

資料室

賈保羅博士編

聖經漢譯論文集

基督教輔僑出版社出版

賈保羅博士編

聖經漢譯論文集

基督教輔僑出版社出版

賈保羅博士編

聖經漢譯論文集

本書乃敘述聖經漢譯的歷史及譯經的正確及修訂等問題，藉以使信徒瞭解譯經之重要及漢譯聖經問題之各種意見。聖經乃上帝的話語，其繙譯乃與信徒息息相關，為信徒所當注意者。

Chinese Bible Translation Edited by R.P.Kramers

Articles on the history of Bible translations into Chinese, and on questions of correct translation and Bible revision.

目錄

序	壹
聖經之中文譯本	一
最近之中文聖經譯本	賈保羅 二九
新約漢文譯本中當改正的一些地方	王明道 三八
漢文聖經譯本中兩個用錯了的字	王明道 七一
聖經譯名攷	李銳 七四
改譯中文聖經的一個建議	劉翼凌 九五
聖經國語本譯文檢討	顧敦鏐 一〇
評呂振中牧師新約新譯修稿	賈保羅 一三五
中文聖經之修訂——前途如何？	賈保羅 一五〇

序

在本書中，讀者將會讀到幾篇文章，其中有敘述聖經譯爲中文的歷史的，有討論繙譯的正確問題及聖經的修訂問題的。本書的目的在引起一般中國基督徒對於繙經的問題與及將來所當做的問題之興趣。

集成這本小冊子的主意並不是由我開始，卻是著名的雜誌「燈塔」的編輯劉翼凌先生的建議。劉先生幾經困難，纔收集到名佈道家王明道先生幾篇很有價值的著作的印本；這些著作早在許多年前出版，現在要找起來已很困難了。劉先生自己對於修訂聖經的問題也曾經過深深的思考，正如我們從他十年前初次發表的那篇文章中可以見到的。劉先生更找到一位上海商人李銳先生所寫的一篇很有價值的文字。李先生晚年全心全意作重新繙譯聖經的嘗試，他的譯本就我們所知是至今尚未出版。

承劉先生的好意將所有這些資料都交給我，使我得以開始搜集更多有關中文聖經繙譯工作的文字。從誠質怡博士在一九四七年所寫的文章中，我們已可以清楚見到中文聖

經的繙譯工作已有了多麼悠長而有趣的歷史。由於誠博士的敘述至一九四七年爲止，我便試在我自己的文章中報導中文聖經在近年繙譯的工作，使整個的敘述論到目前的情況爲止。

我更高興能得到東海大學文學院長顧敦錄博士的惠稿。顧博士曾一度服務於美國聖經公會，幫忙編纂國語聖經的索引。他亦曾與以前在中國任傳教士的畢範宇博士一同進行一些繙譯的嘗試工作。我又在本書中收進我自己在十年前所寫評論呂振中牧師的新約新譯初稿的文字，使讀者認識到從事繙譯工作所常遭遇的一些問題。最後，我更藉此機會在本書之末登載我自己的一篇文章，表示我個人對於繙譯聖經——尤其是譯爲中文——的幾點意見。

這裏所收的幾篇文章並不代表相同的觀點。這樣做的好處就可以使讀者見到對於聖經繙譯的問題正存在着各種多麼不同的意見，而聽取彼此的見地，以及真正地互相討論又是多麼的重要。基督教會使人痛心的分裂現象並不是歧見本身所造成的結果，造成這分裂的卻是一種靈性上的惰性，這惰性就使人說出這樣的話：「哦，某某人是屬於某某教會的，因此我就無法與他交談了。」上帝的真理是如此重要，以致它不能容忍這種靈

性上的怠惰。對於被稱爲上帝話語的聖經原文問題，情形當然也應該是一樣。因此，聖經的繙譯問題基本上是與教會中的每一個人都息息相關的問題。我知道，繙譯的問題也牽涉到一些技術上的問題，而需要從專門知識中尋求解答的。但基本上，繙譯聖經的問題乃是直接與我們的信仰有關的問題，因此之故，凡是基督徒都應一同思想繙譯聖經的工作性質及其問題。這不但是我們對教會應盡的責任，對於教會以外尙未以肯定的態度回應基督教信息的所有人們，我們尤其要負起思想這個問題的責任。

中國人的世界在今日的現代世界中不論在政治上、文化上與及屬靈的生活上都陷於被分裂的狀態之中。因此，它比以前更需要神恩的醫治及支持的信息。這就是說，在教會之內就更需要有誠懇的努力，以絕對的誠實去了解及傳達這樣的信息。除了直接的行動之外，我們更需要有深刻的反省，而在研究聖經原文的意義及其適當的表達方式的時候，深刻的反省就能引致適當而聯合的行動。我在表達了這個願望之後，就想暫時告別讀者；但我希望各位在讀過這本小冊子並予以批評之後，都能夠作積極的行動。

賈保羅 一九六四年聖靈降臨節於香港

聖經之中文譯本

誠質怡

中文聖經最早的譯本是甚麼，這是很難回答的一個問題，這個問題與基督教最初流入中國的歷史，有連帶的疑問。在印度的傳說中，曾提到多馬到過中國來傳教，在馬拉巴主教所著迦勒底史中，記載「天國福音散徧各處，竟至中國……中國人與埃及阿伯人得信真理，皆出於聖多馬之口」。假使如此，聖多馬至少必帶來舊約聖經，或許有保羅的一部分書信，他或者也將一部分聖經譯成漢文，但這完全是假設推想。多馬與他同代的信徒，是否來過中國，仍然是個疑問，翻譯聖經更無法證明。

研究最早的中文聖經譯本，還是需要根據景教碑文考。在一六二五年，陝西西安附近發見一石刻的碑文，上面刻着「大秦景教流行中國碑頌」。從這碑文中，得知景教傳入中國，乃在唐太宗貞觀九年，即西曆六三五年。在碑文上有「經……二十七部」，「真經」，「舊法」（指舊約聖經）等字樣。另一處記載「大秦國有上德曰阿羅本……載真經……至於長安」，和「翻經建寺」等字樣。偉烈亞力（Alexander Wylie）曾說……

「從這石碑上所記載的幾處看來，我們可以確信，當第七世紀的前半期中，至少新約已譯成中文」。可惜這個譯本沒有流傳下來，但是從中國的歷史中，也可以找出一些材料，證明漢文的聖經譯本早已存在。

第一件材料是論到一位亞拉伯的老者，名伊本華哈勃（Ibn Wahab）於第九世紀中，在當日的京都長安，覬見國王。王命譯者問他說，「假如你看見了你們的主，你會認識祂麼？」於是王取出一個寶匣，中藏許多畫片，伊本華哈勃認出了那些新舊約中的人物，說「這是在方舟中的挪亞，當時至高之主上帝，命洪水淹沒全地，挪亞和他的全家事先避入舟中得以脫難。這個拿杖的是摩西，以及以色列的子民。這是耶穌坐在驢上，周圍乃是祂的使徒」。全文敘述得非常詳細。第二件乃是卡皮泥（John of Plano Carpini）在他的蒙古史中對於中國所有的論述。卡皮泥是義大利的托鉢僧，奉教皇英諾森四世（Innocent IV）的命令，於一二四五年出使至蒙古的朝廷。他說「我所論的中國人是異教徒，他們有自己的文字，也有新舊約聖經和教父及隱士的傳記，也有與教堂相似的建築，他們定時在其中禱告……」，這裏所說的新舊約，想必是景教徒所譯成的聖經。第三件證據乃是由法蘭西斯會的修道士洛勃勒克（William de Rubruck）的

著作中摘錄的。洛氏於一二五三年奉路易九世的命令出使韃靼。他說「那裏（指中國）的景教徒並不深明教理，他們只是按時禮拜，而所有的聖書也是敘利亞文，他們都不識這種文字，所以在誦讀之時正如和尚誦經一般，不知其中的文法與含義」。從以上這三件記載看起來，似乎聖經的一部分已由景教徒譯成中文，但是當時的譯本沒有流傳下來。

比較更準確的聖經譯本歷史，當在第十三世紀的末葉。在一二九三年時，有一法蘭西斯會的僧侶，名蒙特可維諾（Montecorvino），帶着教皇尼哥拉四世（Nicholas IV）給忽必烈（Kublai Khan）的幾封信，來到北京。夢氏身後留下一些拉丁文的書信，論到他的工作和經驗。其中有一封信，寫在一三〇五年一月八日，上面有話說，「我已經老了，我的頭髮也變白了，因為我歷年來的勞苦所致……對於韃靼語和韃靼文字我已經知道很多，並且我已將新約全書與詩篇譯成該種文字……」（見韃靼教會歷史）。

在十六世紀時，有耶穌會教徒來至中國，也會翻譯了聖經的一部分。在一五八四年，利瑪竇（Matteo Ricci）出版一冊漢文教理問答書，名琦人十規，論到舊約聖經中

的十誠意義。在一六三六年，有李瑪諾 (Emmanuel Diaz) 出版一部聖經直解，將四福音中的經文，用中國的文言譯出，又加註釋。這書中的經文是由通俗拉丁文本譯出，全書分爲十四卷，至今仍在天主教中通用。此後在耶穌會中還有些著作，但不是聖經的翻譯。惠志道 (J. Wherry) 說：「現今在羅馬圖書館中保存的一冊漢文的新約稿本，共計七卷，也可以歸入這個時期（即清代初年）的著作之內」。

大英博物院的稿本，恐怕也是這個時期天主教的作品。該稿包含福音合參，使徒行傳，保羅的全部書信，和希伯來書第一章。該稿在一七三九年爲東印度會社的和治孫 (Hodgson) 在香港所得，以後捐給大英博物院。該稿本的譯者並未注明，故無從考知。馬禮遜先生曾抄錄了一冊帶至中國。

在一七五〇至一八〇〇年中，一位耶穌會教徒賀清泰 (Louis de Poirot) 將聖經的大部分譯成國語。該稿現存在上海徐家匯天主教圖書館。在第十九世紀末葉，有德雅 (J. Dejean) 將新約全書用文言譯成，但是所出版的僅是四福音書。此外還有許多譯本，均未出版。在一八六四年有希臘教的郭主教 (Gowty)，從希臘文譯成一冊新約全書，在這個譯本中，原文中的「上帝」均譯作「天主」。

論到耶穌教或更正教的聖經譯本的歷史，最早當推在印度所出版的譯本。這是由馬士曼 (John Marshman) 與拉沙 (Joannes Lassar) 所合譯的。馬士曼是英國浸禮會在印度的傳教師，拉沙是亞美尼亞人，自幼生於澳門。這個譯本是由拉沙於十九世紀初年在印度加爾各答城中一個英印大學中開始的。不久他遷往薩蘭普爾 (Serampore) 與馬士曼合作。新約譯本是在一八一一年完成的，聖經全書譯本是在一八二二年出版的。這二位先生費了許多的心血，纔完成了這部工作。根據馬士曼後來的報告，我們得知他們翻譯時所用的方法是十分仔細的。拉沙由英文譯成漢文，每譯完一段之後，由馬士曼根據希臘文新約聖經，逐句地斟酌修改。審閱兩三次以後，又請一位不懂英文的中國人加以修改。如有懷疑處，再參考拉丁漢文字典，有時三個人坐在一起商議，有時馬士曼的兒子，也參加幫忙。前後經過十餘次的手續，修改校閱，然後纔去付印。

當馬士曼與拉沙在印度將聖經譯成漢文時，那來華第一位耶穌教的傳教士馬禮遜 (Robert Morrison)，也在廣州從事同樣的工作。他在一八〇七年到了廣州以後，就開始翻譯聖經，採用大英博物院稿本作爲根據。在一八一〇年，使徒行傳最先印成，翌年，路加福音也譯畢付印。經大英聖書公會和幾位私人經濟上的幫助，馬禮遜得以繼續

他的工作，至一八一三年，新約聖經全部譯成。同年另一位傳教士米憐（William Milne）參加合作，與馬禮遜同譯聖經其餘諸卷，而新約聖經得於一八一四年出版。舊約聖經譯文的完成是在一八一九年，據偉烈博士說，米憐所翻譯的有申命記、約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀、歷代志、以斯拉記、尼希米記、以斯帖記、約伯記，這些都在馬禮遜的審查之下譯成。聖經全書於一八二三年出版，共分二十一卷。這個年代為多數作家所同意，但是英文中華百科全書卻說這是在一八二四年所出版的。在一八四五年，米憐的兒子美魏茶將路加福音和使徒行傳加以訂正，在倫敦重印，共計一百二十八頁，西式裝釘，金邊，頗為美觀，大英聖書公會在這個譯本的出版與推銷上，前後所費共達一萬金鎊。

馬禮遜譯本和馬士曼譯本比較起來，並沒有多大的分別，因為他們有相同的藍本作爲根據。惠志道說，「馬士曼譯本與馬禮遜譯本，在字句上相合之處的數目是多得可驚，這不得不使人揣測到他們定有一冊相同的藍本，而這藍本想必就是倫敦大英博物院的那冊稿本。」普通都承認馬禮遜譯本比馬士曼譯本略有進步，因為馬禮遜得到中國學者的幫助，在譯文上自然比較優越。

以上這兩個譯本，只能應付當時的需要，但不久以後，西國傳教士漸漸加多，隨感覺到聖經有重譯之必要。當時有四個人合組的一個小委員會開始工作，這四個人有麥都思（Medhurst）、郭實獵（Gutzlaff）、裨治文（Bridgman）；和馬禮遜的兒子（J. R. Morrison），這次新約的翻譯多由麥都思擔任，而大部分的舊約多出於郭實獵之手。新約聖經的譯本於一八三五年完成，於一八三六年由麥都思作了一次最後的訂正，一八三七年於巴塔維亞（Batavia）出版，定名為「新遺詔書」，共計三百廿五頁，是石印本。在以後的十至十二年中，耶穌教教會都以這冊爲主要的聖經譯本。經過多次的重印，並在新加坡與印度也有重印的版本，惟在文字上稍有更改。舊約聖經大部爲郭實獵所譯，也有麥都思、裨治文、馬禮遜的兒子幫助。這譯本的初版，似在一八三八或一八四〇年發行，計有六百六十五頁。後來郭實獵又將麥都思的新約譯本修改出版，名爲「救世主耶穌新遺詔書」，於一八四〇年出版。這部新約聖經曾爲太平天國所採用，並作了許多的刪改。對於這個譯本惠志道曾評論說：「它的主要貢獻乃是在文體與專門用語上，它介於新舊譯文之間作了一個過渡的聯綴。」

一八四三年南京條約成立之後，在香港以外，又開闢了五個海口，作爲商埠，即廣

州、廈門、福州、寧波、上海，而傳教士也可以在這些地方工作。英美兩國傳教機關，在這時候決定把聖經重新翻譯，當時由倫敦會、公理會、美國浸禮會等舉出代表，於一八四三年在香港聚會，討論這個問題並議決如下：（一）應將聖經譯成中文，較往日所出版的，更要普遍。（二）論到新約聖經，全會承認最近的譯本較從前的譯本進步，並提議將所有的譯本，呈交一委員會，以便作全部的訂正。（三）上述的委員會須預備一舊約譯本，與這新約訂正本相符合。（四）凡西國差會所核准的漢文聖經譯本。在意義上須與希伯來及希臘原文相切合，而在成語、文體、體裁上可依照中國文字的樣子。（五）譯文以「公認經文」為藍本。（六）凡度量及錢幣名稱，均須合成中國的數目，自然界事物也須採用相同的名稱。（七）關於「受洗」名詞，浸禮會與非浸禮會可在同一譯本中，分印兩種版本，除這名詞以外，其他均各相同。（八）關於「上帝」名詞，譯者稱「神」或稱「上帝」可隨己意，而這問題須交給總委員會作最後的審斷。（九）凡傳教士力能勝任作翻譯者，均須參加譯事。（十）訂正工作分爲下列五部分：（甲）使徒行傳、希伯來書、彼得後書。（乙）馬可福音、哥林多前後書。（丙）馬太福音、腓立比書、腓利門書。（丁）路加福音、羅馬書、加拉太書、以弗所書。（戊）約翰福音、約翰書信、猶大書、啓示錄。（十一）這訂正本的印行，並非一部分人的工作，乃是全體合作的成績。

根據以上的議決案，這翻譯的工作遂由各地的傳教士分別擔任，但不久浸禮會宣告退出，另行出版，而以馬士曼譯本為根據。在一八四七年六月於上海麥都思住宅舉行初次的大會，他們先將各地傳教士所交來的新約譯稿，加以審閱，以便作最後的決定。不幸代表對於名詞上有些意見的不同，起初馬士曼與馬禮遜的譯本中，「上帝」均譯作「神」，有些代表以為這是最好的名詞，在新譯本中應當採用。但有些代表以為這名詞容易引起誤解，而主張用「上帝」兩字。這些代表們費了兩三天的工夫討論，然後議決「對於這問題再作正式的考慮，同時分別採用這兩個名詞，以息爭端。」最後決定，在印行新約時，出版的機關可隨自己的主張，稱「神」或稱「上帝」。於是美華聖經會採用「神」字，大英聖書公會採用「上帝」二字。新約聖經的代表譯本終於一八五二年初次印行。

改訂舊約聖經的工作極為重大，從翻譯新約的經驗看來，聯合翻譯的計劃，實在難以實行。於是代表們在一八四九年十二月開會商議，不再繼續原來的計劃，而把這件事

作託付一個代表委員會，由廣州、香港、廈門、福州、寧波、上海，各地的代表聯合組成。以上每處可遣一個以上的代表，但是同一地點所派的代表，在兩個或兩個以上的，也只能有一個票權。這個委員會包含廣州的裨治文，香港的理雅各（James Legge），廈門的施敦力（John Stronach），福州的認信（S. Johnson）和德懷（M. C. White），寧波的克陸存（M. S. Culbertson），上海的文主教、麥都思、淑牧師、與米憐。他們第一次會議，於一八五〇年八月三日舉行，香港與福州的代表並未出席。不久因爲意見不合的緣故，倫敦會的代表麥都思、施敦力、與米憐諸人於一八五一年宣告退出。他們自己依照改訂新約的原則，進行舊約的改訂，並且請了理雅各來幫助。從此以後遂有兩個團體進行同樣的改訂舊約的工作，各自依照自己的翻譯原則。至於他們所成功的譯本的價值，惟在時間與應用上纔可以試驗出來。麥都思和他的同事所擔任的改訂本於一八五三年完成，而於翌年出版。因爲這與代表委員會所譯的新約訂在一起，所以全書就以「代表譯本聖經爲名」。這「代表譯本」雖然說是改訂，但根本卻是新譯的文字。這個譯本經一位中國學者王韜先生的幫助，從文筆方面說，比從前進步的多，但從原文的意義上說，卻是犧牲了許多準確的地方。所用的名辭近乎中國哲學上的說法，而少合基督教義的見解。這譯本多年之間爲教徒所通用。

上面所說的兩個團體中的第二個團體，同時也進行改訂的工作。這第二個團體中的主要人物爲裨治文與克陸存，他們決意要出版一冊聖經全書的新譯本，根據他們自己所規定的方法與原則。這個志願至終達到了，新約聖經譯本於一八五九年出版，舊約於一八六二年出版。這個譯本在文筆上不及「代表譯本」，但在忠於原文上，的確超過「代表譯本」。對於不懂聖經的人，這個譯本有些晦澀難解，但對於神學生或傳道人，爲了追求聖經原文的意義，卻是有極大的幫助。這個譯本爲美華聖經會所採用及推銷，直至近年還銷數甚廣。

以上所說的這兩個譯本，還是不能令人滿意，特別是浸禮會的傳教士，他們總是不贊成「洗禮」這個名詞，他們歡喜用馬士曼譯本中的「蘸」字來代替「洗」字。同時馬士曼譯本中有許多別的缺點，須加修改，所以他們就請了高德牧師（J. Goddard）來擔任這修改的工作。高德於一八四八年從暹羅曼谷（Bangkok）來到中國，立刻從事工作，先開始改訂新約，其中各書均隨時分卷出版，如馬太福音在一八五一年於寧波出版，約翰福音於一八五二年在上海出版，新約全書於一八五三年告成，在寧波出版。後

有羅爾梯 (E. C. Lord) 加以修改，又於一八八三年在上海再版。這部新約的改訂本多爲浸禮會人所應用，惠志道先生說：「普通而論，這比『代表譯本』及麥都思譯本更切近原文文法的格式，但在漢文的文筆上仍是清順易讀，殊爲難能可貴。」高德原有意改訂全部聖經，但他到上海時身體已甚軟弱，只完成了創世記、出埃及記、利未記，後來由羅爾梯繼續舊約其他諸卷，而全部聖經終於一八六八年出版。

在一八九〇年在上海開傳教士大會討論聖經和合譯本時，有三個譯本最佔勢力，即代表譯本、裨治文譯本、與高德譯本，但這三個譯本不能統一。當時最缺少的，就是文筆通順而意義與聖經相合，且爲信徒大眾所贊許的譯本。於是在一八九〇年五月大會中，成立三個委員會，分別擔任文理、淺文理、與國語三種聖經的翻譯。文理譯本選出了五個人，即湛約翰 (John Chalmers)、艾約瑟 (Joseph Edkins)、惠志道 (John Wherry)、謝衛樓 (Z. Sheffield) 及沙牧師 (M. Schaub) 他們可以參考已有的譯本，並將新約分成幾部分，分給每個譯員擔任。他們也規定了幾項普通的原则，不過在翻譯時，產生了幾種不同的文體。經過七年勞苦的工作之後，湛約翰與這委員會的工作宣告中止，不久沙牧師又蒙召歸天，謝衛樓的譯稿，在拳匪之亂時盡付一炬，於是這委

員會又請了兩位來補缺，一位是福州的盧壹 (J. Lloyd)，一位是香港的皮堯士 (T. W. Pearce)，他們於是在北戴河開會作最後的訂正，新約遂得於一九〇六年出版。謝衛樓在一九〇七年的百年大會中報告說：「這個譯本表現着極端直譯的強烈的反抗」。譯者們的目的是要寫成一冊不拘泥文字的譯本，同時也要避免儒家的名詞。原來大會所規定將聖經譯成三種文體的計劃，漸漸發生了問題，好多人不感覺到有深文理的必要。在一九〇七年百年大會中，汲約翰 (John Gibson) 說：「自從決定翻譯文理淺文理兩種譯本以來，已有許多情形發生，文字本身也有改變，雜誌報章風起雲湧，在整個教育界內起了革命，將流行的文體作了極大的改變，而淺文理漸漸成爲今日時行的文體。」因此大會決定取消原來翻譯兩種文理譯本的計劃，並通過議案，設法將已譯成的兩種新約譯本合併爲一。但在事實上這卻是不可能的。同時大會也舉了五位譯員，完成一種舊約的文理譯本，至一九一九年纔得出版。這個譯本對於原文極爲忠實，而文筆亦甚流暢，較以前的舊約譯本，顯然已有極大的進步。

文理譯本發行以來，仍然不能適合實際的需要，普通人民教育程度甚低，不能了解那樣深刻的文字，於是又有淺文理譯本的產生。首先將新約譯成淺文理譯本的乃是漢

口的楊格非牧師 (Griffith John)，他在一八八三年開始翻譯四福音書。到了一八八五年新約全書出版。這個譯本得到各方面的贊許，在翻譯的工作上，誠然是個重要的進步。他的目的是要表現「原文的真相」，而不逐字翻譯。他用公認經文 (Textus Receptus) 爲新約的底本，此外還參考其他譯本。他歡喜單獨的工作，不願加入委員會，在一八九一年有人請他加入時，他曾婉言辭謝。他的舊約譯本在一九〇五年出版，僅譯至所羅門的雅歌爲止。

在中國聖經翻譯史上最令人注意的一位，便是施約瑟主教 (S. L. Schereschewsky)。他是俄國籍的猶太人，於一八五九年來到上海，一八六二年被派到北京。不久他便開始翻譯的工作，他的方法與楊格非不同，他先將聖經譯成國語，然後再從國語譯成淺文理。在一八七七年他在上海被封爲美國聖公會的主教，兩年以後又到武昌。在一八八一年夏天仍在武昌時，他突然患了癱瘓症，四肢與口舌都失去效用，但腦力仍然健全。當他乘輪船往上海去時，他的身體仍然極微弱，他的同伴爲他讀臨終時的禱文，他喊着說，「不要讀啦，我還會死呢」。到一八八六年他返回美國休養，在那裏不但改訂了他的國語新舊約聖經，並且又作了一淺文理的新譯本，於一九〇二年由美華聖經會

印行。

論到他翻譯這本淺文理聖經的方法，實在值得我們的注意。因他臥病在床，只能用一個手指，藉着打字機用羅馬拼音，逐字的翻譯。這種勞苦的工作費了他七年的光陰，到一八九五年，他重來上海住了二年，將他的譯稿寫成漢文，然後他移居日本，即於一九〇二年在日本付印。這個譯本較以前的譯本又進步很多，並且是一個人單獨的工作。他從幼小時就熟習希伯來文，也曾學過中國的語言和文學。丁健良 (W. A. P. Martin) 說：「當日說國語而能將成語應用自如的，沒有別的人可以趕得上他。」他所翻譯的淺文理聖經，不但爲普通人所能了解，並且文筆雅潔詞句通順。論到他作事的精神，紀好弼 (R. H. Graves) 主教說：「他生平只有一個目的，就是把上帝的道譯成中文，他一切的勤學和努力，都是爲了這個目的。年復一年，他單獨工作，無論健康或疾病，終不停止。二十五年來他的身體殘廢，若在別人早已退休了，並且他的工作只有少數友人知道。」

在施約瑟的淺文理聖經全書出版兩年以後，淺文理的新約和合譯本始於一九〇四年出版。這個新約和合譯本，是由五個人擔任的，即香港的包約翰 (John S. Burdon)

北京的白漢理 (Henry Blodget)、廣州的紀好弼、東莞的葉道勝 (J. Genahr) 和汕頭的汲約翰 (J. C. Gibson)。不久白漢理退出，由蘇州的戴維思 (T. W. Davis) 代替。他們採取的方法是將新約分成兩大部，每個譯員分任兩大部中的各一段，譯員先將他的譯文作一草稿，輪流送交其他各人以備評閱。那抄寫譯文的頁紙共分七段，第一段為譯者草稿，其他接續是四段分寫四位閱者所提議的修正，第六段為原譯者綜合以上的建議而寫成的改正稿，第七段為委員會全體所通過的譯文定稿。他們也時常聚集，在每次會議後，將規定的譯稿印成草本，分贈教士，請求批評修改，他們以英文修正譯本為藍本。

根據宣教士在一八九〇年的大會的議案，除了文理和淺文理譯本之外，還有一件最重要的工作，便是國語譯本。從現今聖書公會的銷售上看來，國語譯本的銷售比文理譯本的銷售大約數十倍，當然國語譯本是最需要的。但早日的情形並不如此，假使要吸引讀者的注意，還得先譯成文言。至於國語譯本的需要，乃是隨着中國文字的改革上同時進行的。最先將聖經譯成國語的，還是麥都思和施敦力兩人，在一八五四年便開始工作，一八五七年新約聖經出版。這譯本是用南京國語，其中有許多缺點。第二種國語新

約譯本，是由北京一個委員會所譯成的，委員中有艾約瑟、丁韜良、包約翰、施約瑟、白漢理。譯本初版於一八六六年在北京印行，改訂本在一八七二年出版。狄考文 (C. W. Mateer) 說這個譯本費了八年的工夫纔得告成。譯者所採取的方法，與淺文理新約譯本所說的不同，茲不贅述。關於「上帝」與「聖靈」的譯名，又起了一次爭辯，有人主張「神」，有人主張「上帝」，有人主張「天主」，結果在出版時有三種版本，大英聖書公會印行「上帝」與「天主」兩種，美華聖經會印行「神」字一種。這個譯本出版以後，便奪取了文理聖經的地位，惠志道批評說：「該譯本的文筆挺拔、簡潔、清晰，兼而有之。更不着土語，而將一般的議論變成雅潔，卻並無炫學之態。」狄考文也說：「這乃是歷來最精心謹慎的譯本。」

在北京國語新約譯本發行之後，施約瑟在一八七四年出了一冊國語的舊約譯本。經訂正後，在一八七八年由大英聖書公會將施譯舊約與北京譯本的新約合訂成一部聖經全書，在多年之間通行全中國。這冊舊約譯本，譯筆忠實，譯文流暢，洵為佳作。在一八九九年丁韓良也說「這本書有獨立的價值，而不易為別的譯本所勝過。」北京國語新約譯本，雖然有許多優點，但還有人覺得北方的氣派太深，不能適合南方的需要，於是大

英聖書公會和蘇格蘭聖經會又請求楊格非翻譯一冊聖經白話的譯本，楊氏的新約國語譯本於一八八九年出版，舊約只譯了一部分，這個新譯本是根據他的淺文理譯本改譯而成。

國語和合譯本乃是今日銷路最廣的，從始至終費了二十七年的工夫。全體譯員初次在一八九一年聚會，而聖經全書的出版卻在一九一九年，其中新約聖經會在一九〇六年先行出版，而以後又經訂正。這個委員會原來有七個人，但是年代過去，人事變遷，只剩下五個人，而其中經大會定的僅有三個人。新約譯本的五位委員爲狄考文、富善 (C. Goodrich)、鮑康甯 (F. W. Baller)、文牧師 (G. Owen) 和鹿依士 (Spencer Lewis)。一九〇六年七月號的教務雜誌上刊登譯者們及中國助理的合影。新約出版之後，譯者團體又發生變動，舊約翻譯的工作進行很慢，費了十三年纔得成功。在譯者委員會中只有富善牧師一人，在一九一九年還活着看見聖經全書的出版。這次譯者所採取的方法與文理和合譯本所採取的相同，每個譯員分譯一部分，然後輪流交給其他譯員校閱修正，然後原譯者將所修改的再加審查，末了交給全體委員會決定通過。譯者自一八九八年至一九〇六年間，曾先後在山東登州、烟臺等處聚會多次，由狄考文擔任主席。

在一九〇七年的百年大會中，也曾報告國語和合新約譯本的完成。起初爲了譯文的標準，常犧牲文字上的流利，後來在訂正本中，又加修改，不再拘泥文字。至於舊約的翻譯進行甚慢，摩西五經、約伯記、詩篇的草本於一九一〇年出版，最後的定本到一九一九年印行。關於翻譯的原則共有五項：(一)譯文須確爲白話，而爲凡識字的人所能了解者。(二)譯文須爲普通的語言，不可用本地的土語。(三)文體必須易解，但也必須清麗可誦。(四)譯文須與原文切合。(五)喻解之處，應竭盡所能，直接譯出，不可僅譯大意。要達到這樣的目的，不是容易的事，狄考文說：「白話文不是流於俚俗，就是陷於土語，否則就是犯了文言含糊的弊病。」無怪乎這個譯本費了二十七年的工夫，只是狄考文自己就費了七年終日勞作的光陰。他翻譯舊約時，平均每節須佔半小時，中西譯員所共費的時間，平均每一節須佔數小時的工夫。國語和合聖經譯本出版之後，就受極大的歡迎。饒永康 (H. B. Rattenbury) 說：「總而言之，我想西人負責翻譯的聖經，這應當算是最後與最偉大的譯本了。但是那華人最後的譯本定必與這極有不同，特別是在新約的部分。」關於華人譯者的資格有幾點須注意的：(一)須擅長而樂於寫作白話文的人。(二)對於希臘文和希伯來文須有深刻的研究，不當僅有膚淺的了

解。(三)須熟習翻譯的技術與方法。(四)須熱心獻身於真理……那最後華人譯本須等待華人熟習聖經原文的文字，對於白話文精通以後，纔能譯成美妙的中文。關於華人的譯本後來另有討論，茲不贅述。

總之國語聖經和合譯本的確有極大的貢獻，並且影響了中國近代文藝的復興，成了白話文運動的先鋒。周作人說：「我記得從前有人反對新文學，說這些文章不能算新，因為都是從馬太福音出來的，當時覺得他的話很可笑，現在想起來反要佩服他的先覺，馬太福音確是中國最早歐化的文學的國語，我又預料它與中國新文學的前途有極大極深的關係。」

在未討論華人譯本之前，還有西國傳教士所翻譯的方言譯本或本地語譯本，也當大略說明。中國區域本來廣大，有許多地方國語不能通行，特別是邊疆一帶，各有自己的方言，有的方言通行於幾千人之中，也有的通行於數百萬人以上，如廣東話在今日仍爲一千五百萬人民日用的語言。這些方言譯本，有的是用漢字譯成，也有的是用羅馬字母拼音譯成，因為有些方言有音無字，所以不能寫出，在翻譯時極感困難。方言譯本有的是譯成全部聖經的。有的是單譯新約的，也有僅譯聖經中幾卷的。這些譯本總計不下

十種，分別如下：(一)上海語譯本，包括江浙兩省，說這種話的約在八百萬至一千萬人之間。早在一八四七年，麥都思將約翰福音譯成上海語，一八四八年米憐譯成馬太福音，後來文主教又譯馬可福音、羅馬書。至一八七〇年新約全書告成，同時吉牧師 (C. Keith) 也將新約全書用羅馬拼音譯成土語。後來又經一委員會全部訂正，再後又將聖經全書的和合譯本，譯成上海語，至一九〇八年出版。(二)福州語譯本，說這種語言的約有五百萬至八百萬人。弼牧師 (L. B. Peet) 先譯創世紀，麥利和 (R. S. Maclay) 譯約翰福音，該兩卷於一八五四年出版。以後各種不同的新約譯本隨時均有出版，至一八六六年新約全書出版，一八八四年舊約全書完成，一八九一年和合譯本的聖經全書譯成福州語，該本分漢字及羅馬拼音兩種。(三)寧波語譯本，約有六百萬至二千五百萬人用這種語言。新約聖經，除啓示錄外，早於一八六一年出版，後經霍牧師 (J. C. Hoare) 等校訂，於一八九八年重印。舊約聖經由藍牧師 (H. V. Rankin)、高德等譯成，於一九〇一年出版，以上係用羅馬字印成。(四)廣州語譯本，用這種語言的約下一千五百萬人。在一八六八年之前有些零本已經譯出，但新約全書至一八七七年方得完成，經修改後又於一八八六年再版。舊約聖經於一八九四年脫稿。(五)廈門語譯

本，約有七百萬至一千萬人用這種語言。先有單行本印出，新約全書於一八五六年出版。根據代表譯本的舊約聖經於一八八〇至一八八四年間出版，後由巴多馬（T. Barclay）校訂，商務印書館付印。當一九二二年一月廿八日，日軍攻上海，商務印書館總廠被毀，所製成的鉛版及一部分稿本，同付一炬。幸而巴多馬尚留校樣，得於一九三三年八月印成。（六）興化語譯本，約有二百萬人用此種語言。約翰福音為秦貞（H. Jenkins）所譯，新約全書大部分為蒲魯士（W. N. Brewster）所譯，於一八九二至一九〇〇年完成，全部聖經於一九一二年譯成。（七）蘇州語譯本，約有一百萬人用這種方言。新約全書於一八八一年譯成，全部聖經於一九〇八年出版。（八）客家語譯本，約有五百萬人說這種話。新約全書於一八八三年告成，用羅馬字印行，另一漢字本於一九〇四年改訂出版。舊約全書由瑞牧師（Otto Schultze）譯成。（九）台州語譯本，有五十萬人說這種話。新約全書於一八八〇年印成，聖經全書於一九一四年出版。（十）蒙古文譯本由施牧師（Swan）與史牧師（Sallybrass）於一八四〇年將舊約譯成，一八八〇年由俄國聖經會將新約譯成。此外尚有安南語、花苗語、建寧語、滿州語、汕頭語、西藏語、五經富語、温州語等亦均有新約全書譯成。

自基督教傳入中國以來，所有的聖經譯本，大都由西國傳教士所擔任，惟近一二十年來，亦有幾位中國信徒嘗試翻譯的工作。首先要提出的有朱寶惠的新約全書譯本，於一九三六年出版。這個譯本原由朱寶惠與賽兆祥（Sydenstricker）二君合譯，於一九二九年出版一次。出版後頗覺有重譯的必要，正在開始時，賽兆祥於一九三〇年九月病故於廬山，以後翻譯的工作完全由朱寶惠君單獨地進行。朱君歷任金陵神學院函授科教員多年，精通希臘文，曾在司徒雷登博士（J. L. Stuart）門下受業。朱君譯本係根據原文，用通俗淺顯的國語譯出，凡一字一句，屢經斟酌。新約每卷書前有小引、綱目，書後有註釋，每章有分段，提眉有串珠，便於查經之用。書中所用名詞與舊譯不同，例如舊譯「保惠師」，本書譯為「保護人」。原文動詞與名詞在舊譯本中不易分辨。但在本書中酌加分別，例如愛字，按原文動詞，譯作「相愛」，名詞譯作「愛心」。原文的字位置先後頗關重要，本書對於此點甚為注意。在本書後面附刊原文釋詞，將原文中主要字句的意義詳加說明，並介紹希臘文文法的綱要。關於聖經中人名、神、神的尊稱，新約事蹟年代，地圖歷史等，另有詳細圖表說明。本書自出版以來，頗受教內同道的歡迎，誠為傳道人所急需的譯本。

在華人的譯本中，其次有王宣忱的新約全書譯本，由青島中華基督教會出版，時在一九三三年十一月。王君自幼在山東廣文中學和齊魯大學讀書，並協助狄考文博士翻譯白話聖經工作，歷五年之久，所譯成之書即今之官話和合譯本。狄考文逝世後，王君遂入神學院以求深造，並搜羅各種譯本，決志重譯新約聖經。至一九三〇年乃開始重譯，忘餐廢寢，忽忽三載，每成一章反復辨正細心參考。脫稿後又高聲朗誦，多者百餘遍，少者五六十遍。本書重譯目的為求文字流暢，對於原文詳加核對。譯文係根據一九一六年倫敦印行拉丁文原本，參照一九〇一年紐約印行英文原本為藍本，此外又參考中文譯本五六種。譯文中有的地方較和合譯本尤忠於原文，如馬太福音十三章十五節，「因為這百姓的心如敷厚蠟，耳朵聾了，眼睛閉了……」也有地方在中文中比較更為流利，如馬太福音一章二十節，「正思念這事的時候，忽有主的使者，託夢給他說，大衛的子孫約瑟，不要懼怕……」。這個譯本自出版後，雖然流行不廣，但為研究聖經的人，頗有參考的價值，在國人中肯犧牲光陰精力金錢來作這種工作的，實在少的很，王君的努力值得我們紀念。

最近有呂振中翻譯的新約全書於一九四六年由燕京大學宗教學院出版。這個譯本是

以英國牛津大學蘇德爾所編之希臘文本 (Alexander Souter's Text) 為根據，按譯者的自序，「以直譯為主，一詞一句一字一點，皆注意周到，不輕率放過」，「不避免非中國式的語法……將新約時代原文之真意義與思想，予以選擇介紹，使今日讀者置身於二千年前之猶太社會中」，並「盡量保持原文之結構，不增不減，不趨易，不避難，務使語氣聯貫，輕重得體，以維信達雅之最大均衡」。根據以上的標準，我們試舉幾個例子，與官話和合譯本互相比較。(一) 呂譯：「不要領我們進入試誘」，和合譯本：「不叫我們遇見試探」。(二) 呂譯：「等她產生了兒子，纔和她同房，就稱祂的名叫耶穌」。和合譯本：「只是沒有和他同房，等他生了兒子就給他起名叫耶穌」。(三) 呂譯：「只要為你們藏積寶藏在天上，那裏既沒有蟲子，也沒有銹，能弄壞，那裏賊不挖窟窿，也不偷竊」。和合譯本：「只要積債財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷」。(四) 呂譯：「祂的門徒就想起已有記載了，『為你房屋的這個熱心要吞滅我了』」。和合譯本：「他的門徒就想起經上記着說，『我為你的殿，心裏焦急，如同火燒』」。(五) 呂譯：「書士和法利賽人，偽善的人哪，你們有禍阿！因為你們周遊洋海旱地，叫一個人成了歸依人，已經成的時候，你們又使他比你們還加倍地

作欣嫩子谷之子。」和合譯本：「你們這假冒爲善的文士和法利賽人有禍了，因爲你們走遍洋洋陸地，勾引一個人入教，既入了教，卻使他作地獄之子，比你們還加倍。」像以上這類的例子多的很，本文限於篇幅，不便贅述。此外，呂氏的新譯本還有許多名詞語句，是我們當留意的，例如：「不要取金子在你們腰帶裏」，「微小者之一絆跌」，「受釘十字架」，「把靈交放了」，「穩守了塚墓」，「猶太人的王安喜」，「不要抵抗損惡」，「甦活」，「子裔」，「打疊」，「發烟的蔬」等等，還有原文譯音也是一個特色，例如：「欣嫩子谷」，「阿撒流」，「斯他提」，「第那流」，「他蘭得」等等。本文不過是敘述譯本的歷史，既非書評，又非介紹，故不願加以評論。

最近有天主教吳經熊氏所譯的詩篇，題名聖詠譯義初稿，於民國三十五年十月初版，這個譯本完全用詩文的體裁，根據倫敦所出版的聖詠聖歌之英譯本，把詩篇重新地翻成詩歌，其文字美妙絕倫，試舉幾個例子證明。（一）「優游聖道中。涵泳徹朝夕。譬如溪畔樹。及時結嘉實。」（詩篇第一篇）（二）「主乃我之牧。所需百無憂。令我草上憩。引我澤畔游。」（第二十三篇）（三）「嗟爾青年。何以潔身。其惟立志。聖訓是遵。一心仰主。守命惟勤。恒將法度。藏之於心。」（第一百十九篇）。書中人名地名

多有因詩句關係而縮短或改易者，如「雅璋」代「耶和華」，「柔瑟琳」代「耶路撒冷」所有各篇之序言及分節，概予刪去，於每首前另配適合內容之標題，如「天作之合」（四十五首），「高山仰止」（六十一首），「偉哉造物」（百零四首）等等。可惜這個譯本對普通民衆未免太深，難以雅俗共賞，吳氏之新經全集譯本，亦已於數年前出版。

關於中文聖經譯本的前途，須由國內多數中外學者共同參加重譯或修改的工作，翻譯聖經決不是一個人閉門造車單獨進行的事。聖經中的字須求暢達，國語須求普遍，各省各區域各公會均須有代表參加此項重要的工作。我們記得普天頌讚詩本也是由多數公會代表，經過多年的時間，所編譯成功的。假使聖經重譯本比目前流行的國語譯本沒有特殊顯著的進步，最好仍是暫用國語譯本。目前好多中國信徒對於聖經中的文字語句，已經有了很深的信仰，一旦修改的還不如從前，豈不是徒勞無益麼？重譯修改是件美事，但須要做的好，能博得大多數人的欣賞和贊成。

參考書

中國基督教史綱

王治心著

聖經之中文譯本

漢文聖經譯本小史

賈立言著

教務雜誌

一九一九年二月號

重譯新約全書

朱寶惠譯

新約全書

王宣忱譯

新約新譯修稿

呂振中譯

聖詠譯義初稿

吳經熊譯

最近之中文聖經譯本

賈保羅

近數十年時期

上文誠博士所寫聖經中譯的歷史是作於一九四七年。此後在聖經中譯的歷史上也會有過更新的發展，下文就是我對這新發展所作簡單的敘述。

正如我們在誠博士所寫那篇完美的歷史文獻中所見到的，聖經中譯的工作初由一般外國的傳教士發軔，而漸漸發展為中國基督徒自己富有創作性的努力。這種發展的趨勢正配合了當時中國自己的教會漸趨獨立的一般發展。教會的獨立就包括了中國基督徒自己從外國傳教會的手中取回許多的權責，而中國的教會因此就愈來愈成爲一個本色的教會，在自己的百姓當中見證它的主。

但這並沒有意味着教會已正式訂下了一個工作計劃，以修訂聖經的中文譯本。因爲第一：國語和合譯本剛在不久之前完成，而在過去的半世紀之中，它對整個中國的基督

教會曾作過最佳的服務。時至今日，這個譯本仍然是天才的中國基督徒與外國基督徒合作的偉大紀程碑，想用別一個譯本取而代之怕要過了很久纔做得到。況且，一般的基督徒對於更改聖經的版本一向都採取相當保守的態度，而這種保守的態度亦確是有其存在的理由的：一般的基督徒都不願輕易捨棄一冊他們曾經獲得信仰知識的媒介版本，且與許多虔誠基督徒的內心發生過如此親密關係的版本。

無疑地，這就是更正教的教會對再譯聖經的新嘗試所以只有少數的個人及小團體偶一爲之，而教會當局卻不輕易正式發動譯經工作的原因了。大致而言，重譯聖經的嘗試可以說已有兩個主要的方向：一個爲求完成一個在翻譯上更接近原文的版本，另一個爲求在文字的體裁上更優美。其間便遭遇到那永遠與聖經的翻譯結下不解緣的矛盾問題——而這就是所謂「信」與所謂「雅」之間的矛盾。「信」就是將原文作最忠實的複述；而「雅」乃是指文字的清楚、優美，以致能引起讀者的共鳴。這一個矛盾的最終解決辦法就唯有靠賴上帝富於創造而無所不能的聖靈，好叫我們藉着祂終能完成「達」的理想——而這「達」乃是使人對上帝的話語得有真確的了解。

在近數十年的期間，聖經中譯最偉大的工程乃是天主教會的表現。屬於天主教會的

不少個人與團體會將聖經部分譯成中文本，計有如下幾種：——

一、新譯福音初稿。（耶穌會）徐匯修院譯。一九五四年香港版。這譯本的序文提及耶穌會人士前此所作的幾種翻譯嘗試：「……：福音一書，流傳至廣，譯本極多。我國公教譯本著名的有：李問漁的新經譯義，馬相伯的福音，吳經熊的新經全集；可惜是文言的，未能適用於一般讀者；語體文的譯本也有多種，其中較通行的有獻縣出版的新經全集，天津崇德堂出版的新經全集；但獻縣本多當地土語，不免失之俚俗，天津本文字較優美通暢，但與原文時有出入，二者都不是現代廣大信友期待的譯本。」

二、簡易聖經讀本。（耶穌會）狄守仁司鐸編譯。一九五五年香港光啓出版社版。這個附有插圖的版本所選譯的經節新舊約都有。

三、自一九五五年起，耶穌會的狄守仁神父與宋安德神父開始將他們所合譯的新約分成幾個部分分別出版；仍由光啓出版社印行。

四、新經全集。（耶穌會）蕭靜山司鐸譯，一九五六年台灣光啓出版社出版。

一九六〇年，吳經熊博士的新經全集亦在香港再版；在本書上文中誠博士已提及這

譯本。但所有上列天主教較新的譯本卻不像吳博士的譯本，是用語體文而非文言文譯成；我們由此可以清楚見到，羅馬天主教會是如何努力，以求福音得以普及廣大衆。作爲更正教徒的我們，尤其感到興奮的是能夠見到我們的天主教弟兄正在不斷作着更大的努力。這種努力正配合着普世天主教會對聖經翻譯工作所重新着重的，是要用大衆的語言及深入到大衆中去。

至此，我得介紹天主教翻譯聖經工作中最傑出的代表作。毫無疑問，這就是近年一羣聖法蘭西斯派的中西學者所合作譯成國語的聖經全書。這是天主教會第一次所出版的完整的中文聖經全書。這項偉大的工程始自一位意大利的聖法蘭西斯修道會神父，敖黎革納神父的翻譯嘗試。敖神父來華不久，便立即開始將舊約譯爲國語。及至一九四五年，他已完成他個人的翻譯初稿；此時他便被批准組織一羣主要是來自北平輔仁大學的青年學者，以從事集體的翻譯工作。從一九四五年到一九六一年這十六年內，新舊約聖經的各部分先後陸續出版。而同時在此期間，整個中國大陸已爲共產黨的統治所震撼，翻譯小組的工作中心乃由北平移往香港，而在港完成其中絕大部分的工作；在港的工作中心有拉丁名，稱爲「Studium Biblicum」，其中文名爲「思高聖經學會」。直至目

前爲止，該學會已將原有的舊約譯本分爲八大卷出版，新約譯本分三大卷出版。該聖經全譯本實爲學術造詣與宗教熱誠結晶的紀程碑，而譯文中所附的註釋亦復詳細。爲平信徒使用方便起見，該學會印有全部一小冊的四福音書，稱爲福音袖珍本，一九六〇年香港版；全一冊的新約全書，一九六二年香港版；及全一冊的新舊約各部選譯的合訂本，稱爲天國喜訊，一九六二年香港版。一種全一冊的聖經全書正在籌印之中。在此等供平信徒使用的版本中，僅附極少的重要註釋，其所根據的鉅冊中連篇累牘的註釋於此多已從略。至於這天主教聖經的文體，則是在今日——尤其是大陸以外地區——的中文寫作中所最通用的那種現代國語。其鍊字趨於精簡，而頗多文學的修辭。其中有些譯者的觀點，大抵認爲在中國現代的標準文體尚未確立之前，最佳的文體是帶有書卷氣而不太近於口語的文體，因爲這樣的文體可使聖經的詞句較爲莊重。

天主教這新譯本的一個更重要的特點就是：這譯本以十分淵博的聖經學問爲其基礎。與和合譯本相較，這個譯本有許多處都選用了比較接近原文的版本或選擇了比較接近原文的涵義。附在聖經每一卷書前的研究資料及書中的詳盡註釋都反映出該編譯小組的各成員都有極好的學問。在這些註釋之中亦頗多神學上的評述，大抵都牽涉到天主教

的教義，而或爲更正派教友所不能全部接納；但我們不應因此就忽視這新譯本的重要與價值。

反觀更正教會方面，在讀過誠博士所敘述那段悠長而且多是輝煌的歷史之後，似乎還沒有什麼偉大的成就足以報導。唯一值得提及一件集體翻譯工作乃是一部直接從原文譯過來的新約及詩篇合訂本。該翻譯小組兼有中西人士，而於一九三二年由陸亨理牧師及鄭壽麟博士開始工作。該譯本名爲「國語新舊庫譯本新約全書」，新約的部分首先於一九三九年在北平出版。新約與詩篇合訂的第三版試驗本則於一九五八年在香港出版。這一譯本的最大特色即在它的強調「信」的原則。舉例而言，凡是在原文中相同的一個字眼，在譯文中亦必始終都用同一的譯法。這個譯本更有一種特殊的方法翻譯抽象名詞；在希臘文中有許多這類抽象名詞，但在中文則否。例如在馬太福音第廿二章第廿三節，「復活」被譯爲「復活形態」；希伯來書五章七節中的「死」變爲「死亡形態」；提摩太後書三章十五節的「得救」被譯爲「得救形態」等。其他尚有許多特別的譯名：如在英文中爲單數的「罪」則不譯「罪」而譯爲「罪因」；「教會」則被譯爲「召會」；又如加拉太書五章六節的「愛」被譯爲「愛原」。直至今日爲止，上述的譯本乃是近年唯一

的集體翻譯嘗試譯，其結果則爲譯出整本的聖經。

此外唯一的另一種新約全書翻譯初稿乃是呂振中牧師獨力完成的譯作。這個譯本上文誠博士的論著中已有提及，但誠博士所評述的只是呂牧師流傳於友輩之間的最初譯稿。事後經修訂過的新約新譯修稿於一九五二年在香港出版（註一）。「修稿」中有許多修正初稿錯誤及更改過的地方，因此誠博士文中所舉的例大都不適用於「修稿」中。呂牧師的譯本可說是極精心的學術鉅獻，以最佳的近代考証結果爲其基礎。因着這個緣故，這譯本庶幾可以達到譯者所期待的目的：主要是用一個中國研經者自己的語文向他提供信實可靠的學習之助。對於呂牧師之強調「信」的翻譯原則，至今仍有不少的批評，更有一些輿論認爲這譯本有許多地方過於口語化。關於口語化方面，呂牧師的譯文可說是最接近今日中國的口語。對此新約譯本的更全面的評價，讀者可參閱將在下文所

（註一）呂牧師的「修稿」乃由香港聖書公會出版，而非聖經公會，許多人遂以爲呂牧師的譯本乃聖經公會的出版物。事實上該譯本的出版者爲一基督教書店，該店亦代理聖經公會出版物。英文名爲「Bible, Book and Tract Depot Ltd.」。

刊出，我的一篇文章。呂牧師早在一九五二年，已開始致力於一份舊約的譯稿，這譯作可望於短期內出版。

此外尚有幾項翻譯的嘗試，結果是出版了聖經中一些單行本。這一類的譯本就我所知的有下列幾種：——

一、現代語文聖經新約譯本初稿：爲「基督教生活社編譯部同工」所譯 J. B. Phillips 的近代英語新約譯本。此譯本的一部分已於一九五六年出版；其餘部分則就我所知，至今尚未完成。此外我更見過上述各譯者所譯，約於同時期出版的一種馬太福音譯稿。上述兩譯稿皆由英文聖經逐譯，而非譯自希臘原文本。

二、新約雅各書（國語新翻譯）：譯者自號爲「蒙恩者」，內文並附注音字母，一九五八年台灣中國主日學協會出版。

三、雅歌（漢英對照，語文雙譯。）：譯者爲一菲律賓華僑王福民牧師，一九六〇年香港出版。書中兼有文言及白話兩種譯文。從卷首的長序可見譯者廣博的學問及宗教的熱誠。此譯本的特色可說是既着重「雅」而又不失於「信」。

四、新約約翰福音（初稿）：劉翼凌譯，一九六四年香港宣道書局代表慕迪出版社出版。劉先生是一位虔誠的基督徒作家，居於香港。本書下文中將轉載劉先生在十年前所寫的一篇文章，論述修訂中文聖經之必要。當一些西國傳教同工建議劉先生自己嘗試翻譯新約聖經的時候，劉先生最初頗感猶疑，因爲他沒有學過原文的希臘文。後藉釋經書籍，其他譯本，及專家提供意見之助，終於完成此譯本。譯者可說是主要致力於「達」，使福音的信息能透過一種比較現代化的語言而被傳達給今日的大眾。

上開的書目當然會尚有遺漏，而況就在此刻，尚有其他的中國基督徒正在從事更新的聖經翻譯工作。但因他們的譯作直至此刻爲止尚未出版，本文故從略。然而上述的種種努力與嘗試已足說明在基督教會的各肢體中，對於將聖經重新譯爲中文這個重要問題的興趣仍在不斷增長之中。正如我們從上文中所見到的，引起這種興趣的，有種種不同的動機。這各方面廣泛的興趣是否能凝鍊爲一項偉大的事工計劃，以裨益整個的教會——對這一個問題作答，目前是爲時尚早；我們必需繼續希望及祈求上帝的聖靈在這件翻譯聖經的重要事工上引領中國的各教會合而爲一，互相協力，好使上帝救恩的信息，能更清楚徹底地響遍今日中國人的整個世界。

新約漢文譯本中當改正的一些地方

王明道

譯聖經不是一件容易的事，尤其是在中國，福音傳到的日子不久，信主的人數目有限，在其中尋找一些聖道上受了造就並且能譯聖經的人，真是一件非常困難的事。何況聖經的原文又是極艱深的希伯來文和希臘文呢。漢文的聖經譯本能有已往和今日的成績，大半還是由於西國教士的勞苦和努力。不過這更是一件不容易的事了。幫助將聖經譯成漢文的西國教士們大半是英美兩國的人。聖經的原文和所要譯成的漢文都不是他們本國的文字。他們譯聖經乃是要將一種外國文字譯入另一種外國文字，這要比他們將聖經譯成英文艱難許多。何況漢文對於他們又是一種艱深的文字，更何況漢文並不是他們從小在學校所習讀的文字，乃是他們中年到中國來以後纔學習的呢。在這種情形之中他們只好請中國人來幫助。可是中國的教會在各樣事上都很幼稚，人才自然也是缺乏，能通外國文字的人很少在國文上有好根基。（注意：我不是說沒有，我乃是說很少。）在國文上有好根基的人呢，又多半是不通外國文字的，許多西國人譯書常是請中國人幫助，

由西國人口述書中的意思，再由中國人寫下來。西國人因為受言語的限制，往往不能充份的把原來的意思發揮出來，筆錄的中國人對西國人口述的意思再有一些誤解，於是往往就「差之毫釐，謬之千里」了。翻譯別種的書常是有這種情形，翻譯聖經比翻譯別種書籍更困難得多，在這種情形之下，聖經的漢文譯本能有今日的成績，也真算不容易了。雖然今日我們所用的漢文聖經譯本中仍有多少不適宜的地方，但我們不願過加苛責，因為如果叫我們自己去作這種重大的事工，恐怕我們連人家所作的一半也作不到。不過，我們也不願意那些不適宜的地方就這樣一直下去，始終不改正過來。因為這個緣故，編者不揣愚陋，願意將自己讀經的時候所發現的漢文聖經譯本中不合原文的地方，零碎的寫出一些來，同閱者互相參考一下，更願意藉此收拋磚引玉的效果。編者下文所舉的漢文聖經譯本中當改正的地方，並沒有什麼系統和秩序，只是想到那一處，就寫出那一處來，而且我們先只在新約的範圍查考，暫時不涉及舊約。

「愛你的隣舍如同你自己」

新約中「愛你的鄰舍如同你自己」這一句話，除了路加福音十章二十七節譯作「愛

鄰舍如同自己」外，其他的幾處都是譯作「愛人如己」。鄰舍這個名詞在希臘文是 *ho plision*，這個字在新約中當名詞用一共有十六次。它的意思是「靠近的人」，「接近的人」。這個字譯成漢文「鄰舍」兩個字最適宜。如今將這十六段經文都列在下邊。

「你們聽見有話說，當愛你的鄰舍，恨你的仇敵」。——馬太福音五章四十三節。

「當孝敬父母，又當愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）」。馬太福音十九章十九節。

「其次也相做，就是要愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）」。馬太福音二十二章卅九節。

「其次，就是說，要愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）」。馬可福音十二章卅一節。

「並要盡心，盡智，盡力，愛他，又愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）」。馬可福音十二章卅三節。

「他回答說，你要盡心，盡性，盡力，盡意，愛主你的神；又要愛鄰舍如同自己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）」。路加福音十章二十七節。

「那人要顯明自己有理，就問耶穌說，誰是我的鄰舍呢？」路加福音十章廿九節。

「你想這三個人那一個是落在強盜手中的鄰舍呢？（原文是那一個是落在強盜手中的人的鄰舍呢？）」路加福音十章卅六節。

「那欺負鄰舍的把他推開說，……」使徒行傳七章廿七節。

「像那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或有別的誠命，都包在愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）這一句話之內了。」羅馬書十三章九節。

「愛是不加害與人（原文是鄰舍）的，所以愛就完全了律法」。羅馬書十三章七節。

「我們各人務要叫鄰舍喜悅，使他得益處，建立德行（原文是被建立）」。羅馬書十五章二節。

「因為全律法都包在愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）這一句話之內了。」加拉太書五章十四節。

「所以你們要棄絕謊言，各人與鄰舍說實話，因為我們是互相為肢體」。以弗

所書四章廿五節。

「他們不用各人教導自己的鄉鄰（原文是鄰舍）和自己的弟兄……」希伯來書八章十一節。

「經上記着說，要愛人如己（原文是愛你的鄰舍如同你自己）。」……雅各書二章八節。

在這十六段經文中除了有「愛你的鄰舍如同你自己」這一句話的幾段經文以外，這個字在別處都譯作「鄰舍」。只有在「愛你的鄰舍如同你自己」這一句話中不譯作「你的鄰舍」卻譯作「人」，這真是希奇的事。不過這一句話在路加福音十章二十七節中又可破例譯作「愛鄰舍如同你自己」。這裏必是因為不這樣譯就沒有法子再往下譯了。因為下邊記載那個人聽了耶穌的話，便對耶穌說，「誰是我的鄰舍呢」？如果上面譯作「人」，下面的問題就接連不起來上文的意思。如果下面也譯作人呢，「誰是我的人呢」？又不像一句話，所以譯者在這一章中將「愛你的鄰舍如同你自己」這一句話破例譯作「愛鄰舍如同你自己」，其他的幾處因為上下文沒有別的牽連，所以便都譯作「愛人如己」了。可是將「你的鄰舍」譯作「人」不但離了原文的意思，而且埋沒了這句話的真理。神並沒

有吩咐我們「愛人如己」，因為那是我們辦不到的事。世上所有的人都是人，要愛他們都如同自己，這不但是力所不逮，而且勢所不能。神所吩咐我們的乃是，「愛你的鄰舍如同你自己」。說得再清楚一點就是，「愛那靠近你的人如同愛你自己一樣」。凡在我們旁邊接近我們的人，我們都當愛他們。你在家中的時候，你的父母、兄弟、姊妹、丈夫、妻子、兒女、僕人、鄰居、是接近的人，你應當愛他們如同你自己。你在學校的時候，你的校長、教員、同學、校役、是接近你的人，你應當愛他們如同你自己。你在你作事的地方，你的同事，上司、屬員、和那地方的一切工人，是接近你的人，你當愛他們如同你自己。你旅行的時候，與你同乘一輛車同搭一隻船的人就是你的鄰舍；你買東西的時候，那個作買賣的小販就是你的鄰舍；你乘人力車的時候，拉你跑的那個車夫就是你的鄰舍；你都應當愛他們如同你自己。你見他們有難處就應當幫助他們，有危險就當拯救他們，你願意人怎樣待你，你也就當怎樣待你的鄰舍。神沒有吩咐我們作極難的事，他只吩咐我們愛那羣靠近我們的人，我們若明白這個意思，就看出來將「愛你的鄰舍如同你自己」這一句話譯作「愛人如己」不但合原文，而且失去它裏面的教訓了。

「裏面的人」

在新約中有三次提到「裏面的人」這個名詞。不幸在漢文的新約譯本裏完全譯錯。由於這三處錯誤的翻譯，竟將一樣重要的真理隱藏起來，真是一件可惜的事！現今容我們舉出這三段經文來：

「因為按着我裏面的意思（意思原文是人），我是喜歡神的律」。——羅馬書七章廿二節。

「所以我們不喪胆；外體（外體原文是外面的人）雖然毀壞，內心（內心原文是裏面的）卻一天新似一天」。——哥林多後書四章十六節。

「求他按着他豐盛的榮耀，藉着他的靈，叫你們心裏的力量（心裏的力量原文是裏面的人）剛強起來」。——以弗所書三章十六節。

上面所舉的三段經文中的第一段，在一九一五年印行的官話和合新約的譯本裏本來譯作「因為按着我裏面的人，我是喜歡神的律」。不知道為甚麼在我們現在所用的官話和合新約裏「人」竟被改為「意思」。幸而「意思」兩個字的下邊註了幾個小字說，「原文作人」，不然這個「人」簡直完全被人丟掉，無處可尋了。原文既是「人」字為甚麼不譯作「人」卻譯作「意思」呢？況且以前的譯本已經譯得很適宜，為甚麼反倒把它

改到錯誤裏去呢？自然提議改「人」為「意思」的那一位（也許是好幾位）並不是故意往錯誤裏改。不過因為他（或他們）想「裏面的人」是甚麼意思呢？一個人的裏面還能有人麼？他（或他們）因為不明白信徒裏面還有一個裏面的人這種真理，所以便認為這句話有些不通，因此便將「人」字改為「意思」兩個字。他（或他們）的意思原好好的，誰想到卻把事弄壞了呢。

第二段經文在原文是說，「所以我們不喪胆，外面的人雖然毀壞，裏面的卻一天新似一天」。英文的譯本在「裏面的」下邊加上一個「人」字，說，「所以我們不喪胆，外面的人雖然毀壞，裏面的人卻一天新似一天」。原文這一節中只有一個「人」字。但上面既說「外面的人」，下面所說「裏面的」自然也必是說「裏面的人」了。在漢文譯本中這兩個名詞一個被譯作「外體」，一個被譯作「內心」，這種譯文將一個重要的真理完全埋沒起來。這個真理就是說，每一個真實信主的基督徒都有兩個人，一個是從父母生的（或說從人生的），叫作「外面的人」，一個是從神生的，叫作「裏面的人」。從人生的那個「外面的人」是不好的，也是漸漸要毀壞的，但從神生的那個「裏面的人」乃是好的，他喜歡神的律，他越經過苦難越進步，「一天新似一天」。「外體」和

「內心」人人都有。不信主的人也有「外體」和「內心」，但「裏面的人」卻只有被神所生的人纔有。「外面的人」和「裏面的人」譯作「外體」和「內心」是多麼不適宜啊。

第三段經文中「裏面的人」一個名詞在漢文新約譯本裏被譯作「心裏的力量」。這也叫我們一點看不出來它的真意思了。保羅所求的乃是求神「按着祂豐盛的榮耀，藉着祂的靈，叫你們裏面的人剛強起來」。因為裏面的人必須剛強，纔能制服外面的人，纔能度一種得勝的生活。許多信徒過着失敗的生活，不是因為他們未曾得重生，乃是因為他們那「裏面的人」不穀剛強，以致被他們「外面的人」所克服，因此他們軟弱，失敗，在生活中有許多缺點。其中有許多人因為不明白的緣故，便因此懷疑到他們得救的問題，發生這種情形的大原因就在他們不明白這「裏面的人」與「外面的人」這步真理。這步重要的真理被人忽略與聖經譯本的錯誤實在是有關係的啊。

「從死人裏復活」

從死人裏復活是聖經中很重要的一樣真理。這個真理在新約裏說得十分清楚。「從死人裏復活」與「復活」是有分別的。「復活」是說人死了以後又活過來。「從死人裏

復活」是說在許多死了的人中間有一個或多少個死人從衆死人裏又活過來。新約裏提到耶穌的復活總說「從死人裏復活」，意思是說，世上有許多死了的人，耶穌也死了，也列在衆死人當中，但是祂從那一切死人裏復活了。馬可福音第九章九，十兩節記着說，「下山的時候，耶穌囑咐他們說，人子還沒有從死人裏復活，你們不要將所看見的告訴人。門徒將這話存記在心，彼此議論從死人裏復活是甚麼意思」。舊約裏屢次提到死人復活的道理，這是猶太人都知道的。耶穌也屢次講到復活的事。門徒們對於復活的真理是素知深信的。可是耶穌一提到從死人裏復活的話，門徒便不明白了，因此他們便「彼此議論從死人裏復活是甚麼意思」。約翰福音裏提到拉撒路復活，也說「從死人裏復活」因為別的死人都沒有復活，只有拉撒路一個人從衆死人裏活過來。聖經中又提到將來還要從死人裏復活的事，就是當主耶穌再來的時候叫一切屬他的人復活。那時世上其他的死人都沒有復活，只有屬主的人從衆死人裏活起來。及至時候一到，世上一切死人都要復活，那是一種普遍的復活。「從死人裏復活」這個說法就是爲要與這個普遍的復活區別出來用的。「從死人裏復活」這句話在一千九百一十年所印的官話和合新約譯本中譯的本來很適宜。在那個譯本中每逢遇見這句話都譯作「從死人裏復活」。不知道爲甚

麼緣故，在最近的官話和新約譯本裏竟將「人」字拿了去，改為「從死裏復活」。「從死裏復活」這一句話與原文極不相合。原文這個地方明明是說「死人」(nekros) (死在原文是 thanatos)，將這裏的「死人」誤譯作「死」，不但與原文不合，而且又將一樣真理掩沒起來。再者「從死裏復活」這句話根本就講不通。若說「從墳墓裏復活」倒是一句話，因為一個死人臥在墳墓裏，後來從墳墓裏又活了起來，就說他「從墳墓裏復活」。「從死裏復活」怎樣講呢？難道一個人還會進到死裏面去，然後再從死裏活起來麼？說來也真奇怪，從前的漢文新約譯本，在這一點上譯的本來很適宜，不知道是爲甚麼緣故在最近的漢文新約譯本中竟將這一點改到不對的地方去。爲要幫助人明白這個錯誤，現在將最近官話和新約中凡在這句譯錯了的地方都列在下面：

「就對臣僕說，這是施洗的約翰從死(死原文是死人)裏復活，所以這些異能從他裏面發出來」——馬太福音十四章二節。

「下山的時候，耶穌吩咐他們說，人子還沒有從死(死原文是死人)裏復活，你們不要將所看見的告訴人」——馬太福音十七章九節。

「因此請吩咐人將墳墓把守妥當，直到第三日，恐怕他的門徒來把他偷了去，就告

訴百姓說他從死(死原文是死人)裏復活了」——馬太福音廿七章六十四節。

「快去告訴他的門徒說，他從死(死原文是死人)裏復活了」——馬太福音廿八章七節。

「耶穌的名聲傳揚出來；希律王聽見了，就說，施洗的約翰從死(死原文是死人)裏復活了，所以這些異能由他裏面發出來」——馬可福音第六章十四節。

「下山的時候，耶穌囑咐他們說，人子還沒有從死(死原文是死人)裏復活，你們不要將所看見的告訴人，門徒將這話存記在心，彼此議論從死(死原文是死人)裏復活是甚麼意思」——馬可福音九章九，十節。

「人從死(死原文是死人)裏復活，也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一樣」——馬可福音十二章廿五節。

「分封的王希律聽見耶穌所作的一切事，就游移不定，因爲有人說是約翰從死(死原文是死人)裏復活」——路加福音九章七節。

「他說，我祖亞伯拉罕哪，不是的，若有一個從死(死原文是死人)裏復活的(原文無復活的三字)到他們那裏去的，他們必要悔改。亞伯拉罕說，若不聽從摩西和先知，

就是有一個從死（死原文是死人）裏復活的，他們也是不聽勸」。——路加福音十六章卅，卅一節。

「惟有算爲配得那世界，與從死（死原文是死人）裏復活的人，也不要也不嫁」。——路加福音廿章卅五節。

「又對他們說，照經上所寫的，基督必受害，第三日從死（死原文是死人）裏復活」。——路加福音廿四章四十六節。

「所以到他從死（死原文是死人）裏復活以後，門徒就想起他說過這話，便信了聖經和耶穌所說的」。——約翰福音二章廿二節。

「逾越節前六日，耶穌來到伯大尼，就是他叫拉撒路從死（死原文是死人）裏復活的地方」。——約翰福音十二章一節。

「有許多猶太人知道耶穌在那裏就來了；不但爲耶穌的緣故，也是要看他從死（死原文是死人）裏所復活的（這句應當譯作「也是要看他從死人裏使他復活的」纔合文法）拉撒路」。——約翰福音十二章九節。

「當耶穌呼喚拉撒路叫他從死（死原文是死人裏）復活出墳墓的時候，同耶穌在那

裏的衆人就作見證」。——約翰福音十二章十七節。

「因爲他們還不明白聖經，就是耶穌必要從死（死原文是死人）裏復活」。——約翰福音廿章九節。

「耶穌從死（死原文是死人）裏復活向門徒顯現，這是第三次」。——約翰福音廿一章十四節。

「你們殺了那生命的主，神卻叫他從死（死原文是死人）裏復活了；我們都是爲這事作見證」。——約翰福音三章十五節。

「因他們教訓百姓，本着耶穌傳說死人復活（傳說死人復活原文是傳說從死人裏復活的道理），就很煩惱」。——使徒行傳四章二節。

「站在你們面前的這人得痊愈，是因你們所釘十字架，神叫他從死（死原文是死人）裏復活的拿撒勒人耶穌基督的名」。——使徒行傳四章十節。

「不是顯現給衆人看，乃是顯現給神預先所揀選爲他作見證的人看，就是我們這些在他從死（死原文是死人）裏復活以後和他同喫同喝的人」。——使徒行傳十章四十一節。

「神卻叫他從死（死原文是死人）裏復活」。——使徒行傳十三章三十節。

「論到神叫他從死（死原文是死人）裏復活，不再歸於朽壞，就這樣說，……」

——使徒行傳十三章卅四節。

「講解陳明基督必須受害，從死（死原文是死人）裏復活」。——使徒行傳十七章

三節。

「因為他已經定了日子，要藉着他所設立的人按公義審判天下；並且叫他從死（死原文是死人）裏復活，給萬人作可信的憑據。衆人聽見從死（死原文是死人）裏復活的話，就有譏誚他的。又有人說，我們再聽你講這個罷」。——使徒行傳十七章卅一，卅二節。

「就是基督必須受害，並且因從死（死原文是死人）裏復活，要首先把光明的道傳給百姓和外邦人」。——使徒行傳廿六章廿三節。

「按聖善的靈說，因從死（死原文是死人）裏復活，以大能顯明是神的兒子」。

——羅馬書一章四節。

「也是爲我們將來得算爲義的人寫的，就是我們這信神使我們的主耶穌從死（死原

文是死人）裏復活的人」。——羅馬書四章廿四節。

「原是我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉着父的榮耀從死（死原文是死人）裏復活一樣」。——羅馬書六章四節。

「因爲知道基督既從死（死原文是死人）裏復活，就不再死，死也不再作他的主了」。——羅馬書六章九節。

「倒要像從死（死原文是死人）裏復活的人，將自己獻給神」。——羅馬書六章十三節。

「叫你們歸於別人，就是歸於從那死（死原文是死人）裏復活的，叫我們結果子給神」。——羅馬書七章四節。

「然而叫耶穌從死（死原文是死人）裏復活者的靈若住在你們心裏（心裏原文是裏面），那叫基督耶穌從死（死原文是死人）裏復活的，也必藉着住在你們心裏（心裏原文是裏面）的靈，使你們必死的身子又活過來」。——羅馬書八章十一節。

「誰要下到陰間（陰間原文是 *abissos* 當譯作極深之處）去呢？就是要領基督從死（死原文是死人）裏上來」。——羅馬書十章七節。

「你若口裏承認耶穌為主，心裏信神叫他從死（死原文是死人）裏復活，就必得救」。——羅馬書十章九節。

「既傳基督是從死（死原文是死人）裏復活了，怎麼在你們中間有人說沒有死人復活的事呢」？——哥林多前書十五章十二節。

「但基督已經從死（死原文是死人）裏復活，成爲睡了的人初熟的果子」。——哥林多前書十五章廿節。

「作使徒的保羅（不是由於人，也不是藉着人，乃是藉着耶穌基督與叫他從死（死原文是死人）裏復活的父神。」——加拉太書一章一節。

「就是照他在基督身上所運行的大能大力，使他從死（死原文是死人）裏復活，叫他在天上坐在自己的右邊」。——以弗所書一章廿節。

「所以主說，你這睡着的人當醒過來，從死（死原文是死人）裏復活，基督就要光照你了」。——以弗所書十五章十四節。

「或者我也得以從死（死原文是死人）裏復活」。——腓立比書三章十一節。

「他也是教會全體之首，他是元始，是從死（死原文是死人）裏首先復生的（首先

復生原文是首先生產的），使他可以在凡事上居首位」。——歌羅西書一章十八節。

「你們既受洗與他一同埋葬，也就在此與他一同復活，都因信那叫他從死（死原文是死人）裏復活的神的功用」。——歌羅西書二章十八節。

「等候他兒子從天降臨，就是他從死（死原文是死人）裏復活的（這句應當譯作「就是他從死人裏使他復活的」纔合文法），那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」。——帖撒羅尼迦前書一章十節。

「你要記念耶穌基督乃是大衛的後裔，他從死（死原文是死人）裏復活，正合乎我所傳（原文無所傳二字）的福音」。——提摩太後書二章八節。

「他以爲神還能叫人從死（死原文是死人）裏復活。他也彷彿從死中（死中原文是其中）得回他的兒子來」。——希伯來書十一章十九節。

「願賜平安的神，就是那憑永約的血使羣羊的大牧人我主耶穌從死（死原文是死人）裏復活的神……」。——希伯來書十三章廿節。

「願頌讚歸與我們的主耶穌基督的父神，他曾照自己的大憐憫，藉耶穌基督從死（死原文是死人）裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的（活潑的原文是活）盼望」。

彼得前書一章三節。

「你們也因着他，信那叫他從死（死原文是死人）裏復活又給他榮耀的神，叫你們的信心和盼望都在於神。」——彼得前書一章廿一節。

「並那誠實作見證的，從死（死原文是死人）裏首先復活，爲世上君王元首的耶穌基督，有恩惠平安歸於你們。」——啓示錄一章五節。

「我是攻克己身，叫身服我：恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」——（哥林多前書九章二十七節）。

這節經文漢文譯本中的錯誤不在翻譯，乃是加上的兩個字——福音。這一節經文原文裏並沒有「福音」這兩個字。在一九一〇年的官話和合新約譯本裏所譯的本來很合宜。那裏說，「我是攻克自己的身子，叫牠服我；恐怕我傳給別人以後，自己反被棄絕了。」不知道爲甚麼現在的譯本裏竟加上「福音」這兩個字。我們看見這兩個字的旁邊加註了小點……，在我們用的漢文聖經目錄後邊的凡例裏末後一行有幾句話說，「每逢字旁有小點……，是指明原文沒有此字，必須加上纔清楚；這都是要叫原文的意思更顯明。」不錯，有些地方誠然有加上幾個字的必要，在英文聖經譯本裏我們也看見

有這種情形，凡原文裏沒有但在英文聖經譯本裏必須加上的字，都用斜體字母排印，與漢文譯本中加點的用意相同。但如果所加的字不合宜，不但沒有好處，反倒弄壞了事。這節經文中加上「福音」兩個字就是這樣。

我們先照着現在的漢文新約譯本讀一下：「我是攻克己身，叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」這裏的意思好像是說，「我必須把我的身子制服，叫牠聽我的話，服從我的指揮，若不這樣，恐怕我把救恩的福音傳給別人以後，我自己反被棄絕不能得救，這是多麼悲慘的事啊！」這樣一講，完全弄壞了聖經裏一樣要緊的道理——因信得救。好像是說一個信徒能否得救完全在乎他能否攻克自己的身子。如果能攻克呢，他便可以得救；如果不能攻克，便被棄絕不能得救了。有些不明白真理的信徒就根據這節經文這樣講起靠善行得救的道理來。所以弄出這種錯誤來，一個原因是由於斷章取義，另一個原因就是由於不合原文的聖經譯本所給人的錯誤的觀念。容我們將這一節經文上面的話多念幾句：

「豈不知在場上賽跑的都跑，但得獎賞的只有一人麼？你們也當這樣跑，好叫你們得着獎賞。凡較力爭勝的諸事都有節制。他們不過是要得能壞的冠冕；我們卻是要得不

能壞的冠冕。所以我奔跑，不像無定向的；我鬪拳，不像打空氣的；我是攻克己身，叫身服我；恐怕我傳給別人，自己反被棄絕了。」——廿四至廿七節。

讀完這幾節我們便看出來在這裏使徒所講的不是得救的道理，乃是得獎賞得冠冕的道理。得永生是因着信。一信便得了永生。但得獎賞卻需要努力賽跑，攻克己身。保羅勉勵衆聖徒努力賽跑，去得不能壞的冠冕。同時他自己也勉力賽跑，他知道他的肉體常攔阻他奔跑前面的道路，使他跌倒退後；所以他說，他必須攻克自己的身體，使身體爲他所制服；如果不這樣，他就恐怕他把這賽跑得獎賞的道理傳給別人以後，自己反被棄絕，是說把上文所提賽跑得獎賞的道理傳給別人以後自己反被棄絕不能得着獎賞，不是說把福音傳給別人自己倒不能得救。可是二十七節中一加上「福音」兩個字，不但不是原文的意思，而且很容易給人那種錯誤的觀念。因爲這個緣故，我們應當急速從漢文新約譯本中將二十七節中所加的「福音」兩個字取消，以免再弄出這種錯誤來。

「門徒說，主啊，在那裏有這事呢？耶穌說，屍首在那裏，鷹也必聚在那裏。」——路加福音十七章三十七節

這節經文漢文的錯誤也不是在翻譯方面，乃在加上的三個字——有這事。這一節的

原文裏並沒有「有這事」三個字。在一九一〇年的官話和合新約譯本裏也未曾加上這三個字。那個譯本說，「門徒說，主啊，在那裏呢？耶穌對他們說，屍首在那裏，鷹也就聚在那裏。」現在我們所用的漢文新約譯本，竟加上「有這事」三個字。在加這三個字的人以爲加上以後意思可以更清楚些，沒有想到這一加竟弄壞了原文的意思。不但這三個字加得不合宜，連「在那裏呢？」的「在」字都不當有。這個問題在原文中只有兩個字——「主，那裏？」這個問題在英文聖經譯本也譯作兩個字——Where, Lord? 漢文應當譯作「主啊，那裏呢？」

要明白這幾個字爲甚麼不可加，須要先知道門徒所發的問題是甚麼意思。上文主耶穌講論祂來接聖徒的事，祂說，「當那一夜，兩個人在一個床上；取去一個，撇下一個，兩個女人一同推磨；取去一個，撇下一個。」無疑的，這裏所說被取去的人是指着被主接去的聖徒了。門徒聽到這裏必是感覺非常有興趣。他們喜歡聽主告訴他們這些將來要成的事。只是他們還有一些不明白的地方，因此他們便發了這一個問題——「主啊，那裏呢？」在這裏容我們仔細思想一下，門徒所發的這個問題到底是甚麼意思。他們所不明白而願意明白的究竟是甚麼。他們問主說，「主啊，那裏呢？」這個問題不外乎三

個意思：第一是問，接人這件事發生在甚麼地方——「主啊，在那裏有這事呢？」我們知道他們問的決不是這個意思，因為這個沒有問的必要。被接的人在甚麼地方，這件事就發生在甚麼地方。第二是問被撤下的人是撤在那裏——「主啊，被撤在那裏呢？」這也不成問題，因為被撤下的人被撤在他們原來的地方。這沒有問的必要。第三是問被取的人究竟是被取到甚麼地方——「主啊，取到那裏去呢？」這個問題不但有問的必要，而且必是門徒心中所急切要明白的。他們聽見主說要在災禍臨到以前將他們接去，心中必是十分快樂，同時他們也必是急切願意知道主要將他們接到那裏去。因此他們一聽見主說完了接人的道理，便迫不及待的問主說，「主啊，那裏呢？」意思是說，「主啊，你把我们接到那裏去呢？」這個問題如果照我們現在所用的漢文譯本來讀，意思就完全不同了。「主啊，在那裏有這事呢？」意思是說，接人這件事發生在甚麼地方呢？上文我們已經證明門徒不能這樣問；因為這不必等問，主已經說明白了。

哥林多前書十五章五十四至五十七節

在這幾節經文中有一個名詞接連用了三次。這個名詞在原文是 *nikos*，在英文聖經譯本是 *victory*。漢文應當譯作「勝利」（名詞），在第五十五節裏譯作「得勝的

權勢」，在第五十七節裏譯作「得勝」（動詞），「得勝」是一個動詞（*verb*），「勝利」纔是名詞（*noun*），這個字原文既是名詞，自然應當譯作「勝利」。五十四節中譯作「得勝」，可是在這裏明顯是將這兩個字作名詞用——「死被得勝吞滅的話就應驗了。」在第五十五節裏譯作「得勝的權勢」，原文仍是那一個字，可是在這裏竟另譯成一個名詞，雖說大意仍是差不多，究竟不免近乎畫蛇添足，在五十七節中竟將這個字譯成一個動詞——「使我们藉着我们的主耶穌基督得勝。」這樣的譯法不只失去原文的意思，而且把這裏所講的要道弄壞了。五十七節的原文是說，「感謝神，藉着我们的主耶穌基督賜給我們勝利。」這一節的意思是說，主耶穌已經戰勝了死亡，祂已經得了勝利。神現在藉着祂將這種勝利賜給了我們。我們因為從神領受了這種勝利，所以不再懼怕死亡，死亡也不再能害我們了。注意我們並未會戰爭，我們更沒有得勝。是我們的主打了仗，得了勝。我們只是因為信他，便毫不費力的從他領取了勝利。漢譯新約中所說，「感謝神，使我们藉着我们的主耶穌基督得勝」，這句話的意思便不是這樣了。這是說，我們要去戰爭，不過藉着主耶穌可以得着勝利。照原文說，勝過死亡是主耶穌所成就的事。照漢文譯本說，勝過死亡是我們所成就的事，照原文說，只要我們信耶穌，

神便因着祂，賜給我們勝利。換句話說，凡信耶穌的人都已經有了勝利，死亡在他們身上都完全失去了權勢，再不能加害於他們。照漢文譯本說，我們需要靠着基督去戰爭，戰爭以後纔能得着這種勝利。如果我們不這樣靠着基督去戰爭，我們便總不能得着這種勝利。這樣，信基督的人是否不受死亡的宰割，還是不能確定的事。這兩種說法的區別是何等大！漢文譯本的意思離原文的意思何等遠呢！我們既然看出這幾節經文裏有這樣當改正的地方，便當照以下的念法讀這幾節經文——

「這必朽壞的既變成不朽壞的，這必死的既變成不死的，那時經上所記，死被勝利吞滅的話就應驗了。死啊，你的勝利在那裏？死啊，你的毒鈎在那裏？死的毒鈎就是罪；罪的權勢就是律法。感謝神，藉着我們的主耶穌基督賜給我們勝利」。

生命的餅

〔約翰福音〕第六章記載主耶穌在加利利用五個餅兩條魚分給五千人喫飽以後，離開衆人往迦百農去，衆人又找了祂去，祂看出來他們找祂並不是爲要聽道，乃是爲要喫餅，祂便從地上的餅說到天上的餅，從物質的餅說到生命的餅。在以前的漢文譯本中這個「餅」字譯得本來很合適，不知道爲甚麼最近的漢文譯本竟將本章後半的「餅」字一律

改爲「糧」字。這樣改法非但不合原文，而且一點沒有意思，更沒有甚麼需要。爲要切合原文，容我們現在將這一章中譯得不合原文的地方都改正在下面：

「我們的祖宗在曠野喫過嗎哪；如經上寫着說，他從天上賜下糧（糧原文是餅）來給他們喫。耶穌說，我實實在在的告訴你們，那從天上來的糧（糧原文是餅）不是摩西賜給你們的；乃是我父將天上來的真糧（糧原文是餅）賜給你們。因爲神的糧（糧原文是餅）就是那從天上降下來賜給世界的。他們說，主啊，常將這糧（糧原文是餅）賜給我們。耶穌說，我就是生命的糧（糧原文是餅）：到我這裏來的必定不餓，信我的永遠不渴」。——約翰福音六章卅一至卅五節。

「猶太人因爲耶穌說，我是從天上降下來的糧（糧原文是餅），就私下議論他」。

——約翰福音六章四十一節。

「我就是生命的糧（糧原文是餅）。你們的祖宗在曠野喫過嗎哪，還是死了。這是從天上降下來的糧（糧原文是餅），叫人喫了就不死。我是從天上降下來的生命的糧（糧原文是餅）：人若喫這糧（糧原文是餅）就必永遠活着；我所要賜的糧（糧原文是餅）就是我的肉，爲世人的生命所賜的」。——約翰福音六章四十六至五十一節。

「這就是從天上降下來的糧（糧原文是餅），喫這糧（糧原文是餅）的人就永遠活着，不像你們的祖宗喫過嗎哪，還是死了」。——約翰福音六章五十八節。

住在你們裏面

許多人提到聖靈住在聖徒裏面總說是住在心中，但聖經中卻告訴我們說聖徒整個人是聖靈的殿，不只聖徒的心，連身子也在內，都是聖靈居住的所在。在哥林多前書三章十六，十七節有話說，「豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏頭麼？若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人；因為神的殿是聖的，這殿就是你們」。這裏不是說「你們的心是神的殿」，乃是說「你們是神的殿」。在哥林多前書六章十九與二十節有話說，「豈不知你們的身子就是聖靈的殿麼？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的，並且你們不是自己的人；因為你們是重價買來的，所以要在你們的身子上榮耀神」。這種更清楚的說明聖徒的身體是聖靈的殿。使徒這裏教訓聖徒要遠避淫行，因為行淫是得罪自己的身體。他往下說明為甚麼不可得罪自己的身體，因為聖徒的身體是「聖靈的殿」。如果我們知道我們的身體是「聖靈的殿」，我們自然不能也不敢不尊重愛護我們的身體。說聖靈住在聖徒的心裏固然是由於許多人對於這件真理有些誤解，但與聖經譯本中的錯誤也

有很大的關係，因為在新約漢文譯本中有幾個地方就是將聖靈住在聖徒裏面的話譯成住在心裏。容我們把幾處列在下面：

「如果神的靈住在你們心裏（心裏原文是裏面）你們就不屬肉體，乃屬聖靈了」。

——羅馬書八章九節。

「基督若在你們心裏（心裏原文是裏面），身體就因罪而死，心靈卻因義而活。（心靈卻因義而活，原文是靈卻因義而成爲生命）。」——羅馬書八章十節。

「然而叫耶穌從死（死原文是死人）裏復活者的靈若住在你們心裏（心裏原文是裏面），那叫基督耶穌從死（死原文是死人）裏復活的，也必藉着住在你們心裏（心裏原文是裏面）的聖靈（聖靈原文是靈），使你們必死的身體又活過來」。——羅馬書八章十一節。

羅馬書八章中的這幾段話與上文所引哥林多前書中的那兩段話本來都是說神的靈住在聖徒裏面。哥林多前書中的兩段都是明明的講到聖徒的身體是神的殿，所以那兩處就譯作住在裏頭。羅馬書八章中的幾句話也是同樣的意思，不幸竟被譯者譯成住在心裏，許多信徒受了這種影響，只說聖靈住在聖徒心中，這樣一來，聖徒的身體就是聖靈的殿

的這個真理便被人忽略了。

除了這三節以外，在其他的書信中還有幾段，也把裏面誤譯作心裏。容我們引出來：

「你們總要自己省察有信心沒有，也要自己試驗。豈不知你們若不是可棄絕的，就有耶穌基督在你們心裏（心裏原文是裏面）麼？」——哥林多前書十三章五節。

「我小子啊，我爲你們再受生產之苦，直等到基督成形在你們心裏（心裏原文是裏面）」——加拉太書四章十九節。

「因爲你們立志行事都是神在你們心裏（心裏原文是裏面）運行，爲要成就他的美意」。——腓立比書二章十三節。

「神願意叫他們知道，這奧祕在外邦人中有何等豐盛的榮耀，就是基督在你們心裏（心裏原文是裏面）成了有榮耀的盼望（有榮耀的盼望原文是榮耀的盼望）」——歌羅西書一章廿七節。

神的「兒子」（原文無子題，此爲編者所加）

「普世界的人類都是神的兒子，神是普世人類的父。」這是今日的教會中很流行的

一種道理，但這種道理是完全與聖經中的真理不合的。聖經只告訴我們說人類都是神所造的，惟獨因信耶穌被神所生的人纔是神的兒子。我們的始祖是被神造的，我們也是被神造的。但當我們接受耶穌爲救主的時候，神便藉着祂的道和祂的靈生了我們。被神造的，不是神的兒子，被神生的纔是神的兒子。許多人竟誤會不察，將被造和被生混在一處，以爲亞當既是神造的，自然就是神的兒子，普世人類既然都是亞當的後裔，都是神所造的，自然也都是神的兒子了。如果他們明白被造和被生的區別，就不至發生這種錯誤了。不過許多信徒所以弄錯了這個真理固然是因爲他們輕易接受別人的講論，或只憑自己的理想，但聖經譯本中的錯誤也與這事有很大的關係。新約漢文譯本有一處因爲譯得不合適，最足以使人誤解以爲世人都是神的兒子。這段經文就是路加福音三章二十三至三十八節。在這一段經文的末後一節說「亞當是神的兒子。」許多人因爲這句話便認爲亞當既是神的兒子，我們從亞當所生的人類當然也都是神的兒子了。殊不知在原文的新約裏並沒有「亞當是神的兒子」這一句話。不止這一句話，從路加福音三章二十三節到三十八節裏面，在漢文新約譯本裏都加上了許多原文裏所沒有的字，因此也就將原文的意思大大的改變了。容我們照原文將這十幾節經文寫在下面——

「耶穌起始，年紀約有三十歲。依人看來，他是約瑟的兒子，希里的，瑪塔的，利未的，麥基的，雅拿的，約瑟的，瑪他提亞的，亞摩斯的，拿鴻的，以斯利的，拿該的，瑪押的，瑪他提亞的，西美的，約瑟的，猶大的，約亞拿的，利撒的，所羅巴伯的，撒拉鐵的，尼利的，麥基的，亞底的，哥桑的，以摩當的，珥的，約細的，以利以謝的，約令的，瑪塔的，利未的，西緬的，猶大的，約瑟的，約南的，以利亞敬的，米利亞的，買南的，瑪達他的，拿單的，大衛的，耶西的，俄備得的，波阿斯的，撒門的，拿順的，亞米拿達的，亞蘭的，希斯崙的，法勒斯的，猶大的，雅各的，以撒的，亞伯拉罕的，他拉的，拿鶴的，西鹿的，拉吳的，法勒的，希伯的，沙拉的，該南的，亞法撒的，閃的，挪亞的，拉麥的，瑪士撒拉的，以諾的，雅列的，瑪勒列的，該南的，以挪士的，塞特的，亞當的，神的。」

看見了麼？在這一大段經文裏「兒子」這個名詞只寫了一次。但在漢文的譯本裏卻說了許多次，在原文裏並沒有說約瑟是希里的兒子，希里是瑪塔的兒子，瑪塔是利未的兒子，……塞特是亞當的兒子，亞當是神的兒子。只說，依人看來，耶穌「是約瑟的兒子，希里的，瑪塔的，利未的，……塞特的，神的。」那個意思是說，依人看來，

耶穌是約瑟的兒子，希里的兒子，瑪塔的兒子，利未的兒子，……塞特的兒子，亞當的兒子，神的兒子。我們當知道「兒子」這個名詞在漢文裏單是指着一個人所生的男孩子。但在原文裏這個名詞包括着兒子，孫子，曾孫，元孫，一直到無論多少代孫子，都用這一個名詞。這個名詞在馬太福音第一章第一節裏說了兩次，但在漢文的新約譯本裏將這個名詞譯成兩個與兒子不同的名詞——「後裔，子孫。」這兩個名詞在原文裏與路加福音三章二十三節中「他是約瑟的兒子」的那個「兒子」完全是一個字。按原文應當念亞伯拉罕的兒子，大衛的兒子，耶穌基督的家譜。可是在漢文譯本中這樣一念就完全不通了，因此譯聖經的人便把這兩處「兒子」一個譯作「後裔」，一個譯作「子孫」。明白了這個意思，我們便曉得路加福音三章二十三節至三十八節中乃是說，依人看來耶穌是約瑟的後裔，也是希里的後裔，也是瑪塔的後裔，也是利未的後裔，……也是塞特的後裔，也是亞當的後裔，也是神的後裔。路加寫這一段經文不過是要人曉得耶穌的來歷而已。他按人的看法，從耶穌向上推，推到約瑟，推到希里，推到瑪塔，推到利未，再推若干人推到大衛，從大衛向上再推若干人推到猶大，推到雅各，推到以撒，推到亞伯拉罕，再推若干人推到以挪士，推到塞特，推到亞當，再往上推，亞當沒有父

親，他是神所造的，那樣只能推到神了。不幸在漢文的譯本中譯聖經的人竟離開了原文的意思，譯作「耶穌是約瑟的兒子，約瑟是希里的兒子，希里是瑪塔的兒子。瑪塔是利未的兒子，照這樣一直譯下去，譯到第三十八節竟譯出「亞當是神的兒子」這一句話來，那些讀了這種譯本的人因為聖經中既有「亞當是神的兒子」這句話，便放心不疑的信「普世人類都是神的兒子」了。這段經文不止在漢文譯本中是這樣譯的，就是在英文欽定譯本中也是這樣譯的。在英文訂正譯本中便改正了這種譯法，譯作「耶穌起始傳道，年紀約有三十歲，依人看來，他是約瑟的兒子，希里的兒子，瑪塔的兒子，利未的兒子，……以挪士的兒子，塞特的兒子，亞當的兒子，神的兒子。」這個譯本雖然在每個人的名字下面都加上「兒子」一個名詞，但確未失原意，比欽定譯本好得多了。

（轉載靈食季刊第四十，四十一，四十三，四十四，四十五，四十六，四十九期，即從一九三六年至一九三九年。）

漢文聖經譯本中兩個用錯了的字

王明道

我國基督徒中有些人寫起文章來都常以漢譯聖經為標準。目前我們所用的官話和合譯本也確實是相當的好。不過仍有一些文字上的瑕疵，是需要改正的，容我現在提出兩個用錯了的字來。

「他們說話是嘴唇油滑，心口不一。凡油滑的嘴唇，和誇大的舌頭，耶和華必
要翦除。」——詩篇十二篇二節三節。

「這百姓用嘴唇尊敬我，心卻遠離我。」——馬太福音十五章八節。

「人若愛生命，願享美福，就要禁止舌頭不出惡言，嘴唇不說詭詐的話。」——彼得前書三章十一節。

漢文聖經中用「唇」代替了「脣」字是不對的。「唇」這個字的音是念「眞」，牠是「驚」的意思。嘴唇的脣只能用「脣」，不可用「唇」。雖然俗用「唇」當作「脣」，但那不是正確的用法。

「你要題醒我，你我可以一同辯論，你可以將你的理陳明，自顯為義。」——
以賽亞書四十三章二十六節。

「主每早晨題醒，題醒我的耳朵，使我能聽，像受教者一樣。」——以賽亞書
五十四章四節。

「但我稍微放胆寫信給你們，是要題醒你們的記性，特因神所給我的恩典。」

——羅馬書十五章十五節。

「你若將這些事題醒弟兄們，便是基督耶穌的好執事……」——提摩太前書四
章六節。

「為此我題醒你，使你將神藉我接手所給你的恩賜再如火挑旺起來。」——提
摩太後書一章六節。

「因為革來氏家裏的人會對我題起弟兄們來，說你們中間有分爭。」——哥林
多前書一章十一節。

「論到你們信上所題的事，我說男不近女倒好。」——哥林多前書七章一節。

「就為你們不住的感謝神，禱告的時候常題到你們。」——以弗所書一章十六

節。

「我們為你們常常感謝神，禱告的時候題到你們。」——帖撒羅尼迦前書一章

二節。

「題醒」，「題到」，在漢文聖經譯本中這個「題」字是用錯了的。

「題」這個字除了當名詞用以外，當動詞用是「標題」的意思，又是「品評」的意思。
如果說「提醒」或「提到」，就不能用「題」字，應當用「提」字。「提」這個字除了
當名詞以外，當動詞用是「懸」的意思，又是「引起」的意思，又是「稱述」的意思，
「提醒」的提屬於第二個用法，「提起」的提屬於第三個用法，都不可用「題」字。漢
文聖經譯本中這個字用了不少次。我們只引以上的幾段作個例子。

——錄自靈食季刊一九五〇年夏季號

聖經譯名攷

李銳

編者按：舊約與新約的名稱，在原文是一個字的，經過中文的繙譯，有的音同字不同，有的卻將一個名稱，譯成幾種不同的稱呼。若不仔細考究原文，就不能發現它的錯誤！這與查考聖經是有極大關係的。作者本為實業家，而精究希伯來文與希臘文多年，將其平日鑽研心得，撰為是篇，實欲主內諸同道，皆能得知聖經譯本舊新約名稱之不同和原文相同各項，人名地名應統一及糾正者，亦一一查列於後，為追求真理者指明往昔迷誤，解釋多年疑問；得在聖經中有更清楚的認識。

舊新約繙譯名稱之不同

舊約	新約	引證
巴力西卜	別西卜	王下一 2
示每	西美	撒下十六 5
以利	希里	撒上一 9
		太十 25
		路三 26
		路三 23

以利戶	以律	撒上一 1	太一 14
以利沙巴	以利沙伯	出六 23	路一 5
西緬	西門	創二十九 33	太十 2
	西面		徒十三 1
米利暗	馬利亞	出十五 20	太一 18
那鴻	拿鴻	書名	路三 25
拉馬	亞利馬太	撒上一 1	太二十七 57
押朔	亞所	耶二十八 1	太一 13
亞比忽	亞比玉	代上八 3	太一 13
亞比戶		出六 23	

亞實突	亞鎖都	撒上五 1	徒八 40
受膏者	基督	詩二 2	路二 11
阿摩司	亞摩斯	撒上一 20	路三 25
耶書亞	耶穌	書名	太一 1
		代上廿四 11	

耶和華

哈拿

哈楠尼雅

哈拿尼雅

約色

約哈難

昆努伊勒

拿坦業

烏西雅

雅乃

雅斤

主

亞拿

亞拿尼亞

約細

耶數

約瑟

約翰

約亞拿

法內力

拿但業

烏西亞

雅拿

亞金

賽一 9

撒上一 2

尼十二 41

代上三 19

民十三 7

耶四十 8

代上八 25

民一 8

王下十五 13

代上五 12

創四十六 10

西四 11

路三 28

羅九 29

徒五 1

路二 36

太一 18

太三 1

路三 26

路二 36

約一 45

太一 8

路三 24

太一 14

睡珥

瑪坦

瑪哈

瑪達他

瑪他提雅

撒底

撒巴底

薩改

睡魯

馬但

瑪押

瑪塔

馬提亞

西庇太

撒該

民三十二 41

耶三十八 1

代上六 35

拉十 33

代上九 31

書七 17

代上廿七 27

拉二 9

河五 22

太一 15

路三 26

路三 24

徒一 23

太四 21

路十九 2

地名譯誤之糾正 (一)

希伯來地名中有冠以隱字者即泉之意，譯名不同，有作隱字，亦有作安或音者，亦有意譯作井或泉者，應一律作「泉」。今列表於下：

(一)

安密巴 (創十四 7)

(二)

應譯作

密巴泉

音臨門 (泥十一 29)

應譯作

臨門泉

(三)

野狗井 (或作龍) (泥二 13)

應譯作

龍泉

(四)

哈律泉 (士七 1)

應譯作

羅結泉

(五)

隱羅結 (書十五 7)

應譯作

示麥泉

隱示麥 (書十五 7)

應譯作

甘寧泉

隱甘寧 (書十五 34)

應譯作

他普亞泉

隱他普亞 (書十七 7)

應譯作

多耳泉

隱多耳 (書十七 11)

應譯作

哈大泉

隱哈大 (書十九 21)

應譯作

夏瑣泉

隱夏瑣 (書十九 37)

應譯作

哈歌利泉

隱哈歌利 (士十五 19)

應譯作

基底泉

隱基底 (撒上二十四 1)

應譯作

以革蓮泉

隱以革蓮 (結四十七 10)

應譯作

地名首音的糾正 (二)

希伯來地名有冠以「基列」者，即「城」之意，應按意譯作「城」爲是，今列表於下

基列亞巴 (創二十三 2)

應譯作

亞巴城

基列胡瑣 (民二十二 39)

應譯作

胡瑣城

基列耶琳 (書十五 9)

應譯作

耶琳城

基列西弗 (書十五 15)

應譯作

西弗城

基列薩拿 (書十五 49)

應譯作

薩拿城

基列巴力 (書十五 60)

應譯作

巴力城

首音譯誤之糾正

希伯來人名有冠以 A B 或 A B I 者，皆是「父」或「祖」的意思，譯名冠有亞比，亞伯，押，亞各種不同者，今列表如下：

(一)

- 亞比瑪利 (創十28)
 亞比米勒 (創二十二2)
 亞比大 (創二十五4)
 亞比亞撒 (出六24)
 亞比但 (民一11)
 亞比亥 (民三35)
 亞比孩 (代上二29) (原文同)
 亞比蘭 (民十六1)
 亞比以謝 (書十七2)
 亞比挪菴 (士四6)
 亞比拿達 (撒上七1)
 (二)
 亞伯蘭 (創十一26)
 亞比亞他 (撒上二十二20)
 亞比該 (撒上二十五3)
 亞比篩 (撒上二十六9)
 亞比亞本 (撒下二十三31)
 亞比煞 (王上一3)
 亞比述 (代上二28)
 亞比書 (代上六4)
 亞比忽 (代上八3) (原文同)
 亞比玉 (太一13)
 亞比突 (代上八11)
 亞比雅 (代下二十九1)
 亞伯拉罕 (創十七5)

(三)

押尼珥 (撒上十四50)

(四)

押沙龍 (撒下三3)

亞別 (撒上九1)

亞比 (代上十一32)

(原文同應作亞比列)

亞惜 (代上六22) (應譯作亞比惜)

一字數譯的糾正 (尾音)

希伯來人名尾帶EL者，EL是神的意思，現在此音有各種譯法之不同。計有作：

- (一) 列 (烈) (二) 勒 (三) 利 (理) (四) 業 (五) 薛 (六) 聶
 (七) 篋 (八) 鐵 (帖) (九) 別 (十) 珥 (耳) (十一) 疊 (十二) 結
 (十三) 黑 (歇或悉)。今列表於下：
 (一)

以色列 (創三十二28)

以撒列 (出三十一2)

亞撒列 (代上四16)

亞列 (拉八16)

以列 (代上五 24)

加百列 (但八 16)

亞斯烈 (民二十六 31)

亞斯列 (書十七 2)

亞得列 (撒十八 19)

亞斯列 (耶三十六 62)

(按原文二字同)

亞薩列 (尼十一 13)

亞薩烈 (代上二十五 18) 與亞薩利, 亞撒

利同一字)

迦瑪列 (民一 10)

烏列 (代上六 24)

瑪勒列 (創五 1)

(二)

米迦勒 (民十三 13)

利慕伊勒 (箴三十一 1)

亞哈利勒 (代上四 16)

(三)

比土利 (創二十二 22)

亞以理 (拉八 2)

示母利 (民三十四 20, 按原文與撒母耳同)

以實瑪利 (創十六 11)

尼母利 (民二十六 12)

米沙利 (出六 22)

米戶雅利 (創四 18)

但以利 (代上三一, 按原文與但以理同)

(四)

以利業 (代上十一 24, 按原文與烏列同)

亞底業 (代上四 36)

亞第業 (代上九 12) 原文同, 又與亞疊同

哈楠業 (耶三十一 38)

拿坦業 (民一 8)

拿但業 (約一 45) (原文同)

亞薩利 (拉十 41)

亞撒利 (尼十二 36) 與亞薩列, 亞薩烈同

耶母利 (創四十六 10)

耶利 (拉八 13)

基母利 (創二十二)

細布業 (代上二十三 16)

書巴業 (代上二十四 20) (二名同意)

雅西業 (代上十一 47)

漢尼業 (代上七 39, 按原文與漢聶同)

(五)
亞薛 (代上四 35)
耶薛 (代上十二 3)

哈薛 (王上十九 15)
哈薛 (代上二十三 9) (原文二字不同)

(六)
俄陀聶 (書十五 17)
漢聶 (民三十四 23)

耶提聶 (代上二十六 2)

(七)

甲蔑 (拉三 9)
示路蔑 (民一 6)
哈拿蔑 (耶三十二 7)

耶拉蔑 (代上二 9)
耶西蔑 (代上四 36)

(八)

以鐵 (尼十一 7)
帕鐵 (民三十四 36)
約帖 (書十五 38)

普鐵 (出六 25)
撒拉鐵 (拉三 2)

(九)

米希他別 (創三十六 39)
米希大別 (尼六 10)

(原文二字同)

(十)

丟珥 (民一 14)
約珥 (珥一 1)
毘土珥 (珥一 1)

流珥 (創三十六 4)
撒母耳 (撒上一 20)

(十一)

押比疊 (代上五 15)
亞疊 (代上三十七 25, 與亞底業, 亞第業同)

耶疊 (代上七 6)
雅疊 (代上五 24)

(十二)

以西結 (結一 3)

瑪結 (創四十六 17)

(十三)

比大黑 (民三十四 28)

耶歇 (拉八 9)

亞撒黑（撒下二19）

希伯來女人名稱尾音的統一性

按希伯來文男人稱「夷希」，女人稱「夷希婀」，簡稱「夷夏」，因此許多希伯來女人的名字，其尾音作「婀」。今列舉於下：

大利拉——參孫的愛人（士十六4）

戶勒大——沙龍的妻子（代下卅四22）

尼護施他——約雅斤王的母親（王下廿四8）

以法——勒迦的妾（代上二46）

以格拉——大衛的一個妻子（撒下三5）

亦迦——哈蘭的女兒（創十一29）

西比亞——約何施王的母親（王下十二1）

西布大——約雅敬王的母親（王下廿三36）

西坡拉——摩西的妻子（出二21）

利亞——雅各的妻子（創廿九16）

利百加——以撒的妻子（創廿四67）

希拉——亞施的兩個妻子（代上四5）

拿拉——掃羅的妃嬪（撒下三7）

利斯巴——掃羅的妃嬪（撒下三7）

亞大——以掃的兩個妻子（創卅六2）

阿何利巴瑪——以掃的兩個妻子（創卅六2）

亞大——拉麥的兩個妻子（創四19）

洗拉——阿南的母親（代上二26）

亞他拉——雅各的女兒（創卅21）

底拿——利百加的奶母（創卅五8）

底波拉——約沙法王的母親（王上廿二42）

阿蘇巴——迦勒的女兒（書十五16）

押撒——瑪拿西的女兒（王下廿一1）

耶路沙——約坦王的母親

(王下十五 33)

耶底大——約西亞王的母親

(王下廿二 1)

耶米瑪

基洗亞——約伯的女兒

(伯四二 14)

哈拿

毘尼拿——以利加拿的兩個妻子

(撒上一 2)

哈大沙

——以斯帖的原名

(斯二 7)

洗魯雅

——約押的母親

(撒上廿六 6)

洗魯阿

——耶羅波安王的母親

(王上十一 26)

俄珥巴

——路得的嫂子

(得一 4)

施弗拉

普阿——希伯來的兩個收生婆

(出一 15)

夏娃

——亞當的妻子

(創三 20)

拿瑪

——土八該隱的妹子

(創四 22)

密迦——拿鶴的妻子

(創十一 29)

基土拉——亞伯拉罕的妾

(創廿五)

悉帕——雅各的妾

(創卅 9)

辟拉——雅各的妾

(創卅 3)

瑪迦——大衛的一個妻子

(撒下三 3)

曷拉——密迦

挪阿——得撒——瑪拉——西羅非哈的五個女兒

(民廿六 33)

撒萊(撒拉)——亞伯拉罕的妻子

(創十七 15)

羅路哈瑪——何西阿的女兒

(何一 6)

男人名稱的糾正

(一)按希伯來人名多有尾音帶「亞」字者，例如「以利亞」，「以賽亞」，「撒迦利亞」，「亞」字是「耶和華」之簡稱，希臘文即譯作「主」。而現譯本竟有漏去此字者，即如「耶利米亞」是「主高舉的」，若去一「主」字，意義便不對。凡屬此種的今列舉於下：

示巴尼	(泥九 4)	耶加米	(代上三 18)
示迦尼	(拉八 3)	耶利米	(耶一 1)
示利比	(泥九 4)	約示比	(代上四 35)
尼希米	(泥一 1)	約朔海	(代上四 36)
伊斯拉希	(代上七 3)	約細斐	(拉八 10)
利瑪利	(王下十五 25)	哈沙尼	(尼三 10)
拉米	(拉十 25)	毘拉提	(尼十 22)
拉米	(泥七 7, 應譯作拉阿米亞)	俄巴底	(王上十八 3)
亞薩利	(王下廿二 3)	挪亞底	(拉八 33)
亞難尼	(泥三 23)	基大利	(王下廿五 22)
亞散尼	(泥十 9)	摩亞底	(尼十二 17)
		瑪他尼	(拉十 26)

上列各人名皆當於末尾加一「亞」字。

(二) 又有尾音本爲「亞」字，而現譯本與其上一音合併譯作一字者，如希西家之

「家」即「基亞」二音，亦應改正，今列舉於下：

比加轄	(王下十五 22) 應譯作比加希亞
比利家	(代上九 16)
比利迦	(尼三 4) 應譯作比利基亞，此二名原文同
西底家	(王上廿二 11) 應譯作西底基亞
希西家	(王下十八 1) 應譯作西希基亞
希勒家	(王下廿二 8) 應譯作西勒基亞
沙迦	(代上八 10) 應譯作沙基亞
亞哈謝	(王上廿二 40) 應譯作亞哈茲亞
亞瑪謝	(王下十四 21) 應變作亞瑪茨亞
雅哈謝	(拉十 15) 應譯作雅哈茲亞

(三) 但人名中之亞字未漏去者，亦有一名而譯作「雅」及「亞」者，亦有不作「亞」而作「雅」者。今列表於下：

比底雅 (拉十35)
 比拉雅 (代上八21)
 比拿雅 (撒下廿23)
 比提雅 (代上四18)
 尼利雅 (代上三23)
 尼探雅 (王下廿五23)
 尼大比雅 (代上三18)
 示瑪雅 (王上十二22)
 示利米雅 (耶卅七7)
 示法提雅 (撒下三4)
 示瑪利雅 (拉十32)
 瓦尼雅 (拉十36)
 布基雅 (代上廿五4)

伊施瑪雅 (原文同一名)
 以實買雅 (代上廿七19)
 伊斯拉希雅 (代上十二4)
 伊斯拉希雅 (尼十二43)
 西萊雅 (代下卅一13)
 西番雅 (拉七1)
 西巴第雅 (耶廿一1)
 西拉希雅 (代上廿七7)
 米施利米雅 (拉七4)
 多比雅 (尼十二12)
 安陀提雅 (代上九21)
 何大雅 (代上八24)
 何沙雅 (代上三24)
 何沙雅 (尼十二32)

伊示雅 (拉十31)
 伊利雅 (耶卅七13)
 伊比尼雅 (代上九8)
 伊弗底雅 (代上八25)
 利哈比雅 (代上廿三17)
 亞大雅 (王下廿二1)
 亞希雅 (代上二25 廿六20)
 亞比雅 (代上三10)
 亞奈雅 (尼八4)
 亞多尼雅 (撒下三4)
 亞撒雅 (王下廿二12)
 亞難雅 (尼十一32, 應譯作「亞難尼亞」)
 亞他利雅 (王下十一13)

何達威雅 (拉二40)
 利亞雅 (代上五5)
 利來雅 (拉二2)
 利法雅 (尼三9)
 哈沙比雅 (拉八19)
 哈巴洗尼雅 (耶卅五3)
 毘大雅 (王下廿三36)
 毘萊雅 (尼八7)
 俄巴第雅 (代上廿七19)
 約沙未雅 (代上十一46)
 烏西雅 (王下十五30)
 荷第雅 (尼八7)
 基拿尼雅 (代上十五27)
 基拉雅 (拉十23)

- | | | | |
|------|-----------------------|------------------------|-------------------|
| 亞瑪利雅 | (番一1) | 第來雅 | (拉二60) |
| 亞撒利雅 | (王下十四21) | 雅利米雅 (耶卅五3, 應譯作「耶利米亞」) | |
| 亞撒西雅 | (代上十五21) | 雅西雅 | (代上廿四26) |
| 亞撒細雅 | (代下卅一13) (此三名原文同) | 瑪探雅 | (王下廿四17, 與「瑪他尼」同) |
| 阿撒細雅 | (代上廿七20) | 瑪底雅 | (尼十二5) |
| 耶大雅 | (拉二36) | 瑪西雅 | (耶廿一1, 應譯作「瑪阿西亞」) |
| 耶哥尼雅 | (耶廿七20, 此二名原文同) | 瑪西雅 (耶卅二12, 應譯作「瑪荷西亞」) | |
| 耶西雅 | (代上廿三20, 原文與「伊示雅」同一名) | 瑪西雅 (耶卅二12, 應譯作「瑪荷西亞」) | |
| 耶利雅 | (代上廿三19) | 瑪基雅 | (耶廿一1) |
| 耶加米雅 | (代上二41) | 瑪他提雅 | (拉十四) |
| 耶可利雅 | (王下十五2) | 歌楠雅 | (代下卅一12) |
| 哈巴雅 | (拉二61) | 撒迦利雅 | (王下十四29) |
| 哈海雅 | (尼三8) | 哈拿尼雅 | (代上八24) |
| 哈賽雅 | (尼十一5) | | |

上列各人名之「雅」應改正爲「亞」。

改譯中文聖經的一個建議

劉翼凌

一 緒 言

中文新舊約全書是國語中最美麗的經典文學。我這句話裏的「最」字自信並沒有誇張。中文的聖賢經典那部是用近代語言寫的呢？那一本小說劇本以外的「載道」之文能比聖經的白話文更美妙呢？

五四運動時的文學革命，若沒有聖經在，創始人必然無所憑藉，其成功的把握也必因而大打折扣，其倡導號召的勇氣也必因而減少許多，正因為聖經裏面有歷史文學，有記敘文學，有散文詩歌，有倫理和哲學論文，有成語格言，而這些都是用日常口語寫下來的，所以文學革命的創始人認爲有成例，有依據，因而有自信，號召起來也就有力，其結果自然是空前的成功了。

讀者如果能翻閱胡適，周作人，錢玄同等人在那時的文學革命論文，必會相信我上

面的論斷不會錯。因此我們可以說，官話聖經，是中國近代白話文之始祖，尤其是聖經裏面的詩歌書——約伯記，詩篇，箴言，傳道書，雅歌，耶利米哀歌——是中國近代白話詩的始祖。

英文聖經，特別是英文欽定本，是英國文學之上乘，其膾炙人口，為時已久。但在我看來，中文聖經比它並無遜色。我雖然愛讀欽定本聖經，但我一樣愛讀中文聖經。並且中文聖經有些地方比欽定本還明白，簡潔，易懂。隨便舉幾個例來說：出埃及記十五章二節英文的 *I will prepare him an habitation*，中文譯為「我要讚美他」，淺顯得多。哥林多前書第六章第八節 *may ye do wrong, and defraud, and that your brethren* 不容易了解，可是中文的「你們倒是欺壓人，虧負人，況且所欺壓所虧負的就是弟兄」，就因為複用了「欺壓」和「虧負」兩字而變成好懂了。

- 在哥林多後書裏面就有如下三則鮮明流暢的譯句：
- 一 第二章三節英文 *having confidence in you all, that my joy is the joy of you all*。中文「我也深信，你們衆人都以我的快樂為自己的快樂」。
 - 二 同章第七節英文 *lest perhaps such a one should be swallowed up with over-*

much sorrow。

中文：「免得他憂愁太過，甚至沉淪了」。

- 三 第五章第九節英文 *Wherefore we labour, that, whether present or absent, we may be accepted of him*。

中文「所以無論住在身內，離開身外，我們立了志向，要得主的喜悅」。（這裏把 *labour* 譯成「立了志向」，*present* 譯成「住在身內」，*absent* 譯成「離開身內」，*accepted* 譯成「得主的喜悅」都是極信，極達，極雅的譯法）。

- 四 第五章第十六節英文 *know we him no more*。中文「如今卻不再這樣認識他了」。

可是這篇文章的目的並不是想稱頌中文聖經。這已是人所共知無須多說的了。我想建議的是中文聖經的重新翻譯。

現在流行的新舊約全書，已是幾十年以前譯的。這幾十年來，因為東西文化的接觸，中國語言上起了很大的變化。這種變化，尤以在語彙方面為最顯著。其次，是語法（或文法）的研究有了很大的進步，使向來無文法語法只有訓詁小學的中文有法可循。

這是一百年前所未有的。此外，新字的鑄造，如「她」，「祂」等，新語法結構之輸入，如歐化語法，日本化語法等，都使中國語文不但在量的方面豐富了，而且在質的方面繁複了，進步了。

本來，語言文字是有機體，是不斷地在長成，進步，變化中的。但是中國語文在最近一百年來，尤其是在最近三四十年來的進化，是如此飛躍孟晉，使一位文法家說這比以往三四千年的進化之總和還要快得多。基此理由，中文聖經之重譯，已不但是必要，而且是急切了。本文是因此而作的。

二 關於新語彙

作者不懂原文——希伯來文，希臘文——因此立論的依據，只能憑中文的語法文法，雖然在必要時也以英文聖經為參照或比較。這是先要說明的。

上面說過，中國語文在近代起了很大的變化。這種變化尤以語彙方面為甚。現在流行的許多新名詞，是百年前所未有的，而百年前流行的名詞有許多已被淘汰，為現代人——特別是青年——所不懂了。

舉例來說，創世記四十九章十五節「成爲服苦的僕人」裏面的「服苦」，卻不是現代人所能全懂的。此外：

好合（出廿一10），現代作「婚姻」。

富富（出卅六5），現代作「豐富」。

消化，或印「銷化」，（最初見於出埃及記十五章十五節，以後在舊約中再見約卅次）都是「沮喪」或「喪氣」「喪膽」的意思。現代語的「消化」指食物在腸胃中消化而言，而「銷化」乃「溶解」之意。

守節（詩四二4），與寡婦「守節」字面相混，原爲「守節日」或「守祭日」的意思。

畜類人（詩九二6），現代作「野蠻人」。

發明（賽五八8），現代語專指科學工藝上創造的新事物而言，該句應爲「你的傷將得醫治，你將得見光明」（詩66：2）。

額堅（結三7），已非今日慣語，英文爲 *impudence*，是「鹵妄」或「膽大妄爲」的意思。

制子（結四11），現代已無此詞。

解釋（徒二24），現代專作「說明」用，故應作「解除」。

放告（徒十九38），現代已無此詞。

方伯（徒十九38），現代已無此官銜。

兄台（徒廿一20），現代語作「兄弟」。

手段（詩十九1），現代專作「辦法」或「伎倆」（有惡意）解。原文卻是好意的。

張狂（林前十三4），現代語應為「鋪張」或「張揚」。

搆（林後十13），現代語為「伸展」。

強解（彼後三16），現代語為「曲解」。

通事（創四二23），現代語為「繙譯」。

連手（出廿三1），現代語為「合作」或「附和」。

疑恨，新舊約都有，有的地方應譯為「妒忌」，有的地方應譯為「疑忌」。

假冒為善的人，新舊約都有，現代語為「偽善者」。

向你仰臉（民六26），中文無此習語依 James Moffatt 英譯，其意為「和你做朋友」。

你竟使我到這地步呢（撒下七18），是埋怨的語氣，但原文卻是感激的口吻，似應

作「你竟抬舉我到這裏呢。」

三 關於文法

中國語在構造上也起了極大的變化。從前沒有的句子，現在已通行了。舉例來說：「從來不管閒事的我」，「他不能，也不敢，公然反對」，這類說法，都是二三十年前所未見的。還有，中國以前沒有文法學，許多文法語法上的規律都沒有定出來，句子不通全憑作者的經驗，因此縱使碩學通儒也不免寫出不通的句子。近年文法語法學大有進步，語法規律也被發現了許多，因此文章裏面的「語病」也容易找出來了。下面是我讀聖經時摘下來例子。牠們又可分為如下各類說明：

（1）語氣詞的缺乏

放在句末表示整句語氣的字，如「吧」、「呢」、「咯」、「了」、「啊」、

「哪」……稱爲「語氣詞」，是中國語在構造上的一個特色。有了牠，全句便有精神，便不生硬；沒有了牠，意義雖然完整，口氣卻不自然，總像缺少了什麼似的。這樣的缺少，有如下的例子：

如今求你饒恕你父親上帝之僕人的過犯（創五十七）——句末應有「吧」字。

我往那裏去躲避你的靈，我往那裏逃避你的面（詩一三九七）——兩句末均以有「呢」字爲佳。

我們中間誰當首先上去攻擊迦南人，與他們爭戰（士十一）——句末應有「呢」字。

神從來對那一個說你是我的兒子，我今日生你（來一五）——句末應有「呢」字。永久的門戶，你們要被舉起（詩廿四七）——「戶」字後應有「哇」字，下句應改，改後句末亦應加「吧」字。

人算什麼，你竟看他爲大，將他放在心上，每早鑒察他，時刻試驗他（伯七十七）——是常被引用的句子）——句末應有「呢」字。

像如上所舉的例子，還非常之多。總之，聖經裏面通用的語氣詞如「呢」，「吧」

等字沒有好好運用；新鑄的語氣詞如「咧」，「嚶」，「咯」，「嘛」根本就沒有用過。

(2) 語法字之或缺或贅或不全

中國字在字形上沒有變化，語法關係只以語法字表現出來，如語法字省了，或贅了，或顛倒了，意思便不清楚。例如：

亞倫作祭司的一個子孫前面（利十三二）——應作「亞倫的一個作祭司的子孫前面」。

沒有人能數過來（啓七九）——「數過來」似不如「數得清」。

黑暗和光明在你看都是一樣（詩一三九十二）——「看」字下應有「來」字，句末應有「的」字。

自己便被勾引敬拜事奉他（申四十九）——應作「被勾引去敬拜……」，如不加「去」字，「勾引」與「敬拜」可能爲兩個平排詞，意義便可能爲「自己被勾引被敬拜……」了。

他必看見自己勞苦的功效，便心滿意足（賽五三十一）——「便」應改「纔」。

他的國甚是堅固（王上二12）——「是」字可省。

通曉上帝默示撒迦利亞在世的時候（代下二六5）——「默示」下「的」字不能省，應作「通曉上帝默示的撒迦利亞……」

這逾越節是約西亞作王十八年守的（代下三五19）——應作「約西亞作王的第十八年……」，否則容易誤會為「約西亞作王十八年，年年都守逾越節」了。

你因我們的罪所派轄制我們的（尼九，35）——容易誤為「我們的罪所派……」應作「祇因我們的罪而派來轄制我們的」。

王所喜悅尊榮的人（斯六6）——應作「王所喜悅所尊榮的人」，否則容易誤為「王所喜悅的是尊榮的人」，而不是卑賤的人了。照上下文的原意似為「王所樂於加寵的人」。

脫離他們口中的刀（伯五15）——原意似為「使他們脫離口中的刀」。

惟願我的煩惱稱一稱（伯六2）——原意似為「惟願把我的煩惱完全稱過」。

夜間的疲乏為我而定（伯七2）——意思不明，似應為「淒涼的夜已定給了我」。

奶多可洗我的腳（伯廿九6）——應作「奶多到可洗我的腳」。

我雖然行過死蔭的幽谷（詩廿三4）——「雖然」應作「縱使」。

先在自己的家中學着行孝（提前五4）——應作「在自己家中先學行孝」。

你們中間誰是敬畏耶和華聽從他僕人之話的。這人在暗中（賽五十五）——文與意相反。原意似為「你們中間誰是敬畏耶和華聽從他僕人的話，而這人仍然行在暗中沒有亮光呢？」

他們吊起首領的手（哀五12）——文意不明。似應作「他們縛首領的手而把他吊起來」。

你們自己遷住在天花板的房屋麼（該一4）——「還」應作「卻」。

並不謊言（羅九1）——「謊言」不能用為動詞，應作「並不說謊」。

若別人在你們身上有這權柄（林前七4）——應作「別人尚且在你們身上有這權柄」。

不能看見永世君王（提前一17）——應作「看不見的永世君王」；「的」字不能省，若省去則原意便走了樣。

時候已經夠了（彼前四3）——應作「花的時間已夠多了」。

我是天天冒死（林前十五31）——「是」字應省。

地面（詩一〇四30）——「地面」等於「地上」，但原文是「大地的面目」的意思。

像你們的天父完全一樣（太五48）——照字面看來好像是說「簡直和天父一模一樣」；但原文的「完全」，是指倫理上的完善，是形容詞，這裏卻成了修飾「一樣」的副詞了。

人若因我辱罵你們（太五11），容易誤會為「人若因為我辱罵你們」，應改為「人若因我而辱罵你們」或「人若因我的緣故而辱罵你們」。

他們看也看不見，聽也聽不見（太十三13），看也看不見，只是強調「看不見」，原意是：「看了，卻看不見，聽了，卻聽不見。」

四 關於新標點

聖經所用的是舊標點，雖然比毫無標點的古書便利得多，但舊標點到底不及新標點之一目了然。自新標點倡行以來，今日已普遍地被採用，爲了使聖經更容易了解，用

新標點是刻不容緩了。這裏舉兩個例以說明新標點之好處：

（1）耶利米說，耶和華的話臨到我，說，我未將你造在腹中，我已曉得你，你未出母胎，我已分別你爲聖……（耶一4—6）這段話如果加了新標點，變成如下的形式便清楚得多：

耶利米說：「耶和華的話臨到我，說，『我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你爲聖……』」

（2）惟獨肉帶着血，那就是他的生命，你們不可喫（創九4）——這段如改用新標點，意思便毫不含混：

惟獨肉帶着血——那就是他的生命——你們不可喫。

五 關於用新字

流行新字如「祂」「她」等，聖經還未採用，改譯時應儘量採用，是當然不成問題的。

不但流行的新字應當儘量採用，我還主張鑄造新字。中國的傳統是異教的傳統，所

以中國字裏面的異教含義還非常濃厚。舉例來說，「靈」字從「巫」，「魂」字從「鬼」，都有異教的意味。像這類的字，都得一律改造。

太平天國的基督徒於立國後即實行改鑄新字，如以「囯」代「國」，以「𠂇」代「魂」等等，可資我們借鏡。

六 如何着手？

聖經必須重譯的理由，如上所列，我想已經很夠。現在的問題是：如何着手？這裏把管見列舉如下：

(1) 重譯聖經應是各教會共同之事。從前國內疆域遼闊，各教會的領袖和佈道家散佈各地，集中不易，要大家聚首一堂朝夕研討，實在難於做到。可是現在香港已成爲全國教友雲集的中心，故香港實爲重譯聖經最好的地點。而且在香港取得外國學者的合作也很便利。

(2) 中文聖經用字選詞之合乎信、達、雅三個條件，已如上述，其缺點都是小的和枝節的。因此，重譯聖經，必要定一個基本原則，即修改越少越好，務必盡量保存原來的優點，只在不得已時才略加修改。

(3) 重譯聖經應該是一個不分宗派的，集思廣益的委員會，其組織成分如下：

甲、各教會的先進

乙、聖經學者

丙、教內的名著作家及繙譯家

丁、希伯來文聖經專家（翻譯新約時則爲希臘文聖經專家）

戊、中國語法學者

(4) 這種組織成分，雖然包括衆長，到底不能全備。求全之道，是將委員會決定的譯文印刷發表，附載討論經過，以徵詢海內外教友的意見。委員會再將這些意見作二讀時的參攷。

（轉載安慰季刊一九五四年第十四第十五期）

聖經國語本譯文檢討

顧敦錄

△官話和合本的優點和缺點

基督教聖經，新舊二約的譯成中文，照我所知道的，是在唐朝開始。「大秦景教流行中國碑」記載：「大秦國有上德，曰阿羅本，占青雲而載眞經，望風律以馳艱險。貞觀九祀至於長安。帝使宰臣房公玄齡，總仗西郊，賓引入內。繙經出殿，問道禁闈。」以後明末利瑪竇，清初賀清泰（P. Louis de Poirot）等也從事翻譯聖經，但沒有完全，也沒有印行。一個劃時代的大功德終於在清嘉慶二十四年（一八一九年）馬禮遜和米憐同心合作之下，靜悄悄的完成了。這是第一部中文的，完全的，分節的，印行的新舊二約。這四點特色，每一點都有久遠的影響，或許不是我們所能完全想像得到的。

在吾國教會譯經史上第二個劃時代的大事，要算是民國六年官話和合本聖經（以後簡稱國語本聖經）的出版了。這個譯本是在新文學運動前夕以嶄新的姿態與世相見的。

這本白話聖經不久即爲全國各教會所採用。銷路之廣，沒有一本中文書可與相比。這自然是因為新譯本勝於舊譯本的緣故。第一是以白話代文言，爲多數讀者所歡迎。第二是譯法也比以前高明得多。例如馬禮遜本譯新舊二約爲新遺詔書，舊遺詔書，而國語本譯爲新約全書，舊約全書。馬本全譯「Christ」爲「基利斯督」，而國語本採取吾國傳統譯法，把冗長的專名刪譯較短的「基督」。又如馬本及其同時他本，直譯「Holy Spirit」爲聖風或神風等名詞，到現在已沒有人知道是什麼意思了，但是國語本所稱的「聖靈」是大家懂得的。這些都是名詞翻譯進步的例子。

我們可以再引整段的譯文爲例，以見新舊二譯本的優劣。先看馬本使徒行傳第一章首六節：

（一）陡斐勒余先言耶穌始行訓諸情。（二）至於以聖風囑所選之使徒。而升天之日。（三）蓋受難四旬之後。其以多自徵已活。現伊等而言天國之情。（四）又同食間命曰。『勿離柔撒冷。惟候父之許。汝曹所曾聞出吾口。（五）蓋若翰固受水洗。汝曹乃不日受聖風之洗。』（六）且集會者問之曰。『主。爾復舉依臘爾國於此（時乎。）……』

上文馬譯原書有句逗，但不分節，也無引號。二者都是本文作者後加的。現在請與國語本對照看：

「(一) 提阿非羅阿，我已經作了前書，論到耶穌開頭一切所行所教訓的，(二) 直到他藉着聖靈，吩咐所揀選的使徒，以後被接上升的日子為止。(三) 他受害之後，用許多的憑據，將自己活活的顯給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說上帝國的事。(四) 耶穌和他們聚集的時候，囑咐他們說，『不要離開耶路撒冷，要等候父所應許的，就是你們聽見我說過的。(五) 約翰是用水施洗。但不多幾日，你們要受聖靈的洗。』(六) 他們聚集的時候，問耶穌說，『主啊，你復與以色列國，就在這時候嗎？』……」

這是兩本新約的比較。我們可以再把舊約比較一下。馬本聖經出版後，就另有好幾位傳教士繼續譯修聖經。現因手頭方便，就把郭實立 (Gustaf) 翻譯的太平天國欽定本，出麥西國傳第一章首十節與國語本出埃及記對照一下：

太平本：(一) 夫雅哥伯帶同各人與其妻女而來也，(其) 來麥西國以色列子之名者如左。(二) 流便、西門、利未、猶大、(三) 以薩迦、西布倫、便雅憫、(四) 坦納大利、迦得、亞沙。(五) 凡人出雅哥伯(之)(裔)者共計七十(人)，(而) 約色弗已在麥西矣。(六) 且約色弗與諸兄弟並諸該世代無(存)(者)。(七) 以色列之子蕃滋加添、並(且) 盛強不勝而(遍)(滿)地矣。(八) 於是有不識約色弗之新王在麥西興焉。(九) 謂本民(曰)，『(者) 以色列之子民多強過於我也。(十) 莫若詭辦之。恐其(日)(後) 遇有戰時而合我敵戰攻我，又且出地矣。』

國語本：「(一) 以色列的衆子，各帶家眷和雅各一同來到埃及。他們的名字記在下面：(二) 有流便、西緬、利未、猶大、(三) 以薩迦、西布倫、便雅憫、(四) 但、拿弗他利、迦得、亞設。(五) 凡從雅各而生的，共有七十人。約瑟已經在埃及。(六) 約瑟和他的兄弟，並那一代的人都死了。(七) 以色列人生養衆多，並且繁茂，極其強盛，滿了那地。○(八) 有不識約瑟的新王起來，治理埃及。(九) 對他的百姓說，『看哪、這以色列民比我們還多，又比我們強盛。(十) 來罷，我們不如用巧計待他們。恐怕他們多起來，日後若遇什麼戰爭的事，就連合我們的仇敵攻擊我們，離開這地去了。』」

我們比較了上面的幾個例子，自然會覺得國語本行文的明白曉暢，爲吾國譯學的一

大進步。聖經是上帝的道，通過人的語言，傳給天下後世。我們歷代譯人：開創者筆路藍縷，遺大投艱；後起者精益求精，繼長增高；使我們今天有一部容易讀的聖經，容易消化的精神糧食。這是我們感謝不盡的。

但是譯經的條件是多而且艱的——需要上帝的感動和指引，需要自己的虛心和努力，又需要神學教育，原文的知識，本國文的熟練，文學的素養和想像力，豐富的人生經驗和靈性生活。再加時代前進不已，語法，辭彙，文風繼續變化，經學研究也在日新月異的進步。一個聖經譯本，本來不容易十全十美。即使當時認為滿意，時過境遷，新陳代謝，就有重新譯修的必要。國語本聖經自亦不能例外。我記得很清楚，四十多年前在大學念書的時候，偶然翻閱聖經，讀到一處，說：「耶穌便對他（猶大）說，你所作的，快作罷。」（約 13：27）覺得既說「所作」，又說「快作」，時序顛倒，怎麼講得通呢？於是我為好奇心所驅使，又翻一處，不巧又碰見一句意義含混的話：「拜那死傷醫好的頭一個獸」（啓 13：12）。究竟是「死」是「傷」？既是「死傷」，又怎樣可以「醫好」？我不竟廢書三歎。從此以後，我對國語本聖經的文字，常有一種感想：太愧對雅各王欽定本的英文聖經了！過了三十多年，我在紐約，應美國聖經公會之

約，主編國語本「聖經引得」，有再三細讀聖經的機會。不讀便罷，細讀便發生更多的問題。於是我隨手摘錄，備將來改進的參考。當時記下來的，大致可分為三大類：

△一、字彙方面的問題

聖經裏應用的字彙，數目不必太多，程度不必太難。只要能表達聖經裏的道理，普通適用，已經夠了。

但是這個低程度的要求，國語本聖經似乎沒有完全達到目的。最容易引起讀者的不滿的，大致有下列幾個原因。

第一，時代在進步，語言也在變化，聖經裏的字彙，就顯得太舊了。例如：

（一）路 19：12 「有個貴胄往遠方去」 貴胄這個名詞已經陳舊，已不再應用。另一個舊名詞，貴族，現仍普遍應用，作為現代名詞了。

（二）、但 3：2 「王差人將總督、欽差、巡撫、臬司、藩司、謀士、法官；都召了來」。總督至藩司五個官名，現在的一代已經不很懂得。讀聖經要查考清朝的官制，是不必要的麻煩。

(三)、出24：12 「我所寫的律法和誡命」 現在稱法律而不稱律法。但聖經中仍稱律法和律法師等，有三百多次，很可影響讀者的文字，顯得與衆不同。

(四)、可7：3 「都拘守古人的遺傳」 遺傳已成生物學的名詞，應改爲傳統了。

(五)、約壹1：3 「使你們與我們相交」 相交這個名詞，說起來，有時不方便；特別女子覺得不便。譬如說：「上帝與我相交。」或：「某先生與我相交。」查這是一個重要的名詞，英文譯作 fellowship。現在中文譯作「團契」，意義比相交，乃至相通要圓滿得多。團契本由燕京大學神學院院長劉廷芳博士創譯，現已爲大多數基督徒所採用，甚至在非基督徒中間，也成爲通用的名詞了。

(六)、創9：8 「上帝曉諭挪亞……」 曉諭顯然太文了，在現代生活中已不再上口應用。自從新文化運動，白話文運動，國民革命以來，政治社會生活大變，我們的語言文字也大變了。聖經的語文自也不可不求改進之道了。

第二，聖經用字有時又嫌太俗太土。例如：

(七)、王下5：27 「乃縵的大痲瘋」 現在通稱痲瘋，不冠大字，說寫一樣。

(八)、帖前2：4 「但上帝既然驗中了我們」 驗中是什麼意思？知道的人不多。原來是山東的土話，意思就是許可。那時譯經委員會中山東人和山東西國人很佔勢力，所以用了這兩個字。這一代人讀到此地，就有些摸不着頭腦了。

(九)、王下4：39 「有一個人去到田野掐菜」 掐，是俗而很少用的字。第三，聖經裏有一些譯詞很易引起誤解，有時且很可笑。例如：

(十)、腓4：2 「我勸友阿爹和循都基」 保羅明明說，這兩個都是女人，而友阿爹這個名詞很像男性。保羅下文若不說明，讀國語本聖經的人到此，豈不要大上其當？

(十一)、民26：21 「屬哈母勒的，有哈母勒族」 按哈母勒是男子，而名字很像女性。哈母勒族，派他們作集體女性，更加可笑。

(十二)、代上4：26 「米施瑪的兒子是哈母利」 幸而上文說是兒子，不致誤哈君爲女性。

(十三)、書19：12和34 上面兩節載有兩個地名：吉斯綠他泊和亞斯納他泊，作者不及查考是否都是水體。

(十四)、書14：6 「對神人摩西所說的話」何廣詩博士(Dr.M.A. Hopkins)指出：「神人應譯作屬上帝的人 The man of God，新約提前6：11，提後3：17，都這樣譯法是對的。不幸國語本舊約有五十多處，都譯作神人。神人是稱耶穌的惟一尊號，因為祂才是一身兼備神人兩性的。」

第四，聖經有一些專門名詞，全部譯成中文，殊嫌太長，誦讀或口語都不方便，也不容易記得。可惜沒有用中國傳統的譯法，即譯長為短，如譯基利斯督為基督的方法。長的專名有至七八個字的，其例如左：

(十五)、創33：20 「伊羅伊羅伊以色列」這是壇名。

(十六)、賽15：5 「伊基拉施利施亞」

(十七)、民33：46 「亞門底比拉太音」 以上地名。

(十八)、拉2：27 「玻黑列哈斯巴音」

(十九)、創41：45 「撒發那忒巴內亞」 按此係法老王賜約瑟的名字。以上人名。

照中國的文化生活，冗長的專名不易記憶，也不便講和讀。所以取名多不太長。對

於長的外國專名，也往往酌為縮短。即使是重要的專名如基督，也是刪縮的結果。至於不重要的專名，更無保留原來長度的必要。自以縮短為便。如真要知道整個原字原音，則原文具在，可以覆按。至於原音，自宜採用國際音表，非中文音譯所能勝任愉快的。

第五，別字通常是嚴重的錯誤，但聖經裏面不乏其例，如：

(二十)、出32：13 「別神的名字你不可題」

(二十一)、林前1：11 「曾對我題起弟兄們來」

(二十二)、提前4：6 「將這些事題醒弟兄們」

(二十三)、創40：14 「在法老面前題說我」

(二十四)、詩20：7 「但我們要題到耶和華」 上面所舉題字，聖經中散見六十多次。舊小說中雖也有用這個字的，但現在一律用提字了。

(二十五)、帖前2：17 「我們極力的想法子」 聖經中有十多次用「極力」二字，都應改作「竭力」。千字文：「孝當竭力」，不作「極力」。

△二、語法和文體的問題

國語本聖經的譯者，在中文方面主要負責任的學人，大都是文言文的能手。至於白話文，他們是沒有訓練的。他們可能講官話講得很流利。可是，認真說，未必合文法。當時或許無所謂文法（祇有「筆法」）。他們既不是白話文小說家，更談不到白話文寫作的練習。再加須把外國文譯成中國白話文，其工作的艱巨，可想而知。而他們居然能把全部聖經譯了出來，完成使命，已是難能可貴，值得我們感激讚歎的了。但是，話要說回來，聖經在語法文體方面的缺點自然是所在都有。其最觸目的缺點，約有五類。

第一，白話文運用得不調和。這部聖經是用白話翻的，當然以白話為主。白話也可以酌採文言，只是須渾合得自然，使讀者不覺得有文白之分才好。國語本聖經譯者在這一方面，未能達到理想的境界。茲舉數例如下：

（二十六）鴻 1：9 「設何謀攻擊耶和華呢」一句白話裏面，這樣的黏上半句文言「設何謀」，是非常不調和的。

（二十七）瑪 3：10 「……敞開天上的窗戶，傾福與你們」這句文言部分，傾福二字用得實在太生硬。特別是這個文言的傾字，用得特別，與全句隨便那一個字都不相稱。

（二十八）箴 28：21 「看人的情面，乃為不好。」「乃為」是文言，「不好」是白話。把這四個字一氣呵成，給中國人聽來，實在有些滑稽。

第二，直譯硬譯之弊，聖經文字不能明白流利，一個主要因素是由於直譯硬譯的毛病。好的直譯，未嘗不可。最壞的是硬譯。這類的例子很多，舉其較為顯著的如下：

（二十九）利 26：16 「我必命定驚惶」我們只有定命或定命論。命定二字大概是譯經委員杜撰的。現在教會裏面有雖有人使用這個名詞，外界並不通行。

（三十）加 3：1 「已經活畫在你們眼前」活畫也是一個新詞，但已胎死腹中，不為通人所取。所以呂振中改譯為「顯然地正對着你們眼前被揭示。」吳經熊改譯為「昭然呈爾目前。」思高學會改譯為「公然昭示在你們眼前。」

（三十一）賽 6：11 「恐怕……回轉過來，使得醫治」「回轉」這個古怪的說法，聖經裏面至少見過二十三次。我們每逢讀到這兩個字，就要停下來猜一猜，究竟指的什麼？其實原文是具有重要教義的一個字，正好譯成一句現成話，就是「同心轉

意」。這句話，無論識字不識字，都能上口；而且文言白話，都可通用。爲什麼好的，現成的不用，而要另起爐灶，造一個差勁兒的字呢？

(三十二)、西2：18至19 「不可讓……這等人……不持定元首」 持定二字也是直譯到了硬譯的程度了。所以初看，實在不容易看得懂。

(三十三)、伯36：18 「也不可因贖價大就偏行」

(三十四)、賽41：4 「誰行作成就這事？」

(三十五)、同上55：11 「在我發他去成就的事上」 上面所舉「偏行」，「行作」，「發」三例，若不看原文或英譯本，有誰懂得是什麼意思？簡直是譯與不譯等了。

第三，不通與不順 國語本聖經不如英文本聖經那樣容易爲知識分子所接受，實因前者文體太卑，容易引起人家藐視的心理。所謂言之不文，行之不遠。聖經除去上舉許多缺點之外，更是一般的不通不順。不通簡直是語法不通。不順，是文法雖通，而用字欠妥，令人讀來，總覺得說不出的警扭。其實警扭的道理還是說得明白的。試看下面的例子。

(三十六)、詩22：31 「把他的公義傳給將要生的民」 「將要生的民」，文法不算錯，但讀來總覺警扭，因爲「生」與「民」兩字氣太促了，讀起來就不順口，意義也不很清楚。

(三十七)、伯28：14 「滄海說，不在我中」 「不在」是可以說的。「我中」就不通了。

(三十八)、番3：18 「那些屬你，爲無大會煩愁」 下半句太費解，疑有錯簡或脫簡。否則不會這樣不通的。

(三十九)、太16：23 「退我後邊去罷」 這句意思可以懂得，但「退我後邊」四字，連在一氣，顯然不通。

(四十) 創9：12 「我與你們……所立的永約」 以「永」爲形容詞，來形容名詞「約」，於文法並無不合，可以說是通的。但讀起來很警扭，因爲一個「永」字，加在一個「約」字上，覺得太短促，太生硬。如改爲「永久的約」，或讀或講，都比較順口。英譯本也譯作 (for all future generations) 一個長字組。

但話要說回來。與「永約」相同的名稱有「永生」。永生已普遍的被採用，不論教

內教外。且有把傳統的「長生」取而代之的趨勢。二語同樣的合文法。一通行，一不通行，全在於是否約定俗成了。語言是不可以不講法，又不可以全講法的。

(四十一)賽16：14 「餘剩的人，甚少無幾」有了「甚少」，即不必而且不可再有「無幾」。這樣的重複，是很可笑的。

(四十二)撒9：17 「他必治理我的民」 「我的民」三個字，說起來文氣太促，覺得相當警扭。在「我的」以下用一個「民」字，中國語文中不常見此例。我們可以說，「我的人」，或「我的人民」，但不可以說「我的民」。我們可以說：「我國我民」，說：「救國救民」，但不可以說「我的民」。這與上下文有關，也是約定俗成的一個例，不能勉強的。

(四十三)林前7：6 「我說這話，原是准你們的，不是命你們的」 上半句用「准」字，說來又通又順。下半句換「命」字，說來雖通不順。為什麼一可一不可？那是說不出理由來的，但「命你們的」這句話是錯定的。

(四十四)太17：8 「他們舉目不見一人，只見耶穌在那裏」 這句話文法不錯，但照事理而論，是大錯特錯，因為明明他們看見耶穌「一人」在那裏。怎麼好說

「不見一人」？但英譯本聖經作：「……they saw no one but Jesus only」，這句英文，文法事理，通而且順，全靠but一字的妙用。中文「只」字卻沒有發生同樣的妙用。

第三，國語本聖經文體上另一個弱點，就是字句意義不清楚。上引「死傷醫好的頭一個獸」(啓13：12)已是一個例子。這是因為那時譯經的學者，寫白話文不熟練的緣故。何廣詩博士曾指出，他們用他們熟練的文言來譯，就譯得高明了。他們是這樣譯的：「……即受致死之傷，後又得愈者也。」這樣譯法意義就顯豁了。下面再舉幾個文意含混的例。

(四十五)賽59：21 「我加給你們的靈，傳給你們的話」 本文已譯得相當流利。但是什麼靈？什麼話？沒有說清楚。若譯作「我的靈」，「我的話」，就要正確得多。

(四十六)詩74：2 「就是你所贖作你產業支派的」 「產業支派」作何解釋？產業與支派的關係如何？讀者會發生這類問題的。

(四十七)太19：9 「凡休妻另娶的，若不是為淫亂的緣故，就是犯姦淫了」 中間一句不清楚。淫亂？我初讀聖經的時候，曾經發過這樣的問。後來再進一步

問：「誰淫亂？」才猜得原意。

(四十八)、可7：11 「我所當奉給你的」 這個「奉」字作何解？我們未嘗不可猜出。但是究嫌語氣不足。「奉給」或「奉給你」諸字連在一氣，也犯文言白話雜揉的毛病，說起來非常彘扭。所以呂振中牧師譯作：「你可由我得益之物」。同節下半節：「各耳板，就是供獻的意思。」這裏，「供獻」又作何解？作貢獻，供養，還是供品或獻儀解？也要費一些時間來猜的。我們讀經是不能常靠猜的方法的。

三、翻譯錯誤舉例

上面討論的是聖經的字彙和文體問題。現在再進而注意原文譯文是否相符的問題。國語本聖經文體高妙雖遠不及雅各王英文本，但就繙譯的錯誤而論，可以說是相當少的。但也不是完全沒有。茲舉數例，以見一斑。

第一，因擅改原文而致錯誤。

譯者因為原文特殊難譯，或語法特殊，不好照樣的譯，遂擅加改易，以求合乎事理，或合乎中國語法。例如：

(四十九)、出3：3 「摩西觀看，不料，荆棘被火燒着，卻沒有燒燬」 「不料」原文也是「看」字。譯者以為「觀看」以下緊接一個「看」字，重複的說，似乎不妥。於是就照當時情境設想，把下面一個「看」字改換為「不料」兩個字。不加新意，而上下文讀來順口。這樣譯法也就過得去了。其實畫蛇添足，大可不必。何況擅改經文，畢竟是危險的事。

(五十)、林前11：27 「所以無論何人，不按理吃主的餅，喝主的杯」 「不按理」與原文不合。又是一個有意或無意中更改原文的例子。呂振中譯「不配」；思高聖經學會譯「不相稱」；吳經熊譯「輕率冒昧」；或者譯作「不照規矩」，似都較接近原文。

第二，因貪圖簡易而致錯誤。

譯者因原文累贅，或不合中國說法。於是刪其冗繁，譯其大意。不知這種便宜行事的方法，是違背譯學忠實的原則的。例如：

(五十一)、撒下20：19 「你為何要毀壞以色列中的大城」 「大」字原文是「母親」。二字不甚相等，因為「大」字不能充分的代表「母親」的意義。怎能互相

替代？

(五十二)、王上 7: 48 「所羅門又造耶和華殿裏的金壇，和陳設餅的金桌子」本節在「耶和華殿裏的」以下刪去了「一切的器皿」五字。這是乾脆刪的例，刪去了一句總冒的話。在文法和文意上是有損無益的。

(五十三)王上 10: 11 「希蘭的船隻從俄斐運了金子來」 「船隻」原文是海軍或艦隊。這是以普通的名詞代替特殊的名詞；以小範圍代替大範圍，與原文很有距離。

(五十四)、王上 10: 15 「另外還有商人，和雜族的諸王」 「雜族的諸王」，他本多作「亞拉伯一切的君王」。這是普通名詞與專門名詞的歧異，彼此與原文也很有距離。孰是孰非待考。這種因隨便、刪節、鬆泛的譯法，和以部份代全體而發生的錯誤，在國語本聖經中，不在少數。

第三，因想像過分而致錯誤

聖經是一部古書。讀古書有時須多用想像力。聖經亦然。但想像也有一個限度。我們若想像過了度，也將自找不必要的麻煩。我前以「A Discussion of the Linguistic

Weakness of the Chinese Versions of the Bible」(論聖經中文譯本文字上的弱點)為題，撰文在《Chinese Culture Volume I, No. 4》(中國文化，一九五八年四月號)上發表，曾論到舊約創世紀第九章第二節「地上的一切昆蟲」一語，解釋過份問題。現在就此為例，引在下面。

(五十五)、創 9: 2 本節「thing that creeps」(R.S.V.)即「爬行者」這句話，引起了我的注意。這句話在國語本聖經裏被譯為「昆蟲」。這與天主教譯本和 James Moffatt, J. M. Powis Smith, Edgar J. Goodspeed 等教授的譯本 (The Complete Bible; An American Translation & the Bible: A New Translation)，同樣都是錯的。前者譯為「昆蟲」，後者譯為「爬蟲」。我覺得這些譯者大可不必強求精確，翻成昆蟲或爬蟲。

我同意斯多立牧師 (Rev. Cullen I. K. Story，解釋為動(物)，moving(things)，因為它的原文是 $\psi\tau\lambda$ ，意思很簡單的就是「動」。斯牧師的解釋如下...

「關於九章二節所用的 (ramas) 這個動詞。一般的意見，常以為最好的舊約注本是希臘文譯本(七十子)。七十子譯第二節的 ramas 為「地上一切動物」。很明顯的，

R. S. V. 的翻譯是受七十子的影響，因為他們在第三節翻成爲「每一個動物」。我覺得在英文裏的「爬蟲」或「昆蟲」，其不足取，有以下二個或三個理由：

「1 這一節，指出從動詞變爲名詞的 *remes* 是上帝所創造，而爲人類所食用的。
「2 重複說到 (*qal*) 是「每一物」，——是強調「人有統治一切空中，地上及水中的生物」的全權。把地上的生物限制於「昆蟲」或「爬蟲」，對於上下文是不公道的。詩篇第八篇人類統治宇宙全權的意思，是在本節反映出來的。」

「3 *remes* 這個名詞在其它地方有很廣泛的意義，可比較詩篇第一〇四篇第二十二節所說的「林中的百獸」和二十五節所說的「海中大大小小的活物」。

「根據七十子和別的慣用法，我以爲英文譯作「動物」(*moving things*) 是合乎這個名字的意思的。(見一九五七年十月七日斯多立牧師致爾譯原博士 Dr. Eugene A. Nida 函)」

上文曾經提過國語本聖經有刪節和撮述大意的毛病。現在又有過份想像，因而想入非非的毛病。過與不及，一樣是錯誤。茲因篇幅關係，祇引一則爲例。

第四，因析理不清而致錯誤。譯經者因爲神學見解不同，或一時頭腦欠冷靜，注意欠集中，也會把聖經的原文或義理誤解而譯錯的。限於篇幅，也祇舉二例，聊備一格。約前三年（一九六二前後），東海大學基督教會請我主領一個學生團契。我與契友討論的結果，決定以試譯聖經爲這一學期的設計研究。我們有討論，有試譯。只是順着興趣，發現問題，交換意見，取得經驗而已。根本沒有想對於譯經的工作會真有什麼有價值的貢獻。但是居然也有意外的收穫。契友中有一位沈介山同學，他受過神學訓練，並且對於國語本聖經問題曾經寫過一篇文章；其中值得一提的，就是下面所舉的例子。

（五十六）、林後 7：8 至 10 「（八）我先前寫信叫你們憂愁。我後來雖然懊悔，如今卻不懊悔；因爲我知道那信叫你們憂愁不過是暫時的。（九）如今我歡喜，不是因爲你們憂愁，是因爲你們從憂愁中生出來懊悔來。你們依着上帝的意思憂愁，凡事就不至於因我們受虧損了。（十）因爲依着上帝的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救。……」上面的經文頗有不止確處。第八節第一與第二個「懊悔」原文都是 *metamelomai*，意即「後悔」。第九節的「懊悔」原文是 *metanoia*，第十節的「後悔」符合原文意思 (*metamelomai*)。同節「懊悔」原文是 *metanoia* 即「悔改」。第八節兩個「懊悔」，原文既與第十節「後悔」完全相同。爲何在同一段經文裏使用

兩個不同含義之譯詞？又第九節「懊悔」與第十節「懊悔」原文同爲 *metanoia*，爲何不譯爲「悔改」，以求譯詞的統一？馬可福音一章十五節，路加福音三章三節，十五章七節和十節等處，都將 *metanoia* 或 *metanoēs* 譯爲「悔改」。總而言之，哥林多後書第七章第八節兩個「懊悔」應改譯爲「後悔」，第九、十兩節兩個「懊悔」應改譯爲「悔改」才對。

△由官話和合本到國語本

上面五十六個例子只是國語本聖經在字彙，文體和不合原文方面的一部分缺點。其中有一些缺點，在當時並不成爲問題。不過因爲生活語文跟着時代改變，而聖經語文依然照舊，所以成了問題。另一些原因則由於國語本本身的先天不足，就是當時的譯者使用白話文的技術尙欠純熟。所以當時譯經委員會中，就有人表示不滿。最顯著的一位，要算賽珍珠女士的父親前金陵神學院教授賽敦書（*Sydenstricker*）教師了。他對於委員會譯經的方法，非常不滿意，終至於自動退出委員會。另譯一部新約行世。其他個人如吳經熊先生譯聖詠、義和、新經全集，呂振中牧師譯新約新譯修稿，最近天主教思高會也另外譯了一部聖經。這都是對國語本聖經不滿意的表示。

聖經的急需一個雅俗共賞，現代語的新譯本，我國有識之士，雖然早已看到，但茲事體大，須大家努力，才能收衆擎易舉之效。一方面須有各教會團體的連合而穩重的力量；一方面須有基督徒各個人自由創發的力量。二者不可偏廢；而在開始時期，個人的分頭努力，發揮激勵推動的作用，尤爲需要。同道中可能已有不少會作譯經的嘗試，也各有其不同的經驗。我願在本文結束的時候拋磚引玉，報告我個人有限的經驗，供大家參考。我在上文提過，一九五八年我在紐約聖經公會編聖經引得（現由香港聖經公會出版）。適巧之江大學同事畢範宇博士（*Dr. Frank W. Price*）也在哥倫比亞大學協和神學院講學。他約我一同試譯新約中最短的一卷，保羅致腓利門書，和八福篇。我們把這兩篇經文從希臘原文繙成現代風格的白話文，並印了一百份分送友好專家請正。這個小試驗很引起中西經學家的興趣。英國倫敦的 *The Bible Translator*（聖經譯人）雜誌已把拙譯全文和各家評論彙編爲 *The Bible in Modern Chinese*（現代中文聖經）一文，刊登出來，曾引起更廣泛的討論。去年，一九六四年，東海大學十週年校慶，在崇拜儀式中需要一篇莊嚴典麗的啓應經文。我又同施嘉爾牧師（*Rev. Carl J. Schroeder*）

根據希伯來原文，輯譯詩篇第九十篇和第十九篇中九節經文，作為慶典詩篇應用。後來已載展望月刊公開請正。這種志同道合的朋友和特別的崇拜儀式，常常可以碰到。如果我們願意各盡一分子的責任，一點一滴的試譯，把聖經的文體改進，則少數個人的經驗和譯品累積起來，多多少少，也可以作為將來大團體大規模譯經的參考的。

最後，我要再一次提醒讀者，本文討論的對象是「官話和合本聖經」。現在稱它為「國語本聖經」，只是為方便起見。真正「國語本聖經」，還是一個理想；還待大家努力，使它終究成為事實。

（原文 Notes on the Chinese Version of the Bible，於一九五七年十月在倫敦 The Bible Translator 發表。茲譯成中文，並加增訂。民國五十四年六月，於東海大學。）

評呂振中牧師新約新譯修稿

賈保羅

一九五三年十月份出版的譯經雜誌（The Bible Translator）發表了穆瑞牧師關於呂振中牧師新約新譯修稿的書評。評者先敘述中國基督教會沿用至今的國語聖經和合譯本的歷史。他扼要的說明了和合譯本的缺點之後，便把呂譯本拿來比較，並估定它的價值。

本文作者曾於一九五三年間和一九五四年初與呂牧師及香港聖經會的幹事藍克實先生（Douglas Lancashire），在香港舉行了一連串的討論；本文便是這些討論的一些結晶。我們把賴達博士的「譯經指南」（Nida's Translator's Commentary on Selected Passages）作為指導，很仔細的比較了和合譯本和呂譯修稿的馬可福音一章和約翰福音一章一至十八節的譯文。我們知道是新約聖經中很小的一部分，並不能用作確定結論的根據。可是我們認為用來指出二種譯本的主要異點，這在初步上說，已是足夠的了。並且在討論進行之中，我們當然也檢討了新約中很多其他的章節，所以本文研討的根據，

在事實上是比上述的範圍廣些。

本文的分析依照譯經指南的分類法，分爲（一）經文考證的 textual，（二）註釋的 exegetical，（三）字義的 lexical 以及（四）文句結構的 syntactical。這個分類法雖有時不能嚴格地應用於翻譯工作，但用在評述上卻可得到很多的便利，使我們對於譯者的思想能夠尋出一個系統來。

一 我們遇到了一個重要的經文考證問題；單這問題就可指出集體翻譯基本的不同所在。

約翰福音一章十八節 monogenes theos. 按經文的考證，這個讀法很有根據，但按該福音傳書中的證據，很多譯本卻把 theos 讀爲 huios。和合譯本就是這樣讀的；無疑的那是以英文修正本爲依歸的：「獨生子」The only begotten Son。呂譯卻依照納氏的編本 Nestle's text 讀爲：monogenes, theos……，所以他譯作：「神，一個特生者」，god, an only begotten one。他把可能的異文在附註中指出來。呂牧師也同意，如果修訂委員會堅持的話，在正式的修正本中，可能還是在本文裏用「獨生子」huios的好，而在附註中指明其他的讀法。

無疑的，和合譯本的翻譯者覺得應當依從英文譯本，尤其是英文修正本，因爲直到現在，英文在中國還是唯一廣泛使用的外國語文。因此，把中文譯本和英文譯本來比較對照，當是極自然的事。在這方面，呂牧師覺得須有較大的自由；這就清楚地指出本國的學者對於原文版本也有他獨立的看法。

二 關於註釋的問題更有許多地方可以指出這種獨立而直接的看法：

馬可福音一章廿二節 英文修正本：And not as the scribes，和合譯本：「不像文士」，這裏的希臘文或許有些含糊；通行的註釋是：人們很希奇祂的教訓方法像是有權柄的人，而不是文士所習用的方法（參看譯經指南）。呂譯本作「卻不是作爲經學士」，這是一種很好的別譯。呂牧師也同意，英文修正本及和合譯本較能保持希臘原文的含糊性。約翰福音一章二節，英文修正本：The same was in the beginning with God。普通都認這一節爲第一節一、二兩段之另一種說法（參看譯經指南）。所以譯作獨立的一句。和合譯本依照這種譯法，呂譯初稿也是如此。但呂譯修稿卻採用 C. C. Torrey 的解釋，認爲是第二節底附屬句，而加以「的時候」三個字：「這道起初和上帝同在的時候，萬物是藉着他而造的……」。

這是一個極端的例子，證明個人的翻譯相當的自由。呂牧師也承認這可能得不到一般教友的認可。

呂牧師有一處新的譯法可能再度挑起了百年來爭論未決的問題；這問題就是：God 在中文裏當怎樣翻譯。大家都知道，在基督教裏有兩種不同的趨向：一種是一貫的譯作通稱名詞「神」，包括 god, spirit；另一種則以「上帝」譯 God，而以「神」字譯 god, gods, divine。

約翰福音一章一節：ho logos en pros ton theon, kai theos en ho logos。這第二個 theos 普通是譯作 God 的；但在這裏也有一種解釋可以把這個字作「屬神的」divine 字義講。呂譯把 God 字一貫的譯作「上帝」，但在這裏，他卻把第二個 theos 譯作「神」字 god。他好像採取了「上帝」與「屬神的」之間一種有利的地位；但這種譯法可能引起一個不必要的爭論：那就是三位一體有無等級高下之分的問題。呂牧師的意見認為「上帝」這個字用在這裏，意義稍嫌狹窄，雖則他對「父上帝，子上帝，聖靈上帝」都是一貫的用「上帝」。

我們不能在這裏更深入的討論這問題，因為它牽連的問題太多了。主要的還是在乎

中國教會裏的發展。可是這個例子又可以指出像呂牧師的這種個人翻譯是有多大的創造性；同時，我們也看到他對於這種性質的問題是多麼謹慎從事的。

三 我們要談字義方面的問題了；在這方面更可以看出呂牧師用功的細心與準確。

第一、他盡量地用相同的中文詞語翻譯相同的希臘詞語而保持着譯文相當的一致性。在這點上，和合譯本往往是比較有伸縮性，比較的注意到上下文的意義：

馬可福音一章第十、十二、廿三節的 pneuma。在第十節和十二節裏和合譯本爲了使意思明白，都譯作「聖靈」。呂譯本卻統統譯作「靈」。但他也同意，雖在第十節裏文意很明白，而在第十二節裏加一個聖字可以使漢譯的意思更爲清楚。第二十三節講到一個 unclean spirit，和合譯本譯 spirit 爲「鬼」字。呂譯本則一貫的譯作「靈」字。加上一個「污」字，這靈的性質就夠明白了。

呂牧師譯本還有一種特點，就是他用不同的中文名詞翻譯不同的希臘文名詞，即使這些希臘文名詞實際上只表示了相同的意義：

馬可福音一章五節，chora，和合譯本在這裏譯作「地」，earth 與「地區」的通用詞。呂譯本則作「地區」，指示出這是一個較小的地域；而以「地」字譯

ge, earth。

有時呂牧師的區別卻不能像這樣的適當，因為希臘文所有各異的同義字不一定能在中文裏找到同樣的各異性：

馬可福音一章卅四節 *nosos*，和合譯本作「病」字。呂牧師要使 *nosos* 和 *asthenia* 有分別，就把 *asthenia* 譯作「病」字（因為 *asthenia* 在新約裏用的次數比較多），而把少見的 *nosos* 譯作「疾苦」。呂牧師也同意，在這裏最好都作譯「病」字或「疾病」，用同一個中文名詞翻譯兩個希臘的同義字。有好幾處，和合譯本的譯文是應當改善的：

馬可福音一章十五節 *kairos*，英文修正本作 *the time*，和合譯本因而譯作「時期」，指着一段規定的時間而言。呂譯本要把希臘文的原意充份表達出來，所以譯作「時機」，時間的轉捩點。這種譯法唯一的缺點是呂牧師不能把這個字與動詞「滿了」的意思連起來，他只得譯作：「時機到了」。

馬可福音一章廿二節 *grammateis*，英文修正本作 *scribes*，和合譯本作「文士」。「文士」雖是一個很普通的名詞，但現在已不常用。呂譯本作「經學士」；

描寫那種人，這是很恰當的。

馬可福音一章卅八節 *komopolis*，英文修正本作 *town*，和合譯本作「鄉村」。

呂譯本作「鄉鎮」，這是鄉下市鎮的確切名詞，但比較的不習見。

如果現在習用的中文名詞與希臘原文的意義不完全適合，呂牧師也毫不猶豫地造了新名詞：

馬可福音一章二節 *prophet*，和合譯本作「先知」，一個古典的名詞，意思是預知的人。呂譯本作「神言人」（這個例子穆瑞牧師也曾提到）。無可否認，這是聖經學界對 *prophet* 這個字一個很確當的描寫。這樣的一個新名詞能不能得到一般人的採納，只有將來才能判明。在西方國家，提到 *prophet* 一詞，也常常可以聯想到「預知的人，或預言將來之事的人」；這在聖經時代也是如此。問題是：能不能使一個習用的名詞逐漸得到新的內容，或是一定要用直譯的方法，造出一個不熟悉的名詞來表達根本不同的意思。

約翰福音一章十三節 *sark*。參看一九五二年十月份的譯經雜誌對於這個字的討論。和合譯本採用了參酌文句意義的方法，因而在這裏譯 *thelematos sarkos* 為

「情慾」。呂譯本則另闢途徑，一貫的保留了「肉」的意思，而在這裏譯作「肉體的意思」。呂牧師更作了一種微妙的分別：用於比較低劣的意思時，他譯作「肉體」，而用於不善不惡的意思時，則譯作「肉身」，如約翰福音一章十四節，「道成了肉身」。

呂牧師造了一些新名詞，這並不是說他爲了要準確表達希臘的名詞，就不惜任意杜撰。他很明白所用的名詞，即使不是成語，至少意思也要清楚。並且有現成的名詞可用的時候，他決不造新名詞。故此他批評一部分特製的基督教名詞，因而反倒採用了中文一向習用的名詞：

euaggelion 通常譯作「福音」。這名詞原來是基督教徒所用的特製名詞。這和英文 Gospel 一樣，有它的特別用處，但原字所含有的「好消息」的意思卻模糊不明了。並且福字可能引起原字所沒有的而錯誤的物質觀念。所以呂譯本採用「佳音」一詞，這是原來已有的名詞，並且也較接近原文的意義。

馬可福音一章卅八節及下文，kerusso，這個字在和合譯本裏有兩種譯法。一作「傳」，傳下去的意思。一作「傳道」，把道傳下去的意思。呂譯本對於這兩種

用法都譯作「宣傳」；「宣傳」二字是現在很普通的名詞，並且與希臘文的意義較為接近。同時他們把這個字的專門意義去掉，而重新用之於現實之中，使希臘原文的力量更加鮮明。

究竟採用了這許多新名詞，能不能把傳統變更，這還有待於將來。呂牧師很正確的認爲現在還可以變更字彙。中國教會比較的還是年青，它們還有相當的伸縮性。如果要變更西方基督教的語彙，那就比較困難，雖然西方這些基督教字彙的傳統，因爲它的美，反而使現代人不容易看到真理，也應當換用現在流行的字眼了。

在呂牧師所採取的變更之中，有一種是和近四十年中國國語運動的發展有密切聯系的。這就是說：近代的白話文受了西方的文字和思想方式的影響，逐漸地增加抽象的名詞。

約翰福音一章十六節 pleroma，和合譯本作「豐滿的恩典」。和合譯本一定要加上「恩典」一詞，因爲當時「豐滿」一詞還只有形容詞的功用。呂譯本只譯作「豐滿」，這個字現在可以獨立的用來表示豐滿的概念。

在採用抽象名詞這方面，呂牧師是很前進的，尤其是爲了要接近希臘文字結構的緣

故：

約翰福音一章十四節 *aletheia* 這個字，和合譯本通常譯作「真理」，但有時也譯作「眞道」，或「道理」。呂牧師認爲這幾個名詞可能引起神學思想上的混亂，因爲「理」字在中國儒家哲學思想上有它的一套解釋。在許多處，呂牧師仍然沿用「眞理」一詞，但於關涉到人格性的時候，他則譯作「眞實」。這個字通常是個形容詞，很少作爲抽象名詞。呂譯本用了引號，和「或譯眞理」的附註，使讀者知道這裏是當作抽象名詞用的。

馬可福音一章四十四節 *peri tou katharismou sou*，英文修正本作 *for thy cleansing*，和合譯本：「因爲你潔淨了」。呂譯本依照希臘文字的結構譯作「爲了你的潔淨」，以潔淨作爲抽象的名詞用。但現在他承認，全文念起來有些不順，可改作，「爲了你潔淨的事」。

四 從這幾個例子，我們已進入了文句結構的範圍了。新的翻譯尤其在這方面，有了更廣泛的範圍可以發展。中文結構的逐漸歐西化，使有些中國文人認爲遺憾，他們以爲文字的標準不能依照少數知識分子的標新立異，乃要依照普通人的了解力。但我們也

不能低估白話文運動中所含蓄的那種觀念學上 *ideological* 的力量。它代表着「進步」與「開明」，並且藉用了教育、廣播、報紙、刊物在推廣着。要重新翻譯聖經，不能不把它作爲標準。

呂牧師很敏銳的感到這種文字的變化，並且也樂於接受這種變化，因爲這可以使他更準確地翻譯希臘文，就是和合譯本的譯者那時代所作不到的。在有些地方，教會已有先例：

馬可福音一章十七節 *to be fishers of men*，和合譯本作「得人如得魚一樣」，一句很順口的語法。這名詞在若干年前已被改爲「得人底漁夫」。呂譯本也不謀而合地用了這更新的譯法。

在別處，呂牧師自己也介紹了好些結構上的變更：

馬可福音一章六節 *a girdle of a skin about his loins*，和合譯本譯作「腰束皮帶」，這是一個成語的說法。呂譯本作「有皮帶圍着他的腰」，沒有那樣順口，但也清楚，主要的是更接近原文。

馬可福音一章廿三節 *en pneumatikakathartoi*，英文修正本作 *with an*

unclean spirit，和合譯本作「被污鬼附着」。和合譯本也譯 daimonizomai 爲「被鬼附着」。呂譯本只把後一字譯作「被鬼附着」，而在廿三節卻譯作「在污靈控制裏」，加了控制一詞，其餘的結構和希臘原文完全相同。

有時因爲過於依照原文的結構，以致文字念不順口，呂牧師自己也承認：

馬可福音一章三節 phone boontos en tei eremoi，英文修正本作 The voice of one crying in the wilderness，和合譯本作「在曠野有人聲喊着說」。這兒很容易看出中國話和希臘文字結構上的不同。呂譯本作「一個在野地裏呼喊的人底聲音說」，把整個副詞置於「一個」與「聲音」之中。呂牧師承認這可能是太過分了，也許部分的採用和合譯本的譯法而作：「在野地裏有一個呼喊的人底聲音說。」

有一處，我們認爲呂牧師太過於依照希臘文的結構：

馬可福音一章十一節 ho huios mou ho agapetos, my beloved son，和合譯本作「我的愛子」，但這譯法現在好似太簡單了。呂譯本作「我的蒙愛的兒子」。通常呂牧師以蒙字表示被動的意思，這裏他以「蒙愛的」譯 agapetos，因爲

這字見於別處，並可單獨的使用。可是在這一句裏好像不自然，或許可譯作「我的親愛的……」，如呂譯本在書信裏所採用的，「親愛的」是較爲普通使用的形容詞。

我們並不是說呂牧師因爲採用過於嚴謹的翻譯方法，遂致譯文不能通暢流利。聖經翻譯者永是處於兩難之間，不是過於拘束的求準確，便是太隨隨便便的意譯。他祇能在他的文字的可能範圍之內求準確，不過份亦不足。在這裏，一個外國翻譯者和一個本國翻譯者的不同是很明顯的：本國翻譯者覺得可以很自由的運用他的文字。並且他有理由或權利可以將他的文字的運用去教育他的國人。這裏有一個很好的例子：

約翰福音一章六節， apstalmenos para theou，英文修正本作 sent from

God。和合譯本作「從上帝那裏差來的」。英文 come to me here 譯成中文是「來我這裏」。這樣，地方的意思就較重於人格的意思，所以這動作比較的看法是在空間裏的動作，而不是從人或對人而發的。呂譯本極力避免這種句法，所以馬太福音十一章廿八節裏的 come unto me，他譯作「來找我……」。約翰福音一章六節，呂譯本不能避免通常的句法，祇得把「那裏」二字省掉：「從上帝差遣來的」。這句的結構有些不熟悉，但不是不明白；如果這種用法得到普遍的接受，可

能作為中國文字和思想方式一個重要的收穫。

以上所論，對於呂牧師的工作已可窺見一斑。對於中文聖經的前途，它的重要性是無需誇張的。和合譯本至今還是一部偉大的作品，但它不能不受當時環境的限制。當時翻譯的責任是外國人擔負的；他們是須要在中國人前說中國話。當時乃民國初生之時，新舊交替方在開始，以白話代文言究竟可以做到什麼程度，還沒有把握。並且白話也還沒有有一定的標準，所以必得採取折衷的辦法。雖然如此，直到現在，和合譯本還是經常採用的本子，可見翻譯者的判斷並沒有錯，也可見它對於新式的白話之形成有了多大的影響。

可是現在看來，和合譯本形成時的當時環境已漸變成了它的缺憾了。這也無足為奇；一切統統變更了。現在通行的白話文已經差不多有了統一的和穩定的標準。在好些方面，舊的傳統已經垮台，而西方的影響也大有助於形成新的系統；這在文字上尤為顯明。而在神學思想上，就是個人對於聖經真理的瞭解上，已不必再依賴外國人；呂牧師的翻譯即是一件很好的明證。根據以上所論的，呂牧師的新譯修稿或者有兩點可以批評：

- 一、他過於依照原文，因而妨礙了譯文的通暢，或者可說不能照顧到文句裏各部分的

適當平衡；二、有幾處他採取了或提出了一些有冒險性的經文。但這多少都可以說是一個個人的而非正式的翻譯應有的自由和權利。呂牧師以最大的忠誠與耐性去完成這樣細心和負責的工作，這可作為將來中文聖經之修正的基礎，是可斷言的。

譯自一九五四年十月 The Bible Translator

中文聖經之修訂——前途如何

賈保羅

在過去十年來，我作為荷蘭聖經會在香港的語言顧問，有機會接觸到修訂中文聖經的問題。由於我離港在即，要往他處擔任別種工作，我願乘此機會將我個人對於翻譯及修訂聖經譯本這問題的觀感筆之於書。

我自一九五三年來港以後，很快就對呂振中牧師的譯本有所認識。我和當時任聖經公會駐港代表的藍克實先生及其他友人，會一同與呂牧師討論過不少翻譯上的問題；結果我寫成了一篇評估呂牧師的新約譯稿的文字（見本書上文）。同時，我對於當時別的人士將聖經翻譯為中文的嘗試亦有所聞，由是形成了我個人對這項艱鉅工作的觀感。

將聖經譯為中文何以會是如此困難的一個問題呢？有許多人覺得這根本就不成問題。他們認為聖經已有了一本很好的中文譯本，而他們亦抱着十分恭敬的態度使用它，果真將它奉為一冊神聖的經典；他們認定這是上帝的話語，人是不能將它更改的。

然而，這樣的一種態度也實在未免太簡單了；我們綜觀將聖經譯為中文的悠長歷史，就知道將一本良好的聖經譯本給予中國的教會就從來不是一個簡單的問題。可是，今日仍然有許多人，當他們面臨「是否應有一本新譯的中文聖經」這一問題的時候，他們就縱使不採取上述那種過於簡單的態度，也仍然對於他們現有的譯本存着一種特別的敬意，以致他們都不願輕易贊同任何的改變。

這樣的一種態度在基本上是正確的，因此我們斷不能把它輕輕打發過去。對於神聖的典籍我們實在不宜輕易更改，因為這些經典正是教養世世代代基督徒的根據。如其一定要更改的話，就必需要有十分充足的理由。

因此，我們首先應該提出一個比較基本的問題：翻譯聖經究竟是怎麼一回事？對於這一個問題曾經有過各種不同的答案。例如，在教會的某些宗派中就流行着一種信念，認為整本聖經的字句——不論舊約或新約——都是由上帝逐字逐句像口授一般，叫聖經的原作者寫下來的。因此聖經中的每字每句都是神聖而不容更改的。從這樣的立場出發，聖經的翻譯就應是逐字逐句的翻譯，同時原文中的任何小節就都絲毫不能略去。

這樣逐字翻譯的理想顯然是無法實行的，因為這樣翻譯的結果必然是一篇無法讀得通的文字。理由很簡單：沒有兩種語文是會有完全相似的結構及表達法的。總而言之，

倘若譯者只是注重「信」的原則，他的譯文就會欠「達」，因為這樣的譯文勢必不達意，「雅」這一個原則就更談不到了！

繙譯聖經最易走的另一個極端就是完全着重「達」與「雅」的原則，以致連犧牲了「信」也在所不惜。這樣翻譯的結果無疑是會產生一篇文字美麗的作品，但可惜譯者讓這許多自己的解釋和辭藻的堆砌溜進字裏行間，以致我們實在無法稱之為「譯文」。因為無論如何，一個譯者總是要忠於所譯的原文的。他可以想到許多種方法，將原文的意思表達得更清楚更美麗，然而他的職責卻是要把原文如實翻譯出來。因此，凡是單顧講求「達」與「雅」的譯作我們通常都稱之為意譯——申述原文的作品。

一般來說，聖經的每一種譯本都曾在「信」與「雅」這兩個極端之間採取了某一個位置；由於譯者目的之不同，有些譯本可能於兩者之間較為傾向於「信」，而有些譯本則可能為傾向於「雅」。然而這並不意味着「信」與「雅」這兩個原則是互不相容的。一個譯者在他可能範圍之內都應努力使這兩方面的成就都能兼而有之，因為究竟一個譯者的目標，應該是使他的譯作對於讀者產生與原著相同的影響的。但每一個譯者都知道，要兼守這兩個原則常是多麼困難的一回事。許多時候他不得不決定偏重二者之中的

某一個原則。在過去從事將聖經譯為中文的許多翻譯委員會中，在各委員之間就常因這一個原因而存有極大的緊張。

大致而言，國語和合譯本自一九一九年以現在的形式出版以來，中國的基督教會一直都存着感恩的心予以廣泛採用；這個譯本之被尊為一種學術上的鉅著及被認為在文字上也能達到相當的優美，實在是有其原因的。國語和合譯本對於創立語體文的新風格會作過一番的貢獻；當新文化運動在一九一七年間開始風靡全中國的時候，這一個譯本的面世實在適逢其會，以白話文取代古舊的文言文而為文學上的優美樹立了一個新的楷模。事實上這譯本的成就亦奠基於當代普世聖經學者的特殊成果；原來當時在英國與美國都已出版了他們的新譯聖經，即英國修訂本及美國的標準本。因此我們可以說：在國語和合譯本中，「信」與「雅」這兩個原則已達到了高度的結合。

從我們對過去歷史的回顧中我們已經見到，自和合譯本出版以來，曾經有過幾次重新翻譯聖經的嘗試。這個事實就證明各處都有些人們不十分滿意和合譯本。同時，我們從王明道先生等人的論著中亦已見到，對於和合譯本也曾有過種種的批評，而我們現在就正要討論此等批評所牽涉到的幾個原則。正如我在上文所曾論及的，這些批評不外下

列兩大類：——

(一)以「信」的原則爲出發點的批評。新的譯本如國語新舊庫譯本及呂振中牧師的新約新譯初稿等都含有這種批評的意味。對於和合譯本是這類批評亦可見諸上文刊載的王明道先生及李銳先生的論著中。

當然，聖經譯本經常是有這一類批評的餘地。我們對於聖經原文的知識乃至對於歷史背景的知識都在不斷增長與修正之中，職是之故，聖經譯本中的許多細節都當隨時訂正，使與這最新的知識符合。然而，以上所述並非批評和合譯本的唯一根據。正如我在上文中已提及的，繙譯委員會的衆委員對於繙譯原則的意見都有着相當的分歧；同時，和合譯本的幾種初稿版本與一九一九年出版的最後版本之間，在文字上也有相當的差異。造成這種差異的主要原因就是，當這個譯稿臨到要出最後版本的時候，也會經過一位中國的基督徒學者把它的文字潤色一番；潤色的結果使文體較前優美，然而，這優美文體的代價許多時就是把繙譯的準確程度犧牲掉。當然，對於這一個問題各人可以有不同的立場，而對這問題的意見也常常是各有不同的。

(二)以「達」及「雅」的原則爲出發點的批評。聖經譯本如吳經熊的文言譯本及劉翼凌先生的新譯約翰福音初稿都含有這種批評的意味；同樣的批評亦可見諸上文所刊載劉先生的論著及顧敦鏐博士的論著之中。除此之外，在中國的智識份子羣中我們也經常聽到同樣的批評，他們當中有些人似乎覺得艱深文言文的「雅」較之能夠普及現代大衆的白話文之「達」更爲可取。

我們無法否認：作爲一種文學體裁，文言文的造詣與優美實在遠勝於歷史尚屬短暫而且在許多方面尚未發展成熟的白話文體裁。然而，我感到我們更需要懇切尋求上帝的旨意。誠然，一個智識份子特別容易被一種優美而使人愛讀的翻譯文體所吸引，而粗劣的文體是會使他厭棄的。據說當第四世紀的教父聖奧古斯丁初次閱讀聖經的拉丁文譯本的時候，他讀了半頁就把它丟在一角，因爲他實在厭棄那文體。但是，在這裏我們不妨回想孔子關於「文質彬彬」的至理名言：具備了「文」的條件並不就是具備了一切；事實上倘若缺乏了「質」，「文」也就毫無價值可言。一個聖經的譯者實在也是要經常努力，以求達到「文質彬彬」的理想境界；然而，這境界究竟是否可以完全達到呢？

談到這一個問題，我願敘述我個人讀經的一個經驗。如所週知，聖保羅的書信是世

世界上最深奧難明的文學作品之一。當我在年青的時候我會嘗試了解過這些書信；然而當時我們所用聖經譯本的文體並不十分流暢，因此我就感到很難了解聖保羅的理論（後來我就發覺和我遭遇同樣困難的同伴實在大不乏人，因為聖彼得就在他的第二封書信的第三章第十五至十六節中說：「……：就如我們所親愛的兄弟保羅，照着所賜給他的智慧，寫了信給你們。他一切的信上，也都是講論這事，信中有些難明的，那無學問不堅固的人強解……」）後來斐理斯牧師 Rev. J. B. Phillips 新譯的保羅書信出版了，我才初次被這些書信的內容與信息所吸引；因為這新譯本的文字不但沒有妨礙，而且幫助了我的理解。為此原因我對斐牧師將永存感謝之心。

他之所以開始從事新的翻譯，是因為他感到有需要將基督教的信息設法傳達給一般無法從傳統的譯本中得着這信息的青年智識份子。而我就可以見証說：斐牧師已經選用了那最適當的文體。

然而許多人又會同意：斐牧師的譯本包括了許多他自己對聖經的解釋。這譯本與原文很近似，只是譯者是用他自己的話將聖經複述出來，其中加插了譯者根據他本人對原文的理解而作的許多解釋。當我後來開始更多思考保羅書信的內容的時候，我就發覺那些欽定的「直」譯本較之斐氏的譯本對我有更大的裨益，因為那些「直」譯本比較更能保存書信原文中所含的豐富意義。這是我個人真實的觀感，雖然我承認各欽定本的文體是不夠清楚和不夠流麗。我相信：我這種觀感上的改變就表明我對聖經信息之了解已發展到一個新的階段。當我們越發熟悉這信息的時候，我們就越想探尋其中所透露的真理。誠然，「達」這一個原則是仍然重要的，但是，爲了探求真理的緣故，「信」的原則就顯得最爲重要。因此，這一切都決定於我們讀經時所採取的態度。當我們只把它當作一種文學作品來閱讀的時候，我們就會感到各欽定本中有許多我們認爲是不夠清楚和不夠優美的地方；但當我們開始深信在聖經中我們會找到真理的泉源，我們會熟悉關乎我們自己得救的神聖信息的時候——總而言之，當我們感到這是關乎我們自己生死問題的事情的時候，那末，我們就會以一種完全不同的態度去讀我們的聖經。

倘若別的人也有我上述的經驗，則我們將會得出怎樣的結論？在聖經公會的圈子中也曾有過這樣的建議：我們或許要有幾種不同的聖經譯本，以供應教會及世界的需要。首先，我們需要一種供教會的崇拜生活及教養工作之用的譯本。這個譯本就可以較近傳統和較爲正式。其次，我們更要接觸到一般從未聽聞過基督教信息的普通民衆，對這樣

的人我們就要給他們餵「奶」而不能立即就給他們餵「飯」（參看哥林多前書第三章第一至二節）。這樣的嘗試在過去也曾有過，就是將聖經的某些部分翻譯為所謂「基本英語」，對其中所用的字彙嚴加限制，使全部都是易於了解而為現代所通用的字眼。第三，我們更想到一般智識份子，就是那些積極參與我們的文化發展過程的人們，如學生、學者、作家、思想家、及藝術家等。對這等人而言，一種以合乎邏輯而又優美的文字寫成的譯本最能生效。

然則上帝的眞道是可以分割的嗎？不，斷乎不可。容許各種不同的譯本存在並非將上帝的眞道分割。這並不表示任何一種譯本是最正確的，而其他的就都錯。上帝的眞理可以多種不同的方式一樣的照徹人心。縱使世間只有一種譯本，人們對這譯本意義的了解也仍然會彼此不同。因此之故，兼收並蓄是不成問題的，我們只要記得：眞正的合一乃是上帝的聖靈在我們人類不完全的世界中作工的結果。聖保羅也明白這一點，當他用以下的句子表達出他傳道的熱誠的時候：「向猶太人，我就作猶太人，爲要得猶太人；……向軟弱的人，我就作軟弱的人，爲要得軟弱的人——向什麼樣的人，我就作什麼樣的人；無論如何，總要救些人。」（哥林多前書第九章第二十至廿二節）

然則聖經中譯的前途將有怎樣的後果呢？在將聖經重新翻譯的種種嘗試之中——不論是個人的努力或是集體的 effort——我都能見到許多的好處；一種近代國語的譯本，或是一種更富文藝色彩的譯本；一種口語化而不拘細節的譯本，或是一種逐字直譯的譯本——這一切都有助於傳達那好消息。

然而最重要的是，我更見到需要有更多更多的中國基督徒熟悉聖經原文的兩種語文——希伯來文及希臘文；更要熟悉西方所已積儲起來的，研經學問的龐大寶藏。如此的中國基督徒學者將能直接處理原文的資料，而無需再經第三種語文的阻隔；這樣的學者本身就能完全熟悉聖經的世界，而無需毫不批判地倚仗外國的學問。從事眞正的聖經翻譯工作，單有熱心及文學方面的才能是不足夠的準備；學術上的知識及才能也是同樣必需的條件。

目前並沒有許多的中國基督徒是具備這種學術上的知識及才能的。能夠達到這水準的極少數譯者之一就是呂振中牧師，而正是這一個條件使他的翻譯工作對於中國的教會具有特殊的重要性。這並不就是說：呂牧師的翻譯就已是十全十美了；對於他的翻譯方式也會有過種種的批評，而這位譯者對於自己的譯本亦未感到滿足。他所着重的是

「信」的原則，他的譯作的第二個重要特點就是：大致而言，他的文體接近現代日用的口語。上述的種種特點可能會使呂氏的譯本較不適合於教會內的一般用途，但我深深相信：這譯本對於一般研究聖經的認真的學者及一般牧師確有重大的價值。而這種價值的貢獻就正是呂牧師一向努力的目標。

中國的教會目前正在經歷一個困苦的時期。由於政治環境的原因，教會本身被分裂，因此很難訂出使整個教會都能參與的計劃。然而，這分裂的時期能使我們更深思考聖經的信息所帶給我們的，豐富的屬靈寶藏，同時更能引導我們對自己有更深的認識。如此加深內在的知識對我們就只有好處，同時由此更產生了一個希望，就是希望這種內在對信仰加深的認識能與淵博的學問結合，有一日能結出果實，成爲一本新的中文聖經，一本能夠接觸到更廣大的中國民衆的譯本。但同時又讓我們謙卑記取：任何聖經的翻譯都只不過是那唯一重要的真正「翻譯」工作的開端：這真正的「翻譯」工作，就是將上帝大愛的信息移值在每一個基督徒的生活裏。因爲這才是一切翻譯工作的真正考驗：要使我們能謹依這個信息而生活，我們的生命能見證在基督耶穌中得救的盼望。

一九六四年聖靈降臨節於香港

主曆一九六五年九月初版

聖經漢譯論文集

每冊港幣二元五角

(郵費另加)

編者 賈保羅博士

發行者兼 香港上亞厘畢道二號
基督教輔僑出版社

電話：二三八五二七

九龍元洲街二六七號三樓

承印者 立信印刷公司

電話：八六八三七九

△版權所有▽

Chinese Bible Translation

Edited by

R. P. Kramers

FIRST EDITION: 1965

Price: H.K. \$2.50

Postage extra

THE COUNCIL ON CHRISTIAN LITERATURE

FOR OVERSEAS CHINESE

2 Upper Albert Road, Hong Kong

Telephone: 238527



Cat. No. 966 (前)
450 (後)