

# 教會 CHURCH CHINA

扎根教會 服事教會 建造教會

2019年3月第2期 总第76期

《和合本》圣经发行百年纪念

## 忠译圣言

- 《官话和合译本》翻译过程
- 《和合本》译经原则和评估
- 从功能理论进路探索汉译圣经前路
- 如何翻译圣经？
- 圣经翻译的基本原则和流程
- 应用圣言
- 再来一碗“基督教牛肉面”
- 对霍顿《称义》一书的书评
- 将奇异归回给恩典



# 目录



本期主题：  
忠译圣言

04

## 本期焦点 | Focus

### 当代评论

#### 再来一碗“基督教牛肉面” / 凯若思

两国：一个是“永恒、属灵的基督国”，基督徒的生命属于其中，另一个是“作为过渡的今生”也即“物质和世界国”。基督徒在前一个国里的生命实际，将会（“应该”）呈现在后一个国里。问题在于，信心在行为中的呈现，或者说“律法‘在福音之后’的第三重功用”的呈现，“有诸多弹性、自由、模糊、相对、多元、错误、不确定和历史的局限”。

### 封面文章

11

#### 《官话和合译本》翻译过程

——内地会宣教士鲍康宁的回顾 / 鲍康宁 (F. W. Baller)

和合本长达近三十年的孕育过程中，西方宣教士团体需要应对宗派分歧、神学争端、英美差异、各圣经公会的偏好等种种张力，而中国同工则需要协调译经原则、行文风格、方言差异方面的问题。圣经得以统一的面貌在神州大地上通行，殊为不易。每一次对中文圣经的重译和修订的过程，都是自“上帝说汉语以来”对基督教真理的再发现。译者从事翻译事工这些年，常被一件事所激励：新约圣经（尤其是四福音）的写成，已经完成了一次将耶稣的亚兰文日常口语转化为通俗希腊文的过程，为任何语种的圣经翻译开创了先例。

附录：中文圣经译本名录

31

#### 《和合本》译经原则和评估 / 周联华

和合本翻译委员会通过了十八项译经原则，这些原则建基于以前中文圣经翻译的经验，是译经者的宝典，不但使新旧约中没有隔阂，而且自有它的一致性。在这些原则下，《官话和合本》终于定稿，在1918年12月31日送印刷厂，1919年4月22日出版了。先后有十六位西方译经者参与，有许多位中国同工是无名的英雄。不同的国籍、不同的宗派，能翻出一部统一的、前后一致的中文圣经，是上帝的恩赐，和极大的神迹！我们要感谢上帝！

41

#### 从功能理论进路探索汉译圣经前路 / 彭国玮

当我们找出译文的对象后，就要进一步回答以下的问题：我们预期达到的功能是什么？是偏向工具化的，还是文献化的？如果是工具化的话，在翻译源文时是否容许或是否预期会运用目的语的文化？如果是文献化的翻译，译文要反映源文化多少的语文形式和特色？可以用多不自然的中文词句？又可不可在翻译时发明新的中文用词？以上这些问题的答案可以帮助我们规划翻译任务概要，我们也可以这任务概要来评定译文是否适切。

53

#### 如何翻译圣经？ / 皮薛士 (Vern S. Poythress)、古德恩 (Wayne A. Grudem)

语言学家和翻译教师提出“动态对等”翻译理论，此理论倡导的核心原则是含义优先于形式，指的是，在翻译成目标语时要选择具有同等含义的表达。与之相反，“形式对等”则指，在目标语中选择词对词的对应表达，而不管含义是否相同。因此，一般来说，动态对等理论支持翻译含义，而不是翻译形式。译者首先需要译出一篇文章的基本含义或者明显含义，这是必须要传达的信息，但是译者也不该止步于此，而是应该尽自己所能，包括更多的附属含义。换句话说，在目标语允许的范围内，译者应努力达到“最全面的对等”。





编辑



《教会》编辑部  
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

(<https://www.churchchina.org/>)

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。  
未经作者授权，任何印刷性  
书籍刊物及营利性电子刊物  
不得转载。欢迎非营利性电  
子刊物转载，但须注明出处  
及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

73

### 圣经翻译的基本原则和流程 / 圣经翻译机构联盟 (Forum of Bible Agencies International)

关于“圣经翻译的基本原则和流程”的声明，为圣经翻译机构联盟（FOBAI）所有成员机构所遵守，并予以实践。身为圣经翻译机构联盟的成员机构，我们肯定圣经提供的灵感及其权柄，并委身于实现以下的目标：1. 要精确地翻译经文，绝不丢失、改变、扭曲或润色原文的含义。圣经翻译的精确性要求我们在应用全备解经原则的基础上尽可能信实全备地传达含义……5. 要竭尽全力确保译文没有被任何政治形态、意识形态、社会议题、文化议题或神学议题所扭曲。

### 讲道释经 | Exegesis and Preaching

方法探讨

78

### 应用圣言 / 周毕克 (Joel R. Beeke)

直到十九世纪中叶，约翰·加尔文以及加尔文主义者还被称为“实验派”（experimental）或“经验派”（experiential）。如此的讲道乃是加尔文主义的核心，它涉及的是一件至关重要的事情，基督徒如何在生命中“经验”到合乎圣经的、加尔文主义的教义。经验式讲道力图以合乎圣经的加尔文主义的真理来说明万事应当怎样运作、实际又是如何运作，以及基督徒生活最终目标的讲道。经验式讲道意在将神圣的真理应用到信徒的整个人生经历中，包括信徒与家庭、教会和周围世界的关系。换句话说，这种讲道涉及基督徒生活的全部，十分重视信徒灵性的健康与成熟。这种讲道工作的任务是藉着圣灵恩允，使得信徒彻底改变一新，实实在在地越来越有教主的样式。

### 神学探讨 | Theological Studies

书评

92

### 对霍顿《称义》一书的书评 / 马可·马特斯 (Mark Mattes)

霍顿处理的是今日对称义是唯独因着恩典、唯独通过信心的两个直接的反对之声：第一卷，是针对激进正统主义（Radical Orthodoxy）；第二卷则是针对保罗新观。二者都认为传统称义教义不可信。前者认为教会是将人们从现代世俗主义中拯救出来的方舟，而后者认为保罗并没有在关心如何将人类从上帝的忿怒中拯救出来，而是在说如何将外邦人纳入到犹太人的立约群体中。霍顿很有智慧地破除了这两者对于传统更正教称义观点的批评，同时又肯定了这两个观点中值得称赞的部分。

访谈

95

### 将奇异回归给恩典

——利戈尼尔事工采访霍顿博士 / 伯克·帕森斯 (Burk Parsons)  
我想向人们展示的是在所有的作品后面的那个人，那个在教授头衔后面的人。我希望这个采访能够真的激励神的百姓，他们能以近距离地看见你的生活和神如何使祂所交付给你的事工成形，也向你提供一个场合，在这里你可以向其他人传递你在生活和事工中学到的内容。你想对读到这个采访的基督徒说些什么呢？——“年轻的基督徒们越来越强烈地意识到需要学习，特别是在那些发现恩典教义的人们中，这非常鼓励人。你现在有机会可以为你一生的事工打下基础。”

封三

“我把一切都交给圣父了” ——《和合本》译者轶事四则



唯有基督

ὅτι ἐπι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν χάριτος ἔτι ἐπέβη

For by grace are ye saved through faith

基督

ἀλλὰ ὑπὸ χάριτι ἵνα ἡμεῖς ἐσώμεθα ἵνα ἡμεῖς ἐσώμεθα διὰ τῆς χάριτος ἵνα ἡμεῖς ἐσώμεθα διὰ τῆς χάριτος

And the gospel must first be published among all nations

福音必須先傳給萬民

基督

And the gospel must first be published among all nations

乃基督之死、則為我罪

乃基督之死、則為我罪

起初、神創造天地。

上海大美國聖經會

# 新舊約全書

官話和合譯本

新舊約全書 官話和合譯本

# 卷首语

## 忠译圣言，以学事主

文 / 本刊编辑部

本期杂志以“忠译圣言——《和合本》圣经发行百年纪念”为封面主题，将关注聚焦在《和合本》这一对中国教会影响深远的圣经译本和圣经翻译上。《〈官话和合本〉圣经翻译过程——内地会宣教士鲍康宁的回顾》是一份重要的史料，是当时人撰写的当年事。《〈和合本〉译经原则和评估》是用实例对当年“和合本翻译委员会”审议通过并使用的十八项译经原则进行的说明。《从功能理论进路探索汉译圣经前路》以翻译学的功能理论入题，并从功能理论的视角回顾了马礼逊至《和合本》的汉译圣经历史，分析了诸多版本之特征，继而探寻汉译圣经未来的路向。《如何翻译圣经？》基于对翻译理论更加深入详细的梳理阐释，为译者提供了实践智慧。《圣经翻译的基本原则和流程》是圣经翻译机构联盟（Forum of Bible Agencies International）的一份声明文件，旨在为翻译提供指导。

与往期主题相比，本期这些主题文章似乎并不直接关乎“教会建造”。那么，除了纪念《和合本》发行百年，为何需要讨论“圣经翻译”的话题呢？

的确，对于大陆诸多家庭教会而言，“圣经译本”未曾成为过问题，《和合本》的权威性是不证自明的。信徒通常意识不到其他译本的存在，而认为我们手中的《和合本》就是“唯一”的圣经。而且，家庭教会因为共同使用《和合本》有着隐藏却实在的“合一”——不同信仰背景的教会、机构、同工、信徒，在神学研讨、事工讨论或合作之时，使用的是同一本圣经。

近年来，家庭教会开始接触更多的中文圣经译本，一方面给牧者、信徒、学者研读圣经提供了更多的选择，另一方面亦带来了新的挑战 and 疑惑。如何切实认识各个译本的特点？评判译本优劣的标准是什么？这成为家庭教会在面对“比《和合本》更……”之类泛泛的广告语，乃至将来可能出现的人文学者或某方组织“大笔一挥”的译经版本时，亟需了解的内容。

因此，《和合本》发行百年纪念之时，杂志以“《和合本》与圣经翻译”为主题组稿，期待帮助大家具体地了解《和合本》的译经过程、原则，从而为我们手中的《和合本》向主感恩；同时，也期待推动大家开始思考圣经翻译的原则，探求汉译圣经的前路，从而形成教会、信徒针对不同目的、选择不同译本的底线原则与处境智慧——这不单关乎历史上的圣经翻译，其实也关乎当代的教会建造。

提及当代，本期于“当代评论”中刊发《再来一碗“基督教牛肉面”》，以当代博客网文之轻松文体议教牧现场所面临的“两国论”之题。

往期文章，即便是艰深的神学研究，也都是针对教会工人、信徒普遍会面对的问题。与此相比，本期关于翻译理论与原则的文章，所针对的读者群体确实更窄。或许你可以带着期待，将这些专业文章推荐给教会中的专业人士和青年学生。盼望先贤之见证、教会之需要，唤起更多工人以学业、学术事奉主、爱教会之心。此外，本期译介麦克·霍顿新书《称义》的书评，及一篇有助于了解霍顿的阅读、著书、生命成长、关切教会等方面的访谈，除主题与内容自身的重要性外，亦有此目的——忠心“以学事主”。✝

# 再来一碗“基督教牛肉面”

文 / 凯若思

因着近些年中国家庭教会的发展现实，一些人开始关注和谈论改教传统中的“两国论”（Two Kingdom Theory）。但以我有限的观察，人们的很多理解颇有问题：或者直接批判两国论错误且有害，或者认为路德版本的两国论大大不妥，不若改革宗两国论那般合乎圣经及改教传统。可以说，在很大程度上，对路德神学的误解与对两国论的误解总是如影随形。

我期待自己今后能以更规范、更为学理的方式来阐述和探讨两国论相关议题。至于这篇随笔，只是要对康来昌牧师曾发表于《教会》杂志上的那篇《基督教牛肉面》<sup>[1]</sup>做一点解读的工夫。在我看来，这篇文章已经相当通俗易懂地呈现了真正改教精神中的两国论思想，同时却也如同路德一般，频频遭遇误解。这里面既有康氏（以及路德）行文风格的缘故（背后则是其牧养导向的思考风格），更

进一步，实际也关乎改教之“福音再发现”的精髓所在。

本文也可以说是在借题发挥。我不仅意图再次鼓吹康牧师之“牛文”（对有些人来说则是“面文”）所鼓吹的那种两国论，而且还想尝试，有没有可能站在改革宗神学内部，更准确地说是站在新加尔文主义（Neo-Calvinism）的立场上，去煮康牧师这碗牛肉面。最后，要再煮这碗面，实在跟教会的当代处境并一些热点现象有关。以下是内容。

## 一、神国山色有无中

对两国论（以及康牧师）的一般误解，首先是以以为路德把“两国”说成是教会与世界，或者教会与政府的分离、分立或对抗关系，<sup>[2]</sup>但《牛文》明确指出，这恰恰是两国论直接反对的。两国论之两“国”，并非两类实存

[1] 康来昌，〈基督教牛肉面〉，《教会》27（2011）。

[2] 以我有限的阅读，英语世界的一些改革宗神学大拿也犯此错误。比如约翰·弗瑞姆（John Frame）在他的《基督徒生活的教义》一书中就认为，路德的两国论是关于教会和政府的关系的。在这本书中，弗瑞姆所使用的文献居然只是澳大利亚路德宗教会的一份网页文件。见：John Frame, *The Doctrine of the Christian Life* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2008), 609-10。不过，按照当代德语世界路德宗神学大拿奥斯瓦尔德·拜尔（Oswald Bayer）的说法，把两国论误解为两个静态领域，始作俑者应该是弗雷德里希·瑙曼（Friedrich Naumann）。瑙曼的看法得到了卡尔·巴特等改革宗神学家的青睐。见：拜尔，《路德神学》，邓肇明译（香港：道声出版社，2011），380以下。

意义上的领域 (kingdom)，而是指神主权的统治 (kingship)，用路德的话来说，就是神“左手的治理”和“右手的治理”——它们本身是极为动态的概念，不可能直接、固定、静态地等同于或对应于有形教会和世俗政府这两类实存性社会机构。<sup>[3]</sup>只要通读康牧师的《牛文》，或者对路德“生存论式”称义神学有所体验，就不但能明白，而且可以很清楚地感受到这一点。珠玉在前，我不多说。

康牧师提及，在此问题上，需要区分路德本人和后来的路德宗及福音派教会，因为后者相当程度上失落了路德所代表的那种“改教的”以及“两国论的”精神。我很乐意认同这个看法，倒不是因为我精通后宗教改革神学与教会历史（惭愧~）并其中改革宗和路德宗传承有序的彼此龃龉（主怜~），而是因为意识到，非常有趣的，对两国论的恰当理解，本身就需要有相当两国论的精神——这种精神正是路德本人所拥有的，也正是康牧师《牛文》的内容包括行文风格所呈现的，就是一种对福音、神国、基督徒人生相当动态的理解、体验与述说方式。而这就关乎我下面要说的第二点。

很多人似乎没有注意到，在“有没有基督教牛肉面”（这是两国论的牛肉面版本）这

个问题上，《牛文》其实有两个貌似截然对立的立场——**没有！同时也有！**这个回答本身，相当地“两国论”。容我解释——

康牧师开篇就断言“没有基督教牛肉面”（这诚然是此文的主旨），我想一些人会因此忽略康牧师同时（但不是主要地）说了下面这段话：

我们可以同意改造派说的，不仅有基督徒牛肉面、基督徒数学、基督徒政治、基督徒艺术、基督徒伦理道德、基督教文化等；甚至，我们坚信，除非肯定圣经中的基督教的神，牛肉面数学政治艺术伦理道德文化都不可能。非基督徒如有任何正确美好的牛肉面数学政治艺术伦理道德文化（他们也确实有，而且有很多，而且常常胜过基督徒，正如前述），那是因他们运用了自己不相信、不认识的神的法则；因为他们自我矛盾，违反了自己的无神或异教神信仰；因为他们享受了他们不承认的上帝给他们的一般恩典，这是圣经，也是奥古斯丁、路德、加尔文等正统信仰者一贯的观点，范泰尔把它讲得最直接。<sup>[4]</sup>

这是在说，基督教牛肉面不但“有”，而且“唯独有”！这世界上根本就不存在也不可能存在“非基督教的”牛肉面；只要是牛肉面，它就必然是基督教的！若不遵照神的创世

[3] 如果我们按照魏司坚 (Geerhardus Vos) 在《保罗的末世论》中的研究，意识到“神的国”其实是“末世”或“将来的世代”的一种不太正式但更生动有力的表述的话，那么，两国论的“两国”，就不可能是某种单纯视觉性、空间性的领域之分，而是“眼见”与“信心”（或在基督里之信徒的“身”与“心”）关系上的、时间性区分，即，因为末世性的圣灵之工，以“救恩的元帅”基督的肉身临在、受难和复活为那临到人类历史的 ἀρχή（开端、本源、始基），那本属于将来的天国现实——“末世”——已经闯入这本质上（目的论意义上的“本质”）必要受审，但刻度时间上尚未过去，仍然在神丰沛的阳光雨露恩慈下“延续着”甚至偶尔还“有所发展”的“这世代”之中，并且在其中——以有形教会的空间性拓展和教会信徒生命性的深化为标志——不断地自我实现，直到主再来之日，天与地成为同一个现实的时刻。所以，对“两国”及其关系的理解，必然是位格性 (personal) 和末世性 (eschatological) 的。下面将会谈到的“有同时也没有基督教牛肉面”这种立场，正是在这两个概念之内来讨论的。

[4] 康来昌，〈基督教牛肉面〉：39。



法则，无论基督徒还是非基督徒，都不可能做出任何牛肉面；无论哲学家们如何孜孜不倦地发明着各种非基督教牛肉面菜谱，只要是一碗在生活中实际存在（Dasein）的牛肉面，它必然是人（无论是否基督徒）遵照神之法则而做出来的，并且，做牛肉面的这个人（无论是否基督徒）也必然臣服在神的左手之治理下。不同在于，若是基督徒，他将是在一种明确和喜乐的“神之百姓”的盟约意识（consciousness）中来做这碗牛肉面。这种意识包含两个方面，正对应于两国论的“两国”，即，作为受造而有神形像以及被重生而有基督之灵内住的位格者，他有意识地（consciously）甘心臣服于：

- 1) 神左手的治理，努力善用神的创世法则而精心制作这一碗面；
- 2) 神右手的治理，全然为彰显十架基督的荣耀而制作这一碗面。

在神学体系中，第一个方面关乎三一论与创造论，第二个方面则关乎救恩论与末世论，两个层面的交织与连接点，是中保基督。

因此，同保罗一样，康牧师说明：非基督徒甚至在一碗牛肉面上也和自己矛盾，显明自己其实认识并依靠他们所否认说不认识、不存在的神。基督徒则不同，我们不但也做牛肉面，不但与世人一样也顺服在神左手的治理之下，并且我们每一位都（应该<sup>[5]</sup>）清楚、

承认且感恩于：我们正顺服在神作为其盟约条款的律法之下。世人在悖逆和抵挡中顺服在神的治理下（路德神学对此有深刻洞见），我们则在仰望和感恩中顺服在神的治理下（改革宗盟约神学对此有深刻阐述）。（只是，弟兄们啊，我们该惭愧！在治理神的家的时候，我们时常把牛肉面做得很难吃，让身边的人难以下咽，然后说这是因为自己专注于敬虔！）

既然如此，为什么《牛文》又要竭力鼓呼“没有基督教牛肉面”呢？康牧师自相矛盾吗？非也。我的解读是：**说有，是站在创造论的角度；说没有，则是站在末世论的角度。**

## 二、属灵人居天地间

从创造论的角度强调神的律法，这是改革宗包括亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuypers）、赫尔曼·巴文克（Herman Bavinck）和赫尔曼·杜伊维尔（Herman Dooyeweerd）等新加尔文主义者极为看重的。当然，这样说的时候我们要小心，不要又反过来犯了类似误解路德的错误，误解这些新加尔文主义者。后者真正的神学纲要是“创造——堕落——救赎”的盟约-救赎历史主线，以及信与不信之间的截然对立，所谓“属灵的二律背反（antinomy）”，而不仅仅是强调律法。加尔文主义者完全被“神的荣耀”这个主题抓住，不但在神学思考（“应该”）中意识到神的法则，则是这世界从始至终的规范性模板，是造物

[5] 这个“应该”即创造律，或者说自然法。但若非基督十字架救恩里，靠着圣灵，借着信心，被圣经律法所光照、引导和催促，亚当之后犯罪堕落的人绝然活不出这个“应该”。所以两国息息相关，并且位格性地整合在每一个基督徒身上。



主和受造物互动的边界，更愿意努力**在信仰实践（“将会”）中**，以全身心，在全时间、全领域中（因此首先但不限于在建制教会和圣徒团契内）去按照神的法则喜乐而有盼望地生活——最终而言，这是圣灵在门徒中间的工作，为要见证基督。

这些其实是中国家庭教会的传统与实践非常缺乏的神学思想，因此相对而言，作为一种回应，它们需要在这时代被教会大大强调。因而我们看见，《牛文》并不在顺服神主权的意义上反对说“有基督教牛肉面”，反而表示认真地赞同。

但这不是《牛文》的主旨。康牧师要用一种远远不成比例的、更大的声音去强调的，乃是一种末世论的、信仰生存性的视角（我用“视角”这个词是受了约翰·弗瑞姆的影响<sup>[6]</sup>），从这个角度，《牛文》的立场是，我们甚至必须说“没有基督教牛肉面”。为什么呢？

因为创造论的、上帝主权论的、新加尔文主义的宇宙法则论思想不能也不会停留在这里；关于律法之三重功用的讨论，只要是试图使之成为教会与教牧现实，即只要是试图面对作为位格者（person）的基督徒，而不仅仅是做学理性的局部陈述，就必然要回答一个至关重要的问题：**这一切和基督福音的关系是什么？**用两国论的词汇就是：上帝左

手的治理和右手的治理的关系是什么？《牛文》中有一段这样说：

诚于内，形于外。信心没有行为是死的，神的儿女内心对神的信靠与敬畏，他们在永恒、属灵的基督国中的生命，会呈现在作为过渡的今生、在物质和世界国之中。这个呈现，有诸多弹性、自由、模糊、相对、多元、错误、不确定和历史的局限。<sup>[7]</sup>

这其中，“有诸多弹性、自由、模糊、相对、多元、错误、不确定和历史的局限”这个反复出现的固定表达需要被高度重视。我个人认为（意思是，我正在如此期待和要求自己），这是中国教会正在关注或试图引介新加尔文主义理念的人士在处理律法和福音的关系时必须注意和回应的一个表述。康牧师这段话中正包含“两国”——新约末世二元论<sup>[8]</sup>：一个是“永恒、属灵的基督国”，基督徒的生命属于其中；另一个是“作为过渡的今生”，也即“物质和世界国”。请注意康牧师说，基督徒在前一个国里的生命实际，**将会（“应该”）**呈现在后一个国里。用路德式两国论的词汇就是，基督徒同时在神左手的治理和右手的治理之下（而不信的人只在神左手的治理下），并且，基督徒那在神右手的治理之下的、不可见的生命实际，**将会（“应该”）**呈现在基督徒顺服在神左手的治理之下的、可见的今世生活样式中。如果这话有点把你绕糊涂了，那么简单一点的说法是：

[6] 弗瑞姆的“盟约三角形”或者说“视角主义”神学，参：约翰·弗瑞姆，《神学认识论》，陈德中和孙为鲲译（雷东多比奇：中华展望，2011）。这种视角主义在基督徒伦理上的运用，参：周功和，《信望爱——圣经伦理学导论》（台北：中华福音神学院，2014）。

[7] 康来昌，《基督教牛肉面》：39。

[8] 参《赖氏新约神学》第三章中“末世性二元论”相关内容。赖德，《赖氏新约神学》，马可人和杨淑莲译（台北：中华福音神学院出版社，1998），43-46。

“唯独因信称义，但称义的信心从不单独存在”——那真正被福音得着的生命**将会**（“**应该**”）在遵行律法的行为中**呈现出来**，因为“**信心没有行为是死的**”（雅 2:26）。

问题在于，作为神的律法，它的“应该”呈现固然确定而清楚，无可置疑，也无可推诿，但作为基督徒的生命样式，它的“将会”**呈现**却绝非固定、静态和清晰的——“两国”不是教会和政府！这是康式牛肉面版两国论的关键：信心在行为中的呈现，或者说“律法‘在福音之后’的第三重功用”的呈现，“有诸多弹性、自由、模糊、相对、多元、错误、不确定和历史的局限”。为什么会这样？

这不是创造论的问题，不是新加尔文主义所关注的神的宇宙性法则的问题，这是末世论在位格性议题内的问题：是的，那不可见的将会（“应该”）呈现为某种可见的，只不过，那仍然将会（“应该”）是一种模糊不清，仿佛对着镜子观看的“可见”。

因为，被预期（将会）或被要求（应该）呈现为某种可见之事的那不可见之物，乃是“重生者的信心”。信心是行为的充分但不必要条件：真信心一定会带来好行为，但好行为不必然意味着真信心。

前面提到过，新加尔文主义真正的神学纲要是“创造——堕落——救赎”的盟约-救赎历史主线，以及信与不信之间的截然对立。这其中，前一点是改革宗盟约神学框架下的救赎历史，后一点则关乎救恩次序，用盟约神学的话说就是，关乎圣灵如何将基督已经

历史性成就的救恩个别地应用在选民身上。从前一点来说，神国尚不可见，因为基督肉身尚在天上，现今以祂的灵居住在在地上祂的百姓中间；从后一点来说，神国已经可见，因为基督徒虽然在灵里与基督一同在天上至圣所施恩的宝座前，但他们的肉身尚在地上。

就可见和物质肉身来说，现时基督徒和非基督徒有什么可见的区分呢？木有~

正是在这个意义上，《牛文》不但说“我们不一定能从人外在的言行，断定他的心是不是属主，看来像麦子的，可能是稗子；外面是羊皮的，里面可能是狼”，更毫不迟疑地反对那种把两国论理解为“教会 vs. 政府”的看法——“我们不能说，基督国就是教会，世界国就是政府，除非我们说的教会，是指目前看不见、属灵、包罗万有、永恒的教会（弗 1:23）”。

所谓末世论在位格性议题内的问题，就是救赎历史问题转变为救恩次序的问题，或者说，历史时间事件转换为意识时间事件的问题。这是圣灵的经世之工所带来和引发的。其中，律法的第三重功用，不是救赎历史议题，而是救恩次序议题——故其所属的时间不是历史时间（法则-刻度时间），而是末世时间（圣灵-际遇时间），后一个也可以叫作“十字架时间”。如果我们仅仅从历史时间的角度去理解基督的十字架，以及人的信而受洗（与主同钉十字架），并且也如此理解律法“在福音之后的”功用，以为它不过就是时钟刻度意义上的那个“之后”，而非末世性的“在福音**之内**”——如果是这样的话，我们就彻

底取消了末世论，取消了圣灵作为末世之灵的本质。<sup>[9]</sup>

这时候，我们或者倾向于“尚未临到的末世论”，倾向于“前千”，单单宣告世界将“越来越”不可救药，乃为一艘必沉之船，而采取文化虚无主义；或者倾向于“过度实现的末世论”，倾向于“后千”，单单宣告世界将“越来越”基督化，而采取文化占领主义。我们对世界和教会历史的理解，只要是单维和单向的“越来越”，就只是线性的刻度时间眼光，而非圣灵的际遇时间眼光；只看到在历史中的基督徒，在文化中的基督徒，在地上政教关系中的基督徒，而没有看到在基督里的基督徒，在圣灵中的基督徒，在天上至圣所内的基督徒。一句话，只看见了那看得见的教会，没看见那看不见的教会。

当然，神的宇宙性法则仍然有效，不但有效，而且已经被基督彻底成全，所以，事实上，唯有在基督里才有真正的、可被神悦纳的“基督教牛肉面”——不但是按照神的宇宙法则规范，而且是在对福音 - 盟约应许的信靠，对神和肢体的爱，并对天上荣光的盼望中，由神的众子们所制作出来的，今生即可食用的、物质性的牛肉面。

恰恰这碗**基督徒**牛肉面，它既可见又不可见。可见，因为它和制作者的肉身显然都有神的宇宙性法则贯穿其中；不可见，因为它出于制作者的“信靠盟约之心”，也就是神百姓

的盟约意识。前者关乎律法，在神的左手治理之下；后者关乎福音，在神的右手治理之下。如果有人依然不能理解这一点，可以想想主耶稣关于法利赛人的教导：“凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为，因为他们能说不能行。”（太 23:3）据此，我们可以清楚地区分论及一套**神圣法则 / 基督教世界观**（非位格性 - 非末世性）与论及实际活在福音 / 盟约信心中的**基督徒**（位格性 - 末世性）的不同。

两国论之“两国”不是空间性概念，而是时间性概念。它试图指向的，不单单是人与律法这“主体 - 对象”关系，而是“神 - 百姓”这盟约性的、因着我们如今在基督里而有的末世性的位格际关系。换言之，作为奥古斯丁传统之复兴的宗教改革，其中的两国论乃直接指向奥古斯丁的双城论。

那只看得见那看得见的教会的人，就会只看见一碗看得见的牛肉面，他甚至可能对这碗面中的基督教法则 / **基督教世界“观”**有所知觉或强调，但对其中是否有一颗信靠盟约的**基督徒之“心”**这个问题，则完全看不见。他只对那连法利赛人都有可能正确言说并卖力践行的律法有强烈关注（这诚然是根基和前提性的），但恐怕对圣灵的末世性工作却还是相当陌生。

所以，《牛文》要大声疾呼“没有基督教牛肉面”！这不是因为没有关于牛肉面的基

[9] 对新加尔文主义学者杜伊维尔而言，这也是否定了人被造就具有的超越性生命本质，而陷入了所有古往今来非基督教的、二元论的内蕴世界观之中，因而背离了圣经教导。相关深刻、详尽而独特的探讨，参：Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I-II & III-IV (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1969)。

督教法则，而是因为，一碗只不过出于基督教法则的牛肉面，一碗只在历史、文化和政教关系中被看见的牛肉面，还不是天上、神国、末世的牛肉面。而事情如果正如两国论所要指出的，对于一碗牛肉面是否真的属于那看不见的、属灵的、包罗万有的、永恒的教会这个问题，我们可见之眼的观察和判断总是“有诸多弹性、自由、模糊、相对、多元、错误、不确定和历史的局限”，那么，单单宣称“有”基督教牛肉面，而没有**同时而更强烈地反过来**宣告“没有”，这就是在取消末世论，取消圣灵的工作，也就是取消十字架。

具体到当下一些教会热点现象与观念，这种倾向会表现在把基督的教会“实体化”为与地上有形政府分立和对峙的政治机构和社会群体——无论是在教会处于力量劣势还是优势之时，也无论我们相信教会应与世界隔绝还是应向世界进攻。

特别的是，这种教会实体化倾向往往伴随着教会纯洁化的倾向，因为无论向内向外，它都要把福音和律法（就是对人的意识而言“在福音之内”的律法）同时排除出去，把与之相关的“信靠盟约之心”排除出去，从

而把神的国变为纯粹可见的事物；而在今生，重生者的“信靠盟约之心”总非人外在可见与可把握之事。这种教会实体化与纯洁化的倾向，既不符合路德两国论的教会观，也不符合新加尔文主义领域主权（Sphere Sovereignty）论的教会观，反而同时带有天主教和重洗派的特征。

旧约的诗人指着神的创造赞叹说：“耶和華啊，你所造的何其多，都是你用智慧造成的，遍地满了你的丰富。”（诗 104:24）而在这圣灵的末世中的我们则宣告：“神已经使基督成了我们的智慧、公义、圣洁、救赎”。（林前 1:30）唯独“教会”，我们这群被召聚的盟约百姓，“是祂的身体，是那充满万有者所充满的”（弗 1:23）。因此，作为一个限定性概念，在基督事件之后，“基督教的”这个词的含义不但应当是创造论的，而且也必须是末世论即“新创造论”的，“因为万有都是靠祂造的，……都是藉着祂造的，又是为祂造的。（西 1:16）”

基督教牛肉面如此，基督教牛肉面馆，基督教牛肉面教程，基督教牛肉面学校，基督教牛肉面文化发展有限公司，还有基督教牛肉面非物质文化遗产应该也差不多。✚



# 《官话和合译本》翻译过程

## ——内地会宣教士鲍康宁的回顾<sup>[1]</sup>

文 / 鲍康宁 (F. W. Baller)

编译 / 亦文

### 译者引言

世界上大概很少有第二个国家，会像中国教会拥有那么多不同版本的圣经。早在景教入华时期，便有“翻经书殿，问道禁闱”<sup>[2]</sup>的记载，可能是最早用中文系统地表达基督教信仰的尝试。元朝和明朝数百年间不断有天主教修士入华，陆续将圣经经卷翻译成中文。虽然天主教思高本直到1968年才正式出版，公开发行，但赴华修士们流传下来的一些手抄本从一开始便成为早期新教宣教士们的重要译经参考。

1807年，第一位新教宣教士马礼逊 (Robert Morrison) 抵达中国，由于清廷的禁教政策，向中国民众直接传福音的机会非常有限，因此他最早的努力目标，便是将圣经翻译成中

文。与此同时，在印度赛兰坡，现代宣教运动之父威廉克里 (William Carey) 的同工之一马殊曼 (Joshua Marshman) 也在默默地为同一目标而努力。1822年和1823年，“二马”的译本相继问世。从此，中国人拥有了完整的中文圣经。

此后近一个世纪的时间，诸多赴华宣教士不断推出针对不同地区和阶层的中文圣经，成果惊人。据蔡锦图博士的统计，在和合本出现前，中文圣经的译本大致可以分为两大类：一是跨省通行的文本，分文言文（又作“文理”，至少有23种）、浅近的古文（又作“浅文理”，至少有三种）、白话文（又作“官话”，约有六种）<sup>[3]</sup>；第二大类是超过四十种版本的方言译本（又作“土白话圣经”）<sup>[4]</sup>，这还不包括满、蒙、藏、苗、彝、傣、突

[1] 本文内容汇编于 F. W. Baller, "The Revised Mandarin Bible (Union Version)," *China's Millions*, British Edition, May, 1919, 57-59; "Interview with the Rev. F. W. Baller - No. 1" and "No. 2," *China's Millions*, Australasian Edition, April & May, 1919, 26, 38-39; M. B. (Marshall Broomhall), "F. W. Baller," *China's Millions*, British Edition, Dec., 1922, 186-89; 海恩波 (Marshall Broomhall), 《道在神州：圣经在中国的翻译与流传》，蔡锦图译（香港：国际圣经协会，2000）。（本文注释如无特别说明，均为“译者注”。——编者注）

[2] 语出《大秦景教流行中国碑》。

[3] “Mandarin”这个单词，在不同的时代背景下，可以翻成“官话”、“国语”，或“普通话”。由于“官话和合本圣经” (Union Mandarin version) 的修订和翻译早于五四白话文运动和国语的推广，因此翻成具有晚清时代烙印的“官话”比较合适。1919年官话和合本初印时，也是以“新旧约全书官话和合译本”的书名问世的。

[4] “白话”是针对“文言文”而言的，“土白话”是针对“官话”而言的。

厥等近二十种少数民族语言译本和七八种盲文圣经。<sup>[5]</sup>

早在 1843 年，15 位英美差会代表在香港召开的首次联合会议上，便决议成立一个“译经委员会”，着手整理一本有统一名称和用词的中文译本。这便是 1854 年出版的“委办译本”的起源。可惜因为种种分歧（尤其是对“洗礼/浸礼”、“神/上帝/天主”这些关键词的取舍抉择），这份译本几乎流产。而这次联合译经过程中所出现的神学争议，在接下来的半个世纪中仍在延续。无穷尽且无结果的争辩，令整个宣教士团体心灰意冷，甚至对中国教会至今仍有不同程度的影响。只有了解这一历史背景，才能理解，为什么在 1890 年上海召开的宣教大会上，全票通过修订出版各差会和各圣经公会认可的“通用译本”之决议、与会人员全体起立同声唱诗赞美神时，很多人会哽咽失声、泪流满面。

从 1890 年的决议，到 1919 年《官话和合译本》出版，这近三十年里，中国和世界、教会和社会，都经历了极大极多的“世纪之变”。原先计划出版深文理、浅文理和官话三种译本，所谓“圣经唯一、译本则三”（one Bible in three versions），但因为清末民初新式教育的兴起、国语的推广、报刊的普及，文言文使用日渐式微，白话文被提升为书写文体；于是在 1907 年的百年宣教大会上，

决议将深文理和浅文理合为一种版本。我们今天通常所说的和合本，其实是原计划的第三种版本：《官话和合译本》（后更名为“国语和合本”），也是最受欢迎、流传最广的中文圣经，不仅遍及中国各省和两岸三地，且因海外华人教会的兴起，而在全球范围内发行使用。

由于种种原因，译经委员会的人事变迁甚大，《官话和合译本》最终问世时，好几位参与者已经去世，其中包括委员会主席狄考文（Calvin Wilson Mateer）博士<sup>[6]</sup>，自始至终见证全程的只有美国公理会的富善（Chauncey Goodrich）牧师<sup>[7]</sup>一人。与常人的想法相反，白话文比文言文更难掌握。马殊曼从未踏上中国本土一步，却能在千里之外的印度把整本圣经翻译成中文，便是得益于文言文的“定格性”；一个人可以脱离日常语言环境，像学习拉丁文一样学习古汉语。但白话文的翻译对时代和语境的依赖则非常强，而且在国语运动兴起之前，中国尚没有相当于《现代汉语》之类的官方标准可作参考，要具有“浅白而不粗俗”的理想文风谈何容易。

《官话和合译本》的新约底本，是由一群英美差会饱学之士精诚合作完成的《北京官话新约译本》（1872 出版）；旧约底本则是犹太背景的美国圣公会主教施约瑟（Samuel I. J. Schereschewsky）独立完成的《北京官

[5] 详参：蔡锦图，〈中文圣经的流传〉，《道在神州》附录文章，239-78。

[6] 狄考文（1836-1908），美北长老会宣教士，1863 年抵华，在山东登州一带服事，至 1895 年已编写《笔算数学》《代数备旨》《电学全书》等 28 本教科书。1908 年，狄考文在烟台参加译经研讨会期间感染痢疾，于 9 月 28 日在青岛去世。

[7] 富善（1836-1925），美国公理会宣教士，1864 年赴华，在北京、通州一带服事。

话旧约译本》(1874 出版)<sup>[8]</sup>。1878 年,这两种新旧约合印出版,通称《北京官话译本》(Peking Version),成为中国境内、尤其是华北地区流传最广的译本之一。

内地会作为在华最大的差会,自然会被提名参与译经。加入官话和合本修订的宣教士,是内地会的汉学专家鲍康宁教士(Fredrick William Baller)。鲍康宁(1852-1922)是戴德生的好友金尼斯博士(Dr. Grattan Guinness)主办的宣教士培训所的第一批神学生。1873 年他跟着祝名扬(Charles Judd)来到中国,同船的还有后来成为他妻子的包美丽小姐(Mary Bowyer),以及百来名中国船客。在短短两个月的“海上学校”中,他不仅学会了拿筷子,还学会用简单的汉语进行日常对话,也已经可以阅读中文约翰福音第一章,并背下三首中文诗歌。当时的内地会还是一个成立不到十年、麾下只有二三十人的新差会。鲍教士先在南京和祝名扬夫妇合住,在那里庆祝了 21 岁生日。六个月之后,他开始用刚刚入门的汉语在安徽和江苏两省巡回布道,并移居交通更便捷的镇江。烟台条约签订之后,西方人在内地的旅行得到进一步保障。鲍教士带着太太再次移居武昌,为进

入未得九省的拓荒同工们打理后勤,在此期间,他也与金辅仁(George King)结伴,一起进入陕西。又在丁戊奇荒<sup>[9]</sup>期间,陪同戴德生夫人福珍妮(Jane Faulding)<sup>[10]</sup>,以及两位单身女宣教士<sup>[11]</sup>进入山西太原赈灾,辅助她们成立当地第一所女童学堂。1885 年,剑桥七杰来华之初,鲍教士在山西平阳府花了六个月时间,辅导其中四位学习汉语、熟悉环境,一边做老师,一边还协助开辟了隰州(Sichow)和曲沃(Kuwo)两个新宣教站。当内地会在 1887 年发起“百人征召”,并在一年内便得到神的供应之后,促使戴德生在安庆和扬州各成立一个正式培训所,以便男女宣教士可以在这两地专心学习语言文化,建立团队精神,为进入内地作准备。这两所学校,成为全中国第一批语言学校。鲍康宁出任安庆男校的第一任校长,一做就是八年,直到 1895 年返国述职。

基于他对汉语的掌握,鲍康宁编撰了好几本中文教科书。他用中文编写的经文汇编、福音单张发行量也以百万计。<sup>[12]</sup>鲍康宁原本就名列执行委员会之列,十年内收到三次邀请参与官话和合本的修订,但因种种原因一辞再辞。后来,仲家语(chung-chia)圣

[8] 值得一提的是,施约瑟主教完成旧约译本后,因中风每只手只有一根手指可以使用,神似乎是用这种方法让他更专注于文字事工。他费时七年,每天用两根手指在打字机上、逐字逐句用罗马拼音的方式完成了“浅文理译本”,史称“二指版圣经”,可谓译经史上最传奇的故事之一。

[9] 丁戊奇荒是指 1877 年(丁丑年)-1878 年(戊寅年)间华北发生的特大旱灾饥荒。时任山西巡抚的曾国荃称之为“二百余年未有之灾”,受灾人口超过一亿,约有九百至一千三百余万人饿死,另有两千余万灾民逃荒到外省。

[10] 戴德生牧师的第二任妻子。

[11] 这两位是:柯丽梅(Anne Crickmay)和何丽(Celia Horne)。

[12] 鲍教士编撰的其他教材还包括: *Lessons in Wenli* (文理); *An English Translation of the Sacred Edict* (圣谕广训); *An Analytical Vocabulary of the New Testament*; *The A B C of Chinese Writing*; *An Introduction to Newspaper Chinese*; *Helps for Preachers*。他生前编写的最后一份教材 *An Idiom a Lesson, An Analytical Vocabulary of the New Testament* 被伦敦的东方语言学校(Oriental School of Language)、美国的加州大学(University of California)和很多在华的语言学校所采用。除了语言教材之外,鲍教士也撰写过一些传记(包括席胜魔牧师、戴德生牧师、威廉·波顿、司布真牧师、乔治·慕勒的传记),并翻译过一些福音作品。

经<sup>[13]</sup>的翻译者陈教士 (Samuel R. Clarke) 愿意代他参与修订一事, 但因为陈教士在千里之外的贵州服事, 在交通和通讯极不发达的年代, 距离成了无法克服的困难。1900年, 鲍康宁完成《英汉字典》(*An Anglo-Chinese Dictionary*) 的编撰工作, 终于加入了官话和合本的翻译团队, 成为修订委员会的干事, 并与狄考文和富善两位前辈组成了新约翻译的核心。鲍康宁的《官话入门》(*The Mandarin Primer*, 先后共 13 版)、狄考文的《官话类编》(*A Course of Mandarin Lessons*), 和富善的《官话萃珍》(*A Character Study of the Mandarin Colloquial*) 都是当时最通行的官话教科书, 说他们是白话文运动先驱的先驱, 似乎也不为过。从 1900 年 12 月初到 1901 年 6 月初, 鲍康宁出席了在上海召开的为时七个月的第二次译经会议。后来因为鲍夫人病重, 1902 年底的会议, 改在鲍家居住的城市召开。辛亥革命后, 鲍康宁又在北京住了 5 年。1918 年 12 月 31 日, 鲍康宁亲手签署了和合本送进印刷所前的最后一份确认单, 那时他已经长达 21 年没有返国述职了, 但为了官话和合本的顺利付梓, 他一直坚持到最后一天才计划休假。因为他在文字事工方面卓越的贡献, 英国和海外圣经公会赋予他终身理事 (Life Governor) 的殊荣, 他也是苏格兰圣经公会的副会长 (Vice-President) 和美国圣经公会的终身成员。以下这篇文章, 便是由鲍教士在 1919 年撰写的对译经修订过程的回忆和反思, 和同一年他述职期间途经澳洲时的访谈汇编而成。

## 正文

1890 年在上海举行的宣教大会, 通过了一项决议, 力图改进官话版的新旧约圣经。然而, 通过决议是一回事, 施行决议又是另一回事。当大会中的热情消散之后, 修订者的名单也定了下来, 大家才发现真正能参与的合适人选少之又少。所有人都已经投身于重要而有价值的事工而分身乏术, 由于修订圣经需要漫长的时间, 他们所从属的差会也极不情愿他们长期离职。结果这项事工起初便被搁置良久, 直到 1898 年 9 月, 修订者们才得以在山东登州府 (Tengchowfu) 召开第一次会议。接下来, 在北京附近的西山、上海和烟台, 也间歇地开了一些会议。

1906 年, 新约的修订告一段落, 并上呈给 1907 年在上海举行的宣教大会。

大会对旧约圣经的翻译做了新的安排。这次的安排得以马上着手, 按之前的方式一直持续进行到 1912 年底。当时, 大家一致认为, 工作的程序需要有所改变, 之前一年一次的会议需要被取代, 修订者们应该集中住在一个地方, 不断探讨推敲, 直到大功告成。只有按照这个计划, 大家才有可能随时讨论修订过程中产生的任何歧义, 交换意见, 全身心全时间地投入同一事工。其他诸务都必须搁置一旁, 以便心无旁骛地完成翻译大工。最初, 天津被提名为译经中心, 但是 1911 年的辛亥革命导致大量的难民从北京涌来, 租金暴涨到难以承担

[13] 即今天贵州布依族的方言译本, 其马太福音罗马拼音版在 1904 年首次出版。



的地步，根本租不到合适的场所。具有讽刺意义的是，满清朝廷视为眼中钉之一的外国人，却为满清的达官贵人提供了避难所。在租界的西方法律保护之下，他们的生命和财产得以保障。大批人逃离首都的结果便是，北京出现不少合适的空置民宅，因此修订者毫不费力便租到可以居住和工作的场所。委员会主席富善博士在北京定居多年，在他所租下的宽大宅院里，举行了无数次译经者的研讨会。在北京召开的第一次会议是1913年4月，最后一次是1918年2月。

鉴于官话和合本会在全国三分之二的地方发行，选用的词汇和成语理应通俗易懂，这一版本的风格也应能被每一个说官话的地区所接受。从诗篇试行版发行后所收到的回馈信来看，这一目标已经达成。远到西南部的滇省、西北之甘肃、华东之江西、华西之四川，皆有读者从他们所居之地，写信表达收到新版诗篇后的热忱兴奋之情。

翻译委员会（新约修订期有七位，旧约修订期减少到五位）既具代表性（representative），又具世界性（cosmopolitan）。中国教师来自华西、华中、华北，<sup>[14]</sup>委员会的外国成员代表直隶、湖北、四川、山东和扬子江下游。委员会也是跨国际的（international）和跨宗派的（interdenominational）——四位成员隶属于美国方面的长老会、卫理公会和公理会，另外三位代表英国方面的公理会、卫理公会和浸信会差会。

委员会首任主席狄考文博士以他翻译的科学作品和《官话类编》著称；继任的富善博士则以他编撰的词典<sup>[15]</sup>闻名；委员会的其他成员或多或少都从事过文字事工。所有人都充满了诚挚之愿，竭尽所能、不遗余力地雕琢打造一个将会接触到三亿之众的普及版本。

译经者们的目标是推出一本适合中国百姓的版本。针对读书人的古典风格版本在另一组译经者手中，也是宣教大会为此特别甄选出来的团队。委办版（Delegate's Version）文理本圣经则已流传了五十多年，并被中国文人所接受。

然而，需要捎带一提的是，即便是官学（Government school）的学生，也明显偏爱官话版圣经。譬如在北京，虽然官话版的福音书和其他经卷长销不断，却几乎很少有人问起文理本。这一现象，很有可能是过去数百年来，基督教的宣教工作让官绅士子看到了官话文学的无穷潜力。印刷成册的福音书，基督教书籍、布道小册子等等，在神州各地流传发行，无远弗届，对福音真理知识的普及贡献良多。统治阶层开始意识到在灌输事实和观点时，以百姓的日常用语撰写成书十分重要、颇具价值。因此，便有湖北总督（Governor of Hupeh）以最简明的官话宣扬教育之重要性的告示；山西总督也用口语式的风格撰写签发了三本书，列举人民在这变革时代的义务和机遇。很有可能随着铁路的发展，通讯联络的日益便捷，官话文学的使用会在全国范围内日益普遍。

[14] 晚清官话，大致分华南、华北和华西三大类，和合本之前，只有南北官话圣经，没有华西官话圣经。  
[15] 当指1891年出版的《富善字典》（*A Pocket Dictionary and Pekingese Syllabary*）。

究竟使用何种语言风格的问题，着实不易决定，译经者们早期的研讨会引发了相当多的讨论。一方面，使用过于“熟稔”的语言并不合宜，有严重降低圣经内容格调的危险；另一方面，使用过于“斯文”和书面化的语词，也会产生生硬的危险，行文多少显得不够自然。俚语和粗俗无礼的说法虽然俯拾皆是，但是用日常谈话表达信仰真理，同时避免不良字词和短语，绝非易事。紧接着碰到的问题是，在某一地区通用的语词，在另一地区几乎从未听闻过，就好像我们约克郡的方言，在英国南部没有人听得懂一样。由于每一位参与译经的人，都会偏爱自己家乡的特殊方言，也总能找到支持他观点的权威，因此很难在讨论这些问题时始终保持镇静的灵。真的有一次，当有人向一位受人尊敬的委员会成员指出，某个语词在他所属的省份之外无人知晓时，他竟建议说，如果北京和其他诸省不知道这个词，他们就应该学会。

基于同理，确定有关鸟、兽、鱼、植的正确名词也相当困难，因为全国各地会有不同的叫法。譬如，希伯来书 6:8 的蒺藜（*this-tle*）在华北很大一片地区被叫作“扎人草”（*prickly grass*）。然而，一位在场的四川中文教师看到草译时，则声称川省没有长过这种植物，所以这种名称对他的四川老乡们毫无意义。最后，“蒺藜”这种原译被保留下来，需要读者自己把它转译成各自的方言。<sup>[16]</sup>所幸在科学名词的专门用语方面，委员会获

得了一些专家的宝贵帮助。一位住在天津、代表美国史密森尼学会（*Smithsonian Institute of America*）<sup>[17]</sup>的绅士提供了有力帮助，而一位睿智的女植物学家则友善地把她的植物样本送过来，还提供了很多有用的信息。

另如，“*girdle*”一词<sup>[18]</sup>，在不同地区约有六种不同的表述方式，最终采用的一个词可以全国通用（但是略带书卷气），若有必要，可以被轻易改译为某个地方性的语词。还有“*bed*”一词<sup>[19]</sup>，旧版里用的一个语词，既可以指一张带四柱的床，也可以指放铺盖的平榻。因此有反对意见说，若主耶稣对那个瘫子说：“起来，拿你的四柱床回家去吧。”（太 9:6），是很滑稽的事。最后，大家同意使用的一个词，表示一种类似褥垫的东西，或者便携式的折叠床，接近福音书中的那个人所卧之榻。

为了确保委员会中的中西双方成员都能对新版本做出彻底的修订，译经事工的每一部分都安排了个人性和集体性的仔细审查。圣经的每一卷都按译经者的人数分成数份，每位译者都分到一等分来修订或重译。流程模式大致如此：译者单独审读他们分到的部分，在一张特别设计的表格上写下任何所提议的改动，表格上复制了现有的版本，每一列汉字的旁边都留有足够的空间可以写下任何修改。这一阶段完成之后，译者和他的中文老师再度审稿，探讨每一点，衡量每个改动的利弊，并按他们的判断考量如此改动是否得体。不得不承认，这是一个极其与人有益、

[16] 和合本圣经中，蒺被译作“蒺藜”。

[17] 该学会是美国一系列博物馆和研究机构的集合组织，由 1846 年成立。

[18] 和合本译为“腰带”。

[19] 马太福音 9:6 中，和合本译为“褥子”。

使人谦卑的过程。因为当西方同工意欲为自己所作的工喝彩自夸时，他的中文老师的“火眼金睛”（eagle eye）却挑出了一个致命的错误——有缺陷的结构、某个被误用的汉字、不平衡的句子、语意的曲解，或是足以损坏整体的不当表述。如果任何人在他开始工作的时候，自以为懂得中文的精义（knew Chinese as it ought to be known），他很快就会醒悟过来，并不得不承认，他仍处于学徒阶段，离成为专家还有十万八千里。

达到这一阶段的文本，会被誊录到其他划线的稿纸上，页面的上端印着每位译者的中文姓名，此外还有两条为终审定稿预留的空白列。这些稿纸按序传阅，每位修订者都会在他自己的空白列写下他的优先选择和个人建议。文本如此周转之后，回到其原译者手中，原译者和他的中文老师对照同工们的反馈意见，再度仔细回顾全篇。每个难点都被一一掂量和评判，并按其优缺点接受或拒绝改动。最终的结果被保留在空白列之一，稿纸被再度传阅，这样团队的其他成员可以把最终的版本誊录在他们自己的稿纸上。

接下来则是聚在一起探讨这份暂定稿。每段译稿受到审读时，准备文本的那位原译者，便是该次会议的主席。三分之二的与会者投票通过的决定会被接受，这样可以防止任何人掌控新版本的可能性。这些研经会极有教育性，也深具启发性。所罗门王的格言在这些场景中得到了充分的验证：“先诉情由

的，似乎有理；但邻舍来到，就察出实情。”（箴 18:17）就好像古时的哥林多人<sup>[20]</sup>，每个人从他的视角、他对汉语风格和表达方式的标准出发，产生出某种解释。我们也发现，用词方式各个不同，有人喜欢浅白的，而有人偏好高雅的，说话和使用文字的区别在这个国家很多地方都大相径庭。

与《北京官话译本》相比，官话和合本更大胆的将一些新概念引介给中国读者。由于中文更倾向于具象的表达，用白话文表达抽象的概念也有一定难度。譬如，在“北京版”里，“神与他同在”（God was with him）这种表述不是直译出来的，而是意译为“神保护了他”、“神保守了他”等等。所有这些地方，在和合本里都改为直译：“神与他同在”。因此，神与祂子民的同在和能力，以及祂愿与他们在任何情况下风雨同舟的属性，会以一种新的思想进入中国人中间。他们也会更清楚地明白神的称号，以前的翻译将之变成一种修辞比喻（a figure of speech），因此，“主是磐石”被翻成“主像磐石”，“神是盾牌”被翻成“神像盾牌”等等；在和合本里，大部分情况下神的称号被直译过来，如“神是磐石”、“神是高台”。

但在另一些语境中，有些词汇的直译则会引起误读。譬如：马太福音 16:18 的原话是：“阴间的门不能胜过他”，而中国人读到会一头雾水，因此最终决定把“阴间的门”译作“阴间的权柄”，并在边栏处注明“权柄”的

[20] 哥林多教会的问题有：结党纷争、容忍罪恶、彼此告状、身体淫乱、误解婚姻、妄用自由、女人蒙头、混乱圣餐、误用恩赐、不信复活。从广义上讲，哥林多教会（或者世界上任何教会）出现问题和混乱的原因，都可以追溯到解经的问题上。也许鲍教士在此用哥林多教会的乱象来比喻译经会上七嘴八舌的讨论。

原意是“门”。这种方法既可以保留原文用字，同时又能传达意思。再举旧约一例，创世记46:4中，神应许雅各，约瑟会“将手按在你的眼睛上”那句话，对中国读者而言也非常费解，反而会被误解为洋人把手放在中国人的眼上，是为了要“挖睛炼金”。<sup>[21]</sup>因此官话和合本译成“必给你送终”，并把字面直译的意思放在边栏处。<sup>[22]</sup>

这些研讨的一大好处便是，赋予那些中文教师畅所欲言的机会表达观点和评判。在早期阶段，西方因素过于居高临下，但随着时间的流逝，中文教师开始有充分的空间说出心声、做出建议，知道自己的意见会因其价值而被认真听取。有时听到这样的意见：“中国人应该自己承担译经事工”，在一定程度上也确实如此，而且在行文风格、语法的运用、俗语的正确等方面的最终研究，必须留给他们来讨论和决定。然而从另一方面而言，他们在文本内容的知识上还是很有限，需要宣教士不断地帮助。中文教师对其他版本的依赖，也会导致他们在确保经文真确性方面所下功夫不够深，或因行文的快感，又或一种特定的风格而忽略对原文的忠实。

非常感恩的是，参与这次修订的中文教师们，对这些事工十分专注，并竭尽所能。狄考文博士的老师 and 富善博士的老师都在类似的事工上积累了经验，可叹的是，这两位老师都在修订工作完成前就过世了。但是他们在委员会事奉的那段日子里，贡献良多。然而，最有趣的特征，则是教师们被修订这一

概念不断激发出来的热忱和兴趣。每一位都力争上游、奉献上好，来确保译文既“信”且“雅”——两者兼顾绝非易事。一句话的“流畅性”（包括不同部分的平衡、节奏、一条短语的煞尾、汉字在特定语境中的不同使用），以及一个人在成长过程中所浸淫的语言环境中上百种不同因素，他们都需要考量和拿捏。中译的文本，不得到他们的同意，绝不会被采用。因为翻译过于生硬西化而可能导致中国读书人逃避恭读圣经的很多“绊脚石”，因此而被挪去了。再举一例，可以反映出中国同工们所起的重要作用。希腊原文中不少修辞比喻，譬如“穿上衣服”（林后5:2）或“穿上新人”（弗4:24）这类大胆用词，在以往的译本中，通常会以意译表达，或加上旁注。然而在和合本的译经会议上，有一位中国学者建议：“难道你们认为中国人不会懂得和不会欣赏这些隐喻吗？我们的经书充满了比喻，也会对新的比喻欣然接纳。”——事情便这样定了。<sup>[23]</sup>

作为前述的说明，大家可能有兴趣了解到，在旧约修订的早期，译经者们刊印了一份诗篇的试行版。发行之后，这份试行版在最后修订的过程中，再度被严谨地细查，做了约两千处修订，改进文风，确保语意。这件事显示了，当中文教师们更多地了解到圣经优良译本的要求，便会不断改进。

汉语既丰富又灵活，若有人掌握足够的语言能力，便可以用来表达几乎任何意思。而且，当有新的语词和用来表述新概念和外加知识

[21] 这是自明朝末年在民间流传的有关西方宣教士的谣言。

[22] 此处诸例引自：“Interview with the Rev. F. W. Baller- No.2,” 38-39。

[23] 此例引自：海恩波，《道在神州》，113-14页。



的新造词汇，使得这种语言变得更加充实丰富时，进一步的译本无疑会得到这种充实丰富所带来的益处。在这个过程中，由于经过了学者们的模塑和打造，中国教会所获得的这份修订过的版本，其风格和表达也会令人满意。

需要注意的是，旧约的完成和出版提供了一个机会，来回顾修订再版新约。这个新约版本自从 1907 年呈递给上海百年宣教大会和众圣经公会之后，一直在使用中，也被普遍接受。这些年来，使用和批评的结果，日益显现很多细节需要修正。正如其他所有的版本一样，这份新约译本需要彻底校订，才能挪除其不当之处，并重铸那些未能翻得恰到好处特定段落。大家强烈地感受到，忠于原文的要求在很多段落的处理上过于极端，以至于代词和小品词的（particles）的使用妨碍了行文流畅，也不利于语意的解读。在这一方面的处理，乃是受到了英美修订者们的影响，因为他们对代词的使用大大多于英皇钦定本（KJV）的修订者们。<sup>[24]</sup>

为了利用这个机会，众圣经公会<sup>[25]</sup>安排原译经委员会的两位在华成员，重校修订新约译本，处理那些已经收集到的批评意见，以及中文风格和表达需要改进的地方。于是委员会的成员们动用了他们中文教师们的丰富

经验，仔细重订了整本圣经，消除了很多啰嗦和含混的表述，修正了一些误译之处。等到这一“编辑评审”（editorial review）完成之后，在此期间返国述职的一位委员会成员回到中国，整个译本再度被从头到尾审读一遍。因此，新约圣经经历了两次审稿，清除了不少会冒犯文人型读者的瑕疵和措辞。

修订后的官话圣经，对诸多方言圣经的翻译和修订提供了一份有用的标准。译经同工的祷告是，这版“圣言”的发行，会激发更多人对神圣真理的兴趣，促进中国教会在各种事工活动上的发展。

## 译后记

一百多年的普及与沉淀，《官话和合译本》这一亲民的圣经版本，早已成为整个中国教会的“集体记忆”，向“四代同堂”的华语群体阐述道成肉身的奥秘。但历史是不能割断的，和合本并非横空出世，而是建立在近百年的尝试与经验上。1934 年，戴德生妹妹的次子、内地会的宣教士海恩波（Marshall Broomhall）将中文圣经的翻译史写成一本书<sup>[26]</sup>，梳理了各种译本之间的渊源：1919 年《官话和合译本》的底本是 1878 年合印的《北京官话译本》，而《北京官话译本》的参照系是 1857 年麦都思的

[24] KJV 在当时仍是最经典最常用的英文圣经版本，但是英语作为一种活的语言，在 KJV 定版之后的几百年间已经发生了很多的变化。和合本的英美修订者的语言习惯，已经与近三百年前 KJV 修订者的语言习惯大不一样，包括这里所提到的“对代词的使用”的增加。

[25] 当时资助和合本圣经修订的圣经公会包括：大英圣经公会（British and Foreign Bible Society）、大美国圣经会（American Bible Society，中译名为 1919 年版官话和合本上列印）、苏格兰圣经公会（National Bible Society of Scotland）。

[26] 这本书的第一部分于 1951 年由陈翼经先生译成中文，由宣道书局以《圣经与中华》的书名出版。2000 年，蔡锦图博士将全书重译之后，加上自己对“后和合本时期”中文译本的梳理，合为一本书，以《道在神州：圣经在中国的翻译与流传》的书名，由国际圣经协会于 2000 年出版。

《南京官话新约译本》，麦都思版的底本又是1854年出版的文言风格的《委版译本》，《委版译本》的定调系自然可以追溯到1823年出版的《马礼逊译本》，而早期新教宣教士的版本，又是借鉴了更早数百年的天主教传教士的手抄本。由于语言的变化性和社群的多元化，圣经翻译从来不是一劳永逸的事工。每一次对中文圣经的重译和修订的过程，都是自“上帝说汉语以来”对基督教真理的再发现。译者从事翻译事工这些年，常被一件事所激励：新约圣经（尤其是四福音）的写成，已经完成了一次将耶稣的亚兰文日常口语转化为通俗希腊文的过程，为任何语种的圣经翻译开创了先例。三一真神的“可翻译性”（translatability）根植在祂的道成肉身中，与穆斯林对《古兰经》的翻译禁忌形成对比。

和合本也可以说是中文圣经史上的一个分水岭。和合本之前的版本，以西方宣教士为主导；和合本之后的版本，以华人牧者、学者为主导（详参附录）。而和合本的修订过程，则比较注重中西之间的协作和配搭，辛亥革命之后，众同工更是集体住在一个大四合院里；这一译本的成功修订，一定得益于那些年间众译者之间“零距离的磨合”。早在明末，天主教赴华修士便很注重中西合作的模式，耶稣会的利玛窦和内阁大臣徐光启合译的《几何原本》便是这种翻译模式的佳作，可能也是所有翻译团队值得借鉴的模式。虽然这种模式费时更久、协调更繁，对团队合作和文化调适的要求

也更高，但往往成品的质量也更高。据考证，当时鲍康宁的中国教师兼翻译助理为刘大成，富善的中国同工是张洗心，狄考文的是邹立文和王元德（即王宣忱，山东人），鹿依士（Spencer Lewis）的是李春蕃（四川人），文书田（George Owen）是诚静怡（北京人）。其他中国同工还有王治心和朱宝惠等人。其中诚静怡留英期间有三年时间（1903-1906）在伦敦协助文牧师翻译校订新约圣经。朱宝惠后来和赛兆祥（Absalom Sydenstricker）牧师合译新约圣经，并在赛牧师去世后，独立修订再版新约全书。无独有偶，王元德在狄牧师去世后，开始研习神学，并独力翻译出新约圣经（1933）。而王治心在文史方面的造诣也是有目共睹、影响深远。虽然按照当时惯例，华人同工仍被称为“中国助手”或“中国教师”，但据鲍教士所记载的实际操作，他们在定稿过程中起到了很多决定性的作用。由于白话的时代性和地方性，中国同工对官话译本的作用远比文理译本重要的多。尤其在修订旧约阶段，中国同工和西方宣教士拥有了同样的投票权，必要时也会投票反对宣教士的译法。<sup>[27]</sup>

除了委办版圣经曾经面对的挑战之外，和合本圣经还面临着更多一层的复杂性，即中西同工之间的分工和协调。和合本长达近三十年的孕育过程中，西方宣教士团体需要应对宗派分歧、神学争端、英美差异、各圣经公会的偏好等种种张力，而中国同工则需要协调译经原则、行文风格、方言差异方面的问

[27] 尤思德（Jost Oliver Zetzsche），《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译（国际圣经公会，2002），261。

题。圣经得以以统一的面貌在神州大地上通行，殊为不易。

行文到此，难免会联想到现当代神学作品翻译事工的甘苦。教会界不仅良牧难寻，良译也难求，原因可能是我们对牧者和译者都欠一份合适的尊重。由于翻译不是原创，通常读者不认为译者是作者，有心文字事工的肢体，也往往把翻译当作写作的附属品或者垫脚石。其实正确的模式可能恰恰相反，应该先积累写作经验再去尝试翻译；换言之，应先创造自己的文字，然后去“再创造”别人的文字。已经有人观察到，如今翻译作品的最大问题不在于理解原文，而是当代中国译者在驾驭母语（汉语）方面的能力的退步。人工智能的兴起，更似将翻译变成一种应用软件可以取代的机械过程，越来越多人愿意以恒久、专职、不惜工本的态度委身于翻译事工，导致很多优秀的神学作品没有优秀的

译本，甚至整个翻译的过程，成了“灵芝变香菇”的过程。从中文圣经的翻译史，包括和合本的修订史，我们看到绝不是所有双语人士都可以自动升级为“良译”。正如莫非所观察到的：“翻译……是一种桥梁的建造，同时牵住两边世界的对话，两种文化的经验，与两边的作者与读者。”<sup>[28]</sup> 鉴于西方教会两千年的神学沉淀和灵修传统，新兴的中国教会在很长一段时间仍然需要从大量的翻译作品中汲取属灵的养分，或退一步说，从西方教会的兴衰中反思前车之鉴，而误译一定会导致误读和误解。鲍康宁教士当年谈及官话和合本的价值时，认为：“从尼希米的时代开始，对圣经的‘再发现’就意味着信仰的复兴。”<sup>[29]</sup> 激励他们当年精益求精、孜孜不倦“译经”的，正是这样对神话语的信心。盼望教会中许多旨在促进对神的话语更多研读和认识的翻译事工，秉承同样的信心，继续未了的事奉。✝

[28] 莫非，〈翻译知多少？〉，《在永世里掷一个身影》（武汉出版社，2012）。

[29] “Interview with the Rev. F. W. Baller- No.2,” 39.

## 附录：中文圣经译本名录<sup>[1]</sup>

### 通用译本

#### 1、《马殊曼译本》(Marshman's Version) (1822)

译者：[英] 马殊曼 (Joshua Marshman)；[亚美尼亚] 拉撒尔 (Johannes Lassar)

#### 2、《马礼逊译本》/《神天圣书》(Morrison's Version) (1823)

译者：[英] 马礼逊 (Robert Morrison)；[英] 米怜 (William Milne)

#### 3、《四人小组译本》/《神天新旧遗诏圣书》(Medhurst's Version) (1840)

译者：[英] 麦都思 (Walter Henry Medhurst)；[英] 马儒翰 (John Robert Morrison)；[德] 郭实腊 (Karl F. A. Güzlaff)；[美] 裨治文 (Elijah C. Bridgman)

#### 4、《郭实腊新约译本》/《救世主耶稣新遗诏书》(Güzlaff's Version) (1840?)

译者：[德] 郭实腊 (Karl F. A. Güzlaff)

#### 5、《怜为仁部分译本》(Dean's Version) (1851)

译者：[美] 怜为仁 (William Dean)

#### 6、《胡德迈部分译本》(Hudson's Version) (1852)

译者：[英] 胡德迈 (Thomas Hall Hudson)

#### 7、《委办译本》(Delegates' Version) (1854-1867)

译者：[英] 麦都思 (Walter Henry Medhurst)；[英] 约翰·施敦力 (John Stronach)；[英] 美魏茶 (William Charles Milne)；[美] 裨治文 (Elijah C. Bridgman)；[英] 金亚德 (Arthur William Cribb)

---

[1] 本名录主要由亦文基于海恩波《道在神州：圣经在中国的翻译与流传》(香港：国际圣经协会，2000)一书的原附录、译者蔡锦图博士的考证以及同书中的附录《中文圣经的流传》一文整理，并根据多方面的资料补充了部分方言译本，及一些传教士的中文名和国籍背景。本名录只限于更正教会的圣经，也未能涵括两岸三地历年所有的中文和少数民族语言的译本。——编者注



**8、《南京官话新约译本》(Nanking Version) (1857)**

译者:[英]麦都思(Walter Henry Medhurst);[英]约翰·施敦力(John Stronach)

**9、《裨治文译本》(Bridgman's Version) (1862)**

译者:[美]裨治文(Elijah C. Bridgman);[美]克陞存(Michael Simpson Culbertson);[美]文惠廉(William J. Boone);[美]基顺(Otis Gibson);[美]白汉理(Henry Blodget)

**10、《高德译本》(Goddard's Version) (1868)**

译者:[美]高德(Josiah Goddard);[美]罗尔梯(Edward Clemens Lord);[美]秦贞(Horace Jenkins)

**11、《北京官话新约译本》(Peking Version) (1872)**

译者:[美]丁匙良(William A. P. Martin);[英]艾约瑟(Joseph Edkins);[美]施约瑟(Samuel I. J. Schereschewsky);[英]包约翰(John Burdon);[美]白汉理(Henry Blodget)

**12、《北京官话旧约译本》(Schereschewsky's Version) (1875)**

译者:[美]施约瑟(Samuel I. J. Schereschewsky)

**13、《施约瑟浅文理译本》(二指版)(Schereschewsky's Version) (1902)**

译者:[美]施约瑟(Samuel I. J. Schereschewsky)

**14、《杨格非浅文理译本》(John's Version) (1885-1905)**

译者:[英]杨格非(Griffith John)

**15、《杨格非译本官话新约译本》(John's Version) (1889)**

译者:由《杨格非浅文理译本》转译

**16、《深文理和合译本》(Union Wenli Version) (1919)**

译者:[英]湛约翰(John Chalmers);[英]艾约瑟(Joseph Edkins);[美]惠志道(John Wherry);[美]谢卫楼(Devello Zelotos Sheffield);[瑞士/德]韶波(Martin Schaub);[英]皮尧士(T. W. Pearce);[英]罗为霖(Llewelyn Lloyd)

**17、《浅文理和合译本》(Union easy Wenli Version) (1919)**

译者:[英]包约翰(John Burdon);[美]白汉理(Henry Blodget);[美]纪好弼(Rosewell Hobart Graves);[英]汲约翰(John C. Gibson);[德]叶道胜(Gottlieb Immanuel Genähr);[美]潘慎文(A. P. Parker);[美]戴维思(J. W. Davis)

**18、《官话和合译本》(Union Mandarin Version) (1919)**

译者:[美]狄考文(Calvin Wilson Mateer);[美]倪维思(John Livingstone Nevius);[美]白汉理(Henry Blodget);[美]富善(Chauncey Goodrich);[英]文书田(George Owen);[美]海格思(John Reside Hykes);[英]布蓝菲(Thomas Bramfitt);[英]鲍康宁(Frederick William Baller);[美]鹿依士(Spencer Lewis);[英]陈教士(Samuel R. Clarke)

**19、《新约》(1929-1936)**

译者:[美]赛兆祥(Absalom Sydenstricker)、朱宝惠<sup>[2]</sup>

**20、《新约》(1933)**

译者:王宣忱

**21、《国语新旧库译本:新约全书》(1933-1958)**

译者:[德]陆亨理(Heinrich Ruck);郑寿麟

**22、《新译新约全集》(1967)**

译者:萧铁笛

**23、《圣经》(1946-1970)**

译者:吕振中

**24、《当代圣经》(1973-1993)**

译者:国际圣经协会

**25、《现代中文译本》(1973-1984)**

译者:许牧世、骆维仁、周联华、焦明、王成章等

**26、《圣经新译本》(1973-1992)**

译者:中文圣经新译委员会

## 方言译本

### 吴语系方言

**27、《上海话译本》(Shanghai dialect 麦版) (1870)**

译者:[英]麦都思(Walter Henry Medhurst);[英]美魏茶(William Charles Milne);[英]麦赖滋(Thomas McClatchie);[美]文惠廉(William Jones Boone);帅利(Edward W. Syle);斯波尔丁(P. D. Speulding);吉牧师(Cleveland Keith);孙罗伯(Robert Nelson);[美]汤蔼理(Elliot H. Thomson);[美]盖利(Samuel R. Gayley);[美]陆佩(John S. Roberts);[美]范约翰(J. M. W. Farnham);[英]慕维廉(William Muirhead)

---

[2] 凡没有注明英文姓名又没有注明国籍的,皆为中国同工。

### 28、《上海话译本》(Shanghai dialect 委员会版)(1908)

译者:[美]汤蔼理(Elliot H. Thomson);[美]范约翰(J. M. W. Farnham);[美]蓝柏(James William Lambuth);[美]陆佩(John H. Roberts);[英]慕维廉(William Muirhead);[美]李德(C. F. Reid);施得胜(J. N. B. Smith);[美]惠雅各(James Ware);[美]戴维思(D. H. Davis);[美]薛思培(John Alfred Silsby);[美]步惠廉(W. B. Burke);[英]包克私(E. Box);帕殊(G. E. Partch);[美]戴乍施(Ezra Francis Tatum)

### 29、《上海话译本》(Shanghai dialect 浸字版)

译者:[美]晏马太(Matthew T. Yates);[英]苏谋斯(James Summers);[美]吉牧师(Cleveland Keith);[美]范约翰(J. M. W. Farnham);[美]海淑德(Laura A. Haygood);[美]薛思培(John Alfred Silsby)

### 30、《金华话罗马拼音部分译本》(Kinhwa colloquial)(1866-)<sup>[3]</sup>

译者:[美]秦贞(Horace Jenkins)

### 31、《宁波话罗马拼音译本》(Ningpo dialect)(1868-1901)

译者:[美]丁魁良(William A. P. Martin);[英]哥伯播义(Robert Henry Cobbold);[英]高富(Frederick Foster Gough);[英]陆赐(William Armstrong Russell);[美]麦嘉缔(Divie Bethune McCartee);R. Z. Way;[美]卦德明(John Winn Quarterman);[美]蓝亨利(Henry Van Vleck Rankin);[美]孟丁元(Samuel Newell D. Martin);[英]慕稼谷(George Evans Moule);睦牧师(William T. Morrison);[英]戴德生(J. Hudson Taylor)及中国同工王来全;[美]罗尔梯(Edward Clemens Lord);John Butler;绿慕德(Miss M. Laurence);[英]霍约瑟(Joseph Charles Hoare);[英]闾斐迪(Frederic Galpin);[英]贝茨(James Bates);[美]高雪山(Josiah R. Goddard);[英]慕华德(W. S. Moule);施得胜(J. N. B. Smith)

### 32、《杭州话罗马拼音译本》(Hangchow colloquial)(1879-)

译者:[英]慕稼谷(George Evans Moule)

### 33、《苏州话译本》(Soochow colloquial)(1881-1908)

译者:[美]费启鸿(George Field Fitch);[美]潘慎文(A. P. Parker);[美]戴维思(John W. Davis)夫妇;莱昂(D. N. Lyon)

### 34、《台州话罗马拼音译本》(Taichow dialect)(1880-1914)

译者:[英]路惠理(William D. Rudland);[美]陶茂芝(Claude Henry Thomas);[英]周绥(G. H. Jose);[英]胡牧师(W. J. Wallace);[德]高有耀(J. G. Kauderer);[英]路姑娘(Grace Bell Rudland)

[3] 出版年份不完整是因为虽然有第一卷书出版的日期,但没有全书出版年份的明确记载。下同。

**35、《温州话罗马拼音译本》(Wenchow dialect) (1892-)**

译者:[英]苏慧廉(William Edward Soothill)

**闽语系方言****36、《福州话译本》(Foochow dialect) (1863-1883)**

译者:[英]温敦(William Welton);[美]怀德(Moses Clark White);[美]弼利民(Lyman Birt Peet);[美]摩嘉立(Caleb Cook Baldwin);[美]庐公明(Justus Doolittle);[美]麦利和(Robert Samuel Maclay);[美]夏查理(Charles Hartwell);[英]胡约翰(John Richard Wolfe);[美]吴思明(Simeon Foster Woodin);[英]罗为霖(Llewellyn Lloyd);[美]和约瑟(Joseph E. Walker);[英]班为兰(William Banister);[美]李承恩(Nathan J. Plumb)

**37、《厦门话罗马拼音译本》(Amoy dialect) (1884)**译者:[美]罗雷(Elihu Doty);[英]杨雅各(James H. Young);[美]打马字(John Van Nest Talmage);[美]胡理敏(Alvin Ostrom);[英]约翰·施敦力(John Stronach);[英]倪为霖(William Macgregor);[英]宣为霖(William Sutherland Swanson);[英]高休(Hugh Cowie);[英]马雅各(James L. Maxwell);[英]麦嘉湖(John Macgowan);[英]巴克礼<sup>[4]</sup>(Thomas Barclay)**38、《邵武话罗马拼音雅各书译本》(Shaowu colloquial) (1891)**

译者:[美]和约瑟(Joseph E. Walker)

**39、《建宁话罗马拼音部分译本》(Kianning colloquial) (1896-)**

译者:[英]布莱尔(Miss L. J. Bryer);[英]鲁德(Miss H. R. Rodd);[英]鹿崢嵘(H. S. Phillips)

**40、《建阳话罗马拼音部分译本》(Kienyang colloquial) (1898-)**

译者:[英]鹿崢嵘夫妇(Mr. &amp; Mrs. Phillips)

**41、《兴化话罗马拼音译本》(Hinghua dialect) (1912)**

译者:[美]蒲鲁士(William Nesbitt Brewster)

**42、《汀州话罗马拼音马太福音译本》(Tingchow colloquial) (1919)**

译者:[英]休斯(Katharine Hughes);雷尼(Eva Marjorie Rainer)

---

[4] 巴克礼教士是台湾方言圣经最主要的译者,新约于1916年出版,旧约于1933年出版,在台湾合称为《台语罗马字圣经》(Amoy Romanized Bible)。1996年出版的台语圣经汉字版本,正是根据巴克礼教士的罗马拼音译本转成汉字。

## 广东地区方言

### 43、《客家话译本》(Hakka colloquial) (1883-1886)

译者:[德]黎力基(Rudolph Lechler);韦腓立(Philip Winnes);毕安(Charles P. Piton);[德]顾士曼(G. A. Gussmann);[法]莫恩乐(G. A. Morgenroth);[瑞士]祭真(Heinrich Ziegler);颜琼林(A. Nagel)

### 44、《海南话罗马拼音译本》(Hainan dialect) (1891-)

译者:[丹麦]冶基善(Carl C. Jeremiassen);[美]纪路文(Frank P. Gilman)

### 45、《广州话译本》(Canton dialect) (1894)

译者:[美]丕思业(Charles Finney Preston);[德]吕威廉(Christian Wilhelm Louis);[英]俾士(George Piercy);[德]公孙惠(Adam Krolczyk);J. Nacken;[美]那夏礼(Henry V. Noyes);[美]香便文(Benjamin Couch Henry);[美]哈巴安德(Andrew Patton Happer);赫真信(Arthur B. Hutchinson);[美]纪好弼(Rosewell Hobart Graves);C. Bone;伊士嘉(Oscar F. Wisner);Mrs. E. B. Beauchamp;布特(W. Bride);Mrs. E. Caroline Horder

### 46、《汕头话译本》(Swatow dialect) (1898-1922)

译者:[美]巴智玺(S. B. Patridge);[美]耶士谟(William Ashmore);[美]斐姑娘(Miss Adele M. Fielde)

### 47、《汕头话潮语拼音新约译本》(Swatow dialect) (1905)

译者:[英]施饶理(George Smith);[英]金辅才(Hur Libertas MacKenzie);卓威凜(W. Duffus);[英]汲约翰(John C. Gibson);[英]安鲍德(Patrick Johnston Maclagan);[英]施约翰(John Steele)

### 48、《三江话汉字注音四福音译本》(Sam Kiong colloquial) (1904)

译者:[美]车思纳医生(Miss Eleanor Chestnut)

## 其他地区方言

### 49、《山东话罗马拼音新约部分译本》(Shantung Colloquial) (1892-1894)

译者:[英]祝名扬(Charles Henry Judd);[英]涛莫林(E. Tomalin)

### 50、《天津话新约经文选篇》(Tientsin colloquial) (1907-1920)

译者:以《官话和合译本》新约为基础

### 51、《胶东话马可福音、马太福音》(Kiaotung colloquial) (1918-1920)

译者:《马可福音》由华北浸礼宗宣教士翻译,《马太福音》由美国长老会和浸信会宣教士翻译

**52、《直隶话路加福音译本》(Chihli colloquial) (1925)**

译者:[英] 贝勒森(Arnold George Bryson)

**53、《汉口话马可福音译本》(Hankow Colloquial) (1921)**

译者:[英] 巴德巽(J. L. H. Paterson)

**少数民族语言译本**

**54、《蒙古文新旧约译本》(Mongolian, Western or Kalmuk 卡尔梅克语版) (1815 -)**

译者:I. J. Schmidt; A. Pozdneyeff; D. Kutusoff

**55、《蒙古文新旧约全书》(literary Mongolian, 文言语体版) (1840-1846)**

译者:I. J. Schmidt; [英] 施德华(Edward Stallybrass); C. Rahmn; [英] 史维廉(William Swan); [英] 余召南(Robert Yuille); 安布莱(A. F. Amblad); 兰尔生(F. A. Larson)

**56、《蒙古文马太福音译本》(Mongolian, Khalkha 喀尔喀语版) (1872)**

译者:[英] 艾约瑟(Joseph Edkins); [美] 施约瑟(Samuel I. J. Scherschewsky); 一位喇嘛

**57、《蒙古文马太福音译本》(Mongolian, Buriat 布里亚特语版) (1909)**

译者:两位当地人

**58、《满文新旧约译本》(Manchu) (1835)**

译者:利波夫佐夫(S. Lipovstov); 博罗(George Borrow)

**59、《藏文译本》(Tibetan) (1875-)**

藏文圣经至少有六种译本, 九个版本, 分文言和白话两大类。主要译者: 吉斯克(H. A. Jäeschke)、雷思罗(F. A. Redslob)、海爱德(W. Heyde)、Y. Gergan、Jor Puntsogs、福来克(Dr. Francke)、Bishop Peter、曼多诺(Mr. Macdonald)

**60、《仲家语(今贵州布依族) 罗马拼音马太福音译本》(Chung-chia) (1904)**

译者:[英] 陈教士(Samuel. R. Clarke)

**61、《喇家语(滇北) 部分译本》(Laka) (1912)**

译者:[澳] 郭秀峰(Arthur G. Nicholls); [澳] 张尔昌(Gladstone Porteous)

**62、《柯波语(滇北山区) 马可福音译本》(Kopu) (1913)**

译者:[澳] 郭秀峰(Arthur G. Nicholls); A. Evans



**63、《花苗语新约译本》(Hwa Miao) (1917)**

译者:[英] 伯格理 (Samuel Pollard); [英] 党居仁 (J. R. Adams); [澳] 郭秀峰 (Arthur G. Nicholls); [澳] 张尔昌 (Gladstone Porteous); [英] 王树德 (W. H. Hudspeth)

**64、《喀什米尔突厥文部分译本》(Kashgar-Turki) (1917)**

译者:[英] 胡进洁 (George W. Hunter); O. Anderson; G. Raquette; L. E. Hogberg; J. Awetaranian

**65、《Nogai 突厥文部分译本》(Nogai-Turki)**

译者:[英] 胡进洁 (George W. Hunter)

**66、《哈萨克突厥文部分译本》(Qazaq-Turki) (1917)**

译者:[英] 胡进洁 (George W. Hunter); [英] 马尔昌 (Percy Cunningham Mather)

**67、《川苗语马可福音译本》(Chuan Miao) (1922)**

译者:[英] 张道惠 (Harry Parsons)

**68、《纳西语马可福音》(Na-Hsi) (1932)**

译者:[英] 斯淑添 (Miss C. Elise Scharten)

**69、《黑苗语新约译本》(Heh Miao) (1934)**

译者:[澳] 胡致中 (Maurice H. Hutton)

**70、《西傣僮语新约译本》(Lisu, Hwa or Western) (1938)**

译者:[英] 富能仁 (J. O. Fraser); [美] 高漫夫妇 (Carl Grant & Mrs. Gowman); [美] 杨思慧 (A. B. Cooke)

**71、《东傣僮语译本》(Eastern Lisu) (1951)**

译者:[澳] 郭秀峰 (Arthur G. Nicholls); [英] 梅怀仁 (George E. Metcalf)

**72、《彝语新约译本》(Nosu) (1948)**

译者:[澳] 张尔昌 (Gladstone Porteous)

**73、《太鲁阁语新约译本》(1963)**

译者:[美] 柯饶富 (Ralph Covell)

**74、《阿美语新约译本》(Amis) (1972)**

译者:[挪] 叶德华 (Edvard Torjesen); 方敏英 (Virginia A. Fey)

**75、《布农语新约译本》(Bunun) (1973)**

译者:[美]柯饶富(Ralph Covell);胡文池

**76、《排湾语新约译本》(Paiwan) (1976?)**

译者:[英]怀约翰(John Whitehorn)

**77、《泰雅尔语新约译本》(Tayal) (1976?)**

译者:穆克理(C. McGill)

**盲人圣经**

**78、《官话译本》(莫维廉号码系统)<sup>[5]</sup>**

译者不详

**79、《官话译本》(秦州标准系统)<sup>[6]</sup>**

译者:[澳]贾素珍(Sussie J. Garland)

**80、《汉口官话译本》(“和合本”布莱叶点字法)<sup>[7]</sup>**

译者:[英]雷振华(George A. Clayton)

**81、《四福音官话译本》(“和合本”布莱叶点字法)**

译者不详

**82、《厦门话译本》(布莱叶点字法和罗马拼音版)**

译者:[英]甘为霖(William Campbell)

**83、《广州话译本》(布莱叶点字法)**

译者:F. Hartman

**84、《福州话译本》(布莱叶点字法)**

译者不详

---

[5] 莫维廉号码系统(Murray Numeral System)在布莱叶点字法的基础上,按北京官话的发音建立的号码体系。

[6] 秦州标准系统(Tsinchow Standard System)是贾教士在甘肃秦州事奉期间创建的,根据布莱叶点字法改进的盲人读书法,按秦州话的发音确立。

[7] 布莱叶点字法是法国布莱叶(Louis Braille, 1809-1852)发明的盲文体系,用凸点字符代替字母。

# 《和合本》译经原则和评估<sup>[1]</sup>

文 / 周联华

## 一、前言

有关“和合本翻译委员会”之组成及当时有三个委员会——“浅文理委员会”、“深文理委员会”，和“官话委员会”，不是本文的范围，故不赘述。以当时的情况来说：当选为深文理委员会的传教士将之当作一种荣誉；浅文理被视作必然的倾向，故在委员会之排列上浅文理常排在第一；而官话委员会最不被看好。兹将当时的观点录之于下：

一部《(官话)和合本》被视为是重要的，却既不认为它值得付上重大努力，又怀疑它能否带来好的声誉和影响，结果导致大量传教士辞任。<sup>[2]</sup>

没想到《官话和合本》成了通用的语文，并成了最有影响力的一本书：即以中国而言，已印刷并销售了 49,300,000 本（包括极少数的《新约全书》〔奥运时印了 100,000 本现代本〕）。现在已不称为《官话和合本》，

而是道地的《和合本》，唯一的“圣经”，这版本就是“圣经”，就是“新旧约全书”。

## 二、《官话和合本》的翻译原则

1891 年 11 月 18 日，上述三个委员会组成后，译经者即与执行委员会会面，目的在“组织和协调翻译委员会的工作，并且规范翻译的原则”<sup>[3]</sup>。他们又组织了几个委员会去协调译经的工作。最后，委员会通过以下的十八项译经原则：

1. 原文以相同用语和以相同或相似方式连接上下文的经文，翻译成为一致的风格。
2. 在不同地方出现却意义相同的希腊文和希伯来文词汇，以相同的中文词汇翻译。
3. 倘若可行，使用最接近的中文词汇来表达重量和长度的单位，以及自然历史、植物学等等的术语，当有需要时，只要调查明白，

[1] 本文选自《自上帝说汉语以来——〈和合本〉圣经九十年》一书，谢品然和曾庆豹合编，圣经与公共生活丛书，译经与释经系列（香港：研道社，2010），3-16。承蒙授权转载，特此致谢。文中《和合本》印刷销售量数字截至日期为 2009 年本篇成文之时。——编者注

[2] 尤思德著，《和合本与中文圣经翻译》（香港：国际圣经协会，2002），219。

[3] 尤思德著，《和合本与中文圣经翻译》，223-24。原文在“海格思的报告”，载于 *The Chinese Recorder*, Vol.,23(1892), 26 页及以后。

在边栏中注明它们的实际价值。在其他情况下，则音译出原文的词汇。

4. 在有助于明确清晰时，可以容许互换名词和代名词。

5. 按照中文的习惯用法，代名词是不会重复使用的。只有在需要特别强调或避免混淆之处，才会使用它们。

6. 在希伯来文惯用语以代名词的不同人称表示同一个或同一群人的经文中，当有需要避免混淆时，可以容许从头到尾使用同一人称。

7. 在文理译本中，当没有避免混淆的需要时，所有代名词都不用加上复数记号，除非这是良好的中文文笔需要的。

8. 原文的委婉语（euphemisms）要翻译成中文里相同的委婉语，并且在其他适合的情况中使用委婉语。

9. 尽可能保留隐喻（metaphors）和排比（comparisons）。

10. 在译经的分工中，当将圣经经卷分配成不同的部分时，要特别留心使分开的各部分在文笔和措辞上一致。

11. 对具有神学或伦理的重要意义的字词和片语（也许是用作任何学派的教义的证明或支持），要特别尽可能逐字直译；若有需要

的话，在边栏中注上解释。

12. 由于容易阅读是一部受欢迎的译本的必要元素，在没有特别神学含意的段落中，容许较自由地表达和整理子句（为求意义清晰）、度量和惯用语。

13. 在翻译旧约的诗歌文学时，尽可能保存希伯来文的平行形式。

14. 当任何经文在原文中可能有两种以上的意思时，通常是选取看来最适合文章脉络的翻译方式。

15. 当两个或更多的解释看来是完全或差不多同样的有效时，在经文中采纳其中的一个，而将其他放在边栏中。

16. 马太福音开始的家谱（太 1:1-17）要比随后的经文写低三个字位，显示这一段是引言。

17. 标点使用方面，用中文的“.”作为逗号或分号，用小圆圈“。”作为句号，用大圆圈“○”分隔段落。

18. 在力求整本圣经的文笔风格一致之余，不要矫枉过正地抹杀了圣经原书作者的独特性。

以上的原则是十分需要的。“很明显，这些规则是建基于以前中文圣经翻译的经验。第1至8项的原则类似《委办译本》的业已存在的形式，而接下来的某些原则，必须理解为有防微杜渐的意图。”<sup>[4]</sup>原作者所指可能是第

[4] 尤思德著，《和合本与中文圣经翻译》，224。

11 项；但其他各条都是经验之谈，十分需要。

综观以上 18 条都是译经者的宝典，不但使新旧约中没有隔阂，而且自有它的一致性。不管教外人士批评《和合本》十分洋气，在这些原则下已经是非常中国的了。唯一的遗憾是第 17 条。当时西洋文学的标点符号已发展到了完整的阶段，如果当时能在第 17 条介绍西洋文学的标点符号，未始不是一个创举。过不了多少年白话文运动的标点符号是全盘接受西方文学的。《和合本》不但是新式标点的创导人，其实，所谓《官话和合本》也是提倡“怎么说就怎么写”的先锋。可惜当时《和合本》的译者还不够领导“白话文运动”。等到“白话文运动”掀起的时候，《和合本》的文体反成了不合潮流的了。

过了九十年，回过头来看《和合本》，这到底是一本西教士所翻的中文圣经，虽然有华人的参与，他们仅是第二线的人物（有照片为证）。西教士有不同的国籍、不同的宗派，能翻出一部统一的、前后一致的中文圣经，是上帝的恩赐，和极大的神迹！

### 三、《官话和合本》原则的应用

现在举例来说明每一条原则（上面我希望读者有一个一贯性的印象，故放在一起，读一遍）如何应用到实际的译经中：

#### 1. 原文以相同用语和以相同或类似方式连接上下文的经文，翻译成为一致的风格。

圣经中有不同的文学形式：例如创世记 12

章以后及士师记都是故事，出埃及记的一部分和利未记是当年的“法律”（一些民法、刑法的律和礼仪律），列王纪、历代志是历史，有一些是希伯来诗体的智慧文学，有先知书是当年的讲道集（某一些内容是诗体），有“福音书”的传记体，有书信式的大段神学论述和伦理的教导，更有圣经中特有的“启示文学”体。

在那么多卷的书中，翻译委员会担心中文的特点和一致性：好比把牛、羊“带”到耶和華面前，用 בְּרִקָּה 的 hiphil，外文都用 bring，而中文则用“献”或相似词“奉”。《和合本》中相当一致。这是华人文化中的恭敬。

翻译委员会更担心的大概是神学论述，好比罗马书的“因信称义”的经文（罗 3:21-31），在同一段经文中的统一，又假如加拉太书是另一位传教士所译，怎能使罗马书 3:21-31 和加拉太书 3:23-4:7 一致到似乎是一气呵成？又罗马书 8:15 节的“阿爸！父！”和加拉太书 4:6 的“阿爸！父！”的上下文怎能一致？这些是委员会所期盼的。

#### 2. 在不同地方出现却有相同意义的希腊文和希伯来文词汇，以相同的中文词汇翻译。

旧约中的律法等名词、大祭司的圣袍上所有的配件、圣殿中的配备都绝对以相同的中文翻译。新约中的恩典、恩赐、信望爱等都是相同的译文翻译。本人以《和合本修订版》编辑委员会一员之身份来说，第 2 条的原则，译经者是坚守的，“相同的希腊文和希伯来文词汇”的确“以相同的

中文词汇翻译”。(当然难免有例外,下文介绍。)

**3. 若可行,使用最接近的中文词汇来表达重量和长度的单位,以及自然历史、植物学等等的术语。当有需要时,只要能查明白,在边栏中注明它们的实际价值。在其他情况下,则音译出原文的词汇。**

路加福音 19:17-24:“耶稣设一个比喻,说:有一个贵胄要到远方去,叫了他的十个仆人来,交给他们十锭(锭:原文作弥拿 δέκα μνᾶς,一弥拿约银十两)银子,说……”这是最好的例子,在《和合本》发行的时候,还看得见银子,当时银钱来往除了“银元”以外,还有“两”,所以用“十锭银子”,“在边栏中注明它们实际的价值”。

路加福音 24:13:“正当那日,门徒中有两个人往一个村子去;这村子名叫以马忤斯,离耶路撒冷约有二十五里。”那是二十五华里,RSV:“about seven miles”,都把希腊文的“长度”换算成大家熟悉的、本地惯用的距离了。

至于自然历史、植物学,无论是旧约、新约都已翻了出来,包括所有珠宝的名词都已译成华人懂得的“宝石”,我不知道启示录写作的时代,作者是否知道“绿玉”、“翡翠”、“水苍玉”等华人熟知的珍贵宝石?这也许也是华人熟悉的名词吧。

**4. 在有助于明确清晰时,可以互换名词和代名词。**

利未记 22:15: לֹא־רָשׁוּ יִבְּ יִשְׂדָּקְתָּא וּלְלַחֵי אֱלוֹ , 这句话的直译应是: And they shall not pollute the holy things of the son of Israel, 中文翻译应是“他们不可褻渎以色列人……的圣物。”但是“他们”两字不够清楚,因此《和合本》用了“祭司”。

**5. 按照中文的习惯用法,代名词是不会重复使用的,只有在特别强调或避免混淆之处,才会使用它们。**

#### a. 创世记 1:14

原文译成英文,用RSV: And God said, “Let there be lights in the firmament of the heavens to separate the day from the night; and let them be for signs and for seasons and for days and years.” (英文重复代名词)

和合本:上帝说:“天上要有光体,可以分昼夜,作记号,定节令、日子、年岁……”(把代名词省掉了)

#### b. 创世记 24:19

原文译成英文,用RSV: When she had finished giving him a drink, she said, “I will draw for your camels also, until they have done drinking.”

和合本:女子给他喝了,就说:“我再为你的骆驼打水,叫骆驼也喝足。”(这里省了“‘她’说”的“她”)



### c. 出埃及记 32:8

原文译成英文，用 RSV : they have turned aside quickly out of the way which I commanded them; they have made for themselves a molten calf, and they have worshipped it and sacrificed to it, and said, “These are your gods, O Israel, who brought you up out of the land of Egypt.”

和合本：他们快快偏离我的道，为自己铸了一只牛犊，向它下拜，献祭，说：“以色列啊，这就是领你出埃及地的神。”（这里省了“他们”）

### d. 创世记 1:26

原文译成英文，用 RSV : Then God said, “Let us make man in our image, after our likeness...”

和合本：上帝说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。”（重复代名词，为了强调语气）

### e. 创世记 3:20

原文译成英文，用 RSV : The man called his wife’s name Eve, because she was the mother of all living.

和合本：亚当给他妻子起名叫夏娃，因为她是众生之母。（这里因为下文知道省掉了“她”，一定是指夏娃，但文法上，也可指亚当；这在原则中指的是“混淆”。）

### 6. 在希伯来文惯用语以代名词的不同人称

表示同一个或同一群人的经文当有需要避免混淆时，可以容许从头到尾使用同一人称。

兹举例说明这条：

#### 创世记 27:30-37

以撒为雅各祝福已毕，雅各从他父亲那里才出来，他哥哥以扫正打猎回来，也做了美味，拿来给他父亲，说：“请父亲起来，吃你儿子的野味，好给我祝福。”（原文应是：“请父亲起来，吃‘他’儿子的美味。”这里把“‘他’儿子”改成“‘你’儿子”。）

### 7. 在文理译本中，当没有避免混淆的需要时，所有代名词都不用加上复数记号，除非这是良好的中文文笔所需要的。

这一条既然说明是关于文理译本的，《官话和合本》毋须讨论。但不得不说不说在《官话和合本》用得非常广泛。虽然有时这些复数不是好的中文，但为了清楚起见，不得不加；例如，我们就得有“诸巴力”，甚至还有“众巴力”呢！

### 8. 原文的委婉语 (euphemisms) 要翻译成为在中文里相同的委婉语，并且在其他适合的情况中使用委婉语。

在圣经中许多不雅的词句都用委婉语来处理，尤其《和合本》是圣经，更不能有不雅的文字；更何况圣经的朗诵也非常重要，华人的教会又比较保守，只能以委婉语来处理。

### a. 以赛亚书 6:2

其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。

希伯来文：לָגַן

英：foot

和合本：脚，“脚”可能是“下体（也许是生殖器官）”的委婉语。

### b. 创世记 24:2

亚伯拉罕年纪老迈，向来在一切事上耶和华都赐福给他。亚伯拉罕对管理他全业最老的仆人说：“请你把手放在我大腿底下。我要叫你指着耶和华一天地的主起誓，不要为我儿子娶这迦南地中的女子为妻。你要往我本地本族去，为我的儿子以撒娶一个妻子。”

（这件事对亚伯拉罕十分重要；他的儿子不能娶当地女子。他要他的老仆人到他的故乡去物色一位。这件事情重要到一个程度要仆人起誓。当时的起誓非常有趣，起誓者要把手放在对方的“大腿底下”。到底哪里是“大腿底下”？）

希伯来文：יָרֵךְ (the thigh-the two thighs with the but tocks, the socket of the thigh, where the thigh is joined to the pelvis.)

英文：thigh

和合本：大腿底下，这些都是委婉语。参阅创世记 32:25 “大腿窝”。

### 9. 尽可能保留隐喻 (metaphors) 和排比 (comparisons)。

《和合本》是保留隐喻的，兹举一个新约的例子：

#### 罗马书 12:20-21

所以，“你的仇敌若饿了，就给他吃，若渴了，就给他喝；因为你这样做就是把炭火堆在他的头上。”你不可为恶所胜，反要以善胜恶。（从上下文看来，“把炭火堆在他的头上”一定是一件好事。因为“你的仇敌若饿了，就给他吃，若渴了，就给他喝”是对仇敌好。结论更是好，因为“你不可为恶所胜，反要以善胜恶”。但是“把炭火堆在他的头上”却看不到好的一面，除非读者知道这隐语。《现代中文译本》翻为“使他羞惭交加”，又把隐喻的美感翻掉了；而且还看不出其中的“奥秘”，除非那是“烧盘儿”<sup>[5]</sup>！）

至于排比，旧约中最会用的莫过于阿摩司：

唯愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔。（摩 5:24）

你们却使公平变为苦胆，使公义的果子变为茵陈。（摩 6:12 下）

耶和华如此说：“牧人怎样从狮子口中抢回两条羊腿或半个耳朵，住撒玛利亚的以色列

[5] “烧盘”，意指脸上发热发红。——编者注

人躺卧在床角上或铺绣花毯的榻上，他们得救也不过如此。”（摩 3:12）

我倾覆你们中间的城邑，如同我从前倾覆所多玛、蛾摩拉一样，使你们好像从火中抽出来的一根柴……（摩 4:11 上）

阿摩司还有好多好多的精彩排比。事实上，先知都善用排比，使他们的信息十分生动。

新约中的例子：

当时，有几个文士和法利赛人对耶稣说：“夫子，我们愿意你显个神迹给我们看。”耶稣回答说：“一个邪恶淫乱的世代求看神迹，除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。约拿三日三夜在大鱼肚腹中，人子也要这样三日三夜在地里头。当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪，因为尼尼微人听了约拿所传的就悔改了。看哪，在这里有一人比约拿更大！”（太 12:38-41；参路 11:29-30）

**10. 在译经者的分工中，当将圣经的书卷分配成不同的部分时，要特别留心使分开的各部分在文笔和措辞上一样。**

这真是一件很难分配的工作，要大家服气更难，因为大家都是专家；为什么有人翻罗马书，有人翻腓利门书？为什么有人翻创世记，有人翻民数记？如果翻出埃及记 20 章以后的译者不翻利未记，怎能让两本书统一？如果罗马书与加拉太书不是同一位翻，要求文笔措辞一致是多么困难的事呀！

**11. 对具有神学或伦理的重要意义的字词或片语（也许是用作任何学派的教义的证明或支持）要特别尽可能逐字直译；若有需要的话，在边栏中注上解释。**

这一点译经者已经注意了，好比“因信称义”与“信义会”的关系；“安息”与“安息日会”等等的关系。而主张“浸礼”的已议决，浸礼宗（包括浸信会和浸礼会）可以出自己“浸”字版的圣经。

**12. 由于容易阅读是一部受欢迎的译本必备元素，在没有特别神学含意的段落中，容许较自由地表达和整理子句（为求意义清晰）、度量和惯用语。**

容易阅读（readability）是一个重要的元素。九十年来，《和合本》已自成一格，以致修订时，一个要素是“阅读时要有和合本的‘调调’”，也就是当年所定的原则，除了特别神学含义以外，尽量要自由发挥，使意义清晰。但是信徒似乎觉得墨守成规比开拓新读者更为重要。这一点似乎也没有遵照原先的第 12 条。

**13. 在翻译旧约的诗歌文学时，尽可能保持希伯来的平行形式。**

这一点在希伯来文的智慧文学中，译者非常注意；即使在先知书中，某些段落是诗体的，《新标点和合本》已照诗体排列，平行形式仍在。

**14. 当任何经文在原文中可能有两种以上的**

**意思时，通常是选取看来最适合文章脉络的翻译方式。**

第 14 和 15 条，我看不出有任何的分别；但当我详细研究所有“边栏的注解”后，我发现它的注解有两种：一种是属版本的；另一种是属解经的。也许第 14 条是属经文鉴别学 (textual criticism) 的领域，好比马太福音 6:4-6、路加福音 2:14 等的注，说明有古卷。(当时新约已有 WH [Westcott and Hort] 大量应用  $\aleph$  和 B。)

**15. 当两个或更多的解释看来是完全或差不多同样的有效时，在经文中采纳其中的一个，而将其他放在边栏中。**

最明显的例子是提摩太后书 12:12 下：“因为知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的(或译：他所交托我的)，直到那日。”这里的难处是在主词属格 (subjective genitive) 还是受词属格 (objective genitive)？如果往前看，似乎是“我所交付他的”，我受苦难等等，把一切都交付给上帝了；但从下文看来似乎“他所交托我的”皆佳；继之而来的是“(我)所交托你的善道”(提后 1:14)；更有“也要交托那忠心能教导别人的人”(提后 2:2)。

**16. 马太福音的家谱(太 1:1-17) 要比随后的经文写低三个字位，显示这一段是引言。**

想来最早的版本一定是遵照这原则而行，我手中最早的版本是 1947 年的，它的确照这原则实行，后来的版本也许没有照这原则来

编排了。我不懂为什么要订这原则；实际上这一段在马太福音中占极重要的地位。

**17. 标点使用方面，用中文的一般小点“·”作为逗号和分号，用小圆圈“。”作为句号，用大圆圈“○”分隔段落。**

有关标点符号，我已在前面发表我的意见。实际上，这是一本西教士的译作，对于标点符号，虽然没有标出来，但心里是有谱的。然而结果并非如此。因为我参与新约的标点，困难重重；当他们不用标点的时候，就忘记了自己的标点，而专想他们自己所发明的标点了。

**18. 在力求整本圣经的文笔风格一致之余，不要矫枉过正地抹杀了圣经原书作者的独特性。**

《和合本》大体上遵守这一原则，文笔风格相当一致。但仍能感到保罗的大气磅礴，和希伯来书的细腻，和从各面来探讨描写。诗体的平行体裁和箴言的格言方式，译者都严守这一原则。

唯一的遗憾是“新约委员会”和“旧约委员会”是两个委员会；但这没有问题，因为新约原文是以希腊文所写的，而旧约原文是以希伯来文(极少数的亚兰文)所写的。大部分的统一性都非常好，尤其在神学名词上的统一。美中不足的是旧约的“羊羔”，新约则译“羔羊”；它们间没有分别，“羊羔”者“羔羊”也。例如旧约称“羊羔”(出 12:1-13)，新约则称“羔羊”(约 1:29、36)。

又好比旧约中用“盾牌”，而新约则用“藤（藤牌）”（旧版，弗 6:16；新版已改为“盾牌”）。

## 四、《官话和合本》的困难

### 1、众多的委员怎能取得共识？

每一卷书有一位教士主译，他把某书的译文写在第一栏，然后在第二栏中，各写自己的意见。在委员会开会的时候，由主译者作主席，大家分别有意见，把修正的意见写在第三栏。

这是一个很好的方法，但是那么多的译者，怎么能使文体统一，文笔自然，而又能措辞一致？每一卷有一位主译，三卷书有三个不同的样式，五卷书有五个不同的样式。新约中有福音书、书信等类，怎能使新约有一致的文笔？旧约有不同的体裁，如诗歌、历史、先知书等，怎能使旧约有一致的文体。新旧约之间又怎能调和，而成为同一本圣经？

每一位主译者国籍不同，背景不同，所受的华文训练亦不同，要他们写一致的文章实在太难了。每一位传教士在不同的地区、不同的教会都是首屈一指的领导者，把自己的译作当作宝贝，但在委员会中要“受审判”一般地，给人批评得体无完肤。怎样能保持对“文”，不对“人”的君子之争，实在困难！

### 2、什么是标准的官话？

深文理和浅文理虽然难，但至少有一个标准；而官话，到底是谁的官话？北京有北京官话，南京有南京官话，在委员中就有一位讲山东

方言的，在开会时，各说各的“官话”，大家读一节经文的时候，都读自己的官话，很好听！其中一位委员描写，每一节经文都是一场战争。

### 3、委员会的功能

虽然如此，委员会的功能是值得庆贺的；尽管有那么多的译经者，因着委员会的努力，慢慢地，一步步把一些困难消除。一本本的试读本印出来，吸收别人的意见，最后能把全部圣经，新旧约全书都准备好了。

### 4、《和合本》圣经出版了！

《官话和合本》终于定稿，在 1918 年 12 月 31 日送印刷厂，1919 年 4 月 22 日出版了。先后有十六位西方译经者参与，有许多位中国同工是无名的英雄。意想不到《和合本》竟有如此的影响力，中国大陆到 2009 年 10 月份，已印刷了 49,300,000 本，这是不能想象的庞大的数量，这是上帝的工作。这是祂自己行了大事！今天我们在中原大学庆祝《和合本》九十岁生日的时候，我们要感谢上帝的恩典，只有祂才能行这样的神迹！✝

### 作者简介

周联华教授（1920 年 3 月 7 日—2016 年 8 月 6 日），《和合本修订版》编辑委员会主编。他生于中国上海，1951 年获得美南浸信会神学院神道学学士（B.D.）学位，1954 年获得神学博士学位，为台湾浸信会神学院荣誉院长。

# 从功能理论进路探索汉译圣经前路<sup>[1]</sup>

文 / 彭国玮

本文旨参考功能翻译理论的目的论 (Skopos Theory), 探索汉译圣经的未来方向。第一部分会简介功能理论。第二部分以功能理论回顾马礼逊至《和合本》的汉译圣经理史, 继而指出《和合本》出版后汉译圣经发展的一些现象, 文末的建议希望可以帮助汉译圣经寻找未来的路向。

## 功能翻译理论速写

我们先回顾近数十年功能翻译理论的发展, 好为下一部分的讨论作预备。奈达 (Eugene A. Nida) 的《翻译科学探索》<sup>[2]</sup> (1964年) 和《翻译理论与实践》<sup>[3]</sup> (1969年出版; 与泰伯 [Charles R. Taber] 合著) 两本著作, 将翻译的形式对等和动态相符分别开来<sup>[4]</sup>, 并提出译

者关心的应该是“接收者的回应”, 而不是“信息的形式”。<sup>[5]</sup> 因此, 翻译的任务就是“要采用译入语最自然和最接近源语的方式, 这方式以意义为先, 风格为次”。<sup>[6]</sup> 要达到这个目的, 奈达提出翻译的三个步骤: 开始时要分析源语文本 (源文) 的文法和语意, 然后将第一步所找出来的元素转化成译入语 (目的语), 最后就要重新安排目的语的各个元素。<sup>[7]</sup> 后来, 奈达在另一本著作《从一种语言到另一种语言》(与德·瓦德 [Jan de Waard] 合著) 改进自己的理论, 用“功能相符”取代“动态相符”,<sup>[8]</sup> 又重申翻译其实就是沟通, 翻译的内容应该是文本的意思。<sup>[9]</sup>

奈达的翻译理论对 1960 年代以后的圣经翻译有重要的影响, 这影响不但在联合圣经

[1] 彭国玮, 〈从功能理论进路探索汉译圣经前路〉, 于《自上帝说汉语以来——〈和合本〉圣经九十年》, 谢品然和曾庆豹合编, 圣经与公共生活丛书, 译经与释经系列 (香港: 研道社, 2010), 171-90。此文原以英文发表, 由李隽教授译为中文, 并经作者审定, 收入《自上帝说汉语以来》。承蒙授权转载, 特此致谢。——编者注

[2] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964).

[3] Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

[4] Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 12.

[5] Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 1.

[6] Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 12.

[7] Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 33.

[8] Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1986), vii.

[9] Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another*, 9ff, 60ff; compare with Nida, *Toward a Science of Translating*, 30ff, 120ff.



公会之内，也在联合圣经公会之外。奈达的影响甚至超越圣经翻译的范畴，事实上，奈达的理论也为现代翻译研究奠定基础。<sup>[10]</sup>

奈达的理论虽有很多可取之处，但有关相符的理论也引出很多需要解决的问题。其中一个关键的议题是“带有改写文本元素的翻译”（即“相符”）和“带有翻译元素的文本改写”（即“非相符”）之间的分野。<sup>[11]</sup>这里的问题是，翻译可以进行到什么地步，让翻译可以重构文本，却不致于从翻译踏进改写的范畴。另一个引申出的重要议题是，因为译文不需要重新展现原文的形式，这代表可以有多个相符的译法，但我们可以怎样评定这些不同的译法，并且分辨出其中哪一个是最接近原文的译法？莱思（Katharina Reiss）从翻译研究的训练出发，指出要求将原文的作者动机表达给译文读者时，将会有几种情况是不需要相符的：例如在翻译要达到一个与原文不同的目的或功能时，又或当译文针对的读者群与原本文本所面向的读者群不同时，翻译都不一定要相符（可参看诺德 [Christiane Nord] 对莱思的评价<sup>[12]</sup>；以及莱思的看法<sup>[13]</sup>）。在这些例外的情况下，单单参照原文本身的特征已经不足以评定译文是否適切；翻译的背景也成为评定译

文的重要因素。这些议题都迫使我们要进一步发展翻译理论，来进行翻译评鉴和翻译训练。

这些议题令莱思的学生费米尔（Hans J. Vermeer）发展出翻译目的论（*skopostheorie / skopos theory*），来作为一个普遍的翻译理论。对费米尔来说，译文要达到的目的不一定是原文的写作动机，正如莱思所指出，每一份译文及其与原文的关系，都应该要按着译文的目的来判断；费米尔用了希腊文的“目的”（*skopos*）一词作一个专门的术语来表达译文目的。<sup>[14]</sup>诺德因此认为有必要分别“动机”和“功能”：“动机是从发讯者的角度出发，是发讯者希望文本达到的功能”，而“接收者是按着自己的期望、需要、先前的知识和情况，以某一个功能来运用文本”<sup>[15]</sup>。因为翻译的目的（*skopos*），是关心译文的功能，所以翻译目的论基本上也属于一种功能翻译论。

对于费米尔、诺德和其他功能翻译理论家来说，好的译文不是如奈达所提出的，一个与原文最相符的译文，最好的译文应该是能够达成它本来要满足的目的的译文。换言之，这里所关注的是社会学的向度（主要是关乎译文的受众），而不是语言学的向

[10] Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (London and New York: Routledge, 1993), 46.

[11] Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997), 8.

[12] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 9.

[13] Katharina Reiss, "Type, Kind and Individuality of Text: Decision Making in Translation" (1971), translated by Susan Kitron, in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Second Edition (New York and London: Routledge, 2004), 168-69.

[14] Hans J. Vermeer, "Skopos and Commission in Translational Action" (1989), translated by Andrew Chesterman, in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Second Edition (New York and London: Routledge, 2004), 227-29.

[15] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 28.

度（主要是关乎原文文本）。不过，我们不该说奈达没有考虑社会学的向度，因为他已经说过：

即使回到那个老问题：这不是一个正确的翻译？也要基于另一个问题来回答：为了谁？要判断译文是否正确，就要基于这译本所面对的大部分受众是否可以正确理解它来评定。<sup>[16]</sup>

奈达的功能相符和费米尔的目的论的最基本分别，在于考虑翻译的各个因素时，究竟较重要的是与原文相符，还是符合设定受众的目的。

将目的（skopos）放在翻译活动的中心，在翻译实作上便有下列数个意涵。

1. 整个翻译应该始于目的的决定。一个特定的翻译任务的目的，是要由开始这个翻译的人，或是支持这翻译计划的人，又或者是由他们共同来订定的，译者通常会透过一个“翻译任务概要”（translation brief）得知这个目的，其中会列明所需要的是哪一类译文形式。<sup>[17]</sup>一个“翻译任务概要”通常会列明（预期的）文本功能、译文的设定受众，以及（预计）他们接收文本的时间和地点、传递这个文本的媒介、以及制作或接收这文本的动机。<sup>[18]</sup>原文的角色基本上是提供资讯、<sup>[19]</sup>或

原始资料，译者要运用这些资料来译出一个可以达到其目的的译文。<sup>[20]</sup>

2. 评定这个过程所产生的译文，标准应该是“适切”（adequacy）而不是“相符”。“适切”是指译文在翻译简介的要求下所达到的品质。<sup>[21]</sup>换言之，一个按着某一特定翻译简介（也就是一特定目的）译出的译文，就另一份翻译简介而言，不一定是适切的。在翻译目的论中，目标决定手段。

3. 关于适切的研究令功能理论家注意到不同的沟通方式，以及相应的翻译过程。诺德认为基本上有两类翻译的过程：

第一类是要在译入语文中产生一份文献化的翻译，其中反映的是一位源文化的传讯者透过原文，在源文化的情况下，要对源文化读者所表达的讯息或部分讯息。第二类是在译入语文中产生一份工具化的翻译，让源文化的传讯者可以跟目标文化的读者沟通，这沟通运用原文（或其某一部分）为典范。那就是说，我们可以分辨“文献”和“工具”两类翻译。<sup>[22]</sup>

诺德认为，在文献化翻译之下有四种不同的翻译形式：逐字对照翻译（interlinear translation）、字面翻译（literal translation）、辞典编纂式的翻译（philo-

[16] Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 1.

[17] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 20-21.

[18] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 60.

[19] 事实上，功能理论视一个文本——不论是原文或是译文——的功能都是资讯的提供。

[20] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 37.

[21] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 35.

[22] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 47.

logical translation) 或异国风味式的翻译 (exoticizing translation)。她又认为工具化翻译之下可以有三种形式: 等功能翻译 (equifunctional translation, 使目的语读者经验到源文功能)、异功能翻译 (heterofunctional translation, 使目的语读者经验与源文相似的功能)、相应翻译 (homologous translation, 在目的语中产生相应于源文的功能)。我们应该将这些形式视为一个光谱上的不同部分, 以逐字翻译为一个极端, 到相应翻译为另一个极端。在同一个翻译的工作中, 也可以同时有不同的形式存在。而译文的目的决定了这翻译究竟是要偏重文献化的取向还是工具化的取向, 而译文的目的也会决定哪一个部分要采用哪一种翻译的形式。

最后, 功能论者认为, 要制作一份适切的译文, 译者的忠诚 (loyalty) 比译文的“忠信” (faithfulness) 重要。<sup>[23]</sup> 这是因为“忠信”与目的文化的读者期望不可分割, 所以, “忠信”于一群目的语读者, 可能代表要忠实地反映源文的形式, 但对于另一群目的语读者来说, “忠信”可能是要准确带出作者的意思。<sup>[24]</sup> 在这种情况下, 更重要的可能是译者是否忠诚于他们要达成的目的 (skopos) (又或是否忠于那些投资该翻译计划的人, 以及这目的要服务的群体, 因为忠诚关乎人际关系), 并且在这个前提下制作出合乎翻译任务概要的作品。如果译者做得到忠诚,

了解该翻译之任务目的的读者, 就可以在这目的所框定的范围内有信心地运用这译文, 而当读者认为自己的期望超出了所设定的目的, 他们可能就要使用别的翻译。

## 中文圣经翻译的目的: 从马礼逊到《和合本》<sup>[25]</sup>

以上有关功能翻译理论的简介应该足以让我们继续讨论。奈达和其他功能理论所面对的情况和议题, 其实早在这些理论出现之前已经存在。虽然在中文圣经翻译的历史当中, 要到了1979年出版的《现代中文译本》和《当代圣经》才应用了奈达的相符理论 (前者是言明的应用, 而后者是不言明的应用), 但早在十九世纪, 当基督教开始将圣经译为中文的时候, 有关于译出形式还是内容的讨论, 就已经与中文风格的问题一同出现。早期的中文译文所采用的方针和原则可以让我们重构他们的翻译目的, 即便翻译目的 (skopos) 是较后期发展出来的概念。了解这些早期译本的目的, 可以让我们明白当时译者的关切, 这些关切可以让我们展望汉译圣经的前路。

马礼逊 (Robert Morrison) 和米怜 (William Milne) 在1823年译出的中文圣经, 以及马殊曼 (Joshua Marshman) 和拉撒 (Johannes Lassar) 在1822年译出的中文圣经, 是汉译圣经的开始。从一开始, 译者就面

[23] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 123ff.

[24] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 124-25.

[25] 这里的讨论是基于尤思德 (Jost Oliver Zetzsche) 有关中文圣经翻译的历史研究。Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Monumenta Serica Monograph Series XLV (Nottotal: Staylor Verlag, 1999).

对于选择合适的中文风格的议题。当米怜讨论马礼逊翻译新约的中文风格时，曾提到三种文风：以《四书》、《五经》为典范的文雅风格、一种口语化及用于浅白小说《圣谕》的口语风格，以及一个介乎雅俗之间、用于《三国》及《三国演义》的风格。<sup>[26]</sup>米怜似乎将介乎雅俗之间的风格又再细分为两种，除了《三国》所用较文雅的风格外，还有一种平实的、朱熹《四书集注》的风格。在米怜看来，这两种风格就是马礼逊译本所参照的中文风格。<sup>[27]</sup>虽然马礼逊没有完全按着这风格来翻译新约，<sup>[28]</sup>至少在原则上，他们采用中庸风格的决定反映他们希望可以接触较广大的读者，而又希望可以避免用粗俗的语言。<sup>[29]</sup>

马礼逊指明要麦都思（Walter Henry Medhurst）修订马礼逊译本，而新约的修订工作就分别落在麦都思和郭实腊（Karl Friedrich August Gützlaff）身上。<sup>[30]</sup>麦都思大致上保留了马礼逊介乎雅俗之间的中文风格，但麦都思比马礼逊更注意中西的分别，所以有时会用意译而不作字面的直译。例如在约翰福音 1:5，黑暗被译作“居于暗者”，而约翰福音 1:23 的“以赛亚说”就被译作“古圣人以赛亚预言”。<sup>[31]</sup>用功能理论的术语来说，这是典型的异功能翻译（heterofunctional translation），运用目的语文化的概念和用

语，在目的语的文化达致源文在源文化的相似功能。

这个崭新的进路和其他原因令大英圣书公会（British and Foreign Bible Society）在 1836 年否决印刷他的修订。<sup>[32]</sup>功能理论会认为，这是因为麦都思和大英圣书公会对于译文的沟通方式有不同的理解。麦都思视这修订的任务为制作出一份有工具功能的异功能翻译，中国人虽然不熟悉基督教文化，却可以从自己的文化经验去理解文本。但麦都思的委托人大英圣书公会却很可能期望一份有文献功能的译文，并希望它可以保留源文的形式和内容。结果，麦都思译文当然遭到大英圣书公会否定。

大英圣书公会的否决令麦都思离开旧约的修订小组，留下郭实腊独自完成旧约的修订。<sup>[33]</sup>郭实腊修订完旧约之后，又重新修订自己和麦都思修改过的新约。旧约的第一版在 1838 年出版，整体的方向是更忠于原本的文本，也采用了更文雅的文言。<sup>[34]</sup>但麦都思却指摘郭实腊没有咨询有学识的中国人，所以麦都思仍然觉得这修订并不完备。<sup>[35]</sup>麦都思指摘郭实腊没有咨询中国人固然有理，但这也反映麦都思自己的异功能翻译取向，这取向在他其后负责的另一个翻译计划——《委办译本》中也表露无遗。

[26] 尤思德引用了米怜。Zetzsche, *The Bible in China*, 33.

[27] Zetzsche, *The Bible in China*, 35. 参见 Zetzsche, *The Bible in China*, 33-34.

[28] Zetzsche, *The Bible in China*, 35-37.

[29] Zetzsche, *The Bible in China*, 34.

[30] Zetzsche, *The Bible in China*, 59-62.

[31] Zetzsche, *The Bible in China*, 64.

[32] Zetzsche, *The Bible in China*, 65.

[33] Zetzsche, *The Bible in China*, 67-68.

[34] Zetzsche, *The Bible in China*, 68-70.

[35] Zetzsche, *The Bible in China*, 70.

在 1843 年，成立了一个联合翻译中文圣经的小组，而麦都思就被选为书记。<sup>[36]</sup> 这小组订立了很多翻译的原则，其中一条列明“凡经各差会审核认可刊行的任何中文圣经译本，须完全符合希伯来文和希腊文的原文意义；至于中文成语则容许使用，文笔与体裁亦然。”<sup>[37]</sup> 麦都思对这原则的理解可以在《委办译本》的新约（1850 年出版）看见，这译本主要由麦都思和他的英国同事译成，而中文的风格则受王韬的影响甚深。<sup>[38]</sup> 《委办译本》的文风较古典，贴近中国学者的风格，希望可以影响当时中国的有识之士。这个译本仍然采用意译多于直译，<sup>[39]</sup> 就好像麦都思修订马礼逊译本时所做的一样。所以，《委办译本》新约的目的，是要为中国的精英分子提供一个异功能翻译，而不是针对较广的读者群。

因着多个原因，这个委员会因麦都思和他的英国同工请辞而分裂，当时他们已经完成了新约，旧约也已经进行至申命记第九章。<sup>[40]</sup> 麦都思和他的英国同工都是伦敦会的传教士，他们按着《委办译本》的新约翻译原则继续旧约的翻译，在 1854 年由大英圣书公会出版《伦敦会的旧约》，而在 1858 年也与《委办译本》的新约一同出版。<sup>[41]</sup> 《委办译本》的新约以及《伦敦会的旧约》备受赞誉，文人更是称颂不已<sup>[42]</sup>。从这看来，麦都

思和他的英国同工实在达成了异功能翻译的目的。另一方面，这译本也被批评为较不忠于原文。<sup>[43]</sup> 从功能理论的角度看来，这个批评不一定合理，因为异功能翻译的目的，并不是要重新表达源文的形式和内容。这不是说异功能的翻译无法让目的语的读者得知源文的形式和内容。在此的重点是，在异功能翻译的目的之下，呈现源文的形式和内容应该后于其他异功能目的对译本的要求。不过，这个批评也让我们注意汉译圣经还有很多未能达成的目的，这也是为什么其他在中国的传教士会采用不同翻译原则的原因。

在麦都思和他的同伴离开之后，在委办小组里的美国同僚在裨治文（Elijah Coleman Bridgman）和克陛存（Michael Simpson Culbertson）的带领下，从创世记开始，用新的原则去重译旧约。他们的目的是用“浅白的翻译，叫一般受教育的人都可以看懂”，<sup>[44]</sup> 又要比《委办译本》的新约更忠于原文。<sup>[45]</sup> 从功能理论的角度看来，要界定什么是“忠于原文”，就先要弄清这翻译的目的是文献化或是工具化。一个忠信的文献化翻译通常代表要展现源文本的形式，对不清楚源文化的读者来说，这通常不是容易理解的译文。但工具化的忠信却要求表达意思。从功能理论的角度看来，裨治文和克陛存所采用的是文献化的忠信，所以，我们不难理

[36] Zetzsche, *The Bible in China*, 77-80.

[37] Zetzsche, *The Bible in China*, 79.

[38] Zetzsche, *The Bible in China*, 91-92.

[39] 尤思德有举例说明。Zetzsche, *The Bible in China*, 95.

[40] Zetzsche, *The Bible in China*, 98.

[41] Zetzsche, *The Bible in China*, 97-100, 102.

[42] 赵维本，《译经溯源：现代五大中文圣经翻译史》（香港：中国神学研究院，1993），21。Zetzsche, *The Bible in China*, 102-3.

[43] 赵维本，《译经溯源》，21。Zetzsche, *The Bible in China*, 103.

[44] Zetzsche, *The Bible in China*, 99.

[45] 尤思德有举例说明。Zetzsche, *The Bible in China*, 106.

解，裨治文和克陛存的译本被认为是忠于原文，却不容易读得懂。<sup>[46]</sup>当然，可读的程度和展现源文本的形式特质也不一定是水火不容。正如高德（J. T. Goddard）所译、罗尔梯（Edward Clemens Lord）所修订的浸礼宗译本所表明，美丽的语文和忠信的要求是可以并存的。但若忠信的定义是要完全展现原文，而不考虑目的语的句法结构要求的话，那就难以得出流畅的译文的，这正是胡德迈（Thomas Hall Hudson）1867年的新约译本所显出的困难。<sup>[47]</sup>

当传教士在1860年代可以进入中国的内陆、北京以及天津后，他们才开始感受到官话（译按：即现今称为国语或普通话的前身）在汉译圣经事业上的潜质。<sup>[48]</sup>传教士发现用官话所译成的圣经，可以接触大多数说官话的文盲，当有人读出官话圣经译本时，这些民众都能够明白。<sup>[49]</sup>参与《委办译本》的英国和美国译者都将新约译成官话。<sup>[50]</sup>最早的译本包括由包尔腾（John Shaw Burdon）、施约瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky）、白汉理（Henry Blodget）、艾约瑟（Joseph Edkins）、丁韪良（William Alexander Parsons Martin）译成的《北京官话译本》以及施约瑟所译的官话译本旧约（1874/75年）。这些官话译本的对象是中国大众，而不像从马礼逊译本到《委办译本》所针对的文人阶级。

因为中国的南部有很多不同的方言，所以南方人并不是太懂官话，有些传教士就希望用一种介乎《委办译本》和官话之间的中文风格来译经。这个议题首先在1877年被提出，而杨格非（Griffith John）1885年的新约文言译本就是第一个较浅文言的新约译本。<sup>[51]</sup>传教士对于较浅文言（或称“浅文理”）的定义有不同的理解，但不论定义是什么，他们使用浅文言时都有清晰的目标，那就是要用一种不单只文人可以明白的风格，这风格也需要穿越官话和方言之间的隔阂。<sup>[52]</sup>他们期望浅文言可以让大部分中国人明白圣经。杨格非既希望为大部分的中国人译圣经，在译经的时候就用了非字面的译法，对他来说，一个完全采用字面译法的译本“不论对非基督徒还是基督徒都没有价值。对于前者那译本只是一个笑柄，而对于后者那就是一块绊脚石”。<sup>[53]</sup>功能理论会将杨格非的进路界定为异功能的工具化翻译，尤思德正确地指出：这个进路与《委办译本》和《北京官话译本》所采用的一样。<sup>[54]</sup>

从1860年代至1880年代的汉译圣经发展中，官话和浅文言这两种风格明显在互相竞争。有些《北京官话译本》的译者在完成官话译本后，就又出版了浅文言的版本（例如包尔腾和白汉理在1884年出版的《浅文理新约》和施约瑟的《浅文理译本》[1899, 1906, 1910年版]）。在另一方面，杨格非又基于

[46] Zetzsche, *The Bible in China*, 105-7.

[47] Zetzsche, *The Bible in China*, 122 n55.

[48] Zetzsche, *The Bible in China*, 139-41.

[49] Zetzsche, *The Bible in China*, 140.

[50] Zetzsche, *The Bible in China*, 141.

[51] Zetzsche, *The Bible in China*, 161.

[52] Zetzsche, *The Bible in China*, 162.

[53] Zetzsche, *The Bible in China*, 165.

[54] Zetzsche, *The Bible in China*, 167.

1889年出版的《浅文理译本》而出版《官话新约译本》。<sup>[55]</sup>就是在这种氛围之下，传教士在1890年召开了大会，讨论联合译经的方向。这个大会决定了联合的译经将包括一个浅文言的译本、一个官话的译本，而因为英国的传教士和大英圣经公会对《委办译本》的推崇，又加入了一个以《委办译本》为基础的深文言译本。<sup>[56]</sup>

联合译本有十八条翻译原则，<sup>[57]</sup>其中表明新的译本要保留前译本的优点，例如用词的一致、中文的自然可读风格，同时又要比《委办译本》更为直译。被认为三个译本中最重要《浅文理（浅文言）译本》，最终却是生硬临摹希腊文本的译文，结果，对忠信的追求颠覆了《浅文理译本》的原意，这译本原本是要产生让不太熟悉文言的群体都可以听得懂的译文。<sup>[58]</sup>功能理论会认为，浅文理的译者有一个关乎忠诚的问题，这问题最终令译本失败。深文理（即深文言）联合译本的新约委员会中有两个成员湛约翰（John Chalmers）和韶泼（Martin Schaub），他们都采用了浅文理联合译本的进路，他们的翻译原则与其他的委员分别太大，最终令他们要自费在1897年出版译本，他们这个译本希望可以改善《委办译本》被认为最不足的地方，也就是不忠于原文。<sup>[59]</sup>其他的委员却没有依循湛约翰和韶泼的路线。在湛约

翰于1899年去世后，委员会重组，并且在1907年出版深文理的联合译本的新约部分，这个译本并没有完全直译希腊文，反而更着重译文的风格是否可读。<sup>[60]</sup>官话的联合译本新约也面对重重困难，但最后在1907年完成的译文被译者视为“尤其直译原文、忠于原文”，但也同时“在某程度上牺牲了文风的流畅程度”。<sup>[61]</sup>

在1907年的传教士大会上，决定了结合两个文言版本，令联合译本之下只有一个官话和一个文言的版本。<sup>[62]</sup>1919年出版的《文理和合本》结合了修订后的深文理联合新约译本，以及按着新约的翻译原则译出的旧约。<sup>[63]</sup>《官话和合本》也在1919年出版，新约经大幅度的修订，运用比1907年稍为文雅的语言。<sup>[64]</sup>虽然经过修订，也改变了语文的水平，1919年的版本仍是承袭了1907年新约译本的传统，用了浅白地道的官话来表现源文本的形式，令所有人都可以读得懂。<sup>[65]</sup>

从以上的简单回顾，我们可以看出，译者要考虑的主要问题，在于读者对象是谁，以及要为读者做出多大调适这两方面。这两个问题反映在不同中文风格的讨论，也反映在强调要译出意思而不是译出语文形式的讨论，后者出现在麦都思几个译经的计划（修订马

[55] Zetzsche, *The Bible in China*, 170-83.

[56] Zetzsche, *The Bible in China*, 194-95.

[57] Zetzsche, *The Bible in China*, 225-26.

[58] Zetzsche, *The Bible in China*, 227, 232-35.

[59] Zetzsche, *The Bible in China*, 243-47.

[60] 参尤思德引用惠志道（John Wherry）的解释。Zetzsche, *The Bible in China*, 252-53.

[61] 参尤思德引用狄考文（Calvin W. Mateer）的解释。Zetzsche, *The Bible in China*, 252-53.

[62] Zetzsche, *The Bible in China*, 285ff.

[63] Zetzsche, *The Bible in China*, 297ff.

[64] Zetzsche, *The Bible in China*, 322-29.

[65] Zetzsche, *The Bible in China*, 324-25.



礼逊新约、《委办译本》的新约部分、伦敦会的旧约翻译)、《北京官话译本》、施约瑟的官话旧约、杨格非的两个版本,甚至出现在1919年出版的文理和官话《和合本》。这异功能的工具化翻译进路符合当时的历史背景,因为当时几乎所有中国人都不熟悉基督教,犹太和基督教的文化是中国人全然陌生的文化,这些版本受读者欢迎的程度也反映这个进路是有其价值的。

不过,有些译者不满意这个翻译的目的(skopos),并且采用了另一个目的,那就是为读者提供一个可以反映源文形式特色的译本。这个目的之下出现的译本包括裨治文和克陛存的译本、胡德迈的浸礼宗版本、和合译本的浅文理新约。因着当时的历史背景,这些译本得不到支持,但这个目的,却在《和合本》的文理和官话版本出现之后成为汉译圣经的一大关注。

## 未来汉译圣经的目的：一些观察

当我们想到汉译圣经的未来时,我们会想到什么?我们可能要先考虑早期译者面对过的议题,有些议题我们今日仍是要面对,有些却已成明日黄花。我们也需要想想,是否有一些新出现的需要,是在以往没有出现过的。

功能学派认为翻译是一个跨文化的沟通活动,<sup>[66]</sup>所以,时间、地域和文化的改变会影响翻译的方式。《和合本》出版的同年发生五四运动,这运动与新文化运动紧扣(1915

至1923年或1917至1921年)。在这场运动中,官话(即后来的国语或普通话)成为现代中文的书写语。新文化运动为中文带来不可逆转的改变,这改变到今天仍在影响我们。这个改变也反映在《和合本》两个版本的销量之上:《和合本》出版后十年,官话的新约出售了超过一百万本,印刷了五十万本的官话圣经全书。在1939年,也就是《和合本》出版后二十年,已经再没有印刷文理版本。<sup>[67]</sup>自此以后,国语成为现代中文的唯一书写语,传教士在十九世纪一直挣扎的中文风格问题已经不是汉译圣经要面对的难题。

这不是说有关译本对象和为对象做出多少调适都不再是译者要面对的问题。即使书写语的形式已经确定下来,仍有很多不同的读者群,他们的不同期望仍有待满足。因为书写语已经一致了,这个问题就要用风格以外的方式来理解。从功能理论的角度,不同的读者群对译文的目的有不同的期待,要有效地了解译文的功能,就要好好了解译文对象以及他们接收译文时身处的时间、地域和文化。这是为什么翻译任务概要在指出译文的功能之后,要描述译文对象以及他们接收译文时身处的时间、地域和文化。<sup>[68]</sup>有关于未来的汉译圣经,我们须要回答以下的问题:

现在和可见的将来有多少个不同的读者群需要服务?我们要分开知识分子和普罗大众吗?基督徒和教会外群众是不是两个群体?这两个群体可否用同一个方式来服务?在基

[66] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 22-25.

[67] Zetzsche, *The Bible in China*, 331.

[68] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 50.

信徒的群体之内，基督教徒和天主教徒是两群人吗？合一的翻译方向是否可以满足两者和教外人的需要？我们是否需要在汉译圣经中考虑东正教的读者？

这些问题不一定有特定的答案。但这些问题却可以让译者和支持翻译计划的人弄清某一个翻译计划针对的读者范围，也可以发掘出可能出现的读者群。当我们找出译文的对象后，就要进一步回答以下的问题：

我们预期达到的功能是什么？是偏向工具化的，还是文献化的？如果是工具化的话，在翻译源文时是否容许或是否预期会运用目的语的文化？例如，是否要像《官话和合本》所做的那样，用中国或现代的度量衡和钱币系统来表达古时的单位？又或者，中国古诗的形式是否可以用来翻译诗篇，像湛约翰用楚辞的形式来翻译诗篇二十三篇，<sup>[69]</sup>或如吴经熊的《圣咏译义初稿》（1946年）那样？<sup>[70]</sup>当原文用男性来代表所有人的时候，译文是否要用可以同时表达男女的语言？<sup>[71]</sup>如果是文献化的翻译，译文要反映源文化多少的语文形式和特色？可以用多不自然的中文词句？又可不可在翻译时发明新的中文用词？

我们当然还可以继续问下去，但以上这些问题的答案却可以帮助我们规划翻译任务概要，我们也可以这任务概要来评定译文是否適切。

《官话和合本》已经是一个受到认同的传统，不论是《和合本》、对《和合本》的修订，还是在《和合本》基础之上的新的译本，都会继续服务华人教会。《和合本》倾向工具化的翻译，不单可以用于基督教的宣教，也可以服务不熟悉圣经但却对其内容有兴趣的群体。这工具化的功能当然不会完全由《和合本》及其传统来达成，尤其自1919年迄今中文已经有很大的改变，也有可能《和合本》传统以外产生其他形式的工具化译本。《现代中文译本》（1979年，1995年修订版）和《当代圣经》（1979年）是两个倾向工具功能的翻译，它们希望可以接触更广大的读者，而不是单单跟随《和合本》的传统。

另一方面，自从《官话和合本》出版之后，一直有声音要求有更忠于原文的译本。很多《和合本》之后出现的中文译本，特别是那些由中国人所译的译本，都希望重现源文本的形式和特色。赛兆祥（Absalom Sydenstricker）曾任《官话和合本》旧约的委员，但觉得这个译本的语文不够地道，对原文也不够忠实，所以联同他的助手朱宝惠重译新约，并且在1929年出版了自己的译本。<sup>[72]</sup>赛兆祥去世后，朱宝惠继续修改他们一同翻译的译文，并且重新译出了新约，这《重译新约全书》（1936年）直译经文，并且希望采用一致的用词。<sup>[73]</sup>吕振中也采用了直译的方式，在1946年出版了新约译本，新约的修订版在1952年出版，而《旧新约全书》就在1970年出版。近年出版的几个中文译本，

[69] Zetzsche, *The Bible in China*, 213 n82.

[70] 这些译本是很好的例子，来说明诺德所提出的相应翻译（homologous translation）。

[71] 这些问题不是关于工具化翻译的所有问题。译者要不断寻求跨文化沟通过程中出现的其他问题。

[72] Zetzsche, *The Bible in China*, 308-11.

[73] Zetzsche, *The Bible in China*, 340-43.

都用了“忠于原文”或类似的用语来解释它们的翻译原则。<sup>[74]</sup>对“忠于原文”的执着反映《官话和合本》的异功能翻译进路未能满足一些读者的要求。华人教会在《官话和合本》的帮助下发展，但也同时需要有译本可以让华人进行研究和深入的学习。这个需要却超越了《官话和合本》的目的，只可以由一些文献化的翻译来达成。严复的翻译理论“信达雅”影响深远，这也可能是圣经译者追求的“忠信”<sup>[75]</sup>的理由，因为按严复的说法，一个好的翻译的首要条件就是忠于原文。

严复理论的问题却在于“信”该如何在实作中实现。若没有清晰的指引，就不太可能对这个翻译的要求有一致的应用。例如，朱宝惠翻译路加福音 3:24-37<sup>[76]</sup>时，尽量保留了希腊文的形式，这也可能是《新译本》在翻译这段经文所根据的范本。然而，如果“信”是保留原本的形式，那朱宝惠译本和《新译本》都将提阿非罗的名字放在路加福音 1:1，《官话和合本》也是这样，但在希腊文的文本，这名字却是要到 1:3 的最后才出现。有趣的是，《吕振中译本》的确将提阿非罗的名字放在 1:3 的最后，这符合希腊文的形式，但到了路加福音 3:24-37，吕振中却跟随《官话和合本》，没有像朱宝惠的翻译那样保留了原文的形式。在约翰壹书 1:5，《官话和合本》<sup>[77]</sup>倒转了希腊文子句的次序，《吕振中译本》和《新译本》都跟随《官话和合本》，

而没有尝试保留原本希腊文的子句次序。相对于此，《现代中文译本》本来不是一个直译的译本，在此却忠实地保留了希腊文子句的结构。<sup>[78]</sup>如此一来，这叫不懂得希腊文的读者怎样去判断哪一个译本比其他译本更能够保留原文的形式？若不能够一致地应用翻译的原则和指引，不懂得源语文的读者就很难透过译文去重构原文的形式。

也许按着译本的目的（skopos）先来确定翻译的形式，<sup>[79]</sup>方能解决上述的议题。诺德列出了文献化翻译的四种模式：逐字对照翻译（interlinear translation）、字面翻译（literal translation）、辞典编纂式的翻译（philological translation）或异国风味式的翻译（exoticizing translation）。<sup>[80]</sup>这些形式的可读程度不同，反映源文语文特色的程度也不同。如上所述，这四种模式不是各自独立的，而是在同一个光谱上不同的可能。一个翻译若有清楚的目的，就可以帮助译者决定这译文属于光谱上的哪一点。这就可以发展出一套的指引，令译出来的译文可以一致地处理其反映原本形式的取向。

中文有一些独特的句法特性，要在充分考虑这些特性的前提下译出一致的汉译圣经，以上所提的就更加重要。不论在希伯来文还是希腊文（特别是在后者），修饰语（副词与形容词）可以出现在被修饰的动词或名词的

[74] 例如，可以参考《新译本》（1992年）的前言，《和合本修订版》（2006年）的前言，以及《中文标准译本》（2008年）的翻译原则。

[75] 这理论在严复翻译赫胥黎（Thomas H. Huxley）的《天演论》（*Evolution and Ethics*）的引言提出。对于这理论的研究可见于沈苏儒，《论信达雅：严复翻译理论研究》（台北：台湾商务印书馆，2000）。

[76] “由希里以上，就是马塔。利未。麦基……马勒列。该南。以挪士。”

[77] “上帝是光，在他里面毫无黑暗；这就是我们从他那里听见，现在传给你们的信息。”

[78] “现在我们要从上帝的儿子所听到的信息传给你们：上帝是光，他完全没有黑暗。”

[79] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 48, 51.

[80] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 47-50.

前面或后面，关系子句也可以出现在被修饰的对象之后。中文的修饰语一定要在所修饰的对象之前，中文也没有关系子句。因此，一个译本愈想反映原文的形式，就愈有可能偏离自然的中文表达方式；特别是处理复杂的关系子句时，根本就不可能用有意义的中文来反映原文本的形式。所以，若没有解释一个译本是怎样“忠于原文”，却声称该译本“忠于原文”，就可能会误导了读者。<sup>[81]</sup>若能够好好定下译文的目的（skopos），又有翻译任务概要，就可以厘清这问题。

从功能理论看来，文献化的翻译目的是可以用不同方式来达成的。功能理论作为普遍性的翻译理论，会视翻译为一种“翻译性的互动过程”，让不同文化群体可以互相沟通。<sup>[82]</sup>这沟通可以藉着文本（狭义的“翻译”），也可以透过某种“翻译活动”达成，例如在跨文化的沟通中提供文化的信息或忠告。<sup>[83]</sup>若用于圣经翻译，译出原文的形式和内容只不过是达到文献目的的一种方式。这目的也可以藉一个工具化的“翻译活动”来达致，例如提供语文、历史、地理和文化资讯的附注等。换言之，文献化的目的可以藉研读版的圣经来达致。若要彼此沟通的两个文化之间有极不相同的语言系统和文化，好像中国和古代希伯来文化之间，又或者像中国和古代希罗文化之间，提供附注的“翻译活动”这个进路的好处，是可以提供很多语文和背景的信息，却不受狭义的翻译所容许的文本

的限制，此时译文可以采用更自然、更通顺的翻译方式，因为译文有附注的解说，译文本身不需要承载反映原文形式的功能。

## 结语：几点建议以供思考

功能进路的起始点，是承认没有一个译本可以达致跨文化沟通要求的所有功能。若有一个译文声称可以满足受众所期待的所有功能，这译文很可能只能可以有效地满足某些功能，又或者，有时连一个功能也不能有效地满足。这就是功能理论学者为什么这样看重翻译目的的订定，因为翻译的目的可以指出一个译文预备达成的功能，这样就让译文更有可能达成这些功能。因此，若我们在不久的将来可以看到一系列以不同目的来主导的中文翻译或翻译活动的话，华人和华人教会就会得到莫大的裨益。

《官话和合本》的传统在华人新教的教会已有九十年的历史，这个传统相信会、也应该会继续下去。除了在这个传统之下的修订和重译，我们还可以考虑在《和合本》传统的经文旁加上研读的注记。这些研读本的圣经可以用文献化翻译为取向（提供语文、历史、文化的讯息），也可以是用工具化翻译为取向（提供神学、诠释、甚至是应用的讯息）。

在过去数十年中，中文急速转变，圣经研究也有很大的进展，这让《官话和合本》难以

[81] 这是应用严复理论的一个主要问题。从严复翻译马可福音一至四章的情形看来，他所说的“信”不大可能代表重现源文本的形式，也不大可能是逐字的翻译。例如，在马可福音 4:3，严复将撒种的人（sower）译作“农人”，而在马可福音 4:7，原文直译为“有些跌在荆棘里，荆棘长起来，就窒息了它”，严复却译作“又或入荆棘充塞，夺其土膏”。

[82] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 16-17.

[83] Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, 17.

继续实现其本来的目的 (skopos): 也就是将圣经的讯息传递给最广的华人受众。我们需要其他工具化的中文译本来达成这个目的。这些译本可以用来服务一般教育程度而又不熟悉基督教的读者,<sup>[84]</sup>也可以聚焦在译本中文风格的文学质量,<sup>[85]</sup>又或者特别为儿童和年轻人而翻译。

至于文献化的翻译,我们期望有译本可以比《吕振中译本》更能够重现原本的形式。因《和合本》有其工具化的倾向,文献化翻译的译者要容许自己不受《和合本》的传统束缚。这些文献化的翻译目标是供学者研究之用,即使不一定考虑东正教的传统,也可能要考虑结合基督新教和罗马天主教的传统。

以上的意见可能会令人担忧,多样化的译本会不会叫读者感到混淆。功能理论的角度认为,如果每个翻译都有清晰的目的,又可以有效地实现其目的,读者便不会感到混淆。只有在各个译本的翻译目的不清,又或者在某些译本声称可以达到一些它们不可能达到的目的时,读者才会感到无所适从。这篇文章的写作目的,就是希望这类的混淆不会出现。✦

### 作者简介

彭国玮, 国立台湾大学学士学位, 中华福音神学院道学硕士, 英国谢菲尔德大学哲学博士。1997 迄今任联合圣经公会亚太区圣经翻译顾问。

### 参考文献

- (除注释所列的文章、书刊之外, 本文亦参考了以下书列)
- 《中文标准译本圣经·新约》(Nashville, TN: Holman Bible Outreach International, 2008)。
- 《和合本修订版》(香港: 香港圣经公会, 2006)。
- 《现代中文译本》(香港: 香港圣经公会, 1979)。
- 《现代中文译本修订版》(台北: 中华民国圣经公会, 1995)。
- 《当代圣经》(香港: 国际圣经协会, 1993 年第四修订版)。
- 《新译本》(香港: 天道书楼, 1992, 1999, 2001)。
- 朱宝惠,《重译新约全书》(香港: 拾珍出版社, 1936, 1993 年重印)。
- 吕振中,《吕译新约初稿》(北京: 燕京大学, 1946)。
- 吕振中,《新约新译修稿》(香港: 香港圣经公会, 1952)。
- 吕振中,《旧新约圣经》(香港: 香港圣经公会, 1970)。
- 吴经熊,《圣咏译义初稿》(上海: 商务印书馆, 1946)。
- 李炽昌和李天纲,〈关于复译的《马可福音》〉,《中华文史论丛》64 (2000): 51-75。
- 冯象,《摩西五经》(香港: 牛津大学出版社, 2006)。
- 冯象,《智慧书》(香港: 牛津大学出版社, 2008)。
- 严复,《马可所传福音: 第一章至第四章》(上海: 大英圣书公会, 1908)。

[84] 例如《现代中文译本》和《当代圣经》。

[85] 例如冯象的《摩西五经》和《智慧书》。

# 如何翻译圣经？<sup>[1]</sup>

文 / 皮薛士 (Vern S. Poythress)、古德恩 (Wayne A. Grudem)

译 / 和茜

校 / 和卫

如何翻译圣经？为了更好地回答这个问题，我们需要明白翻译的功用。什么样的翻译才是“好的”圣经翻译？首先，我们需要回到圣经，看圣经是怎么说的。事实上，在圣经里，我们可以找到一些重要的原则——虽然不是关于翻译的具体说明，但却告知我们翻译的基础，让我们明白，为什么圣经翻译也是神对教会计划的一部分。

## 基于圣经诫命的翻译

在颁布大使命时，耶稣教导门徒“使万民作我的门徒……凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太 28:19-20）。这意味着，耶稣的教导会传遍万邦，万民都会理解并且遵守祂的话。这同时也表明，耶稣的教导需要传到这些国家——但那里的民众却说着几千种不同的语言。因此，当耶稣给出大使命时，便暗示了门徒们最终要将祂的教导翻译成许多不同的语言。翻译耶稣的教导（即整本圣经的信息），成为完成大使命的过程中至关重要的一环。

使徒行传第 2 章得出相同的结论。五旬节那天，圣灵赐予门徒说方言的恩赐，使他们能够奇迹般地开口讲说其他方言。自那天起，福音的信息便开始传遍万邦。这一从神而来的神迹奇事意味着，将圣经翻译成其他语言（不一定是神迹般的翻译！）将会是传播福音信息的一部分。

但是，“使万民作门徒”并不仅意味着翻译圣经，然后将完成的译文扔给那些以后可能成为耶稣门徒的人们。我们还需要传福音，教导他们，以使他们成长（参弗 4:11-13；林前 12:28）。圣经翻译是此过程的基础，而随后的教导则建立在翻译的基础上。

圣经界定了我们的目标。那译者在翻译实践中，会遇到哪些困难呢？

## 翻译过程中的困难

为理解其中的难处，我们需要回到实际的翻译过程，以及译者使用的人类语言。神将语

[1] 本文选自皮薛士与古德恩所著《中性语言圣经论争——淡化神话语的男性气质》的第四章。Vern S. Poythress and Wayne A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy*, (Nashville: Broadman and Holman, 2000). 承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

言作为一个最伟大的恩赐赏给我们。但语言又不仅仅只是一个伟大的恩赐，它还是一个极为丰富、错综复杂的恩赐。语言的丰富性使翻译过程变得极具挑战。

## 1、词语有不同含义

在英语里，像“狗”或“树干”等单词，虽看似简单，实际上却极其复杂。在英文字典里，只“狗”的含义就对应着四个完全不同的单词。虽然“树干”只有一项词条解释，但是下面却列举出这个单词所对应的六种完全不同的含义。<sup>[2]</sup>面对这么多种含义，我们该如何取舍？

母语为英语的人一般可以凭借直觉，轻松地判断出哪一个是正确的含义。他们判断的依据包括：

- 1) 语法：这个单词是名词、动词、直接宾语还是其他？在什么样的语法结构里？
- 2) 更大的语境：其他单词、句子、段落以及整篇文章，即“语篇”。
- 3) 情景：发言人讲的是什么情况？他希望我们如何回应？

这三个因素分别是语法语境、语篇语境以及情景语境，可以用来判断发言人使用的这个单词的具体含义。

但是，偶尔也会出现模棱两可的时候。有

时候，要想判断发言人使用的是何种含义，会变得非常挑战。事实上，当沟通发生障碍时，通常是因为两个人使用了同一单词的不同含义。

当我们试图在两种语言间进行转换时，面临的挑战会更大。假设我们需要将旧约从希伯来文翻译成英语，我们必须研究希伯来文单词和英语单词在词典里的定义。虽然两种语言里的两个单词含义可能会大概相同（比如希伯来文的“ben”和英语的“son”<sup>[3]</sup>），但却极少有完全一致的情况。

在很多情况下，一个希伯来文单词有几种不同的含义，但英语里没有哪个单词能符合其所有使用方法。比如，希伯来文 ruach 这个单词。初学者会学到，ruach 的意思包括“气息、风和灵”。<sup>[4]</sup>所以，他可能会天真地以为，ruach 同时涵盖了这三个含义。但是，事实并非如此——这个单词每次出现时，都只呈现一个含义。比如，RSV（英文圣经的校定标准版本）将创世记 6:17 翻译成：“I will bring a flood of waters upon the earth, to destroy all flesh in which is the breath [ruach] of life from under heaven; everything that is on the earth shall die.”（和合本的译文为：“看哪，我要使洪水泛滥在地上，毁灭天下。凡地上有血肉、有气息 [ruach] 的活物，无一不死。”）<sup>[5]</sup>在 KJV、NASB、NKJV、RSV 和 NIV 版本的圣经<sup>[6]</sup>中，ruach 这个单词都被

[2] Webster's Ninth New Collegiate Dictionary (Springfield, MA: Merriam-Webster, 1987).

[3] 这两个单词的汉语对应词为“儿子”。——译者注

[4] 标准希伯来文-英语词典 (BDB) 在一开始解释 ruach 这个单词的时候，就给出了这三个含义 (BDB, 924)。

[5] 此处及本文其他所有和合本译文都为译者所加。——编者注

正确地翻译成“气息”。接下来，RSV 将列王记上 18:45 翻译为：“And in a little while the heavens grew black with clouds and wind [ruach], and there was a great rain.”（和合本的译文为：“霎时间，天因风 [ruach] 云黑暗，降下大雨。”）这里再次出现了希伯来词 ruach。KJV、NASB、NKJV、RSV 和 NIV 版本的圣经都将其正确地翻译为“风”。RSV 将约伯记 4:15 翻译为“A spirit [ruach] glided past my face; the hair of my flesh stood up.”（和合本的译文是：“有灵 [ruach] 从我面前经过，我身上的毫毛直立。”）KJV、NASB、NKJV、RSV 和 NIV 版本的圣经都将其翻译为“灵”，亦即灵魂的含义。

在每个例子里，语境都清楚地表明了，在这三个主要含义里，哪个是最合适的。总体来说，我们需要在特定的语境下，找到符合希伯来文含义的英语表达方法。

## 2、不同的语言有着不同的句形

翻译时，我们必须传达的是整个短语、语句以及段落含义，而不是单个单词的含义。一句话里的个别单词都只是含义的一部分。我们需要传达的是整体的含义和整全的信息，而不是单独的词语。译者必须从语篇层面出发，思考不同的单词含义互相影响的不同方式。比如，我们发现，不同语言遣词造句的方式也不尽相同。希腊语往往使用长句子，比如以弗所书 1:3-14 在希腊原文里是一句话。当代英语风格倾向于较短的句子，

而希伯来文的句子则更短。

不同的语言里，同一句话里单词排列方式也不相同。比如，如果我们呆板地字对字翻译以弗所书 1:15-16，会得到这样一句话：

“On-account-of this also I, having-heard the in you faith in the Lord Jesus and the love the to all the saints, not I stop thanking about you mention making at the prayers my.”（中文直译为：“因此既我，听见你信心主耶稣爱心亲爱众圣徒，不我停止感谢你们提到祷告我。”）

显然，这句话并不符合英语的表达方式！造成语言间差异的因素很多。在英语里，我们主要根据词序来区分主语、谓语和宾语。“人咬狗”和“狗咬人”的意思是不一样的。而在希腊语里，区分主语和谓语的并不是词序，而是名词后面连接的后缀（称为格尾）。这一特征使人们在讲希腊语时，可以在保持主语和宾语不变的同时，自由地调整单词的顺序。

我们还发现，一种语言里的语法特征并不会与另一种语言一一对应。每一位希腊语初学者都会学到，希腊语里的不定过去时指代“一般过去的动作”。比如，马太福音 4:21：“Jesus called them.”（NIV）（和合本的翻译为“耶稣就招呼他们”。）英语里“called（招呼）”用的是简单过去时，与希腊语里的不定过去时含义一致。但是，在其他情况下，希腊语不定过去时指代的却不是过去的事情。马太

[6] KJV 为英王钦定本圣经；NASB 为新美国标准圣经；NKJV 为新英王钦定本圣经；RSV 为修订标准版圣经；NIV 为新国际版圣经。这些译本以及后文出现的 GNB、NLT、GW、CEV、NCV、NIVI、CBT、CSG 都是将圣经从希伯来文和希腊文翻译成英文的圣经版本。——译者注



福音 5:16 的诫命 “Let your light so shine” (RSV) (和合本的翻译为“你们的光也当这样照在人前”)使用的是不定过去时,指的却是门徒们将来应该做的事。随着学习的深入,学生会明白,这一用法常见于希腊语里的不定命令时,经常被用来发布诫命。

另外,初学者会学到,希腊语的连词 hina 的意思是“以便;为了”,用来表达目的。比如,罗马书 1:13:“I planned many times to come to you in order that [hina] I might have a harvest among you.” (NIV) (和合本的翻译为:“我屡次定意往你们那里去,要 [hina] 在你们中间得些果子。”)但在其他情况下,同样的单词可以翻译成“所以”,或者英语里的不定式:

I long to see you, so that [hina] I may impart to you some spiritual gift. (Rom. 1:11, NIV)  
因为我切切地想见你们,要 [hina] 把些属灵的恩赐分给你们。(罗 1:11, 和合本译文)

Send the crowds away, so [hina] they can go to the villages and buy themselves some food. (Matt. 14:15, NIV)

请叫众人散开,他们好 [hina] 往村子里去,自己买吃的。(太 14:15, 和合本译文)

All this took place to [hina] fulfill what the Lord had said through the prophet: (Matt. 1:22, NIV)  
这一切的事成就,是要 [hina] 应验主藉先知

所说的话。(太 1:22, 和合本译文)

在其他情况下,希腊词语 hina 没有表示目的的意思,在翻译时需要用其他方式处理:

Lord, I do not deserve to [hina] have you come under my roof. (Matt. 8:8, NIV)

主啊,你到我舍下,我不敢当 [hina]。(太 8:8, 和合本译文)

If you are the Son of God, tell [hina is added here] these stones to become bread. (Matt. 4:3, NIV)

你若是神的儿子,可以吩咐 [这里加了 hina] 这些石头变成食物。(太 4:3, 和合本译文)

... do to others what you would have [hina is added here] them do to you. (Matt. 7:12 NIV)

你们愿意 [这里加了 hina] 人怎样待你们,你们也要怎样待人。(太 7:12, 和合本译文)

在马太福音 4:3 和 7:12, 希腊词语 hina 并没有被单独翻译成一个英语单词。而是英文的句子作为一个整体,使我们能够将两部分连为一体,<sup>[7]</sup> 体现出和希腊语一样的含义。

类似的差异不胜枚举。所有学习第二语言的学生都会意识到类似的差异。但是,只有当他过了比较天真的初始阶段,不再只相信简单的公式,比如“希腊语单词 hina 的意思是‘以便’”,他才会明白这些差异。

[7] 大概来说,“吩咐”和“这些石头变成食物”在英语里的连贯方式,和 hina 在希腊语里的功能相同;“你们愿意”和“人怎样待你们”也是以同样的方式连贯在一起。但是,含义是从整句话里延伸出来的,不能将每个字的单独含义区分对待。

### 3、形式和含义

人们可能会天真地以为，“翻译是一个单词对应一个单词翻过去就行”。但是，正如我们刚刚看到的，如果这么做的话，并不足以传达原文的含义。事实上，译者希望用英语传达出原文的精确含义。要达到这个目标，译者发现大多数情况下，并不能机械地字对字翻译。也就是说，译者不能保留原有的形式。一个希伯来文单词（比如 ruach，“气息、风和灵”）在译成英语时，并不总是采用同样的翻译方式。一种语法时态（比如希腊语不定过去时）翻译时方法也不尽相同。一个简单的连词（比如希腊连词 hina）翻译方法也不一样。在翻译成英语时，译者改变原文的形式，恰恰是为了在英语里能够最大程度地精确再现原文的含义。

对新手来说，翻译时的这种灵活性并不简单。因此，讲授翻译的老师常用一句话简单概括：“翻译含义，而不是形式。”

天真的圣经学习者容易犯一个错误。他们理所当然地以为，原文书稿传达的每一个细节信息，包括每一个单词，都是神所默示的（提后 3:16）。由此，他们错误地推断，翻译也必

须严格机械地字对字进行。这种推理并没有意识到，在原语言里，神将单词组成了句子，好传达信息。我们只有意识到，神用句子和段落，而不是单独的词语说话，才能真正传达神的话语。忠实地将神的话语用另外一种语言呈现出来，意味着综合考虑神话语的各个方面，而不是只看单词。在读写给朋友的信件时，我们读的是词语传达出的信息。我们在读神的话（即圣经）的时候，也应如此。<sup>[8]</sup>

### 动态对等翻译理论

语言学家和翻译教师提出“动态对等”翻译理论，详细解释了形式和含义的差别，不同语言的差异以及理想的翻译实践。<sup>[9]</sup>此理论倡导的核心原则是含义优先于形式。因此，“动态对等”指的是，在翻译成目标语时要选择具有同等含义的表达。与之相反，“形式对等”则指，在目标语中选择词对词的对应表达，而不管含义是否相同。因此，一般来说，动态对等理论支持翻译含义，而不是翻译形式。

很明显，这样的结论是正确的，因为该理论鼓励译者关注重要的事情。为了传达含义，形式可以重构。在沟通困难的情况下，

[8] 新约作者经常引用七十士译本，这就说明了，非字对字翻译的译本也是可以采用的。钦定版圣经（KJV）里偏离纯粹形式对等的译文也表明，翻译必须传达整体的含义，而不是每个单词的意思。

[9] 详见 Eugene Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill, 1964); Eugene Nida 和 Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1969)。这两本书都是这一领域早期的代表作。近期的代表作品是 Jan de Waard 和 Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville, TN: Nelson, 1986)。D·A·卡森曾说，从 1986 年开始，动态对等的支持者更喜欢“功能对等”这一术语（Carson, *The Inclusive-Language Debate* [Grand Rapids: Baker, 1998], 71）。奥斯邦（Osborne）在支持包容性语言翻译的论述时，交换使用了这两个短语（Grant Osborne, “Do Inclusive-Language Bibles Distort Scripture? No,” *Christianity Today* 41:12 [Oct. 27, 1997], 33-39）。施特劳斯（Strauss）在讨论翻译理论的时候，也使用了“动态对等”和“功能对等”两个短语（Strauss, *Distorting Scripture: The Challenge of Bible Translation & Gender Accuracy* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998), 82-83）。我们会使用“动态对等”来描述翻译理论早期的进展。在本章后面会讨论后期的发展时，用其他称谓术语可能会更好。

这一原则尤为有效。即便只是传达了最少的核心信息，也总比形式对等却无法沟通来得重要。

除了此基本原则外，早期“动态对等”理论也详细地说明了其在各种特殊情况下的具体应用。比如，根据这一理论，译者可以在目标语言中明确原语言所隐藏的信息。比如，假设目标语中没有“爱”的名词，只有动词，就像希腊语中“爱”（agape）是名词，翻译的时候就需要在目标语中加上明确的主语和宾语：“神爱你”或“你爱神”。

请看另一个更加复杂的例子。比较以弗所书 1:18 的两种翻译：

... that you may know what is the hope of His calling, (NASB)

（直译过来为：……使你们知道祂的恩召的（of）指望）

... that you may know what is the hope to which he has called you, (RSV)

（直译过来为：……使你们知道，祂的恩召有何等指望）

如果字对字翻译，这句希腊语的英语译文是“the hope of-the calling his”，即“指望的呼召他的”。严格来说，无论是 NASB，还是 RSV 版本（KJV 以及其他主要的英文译本）都不是完全的“形式对等”。如果完全字对字翻译，英语译文则不符合语法。为使英语符合语法，NASB 版本（较之其他版本）对单词的调整最小。

但这里依然有一个难题。英语里的“of”（连词“的”）与希腊语原文结构并非完全一致。希腊语原文使用的是所有格形式，而不是单独的词语“of”，所以“of”并没有完全对等。事实上，至少在这个例子里，英语译文有可能会带来误解。英语读者可能简单地以为，NASB 版本里这句话的意思是“指望祂将来会呼召你。”但是，保罗并不是这个意思。在希腊语原文中，这句话的准确含义更接近于“从祂的呼召中生出来的指望”或“关于祂呼召的指望”。RSV、NIV 和 GNB 版本都有“祂呼召你，好给你指望”的意思。这样就避免了产生误解的可能，这是一种实用的解决方案。译者重构了形式，从而阐明了含义。在这个过程中，译者还加入了额外的单词“你们”，在希腊语中并没有这个单词。那么，英语这么处理合理吗？合理。因为从语言学的角度看，希腊语暗示了这一含义。如果希腊语清楚地说“祂的呼召”，即神的呼召，那就意味着神在呼召什么人，那这个人是谁呢？通过分析文本，我们可以得知这个人就是“你们”。

动态对等理论还能达到更多的目的。有时候，因为文化的差异，某一特定文化里讲特定语言的目标读者几乎肯定会误解某一词语甚至某一举动文化含义。在一种目标文化中，手里拿着棕树叶与人见面意味着嘲讽。那约翰福音 12:13，耶稣在周日的时候被拿着棕树枝的人接入城该如何处理呢？当时，有许多人“took palm branches and went out to meet him”（NIV）（和合本的译文为：“拿着棕树枝，出去迎接他”）。在这个例子里，动态对等理论使译者可以

加入原文在语言层面所没有的必要的文化信息。译者没有说“人们去迎接他”，而是说“人们拿着棕树枝去欢迎他”。在这里，译者在语言意义上做了折中（希腊语文本并没有明确地说，人们在欢迎耶稣）。但是动态对等理论认为，加上“欢迎”这个词是可取的，可以实现沟通的目的。

动态对等理论是一个有用的工具，可以鼓励译者再三思考含义的传达，而不仅仅是形式。这一点，在训练对语言理解尚处于初级阶段的人群时特别重要。他们的直觉几乎是机械翻译，即字对字的翻译，特别是在他们对需要转换的两种语言的掌握不是很好的时候。他们也许掌握了一个简单的初学者规则，比如“希伯来文 ben 的意思是儿子”。他们会忍不住机械地把所有出现 ben 的地方用“儿子”来代替，却忽视了语境，以及语境暗含的含义间的细微区别。

## 早期动态对等理论的应用

我们必须了解动态对等理论产生的背景。在二十世纪，一个称为“结构语言学”的学术领域就翻译问题开始进行理论反思。几乎与此同时，威克理夫圣经翻译会和其他翻译机构也开始将圣经翻译成几千种不同的语言。在那些地方，人们还没有接触过福音。学术界的理论工作和译者的实践工作齐头并进，人们一起努力处理翻译的各种难题。

## 1、动态对等翻译理论的发展

着手将圣经翻译成几千种语言的译者们，发现自己在将圣经翻译成土著语言时遇到了额外的挑战，因为这些语言中很多语法体系与印欧语系相差甚大。另外，他们的受众，即目标读者，几乎不知道基督教，或者知之甚少。所以，目标语言里没有可以传达圣经核心观点的对应词汇。<sup>[10]</sup>

## 2、强调清晰性

正因为将圣经翻译为土著语言遇到了如此多的困难，动态对等理论在早期时，最强调清晰性，即“确保你说的话清楚明白。每句话都可以理解，而且符合目标语的语法形式”。

对宣教士来说，当他们初次接触某种文化时，这是一个很好的建议。但是长久来看，太过强调清晰性会让人们忘记，圣经原文并不仅仅强调简单的清晰性，以及即时理解。圣经希望人们思考，内容涉及复杂的神学论证，还有丰富的诗意表达。彼得承认，保罗的一些话“难明白”（彼后 3:16）。但以理书 9:27 在希伯来原文里和在 KJV 版本里一样难以理解。<sup>[11]</sup>我们并不是说类似的章节无法理解，而是说这些经文需要认真研习。

其次，因为福音未及之民的特殊要求，早期理论敦促我们将每句话都解释清楚。这么做

[10] 这个问题可以用七十士译本来说明。七十士译本是旧约圣经的古希腊语译本。希腊是一个信奉多神的异教国家，所以希腊语里代表“神”的单词 theos 指的是希腊万神殿里“诸神”中的一个。希腊语里没有单词对应旧约中关于唯一真神的教导。所以，旧约一开始从希伯来文翻译成希腊语的时候，译者必须决定在希腊词汇里，哪个单词可以有最好的对应。希腊单词 harmartia 的含义是“失败、错误”，在哲学语境下，同时包括“内疚”的含义。所以，这个词与旧约中关于在圣洁的、无限的神面前的罪的教导也不是完美的对应。

的同时，会让人们以为显性信息和隐性信息之间毫无区别。但是事实上，这两种信息存在微妙的差别。关于这一点，我们会在下文详细论述。

最后，虽然动态对等理论的创始人在原则上明白，有许多因素共同决定了含义。但是在实践的时候，强调清晰性会很自然地将关注点放在最基本和最明显的信息上。结果，许多译者倾向于在背景里加入其他维度的含义。

所以，问题根本上取决于译者在实践时如何应用该理论。该理论在解决现实中令人烦恼的复杂的语言问题时，的确是非常有效的指导。但是，如果过度简单化，该理论就成为简单翻译出最基本的含义或者最明显的含义的借口，从而忽视了基础意思之上含义的一些细微差别。

早期动态对等理论非常有效，因为早期的应用是将圣经翻译成土著语言。目标语读者不了解基督教，或者对基督教知之甚少。在这些情况下，将关注点放在简洁性和清晰性上，将困难的地方解释清楚也就无可厚非了。

然而，该理论随后被应用于将圣经翻译成英语和其他欧洲语言。起初，翻译针对的是阅

读技能不高的人群：儿童、英语为第二语言人群、受教育程度较低人群以及阅读障碍者。接下来，该理论的应用范围扩大到普通大众，然而译者却依然只考虑初级读者。但营销商却希望译文完成后，可售卖的范围越广越好，在打广告的时候宣称圣经适用于所有人。<sup>[12]</sup>随着这一重心的转移，翻译过程变得更加不恰当。营销商似乎以为，只要在翻译圣经的过程中，将所有内容仔细解读，再用简单的方式加以解释，全世界的人都可以理解圣经。<sup>[13]</sup>

### 3、意识到含义的细微差距，并逐渐改善

幸运的是，译者和翻译理论家也在实践中改变思路，逐渐改善一开始的关注点。美国联合基督教协会提出了“功能对等”概念，暑期语言学院提出了“基于含义的翻译”。暑期语言学院、威克利夫圣经翻译会的学术部门提出了语义结构分析和话语分析，使译者能够更有意识也更有重点地处理整个段落，甚至更大的篇章。<sup>[14]</sup>

如今，翻译理论家也意识到该理论早期的一些局限。厄恩斯特·奥古斯特·格特（Ernst-August Gutt）与威克利夫圣经翻译会均意识到，早期动态对等理论的主要问题

[11] 在 KJV 版本中，但以理书 9:27：“And he shall confirm the covenant with many for one week: and in the midst of the week he shall cause the sacrifice and the oblation to cease, and for the overspreading of abominations he shall make it desolate, even until the consummation, and that determined shall be poured upon the desolate.”（和合本的翻译为：“一七之内，他必与许多人坚定盟约；一七之半，他必使祭祀与供献止息。那行毁坏可憎的如飞而来，并且有忿怒倾在那行毁坏的身上，直到所定的结局。”）

[12] 详见第十章“细分翻译”关于营销的讨论。

[13] 比如，史蒂芬·普里切特（Stephen Prickett）认为，如果太过强调清晰性和简洁性，可能会削弱原文的深度和复杂度（Stephen Prickett, *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1986], 4-35）。

[14] 关于这些研究的新进展，详见 John Beekman 和 John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974)；Kathleen Callow, *Discourse Considerations in Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974)。

是误以为该理论是全备的解决方案。在实践中，应用动态对等理论却忽视了语词一些微妙的含义。在进行大量理论研究后，格特评论到：“译者们应该坚定地掌握至今为止被忽视的那些含义，尤其应该明白，显性信息和隐性信息、有效沟通和薄弱沟通之间存在重大差异。”<sup>[15]</sup>

格特对译者的建议是，三思而后行。他意识到，所有优秀的译者在翻译的过程中都会有一些折中，这在所难免。但是他强调，在许多情况下，译文本身不能够也不应该承担沟通的全部重担。研读圣经的人们可以阅读脚注、圣经辅助书籍、初级释经书、传道人的解释等等。在将圣经翻译成土著语言的时候况且如此，更何况翻译成英语呢！

要充分理解格特的观点，许多圣经学者需要扩大他们的视野。圣经学者大多数时间都在思考或者书写他们正在研读的文本的神学价值以及隐含之意。他们撰写释经书，主要目的是解释清楚经文的隐含信息。因此，只要两种措辞有着相同的神学含义，圣经学者就会将它们看作是对等的。虽然从神学内容角度看，这两种不同的措辞似乎有“同样的含义”，但是文体学家和研究语篇的语言学家却提醒我们，还要关注到文本的其他方面。比如，他们提出显性信息和隐性信息、直接

称呼和间接称呼、主动结构和被动结构、第二人称话语和第三人称话语之间存在着微妙的差别。在交流的整体行为产生的复杂含义中，这些因素会造成细微的差别。因此，在进一步细化的阶段，两种极为不同的措辞是典型的含义不完全一致的例子。

## 复杂性的类型

因此，我们在改善对含义的理解时，还需考虑多种微妙的细节差异。具体有哪些呢？

### 1、字典概述的局限

我们已经看到，许多单词有一个以上的含义，具体取决于语境。但是如果对这些不同的含义进行概括，也不可能涵盖所有的可能性。即便是单一的主要含义，在不同的语境下，也会出现细微的变化，隐含之意会稍有不同。虽然词典编撰者努力涵盖每个单词所有的含义，但在某种程度上，他们也意识到，截然不同的语境意味着截然不同的含义。字典里那些大篇幅的描述，也会涉及概述和近似词。<sup>[16]</sup>

### 2、一个单词可能结合多种含义

除此之外，在特殊的情况下，一个单词可能

[15] Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992), 72. 同时参考 Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 1991)。马可·施特劳斯 (Mark Strauss) 表示：“国际上的主流翻译机构，如威克理夫圣经翻译会和联合圣经公会的学术著作和研究，都认定动态或者功能对等是唯一合法的正确翻译方式” (Strauss, *Distorting*, 83)。这一声明尚未认可格特所努力解决的那些复杂情况。

[16] 比如，标准希伯来文-英语词典 (BDB) 告诉我们，希伯来文单词 rimmon 的意思是“石榴”，该释义没有进一步的细节定义。但在希伯来文中，这个单词的隐含含义是爱，这一点在英语里无法对应。在希伯来文中一些特定的背景下，这个含义便会出现。雅歌里说：“你的两太阳在帕子内如同一块石榴。”（此处为和合本翻译，英文译本出自 RSV。）劳埃德·卡尔 (G. Lloyd Carr) 在其解经著述里补充到：“在埃及，石榴酒作为春药而著称。正如在美索不达米亚，石榴经常被用于制作爱情的药剂。” (Carr, *The Song of Solomon* [Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984], 116-117.)

同时使用一个以上的字典含义。比如，圣经有时会玩文字游戏，或者用到一个词的两个含义。在创世记第 1-5 章，希伯来文 adam 一词被用来指代人类（创 1:16、27），用来描述第一个被创造的人（创 2:7、8），以及亚当的名字（创 5:1、3、4、5）。在以西结书 37 章的经文里，希伯来文单词 ruach 就被用来指代气息（37:5）、风（37:9）和灵（37:14）。在有关“重生”（约 3:7）著名经文里，关键的希腊语单词 anothen 可能具有双重含义：“重新”和“从上而来”。无论是英语还是其他语言，都很难用一个单词完美地再现双重含义，因为在我们的语言里，没有一个单词能够同时具备所有同样的功能。

鉴于此，遇到类似的情况，译者该如何处理呢？译者必须承认，在翻译的过程中，他们不可能兼顾所有，只能尽自己最大的努力，利用好目标语所有的资源。

### 3、影响完整含义的因素

许多额外的因素也会影响到语言的整体含义和影响，它们起作用的方式一般比较微妙。我们列出其中几项。

首先，体裁至关重要。即，需要翻译的是散文还是诗歌，证道词还是祷告词，信件还是历史叙事，理性论述还是激情洋溢的辞藻？体裁或者话语类别会影响整体风格。

其次，隐喻至关重要。作为一种文字的表现形式，隐喻并非具有同样的含义。看到隐喻，听众开始思索，罪人和山羊、生长的植物和神的国、教会和人的身体之间有什么类似的地方。如果可能的话，好的译文应保留这些隐喻，而不是弱化。<sup>[17]</sup>

第三，直接说明和间接暗示之间的差异至关重要。直接说明一件事情，和间接暗示是不一样的，因为如果是间接暗示，读者必须自己找出暗示的内容。作者选择间接暗示，而不是直接说明，不仅仅是向读者传达特定的事实，而是作者也相信，读者无需费力即可看出暗示的内容。与暗示的内容相比，直接说明的内容信息更加集中。好的译文，应该努力保留直接说明和间接暗示的差异。

比如，我们看一下耶稣的比喻。比喻这种故事形式可以将其含义向一些人显示，却向另外一些人隐藏起来（可 4:10-12）。用撒种这类直接比喻，有的种子生长，有的种子没有生长，和间接指代的人心具有明显的区别。两者的差异就可以显示出撒种的比喻功能——将知道神国秘密的人和不知道的人区别开来。

第四，语域至关重要。“语域”指适用于某一特定社会场合的语言风格，即语言可以是高尚的、僵硬的、专业的、正式的、亲密的、非正式的、粗俗的或者卑劣的。一篇文章的

[17] 一如既往，这里也会有复杂情况。有时候，在一种文化或语言背景下看似易于理解的隐喻或明喻，如果翻译给对原背景一无所知的人阅读，则会带来困难。比如以赛亚书 1:18 说“你们的罪……必变成雪白”（此处为和合本翻译，英文译本出自 NIV），如我们将这句经文翻译到热带地区，那里的人从来没看到过雪，该怎么处理呢？

整体含义取决于它的正式程度，即“正式”到“非正式”，以及专业程度，即“专业的”到“通俗的”。

第五，风格至关重要。作者采用的是明显的文学文体，还是不明显的文学文体？复杂词汇还是简单词汇？复杂还是简单的语句和段落？优雅还是简单的结构？所有这些因素都会影响读者的整体印象。

第六，呈现的顺序至关重要。阅读的整体体验取决于读者已知的信息，而已知的信息取决于语篇开始介绍的内容。

第七，呈现的频率至关重要。我们面对的是紧凑密集的神学专著？还是就同一主题漫无边际的闲散讨论？

第八，作者与读者的关系至关重要。作者同情他的读者，还是在苛责他们？作者与读者的关系是亲密的，友好的，紧张的，还是充满敌意？某一特定语篇的基调是忧伤，激动，无聊，紧迫，还是安逸？

第九，焦点和重心至关重要。“咬这个人的是那只狗”和“狗咬的是这个人”或“这只狗，就是它咬了那个人”或“真的是这只狗咬了那个人”或“这只狗真的咬了那个人”，含义是有微妙区别的。在每个例子里，作者强调的是什么？关注的是什么？他将我们的注意力引到某个方向的目的又是什么？

第十，隐喻与其他句子、语篇的关系至关重要。创世记 5:3：“亚当活到一百三十岁，生

了一个儿子，形像样式和自己相似，就给他起名叫塞特。”如果能意识到，这句经文指向创世记 5:1-2 以及 1:26-27 神“照着自己的形像造人”，就能丰富我们对经文的理解。当然，亚当做的事情和神做的事情不尽相同，但是他做的是一件类似的事情。如果能意识到歌罗西书 3:10 提到重造的时候，是基于创世记的语言——“…… put on the new self, which is being renewed in knowledge in the image of its Creator”(NIV)(和合本译为：穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像)，也会进一步丰富我们对经文的理解。

因为隐喻的使用以及篇章间关联的方式不同、强度不同，情况可能会更为复杂。我们不仅可以看到直接引用，也能发现虽然没有直接引用，却在重新使用类似的语言（西 3:10）。我们发现，不仅可以将来埃及记只当作过去的事件，也可以用来帮助我们理解基督教的救赎（林前 10:1-11）。

十一，关键词的重复至关重要。重复将文本不同部分更加紧密地联系在一起。

十二，段落结构至关重要。除了单独的篇章以外，论证的结构和顺序也会影响整体信息。

#### 4、圣经译者应努力捕捉圣经的丰富性

因此，一位好的译者在翻译中，应该尽可能捕捉原文的丰富性，尽量避免将耶稣的讲道变成另外一种完全不同的表达形式。因为这样做可能只传达了基本含义，却失去了以上



提到的可以传达含义的其他因素。<sup>[18]</sup>

译者也不应认为，自己可以因为一些论点不是“重要的论点”，就判断其为“不重要的论点”，从而忽视这些内容。毕竟，译者是有限的人。作为人，我们不可能预测神在另一种语言里使用祂话语的方式，论及不同的人和他们多样的性格、年纪、境遇、需求、罪以及失败。因我们无法预测神的作为，所以我们需要在第二种语言里，尽可能精确地重现圣经中含义的各个方面，以及语言的所有细节。

## 翻译要实现最大程度的对等

正如我们刚刚看到的，因为翻译这个任务非常复杂，没有任何翻译可以达到理想的情况，即在第二语言里**完全重现**第一语言里的话或者写作的全部信息。

那么，译者在实践时该如何处理呢？尽自己最大的努力，做出艰难的抉择，接受折中的处理方式。比如在以西结书 37 章，同一个单词 *ruach* 出现了好几次，其意思分别是“气息”、“风”和“灵”。译者可以用“气息”、“风”和“灵”这三个单词分别来表达其不同的含义，但却无法充分体现出这三个单词之间的关系，也无法体现使用同一单词的三个含义的微妙。英语读者可能会隐隐感觉，这三个单词之间存在隐喻的关系，但此处的暗示没有希伯来原文那么强烈。

所以，译者可以用脚注的方式，说明这三个

英语单词在希伯来文里是同一个单词。这也是译成英语时最好的解决方法，但这么做和原文也并非完全一致。用脚注的方式说明，和在原文里直接体现是不一样的。一些读者可能不看脚注，有的读者阅读被中断，但这种情况在读希伯来文时不会发生。另外，明确地解释文字游戏，和让读者自己体会相比，行文风格会显得过于迂腐。

其他的解决方案远不及这一方法。比如，在出现这个单词的地方，我们可以统一翻译为“气息”。但是这个单词的英语含义在有些情况下并不适合其语境。在第 9 节和第 14 节，英文单词的含义已然没有原文清晰——在第 14 节，主说：“I will put my breath in you and you will live.”（和合本译文为：“我必将我的灵 [*ruach*] 放在你们里面，你们就要活了。”）将这句经文与以西结书 36:26 比较一下：“A new heart I will give you, and a new spirit [*ruach*] I will put within you.”（RSV）（和合本译文为：“我也要赐给你们一颗新心，将新灵 [*ruach*] 放在你们里面。”）这里明确包含了更新人的灵的意思。这一应许在圣灵浇灌，以及圣灵更新我们的灵时得以实现（徒 2；罗 8）。如果我们将以西结书 37:14 的 *ruach* 用“气息”来代替，那就丢失了隐含的圣灵的意思。

翻译中还有其他的困难。在一些经文中，我们无法确定作者的意图是使用哪一种含义。有些情况下，作者可能有一个主要意图，但是也暗示了另外一个含义。比如，约伯记 32:8 说：“But it is the spirit [*ruach margin*

[18] 此外，如果译者试图在翻译时，将每件事都解释得非常清楚，就会带来另外一个问题。结果是，他最后的成果不再是一篇译文，而是一本释经书，将原文许多隐藏含义清晰地写了出来。从隐性信息到显性信息，这本身就会使含义发生微妙的变化。

has “Spirit”] in a person, the breath [Hebrew nshama] of the Almighty, that gives him understanding.” (NIV) (和合本译文为：“但在人里面有灵，全能者的气使人有聪明。”) 希伯来文单词 ruach 出现在经文的上半句，含义要么是“气息”，要么是“灵”。哪个含义是正确的呢？“灵”符合这里的语境，意即这里的某种“灵”或“圣灵”可以使人聪明。NIV 翻译成“spirit (灵)”，基本是正确的。但是下半句并行的经文说“全能者的气息”，使用了另外一个指代“气息”的单词，暗示上半句里 ruach “气息”的含义不能完全抹除。第二句并行经文继续强调了 ruach 的第二种含义，而这一点在英语里则无法完美的重现。

译者面临这些艰难的选择时，该如何取舍呢？他们应该有优先次序。一些含义比其他含义更加重要。译者首先需要译出一篇文章的基本含义或者明显含义，这是必须要传达的信息，但是译者也不该止步于此，而是应该尽自己所能，包括更多的附属含义。换句话说，在目标语允许的范围内，译者应努力达到“最全面的对等”。<sup>[19]</sup>

## 但依旧可以翻译出值得信任的译文

但是，这里需要警告一下，译者可能忍不住将注意力只放在“遗失”的小细节上，或者那些“无法翻译”的地方。事实上，卡森

(Carson) 在最近关于翻译中的性别语言的一本书里使用了“翻译即叛变”这一格言。<sup>[20]</sup> (也许卡森引用这句格言只是开玩笑，有夸张的意味。但是本书其他部分语调非常严肃，恐怕一些读者无法意识到这句话里的幽默。) 但是，这本书只关注了所有的困难，可能会给一些读者造成很大的负面印象，怀疑不可能用正确的方法将圣经翻译成其他语言。

但是，我们不能失去信心，主要原因如下：

1) “翻译即叛变”是意大利谚语，而不是圣经。圣经里没有类似的信息，也没有传达任何类似的态度。“叛变”的意思是，背叛自己的祖国或社会，来帮助自己的敌人。翻译圣经绝对不是这样的活动，这是可以肯定的。翻译是神给人类的语言恩赐的一部分，是一项奇妙的能力。在将圣经从希伯来文、亚兰文、希腊语翻译成其他语言的过程中，翻译起到了无法比拟的作用，所以我们现在才能读到圣经、理解圣经、相信并且顺服圣经。

2) 神对世上一切的事物都享有主权，包括不同民族所使用的语言。圣经命令我们教导“万民”，使他们成为主的门徒（太 28:19-20）。神指导和计划了基督徒将会参与翻译事工。所以，我们可以推测，神会使世界上所有的语言系统都能够精确地传达圣经的含义。一本关于翻译理论的标准书直言：“一种语言里所

[19] 施特劳斯和卡森都支持这一原则，即译者应竭尽所能，将原文含义尽可能地在目标语里体现出来，可参见 Mark Strauss, *Distorting*, 77, 84 及 Carson, *Debate*, 70。

[20] “翻译即叛变”的不同表述在几个地方出现过 (Carson, *Debate*, 47, 8, 117, 130, 187)。特别是本书的第三章“翻译和叛变：无法避免的不可完成的任务”以及第四章“全世界范围内的性别与性：译者的噩梦”。虽然卡森是在强调翻译工作的困难，但他的确曾经指出：“除了一些形式之外，任何文本里的所有因素都可以被翻译过来” (68 页)。获得 Eugene A. Nida 和 Charles R. Taber 的许可后，他引用说：“一种语言里可以表达的所有信息，都可以用另一种语言表达出来。除非形式是传达信息不可或缺的一部分。” (203 页, n. 18, 引用 Nida 和 Taber 的著作: *The Theory and Practice of Translation, Helps for Translators* 8 [Leiden: Brill, 1974], 4.)

有的话，都可以用另外一种语言说出来。”<sup>[21]</sup>

3) 翻译过程中难以转化的内容，一般不是文章的基本信息或者核心信息，而是具体的细节，比如额外的细微差异、弦外之音和与其他单词的关联等。<sup>[22]</sup>

4) 在新约时代，许多基督徒无法阅读希伯来文旧约圣经。然而，他们可以阅读希腊语译本，即七十士译本。新约作者毫不犹豫地使用七十士译本（虽然该译本存在许多不足），引用其内容，称之为圣经，希望人们可以相信并且顺服。他们并没有觉得，将神的话从希伯来文翻译成希腊语是“叛变”；他们认为，翻译是从神而来的珍贵的恩赐，因为人们可以用自己的语言阅读并且理解神的话。

## 1、圣经的丰富和深度

我们需要记住圣经两个互补的特性：简洁性和复杂性。一方面，圣经的基本信息非常简单。神设计了圣经，来指导头脑简单的人以及学识渊博的人（箴 1:4；诗 19:7；林前 1:18-31）。圣经在许多地方，用许多种方式传达了救恩的信息，任何人都没有借口说没看到。所以，即使是有缺陷的和有问题的圣经译文，也能够带领人们走向救恩。神可以使用非常不完美的译文，将灵粮带给祂的百姓，这是值得我们喜乐的事情。

另一方面，圣经是一部极为深奥的著作。在

圣经里，神的智慧无法测度，极为丰富（罗 11:33-36；赛 40:28；弗 3:18-21）。虽然简单概述圣经的确可以传达救恩的信息，但是概述不可以传达所有的内容。神希望我们继续前行，多听，多学，坐在耶稣的脚下（路 10:39），消化圣经智慧的辽阔高深。神呼召我们，藉着默想消化神的话，在智慧上逐渐增长（箴 1:2-7；诗 1，119:11、15 等）。

译者需要尊重这一丰富的智慧。当然，译者需要传达基本的信息，但是在处理圣经丰富的智慧时，译者不应该满足于仅传达基本信息。圣经译者应该尽可能再现圣经原语言里含义、指教、劝诫以及例子的丰富性。

那么，圣经原语言里的信息多少是重要的？

所有都是重要的，因为圣经是神给我们的！

保罗告诉我们：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的……”（提后 3:16）

几百年来，神的子民凭直觉意识到了这一点。他们研读、默想、思考、祷告、背诵圣经，把它当做神的话。他们越注重细节，就越发现圣经的丰富。通过这种方式，圣经超越世界上所有的书。圣经含义的丰富性，我们尚未完全发掘。

为什么会这样呢？主要原因是，圣经里有神无限的智慧。在人类历史上，伟大的圣贤曾经创作了伟大的著作。但是，神的思维比所

[21] 详见 Mildred L. Larson, *Meaning-based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence* (Lanham, MD: University Press of America, 1984), 11。然而，基本的事实的确需要认证。正如拉森（Larson）解释的，有时候在一种语言里用一个单词就能表达的含义，在另外一种语言里可能需要许多单词，甚至更长的句子来解释。一些取决于形式的细微差别，在另外一种语言里则很难进行传达。

[22] 这些就是卡森提到的一些内容。比如，Carson, *Debate*, 48-65。

有人类的思维都要深奥，圣经上的话就是神亲自对我们讲话。

## 2、人类语言的丰富性

圣经丰富性和复杂性的第二个原因，是神创造了人类语言，可以同时传达大量的信息。我们越研读圣经，越能发现虽然圣经是用普通的人类语言写成的，但是却有许多的维度构成了圣经信息的所有含义和神韵 (texture)。当然，圣经里也有“基本含义”，即一句话传达的最明显的意思。但是，文体家、文学学生、话语分析家以及其他专业人士可以看到更多的内涵。通过有意识的反思，他们可以证实圣经研习者几百年来凭直觉了解的事实：圣经是一部极为复杂的著作。每一个点上，都有多维度的神韵与明显的含义相互交错。如果我们分析某一具体的圣经篇章，要认识到有许多方面决定了完整的含义。

### 保留形式和解释含义之间的张力

一旦我们意识到圣经的丰富性，一旦我们下定决心，在英语里尽可能传达与原语言同样的信息，那我们的译文里该保留多少希伯来文、亚兰文和希腊文的形式和结构呢？而为了在英语里有效地传达信息，我们又需要重构多少形式呢？

答案显然是，“为了在英语里完全重现原文含义，译者愿意重构多少就可以重构多少”。

但是，在翻译过程中，重构也要适度。从完全字对字翻译走向另外一个极端，即用系统

神学的系统方式，整理出圣经的主要教导，在英语里重现圣经的“含义”。这是对圣经的极端重构和重整（解释），译者不应该采取这种方式。译文应该是英语读者构建自己神学的基石，不应该变成对圣经的教义概述。

### 1、习语的问题

所以，译者可能会设定一个更加谦和的目标。他会说：“我要确保英语句子符合语法，同时尽量少做调整。”但是，这里依然还有一些问题。比如，习语如何处理？一种语言里，习语是指一组单词具备了特殊的含义，区别于单个词语的含义。在美式英语里，“hit the sack”的意思是“上床睡觉”。但是，如果字对字翻译为另一种语言，字面意思就是：“用手敲打布袋子。”所以，在原语言里清楚的圣经表达方式，在翻译成另外一种语言之后，含义可能会变得含糊不清。

### 2、其他问题

除了习语，其他一些表达方式也会带来问题。记得以弗所书 1:18 的例子吗？从希腊语字对字翻译的话，我们会看到“希望恩召祂的”。经过最低限度的调整，我们会看到“祂的恩召的希望”。但是英语读者可能会以为这意味着“持有祂将来呼召你的希望”，而这并不是保罗的意图。所以，RSV、NIV 和 GNB 都调整为“祂的恩召有何等指望”。

作出这种形式的调整，会使得经文更加清晰，便于读者理解，这很好。但是，这种处理方式也会带来一些不可预期的微妙的问题。

RSV、NIV 和 GNB 版本里都添加了“你们”这个单词。虽然这个词并不是完全错误，但是在希腊语原文里并没有对应的单词，而且使英语译文的含义比希腊语更加具体。希腊语里“祂的呼召”指的是上帝呼召祂的子民。这个短语就像一幅生动的图片，针对所有神所呼召的人。“你们”更加具体、明确，特指以弗所的人。另外，RSV、NIV 和 GNB 版本的措辞暗示了，神的呼召的全部意义在于要有指望，而希腊语会使得人的盼望更加宽广，亦即神呼召一个人成为基督徒包括许多方面，对祂的计划得以实现的指望只是其中之一。事实上，后面这一观点在保罗其他教导里出现过（弗 4:1；林前 1:9 等）。

这里的差异非常微妙，很容易被忽视。当然，我们需要首先确保，译文捕捉到了“主要含义”，即最明显的含义。如果过度强调微妙的细节，而导致读者错过要点，就没有意义了。“使你们知道，祂的恩召有何等指望”比“祂的恩召的指望”能更好的表达出主要论点，因为译文避免了许多人可能会掉入的误区，即误以为“持有希望，祂将来会呼召你”。但是，结构的重建（“使你们知道祂的恩召有何等指望”）也有潜在的问题，我们需要留意。

### 3、意译呢？

如果采取意译的方法，对原文的改变会更加

深入，而且更加冒险。比如以弗所书 1:18，GW 版本的译文是“the confidence that he calls you to have（祂呼召你们要有的信心）”，NLT 的译文是“the wonderful future he has promised to those he called（给所有祂呼召的人美妙的未来）”。在这两个例子里，含义的调整非常明显。GW 版本中，“信心”丢失了“指望”里指向未来的含义。另外，“信心”是一个完全主观的单词，而保罗书信里的“指望”会激发更多的含义，也更加客观，即新天新地以及我们在里面的生活。与 GW 版本不同，NLT 版本“给所有祂呼召的人的美妙的未来”传达了未来的因素，这一点没有问题，但是却少了“指望”的主观层次，而且不知道从哪里引入了“应许”的意思。因此我们可以看到，“使你们知道祂的恩召有何等指望”只是稍微重建了结构。相比之下，这些意译重建了原文的很多形式，而且使用的单词传达出的含义比原文的含义要狭窄。<sup>[23]</sup>

意译还有一个问题，就是削弱了以弗所书 1:18 与保罗谈到“指望”的其他经文的联系。“指望”是保罗比较值得注意的观点。如果英语读者无法意识到那些保罗用差不多同一方式使用同一单词的经文间的联系，也就削弱了读者对圣经的深入理解。<sup>[24]</sup>

如果将“指望”换成其他单词，就削弱了本节经文与其他保罗提到“指望”的经文间的

[23] 这些意译的经文传达的的确是真正的圣经教导，比如神给我们应许，以及神希望我们相信或信靠祂。但是，这些教导明确出现在其他经文里。在翻译的时候，我们需要传达本节经文的信息（弗 1:18），而不是圣经其他经文的信息。

[24] 另一方面，我们必须小心，某一单词如果出现在不同地方，不可将其所有含义混为一谈。比如，希伯来文单词 ruach 在任何一句经文里，通常只采用三个主要含义中的一个，而不是将三个含义混为一谈。詹姆斯·巴尔（James Barr）谴责“不合理的整体转移”的做法是正确的（James Barr, *The Semantics of Biblical Language* [London: Oxford University press, 1961], 特别是 218-222 页）。就保罗书信而言，同一单词“hope 指望”出现在几处不同的地方。对第一世纪的读者来说，同一希腊语单词出现在不同的地方，是一处微妙的额外线索，鼓励学生们留意不同章节的共同思维脉络，从而将所有章节的教导联系为一个更大的整体。这一教导同时还取决于整体的语句和篇章，不仅仅是“hope”这个单词。这一协同强化教导信息的做法，和“hope”这一单词本身在字典里有限的含义是彼此不相矛盾的。

联系，这个问题在许多其他地方都出现过。文章的部分含义，是从和其他章节的关联中获得的。关联的方式不仅仅是直接引用之前的圣经经文，还有共同的措辞和微妙的暗指。如果意译重塑了文本，使用了更简单的单词，只传达部分的原始含义，加上了解释性的短语，经文之间多重的复杂关联却无法传达了。

这里的教训是，如果人们用 GW 和 NLT 的方法意译，无论多么努力，都会使含义发生变化。一些细微差别会被丢失，而一些差别却凭空出现。另外，意译具有更高的自由度，也意味着更高的风险。如果译者放弃原文的形式，他如果有任何误解，就会对译文产生很大的影响。相比之下，如果译者在较好的传达含义的同时，保留原文的形式，他也许就

不需要总是在原文各种可能的译文之间犹豫不决，因为原文各种不同的可能性（原文读者也需要努力理解）也会同时体现在译文里。

#### 4、保留形式或改变形式？

答案是没有放之四海而皆准的原则。“保留形式”并不总是有效，因为形式有时候会阻碍含义的传达。“保留含义而忽视形式”也不会总是有效，因为形式和含义并不会完全分开，形式经常会影响到含义。<sup>[25]</sup> 书面语和口头语有许多维度，大致的意译很难捕捉到全部含义。<sup>[26]</sup>

那在实际翻译中该如何处理呢？可将所有的译文划分到一个光谱上。一些译文努力地保

[25] 我们以及《科罗拉多斯普林斯翻译指南》(Colorado Springs Guidelines) 从来没有认为，“形式对等”的基本原则是更加精确的翻译方法，虽然包容性语言圣经的支持者有时候会认为我们有这样的主张。有时候，的确有一些直接的“形式对等”的语词可以翻译出正确的含义。但是，这并不代表我们支持形式对等一直都可以传达正确的含义。卡森有时将我们的立场描述为具有误导性的尝试，以试图保留希伯来文或希腊语里的表达“形式”：“古德恩的观点只是简单的支持形式对等”(Carson, *Debate*, 98)。他将我们的观点描述为“特别强调信实对待神的话的性别分配的论点”，并且声称“这一点在原则上大错特错”，而且“既不理解翻译，也不理解性别体系”(Carson, *Debate*, 98)。但是，我们早期的作品无数次强调不可丢失含义，而不仅仅是为了确保形式的相似。我们很遗憾，自己的立场经常被误解为试图保留形式的错误尝试。举一个例子，以下是卡森博士引用并且称之为“简单的支持形式对等”的内容，也是古德恩关于“代表性术语”的文章 (Carson, *Debate*, 98)。读者可以自己判定，古德恩的主要关注仅是“形式”（如卡森声称的那样），还是细微差别的丢失会导致原文一些细节性含义的丢失。（强调翻译含义的部分用黑体标注。）

关键是，圣经里有许多“纯粹指类句” (pure generics)，也有许多“代表指类句” (representative generics)。为了能够在英语里尽可能多地体现这些表达的完整含义，英语译文里必须用纯粹指类句代替希伯来文和希腊语里的纯粹指类句，用代表指类句来代替希伯来文和希腊语里的代表指类句。如此，便可保留它们独特的细微差别。

然而，近期的性别中立圣经将纯粹指类句翻译为纯粹的指类句，将代表指类句也翻译为纯粹指类句。“这人（单数“他”）便为有福”翻译为“这些人（复数“他们”）便为有福”。“我要进到他们（单数）那里去”成了“我要到他们（复数）那里去”。有人可能会抗议说，这些表达“含义都是一样的”。但是，二三十年前抗议代表指类句的女性主义者肯定不会认为它们的含义是对等的。她们之所以反对代表指类句，恰恰是因为代表指类句挑选出男性代表一个群体，因此，译文里多了男性导向的**弦外之音**。而恰恰又是这些**弦外之音**在现代性别中立的译本里消失了。

在这些新的译文里，代表指类句的细微差别丢失了。当然，这里丢失的恰恰是早期女性主义者反对的地方——这些代表指类句里男性的**弦外之音**，因为代表指类句里基本总是用男性立场（他、男人、弟兄）代表整个群体。因此，这些男性的**弦外之音**被系统地过滤掉了。

这真的在英语里“含义对含义”或者“思想对思想”吗？这甚至不可能精确地传达“思想对思想”，因为**思想**已经被改变了：男性**弦外之音**已经被过滤掉了。男性**弦外之音**是我们今天文化所反对的地方，也是性别中立的译文里丢失的**含义**。这样做并不会真的提高原文里代表指类句**观点**的精确度，提高理解力。相反，这样做会涂抹这一**观点**。翻译失去了精确性，**含义**被曲解了。(Wayne Grudem, “What’s Wrong with Gender-Neutral Bible Translations?” [Libertyville, Ill.: CBMW, 1997], 15-16).

这一关于保留含义的关切在我们早期的作品里多次出现过。声称（正如卡森和施特劳斯在其作品里声称的）我们仅仅寻求从希伯来文或希腊语到英文里的形式对等，完全误解了我们的立场。

[26] 施特劳斯的这一主张从严格意义上来讲是正确的：“好的译文首要目标必须是含义，而不是形式。”(Strauss, *Distorting*, 83) 我们在本章早些时候也提到这一点。但是，含义和形式的相互关系错综复杂，所以形式的变化经常会导致含义发生微妙的变化。施特劳斯倾向于掩饰这些微妙的变化，所以（虽然他可能不是故意为之）他给那些满足于翻译最低标准的人们一个借口，比如采用意译的方式。

留形式，另一些自由地意译。那我们该如何描述这一光谱？

一个常见的方式是，将光谱的一端定为“形式对等”，另一端定为“动态对等”。然而，这些术语本身有个潜在的问题，“动态对等”对不同的人可能意味着不同的含义。一些人使用这个术语的时候，指的是用高度说明性的方式进行翻译，不太关注含义的细微差别。或者，这个术语指的是动态对等理论早期阶段所有的内容。或者，它指的是该理论目前进展中的内容，也包括将来的各种发展。“基于含义的翻译”是语言暑期学院使用的术语，也许是对理想翻译的描述。为了避免混淆这些含义，我们将一端定义为“保留形式”，另一端定义为“改变形式”。

KJV、NASB 和 NKJV 版本的圣经更努力地保留形式，因此，这些版本被称为使用形式对等理论的译文。但是，即使是这些译文，也不仅是稍微改变了语法，而是同时关注含义以及形式。因此，“形式对等”并不是最好的术语。这些译文的确更努力地保留形式，所以这些译文更接近“保留形式”这一端。

NLT、GW 和 CEV 版本自由地重构原文形式，经常意译，所以属于“改变形式”这一端。GNB 和 NCV 较少采用意译，冒险进行改变的可能性更少，但是经常被认为是解释形式上改变的例子。其他的译文没有这么极端，RSV 比较偏向于保留形式这一端，NIV 则位于中间。<sup>[27]</sup>

我们可以将这些版本放在一条光谱上，直观地展示翻译策略的幅度。我们将偏向保留形式的译文放在一端，将形式改变较多的放在另一端。经过各种权衡，一些译文版本采取的策略更接近于中间。<sup>[28]</sup>

INTERLINEAR·NASB·KJV·NKJV·RSV·NRSV·NIV·NIVI·NIV·GNB·REB·NCV·GW·NLT·CEV·LB	
更保留形式 (更字面)	更改变形式 (更意译)

事实上，正如我们所预料，在所有这些例子里，许多译者的语言直觉比较敏感。他们凭直觉意识到，动态对等理论用清晰的理论形式所表述的一些基本事实。也就是说，他们知道自己的基本任务是翻译“含义”，而不是“形式”。没有其他选择的时候，所有译者都会改变原文的形式，好传达易于理解的含义。但是，许多译者凭直觉知道，一旦开始

[27] 肯尼斯·泰勒 (Kenneth N. Taylor) 所著 *The Living Bible Paraphrased* 和 Eugene H. Peterson 所著 *The Message* 属于另外一个类别。他们试图设想，如果放在现代环境里来看，圣经的信息会变成什么样子。所以，他们非常自由地采用意译，加了许多解释性和说明性内容。

[28] 这一图表是对错综复杂的翻译策略的大概总结。人们可能就某一具体译本往左或往右看法有些微的差别，但是在光谱上的大概位置基本是一致的。

极端意译，就需要做一些权衡。不同的译文具有不同的目的，有时针对的是不同的读者，就会使译文出现在光谱不同的位置上，这也取决于译者重构或者意译的程度。那些极端意译的版本可能考虑的是非基督徒和初学者，因此在翻译时非常注重简洁性和清晰度。

对于译者在光谱上该选择哪一位置的挣扎，我们很是理解。但是，我们必须面对一个关键事实：从根本上来讲，所有译者都不可能避免权衡。光谱上保守这一端更像一对一匹配，经常可以保留因为重构形式而遗失的含义上的细微差别。但是，译文的可读性就会差一些，里面的句子含义需要读者认真思考，而不是“表面上”一眼就能看明白。而且，这些译文面临翻译出一些被误解的或者理解起来非常困难的句子的风险，特别是对于刚开始读圣经的读者。

对于刚开始学习希伯来文和希腊语的学生来说，他们经常对保留形式印象深刻，因为这种译文看起来似乎与原文“精确对应”。但是，这种做法有时只是一种错觉。在一些具体的案例里，形式上的对应并不真正等于含义上的对应。因此，翻译理论强迫学生们看到保留形式的局限，这种做法是对的。

在光谱的另一端，意译的译文的可读性和接受度会更高，即使对于非基督徒和初级读者也是如此。文本“重获新生”，因为习语非

常自然，符合当代的阅读习惯，读起来乐趣横生，是一次激动人心、灵命活泼的体验。<sup>[29]</sup>但是，这些译文过于强调可读性和流畅度，便丢失了一些含义的细微差别，读者接受的信息与原文的信息会有微妙的差别。

有着天真想法的初级读者可能太容易屈服于这些版本，而没有意识到自己错失了什么。意译的版本读起来毫不费力。除非有人详细地把两个译本中的经文一节一节地比较，否则看起来内容好像也没有差别。但是，即使有人这么做了，如果不对照原文，又怎么能知道问题究竟有多大呢？另一方面，当初级读者拿到一本保留形式的译文，随着阅读的深入，他会发现其英语表达变得更加困难，凭直觉也会感觉到压力和困难。在某种程度上，他可以自己判定是否可以处理这些困难。因此，保留形式的译文的一些局限会很快显现出来，这个问题在另一端则不会出现。事实上，我们应该意识到，两端都会出现问题。

我们认为，只要读者能够理解不同翻译方法的局限和优点，就会有很多的方法可供选择。一开始，我们可以挑选一个比较偏向意译的版本，让一位非基督徒朋友看圣经的一部分，比如马可福音，好帮助他快速地了解圣经的主要信息。一个人信主之后，我们希望他能越过这个阶段。圣经研习者越成熟，就越希望能拥有一本偏向保留形式的圣经，比如 NASB、NKJV、RSV。NIV 是比较好的“中间”版本，能够同时满足很多需要，

[29] 圣灵会使用经文带来属灵生命，正如使用讲道一样。但是，用正确的方法使用有缺陷的媒介，并不等于支持这些缺陷。



尽管它不能像那些保留形式的译本一样供人研读，也不能像改变形式的译本那样方便初学者阅读。

## 5、不同的译文不就是不同的解释吗？

鉴于翻译圣经的种种困难，译者可能会安慰自己说：“所有的翻译都是解释。”这么说在一定程度上是对的，因为所有的翻译都需要译者首先进行解释。只有译者首先深入解释并且理解了原文的含义，才能确保翻译出最为精确的译文，包括所有维度的各种细微差别。只有在这种情况下，译者才能译出既能传达主要含义，又能体现原文所有细微差别的译文。在这一层面，每种译文都体现了译者对于原文最好的理解或“解释”。

但是，如果人们利用这一借口，为“像撰写释经书一样重写圣经原文”来辩护的话，“所有翻译即解释”这句格言的含义就会变味。释经书会仔细分析原文的含义，解释清楚其中暗藏的含义。我们认为这并不是主流翻译的责任，也不是一般性用途的圣经译文应该达到的目的。

然而，我们必须意识到，许多美国宗教人士忙于其他事情，对圣经越来越懈怠。许多平信徒不读释经书，许多基督教书店（至少我们拜访的那几家）甚至没有严肃的释经书的库存。所以，译者可能会忍不住在文本中加入一些明确的额外信息，试图“帮助”圣经读者。他们可能会用平白的文体解释隐喻，可能将紧凑的神学阐述改成长篇大论。他们这么做的目的，是帮助读者们不用费力、迅

速理解圣经的信息。这么做有一定的益处，特别是对于初学者。但是如果将意译的内容当作“圣经”，并且称之为“译文”的话，他们就模糊了译文和释经书之间的界限。基督徒不仅需要意识到这些版本的益处，也应该看到局限，并随着学习的深入，逐渐跨越这些障碍。

回到我们刚开始的论点，我们必须清楚指出，所有圣经篇章的**含义**不仅仅包括它的“基本含义”，还包括风格、焦点、重点、指代、比喻风格以及由许多其他因素共同决定的细微差别。所有译文都应该尽可能体现这些特征。但是，不同译文的重心不同，导致在细节翻译上会采取不同的解决方案。✦

### 作者简介

维尔恩·皮薛士（Vern S. Poythress），剑桥大学文学硕士，哈佛大学数学博士，南非斯特棱博西大学（University of Stellenbosch）神学博士，美国费城威斯敏特神学院新约释经学教授。他的著作还包括：《交响神学：神学中多角度的合理性》；《科学和释经学：科学方法对圣经诠释的含义》；以及《基督在摩西律法中影子》等。

古德恩（Wayne Grudem），美国哈佛大学学士，威斯敏斯特神学院道学硕士，英国剑桥大学博士，曾任教于美国伊利诺州三一神学院二十余年，是 English Standard Version 圣经翻译监督委员会的一员。

# 圣经翻译的基本原则和流程<sup>[1]</sup>

文 / 圣经翻译机构联盟 (Forum of Bible Agencies International)

译 / 和卫

校 / 和茜

下文是关于“圣经翻译的基本原则和流程”的声明，为圣经翻译机构联盟（FOBAI）所有成员机构所遵守，并予以实践。本联盟意识到，由于翻译所处的具体情况不同，这些原理和流程应用的方式也会千差万别。因此，该声明旨在为成员机构开展翻译活动提供一般性的指导原则和流程。

身为圣经翻译机构联盟的成员机构，我们肯定圣经提供的灵感及其权柄，并委身于实现以下的目标。

## 关于翻译原理，我们尽可能做到

1. 要精确地翻译经文，绝不丢失、改变、扭曲或润色原文的含义。圣经翻译的精确性要求我们在应用全备解经原则的基础上尽可能信实全备地传达含义。
2. 要传达的不仅是原文的信息和内容，还要有情感和态度。要以符合目标语言使用方法的方式再次表达原文的特点及其效果。

3. 要保留原文的多样性。原文采用的文学方式，比如诗歌、预言、叙事或劝勉，应该在目标语言中找到相应的表达，以实现同等的沟通功能。原文的效果、精彩之处和记忆价值应该尽可能地予以保留。

4. 要忠实地再现原文的历史和文化语境。翻译时，不可扭曲历史事实和实践。鉴于语境和文化的差异，为确保目标语言受众充分理解原作者想要向最初读者传达的信息，有时在翻译一些章节时需要提供额外的背景信息。

5. 要竭尽全力确保译文没有被任何政治形态、意识形态、社会议题、文化议题或神学议题所扭曲。

6. 要认识到，为确保内容精确，达到最佳沟通效果，需要时常调整原文的形式。在语法类别和句法结构层面，由于不同语言经常无法实现对等，若译文保持和原文同样的形式，则往往无法翻译，或将会误导读者。在翻译比喻性语言时，通常需要改变形式。为了尽

[1] 本文取自翻译机构联盟网站，<http://www.forum-intl.org/resources/index.htm>。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

可能精确地传达原文含义，翻译时可按照需求采用专业术语。

7. 要使用原文圣经为基础开展翻译，意识到原文圣经是首要的权威。然而，其它语言版本的圣经只要可靠，也可用作介于中间的原文本。

## 关于翻译流程

8. 要在进行严谨的语言学和社会语言学研究后，确定翻译的具体目标受众，并决定适合此目标受众的翻译类型。人们认识到，对于某一既定语言，依据当地情况，不同的翻译类型都可能行之有效，比如偏向形式对等的译文和采用日常语言的译文。

9. 要认识到，将原文译入目标语言时，需要由受过培训、能胜任的译者来完成，且译入语应为译者的母语。如果条件不满足，应确保说母语的译者尽可能多地参与翻译过程。

10. 高度重视培训目标语言是其母语的译者，讲授翻译原则以指导实践，并提供适当的专业支持。

11. 要在使用目标语言的群体中尽可能大范围地检验译文，以确保译文能准确、清晰和自然地传达原文含义，同时照顾到目标语言受众的感受和经历。

12. 基于专业顾问的评议，或开展类似的过程，以反馈的形式评估译文，以确保最终译文的质量和合理性。

13. 要为译文选择最适合特定目标受众的媒介，比如音频、视频、电子、纸质或这些媒介的综合。为适应某一媒介和文化背景，并同时保证译文信息依旧忠实于原文信息，这或许要求对原文形式作出必要的调整。

14. 鼓励对译文作周期性的评审，以确保作出必要的修改或重译。

## 关于伙伴关系与合作

15. 要因地制宜，在组织翻译项目时要促进和推动基督徒和更广泛的群体积极参与。如果当地有教会，我们将鼓励教会参与翻译，并在可行的范围内承担翻译责任。

16. 寻求与有着相同目标的人组建伙伴与合作关系。

## 有关手语圣经翻译的标准和最佳实践

17. 最低要求和最佳实践：出现在屏幕上的手语译员必须是失聪人士。

18. 最低要求和最佳实践：手语译员及其翻译风格必须能为失聪群体所接受。

这一措施力保失聪群体可观摩手语译员，评估其翻译风格，以防止出现翻译不被该群体接受的情况。

19. 最低要求：手语译员必须能够自然地打手语。

最佳实践：手语译员是本土的“第一语言手语者”。能自然地打手语是手语翻译的最低要求。我们意识到，如果手语译员的译出语是其第一语言，他们做手语翻译最为熟练。并非所有的失聪人士都有打手语的背景，或者是本土的打手语者。

这将确保观众能明白手语译者翻译出来的内容。

20. 最低要求：翻译必须组队进行，至少两人组成一队，且至少 50% 的译员为失聪人士。

最佳实践：团队应该至少有三位译员，其中至少有 66% 的译员为失聪人士。刚开始组建翻译团队时，人数少点为佳。然而，主体队员应该为失聪人士。

这能确保失聪群体能持续地参与翻译项目，从而维护该群体心目中翻译项目的完整性。听障人士和失聪人士子女可以参加翻译团队，但不能成为出镜的译员。

21. 最低要求：具有认证资格的翻译顾问必须检查和认可译文，并根据他们机构的标准加以评估。

最佳实践：具有认证资格的翻译顾问必须检查译文。要检查全部的翻译文本，而不是随机检查。该顾问应该熟悉一种主要语言的手语。翻译顾问必须检查翻译的准确性。根据顾问的技能，他们或许能提供视频或语言上的建议。

这一要求能确保译文的准确度，确保翻译忠实于原文。熟练掌握一门手语能保证顾问理解他们正在评估的项目的性质。

22. 最低要求和最佳实践：翻译顾问必须隶属于圣经翻译机构联盟的成员机构，或得到失聪人士发展团体（Deaf Development Group）这一机构的认证。

这是为了确保翻译顾问达到成为顾问的最低要求。

23. 最低要求：译文必须经过失聪群体检查流程。

最佳实践：群体检查流程必须使用以下模式，即确保至少三人参与检查。检查时一定要有无失聪群体代表，基督徒和非基督徒皆可。整个翻译都应经过此流程。

失聪群体参与检查，可以帮助译者确保译文是清晰的（Clear）、准确的（Accurate）、自然的（Natural），并且是为群体接受的（Acceptable）。

这一过程应该确保译文的这几个特征。

24. 最低要求和最佳实践：对于使用书面手语符号的手语翻译项目，应遵守笔译的最低要求和最佳实践。

失聪人士发展团体注意到，现今大多数的手语翻译都使用视频的形式。只有少数使用书面手语符号来发表文章，而且他们都没有与

圣经翻译机构联盟成员机构合作。失聪人士发展团体对使用书面手语符号进行翻译的价值不做评论。翻译形式要如何呈现是地方团体需要作出的决定。

25. 最低要求和最佳实践：翻译材料中所有的图片、地图和其他视觉文件都必须经由翻译顾问审核。

这么做的目的是为了避免向观看者传达混淆性的或错误的信息。

26. 最低要求：所有译文都必须使用正确的释经方法，确保最后的手语译文能准确传达原文信息。

最佳实践：所有译文都必须使用正确的释经方法，确保最后的手语译文能准确传达原文信息。翻译团队里必须包括一位可以解释圣经文本的人（服务商、译员或者释经顾问皆可），无论他们是否是失聪人士。

所有翻译项目的目标都应该是，信实准确地重现原文，以帮助失聪人士明白神的话。如果团队里有人了解口语翻译，可以在使用口语作为原文的基础上为团队提供帮助。如果有手语原文文本可供使用，翻译团队还需要一位理解手语翻译的人。

27. 最低要求和最佳实践：翻译团队必须接受最低标准的手语语言学、释经学和翻译原则训练。

许多失聪人士并不了解自己语言的运作方

式。他们可能会觉得自己的语言不够好。所以，语言学训练可以帮助他们了解自己语言的运作方式及其重要性。这将会使得他们的译文更加清晰，更加自然，更利于接受。释经学和翻译原则会帮助他们提高译文的准确性。

28. 最低要求：失聪群体应尽可能多的参与翻译过程。

最佳实践：在开始翻译前，团队应该组建一个翻译委员会，包括失聪群体成员、教会领袖等。该委员会可协助失聪群体检查译文，以及分配资源。如果没有失聪群体的参与，那么翻译项目用圣经联结受众的目标则可能、或很有可能失败。

29. 最低要求和最佳实践：所用的手语都必须是失聪群体所使用的语言，或者是最常见或为大多数人接受的语体。

除非出于社会语言学的考量，否则翻译团队应避免使用一种过于“学术”或过于“粗俗”的语体。翻译团队应该使用更为普遍或更为人所接受的语体，以确保大多数人可以明白译文。

## 进一步的最佳实践（手语）

翻译应该使用地图、照片和插图等视觉工具，来帮助观看者更好地明白文本。在使用这些视觉工具时，应该得到某种方式的解释。失聪人士通常没有途径接触到描述圣经中地理、历史或文化的资源材料。所以，在翻译

中包括这些元素，或通过某些形式的介绍可以帮助失聪的观看者更好地明白文本。

翻译团队应该不断地接受计算机软件方面的培训，用以协助他们的项目或提高整体计算机技能。如果能掌握计算机，这能使任务变得更为轻松。因此，接受相关培训能提高团队工作的效率。

翻译使用的视频分辨率至少为 720p。由于技术标准总在不断变化，翻译团队最好能不断提高他们使用的技术水平。

一个翻译团队通常由 1 到 3 名手语译员、一名录像制作人 / 编辑，一位解经助手和队长 / 协调员组成。团队也可以包括艺术家、口译员、幕后译员和视频软件技术支持人员等。

同时请参考圣经翻译机构联盟有关“翻译顾问资格”的单独声明。该声明概括了所有成员机构都认可的翻译顾问的标准，这为分享翻译顾问资源奠定了基础。

原声明获批日期：1999 年 4 月 21 日

修改声明获批日期：2006 年 10 月

修改声明获批日期：2017 年 4 月✠

## 应用圣言<sup>[1]</sup>

文 / 周毕克 (Joel R. Beeke)

译 / 陈知纲 安娜

很明显，从我们的牧者参与事奉的方式来看，他们生命中首要的目标就是使人归向上帝。他们的讲道被称为实验式讲道，非常出众。他们按照福音真理来指导人们进行许多灵性上的操练：罪人在真理那使罪暴露的大能之下的感受；罪人意识到危险后，努力编造的各种借口；真理进一步的应用所显示出人在每个方面的偏离；人发现自己的灵魂完全没有避难之处，由此产生的绝望；灵魂最终向上帝的降服和对基督单纯的倚靠；重生带给人的喜乐，以及想要将这前所未有的福乐介绍给他人的迫切；灵魂被自己原先最爱的人们控告、逼迫，由此而经历的试炼；成圣的历程；撒但引诱我们犯罪的诡计；抵挡仇敌攻击的方式；灵性倒退的危险和表现，以及恢复的办法……以上论述体现了这一类传道人的倾向，现在的讲道已经渐渐消失了。<sup>[2]</sup>

——弗兰西斯·韦兰 (Francis Wayland)

直到十九世纪中叶，约翰·加尔文以及加尔文主义者还被称为“实验派”(experimental)或“经验派”(experiential)。特别是许多从事话语事奉的加尔文主义者，他们被称为“实验派传道人”。“实验式”或称“经验式”的讲道乃是加尔文主义的核心，但是如今，这一不可或缺的重点已经在很多方面失落了，以至于现代加尔文主义者常常疑问为什么会

有这样的称谓。<sup>[3]</sup>

笔者将在本章概述实验式加尔文主义讲道的定义。我们需要考虑两个问题：其一，加尔文主义实验式讲道是什么意思？其二，这种讲道的主要特点是什么？贯穿全文，笔者将着重阐述加尔文主义传道人如何致力于将上帝的话语应用到听众的心中。

[1] 本文转载自周毕克等，《为了上帝的荣耀——加尔文主义导论》，陈知纲、安娜译，古道译丛·神学与传统（香港：经典传承出版社有限公司，2018）一书第十九章。承蒙授权转载，特此致谢。——编者注

[2] 引自 Iain Murray, *Revival and Revivalism* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 321-22.

[3] 笔者本章中的许多观点都受惠于 Ian Hamilton 在 2004 年宾夕法尼亚州格林森真理旌旗会议上关于“实验式讲道”(Experimental Preaching)的一篇文章。一些部分改编自笔者的“Reformed Experiential Preaching” in *Feed My Sheep: A Passionate Plea for Preaching* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2002), 94-128, 和 *Puritan Evangelism: A Biblical Approach* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007)。

## 经验式讲道的定义

“实验”（experimental）一词来自于拉丁文“*experimentum*”，意为“尝试”。此词是从动词“*experior*”派生而来，意为“尝试、查验或使受试验”。这一动词也有“依据经验发现或认识”之意，这一意义即引向“*experientia*”一词，意为“通过实验获得的知识”。加尔文交替使用“经验的”（*experiential*）和“实验的”（*experimental*）二词，因为在圣经讲道中，这两个词都是指要以圣经为准绳来衡量经验的知识。经验式讲道涉及的是一件至关重要的事情，基督徒如何在生命中“经验”到合乎圣经的、加尔文主义的教义。

因此，对经验式讲道的恰当定义应该是：力图以合乎圣经的加尔文主义的真理来说明万事应当怎样运作、实际又是如何运作，以及基督徒生活最终目标的讲道。经验式讲道意在将神圣的真理应用到信徒的整个个人经历中，包括信徒与家庭、教会和周围世界的关系。<sup>[4]</sup>换句话说，这种讲道涉及基督徒生活的全部，十分重视信徒灵性的健康与成熟。这种讲道工作的任务是藉着圣灵恩允，使得信徒彻底改变一新，实实在在地越来越有救主的样式。

经验式讲道与今天我们常听到的讲道是何其迥异。如今宣讲上帝话语的方式往往不再能改变听众了，因为传道人不再用上帝的话语来进行辨别和应用。这种讲道已经弱化成为一种讲授，一种论证，向人们提供迎合他们喜好的内容，或是离开了圣经的根基陷

入主观论调。这样的讲道并不按照圣经讲解改革宗所说的“生死攸关的信仰”（*vital religion*）：罪人应当如何脱离自义，单单转向基督寻求拯救，因而进入单纯倚靠基督的喜乐。这样的讲道不再揭示得赎的罪人如何为内在的罪深受折磨，如何争战以抵挡倒退和堕落，又如何信靠基督从而得胜。

然而，当我们经验式地传讲上帝的话语，那改变众人、改变列国的是“上帝拯救的大能”（罗 1:16，另译）。这样的讲道之所以有改变更新的功效，是因为它真确地反映出上帝儿女（见罗 5:1-11）的真实经历，清晰地说明了信徒得到救赎恩典后必有的印记、必结的果子（太 5:3-12；加 5:22-23），并且将永恒里不同的未来摆在信徒和非信徒的面前（启 21:1-9）。

## 经验式加尔文主义讲道的特点

经验式加尔文主义讲道有以下十个典型标志。

**1. 经验式加尔文主义的讲道以圣言和基督为中心。**这一点指的是聚焦于成文的上帝的话语（圣经），以及永活的上帝的话语（耶稣基督）。

以圣经为本的讲道本于一段圣经，并以良好的解经和释经原则加以解说。耶利米书 3:15 说，上帝将牧者赐给祂的百姓，为要“以知识和智慧牧养你们”。恰当的讲道并不是在经文之外另行添加一些经验性的内容，而是在圣灵的光照下，从经文中引出信徒真实的经历。牧者应当带出话语中那真实的灵奶，



藉着圣灵的帮助，使得经验式讲道可以促成信徒对罪真实的确知和信徒真实的成长（约 16:7-8；彼前 2:2；罗 10:14）。

根据以赛亚书 8:20，我们所有的信念以及所有的经历都必须经过圣经的检验。这就是“实验式”一词真正的意思。如同科学实验要通过一系列证据去验证一个假说，实验式讲道也是要通过教导上帝的话语，在话语的光中对经验进行检验。

虽然加尔文主义讲道的根基是文法—历史解经，但也包含属灵的、实践的内容，以及实验式的应用。在哥林多前书 2:10-16 中，保罗说好的解经是属灵的。既然圣灵向来是为耶稣基督作见证，那么好的解经不仅是在新约中发现基督，在旧约中也同样如此。古人有云“条条大路通罗马”，所以我们今天讲任何一段经文，都应该最终指向基督。耶稣自己说：“你们查考圣经（或作‘应当查考圣经’），因你们以为内中有永生，给我作见证的就是这经。”（约 5:39）同样地，当耶稣复活之后对门徒说话时，祂这样说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验。”（路 24:44）

经验式讲道最大的主题和支配性的轮廓乃是耶稣基督，因为祂是上帝启示至高的焦点、棱镜和目标，因此，一位真正的加尔文主义

传道人应当“定了主意……不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前 2:2）。加尔文主义清教徒运动的先驱之一威廉·帕金斯（William Perkins）说，一切讲道的核心乃是“通过基督，传讲基督，乃至赞美基督”。<sup>[5]</sup>新英格兰的圣徒科顿·马瑟（Cotton Mather）这样说：“尽可能地多呈现那荣耀的基督。是的，你整个事工的座右铭应当是：基督是一切。让别人去追随那些反复无常的讲台流行话题吧，我们当专心传讲我们的主耶稣基督。”<sup>[6]</sup>

因此，基督必须是每一场讲道的开端、中间和结束（路 24:27；约一 1:1-4）。讲道中必须高举基督，唤醒、赦免、安慰罪人，使他们成圣（弗 5:14；林前 1:30；赛 61:2）。如约翰所说：“生命在祂里头，这生命就是人的光……道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光。”（约 1:4、14；另见诗 36:9，119:130）

解经学对经文的词汇、语法、句法以及历史背景提供了扎实的分析。经验式讲道并不轻视这方面的解读，但也并非就满足于此。一位牧者如果只是从语法和历史的角度的展示上帝的话语，这是授课，是演讲，但不是讲道。我们应当从属灵的角度应用话语。因此，灵意解经应当是以基督为本的，同时又是以上帝为本的，藉着基督将一切荣耀归给三一上帝。

[4] 参 Paul Helm, “Christian Experience,” *Banner of Truth*, no. 139 (April 1975): 6.

[5] William Perkins, *Works of William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 2:762.

[6] Cotton Mather, *Manuductio ad ministerium: Directions for a Candidate to the Ministry* (New York: AMS Press, 1978), 16.

因此，经验式加尔文主义讲道教导人们，必须藉着圣灵救赎的大能试验、品尝并活出基督徒的信仰。这样的讲道强调圣经真理的知识，这知识能使我们因信基督有得救的智慧（提后 3:15）。这样的讲道也特别强调我们必须从经验上认识和接受基督——那永活的话语（约 1:1）和真理的本体，并宣称罪人必须在上帝的儿子认识上帝是谁，如约翰福音 17:3 所言：“认识你独一的真上帝，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”这节经文中以及圣经中其他地方的“认识”一词，意思并不仅是简单的相识，而是指一种深入、持久的关系。例如，创世记 4:1 用了“认识”一词来表达婚姻中的亲密关系：“那人认识了他妻子夏娃（译者按：和合本作“那人和他妻子夏娃同房”），夏娃就怀孕，生了该隐。”经验式讲道强调这种在基督里对上帝的亲密的、个人的认识。

经验式讲道以成文的话语和永活的话语为核心，因此就避免了不合圣经的神秘主义。神秘主义是将经验与上帝的话语割裂开来，而历代改革宗信仰都是以话语为本、荣耀上帝、高举基督、让圣灵做工的经验式基督信仰。经验式讲道对教会的健康和兴旺是至关重要的。

这样的讲道能使人得释放——不仅是对会众，对讲道者也是如此。当牧者们知道上帝赐福给他们的事工，并不是因为他们的聪明、才智、洞见或口才——当然，这一切的恩赐都须倚靠圣灵来使用——这带来了何等的自由和慰藉！上帝所赐福的事，是以祂的话语

宣扬祂儿子的名，使上帝得荣耀，使罪人得救赎。加尔文主义牧者认为自己只不过是基督的使者，蒙召是为了传扬上帝所要他们传扬的。这里就是他们抛锚停泊的港湾，一周又一周，无论得时不得时，他们都据此向会众宣扬永生上帝的话语。（提后 4:2）

**2. 经验式加尔文主义讲道是应用性（applicatory）的。**英文中的“应用”（application）一词来自两个拉丁词汇：“*ap*”的意思是“去”，“*plico*”的意思是“折叠、合拢”。因此，“应用”一词意味着把一物与另一物连接起来。应用性的讲道就是强有力地吧真理与会众相连接，迫使他们看清自己是多么需要改变，也看清自己为何能够改变。

应用性的讲道将经文应用到听众生命的每一个方面，藉着圣灵的恩典推动一种有能力的信仰，而不仅仅是徒有其表（提后 3:5）。罗伯特·伯恩斯（Robert Burns）如此定义这种信仰：“基督教为人的事业与心灵都提供了家园。”他继续解释这一原则：“人们不仅仅是去认识、理解和相信基督教，还感知、享受和实际应用基督教。”<sup>[7]</sup>

这种追求和特别的应用就是经验式讲道大有力量的秘诀。保罗从不满足于单单宣讲真理，他写信告诉帖撒罗尼迦人，说他的“福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前 1:4-5）。用理查德·巴克斯特的话讲，保罗想要将真理“钉”进男男女女的心思意念之中。巴克斯特写道：“一些牧者掌握了极好的教

[7] Robert Burns, *Works of Thomas Halyburton* (London: Thomas Tegg, 1835), xiv-xv.

义，可是他们却因为缺乏对上帝话语切实的、生动的应用，竟然让这些教义死在手里，这实在是令人心痛不已。”<sup>[8]</sup>有一句形容爱德华兹讲道的话是：“他所有的教义都是应用，他所有的应用也都是教义。”如果现在大部分牧者的讲道也能被冠以如此的形容就好了！

应用性的讲道应当关注听众灵性的成熟与状况。阿奇博尔德·亚历山大（Archibald Alexander）认为：“运用上帝话语的方式，应当是使之适用于处在属灵生命不同景况和不同阶段的基督徒：有些基督徒就像‘壮汉’一般，而有些基督徒还只是‘在基督里为婴儿的，要用奶喂，不能用干粮喂’。”<sup>[9]</sup>亚历山大继续解释了加尔文主义传道人应当如何按着正意分解上帝的道，将特殊的应用供应给那些灵性衰退的、爱世界的、困苦的以及濒死的信徒。<sup>[10]</sup>

只要粗粗一瞥耶稣的登山宝训、使徒行传里使徒的讲道，以及过往时代里诸如加尔文和爱德华兹等人的伟大讲道就可以看出，好的讲道里面饱含着应用。一次证道如果缺乏应用，仍可能是好的教导，但却不是讲道。司布真以一种略为夸张的方式论到这点：“什么时候开始应用了，什么时候才开始讲道了。”

圣经中和教会历史上最优秀的传道人的讲道总是贯穿着应用，而不是在最后总结

的时候才有。查尔斯·布里奇（Charles Bridges）写道：

在主题许可的情况下不断地进行应用，这可能是最有助于产生果效的办法——针对每个人进行不同的应用；对每一个阶层（或群体）进行适宜的劝诫、警告或激励。希伯来书（它本身就是一系列的讲章）就是这一方式彻底的典范。这卷书从头到尾都充满了论辩，与一系列的推理环环相扣，演绎的过程合乎逻辑——这一连贯的过程有时会被一些个人性的、强有力的认信所打破；但是整个链条依然完好地延续，直到文末。<sup>[11]</sup>

清教徒传道人向改教者学习，成为了应用圣言之艺术的大师。参与威斯敏斯特会议的加尔文主义清教徒牧师们编写了《公众崇拜指南》（*Directory for the Public Worship of God*），其中《论话语的宣讲》（*Of the Preaching of the Word*）这一章，对这种艺术进行了美好的概述：

尽管对于教义极其清楚和确信，他（传道人）也不应当满足于泛泛的教义，而是要将其应用在听众的身上，具体地使用教义。尽管这对他而言是一项困难的工作，需要相当的谨慎、热忱和默想，而且对于天然的、堕落的人而言，这样的应用是非常不舒服的，但他仍要努力这样做，要使他的听众感觉到上帝的话语是敏锐的、有力的，并且能洞悉人心中的思想和图谋。这样，

[8] Richard Baxter, *The Reformed Pastor* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 147.

[9] Archibald Alexander, *The Princeton Pulpit*, ed. John T. Duffield (New York: Charles Scribner, 1852), 42.

[10] Archibald Alexander, *The Princeton Pulpit*, ed. John T. Duffield, 42-45.

[11] Charles Bridges, *The Christian Ministry* (London: Banner of Truth Trust, 2006), 275.

如果现场有不信或无知的人，他心中的隐秘就会被揭露出来，也就因此归荣耀给上帝。<sup>[12]</sup>

威斯敏斯特的牧者们列出了六种类型的应用：

- 1) 教导：教义性的应用。
- 2) 驳斥：反驳当代的错谬。
- 3) 劝诫：催促、劝告羊群遵行所讲经文中传达的命令和本分，也要解释“有助于实践这些经文的方式”。
- 4) 忠告：斥责罪恶，激发人们确信罪的可憎，使他们恨恶罪并说明罪所带来的可怕后果，以及如何避免犯罪。
- 5) 安慰：鼓励信徒在信仰的争战中继续努力，即使有各样的问题和困扰。
- 6) 试验：传讲恩典的标准和记号，以便人们自省和改正，按照各人不同的灵性状况，激励信徒完成自己当尽的本分，使之因自己的罪而自卑，也因所受的安慰而刚强。<sup>[13]</sup>

我们或许还应当在这里加上“赞美式的应用”，意即传讲和应用圣经真理时，带领人们去感受上帝的美善与荣耀以及祂的真理，感动人们按照上帝在圣经中启示自己的形像去赞美祂。这样的讲道会使我们的心思和情感提升到三一上帝的美善、荣耀和慈爱那里，这些都是我们的主耶稣基督里，并且藉着祂而表现出来的。<sup>[14]</sup>

最后，我们应当说，应用性的讲道通常是代

价昂贵的讲道。就像人们常说的，当施洗约翰只是**泛泛地**讲道，希律很喜欢听他讲。但当约翰的讲道**特别地**应用在希律身上，就被杀了头。在传道人自己的良心和听众的良心里面，大胆无畏地应用上帝的真理都是要付出代价的，然而，这样的讲道又是何等地必须啊。有一天，所有的传道人都要站在上帝审判的宝座前交账，呈明自己如何在上帝托付给他的羊群中运用上帝的话语。那些没有努力将上帝话语带入听众的灵魂和良心中的传道人有祸了！

传道人们，我要力劝你们牢记，我们不是**在人面前**讲话，而是要**对人**讲话。应用并不只是关键的一件事，它是我们应当做的最主要的一件事。那些敬畏上帝的人会希望上帝的话是直接针对他们个人说的。丹尼尔·韦伯斯特（Daniel Webster）说：“当我开始宣讲福音的服事时，我希望我传讲的信息对个人是有意义的——对个人是有意义的——对个人是有意义的。”<sup>[15]</sup>

3. **经验式加尔文主义讲道是分野明晰（discriminatory）的**。这样的讲道清晰地界定了基督徒和非基督徒的区别，表明上帝的国向一方敞开，而向另一方关闭。

《海德堡教理问答》称讲道和基督徒的操守是天国的钥匙。依据马太福音 16:19，《教理问答》中写道：“因着这两者的缘故，天国向信徒敞开，向非信徒关闭。”如果讲道中

[12] *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian Publications, 1994), 380.

[13] *Westminster Confession of Faith*, 380.

[14] 这一建议是受惠于与格林威尔长老会神学院院长 Joseph Pipa 博士的一次交谈。

[15] “Funeral of Mr. Webster,” *The New York Daily Times*, Oct. 30, 1852.

不对这二者进行明确的区分，就不是在做基督托付给众使徒和仆人的天国之工了。

分野明晰的讲道通过宣讲所有真正接受基督为主和救主的人都会罪得赦免并进入永生，从而向他们敞开了天国的大门；同时也通过宣告上帝对不信、不悔改、不归正之人的忿怒和永刑，向这些人关闭了天国的大门。这样的讲道教导我们，信仰必须带出与耶稣基督个人性的、经验性的关系。如果我们的信仰不是经验性的，我们就会灭亡——不是因为经验本身赐予救恩，而是因为我们必须个人性地经历那位拯救罪人的基督，我们永恒盼望的房屋必须建造在此之上（太 7:22-27；林前 1:30，2:2）。

在登山宝训中，耶稣向我们展示了如何进行分野明晰的讲道。祂的讲道一开始就以“八福”（Beatitudes）描述了天国真正居民的样式，同时也优美地概括了基督徒的经历。前三个福分（虚心的人、哀恸的人、温柔的人有福了）聚焦于信徒内在的性情；第四个福分（饥渴慕义的人有福了）揭示出信仰经历的重点；后四个福分（怜恤人的、清心的、使人和睦的、为义受逼迫的有福了）展示了信仰在世界中的表现。因此，“八福”揭示了真敬虔的标志。耶稣接下来讲述了信徒生活中因恩典所结出的果子。

布里奇列出了分野明晰的讲道的三个方面。第一，他说讲道必须清晰地“讲出**教会与世界之间的界限**”。传道人们心里必须记得，

基本上来说，自己面对的是两种不同的听众——得救的与没得救的。布里奇强调了圣经上对于这种区分的支持：

（经上）按着**他们在上帝面前的地位**来描述他们，分为义人和恶人（箴 14:32；玛 3:18），也按着**他们对福音是认识还是无知**来描述他们，分为属灵的和属血气的（林前 2:14-15）；也按着**他们对基督的态度**来描述他们，分为信徒和不信的（可 16:16；约 3:18、36）；也按着**他们与上帝圣灵的关系**来描述，分为属圣灵的和没有基督的灵（罗 8:9）；也按着**他们生活的习惯**来描述，分为随着圣灵而行、思想属灵之事的，和凭着血气而行、思想属血气之事的（罗 5:1、5）；也按着**他们各自行为的准则**来描述，分为是按照上帝的话语而行的和随从今世的风俗而行的（诗 119:105；弗 2:2）；按着**他们各自听从的主人**来描述，分为是听从上帝的仆人和听从撒但的差役（罗 6:16）；按着**他们所行的道路**来描述，分为是走窄路和走宽路（太 7:13-14）；也按着**他们道路的终点**来描述，分为得永生的和受永死的，即进天国的和下地狱的（罗 8:13；太 25:46）。<sup>[16]</sup>

第二，讲道者必须讲明假教师或假冒为善者和真信徒之间的区别。耶稣说到那些自称属于祂的教会的人时就做了明确的区分，这些人喊着说：“主啊，主啊，我们不是奉你的名传道……奉你的名行许多异能吗？”耶稣却回答他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太 7:22-23）。

[16] Bridges, *The Christian Ministry*, 277.

对于这第二点区分，布里奇写道：“基督徒的每一种特征都有赝品。虚幻的想象和感受是多么容易被误以为是恩典的印记呀！究竟是不是上帝的作为，不能看其表象，而要看其影响；究竟是不是合乎圣经的认识，不能看讲得有多漂亮，而要看是否带来了圣洁和爱的操练。”<sup>[17]</sup> 大卫·布雷纳德 (David Brainerd) 这样说：“请你在信仰的经验和情感方面**努力地进行区分**，以分辨出哪些是金子，哪些是闪光的渣滓。我要说，如果你**想要成为一名有用的基督的传道者**，就应当作这样的努力。”<sup>[18]</sup>

传道者应当帮助听众查验自己。哥林多后书 13:5 说：“你们总要自己省察有信心没有，也要自己试验。”牧者绝不能假设或认为所有去教会的人，包括孩童，都是得救了的；他们也不应认为教会“没重生”，不应觉得在认信基督的人里面只有很少一部分真得救了。传道者应当对会众反复讲明，论到藉着救赎性的信心和真诚的悔改得以重生并来到基督面前之人的标志，圣经是怎么说的。

第三，布里奇说，传道者也应当“考虑到**教会里人们认信的个体差异**”。<sup>[19]</sup> 传道者应当像耶稣一样，区分出发苗、长穗以及结成饱满的子粒 (可 4:28)；像保罗一样，区分出恩典里的婴孩和成人 (林前 3:1)。像约翰一样，对各种各样的信徒传道，其中有蒙恩的小子们、少年人和父老 (约一 2:12-14)。

亚历山大说明了为什么要进行分野明晰的讲道。他写道：“圣经里所记载的应许与威吓(必须)被应用到具体的个体身上，说明他们实际的归属。我们多么经常听见一个牧师详细地阐述上帝那又伟大又宝贵的应许所带来的丰盛安慰，但从他的话里没有人能听出，这些应许有哪些能应用到他们身上。在许多讲道里，对于恩典之约的特别应许的应用都讲得十分模糊，界限不明，仿佛所有的听众都已经是真正的基督徒了，所以都有份于他们所传讲的安慰。”写完上述内容后，他又写道，在真正的讲道中，“圣徒与罪人被圣经上确定的标准清楚地区分开来，这样，每个人都有平等的机会确定自己属于哪一类，有怎样的前景摆在面前”。亚历山大接着又发出这样的哀哭：

如此进行清晰区分的讲道在现今的时代已经太少了，这实在是令人痛心不已。我们极少听到这样的讲台信息，适用于帮助基督徒认清自己的真实本性，以及揭发出假冒为善的人和徒有其表的人，驱赶他们离开那一切虚假的避难所。在改革宗教会最好的时期，根据圣经对人的性情进行分野明晰的描述，几乎在每场讲道中都占据了重要部分。但我们现在对修辞规则比对真信仰的标志更重视。欧文、弗拉维尔、波士顿、厄斯金对于真假教师的区别作了何等之多的说明！我们国家最出色的那些布道家——马瑟斯 (Mathers)、谢波德、斯托达德 (Stoddards)、爱德华兹以及布莱尔 (Blairs)、坦南特 (Tennents)、

[17] Bridges, *The Christian Ministry*, 278.

[18] Bridges, *The Christian Ministry*, 279-80.

[19] Bridges, *The Christian Ministry*, 279.

戴维斯 (Davies) 和迪金森 (Dickinsons) 们, 他们都是这样智慧地分解真理的话语, 因此, 所有听众都能够在合宜的时机得到他们各自的份。<sup>[20]</sup>

简而言之, 分野明晰的讲道必须忠于上帝的话。恩典供给所有人, 并无分别 (太 13:24-30); 然而, 应当向选民讲明上帝在自己百姓中所施恩典的神圣作为、标记和果子, 以激励他们正确地认识自己, 也揭发出假冒为善者虚假的盼望。正如约瑟夫·霍尔 (Joseph Hall) 主教所言: “传道人应当分辨出羊和狼。在羊群中, 要分辨出健康的和不健康的; 在不健康的羊里, 要分辨出软弱的和玷污的; 在玷污的羊里面, 要分辨出各种病症和感染的本质、状况和程度; 在这所有的情况中, 都要及时提供话语的教导。他对付各样的引诱, 劝导各样的疑惑, 更正各样的错谬, 激励各样的软弱者。”<sup>[21]</sup>

霍尔认为, 要作出下面的决定是很难的: “我们最应该抵挡的是什么? 是对虚假平安的灌输, 还是我们本应治愈的伤口的炎症?”<sup>[22]</sup> 难怪巴克斯特警告讲道者说, 他们作为灵魂的医生, 如果给会众开了错误的属灵药剂, 就等于谋杀了灵魂, 在关乎永恒的事情上造成严重的后果。<sup>[23]</sup> 讲道者必须诚实地对待每一个灵魂, 努力带领他们将圣经作为试金石来检验自己。

#### 4. 经验式加尔文主义的讲道既是现实主义

的, 又是理想主义的。现实主义是因为它解释了在上帝子民的生命中实际发生的事情 (例如罗 7:14-25), 理想主义是因为它也解释了他们生命中应当发生的事情 (罗 8)。这两者都十分重要。只讲事情是怎样的, 不讲事情应当怎样, 会使信徒松懈, 不再努力追求在基督里恩典和知识的长进 (彼后 3:18)。只讲事情应当怎样, 不讲事情实际上怎样, 会让信徒感到失望, 疑惑主是否真的在自己心中动工——他可能会担心, 恩典的记号和果子对他而言高不可攀。因此, 真信徒需要听这两方面的信息。他需要被激励, 尽管他有诸多软弱, 也要因为基督的缘故不至于失望 (来 4:15)。他也需要被警告, 不可认为自己已经走到了属灵道路的终点; 他需要被催促 “向着标竿直跑, 要得上帝在基督耶稣里从上面召我们来得的奖赏” (腓 3:14)。

每个基督徒都是战士。要战胜邪恶, 信徒需要穿戴上帝所赐的全副军装 (弗 6:10-18)。经验式讲道将信徒带入战场, 指教他们应当如何争战, 告诉他们如何胜过各样冲突, 并提醒他们胜利正在前方等待, 上帝将在那里得到荣耀。“因为万有都是本于祂, 倚靠祂, 归于祂。愿荣耀归给祂, 直到永远。阿们!” (罗 11:36)

#### 5. 经验式加尔文主义讲道强调内心的知识。

从前的加尔文主义传道人喜欢强调在基督信仰中头脑知识和心灵知识之间的不同。对真

[20] Alexander, in *The Princeton Pulpit*, 40-42.

[21] Bridges, *The Christian Ministry*, 279-80.

[22] Bridges, *The Christian Ministry*, 280.

[23] Bridges, *The Christian Ministry*, 280.

信仰而言，仅有头脑知识是不够的，还需要心灵知识。箴言 4:23 说：“你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出。”罗马书 10:10 又说：“因为人心里相信，就可以称义。”

人对上帝的心灵知识，是通过圣灵奇妙的工作与基督经验性的相遇而获取的。这样的知识能改变人心，结出属天的果子，能让信徒在主里面享受、在主里面欢乐（伯 34:9；赛 58:14）。这样的知识驱使信徒去体会和发现，上帝如何在基督里爱那些失丧、堕落、只配得下地狱的罪人（诗 34:8）。这样的知识包含了对上帝真理的热爱。如耶利米所说的：“我得着你的言语，就当食物吃了，你的言语是我心中的欢喜快乐。”（耶 15:16）心灵的知识使人尽情享受上帝，享受祂的话语、祂的真理和祂的儿子（诗 144:15，146:5）。

心灵知识中并不缺乏头脑知识，但头脑知识中可能缺乏心灵知识（罗 10:8-21）。有些人把信仰当作一项客观性的研究来对待，或者只是为了抚慰他们的良心，但是并不允许这些知识穿透他们的心灵。在上帝的圣洁公义面前，他们从来没有感到过罪疚和被定罪。他们没有经历过基督的救赎，所以也就没有由这经历而生的感恩，而这种感恩统治着信徒的全部灵魂、心智和力量。相反的是，那些经历过救赎性的内心认知的人知晓罪是如此沉重、无法担当，

他们知道他们何等需要基督。这样，藉着救主而得到的拯救显得如此巨大，他们的生命就因此被感恩充满。

**6. 经验式加尔文主义的讲道的关注核心不在于自我，而在于三一上帝以及他人。**有些人指责清教徒热情地追求敬虔经历是自我中心的举动，但正如巴刻所说，清教徒追求圣灵在自己灵魂中做工的体验，其目的不在于提升自己的体验，而在于驱使自己奔向基督，在基督里能够进入到与三一上帝的团契之中。<sup>[24]</sup>因此，基于上帝话语的经验式讲道首先是神本主义的，而不是人本主义的。

经验式加尔文主义讲道也重视与教会和世界中的人的关系。如果经验式讲道只带领“我”去省察与上帝的关系，那么就不足以激发“我”与家人、教会成员和社会之间进行互动，这样就是以自我中心的了。但是，真正的经验式讲道会带领信徒进入重要的基督徒经验当中，激发人爱上帝和他的荣耀，同时也满怀热情地向周围的人表达爱。一个被这样教导的信徒会不由自主地传福音，因为这些重要的经验与一颗宣教的心是紧密相连的，他会将每个未归正的人当作宣教的工场。

**7. 经验式加尔文主义讲道追求平衡的思考。**这样的讲道在各方面都寻求合乎圣经的平衡，努力宣讲上帝完整的计划。要做到平衡，特别需要以下几点：

[24] J. I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1990), 117-18, and “The Puritan Idea of Communion with God,” in *Press Toward the Mark*, Puritan and Reformed Studies Conference, 1961 (London: n.p., 1962), 7.



1) 基督教在客观与主观维度之间的平衡。客观是主观的基础，因此，主观永远是根植于客观的。例如，清教徒说确据的根本依据是上帝的应许，但这些应许必须通过恩典的主观经历和圣灵的内在印证，才变得对信徒愈加真实。如果没有圣灵经验性的应用，上帝的应许就会导向自欺和属肉体的臆想；另一方面，如果没有上帝的应许和圣灵的光照，自我察验就容易变成私意的自省、捆绑和律法主义。基督教的客观和主观方面是不可分割的。

我们必须在基督的客观工作——主动和被动的顺服——的基础上，寻求一种能显明基督在我们里面的生活方式。基督的福音应当作为客观真理来宣讲，但也应当被圣灵加以应用，通过信心在人里面产生作用。因此，我们拒绝这样两种信仰：一种是将主观经验与客观话语割裂开来，导致神秘主义；一种则是以历史性信心和暂时性信心的虚假根基来看待救恩。<sup>[25]</sup>

2) 上帝的主权与人的责任之间的平衡。几乎所有的改革宗先辈都强调这两点圣经真理：上帝全然掌权，人也有全然的责任。但是，这两点真理如何能符合逻辑地调和，则是超越我们有限的理性的。

当有人问司布真这两条伟大的圣经教义如何才能调和，他回答说，既是朋友，无需调和；然后，他又将这两条教义比作两道铁轨，基督教就是运行在其上。普通的铁轨彼此平行，

但是在远方看起来就融为一体了。上帝的主权和人的责任这两条教义也是一样，在今生看起来似乎是分离的，但在永恒中就融为一体了；我们的任务是不要在今生迫使它们融合，而要保持两者之间的平衡，并且据此而生活。我们要追求在上帝的主权和人的责任之间达到良好平衡的经验性基督信仰。

3) 教义、经验和实践之间的平衡。正如改革宗传道人们所教导的，经验式讲道必须在教义和应用之间进行平衡，基督徒的生命也不仅仅只有经验。符合圣经的基督徒生活是建立在良好的教义（头脑）、良好的经验（心灵）和良好的实践（双手）之上的。

#### 8. 经验式加尔文主义讲道是真摯而热切的。

这样的讲道努力地效法保罗：“我们既蒙怜悯，受了这职分，就不丧胆，乃将那些暗昧可耻的事弃绝了，不行诡诈，不谬讲上帝的道理，只将真理表明出来，好在上帝面前把自己荐与各人的良心。”（林后 4:1-2）

这种热切的经验式讲道避免各样的轻浮。巴克斯特写道：“在世上所有的讲道中，我恨恶那种想要惹听众发笑的讲道，或是想要用浅薄的玩笑打动他们的意念，用剧场表演一样的方式感染他们，而不是用对上帝的名圣洁的尊崇感动他们的讲道。”<sup>[26]</sup>

这样热切的讲道是为了讨上帝的喜悦，而不是讨人的喜悦。上帝是它的见证者；所有的面具都摘下了，各种奉承谄媚都被厌弃了。

[25] Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 125, 130, 146.

[26] Baxter, *The Reformed Pastor*, 119-20.

巴克斯特又说：“先生们，当我们传讲信息时，应当怎样平实、贴切而热情啊！……弟兄们，奉上帝的名，在走上讲台之前先努力唤醒你自己的心吧，这样你才能够唤醒罪人的心。要记住，他们若不被唤醒，就将被咒诅。而一个昏昏欲睡的讲道者是难以唤醒沉睡的罪人的……你们对会众宣讲，要带着这样的态度：听众现在若不被唤醒，就只有在地狱里醒过来了。”〔27〕

**9. 经验式加尔文主义讲道与圣洁的生活一致。**真正的经验化事工离不开敬虔的经验式生活。传道人心灵的圣洁并不只是一种理想而已，他若想要自己所传讲的经验式加尔文主义有果效，他人格的圣洁以及对于福音事工呼召的圣洁绝对是必须具备的。他应当以强烈的热情追求圣洁的生活。

经验式讲道独一无二的管道是经验式的讲道者。一位经验式加尔文主义的讲道者会强烈地经历到保罗在帖撒罗尼迦前书 2:4 中的庄严陈述：“但上帝既然验中了我们，把福音托付我们，我们就照样讲。”真正传讲福音的人，他讲道就好像是被上帝批准并由上帝把福音交托给了他那样。上帝试验了他的心，认为他是合用的器皿，并且因着上帝的恩典成圣，可以传讲上帝恩典的丰盛。

因此，以下这个问题就极其重要了：怎样的人才算是圣洁属上帝的人，可以被上帝批准并交托福音呢？我要提出三个特点：

1) 这些人是按着福音唤醒人的大能而活，他们一心一意地敬畏上帝，而不像那些三心二意的人会惧怕其他的人（帖前 2:6）。他们敬畏上帝，看上帝的一颦一笑比他人的一颦一笑更有分量、更有价值。

2) 他们非常明显地爱着自己所服事的人群。例如，保罗可以对帖撒罗尼迦人这样自称：“我们既是这样爱你们，不但愿意将上帝的福音给你们，连自己的性命也愿意给你们，因你们是我们所疼爱的。”（帖前 2:8）经验式讲道者绝不是超然离群的，他们跟所服事的人群之间没有距离。巴克斯特认为：“我们所有的事工都应当带有对会众温柔的爱……他们要看见，我们在意的并不是什么外表的事物，与他们的救恩比起来，财富、自由、尊荣、生命都为轻了。”〔28〕

3) 他们的生命彰显出不断增长的属灵经历。詹姆斯·斯托克（James Stalker）说：“一项事工若要不断增长力量，必须先不断增长经历……我们工作的力量只能从隐秘处得来……听众可能不明白，为什么他们的传道人非常有恩赐，但却不能够在信仰上对他们施以影响。这是因为，他本身并不是属灵力量的来源。”〔29〕

经上说，蒙召传讲上帝话语、传扬福音信息的人，其心灵、品格和生命必须是一致的。耶稣责备法利赛人和文士不去行他们所传讲的，祂指责他们言行不一，他们职业化的说辞与日常生活中的行为不相符。专业的神职

〔27〕 Baxter, *The Reformed Pastor*, 147, 148.

〔28〕 Baxter, *The Reformed Pastor*, 117.

〔29〕 James Stalker, *The Preacher and His Models* (New York: A. C. Armstrong & Son, 1891), 53, 55.

人员比其他人更应当思考基督这些严厉的话：“文士和法利赛人坐在摩西的位上，凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为，因为他们能说不能行。”（太 23:2-3）传道人被呼召，要在个人与上帝的关系中、在作为丈夫和父亲的家庭角色中、在他们蒙召牧养的羊群中经历圣洁，就像在讲台上看起来那样；他们的呼召和生活、认信、实践之间不可以割裂。

经上说，一个基督徒生命的品格与他事奉的果效是有因果关系的（太 7:17-20）。一个传道人的工作是否蒙福，与他的心在上帝面前成圣的程度是成正比的。因此，传道人应当既通过良好的经验式讲道和教义，也通过成圣的生命来寻求恩典，以建造上帝的家。他们的讲道应当塑造他们的生命，他们的生命则应当为他们的讲道增色。邦兹（E. M. Bounds）写道：“传道人不只是讲道而已……传道人的自身所是充满和渲染他所讲的内容……讲道有力量，是因为这个人有力量；讲道是圣洁的，是因为这个人圣洁的；讲道充满上帝的膏抹，是因为这个人充满上帝的膏抹……讲道不可能超出这个人生命里本有的力量。”<sup>[30]</sup> 约翰·博伊斯（John Boys）的一句话对以上做出了极佳的总结：“生命最好的人，讲道就最好。”<sup>[31]</sup>

传道人必须成为他们所传讲的道，不仅要自身致力于所讲的信息，更要把所讲的信息

应用于自身；他们的心必须与他们的讲道一致。<sup>[32]</sup> 另外，约翰·欧文还警告说：“如果一个人讲得正直却行得弯曲，他的讲道建立了多少人，转眼就会使更多人跌倒。”<sup>[33]</sup>

**10. 经验式加尔文主义的讲道特别地带着祷告的心倚靠圣灵。**这样的传道人强烈地感觉到自己在正确传讲信息、带人归向基督、帮助圣徒们生命成熟方面的无能。他们知道自己要全然倚靠圣灵的工作，是圣灵决定引导谁重生和归正，也决定这事在什么时候、以何种方式发生。他们相信，只有圣灵能带领罪人寻求救恩，更新他们堕落的意志，使圣经的真理在他们的石心中生根。正如托马斯·华森（Thomas Watson）所写：“传道人敲响人们的心门，圣灵则用钥匙打开门。”<sup>[34]</sup>

巴刻如此描写传道人赢得人灵魂的工作：“我们应该放弃所有为要加速人们‘决志’而施加心理压力的技巧，这样是肆无忌惮地试图干涉圣灵的主权。”他接着说，这样的施压可能是有害的，因为它们有可能“带来外在形式上的‘决志’，但却不能带来重生和内心的改变，而那些人的‘决志’热情渐渐消退之后，他们的心可能会变得对福音很刚硬，甚至抵挡。”巴刻总结道：“我们应当把传福音当作一项长期的工作，要耐心地教导和教训，在这事上上帝的仆人应当单单努力、忠实地传讲福音信息并应

[30] Edward M. Bounds, *Preacher and Prayer* (Chicago: Christian Witness Co., 1907), 8, 9.

[31] John Boys, *The Works of John Boys: An Exposition of the Several Offices* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997).

[32] Gardiner Spring, *The Power of the Pulpit* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 154.

[33] John Owen, *The Works of John Owen* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976), 13:21ff.

[34] Thomas Watson, *A Body of Divinity* (London: Banner of Truth Trust, 1967), 154.

用到人的生命中，让上帝的灵来带领人藉着这样的信息归信，按照祂自己的方式和时间。”<sup>[35]</sup>

这种倚靠圣灵的思想促使经验式加尔文主义的传道人努力用祷告浸润自己的讲道，尽管他们有许多弱点。他们首先想要做“进入内室的人”。巴克斯特说：“我们必须持续祷告，就像持续讲道一样。如果一个人祷告不迫切，就不会向会众们热忱地讲道。如果我们不先祈求上帝赐给会众信心和悔意，那么我们就不能请求会众相信和悔改。”<sup>[36]</sup>罗伯特·特雷尔（Robert Traill）认为：“许多很好的讲道都因为缺乏祷告方面的钻研而失败了。”<sup>[37]</sup>

受清教徒影响的麦克谦（Robert Murray M'Cheyne）有一个著名的故事，极好地描绘了特雷尔的意思。麦克谦的教会里有位年老的执事注意到一位客人脸上敬畏的神色，

就邀请他到传道人的书房里去。“告诉我，”客人说，“我曾经听过这位敬虔人的布道，他成功的秘诀是什么？”执事就让客人去坐在麦克谦的书桌旁，让他把手放在桌子上，并把脸贴在手上哭泣。然后两人走进教会的会堂里，登上讲台。“靠着讲台，”执事说，“伸出你的双手，哭泣吧。现在你就知道麦克谦服事的秘诀了。”

今天的教会急需以私人祷告支持自己讲台信息的传道人，也急需这样的教师：他们常常提醒自己，唤醒人心、深入内心、改变生命的讲道不在于牧者的口才、热情和说服力，而在于藉着圣灵的工作，由上帝而来的至高的美意。总而言之，我们需要不断地祷告，求上帝赐下践行经验式信仰、进行经验式讲道的神学院和神学院教师，求上帝往祂成熟的田地里差遣成千上万倚靠圣灵而行的传道人，向急需福音的罪人们和全球饥饿的圣徒们传讲耶稣基督那无可替代的丰盛。✝

[35] Packer, *A Quest for Godliness*, 163–64.

[36] Baxter, *The Reformed Pastor*, 122.

[37] Robert Traill, *Works of Robert Traill* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975), 1:246.

## 对霍顿《称义》一书的书评<sup>[1]</sup>

文 / 马可·马特斯 (Mark Mattes)

译 / 超雪

校 / 李亮

加利福尼亚州威斯敏斯特神学院教授麦克·霍顿在这部篇幅超过 900 页的两卷本著作中对于称义教义的研究，堪称近几十年来从更正教观点出发的相关研究中非常重要的组成部分。

霍顿处理的是今日对称义是唯独因着恩典、唯独通过信心的两个直接的反对之声：第一卷，是针对激进正统主义 (Radical Orthodoxy)，这是由约翰·米尔班克 (John Milbank) 创立的学派；第二卷则是针对保罗新观。

无论是激进正统主义还是保罗新观，都认为 (由权威改教家们所清楚阐释的) 传统称义教义不可信。前者认为教会是将人们从现代世俗主义中拯救出来的方舟，而后者认为保罗并没有在关心如何将人类从上帝的忿怒中拯救出来，而是在说如何将外邦人纳入到犹太人的立约群体中。霍顿很有智慧地破除了这两者对于传统更正教称义观点的批评，同时又肯定了这两个观点中值得称赞的部分。

本书第一卷显示，称义是指因着基督义的归算对罪人法庭式的无罪宣判。这个观点并非路德的发明，而是在早期教会教父们的著作中就存在的观点，比如伊格那丢书信、屈梭多模与奥古斯丁的著作中都有表达。对称义是法庭概念的这一真理的反对者是亚历山大的奥利金，此后伪丢尼修又重复这一反对，他认为称义是一个对神性越来越多地模仿参与的过程。

鉴于激进正统主义对于阿奎那的认同，霍顿给了这位“天使博士”相当多的篇幅。霍顿认为，阿奎那的称义观借用亚里士多德关于运动 (*motus*) 的观念，<sup>[2]</sup> 提倡注入的恩典恢复了正确的秩序，使灵魂的高级部分能胜过低级部分。尽管如此，阿奎那的称义观并不是半伯拉纠主义的立场。相反，这个观点是对异端的抵挡。毕竟对于阿奎那而言，救恩并不是人类努力的结果，而是上帝工作的结果，因为上帝使人的意志与整个灵魂归向善。<sup>[3]</sup> 确实阿奎那为了强调恩典转变灵魂的内部功效，破坏了基督的义归算给所有信徒

[1] 本文原载于路德宗季刊 (Lutheran Quarterly), <http://www.lutheranquarterly.com/book-reviews.html> (2019年2月18日存取), 承蒙授权翻译转载, 特此致谢。——编者注

[2] Michael Horton, *Juustificatio*, 2 vols., (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018), 1:101.

[3] Horton, *Juustificatio*, 1:111.

这一点。但他绝不是否认“是上帝的怜悯从始至终地保守信徒”的这一断言。毫无疑问，对于阿奎那而言，恩典是形成信徒行善事的性情的“药用物质（medicinal substance）”和形式因，<sup>[4]</sup>并且信心的“运动”不能完全，除非它被慈悲加速。<sup>[5]</sup>

阿奎那的观点与约翰·邓斯·司各脱（John Duns Scotus）的观点形成了对比，司各脱试图将上帝的主观能动（agency）与人的主观能动相对立，他认为人的主观能动并不是在和上帝同工，而是在和上帝对抗。与激进正统主义相反，霍顿认为阿奎那与路德之间的相似性比司各脱与路德之间的相似性更大。

一个对改教家们十分重要的真理是，基督的义的归算是作为有份于上帝，即与基督联合的基础，这一点对于路德和加尔文都至关重要。<sup>[6]</sup>经典改教家和中世纪思想家之间关键的不同在于，对于中世纪思想家来说，与上帝联合是目标，而对于权威改教家们来说，它是源头。<sup>[7]</sup>

无论在哪个角度，激进正统主义者认为更正教信徒假定人类的主观能动与上帝的主观能动相对抗这一评鉴，都应受到挑战。改教家的观点，不只是人类的主观能动并未在上帝里就“停止”。经典改教家也并没有谈植根于人“天然本性”的“自然端”与人类最终

的“超自然端”的不同，像弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suárez）所做的区分那样。

事实上，对于改教者来说，上帝不是仅仅在编撰的教条中，在人以上或超越人而工作，而是在人里面工作，以有效地带来他们与基督的相称。<sup>[8]</sup>毫无疑问，跟随格哈德·福德（Gerhard O. Forde）或约翰·冯·霍夫曼（Johann von Hofmann）的人们不会同意霍顿的立场，即认为基督主动的顺服是人类称义所必须的“法定计划”。对于霍顿来说，只有当称义包含将基督主动顺服的义归算给罪人时，上帝的律法才被高举。在霍顿的逻辑里，如此一来，称义就不是一个独断的决定。<sup>[9]</sup>霍顿将律法和福音合拢在加尔文主义者提出的“盟约神学”中，“盟约神学”区分了给亚当的原始的“工作之约”和通过基督给予信徒的“恩典之约”，可能所有路德宗信徒都不会愿意认同霍顿提出的这一点。

本书第二卷通过解经来说明称义，主要关注的是“圣约律法主义”的多样理论。“圣约律法主义”可以追溯到桑德斯（E. P. Sanders），他认为第二圣殿时期犹太教相信一个人成为上帝圣约的成员是通过恩典，但他要持守这个约是通过遵行律法。<sup>[10]</sup>这个理论认为，从上帝而来的赦免是通过悔改获得的，行为是区别犹太人和外邦人并将外邦人排除在外的边界记号。<sup>[11]</sup>从这个观点来

[ 4 ] Horton, *Juestification*, 1:117.

[ 5 ] Horton, *Juestification*, 1:121.

[ 6 ] Horton, *Juestification*, 1:212.

[ 7 ] Horton, *Juestification*, 1:255.

[ 8 ] Horton, *Juestification*, 1:178.

[ 9 ] Horton, *Juestification*, 1:205.

[ 10 ] Horton, *Juestification*, 2:97.

[ 11 ] Horton, *Juestification*, 2:31.

看，犹太教提供了一种“强有力”的恩典教义，犹太人的关键问题不再是“我将如何去天堂”，而是“流亡何时结束？”<sup>[12]</sup>因此保罗没有建立任何个体的救恩观，而是在解释以色列具有一个更广的使命，一个将外邦人包含在内的使命。

霍顿列举出证据，说明耶稣时代的犹太教远没有大多数新观学者乐意接受的那样，是以恩典为导向。他指出新观对信仰的重新阐述有矛盾之处。他接受桑德斯这个论点：最轻微的律法主义都会削弱福音，<sup>[13]</sup>并与之冲突。他指出，对大部分古代犹太人来说，救恩根本上取决于对律法完美的遵行，<sup>[14]</sup>用基督教的术语来说，在某种程度上他们就是伯拉纠主义者。犹太教倾向于律法主义，尤其是在圣殿被毁之后，因为人们的虔诚和善行替代了祭物。<sup>[15]</sup>

对大多数犹太人来说，拯救完全就是保罗所说的意思：从上帝即将到来的审判中拯救出来。<sup>[16]</sup>由于保罗呼吁唯独基督是拯救的源头，他的信仰立场就与犹太教形成了彻底的断裂。基督，而非律法，才是上帝的怜悯的核心。保罗所清楚讲明的称义，不是只为了主张对外邦人的接纳。如果只是为了主张这一点，那么奇怪的是，这一点没有出现在保罗的文本，比如帖撒罗尼迦前书当中。<sup>[17]</sup>基督在十字架上承担人类的罪“不是宣泄释

放忿怒，而是为公正地满足上帝宇宙性的和盟约中的公义，这提供了我们蒙赦免和恢复正直的基础——在称义中法律上的正直，在成圣中道德上的正直，以及在得荣之中身体与灵魂的完全正直”。<sup>[18]</sup>

事实上，“在十字架上，基督不是通过摧毁这个好的以及自然的创造秩序取得胜利，而是通过承受我们犯罪带来的诅咒，使建立在基督复活的根基上的新的秩序得以出现”。<sup>[19]</sup>保罗新观的许多思想对于保罗明确的话语有过度的偏见，就像我们在赖特（N. T. Wright）的著作中看到的。它有一个先验的假设，认为保罗和改教者不可能对福音有相同的看法，因为新观学者们认为保罗关心的是将外邦人纳入圣约群体，而不是罪得赦免。霍顿则说明，保罗十分关切从神的忿怒中脱离，与改教家一样。

对于称义是唯独靠着恩典、唯独通过信心这点，现在存在一些批判，这部两卷本的著作对于任何有兴趣反驳这些批判的读者来说，是不可或缺的。✦

### 作者简介

马可·马特斯（Mark Mattes），美国爱荷华州得梅因远景大学（别名景轩大学）宗教与哲学专业副教授。

[12] Horton, *Juustificatio*n, 2:22.

[13] Horton, *Juustificatio*n, 2:124.

[14] Horton, *Juustificatio*n, 2:66.

[15] Horton, *Juustificatio*n, 2:184.

[16] Horton, *Juustificatio*n, 2:188.

[17] Horton, *Juustificatio*n, 2:181.

[18] Horton, *Juustificatio*n, 2:226.

[19] Horton, *Juustificatio*n, 2:242.

# 将奇异回归给恩典<sup>[1]</sup>

## ——利戈尼尔事工采访霍顿博士

文 / 伯克·帕森斯 (Burk Parsons)

译 / 超雪

校 / 非比

麦克·霍顿 (Michael Horton) 是一位丈夫、一位父亲和一名牧师。他还是一位教授、一名编辑和一个多产的作家。当读到他那长长的学历表时,你可能会产生这样的印象:他是个住在象牙塔里的神学家,没有什么时间,也不关心别人。但这和事实却远不相符。他是我有幸认识的人里面更关心他人和更真诚的人之一。1999年我在芝加哥第一次见到麦克,他站在詹姆斯·蒙哥马利·博伊斯博士 (James Montgomery Boice) 的身旁。那时我们还没什么共同点,但现在我们至少有了一个:我们都是改革宗杂志的编辑,而且对这项工作我们都乐在其中。

我最近有机会采访了麦克。同行的还有利戈尼尔事工 (Ligonier) 的执行副社长克里斯·赖森 (Chris Larson), 我们的交谈被记录下来。我们花了好几个钟头讨论了各种事情,从苹果手机的好处到优质咖啡的重要,还讨论了各种人,包括赖特 (N. T. Wright)。关于进行采访的目的,我希望的

是蒙主使用,藉着祂在教会中兴起的服事祂的人的智慧,来帮助建立和装备祂的子民。

麦克·霍顿博士是加州威斯敏斯特神学院梅钦教席 (J. Gresham Machen Professor) 的系统神学和护教学教授。他是《现代改革宗》(Modern Reformation) 杂志的主编和“白马客栈”(White Horse Inn) 电台节目的主持人。他同时是加利福尼亚州桑提地区的联合改革宗教会副牧师,也是二十本书的作者,包括《将奇异回归给恩典》(Putting Amazing Back into Grace)、《更好的方式:重新发现以基督为中心的敬拜戏剧》(A Better Way: Re-discovering the Drama of Christ Centered Worship)、《盟约神学概论》(Introducing Covenant Theology)、《没有基督的基督教》(Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church) 和《被福音支配的人生》(The Gospel Driven Life)<sup>[2]</sup>。

[1] 本文于2009年11月3日原载于利戈尼尔 (Ligonier) 网站。<https://www.ligonier.org/blog/interview-dr-michael-horton/> (2018年10月25日存取)。承蒙授权翻译转载,特此致谢。文中霍顿博士的家庭情况与著作介绍为其约十年前的信息。编辑中略有删节。——编者注

[2] 霍顿博士至2018年共出版了26本著作,包括《基督徒的信仰》(The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way) 以及《称义》(Justification) 等。——编者著



上世纪 80 年代末，霍顿博士创办了一个叫做“基督徒宗教改革联合会”（CURE）的组织。这个组织的目的是提醒美国的福音派记住他们是扎根在圣经以及在更正教改教运动中恢复的丰富的信仰与实践中的。他们最早想要扩大影响力的一次努力是 1990 年电台广播节目“白马客栈”的开播，主持人是麦克·霍顿、金·里德尔巴格（Kim Riddlebarger）、罗德·罗森博拉德（Rod Rosenblatt）和肯·琼斯（Ken Jones）。1992 年，这个事工开始出版期刊《现代改革宗》，将永恒的基督教教义应用于当下的问题。

**伯克·帕森斯（以下简称伯）：请告诉我一些你家庭的情况。**

**麦克·霍顿（以下简称麦）：**我有一位非常好的妻子，她对我的关怀照顾是我不配得的。我还有四个孩子，我也可以如此评价他们。他们分别是六岁和七岁，都是很棒的孩子。他们中三个年龄相同——是三胞胎。詹姆斯是老大，他比三胞胎大一岁半。

**伯：请列举一些人们不太熟悉，但对你这些年来的生命和事奉非常有帮助的书。**

**麦：**卡帕多西亚的教父们：纳西盎的格列高利、尼撒的格列高利和凯撒利亚的巴西尔——这是两兄弟和他们的一位好友——他们对于形成早期的三位一体和基督论的种种论辩有着巨大的影响。很多基督徒，尤其是更正教基督徒从未听说过他们，但我们用的都是他们的语言，他们不得不艰辛地梳理大量概念上的难点问题，用以阐明信仰来对抗异端。他们用于表达三位一体和基督论教义所用的语言，成为现在我们

认为理所当然的术语和范式——他们是了不起的三个人。

和很多基督徒一样，我是在时代论的背景长大的，我们可以批判时代论，但毫无疑问的是，我从那些在达拉斯神学院接受训练的笃信圣经的肢体们那里学到了很多关于圣经和恩典的知识。我记得我把德怀特·潘特科斯（Dwight Pentecost）的《已成纯正教义之事》（*Things That Become Sound Doctrine*）一书从头到尾读了五遍。这本书影响了我，使我的思想向着系统神学的世界开启——那时它摆在我母亲的书架上，我把它拿了下来，我真的从中受益。当然，其中一些内容我现在会有不同意见，但当时它对我很有帮助。

我会推荐托马斯·古德温（Thomas Goodwin）的任何一部作品。我写了一篇关于古德温的博士论文，所以我读了很多古德温的书——它们总是那样虔诚，就像它们总是那样智慧与广博。古德温是一位非常感人的作家，和其他清教徒一样，他能够用图画描绘世界，用文字诠释圣经。

另外，我也推荐理查德·西比斯（Richard Sibbes）和威廉·帕金斯（William Perkins）写的任何著作，他们可能还没得到应有的关注，不过我很高兴看到约翰·欧文得到了更多关注。我也很感恩看到欧陆的神学家被更多地关注：撒迦利亚·乌尔辛努斯（Zacharias Ursinus）、卡斯帕·奥利维亚努斯（Caspar Olevianus）和其他人。

**伯：你最近正在读哪本书或是哪些书？**

**麦：**我刚刚读完查尔斯·泰勒的《世俗时代》，这本书真是很棒。我并不认同其所有观点，但这本书很有挑战性，是最有影响力的书之一，非常有名。我刚刚开始读另一本引人入胜的书。克里斯托弗·J·H·莱特(Christopher J. H. Wright)的《宣教中的上帝——展开圣经的宏大叙事》(*The Mission of God: Unfolding the Bible's Grand Narrative*)。莱特是约翰·斯托得的国际宣教部主任，这本书是莱特的代表作。这不是一本仅仅关于宣教的书。他是在以弥赛亚为中心以及对宣教导向的关切下诠释整本圣经。神是真正的宣教士，我们是配角。这是一部伟大的著作。

**伯：**去年出版的图书中哪一本你想推荐给别人？

**麦：**要推荐的一本是你们的作者基思·马西森(Keith Mathison)刚刚出版的著作：《从古至今：揭示圣经末世论》。要总结整本圣经非常困难，但他做得很好。最近出版了很多重要的图书——一些对平信徒非常有用的资源。这是目前很令人鼓舞的一件事。很多人，从派博(John Piper)到狄马可(Mark Dever)，到卡森(Donald Arthur Carson)，再到凯勒(Timothy Keller)和史普罗(R. C. Sproul)，他们还在写一些受欢迎的书，来吸引人们去更深地认识基督教信仰，而且这种累积的影响看上去在增长。我认为这表明了书籍的力量。书籍仍然是一种不可思议的力量。

**伯：**你认为在教会历史的哪个时期，教会产生了最伟大的圣经解经？

**麦：**很难确定一个特定时期，因为总有好的

解经家和不好的解经家。我的确认为最令人惊叹的是一些解经家现在还活着，有一些最好的注释是今天的人写的。

**伯：**我同意，我认为在过去的三四十年中出现了比我们在整个教会历史上所见过的都更好的解经——你可以再详细说明一下这点吗？

**麦：**(他们)严肃地对待语言本身，认真地思考上下文，真的把圣经放在历史背景下去解释。如果我们思想加尔文的注释，它们并不像讲道。他的注释通常是非常有条理的，但你会突然撞见一个金矿，那真的非常美妙。今天即使是最好的释经学者，改革宗的或是其他的，都感到非常有必要重视加尔文在这些注释上的工作。我们今天有一些最好的解经家，他们甚至不是加尔文主义者，但当我们思想加尔文的著作时，看到他早在16世纪就已经有这样的看见，这真是令人惊异。不过我认为在加尔文之后有很多解经家都对他的解经进行了改进。加尔文站在前人的肩膀上，但他的前辈并不是很多——而今天很多解经者有大量的有用的工具和更多的前辈，这使得他们可以做出更好的工作。所以我们一直是在持续建造。这真是惊人。

**伯：**你的第一本书是什么时候写的，你为什么要写它？

**麦：**《使命达成》，这本书后来改名为《将奇异回归给恩典》，由托马斯·尼尔森出版社出版。

**伯：**它是哪一年出版的？

**麦：**它是在我读大学二年级时出版的，我想一下，那是1984年。

**伯：当你写这本书时是多大？**

**麦：**我15岁时写的，詹姆斯·博伊斯（James Boice）非常好心地为这本书写了前言，那时我天真地认为它随时会出版，我十分惊讶托马斯·尼尔森出版社在我去读大学时真的将它出版了。这表明他们会出版任何东西（笑）。

**伯：在出版时，这本书是像加尔文的著作一样已经改了五稿呢？还是依然是初稿？**

**麦：**我15岁时写的初稿和《使命达成》的最终书稿有一些不同，但不是很多。但《使命达成》和《将奇异归还给恩典》之间有真正的不同。《将奇异归还给恩典》是一种更全面的处理——包含了更多的教义。

**伯：你为什么写这本书？**

**麦：**我写《使命达成》这本书是为了我的家人，为了向他们解释我不是一个教徒。我发现很难清楚地阐述我从罗马书和许多伟大的改革宗解经家那里学到的东西。

**伯：你最近在做什么？**

**麦：**《被福音支配的人生》一书刚刚出版，它是《没有基督的基督教》的续篇，还有《主愿意》一书。在春季我会出一部系统神学，它现在正在编辑中。然后我打算写《被福音支配的人生》的后续，关于大使命的第三本书。

**伯：你可以评论一下今天市面上有的各种类型的书吗？**

**麦：**今天我们有许多很有深度的书。我还记得就在不久前，你都还找不到适合普通读者的某些主题的书，比如基督的十字架这个主

题。你知道的，可能约翰·斯托得或是莱昂·莫里斯会出一本。现在则有了很多选择。所以一方面来讲，我认为现在市面上能提供给大家比以前更有深度的图书。但另一方面，还是不够有深度。好像还是有点这样：一切都必须是流行的，一切都必须是为大众的。

当我确实认为我们需要有适合广大读者的资源时，听到的事情让我有些不安，牧师们告诉我他们的阅读清单，而他们读的书通常和你们利戈尼尔网站的一般读者或是“白马客栈”的听众所读的是一样的。牧师本该被更优秀的图书牧养，以致能用好的教导去牧养他们的会众，通常他们的教导不会超过他们自己所读的。

此外，有一件事我希望能更擅长，就是优美的写作，而且我认为大部分作品都需要这一点。老一辈人更关注修辞，关注怎样叙事。我认为这是 R. C.<sup>[3]</sup> 的作品依然如此吸引人的原因之一，他能把事情讲述得清晰又优美，你也是如此（指采访者）。清教徒是这方面的大师。我想我们这些在成长过程中没有接受过很好的文科教育的人，我们的生活越来越被短信息控制，我们不会花很多时间去好好说一件事情。我们只为了传达关键点而说一些我们必须说的话，我们不会赋予这些信息丰富的词汇，这也是我一直想在写作中提高的。

**伯：我认为周毕克（Joel Beeke）在他的作品中试图保持这种优美的、描绘性的风格。他所使用的语言中有一种美，让你想要不断**

[3] 指史普罗，国外在比较亲密的朋友关系中会用一些名字的缩写来称呼彼此。——编者注

地往下读。

**麦：**我同意。这和他读了大量清教徒的书是分不开的。一方面，清教徒同时在朴实与简洁方面，或说至少在朴实的方面，是真正的大师。另外，他们还常常有一些奇妙的暗喻。他们使用文字就像是艺术家使用调色板，他们可以只是通过文字就将一整个场景建在你的脑海中。

**伯：有没有一句特别的忠告被证明对你的生命非常有帮助？**

**麦：**有，来自我的母亲。当我在读罗马书，以及刚开始读清教徒和改革宗作者的著作时，我总是到她面前问她很多问题（她是一位非常虔诚地阅读圣经的母亲），她会说：“我不知道。让我们来看看圣经。我们来研读它。”她使我对圣经的权威产生了一种带着好奇的尊敬。她帮助我明白圣经的确有着明确的答案，即使我们对于这些答案是什么的意见不完全一致。顺便说一下，当我们开始 CURE 项目时（“白马客栈”和《现代改革宗》杂志的前身），我的妈妈做业务经理，她自己开始了秘密的对囚犯的事工。她会用“护理包”把我们的文字材料偷偷带出办公室。每当有人问为什么供货减少了，她脸上就会出现心虚的表情（她是普鲁士人，那是她的两种表现之一），并说：“我们做这个是为了什么？”囚犯们称之为“乔妈妈的监狱事工”，而且当一个人要出狱时，她是第二个或是第三个被联络的人。哇，你的所有问题对我来说挺难回答的，我不是经常反思的人。

**伯：我想向人们展示的是在所有的作品后面的那个人，那个在教授头衔后面的人。我希望**

**望这个采访能够真的激励神的百姓，他们能以近距离地看见你的生活和神如何使祂所交付给你的事工成形，也向你提供一个场合，在这里你可以向其他人传递你在生活和事工中学到的内容。**

**麦：**我不觉得我是很有意思的人。R. C. 有很多了不起的故事。他是像路德一样的人。

**伯：有没有一些鼓励或是提醒，是你想对读到这个采访的基督徒说的呢？**

**麦：**有件事我想提一下，年轻的基督徒们越来越强地意识到需要学习，特别是在那些发现恩典教义的人们中，这非常鼓励人。但在一些人当中仍存在着一种对正规教育的反感，这来自基要主义和一种普遍感受，就是好像你所需要的就只是坐在角落里拿着一本圣经，然后你就可以得出所有正确答案了；你不需要历史上众圣徒们的智慧，你不需要那些正活着的圣徒们的智慧，或是那些已离世的圣徒们的智慧，也不需要美洲的圣徒的智慧，或是非洲的圣徒的智慧，或是亚洲的、欧洲的、拉丁美洲的。这样我们会变得目光短浅。

你现在有机会可以为你一生的事工打下基础，所以不要专注于迅速地全部投入服事。首先你应该专注地当一个全时间的神学生，做学生是一个合法的全时间的职业。耶稣说马利亚选择了上好的福分，马大却忙着要服事耶稣物质上的需要，而且她想让耶稣责备她的妹妹没有来帮她。

**伯：今天牧师们最需要听到什么告诫的话？**

**麦：**别把福音视为理所当然的。不要假设

你带领的人已经得着了福音，因为你没有，我也没有，我们中没有任何一个人完全得着了福音。它是陌生的、奇怪的，是与我们的本性相违背的，每次我们听到福音时都是如此，所以我们需要一遍又一遍地去听，而且不是把它当一个口号去听，你知道的，（就像总是习惯性地听到）：来到耶稣面前罪得赦免。查尔斯·司布真说，传扬基督并祂钉十字架。当保罗说，我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道基督并祂钉十字架，保罗不是在说他就只是跑来跑去喊着“基督被钉十字架，基督被钉十字架”。他的意思是在整本圣经中，要么就是在预先宣告基督是那将为我们的罪死在十字架上并为我们的称义而复活的独一无二救主，要么就是在宣告祂已经来了。所以，当我们传讲从创世记到启示录的时候，不是讲我们自己的喜好，而是讲圣经的文本。我们必须得问，基督是如何做的。若祂能够在去往以马忤斯的路上向祂的门徒讲明，圣经中所有一切都是指向祂的，那我们也能够在我们的讲台上做到同样的事情。而且当说到我们的会众对于福音的认识时，你不要假设任何事情。在我们里面的本性是律法。我们不用告诉任何人，你必须更好，你必须爱你的妻子或你的丈夫，你不能不照顾你的孩子。你不用说服人们这些事情是正确的，他们早就知道了。

牧师们，你不是只说服你的会众去相信，而且是要一直对你自己传讲：福音不是太好了所以不可能是真的，福音实在是一个已经发生的客观事件，不管我是怎么看它的。其实世上最难的事情就是相信福音。

**伯：今天牧师们最需要听到什么鼓励的话？**

**麦：**那些清晨与夜晚都忠实地为神的百姓在主日预备筵席的人们，他们正如保罗论到提摩太所说的，是在神对百姓的拯救中与神同工的，这是极其崇高的地位。牧师们真的应当受到所有人的尊重，不光他们的会众，还有我们这些训练牧师的人。我们是牧师的仆人，我们训练牧师，但不表示我们高于牧师，我们在次序上排在牧师之后。我也是牧师，但我同样感到我在神学院的工作是对牧师的服事，因为他们是将军，他们是那些真正在外面、在战壕里率领军队和建立圣徒的人。牧师和教师，他们是基督给教会的恩赐。我想他们需要极其谨慎，不要把他们的研经变成工作。他们需要谨慎不要做执事或者改变某人决定的工作。他们需要极其珍惜他们的时间，他们要能够这样说：“我为我所牧养的人所做的最重要的事，就是我的研经工作，以及我为他们的祷告。”让长老们去关心每个成员及家庭的灵性成熟，让执事们去服事人们物质上的需要。这不是说牧师需要分离出来，而是说那些非常忠心地做他们的研经工作，给神百姓的筵席准备饭食的牧师们，拥有这世上最宝贵的职分。

**伯：今天平信徒最需要听到什么告诫的话？**

**麦：**知道你相信什么以及你为什么相信。忠心地顺服你的牧者。尽可能地接受额外的基督教教育。做好准备可以回答那些问你的心中为什么怀有盼望的人，并且能够具有吸引力地、柔和地、清晰地向他们讲明。我们生活的这个时代，一般的非基督徒对基督徒和基督教都有一种不好的看法，因为非基督徒看到了太多基督教外在可见的表现。他们需

要接触真正的东西。他们不能分辨假货直到他们接触真品。

**伯：从教义方面讲，今天教会在教义上面对的最严重的威胁是什么？**

麦：我真的相信我们正在面对改教家们曾面对过的相同的教义危机，甚至从某些方面讲还要更糟，因为罗马天主教会从没有质疑过圣经的权威性或是圣经的无误性。这两点现在在更正教中普遍存在着争议，特别是在福音派中争议越来越多。如果我们连圣经的权威性和圣经的全备性都怀疑了，试图去明白我们相信什么及我们为什么相信还有什么意义呢？甚至谈论福音都毫无意义了，因为这个福音并没有权威性。这样的话，称义就会和以往一样是一种要去抓取的东西了。根据所有我看到过的研究，大部分美国福音派都相信得救是在神的帮助下自己救自己。“你要尽可能做得好”，这就是为什么耶稣不再被视作是唯一的道路、真理和生命。在宗教改革中，耶稣是救赎的唯一道路，这不是一件要去抓取的事情。宗教改革的争论点在于救恩是如何应用在我们身上的，但每个人都相信耶稣是拯救的唯一道路。今天，这一点已经不再是理所当然，我们不得不为之辩护。

宗教多元主义让我们更多注意到其他的信仰，这一点是好的，这使得我们更加清楚地知道自己相信什么和为什么相信。但宗教多元主义使我们更容易相信宗教和道德有关。它只关切怎么变得友好，只关系到怎样好好做，只是关于怎样彼此相爱。它不再是关于神怎样介入人类历史，取了我们的肉身，死

在十字架上，第三天为我们的称义从死里复活，以及祂会再来施行审判，还有真实存在的天国与真实存在的地狱。在某种程度上，我们已经把宗教变成了道德——是我们做了什么，而不是神为我们做成了什么——在这一点上，宗教多元主义不是意味着有很多不同信仰的人，我们要尊重他们和向他们作见证，而是意味着所有这些很好的人，他们也有他们道德的来源，就跟我们一样，我们必须明白，有通向神的不同路径。越来越多地，我们跟着很多牧师在一起这样做，就是告诉信徒们，耶稣是追求团体精神和自我牺牲的最好方法，而不是那一位为我们的罪献祭和为我们的称义复活的救主。

**伯：今天教会面对的教会论方面的最大的威胁是什么？**

麦：毋需争辩，每个人都知道福音派现在持自贵格会以来最低的教会论。这一教会论建基于个人决志相信耶稣基督之上，而不是建在这个基础上：神在万世以先，就为教会设立蓝图，并借圣灵在圣子里实现了（这一蓝图）。所以如果教会只是一群做了决定和选择的人的集合，教会很容易就变成一个市场，变成一个消费者的购物中心。对许多年轻的福音派牧师来说，教会职分的概念对他们越来越陌生。我在浸信会会长大，那时福音派传道人对于教会中的职分还有很强的意识；他们会经常讲职分的重要性，现在我再没有听过传道人讲教会的职分了。我听到的是：“信徒都是牧师，我们都是牧师……每一只羊都是牧羊人。”基本上，牧师已经成为主要的激励者兼教练兼活动策划者，这是我关注的一

个重大问题。在这个环境中我最大的担忧可能是我们正在失去教会的大公性。我们把教会塑造成了一个以利为本的市场，而且设置一代人去反对一代人，设置一个社会经济体去反对一个社会经济体。像这样，我们正在越来越多地剥夺教会的权柄。

在这个时代，年轻基督徒的信仰比以往任何时候都更受到考验，他们却几乎没有被装备去应对这些挑战，因为他们没有很好地融入一个有生命的教会的生活。他们曾在儿童主日学中，青少年团契当中，然后在校园事工里面，他们从不需要加入教会！根据一项研究，在福音派教会中长大的人有 80% 离开了教会，他们不加入任何教会，甚至在大学二年级时，他们都不再去教会了。我们想知道为什么吗？好吧，你必须问这个问题：他们是真的“离开”教会吗？他们是否真的曾经归属于教会呢？他们实际上有多少个礼拜天参与了圣徒共同体的公祷、共同读经、公开讲道和圣餐的分享？他们曾经见过一位长老或是牧师吗？如果这些事情并不是这些年轻人正常经验的一部分，那么他们与教会并没有真的连接。他们可能和来自青年团契的朋友圈有关系。他们可能与他们的校园事工支持网络团队及他们的校园带领人有关系，但他们不属于教会。那他们为什么还因为在大二时不再去教会而受到责备呢？

**伯：请简单说一下，今天你在教会中看到的什么最鼓励你？**

**麦：**（我看见）许多年轻人对神的恩典和荣耀有着虔诚的渴望。

**伯：请用一句话解释一下，荣耀神并永远以祂为乐是什么意思？**

**麦：**这意味着我们是我们在被创造本该所是的样子，正如奥古斯丁所说，上帝造我们是为了祂自己，我们的心若不安息在祂的怀中，便永远不会找到安宁——这也表明神的荣耀和我们的幸福并不对立，只是我们真正的幸福只在神那里才得寻见。

**伯：考虑到赖特主教（N. T. Wright）的称义教义，你认为他是在教导另一个福音吗？**

**麦：**巴刻说到一个重点：赖特把圣经的背景作为前提，而把圣经的前提作为背景。不过赖特比这做得还要更多；他否认了称义的一个要素，就是归算。所以，回答你的问题，是的——既然否认了归算，赖特所传的就是另一个福音。

赖特似乎想要对抗一种基要主义的对待圣经的方式。他确实做了很好的工作去强调这一事实，即在保罗的著作中，称义要在一个更广的救赎历史框架中去理解，确实并不是所有关于称义的陈述及辩护都会这样做。但他这个强调没有与历史上的改革宗神学矛盾，因为改革宗神学一直都是在一个更广的救赎历史框架里理解称义。如果赖特读过改教家以及更多近代的改革宗作家的著作，比如魏司坚（Geerhardus Vos）和瑞德鲍斯（Herman Ridderbos），他就能很清楚地看见称义被放在它的正确的背景中，就是信徒与基督的联合这一背景，也被放在了整个救赎历史中。改革宗的作者们谈到保罗对称义的处理和对外邦人的接纳是密不可分的。而在你读赖特的书时，他把一切说得好像他是

第一个看见保罗这些重点的人，在他以前的所有人都有点像是在教四个属灵的原则。这真是一个令人难以置信的天真的观点。

我认识赖特——不是很熟，但我在牛津的时候我们有过几次交谈。我们来来回回地讨论这些问题，而他根本不懂历史神学。当你在某些点上抓住他时他会承认，他会说一些类似这样的话：“好吧，这真的不是我的专业领域。”好吧，如果你的论点是宗教改革从根本上误解了保罗，那你至少要知道改教家们说过什么，你最好在这方面是专家——但赖特并不是。所以赖特制造了一个假想的对手。而那些受他影响的人，对他很着迷的人，也是一样，在很多情况下对于改教家们实际上在教导什么，改革宗神学在这些问题上实际教导的是什么一无所知。请让我向人们提出一个诚恳的辩护：改革宗对于称义教义方面的陈述包括了赖特所提出和纳入的一些最显著的论点，但没有像赖特那样否认了归算这一要素。没有归算，称义就不是好消息。当赖特说福音就是“耶稣是主”，我回答，有很多经文告诉我“耶稣是主”并不是好消息。有很多经文告诉我，对相当多的人而言，“耶稣是主”的意思是：“那骑着白马手中拿剑的伟大复仇者，带来最终的审判。”“耶稣是主”的意思是祂将是你的审判官。在雅典的亚略巴古，保罗说到有一个审判临近，一个最终的审判就要来临，并且神为此给众人证据，就是叫耶稣从死里复活。所以“耶稣是主”并不必然是好消息。只有当神向我保证我已唯独本乎恩典和唯独因着信心在基督里并蒙恩典保守，“耶稣是主”才是好的消息而不是最坏的消息。

### **伯：你生活和事工的中心是什么？**

**麦：**话语服事——公开传讲神的话是中心。从那里发展出作为家长的服事，在家庭中教导圣经的事工；还有每个信徒都当花在神话语上的时间。我想所有那些纪律都是很重要的：定期参加教会敬拜的纪律，参与普遍的蒙恩途径，听神通过祂的话语对我们说话，每一个途径都是必不可少的，而且我们必须把神的话带回到家里。非常重要的一点是我们重新恢复了教理问答的实践——家庭教理问答，或是家庭敬拜，不管你想怎么称呼它——就是一段清晨或是傍晚的时间，或是一天中的某个时间，父母会用圣经训练他们的孩子。比如在我们教会会有一个每周的教理问答，孩子们在不同的年级进行学习，是在适合他们的年级里学习。在教会和在这一周当中，孩子们在家庭敬拜时会记住教理的问题与答案，还有相关的圣经经文应用。（我们）对家庭中发生的事情和教会中发生的事情有一个整合，当长老们前去拜访一个家庭时，他们会问：“你在家会在教理问答的时间里教孩子们圣经吗？”那是他们作为家长和教会成员的誓约的一部分。

当这一切都成为中心时，最难的是一直保持下去。特别对我个人而言，每天都花时间在我自己的读经和祷告上是最难的，因为每天在我的教导和写作中我都在读圣经。这是我们的工作。危险是它只是成了一个工作。危险是我们来到圣经这里挖掘，好给别人准备饭食，我们自己却有可能饿着肚子。很多人以按部就班地运用神的话为他的职业，对他们来说，很容易就会失去对神话语的神圣感，失去对神话语的感恩以及对神话语的惊



奇。不仅是别人容易如此，他们自己也是如此。所以那也是我最挣扎的地方——没有每天为我自己而住在神的话语之中，也没花更长的时间只为我自己得造就而祷告，虽然我每天都在研经。

**伯：麦克，你能分享一个最近这些年你一直在学习的功课，你觉得对其他人来说也可能有益处的？**

**麦：**我想是“更多的耐心”这个功课。没有耐心是不断侵扰我的一个罪，我的妻子——她是帮助我成圣的主要一位——她常常就此提醒我。这是一个可怕的不不断攻击我的罪，因为从本质上讲它的根源在于无法将理论与实际联系起来。我相信神是有权能的，但我并不真的认为祂是如此的。如果什么事情要发生，我认为我就是那个要去做的人，并且事情应该按我的方式做成。当我稍微成长一点时，我开始越来越多地明白这个世界是神的和这当中所有的丰富。我也越发理解了，

教会是基督的，祂并没有把教会的福分交给我或是交给我们来负责，祂会保守祂的教会往前走，而且祂可以通过我们哪怕很微小的努力来做成这件事。所以我能稍微放松一些了，并且可以信靠神的心意——不只是理智上相信，而是可以依靠在其上，享受在其上，真的藏身在其中，这些对于操练更有耐心和更信靠神是非常有益处的。

**伯：鉴于每个人都会留下遗产，你希望给神的百姓留下什么遗产？**

**麦：**我的孩子们，我希望他们是敬虔的年轻男子和女子——无论他们从事什么职业，他们都能拥有敬虔的家庭。我希望他们都在教会中委身并养育敬虔的后代——当他们看见神的荣耀和恩典时会感到激动，并会持续地感到惊奇，即使他们在教会里长大，对他们而言有关神的事情也绝不会变得陈旧或死板，并且他们可以在他们的呼召中去爱和服事他们的邻舍。✠

# “我把一切都交给圣父了”

## ——《和合本》译者轶事四则<sup>[1]</sup>

### 译者的思考：

为达目的，官话圣经应该是当一个人大声读的时候，所有的人都能轻易地明白其意。文理（文言）和官话（白话）之间的基本区别是前者对着眼睛说话，而后者是对着耳朵说话。在所有新教教会中，诵读经文自始就是公共礼拜的一项重要内容。为使诵读达到预期目的，经文必须翻译得令普通人明白易懂。只有这样他们才听得懂，当他们听懂了，上帝才会“欢喜”……这样的圣经才是中国语言口语化的圣经，才是对着耳朵讲而不是对着眼睛讲的圣经。<sup>[2]</sup>

——狄考文博士（Calvin Wilson Mateer）

### 译者的工作：

在通用官话圣经修订工作中，狄考文博士有两位特别好的老师。首先是邹立文，一位按立牧师，离开了自己的教区投身于圣经修订工作。邹先生是登州文会馆狄考文博士的学生，接受过倪维思博士、狄考文博士以及其他人的神学理论训练。他是一位具有美丽灵魂、善辩头脑和良好语感的人。他也是一位具有顽强毅力的人。在一天紧张工作了8小时或更多时间以后，他常常自己艰苦工作到深夜，查找一些词组，查找表述更确切的词语或更好的原始意义。在修订工作定稿之前，他和我已故的老师（张洗心）付出了最大的努力，在本该睡眠的时间花数小时进行细心的检查。邹立文先生离开家庭很长时间以来就这样一直工作着，他像任何一位圣经修订委员会的委员一样，心甘情愿地从事这一工作。<sup>[3]</sup>

——富善博士（Chauncey Goodrich）

### 译者的祷告：

已经为富善家买好了北上的船票。行李都拿下来了，一家人手里都拿着帽子在楼上阳台上等着，富善博士的帽子也准备好了，等他到会场一出来就给他。黄包车夫们正在准备着上路。但在这个时候，一点脚步声都听不到！最后，离开船时间很紧了，再不出发就晚了，富善夫人说：“我必须把他们叫来。”于是，她鼓起勇气向会议大厅走去，在会议大厅门口听了一分钟，手指放在嘴唇上回来了。“那些亲爱的人正在祈祷”，她悄声说道。我们在心里默默地加入了祈祷的行列，眼里充满了泪水。当然了，每天上午开会前都要先祈祷，但这次是这么多年的辛劳成果的最后汇集，功德圆满，在祭坛上奉献。<sup>[4]</sup>

——狄考文夫人（Ada H. Mateer）

### 译者的信心：

当他的弟弟跪在他身旁祷告，请求为患者敞开通向天国休息的大门时，狄考文博士喊道：“你要多点信心，罗伯特，祷告我可以活着完成诗篇翻译。”接着他让把赫士博士叫进来，要求赫士博士为他祷告要活下来完成诗篇翻译，赫士博士祷告完毕，他又补充说，“主啊，但愿您能答应我的请求。”……当他渐渐步入弥留之际，他的信仰依然坚定鲜明。在他的妻子询问他信靠基督的问题时，他回答说：“我信靠基督，什么都不担心。”在去世前，他对弟弟罗伯特说：“我把一切都交给圣父了。”最后可以清楚地辨别出音节的这几个词，表明在他的心底里，对上帝的热情甚至比他希望完成他的圣经翻译工作的热情还要高。<sup>[5]</sup>

——费丹尼博士（Daniel W. Fisher）

[1] 本文摘编自：费丹尼（Daniel W. Fisher），《狄考文》，郭大松、崔华杰译（北京：中国文史出版社，2009）。费丹尼博士是狄考文博士生前好友，此传记原著于1911年由Philadelphia: The Westminster Press出版。——编者注

[2] 狄考文，《教务杂志》（1900）。载于费丹尼，《狄考文》，178。

[3] 富善信件。载于费丹尼，《狄考文》，176。

[4] 费丹尼，《狄考文》，181-82。狄考文夫人回忆新约圣经最后一次修订会议。

[5] 费丹尼，《狄考文》，221-22。

## 以己方言，述神大事

五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。那时，有虔诚的犹太人从天下各国来，住在耶路撒冷。这声音一响，众人都来聚集。各人听见门徒用众人的乡谈说话，就甚纳闷，都惊讶希奇说：“看哪，这说话的不都是加利利人吗？我们各人怎么听见他们说我们生来所用的乡谈呢？我们帕提亚人、玛代人、以拦人，和住在美索不达米亚、犹太、加帕多家、本都、亚细亚、弗吕家、旁非利亚、埃及的人，并靠近古利奈的利比亚一带地方的人，从罗马来的客旅中，或是犹太人，或是进犹太教的人，克里特和阿拉伯人，都听见他们用我们的乡谈，讲说神的大作为。”

——使徒行传 2:1-11