

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

忠信與操縱——當代基督教《聖經》中文譯本研究

林草原

哲學碩士

嶺南大學

二零零三年十月

忠信與操縱——當代基督教《聖經》中文譯本研究

林草原

論文呈交以符合哲學碩士課程之部分要求

嶺南大學

二零零三年十月

論文撮要

忠信與操縱——當代基督教《聖經》中文譯本研究

林草原

哲學碩士

在基督教群體中，《聖經》向來被視為上帝的話，享有絕對的權威。翻譯《聖經》的工作皆以忠於原文為首要目標。不同語言的《聖經》譯本的數量早已成為古今中外譯本之冠。近一百多年來，基督教中文《聖經》的翻譯工作持續不斷，新的譯本相繼問世。這些譯本都宣稱以忠於原文為翻譯目的、比舊的譯本更忠實可信。然而《聖經》的原文早已遺失，不同譯本依據的源文又各有不同，譯本宣稱忠於原文的各種說法，不免有名不符實之嫌；而所謂忠信，亦是一個非常複雜的變動而相對的概念。本文擬採用描述性翻譯研究的方法，借用安德烈·勒菲弗爾 (André Lefevere) 的理論，嘗試從意識形態、詩學、贊助人三方面，探討聲稱以忠信為翻譯目標的當代《聖經》中文譯本在翻譯過程中對原文的操縱情況，揭示《聖經》中文譯本名為忠信、實為操縱的翻譯現象。

茲聲明本論文《忠信與操縱——當代基督教〈聖經〉中文譯本研究》為本人研究成果，並未在任何刊物發表。

林草原

二零零三年十月

畢業論文核准證

忠信與操縱——當代基督教《聖經》中文譯本研究

林草原

哲學碩士課程

論文審查委員會：

_____	(主席)
鄺龔子博士	
_____	(校外考試委員)
周兆祥博士	
_____	(校內考試委員)
張南峰博士	
_____	(校內考試委員)
莊柔玉博士	

導師：
莊柔玉博士

代教務會核准：

饒美蛟教授
研究及高級學位課程委員會主席

日期

目錄

緒論	1
第一章：翻譯的基本概念與中文《聖經》的研究	11
第一節 翻譯的定義	11
第二節 翻譯的規範	14
第三節 忠信與操縱	16
第四節 《聖經》中文譯本概覽	21
第二章：《聖經》中文譯本自稱忠於原文的各種說法與 意識形態的操縱	29
第一節 自稱忠於原文的各種說法	29
第二節 原文與源文	41
第三節 意識形態的操縱	48
第三章：《聖經》中文譯本的語言選取與詩學的操縱	59
第一節 譯本選取的語言	59
第二節 忠信與語言的關係	63
第三節 詩學的操縱	67
第四章：《聖經》中文譯本的出版目的與贊助人的操縱	75
第一節 譯本出版的目的	75
第二節 忠信與出版目的	81
第三節 贊助人的操縱	90
總論	99

附錄——譯本序言與說明	106
一. 《聖經新譯本》，一九九二年初版，天道書樓。	106
二. 《聖經新譯本》，一九九九年第二版，天道書樓。	107
三. 《聖經新譯本》，二零零一年跨世紀版，天道書樓。	109
四. 《新標點和合本》，一九八八年修訂版，聯合聖經公會。	110
五. 《現代中文譯本》，一九七九年初版，聯合聖經公會。	111
六. 《現代中文譯本》，一九九五年修訂版，聯合聖經公會。	112
七. 《當代聖經》，一九八四年第四版，新力出版社。	113
八. 《當代聖經》，一九七九年初版，亞洲歸主協會中國聖經出版社。	114
九. 《當代聖經》，一九九八年第五版，國際聖經協會。	115
十. 《呂振中新約新譯修稿》，一九五二年版，香港聖書公會。	116
十一. 《新漢語譯本——馬可福音試讀本》，二零零二年初版，國際聖經協會。	117
十二. 《新漢語譯本》翻譯原則和流程。	118
十三. <i>The Living Bible</i> ，一九七四年版，Tyndale House Publishers。	119
參考書目	121
中文書籍、文章及電子資料	121
英文書籍、文章及電子資料	130

鳴謝

感謝莊柔玉博士、張南峰博士悉心指導。

感謝周兆祥博士、鄺龔子博士、黃國彬教授給予寶貴意見。

感謝中國神學研究院圖書館職員、嶺南大學鄺森活圖書館職員、
蘇倩雅小姐、蔣嘉慧小姐、陳彩雲小姐的協助。

感謝家母、家人、師友、同事的支持和鼓勵。

感謝上帝。

緒論

《聖經》是復原教¹ (Protestantism)、天主教 (Catholicism) 及東正教 (Orthodoxy) 的信仰典籍，在英語社會裡，這三個宗派統稱為 Christianity 或 Christianism；Christianity 和 Christianism 的漢譯皆為“基督教”。然而在漢語社會裡，早已把基督教等同復原教。為免概念混淆，除非另作註解，本文凡提到基督教均指復原教。根據伍活 (Kenneth L. Woodward) 於二零零三年的線上《大英百科全書》發表的一篇文章，二零零一年全球以《聖經》為信仰典籍的信徒人數有二十億，佔全球人口約三分之一，居全球之冠 (Woodward 2003)。若以信徒人數的多寡來衡量宗教在社會中的位置，以《聖經》為信仰典籍的宗教系統可說是在世界宗教的多元系統裡佔據著中心的位置²。

《聖經》分為《新約聖經》 (New Testament, 簡稱新約) 和《舊約聖經》 (Old Testament, 簡稱舊約) 兩部分。基督教《聖經》³的新約有二十七卷，舊約有三十九卷，合共六十六卷。舊約以希伯來文和亞蘭文寫成，新約以希臘文寫成。《聖經》的內容是基督教教義的依歸。基督教認為《聖

¹ “復原教” (Protestantism, 源自 Protestatio), 又稱“更正教”、“新教”、“抗羅宗”，有別於“天主教”和“東正教”。Protest 一字之意為“抗議”、“異議”、“反對” (楊牧谷 1997b: 926)。

² 這是套用了“多元系統理論” (Polysystem theory) 的概念。此理論是伊塔馬·埃文-佐哈爾 (Itamar Even-Zohar) 提出的，藉以描述一個社會裡某個系統中的活動、行為和演化，以及該系統與其他相關的系統的相互關係。例如視文學為一個系統，他認為各種文學作品存在互相競爭的關係，並在這個系統裡從邊緣至中心佔據不同位置。 (Even-Zohar 1997a)

³ 本文所指的《聖經》是被基督教所接受並且確立為“正典” (canon) 的經卷。正典早於三百九十七年迦太基 (Carthage) 會議所制訂。被拒絕訂為正典的經卷就成了“次經” (apocrypha), “次經”一詞不是指不真實或多餘的意思，只是表明它們不能與正典相提並論。天主教《聖經》有八十卷，其中有十四卷被基督教視為次經，其餘六十六卷同樣被訂為正典。 (楊牧谷 1997a: 46)

經》是信徒信仰與生活的唯一標準 (sola Scriptura) ；而人對《聖經》一切的解釋都只是解釋，不是經文本身的延續 (楊牧谷 1997b：927) 。《聖經》被視為基督教信仰的最高權威，是信徒生活行為的依據⁴。按《聖經》所載，耶穌基督 (Jesus Christ) 升天之前曾吩咐信徒在各地建立教會，並以廣傳福音⁵為大使命⁶。教會為了達成這個使命，自一五一七年馬丁路德推行宗教改革，以及信徒可以自由查閱《聖經》開始，翻譯《聖經》的工作就不斷拓展，至今《聖經》已被翻譯成多個譯本⁷。

《聖經》不但影響著不同族群的社會文化，而且還塑造他們的語言系統⁸。怎樣翻譯《聖經》，都會影響讀者對《聖經》的理解，這又直接或間接地影響讀者的思想、信念和價值觀，然後又進一步影響社會的文化和語言。研究《聖經》怎樣翻譯，是了解整個人類社會文化發展重要的一環。

中國是目前世界上人口最多的國家。根據聯合國於一九九零年的世

⁴ 參《聖經新標點和合本》提摩太後書三 16-17：“聖經都是神所默示的，（或譯：凡神所默示的聖經）於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。”基督教教會向來引用這節經文作為信徒以聖經為生活行為的標準的依據。一九七六年八月，世界華人福音會議宣言中論到《聖經》，宣稱“包括新舊兩約六十六卷的全部《聖經》，都是神所默示的話語：完全無訛，絕對可靠，是基督教教會信仰和生活的準則，是人類救恩真理的依據。”（世界華人福音會議 1977：19）

⁵ “福音”的字面意思是“大喜的信息”或“好消息”（楊牧谷 1997a：458）。按《聖經》的一貫解釋，“福音”是指關乎耶穌基督的事蹟，宣稱他成就上帝的救贖計劃，人憑信可以在神面前稱義（《聖經》羅馬書一 2-4、17）。

⁶ 參《聖經新標點和合本》馬太福音二十八 18-20：“耶穌進前來，對他們說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗（或譯：給他們施洗，歸於父、子、聖靈的名）。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」”基督教教會向來引用這節經文作為信徒以傳揚福音為使命的依據。

⁷ 公元一四五零年，發明了印刷術，當時不同語言的《聖經》譯本只有三十三個。到了一八零零年左右，《聖經》譯本增加至七十一個。直到二十世紀末，計算《聖經》不同語言的譯本，新舊約全書就有多達二百五十個，而《聖經》部份經卷的譯本更多達一千三百個以上。參“Biblical Translation” 2003。直至二零零二年，整部《聖經》被翻為不同語言的譯本共三百九十二個，若把《聖經》部份經卷的譯本也計算在內，譯本更多達二千二百八十七個。參“About the Bible” 2003。

⁸ 參“Bible” 1998。

界人口統計，一九九零年世界人口是五十三億，中國國內人口是十一點五億，佔全球人口百分之二十一點七；到了二零零零年，世界人口會增至六十二億，中國人口增至十三億，佔全球人口百分之二十一。若把中國境外的華人都計算在內，華人數量在二十一世紀約佔全球人口的五分之一⁹。在中國人口當中，百分之九十三的人是使用漢語的，漢語《聖經》譯本的對象正是數以億計的華人，可見《聖經》翻譯對華人社會文化有著深遠的影響。由此看來，中文《聖經》譯本的翻譯過程是一個值得深究的課題。

近一百多年來，中國的翻譯理論講求忠於原文 (original text)¹⁰。中國翻譯理論的著名學者嚴復於一八九七年翻譯和出版赫胥黎所著的《天演論》。他在《譯例言》裡提出了譯事三難：信、達、雅的說法 (嚴復 1998：26)。信者即求忠於原文；達者即求譯文暢達明白；雅者則求文字之美。中國傳統的翻譯研究和翻譯評論大都是以“信、達、雅”作為審核譯文好壞的標準，並且都是以“忠實”為翻譯目標 (張南峰 1998a：29)。在大眾忠於原文的理念下，原文的地位高高在上，譯文本身並沒有甚麼地位。倘若我們以此作為研究譯文的方法，研究翻譯的人大概離不開價值判斷。這樣，翻譯研究的重點就會是評價譯文是否能忠於原文，或者評價譯者用了甚麼翻譯技巧以達到“信、達、雅”的翻譯標準與目的。這種方法並沒有嘗試了解譯者從事翻譯時的各種考慮和取捨，也未能探討那些影響著譯者背後的各種因素，例如文化傳統、翻譯目的、意識形態、權力關係、經濟因素等。(張南峰 1998a：37) 那些因素很可能主宰了當

⁹ 參 “World population” 1998。

¹⁰ 本文界定“原文”為原作者所著作的文本。

時社會文化的發展，甚至有助解釋某些社會現象。若能找出這些因素，有助了解一個社會的文化和發展趨向，並且對於一個社會的翻譯行為有多方面的認識，最終對翻譯行為的實踐提供多個層次的參考和指引，使翻譯的研究更臻成熟。（莊柔玉 2000b：43-47）

近二十年來，中國許多學者呼籲建立翻譯學，試圖建立一套翻譯理論，作為翻譯實踐時的參考和指引，並藉此解釋各種翻譯現象和預測翻譯的行為模式。但是，要建立甚麼樣的翻譯學，則有不同的看法與見解。在華人學者當中，有的認為要建立具中國特色的翻譯學（桂乾元 1986：13；張柏然、姜秋霞 1997：8；劉宓慶 1989、1996：2）；有的贊成要建立翻譯學，但反對強調具民族特色的翻譯學（譚載喜 1988、1995）。就以上有關翻譯學的建立的爭議，張南峰認為在拓展翻譯學的研究之前，更重要的問題是先拓寬我們對翻譯研究（Translation Studies）¹¹的視野，例如開展對西方較新的翻譯理論的研究¹²（張南峰 1995a：2）。以色列學者吉迪恩·圖里（Gideon Toury）提倡使用描述翻譯研究（Descriptive Translation Studies）¹³的方法進行翻譯行為的研究，例如研究翻譯的“規

¹¹ 翻譯研究（Translation Studies）由美籍學者詹姆斯·霍姆斯（James Holmes）提出（Holmes 1988：69-70）。翻譯研究有兩個分支：純翻譯學（Pure Translation Studies）和應用翻譯學（Applied Translation Studies），純翻譯學又再分為描述翻譯學（Descriptive Translation Studies）和理論翻譯學（Theoretical Translation Studies）。純翻譯學的目標有二：（1）描述我們身處的世界出現的翻譯過程和翻譯成果這類現象；（2）訂立普遍原則以解釋和預測上述現象。到九十年代，Translation Studies 成了一個翻譯學派的名字。（張南峰 2000e：101-03）

¹² 例如埃文-佐哈爾的多元系統論、吉迪恩·圖里（Gideon Toury）的描述翻譯學（Descriptive Translation Studies）、安德烈·勒菲弗爾（André Lefevere）的意識形態、詩學、贊助人（ideology, poetics and patronage）的三因素論、漢斯·弗美爾（Hans J. Vermeer）的目的論（Skopos Theory）等。

¹³ 描述翻譯研究（Descriptive Translation Studies），由美籍學者詹姆斯·霍姆斯（James Holmes）提出（Holmes 1988：69-70），屬於純翻譯學的一個分支。其目標是描述我們身處的世界出現的翻譯過程和翻譯成果這類現象（霍姆斯 1988：104-13）。其後這種研究取向由以色列學者圖里發揚光大，聲稱任何學科若沒有描述性的研究分支，就必有所缺，不能整全（Toury 1995：1）。

範” (norms)¹⁴。本文嘗試以描述翻譯研究的方法，探討西方翻譯理論是否同樣適用於研究中國社會的翻譯行爲。

本文研究目的

特奧·赫曼斯 (Theo Hermans) 指出，在過去半個世紀，西方翻譯理論離不開一個重要的概念：“忠於原文” (faithfulness 或 fidelity)¹⁵；六、七十年代著重“對等” (equivalence)；到了九十年代以後，翻譯理論的研究焦點是“規範” (Hermans 1996：25)。赫曼斯認為翻譯是一種在某程度上對原文的“操縱” (manipulation) 行爲，以求達到某種目的 (Hermans 1985a：11)。安德烈·勒菲弗爾 (André Lefevere) 認為翻譯其實是一種重寫 (rewriting) 或操縱 (Lefevere 1992：9)。他提出三方面的制約 (constraint)：意識形態、詩學和贊助人 (ideology, poetics and patronage) (Lefevere 1992：41)，有學者簡稱為“三因素論” (張南峰 2000f：2)。

另一方面，忠信向來被華人社會視為一個翻譯的主要目標 (張南峰 1998a：29)；忠信是《聖經》翻譯活動中一個首要考慮的標準 (莊柔玉 2000b：37)。究竟忠信是不是中文《聖經》翻譯的主要目標？忠信又是不是眾多譯本的翻譯標準？本文會先透過眾譯本的序言和有關資料考證這個問題。此外，翻譯被視為一種操縱的行爲或活動，本文進一步會探討以忠信作為主要翻譯目標及標準的《聖經》中文譯本是否也涉及操縱。

¹⁴ 按圖里所說，“規範” (norms) 是一種約束行爲和活動的力量，是一個科學地研究和描述社會現象和人類行爲的中心概念。(Toury 1995：55)

¹⁵ 在《翻譯學詞典》(Dictionary of Translation Studies)，“faithfulness”和“fidelity”並列在同一個詞條中，編者認為兩詞的概念互相通用。(Shuttleworth and Cowie 1997：57)

如果操縱是確實存在的話，本文就嘗試應用勒菲弗爾的“三因素論”來分析操縱的情況，看西方翻譯理論是否也能應用在中國翻譯現象的研究上。反過來說，如果《聖經》譯本確是忠於原文而操縱情況並不存在的話，本文就看是否可以推翻勒菲弗爾的翻譯理論。如果研究的結論證明了操縱確實存在於翻譯活動中，那麼在《聖經》中文譯本成書的過程中，是否都能找到勒菲弗爾提到的那三個操縱的因素呢？本文的研究目的正是要探討以上的種種問題。

本文研究範圍

本文的研究對象為當代基督教《聖經》幾個較主要的中文譯本。“當代”指“當世”、“現世”（辭海編輯委員會 1999：2003），即是目前這個時代。然而，當代所指的具體時間卻是隨時代轉變而改變的。按歷史學者的研究，把中國歷史界分為不同的時代，仍持有不同的意見（郭大鈞 1994：1）。有學者認為當代是指自一九四九年至現在（蘇啓明 1996：6），這似乎是給當代一個較為普遍接受和認同的界分，本文就以這個定義為依據。“基督教”是指“復原教”（Protestantism，源自 Protestatio），又稱“更正教”、“新教”、“抗羅宗”，有別於“天主教”和“東正教”。“中文”是指以中、港、臺三地為主的華人所使用的共通語言，本文的研究範圍並不包括方言和土語的譯本。“較主要的”《聖經》中文譯本是指中國、香港、臺灣和海外華人教會當中被普遍接納和使用的《聖經》中文譯本。“主要”包含“主流”、“重要”、“流行”、“具影響力”的意思。這些譯本在《聖經》中文譯本的多元系統中佔據較中

心的位置，它們往往也是信徒較容易在市場上取得的譯本。最後，本文所研究的《聖經》“譯本”是指《聖經》全譯本，研究對象¹⁶如下：《聖經新譯本》嚮導版（1992）、《聖經新譯本》跨世紀版（2001）、《新標點和合本聖經》（1988）、《當代聖經》新力版（1979）、《當代聖經》¹⁷亞協版（1979）、《當代聖經》國協版（1992）、《現代中文譯本》（1979）、《現代中文譯本修訂版》（1995）、《呂振中譯本》¹⁸（1970）。

本文研究方法

本文以面向譯語系統的描述翻譯研究的方法，作為研究和分析翻譯現象的基礎。描述翻譯研究的目的並不局限於個別譯本的特色，而是擴闊到導致譯本被譯語文化拒絕或接受背後的歷史社會文化因素，藉著描述翻譯活動的整個過程，找出譯語文化在特定時空的翻譯規範¹⁹，從而解釋或推測翻譯活動的行為模式或發展規律（莊柔玉 2000b：44）。描述性研究的重點不單單在於找出譯文與原文的異同，而是綜合有關翻譯活動的資料，作為分析研究翻譯現象的數據，從而得出一些能夠闡明現象的推論（莊柔玉 2000b：45）。

圖里指出，規範是不能直接觀察得到的，他建議要借用語篇 (textual)

¹⁶ 有關譯本的出版年分和背景史料在不同的學術論文中並非完全相同，間中有少許出入。本文以譯本出版社所發表的資料為主要根據，其次以尤思德所著的《和合本與中文聖經翻譯》為主要的參考對象。

¹⁷ 經亞洲歸主協會的職員回覆，《當代聖經》亞協版已停版多年，暫時也沒有再版的計劃，這譯本的二級資料十分貧乏，會影響本文對此譯本的研究。

¹⁸ 《呂振中譯本》並沒有在其全譯本中刊載序言，該譯本的相關資料匱乏。本文於附錄部分收錄了呂振中於一九五二年為其《新約新譯修稿》撰寫的序言，以作參考。

¹⁹ 吉迪恩·圖里所說的翻譯規範 (translational norms)，是指翻譯時介乎絕對的規則與完全主觀的個人喜好之間的一種約束。他將翻譯規範分成“預備規範” (preliminary norms)、“操作規範” (operational norms) 和“起始規範” (initial norms)。(Toury 1995：54-61)

(一級產品 primary product) 和語篇以外的 (extratextual) 資料 (二級產品 secondary product) 研究翻譯規範 (Toury 1980: 57)。語篇是指譯文。語篇以外的資料包括半理論或批評文章，如規範性的翻譯理論或觀點，譯者、編輯、出版人或其他與翻譯有關的人公開或私下的說明、對個別譯本的評論等等 (Toury 1980: 57)。圖里提醒研究者應該小心對待二級產品，因為即使它們貌似客觀的，但仍很可能帶有種種偏見，並且含有明顯的宣傳成分 (Toury 1980: 57)。這些語篇以外的資料所提出的規範性理論和要求，與實際的翻譯行為之間可能有頗大的差距。(Toury 1980: 57)

由於聖經原文已經遺失，本研究的語篇分析只能就譯本之間 (一級產品) 的差異，作出語義方面的比較。此外，本研究會搜集二級產品作為主要的研究材料。若能訪問各譯本的譯者，從而獲得一手的二級產品是最理想的。可惜許多譯本的作者已經身故，部分譯本的譯者資料非常缺乏，有些譯本又是集體的工作成果，難以取得第一手的二級產品。研究的方法主要集中搜集二手的二級產品，包括各譯本成典過程的史料，以及有關譯者、出版社、贊助人、翻譯目的、翻譯策略等資料，然後綜合、分析，作出結論。

第一章概述有關翻譯的基本概念 (包括翻譯的定義、翻譯規範、“忠信”與“操縱”的概念等)，並概覽聖經的中文譯本，作為本文討論的基礎。

第二章闡述當代《聖經》中文譯本是否以忠於原文為翻譯的目標，並通過譯本之間的比較分析，指出原文和源文在概念上的混淆，藉此探討意識形態在翻譯過程中的操縱情況。

第三章談論忠信與語言的關係，論述語言在《聖經》翻譯的過程中所扮演的角色，指出語言一方面是忠信翻譯的工具，另一方面卻又必然涉及操縱，從而探討翻譯如何受詩學的支配。

第四章探討《聖經》中文譯本的出版目的與忠信翻譯的關係，解釋忠信如何受贊助人的出版目的和譯者的翻譯策略所操縱。這一章亦嘗試初探操縱涉及的權力概念。

總論部分歸納全文論點，揭示聖經中文譯本名為忠信、實為操縱的翻譯現象。

本文研究的限制

首先，聖經的“原文”已經遺失了，各譯本所根據的“源文” (source text)²⁰只是“原文”的抄本或譯本，按本文的界定，源文不等於原文。大部分譯本的成書過程都參考多個源文，由於沒有原文作根據的標準，藉文本分析探討翻譯規範是不大可能的。

其次，研究必然會受研究者可取得的資料所局限。有關當代的《聖經》中文譯本的翻譯研究或評論的文獻和書籍不多，部分譯本的資料非常貧乏，參考途徑狹窄，規限了對研究對象的認識。

此外，研究的客觀性亦會受研究者的視野所局限。研究人員只有盡可能搜集更多的證據以提高研究的客觀性，其取材、分析、詮譯都無可避免的帶有主觀成分，要做到絕對的客觀可說是不可能的，因而會直接影響本文研究結果的客觀性。

²⁰ “源文”是指譯本所根據的文本，“源文”與“原文”兩個概念並不同。

最後，要研究多個譯本的翻譯規範與操縱現象，探討譯者的翻譯取向與忠信的關係，並了解眾多譯者在譯寫時所處社會的文化、政治、經濟等各個錯綜複雜的系統與譯文的關係，耗時之多不言而喻，有所遺漏也是在所難免的。上述各問題的解決方法是收窄研究範圍，盡量排除研究者的個人主觀想法，並以歸納方法把各種零碎資料加以整理，務求能作出相對客觀和合理的結論。

第一章

翻譯的基本概念與中文《聖經》的研究

第一節：翻譯的定義

翻譯有沒有統一的定義呢？《辭海》的解釋，翻譯的意思是“把一種語言文字的意義用另一種語言文字表達出來。”（辭海編輯委員會 1999：5189）奈達（Nida, Eugene A.）認為：“翻譯就是在譯語中再造出首先在意義上，其次在風格上與源語信息最切近而又自然的對等信息。”（Nida and Taber, 1969：12；張南峰 1999：48）黃宣範認為：“真實的翻譯，從認知心理的觀點看，就等於對一個使用他國語言的行為作最可靠的推斷，最可靠的解釋。”（黃宣範 1978：序言）范存忠認為：“翻譯是把一種語言裡已經表達出來的東西用另一種語言正確地重新表達出來。”（范存忠 1985：80）張振玉認為：“以甲種語言文字傳達乙種語言文字之含義曰譯，亦曰翻譯”，並且指出“這是翻譯一詞較為普遍的解釋。”（張振玉 1992：1）從以上學者給翻譯下的定義可以看出目前還未有一致的意見，然而上述大部份對翻譯所下的定義，都假設忠信翻譯是可行的，即意思是可以準確傳達的。簡單來說，翻譯是譯者²¹透過轉換語言達到傳遞意思的目的，可見翻譯包含三個基本元素：執行者、語言、目的。怎樣重現原文的意思，學者就有不同的意見，其中部分學者在翻譯的定義中給予了某些指引，例如奈達認為要“對等”的重現原文的意思。但另一些學者則持不同的見解。

²¹ 譯者是翻譯的執行者，這包括人和機器。

翻譯研究學派的埃文-佐哈爾認為，譯者在實踐中所採用的規範，會隨著翻譯在多元系統裡的位置而有所變化，因此，何謂“翻譯”必須要先看當時的歷史現實、社會背景；翻譯的本質和界限，不是固定不變的，更不能由某些人按照自己的主觀意志立法規定 (Even-Zohar 1990c: 50-51)。圖里則採取十分開放的態度。他反對事先訂下一些例如“忠實”作為翻譯的條件或標準，他認為只要兩個語篇之間有某些關係，其中一個就是翻譯，甚至譯語文學多元系統認為是翻譯的，就是翻譯 (Toury 1980: 43)。

本文綜合上述見解，認為翻譯是一種行為或行動，讓本來使用不同語言的人，突破語言的障礙而在思想上和情感上進行交流。翻譯要透過明白和懂得使用原語及譯語的中介者去執行，這中介者可以是人，也可以是機器，本文都稱為譯者。然而，西方一些翻譯理論家指出，翻譯並不是只受譯者影響或主導的一種行為，翻譯的行為還可以受到別人的期望影響 (Hermans 1991: 161)。這些期望可以來自原文作者、讀者、翻譯發起人，或者整個社會。更複雜的情況是，這些期望通常並不一致，所以譯者會先作衡量和取捨才能進行翻譯。就算譯者在某時空裡完成了一個譯本，滿足了當時的期望和要求，也不表示該譯作能永遠符合外在的期望，因為期望往往會隨時空而轉變，因此過了一段時間後，某些譯文在各方期望的影響下，往往有修訂或重譯的需要。

此外，譯者也要先理解來自不同方面的期望，那些期望才會在翻譯的過程中產生影響力。譯者本身也會隨時空而改變，例如其掌握原語 (source language) 和譯語 (target language) 的語文能力、譯者對各種期望

或要求的理解和取捨等。

這樣看來，翻譯可以是一種十分複雜的行為；所謂意思的轉換只是翻譯的多個“含義”之一。如果譯者要照顧讀者的期望，他進行翻譯時就不但要思考如何把原文的意思轉換過來，還要考慮讀者期望他如何轉換、轉換多少：例如進行筆譯時，讀者有時會期望譯者或譯文可以盡可能保留原文意思以外的其他元素（例如原文的文學美感或修辭技巧），但有時又會要求譯文簡潔通達就可。又例如口譯時，聽眾有時會期望譯者能生動活潑地運用眼神、表情、語調、手勢和各種身體語言去強化傳意的效果，但是有時卻期望譯者忠忠實實地直譯原文意思就足夠了。不同的期望若不能妥協，不同的翻譯取向往往會互相角力：例如直譯、意譯之爭；神似、形似之辯；漢化、歐化之語言取向；原文為本、譯文為本、目的為本之翻譯策略取向；翻譯的充分性 (adequacy)、翻譯的可接受性 (acceptability) 的價值取向等。再者，讀者的期望不一定是影響翻譯的主要因素，如果譯者在照顧讀者以外還要照顧出版人的期望、作者的意圖、譯者自己的理想等，翻譯就是十分複雜的活動，涉及多方面的考慮和取捨。

總括來說，學術界目前對翻譯的定義並沒有統一的見解。這是由於翻譯的概念本身是可以從不同的方向或角度去理解和闡釋的。這樣看來，所謂忠於原文的翻譯概念，也可以因對翻譯的見解不同而有所不同。於是，甲視為忠信的翻譯，在乙來說是一種操縱。忠於原文是一個相對的概念，這種情況似乎可以在任何翻譯中看到，包括聖經翻譯。另外，上文提到翻譯是語言轉換的行為，因此，翻譯會受到語言的限制。翻譯

有傳遞意思的意圖，因此，翻譯會受到翻譯目的所規限。翻譯需要透過譯者執行，因此，翻譯會受到譯者的支配。翻譯要照顧從甚麼而來的期望，就會受到甚麼樣的限制。如果這些限制和支配都可以視為操縱的話，翻譯就會受到多方面的操縱了。

第二節：翻譯的規範

按圖里所說，規範是一種約束行為和活動的力量；而在科學性研究、描述社會現象和人類行為的研究上，規範是一個中心概念 (Toury 1995 : 55) :

正如其他行為和活動一樣，文學翻譯受種種約束，各種約束的力量又有不同。這些約束分布在兩個極端之間的一個連續體上。一端是客觀、絕對的規則（在某些行為規範裡，甚至是固定的、成文的法律），另一端是完全主觀的個人喜好。在這兩端之間的整個地帶，則為一些主觀間的因素 (intersubjective factor) 所佔據，一般稱為“規範” (Toury 1980 : 51) 。

翻譯規範是當代西方翻譯理論的一個重要的概念。根據霍姆斯提出的“翻譯學”，“翻譯規範”是屬於描述性翻譯研究的概念，與傳統的規範性翻譯研究²²的概念並不相同 (Holmes 1988) 。

圖里和赫曼斯曾深入研究翻譯規範，包括規範的概念和文學翻譯的規範。圖里認為翻譯規範可以分為“預備規範” (preliminary norms) 和“操作規範” (operational norms)。“預備規範”有兩重考慮：即與翻譯

²² 按《翻譯學詞典》的定義，規範性翻譯研究 (Prescriptive Translation Studies) 是指那些以制定標準指導翻譯行為為目的之翻譯研究 (Shuttleworth and Cowie 1997: 130)。

政策 (translation policy) 及與政策本質有關的考慮，以及跟翻譯的“直接性” (directness of translation) 有關的考慮 (Toury 1980 : 53) 。翻譯政策是指選擇甚麼作品來翻譯，而翻譯的直接性是指對譯文是從原文直接翻譯還是從其他譯本轉譯過來的容忍程度；這也包含是否容許或提倡只翻譯某類特定的作品，以及甚麼語言可作轉譯的中介語言的意思。操作規範則支配著翻譯過程中所作的各種決定。這類規範影響文本的結構，即語篇中的語言材料的分布模式，以及語篇的表述方式。此外，翻譯規範還有另一個概念，稱為“起始規範” (initial norms) 。起始規範決定譯文傾向充分性還是可接受性。翻譯的充分性是指譯者在翻譯的過程中，緊跟原文的規範，從而緊跟原語語言和文學多元系統的規範。翻譯的可接受性是指譯者在翻譯的過程中，全盤採用譯語的語言和文學多元系統的規範 (Toury 1980 : 54-55) 。

赫曼斯認為規範是一種人與人之間的相互影響的力量，規範在一個連續體之中，介乎約束力較輕微的常規 (convention) 和約束力較強的規則 (rule) 之間，最強的約束力就是法則 (decree) 。常規是人際間基於某種共識而對彼此的期望，規則卻是不論個別成員喜歡不喜歡也必須遵守的，通常會納入建制當中。規範的約束力不及規則，但較常規為強。規範是有指導性的，不但對你說別人對你的期望如何，還指示你應該如何。規範透過某程度的社會壓力和內心的約束力制約個體的行為。然而，赫曼斯認為規範並不是牢不可破的，譯者有時會挑戰規範，故意違背它。(Hermans 1996 : 29-32)

就《聖經》中文翻譯而言，在“忠信”翻譯觀的支配下，預備規範

很可能會約束原文的選取和翻譯的直接性；起始規範求譯文忠於原文，會約束譯者對翻譯策略的運用，影響譯文的充分性和可接受性；操作規範就在詩學的範疇內、語言的約束下作出取捨以達致忠信目的。這樣看來，翻譯的規範的確在不同階段或層面上操縱著翻譯。若翻譯受到忠於原文的規範約束，那麼譯文理應是更有意識地追求忠於原文才是，但是勒菲弗爾認為，這種追求忠於原文的翻譯，只不過是眾多翻譯策略中的一種，是某種意識形態和某種詩學結合之下的產物，是保守的意識形態的體現罷了 (Lefevere 1992: 51)。他認為意識形態是制約翻譯的一個主要因素，翻譯是一種重寫，而重寫就是操縱 (Lefevere 1992: 7-9)。下文嘗試探討究竟“忠於原文”有沒有一個清晰的定義和標準。

第三節：忠信與操縱

按上文初步的分析，翻譯的定義仍沒有一致的意見。然而歸納不同的意見，翻譯可以說是一種活動：這種活動是有目的（例如傳遞意思）、需要執行者（例如譯者）、需要執行的工具（例如語言）；有些見解還提供進行活動的方法（例如功能對等）。從另一個角度來看，這種活動基本上是兩種語言的轉換：原語和譯語；所涉及的單位基本上有作者、讀者和譯者，另外還可以加上出版人，以及指導翻譯的人、評論翻譯的人等。此外，當這種活動是一種服務，有服務的對象時，就會產生一些來自服務對象的期望、要求或約束。這些要求或約束是一些影響或支配翻譯活動的力量。翻譯活動牽涉愈多的因素，就會變得愈複雜。每一項因素都可以影響、規限、支配或操縱翻譯。翻譯的概念本身已經十分複雜，如

果為它加上一個條件——忠於原文，究竟有助把翻譯的要求或目的具體化，還是使翻譯的活動變得更複雜呢？本文先探討忠信或忠於原文的定義。

按《翻譯學詞典》 (*Dictionary of Translation Studies*) 的定義，忠信是指譯文能妥善地表達原文的意思或原文的精神的程度，姑勿論標準是甚麼。傳統的翻譯觀念往往以忠信的概念來衡量譯文質素。忠信翻譯所忠信的對象是原文，它是一種忠於原文的翻譯，或者是成功地傳達原文的精神的翻譯。忠信可說是聖經譯者最恆常採用的翻譯標準。不過當代的學者會賦予忠信新的理解，例如奈達和泰伯認為忠信是譯文運用“動態對等”²³ (dynamic equivalence) 的成果；換句話說，忠信翻譯是譯文能和原文一樣使讀者產生同等反應的翻譯 (Nida and Taber 1969)。(Shuttleworth and Cowie 1997: 57)

奈達認為，翻譯必須顧及讀者的理解能力，否則談不上忠信：

傳統上經常說到“準確”、“忠實”和“正確”等準則，事實上，撇開接受者理解的問題，就談不上“準確”。如果把“準確”跟信息預定的接受者實際上怎樣解碼分開來看，“準確”是沒有意義的。一組接受者認為“準確”的東西，另一組接受者則會認為“不準確”，因為兩者的理解能力和方式可能不同。(Nida 1964: 50)

根據這種觀點，忠信翻譯不是傳統所認為的無條件地忠於作者或忠於原文的硬譯，而是要在顧及讀者理解能力的條件下忠於原文的一種翻

²³ 按奈達的概念，“動態對等”的定義是：“與原語信息最切近而又自然的對等”。“對等”是就原語信息而言；“自然”是就譯語而言；“最切近”則是將以上兩項結合在一起，要求最大程度的相近。一篇“自然”的譯文，必須切合譯語和文化的整體、信息的語境和譯語讀者的需要 (Nida 1964: 43)。

譯。但爲了遷就讀者而修改原文，把它視爲對原文的操縱似乎更爲合理。進一步來說，如果翻譯不但要遷就讀者，還要遷就贊助人或社會某種意識形態的需要，這種翻譯與傳統面向原文的翻譯在忠信的理解上已有所不同了。所謂忠信翻譯的忠信也許只是一種相對的概念，並沒有一個絕對的標準。

中國的傳統翻譯理論講求忠於原文，經常引用嚴復的“信、達、雅”（嚴復 1998：26）。但何謂“信”呢？朱志瑜認爲，要理解嚴復所提倡的信、達、雅這三個字的意思，最好參考嚴復自己的解釋（朱志瑜 2000：2）：

《易》曰：“修辭立誠。”子曰：“辭達而已。”又曰：“言之無文，行之不遠。”三者乃文章正軌，亦即為譯事楷模（嚴復 1984：136）。

“信”即“誠”、“不欺”、“忠實”，不欺作者和讀者，是譯者的態度和譯文的結果；“達”是“說清楚”的意思，是翻譯時使用的手段；“雅”講的是譯文文體，是“用漢以前字法句法”（朱志瑜 2000：2-4）。信、達、雅是以“信”爲中心的理論（朱志瑜 2000：5）。“信”強調忠實於原文的“義”，不論“文質”，所以不受原文句法左右（朱志瑜 2000：7）。然而，朱志瑜指出，嚴復的信的意思只是忠實於原文的意義，這意義不包括形式；加上嚴復沒有清楚界定信的具體的內容和對象，因而流於空泛（朱志瑜 2000：12）。中國翻譯界對嚴復的信、達、雅的翻譯指引，在不同時代根據不同的需要和個人見解，或將它改頭換面，或重加界定（朱志瑜 2000：12）。“所以不問原文、譯者、讀者、以至

翻譯功能、場合，空談一個‘信’字，並沒有多少指導意義，也就無所謂標準。”（朱志瑜 2000：14）。

張南峰認為，中國傳統的翻譯研究旨在制訂標準並且指導譯者達到標準，歷來學者所提出的“案本”、“求信”、“神似”和“化境”等都是不同的程度上和重點上強調譯文對原文的忠實。簡單來說，中國傳統的翻譯學是以忠實為目標的應用翻譯學（張南峰 1998a：29）。然而，並非所有的翻譯活動都以忠實為目標，向來忠實派的譯者也有故意不忠實的翻譯，他們的不忠實則可以用勒菲弗爾的三因素論來解釋（張南峰 1998a：33-35）。這些有違以忠實作為標準的傳統的翻譯，在社會中往往被視為“特殊”的翻譯、“不是翻譯”，甚至是“胡譯”（張南峰 1998a：34）。張南峰指出，歸根結柢，翻譯理論、翻譯研究，都是文化的產物，必然受到文化的主流意識形態和權力關係的影響；而由於中國的主流意識形態特別強調忠的概念，把這個概念應用在翻譯上，自然是忠於原文了（張南峰 1998a：37）。

按以上見解，可見忠信是一種道德的約束力，因為與中國的主流意識形態相近，在中國的傳統上支配著翻譯活動。忠信翻譯提倡譯者要忠於的對象是作者，具體方面是指原文或作者意圖（intention）。但是要給原文一個清晰的界定是極為困難的，原文不只是一堆符號這般簡單，單就文字的多義性和多變性來說，就已經叫人難以清楚界定何謂原文了。如果原文是作者思想感情的表達和紀錄，那麼人的思想感情有多複雜，原文就可以有多複雜。作者意圖比原文更隱晦，它是隱藏在原文文字背後的意念，要評論一個譯本是否忠於作者意圖就比評論它是否忠於原文

更困難。在原文的定義難以界定，又無法為忠信翻譯定下標準的情況下，至今似乎仍未能為忠信翻譯訂下一致的、清楚具體的指引以指導實踐。這樣看來，“忠於原文”這個條件不但不能使翻譯的實踐變得簡單與具體，反而更加複雜與抽象；忠信翻譯的概念似乎是一個既空泛又含糊的概念。

歷來以忠信為目標的翻譯只是各師各法，受不同的意識形態影響而在意念上追求忠於原文而已，實際上卻礙於種種因素的限制，最多只能做到某程度上的忠於原文或忠於原文的某些部分特質，不但不可能達到全面的忠於原文，而且還受種種因素的影響，在某程度上不能真確地反映原文的面貌。按勒菲弗爾的理論，在狹義的層面上，操縱是不能真確地反映原文的面貌，是一種對原文的支配（張南峰 2000d：175）。克里斯蒂恩·諾德（Christiane Nord）認為，“忠於原文”是就譯文和原文文本在語言學上或風格上的相似程度而言，而譯者在道德倫理上對其“伙伴”（partners）有“忠誠”（loyalty）的責任，諾德所指的“伙伴”包括原文作者、翻譯的發起人（commissioner）和譯文的讀者等。（Nord 2001：185；195）譯者進行翻譯的時候，倘若受到來自意識形態或佔支配地位的詩學方面的制約而不能忠於原文，無論那些意識形態是譯者本身認同的還是別人強加於他的，譯者的取向其實就是一種對原文的操縱。另一方面，翻譯倘若不能忠於原文而譯者又不向其“伙伴”交代清楚，他就是諾德所謂的“不忠誠”。本文認為譯者這種不忠誠不但是對原文的操縱，而且還是對其“伙伴”的操縱，這是操縱的概念的一個延伸。廣義方面，在翻譯的過程中任何形式的支配關係，若最終不能真確地反

映原文的面貌，也可以視為操縱。然而要特別一提的是，操縱不一定是蓄意的，有些並非是蓄意的，本文會逐一探討。傳統的規範性翻譯研究既然未能製訂一套忠信翻譯的標準以助實踐，本文就循描述性翻譯研究的進路，探討忠信翻譯背後的操縱。翻譯研究如能找出譯本背後千絲萬縷的操縱關係，必能清晰地指出忠信翻譯在概念上的混淆與缺失。

第四節：基督教《聖經》中文譯本概覽

如果翻譯確是一種對原文的操縱，而所謂忠於原文是一個受意識形態支配的概念，研究以忠於原文為主要規範的《聖經》翻譯，理應可以找到操縱的痕跡。

《聖經》翻譯早在公元前三世紀就已展開²⁴，有文獻紀錄遠自公元七、八世紀，《聖經》被翻譯成中文的譯本 (Zetzsche 1997: 7)，後來這些譯本失傳了。到十三世紀中葉，羅馬天主教來華，漢譯《聖經》才有新的發展。公元一六三六年，陽瑪諾翻譯了《聖經直解》²⁵。約一七零零年巴黎外方傳教會教士巴設神父 (J. Basset) 翻譯了《巴設譯本》²⁶。十八世紀末，耶穌會教士賀清泰 (Louis De Poirot) 翻譯了《古新聖經》²⁷。隨著基督教宣教士來華，《聖經》的中文翻譯工作得以展開。

《聖經》中文譯本已有一段漫長的翻譯史。概覽中文《聖經》翻譯

²⁴ “公元前三世紀中葉，希臘語佔統治地位，於是有了七十士希臘文本《聖經》。以後隨著基督教的傳播，又有了科普特文、埃塞俄比亞文、哥特文、拉丁文等《聖經》文本。”參“聖經翻譯”，《簡明基督教百科全書》1992：327。

²⁵ 《聖經直解》由陽瑪諾翻譯，只包括四卷福音書。

²⁶ 巴黎外方傳教會教士巴設神父 (J. Basset) 把拉丁文《聖經》譯成中國白話文，翻譯部分包括四福音合編、保羅書信及希伯來書。(趙維本 1993：13)

²⁷ 一七七零年耶穌會教士賀清泰 (Louis De Poirot) 到中國傳教，他精通漢文及滿文，翻譯的《古新聖經》包括了舊約和新約大部分經卷。(趙維本 1993：14)

的進程可以分為四個時期，分別是：（一）《聖經》漢譯的草創期（從唐代到一八零七年）、（二）《聖經》漢譯的拓展期（一八零七年至一八五四年）、（三）中文《聖經》普及化期（一八五四年至一九一九年）、（四）《聖經》翻譯本色化期（從一九一九年到現在）（莊柔玉 2000：16-17）。一八零七年，馬禮遜 (Robert Morrison) 踏足中國，自此就從事《聖經》翻譯的工作，他於一八一四年完成新約全書的翻譯，其後於一八二三年，全部新舊約《聖經》翻譯完成，名為《神天聖書》。此外，還有其他譯本相繼問世，如一八二二年由馬殊曼 (Joshua Marshman) 翻譯的《馬殊曼譯本》。一八四零年由麥都思 (Walter Henry Medhurst)、郭實臘 (Charles Gutzlaff)、裨治文 (E. C. Bridgman) 和馬儒漢 (John R. Morrison) 合譯的《新遺詔書》、一八五四年由不同差會的宣教士代表合譯的《委辦譯本》、一八六二年由裨治文聯合美國長老會宣教士合譯的《裨治文譯本》、一八六八年由浸信會宣教士高德 (J. T. Goddard) 翻譯的《高德譯本》等。上述都是文言文的譯本。清末時期，語言和文字有了很大的變化，寫作多以淺文理²⁸為主，日常所用的口語大多數是以官話為主²⁹。為了配合漢語發展和滿足一般國民的需要，傳教士展開一連串翻譯《聖經》的工作。《南京官話譯本》(1857)、《北京官話譯本》(1872)、《施約瑟舊約官話譯本》(1875)、《楊格非淺文理譯本》(1889)、《楊格非官話譯本》(1889) 及《施約瑟淺文理譯本》(1902) 等譯本相繼出版（莊柔玉 2000b：11-14）。

由於中國的宣教師各自進行翻譯聖經的工作，譯本的數目多達三十

²⁸ 所謂“文理”，即文言文的意思。淺文理即淺近的古文。（蔡錦圖 2000c：241）

²⁹ 所謂“官話”，就是當時中國朝廷及各地官員沿用的語言，即是後來所說的國語。各省的官話腔調雖稍有不同，但是使用官話的領域，約佔中國全境的十分之九。（趙維本 1993：24）

種以上，對於尚幼嫩的中國教會來說，並不是一個健康的現象。因此，一八九零年在上海由聖經公會主導的“歐美傳教士譯經大會”³⁰決定推出統一的譯本，於是成立三個委員會，分別翻譯《深文理和合譯本》、《淺文理和合譯本》及《官話和合譯本》三種統一的譯本。《官話和合譯本》的新約部份於一九零六年完成，新舊約全書則於一九一九年出版，整個翻譯計劃前後共花了二十七年的時間。《官話和合本》出版後不久就成為今日華人教會使用最廣的中文《聖經》譯本，它也就是今天所稱的《和合本》（趙維本 1993：32-33）。

《和合本》不獨是華人教會崇拜場合使用的聖典、傳道工作的據本、栽培信徒的課本，而且更是教會相交生活的領航本、個人靈修生活的啓導本；《和合本》成為一部具備多種功能、符合不同信徒的需要的萬能《聖經》（莊柔玉 2000b：2）。既然《和合本》的地位如此高，成為教會、信徒心目中接近完美的經典，那麼《聖經》的翻譯工作是否可以告一段落呢？事實並非這樣，繼《和合本》之後，《聖經》中文譯本的翻譯工作仍然沒有間斷，以下表列出自一九一九年至今的《聖經》中文譯本³¹：

只有新約的譯本：

譯本	出版年份
賽兆祥 (A. Sydenstriker)、朱寶惠《新譯新約全書》	1922 ³²
王宣忱《新約全書》	1933

³⁰ 或稱“在華傳教士大會”（海恩波 2000：110）。

³¹ 由於譯本的背景資料在不同的文章中互有矛盾，本文的譯本資料會先以各譯本內頁的刊載資料為準，其次以譯本的出版社所提供的資料為根據，然後以尤思德《和合本與中文聖經翻譯》的資料作為參考。本表只列出《聖經》新約全譯本及《聖經》新、舊約全譯本。其他部分經卷譯本或經卷單行本並不包括在內。

³² 按筆者手上由福音團契書局於一九九四年發行的《新譯新約聖經》修訂版所刊印的資料，其初版於一九二二年發行，但按尤思德的資料，初版於一九二九年發行。

朱寶惠《重譯新約全書》	1936
陸亨理 (Heinrich Ruck) 、鄭壽麟《國語新舊庫譯本：新約全書》	1939 新約附詩篇 1958
蕭鐵笛《新譯新約全集》	1967
《當代福音》	1974
李常受《新約聖經：恢復本》	1987

新舊約全書的譯本：

《呂振中譯本》	新約：1946； 舊約：1970
《當代聖經》（新力版）	新約：1974； 舊約：1979
《當代聖經》（亞協版）	1979
《當代聖經》（國協版）	1992
《現代中文譯本》	新約：1975； 舊約：1979
《現代中文譯本》（修訂版）	1995
《新標點和合本聖經》	1988
《聖經新譯本》	1992
《聖經新譯本》（跨世紀版）	2001

以上是近二百多年來的《聖經》中文譯本的翻譯概況，從以上的譯本概覽，可以發現：

1. 《聖經》中文翻譯經歷了草創、拓展、普及化和本色化的發展階段。近期的譯本趨向學術化³³。
2. 《聖經》的翻譯工作或許會受到時代背景，例如戰亂而受阻延，

³³ 學術化方面：近期有好些譯本加入大量聖經和學術研究的成果，例如歷史背景資料、源文資料、註釋、甚至教牧領袖的讀經心得等，適合讀者作為學術研究之用。這些譯本的譯者也多為各類學術研究的學者。除此之外，文中未有反映的另一個現象是譯本趨向功能化：市面上有各種配合市場的不同需要的《聖經》譯本，例如靈修版、研經版、原語經文並排版、不同譯本的並排版、加插七彩插圖的兒童版、適合初信人士的意譯版、適合傳教的福音版、方便旅行或隨身攜帶的袖真版、方便長者閱讀的大字版、好作禮品的真皮精裝版、方便內地人士閱讀的簡體字版、推介新譯本的試讀版等。

但不會因某個聲稱更忠於原文的譯本誕生而停止。

3. 翻譯所用的語言隨時代轉變而相應地變化，譯本重譯或修訂的工作因而展開。
4. 《和合本》及比它更早期的譯本的譯者主要由西方人士擔任，《和合本》以後的譯本則由華籍譯者擔任。
5. 某些《聖經》譯本在過了一段時間後會推出修訂本，並宣稱經修訂的版本比舊版本更忠於原文和有更高的可讀性。

本文嘗試從上述《聖經》中文譯本的翻譯現象分析，推論《聖經》翻譯也離不開操縱的行爲或活動。本文特別關注的是《聖經》翻譯的活動不會因爲某一個宣稱是忠於原文或更忠於原文的譯本問世而停止。儘管教會會期望能夠出版一個統一的譯本，例如《和合本》，但是繼《和合本》之後，仍然有多個不同的譯本陸續出版，它們極大部份都宣稱自己是忠於原文的³⁴。有個別的譯本強調自己比《和合本》更忠於原文，甚至仔細列出經文與《和合本》比較，指出《和合本》錯譯的地方。這是華人基督教信仰系統中，譯本被指爲不忠於原文的一個現象。例如環球聖經公會於其網頁上刊出一篇文章，比較《和合本》和《新譯本》的譯文，文中列出二十多處經文，指出《和合本》“錯譯”、“漏譯”、“多譯”、沒有反映原文的區別而產生混淆、翻譯前後不統一、用字搭配不準確、

³⁴ 有關各譯本宣稱自己是忠於原文的說法，本文會在第二章詳細列舉證據。

眾數單數混淆不清、句子主謂不清，以及未能突出經文重點等九方面不忠信的證據。環球聖經公會認為要忠於原文，這些地方是不容有失的（環球聖經公會 2002a）。以下列舉該文章提及的兩個例子：

翻譯原則以“信”為先，若譯文不能準確地反映原文的意思，就失卻了翻譯的意義。以下的例子為要表明《新譯本》如何力求忠於原著，把聖經的意思譯出來。（底線部分為《和合本》譯錯的地方）

詩篇十九：1

《和合本》：……穹蒼傳揚他的手段。

《新譯本》：……穹蒼傳揚他的作為。

手段指人做事的方法或本領，但聖經這裡是指神所作的事，所以應把它譯作“作為”；可見《新譯本》的譯文較為準確。

提摩太後書三：15

《和合本》：使你因信基督耶穌，有得救的智慧。

《新譯本》：使你有智慧，可以因信基督耶穌得著救恩。

《和合本》這節的讀法很易誤導人，以為人在信主後，會另得一種得救的智慧；《新譯本》卻清楚指出經文的意思，是聖經能使人有智慧，可以信主得救。（環球聖經公會 2002a）

上文引述的例子顯示，在《聖經》中文翻譯的系統內，有譯本被公開批評為不忠信³⁵。

忠於原文的《聖經》譯本是否真的存在？就算有這個可能性，大概也要先符合好些條件，當中包括了一連串的假設：例如假設上帝的存在，上帝的話是永恆不變的，上帝的話不用修訂，上帝的話只有一個版本；

³⁵ 本文的研究目的在於描述和分析翻譯的現象，論證《聖經》中文翻譯的操縱。研究譯文是否忠於原文，最直接的途徑是比較譯文和原文的差異。然而要作出兩者的比較，除了必須先取得原文和譯文的文本，還有賴一個絕對客觀公正的評審標準。可是，歷來並沒有一個公認的忠於原文的標準，聖經的原文亦早已遺失（黃錫木 1997：1），以致難以透過文本比較去分析《聖經》譯本是否忠於原文。

假設人類的文字、語言可以完全地反映上帝的話；假設聖經作者、譯者能夠完全準確地運用語文傳達上帝的話；假設聖經作者和歷代譯者以忠實地傳達上帝的話為最重要的使命並認真和嚴謹地著作、翻譯和出版《聖經》；假設《聖經》各經卷各有一個原文；假設《聖經》的翻譯工作以忠信翻譯為唯一目的，而忠信翻譯只需要以原文為一切依據，不需要照顧原文以外的訴求（例如讀者的期望或出版人的目的）；假設抄寫《聖經》或整個出版過程沒有錯漏……本文認為這種忠於原文的《聖經》譯本是不存在的。

忠於原本本來就是一個難以實踐的翻譯目標，再加上至今仍未有一個公認的絕對的標準，使忠於原文只能成為一套理想，難以付諸實行。別的不用說，就算只要求譯者能夠準確重現原文的原貌，不需照顧讀者的能力或期望，恐怕也是難以做到忠於原文的。尤其是當原文的原貌是多面的話，恐怕譯者就算掌握了原文所有層面³⁶的含意，也無法透過譯文分毫不差的重現原貌，因為譯文往往無法同時表現原文的多層意義。

在華人教會當中，鮮有信徒公開討論《聖經》譯本是否忠於原文。批評譯本不忠於原文的，都是《聖經》翻譯工作者、《聖經》學者、《聖經》原文專家、《聖經》出版社或教會領袖等，他們往往在否定某個或某些《聖經》譯本的忠信度的同時，又推介某個譯本如何忠於原文。他們對自己所推介的譯本似乎都是信心十足的，似乎從不懷疑自己的判斷。但如果忠於原文的翻譯如上文所說並沒有公認的標準，推介《聖經》譯

³⁶ 據朱志瑜所說，“忠於原文”的層面包括忠於原文的形式（“語形”）和意義（“語義”）。至於語義方面，更可以仔細分為字義和句義、字面意義和象徵意義、表層意義和隱含意義、語言意義和文化意義等。（朱志瑜 2000：12）

本的人似乎並沒有一個絕對的標準可以據之宣稱某個譯本是不是忠於原文的。

此外，從最早期的《聖經》中文譯本到《和合本》，譯者皆由西方宣教士擔任，《聖經》的翻譯、出版、甚至所需的經費都由西差會負責。《和合本》以後的譯本，情況大大不同，譯者大多由華人擔任，推動《聖經》漢譯的工作也由華人教會負責，究竟以華人譯者從事《聖經》中文翻譯是否就會更忠於原文呢？如果是，那麼那一群認同以華人譯者重譯聖經會更忠於原文的人士，其忠於原文的理念就有點像奈達的理念了，因為奈達認為忠於原文必須照顧讀者的能力，提倡由華人譯者重譯《聖經》就是意味華人譯者比非華人譯者有更高的運用譯語的能力，從而更能有效照顧讀者的能力。然而如前文所述，遷就讀者在某程度上可能會犧牲對原文的忠信，這畢竟也是一種操縱。

第二章

《聖經》中文譯本自稱忠於原文的各種說法與意識形態的操縱

《聖經》中文翻譯是忠信還是操縱呢？如果從翻譯的角度來看，《聖經》的中文譯本都有一個共同的特色：譯本都宣稱以忠信為翻譯的目標。然而，這個宣稱如果與事實不符，恐怕就是一種操縱。

第一節：自稱忠於原文的各種說法

首先，本文借用譯本的出版序作為分析的對象，因為序言往往是譯本最直接的自我宣告和解釋。這些譯本的序言讓讀者了解出版人所交代的發行目的和翻譯策略。然而，並不是所有譯本都附有序言的。要研究那些沒有序言的譯本，本文嘗試搜尋其他資料作為分析的材料。經初步發現，這些譯本都宣稱以忠於原文為翻譯的目標。

《聖經新譯本》由中文聖經新譯會翻譯，於一九九二年三月撰寫的初版序言中提到該譯本根據更可靠的原文版本，以信為翻譯目標，以求翻譯出一個忠於原文的譯本。這篇序言並沒有刊載於初版譯本中，而是刊載於二零零一年的第三版中³⁷：

直到一九一九年（馬禮遜來華一百一十二年後）、國語（官話）和合譯本出版，一方面標誌西教士在中文聖經翻譯史上的顛峯，另一方面也是他們體認應把譯經重任移交華人的時候。由那時起，他們就在翻譯中文聖經的事工上退居協助的位置，期待華人聖經學者快快興起、

³⁷ 引文中的底線是本文後加的，目的是強調一些要特別注意的地方。除非另作說明，否則本文的所有引文皆採用這種方法。

承接譯經的重任；國人有識之士也漸漸認定中文聖經由華人翻譯是理所當然的，只待時機成熟，重譯工作就可以開始。……更重要的是，經過半個世紀，華人聖經學者人才輩出，重譯中文聖經的時機已趨成熟。於一九七二年，重譯聖經的概念在華人教會中廣泛出現，重譯聖經的心志也在一些華人聖經學者心中萌芽。於是，來自香港、臺灣、菲律賓、新加坡及北美各地的教會人士匯聚一起，在共同贊助、支持及參與下正式成立中文聖經新譯會，負起由華人重新翻譯中文聖經的工作。（《聖經新譯本》序言，2001）

序言提到西教士為華人教會翻譯《聖經》，是中文譯本翻譯工作的先驅者。然而隨著華人教會發展漸臻成熟，這項工作應該由華人接棒，肩負《聖經》翻譯的重任。序言申明由華人重譯《聖經》是萬眾期待、理所當然的，而且時機已趨成熟了。這其實反映了部分人對聖經譯者的期望，其背後是假設翻譯的質素是受到譯者的語言能力所支配的，而華人必然有更好的中文造詣，能夠翻出更準確、可讀性更高的譯本。這個想法似乎頗合情理，卻並非必然成立，它可能是一種偏見，或者是一廂情願的想法而已。但是如果社會（或教會）中大部分人有同樣的信念，這個信念就能成為那個社會共同維護的一個價值觀念。一個有群眾基礎支持的信念，也可視為一個具有影響力的意識形態，它能支配或操縱行為。

華人教會的領袖當中，不少人士主張以“原語”（source language）³⁸的文本重譯《聖經》，這似乎已成為《聖經》漢譯的另一個規範。容保羅認為：“各國語文差別很大，由甲文譯作乙文，已經難免有一些隔膜，如果在原文與被譯成的文字中間，再插另一國文字，對原意的領會必然再打折扣。”（容保羅 1976d：16）然而，這個翻譯策略上的取向未必有

³⁸ 本文的“原語”是指原文所用的語言。

助提升忠信翻譯的質素。黃錫木認為“今天有些《聖經》翻譯工作，是以‘直接由原文翻譯’作為推介和宣傳的焦點，但往往卻名不副實”（黃錫木 1999：309）。他認為一般人以為轉譯³⁹的譯本在忠於原文方面不及從原語翻譯的譯本，其實是一種錯誤的心理，因為這只是涉及初稿的質素而已。翻自原文版本的初稿也不一定絕對合乎原來的意思，而翻自譯本的初稿在多層嚴謹的修訂和校對後，不一定與原來意思有出入；最重要的是整個翻譯程序和監察過程是否嚴密。要評鑑一個譯本，應就最終出版的成果而論，不應以其初稿作定斷（黃錫木 1999：309-10）。姑勿論這個觀念是否有所偏差，它已反映了部分人對翻譯是否能夠忠信的一種見解，就是假設了翻譯的質量受到原文的語言和翻譯的直接性所影響。

另一方面，序言提到科學的發現和學術研究的發展，使《聖經》學者比前人更能準確地掌握《聖經》原文，從而可以譯出更忠於原文的譯本：

……在這期間，考古學的發現、近代語言學的研究、使聖經學者對聖經原文有更新且更深入的認識，加上近代的版本校勘學有不少發展，也提供了許多在五、六十年前無法得到的寶貴資料，包括更具權威的原文版本。因此，根據更可靠的原文版本，以現代中文來重譯聖經，似乎是刻不容緩的事。（《聖經新譯本》序言，2001）

文中兩次提到《聖經》原文：“更具權威的原文版本”、“更可靠的原文版本”，強調《新譯本》有忠於原文的優勢。這是《聖經新譯本》自稱更忠於原文的基礎，然而這個聲稱是否與事實相符，下文會再作分析。

³⁹ 轉譯是指譯本依據非原語的文本所進行的翻譯。

“譯本更忠於原文的說法”又透過譯經工作的團隊顯示出來。《聖經新譯本》強調翻譯是由數十位華人教會宗教界或學術界的領導階層人士負責。此外，信、達、雅的翻譯目標亦在序言中明確地宣告了出來，其中再次強調譯本是忠於原文的：

這次的譯經工作，先後共有三十多位神學院院長、教務長、講師，十多位各宗派的監督、教牧、長老和主修中文的弟兄姊妹參與，分別承擔翻譯、諮詢、研究和文字修飾的工作。眾同工在聖靈引領下共同朝向信、達、雅兼備的目標努力；整個譯經過程由原文、神學及中文三方面的工作小組依次縝密斟酌譯文，並廣徵教會人士的意見，然後由資深學者最後審訂。……能將一本忠於原文，易讀易明、信仰純正且高舉基督的聖經，呈獻給全球華人教會，實在感恩不盡……（《聖經新譯本》序言，2001）

《聖經新譯本》於一九九九年出版第二版。該版的序言比七年前初版的序言更詳細地解釋了再版的原因。文中用了頗多的篇幅和許多的比較手法，例如多次使用“更”字來形容《新譯本》比《和合本》在許多方面都較為優越。全文旨在強調“新”譯本比“舊”譯本，特別是《和合本》，更忠於原文、更準確、更可靠。此外，序言一再強調該譯本是由華人《聖經》學者所翻譯的，又強調翻譯的直接性⁴⁰：

聖經新譯本經過二十年的努力，終於面世了；這是第一本由華人聖經學者集體直接由原文翻譯的聖經。……國語（官話）和合譯本的出現，一方面是西教士在中文聖經翻譯史上的顛峯，另一方面也是他們體認應把重任移交華人的時候。由那時起，他們就在翻譯中文聖經的事上退居協助的角色，期待着華人聖經學者快快興起，來承接譯經的

⁴⁰ 所謂翻譯的直接性，是針對譯本究竟是直接的從原語（source language）翻譯的還是間接的從其地譯本轉譯的問題。

世代任務；國人有識之士也漸漸認定中文聖經由華人來主持並執行翻譯是理所當然的事，只待時機成熟了，重譯的工作就可以開始。……更重要的還是，經過了半個世紀，華人聖經學者漸成氣候，人才輩出，重譯中文聖經的時機已趨向成熟了。（《聖經新譯本》序言，1999）

序言宣稱，依據考古學的最新發現和結合學術研究的成果是這個譯本比其他譯本更權威、更可靠的理據；背後的假設就是聖經學者比前人更能準確的掌握聖經原文，從而可以譯出更忠信的譯本：

在這期間，考古學家發現了不少與聖經原文有關的古代文獻，透過近代先進的語言學研究和比較，使聖經學者對聖經原文有了更新且更深入的認識，加上近代科學化的版本校勘學有不少發展，也提供了許多在五、六十年前無法得到的寶貴資料；同時，獲得了一本更具權威的原文版本。因而根據可靠的原文版本，以現代中文來進行重譯聖經，似乎是刻不容緩的事了。（《聖經新譯本》序言，1999）

序言提到該譯經工作是由各界領袖所組成的專業團隊參與，指出該譯本得到權威學者和有名望的教會領袖所認同。這個聲明有助提高該譯本比其他譯本更忠信的說服力，因為一般信徒都相信領袖的權威，這是基督教的傳統，信徒要服從教會領袖⁴¹也是聖經的一貫教義。此外，序言提到該譯本委員會在地區方面和宗派方面皆取得了廣泛的支持、認同、參與，藉此指出該委員會取得不同宗派和多個地區的教會的信任：

一九七二年，重譯聖經的概念在華人教會中得以廣泛的出現，重譯聖經的心志在一些華人聖經學者心中萌芽的時候，來自香港、臺灣、菲律賓、新加坡及北美各地的聖公會、浸信會、播道會、循理會、中華

⁴¹ 參《聖經》希伯來書十三 17：“你們要依從那些引導你們的、且要順服，因他們為你們的靈魂時刻儆醒、好像那將來交帳的人，你們要使他們交的時候有快樂、不至憂愁，若憂愁就與你們無益了”。

基督教會、宣道會、中華傳道會、信義宗、改革宗和獨立教會等各宗各派人士匯聚一起，在共同贊助、支持及參與下正式成立了中文聖經新譯會，負起由華人重新翻譯中文聖經的工作。（《聖經新譯本》序言，1999）

序言強調該譯本兼具信、達、雅的翻譯效果；強調直接根據原文翻譯，並將原文的意義表達得更完整和清楚；強調譯本為最確實可信賴的版本，宣稱該譯本以最合適的修訂，準確又合時的傳遞上帝的話。序言不但再三強調忠於原文，而且還直接提到忠於上帝的話：

聖經新譯本乃二十世紀末經過二十年完成，呈現給全球華人教會的跨世紀版本聖經，是直接根據原文，採用現代中文語體，集二十世紀後期華人聖經、神學及文學學者中的精英，在聖靈引領下共同完成兼具信、達、雅果效的佳作；在整個譯經過程中，是由原文、神學及中文三方面的工作小組挨次慎密處理……文字清晰易讀，並將原文的意義表達得更完整和清楚。為使這本聖經在新的世紀中屹立……堅守住供應華人教會最確實可信賴版本的使命，我們祈望能在每一代的更替（每二、三十年）之時，追上歷史所賦予的更新任務，作出最合適且必需的修訂，永遠站在被上帝悅納使用的定位上，將上帝的話語準確合時的傳遞下去……（《聖經新譯本》序言，1999）

《聖經新譯本》後來於二零零一年發行第三版。該版序言指出修訂的目標是要供應華人教會一本準確可信賴的譯本，要準確傳遞上帝的話：

聖經新譯本於一九九二年三月出版後，因為譯文更貼近原文，更淺白、容易理解，深受華人教會歡迎……為使聖經新譯本能配合時代的需要，兼備與時並進且實用的特色，而且能在新世紀中屹立，繼續堅守使命，供應華人教會準確可信賴的譯本，本會決定盡一切努力，務求精益求精，在每代更替，均作出最適當且必需的修訂，絕不辜負上帝交託的神聖職事，及歷史賦予的任務——將上帝的話語，準確合時地傳遞下去……（《聖經新譯本》序言，2001）

天道書樓於二零零零年出版《新約聖經——新譯和合雙排版》。該版序言特別比較《和合本》和《聖經新譯本》的不同，文中交代兩個譯本的翻譯背景和譯者的資料：《和合本》由西教士翻譯，《新譯本》由華人聖經學者翻譯。序言提到《和合本》在翻譯上有錯失、在校對中有失誤、譯者不夠精確、因辭害意等弊端，字裡行間傳遞《新譯本》在多方面比《和合本》優勝的信息。這樣高調地批評一個仍然處於中心位置的權威譯本，在以往的華人教會當中並不常見。此外，序言認為以華人譯者去修訂前人譯本或重譯中文譯本，才能合乎上帝的心意，這種見解也沒有在其他幾個譯本的出版序言中出現：

和合本是由十幾位西教士，從一八九零年至一九一九年接力翻譯完成的。前後歷時共二十九載，跨越了十九和二十兩個世紀。新譯本則是由數十位華人聖經學者，由一九七二年開始集體翻譯，終於在一九九二年完稿出版，供信徒和各界審閱或參考。隨後再經過多次審定改進，才於二零零一年正式供應教會作為公用聖經；前後歷時剛好也是二十九年，橫跨了二十和二十一世紀。和合本當年翻譯的環境，雖遠不如今天的光景……和合本的優點實在不少，但像所有的譯本一樣，它難免也有瑕疵；例如：翻譯上的錯誤、校對中的失誤、西教士對中文意義的掌握不夠精確、負責潤飾中文的華人助手偶會因辭害意等等，都在所難免；事實上只要不斷糾正、更新，和合本必能更臻完善。但這項精益求精的工作該由誰來負起呢？……之後修訂和合本或重譯中文聖經的重任，當然該由中國聖經學者負起，這才符合上帝的心意，也代表中國教會真的已經長成。（《新約聖經——新譯和合雙排版》序言，2000）

序言直言不諱的說，《新譯本》是“改正舊譯，重新翻譯”，並且列舉這個翻譯計劃優勝的地方，例如聲稱有最可靠的原文作底本、有極多

的考古學資料作參考、有眾多的譯本和參考書作借鏡、有電腦科技的協助等。序言聲稱這些都有助《新譯本》更準確易明，更忠於原著，好讓《新譯本》成爲一部力求沒有錯失，以忠於原著爲首要考慮，並且易讀、易明、易傳的百搭聖經：

聖經新譯本的眾同工感到非常興奮和榮幸，能夠在超過半個世紀之後，接下這項改正舊譯，重新翻譯中文聖經的榮譽職事。聖經新譯本開始翻譯的時候，所處的環境條件極爲優厚：不只有最可靠的原文底本，考古學也提供了極多寶貴的資料；而且可供參考的中英文聖經譯本陸續出現……在這些珍貴條件下，聖經新譯本在譯文準確和易明的程度上皆能提高。所以眾同工從始至終都充滿信心，卻又虔虔誠誠、戰戰兢兢地埋頭苦幹，根據可靠的原文版本，一字一句翻譯，務求忠於原著、力求沒有錯失，完成一本行文通順而符合現代需要的中文聖經。聖經新譯本經過了二十多年努力後，幸不辱命，終能將一本忠於原著、易讀、易明、易傳的中文聖經，單獨出版……（《新約聖經——新譯和合雙排版》序言，2000）

聖經公會分別於一九七九年和一九九五年出版《現代中文譯本》和《現代中文譯本》修訂版。其序言⁴²強調該譯本以現代的文字譯出一個給現代人，尤其是教外人士容易看得明白的譯本。在忠信翻譯方面，序言指出譯本力求忠實、靈活和有效地表達原作的意思：

……本譯稱爲“現代中文譯本”，顧名思義，是用現代普通流行的文體譯成的。在這一個前提下，本譯特別著重下列諸點：
一·力求忠實、靈活，和有效地表達原作的意思……（《現代中文譯本》序言，1995）

⁴² 《現代中文譯本》初版序言與修訂版序言相同。

此外，序言交代譯本所依據的原語版本，提及翻譯團的背景和其權威的根據，指出譯本得到橫跨歐、美、亞太地區的專家的審閱：

本譯依照聯合聖經公會在世界各地推行的翻譯原則和方法進行。舊約以基托爾氏 (Kittel) 的希伯來文聖經 (Biblia Hebraica) 第三版為根據。譯文跟希伯來文聖經有出入的地方都附註說明；其中常提到的“一古譯本”多數指希臘文七十士舊約譯本。新約以聯合聖經公會審訂的希臘文新約第四版為根據。

全書初稿經由歐、美，和亞太地區各聖經公會遴選的權威聖經學者和語文專家審閱，提出寶貴的建議。訂稿完成時由聯合聖經公會作最後審核。（《現代中文譯本》序言，1995）

《當代聖經》（亞協版）於一九七九年出版，其序言除了簡要地介紹《聖經》的成典背景外，也輕描淡寫地提到譯本以淺白的語言更清楚明確地把聖經的真理表達出來：

《當代聖經》是用淺白易懂的普通話，簡潔生動的文筆，以當代的簡體漢字，把聖經真理更清楚明確地表明出來。（《當代聖經》序言，1979）

《當代聖經》（新力版）的序言則宣稱自己是意譯本，並採用最新的譯法將聖經的真諦準確傳神地表達出來，務求把上帝所啓示的永恆真道，忠信地傳播到這一個世代的人：

《當代聖經》這本意譯本聖經，採用最新譯法，以新穎的表達方式，生動流暢的文筆，將聖經的真諦，準確傳神地表達出來。……

《當代聖經》為求正確地表達原意，盡費心思，謹慎地推敲文句的次序，對隱晦的含義加以補充，對特殊的背境加以解釋，詞彙力求通俗淺白，遇到有幾種可能不同翻譯時，則按上下文意選擇最適合貼切的

一種，務使上帝所啟示的永恆真道，忠信地傳播到這一個世代。（《當代聖經》序言，1979）

《當代聖經》（國協版）於一九九八年由國際聖經協會出版，其序言提到該譯本務求合乎聖經原文的意思：

《當代聖經》的翻譯工作共花了八年時間，在一九七九年完成。在接近二十年之後，我們將這一本再經仔細修飾的譯本出版，務求經文的翻譯能既合乎聖經原文的意思，亦貼合當代中文語言的運用，使這本聖經的讀者，能深入體會聖經信息的奇妙。（《當代聖經》序言，1998）

綜合《當代聖經》三個版本的序言，該譯本在宣稱忠信翻譯方面所花的筆墨不多，它們都沒有強調該譯本比其他譯本更忠於原文。這個譯本聲稱它不是從原語文本翻譯的，它是轉譯自《聖經》英文譯本《活潑真道》*The Living Bible*⁴³。《活潑真道》在其序言中聲明自己是一個意譯本⁴⁴。《當代聖經》的序言沒有交代譯者的背景和翻譯過程。它與其他譯本的序言有一個顯著不同的地方：它像一篇福音信息多於一個譯本的介紹。三個不同版本的《當代聖經》的序言，只有新力版提過它是一個意譯本，另外兩個版本對此隻字不提。此外，甚麼是意譯本，它在翻譯方面與其他的譯本有甚麼不同之處，三個版本都沒有進一步交代。《當代聖經》聲稱以教外人士或初信者為對象，這方面的交代其實直接影響其讀者如何評價該聖經譯本的。有關這方面的問題，牽涉贊助人和出版目的，本文稍後再加以分析。

⁴³ 《當代聖經》以一九七一年版 *Living Bible* 為基礎。譯者是張慕皚擔任主席的翻譯委員會。（尤思德 2002：413）

⁴⁴ 參附錄十三。

呂振中牧師並沒有爲一九七零年出版的《呂振中譯本》撰寫序言，然而從他於一九四六年出版的《新約新譯》的序言中，呂牧師指出該譯本“一詞、一字、一點皆注意周到”，毫不輕率，並“盡量保持原文之結構”，以維持信達雅之最大均衡：

以直譯為主，一詞一字一點，皆注意周到，不輕率放過……不避免非中國式的語法……將新約時代原文之真意義，予以選擇介紹，使今日讀者置身於二千年前之猶太社會中……盡量保持原文之結構，不增不減、不趨易、不避難，務使語氣聯貫，輕重得體，以維信達雅之最大均衡。（陳潤棠 1970b：21）

以上各譯本的序言包含豐富的文本以外的研究資料，本文闡釋中文聖經翻譯的現象，難免會就不同的焦點反復引用。綜合來說，各譯本均有其特色，有不同的着重點或出版目的。然而它們都有一個相同的地方，就是宣稱譯本以忠於原文或合乎原文的意思爲翻譯的目標。如果各譯本都以忠於原文爲翻譯目標，可見忠於原文並不是一、兩個譯本的個別傾向，而是一個共同的取向，甚至成爲公認的翻譯規範。從大部分譯本的出版序都自稱忠於原文或合乎原文意思，足見忠於原文這個翻譯規範約束著多個譯本的翻譯行爲。

爲甚麼忠於原著是《聖經》翻譯重要的一環呢？在信仰的群體中，《聖經》並非一般的文學作品，而是被視爲上帝的話，享有絕對的權威：“聖經都是神所默示的，於教訓，督責，使人歸正，教導人學義，都是有益的。叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。”（提後 三：16-17）⁴⁵

⁴⁵ 本文引用聖經經文，除非另作註釋，皆引用《和合本》。

信徒相信上帝是至高無上的，祂的話是絕對無誤的。《聖經》是基督教信仰的依據，這從香港建道神學院院長張慕皚博士在《聖經無誤辯》一書的序言可見一斑：

《聖經》強調本身是神口裡呼出來的話語（提後三 16 原文“默示”一詞的意思）是純淨的真理（詩一九 7-14）。這些正面的描寫相信包括了“無謬誤”的意思在內。這當然不能忽略《聖經》亦是一本神透過人的自由意志去寫成的書（路一 1-4）。……如果確定了這是一項神所啓示的真理，教會就必須去持守。神既揀選了用一本無誤的《聖經》來維持基督教的純真，我們就需要為這項真理來爭辯。（貝查 1984：8-9）

新約聖經《啓示錄》二十二章有兩節經文這樣說：“我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添甚麼，神必將在這書上的災禍加在他身上。這書上的預言，若有人刪去甚麼，神必從這書上所寫的生命樹，和聖城，刪去他的分。”（啓二十二：18-19）這兩節經文字面的意思是警告人不要給《啓示錄》中的預言加添甚麼或刪減甚麼，否則必遭受上帝的刑罰。按基督教信仰的理解，這節經文中所宣告的刑罰是極嚴重的刑罰，因此人要忠實的傳遞上帝的話。

若有譯本被認為是不忠實的，該譯本極可能會受到教會嚴厲的批判，特別是受到信仰較為保守的教會的批判。那些被視為不忠實的譯本，最終會被教會否定和淘汰以至不能流傳。因此，譯本以忠於原文為翻譯的原則是獲得教會認同的先決條件。教會對《聖經》譯本要忠於原文的期望是一股強大的約束力，規範著一切的翻譯工作。忠於原文甚至已成為一種意識形態，主宰著《聖經》譯本的存亡。然而，如果譯本都是忠

於原文的，為何譯本又彼此相異呢？難道原文有多個版本嗎？何謂忠於原文呢？難道直接從原語文本翻譯就叫忠於原文？由本地或母語的學者翻譯就是忠於原文？何謂根據最可靠的版本呢？難道參考考古學的最新成果就是忠於原文嗎？似乎各譯本聲稱自己忠於原文都有名不符實之嫌。

第二節：原文與源文

勒菲弗爾認為，忠實只不過是眾多翻譯策略之中的一種，只是某種意識形態的體現，譯文本身完全揭示了不同文化的相互作用和對原文的操縱 (Lefevere 1992 : 51) :

“忠實”只不過是眾多翻譯策略之中的一種，是某種意識形態和某種詩學結合之下的產物。硬要把“忠實”吹捧為唯一可能或者唯一正確的翻譯策略，是不切實際的、徒勞無功的。主張“忠實”的人，總喜歡強調這種翻譯不受任何價值觀左右，所以是最“客觀”的。其實，這種翻譯取向，說穿了只不過是保守的意識形態的體現罷了 (Lefevere 1992 : 51 ; 勒菲弗爾 2000 : 182)。

聖經翻譯向來強調要忠於原文，要忠實傳達上帝的話，從上一節各聖經中文譯本自稱忠於原文的各種說法可見一斑，然而本文嘗試列舉新約《聖經》馬太福音三章十一節為例子，通過譯本互相參照，剖析譯本之間的差異，看有沒有操縱的情況。這節經文記載耶穌來到施洗約翰面前，要受約翰的洗，約翰在眾人面前為耶穌作見證。本文選取這節經文的原因，是因為耶穌受約翰的洗只有一次，因此可以排除譯文因敘述不

同事件而產生差異的可能性⁴⁶。各譯本的經文分別如下⁴⁷：

馬太福音三：11

《和合本》⁴⁸：我是用水給你們施洗，叫你們悔改。但那在我以後來的，能力比我更大，我就是給他提鞋也不配。他要用聖靈與火給你們施洗。

《現代中文譯本》（修訂版）⁴⁹：我用水給你們施洗，表示你們已經悔改；但是，在我以後來的那一位要用聖靈和火給你們施洗。他比我偉大多了，我就是替他提鞋子也不配。

《現代中文譯本》（浸信會版）⁵⁰：我用水給你們施洗，表示你們已經悔改了；但是，在我以後來的那一位，要用聖靈和火給你們施洗。他比我偉大多了，我就是替他拿鞋子也不配。

《當代聖經》（國協版）⁵¹：我現在只是用水為你們施洗，叫你們悔改，但不久之後，那一位比我更有能力的要來，我就是替他提鞋也不配，他要用‘聖靈’和‘火’為你們施洗。

《聖經新譯本》（跨世紀版）⁵²：我用水給你們施洗，表示你們悔改；但在我以後要來的那一位，能力比我更大，我就是替他提鞋也沒

⁴⁶ 筆者按：由於這段經文所記載的事件應該是在歷史中只出現一次的單一事件，拿四卷福音書對這次事件的描述來比較，饒有意思。因為四卷福音書的作者對同一件事的描述都有一點出入，例如是“提鞋”還是“解鞋帶”呢？（太三：11；可一：7；路三：16；約一：27）雖然這些不同之處不會影響救恩的全備，但卻顯示出不同的作者對同一件事會有不同的詮釋，表達的內容也有不同。也許教會視這些相異之處為不同的作者以不同的角度記述同一件事，當中不一定有矛盾的地方。教會相信聖經原文是無誤的，聖經作者也是被聖靈充滿的狀況下著作聖經的，若果原文抄本的經文有不同之處，也許是抄寫員的問題而已。然而，經文之間的差異亦揭示上帝的默示有可能受到傳達意思的人的局限或支配。《聖經》〈哥林多前書〉的作者保羅亦曾特別在信中聲明自己對信徒生活的某個指引是出於自己的意思，不是“主”的意思：“我對其餘的人說，不是主說，倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情願和他同住，他就不要離棄妻子”（《和合本》林前七：12）。這樣看來，保羅是意識到自己在傳達上帝的意思時，有可能加入了自己的意思，而不是出於上帝的原意。因此，為了避免信息的接收者和上帝的話受到自己操縱，他作出如此強調。假如連聖經作者也能意識到傳話人有操縱原作者意思的可能，翻譯學者認為翻譯是一種操縱就言之有理，本文認為聖經譯本受到某些方面的操縱是不足為奇的事情。

⁴⁷ 為了顯示譯本的原來面貌，引文保留了各譯本原來的標點符號。經文中的底線是本文後加的，為了強調譯本的差異或要特別注意的地方。

⁴⁸ 《和合本》（1919）和《新標點和合本》（1988）的這一節譯文是完全相同的。

⁴⁹ 《現代中文譯本》的修訂版（1995）和初版（1979）的這一節經文分別只差一個“了”字，初版的譯文是“表示你們已經悔改了”，修訂版把句末的“了”字刪去。

⁵⁰ 《現代中文譯本》（浸信會版，1984）於一九八四年出版，紀念中華浸信會創立文字機構八十五周年。這個版本是香港聖經公會特別為浸信會出版社出版的。（《現代中英文譯本新約聖經》浸信會版序言，1984）

⁵¹ 《當代聖經》國協版（1992）、新力版（1979）的這一節譯文是完全相同的。

⁵² 《聖經新譯本》初版（1992）、第二版（1999）、跨世紀版（2001）的這一節譯文沒有任何分別。

有資格。他要用聖靈與火給你們施洗。

《呂振中譯本》：我是用水給你們洗，叫你們悔改的；但在我以後要來的那一位呢、比我更有力量，他的鞋我不配提的，他必用聖靈與火給你們洗。

上述譯本都宣稱以忠於原文為翻譯目標，然而各譯本對同一處經文有不盡相同的譯法：

“叫”與“表示”的翻譯

《和合本》：……叫你們悔改……

《現代中文譯本》：……表示你們已經悔改……

《當代聖經》：……叫你們悔改……

《聖經新譯本》：……表示你們悔改……

《呂振中譯本》：……叫你們悔改的……

經文中關乎“悔改”的敘述，《和合本》、《新標點和合本》、《當代聖經》、《呂振中譯本》等幾個譯本都譯“叫你們悔改”，而《現代中文譯本》、《聖經新譯本》則翻譯為“表示你們……悔改”。按一般的理解，“叫”和“表示”的意思是不同的；在這節經文中，“叫”是要求某某實踐某個行動的意思，而“表示”是代表、顯示的意思，因此兩個意思不相同。此外，《現代中文譯本》翻譯為“表示……已經悔改”，意味悔改的行為已經完成了，這與其他譯本的“叫你們悔改”，在時態的意義上顯然不同。再看這節經文的另一個翻譯：

“能力”、“偉大”與“力量”的翻譯

《和合本》：……能力比我更大……

《現代中文譯本》：……他比我偉大多了……

《當代聖經》：……比我更有能力……

《聖經新譯本》：……能力比我更大……

《呂振中譯本》：……比我更有力量……

在這句經文裡，《和合本》、《新標點和合本》、《當代聖經》、《聖經新譯本》、《呂振中譯本》的譯文使用“能力”和“力量”，它們的意思非常接近，唯獨《現代中文譯本》的譯文是“他比我偉大多了”，意思就完全不同了。

此外還有“施洗”與“施浸”的翻譯差異，本文會稍後討論。以上的例子顯示譯本之間翻譯上的差異，而各譯本都宣稱以“忠於原文”為翻譯的目標。譯文的分別並不是由於有多個“原文”版本，而是譯本所忠於的“原文”其實並不是“原文”而是“源文”。

《和合本》以一八八五年出版的《英國修訂本》⁵³ (*English Revised Version*) 為翻譯藍本 (海恩波 2000：119)，然而，“若有任何差異，均按《欽定本》作出取捨” (尤思德 2002：195)。此外，《和合本》以原文 (新約：*Textus Receptus* 《公認經文》，舊約：*Massorettes* 《馬索拉抄本》) 作為參考翻譯而成 (容保羅 2001a)。譯者皆為西方教會的人士，他們分別是：北美長老會的狄考文 (C·W·Mateer)、美國公理會的富善 (C·Goodrich)、語言學家鮑康寧 (F·W·Baller) 和兩位衛理宗美以美會 (American Methodist Episcopal Church) 的宣教士，文書田 (G·Owen) 和鹿依士 (S·Lewis) (海恩波 2000：119、226)。全本新舊約聖經的翻譯工作耗時二十七年，新約和舊約分別於一九零六年和一九一九年間世，

⁵³ 《英國修訂本》是“在忠於原文的要求下，對《欽定本》 (*King James Version*) 的修訂，由一八七零年開始工作，一八八五年出版。” (海恩波 2000：119)

定名為《國語和合譯本》，簡稱《和合本》。《新標點和合本》是《和合本》的修訂本，其新約修訂本採用聯合聖經公會希臘文《新約》第三修正版；舊約則以該會希伯來文《聖經》為根據，若《和合本》與原版有出入，熟悉的句子不作修改（梁倩儀 1986：26）。

《當代聖經》則純粹是由美國神學家戴肯尼（Kenneth Taylor）的英文聖經意譯本《活潑真道》（*The Living Bible*）翻譯過來（黃錫木 1999：309；海恩波 2000：261）。

《呂振中譯本》是根據英國牛津大學蘇德爾（Alexander Souter）編的《希臘文聖經》翻譯的。新約的修訂稿根據聶斯黎（D. Eberhard Nestle）《第十七版希臘文聖經》（《呂振中新譯新約修稿》序言，1952）。舊約依據《瑪所拉經文》、《撒瑪利亞》等古卷，《亞蘭文意譯本》、《拉丁文通俗本》、《七十士譯本》等翻譯（海恩波 2000：260-61）。

《現代中文譯本》由許牧世、周聯華、駱維仁、焦明及王成章依據一九七一年版的《現代英文譯本》（*Today's English Version*）翻出初稿，舊約參考基托爾（Kittel）所編的希伯來文聖經 *Biblia Hebraica*（1952 年第三版）；新約參考聯合聖經公會希臘文經文（1968 年第二版；1975 年第三版），再由一群聖經學者仔細審閱後出版（尤思德 2002：414）。《現代中文譯本》於一九九五年出版修訂版，舊約仍以基托爾氏所編的希伯來文聖經第三版為根據（尤思德 2002：414）。新約則以聯合聖經公會審訂的希臘文新約第四版為根據（《現代中文譯本》修訂版序言，1995）。

《聖經新譯本》則集合當時華人教會的聖經學者，根據幾個原語底本翻譯。新約根據《聯合聖經公會希臘語新約》（*United Bible*

Societies' Greek New Testament，簡稱 UBSGNT) 來翻譯，初譯採用 UBS2 或 NA25，升級版採用 UBS4 或 NA27 (環球聖經公會 2002g)。舊約譯自一九七七年版，由德國聖經公會出版的《希伯來文聖經》(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*)，以及一九七零年版的《新美國標準聖經》(*New American Standard Bible*) (環球聖經公會 2002g；海恩波 2000：261；黃錫木 1999：308)。

譯本所依據的權威不同，它們所忠於的所謂原文，其實是一個原文的譯本，或者是原文的手抄本版本⁵⁴而已。真正的“原文”(original text)手稿早已散失了(黃錫木 1999：266)。上述譯本所依據的源文文本，有的是希伯來文和希臘文的原語抄本，也有的是英語的譯本，卻沒有一個是原文版本。

本-阿瑞(Nitsa Ben-Ari)論到當翻譯一些被視為“神聖”的文本，例如翻譯《聖經》時，翻譯背後的操縱傾向可能格外地受人關注，因而譯者特別有所警惕而避免操縱原文，例如於公元前二、三世紀由七十位譯者把希伯來文的舊約《聖經》翻譯為希臘文譯本，就以緊貼原文的逐字對譯方法，刻意地避免原文受到操縱(Ben-Ari 2000：41)。“《聖經》被視為上帝的話”這個意識形態影響了當時的翻譯策略，於是《聖經》採用緊貼原文的逐字對譯方法(Ben-Ari 2000：41)。然而，就算譯者深受這種意識形態的影響而力求“忠信”的翻譯，並不表示譯文就必然忠於原文。正如本章上兩節所談論的幾個聖經譯本，儘管每個譯本都聲稱

⁵⁴ “手抄本”(或簡稱“抄本”，manuscript)是一統稱，專指那些從原稿或其他較早期的手抄本直接抄錄下來的文本，這些文本通常載錄於紙品上。在新約經文鑑別學中，“手抄本”可按其用料而分為“蒲草紙”和“羊皮紙”兩類。(黃錫木 1999：271)

要忠信地翻譯上帝的話，可是由於源文不等於原文，忠於源文與忠於原文就不能視為相同的事了。這樣，讀者就會在不知底蘊、信以為真的情況下受到操縱。

基督教把《聖經》視為上帝的話，整個基督教信仰的基礎建立在《聖經》上，《聖經》有至高無上的權威。信徒信仰生活的各個層面皆以《聖經》作為終極的依歸。要是有人能夠指出《聖經》的道理自相矛盾，就等於推翻《聖經》的權威，基督教信仰也就站不住腳了。然而要強調的是，“聖經都是神所默示的”這一句經文，是指《聖經》原稿 (autograph) 而言，不是指手抄本，更不是指譯本 (黃錫木 1999: 290)。目前所有的《聖經》譯本都是按原稿的抄本翻譯而成的。《聖經》研究人員根據經文鑑別的研究，發現在《聖經》抄本的成書過程中，抄寫的人員有意或無意的把部分經文抄錯了或修改了⁵⁵。所以嚴格來說，目前使用的《聖經》原文抄本並不是《聖經》原文。一切譯本所依據的所謂原文，只能稱為譯本的源文。無論在概念上或實質意義上，原文都不等同源文。如果連原文抄本的準確性也引起爭議，那麼根據那些抄本所翻譯出來的譯本，其準確性所引起的爭議恐怕就更大。難怪“聖經無誤”引起了廣泛的爭議，恐怕無論哪一個譯本，相對於原文來說，也不能稱為無誤。上帝的意思不等於今日的聖經譯本，聖經譯本只是在成典的過程中，忠於基督教的釋經傳統而已。它們所宣稱的忠於原文就等於忠於上帝的話，這其實已帶來一種觀念上的操縱，姑勿論譯者是否意識到兩者的差別。

⁵⁵ 黃錫木把無意的錯誤歸為四類，分別是：形近字母的混亂、斷句的混亂、發音相近的混亂、字詞相近的混亂。又把刻意的修改分作四類：改進文筆、諧協文義、合併異文、迎合教義。(黃錫木 1999: 57-62)

第三節：意識形態的操縱

彼得·福西特 (Peter Fawcett) 認為，意識形態是一組以行動為本的信念 (an action-oriented set of beliefs)。歷代以來，個人和集體都把其信念注入翻譯中，以產生某種影響 (Fawcett 1998：107)：

倘若大家接受意識形態的定義是以行動為本的一組信念 (Seliger 1976：91-2, quoted in Ireland 1989：131)，並且假設那些自稱為美學的、宗教的或詩學的信念是政治性的、是產生支配關係的話，那麼大家就明白為甚麼歷代以來，不論是個人還是集體，都把其獨特的信念注入翻譯中，從而產生某種效果。(Fawcett 1998：107)

楊牧谷主編的《當代神學辭典》，對意識形態⁵⁶一詞有另一種見解。他提到意識形態可分作三個級別：第一級是最普通的用法，指任何社會形成過程中所產生的一般概念和意義，是一種“信仰的大氣候”，屬於當地人不加批判地接受的理想。第二級是當人把自己的意識形態普世化和絕對化的狀況。第三級是指意識形態隨社會各階層的利益矛盾而被改變的情況 (楊牧谷 1997a：571)。莊柔玉認為，意識形態是學者公認為沒有公認的定義的一個複雜概念，對它較廣泛、較普遍的理解是社會或個人行為背後的思想 and 解釋系統 (莊柔玉 2000b：122-23)。綜合上述觀點，意識形態是個人和社會之間互相競爭、協調、共享的一套價值觀念，它有普世化和絕對化的傾向。如果所謂信仰的大氣候認為聖經翻譯應該

⁵⁶ “意識形態”一詞源自啓蒙時代 (Enlightenment; Ideologues) 的哲學家，他們以實證論的方法指出，透過教育改革而達致社會改革，應以理論作基礎的，這基礎即是概念的成形，也就是所謂的“意識形態”；法國大革命前不久，革命理論者即以此詞來形容他們的理念世界。(楊牧谷 1997a：571)

忠於原文，那麼忠於原文的信念就會注入翻譯中，並且會有普世化和絕對化的傾向，認為忠於原文是世界公認的翻譯標準，是毫無疑問的、絕對的翻譯標準。然而這個標準仍會因遇到利益衝突產生矛盾而作出調節（改變），例如為了遷就讀者的能力或出版人的目的而作出妥協。《現代中文譯本》就是一個強調忠於原文之餘也要顧及讀者的能力的譯本，周聯華稱這一種要照顧讀者的態度為忠於讀者（周聯華 1981：20）。

如果忠於原文是聖經翻譯的一個意識形態，那麼忠於讀者何嘗不是聖經翻譯的另一個意識形態呢？兩種意識形態產生矛盾時，如何影響《現代中文譯本》的翻譯呢？《當代聖經》的出版目的帶有強烈的宣教色彩，這又如何影響該譯本的翻譯呢？《新標點和合本》對《和合本》的修訂指引，其中有“愈少改動原來的譯文愈好”的傾向，大大限制了對《和合本》的修訂幅度，其背後有甚麼原因呢？《聖經新譯本》高調宣稱自己以華人為譯者、原語版本為藍本等翻譯取向譯經，又聲言比《和合本》更忠信，然而其譯文有許多地方與《和合本》的譯文很相似，到底是怎麼一回事呢？呂振中牧師從原語版本翻譯其聖經譯本，不但認為要忠於原文意思，更強調要緊貼原文字句來翻譯，這樣對其譯本製造了甚麼效果呢？以上種種問題都與意識形態有關，但由於這些問題同時涉及語言和出版目的，本文會在下兩章詳細探討。

勒菲弗爾指出，在翻譯的過程中，無論是在哪一個層次上，倘若語言上的考慮和意識形態上的考慮有所衝突，通常會是後者勝出（Lefevere 1992：39）。這樣就出現了翻譯受意識形態操縱的情況。

以下從《聖經》舊約中列舉一節經文為例子，說明上述的觀點。該

段經文記載先知但以理和他的三個朋友爲了不玷污自己，決定不吃王宮的食物，只吃素菜、喝清水，結果十天之後，他們的健康狀況比其他人好。然而不同的譯本有不盡相同的翻譯，本文試從相異的譯文中看意識形態對翻譯的操縱。

但以理書一：15

《新標點和合本》⁵⁷：過了十天，見他們的面貌比用王膳的一切少年人更加俊美肥胖。

《現代中文譯本》（修訂版）：十天過後，他們看起來比所有吃王宮食物的年輕人更健康，更強壯。

《當代聖經》（國協版）⁵⁸：十天後，但以理和他三個朋友的面色比那些進食王膳的青年人更健康紅潤；

《聖經新譯本》（跨世紀版）⁵⁹：過了十天，見他們的容貌比所有享用王的佳餚的年輕人，更加俊美健壯。

《呂振中譯本》：過了十天，見他們的面貌比所有喫王大餐的年輕人還俊美、還肌豐肉肥。

以上各譯本有不同的翻譯，包括“俊美肥胖”、“更健康，更強壯”、“健康紅潤”、“俊美健壯”、“還俊美、還肌豐肉肥”等。當中可以分爲四個基本的概念：(1) 健康；(2) 強壯；(3) 俊美；(4) 肥胖。各譯本在處理這節經文的翻譯是選取了上述幾個概念的不同的組合。以下列出十一個英語譯本對於該處經文的翻譯，其中包括部分中文譯本聲稱所依據的源文版本：

⁵⁷ 《和合本》(1919) 和《新標點和合本》(1988) 的這一節譯文，除了標點之外是完全相同的。

⁵⁸ 《當代聖經》國協版(1992)、新力版(1979) 的這一節譯文是完全相同的。

⁵⁹ 《聖經新譯本》初版(1992)、第二版(1999)、跨世紀版(2001) 的這一節譯文沒有任何分別。

Daniel 1 : 15

American Standard Version (ASV 1901) : And at the end of ten days their countenances appeared fairer, and they were fatter in flesh, than all the youths that did eat of the king's dainties.

English Standard Version (ESV 2001) : At the end of ten days it was seen that they were better in appearance and fatter in flesh than all the youths who ate the king's food.

King James Version (KJV 1979) : And at the end of ten days their countenances appeared fairer and fatter in flesh than all the children which did eat the portion of the king's meat. (《和合本》參考的版本⁶⁰)

New American Standard Bible (NASB 1995) : At the end of ten days their appearance seemed better and they were fatter than all the youths who had been eating the king's choice food.

New International Version (NIV 1984) : At the end of the ten days they looked healthier and better nourished than any of the young men who ate the royal food.

New King James Version (NKJV 1982) : And at the end of ten days their features appeared better and fatter in flesh than all the young men who ate the portion of the king's delicacies.

New Living Translation (NLT 1996) : At the end of the ten days, Daniel and his three friends looked healthier and better nourished than the young men who had been eating the food assigned by the king.

New Revised Standard Version (NRSV 1989) : At the end of ten days it was observed that they appeared better and fatter than all the young men who had been eating the royal rations.

Revised Standard Version (RSV 1973) : At the end of ten days it was seen that they were better in appearance and fatter in flesh than all the youths who ate the king's rich food.

The Good News Translation (GNB, Today's English Bible 1992) : When the time was up, they looked healthier and stronger than all those who had been eating the royal food. (《現代中文譯本》參考的版本)

The Living Bible (LB, 1974) : Well, at the end of the ten days, Daniel and his three friends looked healthier and better nourished than the youths who had been eating the food supplied by the king! (《當代聖經》參考的版本)

以上十一個英語譯本，對但以理和他三個朋友吃素菜後的健康狀況

⁶⁰ 參尤思德 2002 : 195。

有不同的描述，然而基本上只有兩個概念：（1）“外表上看來較為好/健康”；（2）“較肥胖/得到較好的營養”。*Today's English Bible* 則譯作“較強壯”。以上所有譯本都有用“looked”、“appeared”、“appearance”等字眼，似乎是強調他們的外表上看來是怎樣的情況；另外，以上有七個譯本用了“fatter”一字，即“較肥胖”的意思。根據這些英語譯本，“外表上看來較為好/健康”的意思，在程度上來說，似乎未至於中文譯本所取用的“俊美”，而就算外表上看來“俊美”，也不等於實質上的“健康”，英語譯本的意思是“看來較健康”罷了。

另外，參考《希伯來文聖經》和浸宣出版社分別於一九九五及一九九六年出版的《聖經尋根版》和《聖經原文字典》：

Daniel 1 : 15

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS 1977) : נראה עשרה ימים ומקצת
המלך: פתבג את האכלים מן־כל־הילדים בשר ובריאי טוב מראיהם

“טוב” (Strong's Number : 2896) 的字義為“好的”、“良善的”、“喜悅的”、“有益的”、“合適的” (王正中 1995 : 974 ; 1996 : 163) 。“ובריאי” (Strong's Number : 1277) 的字義為“豐富的”、“美好的”、“肥胖的” (王正中 1995 : 974 ; 1996 : 75) 。出版《聖經新譯本》的環球聖經公會，其網站提供一個網上希伯來文字典 *The NAS Old Testament Hebrew Lexicon* 的超連結⁶¹，根據該字典所載，“ובריאי” (Strong's Number : 1277) 的字義為“fat”，其次為“fatter, fed, firm, plenteous”，

⁶¹ 網上新譯本：讀經資源：精選網站：Crosswalk.com，<http://bible.crosswalk.com>。

rank” (Brown 2003)。

根據以上的源文版本和譯本作出比較：按《欽定本》作依歸的《和合本》(尤思德 2002:195)，以“俊美肥胖”翻譯“appeared fairer and fatter in flesh”；以《現代英文譯本》為藍本的《現代中文譯本》，以“更健康，更強壯”翻譯“looked healthier and stronger”；以《活潑真道》為藍本的《當代聖經》，藉“健康紅潤”翻譯“looked healthier and better nourished”；《聖經新譯本》聲稱以《希伯來文聖經》(BHS 1977)為根據，然而譯者最終選擇以“俊美健壯”翻譯“טוב”和“ובריא”。似乎各中文譯本的翻譯與源文的意思都有所出入。

然而由於源文不等於原文，原文已遺失了，根本無從判斷哪個翻譯忠於原文。就算意圖以譯本的源文作為依據，亦由於譯本所參考的源文不只一個而無法準確比較源文和譯文的關係。《聖經新譯本》和《呂振中譯本》是參考不同源文版本翻譯的(黃錫木 1999:308；海恩波 2000:260-61)；《新標點和合本》和《現代中文譯本》，雖然分別聲稱以《英國修訂本》、《現代英文譯本》作為翻譯藍本，然而那只是其主要的參考藍本，並不是譯本唯一的依據(容保羅 2001a；海恩波 2000:261；黃錫木 1999:309；尤思德 2002:413-14)。此外，除《呂振中譯本》外，各譯本又都是集體的譯作，由於沒有譯文與其負責譯者的文獻紀錄，根本無法確定某節經文是由哪位譯者依據哪個源文翻譯出來的。因此，就算勉強比較源文和譯文，也只能作為參考，不能作為準繩來判斷譯文是否忠於原文的。

“俊美”、“健康”、“強壯”、“紅潤”、“健壯”等，雖然含

義都不盡相同，但是在意義上來說，現代人大都同意是形容良好的健康狀況，然而對於“肥胖”和“肌豐肉肥”，按現代人對健美的看法，相信就得不到多數人認同了，因為現代醫學往往把肥胖和某些疾病（例如心臟病）聯繫起來。可是，原文是否有肥胖的含意呢？本文推測聖經原來的意思很可能包含肥胖的意思，古時可能認為肥胖是健康的。但是時代改變了，人對健美的看法也隨之改變，肥胖不再被視為身體健康的標誌，這種意識形態不但使健美一族追求纖瘦的身段，也影響了聖經的翻譯策略。無論聖經原文有沒有包含肥胖的意思，既然各譯本的譯法不同，就必然有譯本偏離了原文、操縱了原文。

另一方面，受到操縱的聖經譯本也會反過來成為操縱人的工具。本-阿瑞認為，文本會先被操縱，然後這些文本又成為操縱讀者的意識形態的工具 (Ben-Ari 2000 : 41) 。她認為翻譯向來就是操縱意識形態的有力工具 (Ben-Ari 2000 : 50-51) 。本-阿瑞提出翻譯中有四個主要因素與操縱有關：(1) 中介者 (the agent) 的操縱是否自覺、(2) 操縱的方法 (the method) 是否顯明、(3) 操縱的目標對象 (the target public) 是否覺察、(4) 信息 (the message) 有沒有宣揚某種意識形態；其中的中介者，一般來說是指譯者 (translator) (Ben-Ari 2000 : 41) 。張南峰認為，論到中國的翻譯系統，情況會有所不同，扮演中介者角色的多數是編輯 (editor) 。中國大陸的編輯往往依據其詩學的和意識形態的立場修改譯文。他們有時在沒有查證原文或徵詢譯者意見的情況下對譯文作出改動，他們對譯文的影響程度視乎他們和譯者的權力關係而定。中國社會的規範要求譯者忠於原文，不容許譯者對原文作增刪的改動，但編輯卻似乎不在此限。

編輯的角色是代表出版人，協調贊助者與譯者，其權力或影響力往往在譯者之上。張南峰認為，以忠信為首要目標的翻譯理論使人看不見贊助人和編輯等中介人對譯本的審查，這些中介人往往藉著製造“忠信翻譯”的假象來有效地操縱讀者。(Chang 2000a : xii)

歸納以上的觀點，翻譯不是一種單純的傳意的行為，它同時又是一種操縱原文的行為。翻譯不但會受到意識形態的影響，也會成為傳達意識形態或操縱讀者的工具。中介者無論是譯者、是編輯，還是贊助人，有時會受到某種意識形態所影響而操縱原文，透過譯文宣揚某種意識形態，從而操縱讀者。下面再引用馬太福音三章十一節為例，說明贊助人或出版人的獨特意識形態如何操縱《聖經》的翻譯：

“施洗”與“施浸”的翻譯

《和合本》：我是用水給你們施洗……給你們施洗。

《現代中文譯本》（聖經公會版）：我用水給你們施洗……給你們施洗。

《現代中文譯本》（浸信會版）：我用水給你們施浸……給你們施浸。

《當代聖經》：我現在只是用水為你們施洗……為你們施洗。

《聖經新譯本》：我用水給你們施洗……給你們施洗。

《呂振中譯本》：我是用水給你們洗……給你們洗。

關乎洗禮方面，《和合本》、《新標點和合本》、《現代中文譯本》（聖經公會版）、《當代聖經》、《聖經新譯本》等的譯文都是“施洗”，唯獨《現代中文譯本》（浸信會版）翻譯為“施浸”，至於《呂振中譯本》就翻譯為“洗”。在教會的觀念中，“施浸”和“施洗”的意思是不同

的。這個例子顯示了翻譯受到宗派神學觀⁶²的影響，本文視之為意識形態操縱翻譯的一個例子。

“洗禮”或“水禮”(baptism)是基督教的聖禮(sacrament)。基督教有兩個聖禮⁶³，就是“洗禮”和“聖餐”(eucharist)。洗禮是一個具有屬靈意義的水洗的過程，指“與基督聯合”⁶⁴。信徒透過洗禮表明自己歸信基督⁶⁵。教會為信徒設立公開的洗禮，是給信徒一個公開見證信仰的機會。然而，對於洗禮的儀式，眾教會卻持有不同的意見，就是堅持洗禮要讓受洗信徒完全浸在水中，還是不堅持“洗禮”的形式要完全浸在水中。為了區分二者，教會特別稱前者為“浸禮”。堅持浸禮這種形式的教會讓浸禮成為該教會的一個特色，後來他們在眾教會中被視為一個宗派，稱為“浸禮宗”。由於浸禮宗在聖經的教義上有這種獨特的見解，他們的教會要求所使用的《聖經》在翻譯上也作出相應的配合。除了上述例子中的《現代中文譯本》(浸信會版)外，其實於一九五四年隸屬浸禮宗的浸信會出版社已獲准使用《和合本》的印版去製作他們自己的國語《和合本》版本。(尤思德 2002: 355) 後來於一九九三年十一月，浸信會出版社亦出版了修訂的《現代標點和合本(浸、神、紅字版)》(*Union Version with Modern Punctuation: Red Letter, Shen and Jin Edition*)，這個譯本以“神”字翻譯“God”，用“浸”字指

⁶² 按浸信會宗派的神學觀，他們認為嬰兒洗禮是無效的，強調只有信徒才能參與這個聖禮。此外，他們堅持要施行完全浸在水中的浸禮(楊牧谷 1997a: 101-102)，因此不承認部分宗派教會所認同的灑水禮為合乎聖經要求的洗禮。

⁶³ 基督教認為只有“洗禮”和“聖餐”有聖經的根據，是“主基督在福音書中所設立的”，有基督明言的命令(參太二十八 19-20；路二十二 19-20)。(楊牧谷 1997b: 1016)

⁶⁴ “與基督聯合”的基本意思是與基督同死、同埋葬、同復活。

⁶⁵ 歸信基督即相信聖父、聖子、聖靈是三為一體的獨一的神，相信耶穌基督是上帝的兒子，承認自己是罪人，接受耶穌基督為救主，悔改並以耶穌基督的教導作為行事為人的準則。

“baptism”，以別於一九八八年版的《新標點和合本聖經》。（尤思德 2002：355）到底聖經原來的意思是“施洗”還是“施浸”，由於原文已失，所以無法依據原文作出終極的判斷，本文也不認為能夠在此為教會多年來在洗禮的神學見解上的爭議作出定案；話說回來，本文認為不需要討論源文英語譯本的“baptize”或原語版本的“βαπτίζω”是譯作“施洗”還是“施浸”較為忠信，也能指出操縱的存在。因為就算原文的意思是上述兩個譯文意思的其中一個，那麼另一個譯法就必然是偏離了原文意思的翻譯了。再者，有可能以上兩個譯法都不能完全涵蓋原文的含義，這樣兩個譯法都是對“原文”的操縱。無論如何，在上述兩個譯法中，最少有一個譯法是對原文的操縱。

本-阿瑞認為“意識形態的操縱”一詞的意思是一切以教化為目標的對原文的干預，這包括文化上、宗教上、政治上或任何方面對原文的干預或改動，但語法的限制所導致的改動卻不包括在內。這些對原文的操縱性干預包括加增（additions）、刪減（omissions）或修改（alterations），其誘因不在文本之內，而在文本或文學之外（Ben-Ari 2000: 43）。這一個觀點正好為“施洗”還是“施浸”的翻譯，提供了一個合理的解釋。

事實上，論到聖經的翻譯受獨特神學的見解所影響，由李常受翻譯，於一九八七年出版的《新約聖經恢復本》（*Restoration Version*）是一個很好的例子，或許正由於個人神學色彩太濃厚的關係，這個譯本始終未能受到大部分教會所接受。由於這個譯本並不是《聖經》全譯本，故不在本文研究的範圍內，只在此約略一提。對於上文提出的“譯文能否完全

涵蓋原文的含義”的問題，會在下一章再詳加探討。

意識形態要操縱翻譯，必須透過語言，按勒菲弗爾的理論，詩學就是操縱翻譯的另一個主要因素，這是下一章擬探討的課題。

第三章

《聖經》中文譯本的語言選取與詩學的操縱

奈達認為，顧及讀者的理解能力才談得上忠於原文。這樣看來，以讀者能夠理解的語言來翻譯，才能符合奈達對忠信翻譯的要求，這種面向讀者的翻譯與一向以來面向作者的翻譯並不相同，因為原文不再是高高在上、神聖不可侵犯的了。如果套用奈達對忠信翻譯的標準來翻譯《聖經》，語言的運用就成為了是否達到忠信翻譯目的之關鍵。可是，在文化有別、語言不同的情況下，無論譯者如何力求忠於原文，因為要遷就讀者，翻譯往往會受到語言的制約，從這個角度來看，翻譯就無可避免地受到語言的操縱了。

第一節：譯本選取的語言

這一節擬從各譯本的序言，窺探語言與忠信翻譯之間的關係。

《聖經新譯本》於一九九二年三月初版的序言中提到中文隨時代的變遷而變化。一個聲稱忠於原文的譯本，必須正確無誤地把原文的意思傳達出來，這才是所謂忠於原文的精髓所在。因此，如果作為傳達意思的工具——語言——變化了，那麼，以忠於原文為目標的譯文也必須作出適當的修訂，以求達至語意準確無誤的這個翻譯目標：

中文也有很大的變化：不少古舊的詞句不再通用，許多字詞的意思已經不同，新的標點符號和詞彙也日漸普及……因此，根據更可靠的原文版本，以現代中文來重譯聖經，似乎是刻不容緩的事。（《聖經新

譯本》序言，1992)

《聖經新譯本》於一九九九年第二版的序言，同樣重申語言變化對忠信翻譯的影響。序言說明語言變化使重譯顯得必要：

中文也有了很大的改變：不少古舊的詞句都不再通用了，許多字詞雖寫法依舊，但意思和內涵卻已經不同了，新式的標點符號和語文表達也增加並被普遍認同了：中文已經更加現代化……因而根據可靠的原文版本，以現代中文來進行重譯聖經，似乎是刻不容緩的事了。為使這本聖經在新的世紀中屹立，擔當新穎且實用的角色，且能配合時代的需求，堅守住供應華人教會最確實可信賴版本的使命，我們祈望能在每一代的更替（每二、三十年）之時，追上歷史所賦予的更新任務，作出最合適且必需的修訂，永遠站在被上帝悅納使用的定位上，將上帝的話語準確合時的傳遞下去……（《聖經新譯本》序言，1999）

《聖經新譯本》於二零零一年第三版的序言中，沒有花費筆墨解釋語文變化對譯文的影響，然而仍簡略地指出新版本是朝著語言的現代化和統一化的目標進發：

為使《聖經新譯本》更加普及，本會於一九九八年底議決在教會踏入第三個禧年時，特別出版跨世紀版。新版除將譯文更加現代化和統一化外，更邀請了二十多位信仰純正的華人學者、牧者執筆，重新撰寫各類書卷的總論和各書卷的簡介……（《聖經新譯本》序言，2001）

《新約聖經——新譯和合雙排版》在序言中粗略提到行文務求通順，並且要符合現代需要，以達至易讀、易明、易傳的效果：

根據可靠的原文版本，一字一句翻譯，務求忠於原著、力求沒有錯失，完成一本行文通順而符合現代需要的中文聖經。

聖經新譯本經過了二十多年努力後，幸不辱命，終能將一本忠於原著、易讀、易明、易傳的中文聖經，單獨出版，呈獻給這一代和下一代的華人。（《新約聖經——新譯和合雙排版》序言，2000）

相對而言，《現代中文譯本》一九七九年和一九九五年修訂版的序言卻非常詳細地交代了該譯本如何按語文的變化而作出相應的修訂。序言強調譯本的特色，是以現代的文字譯出一個給現代人，尤其是教外人士和初中程度學生都容易看得明白的譯本。語文運用的具體策略包括避免使用宗教術語、神學名詞；著重口語化和誦讀上的流暢；減少音譯，多用意譯；與及使用目前通用的度量衡單位，翻譯的方向是務求叫更多人能看得明白這個譯本：

聯合聖經公會在一九七五年出版現代中文譯本的新約全書，翌年出版新約全書附詩篇；一九七九年完成新舊約聖經，距離和合本聖經的出版剛好六十年。六十年來中國語文變動很大；白話文由發軔而逐漸成熟，如今已成為海內外華人通用的語文。本譯稱為“現代中文譯本”，顧名思義，是用現代普通流行的文體譯成的。在這一前提，本譯特別著重下列諸點：

一. 力求忠實、靈活，和有效地表達原作的意思，同時密切注意一般讀者對每一句譯文的了解和接受問題。為達到這一目的，本譯同工避免使用教外人士所不諳熟的宗教術語或神學名詞，並盡可能擺脫原文語法的束縛。

二. 著重口語化和誦讀上的流暢。對於字彙的運用雖不作硬性規定，但大約以初中學生的中文程度為標準，好使廣大讀者在閱讀時不感覺困難。

三. 為了使讀者易於了解聖經中某些詞語的意義，本譯本盡可能減少音譯詞語。例如舊譯和合本在馬太福音 5:22 所譯的“拉加”，“魔利”二詞，本譯譯為“廢物”和“蠢東西”；約翰福音 11:16 的“低土馬”譯為“雙胞胎”；馬太福音 6:24 的“瑪門”譯為“錢財”。此外，對於度量衡制度本譯採用國際通用的公制。每日時間的計算也採用現代國際通用的計算法。

全書初稿經由歐、美，和亞太地區各聖經公會遴選的權威聖經學者和

語文專家審閱，提出寶貴的建議。訂稿完成時由聯合聖經公會作最後審核。本譯同工始終以謹慎敬畏的心從事這一項艱巨的工作。現在聯合聖經公會把這新譯本呈獻在讀者面前，深願聖靈藉本譯淺明的文字傳達聖經的真理……（《現代中文譯本》序言，1979；1995）

《當代聖經》（新力版）認為許多聖經譯本用字深奧難懂、詞句隱晦不明、編輯單調呆板，阻礙了信息的傳遞。它強調表達新穎、文筆流暢、準確傳神是該譯本的特色：

聖經原來本是用當時淺易的語體文寫的，裏面的信息卻萬古常新，與世世代代每一個人都息息相關。可惜許多聖經譯本卻有不少深奧難懂的字眼，隱晦不明的詞句，加上編排印刷單調呆板，以致使得很多人把握不到其中的寶貴信息，忽略了聖經的重要性，而以為聖經是一本古老陳舊，與今日的世代脫節的經典著作，尤其是那些和教會沒有接觸的人，往往對聖經望而卻步。這一種看法，希望很快將成為過去。《當代聖經》這本意譯本聖經，採用最新譯法，以新穎的表達方式，生動流暢的文筆，將聖經的真諦，準確傳神地表達出來。經過精心的設計編排，現在以一個嶄新的風格面世，深信必能一新讀者的耳目。（《當代聖經》新力版序言，1984）

《當代聖經》（亞協版）簡要地指出該譯本是以淺白易懂的普通話和當代的簡體漢字翻譯的：

《當代聖經》是用淺白易懂的普通話，簡潔生動的文筆，以當代的簡體漢字，把聖經真理更清楚明確地表明出來。（《當代聖經》亞協版序言，1979）

《當代聖經》（國協版）提到該譯本不但務求合乎《聖經》原文意思，還“貼合”當代漢語的運用，使讀者能深入體會《聖經》的信息：

《當代聖經》的翻譯工作共花了八年時間，在一九七九年完成。在接近二十年之後，我們將這一本再經仔細修飾的譯本出版，務求經文的翻譯能既合乎聖經原文的意思，亦貼合當代中文語言的運用，使這本聖經的讀者，能深入體會聖經信息的奇妙。（《當代聖經》國協版序言，1998）

根據上文引述的譯本序言，綜合來說，由於語言隨時代轉變而改變，爲了確保譯本能準確無誤地表達原文的意思，按時修訂譯本所用的語言是無可避免的。因此，儘管忠信這個態度不變，但是表現忠信的媒體——語言——卻隨時代改變，所謂忠於原文的譯本不可能是歷久不衰的版本；要忠於原文意味著譯本的文字要隨語言的變化而須要不斷修訂。

第二節：忠信與語言的關係

漢語的《聖經》譯本，雖然已累積了數十個之多，但是新的譯本仍相繼出版，這是由於語言本身隨時間和文化不斷演變。語言本來就是文化的一部份，當社會文化隨着時間產生變化的時候，語言也隨之產生變化。例如在字彙庫中加入新的詞語，或給予某些已有的詞語嶄新的意思，或棄用某些詞語等。當一個社會中的語言系統變化了，某些意思有了新的表達方法，若要確保有效的溝通，語言上的運用也要作出相應的修訂。翻譯也是一種溝通的行爲，因此對現存譯本作出修訂或重譯是有其需要的。《聖經》的譯本一方面宣稱自己忠於原文，而另一方面又隨著時代的變化不斷作出修訂，語言的變化是導致修訂的一個重要因素。

上述譯本都認爲語言的變化是重譯或修訂譯本的重要原因，大家都

不約而同指出以現代語言翻譯聖經對於準確傳遞上帝的話是十分重要的。然而，透過一些對聖經譯本的評論，可以了解部分教會人士對中文聖經的語言或語言背後的詩學方面的觀念。馬克正拿了幾個聖經譯本：《和合本》、《現代中文譯本》、《聖經新譯本》、《當代聖經》（新力版）和《當代聖經》（亞協版）作比較，指出在標點符號的運用上，《和合本》的標點種類雖然較少，但其標點分句頗為靈活，往往把句子拆短，符合中文文體，而且用詞簡潔，讀起來音韻暢順悅耳，反觀其他譯本的長句則較多，但標點的種類較多，且能充分地運用（馬克正 1982：12）：

《聖經新譯本》的翻譯頗接近《和合本》，但比較現代白話化。按格式和結構來說，兩者都比其他譯本接近原文。……此外，《聖經新譯本》亦修改了《和合本》一些過時、艱深的字眼……由於太受原文語法束縛，故亦不及意譯本流暢，不大適合崇拜時誦讀。不過由於此譯本具學術造詣，加以字句、詞彙貼近原文，故適宜作研經之用……

《現代中文譯本》，其翻譯原則稱為“Dynamic Equivalence”，對象包括廣大非信徒，故文筆力求口語化、通順、淺白、避免宗教術語或神學名詞。按性質言，《現代中文譯本》是偏向意譯本。……或許由於譯者過分力求通順、淺白，結果刪減部分聖經，其中尤以詩歌、智慧書及先知書為甚。……如此一來，縱使譯者能忠於意，却不忠於神氣，亦欠優雅。是故《現代中文譯本》難以取代《和合本》作崇拜用途，亦難作研經之用。

《當代聖經》，（天道版）[即新力版]及（亞協版）相距不遠，二者在翻譯部分經卷時，曾一度交換稿件，彼此參閱，是故用詞和分段頗為相近……性質方面，二者皆為意譯本，亞協版特為大陸青年翻譯，二者皆作佈道用途，故文句盡量淺白，意思盡量明朗。由於二者開宗明義為意譯本，因此不能在“信”的方面要求過高。[譯文方面]有刪減也有加添[以求達意]，這對初讀聖經者很有幫助，却不適宜作研經用途，因譯者已過分將個人的意思放入了聖經裡。《當代聖經》喜用四字詞語表達……上口易記，符合佈道用途。（馬克正 1982：12-15）

從忠信的角度來看，透過以上幾個譯本的比較，《聖經新譯本》被認

為較《和合本》更忠於原文，它修改了《和合本》一些過時、艱深的字眼，在語言的層面更為現代人所理解，可是在音韻和典雅方面都不及《和合本》，被認為缺乏經典味道，不適合崇拜時誦讀，卻適合作研經之用。

《現代中文譯本》被認為是偏向意譯的一個譯本，用詞淺白易明，適合大眾人士。但是過分力求通順、淺白以致刪減經文，則被評為“譯者能忠於意，却不忠於神氣，亦欠優雅”。至於《當代聖經》，因開宗明義為意譯本，所以對它在忠信方面的要求最低，被視為一個佈道工具過於是一本正式的聖經。由此看來，譯本雖然追求用時代語言重譯《聖經》，但這並不必然被認同為更忠於原文的翻譯，相反地，有些譯本還會被視為欠缺經典味、不忠於神氣，以及不正統的。不過，由於語言可分為語形和語義兩方面，而語義又可以仔細分為字義和句義、字面意義和象徵意義、表層意義和隱含意義、語言意義和文化意義等（朱志瑜 2000:12），何謂忠於原文，其實會基於不同的觀點而有不同的看法。

容保羅指出《聖經新譯本》在整體的翻譯工作上力求忠於原文和文句通順流暢，在字句的次序上，力求依照原文的次序翻譯，為求更準確表達真理。此外，原文中若有省略了字句的地方，而該處如果含有隱藏的意思，中譯時就補加文字，使意思顯明。故此《新譯本》中有好些字句，是不曾在原文中出現的。（容保羅、陳玉棠 1977:25-26）此外，一些希伯來或希臘式的用語，倘若直譯不足以表達原意，就用更貼切的中文去表達，例如帖撒羅尼迦後書三章六節：《和合本》譯為“不按規矩而行”，《新譯本》則譯作“游手好閒”，務求字字既貼切又忠實地表達原意。（容保羅、陳玉棠 1977:25-26）從這個觀點看來，部分人士認

為當聖經翻譯遇到語形和語義難以並存的問題時，似乎以忠於原文的語義為首要的考慮。

翻譯理論家奈達提倡動態對等或稱“功能對等”的翻譯，他所說的對等就是“與原語信息最切近而又自然的對等”。當社會文化和語言隨着時代變遷的時候，舊有的譯本極有可能出現被新時代看為“不自然”或“不對等”的譯法。這樣，社會自然期望有更自然和對等的譯本出版。這樣看來，語言會隨時間使譯本“老化”，於是本來被視為忠實的譯本隨語言變化而被視為變得不忠實。

以《新標點和合本》對《和合本》所作出的修訂為例，反映了語言隨時代變化而使譯本需要重新修訂。《新標點和合本》的使用說明列出了十個與《聖經和合本》不同的地方，包括標點、體裁、用字、人名、地名、代名詞的第三人稱、新舊約用詞盡量統一等。（參附錄《新標點和合本》說明，1988）

此外，語言在某個時代中，由於不同人士對語言的理解不同，如何正確翻譯有時會變得富爭議性。其中一個例子是“God”的譯法，有人認為應譯作“神”，有人卻堅持應譯作“上帝”。⁶⁶雙方都認為自己的譯法

⁶⁶ “譯名問題（Term Question）是指中文聖經專門用語的翻譯問題，特別是關於 God、Spirit、Baptism 等名詞的中文譯法。在中國教會史上，譯名問題有時可以稱為“譯名爭論”，因為有關譯法（尤其是 God 的翻譯），成為明清兩代的天主教傳教士和新教傳教士最具爭議的問題。我們今天購買《和合本》聖經時，往往要講明是“神”版或“上帝”版，這便是譯名問題尚未解決而遺留下來的結果。明末天主教傳教士來華後，耶穌會士的一方與方濟會士和道明會士的另一方對譯名的譯法分歧嚴重，爭議不下百年。英國新教傳教士馬禮遜來華之後的數十年，特別是在一八四零年代由不同差會共同決定合作翻譯《委辦譯本》之後，如何翻譯 God 便成為最具爭議性的問題。從馬禮遜時代開始，傳教士先後提出了不同的建議，除了今天信徒熟悉的“神”和“上帝”外，還有沿用天主教傳教士譯法的“天主”，其他如“神天”、“上天”、“上主”、“真神”、“神耶火華”、“神主”等，太平天國文獻中更有“皇天”、“天父皇上帝”、“天帝”等譯法。這裡所列舉的僅是其中一二，事實上，在一八四零年代後的傳教士刊物中，譯名論爭佔了極大篇幅，反映這個問題的重要性與困難。”（尤思德 2002：72-81）有關“神”和“上帝”的字源的探討，可參 Eber 1999。

正確，都有支持者，結果至今仍未有一致的意見，譯本分別刊印“神”字版和“上帝”版。看來語言不單隨時間轉變而使譯本變得不忠實，還會基於對象理解上的分歧而被“看為”不忠實。這樣，聖經譯本的“忠信”概念就不是一個常數，而是一個可變數；不是絕對的，而是相對的。語言的變化改變了經文的原貌，因此要修訂譯本的語言以重現原文的信息，可見語言在忠信翻譯的目標中扮演著重要的角色。從另一個角度來看，語言局限了原文所能在譯語社會中表達的意思，所以也是一種操縱。總括來說，譯本忠信與否靠賴語言的表達，但語言會演變，於是會帶來對同一意思的不同詮釋。為了照顧讀者需要，必須以當代語言才能符合忠信的要求，因此忠信是一個變動性的概念。

第三節：詩學的操縱

詩學⁶⁷最初的意思是如何寫詩，推而廣之，是指從事文學創作的法則，這包括人內心的準則。例如戲劇創作是受一套法則規限著；甚麼是翻譯，甚麼不是翻譯，亦由我們內心的準則判斷。語言是詩學 (poetics) 的一部分，而詩學是制約翻譯的一個主要因素。按勒菲弗爾的概念，詩學是由兩個部分組合而成的，第一部分包括構成文學的工具、各種合乎規範的文字、文法、風格、主題、典型的人物和處境、符號等等。第二部分涉及文學在社會中應該扮演甚麼角色的概念。在這個概念的影響下，文學作品的選取題材必須與社會有相關才會受人注意 (Lefevere 1992 : 26) 。詩學的第二個部分深受意識形態的影響 (Lefevere 1992 : 27) 。建

⁶⁷ “詩學”本身的概念頗為含糊，有時是指翻譯方面，有時指文學方面。勒菲弗爾所說的詩學在某程度上是圖里所說的規範。(Lefevere 1992 : 104)

立詩學的工作往往由文學家或從事文學工作的專業人員負責 (Lefevere 1992 : 27) 。詩學一經製訂，其建構的改變步伐會比環境的轉變步伐慢，然而它在社會上的重要性會隨環境的轉變受到較大的影響。儘管每個時期的詩學都會努力取代或吸納舊有的詩學，竭力追求一個歷久不衰的領導地位，而且它不承認自己的局限性，甚至視自己為完美的典範，但是每個詩學都不是絕對的，它仍是會隨時間而變化的。然而，在極權的社會裡，“法定的”詩學會否定甚至改寫與之相異的文學，以維護自己的絕對地位 (Lefevere 1992 : 30, 34-35) 。重寫 (rewritings) ——主要是指各種翻譯——在不同文學系統的互相滲透的過程中扮演著舉足輕重的角色。它不但可以有效地或不是有效地為其他文學系統的作者或作品樹立形象，還為組成詩學的那部分引入新的工具，並為改變文學的社會角色鋪路 (Lefevere 1992 : 38) 。

從《聖經》中文翻譯歷史的軌跡，可以見到詩學對翻譯的各種操縱情況。最明顯的操縱，莫過於在詩學建構的層面上，語文的更替使譯文的文字、文法、風格、符號等都相應地一一更新，這從文言文時代的官話《和合本》至白話文時代的各個現代譯本的語言特色可見一斑。正如前文所論述的，時代的更替和文化的轉變改變了語言，語言正是詩學的一部分，詩學的改變也直接操縱著《聖經》的翻譯。《和合本》的修訂本《新標點和合本》正是由於七十多年前的白話文跟今天日常所用的白話文改變了而出版。例如一些專有名詞的譯法隨時代轉變而改變，譯文也隨之須要更新：《聖經》中文譯本中的士班雅更新為西班牙、伯拉大河更新作幼發拉底河等（《新標點和合本》說明，1988）。語言的發展和

變化使詩學也不斷在變化，這導致宣稱以忠信為目標和以更接近現代人的語言重新翻譯的譯本不斷問世。

在《聖經》中文譯本的翻譯過程中，譯本的選詞用字同樣地受到當時的語言詩學所操縱和規限。在基督教傳入中國以前，中文的詩學已深深地受儒、釋、道的影響。（徐松石 1991：359；1979：127）《聖經》中文譯本中的“道”、“上帝”、“神”、“鬼”、“地獄”等等的翻譯都是借用了當時的詩學元素，但是這些翻譯是否能完全表達合乎《聖經》原文的意思呢？周聯華以“龍”的翻譯一例，指出語言中的文化因素規限了翻譯的忠信程度：

啟示錄十二：9

《和合本》：大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的，他被摔在地上。

《現代中文譯本》：那條大戾龍被摔下來；牠就是那條古蛇，名叫魔鬼或撒但，是迷惑人類的。

周聯華認為，“龍”一直給中國教會很大的困惑。許多人信耶穌後把有龍的花瓶摔碎，把有龍的名畫撕掉。但是，其實是因為英文無法翻出希臘文的原文，就用音譯法，成為 dragon，那是誰也沒有看見過的動物。於是語文學家要到中文中找一個相應的名詞。中國文化中對龍的傳說到處皆是，但是同樣沒有人見過龍。他認為：“翻譯最大的困難在於中國的龍是一切吉祥福祉的象徵，而聖經的 dragon 是所有邪惡欺詐的總和。翻譯“龍”字的時候沒有找到一個適當的字，根本連字典也錯了。”

（周聯華 1981：24-25）結果《現代中文譯本》採取了新的譯法，他們在

“龍”字上加個“戾”字，成爲“戾龍”，指出其本質上的邪惡。然而，戾龍又能否視爲一個忠於原文的翻譯呢？它忠於原文的程度有多少呢？這恐怕仍然有待考證。

周聯華另外還列舉了一些例子，指出除了涉及文化因素的翻譯外，有關成語的翻譯、雙關語的翻譯、特殊文體的翻譯，以致聯接詞、代名詞、動詞、名詞、直接引語、間接引語等，都要在忠於原文和忠於讀者之間作出取捨，而《現代中文譯本》爲了譯文的通順和可讀性，皆以意譯、加附註解、刪除、加補、詞性轉換等方法處理。(周聯華 1981: 21-27)

從事翻譯和翻譯研究的學者都承認，沒有兩種語言是可以完全等同地轉換的；在翻譯的過程中，原文意思的喪失是無可避免的，意思喪失多少只是程度不同而已。意思喪失只是操縱的一個層面，基於上述相同的原因，譯文同樣地被譯語社會的詩學加諸了原文所沒有的意思。也許正因爲這個原因，譯本要能達到絕對忠於原文的目標似乎遙不可及，相反地，翻譯無可避免的受到譯語社會的詩學所操縱而偏離甚至喪失原文的意思。以下列舉一個例子，譯文中“六畜”一詞的含意，明顯的與原文的意思相左，是語言如何操縱翻譯的一個例證，六畜所包含的意思相信是原文沒有的：

《新譯本》及《和合本》有不少地方是有別的……詩篇二零四篇第十四節：

《和合本》⁶⁸：“他使草生長，給六畜吃”

《新譯本》：“你為了牲畜使青草滋生”

《和合本》的“六畜”是比較典雅的用詞，指家畜。但現代讀者十居

⁶⁸ 一九八八年出版的《新標點和合本》未有對“六畜”一詞作出修訂。

其九不知道甚麼是“六畜”。《辭源》和《漢語詞典》解釋“六畜”是指“馬、牛、羊、雞、犬、豕”。請注意，舊約以色列人是不會養狗和豬的！所以有其局限性的用字必須非常謹慎使用，不然會誤導讀者，《新譯本》則按照原文譯為“牲畜”。（容保羅 2001b：11）

操縱除了來自詩學建構層面上的局限外，還來自譯語社會的詩學與原語社會的詩學的互相角力。套用埃文－佐哈爾的多元系統理論，各個文學系統總在爭奪中心位置。翻譯文學在社會的文學系統中扮演著甚麼角色，佔據著甚麼位置，與該社會的文學系統的位置有密切關係。他舉例說，假如譯語社會的文學系統正處於幼嫩的發展階段中，翻譯文學就在其中扮演著重要的角色、佔據中心位置，並引進新元素；如果情況相反，即是譯語社會的文學系統已發展成熟，原創文學處於中心位置，則翻譯文學就只能處於較邊緣的位置，對整個文學系統的影響就較輕微。（Even-Zohar 1990c：47）若把埃文－佐哈爾的這個概念與勒弗菲爾的詩學概念結合起來看，則詩學其實可以看作是形式庫⁶⁹（*repertoire*），原語社會的詩學與譯語社會的詩學有互相同化和互相競爭的關係。此外，漢語社會的詩學對《聖經》中文譯本的影響或操縱程度有多少，初步來說，是看《聖經》在中國信仰系統中的地位如何；換個角度來看，它與基督教在華人社會中處於怎樣的社會地位有關；《聖經》在社會中能取得甚麼地位，最終還要看基督教的上帝在人心目中的位置如何。這是文化的互相影響，《聖經》中的詩學的元素也同樣可以對譯語社會的詩學產生取代、補足、同化等作用。例如得救、恩典、耶穌、末日、福音、救贖、祈禱等基督教《聖經》的用語影響華人社會的詩學，這些宗教術語在華

⁶⁹ 形式庫是指一切指導生產和使用某種產品的法則和材料。（Even-Zohar 1997b：20）

人社會中漸漸成爲日常用語。

《現代中文譯本》選取動態對等的翻譯策略，在語言的運用上有其獨特之處，以下列舉一個例子顯示詩學觀對翻譯的操縱：

傳道書三：5

《新標點和合本》⁷⁰：拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；懷抱有時，不懷抱有時；

《現代中文譯本》（修訂版）：同房有時，分房有時；親熱有時，冷淡有時；

《當代聖經》（國協版）⁷¹：拋石與堆石，擁抱與避開，

《聖經新譯本》（跨世紀版）⁷²：拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；擁抱有時，避免擁抱有時；

《呂振中譯本》：拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；懷抱有時，停止懷抱有時；

在譯文比較之下，驟眼看來還以爲《現代中文譯本》誤譯了經文意思，以致和其他譯本有如此大的分別。翻查《現代中文譯本》所依據的源文就可發現箇中底蘊：

The Good News Translation (Today's English Version 1992) : the time for making love and the time for not making love, the time for kissing and the time for not kissing.

《現代中文譯本》在源文的選擇上，取用以動態對等爲翻譯策略的英文譯本作藍本，該譯本把經文中隱含的意思以淺白的文字表達出來（陳

⁷⁰ 《和合本》（1919）和《新標點和合本》（1988）的這一節譯文，除了標點符外是完全相同的。

⁷¹ 《當代聖經》國協版（1992）、新力版（1979）的這一節譯文是完全相同的。

⁷² 《聖經新譯本》初版（1992）、第二版（1999）、跨世紀版（2001）的這一節譯文沒有作出任何修訂。

南州 1997：17)，讓現代讀者可以與聖經時代的讀者一樣，一看就明白這段經文的含意，從而帶來對等的閱讀反應。相比之下，其他幾個譯本是選用了形式對等的翻譯策略。就以上的例子來說，採用了動態對等翻譯方法的《現代中文譯本》是較偏離了原文還是較忠於原文呢？這視乎對忠信的理解。然而可以看到不同的詩學觀可以產生截然不同的譯文。勒菲弗爾認為，詩學深受意識形態的影響 (Lefevere 1992：27)，也許翻譯策略上採用動態對等還是形式對等的方法可以視為兩種不同的意識形態，這些意識形態都會影響譯者對聖經的詩學觀念，即是認為聖經的語文是應該怎樣的。由此可見忠於原文在詩學觀的支配下是一個相對的概念，而聖經的翻譯亦受到形式對等或動態對等的信念支配或操縱著。

周聯華牧師曾說：“《和合本》的譯員都是西籍教士，中國同道僅擔任校閱和文牘等次要工作。中國的教會早就盼望有一部中國人所翻譯的、有中國風格的聖經。”（周聯華 1981：18）這一個對聖經風格的期望，反映了一個影響中文聖經翻譯的詩學觀，以下再引述周氏的觀點以作說明：

六十年來，中國語文的發展有驚人的成就。現在世界各地、海內外有中國人的地方，報章雜誌都很蓬勃，白話文已經由草創到了成熟的階段。雖然我們沒有一本寫作現代中文的教科書，但是一些現代中國人所寫的，為現代的中國讀者所喜歡的文章，就是現代的中文。我們教會正面臨著一群新的讀經者，他們要求有一本現代中文的聖經譯本，因此，這本新翻譯的聖經稱為《現代中文譯本》。（周聯華 1981：18）《現代中文譯本》是給國中 [即初中] 以上程度的讀者閱讀的……這本聖經希望能達到普及的目的，避免宗教術語，使基督徒和未信主的朋友都能閱讀……為了普及，文體儘量做到雅俗共賞……（周聯華 1981：19）

文中提到白話文是現代人所用的語文，又是讀者所喜歡的語文，聖經要受到社會的注意、要受讀者歡迎、要得以普及，在翻譯上必須與主流詩學接軌，使用現代的中文翻譯聖經，才有可能達到以上目的。此外，出版《現代中文譯本》的理由，不但爲了照顧現代讀者的需要，而且要照顧初中程度的讀者，不但要照顧基督徒，還要照顧非基督徒。因此，譯文不應規限於現代日常使用的語言，還要使用初中程度的淺白的語言，並且要避免使用宗教術語。要這樣翻譯一本二千多年前的古代宗教典籍，語言的使用必然受到諸多規限，在堅守忠於原文的原則之餘，又要照顧讀者的需要，翻譯自然而然受到詩學方面的操縱。

第四章

《聖經》中文譯本的出版目的與贊助人的操縱

本文第二章論到忠信在翻譯聖經的過程中是一個必然的規範。第三章論到忠信是一個變動性的概念，受語言規範的影響。本章會闡明忠信是一個相對的概念，受出版目的的操縱。

第一節：譯本出版的目的

聖經譯本除了自稱以忠於原文為翻譯目標外，似乎還定下其他的出版目標，這些出版目的會影響其翻譯策略，例如譯本在源文的選取、翻譯的語言、翻譯的對象、譯本的功能上有某種取向，在翻譯的策略上就會作出相應的配合。譯本在翻譯策略上的考慮反映他們如何實踐忠信的翻譯，同時揭示他們如何理解忠信的翻譯。本節擬先通過序言的分析，探討譯本所聲稱的出版目的。

《聖經新譯本》於一九九二年三月初版的序言中提到該譯本的目標是以華籍譯者直接從原文翻譯《聖經》，務求為全球華人教會出版一本“忠於原文，易讀易明、信仰純正且高舉基督的《聖經》”，序言強調以華籍學者負責整個翻譯和出版工作，並以華人教會為對象，這樣的出版目的，帶有“信仰本色化”的取向：

……中文聖經新譯會，負起由華人重新翻譯中文聖經的工作……能將一本忠於原文，易讀易明、信仰純正且高舉基督的聖經，呈獻給全球華人教會……（《聖經新譯本》序言，1992）

《聖經新譯本》後來於一九九九年第二版的序言中，提到該譯本在譯文以外還附加各種輔讀性的內容：例如“醒目”的標題、書前的簡介、內容大綱，使一般讀者更能掌握經文的信息。另外又附上總論、背景資料、地圖、《聖經》歷史年代表等，使喜愛研究經文的讀者更方便查考《聖經》。可見此譯本以不同讀經需要的人士作對象，務求成爲一本多功能的主流譯本，與《和合本》分庭抗禮：

新譯經文加上醒目的標題和現代標點符號，使文字清晰易讀，並將原文的意義表達得更完整和清楚……在每卷書之前編有簡介，介紹該卷書的作者、收信人、寫作時地、寫作目的、特色和內容大綱，使讀者更能把握該卷書的信息。同時，編寫總論及專文提供背景資料，使全書價值大大提昇；例如“兩約中間猶太人的情況”提供從政治、宗教和著作各方面去了解在兩約之間猶太人的情形，從而也可由側面探知新約聖經的背景……在附錄中，提供有地圖和聖經歷史年代表，使這本聖經增添了附加價值，成為研經者更合用的譯本……為使這本聖經在新的世紀中屹立，擔當新穎且實用的角色，且能配合時代的需求，堅守住供應華人教會最確實可信賴版本的使命……（《聖經新譯本》序言，1999）

《聖經新譯本》第三版的出版序言提到新的修訂邀請了多位華人學者重新撰寫各書卷的總論和簡介，另外還有釋經法、兩約關係、讀經提示等輔讀內容，幫助讀者先掌握經文重點，然後把道理實踐出來。序言提到此譯本旨在供應華人教會一本配合時代的需要，兼備與時並進且具實用價值的一個忠信的譯本。序言卻沒有怎樣談及該譯本的翻譯策略，然而從中仍可見該譯本以加入更多輔讀內容爲其特色，從而提高該譯本的實用性。附加更多輔讀內容有助讀者研經之用，讓讀者更容易掌握聖

經內容，以助讀者把真理實踐出來：

為使《聖經新譯本》更加普及，本會於一九九八年底議決在教會踏入第三個禧年時，特別出版跨世紀版。新版除將譯文更加現代化和統一化外，更邀請了二十多位信仰純正的華人學者、牧者執筆，重新撰寫各類書卷的總論和各書卷的簡介，除“作者”和“寫作日期”（新約包括“受書人”和“寫作地點”）等基本資料外，還有各類書卷的釋經法，以及採用文學釋經法剖析各書卷的內容，務求幫助讀者容易掌握各類書卷和各卷書的脈絡和信息，更加精闢通透地理解上帝的話語。另外，新增的“與新約/舊約的關係”有助讀者讀經更加融會貫通，“讀經提示”的問題包括理解和應用經文兩個層面，有助讀者留意重點，把真理付諸實踐。

為使聖經新譯本能配合時代的需要，兼備與時並進且實用的特色，而且能在新世紀中屹立，繼續堅守使命，供應華人教會準確可信賴的譯本……（《聖經新譯本》序言，2001）

《新約聖經——新譯和合雙排版》的出版序不避諱地指出《和合本》翻譯上有錯漏，聲稱《新譯本》在各方面的條件和成效皆比《和合本》優勝。從序言中不難看出雙排版的出版目的旨在方便讀者親自比較新舊兩個譯本，從而作出選擇，其出版目的是向讀者推介一個新的聖經譯本：

和合本的優點實在不少，但像所有的譯本一樣，它難免也有瑕疵；例如：翻譯上的錯誤、校對中的失誤、西教士對中文意義的掌握不夠精確、負責潤飾中文的華人助手偶會因辭害意等等，都在所難免……之後修訂和合本或重譯中文聖經的重任，當然該由中國聖經學者負起，這才符合上帝的心意，也代表中國教會真的已經長成……在這些珍貴條件下，聖經新譯本在譯文準確和易明的程度上皆能提高……現在，更有機會與《和合本》並排出版，使讀者既可以一窺歷史的進程，以及聖工的傳承，又可以保留對《和合本》的深厚感情，繼續緬懷西教士偉大的貢獻；同時更可以通過簡明的現代語的《新譯本》，清晰了解救恩，深入明白上帝在信徒身上的心意。（《新約聖經——新譯和合雙排版》序言，2000）

《現代中文譯本》於一九七九年初版和一九九五年修訂版的序言中，提到該譯本的翻譯策略是用現代普通流行的文體作翻譯，力求忠實、靈活，有效地表達原作的意思；並以淺白流暢的文字譯出一個就算是初中學生程度的讀者也容易看得明白的譯本；措詞方面避免使用宗教術語或神學名詞，也把以往音譯的詞語改作意譯，務求使人一看就明白，尤其是教外人士。其出版目的是要向初中以上程度的現代人傳遞二千年前來自基督教上帝的信息：

二. 著重口語化和誦讀上的流暢。對於字彙的運用雖不作硬性規定，但大約以初中學生的中文程度為標準，好使廣大讀者在閱讀時不感覺困難。

三. 為了使讀者易於了解聖經中某些詞語的意義，本譯本盡可能減少音譯詞語。例如舊譯和合本在馬太福音 5:22 所譯的“拉加”，“魔利”二詞，本譯譯為“廢物”和“蠢東西”；約翰福音 11:16 的“低土馬”譯為“雙胞胎”；馬太福音 6:24 的“瑪門”譯為“錢財”。（《現代中文譯本》序言，1979；1995）

在翻譯的策略上，某些詞語應該音譯還是意譯其實是一個很有趣的問題。在序文中宣稱比《和合本》更忠於原文的《新譯本》，在處理例如馬太福音五章二十二節中的“ρακα”與“μωρος”時，是採用音譯的。到底“拉加”和“魔利”是較忠信的翻譯，還是“廢物”和“蠢東西”較忠信呢？究竟音譯更忠於原文還是意譯更忠於原文呢？這個問題恐怕類似直譯、意譯在翻譯策略上的取捨一樣，極富爭議性，也沒有絕對的答案。有譯者就索性直譯之餘加上意譯的註腳，或者是意譯加上直譯註腳。

在這種情況下，所謂忠信的翻譯就只有相對的意義，絕對的忠信翻譯是不可能的。

《現代中文譯本》在序言中另外提到，“便利讀者研讀”是該譯本一個重要的出版目的。譯本在每章分段給予標題、串珠，提供更多原文資料的附註、名詞淺註、索引、地圖、聖經年代表解等，幫助讀者掌握經文意思：

為便利讀者研讀，本譯主文每章有分段和分段的小標題，並註明該段記載也在聖經其他某處出現。頁末附註約有三類：有關歷史文化背景的；有關經句疑問的；有關不同抄本或不同譯法的。書末附名詞淺註、題目索引、引文索引、引喻和類似字句索引、聖經年代表解，和地圖，目的是使讀者閱讀時獲得有效的幫助。（《現代中文譯本》序言，1979；1995）

《當代聖經》（新力版）的序言詳細交代其出版目的，是藉意譯法使讀者明白聖經原來的意思。字裡行間介紹聖經的由來和其重要性，就如一篇福音信息一樣。此外，它聲稱不少教會已經採用該譯本作為傳教的工具，最後申明該譯本無意取代各種標準的中文聖經譯本，其出版目的是為了切合不同讀者的需要而已：

有史以來全世界最暢銷的一本書……聖經原來本是用當時淺易的語體文寫的，裏面的信息卻萬古常新……可惜許多聖經譯本卻有不少深奧難懂的字眼，隱晦不明的詞句，加上編排印刷單調呆板，以致使得很多人把握不到其中的寶貴信息，忽略了聖經的重要性，而以為聖經是一本古老陳舊，與今日的世代脫節的經典著作，尤其是那些和教會沒有接觸的人，往往對聖經望而卻步。這一種看法，希望很快將成為過去。「當代聖經」這本意譯本聖經，採用最新譯法，以新穎的表達方式，生動流暢的文筆，將聖經的真諦，準確傳神地表達出來。……事實上，

「當代聖經」的新約全書「當代福音」，自從一九七四年十二月出版以來，到一九七九年為止，已發行二百萬冊以上。採用此書作傳道工具的機構有：世界著名葛培理佈道團在港、台、菲舉行的佈道大會……

「當代聖經」是開始閱讀聖經的人的入門初階，是鑽研聖經的人參考版本，是還沒有信主的人尋求上帝的路標、愛慕真理的階石、得到永生的途徑。這種突破性的新嘗試，絕對無意與各種標準中文聖經譯本分庭抗禮，更無取代的打算，只是相輔而行，為不同的對象預備罷了。沿用將近六十年的「國語和合本」和已出版的「中文聖經新譯本」，在培養信徒靈命方面，仍然佔有非常重要的地位。

「當代聖經」將踏出教會，撒播福音的種籽，讓更多的人認識基督教和主耶穌基督！（《當代聖經》新力版序言，1984）

《當代聖經》國協版和亞協版的序言都沒有說明其翻譯策略或出版目的。兩個序言都像一篇福音信息，其出版目的自是宣教無疑。由於性質相近，以下只引述國協版的序言（亞協版的序言可參附錄八）：

在你手上將會翻閱的，是歷史上最暢銷、曾以最多語文出版、並曾改變了最多人之一生的書——聖經。

聖經是一本奇妙的書，雖然成書於公元前十四至公元後一世紀，作者超過四十人，以古老的語言希伯來文、希臘文及亞蘭文撰寫，然而這一本厚達千多頁的書，卻是在宣告一個跨越時空、國族、語言、性別、文化界限的簡單信息。這個信息就是掌管天地和歷史的上帝，與人類的關係：上帝為要拯救人類的生命，叫可以享受豐盛的永生，甘願差派祂的獨生子耶穌基督進入歷史之中，為人死在十字架上，並且復活賜人永生的盼望。

我們稱這本聖經為《當代聖經》，意思是：聖經是屬於每一世代的每一個人的。這本聖經的信息，當然也屬於你和我。盼望你在閱讀聖經時，能看見聖經信息背後的上帝，體會祂正在與你同行。（《當代聖經》國協版序言，1998）

總括來說，各譯本均有其出版目的，有些目的相同，有些相近，也有些完全不同。它們除了以各種說法宣稱要準確傳遞上帝的話之外，其主要的出版目的可以歸納如下：《聖經新譯本》是要譯出一部透過參考原

語版本和學術研究成果、以華人譯者執筆，宣稱比《和合本》更忠於原文的聖經；它希望能夠取得教會的認同和轉用，以取代《和合本》的中心地位、成爲一本多用途的聖經。《現代中文譯本》是要譯出一部透過動態對等的翻譯方法和現代流行的日常用語，讓初中程度以上的讀者容易明白經文本意的聖經。《當代聖經》是要爲華人教會帶來一部聖經意譯本，旨在向教外人士傳教。《新標點和合本》和《呂振中譯本》，雖然沒有序言可供參考，但透過分析其他資料，本文認爲《新標點和合本》是要在最小的幅度上修訂《和合本》以回應教會的訴求，並無意取代舊版的《和合本》。《呂振中譯本》是要翻出一部以原語版本作藍本，字裡行間盡量緊貼原文的本意（尤其在原文的形式上），以及方便研經人士研讀的聖經。有關以上對《新標點和合本》和《呂振中譯本》的分析，下文會逐一交代。

第二節：忠信與出版目的

上一節透過譯本的出版序初探各譯本所宣稱的出版目的，這一節擬透過其他資料深入剖析各譯本的出版目的和忠信的關係，從而探討各譯本的贊助人忠信翻譯理念之異同，以及他們如何實踐自己的翻譯理念。

《聖經新譯本》是由中文聖經新譯委員會（簡稱“新譯委員會”）負責策劃、籌備、統籌這譯本的出版工作。（容保羅、陳玉棠 1977：24）這項重譯聖經計劃護美國樂可門基金會（Lockman Foundation）資助和推動。該基金會聲稱是一個非牟利的、超宗派的、以翻譯、出版、分發聖經爲使命的一個組織。其創辦人樂可門（Dewey Lockman）已於一九七零

年身故，他的理想是透過翻譯，讓全世界的人可以認識上帝的話的原貌 (Lockman Foundation 2001)。

該基金會以支持世界各地重譯聖經的工作為使命，例如重譯英文譯本、日文譯本、西班牙文譯本等 (容保羅、陳玉棠 1977: 25)。當時翻譯新美國標準聖經 (*New American Standard Bible*) 的工作剛好完成，該譯本在美國十分暢銷，與此同時，另一個受其資助的日文聖經重譯亦進行得非常成功。美國樂可門基金會的譯經委員會建議下一個重譯目標應為中文聖經，於是與中國的聖經學者聯絡協商，提出由該基金會提供經濟上的資助，邀請中國學者自行擔任重譯工作。

該項建議得到一群華人教會領袖、原文學者等支持，他們認為中文聖經有重譯的需要。聖經重譯的理據包括：(1) 語文隨時代演變，以現代語言再譯聖經刻不容緩；(2) 考古學的新發現和版本校勘學對原語版本研究的成果有助提高譯本的忠信；(3) 《和合本》在翻譯上、語言上的謬誤，使重譯聖經的需要更顯迫切；(4) 按譯經的理論上來說，應該由中國人譯中文聖經；(5) 很多聖經學者均覺得釋經必須依據原文才為最準確 (容保羅、陳玉棠 1977: 24-25)。他們還認為中文聖經必須由中國教會自行負責，這也是中國教會長大的一個表現。於是成立中文聖經新譯委員會並展開中文聖經重譯的工作 (容保羅、陳玉棠 1977: 25)。

由於樂可門基金會創辦人的理想是讓聖經讀者能透過從原語版本翻譯的聖經去明白基督教上帝的話，《聖經新譯本》貫徹這個理念，直接把希伯來文、希臘文等聖經版本翻譯成中文。姑勿論這種翻譯策略是否真的有助提升譯文對原文的忠信程度，這種取向顯示出一種追求忠於聖經

原文、歸回聖經原文的態度。

然而，新譯委員會也有他們自己的理想，例如由華人譯者翻譯聖經，以回應對中文聖經應由華人翻譯的呼聲，並且以此作為中國教會已發展成熟的標誌。只要華人當中有懂希伯來文、希臘文的翻譯人才，這個理想與樂可門的理想是沒有衝突的，兩者大可結合起來。此外，新譯委員會的另一個理想是要翻出一個作為經典用的譯本（容保羅 1976d：16）。容保羅認為既然要作為經典用的譯本，就必須忠於原文；要忠於原文，就必須直接從原文聖經譯出；要從原文聖經譯出，譯者就必須懂得原文。（容保羅 1976d：16）從原文翻譯聖經正是樂可門的理念，可見容保羅與樂可門的理念一致。至於要翻出一個作為經典用的譯本，這就難免會挑戰當時處於經典地位的《和合本》。為了使《新譯本》成為新的經典譯本，新譯委員會必需使《新譯本》在多方面比《和合本》優勝，這樣才可挑戰《和合本》的經典地位。因此，新譯委員會在源文的選取上要採用當時最權威的原語文本，容保羅提到《聖經新譯本》所採用的藍本是歐美學者的精英集體花了多年時間所製訂的最權威的原文版本（容保羅 1976d：17）；在翻譯的原則上以忠於原文的原則翻譯，這些原則包括：直譯、移字序、增字、省略、句子重組、交替、補意、簡化、切分、精意（容保羅 1976d：17）。為了使譯本成為經典，有經典的風格，雖然新譯委員會多次批評《和合本》，但在語言方面，除了力求通達之外，《新譯本》依然沿用某些《和合本》的用語，保留一些含意豐富和重要的神學名詞，例如“因信稱義”、“在基督裡”、“成聖”、“救贖”等（容保羅 1976d：17）。這大概是因為《和合本》早已深入人心，其用語早已

自成一派，成為中文聖經譯本的詩學主流。《聖經新譯本》的出版目的就是要歸回原文、忠於原文，這也是新譯委員會對忠信翻譯的理念，加上它要成為經典，就更要先令讀者相信《聖經新譯本》比其他譯本更忠於原文。

《現代中文譯本》由香港聖經公會出版。中華民國聖經公會總幹事蔡仁理牧師於《上帝的愛——綴網集》一書中提到聖經公會的事工有三個目標：翻譯、出版、頒布聖經。一九八零年聖經公會世界聯盟大會議決在凡一百萬同種語言人口以上的地區，出版該地的現代語言譯本（小民 1981：楔子）。許牧世於《現代中文譯本》的奉獻禮拜中提到他們重譯聖經的理由：（1）西方人翻譯《聖經》，在運用文字上多少有缺失；（2）《和合本》的翻譯向來是文白參雜的；（3）中國語言隨社會的變遷而變化了；（4）考古學發現更早期的聖經抄本，依據這些抄本重譯聖經可以產生更準確的譯本（小民 1981：13）。許牧世說：《現代中文譯本》全譯本於一九七一年開始翻譯，由神學家駱維仁領導此翻譯工作，駱氏是亞太地區翻譯聖經的顧問。在這個重譯工作中，聖經公會得到紐約譯經總部很大的幫助。《現代中文譯本》的譯經原則是：正確、靈活而有效的翻譯。他認為傳統上忠於原文的翻譯原則強調字面上的準確性，這樣會影響信息的傳達，而現代的翻譯標準認為在忠於原文之餘，也要忠於讀者，即是“要做到使讀者所得到傳達的信息與原著是一樣的”（小民 1981：14）。由此看來，《現代中文譯本》的贊助人和譯者對忠信翻譯的理念是：不但要忠於原文，還要忠於讀者。

《新標點和合本》由聯合聖經公會出版。據一九八六年香港《快報》

記者梁倩儀對這個修訂工作的採訪，香港區聖經公會總幹事黃鄭道瑜女士表示聖經公會聞得修訂呼聲頻起後，於八三年五月分別在香港、臺灣和新加坡三地舉行座談會，與當地教會領袖商討《和合本》是否有修訂的必要。商議結果一致贊成修訂，但建議修訂幅度越少越好，務使讀者在閱讀時仍感到原來《和合本》的文體風格。同時，他們亦提出修訂本出版後，宜繼續出版原有的《和合本》，以供應願意採用舊版本的讀者（梁倩儀 1986：26）。可見與會人士無意以《新標點和合本》取代舊版《和合本》，沒有打算大幅度修訂經文。在語文方面，不像《現代中文譯本》一樣強調以現代語言取代二十世紀初的中文。忠信翻譯方面，不像《聖經新譯本》般強調參考考古學的發現或其他研究資料來重譯聖經。只“建議修訂幅度越少越好，務使讀者在閱讀時仍感到原來《和合本》的文體風格”，可見聖經公會對《和合本》原來的文體風格的重視，其出版目的大概是回應當時教會對《和合本》翻譯的不滿和修訂的訴求。

《當代聖經》（新力版）先後由天道書樓（早期）、新力出版社（當代聖經出版社）（1979）和國際聖經協會（International Bible Society）出版（1992）。國際聖經協會的前身是紐約聖經會（New York Bible Society），紐約聖經會於一八零九年成立，初期的工作是在海港的到岸船員之間派發聖經、傳揚福音，其後展開翻譯聖經的工作，並在醫院、監獄、旅店，甚至戰場分發聖經。（蔡錦圖 2000d：280-81）紐約聖經會於一九七八年出版《新國際譯本》（*New International Version*）；爲了反映事工的普世性，於一九八三年改名爲“國際聖經協會”，並與威克里夫聖經翻譯差會（Wycliff Bible Translators）及其他機構合作，進行多個聖經翻譯計劃；

《當代聖經》的翻譯工作，就是由香港國際聖經協會所展開。(蔡錦圖 2000d：282-83) 這譯本是以美國神學家戴肯尼 (Kenneth Taylor) 所翻譯的英文聖經意譯本《活潑真道》⁷³ (*Living Bible*) 為基礎，由張慕皚擔任主席的翻譯委員會翻譯，將原文意譯成現代國語。(尤思德 2002：413) 戴肯尼博士深感淺白的聖經的需要迫切，因此在二十世紀七十年代初期推動各地志同道合的工作者採用現代語文，從事翻譯出版聖經，並且成立了國際新力出版社 (*The Living Bible International*) 來推動事工。該會於一九七一年在香港展開譯經計劃，並且成立辦事處，該辦事處後來改名為當代聖經出版社。鑒於當代聖經出版社總會與國際聖經協會的事工甚為相似，在一九九二年合併為一間獨立的新機構，以國際聖經協會為名，並以聖經為傳福音的工具、推動信徒閱讀和明白聖經為使命。(蔡錦圖 2000d：283-84) 《當代聖經》(亞協版) 則由新力出版社負責翻譯、亞洲歸主協會和中國聖經出版社出版 (1979)，這個譯本同樣以英文聖經意譯本《活潑真道》 (*Living Bible*, 1971) 為基礎，將原文意譯成現代漢語，語文方面特別採納中國大陸的用語和簡體字。(尤思德 2002：413) 新力版和亞協版都是以宣揚福音和栽培初信者為出版目的，所以選詞用字以淺白易明為主。(蔡錦圖 2000b：3) 吳繩武評《當代聖經》(新力版) 的新約部分《當代福音》時指出，這是一本相當引人入勝的書，其文字淺白流暢，很口語化，讀者不會覺得是在讀經；文中避免音譯，一概採用意譯，讓讀者一看即明；然而，意譯本有時好像一本聖經註釋，編譯者

⁷³ 《活潑真道》於一九七一年出版，它是戴肯尼依據一九零一年版的《美國標準譯本》 (*American Standard Version*) 為藍本重譯的。(Al Maxey 2003a) 《美國標準譯本》是根據《英國修訂譯本》 (*Englsih Revised Version*) (1881-1885) 的修訂本，而《英國修訂譯本》是《欽定本》 (*King James Version*) 的修訂本。(Al Maxey 2003b)

按照己意解釋聖經。吳繩武認為編譯者最好不改變經文的意思，若以信、達、雅的角度來看，這個譯本在達、雅方面相當成功，在信方面則有待改進。（吳繩武 1975：36-39）《當代聖經》開宗明義以傳福音為出版目的，只要不是離經叛道，教會也樂於使用，視它為福音工具而非一部經典著作。

《呂振中譯本》由香港聖經公會部分資助出版的，聖經內頁印上“聖經公會代印”字樣，意味不是由該會負起出版的責任。在一九六二年和一九六三年討論修訂《和合本》的會議上，曾討論過以《呂振中譯本》為基礎重譯聖經的可能性，然而最後卻打消了這個念頭。（尤思德 2002：347）這個譯本是呂振中依據原語版本翻譯的，新約根據蘇德爾（Alexander Souter；1910年，1947年第二版）和聶斯黎（Eberhard Nestle；1941年第十七版）所編的希臘文經文；舊約根據希伯來文經文⁷⁴（沒有說明版本）（尤思德 2002：412）。《基督教週報》資料室於《最近進行的中文聖經新譯工作介紹》一文中，曾給這個譯本作出以下的介紹和評價：這個譯本是“呂振中牧師窮一生之力譯出的”，這個譯本是呂氏一人的工作成果，可謂前無古人之作，確實在華人聖經翻譯史上寫下了輝煌的一頁。文中提到這個譯本兼顧緊貼原文和中文的通順，是一個有學術價值的譯本。香港大學因他在這方面的成就而頒贈呂氏名譽神學博士學位。（《基督教週報》資料室 1973：2）有關這個譯本的資料甚少，作者亦已於一九九五年離世，要考究該譯本的出版目的可謂舉步維艱。本文只能透過零碎的二級產品略作窺探。陳潤棠曾在《聖經中文譯本（下）》一文

⁷⁴ 另有資料提到《呂振中譯本》舊約部分所依據的藍本是《瑪所拉經文》、《撒瑪利亞》等古卷、《亞蘭文意譯本》、《拉丁文通俗譯本》、《七十士譯本》等譯本。（蔡錦圖 2000c：260-61）

中，引述呂氏於一九四六年出版的《新約新譯》的序言：

以直譯為主，一詞一字一點，皆注意周到，不輕率放過……不避免非中國式的語法……將新約時代原文之真意義，予以選擇介紹，使今日讀者置身於二千年前之猶太社會中……盡量保持原文之結構，不增不減、不趨易、不避難，務使語氣聯貫，輕重得體，以維信達雅之最大均衡。（陳潤棠 1970b：21）

呂振中於序言中表明其譯本以直譯為主，不避免非中國式的語法，並盡量保持原文之結構，不增不減。由此可以推測譯者的翻譯策略偏向形式對等，以“忠於原文”之原貌為首要目標。可惜這種翻譯卻被批評為：“文筆略為生硬死板，不利閱讀”（Ku 1957：87）。賈保羅說：呂振中是當時少數受過神學訓練而又通達希伯來文及希臘文的華人基督徒，他獨力翻譯聖經是一項勇敢的創舉，可是這也是譯本的一個弱點；呂氏力求忠信的翻譯，就算譯文不合乎中文的風格，他也在所不惜。按賈保羅所說，《呂振中譯本》是為神學生及普羅大眾作為研究聖經之用的譯本。（Kramers 1956：161）總括來說，《呂振中譯本》是一個緊貼“原文”的中文聖經譯本，作為研經之用，若要在原文的面貌與譯文的通順之間作出取捨時，《呂振中譯本》會選擇前者，這方面似乎可與《現代中文譯本》有著強烈的對比。然而，這種形式上緊貼原文的譯法會否不受一般讀者歡迎呢？《呂振中譯本》獨特的文體與現代中文的文體的差異似乎愈來愈大，與主流的詩學格格不入，難怪它多年來處於較邊緣的位置，不太受到一般讀者的注意，甚至連評論它的文章也是寥寥可數。也許作為研經的據本正是《呂振中譯本》的出版目的。

綜合以上譯本的序言和個別譯本陳述的翻譯策略，可以看出每一個譯本除了以忠於原文為翻譯原則外，它們的出版目的都不盡相同，導致它們有不同的面貌。例如《新譯本》以取代《和合本》為長遠的目標，它要成為華人教會最廣泛地選用的新標準聖經，因而著意每一方面都要比《和合本》優勝，例如宣稱依據更權威的源文本、有更多考古學資料作為參考、以華人學者和原文專家組成的譯者團負責翻譯等。他們認為忠於原文就是該譯本能否取得經典地位的關鍵。《新標點和合本》盡量限制修訂《和合本》的幅度，例如向譯者發出修訂指引：“若《和合本》與原版有出入，熟悉的句子不作修改，但加附註，解釋不同抄本有不同經文。”（梁倩儀 1986：26）這些修訂一方面回應讀者的訴求，另一方面又竭力保持《和合本》的經典地位，他們似乎認為保持譯本的經典地位比修訂（追求忠信）更重要。《現代中文譯本》著重以最流行的語言，清楚又淺白地傳達聖經的原意，行文避免宗教術語或艱深的神學名詞，例如把“拉加”和“魔利”譯為“廢物”和“蠢東西”，把這類音譯的詞語的含義譯出來。該譯本的翻譯以靈活傳意為重，在他們的理念中，忠信翻譯不但是忠於原文，更要忠於讀者，讓讀者明白原文意思比保留原文形貌更重要。《當代聖經》以傳達福音信息為主，對象方面偏向照顧未信或初信人士，用詞力求活潑、通達、淺白，在他們的理念中，原文的意義和價值在於讓人明白其意思。《呂振中譯本》的出版對象以神學生或研經者為主，譯文盡量保留原文的形貌，原文的地位在呂振中的理念中是在一切之上，為了保留原文形貌，就算犧牲譯文的達雅也在所不惜。

正如前文所論，翻譯不只是語言轉換活動，也不只是受譯者所影響

或主導的一種行爲，翻譯的行爲往往還受到別人的期望所影響。這些期望可能是來自原文的作者、讀者、翻譯的發起人、或者整個社會。更複雜的情況是，這些期望可能並不一致；若是這樣，譯者就要先作衡量和取捨才能進行翻譯。出版目的會影響翻譯策略的選用。例如著重傳福音的譯本較偏向用淺白的文字和靈活的意譯法。著重研究《聖經》道理的較傾向形式對等，另外還附加輔讀材料或研經資料。因此，儘管每一個譯本都宣稱自己忠於原文，但讀者看到的卻不是只有一個譯本、一種譯法。總括來說，譯本除了忠信之外，還有其他的翻譯目的，忠信不可能是唯一的翻譯策略。因此忠信在翻譯的過程中，要與其他翻譯目標在中心與邊緣之間互相角力。忠信在不同的譯本中所佔的位置會有不同。由此可見，忠信是一個相對的概念。

第三節：贊助人的操縱

中文聖經新譯委員會的翻譯費用全部由美國樂可門基金會資助，雙方同意《聖經新譯本》售得的款項，將抽出書價百分之五至百分之八的版稅給該基金會，作為其他國家重譯聖經的經費，或轉撥作該會承諾中文聖經新譯委員會之翻譯費用。（容保羅、陳玉棠 1977：27）容保羅指出：“事實上新譯會所得到的資助，大部分不是直接來自美國樂可門基金會，而是來自該基金會所資助的日文聖經新譯委員會所付的版稅。日文新譯聖經得以譯成，也是樂可門基金會用新美國標準聖經（*N.A.S.B.*）所得的版稅資助的。”（容保羅、陳玉棠 1977：27）這樣看來，《聖經新譯本》的出版還背負為下一個聖經翻譯工作預備經費的使命。為此，贊助

者向教會宣傳《聖經新譯本》的優點，在眾教會中推廣此譯本比其他譯本更出色的地方，以求獲得廣泛的認同。其實本文在研究的過程中，按筆者觀察所得，中文聖經新譯委員會和一眾支持《聖經新譯本》的人士，是最踴躍、最熱心地指出《和合本》如何不忠信、如何翻譯不當，以及《聖經新譯本》如何比其他譯本優秀的一群人。可是，如果以標榜忠信為譯本的特色，卻沒有向讀者交代清楚原文與源文的分別，任由讀者誤會下去，也不能算是忠信。

《現代中文譯本》的翻譯原則是既要忠於原文，也要忠於讀者。要忠於讀者，就必要確保讀者明白原文的意思。許牧世認為：要用最流行的語文翻譯聖經，要盡量減少音譯，例如把《和合本》中的“瑪門”譯為“金錢”，讓讀者一看就明白。許牧世引用聖經裡的一句話：“字句叫人死，經義叫人活”來強調譯經不要太受文字的拘束，不要在聖經的字面上琢磨它的意思，而是要真正深入了解它的核心意義，才更能體會神的教訓。(小民 1981:15)《現代中文譯本》的出版目的可從其翻譯的原則體現出來：

聖經是“經”，所以教內人士要求聖經的譯文要忠於原文……我們每一個從事譯經工作的人員都把忠於原文當作第一個原則。

許多譯作只做到了忠於原文，而沒有做到忠於讀者。《現代 [中文譯本]》的譯者認為“原文”和“讀者”是可以兼顧的。只有兩者兼顧的作品才有人讀。聯合聖經公會是一個全世界的組織，它主持了許多譯經工作，也發展一些翻譯的原則，最重要的一個原則是採取準確、靈活和有效的譯法。這種譯法並不是刻板的，用字典和文法來翻譯；而是經過“消化”以後把原意全部表達出來的翻譯。(周聯華 1981:20)

根據周氏的觀點，可見《現代中文譯本》在忠於原文之餘，還要忠於讀者，而最重要的翻譯原則是採取準確、靈活和有效的譯法，就是原文經過譯者消化後把原意全部表達出來的一種翻譯。他提到的“消化”，應該是指譯者對原文充分的理解。姑勿論“把原意全部表達出來”的翻譯是否確實存在，忠於原文已經不是翻譯的唯一目的，讀者是譯者在原文以外要照顧的對象，在這種情況下，譯者往往爲了傳意有效、遷就讀者而犧牲原文的原貌，這樣原文就難以避免受到操縱了。

聯合聖經公會在一九八零和一九九零年代展開三項較小型的《和合本》修訂計劃，都是屬於較溫和的修訂。一九八四年八月，香港、臺灣和新加坡的教牧會同聯合聖經公會的人員，在臺灣舉行會議，討論並擬訂修改《和合本》的原則。最後定出十三類修訂的範圍，包括：(1) 用現代標點符號；(2) 修改不雅的人名；(3) 改用通用的地名；(4) 修改鮮用的單字；(5) 修改意思容易產生混淆的詞彙；(6) 使用代名詞“他”、“她”、“牠”、“它”的慣常用法⁷⁵；(7) 修訂語尾助詞、採用較爲人熟悉的官銜；(8) 修改不通順的字句；(9) 修訂分段及不當的標題；(10) 參考原語版本⁷⁶後，如發現《和合本》與原版有出入，熟悉的句子不作修改，但加附註，解釋不同抄本有不同經文；(11) 建議不改[讀者]熟悉的名詞，不明時加附註，或在“名詞淺注”中解譯；(12) 鐘點、貨幣、度量衡等仍照舊本，但附上公制換算表。(梁倩儀 1986: 26) 原則訂定後，聯合聖經公會邀請一群牧者、博士及教授組成修訂委員會，

⁷⁵ 參尤思德 2002: 354。

⁷⁶ 《新約》修訂本採用聯合聖經公會希臘文《新約》第三修正版：《舊約》以該會希伯來文《聖經》爲依據。(梁倩儀 1986: 26)

並於一九八五年在臺灣展開修訂工作。《新標點和合本》於一九八八年正式問世，這個譯本除了悉照八四年八月所擬定的原則外，還採用了詩體排法整理原文是詩體裁的經文；在小標題下註有平行經文；內文中有地名和人名連在一起時，加上“的”字避免混淆（趙維本 1993：49-50）；新舊約用詞盡量統一；用括號表示譯者附加的解釋和原作者的插句。這次修訂，部分超越了最初一系列的原則，不過並沒有涉及任何在經文的文體和用語上的重要改動。（尤思德 2002：354）總括來說，《新標點和合本》在文本上所作出的修訂多屬一些細枝末節，面對別人對《和合本》的批評時，似乎擺出一副以不變應萬變的姿態，這從它八四年的修訂原則指引的最後幾項可以推論得到。尤思德認為：批評和修訂《和合本》的崎嶇歷程，只能歸因於是以一種極端保守的心態去理解聖經的翻譯；華人教會不能容忍他們的“經典”有任何重大的改動，也難以接受另一部具競爭性的譯本。（尤思德 2002：359）根據這個觀點，論到翻譯對原文的操縱，這種保守心態就是背後的策動力量了。

《當代聖經》的藍本《活潑真道》的譯者兼出版人戴肯尼博士是由於他的孩子在家庭敬拜中，不能明瞭《欽定本》的意思，因而嘗試以淺白的語言重譯聖經。（蔡錦圖 2000d：283）他在《活潑真道》的序言中對其譯本有這樣的評價：“意譯是用不同的表達方式重述作者的思想。

《活潑真道》的出版目的是以淺白的文字把聖經作者的意思盡量準確地表達出來。爲了讓現代讀者清楚明白經文的原意，譯者以自己的文字演繹原文的意思是必須的。無可否認，無論譯者如何力求忠實，意譯本也有可能帶給讀者原文以外的意思。若希臘文和希伯來文的意思不清晰，

譯者的神學觀念和他對原文的理解就成為該如何翻譯的指引。” (*The Living Bible* preface 1974)⁷⁷戴肯尼作此聲明，其實是對讀者忠誠的表現。諾德認為：作者和讀者把翻譯的重任交托了譯者，譯者有責任向作者和讀者忠誠；而忠誠是“指導人際關係的道德原則”；譯者如果為了達到某種目的而不能完全忠於原文，他必須向讀者交代。(Nord 1991b: 94；張南峰 2000h: 86)《當代聖經》卻沒有在它的序言中作出類似《活潑真道》在序言中對原文操縱的說明，按諾德給忠誠所下的定義來看，《當代聖經》似乎就欠缺對讀者的忠誠了。

《當代聖經》(新力版)的序言雖然開宗明義說明自己是一個意譯本，它卻沒有交代意譯法對原文的操縱，沒有指出譯本會在相當程度上受譯者個人對原文的詮釋和其神學觀念所影響。從譯本的出版序言可以反映《當代聖經》與《活潑真道》給讀者的交代上有很不同的取向：《活潑真道》強調譯本有偏離忠信的可能；《當代聖經》則強調譯本的忠信：例如聲稱採用最新譯法，將聖經的真諦準確傳神地表達出來；“遇到有幾種可能不同翻譯時，則按上下文意選擇最適合貼切的一種，務使上帝所啓示的永恆真道，忠信地傳播到這一個世代”。(《當代聖經》新力版序言，1984)《當代聖經》(亞協版)的序言較短，它只強調《聖經》是“偉大典籍，蘊藏了萬古不變的真理”，強調該譯本“把聖經真理更清楚明確地表明出來”，序言中連“意譯”兩字提也沒有提過。(《當代聖經》亞協版序言，1979)《當代聖經》(國協版)的序言有提到聖經是以希伯來文、希臘文和亞蘭文撰寫，可是它同樣地沒有說明這是一個意

⁷⁷ 參附錄十三：*The Living Bible*《活潑真道》，1974，Tyndale House Publishers。

譯本，反而強調“經文的翻譯能既合乎聖經原文的意思，亦貼合當代中文語言的運用，使這本聖經的讀者能深入體會聖經信息的奇妙”。（《當代聖經》國協版序言，1998）

對於《當代聖經》亞協版和國協版沒有在序言中向讀者交代其意譯本的事實，也許是由於在《當代聖經》出版之前，早已有該譯本的部分聖經譯本出版⁷⁸，在教會中曾引起注意，並在一些宗教刊物中獲報導（《基督教週報》1973，485：2），因此教會對《當代聖經》是一個意譯本也略有所知，也許由於這個原因，出版社於後來的全譯本版本中省去交代它是意譯本的說明。然而，這種做法其實不是十分妥當的，因為《當代聖經》的對象是教外人士或初信徒，理論上他們並不認識聖經，就算有所認識，所知也十分有限。出版社若要對讀者忠誠，應該多作交代，而不是隻字不提的。然而，若把《當代聖經》與其他非意譯本的“正統譯本”比較，《當代聖經》總算曾經聲明自己是一個意譯本，以致讀者有了心理準備而可以按自己的需要作出選擇。因此，一個意譯本從表面上看來，它在譯文上緊貼原文的程度可能不及偏向直譯的譯本，但是由於讀者意識到它是一個意譯本，反而有所防備，它對讀者帶來的操縱，就可能不及著重宣稱自己比別人更忠於原文的譯本了。因為如果大家都不是忠於原文的話，讀者在沒有預先防備的情況下，受到後者操縱的機會會大大增加的。因此，愈是自稱比別人忠信的譯本在翻譯上就要加倍謹慎，因為它所背負的道德責任就更大。

⁷⁸ 《當代聖經》於一九七九年出版，在這個全譯本出版之前，已出版過它的部分譯本：例如由新力出版社出版的《約翰福音》（1973）、《福音書》（1975）和由亞洲歸主協會出版的新約《當代喜訊》（1974）等。（尤恩德 2002：413）

從各方面看來，《呂振中譯本》是一個傾向充分翻譯的譯本。然而，這個“一人”譯本因為沒有同工互相討論、校對，譯本的準確程度就差不多完全取決於呂振中對原文主觀的理解、個人運用漢語的能力和所選用的翻譯策略是否達到忠信翻譯的目標。獨力完成翻譯新舊約全譯本這個宏大工程，就算這位譯者兼出版人力求忠於原文，恐怕也較其他集體著作的譯本冒上較大的獨斷的危險。這不是說一人譯作必然地操縱原文，而是一人譯作較集體翻譯容易受到能力所限而違背原文，操縱的情況因而出現。

勒菲弗爾引述俄國形式主義理論家 (Russian Formalist theorists) 的概念，指出文學系統是在社會或文化之中，與其他系統一樣隸屬於社會系統 (social system) 的，系統與系統之間亦會互相影響 (Lefevere 1992 : 14) 。他進一步指出影響文學系統的，有來自系統以內和系統以外兩方面：在文學系統內的專業隊伍負責捍衛主流的詩學 (文學應當或可以是甚麼樣子) 和意識形態 (社會應當或可以是甚麼樣子)，他們不時排斥那些對抗主流的詩學或意識形態的文學作品 (Lefevere 1992 : 14) 。除了消極的排斥，他們更愛積極的重寫文學作品，以達到合乎當時當地主流的詩學或意識形態的規範 (Lefevere 1992 : 14) 。在此需要再次申明，勒菲弗爾視翻譯為重寫的一種，他認為翻譯是一種操縱，是為權力服務的手段。至於“權力”的概念，他強調並不一定是一般人以為的壓抑社會的力量；他引述傅柯 (Foucault) 對權力的描述：權力之所以為人所接受，並非因為它壓制人，而是在於它的運作下所產生的效果使人愉快。至於在文學系統以外的贊助者，則較熱衷於監控文學的意識形態。對於詩學方面的監管，贊助者已“授權”專業隊伍管理 (Lefevere 1992 : 15) ：

控制文學的因素主要有兩個。一個在文學系統之內，就是文學的專業隊伍，包括評論家、教師、譯員等等。另一個在文學系統之外，就是所謂“贊助者”——“任何可能有助於文學作品的產生和傳播，同時又可能妨礙、禁制、毀滅文學作品的力量” (Lefevere 1984: 92)。這個贊助者可能是一個人，或者宗教組織、政黨、階級、宮廷、出版社、大眾傳播機構等等；一般來說，贊助者最關心的是意識形態問題，通常管得很嚴；至於涉及詩學的問題，則會把處理的權力下放給專業人士 (Lefevere 1992: 14-15; 張南峰 2000d: 175-76)。

套用勒菲弗爾的概念，在中文聖經翻譯的過程裡，操縱文本的人包括操控詩學和管制意識形態的譯者、聖經學者、神學家、中文專家、教會領袖、翻譯的發起人、出版社和一切參與、帶領和執行聖經翻譯的組織或系統。雖然整個翻譯工作由策劃至完成可以分成不同的工序或步驟，然而最主要的兩方面仍然是離不開翻譯和審訂。無論是翻譯還是審訂，大概都無可避免的受到專業隊伍的詩學觀念和贊助者的意識形態所支配或規限。在翻譯的過程中，從源文的選取、目標的釐定、策略的運用、對象的考慮、以至選詞用字、附加資料等，都離不開專業隊伍和贊助系統的決定。

如果詩學是在翻譯的過程中用來操縱原文的工具，那麼這一章所論述的譯者和贊助者就是操縱原文的執行者。工具不能沒有使用工具的人，否則工具就沒有存在意義；同樣的，執行者也不能沒有執行的工具，否則工作就難以推行，執行者和執行的工具兩者缺一不可。譯者操縱原文的工具是詩學，贊助者操縱原文的方法在於運用權力，在意識形態的層面上影響譯者等專業隊伍去達到其目的。從某個角度來看，操控詩學

的專業隊伍也只是贊助者的工具，受到贊助者的操控。在這個展現權力架構的系統中，神聖的原文再不是高高在上的，上帝的話似乎並不如教會所宣講的處於最高的位置，原文在這個架構下成為譯者和贊助者操縱的對象。

總論

《聖經》記載了一個關於語言的故事：起初，人類都是同一個民族，說同一種語言，根本沒有“翻譯”這回事。但是，不知是不是因為人類得罪了上帝，上帝下來搞亂了人類的語言，“變亂”大家的口音。人類從此言語不通、各散東西。為甚麼上帝要“變亂”大家的口音，使大家難以溝通呢？上帝在《聖經》〈創世記〉十一章六節交代了箇中原因，以下是幾個聖經中文譯本的翻譯：

創世記十一：6

《新標點和合本》⁷⁹：耶和華說：“看哪，他們成為一樣的人民，都是一樣的言語，如今既做起這事來，以後他們所要做的事就沒有不成就的了……”

《現代中文譯本》（修訂版）：他〔上主〕說：“他們是同一個民族，講同一種話；但這只是一個開始，以後他們可以為所欲為了……”

《當代聖經》（國協版）⁸⁰：〔主〕便說：“看哪，他們現在同屬一個民族，同操一種語言，就竟然幹出這種事情來，如果繼續下去，他們豈不是可以為所欲為了嗎？……”

《聖經新譯本》（跨世紀版）⁸¹：耶和華說：“看哪，他們同是一個民族，有一樣的語言，他們一開始就作這事，以後他們所要作的一切，就沒有可以攔阻他們的了……”

《呂振中譯本》：永恆主說：“看哪，他們只是一族之民，有一樣的口音；如今既作起這事來，將來他們所圖謀要作的事，就沒有甚麼能攔阻他們了……”

按《聖經》所載，自此人類發展出多個民族，各說不同的語言，若

⁷⁹ 《和合本》（1919）和《新標點和合本》（1988）的這一節譯文，除了《和合本》取用“作”一字，《新標點和合本》取用“做”一字和標點之外，其他都是相同的。

⁸⁰ 《當代聖經》國協版（1992）、新力版（1979）的這一節譯文是完全相同的。

⁸¹ 《聖經新譯本》初版（1992）、第二版（1999）、跨世紀版（2001）的這一節譯文沒有任何修訂。

要互相溝通就得靠翻譯了。看過以上譯本就上帝同一句話的翻譯，筆者感到上帝好像不只一個，像有幾個，而且分別屬於不同的社會階層。語言反映說話的人，上述例子正好反映翻譯所採用的語言怎樣操縱上帝的形象。聖經譯本有上千個之多，大都宣稱是忠於原文的，就算是意譯本，也有聲稱“將聖經的真諦，準確傳神地表達出來”的。上帝看了這些“傳神的”翻譯，不知會有何感想？由於語言具有多重意義，要完全忠於原文是不可能的。

語言是人類文化中一個相當複雜的系統，翻譯是一種涉及大量運用語言的行為，若還要加上忠於原文的目標就更複雜了。基於觀點與角度的不同，中外翻譯研究至今對忠信翻譯的定義並沒有一致的見解，忠於原文仍然是一個頗為含糊的概念。以往翻譯研究都嘗試釐訂標準以指導實踐，然而就本文研究所得，自稱忠於原文的聖經譯本也只是相對的忠於源文，這不等於忠於原文，聖經譯者不宜在沒有清楚交代的情況下聲稱譯本忠於原文。本研究並不是說聖經譯者或贊助人存心欺騙讀者，而是指出翻譯的性質及其局限之處。正如勒菲弗爾強調，他不是說，世界上有一群奸險猾詐的“重寫者”躲在那裏，出賣、背叛每一篇原文：

翻譯必定受譯者或當權者的意識形態和詩學的支配，必定不能真確地反映原文的面貌。翻譯、編輯、文集編纂、文學史和工具書的編寫等等都是“重寫”，而重寫就是操縱，是為權力服務的有效手段。(Lefevere 1992:4-9) 這並不是說，世界上有一群奸險猾詐的“重寫者”躲在那裏，出賣、背叛每一篇原文。相反，他們中的大部分人都是戰戰兢兢、誠誠懇懇的，他們都以為自己所做的是唯一的途徑，背叛了原文也不知道；而且他們既然身處於一個文化的邊界之內，而又想影響這個文化的演變進程，他們就沒有別的途徑可選擇，而想影響文化的演變進程是很自然的事情。(Lefevere 1992:13；張南峰 2000d:175)

然而，本文亦不排除聖經翻譯會受到蓄意操縱的可能。歷史上就有被視為離經叛道的異端派別藉著操縱上帝的話，借用上帝的名操縱信眾。

勒菲弗爾指出，翻譯是重寫，而重寫就是一種操縱，是為權力服務的有效手段 (Lefevere 1992: 4-9)。翻譯聖經如何會與為權力服務的手段扯上關係呢？無可否認，教會確是一個有明顯階級制度的組織，當中有長老和平信徒之分，按職事或恩賜區分又有執事、牧師、傳道等。這些身分或崗位被賦予各種職能和權力，他們在教會內往往是掌管、建立、維繫或廢除意識形態的一群。聖經應該是怎樣、應該如何翻譯或容許如何翻譯，往往受到教會領袖的觀念所支配。黃錫木不同意新約聖經的正典形成過程由教會的領袖或學者的權勢和學識所壟斷。他認為根本沒有任何會議決定哪本書是不是正典，教會領袖的角色只是把一些書卷的“正典性”發掘出來，排除偽經或其他與新約聖經有關的文獻，並公開確認哪些是上帝所默示的經卷：

我們相信，這些正典書卷已內含一定的權柄，以致信徒在閱讀時，可以很自然、又很清晰地察覺這 27 卷書的權柄，是其他書卷不能相比或仿效的——儘管是同一位作者（如保羅）的作品，都不一定同樣帶有這神聖的權威。因此，我們可以說，新約正典的形成是一個集體下意識的決定，絕非一人或一撮人的意向所能轉移的。（黃錫木 1999: 255）

然而，這似乎是教會一向的信念而已，教會相信聖靈在信眾中運行，使人分辨出哪些是正典。黃錫木在他的著作《新約研究透視》一書中論到成功的聖經翻譯，並非純是譯者的才學或譯本的質素等客觀條件所使

然，更重要的是取得教會普遍的認受和接納。對一般會眾而言，學者或譯者的影響力遠不及領導他們的牧者，包括信眾的組長，團長、部長、長執和傳道人等。基督徒所強調的群體生活往往就成為群體中成員接納新觀念的制約力量。(黃錫木 1999：291)

在中文聖經翻譯的過程中，忠於原文是一個必然的規範，也是一個普遍的宣稱。可是由於原文的涵義太廣泛，忠於原文就是一個難以清晰界定的概念，實踐忠於原文的翻譯只不過是對某方面忠信的偏重，根本無法達到全面的忠信。更何況聖經的原文已遺失了，宣稱譯本忠於原文難免顯得名不符實。翻譯是一個複雜的概念，目前仍未有一個公認的定義，因此更難為忠信翻譯定下標準，所謂忠信翻譯恐怕只是一個空泛、含糊或是流於偏頗的概念。由於語言不斷演變，在語言的制約下，忠信只能是一個變動的概念。由於譯本受其出版目的所操縱，忠信不免是一個相對的概念。原文在語言的規限和各方期望和目的牽扯下成為操縱的對象。操縱在翻譯的過程中是無可避免的事情，無論譯者、翻譯機構、贊助人等如何擺出忠於原文的姿態，都不能抹殺這個事實。各個譯本自稱忠於原文的說法並不能反映譯文與原文聖經的真實關係。本文指出譯本受操縱的現象和程度，有助讀者和教會群體作出合乎自己真正需要的選擇。雖然忠信是個神話，但是操縱未必是褻瀆。不管聖經譯本的贊助人、出版機構、譯者等承認與否，中文聖經的翻譯名為忠信，實為操縱。

既是這樣，倘若大家都認同要向上帝和讀者忠誠，譯者和贊助者就得提高警惕，提防和盡量減少任何導致原文可能受到操縱的情況出現，因為他們肩負向作者和讀者忠誠的道德責任。這大可循勒菲弗爾所提出

的“意識形態、詩學、贊助者”三方面入手。來自意識形態或贊助者對原文的操縱，可以是譯者或贊助者非蓄意地、不自覺地把自己的或社會文化的價值觀念加注入譯文中；也可以是一種蓄意的、有意識的、為要達到某種目的的一種支配行爲。例如譯者或贊助者爲了宣傳某種價值觀念而把該觀念強加於譯文裡，又或者爲了壓制原文的某些觀念而從譯文中把該觀念改頭換面或乾脆刪去。這種刻意的操縱是聖經譯者和贊助者不應有的行爲。譯者儘管對聖經的道理有領悟，甚至認爲上帝賜下了寶貴的“亮光”⁸²，在神學的概念上有獨到的發現，也不宜把它們注入經文中，與上帝的話並列。人對上帝的話有所領悟，可以透過其他途徑與別人分享。就算那些“亮光”是出於上帝的感動，按教會向來認爲聖經已經完備的信念，任何“亮光”都不是經文本身的延續，最多只是上帝對那些蒙祂開悟的人的啓發，那些“亮光”很可能只是在某種情況下在某個時空裡對某人獨特的啓發，並不能與聖經相提並論。聖經翻譯是讓上帝向人說祂原來要說的話，而不是讓人借了上帝之名向人說話。新約《聖經》帖撒羅尼迦前書二章四節載道：“但上帝既然驗中了我們，把福音託付我們，我們就照樣講，不是要討人喜歡，乃是要討那察驗我們心的上帝喜歡。”（新標點和合本）這一節經文是對傳福音的人如何傳講福音的指引，即是按照福音本來的意思去傳講，不是討人喜歡，乃是要討上帝喜歡，這是對上帝的忠誠。相信這一節經文的指引同樣適用於聖經譯者和贊助者的身上，因爲他們也是在傳講上帝的話，而且把上帝的話著述成書，出版分發，服務廣大讀者群。聖經的翻譯準確與否，都會帶

⁸² 所謂“亮光”，是在基督徒當中流行使用的宗教術語，意思是有對真理有所領悟或對聖經經文的含意有所發現。

來深遠的影響。譯者和贊助者就應慎防對原文作出意識形態的操縱。

詩學方面，由於沒有兩種語言可以完全對等的轉換，翻譯受到來自詩學的制約以致不能完全真確地反映原文的面貌而出現操縱的情況，也許只有當全人類都說同樣的語言、不再需要翻譯的時候才可以脫離這種窘境。若要完全消除來自詩學的制約，恐怕要待人類可以透過心靈感應互相溝通，思想意念可以擺脫語言的枷鎖而直接傳達的時候，方可達成這個夢想。面對這種對原文非蓄意的操縱，譯者惟有竭盡所能的在運用語言的造詣上加倍用功，以更深厚的翻譯功力減少操縱的情況出現。此外，譯者若然在某些情況下無法展現原文的本來面貌，例如當需要運用意譯的翻譯策略時，就應參考諾德的建議，公開作出清楚的交代，以符合對作者和讀者忠誠的道德責任 (Nord 2001: 185)。

近年由國際聖經協會開展了一個譯經計劃，並以“翻譯一本忠於原文、明白曉暢的中文譯本”為目標。譯本稱為《新漢語譯本》，現已出版了〈馬太福音〉、〈馬可福音〉和〈路加福音〉的試讀本。這項譯經計劃以原語版本作依據⁸³，以華人聖經學者所組成的譯經委員會策劃，預期於二零零七年完成新舊約全譯本的初稿。《新漢語譯本》和以往的中文譯本有一個明顯不同的地方，就是這個譯本在序言中交代翻譯的步驟的資料⁸⁴，大大提高讀者對這個譯本的翻譯背景的認識，而內文方面附載了許多註解，詳細交代有關“原文”的資料和譯者在翻譯過程中的考慮和取向。這種安排對於聖經中文譯本來說是一項新的嘗試，可見譯經委

⁸³ 舊約譯自 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983)；新約譯自 *The Greek New Testament*, 4th rev. ed. (Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1993)。(《新漢語譯本馬太、馬可、路加福音合訂本》前言 2003)

⁸⁴ 參附錄十二。

員會在忠誠方面付出的努力。然而，該譯本對於“源文”和“原文”的概念，卻與以往的譯本一樣沒有界分清楚，依然混為一談。隨著序言內容日益豐富，譯本的註釋越加詳盡，聖經翻譯的工作似乎朝著忠誠的方向邁進，這相信是中文聖經讀者樂於看見的。

附錄：《聖經》譯本序言與說明

附錄一：《聖經新譯本》，一九九二年初版，天道書樓。

在中國教會歷史的頭一百年裡，西教士在翻譯中文聖經的事工上舉足輕重，他們或是個別埋頭苦幹，或是同心合力集體翻譯。對於這些為翻譯中文聖經拓荒的西教士，華人教會應致以最高的敬意。直到一九一九年（馬禮遜來華一一二年後）、國語（官話）和合譯本出版，一方面標誌西教士在中文聖經翻譯史上的巔峯，另一方面也是他們體認應把譯經重任移交華人的時候。由那時起，他們就在翻譯中文聖經的事工上退居協助的位置，期待華人聖經學者快快興起、承接譯經的重任；國人有識之士也漸漸認定中文聖經由華人翻譯是理所當然的，只待時機成熟，重譯工作就可以開始。

之後，五十多年悠長的歲月，戰亂使神州大地上生靈塗炭，百廢待興。中文也有很大的變化：不少古舊的詞句不再通用，許多字詞的意思已經不同，新的標點符號和詞彙也日漸普及。在這期間，考古學的發現、近代語言學的研究、使聖經學者對聖經原文有更新且更深入的認識，加上近代的版本校勘學有不少發展，也提供了許多在五、六十年前無法得到的寶貴資料，包括更具權威的原文版本。因此，根據更可靠的原文版本，以現代中文來重譯聖經，似乎是刻不容緩的事。更重要的是，經過半個世紀，華人聖經學者人才輩出，重譯中文聖經的時機已趨成熟。於一九七二年，重譯聖經的概念在華人教會中廣泛出現，重譯聖經的心志也在一些華人聖經學者心中萌芽。於是，來自香港、臺灣、菲律賓、新加坡及北美各地的教會人士匯聚一起，在共同贊助、支持及參與下正式成立中文聖經新譯會，負起由華人重新翻譯中文聖經的工作。

這次的譯經工作，先後共有三十多位神學院院長、教務長、講師，十多位各宗派的監督、教牧、長老和主修中文的弟兄姊妹參與，分別承擔翻譯、諮詢、研究和文字修飾的工作。眾同工在聖靈引領下共同朝向信、達、雅兼備的目標努力；整個譯經過程由原文、神學及中文三方面的工作小組依次縝密斟酌譯文，並廣徵教會人士的意見，然後由資深學者最後審訂。

聖經新譯本先是經過四年的努力，新約全書得以在一九七六年面世，再經過十六年艱辛工作、舊約部分也相繼完成。整本新舊約的翻譯工程終於大功告成，隨即交由香港天道書樓編印、出版及發行。能將一本忠於原文，易讀易明、信仰純正且高舉基督的聖經，呈獻給全球華人教會，實在感恩不盡。願將一切榮耀都歸給上帝。

附錄二：《聖經新譯本》，一九九九年第二版，天道書樓。

聖經新譯本經過二十年的努力，終於面世了；這是第一本由華人聖經學者集體直接由原文翻譯的聖經。謹以虔敬和感恩的心向至高的上帝俯伏敬拜，並以誠懇和歡欣的心將之呈獻給全球華人基督教會。

在中國教會歷史的頭一百年裡，西教士在翻譯中文聖經的事工上擔任了非常重要的角色；從最早的馬士曼譯本（1822年）、馬禮遜譯本（1823年），跟着的四人小組譯本（1838年）、代表（委辦）譯本（1853年）、費治文（裨治文）譯本（1862年）北京國語（官話）譯本（1878年），高德譯本（1883年），一直到一九一九年（馬禮遜來華一百一十二年後）出版的國語（官話）和合譯本都是由西教士個別埋頭苦幹的心血結晶或同心合力的集體產品；對於這些可敬可愛，為中文聖經拓荒的西教士，華人教會應致以最高的敬意。

國語（官話）和合譯本的出現，一方面是西教士在中文聖經翻譯史上的巔峯，另一方面也是他們體認應把重任移交華人的時候。由那時起，他們就在翻譯中文聖經的事上退居協助的角色，期待着華人聖經學者快快興起，來承接譯經的世代任務；國人有識之士也漸漸認定中文聖經由華人來主持並執行翻譯是理所當然的事，只待時機成熟了，重譯的工作就可以開始。

之後，五十多年悠長的歲月裡，戰亂使神州大地上生靈塗炭、萬事待興，而中文也有了很大的改變：不少古舊的詞句都不再通用了，許多字詞雖寫法依舊，但意思和內涵卻已經不同了，新式的標點符號和語文表達也增加並被普遍認同了：中文已經更加現代化。在這期間，考古學家發現了不少與聖經原文有關的古代文獻，透過近代先進的語言學研究和比較，使聖經學者對聖經原文有了更新且更深入的認識，加上近代科學化的版本校勘學有不少發展，也提供了許多在五、六十年前無法得到的寶貴資料；同時，獲得了一本更具權威的原文版本。因而根據可靠的原文版本，以現代中文來進行重譯聖經，似乎是刻不容緩的事了。

更重要的還是，經過了半個世紀，華人聖經學者漸成氣候，人才輩出，重譯中文聖經的時機已趨向成熟了。一九七二年，重譯聖經的概念在華人教會中得以廣泛的出現，重譯聖經的心志在一些華人聖經學者心中萌芽的時候，來自香港、臺灣、菲律賓、新加坡及北美各地的聖公會、浸信會、播道會、循理會、中華基督教會、宣道會、中華傳道會、信義宗、改革宗和獨立教會等各宗各派人士匯聚一起，在共同贊助、支持及參與下正式成立了中文聖經新譯會，負起由華人重新翻譯中文聖經的工作。

譯經工作的展開，先後共有三十多位神學院院長、教務長和講師及十多位各宗派監督、教牧長老和弟兄姊妹參與，分別承擔翻譯、諮詢、研究和文字修飾的工作。首先，經歷了四年的努力，新約全書得以面世；再經過十六年的艱辛工作，完成了舊約部分，整本新舊約的翻譯才大功告成，並交由天道書樓負

責編輯和出版。

聖經新譯本乃二十世紀末經過二十年完成，呈現給全球華人教會的跨世紀版本聖經，是直接根據原文，採用現代中文語體，集二十世紀後期華人聖經、神學及文學學者中的精英，在聖靈引領下共同完成兼俱信、達、雅果效的佳作；在整個譯經過程中，是由原文、神學及中文三方面的工作小組挨次慎密處理，並呈交資深學者作最後審訂的。新譯經文加上醒目的標題和現代標點符號，使文字清晰易讀，並將原文的意義表達得更完整和清楚。

在每卷書之前編有簡介，介紹該卷書的作者、收信人、寫作時地、寫作目的、特色和內容大綱，使讀者更能把握該卷書的信息。同時，編寫總論及專文提供背景資料，使全書價值大大提昇；例如「兩約中間猶太人的情況」提供從政治、宗教和著作各方面去了解在兩約之間猶太人的情形，從而也可由側面探知新約聖經的背景。

在附錄中，提供有地圖和聖經歷史年代表，使這本聖經增添了附加價值，成為研經者更合用的譯本。

為使這本聖經在新的世紀中屹立，擔當新穎且實用的角色，且能配合時代的需求，堅守住供應華人教會最確實可信賴版本的使命，我們祈望能在每一代的更替（每二、三十年）之時，追上歷史所賦予的更新任務，作出最合適且必需的修訂，永遠站在被上帝悅納使用的定位上，將上帝的話語準確合時的傳遞下去，使榮耀歸給上帝。

附錄三：《聖經新譯本》，二零零一年跨世紀版，天道書樓。

聖經新譯本於一九九二年三月出版後，因為譯文更貼近原文，更淺白、容易理解，深受華人教會歡迎，特別是傳道人、神學生和喜歡深入研究聖經的信徒，他們幾乎人手一本。隨後陸續有不少教會更採用聖經新譯本為公用聖經。願一切榮耀都歸給上帝。

為使聖經新譯本更加普及，本會於一九九八年底議決在教會踏入第三個禧年時，特別出版跨世紀版。新版除將譯文更加現代化和統一化外，更邀請了二十多位信仰純正的華人學者、牧者執筆，重新撰寫各類書卷的總論和各書卷的簡介，除「作者」和「寫作日期」（新約包括「受書人」和「寫作地點」）等基本資料外，還有各類書卷的釋經法，以及採用文學釋經法剖析各書卷的內容，務求幫助讀者容易掌握各類書卷和各卷書的脈絡和信息，更加精闢通透地理解上帝的話語。另外，新增的「與新約/舊約的關係」有助讀者讀經更加融會貫通，「讀經提示」的問題包括理解和應用經文兩個層面，有助讀者留意重點，把真理付諸實踐。

為使聖經新譯本能配合時代的需要，兼備與時並進且實用的特色，而且能在新世紀中屹立，繼續堅守使命，供應華人教會準確可信賴的譯本，本會決定盡一切努力，務求精益求精，在每代更替，均作出最適當且必需的修訂，絕不辜負上帝交託的神聖職事，及歷史賦予的任務——將上帝的話語，準確合時地傳遞下去。願一切榮耀都歸給上帝。

附錄四：《新標點和合本》，一九八八年修訂版，聯合聖經公會。

出版說明

本書是「新標點和合本聖經」，仍是一九一九年出版的「和合本聖經」，內文沒有修改。

「新標點和合本聖經」和原來的「和合本聖經」不同的地方有下列幾點：

- 一、 以一般通用的標點符號代替和合本卷首“凡例”所用的標點方法。
- 二、 原文是詩的體裁就用詩體排法。
- 三、 用現在通用的字，如用“夠”，不用“殼”；用“才”，不用“緩”等。為了容易辨別，問句中的“那”用“哪”字。
- 四、 用更適合的人名：
 1. 不雅的譯名，如以呂便代替流便。
 2. 改動容易誤解的名字，如尼哥底母改為尼哥德慕，以免誤認他為女性；友阿爹改為友阿蝶，以免誤認她為男性。
 3. 出名的歷史人物則採用現代通用的音譯，如“該撒”改為“凱撒”，古列改為塞魯士，以利沙伯改為伊利莎白。
- 五、 用更通用的地名，如士班雅改為西班牙，伯拉大河改為幼發拉底河等。
- 六、 小標題下註有平行經文，以便讀者參考。
- 七、 代名詞的第三人稱，男性和共同性用“他”，女性用“她”，動物和事物用“它”，使讀者容易辨別。
- 八、 內文中有從屬地名或地名和人名連在一起時，在少數地方加了“的”，以免混淆，如士 17:7 “猶大的伯利恆……”，王下 10:17 “……就把撒馬利亞的亞哈家剩下的人都殺了”等。
- 九、 新舊約用詞儘量統一，如舊約中用“盾牌”（詩 84:9），新約中用“籐牌”（弗 6:16），本版把新約中的“籐牌”改為“盾牌”。
- 十、 經文中的括號有兩種用法：第一種用法是在括弧內用小字，表示內文是翻譯者加上的解釋或另一種譯法。第二種用法是在括弧內用同樣大的字，表示括弧裏的話是原作者的插句，是本文的一部份，所以在閱讀時必須包括在內，如約 4:2；林後 12:2-3 等。

附錄五：《現代中文譯本》，一九七九年初版，聯合聖經公會。

聯合聖經公會在一九七五年出版現代中文譯本的新約全書，翌年出版新約全書附詩篇；一九七九年完成新舊約聖經，距離和合本聖經的出版剛好六十年。六十年來中國語文變動很大；白話文由發軔而逐漸成熟，如今已成為海內外華人通用的語文。本譯稱為「現代中文譯本」，顧名思義，是用現代普通流行的文體譯成的。在這一個前提下，本譯特別著重下列諸點：

一. 力求忠實、靈活，和有效地表達原作的意思，同時密切注意一般讀者對每一句譯文的了解和接受問題。為達到這一目的，本譯同工避免使用教外人士所不諳熟的宗教術語或神學名詞，並盡可能擺脫原文語法的束縛。

二. 著重口語化和誦讀上的流暢。對於字彙的運用雖不作硬性規定，但大約以初中學生的中文程度為標準，好使廣大讀者在閱讀時不感覺困難。

三. 為了使讀者易於了解聖經中某些詞語的意義，本譯本盡可能減少音譯詞語。例如舊譯和合本在馬太福音 5：22 所譯的「拉加」，「魔利」二詞，本譯譯為「廢物」和「蠢東西」；約翰福音 11：16 的「低土馬」譯為「雙胞胎」；馬太福音 6：24 的「瑪門」譯為「錢財」。

此外，對於度量衡制度本譯採用國際通用的公制。每日時間的計算也採用現代國際通用的計算法。

為便利讀者研讀，本譯主文每章有分段和分段的小標題，並註明該段記載也在聖經其他某處出現。頁末附註約有三類：有關歷史文化背景的；有關經句疑問的；有關不同抄本或不同譯法的。書末附名詞淺註、題目索引、引文索引、引喻和類似字句索引、聖經年代表解，和地圖，目的是使讀者閱讀時獲得有效的幫助。

本譯依照聯合聖經公會在世界各地推行的翻譯原則和方法進行。舊約以基托爾 (Kittel) 的希伯來文聖經 (*Biblia Hebraica*) 第三版為根據。譯文跟希伯來文聖經有出入的地方都附註說明；其中常提到的「一古譯本」多數指希臘文七十士舊約譯本。新約以聯合聖經公會審訂的希臘文新約第四版為根據。

某些聖經譯本把上帝的名字音譯為「雅威」或「耶和華」。本譯遵照古人避諱不直呼上帝名字的習慣，每遇這一名字都以「上主」代替。全部舊約只有在「他的名字是……」等處譯為「耶和華」。在「主」和「上主」二詞同時出現的時候，則譯為「至高的上主」。

全書初稿經由歐、美，和亞太地區各聖經公會遴選的權威聖經學者和語文專家審閱，提出寶貴的建議。訂稿完成時由聯合聖經公會作最後審核。本譯同工始終以謹慎敬畏的心從事這一項艱巨的工作。現在聯合聖經公會把這新譯本呈獻在讀者面前，深願聖靈藉本譯淺明的文字傳達聖經的真理，滿足千萬饑渴的心靈，使虛心研讀的人都認識上帝，並信他所差來的耶穌就是基督，就是道路、真理，和生命。

附錄六：《現代中文譯本》，一九九五年修訂版，聯合聖經公會。

聯合聖經公會在一九七五年出版現代中文譯本的新約全書，翌年出版新約全書附詩篇；一九七九年完成新舊約聖經，距離和合本聖經的出版剛好六十年。六十年來中國語文變動很大；白話文由發軔而逐漸成熟，如今已成為海內外華人通用的語文。本譯稱為「現代中文譯本」，顧名思義，是用現代普通流行的文體譯成的。在這一個前提下，本譯特別著重下列諸點：

一. 力求忠實、靈活，和有效地表達原作的意思，同時密切注意一般讀者對每一句譯文的了解和接受問題。為達到這一目的，本譯同工避免使用教外人士所不諳熟的宗教術語或神學名詞，並盡可能擺脫原文語法的束縛。

二. 著重口語化和誦讀上的流暢。對於字彙的運用雖不作硬性規定，但大約以初中學生的中文程度為標準，好使廣大讀者在閱讀時不感覺困難。

三. 為了使讀者易於了解聖經中某些詞語的意義，本譯本盡可能減少音譯詞語。例如舊譯和合本在馬太福音 5：22 所譯的「拉加」，「魔利」二詞，本譯譯為「廢物」和「蠢東西」；約翰福音 11：16 的「低土馬」譯為「雙胞胎」；馬太福音 6：24 的「瑪門」譯為「錢財」。

此外，對於度量衡制度本譯採用國際通用的公制。每日時間的計算也採用現代國際通用的計算法。

為便利讀者研讀，本譯主文每章有分段和分段的小標題，並註明該段記載也在聖經其他某處出現。頁末附註約有三類：有關歷史文化背景的；有關經句疑問的；有關不同抄本或不同譯法的。書末附名詞淺註、題目索引、引文索引、引喻和類似字句索引、聖經年代表解，和地圖，目的是使讀者閱讀時獲得有效的幫助。

本譯依照聯合聖經公會在世界各地推行的翻譯原則和方法進行。舊約以基托爾 (Kittel) 的希伯來文聖經 (*Biblia Hebraica*) 第三版為根據。譯文跟希伯來文聖經有出入的地方都附註說明；其中常提到的「一古譯本」多數指希臘文七十士舊約譯本。新約以聯合聖經公會審訂的希臘文新約第四版為根據。

某些聖經譯本把上帝的名字音譯為「雅威」或「耶和華」。本譯遵照古人避諱不直呼上帝名字的習慣，每遇這一名字都以「上主」代替。全部舊約只有在「他的名字是……」等處譯為「耶和華」。在「主」和「上主」二詞同時出現的時候，則譯為「至高的上主」。

全書初稿經由歐、美，和亞太地區各聖經公會遴選的權威聖經學者和語文專家審閱，提出寶貴的建議。訂稿完成時由聯合聖經公會作最後審核。本譯同工始終以謹慎敬畏的心從事這一項艱巨的工作。現在聯合聖經公會把這新譯本呈獻在讀者面前，深願聖靈藉本譯淺明的文字傳達聖經的真理，滿足千萬饑渴的心靈，使虛心研讀的人都認識上帝，並信他所差來的耶穌就是基督，就是道路、真理，和生命。

附錄七：《當代聖經》，一九八四年第四版，新力出版社。

有史以來全世界最暢銷的一本書，並不是家喻戶曉的奇情小說，也不是文豪詩人的精心傑作，而是由幾十位「先知」和「使徒」在二千年以前，根據上帝的啟示合寫的聖經。

聖經原來本是用當時淺易的語體文寫的，裏面的信息卻萬古常新，與世世代代每一個人都息息相關。可惜許多聖經譯本卻有不少深奧難懂的字眼，隱晦不明的詞句，加上編排印刷單調呆板，以致使得很多人把握不到其中的寶貴信息，忽略了聖經的重要性，而以為聖經是一本古老陳舊，與今日的世代脫節的經典著作，尤其是那些和教會沒有接觸的人，往往對聖經望而卻步。

這一種看法，希望很快將成為過去。

「當代聖經」這本意譯本聖經，採用最新譯法，以新穎的表達方式，生動流暢的文筆，將聖經的真諦，準確傳神地表達出來。經過精心的設計編排，現在以一個嶄新的風格面世，深信必能一新讀者的耳目。

「當代聖經」為求正確地表達原意，盡費心思，謹慎地推敲文句的次序，對隱晦的含義加以補充，對特殊的背境加以解釋，詞彙力求通俗淺白，遇到有幾種可能不同翻譯時，則按上下文意選擇最適合貼切的一種，務使上帝所啟示的永恆真道，忠信地傳播到這一個世代。

英文聖經意譯本「活潑真道」(*LIVING BIBLE*)對這本意譯本有不少啟發，我們也參考了它的翻譯原則和表達方式。「活潑真道」在英語範圍地區發行了二十萬冊以上，期望這一本中文意譯聖經，可以送到更多的中文讀者的手上。

事實上，「當代聖經」的新約全書「當代福音」，自從一九七四年十二月出版以來，到一九七九年為止，已發行二百萬冊以上。採用此書作傳道工具的機構有：世界著名葛培理佈道團在港、台、菲舉行的佈道大會，宋能爾佈道團，國際人人讀經會，基督教芥菜種會，學園傳道會在港、台推行的新生命福音遍傳運動，環球華僑文字佈道會，中國家庭聖經聯盟，寶劍社等百多個團體機構以及數以百計的教會。

「當代聖經」是開始閱讀聖經的人的入門初階，是鑽研聖經的人參考版本，是還沒有信主的人尋求上帝的路標、愛慕真理的階石、得到永生的途徑。

這種突破性的新嘗試，絕對無意與各種標準中文聖經譯本分庭抗禮，更無取代的打算，只是相輔而行，為不同的對象預備罷了。沿用將近六十年的「國語和合本」和已出版的「中文聖經新譯本」，在培養信徒靈命方面，仍然佔有非常重要的地位。

「當代聖經」將踏出教會，撒播福音的種籽，讓更多的人認識基督教和耶穌基督！

附錄八：《當代聖經》，一九七九年初版，亞洲歸主協會中國聖經出版社。⁸⁵

致讀者

我們鄭重向你推薦這本歷久常新、全球銷量最高的不朽典籍——聖經。

聖經分為兩大部份——舊約和新約；分別由四十多位來自不同時代和背景的作者寫成。他們的文體和內容雖各有不同，但卻前後呼應，整本聖經和諧一致。

這本多姿多彩的偉大典籍，蘊藏了萬古不變的真理，真正的解放和無窮的福樂。當你細心閱讀思考的時候，它給你的不只是思想上的突破，更能給你一個煥然一新的生命！

《當代聖經》是用淺白易懂的普通話，簡潔生動的文筆，以當代的簡體漢字，把聖經真理更清楚明確地表明出來。

當你閱讀《當代聖經》時，如果遇到甚麼問題，歡迎你寫信來，我們非常樂意和你一同研討。

⁸⁵ 序言原文是簡體字版。

附錄九：《當代聖經》，一九九八年第五版，國際聖經協會。

在你手上將會翻閱的，是歷史上最暢銷、曾以最多語文出版、並曾改變了最多人之一生的書——聖經。

聖經是一本奇妙的書，雖然成書於公元前十四至公元後一世紀，作者超過四十人，以古老的語言希伯來文、希臘文及亞蘭文撰寫，然而這一本厚達千多頁的書，卻是在宣告一個跨越時空、國族、語言、性別、文化界限的簡單信息。這個信息就是掌管大地和歷史的上帝，與人類的關係：上帝為要拯救人類的生命，叫可以享受豐盛的永生，甘願差派祂的獨生子耶穌基督進入歷史之中，為人死在十字架上，並且復活賜人永生的盼望。

我們稱這本聖經為《當代聖經》，意思是：聖經是屬於每一世代的每一個人的。這本聖經的信息，當然也屬於你和我。盼望你在閱讀聖經時，能看見聖經信息背後的上帝，體會祂正在與你同行。

《當代聖經》的翻譯工作共花了八年時間，在一九七九年完成。在接近二十年之後，我們將這一本再經仔細修飾的譯本出版，務求經文的翻譯能既合乎聖經原文的意思，亦貼合當代中文語言的運用，使這本聖經的讀者，能深入體會聖經信息的奇妙。

願掌管大地歷史的主，在你的人生中與你同行。

附錄十：《呂振中新約新譯修稿》，一九五二年版⁸⁶，香港聖書公會。

我的“初稿”是根據英國牛津大學蘇德爾 (Alexander Souter) 編的希臘文新約翻譯的。那時我在北京；從一九四零年春天著手，到一九四五年和平時脫稿。這一段期間正是大戰方酣的時候；手邊沒有其他比較完善的編本。

這一次修譯，是以符騰堡司徒嘉德 (Stuttgart, Württemberg) 聖經會印行的聶斯黎 (D. Eberhard Nestle) 底編本第十七版為依歸的。這一次工作在香港；從一九四九年冬初，到一九五一年年底：歷時約兩年半。

本修稿共有六十處不取聶氏所編的：太一 10 六 8 八 10 十 31 十二 47 十四 24 十六 21 十八 14 廿四 51 廿七 16-17；可一 1 九 38 十 7、35 十五 44b 十六 20；路三 32-33 四 44 七 47 十 1、17、42 十一 41 十二 7、39、46、53 十四 5 十五 16 十六 12 廿四 10；約一 51 三 25 十 29 十二 7、12；徒十三 33 十九 41 廿七 16；羅四 1 五 2 九 23，林前二 1，林後一 15 三 2 十二 7；弗一 1 五 2；來三 2、6 六 2 十三 21、25；彼前五 2、9；約貳 8；啓十三 6 廿二 21。以上章節，不包括標點和分段分節底不同；其中也多半是無關宏旨的。

以上的經節有七處 (太十 31 廿四 51 路四 44 十一 41 十二 7、46 約十二 7) 是由假定的亞蘭文原本轉譯的。上列的表以外有八處 (太十 38 十六 24 廿七 32 可八 34 十五 21 路九 23 十四 27 廿三 26) 在底註上提到亞蘭原文的問題。

本譯地名人名稍有更改的列下：徒廿七 8 良港，12 非尼喀，羅十五 24、28 西班牙；路三 26 約西克，約大，29 耶疎，31 買拿，33 阿珥尼 (註亞特民)，徒十七 17 伊壁鳩魯，十八 7 提丟猶士都，林前一 16 十六 15、17 司提反阿，林後一 19 帖前一 1 帖後一 1 彼前五 12 西勤瓦，腓四 2 友謳迪亞，門 10 有益 (註阿尼西母)。

本譯對於詞語譯法之一致，和同義詞之辨別，格外用功：希望讀者注意，不吝指正。

初稿修稿翻譯底期間，得到許多友好精神物質的贊助，譯者衷心感激。現在不能一一提名，很是抱歉；就在這裡向諸位朋友敬致十二分的感謝。

譯者學力有限；深望各界讀者嚴格批評，以期達到信達雅完全的境地。賜教請由香港告羅士打行三零四號室香港聖經會，註明批評譯經字樣轉下為盼。

呂振中
一九五二年
九月二十四日
香港

⁸⁶ 《呂振中譯本》於一九七零年出版新舊約全譯本，由香港聖經公會代印，該譯本並沒有刊載序言。

附錄十一：《新漢語譯本——馬可福音試讀本》，二零零二年初版，
國際聖經協會。

聖經是神的話語，用希伯來文、亞蘭文和希臘文寫成，為要讓每個信徒都能接觸到神的話語，聖經翻譯的工作也就不可或缺。語文不斷改變，聖經研究的結果，也隨時間的推移而需要不斷修正和更新，用當代語文重新翻譯聖經，將考古學和聖經研究的成果結合在新的翻譯裏面，讓人對神的話語有更深切的了解，應該是每一代信徒必須承接的重任。

一九九二年，本會考究過當時新近刊行的中文譯本，感覺未盡完善，仍有重新翻譯的需要，便毅然開展了《新漢語譯本》的事工項目。當時我們邀請一批華人聖經學者，組成一個譯經委員會策劃其事。我們的目標是要翻譯一本忠於原文、明白曉暢的中文譯本。不過，譯經的路並不是暢通無阻，中間曾經因為人事變動、人手短缺的問題，不得已將整個計劃暫緩。二零零一年初，我們重整隊伍，再次上路。如今我們已經有幾位全時間的學者同工負責翻譯初稿和撰寫腳註的工作；語文潤飾方面，我們邀請了本地、國內和海外的一些中文人才幫助。我們稍稍重組了譯經委員會，調整了審稿結構，盼望能提高譯文的素質，使翻譯的流程更加順暢。

經多位同工努力，新約的初稿大致完成，盼望新約的試讀本能在兩年內陸續面世；舊約方面，因翻譯人才剛剛完備，大概還需四年時間才能完成所有初稿。《馬可福音》的譯文已經經過內部審閱的第一個階段（包括翻譯流程中的頭三個步驟）。在進入第二個階段之前，先做好試讀工作，廣泛吸收有益的意見，是重要的一步。盼望讀者能細看譯文，提出意見，把附頁的問卷寄回或傳真至(859) 23709993，以便改善譯文的素質。

這麼長遠而龐大的計劃，所費不貲自不待言，要獨力完成，不啻天方夜譚！正如我們上面提過，聖經翻譯的工作是每一代信徒必須承接的重任，在此呼籲大家與我們共同負起這個使命，在所需要的恩賜、才幹、經費等方面獻出自己的一份，盼望將來能把這個譯本獻給教會、獻給下一代的年輕人，也好為華人教會留下一份寶貴的財產，讓聖經翻譯的學問得以薪盡火傳。

國際聖經協會譯經部
2002年7月

附錄十二：《新漢語譯本》翻譯原則和流程⁸⁷

一. 版本

舊約譯自 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983)；新約譯自 *The Greek New Testament*, 4th rev. ed. (Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1993)。

二. 翻譯原則

1. 務求傳譯原文的信息內容，盡量避免信息走失或走樣；
2. 以規範現代漢語為準，避免艱澀字詞和濃厚的文言色彩，而整體來說，文字要明白暢達；
3. 一方面恪守「信」與「達」的翻譯原則，一方面盡量反映原文的感情色彩，力求符合原作思想、感情和語言風格，以取得「切」合原文風格的效果。
4. 務求意思明確、條理清晰。原文的語法和語義結構，若與漢語的表達大相懸殊，就要採取翻譯的變通手段，做字詞增刪或併節的功夫，使譯文明白曉暢；不過，「信於內容」仍然是當中的前提條件。
5. 原文的成語，能直譯的盡可能直譯。碰到原語和漢語文化之間疏離度太大，就不能不採取「替代」、「闡釋」或「淡化」等變通手段。不過，採直譯方式也好，變通方式也好，加註是必需手段。加註的方式不外是「直譯加註」和「意譯加註」兩種：「直譯加註」，就是將直譯的語句放在正文，意譯的放在腳註；「意譯加註」則恰恰相反。以前者為主，後者為次。

三. 翻譯步驟

1. 翻譯初稿：由原文學者從原文聖經翻譯初稿，撰寫腳註；腳註分翻譯註、研經註和版本註三種；
2. 語文潤飾：中文專家潤飾譯文，然後交還譯者按原文修訂；有分歧的地方，由譯者和中文專家討論修定，送交內部審讀小組；
3. 內部審讀：審讀小組按擬定的翻譯原則仔細校讀，為譯文的準確性和可讀性把關。酌定送特約專家審閱；
4. 專家審閱：文稿捎送各特約專家審閱，提供意見；
5. 整合修訂：譯者整理各專家意見，修訂譯文和腳註，再交中文專家潤飾；
6. 內部審定：文稿修飾後，再交內部小組審改修定，然後送交專家主任；
7. 審批通過：專家主任最後審批譯文。譯文若有重要議題，由專家主任提交委員會議定，方才定稿。

⁸⁷ 載於《新漢語譯本——馬可福音試讀本》初版序言之後。

附錄十三： *The Living Bible* 《活潑真道》，1974，Tyndale House**Publishers** ◦

In this wonderful day of many new translations and revisions we can greet another new one with either dread or joy. Dread that “people will become confused” or joy that some will understand more perfectly what the Bible is talking about. We choose the way of joy. For each new presentation of God’s Word will find its circle, large or small, or those to whom it will minister strength and blessing.

This book, though arriving late on the current translation scene, has been under way for many years. It has undergone several major manuscript revisions and has been under the careful scrutiny of a team of Greek and Hebrew experts to check content, and of English critics for style. Their many suggestions have been largely followed, though none of those consulted feels entirely satisfied with the present result. This, therefore, continues to be a tentative edition. Further suggestions as to both renderings and style will be gladly considered as future printings are called for.

A word should be said here about paraphrases. What are they? To paraphrase is to say something in different words than the author used. It is a restatement of an author’s thoughts, using different words than he did. This book is a paraphrase (or popular translation) of the Old and New Testaments. Its purpose is to say as exactly as possible what the writers of the Scriptures meant, and to say it simply and with flavour, expanding where necessary for a clear understanding by the modern reader.

The Bible writers often used idioms and patterns of thought that are hard for us to follow today. Frequently the thought sequence is fast-moving, leaving gaps for the reader to understand and fill in, or the thought jumps ahead or backs up to something said before (as one would do in conversation) without clearly stating the antecedent reference. Sometimes the result for us, with our present-day stress on careful sentence construction and sequential logic, is that we are left far behind.

Then, too, the writers often have compressed enormous thoughts into single technical words that are full of meaning, but need expansion and amplification if we are to be sure of understanding what the author meant to include in such words as “justification”, “righteousness”, “redemption”, “baptism for the dead”, “elect”, and “saints”. Such amplification is permitted in a paraphrase (or popular translation) but exceeds the responsibilities of a strict translation.

There are dangers in paraphrases, as well as values. For whenever the author’s exact words are not translated from the original languages, there is a possibility that the translator, however honest, may be giving the English reader something that the original writer did not mean to say. This is because a paraphrase is guided not only

by the translator's skill in simplifying but also by the clarity of his understanding of what the author meant and by his theology. For when the Greek or Hebrew is not clear, then the theology of the translator is his guide, along with his sense of logic, unless perchance the translation is allowed to stand without any clear meaning at all.

If this paraphrase helps to simplify the deep and often complex thoughts of the Word of God, and if it makes the Bible easier to understand and follow, deepening the Christian lives of its readers and making it easier for them to follow their Lord, then it has achieved its goal.

參考書目

中文書籍、文章及電子資料⁸⁸

- 《教會的宣言》(1922)。上海：基督教全國大會籌備委員事務所。
- 《基督教週報》資料室(1973)。“最近進行的中文聖經新譯工作介紹”。
- 《基督教週報》，485：2。
- 《簡明基督教百科全書》(1992)。中國大百科全書出版社上海分社。
- 丁光訓(1990)。“中國基督徒怎樣看待聖經”。《金陵神學誌》，13：1-7。
- 小民編(1981)。《上帝的愛——綴網集》。臺北：中華民國聖經公會。
- 中文聖經新譯會(1986)。《中文聖經翻譯小史》。香港：中文聖經新譯會。
- 中華續行委辦會調查特委會編(1987)。《中華歸主：中國基督教事業統計，1901-1920》。三冊。中國社會科學世界宗教研究所校訂、補譯，責任編輯文庸。北京：中國社會科學出版社。
- 孔慧怡、朱國藩合編(1993)。《各師各法談翻譯》。香港：吳多泰中國語文研究中心。
- 尤思德(Jost Oliver Zetzsche)著，蔡錦圖譯(2002)。《和合本與中文聖經翻譯》。香港：國際聖經協會。
- 文努廸(Lawrence Venuti)著，吳兆朋譯(1992)。“《翻譯再思》前言”。
- 陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，237-53。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 文音(1978)。“評〈論譯經三度〉(上)”。《生命雜誌》，229：17-19。
- 文音(1978)。“評〈論譯經三度〉(下)”。《生命雜誌》，230：18-20。
- 王正中主編(1995)。《聖經尋根版》。臺中：浸宣出版社。
- 王正中主編(1996)。《聖經原文字典》。臺中：浸宣出版社。
- 王宏志(1999)。《重釋“信達雅”：二十世紀中國翻譯研究》。上海：東方出版社。
- 王治心(1993)。《中國基督教史綱》。香港：基督教文藝出版社。
- 世界華人福音會議(1977)。“世界華人福音會議宣言”。《世界華人福音會議彙報》，18-27。
- 包忠傑(1979)。“論聖經重譯應有高水準”。劉翼凌編，《譯經論叢》，19-20。香港：福音文宣社。
- 本雅明(Walter Benjamin)著，張旭東譯(1923)。“譯者的任務”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，199-210。香港：香港城市大學出版社，2000。

⁸⁸ 按作者的姓氏筆劃排序。

- 朱志瑜 (2000) 。 “論 ‘信達雅’ 說在中國傳統翻譯理論中的位置” 。《翻譯季刊》，15：1-18。香港：香港翻譯學會。
- 吳恩溥 (1983) 。 “三評中文聖經新譯委員會的《新譯本》錯謬多多” 。《呼喊》，33：11。
- 吳國安 (2000) 。《中國基督徒對時代的回應 (1919-1926) 》。香港：建道神學院。
- 吳繩武 (1975) 。 “《當代福音》書評” 。《景風》，45：36-39。
- 呂沛銘 (1977) 。 “談聖經的翻譯” 。《基督教週報》，685，10.9：2。
- 李士漁 (1987) 。 “聖經學會三十年的沿革與工作梗概” 。《鐸聲》，13.8：14。
- 李志剛 (1989) 。《基督教與近代中國文化論文集》。臺北：宇宙光出版社。
- 李志剛 (1994) 。《基督教與近代中國文化論文集 (二) 》。臺北：宇宙光出版社。
- 李志剛 (1998) 。《基督教與近代中國文化論文集 (三) 》。臺北：宇宙光出版社。
- 李志剛 (2001) 。 “對容保羅牧師〈華人教會當務之急〉一文的回應” 。《時代論壇》，731：10。
- 李湜源 (1978) 。 “中文聖經翻譯簡史” 。《景風》，53：2-14。
- 李湜源 (1979) 。 “評美國聖經公會出版：《現代中文譯本新約全書》——直譯、意譯和翻譯” 。《景風》，59：36-41。
- 李熾昌 (2000) 。《亞洲處境與聖經詮釋》。香港：基督教文藝出版社。
- 貝查 (Richard P. Belcher) 著，莊張雪梅譯 (1997) 。《聖經無誤辯》。香港：宣道出版社。
- 邢福增 (1999) 。《當代中國政教關係》。香港：宣道出版社。
- 周聯華 (1980) 。 “聖經的權威” 。邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》，131-39。臺北：正中書局。
- 周聯華 (1981) 。 “介紹現代中文譯本聖經——兼論翻譯原則” 。《上帝的愛——綴網集》，17-27。臺北：中華民國聖經公會。
- 奈達 (Eugene A. Nida) 著，區劍龍譯 (1964) 。 “形式對等與靈活對等” 。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，41-52。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 房志榮 (1976) 。 “新約全書——新譯本” 。《神學論集》，30：595-97。
- 林以亮 (1974) 。《林以亮論翻譯》。臺北：志文出版社。
- 林治平 (1993) 。《基督教與中國論集》。臺北：宇宙光出版社。
- 林治平主編 (1990) 。《基督教與中國本色化國際學術研討會論文集》。臺北：宇宙光出版社。
- 侯健士 (1988) 。《聖經研究的挑戰》。香港：中國神學研究院。
- 威廉·何登 (William E. Hordem) 著，梁敏夫譯 (2000) 。《近代神學淺

- 說》。香港：基督教文藝出版社。
- 封宗信 (2003)。“文學語篇的多重結構與譯者的多重角色”。《中國翻譯》，159：29-31。
- 查明建、田雨 (2003)。“論譯者主體性——從譯者文化地位的邊緣化談起”。《中國翻譯》，157：19-24。
- 查時傑 (1993)。《民國基督教史論文集》。臺北：宇宙光出版社。
- 范存忠 (1985)。“漫談翻譯”。《翻譯理論與翻譯技巧論文集》。中國對外翻譯出版社。
- 范承華 (1981)。“聖經——基督徒信仰的依據”。《天風》，5：18，20。
- 倫志文 (1986)。“淺談繙譯與華人基督教文字事工”。《今日華人教會》，11：14-19。
- 埃文 - 佐哈爾 (Itamar Even-Zohar) 著，張南峰譯 (2002)。“多元系統論”。《中國翻譯》，154：19-25。
- 埃文 - 佐哈爾 (Itamar Even-Zohar) 著，莊柔玉譯 (2000)。“翻譯文學在文學多元系統中的位置”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，117-123。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 孫藝風 (2003)。“翻譯規範與主體意識”。《中國翻譯》，159：3-9。
- 容保羅 (1975)。“老師啊，不要失望。跟劉翼凌先生談和合本的優劣”。《生命雜誌》，195：15-18。
- 容保羅 (1976a)。“也談副連詞並向劉先生進一言 (上)”。《生命雜誌》，197：16-18。
- 容保羅 (1976b)。“也談副連詞並向劉先生進一言 (下)”。《生命雜誌》，198：14-15。
- 容保羅 (1976c)。“再跟劉翼凌先生談和合本的四字文”。《生命雜誌》，196：16-19。
- 容保羅 (1976d)。“第一本由華人聖經學者集體譯成的《新約全書新譯本》”。《生命雜誌》，199：15-17。
- 容保羅 (2001a)。“聖經翻譯以‘信’為首”。環球聖經公會。
http://www.wwbible.org/ver2/ver_ch/news/articles/pdf/sp001.pdf，2003年7月2日。
- 容保羅 (2001b)。“對李志剛牧師一文的回應”。《時代論壇》，733：10-11。
- 容保羅 (2002)。“跨世紀屬靈工程”。環球聖經公會。
http://www.wwbible.org/ver2/ver_ch/news/articles/pdf/sp005.pdf，2003年7月2日。
- 容保羅、陳王棠 (1977)。“中文聖經翻譯委員會與新譯本”。《橄欖》，18，3：24-27。
- 徐松石 (1979)。“佛經漢譯觀感”。劉翼凌編，《譯經論叢》127-33。香

- 港：福音文宣社。
- 徐松石 (1991)。《基督教與中國文化》。香港：浸信會出版社。
- 桂乾元 (1986)。“為確立具有中國特色的翻譯學而努力——從國外翻譯學談起”。《中國翻譯》，3：12-15。
- 海恩波 (Marshall Broomhall) 著，蔡錦圖譯 (2000)。《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》。香港：國際聖經協會。
- 馬克正 (1982)。“試評中文聖經新譯本”。《中國與教會》，21：12-15。
- 馬會娟、管興忠 (2000)。“試論中國翻譯學——兼與張南峰先生商榷”。《天津外國語學院學報》，3：12-18。
- 高潔 (1976)。“一間新開辦的天道書樓”。《基督教週報》，646。
- 涂克超 (1972)。《翻譯之理論與實際》。香港：馬健記圖書發行公司。
- 勒菲弗爾 (André Lefevere) 著，謝聰譯 (2000)。“翻譯的策略——救生索、鼻子、把手、腿：從阿里斯托芬的《呂西斯忒拉忒》說起”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，177-84。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 國際華人聖經協會 (1999)。“中文聖經源流”。國際華人聖經協會。
http://www.ibs.org.hk/translate_chi.htm，2000年4月17日。
- 張久宣 (1994)。“聖經版本”。《聖經故事》，637-39。北京：紅旗出版社。
- 張南峰 (1995a)。“走出死胡同，建立翻譯學”。《外國語》，3：1-3。
- 張南峰 (1995b)。“談譯者與委托人的溝通問題”。《中國科技翻譯》，8.3：37-38。
- 張南峰 (1998a)。“以忠實為目標的應用翻譯學——中國譯論傳統初探”。《翻譯學報》，2：29-41。
- 張南峰 (1998b)。“從夢想到現實——對翻譯學科的東張與西望”。《外國語》，3：40-46。
- 張南峰 (1999)。“從奈達等效原則的接受看中國譯論研究中的價值判斷”。《外國語》，5：44-51。
- 張南峰 (2000a)。“〈文學翻譯規範的本質和功用〉導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，125-26。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2000b)。“〈翻譯文學在文學多元系統中的位置〉導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，115-16。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2000c)。“〈翻譯行動的目的與任務〉導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，67-68。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2000d)。“〈翻譯的策略——救生索、鼻子、把手、腿：從阿

- 里斯托芬的《呂西斯忒拉忒》說起》導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，175-76。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2000e)。“〈翻譯學的性質〉導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，101-03。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2000f)。“特性與共性——論中國翻譯學與翻譯學的關係”。《中國翻譯》，2：2-7。
- 張南峰 (2000g)。“從多元系統理論的角度看中國的翻譯研究——代序”。《翻譯季刊》，15：vi-xvii。香港：香港翻譯學會。
- 張南峰 (2000h)。“〈翻譯為本語篇分析模式〉導言”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，85-86。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張南峰 (2001)。“從邊緣走向中心(?)從多元系統論的角度看中國翻譯研究的過去與未來”。《外國語》，4：61-69。
- 張南峰、陳德鴻 (2000)。“緒論”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，ix-xiii。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 張柏然、姜秋霞 (1997)。“對建立中國翻譯學的一些思考”。《中國翻譯》，2：7-9。
- 張振玉 (1992)。《翻譯學概論》。江蘇：譯林出版社。
- 梁倩儀 (1986)。“國語和合譯本的修訂工作”。《今日華人教會》，12：26-27。
- 莫非特 (Samuel Hugh Moffett)，中國神學研究院中國文化研究中心編譯 (2000)。《亞洲基督教史》。香港：基督教文藝出版社。
- 莊柔玉 (2000a)。“用多元系統理論研究翻譯的意識形態的局限”。《翻譯季刊》，16 & 17：122-36。香港：香港翻譯學會。
- 莊柔玉 (2000b)。《基督教聖經中文譯本權威現象研究》。香港：國際聖經協會。
- 莊柔玉 (2001)。“經典化與穩定性——管窺中文聖經多元系統的演進”。《中外文學》，30.7：57-76。
- 莊繹傳 (1982)。“《聖經》的新譯本與關於翻譯的新概念”。《外語教學與研究》，20：8-15、61。
- 許牧世 (1981)。“現代中文譯本聖經奉獻禮拜証道詞”。《上帝的愛——綴網集》：12-15。臺北：中華民國聖經公會。
- 許牧世 (1982)。“中文聖經翻譯簡史”。《景風》，69：28-36。
- 許牧世 (1996)。“為甚麼要有新的聖經譯本?”。許牧世、駱維仁編，《書中之書的新貌：現代中文譯本聖經——修訂版出版紀念》，4-11。臺北，聯合聖經公會亞太區特別事工中心。
- 郭大鈞 (1994)。《中國現代史研究入門》。河南：河南人民出版社。
- 郭著章等編著 (1999)。《翻譯名家研究》。武漢：湖北教育出版社。

- 陳玉棠 (2003) 。 “更準確更易明白的中文聖經譯本” 。環球聖經公會。
http://www.wwbible.org/ver2/ver_ch/news/articles/pdf/sp006.pdf , 2003
 年 7 月 2 日。
- 陳秀 (2002) 。 “論譯者介入” 。《中國翻譯》, 151 : 19-22 。
- 陳南州 (1997) 。 “買本現代中文譯本聖經來看吧!” 。許牧世、駱維仁
 編,《書中之書的新貌:現代中文譯本聖經——修訂版出版紀念》,
 16-19。臺北,聯合聖經公會亞太區特別事工中心。
- 陳惠榮 (1986) 。《中文聖經翻譯小史》。香港:中文聖經新譯會。
- 陳維統 (1989) 。 “聖經學會譯釋聖經的方法與原則” 。《聖經雙月刊》,
 13.1 : 11-13 。
- 陳德鴻 (2000a) 。 “〈《翻譯再思》前言〉導言” 。陳德鴻、張南峰編,
 《西方翻譯理論精選》, 235-36。香港:香港城市大學出版社, 2000 。
- 陳德鴻 (2000b) 。 “〈詮譯的運作〉導言” 。陳德鴻、張南峰編,《西方
 翻譯理論精選》, 29-30。香港:香港城市大學出版社, 2000 。
- 陳德鴻 (2000c) 。 “〈論翻譯的方法〉導言” 。陳德鴻、張南峰編,《西
 方翻譯理論精選》, 19-20。香港:香港城市大學出版社, 2000 。
- 陳德鴻 (2000d) 。 “〈譯者的任務〉導言” 。陳德鴻、張南峰編,《西方
 翻譯理論精選》, 197-98。香港:香港城市大學出版社, 2000 。
- 陳潤棠 (1970a) 。 “聖經中文譯本 (上)” 。《聖經報月利》, 11 : 24-28 。
- 陳潤棠 (1970b) 。 “聖經中文譯本 (下)” 。《聖經報月利》, 12 : 20-23 。
- 陳冀經譯 (1951) 。《聖經與中華》。香港:宣道出版社。
- 黃宣範 (1986) 。《中英翻譯:理論與實踐》。臺北:文鳩出版社。
- 黃錫木 (1994) 。 “中文聖經的漢字字型問題” 。《建道學刊》, 2 : 73-118 。
- 黃錫木 (1990) 。 “語言學、釋經、譯經” 。《中國神學研究院期刊》, 8 :
 71-104。香港:中國神學研究院。
- 黃錫木 (1997) 。《新約經文鑑別學概論》。香港:基道出版社。
- 黃錫木 (1999) 。《新約研究透視》。香港:基道出版社。
- 楊牧谷主編 (1997a) 。《當代神學辭典 (上)》。台北:校園書房。
- 楊牧谷主編 (1997b) 。《當代神學辭典 (下)》。台北:校園書房。
- 楊森 (1968) 。 “在中國的基督教” 。《景風》, 19 : 88-100 。
- 葉青 (1976a) 。 “略論《和合本》與《新譯本》 (上)” 。《生命雜誌》,
 201 : 15-17 。
- 葉青 (1976b) 。 “略論《和合本》與《新譯本》 (下)” 。《生命雜誌》,
 202 : 16-17 。
- 葉青 (1977) 。 “評〈評樂門版新譯新的與其宣傳〉 (上)” 。《生命雜
 誌》, 219 : 12-14 。
- 葉青 (1978) 。 “評〈評樂門版新譯新的與其宣傳〉 (下)” 。《生命雜
 誌》, 220 : 10-15 。

- 賈文波 (2002)。“原作意圖與翻譯策略”。《中國翻譯》，154：30-33。
- 賈立言 (A. J. Garnier) 著，馮雪冰譯 (1934)。《漢文聖經譯本小史》。上海：廣學會。
- 圖里 (Gideon Toury) 著，翁均志譯 (2000)。“文學翻譯規範的本質和功用”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，128-140。香港：香港城市大學出版社，2000。
- 翟煦 (1975)。“譯經的特殊困難”。《鐸聲》，13.8：49-50。
- 趙天恩、莊婉芳 (1997)。《當代中國基督教發展史 1949-1997》。臺北：中國福音會。
- 趙維本 (1993)。《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》。香港：中國神學研究院。
- 劉宓慶 (1989)。“論中國翻譯理論基礎模式”。《中國翻譯、中國翻譯學》，1：12-16。
- 劉宓慶 (1993)。《當代翻譯理論》。臺北：書林出版社。
- 劉宓慶 (1996)。“翻譯理論研究展望”。《中國翻譯》，6：2-7。
- 劉義思 (1964)。“香港聖經公會”。《基督教週報》，15，12.6：3。
- 劉翼凌 (1975a)。“從中文角度看約翰福音新譯本 (1) 兼論《和合本聖經》之優美”。《聖經報月刊》，9：44-47。
- 劉翼凌 (1975b)。“從中文角度看約翰福音新譯本 (2)”。《生命雜誌》，192：16-21。
- 劉翼凌 (1975c)。“從中文角度看約翰福音新譯本 (3)”。《生命雜誌》，193：16-22。
- 劉翼凌 (1975d)。“從中文角度看約翰福音新譯本 (4)”。《生命雜誌》，194：11-18。
- 劉翼凌 (1978)。“論譯經三度(上)、(下)”。《生命雜誌》，225：10-13；226：8-9。
- 劉翼凌編 (1979)。《譯經論叢》。香港：福音文宣社。
- 潘文國 (2002)。“當代西方的翻譯學研究——兼談‘翻譯學’的學科性問題”。《中國翻譯》，152：34-37。
- 蔡錦圖 (2000a)。“聖經主要中文譯本(上)”。《國際聖經協會通訊》，1。
- 蔡錦圖 (2000b)。“聖經主要中文譯本(下)”。《國際聖經協會通訊》，3。
- 蔡錦圖 (2000c)。“中文聖經的流傳”。海恩波、蔡錦圖譯，《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》，239-71。香港：國際聖經協會。
- 蔡錦圖 (2000d)。“國際聖經協會的故事”。海恩波、蔡錦圖譯，《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》，279-84。香港：國際聖經協會。
- 穆雷 (1999)。《中國翻譯教學研究》。上海：上海外語教育出版社。
- 霍姆斯 (James Holmes) 著，何偉傑譯 (1988)。“翻譯學的名稱和性質”。陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，104-13。香港：香

- 港城市大學出版社，2000。
- 駱維仁 (1988)。“聖經合譯委員會第二次會議記錄”。《神學論集》，75：44。
- 駱維仁 (1997)。“金蘋果在銀盤上——漫談《現代中文譯本聖經》的修訂”。聯合聖經公會亞太區特別事工中心編，《書中之書的新貌：現代中文譯本聖經——修訂版出版紀念》，42-62。臺北：聯合聖經公會。
- 龍靈光 (1977) 。《新約全書的正確譯法》。香港：為道文字佈道社。
- 龍靈光 (1984a)。“一定要辯何患無言”。《龍靈光文集》，217-25。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984b)。“中譯會新約全書新譯本錯漏百出”。《龍靈光文集》，198-209。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984c)。“究竟誰優誰劣”。《龍靈光文集》，259-70。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984d)。“給中文聖經新譯委員會容牧師的信”。《龍靈光文集》，240-44。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984e)。“給新譯會進一言”。《龍靈光文集》，210-16。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984f)。“評‘讀聖經新譯本的批評’”。《龍靈光文集》，254-58。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984g)。“評中文聖經新譯本”。《龍靈光文集》，235-39。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984h)。“談談約翰福音新譯本”。《龍靈光文集》，226-34。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984i)。“論原文與中譯本的疊字”。《龍靈光文集》，245-53。香港：基道書樓。
- 龍靈光 (1984j)。“與劉翼凌先生論從中文角度看新譯本”。《龍靈光文集》，271-81。香港：基道書樓。
- 環球聖經公會 (2002a)。“眾裡尋它：忠於原文”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/findit/findit1.html>，2003年7月2日。
- 環球聖經公會 (2002b)。“眾裡尋它：易讀易懂”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/findit/findit2.html>，2003年7月2日。
- 環球聖經公會 (2002c)。“眾裡尋它：信仰純正”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/findit/findit3.html>，2003年7月2日。
- 環球聖經公會 (2002d)。“眾裡尋它：高舉基督”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/findit/findit4.html>，2003年7月2日。

- 月 2 日。
- 環球聖經公會 (2002e)。“眾裡尋它：結語”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/findit/findit5.html>，2003 年 7 月 2 日。
- 環球聖經公會 (2002f)。“新譯本介紹：簡介”。環球聖經公會。
http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/index_home.html，2003 年 7 月 2 日。
- 環球聖經公會 (2002g)。“新譯本介紹：翻譯原則”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/newbk/index1.html>，2003 年 7 月 2 日。
- 環球聖經公會 (2002h)。“新譯本介紹：參與的教牧學者”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/newbk/index2.html>，2003 年 7 月 2 日。
- 環球聖經公會 (2002i)。“新譯本介紹：教牧神學家推介”。環球聖經公會。
<http://www.wwbible.org/ver2/ver-ch/about/newbk/index3.html>，2003 年 7 月 2 日。
- 謝雪如 (1984)。“《聖經》翻譯史話”。《翻譯通訊》，12：26-29。
- 韓承良譯 (1987)。《雷永明神父回憶錄》。香港：思高聖經學會。
- 顏路裔 (1968)。《聖經這本書》。香港：道聲出版社。
- 譚載喜 (1984)。《奈達論翻譯》。中國對外翻譯出版公司。
- 譚載喜 (1988)。“試論翻譯學”。《外國語》，3：22-27。
- 譚載喜 (1995)。“中西現代翻譯學概評”。《外國語》，3：12-16。
- 譚載喜 (2000a)。《兩方翻譯簡史》。北京：商務印書館。
- 譚載喜 (2000b)。《翻譯學》。武漢：湖北教育出版社。
- 辭海編輯委員會 (1999)。《辭海》。上海：上海辭書出版社。
- 嚴復 (1984)。“《天演論》譯例言”。羅新璋編，《翻譯論集》，136-38。
北京：商務印書館。
- 嚴復 (1998)。《天演論》。嚴復譯著，馮君豪注解。中州古籍出版社。
- 蘇倩雅 (2002)。《基督教中文聖經性別內包語言研究》。香港：嶺南大學，
論文(碩士)。
- 蘇啓明 (1996)。《中國現代史》。臺北：五南圖書出版有限公司。

英文書籍、文章及電子資料⁸⁹

- “About the Bible” (2003). International Bible Society.
<http://www.gospelcom.net/ibs/bibles/about/19.php>. 10 July 2003.
- “Bible” (1998). *Microsoft Encarta 99 Encyclopedia*. CD-ROM. Microsoft Corporation.
- “Biblical Translation” (2003). *Encyclopaedia Britannica 2003*. Encyclopaedia Britannica Online.
<http://search.eb.com/eb/article?eu=2765&tocid=0&query=bible%20translation&ct=eb>. 10 July 2003
- “World Population” (1998). *Microsoft Encarta 99 Encyclopedia*. CD-ROM. Microsoft Corporation.
- Adriani, N. (1963). “Some Principles of Bible Translation.” *The Bible Translator*, 14, 1: 9-13.
- Al Maxey (2003a). “The Living Bible: A Critical Analysis”.
<http://www.zianet.com/maxey/Ver4.htm>. 29 August 2003"
- Al Maxey (2003b). “The American Standard Version: A Critical Analysis”.
<http://www.zianet.com/maxey/Ver7.htm>. 29 August 2003.
- Almega System Analysts Limited (1996). “Lü Chen Chung Version”.
<http://www.almega.com.hk/Knowledge/biblelcc.htm>. 17 April 2000.
- Arichea, Daniel C. (1982). “Taking Theology Seriously in the Translation Task” *The Bible Translator*, 33, 3: 309-16.
- Baker, Mona (1998). *Routledge Encyclopedia Of Translation Studies*. London, New York: Routledge.
- Ben-Ari, Nitsa (2000). “Ideological Manipulation of Translated Texts”. *Translation Quarterly*. 16 & 17: 40-52. Hong Kong: Hong Kong Translation Society.
- Bird, Phyllis A. (1982). “Incarnate Word” *The Bible as the Church’s Book*, 67-79. Philadelphia: The Westminster Press.
- Bria, Ion (1989). “The Translation of the Bible and the Communication of Faith Today.” *The Bible Translator*, 40, 3: 308-14
- Brown, Driver, Briggs and Gesenius (2003). “Hebrew Lexicon entry for Bariy”. *The NAS Old Testament Hebrew Lexicon*.
<http://bible.crosswalk.com/Lexicons/OldTestamentHebrew/heb.cgi?search=01277&version=nas&type=str&submit=Find>. 10 October 2003.
- Chan, Sin-wai (陳善偉) (1993). *A Glossary of Translation Terms: English-Chinese • Chinese-English Terms* (《英漢 • 漢英翻譯學詞匯》). Hong Kong: The Chinese

⁸⁹ 按作者的姓氏筆劃排序。

- University of Hong Kong Press.
- Chan, Sin-wai and David E. Pollard, eds. (2001). *An Encyclopaedia of Translation: Chinese-English · English-Chinese*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Chang, Nam-fung (張南峰) (1998a). "Faithfulness, Manipulation, and Ideology: A Descriptive Study of Chinese Translation Tradition". *Perspectives: Studies in Translatology*, 6, 2: 235-58.
- Chang, Nam-fung (1998b). "Politics and Poetics in Translation: Accounting for a Chinese Version of 'Yes Prime Minister'". *The Translator: Studies in Intercultural Communication 4:2 (special issue on Translation and Minority*, ed. Lawrence Venuti), 249-72.
- Chang, Nam-fung (2000a). "Introduction: Ideology, Translation and Translation Theory". *Translation Quarterly* 16 & 17: vii-xxiv. Hong Kong: Hong Kong Translation Society.
- Chang, Nam-fung (2000b). "Towards a Macro-Polysystem Hypothesis". *Perspectives: Studies in Translatology*, 8, 2: 109-23.
- Chang, Nam-fung (2001). "Polysystem Theory: Its Problems and Prospect As a Framework for Translation Research". *Target*, 13, 2: 317-32.
- Covell, Ralph (1964). "Bible Translation in the Asian setting." *The Bible Translator*, 15, 3: 132-42.
- David W. Cloud (1991). "The Living Bible: Blessing or Curse?".
<http://www.wayoflife.org/articles/living.htm>. 29 August 2003.
- David W. Cloud (1996). "New Living Translation: A Weak Translation of A Corrupt Text". <http://www.wayoflife.org/fbns/fbns/fbns267.html>. 29 August 2003.
- David, Otis Fuller (2003). "The Living Bible".
<http://www.llano.net/baptist/livingbible.htm>. 29 August 2003.
- Douglas, J. D, ed. (1991). "Bible Translations (Modern Versions)." *The New Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Grand Rapids: Baker.
- Eber, Irene (1999). "The Interminable Term Question". *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*. Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf and Roman Malek, eds., 135-61. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica.
- Even-Zohar, Itamar (1990a). "Polysystem Theory". *Polysystem Studies, Poetics Today*, 11, 1: 9-26.
- Even-Zohar, Itamar (1990b). "The Literary System". *Polysystem Studies, Poetics Today*, 11, 1.
- Even-Zohar, Itamar (1990c). "The Position of Translated Literature within the literary Polysystem". *Polysystem Studies, Poetics Today*, 11, 1: 45-51.
- Even-Zohar, Itamar (1997a). "Polysystem Theory" (revised version).
<http://www.tau.ac.il/~itamarez>. 12 October 2000.
- Even-Zohar, Itamar (1997b). "Factors and Dependencies in Culture: A Revised

- Outline for Polysystem Culture Research”. *Canadian Review of Comparative Literature*, 24:3.
- Fang, Mark (1986). “How the Chinese Read the Bible,” Lucy Yau, trans. *Tripod*, 35: 37-47
- Fawcett, Peter (1998). “Ideology and Translation.”. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 107. Mona Baker, ed. London; New York: Routledge.
- Fehderau, Harold W. (1979). “The Role of Bases and Models in Bible Translations.” *The Bible Translator*, 30, 4: 401-14.
- Gentzler, Edwin (1993). *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge.
- Greenstein, Edward L. (1983). “Theories of Modern Bible Translation.” *Prooftexts*, 3: 9-39.
- Grether, Hebert G. (1968). “Questions for Bible Translation (And Those Who Help Them).” *The Bible Translator*, 19, 4: 166-71.
- Headland, Thomas N. (1974). “Anthropology and Bible Translation.” *Missiology*, 2: 411-19.
- Hermans, Theo (1991). “Translational Norms and Correct Translations”. *Translation Studies: The State of the Art*, 155-69. Kitty M. van Leuven-Zwart and Ton Naaijkens, eds. Amsterdam: Rodopi.
- Hermans, Theo (1994). “Translation between Poetics and Ideology”. *Translation and Literature*, 3, 138-45.
- Hermans, Theo (1996). “Norms and the Determination of Translation: A Theoretical Framework”. *Translation, Power, Subversion*. Román Álvarez and M. Carmen-África Vidal, eds., 25-51.
- Hoberman, Barry (1985). “Translating the Bible.” *The Atlantic Monthly*, 43-58.
- Holmes, James S. (1988). “The Name and Nature of Translation Studies”. *Translated!*, 67-80. Amsterdam: Rodopi.
<http://search.eb.com/eb/article?eu=2765&query=biblical%20translation&ct=eb>.
7 October 2003.
- Hudspeth, Will H. (1952). *The Bible and China*. London: British & Foreign Bible Society.
- Ken Anderson (2003). “The Living Bible”.
http://www.kenanderson.net/bible/living_bible.html. 29 August 2003.
- Kramers, R. P. (1956). “Some Thoughts on Revision of the Bible in Chinese”. *The Bible Translator*, 7, 4: 152-62.
- Ku, Tun-jou (1957). “A Discussion of the Linguistic aWeakness of the Chinese Version of the Bible”. *Chinese Culture: A Quarterly Review*, 1, 4: 72-90.
- Lazzarotto, Angelo and Elmer Wurth (1985). “*Bibles for China*.” *Tripod*, 27: 46-51.
- Lefevere, André (1992). *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.

- Lithgow, David (1976). "Some Notes on the Use of TEV as a Translation Source Text by Translators Who Speak English as a Second Language." *The Bible Translator*, 27, 4: 438-45.
- Lockman Foundation, The (2001). "About The Lockman Foundation".
<http://www.gospelcom.net/lockman/tlf/tlfabout.php>. 29 August 2003.
- Loh, I-Jin (2001). "Chinese Translations of the Bible." *An Encyclopedia of Translation*, 54-69. Chan Sin-wai and D. E. Pollard, eds. Hong Kong: Chinese University Press.
- Margot, Jean-Claude (1981). "Should a Translation of the Bible Be Ambiguous?" *The Bible Translator*, 32, 4: 406-13.
- Masson, Michel (1992). "Chinese Culture and Christianity: Assessing the Agendas." *Tripod*, 71: 5-29.
- Meek, Theophile J. (1965). "Translating the Hebrew Bible." *The Bible Translator*, 16, 3: 141-48.
- Milner, Jocelyn (1963). "Christianity in China in the Nineteenth Century: Chinese Attitudes toward Christianity." *Ching Feng*, 7, 4: 17-23.
- Mundhenk, Norman (1974). "What Translation Are You Using?" *The Bible Translator*, 25, 4: 417-25.
- Muraoka, T. (1994). "Bible Translations, Ancient Versions." *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, 349-51. R. E. Asher, ed. Oxford, New York: Pergamon Press.
- Newman, Barclay M. (1981). "Translation and Interpretation: A Few Notes on the King James Version." *The Bible Translator*, 32, 4: 437-40
- Nida, Eugene A. (1963). "The Translation of Religious Texts." *Babel*, 9, 1-2; 3-5.
- Nida, Eugene A. (1964). *Toward a Science of Translating*. Leiden: E. J. Brill.
- Nida, Eugene A. and Charles R. Taber (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill: The United Bible Society.
- Nida, Eugene A. (1991). "Trends in Bible Translating within the United Bible Societies: An Historical Perspective." *The Bible Translator*, 42, 2A: 2-5.
- Nida, Eugene A. (1994). "The Sociolinguistics of Bible Translating." *Jian Dao*, 2: 19-34.
- Nord, Christiane (1991a). *Text Analysis in Translation*. Amsterdam: Rodopi.
- Nord, Christiane (1991b). "Scopos, Loyalty, and Translational Conventions". *Target*, 3, 1: 91-109.
- Nord, Christiane (1997). *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Nord, Christiane (2001). "Loyalty Revisited – Bible Translation as a Case in Point." *The Bible Translator*, 7, 2: 185-202.
- North, Eric M (1938). *The Book of a Thousand Tongues*. New York: American Bible

- Society.
- Phillips, J. B. (1965). "The Problems of Making a Contemporary Translation." *The Bible Translator*, 16, 1: 25-32.
- Rickards Raymond R. (1976). "What Do You Translate? The Problem of Discovering The Original Text Of The Old Testament." *The Bible Translator*, 27, 4: 407-12.
- Rogers, Jack Bartlett and Donald K. McKim, eds. (1979). *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Salevsky, Heidemarie (1991). "Theory of Bible Translation and General Theory of Translation." *The Bible Translator*, 42, 1: 101-14.
- Schwarz, Werner (1955). *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies And Their Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuttleworth, Mark and Moira Cowie (1997). *"Dictionary of Translation Studies"*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Smalley, William A. (1970). "Bible Translation in Our New Age." *The Bible Translator*, 21, 2: 53-59.
- Smalley, William A. (1972). "What Translations Should the Bible Societies Support?" *The Bible Translator*, 23, 2: 212-19.
- Sparks, H. F. D. (1973). *On Translations of the Bible, the Ethel M. Wood Lecture Delivered before the University of London on 6 March 1972*. London: Athlone Press.
- Spillett, Hubert W. (1975). *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and Republic of China*. London: British and Foreign Bible Society.
- Stacey, David (1976). *Interpreting The Bible*. New York: Hawthorn Books.
- Stine, Philip C. (1994). "Bible Translation into Exotic Languages." *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, 342-49. R. E. Asher, ed. Oxford, New York: Pergamon Press.
- Stine, Philip C, ed. (1990). *Bible Translation and the Spread of the Church: The Last 200 Years*. Leiden: E. J. Brill.
- Strandenaes, T. (1987). *Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt.5:1-12 and Col..* Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- Ting, K.H. (1991). "The Chinese Christians' Approach to the Bible." *China Notes*, 29, 2 and 3: 623-28.
- Toury, Gideon (1980). *In Search of A Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University.
- Toury, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam,

- Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Tucker, Gene M. (1987). "Modern Translations of the Bible." *Translation Review*, 25: 3-8.
- Tyndale House (1971). "Living Bible".
<http://www.tyndale.cam.ac.uk/Scriptures/LB.htm>. 29 August 2003.
- Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London, New York: Routledge.
- Walsh, J. P. M. (1989). "Contemporary English Translations of Scripture." *Theological Studies*, 50, 2: 336-58.
- Wang, Weifan (1993). "The Bible in Chinese," Sheryl L. Rowold and Henry L. Rowold, trans. *Chinese Theological Review*: 100-123.
- Wendland Ernst R. (1987). "Communications Model for the Measurement of Fidelity and Naturalness in Bible Translation." *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics. Number 2, April 1987*, 1-36. Dallas, Tex.: Summer Institute of Linguistics.
- Wonderly, William L. (1970). "Some Principles of 'Common-language' Translation." *The Bible Translator*, 21, 3: 126-37.
- Woodward, Kenneth L. (2003). "Christianity's Newest Converts". *Encyclopaedia Britannica 2003*. Encyclopaedia Britannica Online.
<http://search.eb.com/eb/article?eu=409787>. 19 August 2003.
- Zetzsche, Jost Oliver (1999). *The Bible in China: History of the Union Version: Or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Monumenta Serica Monograph XLV. Netetal: Steyler Verlag.