

天主教中文聖經譯本太古史 比較研究：總體性探討¹

李建峰²

本文以太古史（《創世紀》一～十一章）作為切入點，對《古新聖經》、思高聖經、牧靈聖經、《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》、《古經略說》和《古經大略》的譯文做總體性的比較，包括其體例、語體風格、《古新聖經》的譯文獨特之處、各譯本譯文不準確之處、注釋等五個維度。期許通過此探討，能促進對天主教中文聖經不同譯本的經文譯文的近距離比較研究。

引言

歷來對天主教譯經史的研究多聚焦於整本聖經或整本新約，對聖經具體經文的譯文探討較少。本文嘗試以太古史作為

¹ 本文係作者對「天主教中文聖經譯本太古史比較研究」系列之二。該系列之一的〈譯本介紹〉，介紹了本文所涉及的幾個天主教中文聖經譯本的基本情況，載於《神學論集》218 期（2023 年冬）604-631 頁；該系列之三〈幾個特別方面的探討〉考察了太古史中的聖名、重要人名、重要地名，以及度量衡單位「肘」在這些譯本中的翻譯情況，日後將在《神學論集》中擇期刊載，敬請期待。

² 本文作者：李建峰，魯汶大學聖經學博士，主要研究領域為創世紀、梅瑟五書、舊約編輯批判、舊約文本批判、舊約敘事批判和聖經律法。現為中國天主教神哲學院客座教師。

切入點，對幾個主要的天主教中文聖經譯本，即《古新聖經》、思高聖經、牧靈聖經、《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》、《古經略說》和《古經大略》的太古史譯文做總體性的比較。³比較的五個主要維度為：體例、語體風格、《古新聖經》的譯文獨特之處、各譯本譯文不準確之處（包括衍譯、漏譯和錯譯），以及注釋（僅《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經加有注釋）。

在進行總體性比較之前，需先說明兩個問題：一是太古史的經文範圍界定；二是本文在何種意義上使用「原文」一詞。

聖經學界多以《創世紀》一～十一章為太古史⁴，而僅有少數學者將創十一章的最後幾節歸入聖祖史（或稱族長史）⁵。因

³ 對這幾個譯本的基本情況的介紹，參：本研究系列之一〈譯本介紹〉（注一）。

⁴ 例如：Ephraim A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 1 (Garden City, NY: Doubleday, 1964)；John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* International Critical Commentary, 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930)；Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990)。

⁵ 例如：Gordon J. Wenham 將創十一 27~32 作為族長史的一部分（*Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary 1 [Waco, TX: Word Books, 1987]）；Hermann Gunkel 將創十一 28~30 中的部分作為雅威族長史的一部分（*Genesis*, trans. Mark. E. Bidde, Mercer Library of Biblical Studies [Macon, GA: Mercer University Press, 1997]；*Translation of Genesis: Übersetzt und Erklärt, Handkommentar zum Alten Testament 1/1*, 3rd ed. [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910]）。

此，雖然本文論及的幾個天主教中文聖經譯本中，只有思高聖經、《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》對哪些經文屬於太古史做了區分，而《古新聖經》、牧靈聖經、《古經略說》、《古經大略》未做此區分，本文仍將太古史的經文範圍劃定在《創世紀》一～十一章。

在比較過程中，需要時時將某一譯本與其翻譯時所依據的原文進行對照。「原文」對於《古新聖經》來說，指的是譯者賀清泰所依據的拉丁通行本中的一個特殊版本，即克肋孟版的拉丁通行本 *Vulgata Clementina*，具體以 Michael Tveddale 於 2005 年在倫敦準備的電子版 *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam* 為準。⁶ 思高聖經、牧靈聖經、《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》、《古經略說》和《古經大略》的原文，指的

⁶ 該電子版本可在以下網站查看：<https://vulsearch.sourceforge.net/index.html>，2022 年 10 月 6 日登錄。Michael Tveddale 在網站的首頁對經文的版本作了說明："There is a single, definitive Clementine text, namely the Editio Typica published by the Typographus Vaticanus in 1598 under the title 'Biblia Sacra Vulgatæ editionis, Sixti V Pontificis Maximi jussu recognita et edita'. However, the text here has necessarily been derived from later sources, principally that edited by A. Colunga and L. Turrado (La Editorial Católica, Madrid, 1946). For dubious readings, the editions of C. Vercellone (Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Rome, 1861) and M. Hetzenauer (Pustet & Co, 1914) were also consulted. Only the canonical books are included (many printed versions include an appendix with the apocryphal books Oratio Manassæ and Esdræ III and IV)."

是《希伯來聖經》(*Biblia Hebraica*)從1937年的第三版開始使用的列寧格勒古抄本(The Leningrad Codex)，在BibleWorks等主要聖經軟體中均可參考。

一、一些體例上的觀察

首先，我們先對各中譯本分節以及在經文前加小標題的情況進行簡要說明。思高聖經與牧靈聖經對經文做了分節，其他譯本未分節。但為了方便比較，筆者將其他未分節的譯本逐節對照思高聖經和牧靈聖經，在行文時統一按後兩者的分節引述其他譯本的內容。《古新聖經》既無篇名（篇相當於章），也無篇內小標題；思高聖經和牧靈聖經有小標題，有時小標題相當於全章標題；《青年聖經讀本》和《簡易聖經讀本》既有全章標題，也有章內小標題；《古經略說》和《古經大略》有全章標題，無章內小標題。

其次，除了《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經是逐節翻譯之外，《青年聖經讀本》和《簡易聖經讀本》主要是節譯，有大量省略，也有少部分改編性文字；而《古經略說》和《古經大略》既有節譯，也有編譯者所作的縮略敘述，這部分具有改編性質的文字，不算嚴格意義上的聖經翻譯。

總體來說，這四個譯本做了縮寫處理或略去未譯的部分主要有（為方便起見，此處所引用人名統一按思高聖經的譯法）：

1. 省略了加音後代的族譜(四 17~22)及拉默客的吹噓(四 23~24)；

2. 大量簡化了第五章亞當後裔的族譜，在洪水前的十代族長中，《青年聖經讀本》和《簡易聖經讀本》只簡略提到了亞當、舍特、哈諾客（諾厄的曾祖父）、默突舍拉（諾厄的祖父）和諾厄；《古經大略》提到了亞當、舍特和默突舍拉；《古經略說》提到了亞當、舍特、哈諾客、默突舍拉和諾厄的父親（未提名字）；
3. 省略了第十章諾厄三子後裔的族譜；
4. 省略了閃的後裔的族譜（十一 10~26）；
5. 省略了特辣黑後裔的族譜（十一 27~32）；
6. 簡化了敘事中從編輯批判角度有重文現象的段落，如洪水敘事中的重複部分，尤其是第六、七、八章；
7. 省略或縮寫了敘事中的一些細節，如第一章對天主創世過程的描述；
8. 省略了第二章關於四條河流的詳細記載（二 11~14，具有較多地理名詞）；
9. 對具有神話色彩的六 1~4，《青年聖經讀本》和《簡易聖經讀本》全部予以省略，而《古經略說》和《古經大略》也有大幅省略或縮寫，也許譯者們認為這段充滿神話色彩的文字不適合其讀者受眾。

關於族譜性文字和二 11~14 中關於四條河流的記載，包含有大量人名、地名，讀者容易感到枯燥無味，而將其省略後對聖經敘事的梗概並無太大影響，可能是當時譯者們將這些部分省略的主要原因。至於上述 6、7 所涉及的省略或縮寫，也許是

因為譯者們覺得將其省略或簡化並不影響故事總體的梗概。

另外，牧靈聖經在經文正文中有相當篇幅以較小的字排版，以此表示這些文字是在聖經經文編輯歷史的後期階段加進去的。包括：1. 加音和舍特的後代（四 17~26）；2. 亞當的族譜（五 1~32）；3. 神的兒子與人的女兒（六 1~4）；4. 洪水敘事中的部分經文（六 9~22，七 5~6、11~16、18~21、24，八 1、3~5、13~19，九 1~29，十 1~32，十一 10~32）。但筆者認為，這種做法是不可取的。首先，從聖經編輯批判的角度講，聖經經文的形成經歷了複雜的編輯歷史，無論是先形成的經文還是後加進去的經文，都是聖經經文正文的一部分，不應加以特殊區別。其次，聖經學者們對哪些經文更早形成，哪些經文是後期的編輯文字，常常存在爭議，聖經翻譯不應當在這方面採取一家之見。實際上，牧靈聖經所認為的後加文字有可能有很古老的文學歷史（如六 1~4，九 20~29 等）；後編撰進去的經文也不一定就是編輯性的文字，有可能有獨立的文獻來源，洪水敘事中屬於司祭典的內容就是很好的例子（如六 9~22，九 1~17）。而且，在牧靈聖經中，有一些編輯性文字並沒有按同一標準用小字區別開來（如七 8~9）。

二、語體風格

從語體角度講，幾個譯本雖然都使用白話文，但風格各有不同。總體來說，《古新聖經》處在中國社會由文言文到白話文過渡的過程中，其太古史譯文雖主要使用了北京俗語，但有些經文有文言的痕跡。思高聖經沒有使用地方俗語或土話，使用

的是當時的國語（普通話），風格很接近現在的普通話，但個別地方有文言痕跡。《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》和《古經略說》、《古經大略》的語體風格似乎處於《古新聖經》與思高聖經之間，比後者使用了更多俗語，但比前者更接近現在的普通話。牧靈聖經在這幾個中譯本中出版時間最近，用的是當代的普通話。以下用一些例子來闡釋這個總的觀察。

《古新聖經》的北京俗語風格明顯。比如，在一2，《古新聖經》形容天主創世前的地是「空虛而又光光的」⁷，「光光的」很口語化。相比之下，思高聖經所用的「混沌空虛」更文雅。《古新聖經》在一6和一8，將天主用以區分水與水的事物（在一8被天主命名為「天」）稱為「大鋪布蓋」，思高聖經和牧靈聖經用的是「穹蒼」，《青年聖經讀本》和《簡易聖經讀本》用的是「太空」，而《古經略說》和《古經大略》用的是「青氣」。賀清泰在《古新聖經》的注釋裡寫明：「大鋪布蓋，中國人叫恒星天。大鋪布蓋的本質，或是水、或是氣，或是水氣二物凝結的，總不出死物之類，無靈無明，常開蒙著全體，所以說他是大鋪布蓋。」⁸「大鋪布蓋」可能有「被子」之意，因為現在的中原官話、晉語和西南官話還用「鋪蓋」一詞指「被子」。⁹ 所以，

⁷ 「光光的」：粗黑體字係筆者為了比較過程中的方便和強調個別字詞所加。下同。

⁸ 賀清泰，〈化成之經〉，《古新聖經殘稿》第一冊，李爽學、鄭海娟主編，中國和歐洲文化交流史文獻叢刊（北京：中華書局，2014），6頁。

⁹ 中國復旦大學、日本京都外國語大學合作編撰，《漢語方言大詞

賀清泰用了「大鋪布蓋」這一當地底層人士日常用的事物來形容被天主命名以前的「天」，也可是文化適應策略的一個例子。又如，在九 15，《古新聖經》用「普裡普兒」（應是俗語化的加強副詞）指「一切、所有」的意思：「往後並沒有洪水能**普裡普兒**滅生活的肉」（對比思高聖經：「這樣水就不會再成為洪水，毀滅一切血肉的生物」，以及牧靈聖經「那樣就再也不會有洪水毀滅有生靈的萬物了」）。在十 9，《古新聖經》的用詞是俗語「**好打圍的漢子**」，「打圍」與「漢子」都非常俗語化（比較思高聖經「有本領的獵人」，牧靈聖經「英勇的獵人」）。

在二 19，《古新聖經》（以及《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》和《古經略說》、《古經大略》）用的是俗語「**跟前**」¹⁰，思高聖經用的是「面前」。在二 21，天主從睡中的亞當身上抽出一根肋骨後，《古新聖經》口語化地說「用肉**找補**肋骨的空」，而思高聖經的譯法是「再用肉**補滿**原處」，牧靈聖經作「然後又用肉把原處**和好**」。《古新聖經》用口語化的「**吃喝**」（一 29），而不是「食物」；用「**裡頭**」（二 8，六 2、3、9、14、19、20，七 1-2，八 9；《古經略說》和《古經大略》在三 14 也用了「裡頭」），而不是「裡面」或「內」；用「**蛇蟲**」（三 1），而不是「蛇」；用「**放牲口**」（四 20），而不是「畜牧」；用「**一塊**」（六 19，九 27）或「**一塊兒**」（八 1、16），

典》第一卷，許寶華、宮田一郎主編（北京：中華書局，1999），6153 頁。

¹⁰ 《古新聖經》用「跟前」的例子亦見二 22，四 10，七 1，九 12，十一 30。《古經略說》和《古經大略》在二 22 也用了「跟前」。

而不是「一起」、「一同」或「同」；用「**傍邊**」（六 16），而不是「旁邊」或「側面」；用「**新鮮綠的**」（八 11），而不是「新綠的」或「鮮綠的」；用「**一共總**」（七 21，九 10）表示「一切」或「所有」；用「**共總**」（九 29）表示「共」或「一共」；用「**當間**」（二 10，十 12），而不是「之間」或「中間」；用「**打**」表示介詞「從」，如「**打外頭把船門關了**」（七 16），「**打西多奈**」（十 19：「西多奈」是地名）。

《古經略說》和《古經大略》使用俗語的例子有：用「**晚晌**」（一 13），而不是「晚上」；用「**長蟲**」（三 1、4、13、14），而不是「蛇」；用「**老鴿**」（八 7），而不是「烏鴉」；《古經略說》用「**你家裡的話**」（三 17），而不是「你女人的話」或「你妻子的話」。

《古新聖經》和思高聖經時而在譯文中有文言或半文半白的痕跡（見以下例子中粗黑體部分），但《古新聖經》的文言痕跡更重。比如，在一 30，《古新聖經》的譯文為「『將這個草、樹，為地裡的眾走獸、空中的禽鳥，凡天下所有活動性命的**共養活**。』真果這樣做了。」《古新聖經》這方面的其他例子有：用「耕翻田土之人亦無有」（二 5）；用「**甚麼**」（二 19，七 15，九 14），而不是「什麼」；用「**不拘甚麼人**」（四 14，九 5）；用「**本來**」（六 7，八 21，九 6）表示原因，沒有用「因為」；用「**好得生活**」（六 20），以表示「保存生命」的意思；用「同你們眼前所有的**生活**」（九 10），此處「生活」是「生物」的意思（相同用法亦見九 12）。另外，《古新聖經》和思高聖經都用「**為甚麼**」（三 13，四 6），而不是

「爲什麼」；思高聖經用「你作了甚麼事？」(四 10)

三、《古新聖經》的譯文獨特之處

本文所比較的幾個聖經中譯本中，《古新聖經》是年代最早的，比思高聖經早了一百六十多年。除了使用清朝乾隆、嘉慶時期的北京俗語之外，《古新聖經》的譯文還有其他一些獨特之處，有時使用了中國文化元素，以及一些特有表達方式。

(一) 《古新聖經》譯文中的中國文化元素

賀清泰將《創世紀》前 25 章稱爲「化成之經」，其中「化成」一詞，如李爽學所指出的，語出《周易》¹¹。《周易·離卦》寫道：「《象》曰：離，麗也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」黃壽祺和張善文對此的解釋是：「離，意思是附麗。譬如太陽月亮附麗在天上，百穀草木附麗在地上。光明重疊而又附麗於正道，就能推行教化而促成天下昌盛。」¹² 這裡的「化成」有「教化而促成」之意。此意也與《周易》裡另兩處「化成」的意思一致：《賁卦·彖傳》：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下」¹³；《恒卦·彖傳》：

¹¹ 參：李爽學，〈近代白話文、宗教啓蒙、耶穌會傳統：試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題〉，《中國文哲研究集刊》42 期（2013），91 頁。

¹² 黃壽祺、張善文，《周易譯注》新修訂本（上海：上海古籍，2018），361~362 頁。

¹³ 黃壽祺、張善文，《周易譯注》，289 頁。

「日月得天，而能久照，四時變化，而能久成，聖人久於其道，而天下化成；觀其所恆，而天地萬物之情可見矣！」¹⁴ 賀清泰用當時清人可能更容易理解的「化成」二字去詮釋「創造」，可謂是其文化適應策略的一個例子。

另外，在一些地方，《古新聖經》傾向用「生」而不是其他中譯本所用的「造」。例如，在一 16，《古新聖經》的譯文是「陡斯生了兩個光明的體」，而拉丁通行本此處的動詞是 *fecitque*（源自動詞 *faciō*，即 *and he made*），譯為中文應是「做、造」，賀清泰卻用了「生」。在一 27，拉丁通行本的經文是：*et creavit Deus hominem ad imaginem suam*，動詞 *creavit* 是「創造」的意思，賀清泰的譯文卻是「如此，陡斯生人像似自己」，用了「生」而非「創造」。這種對動詞「生」的偏愛也許會讓人聯想到老子《道德經》中的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，故可能是翻譯中的文化適應策略的一個例子。

《古新聖經》在洪水敘事的三處涉及長度單位的經文也使用了中國文化因素。按希伯來聖經和拉丁通行本，天主指示諾厄製作的方舟的維度（六 15、16）和洪水超過高山的高度（七 20）是以「肘」（古代美索不達米亞和古埃及所使用的度量衡單位）表示的。但賀清泰沒有使用「肘」，而是將這三處經文的度量換算成了中國人所熟悉的「丈」「尺」「寸」。

另外，在一 3，《古新聖經》作「陡斯降旨」，而沒有用「陡

¹⁴ 同上，378 頁。

斯說」(拉丁通行本裡的動詞是 *dixitque*)，「降旨」一詞有中國古代朝廷用語的色彩。三 10 的原文是「我聽見你的聲音」(「你」指代天主)，《古新聖經》沒有使用「你」來直接稱呼天主，而是使用了頗具時代色彩的「主子」這一用語：「我在樂園內，聽見主子的聲音」；在九 25，使用了與「主子」相對的「奴才」一詞(「他要做他哥哥、兄弟的奴才的奴才」)。¹⁵「主子」與「奴才」之類的用語常見於明清小說。

(二) 《古新聖經》的歐化體翻譯現象

李爽學認為，賀清泰翻譯《古新聖經》時，受到拉丁文的牽制，造成了大量歐化體白話文，開啓了二十世紀初中國歐化體的白話文。在太古史中，這種歐化體翻譯特色不乏例證。

在三 11，根據拉丁通行本的原文 "*nisi quod ex ligno de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti*"，賀清泰的譯文是：「莫不是我禁止不許吃的那樹果子，你吃了麼？」可以看出，他遵循了原文的語序，但這不太符合中文的表達習慣，造成了歐化體的倒裝句(比較思高聖經的譯文：「莫非你吃了我禁止你吃的果子？」)在三 4，拉丁通行本的原文是 "*nequaquam morte moriemini*"，賀清泰便按照拉丁文的語序翻譯成了「一定你們不死」，但「你們決不會死」(思高聖經的譯法)更符合中文的表達習慣。在八 22，賀清泰的譯文是「到有地的時候」(*cunctis diebus terrae*)，有些拗口，根據上下文語境，「大地尚存之日」更為合適。再如十一 28：「亞

¹⁵ 《古經略說》在此處也使用了「奴才」。

蘭〔是〕在加耳得依亞國〔的〕烏耳生了的，〔也〕就是〔在〕那裡，比他父親達肋先死了」，譯文中〔〕內的成分本來在賀清泰的譯文中沒有，是被《古新聖經殘稿》的編者李爽學和鄭海娟後加上去的，若不加這些成分，原譯文「亞蘭在加耳得依亞國烏耳生了的，就是那裡，比他父親達肋先死了」讀起來非常拗口。這些例子都可見賀清泰譯文的歐化體痕跡。

（三）《古新聖經》裡的「暫且」

李爽學注意到《古新聖經》裡「暫且」一詞表達特殊，因為除了作正常意義上的「暫且」或「權且」解釋，該詞更多的時候是「不久」的意思，如「暫且小孩兒漸漸長大，斷了奶」（廿一 8）；尤其令李爽學詫異的是，有時賀清泰將「暫且」作為時間副詞「當時」（cum）使用，如「暫且三人起來，望瑣多瑪轉眼」（十八 16）。李爽學觀察到《古新聖經》裡「暫且」作為「當時」的用法很頻繁，表示不解，感歎道：「賀清泰的『暫且』用法確實與眾不同，而此詞《古新聖經》幾乎卷卷有之，讀來令人神傷，好似在暗示我們『譯家』也有其『特權』（license），遣詞用字同樣可以破格。」¹⁶ 其實，李爽學所困惑之處可以用希伯來文的句法來解釋。賀清泰是根據拉丁通行本翻譯《古新聖經》的，而拉丁通行本是希伯來聖經的古譯本，所以《古新聖經》可以說是「譯本的譯本」，在翻譯句法上會受到沿襲來的希伯來文句法的影響。李爽學所觀察到的「暫且」在「當時」（或譯「那

¹⁶ 李爽學，〈近代白話文、宗教啟蒙、耶穌會傳統〉，68 頁。

時)」意義上的用法，對應希伯來文句法中表示過去發生的敘事系列（narrative sequence）的 wayyiqtol 形式：yiqtol 這一動詞部分按所含的希伯來動詞的實際意義，以過去時態譯出，而前綴 waw 常常可以不譯，或譯為「於是，就」（相當於 and）；若根據上下文語境判斷，wayyiqtol 形式所含的動詞表示的事件距離 wayyiqtol 之前的事件也許有一段時間上的距離，翻譯 wayyiqtol 時也可以酌情使用「當時，那時」之類的字眼，以更好地表達整個敘事。例如，在八 1，賀清泰的譯文是：「暫且主徒斯想起諾厄、同他一塊兒在船上〔的〕那些猛獸、牲口，主教地上颶風，水隨即減少了些。」「暫且...想起」在希伯來文中是以 wayyiqtol 形式的 וַיִּזְכֹּר ("and he remembered") 表示，此處可以不用「暫且」之類的詞——如思高聖經和牧靈聖經只簡單譯為「天主想起了」，或者也可以用「那時」之類的詞稍表敘事上的銜接。

四、各譯本譯文不準確之處：衍譯、漏譯和錯譯

這幾個中文譯本都存在譯得不夠準確的地方，比如：比原文衍譯、漏譯或錯譯，或者過於意譯。其中，《古新聖經》的不準確之處是比對拉丁通行本而言的，而其他譯本的不準確之處是以希伯來聖經為標準。以下僅通過一些例子進行闡明。

（一）衍譯

各譯本或多或少都有一些衍譯的情況。

在四 11，《古新聖經》的譯文是：「既然地開一個口子，受你弟的血——被你殺子【了】的，你如今地面上受禍患」，「被你

殺了的」(譯文中的【】表示《古新聖經》的編者對錯別字的訂正)，在拉丁通行本中並沒有，也許是賀清泰擔心讀者不明白，用破折號引導，增加了「被你殺了的」加以解釋。但如果沒有這個解釋(如思高聖經和牧靈聖經)，讀者完全可以讀懂。牧靈聖經則在「大地張開口接受了你弟弟的鮮血」後，沒有必要地添加了「從此大地將驅逐你」。

在四 21，《古新聖經》作「他弟名叫如扒耳，如扒耳就〔是〕彈琵琶、吹簫、唱曲子那些人們的父親。」拉丁通行本此處沒有「唱曲子」的意思，其他譯本也無。因此，在此處《古新聖經》衍譯了「唱曲子」。

在八 5，其他譯本的基本意思都是「十月一日，山頂露了出來」，牧靈聖經是「十月一日那天，山頂從水中露了出來」，「那天」和「從水中」均屬衍譯。

總體上，思高聖經衍譯的情況很少。但在八 8，思高聖經的譯文比希伯來原文和其他譯本多了「諾厄等待了七天」，這樣，諾厄在每次放出鴿子前(另兩次在八 10 和八 12)，都等待了七天，這在各古抄本或古譯本中均無文本依據，應該是思高聖經的譯者根據八 10 和八 12 添加的。

在八 11 開始的地方，牧靈聖經比希伯來原文和其他譯本多了「這一次」。

在八 14 一開始，《古新聖經》有一個其他譯本沒有的連詞「因為」，無論在拉丁通行本原文或其他各古本中，都找不到文本依據；而且，上下文語境也不支持添加這個連詞。

在九 6，《古新聖經》的譯文是「那一個害人，流人的血，那一個受一樣的報應，也流他的血。」拉丁通行本並沒有「那一個受一樣的報應」這一表達，是賀清泰根據語境自由添加的，若不添加，同等受報應的觀念一樣可以傳達：「哪一個害人，流人的血，也流他的血」。

在九 7，牧靈聖經在該節結尾處比原文和其他譯本多「做世界的主人」，大概是譯者根據語境自由添加的。

（二）漏譯

在本文討論的各譯本中，《古新聖經》的漏譯情況較為明顯。例如，在八 17，《古新聖經》沒有按照拉丁通行本原文逐字翻譯，而是將其大大簡化：「有的各類牲口、猛獸、飛禽、曲行蟲子，一共出去，下地添增數目。」更信實的（現代）翻譯應是：「凡與你在一起的有血肉的生物，即飛鳥、牲畜和一切地上爬的爬行動物，你都要帶出來，帶到地上，好讓它們在地上生育繁殖。」再如，在十一 8，《古新聖經》的譯文是：「這樣，天主從這個地方分散了天下各地」。但按拉丁通行本原文，應該是：「這樣，天主將他們從這個地方分散到天下各地」。

在七 21，牧靈聖經的譯文是：「地上所有的生物都淹死了，飛鳥、牲畜、野獸，都淹死了」，大大簡化了希伯來原文，而按照原文，此節的完整翻譯應是：「凡地上活動的有血肉的，即飛鳥、牲畜、野獸，地上成群的所有群集生物，以及所有的人，都滅亡了」。

在七 23,《古新聖經》和牧靈聖經均有漏譯。《古新聖經》的譯文是：「**地上所有的物、自人起到牲口、曲行蟲子、空中飛的禽鳥，都滅了**，單剩下諾厄一個人並同他在船裡的家眷。」牧靈聖經的譯文是：「**地面上的生物：從人到牲畜、從爬蟲到飛鳥，都由地上消失了**。只剩下諾厄和那些與他同在方舟裡的。」相比之下，思高聖經的譯文比較準確：「**這樣，天主消滅了在地面上的一切生物，由人以及於牲畜、爬蟲以及天空中的飛鳥，這一切都由地上消滅了**，只剩下諾厄和同他在方舟內的人物。」從粗黑體字部分可以看出《古新聖經》和牧靈聖經漏譯的部分。按原文，該節有兩個動詞：第一個動詞 $\text{mry}/delevit$ （字面意思「祂消滅了」）的主語是天主，使用了主動語態；第二個動詞 $\text{mry}/deleta$ （字面意思「他們被消滅了」）的主語是一切生物，使用的是被動語態，但《古新聖經》和牧靈聖經的譯文沒有體現出這個區分，因此漏譯。

在九 8,《古新聖經》的譯文是：「又與諾厄的兒子們說」；思高聖經的譯文是：「天主對諾厄和他的兒子們說」；牧靈聖經的譯文是：「天主對諾厄和他的兒子說」，而無論是希伯來文原文還是拉丁通行本，意思都是「天主對諾厄和同他在一起的他的兒子們說」，各譯本均有漏譯。

（三）錯譯

從太古史看，各譯本中，《古新聖經》錯譯之處最多，牧靈聖經次之，思高聖經最少。現舉幾例予以闡明。

1. 十 11~12

✦ 拉丁通行本：¹¹ De terra illa egressus est Assur, et ædificavit Niniven, et plateas civitatis, et Chale. ¹² Resen quoque inter Niniven et Chale : hæc est civitas magna.

✦ 《古新聖經》：¹¹ [他]從這地方出，立了尼尼物城。¹² 在這一座城大街，{還加肋}還〔在〕尼尼物、加肋這兩城當間，修了肋瑟能大城。({}表示《古新聖經》的編者校勘時酌情刪去的部分，〔〕表示編者酌情增加的部分)。

《古新聖經》的譯文有失準確，也不通順。更準確的（現代）譯文應是：「¹¹ 他從那個地方去了亞述，又建了尼尼微、城的街道，以及加拉。¹² 他又在尼尼微和加拉之間，建了勒森（尼尼微即那座大城）。」

「他」指尼默洛得（參十9）。至於「那座大城」指的是哪一城，有兩種立場。《古新聖經》認為是肋瑟能（思高聖經和牧靈聖經譯為「勒森」），思高聖經和牧靈聖經認為是尼尼微（《古新聖經》譯為「尼尼物」）。鑒於大部分聖經學者（如 John Skinner¹⁷和 Gordon J. Wenham¹⁸）認為「大城」指尼尼微，特別考慮到在《約納先知書》中（如約一2，三2~3等處），尼尼微被稱為「大城」¹⁹，本文採納思高聖經及牧靈聖經的譯法：「尼尼微即是那大城」。《古新聖經》雖然錯誤地將"et plateas civitatis"理解成地點狀語「在這一座城

¹⁷ Cf. Skinner, *Genesis*, p. 212.

¹⁸ Cf. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 224.

¹⁹ Cf. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 224.

大街」，但該片語的字面意思確實是「城的街道」，即使「在這一座城大街」在上下文語境中顯得突兀，賀清泰最終給出的並不通順譯文也某種程度上說明了他的糾結。思高聖經及牧靈聖經採取了音譯法，將 רחבת עיר (רחוב 的複數形式，意思是「街道、廣場」； עיר 的意思是「城市」) 為「勒曷波特城」，將 רחבת 作為某一特定城的名字，比賀清泰的譯文「在這一座城大街」更符合上下文語境。

2. 十 10

《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經在十 10 均不準確（嚴格說來，思高聖經和牧靈聖經的錯誤屬於漏譯，但為了方便比較，放在這裡）。

✦ 希伯來聖經：וַתְּחִי רֵאשִׁית מַּמְלַכְתּוֹ בְּבֶל וְאַרְדּוֹ וְאַחַד וְכָלנָה בְּאַרְצֵי שֵׁנָאָר

✦ 拉丁通行本：Fuit autem principium regni ejus Babylon, et Arach et Achad, et Chalanne, in terra Sennaar.

✦ 《古新聖經》：巴彼隆是他國的都城。再者，瑟拉耳地方還有別的城，名叫亞拉克、亞加德、加拉奈、亞素肋。

✦ 思高聖經：他開始建國於巴比倫、厄勒客和阿加得，都在史納爾地域。

✦ 牧靈聖經：他初建的王國是巴比倫，接下去是厄勒客和阿加得，都在史納爾境內。

拉丁通行本在此節的正確譯法應是（地名按賀清泰的音譯）：「他開始建國於巴彼隆、亞拉克、亞加德和加拉奈，都在瑟拉耳地方。」《古新聖經》所多出的「亞素肋」，應來自於本屬於

十 11 的 Assur，這也解釋了為什麼《古新聖經》在十 11 沒有提到 Assur。

思高聖經和牧靈聖經在十 10 均漏譯了一個地名 כַּלְנֶה (「卡爾內」；即拉丁通行本中的「Chalanne」，賀清泰譯為「加拉奈」)。

3. 其他

關於《古新聖經》的其他錯譯，如十一 27，《古新聖經》的譯文是：「這就是達肋的兒子們：達肋生養亞巴郎、那庶耳、亞蘭。亞蘭生了祿得。」用「兒子們」去翻譯拉丁通行本的原文 *generationes* 並不合適，尤其後接的不只是達肋的兒子，更有他的孫子。相比之下，思高聖經和牧靈聖經採用的「後裔」更合適。在十一 31，《古新聖經》錯誤地將亞巴郎的妻子撒拉依稱為達肋的「孫女」，因為撒拉依是亞巴郎的「兒媳」（拉丁通行本："et Sarai nurum suam"）。

牧靈聖經有些地方譯得不準確。例如，在八 21，牧靈聖經的譯文是：「我再也不會因為人的緣故而詛咒大地了，即使人們的心從小就懷著惡念，我也不會再像過去那樣毀滅一切生物了。」這裡「即使」一詞用得不妥當。希伯來文原文此處是表示原因的連詞²⁵，思高聖經的譯法「因為」更合適這裡的上下文語境。

在五 22，思高聖經的譯文是：「哈諾客常與天主往來。哈諾客生默突舍拉後，還活了三百年，生了其他的兒女」。但這種譯法與希伯來文原文不符。希伯來文原文的意思應是：「哈諾客

生默突舍拉後，與天主同行三百年，並且生兒育女。」

在十 5，《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經的譯法各有一些問題。

- ✦ 拉丁通行本：Ab his divisæ sunt insulæ gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam et familias suas in nationibus suis.
- ✦ 《古新聖經》：他們將諸國的海島彼此分開，各人另住一方，各人有本話、本家、本族。
- ✦ 希伯來聖經：מֵאֵלֶּה וּפָרְדּוּ אֵין הַגּוֹיִם בְּאֶרְצֵתָם אִישׁ לְלִשְׁנוֹ לְמִשְׁפַּחָתָם בְּגִזְרָתָם
- ✦ 思高聖經：那些分佈於島上的民族，就是出於這些人：以上這些人按疆域、語言、宗族和國籍，都屬耶斐特的子孫。
- ✦ 牧靈聖經：這些人分佈在各個島嶼上。按照他們的疆域、語言、宗族和邦國，都屬耶斐特的子孫。

拉丁通行本與希伯來聖經的經文意思基本是一致的：「從這些人分佈出沿海諸民族，各有土地、語言、部族和國家」（筆者的譯文）。《古新聖經》沒有理解到「沿海諸民族」是「從這些人」（「ab his」：「這些人」指代十 2~4 中提到的耶斐特的子孫）分佈開來的。思高聖經在節尾添加了「都屬耶斐特的子孫」，可以將這種添加視為根據上下文語境的自由添加，但不加更好；同時，思高聖經還將「各有土地、語言、宗族和國家」的主語錯誤地理解成了「這些人」，而實際上，「各有土地、語言、宗族和國家」是用來描述從「這些人」分佈出來的「沿海諸民族」的。牧靈聖經除了在節尾添加了「都屬耶斐特的子孫」，第一句話

「這些人分佈在各個島嶼上」係錯譯。

各譯本還有一些譯文不夠準確的地方，不算嚴格意義上的翻譯錯誤，而是過於意譯。例如，在六9，《古新聖經》的譯文是：「那一時的人裡頭，諾厄是善人，他的德是全備的，熱心恭敬天主。」其中，「熱心恭敬天主」並沒有從字面上翻譯其對應的拉丁通行本原文「cum Deo ambulavit」，後者的字面意思是「常同天主往來」（如思高聖經和牧靈聖經）。在希伯來文原文中，「常與天主往來」之前的部分，字面意思是「諾厄是他同時代惟一正義齊全的人」，如思高聖經所譯的：相比之下，牧靈聖經的譯文「他是那時代唯一有正義感和光明磊落的人」過於意譯。在四7，拉丁通行本的原文是："nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit?"《古新聖經》的譯文是：「你若行善，不受善報麼？你若行惡，立刻不受你罪的罰麼？」其後半部分「你若行惡，立刻不受你罪的罰麼？」沒有忠實地譯出拉丁原文"sin autem male, statim in foribus peccatum aderit"的字面意思：「罪惡豈不就伏在你門前？」

五、《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經中的注釋

本文討論的各譯本中，《古新聖經》、思高聖經和牧靈聖經設有注釋，注釋的位置各有不同：《古新聖經》採取每章章節附註的形式（不同於中文傳統古籍正文夾註的形式），在每章需解釋的經文處加有注釋序號，將具體注釋放在每章後面，開頭標有「注解」二字；思高聖經的注釋採取註腳的形式，註腳序號標在每

章經文需要解釋的地方；牧靈聖經的注釋也放在每章經文下方，但未標有該註腳在當頁的序號，而是注明具體經文章節，如二 4。三個譯本的注釋的字型大小均以較小字體區別於經文正文。

除了在體例上有所區別，三個譯本的注釋風格也不同。《古新聖經》的注釋多有教理問答的風格，可能與當時傳教士們熟悉的教理著作有關。例如《創世紀》第一章的第一個注釋：

「陡斯」這句話也不是人性，也不是人名，是一句西洋古話，為的是指示天主高貴無比，純神聖性，無限量的才德。一說「陡斯」這句話，人就懂得是我們所說的那尊貴無比的神，是永遠常有的，是自然而然自有的，也不能沒有的，永活不能死。各樣體面、光榮、萬福、萬樂，都是〔陡斯〕本性自有的，恒定不移，些須動變、憂愁都不能受，全包各樣美德，一分不能添，一分不能減；無所不在，內裡的、外面的、顯露的、隱藏的，一一都明鑒，或過去、或未來，如現在的一樣，看的明白；以全能全智，從無而化成天地、神人、萬物，又時時刻刻保存掌管。真天下萬民第一尊貴至極威嚴大主！²⁰

《古新聖經》的注釋多有信仰上的勸勉之語。如《創世紀》第二章論及「聖日」（即安息日）時，加有註腳如下：

說的「聖日」，就是瞻禮的日子。主陡斯就如仁慈父

²⁰ 賀清泰，〈化成之經〉，5頁，注1。

母，既然爲人預備了天地萬物，人將天主恩惠頂戴，刻在心裡感謝，以愛還愛。天主把第七天定爲聖日，這第七天不拘甚麼人等，祈禱誦經，勉力善德，恭敬天主，是該當的。²¹

思高聖經的注釋相比其他兩者更簡明，專注於經文的難點與要點，其注釋內容常融合了近、現代聖經研究的成果，在三個譯本中學術研讀價值最高。其獨特之處尤在於常將聖經篇章劃分成較小的文學單元，在注釋中概括該單元的要義，有時還有經文互參。如六 5~8 結尾處的註腳：

有關洪水的記載（六~八章），大概來自兩種有關洪水的記述。近東古代史家編纂史書，多支穿插古文件，而對文件中互異之處，多不加修改。有關洪水的傳說，古代民族大都有所記載。本書所記就結構和體裁而言，與叔默爾和巴比倫的洪水神話有很多類似之處，但根本的區別卻很大，因本書中絕無多神的不經之論；且本書所記是在教訓世人幾端道德和宗教的高深道理，如天主的正義、仁慈、召選、救恩和盟約的道理（九 1~17）。舊約的作者多以諾厄和洪水的事爲天主施恩和懲罰的預像（依五四 7~10；德四四 17~19；智十 4）。新約多以洪水的事爲公審判（瑪廿四 37~39），或聖洗聖事的預像（伯前三 18~22）。²²

²¹ 同上，11 頁，注 3。

²² 思高聖經學會，《聖經：七十周年版》（香港：思高聖經學會，2015），17 頁，注 6.2。

在這段注釋中，注釋者加入了聖經編輯批判的研究成果，指出在第六～八章有兩種關於洪水的記述編纂在一起，隨後指出聖經洪水敘事與古代近東其他洪水故事對比具有的獨特性，並聯繫了聖經裡其他涉及洪水敘事的經文。初讀聖經者可藉此注釋解除一些疑慮，並在此基礎上進一步研讀。

思高聖經的一些注釋吸收了《古新聖經》的部分注釋，但常有所發展，比如對九 24~27 的注釋：

諾厄詛咒了客納罕而未詛咒舍，一、因天主早祝福了舍（1 節）；二、因客納罕的後裔日後放蕩無恥。閃特受祝福，因他是亞巴郎的祖宗，因亞巴郎的後裔（基督），萬民將獲得祝福。閃受的祝福也及於耶斐特，到新約時代也及於舍和普世萬民（宗二 5、9~11；路三 6）。²³

關於思高聖經以上提到的諾厄詛咒客納罕而未詛咒舍的第一個原因，《古新聖經》已經提到：「主陡斯剛才給諾厄，也給三個兒子，一共都降了福，故此諾厄不敢給他第二子加母降禍，不過降禍與加母的兒子加南。」²⁴ 但思高聖經在此基礎上補充了第二個原因。

牧靈聖經的注釋則充滿牧民意識，主要體現在兩個方面。首先，注釋者對具體經文的解釋關注信仰實踐。比如，對二 2 中的天主設第七日為安息日的解釋：

安息日是受天主降福的，是神聖的。希伯來語中的「安

²³ 同上，21 頁，注 9.3。

²⁴ 賀清泰，〈化成之經〉，40 頁，注 7。

息日」一詞有其動詞的原意，即為：分離。把第七天從其他的天數中分離出來，這一天是特殊的。對於那些能夠放下工作，輕鬆一下的人來說，這一天自然是非同平凡的。他們懂得如何利用這天的時光去探望朋友，分享生活，也反思過去一周的所言所行。恰似一周的小間隙，給我們自己時間和機會去深思細想天主的愛和參與。²⁵

這樣的注釋容易讓讀者將經文與自己的信仰踐行結合起來。

其次，牧靈聖經的注釋具有濃厚的現代意識，常將聖經內容與現代問題關聯，引發人在信仰中對現代問題的反省。例如，對一 27 中的「天主按自己的肖像造了人」的注釋：

按自己的肖像：如果我們只想到天主的無限性，只看見他和我們之間的相異之處，那麼我們永遠不能和天主建立起關係。我們怎能在無限的天主和有限的我們之間找到共同點與聯繫呢！聖經中提到「貌似」、「正像」，就是說如果我們遵循耶穌的道路，並堅守仁義忠誠的傳統，我們就找到了通向無限天主的真理途徑。天主已給了我們他的聖言，而我們也能有所瞭解。如此，我們才不致陷入現代哲學的絕望死結中。

這種現代哲學認為「上帝已死」，認為對真理的尋求

²⁵《牧靈聖經》，王淩、盧媛媛、李玉、姚安麗、曹雪譯，注釋作者及翻譯顧問于賀（Bernard Harault）（香港：聖保羅國際出版公司、聖母聖心愛子會國際出版公司、聖言會國際出版公司，1998；大陸簡體字橫排版發行於 2000 年），5 頁。

均屬枉然。因此造成許多現代人拋棄希望，認為放棄生命會得到解脫。然而聖經賦予生命另一層深意：人類並不是無望地被鎖在自己的空幻虛妄中，不是困於自己的格位和環境架構裡，人之所以被創造是出於愛，爲了愛，天主用人類的經驗和人所理解的言語告訴我們：存在是爲愛。²⁶

可能是爲了讓中國讀者更好地理解聖經的內容，牧靈聖經的中文注釋者們還特意在注釋中添加了一些與中國文化比較的內容。比如，將一 14 中天主劃分出光明與黑暗和中國傳統中的陰陽觀念相聯繫。但筆者認為，類似這樣的文化比較難度較大，需要額外的謹慎，最好不要在聖經譯本中做此類比較，可在另外的學者專門著述中探討。

從以上對這三個天主教聖經中文譯本中的注釋風格與體例的比較可以看出，不同時代的聖經譯者對經文可能會有不同的理解，也可能有思想上的承繼關係，不同風格的聖經譯本也可以服務於信徒的不同需求。

結 語

通過對《古新聖經》、思高聖經、牧靈聖經、《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》、《古經略說》和《古經大略》的太古史譯文的對比，可以發現，無論是從所參考的翻譯底本的角度，還是從譯文本身的準確性來說，思高聖經在眾譯本中的譯文品

²⁶ 《牧靈聖經》，7 頁。

質最高，嚴謹性最強。當然，思高聖經的譯文也有一些需要改進之處，如本文一些例子所示。依筆者之見，思高聖經對《古新聖經》的借鑒也許是有限的，主要還是思高聖經的譯者們根據希伯來聖經原文，並參照其他古本傳統譯出。

然而，賀清泰能以一己之力，在早於思高聖經 160 餘年的時代裡，在當時非常有限的條件下譯出了大部分的聖經書卷，實屬不易。他的北京俗語風格的譯文雖然在今天讀起來可能不那麼大衆化，有的地方還有文言的痕跡，但作為中國天主教譯經史上第一部白話文譯經作品，歷史意義重大。

中文版牧靈聖經作為思高聖經面世幾十年之後出現的行文更通俗的翻譯作品，可惜當時未按聖經原文翻譯，並在中文譯文上存在諸多錯誤，使其在國內天主教界的推廣困難重重。但其靈活的牧靈特質和結合現代問題的信仰反省（尤其體現在注釋中），也為讀者提供了具有另一種風格和閱讀視野的聖經譯本。

本文所比較的其他較小的譯本——《青年聖經讀本》、《簡易聖經讀本》以及《古經略說》和《古經大略》——雖然在譯經規模上無法與前三個譯本相比，但也見證了一代代譯經人艱難的努力和對聖言的熱忱。

這也是本文做如此近距離譯文比較的深層目的。通過這樣的比較，有助於更深入地看到不同時代的譯經人如何理解聖經和具體經文，不同譯本的努力如何從不同維度豐富和完善了我們對聖言的理解。誠望本文在有限的篇幅內所做的初步嘗試可以拋磚引玉，促進天主教界對中文聖經譯本的更多討論和研究。