

# 《塔纳赫》汉译、释经与译不准原则

刘 平

(复旦大学哲学学院宗教学系)

## 摘要:

本文以《塔纳赫》为基础,将“新译本”“恢复本”置于与原文以及与“和合本”的对比中,探讨圣经汉译运动试图回归或恢复原文的意义在何种意义上可以达成。本文仅从正典以及宗教核心观念等两个方面给出自己的探讨和回答,认为就信仰对象、释经以及实践而论,三个汉译本受到译不准原则的限制而不可能达到百分之百地传达原文的意思。因此,本文认为每部汉译本都试图推陈出“新”或“恢复”原文的意思,在这种情况下,每部译本都是新译本,每部译本都是恢复本。

**Abstract:** This paper sets in comparison the so-called Chinese New Version and Recovery Version of *Tanakh* with the original Hebrew text and the Chinese Union Version, so as to explore in what sense the attempts to return to the original in the Chinese Biblical translation movement are valid. It is from the two perspectives of the Canon and the core values in *Tanakh* that discussions and answers are proposed in this research. In terms of the object of faith, hermeneutics, and religious practice, the three Chinese versions of *Tanakh* are equally restricted by the indeterminacy of translation, hence, falling short of perfect transmission of the original meanings. Therefore, it is believed that all Chinese versions of *Tanakh* have virtually attempted to “renew” or “recover” the original, in which sense each of them is a new version, or a recovery version.

**关键词:** 《塔纳赫》; 释经; 译不准原则; 和合本

**Key Words:** *Tanakh*; Hermeneutics; the indeterminacy of translation; Chinese Union Version

## 一、引言

“马礼逊译本”在卷首书名之侧特别标明自己的译本“俱从本文译出”(马礼逊、米怜, 1823: 封面), 强调自身的译经所依据的底本是圣经原文(《旧约》的希伯来文、亚兰文与《新约》的希腊文), 也以此来强调自己的译经忠实于原文, 具有原汁原味的风格。就圣经汉译本而言, 近 1300 多年来, 译本层出不穷, 几乎每个译本都强调自己的译经最接近《圣经》原文。这种“最接近”, 一方面强调自己的译本与原文在词意、语义上更为一致, 从而藉此捍卫并保证自身译本的权威性。但是, 另一方面, 每个译本所从事的“最接近”原文工作反证出每种新译本都并不“最接近”原文。如果纵观圣经汉译史, 圣经汉译运动中存在着一个有趣而并不为圣经汉译本所独有的现象(至少, 圣经英译本也是如此)——圣经汉译运动后

本推前本，每部新译本都宣称自己是“回归”或“恢复”到圣经原文的真正的新译本。“新译本”与“恢复本”如此，大概，其余至今已经完成、尚未完成或将来要继续从头再来的新译本都会如此。本文认为，所有的译本，包括“新译本”与“恢复本”，在回归或恢复圣经本义的意义上初衷良善，但是，真正达到这种初衷的可能性微乎其微。圣经汉译史自身已经证实，如果没有哪一部译本可以终结圣经汉译史，那么，未见完成迹象的圣经汉译运动本身说明每部译本都尚未达到自己的译经初衷。其中的原因在于，每部圣经汉译本都无法逃脱“译不准原则”的束缚与规限。为此，由于篇幅有限，本文以《塔纳赫》为基础，参照汉语世界中最通行的“和合本”，采取将“新译本”与“恢复本”对照的方法，特别以体现《塔纳赫》中核心宗教观念的若干术语及其汉译与释经来佐证这种观点。

## 二、恢复到哪一部正典？——《塔纳赫》、“七十士译本”与《旧约》

“新译本”认为“这译本秉承忠于原文的优良译经传统，……同时以更可靠的原文底本和近代考古学的新发现为根据，把原文圣经翻译为现代中文。”（环球圣经公会，2006：“序言”，iii）就“恢复本”而论，它同样在“介言”中开宗明义地说明该译本“系按原文重译经文”（财团法人台湾福音书房编辑部，2011年：“介言”，第i页），其中的《旧约》以《希伯来圣经》斯图亚特版（BHS）1990年的修订版<sup>1</sup>为底本。既然它们都强调自己尊重圣经原文并在此基础上开展重译工作，那么，它们所要面对的第一个问题就是：就圣经正典而论，“新译本”“恢复本”最终要“恢复”到哪一部圣经正典？毋庸置疑，就《旧约》而论，“新译本”“恢复本”理当要回归《希伯来圣经》的原文或恢复到《希伯来圣经》的原文，并在此基础上开展汉译工作。但是，答案并非如此简单明了，毋宁说需要进一步说明与澄清。

众所周知，《希伯来圣经》（*The Hebrew Bible, The Hebrew Scriptures*）是犹太教正典。对于犹太教来说，这部正典就是它的《圣经》（*The Holy Scriptures*），为了区别于基督教也可以称之为《犹太圣经》（*The Jewish Bible*）。它由24卷经书组成，划分为训示书、先知书和圣著等三个部分。各部分名称所用希伯来文分别为：Torah，原意为“训示”，音译为“妥拉”，通常汉译本将之译为“律法书”，也称为“摩西五经”（Five Books of Moses），即《希伯来圣经》前五卷，英文为Pentateuch（五经），本文根据犹太教传统译之为“训示书”；*Nevi'im*，原意为“先知”（Prophets），通常汉译本将之译为“先知书”；*Ketuvim*，原意为“著述”（Writings 或 Hagiographa），通常汉译本将之译为“圣著”。犹太传统将三者首写希伯来字母相拼，这部《圣经》在犹太人中间被冠名为（《塔纳赫》，*TeNaKh, Tanakh*）（布鲁斯，2008：15）。而在基督教各个宗派中，罗马天主教、东正教和新教等所谓的《旧约》均以《塔纳赫》为来源。但是，由于各自的传承不尽相同，最终三大宗派的《旧约》出

---

<sup>1</sup> 即标准的《希伯来圣经》（斯图亚特版）（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*），由德国圣经公会（Deutsche Bibelgesellschaft）出版。该版本实际上是保罗·恩斯特·卡勒（Paul Ernst Kahle，1875-1964年）编辑的第三版《希伯来圣经》（*Biblia Hebraica*）的修订版，即第四版《希伯来圣经》（*Biblia Hebraica*）。所依据的是列宁格勒翻页书抄本（Leningrad Codex），为《希伯来圣经》的马索拉文本（Masoretic Text）。1968—1976年完成出版，并再版。但是，自1997年，《希伯来圣经》（斯图亚特版）（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*）已经开始推进《希伯来圣经》第五版（*Biblia Hebraica Quinta, Fifth Hebrew Bible*），预计于2020年完成。

现巨大差别。大多数新教的《旧约》在经目排序与卷名上遵从“七十士译本”，而在内容上与《塔纳赫》基本一致。罗马天主教和东正教等宗派的《旧约》采纳“七十士译本”的排序与卷名并对《塔纳赫》有所扩充。这些增补部分被称为“次经”(Apocrypha)或“第二正典”(Deuterocanonical Books)。鉴于“新译本”与“恢复本”均出自于新教，且《旧约》经目一致，本文将《塔纳赫》和大多数新教所用的《旧约》经目对比，藉此探明“新译本”与“恢复本”的正典难题。

《塔纳赫》与新教《旧约》分类和经目表

《塔纳赫》分类、罗马拼音卷名/字义(卢龙光, 2003年572; Barton & Bowden, 2004: 6) / 新教卷名(24卷)	《塔纳赫》JPS 英译本分类与卷名(根据新教)(The Jewish Publication Society, 1985: v-vii)(39卷)		新教《旧约》卷名与分类(39卷)(阿诺德·拜尔, 2001: 23)	
<p><i>Torah</i> / 训示</p> <p><i>Bereshit</i> / 起初/创世记  <i>Shemot</i> / 名字/出埃及记  <i>Wayyiqra</i> / 他呼叫/利未记  <i>Bemidbar</i> / 在旷野/民数记  <i>Devarim</i> / 话语/申命记</p>	训示书	创世记 出埃及记 利未记 民数记 申命记	创世记 出埃及记 利未记 民数记 申命记	律法书
<p><i>Nevi'im</i> / 先知</p> <p><i>Nevi'im Rishonim</i> / 前先知</p> <p><i>Yohoshu'a</i> / 约书亚/约书亚记  <i>Shofetim</i> / 士师/士师记  <i>Shemu'el</i> / 撒母耳/撒母耳记  <i>Melakim</i> / 王/列王纪</p>	前先知书	约书亚记 士师记 撒母耳记上 撒母耳记下 列王纪上 列王纪下	约书亚记 士师记 路得记 撒母耳记上 撒母耳记下 列王记上 列王记下 历代志上	历史书
<p><i>Nevi'im Aharonim</i> / 后先知</p> <p><i>Yesha'yahu</i> / 以赛亚/以赛亚书  <i>Yirmeyahu</i> / 耶利米/耶利米书  <i>Yehezqel</i> / 以西结/以西结书  <i>Trei Asar</i> / 十二/十二先知书  <i>Hoshe'a</i> / 何西阿/何西阿书  <i>Yo'el</i> / 约珥/约珥书  <i>Amos</i> / 阿摩司/阿摩司书  <i>Ovadyah</i> / 俄巴底亚/俄巴底亚书  <i>Yonah</i> / 约拿/约拿书  <i>Mikah</i> / 弥迦/弥迦书  <i>Nahum</i> / 那鸿/那鸿书  <i>Havaquq</i> / 哈巴谷/哈巴谷书  <i>Tsefanyah</i> / 西番雅/西番雅书  <i>Haggay</i> / 哈该/哈该书  <i>Zekaryah</i> / 撒迦利亚/撒迦利亚  <i>Mal'aki</i> / 玛拉基/玛拉基书</p>	后先知书	<p>大先知书</p> <p>以赛亚书 耶利米书 以西结书</p> <p>十二小先知书</p> <p>何西阿书 约珥书 阿摩司书 俄巴底亚书 约拿书 弥迦书 那鸿书 哈巴谷书 西番雅书 哈该书 撒迦利亚书 玛拉基书</p>	<p>历代志下 以斯帖记 尼希米记 以斯拉记</p> <p>诗篇 箴言 约伯记 雅歌 传道书</p> <p>以赛亚书 耶利米书 耶利米哀歌 以西结书 但以理书</p>	历史书  诗歌及智慧书  大先知书
<p><i>Ketuvim</i> / 著述</p> <p><i>Sifrei Emet</i> / 真理书</p> <p><i>Tehillim</i> / 赞美/诗篇  <i>Mishle</i> / 箴言/箴言  <i>Iyyov</i> / 约伯/约伯记  <i>Hamesh Megillot</i> / 小五卷  <i>Shir Hashirim</i> / 歌中之歌/雅歌  <i>Ruth</i> / 路得/路得记  <i>Ekah</i> / 哀歌/耶利米哀歌  <i>Qoheleth</i> / 传道者/传道书  <i>Esther</i> / 以斯帖/以斯帖记</p> <p><i>Daniyye</i> / 但以理/但以理书  <i>Ezra' -Nehemyah</i> / 以斯拉-尼希米/以斯拉记, 尼希米记  <i>Divre Hayyamim</i> / 时代的话题/历代志</p>	著圣	诗篇 箴言 约伯记 雅歌 路得记 耶利米哀歌 传道书 以斯帖记 但以理书 以斯拉记 尼希米记 历代志上 历代志下	何西阿书 约珥书 阿摩司书 俄巴底亚书 约拿书 弥迦书 那鸿书 哈巴谷书 西番雅书 哈该书 撒迦利亚书 玛拉基书	小先知书

从上述对比来看，在内容上，与大多数新教旧约一样，“新译本”、“恢复本”与《塔纳赫》基本相同。但是，各自书卷的卷数、卷名、分类和排序不尽相同。具体而言，首先，尽管《塔纳赫》为“新译本”“恢复本”《旧约》经文来源，但是，它没有《新约》和《旧约》之分，所保留经卷总计为 24 卷，而“新译本”“恢复本”则将源自于《塔纳赫》的《旧约》划分为 39 卷。其次，《塔纳赫》在卷名上和“新译本”“恢复本”的《旧约》卷名有所不同。第三，《塔纳赫》将经卷分为三部分；而“新译本”“恢复本”把《旧约》经卷分为四部分：《律法书》《历史书》《智慧及诗歌书》《先知书》（《大先知书》和《小先知书》）。犹太教的三分法至少早在公元前 132 年已经确立，出现在第二正典《便西拉智训》的前言之中，并成为犹太教的标准划分法。（布鲁斯，2008：17）但是，在古代，三分法并不是唯一的划分法，犹太人在将《塔纳赫》第一次译为非圣经语言的希腊文“七十士译本”的时候，在增加书卷、重新排序以及重新确定卷名的同时，将经卷划分为四个部分，而新教以及罗马天主教、东正教的旧约四分法就源自于“七十士译本”的划分法（布鲁斯，2008：33-34）。最后，与三分法或四分法相对应的各经卷的排列顺序也不完全相同。特别就汉译本所普遍倚重的 BHS 而论，“新译本”与“恢复本”在经目排序上不仅与《塔纳赫》不同，也与 BHS 不同。BHS 在经目数目上与通用的《塔纳赫》一致，但是圣著部分的排序则略有不同。它的第三部分排序是：《诗篇》《约伯记》《箴言》《路得记》《雅歌》《传道书》《耶利米哀歌》《以斯帖记》《但以理书》《以斯拉记》《尼希米记》《历代志》。由此可见，“新译本”与“恢复本”在按照此版本并以之为原文译经的同时并没有完全采纳此版本的卷数、卷名、分类与排序。它们所谓的“原文”所指的仅仅是原文的经文，而上述与“原文”密不可分的四个方面则以“七十士译本”为参考。

一般而言，译本与原文之间在内容上一致，卷名略有差别似乎无伤大雅。但是，上述译本与原文之间排列上的差异则并非无关紧要。实际上，在译经过程中所形成的这种经目编排差异之背后隐藏着重要的神学立场上的殊异。或者说，译经上重新编排内容并形成新的文本结构会带来不同的文本解释。《塔纳赫》从《起初》开始到《时代的话题》结束。这可能意味着犹太人经历在神人建立盟约意义上的和睦关系，经过神人关系破裂，在历经圣殿毁灭、国破家亡、流放异乡之后，最后发展到怀着重建耶路撒冷的愿望回归故乡，期盼这个夙愿能最后成就。与此相比，新教的《旧约》排序和划分继承“七十士译本”传统，以《创世记》为起始，到《玛拉基书》结束，紧接着的是《新约》。这种排序实际上按照《圣经》内部的时间逻辑完成：律法书是基础，接下来的经卷主要反映以色列人的过去（《历史书》）、现在（《诗歌》及《智慧书》）以及未来（《先知书》）。最后一卷《玛拉基书》预言苦待已久的“雅威（יהוה，YHWH，耶和華）的日子”到来之前会有神差遣的使者先知以利亚出现（3：1；4：5）。《玛拉基书》宣告的“雅威的日子”是震怒和审判的日子。因此，《旧约》以等待日后恐惧可怕的雅威审判日为结。但是，基督教从“应许——实现”模式出发诠释经文的意义，认为根据《新约》，施洗者约翰取代以利亚的位置，耶稣替代雅威的到来，《玛拉基书》预言的一部分已经实现。比这一点更为重要的是，《玛拉基书》预言的神的审判由耶稣带来的悔改和福音的好消息所更新；希伯来先知们所预告的弥赛亚已经来临，他就是耶稣。（阿诺德、拜尔，2001：473）因此，译经过程中所建构出来的新的经文结构使《旧约》与《新约》统

一起来。基督教传统认为，在耶稣的出生、死亡、复活和升天中神完成了拯救人类的计划。就像《塔纳赫》或《旧约》中神拣选以色列一样，神透过新约在耶稣那里建立“新以色列”即教会，并把所有外邦人看作拯救的对象，救赎最后临到以色列余民。“新译本”与“恢复本”在这一点上并无异议。

从上述正典研究来看，“新译本”与“恢复本”在《旧约》原文及其内容上恢复到《塔纳赫》，但是，在严格意义上并没有恢复到原文本身。其中的原因在于它在《旧约》的卷数、卷名、分类以及经目编排上恢复到“七十士译本”以及新教教改传统。对此我们不难为之找到答案，即“新译本”与“恢复本”作为新教所使用的圣经汉译本，必定承继新教教改的神学传统而翻译《旧约》，从而导致它们既不同于《塔纳赫》以及《希伯来圣经》斯图亚特版，也与罗马天主教与东正教的《旧约》存在着显著的殊异。

### 三、《塔纳赫》中的核心观念、汉译与释经

任何宗教的核心都是以经典为基础所形成的信仰对象、释经以及实践。任何一部圣经译本，若在这三个方面准确地传达出原文本身所彰显的含义，那么它就是一部成功的译本。按照这个标准，限于篇幅，本文仅仅在这三个方面各取一个案例，通过《塔纳赫》汉译本，试图回答“新译本”与“恢复本”所面临的第二个问题：它们在这三个方面是否完全达到自己“忠于原文”的初衷呢？

#### 1. 信仰的对象：יהוה, YHWH、LORD 还是耶和華？

《塔纳赫》或《旧约》都以伦理一神论为内核。不论我们如何理解“一神”的内涵，以色列传统中的信仰对象是一个超越于人之外又与人建立内在关系的神。神的内在性特别体现在神具有名称，以至于人可以称呼他。（Barton&Bowden, 2004: 42-44）尽管在《塔纳赫》中神具有各种各样的名称，但是，在整本《塔纳赫》之中，独一无二的神最独特的名称是由四个希伯来文辅音字母（Tetragrammaton）所构成：יהוה。《塔纳赫》所信仰的对象是 יהוה（YHWH）。对于这个信仰对象的译名，圣经汉译史存在着一个有趣的沉默现象。新教传教士入华后在译经过程中曾经发生过著名的圣号之争，对于以“神”或“上帝”翻译 God 多有争议，但是对于与“神”或“上帝”同样作为能指的 יהוה 则忽略不计，以至于“和合本”以出版“神版”和“上帝版”来调和双方之间的矛盾，但是创造出一个在原文中根本不存在的汉语名称“耶和華”来翻译这个圣名。其中的原因在于传教士对于原文以及以色列宗教传统无意之中产生出善意的误会。

大概在公元前 586 年第一圣殿毁灭之前，神名 יהוה 通常可以用恰当的元音发音，最初可能读为雅威（Yahveh）。但是，至公元前 3 世纪，犹太人开始禁止这种做法。《利未记》24:16 的禁令也可以理解为人不可说出神的名字，若如此乃为亵渎神。但是，表达神名的 4 个希伯来文辅音 יהוה 出现在《塔纳赫》之中，犹太人不可能不去读之。犹太人开始用 Adonai

即上主(the Lord)来替代之,而同一时期的“七十士译本”也用 Kyrios 即上主(the Lord)来替代。对于《塔纳赫》中出现的复合名词 Adonai YHWH,其读法不是 Adonai Adonai,而是 Adonai Elohim 即上主神(Lord God)。但是,由于该名称的具体涵义并不明确,而这4个希伯来文辅音字母不可从《塔纳赫》中除去,马所拉文本在为《塔纳赫》中通篇辅音标注元音的时候,为了表示读音上的变化,借用 Adonai,将其中的元音标注于其中,略作变音之后形成混合词 YeHoWaH,提醒读者不可以将 YHWH 读出,而只能读为 Adonai。自16世纪开始,欧洲基督教学者在研究《塔纳赫》时并没有理解到这一点,将混合词 YeHoWaH 作为一个单词引入到基督教的各种圣经译本之中,形成英文的 Yehowah 这个本身并不存在的单词(Plaut, 1981: 31)。不过,诸多新的现代英文译本,例如 NIV(新国际译本),已经注意到这个问题,一般将之翻译为 LORD<sup>2</sup>,对应于 Adonai,表明神的名称是不可言说的 YHWH,但是为了表达对雅威的敬畏之心而避名讳,仅仅将之读成另外一个名称 Lord。现今在犹太人的祷告中,凡是出现圣名“雅威”之处,均用希伯来文 HaShem 即圣名(the Name)来代替。这种不对称的翻译在翻译史上并不多见。

根据学者的研究, YHWH 是词根 *hwh* 的动词形式, *hwh* 又是更加古老的词根 *hyh* 的变体。在《出埃及记》3: 14 中,《塔纳赫》借用神的口亲自说明该名字的含义: *Eheyeh-Asher-Eheyeh*。英译为 I Am who I Am, 字义为“我是我是”,并以“ I AM”这个词组来翻译 *Eheyeh*。英译所提供的是一个通俗变化语,并非严格的科学语言。*Eheyeh* 的词根 *hyh* 意思为“存在”(to be)、“形成”(be come)、“生存”(exist)、“发生”(happen)。这句话也可能是“*Yahweh-Asher-Yihweh*”。其意思可能是“我使存在的一切存在”。而“和合本”以及“新译本”则将之汉译为“我是自有永有者”,将 I AM 或 *Eheyeh* 译为“自有永有者”。“恢复本”试图按照原意采取直译法,将之译为“我是那我是”,将 I AM 或自有永有者译为“那我是”。实际上,在犹太传统中,这个名称的具体含义并不明确,仅仅表明是永远存在的神。就此而论,“和合本”和“新译本”的汉译精到深远:并不规定或限定神性的某一个方面,而是以形式逻辑的同一律的方式显示出神就是神自身。这个名称可以表示出神性不变的涵义,即神是摩西历代先祖所崇拜的神(“亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神”,“和合本”,“恢复本”,“新译本”,《出埃及记》3:6, 15, 4:5; 另外参见《马太福音》22:32;《马可福音》12:26;《路加福音》20:37 等),也是未来世代都要崇拜的神(“这是我的名,直到永远;这也是我的称号,直到万代”,“和合本”,《出埃及记》: 3:15)。而“恢复本”的直译“那我是”对于汉语读者了解该词的意义所提供的帮助并不大。

就“新译本”和“恢复本”而言,它对 YHWH 的翻译继承“和合本”的传统,将之译为根本不存在的“耶和華”一词。就此而论,若要尊重原文以及希伯来宗教的避讳传统,借鉴罗马天主教的“思高本”,将之译为“天主”可能更为妥帖,从而与诸如 NIV 等英译本相一致。这种做法至少具有如下五个方面的益处:可以尊重原文;可以遵守希伯来避讳传统,表

---

<sup>2</sup> 例如, NIV(新国际译本)参见环球圣经公会:《圣经》(新译本, NIV); 犹太教的英译本参见犹太出版协会:《塔纳赫》。

达对神的尊重；可以与现代诸多英译本保持一致，对于使用英汉对照版《圣经》的读者可能更为有益；可以帮助汉语世界理解圣名的意义；在汉语传统中，晚辈不可直呼长辈姓名，其目的在于表达敬重，希伯来文化与汉语文化在此方面颇为吻合。特别值得注意的是，“新译本”与“恢复本”对于这种现象并未作出任何说明。从而，因为无意中善意的错误而译出的“耶和华”一词就一直成为新教信仰的父神的名称，并与子神“耶稣”同姓。这种做法虽然无害，甚至更加合乎汉语姓名学传统与习俗，但是在将 YHWH 中国化过程中使之丧失诸多原语言之精义，成为一个尤为重要的译不准案例。

## 2. 信仰的内核：*Shema*

表达《塔纳赫》乃至整个基督教《圣经》之宗教信仰内核的经文是 *shema*。《申命记》6:4 中的第一个希伯来文单词是 *shema: Shema Ysrael, Adonai Eloheinu, Adonai Echad*。该句经文的字义是：示玛 (*shema*)，以色列，雅威 (是) 我们的神，雅威 (是) 独一 (或一)。

“示玛”，即“听”之意。“示玛”自第二圣殿时期开始成为犹太人每天念诵的经文，在犹太会堂以及个人宗教生活中占据突出地位，直至今日依然如此，可谓古今犹太礼仪中最为著名的经文。后来犹太传统逐渐将三段经文（《申命记》6:4-9、11:13-21 和《民数记》15:37-41）统称为示玛，每日早晚各诵读一遍（Hertz, 1952: 769）。“示玛”强调一神论信仰，也是全部《塔纳赫》以及基督教《圣经》的精义（参见《马太福音》22:37-39），堪称犹太教与基督教的信纲。根据犹太传统，犹太人临终前会念诵示玛一遍，宣告自己对独一神的认信。（Karesh & Hurvitz, 2006: 471）

尽管这句经文仅仅有六个希伯来文单词组成，但是极为重要。不过，关于这段经文的翻译向来引发争议。本文将 3 个版本列在下面：

1. 以色列啊，你要听！耶和华 [雅威] —— 我们神是独一的主。（“和合本”）
2. 以色列啊，你要听，耶和华 [雅威] 是我们的神；耶和华 [雅威] 是独一的。（“恢复本”）
3. 以色列啊，你要听！耶和华 [雅威] 我们的神是独一的耶和华。（“新译本”）

在上述 3 种汉译中，“和合本”的问题最为明显。其中显而易见的问题包括三个方面。其一，它将 YHWH 分别译为“耶和华”与“主”，仅仅从汉译来看，似乎原文中的“耶和华”与“主”是两个完全不同的单词；其二，“我们神”不合乎现代汉语表达习惯以及原文的意思（“我们的神”）；其三，汉译的意思强调“我们的神”即“耶和华”是独一的“主”，突出“耶和华”的主权地位；尽管这种汉译合乎《塔纳赫》中的神学思想，但是这并不是这句经文所要表达的意思。相对于“和合本”，“新译本”除去“和合本”附加的破折号，将 YHWH 统一译为“耶和华”，其余与“和合本”相同；而“恢复本”将原文（雅威我们的神，雅威

独一) 分别译为两个分句: 耶和华是我们的神; 耶和华是独一的。“恢复本”译文表明原文要表达两层含义, 即雅威是“我们”(即雅威所拣选的以色列民) 共同所信仰的神, 雅威是唯一的神。

由于原文中并没有英文中的系词 “is” 或汉语中的 “是”, 除了上述 3 种汉译之外, 上述 6 个希伯来文单词至少还存在另外三种可能的翻译:

1. 听, 以色列, 雅威是我们的神, 独一的雅威 (the LORD is our God, the LORD alone)
2. 听, 以色列, 雅威我们的神, 雅威是独一 (the LORD our God, the LORD is one)。
3. 听, 以色列, 雅威我们的神是独一的雅威 (the LORD our God is one LORD)。

本文就上述三种翻译及其导致的释经差异提出若干点评。就第一种翻译, 它将“独一的雅威”作为“我们的神”的同位语来翻译, 也就是说, 希伯来传统所信仰的神就是“独一的雅威”。虽然这种翻译在语法上存在可能性, 但是在《塔纳赫》中属于罕见现象, 而且在《申命记》中则属于反常现象。整本《塔纳赫》没有第二处经文出现短语“独一的雅威”。不过, 如果这种翻译能够成立, 那么我们也不是不可以找到平行经文来加以证明, 只是在《塔纳赫》中唯独可以支持这种翻译的仅限于《撒迦利亚书》14:9 (Tigay, 2003: 439): 耶和华 [雅威] 要作全地的王。那日, 耶和华 [雅威] 必为独一无二, 他的名也是独一无二。(“和合本”) 耶和华 [雅威] 必作全地的王; 那日, 耶和华 [雅威] 必为独一的神, 祂的名也是独一的名。(“恢复本”) 耶和华 [雅威] 必作全地的王; 到那日, 人人都承认耶和华 [雅威] 是独一无二的, 他的名也是独一无二。(“新译本”)

就第二种翻译, 它将“雅威我们的神”作为“雅威”的同位语来翻译, 是至今最为传统的译文。不过这种翻译并非没有问题。其中显而易见的一个问题是: 主语“雅威”与它的同位语“雅威我们的神”存在重复的嫌疑: 要么同位语“雅威我们的神”, 要么主语“雅威”显得多余。为了避免重复, 更为简洁的表达是: “雅威我们的神是独一”或“雅威是独一”。但是, 这种简洁的翻译并不合乎原文。尽管如此, 第二种翻译存在一个重要的优势, 即特别强调以色列传统所持守的共同信仰中的神(即“雅威我们的神”)具有不可分割的属性即“独一”或“一”。这种思想将《塔纳赫》中的核心观念伦理一神论明确地表达出来, 从而反对当时在以色列信仰周围流行的多神论、泛神论。对于后两者而言, 它们所信仰的神是“多”。

就第三种翻译, “恢复本”在注释中提及。它将之译为: “以色列啊, 你要听, 耶和华 [雅威] 我们的神是独一的耶和华 [雅威]”(财团法人台湾福音书房编辑部, 2011: 438)。其中最为显而易见的问题是上文已经论述到的“独一的雅威”短句。此处不再重复。



综合上述，与“和合本”和“新译本”比较，“恢复本”将雅威的独一或一的属性特别凸显出来，从而更合乎原文所要表达的意思。不过“和合本”和“新译本”本身并非忽略雅威所具有的独一性。只是“和合本”在表述独一性的同时，在语义上有新的补充即强调神是“主”。

如果从文本的文学特点以及释经来看，本文认为“恢复本”可能更符合原文的叙事特色。

《申命记》以盟约谋篇布局，全卷涵括古代近东盟约格式中的6个部分：绪论（1:1-5）、历史序言（1:6-3:22）、规章（4:1-26:19）、保存文件的条款（27:1-26）、祝福与诅咒（28:1-29:29）、盟约的后续（30:1-34:12）（亚历山大，2008:249）。《申命记》6:4在语境中处于主体部分。在这个部分中，《申命记》表述了盟约双方之间关系的本质：一方面，雅威告知以色列民他爱他们，出于恩典拣选他们；另一方面，雅威告知以色列民要尽心尽意尽力爱神。《申命记》6:4上接雅威对以色列民提出的警告，即不可崇拜偶像，并与以色列民重述或更新西奈圣约；《申命记》6:4的后续6:5-9描述以色列民对爱他们的雅威所要承担的责任。因此，《申命记》6:4是摩西要借助于临终演说向以色列民宣告他们要始终不渝地向雅威恪守的责任。从这种角度来看，本文把该句经文划分为3个部分（Berkowitz，2004：6-7）：

1) 命令：“听，以色列”。在这里，希伯来文的“听”不仅仅是生物学意义上的用耳去听，其真正的涵义是“倾听”神的话语并遵循不悖。雅威藉着摩西发出“听”的命令或邀请，而要“听”的对象是“以色列”或“以色列民”，以色列要“听”的主要内容已经在《申命记》第5章讲明。《申命记》第5章的主体部分就是《塔纳赫》的纲要即十诫。这个“听”表明雅威不仅要求以色列要用耳朵听摩西正在教导他们的话语，而且要求他们遵从和遵守这些教导。“听”一词具有强烈的命令意味，在效果上，表明摩西似乎在呼召整个以色列民或历世历代的以色列民要“听”。

2) 宣告：“雅威是我们的神”。在发出“听”的命令之后，摩西进一步向以色列民宣告“听”的理由，即因为“雅威是我们的神”。所以，雅威藉着摩西所传达给以色列民的一切话，以色列民都要听从遵行（参见《申命记》5:27，33）。对于以色列民而言，听从雅威并遵行雅威一切话的唯一理由仅仅是雅威是“我们的神”即“所有以色列民的神”。因此，以色列民遵行雅威的一切话并不是因为他们会从听话中可能得到赏赐，更不是因为其他人也遵行雅威的话，而是仅仅因为雅威或唯独因为雅威才去遵行。这位圣者是进入历史并与以色列民中的个人建立亲密关系的神。就此而言，以色列民的“听”，并不是因为以色列民具有功德，而是因为“雅威我们的神”既是以色列民唯一的信仰对象，发出命令的唯一主宰，更是以色列民遵守命令“听”的唯一原因。

3) 描述：“雅威是一”。最后，摩西描述这样的雅威所具有的属性即“一”。历世历代以来，对于“一”的理解争论不休。本文仅仅强调的一点是，雅威的“一”或独一性至少表明雅威是唯一的神，从而不存在其他神，或者说，所谓其他的神都不是神。在此，亚伯拉罕三大宗教的信仰内核伦理一神论思想第一次明确地表达出来。

从以上释经来看，“恢复本”的译文似乎更加贴近原文意思：命令：“以色列啊，你要听”；宣告：“耶和华是我们的神”；描述：“耶和华是独一的”。

### 3. 宗教礼仪：*milah*

在《塔纳赫》中，割礼是独一的雅威与他自己的选民以色列民之间立约的标记。雅威要求所有以色列男性自以色列民始祖亚伯拉罕之后都要施行割礼。（《创世记》17:9-14）作为犹太教重要仪式和犹太身份重要标记的割礼，自犹太男子出生后第八天施行，世代代以来延续至今有 4000 多年。由于割礼是犹太传统中最为独特的圣约记号，所以又被称为“割礼圣约”（*berit milah, the covenant of circumcision*，参见使徒行传 7:8）。（魏道思，2009:311-314）但是，割礼在希伯来正典中并不仅仅限于通过宗教仪式革除肉体来确定身份，实际上它还强调心灵割礼，即在灵命上革除罪恶而建立神人关系（参见《耶利米书》9:25）。初代基督教主要通过保罗的工作将基督教提升为普世宗教，针对犹太礼仪之争，耶路撒冷会议在继承《塔纳赫》的精义基础之上，明确破除犹太教的古老规条，认为割礼不是肉体礼仪，而是心灵割礼。（参见《使徒行传》第 15 章，另外关于保罗的犹太礼仪观参见《罗马书》2:28-29）因此，割礼包括两层相互关联的含义：肉体割礼或礼仪割礼与心灵割礼<sup>3</sup>。而肉体割礼仅仅是一种手段与外在形式，在《塔纳赫》中雅威藉此来与以色列民建立灵命上的盟约关系，其要义落实在心灵割礼。心灵割礼才是雅威的根本要求与目的。若无心灵割礼，仅仅接受肉体割礼并不表明以色列民一定成为雅威的选民。相对于肉体割礼，雅威更为注重心灵割礼，所以《申命记》10:16 特别对以色列民提出告诫。对于这节经文中的割礼之意，“和合本”“新译本”与“恢复本”在译文上出现高度一致：

1. 所以你们的心要受割礼，不可再硬着颈项。（“和合本”）
2. 所以要给你们的心行割礼，不可再硬着颈项。（“恢复本”）
3. 所以要给你们的心行割礼，不可再顽固。（“新译本”）

这句经文的原意是：“所以，割掉你们心上的阳皮，不可再硬着颈项。”若按照原文直译，那么，汉译文有信而无雅。3 个译本一方面将心灵割礼这个重要的宗教思想表达出来，

---

<sup>3</sup> 另外，《塔纳赫》在比喻意义上使用割礼，例如，《利未记》19:23—25 提及前三年的果子如未受割礼，是不洁净的，不可以吃；第四年的果子是初熟之物，要分别为圣献给神。《出埃及记》记述神呼召摩西去见埃及王法老，并对他说要允许以色列人离开埃及地，摩西对神说：“以色列人尚且不听我，法老怎么会听我这不会讲话的人呢？”（“和合本”，《出埃及记》6:12）“不会讲话”的希伯来文原意为“未受割礼的嘴唇”，表明嘴被皮盖住，以致说话困难。在耶利米先知时代，神责备百姓说：“他们的耳朵未受割礼，不能听见……”（“和合本”，《耶利米书》6:10）。“他们的耳朵未受割礼”指以色列百姓厌弃神，不愿意听雅威的话。

另一方面避免在汉译中出现似乎不雅的语词“阳皮”。它们追求雅而对原文采取意译，虽然雅而信，但是与原文的字义仍有差别。上述案例在《塔纳赫》中并非仅限此处，例如《申命记》30:6 提及：

1. 耶和华 [雅威] ——你的神要使你心和你后裔的人受割礼，好叫你尽心尽性爱耶和华 [雅威] ——你的神，使你可以存活。（“和合本”）

2. 耶和华 [雅威] 你神必给你的心和你后裔的心行割礼，好叫你全心全魂爱耶和华 [雅威] 你的神，使你可以存活。（“恢复本”）

3. 耶和华 [雅威] 你的神必把你心里和你后裔心里的污秽除掉，要你一心一意爱耶和华 [雅威] 你的神，使你可以存活。（“新译本”）

在此案例中，针对心灵割礼的汉译，就翻译所要求的“信”而言，“和合本”和“恢复本”更加贴近原文，而“新译本”求雅而在根本上忽略了割礼在整本《塔纳赫》中的重要地位和意义。

#### 四、结语：

圣经汉译与译不准原则美国逻辑实用主义哲学家蒯因（Willard Van Orman Quine, 1908-2000 年）曾提出一个重要的哲学论点即译不准原则。该理论认为两种从来互不相通的语言，无法完全准确地互相翻译。（蒯因，2013:61-71）如果这种理论成立，那么，“新译本”与“恢复本”无论如何推陈出“新”与“恢复”，都无法达到将原文完整和全部的意义呈现出来的目的。就“新译本”与“恢复本”，其中的译不准现象可能至少存在如下四种可能性就旧约正典而言，“新译本”与“恢复本”出于自己所继承的新教教改传统，并不完全按照原文与犹太传统所确定的分类、卷名与排序翻译；就圣名而言，“新译本”与“恢复本”出于自己所承继的“和合本”传统，有意或无意地忽略了原文和原意；就 Shema 而论，出于对原文理解存在歧义，不同本之间的差异说明原文和译文之间不可能形成唯一精准的对称，“恢复本”仅采取可能最为可靠的翻译，而不可能形成唯一最可靠的翻译，因为原文本身就存在理解上的差异；就割礼而言，出于翻译原则上的差别，对于同一节经文存在着译文上的差别。上文将“新译本”“恢复本”置于与原文以及与“和合本”的对比中，探讨圣经汉译运动试图回归或恢复原文的意义在何种意义上可以达成。限于篇幅，本文仅从正典以及宗教核心观念等两个方面给出自己的探讨和回答。概而言之，每部汉译本受到译不准原则的限制而不可能达到百分之百地传达原文的意思，而每部汉译本都试图推陈出“新”或“恢复”原来的意思，在这种情况下，每部译本都是新译本，每部译本都是恢复本。

刊于《复旦外国语言文学论丛（2017 年春季号）》

## 参考文献:

- [1] Barton, John and Bowden, Julia. *The Original Story: God, Israel, and the World*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- [2] Berkowitz, Ariel. *Briteinu: A messianic Commentary on the Weekly Torah and Haftarah Portions*, Vol. V. Richmond, Michigan:Shoreshim Publishing, Inc. 2004.
- [3] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart:Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.
- [4] Editorial Staff of *Encyclopaedia Judaica*. *Encyclopaedia Judaica—CD-ROM Edition*. Israel:Judaica Multimedia Ltd. , 1995.
- [5] Hertz, J. H. *The Pentateuch and Haftarahs*. London:Soncino Press, 1952.
- [6] Karesh, Sara E. and Hurvitz, Mitchell M. ed. *Encyclopedia of Judaism*. New York:Facts On File, 2006.
- [7] Pietersma, Albert and Wright, Benjamin G. *A New English Translation of the Septuagint*. New York:Oxford University Press, 2007.
- [8] Plaut, W. Gunther ed. *The Torah: A Modern Commentary*. New York:Union of American Hebrew Congregation, 1981.
- [9] *Tanakh*. Philadelphia, Jerusalem:The Jewish Publication Society, 1985.
- [10] *The Orthodox Study Bible: Ancient Christianity Speaks to Today's World*. Nashville, Dallas, Mexico City, Rio De Janeiro, Beijing:Thomas Nelson, 2008.
- [11] Tigay, Jeffrey H. *The JPS Torah Commentary:Deuteronomy*. Philadelphia:The Jewish Publication Society, 2003.
- [12] Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version, or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Nettetal:Steuer Verlag, 1999.
- [13] 阿诺德, 拜尔. 《旧约透析:全方位研读旧约》(文子梁译), 香港:国际圣经协会, 2001.
- [14] 布鲁斯. 《圣经正典》(刘平、刘友古译). 上海:上海人民出版社, 2008.
- [15] 财团法人台湾福音书房编辑部. 《圣经》(恢复本, 简体字版). 台北:财团法人台湾福音书房, 2011.
- [16] 丁骏. 《“信”与“雅”的调和——语法结构偏离在文学翻译中的意义》. 《复旦外国语言文学论丛》, 2016 春:97-102.
- [17] 海恩波. 《道在神州:圣经在中国的翻译与流传》(蔡锦图译), 香港:国际圣经协会, 2000.
- [18] 环球圣经公会. 《圣经》(新译本, NIV). 香港、新加坡、美国、加拿大:环球圣经公会有限公司出版, 2006.
- [19] 蒯因. 《语词和对象》(陈启伟等译). 北京:中国人民大学出版社, 2012.
- [20] 卢龙光主编. 《基督教圣经与神学词典》. 香港:馆, 2004.
- [23] 马礼逊、米怜译. 《神天圣书:载旧遗诏书兼新遗诏书》. 马六甲:英华书院,

1823.

[24] 天主教香港思高圣经学会翻译.《圣经》(Biblia Sacra, 思高本). 香港:天主教香港思高圣经学会, 1968.

[25] 香港圣经公会.《圣经》(和合本修订版, NIV). 香港:香港圣经公会, 2012.

[26] 魏道思.《犹太信仰之旅:犹太人的信仰、传统与生活》. 刘幸枝译. 江西:江西出版集团. 江西人民出版社. 2009.

[27] 亚历山大.《从伊甸园到应许之地:摩西五经导论》(刘平、周永译). 上海:上海人民出版社, 2008.

[28] 尤思德.《和合本与中文圣经翻译》(蔡锦图译). 香港:国际圣经协会, 2002.

[29] 赵维本.《译经溯源:现代五大中文圣经翻译史》. 香港:中国神学研究院, 1993.