

福音與當代中國

GOSPEL AND MODERN CHINA

聖經與中華：

百種譯本百版和合



P.109

遍傳福音團與西北靈工團
事工的意義與影響

P.99

關於跨文化的回顧、反思（上）

P.83

從《幾何原本》的翻譯、傳播
看人類命運共同體的構建

P.63

再洗禮派歷史溯源



福音與當代中國

GOSPEL AND MODERN CHINA

出版方：世基華文傳媒有限公司

Publisher: China Gospel Media Company Limited

主編：伊天原

編委會成員：王璐德；楊伊；李道南；木鐸；殷商

美工設計：蘇一貝

地址：香港灣仔駱克道114-118號嘉洛大廈5樓B室

OFFICE B ON 5TH FLOOR GAYLORD COMMERCIAL
BUILDING 114-118 LOCKHART ROAD HONG

公司電話：00852-28150191

傳真：00852-25445670

郵箱：christiantoday@163.com

ISSN: 2616-7425

售價：港幣 HK\$100

美金 \$15

版權聲明：

本刊發表的文章均代表作者本人觀點，
文責由作者自負。

本刊文章壹經發表，版權及著作使用權
即歸《福音與當代中國》雜誌所有。凡涉及國
內外版權及著作使用權問題，均遵照相關法
律法規執行。本刊刊登的所有文章如需轉載
或翻譯，須經編輯部書面授權。

本刊刊登的所有文章均會刊登在本編輯
部網站，編輯部會告知作者，尊重作者意願。
網絡版版權及著作使用權歸本刊所有。

文章在本刊發表後，如被轉載或獲獎，
請及時通知文章責編，以備成果統計之用。

【信仰思考】

- P. 05 神是活人的神，不是死人的神 / 狄馬
- P. 09 當代改革宗及主流基督教的幾點反思 / 伊卡洛斯的羽毛
- P. 11 神意還是民意？ / Yao Xiyi

【和合本百年紀念】

- P. 13 道在中華：中華聖經譯本千年史（635-2019年）
——「和合譯本」百年（1919-2019）紀念專文（上） / 劉平
- P. 34 道在中華：中華聖經譯本千年史（635-2019年）
——「和合譯本」百年（1919-2019）紀念專文（下） / 劉平

【再洗禮派傳統反思】

- P. 59 再洗禮派歷史溯源 / 楊華明
- P. 70 信徒皆祭司的再審視 / 傑拉爾德·格布蘭特 李道南譯
- P. 74 哈羅德·班德爾與「再洗禮派的異象」 / 凱文

【跨文化傳播中的基督信仰】

- P. 79 從《幾何原本》的翻譯、傳播看人類命運共同體的構建 / 易道
- P. 89 在奧克拉荷馬城的文化適應 / 李春海
- P. 95 關於跨文化的回顧、反思（上） / 納凌
- P. 102 再看「傳回耶路撒冷」 / 托尼·蘭伯特 莫多克譯

【中國教會歷史回顧】

- P. 105 遍傳福音團與西北靈工團事工的意義與影響 / 石衡潭
- P. 116 反教浪潮中前進的中國基督教 / 張鎔

【普世基督教觀察】

- P. 123 斯裏蘭卡教會簡史 / P·珊迦·以馬內利 莫多克譯

中國新世代基督徒群體的產生與成長

文 / 伊天原

一、中國基督教面臨的危機與困境

從1807年馬禮遜入華傳教算起，中國基督徒的歷史已經有二百年了。到了今天，中國基督徒人數已經有三四千萬左右，經過這二百年的成長，中國基督徒群體中終於出現了一個全新的群體：產生於二十一世紀初的新世代基督徒群體。

一直以來，一個神話廣為流傳，那就是認為中國家庭教會以農村基督徒為主，雖然他們文化低下，處於社會底層或基層，但卻是信仰最為純粹的一個基督徒群體。這個占到中國基督徒70%左右的農村基督徒群體，是最能代表基督信仰的純正性，這個龐大的農村教會，將通過農村包圍城市的模式，帶來中國的福音化。

然而，隨著農村基督徒進入城市打工，也開始參與到城市化的進程中，農村教會開始面臨艱巨的挑戰，這個神話，今天，已經煙消雲散。

隨後，又一個神話開始興起，那就是城市知識份子教會的興起，將帶來基督教在中國的巨大影響，由此帶來中國的福音化，甚至是民主化和憲政。然而，今天，隨著中國城市知識份子教會整體轉向改革宗，他們的實踐方向卻與民主化、自由獨立的方向背道而馳，孜孜以求建立一個政教合一的基督教宗教王國，這個神話已然破滅。

究其原因，在於中國教會深受傳統基要派基督教的影響，在基於聖俗二元論神學立場的時代論和奧秘派的主導下，與社會隔絕、與體制對抗，自我神話和自我稱義，自我封閉和自我陶醉，醉心於建一個君臨天下的基督教宗教王國，使得基督徒群體不僅被體制壓制，被社會排斥，更關鍵的是帶來基督徒人格心理和社會身份的扭曲。

由此，在經歷了上個世紀八九十年代基督教的迅猛發展之後，中國基督教如今面臨巨大的危機和困境。

何以走出這個困境？

二、新世代基督徒產生的歷史背景和基本特徵

然而，隨著中國在2000年入關，經過二十年的變遷，一個新的基督徒平信徒群體開始崛起，這個群體將給中國基督教帶來希望和新的成長動力。這就是新一代年輕基督徒平信徒群體的出現，可以稱之為新世代基督徒平信徒群體。

這個群體的整體特徵是：他們屬於年輕一代，年齡普遍在20-35歲之間，接受過高等教育，都擁有專業技能，在社會中有自己的職業和角色，要麼是專業人員，要麼是獨立創業，成為職業階層，因此，

具備獨立的思考能力和經濟基礎，在人格上和心理上比較完整和健康，能夠很好的進入社會，與社會的關係比較融洽，不再帶著與社會為敵的心態與社會對立。

同時，由於他們是在網路時代成長起來，又接受過良好教育，開始具備世界眼光和國際視野，這大大擴展了這一代基督徒的心胸和眼界，使得他們不再狹隘、封閉和固執。

之所以會出現這樣一個受過高等教育的年輕一代平信徒群體，這同時與1998年開始的大學擴招有著直接的關係。大學擴招，實際上也是中國為了應付入關帶來的人才需求衝擊所做的應對之策。正是因為大學擴招，使得大學錄取率大大提高，從而使中國大學教育從精英教育轉變為面向平民大眾開放，開始走向大眾化教育模式，這就使得大量年輕一代基督徒能夠進入大學接受高等教育，這也是1998年以後大學生團契開始在中國廣泛發展的前提條件，也使得中國教會自1949年以後重新出現了一代有文化的基督徒群體。

這個群體，因著中國城市化的大規模擴展，主要聚集在中國的中心城市，在城市化的進程中，開始確立自身在中國現實社會的社會身份和位置。

三、兩類年輕一代基督徒的區分

然而，並不是所有年輕一代接受過高等教育的基督徒都屬於我們所定義的新世代基督徒。在受過高等教育的年輕一代基督徒中分為兩個群體。

一類是有家庭基督教信仰傳統的年輕一代基督徒，往往是基二代、基三代甚至是數代以上；

一類是沒有家庭基督教信仰傳統，是從自身才開始接受基督信仰的年輕一代新基督徒。

這兩個群體之間有重大的區別，而我們所說的有獨立思考能力、希望走出傳統教會進入社會的新世代基督徒往往來自於有家庭信仰傳統背景的那個年輕基督徒群體。

形成這種重大區別的原因在於：

往往只有生長在有家庭基督教信仰傳統的年輕一代基督徒，是因為形成新世代基督徒的關鍵動力在於這個群體的最大願望就是要努力走出傳統基督教的封閉狹隘與無知狀態，成為一個完整健全基督徒。

因此，正是由於自身出身在有著基督教傳統的家庭，往往因為傳統基督教使自己的人生成長過程中遭受很多傷害，經歷很多痛苦，對教會的內部實際情況瞭解的深刻全面，深知傳統教會的弊端和問題所在，因此對於傳統教會的問題與弊端有著切身體會、切膚之痛，因此，迫切希望走出傳統教會的捆綁與壓制。

同時，由於出生在一個有著基督教信仰傳統的家庭，基督信仰早已深深紮根，在人生基本價值觀的形成過程中，基督信仰的影響起著至關重要的作用，因此很難再放棄基督信仰，但是對基督信仰卻有著很多困惑和反思，不再跟著傳統基督教亦步亦趨。

因此，當這個群體因著受過一定程度的高等教育，並且能夠進入社會獲得獨立經濟基礎，也就具備了獨立思考和深刻反思的能力與願望。

這也就出現了我們稱之為新世代基督徒這樣一個群體。

與此相對應，另一個年輕一代受過高等教育的基督徒群體也同時產生，這就是沒有家庭信仰傳統，是在進入大學階段，因著大學團契傳教而接受基督教的年輕一代基督徒。這個群體，大多數人之所以在大學階段接受基督教，往往是因為在青少年成長過程中收到來自原生家庭的許多傷害，或者是在成長過程中經歷了許多來自外界的傷害，心理有許多痛苦和缺失，而當他們進入大學通過大學團契接觸到基督教以後，基督教成為他們獲得心靈療傷和康復的安慰和依賴。

這樣一個年輕基督徒群體，由於是通過傳統教會接受基督教的，對於傳統教會沒有深刻全面的認

識和瞭解，同時由於一旦接受基督教就把自己的生活交往圈子局限在團契和教會之內，處在一個相對封閉的環境之中，從而被傳統基督教深深塑造，成為傳統基督教的一部分。而根據宗教心理學的一般原理，這種沒有信仰傳統背景薰陶而從自身開始接受基督教，一旦接受，往往會顯得狂熱傲慢自大、充滿激情，急切的要證明自己信仰的純粹性和高度虔誠，充滿著因為新接受一個宗教信仰而要顯示自我獨特性的強烈願望，充滿好鬥性與排他性，從而成為一個極富好戰性的年輕宗教衛道士。這一點，在中國改革宗教會中那些受過高等教育的年輕改革宗基督徒身上，尤為明顯，可以稱之為改革宗的紅衛兵。

這個沒有家庭基督教傳統背景年輕一代新基督徒群體，將成為未來中國傳統基督教的中堅力量，同時也自然繼承了傳統基督教的基本特徵，由於受過良好教育，可以建立系統的神學知識，顯得更加好鬥和狂熱。

這兩個群體，顯然是朝著相反方向發展的有著巨大區別的兩個年輕一代基督徒群體。而我們所說的新世代基督徒，往往是指前一個有基督教家庭傳統背景的受過高等教育的年輕一代基督徒群體。

四、新世代基督徒對於傳統基督教和傳統教會的認識和看法

新世代基督徒基於自身的成長歷程和信仰歷程，面對傳統基督教的困境和危機，更因著自身的切身經歷和體驗，對一系列關乎中國基督教的重大問題開始深刻反思，尋求出路：

1、最根本性的反思就是對信仰和宗教做出區分，力求走出宗教，建立信仰，回歸耶穌天國福音真理。進而，反對宗教王國野心，強調基督徒應該是一個有使命的信仰共同體。唯有對信仰和宗教做出區分，才能真正理解耶穌福音的真諦。

2、走出政治站隊，不再對家庭教會與三自教會之政治立場孰對孰錯，誰能代表真信仰予以關

注。因為基督信仰本身就是超越政治立場之分野的，認為唯有家庭教會或者三自教會才是真正信仰，才能得救是用政治來綁架基督信仰。新世代基督徒從小就在這種政治正確的氛圍中成長，自然會認識到這種把政治立場強加到基督信仰的無休止內鬥所帶來的種種荒謬與破壞，深深感受到這種政治立場綁架在這個時代的怪誕而虛無。

3、走出教義站隊，不再把信仰等同於教義和神學。從九十年代初以來的二十年，中國教會深深陷入教義和神學的內鬥之中，得救穩固與不穩固之爭、靈恩與基要之爭、加爾文與阿民念之爭、預定論與自由意志論之爭，等等，慘烈而無休止，互相攻擊對方是異端、歪門邪道，都想以正統和絕對正確自居，這一點，在改革宗身上表現的最為充分。這使得中國教會處於內部文革狀態，越極端越正確，寧左勿右，由此帶來中國教會的分裂、互相敵對與仇視，以至於相互之間老死不相往來，為中國社會和民眾所詫異和不解。新世代基督徒自小在這種氛圍中成長，對此同樣有深切體會。因此，不再被教義和神學綁架以致湮沒信仰，是新世代基督徒的深切願望。

4、走出傳統教會的宗教洗腦環境，反對宗教傳銷模式。中國傳統基督教的反智主義影響至為深廣，對於人文社科知識採取排斥甚至敵對的立場，這對於受過高等教育的新世代基督徒而言，是很難接受的，他們強烈期盼能夠獨立思考，擁有自己的思想權利。同時，傳統教會的拉人入教一味追求人數的增長的傳銷模式，也很難再被新世代基督徒所認同。

5、走出傳統基督教的聖俗二元論黑白思維。黑白二元的聖俗二分法，對於新世代基督徒所帶來的傷害最大，因為這使得他們從小就在一個與社會相對隔絕的狀態下成長，從小被局限在傳統基督徒群體中，不能如同同齡人那樣和社會有廣泛的接觸，在日後進入學校和社會的過程中，往往容易導致自卑心理的產生，對人格塑造形成不利影響。因此，走出聖俗二元論的束縛，往往是新世代最深切的心聲。

6、不再被來自海外的各種宗派、神學所左右，開始獲得獨立性。長期以來，中國教會沒有自己獨立思考的能力和願望，無論是神學還是教會的建造，基本上採取的都是從外部世界輸入為主的模式，這其中主要是美國和韓國。這樣就造成了生搬硬套的強行植入問題，使得基督教與中國社會和文化傳統格格不入，突出表現為對於中國傳統節日和禮儀的敵視和拒絕，由此造成基督教和中國文化傳統的嚴重對立和衝突，導致緊張格局，也使得中國教會一直處於外部力量主導的殖民模式狀態。而這種對立和衝突，卻被中國傳統基督教看成是捍衛自身信仰純潔性的證明。因此，這就導致新世代基督徒對於中國自身文化傳統的漠視和隔膜，一旦他們意識到由此帶來的嚴重後果，自然希望尋求確立自身信仰的獨立性，並且和中國自身文化傳統進行對話和相互理解。

7、走出對社會的隔絕與漠視，強調社會關懷和公益慈善的純粹性。中國傳統教會深受時代論的末世論之影響，對於社會關懷採取功利性態度，認為社會關懷只是傳福音的工具和手段，或者認為社會關懷沒有意義，徒然浪費時間，導致中國基督教的自覺的自我邊緣化。對於新世代基督徒而言，深切感受到傳統教會在社會關懷領域的無所作為所帶來的負面影響，希望能擺脫這種無所作為的局面。

8、走出對傳道人牧者的盲目崇拜與順服，強調作為有獨立人格和獨立思考能力的平信徒的自身尊嚴。這一點意義重大。中國傳統教會一向注重傳道人的屬靈權柄，甚至導致偶像崇拜，對於平信徒則是要求順服與盲從，使得新世代基督徒在成長過程中深受壓制和捆綁，因此他們期盼能夠確立作為平信徒自身的尊嚴和信仰權利。

五、新世代基督徒的願景

隨著新世代基督徒對於傳統教會的反思和尋求努力走出困境與危機，那麼，新世代基督徒的內心

願景是什麼？

最深切的願望就是：期望作為新一代基督徒，能被中國主流社會所接納、理解和尊重，不再處於社會的邊緣狀態。同時，能夠展現出作為基督徒的獨特價值觀和人格感召力，在社會中能夠有所作為，有所貢獻，真正使中國社會能夠體會到基督信仰的價值和意義所在。

如此，作為一個基督徒，在現實的民族與國家層面，能夠獲得一種坦然的存在合理性，並不因自身獨特的信仰而被看做異類，而是被看作是一群有自身使命感召的有信仰的公民群體，在社會的各個層面和領域，都能以自身的專業和獨特信仰價值觀，帶來社會所期待的貢獻。

六、新世代基督徒的未來走向對於中國基督教的意義

由此看來，隨著新世代基督徒群體的出現，中國基督徒可以說開始出現一個代際斷裂。中國傳統教會目前處於整體的焦慮與困惑之中，大家都在尋求新的突破和方向，而這個新世代基督徒群體的異軍突起，預示著一個新的希望的出現，給中國基督教帶來新的活力和期待。

隨著中國日益國際化和全球化，中國和西方基督教文明體系國家出現了許多衝突與分歧，這也越來越顯示出中國和西方基督教文明體系國家之間相互理解溝通的重要性。正是在這種衝突與分歧的格局中，中國基督徒發現自身最大的困境在於愈益深刻的意識到自身處於一種夾縫處境之中：中國基督徒究竟該如何處理作為一個中國人同時又是一個基督徒的雙重身份？

而中國的新世代基督徒，能夠在中國融入全球體系的進程中，在與世界基督教文明體系國家的共處互動中，發揮自身的獨特優勢，成為一個建設性的溝通管道與橋樑，為相互之間的互信與共贏帶來祝福。□

神是活人的神，不是死人的神

文 / 狄馬

《新約聖經》中記載著這樣一個令人動容的故事：耶穌在加利利地區傳道治病。有一天，他帶領一班門徒，從一片麥地裏穿過。其中一個門徒餓了，就掐了麥穗來吃。法利賽人看見了，對耶穌說：「看哪，他們在安息日為什麼作不可作的事呢？」耶穌就對他們說：「經上記著大衛和跟從他的人缺乏、饑餓之時所作的事，你們沒有念過嗎？他當亞比亞他作大祭司的時候，怎麼進了神的殿，吃了陳設餅，又給跟從他的人吃？這餅除了祭祀以外，人都不可吃。」又對他們說：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。所以人子是安息日的主。」（可2：23-28）

說完這話，耶穌就離開那地方，進了一個會堂，碰見一個枯幹了手的病人，正要施治，法利賽人就控訴他，說他在安息日治病，犯了律法。耶穌說：「你們中間誰有一只羊，當安息日掉在坑裏，不把它抓住拉上來呢？人比羊何等貴重呢！所以，在安息日作善事是可以的。」於是對那人說：「伸出手來！」他把手一伸，手就複了原，和那隻手一樣。法利賽人從此商議要除去耶穌，因為他們抓住了耶穌「犯罪」的證據。

（太12：9-14）

耶穌說的吃陳設餅的事，發生在大衛逃難的路上。掃羅要殺大衛，大衛逃到祭司亞希米勒那裏，又累又餓，就向祭司討食物，亞希米勒沒有食物，就把聖殿裏的陳設餅拿下來給他吃。耶穌拿這個例子駁斥法利賽人，說明律法是死的，但人是活的。他多次引用《舊約》中的話「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。」意在說明，比起那些尋章摘句的律法主義者，他更喜

愛充滿憐憫的人道主義者。

這使我想起我見到的一些基督徒。他們在肢體間自詡為「屬靈前輩」，在教會裏也總得「虔誠」的美名。具體表現為：風雨無阻地參加周日敬拜，聲情並茂地吟唱讚美詩，不折不扣地繳納「十一奉獻」，甚至有不顧吃奶的孩子，拋下大堆的家務，無視病床上的老人，堅持周日敬拜，不誤查經講道，最終導致家庭離散，孩子吸毒，老人病故。這些基督徒在教會裏當然是少數，但奇怪的是，這些「少數」總能得到牧養人有意無意的鼓勵，在一些不明就裏的慕道友那裏，他們也經常被推舉為信徒的楷模，或「虔誠」的代言人，給其他信徒分享經驗，見證「奇跡」。實際上，你只要到這些基督徒的家中、公司裏、社會上打聽一下，這些基督徒往往自私、冷漠、責任心缺失，甚至六親不認，寡情絕義，何以一到教會就熱心起來了呢？這是因為他們自知愛心缺乏，沒有活出基督徒的樣子，一定要通過這些外在的規條來獲得代償性滿足，或求得神的庇佑，甚至越是在生活中自私冷酷，越是在教會裏大公無私。他們想，我都為神做出如此大的犧牲了，神還會不看管我的孩子、我的家庭、我的事業嗎？

其實，神不生不死，不娶不嫁，要你的「犧牲」幹什麼？你不徵求神的意見，一廂情願地做出「犧牲」，又拿所謂的「犧牲」讓神背負保護的責任，這不是詭詐麼？你如果真的愛神，就應當老老實實地看顧神的產業，照顧幼小，孝敬父母，愛人如己，努力完成神託付給你的使命，而不是變相和神做交

易。正如耶穌在耶路撒冷講道時所說：「我實在告訴你們：這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」反過來說「這些事你們既不作在我這弟兄中一個最小的身上，就是不作在我身上了。」由於這是他在被捕前的最後一次講道，因而可以視為耶穌回望人世時的總結性發言。他在這裏強調的是，愛人的重要性。這可以說是基督信仰的核心。他用再清楚不過的語言告訴世人：不愛人，愛神就是假的。

相比聽從耶穌的教導，在基督信仰裏更新生命，以切實的行為光照家庭，進而在生活中、社會上做鹽做光，一絲不苟地遵守那些外在的規條反而要容易得多。不就是按時應卯，唱歌跳舞，如數繳納「十一稅」嗎？出了教會的門依然故我，你能管得著？

這麼說來，那些千百年沿襲下來的宗教規條還要不要？我說，當然要，但僅有這些是遠遠不夠的。真正的信仰必然是超越這些規條的。因為規條是為人設立的，而人不是為規條創造的。比如，牧師告訴你，一個基督徒必須要委身一個教會，定期聚會，才是一個真信徒。這當然沒有錯，但僅有這些是遠遠不夠的。因為教會本來就是一個歷史的產物。耶穌時代沒有教會，人們三五成群地跟著他，在曠野裏，在大樹下，在石堆旁，在海灘上，聚集、聽講，目的只是為了證道、悟道，甚至是治病、吃魚頭泡餅。即使後來十二使徒跟著他，有了相對固定的班底，也只能算是一個流動的宣講團體，不是嚴格意義上的教會。

教會在保羅時代被建立，是由當時的歷史條件決定的：

1. 保羅時代識字的人少，需要一些有文化的人帶讀或解釋；
2. 《聖經》沒有誕生，抄本極少，需要信眾集中起來一起學習。

隨著現代印刷技術的提高，《聖經》可以做到人手一冊，加上高等教育普及以後，人們的知識水

準提高，牧師再要宣揚「教會之外無救恩」，就成了別有用心。實際上，「教會之外無救恩」是祭祀集團精心編造的謊言，目的在於壟斷救恩，增加人頭稅而已。

征諸教會史，我們發現，保羅是個猶太復國主義者。但他深知憑藉以色列當時的人口數量和品質，都無法與羅馬抗衡。他找到的一條復國之路，就是利用教會，擴充教權，同時積極鼓勵信徒向外邦傳教。他指望有一天，當外邦人的人數填滿，以色列就有了足夠的實力，與羅馬頡頏。結果就是，在不長的時間內，基督教就由一門排他性很強的民族宗教變成了世界性宗教，同時也使傳福音變成了傳教，基督信仰被嚴重地政治化了。

但根據《新約》的記載，耶穌說的「天國」，並不是指地上的一個實體政權，而是一個精神共同體。所以，托爾斯泰直接講——「天國就在你的心裏」。福音（耶穌的教導）改變每個具體的人，每個生活中獨一無二的男女，使他們在各自的家庭、生活和工作中，披著基督的光芒溫暖人心，進而光照周邊的親友、鄰人，每個重生的個人加起來就是一個「天國」。「天國」中的「國民」也不單指受洗的基督徒，而是實實在在的生命覺醒，從靈魂到肉體都復活的人；否則，耶穌就不會說「凡稱呼我『主啊，主啊』的人，不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去。」（太7:21）

信仰對一個人來說，不是通過修煉，越來越成為神——人是成不了神的；而是通過警醒和曆練，越來越成為人——成為一個具有豐富人性的、廣博的、被愛心充滿的人，而不是偏狹的、仇恨的、被虛妄充斥的人。一句話，好的信仰使我成為一個能充分體恤人性、悲憫人性、並進而復蘇人性的人；壞的信仰使我成為一個攻擊人性、蔑視人性、並試圖改造人性的人。

《約翰福音》中記載了這樣一個故事：耶穌被釘在十字架上的時候，看見他的母親和他所愛的門徒也站在旁邊。那時，士兵們已經分了他的外衣，又

為裏衣拈鬮，頃刻之間，他就要離開人世了。這時，他轉過頭來對他母親說：「母親，看，你的兒子！」又對那門徒說：「看，你的母親！」第一句話中「你的兒子」，指的不是耶穌自己。因為耶穌這時已被人戴了冠冕，穿上紫袍，戲弄夠了，又被打得受傷，天下沒有一個母親看見兒子如此不肝腸寸斷的。作為一個能體察萬人心的「神之子」，耶穌不會將自己被凌辱和鞭抽的模樣故意展示給母親。他說的「你的兒子」是指她旁邊的「他所愛的門徒」。因為回過頭來，他又對那門徒說：「看，你的母親！」——這是叫母親與他的門徒彼此相認，意在讓這個門徒在他死後照顧他的母親。表明這個「神之子」，在身體遭遇極大痛楚，很快就要長辭人間時，仍以塵世的母親為念，這顯露了一個「人之子」的平凡情懷。後來這個門徒果然將馬利亞接到自己的家中居住，這個細緻周到的安排於是就成為耶穌留給世界的最後旨意。

可惜，後世的好多基督徒忘了這一幕。

忘了基督教不是一門高高在上、以理殺人的宗教，而是傳播真理，踐行愛與憐憫的宗教；

忘了基督徒不是一群以言語和外在規條為冠冕的人，而是以身體力行和自身光照來改變世界的人。

實際上，今天的許多基督徒之所以和非基督徒家庭及家人關係緊張，原因並不僅僅在非基督徒家庭及家人硬著頸項、不肯悔改，與一些基督徒一味生搬硬套、大義責人的救世主做派有很大關係。本來中國人的宗教意識是很淡薄的，這對傳講福音很有好處。民間的祀孔、祭祖更多的只是一種禮儀，婚喪嫁娶儀式上的焚香、戴孝，現在已經完全演變成了一種民俗，是「非物質文化遺產」的一部分。一些基督徒卻非要吹毛求疵，以「越左越革命」的心態對待家人，硬要在其中找出「偶像崇拜」的因數，大加撻伐，搞得眾叛親離，避基督徒如避瘟神，自己還大言不慚地說：「我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。」（太10:34），一副耶穌下凡的架勢。

實際上，這些基督徒如果不是先從教條出發，而是從自身做起，捧出愛心光照親人，以真正謙卑的心態對待家人，基督徒和非基督徒親人之間的矛盾會少很多。因此，我常想，什麼是傳福音？活出基督徒的樣子，這就是最好的傳福音。桃李不言，下自成蹊；你若盛開，清風自來，還用得著你苦口婆心，甚至坑蒙拐騙，拉人入教？如果信仰上帝或研讀聖經，並不能改善一個人在家庭生活中的暴戾和粗鄙，也不能使一個人在公共生活中顯得更為節制和溫情，那麼，它除了滿足一個人的虛榮心，或使他在公共場合誇誇其談，自欺欺人，還有什麼用呢？反過來，一個人如果真的被愛心充滿，做到愛人如己，即使他懈怠，甚至是破壞了一些宗教規條又有什麼呢？

耶穌不也進到聖殿，推倒了兌換銀錢之人的桌子和賣鴿子的凳子，活像一個城管麼？

保羅不也廢掉了割禮，對外邦人說：「受割禮不受割禮都無關緊要，要緊的就是作新造的人。」（加6:15）

特蕾莎修女不也給異教徒以他們的方式做臨終禱告嗎？利瑪竇為了取得中國士人的信任，蓄長髮戴儒冠；李提摩太不僅身著儒生的長袍，而且還在腦後蓄起了辮子。

我曾親見一個母親，把他五歲的兒子打發到車站，回老家過年，說：記住，孩子，回到老家，不要磕頭，不要燒紙，要記得飯前禱告。孩子說：媽媽，那你要不要給爺爺奶奶捎兩句祝福的話呢？這個母親把頭一回，說：神的事比人的事重要，說完就走了。這個話可以代表當今好多基督徒的心態。不錯，神的事比人的事重要，但神是活人的神，不是死人的神。神把孩子託付給你，意在叫你幫助他成長，教他懂得生命的道理。但你記住的只有那些乾癟的教條，忘了鮮活的生命。這個孩子長大了，即使他把所有的規條都記住了，並遵行了，又有什麼用呢？不就是一個合格的法利賽人麼？你以為磕頭是「偶像崇拜」，那握手算不算？敬禮算不算？你以為燒紙是給死人送錢，涉嫌「拜鬼」，那獻花怎麼講？燒紙是想

像死人到地獄裏，還會花錢，那獻花是不是想像死人還活著，有眼睛能看見，有鼻子能聞見？你如果真的相信上帝是宇宙間唯一的真神，那麼寺廟裏不就是一些泥塑木梗，墓地裏不就是一些死去的男男女女麼？這些人曾經活著，曾經給過我們愛和幫助。現在他們死了，我們以適當的方式，或按禮從俗地表示哀悼，表達紀念，不是應當的麼？我們有一天不也要鑽到這裏面麼？幹嘛非得趕盡殺絕，來個「寧要基督教的草，不要中國化的苗」呢！

其實，要我說，這些自稱基督徒的人，離基督很遠，離「紅衛兵」很近。因為他們把規條當成了耶穌的教導，而把耶穌的教導和耶穌本人忘得一乾二淨。□

2019年9月6～9日草於古長安

當代改革宗及主流基督教的幾點反思

文 / 伊卡洛斯的羽毛

引論

在現代基督教生活中，我們不但注重於一個神學邏輯上的正確性，更加注重這一正確的邏輯所給我們生活和整個人生帶來的可能的影響以及這背後可能的動因。對此，我們不妨妄加猜測，猜測的正確與否可供商榷。然而不可辯駁的是，基督教是一個在歷史和社會中不斷發展的宗教，它的包容性以及整合能力隨著人類對神創造之世界認識的深入，在神學架構體系也較之前逐漸豐滿和整全。

一，耶穌神人二性論影響

人們對耶穌的神化過程中就是在消解耶穌作為人所受痛苦的真實性，也就帶來人對耶穌的愛的真實性的直接體驗。這種消解的最終目的還是要建立舊約體系中的沒有愛的神權體制。制度化這一原本接地氣、接人性、通俗易懂的歷史性真實的信仰。

耶穌是一個聲稱自己是神的兒子的人，除此之外，一切的理論化消解，都是對耶穌的歷史存在的真實性的弱化。人們便沒有獨立依靠耶穌的能力。

二，預定論的影響

預定論的影響在於一種分化，即把基督徒與非基督徒分開，從本質上分開，從而模糊信徒對「任何人在任何時候都有可能被上帝拯救」的事實，從而建立起一道高牆來固步自封，以鞏固教會中拉人入

教的模式以保持自己權力體制的運營。

現代改革宗基督教，本質上整個是一個權力體制的陰謀。

三，末世論的影響

末世論的影響也是如此，是為了分化之後達到一種對權力體制的鞏固。因為對未來的看法必定影響人們對當下的抉擇，所以末世論的影響是，否定當下一切的社會生活和人世現實的價值，從而用暗示的手法突出傳教的重要性和唯一重要性，以此實現繼續拉人入教的營運模式。

從經濟角度看，這以超驗性體驗為支撐，以預定論為界限，以救贖論和末世論為動力的行銷團體，得到社會有同樣宗教體驗人的不斷的財力支持（他們可以去籌款，而且人們由於對上帝的虔誠不得不相信他們）。於是這一龐大的宗教神學理論體系支撐至今，在這樣一個現代化多元化潮流的時代

依然頑強而堅固的運營著。

四、宗教權力體制的結束

然而總有一天，它們的時代即將結束。

那一天即在於超驗性的普及化，文本的邊緣化和歷史的中心化，社會現世價值的肯定，人與神的連接以及人與人的社會連接均得到肯定之後，這樣一種步履維艱的高耗能機制才會瞬間崩塌。

超驗性體驗的存在性是它如今唯一的稻草了，別的都以在時代的潮流下顯得無力而蒼白，這也是為什麼如今基督徒容易人格分裂的原因：他們一方面被教會的超驗性體驗神秘化所捆綁，一方面又接受現代的希臘化理性教育，所以這種生活的張力日益凸顯，難以維持。超驗性帶來的神秘主義會使得這一邊界更加明顯，於是去神秘性的宗教化成為我們這一時代的主要任務。

如果告訴大家神秘主義不需要在教堂裏依然能夠經歷得到，那將會釋放一大批信眾回歸人性社會和自然現實。

當然，此舉也會使得教堂的掌權者惶恐，然而教會並不會因此失去它存在的理由，我相信它會繼續存在下去，並且以另一個更加光輝的理由，而不用再神神秘秘跟個老鼠地下黨。

如此陳述的原因在於，從人類歷史看來，人類對於宗教的需要是堂堂正正的和不可或缺的，即使在物質極為充裕的今天，人對精神終極連接的嚮往依然存在，這就為我們教堂存在的正當性合理性提供了可能和可靠的依據。

於是在兩千年後的今天，宗教、歷史、社會這

三條主線自始至終交織交錯，時而對抗時而相融的狀態，終於結束了，它們終於完全吻合地結束在了一起，一起服務於人類歷史的未來。

五、總結：一個完整健全的信仰

一個完整健全的信仰一定是建立在認識歷史社會、自然科學以及自我瞭解的基礎上的，只靠聖經文本是不足夠的原因在於，上述的這些歷史、社會、自然、科學，都是屬於神的，缺了一個就可能造成對神認識的偏頗，進而進一步造成一些很可能屬於悲劇性的後果。

所以總的說來，存在四本聖經：

一本是《聖經》文本，一本是自然之書，一本是歷史之書，還有一本自我之書。

這四本聖經缺一則會使得我們的信仰麻木和偏狹，使我們不能過上一種自滿而富足的幸福生活。

宗教力圖建立人與終極精神的直接聯接，而人的社會性又在這種氛圍中使得宗教不可避免的被制度化，制度化所帶來的反作用就是壓抑乃至磨平個人性在其中的作用和活力，如何能使宗教即保留它的連接性又保有會眾的個人特徵，那就需要一個極其重要的框架作為支撐，這一框架存在於基督教最原始的歷史經驗裏，就是耶穌傳講的天國之論。

我們認為只有在這種天國論的框架裏，才能使得人與神的連接和人的獨特性同時保有。

人的個體性和社會性以及對神直接連接的關係的立體化建立，使得我們更加可能過上一種更為豐富完整的基督信仰的幸福生活。

這也就是我們所做一切的努力的目的。□

神意還是民意？

——基督教會與基督教憲政主義

文 / Yao Xiyi

按照聖經的教導，在一個因著罪而墮落的世界中，地上政權的設立有其必然性。神對地上政治秩序的唯一絕對要求是行公義和憐憫，把聖經的道德精神貫徹在政治生活中，建立一個具有道德原則的社會秩序，這是神對人間政治的心意。聖經所載上帝的啟示並沒有規定實現這個心意所必須的具體系統的制度設計和政策實施，只要能把神所規定的大原則體現出來的任何制度，只要這個制度符合從神而來的基本政治要求，都有其合理性。這也是為何兩千多年來，基督徒群體可以通過不同的社會制度做出美好見證的根本原因。基督教作為一個世界宗教，其關注的焦點和存在的意義畢竟不在於社會政治。

從這個基本認識出發，我們必須明白：神意，而不是民意，才是從聖經觀點做出政治判別的出發點和終極標準，這也應該是基督教會政治考量的出發點，神意才是基督徒做出政治抉擇的最重要指南針。（可惜教會在歷史常常不能做到這一點，曲解、甚至放棄聖經真理，在社會和文化中隨波逐流，卻屢見不鮮。）

我們不能排除神意與民意的統一，前者通過後者表現出來的可能，不違背神意的民意當然應該尊重。但在聖經當中，我們看到的更多的是民意對神意的對抗，而神意往往是借著先知個人的言行表達出來。這清楚地告訴我們：民意從來不應該是絕對

的、唯一的標準。這個基本取向與近代以來處處以民意為依歸和基礎的民主憲政體制並不吻合。或者說，基督教神意至上的觀念與現代民主最首要的衝突是在大的信念預設層面，而非制度層面。

從歷史來看，現代憲政主義及其制度的形成大致上是與啟蒙運動和西方社會與文化的世俗化密切相關的，其思想基礎其實是人本主義的濫觴。因此，毫不奇怪地，現代憲政的基本前提是取消神意作為一切政治考量和設計的大前提，而以民意取而代之。現代憲政體制既以大多數民意為施政原則，那就為人性當中的美善與醜惡都打開了大門，因此無法保證政治秩序和政策始終和完全地按照聖經的道德精神來運作。這在二十一世紀的今天可以說是再明顯不過了：利用憲政體制，打著爭取平等權利的口號，人的慾望得以公開爆發，並且堂而皇之地進入社會主流。¹

民主憲政可以促進社會文明進步，也可以為人的罪性所利用，這是無法改變的事實。更可怕的是近代憲政既與民意等同，甚至高於神意，那麼我們又怎能防止憲政不被濫用呢？基督教憲政派的朋友

¹ 陳惠文女士曾這樣總結今日美國社會狀況：「政治正確，善惡不分；高舉人權，罔顧道德；容忍共融，泯滅真理；無神去神，荼毒菁英。」可謂道出了今日民主憲政體制去道德化，以民調和選票為真理的困境。（《大使命》，2014年8月，第111期，第1頁。

們，面對聖經的教導和嚴酷的社會現實，我們是否需要跳出近代啟蒙運動為我們設定的思維定勢和思想框架，讓聖經重啟我們的想像力，探索基於聖經和神意的獨特政治原則和思維，做出自己的政治判斷呢？畢竟，神意高出人意，如果我們忘記了這一點，我們就會失去對當下政治思想與實踐的各家各派的批判和鑒別能力。

如前所述，聖經所啟示的神意只是給我們指出了政治秩序和現實運行的大方向和原則，並沒有為這個原則的實現規定具體的政治設計與安排。如果基督教憲政派的朋友們非要想法設法論證出民主憲政的聖經依據，那麼開明君主專制也許在聖經中有更直接的依據吧！

當今全球的社會現實也給基督教憲政派的朋友們出了難題，讓他們的理論日益難於自圓其說，甚至有些一廂情願地天真！在那些民主憲政的大國紛紛遵循主流民意背離聖經原則，突破某些重要道德底線的時候，反而是那些所謂「專制」政權和領袖在維繫著這些底線。這類怪現象的普遍存在再次提醒我們這個世界是複雜的，在其中上帝創造的美善與人性的墮落並存，人類社會的政治思想和制度也是如此。

神意臨到世界，把世上的一切思想和制度都相對化了。因此，把任何特定制度絕對化，把其上升到神意的高度，都是錯誤的。

基督教憲政派的朋友們在論證民主憲政的聖經和神學依據時，常常把基督教的兩個重要信念割裂開來。

一是從人具有神的形象，因此人是高貴和有尊嚴這個思想出發來論證人的自由、尊嚴和權利。但聖經同時告訴我們，人的罪性及其後果是需要約束的。而地上政權的主要功用涉及這兩個方面。如果說個人性的罪較為容易察覺和對付，那麼集體性的罪實際上是更大的問題，多數人的暴政往往借著「民主」之名，行不公義之實。這也是我們在從基

督教人論引申出政治結論是需要注意的。再者，與現代大眾民主日益趨向權利導向不同，聖經衡量人類社會和政治生活的標準是多元的，個人的權利不是絕對的。社會的基本秩序和公眾的福祉同樣重要。

二是從人的罪性來論證三權分立的必要，以此來防止少數人的濫權。但我們要問的是，這種制度安排固然保證了多數民意對少數執政者的權力制約，但又如何充足地保證民意不會恣意妄為呢？基督教「罪」的概念不僅僅指向個人人性之惡，更指向人類集體對造物主的反叛。或者說，基督教對人性之惡的警惕既是個人性的，也是集體性的。

在我看來，某些基督教憲政派的朋友特別強調基督教「罪」的概念（所謂「幽暗意識」）使西方文明對權力的危險具有高度警惕，在權力面前非常謙卑，這固然在某個層面上是不錯的，但是否忽視了另一種可能：一旦某個基督教的政治領袖或群體自認為是上帝的使者，帶著從上帝而來的使命，並把自己的政治企圖神聖化；或者是要在地上建立天國，或者是要在此世大幹一番來迎接末日審判的來臨，其結果使這些個人和群體的自我和權力慾高度膨脹，以空前的殘暴禍亂人間。

歷史證明這不僅僅是一種理論的可能。從歐洲中古的十字軍，到德國農民戰爭中的閔采爾，到中國的太平天國，都說明「替天行道」式的宗教狂熱造成和強化的對權力的濫用甚至可以超過非宗教性的革命運動。就以今天的民主憲政大國美國來說，其文化和政治優越感與自大傾向（用聖經的語言來說，這叫做「自以為義」）恐怕至少部分來自於美利堅的基督教精神源頭。

總之，基督教如同其他任何宗教一樣，其社會和歷史作用是複雜多面的，其與社會政治的互動有著極為複雜的漫長歷史，有選擇性地只講一面，而忽視另一面，在歷史事實面前和學理上都是站不住腳的。□

道在中華：中華聖經譯本千年史（635-2019年）

——「和合譯本」百年（1919-2019）紀念專文（上）

文 / 劉平（復旦大學宗教學系教授，博導）

小序：

2019年，必將以「和合譯本」（Union Version，簡稱UV）出版並流傳一百周年為今人以及後人所紀念。「和合譯本」的誕生是中華文明與基督教史上的一件大事。若海選出近百年來深刻影響中華文明與中國基督教史的百種書籍，「和合譯本」必不可少¹。

為了講述「這一本書」（The Bible, The Book）與中華文明之間通過不同語言、不同版本對話與交流的故事，本文適應讀圖時代的閱讀喜好，以圖文並茂的方式，將研究的視野聚焦在「中華」、「聖經」、「譯本」等三元素之上。正如本文標題所顯明的，本文使用「中華」而非「中國」一詞，其因在於在歷史與現實中的「中國」一詞在內涵與外延上都頗變動不定。為此本文選取的「中華」一詞，所指的涵義一方面包括現今作為現代民族-國家的「中華人民共和國」，即中國大陸地區和港澳臺地區，另一方面包括全球海外華人。凡是在此地理與族群範圍內翻譯、出版或流通的聖經譯本，進而言之，凡是在此地理與族群範圍內只要在聖經譯本的翻譯、出版或流通上具備一個條件，均在本文研究的範圍之內。本文所使用的「聖經」一詞，所指的不僅是基督教所使用的正典，也指在華猶太教、元代的也裏可溫教（包括景教、羅馬天主教）所使用的正典。而本文涉及到的「基督教」（Christianity），涵蓋羅馬天主教/公教（Catholicism）、東正教/正教（Orthodox）、新教（Protestantism）及其他宗派（denomination）、教派（sect）、膜拜團體（cult）等。

值得注意的是，在現代漢語語境中，「新教」也被稱為「基督教」。從而在現代漢語語境中，實際上存在著兩種含義的「基督教」：廣義上的基督教，主要由上述三大宗派羅馬公教、正教、新教構成；以及狹義上的基督教，即新教。為了避免廣義與狹義上的「基督教」名稱導致術語上的混淆，學術界會採用「基督宗教」以及「基督教」分別指稱Christianity、Protestantism。本文採用廣義上的「基督教」，不採用狹義上的「基督教」。另外，在現代漢語語境中，天主教除了羅馬天主教/公教之外，另外有堅持三自（自傳、自治、自養）原則的中國天主教。

「譯本」（version），在經文鑒別學中指將希臘文聖經譯成為其他語言本文所用的「譯本」指的是《聖經》的版本，其中包括三種形式：其一指用不同的語言所翻譯的聖經文本，諸如，中文譯本、英文譯本、俄文譯本等；其二指同一種語言中採用不同的語體與風格翻譯的聖經譯本，例如，中文譯本中有文言譯本與白話譯本之分，新教傳教士在華譯經的譯本有「深文理譯本」、「淺文理譯本」、「官話譯本」之分，就《舊約》中的詩歌翻譯，在中文中又有楚辭體、五言體、七言體之分；其三，指同一種語言聖經譯本的修訂版，例如，「國語和合譯本」與「國語和合譯本修訂版」。²

1 參見鄒振環：《影響中國近代社會的一百種譯作》，北京：中國對外翻譯出版公司，1996年1月第1版，第36-40頁。

2 參見楊克勤編譯：《聖經研究手冊》，上海：中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會，上海愛德印刷廠印刷，2006年4月第三次印刷，第419頁。

一、「上青雲而載真經」的景教

約1625年，漢文-敘利亞文雙語對照的「大秦景教流行中國碑」在陝西西安出土。基督教聖經流傳與翻譯史由此找到自身發端的史料依據。根據此碑的記述，碑文由景教輔理主教景淨（生卒年不詳，八世紀）於唐德宗建中二年（781年），撰寫。該碑文敘述了景教自唐太宗貞觀九年（635年）至德宗建中二年之間一百四十多年的流傳史。

根據此碑的記載，唐太宗貞觀九年，基督教早期教派之一聶斯托利派（Nestorianism）由阿羅本主教（Bishop Alopen，生卒年不詳，七世紀）³從大秦（即波斯）傳入中土，名為「景教」。「景」取教義光輝、當大受人景仰之意⁴。碑文明確記載了有關景教聖經及其翻譯的概況：耶穌「圓廿四聖有說之舊法，理家國於太猷」；在他死後「亭午升真，經留二十七部」⁵。此處所謂的「舊法」、「經留二十七部」，分別指稱基督教的《舊約》、《新約》。就《新約》與《舊約》之間的關係，景教的基本觀點是：耶穌「圓」（即成就、實現）「舊法」「廿四聖」的預表。碑文簡要記述了景教的譯經活動：「大秦國有上德，曰阿羅本，上青雲而載真經，望風律以馳艱險，貞觀九祀至於長安，帝使宰臣房公玄齡仗西郊，賓迎入內，翻經書殿，問道禁闈，深知正真，特令傳授」⁶。據此記載，景教在華最初兩百年之內曾將敘利亞文聖經帶入中土，並以之為底本轉譯為中文。這是中華聖經譯本史上第一次提及《聖經》及其在華流傳與翻譯的史料。

景教作為聶斯托利派在華的一支，所使用的是該教派通用的敘利亞文聖經譯本，即「培熹托譯本」（Peshitta，又譯「別西大譯本」），或「通俗敘利亞文譯本」（Syriac Peshitta）。Peshitta，意為「簡單」、「通用」。是故，該譯本又名為「簡明本」，是150-250年間完成的敘利亞文標準譯本。不過，「培熹托譯本」之名直至九世紀才出現。根據考古發現，景教敘利亞文聖經譯本至今在中國尚保留若干殘片，例如，1986-1990年間，在甘肅敦煌發現的殘片包括：《詩篇》15:2-4a, 17:1-4, 21:2-5, 23:1-4, 24:1-5, 28:1-5⁷；《加拉太書》3:7b-10a⁸。這些殘片成為基督教第一次在中華大地上留下的聖經譯本的珍貴文獻⁹。

根據題名「尊經」的景教文獻（寫作年代未詳）記述，景教總計有三十五本「大秦本教經」，並記錄下經書之名，由景淨「譯得已上三十部卷」¹⁰。據此可以確定，景淨曾居於唐都長安（今西安），長期從事傳教和翻譯工作，譯有一批敘利亞文經書，其中包括《常明皇樂經》、《宣元至本經》、《志玄安樂經》、《天寶藏經》、《多惠聖王經》、《阿思瞿利容經》、《渾元經》、《通真經》、《寶明經》、《傳化經》、《述略經》、《三際經》、《寧思經》、《宣義

7 牛汝極：《十字蓮花：中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》，上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，2008年11月第1版，第50-56頁。該書另外有法文版，牛汝極：《十字蓮花：中國出土敘利亞文景教碑銘文獻研究（西元13-14世紀）》，上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，2010年6月第1版。

8 牛汝極：《十字蓮花：中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》，同上，第44頁。

9 Pier Giorgio Borbone：Peshitta Psalm 34:6 from Syria to China（《從敘利亞至中國的培熹托譯本詩篇34:6》），刊於W.Th. Van Peursen & R.B. Ter Haar Romney: Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday（《文本、翻譯與傳統：敘利亞傳統中的培熹托譯本及其使用研究，獻給Konrad D. Jenner 66歲生日》），Leiden, Boston: Brill, 2006年，第1-10頁。

10 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第203頁。

3 阿羅本（生卒年不詳，七世紀）：敘利亞人，唐代景教（基督教聶斯托利派在華的一支）傳教士，有史記載的第一位來華基督教傳教士。

4 參見朱謙之：《中國景教：中國古代基督教研究》，北京：人民出版社，1993年5月第1版，第15頁。

5 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，香港：卓越書樓，1995年，第49頁。另有簡體版，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年11月第1版。

6 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第54頁。

經》、《師利海經》、《寶路法王經》、《刪可律經》、《三威贊經》、《牟世法王經》、《伊利耶經》、《遏拂林經》、《報信法王經》、《啟真經》、《烏沙那經》等。

據考證，其中可能屬於基督教聖經經卷的有：

《舊約》部分（按照「尊經」先後順序排列，括弧中分別標出「和合本」與「思高譯本」譯名）：《多惠聖王經》（大衛王的詩篇，達味王的聖詠），《渾元經》（創世記，創世紀），《刪可律經》（撒迦利亞書，匝加利亞書），《牟世法王經》（摩西五經，梅瑟五經），《烏沙那經》（以賽亞書，歐瑟亞書）。

《新約》部分（按照「尊經」先後順序排列，括弧中分別標出「和合本」與「思高譯本」譯名）：《阿思瞿利容經》（Evangelium，福音書，福音書），《傳化經》（使徒行傳，宗徒大事錄），《寶路法王經》（保羅書信，保祿書信），《遏拂林經》（以弗所書，厄弗所書），《啟真經》（啟示錄，默示錄）¹¹。

據此，我們認為，景教給中華基督教留下第一部包括《舊約》與《新約》的正典經目。不過，令人遺憾的是，這並不是一部完整的正典經目。

根據甘肅敦煌發現的景教經典《一神論》第三篇「世尊佈施論第三」¹²記載，雖然景教沒有留存足本或單行本聖經，但是，我們還是可以找到經文片段，將之與「和合本修訂版」《馬太福音》、「思高譯本」《瑪竇福音》6:1-7:14(山上寶訓)對比，發現兩者之間存在高度重合的關係。

世尊佈施論第三：

世尊曰：如有人佈施時，勿對人佈施，會須遣世尊知識，然始佈施，若左手佈施，勿令右手覺。若禮拜時，勿聽外人眼見，外人知聞，會須一神自見，然始禮拜。¹³

耶穌基督說：你施捨的時候，不要讓左手知道右手所做的，好使你隱秘地施捨；你父在隱秘中察看，

必然賞賜你。（《馬太福音》6:3-4，和合本修訂版）你禱告的時候，要進入內室，關上門，向那在隱秘中的父禱告；你父在隱秘中察看，必將賞賜你。（《馬太福音》6:6，和合本修訂版）

耶穌基督說：當你施捨時，不要叫你左手知道你右手所行的，好使你的施捨隱而不露，你父在暗中看見，必要報答你。（《瑪竇福音》6:3-4，思高譯本）當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必要報答你。（《瑪竇福音》6:6，思高譯本）

若其乞願時，勿漫，乞願時，先放入劫，若然後向汝處作罪過，汝亦還放汝劫，若放得，一[神]即放得汝，知其當家放得罪，一還客怒翳數[敘利亞文的耶穌]。有財物不須放置地上，惑[或]時有賤盜將去，財物皆須向天堂上，必竟不壞不失。¹⁴

你們若饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們；你們若不饒恕人，你們的天父也必不饒恕你們的過犯。（《馬太福音》6:14-15，和合本修訂版）不要為自己在地上積蓄財寶；地上有蟲子咬，能鏽壞，也有賊挖洞來偷。要在天上積蓄財寶；天上沒有蟲子咬，不會鏽壞，也沒有賊挖洞來偷。（《馬太福音》6:19-20，和合本修訂版）

因為你們若寬免別人的過犯，你們的天父也必寬免你們的；但你們若不寬免別人的，你們的天父也必不寬免你們的過犯。（《瑪竇福音》6:14-15，思高譯本）你們不要在地上為自己積蓄財寶，因為在地上有蛀，有蝕，在地上也有賊挖洞偷竊；但該在天上為自己積蓄財寶，因為那沒有蛀，沒有蝕，那也沒有賊挖洞偷竊。（《瑪竇福音》6:19-20，思高譯本）

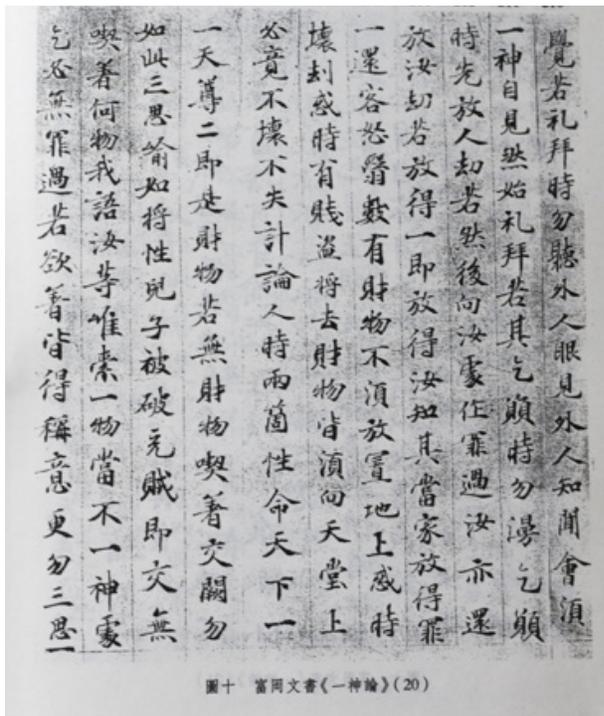
景教在華前後流傳七世紀（635年至十四世紀末）之久，直至蒙元退出歷史舞臺而消亡於中土。在這七百年的歷史長河中，它不僅在漢族地區傳經與譯經，自唐武宗滅佛波及到景教之後，儘管在中原

11 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第203-205頁。

12 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第131-149頁。

13 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第131頁。

14 翁紹軍注釋：《漢語景教文獻詮釋》，同上，第132頁。



▲ 《一神論》抄本，收錄於林悟殊：《唐代景教再研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年1月第1版。

地區景教的蹤跡暫時消失，但是，現代中國的邊疆地區的考古文獻證明：景教曾經將聖經譯為其他民族的文字，其中包括新疆吐魯番發現的粟特文《詩篇》以及部分《新約》經卷譯文¹⁵、巴列維文《詩篇》¹⁶、新波斯文《詩篇》殘卷¹⁷、中古波斯文《詩篇》殘卷¹⁸等。

因此，我們可以推斷，第一部傳入中華大地的聖經譯本是「培熹托譯本」，且經由景教而譯為第一部中譯本，留下第一部部分聖經正典經目。與此同

15 牛汝極：《十字蓮花：中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》，同上，第215頁。

16 牛汝極：《十字蓮花：中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》，同上，第216頁。

17 牛汝極：《十字蓮花：中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》，同上，第217頁。

18 陳懷宇：《高昌回鶻景教研究》，刊於季羨林主編：《敦煌吐魯番研究》第四卷，北京：北京大學出版社，1999年12月第一版，第179-180頁。第181-182頁。

時，景教還曾經將敘利亞文聖經譯本第一次譯為其他民族語言。但是，令人遺憾的是，現存景教經籍至今未曾留下任何語言的聖經足譯本或單卷本。

二、「尊崇道經」的一賜樂業教

根據利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610年) 等明清傳教士的記述，明末清初的開封猶太人自稱自己為「一賜樂業」即以色列，稱自己信奉的宗教為「一賜樂業教」。

根據目前所知的考古與文獻記載，猶太教最早在唐代入華。唐代，猶太人經絲綢之路到達於闐、敦煌與廣州等地，並建立猶太人聚集地。從唐代一直到晚清，在華猶太人一直生活在相對隔離的社群中。其中最為著名的是居住在開封的猶太人。十九世紀中葉的晚清和二十世紀早期的民國初期，猶太人移民到中國的海、香港等商業中心。隨後，數萬名猶太人為了躲避俄國大革命以及歐洲納粹大屠殺逃難到中國，形成哈爾濱、上海、天津等猶太人社區。1949年中華人民共和國成立後，絕大多數在華猶太人離開中國大陸。二十世紀末和二十一世紀初，猶太人在中國大陸的沿海開放城市以及香港建立猶太會堂。儘管至今在中國大陸，猶太教並非屬於五大合法宗教，但是得到中國政府的寬容，可以舉行不對外開放的正常的宗教活動。

由此可以推斷，猶太教的聖經正典《希伯來聖經》在唐代傳入中國，大體上一直到二十一初以或斷或續的方式存在了近一千三百年。由於《希伯來聖經》構成基督教《舊約》的主要部分或全部，討論《希伯來聖經》在華傳播與翻譯的歷史就不是可有可無的了。

明清傳教士文獻表明，以河南開封猶太人為代表的在華猶太人尊經設堂。開封猶太人曾建立「禮拜寺」即猶太會堂，擁有自己的掌教即「拉比」。猶太會堂中有《妥拉》即摩西五經卷軸，抄寫在羊皮紙上，使用的是希伯來文輔音字母，沒有馬索拉學

者創制的希伯來文母音符號。此部摩西五經自四、五百年前傳承至明末。開封猶太人稱《妥拉》為「大經」或「道經」。由此可見，直至明末，在華猶太人一直使用非馬索拉文本的摩西五經。除此之外，開封猶太人還另外收藏有「散經」或「方經」。開封猶太人所使用的希伯來文有27個字母，通常所用的只有其中的22個字母，另外5個是變體字母。每逢安息日，開封猶太人誦讀「大經」中的一段，每年將分為53段的整部摩西五經誦讀完畢。按照現在通用的希伯來文摩西五經年度讀經劃分標準，全部摩西五經可分為54個部分。但是，來自波斯的摩西五經則被劃分為53個部分。可能的情况是，52個部分用於一年52個七天一次的安息日，餘下的最後一個部分即《申命記》第33-34章用於慶祝妥拉誦讀完畢節（Shemini Atzereth, SImchuth Torah）或轉節。¹⁹在開封猶太會堂讀經過程中，誦經人將《妥拉》卷軸置於猶太會堂正中間的摩西「寶座」即讀經臺上，有一位「提辭人」站立旁邊；在往下幾步，另外有一位「滿喇」（Mullah），即幫助提辭人矯正錯誤的人。摩西寶座的後面供有「萬歲牌」，上書當今皇上的名號。在萬歲牌上懸有希伯來文金字匾額：「義撒爾，聽哉！我等之主耶和華為獨一的主，福哉其名，榮哉其鑒，臨於永遠。」其中的「撒爾，聽哉！我等之主耶和華為獨一的主」取自《申命記》6:4，按照《希伯來聖經》可以譯為：「聽！以色列，上主是我們的神，上主是一。」此即猶太教最富盛名的的禱告詞「詩瑪篇」（Shema）中的一部分。值得注意的是，開封猶太人將YHVH的名號譯為「耶和華」，在猶太教傳統中則因為名諱而讀為「ADONAI」即「上主」。

自從清朝雍正下令禁止羅馬天主教傳教之後，開封猶太人改稱自己的宗教為「一賜樂業教」或「教經教」，教外人士以貶義稱之為「挑筋教」，即不吃可食動物的腿筋。掌教頭戴藍帽，用以區別於頭戴

白帽的穆斯林，因此開封猶太教也被稱為「藍帽回回」。²⁰

最早有關在華猶太教使用《希伯來聖經》的記述來自明清的碑刻。明孝宗弘治二年（1489年）所立的石碑，正面為弘治二年的《重建清真寺記》。此碑被稱為「弘治碑」。明正德七年（1512年）所立的石碑碑記為《尊崇道經寺記》。此碑被稱為「正德碑」。此兩碑提及的「清真寺」、「尊崇道經寺」指的是猶太會堂。《重建清真寺記》記述：「……正教祖師乜攝[摩西]，……求經於昔那山[西奈山]頂，入齋四十晝夜，去其嗜慾，亡絕寢膳，誠意祈禱，虔心感於天心，正經一部，五十三卷，有自來矣。」²¹《尊崇道經寺記》記述：「至於一賜樂業教，……有經傳焉。道經四部，五十三卷，其理至微，其道至妙，尊崇如天。」²²此兩處碑記提及的「正經」、「道經」就是摩西五經或《妥拉》，源於摩西在西奈山獲得的神啟，可以分為用於年度讀經的53個部分。

清康熙二年（1663年）所立的石碑，現已遺落，碑文《重建清真寺記》拓本存留。此碑被稱為「康熙二年碑」。「康熙二年碑」的《重建清真寺記》提及「聖祖[即摩西]齋戒盡誠，默通帝心，從形聲俱泯之中，獨會精微之原，遂著經文五十三卷，最易最簡，可知可能，教人為善，戒人為惡。孝弟忠信本之心，仁義禮智原於性。天地萬物，綱常倫紀，經之大綱也；動靜作息，日用飲食，經之條目也。」²³

就開封猶太會堂而言，「康熙二年碑」的《重建清真寺記》記述「殿中藏道經一十三部，方經、散經各數十冊。」²⁴「明末崇禎十五年[1642年]壬午，闖[即「李自成」]寇作亂，圍汴者三。汴人誓守無二，

19 參見江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人：景教、元朝的也裏可溫、中國的猶太人》，北京：知識出版社，1982年12月第1版，第182頁

20 參見江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人：景教、元朝的也裏可溫、中國的猶太人》，同上，第157-170頁。

21 李景文等編校：《古代開封猶太教：中文文獻輯要與研究》，北京：人民出版社，2011年11月第1版，第21頁。

22 同上，第24頁。

23 同上，第38頁。

24 同上，第39頁。

攻愈力，守愈堅。閱六月餘，寇計窮，引黃河之水以灌之，汴沒於水。汴沒而寺因以廢，寺廢而經亦蕩於洪波巨流之中。教眾獲北渡者僅二百餘家，流離河朔，殘喘甫定，謀取遺經。教人貢士高選，承父東門之命，入寺取經，往返數次，計獲道經數部，散經二十六帙。聘請掌教[拉比]李禎、滿喇[幫助提辭人矯錯的人]李承先，參互考訂焉。至大清順治丙戌科進士教人趙映乘，編序次第，纂成全經一部，方經數部，散經數十冊。繕修已成，煥然一新，租曠宅而安置之。教眾鹹相與禮拜，尊崇如昔日。此經之所以不失，而教之所以永傳也。」²⁵

清康熙十八年(1679年)所立的石碑，碑名為《祠堂述古碑記》即《清真寺趙氏建坊並開基源流序》。該碑被稱為「康熙十八年碑」。《祠堂述古碑記》記述：開封猶太會堂重新落成之後，「前後殿即落成，無經又何以為宗？天順年[明英宗年号, 1457-1464年]趙應由寧波奉經歸汴[開封]；而經傳焉。」²⁶ 趙應從寧波所得的「經」指的是「正經」或「道經」。

由此來看，開封猶太人不僅有「正經」、「道經」或「全經」，即摩西五經，另外還有「方經」與「散經」。

江文漢認為，「方經」系方形，內容為摩西五經的一部分或分冊。「散經」的內容包括教律、禮儀、祈禱文以及猶太年表、日曆、節令、開封猶太人譜牒等。²⁷

榮振華、李渡南考訂認為，開封猶太人所掌握的經書分為四類²⁸：

25 同上，第39頁。

26 同上，第43頁。

27 江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人：景教、元朝的也裏可溫、中國的猶太人》，同上，第183頁。

28 參見榮振華 (Joseph Dehergne, S.J.)、李渡南 (Donald Daniel Leslie) 等編著：《中國的猶太人》，耿昇譯，鄭州：大象出版社，2005年5月第1版，第17-18頁。該譯本的早期版本參見榮振華 (Joseph Dehergne, S.J.)、萊斯利 (Donald Daniel Leslie) 等編著：《中國的猶太人》，耿昇譯，鄭州：中州古籍出版社，1992年6月第1版。

第一，《經》或《大經》，即摩西五經；第二，《散作》，即基督教《舊約》分類中的歷史書，包括從《約書亞記》到《列王紀》的經卷；第三，《禮拜書》，即猶太會堂或「清真寺」中舉行禮拜儀式時誦讀的主祈經；第四，《哈費他拉》(Haftarah, 《聖錄》)，即《希伯來聖經》中的先知書輯錄。通常，《哈費他拉》與分為53個部分的摩西五經相對應，也分為53個部分。

從這些研究來看，儘管相關考據存在爭論，但是，可以確定的是，開封猶太人使用《希伯來聖經》中的摩西五經或《妥拉》、先知書和聖著，但尚未擁有足本《希伯來聖經》。

至今，尚無資料證明從唐代至今的在華猶太人將《希伯來聖經》或其中的前五卷譯為中文或其他語言。本文在此附上近期在中國印刷的猶太版聖經。其中的《舊約》按照《希伯來聖經》分類，分為三個部分：妥拉即摩西五經，先知書，聖著。《新約》經目數以及排序與基督教相同。《舊約》，被稱為「前彌賽亞經」；《新約》，被稱為「彌賽亞經」。

三、天主教在華譯經

正如前文所述，本文所使用的「天主教」包括兩種類型：

其一，以聖統制為建制的羅馬天主教或公教；其二，以中國大陸1958年建立的中國天主教愛國會為建制的中國天主教。

羅馬天主教或公教，最早於元朝入華譯經。最直接提及羅馬天主教譯經的記述來自義大利籍方濟(又譯「方濟各」)會士孟高維諾(Giovanni da Montecorvino, 1246-1328年)。孟高維諾是羅馬天主教中國教區創始人。他於1294年以教廷使節身份抵達元朝大都(蒙古語為Dayidu, 突厥語為「汗八裏」, Khanbaliq, 意為「大汗之居處」, 今「北京」), 獲准在京城設堂傳教, 並於1307年獲羅馬教廷委任為大都總主教。孟高維諾在寄回歐洲的信劄中提及, 他

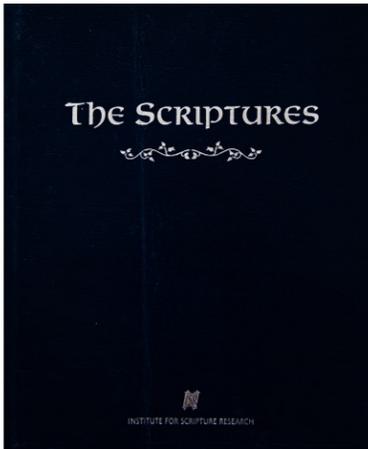


Table of Contents for 'The Scriptures' showing sections like 'THE PREMISSIAN SCRIPTURES' and 'THE MESSIANIC SCRIPTURES' with corresponding page numbers.

GENESIS 1
to its kind, and all that creep on the earth according to its kind. And Elohim saw that it was good.
And Elohim said, "Let us make man in our image, according to our likeness, and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the heaven, and over the beasts, and over all the earth, and over all the creeping creatures that creep on the earth."
And Elohim created the man in His image, in the image of Elohim He created him, male and female He created them, and He called their name Adam.

▲ 《經集》(The Scriptures), Northriding, South Africa: Institute for Scripture Research, 1993年 第1版, 1998年 第2版, 2009年 第3版, 2012年, 略作修改, 中國印刷。

已掌握韃靼人語言和文字即當時的官方文字蒙古文,並以這種語言翻譯整部《新約》與《聖詠》(即《詩篇》)。但是,這些譯文現今都未曾被發現,所以我們無從知道這部「孟高維諾韃靼文譯本」的具體情況。但是,從當代漢語語境來看,這無疑是羅馬天主教在中土翻譯的第一部中國少數民族語言聖

經譯本,要比其後同樣出自於羅馬天主教、由賀清泰(Louis de Poirot, 1735-1814年,一說1735-1804年)完成的滿文聖經譯本,以及與賀清泰約略同一時期由俄羅斯東正教出版的「利波夫佐夫滿文譯本」要早四百年之久。但是,與上述的景教相比,此譯本不是第一部中國少數民族語言聖經譯本。

當時的羅馬天主教正處於中世紀,羅馬教廷認定的官方權威聖經譯本是「通俗拉丁文譯本」即「武加大譯本」(The Vulgate)。我們由此可以推測,孟高維諾將「通俗拉丁文譯本」帶入中土,第一個以之為底本譯為元朝的官方語言韃靼文。

至於「通俗拉丁文譯本」最早入華的具體年代,我們目前尚未找到確切的文獻證據。大體上,我們可以推測大約時在1245年。1245年,羅馬教廷和法國國王分別派遣方濟會士到蒙古和林(位於今日的蒙古國境內),其中的方濟會士柏郎嘉賓(Giovanni da Pianò Carpine, 約1180-1252年)留有拉丁文著述。據此推測,「通俗拉丁文譯本」可能在此期間由方濟會士帶入中國。

在元朝,羅馬天主教與景教被統稱為「也裏可溫教」,由中央政府設立專門機構予以治理。隨著蒙古政權被漢人建立的明朝逐出中國,羅馬天主教以及景教由於新政權的閉關政策而被一同拒於中國門外。

羅馬天主教於明朝末年再次入華,重啟譯經工作。羅馬天主教的譯經,從語體來看,涉及到漢語、漢語方言、少數民族語言。其中漢語多以文言為主,其次為白話,即後來所謂的官話、國語或普通話。下文按照天主教的兩種類型以及每種類型的譯經語體來作簡要的歷史回顧²⁹。

29 參見蔡振華(Joseph Dehergne, S.J.)、李渡南(Donald Daniel Leslie)等編著:《中國的猶太人》,耿昇譯,鄭州:大象出版社,2005年5月第1版,第17-18頁。該譯本的早期版本參見蔡振華(Joseph Dehergne, S.J.)、萊斯利(Donald Daniel Leslie)等編著:《中國的猶太人》,耿昇譯,鄭州:中州古籍出版社,1992年6月第1版。

就文言來看，自十六世紀末晚明至清朝嘉慶十二年即1807年新教入華，主要的聖經譯本均由羅馬天主教傳教士在華人學者幫助之下完成。

十六世紀末到十七世紀，羅馬天主教的文言譯經情況如下：

1584年，由兩位義大利籍羅馬天主教耶穌會傳教士羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607年)和利瑪竇合作譯出《祖傳天主十誡》，為摩西十誡的早期中文譯本。當時的羅馬天主教傳教士以中文撰寫和翻譯教義類著作。其中代表著述包括羅明堅於1584年在廣州刊行的《天主聖教實錄》。這是第一部羅馬天主教中文要理著述。在論述相關要理之行文中，羅明堅收錄經文摘引。

這一時期的聖經翻譯主要通過兩種類型的著述體現出來，但均未見中文足本或單行本聖經譯本出版。

其中的第一個類型是經句摘錄與詮釋，代表性著作有：

利瑪竇的《天主實義》(1595年初刻於南昌)、葡萄牙籍耶穌會士陽瑪諾(Manuel Dias junior, 1574-1659年)的《天主聖教十誡真詮》(刊於1642年)等。

第二個類型是聖經史實描述，其中包括：西班牙籍耶穌會傳教士龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618年)的《受難始末》(日期不詳，1925年上海土山灣重刻)、義大利籍耶穌會傳教士艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649年)的《天主降生言行紀略》(1642年初刻於北京，共八卷，記述耶穌生平，實為福音書改編本)等。

在經句摘引與詮釋中，陽瑪諾和義大利籍耶穌會傳教士利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682年)的著述最為引人注目。陽瑪諾於1636年撰寫的《聖經直解》是福音書注釋，將部分福音書經文譯成中文。利類思的《彌撒經典》(1670年印，共五卷)、《司鐸日課》(1674年刻於北京)、《聖母小日課》(1676年刻於北京)、《已亡日課經》(日期不詳)等都收錄有部分經文摘錄。

十八世紀初，第一部傳世但未刊行的羅馬天主教中文聖經譯本即「白日升譯本」誕生。該譯本由法國籍巴黎外方傳教會傳教士白日升(Jean Basset, 1662-1707年)以文言譯出。「白日升」又被音譯為「巴設」，故此譯本曾被稱為「巴設譯本」。約1700年，白日升在中國學者徐若翰(Johan Su, ?-1734年)幫助下譯經。該譯本包括四福音書、保祿(即「保羅」)書信及《希伯來書》，未出版印行。後由當時的英國皇家學會會長史羅安爵士(Sir Hans Sloane, 1660-1753年)轉送至倫敦大英博物館即今日的「大英圖書館」，現書目編號為「史羅安抄本3599號」(Sloane MS #3599)，因而得名「史羅安抄本」(Sloan Manuscript)或「大英博物館抄本」(British Museum Manuscript)。

該譯本成為新教的「馬殊曼譯本」和「馬禮遜譯本」的共同藍本，也是羅馬天主教「思高譯本」的參考譯本。

1730年，法國籍耶穌會傳教士殷弘緒(François Xavier d'Entrecolles, 1664-1741年)在北京以文言翻譯並出版《訓慰神編》，正文載錄「聖多俾亞古經原本」(即「《多俾亞傳》」，新教歸之為次經類，譯名為《多比傳》)。

「殷弘緒譯本」是羅馬天主教第一部出版的單行本中文聖經譯本，也是羅馬天主教第一部出版的單行本中文次經譯本。

十九世紀，羅馬天主教開始出版《新約》中的四福音譯本。

約1884年，中國籍耶穌會司鐸許彬(1840-1899年)以文言譯四福音書，書名為《四史全編》。「許彬譯本」是第一部由中國籍羅馬天主教徒以文言譯出的四福音書，並未刊行，但是留下抄本。

1892-1893年，法國籍巴黎外方傳教會傳教士德如瑟(Joseph Dejean, 1834-1901年，另名「德雅」)以文言翻譯並出版《四史聖經譯注》。「德如瑟譯本」是對四福音書的譯注，也是羅馬天主教第一部出版的四福音書中譯本。

1887年，中國籍耶穌會神父李問漁(Laurent Li Wen-yu, 1840-1911年，即李杅)以文言翻譯並出版《宗徒大事錄》(即「《使徒行傳》」)；

1897年，李問漁繼而譯出的《新經譯義》由上海土山灣慈母堂出版，收錄的是文言四福音書。

「李問漁譯本」是第一部由中國籍羅馬天主教徒完成的文言四福音書譯本，也是羅馬天主教第二部出版的四福音書中譯本。

十九世紀晚期，中國的羅馬天主教徒辛方濟(Francis Xin, 生卒年不詳)以文言譯出四福音書。「辛方濟譯本」未見刊行。

至二十世紀，羅馬天主教的文言譯本逐漸增多。

1913年，香港納匝肋(又譯「拿撒勒」)靜院出版由巴黎外方傳教會傳教士何雷思(Marie Louis Félix Aubazac, 1871-1919年，也被誤譯為「歐聲石」)以文言翻譯的《聖保祿書翰》，包括保祿(又譯「保羅」)書信和公函。「何雷思譯本」是第一部羅馬天主教翻譯並出版的保祿及其他宗徒公函即使徒書信的譯本。1927年，此譯本再版時改名為《聖保祿書翰:並數位宗徒涵牘》。

1919年，中國籍羅馬天主教徒馬相伯(1840-1939年)以文言翻譯並出版A. Mastai Ferretti(生卒年不詳)的Les Evangilesunls, traduitsetcommentes, 題名為《新史合編直講》。馬相伯在1937年還以文言翻譯福音書四卷即《福音經》，題為「救世福音」或「對譯羅瑪監本四聖史」，於1949年出版。

1923年，香港納匝肋靜院出版由巴黎外方傳教會傳教士葛士傑(Pierre Bousquet, 1874-1945年，另名「葛多祿」)以文言翻譯的《新經公函與默示錄》。「葛士傑譯本」包括《新約全書》中的公函和若翰默示錄(即「約翰的《啟示錄》」)。

民國時期著名的法學家吳經熊(John Wu Ching-hsiung, 1899-1986年)以文言翻譯並出版《聖詠譯義》(即「《詩篇》」，1946年初稿，1975年修訂，多次再版)、《福音·附:宗徒大事記》(1949年)和《新經全集》(1949年，附教宗於1948年的代序)。

「吳經熊譯本」頗具特色，深得蔣介石(1887-1975年)的讚賞。

羅馬天主教的官話譯經始於十八世紀初。

方濟會傳教士梅述聖(Antonio Laghi da Castrocaro, 1668-1727年)曾以口語化中文翻譯《創世紀》(即「《創世記》」)和部分《出谷紀》(即「《出埃及記》」)。

另一名方濟會傳教士麥傳世(Francis Jovino, 1677-1737年)修訂上述譯文，並譯至《民長紀》(即《民數記》)，包括《多俾亞傳》與《達尼爾》(即「《但以理書》」)。

「梅述聖-麥傳世譯本」未見刊行。

十八世紀末，上文提及的法國籍耶穌會傳教士賀清泰根據「通俗拉丁文譯本」，以北京官話翻譯部分聖經並附注釋，加上經訓，題為《古新聖經》。

「賀清泰官話譯本」為「思高譯本」前接近足本的羅馬天主教中文聖經譯本。該譯本一直到二十一世紀初才由學者整理刊行於世。

至十九世紀，中國籍羅馬天主教徒也參與官話譯經工作。

王多默(Thomas Wang, 生卒年不詳)先後於1875年和1883年譯出官話四福音書和《宗徒大事錄》。「王多默譯本」未見出版，也未見流傳。

1890年，中國籍耶穌會神父沈則寬(Matthias Sen, 1838-1913年)以官話翻譯《新史略·宗徒事畧》、《古史略》，分別敘述《新約》與《舊約》中的歷史，由上海土山灣出版。沈則寬另撰有講述舊約歷史的《古史參箴》四本。「沈則寬譯本」採用淺白語體，以講述《舊約》與《新約》中的故事為特點。

二十世紀，羅馬天主教的官話或國語譯經取得長足的發展。

約二十世紀初，署名為「聖味增爵會士某氏」，由北京救世堂重印出版《四史集一》，即四福音書譯本。該譯本具體作者不詳，本文稱之為「聖味增爵會士譯本」。

1905年，山東兗州府刊行德國籍羅馬天主教

聖言會(Societas Verbi Divini)傳教士赫德明(Joseph Hesser, 1867-1920年)神父用白話編寫的《古經略說》和《新經略說》。「赫德明譯本」也以概述聖經故事見長。

與之同一時期由山東兗州府刊行的《主日瞻禮聖經》也譯出部分新約經文，實為《新約全書》的節譯本，據傳為德國籍羅馬天主教聖言會赫德明所譯。但是，筆者比照《主日瞻禮聖經》與赫德明的《新經略說》如下：

路加第二篇十五節到二十節

15那時候牧童們彼此的說，我們上白冷去罷，看看向我們說的，天主指示我們的話。16他們就疾速去了，果然把瑪利亞及若瑟，連臥在馬槽裏的嬰孩找著了。17他們見了就知道，凡論這嬰孩向他們所說的，果然都對了。18凡聽見這事的人，都驚訝牧童們向他們說的話。19瑪利亞倒把這些話，都保存在心裏，思想著。20牧童就回去，因著他們所聽見的，光榮讚揚天主。（《主日瞻禮聖經》³⁰，第15頁）天神歸天堂以後，牧童們彼此的說：我們上白冷去看看指示我們的事。他們疾速去了，果然見瑪利亞同若瑟和聖嬰臥在馬槽裏。一見了就知道天神說的話是真的。凡人聽見牧童們傳說這事，驚訝的很。瑪利亞倒把他們說的話都存在心裏，反來複去的默想著。然後牧童們各自回去，不住的讚揚天主。（《新經略說》³¹，第10頁）

根據上述比對，筆者認為兩者譯文差異甚大，並將之定為「主日瞻禮聖經譯本」。

1918年，中國籍羅馬天主教耶穌會神父蕭靜山(Joseph Hsiao Ching-Shan, 1855-1924年)出版國語四福音書，後於1922年由直隸(今河北)獻縣東南耶

穌會出版《新經全集》。「蕭靜山譯本」是第一部羅馬天主教出版的國語譯本《新約全書》。該譯本正值新文化運動期間發行，如同「國語和合譯本」一樣，適應時代需要，譯文簡潔通順，語氣熱切動人，在中國的羅馬天主教會中通行。1948年和1956年，「蕭靜山譯本」由臺中光啟出版社再版、重印。

1981年11月，中國大陸的中國天主教愛國會印刷《新經全集》。這是中國大陸的中國天主教會「文革」之後最早使用的中文聖經譯本。

1932年，耶穌會神父巴鴻勳(Jules Bataille, 1856-1938年)可能以國語譯出並出版《新經合編》。「巴鴻勳譯本」實際上為四福音合參，但未見刊行與流傳。

1940-1943年，耶穌會神父蕭舜華(生卒年不詳)以國語翻譯並出版《瑪竇福音》(即「《馬太福音》」)、《馬爾穀福音》(即「《馬可福音》」)、《路加福音》、《宗徒大事錄》、《聖保祿書信集》。蕭舜華在1941年另撰有一部《青年聖經讀本》。

1948年，耶穌會神父李山甫(György Litvánýi, 1901-1983年)以國語翻譯並出版《馬爾穀福音》。

1949年，李山甫、申自天(René Archen, 生卒不詳)、狄守仁(Édouard Petit, 1897-1985年)和蕭舜華共同以國語翻譯並出版《新約全書》。為了區別於下文新教傳教士以及中國基督教三自愛國運動委員會中的四人小組譯本，本文稱之為「公教四人小組譯本」。

上述的「蕭舜華譯本」、「李山甫譯本」、「公教四人小組譯本」雖然名稱不同，但是譯文基本相同。

1953年，上海土山灣印書館出版由耶穌會徐匯總修院翻譯的《新譯福音初稿》，同年在香港出版。「徐匯總修院譯本」成為1949年後中國大陸出版的第一部羅馬天主教中文聖經譯本。

1955年，香港光啟出版社出版由耶穌會修士狄守仁以國語編譯的《簡易聖經讀本》。「狄守仁譯本」實際上以國語選譯《新舊約聖經》中的部分經文。

1976年，中國籍羅馬天主教神父郭先廣(生卒

30 《主日瞻禮聖經》，山東兗州府天主堂印書館印，天主降生一千九百三十七年，譯者不詳。

31 《新經略說》，赫司鐸譯，總計一卷，天主降生一千九百三十四年，第八次印刷，山東兗州府天主堂印書館印，河間府勝世堂排印。「赫司鐸」，即「赫德明司鐸」。

年不詳)以語體文即白話文與文言文翻譯並出版《中華基督教信友合用聖經芻稿》。「郭先廣譯本」收錄有《箴言》、《廣訓》(羅馬天主教的「《訓道篇》」,即新教的「《傳道書》」)、《雅歌》。

現今華人天主教普遍使用的國語或普通話《聖經》為「思高譯本」(1968年)。該譯本為羅馬天主教第一部足本中文聖經譯本。1990年,中國天主教教務委員會印刷思高版的《古經》(即「《舊約》」);1993年,出版第一部思高版《聖經》。

1998年,羅馬天主教香港教區出版《牧靈聖經》的中文版。「牧靈聖經譯本」是羅馬天主教出版的第二部足本中文聖經譯本。

至二十一世紀,羅馬天主教繼續推出國語或普通話聖經譯本。

2010年初,羅馬天主教的聖母聖心愛子會由澳門的樂仁出版社出版《偕主讀經—路加福音及宗徒大事錄》。該譯本被稱為「樂仁譯本」。

2011年、2014年河北信德社出版「樂仁譯本」中的《偕主讀經:瑪竇福音》、《偕主讀經:宗徒書信與默示錄》。

2014年5月,中國南京愛德印刷有限公司印刷《新約聖經——樂仁譯本:附注釋及偕主讀經》。

2015年11月,河北信德社出版《偕主讀經:新約》。

二十世紀六十年代以降,羅馬天主教與新教嘗試合作譯經。雙方首先合作翻譯並出版漢語方言譯本。羅馬天主教瑪利諾修會修士和新教聖經學者以臺中彰化地帶的腔音翻譯《新約》。

1967年,臺語羅馬字版《四福音書》出版。

1972年8月31日,臺灣的羅馬天主教會出版羅馬天主教版的《新約全書》。新教的臺灣聖經公會則於1973年10月出版新教版本的《新約全書》,於1975年出版修訂本。由於此部《四福音書》由羅馬天主教會邀請兩位留日的中國籍神父高積煥(生卒年不詳)和陳邦鎮(生卒年不詳)譯出,故被稱為「高陳臺灣白話聖經譯本」。此處的「白話」指「白話字」,

即羅馬字或羅馬字母拼音。

「臺中彰化方言譯本」一般也因封面為紅色而被稱為「紅皮聖經」(Āng-phoê Sèng-keng)。

另外,羅馬天主教與新教還試圖在兩個宗派之間開展合一譯經運動。

1968年6月,二十世紀六十年代梵蒂岡第二次大公會議之後,《各教派合作翻譯聖經的一些指導原則》(Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible),由新教的聯合聖經公會的執行委員會以及梵蒂岡促進基督徒合一秘書處同時以五種語言在倫敦發表。

此後不久,1969年,「漢文聖經統一譯本籌備委員會」在聯合聖經公會策劃下組成。由此羅馬天主教與新教的合一譯經運動啟程。

1981年,中華民國聖經公會(今「臺灣聖經公會」)與思高聖經學會開始「共同譯本」的翻譯工作。

1997年4月,《路加福音》出版;

2000年,《路加福音共同譯本》的試譯本出版。

21世紀初,《共同譯本四福音書》出版。

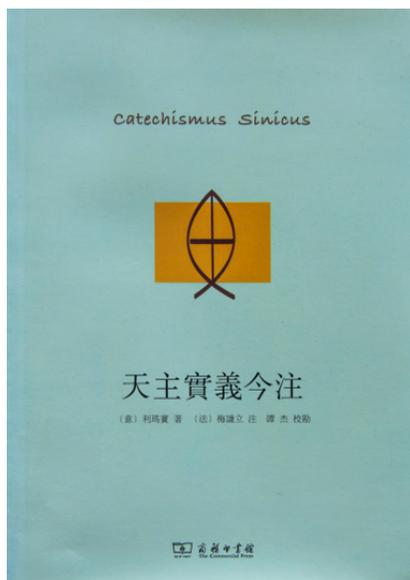
但是,這次跨宗派合一譯經運動已經暫停。³²

羅馬天主教較早參與中國少數民族語言聖經翻譯工作。除了上述的孟高維諾韃靼文或蒙古文譯本之外,賀清泰還另外譯出滿文聖經譯本。該譯本包括《舊約》大部分,以及《次經》、《瑪竇福音》(即「《馬太福音》」)和《宗徒大事錄》(即「《使徒行傳》」)。二十一世紀初,中日學者合作整理並將之在日本出版,「賀清泰滿文譯本」由此得以為世人所知。

相對而言,中國天主教在譯經上處於起步階段。

1986年,中國天主教上海教區出版由佘山修院集體翻譯完成的《新經上:福音經》,即四福音書;此後陸續出版《宗徒大事錄》、《宗徒大事錄》注釋本、《保祿書信》、《給全體教友的信與啟示錄》等單行本。該譯本被稱為「佘山修院譯本」。

32 《新經略說》,赫司鐸譯,總計一卷,天主降生一千九百三十四年,第八次印刷,山東兗州府天主堂印書館印,河間府勝世堂排印。「赫司鐸」,即「赫德明司鐸」。



▲ 《天主實義今注》，利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘，北京：商務印書館，2014年6月第1版，2014年6月第一次印刷。

1994年8月，中國天主教上海教區出版該譯本的《聖經新約全集(注釋本)》。

1999年，中國天主教修女盧樹馨(生卒年不詳)以筆名「思靜」翻譯並出版《聖經：聖詠》。這是迄今為止，中國天主教修女完成的第一部單行本中文聖經譯本。

2002年，金鳳志改編由赫德明撰述、河北獻縣教區出版的《古經略說》四卷，按照赫德明的《古經略說》原四卷的章節重新編述，分為四卷，採用原章節名稱，由劉緒儉修訂，由中國天主教河北獻縣教區印刷。

直至今日，中國天主教尚未獨立完成足本中文聖經的翻譯工作。

四、正教譯經

就正教來說，在華傳教並譯經的主要是俄羅斯東正教。

俄羅斯東正教於明末清初從中國東北部傳入。清朝對俄羅斯東正教採取寬容政策和措施，允許

在帝都設堂。這種友善引起沙皇彼得一世(Peter I, 1672-1725年)和俄國東正教會的重視。

1700年6月18日，彼得一世下令建立駐北京傳教團；1715年即康熙五十四年，彼得一世在康熙同意之下派遣東正教傳教士來華。他們於1716年抵達北京，正式建立第一屆俄羅斯東正教駐華傳教團(Ksenia Kepping, Russian Orthodox Mission in China)。1715-1924年，沙俄政府或俄國東正教會先後向北京派出十八屆傳教團。

1860年以前，俄羅斯東正教駐華傳教團的主要工作並非傳教，而以外交等工作為主。

1864年，沙俄駐中國的外交使團正式成立，俄羅斯東正教駐華傳教團開始注重傳教工作，由此開展譯經活動。

第十八屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1896-1931年)為最後一屆。1917年俄國十月革命爆發，俄羅斯外國臨時主教公會議成立。第十八屆俄羅斯東正教駐華傳教團主教北京北關的英諾肯提乙(費古洛夫斯基)(Innokentii [Figurovskii] of Beiguan, 1864-1931年)將傳教團歸屬於此機構，在1917年經改組成為東正教北京教區。

嚴格意義上，第十八屆俄羅斯東正教駐華傳教團於1917年就終結了。

1924年，東正教北京教區改名為「中國東正教會」，在北京設立總會，下轄北京、哈爾濱、天津、上海、烏魯木齊等教區。

1931年，英諾肯提乙去世，第十八屆俄羅斯東正教駐華傳教團徹底不復存在。

俄羅斯外國臨時主教公會議先後向中國派出兩屆傳教團，通常歸為第十九屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1931-1933年)、第二十屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1933-1956年)。事實上，從隸屬關係而言，俄羅斯外國臨時主教公會議先後向中國派出的兩屆傳教團，與原俄羅斯東正教駐華傳教團無關，其正式稱呼應當為「俄羅斯外國臨時主教公會議駐華傳教團」。

1955年，中國東正教會獲得自主地位。

1956年，自主的「中華東正教會」成立，在大陸的俄羅斯東正教教會房產被無償轉給中華人民共和國政府，動產被交給中華正教會中指定的華籍司祭，教會附屬事業被前蘇聯大使館接收。至此，俄羅斯東正教駐華傳教團徹底結束工作。

文革前夕，中國大陸所有的東正教會停止活動；文革後至今，逐步恢復宗教事務。³³

俄羅斯東正教的譯經語體主要包括中國少數民族語言與漢語。

其中的中國少數民族語言譯本只有一部，即1822-1835年，由第八屆俄羅斯東正教駐華傳教團傳教士斯捷凡·利波夫佐夫(Stepan Vaciliyevich Lipovstov, 1770-1841年)翻譯並出版的滿州話新約全書。1929年，「利波夫佐夫滿文譯本」在北京再版。前文提及羅馬天主教曾經有一部並未流傳的「蒙高維諾韃鞑文譯本」以及一部並未出版但存留的「賀清泰滿文譯本」。雖然這兩種譯本在時間上都早於「利波夫佐夫滿文譯本」，但是，由於它們都沒有刊行或至今未被發現，故「利波夫佐夫滿文譯本」成為第一部正式出版的中國少數民族語言聖經譯本。

俄羅斯東正教的漢語譯本主要涉及到文言與官話(即國語、普通話)，以1864年為起始時間。

俄羅斯東正教的文言譯本包括如下三種：

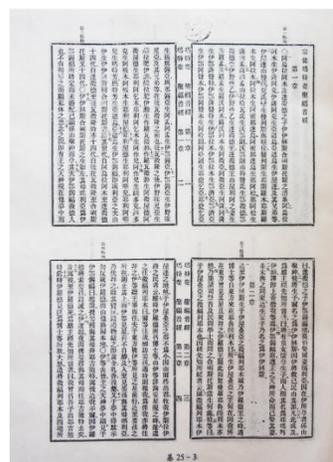
1864年即同治歲次甲子夏季，第十四屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1858-1864年)的修士大祭司固裏·卡爾波夫(Gury Karpov [Grigory Platonovich], 1814-1882年)翻譯並出版《新遺詔聖經》，即《新約》。「卡爾波夫譯本」的封面標明該譯本「謹遵原文譯漢敬鐫板」。該譯本將「耶穌」譯為「伊伊穌斯」。

1879年，第十六屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1879-1883年)的修士大祭司弗拉維昂·高連茨基(Flavian Gorodesky, 1840-1915年)在北京翻譯並出版《聖詠經》即《詩篇》。

1910年，北京北館石印「高連茨基譯本」1879年版的《聖詠經》。

第十八屆俄羅斯東正教駐華傳教團(1896-1931年)的主教英諾肯提乙在譯經上成就尤為顯著。他於1910年翻譯並出版《希臘新約聖經原文》，即《新約》，缺《若望默示錄》(即「約翰的《啟示錄》」)。此即「英諾肯提乙文言譯本」。

俄羅斯東正教自英諾肯提乙開始使用官話譯經。「英諾肯提乙官話譯本」包括三本，涉及《舊約》與《新約》。



▲ 《新约圣经》，北京东正教总会印，大清宣统二年歲次庚戌成刻本，上帝降生一千九百一十年，第一次出版。影印本收录於：中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《东传福音》第二十五册，第1-176页，合肥：黃山書社，2005年。

33 參見阿夫拉阿米神父輯：《歷史上北京的俄國東正教使團》，柳若梅譯，鄭州：大象出版社，2016年12月第1版，「譯者序」，第12-19頁。另外參見樂峰：《東正教會》，北京：中國社會科學出版社，1999年6月第1版，第202頁。

1910年，北京北館石印英諾肯提乙的《官話聖詠經》；1911年，北京北館石印英諾肯提乙的《創世紀第一書》，即《舊約》第一卷《創世記》；1911年，英諾肯提乙在俄羅斯出版《宗徒瑪特斐乙聖福音經》，即《馬太福音》。

由此可見，「英諾肯提乙譯本」可分為「英諾肯提乙文言譯本」與「英諾肯提乙官話譯本」兩種。

至二十一世紀，中華正教會授權將德奧斐拉克特(Theophylact of Ohrid, 約1055-1107年之後)的聖經譯本譯為現代中文即普通話。德奧斐拉克特的注釋英譯本最近已經出版，其中文譯本自2008年在網路上出版。德奧斐拉克特中譯本在經文上採用羅馬天主教的「思高譯本」，按照東正教的希臘文新約校勘，術語則採用東正教的習慣用法。

五、新教第一個百年黃金譯經時期(1807-1919)

根據學術界的一致看法，新教中文聖經譯本史以1807年第一位英國倫敦差會(又譯「倫敦傳教會」)傳教士馬禮遜入華為起點，此後直至新教譯經成就最大的1919年「官話和合譯本」面世，中文聖經譯本多由新教傳教士在華人助手協作下共同完成。

在晚清新教來華傳教士語境中，漢語被區別為如下五種類型的語體：

第一種是文言，又被稱為「深文理」(High Wenli)。第二種是淺文言，又被稱作「淺文理」(Easy Wenli, Plain Wenli)。第三種是官話，即「白話文」(Vernacular Chinese)。官話又因為各地方言不同而形成北京官話、南京官話、華中官話等。第四種是方言。「深文理」，即通常所謂的文言，而「淺文理」介乎文言與白話之間，所以被稱為半文半白。第五種是國語。在嚴格意義上，國語是第三種語體中的一種。但是，鑒於國語的重要地位及其影響力，另作一種新語體實為必要。

1909年，晚清政府將北京官話即滿洲語

(Mandarin)命名為國語。民國政府多次制定國語讀音。民國時期後以及二十世紀五十年代之後港澳臺和海外一直使用「國語」之稱。中國大陸地區從二十世紀五十年代開始規定國家通用語言，以「普通話」(Standard Mandarin, Putonghua)稱之。普通話是以北京語音為標準音，以北方話(官話)為基礎方言，以典範的現代白話文著作為語法規範的現代標準漢語。³⁴

1807-1919年，新教在深文理譯本方面所取得的成果最為顯著，在數量、種類上遠遠多於羅馬天主教與俄羅斯東正教的中文聖經譯本。深文理，主要為受過教育的中國人使用，也為早期傳教士譯經所採用的主要中文語體。

1919年「官話和合譯本」面世，不僅標誌著新教文理譯本時代的終結，而且標誌著官話即北京官話(後來的國語、普通話)譯本成為下一個百年(1919-2019年)的主導。這一百年歷史堪稱中華聖經翻譯史上的第一個百年黃金時代，為下一個百年黃金時代打下了堅實的文本基礎。

1810年，馬禮遜在廣州出版《耶穌救世使徒行傳真本》即《使徒行傳》。此為新教在中國出版的第一部單行本中文聖經譯本。1813年，馬禮遜將《新約》譯成於澳門，同年以《耶穌基利士督我主救者新遺詔書》之名出版於廣州；《舊約》系其與米憐(William Milne, 1785-1822年)合譯，於1819年譯成。《新舊約全書》最後定名為《神天聖書：載舊遺詔書兼新遺詔書》，於1823年在麻刺甲(今「麻六甲」)出版。

比「馬禮遜譯本」或「馬禮遜-米憐譯本」稍早還有一部新教文理譯本，即「馬殊曼譯本」或「馬殊曼-拉撒譯本」。不過，後者的主譯者馬殊曼(Joshua Marshman, 又譯「馬士曼」, 1768-1837年)從未踏足過中土，翻譯與出版均在印度完成。

34 參見遊汝傑：《漢語方言學教程》(第二版)，上海：上海教育出版社，2016年12月第1版，第229頁。

1805年，馬殊曼印行少量的《創世記》和《馬太福音》樣本。嚴格意義上，這是新教最早完成的兩本單行本中文聖經譯本，在時間上要比馬禮遜的單行本早八年。1816年，馬殊曼在印度出版其與拉撒（Johannes Lassar，又譯「拉撒爾」，1781-1835?年）合譯的《新約》；1822年，他們合作完成的足本中文聖經譯本面世。這是中國基督教歷史上第一部足本中文聖經譯本。

比較而言，「馬禮遜譯本」或「馬禮遜-米憐譯本」雖然最後於1823年並非在大陸出版《新舊約全書》，但是第一部在大陸完成翻譯並在大陸流傳的足本中文聖經譯本。而「馬殊曼譯本」的翻譯、出版地點均在印度，在中國大陸流傳並不廣泛。「馬殊曼譯本」與「馬禮遜譯本」一起被合稱為「二馬譯本」，為近現代中文聖經翻譯奠定了重要的文本基石。

此後，「馬禮遜譯本」由英國倫敦差會傳教士麥都思(Walter Henry Medhurst，又名「尚德者」，1796-1857年)、荷蘭傳道會傳教士暨客家教會創始人郭實臘(Charles Gutzlaff，又譯「郭士立」，1803-1851年)、第一位來華美籍傳教士裨治文(E. C. Bridgman，1801-1861年)和馬禮遜之子馬儒漢(John R. Morrison，1814-1843年)修譯成為「四人小組譯本」。為了區別於其他同類型的「四人小組譯本」，本文稱之為「新教傳教士四人小組譯本」。其中的《新約》由麥都思主譯。《新約》於1835年完成修譯，由麥都思作最後修訂，1837年以《新遺詔書》之名在巴塔維亞(Batavia，今「雅加達」)出版。《舊約》大都分由郭實臘執筆，於1838年完成，以《舊遺詔聖書》之名在新加坡或巴塔維亞出版。裨治文與馬儒漢負責部分翻譯及審讀工作。

參與「新教傳教士四人小組譯本」以及下文的「委辦本」的麥都思，還另外有聖經翻譯成果。1826年，麥都思出版《神天十條聖誠注解》；1834年，出版《福音調和》。後兩者與前兩個譯本中由麥都思完成的譯本，可被統稱為「麥都思譯本」。

上文提及「新教傳教士四人小組譯本」的四譯

者之一郭實臘主譯《舊約》。從1839年至十九世紀五十年代，郭實臘修訂新教傳教士四人小組所譯的《新遺詔書》，以《救世主耶穌新遺詔書》之名刊印、發行於新加坡堅夏書院或香港。1846年，郭實臘在寧波出版《舊遺詔書》。這部《舊遺詔書》實際上是《舊約》中的摩西五經，並非足本《舊約》。由郭實臘翻譯的《救世主耶穌新遺詔書》、《舊遺詔聖書》即全部的《舊約》，分別於1854、1855年出版，成為福漢會所使用的《聖經》。

「郭實臘譯本」後被太平天國起義軍所採用，經修訂後成為「太平天國譯本」。郭實臘的《救世主耶穌新遺詔書》被太平天國採用，經大量刪改後印行，在太平軍轄區流傳甚廣。1853年，洪秀全(1814-1864年)在定都南京之後頒行的《舊約》也以「郭實臘譯本」為依據予以修訂、刊行。

美國浸信會在中文聖經翻譯上用力頗勤，成果尤其卓著。

美國浸信會最早來華的傳教士叔未士(John Lewis Shuck，1812-1863年，又稱「淑克」)，於1841年發行名為《上帝之命》的福音單張，實為摩西十誡的深文理譯本；另外，1849年出版《真神十誡》，對摩西十誡加以注釋。「叔未士譯本」只有十誡譯文留存。

美國浸信會傳教士舜為仁(William Dean，又稱「憐為仁」，1807-1895年)譯出部分聖經經卷，依次為《馬太福音》(1848年在香港出版)、《使徒行傳》(1849年在香港出版)、《創世記》(1851年在香港出版)、《出埃及記》(1851年在香港出版)、《新約》中的部分經卷(1853年在香港出版)、《馬可福音》(1880年在上海出版)。1870年，舜為仁以上、下卷形式在香港出版《新約》。

1868年，「舜為仁譯本」與下文的「高德譯本」合併，以《聖經新舊遺詔書全書》在香港出版。這是浸信會在中國歷史上留下的唯一一部足本中文聖經譯本。

十九世紀四十年代後期，美國浸信會傳教士高德(Josiah Goddard，1813-1854年)在曼谷修譯「馬

殊曼譯本」。1848年，高德來華傳教，與同為美國浸信會傳教士的羅爾梯 (Edward Clemens Lord, 1817-1887年)、秦貞 (Horace Jenkins, 生卒年不詳)、舜為仁合作譯經。他們最早合譯的《馬太福音》於1851年出版於寧波。1852年《路加福音》在寧波出版；1852年四福音書和《使徒行傳》在寧波合併出版；《新約》於1853年由寧波美國浸禮會 (即浸信會) 真神堂出版，定名為《聖經新遺詔全書》，後多次重版，並經羅爾梯修訂於1873年在上海出版。後高德健康不佳，於1854年去世，只完成修譯《創世記》至《利未記》的部分《舊約》經卷，其中的《創世記》分別於1849和1850年在上海和寧波出版。《舊約》其他部分經羅爾梯、舜為仁等協助於1866年譯成，在香港以《舊約全書》之名出版。

由於羅爾梯在與高德譯經上參與較多，「高德譯本」，也被稱為「高德-羅爾梯譯本」。1868年，「高德譯本」與「舜為仁譯本」合併出版，定名為《聖經新舊遺詔全書》。1873年，美國浸信會傳教士秦貞在該譯本中加上參考資料，在上海出版。「高德譯本」為浸信會沿用。

英國浸信會傳教士胡德邁 (Thomas Hall Hudson, 1800-1876年) 以文理翻譯部分聖經經卷，並在寧波出版。1851年，胡德邁出版四福音書、《使徒行傳》、《雅各書》、《羅馬書》、《以弗所書》、《猶大書》、《加拉太書》、《歌羅西書》；並在此之前出版《創世記》前6章；1852年，出版《腓立比書》和《希伯來書》；1866年，出版全部使徒書信和《啟示錄》。1867年，《新約》以《新約傳匯統》之名出版。「胡德邁譯本」並非足本中文聖經譯本，只有深文理《新約》存世。

1843年8月22日，英美傳教士在香港召開首次宣教大會。英國倫敦差會、美國公理會、美國浸信會、馬禮遜教育會、美北長老會等機構派出15位傳教士，組成委辦本委員會，其中包括：

倫敦差會的麥都思、臺約爾 (Samuel Dyer, 1804-1843年)、亞曆山大·施敦力 (Alexander

Stronach, 1800-?年)、約翰·施敦力 (John Stronach, 1810-1888年)、合信 (Benjamin Hobson, 1816-1873年)、理雅各 (James Legge, 1815-1897年)、米憐之子美魏茶 (William Charles Milne, 1815-1863年)；美國公理會的裨治文 (Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861年)、波乃耶 (Dyer Ball, 1796-1866年)；美國浸信會的舜為仁、羅孝全 (Issachar Jacox Roberts, 1802-1871年)；馬禮遜教育會的鮑留雲 (Samuel R. Brown, 1810-1880年)；美北長老會的婁理華 (Walter Macon Lowrie, 1819-1847年) 等。1847年，美國聖公會的文惠廉 (William Jones Boone, 1811-1864年) 加入。

該委員會旨在出版一部統一譯本名稱和常用術語、翻譯更為完善的《聖經》。此譯本由委辦本委員會合譯，故名為「委辦譯本」，簡稱為「委辦本」。中國學者王韜 (1828-1897年) 曾作為「校理秘文」即校對秘書，參與文字潤色工作³⁵。

1850年，四福音書翻譯完成並在上海出版。

1852年，《新約》出版。美國聖經公會採用「神」版，英國聖經公會採用「上帝」版，兩種版本同時發行。

但是，由於神學觀念上出現嚴重分歧，美國浸信會首先於1847年退出委員會。

1851年，在《舊約》翻譯過程中，各譯員之間分歧更大，倫敦差會繼而退出，另外建立委辦本委員會。原來的委辦本委員會重組，並繼續譯經工作，於1859年出版重新翻譯的《新約》；

1861-1863年，出版《舊約》。

1872年，保存和修訂委辦本經文委員會成立，負責修訂原委員會的「委辦本」。

1982年，臺灣聖經公會重印該譯本。

這是十九世紀中葉新教取得的影響最大的中文

35 關於王韜和「代表譯本」或「委辦譯本」的關係可以參閱王爾敏：《王韜早年從教活動及其與西洋教士之交遊》，載於林治平主編：《近代中國與基督教論文集》（臺灣：財團法人基督教宇宙光傳播中心出版社），1981年9月初版，第275-288頁。

聖經譯本。

另外，特別值得注意的是，倫敦差會退出之後，另外建立委辦本委員會。麥都思、約翰·施敦力、美魏茶等在漢學家理雅各的指導下自行翻譯《舊約》，修訂原委辦委員會1852年《新約》。《舊約》於1854年出版。1858年，《舊約》與1852年《新約》修訂版合併出版。

從歷史上看，倫敦差會的譯本不應被稱為「委辦本」。但實際上，長期以來，1858年「倫敦差會譯本」也被認為是「委辦本」。所以，「委辦本」亦被稱為「倫敦差會譯本」。因此「委辦本」存在兩種譯本：原委辦本委員會的「委辦本」以及倫敦差會委辦本委員會的「委辦本」。³⁶

「委辦本」的巨大影響力可以通過如下譯本體現出來。

1851年，美國公理會第一位來華傳教士裨治文在委辦本委員會完成《新約》翻譯工作後，與美國長老會傳教士克陞存 (Michael Simpson Culbertson, 1819-1862年) 重譯「委辦本」的《新約》

(部分章節採用原「委辦本」)，並自行翻譯《舊約》。1851年，他們開始翻譯《新約》的工作；1854年，出版《羅馬書》；1855年，出版《羅馬書》-《啟示錄》的經卷。《新約》於1859年由美國聖經公會出版，《舊約》於1862年翻譯完成，分卷出版。1861-1863年，他們完成《舊約》的出版工作。1861年，裨治文去世，克陞存繼續譯經。1862年，克陞存去世。上海美華書館於1863年採用活字出版他們合譯的《舊約全書》。除了《耶利米哀歌》之外，「裨治文-克陞存譯本」屬於重譯整本《聖經》。1871-1885年，美國公理會的白漢理 (Henry Blodget, 1825-1903年，又譯「柏亨利」) 等對該譯本加以修訂。

該譯本在文筆上不及「委辦本」，而在譯筆忠實、切近原文上勝過「委辦本」，為日本的美國傳教

士廣泛使用。

參加過「委辦本」工作的約翰·施敦力，於1857年編譯《聖經》節選本。「約翰·施敦力譯本」以《舊約新約全書節錄》之名在他傳教三十八年的廈門出版。

美國浸信會傳教士的羅孝全除了參加「委辦本」工作之外，於1869年出版《路加福音》及其注釋本。「羅孝全譯本」以《路加福音傳注釋》之名在廣州出版。

美南浸信會傳教士基律 (Charles W. Gaillard, ?- 1862) 於1854年抵達廣州；1860年出版《使徒行傳》，附有注釋。「基律譯本」以《使徒行傳注釋》之名在廣州出版，以「委辦本」為底本，未翻譯其餘經卷。

英國倫敦差會傳教士慕維廉 (William Muirhead, 1822-1900年) 於1867年與合信合作出版《約翰聖經釋解》。此書是「委辦本」的注釋本。除此之外，慕維廉於1860年在上海出版《詩篇》。1875年，慕維廉注釋的「委辦本」《歌羅西書》出版；1879年，《十條聖誡》出版。

1875年，英國倫敦差會傳教士、在華傳教五十年的麥嘉湖 (John Macgrowan, 又稱「馬約翰」, 1835-1922年) 注釋的「委辦本」《詩篇》(1-39篇) 出版。

德國新教禮賢會傳教士花之安 (Ernst Faber, 1839-1899年)，於1888年由英國倫敦聖教書類會社在日本橫濱印行《訓點馬可福音》，所使用的中文聖經譯本是「委辦本」。

1911年，英國來華傳教士翟雅各 (James Jackson, 1851-1918年) 的《舊約創世記注釋》由上海中國聖教書會印發，中文聖經譯本使用的也是「委辦本」。

由此可見，在「官話和合譯本」面世之前，「委辦本」是一部獲得廣泛認可的中文聖經譯本。

十九世紀後半葉，少數新教傳教士還翻譯了部分聖經經卷。

美國長老會傳教士倪維思 (John Livingstone Nevius, 1928-1893年) 於1862年譯完《馬可福音》，

36 參閱蔡錦圖：《聖經在中國：附中文聖經歷史目錄》，同上，第175-176頁。

由上海美華書館出版；1866年，該書再版；1865年，由上海美華書館出版《使徒行傳》。「倪維思譯本」以忠於希臘文原文見長，未見翻譯其餘經卷。

英國倫敦差會傳教士特納 (F. Storrs Turner, 1834-1916年) 於1859在廣州譯經。1870年，特納在香港出版《約翰福音》和約翰書信。「特納譯本」未見翻譯其餘經卷。

美國長老會傳教士陶錫祈 (Samuel T. Dodd, 1832-1894年) 於1861年至寧波傳教。1875年，附有注釋的《希伯來書》由上海美華書館出版。1881年，《使徒雅各暨彼得前後書注釋》，即《雅各書》、《彼得前書》、《彼得後書》及其注釋，由上海美華書館出版。1881年和1882年，陶錫祈另外在上海分別出版《約翰一二三書注釋》和《哥林多後書注釋》。「陶錫祈譯本」只限於《新約》中的使徒書信，未見翻譯其餘經卷。

英國傳教士偉烈亞力 (Alexander Wylie, 1815-1887年) 於1847年至上海，致力於翻譯摩西五經。「偉烈亞力譯本」的具體年代不詳，也未出版。

匈牙利籍猶太人伯德令 (Bernát Bettelheim, Bernard Jean Bettelheim, バーナード・ジャン・ベツテルハイム, 1811-1870年) 改宗新教之後，攜妻至日本沖繩 (Okinawa) 傳教，留下手抄本《馬太傳福音書》，《馬可傳福音書》。「伯德令譯本」是深文理與日文對照譯本，二十世紀晚期被學術界發現，1997年在日本正式出版。

美北長老會傳教士雷音百 (Joseph Anderson Leyenberger, 1833/4-1896年) 留存於世的「雷音百譯本」僅有1878年在上海出版的《加拉太書注釋》。

德國新教禮賢會傳教士花之安 (Ernst Faber, 1839-1899年)，於1888年由英國倫敦聖教書類會社在日本橫濱印行《訓點馬可福音》。

英國倫敦差會的湛約翰 (John Chalmers, 1822-1899年)，於1890年以楚辭形式翻譯部分《詩篇》。此為「湛約翰譯本」的一部分。另外，1897年，湛約翰與瑞士的巴色會 (Basel Mission, 現稱「崇真會」)

傳教士韶瑪亭 (Martin Schaub, 又稱「韶潑」、「韶波」、「沙牧」, 1850-1900年) 於1897年在香港出版《新約全書》。「湛約翰-韶瑪亭譯本」是「文理和合譯本」之前以文言翻譯的最後一部完整的中文新約譯本。

1908年，中國內地會傳教士鮑康寧 (F.W. Baller, 1852-1922年) 在上海美華書館出版《詩篇精意》。「鮑康寧譯本」以中國傳統詩歌形式譯經。

美南長老會傳教士杜步西 (Hampton Coit DuBose, 1845-1910年)，1909年分別由上海美華書館出版《舊約箴言注釋》，由中國聖教書會出版鉛印本《舊約士師記注釋》。「杜步西譯本」還散見於他用中文撰寫的講道稿中。

新教譯經的第一個百年黃金時期以傳教士為主導。但是，華人並非完全沒有參與其中。華人要麼在多數情況下作為助手輔助傳教士譯經，要麼在極少數情況下獨立譯經。

在深文理譯經方面，第一部華人新教中文聖經譯本由馮亞生 (1792-約1829年) 完成。馮亞生於1823年達到德國柏林；1826年，翻譯《馬可福音》和《路加福音》。《馬可福音》分為2卷 (1:1- 9:30; 9:30-16:20)；《路加福音》分為3卷 (1:1- 8:28; 8:29-17:37; 18:1- 24:53)。1834年，譯稿送至德國皇家圖書館，現保存在德國柏林國家圖書館。

第一部華人出版的新教中文聖經譯本由何進善 (1817-1871年) 完成。何進善於1838年受洗成為基督徒。1840年代早期，他翻譯部分《舊約》；1854年，翻譯《馬太福音》；1856年，翻譯《馬可福音》，並提供注釋，由理雅各校訂，於香港出版。

現江蘇省無錫市中山路130號無錫市基督教堂「無錫市基督教文化展覽館」收藏有：《馬太福音注釋》(1874年) 卷一第一本全卷，1:1-28:20，序言7頁，範例2頁，正文103頁，由上海美華書館刊印，英國教士理雅各校訂，南海何進善選輯，依據1852年 (鹹豐壬子年)「上海新譯之本」；《馬太福音注釋》卷一第一本 (1902年) 殘卷，1:1-28:17，序言7

頁，範例2頁，正文102頁，由上海美華書館重印，英國教士理雅各校訂，南海何進善選輯，依據1852年（鹹豐壬子年）「上海新譯之本」。此處所謂的「上海新譯之本」正是上文提及的1852年「委辦本」的《新約》。

中國海禁開放和太平天國運動後，在文字上，較通俗易懂的「淺文理」逐漸取代言文，同時官話即白話文也日趨盛行。這兩種文字的聖經譯本亦開始出版。

第一部淺文理聖經譯本由俄裔美國聖公會上海教區主教施約瑟 (Samuel I. J. Schereschewsky, 1831-1906年) 獨自譯出。施約瑟是猶太人，精通中文、希伯來文和希臘文，曾參加「北京官話譯本」的翻譯工作，並獨立譯出一部舊約官話譯本，1874年由京都（即「北京」）美華書院出版。1880年，施約瑟在上海出版淺文理《詩篇》。這是中華聖經翻譯史上第一部出版的單行本淺文理聖經譯本。1898年，施約瑟出版淺文理《新約》；1902年，在上海由大美國聖經公會出版足本淺文理《聖經》。1881年，施約瑟因病癱瘓後僅靠一根手指在打字機上歷時十餘年堅持不懈地譯經，因此，施約瑟譯本，不論是「施約瑟官話譯本」還是「施約瑟淺文理譯本」被譽為「一指版」。

英國倫敦差會傳教士楊格非 (Griffith John, 1831-1912年) 精通中文，認為深文理對一般平民過於艱深，官話又帶有地方方言味道，都不利於傳教，故嘗試用淺文理譯經。1883年，楊格非出版《馬可福音》和《約翰福音》；1884年，出版《馬太福音》、四福音合刊。「楊格非淺文理譯本」的《新約》於1885年出版，四年後修訂版出版。1886年，楊格非出版《詩篇》和《箴言》；1889年，出版《創世記》、《出埃及記》；1898年出版《讚美詩歌》、《箴言》；1903年，出版《利未記》-《申命記》的《舊約》經卷。楊格非淺文理的《舊約》僅譯至《雅歌》為止。該譯本均由漢口的蘇格蘭聖經會印行。「楊格非淺文理譯本」的修訂版自1886年之後不斷面世。1886

年，蘇格蘭聖經會出版楊格非淺文理四福音書和《使徒行傳》的修訂版；1889年，出版《新約》修訂版。1899年出版的楊格非淺文理《創世記》和《使徒行傳》的修訂版，由李修善 (David Hill, 1840-1896年)、慕維廉、士文 (E.Z. Simmons, 1847-1912年) 和十三位英美德籍傳教士參與修訂完成。

北京的英國倫敦差會傳教士包爾騰 (John Shaw Burdon, 1826-1907年，又稱「包約翰」) 與美國公理會傳教士白漢理，自1884年開始翻譯《新約》。1886年，美國聖經公會出版他們合作譯出的《馬太福音》、《羅馬書》、《哥林多前書》。包約翰幾乎獨自譯完四福音書，1887年由他個人出版。1889年，合譯的《新約全書》由福州美華書局出版。這是「淺文理和合譯本」之前新教最後一部淺文理新約譯本。「包爾騰-白漢理譯本」以下文的「北京官話譯本」為底本，參考古裏·卡爾波夫的東正教譯本以及「高德譯本」。

華人在淺文理譯經上用力不多。直至1919年之後，中國聖經學者李啟榮 (Calvin Lee, 生卒年不詳，二十世紀上半葉) 於1928年在廣州出版淺文理的《新譯雅各書》。這是唯一由華人學者獨立完成的單行本淺文理聖經譯本。

第一部官話譯本是南京官話譯本。麥都思與約翰·施敦力於1854年出版《馬太福音》、1857年刊行《新約》。「麥都思-約翰·施敦力南京官話譯本」也是在華人學者參與下完成。

上文提及施約瑟完成「施約瑟淺文理譯本」。除此之外，他參加下文述及的「北京官話譯本」的翻譯工作，還另外獨立譯出一部舊約官話譯本，即「施約瑟舊約官話譯本」。因此，施約瑟不愧有「譯經王子」之美譽。1866年，施約瑟出版《創世記官話》。官話《舊約》初稿於1873年完成，1874年由京都（即「北京」）美華書館出版。1878年，上海美華書館將其《舊約》與「北京官話譯本」的《新約》合訂為《新舊約全書》出版，為中國境內1919年前流行甚廣的官話譯本。1908年，該合訂本加上串珠與地圖，成為

中文聖經譯本史上第一部附串珠的足本中文聖經譯本。另外，對於聖號，施約瑟前後共以五種不同方式翻譯的名稱(神、真神、上帝、天主、上主)出版中文聖經譯本。

1919年「官話和合譯本」面世前在華北各省流行最廣的官話譯本是「北京官話譯本」，亦稱「北京官話新約譯本」。英美來華傳教士包爾騰、艾約瑟(Joseph Edkins, 1823-1905年)、施約瑟、白漢理及丁韞良(William A. P. Martin, 1827-1916年)等五位居於北京或華北的傳教士，於1861年成立北京翻譯委員會，共同合作譯經。「北京官話譯本」，因由傳教士建立的北京翻譯委員會翻譯，故又被稱為「北京翻譯委員會譯本」，簡稱「京委本」。他們以「麥都思·約翰·施敦力南京官話譯本」為藍本分頭翻譯，譯畢相互審閱，再經中國學者精校定稿。1862年，由丁韞良翻譯的第一部「北京官話譯本」《馬可傳福音書略解》在上海出版。五人合譯的《官話約翰福音》，於1864年在上海出版，共22頁。譯經工作歷時十年，《新約全書》於1872年發行初版。

由於對「God」一詞譯法出現分歧，英國聖經公會印行「上帝」和「天主」兩個版本，美國聖經公會則印行「神」版。

1878年，上海美華書館將「北京官話譯本」的《新約》與在1874年出版的「施約瑟舊約官話譯本」合併出版。

1867年，英國長老會傳教士賓惠廉(William Chalmers Burns, 1815-1868年，亦譯「賓為霖」、「賓威廉」、「賓為鄰」)在北京以官話譯出《詩篇》，以《舊約詩篇官話》之名出版。此為新教第一部官話譯本《詩篇》，由倫敦差會出版。「賓為霖譯本」譯自希伯來文，採用四字或八字經節形式；使用中國成語，試圖以本色化方式譯經。

「北京官話譯本」出版後，英國和蘇格蘭聖經公會以其為北方口語不利於傳教為由，延請英國倫敦差會傳教士楊格非譯一部南北方通用的官話譯本。楊格非為此將「楊格非淺文理譯本」轉譯為官

話，完成《新約》和部分《舊約》的轉譯工作。「楊格非官話譯本」因區別於「北京官話譯本」，也被稱為「華中官話譯本」。1887年，四福音書以《新約聖書》之名出版；1889年，《新約全書》、《創世記和出埃及記》由漢口蘇格蘭聖經會出版發行；1898年，《詩篇和箴言》出版；1905年，《舊約》出版，至《雅歌》為止。另外，楊格非還有「楊格非盲文譯本」。

英國倫敦差會傳教士文書田(George Owen, 1843-1914年)留下他於1904年修譯約翰三封書信的手抄本。另外，他還有1906年校對《新約全書》的手稿存世。「文書田譯本」實際上為手抄本，在原譯本之上校對部分《新約》經卷。



▲ 《創世傳注釋》(Genesis with Notes)，神版，繁體，豎排，香港，1851年，《創世傳》即《創世記》的夾註本，署名「為仁者」。將「耶和華」譯為「耀華」。

1890年5月7-20日，第二屆全國傳教士大會在上海舉行。大會成立和合譯本委員會，由各個宗派合作，統一譯本，設文理、淺文理和官話(白話文)三個譯經小組，計畫分別出版深文理、淺文理和官話和合譯本。「淺文理和合譯本」的《新約》最先於1900年完成，1904年出版。1907年，新教入華百年傳教大會決定合併深文理和淺文理的譯本，並繼續翻

譯《舊約》，合併後的「文理合併和合譯本」於1919年出版。1919年，具有巨大歷史意義的「官話和合譯本」出爐。美國基督教長老會傳教士、著名的教育家和外交家司徒雷登（John Leighton Stuart, 1876-1962年）曾出版《啟示錄新注釋》，1927年春季由上海廣學會再版。司徒雷登的聖經注釋採用的就是「文理和合譯本」。

隨著白話文運動深入人心，北京官話（即「國語」、「普通話」）譯本開始通行漢語基督教界。文言譯本，不論是深文理譯本還是淺文理譯本，逐步退出主流中文聖經譯本世界。以文言譯經現今只見於少數個人的譯經活動之中。□