

Globethics Repository



「文庫」識小（下）

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ning, Yencheng
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 06:00:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167070

「文庫」識小（下）*

寧言成（漢語基督教文化研究所特約研究員）

四 神學術語

「文庫」已經出版的各冊中，地道的神學著作佔相當大的份額。閱讀這些專著的譯本，常能發現神學術語翻譯上的問題。這些問題面廣量大，筆者只能掛一漏萬談下面幾類。

1. 歧義。這類問題較常見，比如「神學人類學」（《創造中的上帝》，頁331）一語中的所謂人類學，原文自然是Anthropologie（或英文的anthropology），一般譯成人類學沒錯，但同神學連用時，就不宜譯成「人類學」，因為今天所說包括體質人類學和文化人類學的人類學，是同神學並列的一門學科，還沒交叉出一門新的神學人類學。此處的Anthropologie，指的是神學裏面同基督論（或基督學）、教會論等並列的一種神學分支——通常稱「人論」或「人學」。嚴格說來，外文中的多義詞不少，如英文theology（或德文Theologie），通常譯作「神學」，偶爾也會有狹義的用法，其時相應的漢譯是「上帝論」（或幾乎不用的「神論」），而非籠統的「神學」；再如英文的church（或德文的Kirche），在中文裏既可譯作「教堂」，也可譯成「教會」，但在下面一段

* 此文上篇，已刊於本刊第十三期（2000年秋季號），讀者可以參看。——編注

「文庫」提供的譯文中：「西方比東方更為強調教堂的觀念，教堂在某些方面是按照羅馬國家的法律結構建立的，帶有一種權威的原則，……」（《基督教思想史》，頁163），「教堂」顯然都應改譯為「教會」。另一個常見誤譯的多義詞是 catholic（德文katholisch），這個詞既指中世紀以來的天主教，也指古代的公教會以及至今不少基督徒仍然為之心儀的基督教的大公傳統。

2. 褒貶。翻譯神學術語時，通常較難把握的，是這些詞語在特定語境中被賦予的感情色彩，這還不單單是詞語本身褒貶含義，也不能僅僅根據詞源作判斷。比如，將 biblizistisch 譯成「《聖經》字句真理論」（《創造中的上帝》，頁77），基本正確，但尚欠準確。此詞源於 Biblizismus（比較英文 Biblicism），在歷史上曾經是褒義詞（參見蒂利希《基督教思想史》漢譯本第204頁等處的論述），而在現當代神學界的普通用法中，則早已成為貶義十足的詞語。這同 Fundamentalism（基要派、基要主義）的情形相彷彿。《重負與神恩》第二十九頁有兩句拉丁文短語，一是 mutatis mutandis（譯文作「萬物都應順應變化」），另一句是 nolite conformari huic saeculo（譯文作「拒絕順應時代精神」），其實都不是太確切，至少在一般讀者讀來，譯文的褒貶含義同原文是有出入的。前者的意味，幾近人生在世難免改變，¹而後者顯然是拉丁通俗譯本的《聖經》引語：「不要效法這個世界」（中文和合本，羅12:2上），作者這裏表達的愛憎，很是分明。當然，原文中諸如此類的言外之義，對譯者來講也是不容易體會的；有時即便能體會到，漢語譯

1. 參見陸谷孫主編《英漢大詞典》（上海：上海譯文出版社，2000=1993）該詞條的釋義，朱和中等主編《英語外來語大辭典》（北京：外文出版社，2000）提供的譯文，反不及《英漢大詞典》。

文都無法恰切表達，遇到這種情況，添加下面要談的譯注，往往能幫助讀者聽聞作者的弦外之音。

3. 譯注。譯注主要有兩方面的問題，一是注得不合適，二是當注而未注（注得多餘的情況可以不提）。先看前者，《創造中的上帝》譯者將protologisch譯作「初創論」和「創始學」（頁78、132），並都加了譯注，我們對照這兩處譯注，會覺得解釋不夠準確。作者在這兩處，都是把protologisch創造（論）同末世創造（論）作對比，而這兩者都是創造論中重要的概念，前者似可相應譯成「原初的創造」。²西美爾的《現代人與宗教》，在幾位譯者、校者的共同努力下，確實是一本很見功力的譯本，書中的譯注一般來說也相當到位，對讀者幫助不小。但是這些譯注中，偶爾也出現瑕疵，如第一一八頁關於聖居普良的譯注，顯然是錯誤的，前面正文提到西元三世紀的情況，所以這裏只能是指同名的迦太基主教（約200-258），而不會是十四世紀那位莫斯科的都主教。又如同書第一三五頁，有關蓋爾人中的那位「傑出的猶太法學家梅爾」的譯注，「梅爾（Wunderrabbi Meir），猶太法學家，擅長辯證法」，語焉不詳，連大致的生活年代都未注明，在讀者看來反而有多此一舉的味道。這後面一個例子，是形式上加了注，實質上是注猶不注。當然，我們更常見到的，是當注而根本未注的例子，例如：「布洛赫在麥達內克（Maidanek）焚化爐中看到的不是別的，……」（《創造中的上帝》，頁129），麥

2. 同書其他類似例子，還有不少。例如，Jahwismus譯作「亞畏主義」（《創造中的上帝》頁78、346）不確。在這些地方，都應理解為《舊約》考證學中JPED版本假說中的「J」典作者及其傳統。又如Kaiologisch在同書中的譯法，第一六五頁將das kairologische Verständnis der Zeit譯成「特定時刻的時間觀」，在第二〇〇頁則將der kairologische Begriff der Zeit譯成「耶穌再來的時間概念」（有附注「希臘詞Kairos，指的是應驗的時間，恰當的時間，指的是耶穌基督的到來。」），亦甚牽強。

達內克焚化爐就需要加注，幫助讀者理解。

精當的譯注，不僅為譯本增彩，而且有時還能夠為有心的讀者指點治學的門徑。斐洛《論〈創世記〉——寓意的解釋》中對數目字七的解釋，就很值得玩味。此書英譯本緒論作者所說，斐洛是猶太教和希臘文化的聯繫者，而且是「幾乎汲取了所有學派」思想的折衷主義者（頁12、10），斐洛釋七之例，恰能印證，為何有人稱斐洛「在怎樣將希臘化思想與希伯來思想結合方面」「作出了偉大的示範」。³「論摩西有關創世的敘述」前後有不少節文字，都圍繞美妙無比的「七」展開，而討論的基點，在於上帝創造天地之後將第七日定為聖日、從而得享安息這個信念（參見節30）。在猶太教傳統中，「七」常被視為「完全數」，在《新約聖經》中也多處出現七次或七十個七次之類的用法。斐洛在第三十五節開始論述數目七的完美力量如何「在人的成長階段中顯示出來」，他首先將人生七十年的歷程分為十個階段，每階段以七年為限。⁴這一劃分，本身就不能小看，因為表面上他是在「述」而不「作」，其「作」實已在「述」中。我們試比較他的劃分與下面他引用梭倫和希波克拉底兩人所作的劃分，就清楚三者之間有同有異，而斐洛的貢獻正在於綜合前人的觀點，構造一種更為對稱、圓滿的解說系統。⁵如果譯本能就此下一注腳，對讀者的幫助，肯定遠

3. 華爾克《基督教會史》中語。轉引自《論〈創世記〉——寓意的解釋》中譯本專言（王曉朝撰），頁xx。

4. 足資比較的，是《論語》中孔子那段有名的話（「十五有志於學，……七十而從心所欲不逾矩。」）。同樣是一般的人生定為七十年，孔子基本上是以十年為單位作劃分的（有志於學的年齡算例外）。我們回頭再看斐洛對人生七十歲中最後三個七年的描述，確實會發現這些同孔子的話，是異中有同，難免感慨「人同此心，心同此理」起來。

5. 比如，梭倫將人生的「第七第八個七年」合在一起談論，希波克拉底則不但將第四個七歲開始到第七個七歲之前都算作成年，而且將第八個七歲以後都籠統歸為老年，沒有絲毫的分析描述。相比之下，斐洛的劃分，按部就班，十分嚴整。

比稱斐洛是某甲某乙文化的聯繫者之類的抽象說法要實在。

4.呼應。在神學論著中，術語的使用同樣有特定的語言環境，前後常有呼應。《創造中的上帝》第七十九頁注6說，作者這裏採納巴特創造論使用的表述「『創造與立約』，並按聯邦神學傳統的方向加以修改」，所謂「聯邦神學」當指「立約或契約神學」，前面既已提到立約，譯者若稍微思索一下，就能明白後面的Bund，在這裏也只能指上帝與人所立的約，與聯邦制、共和制等政制無涉。

希臘文以及其他外來語，本來也可另闢一節專門討論，但考慮到相對於拉丁文，在譯本中出現的頻率低，對普通讀者來說更陌生，所以只在「文庫」中選幾個現成例子，合在這裏扼要談一下。《創造中的上帝》第九十四頁上一句希臘文(ὁ ἐγεῖρας Ἰησοῦν)未出漢譯，似可譯成「(那)使耶穌從死裏復活者」(參見羅4:24, 8:11)。《被釘十字架的上帝》第二五一頁有兩處希臘文短語未譯出，前者可譯成「從肉身說」(他是大衛之子)，後者(原文拼寫有誤)意為「從聖善的、由死裏復活的靈說」(他是上帝之子)。《創造中的上帝》第一八三頁parusia(用拉丁字母一般轉寫為parousia)本義是「來到」，「臨到」，後來基督教用以特指耶穌基督的再來或復臨，已屬轉義，此處還是以標明本義為好。第四〇一頁上譯作「萬物重演論」的那個希臘文片語，ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων，一般譯作「復歸元首論」(參見弗1:22；西1:18)。

五 專有名詞

1.普通的專有名詞。專有名詞的範圍可以很廣，大凡組織機構、文獻典章、制度事件、人名地名等，都可以概括。關於人名、地名，下面另外分段討論，這裏先簡要談

談其他專有名詞翻譯中的問題。首先是譯名前後不一致的情況，例如《創造中的上帝》中將Mutter Erde分別譯成「母地」（頁400、403以下），「地球母親」（頁403注10）和「地母」（頁404）三種說法，徒增混亂。竊以為，一般情況下，「地母」是比較符合現代漢語習慣的譯名，而且在這裏上下文中，也不會引起歧義。當然，碰到像第四二五頁「父天和母地的二元劃分」的表達，若覺得「天父」容易同基督教的術語相混淆，不妨作「天為父與地為母的二元劃分」。

關於譯名的一致問題，還應順便指出，我們碰上作者在原書中借助不同語文作的同義表達，也可適當地把他們統一下。例如，《創造中的上帝》第三〇三頁「治理全地」（sich die Erde untertan zu machen）[創1:28，和合本譯作「治理這地」]，實際上也就是第三〇八頁上拉丁文短語dominium terrae的意思，後者譯成「對世界的統治」，不僅是語氣過強，而且也不符合作者的生態創造論思想。這種時候，就不妨把兩者給統一下。

經典文獻等專名，常有縮略形式，《聖經》卷名即例證。有時譯者不小心，會因此栽跟斗。《靈知派經書》卷上第二三六頁有段文字說：「在《拿戈·瑪第文集》中以女性作為主角的作品不止〈對靈魂的注釋〉一部。關於奧斯（Auth. Teach）、敦德（Thund.）、諾利亞、特利姆（Trim. Prot.）的敘述都以女性為對象。」第二句話有語病，「關於」刪去即可；此處四個音譯，實指四部著作，即〈本真的教訓〉、〈雷：完美的思想〉、〈挪利亞之思想〉和〈三形的普洛特諾尼亞〉，⁶譯者當也清楚，但此處以縮寫形式出現，可

6. 參見該書「中譯本導言」，頁xv-xvi，〈本真的教訓〉原作〈有權柄的教訓〉，不確；諾利亞與挪利亞，是一語雙譯。

能也因譯者這時譯得匆忙，留此敗筆，令人惋惜不已。

《創造中的上帝》第三一四頁「路德宗《協議》(Konkordienformel)」，當譯作「協和(或協同)信式」之類，同頁注腳中提供的出處 *Solid. decl. I, Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche*，前面的是該聯合聲明的拉丁文縮寫，後面部分指福音信義會認信文獻彙編，將 *Bekenntnisschriften* 譯作懺悔文集，顯然亦誤。致誤原因，除了對 *Bekenntnis* 的詞義把握不全(參見本文第四節第一段所論)，更是因為譯者對這套文獻缺乏一定的瞭解。

有時，譯者若不注意西方語文中經典文獻的固定格式，也常會誤譯。例如，有人已指出，《基督教思想史》第六十二頁中的克雷芒一世及第六十六頁上的克雷芒二世，雖經譯者辛勤加註說明(謂前者是羅馬的克雷芒，後者即亞歷山大的克雷芒)，仍不免張冠李戴，因為這裏兩處英文 *I Clement* 與 *II Clement*，是著作名，彷彿《新約聖經》中的 *I Peter* 和 *II Peter*，而不是 *Clement I* 與 *Clement II* 兩個人名。⁷

2. 人名和地名。在翻譯人名和地名時，使用的方法，大概可歸納為音譯、意譯和音義兼譯三種。意譯的地名，可以牛津(Oxford)為例；劍橋(舊譯康橋，Cambridge)，則是音義兼譯的典型。一般來說，當前國際上翻譯界的趨勢，是多用音譯，在中國大陸譯界尤其如此。⁸這裏也就

7. 羅馬的克雷芒，又譯克利門、革利免，生卒年不詳(參見註4:3)，公元八八至九七年間任羅馬教會的領袖。I Clement 常譯克雷芒《致哥林多教會前書》，約作於公元九六年，共六十五章，討論教會中實際的分裂問題。所謂克雷芒《致哥林多教會後書》(II Clement)，為後世託名之作，並非書信，而是一部講道集(約160-170年)，曾被收入《新約聖經》，如五世紀的「亞歷山大抄本」(Codex Alexandrinus)和十二世紀的一敘利亞文抄本。

8. 歐美的一些人名，在不同語言中有不同的拼寫形式，舉個最普通的例子，就是英文中的John，在德文、法文、西班牙文和意大利文中，一般得分別寫成Johannes(約翰內斯)、Jean(冉)、Juan(「胡安」或「璜」)和Giovanni(喬萬尼)，在俄文裏面出現，用

側重談音譯的問題。「文庫」在港臺基督教人士中頗受非議的一點，據我所知，也正是一些人名的音譯。比如說，Kierkegaard港臺基督教界通常譯為「祁克果」，大陸學界大多譯為「克爾愷郭爾」之類（也有譯成齊克果），「文庫」和《道風》中則用「基爾克果」。這種一名多譯，對兩岸三地閱世未深的讀者，確實造成了一定的閱讀困難。⁹這種情況當算中文裏較特別的麻煩。歐洲主要語言中，人名地名的轉寫簡單得多，往往可以用拉丁字母照抄不誤；¹⁰東亞鄰邦中，日文通常能用片假名，韓文也漸漸不用漢字作音譯，相對來說也就沒多大問題。在中文裏很成問題，不僅是由於方塊字本身的因素，也牽涉到音譯中時隱時現的意譯心態。關於這種心態，魯迅有篇文章談得很扼要。¹¹他

拉丁字母轉寫就成了Ivan（伊凡），雖然各種語言中也有其他的變體，比如德文中就還有Johann和John。在這些歐美語言的互譯中，通常的做法是保留「譯出語言」（source language）中原有的拼法，很少見將之改造成「譯入語言」（target language）特有拼法的情況，所以莫扎特的Don Giovanni就保留了意大利語的形式，沒有改成西班牙文的Don Juan或德文的Herr Johannes之類。有時同一語言中出現不同的拼寫形式，也會帶來一些困惑，如英文中出現Jean，最通常的情況固然是女子名，音近「瑾」，但不能排除是從法語引進的男子名的可能性，這就得視上下文而定。歐洲語言中意義相同的姓氏間的轉換更為罕見，比如德文的Schneider和Schmid（及其變體），同英文的Taylor（或Tailor）和Smith，不能隨便對換。將中國人姓氏中的王、石，同英文、德文的King/König、Stone/Stein對應起來套用，也只能在遊戲筆墨中偶爾為之，涉筆成趣而已（彷彿將我國宋朝的王安石變成König Einstein一般），自然不宜運用於嚴肅的學術翻譯。道理說起來大家都明白，可一到意譯心態發作時，這些對人名地名的無形限制，當然就不入我輩法眼了。

9. 分歧的譯名，常難判定孰好孰差，因為讀者也有個習慣成自然的過程。譯者個人倒能很簡單得出結論。比如，過去的美國總統Bush，大陸譯布什，香港作布殊，台灣另稱布希。三者中，筆者偏愛台灣的譯法。一是同原文發音最接近，二是希字中碰巧也有布字，這種字形上的妙手偶得，怎不教人愛憐？順便提一句，大陸譯法中的「什」字，讀若什伍之什（shí），不是什麼（shénme）之什，初見者則不一定能有把握。
10. 雖然也有一些例外，如德國的弗萊堡（Freiburg），到了法語裏面常常就成了「富麗堡」（Fribourg-en-Brisgau），同瑞士一個大學城的名字一樣。瑞士聯邦規定的官方語言有三種，瑞士的地名在正式場合的拼寫，一般根據當地人使用的語言而來，在其他語言中拼寫往往會有變化，如法語區的Genève（德文Genf，英文Geneva），Neuchâtel（德文Neuenburg），德語區的Basel（法文Bâle，英文Basle，但一些蘇格蘭人不發其中的s音），還有個雙語區叫Biel（德語）/Bienne（法語）。
11. 《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1980）第一卷《熱風》，「不懂的音譯」，頁398-402。

指出在當時的譯界，「於外國人的氏姓上定要加一個《百家姓》裏所有的字，」幾乎成了常習，結果，克魯泡特金（1842-1921）變成了柯伯堅，托爾斯泰就化為陶斯道，甚至因為對譯音的模糊，庫羅巴特金（舊譯苦魯巴金，1848-1925）就同克魯泡特金混淆了起來。因此，魯迅主張效法古代的和尚，他們決不肯將印度的人名「附會成中國的人名模樣，所以我們到了現在，還可以依了他們的譯例推出原音來，」現在的翻譯家也應做到，「凡有人名地名，什麼音便怎麼譯。」這種主張其實也是言易行難，雖然魯迅並沒激烈到《百家姓》中包涵的字一概不許用來翻譯外國人名，至少沒見他反對過高爾基、蕭伯納的譯名。魯迅這裏談到的問題，也就是譯音準確與否的問題，然而判斷是否準確，自然要以原文為準。從這個意義上來看，專名翻譯中主導性的原則之一「名從主人」，也就成為魯迅的根據。

音譯不準，有時是譯者有意為之。這種情況，多見於文藝作品的譯文。早年看傅東華（伍實，1895-1971）翻譯的《飄》和《吉訶德先生傳》（《堂吉訶德》），就很喜歡他把外國人名截頭去尾的簡化處理，卻不大理會魯迅逐音譯出的「政治正確」的主張。但是在翻譯學術著作時，人名、地名等專有名詞，我看還是採用近似原文發音的譯音為宜，此謂遵行「名從主人」的原則，否則，就可能出現下面這類不妙結果——雖然只是我為說明打的一個比方——從日文翻譯歐洲語文，你把「東京」不譯成Tokyo，卻譯成Dongjing，或者把「大阪」譯成Daban而不是Osaka、把「神戶」不拼作Kobe卻拼作Shenhu，那麼除了表明你對日語裏的漢字在中文裏的讀音瞭解得很清楚，並無其他可取之處，因為你的拼法同時背叛了西方語文和日文！

事實上，我們的譯文中這類例子不少。比如，將Paul

Althaus《創造中的上帝》，頁53)的姓譯作「阿爾陶斯」，譯者顯然將其中的"th"連讀作"t"音，彷彿Luther的例子，其實這位現代德國神學家的姓氏，應作「阿爾特豪斯」(見《被釘十字架的上帝》，頁262)，才較準確，因為這裏的"th"當分開讀，意思：「老房子」是也。¹²又如《靈知派經書》卷上第八頁，Gershom Scholem譯成休可蘭似太過，這位從小生長在德國的猶太學者，移居巴勒斯坦後雖曾改名，這裏「休可蘭」中的「可」字仍是蛇足(四川人民出版社「宗教與世界叢書」已推出該作者——索倫——的力作《猶太教神秘主義主流》)；同書第二十四頁Jabal (al-Tarif) 譯作「茶伯」，從譯音角度看，也不夠準確。我想下列兩種情況當可作為例外，無需死搬這裏所講的原則。例外之一，是遇到一些約定俗成的譯名，¹³不要輕易妄改，例如神學家卡爾·巴特的祖國是瑞士(常被誤以為德國，他取得過德國國籍，但終未放棄瑞士國籍)，從這個中文譯名推斷，原名顯然是從法文Suisse或德文Schweiz(比較意大利文的Svizzera和英文的Switzerland及Swiss)而來的，現在我們習

12. 德國人名，在德語中出現自然應按德語發音來譯，但是到了其他外語，比如說英語中，又該如何處理呢？通常還得遵循「名從主人」。Luther從英美人嘴裏出來，講成「路特」和「盧瑟」(後者韻同Arthur)，都算正常。但在學術翻譯中，即便是從英文譯，遇到那位德國宗教改革運動領袖時，就既不能譯成「路特」又不能譯成「盧瑟」，而當同時遵循「名從主人」和「約定俗成」的原則，譯成路德。值得注意的是，美國六十年代黑人英雄、民權鬥士Martin Luther King, Jr.，在中文中也譯成馬丁·路德·金，顯然考慮到他的名字有紀念路德的淵源關係。差不多二十年前，我還在北方某地教書謀生，當地教會裏有位張海迪式的青年，發憤讀英文，有次對照讀了中英文《新約聖經》，對我說，她發願要重譯《聖經》。我問：「為什麼？」她說中文《聖經》中好多人名都翻譯錯了，比如Jesus Christ和John，怎能譯成「耶穌基督」和「約翰」呢？那離原文的發音可差老鼻子了，應該分別譯成「基瑟司·克來思特」和「炯」才對呀！這位姑娘日後要是知道《新約聖經》並非用英文寫成，她會竊笑自己當年的莽撞，她若日後又學了德文或拉丁文，更不用說希臘文，或許會轉而覺得這些中文譯名其實不差。我經歷的這段故事，也可為「名從主人」原則的重要性下個注腳。

13. 外人自己擬定的譯名，像德日進、秦澤、本篤會等例子，似乎介於名從主人與約定俗成之間。

用的這個「標準」譯名，起初當是南方方言（吳語或粵語等）區的「舌人」翻譯過來的，若撇「八旗子弟」的京腔，歐洲這個國家應該叫「稅司」或「隋思」之類才比較準確（瑞典同例）！¹⁴可是這種以今例古的思維本身要不得，普通話在大陸流行才多久？而且保留瑞士這個譯名，我看至少還有兩個好處，一是其詞義能給人以美好的聯想，二是這個譯名既提醒我們中國近代文明史上南方人的貢獻，又對排斥其他方言的北方方言自大狂常能幽它一默。例外之二，是對該名在原文中的發音沒有把握，只能按照自己的譯法行事，附上原名了事。

就原則本身而言，兩者並列，彼此間也常常是矛盾的。名從主人：以譯出語中的發音為準。因此，法語中把Shanghai（上海）發成「箱蓋」，就不能作為比如說日語中音譯的根據。我們翻譯法國首都Paris的名字，就得按法語發音，譯成「巴黎」，而不能根據英語或德語發音，譯成「帕里斯」（雖然法國首都的得名是同這位希臘神話中的角色分不開的）。約定俗成：以譯入語中通常習慣為準。因此，孔子到了西方就得說成Confucius，北京到了今天，在法國或德國，仍通常拼寫為Pékin和Peking，¹⁵Beijing還沒被大眾接受。

14. 在專有名詞翻譯中，這種方言的影響格外明顯，其他例子如亞洲和亞伯拉罕，有時不免叫某些好學深思的中外籍人士感到納悶。這裏只需指出兩點：一、在北方官話系統中，亞洲和亞細亞並不是從來都讀成“yazhou”和“yaxiya”的，筆者至今記得，幼時讀地理課，老師仍把此處的「亞」字讀作“a”音（今「阿拉伯」中阿字的發音）；二、今人習以為常的「阿拉伯」之「阿」字，過去在音譯中落選的主要原因，大概不外乎一字多音（如在「若有人兮山之阿」、「阿房宮」及「阿彌陀佛」等語中的讀音）和詞義欠佳（如「曲學阿世」、「阿金溺銀」）。「秘魯」的情況，同「瑞士」大概相似。這種根據方言發音而來的音譯，今天在學術書刊的翻譯中實在也不足為訓。如《基督教思想史》第一七七頁將Nygren譯作魯格倫，當是譯者尹大貽先生受鄉音影響且失檢之例。

15. 以前在英文中也常拼作Pekin，例如：C.S. Lewis, *The Great Divorce*, New York, Collier Books, Macmillan, 1946, 頁54。

如果中文已有現成譯名且譯得不差，筆者以為基本上不必另鑄新詞。西方語文中的Dharma，源自梵文，我國佛經中或意譯為「法」，或音譯為「達磨」或「達摩」，《現代人與宗教》將之譯作「達馬」（頁6、96），其實大可不必。《創造中的上帝》第三五五頁兩處直接引用保羅的哥林多書信，但當中提到哥林多教會時，卻仍用科林斯的譯名，顯得驚扭。又如《基督教思想史》第四十六頁將Judea (Judaea) 另外譯作「朱迪亞」，似同樣無必要，《聖經》中譯本中的譯名，如和合本的「猶大地」，不妨套用。《被釘十字架的上帝》第一八五頁的「斯蒂芬 (Stephanus)」，即《使徒行傳》中提到的「司提反」（這個和合本的譯名，今天看也不太好）。

Euseb von Caesarea (《創造中的上帝》，頁393) 通常寫作Eusebius von Caesarea，即教會史學家該撒利亞的優西比烏，原來譯文中作「凱撒的」，顯然還未譯全。《莫扎特的自由與超驗的踪跡》所收巴特的第一篇文章〈我與莫扎特〉（頁4-5），有三個人名的原文標注，恐怕都帶訛誤：「托馬斯 (A. Thomas)、馬丁路德 (L. Martin)、加爾文 (J. Calrin)」，其中Calrin當作Calvin，估計是手民誤植，其餘兩個，我就不明白是怎麼造成的了，因為手邊無原書可核對。德文（一如天主教傳統和意大利文的現行習慣）中，一般稱托馬斯·阿奎那為Thomas (全名作Thomas von Aquin，在辭書中一般列在Thomas條下，在Aquin處通常找不到)，同英文中常見的Aquinas單行很不同。¹⁶在英文中，或許可以寫作Th. Aquinas，在德文中寫作A. Thomas，卻是不通的。同理，路德寫作Martin、Martin Luther、M. Luther或Luther，甚至Martin L.都可以，惟獨L. Martin不知出於

16. 大陸學者談過的Leonardo da Vinci (達芬奇) 在原文中的稱引問題，性質其實一樣。

何典。如果巴特原文寫的是Martin，那麼他想表達的，很可能是種親密的關係，彷彿蕭伯納有次回擊批評者，指責自己不懂莎士比亞時，隨口拋出一句：「我同小莎可是老友記了！」¹⁷當然，沒原書覆按，我們也只能止於猜測，算不得下定論。

六 宗派性的譯名

宗派性譯名，在外文互譯中比較少見，在漢譯中則事關重大，尤須加以辨別。比如英文中priest一詞，中文對應詞有好幾個，諸如「司鐸、司祭、祭司、神甫、神父、牧師、教士」，但彼此並非總能通用，得分辨上下文，擇宜而從。謂基督新教中人為「司鐸」或「神父」，在天主教語境裏譯「司祭」或「牧師」，在有關教內人士看來，都算外行的皮相譯法。¹⁸這類問題，在「文庫」譯本中不算太多，但也不是絕無僅有。如《創造中的上帝》第二十四頁引語中的「天主」，又如第七十七頁「天主上帝」（參見頁140），都是實例。若對原書作者或書中引語作者的教會或信仰背景不太清楚時，譯者不妨按自己的習慣來確定譯文中的「話語系統」，但要注意一以貫之，以免前後亂套。關於中文《聖經》的引述，本文上篇第三節第二小段中已提及，此處不贅。有些比較專門的思想流派，最好應加簡單的譯注，例如「反錫利亞主義」（antichilastic，《基督教思想史》，頁14），形式上算義音兼顧，對普通讀者，此語的內涵仍費解，不

17. 原文記不清了，似乎是“I get along with Will quite well.”

18. 《基督教思想史》漢譯本第二〇五頁有段話：「權威首先是教會的傳統，它表現於被承認的教會神父、信經公會議和《聖經》。」其中「教會神父」原文當是Church Fathers，常譯教父（當然不是Godfather！）而不是神父（另外，「信經公會議」似應作「信經與大公會議」）。

如意譯為「反千禧年論」之類。

很多情況下，我們對作者以及談論內容的教會和信仰背景倒是相當清楚的，這時得儘量使用譯入語中相應的話語系統。比如，天主教神學家漢斯·昆 (Hans Küng) 談論信奉天主教的音樂家莫扎特時，就會出現許多天主教特有的辭彙，翻譯時能參考中文天主教的用語，那是上上策。在「文庫」早期所出的《莫扎特的自由與超驗的踪跡》一書中，兩位譯者在這方面的辛勤努力和可喜成果，讀者有目共睹。但此書有個別地方的翻譯，可能還沒照顧到天主教的習慣說法。中譯本第七十六頁提到莫扎特臨終前所作的 *Ave verum corpus* 一曲，¹⁹書中譯作《歡呼真的聖體》，恐怕不是音樂界和天主教會中已經約定俗成的譯法，筆者承認在音樂和拉丁文方面既聾又啞，但也見過 *Ave Maria* 譯成《聖母頌》或《萬福瑪利亞》，估計 *Ave verum corpus* 既定的譯法也會類似。

翻譯這類教會或信仰背景比較強烈的用語，也有時得淡化處理，或適可而止，無須尾隨某教會或認信傳統亦步亦趨走得太遠。同樣以《莫扎特的自由與超驗的踪跡》為例，該書第九十六頁的《榮耀頌》(Gloria，中譯本作《榮耀經》)裏面，出現了如下幾句：「我們感激你，/因為你的主宰/無比偉大：/主和上帝，/天上的王，/上帝和聖父，/宇宙的主宰。/主，唯一的兒子，/耶穌基督，/主和上帝，/上帝的羔羊，……」其中有些譯法如「唯一的兒子」可能不大符合教會的習慣(諸如獨生子之類)，這且不論，此處要加以討論的，是「主和上帝」(出現兩次)與「上帝和聖

19. 中譯本提供的原文 *Ave verum corpus* 有誤，*Ave* 應作 *Ave*，見 Hans Küng, *Mozart. Spuren der Transzendenz* 《莫扎特——超驗的踪跡》，München, Piper, 1998³，頁 38。譯者將 *verum corpus* 譯成「真的聖體」，已是動了心思，難能而可貴了。

父」兩個短語。首先得表明，我看這裏的「主和上帝」好過「主和天主」的譯法，這並非因為筆者不信奉天主教就樂得說風涼話，而主要是從原文考慮的。兩處「主和上帝」的原文，在拉丁文是Domine Deus，德文都作Herr und Gott；²⁰其次，若是兼顧現代漢語和教會習慣用法，這短語可譯成「我們的主、我們的上帝」（有些新教基督徒則喜歡說「我們的主、我們的神」），並列的兩個名詞，屬同位性質，拉丁文的意思就是「主上帝」，所以不作Dominus et Deus之類（句中變格且不論），德文雖用連詞und連接兩者，但在這特定語境，說德語的人習慣上不會將兩者割裂開，可是直接套用，對中文讀者就很可能造成誤導；第三，前後兩次的Domine Deus，所指對象有別，固然都是指上帝，但前者是向三一上帝中的聖父感恩，後者是向三一上帝中的聖子求告，這一分別也值得注意。「上帝和聖父」，在拉丁文和德文分別作Deus Pater和Gott und Vater，在中文同樣只需譯成「父上帝」或「聖父上帝」就可以了。²¹

20. 同上，頁59。

21. 這些瑕疵，可能是譯者過於拘泥於德文譯文所致，也有可能是對拉丁文的含義沒有把握。上篇有專節談拉丁文的翻譯，可參看。這裏順便指出同書另一處有問題的譯文。第九十八頁《信經曲》中有幾句是：「上帝是為上帝、/光是為光、/真實的上帝是為真實的上帝/所生的，而不是創造的」，拉丁文原文作 "Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum"，德譯是 "Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen"（同上，頁61），仔細推敲漢譯，發現譯者是將「上帝是為上帝……所生的」貫連起來理解的（所以特地略去了「所生的」之前原文確有的逗號），因「為」字表被動態，對應介詞von和隨後的過去分詞gezeugt，這樣好像也講得通。其實不確。現行漢譯首先容易產生歧義，即使讀者能將前面三個短語同後面「所生的」聯繫起來，「為」字此處也可能表目的（為了），而不是譯者理解的被動態；更重要的是原文通常並非這樣理解，根據教會傳統，此處拉丁文的de（德文的von）指來源和出處，而不是在被動態中引入行動的主體。因此，這幾句大概得譯成：「從上帝所出的上帝，從光所出的光，從真上帝所出的真上帝，乃生成，非造成」。如果對基督教思想發展的背景比較瞭解，這類差錯應能避免。

在西方神學語彙中，有兩個同源但意義迥別的詞語經常被混淆，在英文中是reformational和reformed（比較德文reformatorisch和reformiert），前者指與「宗教改革運動」有關並遵循宗教改革運動幾項原則的信仰傳統，主要包括德國、北歐和部分東歐地區的信義宗和瑞士、法國和蘇格蘭等地的改革宗，後者特指從屬於宗教改革運動中誕生的改革宗（宗主加爾文和慈運利[又譯茨溫利，Zwingli, 1484-1531]）的思想觀念與信仰傳統。所以，碰到reformatorische Theologie（《創造中的上帝》，頁312），就得譯成「改教神學」之類，而不能誤譯為改革宗神學。《歷代耶穌形象》第xv頁第十三章要略中的「宗教改革後的傳統」，顯然是「改革宗傳統」（the Reformed tradition）的誤譯，而同書正文（頁222）裏的譯文倒是對的。順便指出，在德文中reformatorische Theologie，同evangelische Theologie以及protestantische Theologie的含義，是有所不同的，後兩者可以譯成福音神學和新教神學，側重點和包涵面都同「改教神學」有別（比如我們可以把這些詞語，去分別測試衛理宗、聖公會和浸信會的神學家，看他們是否都願意對號入座）。這裏也反映出認信和宗派傳統上的微妙，「文庫」的譯者似應留意。

異端還是異教徒？這是經常在譯文中碰到的問題。德文的Ketzer²²譯為「異教徒」（《現代人與宗教》，頁15）是不對的，應作「異端」。托馬斯·阿奎那的*Summa contra gentiles*則應譯成《反異教大全》。兩者簡單的區別是，異端指信奉同一信仰或教主，但神學思想上偏離正統者；異教則指自己信奉的宗教（尤其是基督教）之外的其他宗教。

22. 此詞源於Katharer（潔淨派，出自希臘文的καθαρός，在英文中一般作Cathari或Cathars），在德文普通用法中，同源自拉丁語的Häretiker同義。英文中異教徒一般用pagan和gentile等詞語。

七 餘論

魯迅在答覆J.K. (瞿秋白) 論翻譯的信中說，翻譯的讀者對象很不相同，大致可分甲乙丙三類，分別代表「很受了教育的」、「略能識字的」和「識字無幾的」，他說如果以甲類讀者為對象，他也主張直譯，所舉的例子相當有名，「譬如『山背後太陽落下去了，』雖然不順，也決不改作『日落山陰』，因為原意以山為主，改了就變成太陽為主了。」²³這裏涉及對原意的理解，要看作者的強調重點是甚麼，無須多論。且說「文庫」，就其性質來看，面向的讀者至少應當是「很受了教育的」，這樣的讀者對「文庫」翻譯質量提出較高的要求，也在情理之中。²⁴這裏最後要談的，純從「高標準、嚴要求」角度立論，不僅分辨正誤，更着眼於譯品的提高。

人即使是聖賢，也不能無過。翻譯中出錯，總也難免；因為作者寫作，也有出錯的可能。譯者若將錯就錯地翻譯，也就情有可原；值得讚歎的，倒是譯者偶爾能指正原書之誤。錢鍾書在八十年代《圍城》重印前記中，就專門向指出書中幾處訛誤的國外譯者致謝。對要譯的書，翻譯者閱讀時，理應比普通讀者更為細心、沉着，事實上不難

23. 《關於翻譯的通信》，載《魯迅全集》第四卷《二心集》，頁369-387（引文見頁382）。魯迅當年還覺得「山背後太陽落下去了」的說法不順，今天聽來恍如隔世，由此也可見，我們已習慣了更多更拗口的句式和表達法！不過，這種不順的說法，是否真像魯迅所說是「以山為主」，在當今語法學家那裏恐怕仍然難有定論。從修辭角度看，「山背後」置於句首，無疑有強調的意味，但是把「山背後」調到後面，其前得加一「在」字，或者得把「落下」改為「落到」，說成「太陽在山背後落下去了」或「太陽落到山背後去了」，漢語裏這些細微的用法，遠非英德等歐洲語言中所講的倒裝可以涵括。

24. 「文庫」中個別的譯本，低層次上的問題還比較多，這類問題大都不用翻檢原書就能猜出個子丑寅卯來，如《靈知派經書》，卷上，第十一頁的「書籍製造的歷史」當指「成書的歷史」，第二十八及二十九頁上「一個多世紀之前，學生開始研究靈知主義」和「很少有一代學生得到這麼好的機會」中兩次提到的「學生」，當是從英文student而來，這裏應指學者、學人、研究者。

有時會發現原書的錯誤，可是譯者翻譯時若不夠謹慎，則反而會把錯誤強加給作者。這裏試舉一例。《創造中的上帝》第二三八頁第二段開頭說：「格哈德就把恩典的天描繪成上帝非被造的、永恆的、不可見的、不受限制的和強大的尊嚴，而不是被造的地方。」我們但看下面的注腳，以及前面第二三二頁上轉述的格哈德所作「恩典的天」和「榮耀的天」的定義，大概就能斷定這句中「恩典的天」當作「榮耀的天」；起初我以為這是作者筆誤，經核對原文，才知莫爾特曼所寫正是 *coelum gloriae*，沒有筆誤，若說筆誤，只能是譯者的了。

翻譯中產生的訛誤缺漏，有些還比較容易發現，只要審校者同譯者齊心協力，一絲不苟，就能補正。斐洛在〈論摩西有關創世的敘述〉的第三十六節中，引用醫生希波克拉底的話，來說明人生有七個年齡段，引文的漢譯作：「人的一生有七個時期，可稱為年齡段：幼年、少年、青少年、青年、壯年、成年、老年。七歲之前是幼年，是他乳牙脫落的時期；到達發身期之前是少年，亦即到兩個七歲之前；到三個七歲之前，他的下巴長出稚毛；到四個七歲之前是青少年，整個身體發育完成；到四十九歲之前，亦即七個七歲之前是成年；到五十六歲以前是壯年，即八個七歲；從那以後是老年。」（《論〈創世記〉——寓意的解釋》，頁50）譯文中明顯有錯漏，根據至少有三點：一是七個年齡段，在分論時只出現了六個（缺青年段）；二是「四個七歲之前是青少年」與常識不符；三是「三個七歲之前」這個時期未命名。經翻檢譯、校者所用的Loeb希英對照本（頁87）以及某種德文譯本（*Philos Werke* 《斐洛文集》，卷I，頁65），確知原文及英德兩種譯本都無誤，訛漏是中文翻譯過程中添加的，且躲過了中譯本審校者的法眼。

正確的譯文，應是將原譯「到四個七歲之前是青少年」中的「青少年」改為「青年」，並在「到三個七歲之前」後面添加「是青少年」的字樣。

翻譯中也有很多情況允許見仁見智，並無一定的譯法，不妨兩可。拿書名來說，《創造中的上帝》應該說是很符合德文原名 *Gott in der Schöpfung* 的，但是我們細讀作者為此書寫的前言，就知道這書是他計劃的五卷本「彌賽亞神學」中的第二卷，是創造論的專卷，似乎也宜譯成《上帝在創造中》，其意味已見於他的《三位一體與上帝之國》，可歸結為「無限的上帝自身應該寄居在他有限的創造物中」（參見頁206，這同Fr. Mussner的 *Schöpfung in Christus* 神學意義大有不同），正如莫爾特曼自己所說，此書的旨趣不是從創造來看上帝的神性，而是從三一上帝來理解其創造（參見頁76等處）。拿某些頗為關鍵的詞語來說，同樣有一時難以定奪的情形。巴特談論莫扎特時，常用德文 *Spiel*（及其動詞形式 *spielen*），這詞就像英文中的 *play*，詞義相當豐富，譯成中文時尤其得注意上下文及前後的連貫。《莫扎特的自由與超驗的踪跡》第五頁和第三十一頁等處，中文譯者主要譯作「遊戲」和「嬉戲」，但在第九至十頁那裏，又幾乎都譯成「演奏」，是否一定得如此呢？我很懷疑，因為將第五頁上「遊戲」的字眼全換成「演奏」，或者把第九頁上大部分的「演奏」改為「遊戲」（這頁的「演奏樂器」也可說成「玩樂器」），似乎也沒什麼不妥。可問題是，巴特在寫這些文字的時候，是在玩一語雙關之類的文字遊戲嗎？不是，當然最好；若是，則需添加譯注。

翻譯時考慮到文體、行文語氣和作者風格等因素，應該算是對譯者格外高的要求，但仍是合理的要求。下面兩類例子中，前者表明，從好能向更好努力，後者或可暗示

合格與出色或者好與妙的不同境界。(1)《靈知派經書》卷上第一五六頁「拾起石頭來丟我」、第一六六頁「不產奶的胸乃是有福的」，嚴格來說並沒譯錯，但這裏的「丟」和「不產奶」至少是欠雅馴的。另外，《創造中的上帝》第十五頁上用「相反」來譯拉丁文*sed*，我已指出語氣過強，譯語雖然不錯，在此處用來卻並非最穩妥，因為西方語文中這類表示轉折的詞，往往並不是指意思截然相反。²⁵套句老話說，這裏講究的是辭氣相符。(2) 斐洛〈《創世記》第二、三章的意喻解釋〉第二卷第六節開頭就說：「寓意解釋的意義就是，我們常用『什麼』這個詞代替『根據什麼理由』。」這裏有條譯注——大概是根據希臘原文作校訂的溫司卡教授所加——十分關鍵，值得特別表而出之：「希臘文"Τι"原解『什麼』，但亦可為"δὲ τι"（根據什麼理由）的簡寫。」（《論〈創世記〉——寓言的解釋》，頁114）作者隨後舉例說，「比如："What（亦即"Why"）have you bathed?" "What (Why) are you walking?" "What (Why) are you conversing?"這些句子中的"what"這個詞的意思都是『由於什麼』。」譯者從英譯本轉譯，結果就受英譯者措辭的限制，不能曲盡原文之妙。其實，無論中英文，都有心貌幾乎相同的說法，可惜譯者、校者都交臂失之。試將那條譯注稍作改寫，中文同希臘文就能貫通，基本達到貌同心同：「希臘文"Τι"原解『何（何者）』，但亦用作"δὲ τι"（為何）的簡寫。」²⁶

25. 參見同書第三〇二頁上另一個例子：前面說「個人也不比群體更為優先」，接着來了一個「相反」，讀者的期待自然被引向「群體比個人更為優先」的方向，卻不是作者要表達的「個人和群體正是同一生命過程的兩個方面。」（比較原文：Es gibt auch keine Priorität der Person vor der Gemeinschaft. Person und Gemeinschaft sind vielmehr zwei Seiten ein und desselben Lebensprozesses. 頁229）

26. 英語口語中至今還常用 "What for?"，以 "For what (purpose/reason)" 來引出疑問句，其實也還沒有古老到令人完全不解的程度，何必採用 "What" 與 "Why" 並列的笨拙譯法呢？這倒是我覺得費解的。

比較理想的譯本，大都出自對所譯內容有所研究的譯者，因為「以其昏昏」，萬難「使人昭昭」。從「文庫」已出的譯本來看，譯者大部分沒有足夠的基督教神學背景，而港臺受過專業訓練的神學家，大部分又或則不能、或則不願為他人作嫁衣裳，結果形成目前的大致格局：專家不翻譯，翻譯非專家。對此，大概誰也不會滿意。如果說「文庫」的出版，是一種從無到有，為漢語基督教思想資源的積累，添磚加瓦，填漏補缺，那麼從長遠來看，更具歷史意義的從無到有，當是漢語學界一支逐步專業化譯者隊伍的形成。這支隊伍，經過長期的滾爬跌打，從游泳中學習游泳，在戰爭中學習戰爭，通過翻譯基督教學典學習領會基督教學典，終將成為熟悉專業、知識廣博、譯技精良、作風過硬的鐵軍。筆者像眾多讀者一樣，對成長中的眾譯者寄予厚望，本文不怕獻醜，挑出一些譯本中的「軟傷」、「硬傷」，施行醫治手術，清洗裹紮，說到底，也是對「文庫」翻譯出版事業不斷進步的一種至誠禱祝。不知編者、譯者、讀者，以為然否？