

# 中国基督教与圣经翻译

## 从世界基督教和神学的角度

冯成伟、赵少杰 合编



CHINESE CHRISTIANITY AND  
BIBLE TRANSLATIONS

From the Perspective of  
World Christianity and Theology

# 中国基督教与圣经翻译：

从世界基督教和神学的角度

CHINESE CHRISTIANITY AND  
BIBLE TRANSLATIONS:  
FROM THE PERSPECTIVE OF  
WORLD CHRISTIANITY AND THEOLOGY

亚洲研究中心出版社

ASIA RESEARCH CENTER PRESS

## 中国基督教与圣经翻译：从世界基督教和神学的角度

CHINESE CHRISTIANITY AND BIBLE TRANSLATIONS:  
FROM THE PERSPECTIVE OF WORLD CHRISTIANITY AND THEOLOGY

---

主编 / Editors

冯成伟

赵少杰

---

© 2026 by Jacob Chengwei Feng and Brian Siu Kit Chiu

First published in 2026 by

**Asia Research Center Press**

Cerritos, California, USA

Website: <https://asiaresearchcenter.org/>

Email: [contactus@asiaresearchcenter.org](mailto:contactus@asiaresearchcenter.org)

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form without written permission from Asia Research Center Press.

Scripture quotations, unless otherwise noted, are from the *New Revised Standard Version Bible*, copyright © 1989 National Council of the Churches of Christ in the United States of America. Used by permission. All rights reserved worldwide.

本书圣经经节的引用，除非特别说明，均引自《圣经和合本》。

---

© 2026 中文版版权归

**亚洲研究中心出版社 (Asia Research Center Press)**

所有

本书中文版经美国亚洲研究中心出版社授权出版。

未经书面许可，不得以任何形式复制、改编或传播本书内容。

Chinese Edition published by

Asia Research Center Press

Cerritos, California, USA

Website: <https://asiaresearchcenter.org/>

Email: [contactus@asiaresearchcenter.org](mailto:contactus@asiaresearchcenter.org)

封面及版式设计 / Cover and Interior Design: 陈吕百佳

出版时间 / **Year of Publication:** 2026 年

印刷时间 / **Print Date:** 2026 年 6 月

印数 / **Print Run:** 2,000 册 / 2,000 copies

印制于美利坚合众国 / *Printed in the United States of America*

ISBN 978-1-970535-04-4 (softcover) | ISBN 978-1-970535-05-1 (digital)

# 目 录

|           |     |
|-----------|-----|
| 导 言 ..... | v   |
| 缩写表 ..... | xvi |

## 第一部分 世界基督教背景下的中国基督教及神学

- 1 宣教与世界基督教：共生关系 ..... 3  
金珂婷 (KIRSTEEN KIM)
- 2 “敬/静安息论”：建设中华心性神学的一个尝试.....15  
游 斌

## 第二部分 神学与圣经翻译

- 3 从“神学释经”到“神学译经”：兼论  
《圣经恢复本》的基督论与迦克墩信经的关系 .....35  
冯成伟
- 4 《圣经恢复本》的文本、神学与诠释学导论 .....63  
雷麦可 (MICHAEL M. C. REARDON)、赫韦利 (WESLEY HUFF)
- 5 论李常受关于“基督人性受造说”之神学辨析 .....91  
王艾明
- 6 探究《圣经恢复本》与《圣经和合本》  
圣经译者的神学思想对译文的影响 ..... 115  
刘昭隽
- 7 以词汇语法剖析探讨新约“EN (IN)”的译法  
及其神学诠释 ..... 137  
王世平、徐淑瑛、周复初
- 8 圣灵与人灵：圣经翻译中的语义呈现、  
神学诠释与属灵经历 ..... 156  
白信来、赵少杰

### 第三部分 中文圣经版本翻译比较

#### 9 当代圣经新译中的汉语基督教话语更新 .....179

任东升

#### 10 当代中文圣经注释的比较研究： 以《圣经启导本》、《环球圣经译本》、 《圣经恢复本》的《约翰福音》为例 .....191

赵少杰

#### 11 《恢复本》译文与注解初探： 以《雅歌》二7为例 .....222

曹 坚

#### 12 论保罗的政教观：以《罗马书》十三1-7的 希腊文及其在《圣经和合本》、《圣经恢复 本》、《吕振中译本》等译文中的翻译为例.....238

查常平

#### 13 中文圣经版本 *PNEUMA* 与 *PSYCHĒ* 的翻译比较 .....251

徐淑瑛、周复初、王世平

#### 14 探讨“基督教中国化”是否适用于《圣经恢复 本》：倪柝声对《圣经恢复本》贡献的考证 .....271

徐熊书晨

#### 15 什么是纳威？如何成为纳威？：基于希伯来 原文的《圣经和合本》、《圣经新译本》与 《圣经恢复本》之翻译比较 .....287

郭望辉

#### 作者介绍 ..... 301

#### 总索引 ..... 307

# 导 言

冯成伟、赵少杰

中国基督教自诞生之初，便深深嵌入全球宣教的历史进程之中。早在公元七世纪，古老的丝绸之路已成为一条重要通道，让东方教会的传教士得以将福音传入中国充满活力的中心地带。<sup>1</sup>时间快进近一千五百年，中国的面貌发生了翻天覆地的变化。到了廿一世纪，中国基督徒积极地在各大洲传播信仰，努力在华人移民和当地居民中履行“大使命”。

然而，1927年标志着一个痛苦的转折点——许多人称之为“黄金时代”的宣教活动在中国结束，这一时期从1902年持续到1927年。<sup>2</sup>这个时代的特征是宣教活动蓬勃发展，基督教团体显著壮大。然而，我们认为，外国传教士在中国的使命结束预示着新篇章的来临：一个独特的中国宣教运动正在兴起，并将在国内和国际上蓬勃发展。这种转变不仅标志着结束，也标志着一个强大的开端，因为中国基督徒开始主导自己的信仰和宣教活动，在国内外播撒希望和变革的种子。

---

<sup>1</sup> 目前已知最早的中国基督教是景教，是由讲叙利亚语的东方教会（Church of the East）所派的宣教士设立。关于景教的最新介绍，见关于景教神学的最新研究，见Glen L Thompson, *Jingjiao: The Earliest Christian Church in China* (Grand Rapids: Eerdmans, 2024). 关于景教神学的最新研究，见Jacob Chengwei Feng, *Science, Religion(s), and Spirit(s) in China: A Constructive Chinese Theology of Creation based on Jingjiao's Qi-tological Theology, with A New Translation of the Entire Tang Jingjiao Corpus*, ed. Kirsteen Kim, Stephen B. Bevans, and Miikka Ruokanen, *Theology and Mission in World Christianity* 43 (Leiden: Brill, 2025).

<sup>2</sup> 如著名美国历史学家裴士丹（Daniel Bays, 1942–2019），见Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China, Blackwell Guides to Global Christianity* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 该书第五章的题目，“宣教的‘黄金时代’与‘中国新教的建立’：1902–1927”。

在中国基督教发展及宣教过程中，圣经翻译成为不可或缺的工具。除了广为基督徒使用的《圣经和合本》（简称《和合本》）、最新出版的《环球圣经译本》、《新汉语译本》以外，也包括《圣经恢复本》（简称《恢复本》）。《恢复本》自问世以来（英文新约 1985，旧约 1999；中文新约 1987，旧约 2003），已经译成多种语言在全球各地的地方教会（或称“召会”）中使用，如法语、德语、波兰语、印尼语、日语、葡萄牙语、俄语、西班牙语、塔加拉族语（或他加禄语，Tagalog）、宿雾语（Cebuano）等。学术界的关注与日俱增，尤其是在目前全球化与“小院高墙”两种思潮张力拉满之际，更需要在全球宣教及跨文化、跨种族、跨语言的视角下，研究《恢复本》独特的贡献。

因此，我们于 2025 年七月份，在美国富勒神学院（Fuller Theological Seminary）举办了一次“中国基督教百年宣教与中文圣经翻译”的国际学术研讨会，有将近 20 位来自中国大陆、香港、台湾、以色列、加拿大及美国的学者们汇聚一堂，以中国基督教在近代的发展作为背景，展望第三个千年的大使命，并聚焦与圣经翻译对于宣教的作用。本书乃是基于学者们发表的文章，并根据会议现场学者和会众的回馈，请学者们进一步完善、并经由编者编辑、校对之后的结果。

本书共十五章，分成三个部分，第一部分题为“世界基督教背景下的中国基督教及神学”，将中国基督教百年宣教和圣经汉译历史置于世界基督教的全球背景之下。第二部分题为“神学与圣经翻译”，重在研究圣经翻译与神学之间密不可分的关系。第三部分，“中文圣经版本翻译比较”，则聚焦于将当代中文圣经的不同版本进行对比，期盼借着不同版本之间的比较而碰撞出思想的火花，使得读者们明了不同版本的特色及各自的优点，彼此互补，以利来者。这些文章的共同点是对《恢复本》的关注，无论是第一次接触该版本的学者，还是在该版本上研究数十年的学者，从不同的学术角度对文本和副文本（paratext）进行分析，并与其他不同版本进行对比、切磋，以此来弥补对该版本自问世以来长达四分之一世纪的时间里学术界对其缺少关注的空白。

本书第一部分的第一章题为“宣教与世界基督教：共生关系”，金珂婷（Kirsteen Kim）系统论证了基督教宣教与世界基督教（World Christianity）之间的共生关系。作者的核心论点是：世界基督教既是历史与现实中的事实，也是一个重要的学术研究框架，但它不能取代宣教学；相反，二者在历史理解、当代实践与学术反思上彼此依存、相互更新。在论据上，作者首先通过历史回顾指出，基督教自起源之初便具有全球性，其传播并非单向的西方殖民产物，而是由多中心、多主体共同推动，包括亚洲、非洲本土信徒、移民群体与边缘社群。其次，她分析了“世界基督教研究”在当代学术界兴起的背景，强调其对去西方中心主义、多学科方法和地方处境的重视。再次，作者提出五点理由说明宣教学在“世界基督教时代”仍然不可或缺：它有助于解释世界基督教的形成、回应当代持续进行的宣教实践、关注教会之外的群体、维持学科自身的完整性，并揭示全球基督教之间的历史与现实关联。最终，作者总结认为，宣教促成了世界基督教的形成与联系，而世界基督教研究则反过来更新宣教学的视野；二者构成一种动态的、彼此滋养的共生关系，对理解当代全球基督教至关重要。

第二章的题目是“‘敬/静安息论’：建设中华心性神学的一个尝试”，游斌认为基督教“安息”思想不仅是礼仪或律法概念，更是一种涵盖创造论、灵修与伦理修养的心性结构；通过与中国宋明理学中“主敬”“主静”的思想会通，可在不削弱基督教信仰内涵的前提下，实现神学的深度中国化。作者首先从《创世记》二章1—3节出发，对希伯来文 *shabat* 的神学意涵作经学分析，并比较不同汉译圣经传统，指出“安息”体现了完成、祝福与成圣的整体秩序。其次，他梳理以色列安息日传统在律法与伦理中的发展，强调安息既指向创造，也指向拯救，是上帝经世计划的高峰。第三，借助赫舍尔的犹太安息神学，作者凸显安息中“敬拜——喜乐——静止”的灵修维度。最后，作者将安息与儒家“敬”“静”会通，论证二者在本体与工夫层面的结构同构，由此提出“敬/静安息论”，以期推动汉语神学向实践性、灵修性与心性化方向发展。

在本书的第二部分，起首的第三章题为“从‘神学释经’到‘神学译经’：兼论《圣经恢复本》的基督论与迦克墩信经的关系”，冯成伟指出，圣经翻译并非中立的语言行为，而是一种本质上具有神学旨趣的诠释实践，应与神学释经共享同一认识论与目的论框架。作者指出，现代以历史鉴别学为主导的释经与译经传统，往往将圣经去神学化，使翻译沦为技术性操作，无法公允呈现经文本身以见证神为中心的主导旨趣。在论证上，作者首先回顾神学释经（Theological Interpretation of Scripture）的发展史，批判现代解经在释经与神学之间制造鸿沟的倾向，强调圣经作者、经文与原初读者的关切本质上皆为神学性的。其次，他创造性地提出“神学译经”（Theological Translation of Scripture）的概念，并系统性地阐释其内涵，主张译经应以聆听神的话语、认识神的作为为首要目标，而非追求所谓的神学中立。最后，作者以《圣经恢复本》为案例，分析其翻译与注解中所体现的基督论，论证李常受的圣灵基督论既符合迦克墩信经的基本框架，又在圣经原文基础上作出建设性拓展，从而展示神学译经在实践层面的可行性与神学价值。

在第四章，雷麦可与赫韦利在他们合著的文章“《圣经恢复本》的文本、神学与诠释学导论”中，强调圣经翻译并非单纯的语言技术，而是深受神学与诠释学承诺塑造的属灵与神学实践，而《圣经恢复本》正是在高度忠实原文的前提下，有意识地让圣经文本本身显露其神学深度与正典内在关联。作者们首先批判将圣经翻译简化为“形式对等”与“动态对等”二分的做法，指出任何翻译选择背后都隐含神学立场。随后，他们梳理《恢复本》的翻译历史与底本，强调其整体上以“形式对等”为优先，同时在关键经文中辅以有针对性的动态策略，以揭示重要的神学意涵。接着，作者们通过对“支搭帐幕”（约一 14）、“信入”（约三 16）、“平息处”（罗三 25）及“住处”（约十四 2）等实例的细读，论证《圣经恢复本》如何借着高度直译保留原文中的预表线索，使旧约与新约之间的“预表—应验”关系直接呈现在译文层面。最后，作者们指出，《恢复本》的翻译决策植根于其诠释学核心——正典统一性、神圣经纶以及以经历性、参与性的方式使信徒有分于神的救恩。总

体而言，本文认为《圣经恢复本》在文本严谨性与神学“厚度”之间实现了富有张力却彼此强化的整合。

第五章题为“论李常受关于‘基督人性受造说’之神学辨析”，王艾明认为，若在严格限定的神学与诠释学语境中理解，“基督人性受造”并不必然等同于阿里乌主义（另译“亚流主义”）的异端，而是可以在完全持守三一论与基督神人二性正统教义的前提下成立；对李常受及地方召会的指控，往往源于断章取义与对历史神学传统的忽略。作者首先通过细读《歌罗西书》一章15节及相关经文，指出“首生者”在原文中确实包含受造秩序中的位置含义。其次，他系统梳理李常受本人对阿里乌主义的明确拒斥，强调其始终承认基督完全的神性与永恒性。再次，作者引入大公教会传统，尤其是托马斯·阿奎那的经院神学区分，论证“按人性而言受造”与“按位格与神性而言非受造”之间的关键差别。最终，作者主张，应以历史神学与教义神学的整体视野，区分主要教义与次要表述，避免将不同宗派的语言差异轻率定性为异端。

在第六章，刘昭隽在“探究《圣经恢复本》与《圣经和合本》圣经译者的神学思想对译文的影响”一文中，认为圣经翻译本质上是一种神学诠释活动，任何译本都不可避免地反映译者对神、救恩与神永远计划的理解；因此，译文差异往往并非纯语言或风格问题，而是源于不同的神学前设。作者首先从翻译研究与圣经翻译学的发展史出发，指出学界长期忽视“神学对翻译的影响”这一关键问题，并将本文定位为描述——解释型研究。其次，他梳理《和合本》译者以改革宗与福音主义为主的神学背景，与《恢复本》译者李常受以“神的经纶”为中心的整体神学观之间的根本差异。随后，作者采用逐节比较与量化分析的方法，统计新约中显示神学影响的经文比例，发现《以弗所书》《歌罗西书》等强调神经纶与基督与教会（召会）关系的书卷差异尤为显著。最后，通过“永远的生命”与“属灵长大”等关键概念的译例，作者具体说明不同神学理解如何主导译者在词汇选择与句法处理上的决策。文章结论指出，译者神学思想与译文之间存在高度相关性，对中文圣经翻译及华语神学研究具有重要启示意义。

在第七章，王世平、徐淑瑛和周复初在“以词汇语法剖析探讨新约‘ἐν (in)’的译法及其神学诠释”一文中，以词汇——语法分析为方法，系统地探讨新约希腊文介词 ἐν (in) 在汉语圣经中的不同译法及其神学后果。作者们的核心论点是：ἐν 在新约中并非单纯的工具性或方式性介词，而主要承载“位置 / 范围 / 关系”的意义，尤其在 ἐν + 人位”（如“在基督里”、“在主里”、“在圣灵里”）的结构中，用以表达信徒与基督、与圣灵之间真实而内在的联合；若将其频繁改译为“凭、靠、奉、按”等动词性表达，将不可避免地削弱甚至扭曲其核心神学意涵。他们首先回顾希腊语法研究，指出 ἐν + 与格同时涵盖位置、工具与关系三重功能，而新约作者（尤以保罗）刻意利用这一结构来表达人与神的存在性联合。其次，通过语料库统计与多译本比较，作者展示《和合本》在翻译 ἐν 时高度不一致，而《恢复本》则较稳定地译为“在……里”。再次，作者以“在爱里”、“在真理里”、“在圣灵里”、“在主的名里”等关键片语为例，说明直译“在……里”更能保留其“属灵范围”与“存在位置”的神学意义。文章最终主张，圣经翻译应在尊重汉语习惯的同时，更自觉地维护新约“在基督里”的联合神学，以避免将存在论性的信仰经验简化为伦理或工具性行为。

在第八章，白信来和赵少杰的文章题为“圣灵与人灵：圣经翻译中的语义呈现、神学诠释与属灵经历”。作者们认为在中文圣经翻译中，准确区分并呈现“圣灵”与“人灵”的互动结构，是忠实原意、建构神学及引导信徒属灵经历的关键。文章剖析圣经原文中的“灵”（*ruach/pneuma*），认为此概念具有多义性，涵盖神的灵、人的灵、风和气等。中文译本若将其泛译为“心”或“心灵”，容易将属灵功能混淆为心理或情感状态，模糊了“人的灵”作为与神交通之独特器官的地位。他们回顾教父（如俄利根）、宗教改革家（如加尔文）及华人神学家（如倪柝声、李常受）的释经，证明“人灵”是圣灵内住与工作的对象。特别是李常受提出的“调和的灵”观点，将翻译选择与信徒的祷告、生活等具体属灵操练直接挂钩。据此，作者们主张翻译应超越单纯的语言转换，回归圣经人论，以呈现神人相交的生机架构。

论文集的第三部分着重对现代中文圣经译本进行比较。任东升在第九章“当代圣经新译中的汉语基督教话语更新”里，从历史与诠释学视角系统分析当代圣经新译如何推动汉语基督教话语的更新与重构。他的核心论点是：圣经汉译并非中立的语言转换，而是一种深度嵌入文化权力、神学立场与价值判断的话语生产过程；当代新译本的出现，标志着汉语基督教话语正在经历一场围绕术语、诠释权与经典理解的结构转型。在论证上，作者首先回顾圣经汉译的历史演进，以严复、王宣忱与吕振中为代表，展示汉语基督教话语从传教士主导到华人主体自觉的转变过程。其次，作者引入朱维之“自由译经”理论，指出其突破单一权威译本观念，为圣经的文学性与多元诠释打开空间。再次，文章重点分析《圣经恢复本》，论证其通过术语创新、“厚翻译”策略与系统化注解，将译本转化为神学载体，从而重塑汉语基督教的话语结构与诠释权力。最后，作者提出“术语解构——权力重组——循环重生”的话语更新模型，指出汉语基督教话语的变迁由语言演进、神学转向、译者主体变化与价值重估等多重动力共同推动。总体而言，本文强调圣经新译在当代中国语境中不仅是翻译问题，更是文化重构与文明对话的关键场域。

第十章题为“当代中文圣经注释的比较研究：以《圣经启导本》、《环球圣经译本》、《圣经恢复本》的《约翰福音》为例”，赵少杰以“副文本”理论为分析框架，对当代三部重要中文研读本圣经——《圣经启导本》、《环球圣经译本》与《圣经恢复本》——在《约翰福音》中的注释进行系统比较研究。他的核心论点是：圣经注释并非附属性的辅助说明，而是深刻参与经文诠释、神学建构与信仰塑造的关键媒介；不同研读本在注释类型、重点与功能上的差异，直接反映其翻译目的、神学立场与读者定位。在论证上，作者首先回顾基督教注释传统与中文附注释圣经的发展史，指出近现代研究长期忽视注释这一“副文本”的神学意义。随后，他建立四类分析框架——文本鉴别、背景信息、语言翻译与解经诠释——对三种译本的《约翰福音》注释进行量化与质性比较。研究显示，《启导本》偏重历史文化与牧养应用，《环球译本》以语言学与文本鉴别见长，而《恢复本》则强调神学整合、生命经验与“神的经

论”。作者进一步通过关键经文与术语（如“道”、“信”、“生命”、“我是”、“那灵”）的比较，展示注释如何塑造读者对基督身份、救恩与教会的理解。文章最终指出，注释作为重要副文本，在当代中文圣经翻译、神学形成与门徒造就中具有不可替代的作用，也呼吁学界以更审慎、对话性的态度评价不同研读本的神学取向。

第十一章题为“《圣经恢复本》译文与注解初探：以《雅歌》二7为例”，曹坚以《雅歌》二7为个案，对《恢复本》的译文与注解展开初步而深入的神学分析。作者的核心论点是：《恢复本》并非仅追求语言层面的忠实翻译，而是有意识地将译文、纲目与大量注解整合为一个“神学译经——神学释经”的整体实践，使《雅歌》的经文服务于一套以“生命、建造与神人之爱”为中心的系统神学理解。在论证上，作者首先比较马所拉希伯来文本、《和合本》及多种英译本，指出《雅歌》二7在主语、劝诫对象与“爱”的指向上存在高度歧义。随后，他系统梳理犹太拉比传统与基督教教父传统对该节的诠释，显示其在末世论、象征解经与属灵修层面的多重可能性。继而，作者转向《恢复本》的译文与注解，指出其独特之处不在单一译词，而在于将“不要叫醒我所爱的，等她自己情愿”理解为基督对其佳偶属灵经历节奏的主权安排，并将二7、三5、八4诠释为信徒在生命中三阶段渐进经历基督的动态过程。文章最后认为，《恢复本》在《雅歌》中的处理，继承了教父属灵释经传统，又深受倪柝声和李常受神学体系影响，呈现出一种高度体系化、以属灵生命经验为导向的译经模式，对当代中文圣经研究与神学中国化议题具有重要启示意义。

第十二章题为“论保罗的政教观：以《罗马书》十三1-7的希腊文及其在《圣经和合本》、《圣经恢复本》、《吕振中译本》等译文中的翻译为例”，查常平通过对《罗马书》十三1-7的希腊原文细读，并比较《和合本》《恢复本》《吕振中译本》等中文译本，系统重建保罗的政教观。他提出，保罗并未教导基督徒对世俗政权或执政者的无条件顺服，而是要求信徒在良心中顺服“在上各样的权柄”——即神所设立并受其主权约束的权柄本身；任何将该段经文解读为“政权至上”或“盲目顺服执政者”的理解，皆偏离了原

文语义与保罗的神学前提。作者首先指出《和合本》以“顺服掌权者”为小标题，易将“权柄”（ἐξουσία）与“权柄拥有者”（执政者）混为一谈，从而在历史实践中可能为极权政治提供神学背书。随后，他比较《恢复本》与《吕振中译本》译文，认为《恢复本》较忠实地保留了“权柄”这一抽象而神学性的概念，并在注解中明确强调一切权柄的最终来源是神，而非具体政权。接着，作者回到希腊原文，论证保罗区分“权柄”与“执政者”，并限定政府权柄的功能仅在于赏善罚恶、维持秩序。最后，作者结合圣经整体见证，指出当世俗权柄僭越其受托界限、与神的旨意发生冲突时，基督徒不仅可以、甚至应当“顺从神，不顺从人”。文章结论强调，保罗的政教观既反对无政府主义，也拒绝极权主义，其根基在于神的绝对主权与有限授权的政治伦理。

第十三章题为“中文圣经版本 *pneuma* 与 *psychē* 的翻译比较”，徐淑瑛、周复初和王世平通过语料库与词汇一语法分析，系统比较当代多种中文圣经版本中希腊文 *pneuma*（灵）与 *psychē*（魂）的译法差异。他们认为，中文圣经对“灵”与“魂”的混用并非单纯语言问题，而是深受译者神学人观的影响；若忽视两词在新约中的语义区分，将削弱经文在人论与灵修层面的神学张力。作者们首先回顾教会历史中二分人观与三分人观的长期争论，指出华人教会对倪柝声、李常受之三分人观的广泛接受，已成为理解当代译本的重要背景。其次，作者以斯特朗编号为工具，统计比较《和合本》《恢复本》《中文标准译本》《现代中文译本》与《环球圣经译本》中 *pneuma* 与 *psychē* 的具体译词分布。研究发现，《恢复本》高度坚持形式对等原则，几乎一贯将 *pneuma* 译为“灵”、*psychē* 译为“魂”，避免使用“灵魂”这一复合词；而其他译本则多采取意译策略，频繁以“生命”“心”“心灵”或“灵魂”处理，导致语义层次被压缩。再次，作者通过关键经文（如约七 39、太十 39、彼前四 19）说明区分“灵”与“魂”有助于澄清死亡、生命与属灵经历的神学含义。文章结论指出，清楚区分 *pneuma* 与 *psychē* 不仅提高译文一致性，也为中文圣经读者重新进入原文的人论与灵修结构提供重要路径。

在第十四章，徐熊书晨在题为“探讨‘基督教中国化’是否适用于《圣经恢复本》：倪柝声对《恢复本》贡献的考证”的一文中，提出以当下流行的“基督教中国化”框架来界定《恢复本》并不恰当。作者认为，尽管倪柝声与李常受皆为中国基督徒，《恢复本》在形成动机、翻译理念与传播实践上，并非旨在表达“中国文化处境”，而更应被理解为一项具有跨文化、跨国特征的全球基督教工程。在论证上，作者首先梳理李常受的神学背景及其与倪柝声的密切关系，指出《恢复本》在译经异象、研经方法、纲目结构与注解取向上，深度承继倪柝声的属灵理解与圣经观。其次，作者通过大量文本比对，展示《恢复本》中的关键大纲与注解（如《马太福音》国度结构、《启示录》整体分段、《雅歌》的属灵阶段解读及“魂生命”的诠释），均可追溯至倪柝声早期著作与信息。再次，作者批判学界将倪柝声神学与儒家、道家或“中国心性传统”强行类比的研究路径，指出此类“相容性”论证缺乏直接史料支持，且容易落入文化本质主义，甚至被当代政治语境中的“自上而下中国化”话语挪用。文章最终主张，与其从“基督教中国化”角度理解《恢复本》，不如将倪柝声及其遗产置于“世界基督教 / 全球基督教”的脉络中：其神学资源主要来自跨国福音派网络，其信息对象指向普世教会，其影响力亦体现在多语译本与全球传播之中。这一框架更能忠实反映《恢复本》的历史事实与神学定位。

第十五章题目是“‘什么是纳威？如何成为纳威？’：基于希伯来原文的《圣经和合本》、《圣经新译本》与《圣经恢复本》之翻译比较”，郭望辉以希伯来原文 *nābî*（纳威）为核心切入点，对《和合本》《新译本》与《恢复本》的旧约翻译进行系统比较。他的核心论点是：传统将 *nābî* 译为“先知”，在中文语境中容易将其理解为“预知未来之人”，从而偏离其在旧约中的本义；相较之下，《恢复本》以“申言者”译之，并辅以注解，更准确地再现了“被神差派、为神说话的人”这一核心职分。作者首先从词源学与古近东文献入手，指出 *nābî* 与阿卡德语 *nabû* 同源，其基本含义为“被呼召、被差派者”，并非以预言未来为中心。其次，他通过大量经文比较，说明《和合本》和《新译本》因沿用中国宗教文化中既有的“先知”概念，往往在语义上强化“预知性”，弱化“代

神发言”的功能。再次，作者从“选立”、“呼召”、“异象”与“耶和华的灵”四个向度，细致分析关键经文的翻译差异，指出《恢复本》在保持词义一致性、尊重诗歌结构与反映原文动词力度（如 צָלַח 译为“冲击”）方面，更忠实于希伯来文本。文章结论认为，《恢复本》在处理“纳威”这一关键术语时，突破了传统宗教词汇的限制，通过语义扩展与注解引导修正长期形成的误解，在原文忠实度与神学清晰度上表现突出，为中文圣经翻译研究提供了重要范例。

在此论文集出版之际，我们感谢以下几个单位的大力协助：亚洲研究中心（Asia Research Center），富勒神学院的宣教研究中心（Center for Missiological Research）以及中华研究中心（China Studies Center）。愿荣耀归于神！

# 缩写表

## § 原文文本

|     |                      |                                              |
|-----|----------------------|----------------------------------------------|
| BHS | 《希伯来圣经》              | <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>        |
| NA  | 奈瑟勒－阿兰德<br>《新约希腊文圣经》 | <i>Nestle-Aland Novum Testamentum Graece</i> |
| UBS | 《希腊语新约》              | <i>The Greek New Testament</i>               |

## § 中文译本

|     |                        |    |                                   |
|-----|------------------------|----|-----------------------------------|
| 马   | 《马殊曼译本》（1822）          | 思  | 《思高本》（1968）                       |
| 神   | 《神天圣书》（1823）           | 吕  | 《吕振中译本》（1970）                     |
| 旧遗  | 《旧遗诏圣书》（1838）          | 现  | 《现代中文译本 2019》<br>（1979，1995，2019） |
| 委   | 《委办译本》（1858）           | 新  | 《圣经新译本》（1992）                     |
| 高   | 《高德本》（1865）            | 恢  | 《圣经恢复本》（2003）                     |
| 杨   | 《杨格非译本》（新约）<br>（1885）  | 标  | 《中文标准译本》<br>（2008）                |
| 浅文理 | 《浅文理和本（新约）》<br>（1904）  | 和修 | 《和合本修订版》<br>（2010）                |
| 施   | 《施约瑟译本》（1913）          | 新汉 | 《新汉语译本》（新约）<br>（2010）             |
| 和   | 《官话/国语和合本》<br>（1919）   | 当  | 《当代译本修订版》<br>（2016）               |
| 和文  | 《文理和合本》（1919，<br>1934） | 环  | 《环球圣经译本》<br>（2022）                |

## § 英文译本

|        |            |                                                          |
|--------|------------|----------------------------------------------------------|
| AMP    | 《扩大研读本》    | <i>Amplified Bible</i> (1965, 1987, 2015)                |
| AV/KJV | 《钦定本》      | <i>Authorized Version / King James Version</i> (1611)    |
| ASV    | 《美国标准本》    | <i>American Standard Version</i> (1901)                  |
| ESV    | 《英语标准本》    | <i>English Standard Version</i> (2001, 2007, 2011, 2016) |
| HCSB   | 《霍尔曼标准译本》  | <i>Holman Christian Standard Bible</i> (2004)            |
| JB     | 《耶路撒冷圣经》   | <i>Jerusalem Bible</i> (1966)                            |
| MSG    | 《信息本》      | <i>The Message</i> (2002)                                |
| NASB   | 《新美国标准本》   | <i>New American Standard Bible</i> (1971, 1995, 2020)    |
| NABRE  | 《新美国圣经修订本》 | <i>New American Bible Revised Edition</i> (2011)         |
| NCV    | 《新世纪译本》    | <i>New Century Version</i> (2009)                        |
| NEB    | 《新英文译本》    | <i>New English Bible</i> (1970, 1989)                    |
| NIrV   | 《新国际儿童读者版》 | <i>New International Reader's Version</i> (1996)         |
| NIV    | 《新国际译本》    | <i>New International Version</i> (1978, 1984, 2011)      |
| NKJV   | 《新钦定本》     | <i>New King James Version</i> (1982)                     |
| NLT    | 《新生活译本》    | <i>New Living Translation</i> (1996)                     |
| NRSV   | 《新修订标准本》   | <i>New Revised Standard Version</i> (2021)               |
| RSV    | 《修订标准本》    | <i>Revised Standard Version</i> (1952)                   |
| RcV    | 《圣经恢复本》    | <i>Recovery Version</i> (2003, 2016)                     |
| RV/ERV | 《修订本》      | <i>[English] Revised Version</i> (1894)                  |
| YLT    | 《楊氏直译本》    | <i>Young's Literal Translation</i> (1862, 1898)          |

§ 其他译本

|        |           |                                            |
|--------|-----------|--------------------------------------------|
| LXX    | 《七十士译本》   | <i>Septuagint</i> —旧约希腊文译本                 |
| Targum | 《他尔根》     | <i>Targum</i> —希伯来圣经亚兰文译本                  |
| FJB    | 《耶路撒冷圣经》  | <i>La Bible de Jérusalem</i> —法语译本 (1956)  |
| LSG    | 《路易士·塞贡本》 | <i>Louis Segond</i> —法语译本 (1910)           |
| PDV    | 《生命之道圣经》  | <i>La Bible Parole De Vie</i> —法语译本 (2000) |

§ 新教正典

旧 约

|      |           |   |         |
|------|-----------|---|---------|
| 创    | 《创世记》     | 歌 | 《雅歌》    |
| 出    | 《出埃及记》    | 赛 | 《以赛亚书》  |
| 利    | 《利未记》     | 耶 | 《耶利米书》  |
| 民    | 《民数记》     | 哀 | 《耶利米哀歌》 |
| 申    | 《申命记》     | 结 | 《以西结书》  |
| 书    | 《约书亚记》    | 但 | 《但以理书》  |
| 士    | 《士师记》     | 何 | 《何西阿书》  |
| 得    | 《路得记》     | 珥 | 《约珥书》   |
| 撒上/下 | 《撒母耳记上/下》 | 摩 | 《阿摩司书》  |
| 王上/下 | 《列王纪上/下》  | 俄 | 《俄巴底亚书》 |
| 代上/下 | 《历代志上/下》  | 拿 | 《约拿书》   |

(续下页)

(接上页)

|   |        |   |         |
|---|--------|---|---------|
| 拉 | 《以斯拉记》 | 弥 | 《弥迦书》   |
| 尼 | 《尼希米记》 | 鸿 | 《那鸿书》   |
| 斯 | 《以斯帖记》 | 哈 | 《哈巴谷书》  |
| 伯 | 《约伯记》  | 番 | 《西番雅书》  |
| 诗 | 《诗篇》   | 该 | 《哈该书》   |
| 箴 | 《箴言》   | 亚 | 《撒迦利亚书》 |
| 传 | 《传道书》  | 玛 | 《玛拉基书》  |

新 约

|      |           |        |             |
|------|-----------|--------|-------------|
| 太    | 《马太福音》    | 帖前/后   | 《帖撒罗尼迦前/后书》 |
| 可    | 《马可福音》    | 提前/后   | 《提摩太前/后书》   |
| 路    | 《路加福音》    | 多      | 《提多书》       |
| 约    | 《约翰福音》    | 门      | 《腓利门书》      |
| 徒    | 《使徒行传》    | 来      | 《希伯来书》      |
| 罗    | 《罗马书》     | 雅      | 《雅各书》       |
| 林前/后 | 《哥林多前/后书》 | 彼前/后   | 《彼得前/后书》    |
| 加    | 《加拉太书》    | 约壹/贰/叁 | 《约翰壹/贰/叁书》  |
| 弗    | 《以弗所书》    | 犹      | 《犹大书》       |
| 腓    | 《腓立比书》    | 启      | 《启示录》       |
| 西    | 《歌罗西书》    |        |             |

§ 次经及典外书

|    |                              |
|----|------------------------------|
| 比  | 《多比传》（Tobit）                 |
| 滴  | 《犹滴传》（Judith）                |
| 马上 | 《马卡比传上》（1 Maccabees）         |
| 马下 | 《马卡比传下》（2 Maccabees）         |
| 智  | 《所罗门智训》（Wisdom）              |
| 便  | 《便西拉智训》（Sirach）              |
| 拉上 | 《以斯拉续编上》（1 Esdras）           |
| 拉下 | 《以斯拉续编下》（2 Esdras）           |
| 巴  | 《巴录书》（Baruch）                |
| 耶信 | 《耶利米书信》（Letter of Jeremiah）  |
| 祷  | 《玛拿西祷词》（Prayer of Manasseh）  |
| 童  | 《三童歌》（Prayer of Azariah）     |
| 苏  | 《苏撒拿传》（Susanna）              |
| 龙  | 《彼勒与大龙》（Bel and the Dragon）  |
| 斯补 | 《以斯帖补篇》（Additions to Esther） |
| 诺壹 | 《以诺一书》（1 Enoch）              |
| 禧  | 《禧年书》（Jubilees）              |
| 大创 | 《大创世记》（Genesis Rabbah）       |

## 第一部分

# 世界基督教背景下的 中国基督教及神学



## 1

# 宣教与世界基督教：共生关系

金珂婷 (Kirsteen Kim)

## 导言：东西方的互惠性

从许多方面来看，本书的出版印证了我希望在本文中传达的信息。回顾一百年前，中国教会开始承担起宣教的责任，而不是将自己视为西方宣教的接受者。同年，即 1925 年，纽约基督教男女青年会出版了一本由联合神学院宣教教授丹尼尔·约翰逊·弗莱明 (Daniel Johnson Fleming) 所著的书。弗莱明认为，世界已经融为一体，东西方教会现在可以将自己视为“世界基督教团契（或交通）”的一部分。弗莱明批判了西方至上的思想，并提出了我们今天所说的“世界基督教”，即一种可以“相互给予和接受”的理想，<sup>1</sup>包括西方基督徒能够接受东方基督徒的批评。

1923 年在英国牛津召开的国际传教士理事会会议上，来自中国和印度的基督徒与来自欧洲和美国的其他代表“因为一个伟大的目标”——基督徒宣教——而“结为一体”，弗莱明举了一个例子来证明这一点。<sup>2</sup>1923 年会议记录中提到的中国本土代表有诚静怡 (1881–1939) 牧师、博士、1913–1922 年中华续行委办会秘书；1922 年在上海任中华基督教协进会会长、名誉秘书；朱友渔牧师、博士、美国中国基督徒学生会秘书长；北京协和医学院宗教工作候任主任。<sup>3</sup>弗莱明对基督教宣教的愿景是建立世界基督徒的团契，这

---

<sup>1</sup> Daniel Fleming, *Whither Bound in Christian Missions* (New York: Association Press, 1925), xi.

<sup>2</sup> Fleming, *Whither Bound in Christian Missions*, 3.

<sup>3</sup> *Minutes of the International Missionary Council, Oxford, England, July 9–16, 1923* (London: Edinburgh House, 1923?), 3–4.

是天国的前兆，这在他的时代是超前的，但在二十世纪二十年代并不是独一无二的。一百年后的今天，这一愿景尚未完全实现，但人们对“世界基督教”的认识却在不断提高。事实上，今天有三分之二的基督徒生活在北方以外的地区，如非洲、拉丁美洲、亚洲、大洋洲和加勒比海地区。<sup>4</sup>此外，世界基督教不仅仅是一个数字问题。越来越多的基督教灵修、神学和实践活动由世界其他地区主导。

本书介绍的世界基督教既是一个事实，也是一个对当今基督教进行学术探究的框架，它使西方变得更加体面。在此过程中，它不仅将基督教宣教解释为“基督教是如何成为世界宗教的”<sup>5</sup>，而且还将其解释为世界基督教持续复兴的源泉。

## 基督徒使命与世界基督教

自从耶稣基督被派往世界拯救并服事全人类以来，祂的门徒们一直认为自己在继续祂的工作。四部福音书中的每一部都包含耶稣复活后的命令：使万民作祂的门徒（太二八 20）、向受造之物传福音（可十六 20）、向地极作见证（路二四 47–48，徒一 8），以及被差遣到世界各地（约二十 21）。由于这一使命，两千多年来，福音传遍了全世界，并产生了“世界基督教”。

基督教在已知世界得以传播，这并不仅仅是西方殖民时期宣教的结果。自教会建立之初，情况就是如此。<sup>6</sup>除了使徒保罗和其他使徒有意识的宣教活动外，散居各地的犹太人在五旬节聚集在一起，为信仰的传播提供了一个网络。一些犹太会堂变成了教堂，或者在不同的城市独立建立了教会。根据《使徒行传》，不同地区和不同民族经历了各自的五旬节，并在圣灵的坚固下将福音传播到远近各地。这些过程持续了两千年。

---

<sup>4</sup> Gina A. Zurlo, *Global Christianity: A Guide to the World's Largest Religion from Afghanistan to Zimbabwe* (Grand Rapids: Zondervan 2022), 3.

<sup>5</sup> 标题来自于 Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Chichester: Wiley-Blackwell: 2009).

<sup>6</sup> 关于这一论点，见 Sebastian Kim and Kirsteen Kim, *Christianity as a World Religion*, 3rd edition (London: Bloomsbury Academic, 2025).

在第一个千年，基督教在亚洲和非洲部分地区的发展多于在欧洲的发展。大部分的传播是由于埃及、叙利亚和波斯教会在罗马甚至前希腊帝国境内外的宣教。如我们所知，东方教会曾深入中国。尽管东方教会有意识地开展宣教活动，但丝绸之路上的商人也传播了这一信仰。当时和现在一样，基督徒在亚洲大部分地区都是少数，只有在希腊、亚美尼亚和格鲁吉亚的土地上才拥有政治权力。然而，亚洲的基督徒——大部分属于我们今天所说的东正教会——在那里忠实地见证了一切。

到第二个千年早期，通过统治者和人民的决定，有时通过武力，以及通过僧侣和修女的服事，欧洲大部分地区已经基督教化，成为基督教王国（Christendom）。随着欧洲的发展，在教会的支持下，欧洲的王公们开始收复被穆斯林军队占领的土地，并将欧洲巩固为一个基督教集团，即所谓的基督教世界，如果穆斯林和犹太人不皈依基督教，就会被驱逐出这个集团。通过十字架下的进一步军事行动，即十字军东征，他们还试图夺取基督教的发源地，而这些地方已被穆斯林控制。欧洲人的这一努力基本上没有成功，因此无法向东和向南扩张，他们在寻找通往亚洲的西进路线时偶然发现了美洲的“新大陆”。天主教传教士伴随着军事征服，在西方建立了一片新的基督教土地，在非洲也有一些，而亚洲的基督教社区则由于受到与其他主流宗教文化保持一致的压力而逐渐减少。

宗教改革在北欧得到巩固后，新教的世界宣教也未能摆脱宣教与暴力之间的联系，因为它们通常与殖民国家相伴而行；尽管与殖民国家相比，它们通常拥有较少的政治权力。二十世纪中期，随着全球权力从欧洲帝国跨越大西洋转移到美国，基督徒仍然从帝国统治中受益。不过，就美国而言，这更多地是通过“软实力”而非领土收益实现的。

虽然所谓的“基督教”众帝国的发展有助于世界基督教的形成，但我们不能说今天那些认同基督徒的人是因为帝国迫使他们这样做的。尽管传教士可能具有家长作风和控制欲，帝国也具有威胁性，但人们也有自己的主观能动性。在殖民时期的大多数情况下，本土基督徒比外国传教士更有效地传播了福音。在不同的背景下，社区出于特定的原因选择了基督教，并将其变成了自己的信仰。基督徒

团体，即使在经济条件不足的情况下，也试图效仿最初的使徒，向其他民族派遣传教士。二十世纪早期的例子包括维达纳亚甘·塞缪尔·阿扎里亚（V.S. Azariah）主教，他于 1903 年和 1905 年成立了第一个印度宣教会；朴泰镐（Park Tae-ro）、沙炳顺（Sa Byeong-sun）和金永勋（Kim Yeong-hun），他们是韩国长老会于 1912 年派往中国山东省的传教士。当时，印度和韩国都处于殖民统治之下。他们的故事提醒我们，基督教宣教并不总是由强大的团体或殖民者来完成的。最有力的见证往往是由穷人或受迫害的人作出的。

许多关于基督教宣教的研究都侧重于来自西方的全球宣教运动，而如今，宣教史学家们正将目光转向其他全球流动，如移民，他们从多个方向将移民作为传播福音的实际手段。杰胡·汉西莱斯（Jehu Hanciles）认为，“每一位基督徒移民都是潜在的宣教士”，移民教会对其信仰的见证会对更广泛的社区产生影响。<sup>7</sup>无论是有意为之，还是仅仅过着真正的基督徒生活，无论是伴随着权力和资源，还是被边缘化的人，正是通过基督教宣教，教会才得以创建，基督教信仰才得以在世界各地传播。

## 世界基督教研究

虽然“世界基督教”这一现象已被谈论了一个世纪，但对世界基督教的研究却只是在本世纪初才开始的，大约有二十五年的时间。在这段时间里，世界基督教研究在大学，尤其是在讲英语的西方国家的大学中得到了发展，并在很大程度上取代了宣教研究。<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), 6.

<sup>8</sup> 关于为何如此的研究，见 Dana L. Robert, “World Christianity as a Revitalization Movement,” in *World Christianity: History, Methodologies and Horizons*, ed. Jehu J. Hanciles (Maryknoll, NY: Orbis, 2021), 3–22; Dana L. Robert, “Mission Studies and World Christianity,” in *The Oxford Handbook of Mission Studies*, ed. Kirsteen Kim, Knud Jørgensen, and Alison Fitchett-Climenhaga (Oxford: Oxford University Press, 2022), 383–400.

世界基督教研究的兴起有多种原因：

1. 在教授“宗教研究”的大学里，“世界基督教”可以与其他“世界宗教”的研究并存；
2. 殖民时期的宣教在后殖民时期受到了猛烈抨击，以至于“宣教”在世俗学术界成了一个有毒的术语，不再被允许作为一门研究课程。“世界基督教”提供了一个可以接受的替代方案；
3. 在“世界宗教范式”的背景下，“宣教”也是令人反感的。  
“世界宗教范式”认为所有宗教都是平等的，宣传任何一种宗教都会被视为反意识形态或破坏社会秩序而遭到回避。“世界基督教”消除了这种威胁；
4. 世界基督教不再被视为欧洲宗教，而是能够表明该信仰“遍布全球，在全球范围内相互联系，同时在当地扎根于许多不同的社会和文化”；<sup>9</sup>
5. 在西方学术界，直到最近，基督教一直被作为神学或教义来教授，而其他宗教则以社会科学的方法来研究。对世界基督教的研究可以利用社会科学，同时也考虑基督徒的自我理解；
6. 世界基督教不仅可以作为宗教研究和世界历史的一部分，而且反过来，在教会史和神学领域，它也有效地强调了关注基督教全球层面的必要性。

基于所有这些原因，世界基督教使基督教宣教、其神学、历史和当前实践的研究在世俗大学环境中得以继续。

对“世界基督教”的研究在北美尤为突出，例如，它是美国宗教学会年会的一个蓬勃发展的单元。2019年，在埃默里大学（Emory University）召开的一次会议上，来自美国、英国、澳大利亚、中国、<sup>10</sup>德国等中心的世界基督教研究领域的其他多位领军人物汇聚一堂，共同讨论这一新领域的“历史、方法论和视野”。<sup>11</sup>黛娜·罗伯特（Dana Robert）为会议论文集撰稿，她将世界基督教

<sup>9</sup> Kim and Kim, *Christianity as a World Religion*, 1.

<sup>10</sup> 郭佩兰（Kwok Pui-lan）和赖品超（Pan-chiu Lai）从中国角度作出了贡献。

<sup>11</sup> *World Christianity: History, Methodologies and Horizons*, ed. Jehu J. Hanciles (Maryknoll, NY: Orbis, 2021).

研究描述为宣教史的学术“振兴”，非洲、亚洲和拉丁美洲基督教的发展刺激了宣教史的发展。<sup>12</sup>艾玛·瓦德武（Emma Wild-Wood）与卡洛斯·卡多萨-奥兰迪（Carlos Cardoza-Orlandi）和戴伦·道格里蒂（Dyron Daughrity）合作，认为世界基督教包含了对宣教的批判性反思，既包括本土研究，也包括跨国研究，并鼓励在学术研究中开展合作与交流。<sup>13</sup>在戴尔·欧文分析的基础上，我认为世界基督教代表了多种学科的融合：即宣教史、文化人类学、普世主义、全球化、宗教研究和后殖民研究。<sup>14</sup>杰胡·汉西莱斯（Jehu Hanciles）在总结这些贡献时指出，世界基督教致力于多中心地——而非从线性历史的角度——来理解基督教。他还指出了边缘性的意义、自下而上的研究方法及其与全球化和移民研究的联系。汉西莱斯进一步指出其跨学科的研究方法，及其在全球范围内开展研究合作的可能性。<sup>15</sup>世界基督教让人们认识到，基督教的任何一种表达方式都不是其最终表达方式，相反基督徒可以相互学习。

世界基督教研究方法最重要的贡献或许在于它对西方中心主义的挑战。对世界基督教的研究具有在学术研究中去西方中心的倾向。我们的著作《作为世界宗教的基督教》（*Christianity as a World Religion*）（现为第三版）<sup>16</sup>，该书于2008年首次出版，是最早论述“世界基督教”的著作之一。我们将基督教视为“遍布全球、扎根本土、相互联系”的宗教，并通过以下几项创新实现了这一目标：首先，尽管本书关注的是当代基督教，但我们决定从基督教的起源入手。这样做是为了避免给人一种印象，即世界基督教只是近代殖民宣教的结果，而掩盖了其古老的全球存在。其次，我们没有讲述单一的基督教历史，而是认为基督教从一开始就遍布全球，植根于当地。毕竟，《圣经》中没有只提供一个耶稣的故事，而是有四部福音书，每部福音书都产生于古代世界的不同背景。基于其多中心

<sup>12</sup> Dana L. Robert, “World Christianity as a Revitalization Movement,” in *World Christianity*, ed. Hanciles, 3–22.

<sup>13</sup> Emma Wild-Wood, Carlos Cardoza-Orlandi and Dyron Daughrity, “History, Conception, and Interpretation,” in *World Christianity*, ed. Hanciles, 23–43.

<sup>14</sup> Kirsteen Kim, “World Christianity Curricula: A Perspective from Missiology/Mission Studies,” in *World Christianity*, ed. Hanciles, 44–60.

<sup>15</sup> Jehu J. Hanciles, “World Christianity Interrupted: Green Shoots and Growing Pains,” in *World Christianity*, ed. Hanciles, ix–xxiv (pp. ix–x).

<sup>16</sup> Kim and Kim, *Christianity as a World Religion*.

性，我们选择按大洲来处理基督教。第三，我们没有将“世界基督教”局限于其他地方的异域形式（就像“世界音乐”或“世界文学”的倾向一样），而是将欧洲和北美洲纳入了我们的研究范围，因为如果不对西方教会有所了解，就无法理解世界基督教的动态。

然而，我们在撰写第一版（2008年）时，还不能完全摆脱西方范式；我们不知道如何避免从欧洲开始，因为我们使用的所有资料来源都是这样。然而，在第二版（2016年）中，我们调转了各章节的顺序，以反映福音传播的顺序：我们从亚洲（信仰的发源地）开始，然后到非洲（非洲在以色列的故事中也扮演着重要角色），接着是欧洲，然后是拉丁美洲（拉丁美洲比北美洲更早得到福音），最后是大洋洲（福音最近才传到大洋洲）。

在第一版中，我们将这些章节分别命名为“亚洲基督教”、“非洲基督教”等，以暗示该信仰是各大洲的本土信仰。其他人也采用了这种大陆性的方法。然而，我们现在意识到这种方法有其局限性。例如，它可能会被解释为“本质主义”（essentialist），好像来自同一大洲的每个基督徒都以同样的方式崇拜神。在第二版中，我们将章节标题改为“亚洲众基督教”、“非洲众基督教”等，以避免给人留下印象，以为人是由其环境决定。以各洲大陆作为研究方法的另一个问题是，它很容易忽视跨洲关系和全球流动。既然人们已经认识到移民和侨民的重要性，我们就可以通过章节之间的相互参照来解决这个问题。不过，如果我们现在重新开始这个项目，我们很可能会以基督教移民为基础来撰写本书。<sup>17</sup>

## 结论：共生中的基督教宣教与世界基督教

世界基督教作为一个研究领域，其发展为振兴学术界对基督教的研究做出了巨大贡献。这表明基督教不仅仅是欧洲的宗教，并突出了教会的世界性。然而，正如斯坦利·斯克雷斯莱特（Stanley

---

<sup>17</sup> 汉西莱斯等人证明了移民在信仰传播中的作用，见 Jehu J. Hanciles, *Migration in the Making of Global Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021). 另见 *Christianities in Migration: The Global Perspective*, ed. Elaine Padilla and Peter C. Phan (New York: Palgrave Macmillan, 2016); *Religion, Migration and Identity: Methodological and Theological Explorations*, ed. Martha Frederiks and Dorottya Nagy (Leiden: Brill, 2016).

Skreslet) 所观察到的, 今天, 尤其是在英语世界, 世界基督教研究本身作为一个领域的发展方式往往使宣教仅仅成为一个“序论”。<sup>18</sup>在这一过程中, 宣教学被简化为“基督教是如何成为世界宗教的”<sup>19</sup>, 既然基督教已经是世界性的了, 似乎就没有必要再加以研究了。

在世界基督教时代, 宣教研究或宣教学是否还有作用? 我提出了五个理由来肯定地回答这个问题, 并认为宣教与世界基督教是一种共生关系: 首先, 正如我们所看到的, 如果不了解基督教宣教史, 就无法解释当代的世界基督教现象, 正如莱昂内尔·杨 (Lionel Young) 所强调的, “西方传教士的工作只是故事的一部分”。<sup>20</sup>简而言之, 在两千多年的历史中, 既有勇气和牺牲, 也有残酷和优越主义。在最好的情况下, 宣教是由各大洲的基督徒男男女女、平信徒和会众来完成的, 他们传道、教导、分享生活、建立基督徒社区、服事当地人和传播福音。这个故事需要在历史记录中加以确认和调查。<sup>21</sup>

宣教研究与世界基督教研究并重的第二个原因是, 包括世界宣教在内的宣教活动在当代仍在继续, 尽管宣教的媒介、领域和方向可能有所不同。具有讽刺意味的是, 当宣教研究在二十世纪末开始从学术界消失时, 人们对教会宣教的兴趣却在经历复兴。随着西方多数群体中教会成员人数的减少, 当地教会开始认为自己处于宣教环境中, 他们采用了海外宣教的方法和理论, 如处境化、对话和医治。<sup>22</sup>此外, 世界许多其他地区的教会也在顺服耶稣的托付, 加强自己在当地和全球的宣教活动。结果, 宣教运动在全球各地交错进

---

<sup>18</sup> Stanley H. Skreslet, *Constructing Mission History: Missionary Initiative and Indigenous Agency in the Making of World Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2023), 16.

<sup>19</sup> 标题来自于 Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009).

<sup>20</sup> F. Lionel Young III, *World Christianity and the Unfinished Task: A Very Short Introduction* (Eugene, OR: Cascade, 2021), 第 4 章副标题。

<sup>21</sup> 最近的例子见 Klaus Koschorke, *A Short History of Christianity Beyond the West: Asia, Africa, and Latin America 1450–2000* (Leiden: Brill, 2025); Stanley H. Skreslet, *Constructing Mission History: Missionary Initiative and Indigenous Agency in the Making of World Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2023).

<sup>22</sup> 可见 Kirsteen Kim, *Joining in with the Spirit: Connecting World Church with Local Mission* (London: SCM, 2021).

行。<sup>23</sup>这些都需要记录、研究和比较。特别是在西方，我们需要了解那些来向我们传福音的人的使命。

宣教研究本身继续存在的第三个原因是，“世界基督教”这一术语表明，它只涉及世界上的基督教团体，而忽视了教会之外的“未得之民”。基督教团体之外的宣教培训和反思是最初发展宣教学的背景<sup>24</sup>，此宣教研究将在教会层面继续进行。然而，在世界基督教时代，作为剧烈“地壳变动”的一部分，宣教培训正从基础培训迅速发展到位和高级水平，西方以外的博士课程也在蓬勃发展。<sup>25</sup> 2010年爱丁堡百年纪念项目出版的系列丛书显示了西方之外的宣教研究和学术能力，其中包括印度的三卷、韩国的一卷和拉丁美洲的另一卷。<sup>26</sup>来自各大洲的经编辑的宣教学著作显示了所讨论内容的广泛性。<sup>27</sup>

宣教研究在学术界得以延续的第四个原因是其作为一门学科本身的完整性。不仅从支持宣教组织和宣教运动的意义上讲，而且从“促进对人类传播基督教努力的理解”的学术意义上讲，宣教研究也在继续。<sup>28</sup>一个多世纪以来，可以说自十七世纪初以来，宣教研

---

<sup>23</sup> 参阅 Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission* (London: Collins, 1991).

<sup>24</sup> Brian Stanley, “The Changing Face of Mission Studies since the Nineteenth Century,” in *The Oxford Handbook of Mission Studies*, ed. Kirsteen Kim, Knud Jørgensen, and Alison Fitchett-Climenhaga (Oxford: Oxford University Press, 2022), 1–36.

<sup>25</sup> Evan Hunter, “A Tectonic Shift: The Rapid Rise of PhD Programs at Evangelical Theological Schools in the Majority World,” *Insights Journal for Global Theological Education* Vol. 1 Issue 2 (2016), 41–60.

<sup>26</sup> 罗伯特如此指出，见 Robert, “Mission Studies and World Christianity,” 394. 牛津大学出版社的 the majority world in the Regnum Edinburgh Centenary 系列中，就有 *Inter-faith Relations after One Hundred Years: Christian Mission among Other Faiths*, ed. Marina Ngursangzeli Behera (2011); *Mission At and From the Margins: Patterns, Protagonists, and Perspectives*, ed. Peniel Rajkumar, Joseph Dayam, and I.P. Asheervadham (2013); *Korean Church, God's Mission, Global Christianity*, ed. Wonsuk Ma and Kyo Seong Ahn (2015); *Witnessing to Christ in North East India*, ed. Marina Ngursangzeli and Michael Biehl (2016); *The Reshaping of Mission in Latin America*, ed. Miguel Alvarez (2016).

<sup>27</sup> 例如 *Missions in Southeast Asia: Diversity and Unity in God's Design*, ed. Kiem-Kiok Kwa and Samuel Ka-Chieng Law (Carlisle, UK: Langham, 2022); *Africa Bears Witness: Mission Theology and Praxis in the 21st Century*, ed. Harvey Kwiyan (Carlisle, UK: Langham, 2024).

<sup>28</sup> Paul Kollman, “Defining Mission Studies for the Third Millennium of Christianity,” in *The Oxford Handbook of Mission Studies*, ed. Kirsteen Kim, Knud Jørgensen, and Alison Fitchett-Climenhaga (Oxford: Oxford University Press, 2022), 37–55 (p. 38).

究在大学教育上就有了代表。<sup>29</sup>它有自己的协会、<sup>30</sup>期刊、<sup>31</sup>参考书目、<sup>32</sup>现在还有学术手册。<sup>33</sup>二十世纪中叶，宣教研究经历了神学转向，通过“神的使命”（*Missio Dei*）神学，即宣教是参与“神在世界上的使命”，成为整合该学科的理论框架。<sup>34</sup>在将宣教学发展为神学的同时，“神的使命”也对神学本身产生了影响，鼓励神学家思考其思想的实际结果。<sup>35</sup>2020年，富勒神学院全体教职员工投票决定，将以前分开的神学学院（School of Theology）和宣教学学院（School of Missiology）重组为一个宣教与神学学院（School of Mission and Theology），这就证明了它的影响。

最后，宣教是世界基督教相互联系的一种表现形式。构成世界基督教语料库的大部分文献都是对西方以外的基督教地方或本土化形式的研究。然而，正如学者们最近指出的那样，世界基督教研究的价值在于发现这些背景之间的相互联系。<sup>36</sup>这些相互联系可能是历史宣教的结果，至今仍将同一宣教组织建立的教会联系在一起。它们也可能是当代宣教活动的形式，无论是传福音、社区服务还是先知行动。

---

<sup>29</sup> Stanley, “The Changing Face of Mission Studies.”

<sup>30</sup> 如国际宣教研究协会(International Association for Mission Studies)和在许多地区的分会。

<sup>31</sup> 例如 *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, ed. Karl Müller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans and Richard H. Bliese (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997).

<sup>32</sup> 例如《宣教辞典》，见 *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, ed. Karl Müller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans and Richard H. Bliese (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997).

<sup>33</sup> *The Oxford Handbook of Mission Studies*, ed. Kirsteen Kim, Knud Jørgensen, and Alison Fitchett-Climenhaga (Oxford: Oxford University Press, 2022) and the *T& T Clark Handbook of Intercultural Theology and Mission Studies*, ed. John G. Flett and Dorottya Nagy (forthcoming).

<sup>34</sup> 见 John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

<sup>35</sup> 例如 *What Does Theology Do, Actually? Observing Theology and the Transcultural*, ed. Matthew Ryan Robinson and Inja Inderst (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020); *The End of Theology: Shaping Theology for the Sake of Mission*, ed. Jason S. Sexton and Paul Weston (Minneapolis: Fortress, 2016).

<sup>36</sup> 见 Joel Cabrita, David Maxwell, and Emma Wild-Wood, *Relocating World Christianity: Interdisciplinary Studies in Universal and Local Expressions of Christian Faith* (Leiden: Brill, 2017); *World Christianity: Methodological Considerations*, ed. Martha Frederiks and Dorottya Nagy (Leiden: Brill, 2021).

正如二十世纪二十年代的国际宣教理事会，甚至在此之前所做的那样，宣教将教会聚集在一起，以实现丹尼尔·弗莱明（Daniel Fleming）所描述的“伟大目标”：实现神的国度，而只有当基督徒分享共同的见证时，才能看到神的国度。因此，对基督教宣教的认识对世界基督教的研究具有再生作用，正如世界基督教的研究对传道学的影响一样。宣教与世界基督教、传道学与世界基督教研究具有共生关系。



## 2

## “敬/静安息论”： 建设中华心性神学的一个尝试

游 斌

人们普遍意识到，在基督教中国化的三个层面——政治层面的认同、社会层面的融入、文化层面的融合中，文化层面的基督教中国化是关键所在，需要长久的持续推动。而在文化层面的基督教中国化中，神学思想的中国化至关重要。以中国化为方向推进中华神学的建设，可谓是基督教中国化建设的基础，也是有利其长远发展的核心工作。心性学被誉为中国文化的精华所在。按新儒家在 1958 年对中国思想的界定，“心性之学，是中国古所谓义理之学之又一方面，即论人之当然的义理之本源所在者。此心性之学，是为世之研究中国之学术文化者所忽略所误解的。而实则此心性之学，正为中国学术思想之核心，亦是中国思想中之所以有天人合德之真正理由所在”。<sup>1</sup>因此，在推进神学思想中国化的工作中，将基督教传统的灵修学思想与中华文化的心性学相融会通，从而建构一种中华心性神学，实属理所当然。<sup>2</sup>

本文以《创世记》二章 1 至 3 节“上帝在第七日的安息”为主题，分析希伯来——基督教传统对“安息”思想所阐发的创造论与

---

<sup>1</sup> 《为中国文化敬告世界人士宣言》，参汤一介，杜维明主编，《百年中国哲学经典·五十年代后卷（1949-1978）》（深圳：海天，1998），266-74。

<sup>2</sup> 这样一种中华心性神学的可能架构，以及从心性论、修养论和工夫论的角度将基督教传统与中国心性学相结合的努力，参游斌：《主祷文详解》（新加坡：道耕，2022），3-45。

修养论内涵，进而探讨中国传统，尤其是宋明理学的心性学如何整合其中，以建构一个既具世界面向兼具中华文化内涵的心性神学体系。本文将按以下几个部分展开：第一，简要考察从十九世纪初至二十世纪中期各主要新教汉语圣经版本对上帝“安息”的翻译差异，并探讨各版本背后的神学主张；<sup>3</sup>第二，梳理希伯来安息神学及伦理学传统的形成过程，以及它如何构成基督教传统的重要原则；第三，以犹太思想家赫舍尔（Abraham Joshua Heschel, 1907–1972）为思想资源，分析安息概念的神学和灵修学意义；第四，以宋明理学的“敬”和“静”为本土资源，将“敬/静”与“安息”相融汇通；<sup>4</sup>最后，提出“敬/静安息论”，探讨论源自希伯来的基督教传统与中国文化如何在对话中走向深度互学、彼此丰富，既推动汉语基督教思想的发展，又贡献于中华文化的创造性转化。

## 一、基督教“安息”思想的圣经神学分析

创造是基督教神学的起始与基础，《创世记》可谓圣经的“群经之首”，尤其第一个创造叙事的阐述，自教父时代以来就是各思想流派关注的核心。<sup>5</sup>基督教中国化所呼唤的汉语神学，也应以《创世记》作为神学话语的重要经学根基，并将中国本土的文化资源综合于其中。

对于整个希伯来——基督教传统而言，安息日是信仰与生活的重要基石。以经典的《和合本》译本为例：

天地万物都造齐了。到第七日，上帝造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。上帝赐福给第七日，定为圣日；因为在这日，上帝歇了他一切创造的工，就安息了。

<sup>3</sup> 这些圣经汉译版本，见于“珍本圣经数位典藏”，<http://bible.fhl.net/new/ob.php>。

<sup>4</sup> 明理学，又称新儒学是一个时间跨度约700年、代表人物众多且内部差异显著的思想与实践体系。本文所引用的宋明理学思想资源，主要基于宋代朱熹和吕祖谦合编的理学著作《近思录》，其中编辑了周敦颐、张载、程颢、程颐四位理学代表人物的600多条语录。参陈荣捷：《近思录详注集评》（上海：华东师范大学出版社，2007）。

<sup>5</sup> 如巴西尔（巴西流）著，石敏敏译，《创世六日》（上海：三联书店，2010）；再如，奥古斯丁的《忏悔录》最后部分，即对《创世记》第一创造叙事的神学演绎，参《忏悔录》（北京：商务印书馆，1996），309–41。

这段叙事包含四项基本内容：一，上帝结束（或完成）了祂的创造工程；二，上帝在第七日安息（to cease, to stop, to rest）。这里的 שָׁבַת（Shabat）一词不是指被动的休息，而是主动地从劳动中解放出来，因此，“安息”是比“休息”更为恰当的译法；三，上帝祝福了第七日；四，上帝将第七日分别出来为圣，与其他六日有所区别。

从是否完整体现出上述上帝安息叙事的四个要素，可以判断不同的汉译版本的翻译忠实程度。另一个体现翻译水平的标准，则是上帝安息叙事中的术语翻译是否与其他平行经文（如《出埃及记》和《申命记》等）保持连贯一致。在以下几个主要的汉译圣经版本中，我们可以发现以下几个特点：1.“安息”的汉语译法自马礼逊译本确定后，就几乎成为一个固定的翻译。2.“祝福”（בָּרַךְ）的译法则存在较大差异；3.“成圣”（קָדַשׁ）这一动词常演变为形容词形式，多与“日”结合，译为“圣日”居多。

| 年代     | 译本               | 译文                                                                      |
|--------|------------------|-------------------------------------------------------------------------|
| 1823 年 | 马礼逊译<br>《神天圣书》   | 如此天地连其众军者被成也。而神所造者于第七日毕也。且于第七日神已完各所造乃安息矣。且神祝好第七日而成之为圣日，因当日其安息于神各所创造者也。  |
| 1838 年 | 《旧遗诏圣书》          | 如此天地万物成完焉。当七日，上帝所创之物完竣，但于七日，以所造诸物安息矣。于是日，上帝以创造万物完毕，而安息也。所以上帝称祝，而成圣第七日矣。 |
| 1853 年 | 高德译本<br>《旧约书创世记》 | 夫如是，天地万物咸脩至，第七日，神已竣所造之工，神竣所造于七日，乃安息，因是日神息其所造诸工而自安，故祝七日为圣日。              |

（续下页）

（接上页）

| 年代     | 译本                | 译文                                                                                                                 |
|--------|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1855 年 | 委办译本<br>《新旧约全书》   | 天地万物既成，七日上帝工竣，乃 <b>憩息</b> ，是日，上帝毕其事而 <b>安息</b> ，故以七日为 <b>圣日</b> ，而 <b>锡嘏</b> 焉。                                    |
| 1910 年 | 杨格非译<br>《旧约创世记》   | 天地万物都造成了，到第七日，上帝造物的工，已经完毕，就在第七日 <b>安息</b> 了，这日，上帝已完毕了造物的工而 <b>安息</b> ，所以 <b>赐福</b> 与第七日，定为 <b>圣日</b> 。             |
| 1913 年 | 施约瑟译<br>《新旧约圣经》   | 天地万物既成，至第七日，神造物之工已竣，遂于第七日 <b>安息</b> ，因此日神造万物之工已竣而 <b>安息</b> ，故 <b>降福</b> 于此日，定为 <b>圣日</b> 。                        |
| 1919 年 | 《文理和合译本<br>圣经》    | 天地万物既成，七日上帝造物工竣，乃 <b>憩息</b> ，盖是日上帝毕其工而 <b>安息</b> ，遂 <b>锡嘏</b> 此日，别之为 <b>圣</b> 。                                    |
| 1934 年 | 《文理和合译本<br>圣经》    | 天地万物既成，七日上帝造物工竣，乃 <b>憩息</b> ，盖是，曰上帝毕其工而 <b>安息</b> ，遂 <b>锡嘏</b> 此日，别之为 <b>圣</b> 。                                   |
| 1959 年 | 香港圣经公会出版<br>《和合本》 | 天地万物都造齐了。到第七日，上帝造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工， <b>安息</b> 了。上帝 <b>赐福</b> 给第七日，定为 <b>圣日</b> ，因为在这日上帝歇了他一切创造的工，就 <b>安息</b> 了。 |

（译文中的强调为后加）

从以上新教诸译本可见，将“安息”（Shabat）作为动词（安息）与名词（安息日）二字的固定译法，已成为一个普遍的新教传统。与此对照，天主教二十世纪六十年代成型的《思高译本》在这方面显得尤为突出。《思高译本》在翻译这段经文时，似乎有意避免使用已经在新教传统内已形成、具有特定含义的动词和名词“安息”，而采用了较为一般性的动词如“停止”来翻译“Shabat”：

这样，天地和天地间的一切点缀都完成了。到第七天天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定为圣日，因为这一天，天主停止了他所行的一切创造工作。

值得一提的是，在1911年英诺肯提乙主教（Innokenty, 1863–1931）准印的东正教译本《创世纪第一书》，则可以看到体现了鲜明东正教神学特色的译法：

天地與地上萬軍，就如此而成，上帝在第七天，成全自己一切所造，又在第七天安息在一切造功，上帝就降福第七天，而且成聖他，因為上帝在他安息，自己所造，所立事宜。

在这一段东正教译文中，虽然存有其意思不详之处，但其中的神学解释却非常明显。它将上帝的安息解释为创造的高峰，即上帝在末世新天新地的内居于万物之中的状态，也就是“万物中的万有”（all in all，林前十五28）。这种对上帝创世时“安息”的解释，体现了鲜明的东正教神学特色。

## 二、安息日传统在古代以色列的形成与发展

《创世记》二章1至3节中的上帝安息叙事，并没有直接提出“安息日”（the Day of Shabat）的概念，也就是说：首先，“安息”主要是一个动词，而非名词；其次，安息并非一条律令（commandment），而是一个神圣的榜样（divine example）。然而，这段叙事毫无疑问构成了以色列律法中“安息日”条例的根基，可谓安息日律法制度的本体论。

即使仅从《创世记》中第一个创造故事——“创造——安息”——的叙事结构来看，安息日作为确定以色列人生活秩序基本框架的内容已经在隐含其中。首先，安息日在第一创造故事中始终被称为“第七日”，表明“安息日”是内在于世界秩序中的目的或终点。考古学和语言学研究发现，在古代两河流域也存在“Shabbattu”（安息日）一词，指在以月亮为中心的天文历法体系中的“月圆之日”，即每个月的第十五日。上帝安息的叙事，以“第七日”而非“安息

日”来称呼最后一日，强调“安息”内在于宇宙的目的性意义。其次，第七日对应第四日，表明第七日的安息是一切节期的中心和基础。对第一创造故事的文本结构进行分析可见，六日的创造可分为两个对应的三日：第一日与第四日相对，第二日与第五日相对，第三日与第六日相对。因此，第七日也与第四日相对。在第四日的创造中，上帝说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上。”（创一14-15）昼夜、节令、日子与年岁，正是以色列人的节期系统，是他们对时间的命名方式。第四日与第七日的对应，隐约指出第七日的安息日是以色列节期制度的关键。因此，《创世记》的上帝安息叙事，已为律法中的安息日制度奠定了基础。

在定规以色列人生活各个方面的旧约律法体系中，上帝的安息被制度化为“守安息日”，构成敬拜与律法生活的核心和基础。旧约律法体系中的守安息日诫命，在某种意义上，都与上帝创造的安息叙事紧密关联。将安息日与上帝的“创造——安息”叙事直接联系起来，并将其视为上帝与以色列人之间的永约，见于《出埃及记》三一13-17：

你要吩咐以色列人说：你们务要守我的安息日；因为这是你我之间世代代的证据，使你们知道我——耶和华是叫你们成为圣的。所以你们要守安息日，以为圣日。凡干犯这日的，必要把他治死；凡在这日做工的，必从民中剪除。六日要做工，但第七日是安息圣日，是向耶和华守为圣的。凡在安息日做工的，必要把他治死。故此，以色列人要世代代守安息日为永远的约。这是我和以色列人永远的证据；因为六日之内耶和华造天地，第七日便安息舒畅。（《和合本》）

这段经文的基本意思包括：首先，守安息日是耶和华与以色列人之间永约的证据。这永约指向的是上帝在创造时内植于世界的永恒秩序——六日创造，第七日安息。其次，安息日是圣日，与其他的日子分别开来。守安息日使以色列人成为“圣民”，与其他人群分别开来。最后，安息日不仅是“安息”，还指向“舒畅”。它不仅是消极性地从工作中摆脱出来，还意味着更高层次的精神愉悦的积极境界，指向人与上帝在安息日的灵性联合。

在十诫中，守安息日既是前四条爱神诫命中的最后一条，也是所有诫命中最长的一条。它不仅以命令的形式发布“守安息日”的诫命，还阐明了为什么要守安息日的理由。虽然《出埃及记》和《申命记》中关于守安息日的理由有所不同，但两者都以或显或隐的方式指向《创世记》中“创造——安息”的叙事。在《出埃及记》中，守安息日直接指向对创造的记念：

当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做；因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。（二十 8-11）（《和合本》）

在重申律法的《申命记》中，守安息日则指向对拯救的记念：

当照耶和华你上帝所吩咐的守安息日为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日。这一日，你和你的儿女、仆婢、牛、驴、牲畜，并在你城里寄居的客旅，无论何工都不可做，使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地作过奴仆；耶和华你上帝用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的上帝吩咐你守安息日。（五 12-15）（《和合本》）

在这两部律法书中，阐述守安息日的理据时，一部指向创造，一部指向拯救。但是，这两者都是上帝经世计划整体的两个方面。一面，创造是拯救性的创造，正如《创世记》第一章所描述的，创造被视为上帝将它从“空虚混沌、渊面黑暗”的无秩序状态中解放、拯救出来，从而使世界成为一个有秩序、生机勃勃的世界。另一面，拯救也是创造性的拯救，上帝的每一个拯救都是在恢复这个世界的秩序，都具有创造的意义。正如以色列人出埃及、过红海后，摩西以一首赞美上帝战胜混沌水怪的诗歌，表明以色列人蒙拯救出埃及就像一个新创造的产生一样（出十四）。<sup>6</sup>在此意义上，上帝的安息

---

<sup>6</sup> 参 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979)中，该书对《出埃及记》十四章的神学阐释。

正是创造性拯救与拯救性创造的综合，代表着上帝经世计划的高峰与目的，而守安息日正是对这位既创造又拯救的上帝的纪念与盼望。

### 三、创造论的安息叙事是“敬”与“静”的本体论

“安息”一词由希伯来文三个字母 Shin、Beit、Tav 组成，其基本含义是“停止、终结、休息”。上帝在创世时的安息，是以色列律法中“守安息日”的基础和原型。围绕上帝的安息以及律法中的“守安息日”诫命，希伯来——基督教神学传统发展出了丰富的安息思想。正如犹太思想家赫舍尔在论述安息日时所说，对上帝来说，第七日的安息包含三件事：休息、祝福和成圣；对人来说，相应的三件事是：休息、喜乐与敬拜。就其基本精神而言，安息主要沿着两条线索展开，即“敬”与“静”。安息中的敬与静，浓缩于《利未记》二三章3节之中：

六日要做工，第七日是圣安息日，当有圣会；你们什么工都不可做。这是在你们一切的住处向耶和華守的安息日。

如何守安息日呢？首先是“静”，即“什么工都不可做”，从面向被造物的工作中解放出来；其次是“敬”，即“当有圣会”，以色列人聚集在一起，向上帝敬拜。简而言之，安息日就是是“静”与“敬”的结合，摆脱一切被造物的干扰与束缚，专注于敬拜这位创造主耶和華上帝。

安息日是一套律法制度和一种社会秩序，要求人们全心全意地投入，以全部的爱来事奉上帝，专心致志地敬拜祂。上帝祝福这一日并将这日分别为圣，且在十诫的第四条诫命中吩咐人们守安息日。第四条诫命可视为前三条诫命的总结，也就是说，在安息日尊上帝的名为圣，以此表明上帝是那位独一圣者，是领以色列人出埃及的主。在犹太传统中，“安息日”这一词即代表独一圣者的名字。第七日是时间中的圣殿，统领着其他所有时间，正如圣殿统领着四域。它不仅是一个日期，更是一种圣洁的气息。<sup>7</sup>第七日是上帝创造工程的最后一日，表明万物是为了安息而存在，是为了敬拜上帝而创造

---

<sup>7</sup> 赫舍尔，《安息日的真谛》（上海：上海三联书店，2013），33。

的。敬拜铭刻在创造的秩序之中。昼夜、节令、日子和年岁的创造，正是为了让人们在特定的节期表达对创造与拯救之上帝的崇敬。

犹太拉比传统常将“安息日”比喻为王后，视其为一个“满有威严，是我们全心敬畏、关注与爱的对象”。<sup>8</sup>当这位王后于星期五晚上降临时，也就是安息日即将占有这个世界。世人的心思、他们的全部灵魂与话语，都在敬畏中无可自拔地陷于战栗与喜悦之中。通过在安息日对上帝的崇敬，人们将对上帝的敬畏延伸到每一天之中，使人在对上帝的敬拜中铭记自己的身份，既是被造物，也是盟约中的立约者。

在安息日，人们对创造主的“敬”之情，与对被造物的“静”之情相呼应。“静”是安息的直接本意。按赫舍尔的诗意解释，在前六日的创造之后，世界仍有所缺如。第七日，上帝的创造之工以一种辩证的方式出现：在安息日，祂通过“不创造”的方式，创造了“安歇”（Menuha）。<sup>9</sup>Menuha，即希伯来文“安歇”（Rest）的基本含义，是指不出卖劳力，停止所有的刻苦劳累。这词不只是一个消极的概念，更具有实在而确实的积极意义。它代表安稳、宁谧、和平与沉静。人的灵魂处于好状态即为menuha。正如《诗篇》二三2所描述，“祂使我躺卧在青草地上，领我在可安歇的（menuha）水边。”灵魂在安歇中，进入幸福、和谐与欢愉的福乐境界。

首先，“静”具有否定性的含义，指人在安息日远离事物、工具和日常俗务，从属世的污秽状态中解脱出来。它要求人“停止一切的工”，使人的灵魂不再注目于各样受造物，不再压榨大地以获取各样生活所需，也不再积累财富。在第七日，世人无权去亏损上帝的世界，也无权去改变事物的状态。<sup>10</sup>安息日不是为工作日而设；反而工作日是为安息日而设。安息日不是生活的插曲，而是生活的高峰。<sup>11</sup>它使人从工作的状态中解放出来，仿佛一切的工作已经完

---

<sup>8</sup> 赫舍尔，《安息日的真谛》，83。

<sup>9</sup> 赫舍尔，《安息日的真谛》，37。

<sup>10</sup> 赫舍尔，《安息日的真谛》，46。

<sup>11</sup> 赫舍尔，《安息日的真谛》，25。

成，甚至连工作的念头都要停下来。其次，这种静的状态还延伸到其他人，包括儿女、仆婢以及“城里寄居的客旅”。再次，它还将静的状态扩展到“牛、驴、牲畜”等作为劳动工具的牲畜身上。最后，山川田地也要进入休息状态，也就是具体表现为由安息日衍生而来的安息年土地休耕制度。

可见，在希伯来圣经中，“敬”与“静”既互为前提，又互为内涵，共同构成了“安息”的完整意义。一方面，“敬以入静”：人唯有在对超越的造物主的敬畏与尊崇中，才能从对一切受造物的沉迷中摆脱出来，进入真正的沉静与安详之中。另一方面，“以静入敬”：人心唯有在摆脱对受造物的迷恋，脱离对财物的欲望时，方能进入对创造上帝的崇敬与礼赞之中。在“敬”与“静”的内在联结中，人才能在对上帝的颂赞中进入真正生命的福乐。

在希伯来——基督教传统中，以“敬”与“静”为内涵的安息是一个涵盖敬拜、德性和修养的综合性概念，在“上——下”、“内——外”、“己——群”等多个向度均具有深刻意义。所谓“上——下”关系，是指往上而言，安息表现为清静己心，使人心朝向超越的创造主上帝的敬拜；往下而言，安息表现为身心的安顿，使人与被造物之间处于恰当的关系中。所谓“内——外”关系，指安息既是内在的心灵状态，包括人心的清静安详与举心向上的敬拜，也包括外在的停止工作，参与在上主面前的神圣聚集。所谓“己——群”关系，则指安息既是个人的修养与敬拜，又具有群体性的意义，即以慈爱之心对待群体中的所有成员，使他们从劳作中解放出来，同时形成群体性的聚会，以上帝子民的身份向上帝献上敬礼。

#### 四、儒家“主敬”与“主静”思想 与圣经安息思想的会通

由于“第七日”的安息在上帝创造中蕴含目的性终极含义，基督教传统倾向于从终末论的角度赋予安息日深刻的神学内涵。例如，

耶稣在安息日的“死亡”象征上帝拯救计划实现后的“安息”；<sup>12</sup>新天新地的来临则将是上帝最终的安息。<sup>13</sup>然而，就基督教在中国文化处境中的诠释与接受而言，安息在敬拜、灵修和道德生活上所具有的特殊意义，都可以沿着“静”与“敬”这两个维度加以展开。

“敬”与“静”在中国哲学文化传统中均具有丰富而深厚的意义，尤其在宋明理学中发展成为兼具理论与实践、境界与工夫意义的修养体系。以“敬”与“静”此二者来诠释并会通圣经中的安息思想，将极大地丰富基督教在中国语境中的文化内涵，促进基督教灵修学的建设与发展。

## 1. 敬的本体论与修养论

“敬”作为一种心灵与行为的规范，很早就出现在中华文化典籍中。其意义不断积累汇聚，逐渐发展为一个内涵非常深广、外延不断扩展的核心概念。

《尚书·召诰》记载：“惟不敬厥德，乃早坠厥命”。<sup>14</sup>《诗经·鲁颂·泂水》则写道：“穆穆鲁侯，敬明其德”。<sup>15</sup>由于古老经书的特点，它们都未对“敬”的内涵作出详细的说明，但“敬”与“德”之间的关联却是显而易见。到了先秦时期，这种关联表现得更为显著。《左传·僖公三十三年》对“敬”有此明确阐述：“敬，德之聚也。能敬，必有德，德以治民，君请用之。”<sup>16</sup>“敬”成为德的根源与归宿，同时也是统治者治理国民的基本规范。在儒家的定型期孔子那里，他提出：“修己以敬”（《论语·宪问》），并将它与具体生活处境联系起来：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷

<sup>12</sup> 参《约翰福音》十九 31：“犹太人因这日是预备日，又因那安息日是个大日，就求彼拉多叫人打断他们的腿，把他们拿去，免得尸首当安息日留在十字架上。”以及十九 42：“只因是犹太人的预备日，又因那坟墓近，他们就把耶稣安放在那里。”这节的神学解释可见于《天主教教理》第 624 段，即“基督被安放在墓穴里，显示天主在完成人类的救恩，给宇宙带来和平后，进入‘第七日’伟大的安息中”，[https://www.vatican.va/chinese/ccc/12\\_0571-0630\\_ccc\\_zh.pdf](https://www.vatican.va/chinese/ccc/12_0571-0630_ccc_zh.pdf)

<sup>13</sup> 参《希伯来书》四 9：“这样看来，必另有一安息日的安息为上帝的子民存留。”

<sup>14</sup> 王世舜、王翠叶译注，《尚书·周书》（北京：中华书局，2012），224。

<sup>15</sup> 王秀梅译注，《诗经》（北京：中华书局，2015），794。

<sup>16</sup> 郭丹、程小青、李彬源译注，《左传》（北京：中华书局，2012），564。

狄，不可弃也。”（《论语·子路》）<sup>17</sup>孟子明确提出：“陈善闲邪谓之敬。”（《孟子·离娄上》）<sup>18</sup>“敬”是聚德避邪的修养方式。

《周易·文言传》提出：“敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”。<sup>19</sup>敬是德性修养的内在方式，支撑着人们以正义的原则应对外界事物。这些原型经典为宋明时期以“敬”为中心的修养论发展提供了文本依据，使“敬”与其他核心思想共同构建了一个系统化的心性修养理论与实践体系。

首先，“敬”本身是一种天人相通的境界。在宋明理学家看来，“敬”是人与万物的本体：天理或“诚”之间相融相即的一种状态。“敬”使人与天地本体之“诚”相通达。如程颢所言：“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚。”<sup>20</sup>又说，“敬只是涵养一事。必有事焉，须当集义。只知用敬，不知集义，却是都无事。”<sup>21</sup>“敬”是一种内在的心灵态度，但当它与外在事物相交接时又当“集义”，也就是事事皆合于义。敬与义构成内外、隐显之间的对应关系。在朱熹那里，“敬”使人回归到自己的人性本质，他说：“人心之性，敬则当存，不敬则不存。”<sup>22</sup>朱熹甚至认为，“敬字是彻头彻尾工夫。自格物、致知至治国、平天下，皆不外此。”<sup>23</sup>王阳明在解释敬即“主一”时，更加彻底地说，“主一是专主一个天理”，<sup>24</sup>也就是说，敬不是专注于各种具体事物或某一种人伦关系，而是人向天理的终极面对。人与万物之关系、与他人的关系，从根本上而言，都是与那个终极事物的关系。人有了对天理之敬，才能发展出与其他具体事物的恰当关系。

其次，“敬”是一种收敛心神的工夫，是达成理想人格的一个关键途径。按二程所说：“所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无

<sup>17</sup> 杨伯俊译注，《论语译注》（北京：中华书局，1980），140。

<sup>18</sup> 方勇译注，《孟子》（北京：中华书局，2015），128。

<sup>19</sup> 杨天才，张善文译注，《周易》（北京：中华书局，2011），40。

<sup>20</sup> 程颢、程颐，《二程集》，王孝鱼点校（北京：中华书局，1981），127。

<sup>21</sup> 程颢、程颐，《二程集》，206。

<sup>22</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十二（北京：中华书局，1986），210。

<sup>23</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十七，371。

<sup>24</sup> 王阳明，《传习录》，于自力、孔薇、杨骅骝注译（郑州：中州古籍，2008），54。

适之谓一”。<sup>25</sup>“无”，就是心不逐物、收敛心神的一种状态。至于“主一”，他们则解释说：“敬只是主一也。主一，则既不之东，又不之西，如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此，则自然天理明”。<sup>26</sup>“敬”使人的心既不被东边的事物，也不被西边的事物所困扰；不被这边的事，也不被那边的事所吸引，保持一种专注的存心状态，如此天理就能在内心中明朗起来。程颐说：“心敬则内自直”。在新儒学体系里，“主一”就是使心神集中于自身，不为外物所困扰。在具体方法上，“敬”就是以道德之心主宰自己的言行举止。按朱熹的说法：“持敬之说，不必多言。但熟味‘整齐严肃’，‘严肃俨恪’，‘动容貌，整思虑’，‘正衣冠，尊瞻视’此等数语，而实加工焉，则所谓‘直内’，所谓‘主一’，自然不废安排，则身心肃然，表里如一矣”。<sup>27</sup>从内在的心理状态而言，“敬”是心神的收敛；从外在的表现而言，则是从穿着、言语到思想、行为的一整套约束。敬与畏是两种相互关联的心理状态，朱熹说：“然敬有甚物？只如‘畏’字相似。不是块然兀坐，耳无闻，目无见，全不省事之谓。只收敛身心，整齐纯一，不恣地放纵，便是敬”。<sup>28</sup>“敬”与“畏”相互结合，形成人们的心性修养状态。

当然，由于缺乏对一位在创造与历史中启示自己的至高上帝的观念，理学中的“敬”并非对盟约中上帝的敬畏，更没有上帝子民群体的敬拜性质。但是，理学家们意识到，人需要在面对世界的终极本体中，建立起人的完整性、一致性，即所谓的“敬则诚”。确定地说，“敬”是以面对“天理”作为前提的。以对“天理”之敬确立人的基本存在后，“敬”亦成为贯穿人生修养各层面、各阶段的一种基本心灵态度。因此，对“敬”的这种理解，可以成为以“安息”为中心的心性神学及灵修学的一个内在组成部分。而且，儒家对于如何具体地修养“敬”的情感的阐述，如心身的收敛、外

<sup>25</sup> 程颢、程颐，《二程集》，169。

<sup>26</sup> 程颢、程颐，《二程集》，149。

<sup>27</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十二（北京：中华书局，1986），211。

<sup>28</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十二，208。

在举止与内心态度的整合、在“敬”与“畏”的结合中庄严与活泼的统一等，甚至可以直接成为汉语安息灵修神学的工夫论。

## 2. 静的本体论与修养论

作为一种思想理念和修养实践，“静”的内涵更为复杂。它的思想源头大概起于老子。《道德经》提出“清静为天下正”的总体宇宙论原则，并以“致虚极，守静笃”作为一个基本的修养或政治路径。在《礼记·乐记》中，“静”作为本体论与修养论的倾向更为显著，其中说：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”<sup>29</sup>在道家传统中，庄子进一步发展“静”的原则：“无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”<sup>30</sup>他还说：“圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。”<sup>31</sup>《管子·内业》更将“静”与“敬”联系起来讨论，认为：“守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”<sup>32</sup>也就是说，“静”成为达到敬的方法或途径，以“静”为内心状态，以“敬”为外在举止，就能达到理想人格的境界。

以“静”作为修养工夫，在道家传统中得到了充分的发扬。当新儒学在宋明时期兴起时，理学家们在名义上辟佛老，实质上却将佛道两家的思想资源用于建构新儒学的体系之中。周敦颐作为新儒学的开启人物，在《太极图说》里提出“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”。<sup>33</sup>在他的宇宙论体系中，天、地、人构成一个同心同构的共同体，而作为修养方法的“主静”，能使人回归到作为天地之本的无极，从而实现他的“人极”。此后，“静”就成为新儒学的一个核心命题，被宋明理学家广泛讨论。那么，“静”在理学家那里具有哪些层面的基本意思呢？又如何成为汉语心性神学及修养工夫的有益资源呢？

<sup>29</sup> 阮元校刻，《十三经注疏（附校勘记）》（北京：中华书局，1980）；《礼记正义·乐记》，1593。

<sup>30</sup> 方勇译注，《庄子》（北京，中华书局，2010），178。

<sup>31</sup> 方勇译注，《庄子》，206。

<sup>32</sup> 黎翔凤撰，梁运华整理，《管子校注》卷十六（内业）（北京：中华书局，2004），947。

<sup>33</sup> 周敦颐著，陈克明点校，《周敦颐集》卷一（北京：中华书局，1990），6。

首先，“静”是仁义中正之本，是一切德性的泉源，是人性的本来状态。在对“学之道如何？”问题的回答中，程颐说：“天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静。”<sup>34</sup>因此，“静”是一种真正回归本体的状态。在解释周敦“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”这句话时，朱熹指出，正如宇宙之中有一动一静，在人的本体道德生命中，动即为仁义中正，即“其行之也中，其处之也正，其发之也仁，其裁之也义”，但“静”才使人回复最本真的“诚”心。<sup>35</sup>人在具体的伦理行为中体现为“仁义中正”，但这些德性之根本仍在于“静”，这就是“主静”、“本之于静”的意思。人应常在“静”中挺立道德生命的主体，从中获得道德行为的力量。

在朱熹的理学实践中，“静”更是整个心性修养工夫的起点。朱熹在谈论程颢时说：“明道教人静坐，李先生亦教人静坐。盖精神不定，则道理无凑泊处”。<sup>36</sup>按照朱熹教育弟子的修养方式，“始学功夫，须是静坐”。作为一种修养方法，“静”是对复杂的动态生活世界的准备和面向。朱熹说：“心于未遇事时须是静，及至临事方用，便有气力。如当静时不静，思虑散乱，及至临事，已先倦了。闲时须是收敛定，做得事便有精神。”<sup>37</sup>在儒学的修养体系中，“静”是一个起点，它与知止结合在一起，构成了“定”的理想状态。这又是儒家修养次第的开端，即“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”<sup>38</sup>

就具体方法而言，“静”是对物的辟除，是从欲望中的解脱。就此意义，“静”即“无欲”。但儒家都特别谨慎地指出，不能把“不欲之静”与佛教和道教那种神秘主义的“放空”相混淆，也

<sup>34</sup> 陈荣捷：《近思录详注集评》（上海：华东师范大学出版社，2007），41。

<sup>35</sup> 朱熹，《太极图说解附》；解周敦颐《太极图说》“圣人定之以中正仁义而主静”条，见周敦颐著，《周敦颐集》，7。

<sup>36</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十二（北京：中华书局，1986），216。

<sup>37</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷十二，218。

<sup>38</sup> 阮元校刻，《十三经注疏（附校勘记）》（北京：中华书局，1980）；《礼记正义·大学》，2343。

就是所谓“恐入佛老”。那么，什么是欲呢？“感物而动”即为欲。从安息神学的角度来看，“欲”是指人被受造物所吸引、扰动，从而失去了以单纯之心面对上帝、以灵魂与上帝相交的状态。在解释“艮”卦时，朱熹说：“人之所以不能安其止者，动于欲也。”<sup>39</sup>“艮”作为人面对世界的方式，其启发在于“艮其背”，即视而不见，心不受外物的扰动。

就此而言，儒家修养体系中的“主静”、无欲思想，可以成为在汉语语境中构建以安息为中心的心性神学的重要资源。按希伯来传统的理解，人心从物欲中解放出来，不是沉浸于对受造物的改造与占有之中，而是在灵魂的直观中，迎接上帝的灵如同王后和新娘般降临于世界，心灵进入盛宴般的喜悦（feasting）。这也正是犹太传统中“安息”的两个基本意思：一是休息，心灵远离世物；二是欢愉，心灵在面对世界之主时的喜乐。

### 3. 敬静相入论：由敬入静与由静入敬

“主敬”与“主静”代表理学修养方法的两条路径，但几乎所有理学家都认识到“敬”与“静”是不可分离的，而是互为内涵。用理学家自己的话来说，就是既要“由敬入静”，又要“敬自虚静”。在朱熹看来，“敬”与“静”实际上是一体的两面，他说：“濂溪言主静，静字只好作敬字看”。<sup>40</sup>

“静”是“敬”的前提，但又不能离开“敬”。“圣人定之以中正仁义而主静，正是要人静定其心，自作主宰。程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个敬，云：‘敬则自虚静’，须是如此做工夫。”<sup>41</sup>这前半句就是说，只有先静下来，人心不被受造物搅扰，才能“主一”，才能真正地面对天理。对安息神学来说，只有人真正地休息下来，“无论何工都不做”，从受造物中摆脱出来，才能进入对创造主的敬拜。

<sup>39</sup> 叶采集解，《近思录集解》，程水龙校注（北京：中华书局，2017），136。

<sup>40</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷九十四（北京：中华书局，1986），2385。

<sup>41</sup> 黎靖德编，《朱子语类》卷九十四，2385。

但另一方面，“静”并不是进入心灵虚空的状态，而是以“敬”为内涵。二程反对佛教传统中的“静”概念，认为：“才说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字”，<sup>42</sup>他强调“敬”自身能引导人达致“静”，说：“敬则自虚静，不可把虚静唤做敬”。<sup>43</sup>对安息神学来说，这意味着基督教所追求的“静”并非进入佛教的“空”或道教的“无”的状态，而是因为人心对于创造者与历史中的至高上帝的崇敬之情，从而认识到“万物非主”，唯有超越一切的造物主才是人心敬拜的对象。在对这位超越上帝的崇敬中，人自然进入到“静”的境界。

所以，在儒家看来，以“敬”为内涵的“静”并非死寂一片，而是一种在静中涌流着动的状态。正如周敦颐所说：“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。”这对中国基督教以“安息”为关键的心性神学也具有特别的启发。换言之，对处于平常境界的人来说，动和静是不相通透、不能同时存在的。但是，对基督教的安息来说，“静”是不被受造物的搅扰，而“动”则是对创造主的爱与赞美，这两者同时并存，甚至相互包含。在“不做一切的工”的安息中，甚至在无言无语的沉默祷告中，人心进入与永恒者上帝之间永不止息的爱与喜乐的交流中。

## 五、“敬静安息论”： 一种互鉴融通后的中国心性神学

正如人所广知，基督教中国化的基调应当是在基督教与中国文化之间构建一种对话神学。这种对话不只是交谈，而是在对话中不断跨越边界的深度学习。在这种彼此成全、深度互学的对话过程中，基督教与中国文化都将得到深化与丰富，从而给参与对话的双方带来“双重的复兴”。以“敬”与“静”来诠释基督教的安息，并由此发展出的“敬静安息论”，正是一种视域融合后带有实践倾向的汉语心性神学或灵修学。

---

<sup>42</sup> 程颢、程颐，《二程集》，189。

<sup>43</sup> 程颢、程颐，《二程集》，157。

以“敬”与“静”诠释安息，将推动基督教神学在中国文化的处境中迈向更具实践特点的灵修学。在基督教传统中，神学与灵修学本为信仰一体之两面：神学是反思的学问，其目的是服务于人在基督里的生命成长。在西方现代的神学语境中，神学的理性化、知识化和学院化削弱了其灵修学的维度。但在中国文化传统中，哲学不是纯粹的知识追求，而是心性修养的实践学问。因此，笔者认为“敬/静安息”论将有助于推动汉语神学向灵修学的转变。它使“安息”这个主要具有末世论和崇拜学向度的神学概念，在吸收儒学主流的“主敬”和“主静”思想后，既不失犹太基督教自身传统的丰富性和多层次性，又将涵养敬畏、修养虚静为主旨的儒家心性学体系，乃至动静、性情、语默等修养论话语，转化为中国化的基督教思想资源。

另一方面，中国基督教亦应视自己为中华优秀传统文化的继承者，在将基督教资源融入中华优秀传统文化的过程中，实现中国传统文化的“创造性转化”。以“敬”与“静”来诠释安息，使之导向于人与那一位在创造与历史中与人立盟约的上帝相遇，这将深化儒家心性学中的超越维度，扩充中国文化中的天人关系。在以“敬”与“静”诠释基督教安息的过程中，儒学孜孜追求的“敬静相入”的内在联结，也将在“安息”所内摄的福乐境界中获得新的内涵。

## 第二部分

# 神学与圣经翻译



## 3

# 从“神学释经”到“神学译经”： 兼论《圣经恢复本》的基督论与 迦克墩信经的关系

冯成伟

近几十年来，对圣经翻译与神学之间之关系的研究已成为一个充满活力的研究领域。<sup>1</sup>学者们越来越认识到，圣经翻译不是一种中立的语言实践，而是充满了神学诠释。诸如翻译过程中，译者如何反映或塑造教义，以及译者之神学预设（presupposition）的作用等问题，得到了深入探讨。<sup>2</sup>

在最基本的理论层面上，许多学者认为翻译本质上是一种神学行为。如雅克·德里达（Jacques Derrida）所言：“在欧洲，翻译的历史和问题学（problematics）很早就奠定了基础，事实上就是《圣经》本身”。<sup>3</sup>文献中反复出现的主题是：圣经翻译是一种注释和解

---

<sup>1</sup> 见冯成伟，〈基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义〉，《中国基督教研究》24（2025），[https://doi.org/10.29635/JRCC.202506\\_\(24\).0004](https://doi.org/10.29635/JRCC.202506_(24).0004)；任东升，高玉霞，〈圣经汉译论稿〉（北京：商务印刷馆，2026，即将出版）；Chao-Chun Liu, "The Influence of the Translators' Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament" (PhD diss. Durham University, 2023).

<sup>2</sup> *The Bible Translator* 期刊有一期特别探究神学与翻译的关系，特别包括下列文章 Paul Ellingworth, "Theology and Translation: A Survey and a Proposal," *The Bible Translator* 53, no. 3 (2002); Graham S. Ogden, "Translation as a Theologizing Task," *The Bible Translator* 53, no. 3 (2002); Roger L. Omanson, "Theology, Interpretation, and Translation," *The Bible Translator* 53, no. 3 (2002); Ernst R. Wendland, "'Theologizing' in Bible Translation with Special Reference to Study Notes in Chichewa," *The Bible Translator* 53, no. 3 (2002).

<sup>3</sup> 雅克·德里达（Jacques Derrida），〈翻译的神学〉，载陈永国主编，〈翻译与后现代性〉，当代思想方向丛书（北京：中国人民大学出版社，2005），171。在本

释形式，这意味着译者不可避免地会做出解释学和神学选择。不同的教会传统和神学取向也影响了圣经翻译的方法。因此，学术界正在形成一种**整体观点**，即：圣经翻译和神学是密不可分的实践。译者越来越意识到自己在神学方面的作用，而神学家也认识到翻译是神学发展的关键（有时也是争论的焦点）。

本文一面认可圣经翻译界基于跨学科研究、对于翻译行为与神学之深刻关系的认识，同时也指出其对于神学研究认识的不足，特别是反映在对于“神学释经”（Theological Interpretation of Scripture，简称TIS）这一近几十年来蓬勃发展之神学运动缺乏足够的认识。本文提出，神学释经的普遍指导原则也同样适用于译经原则和实践；与之相应，笔者提出“神学译经”（Theological Translation of Scripture）的观点，认为圣经作者、经文本身、经文译者、圣经原来读者群体的主要旨趣，都是神学性质的，因此翻译圣经和研读圣经一样，就是要聆听神的话语，更深地认识神，并将所获得之对神的认识反映在译经的目标语言中。

为论证此观点，本文首先介绍神学释经的来龙去脉，并分析其与圣经翻译的关系。其次，本文提出“神学译经”这一观念，并从译经历史来验证该概念的有效性。最后，本文以《圣经恢复本》为例，来研究其经文翻译与译者李常受——以及其所承继之倪柝声——的基督论，以及迦克墩信经（Chalcedonian Creed）的关系。本文认为，李常受的圣灵基督论（Spirit Christology）不仅符合迦克墩信经的基督论，更遵循“圣经是我们独一无二的标准”这一原则，基于圣经原文，超越并补足了迦克墩信经的不足之处，是构建性基督论的典范。

## 一、神学释经的历史概述

神学家范胡泽（Kevin Vanhoozer）认为，“神学释经”就是“以认识神为目标的圣经诠释”。<sup>4</sup>新约学者葛约珥（Joel Green）

---

章，除非特别说明，所有英文到中文的翻译，均由作者完成。

<sup>4</sup> 范胡泽（Kevin J. Vanhoozer），〈导言：何谓“神学释经”？〉，载范胡泽编，《神学释经词典》（香港：汉语圣经协会），23。

将巴特（Karl Barth）的《罗马书》（*Der Römerbrief*）<sup>5</sup>当作将神学释经作为对圣经进行批判式研究的鼻祖。<sup>6</sup>但是，作为解经的一种方式，神学释经则有更为古老的血缘，可以追溯到七十士译本、死海古卷、新约圣经以及头几个世纪的犹太和基督徒圣经作者对以色列圣经——《旧约》——的理解。因着圣经的权威，圣经的文本不仅具备向与圣经同时代读者说话的能力，也能向历世历代神的选民说话，这是不可商榷的前提条件。<sup>7</sup>

在早期教会历史上，神学也是解经，而解经著作通常是以讲道和神学论述的方式出现，以及问答式教学的课程、牧灵信件等。这些著作都认同圣经的共时性（*simultaneity*），也就是圣经的重要性超越时空限制。对葛约珥而言，神学释经开始退潮是在十八世纪，始作俑者包括称之为“德国理性主义之父”的德国的塞姆勒（Johann Salomo Semler, 1725–1791），他以理性探索圣经为名而否定教义神学（*dogmatic theology*），建议如同读任何其他书籍一样、理性地阅读圣经，并在公开使用圣经和私下使用圣经之间做了区分。<sup>8</sup>其次就是德国自由派学者迦布勒（Johann Philip Gabler, 1753–1826），他在治学方式上将信理神学和圣经神学（*biblical theology*）强行加以区分，将圣经研究的工作首推给语言学和历史学研究。<sup>9</sup>这导致所谓科学或经验式解经，一步一步地将专业的圣经研究从教会日常的释经实践隔离开来，同时也切断了圣经学术及圣经本身与神学（包括系统神学和实践神学）的关系。因着这种学术逐渐成为主流，辅

<sup>5</sup> 第一版出版于1918年（出版年份是1919），第二版出版于1922、1933年首翻为英文。见 Karl Barth, *Der Römerbrief* [The Epistle to the Romans] (Zürich: EVZ-Verlag, 1963 [1919]); Karl Barth, *Epistle to the Romans* [Der Römerbrief], trans. E. C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933 [repr. 1976]). 对巴特的权威注释，见 Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/145 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

<sup>6</sup> Joel B. Green, “The (Re-)Turn to Theology,” *Journal of Theological Interpretation* 1, no. 1 (2007): 1, <https://doi.org/10.2307/jtheointe.1.1.0001>.

<sup>7</sup> Green, “The (Re-)Turn to Theology,” 1.

<sup>8</sup> Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, ed. H. Scheible, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5 (Gütersloh: Mohn, 1967).

<sup>9</sup> John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, “J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *Scottish Journal of Theology* 33, no. 2 (1980), <https://doi.org/10.1017/S0036930600047311>. Quoted in Green, “The (Re-)Turn to Theology,” 2.

之以现代性（modernity）文化的推波助澜，所谓的科学解经目前成为默认的解经方式。结果，若有人尝试在圣经研究和神学反思中间对接，他们不得不回到久远的以往寻找神学解经的先例，同时也必须第一时间为这种跨学科研究进行辩护。<sup>10</sup>

葛约珥认为，现代的圣经学术不是帮助人倾听神的声音，而是听那些重建所谓“历史上的耶稣”（historical Jesus）、四福音之校订者（redactors）的声音，或者是所谓文本背后“社群”的声音。许多神学家、教会牧者常常埋怨，已过两个世纪的圣经研究，导致教会和信徒在构建神学时，几乎无缘于“使徒和先知说的话”。著名神学家、新约学者赖特（N. T. Wright）说：“许多系统神学家……等待堆积如山的历史脚注，来催生神学洞察力这小鼠，在此事上已经毫不耐烦了。”<sup>11</sup>这些“堆积如山的历史脚注”来自于纯历史、文学或社会学的鉴别性研究，主要旨在探讨经文“背后的”（例如：过去的历史）、“所属的”（例如经文的布局和文学形式）或“当前的”世界（例如读者怎样领悟及回应经文），包括了历史鉴别学（historical criticism）、文学鉴别学（literary criticism）、社会政治鉴别学（sociopolitical criticism）、来源鉴别性（source criticism）、形式鉴别学（form criticism）、传统鉴别学（tradition criticism）和编修鉴别学（redaction criticism）等。<sup>12</sup>

范胡泽认为，现代释经学在释经和神学之间，人为地挖掘了一个不可逾越的鸿沟，使得现代圣经研究“差不多变成了一个‘没有神学的领域’”，把圣经当作在特定时间、地点、文化、社会下的产物来看待。在这种诠释架构下，人们研究圣经，通常只是把圣经当作历史发展下的一个宗教产物，认为圣经不过是见证古代的以色列人、以及耶稣和其跟随者对神、世界及对他们自己的看法。因此，研究宗教就是研究人类及历史，这正好跟研究神及神作为的神学背道而驰。问题主要不在于现代的圣经研究关注重构经文的历史处境或经文的写作历史，更大的问题是，圣经学者倾向把圣经当作

<sup>10</sup> Green, “The (Re-)Turn to Theology,” 2.

<sup>11</sup> N. T. Wright, “The Letter to the Galatians: Exegesis and Theology,” in *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 206.

<sup>12</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，19–20。

用来重构人类历史和宗教的资料来源，而不是把圣经当作见证神在人类历史中出现并行事的文献，因而把经文原来的焦点（即有关神的见证）转移到假想出来的所谓“历史真相”。如此，“历史压倒了解经”。然而后现代思想家抨击现代主义所吹嘘的历史鉴别学研究法，认为其不过是众多以意识形态主导的进路之一，该进路只是假装为客观、中立、不受任何价值观影响的研究法。现代的圣经鉴别学者，和其他人一样，都是深深受到历史和传统的处境因素影响。因此，后现代主义者向历史鉴别学者提出一个问题：历史鉴别学拒绝圣经研究中的信仰因素，却无意中把更多其他的意识形态带进学术研究里。<sup>13</sup>

范胡泽一针见血地指出：“历史鉴别学的陷阱，就是对经文背后的世界或经文的撰写历史，只是提供了‘肤浅的’描述；然而，意识形态鉴别学（ideological criticism）的陷阱，却是提出来的解释不过是诠释者略加掩饰的个人主张。然而，把焦点转移到经文‘背后的’或‘当前’的世界，只会使人看不见经文的信息；这种非神学性的圣经鉴别学，犹如聋子评论乐章，瞎子鉴赏艺术品一样。”<sup>14</sup>

因此，已过的二三十年间，神学界催生了“神学释经”这一松散的学术运动，一方面使释经脱离对历史性鉴别的执着，同时恢复前现代读经（premodern interpretation）的实践。<sup>15</sup>范胡泽认为，神学诠释首先不是要把一个既定的神学系统或信仰架构，强加于经文身上。当然，他承认，人在释经时不可能没有神学前设（presuppositions），比如历代以来教会公认跨宗派的共同信仰立场，即圣经是前后一致的，见证神和耶稣基督的身份及作为之故事。其次，神学释经不是把一般的诠释学或解释理论，应用到经文上，把圣经当做“一般书籍”来研读。第三，神学释经虽不能简化为历史鉴别性释经，但是所涉及的历史研究不会比后者更少，只不过后者“没有

<sup>13</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，20。

<sup>14</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，20–21。

<sup>15</sup> Brad East, *The Doctrine of Scriptures* (Eugene, OR: Cascade, 2021), 185.

考虑到神的作为”，因此只能扮演辅助角色，并非严格意义上的神学鉴别学。<sup>16</sup>

截止到目前，神学释经和所谓“主流”历史鉴别性释经两种学术潮流并驾齐驱，在目的、方式和结果上彼此疏远、甚至彼此攻讦。比如从事新约历史鉴别研究的学者拒绝并批判神学释经，认为后者够不上历史鉴别学严格的学术标准。然而，学者如若兰（Jonathan Rowlands）对神学释经在学术上的可信性进行辩护，认为这两种读经策略乃是出于彼此互相排斥的解经传统。<sup>17</sup>

## 二、从“神学释经”到“神学译经”

笔者曾指出一个脱离圣经翻译实际的观点，即理想的圣经翻译应该没有神学色彩，并进一步批判了一种偏颇的说法，即《恢复本》是最富教派神学色彩的圣经译本。<sup>18</sup>在该文中，我的论点是任何一种译本都有其背后的神学思想作为指导，只不过因着大部分译者没有神学的专门著述，使得外人不了解译者本人的神学。或者因为译者有好几位，不同译者彼此分工合作，再加上不同教派学者加以审阅，在不同程度上稀释了不同译者的神学观点。即便如此，学者仍需尽可能深入地分析每位译者留下的蛛丝马迹，从而还原出译者神学思想如何反映在译经的细节上。<sup>19</sup>

基于此，笔者根据上文介绍的神学释经，进一步提出“神学译经”的观点，即在圣经翻译的过程中，强调圣经作者、经文本身、经文译者、圣经原来的读者群体的主要旨趣，都是神学性质的；翻译圣经和研读圣经一样，就是要聆听神的话语，更深地认识神，并将所获得之对神的认识反映在译经的目标语言中。笔者从四个方面来解释此论点深入的内涵。

<sup>16</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，19。

<sup>17</sup> Jonathan Rowlands, “In Defence of ‘Theological’ Readings of the New Testament,” *Journal for the Study of the New Testament* 45, no. 3 (2023), <https://doi.org/10.1177/0142064X221136265>.

<sup>18</sup> 冯成伟，〈基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义〉，《中国基督教研究》第24期，108–33。

<sup>19</sup> 冯成伟，〈基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义〉，122。

首先，“神学译经”旨在批判一种被不加批判而盲目接受的理念，即圣经译者和译经实践应当剥离神学色彩，或者保持某种神学的“中立性”。比如，这种观念表现在中文圣经翻译中，如《现代中文译本》（1979）的翻译原则包括“避免使用宗教术语或神学名词”，“为求让非信徒都能阅读，译本尽量把含有神学术语和宗教背景的经句改译。”<sup>20</sup>事实上，神学名词是神学的载体，所谓的“避免神学名词”的结果是创造不同的名词，掩盖甚至淡化圣经的神学思想。

任东升和高玉霞指出，在神学思维支配下，西方学者不仅把人类的翻译行为视作“救赎”、“救世”的必要手段，甚至把翻译行为的主题也看成救赎行为的主题，并将这种典型的翻译思维模式成为翻译研究的神学之维。<sup>21</sup>如罗宾逊（Douglas Robinson）通过考察《圣经》不断被重译的历史和趋势，得出译者是“救赎中介”（a redemptive agent）、“弥赛亚式译者”（the messianic translator）、“救世工具”（a mere instrument of world redemption）的神学认识。<sup>22</sup>本雅明在《译者的任务》中所提出的“‘太初有道’同样适用于翻译’”，<sup>23</sup>而有中国学者认为本雅明、奈达（Eugene A. Nida, 1914–2011）的翻译思想仅仅是“浓厚的宗教色彩”<sup>24</sup>和“神学面纱”。<sup>25</sup>对任和高而言，这种观点“未免轻看了问题的实质”，我们应该“意识到中国的翻译研究历来缺少像西方学者那样深刻而勇敢的‘形上’思维传统”。<sup>26</sup>当然，西方学者的治学也良莠不齐，当以批判性的学术精神予以检验。

任和高将诸如十七世纪末耶稣会士梅述圣（Antonio Langi，卒于1727年）和麦传世（Francesco Jovino, 1677–1737）的圣经翻译定

<sup>20</sup> 引自任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，55。

<sup>21</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，42–43。

<sup>22</sup> Douglas Robinson, *The Translator's Turn* (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2006), 61, 90, 91.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers,” *Gesammelte Schriften* 4, no. 1 (1972).

<sup>24</sup> 郑海玲、许京，《沃尔特·本雅明的玄理》，载《外语与外语教学》，第11卷第1期（2005年），46。

<sup>25</sup> 曹明伦，《翻译之道：理论与实践》（保定：河北大学出版社，2007），156。

<sup>26</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，48。

性为“神学性翻译”，值得商榷。这两位耶稣会士执拗于对罗马天主教“法定的”耶柔米（Jerome, 347–420）译本进行“只忠实语言形式和字义、以逐字翻译为特征”的翻译固然是“僵化的死译，甚至不堪卒读”，但是这种翻译绝非“神学性”翻译，<sup>27</sup>而是受限于当时的天主教教导，导致翻译方式上的机械方式。而随后新教传教士如马礼逊的翻译，相比之下更“忠实、明达、地道，能做到典雅更好”，也绝非“非神学性翻译”，<sup>28</sup>而是为了发扬新教神学、在翻译方式上的进步。在论述法国圣经学者富尔克（William Fulke, 1538–1589）时，任和高将其作为人文主义圣经翻译观的代表，认为其“直言不讳地指出：圣经翻译与信仰无关。这一观点把圣经翻译从狭隘的神学传统中解放出来，显然是对奥古斯丁等神学权威的挑战”，<sup>29</sup>这一观点并不够准确。事实上，富尔克作为新教（清教徒）神学家，所对抗的是当时天主教攻击新教徒把圣经翻为英文等各地方言，并且执拗于拉丁文译本的做法。勒弗维尔（Andrew Lefevere）用“神学范畴”（Theological Sphere）这一概念，<sup>30</sup>来批判将翻译实践“神圣化”，建议将翻译实践视为基于文化的实践，并应该对历史性的变化有更清楚的认识，而不是仅仅将翻译视为语言的对等。基于此，任和高合理地推而广之，认为翻译也有其“非神学的范畴”<sup>31</sup>。换言之，他们将“神学”这一概念嵌入翻译理论，如将强调原文和作者地位的“神本主义”翻译观（以耶柔米模式为典型）命名为“神学翻译”，将以强调译文和读者地位的“人本主义”翻译观命名为“非神学翻译”。<sup>32</sup>从一方面来说，这种观点具合理性，因为他们准确地把握住圣经翻译历史上的两种对立思想，而神学释经所批判的就是他们所界定的“非神学翻译”，即将基督信仰与圣经翻译硬性隔离的心态和实践。但是另一方面，本文所论

<sup>27</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，61。

<sup>28</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，61。

<sup>29</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，65。

<sup>30</sup> Andre Lefevere, “Chinese and Western Thinking on Translation,” in *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, ed. Susan Bassnett and Andre Lefevere, Topics in Translation 11 (Clevedon: Multilingual Matters, 2001), 20, 24.

<sup>31</sup> 勒弗维尔自己并未“将西方圣经翻译史划分为神学翻译（theological sphere）和非神学翻译（non-theological sphere）”，这是任和高所作的逻辑性引申。见任东升和高玉霞，《圣经汉译论稿》，76。

<sup>32</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，76–77。

证的神学译经与任和高所说的“神学翻译”并不等同，因为前者重在重现、恢复圣经的神学内在原貌，不必要导致耶柔米模式；而耶柔米模式的初衷是为了维护以拉丁文译成之《武加大译本》的权威，与神学译经的主旨相差甚远。

任和高的贡献在于指出不同的翻译观在于如何看待圣经的原文、作者、译文、读者这些重要的观念。<sup>33</sup>而这些观念也是神学释经所关注的，比如范胡泽说：

神学释经，批判的对象很可能是读者，过于圣经作者或经文本身。这并不是说，经文鉴别学或其他的鉴别方法不能派上用场，这倒是涉及研读经文的最终目的。[读者]试图从神学的角度来解释圣经，是想从圣经中听到神的话语，好借此更新他们的思想，转化他们的生命（罗十二2）。从这角度看，神就必不能是释经之后“添加的事物”。神也不只是取决于信仰群体的释经旨趣；相反，神比信徒群体和经文本身更为重要。所以，一个严格意义上的神学鉴别学，会致力公允地看重神的优先位置。……圣经作者、经文本身和圣经原来的读者群体的主要旨趣，都是神学性质的。<sup>34</sup>

其次，神学译经强调译经不单是圣经译者、圣经学者的事，也是所有神学科目及神全体子民的共同责任。<sup>35</sup>圣经翻译不可避免与神学有关系。原因有三个。其一，译经前要明白经文所声称的东西，译者必须求助于神学。<sup>36</sup>翻译若是停留于历史、文学、社会学等层面，就不会公允地处理经文的主要内容，这也有助于对抗中文学界有从非信徒、单纯从文学角度翻译圣经的行为，如严复（1854—1921）翻译马可福音以及冯象的圣经翻译。<sup>37</sup>施尤礼和黄锡木如此评价冯象译本：“冯氏把圣经抽离教会，将之置放在一个文化平台，

<sup>33</sup> 任东升、高玉霞，《圣经汉译论稿》，76—77。

<sup>34</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，21。

<sup>35</sup> 本段是把译经带入释经，改写了范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，21。

<sup>36</sup> Werner G Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005).

<sup>37</sup> 见冯象，《新约（修订版）》（香港：牛津大学出版社，2019）。

表面上是扩大了圣经的阅读空间，但实质上却是把圣经‘去基督教化’，甚至是‘去信仰化’，剩下的就只是一部有价值的文学——那不是后现代的把戏吗？”<sup>38</sup>当然，施和黄并未详细论述这里“后现代的把戏”具体的内容，但是将“后现代”如此“一网打尽”，也非合理的学术处理方式。<sup>39</sup>不可否认，将圣经的文学性剥离出来加以研究，一方面这是基于“国内学术机关和宗教严重分家（即使冯氏也是如此）[这个]众所周知的事实”，<sup>40</sup>另一方面也是委曲求全，为隐藏的基督教学术研究划分出一个合理生存的空间。其二，译经需要神学，特别是后者对当今文化的批判性分析，好能够曝露译者自己不经意地带进圣经翻译中隐藏的目的、意图和预设。<sup>41</sup>其三，译经需要神学来提供充分的理据，推动学术界继续研究圣经。我们最终才有充分的理由，去花时间钻研圣经。<sup>42</sup>

若没有任何的预设，译经是不可能的。进一步说，若是这些预设涉及神的特性和作为，那么就更不必说，译经总是（或早已经是）具有神学性质了。举例说，人对神的看法，会影响他判断哪一句有关神的话要按字面意义理解并翻译，哪一句要看为象征意义并加以合理翻译。当然，尽管我们不可避免地用上神学的范畴，但这并不表示我们可以随便地把任何的神学体系全班照搬进来。然后，任何圣经译者，要是怀着神学的旨趣来翻译圣经，他至少比别人多

---

<sup>38</sup> 施尤礼、黄锡木，〈论冯象的译经工作〉，《中国神学研究院期刊》第48卷第1期（2010年1月），59。

<sup>39</sup> 针对后现代主义，根据美国哲学家和神学家詹姆斯·史密斯（James K. A. Smith）的观点，施和黄的态度接近于将其“妖魔化”。史密斯的话发人深省：“后现代主义往往像变色龙般难以捉摸，时而被描绘成怪物，时而又被奉为救世主——或是敌人的新形态，或是即将到来的最佳选择。”据此，他提出“一种避免简单二元对立的应对策略，既不妖魔化后现代主义，也不将其神圣化。”见 James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 15.

<sup>40</sup> 施尤礼、黄锡木，〈论冯象的译经工作〉，59。

<sup>41</sup> 译者首先是读者，因此赖特（N. T. Wright）的如下论断适用于圣经译者：“无可置疑的是，所有阅读都要求读者作为积极参与者。声称自己仅仅是在研究客观历史，而不带其他预设，已不再是可行的选择。”N. T. Wright, *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God 1* (Minneapolis: Fortress, 1992).

<sup>42</sup> Jon Douglas Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, *Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox, 1993).

走一步，不只是要复述过往别人对神的描述或想法。从事神学译经的人想知道，根据圣经本身并考虑到当代的关注，现今我们应该怎样借着译经讲论神、看待神。<sup>43</sup>

第三，神学译经的特色在于其主导的旨趣是借译经来探求神、神的话语和作为，并将探求的结果用目标语言准确地表达出来。翻译圣经，首先需要译者聆听神的话语，更深地认识神，然后借着翻译，使读者也能聆听神的话语并更深地认识神。

当然，笔者也要清楚指明神学译经不是什么，以避免误解。首先，神学译经不是把特别的神学议程或意识形态强加于圣经身上，而是恢复圣经原来的主导旨趣。从这个角度看，译经是认信（Confession）的一种形式，即承认神在圣经中通过圣经说话并行动。<sup>44</sup>

我们从神学的角度翻译圣经，不该撇弃学术的工具和进路。相反，我们可以善用现代和后现代的工具和方法，来从事神学译经的工作。条件只有一个，就是这些工具帮助阐明经文的意义，而不是去发掘所谓经文“背后的”世界（例如：那时实际上发生了什么），或经文“当前的”世界（例如：某译经群体在意识形态层面的关注）。神学译经最重要的理念是只有如此译经，才能最终公允地对待经文本身的主要内容。由于圣经最终关注的是神本身，所以译者也必须类似的神学旨趣。以神学的角度翻译圣经，就是按照经文本身想被人解读的方式来解读，就是以尽可能最公允地对待经文的方式来翻译。<sup>45</sup>

最后，我们需要指出，神学译经涵盖教会多方面的关注，其范围非常广阔，涉及许多不同的学术方法。没有一种神学译经方式，在教会中占据主导地位。因此，一开始就着急说教会应该怎样翻译圣经才是最好，并不明智。<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> 本段是把译经带入释经，改写了范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，21。

<sup>44</sup> 本段是把译经带入释经，改写了范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，21–22。

<sup>45</sup> 本段是把译经带入释经，改写了范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，22。

<sup>46</sup> 本段是把译经带入释经，改写了范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，22。

总而言之，神学译经的特色在于其主导的旨趣是借译经来探求神、神的话语和作为，并将探求的结果用目标语言准确地表达出来。神学译经的目的，是要帮助译经者怀着信心、盼望、爱心，自己率先进入经文的世界，并帮助读者借着所翻译的经文，也如此行：

“当我们使神的意念成为我们的意念，使神的话语成为我们的话语，我们才开始[借译经]参与经文的世界，参与神那伟大的救赎故事。[神学译经]的最终目标也许就是：参与三一神的生命及三一神对受造之物的使命，从而认识三一神。”<sup>47</sup>

### 三、神学译经案例分析： 比较《圣经恢复本》和迦克墩信经的基督论

在《神学释经词典》中，“recover”（恢复）一词多次出现。如范胡泽所言：“我们的盼望就是，本词典能够提供一个重要的新资源，来恢复圣经研究作为合格的神学学科”。<sup>48</sup>该词典“是恢复圣经原来的主导旨趣”。<sup>49</sup>

神学释经对“恢复”的认识与《圣经恢复本》对该词的认识类似。李常受如此解释启示录三章2节里的“那剩下将要衰微的”：“直译，那剩下将要死的。那剩下的，就是那些曾经失去，又为改教运动所恢复的事，如本于信得称义、公开的圣经等。这些事虽然恢复了，却是将要衰微的，因此需要复兴。这是更正教的真实光景。”<sup>50</sup>在此，李常受清楚表明，“恢复”首先是一个基督教历史的概念，和路德带进的改教运动息息相关，并特别重视教义（如“因信称义”）和教会实行（如读圣经不再只是少数圣品阶级的特权）的恢复等。李常受的说法完成继承自倪柝声。1948年4月，倪柝声在上海说：

<sup>47</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，23。

<sup>48</sup> “Our hope is that this work will provide an important new resource for recovering biblical studies as a properly theological disciplines.” See Kevin J. Vanhoozer, “Introduction: What is Theological Interpretation of the Bible?,” in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer et al. (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 20.

<sup>49</sup> 范胡泽，〈导言：何谓“神学释经”？〉，21。

<sup>50</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，李常受主译（台湾：台湾福音书房，2025），956，强调乃作者所加。

天主教说，教会只有一个，并且只有他们的神甫才懂得圣经只有他们的教会才是教会。不错，教会只有一个，但罗马天主教的讲法错了。天主教怎么会从对的走到错的地步呢？我们要知道，教会合一是对的，但在天主教里，产生了人意、手段、组织等东西，因而对的就变成错的了。路德给我们带来两件东西，一是因信称义，二是公开的圣经。不错，因着主的恢复，每个人都能读圣经，但这并不是说每个人都能解圣经。<sup>51</sup>

对倪柝声而言，路德的恢复并不彻底，因此恢复在历世历代持续进行，包括“信徒平等”（门诺派）、“受浸”（浸信派）等真理的恢复、“内里生命”的恢复（盖恩夫人、芬乃伦等）、“教会合一”的恢复（弟兄会）、“因信成圣”的恢复（约翰·卫斯理）、十字架真理的恢复（宾路易师母）、复活真理的恢复（史百克）、国度实际的恢复（罗伯特及威尔斯大复兴）、基督身体的恢复（史百克）等等。因此，李常受主译的《恢复本》是根据倪柝声所看见“恢复”的异象而进行并命名的。

对倪柝声而言，“神的中心在基督身上，神的普遍（universality）也在基督身上。”<sup>52</sup>因此，本段着重从基督论的视角，来对比圣经《恢复本》和信经。经典的基督论教导是基于信经传统，也就是所谓的“两性基督论”，在451年的迦克墩大公会议上达到顶点。该信条是把早期声明拼凑起来的结果，包括了亚历山大的区利罗（Cyril of Alexandria, 376–444）反对聂斯特留和教皇利奥一世反对基督一性论，即欧迪奇（Eutyches, 378–453）观点的声明，更强烈地倾向西方基督教的解释，继承了特土良、普瓦捷的希拉里（Hilary of Poitiers, 310–367）和奥古斯丁的遗产。<sup>53</sup>根据利奥一世（Leo I, 391–461）的《大卷》（Tome），“[基督神人二性中]任何个性情和实

<sup>51</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，第57辑，第七篇〈同工聚会（五）——神恢复的工作（续）〉，强调乃作者所加。

<sup>52</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，第53辑，第九章〈从基督认识神的话〉。

<sup>53</sup> 关于迦克墩会议之后东方基督教继续的争论，见Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, 5 vols., vol. 1, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 266–77.

体的特点……都汇聚在一个人身上。……两种性情都保留了各自应有的特征，没有任何损失”。这就保证了基督人位的统一性，并确认了“属性相通”（*communicatio idiomatum*）这教导的合理性。<sup>54</sup>基督徒传统认为，在新约中，神圣和属人的属性都是以基督（神的道/话，*Logos*）为主体的，徒三 15 和约十七 5 等经文印证此点。此外，迦克墩信经在其序言中也肯定了尼西亚信经的内涵。<sup>55</sup>

达成迦克墩信经的古教父们煞费苦心，一方面肯定耶稣基督真正的人性和神性，另一方面肯定这位神人的统一性和双重性。这些肯定只能借助四个术语来消极地定义：“不能混淆”（*unconfusedly*）、“不能改变”（*immutably*）、“无法分割”（*indivisibly*）和“不能分开”（*inseparably*）。尽管二性彼此有别，但一个人身上的两种性情既不能分开，也不能混淆；换句话说，神性和人性不能混合而导致“第三种性情”。<sup>56</sup> 蒯格斯是道成肉身者的“主体”，在基督徒传统中借助“位格（又译：实质）合一”（*hypostatic union*，区利罗最喜欢的术语，尽管该词没有出现在迦克墩信经中，但肯定隐藏在其后）一词来表达。<sup>57</sup>

基督教传统中广泛使用的一个术语是“互渗互存”（*perichoresis*），该属于主要用在三一神论的描绘中，也出现在基督论里，意思是即“彼此互住”。<sup>58</sup> 基督的神性和人性彼此内住，互相住在对方里面，不能分开，两种性情也无法掺杂。这种概念术语在基督教传统中被用作“一种神学的黑盒子……来填补某种的概念空白，特

<sup>54</sup> Leo I, “Letter [XXVIII] to Flavian Commonly Called *Tome*,” 3, 4; Philip Schaff and Henry Wace, eds., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd ser. 14 vols vols. (Edinburgh: 1890–1899), 12:40–41.

<sup>55</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, *A Constructive Christian Theology For the Pluralistic World*, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 2013–2017), 1:106.

<sup>56</sup> 特士良意识到这种观点是错误的，见 *Against Praxeas* 27.

<sup>57</sup> Kärkkäinen, *Constructive Theology*, 1:107.

<sup>58</sup> 关于该词如何适用于三一神论和基督论里，见 Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon, 1994), 209n20. 拿先斯的贵格利在 *Epistle 101* 中首先使用该词，随后宣信者马克西姆（*Maximus the Confessor*）及其他人随后使用之。见 Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 4.

别是在反思道成肉身里实质合一的时候。”<sup>59</sup>因此，“互渗互存”的概念在内容上和“属性相通”是一致的。<sup>60</sup>

当代神学家对迦克墩信经有各种各样的批判，<sup>61</sup>但是路德宗神学家卡维里（Veli-Matti Kärkkäinen）认为，我们一方面承认迦克墩信经的基督论有弱点和空白之处，但是决不能将其抛诸脑后。相反，当代神学应当建立在传统基督论的基础上，以其为最低限度的标准，并进行建设性的批判，来改正、扩展、重新定向。比如，很多对迦克墩信经的批评都和信经所用“人位”（person）和性情（nature）这些抽象的概念有关，因此构建性神学当在教会论和神学的基础上，将这些概念加以定义和约束，因为这些词汇都是在特定的场合里，有其特定的意义和内涵。而且，并非所有人在用这些术语时，都有同样的定义。<sup>62</sup>因此，迦克墩信经能、并且应该受到维护。<sup>63</sup>

在此基础上，我们来看《圣经恢复本》如何表达基督论。首先，我们先比较不同版本的圣经对歌罗西书一章 15 节的翻译：

| 译本   | 译文                                                                   |
|------|----------------------------------------------------------------------|
| 原文   | ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,       |
| NRSV | He is the image of the invisible God, the firstborn of all creation; |
| 《和》  | 爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。                                          |
| 《恢》  | 爱子是那不能看见之神的像，是一切受造之物的首生者。                                            |
| 《吕》  | 他是人不能见的上帝之像，是首先者超越一切被创造者；                                            |

（续下页）

<sup>59</sup> Crisp, *Divinity and Humanity*, 1.  
<sup>60</sup> Kärkkäinen, *Constructive Theology*, 1:107.  
<sup>61</sup> Kärkkäinen, *Constructive Theology*, 1:107–12.  
<sup>62</sup> John P. Galvin, "Jesus Christ," in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, ed. Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin (Minneapolis, MN: Fortress, 1991), 271.  
<sup>63</sup> Kärkkäinen, *Constructive Theology*, 1:126–27.

(接上页)

| 译本    | 译文                            |
|-------|-------------------------------|
| 《现》   | 基督是那看不见的上帝的形像，是超越万有的长子。       |
| 《新》   | 这爱子是那看不见的 神的形像，是首先的，在一切被造的之上。 |
| 《思》   | 祂是不可见的天主的肖像，是一切受造物的首生者，       |
| 《浅文理》 | 彼乃不可见之上帝之像、生於万物之先、            |
| 《高》   | 彼乃不可见之神之像，为首生於万物者。            |
| 《环》   | 爱子是那看不见的神的形象，是长子，在一切受造物之上。    |

由此可见，《恢复本》和英文的 NRSV 以及《思高本》类似，将 *prōtotoκος pasēs ktiseōs*（πρωτότοκος πάσης κτίσεως）当做一个短语，而其他的版本则将此一完整的断句割裂开来，并加上了原文没有的字词，比如《和合本》加上了“在……已先”这个原文没有的介词短语，《吕振中译本》和《现代中文译本》加上了“超越”这个词。《中文新译本》和《环球圣经译本》将这里的属格翻译为“在……之上”，而《环球圣经译本》则加上了原文没有的“子”（“长子”）。

《恢复本》的注解说明：“基督是神，祂是创造者；然而，基督是人，有分于受造的血肉之体（来二 14 上），所以祂是受造之物的一部分。一切受造之物的首生者，是指基督在一切受造之物中居首位，因为从本节到 18 节，使徒着重基督在万有中的首位。”<sup>64</sup>这里表述出李常受的基督论，即基督兼具神性与人性，这符合迦克墩信经的论述。不仅如此，李常受在西一 18 的注解继续说：“15-17 节揭示，基督在创造中是首生者，在一切受造之物中居首位。18 节显示，基督在复活里是首生者，是身体的头，在召会，神的新造

<sup>64</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，703。

（林后五 17，加六 15）里居首位。”<sup>65</sup>李常受在这里继承了倪柝声的神学思想，即：“子是创造万有的。在创造里，子是受造之物的首生者（西一 15），也是受造之物的第一个（启三 14）。 ”<sup>66</sup>

新约学者玛丽安·汤普森（Marianne Meyer Thompson）说，西一 15–20 节有可能就是——或者改编于——保罗同时代基督徒中间广为吟唱的基督赞美诗歌，是保罗所说“用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝诫，心被恩感，歌颂神”（西三 16）的一个例子，说出歌罗西书是以基督作为中心。<sup>67</sup>不仅如此：“在结构上，该段将创造与救赎并列。两者都以基督为焦点，祂是创造与新造的首生者、执行者和目标。因为基督是创造的执行者，祂也是世界再创造的执行者。因此，在信仰告白的语言和赞美中，我们找到了对神创造世界这一伟大剧情的见证，以及对世界最终救赎的应许。”<sup>68</sup>

在这个段落的背景之后，我们来更详细地探究“受造之物的首生者”的内涵。新约学者克里斯托弗·塞茨（Christopher Seitz）认为，“‘首生者’……肯定不能意味着‘一系列类似事物中的第一个’，或者居某特殊等级，如亚流认为的。”<sup>69</sup>然而，与此相反，汤普森确认为，“尽管**首生者**可以指出生的次序，该词同样也指明长子所享受的特殊地位。以色列被说成是神的长子（出四 22；耶三一 9），意思是以色列作为神所拣选、所爱的子民，享受一个特别的地位。《诗篇》八十九篇里，以色列的王向父神哭喊，而父神‘立他为长子，为世上最高的君王。’也就是说，首生者这一称呼与优先权、地位、等级非常相关，如同与出生次序相关一样。”<sup>70</sup>因此，汤普森并未否认首生者指向出生的次序。汤普森同样也注意到亚流的错误解读：

<sup>65</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，704。

<sup>66</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，第十一辑，《复兴报》（卷四），第二篇〈“神的中心”或“基督的中心与普及”〉。

<sup>67</sup> Marianne Meyer Thompson, *Colossians & Philemon*, ed. Joel B. Green and Max Turner, *The Two Horizons New Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 11, 27–28.

<sup>68</sup> Thompson, *Colossians & Philemon*, 28.

<sup>69</sup> Christopher R. Seitz, *Colossians*, ed. Russell R. Reno, *Brazos Theological Commentary on the Bible* (Grand Rapids: Brazos, 2014), 93.

<sup>70</sup> Thompson, *Colossians & Philemon*, 32.

亚流认为，“长子”（在《箴言》和新约中）严格来说是时间上的，意味着基督是第一个被造或出生的。但伟大的正统教会父亚他那修引用西一 16（“因为万物都是靠他造的”），写道：“但如果所有受造物都是在他里面被创造的，他就有别于受造物，因此就不是受造物，而是受造物的创造者。”这样的陈述是圣经观点的体现，即唯有神是万物的创造者。因此，将基督与世界的创造等同起来，就是将一个独特的神圣权柄赋予他，并将其与——尽管不是作为——以色列的创造主神等同起来。<sup>71</sup>

由此可见，亚他那修因为要对抗亚流的异端——即不承认基督作为神具备完整的神性——而引用西一 16 来反驳之，这是可以理解的。然而塞茨为了对抗两千年前历史上发生过的亚流异端，强行否认西一 15 节里的“首生者”所隐含的基督在人性上的受造特性。而事实上，基督人性的受造性与祂神性的完整性并不矛盾，正如前文利奥言简意赅所指出的，在神性的角度上，基督是创造者，而在人性上，是受造之物，这两点“都汇聚在一个人身上。……两种性情都保留了各自应有的特征，没有任何损失。”

若是因为对抗亚流的异端而片面强调基督的神性，而忽视了基督作为“受造之物的首生者”所隐含的完全的人性，则不可避免地陷入另一个极端、甚至是异端，正如约翰所指出的“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的、就是出于神的”（约壹四 2），“因为世上有许多迷惑人的出来、他们不认耶稣基督是成了肉身来的”（约贰 7），而无可否认的，这里的“肉身”，也就是“血肉之体”是受造之物（来二 14）。

刘昭隽指出，“李常受把这个短语 [*pasēs ktiseōs*] 翻为‘一切受造之物的’，事实上是跟随了大多数英文圣经翻译版本，包括 Revised Version 以及美国标准本（ASV）。但是他在这里的翻译并非照着希腊原文做了简单的直译（因为这里的希腊原文也可以翻译为‘在一切受造之物之上’），而是照着神学观念的指引做出的选择，

---

<sup>71</sup> Thompson, *Colossians & Philemon*, 32.

认为‘一切受造之物的首生者’乃是指向基督的人性，并表明基督在一切造物中居首位，包括旧造和新造（见《恢复本》西一 18 注解），目的是使基督能在‘凡事上居首位’（西一 18）。 ”<sup>72</sup>

不仅在西一 15 节的翻译及注解里，在其他多处，李常受都清楚地提及基督兼具神性和人性。如在约一 2 的注解里，李常受说：“有些人认为，基督不是从已过的永远，就与神同在，就是神，乃是到了那个时候，才成为神，才与神同在。这想法是错误的。基督的神性是永远而绝对的，祂一直与神同在，祂就是神。”<sup>73</sup>在利二 4 注解中，李说：“基督是完整的神，又是完全的人，独特的兼有神性和人性，并没有产生第三性。”<sup>74</sup>因此，李常受的基督论完全体现出信迦克墩信经的核心内容。唐崇荣说：“李常受相信的耶稣基督是被造的……他的信仰不是教会正统的信仰，他的信仰是异端。”<sup>75</sup>唐的错误之处在于他将李常受认为基督的**人性**是被造的，移花接木成耶稣基督的**神性和人性**是被造的，在学术上是极不严谨的，更是一种扭曲。

其次，李常受的基督论弥补了信经对于耶稣在地上生活的忽略。在来十八 3 的注解里，李常受指出：“基督在地上的职事里，乃是照着亚伦的等次为大祭司，为着除掉罪。然后，基督在天上的职事里，乃是照着麦基洗德的等次标出为大祭司（来五 6、10），不是为着罪献祭，乃是将那经过成为肉体、人性生活、钉十字架和复活之过程的神（由饼和酒所表征一太二六 26-28）服事给我们，作我们生命的供应，使我们蒙拯救到底（来七 25 上）。 ”<sup>76</sup>在这里，李常受强调基督在地上尽职，对应旧约中亚伦等次的祭司职分。若没有基督地上尽职的功效，就不会有祂对应麦基洗德等次的祭司职分。在路一 3 的注解里，李常受强调基督作为救主人性的部分：

<sup>72</sup> Liu, “Influence,” 175.

<sup>73</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，278。

<sup>74</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，旧约，254。

<sup>75</sup> 唐崇荣，《唐崇荣问题解答类编》，两卷（台北：中福，2003），614。

<sup>76</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，旧约，46-47。

路加福音在关于救主的人性上，与马太、马可采取同一观点……，启示神在人中间，向堕落的人类施行拯救的恩典，其目的在陈明救主是真实、正常且完全的人。本福音叙述那人耶稣的完整家谱，从祂的父母回溯到人类的第一代亚当，标明祂是人的真正后裔，是人子……。它记载这人的一生，使我们对祂人性的完全与完美，有深刻的印象。因此，本福音所强调的乃是人救主。<sup>77</sup>

李常受对于基督在地上职事以及祂完全、完美人性的观点，符合卡维里的观察，即：“无疑地，从上而来的基督论（Christology from above）因着聚焦于先存之子进入肉体，以及信经忽视了耶稣地上生活之重要性，导致了该空白的出现。而解放神学和全球南方的众神学正确地批判了这一缺失，并且开始填补这一空白。”<sup>78</sup>

第三，李常受的基督论与圣灵有非常密切、不可分割的关系，可以称之为圣灵基督论（Spirit Christology）。其一，关乎耶稣基督的出生，李常受在解释马利亚“被看出怀了孕，就是她从圣灵所怀的”（太一18）时，说：“基督虽是从马利亚生的（16节），却是从圣灵成孕。祂的出生是直接出于圣灵的（20节）。祂的源头是圣灵，祂的元素是神圣的。借着童女马利亚，祂穿上了血肉，就是人性，取了肉体的样式（罗八3），就是人的样式（腓二7）。”<sup>79</sup>其二，耶稣受洗时，天开了，祂看见神的灵如同鸽子降下，落在祂身上（太三16），李如此解释：“主耶稣在神的灵降到祂身上以前，已经从圣灵而生（路一35），证明祂里头早有神的灵，这是为着祂的出生。现在神的灵降在祂身上，是为着祂的职事。这应验了赛六一1，四二1和诗四五7的话，为要膏新王，并把祂介绍给祂的百姓。”<sup>80</sup>其三，马可福音启示耶稣基督是神的奴仆。施洗约翰将人浸在水里，耶稣将人浸在圣灵里（可一8），意思是：

<sup>77</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，187-88。

<sup>78</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, *Christ and Reconciliation*, 5 vols., vol. 1, A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 44.

<sup>79</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，11。

<sup>80</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，17-18。

水象征死与埋葬，为着了结悔改的人；圣灵是生命与复活的灵，为着使被了结的人有新生的起头。前者是约翰悔改职事的标记，后者是奴仆救主生命职事的标记；约翰将悔改的人埋入死水，奴仆救主使他们复起，叫他们凭着祂复活生命的灵得着重生。……奴仆救主将信祂的人所浸入的圣灵，乃是基督的灵，也是神的灵（罗八 9）。因此，浸在圣灵里，就是浸入基督（加三 27，罗六 3），浸入三一神（太二八 19），甚至浸入基督的身体（林前十二 13）；这身体是在一灵里与基督联合的（林前六 17）。<sup>81</sup>

其四，论及耶稣在地上的尽职，李常受说：“在《马太福音》十二章，子以人的身位凭着那灵赶鬼，带进父神的国（十二 28）。 ”<sup>82</sup>不仅如此，耶稣基督在地上的“职事是……凭着并借着神的灵，完成神在祂禧年里的经纶（路四 18-19）。 ”<sup>83</sup>

其五，耶稣在尽职时，将自己的得荣耀与圣灵连在一起（约七 39），我们来看几个版本不同的翻译：

| 译本      | 译文                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 原文      | τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὁ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.                                                                                                                                                       |
| NRSV    | Now he said this about the Spirit, which believers in him were to receive; for as yet there was no Spirit, <sup>a</sup> because Jesus was not yet glorified. (a: Other ancient authorities read <i>for as yet the Spirit</i> (others, <i>Holy Spirit</i> ) <i>had not been given</i> ) |
| 《新旧库译本》 | 耶稣这话是关于圣灵说的，就是信靠祂的人将要接受的；原来灵还没有，因为耶稣尚未得着荣耀。                                                                                                                                                                                                                                            |

（续下页）

<sup>81</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，129。

<sup>82</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，122。

<sup>83</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，271。

(接上页)

| 译本    | 译文                                             |
|-------|------------------------------------------------|
| 《和》   | 耶稣这话是指着信他之人、要受圣灵说的、那时还没有赐下圣灵来。因为耶稣尚未得着荣耀。      |
| 《恢》   | 耶稣这话是指着信入祂的人将要受的那灵说的；那时还没有那灵，因为耶稣尚未得着荣耀。       |
| 《吕》   | 但这句话耶稣是指着圣灵说的，就时信他的人将要领受的；那时圣灵还没有来，因为耶稣还没有得荣耀。 |
| 《现》   | 耶稣这话是指信他的人将要接受的圣灵说的。那时候圣灵还没有降临，因为耶稣还没有得到荣耀。    |
| 《新》   | 他这话是指着信他的人要接受圣灵说的；那时圣灵还没有降临，因为耶稣还没有得着荣耀。       |
| 《思》   | 他说这话，是指那信仰他的人将要领受的圣神；圣神还没有赐下，因为耶稣还没有受到光荣。      |
| 《浅文理》 | 耶稣此言、指信之者将受之圣神、盖圣神尚未降、因耶稣未荣也、                  |
| 《高》   | 言此。以指信之者所将受之灵。盖当时圣灵未降。因耶稣未荣也。                  |
| 《环》   | 他这话是指着信他的人要接受圣灵说的；那时圣灵还没有降临，因为耶稣还没有得荣耀。        |

此处，几个英文版本，如 NRSV、Darby（达秘版本，1890），YLT（Young’s Literal Translation）等，中文则有陆享理（Heinrich Ruck）和郑寿麟的《国语新旧库译本》（1939）以及《恢复本》，<sup>84</sup>翻译是根据权威的 Nestle-Aland（NA）版本的正文

<sup>84</sup> 达秘对倪柝声和李常受的神学有相当的影响，陆享理也有弟兄会的背景，以及李常受经常翻阅《国语新旧库译本》，说出《达秘译本》和《国语新旧库译本》对李常受的翻译均产生了影响。见 Liu, “Influence,” 220–21.

οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, 即“因为那时灵还没有”, 是出自最早的权威抄卷, 包括约公元 200 年的蒲草纸抄本 (Papyri) P66c, 和三世纪的 P75, 这两种抄本均属于亚历山大类型 (Alexandrian Text-type), 来自埃及的亚历山大城, 一般评鉴这是很接近原稿的经文类型。

因此后期的改动主要是两类。第一类是在“灵” (πνεῦμα) 后面加上“圣” (ἅγιον), 主要抄卷根据是部分引用的是公元 200 年的 P66c, 以及第八世纪的 L 等, 而后者属于大楷体抄本 (Uncials), 是抄写在牛皮 (vellum) 和羊皮 (parchment) 上。第二类是加上动词 δεδομενον (was given, “给, 赐”), 抄本证据是来自第四世纪的大楷体抄本 B。因为此二种改动的时间相比正文所依据的抄本更晚 (外证法), 加上内证法, 即根据经文鉴别学的普遍原则“宁取较短的读法” (*brevior lectio probabilior*) 和“宁取较难的读法” (*difficilior lectio potior*), <sup>85</sup>新约经文鉴别学专家选择了最短的正文, 也就是《恢复本》所依据的: “那时还没有灵”。

尽管不少学者认为这里的动词“赐下”是原作者约翰所暗示的, 但是这种根据是语言学, 李常受认为这里原文缺少这个动词, 可以从神学来理解。他翻译和解经的根据, 首先是圣经所记载耶稣基督在地上尽职以及复活后在天上尽职的整个过程, 而这个与神救恩的经纶 (*oikonomia*) 息息相关的、动态的过程, 在迦克墩信经中完全没有体现出来。其次, 李常受的解经是基于他的圣灵基督论, 即从圣灵来理解基督的身位和工作。对李而言, “那时还没有灵”, 这里的“灵”不能从存在论上解释, 因为圣灵作为神, 在时间尚未起始就已经存在了, 且有分于耶稣的出生、受洗、施洗以及在地上的尽职。也不能从圣灵的工作来解释, 因为早在旧约, 圣灵就已经“临到”俄陀聂身上 (士三 10)、“降在”以西结身上 (结十一 5)。据此, 可以从圣灵与基督的关系的角度来解释。李常受引用保罗在林前十五 45, 将基督与圣灵连在一起: “末后的亚当成了赐生命的灵”。这两处的经节说出基督的死与复活不仅使祂得荣耀,

<sup>85</sup> Léon Vaganay and Christian-Bernard Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, trans. Jenny Heimerdinger, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 80–81.

也使基督成了（或是，原文没有动词）“赐生命的灵”。既然照着迦克墩信经，基督兼具神性与人性，那么“赐生命的灵”，也一定是兼具神圣的元素和属人的元素。而圣灵里神圣的元素自然是永远都有的，因此约七 39 所“没有的”的就是基督属人的元素。这一点也符合基督徒的传统，即先存的基督之人性并非先存，而是在道成肉身后才有的。<sup>86</sup>据此，李常受用“那灵”，或“基督的灵”（罗八 9），“耶稣基督的灵”（腓一 19），说明耶稣在死而复活之后圣灵兼具耶稣基督神性和人性元素。据此，《恢复本》注解如此说：

神的灵从起初就有了（创一 1-2），但那灵，就是基督的灵（罗八 9），耶稣基督的灵（腓一 19），在主说这话时还没有，因为祂尚未得着荣耀。耶稣是在复活时得着荣耀的（路二四 26）。祂复活后，神的灵就成了那成为肉体、钉十字架、复活之耶稣基督的灵。基督在祂复活的晚上，已将这灵吹到门徒里面（二十 22）。现今这灵乃是另一位保惠师，就是基督受死之前所应许实际的灵（十四 16-17）。当这灵还是神的灵，祂只有神圣的元素；当祂借着基督成为肉体、钉十字架并复活，成了耶稣基督的灵，祂就兼有神圣与属人的元素连同基督成为肉体、钉十字架和复活的一切素质和实际。因此，祂现今乃是包罗万有耶稣基督的灵，作了活水给我们接受（38-39）。<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Kärkkäinen, *Constructive Theology*, 1:184-86. 当然，教会历史上的确有人相信基督人性的先存性，如一些极端改教者，如伊曼纽·斯威登堡（Emanuel Swedenborg）和不从国教者（nonconformist）以撒·华兹。见 Donald G. Bloesch, *Jesus Christ: Savior and Lord* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 136-37. 巴特指出在创立世界以前，子神就具备耶稣基督的身份，作为“人性的非受造之原型，而这人性是要与神联结起来的。”见 Karl Barth, *Church Dogmatics, III/2, The Creature I, Sections 43-44*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley, 5 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 2009), 155. 毕楼奇（Donald G. Bloesch）认为这里的人性是指“个性、具身性、脆弱性和依赖性”。见 Bloesch, *Jesus Christ: Savior and Lord*, 141. 毕楼奇也指出巴特观点的危险性，即在道成肉身的新鲜性，以及道成肉身在对人之罪性和背叛神的事上所起功用上，打了折扣。见 Bloesch, *Jesus Christ: Savior and Lord*, 139.

<sup>87</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，304。

李常受在这里构建的圣灵基督论是对卡维里所说“属性相通”（*communicatio idiomatum*）和“互渗互存”（*perichoresis*）一致之概念的合理引申，因为既然三一神的三者之间彼此互相内住，而且基督的神性与人性彼此互相流通，那么基督人性的元素自然也可以流通到圣灵身上。事实上，这里不仅有圣灵基督论，也有基督圣灵论，即从基督身位和工作的角度阐释圣灵论，这也是李常受对于构建神学的贡献。

这里需要指出两点。首先，“那灵”与“圣灵”在本体上完全没有区别，都是三一神的灵神。其次，李常受的论点不同于当代某些神学家，如皮特·斯霍内伯格（Piet Schoonenberg）拒绝承认基督的“人位先存性”（*personal preexistence*），而主张子神仅仅在马利亚成孕时才成为“人”，在那之前追溯到已过的永远，祂处于某种“非人位”（*nonpersonal*）的状态。斯霍内伯格认为，同样的逻辑也适用于圣灵，他认为圣灵旨在耶稣得荣耀时才成为“人位”。<sup>88</sup>与此不同，李常受作为三一神论者，肯定基督在人位上的先存性：

从太初，就是已过的永远，话就与神同在。有些人认为，基督不是从已过的永远，就与神同在，就是神，乃是到了那个时候，才成为神，才与神同在。这想法是错的。基督的神性是永远而绝对的。从已过的永远到将来的永远，祂一直与神同在，祂就是神。<sup>89</sup>

总结而言，《恢复本》的翻译体现出李常受的基督论不仅符合迦克墩信经的基本轮廓，而且在此基础上发展出依据圣经原文的圣灵基督论。当然，在《恢复本》圣经翻译的过程中，李常受也秉持了倪柝声“圣经是我们独一无二的标准”<sup>90</sup>这一信仰准则，也影响了他对基督论的构建。所以，圣经翻译和圣经诠释两者是相辅相成、互相影响的，而这正是本文所提倡“神学译经”的内涵。

<sup>88</sup> Piet Schoonenberg, *The Christ: A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*, trans. Della Couling (New York: Herder and Herder, 1971).

<sup>89</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，新约，278。

<sup>90</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，第一辑，第七册，357。

## 结论

本文立基于圣经翻译深受译者神学影响的观点，进一步将“神学释经”（Theological Interpretation of Scripture, TIS）的研究成果应用于圣经翻译的理论和实践，创新地提出“神学译经”这一的观念，即圣经译者与圣经作者、经文本身和圣经原来的读者群体一样，具备神学性质的旨趣，借着译经来聆听神的话语、更深地认识神，并将所听见的、所认识的反映在译经的成果中。如此，译经是先按经文本身想被人解读的方式来解读并进行翻译，这才是尽可能最公允地对待经文的方式来翻译。

神学译经首先批判一种观念，即圣经译者在翻译过程中当保持某种神学的“中立性”，甚至最好剥离神学的色彩。这种观念与释经中的历史鉴别学异曲同工，否定了圣经本身的神学性质。其次，神学译经强调译经不单是圣经译者、圣经学者的事，也是所有神学科目及神全体子民的共同责任。第三，神学译经的特色在于其主导的旨趣是借译经来探求神、神的话语和作为，并将探求的结果用目标语言准确地表达出来。在此基础之上，本文重申神学译经有三方面的“不是”：神学译经不是把特别的神学议程或意识形态强加于圣经身上，不是撇弃学术的（包括历史鉴别学的）工具和进路，不是推崇某一种的译经方式来否定其他的译经方式。

《恢复本》作为神学译经的案例，其神学根基来自于倪柝声看重“恢复”（recover）教会历史上合乎圣经之神学观点，这与“神学释经”的理念不谋而合。本文介绍了迦克墩信经中基督论的主要内容，如基督的神人二性、属性相通、“互渗互存”等，并指出该信经的合理性和有限性。以此为背景，本文研究了《恢复本》里经文和注解所含示的基督论。首先，笔者以西一 15 指出该经节的“首生者”是神学上一个极具争议性的概念，指出因为教会历史上因为有过亚流否认基督神性的异端，大多数的中文圣经翻译就“因噎废食”，以破坏原句结构的代价，否认该节后半所承认之基督人性受造的观点。而《恢复本》和《思高本》的翻译，则同时揭示基督同时具备完整之神性及完全之人性，该观念是完全符合迦克墩信经的基督论。据此，本文指出唐崇荣对李常受基督论错误地解读和

批判。其次，《恢复本》的基督论弥补了迦克墩信经基督论忽略耶稣在地上生活的缺点，与全球南方构建性神学一同填补该空白，印证了卡维里的洞见。

第三，也是本文的重点，即《恢复本》圣经体现出李常受的圣灵基督论。圣灵积极地参与耶稣的成孕、受洗、给人施洗、在地上的尽职、耶稣的得荣耀这五个方面。特别是在第五个方面，本文着重比较了《恢复本》和不同版本对约七 39 节的翻译，并从新约经文鉴别学的角度，展示《恢复本》与英文的 NRSV、Darby、YLT 和中文的《新旧约译本》一样，采取了最早期、最接近原稿的希腊文作为翻译的底本，并指出李常受之所以采取“那时还没有那灵”的翻译，而非多数意见如“那时圣灵没有赐下/降临”等选项，乃是将迦克墩信经里如基督的神人二性、属性相通、“互渗互存”的观念，创新地应用于圣灵基督论，同时也是基督圣灵论，即约七 39 节的“灵”尚未具备耶稣人性的元素，因此以“那灵”来表述希腊文的字面意思。这一点也符合基督徒的传统，即先存的基督，其人性并非先存，而是在道成肉身后才有的。



## 4

## 圣经《恢复本》的文本、 神学与诠释学导论

雷麦可 (Michael M. C. Reardon)

赫韦利 (Wesley Huff)

圣经翻译理念在传统上通常被置于一个框架内讨论，即“形式对等”（formal equivalence，亦称“逐字翻译”）与“动态 / 功能对等”（dynamic/functional equivalence）之间的张力。形式对等旨在尽可能贴近原文的语法结构与词句，即便由此产生的译文在目标语言中可能显得不够流畅，甚至略显生硬，或在文体上不够流畅与优雅。与之相对的是动态对等，着重以地道、符合惯用语和口语表达的方式，传达文本的意义与可读性，往往完全不拘泥于原文的字面措辞。二十世纪，美国翻译理论家奈达（Eugene Nida, 1914–2011）及其同道者推动的动态对等理论，使其成为现代翻译领域的主流理念。<sup>1</sup> 这一理念促成了《新国际版圣经》（NIV）的广泛接受，同时也催生了较不为人熟知的《新世纪版》（NCV）、《新生活译本》（NLT）以及《新国际儿童读者版》（NIRV）等译本问世。

动态对等理念一方面日益普及，另一方面也成为众多学者、神学家与语言学家争论的焦点。然而，无论是形式对等还是动态对等，在任何看似以语言学为基础的翻译理论背后，都潜藏着值得认真审

---

<sup>1</sup> 见斯泰恩（Philip C. Stine），〈文以载道——奈达对圣经翻译的贡献〉，黄锡木编译（香港：道风书社，2007）。

视的重要神学承诺，值得严肃关注。事实上，这些神学立场在翻译决策中所发挥的影响，往往甚至超过了明确的语言学理论本身，正如美国圣经公会学者纽曼（Barclay Newman，1931–2020）所指出的：

任何翻译理论，无论其本身多么优越，若缺乏健全的神学，都是不充分的。在要求译者采用动态对等时，关注的重点往往落在“动态”（即意义的清晰性）上，而非“对等”（即释经的准确性）。然而，一种虽然具备动态性却缺乏对等性的译本，其危险远远高于一种可能缺乏动态性但保持对等性的译本。任何译本都不可避免地反映出其负责者[译者]所持的神学前设……[因此，]健全的神学是不可替代的。<sup>2</sup>

诚然，每一种圣经译本在某种粗略意义上，确实可以被置于上述两种翻译理念之间的一个光谱之上——从高度直译的译本（如英语译本中的 ASV、NASB、ESV 等），到高度意译或释义化的译本（如 NLT、《信息本》The Message）。然而，现代翻译理论已不再不加反思地接受这种过于简化的二分法。近年来的研究指出，译者始终是在特定的神学、意识形态与目的性的语境中从事翻译工作的。

正如刘昭隽（Chao-chun Liu）在其近期博士论文中精辟指出的，那些表面上看似属于技术层面的选择（例如是否将 *sarx* [σάρξ] 译为“肉体”、“身体”或“罪性”；又如 *dikaioō* [δικαίωω] 应译为“称义”、“宣判无罪”或“宣告为义”等），其核心主要并非语言学问题，而是神学问题。<sup>3</sup>由此可见，译者的神学前设——虽然在相当程度上是隐含的——却在圣经翻译中发挥着塑造性的作用，其影响甚至可能超过译者所受的正式语言学训练。围绕圣经译本中性别包容性语言（gender-inclusive language）的持续争论，正是这

<sup>2</sup> Barclay Newman, “Toward a Theology of Translation,” in *Current Trends in Scripture Translation*, ed. H. Peacock, UBS Bulletin 124/125 (New York: United Bible Societies, 1961), 10–21, esp. 21（笔者译）。

<sup>3</sup> Chao-chun Liu, “The Influence of the Translators’ Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament” (PhD diss., Durham University, 2023), 22.

一现象的典型例证：其核心并非关于语言或翻译技巧的争论，而是关乎译者如何理解并思考圣经中的性别角色以及神的启示。<sup>4</sup>

简言之，翻译并非一项超然或“中立”的活动，当代学术研究已普遍承认这一现实。例如，以“目的理论”（Skopos theory）为例，该理论认为，翻译的首要功能在于向其目标受众传达意义与价值，而这些意义与价值在很大程度上由从事翻译工作（如译者）所塑造。<sup>5</sup> 圣经翻译的一个重要目的，正是影响其预期读者群体的属灵和 / 或思想塑造。因此，围绕任何一部圣经译本的翻译决策所受因素的优先次序——诸如礼仪美感、学术严谨性、释经透明度等——的讨论，本质上皆植根于特定的神学与意识形态承诺之中。因此，不存在生活在“意识形态真空”中的译者，也不存在完全“无意识形态”的译本。<sup>6</sup> 尽管本文的研究重点并非翻译理念本身，但上述简要论述有助于为下文关于《圣经恢复本》的考察提供必要的定位与背景。<sup>7</sup>

## 一、《圣经恢复本》导论

英文《圣经恢复本》（Recovery Version，以下简称 RcV）是一部由水流职事站（Living Stream Ministry）出版的现代英语圣经译本。其编辑团队以如下方式介绍其翻译理念：

《圣经恢复本》遵循一种特定的圣经翻译理念，而坦白地说，这种理念并非当今的主流取向。每一种圣经译本都体现了一种对圣经本身的理解、对其作者与神之间关系的看法，甚至反映了对神自身的认识。当今的趋势是从较为直译古代

<sup>4</sup> Liu, “Influence,” 22.

<sup>5</sup> For further reading, see Katharina Reiss and Hans J. Vermeer, *Towards a General Theory of Translation Action* (London and New York: Routledge, 2014); Chao-Chun Liu, “Theology in Translation,” *Journal of Language, Culture, and Religion* 3, no. 1 (2022): 1–26.

<sup>6</sup> Liu, “Influence,” 15.

<sup>7</sup> 本文主要考察对象为英文《恢复本》。鉴于英文版与中文版（以及其他语种版本）的《恢复本》在翻译理念与原则、经文处理方式及注解编写体系上基本相同，相关分析亦适用于中文《恢复本》。文中凡涉及不同于英文原文的中文译例，谨此说明，系承蒙本书编者提供协助，特此致谢。

文本转向更具文学性的翻译；较新的译本力求使圣经更易阅读、更易理解。

然而，尽管我们不追求晦涩难懂，我们仍坚持认为，神深奥的事并非人类语言所能轻易表达，基督的心思既不肤浅，也不易阐释。圣经的内容不仅仅通过我们的翻译呈现，更是借着圣灵，用属灵的话来传达。我们对圣经翻译的看法，反映了保罗在论及事奉时对哥林多人的教导：“这些事我们也讲说，不是用人智慧所教导的言语，乃是用那灵所教导的言语，用属灵的话，解释属灵的事。”（林前二 13）

因此，我们的用词和翻译必须具有属灵的话；否则，我们认为圣灵既无途径，也无责任将圣经中属灵的事传递给读者。我们承认，这样的翻译有时并非最易阅读或理解，但我们认为，为了更深的真理，有必要牺牲阅读的便利。尽管我们赞成对圣经的自由阅读，我们仍坚持圣经应被仔细研读；因此，在翻译时，我们力求保留原文中所表达的细微要点。<sup>8</sup>

这段表述在多个层面上都颇具启发性，其中最基本的一点在于它明确地将神学准确性置于读者可读性之上（这并非指完全忽视可读性，而是考量的优先次序），这一核心立场通常与形式对等的翻译取向相关联，而《恢复本》编辑团队的这一翻译理念，也曾由备受尊敬的新约学者布鲁斯（F. F. Bruce, 1910–1990）明确指出：

我饶有兴趣地阅读了《恢复本》中若干新约书信的译文，这是我此前未曾接触过的一个译本。在我看来，该译本对希腊文的处理既准确又相当直译的。使用这一译本的读者，能够对圣经原文所表达的内容形成一个精确的印象。<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> “Translating the Bible,” Living Stream Ministry, <https://www.recoveryversion.bible/translation.html>, 访问 2025 年 12 月 11 日。

<sup>9</sup> “Comments on the Recovery Version,” Living Stream Ministry, <https://www.recoveryversion.bible/comments.html>, 访问 2025 年 12 月 11 日。

我们的研究得出了相似的初步结论，即《恢复本》的翻译理念体现了一种审慎且持续运用形式对等原则的取向。然而，我们还需补充指出，正如下文将要说明的，这种对直译的坚持并非绝对；在不少语义较为复杂或神学内涵尤为丰富的经文中，辅以有针对性的动态对等策略并行运用。这种混合式的翻译取向，使得将《恢复本》明确地定位于“形式对等——动态对等——意译”这一光谱中的某一固定位置变得更加困难；尽管如此，本文两位作者一致地认为，从整体取向来看，《恢复本》的翻译理念较为贴近《新美国标准本》（NASB），因而应视《恢复本》与其保持一种健康且相近的关系。<sup>10</sup>

最新版本的《圣经恢复本》是近三十年持续翻译工作的成果。自1974年起，水流职事站编辑部开始翻译圣经各卷书，作为倪柝生同工李常受所传讲的一系列口头信息的配套文本。这些信息后来经过整理出版，最终产生了《生命读经》（Life-Studies of the Bible）这一圣经注释系列。<sup>11</sup> 1985年，《新约圣经恢复本》（英语）第一版正式出版，随正文附带初步形成的研读辅助材料。六年后，经大幅修订的第二版问世，包含九千余条注释、约一万三千处经文互引（串珠）、全部二十七卷新约书卷的详细纲要，以及若干圣经地理地图以及神学架构的图表。1999年，《圣经恢复本》（新旧约全书）纯经文版本问世；完整的研读版则于2003年出版。<sup>12</sup>

在译文底本方面，《恢复本》总体遵循学界通行的希伯来文与希腊文圣经校勘本——《斯图加特希伯来圣经》（Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1990年修订版）与《奈瑟勒-阿兰德希腊文新约圣经》（Nestle-Aland Novum Testamentum Graece, 第26版），并在

---

<sup>10</sup> 《新美国标准版圣经》（NASB）。此处使用“改写”（paraphrase）一词，旨在有意将某些译本排除在传统“形式对等——动态对等”二分法之外。两位合著者对《恢复本》在该光谱中的位置有略微不同的判断：一位认为其与NASB极为接近，另一位则认为其更接近形式对等与动态对等之间的中间位置。后者还提供了份涵盖25种以上英文译本（包括《恢复本》）的图表以供参考，见 <https://tinyurl.com/3hvmhhy9>。

<sup>11</sup> 关于《生命读经》的相关资讯，见：<https://www.lifestudy.com>。

<sup>12</sup> 参见“Quick Tour of the Recovery Version,” *Living Stream Ministry*, <https://recoveryversion.bible/intro.html>, 2025年12月11日访问。

脚注中标明与这些版本的差异。<sup>13</sup>除圣经正文外，《恢复本》新旧约研读版本共收录约二万六千处经文互引和约一万五千条注释，并延续《新约圣经恢复本》所采用的纲目特色，在每卷书卷首及经文正文中一并呈现。这些纲要及相当数量的注释主要源自李常受的职事信息，尤其是其《生命读经》系列；在思想脉络上，这些内容直接承续倪柝声的教导与职事，同时也置于更广阔的基督教传统之中，尤其与教父释经传统及重视属灵经历的灵修神学形成间接的连续性。

尽管《恢复本》在学术严谨性方面投入甚深，且在北美平信徒基督徒中日益受到欢迎，但针对该译本的学术研究却出乎意料地寥寥无几。本文可视为对这一研究空白的初步回应，并将从两个层面展开论述。第一部分选取若干在《恢复本》中具有代表性且在一定程度上近乎独有的翻译决策加以讨论；在我们看来，这些实例展现了该译本在处理圣经原文语言时所体现的高度精确性与忠实性。第二部分则转向考察塑造《恢复本》诸多翻译选择的重要神学与诠释学立场。最后，本文将综合前述分析，总结研究发现，并提出未来研究的可能方向。

## 二、《圣经恢复本》文本导论

本节讨论将限于分析《恢复本》中四个具有代表性的翻译取舍，其中三处选自《约翰福音》（一 14，三 16，十二 2），一处选自保罗的《罗马书》（三 25）。我们认为，这些例子共同展示了《恢复本》在翻译实践中对三方面的谨慎平衡：其一是语言上的严谨性（通常与形式对等相关）；其二是概念表达的清晰性（通常与动态对等相关）；其三是神学诠释上的教义深度（与教父释经传统及日益丰富的现代注释研究相关）。

### 1. 约一 14——“ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν”

多数英文圣经将动词 *eskēnōsen* 译为较为概括的表达，如“居

---

<sup>13</sup> 见“Holy Bible Recovery Version Introduction,” *Living Stream Ministry*, <https://text.recoveryversion.bible/Introduction.htm>, 访问 2025 年 12 月 11 日。

住”（*dwelt*）或“住在其中”（*made His dwelling*），因而将该节上半句译为“住在我们中间”（ESV、NASB、NIV 等多种英文译本皆如此）。同样情况也出现在多数现代中文译本中。<sup>14</sup> 与此不同，《恢复本》对 *eskēnōsen* 提供了另一种译法，将该句译为“支搭帐幕在我们中间”（*tabernacled among us*）。这一译法并非仅是对动词 *skēneō* 的简单过去时态、主动语态形式的机械处理。“支搭帐幕”（*tabernacled*）一词保留了 *eskēnōsen* 的词根含义（源自 *skēnē*，意为“帐幕、会幕”），从而在语言层面呼应了《约翰福音》作者本身所要实现的修辞目的——有意识地唤起读者对摩西五经中关于神荣耀（*shekinah*）充满会幕的意象。这一点可以从约翰所用的专特词汇看出，其与《七十士译本》（LXX）在翻译《出埃及记》四十 34 等经文时所采用的词汇相同。

这一用词并非陈旧的古语，而是约翰刻意的神学选择：正如神的同在与荣耀曾充满摩西的帐幕，神的同在与荣耀现今也同样居住在耶稣基督里面——这位独一的神人，乃是“满了恩典和实际”的（一 14 中）。通过在翻译动词时保留与“会幕”之间的词汇关联，《恢复本》将这一预表关系清晰地呈现给读者：在约翰的叙述中，基督被描绘为帐幕的应验和实际，是神与人同住的真实居所。这是《恢复本》在整体上坚持形式对等原则，并由此带来丰富神学回报的诸多例证之一。这译法引导读者将《约翰福音》序言，与旧约中神同在与荣耀引领以色列民经过旷野的叙事联系起来，从而在文本、神学与诠释层面形成有机的贯通。

## 2. 约三 16——“*πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν*”

不论在英文或中文圣经译本中，这句几乎一律被译为“信祂”（*believes in Him*）的人将得永生。<sup>15</sup> 然而，《恢复本》却以一

<sup>14</sup> 在此节，现代中文译本译为“住”的有如《和合本》、《和合本修订本》、《现代中文译本》（1995、2019 年版）、《新译本》、《环球译本》、《吕振中》；译为“居住”的有《中文标准译本》；译为“寄居”的有《思高本》等。

<sup>15</sup> 一个较为罕见的译本例子，见 Wilbur Pickering's Translation, *The Sovereign Creator Has Spoken - New Testament Translation with Commentary: Objective Authority for Living*, 3rd edition, 2021. <https://archive.org/details/sovereign-creator-has-spoken-3rd>；转引自赵少杰，《新约字词解析》（新北：圣经资源中心，2025），240。

种极为字面化的方式处理希腊文介词 *eis*，将其译为“信入祂”（believe into Him）。乍看之下，这种译法似乎显得过于生硬，甚至略显别扭；但这并非译者的疏忽，而是有意识的选择，旨在捕捉约翰使用该介词时所蕴含的细腻神学意涵。事实上，在整部《约翰福音》中，作者常常使用 *pisteuō eis*（信入）而非 *pisteuō en*（信于），以表达一种朝向并进入对象的动态过程，从而实现与该对象的联合。<sup>16</sup>《恢复本》在约三 16 中的注解，正是从这一角度对该表达作出了说明：

信入主与信主（六 30）不同。信主乃是信祂是真的，是实的；信入主乃是接受祂，与祂联合为一。前者是客观的承认一个事实；后者是主观的接受一个生命。<sup>17</sup>

对《恢复本》译者而言，“信入基督”所指的是一种经历性上的进入基督里面；这一点正是新约神学，尤其是约翰神学的核心主题。需要指出的是，除了找到一个罕见的译本例子外，几乎没有任何主流英语译本在此处将 *eis* 直译为 *into*，或许正因为脱离语境的情况下，这种表达在英语中显得不够自然。然而，《恢复本》在这里刻意放弃了对阅读流畅性的优先考量，反而更清楚地揭示了这一经文中所蕴含的深层神学真理——信心不仅是对一套教义的理智认同，而是一种与基督发生生机联合的属灵事实。这一例子尤为引人注目：它显示《恢复本》正是通过高度字面化的翻译选择，反而在意义层面上实现了一种真正的“动态对等”——即人借着信与基督联合的神学事实，从而释放出极为丰富的神学内涵。<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 《新约神学辞典》（TDNT）6:222; Murray J. Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 236–37; 转引自赵少杰，《新约字词解析》，234–35。

<sup>17</sup> 《恢复本》（台北：台湾福音书房，2005），约三 16 注 3，286。

<sup>18</sup> 例如，新约学者里昂·莫里斯（Leon Morris）指出：“表达拯救之信的一个典型结构，是动词 *pisteuō* 后接介词 *eis*，字面意思为‘信入’。这表示一种把人从自身带出、并置入基督里的信（参新约中常见的‘在基督里’表达）。这种经历亦可称为‘与基督联合的信’。” 引自 <https://christianpublishinghouse.co/2022/11/12/the-conquering-power-of-biblical-faith/>，查阅日期：2025 年 12 月 1 日。

### 3. 罗三 25——“ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον”

使徒保罗在本节中论及赎罪，而多数英文译本将此处的关键短语译为基督是“平息”（a propitiation，如 NASB、ESV），或是独特的“赎罪祭”（sacrifice of atonement，如 NIV）。然而，这里所使用的希腊词 *hilastērion* 在第二圣殿时期的犹太教语境中具有极为明确的礼仪含义：它指的是“施恩座”，即约柜的盖子，是赎罪日为以色列的罪洒上祭血的地方（来九 5 亦用同一术语指称约柜的盖）。鉴于这一词义，《恢复本》将 *hilastērion* 译为“平息处”（propitiation place）。与约一 14 和三 16 中的翻译取向类似，这一译法乍看之下或许显得生硬，但《恢复本》的编辑团队出于高度自觉的神学考量，作出了这一选择，旨在向读者揭示保罗所蕴含的丰富预表意义：基督不仅是成就赎罪独一的平息祭或平息者，祂更是那一具体平息的地方、领域与空间，在其中神与人得以相会并相交。以下是《恢复本》对 *hilastērion* 一词所下的注解，虽然篇幅较长，却清楚地勾勒出这一神学概念：

这是出二五 17 约柜上遮罪的盖所预表的。约柜是神与人相会的地方，其中放着十条诫命的律法，借其圣别和公义的要求，暴露并定罪前来接触神之人的罪。但借着约柜的盖，连同遮罪日洒在其上遮罪的血，罪人的整个光景就完全得着遮盖。因此神能在这遮罪盖上，与干犯祂公义律法的百姓相会，即使在那载着神的荣耀，并遮掩柜盖之基路伯的注视下，在行政上也丝毫不抵触祂的公义。如此就平息了人与神之间的难处，使神能宽恕、怜悯人，而向人施恩。这预表基督作神的羔羊，除去人与神出事的罪（约一 29），满足了神一切圣别、公义和荣耀的要求，平息了人与神之间的关系。因此，神能越过人先时所犯的罪。为着显示祂的义，神必须这样作。这就是本节所指的。

约柜的盖，在希伯来文是 *kap-poreth*，卡培瑞特，其字根意遮盖。七十士希腊文译本将这字译作 *hilasterion*，希拉斯特利昂，意即平息（含宽恕、怜悯意——来八 12 之宽恕及路十

八 13 注 1 之可怜，原文均与此字同源）的地方，《钦定英文译本》译为 *mercy seat*（怜悯座），中文和合本译为施恩座，指神怜悯人向人施恩的地方。保罗在来九 5 说到约柜上的盖，也用希拉斯特利昂这字称之。在罗三 25 就用这字说明约柜上的座（盖），如何预表基督乃是神摆出的平息处。

除希拉斯特利昂一字外，新约还用两个与其同源的字，说到基督为人除罪，平息人与神之间的关系，一个是 *hilaskomai*，希拉斯哥迈（来二 17），指平息的事，就是成就平息，满足一方的要求，而使双方和息相安；另一个是 *hilasmos*，希拉斯模斯（约壹二 2，四 10），指平息物，就是平息的祭物。基督为我们的罪成就了平息（来二 17），如此祂就成了我们与神之间的平息物，就是平息的祭物（约壹二 2，四 10），也就作了我们在神面前得享平息，并神向我们施恩的地方，就是约柜的盖所预表的（来九 5）。<sup>19</sup>

尽管注解较为详尽，但它再次凸显了《恢复本》在翻译决策上的一个显著特征——即通过高度直译的策略，实现一种在意义层面上的动态对等：将基督呈现为神与人相交的所在。这一深刻的神学内涵，若仅以“挽回祭”或“赎罪祭”等译法表达，往往容易被掩盖。

#### 4. 约十四 2——“ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλάι εἰσιν”

第四个例子体现了《恢复本》翻译理念中一个细微却重要的特点。希腊词 *monē* 在新约中仅出现两次，且均出现在《约翰福音》十四章 2 节，该节说：“在我父的家里有许多 *monai*”；第 23 节则说：“我们（父与子）要到他那里去，并同他同住（*monē*）。”众所周知的是《钦定本》（KJV）将第 2 节中的 *monai* 译为 *many mansions*（许多住处），该英文词在 1611 年原本泛指各种居所，但在现代语境中常唤起奢华、财富与宫殿式住宅的联想。

<sup>19</sup> 《恢复本》，罗三 25 注 2，464-65。

为纠正英语语义上的细微演变，许多现代英文译本将 *monai* 译为 many rooms（许多房间）或 many dwelling places（许多居所）。<sup>20</sup>然而，《恢复本》选择译为 many abodes（许多住处）。这一译法实现了两个目的。首先，它在文体上保持了与第 23 节的一致性——即在两节经文中对 *monē* 采用相同的译法（《恢复本》：“We will make an abode with him”（我们要与他同住））。这译法在词汇一致性上强化了读者的意识，认识到耶稣在第 2 节与第 23 节中并非指向不同的概念，而是在描述同一属灵实际。第二，*monē* 一词源自动词 *menō*（停留、住留、常住），该动词在《约翰福音》中多次出现，包括紧接着的第十五章，其中基督宣告信徒可以“住”在祂里面，而祂也“住”在信徒里面（4-5 节）。在第十四章中保留“住处（abode[s]）”这一译法，凸显了本章与第十五章在语言与概念上的内在关联——对使徒约翰而言，约十四 2 所说的“许多住处”并非指物质性的豪宅或居所，而是属灵的实际，指向神与信徒之间所共享的生机联合。因此，整部《约翰福音》中的“父的家”并非指“天堂”本身，而是一种约翰式的隐喻，用以描述与“基督的身体”相同的实际，即神的家——在其中，信徒正被变化成为神与人彼此互为居所的共同住处。

上述四项翻译决策——“支搭帐幕”（tabernacled）、“信入”（believe into）、“平息处”（propitiation place）以及“许多住处”（many abodes）——充分展现了《恢复本》在形式对等与神学洞见之间所呈现的独特融合；而后者通常被认为更易在动态对等的翻译体系中实现。在上述每一个例证中，《恢复本》的编辑团队都紧密遵循希腊原文（事实上，其贴近程度甚至超过了许多同属形式对等阵营的主要英语译本），但其目标不仅限于语言层面的准确性，而是有意识地保留并凸显各段经文中所蕴含的属灵实际。同样重要的是，这些翻译决策往往与当代圣经诠释者提出的洞见高度一致。例如，尽管“支搭帐幕”（约一 14）与“平息处”（罗三 25）

<sup>20</sup> 在现代英文译本中，译为 many rooms 的有如 NIV、ESV、NASB；译为 many dwelling places 的有如《扩大本》、NASB（1995）。关于本章中“住处”与“父的家”的原文诠释，值得参考新约学者 Craig S. Keener 的著作 *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Academics, 2003), 2:930-87。

这类译法并未出现在大多数主流英文和中文译本中，许多经典和当代新约学者和注释书却早已承认并指出，这两处经文分别明确指涉会幕与约柜施恩座的盖。因此，《恢复本》之所以别具一格，不仅在于其编辑团队具备的释经洞察力，更在于他们愿意让这些语言与观念上的关联，直接呈现在译文本身，而非仅仅局限于附属的研经工具或注解系统中。<sup>21</sup>

此外，上述例证不仅彰显了《恢复本》的翻译特色，也进一步印证了本文开篇所提出的论点：圣经翻译中那些看似纯粹技术性的语言选择，往往与译者的神学立场密不可分。《恢复本》在这方面并非特例，其内容也不仅仅是在一套语言学原则的框架内产生的。相反，《恢复本》无论在正文还是研经工具中，都体现了一种对圣经整体的理解：其前设包括旧约与新约之间通过“预表——应验”关系所维系的正典统一性、一种为整本圣经提供结构逻辑的神圣经纶（*oikonomia*），以及强调释经者在文本所描述关于信徒能有分于基督和三一神的属灵经历和实际。正因如此，对《恢复本》的全面评估，必须超越具体的翻译决策，进一步探讨支撑这些决策的诠释学与神学基础。本文接下来的探讨将转向这一部分。

### 三、探讨《恢复本》的诠释学与神学基础

#### 1. 预表——应验与正典的统一性

《恢复本》在其高度直译的翻译中，往往刻意保留圣经中的关键术语与意象（*images*）或隐喻（*Metaphor*），从而引导读者在新旧约之间建立“预表——应验”的联系。例如，如前所述，将约一 14 中的 *skēnoō* 翻译为“支搭帐幕”（*tabernacled*），明确地将基督的成肉身与出埃及记中神的同在及其荣耀（*shekinah*）住在会幕中的意象联系起来。同样地，罗三 25 中“平息处”（*propitiation place*）的译法，也忠实保留了第二圣殿时期犹太教的礼仪性语言，由此引导读者进入保罗在该处的写作意图：基督不仅是为成就平息

---

<sup>21</sup> 引入诸如“帐幕”、“居所”等非常用术语，也可视为一种教学策略，旨在促使读者深入研读经文，而非假设自己已完全理解那些习以为常的教义用语。《恢复本》通过大量注解与交叉经文，正是鼓励读者采取这种阅读态度。

而献上的赎罪祭（平息祭），也不仅是平息者，而是成就平息（赎罪）本身发生的所在——即约柜盖上施恩座的应验；祂就是神与人彼此相交的范围与地方。

这两个例子（以及其他许多类似的译例）共同表明，《恢复本》倾向于采用高度直译的译法，其明确目的在于通过揭示旧约的预表与新约的应验，加强整本圣经的正典统一性。需要强调的是，这些翻译决策并非随意为之，也不是建立在薄弱或臆测性的神学基础之上；相反，它们紧密依循希腊原文中的文本线索（例如，《七十士译本》在出四十 34 使用 *skēnoō* 指会幕；*hilastērion* 则是《七十士译本》对“施恩座”或“约柜的盖”的固定译法），并最终在更广阔的正典语境中加以权衡与呈现。

在当代诠释学的讨论中，采用象征性（figural）与预表性（typological）的诠释方式并非孤立或奇特的作法，尤其体现在学术界近年来倾向于“回归源头”（ressourcement）的趋势中。<sup>22</sup> 波伊斯雷斯（Vern Poythress）将“预表”（希腊文 *tupos*；拉丁文 *figura*）定义为：“一种由神特别设立的象征，用以指向其最终的实现，对尚未来临之事进行预先描绘或预示。”<sup>23</sup> 这种象征式（或预表式）的阅读方式，使较早的圣经事件、人物或制度能够作为预示性的记号，指向后来在基督里得以成全（应验）的属灵实际。举例而言，新约学者理查·海斯（Richard B. Hays）指出，约翰对以色列圣经的运用基于这样一种确信：圣经在文学与神学层面上具有一种“象征性的一体性”（figural literary unity of Scripture），即旧约与新约共同构成一个整体；而这种统一性“正是那一位独一之神自我启示的高峰应验”。<sup>24</sup> 在这一理解框架中，预表并非个人创造性的诠释活动，也不是缺乏教义规范或神所设定最终目标（telos）的

<sup>22</sup> 近年来的趋势见如：Kevin J. Vanhoozer, *Mere Christian Hermeneutics: Transfiguring What It Means to Read the Bible Theologically* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2024); Vern S. Poythress, *Biblical Typology: How the Old Testament Points to Christ, His Church, and the Consummation* (Wheaton, IL: Crossway, 2024); James M. Hamilton Jr., *Typology: Understanding the Bible's Promise-Shaped Patterns: How Old Testament Expectations are Fulfilled in Christ* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2022).

<sup>23</sup> Poythress, *Biblical Typology*, 1–2.

<sup>24</sup> Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), 365.

随意阐释；相反，它源自一种属灵的实际——那位曾借着律法、先知和圣卷说话的神，已最终在子——耶稣基督，道（*Logos*）——里面亲自说话（来一1），而这最终神圣的话，必然要求对先前一切神所说的话进行重新检视与再诠释。《恢复本》愿意让跨文本的“预表——应验”关联直接体现在译文层面，而非仅限于附带的注释体系之中，这一点正与当代圣经研究中更广泛的“象征的转向”（*figural turn*）相呼应。

事实上，《恢复本》凸显了多种圣经预表关系，以下仅简要讨论其中三例。首先，旧约中的五种主要祭物——赎罪祭、赎愆祭、燔祭、素祭与平安祭，以及三种辅助祭物——举祭、摇祭与奠祭（利1-7章）——被理解为基督包罗万有之死的预表，各自彰显基督救赎工作的不同层面。正如《恢复本》在出三五5的注解中所言：“……这一切祭物，都是基督在不同方面的预表，乃是神的子民在其实行的日常生活中经历、享受并得着基督，然后再将这些献给神。”<sup>25</sup> 在另一处的研读注解进一步将利未记中各祭物的次序与神经纶的整体结构联系起来：

[利未记]一1~六7五种祭的次序，乃是照着我们实际的经历（见三1注1与5注1，四3注4三段），而六8~七38的次序，乃是照着神经纶的全幅图画。在神的心和祂的愿望里，神是要基督作我们的四种祭——燔祭、素祭、赎罪祭和赎愆祭——使我们可以在各方面享受基督作我们与神的平安。基督作这四种祭，终结于神和祂子民之间的平安，这平安就是基督自己（弗二14）。享受基督作各种祭的结果带进平安祭，这至终要终极完成于新耶路撒冷，作最终的平安祭（耶路撒冷的意思是平安的根基），在其中我们要享受三一神作平安（腓四7、9），直到永远。因此，关于各种祭的条例乃是神经纶之总和的记载。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> 《恢复本》，出三五5注2。

<sup>26</sup> 《恢复本》，利七37注2。

更为重要的是，这一注解不仅在预表层面将旧约的主要祭物与基督的救赎之死及信徒的救恩经历联系起来，更在正典层面将这些祭物与其终极应验——新耶路撒冷——结合起来，理解为“最终的平安祭……直到永远”。<sup>27</sup>

其次，在一则篇幅较长却神学内涵极为丰富的注解中，《恢复本》对《申命记》第八章中的“美地”作了预表的诠释，将其理解为指向那位“包罗万有的”（all-inclusive）基督。

迦南美地，是包罗万有的基督完满、完整、终结的预表；基督乃是三一神的具体化身（西二 9），实化为包罗万有赐生命的灵（林前十五 45；林后三 17），作神子民分得的产业，成为他们的享受（西一 12 与注 3，二 6~7 与 7 注 3；加三 14 与注 4）。7~9 节中美地的丰富，预表基督那追溯不尽之丰富的不同方面（弗三 8），在祂的灵里作祂信徒全备的供应（腓一 19）。川、泉、源表征基督是涌流的灵（约四 14，七 37~39；启二二 1），谷和山表征各种不同的环境，我们可在其中经历基督作涌流的灵（参林后六 8~10）。小麦预表成为肉体的基督，被钉死并埋葬而得以繁增（约十二 24）；大麦是初熟的谷物（撒下二一 9），指复活的基督这初熟的果子（林前十五 20）。葡萄树预表基督献上自己为祭，以产生酒，使神和人喜乐（士九 13；太九 17）。无花果树说到基督作生命供应的甘甜与满足（士九 11）；石榴树表征基督作生命之丰富的丰满、充盈、丰美与彰显（出二八 33~34；王上七 18~20；歌四 3 下、13）；食物表征基督是生命的粮（约六 35、48）；橄榄树预表基督（罗十一 17）是被那灵充满并为那灵所膏者（路四 1、18；来一 9）；橄榄油预表圣灵，我们凭这灵行事为人以尊重神，也供应这灵以尊重人（加五 16、25；林后三 6、8；士九 9）；奶与蜜（六 3）说出基督的美善与甘甜（见出三 8 注 2）。石头表征基督是建造神居所的材料（赛二八 16；亚四 7；彼前二 4）。铁与铜

---

<sup>27</sup> 《恢复本》，利七 37 注 2。

是为着制造武器（创四 22；撒十七 5~7），预表我们属灵的争战，以对抗仇敌（林后十 4；弗六 10~20）。铁也表征基督治理的权柄（太二八 18；启十九 15），铜则表征基督审判的权能（启一 15 与注 1）。可以挖铜的山，表征基督的复活与升天（弗四 8 与注 1）。<sup>28</sup>

当然，这则注解中包含了相当多有待展开的预表与神学主张——这些内容已在李常受的著作中，包括《申命记生命读经》以及他于 1962 年所释放、后结集出版的《包罗万有的基督》系列信息中系统地展开。暂且搁置具体论证不论，上述注解对本文的重要性在于：它清晰突显了《恢复本》编辑团队的一项核心诠释学与神学信念——预表与象征（figural）/寓意（allegorical）的诠释方法，尤其运用于旧约经文中。近年来，一些新约研究学者提出了“神学诠释”（Theological Interpretation of Scripture）的方法，反驳早期受启蒙运动影响的新约研究观点，指出“象征/寓意”绝非牵强附会的诠释方法，而是源自经文本身并有助于揭示圣经经纶的合法诠释路径，同时也是初期教会所采用的诠释路径。<sup>29</sup>

第三个体现《恢复本》神学中预表诠释取向的例子，见于《创世记》二章 9 节关于“生命树”的一则注解：

神达成祂目的之手续的第二步，乃是把受造的人放在生命树跟前。生命树表征三一神具体化身在基督里，以食物的形态作人的生命。神把人摆在生命树跟前，指明神要人借着生机的吃祂并新陈代谢的吸收祂，接受祂作人的生命，使神能成为人所是的构成成分。按照约一 1、4，生命是在那就是神自

<sup>28</sup> 《恢复本》，申八 7 注 1。

<sup>29</sup> 见 Joel B. Green, “The (Re-)Turn to Theology,” *Journal of Theological Interpretation* 1, no. 1 (2007): 1. <https://doi.org/10.2307/jtheointe.1.1.0001>; Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

己的话里面。这生命——神那神圣、永远、非受造的生命——就是基督（约十一 25，十四 6；西三 4 上），祂是神的具体化身（西二 9）。生命树长在生命水河的两边（启二二 1～2），指明生命树乃是一种藤蔓（葡萄树）。因着基督是葡萄树（约十五 1），又是生命，祂就是生命树。祂经过了成为肉体、钉十字架、和复活的过程，使人能得着生命，并借着吃祂而活（约十 10 下，六 51、57、63）。<sup>30</sup>

这种以基督为中心（Christocentric）来阅读旧约圣经的方式，与爱任纽（Irenaeus）、俄利根（Origen）、奥古斯丁、加帕多家教父等多位教父释经家的诠释立场高度契合。受篇幅所限，本文无法展示这些教父的诠释以作对比，但由水流职事站编辑部出版的英文学术期刊《肯定与否定》（Affirmation & Critique）明确表明，其神学取向自觉承继了这一思想传统：“我们持守基督教会长期以来的诠释学传统，承认寓意式方法，尤其是在理解旧约时，乃是一种正当且有效的释经原则。”<sup>31</sup> 在实际操作层面，这意味着《恢复本》在翻译中谨慎保留那些通过高度直译而显现的语言线索，使读者得以察觉以基督为中心的预表结构；同时，通过注解指出这些语言线索与其基督论指向之间的内在关联；并借助大量交叉经文，将表面上彼此分散的经文主题性地编织在一起，从而形成一个以神圣经纶为主导的整体性释经视野。因此，接下来将阐述这一理解《恢复本》神学与诠释学架构的历史悠久却关键的概念。

## 2. 神圣的经纶

在基督教释经传统中，诠释者历来将 *oikonomia*（οἰκονομία）基本理解为神对宇宙的行政计划及其实施。《天主教教理》对初期教会对此一概念的理解作出了如下说明：

教会教父们“内在生命”（*theologia*）与“外在经纶”（*oikonomia*）两词加以区别：前者是指至受颂赞的三一

<sup>30</sup> 《恢复本》，创二 9 注 2。

<sup>31</sup> *Affirmation & Critique*, <https://affcrit.com/perspect.html>。

神内在生命的奥秘；而後者则指神借着一切作为显明祂自己并将祂的生命分赐出来……<sup>32</sup>

如上所见，在教父对神圣经纶的阐述中，一项核心的神学信念乃是将神圣生命传输并分赐给信徒；这一点对本文接下来的讨论尤为关键，因为这一信念和理解同样处于《恢复本》释经承诺的中心位置，这见于《恢复本》在其对《提摩太前书》一章4节“经纶”一词的注解中所指出：

原文，家庭律法；含分配意（字尾与约十9的草场同源，含分配草场给羊群意），指家庭管理，家庭行政，家政，引伸为行政（分配）的安排（dispensation），计划（plan）或经纶（economy），所以也是家庭经营。神在信仰里的经纶，乃是神的家庭经营，神的家庭行政（参弗一10注2，三9），要在基督里将祂自己分赐到祂所拣选的人里面，使祂得着一个家彰显祂自己，这家就是召会（教会）（三15），基督的身体。<sup>33</sup>

按照上述定义，神圣生命分赐到信徒里面，会带来一个积极的结果。其中一个结果乃是神借着人得着彰显——尤其是借着作为基督身体的召会（教会）而得着彰显。关于使这种团体彰显成为可能的变化过程，需要另开章节深入探讨；目前，我们的讨论需要再次回到初期教会的神学传统中。

毫不夸张地说——甚至可以认为这仍然低估了真实情况——初期教会的整体见证不仅预设神将祂自己及其生命传输、分赐给信徒这一事实，而且其神学思想主要围绕一个核心与主轴线展开：基督的成肉身、神将自己分赐到信徒里面，以及信徒借着与三一神的联合并被纳入其中而实现成神（deification）的救恩论。从他提安（Tatian）到俄利根，从亚他那修（Athanasius）到马克西姆（Max-

<sup>32</sup> 《天主教教理》，卷一，第二部分，第二章，第一节，第一条，第2段，见 [https://www.vatican.va/chinese/ccc\\_zh.htm](https://www.vatican.va/chinese/ccc_zh.htm)。中文另译，以英文版为准。

<sup>33</sup> 《恢复本》，提前一4注4，740。

imus），众多教父诠释者一贯使用“经纶”一词，作为对这些宏大而深奥的神圣奥秘交汇的概括性表达。例如，在论及这些主题如何构成爱任纽语言与神学想象的核心时，凯瑟琳·拉库尼亚（Catherine LaCugna）指出：

爱任纽将“经纶”作为“道成肉身”的同义词来使用，但这一概念同时也涵盖了因救赎而产生与神之间的新关系，即人性因着恩典被高举而成为神（divinization）。爱任纽的“恢复说”（recapitulation, *anakephalaiōsis*）神学，必须置于他所强调的“经纶”之下来理解。那位始终与神同在的基督，借着“整个经纶的安排”倒空了自己，取了我们的人性，并在他自己里面将万有重新归于一。因着基督的工作，万有得以恢复与神的交通，而人性也得以被高举（成为神）……<sup>34</sup>

暂且撇开一些无关紧要的细节不论，需要再次强调的是，《恢复本》对神圣经纶（divine *oikonomia*）的理解，在很大程度上与教父传统的救恩论高度一致，尤其体现于将神的经纶视为与信徒的成为神（deification）密不可分的整体。<sup>35</sup> 正如李常受所指出的：

新约的主要内容，乃是三一神照着祂的喜悦有一个永远的经纶，要在生命和性情上将祂自己分赐到祂所拣选并救赎的人里面，使他们作祂的复制以彰显祂；这团体的彰显要终极完成于新耶路撒冷（弗三 9，一 9～23）。……新耶路撒冷是蒙神拣选、救赎、重生、圣别、更新、变化、模成并荣化，而成为神的一班人的组成（约三 6；来二 11；罗十二 2，八 29～30）。我们成为神，意即我们由经过过程并终极完成的三一神所构成，使我们在生命和性情上成为神，作他团体的

<sup>34</sup> Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco, CA: HarperCollins, 1993), 25.

<sup>35</sup> 关于更多李常受成神论的研究，可参见张证豪近期专著，《救恩的顶点：从个人灵修到团体实践的神化教义》（新北：圣经资源中心，2023）；Michael M. C. Reardon and Brian Siu Kit Chiu, “Becoming God in Life and Nature: Watchman Nee and Witness Lee on Sanctification, Union with Christ, and Deification,” *Religions* 16, no. 7 (2025): 933, <https://doi.org/10.3390/rel16070933>.

彰显，直到永远（启二一 11）。新耶路撒冷的建造乃是神将他自己构成到人里面，使人在生命、性情和构成上与神一样，使神与人成为一个团体的实体。<sup>36</sup>

在这一理解中，神圣的经纶并非一种神学上的新奇概念，也不是附加的教义修辞，而是一种总体性的诠释框架：它涵盖了神行政计划的全部步骤与结果，即神将自己分赐到信徒里面，使他们得以被作成神，并最终成为神永远的团体彰显。

正因如此，这一神学基础对于理解《恢复本》至关重要，因为它至少在以下三个方面深刻塑造了《恢复本》的翻译取向与编写注解原则：（1）在关键语句的翻译上，刻意凸显人与神之间的联合关系；（2）在“灵”（*pneuma*）的大小写（英文或外文）处理，以及涉及神学人论的术语（如“魂” [*psychē*]、“身体” [*bios*]等）的翻译上，表现出高度的审慎；（3）在表达方式上，强调那些与经历性或参与性属灵生活相契合的语义与概念。以下内容即围绕这三点基础神学信念展开论述并援引翻译例子：

### 与神联合

《恢复本》在翻译关键希腊介词时，始终采取高度直译的方式，以凸显信徒与基督之间有机的联合。前文已提及，《恢复本》在约三 16 中将 *eis* 译为“信入”，（同样在三 15 中译为“信入祂的人可以得永远的生命”）；又在一 12 中译为“信入祂名的人”。这一译法具有重要的神学意义：信入基督的名，并非仅仅对某一称号或教义的认同，而是进入并参与基督这位位格本身。正是这种进入，使信徒得以与基督产生有机的联合——这种联合并非源于理性上的同意或教义上的理解，而是借着“信入基督的名”而发生实际在生命上的联合。

这种生机联合是《恢复本》的一项核心神学前设，并深刻影响了其多处翻译决策。例如，在林前六 17 中，《恢复本》将经文译为：“但与主联合的，便是与主成为一灵”；多数主要英文译本则

---

<sup>36</sup> 李常受，《新约总论》（第 14 册）（台北：台湾福音书房，2014），294-96。

在句末补充了原文所没有的“with Him”（与祂），以在神学上保持了两个彼此区分的主体：“他”（信徒）仍是“他”，“主”仍是“主”，表示二者仍处于某种并列或相伴的关系；而英文《恢复本》没有补上“with Him”的译法，则暗示先前作为两个主体的“信徒”与“主”，在此已发生了根本性的转变——二者成了“一灵”（林前六17）。这种译法在语义上强调了一种不可逆转的生命联合（两个主体仍是可区分的）。

关于联合的另一处重要例证，可见于中文《恢复本》对罗六5节的翻译。多数中文译本将希腊词 *symphytoi*（σύμφυτοι）译为“联合”，或采用相近的表达，如“联结”、“合而为一”。<sup>37</sup> 相较之下，主要英文译本多译为 union with、identified with 或 one with。就 *symphytoi* 的原始语义而言，它“取自日常生活，意思是‘一起生长’——就像嫁接（grafted）的植物或愈合的骨折那样生长在一起。受浸使这种有分成为可能，即将我们与基督合并（incorporation），成为一种牢固的结合，以实现彻底的有分，这是一种联结。”<sup>38</sup> 中文《恢复本》将 *symphytoi* 译为“联合生长”，一方面保留了多数译本“联合”的译意，另一方面也补充并凸显了该词更为字面的“生长”含义，从而展开了更为丰富而深刻的属灵意涵。正如保罗在别处所使用的“接枝”比喻一样，信徒借着受浸已经在生命里与基督联合，并且持续在这种联合中长大。“生长”一词表明，这种联合并非静态的，而是动态的；并非机械性的连接，而是生命的、生机的联合。关于这一点，《恢复本》在此节“联合生长”的注解中提供了更为详尽的阐释：

这是生机的联结，在这联结里有生长发生，就是使一方有分于另一方的生命与特征。在这生机的联结里，凡基督所经历的，现今都成了我们的历史。祂的死与复活，现今是我们的，因为我们在祂里面，已经在生机上与祂联结。这就是接

<sup>37</sup> 在现代中文译本中，译为“联合”的有如《和合本》、《中文标准译本》、《新译本》及《新汉语译本》；译为“联结”的有《环球译本》；译为“合而为一”的有《现代中文译本》；而《吕振中译本》则将其译为“接种”。

<sup>38</sup> Sarah Heaner Lancaster, *Romans, Belief: A Theological Commentary on the Bible*, ed. Amy Pauw (Louisville: Westminster John Knox, 2015), 108.

枝（罗十一 24）。这接技能：（一）排除我们一切消极的元素；（二）使我们身上神所造的功能得以复活；（三）拔高我们的功能；（四）充实我们的功能；（五）浸透我们全人，以变化我们。<sup>39</sup>

### 神的灵、人的灵与神学人论

英文《恢复本》在区分神的“灵”（指神的本质或特指圣灵）与人的“灵”方面，表现出高度的语言敏感度。这种区分主要通过 Spirit/spirit 的大小写处理，以及配套注解中对上下文线索的讨论来实现。例如，在约四 24 中，《恢复本》明确区分“神是灵”（大写 Spirit）与信徒必须“在灵里”敬拜（小写 spirit）。这一处理方式有别于多数英文译本——后者要么将两处 *pneuma* 一律小写（如 NASB、NRSV、ESV、HCSB），要么暗示信徒必须在[神的]灵里敬拜神（如 NIV、CSB）。相较之下，《恢复本》译者主张：凡与神圣经纶有关的事，唯有借着那被神的灵内住并被点活而运行之人的灵，才能对信徒成为真实且可经历的；这种关系在《恢复本》中常被称为“调和的灵”（mingled spirit）。<sup>40</sup>

这指明是灵的主与我们的灵调和。我们的灵已经由神的灵所重生（约三 6），这灵现今在我们里面（林前六 19），并与我们的灵是一（罗八 16）。这是主的实化，他借复活成了赐生命的灵（林前十五 45；林后三 17），现今与我们的灵同在（提后四 22）。在保罗的书信里，常说到这调和的灵，如在罗八 4~6。<sup>41</sup>

除了在英文译文中通过谨慎处理大小写以区分 *pneuma* 的不同指向之外，《恢复本》亦表现出对神学人论的高度关注，尤其是在强调经文中所呈现对一个完整之人的三分（tripartite）证据，并据此

<sup>39</sup> 《恢复本》，罗六 5 注 2。

<sup>40</sup> 《恢复本》，罗八 16 注 2：“这启示今天神的灵，三一神包罗万有的灵，住在我们重生的人灵里，并在这灵里运行。这二灵成为一灵，一同生活，一同工作，乃是一个调和的灵（林前六 17）。见约三 6，四 24 与注。”

<sup>41</sup> 《恢复本》，林前六 17 注 2。

清楚地区分人的魂（*psychē*）与灵（*pneuma*）。就前一点而言，《恢复本》在帖前五 23 中对“灵”一词的注解指出以下要点：

这话有力的指明人有三部分：灵、魂与身体。灵是我们最深的部分，是里面的器官，有神的知觉，使我们能接触神（约四 24；罗一 9）。魂是我们的自己（比太十六 26，路九 25），介于我们的灵与体之间，有自己的知觉，使我们有个格。体是我们外在的部分，是外在的器官，有世界的知觉，使我们能接触物质的世界。体包含魂，魂是装灵的器皿。那是灵的神住在灵里；我们的自己住在魂里；物质的感觉是在体里。神圣别我们，首先借重生得着我们的灵（约三 5～6）；其次将祂自己这赐生命的灵，从我们的灵扩展到魂里，浸透并变化魂；（罗十二 2；林后三 18）；最终，经由我们的魂，赐生命给我们必死的身體（罗八 11、13），并且凭着祂生命的大能，将我们的身体改变形状（腓三 21）。见来四 12 注 2，注 3。<sup>42</sup>

另一个同时展现出明确语言区分，并在注解中体现清晰神学考量的经文是来四 12。在该节中，书信作者指出，神的话是活的、有功效的，能够剖开并分辨 *psychē* 与 *pneuma*。对此，《恢复本》在该节“灵”一词下所附的注解，再一次有助于揭示其神学立场中的核心部分：

照圣经看，人有三部分：灵、魂、体（帖前五 23）。本节说到骨节与骨髓，是体的部分；也说到魂与灵。……骨髓如何深藏在骨节里，灵也照样深藏在魂里。要使骨髓与骨节分开，主要的是骨节必须破碎。同样的原则，要使灵与魂分开，魂也必须破碎。希伯来信徒的魂及其犹疑的心思，怀疑神救恩的法则，考虑到自己的利益，必须被神活的、有功效、能刺入的话破碎，好使他们的灵与魂分开。

---

<sup>42</sup> 《恢复本》，帖前五 23 注 5。

我们的魂就是我们的己（太十六 26；比较路九 25）。我们跟从主，必须否认我们的魂，就是我们的己（太十六 24；路九 23）。我们的灵是我们全人最深的部分，是我们接触神的属灵器官（约四 24；罗一 9）。在我们的灵里，我们蒙了重生（约三 6）；在我们的灵里，圣灵居住并作工（罗八 16）；在我们的灵里，我们享受基督和祂的恩典（提后四 22；加六 18）。因此，本书作者劝勉希伯来的信徒，不要留在魂里游荡，这魂是他们必须否认的。他们该竭力进入灵里，有分于并享受属天的基督，使他们能在千年国里，在祂作王时有分于国度的安息。他们若仍在魂里游荡，就会偏离神的目标，失去对基督完满的享受和国度的安息。<sup>43</sup>

综合来看，这两处经文及其相应的注解，使我们能够清楚辨识《恢复本》在强调“人的灵”方面的神学动机：具有“神知觉”的不是魂，而是灵；神首先居住的不是魂，而是灵；信徒得重生的不是在魂里，而是在灵里；信徒经历并享受基督及其恩典的所在也不是魂，而是灵。乃是人的灵先得重生，并有神的圣灵居住后，圣灵接着扩展到人的魂并安家于人心的各个部分（弗三 16），最终达到人的身体，使之改变形状（弗四 30；腓三 21），使全人被神充满而得荣耀（罗八 30）。因此，在《恢复本》编辑团队看来，当经文提及“灵”时，必须给予恰当而清晰的强调，因为唯有先在人的灵里并借着操练人的灵，信徒才能真实地经历神并有分于神。

### 经历性与有分性的灵性观

第三，《恢复本》的诠释框架主要并非将圣经视为一套待系统化的教义汇编，而是将其理解为一使信徒能够有分于神、能够进入对神之经历与享受的途径。这一内在于《恢复本》神学取向中的动力，在其对林后十三 14“恩典”的注解中表现得尤为明显：该注解也是《恢复本》中篇幅最长的一则注解。这个注解虽然起初对“主耶稣基督的恩典”、“神的爱”以及“圣灵的交通”作出界定，但很快便转向对三一神各个位格（*hypostases*）的深入神学探

---

<sup>43</sup> 《恢复本》，来四 12 注 2。

讨。然而，更能揭示《恢复本》整体神学取向的是，注解随后从位格的讨论转向对三一神“教义”在整本圣经正典中的展开进行宏观综述——从《创世记》直到《启示录》。之所以将“教义”一词加引号，是因为对《恢复本》编辑团队而言，关于三一神的“教义”并非其关注的最终重点；相比之下，更为重要的是信徒在神圣启示中对三一神的实际经历、进入与享受。

[林后十三 14]很强的证明，神格的三一，不是为着人在道理上领会系统的神学，乃是为着神在祂的三一里，把自己分赐到所拣选并救赎的人里面。在圣经中，神圣三一从未仅仅当作道理启示人，总是在说到神与祂的造物，特别与祂所造的人，尤其是与祂所拣选并救赎之人的关系时，才启示或说到。<sup>44</sup>

《恢复本》强调经历性与有分性的灵性观的第二个例证，可见于弗六 17-18。在这节中，《恢复本》的译法有别于所有主要英文译本，将该节译为“接受……那灵的剑，（那灵）就是神的话”，而非多数译本所采用的“接受那灵的剑，就是神的话”（NIV、ESV、KJV、NASB 等）。值得注意的是，本节原文中的关系代名词（relative pronoun）ὃ（which）究竟指向何者。就其语法形式而言，该代词为主格、中性、单数，且紧接于前一名词“Πνεύματος”（灵），并在性、数、格上与之完全一致。因此，从希腊文语法的角度来看，ὃ的先行词应为“灵”，而非“剑”，如《恢复本》“which（就是）”的注解中指出：“（‘which’前面的词是‘灵’，而不是‘剑’。）这指明那灵是神的话。那灵和话都是基督（林后三 17，启十九 13）。基督作那灵与话，能供我们进攻的剑，杀败我们的仇敌。”<sup>45</sup>

撇开这一翻译选择在语言准确性层面所体现的严谨程度，而单从神学角度来看的话，这译法也具有极其重要的意义，因为它在一

<sup>44</sup> 《恢复本》，林后十三 14 节注 1。

<sup>45</sup> 《恢复本》，弗六 17 节注 5。此注释前一句见于英文版，因中文译本通常不译关系代名词，中文版缺。

种深刻的意义上将“主”、“那灵”与“话”等同起来。需要澄清的是，这种等同并非主要指形而上学或本体论层面的同一，而是关乎信徒在属灵经历层面上的实际关系。

此外，《恢复本》在翻译下一节（六 18）时，以“借着各样的祷告和祈求”为起始，而非如多数英文译本那样，将祷告与祈求视为一个相对独立、与接受神话无内在关联的呼吁。这一译法体现了《恢复本》编辑团队在诠释上的关键判断，因为由此形成了以下清晰的因果链：（1）那灵在重要意义上就是神的话；（2）因此，来到神的话面前，就是来到那灵面前；（3）所以，信徒当接受那灵，也就是接受神的话；（4）而具体接受的路乃是借着各样的祷告和祈求。

假若将保罗关于祷告的劝勉与神的话人为进行分离，不仅违背了该段经文的诠释脉络，也会彻底抹去圣经研读与解释中原本所包含的经历性与有分性向度。反之，将读者对神话语的领受与祷告紧密结合，则能立即为圣经研读与释经注入一种经历性、有分性的向度：在《恢复本》的神学理解中，它促使信徒运用和操练他们里面这已有神的灵居住和调和的灵。在这一过程中，信徒被置于他们完满救恩的过程中，使三一神得以不断的分赐到他们里面，使他们被变化（成为神），并被建造到召会中，成为基督的身体作三一神的团体彰显。信徒这个在今世有分于神的经历，将延续于来世并终极完成于新耶路撒冷，直到永远。

## 结论

本文开篇即指出，圣经翻译理念不能简化为形式对等与动态对等之间表面上看似技术性的竞争，因为任何语言层面的翻译选择，最终都不可避免地受制于译者的神学立场与诠释学承诺。基于这一前提，本文首先从历史脉络出发，将《恢复本》置于一个持续数十年的翻译工程中加以考察，指出其整体上以形式对等为优先取向，同时在关键节点上有意识地运用针对性的动态译法，以增强概念的清晰度或凸显重要的神学真理。

在此背景下，本文进一步对《恢复本》中四个具有代表性的个案进行了细读分析：约一 14 的“支搭帐幕”、三 16 的“信入”、十四 2 的“住处”，以及罗三 25 的“平息处”。我们的研究发现，《恢复本》最具特色的译法并非任意为之，也非释经上幼稚或草率的产物，而是体现了一种具有双重目标的严谨取向：一方面，发掘原文中隐而未显的词汇线索；另一方面，将原本仅存在于正典互文关系中的神学关联提升至译文层面，使之对读者可见。正是在这些方面，许多英文译本往往选择平滑处理语言难点，完全依赖配套的注释工具来承担阐明原文深意的功能（而在非研读本的情形下，更是默认读者会借助第三方注释或学术工具来弥补译文本身的不足，这一假设本身亦颇成问题）。

在最后部分，本文将前文关于圣经翻译哲学的一般性论述具体应用于《恢复本》的分析。换言之，我们暂时搁置纯粹的文本层面的问题，转而探讨那些塑造其翻译决策的神学与诠释原则，并在相当程度上使这些决策变得可理解。具体而言，我们指出《恢复本》在以下几个方面的鲜明取向：对预表与意象的解读；将整本圣经理解为一个统一且整体的核心信念；将神圣的经纶理解为神将自己分赐到信徒里面，以产生一个团体、被作成之实体的过程；以及坚持认为圣经并非主要是一套可供系统化的教义汇编，而是一个使信徒得以有分于神、经历、享受并彰显祂的媒介，从今世直到永世。

综合而言，我们认为《恢复本》呈现出一种相互强化而非彼此制约的特质：其文本上的保守性（即持续高度的直译以及对原文语言线索的细致关注）与其神学上的“厚度”（即其浓厚的正典意识、诠释学视野与颂赞导向）并不矛盾，反而相互支撑。在本文看来，《恢复本》追求对词语的严格忠实并非其终极目的，而是将其视为守护这些词语所揭示属灵实际的一种必要方式。在这一意义上，无论是其预表性的诠释取向，还是对圣经经纶的理解；无论是对正典统一性的强调，还是以团体成神为终极目标的救恩论，《恢复本》的神学根基在相当程度上都延续了教父时期以基督为中心的圣经诠释传统，同时并未排斥与历史、语法及文本批判展开对话的现代释经意识。事实上，我们多次观察到，《恢复本》的预表诠释

并非源自臆测性的想象，而是扎根于具体的语言特征（如词汇本身、礼仪语境及正典互文的呼应）。

因此，未来的研究不应仅限于探讨《恢复本》究竟是“直译”还是“意译”，而应进一步勾勒其翻译选择与研读工具如何共同构建一套一致的神学——诠释学策略。正是在这一点上，《恢复本》在诸多重要且引人深思的层面上区别于当今许多主流译本，确实构成了当代圣经译本谱系中的一项有价值且不可或缺的补充。基于本文所提出的证据，我们得出以下结论：《恢复本》的翻译理念在其整体诠释学框架上是神学正统的，在具体翻译实践中是语言忠实的；它是一部严肃、细读文本的圣经译本，其神学根基在历史上可被理解的，并与教父传统产生共鸣，再次提醒我们：圣经乃是神所默示的（提后三 16），由圣灵所感动的（彼后一 21），也是信徒“渐长以至得救”的途径（彼前二 2）。

## 5

## 论李常受关于“基督人性受造说” 之神学辨析

王艾明

围绕着地方召会信仰与实行所产生的议论中，最具学术挑战的议题之一就是李常受所持有的耶稣人性受造说，<sup>1</sup> 尽管该说法是圣经经文所明示的。迄今为止，华人福音派教会是华人新教教会的主体，无论是信徒的数量，还是独立教堂为单位的教会数量及媒体、网站和纸质出版物等，而其中对历史教会的教义正统与异端议题最敏感的，是其中正在海内外崛起的改革宗群体，他们自居以加尔文主义和新加尔文主义（Neo-Calvinism）为其教义依据。这些牧师、传道人或教会领袖对倪柝声和李常受所创制、拓展和传承的中国地方教会（或曰“召会”）的理解大多数是凭印象和感受，很少做出系统的文本研究，更难得在这个信仰群体中去体验和观察地方召会所依据的非拉铁非教会模式，及其在时间和空间中以圣经启示真理为最终指向的所作所为。因此，若简单地将地方召会纳入异端、将倪柝声和李常受等中国基督教属灵的历史人物偏执地定义为反智主义、阿里乌主义或信仰上出现偏差等等，必将伤害和危及这个属灵群体里普通信徒的基本权益，最终亏损十字架真理与三一上主的荣耀。

本文尝试从神学解释学的视野去澄清围绕着李常受所论及的基督人性受造论所产生的误解，尝试从圣经诠释学和大公教会正统教义两个方面，去理解中国地方召会属灵领袖的圣经观与神学观。最后的论证是基督人性受造论在怎样的限定语境内是可以理解的，而

---

<sup>1</sup> 李常受，〈主恢复的历史：三一神的纯正启示〉，《职事文摘》第一卷，第三期（Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2020），20。

在怎样的历史神学和教义神学语境下是有别于阿里乌主义异端的。如此，持守加尔文主义的改革宗群体，在面对着非加尔文主义教会时，是否应该以凯波尔（Abraham Kuyper, 1837–1920）的心胸与异象，去尝试理解和尊重同样持守三一真理和四大信经的其它宗派传统的教会或信仰团体。

## 一、李常受论点的文本： 《歌罗西书》一章 15 节经文汉译及诠释

如果我们想达成对话中的互相理解，避免断章取义或违背逻辑推理的基本规则所组造成的误解和曲解，最初的一步，就是将引起争议的文本先引述出来，如同初期教会教父们所为。李常受在北美华人福音派和西人新教教会中所引起的争议之一就是关于基督人性受造论的说法。我们这里先看看文本是哪些。<sup>2</sup>

围绕着《歌罗西书》一章 15 节经文，李常受所牧养的地方召会所使用的《圣经恢复本》译本汉语翻译为：“爱子是那不能看见之神的像，是一切受造之物的首生者。”对此，《恢复本》的圣经注释为：“基督是神，祂是创造者；然而，基督是人，有分于受造的血肉之体（来二 14 上），所以祂是受造之物的一部分。一切受造之物的首生者，是指基督在一切受造之物中居首位，因为从本节到 18 节，使徒着重基督在万有中的首位。”<sup>3</sup>

我们来看看李常受对此经文的诠释文本：

神的彰显，第一是借着受造之物，就是旧造；第二是借着召会，就是新造，因为召会是从复活中产生出来的。所以这段

---

<sup>2</sup> 由于特殊的历史原因，迄今为止，汉语简体字使用区域还没有机会阅读长达 139 卷《李常受文集》，每卷约有 600 到 700 页。此外，李常受毕生牧养的地方召会所使用的汉译圣经（即通称为《恢复本》译本）中所包含的详细的释经条目，也是从学术的角度研究这一属灵的教会团体之信仰走向重要内容。这里，为了有效地呈现出李常受的观点，特需要将其耶稣基督人性受造说的经文翻译及其诠释尽可能完整地引用出来，以防止产生断章取义的误解和误读。

<sup>3</sup> 《圣经恢复本（简体字版）》，第三版（台北市：台湾福音书房，2018 年），703。

圣经给我们看见，爱子是那不能看见之神的像，就是神的彰显。这彰显是借着受造之物，也是借着复活之物。受造的是旧造，复活的是新造。受造的与复活的都有一个首生者；受造的首生者是基督，复活的首生者也是基督。基督先是被造的，尔后从死人中复活，成了复活的第一个，是复活中的首生者，作了新造的头。如果说基督是从死人中复活的首生者而祂自己没有复活，那是不可能的。基督必须从死人中复活才能作复活新造的首生者。同样原则，基督既是一切受造之物的首生者，祂就必定是旧造中的一个，是受造的。<sup>4</sup>

显然，其中的“基督是受造”触碰的是新教教会所有受过基本神学教育的牧师们敏感的意识，即，初期教会搅扰最大的异端阿里乌主义（Arianism），汉译又称亚流派、亚利乌派等。李常受至今在华人福音派教会的神学院和牧者中受到抵制和否认的原因之一就在于此。尽管华人福音派对罗马天主教整体上依然是持守批评与否定的立场，但却从未放弃由罗马天主教圣统制和公会议所确立的信经和公会议颁布的基本教义，特别是三一论、基督神人二性论及所谓的“一、二、三、四、五”为正统，哪怕是在罗马天主教训导权柄和圣统制等历史与现实等议题上保持含糊立场。<sup>5</sup>

华人新教教会，包括绝大多数喜爱福音派标签的独立教会，其正统性和纯正性所依赖的第一原则，就是“唯靠圣经”（*sola scriptura*）；而其不宜而言视之为纯正信仰的教义如三一论、位格、本体、圣父圣子之同质论（*homoousia*）等等，却非圣经经文术语，而是大公教会由罗马帝国君士坦丁皇帝召集所通过的帝国教会之基本信仰教义。这也是宗教改革以来，整个基督教世界，虽然分裂成无数种派系，与公教会（希腊正教会和罗马天主教）依然分庭抗礼，彼此拒斥，却默契无间地视普世教会第一次公会议所通过的《尼西

<sup>4</sup> 李常受，〈主恢复的历史：三一神的纯正启示〉，20。

<sup>5</sup> Lancelot Andrewes, *Opuscula Quaedam Posthuma* (Oxford: John Henry Parker, 1852), 91; cited in Marion J. Hatchett, “The Anglican Liturgical Tradition,” in *The Anglican Tradition*, ed. Richard Holloway (London and Oxford: Mowbray, 1984), 49: “As one early Anglican bishop, Lancelot Andrewes, put it, Anglicans believe in one canon, two Testaments, three creeds, four church councils, and the church fathers of the first five centuries.”

亚信经》为纯正的信仰之教义规定。可以说，绝大多数新教教派维护公教会的四大信经为教义正统，即使徒信经、尼西亚信经、亚他那修信经和迦克墩信经。据皮尤调查中心最近的统计这样的教会全球范围来看，约为98.50%之多。<sup>6</sup>

在这样的语境中，被尼西亚公会议（公元325年）裁决为异端的阿里乌主义（即亚流派），因路德、加尔文等新教教会领袖们继承了公教会的立场而为绝大多数新教教会所确认，其中华人福音派整体上亦确认亚流派及其所持守的基督论为异端，他最醒目的观点是否认教父传统所定的三一论，以基督受造论为其教义特征。这就是李常受的圣经经文诠释所遇到的大麻烦和大争议所在。我们继续看，李常受关于亚流派的文本，以便明白他是如何将经文明示与教义规定之间产生的争议与含混做出解释和所确立的立场。首先李常受明确使用表明其立场的短句：“**亚流派的错误及影响**”。就此，他做出了非常系统而简洁的诠释，其中有几个段落值得详细加以引用：

圣经说得很清楚，基督是神的爱子，是神的像，是一切受造之物的首生者。换句话说，祂就是一切受造之物的第一个。然而，历代关于基督身位〔位格〕的七派说法中，有一派叫作亚流派（Arians），是在主后三百多年创始的。在《关于基督的身位》一书中，我们做过这样的论述：“他们说，基督的神性不完备，乃是到与人身相合，而成为基督，不可与神相比，不过超群出众，乃世上所有的特出人物，至尊至高因道不是自有的神，乃是受造者的元首。亚流说，基督乃是神所造的，不过在万世以前被造在万物之先而已，所以基督也有不存在的时候。又说，基督因无罪而死，才得复活、升天，而变为神。”（见该书第三页）由于亚流派的说法有错谬之处，主后三二五年，康斯坦丁大帝在奈西亚召开的第一次大会，就定这一派说法为异端。

---

<sup>6</sup> Pew Research Center, Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (December 19 2011), <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf>.

我们细查亚流派的说法，其错谬有三端，与圣经的启示相背：

（一）圣经明说，“话就是神”（约一1），而他们说道不是自有的神，因此就说基督的神性不完备，不可与神相比。这实在是极大的异端！（二）圣经说基督是从太初就有的神（约一1），是自有的，无始的，而他们说基督也有不存在的时候，且是复活，升天，而变为神。这种说法也是对基督身位一种极大的侮辱！（三）不错，圣经在歌罗西书一章十五节，是说基督乃是“一切受造之物的首生者”，并且在启示录三章十四节，也说基督是“神创造之物的元始”，但圣经并未说基督是在万世之前被造，而亚流派竟武断说，基督是被造在万世之前。总之，他们对于基督非受造的神性，完全否认，而对于基督成为受造者的时间，又过于武断，难怪奈西亚大会定为异端，而加以拒绝。“（见《关于基督的身位》第三至四页）那时奈西亚大会拒绝亚流派说基督是神的受造者，并且在万世之前被造的。因着这一个定罪，从主后三二五年至今，所有的神学家，没有一个敢说基督是受造的。

十年前在香港，有人反对我，说我讲异端，是亚流派。实在说，他们对亚流派还是一知半解。就因为亚流派被定罪，所以历代以来，人都不敢讲基督是受造者。然而，歌罗西书一章十五节明明说，爱子“是一切受造之物的首生者”。意思是，祂是一切受造之物的第一个。启示录三章十四节也说，“神创造之物的元始”。

亚流的错误在于：第一，他说基督不是神；第二，他说基督复活后变为神；第三，他武断地说，基督在万世之前就被神造好了。不错，神在万世之前就定规这样作；从神的眼光来看，基督的人性是在万世以前就有了，但是祂的成为肉体，并没有发生在万世以前，而是发生在近二千年前，祂成为肉体的时候。这就如同启示录十三章那里所说，基督是从创世以来被杀的羔羊（8节），这是神的预定，在神的眼光看来是如此。

那些说我们讲异端的人，承认基督是人，承认基督成为肉体，然而他们不承认基督是受造者。我们也要问，人是不是受造者？若是所有的人都是受造者，那基督成为人不是受造者，是什么？基督既是人，人就是一个受造者。基督既有骨、有肉、有血，怎能说祂不是受造者？如果说基督不是受造者，就是不承认基督是在肉体里来的，这乃是异端。照约壹四章来看，凡灵不承认耶稣基督是在肉体里来的，就是那敌基督者的灵（2~3节）。肉体就是受造者，不承认基督是受造的，就等于不承认基督是在肉体里来的，这就是那敌基督者的灵。<sup>7</sup>

在《关于基督的身位》著作中，值得注意的段落还有，李常受列举了七种关于基督身位的论点，确认其中六点都是异端，唯有第七点是纯正的观点：

历代的正统派，经过前面所说的四次总会，到主后五五三年在康斯坦丁所召集的第五次总会，都承认基督兼有神人二性并且此二性俱各完备，而合于一位之身，不相分，也不相混不另成一新性。我们的主确是神子，也是人子；是完全的神也是完全的人；是真神，也是真人；是神而人，人而神的一位；有完全的神性，也有完全的人性。祂这神人二性，性不可混。这是神全部的圣言正确的启示，也是神历代的教会正宗的看法。我们这神而人的主，一位两性，不分不混，真是奥妙中的奥妙，配得我们永远的敬拜和赞美！<sup>8</sup>

这里，尤其需要强调的是，李常受及其所牧养的地方召会完全持守第五次大公会议即迦克墩公会议所颁布的教义规范，即被誉为大公教会第四大信经《迦克墩信经》。这个是我们澄清对地方召会所有围绕着基督论产生的困惑、疑虑和误解最为关键的地方。就此，李常受实际上接受并传承了新教主流宗派的信义宗、归正宗和圣公

<sup>7</sup> 李常受，〈主恢复的历史：三一神的纯正启示〉，20-26。

<sup>8</sup> 李常受，《关于基督的身位》（台北：台湾福音书房，1971），5。

宗在涉及普世教会大公会议的教理和教义规范，或用殉道教父里昂的爱任纽（Irenaeus of Lyons, 130–202）特别确定的术语“信仰规则”（Rules of the Faith），<sup>9</sup>或者可以再说进一步说，李常受与路德、慈运理（Zwingli）、克兰麦（Cranmer）、加尔文、诺克斯（Knox）等新教改教家和主流宗派教会传统完全一致。

迦克墩信经，是继使徒信经、尼西亚信经和亚他那修信经之后，普世教会再次就三一论正统教义所做的进一步厘清，最终完成了基督信仰围绕着耶稣基督的正统理解与解释的教义规定。<sup>10</sup>一直到今天，绝大多数新教教会，无论神学智性或深或浅，都不能在此教义上含糊或偏离，否则，必定濒于异端邪说之险境或陷阱。能够读到李常受文本所确认的地方召会之基本立场和观点，我们应该将此作为一个诠释的前提，如加尔文所言的，这是在“主要教义”上的纯正立场！<sup>11</sup>

那么，如何理解和诠释倪柝声和李常受就圣经经文明示中所写的基督人性之受造呢？是逻辑上的一致性，还是字义上的明证性？或者两者兼而有之？

## 二、圣经诠释学： 字句明示论与寓意、预表及奥秘释经传统

从使徒时代开始，犹太教经卷作为基督教的旧约，就面临着如何诠释的神圣作为。一直到今天即使放在汉语世界，同样也呈现出与初期教会同样的情景与需求。若可以简单地做出回答，我们可以依据新约圣经的启迪，做出两种类型的划分，这就是：“他叫我们能承担这新约的执事。不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活。”（林后三6）

<sup>9</sup> *Encyclopedia of Early Christianity*, edited by Everett Ferguson (New York & London: Garland Publishing, 1990), 472.

<sup>10</sup> Michel Fédou, “Chalcédoine (Concile), 451,” *Dictionnaire critique de Théologie*, sous la direction de Jean Yves Lacoste (Paris: PUF, 1998), 214–16.

<sup>11</sup> 加尔文，《基督教要义》下册，钱曜诚等译，孙毅和游冠辉修订（北京：三联书店，2019年），1038。

这样，最初的使徒教父们的释经方法就传承了犹太经师、希腊哲人等释经做法，在字句考证和字义诠释两个方面做出了最初的拓展与创制。今天在海内外华人学界和教界都比较熟悉的释经方法，如，寓意解经、预表解经、伦理解经、历史解经、象征、托寓对偶、比喻、暗喻、明喻、讽喻、类比等等，都是在字义明示的基础上，将信仰传承、哲理沉思等古老民族的口传信仰凝聚于经文理解和诠释中留下的诸种方法和路径。中古教父时期对初期教会诠释圣经经文的传统以一首拉丁诗歌做出总结：

*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia.* 汉译为：文字，事之所载；寓意，信之所赖；伦理，行之所依；末世，心之所望。

这就是著名的四意解经法。

圣经中不同层次的意义：依照古老的传统，圣经的意义可分为两种：即字面的意义和属灵的意义，后者又分为寓意、伦理及末世的意义。四种意义彼此深深地相协调，可确保教会活生生的读经，产生丰富的内涵。所谓“字面的意义”就是那来自圣经言词所表达，透过释经学的正确解释规则所发掘的意义，而“属灵的意义”则指寓意、伦理、奥秘。<sup>12</sup>

历史文献显示，倪柝声和李常受勤于读书，一生都在孜孜不倦地博览群书，特别注意研读教会史的圣贤在解释圣经经文方面的著作，我们进入他们的事工中，就会发现在属灵的追求上，他们为了避开宗派主义的偏见与痼疾，很早就开始超越新教教会的宗派观点，进入中古教会的属灵传统，如盖恩夫人等等。这些都是文献所载的见证。<sup>13</sup> 因此，在研读《恢复本》圣经译本的时候，圣经经文的原文字义必须明确的直译，而不能带着自己有限的灵性所得和神学知

<sup>12</sup> 《天主教教理》（香港：公教真理学会出版，1996），34。

<sup>13</sup> 李常受，《倪柝声——今时代神圣启示的先见》（简体字版）（Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2003），17-19。

识去理解经文。如同托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225–1274）所言：“圣经的所有意义都以字面的意义为基础。”<sup>14</sup>

这就铺垫了我们去研读和理解为什么《恢复本》严格按照经文字义来翻译歌罗西书一章15节。在这个步骤之后，我们才可以进入诠释字义所包含的意义与启示。

李常受在《关于基督的身位》中提及，最初关注“基督为所有受造物之首生”（西一15）这段经文的是倪柝声：

人是受造者（创一27；徒十七26）。基督既是人，当然祂也是受造者。这是以下两处圣经所启示的：歌罗西书一章十五节说，“爱子…是一切受造之物的首生者。”（原文）这是以清楚的明文，告诉我们，基督是受造的，是受造之物的首生者，受造之物的第一个。在启示录三章十四节，基督称自己作“神受造之物的元首”。这也告诉我们，祂是受造的，是受造之物的元首，受造之物的第一个。

以上两节经文，有的译本不切合原文的意思。（中文译本就是一例。）也有人不按正意，领会这两处的经言，所以就不承认基督也是受造的。但是许多权威译本，如英文钦定本，英文更订本，美国标准本，美国新标准本，扩大新约译本，莱色勒希英对照直译本，达秘新译本，康尼拜尔书信译本，魏茅斯译本，汇编直译本，蒙格雷译本等，都是将歌罗西一章十五节下半译作：“所有受造的首生者”，或“一切受造的首生者”。造此句之原文，必须如此译。倪柝声弟兄一九三四年在上海得胜聚会时，曾将此句译作“一切受造之物的首生者”。倪弟兄且根据此准确译文，释放一段话语说：“在创造里，子是受造之物的首生者，也是受造之物的第一个（启三14）。因为神在祂永远的计划里，在创世以前，就

<sup>14</sup> 圣多玛斯·阿奎那 [托马斯·阿奎那]，《神学大全》1，1，10，ad 1（台北：中华道明会/碧岳学社联合出版，2008），20。

定规要叫子成肉身，成功救赎（彼前一 20）。所以，在神的计划里，子是第一个受造的。因此，祂是受造之物的元首。”（一九三四年三至四月出版，复兴报第三十四期第九十七面）中文圣经将“一切受造的首生者”，译作“首生的在一切被造的以先”。这不是字对字的直译，乃是照译经者的见解而译的。造这译法，“在一切被造的以先”一句，是与下文十七节“在万有之先”一句重复了。”<sup>15</sup>

### 三、经院神学圣师的教义辨析与正解： 托玛斯阿奎那那论基督人性受造论

为了避开新教教派林立造成的误解、误会和误判，我们不妨可以回到中古教父传统，看看尼西亚大公会议之后的教父们是如何以大公会议所确定为纯正教义作为基础，去解释圣经文本与光照中的启示真理，并且是如何以严密的逻辑思维，去化解言语表述与互动所造成的各种含糊、暗示和默认过程中可能造成的烦恼、争执和冲突。如同维根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889–1951）所言，“凡是可以说的东西都可以说得清楚；对于不能谈论的东西必须保持沉默。”<sup>16</sup> 经过三百年殉道教父的祈祷、凝思与持守，圣经启示的光照越来越清晰地出现在一代代圣徒的智性与灵性的见证，因此才以圣经正典、信经和公会议决议等可遵循的教义、教理和教规等方式规范着信徒的信仰与言行。如此可以说得清楚的启示，或迟或早将影响远在东方的古老中国，并诉诸于古老象形文字的图像式表述与传讲。

这就是我需要专门引用阿奎那的《神学大全》（*Summa Theologiae*），看看这位有天使博士之称的先圣是如何回答基督位格所产生的各种疑问，并以圣经启示和严密的逻辑论证来厘清和分辨似是而非的谈论和观点，最终给与清晰的解释和完整的界定。令人欣慰

<sup>15</sup> 李常受，《关于基督的身位》（台北：台湾福音书房，1971），25。

<sup>16</sup> 维特根斯坦 [维根斯坦]，《逻辑哲学论》，贺绍甲译（北京：商务印书馆，2013），23。

的是，最终验证了圣灵的眷顾与引领始终是恒定一致的，可以穿越时空，贯穿整个人类蒙恩得救的历史。

阿奎那是用严密的逻辑思维将过往一千多年间传自使徒、护教和殉道教父及既往的数次普世大公会议所确认的教义做出基于圣经启示与光照的理性分类与辨析，其基本的论证构架为：

- 1) 质疑 (*Ad pimum sic proceditur.../Objection 1...*)  
举出数个与此论点相反的对立意见。
- 2) 反之 (*Sed contra/On the contrary*)  
根据作者阿奎那的观点引经据典的言论。
- 3) 正解 (*Respondeo dicendum quod/I answer that*)  
阐述阿奎那自己的主张与分析。
- 4) 释疑 (*Ad primum ergo dicendum.../Reply obj. 1...*)<sup>17</sup>

就我们正在谈论的议题而言，《神学大全》中译本为第十三册，第十六题“论关于基督之‘存在名分’及‘成为’者”有系统而历史性地阐述，围绕着基督之道成肉身所激发的、所有似是而非和含糊不清的理解，做出清晰的澄清与辨析，最终给与符合使徒教会信仰正统的教义界定与神学诠释，恰恰与我们上述竭力理解的汉语神学世界无法获得一致或共识的议题基本相关，甚至完全可以帮助我们去理解圣经经文明示、李常受言说和其他与之存在歧义或异议的各种论点。

我们先看看阿奎那是如何进入这个奥秘，并系统地列出诠释的教义性议题，他就此议题即基督之“存在身份或名分”(*esse*)与“成或成为”分为十二神学命题之问：<sup>18</sup>

1. “天主是人”这命题是不是真实的。
2. “人是天主”这命题是不是真实的。

<sup>17</sup> 阿奎那，《神学大全》第一册（台北：中华道明会碧岳学社，2008年），编辑说明。

<sup>18</sup> 阿奎那，《神学大全》第十三册，252-84。

3. 基督是否可以称为“主的人”。
4. 凡归属于“人子”者，是否可以用以称述“天主子”；也可做反向的相同质问。
5. 凡归属于“人子”者，是否可用以称述天主的性体；以及凡归属于“天主子”者，是否可用以称述人的性体。
6. “天主子成为人”这命题是不是真实的。
7. “人成为天主”这命题是不是真实的。
8. “基督是受造物”这命题是不是真实的。
9. “这个人”，即基督，“开始存在”，或“曾常常存在”，这命题是不是真实的。
10. “基督作为人或就其是人而言是受造物”，这命题是不是真实的。
11. “基督作为人或就其人而言是天主”，这命题是不是真实的。
12. “基督作为人或就其人而言是自立体或位格”，这命题是不是真实的。

其中，第8、10题直接关涉到我们上面所议论和探索的命题，即基督与受造物。这个命题所引起的论争已经超越了圣经启示仅仅止于经文明示，还是字句背后的奥秘所含有的更具神圣的光照，即启示真理。这样，历史中存在和发展着的教会先贤、先见和先圣们不断地从圣经经文中，获得关于永恒真理的不断的光照，是否可以用人类理性加以分类、界定和抽象，以便作为普世教会共同遵守的教义，或“共信之道”来加以传承，并从异端邪说中得以超越与澄清。<sup>19</sup>

现在，我们先就命题之问八，即：“**基督是受造物**”这命题是**不是真实的**，来进入阿奎那的思辨系统世界：

---

<sup>19</sup> “共信之道”（多一4，和合本）/“共同信仰”（铎一4，思高本）；“要为从前一次交付圣徒的真道竭力地争辩。”（犹3，和合本）/“维护从前一次而永远传与圣徒的信仰。”（犹3，思高本）

### 1) 质疑 (*Ad pimum sic proceditur... /Objection 1...*):

“基督是受造物”这命题似乎是真实的：因为：

- a) 教宗利奥一世（440—461）说：“这是新的和前所未闻的结合：即那现在和昔在的天主成为受造物。”（参见奥斯丁《证道集》第一二八篇）。可是，这句话却可以指称或用于基督，即天主圣子借着降生成人所成为者（受造之人）。所以，“基督是受造物”这命题是真实的；
- b) 两种本性（天主性[神性]和人性）的特征，都能用以指称两种本性的共同自立体，无论用什么名称来表示这个共同自立体。人性的特征是“受造物”，如同天主性的特征是“造物主”一样，所以可以兼用二者来指称基督：即祂是受造物，以及祂是非受造的和造物主。
- c) 灵魂是人的主要部分，身体是次要部分。可是基督因取自童贞女的身体，简洁地称为生于童贞女者。所以，也应该因其为天主所造的灵魂，而简洁地说基督是受造物。

### 2) 反之 (*Sed contra/On the contrary*):

针对上述的论证，阿奎那取安罗修主教（Ambrose, 340—397）在其传世名著《论天主圣三》中针对阿里乌异端所做的论述来作为反论，不赞同“基督是受造物”之命题。他的观点是：

“难道基督是因为一句话而形成？难道基督是因一命而受造？”（参看《圣咏》第三十三篇 6 节和第一四九篇 5 节：“因天主的一句话，诸天造成……上主一命它们，立即受造。”）由此，圣盎博罗修断论到：“可是在天主内怎能有受造物存在呢？因为祂是单纯性体的天主，而非组合性体的天主。”（参看《论信德》卷一第十六章）所以，不应该赞同“基督是受造物”这命题。

### 3) 正解 (*Respondeo dicendum quod/I answer that*):

正如热罗尼莫（耶柔米）关于《欧瑟亚》第二章 16 节所说的：“由于用语不当，而陷入异端邪说。”（注解，拉丁通行本注解），所以，我们与异端派人士不应该有共同的用语，以

免被误为我们赞同他们的错误。可是，亚略异端派人士却说基督是受造物，并小于天主圣父，而这不但是由于人性，而且也是由于天主的位格。所以，我们不应该绝对地或不加分辨地说，基督是受造物，或小于天主圣父；**而应该加以限制即是按照人性来说**。可是，那些毫无疑惑地，而属于天主位格本身者，就能基于人性而绝对地用以称述基督；例如，我们绝对地说：“基督受苦受难，并被埋葬。”就如连在一般形体的和人的事物方面，那些属于某一部分者，如果有疑惑或不确定它们是否也属于整体。

阿奎那在做出正解之后，依然意识到如何回答各种疑惑，特别是将基于圣经经文明示和经过希腊哲学诠释过具有逻辑一致性的教义之间的似是而非或完全不同的理解之间建立起可明白的关联。因为围绕着基督论中的道成肉身之道，即逻格斯（*Logos*），约翰福音开篇所确立的十字架真理，与福音书中亲自与信徒们在一起的耶稣，上主的独生子，这两者认知之间的关系，究竟是如何汇入作为大公教会正统教义的三一论中，整个第二和第三世纪，几乎最有影响力和声望的护教家、神学家及殉道教父们都给与了极大的关注与思考。如特土良、爱任纽、俄利根等等。后来，就此做出阿里乌主义为异端的尼西亚公会议，即普世教会第一次大公会议，亦来源于此背景。因此，千年之后的阿奎那在系统化界定基督论中的位格与神人二性之存在论定义时，将尼西亚前的教父神学论争所具有的可诠释性要点作为释疑部分予以点明，以示心领神会之效果。

#### 4) 释疑 (*Ad primum ergo dicendum.../Reply obj.1...*):

- a) 关于基督，圣师们有时为了简化起见，利用“受造物”一名称，而忽略加以限制。可是在他们的言论中，隐含有“按照人性”此一限制。
- b) 人性的一切特征，一如天主性的一切特征，都多少可以用来称述基督。所以，大马士革的约翰在《论正统信仰》卷三第四章说：“基督既是天主又是人，既是受造的又是非受造的，既是可以受苦的又是不可以受苦的。”可是，那些关于两种

本性（天主性和人性）有所悬疑者，则不应该加以述说而不加限制。所以，大马士革的若望后来在另一处（卷四第五章）又说：基督的“唯一自立体，按天主性是非受造的，按人性却是受造的。”就如反过来说，不应该不加限制地说“基督是没有身体的，或是不能受苦的”，以避免摩尼派人士的错误：因为他们主张基督未曾有真实的身体，也未曾真正地受苦；而应该加以限制地说：“基督按天主性是没有身体的，和不能受苦的。”

在第十节命题之问中，阿奎那继续就“**基督作为人是受造物**”是否是真实的做出探索与回答：

**质疑：**“基督作为人或就其人而言是受造物”或者“开始存在”，这命题似乎是错误的。

**反之：**凡是存在的或是某物的，或者是造物主，或者是受造物。可是，“基督就其为人而言是造物主”，这命题是错误的。所以，“基督就其为人而言是受造物”，这命题是真实的。

**正解：**当说“基督作为人”时，在补充语里重提“人”这一名称，能是由于或针对基体，<sup>20</sup>也能是由于或针对（人的）本性。如果是由于或针对基体而重提“人”此一名称，由于在基督内人之本性的基体（圣子的位格）是永恒的，和非受造的；所以，“基督作为人是受造物”这命题是错误的。可是，如果是由于或针对人的本性，则命题就是真实的；因为由于人的本性或根据人的本性，这“是受造物”属于或适用于基督，正如前面第八节所说的。

---

<sup>20</sup> 汉译术语“基体”原本是生物学、化学、材料学等自然科学术语，特指物质材料和构成中的从属性部分，用来译拉丁文 *suppositus*。Summa 法语译本就此拉丁文术语的诠释为 *suppôt*（汉译物质材料），或在下面的、内部的构成部分（*placée au-dessous, qui est au-dessous, subordonné, inférieur*）。Cf. L. Quicherat and A. Daveluy, *Dictionnaire Latin-Français*, rev. by Émile Châtelain (Paris: Librairie Hachette, 1855)。但就阿奎那《神学大全》的教义系统所使用的术语来看，*suppôt* (I, Q.29, a. 2; Q.31, a.1, s. 4,5; III, Q.2, a. 2,3; Q. 50, a.5, s.2, 3;) 与 *HYPOSTASE, PERSONNE* 同义，即英译术语 *divine person*。Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, vol. 4 (Paris: Cerf, 1994), 740。汉译为“位格、自立体”，参见：雷立柏（Leopold Leeb）编，《汉语神学术语辞典：拉丁－英－汉并列》（北京：宗教文化出版社，2007年），75，118。

阿奎那强调，在他的辨析中，“基督作为人”命题中的“人”这个名称，是取其“本性”之义，而非取其“基体”（*suppositum*，即，汉译“位格”，或李常受神学术语选择汉译为“身位”）之义。当我们说“基督作为人（*secundum quod homo*）”，其实是说，“基督就其‘是’人而言”（*secundum quod est homo*）。他就此明确到：“对于‘基督作为人是受造物’这命题，应予承认，而非否认。可是，如果有所附加而牵连到基体，那么就应该否认，而非承认这命题。”<sup>21</sup>

最后，在这个议题的释疑部分，阿奎那给与了结论性的界定：“由于（在基督内）人性是受造的，而基体（*suppositum*）是非受造的；所以，虽然不应该绝对地承认‘这人是受造物’这命题，可以却应该承认‘基督就其为人而言是受造物’这命题。”<sup>22</sup>

### 5) 结语：正统与异端，缘由与界限

我们最后就要面对一个现实的议题，即，为什么在诠释圣经经文（西一15）会引起华人新教教会内部几乎所有的派系、组织、团体都对地方召会圣经译本的不同译法产生类似于正邪势不两立般的冲突？

显而易见，针对早期教会教父传统中围绕着旧约圣经经文开始思考、探索和确立其中的奥秘、启示和可以诉诸于教义的文字表述，于是，歧义、争论和冲突由此而起。这段经文为：“在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。從亘古，從太初，未有世界以前，我已被立。沒有深淵，沒有大水的泉源，我已生出。大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出。耶和華還沒有創造大地和田野，并世上的土質，我已生出。”（箴八二二22-31）。

享誉国际神学界的神学家帕利坎（Jeroslav Pelikan）就此争端汇集为“作为被造物的基督”题目下：<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 阿奎那，《神学大全》第十三册，278。

<sup>22</sup> 阿奎那，《神学大全》第十三册，279。

<sup>23</sup> Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971), 191-200.

将娄格斯与上帝的儿子的称法用来解释和关连圣经中有关立嗣的话、同一的话、区分的话，以及由此所引申的话，这是第二与第三世纪包括西部的德尔图良（特土良）和诺瓦替安（诺洼天，Novatian），以及尤其是东方的奥利金（俄利根）在内的神学家在神学上的精心杰作。<sup>24</sup>

这里，汉译术语的选择，可以显示出当时围绕着基督论出现的几种理解，在正统教义最终确立之前，都是源自对圣经经文的诠释和抽象，如嗣子论（adoption）、同一说（identity）、有别说（distinction）及引申论（derivation）等四种论点。其中，在这个时期最具影响力的神学家奥利金以希腊哲学的思维将逻各斯与基督的关系，将圣经经文中所涉及的相关经训做出其产生极大影响的诠释，即通过诠释箴言八 22-31 而得出娄各斯是一种被造物，并从属于上帝，“所有被造物中最早生的是智慧这一被造物。”（*Or. Princ.* 4.4.1. GCS 22:349）：

俄利根的学生，亚历山大的狄奥尼修斯（Dionysius of Alexandria）甚至进一步引申这种反撒巴里乌派的解释，他声称“上帝的儿子是一个被造物，并由原本不是他自己的但本质上又不同于圣父的某种东西造成，……所以作为一个被造物，在他出现之前并不存在。”（*ap. Ath. Dion.* 4.2 Opits 2:48）从狄奥尼修斯留存至今的著作残篇看来，在《箴言》第八章 22 节上“造”这个词是此教义的证据，就像撒巴里乌主义是挑起争议的原因一样。跟他同名又是同时代的罗马的狄奥尼修斯（Dionysius of Rome），并未因为同名就认同他的解释，反而痛斥这样解释“造”是“荒谬绝伦”的。……在这段话中，“他造”（He created）并非指跟（他制造）（He made）同样的意思；它指生出，而非被造。<sup>25</sup>

就此而言，今天我们应该明白，在大公教会正统信仰的教义系

<sup>24</sup> 帕利坎（Jaroslav Pelikan），《基督教传统：大公传统的形成》（*The Christian Tradition—A History of the Development of Doctrine*, vol. 1），翁绍军译，陈佐人校（香港：道风书社，2002），274。

<sup>25</sup> 帕利坎，《基督教传统》，276。

统形成和确立的过程中，围绕着圣经经文的启示和奥秘所作的各种理解和诠释，呈现出各种不同的甚至是截然相反的界定和陈述，因此，借助教义史和历史神学研究大家的研究，我们可以明白其中的曲直与冲突，进而明白教义教理是如何最后确立的，而被界定为异端的定义又是如何不至于影响后来的圣经正典化的完成。这里，基督是否是受造物，或者，在何种前提下，对圣经经文明示和暗示的受造的定义与理解又不至于导致否认正统信仰的教义界定：

尽管对亚利乌派文献的传达甚至比对其他异端文献的传达更混淆不清，但显而易见，亚利乌派的争论是突然发生在对《箴言》八章 22–31 节的注释上的。……亚利乌供认，他和他的同事写信给亚历山大，他在其中宣称圣子“很早就被圣父所生，在亘古之前被造和被立”（Ar. Ep. Alex. 4 Opitz 3:13）时引用了相同的动词。希拉里在叙述亚利乌派学说时说，“他们坚持（基督）是一个被造物，因为这是被写在《箴言》八章 22 节上的。”（Hil, Trin. 4.11. PL 10:104）其实，照希拉里所说，在亚利乌派的所有论据中，这段话预示正统派信念有破灭的危险，这是“他们掀起的最大风浪、狂风大浪。”（Hil. Trin. 12.1. PL 10:434）而狄迪莫斯（Didymus the Blind, 313–398）把这段话称为由异端提出的“最早的异议”，同样也是“最漠视宗教信仰的和荒谬的”（Schwartz 1938, 3:157）<sup>26</sup>

围绕着“被造、受造物”所产生的诠释、争议，使得早期教父时期的许多影响极大的教会领袖们必须谨小慎微地在经文与界定之间做出与其正在形成中的信仰系统之间建立符合逻辑一致性的理解。娄各斯——圣子（Logos-Son）究竟以怎样的语汇来呈现出来，经文字句的神圣性不容取舍和更改，教会必须以公会议的权威来裁定各种不同理解中的正统与异端：

这种认定被尼西亚信仰的辩护者看作是至关重要的。安菲罗库斯说，‘倘使一个人不把救世主基督说成也是万物的创造

---

<sup>26</sup> 帕利坎，《基督教传统》，277。

者，那么这个人就是全无宗教信仰的人和对真理陌生的人。

（Amph. fr. 16 PG 39:116）亚他那修论证说，除了“主”以外，被造的生命也因被立，“主早于亘古之前，由于主才有亘古，正由于主，所以我们也有可能获得永生”，这是不恰当的。主从非存在中产生了人，只有他能在人倒退陷入威胁他们的虚无之后，还召唤他们。（Ath. Ar. 2.76 PG 26:308; Ath. Inc. 4. Cross 6–7）……《尼西亚信经》的辩护者把亚利乌派据以称这先在者为一个被造物的那些话运用到这道成肉身的人和他实际被造的作为人的本性。这首先意味着，在《箴言》第八章 22 节上的“他造了我”，或则必定是在一种不恰当的意义上使用“造”这个词（Didym. Trin. 3.3. PG 39:805–17），或则必定是说及道成肉身的基督被造的人性。后者是更易明白的解释，把这些话看作是指“主耶稣被圣母玛利亚所生，为了去解救圣父的众造物”（Ambr. Fid. 3.7.46 CSEL 78:124–25）。于是，“他造”是跟“他立”同义的一——立不仅在基路伯之上立，而且也在马槽之中。也可以把其他这一类话解说成适用于他被造的人性。（Didym. Trin. 3.3. PG. 39:817; Hil. Trin. 12.44–45. PL 10:460–63）<sup>27</sup>

注意，这里教父们所用的“他（祂）被造的人性”之解与千年之后的阿奎那在其《神学大全》里所论及的“就其人性而言”是一致的，或者说，若对圣经经文用词的诠释，不会推演到否认基督永恒的神圣性等阿里乌主义诸种异端之论，就符合教会正统信仰的范畴。

若我们就神学解释学视野来看，保罗·利科（Paul Ricoeur）所言的“解释的冲突”往往意味着其涵义的丰富性和多样性。<sup>28</sup> 围绕着汉语用词，“被造”、“受造”，为什么华人新教教会许多牧者非常敏感，常常会非常明确地断言与阿里乌主义异端有染，而又因着“唯靠圣经”（*sola scriptura*）之绝对正确的改教原则，不敢删去箴言八 22 的经句：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，

<sup>27</sup> 帕利坎，《基督教传统》，293。

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Editions du Seuil, 1969), 23.

就有了我。”同时，也不愿意按照希腊文原文直译歌罗西书一 15，而做出避免造成基督人性受造的经文明示：“爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。”（和合本）

而与同时期华人天主教徒所使用的《思高本》一样的，还有新教教会的《文理译本》，其对《和合本》译本最终形成影响最大，亦是完全按照希腊文原文直译：“彼乃莫能见之上帝像，为凡受造者之首生。”值得对照的是英语世界最经典的 KJV 译本：“Who is the image of the invisible God, the firstborn of every creature.”在法语世界最具影响力的天主教和归正宗共同使用的《修和译本》（TOB）：“Il est l’image du Dieu invisible, Premier-né de toute creature.”此外，天主教世界通行的《耶路撒冷版本圣经》法译本亦与《思高本》、《文理译本》、《恢复本》、《修和译本》一样，完全直译自希腊文原文。<sup>29</sup>

从历史神学和教义史的层面来看，自 325 年尼西亚公会议以来，针对阿里乌主义将圣经经文用于“被造、被造物或受造”上升到圣子次位论、圣子非永恒性、圣子既非真神，亦非真人等等危及到使徒信仰正统的神论、基督论、救恩论等根本教义，因此，整个大公会教会最具神学思辨智慧和纯正信仰的主教和神学家们都被卷入对阿里乌主义的清理、防范和论辩中，最终，不顾圣经经术语明示，以公会议的权威，确立三一论为纯正信仰的正统教义。如富勒神学院系统神学教授，著名的信义宗神学家卡维里（Veli-Matti Kärkkäinen）所言：

要理解阿里乌主义对三一论正统信仰所做的挑战意义何在，我们必须认识到这个危机不仅仅关乎基督论和三一论教义，而且还关系到基督徒最终的救赎与否。试想一下：如果圣子如同我们一样仅仅是一个受造物，那将为人类开创一个路径即，可以仿效这位救主，只要与圣父的意志一致并顺服圣父就可以成为圣子一样。如同圣子被圣父所收养，我们也可以

<sup>29</sup> *La Bible de Jérusalem*, trans. into French under the direction of the École biblique de Jérusalem (Paris: Les Éditions du Cerf, 1992), 1701.

这样。阿里乌主义引发了一个本体论的危机，若一个受造物也可以实施神的救赎大能，那么，是不是人人都可以这样，那基督信仰中的最高主权者会是哪位呢？这里暗含着的动摇上主绝对性和永恒性的危机使得这两个世纪的教父们坚定地以教义教理来诠释圣经经文。<sup>30</sup>

这样，通过维护尼西亚正统信仰的众教父们一代代努力，在信经、教理和教义层面，在涉及到三一论、基督神人二性论等基本信仰所使用的术语上，就确立“受生”（*begotten*）为耶稣基督与圣父之间的关系，而非“被造、受造”（*made, created*），以便防止滑向否认三一论，否认基督永恒神性的次位论或幻影论等异端。<sup>31</sup>《亚他那修信经》对此做了一个信经式教义规定：

1. 凡人欲得救，首先当持守大公教会信仰。2. 此信仰，凡守之不全不正者，必永远沉沦。3. 大公教会信仰即：我等敬拜一体三位，而三位一体之神。4. 其位不紊，其体不分。5. 父一位，子一位，圣灵亦一位。6. 然而父子圣灵同一神性，同一荣耀，亦同一永恒之尊严。7. 父如何，子如何，圣灵亦如何。8. 父不受造，子不受造，圣灵亦不受造。9. 父无限，子无限，圣灵亦无限。10. 父永恒，子永恒，圣灵亦永恒。11. 非三永恒者，乃一永恒者。12. 亦非三不受造者，非三无限者乃一不受造者，一无限者。13. 如是，父全能，子全能，圣灵亦全能。14. 然而，非三全能者，乃一全能者。15. 如是，父是神，子是神，圣灵亦是神。16. 然而，非三神，乃一神。17. 如是，父是主，子是主，圣灵亦是主。18. 然而，非三主，乃一主。19. 依基督真道，我等不得不认三位均为神，均为主。20. 依大公教，我等亦不得谓神有三，亦不得谓主有三。21. 父非由谁作成：既非受造，亦非受生。22. 子独由于父：非作成，亦非受造；而为受生。23. 圣灵由于父与子：既非

<sup>30</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, *Christian Understandings of the Trinity* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 47–61.

<sup>31</sup> Karl Rahner, *The Trinity*, translated by Joseph Donceel, introduction, index, and glossary by Catherine Mowry LaCugna (New York: Herder & Herder, 2003), 1–6.

作成，亦非受造，亦非受生；而为发出。24. 如是，有一父，非三父，有一子，非三子，有一圣灵，非三圣灵。25. 且此三位无分先后，无别尊卑。26. 三位乃均永恒，而同等。27. 由是如前所言，我等当敬拜一体三位，而三位一体之神。28. 所以凡欲得救者，必如是而思三位一体之神。29. 再者，为求得永恒救赎，彼亦必笃信我等之主耶稣基督成为人身。30. 依真正信仰，我等信认神之子我等之主耶稣基督，为神，又为人。31. 其为神，与圣父同体，受生于诸世界之先；其为人，与其母同体，诞生于此世界。32. 全神，亦全人，具有理性之灵，血肉之身。33. 依其为神，与父同等，依其为人，少逊于父。34. 彼虽为神，亦为人，然非为二，乃为一基督。35. 彼为一，非由于变神为血肉，乃由于使其人性进入于神。36. 合为一；非由二性相混，乃由位格为一。37. 如灵与身成为一人，神与人成为一基督。38. 彼为救我等而受难，降至阴间，第三日从死复活。39. 升天，坐于全能神父之右。40. 将来必从彼处降临，审判活人死人。41. 彼降临时，万人必具身体复活；42. 并供认所行之事。43. 行善者必入永生，作恶者必入永火。44. 此乃大公教会信仰，人除非笃实相信，必不能得救。<sup>32</sup>

这就是为什么在华人新教教会里，从信经的用词来看，“受造、受造物”已经完全不能与耶稣基督相关联了，否则，就会被界定为阿里乌主义异端，这样的教义神学规则影响了《和合本》圣经翻译，将歌罗西书一 15 节的原文调整了一下汉译秩序，以避开耶稣基督人性受造的经文明示而被误认为阿里乌主义异端：“爱子是那不能看见的神的像，是首生的，在一切被造的以先。”而如上所言，希腊文原文却是《思高本》、《文理译本》、《恢复本》及权威的英译本和法译本一律忠实的原文直译为：“爱子是那不能看见之神的像，是一切受造之物的首生者。”（西一 15）

<sup>32</sup> 汤清译，章文新（D.F.P. Jones）校，《历代基督教信条》，金陵神学院托事部，1955 年（香港：基督教文艺出版社，2000），28–30。参见：《历代教会信条精选》，赵中辉等译（台北：台湾基督教改革宗翻译社，1998 年），14–15。

## 结论

公允地说，李常受本着忠实于圣经原文来翻译，与天主教等其它译本一样，同时，他也就基督人性受造所做的诠释前已经明确无误地维护大公教会正统教义，拒绝和否定了阿里乌主义异端，并将“三一论”始终确立为地方召会的基本信仰，如上所详细引用。因此，为了在当今海内外华人教会中，避免断章取义和凭血气随意定罪其它不同的宗派传统和神学视野，我们花了极大的篇幅引用了圣托马斯·阿奎那关于基督人性受造论的论证，同时，也将华人教会持守亚他那修信经所固守的信经传统的特定术语呈现出来。这样，我们就可以在地方召会与其他对这一矢志回归新约圣经所记载的使徒教会模式的信仰群体不太熟悉的教会之间，建立起一个彼此倾听的平台，借着圣经启示的神圣光照和中古教会圣贤的见证，逐步化解汉语语汇表达古老的基督信仰传统所具有的语言学和语用学等的局限，最终一定会明白和理解对方，一同成长，荣耀主名（弗二 14-22）。

总而言之，除非我们也将古教父、众尼西亚公信经维护者、阿奎那等定为异端或教义偏差，否则，我们就不应该简单盲目地将《恢复本》圣经这段经文直译及其信仰群体即地方召会定为异端。目前，围绕着李常受及《恢复本》圣经译本和注释所产生的很多误解、误读与极端偏颇的论点，已经造成了基督徒群体内部的裂痕与损害，也误导了公共社会和国家法律部门。

因此，本着圣经启示真理和大公教会正统信仰，我们应该冷静地回到十字架真理的光照中，从教父传统和经院神学的教义系统中诠释圣经经文的奥秘，并以加尔文所着重的诠释思路，即，学会何为纯正的教义，进而，区别何为主要教义和次要教义。<sup>33</sup>最后，我

---

<sup>33</sup> “纯正的真道以及纯洁圣礼的施行，足以使我们承认某种组织有资格被称为真教会。根据这一原则，即使这组织在两个特征之外有无数的问题，但只要具备这两个特征，我们就不能离开她。此外，有时在施行圣礼或传扬真道时会遇见一些问题，但这不应当影响我们与教会交通。因为并不是所有的教义都是关键性的，有的教义重要到每一个人都当毫无疑问地接受它们为正统信仰的原则。例如：神是一位，而基督是神，也是神的儿子；我们的救恩依靠神的怜悯，等等。再者，有一些真教会彼此在次要教义上立场不同却仍能合一。……使徒保罗的吩咐是：

愿引用一段充满着忧患和哀伤的预言作为这次探索和沉思的结语：

教会的几千年历史充满了失误，以至于我们能够理解但丁的可怖比喻：巴比伦的妓女坐在教会的华车上；另外，十三世纪巴黎之主教威廉（William of Auvergne）的可怕评论也是可以理解的。他说，那些看见教会之野蛮的人一定会变得目瞪口呆，恐惧不已：‘她不再是一个端庄的新娘，而是一个极其丑陋凶狠的怪物……’<sup>34</sup> 教会的普世性、大公性似乎与其神圣性一样有问题。主之磐石被各个纷争派别撕裂，至一教会分裂成许多小的教会，而每一个小的教会都会或多或少地坚持只有它自己才是正确的。因此，今天对许多人来说教会已经成为信仰的主要障碍；他们看不到教会的价值，只看到人们的权力之争——这些人宣称保管着正统的基督信仰似乎却妨碍了基督信仰的真正精神。<sup>35</sup>

在这样对教会历史的反思中，我以纽曼（John Henry Newman, 1801–1890）的祷告为本章作结：“主啊，你的仆人现在完成了这件工作，我做这件工作的时候，身处于你的平安之中，依照的是你的话语，因为我的眼睛看到了你的祝福。”<sup>36</sup>

---

‘所以我们中间凡是完全人，总要存这样的心；若在什么事上存别样的心，神也必以此指示你们。然而我们到了什么地步，就当照着什么地步行。’（腓三 15–16）难道这不是清楚教导信徒不应当因这些次要的教义分门别派吗？首先，最理想的当然是我们在所有的教义上都完全合二为一。但既因我们都至少在某种程度上无知，所以我们或者宽容人那不影响整体信仰和不使人丧失救恩的无知，或者摧毁所有的教会。但我的意思也不是说我们就要奉承或不诚实地支持任何微小的谬论。我的意思是我们不可停留在次要教义的争论上或不理智地离开教会。因神唯独借教会保守那使人敬虔、纯洁无瑕的教义，以及他所设立的圣礼。”（IRC. IV.1.12）加尔文：《基督教要义》下册，钱曜诚等译，孙毅和游冠辉修订（北京：三联书店，2019），1038。

<sup>34</sup> Hans Urs von Balthasar, “Casta meretrix,” in *Sponsa Verbi* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 203–305.

<sup>35</sup> 拉辛格（Joseph Cardinal Ratzinger）著，静也译，雷立柏校，《基督教导论》（上海：三联书店，2003），295。

<sup>36</sup> 纽曼（John Henry Newman），《论基督教教义的发展》（*An Essay on the Development of Christian Doctrine*），王雪迎译（北京：三联书店，2014），354。

## 6

## 探究《圣经恢复本》与《圣经和合本》： 圣经译者的神学思想对译文的影响

刘昭隽

圣经翻译虽有超过两千年的悠久历史，但直到二十世纪中期才随着翻译本身成为一门独立的学科（称作“翻译研究”，translation studies）而在其理论和实践上迎来了前所未有的发展，以致圣经翻译的研究也逐渐发展成为一个专门领域或学科。有学者称之为“圣经翻译研究”（Bible Translation Studies），以区别于世俗的翻译研究。<sup>1</sup> 在已过七十多年间，圣经翻译这领域吸收了许多语言学和其他学科的新理论，其中尤以尤金·奈达（Eugene A. Nida, 1914–2011）提出的“动态对等”或“功能对等”理论影响最深。此外，厄恩斯特·格特（Ernst-August Gutt）以及克里斯蒂安·诺德（Christiane Nord）分别把“关联理论”（Relevance Theory）和“目的论”（Skopos Theory）应用在圣经翻译上，也对圣经翻译领域带来重要的影响。然而，值得注意的是，虽然神学和圣经翻译之间的关系自古以来就密不可分，神学对圣经翻译的重大影响却直到二十世纪末才逐渐为圣经翻译学者所重视。<sup>2</sup> 即便如此，关于此一题目深入研究的学术著作至今仍寥寥可数，尚处起步阶段。笔者的博士论文已对这现象的历史背景和原因作了详尽的剖析，此处不再赘述。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ernst R. Wendland, “Exploring Translation Theories: A Review from the Perspective of Bible Translation,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 38, no. 2 (2012): 89.

<sup>2</sup> 见 *The Bible Translator* 53, no. 3 (July 2002).

<sup>3</sup> 见 Chao-Chun Liu, “‘Influence of the Translators’ Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament” (PhD diss., Durham University, 2023), <https://etheses.dur.ac.uk/14907>.

总的来说，在圣经翻译研究的领域，神学——包括译者的神学思想——对圣经翻译的影响仍是一亟待探究的题目。

中文圣经翻译活动在十九世纪新教 / 更正教传入中国时才兴盛起来。<sup>4</sup> 对其学术研究大约在二十世纪末期才逐渐开始，因此至今仍有许多题目尚待学者深入探究。笔者认为，在这些尚待探究的题目中，最重要也最急需深入探究的，就是神学对中文圣经翻译的影响。大体而言，关于中文圣经翻译的研究从十九世纪初期发展至今，大致可分为三大类：历史类、规范（评估）类，以及描述（解释）类。历史类，顾名思义，着重在对中文圣经翻译史实的查考和陈述；规范（评估）类则着重研究圣经原文和某些译文之间的关系，旨在对某个译本或某段经文的翻译提供规范性或评估性的论述；描述（解释）类则着重在研究与中文圣经翻译有关的某一现象，旨在描述或解释该现象，并试图从中归纳出理论性和普遍性的原则。简言之，历史类重在探究“发生了什么”（what）；规范（评估）类重在探究“翻得如何”或“如何翻译”（how）；而描述（解释）类重在探究“为何是这样”（why）。迄今为止，绝大多数关于中文圣经的研究皆属于前两类，只有少数的研究是属于第三类。要回答“神学与圣经翻译的关系为何？”或“神学对圣经翻译影响有多深？”这类问题，就需要第三类的研究。本文即属于第三类的研究，以“探究《恢复本》与《和合本》圣经译者的神学思想对译文的影响”为题，盼望回答“译者的神学思想对这两个版本的翻译有何影响”这一问题。

在进入主题以前，关于“神学思想对译文的影响”这一短语，以及“影响”这一词，有必要作简要说明。根据近年来圣经翻译学者逐渐形成的共识，也如笔者博士论文中所论述，<sup>5</sup> 神学思想和圣经翻译是不可分割的一体。原因很简单：圣经的本质是神学论述

<sup>4</sup> 在此之前，有景教、犹太教、天主教若干汉语译本，但这些译本并未普及在这些传统以外的信徒和读者中间。见：刘平，〈道在中华：中华圣经译本千年史（635–2019年）——“和合译本”百年（1919–2019）纪念专文（上）〉，《福音与当代中国》6（2019）：13–24。

<sup>5</sup> Liu, “Influence,” 50; 另见 Chao-Chun Liu, “‘Theology in Translation,’ *Journal of Language, Culture, and Religion* 3, no. 1 (2022): 1–26, <https://diu.edu/documents/jlcr/jlcr-3.1-2022.pdf>

（即关乎神的论述），而翻译这活动必然涉及对原文的诠释，故圣经翻译的本质即是对神学论述的诠释，即是一种神学思想的表述。由此可见，把神学和圣经翻译割裂开来是不可能的。故此，可以说，没有一本圣经译本是不受译者神学思想所影响的。在这样的领会下，“影响”一词在本文中仅表明一种互动甚至因果的关系，而不该被预设成一种负面的用语（仿佛“影响”是不应存在的）。既然每一本圣经译本都无法避免地反映出译者的神学思想，那么后者对前者的影响既可以是正面的，也可以是负面的。为此，圣经翻译研究这门学科的一项当务之急的职责，就在于研究神学对圣经翻译的影响究竟为何，并试图从中得出理论性和普世性的原则。这是为何笔者认为，在关于圣经翻译领域尚待深入探究的题目中，最重要且最急需深入探究的，正是神学对中文圣经翻译的影响。

本文<sup>6</sup>分成为两部分：第一部分简要介绍《和合本》和《恢复本》译者的神学思想；第二部分则比较这两个版本的新约部分，透过实际的量化数据和例证说明不同的神学思想如何影响这两个版本的译文。由于篇幅有限，本文以下的论述和举证只能作简要呈现，欲见更详细的论述，可参阅笔者的博士论文。结语部分将根据本文的结论，建议关于中文圣经翻译将来值得研究的题目和方向，期望引起更多学者的兴趣，共同来填补这领域重大的研究空缺。

## 一、两本译者神学背景介绍

### 1. 《和合本》译者神学背景

《和合本》（全名《国语和合本》，以下简称《和》）译者的神学背景，除了十九世纪福音派这一更广泛的传统之外，大多属于改革宗（Reformed）传统。最主要的译者狄考文（Calvin W. Mateer, 1836–1908）来自美国长老会，富善（Chauncey Goodrich, 1759–1815）来自美国公理会——这两个教会均属改革宗传统。他们两人都毕业于改革宗的神学院。<sup>7</sup> 排在这两位之后，最主要的译者鲍康

<sup>6</sup> 本文以下部分选取并改写自笔者博士论文，见注3。

<sup>7</sup> 狄考文毕业于一长老会的神学院 Western Theological Seminary，富善毕业于一公理会的神学院 Andover Theological Seminary。

宁 (Frederick W. Baller, 1852–1922) 是来自英国浸信会, 而浸信会总体上也是深受改革宗传统的影响。

此外, 自十九世纪初至二十世纪初, 改革宗传统在新教在华宣教运动中占据了重要地位。<sup>8</sup> 根据十九世纪及二十世纪初改革宗的神学传统、同期在华传教士的相关文献、《和合新约注释》<sup>9</sup> (*The Conference Commentary of the New Testament*, 简称 CCNT), 以及关于上述几位《和》主要译者的相关文献, 可概括《和》译者的整体神学信念如下: 神按照自己的形像创造了亚当, 原是要他为神掌权 (创一 26), 但亚当因悖逆而堕落, 致使罪与死临到众人 (罗五 12)。因此, 人类堕落并远离神, 被撒但、罪和死亡奴役, 需要救恩。及至时候满足, 神就差遣祂的独生子耶稣基督降生在世为人 (加四 4), 借十字架上的代死, 为人类完成救赎 (林前十五 3)。祂三日后复活, 升到天上坐在神的右边, 并差下圣灵来带领人 (神的选民) 相信基督, 并一直与他们同在 (徒二 33; 约十四 16)。人借着相信基督、接受祂为救主 (并受洗) 而成为基督徒, 蒙神称义, 被收养为祂的儿女, 获得永生的应许 (约三 16), 并借着圣灵得成圣而活出新生 (罗六 4; 彼前一 2)。基督徒当加入当地的教会受教导、得造就, 行善荣耀神, 而教会和基督徒的主要使命是向世人广传福音 (太二八 19)。福音的广传将在地上建立神的国, 引进基督的再来, 而后所有基督徒都将在天堂与神得享永福, 非基督徒则将在火湖遭受永远的沉沦 (启二十~二二)。<sup>10</sup>

总的来说, 上述内容大致反映《和》译者及当时大多数在华传教士的神学信念。虽然还可以补充更多细微差别和不同的教义细节,

---

<sup>8</sup> 见 Liu, “Influence,” 84–99; 另见 Alexander Chow, *Chinese Public Theology: Generational Shifts and Confucian Imagination in Chinese Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 97–98。

<sup>9</sup> 此系列注释的封面题名为《新约注释》, 但为了加以区分, 且因其与《和合本》同样是经由 1890 年基督新教在华传教士大会的决议所产生的, 故在此将其书名译为《和合新约注释》。此著作大致代表了《和合本》译者及当时在华传教士普遍的神学共识。见 W. Muirhead, et al., *The Conference Commentary of the New Testament* (Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1898); 亦见 W. Muirhead, et al., *The Conference Commentary of the New Testament* (Hankow and Shanghai: The Religious Tract Society for China, 1907)。

<sup>10</sup> 见 Liu, “Influence,” 91–99。

例如所谓的加尔文主义（Calvinism）五要点，以及对成圣和末世论的不同理解，但就本研究的目的而言，把握这一总体神学观已足够我们考察这神学观如何影响《和》的译文。除了上述改革宗的神学传统外，《和》翻译背景的其他主要构成要素还包括福音主义（Evangelicalism）、合一运动（Ecumenicalism）、译文简化和本土化等四项思潮或信念。福音主义的影响在于，《和》的定位主要是要成为向华人传扬基督福音的工具；合一运动的影响在于，《和》的目的也要成为多数基督徒所接受之公认标准中文圣经译本，好促进当时所有在华基督徒之间的合一。译文简化和本土化则分别强调译文要简单明了且符合中国语言传统，是“道地的中文”，好更容易为华人理解并接受。事实上，这后三项都跟首项福音主义密切相关，即都是为了普及福音，也就是说，都与一种神学思想紧密相连，因此也可视作《和》背后神学思想的一部分。所有这些要素将在下文予以仔细考察。

## 2. 《恢复本》译者神学背景

关于《恢复本》（以下简称《恢》）<sup>11</sup>译者神学思想的文献量远多于关于《和》译者的同类文献，而且《恢》译者的神学思想大体清晰表达在《恢》的注解里，下一段实际的译文案例中会对此神学思想有更多的论述，在此就只略为介绍，并指出其与《和》译者神学信念的最大不同之处。需要说明的是，参与《恢》翻译工作的不是一人，而是一个团队，但每一经节的翻译最终都由主译者李常受（后简称李）定准，而且所有参与者的神学思想基本上都跟随李，所以当本文提到《恢》译者的神学思想时，就是指李的神学思想。

李的神学思想主要承继倪柝声（后简称倪）的神学思想：他们均表示他们承继了两千年教会历史上凡他们认为合乎圣经的神学传统，并在这些基础上加以发展，因而难以归类为某一特定的神学传统。比如，虽然他们承继了许多自十六世纪马丁·路德以来的新教神学传统，包括十七世纪的内里生命派作者、十八世纪摩拉维亚弟兄们（the Moravian Brethren）、十九世纪的普利茅斯弟兄们（the

<sup>11</sup> 《新约圣经恢复本》，十版（台北：台湾福音书房，1999）。

Plymouth Brethren) 和開西运动 (Keswick Movement) 等, 但不能过份简化地将其定义为属于新教神学传统。他们也参考了相当多天主教奥秘派作者的灵命观, 如盖恩夫人和芬乃伦等。最明显的例子体现在“成神论”(或译“神化”)(*theosis/deification*) 这一教导上; 李的神学观在这点上, 就比新教更接近教父传统, 也更接近东正教和天主教传统, 因这两个传统都普遍持守“成神论”, 而新教传统上大体忽略甚至反对这教导, 所以在这一点上和李的神学观相差甚远。

根据笔者的研究, 李的神学观与《和》译者神学观最显著的不同之处, 就在于李对新约圣经中所提到关于“神的经纶”( *oikonomia of God* ) (弗一 10, 三 9; 提前一 4), 即神永远计划的领会。“神的经纶”是主导李一生神学观的中心思想和最高原则, 这可见于《恢》的注解。以下三个注解, 清楚简述了李常受对“神的经纶”的领会, 并阐明了其在李神学观中主导的地位。《创世记》一章 1 节的第一个注解, 开宗明义地说:

整本圣经主要的启示, 乃是独一的三一神惟一的神圣经纶 (弗一 10, 三 9; 提前一 4 下)。这神圣经纶的中心与普及, 乃是包罗万有且追溯不尽之丰富的基督, 作三一神的具体化身和彰显 (西二 9, 一 15~19; 约一 18)。神圣经纶的目标, 乃是召会作基督的身体, 基督的丰满和彰显 (弗一 22 下~23, 三 8~11), 终极完成于新耶路撒冷, 作经过过程并终极完成之三一神, 与祂所救赎、重生、变化、并荣化之三部分人的联结、调和与合并。神圣经纶的完成有许多步骤, 在圣经中渐进的启示出来, 开始于创一~二神的创造, 完成于启二一~二二的新耶路撒冷。在旧约里, 神经纶的内容主要是以预表、表号、和影儿启示出来; 在新约里, 一切的预表表号、和影儿都应验并实现了。因此, 旧约是神永远经纶的象征描绘, 新约是它实际的应验。

在《恢》《提摩太前书》一章 4 节中“神……的经纶”一词的注解, 对“神的经纶”如此定义:

[“经纶”]原文，家庭律法……指家庭管理，家庭行政……引伸为行政（分配）的安排（dispensation），计划（plan）或经纶（economy）……神在信仰里的经纶，乃是神的家庭经营，神的家庭行政（参弗一 10 注 2，三 9），要在基督里将祂自己分赐（dispense）到祂所拣选的人里面，使祂得着一个家彰显祂自己，这家就是召会（三 15），基督的身体。

在整本《恢》的最后一个注解（启二二 21 注 4）的最后一段话，李写道，

本书[启示录]中最后所启示的一项重点，新耶路撒冷，不仅是全圣经的结束，也是圣经中所启示一切重要项目的终极完成。三一神、三一神的经纶、基督的救赎、神的救恩、信徒召会以及国度，都终结于新耶路撒冷这总结的一项里。如此说这新耶路撒冷乃是一座物质的城，是不合逻辑的，也是与本书是以表号启示奥秘之事的原則不合。照全部圣经整体的启示看，这作全部圣经结论的新耶路撒冷，乃是经过过程的三一神，与蒙救赎、得变化的三部分人，一个神性调人性的神圣调和，成为一个宇宙团体的奥秘人位。这人位乃是：

（一）羔羊的妻子（二一 9）。（二）神的帐幕和圣殿的终极完成，作神与人永远的互居之所（二一 3、22）。（三）神历代在旧造中之新造的终极完成（徒四 11；约二 19；太十六 18；林前三 9~12；彼前二 4~5）。（四）神永远的经纶和祂神圣的成就终极的完结。

根据李的著作，“神的经纶”可以简述为神永远的计划，要在基督里，借着经过成为肉体（约一 14）、为人生活、死与复活等种种过程，成为赐生命的灵（林前十五 45 下），好将祂自己分赐到祂所拣选并救赎的人里面，作他们的生命和一切，使他们在生命、性情、功用和彰显上（但不在神格上）与祂一模一样，以产生并建造召会作为基督的身体，终极完成于新耶路撒冷，作神永远的扩大和彰显。因此，李的神学观与《和》译者神学观最不同之处，就在于他们对何为“神的经纶”或“神永远计划”的领会。简言之，对

《和》译者来说，神永远的计划就是要拯救罪人脱离永刑，使他们在世行善荣耀神，死后在天堂享永福；对李来说，神永远的计划是要将祂自己分赐到祂所拣选的人里面，以建造基督的身体，终极完成于新耶路撒冷，作为神与人联结、调和与合并的终极完成。这两者有相当大的差别。以下，我们将看到这两种不同的神学观点在圣经翻译上所带来的影响。

## 二、《和》与《恢》新约译文在神学上的比较

### 1. 比较结果概述

本段将陈明笔者逐节比较《和》与《恢》新约译文后的结果。首先，简要说明比较的步骤和原则：

第一步：逐节比较《和》和《恢》的文本，检查两者之间的翻译差异。

第二步：判定翻译差异是否具有神学重要性，即是否可能与译者的神学思想有关。如果具有神学重要性的翻译差异是由于希腊文本中的文本变体造成的，则判断译者所选择的希腊文本变体是否为其在可用文本中的唯一选择。若该文本变体确为译者唯一可用的选择，则不将此翻译选择解释为受译者神学偏好影响所作的刻意选择。

第三步：如上所述，若判定某一翻译差异具有神学重要性，且该差异并非由希腊文本中的文本变体造成的（即使是，也不是因那是译者可用文本中的唯一选择），则进一步查找直接或间接证据，以证明并解释译文背后译者的神学思想。只有在找到这样的证据的情况下，才能判定译者的神学思想对译文可能产生了影响。此外，某一经文中判定的神学思想影响必须与同一版本中其他经文中所判定的影响相一致，因为译者极不可能持有相互矛盾的神学信仰，且将其表现在同一版本的译文里。

根据以上的比较步骤和原则，底下是逐节比较《和》与《恢》新约译文的结果。<sup>12</sup> “独特案例”表示该案例只出现在该书中，而未见于任何其他新约的书卷。

1. 显示神学影响的经文和独特案例的百分比

| 书 名     | 显示神学影响的<br>经文百分比 | 显示神学影响的<br>独特案例百分比 |
|---------|------------------|--------------------|
| 马太福音    | 15%              | 7%                 |
| 马可福音    | 9%               | 2%                 |
| 路加福音    | 10%              | 4%                 |
| 约翰福音    | 18%              | 12%                |
| 使徒行传    | 19%              | 6%                 |
| 罗马书     | 21%              | 38%                |
| 哥林多前书   | 25%              | 19%                |
| 哥林多后书   | 33%              | 27%                |
| 加拉太书    | 26%              | 23%                |
| 以弗所书    | 48%              | 68%                |
| 腓立比书    | 41%              | 42%                |
| 歌罗西书    | 44%              | 45%                |
| 帖撒罗尼迦前书 | 26%              | 9%                 |
| 帖撒罗尼迦后书 | 21%              | 20%                |
| 提摩太前书   | 29%              | 21%                |
| 提摩太后书   | 30%              | 24%                |
| 提多书     | 39%              | 17%                |
| 腓利门书    | 24%              | 33%                |
| 希伯来书    | 20%              | 28%                |
| 雅各书     | 8%               | 0%                 |
| 彼得前书    | 38%              | 32%                |
| 彼得后书    | 33%              | 35%                |

(续下页)

<sup>12</sup> 关于这些结果的详细陈述，见 Liu, “Influence,” 134–63。

(接上页)

| 书 名  | 显示神学影响的<br>经文百分比 | 显示神学影响的<br>独特案例百分比 |
|------|------------------|--------------------|
| 约翰一书 | 32%              | 26%                |
| 约翰二书 | 23%              | 33%                |
| 约翰三书 | 40%              | 0%                 |
| 犹大书  | 16%              | 0%                 |
| 启示录  | 18%              | 12%                |

2. 显示神学影响的经文和独特案例的百分比排行

| 排行 | 显示神学影响的经文百分比           | 显示神学影响的独特案例百分比  |
|----|------------------------|-----------------|
| 1  | 以弗所书 (48%)             | 以弗所书 (68%)      |
| 2  | 歌罗西书 (44%)             | 歌罗西书 (45%)      |
| 3  | 腓立比书 (41%)             | 腓立比书 (42%)      |
| 4  | 约翰三书 (40%)             | 罗马书 (38%)       |
| 5  | 提多书 (39%)              | 彼得后书 (35%)      |
| 6  | 彼得前书 (38%)             | 腓利门书、约翰二书 (33%) |
| 7  | 彼得后书、<br>哥林多后书 (33%)   | 彼得前书 (32%)      |
| 8  | 约翰一书 (32%)             | 希伯来书 (28%)      |
| 9  | 提摩太后书 (30%)            | 哥林多后书 (27%)     |
| 10 | 提摩太前书 (29%)            | 约翰一书 (26%)      |
| 11 | 加拉太书、<br>帖撒罗尼迦前书 (26%) | 提摩太后书 (24%)     |
| 12 | 哥林多前书 (25%)            | 加拉太书 (23%)      |
| 13 | 腓利门书 (24%)             | 提摩太前书 (21%)     |
| 14 | 约翰二书 (23%)             | 帖撒罗尼迦后书 (20%)   |
| 15 | 罗马书、<br>帖撒罗尼迦后书 (21%)  | 哥林多前书 (19%)     |
| 16 | 希伯来书 (20%)             | 提多书 (17%)       |

(续下页)

（接上页）

| 排行 | 显示神学影响的经文百分比   | 显示神学影响的独特案例百分比        |
|----|----------------|-----------------------|
| 17 | 使徒行传 （19%）     | 约翰福音、启示录 （12%）        |
| 18 | 约翰福音、启示录 （18%） | 帖撒罗尼迦前书 （9%）          |
| 19 | 犹大书 （16%）      | 马太福音 （7%）             |
| 20 | 马太福音 （15%）     | 使徒行传 （6%）             |
| 21 | 路加福音 （10%）     | 路加福音 （4%）             |
| 22 | 马可福音 （9%）      | 马可福音 （2%）             |
| 23 | 雅各书 （8%）       | 雅各书、约翰三书、<br>犹大书 （0%） |

经过比较，这两版本显示神学影响（即神学思想差别）的经文总数为 1536 节，约占整本新约圣经的 19%。显示出神学影响的独特案例<sup>13</sup>总数为 404 个，但这 404 个案例在新约圣经中可能出现不止一次。根据以上两幅图表的百分比来看，这些结果非常惊人而准确地反映了《和》和《恢》译者之间的神学差异，也就是反映了他们对“神的经纶”或“神永远的计划”领会的不同。如前所述，对神的经纶的领会是李职事最显著的特点，而圣经中阐述神的经纶最详尽、最清楚的书，即《以弗所书》<sup>14</sup>，在显示神学影响的经文和独特案例的百分比上确实均位居第一。同样，在这两项百分比中皆排在第二的《歌罗西书》，与《以弗所书》相似，也是李在其职事中最看重也最常讲论的新约书卷之一。李表示，《歌罗西书》“专讲基督是身体的头，启示基督的深奥、包罗和无限，比圣经其他各卷都更完全。”<sup>15</sup> 根据李的领会，《以弗所书》专论“召会作基督的身体”（见《恢》中《以弗所书》的主题），《歌罗西书》则专论“基督作身体的头”，而基督与召会——也就是基督和祂的身体——合起来正是神经纶的中心和实际，是圣经中那独一极大的奥秘（弗五 23；29-32；提前三 15-16），如李曾写道：“神经纶的中心

<sup>13</sup> 见 Liu, “Influence,” Appendix 4.

<sup>14</sup> 根据《恢》，新约中三次明言提到神的“经纶”，其中有两次都出现在以弗所书（一 10，三 9）；第三次是出现在提前一 4。

<sup>15</sup> 《恢》，西一 1 注 1。

和实际，就是基督和祂的身体。”<sup>16</sup>因此，这两书在这两项百分比中均位列前两位，确实意义非凡。不仅如此，与神的经纶密切相关的还有信徒对基督的经历，所以经历基督也是李职事中最强调的主题之一。而根据李的理解，《腓立比书》正是一本专讲经历基督的书（见《恢》中《腓立比书》的主题），因此该书在两项百分比中皆排名第三属合理，也再次忠实地反映出李职事的重点。事实上，这三本排在前三位的书，正是李称之为“神圣启示的心脏”四本书<sup>17</sup>中的三本，在很大程度上反映了李职事的独特重点，也体现了《恢》与《和》译者在神学思想上最大不同之处。

其余的排序也清楚地反映了两版本译者神学思想的差异，详情请参见笔者博士论文第四章。因此，这些结果有力地证明了译者神学思想和其圣经翻译之间的相关性，并表明两版本译者对神的经纶或神永远计划的不同领会，确实在圣经翻译过程中发挥了主导作用。鉴于篇幅所限，本文以下仅举出两版本译者神学思想差异的两个例子，各以三节经文说明，以进一步证实上述的观察。

## 2、两个例证——永远的生命和属灵的长大

### （1）永远的生命

《和》与《恢》译者对于何为神应许要赐给新约信徒的 ζωή（生命）或 ζωὴν αἰώνιον（永远的生命）有不同的领会，而这差异清楚地反映在许多相关经文的译文中。对《和》译者来说，神对人的永远计划可概括为：神要拯救祂的选民脱离永远的沉沦，以进入未来天堂永远的福乐。因此，新约中应许给信徒的生命或永生，主要指未来天堂的永远福乐，即信徒结束地上现世生活后所获得的一种永存、喜乐的存在状态。<sup>18</sup>虽然个别传教士对永生和永福在细节上的理解可能有所不同，但一般来说，“信耶稣上天堂<sup>19</sup>、得永

<sup>16</sup> 李常受，《李常受文集》1994-1997年（台北：台湾福音书房，2021），1:214。

<sup>17</sup> 参《恢》，加一1注1。

<sup>18</sup> 见 Liu, “Influence,” 91-99。

<sup>19</sup> 《和》在来九24和彼前三22都把希腊文的 οὐρανός（可直译为“天”）译为“天堂”，而《恢》则都将其译为“天”，因为《恢》译者认为所谓的“上天堂”（作为一个信徒死后要去的地方），这思想近乎异教的迷信，过于合乎圣经的启示。见李常受，《李常受文集》1982年（台北：台湾福音书房，2019），

生”就是十九世纪至二十世纪初传给中国人的福音。这种思想在1898年出版的《和合新约注释》和当代传教文献中随处可见，在今天的华语基督徒中依然非常普遍。

例如，《和合新约注释》对《约翰福音》三章16节中“永生”的注释写道：“永生乃蒙神之恩而享永福，此节乃圣书至宝之言……众人必当倚赖（基督），得免永苦，而享永福。”少数新教传教士，因受当时圣洁运动或其他当代或历史上类似的基督信仰思潮所影响，或许会认为神所应许的永生，是信徒因信在基督里已获得的新生命，甚至是神圣的生命，是他们在现时的日常生活中就可以经历的。然而，当时在中国的新教传教士和中国基督徒大多将永生理解为未来才能获得的应许之福、一种永恒的存在状态，一种与神自己有别或分开的事物。这种理解也许在属于改革宗传统——也就是《和》核心译者的主要神学背景——的信徒中更为普遍，因该传统强调神的威严、人类的堕落、神与人之间的巨大鸿沟，并主要从法理的角度理解神的救恩。比如，在改革宗传统的经典信条《威斯敏斯特信条》（Westminster Confession of Faith）中，“永生”仅出现六次（其中四次为 *eternal life*，两次为 *everlasting life*），并未使用“神圣的生命”（*divine life*），且每次提及“永生”，均被描述为神所应许或赐予的东西，是将来会得着的，而非现在已拥有的生命，更非指向神自己。<sup>20</sup>

与此截然不同的，《恢》译者的神学观认为神对人的计划（经纶）是神在其神圣三一里将祂自己作神圣的生命分赐到信徒里面，为要产生召会作基督的身体，成为祂永远的团体彰显。为此缘故，神应许给信徒的生命或永远的生命并非神所赐的某种恩赐，而是分赐到信徒里面的神自己。这分赐乃是始于信徒的信，然后借着他们活在与基督属灵的联结中而持续。因此，永远的生命不仅是现时的、可供信徒经历和享受的一样东西，更是一个现今的、活的人位，就是三一神自己具体化身在基督里又实化为那灵，分赐并内

---

2:467-68。

<sup>20</sup> 见《历代教会信条精选》，赵中辉等译，二版（台北：改革宗出版社，2002），123-58。

住在信徒里面（见罗八 10；林后十三 5；加二 20，四 19）。由于这种理解，“神圣的生命”在倪和李的职事中占据至关重要的位置。他们强调新约中“生命”一词至少有三个不同的希腊词：βίος，ψυχή，和 ζωή，分别指肉身的生命、心理的生命和神圣的生命。<sup>21</sup> 根据李的职事，信徒认识、经历并享受基督内住信徒里面作生命，乃是让神的经论得以完成惟一的路，因为信徒只有这样经历基督，才能有属灵生命的长大（即基督的增加），也就是被变化（罗十二 2；林后三 18），而得以被构成为并建造基督的身体，完成神经论的目标。《和》和《恢》之间的这种差异反映在两译本对《马太福音》七章 14 节的翻译中，如下表所示：

太七 14

| 原文                                                                                                                              | 《和》                                          | 《恢》                                        | 说明                                                      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| ὅτι στενὴ ἡ πύλη<br>καὶ τεθλιμμένη ἡ<br>ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα<br>εἰς τὴν <b>ζωήν</b> , καὶ<br>ὀλίγοι εἰσὶν οἱ<br>εὕρισκοντες<br>αὐτήν | 引到 <b>永生</b> ，那<br>门是窄的，路<br>是小的，找着<br>的人也少。 | 引到 <b>生命的</b> ，<br>那门窄，那路<br>狭，找着的人<br>也少。 | 《和》将 <b>ζωή</b><br>（生命）译为<br>“永生”，但<br>《恢》将其译为<br>“生命”。 |

（著重为作者所加）

《和合新约注释》对这节的注释说，这里的“生命”就是“永生”，这节的意思是“悔改而得用永生者，究属绝少。”《和》在翻译在此加上了“永”字，很可能是因为《和》译者将此处的“生命”（ζωή）理解为未来所谓天堂的“永恒福乐”，也可能是因为“永生”一词在包括道教在内的中国宗教传统中已成为流行术语，通常指永恒的福乐状态，所以这符合《和》译者为了传福音而使译文易于理解的要求，也就是前文所述《和》的福音主义和本土化的关键要素。相较之下，由于《恢》译者强调，借着信徒的信赐给他们的生命就是三一神自己，而非仅指一种未来永恒存在的状态，这与中国人过去（现在亦然）普遍理解的“永生”观念截然不同。因此，《恢》译者通常把新约中的 ζωή 直译为“生命”，而不加

<sup>21</sup> 见《恢》，罗五 17 注 3。亦见李的著作《生命的认识》和《生命的经历》。

“永”字。事实上，《恢》译者刻意避免使用这流行的、带有未来意味的“永生”一词，以至该词在《恢》中从未出现过，而在《和》中则出现了六十四次。当原文为 ζῶν αἰώνιον（永远的生命）时，《恢》一律将其译为更长的表述“永远的生命”，极有可能是为了规避“永生”这一不必要的联想。这种更长的表述强调生命是一种实质（substance），不只是信徒将来一种永恒的存在状态，而是在本质上是永远且神圣的生命，实际上就是指神的生命，即基督自己（约一 4，十一 25，十四 6；约壹五 12）。因此，对新约中神所应许给信徒之生命或永生的不同理解，显然影响了两部译本对太七 14 的翻译。

弗四 18

| 原文                                                                                                                                                                          | 《和》                                                          | 《恢》                                                                               | 说明                                                                                          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| ἐσκοτωμένοι τῇ<br>διανοίᾳ ὄντες,<br>ἀπηλλοτριωμένοι<br><b>τῆς ζωῆς τοῦ<br/>θεοῦ</b> , διὰ τὴν<br>ἄγνοιαν τὴν<br>οὐσαν ἐν αὐτοῖς,<br>διὰ τὴν πώρωσιν<br>τῆς καρδίας<br>αὐτῶν | 他们心地昏<br>昧，与 <b>神所<br/>赐的生命</b> 隔绝<br>了，都因自己<br>无知，心里刚<br>硬。 | 他们在悟性上<br>既然昏暗，就<br>因着那在他们<br>里面的无知，<br>因着他们心里<br>的刚硬，与 <b>神<br/>的生命</b> 隔绝<br>了。 | 《和》将 <b>τῆς<br/>ζωῆς τοῦ θεοῦ</b><br>（“神的生<br>命”）译为<br>“神所赐的生<br>命”，但《恢》<br>将其译为“神的<br>生命”。 |

（著重为作者所加）

这个例子非常重要，因为《以弗所书》四章 18 节是整本圣经中唯一出现 τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ（神的生命）一词的经文。《和合新约注释》，将这里“神的生命”译为“神所赐之生命”。根据《和》与《和合新约注释》在此的译法，《和》译者很可能是将此处“神的生命”理解为“神赐给信徒的永生”，这也反映出他们所理解之神对人的计划。他们很可能并不按字面相信神所赐的永生就是神的生命，就是已内住在信徒里面的基督自己，因此把“神的生命”译为“神所赐的生命”，指向未来信徒在永世（天堂）享有的永生。但《恢》译者因强调基督自己就是神的神圣生命，也强调信徒借着接受基督到他们里面，就接受了神的生命，因此选择按字面意思直译这节经文。《恢》在该经文的注解说道：

[这生命是]神非受造、永远的生命，是人在受造时未有的。在受造后，带着受造生命的人被摆在生命树前（创二 8～9），好接受那非受造、神的生命。但人堕落到心思的虚妄里，并在悟性上变为昏暗。人在这种堕落的光景中，无法摸着神的生命，直到人悔改（心思转向神），并相信主耶稣，以接受神这永远的生命（徒十一 18；约三 16）。

在此，翻译的差异显然是受了译者对“神的生命”不同理解的影响；换言之，对“神的生命”不同的理解，支配了各自的翻译。另一个相关例证可见于《罗马书》五章 10 节的翻译差异，如下表所示：

罗五 10

| 原文                                                                                                                            | 《和》                                                           | 《恢》                                                           | 说明                                                                                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ | 因为 <b>我们</b> 作仇敌的时候，且借着 神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要 <b>因他的生得救</b> 了。 | 因为 <b>我们</b> 作仇敌的时候，且借着神儿子的死得与神和好，既已和好，就更要 <b>在祂的生命里得救</b> 了。 | 《和》将 σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ（可直译为“我们要在祂的生命里得救”）译为“我们……要 <b>因他的生得救</b> ”，但《恢》将其译为“我们……要在祂的生命里得救”。 |

（著重为作者所加）

这里的差异在于对“在祂的生命里得救”这短语的理解。《和新约注释》对这短语的注释说道：“此节……论到救主有死与活……我等为仇敌，神肯与我等复合，今……岂不能使我等享永福乎……信徒有大益，因耶稣复活且有永生。”《和》译者很可能也是将“在祂的生命里得救”理解为因基督的复活而得救，即因为祂还活着而得永生。然而，这种解释既未表明，也不要求信徒与基督之间有所联结或联合。然而，《恢》对这节经文的注解则指出：

在祂的生命里得救，意即在那是生命的基督里得救。祂住在我们里面，并且我们在生机上与祂是一。借着**祂的生命在我们里面长大**，我们要尽享祂完全的救恩。救赎、称义与和好都是为要将我们带进与祂的**联合**里，使祂能在祂的生命里，拯救我们到**得荣耀**的地步（罗八 30）。（著重为作者所加）

因此，对《恢》译者来说，“在祂的生命里得救”就是借着在那是神圣生命的基督自己里面而得救，而不仅仅是因基督还活着而得救，如《和》译者似乎所理解的那样。此外，值得注意的是，《恢》译者在此注释中指出了神经论的几个关键要素——神与人的联合、神圣的生命、这生命的长大，以及成为神（deification）（因得荣耀是成神的最后一步）。<sup>22</sup> 因此，我们可以说，译者对这四大要素的不同理解，支配了他们对这些经文的翻译。

(2) 属灵的长大（长进）

新约中，跟永远的生命密不可分的是信徒属灵的长大（长进）。在这一点上，《和》与《恢》译者的不同理解，也清楚反映在许多经文中：

弗四 15

| 原文                                                                                            | 《和》                            | 《恢》                                       | 说明                                                                                  |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ<br><b>αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα,</b><br>ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός | 惟用爱心说诚实话，凡事 <b>长进，连于元首</b> 基督。 | 惟在爱里持守着真实， <b>我们就得以在一切事上长到祂，就是元首基督里面。</b> | 《和》将 <b>αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν</b> （可直译为“我们就长到祂里面”）译为“长进，连于”，但《恢》将其译为“我们就得以……长到祂……里面”。 |

（著重为作者所加）

<sup>22</sup> 有关这四个要素的更多论述，参见 Liu, “Influence”, 228–48。

《和》在此极有可能是出于传福音的考量，采用了更易理解、更符合中文习惯的表达方式。《和合新约注释》将本节经文解释为信徒应以耶稣为榜样来学习或效仿，将 αὐξάνω 译为“长进”，这可能表明《和》译者并不认为此处的“长”，是借着神圣生命在信徒里面的加增而有的生机、生命的长大（如《恢》译者所理解的那样），而更多将其视为一种品格和行为的进步或提升，而因这种理解类似儒家的道德教义，所以更符合中国人的心态，合乎《和》译者对译文要本土化的要求。反之，《恢》将该节译为“长到祂……里面”，并在注解中阐明：“我们若不要再作小孩子（弗四 14），就需要长到基督里面。这就是在一切事上得着基督加增到我们里面，直到我们达到长成的人（13 节）。”注解进一步指出：“这里的元首，指明我们在生命里凭着基督的长大，该是众肢体在元首下，在身体里的长大。”这些注解再次显示，《恢》译者强调神圣生命（也就是基督自己）在信徒里面的加增、长大，且这种长大乃是基督身体里肢体的长大，为了建造召会作基督的身体。这与仅仅是品格和行为上的进步截然不同。同一差异也反映在《歌罗西书》一章 10 节，如下页表所示：

西一 10

| 原文                                                                                                                         | 《和》                                    | 《恢》                                   | 说明                                                                                    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------|---------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| περιπατῆσαι ἁξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξάνόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ | 好叫你们行事为人对得起主，凡事蒙他喜悦，在一切善事上结果子，渐渐地多知道神。 | 行事为人配得过主，以致凡事蒙祂喜悦，在一切善工上结果子，借着认识神而长大。 | 《和》将 αὐξάνόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ（可译为“在对神的认识中长大”）译为“渐渐地多知道神”，但《恢》将其译为“借着认识神而长大”。 |

（著重为作者所加）

此处的差异可能反映出改革宗传统与《恢》译者神学观之侧重点的对比。由于改革宗传统普遍强调对正确教义的认识，<sup>23</sup>《和》在此与英文《钦定本》（King James Version）、英文《修订本》（Revised Version）和《北京译本》一样，将 αὐξάνω 译为对神认识的增加。但《恢》译者强调信徒里面神圣生命的长大比仅仅学习教义更为重要，因而将这句话译为“借着认识神而长大”，强调生命的长大。《恢》在该经文的注解特别指出，这里所说的认识“不是在心思里字句的认识，乃是在灵里对神活的认识，借此我们在生命里长大”。因此，《和》强调对神认识——或许指在教义上的认识——的增加，但《恢》则强调借着认识神而有神圣生命的长大，两者呈现鲜明对比。《歌罗西书》二章 19 节也有类似的对比，如下页表所示。

《和合新约注释》将此处“以神的增长而长大”译为“依神之旨而日长也”，并且说“依神之旨”是因“基督为教会及诸福之根源”，并说这里的“长”等于是彼后三 18 的“长”。《和》将彼后三 18 译为，“你们要在……基督的恩典和知识上有长进。”所以，《和》译者很可能将西二 19 的增长或长大，理解为获得更多基督的

西二 19

| 原文                                                                                                                                    | 《和》                                      | 《恢》                                                         | 说明                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβάζόμενον αὐξει τὴν αὐξησιν τοῦ θεοῦ | 不持定元首。全身既然靠着牠，筋节得以相助联络，就 <b>因神大得长进</b> 。 | 不持定元首；本于祂，全身借着节和筋，得了丰富的供应，并结合一起，就以 <b>神的</b> <b>增长而长大</b> 。 | 《和》将 αὐξει τὴν αὐξησιν τοῦ θεοῦ（可直译为“以神的增长而增长”）译为“因神大得长进”，但《恢》将其译为“以神的增长而长大”。 |

（著重为作者所加）

<sup>23</sup> 见 John Haddon Leith. *Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community*, revised edition (Atlanta: John Knox Press, 1981), 134.

恩典和知识，因此将本节中“以神的增长而长大”译为“因神大得长进”。但《恢》译者则强调神自己作为神圣的生命在信徒里面的增长，故按字面意思将这句话译为“以神的增长而长大”。《恢》在这节经文的注解指出：

基督身体的长大，乃在于神在其中的增长，神的成分在其中的加多……长大是生命的事，生命就是神自己。召会既是基督的身体，就不该失去基督；祂乃是神这生命源头的化身。借着持定基督，召会就以神的增长而长大，以作生命之神的增长而长大。

在此，《恢》译者对神经纶的信念，即神要将祂自己作为神圣的生命分赐到祂的选民里面，将其构成为基督的身体，再次成为支配其翻译经文的神学准则。相比之下，《和》在此的译文所反映出的神学思想，正符合其译者对救恩的理解，以及其对教义学习和品格行为改进的重视，也就是改革宗传统的典型特征。

值得指出的是，在本文所列举的例子中，《恢》的译文均比《和》更贴近原文（更接近直译），这一特点不仅限于本文所举的例子，在整本新约的翻译中亦是如此。<sup>24</sup>这也反映出《恢》译者的神学观点：跟随倪，李反复强调，圣经本身而非某种神学传统，才是基督徒信仰独一无二的标准，如他所說：“当主兴起我们时，我们这些有想法的年轻人开始看见圣经与传统基督教有许多出入。我们以圣经为我们独一无二的标准，凡按照圣经的我们都接受，一切不按照圣经的我们都拒绝。”<sup>25</sup>因此，相较于《和》译者受福音主义和改革宗神学传统的影响和限制，李在翻译时更倾向于按照圣经原文的意思直译，而非过分考虑目标语言读者的接受度。一方面，《恢》的译文确实受到译者神学观的影响；但另一方面，《恢》译者的神学基本上是基于其对圣经原文意思的理解。究竟影响《恢》译文更多的是译者的神学，还是圣经的原文，这就成了一个类似“鸡生蛋”还是“蛋生鸡”的有趣问题，值得将来更多学者进一步研究探讨。

<sup>24</sup> Liu, “Influence,” 309.

<sup>25</sup> 李常受，《李常受文集》1977年（台北：台湾福音书房，2015），1:209。

## 结论

根据本文对《和》与《恢》新约译文的比较分析，可以清楚得出结论：译者不同的神学思想——特别是对神的经纶（即神对人永远计划）的不同理解——对这两版本的译文产生了决定性的影响。总的来说，《和》所反映出的神学思想，在很大程度上就是其译者所属之福音派兼改革宗传统对神永远计划之领会的神学观，而《恢》所反映出的神学思想，则同样在很大程度上就是其主译者李常受对神经纶之领会的神学观。由此可见，何为神的经纶，即神永远的计划，是凡圣经译者都需要回答的问题，而译者对此问题的回答和领会，必然会在其翻译过程中影响、甚至主导其翻译许多经文时的抉择。

最后，作为结语，以下提出与此题目相关的四条研究方向，盼望将来有更多圣经翻译学者能够加入此题目研究行列：

第一，《和》与《恢》之外的中文圣经译本，同样必然有受其译者神学思想的影响。此类研究方法可应用于任何一个中文译本上。这类型的研究可帮助华语基督徒对他们所习惯使用的圣经译本背后的神学思想有所认识，进而对圣经原文的意思有进一步的理解。

第二，本文的视角是从“神学思想如何影响圣经译文”出发，然而同样值得研究的是“圣经译文如何影响神学思想？”神学和圣经译文的关系如同鸡和蛋，无论是“鸡生蛋”还是“蛋生鸡”，两者的相互影响都是存在的事实，且同样具有研究价值。<sup>26</sup>

第三，接续第二点，《和》与《恢》的译文对华语基督教神学的发展分别产生了怎样的影响？比如本文所提到的，《和》译文中所表达出“信耶稣上天堂、得永生”的思想，在多大程度上影响了华语基督教？其他中文译本同样可以作为类似研究的对象。

---

<sup>26</sup> 见 Chao-Chun Liu, “Towards a Theoretical Framework for a Systematic Study of Theological Influence in Bible Translation,” *Journal of Translation* 18, no. 1 (2022): 67–93.

第四，如笔者最近的一篇文章所指出的<sup>27</sup>，“成神论”这一早期教会的正统教义在《和》中远不如在《恢》中那样清晰可见，而这一现象显然和译者对该教义的认识和态度密切相关。由此可见，这样的研究蕴藏巨大价值，因为“成神论”在过去二十多年间成了英语神学界炙手可热的一个研究题目。<sup>28</sup>此外，任何其他基督教教义同样可以成为这此类研究的题目。这样的研究有望对教义的传播和接受史带来新的启示。

从更宏观的角度来看，对世界各地从古至今不同语言的主要圣经版本进行类似的研究不但是可行的也是必要的，随后还可以探讨这些不同圣经版本如何影响了各种教义的传播和接受。因此，关于圣经翻译和神学之间的互动关系，可研究的题目几乎无法设限。此外，“翻译研究”学术界近年来逐渐从对语言和文本的研究，转而关注对译者的研究，乃至有越来越多学者开始开创一个全新的领域，称作“译者研究”（translator's study），而研究圣经翻译和译者神学思想之间的互动关系，也可视为一种“译者研究”，因此这类研究对“译者研究”也该会有所贡献。至少在圣经翻译这领域中，如上所述，这类研究仍有相当大的发展空间。称其为圣经翻译这领域的一个新兴次领域也不为过。笔者建议可以将其命名为“神学圣经翻译研究”，将圣经翻译研究、神学和教会历史这三个领域相结合，从而为这些学科复杂交织的本质与历史提供新的亮光。

---

<sup>27</sup> 刘昭隽，〈翻译中的成神论：翻译理念对成神论教义在圣经中之可见性的影响〉，载《变化成为与祂同样的形像：对成神论教义的建设性研究》，科潘、雷麦可编，冯成伟、赵少杰译（美国：亚洲研究中心，2025），80–99；原文英文版参见Chao-Chun Liu, “Deification in Translation: The Influence of Translation Philosophy on the Visibility of the Doctrine of Deification in Scripture” in *Transformed into the Same Image: Constructive Investigations into the Doctrine of Deification*, eds. Paul Copan and Michael M. C. Reardon (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2024), 82–102.

<sup>28</sup> 见科潘、雷麦可，〈导言〉，载《变化成为与祂同样的形像》，x–xii。

## 7

## 以词汇语法剖析探讨新约 “ἐν (in)” 的译法及其神学诠释

王世平、徐淑瑛、周复初

众所周知，《圣经》原文以古代希伯来语、亚兰语和通用希腊语（Koine Greek）写成。截至 2024 年 9 月，圣经全书或部分已被译成 3,756 种语言，约占世界语言总数的 50.8%，是迄今为止译本最多的书籍。<sup>1</sup>然而，不同译者对原文文法及神学的理解未尽一致，致使各译本之间不可避免地存在差异。近代翻译理论鼻祖、英国翻译理论家亚历山大·泰特勒（Alexander Fraser Tytler, 1747–1813）所提出的翻译三大原则即强调：译文应完整呈现原作的思想，其风格与笔法应与原作相符，并具有与原作同等的流畅度。<sup>2</sup>术语与表达方式的“一致性”能提升译文品质与精确度，对译文的“稳定性”尤其重要。

新约《圣经》以通用希腊文写成，与古典希腊文最大差异之一之一是大量使用介词片语，尤其增加了“ἐν (in) + 人位（person）”的语法，以提高神学表达的精确度。<sup>3</sup>此类介词片语，如“in Christ”

<sup>1</sup> 威克理夫国际联合会（Wycliffe Global Alliance）发布全球圣经普及程度统计，截至 2024 年 9 月 1 日，翻译成 3756 种语言 (<https://wycliffe.org.tw/about-wycliffe/translation-and-statistics/>)。

<sup>2</sup> 见 Alexander Fraser Tytler, *Essay on the Principles of Translation*, 3rd ed, 1813; Jeffrey F. Huntsman, ed. (Amsterdam: John Benjamins B.V., 1978 [1790])。该里程碑著作在西方翻译史上首次系统性地提出了著名的“翻译三原则”。见谭载喜，《西方翻译简史》（北京：商务印书馆，1991），129。

<sup>3</sup> 周复初、刘伟伦、吕启萱，〈文学与神学的交融——新约、汉译与文化交流〉，载《追求更好——论圣经翻译》（新北：圣经资源中心，2019），185–207；原载《世界宗教文化》第 4 期（2016）：59–67。

、“in the Lord”，对译者构成显著的翻译挑战：不同译本所采取的翻译策略，会衍生出迥异的语法结构、语义概念，乃至神学解读，长期以来困扰着圣经翻译工作。

在英文新约译本里，由 ἐν 引出的介词片语普遍直译为 in，表示“在……里”，如：ἐν Χριστῷ（in Christ/在基督里）、ἐν ἀγάπῃ（in love/在爱里）、ἐν ἀληθείᾳ（in truth/在真理里）、ἐν πνεύματι（in the spirit/在灵里）、ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου（in the name of the Lord/在主的名里）。然而，在汉语新约译本中，由 ἐν 引出的介词片语却呈现显著的多样性。以流传最广的《和合本》为例（见表一），同一语法结构便有多种译法：

| 例 | 新约希腊文                    | 英译                      | 《和》  | 经节           |
|---|--------------------------|-------------------------|------|--------------|
| 1 | ἐν Χριστῷ                | in Christ               | 在基督里 | 弗一 3；林后五 17  |
| 2 | ἐν ἀγάπῃ                 | in love                 | 凭爱心  | 林前十六 14；弗五 2 |
| 3 | ἐν ἀληθείᾳ               | in truth                | 按真理  | 约叁 3-4       |
| 4 | ἐν πνεύματι              | in the spirit           | 靠圣灵  | 弗六 18        |
| 5 | ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου | in the name of the Lord | 奉主的名 | 徒九 29；雅五 14  |

表一：《和合本》中的 ἐν 介词片语的代表性译法

由表一可见，《和合本》对同一介词 ἐν 衍生出“在……里”、“凭”、“按”、“靠”、“奉”等数种结构，直接影响汉语读者对经文的理解。本文拟从词汇语法剖析（lexico-grammatical profile）的视角，探讨新约希腊文中“ἐν + …”此一介词片语在汉语圣经译本中的差异，分析其成因，并尝试提出更切合原文语义与神学意涵的译法。

一、文献探讨

1. 希腊语法学者对“ἐν”的诠释

近代希腊文学者对于 ἐν 之后所接的“格”（case）有几种不同的讨论。美国著名的新约希腊文语法学家罗伯逊（Archibald Thomas Robertson, 1863-1934）以历史比较的视角详细考察了 ἐν 在古典希腊

文与新约希腊文中的用法差异。他主张，在新约用法中，ἐν 之后所接的应为“位置格”（locative），而非古典希腊文中常见的“工具格”（instrumental）；故所有 ἐν 的经文用例均可从位置格的角度予以解释。<sup>4</sup>

基特尔（Gerhard Kittel）和格哈德·弗里德里希（Gerhard Friedrich）主编的《新约神学词典》（Theological Dictionary of the New Testament，简称 TDNT）则认为，希腊文介词 ἐν 通常带有人位化的“与格”（dative），用以表达“在……里面”、“在……中间”、“在……之上”等近似状态的概念。<sup>5</sup>当代希腊文学者亦认同在 ἐν 之后接与格为标准搭配，用于表示以下内容：1）空间或领域；2）时间；3）连结；4）原因；5）工具；6）有关于；7）方法；8）拥有物；9）标准等。至于 ἐν 之后接上人位的与格，既可以表示工具（instrument）、施做者（agency）或内容（content），但最常见的用法见于保罗书信。<sup>6</sup>

## 2. 保罗书信中“ἐν + 人位”的特殊用法及其汉译

保罗著作中，ἐν 有若干特别用法，主要用以描述人与神的关系。例如，保罗在《罗马书》中论到信徒时多次使用了“人 + ἐν + 人位”的用法，《和合本》将其分别译为：信徒“在主里”（罗十六 11）、“在主里面”（罗十六 8、22）、“在基督里”（罗九 1，十二 5，十六 7、9、10）、“在基督耶稣里”（罗六 11，八 1、2，十五 17，十六 3）、“在主基督耶稣里”（罗六 23，八 39）。

罗伯逊指出，保罗高频使用“在主里”（林前九 1）和“在基督里”（罗六 11、23 等）展示了保罗对信徒与基督关系之奥秘的深度和独创性。<sup>7</sup>基特尔等人亦承认这类语法公式为保罗所独有。<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Archibald Thomas Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 4th ed. (Nashville, TN: Broadman, 1934), 590.

<sup>5</sup> Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, and Geoffrey W. Bromiley, eds., *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 233–234.

<sup>6</sup> Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 372–375.

<sup>7</sup> Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 587–588.

<sup>8</sup> Kittel, Friedrich, and Bromiley, *TDNT*, 233–234.

周复初比较了不同汉语圣经译本对 ἐν Χριστῷ (in Christ) 的翻译, 指出: 《委办译本》仅 8 次以介词翻译 ἐν; 《深文理和合本》增至 22 次至《和合本》则进一步增加到 32 次, 并稳定一致地译为“在基督里”。<sup>9</sup>周指出, “在基督里”并非汉语的常用语法, 曾被批评为“英式中文”。然而正是这一突破性的译法, 使《和合本》得以表达保罗独有的救恩论思想——信徒因信入基督而与基督有生机的联结——从而开创了新的语法形式与基督信仰文化的新表达 (见表二)。<sup>10</sup>

| 例 | 新约希腊文                               | 英译                                   | 《和合本》               | 经节                         |
|---|-------------------------------------|--------------------------------------|---------------------|----------------------------|
| 1 | ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί | I in the Father and the Father in me | 我在父里面, 父在我里面。       | 约十 38, 十四 10-11            |
| 2 | μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν    | Abide in me, and I in you            | 你们要常在我里面, 我也常在你们里面。 | 约十五 4-5                    |
| 3 | ἐν κυρίῳ                            | in the Lord                          | 在主里                 | 林前四 17, 七 39, 九 1-2, 十五 58 |
| 4 | ἐν Χριστῷ                           | in Christ                            | 在基督里                | 林前三 1, 四 10、17, 十五 18、22   |
| 5 | ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ                     | in Christ Jesus                      | 在基督耶稣里              | 林前一 2、4、30, 四 15, 十六 24    |
| 6 | ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν       | in Christ Jesus our Lord             | 在我主基督耶稣里            | 林前十五 31                    |

表二：《和合本》“ἐν + 人位”的翻译举例

值得注意的是, 虽然《和合本》在翻译“在基督里”上有开创性的突破, 但当同一介词片语应用于神格第三者——灵神

<sup>9</sup> 周复初, 〈新约希腊文研究与圣灵论发展的交汇〉, 载《追求更好——论圣经翻译》(新北: 圣经资源中心, 2019), 219。  
<sup>10</sup> 周复初、刘伟伦、吕启萱, 〈文学与神学的交融〉, 203-205。

（πνεύματι）时，《和合本》并未将 ἐν πνεύματι 直译为“在圣灵里”（仅《犹大书》21 节为例外），而是多次采用“工具格”的概念，译为“用圣灵”或“被圣灵感动”。周复初认为，此种翻译倾向反映出《和合本》译者的圣灵观对其译文的影响。<sup>11</sup>周进一步表示，以罗九 1 为例，《和合本》译为：“我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证”。此节中“ἐν Χριστῷ”和“ἐν πνεύματι”的语法结构完全相同，《和合本》却以译基督，以工具格译圣灵，造成不一致的译文。相较之下，《吕振中译本》译为“在圣灵的感动里”，《思高本》译为“在圣神内”，均保留了原文的语法结构。<sup>12</sup>

## 二、研究方法

本研究采取“先量后质”的混合研究策略，整合量化语料分析与质性语义诠释。在量化层面，本文运用语料库工具<sup>13</sup>统计 ἐν 在新约中的出现频率与搭配分布，并比较以下八种主要新约译本（依出版年代排序）：

1. 《英文钦定本》（King James Version, KJV, 1611 年）
2. 《英国修订版》（English Revised Version, ERV, 新约, 1881 年）
3. 《美国标准译本》（American Standard Version, ASV, 1901 年）
4. 《和合本》（1919 年）
5. 《思高本》（1968 年）
6. 《吕振中译本》（1970 年）
7. 《圣经恢复本》（新约, 1987 年）
8. 《现代中文译本修订版》（2019 年）

在比较过程中，部分章节亦参照《和合本修订版》（《和修》）、《新译本》（《新》）及《中文标准译本》（《标》）以丰富对照层次。

<sup>11</sup> 周复初，〈新约希腊文研究与圣灵论发展的交汇〉，219–220。

<sup>12</sup> 周复初，〈新约希腊文研究与圣灵论发展的交汇〉，237。

<sup>13</sup> 包括 WordSmith 8 与信望爱信仰与圣经资源网 (<https://bible.fhl.net/>)。

在质性层面，本研究处理搭配词（collocation）、词串（lexical bundle）、句法（syntax）、语义（semantics）及神学含意（theological implication）。根据安妮·奥基夫（Anne O’Keeffe）等人的研究，单词的“词汇语法剖析”（lexico-grammatical profile）需从搭配词、词串、句法与语义等多个维度描绘其使用语境。<sup>14</sup>

### 三、个案研究与译本比较

为聚焦于“ἐν + 人位 / 抽象名词”之代表性用例，本文选取三类典型片语进行深入分析：（一）“在主的名里”（ἐν τῷ ὀνόματι）；（二）“在爱里”（ἐν ἀγάπῃ）；（三）“在真实里”（ἐν ἀληθείᾳ）。

#### 1. “在主的名里”（ἐν τῷ ὀνόματι）

新约中有一个常见的发表“ἐν ... ὄνομα”（in the name of...）。《和合本》、现代中文译本修订本和吕振中译本普遍将其译为“奉……的名”。《思高本》翻作“因……的名”，《恢复本》翻作“在……的名里”（见表三）。

##### （1）量化分析

在 Nestle-Aland 第 28 版希腊文新约（*Novum Testamentum Graece*）中，ὄνομα（name，名字）共计 214 次用以指“神的名”，包括：神的名、耶稣的名、基督的名、耶稣基督的名等。其中 78 次具有前置介词，分布如下：ἐν（39 次）、ἐπὶ（13 次）、διὰ（10 次）、εἰς（9 次）、ὕπὲρ（6 次）、ἐφ’（1 次）。以频次而言，ἐν 出现次数最多，是希腊文中表达“在神的名里”最主要的介词。

表三汇总了五种汉语译本对 ἐν、ἐπὶ、εἰς、διὰ 等前置介词所引出之“神的名”片语的翻译策略及频次。

<sup>14</sup> Anne O’Keeffe, Michael McCarthy, and Ronald Carter, *From Corpus to Classroom: Language Use and Language Teaching* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). 14–15.

| 汉译本 | ἐν    |    | ἐπὶ   |   | εἰς |   | διὰ   |   |
|-----|-------|----|-------|---|-----|---|-------|---|
| 78  | 39    |    | 13    |   | 9   |   | 10    |   |
| 《和》 | 奉     | 29 | 奉     | 7 | 奉   | 4 | 为     | 5 |
|     | 因     | 9  | 因     | 3 | 未翻出 | 3 | 因 (着) | 3 |
|     | 为     | 1  | 冒     | 3 | 为   | 1 | 借 (着) | 2 |
|     |       |    |       |   | 信奉  | 1 |       |   |
| 《恢》 | 在     | 38 | 借 (着) | 6 | 入   | 7 | 因 (着) | 6 |
|     | 因     | 1  | 因     | 3 | 为着  | 1 | 借 (着) | 3 |
|     |       |    | 冒     | 3 | 到   | 1 | 为     | 1 |
|     |       |    | 在     | 1 |     |   |       |   |
| 《现》 | 奉     | 27 | 借 (着) | 5 | 奉   | 4 | 为 (了) | 5 |
|     | 借着    | 6  | 假冒    | 3 | 未翻出 | 4 | 借着    | 3 |
|     | 借 (着) | 4  | 为 (了) | 3 | 为   | 1 | 因     | 1 |
|     | 由于    | 1  | 奉     | 2 |     |   | 奉     | 1 |
|     | 尊崇    | 1  |       |   |     |   |       |   |
| 《思》 | 因 (着) | 31 | 因     | 6 | 因   | 4 | 为了    | 6 |
|     | 以     | 4  | 假冒    | 3 | 信   | 4 | 因     | 2 |
|     | 赖     | 1  | 以     | 2 | 为   | 1 | 借     | 1 |
|     | 凭     | 1  | 为了    | 1 |     |   | 赖     | 1 |
|     | 听到?   | 1  | 用     | 1 |     |   |       |   |
|     | 为了    | 1  |       |   |     |   |       |   |
| 《吕》 | 奉     | 27 | 奉     | 6 | 信   | 4 | 为     | 5 |
|     | 在     | 4  | 为     | 3 | 归于  | 3 | 借 (着) | 4 |
|     | 因 (着) | 3  | 冒     | 3 | 向   | 1 | 因     | 1 |
|     | 用     | 2  | 在     | 1 | 奉   | 1 |       |   |
|     | 靠着    | 1  |       |   |     |   |       |   |
|     | 带着    | 1  |       |   |     |   |       |   |
|     | 听见    | 1  |       |   |     |   |       |   |

表三: ὄνομα (名字) 之前置介词及汉译频次比较

## (2) 质性分析

由“人位+ἐν+人位”之语法型态（grammatical pattern）所引出的介词片语，其核心语义为“在……里”、“在……中间”。<sup>15</sup> 罗伯逊指出，ἐν 本质上表示“在某一静态范围内”的“在……里面”，并可延伸至抽象隐喻层面的“范围”（sphere）概念，用以界定任何位置（position）、人物（person）、影响（influence）、时间（time）或事物（thing）的实际作用范围。<sup>16</sup>

上述表三显示在 39 个 ἐν 中，汉语译本对对于同一句法结构的介词片语“ἐν ... ὀνόματι”（in the name of ...）并没有统一或一致的翻译，《和合本》大多译为“奉……名”（29 次）、“因……名”（9 次）、“为……名”（1 次），其余汉语译本亦多采“奉……名”（29 次）或“因……名”。唯有《恢复本》以“在……的名里”（38 次）的形式贴近原文结构，且前后一致。

此种翻译差异，可从汉语句法特征加以解释。汉语中存在“连动句”（亦称“连动谓语句”）的独特句式，由双项或多项连续动作构成谓语，例如“我开车去车站接他”。<sup>17</sup> 根据《教育部重编国语辞典修订本》，“因”与“在”皆可视作介词，而“奉”并无介词的用法，仅作动词使用，表示“敬受”之意，如“奉命”、“奉谕”。<sup>18</sup> “奉……的名”之后通常接一相连动词，表达此动作与神有关，例如“奉我的名聚会”（太十八 20）、“奉你的名赶鬼”（可九 38）。由于连动句在汉语中的通行使用，本文推测，当译者面对此类无法以汉语常规逻辑直接理解的句型时，便倾向以汉语通行的连动结构“奉……的名”作某事，来表达经文意义。然而，若要忠实保留希腊文原文的位置 / 范围思想，最直接的翻译应是“在……的名里”。

<sup>15</sup> 廖上信，《新约希腊文速成》（台北：永望文化，2007），35–36。

<sup>16</sup> Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 586–587.

<sup>17</sup> 相关论述，马建忠提出“动字相乘”，赵元任提到了“动词结构连用式”；丁声树等中正式使用了“连动式”这一术语。见马建忠，《马氏文通》（上海：商务图书馆，1898）；赵元任，《北京口语语法》（上海：开明书店，1952）；丁声树，《现代汉语语法讲话》（上海：商务图书馆，1961）。

<sup>18</sup> 教育部，《重编国语辞典修订本》（台湾学术网络第六版），<https://dict.revised.moe.edu.tw>（访问日期：2026 年 1 月 12 日）。

## 2. “在爱里” (ἐν ἀγάπῃ)

### (1) 初步比较分析

“ἐν ἀγάπῃ” 此一片语，多数出现在保罗书信，少数见于《约翰福音》、约翰书信及《犹大书》。在英语三种译本中，仅有两处经文 KJV 分别译为 “with” 与 “by”，其余均译为 “in”。在汉语译本之间，则存在显著差异。

| 经节          | 原文       | KJV / ASV / ERV                       | 《和》        | 《思》        | 《吕》        | 《现》        | 《恢》       |
|-------------|----------|---------------------------------------|------------|------------|------------|------------|-----------|
| 林前四 21      | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 存慈爱        | 怀着慈爱       | 带着爱        | 带着慈爱       | 在…爱里      |
| 林前十六 14     | ἐν ἀγάπῃ | with charity/<br>in love <sup>1</sup> | 凭爱心        | 以爱         | 本着爱心       | 凭着爱心       | 在爱里       |
| 林后六 6       | ἐν ἀγάπῃ | by love/<br>in love <sup>2</sup>      | (未译)<br>爱心 | 以…爱情       | 用…爱        | 以…爱        | 以…爱       |
| 林后八 7       | ἐν…ἀγάπῃ | in…love                               | 在…<br>爱心上  | 在…<br>爱情上  | 在…<br>爱心上  | 对…爱心       | 在…<br>爱心上 |
| 弗一 4<br>(5) | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | (5) 因爱     | 由于爱        | 满有爱心       | (未译)<br>爱  | 在爱里       |
| 弗三 17       | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | (未译)<br>爱心 | 在爱德上       | 在爱中        | 在…爱中       | 在爱里       |
| 弗四 2        | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 用爱心        | 在爱德中       | 在爱中        | 以爱心        | 在爱里       |
| 弗四 15       | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 用爱心        | 在爱德中       | 以爱心        | 以爱心        | 在爱里       |
| 弗四 16       | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 用爱心        | 在爱德中       | 在爱中        | 在爱中        | 在爱里       |
| 弗五 2        | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 凭爱心        | 在爱德中       | 依爱         | (未译)<br>爱心 | 在爱里       |
| 西二 2        | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 因爱心        | 在爱内        | 本着爱心       | 以爱心        | 在爱里       |
| 帖前五 13      | ἐν ἀγάπῃ | in love                               | 用爱心        | 本着爱        | 用爱心        | 用…爱心       | 在爱里       |
| 提前二 15      | ἐν…ἀγάπῃ | in…charity/<br>in…love <sup>3</sup>   | (未译)<br>爱心 | (未译)<br>爱德 | (未译)<br>爱心 | (未译)<br>爱心 | 在…<br>爱中  |
| 提前四 12      | ἐν ἀγάπῃ | in charity <sup>3</sup>               | 在…爱心<br>…上 | 在爱德…<br>…上 | 在爱心…<br>…上 | 在…爱心<br>…上 | 在爱…上      |
| 提后一 13      | ἐν…ἀγάπῃ | in…love                               | 用…爱心       | 以…爱德       | 用…爱心       | (未译)<br>爱心 | 用…爱       |
| 约十五 9       | ἐν…ἀγάπῃ | in…love                               | 在…爱里       | 在…爱内       | 在…爱里       | 在…爱里       | 在…爱里      |

(续下页)

(接上页)

| 经节     | 原文         | KJV / ASV / ERV | 《和》     | 《思》     | 《吕》     | 《现》     | 《恢》    |
|--------|------------|-----------------|---------|---------|---------|---------|--------|
| 约十五 10 | ἐν...ἀγάπῃ | in...love       | 在...爱里  | 在...爱内  | 在...爱里  | 在...爱里  | 在...爱里 |
| 约壹四 16 | ἐν...ἀγάπῃ | in love         | 在爱里面的   | 在爱内     | 在爱里面的   | 有爱在...里 | 在爱里面的  |
| 约壹四 18 | ἐν...ἀγάπῃ | in love         | 在爱里     | 在爱内     | 于爱里     | (未译)爱   | 在爱里    |
| 约贰 3   | ἐν...ἀγάπῃ | in...love       | 在...爱心上 | 在...爱情内 | 在...爱之中 | 在...爱中  | 在...爱中 |
| 犹 21   | ἐν...ἀγάπῃ | in...love       | 在...爱中  | 在...爱内  | 在...爱中  | 在...爱里  | 在...爱中 |

表四：“ἐν ἀγάπῃ” (in love) 之英、汉译本对照

注<sup>1</sup>：仅 KJV 译为 “with charity”，ASV 与 ERV 仍译为 “in love”。

注<sup>2</sup>：仅 KJV 译为 “by love”，ASV 与 ERV 仍译为 “in love”。

注<sup>3</sup>：KJV 译为 “in (...) charity”，ASV 与 ERV 译为 “in (...) love”。

(2) 译本比较与神学诠释

就部分代表性经节而言：林前十六 14：KJV 译为 “with charity”，ASV 及 ERV 译为 “in love”；《和》与《现》分别译作“凭爱心”、“凭着爱心”，《思》译作“以爱”，《吕》译作“本着爱心”，唯《恢》译为“在爱里”。在弗一 4-5，三个英语译本均译为 “in love”，五种汉语译本却呈现五种不同译法：《和》译为“因爱”，《思》译为“由于爱”，《吕》译为“满有爱心”、《现》未译介词、《恢》则译为“在爱里”。

在弗三 17，三个英语译本均译为 “in love”。除《和》未译出此介词片语外，其余汉语译本均译为“在爱德上”、“在爱中”或“在爱里”。在弗四 2、15、16；五 2，三个英语译本均译为 “in love”；然而《和》以“用爱心”、“凭爱心”译之，《现》以“以爱心”译之；《吕》于不同经节之译法不一（如四 2 译“在爱中”、四 15 译“以爱心”、五 2 译“依爱”）；《思》与《恢》则一致译为“在爱德中”与“在爱里”。

表四也显示了一个有趣的现象：相比保罗的著作，《约翰福音》、约翰书信及《犹大书》中，在相似语法结构中汉语译本对

“ἐν+人位”的译法差异几乎不存在，大多数汉语译本均采用“在……爱中/里/内”的译法。

### (3) “在”和“在爱里”的空间隐喻

洪于惠指出，现代汉语中“在”一字身兼三种词类角色，其语义可由表空间处所的本义延伸，进而引介空间处所之外的抽象概念。<sup>19</sup>此种由介词及时态标记产生的语义泛化，正是认知概念下的隐喻投射——将时间或其他抽象概念比拟为具体空间。因此，将 ἐν 译为“在……里”，能使“爱”这一抽象名词具备空间或范围的内涵。

希尔（Heil）指出，“in love”（ἐν ἀγάπῃ，弗一4，三17，四2、15、16，五2），此一片语定义出：（1）一个动态的爱；（2）爱的领域或范围。<sup>20</sup>他进一步指出，希腊文中的“walk in love”（五2）意为：一个范围的行动、行为、行动的模式、做事的习惯、或行为——动词之后的“in love”，所表达的正是受信者在其中行事为人的空间或范围。<sup>21</sup>从希尔的观点来看，将希腊文介词片语 ἐν 译为“在……里”，更能完整保留其“范围”与“空间”的语义。

特纳（Turner）则强调，“ἐν+人位”的独特用法在保罗神学中具有特殊意义。学习圣经希腊文文法者必须了解，介词“ἐν+基督”在神学上既非仅具（1）“工具性”的 ἐν（英文译为“by”或“with”）；亦非（2）仅具“地域位置”的意义“in”，而是包含深邃的救恩含义。<sup>22</sup>他进一步指出，保罗的写作风格的某些特征指向同一神学方向。他有意地选择了实名词而不是动词或形容词来描述基督与在基督里之人的关系，并巧妙地活动转向存在，他的神学观点，在潜意识中影响了他的用语。曾经的活动、成长和运行现在已成为一种联合。少了动词和形容词，取而代之的是实名词用语。

<sup>19</sup> 洪于惠，〈“在”之语料库分析及其教学语法〉（硕士论文，国立台湾师范大学，2007）。

<sup>20</sup> John Paul Heil, *Ephesians: Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*, *Studies in Biblical Literature* 13 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 64.

<sup>21</sup> Heil, *Ephesians*, 218–268.

<sup>22</sup> Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1965), 118–119.

对保罗而言，基督不仅赐予生命，“祂就是生命”（西三4）。祂不仅作圣别或救赎的工作，祂就是圣别和救赎。祂并不仅让我们变得有智慧，而是向着我们“作智慧”。<sup>23</sup>

这一系列不寻常和不合惯用的实名词用法，这与保罗关于信徒的联合和内住的教义是一致的。当我们谈到“联合”，表示活动和属性的用词就变得多余，因为它们代表不同个体间的关系。基督和信徒，乃是“一”，就像基督和父一样，就是一个整体的实体。特纳总结：“这（在基督里）正是某些神学家所谓的‘基督化’（Christification），即分享基督的本性（*physis*），这也是后期神学中所说的人性‘神化’或‘成神论’（*theosis* / *deification*）的预表。其最终目标是爱任纽（Irenaeus）所说的‘同归于一’（*anakephalaiosis* / *recapitulation*），即全人类在基督里的圆满统合，这也正是《以弗所书》一10所使用的动词原意。”<sup>24</sup>

按特纳的观点，“ἐν + 基督”此一介词片语，在神学上具有重要意义。保罗写作时特意使用实名词，而非动词或形容词，来表达基督和信徒联合的关系。因此，译者在翻译时须特别留意，如何保留其重要的神学意义，将保罗的思想表达出来。综合希尔和特纳的观点，将“ἐν...”此一希腊文介词片语直译为“在……里”<sup>25</sup>，比借用“凭”、“靠”、“奉”等动词性表达更能传达原文的神学意涵。

#### （4）个案：《和合本》“在爱里”（ἐν ἀγάπῃ）的翻译问题

表四显示，《和》虽对于“在基督里”的汉译有突破性贡献，但在其他具神学意涵之介词片语的处理上，仍存在许多进步的空间。就以《以弗所书》中六处 ἐν ἀγάπῃ 介词片语为例，表五显示弗一4-5和三17的各译本比较，呈现以下两个值得关注的问题：

首先，《和》于弗一4-5译为“神……因爱我们”，主语为“神”，将 ἐν ἀγάπῃ 译为“因爱我们”。然而，大部分英语与当代汉语译本皆将主语理解为“我们”，并将 ἐν ἀγάπῃ 译为“在爱里”

<sup>23</sup> Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, 119–120.

<sup>24</sup> Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, 119.

<sup>25</sup> 赵少杰，《新约字词解析》（新北：圣经资源中心，2025），261。

或“在爱中”，使“我们”成为“在爱里成为圣洁（别）”的主语。其次，《和》于弗三 17 译为“你们的爱心有根有基”，主语为“你们的爱心”；但大部分当代译本译为“你们在爱里生根立基”或类似表达，主语为“你们”，“在爱里”则作介词片语。

以上两例显示，《和》不仅对介词片语采用了功能性译法，还因此引发了主语理解上的语义偏差，进而更可能导致神学上的连锁误解。

| 汉译本  | 弗一 4-5                                          | 弗三 17            |
|------|-------------------------------------------------|------------------|
| 《和》  | 就如 神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵；又因爱我们……  | ……叫你们的爱心有根有基，    |
| 《和修》 | 因为他从创世以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，没有瑕疵，满有爱心。       | ……使你们既在爱中生根立基，   |
| 《现》  | 在创世以前，他已经借着基督拣选我们，使我们在他面前成为圣洁、没有丝毫缺点的人。         | ……使你们在他的爱中有根有基，  |
| 《新》  | 就如创立世界以前上帝爱我们……他在基督里拣选了我们，使我们因着爱，在他面前成为圣洁，没有瑕疵。 | ……使你们既然在爱中扎根建基，  |
| 《标》  | 就如他从创世以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁、毫无瑕疵。他在爱中……      | ……使你们在爱中扎根，根基稳固， |
| 《恢》  | 就如祂在创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在爱里，在祂面前，成为圣别、没有瑕疵；     | ……叫你们在爱里生根立基，    |

表五：《以弗所书》一 4-5 与三 17 之“在爱里”译本比较

3. “在真实里”（ἐν ἀληθείᾳ）

（1）初步比较分析

ἐν ἀληθείᾳ 此一片语多数出现在约翰著作中，其余则出现在《马太福音》、保罗书信及《彼得后书》。在英语三个译本中，绝大多数经文译为“in”，除约十六 13、弗六 14，三个译本均译为“into”或“with”，以及 KJV 在约十七 17 和 19 译为译为“through”外。在汉语译本之间，则存在显著差异。表六列出新约十一处 ἐν ἀληθείᾳ 的经文为例作比较：

| 经节     | 原文            | KJV / ASV / ERV                         | 《和》        | 《思》        | 《吕》          | 《现》        | 《恢》        |
|--------|---------------|-----------------------------------------|------------|------------|--------------|------------|------------|
| 弗六 14  | ἐν ἀληθείᾳ    | with truth                              | 用真理        | 用真理        | 用真诚          | 以真理        | 用真理        |
| 西一 6   | ἐν ἀληθείᾳ    | in truth                                | （未译）<br>真  | 在真理内       | （未译）<br>实实在在 | （未译）<br>真正 | 在…<br>真理上  |
| 提前二 7  | ἐν...ἀληθείᾳ  | in...verity/<br>in...truth <sup>1</sup> | （未译）<br>真道 | 在…<br>真理上  | 在…<br>真理上    | （未译）<br>真理 | 在…<br>真理上  |
| 彼后一 12 | ἐν...ἀληθείᾳ  | in the truth                            | 在…<br>真道上  | 在…<br>真理之上 | 在…<br>真理上    | 在…<br>真理上  | 在…<br>真理上  |
| 约壹三 18 | ἐν...ἀληθείᾳ  | in truth/<br>in...truth <sup>2</sup>    | 在…<br>诚实上  | 用…事实       | 用…真实         | 是真实的       | 在…<br>真诚上  |
| 约贰 1   | ἐν ἀληθείᾳ    | in the truth/<br>in truth <sup>3</sup>  | （未译）<br>诚心 | （未译）<br>诚心 | （未译）<br>真诚   | （未译）<br>诚心 | （未译）<br>真实 |
| 约贰 3   | ἐν ἀληθείᾳ    | in truth                                | 在真理…<br>上  | 在真理…<br>内  | 在真诚…<br>之中   | 在真理…<br>中  | 在真理…<br>中  |
| 约贰 4   | ἐν ἀληθείᾳ    | in truth                                | （未译）<br>真理 | 在真理内       | （未译）<br>真诚   | 在真理中       | 在真理中       |
| 约叁 1   | ἐν ἀληθείᾳ    | in the truth/<br>in truth <sup>3</sup>  | （未译）<br>诚心 | 在真理内       | （未译）<br>真诚   | （未译）<br>诚心 | （未译）<br>真实 |
| 约叁 3   | ἐν ἀληθείᾳ    | in the truth/<br>in truth <sup>3</sup>  | 按真理        | 在真理内       | （未译）<br>真地   | 以真理        | 在真理中       |
| 约叁 4   | ἐν... ἀληθείᾳ | in truth/<br>in the truth <sup>4</sup>  | 按真理        | 在真理内       | 在真理中         | 在真理中       | 在真理中       |

注<sup>1</sup>：KJV 译为“in verity”，ASV 与 ERV 译为“in truth”。

注<sup>2</sup>：KJV 译为“in truth”，ASV 与 ERV 译为“in...truth”。

注<sup>3</sup>：KJV 译为“in the truth”，ASV 与 ERV 译为“in truth”。

注<sup>4</sup>：KJV 译为“in truth”，ASV 与 ERV 译为“in the truth”。

表六：新约十一处 “ἐν ἀληθείᾳ” 之译本比较

(2) 个案：约四 23-24 “在灵和真实里”

《约翰福音》四 23-24 “敬拜的对话”是探讨 ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ（“在灵与真实里”）的关键经文。三种英文译本均一致译为 “in spirit and truth”；汉语译本却呈现显著歧异（见表七）：

| 译本  | 约四 23 - 24                                                                                                                    |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| KJV | ...shall worship the Father <b>in</b> spirit and <b>in</b> truth...<br>must worship him <b>in</b> spirit and <b>in</b> truth. |
| ASV | ...shall worship the Father <b>in</b> spirit and truth...must worship <b>in</b><br>spirit and truth                           |
| ERV | ...shall worship the Father <b>in</b> spirit and truth...must worship <b>in</b><br>spirit and truth.                          |
| 《和》 | ……要 <b>用</b> 心灵和诚实拜他……必须 <b>用</b> 心灵和诚实拜他。                                                                                    |
| 《现》 | ……要 <b>用</b> 心灵和真诚敬拜……必须 <b>以</b> 心灵和真诚敬拜。                                                                                    |
| 《思》 | ……将 <b>以</b> 心神以真理朝拜父……必须 <b>以</b> 心灵和真诚敬拜。                                                                                   |
| 《吕》 | ……就要 <b>用</b> 心灵和“真实”敬拜父……应当 <b>用</b> 心灵和“真<br>实”来敬拜。                                                                         |
| 《恢》 | ……要 <b>在</b> 灵和真实里敬拜祂……必须 <b>在</b> 灵和真实里敬拜。                                                                                   |

表七：约四 23-24 “ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ” 之译本比较

《和》及《吕》译为“用……”，《思》译为“以……”，《现》则第一个译为“用……”，第二个为“以……”，而《恢》则一致译为“在……”。

四、综合比较：《和合本》与《恢复本》的翻译策略

胡适、周作人等世俗学者曾推许《和合本》为白话文的典型译作，其译文具有相当弹性，类似社会语言学意义上的“变体”翻译。

然而，正是这种弹性策略，使《和合本》在处理 ἐν 这类承载特定神学意涵的介词时，呈现出明显的语义参差。下表综合本研究所考察之主要片语，对《和》与《恢》两译本在语法功能与神学诠释上的差异，作一总结性比较：

| 比较维度        | 《和》                                             | 《恢》                       |
|-------------|-------------------------------------------------|---------------------------|
| 总体策略        | 偏重功能性语义；据语境灵活选词                                 | 直译与神学释义兼顾，强调内在生命与属灵范围     |
| ἐν (in) 之译法 | 功能型翻译：“因……”、“凭……”、“奉……”、“按……”、“靠……”等工具、方式或原因类介词 | 尽力一致译为“在……里”，呈现属灵存在的位置与范畴 |
| 语义焦点        | 伦理、法律地位或工具性行动                                   | 联合、合一、属灵生命与实际生活           |
| 神学倾向        | 客观信仰 / 行动导向                                     | 主观经历 / 存在导向               |

表八：《和合本》与《恢复本》对“ἐν + 专有名词（如人位） / 抽象名词”之翻译策略

为更具体地呈现两译本之差异，下表就本研究所探讨之代表性片语列出对照：

| 希腊原文      | 英译          | 《和》                | 《恢》  | 神学关注         | 代表经节 |
|-----------|-------------|--------------------|------|--------------|------|
| ἐν Χριστῷ | in Christ   | 在基督里               | 在基督里 | 与基督联合、属灵身份   | 罗八 1 |
| ἐν Κυρίῳ  | in the Lord | 在主里 / 靠主           | 在主里  | 属主生活与地位      | 腓四 1 |
| ἐν ἀγάπῃ  | in love     | 用爱心 / 凭爱心 / 因爱（多样） | 在爱里  | 爱的范畴与神圣生命的流露 | 弗四 2 |

（续下页）

(接上页)

| 希腊原文             | 英译            | 《和》                    | 《恢》            | 神学关注           | 代表<br>经节              |
|------------------|---------------|------------------------|----------------|----------------|-----------------------|
| ἐν ἀληθείᾳ       | in truth      | 按真理 /<br>用真理<br>(多样)   | 在真理里 /<br>在真实里 | 真理与生命<br>实际    | 约四 23<br>-24;<br>约叁 4 |
| ἐν<br>πνεύματι   | in the spirit | 用圣灵 /<br>被圣灵感动<br>(多样) | 在灵里            | 人灵与神灵的<br>相交   | 启一<br>10; 罗<br>八 9    |
| ἐν τῷ<br>ὀνόματι | in the name   | 奉……的名                  | 在……<br>的名里     | 与主名相联<br>的属灵实际 | 太十八<br>20             |

表九：《和合本》与《恢复本》代表性片语对照

值得一提的是，像《和合本》采用的对语境敏感的翻译策略（context-sensitive strategy）绝非不可取的翻译选择。在新约其他介词或词语的翻译中，灵活的译法确实有助于汉语读者的理解。本文所主张的是，针对“ἐν Χριστῷ”这类承载保罗“在基督里”核心神学意义的介词片语，过度功能化的译法可能导致以下三方面的损失：首先，在**语义**层面，将 ἐν 译为“凭”、“靠”、“奉”、“按”等功能性表达，会将原本的“位置 / 范围”概念转化为工具、方式或原因的概念，掩盖了“人在某一属灵范围内存在”这一深层语义。其次，在**释经**层面，这种译文的不一致使汉语读者难以识别新约中反复出现的“ἐν + 人位 / 抽象名词”语法模式，进而失去通过句法关联把握新约神学统一性的途径。

更重要的是，在**神学**层面，工具性译法削弱了新约中如保罗和约翰著作中关于“信徒与基督生机联结”的存在论性表述。正如特纳所言，保罗刻意以实名词而非动词或形容词来描述基督与信徒的关系，正是为了表达一种奥秘的“联合”（union）关系的本体性事实。当 ἐν Χριστῷ 被译为“因基督”、“以基督”或“奉基督”等时，这些译法均无法传达特纳所主张的“信徒共享基督的性质或本

质”<sup>26</sup>，也无法体现斯托得（Stott）所强调的信徒与基督如同葡萄树与枝子（约十五 4-5）的生机联结。<sup>27</sup>因此，对于“ἐν + 专有名词（如人位）/ 抽象名词”这一特殊语法结构，“稳定性”与“一致性”不仅是翻译原则的基本要求，更是忠实呈现原文神学意涵的关键条件。

## 结论

本研究通过量化语料库与质性词汇语法剖析的多维视角，系统性考察了新约通用希腊文介词片语“ἐν(in) + 人位 / 抽象名词”在汉语译本中的翻译差异及其神学内涵。研究表明，流传最广的《和合本》在翻译“ἐν Χριστῷ”时具有开创性的突破，将其固定译为“在基督里”，打破了汉语的常规语法，成功开创了表达神学意义的新文化。然而，当该介词片语应用于“神的名（ὄνομα）”、“爱（ἀγάπη）”、“真实（ἀληθεία）”及“灵（πνεῦματι）”等非人称或抽象名词时，《和合本》的翻译策略显现出较高的变异性，倾向采用汉语传统的“连动句”或功能型结构（如：“奉”、“凭”、“按”、“靠”、“用”）。此种功能型译法偏重于客观的行动，但在一定程度上消解了原文中至关重要的“属灵地位”、“存在状态”以及与主生机“联合”的神学内涵。

相较之下，近代出版的《恢复本》在处理这介词片语翻译时展示出高度的一致性与稳定性，尽力译出“在……里”的空间隐喻结构，将抽象的真理和神圣生命赋予了具体的属灵范围。这种取向较完整地保存了保罗与约翰著作中关于“信徒与三一神内在联合”、“主观经历导向”甚至“人性神化（*theosis*）”的深层神学思想，弥补了传统汉语译本的不足。

再次，本研究并非主张所有介词片语皆应采用这种策略；事实上，灵活且具语境敏感的译法在多数情况下乃汉语圣经翻译的一种可取选择。然而，对于一些承载新约核心神学的关键介词片语，保

<sup>26</sup> Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, 119.

<sup>27</sup> John Stott, *Life in Christ: A Guide for Daily Living* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 40-45.

持翻译的稳定性与一致性尤为重要——这使读者得以识别新约中重复出现的句法模式，进而把握其神学意义的统一性。

翻译不仅是语言符号的对调，更是神学思想的再现。在圣经汉译的演进过程中，《和合本》可谓兼顾了中文的“达”与“雅”，使圣经文学能无缝融入现代白话文语境；而《恢复本》则更顾及语意、语法与神学意涵的“信”。本研究建议，未来的译经工作或释经研究不应将介词短语“ἐν”仅视为表示动作的工具、原因或手段，而应审视其在通用希腊文语法中有否承载的“生命领域（sphere）”概念，并予以充分体现。唯有通过稳定的词汇与语法对齐，才能在汉语文化中精准且不失真地传达新约圣经的核心：神在基督里为信徒所预备和成就的救恩。

## 8

## 圣灵与人灵：圣经翻译中的 语义呈现、神学诠释与属灵经历

白信来、赵少杰

“灵”构成圣经神圣启示中一个关于神人关系的重要主题，不仅涉及神的本体属性，还关乎人之存在的构成、属灵经历的实现路径，以及救恩的发生与实现。从旧约《创世记》中“神的灵运行在水面上”（创一2），造“人的灵”（创二7；亚十二1）作为人接受启示和与神交通的器官与凭借；到新约中对人重生、信徒敬拜与见证神儿女身份的论述（如约三6，四24；罗八16），圣经一贯的启示乃是：是“灵”的神，将祂的灵赐给人，内住在人里面（“人的灵”），与人联合，为建立祂的居所。神灵与人灵之间的区分与关联，不仅奠定了圣经所揭示之神人关系和救恩的基本架构，也构成基督徒属灵经历和实践的一条重要轴线。

然而，正是在这一关键主题上，圣经翻译所面临的挑战尤为复杂。原文中，“灵”（希伯来文 רוח [*ruach*]与希腊文 πνεῦμα [*pneuma*])的语义场域极为宽广，既可指神的灵、人的灵，亦可指风、气息、能力或生命动力等。在中文语境中，由于“灵”字本身语义高度复合，不同译本在处理相关经文时，除了可译作“灵”、“气”、“风”之外，还出现了“心灵”、“灵魂”、“精神”、“灵性”等多种译法，客观上增加了读者在神学理解与灵命实践上的歧义与张力。不同中文译本对 *pneuma* 的翻译取向，不仅反映了译者在语言处理与神学理解上的差异，也在实际层面深刻影响了读者对“灵”的认知方式与属灵操练路径。

从历史神学的视角来看，关于“神灵”与“人灵”关系的探讨贯穿整个基督教思想传统。无论是奥古斯丁（Augustine, 354–430）、巴西流（Basil of Caesarea, 330–379）等教父对圣灵内住于人和工作的论述；<sup>1</sup>中世纪神秘主义者对属灵经验的反思；宗教改革家如马丁·路德对信心与圣灵工作的强调；抑或现代神学家如托伦斯（Thomas F. Torrance, 1913–2007）、莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926–2024）等对圣灵的位格关系与救恩的重新注视，皆从不同层面深化了对这一主题的理解。<sup>2</sup>尤其在华人教会传统中，有二十世纪初的贾玉铭（1880–1964）<sup>3</sup>、其后的宋尚节（1901–1944）、倪柝声（1903–1972）<sup>4</sup>与他同工李常受（1905–1997），均对圣灵和人的灵的高度重视及其经验性教导，提供了极具特色且值得深入研究的神学资源。

基于上述问题意识，本文将聚焦于“圣灵”与“人灵”在圣经翻译中的语义呈现、神学内涵及其属灵经历的影响。第一部分综述“灵”一词的原文词义及其中文翻译所面临的挑战。第二部分选取三处最具代表性包含“二灵”的经文——《约翰福音》三章6节、四章24节，以及《罗马书》八章16节——这三处经文在论及神人关系、重生、敬拜、见证等属灵经历时，呈现了“神的灵”与“人的灵”之间的互动结构。第三部分选取历代释经传统中西方及华人对罗八16中关于“圣灵与人灵”的代表性诠释。最后，本文提出若干关于“圣灵”与“人灵”翻译的原则与建议。

通过对上述关键经文的原文分析、主要中文圣经译本的翻译比较，结合重要释经传统与属灵作家的相关论述，本文旨在：（一）

---

<sup>1</sup> 关于教父传统中对圣灵之位格（身位）与工作的代表性论述，见奥古斯丁，《论三位一体》，周伟驰译（北京：商务印书馆，2015）；奥古斯丁，《忏悔录》，周士良译（北京：商务印书馆，1963）；巴西流，《巴西流圣灵论》，陈吉松译（新北：橄榄，2011）。

<sup>2</sup> 见：Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (London: SCM, 1992)。

<sup>3</sup> 见：贾玉铭，《神道学》（下）（新北：橄榄，1997 [1921]）；《灵修日课》（新北：橄榄，1994 [1925]）。

<sup>4</sup> 倪氏较多论述圣灵和人的灵的代表性著作，早、中、晚期分别有：《属灵人》、《正常的基督徒生活》和《人的破碎与灵的出来》。

揭示不同译本在处理“灵”这一概念时所体现的翻译策略与神学取向；（二）分析翻译选择如何潜在地塑造读者的灵修理解与信仰实践；（三）探讨是否存在一种在语义上更一致、神学上更精确、属灵层面更具建设性的翻译路径，以更忠实于圣经原文，更有效地服事当代信徒的属灵需要。本文期望在严谨的学术研究与真实的信仰实践之间搭建对话的桥梁，促使人们对“灵”这一圣经启示中的核心主题作出更深入而全面的理解，从而推动更有根基的神人相交与生命经历。

## 一、“灵”之原文与翻译综述

围绕“灵”的翻译问题，中文圣经译本在语言选择与神学指向上呈现出显著差异，而这些差异往往根源于原文语义的多义性与译者对神人关系的不同理解。本段将从原文词义、中文译本演变及翻译所面临的主要挑战三个层面加以概述，藉此揭示“灵”这一术语为何成为译本比较中最具争议性与解释张力的关键点。

### 1. 希伯来文与希腊文原文中“灵”的词义

“灵”一词在圣经原文中主要对应两个词源：希伯来文 רוח (*ruach*) 与希腊文 πνεῦμα (*pneuma*)。这两个词在语义上皆高度多义，涵盖“神的灵、人的灵、气、风、呼吸、精神、态度、灵性”等多重含义，其具体语义和指向往往需依照上下文加以判定。<sup>5</sup>就旧约而言，*ruach* 约出现 400 次，既可指神的灵（如创一 2：“神的灵运行在水面上”），亦可指人的灵（如箴二十 27：“人的灵是耶和华的灯”），同时也常用于描述风、气息等自然现象。

新约中的 *pneuma* 同样具有宽广的语义范围。在若干关键经文中，*pneuma* 明确指神的灵，例如马太福音一章 20 节提到主耶稣由圣灵成孕，以及三章 16 节记载主耶稣受浸之后神的灵降在祂身上；而在路加福音八章 55 节中，“她的灵回来，她就立刻起来了”，则指人的灵。此外，*pneuma* 也可用来指邪灵、心志、态度等。因此，

<sup>5</sup> Frederick William Danker, rev. and ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG)*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 832–36.

“灵”作为贯穿神与人互动关系的关键概念，其原文在语义上的高度复杂性，为圣经译者在处理相关经文时带来了严峻的语言与神学挑战。

## 2. 中文圣经对“灵”的翻译演变

若从唐代时期算起，中文圣经翻译已有逾一千二百年的历史。迄今为止，中文圣经译本形态多样，涵盖景教、元代也可里温教、明代天主教（Roman Catholicism）、清代东正教（Orthodox）和新教（Protestantism）等版本；有文言文、白话文及方言版本；既有涵盖新旧约全书的译本，也有仅包含部分书卷或单卷书的译本。就新教译本的历史而言，自十九世纪初《马礼逊译本》（正式名称为《神天圣书》，1813年）问世以来，中文圣经翻译历经多个阶段，先后出现了《和合本》（1919年，以下简称《和》）、《吕振中译本》（1946年，新约，以下简称《吕》）、《思高本》（1968年，以下简称《思》）、《现代中文译本》（1979年；2019年，修订版，以下简称《现》）、《新译本》（1992年）、《恢复本》（1999年，修订版，以下简称《恢》）、《中文标准译本》（2008年，以下简称《标》）、《和合本修订版》（2010年，以下简称《和修》）及《环球译本》（2015年，新约，以下简称《环》）等多样化译本。宗教学学者刘平回顾这千年历史，指出中文圣经译本呈现出三方面的多样性特点：（一）语言和版本形式的多样性；（二）多宗派性及跨宗派性；（三）参与者及参与方式的多样性。<sup>6</sup> 这些译本在翻译理念、语言策略与神学取向上各有侧重，因而在处理关键神学术语时，往往作出不同的翻译选择，呈现出显著差异，“灵”（*pneuma*）即为其中尤为突出的一个例子。这些差异源于翻译背后所蕴含的一些预设。正如圣经翻译学者所指出，“圣经翻译者必定是带着神学预设从事翻译工作”；因此，关键在于如何理解这些差异的本质，即译文背后的预设。<sup>7</sup> 在第二部分进行关键经文比较分

<sup>6</sup> 刘平，〈道在中华：中华圣经译本千年史（635–2019年）——“和合译本”百年（1919–2019）纪念专文（下）〉，《福音与当代中国》6（2019）：56–57。

<sup>7</sup> 唐书礼（Philip H. Towner），〈翻译的神学：语言、直译及翻译策略观念的改变〉，《华神期刊》2（2009）：15–16。

析之前，先简要介绍这几部译本的翻译风格，以及对“灵”一词的翻译策略：

以《马太福音》五章3节中“*πτωχοὶ τῷ πνεύματι*”为例。采用文言与白话相融合翻译风格的《和合本》<sup>8</sup>，整体上倾向将 *pneuma* 译为“灵”，同时在相当多的经文中又分别采用“心”、“心灵”、“精神”、“灵魂”等不同且不一致的译法。<sup>9</sup>该版本在太五3中将其译为“虚心”。2010年由香港圣经公会推出的《和合本修订版》，采取“尽量保持《和合本》原来的风格”及“尽量少改”的原则，<sup>10</sup>在太五3中译为“心灵贫穷”。相较之下，《吕振中译本》力求保持原文结构，宁愿牺牲流畅度，<sup>11</sup>更强调词汇的精确性与一致性，往往将 *pneuma* 保留译为“灵”，并辅以脚注说明其语义，但于太五3中仍译为“心灵贫穷”。《现代中文译本》为了更符合现代汉语的语感，减少宗教术语的陌生感，增强文本的可读性与普及性，<sup>12</sup>于太五3译为“承认自己灵性贫乏”。为现今华人天主教徒普遍使用的《思高本》，因受天主教传统影响的，常用“心神”或“心灵”表达人的内在部分，在太五3中译为“神贫”。继承自《新译本》的《环球圣经译本》，表明“不受《和合本》风格限制，力求达至直译与意译平衡”；“更贴近原文的文学面貌”。<sup>13</sup>该版本在太五3中将其译为“心灵贫苦”。2009年由全球圣经促进会出版的《中文标准译本》，<sup>14</sup>将太五3译为“灵里贫乏”。由李常受带领翻译的《新约圣经恢复本》，主要依据 Nestle-Aland 希腊文第26版，

<sup>8</sup> 姚西伊，〈百年之后，中文和合本圣经活力依旧〉，*Christianity Today*，2022年4月7日，<https://zh-tw.christianitytoday.com/2022/04/chinese-bible-translation-union-version-zh-hant>

<sup>9</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，四版（台北：台湾福音书房，2004），12:23–27。

<sup>10</sup> 《和合本修订版修订原则与例子》（香港：香港圣经公会，2015），4。

<sup>11</sup> 陈少兰，《中文圣经翻译简史》（香港：环球圣经公会，2005），53–54；刘平，〈道在中华〉，35。

<sup>12</sup> 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），104–12。

<sup>13</sup> 〈读圣经，所为何事？〉（环球圣经译本宣传小册子）（香港：环球圣经公会，n.d.）；刘平，〈道在中华〉，37。

<sup>14</sup> “Chinese Standard Bible,” Global Bible Initiative, accessed January 12, 2026, <https://gbi.llc/chinese-standard-bible>.

并尽力汇集历代圣徒对神圣启示的积累认识。<sup>15</sup>其风格在保留《和合本》特色的基础上，神学上特别关注“人灵”在神人关系与属灵经历中的地位与功能，区分“灵”（*pneuma*）和“魂/魂生命”（*psychē*）两种的译法，力求在译文层面凸显圣灵与人灵之间的区分与互动。<sup>16</sup>该版本在太五 3 中将其译为“灵里贫穷”（见下表一）。

太五 3 原文：πτωχοὶ τῷ πνεύματι

| 译本  | 译文   | 译本   | 译文       |
|-----|------|------|----------|
| 《和》 | 虚心   | 《和修》 | 心灵贫穷     |
| 《吕》 | 心灵贫穷 | 《现》  | 承认自己灵性贫乏 |
| 《标》 | 灵里贫乏 | 《环》  | 心灵贫苦     |
| 《思》 | 神贫   | 《恢》  | 灵里贫穷     |

表一（著重为作者所加）

3. “灵”之中文翻译所面临的主要挑战

以上译本中对“灵”一词所采用不同的翻译策略，反映了该术语在中文语境中所面临的主要挑战，主要集中在以下四个方面：

(1) 语义的多义性：“灵”在圣经原文中既可指神的灵，也可指人的灵，亦可泛指风、气、生命动力、情绪或态度，其具体或抽象含义难以用单一中文词汇完全表达。例如，约三 6 中的“二灵”：“从灵生的，就是灵”一语中，前后两次“灵”在原文中虽同为 *pneuma*，却分别指向神的灵与人的灵；若译文未能在上下文中作出准确区分，极易造成理解上的困难。

(2) 中文词汇本身的含糊性：在现代汉语中，“灵”、“魂”、“心”、“心灵”、“精神”等词汇在日常语言中常被交替使用，彼此之间缺乏如希腊文或希伯来文那样相对明确的概念区分。这使得译者在翻译时难以在保持可读性与保留原义之间取得平衡。

<sup>15</sup> 《新约圣经恢复本简介》，三版（台北：台湾福音书房，1999），2-3。

<sup>16</sup> 《新约圣经恢复本简介》，13-15。

(3) 神学立场与人观差异的影响：译者所持的神学立场，尤其是其对人之构成（如是否承认“人有灵”，以及“人的灵”是否具有独立且关键的属灵功能）的理解，往往在翻译“灵”时发挥决定性影响。不同译本在处理 *pneuma* 时的差异，部分源于译者对属灵经历、神人关系以及救恩细节的不同理解。

## 4. 小结

综上所述，“灵”的翻译并非单纯的语言转换工作，而是一项深度融合释经判断与神学建构的诠释性工程。在处理圣经中关于“灵”的关键经文时，译者不仅需要具备扎实的原文语言能力，还需对相关神学脉络保持敏锐洞察，甚至要充分考量翻译选择对信徒在实际灵命理解与操练中可能产生的影响。鉴于“圣灵”与“人灵”的互动构成了圣经所启示的神与人交通的核心，若翻译失真，极易在信仰认知与属灵经历上造成偏差。因此，对“灵”的准确翻译，既关乎恢复圣经原意的关键，也直接关系到信徒生命建造的基础。本段旨在为后续章节提供语义与翻译背景上的理论基础。接下来将深入分析关键经文的不同译本，探讨圣灵与人灵的关系如何通过翻译影响属灵理解与经历。

## 二、关键经文比较分析：圣灵与人灵的翻译差异

在整本圣经中，涉及“圣灵”与“人灵”互动的最具代表性的经文，尤见以下三处为著：《约翰福音》三章6节：“从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。”；《约翰福音》四章24节：“神是个灵；所以拜祂的，必须用心灵和诚实拜祂。”以及《罗马书》八16“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女。”（《和合本》）这三节经文不仅在语言层面上展现了“圣灵”与“人灵”的并行表达，也在神学层面上构成了“重生”、“敬拜”与“见证”这三项基督徒属灵经历的核心。以下将以这三节经文为主要分析对象，选取多部风格多样的译本——《和》、《吕》、《标》、《思》、《和修》、《现》、《环》与《恢》——进行比较和评析，揭示不同译法所隐含的神学立场及其对语义清晰度与属灵理解可能产生的影响。

1. 约三 6

原文： τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν·  
καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνευμά ἐστιν.

| 译本   | 译文                                       | 评析                                                                                   |
|------|------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| 《和》  | 从肉身生的就是肉身；从灵生的就是灵。                       | 将 <i>pneuma</i> 一律译作“灵”，但由于未明确标明“灵”所指为神的灵抑或人的灵，在释经层面留下了一定的语义含糊空间。                    |
| 《吕》  | 从肉体生的就是肉体，从灵生的就是灵。                       | 同样未对两个“灵”的身份作出明确标示。                                                                  |
| 《标》  | 从人所生的就是人，从 <b>圣灵</b> 所生的就是灵。             | 对第一个“灵”字前加上原文没有的“圣”字，以标示神的灵，但对第二个“灵”的身份则未作出明确标示。                                     |
| 《思》  | 由血肉生的，是血肉；由 <b>圣神</b> 生的，是 <b>神的生命</b> 。 | 使用“圣神”这一天主教色彩的译法标示神的灵；对第二个“灵”则采用强烈神学意译，为译“神的生命”。                                     |
| 《和修》 | 从肉身生的就是肉身；从灵生的就是灵。                       | 在本节中未对《和》作出任何修订。                                                                     |
| 《现》  | 人的肉身是父母生的，他的 <b>灵性</b> 是 <b>圣灵</b> 生的。   | 对神的灵，则采用“圣灵”标示，但对人的灵，采用非常罕见的“灵性”之译法。                                                 |
| 《环》  | 由肉身生的就是肉身，由灵生的就是灵。                       | 基本上遵从《和》译法，没有对“二灵”作任何标示。                                                             |
| 《恢》  | 从肉体生的，就是肉体；从 <b>那灵</b> 生的，就是灵。           | 保留原文中定冠词 τοῦ 的限定效果，译为“那灵”，并通过注解指明“那灵”即圣灵、“神圣的灵”，第二个“灵”为“人的灵”，就是人重生的灵 <sup>17</sup> 。 |

表二（著重为作者所加）

<sup>17</sup> 《新约圣经恢复本》，约三 6 注 2。

总体而言，《和》、《和修》、《吕》和《环》对“二灵”均不作任何标示，但不少《和合本》以后的译本辨识出第一个“灵”为“神灵”，并在译文中加入原文所没有的字词（如《标》用“圣”字）或采用独特译法（如《思》用“圣神”）。不过，多数中文译本并未明确标示第二个“灵”为“人灵”。相比之下，《恢》对第一个“灵”照原文译为“那灵”，并通过注解说明“那灵”即“圣灵”；第二个“灵”为“人的灵”。这一处理不仅增强了语义的清晰度，也在神学层面支持了“重生乃是人灵的重生”这一在属灵传统中具有重要地位的教义表述。

2. 约四 24

原文：πνεῦμα ὁ θεός· καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

| 译本  | 译文                     | 评析                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-----|------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 《和》 | 神是个灵；所以拜祂的，必须用心灵和诚实拜祂。 | 在处理 πνεῦμα ὁ θεός 时，加入于原文并无明确限定“个”之译法，效果如同英语中加入不定冠词“a”，从而将此处的“灵”明确指向神的灵，而非神的本质，有误解之嫌。此外，将 πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ 译为“心灵和诚实”，不仅未采取一致性的译法，且引入了一定的概念混淆：其一，前半节的 πνεῦμα 译为“灵”，而后半节的 πνεῦμα 却译为“心灵”，容易被理解为心理状态或情感层面的主观投入；其二，将约翰著作中具有启示论意义的“真理/真实/实际”（ἀληθεία）译为“诚实”，可能被误解为道德态度。 |
| 《吕》 | 神是灵；敬拜祂的，必须用灵和真实敬拜。    | 没有采取《和合本》般加入原文并无明确限定之译法。同节中的两个 πνεῦμα 均译为“灵”，语言简洁，较为忠实地对应原文结构与用词，既避免将 πνεῦμα 心理化，保持译文较高的一致性，采用“真实”更贴近 ἀληθεία 之原意。“用灵……敬拜”强调人的灵为敬拜的器官。                                                                                                                                 |

（续下页）

(接上页)

| 译本   | 译文                                       | 评析                                                                                                                                                               |
|------|------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 《吕》  | 神是 <b>灵</b> ；敬拜祂的，必须用 <b>灵和真实</b> 敬拜。    | 没有采取《和合本》般加入原文并无明确限定之译法。同节中的两个 πνεῦμα 均译为“灵”，语言简洁，较为忠实地对应原文结构与用词，既避免将 πνεῦμα 心理化，保持译文较高的一致性，采用“真实”更贴近 ἀληθεία 之原意。“用灵……敬拜”强调人的灵为敬拜的器官。                           |
| 《标》  | 神是 <b>灵</b> ，敬拜祂的必须以 <b>灵与真理</b> 来敬拜。    | 译文较自然和现代；采用“真理”更贴近 ἀληθεία 之原意。                                                                                                                                  |
| 《思》  | 天主是 <b>神</b> ，敬拜祂的人应以 <b>心神和真理</b> 敬拜。   | 前半节的 πνεῦμα 译为“神”，而后半节的 πνεῦμα 却译为使用“心神”，与原文差距甚远。不过，采用了“真理”这更贴近 ἀληθεία 原意的译法。                                                                                   |
| 《和修》 | 神是 <b>灵</b> ，所以敬拜祂的必须用 <b>心灵和诚实</b> 敬拜祂。 | 改正了《和》前半节原本加入了明确限定的“个”字译法，但后半节仍沿用“心灵和诚实”。                                                                                                                        |
| 《现》  | 上帝是 <b>灵</b> ，敬拜祂的人必须以 <b>心灵和真诚</b> 敬拜。  | 接近《和修》的译法；采用了“真诚”这较贴近 ἀληθεία 原意的译法。                                                                                                                             |
| 《环》  | 神是 <b>灵</b> ，敬拜祂的必须靠 <b>圣灵按真理</b> 敬拜祂。   | 非常罕见地将后半节的 πνεῦμα 视为“神的灵”，而非“人的灵”，译为“圣灵”，但采用“真理”更贴近 ἀληθεία 的原意。                                                                                                 |
| 《恢》  | 神是 <b>灵</b> ，敬拜祂的，必须在 <b>灵和真实</b> 里敬拜。   | 接近《吕振中译本》的译法；“在灵……里敬拜”强调人的灵为敬拜的器官和范围，在注解中指出：这灵是指我们人的灵。在预表里，敬拜神应该：在神所选立为祂居所的地方（申十二 5，11，13-14，18）；带着祭物（利一 - 六）。神所选立为祂居所的地方，预表人的灵，就是神今日的居所（弗二 22）。 ” <sup>18</sup> |

表三 （著重为作者所加）

<sup>18</sup> 《新约圣经恢复本》，约四 24 注 4。

总体而言，各主要中文译本在该节中的差异，核心在于如何理解并呈现神是“灵”的本质，以及人的“灵”在敬拜中的功能。不同译法在无形中引导读者对敬拜的理解走向不同路径。以“心灵”（《和》、《和修》、《现》）或“心神”（《思》）作为 πνεῦμα 的译法，虽似乎较符合汉语表达习惯，却容易模糊“心”与“灵”的概念区分，从而将敬拜理解为心理层面的状态或情感投入；而以“灵”作为 πνεῦμα 的译法，则视神的本质为“灵”，并将人的灵视为与神相交的属灵器官。对 ἀλήθεια 的处理亦呈现出分歧：“诚实”之译法可能被误解为道德态度；“真理”易被理解为理性或教义层面的认知内容；“真实”则强调其在约翰神学中所指向的属灵实际。

3. 罗八 16

原文：αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι  
ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.

| 译本   | 译文                             | 评析                                                                                   |
|------|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| 《和》  | 圣灵与我们的 <del>心</del> 同证我们是神的儿女。 | 对第一个 πνεῦμα 字前加上原文没有的“圣”字，以标示神的灵；却将第二个 πνεῦμα 错译为“心”，不仅脱离原文，更可能误导为情感或理智。另外，亦漏译 αὐτὸ。 |
| 《吕》  | 那灵自己与我们的灵一同作见证我们是神的儿女。         | 对第一个 πνεῦμα 字前补上限定字“那”，以标示神的灵；将第二个 πνεῦμα 正确译出，保留“二灵”，忠实原意。                          |
| 《标》  | 圣灵亲自与我们的灵一同作证我们是神的儿女。          | 对第一个 πνεῦμα 字前加上原文没有的“圣”字，以标示神的灵；不过，将第二个 πνεῦμα 正确译出。                                |
| 《思》  | 圣神亲自同我们的心神作证我们是天主的子女。          | 使用“圣神”这一天主教色彩的译法标示神的灵；对第二个 πνεῦμα 译为“心神”，含义模糊。                                       |
| 《和修》 | 圣灵自己与我们的灵一同见证我们是神的儿女。          | 沿用《和》的“圣灵”，但将《和》中的错译“心”改正为“灵”，并补译 αὐτὸ 为“自己”。                                        |

（续下页）

（接上页）

| 译本  | 译文                     | 评析                                                                                                   |
|-----|------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 《现》 | 上帝的灵和我们的灵一同证实我们是上帝的儿女。 | 对第一个 πνεῦμα 字，直接使用“上帝的灵”标示；将第二个 πνεῦμα 正确译出，保留“二灵”，忠实原意。                                             |
| 《环》 | 圣灵亲自向我们的灵证实我们是神的儿女。    | 沿用《和》“圣灵”，但将《和》中的错译“心”改正为“灵”，并补译 αὐτὸ 为“亲自”。然而，极为罕见地将复合词 συμμαρτυρεῖ（意“一同见证”）译为“向…”，有明显加入了相当神学解读的成分。 |
| 《恢》 | 那灵自己同我们的灵见证我们是神的儿女。    | 与《吕》的译法相以，对第一个 πνεῦμα 字前补上限定字“那”，以标示神的灵，也将第二个 πνεῦμα 正确译出。                                           |

表四 （著重为作者所加）

《和合本》在此节将原文译为“心”，但原文并非 *kardia*（心），而是 *pneuma*，通常译为“灵”。同样的 *pneuma*，在约四 24 中却译为“心灵”，这显示译者不仅采用了不一致的译法，更在概念层面模糊了“灵”与“心”之间的区分，这或出于对人内在构成的神学理解不一致。相较之下，《吕振中译本》和《恢复本》都将该节译为：“那灵自己与 / 同我们的灵”，此译法在形式与语义上更贴近原文结构，将第二个 *pneuma* 译为“灵”，与“那灵”形成并列关系，明确承认“人灵”的存在及神的灵在人属灵经历中——见证——所具的功能。

4. 小结

本节通过比较分析三处关键经文在多种主要中文圣经译本中的翻译处理，揭示了以下几项具有代表性的发现：

第一，“神的灵”一词在各译本中的翻译争议较少，大多通过加上“圣”字予以区分，而《吕振中译本》和《恢复本》则使用限定词“那”；相较之下，“人的灵”的呈现方式成为关键分歧点，

其翻译反映了对神人关系及属灵经历的神学理解。第二，相关翻译选择并非单纯出于语言层面的考量，而是同时受到原文语义多义性、汉语表达习惯以及译者神学立场等多重因素的制约。第三，《中文标准译本》，尤其是《吕振中译本》和《恢复本》，在诸译本中最为一致地强调“人的灵”这一人论前提，并通过译文与注解的相互配合，突出“灵与灵”的关系及其在基督徒属灵经历——重生、敬拜和见证——中的地位。相较之下，因其历史地位与广泛使用而具有深远影响的《和合本》及《思高本》，在经文中将 *pneuma* 译为“心/心灵/心神”等，客观上弱化了“灵”这一概念的区分性，容易在理解层面造成一定模糊。综上所述，各译本之间的关键差异不仅体现在词汇选择或表达方式上，更在于是否明确承认“人的灵”乃属灵交通与救恩经验发生的关键器官，这一神学立场构成了相关翻译策略的分水岭。

### 三、历代神学传统中的“圣灵与人灵”释义 ——以罗八 16 为例

自初代教会以来，罗八 16 被视为理解圣灵内在见证、信徒确据以及神人关系的关键经文之一。围绕“圣灵”与“人灵”在此节中的关系，历代释经家从语言、神学与属灵经历等层面展开了持续而深入的讨论。本段将以这节为中心，依次考察教父传统、宗教改革及其后新教释经传统、近现代西方学者，以及华人神学与圣经注释传统对“圣灵与人灵同证”这一理解与阐释。

#### 1. 教父传统

**(1) 俄利根 (Origen, 185–254)：**在此，保罗清楚表明，“儿子名分的灵”正是他先前所称的“神的灵”。他接着论及这位灵，说：“那灵自己与我们的灵一同作见证”，也就是说，正是那使我们呼喊“阿爸，父！”的神的灵，与我们的灵一同作见证。毫无疑问，我们的灵既不同于那使人惧怕之奴仆的灵，也不同于那呼求父

神作见证的灵。因此，神的灵与基督的灵乃是同一位，而这位灵本身也正是圣灵。<sup>19</sup>

那使人得着儿子名分的灵……亲自作见证，并向我们的灵确证：我们从奴仆的灵转向儿子名分的灵之后，我们就成为了神的儿女。此时，我们不再因惧怕而行事，也就是说，不再出于对惩罚的恐惧，而是因着对父的爱，使一切得以完全。保罗极为恰当地指出，神的灵并非与（我们的）魂一同作见证，而是与（我们的）灵一同作见证；而灵正是人里面更为高贵的部分。<sup>20</sup>

**(2) 屈梭多模 (John Chrysostom, 347–407)：**“灵与灵同证”究竟是什么意思呢？保罗所指的是：那位保惠师与赐给我们的那恩赐（我们的灵）一同作见证。因为发声的，不仅是那恩赐本身，也是赐下恩赐的保惠师；正是祂亲自借着这恩赐教导我们如此说。既然是圣灵作见证，还有什么可疑惑的余地呢？倘若作出此应许的是人，或天使，或天使长，或任何类似的权能，那么人尚有理由存疑；但如今，既是至高者亲自赐下这恩赐，又借着祂吩咐我们在祷告中所使用的话语亲自作见证，又有谁还会怀疑我们所得着的尊荣呢？即便是皇帝拣选某人，并在众人面前宣告所赐予他的尊荣，也无人敢于反驳；更何况，这是神自己所作的见证。<sup>21</sup>

## 2. 宗教改革及其后时期

**(1) 马丁·路德 (Martin Luther, 1483–1546)：**“那灵自己同我们的灵作见证，我们是神的儿女”（罗八16）。凡以坚定的信心与盼望相信自己是神儿女的人，便是神的儿女；因为若没有圣灵，这样的相信是不可能产生的。圣灵的这见证，乃是我们内心在神面前所具有的儿子般的信赖……然而，这些仍不足以穷尽其意；这见证——即圣灵的见证——必须被视为信心的起点，甚至可以说是信心

<sup>19</sup> Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans: Books 6–10*, trans. Thomas P. Scheck (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), 7.1, 60–61.

<sup>20</sup> Origen, *Commentary*, 7.3, 64.

<sup>21</sup> John Chrysostom, “Homily 14 on Romans,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1st series 1, vol. 11, *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistle to the Romans*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans; Peabody, MA: Hendrickson, 1998), 442, accessed January 12, 2026, <https://www.newadvent.org/fathers/210214.htm>.

的根基。圣灵所作的见证乃是：“你的罪得赦免了！”因此，人——这正是使徒的本意——乃是单单因信称义。<sup>22</sup>

**(2) 加尔文 (John Calvin, 1509–1564)：**“那灵自己同我们的灵作见证，我们是神的儿女。”使徒并非只是说，神的灵向我们的灵作见证，而是采用了一个复合动词；若非拉丁文中 *contestatio* 一词已有特定法律含义，这个动词几乎可以译为“共同作证”或“联合见证”。保罗的用意在于表明：神的灵向我们提供一种这样的见证——当祂作为我们的引导者和教师时，我们的灵便获得神儿子名分之恩典的确据。因为若没有圣灵先行的见证，我们的心思本身并不能为我们产生这种确据。<sup>23</sup>

**(3) 约翰·吉尔 (John Gill, 1697–1771)：**是“同我们的灵”作见证；因为我们自己的灵并不能为自己作见证：圣父与圣子乃是圣灵的共同见证者，却不是我们自己的灵。圣徒的灵乃是那领受神之灵见证的对象；这见证并非传达给人的耳朵，因为它不是可听见的见证，而是内在的，临到人的心中；临到那被更新的魂里，在其中信心被兴起以领受这见证；临到人的悟性，使其得以认识并确信这一事实；也临到人的灵，因为人的灵常常在此事上软弱、疑惑、甚至灰心。因此，作见证的乃是“那灵自己”，不是借着别人，也不是通过他者，而是祂亲自作见证；祂是神圣的见证者，其见证自然超越一切其他见证；同时，祂也是忠信的见证者，绝不欺骗，因为祂所见证的，乃是祂所确知、并且确实无误的事实。祂自己在圣徒里面的存在与居住，本身就是他们得着儿子名分的见证与凭据；祂大能的运行与神圣的临及，使人确信这一真理；并且借着将父的爱浇灌在信徒心中，又借着将福音的应许实际地应用在他们身上，促使并鼓励他们呼叫“阿爸，父”。这一切，都是祂屈尊与恩典的奇妙明证。<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Martin Luther, *Commentary on Romans*, trans. J. Theodore Mueller (Grand Rapids: Kregel Publications, 1976), 122.

<sup>23</sup> John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. John Owen, accessed January 12, 2026, <https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom38.xii.v.html>.

<sup>24</sup> John Gill, *Gill's Exposition of the Bible*, s.v. “Romans 8,” accessed January 12, 2026, <https://biblehub.com/commentaries/gill/romans/8.htm>.

### 3. 近现代新教学者

(1) 文生 (Marvin Vincent, 1834–1922): “同我们的灵作见证” (συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν) 这一译法预设了人的灵与神的灵并行、同时作见证的理解。然而，也有学者倾向将该短语译为“向我们的灵作见证”，其理由在于：人的灵在未被神的灵所感动或运行之前，本身并不能作任何见证。<sup>25</sup>

(2) 罗伯逊 (Archibald T. Robertson, 1863–1934): (《和合本》) “圣灵与我们的灵” (αὐτὸ τὸ Πνεῦμα)，中文圣经和合本没有译出强调用的“αὐτὸ”，直译为“圣灵亲自与我们的灵”。“同证” (συμμαρτυρεῖ)， “与某人同作见证”，“证明以支持某人”，Moulton 与 Milligan 指出：在主后 155 年的一份蒲纸文献中每一个作见证之人的签名都伴随着“我与……同作见证，我与……一同保证” (συνμαρτυρῶ και συνσφρακιῶ)，见罗二 15 讨论有关这个动词与后面的相关凭藉格合用时的意思。<sup>26</sup>

(3) 布鲁斯 (F. F. Bruce, 1910–1990): (《和合本》) “圣灵与我们的灵同证” (译注：“心”英译为“灵”)。这是“圣灵内在见证”的教义 (*testimorivm Spiritus sancti internum*) 新约的根据；参约壹五 7–8。神的灵与祂所内住之人的灵两者的关系，参以上第 10 节注释。<sup>27</sup>

### 4. 华人注释家

(1) 倪柝声：“罗马八章十六节说，‘圣灵与我们的灵（不是心，不是魂），同证我们是神的儿女’。人的灵，是人与圣灵同工的部分。怎么知道我们是重生得救，为神的儿女呢？因为我们的灵已经复活过来，并且有圣灵住在我们的灵里。我们的灵乃是重生更新的

<sup>25</sup> Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, vol. 3, reprint edition (Peabody, MA: Hendrickson, 1985; originally published 1905), 92, accessed January 12, 2026, <https://biblehub.com/commentaries/vws/romans/8.htm>.

<sup>26</sup> A. T. 罗伯逊 (Archibald T. Robertson)，《活泉新约希腊文解经，卷五：罗马书》（增订版），潘秋松编译（美国：活泉，1999），189。

<sup>27</sup> 布鲁斯 (F. F. Bruce)，《丁道尔新约圣经注释：罗马书》，刘良淑译（新北：校园书房，1987），159。

灵，住在这灵里面，而又与这个灵有别的，就是圣灵，祂与我们里面的灵一同作见证。”<sup>28</sup>

**(2) 黄迦勒：**（原文直译）“圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女。”（文意注解）本节说明我们作神儿女的感觉是如何而有的：(1) 是圣灵“亲自”（本节原文有此二字）在我们的里面作见证。(2) 我们里面重生的灵也“阿们”这个见证。(3) 我们所受“儿子的灵”，应是此二灵的复合称谓。(4) 二灵在我们里面彼此呼应、印证这个感觉。（话中之光）（一）“圣灵与我们的灵同证…”这话表明圣灵不仅居住在我们的里面，并且和我们的灵紧密地同工合作，二灵有如一灵。（二）“我们是神的儿女”这一种心证（灵证），是每一个真实得救的信徒都会有的，不论他是得救多年或是刚刚蒙恩得救的。（三）圣灵的见证既然从我们一得救就有，可见灵性幼稚的信徒仍能感受到圣灵在我们里面的运行和工作，故我们一得救，就可以寻求圣灵的引导。<sup>29</sup>

## 5. 当代英语学者

**(1) 斯托得（John Stott, 1921–2011）：**我们这样向父神祈祷，就能经历圣灵内在的见证。因为当我们口中说出耶稣的话，呼叫“阿爸！父！”时，“就是圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女”（15下–16节，RSV）。话是我们说的，作见证的却是他。这见证是怎样作的呢？动词 *symmartyreō* 的前缀字 *syn* 又代表了什么？通常 *syn* 的意思是“一同”，如此作见证就有两位，我们心灵自觉神是我们的父，圣灵加以肯定和认可。所以新英文圣经译作：“在那呼叫中，圣灵与我们的灵联合，见证我们是神的儿女。”这是很容易理解的，因为按照旧约的要求，两个人作的见证才可定案。<sup>30</sup>

**(2) 邓恩（James Dunn, 1939–2020）：**“那灵自己同我们的灵作见证。”此处缺少连接词或助词，颇为耐人寻味——这或许源于

<sup>28</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，四版（台北：台湾福音书房，2004），13:14。

<sup>29</sup> 黄迦勒主编，《罗马书注释》（香港：基督徒文摘社，2005），195。

<sup>30</sup> 斯托得（John R. W. Stott），《圣经信息系列：罗马书》，李永明译（新北：校园书房，1997），309。

保罗在思及自身经历以及神的灵在他里面如此运行这一事实时所产生的惊叹：竟然是那灵自己！就 *συμμαρτυρεῖ* 这一复合动词的力量而言，最自然的理解方式是：“那灵与我们的灵一同作见证”（见罗二 15 的注释）。

第二个 *πνεῦμα* 显然指的是人的灵。保罗虽然并非频繁使用这一术语，但其出现的频率已足以使我们确认：在其人论中，人具有属灵的层面。这一层面不可与 *νοῦς*（心思）相混同，而是指人之存在中一个维度——正是在这一维度之中、也藉着这一维度，神的灵得以传递其启示性与救赎性的能力（见罗一 9 的注释）。……尽管部分注释家对此表达感到不安，但把握这一点并非无关紧要：保罗确实承认一种内在的确据，这一确据属于信徒自身；虽然它是由圣灵所赐，却并不等同于圣灵单方面的同在。鉴于申十九 15 所强调的“两三个见证人”的原则，对保罗而言，两个见证的并存具有重要意义。<sup>31</sup>

## 6. 当代中文附注释圣经

**(1) 《启导本》：**（《和合本》）“我们的心”原文作“我们的灵”。神的圣灵在我们心灵里工作，与我们的灵一起见证我们是神的儿女。保罗大概是引用旧约的规定，做见证要有两个人才可以成立，因此要圣灵和我们的灵一起作见证。<sup>32</sup>

**(2) 《环球译本》：**向我们的心灵证实 |译、解| “向我们的心灵”这介词片语，或可理解为“和我们的心灵”，而“证实”这个词也可理解为“一起作证”（参二 15 “作证”注）；这样，本句或译“和我们的心灵一起作证”，不过各重要古译本都译作“向我们的心灵证实”，八 14-15 及平行经文加四 6 强调的，又都是藉着圣灵得到（并明白到我们有）儿子的名分。我们的心灵在作证方面似乎没有明显的主动角色，大概不能和圣灵的见证相提并论。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary 38A (Dallas: Word Books, 1988), 454.

<sup>32</sup> 《圣经启导本》（红字版），增订新版（香港：海天书楼，2011），1687。

<sup>33</sup> 《圣经·新约全书——环球圣经译本》（繁体·神字版）（香港：环球圣经公会，2015），375。

(3)《恢复本》：“同”，不只那灵作证，我们的灵也作证，乃是那灵同我们的灵见证。这指明我们的灵必须主动作证，然后那灵就要同我们的灵见证。（注1）；“**我们的灵见证**”，这启示今天神的灵，三一神包罗万有的灵，住在我们重生的人灵里，并在这灵里运行。这二灵成为一灵，一同生活，一同工作，乃是一个调和的灵（林前六17）。见约三6，四24与注。（注2）；“**我们是神的儿女**”，这是那灵在我们的呼叫“阿爸，父”（15）上，所作的见证，见证且保证我们是神的儿女，有神的生命，并且限制、约束我们照着这生命而行，与神儿女的身分相符。那灵是见证我们与神最基本、初步的关系——我们是祂的儿女，不是见证我们是祂的儿子或祂的后嗣。因此，那灵的见证，是从我们属灵的出生，我们的重生开始。（注3）<sup>34</sup>

## 7. 小结

综观历代释经传统对罗八16的诠释，可以清楚看出，尽管在表达方式与神学侧重点上存在差异，但从教父时期、宗教改革者，到近现代学者及华人释经传统，一个基本共识始终贯穿其中：圣灵的见证并非抽象、外在或仅停留于理性层面的宣告，而是发生在信徒内里，并且明确指向人与神之间真实而内在的关系。尤为关键的是，多数重要释经传统都在不同程度上承认，“人的灵”乃是圣灵作见证的对象与范围，甚至在某些解释中，“一同见证”一词明确包含人灵在圣灵引导与运行之下的回应与印证。

同时，本节也显示了一个重要的分水岭：部分传统（尤其是在圣经翻译与注释中）倾向于弱化“人灵”的主体地位，将圣灵的见证主要理解为单向度的神圣行动；而另一脉（解释传统则更清楚地区分圣灵与人灵，强调二者在救恩确据中的协同关系。正是在这一点上，《恢复本》及其背后的神学传统显得并非突兀或孤立，而是与俄利根、屈梭多模、加尔文、吉尔，乃至部分当代学者的解释形成了可辨识的历史连续性。由此可见，对罗八16中“圣灵与人灵”

---

<sup>34</sup> 《新约圣经恢复本》，十版（台北：台湾福音书房，1999），罗八16注3。

的准确理解，不仅是表面上的释经问题，更牵涉到圣经翻译如何忠实呈现启示结构，以引导信徒进入合乎圣经的属灵经历里。

## 结论

本文通过对“圣灵与人灵”这一圣经核心主题的语义考察、中文译本比较及释经传统回顾，论证了“灵”一词的翻译不仅是语言层面的问题，更深刻影响神人关系的理解和信徒属灵经历的路径。特别是在重生（约三 6）、敬拜（约四 24）和救恩确据（罗八 16）等关键经文中，准确区分“神的灵”与“人的灵”是中文圣经翻译和神学诠释的关键。在这些经文中，将 *pneuma* 译为“心”、“心灵”等虽可能符合了汉语习惯，但模糊了“灵”作为人与神交通属灵器官的独特地位，将属灵现象简化为心理或理性层面；而明确区分“圣灵”与“人灵”的译法更忠实呈现新约启示之救恩中神人关系，即神的灵内住于人的灵中，建立真实生命关系。此观点与历代释经传统相承，教父、宗教改革者及现代学者均强调圣灵见证发生在信徒内里，以“人的灵”为对象，表明其是新约救恩经历的中心点。因此，本文主张中文圣经翻译应兼顾语言准确、神学诠释传统，以及对信徒属灵生命长大的可能影响。

在这一广阔的译经与释经脉络中，《恢复本》的主译者与诠释者李常受关于“那灵（the Spirit）与人的灵”的论述尤为值得特别关注。此论述不仅具有高度的神学整合性，也展现出鲜明的实践指向。李常受的相关神学观点在圣灵论、人论与救恩论等方面承继自倪柝声的神学思想，然而长期以来在华人教会语境中被忽视、误解，甚至曲解。本文显示，《恢复本》通过译文与注解的协同运作，清晰呈现“圣灵与人灵”的区分与互动，帮助信徒在属灵经历中切实认识神的灵在人灵中的内住、工作与运行。李指出“那灵”——就是从起初就有的神的灵，耶稣预言祂死而复活、得荣耀后要赐下的灵（约七 39），即赐生命的灵（林前十五 45 下）——要进入信徒里面重生他们，住在他们的灵里作他们的生命。<sup>35</sup>信徒重生后，这生命的灵不仅内住于信徒的灵中，更与之联合，调成为一灵，正

<sup>35</sup> 李常受，《那灵同我们的灵》（台北：台湾福音书房，1995），14-59。

如保罗所言：“与主联合的，便是与主成为一灵”（林前六 17）。<sup>36</sup>这二灵一同作见证信徒与神建立了最基本、初步的关系，就是成了神的儿女（罗八 16）。现今，这生命的灵在信徒的灵里管束他们照着这神的生命而行，与神儿女的身分相符，直至他们在生命与性情上与神一样。<sup>37</sup>

李氏从圣经启示、属灵经历与教会生活三个层面强调：“那灵与信徒的灵”乃是神生机救恩（从重生、圣化、更新、变化、模成到得荣耀）与基督徒属灵生活的中心：重生是那灵进入人灵，将神的生命分赐其中（约三 6）；<sup>38</sup>敬拜乃是人在灵里接触是灵的神，渴基督所要赐的活水（约四 24）；<sup>39</sup>而事奉则是将所享受之那灵从人灵里涌流出来，供应他人（约七 37-39）。李常受对罗八 16 的翻译与诠释，并非停留于概念层面的神学阐述，而是直接指向新约启示基督徒日常属灵生活的具体实践——即在那灵内住并与人灵联合的实际中，祷告（弗六 18）、领受主话（弗六 17；西三 16）、交通（腓二 1）、生活（罗八 4）、行事（加五 16）、更新心思（弗四 23；罗十二 2）、敬拜（约四 24）与事奉（腓三 3；罗七 6）。在此意义上，《恢复本》所呈现的“圣灵与人灵”的翻译取向，不仅是一种语言选择，更是呈现圣经所揭示之神人关系和救恩的基本架构，以属灵经历为导向的翻译实践。

---

<sup>36</sup> 李常受，《神圣奥秘的范围》（台北：台湾福音书房，1996），55-57。

<sup>37</sup> 《新约圣经恢复本》，罗八 16 注 3。

<sup>38</sup> 《新约圣经恢复本》，约三 6 注 2。

<sup>39</sup> 《新约圣经恢复本》，约四 24 注 3。

## 第三部分

# 中文圣经版本翻译比较



## 9

## 当代圣经新译中的汉语基督教话语更新

任东升

在全球本土化语境下，圣经汉译史已成为观察中华文明与基督教文明对话的重要窗口。从十九世纪传教士主导的译经实践，到二十世纪华人学者的文化自觉，再到当代多元译本的话语竞争，中文圣经的翻译史本质上是一部宗教术语生成与重构的历史，更是一场持续的文化权力博弈。本文以严复（1854–1921）、王宣忱（1878–1942）、吕振中（1898–1988）的翻译实践为历时性主线，以朱维之（1905–1999）的“自由译经”理论和《恢复本》的范式突破为共时性参照，系统考察汉语基督教话语的建构与更新机制。研究特别关注翻译过程中的权力博弈与话语再生产现象，旨在揭示圣经汉译如何从单纯的语言转换发展为深层的文化重构。

## 一、圣经汉译的历史演进

在中华文明与基督教文明相遇的历史长河中，圣经汉译不仅是一项语言工程，更是一场持续不断的文化对话。正如当代哲学家华特·班雅明（Walter Benjamin, 1892–1940）所指出的，在翻译过程中，译者的任务不仅仅是忠实传达原文的意义，更在于使译文在目标语言中产生原作的“回响”，从而显现出语言之间深层的相互关系（reciprocal relationship）。<sup>1</sup>从1907年严复的文学化试译，到1933年王宣忱开创性的独立全译本，再到1970年吕振中集大成的“信达雅”实践，中文圣经走过了一条从“接受”到“重构”的觉醒之路。

<sup>1</sup> Walter Benjamin, “The Task of the Translator,” in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. and intro. Hannah Arendt (New York: Harcourt, 1968 [1923]), 69–82.

三代译经人以其独特的文化自觉和语言智慧，共同谱写了一部跨越世纪的翻译史诗。

## 1. 严复：文学化译经的先驱

1907年的中国正处于传统与现代的十字路口。当深文理和合本翻译委员会完成新约翻译之际，大英圣书公会却另辟蹊径，邀请桐城派大家严复翻译《马可所传福音》前四章。这一选择看似偶然，实则蕴含深意——在西方传教士主导的译经体系中，首次为中国学者打开了一扇窗。

严复的译经实践堪称一场静默的革命。在耶稣受洗的场景中，他将英文《钦定本》中的“The Spirit descending like a dove”转化为“有神如鸽”。这一译法颇具匠心：以带有泛神论色彩的“神”替代基督教专有名词“圣灵”，既保持了儒家“敬鬼神而远之”的立场，又通过“鸽”这个意象贴近《庄子》的寓言风格。这种处理不仅消解了文本的宗教权威，更将其重新编码进中国哲学话语体系。在格拉森被鬼附者的故事中（可五4），严复将原文“He tore the chains apart”浓缩为“裂链碎械”四字。“裂”字取自《庄子·盗跖》中“裂冠毁冕”的暴力美学，“碎械”则令人联想到《史记》里“椎破铜虎符”的决绝姿态。这种诗学转化，使圣经叙事与中国史传文学形成了奇妙的互文关系。

德国汉学家尤思德（Jost Oliver Zetzsche）对此评价道：“严复译本的价值不在宗教传播，而在于首次证明圣经可以成为汉语文学经典。”<sup>2</sup>确实，当大英圣书公会称赞其译文“可比中文最佳典籍”时，一个重要的文化转折已经悄然完成——圣经开始以文学经典而非宗教典籍的身份进入中国知识界的视野。

## 2. 王宣忱：华人独立译经的开拓者

1933年，青岛一家不起眼的印书馆出版了一部《新约全书》，译者署名王宣忱。尤思德称这部译作在圣经汉译史上具有划时代的

---

<sup>2</sup> 尤思德（Jost Oliver Zetzsche），《和合本与中文圣经翻译》，蔡锦图译（香港：国际圣经协会，2002），45。

意义——它不仅是“《和合本》出版之后出现的第一个华人自由翻译的新约全译本”，更是“中国人翻译的第一部完整的新教新约译本”。<sup>3</sup>作为从《和合本》翻译团队走出来的华人学者，王宣忱的独立译经标志着中国基督徒开始全面接管圣经的诠释权。

《王宣忱译本》的革命性在于其开创的“译注并存”模式。在《罗马书》三28“因信称义”的经节底下，他添加了一段长达300字的注释，引用《孟子·告子》中的“义内说”来调和保罗神学与儒家心性论。这种跨文化的诠释尝试，在当时可谓石破天惊。作为“山东教皇”，他的译本处处体现着本土化的神学思考：将《哥林多前书》十三章的“爱是恒久忍耐”扩展为“爱者，仁之端也”，为基督教的爱观注入儒家“仁学”的内涵；在《启示录》的翻译中，又将“兽的印记”解释为“违背良知之行”，实现了超自然意象的道德化转换。

香港学者李炽昌对此评价道：“王宣忱译本标志着中国基督徒开始用自身文化经验消化圣经，而不再简单接受西方诠释。”<sup>4</sup>这种文化自觉，在《提多书》一5关于长老按立的注释中表现得尤为突出，他明确主张“华人教会当自选长老”，展现出强烈的自治意识。王宣忱的翻译实践彻底打破了传教士对圣经诠释的垄断，为华人教会建立了自主的释经传统。

### 3. 吕振中：“信达雅”翻译哲学的集大成者

1946年的燕京大学，一位清瘦的教授正伏案工作。吕振中，这位后来完成“首部华人独立翻译的圣经全译本”的学者，在《真理与生命》期刊上发表了〈圣经翻译刍议〉，提出“信达雅之均衡运用，即为最平译镜”（吕振中，1946）的翻译理念，系统性地将中国传统译论转化为宗教翻译的方法论，开启了其长达24年的翻译长征。<sup>5</sup>

<sup>3</sup> 尤思德，《和合本与中文圣经翻译》，339。

<sup>4</sup> 李炽昌，《跨文本阅读》（香港：道风书社，2003），112。

<sup>5</sup> 吕振中，〈圣经翻译刍议〉，《真理与生命》12，第3期（1946）：45-52。

吕振中的直译艺术完美诠释了这一翻译哲学。在《约翰福音》一1的翻译中，他严格遵循希腊文语序，译为“太初有道，道与神同在，道就是神”，并在注释中强调：“此语序表明‘道’虽具神性，却非与父神完全等同。”这种处理既保持了“信”的原则，又兼顾了“达”的要求。面对《哥林多前书》十三4的翻译难题，他创造出“爱忍耐长存”这样独特的表述，既保留了希腊文“*makrothymeō*”（长时忍耐）的词根意象，又符合中文的表达习惯，体现了“雅”的追求。学者李振邦将这种文体称为“基督教白话文”，认为它开创了汉语神学表达的新可能。<sup>6</sup>

吕振中对翻译的执着几近苦修。现存于香港圣经公会的译稿显示，《约翰福音》一1-18这18节经文，他竟修改了23稿。最典型的是第1节“道”字的处理，从初稿的“太初有言”到定稿的“太初有道”，体现了他对“*logos*”概念中国化的持续思考。这种将“信达雅”理论创造性运用于圣经翻译的实践，不仅完成了首部华人独立翻译的圣经全译本，更实现了中国传统译论向宗教翻译领域的成功转化。

## 二、自由译经理念与《恢复本》的范式革新

### 1. 朱维之的“自由译经”理论

1941年，朱维之在《基督教与文学》中首次系统提出“自由译经”理念，为中国圣经文学翻译开辟了新路径。他在书中明确主张：“在教会通用本外，容许基督教文人自由译经……运用近原文体裁”。<sup>7</sup>这一主张打破了当时“唯一权威译本”的传统认知，将圣经的双重性——既是宗教经典，又是文学审美对象——提升到理论高度。

朱维之的翻译实践为自由译经树立了典范：他以骚体重塑《哀歌》的悲怆，用五七言诗凝练《诗篇》的韵律，更以戏剧体裁重构《约伯记》的对话，使圣经文本在汉语中焕发出新的生命力。这种

<sup>6</sup> 李振邦，《圣经汉语史》（北京：宗教文化出版社，2008），156。

<sup>7</sup> 朱维之，《基督教与文学》（上海：青协书局，1941），79。

创新源于他对汉语表现力的深刻把握——诗、骚、戏剧等传统文体被激活为翻译资源，而《庄子》的寓言智慧与《楚辞》的抒情风格，则成为连接希伯来文化与华夏美学的桥梁。

这一实践直指传统译经的两大桎梏：其一，它挑战了本雅明所强调的“词序神圣性”，主张汉语的灵活性可超越字面对应；其二，它颠覆了将翻译视为“次等复制”的旧观念，转而而将翻译视为文学的再创造。自由译经因而不仅是语言的转换，更是一场跨文明的诠释实验——当《哀歌》的希伯来哀叹遇上《楚辞》的香草意象，当《约伯记》的辩难融入《庄子》的寓言论辩，中西经典便在汉语的土壤中展开了前所未有的对话。

朱维之的探索证明，译经的终极目标并非追求单一的“权威”，而是在神学精确与文学美感之间寻求平衡。这一理念为后来的多元译本开辟了道路，也让圣经翻译真正成为跨越千年的文化重生仪式。

## 2. 《恢复本》圣经的革新本质：从翻译文本到神学载体

在当代中文圣经翻译史上，《恢复本》的出现代表了一种范式性的转变。<sup>8</sup>这部由台湾福音书房推出、现在地方召会中普遍使用的译本，本质上已经超越了传统意义上的“翻译文本”，成为一种精密构思的“神学载体”。其革新性主要体现在两个层面：一方面通过独特的术语体系建构独立的释经传统，另一方面则以翻译为媒介实践教义的再正统化。

### (1) 体系化神学语义网的构建

《恢复本》的核心出发点在于构建一个严密的神学语义网络。与注重语言对等的传统译本不同，它采用“厚翻译”（thick translation）策略，将神学诠释置于优先地位。这种翻译理念直指阿皮亚（Appiah）的诠释学理论——“翻译始终是解释的过程”。<sup>9</sup>在具体操作上，译者通过植入纲目性主题（如在《约翰福音》十四章标注“三一神”主题）和加入教义注解（如创造“奴仆救主”这一合成

<sup>8</sup> 《新约圣经恢复本》，十版（台北：台湾福音书房，1999）。

<sup>9</sup> Kwame Anthony Appiah, “Thick Translation,” *Callaloo* 16, no. 4 (1993): 808–19, <http://doi.org/10.2307/2932211>.

词以诠释耶稣的双重身份），使译本成为神学思想的载体。这种主动介入诠释的做法，与传统译本（如《和合本》）（似乎试图）保持中立立场形成鲜明对比。

(2) 三大突破性革新

首先，神学概念的重构：《恢复本》对关键神学概念进行了系统性重构。最具代表性的是将希腊文“Λόγος”译为“话”，区别于《和合本》的“道”与《冯象译本》的“言”。这一译法意在剥离该词在中国语境中的哲学内涵，回归“神言”的本真意义。同样具有革新性的是将“believe”译为“信入”，强调信仰的行动性与委身过程；以及将“eternal life”译为“永远的生命”，以提高描述的精确性，取代术语的凝练性（见下表一）。这些改变反映了基督宗教内部的话语权争夺，尤其是关于“翻译发明权”的竞争。

| 概念           | 传统译法      | 《恢复本》译法 | 革新实质            |
|--------------|-----------|---------|-----------------|
| Λόγος        | 道（《和合本》）  | 话       | 剥离哲学性，回归"神言"本真  |
|              | 言（《冯象译本》） |         |                 |
| Believe      | 信         | 信入      | 强调信仰的行动性与委身过程   |
| Eternal life | 永生        | 永远的生命   | 弱化术语凝练性，强化描述精确性 |

表一

其次，传统术语的革新：在宗教传统术语方面，《恢复本》同样展现出革新魄力。它将“baptize”译为“浸”，回归希腊文“*baptizō*”（浸没）的本义；将“church”译为“召会”，强调“蒙召聚集”的本质属性；将“prophet”译为“申言者”，弱化职务头衔，突出“代神发声”的功能（见下表二）。虽然这些译法具有坚实的神学理据，但挑战传统译法难免引发一些争议——例如，“申言者”的译法是否割裂了与犹太先知文学的历史关联；“浸/召会”等译法是否成为地方召会神学的身份标识。

| 概念      | 传统译法 | 《恢复本》译法 | 神学意图                        |
|---------|------|---------|-----------------------------|
| Baptize | 洗礼   | 浸       | 回归希腊文 <i>baptizō</i> （浸没）本义 |
| Church  | 教会   | 召会      | 强调“蒙召聚集”的本质属性               |
| Prophet | 先知   | 申言者     | 弱化职务头衔，突出“代神发声”功能           |

表二

此外，神学复合词的创造：《恢复本》创造性地发展出一套神学复合词，尝试表达译者对圣言的理解。例如，“奴仆救主”（Slave-Savior）整合了耶稣作为“仆人”与“救主”的双重身份，表达译者对《马可福音》中心思想及相关书卷的理解，尤其是对《以赛亚书》（如五十三章）中耶和華仆人预表的应验；<sup>10</sup>“魂生命”（soul-life）则明确区分“魂”（ψυχή）与“灵”（πνεῦμα）在救恩论中的不同层次。这些新创术语使该译本形成了独特的神学表达体系。

3. 革新背后的神学张力

《恢复本》的翻译实践呈现出深刻的“合一性”与“多样性”悖论。一方面，同一希腊词“Λόγος”在不同译本中被分化为“道/言/话”三种译法，彰显了圣经诠释的多元性；另一方面，该译本又通过“话—信入—召会”等术语链条，在内部重建了神学体系的合一性。这种张力还体现在“神作者”与“人译者”的权力博弈上：与传统译本中神学意涵相对隐蔽、译者保持“透明”不同，《恢复本》既凸显神的启示性，又强调译者的诠释权（见下表三）。

| 角色  | 传统译本倾向     | 《恢复本》倾向   |
|-----|------------|-----------|
| 神作者 | 隐蔽（如《和合本》） | 显性（注解介入）  |
| 人译者 | 隐形（“透明”翻译） | 强势（术语发明权） |

表三

<sup>10</sup> 《恢复本》，可一2注1，一44注1，六3注1，七32注1，七33注1，九48注1，九49注1，十33注1，十一7注2，十四53注2，十四65注1，十五1注2，十五15注1，十五46注1。

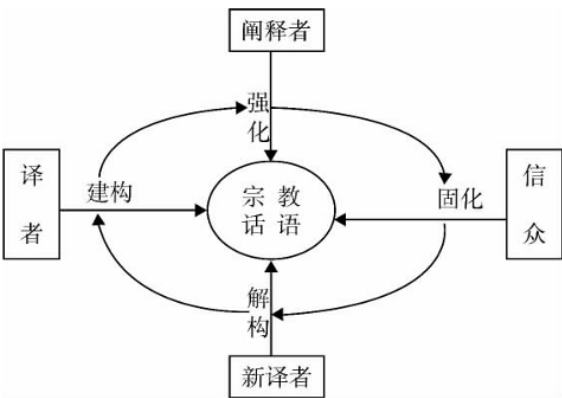
不过，就接受效果而言，《恢复本》面临专业性与普及性的两难困境。一方面，其丰富的注解和精确的术语为专业信徒提供了深度研经工具；另一方面，“信入”等新造的词可能对部分读者（受传统译法影响、已有先入为主观念的读者）构成理解障碍；“申言者”等革新译法也可能割裂历史文化脉络。这种矛盾恰恰反映了神学翻译在当代语境中面临的普遍挑战——如何在保持神学纯正的同时，实现有效的跨文化传播。

无论如何，正如圣经文本本身，《恢复本》的翻译实践表明，圣经翻译从来不是单纯的语言转换，而是神学思想的重新表达。它通过术语革新和注释体系，将翻译文本转化为神学载体，为当代基督教汉语神学话语的建构提供了独特范例。这一尝试无论其接受度如何，都已深刻影响了中文圣经翻译的发展轨迹。

三、当代汉语基督教话语的建构与更新：  
权力博弈中的术语革命

1. 宗教话语传播的循环模型

汉语基督教话语的更新本质上是一个“术语解构×权力重组×循环重生”的动态过程（见下图一）。这一过程形成了独特的宗教话语传播循环模型，其核心驱动力始终是话语权的争夺。在圣经翻译的历史长河中，我们能够清晰地观察到这一模型的运作机制。



图一：宗教话语传播循环模型

### 第一阶段：译者建构

作为话语循环的起点，译者通过创制初始术语奠定了话语基础。例如，首位来华的新教传教士马礼逊（Robert Morrison, 1782–1834）在十九世纪初将“God”译为“上帝”而非“神”，这一选择不仅确立了新教汉语术语的基调，更隐含了与天主教“天主”译法的权力区隔。《和合本》译者在此基础上进一步固化了“神/道”等核心术语，构建了汉语基督教话语的初始框架。

### 第二阶段：阐释者强化

教牧群体通过布道和神学阐释，赋予这些术语以宗教权威。例如，《约翰福音》三 16 中“神爱世人”一句，经过反复宣讲，升华为基督教的“金句”，其简洁的表达形式和丰富的神学内涵，使其成为汉语基督教话语的核心符号。在这一过程中，阐释者实际上行使了术语神圣化的权力。

### 第三阶段：信众社会稳定化

普通信徒在祈祷、礼仪和日常交流中不断重复使用这些术语，使其沉淀为集体无意识的语言习惯。“教会”、“洗礼”等词由此进入汉语宗教生活的毛细血管，完成话语的社会稳定化。值得注意的是，这过程往往伴随着意义的窄化——术语原本丰富的诠释空间被简化为固定的教条。

### 第四阶段：新译者解构

当既有术语体系无法满足新时代的表达需求时，新译者开始挑战传统。《恢复本》将“教会”改译为“召会”、“道”改译为“话”；非信徒译者冯象则删除了“阿们”等礼拜用语。这些改动不仅是语言上的选择，实则上更是通过颠覆旧术语来争夺解释权。正如福柯（Michel Foucault）所言，话语变革本质上是“知识—权力”关系的重构。<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972), 120.

## 2. 话语更新的四重引擎

推动这一循环运转的深层动力来自四个相互关联的维度：

**（1）语言推力：**二十世纪的白话文运动使《和合本》的半文言半白话体系显得过时。《恢复本》采用现代汉语语法结构，例如将“信”扩充为“信入”，既符合当代汉语双音词化的趋势，又通过语言更新实现了神学表达的精确化。这种语言演进带来的压力，促使宗教话语不断自我更新。

**（2）神学变迁：**圣经文本观经历了从“神文本”到“神语人言”，再到“文学文本”的转变。早期传教士译者将圣经视为神圣不可更改的“神文本”；《和合本》译者开始承认“人言”的参与；当代非信徒译者如冯象则完全将其视为文学经典。这种文本观的变迁直接影响了翻译策略的选择。

**（3）译者革命：**译者主体从西方传教士转变为华人学者（如《恢复本》翻译团队），再到非信徒译者（如冯象），带来了话语权力的根本性转移。《恢复本》通过“厚翻译”策略（如添加纲目性注解），突破了传统上原属于牧师的释经权威，形成“译者—牧师”的权力博弈。

**（4）价值重估：**随着圣经文学的价值被重新发现，圣经翻译的目标也从单一的神学传达转向多元价值的呈现。《冯象译本》删除了礼拜用语，淡化了宗教色彩，正是将圣经作为文学经典而非信仰文本来处理的典型例证。这种价值取向的转变，使汉语基督教话语逐渐突破了宗教场域的限制。

## 3. 权力博弈的三大战场

在这些变革背后，隐藏着三个关键的话语权争夺战场：

**（1）术语发明权的争夺：**“Λόγος”的翻译之争最具代表性。《和合本》译为“道”，蕴含老子哲学的意味；冯象选用“言”，强调语言的本质；恢复本则采用“话”，以回归字面意义。张上冠

指出：“术语选择从来不是语言问题，而是权力问题。”<sup>12</sup> 这一洞见在“道/言/话”的翻译争议中得到了充分印证——每种译法背后都有一套完整的神学体系在支撑，术语之争实质是诠释权的争夺。

**（2）释经权威的博弈：**《恢复本》带注解版本作为研读版圣经，采用了“厚翻译”策略，与传统不附注解的汉语译本形成鲜明对比。译者通过在经文中使用“魂生命”（ψυχή）等新造复合词和神学注解，实际上接管了部分释经权。这种“译者——教牧”职能的重叠，打破了传统宗教话语的生产分工。

**（3）经典定义权的冲突：**关于圣经本质的认知分歧最为根本。究竟应将其视为必须严格遵循的宗教文本，还是可以自由处理的文学经典？冯象删除了“阿们”等礼拜用语的做法，实际上是通过形式上的净化来重构经典的定义。这种冲突不仅存在于信徒与非信徒之间，不同宗派或群体之间同样激烈。

#### 4. 循环的预言与启示

“所有固化术语终将被解构。”这句预言生动揭示了宗教话语更新的本质：任何术语的固化都意味着权力的垄断，而垄断必然催生反抗。当宗教术语一旦固化，形成权力结构并成为权力符号时，对既有话语体系的反思与重构便无可避免。当前汉语基督教话语正处于多元竞争阶段。一方面，传统术语体系仍具有强大惯性；另一方面，各种新译不断挑战既有规范。《恢复本》的“召会/话/浸/申言/魂生命”等汉语基督教术语的更新与创新、冯象的文学化处理以及其他学术译本的历史批判视角，共同构成了一个充满张力的“翻译场域”。<sup>13</sup> 这种多元竞争虽然起头带来一定的混乱，但从长远来看，有利于话语系统的健康更新和发展。正如“道/言/话”的并存反而丰富了“Λόγος”在汉语中的表达，术语的竞争实际上拓展了基督教思想的诠释空间。关键在于如何在保持核心教义连续性的同时，为话语更新预留必要的弹性。

<sup>12</sup> 张上冠，《翻云：文学与跨文化翻译》（台北：书林，2019），156。

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 45.

汉语圣经新译引发的“诠释战争”，表面上是西方话语霸权与本土话语建构的对抗，深层次则是汉语基督教话语自我更新的必然过程。在这场没有终点的循环中，唯一确定的是：权力博弈将永远伴随话语演进的每一步。理解这一点，或许能让我们以更平和的心态看待当前汉语基督教话语的种种争议与变革。

## 结论

圣经汉译历程展现了跨文化传播的深层机制：既是希伯来——基督教文化与中国文化的创造性融合，也是话语权力再生产的生动实践。本文基于诠释学理论，考察圣经汉译的历史演进及其对汉语基督教话语建构的影响。研究将宗教翻译视为话语权力再生产的过程，分析严复、王宣忱、吕振中等译者的实践及《恢复本》的革新，揭示圣经汉译从语言转换到文化重构的演变规律。研究发现，该过程呈现“术语解构—权力重组—循环重生”的动态特征，其动力源于语言、神学、译者及价值四重因素。研究表明，成功的宗教本土化需要兼顾文本的神圣性与语境的适应性，而术语革新往往成为话语体系更新的关键动力。《恢复本》等译本的创新实践证明，翻译不仅是语言转换，更是文化重构的创造性过程。圣经汉译的历史表明，成功的跨文化传播既需要保持文本的神圣性内核，又必须接受在目标语境中的创造性转化。这一发现为理解全球化时代的文明对话提供了重要启示，也为数字时代的宗教传播研究指明了新方向。

## 10

# 当代中文圣经注释的比较研究—— 以《圣经启导本》、《环球圣经译本》、 《圣经恢复本》的《约翰福音》为例

赵少杰

自圣经成书以来，其注释<sup>1</sup>不仅成了帮助读者理解经文的辅助工具，更承担起传承信仰、培育灵命以及履行福音使命的多重功能。自宗教改革以来，圣经注释逐渐成为新教与天主教译本中诠释圣经的重要媒介，而中文圣经译本在近代同样继承了这一传统。从天主教的《古新圣经》（又名《贺清泰译本》）起，就通过注释辅助释经与教导。<sup>2</sup>尽管中文圣经译本的文本研究日益受到重视，但对于副文本（paratext），尤其是注释的探讨仍相对不足。自文学评论家热内特（Gérard Genette）提出“副文本”<sup>3</sup>概念后，该理论被广泛应用于翻译研究领域。他指出，副文本（如书名、标题、序言）不仅为读者设定理解方向，同时具备辅助读者理解与诠释文本的多重功能。<sup>4</sup>事实上，圣经从早期手稿起就包含丰富的副文本元素，这表明副文

<sup>1</sup> 注解的呈现方式多样，可能置于与正文相同的版面上（如页边注、页底注或行间注）、书卷之首（如序言式注解），或全书末尾（如“词汇表”）等位置。本文所讨论的注解涵盖上述各种呈现方式。

<sup>2</sup> 见《古新圣经残稿》，贺清泰译注，李爽学、郑海娟主编，林熙强、陈硕文、徐东风副主编（共9册）（北京：中华书局，2014）。

<sup>3</sup> 热内特将“副文本”界定为使“一段文字得以成为书籍，并以书籍形态呈现于读者面前的方式”，见 Gérard Genette, “Introduction to the Paratext” trans. Marie Maclean, *New Literary History* 22, no. 2 (1991): 261.

<sup>4</sup> Genette, “Introduction to the Paratext,” 269, 272. 热内特在另一处将“副文本”定义为“以不同面貌、不同程度呈现，围绕文本周围的伴生文本或扩展文本”，其功

本对帮助读者理解经文具有重要意义。本文将从副文本的视角出发，分析三部当代最具副文本元素的中文研读本圣经（study bible）——《圣经启导本》（2005）、《环球圣经译本》（2015）与《圣经恢复本》（2005）。通过聚焦这三部研读本在《约翰福音》中大量且多样化的注解，探讨副文本对诠释和理解圣经的潜在影响。

过往的中文圣经研究多集中于《和合本》，探讨重点主要围绕其语言风格及对华人教会的影响。<sup>5</sup>近年来，部分学者开始关注《和合本》译者的神学观点对译文的影响<sup>6</sup>，但针对附注释的译本进行分析的研究仍然罕见。虽然已有研究尝试运用副文本理论分析较早期如怜为仁（William Dean, 1807–1895）所译的新教研读本<sup>7</sup>，或展开跨译本的比较研究<sup>8</sup>，但对于近二、三十年来出版的研读本，深入系

---

能在于“确保文本得以问世、被接受并被消费”，另见 Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1。

<sup>5</sup> 如尤思德（Jost Zetzsche），《和合本与中文圣经翻译》（*The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation*），蔡锦图译（香港：国际圣经协会，2002 [1999]）；麦金华，《大英圣书公会驻华经理与〈和合本〉中文圣经翻译关系的探析》，《近代中国基督教史研究集刊》8（2008/2009）：32–45。

<sup>6</sup> See Chao-Chun Liu, “Discipled by the West?—The Influence of the Theology of Protestant Missionaries in China on Chinese Christianity through the Translation of the Chinese Union Version of the Bible,” *Religions* 12, no. 4 (2021): 250, <https://doi.org/10.3390/rel12040250>.

<sup>7</sup> See Chung-Yan Joyce Chan, *William Dean and the First Chinese Study Bible* (Macon, GA: Mercer University Press, 2014); 鲍晓婉，〈副文本视角下的《怜为仁》圣经注译本研究〉，《圣经文学研究》24（2023）：231–253。

<sup>8</sup> 参 Cao, Jian, “The Chinese Mandarin Bible: Exegesis and Bible Translating,” *The Bible Translator* 57, no. 3 (2006): 122–38; An-Ting Yi, “When Notes Start to Speak: An Investigation of Footnotes and Interlinear Notes in Contemporary Chinese Bible Versions,” *The Bible Translator* 69, no. 1 (2018): 56–78, <https://doi.org/10.1177/2051677018754654>; Xu, Xiaojun, “Adding a Cubit to Bible Understanding: A Study of Notes in the Chinese Union Version Bible and the Sigao Bible,” *The Bible Translator* 72, no. 1 (2021): 35–52, <https://doi.org/10.1177/2051677020971010>; Chao-chun Liu, “The Influence of the Translators’ Theology on Bible Translation: A Comparative Study of the Chinese Union Version and the Chinese Recovery Version of the New Testament (PhD diss., Durham University, 2023), <http://etheses.dur.ac.uk/14907/>; 刘远见、周复初，〈圣经隐喻诠释探讨：以《古新圣经》、《圣经启导本》与《圣经恢复本》之注释为例〉，载于王韵、刘远见、周复初编，《忠信精明：2023 华人基督教之本土与全球发展研讨会论文集》（台北：政治大学出版社，2024），95–131; Mao Lingyu and Ran Mingzhi, “A Comparative Study of the Union Bible and the New Chinese Version from the Perspective of Skopos Theory,” *Quest Journals: Journal of Research in Humanities and Social Science* 13, no. 2 (2025): 29–34, <https://doi.org/10.35629/9467-13022934>.

统的分析依然不足。<sup>9</sup>罕见例子有刘远见和周复初的量化研究，指出圣经注释在神学建构与处境化中起了关键作用。<sup>10</sup>然而，由于该研究范围过于广泛（涵盖 19 本译本），针对单一译本的深入解析仍显薄弱。从翻译理论角度看，译者是否附加注释及如何设计注释内容，实则反映译者的神学理解与翻译目的。功能主义翻译学派提出的目的论（Skopos Theory）强调翻译应以传意为目的，而注释正是实现此目的的重要形式之一。<sup>11</sup>圣经译者 Jill Smith 建议译者应根据语境和读者需求合理使用注解：注释过少会阻碍读者理解，过多则可能产生干扰。适当设计注解不仅能增强读者对经文的理解，也是翻译过程中不可或缺的一环。<sup>12</sup>

本文延续此研究脉络，选取三部具代表性的当代中文研读本圣经作为分析对象，透过文本分析与比较研究两条路径，探讨其注释策略、神学立场及诠释方法的异同，并评估其在信仰教育、门徒造就与福音使命上的实际功能与潜在贡献。核心研究问题为：以《约翰福音》为例，当代中文研读本圣经的注释在目的、原则、类型与内容上有何异同？这些差异如何反映不同译本的翻译目的与诠释传统，并在信仰传承、灵命培育与宣教实践中扮演什么角色？为回应上述问题，本文分为三部分：第一部分回顾附注释圣经的历史与功能演变；第二部分考察三部译本的出版背景、目标和注释原则；第三部分聚焦于《约翰福音》注释内容进行分析比较，凸显注释作为副文本在当代中文圣经研究中的重要性及神学意涵。

<sup>9</sup> 少数例子有欧秀慧，〈从语言认知角度探究《圣经》的隐喻阅读：以《恢复本》及其注解为例〉（博士论文，国立中山大学，台湾，2012）。

<sup>10</sup> 刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1803–1919〉，《华人宗教研究》22（2023 年 7 月）：103–153，[https://doi.org/10.6720/SCR.202307\\_\(22\).0003](https://doi.org/10.6720/SCR.202307_(22).0003)；刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1920–2022〉，《华人宗教研究》25（2025 年 1 月）：169–216，[https://doi.org/10.6720/SCR.202501\\_\(25\).0005](https://doi.org/10.6720/SCR.202501_(25).0005)；刘远见，〈汉译圣经附注释之研究（1803–2022）〉（博士论文，国立政治大学，2024）。

<sup>11</sup> See Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 2nd ed. (London: Routledge, 2018).

<sup>12</sup> Jill Smith, "Footnotes and Glossaries," *The Bible Translator* 42, no. 4 (October 1991): 414–15.

## 一、附注释圣经及其历史发展

### 1、基督教的注释传统

《圣经》作为基督教的经典，其注释传统在信仰的诠释与传承中一直扮演着不可或缺的角色。新约学者 Garrick Allen 指出，圣经文本之外的副文本——如标题、分段、边注——在圣经的传递与诠释过程中具有塑造性作用。<sup>13</sup>这种影响可以追溯到耶柔米（Jerome, 347–420）编纂的《拉丁通俗本》和中世纪的注释本。宗教改革后注释的重要性更加显著。<sup>14</sup>改革者强调圣经的权威与清晰性，但同时也强调圣经需要正确诠释，以避免随私意诠释和曲解（彼后一 20、三 16），<sup>15</sup>并将注释作为教导信徒纯正信仰的重要工具。《路德译本》（1522）与《丁道尔译本》（Tyndale’s Translation, 1525–1526）到加尔文神学色彩浓厚的《日内瓦圣经》（1560）<sup>16</sup>，以及天主教译本（如《Douay-Rheims》，1582），都包含大量注释，展现出注释在信仰传承与教会更新中的关键角色<sup>17</sup>。

这一注释传统随着普世宣教及圣经鉴别学的发展，呈现日益多样化的趋势。到了现代，注释已不只是辅助说明，更是神学建构、教育与宣教的重要媒介。虽然英国的《钦定本》<sup>18</sup>与大英圣书公会曾推动“不附注释或评论”（Without Either Note or Comment）的

<sup>13</sup> See Garrick V. Allen, *Words Are Not Enough: Paratexts, Manuscripts, and the Real New Testament* (Eerdmans: Grand Rapids, 2024).

<sup>14</sup> See Debora Shuger, *Paratexts of the English Bible (1525–1611)* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

<sup>15</sup> Keith Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* (Canon Press, 2001), 237–45.

<sup>16</sup> See Richard L. Greaves, “The Nature and Intellectual Milieu of the Political Principles in the Geneva Bible Marginalia,” *Journal of Church and State* 22, no. 2 (Spring 1980): 233–49, <https://doi.org/10.1093/jcs/22.2.233>; Michael Jensen, “Simply Reading the Geneva Bible: The Geneva Bible and Its Readers,” *Literature and Theology* 9, no. 1 (March 1995): 30–45, <https://www.jstor.org/stable/23926697>.

<sup>17</sup> John Barton, *A History of the Bible: The Book and Its Faith* (London: Penguin, 2020), 461–2. See also S. L. Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) and F. F. Bruce, *History of the Bible in English*, 3<sup>rd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 1978).

<sup>18</sup> See Brian Talbot, “The King James Bible: A Reflection on 400 Years of its History,” *Evangelical Review of Theology* 35.4 (Oct. 2011): 292–305. 亦见 Christopher Anderson (1782–1852) 所著《英语圣经编年史》（*Annals of the English Bible* [London: Pickering, 1845]）。

原则<sup>19</sup>，但自十九世纪起抄本的发现与鉴别学的兴起，附注释圣经再次受到广泛重视。<sup>20</sup>现代英文研读本如《司可福串注圣经》（Scofield Reference Bible）、《雷氏研读本》（Ryrie Study Bible）、《麦克阿瑟研读本》（Macarthur Study Bible）及《ESV 研读本》，借注释展示系统化的解经，不仅反映了不同的神学观点，也为信徒提供多样化的解释框架。

## 2、近代中文附注释圣经发展

近代中文附注释圣经的发展历程可分为三个阶段：<sup>21</sup>（一）1803年至1919年的初期阶段，（二）1920年至1979年的发展阶段，以及（三）1980年至今的多元深化阶段。第一部正式以白话文翻译的中文圣经是由天主教耶稣会士贺清泰（Louis Antoine de Poirot，1735–1813）于1803年翻译的《古新圣经》。这译本仿效中国的注疏传统，每章平均附有7.3则注释，展现出西教士对跨文化传播中注释功能的重视。然而，受大英圣书公会“不附注释或评论”政策的影响<sup>22</sup>，受该机构资助的新教译本在注释数量上远不及天主教版本，如《神天圣书》（1823）及《委办译本》（1855）平均每章注释不足0.2条<sup>23</sup>。

<sup>19</sup> 该会亦坚持一项原则，即出版之圣经《不附加注解或评论》，仅允许于页边标注串珠参照及其他文本异读（见 Talbot, “The King James Bible”）。

<sup>20</sup> 以《英国修订译本》（Revised Version [1881, 1885]）为例，不仅采用当时最新的希腊文基础文本（由韦斯科特及霍特编纂），也收录相当数量的注解，以回应读者对原文意涵的理解需求，并呈现当时最新的文本鉴别学成果。参：麦金华，〈传统与证据之争：《和合本》新约希腊文底本问题初探〉，《圣经年刊》3（2014年12月）：7。根据《英国修订译本》（1881）〈序〉所述，其旁注（Marginal Notes）分为四类：一、具重要性的抄本差异；二、为配合英文习语而在正文中采用较不精确译法者，提供其原文对应；三、极少数需加解释的原文含义；四、对难解或具争议的经文提供替代译法。第四类注解数量尤多，反映自《钦定本》以来270年间圣经研究与语法分析的进展。“The Revisers’ Preface,” *The New Testament in the Revised Version of 1881* (Oxford: Oxford University Press, 1881), xx.

<sup>21</sup> 参：刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1803–1919〉；〈汉译圣经附注释的发展：1920–2022〉。

<sup>22</sup> George Browne, *The History of the British and Foreign Bible Society: From Its Institution in 1804, to the Close of Its Jubilee in 1854*, vol. 1 (London: British Bible Society, 1859), 3.

<sup>23</sup> 刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1803–1919〉，106–7。

尽管如此，还有少数新教宣教士突破限制，如怜为仁在其译本中加入大量注释，融合浸信会神学与中国传统，体现对诠释传统的重视。<sup>24</sup>但整体而言，1919年前的新教译本注释数量不仅稀少且多限于语言说明，缺乏深入的解经功能。进入1920年至1979年的发展阶段，中文圣经翻译逐渐由本土华人主导，注释篇幅与功能均有所提升。例如，1922年萧静山的《新经全集》每章约有9.5则注释；1936年朱宝惠的《重译新约》近12则；1970年《吕振中译本》更达4,702条。此阶段的发展反映出注释在译经实践中的重要性日益提高<sup>25</sup>。

自1980年代起，海外中文研读本蓬勃发展，注释数量呈现爆炸性增长。例如，1986年出版的《串珠·注释本》共收录近1.9万则注释；1987年的《新约恢复本》附有逾9,600则注解与1.3万处串珠，平均每章达37则；<sup>26</sup>《启导本》（1989）注释字数已逾120万字。<sup>27</sup>进入廿一世纪后，中文研读本进一步迈向新的高度：《圣经研读版—新译本》（2008）的注释总字数突破300万字。<sup>28</sup>此外，灵修导向版本如《和合本灵修圣经》和《圣经灵修导读本》<sup>29</sup>等的出版，也显出注释在形式与主题上的多样化。总体来看，中文附注释圣经从早期的简略说明阶段，发展至今涵盖文本鉴别、语言翻译、神学诠释与灵命塑造等多重功能的深度注释，体现了中文附注圣经在深度与广度两方面的持续发展与深化，对华语世界产生了深远影响。

## 二、简介译本来历、目标与注释原则

本文选取当代中文附注释圣经中的三部译本——《圣经启导本》、《环球圣经译本》与《圣经恢复本》——进行横向比较，主

<sup>24</sup> 鲍晓婉，〈副文本视角下的《怜为仁》圣经注译本研究〉，237。

<sup>25</sup> 刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1920–2022〉，108。

<sup>26</sup> 同上。

<sup>27</sup> 《中文圣经启导本宣传小册子》（香港：海天书楼），3。增订新版增加注解20万字，并附《注解索引》。

<sup>28</sup> 刘远见、周复初，〈汉译圣经附注释的发展：1920–2022〉，174。

<sup>29</sup> 如林治生编，《和合本灵修圣经》（香港：福音证主协会，2004）；简志敏编，《圣经灵修导读本》（基督使者协会，2023）。

要基于以下四点理由：第一，这三部均附有大量详尽的注解，提供了丰富的研究素材；第二，其注解均由华人主导撰写，展现出中文圣经诠释从依赖西方到逐渐本地化、自主化及“后/去殖民化”的转变<sup>30</sup>；第三，这些译本皆由华人团体或机构在中国以外地区翻译并出版，呈现出中文圣经译本在跨地域与全球化背景下的发展趋势；最后，这三部研读本皆为当代华人教会中最具广泛影响力或体现全球化特征的圣经版本。

其中，《启》是较早由华人学者主导编撰的研读本，自出版到2005年发行量突破百万，具备开创性意义。<sup>31</sup>《环》代表了新一代中文译本，其注解类型涵盖经文鉴别、语言翻译与解经诠释，反映了近年来圣经翻译与诠释学的发展。《恢》则是现今全球地方召会中间广泛使用的译本<sup>32</sup>，注解兼具解经性与培育性，已被翻译成十余种语言，英文版亦获肯定，但因某些神学观点争议而成为常遭误解的译本。<sup>33</sup>本文此部分将简要介绍这三部译本的编译背景与注释原则。

## 1. 《圣经启导本》

《启导本》的命名灵感源自《路加福音》四16–17节，强调圣经需被“启开”并加以“导引”，<sup>34</sup>使读者能读懂、思考并实践神的话语。<sup>35</sup>此译本源于1980年代，为回应海外华人教会对研读型圣

<sup>30</sup> 见冯成伟，〈基督教中国化进程中的圣经新译与去殖民化主义〉，《中国基督教研究》24（2025）：108–33。

<sup>31</sup> 新版序），《圣经启导本》（红字版），增订新版（香港：海天书楼，2011），4。自1989年首版发行以来至2011年，该译本已增订再版17次（6）。

<sup>32</sup> Kuo-wei Peng, “Issues, Challenges, and Promises in Chinese Bible Translation” in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, ed. K. K. Yeo (Oxford: Oxford University Press, 2021), 182.

<sup>33</sup> 尽管台湾福音书房于2012年发表声明，明确表示“不赞同邪教团体”（<https://churchinhongkong.org/b5/index.php/truth-3/contending/286-2015-07-02-08-51-53>），《圣经恢复本》至今在中国大陆境内仍被官方归类为邪教出版物，不仅禁止公开阅读，也限制其在学术领域的研究与讨论。这种错误的定性至今仍在网络上被误传和引用，显示官方对其观点对公共认知造成的持续影响。

<sup>34</sup> 《中文圣经启导本宣传小册子》，1。

<sup>35</sup> 〈原序〉，《启》，6–7。

经的需求，由海天文字基金会策划，海天书楼出版。<sup>36</sup>它采用《和合本》为正文，附有超过 120 万字的注解，涵盖译注、串珠、词汇解释、插图及专题文章，被定位为“轻便圣经图书馆”与“小型圣经百科全书”。其注释原则在于“按正意分解真道”，旨在将经文与现代生活融合，强调应用性与牧养功能。<sup>37</sup>

## 2. 《环球圣经译本》

《环球圣经译本》由环球圣经公会策划，该机构前身为 1972 年成立的中文圣经新译会。该译本延续《新译本》的精神，进一步响应语言多样化与全球化的需求，<sup>38</sup>其名称意在体现全球华人的参与并服务普世华人教会。<sup>39</sup>该译本注释重视准确的翻译与深入的研经，脚注丰富，涵盖抄本异文、翻译原则与释经解释，旨在培养严谨的读经态度，同时兼具学术性与教导功能，适合个人查经与教会教学使用<sup>40</sup>。

## 3. 《圣经恢复本》

《恢复本》则由美籍华人李常受主导编译。他承继他同工倪柝声的异象，<sup>41</sup>主张圣经中许多神圣真理因教会的堕落而被掩盖，故需要被“恢复”，即回到其起初的意义。李认为，神恢复的工作从教会初期便已开始，并在宗教改革以降逐渐进展。<sup>42</sup>因着神历代在教会中的恢复工作，历代信徒对圣言的认识和亮光是承先启后、逐渐进步的。<sup>43</sup>《恢复本》的命名意在恢复这些被遗失的重要真理，

<sup>36</sup> 《中文圣经启导本宣传小册子》，1。

<sup>37</sup> 《中文圣经启导本宣传小册子》，1。

<sup>38</sup> 〈序言〉，《圣经·新约全书—环球圣经译本》（繁体·神字版）（香港：环球圣经公会，2015），vi–viii。

<sup>39</sup> 〈序言〉，viii。

<sup>40</sup> 《环球圣经译本》的总主编和新约主编为张达民，旧约主编为赖建国。

<sup>41</sup> 见赵少杰，〈追寻更好的译本：倪柝声的圣经及其翻译观初探〉，《福音与当代中国》16（2022）：53–66。早在 1940 年代末，倪就提出制作“四种版本”——从高度直译到高度意译——的中文圣经译本的远见，一面是为着他构想的中国基督徒本土“福音化中国”的使命，另一面是叫下一代中国基督徒更受益。见《倪柝声文集》，四版（台北：台湾福音书房，2004），60:23–24。

<sup>42</sup> 《李常受文集》（1986），3:601。

<sup>43</sup> 〈简说〉，《新圣经恢复本》（台北：台湾福音书房，2001）。

如神的经纶、神的分赐等。<sup>44</sup>李盼望将这些已被恢复的真理整合于《恢复本》的注解中，使其成为信徒明白神启示的工具。

李于 1962 年将其职事迁至美国。初期，他多使用英文《钦定本》，但因译文不够准确，时常需根据原文加以修正。当时许多信徒所用的《钦定本》经常在页边或行间记满了修订笔记（见本文附录表一）。相较之下，李在其职事书报中则多引用译文较为准确、语言较为古旧的《美国标准本》（*American Standard Version*, 1901）。<sup>45</sup>1974 年 4 月，在展开名为“生命读经”的逐卷查读圣经训练的同时，李带领一个小组，开始根据原文重新翻译英文圣经，并撰写注解，形成今日《恢复本》注解的雏形。<sup>46</sup>1984 年秋，英文《恢复本》的注释初版完成，此版本广获好评。<sup>47</sup>1985 年 1 月起，李在台湾开始着手翻译中文新约《恢复本》，至 1989 年完成。<sup>48</sup>

《恢复本》的注释原则强调四大目标：（一）陈明真理：系统呈现神在新约经纶中的基本启示；（二）解开书卷：揭示书卷的结构与主题脉络；（三）释疑解难：提供对难解经文的说明，援引原文、词典与历代注解；（四）供应生命：注解最终目的在于将神的生命供应给读者，带来属灵牧养与建造。<sup>49</sup>李常受强调，《恢复本》并非其个人神学思想的展现，而是承接二千年来众多信徒对神圣启示积累之领会的结晶。<sup>50</sup>这领会是以“生命”（*zōē*，神那神圣、

<sup>44</sup> 《李常受文集》（1986），3:624。

<sup>45</sup> “The Recovery Version—Why Another Translation of the Bible.” *Having This Ministry...*, no. 18 (March 2023). <https://newsletters.lsm.org/having-this-ministry/issues/Mar2023-018/why-another-translation.html>.

<sup>46</sup> 〈介言〉，《圣经恢复本》（安那翰：水流职事站，2007），i；见《长老训练》（台北：台湾福音书房，1990），3:94–95，载《李常受文集》（1984），2:398–99。

<sup>47</sup> 英文《恢复本》经过多次修订，并于 1991 年推出增订版，内容包括改进的翻译与加强的注解。参：“The Translation of the Recovery Version,” *Recovery Version Bible*, <https://www.recoveryversion.bible/translation.html>（撷取日期：2025 年 6 月 11 日）。

<sup>48</sup> 《李常受文集》（1994–1997），1:683–4, 686; 4:681。《新约中文恢复本》初版于 1987 年冬出版。

<sup>49</sup> 李常受，《长老训练》，3:95–98。这里对原来的四个目的的次序有所调整。

<sup>50</sup> 李常受，《世界局势与主行动的方向》（台北：台湾福音书房，1991），35。相对于坊间一些评论《恢》的“译文虽根据原文，但个人神学色彩浓厚”（如陈少兰编著，《中文圣经翻译简史》[香港：环球圣经公会，2005]，59），李强调

永恒的生命)为原则的诠释取向,主张圣经应从经历神生命的角度来理解,并将此精神贯穿于注解编写之中。<sup>51</sup>同时,他在注解中亦援引不少其他译本如《七十士希腊文译本》及当时的解经学者,如阿福德(Henry Alford)、文生(Marvin Vincent)、达秘(Darby)等人的见解<sup>52</sup>,显示其对注释传统的重视和传统资源的接纳。整体而言,《恢复本》注释将属灵生命导向与经文释义融合,致力于建构一部对读者和信徒既具教导功能又能饒养生命的研读本圣经。

### 三、比较三译本的《约翰福音》注释

《约翰福音》因其深刻的神学性和福音信息,成为比较分析的理想文本。在《古新圣经》中,《约翰福音》就包含多达209则注释(约11700字),多属解经诠释类。<sup>53</sup>然而,当代圣经注释种类繁多,尚未形成统一的分类标准。当代著名圣经译者布拉契(Robert Bratcher, 1920–2010)曾提出九类注释类型,包括文本、翻译、语言、文化、人物、历史事件、地点、时间日期及参考文献。<sup>54</sup>另一位圣经学者布莱特(Richard Blight, 1925–2021)则将注释分为“背景”、“语言”与“诠释”三大类型。<sup>55</sup>在此基础上,本文提出一种修订后的四类注释分析框架(见下表一): (一) **文本鉴别类**: 说明抄本异文与译文依据; (二) **背景信息类**: 提供历史、考古、地理与社会文化脉络; (三) **语言翻译类**: 说明原文词源、字义、多种可能译法及翻译原则; (四) **解经诠释类**: 针对神学意涵、经

---

圣经是“神所说的圣言,由许多学者所翻译的,又历经许多世纪,被基督的身体解开(interpreted)”的一本书(《世界局势与主行动的方向》,35),故他认为《恢》中的诠释是具历史传承的。

<sup>51</sup> 李常受,《列王纪生命读经》(台北:台湾福音书房,1996),113–14。

<sup>52</sup> 《恢复本》的注释参考了《七十士希腊文译本》共77处;阿福德(*The New Testament for English Readers; The Greek New Testament*)共15处;文生(*Vincent's Word Studies in the New Testament*)共18处;达秘(*Synopsis of the Bible; Darby's New Translation Notes; Darby's New Translation*)共20处。

<sup>53</sup> 《古新圣经残稿》第8册,2903–79。

<sup>54</sup> Robert Bratcher, *Marginal Notes for the New Testament: Based on the Text of Today's English Version* (New York: United Bible Societies, 1980), v.

<sup>55</sup> Richard C. Blight, “Footnotes for Meaningful Translations of the New Testament,” *Journal of Translation* 1, no. 1 (2005): 11–13。

文主题、灵命与当代应用进行阐释。基于这分析框架，本文对三部译本在《约翰福音》中所体现的注释风格与诠释倾向进行了比较。

| 类别   | A. 文本鉴别类                    | B. 背景信息类                                                | C. 语言翻译类                                            | D. 解经诠释类                       |
|------|-----------------------------|---------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|--------------------------------|
| 关乎世界 | 文本本身                        | 文本背后的世界                                                 | 文本里面的世界                                             | 译者与读者的世界                       |
| 焦点对象 | 原始文本与抄本                     | 原受信者和作者                                                 | 作者的语言与修辞                                            | 当代译者与读者                        |
|      | 1) 经文异读                     | 1) 未知的写作背景（包括作者、受信者、写作动机等）                              | 1) 希腊语、希伯来文、亚兰文字词的意义或语音，包括直译、意译或音译后的说明              | 1) 经文的中心思想与书卷主题以及全本圣经之间的关系     |
|      | 2) 校勘注释（包括比较不同抄本、古卷、七十士译本等） | 2) 未知的地理位置                                              | 2) 原文相同的字词、单或复数，或文法说明                               | 2) 对比喻、表号和教义（信仰）的神学诠释          |
|      |                             | 3) 未知的历史背景                                              | 3) 不同译法可能性（或译，另译）                                   | 3) 不同诠释可能性                     |
|      |                             | 4) 未知的社会、生活、文化背景（包括不熟悉的象征性行动、不明的度量衡单位、不明的对象与职业、不同的信仰观念） | 4) 文学手法（包括文学结构、修辞法如双关语、对比，比喻或象征语的解释）                | 4) 难以理解的语句                     |
|      |                             | 5) 当代考古的发现                                              | 5) 圣经其他部分的参照及说明（包括关于人物、事件与风俗的参照、旧约经文的引用和典故、平行经文的对照） | 5) 福音与信徒今日的生命经历、原则或应用（包括个人或团体） |

表一

1. 注释量的统计

下表（表二）是三部译本在《约翰福音》中注释量的统计。

| 项目\译本   | 《启》        | 《环》        | 《恢》            |
|---------|------------|------------|----------------|
| 注解数量    | 约 303 则    | 约 491 则    | 约 508 则        |
| 总字数     | 约 38,900 字 | 约 28,100 字 | 约 40,400 字     |
| 平均每章注释数 | 14.4 则     | 23.4 则     | 24.1 则         |
| 导读篇幅    | 约 4,700 字  | 约 2,300 字  | 约 2,000 字（含纲目） |

表二

2. 文本鉴别类

在一般附注释的圣经中，这类注解主要指“经文异读”（textual variants），即不同古代圣经手抄本（或古卷）之间出现的差异，包括：（一）用字或拼写的不同；（二）字词或词组的增删；以及（三）句法结构的差异。<sup>56</sup>标示经文异读的目的是让读者知悉原文（希伯来文、希腊文或亚兰文）在某些细节上并非完全一致，提升翻译的透明度，指出译者在不同抄本或古卷之间所作的选择，呈现可能影响经文诠释的其他读法，并为圣经研究者提供探究圣经文本历史的重要学术依据。这些异读通常以脚注或旁注的方式标示。<sup>57</sup>

由于《启》的正文采用官话《和合本》——允许在有差异之处参考《钦定本》所依据的底本——即质量相对较差的《公认经文》（Textus Receptus）希腊文新约<sup>58</sup>，以避免得罪资助翻译与出版工作的财政支持机构以及当时的中国信徒。<sup>59</sup>以《约翰福音》为例，尽管数量不多，《和合本》译者仍有七处经文选择依据《公认经文》进行翻译，包括：三 15，五 12，八 1-11（不含 6、8、9 与 10 节）、

<sup>56</sup> See Amy Anderson and Wendy Widder, *Textual Criticism of the Bible*, rev. ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2018).

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> 麦金华，〈传统与证据之争：《和合本》新约希腊文底本问题初探〉，《圣经年刊》3（2014 年 12 月）：2-3。

<sup>59</sup> 麦金华，〈传统与证据之争〉，10-11。

九 11、十二 7、十四 4 与十四 14。<sup>60</sup>《环》的新约正文主要依据 Nestle-Aland 新约希腊文第 27 版，但在个别情况下会选用其他读文；<sup>61</sup>而《恢》新约正文的依据是 Nestle-Aland 新约希腊文第 26 版，亦同样参考如《七十士译本》及其他希腊文抄本等。<sup>62</sup>

在《约翰福音》中，《环》含文本鉴别类注解最多，共计 45 个；其次为《恢》，共有 9 个（三 13，五 3 下 - 4，五 16，七 53-八 11，九 35，十三 32，十六 28，二一 16）；《启》最少，仅有 4 个（五 4，八 1-11，九 35-36，二一 1）。其中，七 53-八 11 是圣经学者最为熟悉的异读段落，三部译本均将其保留于正文中，但只有《环》和《启》在注释中对保留该段落于正文的理由进行了讨论（见下表三）：

| 《启》                                                                                                                                              | 《环》                                                                                                                                                    | 《恢》                         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 《约翰》八 1-11 的记载不见于其他三本福音，却在本书中保存下来……紧接八 11，耶稣宣告“我是世界的光”。这显然是针对那些法利赛人而说的（八 9），也可以解释法利赛人在八 41 作的回应。因此 1-11 节的经文应该也是《约翰福音》原来的一部份，虽然不见于某些古抄本中。——八 1 注 | 所有早期抄本及很多古译本都没有这段经文；后期抄本多数在七 52 之后加上，也有些抄本全部或部分加进约翰福音其他地方或路加福音里。此外，这段经文用词和风格都不像约翰手笔。综合各方证据，显示这段经文大概不属于约翰福音的原稿，但所记载的故事很可能是历史事实，有可靠的教会传统支持。——七 53-八 11 注 | 许多古卷无 [七]53-八 11。——七 53 注 1 |

表三

<sup>60</sup> 麦金华，〈传统与证据之争〉，17。  
<sup>61</sup> 〈原文底本、翻译原则与范例〉，《环》，ix。  
<sup>62</sup> 〈介言〉，《恢》。

### 3. 背景资讯类

三部译本皆提供一定程度的背景信息说明，涵盖《约翰福音》写作背景、地理位置、历史场境以及社会与文化情境，帮助读者更准确地进入经文的语境。其中，《启》在这方面的信息最为丰富，除了对第一世纪犹太与罗马社会的政治、宗教与经济形势进行深入分析外，还引用不少当代考古学研究成果，如古近东遗迹、圣殿建筑复原图及犹太社会风俗等资料，让读者对经文背后的历史处境有更具具体与立体的理解，也有助于厘清耶稣的言行与其针对的对象。

#### 写作背景

三部译本均简要交代了《约翰福音》的作者约翰、写作时间（大约主后九十年代）、写作地点与受信对象。《环》和《恢》虽然篇幅略短，仍指出本书成书于教会面临异端挑战之际，如诺斯底主义的兴起，并强调约翰对基督身位与生命真理的独特启示。《启》则在这部分提供最详尽的分析，深入讨论当时教会的处境与写作动机，显示其对文本背后神学意涵的重视。（见本文后附录3）

三部译本的注释一致指出本书的写作目的在于使人“得生命”。其中，《启》特别强调“得生命”不仅指永远得救，更强调神与信徒之间的相互内住关系：“‘得生命’是指人永远得救所享有的生命。这生命借着主基督可以与神交通，也借着祂可以住在神里头，神也可以住在我们里头”。<sup>63</sup>《启》特别引用约二十31节，说明“复活后的主，一方面与信徒保持不可缺少的直接的关系，也就是最后晚餐时所说的住在彼此的里面；但祂也是普天下信祂的人的主，我们因着信可以靠祂的名得生命”。<sup>64</sup>

《恢》在此基础上进一步深化其神学诠释，将得着神圣的生命与神圣建造连接起来，认为神将祂的生命分赐给人，不单是为着人一面的得救与享受，更是为着祂一面在地上的建造——即属灵的居所。《恢》指出，这建造不是物质的建筑，而是属灵的实体，是神

<sup>63</sup> 《启》，约二十31注。

<sup>64</sup> 《启》，约二十17注。

借着将祂自己建造到祂所救赎的人里面，使他们成为祂在地上的居所。这样的注解反映出《恢》译者以神的永远计划（经纶）为中心，从神的角度而非单从人的得救出发来诠释《约翰福音》，展现其将神与祂的计划置于诠释的中心位置之神学关怀。

以下举两个例子，说明三部译本对经文中地理背景的不同层次处理。比如，《约翰福音》中提到的“伯大尼”至少指两处不同地点：一处位于约旦河东岸（一 28），另一处靠近耶路撒冷，在约旦河西岸（十一 1）。若未明确区分这两个地理位置，可能导致读者混淆，因此正确的注解有助于厘清经文语境与事件背景。《恢》不仅点出这两处伯大尼的地理差异，也说明“伯大尼”在希伯来文中的词源含义，并引申其属灵象征（见下表四）。

| 《启》                                                              | 《环》                                                 | 《恢》                                                                                        |
|------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| 约但河外的伯大尼不同于耶路撒冷城外的伯大尼村（十一 1）。这个伯大尼的确切位置不详。——一 28 注               | 大概是指位于约旦河东面沿岸地区的伯大尼，与约旦河西面邻近耶路撒冷的伯大尼不同。——一 28 注     | 这里的伯大尼，是约旦河东的一个地方，与十一 1 的伯大尼不同，那是约旦河西的一个村庄。——一 28 注 1                                      |
| 约翰起初施洗的地方是伯大尼（一 28 注），在约但河外，属比利亚，为希律安提帕所管。耶稣在这里较少被捉拿的危险。——十 40 注 | 约旦河东的伯大尼；见一 28—十 40 注                               | 这时主已经离开犹太教，到了一个地方，可以从那里前往伯大尼——召会早期的小影。——十一 1 注 1                                           |
| 伯大尼在橄榄山东侧，距耶路撒冷约三公里。——十一 1 注                                     | 与一 28 的“约旦河对岸的伯大尼”（即河东）是不同的地方，这里的伯大尼在约旦河西面。——十一 1 注 | 伯大尼，意困苦之家。现今主在犹太教之外，借着祂复活的生命，在伯大尼得着一个家，可以让祂坐席，得着安息和满足。这筵宴之家，是召会生活的小影，描述出召会的光景：……——十二 1 注 1 |

表四

以第四章撒玛利亚妇人的事例（1-24 节）为例，其中提及的“撒玛利亚”、“雅各井”与“这山”等地理位置与历史背景，有助于读者更深入理解耶稣与一位素为犹太人“不相往来”（9 节）的撒玛利亚妇人相遇，以及耶稣讲论的内容。在这方面，《启》和《恢》均提供了相当详尽的注解：其中《启》偏重从历史与社会背景切入，而《恢》则着重于旧约预表的应验与属灵意涵。相较之下，《环》对相关地理背景的注释较为简略，虽指出“撒玛利亚”与“这山”的地理与历史意义，但更倾向从语言与语法层面提供解说。

这段经文在三部译本中的最大诠释差异，体现于对四 24 节“灵”（πνεύματι）与“真”（ἀληθεία）的理解。《启》未对本节提供明确注解。《环》和《恢》皆未采纳《和合本》译作“心灵”的翻译：<sup>65</sup>《环》将“灵”理解为“圣灵”，将“真”理解为“真理”（truth），强调正确的敬拜。《恢》则将“灵”理解为“人的灵”，即信徒内里最深处，也是圣灵内住之处；“真”则翻为“实际”（reality），指基督作为祭物的属灵实际（来十 9），是敬拜者所需的实际内容。这理解是基于旧约中敬拜神时所需进入之地方（帐幕/圣殿）与所需带来献上之祭物的应验，表示基督是新约中属灵敬拜的中心与实际。

#### 4. 语言翻译类

新约学者普遍认同《约翰福音》的语言风格独特，神学意涵深厚，因此在翻译这卷书时，译者面临极大挑战。由于希腊文与中文在词汇、语法、语序等方面存在显著差异，若要准确传达原文的语意与文体，仅靠翻译正文往往不足，还需透过脚注补充“原文/原意”的说明，以帮助读者理解希腊文的特性与译文背后的翻译考量。在这方面，《环》最为详尽，在《约翰福音》中提供共 72 处关于原文词汇与句式的注释，并进一步说明这些词句的语法结构与文学功能，补足华语圣经注释中此类资料的长期匮乏。《启》则提供 28 处类似说明，《恢》亦有 39 处相关注释。（下见表五）

---

<sup>65</sup> 《环》，约四 23 注。

| 类别数量    | 《启》 | 《环》 | 《恢》 |
|---------|-----|-----|-----|
| 原文/原意经节 | 28  | 72  | 39  |
| 直译经节    | 0   | 80  | 55  |
| 或译经节    | 0   | 77  | 23  |

表五

此外，随着语言学与翻译学的发展，译者在翻译策略的选择上也愈加审慎。在翻译的取舍中，注释成为关键的补充方式，特别是在处理“直译”与“或译”的可能性时。直译注释可让读者了解原文句式，避免曲解原意；“或译”则提供可能的翻译选项，帮助读者在理解经文时有更宽广的视角。《环》在《约翰福音》中提供了80处“直译”与77处“或译”的说明，涵盖甚广；《恢》则有55处“直译”与23处“或译”，虽略逊色但仍属可观；《启》则未明确标出这类注释，显示其注释重心不在语言翻译层面。

为进一步呈现三部译本在语言翻译上的处理方式，本段特选四个关键词作为比较案例：1）“**娄格斯**”（Λόγος）（约一 1-2、14）；2）“**信**”与“**永生**”（约三 15-16）；3）“**帐幕**”与“**殿（家）**”（约一 14，二 16-21，十四 2）；以及4）“**风/灵**”（约三 8）。

（1）**娄格斯**

在《约翰福音》开头（约一 1-2、14），作者即用希腊字 Λόγος（*Logos*，音译：娄格斯）来介绍耶稣的身位与工作，这在新约中是极为独特的做法，并具有深厚的神学意涵。三部译本皆对此词作出详尽注解，但展现不同的诠释取向与神学立场。《启》指出，“道”的原文 *Logos* 与创世记“神……说”的语境有关，表达神借着说话创造万有的能力。从先知书的语境来看，神的话语也引导历史的进程。耶稣就是这样一位“话语”的具体实现，是“立定天地的话语”，同时也是他所传讲的内容本身。<sup>66</sup>《环》补充认为 *Logos* 可译为“圣言”，其基本意义是“表达思想的话语”，对犹太读者

<sup>66</sup> 《启》，约一 1 注。

而言，自然联想到神创造与治理世界的能力。<sup>67</sup>《恢》则将 *Logos* 译为“话”，并根据一 18 节的语义，认为耶稣是神的“说明、解释与彰显”，肯定祂是将神说出来、表明、具体化的那一位。<sup>68</sup>

三部译本一致肯定耶稣的永恒神性与祂与父神的独特关系，表达出正统基督信仰的核心。《启》聚焦于字源说明，《环》强调 *Logos* 成为肉身的独特性，《恢》则进一步指出“太初”（ἀρχή）一词蕴含“已过的永远”之意，借此强调耶稣在本质上具有永远的神性，但在身位上有别于父神。

不过，在翻译处理上，《启》和《环》仍沿用传统中文译法“道”，而《恢》则采用较为罕见但有历史先例的“话”，可能意在避免“道”与中国哲学中的“道家思想”产生混淆，突显其基督论中心。这一翻译决策反映了对语义精准度与文化诠释界线的深思。值得注意的是，“话”作为 *Logos* 的译法虽少见，却并非《恢》首创，早期部分中文译本亦曾使用“言”或“圣言”等译词，说明中文圣经翻译对 *Logos* 的处理本身就具有多元传统。<sup>69</sup>

| 《启》                                                                                                                                     | 《环》                                                    | 《恢》                                                                                                                                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 一 1 <sup>1</sup> 太初有道， <sup>2</sup> 道 <sup>3</sup> 与神同在，道就是 <sup>4</sup> 神。<br>一 2 <sup>1</sup> 这道太初与神同在。<br>一 14 <sup>1</sup> 道成了肉身，…… | 一 1 太初有道，道与神同在，道就是神。<br>一 2 这道太初与神同在。<br>一 14 道成了肉身，…… | 一 1 <sup>1</sup> 太初有 <sup>2</sup> 话，话 <sup>3</sup> 与神同在， <sup>4</sup> 话就是 <sup>5</sup> 神。<br>一 2 <sup>1</sup> 这话 <sup>2</sup> 太初与神同在。<br>一 14 <sup>1</sup> 话成了 <sup>2</sup> 肉体，…… |
| 〔Λόγος〕这个字也不可能源于希腊哲学，因为希腊哲学用这个义为“思”或“思的                                                                                                 | 在希腊思想里，“道”不单指“言语”，也代表理性和智慧，包括蕴藏在宇                      | 从太初，就是已过的永远，话就与神同在。有些人认为，基督不是从已                                                                                                                                                   |

（续下页）

<sup>67</sup> 《环》，约一 1 注。  
<sup>68</sup> 《恢》，约一 1 注 2，参一 18 注 3。  
<sup>69</sup> 赵少杰，《新约字词解析》，361–63。

(接上页)

|                                     |                                                                                                                                  |                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 表达”的字，所指的是宇宙的普遍性规律，神在此观念中并无地位。——1 注 | 宙间永恒的理性和智慧，颇像中文“道”包含的意思：“言语”、“道理”和“天道”。……无论是希腊哲学的道，还是犹太思想的话语或智慧，甚或是中国老庄哲学的道，都与约翰的道有不少相似的地方；而约翰的道与其他思想的道，最大区别就在于后者没有历史上成为肉身。——1 注 | 过的永远，就与神同在，就是神，乃是到了一个时候，才成为神，才与神同在。这想法是错的。基督的神性是永远而绝对的。从已过的永远到将来的永远，祂一直与神同在，祂就是神——2 注 1<br>话与神不是分开的；并非话是话，神是神，彼此分开；这二者原是一。因此，下句接着说，话就是神。——1 注 3 |
|-------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

表六

(2) 信和永生

《约翰福音》作者明确指出耶稣基督来到世上的目的，是要使人“因信祂而得生命”（约十 10，二十 31）。其中，“信”（πιστεύω，出现 98 次）与“永远的生命”（ζωὴν αἰώνιον，出现 17 次）是全卷的两大核心词汇，贯穿整本书卷的主题。这两组词不仅出现频繁，更在语义层面具有丰富的神学意涵与属灵深度，如何将其准确传达至中文译文，成为译者和注释者的重要课题。

| 《启》                                      | 《环》                                        | 《恢》                                                                                   |
|------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| 三 16 神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的人不至灭亡，反得永生。 | 三 16 神爱世人，甚至把他的独一爱子赐给他们，为使一切信他的人不至灭亡，反得永生。 | 三 16 <sup>1</sup> 神爱 <sup>2</sup> 世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切 <sup>3</sup> 信入祂的，不至灭亡，反得永远的生命。 |

表七

《启》在约三 16 的注释指出，这节经文可视为“全部福音要旨的缩写”<sup>70</sup>，并对“信”作出进一步说明，指出“信”不仅是理智上的认同，更包括执着、交托与信靠，是心志上的肯定。<sup>71</sup>至于“永生”，《启》解释为一种“重生了的永远生命，今生开始，可以进到那永存的神国里去。人与神的亲密交通因信靠耶稣可以永续。”<sup>72</sup>《启》的注解中倾向使用“永远的生命”一词，以凸显其在时间和性质上皆为永恒的属灵生命。虽然其正文仍维持《和合本》的“信”与“永生”译法，但注解已揭示出注释者寻求更精确的神学诠释。

相比之下，《环》的正文亦沿用“信”与“永生”，但其注解对“永远的生命”的使用相对稀少，仅于约十二 25 出现一次。《环》较重视词语的语法说明和文本层面的解释，对于“信”的主观性与“生命”的神性探讨则不如《启》深入。

《恢》在翻译与注解中明确将 ζῶην αἰώνιον 译作“永远的生命”，且在与“魂生命”（ψυχή）并列时特别标明其区别。注解指出，“永远的生命”乃指神非受造、永远、神圣的生命，并非仅指时间上的不死。<sup>73</sup>《恢》强调“信入”这一表达（πιστεύω εἰς），与仅仅的“信”有所差别。“信入”意味着接受基督（一 12）、与祂联合为一，不是仅仅理性上承认一个属灵事实，而是主观经历的进入：“信主乃是信祂是真的，是实的；信入主乃是接受祂，与祂联合为一。前者是客观的承认一个事实；后者是主观的接受一个生命。”<sup>74</sup>《恢》进一步指出，这样的信入乃是接受基督作生命，并让祂住在信徒里面。<sup>75</sup>

总体而言，三部译本在“信”与“永生”上呈现出不同的神学观点与翻译策略。《启》与《恢》较着重于信仰的内在经历与生命

<sup>70</sup> 《启》，约三 16 注。

<sup>71</sup> 《启》，约三 15 注。

<sup>72</sup> 《启》，约三 15 注。

<sup>73</sup> 《恢》，约三 15 注 1。

<sup>74</sup> 《恢》，约三 16 注 3。

<sup>75</sup> 《恢》，约一 12 注 1，参六 54 注 2。

联合的意涵，并在注释中补充《和》在翻译上的不足。《恢》尤其强调“信入”所带来与祂联合的主观经历与属灵实际。

### (3) 帐幕与殿（家）

《约翰福音》大量采用旧约的语汇、人物与主题，呈现耶稣作为旧约预表之应验的神学意义。其中，“会幕”与“圣殿”作为神的居所，是本书重要的旧约主题。一 14 中的“住”一词，原文希腊文为 σκηνώω，意指“支搭帐幕”，显明耶稣乃神在地上人间的居所。《启》、《环》、《恢》三部中文注释圣经均以不同方式诠释此词：《启》指出神在基督里向人显明，不再是高高在上；<sup>76</sup>《环》将此词连接会幕与神荣耀的同在，认为耶稣即为神荣耀的居所：“指‘居住’或‘定居’，字源有；‘住在帐篷’的意思；约翰以此来暗指旧约的会幕，即是神同在的荣耀所居住的地方”；<sup>77</sup>《恢》则直接译为“支搭帐幕”，并指出基督是帐幕与圣殿的具体实现，使人能接触并享受神的丰富。<sup>78</sup>其注解指出，这反映出约翰福音深处的思想：“是神成肉体的基督，来作神具体的化身，犹如帐幕（14 节）和圣殿（二 21），给人接触并进入，而得享神里面的丰富。这帐幕或圣殿，有外院子、圣所及至圣所。”<sup>79</sup>

约二 14 至 22 节延续这一主题，耶稣洁净圣殿，并以祂的身体预表新的圣殿。为此，《环》的注释指出，此段经文中三个不同希腊词，分别反映圣殿不同层面：14 至 15 节的“殿”指整体建筑，16 至 17 节的“家”强调神的居所，19 至 21 节则指内殿。<sup>80</sup>《恢》也对原文词义及其在上下文中的对应作出精准说明。<sup>81</sup>相比之下，《启》并未从原文分析，而侧重于历史意涵与旧约诗篇的联系，显得较为保守。<sup>82</sup>

<sup>76</sup> 《圣经启导本》，约一 14 注。

<sup>77</sup> 《环》，约一 14 注。

<sup>78</sup> 《恢》，约一 14 注 3。

<sup>79</sup> 《恢》，约一 14 注 2。

<sup>80</sup> 《环》，约二 14-21，注“圣殿、殿、圣所”。

<sup>81</sup> 《恢》，约二 14 注 1，二 16 注 1，二 19 注 1。

<sup>82</sup> 《启》，约二 14、20、22 注。

不过，“神的家”这一主题并未止于第二章，而是贯穿整卷福音书。为此，《恢》特别指出，一 14 的“帐幕”、二 17 的“家”、十四 2 的“父的家”（οἰκία τοῦ Πατρὸς）及十四 23 所说神与人互住，乃构成一条贯穿始终的神学主线：基督作为神的化身，祂的身体是圣殿，祂死而复活后，信徒在灵里成为神的家。这显明神渴望在人中间得着居所，并最终在教会中实现。《恢》于十四 2 中的注解进一步阐释了此贯穿约翰福音的主线，指出“父的家”不是将来的天堂，而是神借着祂的居所（即信徒与教会）在地上的扩展，并结合全书的属灵启示与新约整体启示，见下面两个注解：

照二 16、21 的解释，“我父的家”乃是殿，基督的身体，作神的居所。起初，基督的身体只是祂个人的身体。借着祂的死与复活，基督的身体已经扩增成为祂团体的身体，就是召会（即，教会），包括所有借祂复活蒙了重生的信徒（彼前一 3）。在基督的复活里，召会乃是祂的身体，就是神的家（提前三 15、彼前二 5、来三 6），神的居所（弗二 21～22），神的殿（林前三 16～17）。——注 1

本书主要的有两段：第一段，一至十三章，指出基督如何是永远的话，借着成为肉体而来，将神带到人里面，作人的生命和生命的供应。第二段，十四至二一章，揭示基督如何是耶稣这人，经过死与复活而去，将人带进神里面，以建造神的居所，就是召会（太十六 18）；这与新耶路撒冷的建造有关（来十一 10、启二十一 2）。在全宇宙中，神只有一个建造，就是用祂的贱民建造祂活的居所。——注 3

总体来说，《启》和《环》较倾向个别经文释义，缺乏将“帐幕—殿/家”主题加以统整的视野，较少触及此贯穿全书和圣经之重要主题的诠释。

### （5）风/灵

在文学风格上，《约翰福音》作者常使用双关语来传达属灵深意，如“举起/得荣耀”、“重生/从上面生”、“活水/井水”、“睡/死”等。《环》指出，本书至少有七处显著使用双关语，其中

约三 5-8 节的“风”与“灵”是代表性例子。在原文希腊文中，“风”与“灵”实为同一词（πνεῦμα）<sup>83</sup>，因此译者需根据上下文判定其意义。《恢》在三 8 节注明：“风与灵同字”，并强调此处描述吹动与声音，指涉“风”，借此说明重生之人像风一般，人可以认出却无法理解。<sup>84</sup>《启》亦有类似说明，“风”与“灵”在希腊文与希伯来文皆为同一词，并解释圣灵在人身上的工作虽非肉眼可见，却真实有效。<sup>85</sup>三部译本在此皆展现出对原文语义及上下文之灵意的细腻掌握，帮助读者理解约翰用语的多重层次与神学深度，并以清楚的注释诠释双关语如何深化耶稣话语的属灵内涵。

## 5. 解经诠释类

### （1）本书特点、分段和主题

《约翰福音》在耶稣生平与教训的记录方式上与对观福音显著不同，具有独特的神学视角和文学结构。新约学者普遍认为，《约翰福音》的选材高度选择性，作者特别挑选某些事件与对话，旨在启示耶稣的神性与救赎使命，而非仅重复历史事件的叙述。这包括迦拿婚宴（二 1-11）、与尼哥底母论重生（三 1-13）、撒玛利亚妇人（第四章）、拉撒路复活（第十一章）、为门徒洗脚（十三 1-17）、离别讲论与祷告（十四～十七）以及十字架上对母亲的托付（十九 26-27）等独特材料。<sup>86</sup>这些叙事不仅展现耶稣的属灵身份，也构成了本书与众不同的结构和神学深度。

三部译本《启》、《环》和《恢》皆指出，《约翰福音》以“神迹”（希腊文 *sēmeia*，意为“标记”或“表号”）作为神学信息的载体，这些神迹不仅是历史事件的记录，更具有象征性的教训与启示功能。《启》明确指出，福音书中所记录的七个神迹，每一个都传达一个属灵的重要信息。<sup>87</sup>《环》补充说明，这些神迹主要

<sup>83</sup> 《环》，约三 5-8，四 23，二十 22 注。

<sup>84</sup> 《恢》，约三 8 注 1。

<sup>85</sup> 《启》，约三 8 注 1。

<sup>86</sup> 〈约翰福音参考资料〉，《启》，1558。

<sup>87</sup> 〈约翰福音简介〉，《启》，1557。

集中于一 19–十二 50，称之为“神迹标记篇”。<sup>88</sup>此外，二十章记载耶稣复活，二十一章则记录捕鱼神迹，也属于这一结构脉络。

《恢》则进一步整理神迹的排列：前六个神迹集中于第三至七章，后三个则出现在第八至十一章，前后分为两组表号，表明耶稣是生命与生命的供应者。<sup>89</sup>

透过对这些神迹及其神学意涵的注释，三部译本皆显示出对《约翰福音》独特结构与主题的理解与呈现。《环》与《恢》亦指出，二 11 的“神迹”一词 *sēmeia* 在原文中的象征含义，为后续对全书神迹的诠释奠定了基础。三部译本对二 11 中希腊词 *sēmeia* 的注释摘录如下，见下表八。

| 《启》                                                                                        | 《环》                                     | 《恢》                                                                                                                 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 二 11 这是耶稣所行的头一件神迹，……                                                                       | 二 11 这是耶稣行的第一件神迹，……                     | 二 11 这是这是耶稣所行的 <sup>1</sup> 头一件 <sup>2</sup> 神迹，……                                                                  |
| 本书中用的“神迹”的希腊原文 <i>semeia</i> 有重要标记的意思。约翰记下七个“神迹”来标记耶稣为神子（二十 30–31），人可以从这些重要的标记中认识祂（参三 12）。 | “神迹”，直译是“标记”或“征兆”，在约翰福音里特指标示耶稣身份和使命的神迹。 | 直译，表号。在本书中，主所行的一切神迹，原文都称为表号（23，三 2，四 54，六 2，14，26，30，七 31，九 16，十 41，十一 47，十二 18，37，二十 30）这些都是神迹，却用作表号，以表征生命的事。——注 2 |

表八

三部中文注释译本虽皆肯定“标记”（*sēmeia*）在《约翰福音》中的重要性，但对其神学意涵诠释略有不同。《启》认为这些神迹标记的目的在于帮助人“认识祂”；《环》则认为它揭示耶稣

<sup>88</sup> 〈约翰福音经文释义〉，《环》，208。

<sup>89</sup> 《恢》，约八 3 注 1。

的“身份与使命”；而《恢》进一步从生命的视角出发，认为它揭示耶稣是来将“神圣、永远的生命”（*zōē*）分赐给人。虽然诠释角度不同，三本译本对全书结构的理解却相近：普遍将第一章视为引言，第二至十二章为第一大段落（记载耶稣的公开行动与神迹），十三至二十章为第二大段落（主与门徒的交通、受难和复活），第二十一章则分别被称为“后记”（《启》）、“跋”（《环》）或“附篇”（《恢》）。

三本译本也都明确指出本书的主题为启示耶稣基督的身份，尤其是祂的神性与救赎使命。《启》认为耶稣为神子是贯串《约翰福音》的主题；<sup>90</sup>多马对复活主所说的“我的主，我的神”（二十28）更是本书主题的高潮；<sup>91</sup>《环》指出耶稣是“神的儿子”、“万有的根源”与“世界的光”，人借祂可以认识神而成为神的儿女；<sup>92</sup>《恢》则开宗明义表示本书乃“生命的福音”，见证耶稣是“神救主”，来“作生命，使神得扩增”。<sup>93</sup>特别是神的扩增（三30，十二24）——即神的生命在人里面得着繁殖与扩展<sup>94</sup>——在《恢》中成为一个神学焦点。

## （2）耶稣的身份和使命——“我是”

《约翰福音》的写作目的之一是揭示耶稣的身份与使命，强调祂自太初就与神同在，且就是神自己。与对观福音相比，《约翰福音》更突出基督的神性，清楚地表明祂是神救主。作者特别记录耶稣亲自宣告的“我是”（如八24-25、28、58），此语呼应了旧约神自称“我是那我是”的名，彰显出祂与神同等的身份。然而，《和合本》在译“我是”时，常于其后补上其他词语，使得耶稣自我启示的神性被部分遮蔽。针对这一现象，三本附注释的中文译本——《启》、《环》、《恢》——皆致力于更忠实地呈现原文的神学意涵，尤其对“我是”的译法与释义提出补充与更深的说明，尝试恢复并凸显耶稣自我宣告中的神性启示。

<sup>90</sup> 《启》，约十九9注。

<sup>91</sup> 《启》，约二十28注。

<sup>92</sup> 〈约翰福音经文释义〉，《环》，208。

<sup>93</sup> 《恢》，约翰福音“主题”。

<sup>94</sup> 参《恢》，约三30注1，十二24注2，约十五16注2。

|         | 《启》                                                                                                                                                                                                           | 《环》                                                                    | 《恢》                                                                                                                                                                                                           |
|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|         | 八 24 ……你们若不信我是基督，……<br>八 58 ……的还没有亚伯拉罕，就有了我。                                                                                                                                                                  | 八 24 ……你们若不信我就是那一位，……<br>八 58 ……还没有亚伯拉罕，我就已经存在了。                       | 八 24 ……你们若不信我是，…<br>八 58 ……还没有亚伯拉罕，我就是。                                                                                                                                                                       |
| 八 24-25 | “我是”是神向摩西宣告的祂的名字。《出埃及记》三 14 所记“我是自有永有的”，原文是“我是”，中文圣经译为“自有的”和“自有永有的”，充份表达了神的永恒性。耶稣常用“我是”这个名字来介绍自己（四 26，六 20，八 28， 58，十三 1，十八 5）。祂这样做除了介绍祂的身份，还传达了更深的启示：祂是真神。（《和合本》圣经译文依从中文“是”字后要有受词的习惯，在“我是”后面补上“基督”。）——八 24 注 | 我就是那一位，直译是“我是”。<br>“那一位”是文法上不言而喻的主格谓语，指基督，也可能暗指耶和华的圣名。——八 24，28 注      | “我是 ”（28、58）乃是耶和華这名的意义（出三 14）。耶和華是神的名字（创二 7），亦即那昔是今是以后永是的，就是那自有永有的（启一 4；出三 14~15），用于神与人的关系。因此，这名指明主是那与人有关系之永存的神。人若不信祂就是这位神，必要死在罪中。——八 24 注 2<br>主所讲说的将祂之所是，特别是祂永远的神性，如前节所说的“我是”，启示出来。这是主话语中启示的基本要素。——八 25 注 1 |
| 八 58    | “就有了我”依原文应译为“我是”（参八 24 注）。耶稣不仅在亚伯拉罕以前存在，而且是自有永有的神。                                                                                                                                                            | “我就已经存在了”，直译是“我是”，这里耶稣很可能是以耶和华的圣名自称。耶稣的存在超越时间和历史，意味着祂是从太初就存在的神（一 1-4）。 | 主这位伟大的“我是，”乃是永远长存的神，因此，祂在亚伯拉罕之前，也比亚伯拉罕大（53）。——八 58 注 1                                                                                                                                                        |

表九

### （3）不同向度的神学诠释

体现三部译本不同向度的神学诠释的例子见于二 1-11 迦拿婚宴的神迹。虽然三部皆指出这是耶稣所行的“头一件神迹”，但对其意义与全书主题的关联则有不同向度的解读。《启》主要从历史与社会文化背景入手，说明当时犹太婚宴的习俗，并解释耶稣在此处所表达的言行背后之文化意涵。《环》则偏重语言与文法层面的分析，针对希腊原文的语法结构与词汇使用进行详细说明，帮助读者掌握经文在原语中的意涵与逻辑。相较之下，《恢》的注解展现出浓厚的灵意诠释路线，将此神迹理解为预表基督工作的属灵意义，特别强调这是一个“照着生命原则”的神迹，即将死亡变为生命。

《恢》进一步指出，此神迹揭示了整卷福音书的中心信息：“生命的福音”，并且奠定了后续所有神迹之属灵原则。<sup>95</sup>

### （4）难以理解的语句

《约翰福音》其中一段最为译者和解经家难以理解的语句出现在 七 39：“οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη”（NA28；直译为：“那时还没有〔那〕灵，因为耶稣尚未得着荣耀”）。难解之处在于，根据正统的三一论，圣灵作为神格神圣三一中的一位，自永远就已存在，怎么作者会说“还没有那灵？”《启》基本沿用《和合本》的译文，并以字旁小点标示原文中没有的、而是译者所补充的词“赐下圣……来”，却未在此节加注，但透过串珠参照十六 7（保惠师的来临）与十三 31（耶稣得荣耀）来辅助解释，算是一种间接诠释的处理方式。然而，《启》未对该节神学上的困难作出明确说明。《环》的译文为：“那时圣灵还没有降临，因为耶稣还没有得荣耀”，其中“降临”为译者自行补充，却未标示此为非原文词语。注解中提及原文直译与少数抄本的变异，但未进一步说明译者选择的理由，也未讨论此节与上下文或全书的神学主题有何关联，使其诠释显得略为薄弱。

<sup>95</sup> 为更清楚对照三部分译本，这表的格式和内容稍作调整，如使用粗体区别正文与注释部分。

| 《启》                             | 《环》                          | 《恢》                        |
|---------------------------------|------------------------------|----------------------------|
| 七 39 ……那时圣灵还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。 | 七 39 ……那时圣灵还没有降临，因为耶稣还没有得荣耀。 | 七 39 ……那时还没有那灵，因为耶稣尚未得着荣耀。 |

表十

相比之下，《恢》的翻译忠实保留了原文语序与语义，译为：“那时还没有（那）灵，因为耶稣尚未得着荣耀”。在诠释上，《恢》提供了详尽的串珠与注解，将“灵”指向十四 16-17、二十 22 等经文，并认为此节预言的“灵”就是主复活（得荣）之后那吹入门徒的“灵”（二十 22）。这种诠释不仅解决了神学上的难题（如何理解“尚未有那灵”与三一论的一致性），也将此节与整卷福音书的“得荣耀”主题、圣灵的赐下以及福音书后半段的救赎历史紧密地贯通起来，见下面两个注解：<sup>96</sup>

**神的灵从起初就有了（创一 1~2），但那灵，就是基督的灵（罗八 9），耶稣基督的灵（腓一 19），在主说这话时还没有，因为祂尚未得着荣耀。耶稣是在复活时得着荣耀的（路二十四 26）。祂复活后，神的灵就成了那成为肉体、钉十字架、复活之耶稣基督的灵。基督在祂复活的晚上，已将这灵吹到门徒里面（二十 22）。现今这灵乃是另一位保惠师，就是基督受死之前所应许实际的灵（十四 16~17）。当这灵还是神的灵，祂只有神圣的元素；当祂借着基督成为肉体、钉十字架并复活，成了耶稣基督的灵，祂就兼有神圣与属人的元素，连同基督成为肉体、钉十字架和复活的一切素质和实际。因此，祂现今乃是包罗万有耶稣基督的灵，作了活水给我们接受（38~39 节）。——约七 39 注 1**

这里所应许的灵，七 39 曾题过，就是生命的灵（罗八 2）。主曾在复活那天，将这灵作为生命之气吹进门徒里面（二十 22），成就了祂的应许。——约十四 17 注 1

<sup>96</sup> 强调由笔者加上。

此外，《恢》在二十 22 的注解中也指出，“气”与“灵”在希腊文中同为 πνεῦμα，并明确说明此经文即是七 39 预言的应验，显示出其诠释的一致性与神学深度，见下面注解。<sup>97</sup> 相比之下，《环》虽提及“气”与“灵”的原文关联，但并未指出这两节经文之间的应验关系。

这就是七 39 所期待的那灵，也是十四 16~17、26，十五 26，十六 7~8、13 所应许的那灵。因此，主将圣灵吹入门徒里面，乃是成就祂关于圣灵作保惠师的应许。……在这里，**为着门徒的生命，圣灵像一口气，吹入他们里面作生命。主把圣灵吹入门徒里面，借此将自己分赐到他们里面作生命和一切。这样，祂在十四至十六章所说的一切就能成就了。**——约二十 22 注 1

总体来看，《恢》的处理不仅在翻译上更接近原文语义，在注解上也提供了更完整的神学诠释。它强调那灵当时“还没有”并不是作者约翰否定圣灵的永远存在（先存），而是根据上下文，指的是与基督得荣耀之后向信徒吹入的圣灵，从而既忠于经文本身的同时，也维护了三一论的正统神学立场。

### （5）灵命造就与福音真理传扬

根据《约翰福音》，圣经是为耶稣基督作见证的（五 39），而祂来是要叫人得生命，并且得的更丰盛（十 10），因此读经的方式应当是“生命”的方式，研读圣经的目的应以基督为中心，与祂相遇，并以从祂得着生命为目标（五 40）。注解该帮助读者达成此研经的真正目的，解开以基督为中心的真理，引导读者与祂相遇，造就他们的属灵生命。《环》虽在导论中特设“生命反省”栏，透过五个问题引导读者进入属灵反思，然而正文注解中却很少涉及属灵应用。<sup>98</sup> 相比之下，《启》和《恢》的注解中更积极地将经文与福音应用及灵命成长相结合，展现强烈的牧养与宣讲导向。《启》常

<sup>97</sup> 著重为作者所加。

<sup>98</sup> 另外，环球圣经公会也出版了《心灵关怀圣经——环球圣经译本》（香港：环球圣经公会，2025），表示此译本也可作为灵修的工具。

透过简洁明确的语句诠释信心、重生、永生等主题，帮助信徒建立正确的基本福音观念；《恢》则常从属灵生命的角度出发，说明神作工的原则及信徒内在变化的过程，强调生命的经历与建造。总体而言，《启》和《恢》的注解更具属灵导向，对信徒的造就上帮助较为显著。

传扬福音真理是圣经的另一个重要功用（约十七 17、提前二 4）。本文以《恢》译者李常受对注解功能的理解作为结语。他的初衷并非仅是为了地方召会中的信徒而制作一部译本，而是面向全球各种背景的读者，盼望他们能够借助注释的帮助，明白并进入神圣的真理，进而在生活中实际应用与经历这些真理，继而将真理传扬到全地，完成主耶稣基督所托付的大使命。为此，他指出信徒必须先接受培育——成全和装备。如此，信徒才能回应基督的差遣，在本地或去到远方传扬并教导真理，使万民成为主的门徒（太二十八 19-20）。<sup>99</sup> 此一翻译目标也呼应了《启》和《环》的注释原则共同目标，体现出这三部当代注释译本在门徒造就与真理传扬方面虽各有路径，却同归于扩展神国度的共同使命。

## 结论

本文比较了三部当代中文研读本圣经——《圣经启导本》、《环球圣经译本》与《圣经恢复本》在《约翰福音》中的注释，探讨其注释类型与释经策略。研究指出，三部译本皆涵盖文本鉴别、历史文化、语言翻译与解经诠释四大类型，彼此虽各具专长，却存在相当程度的重叠：《启》强调历史文化背景注释；《环》则以语言学与文学分析见长；《恢》则着重神学诠释并注重生命经历和应用。这些差异反映出各自的神学取向与译经目标，并体现翻译理论中目的论（Skopos Theory）的核心精神：译者根据翻译目标与受众需求调整注释功能。这显示作为重要副文本元素的注释，不仅支撑主要文本的理解，更在塑造读者神学视野与属灵生活中发挥深远影响。

---

<sup>99</sup> 李常受，《世界局势与主行动的方向》，37-38。

本研究进一步强调注释作为副文本的重要性。注释作为圣经译本的重要副文本元素，在理解整体译本取向与读者塑造中扮演不可或缺的角色。单一译本难以全面涵盖所有注释类型与功能，因此建议华语信徒可根据其研经目的与对象，选择或搭配使用不同译本，以互为补充、彼此借鉴，达致更为全面的理解与造就。此外，本文亦呼应过往的研究结论：若要更全面理解某一圣经译本，对副文本元素的研究理应受到更多关注。以《恢复本》为例，过去坊间对其常见之批评往往缺乏细致的文本分析与比较基础。事实上，《恢》固然有其神学观点，但与其他译本也共享不少释经传统与属灵关怀，随意标签上“异端”或简化为“极端”的武断，不仅有失公允，亦无助于理性的神学对话。就历史与功能而言，《恢》应与《启》和《环》一样，被视为延续圣经注释传统的重要实践，旨在服事全球华语信徒，并为全球教会提供一项重要的信仰塑造资源。

综上所述，圣经注释能够作为释经、教育与宣教三者整合的有效桥梁，不应被视为正文的取代品而遭误解或排拒，而应视为对读者在承载信仰传承、生命培育与福音使命上的重要辅助文本。当代华人教会若能理解并善用不同注释译本，将有助于提升信仰教育的质量与广度，深化门徒造就，并回应当代多元处境中的福音挑战。未来研究可拓展至更多译本与文本范围，并结合实证研究，以评估附注圣经在灵命塑造与教会牧养上的实际贡献，引发对未来神学教育的想象。

## 11

## 《恢复本》圣经译文与注解初探： 以《雅歌》二7为例<sup>\*</sup>

曹 坚

当代学者对圣经译本的研究基本遵循从译文到注解，再到神学系统的分析路径。在众多近代中文圣经译本中，《恢复本》以其译文所体现的语义取向、翻译风格及注解体系所展开的神学脉络，不仅呈现出其特色，也为文本研究提供了独特且值得深入考察的材料。本文以《恢复本》中文圣经译文为基础，特别聚焦于《雅歌》二7及其相关经文三5和八4，展开其与马所拉希伯来文本（Masoretic text）以及包括《和合本》在内的多种中文译本之间的比较研究。同时，本文亦将《恢复本》的经文注释视为一种“副文本”（paratext）<sup>1</sup>，结合学术界新近的研经成果，对其与拉比犹太教和基督教释经传统进行比较。通过此类比较，本文旨在直观呈现《恢复本》译者的神学在涉及自由意志、神人关系、信仰本质、救赎途径、神的永远计划和弥赛亚时间等诸多方面所体现的“神学译经”和“神学释经”的理解及实践特点。本文选择《雅歌》作为文本的田野考察对象，一方面因其内容以情爱为主题，历来在诠释史上多被解读为选民与神、信徒与神、教会与神合一圆满关系的象征；另

---

<sup>\*</sup> 文系国家社科基金资助项目“关于以色列国新史学之构建的研究”（19VJX057）的阶段性成果。

<sup>1</sup> 文学理论家热内特（Gérard Genette, 1930–2018）将“副文本”界定为使“一段文字得以成为书籍，并以书籍形态呈现于读者面前的方式”，见 Gérard Genette, “Introduction to the Paratext,” trans. Marie Maclean, *New Literary History* 22, no. 2 (1991): 261.

一方面，该书因语言隐晦晦涩及成书背景复杂，带来了翻译和注释上的诸多困难和挑战，但同时也为译注者提供了广阔的想象空间，以传达不同的神学或哲学信息。<sup>2</sup>

## 一、犹太传统诠释中《雅歌》二7的经文解析

虽然上下文暗示本节及关联经文（三5，八4）是接续女主角的发言，故而多数译本将其归于女主角，但从语法角度来看却无法确定，因此也有如《新英文译本》（NEB）和《耶路撒冷圣经》（JB）将其归于良人。<sup>3</sup>此外，这节经文也多被理解为一种告诫，但内容各异：（一）不要提前激发爱情（如 NRSV 和 NIV）；（二）不要唤醒男人的爱，等他自己决定（如 KJV）；（三）不要唤醒或激起女主角，等她情愿（如 NEB）；（四）不要打断性爱，等它得到满足。此告诫代表智慧，同时呼应《传道书》三17的信息。<sup>4</sup>虽然爱情的主题是无疑的，但本节经文的字面理解背后，存在着翻译以及犹太教和早期基督教传统诠释之间的诸多差异。首先，让我们逐字逐句并结合古今译本和学者们的观点加以概述<sup>5</sup>。

**“耶路撒冷的众女子”**——可能扮演着一个虚构但重要的文学角色，作为陪衬烘托出说话者的内心感受和情绪。<sup>6</sup>某种意义上，她们就是读者的替身，领受说话者传达的同样教训。<sup>7</sup> **“指着羚羊或田野的母鹿郑重地嘱咐”**——希伯来文起首的动词及其形式暗示了一个警诫。针对将其理解为发誓的倾向，卡洛德（Carr）特别强调，hiphil 使役动词 šb‘用于嘱咐或恳求（如《思高本》和《和合本》），

<sup>2</sup> 有人认为，正是由于《雅歌》中所涉及爱情的神圣性质，才使得众多的寓意解经家与神秘解经家对本书进行了大量的诠释。参见：赖拉斯丹（J. Coert Rylaarsdam），《箴言·传道书·雅歌注释》，林鸿祐译（台南：人光，2002），292–93。

<sup>3</sup> 卡洛德（G. Lloyd Carr），《丁道尔旧约圣经注释——雅歌》，潘秋松译（台北：校园书房，1994），105。

<sup>4</sup> Renita J. Weems, “Song of Songs,” *The New Interpreter’s Bible*, vol. v (Nashville, TN: Abingdon, 1994), 389–90.

<sup>5</sup> 除非特别说明，文中经文汉译均引自《恢复本》（简称《恢》）（台北：台湾福音书房，2005）。

<sup>6</sup> Tom Gledhill, *The Message of the Song of Songs* (Leicester: InterVarsity, 1994), 103.

<sup>7</sup> Tremper Longman III, *Song of Songs* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 116.

甚至命令（如 AV、NIV、JB 和 NEB 等）他人承诺。<sup>8</sup>大概因为“羚羊”的希伯来文 *səba’ot* 与“万军之耶和华”（Yahweh Sabaoth）中的“Sabaoth”，而“田野的母鹿”的希伯来文 *ayəlot hassdeh* 与“全能的神”（El-Shaddai）中的“Shaddai”谐音，《希伯来圣经》的亚兰文译本《他尔根》（Targum），因此将“羚羊”视为万军之主神，且将“田野的母鹿”看作神的另一称号“全能的神”。<sup>9</sup>一些学者认为，经文选用“羚羊”和“母鹿”因它们在古代近东的爱情意象中的重要性（如歌二 9、17，四 5，七 3）。<sup>10</sup>它们还可比喻爱的热情，象征爱的女神，兼具神圣意味和诗情画意。<sup>11</sup>因此，有人认为“指着田野的精灵和众女神”（NEB）取法于初期的圣经理解传统。<sup>12</sup>同理，有些释经学者直接认为此处指向羚羊的性和生殖力，并由此引申出七十士译本（LXX）的“指着田野的能力与力量”，可能与更高的属灵权威有关。<sup>13</sup>巴特里克（Buttrick）就此更明确指出，LXX 在此反映了整段信息充满了宗教词汇语和意象。这段信息在其原来的背景中表示众女子正在进行某种交感巫术，目的是在合适的季节，即万物复苏的季节，唤起男女神之间的爱情。<sup>14</sup>而完全反对羚羊和母鹿象征神灵的说法认为，它们仅代表爱情的欢乐。<sup>15</sup>对于此段嘱咐，最好的诠释方法便是照字面理解<sup>16</sup>。

**“不要惊动，不要叫醒”**——涉及两种不同的理解。多数人将这两个动词理解为“打断”或“干扰”。虽然这两个动词最自然的

<sup>8</sup> 卡洛德，《丁道尔旧约圣经注释——雅歌》，105。

<sup>9</sup> Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations* (New York: KTAV, 1974), 28; 黄朱伦，《雅歌》（香港：天道书楼，1997），151。也有观点反对将“羚羊”和“母鹿”视作以色列的神，例如认为在亚力山大抄本（Codex Alexandrinus）8:4 中略去的“母鹿”一词，实际上像是后添进来的注释，意在暗示前面的单词应该被理解为“羚羊”，而非耶和华的普遍称号。参见：George Arthur Buttrick, eds., *The Interpreter's Bible*, vol. v (New York: Abingdon, 1956), 114.

<sup>10</sup> Duane Garrett, “Song of Songs,” in *Word Biblical Commentary*, vol. 23B (Nashville: Thomas Nelson, 2004), 152.

<sup>11</sup> Othmar Keel, *The Song of Songs: A Continental Commentary*, trans. Frederick J. Gaiser (Minneapolis: Fortress, 1994), 92–4.

<sup>12</sup> 戴卫逊，《传道书·雅歌注释》，古东人译（香港：基督教文艺，1994），144。

<sup>13</sup> 黄朱伦，《雅歌》，151。

<sup>14</sup> Buttrick, *The Interpreter's Bible*, vol. v, 114.

<sup>15</sup> Garrett, “Song of Songs,” 152.

<sup>16</sup> 格莱德希尔（Tom Gledhill），《雅歌——爱的诗篇》，秦蕴璞译（台北：校园书房，2011），171–72。

含义是“激起和引发”爱情（JPS），但不能以此将这一段看为女主角反对通过人为手段激发爱情，而倾向于自然而然产生的爱情。不仅经文本身没有明言人为手段，上下文也暗示她已经在充分体验充满激情之爱。<sup>17</sup>女主角希望拥有像“羚羊和母鹿”那样旺盛的生命力和洋溢着喜悦的爱情，即便在最欢喜和令人雀跃的事来临的时刻，也不要受到干扰。<sup>18</sup>周联华甚至从心理角度分析，女主角充满恋人的猜忌，担心“耶路撒冷的众女子”会打扰他们。<sup>19</sup>另一种理解，即“激发”或“唤醒”，也颇受接纳。如朗曼（Longman III）指出，这两个动词源自同一词根‘wr的不同变形：一个是hiphil，另一个是polel。词根的重复带有强调效果，类似“不管你做什么，你都不要激起……”，从而形成强烈的警告。<sup>20</sup>格莱德希尔（Gledhill）认为，这两个动词意指从睡梦中叫醒或唤起，受刺激从而产生兴奋的效果。<sup>21</sup>波普（Pope）指出，挑动爱情的仪式和咒语在各个时代和地区都不陌生，词根‘w/yr总是指激发。<sup>22</sup>盖瑞特（Garrett）更详细地指出，在陈述和使役用法中，动词‘or的被动语态意指被激发或唤起，进入某种活跃状态或被促使采取行动，而被激起的行为如爱情则需要额外的努力<sup>23</sup>。

“我所爱的”——相当于一些英文译本（如《钦定本》（KJV）、ASV、NASB、《扩大本》）的相应翻译“my love”。原文中并无第一人称属格，其主词是“她”或“他”，也有英文译本译为“它”。多数学者如波普，认为hā’ahābāh（the love）是指爱情本身。波普的理由之一是，在乌加里特语（Ugaritic）中，动词‘(w/y)r曾与名词“爱情”（ahbt）相连，并作为后者的谓语；虽然本节尾部的动词可被理解为设定了一个具有主观意志的主语，但这并不一定表示该主语必须是人。与“爱”有关的词汇常在诗歌体裁

<sup>17</sup> Robert Gordis, *The Song of Songs: A Study, Modern Translation and Commentary* (New York: The Jewish Theological Seminar of America, 1954), 81.

<sup>18</sup> 卢俊义，《圣经导读——传道书·雅歌·耶利米哀歌》（台北：信福，2001），87。

<sup>19</sup> 周联华，《传道书·雅歌》，二版（香港：基督教文艺，1999），217。

<sup>20</sup> Longman III, *Song of Songs*, 115–16.

<sup>21</sup> 格莱德希尔，《雅歌——爱的诗篇》，172。

<sup>22</sup> Marvin H. Pope, *The Anchor Bible: Song of Songs* (New York: Doubleday, 1977), 386–87.

<sup>23</sup> Garrett, “Song of Songs,” 152.

中被人格化，因此“爱”便理所当然地拥有了自己的意愿。<sup>24</sup> 谢挺也支持“爱”本身的理解。在她看来，此处带有定冠词的“爱”犹如一道不可抗拒的力量，如同在八6中所象征的<sup>25</sup>。

“等她自己情愿”——被多数人视为全卷书的高潮。<sup>26</sup> 阴性单数动词“情愿”常见于旧约，用以表达自愿的、渴望或享受某事物（如性爱）的含义（见创三四19；申二一14；斯二14等）。这个让某事物自发的请求，分别结束了《雅歌》的主要段落。<sup>27</sup> 通常的观点有如谢挺所述，经文此处教导“爱情”自有其时，不要勉强，也不能在不合宜的时间被人为地对待。<sup>28</sup> 黄朱伦进一步引申，“爱情”真正且唯一成熟的时机是结婚的日子，那时女主角内心深处的渴望才能得到真正满足。<sup>29</sup> 此外，经文也告诫“耶路撒冷的众女子”，爱情只眷顾有准备的人，因为无论是肉体的还是精神的，爱情不是一时的放纵，而是一种严肃且耗费精力的关系。<sup>30</sup> 赖拉斯丹（Rylaarsdam）更从古代宗教中的神圣婚姻庄严壮丽的礼仪角度进行解读，并指出这里的“爱”不止于人际关系，且被拟人化，仿佛具有人格的主格，会主动寻求自身的归宿。<sup>31</sup>

综上所述，仅从《雅歌》的译文来看，《恢复本》并无其独有之处，因为除了无关紧要的“郑重”二字外，任何字词都可在其他译本中找到；但同时也显示，“不要叫醒我所爱的，等她自己情愿”中的 *hā'ahābāh* 指向人而非爱情，并且指向女主角而非良人。

<sup>24</sup> Pope, *The Anchor Bible: Song of Songs*, 386–87.

<sup>25</sup> 谢挺，《雅歌》（香港：明道社有限公司，2016），196。

<sup>26</sup> 柯埃华（Edward M. Curtis），《雅歌》，徐林贵译（香港：天道书楼，1995），61。

<sup>27</sup> 卡洛德，《丁道尔旧约圣经注释—雅歌》，107。歌二7与三5构成 *inclusio*（页105）。关于相同的分段，亦参“Song of Songs Rabbah,” in *Encyclopedia Judaica*, vol.15 (Jerusalem: Keter Publishing House, 1971), 153。

<sup>28</sup> 谢挺，《雅歌》，196；亦见 *The Anchor Bible: Song of Songs*, 387。也有反对“爱（情）”这一理解的观点，如周联华认为，新人已沉浸在浓厚的爱情中，无需再被激动唤醒，因此倾向于理解为“他”而非“它”，意即等良人要什么时候醒过来，就醒过来（页218）。然而，如黄朱伦注意到的，在此段处境中（2:6–7），男女主角都没有睡（页150）。

<sup>29</sup> 黄朱伦，《雅歌》，150–53；亦见格莱德希尔，《雅歌——爱的诗篇》，173。

<sup>30</sup> Longman III, *Song of Songs*, 116.

<sup>31</sup> 赖拉斯丹，《箴言·传道书·雅歌注释》，292–93。

这两处翻译皆迥异于其他主流译本，原因何在？答案可在《恢复本》对译文编排和大量注解中找到。在此以前，让我们先来看犹太教传统，特别是末世论天启传统，对这一节有何独特引申。

犹太人大流散期间形成的拉比犹太教非常重视歌二 7，认为该节暗示了神对以色列人的四个嘱咐——不可反对政府、不可走极端、不可向列国泄露奥秘、不可勉强从分散各地归回。歌二 7 劝勉“不可惊动”，可寓意指以撒对以扫的爱（创二五 28），以及神对以色列的爱（玛一 2），强调需等候神喜悦的旨意，以完成救赎之事，实现天国。这节也可指涉以色列从巴比伦归回（《塔木德》Ketubot 111a）。唐佑之遵循此思路指出，犹太拉比的解释与 LXX 和着重神称谓的《他尔根》相似，支持将“羚羊”理解为神圣力量，甚至是万军之耶和華的名。“田野的母鹿”也可指以色列支派，并有圣经依据（如伯五 23、创四九 21）。这显示神的旨意已为族长所重视，蕴含的信息是摩西奉耶和華的名指出：现在已四十年了，你们的儿女必须上去，得地为业<sup>32</sup>。

在此回顾犹太教天启末世论思想，对于理解上述拉比解释是必要的。<sup>33</sup>早在南北国后期，内部分裂和政治飘摇已滋长了人们对类似出埃及神迹的盼望（赛十一 15–16）。公元前二世纪，天启末世论开始进入犹太人的宗教历史，并成为分水岭。在创世神话的范畴里，天启末世论者使宇宙和历史重新被神话化。到公元一世纪，犹太人对罗马统治的第一次起义惨败后，以斯拉天启末世论激发起了一个普遍的天启意象：世界末日临近，唯有极少数人能幸存下来迎接新的纪元。“时间不再分段，因而日、月和时辰都将不复存在”（拉下四 26–27）。万物的新秩序将“像黑夜的贼一样”突然而至，令人惊悚（太二四 3–51；彼后三 10；拉下四 34ff）。人们对此无能为力，既无法阻止，也无法加速它的发生。只有神知晓它到来的具体时间，因为它在神圣计划中早已确立，并在历史之前就已定规它的方向（诺壹八一 2，九三 2；禧一 29）。这种被动的观念

<sup>32</sup> 唐佑之，《歌中之歌：雅歌诵咏》（香港：香港浸信会神学院，2002），134–35。

<sup>33</sup> 此部分主要参考 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993), 70–80。

使天启末世论者将所有的希望从此世转向另一个世界。无论是积极还是消极，他们对现世都怀有深深的疏离感。天启论者自称获得了解开古代经文隐晦含义的钥匙。唯有临近末世——智慧——即关于末世的知识，才能得以昭彰（但十二 9-12）。天启论诠释独创性地将当下的历史与古代预言衔接起来，并被后来的《米德拉什》（Midrash）效仿。

虽然犹太天启末世论约在公元二世纪逐渐销声匿迹，但拉比犹太教不可能完全去除天启末世题材，因为犹太宗教固有的乌托邦思维乃是：相信一位弥赛亚终将拯救这个民族，使民族主权在余下的历史时期中得以复兴，所有犹太人结束流散，回归故土并重建圣殿，实现全地和平与公义。同时，拉比犹太教对弥赛亚主义的态度介于肯定与防范之间。它强调“弥赛亚时代”和“将来的世界”之间的区分，警示人们不要对前者抱有非分之想。歌二 7 是针对以色列所发的宣告：既不要加速末日的降临，也不要与“世上的万民”对抗；而另一则宣告则针对世上各国：不要逼迫以色列太甚。“当你见帝国纷争，便可指望弥赛亚的脚步近了。”（米德拉什文献《大创世记》52）

## 二、基督教教父传统诠释中《雅歌》二 7 的经文解析

相比拉比犹太教，基督教传统对歌二 7 的诠释更关注于个人及其内在、教会，以及与耶稣基督的合一。首先，教父传统认为这卷书是一首由所罗门以其无限智慧所写的婚歌，用以描绘新娘与新郎之间的爱情。然而，不同于犹太教传统，教父们，如尼撒的贵格利（Gregory of Nyssa, 335-395）、塞浦路斯的狄奥多勒（Theodoret of Cyrhus, 393-466）、安波罗修（Ambrose, 340-397）、希坡律陀（Hippolytus, 170-235）、耶柔米（Jerome, 347-420）、优西比乌（Eusebius of Caesarea, -339）、奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）、大贵格利（Gregory the Great, -604）、比德（Bede the Venerabl, -735）等，多从属灵的角度解读此书，将其视为基督与教会的故事，或个人灵魂与神的道——基督——之间奥秘联合的象征。

<sup>34</sup>例如：塞浦路斯的狄奥多勒在他的《雅歌注释》的前言中就开宗明义地说：“我们要把新娘（新妇）理解为教会，把新郎理解为基督，把服事新娘的众女孩子理解为虔诚和年轻的灵魂。这些灵魂还没有新娘的美德，还没有得以完全，所以她们服事新娘，而不是称为新娘”<sup>35</sup>。

综合个人、教会和与基督联合这三个标志性主题，最具代表性的例子无疑是第二至三世纪教父俄利根（Origen, 185–254）。以下是他对歌二 7 的解经，详录如下：

（这里）新妇仍在对众女子说话，催促并劝勉她们，甚至以她所知道那些为她们所珍爱、所喜爱的事物嘱咐她们——如果她们已经开始要重新兴起那在她们里面现今躺卧的爱，并唤醒那至今仍在她们里面沉睡的爱——就当兴起它、唤醒它只在新郎所喜悦的范围内；并且不可在这件事上做任何超过祂旨意所允许的事。

因为新妇的完全（或成熟）就在于此：她不愿任何人做任何违背她良人心意和旨意的事。为了使她们不至于在这事上怠惰或懈怠，故以“田野的力量”来劝勉她们——也就是说，以田间的幼树和灌木，以及田地的“力量”，显然指的是撒在其中的种子和所生长之物，来劝勉她们。因此，让我们以这样的方式来理解这部戏剧性叙事中的这段经文，并让这样的诠释成为我们对此的理解。

现在让我们更进一步探究这段经文背后的隐藏含义。每个灵魂，尤其是耶路撒冷众女子的灵魂，都拥有一块完全属于她自己的田地。这块田地是耶稣赐予她的，是借着一种分享祂的功绩而得的。雅各也有样的一块田地，列祖以撒曾有感于它带来的愉悦，用神秘的语言说道：“看哪！我儿子的香气

<sup>34</sup> 《古代基督信仰圣经注释 9：箴言·传道书·雅歌》，林梓凤译，黄锡木编（新北：校园书房，2010），397–98。

<sup>35</sup> 《古代基督信仰圣经注释 9》，399–400。

如同主所赐福之肥沃土地的气味。”因此，如我们所说，每个灵魂都有她的田地；因为她的生命及其生活方式就是她的田地。在这块田地里，殷勤而勤奋的灵魂非常忙碌，悉心栽种一切美好性情和培养心思的一切能力；不仅是心思的能力也是“行为的力量”，得以完成诫命所要求的一切行动。

因此，每个灵魂都如我们所说，拥有她自己的田地，她按照我们前面所提到的方式耕耘、栽种并在其中撒种。然而，也有一块属于所有“耶路撒冷女子”共同拥有的田地；保罗论到这一点时说：“你们就是神所耕种的田地”（林前三9）。我们可以将这块田理解为教会共同的信仰实践与生活方式，其中确实包含属天的能力与属灵恩典的力量。对于这块田地，每个现在被称为耶路撒冷女子的灵魂——因为她知晓她的母亲就是“那在上的耶路撒冷”（来十二22；加四26）——都必须耕耘，贡献自己的一份；并且她必须渴望让这块田地配得成为属天的产业。

借着那块田地的能力和力量，教会因此宣布，这些女子以及那些初信者必须兴起并唤醒对基督的爱，并对她们说：你们是否已按祂所愿兴起和唤醒了爱？这等于在说，“如果你们已经达到这样的地步，即开始不为‘惧怕的灵’所动，而受‘儿子名分的灵’所引导（罗八15），并且已有所长进，以至于‘完全的爱把惧怕从你们里面除去’（约壹四18），兴起并高举你们内在的爱，将它唤醒，那么你们就必须按着那位‘爱子’（西一13）——就是那位是神之爱的主（约壹四7）——所喜悦的程度来兴起并提升这爱；免得你们误以为人的爱之标准已经足够，而在实践神的爱时作得比神所配得的更少。”因为神之爱的唯一标准就是：我们的爱应当达到祂所愿意的程度；因为神的旨意始终如一，从来不变。因此在神的爱里面，永不存在改变或终止。

你们必定注意到，她并没有说，“你们是否接受了爱”，而是说“你们是否兴起了它”，好像她要说，“爱无疑在你们里面，但现在它还躺着，尚未站立起来”。她也没有说，“你们是否找到了爱”，而是说，“你们是否唤醒了”，暗示爱确实在她们里面，但尚未活动、仍处于沉睡状态，直到有人将它唤醒。我想，保罗正是要唤醒了这样一位睡着的门徒，并对他的门徒们说，“醒来吧，你这沉睡的人，你就要得着基督”。<sup>36</sup>

回顾基督教天启末世论，有助于我们理解教父影响深远的诠释转向。基督教最早的真正的末世论著作出自临近一世纪末的约翰之手，他并未推测末日的具体时间，从此影响了基督徒的末日想象。早期基督徒团体认为末世分不同阶段展开，天国将在随后的新世界中得以建立。其末世观的基础是一种预定和二元的历史观，将历史视为善恶之间的战场。相比其他天启宗派，早期基督教拥有一个活的启示：基督生平。既然末世迟迟未至，必然是被延缓了，因为在地上尚有未竟的使命。福音的好消息必须传遍全地，人人都须有得救的机会。随着基督教的传播和希腊化的发展，末世论也由集体视角转向个人视角。此外，天启主义色彩也逐渐淡化。对于历史中突然降临的世界末日的盼望，也转向对于人类在历史中逐步最终达致完全的进展观念。<sup>37</sup>这种从犹太教和基督教天启末世论的历史观和救赎观的诠释转向，对于理解相关教父对《雅歌》的注释以及神学思想极富启发意义。在此基础上，本文以下关注《恢复本》中《雅歌》的译文和注释，接着围绕二7、三5和八4介绍其所传达的神学思想。

### 三、《圣经恢复本》中歌二7的译文和注解概览

首先，《恢复本》译文的编排极具视觉冲击力。通过附加详尽的纲目，《恢复本》不仅将全卷划分为六个大单元和更多小单元，

<sup>36</sup> Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. and anno. R.P. Lawson (New York: The Newman, 1956), 203–5.

<sup>37</sup> 此部分主要参考 Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 81–84.

还依据既定的神学诠释，对原本充满隐喻且含义模糊的经文进行了系统整理。<sup>38</sup>根据单元划分，从最初的“受吸引快跑跟随基督”到“最后的被提之前”，《恢复本》纲目清晰完整地围绕全书所突显的主题，呈现“一个绝佳婚姻里爱的历史”，启示“个别信徒与基督爱的交通中”通向最终完全关系的“进展的经历”。<sup>39</sup>

在经文翻译方面，笔者通过对照原文并与《和合本》比较，发现《恢复本》在两方面作了较为明显的尝试。其一，力求使其翻译更忠实于原文；例如：“不要看我，因为我是黑的”（一6）、“不要叫醒我所爱的，等她自己情愿”（二7，三5）、“黑影飞去的时候”（二17，四6）等。其二，力图使遣词造句在语法和逻辑上更为清晰，从而使语义更明确；例如：“夜里留在我的胸怀间”（一13）、“郑重地嘱咐”（二7，五8，八4）、“象小牡鹿…往里探视”（二9）等。

《恢复本》的注解篇幅相当长，含有相当明显的解释性神学阐述，旨在揭示经文字面含义背后的神学含义。其中，《雅歌》的神学主题被概括为关于“一段绝佳婚姻里爱的历史（罗曼史）”，以及“生命与建造”，并将之视为整本圣经中神与人爱之关系的诗意呈现。<sup>40</sup>它描绘了新郎基督和爱祂的新妇，在神圣属性与爱祂者的人性美德的调和中，相互享受的新婚之爱。<sup>41</sup>在一1的注释里，《恢复本》便开宗明义指出：这段在伟大的王所罗门与乡村女子之间，

<sup>38</sup> 六大单元分别为：“壹、受吸引追求基督以得满足（1:2-2:7）；贰、蒙呼召借与十字架合一脱离己（2:8-3:5）；叁、蒙呼召活在升天里，作复活里的新造（3:6-5:1）；肆、蒙更厉害的呼召，借复活后的十字架，在幔内生活（5:2-6:13）；伍、分担主的工作（7:1-13）；陆、盼望被提（8:1-14）。”每个大单元又进一步细分为若干次一级小单元。例如第一个大单元“受吸引追求基督以得满足”包含有以下小单元：“一、受吸引快跑跟随基督（1:2-4上）；二、与基督交通，以致进入召会生活（1:4下-8）；三、被那灵重造而变化（1:9-16上，2:1-3上）；四、因在基督里的安息与享受而满足（1:16下-17，2:3下-7）。”不过，如三至四小单元所示，划分不一定完全按照经文的连贯性，有时可能出现断开或穿插的情况。

<sup>39</sup> 强调为笔者所加。

<sup>40</sup> 见《恢》歌一1，八14注；李常受，《雅歌中所描绘的生命与建造》（台北：台湾福音书房，2005）；亦见《圣经中的生命与建造》，收《李常受文集》1972年（台北：台湾福音书房，2021），第3册。

<sup>41</sup> 见《恢》歌一1注。

从追求到婚配之爱的进展经历，预表神与人之间的罗曼史。首先，神为了满足自己的心愿，就成为肉体穿上人性，成了一个卑微的人，并以恋爱的方式接触人。然后，祂在复活里，将祂的人性拔高到祂的神性里。再之后，祂就重生祂所拣选的人，将神性放在他们的人性里，并将他们的人性拔高到神性的标准。最后，祂重生他们以后，又使这些爱祂的寻求者，逐渐在魂里得着变化，至终使他们的身体改变形状，直到他们全人与祂一模一样，只是无分于祂的神格。这一罗曼史描绘寻求基督者所经过的过程，好成为书拉密女，就是所罗门的复本，也是新耶路撒冷的表号。<sup>42</sup>

接下来用《恢复本》自己的译文和注释，展示其对二7及相关经文（三5，八4）的理解。首先，据二7的译文“**郑重的嘱咐**”——“基督看祂的佳偶是个易受惊动的人（羚羊或田野的母鹿），所以嘱咐爱管闲事的信徒们（耶路撒冷的众女子），不要把她从目前安息在基督里的经历中叫醒。在她基督徒的生活中，她达到了一个目标，就是在基督里安息并经历基督，且在召会（教会）生活里得到满足。主允许她留在安息里，等她自己乐意对主有第二次的追求（等她自己情愿）”。<sup>43</sup>之后，据三5的译文“**郑重的嘱咐**”——“基督在此嘱咐爱管闲事的信徒们（耶路撒冷的众女子），在基督的佳偶蒙拯救脱离己，脱离因内顾自己而有的孤立，且进入与基督隐秘的交通之后，不要把她从这种对基督的经历里叫醒，等她乐意对基督有下一次（第三次）的经历（等她自己情愿）”。<sup>44</sup>最后，据八4的译文“**郑重的嘱咐**”——“她的良人嘱咐好管闲事的信徒（耶路撒冷的众女子），不要从她对被提的正当盼望中叫醒她，直等她自己醒在祂面前的时候，就是她在被提时面对面遇见祂的时候”。<sup>45</sup>以上三段注释与一般圣经注释截然不同。一方面，说话者不是佳偶，而是基督；不要惊动和叫醒的对象也不是通常理解的爱情或基督，而是基督的佳偶。另一方面，基督嘱咐“众女子”所等待的，也不是爱情的自发，甚至不是神的旨意，而是佳偶自己乐意

<sup>42</sup> 见《恢》歌一1注。

<sup>43</sup> 见《恢》歌二7注。在本文中，“召会”与“教会”同义，英文均是 church。

<sup>44</sup> 见《恢》歌三5注；另见二10、16注。

<sup>45</sup> 见《恢》歌八5注。

的时刻。更有甚者，不同于一般译本的并列或静态理解，三处经文注释呈现出清晰的动态递进式经历，即基督的佳偶在生命中经历基督的三个渐次上升的阶段，包含基督的佳偶在罗曼史中所“经过的过程”。在此，我们有必要结合整卷书注释中所蕴含如神的永远计划、神的创造、神与人的关系和三分人论等神学思想加以理解。

佳偶与良人的联合，描绘人对基督、与祂联合的经历，是一个双向奔赴的关系。神为完成祂永远的计划，按着自己的形像造人，使人能彰显祂。祂也给人造了灵，使人能接受并装盛祂，且给人造了寻求神的心，使神能作人的满足。人因受基督之爱的吸引，不仅成为祂的信徒，更成为祂的佳偶。她在追求基督时，被祂带进她重生的灵——即至圣所（她的内室）里，与祂同在和交通。她重生的灵是基督的居所，由基督的灵调和并内住，使她有分于并享受祂作终极完成的三一神。在佳偶一面，她借着基督的十字架，蒙拯救脱离己；借着祂的死和复活，基督这末后的亚当，在灵里眷临她，以属灵的方式，而非肉身的方式临到她。<sup>46</sup>换言之，佳偶对基督的一切经历，都与基督的死、复活并祂的灵有关。<sup>47</sup>在教会生活中，基督佳偶的变化，是由那作经过过程的三一神终极完成之变化的灵，以及佳偶同伴的配搭所完成的。<sup>48</sup>从基督的佳偶这一方讲，虽然她落在内顾的光景，但有一天她会醒悟过来，领悟自己虽是罪人，却借恩典得救，得复苏。<sup>49</sup>这是一个婚配的关系和联结的过程。

基督与祂佳偶的婚姻生活涵盖召会时代、国度时代和永世。实现这一婚配始于基督成为肉体的时候。借着成为肉体，祂成了人，使祂能追求人。在基督复活后，那灵将神的爱并将基督的恩典带给人，人也因此由父神重生。<sup>50</sup>基督就与祂的佳偶开始了爱的关系，然后持续经过召会时代。在此期间，佳偶与她的良人一同与仇敌争战；佳偶也与良人在众召会（葡萄园）里勤奋工作，为着使别的信徒也发芽、开花、放蕊。她在众召会里将她的爱情献给她的良人。

---

<sup>46</sup> 见《恢》歌一4、二14注。

<sup>47</sup> 见《恢》歌一13注。

<sup>48</sup> 见《恢》歌一11注。

<sup>49</sup> 见《恢》歌三4注。

<sup>50</sup> 见《恢》歌三4注。

在召会时代以后，将有在祂千年的婚礼之日庆祝基督得胜的国度时代，即凯旋荣耀的时代。在国度时代，佳偶（华轿）与基督（乘坐者）一同凯旋庆祝，他们在新婚的爱和婚姻的生活中完全联结为一。国度时代之后的婚姻生活，将是新天新地里的新耶路撒冷，直到永远。<sup>51</sup>在《雅歌》结尾，基督的佳偶祷告，求祂在复活的大能（羚羊和小牡鹿）里快回，设立充满全地甘甜蜜丽的国。这正如约翰的祷告一样，乃是启示神关于祂神圣之爱里基督与召会的永远计划。

52

在基督与祂佳偶（信徒）这一相互动态的过程中，灵与肉体的关系是必然的话题。即便信徒已在灵中活在基督的升天里和新造里，信徒的肉体却仍在旧造之中；要进入天上帐幕的至圣所与基督完全成为一，信徒那由幔子象征的肉体就必须借着对基督的十字架更厉害的经历而破碎。<sup>53</sup>因此，信徒仍需要主终极的呼召。只有在至圣所里、在幔内生活，即在终极完成之三一神里，寻求基督者才能享受那隐藏在约柜里隐秘之基督的隐秘生命供应、复活的生命和内里生命的律，达到最完善的地步。这是爱基督之人的属灵经历中最高的阶段。如些，在国度时代快要来以前，这些召会中的得胜信徒要集体成为新妇，与基督正式成为婚配。婚礼之后，这新妇就成为军队随着她的丈夫基督争战，以击败敌基督及其所有跟从者。<sup>54</sup>总之，基督的佳偶在各阶段中得胜：因被基督征服，她胜过世界的吸引；因与基督的十字架合一，她胜过那使她与基督同在相隔离的己；因在复活里活在基督的升天里，她胜过旧造；因在幔内生活，她胜过肉体、天然的人和旧人。<sup>55</sup>最终，佳偶在基督生命里成熟，成为基督的复制（由书拉密女所表征），与祂婚配为一，也就永世里的圣城新耶路撒冷——一对宇宙的夫妇（启二一 9-10，二二 17）——所表征。<sup>56</sup>

<sup>51</sup> 见《恢》歌三 9-11 注；关于“召会时代”，亦参歌七 12 的注释。

<sup>52</sup> 见《恢》歌八 14 注。

<sup>53</sup> 见《恢》歌五 2 注。

<sup>54</sup> 见《恢》歌五 4 注。

<sup>55</sup> 见《恢》歌六 10 注。

<sup>56</sup> 见《恢》歌六 13 注。

## 结论

综上所述，本文以《雅歌》二 7 及其平行经文为切入点，通过初探《恢复本》的译文与注解，并将其置于犹太教与基督教的诠释传统中，尤其是在俄利根等教父的灵修释经与末世论框架下进行比较，初步揭示了《恢复本》在译文编排、注解设置及神学诠释上的内在逻辑。研究表明，《恢复本》不仅在字词层面追求语义忠实，更有意识地将译文与以“生命、建造与神人爱之关系”为核心的神学体系相互嵌合，从而呈现出一种兼具译经与释经功能的整体性文本实践。此一实践既继承了早期基督教属灵诠释的传统资源，也深受近代中国教会神学思辨的塑造，因而为当代中文圣经译本研究、神学诠释与宗教中国化议题提供了一个值得进一步深入探讨的重要个案。

研究者若要更清楚了解《恢复本》体系化语义网的构建，就必须考察译者的神学立场及其思想来源。《恢复本》作为目前地方召会普遍使用的一个圣经译本，其解经思想几乎都能在深刻影响译者李常受的倪柝声（1903–1972）神学中找到源头与基础。倪柝声神学体系中贯穿了三分人论（tripartite anthropology）、神人合作式（synergistic）的成圣论、开西神学（Keswick theology）和时代论（dispensationalism）的终末论等，这些共同影响了其基督论、救恩论、教会论、成圣论和末世论。就《雅歌》而言，倪柝声曾对该书进行讲解：<sup>57</sup>同样，李常受也多次阐释《雅歌》，并坦言其诠释角度与思想渊源，甚至连对该卷书的纲目与标题设置也源自倪氏的讲解：“在这卷《雅歌生命读经》的开始，我要说一点对倪柝声弟兄的珍赏怀念以及对他的感激。这次《雅歌生命读经》的纲目及一切主标题和小标题，以及表征的解释，都是根据倪弟兄于一九三五年五月，在靠近上海的杭州，一间滨临西湖的旅舍里，与少数同工的特殊查读；我是那不到十位参加者之一。”<sup>58</sup>这些关于《恢复本》神学思想渊源的诸多问题，尚待今后进一步阐明，也是笔者在初探《恢复本》后需要深入探讨的内容。

<sup>57</sup> 倪柝声，《歌中之歌》，新四版（台北：台湾福音书房，1998）。

<sup>58</sup> 李常受，《雅歌生命读经》（台北：台湾福音书房，1994）。

至于《恢复本》的神学是否可纳入“基督教中国化”的讨论范畴，其所体现的三分人论或可作为一个具有启发性的切入点加以考察。近代的三分人论兴起于十九世纪末的属灵复兴运动，随后随着西方属灵著作的翻译引入中国；进入二十世纪以后，这一人论取向反而在中国基层教会中逐渐内化，成为一种普遍现象，而在当代西方福音派神学语境中反而处于边缘地位。以倪柝声等人为代表的保守主义神学传统，正是在这一历史进程中形成并发展，长期构成中国基层教会的重要神学资源之一，也可被视为“基督教中国化”进程中具有代表性的两条主要路径之一。三分人论强调人的灵作为圣灵内住的居所（罗八 16；林前三 16 等），并视其为人进入神圣属灵“领域”的重要门户。这一理解在《恢复本》的译文与注解中得到了持续而系统的体现。在此基础上，儒家心学和美国学者爱德华·索亚（Edward W. Soja）提出的“第三空间理论”（third-space theory），或可为深化对《恢复本》的理解提供富有启发性的跨学科视角和对话对象。<sup>59</sup>这两个理论在一定程度上具有互补性：前者有助于我们理解儒家成圣理想中有关人的“自身体证”进入“圣域”与道合一的建设性与局限性，从而意识到救赎途径虽然倚重个体自身，但最终仍必须假以外求；而后者则有助于从空间与关系的维度，更好地认识耶稣基督在救赎进程中的独特地位，特别是在末世论层面，其对于个人得救赎的作用原理和必要性。总体而言，在当代中国宗教话语持续重构且高度敏感的处境中，从译文与注解的具体层面审慎探讨《恢复本》的神学意涵及其可能的文化对话空间，不仅有助于深化对该译本之神学定位与诠释取向的理解，也为进一步思考其在“宗教中国化”相关讨论中的位置与意义，提供了具有现实指向与学术价值的研究视角。

---

<sup>59</sup> Edward W. Soja, “Thirdspace: Toward a New Consciousness of Space and Spatiality,” in *Communitating in the Third Space*, edited by Karin Ika and Gerhard Wagnner, Routledge Research in Cultural and Media Studies 18 (New York: Routledge, 2008), 49–61.

## 12

# 论保罗的政教观： 以《罗马书》十三1-7的希腊文及其在 《圣经和合本》、《圣经恢复本》、 《吕振中译本》等译文中的翻译为例

查常平

论到政教关系，逻辑上存在四种可能性：（一）以政府为主导；（二）以教会为主导；（三）政府与教会的协同关系；以及（四）政府与教会的分离关系。<sup>1</sup>在当今所谓的基督教中国化进程中，部分学者基于对中国传统文化中政府与宗教关系的考察，倡导以政府为主导的政教关系，即“政主教从”的关系模式。这种模式贯穿于公元380年基督教成为罗马帝国国教前近四百年的教会历史，也体现在日本德川幕府时期对教会的逼迫中。<sup>2</sup>至于以教会为主导的政教关

---

<sup>1</sup> 政府与教会的关系可以总结为四种模式：“伊拉斯都主义（Erastianism，政府控制教会）、神权政体（theocracy，教会控制政府）、君士坦丁主义（Constantinianism，政府庇护教会，教会帮助政府庇护的妥协场面）、合作主义（partnership，教会和政府以建设性的合作态度，承认并支援对方所有从上帝而来的独特功用）。第四种和保罗在《罗马书》第13章的教训，似乎最吻合。”（约翰·斯托得：《圣经信息系列——罗马书》，李永明译，（台北：校园书房，1997），461-62。此外，也有观点将早期教会中教会与国家的关系总结为“异己的公民身份感”与“被迫从属的公民身份感”。前者认为教会与国家均属于历史中神的统治视野，基督徒借着洗礼进入教会；后者则体现在隐修运动与激进的宗教改革时期，对现存的社会政治实体持有批判立场。See David Fergusson, *Church, State and Civil Society* (Cambridge: Cambridge Universities Press, 2004), 45.

<sup>2</sup> 布鲁斯·L. 雪莱，《基督教教会史》，刘平译（上海：上海人民出版社，2012），38-45，89-96。

系模式，主要间歇性地体现在中世纪的神权政体历史中。政府与教会的协同关系则以君士坦丁主义为代表。政府与教会的分离关系则以天主教教宗庇护十世于二十世纪初废除世俗君主对教宗候选人的否决权为最终标志，在新教中则可视 1646 年颁布的《威斯敏斯特信条》（Westminster Confession of Faith），特别是后来修订的美国版本为标志。<sup>3</sup>《威斯敏斯特信条》在其参照经文中列出了《罗马书》十三 1-7 的内容。由此溯源，保罗的政教观究竟是怎样的呢？本文首先比较罗十三 1-7 在三个中文译本——《圣经和合本》、《圣经恢复本》和《吕振中译本》——中的翻译差异。

## 一、《罗马书》十三 1-7 在三个中文译本中的翻译

论到罗十三 1-7，《和合本》将其翻译为<sup>4</sup>：

在上有权柄的，人人当顺服他；因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞，因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是神的用人，是伸冤的刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也为这个缘故，因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。

无论《和合本》还是《和合本修订版》，这段经文的小标题均为“顺服掌权者”。其原因或许在于：两个译本混淆了在上有权柄

<sup>3</sup> 汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教文艺出版社，1997），359-60，参见其中论“国家官员”部分；同时参见王志勇译注，《清教徒之约——〈威斯敏斯特德准则〉导读》，（上海：上海三联书店，2012），102-4。

<sup>4</sup> 在本文中，“神”与“上帝”通用。

的人与权柄本身。<sup>5</sup>众所周知，最初的希腊文圣经并无任何小标题。人们（包括基督徒）在阅读圣经之前，最好是先阅读经文本身。如果罗十三 1-7 中，保罗的本意是教导罗马的基督徒“顺服掌权者”，那么我们该如何面对以下信仰实践中的难题呢？例如：二战期间，日本基督徒顺服天皇参与侵华战争；日尔曼民族福音教会的基督徒顺服希特勒参与屠杀犹太人，难道不是在顺服他们的掌权者吗？如果按照保罗的这段《和合本》经文的小标题，他们的行为就是正确的，那么战后日本部分基督徒发表的悔改道歉声明难道不就成了错误吗？此外，1934 年，瑞士神学家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968）发表反对纳粹政权、宣告“元首崇拜”为偶像崇拜的《巴门宣言》（Barmen Declaration），不就是在违背所谓的“顺服掌权者”的结论吗？<sup>6</sup>

《罗马书》的基本结构包括人的悲惨处境（1-3 章）、人的救赎（4-11 章）和人的感恩（12-16 章）。从第十二章开始，保罗从之前论述人神关系的教训转向基督徒的日常生活行为，鼓励基督徒不再效法世界而转向如何遵从神的旨意。接着，他讨论了基督徒的伦理关系，包括基督徒与自我之间（1-8 节）、基督徒之间（9-13 节）、基督徒与非基督徒之间（14-21 节）、基督徒与同胞之间（十三 8-14）、信心坚固的基督徒与信心软弱的基督徒之间（十四 1-23），最后论到强健教会的特征（十五 1-13）。十三 1-7 这段经文，涉及基督徒与政府之间的关系，其基本含义为：人人当顺服权柄（1-2 节）、官员的职责（3-4 节）和基督徒的责任（5-7 节）。<sup>7</sup>

相较之下，《恢复本》虽然参照了《国语和合本》，但这段经文的翻译更为准确，特别是第 1-2 节：

在上有权柄的，人人都当服从，因为没有权柄不是从神来的

<sup>5</sup> 斯托得也认为十三 1 中“有权柄的”指“政府及其正式代表”（见《圣经信息系列——罗马书》，461）。

<sup>6</sup> 莲见和男，〈对天皇制的神学批判——基督的王权与世俗的王权〉，杨熙楠、铃木正三主编《现代社会转型中的天皇制与基督教》，查常平译（北京：新华，2007），357-61。圣经中收生婆违背法老的命令存留希伯来人男孩（出一 17）；但以理拒绝向大流士王跪拜，仍祷告神（但 6），均为典型不顺服执政者的案例。

<sup>7</sup> 参见后面“希腊文原文含义”的讨论。

凡掌权的都是神所设立的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的设立；抗拒的必自招处罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的么？你只要行善，就可以得他的称赞，因为他是神的仆人，是与你有益的。但你若作恶，就当惧怕，因为他不是徒然佩剑，他是神的仆人，是伸冤的，使忿怒临到那作恶的。所以你们必须服从，不但因为忿怒，也是因为良心。你们上税也为这个缘故，因他们是神的仆役，为这差事专责服役。凡人所当得的，就给他们：当得税的，就给他上税；当得捐的，就给他纳捐；当惧怕的，就惧怕他；当尊敬的，就尊敬他。<sup>8</sup>

《新约圣经恢复本》的希腊文底本为《奈瑟勒－阿兰德希腊文新约圣经》（Nestle-Aland Novum Testamentum Graece）第26版。不过，按照笔者有限的观察，《恢复本》的这段译文在用词方面，如“徒然”、“仆役”、“临到”等词，可能部分参照了王正中主编的《中希英逐字对照新约圣经》，尽管后者选用的是《奈瑟勒－亚兰希腊文新约圣经》第21版。<sup>9</sup>即使如此，这并不影响《恢复本》译者对保罗政教关系的准确把握。该版本将此段经文的主题概括为“在服从权柄上”，更多强调对“权柄”本身而非“权柄拥有者”或“作官的”的服从。关于第1节上，《恢复本》的英文译文更为准确：“人人当服从在上各样的权柄（Let every person be subject to the authorities over him）”。<sup>10</sup>第一节的注解写道：“人堕落后，神授权给人，作祂管治人的代表权柄（创九6）。服从这权柄，就是承认神的权柄，尊重祂对人的管治。保罗这里的话含示，甚至该撒所设立的官长，他也承认是神所设立，作祂的代表权柄。神设立权柄管治人，是要维持人群中的和平与平安，好让祂有时间和机会，传扬福音，拯救罪人，建造召会，以扩展祂的国。”<sup>11</sup>正是基

<sup>8</sup> 《新约圣经恢复本》（安那翰：水流职事站，2005），659-60。

<sup>9</sup> 王正中主编，《中希英逐字对照新约圣经》，（台北：浸宣，1991），643-44。

<sup>10</sup> *Holy Bible Recovery Version* (Anaheim: Living Stream Ministry, 2003), 468.

<sup>11</sup> 《新约圣经恢复本》，659-60。不过，其中“好让祂有时间和机会”的表述，在神学语义上或需进一步澄清，即如何理解神的作为是否受制于时间和人类历史条件。

于对权柄赐予者本身的信仰，正是基于对救主耶稣基督荣耀显现的盼望，保罗写信给提多说：“你要提醒众人，叫他们顺服作官的、掌权的，遵他的命，预备行各样的善事。”（多三1）“这乃是承认神的权柄，并尊重祂对人的管理（罗十三1-2）。”<sup>12</sup>在此，注解者对神“权柄”的强调显而易见。

《吕振中》译本对此段经文的翻译如下：

居上位有政权的、人人都当顺服。因为没有政权不是出于上帝的：一切政权都由上帝所定。故此抵挡政权、就是反对上帝所规定；反对的必自招处刑。作官的原不是叫有善行的惧怕，乃是叫有恶行的惧怕。你愿意不惧怕政权么？须要行善就可以从它得赞许；因为它是为你的好处而做上帝仆役的。但你若行恶，就该惧怕；因为它并不是徒然佩带刀剑权力；它是上帝的仆役，是刑罚者，使上帝之义怒临到作恶之人的所以必须顺服，不但因上帝义怒之缘故，也因良知的缘故。你们纳贡银，也是为了这个缘故，因为他们是上帝的差役，时常专务的正是这事。你们向一切人，总要把债还清：该向谁纳贡银，就向谁纳贡银；该向谁上税，就向谁上税；该敬畏谁，就敬畏谁；该尊敬谁，就尊敬谁。<sup>13</sup>

《吕振中》译本曾参照英文1881年新约《修订本》（RV）。<sup>14</sup>该译本的原则是尽量沿用《钦定本》用语，少作修改；

<sup>12</sup> 《新约圣经恢复本》，1017。

<sup>13</sup> 《圣经吕振中译本》（新约1946年，旧约1970年）（香港：香港圣经公会，1970），296。

<sup>14</sup> RV of Romans 13:1-7: “Let every soul be in subjection to the higher powers: for there is no power but of God; and the powers that be are ordained of God. Therefore he that resisteth the power, withstandeth the ordinance of God: and they that withstand shall receive to themselves judgement. For rulers are not a terror to the good work, but to the evil. And wouldest thou have no fear of the power? do that which is good, and thou shalt have praise from the same: for he is a minister of God to thee for good. But if thou do that which is evil, be afraid; for he beareth not the sword in vain: for he is a minister of God, an avenger for wrath to him that doeth evil. Wherefore ye must needs be in subjection, not only because of the wrath, but also for conscience sake. For this cause ye pay tribute also; for they are ministers of God’s service, attending continually upon this very thing. Render to all their dues: tribute to whom tribute is due; custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour.”

第二次修订工作中，定规出席的 30 人中，有三分之二赞同即可通过修改。《修订本》翻译忠于原典，采用逐字翻译，确保意义准确，却未失《钦定本》的韵律美。因此，学者和牧师将其作为作研究用圣经，但教会诵读时回归《钦定本》。1885 年，《修订本》全书出版（后作《和合本》的底本），1889 年美国版出版。笔者手头的是 1895 年版，其中罗十三 1 上：“在上各样的权柄”一词，仍沿用《钦定本》中的“the higher powers”。查阅《新钦定本》（NKJV，1982）中罗十三 1 的翻译，有“Let every soul be subject to the governing authorities. For there is no authority except from God, and the authorities that exist are appointed by God.”<sup>15</sup> 这个修订本在文体上把十六世纪与二十世纪的英语混杂在一起。尽管还参照了《美国标准本》（ASV, 1901）、《修订标准本》（RSV, 1952）、《新美国标准圣经》（NASB, 1971），但它一度以 1885 年的《修订本》为底本。或者可以推断：《吕振中》将“在上各样的权柄（Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίᾳς）”一词译为“居上位有政权的”，更多地体现了“the governing authorities”的含义，而非是《修订本》中所用的“the higher powers”，这似乎赋予“权柄”一词更多政治性的意味。如果如此，接下来《吕振中》的译文便会在人类历史中会遭遇反复的反驳：“因为没有政权不是出于神的：一切政权都由神所定。故此抵挡政权、就是反对神所规定；反对的必自招处刑。”如果秦政权、希特勒政权出于神，那么抵挡它们就成了反对神的规定。不过，《吕振中》以“基督徒对政府的态度”来总结此段经文，的确在某种程度上把握了保罗关于政教关系的基本要义。

## 二、《罗马书》十三 1-7 的希腊文原文含义

以上我们基于三个汉语译本的考察，其译文的信实度的最终依据需要回到希腊文原文本身。作为新约圣经恢复本的希腊文底本，《奈瑟勒－亚兰希腊文新约圣经》第 26 版的希腊文和联合圣经公会出版的《希腊文新约圣经》第四修订版完全一样。其中，罗十三 1-7 的希腊文如下：

<sup>15</sup> Jack W. Hayford, ed., *Spirit Filled Life Bible New King James Bible* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991), 1709.

13:1 Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. 13:2 ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. 13:3 οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· 13:4 θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοι εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. 13:5 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. 13:6 διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. 13:7 ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.

笔者将这段经文字面直译为：

13:1 人人当顺服在上各样的权柄，因为没有权柄不是来自神。这些权柄都是神所设立的。13:2 所以，任何人抗拒这权柄，就是抗拒神的设立；这些抗拒的将自遭审判。13:3 因为，执政者们，不是让行善的惧怕而是让作恶的惧怕。你愿意不惧怕这权柄吗？你只要行善，就可得到它的称赞。13:4 他们是神的用人，于你有善的。但你若作恶，倒要惧怕。因为他们不是空空地佩剑。他们是神的用人，为要使神的震怒报应在那作恶的人身上。<sup>16</sup> 13:5 所以，人必须顺服，不但是因为神的震怒，也是因为良心。13:6 事实上，你们纳粮也为这个缘故，因他们是神的差役，他们的专责就是这事。<sup>17</sup> 13:7 凡人

<sup>16</sup> 同时参照 NRSV、NJB 和 RLUT（《路德修订版》）。这节中的“他们”指的是执政者们，作为一个整体的称谓，其希腊文表达为阳性。

<sup>17</sup> 同时参照 NIV、NRSV、NJB 和 RLUT（《路德修订版》）。希腊文“差役”（λειτουργοὶ）与分词 προσκαρτεροῦντες 皆为阳性，文法性别与“执政者们”（οἱ ἄρχοντες）相呼应。

所当得的，你们就给他：当纳税的，给他纳税；当进贡的，给他进贡；当惧怕的，惧怕他；当尊敬的，尊敬他。

这里，保罗在第1节上显然要阐述的是“基督徒与权柄”之间的关系。希腊文原文中的“权柄”（ἐξουσία）为阴性名词复数第三格。笔者将其翻译为“各样的权柄”，其拥有者即第3节中阳性名词复数“执政者们”（οἱ ἄρχοντες）。不过，从3节下句开始，“权柄”（ἐξουσία）再次被强调。

什么是权柄？权柄是指神赋予一个人完成某特定有限职责的最终依据。在日常生活中，当父亲管教孩子时，孩子可能会问：“爸，你为什么要管教我？”父亲大概会这样回答：“因为我是你爸。”孩子接着可能回答：“可是，你是我爸，并没有经过我的同意。”假如你是一位基督徒父亲，你会怎么回答？你或许可以这样回答：“我作为你的父亲，是神赋予我的权柄，正如神是我们的天父一样。”相似地，保罗在这段经文也暗示了这一层含义。他告诉我们，神是一切权柄的最终设立者。任何世间的权柄或赋予这种权柄的法律，都必须降服于神的绝对主权和神的道（基督）之下，更何况那些拥有权柄的“执政者们”。

诚然，在现实生活中，我们很难将权柄与拥有权柄的人完全分开。然而，即使在世俗的法律中，拥有法律所赋予权柄去执行职务的人，也必须顺服于该权柄之下。如果他滥用该权柄，立法者当然有责任废除其职务，将所代表的权柄转移给他人。再如，在改革宗的教会体制中，当人们称某某弟兄为牧师时，他们不仅因为他是弟兄而尊敬他，更是因为他是他们的牧师而敬重他。如果他在牧师职分上未能按照章程履行这职分所承担的权柄职责，无论是会友大会还是区会，在经过审慎考察后，至少可以通过一定程序解除他与他所在堂会之间牧养关系。即使他继续留在堂会，他也不再拥有作为牧师的权柄。又正如一个政府局长退休后，虽然人们可能还是尊称他为局长，但他不仅没有局长的权力，而且对他从前的下属也不再具有任何权柄。

在十三章第2节，保罗从反面提醒我们：“任何人抗拒这权柄，就是抗拒神的设立；这些抗拒的将自遭审判。”换言之，他看重设立权柄的神和对这位神的顺服，过于代表神权柄的“执政者们”。

“所以，保罗劝告基督徒要‘在良心上顺服’。这并非盲目的顺服，而是对神所赐予国家‘法律秩序’中‘权柄’的顺服；不是对君王、执政的或当时政权本身的盲目顺服，而是对由他们受神所托付的‘权柄’的顺服。”<sup>18</sup> 如果执政者滥用他们手中的权柄，干涉个人的信仰生活，基督徒可以通过非暴力的不合作方式来反抗，也可以利用现有法律为自己寻求辩护（参出一17；来十一23；但三17-18，六10；太二13；徒五29，二五12）。这正是保罗紧接着在第3至4节阐述“执政者们”——即政府官员——职责的原因。

基督徒为什么愿意顺服“执政者们”？因为赋予他们权柄的是神，而他们“是神的用人”，“不是让行善的惧怕而是让作恶的惧怕。”<sup>19</sup> 保罗从执政者与神的关系出发，论述了基督徒对他们顺服的义务。根据基督信仰，“神是至高的主和全世界的王，在自己之下设立国家官员治理人民，是为了祂自己的荣耀和公众的利益，因此赋予他们佩剑的权能，以保护并鼓励那些行善的，惩罚作恶的（罗十三1-4；彼前二13-14）。 ”<sup>20</sup> 同时，国家官员不可僭取讲道与施行圣礼（代下二六8），或执掌天国钥匙之权能（太十六19；林前四1-2），亦不可丝毫干涉关乎信仰之事（约十八36；玛二7，徒五29）。然而，国家官员如同保育之父一般，有责任保护我们共同之主的教会，不偏待基督徒的任何一个宗派，以使众教会人员均可享受那完全的、无限制的、无条件的自由，去履行他们各方面的神圣本份，而免受暴力或威胁（赛四九23）。并且，耶稣基督在他的教会中既已规定了通常的治理和惩戒，它们在按照自己的认信和信念而自愿作某一宗派的会友，任何国家的法律都不可干涉、指使

<sup>18</sup> 莲见和男，〈对天皇制的神学批判〉，370。

<sup>19</sup> 彼得也有类似的教导：“你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罚恶赏善的臣宰。因为神的旨意原是要你们行善，可以堵住那糊涂无知人的口。你们虽是自由的，却不可借着自由遮盖恶毒，总要点神的仆。务要尊敬众人，亲爱教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王。”（彼前二13-17）

<sup>20</sup> Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss, eds., *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition, Volume II, Part Four: Creeds and Confessions of the Reformation Era* (New Haven: Yale University Press, 2003), 635. 译文参照王志勇译注，《清教徒之约——〈威斯敏斯特准则〉导读》（上海：三联书店，2012），102。

或阻碍他们权利的行使（诗一〇五 15；徒十八 14-15）。国家官员当保护他们所有人的人格和名誉，以非常有效的方式使人不致因宗教不同或不信宗教而遭受别人侮辱、暴力、诅骂和伤害；又当制定法规，使所有宗教和教会的集会得以举行，不被妨碍或骚扰（撒下二三 3；提前二 1；罗十三 4）<sup>21</sup>。

这也是圣经中教导基督徒顺服执政者的内容。当彼得和约翰在耶路撒冷被禁止奉耶稣的名讲论和教训人时，他们说：“听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧！我们所看见、所听见的，不能不说。”（徒四 19-20）因此，“基督徒对政府的顺服从来不是绝对的，最多只是部分的、有条件的。因着两种互相竞争的要求，基督徒总是活在压力之下；在某些状况下，违背政府的命令，不仅是一种权利，也是一种责任。这个历史悠久的教义，自从使徒宣称，应该顺从神而不顺从人之后，就已经成立了。”<sup>22</sup>当耶路撒冷的大祭司禁止使徒们奉耶稣的名教导时，彼得和众使徒回答说：“顺从神，不顺从人，是应当的！”（徒五 29）《新修订标准本》（NRSV）、《新当代译本》（NCV）与《新生活译本》（NLT）都把其中的“人”翻译为“任何人的权柄（any human authority）”。换言之，当人的（代表）权柄和神的权柄（神自己）发生冲突时，基督徒应当顺服那位赐予“一切权柄”的神自己。

另一方面，在保罗看来，基督徒顺服执政者及其法律，“不但是因为神的震怒，也是因为良心”。“事实上，你们纳粮也为这个缘故，因他们是神的差役，他们的专责就是这事”（十三 5-6）。神在地上设立政府，是为了为国民提供正义、保护与服务，防止社会陷入混乱。因此，基督徒应当履行一切应尽的义务的：纳税、进贡、惧怕和尊敬（7 节）。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition, Volume II, Part Four: Creeds and Confessions of the Reformation Era*, Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss (ed.), (New Haven: Yale University Press, 2003), 636. 译文参照了王志勇译注，《清教徒之约》，103 注 6，美国长老会与美洲长老会对“威斯敏斯德准则”中“论国家官员”的修订。

<sup>22</sup> 布鲁斯，《丁道尔新约圣经注释——罗马书》，（台北：校园书房，1995），232。

<sup>23</sup> 基督徒“当为国家官员祈祷（提前二 1-2），尊敬他们的人格（彼前二 17），给他们纳税（罗十三 6-7），服从他们合乎律法的命令，为良心的缘故服从他们的权威（罗十三 5；多三 1）。”王志勇译注，《清教徒之约》，104。

### 三、《罗马书》十三 1-7 在其他译本中的翻译比较

在罗十三 1 上，与《吕振中》译本“居上位有政权的”相似，《和合本》和《恢复本》的“在上有权柄的”有可能引起读者的歧义，即将基督徒对权柄本身的顺服理解为对“权柄拥有者”（“执政者们”）（3 节上）的顺服。诚然，笔者发现这三个译本在对保罗政教观的理解与诠释上，主要差异体现在 1 至 2 节，即基督徒究竟最终是顺服“在上”的各种权柄，还是直接顺服拥有权柄的“执政者们”。在一定程度上，人们如何理解第 1 至 2 节，决定了他们如何理解第 3 至 7 节的内容。因此（也鉴于篇幅所限），本段仅讨论第 1 至 2 节在其他译本的翻译，以便更好地把握保罗的政教理念这里选取《新译本》和《新汉语译本》，这两个译本均偏向基督徒直接顺服拥有权柄的“执政者们”。

《新译本》<sup>24</sup> 第 1 至 2 节的译文为：

政府的权柄，人人都应当服从。因为没有一样权柄不是从神来的；掌权的都是神设立的。所以抗拒掌权的，就是反对神所设立的；反对的人必自招刑罚。<sup>25</sup>

难怪《新译本》选择“应当服从政府”作为这段的标题，与其对应的《英语标准本》（ESV）标题为：“Submission to the Authorities”。“政府的权柄”在 ESV 中译为“the governing authorities”。<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 《新译本》（the New Chinese Version）；《圣经·新约全书——新汉语译本》（Contemporary Chinese Version New Testament）。

<sup>25</sup> 与此类似，还有德语 1980 年的《圣经统一译本（EIN）》：“13:11 Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam（人人当服从政权的拥有者）。Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. 13:2 Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.” 1984 年的《路德修订本（RLUT）》：“13:1 Jedermann sei untertan der Obrigkeit（人人当听命于当权者或政府），die Gewalt über ihn hat. Denn, es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. 13:2 Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu.”

<sup>26</sup> 《圣经——中英对照（新译本·ESV）》，二版（香港：环球圣经公会，2005），1802。

这一术语同样出现在 1989 年的《新修订标准本》（NRSV）以及 1995 年修订完成的《新美国标准圣经》（NASB）中。后者构成了汉语《新译本》部分初稿的底本，同时也影响了日语《新改译》的翻译。<sup>27</sup>《英语标准本》最初是依据 1901 年的《美国标准本》（ASV）进行修订。在学术和研究方面，《和合本》委员会的最后决定就是依据《美国标准本》的译法。<sup>28</sup>

《新汉语译本》第 1 至 2 节的译文为：

人人都应当顺服在上位掌权的，因为没有权柄不是出于神；  
这些掌权的都是神所指派的。因此，那与掌权的对抗，就是  
抗拒神所指定的安排；抗拒的人必自招刑罚。

“权柄”一词在第 1 节上中全然消失了。《新汉语译本》直截了当地将“在上位掌权的”诠释为“政府官员”，并以“服从掌权者”作为此段的小标题。<sup>29</sup>二十世纪的其他汉语译本中，不少都把“ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις”翻译为“有权柄的上司”、“在位掌权的”、“政府”、“在上掌权的人”、“掌权者”、“那些在上位掌权者”或“在上执政掌权的”。<sup>30</sup>事实上，这些译法或许是根据第 3 节上“οἱ ἄρχοντες”来诠释第 1 节上中“ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις”一词。但是，译者及年期不详的《罗马书新译本》将之翻译为“在上的权柄”。<sup>31</sup>这译法类似于《钦定本》的“the higher powers”（种种更高的权能）、《新美国圣经修订本》

<sup>27</sup> 日语《新改译》（1970）、《新约圣书》（新约圣书翻译委员会，2004）、《圣书新共同译》（2008）以及《圣书原文校订口语译》（2011），均将“ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις”译为“位于上面的权威”。

<sup>28</sup> 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），279。

<sup>29</sup> 《圣经·新约全书——新汉语译本（注释版）》，四版（香港：汉语圣经协会，2010），313。

<sup>30</sup> 《新约圣经——六合一译本》，（香港：拾珍出版社，2007年），980-81。此处译文，分别对应萧静山 1922 年的天主教《新约圣经》、朱宝惠 1936 年的《重译新约圣经》、李山甫等四人 1949 年的《新约圣经》、陆亨理 1958 年的《新旧库新约圣经》、1959 年的《新约圣经》，以及该书第 1793 页的 1922 年的《国语译本》、宋华忠 1966 年的《罗马书新译本》。

<sup>31</sup> 《新约圣经——六合一译本》，1793。

（NABRE）的“The higher authorities”（种种更高的权柄），<sup>32</sup>以及法语《路易士·塞贡本》（LSG，1910年）、《耶路撒冷圣经》（FJB，1956年）<sup>33</sup>和《生命之道圣经》（PDV，2000年）。<sup>34</sup> 这些译法的重点在于，基督徒在终极意义上应当顺服权柄本身（神自己）而非仅仅顺服现实中权柄的拥有者。这实际上才是保罗在希腊原文中所要表达的本义，更是《恢复本》在总体上对保罗政教观的把握。

## 结论

概而言之，通过考察不同语种的译本，尤其是对《罗马书》十三 1-7 希腊原文与《和合本》、《恢复本》、《吕振中》等中文译本的比较，本文指出：保罗的政教观并非对世俗政权的无条件顺服，而是一种以神主权为根基、并受限于神所设定目的的顺服。基督徒之所以当顺服执政者们，是因为他们作为神的用人，被赋予佩剑以赏善罚恶的职责。不过，他们被许可的这一权柄亦止于此。当执政者们的旨意与其所受托的权柄发生根本冲突时，基督徒所当顺服，乃是这些执政者之上“在上各样的权柄”本身——神自己。正如耶稣在彼拉多面前所显明的顺服，最终并非指向彼拉多个人，而是指向那位赐下“权柄”的父（约十九 11），同样基督徒顺服的最终对象是赐予“在上各样的权柄”的神本身。基督徒应当顺从神所赐给政府的权柄，政府的权柄源自神、受托于神，并为特定目的而存在；因此，极权主义既非保罗政教观的逻辑延伸，也不在福音所容许的范围之内。正如斯托得所言，“福音同样地仇视暴政和无政府状态”。

<sup>32</sup> *The New American Bible, Revised Edition* (New Jersey: World Catholic Press, 2010), 1267.

<sup>33</sup> LSG “13:1 Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. 13:2 C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes.”  
FJB “13:1 Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. 13:2 Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner.”

<sup>34</sup> *La Bible Parole De Vie* (Paris: Alliance Biblique Universelle, 2000), 207.

## 13

# 中文圣经版本 *PNEUMA* 与 *PSYCHĒ* 的翻译比较

徐淑瑛、周复初、王世平

新约圣经希腊原文《帖撒罗尼迦前书》五章 23 节里，有三个个别的词 πνεῦμα (*pneuma*, “spirit”)、ψυχή (*psychē*, “soul”)、σῶμα (*sōma*, “body”)，虽然经文明言，保罗祈求圣徒的三部分蒙神圣别，但是神学上对于人是否只有二元区别，所谓的二元论（体相对于非物质范围如灵性、心思、感情等部分），或是人有灵、魂、体三部分，即所谓的三元论，或是更准确的说是三分人观（tripartite anthropology），争论以久。宣称“灵”与“魂”为同义词始于加尔文（John Calvin, 1509–1564）。十九世纪改革宗神学家贺智（Charles Hodge, 1797–1878）也支持两者为同义词。二十世纪系统神学家斯特朗（Augustus Strong, 1836–1921）<sup>1</sup>与伯克富（Louis Berkhof, 1873–1957）<sup>2</sup>认为圣经中 spirit 与 soul 皆有用来表达情感、赐生命的事件，或是死后的生命（如路八 55；罗八 16）。伯克富认为身体与魂构成了一个整体的人（约叁 2）。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology: A Compendium and Commonplace Book Designed for the Use of Theological Students* (Griffith & Rowland Press, 1907).

<sup>2</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, 1939/1996), 183.

<sup>3</sup> 参考徐弢、陶晓辉，〈灵、魂、体三元论其对华人教会的影响〉，《世界宗教研究》4（2014）：121–127；王生台，〈魂与灵这两个字在圣经中是否可以互换？〉，《肯定与否定》5，第1期（2016）：79–105。Clara Ho-yan Chan, “The Translation of ‘Spirit’ and ‘Soul’ in the Mandarin Bible Union Version,” *The International Journal of Translation and Interpreting Research* 9, no. 2 (2017): 87–99 等文的简介。

绝大多三分论者自古至今皆宣称三分人观继承于使徒的教训，早期教会教父们普遍持三分人观，如爱任纽（Irenaeus, 130–202）、亚历山大的革利免（Clement of Alexandria, 150–215）、女撒的贵格利（Gregory of Nyssa, 335–395）、奥古斯丁（Augustine, 354–430）等皆有言及此。<sup>4</sup>由于此观点在罗马时期被误解，陷入长期沉寂。直到改革时期开始，才渐渐受到一些基督教人文主义者的重视，如伊拉斯谟（Desiderius Erasmus, 1466–1536）。然而还未得到普遍新教领袖的支持，即便如此路德（Martin Luther, 1483–1546）仍提到过人有三部份。到了十九世纪三分人观受开始到了相当的重视，代表的有德国著名解经权威德理慈（Franz Delitzsch, 1813–1890）、<sup>5</sup>英国的赫德（John B. Heard, 1828–1908）、<sup>6</sup>德国神学家貝克（Johann Tobias Beck, 1804–1878），<sup>7</sup>英国长老会神学家雷德罗（John Laidlaw, 1832–1906）<sup>8</sup>等。受到十九世纪宣教运动、开西运动和前千禧年主义的影响，加上二十世纪华人代表则是倪柝声著名的《属灵人》<sup>9</sup>与李常受<sup>10</sup>等著作的阐明，三分人观逐渐被华人基督徒接受。<sup>11</sup>倪与李并没有将人分成三等分，仍是视为一个整全的人。如倪氏在《属灵人（上册）》所说：“神的话并不是把人分作‘灵魂’和‘身体’两部分……帖前五章二十三节说……将一个

---

特别是于忠纶 2008 年一书与其 2016 年之书摘一文有详细的文献与剖析。于忠纶，《人算什么：二元论与三元论的人观探讨》（香港：真理书房有限公司，2008）。于忠纶，〈人算什么——二元论与三元论的人观探讨〉，《肯定与否定》第 5 卷，第 1 期（2016）：12–20。

<sup>4</sup> 见谢仁寿，〈三元论的起源〉，《肯定与否定》5，第 2 期。谢引用 Berkhof, *Systematic Theology* (1939), 191.

<sup>5</sup> Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1855/1977).

<sup>6</sup> See John Bickford Heard, *The Tripartite Nature of Man, Spirit, Soul, and Body: Applied to Illustrate and Explain the Doctrines of Original Sin, the New Birth, the Disembodied State, and the Spiritual Body* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1875).

<sup>7</sup> See Johann Tobias Beck, *Outlines of Biblical Psychology* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1877).

<sup>8</sup> See John Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1879).

<sup>9</sup> 见倪柝声，《属灵人》（共三册），新四版（台北：台湾福音书房，1928 [1999]）。

<sup>10</sup> 见李常受，《我们人的灵》（台北：台湾福音书房，2000）；《为着生命的长大对付我们内里的诸部分》（台北：台湾福音书房，2003）。

<sup>11</sup> 李锦纶，《永活上帝生命主》，309；徐弢、陶晓辉，〈灵、魂、体三元论其对华人教会的影响〉，《世界宗教研究》4（2014）：126。

整个人，分为‘灵、魂、体’三部分……这一个完全的人，是包含灵、魂、体三部分的。”（页 1-2）以及“灵和魂分开的教训，我并不是一个创造者。慕安得烈说，教会和个人所应当最惧怕的，就是魂之意志和心思的过度作用。梅尔也说，如果我不知道如何分别灵和魂，我今日的灵命，就不知如何了。其他如司托克梅尔、宾路易、罗伯斯、盖恩夫人等，也都是做同样的见证”（上册，〈序〉，页 10-11）。此外，倪氏撰写该书的目的不单是神学的探讨，更是为着信徒灵命的长大（详见〈序〉）。

本文的目的并非在于神学辩证，而是聚焦于比较当代汉译圣经版本对于 *pneuma* 与 *psychē* 的翻译方式及其语义呈现，进而观察译者所体现的诠释取向与神学理解。本文选取《和合本》、《恢复本》（RcV，2005 网络版）、《中文标准译本》（CSB，2008）、《现代中文译本》（TCV，2019），以及环球圣经公会近年出版的《环球圣经译本》（WCB，2023）作为比较对象。透过此研究，亦可为相关神学争论提供更清晰的语言与文本基础。

研究方法上，本文参照圣经原文，并运用斯特朗编码系统（Strong's Numbers）检索网络版本相关经文，进行整理与比较；此方法符合任东升所提出的语料库研究路径，也为圣经研究提供语言学与翻译学层面的另一种观察视角。<sup>12</sup>

## 一、中文圣经翻译的挑战

新约圣经希腊原文的 πνεῦμα（*pneuma*，“spirit”）与 ψυχή（*psychē*，“soul”）的翻译的困难度，不只是词汇语意本身存在多义的情形，更加上中华传统思想里面中的“灵”、“魂”、“灵魂”的观念和基督教思想的差异。相对于英文的翻译，希腊文这两个字可以直觉的对应英文的 *spirit* 与 *soul*。例如约翰福音十九 30，耶稣说了“成了”便将“*pneuma*”交付神了，英文译本几乎全译作“*spirit*”，而约十二 27，主耶稣祷告时说：我的“*psychē*”很搅扰，

<sup>12</sup> 任东升，〈圣经翻译研究的基本问题和方法〉，《圣经文学研究》8（2014）：78-89。

英文译本则几乎译为“soul”（如NKJV、NASV、NIV等）。即使有些情况，例如太二20希律王要寻索耶稣的 *psychē*，此处则译为“life”比较合适（见NKJV、NASB、NIV等），但是和英文比起来，中文翻译 *psychē* 的难度更高。

首先就是中文里面常常使用“灵魂”。“灵”与“魂”此二词合用最早可以溯及耶稣会的先驱罗明坚（Michael Ruggieri, 1543–1607）1584年所著的《天主实录》，<sup>13</sup>他的阐述一方面受到希腊亚里斯多德（384–322 BC）与阿奎那（1225–1274）哲学的影响，一方面他也融合汉人敬畏天，并参考“魂魄”的思想，使用“魂”这个词来阐述形而上的事物。“魂灵”一词乃为他创用，来宣扬圣经中的“人魂不灭”，死后“魂灵升天”，与天主同在的观念。之后的利玛窦（Matteo Ricci, 1552–1610）也延续此一脉络，然而在他1603年所著的《天主实义》中，“魂灵”一词则改为“灵魂”，灵字为形容词修饰魂，为最上品的魂：“上品名曰灵魂，即人魂也”，能够“而又使之能推论事物，明辨理义”（#133，与最下品的“生魂”与中品的“觉魂”相对）。<sup>14</sup>

最早完整的汉译圣经，于十九世纪早期出版，有1822年马殊曼（Joshua Marshman, 1768–1837）的译本，以及马礼逊（Robert Morrison, 1782–1834）与米怜（William Milne, 1785–1822）于1819年共同完成的《神天圣书旧约》，以及马礼逊1823年独自完成的《新约译本》。<sup>15</sup>新约 *psychē* 出现102次。此两本新约译本有时将之翻译为“灵魂”（分别为17，20笔），有时使用“魂”（16，13笔），有时翻成“灵”（7，7笔），大多时候翻译为“命/生命”（39，37笔）。至于出现409次的 *pneuma*，该两本新约译本除了使用“风”外，也有少数使用“灵魂”，“魂”；《神天圣书》（58

<sup>13</sup> D. Canaris, *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu [The True Record of the Lord of Heaven, 1584]*, vol. 5 (Leiden: Brill, 2023).

<sup>14</sup> 见利玛窦，《天主实义》上卷第三节，<https://dl.ziliao.zhan.win/书籍/pdf/神学/天主实义.pdf>（浏览日期：2026年4月11日）。

<sup>15</sup> 马殊曼、拉撒（Joannes Lassar），《新旧约全书》（伦敦大英圣书公会，1822）。马礼逊，《神天圣书》（伦敦大英圣书公会，1823）。

笔)比马殊曼译本使用较多次“灵”(25笔)。可见“灵”、“魂”、“灵魂”经常混用。<sup>16</sup>

二十世纪以来最通用的《和合本》也是大量使用“灵魂”一词,或是在翻译 *pneuma* 与 *psychē* 时不见得以翻译的“信”为主要准则,而是以“达”意为主要考量。随着当代译本的出版,虽然大多明言忠于原文,但是翻译到此二词时,也出现了许多的变异,因此要如何兼顾信、达、雅,着实是一大挑战。

在比较各版本前,先简要回顾相关文献。陈可欣对于此二词曾进行语义分析。<sup>17</sup>她首先综合主要的希英辞典中对 *πνεῦμα* 和 *ψυχή* 的定义,进而归纳为四大类与圣经相关的语义。(I)人:(a)人的生命、(b)非物质而需要救恩的部分;(II)人的意志与情感;(III)(非)活物(*πνεῦμα* 风/气息 vs. *ψυχή* 动物);(IV)神与灵界事物((a)神,属灵、(b)神的所是、(c)神与人相关的)。如表一所示。

表一中的粗体标示此二词语义有重叠的部分。正因如此,中文译本有许多对应的语词,而舍弃直译。陈进而提取新约所有出现的 *πνεῦμα* 与 *ψυχή* 对应《和合本》的翻译词语,按照表一之四大类语义的架构加详细以分类归纳。陈主要的发现为 *πνεῦμα* 大多属于 IV 类,指神或是属灵的事物,而一半以上的 *ψυχή* 是归类在有关于人的 I 与 II 两类中。二者语义鲜少重叠的部分属于 I-a 一类,陈解释 *πνεῦμα* 用在区别体与灵,而 *ψυχή* 主要指肉身生命或是指人。

<sup>16</sup> 见 Shyu, et al., “Exploring ‘the dividing of *ling* and *hun*’ in Chinese Bible translation from early missionaries”于“第十二届国际传教语言学会议:欧洲和亚洲之间的早期语言接触”(2025)发表的文章。

<sup>17</sup> Clara Ho-yan Chan, “The Translation of ‘Spirit’ and ‘Soul’ in the Mandarin Bible Union Version,” *The International Journal for Translation & Interpreting Research* 9, no. 2 (2017): 87–99. <https://doi.org/10.12807/ti.109202.2017.a06>

|             | πνεῦμα (376 笔)                                                             | ψυχή (102 笔)                                                 |
|-------------|----------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| I. 关于人      | a. 人的生命/非物质的部分<br>b. 需要拯救的非物质的部分<br>（可以是圣经的意思，非辞典定义）                       | a. 人的生命/人<br>b. 需要拯救的非物质的部分                                  |
| II. 关于人     | 有关人的情感、意志（与神圣事物不直接相关）                                                      | 有关人的情绪、意志（与神圣事物不直接相关）                                        |
| III. 活的与非生物 | 风/气息                                                                       | 动物                                                           |
| IV. 神与灵界的事物 | a. 神<br>b. “Spiritual beings” 属灵的是 <sup>18</sup><br>c. 神具有影响力的本体，聚焦于与人的关系上 | a. ——<br>b. ——<br>c. 神具有影响力的本体，聚焦于与人的关系上<br>（可以是圣经的意思，非辞典定义） |

表一：πνεῦμα 与 ψυχή 的辞典定义与注解

虽然 πνεῦμα 直译可以是“灵、风、气”等，ψυχή 直译可以是“魂”，但是自从利玛窦开始，复合词“灵魂”皆有用来指 πνεῦμα 或是 ψυχή，这造成数世纪以来“灵”“魂”二词不分的情形，<sup>19</sup>甚至是“灵魂”可以指 πνεῦμα 或是 ψυχή，互用的情形也是常见。

二、πνεῦμα 的汉译比较

本段比较近代五个中文译本，聚焦于表一粗体重叠的语义部分。首先使用信望爱资讯网站<sup>20</sup>，以斯特朗码搜寻 πνεῦμα (4151) 与 ψυχή (5590) 《和合本》所出现的经节，再根据原文词条，搜寻网站上五个中文版本并提取出相关经文后，加以分类比较。<sup>21</sup>表二统整统计数字。

<sup>18</sup> 见萧诗美，〈西方哲学的 Being 中文只能从“是”去理解〉，《武汉大学学报》第 1 期（2000）。作者认为“being”应该翻译为“是”。  
<sup>19</sup> Heard, *The Tripartite Nature of Man, Spirit, Soul, and Body*, 2; Chan, “Translation,” 91.  
<sup>20</sup> 信望爱信仰与圣经资源中心 (https://bible.fhl.net/index.html)。由于篇幅关系，与 πνεῦμα 相关的其他词形变化 (4152 πνευματικά 形容词“属灵的” 21 笔)、4153 (副词 2 笔)、(4154“风” 7 笔) 暂省略。  
<sup>21</sup> 感谢王传扬、黄恩明助理协助提取网路圣经版本之相关经文。

|     |           | 《和》                         | 《恢》                                  | 《标》                             | 《现》                                   | 《环》                                          |
|-----|-----------|-----------------------------|--------------------------------------|---------------------------------|---------------------------------------|----------------------------------------------|
|     | 总计        | 378                         | 378                                  | 375                             | 375                                   | 376                                          |
| 1-1 | 灵         | <b>61</b><br>56+(人的<br>灵 5) | <b>166</b><br>(150+(人的<br>灵 16)      | <b>79</b><br>(69+(人的<br>灵 10)   | <b>50</b><br>(44+(人的<br>灵 6)          | <b>60</b><br>(64+(人的<br>灵 14)                |
| 1-2 | 圣灵        | 107                         |                                      | 111                             | 113                                   | 124                                          |
| 1-3 | 圣+灵       | 90                          | 88                                   | 90                              | 90                                    | 86                                           |
| 1-4 | 神的灵       | 12                          | 12                                   | 24                              | 23<br>(上帝的灵)                          | 15                                           |
| 1-5 | 那灵        | 1                           | 72                                   |                                 |                                       | 4                                            |
| 1-6 | 灵性        | 2                           |                                      |                                 | 4<br>神灵 2 <sup>22</sup>               |                                              |
| 1-7 | 灵意        | 1                           |                                      |                                 | 神性 1                                  |                                              |
| 2-1 | 灵魂        | 9                           |                                      | 10                              | 3                                     | 1                                            |
| 2-2 | 魂         | 2                           |                                      |                                 | 人 1                                   |                                              |
| 2-3 | 心灵        | 10                          |                                      | 12                              | 7                                     | 15                                           |
| 3-1 | 心(中)      | 27                          |                                      |                                 | 12                                    | 6                                            |
| 3-2 | 心志        | 2                           |                                      |                                 |                                       | 1                                            |
| 3-3 | 精气/<br>精意 | 3                           |                                      |                                 | 意念 1                                  | 意念 1                                         |
| 4-1 | 鬼的灵       | 40                          | 1                                    | 3                               | 5                                     | 鬼 1/幽魂 2                                     |
| 4-2 | 污/恶灵      | 4                           | <b>35</b> (污/恶灵<br>32/哑巴/病弱<br>的灵 3) | <b>42</b> (污/邪<br>灵 40/幽灵<br>2) | <b>39</b> (污/恶<br>灵 23/邪灵<br>14/幽灵 2) | <b>37</b> (污灵<br>24/邪灵 10/<br>哑病/骗人<br>的灵 3) |
| 5   | 气         | 4                           | 3                                    | 3                               | 6                                     | 气(息)3                                        |
| 6   | 风         | 1                           | 1                                    | 1                               | 1                                     | 灵风 1                                         |
|     | 未译        | 2                           |                                      |                                 | 17                                    | 1                                            |

表二：πνεῦμα 五个汉译版本比较

<sup>22</sup> 《现》这里的“神灵”不是指圣灵，而是出现在徒二三 8-9，指灵界的成分：“因为撒都该人不相信复活，也不信有天使和神灵，但是法利赛人三样都信……可能真的有神灵或天使向他说话呢！”。

# 1. “灵”、“圣灵”、“圣+灵”、“那灵”

*Pneuma* 与 πνεῦμα 相关的名词约占 378 次，多数翻译为“灵”、“圣灵”（1-1~1-7 行），除去与“邪/污灵”或是“鬼”相关者（4-1~4-2 行），次多的是与“心”相关的词语（3-1~3-3 行）。再者，也有少数翻译为“灵魂”与“魂”（2-1~2-3 行），此处可见“灵”与“魂”有互用的现象。表一之 IVa, IVb 两类有关于神的/属灵的所是，πνεῦμα 基本上都是翻译为“灵”，见表二中第 1-1 行。

1) ..... τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον<sup>23</sup>  
 ... ... 冠词-NNS 灵-NNS 冠词--NNS 形-NNS

“因为说话不是你们，乃是‘圣灵’”（可十三 11）

然而《恢》异于其他版本在于，只有此种情况才会使用“圣灵”一词（1-3 行），若原文没有 *hagion* 修饰，大多版本仍然大量使用“圣灵”（107 至 124 次数不等），相对的，《恢》则不使用“圣灵”（1-2 行为零），而有非常高的比例直接翻译为“灵”（166 笔），或是当有冠词出现或是语境表达有定（definite）时，译为“那灵”（1-5 行的 72 笔）。而其他版本翻译为“灵”的次数（50 至 79 次数不等），远少于《恢》。

例（2）约翰福音四章二十四节，句首的 πνεῦμα 没有冠词，主格的屈折变化作为谓语名词，大多数的版本直译。然而林后三章十七节（3），则带有冠词 τὸ，此情况时《恢》大多加上指示词译为“那灵”，而此经节为《和》唯一一次翻译为“那灵”。<sup>24</sup>

2) πνεῦμα ὁ θεός  
 灵-NNS 介词-NMS 神-NMS

<sup>23</sup> 原文参考 Biblehub 网站的希腊文 Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland (1904) 版本 (<https://biblehub.com/greek/>)，以及 Nestle-Aland 27 版 (2022)，Internet Archive: <https://archive.org/details/nestle-aland>。  
<sup>24</sup> 《环》有 4 次使用“那灵”，除了林后三 17 外，林后三 18 原文并无冠词，而另外 2 次大多版本翻译为“鬼”（可九 20；徒十六 18）。

[谓语—主词]

“神是**灵**”（约四 24）《恢》《标》《现》《环》

“神是（个）**灵**”《和》

- 3) Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν  
冠词-NMS 连接词 主-NMS 冠词-NNS 灵-NNS 是-PIA-3S<sup>25</sup>

[主词—谓语—动词]

“主就是**那灵**”（林后三 17）《恢》《环》《和》

“主就是**圣灵**”《标》《现》

即使译者此处确实注意到冠词，但是大多数的情况冠词是被忽略的。由于中文的语法并无冠词系统，译者很自然的不会特别在意有无冠词的差异。例如，加拉太书三 2，原文的 πνεῦμα 有冠词，《恢》则使用“那灵”，然而其他版本皆统称“圣灵”，或是上帝的灵（《现》）。这是这除了《恢》外，其他几个版本普遍的现象。

- 4) ..... τὸ πνεῦμα ἐλάβετε  
..... 冠词-ANS 灵-ANS 接受-AIA-2P<sup>26</sup>

[宾语—动词]

“你们接受了**那灵**……”（加三 2）《恢》

“你们受了**圣灵**……”《和》《标》《环》

“你们受了**上帝的灵**……”《现》

- 5) a..... περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον  
... .. 有关 冠词-GNS 灵-GNS 关代 即将-PIA-3P  
λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν  
接受- PNA 冠词-那些 已经相信 入 他-AM3S

- b. οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα  
尚未 连接词 系词 灵  
ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη  
因为 耶稣 还未 得荣耀-AIP-3S<sup>27</sup>

<sup>25</sup> N(ominative): 主格; M(asculine): 阳性; N(euter): 中性; P(resent): 现在式; I(ndicative): 陈述句; A(ctive): 主动句; 3: 第三人称, S(ingular): 单数。

<sup>26</sup> A(ccusative): 受格; A(orist): 不定过去式; 2P(lural): 第二人称复数。

- (a) “耶稣这话是指着信入祂的人将要受的**那灵**说的；  
 (b) 那时还没有**那灵**，因为耶稣尚未得着荣耀。”（约七 39）《恢》
- (a) “耶稣这话是指着信他之人要受**圣灵**说的；  
 (b) 那时还没有赐下**圣灵**来，因为耶稣尚未得着荣耀。”  
 《和》《标》《现》《环》

约七 39 例（5b）的翻译很关键，王生台提到此处约翰不可能是指素质一面的“圣灵/神的灵”，因为约翰说话时，“尚还没有”，注意原文并无“赐下”。从上下文来看，这里指的“那灵”是经纶（economical）一面，因为是耶稣得荣耀之后才有的，是耶稣死而复活后才成就的，这灵也就是林后三章十七节所指的那灵，见例（3）。<sup>28</sup>除了《恢》，其他版本也皆根据权威的 Nestle-Aland（NA）版本翻译为“因为那时灵还没有”，如中文的陆享理（Heinrich Ruck）和郑寿麟的《国语新旧库译本》（1939），以及几个英文版本，如 NRSV、Darby（达秘版本，1890）、YLT 等。<sup>29</sup>李常受对于“那灵”有深入的发表，他认为那灵是基督的实化，得以在信徒里面，如约十四 18-20：“到那日，你们就知道……你们在我里面，我也在你们里面”，使信徒得以实际享受到主的同在，那灵除了是神格里“神圣身位中的第三者”，也是“三一神的终极完成与总和”，使相信基督的人能与三一神有生机的联结。<sup>30</sup>由此可见，忠于原文翻译为“那灵”更准确达意。<sup>31</sup>

## 2. 人的“灵”、“灵魂”、“心”、“心灵”

至于人的灵的翻译，五个版本共通处如路一 47（例 6），以及

<sup>27</sup> G(enitive): 所有格; I(mperfect): 未完成; N: infinitive 不定词; P(assive): 被动。

<sup>28</sup> 王生台，〈主就是那灵〉，《肯定与否定》3，第 1 期（2001）：65-72。

<sup>29</sup> 见本书第三章冯成伟，〈从“神学释经”到“神学译经”：兼论《圣经恢复本》的基督论与迦克墩信经的关系〉之文章。感谢冯成伟的补充。

<sup>30</sup> 李常受，《那灵》，新一版（台北：台湾福音书房，2000），4-5。

<sup>31</sup> 有关于那灵的神学探讨需要更多篇幅，本文无法详述。参考王生台，〈圣灵的名称圣经字义所启示的“灵”〉，《肯定与否定》4，第 1 期（2003）：4-25；周复初，〈“人语”译“神的话”的挑战与因应——以 πνεῦμα 为例〉，《外语研究》第 4 期（2015）：100-5 等。

林前十四 14（例 7）。表二统计译为人的灵的笔数，《恢》最多（16 笔），《环》、《标》次之（分别为 14、10 笔），《现》（6 笔）与《和》（5 笔）最少。

- 6) .....ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ  
 ... ... 喜乐-AIA-3S 冠词-NNS 灵-NNS 我的 介词-in  
 τῷ θεῷ, τῷ Σωτηρί μου  
 冠词-DMS 神-DMS 冠词-DMS 救主-DMS 我的

“我灵以神<sup>32</sup>我的救主为乐”（路一 47）（所有译本）

- 7) ..... τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται  
 ... ... 冠词-NNS 灵-NNS 我的 祷告-PIM/P-3S

“……是我的灵祷告”（林前十四 14）（所有译本）

有时 πνεῦμά 则未译，如例（8-ii）的《现》，或如林后四 13 例（9），《和》、《现》、《环》皆未译出来。然而《恢》皆直译。

- 8) Ὁ Κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου ἡ  
 冠词-NMS 主-NMS 一起 冠词-GNS 灵-GNS 你的 冠词-NFS

(i) “愿主与你的灵同在”（提后四 22）

《和》《恢》《标》《环》

(ii) “愿主与你同在”《现》

- 9) Ἐχοντες..... τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως  
 有 冠词-ANS 一样 灵-ANS 冠词-GFS 信心-GFS

(i) “我们既有这同样信心的灵”（林后四 13）《恢》

(ii) “我们既然有同一个信仰的灵”《标》

(iii) “我因信，所以如此说话”《和》

(iv) “基于同样的信心”《现》《环》

有关人的灵部分，πνεῦμά 的翻译有较多的变异性，《和》有高达 27 笔翻为“心（里）”（3-1 行），而《现》（12 笔），《环》

<sup>32</sup> 《现代中文译本》皆译为“上帝”。

（6 笔）也可见此用法，但是《恢》以及《标》并无见此用法。如例（10），原文是耶稣的灵 πνεῦμά（《恢》、《标》），但《和》、《环》译为“心里”，《现》则省略。同样的，例（11）指的是保罗的灵（《恢》、《标》），其他版本皆使用“心里”。

- 10) παρωξύνετο τὸ πνεῦμά αὐτοῦ  
 激愤- IIM/P-3S 冠词-NNS 灵-NNS 他的

“耶稣灵里深深的叹息”（可八 12）《恢》《标》

“耶稣心里深深地叹息”《和》《环》

“耶稣深深地叹息”《现》

- 11) παρωξύνετο τὸ πνεῦμά αὐτοῦ ἐν αὐτῷ  
 激愤- IIM/P-3S 冠词-NNS 灵-NNS 他的 介词-in 他

“他里面的灵受到激愤”（徒十七 16）《恢》

“他灵里被激怒”《标》

“保罗……就心里着急”《和》

“保罗……就心里激愤”《环》/难过《现》

这里与神学上对于人的灵的讨论有相当的关系，不同的翻译，蕴含译者对于人的灵的诠释，《恢》与《标》似乎较单纯关注人“灵”的部分，意即直译原文的字，而较少与“心”字互换。而《和》、《现》、《环》较多使用“心”来翻译 πνεῦμά。由于原文尚有与心字相关的其他字，如 νοῦς、καρδία 等。接下来的问题即是“灵”和“魂”何时译为“心”，它们的关联为何？可以自由的互换吗？<sup>33</sup> 这些留待未来研究。笔者暂以弗四 23 为例（12），保罗提到 πνεῦμά 以及 νοῦς（Strong # 3563），意心思、领会、意志。《恢》直译出来为“心思的灵”，《标》也许注意到此二词而使用“心灵”，但是其他版本则解释为“心志”或“心思意念”，不涉及“灵”。

<sup>33</sup> 倪柝声 1933 年的信息中说到三分人观里，他认为心包括人灵里的良心和魂里的悟性（心思）[νοῦς，诺士]。心是“灵和魂工作的交感点、相接处、交线处……灵借心出去达到魂；魂从外面所感觉的达到心，再从心达到灵。这地方，就是我们的人格”。见倪柝声，〈悟性的更新（一）〉，载于《倪柝声文集》，10:158。

- 12) ἀνανεοῦσθαι .....τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν  
更新-PNM/P 冠詞-DNS 靈-DNS 冠詞-GMS 心-GMS 你們的

“在你们心思的灵里得以更新”（弗四 23）《恢》

“你们在自己的心灵里得以更新”《标》

“将你们的心志改换一新”《和》

“心思意念要更新”《现》《环》

李常受在《以弗所书生命读经》里解释到，“在心思的灵里得以更新”指“信徒重生的灵，调和了神内住的灵。这样调和的灵扩展到我们的心思，就成了我们心思的灵。我们乃是在这样的灵里得以更新，使我们得着变化（罗十二 2；林后三 18）。”<sup>34</sup> 如此直译不但能够解释此段经文，更不需为了迁就既有的用语，而舍弃翻译的忠实“信”。

接续上段，使用“心灵”的有《和》（10 笔）、《标》（12 笔）、《现》（7 笔）、《环》（15 笔）（2-3 行）。例如，太二六 41，主耶稣了解门徒的软弱，督促门徒祷告。《恢》传达了“灵”与“肉体”的对立，而其他版本则是“心灵”与“肉体”。

- 13) τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον .....  
冠词-NNS 实际上 灵-NNS 愿意(形)-NNS

“你们的灵固然愿意，肉体却软弱了。”（太二六 41）

《恢》

“你们心灵虽然愿意，肉体却是软弱的。”《和》《标》

《现》《环》

下节讨论到 ψυχή 时，也有被翻译为“心”或“心灵”，如此的译法则无区分 πνεῦμά 与 ψυχή 的原文。

再者，πνεῦμά 也有译为“灵魂”（《和》9 笔、《标》10 笔，《现》3 笔、《环》1 笔），甚至《和》出现 2 次的“魂”。

<sup>34</sup> 李常受，《以弗所书生命读经》，修订二版（台北：台湾福音书房，1998），948。

- 14) ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς.....  
回来-AIA-3S 冠词-NNA 灵-NNA 她的

“她的**灵**便回来，她就立刻起来了。”（路八 55）《恢》

“她的**灵魂**回来了，她就立刻起来。”《和》《标》《现》  
《环》

说到主耶稣钉死时（太二七 50），原文是 ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα“交出了祂的灵”。只有《恢》照此翻译（《环》也类似“把灵交出”），其他《和》、《标》、《现》皆是“气就断了”。但是徒七 59，司提反请主接受他的“灵”，《恢》与《环》皆是翻成“灵”，其余译本则为“灵魂”。还有在路二三 46，主耶稣说：我将我的灵交在神的手 “παράτιθεμαι τὸ πνεῦμά μου”；约十九 30 παρέδωκεν（交付）τὸ πνεῦμα，只有《恢》仍然直译耶稣交出的是他的“灵”，但是其他四个译本在此处皆是交出“灵魂”。这些经节都显示交出“灵”是肉身死亡，《恢》翻译一致，其他版本则翻译不一，即使是 πνεῦμα 出现在类似的句型，却用词不一致。

- 15) παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου  
交（出）-PIM 冠词-ANS 灵-ANS 我的

“我将我的**灵**交在你手里”（路二三 46）《恢》

“我将我的**灵魂**交在你手里”《和》《标》《现》《环》

以上例（14）论到女儿的“灵”回来使她复活；例（15）描述耶稣交出祂的“灵”而死；在彼前四 19 有类似的句型，动词与上段所提之路二三 46 是一样的，但是原文的宾语是 ψυχὰς，如例（16）。在该节彼得勉励信徒要信靠主，无惧苦难，并鼓励行善，将他们的 ψυχὰς 交托给造物主。如果此处翻译为“交出灵魂”（如《和》、《标》），则与上段的翻译无区别。而按照上段的逻辑，就会指肉身的死亡，这显然不合乎彼前四 19 之意。因此例（16）译为交托“魂”则能清楚原意。

- 16) παρατίθεσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν  
交（给）-PMM/P 冠词-AFP 魂-NNA 他们的

“他们的**魂**交与那信实的创造主。”（彼前四 19）《恢》

“把自己的**生命**交托那……” 《环》  
“把自己的**灵魂**交托那……” 《和》 《标》

在以上的经节中，*πνεῦμα* 这指神，或是人的不朽之部分的字，已经不再如早期传教士（如白日升[*Jean Basset, 1662–1707*]）、马礼逊等）译为“风”，这些版本似乎也显示了一些趋势，翻译出和人的灵有关的次数，较之前的版本有些增加，如《标》。译为“灵魂”的次数，越新的版本（《现》、《环》）似乎有减少的趋势。《恢复本》则尽量是直译为“灵”。如使用“圣灵”则是对应于原文有“圣”字修饰“灵”的情况；“那灵”用于 *πνεῦμα* 有冠词时，或是语境特指已知讯息的“灵”。

三、*ψυχή* 的汉译比较

表三统整 102 笔希腊文 *ψυχή* (*psychē*) 在这几个版本的翻译类别。译文出现频率最高（大多有四成）的是有关于人的“生命”、“命”、“性命”（第 2-1 行）。例如太六 25、路十二 22 主耶稣告诉门徒，不要为“生命”忧虑；约十 11，主耶稣说他是好牧人，好牧人为羊舍“命”；使徒行传二十七章保罗与同行人在遭遇船难时，他劝大家放心，他们没有一个人会丧“命”的。这里所有的译本都一致。

|     |       | 《和》 | 《恢》               | 《标》               | 《现》                         | 《环》                |
|-----|-------|-----|-------------------|-------------------|-----------------------------|--------------------|
| 总计  |       | 102 | 102               | 102               | 102                         | 102                |
| 1-1 | 魂     | 2   | 39                | 2                 | 2                           | 2                  |
| 1-2 | 灵魂    | 21  |                   | 30                | 9                           | 3                  |
| 1-3 | 灵     | 1   |                   | 灵 3 /<br>心灵 1     | 灵性 1                        | 亡灵 2               |
| 2-1 | 生命, 命 | 41  | 生命 4 /<br>(性)命 21 | 生命 37 /<br>(性)命 6 | 生命 30 /<br>(性)命 9 /<br>生活 2 | 生命 36 /<br>(性)命 20 |

（续下页）

(接上页)

|     |             | 《和》    | 《恢》               | 《标》               | 《现》                         | 《环》                |
|-----|-------------|--------|-------------------|-------------------|-----------------------------|--------------------|
| 2-1 | 生命, 命       | 41     | 生命 4 /<br>(性)命 21 | 生命 37 /<br>(性)命 6 | 生命 30 /<br>(性)命 9 /<br>生活 2 | 生命 36 /<br>(性)命 20 |
| 2-2 | 魂生命         |        | 16                |                   |                             |                    |
| 3-1 | 心           | 17     | 6/<br>心意 1        | 10                | 11                          | 心 13 /<br>心灵 3     |
| 3-2 | 心志          | 1      |                   | 1                 |                             | 1                  |
| 3-3 | 意           | (一)意 1 |                   | (合)意 1            | (合)意 1                      | 4                  |
| 3-4 | 性/情         | 性 3    |                   |                   | 情 3                         |                    |
| 4   | 人<br>(人人,辈) | 11     | 11                | 9                 | 13                          | 12/<br>我, 你 3      |
| 5   | 物           | 2      | 2                 | 1                 | 2                           | 2                  |
| 6   | 其他          |        |                   |                   | 自己 3<br>目标 1<br>气息 1        |                    |
| 7   | 未译          | 2      | 2                 | 1                 | 14                          | 3                  |

表三：ψυχή 五个汉译版本比较

然而，在四福音书中皆有出现过耶稣教导门徒要舍己跟从主，背起自己的十字架等这些话（太十 39，十六 25–26；可八 35–37，路九 24，十四 26，十七 33；约十二 25），一般版本大多是将 ψυχή 译为“生命”，唯有《恢》独特地译为“魂生命”。以下例（17）节录太十 39。“魂生命”这个复合词，一方面能够传达原意是关乎人的生命，而加上“魂”后，不仅显示原文的确是 ψυχή，也可以与肉体的生命区别，避免阅读上的误解。

- 17) .....ὁ      ἀπολέσας      τὴν      ψυχὴν      αὐτοῦ  
冠词-NMS    失去-NMS    冠词-AFS    生命-AFS    他的
- ἐνεκεν    ἐμοῦ    εὐρήσει    αὐτήν  
为了    我    将找到-FIA    它

“为我丧失《和》《标》《现》/丧掉《环》生命的，将要得着生命。”（太十39）

“为我的缘故丧失魂生命的，必要得着魂生命。”《恢》

李常受在《恢》太十六26注，引用路九25和太十六26两处经节，证明“魂生命”就是“己”，而堕落之人即以这魂为其生命和人位。丧失魂生命意思是丧失我们旧人的生命和人位，<sup>35</sup> 好让神的生命进入我们灵里而成了我们新的生命和人位。这意思并非丧失魂的功能，因为我们的思想、爱和拣选都还在。《恢》林后四16注释是对此点阐述最为清楚的一处，外面的人是以我们的身体为其器官，以我们的魂为其生命和人位。里面的人是以我们重生的灵为其生命和人位，以我们更新的魂为其器官。魂的生命必须被否认（太十六24~25），但魂的功用——心思、意志、情感，必须借着被征服（十4~5），得着更新并提高，而为灵所用；灵乃是里面之人的人位。”

长久以来，神学上对于 πνεῦμα 与 ψυχή 是否分开存在着不同的诠释。所谓的三元论，或是更准确来说的三分人观（人有灵、魂、体三部分），是根据帖前五23（“灵与魂与身子得蒙保守”）与来四12（“魂与灵……都能剖开”）。表三除了《恢》版本外的其他版本，“魂”皆只出现2笔，就是来自这两处经节。亦即虽然这两处经节特别提到“魂”与“灵”是分开的，译者也直译出来，但是大多数译本在翻译别处的 ψυχή 时，似乎并没有特别考量是否需要与“灵”分开，反而“灵魂”出现的频率较高（如《和》与《标》）（1-2行分别为21、30笔），甚至也有少数与“灵”混用（1-3行）。反观《恢》，有高达39次直接译为“魂”，完全没有使用“灵魂”。不过，比较当代的《现》与《环》译本时，吾人发现“灵魂”的使用有减少的趋势，这是否意味三分人观渐渐受到认同，未来可以针对各版本所采的神学观点进行更深入的比较研究。

虽然二元论支持者强调一词多义，尤其考量关于人的心志与非物质层面时，译者为了适应中文处境，而需要有弹性。例如，将

<sup>35</sup> 《恢》，太十六26注1。

*psychē* 翻译为“灵魂”，以“魂”词为中心语，表达与肉体相对的、非物质界的“灵”为其修饰词。但是若此推论将 *pneuma* 同样译为“灵魂”，则似乎有矛盾之处。如前节所言，《和》在耶稣受死前喊说“父啊！我将我的‘灵魂’（*pneuma*）交在你手里。”（路二三46），但是彼前四19彼得劝勉圣徒把“自己的‘灵魂’ [*psychē*] 交托那信实的造化之主”。交出“灵”意为死亡了，但是交托“魂”是信靠主，若灵与魂不分则无法显示此二者的语义差异。此外，王生台以约翰福音三章5-6节，《恢》译为“从那灵生的就是灵。”为例，若二词可以自由互换，应该等同于“从那灵生的就是魂。”然而并没有任何版本如此翻译。<sup>36</sup> 这说明了这样的自由的互换不但缺乏一致性，甚至可能造成误解。

第三大类是翻译为与“心”相关。一般来说，《恢》尽量直译，但是在翻译 *ψυχή* 仍有因为符合语境而做出让步情形。例如，歌罗西书三23，“无论做什么，都要从‘心’（*psychē*）里做”。这里所有译本，包括《恢》，皆使用“心”。但是在太二二37，可十二30，路十27都记载着主吩咐信徒要如何全/尽“心”（*kardia*）爱主，五个译本的翻译皆相同，但对于 *psychē*，各版本的翻译却不尽相同，且值得注意的是，《标》使用“灵”来翻译 *psychē*，这使得中文读者更加难以将其与 *pneuma* 区别，见如下例（18）。

18) ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, καὶ .....  
介词 全-DFS 冠词-DFS 心-DFS 你的, 连接词

τῇ ψυχῇ σου, καὶ ..... τῇ διανοίᾳ σου  
魂-DFS 连接词 心思-DFS

“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神”（太二二37）《和》

“全心、全意、全智” 《环》

“以全心、全灵、全意” 《标》

“全心、全情、全意” 《现》

“全心、全魂并全心思” 《恢》

<sup>36</sup> 王生台，〈魂与灵这两个字在圣经中是否可以互换？〉，79-105。

## 结论

本文以新约希腊文 πνεῦμα (*pneuma*) 与 ψυχή (*psychē*) 为研究对象, 比较《和》《恢》《标》《现》及《环》五种当代中文译本的翻译方式, 借此观察不同译本在语言处理、诠释取向与神学理解上的差异。研究显示, πνεῦμα 与 ψυχή 的汉译问题并非单纯的词汇对应, 而是深受中国传统“灵”“魂”“灵魂”观念、近代天主教与新教译经传统, 以及译者神学立场与翻译策略的共同影响。从历史脉络来看, 自罗明坚与利玛窦以来, “灵魂”逐渐成为中文表达非物质生命的重要术语, 并长期同时对应 *pneuma* 与 *psychē*。这一传统在早期传教士译本及《和》中得到延续, 使“灵”“魂”“灵魂”之间存在相当程度的混用。这样的做法在中文语境中具有高度可接受性, 但也在一定程度上淡化了希腊原文中两个词在语义与功能上的差异。

在五种当代译本中, 《恢》的翻译策略最具系统性与一致性。就 πνεῦμα 而言, 《恢》倾向直接译为“灵”, 仅在原文明确出现 ἅγιος 时译为“圣灵”, 并在特定语法与语境条件下译为“那灵”; 就 ψυχή 而言, 则大量使用“魂”与“魂生命”, 完全避免使用“灵魂”这一混合性术语。相较之下, 其余译本多以读者理解与中文习惯为主要考量, 更频繁采用“生命”“心”“心灵”及“灵魂”等表达, 在可读性与自然性方面具有优势, 但在保存原文术语区别方面相对保留较少, 偏向奈达 (Nida) 所谓词汇的“形式相等” (formal equivalence)<sup>37</sup>。相较于《恢》, 其余译本较以读者为中心 (意译) 来翻译, 尽可能适应中文语境, 且不希望与《和》所建立的翻译抵触太多。

此外, 不同译本采用不同的译法, 也反映出各译本的翻译目标。如前所述, 倪柝声在《属灵人》中与李常受在《人的各部分》中诠释“魂生命”与“灵”的关系, 强调圣经区别灵与魂的教导, 是为着信徒灵命的成长。本文并非试图探讨神学人观, 而是指出: 翻译

<sup>37</sup> 见 Eugene Albert Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: Brill, 1964).

本身并非单纯的语言转换，而是对经文结构与神学理解的具体呈现。不同译法背后，隐含着译者对人与神关系、灵与魂区别以及圣经启示重点的不同判断。整体而言，《恢》在处理 πνεῦμα 与 ψυχή 时表现出高度一致性与术语稳定性，使中文读者较易辨识希腊原文中“灵”与“魂”的区分，并进一步思考其在圣经神学与属灵经历中的意义。其他译本则体现了中文圣经翻译在信、达、雅之间的不同平衡方式。盼望本文的译本比较研究，不仅为华文圣经翻译史提供一个语言学与语料库分析的案例，也能促进对原文语义、神学诠释及译经原则之间关系的进一步探讨，呈现较为全面的理解。

## 14

# 探讨“基督教中国化” 是否适用于《恢复本》圣经： 倪柝声对《圣经恢复本》贡献的考证

徐熊书晨

《圣经恢复本》是否可以被视为“基督教中国化”（Sinicization of Christianity）的产物？本文通过追溯倪柝声（1903–1972）对《恢复本》的深远贡献，以及重新审视倪柝声的思想是否具有“中国性”来以探讨这一问题。<sup>1</sup>倪柝声是西方基督徒最为人熟知的中国基督徒之一，以其深刻的属灵信息和洞见、“地方教会”的异象和实践，以及在共产主义劳改营中的殉道经历而广受关注。作为倪的亲密同工，李常受（1905–1997）毕生致力于在海外重述并传播倪柝声的教导。这种对倪氏职事的延续性与忠信性，清晰地体现在《恢复本》的多个层面之中——这部由李常受担任主要译者的研读圣经，被广泛使用在地方教会（地方召会）中，无论是在翻译理念、研读方法、纲目结构，还是注解内容方面，都能辨识出倪柝声思想与异象的深刻印记。

在列举并分析上述各项例证之后，本文将进而探讨这些影响的意义：倪柝声与李常受这两位中国基督徒在《恢复本》中所发挥的深远作用，是否因此能足以主张这是一部超越语言层面、具有“中国性”（Chineseness）的圣经译本？为回应这一问题，本文将相关

---

<sup>1</sup> 本文所引用倪柝声与李常受中文著作作为台湾福音书房出版的《倪柝声文集》四版（台北：台湾福音书房，2004）及《李常受文集》（台北：台湾福音书房，2006–2024）。

讨论置于近年来“基督教中国化”的学术语境中加以考察，并指出：尽管学界长期关注倪柝声所具有的“中国性”，但从其文本与生平证据来看，从未显示他及其职事跟随者（包括李常受）有意将其职事根植于中国文化土壤。作为一项自始即具多语性质的翻译与诠释工程，《恢复本》及其读者群体从一开始便呈现出跨国及跨文化的特征。本文首先梳理李常受的神学背景及其与倪柝声的关系；接着，通过译本理念、研经方法、纲目与注解等具体层面，系统考察倪柝声思想在《恢复本》中的体现；继而在“基督教中国化”与“世界基督教”的讨论框架下，评估这一影响的意义；最后，在结论中重新定位《恢复本》及倪柝声遗产的跨文化与跨国处境。

## 一、李常受的神学背景及其与倪柝声的关系

李常受出生于山东蓬莱一个具有新教传统的家庭。其母家为美国南方浸信会成员，母亲曾就读于传教士开设的学校数年。<sup>2</sup>李后来也追随母亲的脚步，就读山东的长老会益文商专。甫成年，他开始参加一间名为“中华自立会”的独立教会，并在该教会受洗。李常受对基督教信仰更为认真而深入的追求，源于汪佩真（1899—1969）的一次到访。汪佩真当时是一位巡回布道的女传道人，后来亦成为倪柝声的重要同工。李常受在聆听汪佩真传讲根据《出埃及记》的福音信息后深受触动，信仰热情显著增长；他由此对圣经产生浓厚兴趣，并开始参加邻县一位弟兄会教师的查经班。不久，李常受通过倪柝声的出版物与书信往来认识了倪本人。1932年，他邀请倪柝声前往烟台讲道。此次访问之后，李常受按照倪柝声所倡导的地方教会原则，在自己家中兴起聚会。在倪柝声的鼓励下，李常受放弃了原先在洋行的工作，转而成为全时间传道人。李在看见圣经中“一道工作的水流”的异象后，加入倪柝声在上海的事奉。

1933年10月至1934年1月期间，李常受与三位年轻同工在上海受倪的亲自训练。据李常受回忆称，这四个月是他与倪柝声相处

---

<sup>2</sup> 《李常受文集》（1994—1997年），4:641—97。李父曾参与清末民初的“闯关东”浪潮，即十九世纪末至二十世纪初，大批汉人涌入满洲开垦土地的迁徙潮。因此长期不在家，较少参与家庭生活。

中最受造就的时期。<sup>3</sup> 倪在这段期间教授他如何“以活的方式认识圣经”，并向李介绍了达秘（J. N. Darby）的《圣经略解》（Synopsis of the Books of the Bible）以及阿福德（Henry Alford）的《给英语读者的新约》（The New Testament for English Readers）等当时能获得的重要研经资源。<sup>4</sup> 此后，李常受不但在个人研经中持续借助并参考这些重要的研经资源，且在《恢复本》的翻译与编纂过程中加以运用。<sup>5</sup> 1934年以后，李常受成为倪柝声在华北及东北地区的重要同工，无论在中国大陆或海外事奉期间，坚持传讲倪柝声的信息，并继续按照倪柝声所领受的地方教会异象建立各地教会。

## 二、倪柝声对《恢复本》的深远影响

为进一步考察倪柝声对《恢复本》的形成所产生的深刻影响，本段将从《恢复本》的三个层面入手：（一）圣经翻译的异象与查读实践的方法；（二）全书结构性纲目的编制；（三）经文注脚的撰写取向。

### 1. 圣经翻译的异象与查读实践的方法

在其早期事奉中，倪柝声热衷于解经工作，并曾怀有撰写大型圣经注释书的抱负。<sup>6</sup> 他在自己主编的刊物中发表过不少个人解经作品（如《默想创世记》、《启示录默想》），也多次带领查经并出版查经和讲经记录（如《马太福音查经》、《启示录查经》、《歌中之歌》（雅歌查经）、《讲经记录》）。然而，在罹患重病（肺结核）之后，倪柝声领悟到自己从神领受呼召并不在解经领域，并明确表示：“解经的工作不是我的分”，而是重在“生命的活道”。

<sup>3</sup> 李常受，《今时代神圣启示的先见——倪柝声》，七版（台北：台湾福音书房，2005），319-36。

<sup>4</sup> 李常受，《今时代神圣启示的先见——倪柝声》，332。

<sup>5</sup> 除了达秘与阿福德之外，他早年最常用的参考书还包括：康尼拜尔（William John Conybeare）的《保罗使徒书信译本》（Translation of the Epistle of Paul the Apostle, 1835年），文生（Marvin R. Vincent）的《新约字义研究》（Word Studies in the New Testament, 1887年）以及范恩（W. E. Vine）的《新约字词解释词典》（Expository Dictionary of New Testament Words, 1940年）。这些也是倪柝声研经时所参考的书籍（见《倪柝声文集》，61:252-53; 62:51-54）。

<sup>6</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，7:372; 26:249。

<sup>7</sup> 不过，正因这一转变，学术界对倪柝声在圣经翻译及解经方面的思想常被忽略，更多关注其二十世纪三十年代的属灵著述。

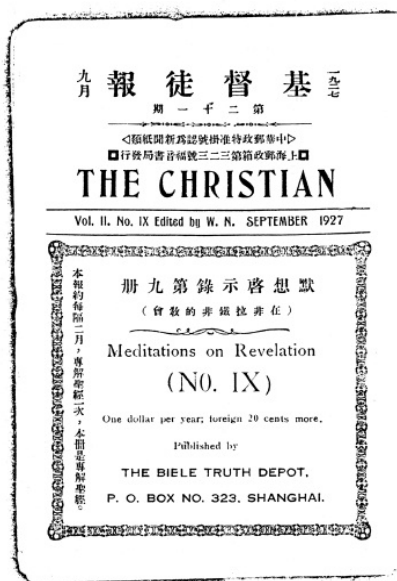


图1：《基督徒报》第二卷第九期封面，出版于1927年。  
该期刊载有倪柝声篇幅较长的释经著作《默想启示录》中的一章。  
图片引自英文版《倪柝声文集》（CWWN, 1:188）。

倪柝声的职事取向在上世纪中叶中国政权转移前发生了转变。1949年共产党即将接管中国之前，倪柝声曾在福建鼓岭一带——昔日宣教士的避暑别墅群中——训练全国的同工们（李常受亦曾参与其中）。1948年至1952年间，倪柝声在这些训练以及其他多次场合中，频繁阐述他关于如何以圣经作为神的话来研读与领会的异象。这些相关信息内容后来汇集成书，分别为《如何研读圣经》（即《读经之路》）、《神话语的职事》、《鼓岭训练记录》以及《主恢复中成熟的带领》等著作。<sup>8</sup> 在鼓岭训练期间，倪谈及未来全国性福音化计划时，提出了一个颇具雄心的构想——翻译四种不同版本的圣经，以满足中国读者在不同层面的需要：

<sup>7</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，26:249。

<sup>8</sup> 这些著作均见于《倪柝声文集》第三辑。

第一，新约**意译**（paraphrase），就是用我们自己的话来翻，不理一个一个的字，只重意思。第二，新约修订本，就是**重译**（revise）目前的新约。这一本要重上下文、以及各个字意义的准确，这是翻译。第三，我们还要有一本比第二种**更直译**，如 *kai* 等于英文的 *and*，像在马太十五章三十三节里的。这一本是以希腊文法为准，用中文来写。第四，以上这三本还不够，还要有第四本。第四本要**找一些特别的字**，如冠词等。希腊文里，许多名词在有的地方加冠词，在有的地方不加。如果你用英文，就有的地方应是 “the Paul”。我们要用十年的工夫翻这些特别的字，譬如把 “the” 翻为 “该”，“the Paul” 翻为 “该保罗”。这一本是将每一个希腊字都用一个中文字翻译。<sup>9</sup>

从多个方面来看，《恢复本》正是倪在此段期间构想的具体实现。从《恢复本》的前言及相关见证中可以看出，李常受力求将上述四种译本的优点融合其中。《恢复本》最终呈现的风格较为接近倪氏所规划中第二种的“修订版”——属于较为直译、注重准确性的译本。但李亦强调中文译文须保留一定程度《和合本》的韵律与风格，并保留人名、地名的优雅音译。<sup>10</sup>至于第三、第四版本所要求的语法精确度，则尝试则通过注脚加以体现，例如标出希腊原文的语法细节<sup>11</sup>。

倪柝声不仅提出了翻译理念，还亲自示范了如何研读与翻译圣经。1950年1月至3月12日，他最后一次前往香港，期间召开了一系列教会聚会，为面临政权转变的教会作准备。在两场特别聚会中，他讲授了查经的原则，并与包括李常受在内的同工共同示范了研经的方法。<sup>12</sup>以《罗马书》一章1节为例，他们分三步进行：

<sup>9</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，60:23，强调为作者所加。

<sup>10</sup> 李常受，“简说”（写于1986年5月1日），《新约圣经恢复本》，十版（台北：台湾福音书房，1999）。

<sup>11</sup> 例如《恢复本》注解中，显示“原文”之处超过600处，<https://recoveryversion.com.tw/>。

<sup>12</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，61:252-53；62:51-64。

1. 分别诵读《和合本》、《修订标准版》（RSV）和《达秘译本》；
2. 对照《新约直译本》（Interlinear New Testament）、《公认文本》（Stephanus' Textus Receptus）与提申多夫《希腊新约》（Tischendorf's Greek New Testament）；
3. 参阅当时的当代释经学者的释义与评注。所参考的学者包括马丁·路德、霍孙（J. S. Howson）、康尼拜尔（W. J. Conybeare）、阿福德（H. Alford）、莫尔（H. C. G. Moule）、葛兰特（F. W. Grant）、达秘（J. N. Darby）、戈代（F. L. Godet）、凯利（William Kelley）与纽维尔（W. R. Newell）。<sup>13</sup>

这两场研经聚会实为李常受日后开展“生命读经”训练的雏形。<sup>14</sup>这场在香港的相见，也是倪与李的最后一次见面。倪返回上海，两年后（1952年）即被秘密拘留，并在监狱和劳改营中度过余生，直至去世。李常受抵达台湾后，便依照倪所示的原则带领研读《罗马书》。此一训练自1952年9月22日至11月7日，共吸引逾两千人参加，并产生出80位全时间同工。<sup>15</sup>自1953年起，他继续带领查考《以弗所书》及新约其他书卷。<sup>16</sup>日后的《恢复本》圣经便奠基于此类训练的第二轮，即自1974年起于美国加州展开的新一波研读。

## 2. 全书结构性纲目的编制

作为一部研读本圣经，《恢复本》的大纲与注脚是其最关键的内容之一。<sup>17</sup>倪柝声的圣经讲解如何进入这些部分，有诸多例证可考。<sup>18</sup>以下各举三例加以说明。

<sup>13</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，61:252-53；62:51-64。

<sup>14</sup> 可对照《生命读经》与倪柝声在《读经之路》中所提出的二十六种研经方法。见《倪柝声文集》，54:105-65。

<sup>15</sup> 〈一九五二年总说明〉，《李常受文集》（1952年），1:2。

<sup>16</sup> 〈说明〉，收李常受，《从以弗所书看召会在基督里的福分与地位》（台北：台湾福音书房，2016）。

<sup>17</sup> 关于李常受对撰写《生命读经》及《恢复本》纲目和注解等的准备，参见《李常受文集》（1984年），2:305-17。

<sup>18</sup> 在《生命读经》中，李多以见证的方式引述倪的生平，例如：《创世记生命读经》，新五版（台北：台湾福音书房，2006），1732-33；《约翰福音生命读经》，修订四版（台北：台湾福音书房，2002），353-54。

第一个关于大纲的例子来自《马太福音》中关于“诸天之国”的三篇长篇讲论（五至七章、十三章、二十四至二十五章）。从接受史（reception history）的角度而言，追溯某种解释的来源往往十分困难——我们如何确定某种解释是出自李常受的原创阅读、倪柝声的文字或讲道，抑或其他权威来源？尤其考量到李与倪共享的思想架构几乎一致，辨别来源益加困难。李表示，虽然他在研读《马太福音》时受益于兰格（G. H. Lang）、郭维德（Robert Govett）和潘汤（D. M. Pantton）等人的著作，但这些参考书并未完全解答他在研经时遇到的疑难。<sup>19</sup>在一次罕见的表白中，李表示他对《马太福音》第十三章的理解完全得益于倪的帮助：

在这一章，我发现许多不能回答的问题。我买了一些关于马太十三章的书，但都没有价值。……说实在话，就着领会《马太福音》而言，我没有从达秘的《略解》得着任何帮助但在明白比喻上，我借着倪弟兄本人得着了极大的帮助。<sup>20</sup>

这项帮助体现在《恢复本》中将《马太福音》第十三章理解为说到“诸天之国的外表”。这一见解可追溯自倪氏的《马太福音查经纪录》，他指出天国（诸天之国）有三个层面。比较以下两段文字，可以看出李如何继承并发展了倪的教导：

### 《马太福音查经纪录》：

天国有三条线：（一）外表的范围，如马太十三章所说的。（二）我们在神的权柄下，学习用公义、用恩典来前进。这是属灵行为方面的，如五至七章所说的。（三）将来在千年国里，和主耶稣一同掌权，这是五至七章所告诉我们将来的赏赐。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 李常受，《马太福音生命读经》，修订四版（台北：台湾福音书房，2003），479-80。

<sup>20</sup> 李常受，《马太福音生命读经》，485-86。

<sup>21</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，15:129；亦见页126。

《恢复本》《马太福音》五3注4:

根据马太福音，诸天的国有实际、外表和实现三方面。诸天之国的实际，乃是诸天之国属天和属灵性质上的内容，这是五、六、七章新王在山上所启示的。诸天之国的外表，乃是诸天之国名义上的外状，这是十三章王在海边所启示的。诸天之国的实现，乃是诸天之国在大能里实际的来临，这是二四、二五章王在橄榄山上所揭示的。

新加入的“实际”、“显现”等用词（与“外表”相对），显示李常受在倪的基础上有所发展。《恢复本》的大纲中，这三段分别命名为“国度宪法的颁布”（五至七章）、“国度奥秘的揭示”（十三章）与“国度的预言”（二十四至二十五章）。《恢复本》中文版中，这三段的纲目皆以“国度”开头，显示其区别于纲目其他部分，后者多以耶稣的身份为“王”开头。

另一个较为直接的例子来自《启示录》。在倪氏的《默想启示录》中，他指出启一19是“极好的一节经文”，可作为全书三大段落的分界点。该节记述主对约翰说：“你要把所看见的、现在的事、和将来要发生的事都写出来。”倪以此将这书分为三段：所看见的事（一章）、现在的事（二至三章）、将来的事（四至二十二章）。<sup>22</sup>《恢复本》的大纲直接承继了这一看似不均衡的架构。

| 段落 | 《歌中的歌》段落标题       | 《恢复本》《雅歌》段落标题           |
|----|------------------|-------------------------|
| 一  | 第一次的追求和满足（一2-二7） | 受吸引追求基督以得满足（一2-二7）      |
| 二  | 脱离自己的呼召（二8-三5）   | 蒙呼召借与十字架合一脱离己（二8-三5）    |
| 三  | 升天的呼召（三6-五1）     | 蒙呼召活在升天里，作复活里的新造（三6-五1） |

（续下页）

<sup>22</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，3:140-41。

（接上页）

| 段落 | 《歌中的歌》段落标题           | 《恢复本》《雅歌》段落标题                   |
|----|----------------------|---------------------------------|
| 四  | 复活后的十字架的呼召（五 2-六 13） | 蒙更厉害的呼召，借复活后的十架，在幔内生活（五 2-六 13） |
| 五  | 神的工作（七 1-13）         | 分担主的工作（七 1-13）                  |
| 六  | 肉体的叹息（八 1-14）        | 盼望被提（八 1-14）                    |

表一：《歌中的歌》与《恢复本》中《雅歌》段落标题的比较

3. 经文注脚的撰写取向

《恢复本》的注脚是李常受多年解经工作的积累成果。为预备“生命读经”训练，他先翻译经文并撰写注解。这些注解最初汇编于1985年初版的英文《恢复本》中。1987年，在中文新约《恢复本》完整出版之前，李又请美国同工查找并编辑《生命读经》中的信息以补充注脚，同时自己也以中文撰写了新的注解。<sup>23</sup>

在超过九千条注脚中，倪柝声的教导始终贯穿其中。第一个例子来自《创世记》六章二节中“神的儿子们”一词的诠释。这是旧约学界普遍认同的解经难题：究竟“神的儿子们”是指塞特后裔中的敬虔者，还是指其他什么，导致洪水泛滥前的邪恶世代？学者们尝试从文本和上下文中找出最合理的解释，但尚无一致的答案。<sup>24</sup>针对这段经文，倪在一篇关于蒙头的长文中指出，“神的儿子们”指堕落的天使，他们产生了不同族类（天使与人）之间的通婚。<sup>25</sup>正如《马太福音》十三章的例子所示，以下记录表明李这里直接引用了倪对此词的诠释：

最后我在倪弟兄的著作里找到了正确的答案。倪弟兄在他的书里说，《创世记》六章二节所说神的儿子们是天使。他指

<sup>23</sup> “A Short History of the English Recovery Version” in “*Having this Ministry...*” no. 6 (Oct. 2021), <https://newsletters.lsm.org/having-this-ministry/issues/Oct2021-006/history-recovery-version.html>

<sup>24</sup> 见 Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, vol. 1 of *Word Biblical Commentary* (Waco, TX: Word Books, 1987), 135-41。

<sup>25</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，54:139-44。

出在旧约里清楚的告诉我们，天使被称为神的儿子（伯一 6、二 1）。……倪弟兄继续说，旧约圣经叙利亚语译本把“神的儿子们”译为“天使”，并且若干古卷在创世记六章二节，用“天使”顶替“神的儿子们”。倪弟兄辩论说，我们不能说只有该隐的女儿是人的后裔，而塞特的儿子不是人的后裔。这点我早已同意。倪弟兄继续说，〔《犹大书》〕六及七节有力的证明，《创世记》六章所题神的儿子们是堕落的天使。<sup>26</sup>

作为倪的同工，李当然也知道倪的诠释参考了英国弟兄会的解经家彭伯（George H. Pember, 1837–1910）的《地的最早时期》（Earth's Earliest Ages）。<sup>27</sup> 经过反复研究，李在《创世记生命读经》中也持相同观点，而主要依据《生命读经》信息编辑的旧约《恢复本》注解<sup>28</sup>，则作了如下继承了倪教导的诠释：

### 《恢复本》《创世记》六 2 注 1：

这里神的儿子们是堕落的天使（参伯一 6，二 1，三八 7），他们在撒但背叛神时与撒但联合（启十二 4），在撒但黑暗的国里成为执政的和掌权的（太十二 26；弗六 12）<sup>29</sup>。

《恢复本》中这类继承了倪柝声教导的注解，不仅限于解释难题类的注释。李常受强调，《恢复本》注脚的功能除了“解开经文”和“解决疑难”之外，还包括“释放真理”和“供应生命”。<sup>30</sup> 以下例子即体现了这一点：关于《马太福音》十章 39 节和十六章 26 节中“丧失魂生命”的含义，李常受写道：

<sup>26</sup> 李常受，《创世记生命读经》，448。

<sup>27</sup> 李常受，《李常受文集》（1993 年），1:569。

<sup>28</sup> 由于旧约《恢复本》的完成，依据李常受于 1994 年临终前的嘱托，由他的同工们继续修订旧约经文的译本，并根据《生命读经》的信息编写注解及编列经文串珠而成，详见〈引言〉，《旧约圣经恢复本》，初版（台北：台湾福音书房，2005）。

<sup>29</sup> 《新约圣经恢复本》，创六 2 注 1。

<sup>30</sup> 李常受，《李常受文集》（1984 年），2:399–402。

### 《恢复本》《马太福音》十 39 注 1:

得着魂生命，就是让魂得着享受，不让魂受苦。丧失魂生命就是使魂失去享受而受痛苦。跟从属天君王的人，若让他们的魂在今世得着享受，就会叫他们的魂在要来的国度时代里失去享受。他们若为王的缘故，在今世让他们的魂失去享受就会叫他们的魂在要来的国度时代里得着享受，就是与王同享治理全地的快乐（二五 21、23）。<sup>31</sup>

### 《恢复本》《马太福音》十六 24 注 2:

主接下去的话指明，彼得必须否认他的己，并且不要救他的魂生命，乃要丧失他的魂生命。丧失魂生命乃是否认己的实际。这就是背起十字架。<sup>32</sup>

此段关键解释源自倪的信息〈魂的得救〉。在该信息中，倪说明《马太福音》十六 24-28 的对象是门徒，主所说“背十字架”乃每日生活中的要求。因此，“丧失魂（生命，ψυχή）”不应与永远的沉沦混为一谈。倪说：

这节圣经叫我们看见，魂的得救，意思就是：叫自己能以快乐，能以随心所欲，能以得着满足。魂的丧掉，意思就是：自己不能快乐，不能随心所欲，不能得着满足。这样看来，丧掉魂（丧掉生命）的意思，必定不是我们平常所说的沉沦主耶稣在这里给我们看见，救魂的意思，就是不舍弃己背架丧魂的意思，就是要舍己背架。<sup>33</sup>

最后一个例子来自《马可福音》十六 7 中极简短的词句“和彼得”。倪在同名信息〈和彼得〉中指出，《马太福音》记述了天使吩咐妇女转告门徒主复活的事，而《马可福音》却多了“和彼得”

<sup>31</sup> 《新约圣经恢复本》，太十 39 注 1。

<sup>32</sup> 《新约圣经恢复本》，太十六 24 注 2。

<sup>33</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，17:24。

这三个字。耶稣复活前三天，彼得曾否认主，跌倒甚大，使主不能在父面前承认他（路十二9）。然而，主仍特别吩咐妇女向彼得传达他复活的信息。对倪而言，这是主极深的怜悯，使彼得永远铭记。

<sup>34</sup> 李在《恢复本》中写道：

**《恢复本》《马可福音》十六7注1：**

天使报给这三位发现奴仆救主复活之姐妹的口信里，惟有马可的记载插入“和彼得”这辞句。这也许是由于彼得影响了本福音的内容。无论如何，这辞句指明，彼得与奴仆救主的关系特别亲密，以致连天使也加以强调。<sup>35</sup>

### 三、质疑中国化：倪柝声是具“中国性”的基督徒？ 《恢复本》是具“中国性”的圣经？

我们还可以从《恢复本》中提出更多实例，但上述讨论已充分显示出倪柝声对《恢复本》的深远影响。这些例子实证了《恢复本》在相当程度上体现并延续了倪柝声对圣经的理解和教导。然而，这种影响和延续意味着什么？其中一个相关主题是“基督教中国化”。过去三十年来，学界持续关注倪柝声神学中的“中国性”（Chineseness）。<sup>36</sup>这股研究热潮可追溯到李健安于1989年撰写的博士论文，该论文声称倪柝声的教会论呈现出中国“伦理—实践主义”（Ethical-Pragmatism）的倾向。<sup>37</sup>自此之后，许多学者从不同角度接续探讨。例如：梁家麟认为倪强调灵胜于肉体的三元人论是一种“华人诺斯底主义”；<sup>38</sup>赵天恩将倪的属灵思想与“内圣外王”的儒家理想进行比较；<sup>39</sup>曾庆豹进一步探讨其灵命观与道家“虚静”思想的契合之处；曹荣锦则将倪的救恩观与中国的“天人

<sup>34</sup> 倪柝声，《倪柝声文集》，18:11–15。

<sup>35</sup> 《新约圣经恢复本》，可十六7注1。

<sup>36</sup> 关于英文世界中较早有关倪柝声的研究，可参见郭荣刚整理的《西方倪柝声之研究，1972–2006》（福建师范大学博士论文，2006）。

<sup>37</sup> Ken Ang Lee, *Watchman Nee: A Study of His Major Theological Themes* (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1989).

<sup>38</sup> 梁家麟，〈《属灵人》与倪柝声的三元人论——兼论宾路易母对他的影响〉，《建道学刊》13（1999）：183–232。

合一”目标相提并论。<sup>40</sup> 近年发表的博硕论文也继续将倪柝声置于中国文化背景讨论<sup>41</sup>。

这种将倪的教导与道家、新儒家或其他被预设为“中国”文化的项目联系起来的尝试，至今仍时有所见。尽管这些研究大多未声称透过文本和史料确立了明确的影响关系，而是提出了“相容性”（compatibility）的主张，但倪作为最为人知的中国基督徒之一，自然吸引学者尝试探讨和论证其“中国性”。诚然，倪的教导如同任何圣经教师 and 神学家一样，具有其特定的时空背景，然而，单就文本和史料来看，这些关于“中国性”的主张和论证缺乏实质证据，显得牵强附会。从方法论角度来看，这些研究与其说是思想史研究，倒不如说更接近比较宗教学。此外，这类研究大多已先入为主地预设了对“中国处境”的某种文化本质主义理解。

此一研究趋势亦与当今中国宗教政策中“中国化”的发展的方向不谋而合。正如宗教社会学者麦大维（Richard Madsen）所区分的，我们需辨别“自下而上的中国化”与“自上而下的中国化”。<sup>42</sup>前者指的是历史上外来宗教与中国文化在接触过程中自然产生的融合；而后者则是国家主导，旨在强化政权对宗教活动及公共空间的控制。虽然“自上而下”的做法有其历史先例，但自中国国家领导人于2015年和2017年两次讲话中正式将“中国化”提升为国家宗教政策核心以来，其影响力显著增强。<sup>43</sup>目前尚无证据表明上述

<sup>39</sup> 赵天恩，〈近代中国教会史中的人观〉，发表于“2002年两岸教会神学研讨会——中国教会的人观”（中国福音会主办，2002年4月20日）。

<sup>40</sup> 曹荣锦，李彦仪、黄伟业译，《成神论与天人合一：汉语神学与中国第二次启蒙》（香港：道风书社，2015），81。

<sup>41</sup> 例如，见 Meng Jin, “*The Spirituality of Watchman Nee from a Neo-Confucian Perspective*,” (M.A. Theo. thesis, University of Western Ontario, April 2018); Chen Le, *Watchman Nee's Indigenous “Local Church and Work” Ecclesiology and Its Recontextualization in Xiaoshan Local Church Network*, (PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 2023).

<sup>42</sup> Richard Madsen, “Introduction” in Richard Madsen ed. *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below* (Boston: Brill, 2021), 1. 另见杨凤岗在本论文集有关“China-fication”（即 Madsen 所称的“由上而下的中国化”）的章节。

<sup>43</sup> 〈习近平在全国宗教工作会议上的讲话〉，《人民日报》（2016年4月23日），第1版；〈习近平在全国宗教工作会议上强调坚持我国宗教中国化方向，积极引导宗教与社会主义社会相适应〉，《新华网》（2021年12月4日），

研究与中国官方的“中国化”宗教政策存在直接关联，也未见官方有意将倪柝声及其遗产“国有化”。然而，正如前文所述，在当前的政治氛围下，此类研究极易遭到挪用，因此继续沿此方向开展研究似乎已缺乏实质意义。

基于本研究的发现，本文建议：与其从“中国化”的视角来解读倪与《恢复本》，不如将其置于“世界基督教”（World Christianity），或称“全球基督教”（Global Christianity）这一更为广阔的脉络中加以理解。自1990年代以来，Andrew Walls、Lamin Sanneh、Brian Stanley等学者拓展了我们对基督教的理解。基督教自始即为世界性宗教，那些曾被视为“传教史”研究对象的地区，如今已成为基督教世界的核心重地，无论是过去还是未来。基督教的核心内容从未被某一地区或文化所独占，而是在不同历史时空中，透过翻译、互动与跨文化实践不断被重塑与丰富。

事实上，用“全球基督徒”来形容倪柝声更为恰当。无论是从其思想源头（resources）、神学与实践反思（reflection）的领域，还是其教导的接受（reception）这三个向度来看，倪柝声的神学从未局限于中国。他的事奉生涯始于将英语福音派著作翻译并介绍到中国。此外，他还与传教士群体展开了许多深度对话，并于1933至1934年及1938至1939年两度赴欧美旅行。倪的神学对话对象几乎不包括中国思想家，反而绝大多数是西方基督徒，尤其来自英国，如弟兄运动、开西运动（Keswick Movement）以及新兴的五旬节运动。

倪活跃于两次世界大战之间（1919至1945年），他对社会脉动的关怀早已超越中国。在其早期著作中，常常评论国际政局、两次世界大战、新兴意识形态以及席卷全球的社会经济动荡。由于他在政治上倾向于“超越现实政治”的立场，神学研究者往往忽视了这些面向。他在《不要爱世界》等作品中对末世的渴望，常被误读为对当下世界问题的逃避；但仔细观察可以发现，倪在该书中已表达了基督徒回应现实世界的一种方式。

更关键的是，倪自始便有意将其神学应用于中国以外的地区。他对有组织宗教与宗派主义的批评，针对的是普世教会；他根据新约范例提出的地方教会模式，也旨在为全球信徒设想。他的职事透过英文出版物得到英语世界基督徒的珍赏，随后又透过华人移民网络而传播，使地方召会得以在全球拓展。他的著作能够跨越国族与宗派的界限，正是其信息普世性的有力证明，也使其神学思想“源于中国文化”的主张难以站立。

同样的论证逻辑亦适用于《恢复本》。尽管倪柝声与李常受皆为中国人的，《恢复本》却无明显的“中国”特性，反而自始即为一项跨国、多语的计划。李常受先于1950年代在台湾以中文带领研经，后于1970年代在美国以英文展开名为“生命读经”训练。他于1985年出版英文版《恢复本》初稿，1987年出版中文版《恢复本》定本。在编译过程中，李要求团队遵循严谨的步骤，使中、英文版本皆能直接对应希腊原文。<sup>44</sup>这些翻译步骤表明，尽管李常受与倪柝声的母语皆为中文，中文表达并未在《恢复本》的制作过程中被视为优先语言。

## 结论

本文回顾了倪柝声在《恢复本》圣经中的全方位贡献，涵盖其翻译异象、研经原则、神学框架与灵命诠释。在当前“中国化”论述日益加剧的背景下，本文重新审视了以往关于倪柝声具有“中国性”的研究，并探讨此类研究对《恢复本》的意义。本文发现，无论从其神学资源、反思视角，还是接受的地理范围来看，“中国性”从未是倪柝声的本意。若将当今“基督教中国化”的宗教政策或意识形态框架套用于《恢复本》圣经，不仅在历史与文本层面缺乏充分依据，也在方法论上模糊了神学传统承继与政治语境建构之

---

<sup>44</sup> 第一，李常受指导英文译者专注于希腊原文，而不参考他的中文译文；第二，在英文译文完成后，他要求比中英文译文，并按照以下原则解决冲突：当希腊原文允许多种译法时，优先采用中文译文；若中文译文不够准确，则先尝试修正和完善中文译文；若确实无法找到更佳表达，则接受两者存在差异。这样，在最终确定英文译文的过程中，也改进了中文译文，最终发表为《中文恢复本圣经》第六版。详见“A Short History of the English Recovery Version”。

间的根本差异。倪柝声的职事及《恢复本》在各国的广泛接受（现已有超过 17 种语言版本）正说明其神学信息的普世性，也使“中国性”的诠释框架显得苍白无力，甚至可能误导对倪柝声属灵遗产和《恢复本》的正确理解。因此，本文主张，更为合理的理解路径，应是将《恢复本》及其所承继的倪柝声神学，置于全球基督教的宏观脉络中加以考量，以更符合其形成史与传播史的实际情况。

## 15

# 什么是纳威？如何成为纳威？： 基于希伯来原文的《圣经和合本》、 《圣经新译本》与《圣经恢复本》 之翻译比较

郭望辉

近年来，中文圣经翻译研究在译文准确性、译者神学立场以及译本比较等方面已取得了相当成果，然而，对于若干关键神学术语的原文语义及其在不同中文译本中的再现方式，仍缺乏系统而深入的比较研究。尤其是旧约中通常被译为“先知”的希伯来词 *nābī'*（נָבִיא，音“纳威”），其词源背景、语义重心与职分内涵，往往在翻译过程中被概念化和定型化处理，相关译本之间的差异及其神学含义尚未得到充分厘清。

虽然多数中文圣经译本的核心目标皆在忠实、准确地传达原文意义，然而不同译本在处理关键术语时，往往因翻译理念与神学取向的差异，而呈现出各具特色的译法。相较于其他当代中文译本，《恢复本》在若干术语的翻译上表现出更为鲜明的原文取向与神学意图。本文以中文译本通常译为“先知”的“纳威”（נָבִיא）为切入点，立足希伯来圣经（《旧约》）原文，结合古近东语言文献、经文互文性与相关权威研究，深入比较《和合本》、《新译本》和《恢复本》的翻译策略异同，并评估三者再现原文意涵与把握语义精确度方面的表现。

基于此研究目标, 本文首先从词源学和古近东文献入手, 界定“纳威”的基本含义。通过比较《和合本》、《新译本》与《恢复本》的关键译例, 分析不同翻译策略所体现的神学取向。第二部分进一步从“选立”、“呼召”、“异象”与“圣灵”等四个向度, 考察旧约中“纳威”职分的核心特征, 并在此基础上对《恢复本》的原文翻译策略和整体表现作出评估, 以期为中文圣经翻译研究及相关圣经神学讨论提供更具文本根基的反思。

## 一、什么是“纳威”？

在旧约与古近东研究领域, 学者普遍认为“纳威”一词在词源上与阿卡德语（主要盛行于古亚述帝国）的 *nabû(m)* 相关。<sup>1</sup> *Nabû(m)* 的基本含义是“被呼召 / 差派之人”。<sup>2</sup> 这一解释与希伯来语 *qatil* (קָטִיל) 的构词模式相契合, 通常表达一种被动或静态的状态。此外, 在叙利亚出土的“埃布拉文书”（Ebla Tablets）中亦提供了关键线索。文献中出现的 *nabi'utum* 一词被视为希伯来语“纳威”最早的词源证据,<sup>3</sup> 其在文书中专指一群圣者, 他们逐城宣扬神所托付的信息。<sup>4</sup> 因此, 从词源研究的角度来看, “纳威”可被界定为具备两个核心特征的人: (1) 受神选派; (2) 传讲神的信息。

《旧约》的互文性进一步佐证了这一概念, 其记载了许多“纳威”受召的经历（如出三 10-12; 撒上三 4-10; 赛六 8-9; 耶一 4-10; 结二 1-7; 摩七 14-15; 拿一 1-2）。同样, 虽然《旧约》中记载了“纳威”从事的多种活动, 但其核心职能仍是代神向人发言。

<sup>1</sup> H. P. Müller, “נָבִי Nābî”; נָבִי Nb' Niphal and Hithpael; נְבִיא Nebî'ā; נְבוּאָה Nebû'ā,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 130-35; J. Jeremias, “נָבִי Nābî' Prophet,” in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2 (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 697.

<sup>2</sup> 如, *na-bu-u = šar-ru* “王被召唤/命名”。参见 Wolfram von Soden and Bruno Meissner, *Akkadisches Handwörterbuch: Unter Benutzung Des Lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868-1947)*, vol. 2 (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1972), 697.

<sup>3</sup> Kenneth A. Kitchen, *The Bible in its World: The Bible and Archaeology Today* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004), 54. 考古学家认为, 这类埃布拉文书的制作年代可追溯至公元前约 2300 年。

<sup>4</sup> Giovanni Pettinato, *Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay* (Garden City, NY: Doubleday, 1981), 253; Klaus Koch, *The Prophets: The Assyrian Period*, vol. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 16.

他们的宣告常以固定的程式出现，即“耶和华如此说”（如出四22、撒上十18、王上十七14、赛四五1、耶三十2、结三七12、摩一3）。这一表达方式清楚表明，“纳威”并非自述己意，而是传达从神而来的话语。因此，笔者认为《耶利米书》二三21中对“假纳威”的斥责便具有鲜明的释义价值：“我没有打发那些先知（‘纳威’），他们竟自奔跑；我没有对他们说话，他们竟自预言。”（《和合本》）这句话从反面揭示了“真纳威”必须具备的两大核心特征：受神差派，以及传讲神的信息。

然而，在《旧约》的中文翻译过程中，译者们发现汉语中似乎不存在一个能够精准对应“纳威”含义的词汇。早期来华的传教士苏慧廉（William Edward Soothill, 1861–1935），作为牛津大学的中文教授及英国知名汉学家，曾惊讶地指出：中文缺乏能够准确表达“纳威”这一称谓的对应词。<sup>5</sup>这导致“纳威”在中文翻译中出现了典型的对应词汇空缺现象。

在这种情况下，早期天主教耶稣会士的译者们选择使用“先知”来翻译“纳威”，而后续的大多数中文译本也延续了这一传统。“先知”一词最早见于《孟子·万章上》：“天之生此民也，使先知觉后知。”<sup>6</sup>其原意指具有先觉智慧、能够率先明白事理的人。随着宗教和玄学的发展，该词逐渐被赋予“预知未来”的涵义，尤其在《周易》文化盛行之后，更与占卜术密切相连。例如，元代王晔在《桃花女》中写道：“买弄杀《周易》阴阳谁似你，还有个未卜先知意。”<sup>7</sup>此处“未卜先知”即带有对占卜预知未来能力的调侃意味。因此，“先知”作为“纳威”的译词，本质上是借用了中国文化中已有的宗教术语。

但是，“先知”显然无法充分诠释原文“纳威”的本义。这一翻译策略可视为宗教语境中的“类属替代”，即在目标语言中寻找

<sup>5</sup> William E. Soothill, *A Mission in China* (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), 203.

<sup>6</sup> 中国哲学书电子化计划（Chinese Text Project），<http://ctext.org/zhs>，访问日期：2025年12月19日。

<sup>7</sup> “成语典”，国家教育部研究院，<https://dict.idioms.moe.edu.tw/idiomView.jsp?ID=1290&webMd=1&la=0>，访问日期：2025年12月19日。

同一领域内部分功能或特征相近的词汇作替代，以填补来源语言中的词汇空缺。但若仅仅将“纳威”理解为能够预知未来、讲述预言之人，则不仅过于简化，也偏离了其核心定义。民国知名圣经学者李荣芳教授就曾指出，“纳威”的本质在于“作为上帝的舌人，在民众之前宣讲神的言语。”而将焦点集中在“先知预言”这一层面，反而导致“‘纳威’失去了他本来的面目。”<sup>8</sup>彭国玮（Kuo-Wei Peng）在《牛津手册：圣经在中国》中亦明确指出，将“纳威”翻译为“先知”长期以来误导了中文读者，让他们误以为其核心职能是预知和预言未来，进而在某些教会中催生了一些不当的做法。未来的译者应当认真考量是否突破《和合本》的翻译传统，对类似的术语作出新的诠释。<sup>9</sup>综上所述，尽管“先知”这一翻译选择具有一定的历史与文化考量，但其在中文语境中造成了语义上的偏差，与《旧约》原文“纳威”的本义并不完全契合。

另一方面，《恢复本》将“纳威”翻译为“申言者”。李常受在谈及这一翻译选择时提到其灵感来源：“正好在《旧约》里有一卷《申命记》，意即把神的诫命重新申诉一次……我们从这里得着灵感，将‘先知’译为‘申言者’，既达意又不拗口。”<sup>10</sup>然而，尽管“申言”一词在汉语中确有“再次陈述、重复述说”的含义，<sup>11</sup>但与“先知”不同，它并非传统宗教文化语境中的常见术语，也缺乏历史典故来支撑“重复述说神的言语”的概念。换言之，《恢复本》并未沿用既有的宗教术语，而是选择了一个原本存在的中性词汇，在圣经神学语境中赋予其新的定义。这种翻译策略可以归类

<sup>8</sup> 李荣芳，《阿摩司注释》（上海：广学会，1933），1。参见 Jian Cao, *Chinese Biblical Anthropology: Persons and Ideas in the Old Testament and in Modern Chinese Literature*, vol. 3, *Contrapuntal Readings of the Bible in World Christianity* (Eugene, OR: Pickwick, 2019), 125.

<sup>9</sup> Kuo-Wei Peng, “Issues, Challenges, and Promises in Chinese Bible Translation,” in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, ed. Khiok-Khng Yeo (New York: Oxford University Press, 2021), 184.

<sup>10</sup> 李常受，《新路实行的异象与具体步骤》（台北：台湾福音书房，1997），96–97。

<sup>11</sup> 例如，《清波别志》卷下记载：“王用度无节，涣以书谏……他日申言之”（宋·周辉），意指在日后再次进言劝谏；《容斋续笔·汉书注冗》中亦有“固不烦申言”（宋·洪迈），表达的是无需再三说明之意。参见：古今文字集成，[http://www.ccamc.org/cjkw\\_word.php?word=申言](http://www.ccamc.org/cjkw_word.php?word=申言)，访问日期：2025年12月20日。

为“语义扩展”(semantic extension)，即在目的语言中选用已有词汇，并在特定领域（此处为神学语境）中拓展其涵义。此一来，《恢复本》突破了早期译者依赖中国宗教术语进行翻译的框架，使“申言者”成为独立于传统宗教文化之外的新圣经术语，在面对词汇空缺时创造并确立了新的对应词。

当然，这种翻译策略也存在挑战。由于“申言者”并非读者熟悉的传统宗教词汇，他们可能难以立即理解其中的神学内涵。为此，《恢复本》在关键处添加注解来加以阐释。《创世记》二十章7节中首次出现“纳威”时，因上下文不足以厘清概念，并未附注；但在《出埃及记》七章1节，当摩西因“拙口笨舌”不愿对法老说话，神设立亚伦作摩西的“申言者”时，《恢复本》特意加上注解：“申言者主要不是预言未来的人，乃是为别人说话的人，就如亚伦为摩西说话。”<sup>12</sup>借此，读者可以清楚领悟：亚伦作为摩西的“申言者”，即负责转达摩西的话，同理，神的“申言者”则是为神发言的人。这一注解同时也刻意拆解了将“纳威”等同于“先知”的传统误解，强调“申言者并非预言未来的人。”<sup>13</sup>而在《民数记》十一29，《恢复本》更进一步补充说：“……申言者，就是为神说话的人。”<sup>14</sup>透过这一连贯的注解体系，《恢复本》不仅阐明了“申言者”的涵义，更突显了“纳威”作为神所拣选、为神说话者的核心特征。

综合来看，《和合本》和《新译本》选用“先知”一词，借助熟悉的宗教术语，在文化适应性和读者理解方面具有优势，但在语义上却容易引导读者将“纳威”与“预知未来”直接划等号，导致理解偏差。相较之下，《恢复本》另辟蹊径，采用“申言者”这一非宗教文化词汇，赋予其新的神学意涵，并在经文语境中辅以注解，引导读者更准确把握原文含义。这种做法无疑是一种更具针对性的

<sup>12</sup> 《恢复本》，出七1注1。

<sup>13</sup> 许多圣经学者亦借此经文（出七1）来阐释“纳威”的定义，认为其本质是“舌人一替神说话的人”、“代言人”或“发言人”等。例如李荣芳，《阿摩司注释》，1；Cornelius Houtman, *Exodus*, vol. 1, Historical Commentary on the Old Testament (Kampen: Kok Pub, 1993), 525; Dennis Prager, *The Rational Bible: Exodus* (Washington, DC: Regnery Faith, 2018), 79.

<sup>14</sup> 《恢复本》，民十一29注1。

翻译策略，不仅修正了长期以来的误解，也为圣经翻译提供了新的思考维度，值得未来译者持续探讨与借鉴。

## 二、如何成为“纳威”？

本节将聚焦于《旧约》中“纳威”所展现的若干核心特征，主要包括四方面：“神的选立”、“神的呼召”、“异象”以及“耶和华的灵”，即成为“纳威”的必备条件。<sup>15</sup>在此基础上，本文将对《和合本》、《新译本》与《恢复本》在忠实再现希伯来原文及修正既有中文理解方面进行综合评估。

### 1. 神的选立

正如前文所述，成为“纳威”首先需要有神的选召。然而，这一过程并非一蹴而就，而是包含选立与呼召两个阶段。以耶利米的经历为例，《耶利米书》一5记载：

我未将你造在腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已分别你为圣；我已派你作列国的先知。——《和》

我使你在母腹中成形以先，就认识你；你还未出母胎，我已把你分别为圣，立你作列国的先知。——《新》

我未将你造在母腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已将你分别为圣；我已派你作列国的申言者。——《恢》

此处经文指出，耶利米的“纳威”职分早在出生之前就已被神拣选设立。除了“纳威”一词外，《恢复本》此节的翻译与《和合本》几乎一致。然而，《和合本》/《恢复本》与《新译本》两者之间在翻译前半句的动词 **אֶצְרֶךָ** 上出现差异：《和合本》/《恢复本》译为“造”，而《新译本》译为“使成形”。这一不同直接影响了读者对时间点的理解。

此动词的原型 **יצר** 确实包含“成形”之意（如同铁匠打造器具，见赛四四12），亦可指“创造”（如创二7）。但在本节中，学者

<sup>15</sup> 需要注意的是，并非所有《旧约》中“纳威”的经历都涵盖这些要素，他们的身份与职能也不仅限于这些特征。

对其确切含义存在一定争议。若理解为“成形”，则可解读为：神在耶利米成孕后、成形之前知晓他。持此观点的学者如特伦斯·弗雷瑟姆（Terence Fretheim）认为，“该动词表明神的决定是在耶利米完全成形之前做出的，而不是在其受孕之前。”<sup>16</sup>这一理解与《新译本》的翻译相契合。然而，若将 יצר 理解为“创造”，则意味着神在耶利米尚未受孕之前便已认识他。这一观点得到了《旧约希伯来语和阿拉姆语辞典》（HALOT）<sup>17</sup>以及格奥尔格·菲舍尔（Georg Fischer）<sup>18</sup>等学者的支持，强调此处的时间点指向受孕之前。这一理解亦体现在《恢复本》的翻译上。因此，这两种翻译差异不仅反映了译者对 יצר 语义的不同理解，也进一步影响了读者对“神认识‘纳威’的时间”这一神学议题的把握。

虽然单凭词义的争论无法断定哪一版本更为准确，但若从圣经的整体互文性来看，《和合本》与《恢复本》在此处的翻译似乎更契合新旧约的一致见证。例如，《以弗所书》一4记载：“就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们。”这表明神的拣选乃是在受孕之前，甚至在创世以前便已发生。由此观之，相较于《新译本》强调神在“成形”过程前的认识，《和合本》与《恢复本》“造”的翻译更符合神在创造之前就已认识并拣选人的理解。

## 2. 神的呼召

“纳威”的选立发生在出生之前，但神的呼召则是在其人生的某个阶段。同样以耶利米为例，他在年轻时被神呼召（耶一6-7）。在《耶利米书》一10，神对他说道：

看哪，我今日立你在列邦列国之上，为要施行拔出、拆毁、毁坏、倾覆、又要建立栽植。——《和》

今日我立你在列邦列国之上，为要拔出、拆毁、毁灭、倾覆，又要建立和栽植。——《新》

<sup>16</sup> Terence E. Fretheim, *Jeremiah*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA: Smyth & Helwys Pub, 2002), 49-50.

<sup>17</sup> Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *HALOT* (Leiden: Brill, 2000), 3901.

<sup>18</sup> Georg Fischer, *Jeremia 1-25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2005), 133-34.

看哪，我今日派你在列邦列国之上，为要拔出并拆毁，毁坏并倾覆，建造并栽植。——《恢》

这节经文属于典型的诗歌体裁文本。众所周知，在各种翻译体裁中，诗歌翻译无疑是最具挑战性的类别之一。正如翻译家许渊冲所言：“译诗除了传达原诗内容之外，还要尽可能传达原诗的形式和音韵。”<sup>19</sup>《旧约》诗歌的翻译同样面临这一挑战。罗伯特·阿尔特（Robert Alter）在谈及将《旧约》诗歌翻译成英文时指出：“显然，不可能在英文中创造出与圣经诗歌音律接近的对应表达。”<sup>20</sup>《旧约》中许多“纳威”的发表都采用了诗歌形式，但中文译者往往更侧重于传达内容本身，而忽视了对诗歌修辞和韵律的诠释，这使得诗歌在翻译后变成了通俗的叙述文。莱奈尔·佐格博（Lynell Zogbo）和恩斯特·温德兰（Ernst R. Wendland）则提醒我们，许多诗歌经文的深层含义正是借由其节奏、韵律和结构呈现的，因此“将诗歌一贯地翻译成平淡的散文，实际上是对圣经的不忠信。”<sup>21</sup>

以耶一 10 的后半节为例，原文中连续出现六个动词（拔出、拆毁、毁坏、倾覆、建造、栽植）。但从希伯来原文的句法结构和音韵编排来看，这六个动词并非孤立存在，而是按照两个一组的形式排列。

| 原文                  | 发音                              |
|---------------------|---------------------------------|
| לְנָתוּשׁ לְנָתוּץ  | <i>li n to sh - li n to tz</i>  |
| לְהַאֲבִיד לְהַרוֹס | <i>le ha (a)vid - la ha ros</i> |
| לְבָנוֹת לְטוֹעַ    | <i>li v not - li n toa</i>      |

押韵与对称性是此处动词成对排列的有力证据。第一组的两个动词除词尾外，三个辅音和两个母音完全相同，均发音为 *li n to*，形成了一致的音韵结构；第二组的两个动词开头分别为 *le ha* 和 *la*

<sup>19</sup> 许渊冲，《翻译的艺术》（北京：五洲传播，2006），73。  
<sup>20</sup> Robert Alter, *The Art of Bible Translation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019), 94.  
<sup>21</sup> Lynell Zogbo and Ernst R. Wendland, *Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating* (Miami, FL: United Bible Societies, 2020), 8.

ha，发音近乎相同，形成了押头韵的效果；第三组的两个动词均以 li 开头，且第二个母音均为 o，同样构成对称。这种成对的排列不仅体现了希伯来诗歌在音韵和句法上的和谐，也增强了宣告的节奏感和权威性。

在三个中文译本中，只有《恢复本》成功地捕捉到了这三组成对的现象，将其翻译为“拔出并拆毁，毁坏并倾覆，建造并栽植。”这种“并列+对仗”的翻译形式，虽然无法完全再现原文中复杂的排比和对称，但在很大程度上已实现了许渊冲所强调的“尽可能传达原诗的形式”。而《和合本》和《新译本》则将六个动词逐一列出，未能展现彼此之间的配对关系，导致译文在节奏和结构上的完整性大大削弱。

理解这种三组成对的结构，不仅有助于欣赏经文的编排和音韵，更对深入理解其内容具有重要意义。杰克·伦德邦（Jack Lundbom）和弗雷瑟姆均指出，这里动词的三组成对构成了一种刻意的交错结构（Chiasmus）。对这一结构的研究有助于深入挖掘经文的含义和内在逻辑。<sup>22</sup> 因此，《恢复本》成功保留了这一结构，使中文读者更容易察觉到这一诗歌特征，从而为进一步深化理解经文内涵提供了可能性。

### 3. 看见异象

在希伯来语中，表示“异象”的词汇通常包括 רָאוּ (如赛一 1)、מֵרָאָה (如结一 1) 和 מַחְזָה (如创十五 1)，其原意都与视觉有关。《旧约》中许多“纳威”的职分都始于他们所看见的异象（如赛一 1；结一 1-3；摩七 1；但七 1；撒上三 15；番一 1；鸿一 1）。这些异象往往以视觉画面的形式呈现，具有丰富的象征意义。由于圣经对这些异象往往并未作直接解释，读者们因此常热衷于研究其内涵，试图揭示其中所包含的个人启示、以色列与人类的历史和命运、弥赛亚的预言，以及未来的审判与救赎等深层信息。

<sup>22</sup> Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1999), 235; Fretheim, *Jeremiah*, 51.

然而，并非所有“纳威”都必须借由异象获得启示。摩西就是一个例外。《民数记》十二章记载，神特别强调他与摩西的交流是直接而明显的，无需借助异象。相较之下，其他“纳威”则通常是透过异象来认识神（民十二6）：

你们中间若有先知，我耶和华必在异象中向他显现……

—《和》

如果你们中间有先知，我耶和华必在异象中向他显现……

—《新》

你们中间若有申言者，我耶和华必在异象中使他认识我……

—《恢》

在《旧约》中，表达“显现”的希伯来词汇多与 רָאָה（看见）有关（如创十二7、出三2、1四1、撒上三21），或与 גָּלָה（揭露、揭示）相关（如创三五7、撒上二27），皆强调“视觉性”的经验。然而，在民十二6中，《和合本》和《新译本》翻译为“显现”的希伯来语原文是 עָתִידָהּ，其词根为 יָדַע（知道、认识），而 עָתִידָהּ 是其反身形态，意为“使自己被认识”。其语义焦点并不在于“看见”或“揭示”，而是在于“认识”和“理解”。权威的圣经希伯来文词典皆未将 יָדַע 定义为单纯“显现于人前”的动作。<sup>23</sup>相反，יָדַע 所表达的“认识”是一种更为深层的认知，涉及与被认识对象之间的关系。丹-阿德里安·佩特雷（Dan-Adrian Petre）对 יָדַע 提出了恰当的定义：“其基本含义是通过接触和经历而产生的认知，这种源于感知经历的认识可以体现在不同的情境中，表明从经历而来的信念、觉察、识别或理解。”<sup>24</sup> 因此，将 עָתִידָהּ 简单翻译为“显现”并不准确。

在三部中文译本中，只有《恢复本》采用了“使他认识我”这一表达，准确地传达了原文所强调的“认识”这一概念。这一翻译

<sup>23</sup> 如《布朗-戴华亚-布里斯辞典》（BDB）、《旧约希伯来语和亚兰语辞典》（HALOT）、《古典希伯来语词典》（DCH）、《旧约神学词典》（TLOT）及《旧约神学辞典》（TDOT）。

<sup>24</sup> Dan-Adrian Petre, *Knowing God as an Evangelical: Towards a Canonical-Epistemological Model* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2023), 98.

也突出了异象的目的，即“纳威”是通过神所赐的异象，达到对耶和華的认识和理解。正如摩西与神“面对面”交谈的经历所显示的，异象的最终目的并非单纯的视觉体现或表面的神迹，而是使“纳威”能够认识神的属性、旨意和作为。<sup>25</sup>

#### 4. 耶和華的灵

耶和華的灵临到也是成为“纳威”的一个核心条件。在《民数记》十一 29 中，摩西说道：“惟愿耶和華的百姓都是‘纳威’，愿耶和華把他的灵放在他们身上！”《尼希米记》九 30 也提到，耶和華是借祂的灵通过众“纳威”来警戒以色列的百姓。由此可见，“纳威”之所以能够忠实地履行职分，乃是因为耶和華的灵临到他们。《旧约》中还记载了多位“纳威”领受神灵的经历，如以赛亚（赛六一 1）、弥迦（弥三 8）、以西结（结二 2，十一 5）等。

然而，神的灵的运行是一个奥秘。在《旧约》中，神的灵不仅降临在“纳威”身上，还曾降临在其他人物身上，例如一些士师（士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 6、19，十五 4）、祭司（代下二十 14，二四 20）、勇士（代上十二 18）和君王（撒上下 13）。神的灵似乎如“风”一般，<sup>26</sup>来去无定，使原本并非“纳威”的人，在灵降临时也能短暂地展现出“纳威”的特征。扫罗的经历就是最典型的例子。在他受膏为王后，撒母耳预言他将遇见一群“纳威”，神的灵会临到他，他也将像“纳威”一样说话。果然，事情完全应验，以至人们惊讶地问：“扫罗也列在‘纳威’中吗？”（撒上下 13）。

在这一事件中，耶和華的灵临到扫罗所使用的动词是 **נָחַץ**。在不同的中文译本中，该动词的翻译各有不同：

<sup>25</sup> 从互文性的角度来看，诗篇 103:7 为理解这一概念提供了重要参考。经文提到：“神使摩西知道他的法则”，其中“知道”同样源自词根 **יָדַע**。尽管神与摩西是“面对面”直接相交，而“纳威”则是通过异象来认识神，但二者的目的却是相同的一都是为了使人认识神的公义法则。

<sup>26</sup> 在希伯来语中，**רוּחַ** 一词兼具“灵”和“风”两种含义。这种双重语义反映了二者在动态特质上的相似性。

耶和华的灵必大大感动你（6节），神的灵大大感动他（10节）——《和》《新》

耶和华的灵必冲击你（6节），神的灵冲击他（10节）——《恢》

希伯来动词 **צִלַּח** 在《旧约》中具有两种含义。《布朗-戴华亚-布里斯辞典》（BDB）将 **צִלַּח** 在这两处经文的语境中定义为“冲击”，尤其指一种突然的占有。<sup>27</sup> 希伯来语科学院出版的期刊也认为，**צִלַּח** 在此可理解为“快速地通过或前进”。<sup>28</sup> 因此，《恢复本》译为“冲击”更准确地反映了原文所表达的“突然、强烈、不可抗拒”的力量，忠实于语境。

**צִלַּח** 在《旧约》中另一含义是“使通达、繁荣、成功”（如民十四 41；赛五三 10，五四 17；结十七 9-10）。<sup>29</sup> 将 **צִלַּח** 翻译为“大大感动”可能正是基于这一含义的延伸。此外，这一翻译也可能源自《和合本》和《新译本》译者对“耶和华的灵”主要功用的理解，即认为神的灵的工作在于“感动”人心。这种理解体现在其一些《新约》经文的翻译，例如：“被神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。”（林前十二 3）；“愿主耶稣基督的恩惠、神的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在。”（林后十三 14）；“不要销灭圣灵的感动。”（帖前五 19）。<sup>30</sup> 在这些经文中，译者倾向于将圣灵的工作理解为一种内在的感动和引导。因此，沿着这一思路，将《旧约》中 **צִלַּח** 描述为神的灵“大大感动”就显得顺理成章。

<sup>27</sup> Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1994), 852.

<sup>28</sup> "שוח, שמשמעותו תנועה מהירה, טרופה", Yalon Hanoach (Yalon Hanoach), *Lēšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 27-28, no. 2 (1963-1964): 82.

<sup>29</sup> **צִלַּח** 的两种含义在语义上可能存在某种联系，但目前尚缺乏确凿的语言学或历史证据来证明它们之间的关联。参 Hayim Tawil, "Hebrew **צִלַּח/הֲצִלַּח**, Akkadian **Ešēru/Šūšuru**: A Lexicographical Note," *Journal of Biblical Literature* 95, no. 3 (1976): 405-13.

<sup>30</sup> 这三处经节均出自《和合本》。《新译本》除林后十三 14 未翻译为“圣灵的感动”外，其他经文均译为“感动”；而《恢复本》在这三节中均未采用“感动”的翻译。

虽然权威辞典认同在《撒母耳记上》十章 6 和 10 节中，将 **נָחַץ** 理解为“冲击”更为准确，但不能就因此而断言《和合本》和《新译本》将其翻译为“大大感动”就是错误的。毕竟，**נָחַץ** 确实具有“冲击”和“使通达、成功”两种不同的含义。然而，从扫罗的另一段经历中可以得出结论，在此处将其译为“大大感动”确实是错误的：在撒上十八 10 中，神的灵（或从神而来的灵）再次临到扫罗，但这次却是消极的——扫罗失控，甚至试图用枪将大卫刺透在墙上。而这一幕中，从神而来的灵临到扫罗的动作同样使用了动词 **נָחַץ**。

《恢复本》在此处保持了翻译上的一致性，继续将 **נָחַץ** 翻译为“冲击”。然而，《和合本》和《新译本》显然在这一节遭遇了翻译上的难题。如果其译者在撒上十 6 和十 10 中将 **נָחַץ** 翻译为“大大感动”，是基于对圣灵“正面作用”的神学理解，那么为何在十八 10 中“大大感动”却会导致扫罗企图杀害大卫？为了解决这一神学上的张力，两部译本在十八 10 中都刻意回避了“大大感动”这一翻译。《和合本》在此处改为“大大降在”，而《新译本》则选择了更简略的“降在”。<sup>31</sup> 这种前后翻译结果的不一致，正说明了“大大感动”是译者根据自身神学理解所作的主观诠释，而非对原文含义的忠实呈现。

因此，《恢复本》对 **נָחַץ** 在不同语境下保持了翻译一致性。相比之下，《和合本》和《新译本》由于受到神学立场的限制，在遇到与自身神学理解不符的情境时，不得不调整翻译策略，反而暴露出“大大感动”这一译法的不准确性。

## 结论

本文围绕“纳威”为研究框架，基于希伯来原文，对《和合本》、《新译本》和《恢复本》进行了若干比较与分析。通过这些

---

<sup>31</sup> 对于《新译本》而言，在同一卷书中，同样的词在几乎相同的语境下被采用了截然不同的翻译，且未作出任何附注解释，这明显违反了其六大翻译原则中的第五条：“同一书卷、作者的用词尽量统一，若为译文顺畅等原因而改用其它词语，则在附注说明。”

对比，可以对《恢复本》在原文翻译策略和整体表现得出以下总结：

首先，《恢复本》在翻译策略上敢于突破传统，未拘泥于已被广泛接受但存在偏差的译文术语。面对词汇空缺和翻译难题，它能采用语义创新或扩展的方式，力求更准确地传达原文的本义，避免因文化和神学背景的差异而导致的误解。

其次，《恢复本》在原文翻译上的准确性尤为突出。无论是通过参考主流希伯来文旧约学者的研究成果，还是在同卷不同章节中保持一致的严谨性，抑或是从整本圣经的互文性的呼应，这一点都得到了充分有力的证明。此外，《恢复本》在修辞和韵律方面也尽可能保持原文的诗歌结构和节奏感，使译文在内容和形式上更贴近原文的文学特征。

因此，从希伯来原文的角度来看，《恢复本》无疑是现有中文译本中，在忠实度和准确性上表现最为出色的版本之一。对于有志于深入研读圣经的学者和信徒而言，它提供了一个值得信赖的文本基础，成为理解和诠释圣经的重要参考。同时，它也为未来的中文圣经译本提供了优秀的借鉴范例，在忠信传播这一神圣文本上作出了卓越的贡献。

## 作者介绍

（以姓氏汉语拼音为序）

### 白信来

理学博士，中国科学院博士（1988），美国西北大学博士后（1989）。曾任美国联合碳化物公司研发中心研究员（1990–2000）；水流职事站简体中文分站负责人（2001–2010）；学者福音负责人（2011–2020）。现任亚洲研究中心（Asia Research Center, ARC）研究员，安那翰圣经真理教会事奉全时间训练壮年班（FTTMA）教师，教授“三一神与神的话”和“福音交通”。合作编著《解剖毒瘤》、《辨明真道》、《人啊，你在哪里：福音问答六十题》、《新人人生》、《新人见证》、《福音讲坛》和《福音证实》等著作。

### 曹 坚

2009年获耶路撒冷希伯来大学哲学博士学位；专任中山大学哲学系（广州）教授，博士生导师；兼任《圣经文学研究》和《道风：基督教文化评论》编委，以及广东省民族宗教学会理事会副会长；代表性著作 *Chinese Biblical Anthropology: Persons and Ideas in the Old Testament and in Modern Chinese Literature* (Wipf & Stock 2019)，另发表学术论文数十篇。

### 冯成伟

富勒神学院神学研究博士（副修新约研究），现任富勒神学院神学与领导力附属助理教授，同时担任加州大学尔湾分校讲师、佩珀代因大学兼任教授。他同时担任五旬节研究学会（Society for Pentecostal Studies）神学兴趣小组负责人、牛津跨信仰论坛（Oxford Interfaith Forum）研究员及亚洲研究中心（ARC）学术研究员。其作品作包括专著 *Science, Religion(s), and Spirit(s) in China: A Constructive Chinese Theology of Creation Based on Jingjiao's Qi-tological Theology, with a New English Translation of the Entire Tang Jingjiao Corpus* (Brill, 2025) 和 *Spirits and Chinese Religiosity: Retelling the History*

of Chinese Christianity from a Pentecost Perspective (Springer Nature, 2025), 以及近三十篇发表于诸如 *Scottish Journal of Theology*, *International Bulletin of Mission Research* (IBMR), *Zygon*, *Dialog*, *Theology and Science* 等权威期刊的论文与章节。

### 郭望辉

以色列特拉维夫大学希伯来圣经博士候选人, 美国富勒神学院教牧学博士; 并获耶路撒冷希伯来大学的希伯来圣经与古近东历史硕士、希伯来文学与比较文学硕士学位。研究聚焦希伯来原文与古近东语言语境, 综合现代文学理论与叙事批评、语义分析、互文性及跨文化比较等方法, 专注探讨圣经文本的叙事策略与诠释建构。相关成果发表于 *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT) 等国际权威期刊。以色列留学圣经学者协会创始人, 致力推动华语学界与国际圣经研究对话与学术互通。

### 赫韦利 (Wesley Huff)

多伦多大学威克里夫学院的新约博士候选人, 现任加拿大护教学协会 (Apologetics Canada) 副主席, 曾受邀亮相全球多个顶级公共平台, 包括 Joe Rogan Experience, Piers Morgan Show 等众多节目。他致力于证明基督教信仰兼具理性可信度与存在满足感, 为此积极参与与全球各地关于信仰与宗教议题的公开对话、辩论及跨宗教活动。

### 雷麦可 (Michael M.C. Reardon)

多伦多大学哲学博士, 现任加拿大基督教学院 (Canada Christian College) 及研究生神学研究院学术院长兼新约与历史神学教授。他同时担任埃克斯坦犹太-基督教关系研究所所长 (Eckstein Institute for Jewish-Christian Relations)、亚洲研究中心 (Asia Research Center, ARC) 高级宗教政策分析师, 以及国际信仰捍卫者协会 (Faith Defenders International) 董事会副主席。其近期著作包括 *Transformed into the Same Image: Constructive Investigations into the Doctrine of Deification* (IVP, 2024), *The Seed of Abraham: Intersections of Jewish and Christian Thought* (Pickwick, 2025), 并发表多篇探讨三一神学、释经学及新约背景的学术论文。

## 金珂婷 (Kirsteen Kim)

伯明翰大学博士,现任富勒神学院保罗·E·皮尔森 (Paul E. Pierson) 世界基督教讲席教授、宣教学研究 中心 (Center for Missiological Research) 副院长及全球研究院院长。曾在韩国和印度生活工作,其研究兴趣受全球经历启发,涵盖宣教学、跨文化神学、世界基督教及发展研究等领域。著有三部关于宣教灵性学的专著,包括 *The Holy Spirit in the World: A Global Conversation* (2007) 与 *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission* (2012)。她与丈夫 Sebastian C.H. Kim 合著 *A History of Korean Christianity* (2015) 及 *Christianity as a World Religion* (third edition, 2025)。她撰写了约 200 篇论文与专著章节,并主编多部著作。她曾为众多机构提供咨询,并与欧洲、北美、亚洲、非洲和大洋洲的教会及学术论坛开展合作并发表演讲。其当前研究聚焦于宣教神学及世界基督教视角下的神学实践。现为博睿出版社 (Brill) 的“世界基督教中的神学与宣教” (Theology and Mission in World Christianity) 丛书主编。

## 刘昭隽

英国杜伦大学翻译学博士,英国布里斯托大学圣经研究硕士,英国巴斯大学翻译兼口译硕士。现任水流职事站中英文编辑。著有论圣经翻译的英文学术论文数篇,分别刊载在 *Religions*、*Journal of Translation* 和 *Journal of Language, Culture, and Religion* 等英文期刊上。2024 年专论圣经翻译中神化教义的英文专文收录在 InterVarsity Press Academic 出版的 *Transformed into the Same Image* 一书中;2025 年合著英文专文“信仰的奥秘”刊登在英文神学杂志 *Affirmation and Critique* 上。

## 任东升

中国海洋大学外国语学院教授,博士生导师。研究领域为国家翻译实践、涉海战略翻译、宗教翻译思想。青岛市新型研智库国家翻译协同创新中心主任,中国英汉语比较研究会语言服务专业委员会副会长,中国翻译协会理事,中国宗教学会理事。主持完成国家社科基金一般项目 2 项,其他项目 7 项。发表论文 90 余篇。现主持教育

部重大项目子课题 1 项。出版专著 3 部，译著 5 部，主编“十二五”国家级教材获山东省一流教材，山东省优秀研究生指导教师，国家教学成果二等奖（第三位），民盟中央先进个人。

### 王艾明

瑞士巴塞尔大学神学博士（Dr. Theo.）、纳沙泰尔大学荣誉博士（Dr.h.c.）；在原中华圣公会南京圣保罗教堂领洗；按牧；历任金陵协和神学院教务长、副院长、《金陵神学志》主编、教授等（1999–2016）；曾在加拿大多伦多华人教会牧会；并在瑞、法、美、德、日、韩、加等国参加学术活动或证道。现为自由职业者。主要出版物：《神学，教会在思考》，北京；《马丁·路德及新教伦理研究》，南京；《加尔文神学与中国教会》，香港；《王道：21 世纪中国教会与公民社会的神学》，松谷晔介译，东京；《体制教会与自由教会》，香港。

### 王世平

台湾科技大学应用外语系教授。英国诺丁汉大学博士；美国印第安那大学语言学硕士，加州大学洛杉矶分校中东系及加州大学伯克利分校语言系交换生。师承英国皇家院士 Michael McCarthy 博士：语料库语言学、文本/言谈分析、词汇分析与学习。论文发表于 *Journal of Pragmatics*、*Sage Open* 等。

### 徐淑瑛

美国南加州大学语言学博士，台湾中山大学教授。教授语言学相关科目。研究方向包括形式句法学、句法意义介面、汉语句法、英语文法教学、圣经汉译。曾发表句法、圣经翻译等中英文期刊论文（*Linguistics*, *Language and Linguistics*, *Journal of Chinese Linguistics*, *Studies in Prosodic Grammar*、台湾宗教研究、亚太跨学科翻译研究等），以及专书之专章论文（华人基督教之本土与全球发展研讨会论文集，*Reference Grammar of Chinese*, *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, *Handbook of Chinese Linguistics* 等）。

## 徐熊书晨

普林斯顿神学院神学硕士，加拿大亚伯达大学历史博士。现任亚伯达大学历史系讲师。他的研究领域有：中国现代史、华人基督徒传播史、全球化与移民研究，以及印刷与媒体文化等。

## 游 斌

博士生导师，中央民族大学宗教研究院院长、梵蒂冈与世界天主教研究中心主任。研究方向：基督教中国化、宗教对话、圣经研究。主要著作包括《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》、《古代以色列人的历史记忆和族群构建》、《基督教史纲》、《比较经学》、《主祷文详解》和《基督教礼仪详解》等。

## 查常平

笔名西美正，批评家，圣经学者，《人文艺术》主编，四川大学道教与宗教文化研究所基督教研究中心教授。出版专著《日本历史的逻辑》（1995）、《历史与逻辑——作为逻辑历史学的宗教哲学》（2007）、《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较》（2007；2021 修订本）、《历史与逻辑——逻辑历史学引论》（2022 修订本）、《新约的世界图景逻辑》（第一卷，引论，2011）、《当代艺术的人文追思（1997–2007）》（上、下卷，2008）、《中国先锋艺术思想史》（第一、二卷，2017）、《当代艺术的人文批评》（2019）、《人文批评中的生态艺术》（2021）。主编《人文艺术》论丛（1–20 辑）、“基督教文化经典译丛”等。2020 年，英文刊物《当代中国思想》（Contemporary Chinese Thought）专辑讨论其学术成果。

## 赵少杰

哲学博士，先后毕业于香港科技大学、香港中文大学与香港大学，主修计算机工程与教育学，后转入神学研究，毕业于香港中国神学研究院、美国 Wheaton College 及 Biola 大学 Talbot 神学院。现任南加州正道福音神学院及亚洲研究中心研究员，研究方向包括圣经诠释、系统神学、灵命塑造、神学教育及中国基督教历史。其近年发表著作包括“追寻更好的译本”（《福音与中国》，2022）、“敬

虔主义的中国化”（Fortress Press, 2023）、“神学教育在中国与倪柝声属灵教育理念和实践初探”（台湾文艺, 2024）及“成神论——作为塑造性神学教育的神学基础与目标”（IVP Academic, 2024）。近著有《新约字词研究》（橄榄华宣, 2025），并译有罗伯特·郭维德（Robert Govett）著《进国度之路》（基督徒经典翻译社, 2021）。

### 周复初

台湾清华大学动力机械博士，台湾中央大学杰出教授、荣誉教授，近年主要研究圣经汉译、中国基督教之本土与全球发展。

# 总索引

## A

- 阿福德 (Henry Alford), 200, 273, 276  
 埃布拉文书 (Ebla Tablets), 288  
 爱任纽 (Irenaeus), 79, 81, 97, 104, 148, 252  
 阿卡德语 (Akkadian), 288  
 阿奎那 (Thomas Aquinas), 99–106, 109, 113, 254  
 阿里乌主义/亚流派 (Arianism), 91–95, 103–104, 109–113  
 安波罗修 (Ambrose), 228  
 安息, 15–25, 27–28, 30–32  
 安息年, 24  
 安息日, 16, 18–25  
 安歇 (Menuha), 23  
 奥古斯丁 (Augustine), 42, 47, 79, 157, 228, 252  
 奥秘派, 120

## B

- 白话文, 182, 188  
 白日升 (Jean Basset), 265  
 《巴门宣言》 (Barmen Declaration), 240  
 鲍康宁 (Frederick Baller), 117–118  
 保罗 (使徒), 4, 51, 57, 66, 68, 71–72, 74, 83–84, 88, 113, 139–140, 145–148, 150, 153–154, 168–170, 173, 176, 181, 230–231, 238–243, 245–248, 250–251, 260, 262, 265, 273, 275  
 巴特 (Karl Barth), 37, 58, 224, 240  
 巴西流 (Basil of Caesarea), 16, 157  
 被提, 232–233  
 本体论, 19, 22, 25, 28, 88, 111  
 本土化, 12, 119, 128, 132, 179, 181, 190

本质主义 (essentialism), 9

## C

- 抄本, 57, 195, 198, 200–203, 217, 224  
 程颢, 26–27, 29, 31  
 成神/神化 (theosis/deification), 80–82, 88–89, 120, 128, 131, 136, 148, 154, 283  
 成圣, 17, 22, 47, 118–119, 156, 236–237  
 程颐, 27, 29, 31  
 称义, 46–47, 64, 118, 131, 170, 181  
 崇拜, 32  
 重生, 81, 84–86, 120, 156–157, 162–164, 168, 171–172, 174–176, 210, 212–213, 220  
 创造, 15–24, 27, 30–32, 291–294  
 创造论, 15, 22  
 串珠, 67, 195–196, 198, 217–218, 280  
 处境化, 10, 193  
 词汇语法剖析 (lexico-grammatical profile), 137–138, 142, 154  
 赐生命的灵, 57–58, 175  
 慈运理 (Zwingli), 97

## D

- 大公会议/公会议, 47, 93–94, 96–97, 100–101, 104, 108, 110  
 大公教会, 91, 93, 96, 104, 107, 110–113  
 大贵格利 (Gregory the Great), 228  
 代言人, 291  
 大祭司, 53  
 大马士革的约翰 (John of Damascus), 104  
 达秘 (J. N. Darby), 56, 99, 200, 260, 273, 276  
 道成肉身, 48–49, 58, 61, 81, 95–96, 100–101, 104, 109  
 《道德经》, 28  
 道家, 28

道教, 29, 31  
大使命, 220  
大卫 (David), 299  
德理慈 (Franz Delitzsch), 252  
得荣耀, 175–176, 212, 217–219  
狄奥尼修斯 (Dionysius), 107  
狄迪莫斯 (Didymus), 108  
地方教会/召会, 91–92, 96–97, 106, 113, 271–273, 285  
狄考文 (Calvin Mateer), 117  
第三空间理论 (third-space), 237  
东方教会, 5  
动态对等, 63–64, 67–68, 70, 72–73, 88, 115

## E

俄利根 (Origen), 79–80, 104, 107, 168, 174, 229, 236  
二元论, 251–252, 267  
儿子名分, 168–170, 230

## F

翻译研究, 115–117, 136  
分赐, 80–82, 87–89, 121–122, 127, 134, 176, 199, 204, 215, 219  
芬乃伦 (Fénelon), 47, 120  
佛教, 29, 31  
复活, 4, 232–235  
富善 (Chauncey Goodrich), 117  
副文本 (paratext), 191–194, 196, 220–222  
福音派, 91–94, 117, 135

## G

盖恩夫人 (Madame Guyon), 47, 98, 120, 253  
改革宗, 91–92, 112, 117–119, 127, 133–135, 245, 251  
戈代 (F. L. Godet), 276  
葛兰特 (F. W. Grant), 276

工具格 (instrumental), 139, 141  
公认经文 (Textus Receptus), 202  
构建性基督论, 36  
构建性神学, 49, 61  
关联理论 (Relevance Theory), 115  
《管子》, 28  
古近东, 287–288  
国度时代, 234–235  
郭维德 (Robert Govett), 277

## H

汉语神学, 16, 32, 101, 105, 182, 186, 283  
赫德 (John Heard), 252  
和好, 130–131  
贺清泰 (Louis de Poirot), 191, 195  
合一运动, 119  
贺智 (Charles Hodge), 251  
厚翻译 (thick translation), 183, 188–189  
后现代, 39, 44–45  
后殖民, 7–8  
幻影论, 111  
华人诺斯底主义, 282  
话语传播循环, 186  
话语更新, 179, 188–189  
话语权, 184, 186, 188, 190  
会幕, 69, 74–75, 211  
魂生命 (soul-life), 161, 185, 189, 210, 266–267, 269, 280–281  
婚姻, 226, 232, 234–235  
霍孙 (J. S. Howson), 276  
互渗互存 (perichoresis), 48–49, 59–61  
互文性, 287–288, 293, 297, 300

## J

加尔文 (John Calvin), 91–92, 94, 97, 113–114, 170, 174, 251  
加尔文主义, 91–92, 119

迦克墩大公会议, 47  
 迦克墩信经, 35-36, 46, 48-50, 53, 57-61, 94, 96-97  
 迦南, 77  
 拣选, 121-122, 291-293  
 教父, 16, 68, 79-81, 89-90, 120  
 教会, 78-80, 117-119, 133, 136, 222, 228-230, 233-234, 236-240, 243, 245-247, 271-273, 275, 282-283, 285  
 教义神学, 37, 92, 112  
 加帕多家, 79  
 贾玉铭, 157  
 基督的身体, 73, 80, 88, 120-122, 125, 127-128, 132, 134  
 基督化 (Christification), 148  
 基督教王国 (Christendom), 5  
 《基督教要义》, 114  
 基督教中国化 (Sinicization), 15-16, 31, 35, 237-238, 271-272, 282, 285  
 基督论, 35-36, 46-50, 53-54, 57, 59-61, 79, 94, 96, 104, 107, 110, 208, 236, 260  
 基督人性受造 (说), 60, 91-92, 100, 110, 112-113  
 基督圣灵论, 59, 61  
 解放神学, 54  
 解经, 37-40, 57, 273-274, 279-280  
 诫命, 20-22, 71, 230, 290  
 受浸/受洗 (baptize), 47, 54-55, 83, 158, 184-185, 189  
 敬拜, 20, 22-25, 27, 30-31, 151, 156-157, 162, 164-166, 168, 175-176  
 敬静安息论, 31  
 敬静相入, 30, 32  
 经世计划, 21-22  
 敬以入静, 24  
 祭司, 53  
 救恩, 57, 77, 80-81, 85, 88-89, 110, 113-114, 118, 121, 127, 131, 134,

156-157, 162, 168, 174-176  
 救恩论, 110, 140, 175, 185  
 救赎, 41, 46, 51, 76-77, 81, 87, 100, 110-112, 118, 120-121, 131, 148, 222, 227, 231, 237, 240, 295  
 旧约, 17-18, 20, 37, 53, 57, 67-69, 74-79, 97, 106, 120, 156, 158-159, 172-173, 198, 201, 206, 211, 215, 223-224, 226, 242, 254, 279-280, 287-290, 292-298, 300  
 救主, 53-55  
 君士坦丁/康斯坦丁 (Constantine), 93-94, 96, 238-239

## K

凯波尔 (Abraham Kuyper), 92  
 凯利 (William Kelley), 276  
 开西运动/神学, 120, 236, 252, 284  
 康尼拜尔 (W. J. Conybeare), 276  
 克蓝麦 (Cranmer), 97  
 客旅, 21, 24  
 空间隐喻, 147, 154  
 孔子, 25  
 跨文化, 272, 284

## L

拉比犹太教, 222, 227-228  
 兰格 (G. H. Lang), 277  
 老子, 28  
 雷德罗 (John Laidlaw), 252  
 连动句, 144, 154  
 良心, 141, 239, 241, 244, 246-247, 262  
 两性基督论, 47  
 联合, 70, 73, 80, 82-83, 130-131, 147-148, 152-154, 156, 170, 172, 175-176, 210-211, 228-229, 234  
 怜为仁 (William Dean), 192, 196  
 利奥一世 (Leo I), 47, 103  
 李常受 (Witness Lee), 36, 46-47, 50-61, 67-68, 78, 81-82, 91-94, 96-101, 106, 113, 119-120, 135, 157,

160, 175–176, 198–200, 220, 236, 252, 260, 263, 267, 269, 271–280, 285, 290  
《礼记》，28  
利玛窦 (Matteo Ricci)，254, 256, 269  
灵魂，252–258, 260, 263–265, 267–269  
灵命，191, 193, 196, 201, 219, 221  
灵命塑造，196, 221  
灵性，156, 158, 160–161, 163, 172  
灵修神学，68  
灵修学，15–16, 25, 27, 31–32  
李荣芳，290–291  
历史解经，98  
理性主义，37  
理学，16, 25–30  
娄格斯 (Logos)，48, 104, 107, 207–208  
路德 (Martin Luther)，46–47, 49, 94, 97, 119, 157, 169, 194, 244, 248, 252, 276  
伦理解经，98  
《论语》，25–26  
《逻辑哲学论》，100  
罗马帝国，93, 238  
罗明坚 (Michael Ruggieri)，254, 269  
律法，19–22  
吕振中 (译经家)，179, 181–182, 190

## M

麦基洗德，53  
马克西姆 (Maximus the Confessor)，48, 80  
马礼逊 (Robert Morrison)，17, 187, 254, 265  
马殊曼 (Joshua Marshman)，254–255  
马所拉文本 (Masoretic)，222

《美国标准本》(英文 ASV)，199, 243, 249  
《美国标准译本》(英文 ASV)，141  
盟约，23, 27, 32  
《孟子》，26, 289  
门徒，4  
门徒造就，193, 220–221  
米德拉什 (Midrash)，228  
弥迦 (Micah)，297  
米怜 (William Milne)，254  
弥赛亚，222, 228, 295  
弥赛亚时间，222  
模成，176  
莫尔 (H. C. G. Moule)，276  
摩拉维亚弟兄，119  
末世论，119, 227–228, 231, 236–237  
摩西 (Moses)，21, 69, 291, 296–297  
目的理论 (Skopos)，65  
目的论 (Skopos)，115, 193, 220  
穆斯林，5

## N

那灵，55–56, 58–59, 61, 66, 77, 87–88, 163–164, 166–170, 172–176, 217–219, 257–260, 265, 268–269  
纳税，245, 247  
纳威 (nābī', 先知)，287–297, 299  
内里生命派，119  
内圣外王，282  
内住，128–129, 148, 156–157, 171, 175–176  
聂斯特留 (Nestorius)，47  
尼撒的贵格利 (Gregory of Nyssa)，228  
倪柝声 (Watchman Nee)，36, 46–47, 51, 56, 59–60, 67–68, 91, 97–99, 119, 157, 171–172, 175, 198, 236–237, 252, 262, 269, 271–277, 279–280, 282–286  
纽维尔 (W. R. Newell)，276

尼西亚公会议, 94, 104, 110  
 尼西亚信经, 48, 94, 97, 109  
 诺克斯 (Knox), 97  
 诺瓦替安 (Novatian), 107  
 奴仆救主 (Slave-Savior), 183, 185  
 女撒的贵格利 (Gregory of Nyssa), 252

## O

欧迪奇 (Eutyches), 47  
 《欧瑟亚》, 103  
 偶像崇拜, 240

## P

潘汤 (D. M. Panton), 277  
 佩剑, 239, 241, 244, 246, 250  
 彭伯 (George Pember), 280  
 平息处, 71–74, 89  
 普利茅斯弟兄们, 119  
 普世教会, 93, 97, 102, 104  
 普世性, 285–286

## Q

前现代读经, 39  
 启蒙运动, 78  
 《钦定本》(英文 KJV), 72, 133, 141, 180, 194–195, 199, 202, 225, 242–243, 249  
 启示, 91, 93, 95–96, 99–102, 106, 108, 113, 156, 158, 161–162, 164, 173–176  
 权柄, 239–250  
 权力博弈, 179, 185–186, 188, 190  
 全球化, 8  
 全球基督教 (Global Christianity), 284, 286  
 全球南方, 54, 61  
 诠释传统, 193, 196  
 诠释权, 181, 185, 187, 189  
 诠释学, 39, 63, 68, 74–75, 78–79, 88–91, 97, 183, 190

区利罗 (Cyril), 47–48  
 屈梭多模 (John Chrysostom), 169, 174  
 去殖民化, 35, 197

## R

人本主义, 42  
 人的灵 (人灵), 153, 156–158, 161–168, 170–171, 173–176, 206, 257, 260–262, 265  
 人位先存性, 59  
 认信, 45, 246  
 人性, 48, 50, 52–54, 58–61, 232–233  
 荣化, 120  
 荣耀, 69, 71, 74, 86  
 软实力, 5

## S

塞浦路斯的狄奥多勒 (Theodoret), 228–229  
 撒母耳 (Samuel), 297, 299  
 三分人观/人论 (tripartite anthropology), 234, 236–237, 251–252, 262, 267  
 三一论, 93–94, 97, 104, 110–111, 113  
 三一神/三位一体, 46, 48, 55, 59, 74, 76–78, 80–81, 86–88, 91, 93, 96, 120–121, 127–128, 154, 183  
 上帝, 15–25, 27, 30–32  
 神的灵 (神灵), 156–158, 161, 163–171, 173–175, 257, 260, 297–299  
 圣父, 93, 104, 107–112  
 圣灵, 4, 36, 54–59, 61, 66, 77, 84, 86, 90, 101, 111–112, 138, 141, 153, 156–158, 161–176, 180, 206, 213, 217–219, 257–260, 265, 269, 288, 298–299  
 圣子, 93, 103, 105, 108, 110, 170  
 耶和華, 20–22  
 耶稣基督, 4, 39, 48, 52–55, 57–58, 69, 76, 86, 92, 96–97, 111–112, 118, 142, 209, 215, 218–219, 220, 228, 237,

242, 246, 298  
 三元论/三元人论, 251–252, 267, 282  
 《尚书》, 25  
 神本主义, 42  
 神的差役, 239, 244, 247  
 神的国度, 13  
 神的呼召, 292–293  
 神的家, 212  
 神的经纶, 120–121, 125–128, 134–135, 199, 205  
 神的使命 (Missio Dei), 12  
 圣别, 148–149  
 圣殿, 22, 204, 206, 211–212, 228  
 圣化, 176  
 生机联合/联结, 70, 73, 82, 153–154  
 圣经翻译, 35–36, 40–44, 52, 59–60, 63–66, 74, 88–89, 115–117, 122, 126, 135–136, 181–183, 186, 188, 273–274  
 圣经翻译研究, 115–117, 136  
 圣经汉译, 179–180, 190  
 圣经鉴别学, 38–40, 43, 57, 60–61  
 圣经神学, 16, 37, 270, 288, 290  
 圣经书卷 (含创世记至启示录全卷索引), 详见原稿各卷排列  
 圣灵基督论 (Spirit Christology), 36, 54, 57, 59, 61  
 圣灵论, 157, 175  
 生命, 119, 121, 126–134  
 生命读经, 67–68, 78  
 生命树, 78–79  
 圣日, 16–21  
 《圣咏》, 103  
 圣域, 237  
 神迹, 213–215, 217  
 审判, 295  
 神权政体 (theocracy), 238–239  
 神人二性, 93, 96, 104, 111  
 神人关系, 156–158, 161–162, 168, 175–176, 222

神圣的生命, 127–129, 131, 134, 204, 210  
 神性, 48, 50, 52–53, 58–60, 94–96, 103, 111, 121, 182, 208–210, 213, 215–216, 233, 257  
 《神学大全》, 100–101, 105, 109  
 神学诠释, 68, 78, 196, 201, 204, 210, 217, 219–220  
 神学人论, 82, 84  
 神学释经, 35–37, 39–40, 42–43, 45–46, 60, 222  
 神学思想, 115–117, 119, 122, 125–126, 134–136  
 神学译经, 35–36, 40–41, 43, 45–46, 59–60, 222  
 神学预设, 35, 159  
 神学载体, 183, 186  
 神言, 184  
 申言者 (prophet), 184–186, 290–292, 296  
 舌人, 290–291  
 史百克, 47  
 施恩座, 71–72, 74–75  
 诗歌, 294–295, 300  
 实践神学, 37  
 十诫, 21–22  
 世界基督教 (World Christianity), 3–13, 272, 284  
 世界宗教, 4, 6–8, 10  
 世界宗教范式, 7  
 《诗经》, 25  
 释经, 35–40, 42–43, 45–46, 60, 64–65, 68, 74, 79–80, 88–89, 92, 97–98, 157, 162–163, 168, 174–175  
 使徒信经, 94, 97  
 十字军东征, 5  
 守安息日, 20–22  
 首生者, 49–53, 60, 92–95, 99–100, 112  
 受造, 46, 49–53, 60, 91–97, 99–100, 102–106, 108–113

双关语, 212–213  
 水流职事站 (Living Stream Ministry), 65, 67, 79  
 书拉密女, 233, 235  
 属灵的长大, 126, 131  
 属灵经历, 68, 74, 88, 156–157, 161–162, 167–168, 175–176  
 《属灵人》, 252, 269  
 属灵实际, 73, 75, 89, 166, 206, 211  
 顺服, 239–240, 242, 244–250  
 属性相通 (communicatio idiomatum), 48–49, 59–61  
 赎罪, 71–72, 75–76  
 丝绸之路, 5  
 四大信经, 92, 94, 96  
 死海古卷, 37  
 斯特朗 (Augustus Strong), 251, 253, 256  
 斯特朗编码 (Strong's Numbers), 253  
 四意解经法, 98  
 嗣子论, 107  
 宋明理学, 16, 25–26, 28  
 宋尚节, 157  
 苏慧廉 (William Soothill), 289  
 所罗门 (Solomon), 228, 232–233

## T

他尔根 (Targum), 224, 227  
 太极, 28  
 《太极图说》, 28  
 塔木德 (Talmud), 227  
 他提安 (Tatian), 80  
 特土良 (Tertullian), 47, 104, 107  
 天国, 4, 277  
 天理, 26–27, 30  
 天启末世论, 227–228, 231  
 天人合德, 15  
 天人合一, 283

天主教, 5, 18, 25, 42, 47, 116, 120, 269, 289  
 《天主实录》, 254  
 《天主实义》, 254  
 调和的灵, 84, 88, 174, 263  
 同归于一 (anakephalaiosis), 148  
 团契, 3

## W

外文圣经译本 (含达秘、七十士译本、NASB、ESV 等各版本索引), 详见原稿列表  
 汪佩真, 272  
 王宣忱 (译经家), 179–181, 190  
 王阳明, 26  
 位格, 48, 82, 86–87, 93–94, 100, 102, 104–106, 112, 157  
 卫斯理 (John Wesley), 47  
 《威斯敏斯特信条》, 127, 239  
 位置格 (locative), 139  
 文本鉴别, 195–196, 200–203, 220  
 文化本质主义, 283  
 文化重构, 179, 190  
 文学化译经, 180  
 文学经典, 180, 188–189  
 无极, 28  
 无欲, 28–30

## X

先存性, 58–59  
 象征, 75–76, 78, 201, 205, 213–214, 222, 224, 226, 228, 235  
 先知, 12, 38, 76, 184–185, 207, 287, 289–292, 296  
 西方中心主义, 8  
 希拉里 (Hilary), 47, 108  
 信达雅, 179, 181–182  
 新妇, 229, 232, 235  
 性别包容性语言, 64  
 刑罚, 239, 242, 248–249

形式对等/形式相等 (formal equivalence), 63, 66–69, 73, 88, 269  
 新加尔文主义, 91  
 新教, 5  
 信经, 35–36, 46–50, 53–54, 57–61, 92–94, 96–97, 100, 109, 111–113  
 心灵, 156, 160–162, 164–168, 172–173, 175, 257, 260, 262–263, 265–266, 269  
 信理神学, 37  
 信入 (believe into), 56, 70, 73, 82, 89, 140, 184–186, 188, 209–211, 259–260  
 新儒家, 15, 283  
 新儒学, 27–28  
 新天新地, 19, 25, 235  
 心性神学, 15–16, 27–28, 30–31  
 心性学, 15–16, 32  
 信仰规则, 97  
 新耶路撒冷, 76–77, 81–82, 88, 120–122, 212, 233, 235  
 希坡律陀 (Hippolytus), 228  
 希特勒 (Hitler), 240, 243  
 系统神学, 37–38, 110, 225  
 修养论, 16, 25–26, 28, 32  
 宣教, 3–13, 118, 193–194, 196, 221, 252, 274

## Y

亚历山大的革利免 (Clement of Alexandria), 252  
 亚里斯多德 (Aristotle), 254  
 亚流 (Arius), 51–52, 60  
 亚伦 (Aaron), 53, 291  
 研读本, 192–193, 195–197, 200, 220  
 严复 (译经家), 179–180, 190  
 亚他那修 (Athanasius), 52, 80, 94, 97, 109, 111, 113  
 耶利米 (Jeremiah), 225, 289, 292–293  
 耶柔米 (Jerome), 42–43, 103, 194,

228  
 异端, 52–53, 60, 91–97, 102–104, 106, 108–109, 111–113, 204, 221  
 以基督为中心 (Christocentric), 79, 89, 219  
 伊拉斯都主义 (Erastianism), 238  
 伊拉斯谟 (Erasmus), 252  
 移民, 6, 8–9, 285  
 因信成圣, 47  
 因信称义, 46–47  
 以赛亚 (Isaiah), 185, 297  
 以色列, 9, 19–22, 69, 71, 75  
 异象, 47, 92, 198, 271–274, 285, 288, 290, 292, 295–297  
 以西结 (Ezekiel), 57, 297  
 意译, 64, 67, 90, 160, 163, 198, 201, 269, 275  
 译者研究, 136  
 永生, 69, 109, 112, 118, 126–130, 135, 184, 207, 209–210, 220  
 永世, 89, 129, 234–235  
 永远的生命 (zōē), 82, 126–127, 129–131, 184, 199–200, 209–210, 215  
 犹太教, 71, 74, 97, 116, 205, 222–223, 227–228, 231, 236  
 犹太人, 4–5, 25, 206, 227–228, 240  
 优西比乌 (Eusebius), 228  
 预表, 69, 71–72, 74–79, 89, 97–98, 120, 148, 165, 185, 206, 211, 217, 233  
 预表解经, 98  
 约柜, 71–72, 74–75, 235  
 约翰 (使徒), 25, 52, 57, 68–70, 72–73, 75, 104, 123–125, 127, 145–146, 150–151, 153–154, 157, 162, 164, 166, 182–183, 187, 191–193, 200–207, 209, 211–215, 217, 219–220, 231, 235, 238, 247, 253, 258, 260, 268, 270, 278  
 语法结构, 63, 138, 141, 146, 154, 188, 206, 217  
 寓意解经, 98, 223

## Z

在基督里, 32, 70, 75, 78, 80, 121, 127, 138–141, 147–149, 152–155, 211, 233, 276, 293

帐幕, 69, 73–74, 89, 206–207, 211–212, 235

召会, 50, 80, 88, 91–92, 96–97, 106, 113, 120–121, 125, 127, 132, 134, 183–185, 187, 189, 197, 205, 212, 220, 232–236, 271, 276, 285

正典, 74–75, 77, 87, 89–90, 100, 108

政教观, 238–239, 248, 250

政教关系, 238, 241, 243

拯救, 4, 21–23, 25, 53–54, 70, 122, 126, 131, 228, 233–234, 241, 256

正统, 52–53, 90–91, 93–94, 96–97, 101, 104, 106–111, 113–114, 136, 183, 208, 217, 219

政主教从, 238

真理, 47, 66, 70, 88, 91–92, 98, 100, 102, 104, 109, 113, 138, 150–151, 153–154, 164–166, 170, 181, 198–199, 204, 206, 219–220, 252, 280

至圣所, 234–235

执政者, 240, 244–248, 250

中国化, 15–16, 31–32, 35, 40, 182, 197, 236–238, 271–272, 282–285

中国性 (Chineseness), 271–272,

282–283, 285–286

终末论/末世论, 24, 32, 119, 227–228, 231, 236–237

中文圣经译本 (含和合本、恢复本、思高本、新译本等各版本索引), 详见原稿列表

周敦颐, 16, 28–29, 31

《周易》, 26, 289

庄子, 28, 180, 183

主敬, 24, 30, 32

主静, 24, 28–30, 32

主权, 111, 228, 245, 250

注释, 35, 37, 67–68, 74, 76, 87, 89, 92, 108, 113, 118, 127–133, 168, 171–174, 181–182, 186, 191–204, 206–207, 209–211, 213–215, 217, 220–221

诸天之国/天国, 277–278

朱维之, 179, 182–183

朱熹, 16, 26–27, 29–30

主一, 26–27, 30

自由派, 37

自由意志, 222

宗教改革, 5, 93, 157, 168–169, 174–175, 191, 194, 198, 238

宗派主义, 98, 285

《左传》, 25

---

本书将中国基督教百年宣教的历程与中文圣经汉译的传统，置于世界基督教的全球视野之下，呈现出一部兼具历史厚度与神学深度的开创性论文集。全书源自2025年7月在美国富勒神学院（Fuller Theological Seminary）召开的“中国基督教百年宣教与中文圣经翻译”国际学术研讨会，汇聚了近二十位来自中国大陆、香港、台湾、以色列、加拿大及美国的学者。本书的独特贡献在于它不再将中国基督教视为西方殖民宣教的边缘产物，而是在多中心、多主体的全球基督教格局中，重新定位华人教会的宣教主体性与圣经汉译的话语创造力——尤其填补了学术界对《圣经恢复本》自问世四分之一世纪以来长期缺乏关注的空白。

无论您是初次接触这一领域的读者，还是深耕中文圣经翻译与华语神学多年的研究者，本书都诚邀您一同走进这场跨地域、跨语言、跨学科的思想交汇。在全球化与文化壁垒张力并存的当下，本书期盼借着不同译本之间的切磋与碰撞，为理解中国基督教的全球宣教使命与中文圣经翻译的未来，开启一片广阔而充满盼望的视野。

---

ARC  
Asia Research Center Press

ISBN 978-1-970535-00-6

