

向山舉目 - 從烏加列文看聖經文學

■ 胡維華

在詩篇 121 篇第一節，詩人問道，「我要向山舉目；我的幫助從何而來？」為何在提到幫助時，會想到要向山舉目呢？是因山的高聳，象徵安定、永恆？還是因山的壯麗，象徵能力？「山」在古近東文化中究竟有怎樣的意義呢？

要回答這個問題，從烏加列（Ugarit）出土的文獻是極為重要的資源。烏加列，今名拉斯珊拉（Ras Shamra），遺址位於利亞（Syria）境內地中海北岸，在主前 1400 年左右是個繁盛的商業和文化中心。考古學家從 1930 年起，在此地挖掘出許多泥版，這些文物成為我們今日了解迦南宗教、文化最重要的來源。

在這些文獻中，編號 CTA3.5 的敘事詩提到，眾神的使者前往一座山去，那裡有兩河的源頭，深淵的極處，因為那是至尊之神伊利 (El) 的住所，他的帳幕所在之處。伊利的山既是二河的源頭，自然是生機盎然、綠意無限，也因此成為一切活物的樂園，與死神末特 (Mot) 所統治的區域，那毫無生命的陰間，形成極大的對比。值得注意的是，在古近東的觀念中，陰間連一座山也沒有，山與生命的密切關係，由此可見一斑。

另一份文獻 CTA2.1 則提到至尊之神伊利所居住的高山，也是眾神聚集會商之所在。每當有重要的事需要商議，眾神會先後到達這座屬伊利的高山，然後一起吃喝，在這些集會中，伊利是當然的主人，也是接下來會議的主席。不過，在烏加列文獻中，這位蓄著長鬍鬚的伊利，似乎不是一個強勢領導的角色，他的妻子亞斯拉 (Athirat) 常有相當強烈的意見。在 CTA3.5 中，河海之神亞悶 (Yamm) 以及素來以性情剛烈聞名的亞拿

(Anat) 都曾威脅恐嚇他。他也曾飲酒至酩酊大醉，等到宴會結束時，倒臥在自己的排泄物中，完全不省人事 (RS24.158)。難怪有學者一直認為伊利的地位與權勢似乎不太穩固，儘管如此，他所頒布的命令卻是十分重要。

以風雨雷電之神巴力 (Baal) 的故事為例，河海之神亞悶先被立為眾神之王，因而得以為自己建宮殿，後來巴力打敗亞悶，也被擁立為王，不過巴力雖然所向無敵，並有諸神的支持，伊利卻無意讓他建宮殿。在沒有伊利命令的情形下，巴力一籌莫展，只好請託伊利之妻亞斯拉代為說項，才終於得到伊利的同意。伊利在他的山上所發的神諭，其權柄與效力可見一斑。

巴力在得到伊利的允許之後，在剎峰山 (Zaphon) 建立他的宮殿，因此，這山自然象徵著巴力的統治，任何死神明要向巴力挑戰時，他理當撇棄其它的戰場，而以剎峰山為戰場的首選。試想，天底下那有比在對手的主場將他打個落花流水，更令人振奮的事呢？果不其然，當末特前來挑釁，他與巴力正是在這山上捉對廝殺，二神的爭鬥可說是難分難解。在一些泥版針對此戰役的敘述中，最後巴力被末特打敗了，當巴力一死，山上的植物都枯萎，整個世界也和剎峰山一樣，頓時生氣全無，天不下雨，不降露。此時我們看見古近東文化中「山」的另一特色：由於巴力是一主要的神祇，位高權重，巴力所居住的山也因此是世界性、甚至是宇宙性的，在這山上所發生的事，有著普世性的影響力。

宇宙山的觀念和古近東世界中某些特別的文化息息相關。根據學者的研究，在迦南的宗教儀式中，有某些特別的情形下，會有信徒與廟妓進行性交的活動。對現代人來說，這可能有些難以想像。然而，由當時的祭祀觀點來看，廟妓其實是類似祭司的角色，在宗教儀式進行時，他們成為神明的代表，敬拜者與他們的結合，象徵天人之間合一的關係，這合一的關係得以透過宇宙山而影響整個世界。此外，性交使後代的繁衍成為可能，敬拜者與廟妓在宇宙山上的性交也意在促進整個世界五穀豐收、六畜興旺！

從這些描繪我們可以歸納出一些有關「山」的觀念。山，在古代近東文化和信仰當中，是神明居住的所在。這樣的山，有著以下的幾個特色：

- 它是眾神聚集會商之所在；
- 它是水流的源頭，這水帶來奇特的豐盛和富庶；
- 它是神明或自然力量的戰場；
- 它是神諭發出之所；
- 它是天地交會之處，是宇宙性的，在這宇宙山上所發生的事件必然會影響宇宙的穩定和治理。

這些關於「山」的古近東文化觀念，為我們理解聖經中的經文，提供了一個適當的背景參考和比較。

原來，在古近東文化中，山是諸神往來匯集之所，相較之下，聖經所關注的完全不同。當摩西將以色列人從埃及領出來之後，他們來到上帝的山，在西奈山敬拜神。聖經中沒有眾神聚集，只有人神相會；沒有眾神吃喝、醉酒失態，只有人在上帝面前吃喝快樂、毫無懼怕。

此外，正如近東文化中，神明在山上發布權威的神諭，上帝在西奈山上揭示了祂的命令，給以色列人律例、典章、制度，不同的是上帝的話是為了人的好處而頒布的，使人可以建立和諧、互助、彼此尊重的社會，而不是為了某某神明的宮殿。事實上，當大衛王有意要為上帝建造聖殿時，上帝透過先知拿單告訴大衛，「你豈可建造殿宇給我居住呢？自從我領以色列人出埃及直到今日，我未曾住過殿宇，常在會幕和帳幕中行走」（撒下 7:5-6）。聖經啟示的上帝，果然不同！

上帝的山不是眾神明聚集的山，而是眾人聚集之處。這個觀念在先知書中有更深刻的表達，彌迦書 4 章 1-2 節提到，「末後的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺；萬民都要流歸這山。必有許多國的民前往，說：來吧，我們登耶和華的山，奔雅各神的殿。主必將他的道教訓我們；我們也要行他的路。因為訓誨必出於錫安；耶和華的言語必出於耶路撒冷。」日子將到，不再只是以色列人敬畏上帝，聖經所關心的人，包括萬國的人、多方的民族都要流歸這山，成為上帝的百姓。

在新約中，馬太福音記載耶穌上了山 (5:1)，接著教訓門徒關於天國的道理。正如西奈山上的律法與誡命是以色列這個群體的基礎，耶穌的登山寶訓是天國子民的憲章。這個生命本質的宣示將律法的基調帶向新的高度。原來摩西律法雖然是以恩典為基礎，也以恩惠為原則，然而，在具體的規範上，仍是以違犯法條者有禍了來呈現，耶穌的國度宣言，卻是以「有福了」來發展。除此之外，耶穌的國度，並不止於宣講而已，他自己實踐，也成為門徒的榜樣，並且要求門徒以行動來跟隨。耶穌復活後與門徒在「約定的山上」會合，對他們說「去，使萬民作我的門徒」（太 28:16-19）。耶穌國度的教訓與行動的命令相互詮釋。兩個事件都發生在山上，也許會被視為巧合，不過從近東文化的觀點出發，其中的意涵就更引人深思，上帝的國真是一個奇妙的國！

至於古近東文化中認為山是神明爭鬥的戰場，這一觀念未見於教導一神論的聖經中，是很容易明白的，不過，這一文化背景讓我們對列王記上十八章所記的事件有更深一層的理解。

先知以利亞告訴亞哈王要招聚事奉巴力的 450 個先知上迦密山去與他們會面，從迦密山是敬拜巴力的重要場所來說，以利亞此舉是相當耐人尋味的，不過，他要的還不是見面而已，以利亞和巴力的先知在此舉行了一次的「比賽」，他們各自將祭物獻上，看看那一方的神明降火顯應，那就是神。

嚴格來說，這裏描繪的不是神明爭鬥的場景，因為巴力從頭到尾沒有出現，即使是他的先知用刀槍自割、自刺直到流血，巴力完全沒有回應。不過，反過來說，在經歷許許多多上帝奇妙的作為之後，以色列人仍不確定他們的神是誰，耶和華的先知仍然需要與迦南偶像的先知比賽，來證明耶和華是神，這是何等可悲的事。聖經所啟示的神，是說有就有，命立就立的神，沒有可以阻擋他的，若有戰場，也許唯一的戰場是人心，為了人是否真能明白這位神是真正全能、慈愛的上帝而交戰。

如前所述，山的豐饒、富庶是成為神明居所的必要條件，而河水則是最直接促成的要素。與此觀念相比，聖經中幾座與耶和華有關的山，就顯

得獨特了。雖然出埃及記對西奈山的地理情勢沒有特別的著墨，不過，若以曠野的整體環境來看，那裡的水資源大概不會非常豐富。另一座與耶和華的名極其相關的是錫安山，也是耶路撒冷城所在之地。城外的基訓泉是它最重要的水源。的確，基訓泉的泉水日夜不斷湧出，不過與名山大川相比，這泉水似乎仍不免顯得寒酸。這些現象也許佐證了申命記中的訊息，就是以色列的倚靠不在外在環境的順遂，而在他們所事奉的上帝。聖經所啟示的上帝，與迦南文化中的神明，確實不太一樣。

不一樣的還有山本身。山，在近東的文化和信仰中，既是神明居住的所在，愈是偉大的神明，自然所居住的山愈高、愈雄偉。海拔 743 公尺的錫安山在耶路撒冷周圍的群山中，在高度上一點也不突出。在它東邊的橄欖山，有 810 公尺高，西邊被稱為基督徒的錫安山有 780 公尺高，¹ 東北的斯可波斯山 (Mount Scopus) 有 830 公尺高，另外，密可博山 (ras el-mekkaber) 則有 800 公尺高，換言之，錫安山在周圍群山中實在是最不起眼的。然而，這位創造天地的上帝從來就不需要用這些可見之外在條件，無論是地勢高低、物質優劣或是排場的大小來佐證祂的偉大。

上帝的山，從西奈轉移到錫安，也是一個在古近東文化中少見的觀念。既然，一座山的特殊地位與它是神明的宮殿並為與爭戰之處有關，山上的神明當然不會遷移。只有他的信眾，那些渴望神明幫助的人，會費盡千辛萬苦，長途跋涉，帶著禮物來求告他們的神明，怎麼會有神從一山（西奈）轉移到另一山（錫安）？事實上，這還不是聖經中最稀奇的，因為聖經中的上帝是不斷搬家，與人一起流浪的！

在帶領以色列人出埃及後，上帝吩咐摩西說，「當為我造聖所，使我可以住在他們中間」(出 25:8)，會幕從此成為神的家，是創造天、地、海和其中萬物之神的居所。會幕之外有院子，之內則是兩個房間，一間是聖所，一間是至聖所。院子裏有銅壇，它的顏色、形狀、功能都像一座山，

¹ 拜占廷時期，朝聖者以為這較大、也較平坦在西面的山是古代大衛的城，因此稱它為錫安山。不過，這一認知顯然是錯的，因為考古學家發現這一區域要到主前第八世紀才劃歸為耶路撒冷。然而，這個名字卻是一代傳一代，直至今日。

因為古近東獻祭的地點都在山上，因此以色列人在銅壇上將牛羊獻給上帝，象徵著在山上的獻祭。銅壇旁有一個小小的洗濯盆，在所羅門建聖殿時相同意義的設計是「銅海」，因此洗濯盆象徵的是海。此外，帳棚的布幔以藍色為底，如同藍天；而七燈臺某一程度代表天象（以色列民認為天上有七個重要的星體）。會幕的材料，有金、銀、寶石、海狗皮、皂莢木等等，其中部份材料，如海狗皮等，在曠野中的以色列民無法輕易取得，必需透過貿易交換等方式才行。若將材料分類檢視，神的會幕使用的材料有動物、有植物、有礦物；動物有來自陸地、也有海上的；植物有木本、有草本的，有長時間方能長成的皂莢木，也有用來做香料的青草；植物不僅取其木材、也取葉子、果實。由材料的多樣性，可見神非常堅持要住在祂所創造的世界之中，一個有天、地、海和其中萬物的世界。故此，在這帳幕和外院裏，以色列民被提醒：他們是在神所創造的天、地、山、海之間敬拜。

再看神的會幕。度量衡的精確性在聖經研究中向來是個難題，所以關於會幕的大小，我們今日只能概略性推測，而難求精準。若一肘以 50 公分計，會幕的外院長為 50 公尺，寬為 25 公尺，至聖所約為長五公尺，寬五公尺的大小，這位偉大的神居住的地方其實很小，今日許多人的臥室可能比當時神的會幕都還大。

神的會幕不只大小不起眼，材料可能也不怎麼樣。神所要的材料其中之一是皂莢木，這是一種質硬的木材；但神所收的不是統一訂做，工廠量產的，而是以色列人出於甘心樂意、拿家中有的獻上，因此實際的狀況可能是由以色列民吃飯的桌子、睡覺的床板等生活日用家具，拼拼湊湊而成神會幕的外圍（皂莢木在中東約有十餘種，所捐來的可能色澤、硬度都不一）。今日我們所看到、推想繪成的會幕圖片，都有個共同的缺點：畫得太美太一致；其實神的家只是拼湊而成的。神不在乎整齊劃一的華麗外觀，在乎的是甘心樂意的獻上。

人既甘心樂意獻上，上帝也就樂意居住在其中，祂隨著以色列人一日安營、一日拔營，彷彿沒有自己的地方。當亞當夏娃被逐出伊甸園，許多

人以為上帝自己留在樂園裏，人開始流浪。但上帝豈是獨自留下享受自己的創造？豈不是帶領亞伯拉罕出迦勒底的吾珥（創 12:1-3）？豈不是告訴雅各不要害怕下埃及，而說：「我必與你同去」（創 46:3-4）？上帝豈不是帶領以色列人離開埃及，並告訴摩西：「我差遣使者在你面前，在路上保護你，領你到我所預備的地方去」（出 23:20）？上帝為他們預備道路，領他們到流奶與蜜之地。上帝為何要流浪？因為以色列在流浪，因為我們在流浪。上帝為何要流浪？因為祂要帶我們回到為我們預備的創造，回到那美好的伊甸園中。

雖然，西奈山與錫安山都不是植物最茂盛、最富庶的地方，先知彌迦預言道：上帝「必在多國的民中施行審判，為遠方強盛的國斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國；他們也不再學習戰事。人人都要坐在自己葡萄樹下和無花果樹下，無人驚嚇。這是萬軍之耶和華親口說的」（彌 4: 3-4）。古近東文獻強調的是，從山所發出的神奇水流成為滋養世界的源頭。先知在此處所描繪的內容，雖然對於生命所需的水並無著墨，但從經文以各人的葡萄樹和無花果樹為背景的描繪中可窺見其富庶、繁榮之景象。再者，如之前所討論的，在中東的神話中，諸神（及其所代表的自然力）的爭鬥不斷地發生，聖經卻直指人與人之間才是最大的問題，人心才是真正的戰場。先知彌迦延續這一傳統，他指明：世界的問題不在於神明間的武力衝突和對抗，乃在於人與人之間的是非和戰爭。可貴的是，雖然古近東神明間的爭鬥在人的想像中沒有終止，上帝卻要使和平臨到他所創造的世界，富庶不再只是理想，和平更是可以成就和經歷的答案。

在這些討論之後，也許我們可以回到一開始所提及的詩篇 121 篇第一節。為何詩人將「山」與「幫助」聯想在一起？山的高聳、壯麗，大概不僅只於象徵安定、永恆，或是能力。既然「山」在古近東文化中，佔有如此重要的地位，提到山時，連帶想到與其關係密切的眾神，應是極為可能的。若是如此，我們大概可以讀出詩人對這些眾神相當嘲諷的口氣，他彷彿說道，讓我看看，是哪一座山，哪一位神明，幫助了我？解救了我？

這與先知彌迦的信息有異曲同工之處。當彌迦呼喚以色列人出來觀看上帝的作為時，他說：「看哪，耶和華出了他的居所，降臨步行地的高處。眾山在他以下必消化，諸谷必崩裂，如蠟化在火中，如水沖下山坡」（彌1: 3-4）。上帝從山之外的高天而來，降臨在這些地的高處。世界毫無招架之力，人類智慧所興築的防禦工事一無是處；更甚者，上帝不像人，他並不以高處為倚恃，上帝的臨在甚至使這些高山崩裂，如蠟融化，所有人賴以建立安全感而取代上帝的，都將因著這位可怕的上帝的到來而完全摧毀！山，就算是近東神明的住處，宇宙的中心，有高聳入天的壯麗外貌，卻絲毫沒有能力抵擋上帝的作為。不但沒有能力抵擋上帝，這些山也無法回應詩人的提問，於是詩人自己回答道，「我的幫助從造天地的耶和華而來」（詩 121:2）。這神上帝，一方面是超越的上帝，獨一的上帝，無可比擬的上帝，另一方面又是臨在的上帝，親近的上帝，與人同行、陪伴的上帝！

基督教的信仰的確有其古近東文化的時空背景，然而，聖經中也處處存在著與其文化環境大不相同的信仰內涵。這使得我們不得不正視這是獨一真神藉著聖靈，在信仰群體中傳承之上帝的啟示，這些啟示中的要義也是我們要再三思考、反省和追求的！



本文作者：胡維華

學歷：University of Toronto (Th.D.)

Gordon-Conwell Theological Seminary (M. Div.Th.M.)

現任：中華福音神學院舊約專任老師、教牧中心主任

聖經公會研讀本計劃翻譯顧問

著作：《彌迦書·那鴻書》香港天道書樓 2012 年 5 月初版 516 頁。

淺談日內瓦聖經

■ 黃龍光

近年來，台灣聖經公會陸續推出幾本研讀本系列的聖經（按：已出版《加拉太書》、《提摩太前後書、提多書》、《路得記》、《約翰一二三書》，將出版《創世記》、《歌羅西書、腓利門書》）。研讀本型態的聖經（Study Bible）與一般聖經最主要的差別，是在經文之外提供了許多文字說明和表格圖示，來幫助使用者對經文有更豐富透徹的了解。在聖經流傳的歷史中，這種型態的聖經，通常可回溯到主後十六世紀中葉在日內瓦翻譯及出版聖經的運動。

1. 人文薈萃的譯經運動

在改教者加爾文大力推行變革的帶動下，十六世紀中葉的日內瓦，為當時歐洲神學思想、聖經研究、出版印刷的一大重鎮，吸引不同國家的新教徒前來造訪。1553年，支持羅馬教廷的瑪麗一世（Mary I, 1516-1558）在英格蘭登基，她亟欲恢復羅馬天主教在英格蘭的地位，許多新教領袖因而紛紛出逃，渡海前往支持改教運動的地方尋求庇護，當中有些人來到日內瓦，親眼目睹這裏改教體制的改革。這些流徙者在這個城市建立了英語的教會，共推曾經在蘇格蘭推行改教運動的諾克斯（John Knox, 1514-1572），擔任這群英語信徒的領袖。

當時日內瓦匯聚了一批傑出的聖經專家，有好幾個語言的聖經，同時在此進行翻譯、修訂、出版的工作。¹1557年，在聖經學者惠丁漢

¹ 這時除英語譯經計畫外，尚有法語、義大利語、西班牙語的譯經工作，在日內瓦進行，或已先行出版。

(William Whittingham, 1524-1579) 的主持下，一個新修訂的英文新約聖經在日內瓦發行，加爾文為這個譯本寫了一篇共達八頁的序言。1560年，整部新舊約聖經出版，日後在英語世界稱為「日內瓦聖經」(The Geneva Bible)，為十六世紀後半、十七世紀前半影響力最廣的英文聖經。

2. 別開生面的編排與註解

「日內瓦聖經」在聖經流傳的歷史中有獨特的地位。當時的譯經者為了讓大眾清楚了解經文的內容，在編排上有別出心裁的設計，有些甚至是開創性的手法。

• 字體與尺寸

從前出版的英文書籍，包括聖經，多使用較為繁複華美的哥德字體(Gothic；又稱「黑體字」〔blackletter〕)，但1560年首版的「日內瓦聖經」，是採用便於大眾閱讀的羅馬字體(Roman type)。²此外，過去聖經大多採用開數較大的尺寸，且較為厚重，主要為教堂內公眾崇拜所設計，但1557年日內瓦的新約首次出版時，使用的是尺寸較小而便於攜帶的八開本(octavo)，日後的「日內瓦聖經」，也多採用適於家庭和個人使用的四開本(quarto)。

• 經文分節

十六世紀以前，聖經的分章雖已存在，但分節的號碼(verse number)尚未標準化。過去的人論及某段經文，只提到出自哪一卷書和第幾章，但隨對研經越見重視，就需要有更精細準確的方式，來指明所論及的經文。希伯來聖經長久以來保存了猶太傳統的分節方式，因此舊約聖經

² 也有史家提出不同的看法，認為當時英文書籍所通行的是哥德字體，因此讀者在接觸「日內瓦聖經」的羅馬字體時，反而較為費神，但其用意正是藉由選用讀者不習慣的字體，讓讀者專注地閱讀經文中的內容。參見 David Daniell, *The Bible in English*, p. 284。另一方面，日後有一些版本的「日內瓦聖經」，基於尊重較為保守人士的感受，仍舊是以哥德字體來印刷。

尚有可追隨的典範，但新約就完全無例可循。義大利教士帕格尼尼（Santi Pagnini, 1470-1541）曾在他 1528 年發行的聖經譯本，推出了一套分節系統，在每節經文前加上阿拉伯數字，但這套系統並無多少後人採用。1551 年，法國學者暨出版家愛斯提尼（Robert Estienne, 1503-1559）在日內瓦出版一部希臘文新約，設計了一套新的分節號碼，並接在 1553 年出版的法文新約聖經中使用。

1557 年在日內瓦出版的新約，以及 1560 出版的新舊約全書，採用了愛斯提尼的這套章節號碼，讓「日內瓦聖經」成為英文聖經中，第一個章、節都標示數字的版本，且在後來的英文聖經中沿用下去。時至今日，愛氏的分節方式，已成為發行聖經最為通行的系統。

而除了每節經文前加上阿拉伯數字外，「日內瓦聖經」為求版面明朗工整，採取每換一節，就另起一行的排版方式，有別於過去聖經版面較為密集擁擠的視覺感受。這種換節即換行的版型，在今日的一些聖經中依然可見。³

• 經文解說

「日內瓦聖經」有別於以往最重要的特色，是譯經者在經文兩側的頁邊加上大量的註解，謂之「邊註」（marginal gloss）。這些註解，有些是釐清文意，避免讀者對譯文產生誤解；有些是經文校勘的解釋，向讀者說明不同希臘文抄本的內容；有些是實際的應用，引導讀者在生活中實踐經文的教導；還有些註解，則著眼於教義和政教體制的神學闡述。這些性質各有不同的註釋，對一般使用者來說，皆為研經上極為有力的工具。

不但如此，日內瓦的譯經者在聖經各卷和各章之前，都撰寫了「提要」（Argument；或譯作「主題」），用簡潔又淺白的文字，概略說明該卷或該章的內容。同時，譯經者也在每一頁的最上方，將該頁經文內容的「鑰詞」或「鑰句」，以大字刊印出來，方便讀者掌握和記誦經文要旨。

³ 然需留意，近代學者亦指出這種編排方式所造成的弊病是：這使得原本完整連貫的經文段落，被切割成一個個獨立的陳述或命題，從而破壞了原有的篇章架構。

• 其他體例

除了經文內頁的資料，「日內瓦聖經」在書末編有兩個列表（Tables），一個是聖經人物的淺釋，特別是舊約中希伯來人名的意思，另一個則是簡明的聖經主題經文索引，方便讀者查閱。從這一點可以看出，前述談到「日內瓦聖經」援用了愛斯提尼的章節號碼，顯然與索引的設計，密切相關。試設想：在只有分章、而沒有分節號碼的時代，讀者想要在聖經中，找出保羅所說「現在的苦楚比起將來向我們顯明的榮耀是不足介意的」這句話，最多只能知道這出自羅馬書第8章。但「日內瓦聖經」的使用者透過書末的經文索引，配合經文中每一節前面的阿拉伯數字，很快可以直接翻至羅馬書8章的第20節，尋得所欲查閱的經文。這樣的設計，顯然能幫助讀者更便捷而準確地找到聖經的字句。

在英文聖經的歷史上，「日內瓦聖經」也率先將原文裏沒有出現、但為求文意清楚而增添的詞句，以斜體方式印刷，以示區別。這種區分原文內容與譯者所加字詞的作法，首見於奧列維坦（Pierre Robert Olivétan，1505-1538）於1535年修訂出版的法文聖經。在奧氏的這本聖經中，所有這些有助於顯明原文意思而加增的文字，是用比一般內文更小的字體來印刷。今天中文《和合本》聖經在一些字旁邊加上小點，正是秉承同樣的想法，以此標明這些是為求文意明白所加上的字詞。

3. 政教風暴中引發的迴響

「日內瓦聖經」出版後，很快成為當時最普及的英文聖經，但經文頁邊的註解，特別是關於政體制度的註釋，卻也挑動了宗教與政治的敏感神經。當時英格蘭的宗教環境，大致可分為三個主要的群體，分別是羅馬教廷的擁戴者，還有嚮往日內瓦政體並服膺加爾文思想的清教徒，以及介於前兩種立場之間的英格蘭國教派，也就是官方的教會。「日內瓦聖經」出版，三方的回應俱自不同，而這些不同，或多或少均與這本聖經的註解有關。

首先是官方立場的英格蘭國教派。1560年版的「日內瓦聖經」有

兩篇序言，分別是寫給 1558 年登基的伊莉莎白一世（Elizabeth I，1533-1603），以及一般的讀者。從寫給伊莉莎白的言詞來看，當時身在日內瓦的譯經者，顯然對這位來自新教背景的新君寄予厚望，將她比擬為聖經中重建聖殿的所羅巴伯（參以斯拉記 3:8-9; 4:13; 撒迦利亞書 4:6-10），滿腔熱忱地期待她藉由閱讀這本聖經，帶來屬靈的重建，掃除瑪麗一世時代羅馬教廷的勢力，並將英格蘭帶往日內瓦的政體制度，實現他們理想中徹底的改革。

然而，伊莉莎白即位第二年（1559），英格蘭國會已通過決議案，為當時政體制度的路向定調，不會採清教徒所期待的路線。「日內瓦聖經」中涉及政教體制的註解內容，對現有的結構秩序而言，反而構成困擾。故此，雖有力量企圖推使「日內瓦聖經」成為英格蘭官方正式的聖經，但始終未能如願，最多僅准許這本聖經可以在英格蘭境內印刷。⁴ 作為「日內瓦聖經」主要特色的經文註解，反而成為官方教會是否採納的障礙。1568 年，由坎特伯里大主教帕克（Matthew Parker，1505-1575）為首主導翻譯修訂的「主教聖經」（The Bishops' Bible）出版，成為英格蘭國教所頒訂教會官方的聖經，意在與廣為流傳的「日內瓦聖經」相抗衡。而編纂這本「主教聖經」的原則之一，就是要徹底除去「日內瓦聖經」中這些「惱人的註解」，且不為特定的神學立場背書。

其次，擁護羅馬教廷的人士，對「日內瓦聖經」同樣深感不滿。比方說，「日內瓦聖經」啟示錄 17:1-6 的註釋，將經文所提到巴比倫的淫婦，悍然詮釋為教宗和羅馬天主教，甚至將羅馬教廷比擬為敵基督。⁵ 而為了對抗「日內瓦聖經」與其他各種新教色彩濃厚的聖經版本，羅馬天主教的信徒也開始手翻譯代表天主教會觀點的英文聖經。

1582 年，從英格蘭避居至法國的一些天主教學者，在里姆斯（Rheims）出版了一部英文新約聖經。在這本新約的啟示錄第 17 章，

⁴ 自「日內瓦聖經」出版後，一直要到 1576 年，「日內瓦聖經」才第一次獲准在英格蘭境內印刷出版。

⁵ 參閱 John N. King ed., *Voices of the English Reformation*, pp. 31-32。

天主教的譯經者透過註解，嚴正批駁「日內瓦聖經」的看法，直斥對方把淫婦等同為羅馬教廷的立場，是一種異端。⁶ 這本 1582 年於里姆斯出版的新約，與後來 1609 年在法國杜艾（Douay）出版的舊約，有相當長一段時間，一直是天主教會在英語世界的權威聖經。

相形之下，對於將加爾文神學思想及日內瓦政體制度奉為圭臬的清教徒來說，這本聖經所提供的註解，便成為他們的研經寶庫。事實上，在十六世紀的英格蘭，「日內瓦模式」不論在官方的禮儀典章或教會體制上，影響力都相當薄弱。瑪麗一世當政期間客居日內瓦的神學家與神職人員，在伊莉莎白主政後重歸故土，也並不受重視，在教會內並無實權。⁷ 但由於「日內瓦聖經」在尺寸規格上的優勢，以及經文中清晰而一絲不苟的註釋，使得即使是激烈反對清教徒政體思想的人，也願意使用這本聖經，從中汲取資源。

由於「日內瓦聖經」太過普及，前文所述 1568 年出版的「主教聖經」，無法達到原先想要取代「日內瓦聖經」的目的，因此，在伊莉莎白之後繼位掌政的詹姆士一世（James I, 1566-1625），下詔廣集國內飽學之士，兼取各家譯本之長，要完成一個全國共用的聖經版本。這本聖經，就是在去年歡度四百歲生日的「英王欽定本」（King James Bible / Authorized Version；1611 出版）。「英王欽定本」與「主教聖經」一樣，經文頁面不可以有任何註解，只有在解釋某個字詞在原文中的意義時，才能加註說明。

然而，即使在「英王欽定本」出版後，「日內瓦聖經」熱銷的程度依然未減。為此，英格蘭官方教會後來直接禁止「日內瓦聖經」在國內發行。1616 年以後，這本英文聖經是移到荷蘭的阿姆斯特丹出版。造就這本聖經普及性的其中一項推力，是經文旁邊的註解；使權力當局感到芒刺在背的，也同樣是這些註釋。印在「邊緣」位置的註解，不僅決定了位居「中

⁶ 同上，pp. 33-36。

⁷ 參見 Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603* (Second Edition), pp. 60-61。

心」位置的經文的意涵，似乎同時也左右這譯本的命運。

4. 結語

「日內瓦聖經」自 1560 年問世後，憑藉其易於攜帶、便於查考、詳於解說等特點，不斷持續出版。這其中雖有開數較大的版本，但多數是採四開本或八開本的規格。⁸ 據統計，從 1560 年到 1644 年發行最後一版為止，這不到一百年間，「日內瓦聖經」共發行了一百五十多版，成為同時代流通最廣的英文聖經。⁹ 而上述所提到「日內瓦聖經」的一些編排方式，也是後來的譯經者師法的對象，成為聖經翻譯的重要資源。

另一個值得留意的是，「日內瓦聖經」出版的時代，正值英語文學極為繽紛璀璨的時期。文藝復興時代的作家史賓賽（Edmund Spenser）和文豪莎士比亞（William Shakespeare），其所使用的聖經均是「日內瓦聖經」。詩人教士鄧約翰（John Donne），文壇巨擘彌爾頓（John Milton），以及寫作《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）的班揚（John Bunyan；又譯作「本仁約翰」），也深受「日內瓦聖經」所影響。例如，前文曾提到，日內瓦的譯經者在每一章的開頭均有一段「提要」（Argument），總括整章內容。而讀者若翻開彌爾頓的傳世鉅作《失樂園》（*Paradise Lost*），同樣會發現，詩人在各卷卷首亦親自撰寫一段「提要」，略述各卷梗概。

綜觀「日內瓦聖經」得以成功，以下幾項歷史因素，起了相當關鍵的作用。首先，印刷技術條件的成熟，得以配合經文尺寸版面的需要，大大有助於這本聖經的流傳。其次，是思想氣候的轉變。文藝復興及改教運動所掀起的波瀾，不但鼓勵人仔細研經，同時也激發人以新的眼光，對教會的本質，對上帝子民的身分，進行更深入的探索。加爾文於日內瓦所做的

⁸ 另亦有尺寸更小的 16 開和 32 開本，但略去註解，僅保留正文。

⁹ 這當中譯文與註解亦經過一些增修，其中最重大的變化，是後來改用 Laurence Tomson (1539-1608) 於 1576 年所修訂的新約譯文，以及 1599 年後，在啟示錄採用了 Franciscus Junius (1545-1602) 所撰寫，對羅馬教廷帶有更強烈敵意的註解。

教義論述，以及他所推行教會體制的變革，雙雙成為這批日內瓦譯經者的思想資源，並清楚體現在這本聖經的註解之中。再者，是聖經研究的進步。聖經學者比過去累積了更多研經的成果，特別是語文方面知識的進展，成為日內瓦譯經工作的重要資產。而好幾個語言在日內瓦同時進行聖經翻譯或修訂的工作，也讓不同譯本的成果彼此交流，互蒙其惠。

自「日內瓦聖經」出版以來，形形色色研讀本型態的聖經，相繼在使用不同語言的地方問世。在華語世界，如上個世紀中葉天主教「思高聖經學會」譯釋的舊約與新約，1989年的《啟導本》，2000年香港中國神學研究院的《聖經一串珠、註釋本》，2003年中國基督教協會的《簡釋本》，皆為中文的聖經讀者，提供了寶貴的資源。台灣聖經公會近年所編撰發行的研讀本系列，也盼望承繼歷來研讀本型態聖經的精神，透過簡明清晰的文字與豐富的圖片，嚴謹呈現新近的研經成果，同時也顧及靈性的需要，以成全、服事眾教會。

參考資料

The 1599 Geneva Bible, with an introduction by Michael H. Brown (Ozark: L.L. Brown Pub., 1990).

John Barnard, D. F. McKenzie, Maureen Bell eds., *The Cambridge History of the Book in Britain: Vol. 4, 1557-1695* (Cambridge: Cambridge UP, 2002).

“The Preface to the Geneva Bible, 1560,” in Gerald Bray ed., *Documents of the English Reformation* (Minneapolis: Fortress P, 1994), pp. 355-363.

David Daniell, *The Bible in English* (New Haven: Yale UP, 2003).

S. L. Greenslade ed., *The Cambridge History of the Bible: Vol. 3, The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge UP, 1975).

Gerald Hammond, *The Making of the English Bible* (Manchester: Carcanet New P, 1982).

Christopher Hill, “The Bible in Seventeenth-Century English Politics,” in Grethe B. Peterson ed., *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 14* (Salt Lake City: U of Utah P, 1993), pp. 85-107.

R. Po-Chia Hsia ed., *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion. 1500-1660* (Cambridge: Cambridge UP, 2007).

John N. King ed., *Voices of the English Reformation* (Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2004).

John N. King and Aaron T. Pratt, “The Materiality of English Printed Bibles from the Tyndale New Testament to the King James Bible,” in Hannibal Hamlin and Norman W. Jones eds., *The King James Bible After Four Hundred Years: Literary, Linguistic, and Cultural Influences* (Cambridge: Cambridge UP, 2011), pp. 61-99.

Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603. Second Edition* (New York : Palgrave, 2001).

蔡錦圖，《聖言千載：聖經流傳的故事》（香港：基道，2011）。

聖經中專有名詞的翻譯

■ 梁望惠

聖經中專有名詞的翻譯，不牽涉到任何神學理論，不影響教會生活 and 信仰，也毋需考量社會或文化等因素。一般人可能會認為把它直譯過來就得了，還有甚麼困難或是值得討論的呢？其實事情沒有這麼簡單，尤其是人名地名一旦翻譯出來，大家叫習慣了，要再改變，恐有困難，因此每一個翻譯計畫剛開始的時候，就需要在此先費點心，訂下原則，可省日後反覆討論之功夫。

聖經中由於人名、地名繁多，同一個人可能出現在不同卷書，一致性需要留意；不同人卻取相同名字者也遍佈整本聖經，如何翻譯需要斟酌；名字究竟要音譯或意譯，音譯時根據哪一種源語；別名或小名如何處理；名字有何歷史淵源等等，這些都讓我們看到，聖經中專有名詞的翻譯，要考慮的因素還真不少。中文和合本聖經於 1919 年出版，由於流傳長遠，其譯名對日後許多其他譯本都有不可磨滅的影響，因此本文討論舉例將以和合本為主，再輔以現代中文譯本及和合本修訂版的譯名作參考。

取名的藝術

希伯來人和華人一樣，非常重視取名字，因為名字可以代表一個人一生的使命，例如主的使者為「耶穌」取的名字，意思是「要將自己的百姓從罪惡裏救出來」（太 1:21）。有時名字是代表為人父母者的願望，例如雅各的愛妻拉結結婚後多年才出生的兒子取名「約瑟」，是希望能夠再生一個兒子（創 30:24）。可見取名字本身經常含有重要意義，譯名當然也需要斟酌。

重新取名字或獲得新名字，在聖經中也經常可見，例如上帝為亞

伯蘭取了新名叫「亞伯拉罕」(創 17:5)，為雅各取名為「以色列」(創 32:28)；摩西為嫩的兒子何西阿取名為「約書亞」(民 13:6)；埃及王為猶大王以利雅敬取名為「約雅敬」(代下 36:4)¹；但以理和他的三個朋友到了巴比倫也都從太監長那裡獲得了新名字(但 1:7)。

同名者的譯名

有些名字是大家都喜愛的，於是不同人卻同名的情形產生。這在每一時代、每一個社會都有。希伯來人更喜歡為孩子取一個家族中成員已經取過的名字(路 1:57-63)。假如問，同名者翻譯成另一種語言的時候，要不要採用相同的譯名，相信很多人會認為可以使用同譯名，然後再想其他辦法區隔。例如國王的話就用一世、二世，英文會用 junior 等。中文的和合本聖經新約就是這樣。新約的同名者除了早期教會的七個執事之一「腓利」(徒 6:5)和耶穌的門徒「腓力」(太 10:3)用了不同譯名之外，其他絕大部分都採用相同譯名，因此新約中有十個約瑟、九個西門、八個猶大、七個馬利亞、四五個雅各、四個約翰、三個希律、兩個撒迦利亞。即使是上述故意使用不同譯名的「腓力」，除了耶穌的門徒叫「腓力」之外，新約也還有兩個同名者譯為「腓力」，一個是分封王(路 3:1)，一個是希羅底的前夫(太 14:3)，他們都是希律王的同父異母兄弟。這些同名者，新約以他種方式標示不同人，例如亞利馬太的約瑟(可 15:43)、奮銳黨的西門(太 10:4)、賣耶穌的猶大(太 10:4)、抹大拉的馬利亞(太 27:56)、西庇太的兒子雅各(太 10:2)、施洗的約翰(太 3:1)、分封的王希律(太 14:1)等等。

但是在舊約，和合本嘗試用不同譯名來區隔這些同名者。例如以色列國王「何細亞」和先知「何西阿」其實同名，用不同譯名讀者即知是不同

¹ 同樣的故事，猶大王的名字和合本在王下 23:34 用「以利亞敬」，與代下 36:4 的「以利雅敬」雖然同音，漢字還是有一個字不同。其實希伯來原文的拼法二者並無不同。和合本修訂版已經統一使用「以利雅敬」。像這種情形，同一個人原文拼法也一樣，和合本卻採用不同譯名的，修訂版均已統一，共有二十多個，詳見和合本修訂版附錄。

人。但是此等區隔的嘗試未竟其功，仍有許多同名者在舊約中有相同的譯名。例如舊約總共有 26 個「示瑪雅」、15 個以上的「約拿單」、14 個「約珥」、9 個「比拿雅」、8 個「猶大」等，此等例子超過一百四十個，都是不同人但採用同譯名。

有時候是一組人共用一個譯名，另外一組人共用另一個譯名，例如與先知以利亞同名的有三個人，其中一個和合本也譯為「以利亞」，其他兩個則用「以利雅」(拉 10:21, 26)；換句話說，和合本有兩個「以利亞」，兩個「以利雅」，就希伯來文原文來看他們其實同名。

有些情形和合本是單有一人採用某個譯名，其他人則共用同一個譯名。例如與先知「以賽亞」同名的有六個人，和合本只將先知譯為「以賽亞」，其他人都譯為「耶篩亞」(代上 3:21 等)。另一個例子，與「掃羅王」同名的有三個人，其中和合本只將一個譯為「少羅」(代上 6:24)，其他連同掃羅王都譯為「掃羅」(創 36:31, 46:10, 撒上 9:2)²。

另外，北國以色列的開國君王叫做耶羅波安，推翻他王朝的耶戶王朝，第四任國王也叫耶羅波安。和合本在正文中二者都用「耶羅波安」，新標點和合本與和合本修訂版在第二個耶羅波安初次出現時，標題採用「以色列王耶羅波安二世」；現代中文譯本則直接在正文中使用「耶羅波安二世」以做區隔(王下 14:22)。

更容易讓讀者混淆的是北國以色列和南國猶大都各有一個名叫「約蘭」的國王，一個是亞哈王的兒子，一個是約沙法王的兒子，他們都活在相同的時代：

王下 1:17「亞哈謝死了，正如耶和華藉以利亞所說的話。猶大王約沙法的兒子約蘭第二年，亞哈謝的兄弟約蘭接續他作王，因亞哈謝沒有兒子。」³

王下 8:16「亞哈的兒子以色列王約蘭第五年…猶大王約沙法的兒子約

² 前述新約的「腓利」和「腓力」也是這樣，只有一個譯「腓利」，其他三個用「腓力」。

³ 如無特別註明，本文經文採用和合本修訂版經文。

蘭登基作了猶大王。」

其實以色列和猶大國王同名的不只是「約蘭王」，還有「亞哈謝王」、「約哈斯王」、「約阿施王」。

以「亞哈謝王」來說，北國以色列王這邊的「亞哈謝王」是以色列王約蘭的哥哥，在約蘭之前做國王（王下 1:17），而南國猶大這邊的「亞哈謝王」則是猶大王約蘭的兒子，接任約蘭王做猶大王（王下 8:25）。

「約哈斯王」在北國以色列這邊是耶戶的兒子，耶戶殺死了約蘭王，另立新的王朝（王下 10:35, 13:1），在南國猶大這邊則是猶大末期繼承約西亞王，卻被法老尼哥廢掉的約哈斯王。這兩個「約哈斯王」由於年代相差較遠，不會在經文的同一個段落中出現，比較不會造成混淆。

「約阿施王」也一樣是北國以色列和南國猶大都有。以色列王約哈斯的兒子，即耶戶的孫子名叫約阿施（王下 13:10），而猶大稍早有一個國王也名叫約阿施，他是亞哈謝王的母親亞她利雅剿滅王室時的倖存者，後來登基作了猶大王（王下 11:1-12）：

王下 13:10 「猶大王約阿施第三十七年，約哈斯的兒子約阿施在撒瑪利亞登基作以色列王十六年。」

王下 14:1 「約哈斯的兒子以色列王約阿施第二年，猶大王約阿施的兒子亞瑪謝登基。」

王下 14:23 「約阿施的兒子猶大王亞瑪謝第十五年，以色列王約阿施的兒子耶羅波安在撒瑪利亞登基，作王四十一年。」

讀到這裡，讀者可能會希望聖經翻譯成中文的時候能夠把這幾個國王用譯名區隔一下。現代中文譯本就是在做這種努力，亞哈的兒子以色列王用「約何蘭」，約沙法的兒子猶大王就用「約蘭」。

需要先說明一下，「約蘭」這個詞在希伯來文有兩個拼法，一個以 yo 開始，另一個以 yeho 開始。其實這種區別並無意義，因為同一個人，其人名有時寫 yo 開始，有時寫 yeho 開始。這在「約拿單」明顯可見，不論是 yo 或是 yeho 開頭，和合本全部都譯為「約拿單」。

看起來現代中文譯本的「約何蘭」似乎是要根據 yeho 的發音來翻譯，

而「約蘭」是要根據 yo 的發音來翻譯，但事實上，希伯來文的拼法，譯為「約何蘭」的希伯來文有 yeho 開頭（王下 1:17, 3:1, 6, 9:17, 21-24），也有 yo 開頭（王下 8:16, 25, 28, 9:14-16, 29）；譯為「約蘭」的希伯來文也是一樣，有 yeho 開頭（王上 22:50, 王下 1:17, 8:16），也有 yo 開頭（王下 8:21, 23, 25）。因此這兩個國王中文譯名之不同，並不是由於原文的拼法有任何不同，而只是為了幫助中文讀者區隔。

值得注意的是，命名為「約蘭」的不只這兩個國王。在不會產生混淆、不是國王的其他同名者，現代中文譯本全都譯為「約蘭」，只有亞哈的兒子以色列王用「約何蘭」。這種做法，和合本其實也有。與先知「耶利米」同名的人，在舊約中就有六、七個，和合本大部分都用同譯名「耶利米」，但是在耶 35:3，利甲族的祖先中有一個人他也和先知「耶利米」同名，但由於在同一段故事中出现，和合本就將這個人譯為「雅利米雅」，以免和先知「耶利米」（耶 35:1）混淆。此即前所述的，同名者「單有一人採用某個譯名，其他人則共用同一個譯名」。現代中文譯本也一樣，採用「雅利米雅」的譯名。但英譯 NRSV 不論是先知，或是利甲族的祖先都用 Jeremiah。

至於另外兩對「亞哈謝王」和「約哈斯王」，現代中文譯本並未予以區分，不論是北國或南國的國王，都叫「亞哈謝王」，也都叫「約哈斯王」。第四對同名者「約阿施」就有區隔了，現代中文譯本把北國以色列王叫做「約華施」，南國猶大王叫做「約阿施」⁴。

以上同名者的譯名，究竟是採用同譯名好，或者要用不同譯名來區隔不同人，二者各有千秋。採用不同譯名，是翻譯者為讀者服務，把不同人區隔開來。如採同譯名，就是把研究的功夫留給讀者，讓讀者自己去辨別。

⁴ 猶大王現代中文譯本譯為「約阿施」的，原文有以 yo 開頭（王下 11:2, 12:19, 13:1, 10, 14:1, 3, 23），也有以 yeho 開頭（王下 11:21, 12:1, 2, 4, 6-7, 18, 14:13, 17）；以色列王現代中文譯本譯為「約華施」的，原文有以 yo 開頭（王下 13:9, 12-14, 14:1），也有以 yeho 開頭（王下 13:10, 25, 14:8-9, 11, 14:13, 15-16, 17, 23）。可見現代中文譯本譯為「約阿施」或「約華施」與原文拼法無關，單純是為了幫助中文讀者區隔。

中文和合本與現代中文譯本似乎二者並用。

不同名者可否採用同譯名

前面討論的是同名者的譯名。至於不同名者，即原文拼音不同，但發音接近的不同人，可以採用相同的譯名嗎？和合本就有這樣的例子。以掃的岳父名叫「比利」(創 26:34)，歷代志所蒐錄的家譜，亞設支派中也有一個人名叫「比利」(代上 7:36)，這兩個人參照希伯來原文，拼法稍有不同。英譯 NRSV 前者用 Beeri，後者用 Beri。但由於這兩人年代相差甚遠，而且在不同書卷出現，中文即使用了相同譯名，讀者不會將之混為一談。不過以掃的岳父其實和何西阿先知的父親「備利」(何 1:1)同名，原文拼法一樣(NRSV 兩者都用 Beeri)。這樣看來，以掃的岳父中文譯為「備利」比較合理，既然要有相同的中文譯名，寧可與原文拼法相同的人同譯名，也不要與拼法不同的人同譯名。

另一個例子，便雅憫後代中有一個人名叫「以忽」(代上 7:10)，他其實與士師「以笏」(士 3:16)同名。而便雅憫有另一個子孫和合本也譯為「以忽」(代上 8:6)，但這個「以忽」和前二人的原文拼法不一樣。這三個人，「以忽」、「以笏」、「以忽」，既然前二者同名，譯名應該讓前二者相同比較妥當。

這種情形和合本還有十多個例子，條列如下，供譯者及有心研讀聖經者參考。底下每條所列三個人名或地名，根據原文拼法前二者同名，最後一個依照原文拼法不同名：

1. 代上 11:32 的「亞比」、撒母耳 9:1,14:51 的「亞別」、王下 18:2 的「亞比」，建議代上 11:32 改為「亞別」。
2. 代上 8:3 的「亞大」、書 15:3 的「亞達珥」(地名)、創 4:19, 36:2 的「亞大」，建議代上 8:3 改為「亞達珥」⁵。

⁵ 地名與人名在此一併考慮。有些地名是跟著人名來取的，如王上 16:24 記載亞哈王的父親以色列王暗利向一個名叫「撒瑪」的人買了一整座山，暗利在這山上造了一座城，就照山的原主人的名字給所造的城取名為「撒瑪利亞」。

3. 創 36:24, 代上 1:40 的「亞雅」、撒下 3:7 的「愛亞」、尼 11:31 的「亞雅」(地名), 建議創 36:24, 代上 1:40 改為「愛亞」。
4. 代上 5:24, 6:34, 8:20, 8:22, 15:9, 15:11, 代下 31:13 的「以列」、代上 11:46 等的「以利業」、代上 7:21 的「以列」, 建議代上 5:24 等改為「以利業」。
5. 拉 10:22 的「以利亞撒」、代上 2:39 等的「以利亞薩」、出 6:23 的「以利亞撒」, 建議拉 10:22 改為「以利亞薩」。
6. 亞 14:5 的「亞薩」(地名)、代上 8:37 等的「亞悉」、王下 18:18 的「亞薩」, 建議亞 14:5 改為「亞薩」。
7. 代上 7:14, 書 17:2 的「亞斯列」(地名)、民 26:31 的「亞斯烈」、代上 5:24 等的「亞斯列」, 建議代上 7:14, 書 17:2 改為「亞斯烈」。
8. 代上 9:15 的「迦拉」、尼 11:17 的「加拉」、創 10:11,12 的「迦拉」(地名), 建議代上 9:15, 16 改為「加拉」。
9. 耶 29:3 的「基瑪利」、耶 36:10 等的「基瑪利雅」、民 13:12 的「基瑪利」, 建議耶 29:3 改為「基瑪利雅」。
10. 代上 4:17, 8:17 的「希伯」、士 4:11 等的「希百」和創 46:17 等的「希別」、創 10:21 的「希伯」, 建議代上 4:17, 8:17 改為「希百」或「希別」。
11. 王上 4:12 的「約念」(地名)、代上 6:68 的「約緬」(地名)、書 12:22, 19:11, 21:34 的「約念」, 建議王上 4:12 改為「約緬」。
12. 王上 4:6 的「亞比大」、尼 11:17 的「押大」、創 25:4, 代上 1:33 的「亞比大」, 建議王上 4:6 改為「押大」。
13. 尼 12:15 的「押拿」、拉 10:30 的「阿底拿」、代下 17:14, 代上 12:20 的「押拿」, 建議尼 12:15 改為「阿底拿」。
14. 書 18:23 的「亞文」、申 2:23, 書 13:3 的「亞衛」(地名)、結 30:17, 摩 1:5 的「亞文」(地名), 建議書 18:23 改為「亞衛」。
15. 代上 9:11 的「亞薩利雅」、王上 4:2 等的「亞撒利雅」、王下

- 22:3, 代下 34:8 的「亞薩利雅」⁶，建議代上 9:11 改為「亞撒利雅」。
16. 代上 12:18 的「亞瑪撒」、代上 6:25 等的「亞瑪賽」、代上 2:17 等的「亞瑪撒」，建議代上 12:18 改為「亞瑪賽」。

音譯或意譯

專有名詞的翻譯通常採用音譯。音譯看似簡單，其實不然。以中翻英來說，使用的拼音系統不同，翻譯出來的每一個字呈現出來就不一樣。而由於不同時期的主政者可能會採用不同的拼音系統，此等轉換造成了同一個詞可能會有許多譯名出現的現象。走在街道上，如果留意各式各樣的路牌、招牌，即可發現此等例子比比皆是。台灣的郵差接到外國寄來的信件，需要做回譯 (back translation) 方知收信人的中文姓名與地址為何。而由於寄件人所使用的拼音系統不同，有時還得猜測。

聖經翻譯由於牽涉到不同語言，要把源語文本 (source text) 譯為標的語言 (target language)，音譯的「音」究竟是哪一種語言的「音」，需要先確立。聖經中的專有名詞，從來源語言這方面來看，新約是希臘文，舊約是希伯來文，而基督教會長達一千多年使用拉丁文聖經，因此這三種語言的影響都存在。有時翻譯者會參考容易取得的英文聖經，譯詞就會比較接近英文發音。懂中文的翻譯者，和合本聖經譯名的影響也十分顯著。而中文由於地域性不同，對同一個漢字有許多不同的發音，使得聖經中人名地名的翻譯更加添一層複雜性。

已經審閱完成預定明年初出版的「現代台語新約附詩箴—漢羅並排對照版」，為了幫助懂得漢語的讀者，避免衍生其他不必要的混淆，漢字部分的專有名詞採用現代中文譯本的譯名。正因為這緣故，有些羅馬字的譯名產生困難。以啟示錄 1:8 來說，和合本用「阿拉法」和「俄梅戛」來翻譯希臘文的第一個字母和最後一個字母。現代中文譯本譯為「阿爾法」和「亞米茄」。原先巴克禮的修訂版採用的是 A-li-hoat 和 O-bi-ka。現代台語配合現代中文譯本的漢字只好採用 A-ni-hoat 和 A-bi-ka。問題出在「爾」

⁶ 王下 22:3 和合本用「亞薩利」，它與代下 34:8 的「亞薩利雅」同人原文拼法又相同，和合本修訂版已經改用「亞薩利雅」。參看和合本修訂版附錄。

和「亞」這兩個漢字，用台語來讀，發音和普通話（北京話）相差甚遠。由此例可見，如果專有名詞的翻譯也需要考慮漢字，把漢字作為源語，困難就會出現。不論是參考和合本，或是參考現代中文譯本，都一樣。但是在台灣的教育和文化環境底下，參考漢字是必然的。這就讓聖經翻譯者陷入兩難：如要維持先前的譯名，換成漢字就會與和合本或現代中文譯本不一樣；如要採用和合本或現代中文譯本的譯名，就會和傳統以來習慣使用的譯名不同。此等例子在眾多的專有名詞中屢屢可見。

以上是音譯所遇見的挑戰。如果要採用意譯，難度更高，因為用了意譯就不像專有名詞了。以阿摩司 6:13 為例，和合本譯為：「你們喜愛虛浮的事，自誇說：我們不是憑自己的力量取了角嗎？」經文中的「虛浮」音譯「羅·底巴」，「角」音譯「加寧」，兩個詞其實都是地名（參看撒下 9:4-5, 17:27），作者明顯採用雙關語來影射其涵義。和合本由於採用意譯，看不出這裡有地名。如採用音譯，又看不出作者的用意。本節現代中文譯本修訂版譯為：「你們自誇打垮了羅·底巴。你們說：『我們靠自己的力量征服了加寧。』」註腳則說：「羅·底巴」：這地名跟希伯來語「虛無」發音相近。「加寧」意思是「角」，在此指列強。

這是一種折衷的辦法，經文採用音譯，註腳再說明其意思。另一個有名的例子是彌迦書 1:1-10，幾乎所提到的每個城鎮的名字都有其涵義，先知就是要藉這些地名的意思來傳講其信息。很多人名的翻譯也是如此，經文採用音譯，必要時加註腳說明其涵義。例如，撒母耳意思是「上帝聽見」，示瑪雅意思是「耶和華聽見」，伯特利意思是「上帝的殿」。「約瑟」或許也可以意譯，他的母親久久不孕，好不容易生了一個男孩，希望再增添一個兒子，因此取名約瑟。中文「添丁」這個人名剛好有類似涵義。不過和合本並未採用意譯。

值得一提的是耶路撒冷的幾個城門各種中英譯本都用意譯，計有泉門、谷門、羊門、魚門、古門、糞廠門、水門、馬門、東門、羊門等，讀者一看即知為何取此名稱。

中文的選字

中文由於有同音字，再加上每個字都有含意，容易使人望文生義，因此中文譯名如何選字就是一門大學問。例如上帝的名字 YHWH 究竟要譯作「雅巍」、「雅威」或「雅偉」，坊間有許多討論就是這個緣故。⁷

和合本似乎喜歡使用「雅」字作為人名或地名，例如「雅各」、「示瑪雅」、「亞撒利雅」、「撒迦利雅」等等。但是由漢字的「雅」再轉換成台語，就會造成問題，因為譯為「雅」的人名地名，希伯來原文的發音是 ya，用普通話（北京話）來讀也是 ya，但是換成台語來讀，卻是 nga。

另外一個問題是有些譯名不雅。例如雅各的長子「流便」，新標點和合本改為「呂便」（創 29:32），和合本的「泄撒」，修訂版改為「謝撒」（撒 上 10:2），都是因為原譯名不雅的緣故。有時是為了性別的考量，例如新標點和合本把男性的「尼哥底母」改用「尼哥德慕」（約 3:1），「阿尼西母」改用「阿尼西謀」（西 4:9），女性的「他瑪」改用「她瑪」，「亞他利雅」改用「亞她利雅」，「以利沙伯」改用「伊利莎白」（路 1:5），「友阿爹」改為「友阿蝶」（腓 4:2）。

現代中文譯本對於女性的名字更進一步修改：

- 「撒萊」改用「莎萊」（創 11:29），
- 「密迦」改用「蜜迦」（創 11:29）
- 「撒拉」改用「莎拉」（創 17:17）
- 「拉結」改用「蕾潔」（創 29:6）
- 「米利暗」改用「美莉安」（出 15:18）
- 「拿俄米」改用「拿娥米」（得 1:2）
- 「俄珥巴」改用「娥珥巴」（得 1:4）
- 「亞比煞」改用「雅比莎」（王上 1:3）
- 「耶路沙」改用「耶露莎」（代下 27:1）
- 「歌篋」改用「歌蜜」（何 1:3）。

以上的例子可以看到，中譯名換了一個同音字或類似發音的字，讀起

⁷ 上帝的名字 YHWH 雖然比較正確的發音是 Yahweh，但是近代英文聖經遵照希臘文譯本尊稱為 the Lord，中文聖經則依據和合本傳統多使用「耶和華」。

來令人感覺大不相同。

別名或小名

一個人會有許多別名，這在漢人中尤其常見，像中華民國的國父姓孫，名文，字逸仙，號中山。對於懂中國歷史的人而言，不論是孫文、孫逸仙、孫中山，指的都是同一個人，這是不難理解的。聖經中的人物偶爾也有類似情形，同一個人使用了兩個或兩個以上的名字，例如新約的「掃羅」又名「保羅」，保羅出名的同工「巴拿巴」原名「約瑟」(徒 4:36)。而舊約中的國王也常有別名，像猶大王「亞比央」又名「亞比雅」(王上 14:31)，「亞撒利雅」又名「烏西雅」(王下 14:21)，「耶哥尼雅」又名「約雅斤」(斯 2:6)。連神明也有別名，如亞捫族之神名「瑪勒堪」又名「摩洛」或「米勒公」(撒下 12:30)。

現代中文譯本如上所討論過的，在同名者易生混淆時就採用兩個譯名，如「約蘭/約何蘭」，又如「約阿施/約華施」。至於同一個人有兩個名字的話，它盡量採用同一譯名。如猶大王亞比雅全部採用「亞比雅」，不用「亞比央」。烏西雅王除了歷代志上 3:12 用了「亞撒利雅」之外，其他全部使用「烏西雅」⁸。約雅斤王除了以斯帖 2:6 用「耶哥尼雅」，其他全部使用「約雅斤」。

值得注意的是，希伯來文對於同一個人名的拼法常有長短二形式。像上帝的名字 YHWH 就有 ya 的短形式。「哈利路亞」是音譯，意思是「你們要讚美 YHWH」，其中譯為「亞」的就是上帝名字 YHWH 的短形式 ya。至於人名，此等長短形式更多，希西家、約西亞、耶利米、俄巴底亞、米該亞等，總共約五十多個，相同的人名有的用 ya 做結尾，有的用 yahu。這當中和合本除了亞撒利雅(短)/亞撒列夫(長)(都在代下 21:2)，基瑪利(耶 29:3, 短)/基瑪利雅(耶 36:10, 11, 12, 25, 長)，何達威雅(代上 5:24 短)/何大雅(代上 3:24, 長)之外，比較少用原文拼音的長短形式

⁸ 王下 15:1-28 有九次提到這位猶大王，其中八次希伯來原文是「亞撒利雅」，只有一次是「烏西雅」(15:13)。現代中文譯本正文全部都使用「烏西雅」，但是標題卻用了「亞撒利雅」。

來區分不同的人；而除了亞撒列夫(長)(代下 21:2)之外，均未將 hu 的尾音譯出來。

此與前述的 yo, yeho 有些類似，同一個人名會有長短兩種拼法，而這兩種拼法有可能都指同一個人，因此並不影響譯名。但是被擄歸回時與省長所羅巴伯一起領導以色列人重建聖殿的大祭司，在以斯拉記用「約薩達的兒子耶書亞」(拉 3:2,8; 5:2; 10:18)，在哈該書卻使用「約撒答的兒子約書亞」(該 1:1,12,14; 2:2,4)，乍看之下，這兩個人似乎沒有關聯，因為不但本名希伯來文的拼法不同，連父親的名字都不一樣。其實他們是同一個人，只是「約薩達」以 yo 開頭，「約撒答」以 yeho 開頭；「耶書亞」以 ye 開頭⁹，「約書亞」以 yeho 開頭。這位大祭司的兩個人名，現代中文譯本也用兩個人名來翻譯。

至於小名，比較有趣的是「米該雅」和「米迦」，前者是全名，後者是小名。士師記 17-18 章故事的主角「米迦」這個人名總共出現了 31 次，希伯來文在前兩次採用全名，後 29 次就全部使用小名。中文聖經，不論是和合本或現代中文譯本全部使用小名「米迦」。同樣這個名字有亞哈時代的先知「米該雅」，希伯來文在列王紀上 22 章和歷代志下 18 章，除了代下 18:14 亞哈王使用小名呼叫先知之外，其他全部使用全名；而不論是和合本或現代中文譯本，先知的譯名全部採用全名「米該雅」。

新約中也有一個使用小名的例子，就是「約瑟」和「約西」，兩個名字其實是可以互換使用。在某些經節(太 13:55; 27:56; 可 6:3; 15:40,47, 徒 4:36)¹⁰，有些古卷採用「約瑟」，有些古卷採用小名「約西」。現代中文譯本全部使用「約瑟」的譯名。

其實現代英語中的人名，似乎也有類似情形，如 Catherine 暱稱 Cathy，Angel 暱稱 Angie，William 暱稱 Bill。

⁹ 按照上面所說，以 yo 或以 yeho 作開頭，二者可以不分，而 ye 是從 yo 進一步變化而來。

¹⁰ 和合本只有前五節譯為「約西」，其實徒 4:36 也是，在某些古卷使用了「約西」。

歷史的因素

聖經中有些專有名詞，古時候和現代用語不同。像古時候的「雅完」或「希利尼」，現在稱「希臘」；古時的「基提」，現在稱「塞浦路斯」；古時的「古實」，現在稱「衣索匹亞」；古時的「挪」，現在稱「底比斯」；古時的「挪弗」，現在稱「孟斐斯」。許多地名經由長時間時代的更迭，都會有新的名字產生。我們週邊的生活經驗也是這樣，以前的「雞籠」，現在稱「基隆」；以前的「打狗」，現在稱「高雄」。其實不但地名如此，民族的名稱也有類似情形。

以現今通用的「猶太人」來說，這個詞的使用始於以色列人被擄歸回之後。波斯帝國與巴比倫帝國一樣，將巴勒斯坦地區劃為「猶大省」，當時歸回的主要是猶大支派的人，但也有其他支派的人也包括在內。之後他們就通稱為「猶太人」，與被擄以前包含有十二支派的「以色列人」略有不同。因此在舊約中，以斯拉記、尼希米記、以斯帖記開始使用「猶太人」，以致新約也都用「猶太人」，但在以色列歷史早期，若提及全國的人使用「以色列人」，單提南國猶大的人則稱「猶大人」。

翻譯聖經的時候需要考慮這些歷史因素。譯名如採用古名稱，現代的讀者可能不易明白。如採用現代名稱，可能又會讓人誤以為，自古以來這地方就是這麼稱呼的。像「衣索匹亞」這個地名是希臘羅馬時代以後才如此稱呼的，如果在創世記或是以賽亞書不用「古實」，用「衣索匹亞」的譯名，可能不甚妥當。和合本修訂版正文保留「古實」，加註解說明它所涵蓋的地區，可能是一個不錯的解決的辦法。

有些未必和歷史因素直接相關，但採用學術界或一般通用的譯詞，例如新標點和合本改了和合本的一些譯詞：「希底結河」和「伯拉河」改為「底格里斯河」和「幼發拉底河」，「亞古士督」改為「奧古斯都」，「亞拉伯」改為「阿拉伯」，「士班雅」改為「西班牙」，「大利烏」改為「大流士」等。

結論

聖經經文作為上帝子民的信仰見證，通常會交代事件發生的人物時

地，其中兩項，人名與地名，會出現在專有名詞。因此專有名詞的翻譯相當重要。這當中牽涉到一些原則性的問題，例如同名者如何處理、所依據之來源語如何選擇、譯名有同音字時如何選字、一人多名字時如何翻譯、有小名或短名時要不要採用等等。

一個族群的語言如果是第一次翻譯聖經，針對以上問題可以先行訂立原則。當然不是原則訂立之後就不能更動或不能有例外。但有原則在先，可免除日後出現問題時再花時間反覆討論。

如果一個族群的語言已經有聖經，愛讀聖經的信徒對先前翻譯好的人名地名已經熟悉，修訂版或是新的譯本對於這些譯名的處理則須多一層考慮。看起來似乎是更好的原則，不一定行得通，因為根據這原則修訂出來的譯名，不一定會被信徒接受。斐濟共和國的修訂版聖經就是一個活生生的例子，幾年前教會在修訂新約時把 joni 和 meri 改為當地通用的譯名 jone 和 mere，與先前的譯名雖然只相差一個母音，而且應該是更適切的譯名，該修訂版卻乏人問津。後來再度修訂時只好回復原來的 joni 和 meri。由此可以看到傳統譯名的影響，不容忽視。

因此，第一次翻譯聖經的族群，在翻譯計畫一開始時更需要小心，周詳地考慮清楚，訂出專有名詞翻譯的幾個原則，以便日後進行翻譯時有所遵循。

台灣原住民族語聖經翻譯的歷程與意義

■ 李台元（政治大學民族學系博士班）

前言：道成肉身

《阿美語聖經》的譯經人員星·歐拉姆牧師曾經指出：許多哲學概念是傳統族語無法對應表達的，聖經翻譯在阿美語的構詞方面於是產生「創新」的發展。例如，約翰福音書提到主耶穌「道成肉身」，翻譯成阿美族語，即是「話變成了人」（mala-tamdaw-to ko sowal）。……對阿美族而言，如此的構詞雖然聽起來可能有些不習慣，但因沒有更適宜的詞藻，在經過說明之後，族人便可理解¹。上帝以肉身的形式降世為人，變成耶穌，現身諸民族當中，當然也會用不同的語言來說話，世界上各種語言的聖經翻譯，便是為了體現這樣的恩典與真理。

根據世界聯合聖經公會（UBS）2011年的統計²，《聖經》在全球已有2,538種語言譯本，其中475種語言已出現舊約新約全譯本，而全亞洲有618種語言譯本，其中有40種語言具備新舊約全譯本。台灣聖經公會資助的聖經翻譯計畫共計10語，原住民族語占了8語，其中7語已經問世。

多語交響：族語聖經版本概況

族語聖經譯本文獻相當豐富，根據本文的調查與整理，共計有100冊。這些譯本包括已出版的與未出版的，有些譯本現已散佚，有些譯本流傳不廣，有些譯本迄今仍相當通行。

¹ 星·歐拉姆〈阿美語聖經與我〉，台灣聖經公會（編）《聖經季刊》（2003）卷8：期1。

² 參考世界聯合聖經公會網站：<http://www.unitedbiblesocieties.org/>（2011年12月31日統計資料）。

首先，這些譯本從民族語言的角度而言，目前原住民族 14 族當中，有 10 族已出現聖經譯本（含僅部分經卷譯本），包括布農族、雅美族³、泰雅族、太魯閣族、阿美族、排灣族、魯凱族、卑南族、鄒族、賽德克族。其餘 4 族（邵族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族、賽夏族）迄今尚未有聖經譯本⁴。

從各族族語譯本的數量來分析，詳見表 1。

表 1：各族族語聖經譯本的數量⁵

	族語	譯本數量	最早譯本	出版年
1	Bunun 布農	14	〈馬太福音〉	1952
2	Yami 雅美	7	〈馬可福音〉	1970
3	Tayal 泰雅	9	《泰雅爾語聖詩》	1958
4	Truku 太魯閣	9	《太魯閣語新約聖經》	1963
5	'Amis 阿美	27	〈雅各書〉	1957
6	Payuan 排灣	10	《排灣語聖詩》	1952
7	Drekay 魯凱	11	《魯凱語聖詩》	1958
8	Pinuyumayan 卑南	6	《卑南語聖詩》	1971
9	Cou 鄒	4	《鄒語彌撒經本》	1989
10	Seediq 賽德克	3	《賽德克語系彌撒經文》	2003
	合計	100		

由表 1 可知，10 族族語聖經譯本當中，以阿美語最多（27 冊），布農語次之（14 冊）。值得注意的是，許多族語聖詩的編譯，較族語聖經為早，例如：泰雅語、排灣語、魯凱語、卑南語。聖詩的編譯可能較容易著手，也較易於推廣，例如，1953 年在台東阿美族部落宣教的駱先春牧

³ 亦有本族人認為應稱為「達悟族」（Tao）。基督長老教會的行政組織使用「達悟區會」，聖經名稱則使用《雅美語新約聖經》。本論文內容除了原著名稱或引述原文之外，一致以行政院原民會公告的族名「雅美族」及「雅美語」稱之。

⁴ 噶瑪蘭語目前僅有 1 本台灣基督長老教會出版的《Sazai no Kebalan 噶瑪蘭詩歌集》（2011，譯者為偕玉蘭與陳春花）以及數首天主教聖歌（譯者為潘金榮），撒奇萊雅語僅有單篇「主禱文」的翻譯（2008，譯者為楊富男與徐阿生），故未計入。

⁵ 依據該族聖經或聖詩的翻譯工作起始時間先後排序。

在翻譯阿美語聖經之前，即先進行阿美語聖詩的編譯工作⁶。

其次，上述譯本可以分為3類：聖經、彌撒經文、聖詩。族語聖經及聖詩的翻譯是以基督教為主，天主教翻譯的彌撒經本或聖歌本，亦留下不少書面文獻。

從西方聖經翻譯史的角度來看，1960年以前，天主教很少參與聖經翻譯，當時的羅馬天主教偏重使用《拉丁文武加大譯本》（Vulgate），直到1965年，梵蒂岡第二屆大公會議（簡稱梵二）結束之後，這種情況才有所改變。從那時起，天主教開始大規模地從事聖經翻譯，絕大部分是跟聖經公會共同合作⁷。

台灣原住民族的情況亦相當接近，早在1965年，台東縣長濱鄉宜灣天主堂編印了天主教在台開教以來第一本《阿美語聖歌本》（共60首）。然而，台灣天主教的聖經與聖歌翻譯大多是神父獨力完成，鮮少與聖經公會合作。

目前較為通行的聖經譯本，大多是由台灣聖經公會出版及推廣的版本。從台灣聖經公會的「聖經翻譯計畫」⁸裡，可以瞭解各聖經譯本的出版概況，如表2。

⁶ 酋卡爾（主編）《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998），頁116。

⁷ STINE Philip C.（著）；黃錫木（編譯）《文以載道—奈達對聖經翻譯的貢獻》（香港：道風書社，2007），頁43。

⁸ 根據台灣聖經公會的資料（2011年12月29日）。感謝台灣聖經公會總幹事蔡鈴真牧師與出版部主任徐淑貞女士協助提供。

表 2：台灣聖經公會出版的族語聖經譯本

語言		翻譯計畫	開始年	出版年	說明
原住民族語	1	布農語聖經	1947	2000	1. 短舊約和新約合訂本。 2. 預計於 2013-2015 修訂，預計 2016 出版。
	2	雅美語聖經	1953	1994	新約
	3	泰雅語聖經	1956	2003	短舊約和新約合訂本
	4	太魯閣語聖經	1956	2005	新舊約全書
	5	阿美語聖經	1957	1997	新舊約全書
	6	排灣語聖經	1959	1993	1. 短舊約和新約合訂本。 2. 於 2010-2013 進行翻譯與修訂，預計出版新舊約全書。
	7	魯凱語聖經	1987	2001	1. 新約。 2. 於 2011-2013 翻譯舊約及修訂新約，預計 2014 出版新舊約全書。
	8	鄒語聖經	2002	2013	預計出版新約
客語	9	客語聖經	1984	2012	4 月 1 日出版新舊約全書（漢羅對照）
台語	10	台語聖經： 現代台語譯本	1987	2008	1. 新約（羅馬字）。 2. 預計 2012 出版新約附詩篇箴言（漢羅對照）。

（資料來源：台灣聖經公會）

由表 2 可見，由台灣聖經公會資助的翻譯計畫，共計 10 項，原住民族語占了 8 項，其中已經出版的族語聖經共有 7 項，鄒語聖經（新約）原訂於 2012 年出版，因審查之故延至 2013 年⁹。

不在上述翻譯規劃當中的卑南語，已於 2005 年，由長老教會總會原住民宣教委員會資助出版〈馬可福音〉試讀本，天主教也於 2009 年出版《卑南語（石生系）四福音宗徒大事錄 Vati za Demaway》。另外，賽德克語則於 2003 年出版《賽德克語系彌撒經文 Kari Sejiq Dumahur Utux baraw》¹⁰。

⁹ 根據汪幸時傳道師提供的資料（2012 年 3 月 9 日）。

¹⁰ 南投的西雅子納霧（高德明）牧師 2012 年年底也將自行出版《賽德克語聖經》（聯合報，2012 年 10 月 29 日）。

就聖經本身的翻譯篇幅而言，可以分為 4 類，包括單篇、新約全書、新約和短舊約合訂本¹¹、舊約新約全譯本，各種篇幅的譯本數量，詳見表 3。

表 3：族語聖經譯本 4 種篇幅的數量

	族語	單篇	新約全書	新約和 短舊約	舊約新約 全譯本	族語 合計
1	布農	5	2	1	0	8
2	雅美	2	1	0	0	3
3	泰雅	5	1	1	0	7
4	太魯閣	2	2	1	1	6
5	阿美	16	1	1	1	19
6	排灣	3	1	1	0	5
7	魯凱	2	1	0	0	3
8	卑南	3	0	0	0	3
9	鄒	3	0	0	0	3
10	賽德克	3	0	0	0	3
	合計	44	9	5	2	60

由表 3 可知，目前已出現「全譯本」的族語，僅有 2 種：阿美語和太魯閣語；已出版新約和短舊約合訂本的族語有 5 種；已完成新約全書的族語有 7 種。此外，目前正在進行或即將進行「全譯本」翻譯的族語計有 3 種：排灣語、魯凱語、布農語，均在過去的翻譯基礎之上進行增訂修補。

筆路藍縷：50 年來的翻譯歷程

族語聖經翻譯是各族 50 年來長期努力的成果。整體而言，各族聖經的翻譯過程，大致可區分為 3 個階段，（1）外國宣教士的帶領；（2）政府的干預與查禁；（3）本族譯經員的培養。

（一）外國宣教士的帶領

戰後，透過許多外國宣教士的開拓與耕耘，基督宗教逐漸深入原住民族的生活。然而，由於外國宣教士在開拓初期對於各族族語的認識有限，

¹¹「短舊約」是指舊約聖經的部分經卷，又稱為「選摘本」。

通常需要本族人員擔任教學或協助翻譯的角色。在此一階段，長老教會的重要推手是孫雅各牧師（Rev. James Dickson）。受加拿大長老會宣道會差派來台的美國宣教師孫雅各牧師，對於原住民族的宣教影響甚鉅，被譽為「山地傳教者的總司令」。受其影響而開拓布農族教會的胡文池牧師（1910-2010）回憶道：

1947年夏天，傳教師總會在淡水召開時，孫牧師叫我到他的家，在他的辦公桌上展開一大張台灣地圖，說出他對台灣山地傳教的抱負。他要我負責向布農族開拓傳教，前往東部的關山。所以我和家族就從大甲搬到東部關山，工作25年直到退休為止。依照孫牧師的指示，我開始學習布農話、創作字母、翻譯聖歌集及聖經。……孫牧師雖然身為神學院長，心卻不能忘卻山地傳教。他時常抽空到山地佈道，又請數位外國宣教師來台為山地工作，特別對各大族，各派1名為他們翻譯聖歌集及聖經。¹²

這裡所提到的「大族」，是指泰雅族、太魯閣族、阿美族、布農族、排灣族等5個族。受到孫雅各牧師的邀請而來台從事聖經翻譯工作¹³的宣教士有：加拿大長老教會的穆克禮牧師（1953年來台，負責泰雅語）、美國浸信會的柯饒富宣教師（1954年來台，負責太魯閣語）；另外，英國長老教會的懷約翰牧師（Rev. John Whitehorn）¹⁴也於1951來台負責文字事工，透過翻譯聖詩與聖經來協助排灣族教會；駱先春和胡文池兩位長老教會的平地人牧師亦受到孫雅各牧師鼓勵而前往原住民地區拓荒。基督

¹² 胡文池《憶往事看神能》（台南：人光出版社，1997），頁227-232。

¹³ 另外，美國的門諾會也於1948年應當時擔任長老教會總會山地傳道部長的孫雅各牧師的邀請，開始到台灣山地從事醫療和救濟原住民的工作。

¹⁴ 懷約翰牧師為英國長老教會宣教師，曾代理玉山神學院院長，現返居英國。

教協同會宣教士葉德華¹⁵（1952年來台）和方敏英¹⁶（1959年來台），對於阿美語的聖經翻譯也不遺餘力。

台灣聖經公會則於1985年促成「世界少數民族語言研究院（SIL）」與長老教會合作翻譯雅美語聖經，成員包括美國宣教士羅雅菁（Miss Ginny LARSON）、加拿大宣教士湯思玫（Miss Rosemary THOMASON）¹⁷等。

外國宣教士在這個階段的貢獻，即是族語羅馬字的創制。各族的聖經翻譯在1953年起有大規模的討論，是由台灣聖經公會發起。1953年7月29日，台灣聖經公會在台北舉行「原住民族語聖經翻譯員會議」，商討原住民族語聖經翻譯事宜。當時出席的有柯饒富牧師、懷約翰牧師、葉德華牧師、胡文池牧師、駱先春牧師、賴炳炯牧師。這個會議一直舉辦至1962年為止，持續10年。對於各族翻譯工作的協調與族語本身的研究具有重要影響。例如：族語羅馬字書寫符號的擬訂，即是根據1953年第一屆會議的討論議題。¹⁸ 各族族語注音字書寫符號的制訂與採用，亦是根據

15 葉德華牧師是美國籍挪威人，1924年生於中國山西。父親葉永青（Peter Torjesen）為中國內地會宣教士，1918年派駐在山西河曲診所服事（1939年中日戰爭時遭軍機炸死，1988年被河曲縣政府追認為烈士）。葉德華夫婦於1948年從美國到中國，準備到內蒙古臨河附近宣教，先在香港重譯《蒙古語聖經》（1948-52），以完成父親遺願。1952年，他們跟著一些蒙古人遷到台灣屏東。1955年，定居台東縣成功鎮的新港，從事阿美語聖經翻譯工作。參考《心版——波士頓郊區華人聖經教會半年刊》編輯組〈三代華夏情——從葉永清到葉福禮〉，期14（2011年6月），網址：<http://cm.cbcbg.org/thePulse/?p=30>。

16 1965年葉德華牧師因職務繁忙辭去阿美語聖經翻譯工作，改由宣教士方敏英（Miss Virginia A. Fey）接任。方敏英（1934-1993）在接任之前，曾向2位阿美族（'Oseng 陳信蘭、Apong 周月娥）學習阿美語1年，1966年赴泰國接受短期的聖經翻譯訓練。她也主編《阿美語字典》（1986）及《阿美語族文化》（1993）。1993年在台灣車禍重傷，返美休養，同年年底過世。

17 曾擔任菲律賓巴丹語聖經的翻譯工作，現居中國。

18 目前僅知葉德華牧師於該次會議（1953年7月29日）制訂出阿美語羅馬字拼寫方案（以中部阿美語為主軸）。參考吳明義〈阿美語復原說明〉，中央研究院民族學研究所（編譯）《蕃族慣習調查報告書 第二卷 [阿美族·卑南族]》（台北：中央研究院民族學研究所，2000），頁ix。

1957年的族語聖經翻譯員會議的討論結果。¹⁹

綜觀當時世界局勢，19世紀初到20世紀70年代，大多數從事《聖經》翻譯的人都是外來宣教士，他們到達宣教地區後學習了當地語言。雖然這些宣教士通常會請講當地語言的族人提供語料，但實際的翻譯工作還是由宣教士來完成。他們當中有很多人在歐美的大學接受過一流的古典文學教育，包括學習希臘語和希伯來語，他們經常對工作地區的語言與文化做詳盡的研究，為沒有文字傳統的語種制定書寫文字，開設識字班，又將當地民族的口傳文學和歷史記載下來，並編寫詞書和語法書。²⁰ 同樣地，外國宣教士早期在台灣的聖經翻譯過程中，扮演領導和統籌的角色，為族語的文字化與書面化帶來許多助益。

（二）政府的干預與查禁

政府對於族語聖經翻譯的壓制，與國語政策的強力推行有關。從1946年「國語推行委員會」的設立²¹開始算起，此後40年間，國民黨政府推行語言同化政策，隨著歷史演進而推動的政令措施有：1946年國語推行委員會頒布「國語運動六大綱領」；1956年以後省政府教育廳下達各級學校禁止講方言的訓令；1964年省政府通令機關學校在辦公時間必須一律使用國語；1959年，省教育廳的國語推行委員會宣告廢止²²，但各縣市仍設有「國語推行委員會」；1970年因實行中華文化復興運動，公布「加強推行國語辦法」；1973年公布「台灣省各縣山地鄉國語推行辦法」；1974年公布「台灣省各縣市加強國語教育改進要點」；1980年復

¹⁹ 台灣聖經公會「原住民族語聖經譯經員會議」記錄（1957年3月22日）。林昌華牧師提供。

²⁰ STINE Philip C.（著）；黃錫木（編譯）《文以載道》（香港：道風書社，2007），頁30-31。

²¹ 原直屬台灣省行政長官公署，1947年後改隸台灣省教育廳。首任主任委員為魏建功，1947年，魏建功離台到中國，主任委員一職由何容副主任委員升任。

²² 廢止的原因，官方說法是因為當時會說國語的民眾已顯著增加，組織的主要任務已經達成，事實上是因為1959年對中共的金門砲戰必須耗費大量軍備，基於預算的考量而裁撤。黃純敏《語言與多元文化論述：台灣當代語言教育的實踐與經驗》（台北：高等教育文化事業公司，2005），頁105。

設教育部國語推行委員會。「獨尊國語政策」在經過 40 年的雷厲風行之後，成效顯著，普及「國語」獲得極大的成功，其他本土語言面臨滅絕的危機。²³

在聖經翻譯的過程當中，政府的干預包括兩個面向：（1）各族族語注音字母的制訂；（2）族語聖經及聖詩的查禁。在族語注音字母的制訂方面，國語推行委員會委員朱兆祥扮演重要的推手。早在 1952 年，任職於國語日報的朱兆祥，便「建議」排灣語聖經，改採注音符號，並協助將注音字當中缺乏的排灣語語音，改由變體注音符號替代²⁴。在族語聖經及聖詩的查禁方面，政府執行的相關措施包括：1955 年，下令禁止教會使用羅馬字；1957 年，省教育廳通令各縣市取締白話字聖經，禁止以台灣本土語言傳教；1969 年，地方教會的聖經及聖詩陸續遭到沒收；1984 年，教育部函請內政部禁止山地教會使用羅馬字傳教，並禁止族語文字的書刊及聖經等。²⁵

其實，早在 1952 年，布農語〈馬太福音〉（羅馬字版，香港聖經公會）出版之時，警員便經常干涉，有些地方甚至沒收此書。值得注意的是，族語聖經受到嚴格查禁的時間，並非在白色恐怖時期的 1950 年代，而是在台灣「退出聯合國」的 1970 年代²⁶。例如，阿美語新約聖經和布農語新約聖經分別在 1972 年和 1973 年相繼出版，泰雅語新約聖經也於 1974 年出版。然而，出版之後仍不得安寧，例如，1974 年，台中縣和平鄉博愛長老教會（泰雅族）在主日禮拜進行時，警方進入教堂強行帶走泰雅語聖

23 黃純敏《語言與多元文化論述：台灣當代語言教育的實踐與經驗》（台北：高等教育文化事業公司，2005），頁 94-107。

24 酋卡爾（主編）《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998），頁 573-574。

25 吳仁瑟〈查禁羅馬字聖經〉行政院文建會（主編）《台灣大百科全書》（網址：<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3974>）。

26 1970 年，台灣基督長老教會受蔣介石之迫，要求退出普世教協，政府與教會關係產生齟齬。台灣基督長老教會於 1951 年首次加入普世教協，1980 年重新加入。

經與聖詩；1975年1月，台灣警備總司令部沒收聖經公會新譯的台語羅馬字聖經2,200本等事件。對於羅馬字聖經的禁用，直到1980年代晚期，才逐漸得以開放。²⁷

（三）本族譯經員的培養

本族譯經員可分為兩類：（1）協助外國宣教師翻譯聖經的傳道者；（2）由教會指派或聖經公會聘任，負責本族族語聖經翻譯的傳道者。

第一類，大致出現於1950至1980年，早期外國宣教師為了翻譯聖經及聖詩，經常尋求本族牧者及信徒的協助。例如：顏明福（阿美）、張天成（阿美）、張正義（阿美）、宋正清（阿美）、顏武德（阿美）、林茂德（阿美）、曾枝量（阿美）、陳忠輝（泰雅）、林明福（泰雅）、陳光松（泰雅）、李守信（太魯閣）、葉盛編（排灣）。這些本族譯經員往往身兼數職，為後輩留下許多典範。

第二類，大致出現於1980年以後，本族族語人才相繼出現，包括牧師及傳道師。例如：星·歐拉姆（阿美）、鍾思錦（魯凱）、賴阿忠（魯凱）、酋卡爾（排灣）、林春輝（泰雅）、顏明仁（布農）、田信德（太魯閣）、吳文章（太魯閣）、葉保進（太魯閣）、金清山（太魯閣）、王榮基（雅美）、張海嶼（雅美）、汪幸時（鄒）、張阿信（卑南）、吳賢明（卑南）等，均為教會培養並與聖經公會合作的譯經人才。雖然本族譯經員的專業能力有限，但在族語能力方面可謂一時之選。阿美族星·歐拉姆牧師表示：

目前原住民語聖經翻譯工作，主導者都是自己族群的人。坦白說，原住民的聖經翻譯，人才不夠，所遇到的困難包括專業能力不足、電腦文書處理能力待加強，又面對經費缺乏等等。翻譯聖經的人員，不但需要看懂中英文（如學過聖經古典語文更好），自己的族群母語的能力也要有一定的水準。²⁸

²⁷ 吳仁瑟〈查禁羅馬字聖經〉行政院文建會（主編）《台灣大百科全書》（網址：<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3974>）。

²⁸ 星·歐拉姆〈阿美語聖經與我〉，台灣聖經公會（編）《聖經季刊》（2003）卷8：期1。

原住民族的本族譯經員也為日後的族語認證和族語教材編輯奠下良好的基礎。1990年代以後，隨著民族意識的覺醒，教會對族語的維護不遺餘力，尤其是長老教會總會設立的「原住民宣教委員會」²⁹，大力提倡「語言死，民族亡」、「母語是族群的身分證」等口號，展開原住民族語言復振運動。³⁰ 當前原住民族語教育的推動，教會人員因而成為有力的支援師資與專家，尤其在族語認證考試命題與及族語教材編纂的相關工作上，扮演十分重要的角色。

語言規劃和語言發展：聖經翻譯的貢獻

翻譯活動往往涉及語言規劃（language planning），尤其當民族面對新概念與新事物，就需要對民族語言的本體進行處理。語言規劃是對現有的語言形式尤其是創新形式做出判斷和選擇，以確立語言規範，語言規劃的對象是書面形式的正式文體，因為書面文字具有跨越時間和空間的傳遞與溝通功能。原住民族語聖經的翻譯可以視為是對於原住民族本身對於族語的語言規劃。

各族族語對於新概念的處理，包括譯入語的詞彙為固有詞彙抑或外來語詞彙，詞義是否產生變化，譯入語的族語句法是否維持傳統句法等議題，便涉及語言規劃，在聖經譯本裡可以找到許多例證。

族語詞彙對於新概念的表達，可歸納出3種不同的類型。第一類是運用本族固有詞彙來直譯，第二類是借用外來語音譯，第三類則是利用本族相近的概念，創造新詞彙，或是藉由新的構詞形式來表達。

²⁹ 其前身為台灣基督長老教會總會總會山地傳道部，孫雅各曾任部長。1954年長老教會總會設立山地宣道處，孫雅各牧師為第一任處長，1966年組織調整，更名為「山地宣道委員會」。1989年，長老教會總會第36屆通常年會決議將「山胞」更名為「原住民」，並將「山地宣道委員會」改名「原住民宣道委員會」，以「原住民」一詞積極向國民黨政府爭取正名權，最近改名為「原住民宣教委員會」。酋卡爾（主編）《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998），頁499-511。

³⁰ 酋卡爾（主編）《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998），頁41。

各族聖經對於外來語詞彙，具有不同的接受程度。整體而言，太魯閣語、布農語的接受程度較低，傾向使用固有詞彙；魯凱語、排灣語、泰雅語、卑南語的接受程度較高，傾向使用外來語詞彙。從各族族語聖經對於新詞彙的翻譯（以動物及植物詞彙為例），或可看出大致的情況，如表 4。

表 4：各族族語聖經的外來語詞彙

族語	駱駝	葡萄	無花果	橄欖
1 太魯閣語	kacing bukuh	tlulug	nunuh	surung
2 布農語	tasasikis kunul	ikvuh	pushaivaz	tadamaz
3 阿美語	lakota ▲	fadiso's	sokon a kilang ³¹	olif ▲
4 卑南語	rakuda ▲	budo ▲	tepur	olivu ▲
5 泰雅語	rakura ▲	sgnaw	iciziku ▲	olibu ▲
6 排灣語	lakuda ▲	budu ▲	iciziku ▲	kanljan ▲
7 魯凱語	lakeda ▲	budu ▲	icizike ▲	ulive ▲

說明：▲表採用外來語詞彙。

面對本族傳統生活當中缺乏的概念，各族族語詞彙都必須有所取捨，不論是採用新創詞彙或是固有詞彙，對於原住民族語而言，都是前所未有的新做法。在英語聖經《欽定譯本》翻譯的過程裡，也曾經出現「新創詞彙」和「固有（古典）詞彙」的探討：該用現有的英語詞根創造新詞？或是把古典語言當作新詞彙的來源？最後的結果是，英語對於外來語詞彙廣泛吸收，或是對固有盎格魯薩克遜詞彙的承襲，使得英語成為和諧而複雜的混合型語言。英語《欽定譯本》所使用的英語，雖然出現了若干外來語詞彙（拉丁語或希臘語），卻避免了新創詞常帶來的生硬感，而且與上下文搭配起來也不致於突兀，這是「規範化」的英語在聖經譯本中的提煉。³²

原住民族語的發展，與族語文字化及書面化是緊密結合的。聖經翻譯和語言發展也經常並駕齊驅，從語言調查、制訂語言書寫規範的譯經前置

³¹ 根據星·歐拉姆牧師的訪談，阿美語聖經裡的 sokon 應調整為 sokon a kilang（原意為裙子+樹）。

³² MCGRATH Alister E.; 張嬰菲（譯）《當上帝開始說英文》（台北：新新聞文化，2002），頁 253-282。

作業，一直到與經文應用相關的識字讀本的編寫、識字教育、語法書及詞書的整理、書面文學創作等，均是語言發展的重要環節。

過去語言學界僅關注於口語的採集與記錄，族語聖經翻譯的活動，不但反映出口語運用的實況，同時也在字斟句酌當中展現書面語的活力。從共時的角度來看，族語聖經譯本的內容，可以反映族語的當代口語現象，這些語料比諸過去的口傳文獻，是相對穩定的，跨族而言，也是珍貴而豐富的對比語言學材料；從歷時的角度來看，語言本身會隨著時代演進而變化，但書面語的《聖經》卻保存著早期的語料，早期《台語聖經》譯本使用的詞彙便透過傳道者的講道、聖經及聖詩的使用，直接影響了教會人士的日常用語甚至文學作品。³³ 因此，透過聖經翻譯活動，我們不難發現，口語和書面語並非彼此對立的，而是相互輝映的兩種溝通形式，而這兩種形式的演進，即是民族語言發展的表徵。

原住民族語的「書面語」的塑造，與歐洲各民族書面語的形成，或許可以相比擬。一種地方語言可以因文學的影響而做為民族共通語的基礎，進而發展為正式的民族共通語，例如托斯坎尼語（Tuskany）之所以成為義大利民族共通語的基礎，就是與但丁（Dante）、薄伽丘（Boccaccio）等人使用這種地方語言寫作有關。³⁴ 衡諸西方諸民族語言聖經翻譯及書面語創作對於其語言本身的淬練，台灣原住民族語言的聖經翻譯，時間相當短促，或謂不可同日而語，但其付出的努力，卻是將 500 年的工作濃縮在 50 年裡來進行。在口語逐漸式微的當代，族語聖經的書面語內容逆勢發展，廣泛見於教會信徒的生活之中，例如，許多原住民教會的週報當中，也開始出現族語書面化的雙語並列應用。因此，族語聖經的翻譯對於原住民族書面語言的活力帶來了莫大的助益。

族語聖經翻譯的目的本來只是為了宣教，但是翻譯的活動卻非預期地形成族語討論的場域，這樣的討論帶動了原住民族的語言規劃，族語如

33 李勤岸，*Lexical Change and Variation in Taiwanese Literary Texts, 1916-1998: A Computer-Assisted Corpus Analysis*. (《台灣話文學語段之詞彙變化，1916-1998——電腦輔助詞庫分析》) (2000)。美國夏威夷大學語言學研究所博士論文。

34 程祥徽、田小琳《現代漢語》（台北：書林，1992），頁 13。

何面對新概念的挑戰，即是當代族語生存與發展的關鍵。族語聖經翻譯的過程中，譯經員努力將尚未有書面語的語言，打造為適應現代社會的書面語，同時擴大語言的使用範疇，使得民族語言得以呈現在書寫及創作上，提煉族語的「質」與「量」。

結語：上帝使萬事都有益處

台灣原住民族語言的發展，得力於基督宗教的傳播和聖經的翻譯。族語聖經翻譯工作不但對於族語文字的使用影響甚鉅，同時也豐富了原住民族語言的內涵。

〈羅馬書〉第8章28節的經文，《現代中文譯本修訂版》的翻譯是「我們知道，上帝使萬事互相效力，叫愛上帝的人——就是他按照自己的旨意呼召的人都得益處。」，在該譯本的註釋提到：或譯「上帝與愛他的人，就是他按照自己的旨意呼召的，一同工作，使萬事都有益處。」對照原文，後者的翻譯可能較易理解，意即，無論在怎樣的際遇中，上帝都與人同在，和人一起做工，為要成就他的旨意中美善的事³⁵。使用具有悠久書面語傳統的主流語言來翻譯聖經猶有困難，以書面語正在建構的族語來翻譯聖經更非易事，尤其在民族語言人才難覓和民族語言瀕危的今日，更顯出弱勢語言展翅上騰的可貴。

翻閱族語聖經譯本，便能看見今日原住民族的語言活力。近10年來，各族開始努力運用以教會版本為基礎的羅馬字來編寫族語認證試題、族語教材、族語詞典、族語語法書、甚至從事族語文學創作，在在顯現上帝的話（word）成了肉身（carnis），也造就了多元的族體（ethnos），聖經翻譯的確為族語的傳承與創新帶來相當大的益處。聖經翻譯並非一蹴可幾，需要長期的修訂，因著各族語言的持續發展與茁壯，台灣原住民族語聖經譯本隨之推陳出新，值得拭目以待。

35 STINE Philip C. (著)；黃錫木 (編譯) 《文以載道—奈達對聖經翻譯的貢獻》(香港：道風書社，2007)，頁135。

參考書目

一、專書

- 胡文池 Oo Bun-ti
1997《憶往事看神能》台南：人光出版社。
- 酋卡爾（主編）
1998《台灣基督長老教會原住民族宣教史》台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。
- 黃純敏
2005《語言與多元文化論述：台灣當代語言教育的實踐與經驗》台北：高等教育文化事業公司。
- 程祥徽、田小琳
1992《現代漢語》台北：書林出版公司。
- 鄭連明（主編）
1965《台灣基督長老教會百年史》台南：新樓書房。
- McGILL Grace（著）；林晚生（譯）
2003《生命的道路》新竹：台灣基督長老教會泰雅爾中會編輯委員會。
- McGRATH Alister E.（著）；張翌菲（譯）
2002《當上帝開始說英文》台北：新新聞文化事業股份有限公司。
- STINE Philip C.（著）；黃錫木（編譯）
2007《文以載道——奈達對聖經翻譯的貢獻》香港：道風書社。

二、期刊及論文

- 李勤岸 LI Khin-hoann
2000 *Lexical Change and Variation in Taiwanese Literary Texts, 1916-1998: A Computer-Assisted Corpus Analysis*. (《台灣話文學語段 詞彙變化, 1916-1998——電腦輔助詞庫分析》) 美國夏威夷大學語言學研究所 (博士論文)。

- 宋紀嫻
2007《台灣基督長老教會布農中會崁頂教會歷史沿革與現況（戰後 1947 年至 2006 年）》台南：台南神學院（道學碩士論文）。
- 星·歐拉姆 Sing' Olam
2003〈阿美語聖經與我〉，台灣聖經公會《聖經季刊》卷 8：期 1。
- 徐淑貞
2010〈願人人以母語體會主愛〉，《台灣教會公報》3067 期，2010 年 12 月 6-12 日。
- 陳約翰 Calaw LooH
2010〈阿美語聖經的翻譯歷程及其文學價值〉，政大原住民族研究中心（編）《原教界》，期 36（2010 年 12 月號），頁 48-51。
- 楊舒皓
2006〈完成太魯閣語聖經翻譯——Yudaw Pisaw〉，《台灣教會公報》2841 期，2006 年 8 月 7-13 日。
- 鍾思錦 Kaynwane R. Madaralape
2010〈魯凱語聖經的翻譯歷程及其文學價值〉，政大原住民族研究中心（編）《原教界》，期 36（2010 年 12 月號），頁 52-55。

三、網路資源

- 心版編輯組（編）
〈三代華夏情——從葉永清到葉福禮〉《心版——波士頓郊區華人聖經教會半年刊》，期 14（2011 年 6 月），網址：<http://cm.cbcgb.org/thePulse/?p=30>。
- 世界聯合聖經公會
<http://www.unitedbiblesocieties.org/>

• 吳仁瑟

〈查禁羅馬字聖經〉行政院文建會（主編）《台灣大百科全書》
（網址 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3974>）。



本文作者：李台元

政大民族學系博士候選人。曾任政大民族學系兼任講師、台北市立教育大學語文教育學系兼任講師、政大原住民族研究中心助理。專長領域為民族語言學。研究方向為台灣原住民族語言的書面化。