

## Intertextuality: Lost (and Found) in Translation

Philip H. Towner

### Abstract

The purpose of this study is to discuss the literary process known as intertextuality and define it as a translation challenge for Bible translation. After the a brief background to the concept (A), some common examples will illustrate the ways in which it works, the levels at which it can operate, and the degree to which intention or purpose often affects translation strategies (B). Here the important distinction within literature between sacred and secular text will be identified. Then, two NT examples of “intertextual play” will be set out and developed to demonstrate its importance for meaning (C). In the context of this discussion, some failed translation strategies will be exposed and the relative value of foreignizing versus domesticating translation approaches will be discussed. Finally, I will identify some questions which the phenomenon of intertextuality force us to ask—questions about translation and the way in which translation might address intertextuality; and I will discuss some options for dealing with intertextuality in translation (D).

### 摘要

本文旨在討論「文本互涉」(intertextuality) 這個文學手法，且詳述其在聖經翻譯上的挑戰。在簡述「文本互涉」的概念(A)後，我將舉例說明「文本互涉」運作的方式與其作用的層面，以及「文本互涉」的用意或目的如何經常影響翻譯的策略(B)。在本段中，我也將指出神聖文本(sacred text)與世俗文本(secular text)間的重要差異。接著，本文舉出兩個新約中「文本互涉遊戲」(intertextual play)的例子，說明其在了解經文含意上的重要性(C)。在這一部份的討論中，我將指出若干失敗的翻譯策略，並討論「異化」(foreignization)與「歸化」(domestication)這兩種翻譯進路的相對價值。最後，我將指出幾個「文本互涉」現象催迫我們追問的問題——關於翻譯，與關於譯本如何表達文本的互涉性。我也將討論如何處理翻譯中「文本互涉」的若干可行的解決之道(D)。

# ☞ 文本互涉：翻譯的失（與得） ☞

唐書禮

中華福音神學院  
China Evangelical Seminary

## A. 文本互涉淺介

「文本互涉」作為一個文學現象，如欲詳細探討其發現史和發展史，至少需要一部書的篇幅。基於本文的目的，此處不需探討到那樣的深度，但須略為說明「文本互涉」現象的複雜性，及其與聖經研究及聖經翻譯之間的關聯。大抵來說，「文本互涉」一詞本身就暗示了其所試圖描述的主題：一個文本（text）越出其自身的論述與敘事範圍，而與另一個有其自行運作的論述和敘事範圍的既存文本，發生接合與聯繫的過程。如在閱讀新約時，我們此一過程最為熟悉的，就屬明顯是在引述舊約的時候。引述的公式（「經上記著說」、「因為經上說」等）提供讀者或聽者直接而明顯的線索，表明寫作者正將另一個文本引入當下的論述中。我們必須體認一個事實：此類文學手法可透過極為精巧——有時近乎難以察覺——的方式來運作。欲採此一文學手法，須預設作者與讀者／聽者（有時可能僅只作者一人）對特意產生聯繫的另一份或一組文本，具有相當的熟稔度。

## 舊約與新約之間的文本互涉

如上所述，自研究新約經文以來，新約學者就察覺到新約對舊約的引用。即或不涉入「文本互涉」這個術語，新約學界也會探究拉比著作和昆蘭文獻，以期發現新約引用古代經文時隱含的用意。學者對此有一些的答案。有些人認為新約之所以引用舊約，最好的解釋是，舊約乃初代基督教社群的權威依據。因此，帶有權威性的證據經文（proof text），就可確認、保障新約使徒之言論或決定的權威性。不過，陶德（C. H. Dodd）率先指出，引述舊約不僅是要使人注意經文本身而已，而是與整體敘事情境發生聯繫，因此，若要理解新約著作中被引述經文的意義和功能，當時的聽者和讀者就必須把當下的論述，放回被引述經文的故事脈絡裡。當然，在陶德發展這理論後不久，學者就開始修正他的發現。在若干情況下，對新約受眾來說，整個舊約故事／敘事都會被喚起，但必須先解釋引述舊約經文的新約著作／論述，才能找到線索，說明這段新約經文和整個舊約之間的聯繫。

再者，率先使用這種文學交互關係的先驅者，並未使用「文本互涉」一詞。這是從文學研究發展出來的術語，因為自從有文學存在，就可發現作家有這種特意與既存文學作品發生聯繫的過程。然而，在現代和後現代對「意義的場域」（the locus of meaning）的討論中（意義可能在作者，或可能在讀者，或是兩者的某種結合），「文本互涉」已完全躋身為溝通的要素之一，在意義的詮釋上舉足輕重，而且推到極致，對翻譯來說（即是在文學的世界）也意義重大。

### B. 一般性的例子 —— 生活中溝通的層面

一旦涉入「文本互涉」的概念，顯然就會發現，「文本互涉」在溝通的各個層面上都作用著，且有此過程的「文本」——包括經創作而表達出來的文本，也包括作者所去接合的文本——也不限於書寫的文字。我的女

兒喜愛在家人共進晚餐的對話中，加入我們共同看過的通俗電影（通常是喜劇）裡面的台詞。爲甚麼？有時候，僅是爲了化解談到成績而產生的緊張氣氛，帶我們回到滑稽的場景：「Layla，別逼我拿管子來收拾你！」（《窈窕奶爸》〔“Mrs. Doubtfire”〕中羅賓威廉斯〔Robin Williams〕的台詞）。在電影《電子情書》（“You’ve Got Mail”）中，湯姆漢克斯（Tom Hanks）主演的角色，特意和電影《教父》（“The Godfather”）產生互涉，好讓對方明瞭什麼叫在商場上「來硬的」（play rough）。在談話中，爲了向對方說明在商言商，別太鑽牛角尖，他力勸她「到床墊上去」（go to the mattress）。有趣的是，沒看過電影《教父》的人，常會將對白解讀爲，建議女主角去引誘她的競爭者（也就是「上床去」）。但此一用典（allusion）的目的恰好相反。「到床墊上去」這句話教人想到《教父》中毛骨悚然的一幕：某位好萊塢導演靠某個黑手黨家族的幫助而嶄露頭角，但試圖擺脫這家族的控制，因此這家族派人要求他遵從指示。這導演清早起來，發現自己極其心愛的一匹賽馬身首異處，馬頭血淋淋地擺在他的床邊。

當然，政治人物發表演說時，亦經常引用一些文本。這些文本不單存在社會大眾的意識裡，也往往帶有權威和情感的力道。馬丁·路德·金恩（Martin Luther King）就深諳此道，經常將舊約聖經故事帶入他聽衆的視界（purview）。有趣的是，金恩常把聖經典故個人化的技巧，不單顯示其詮釋學，也顯示他了解經文互涉所內具的動能。「我曾上到山頂」一語，讓他的聽衆回到摩西的故事，在他事奉的尾聲，望向應許之地，但卻不得其門而入：這是舊約中「已然而未然」（already but not yet）之末世論的一個例子。不過，對金恩而言，身爲新的摩西，他頗爲確信他將要完成摩西所無法完成的事：進入應許之地。

這就是「文本互涉」——一個文本的作者，援引一個既存的文本，來陳述某個論點。以上所選擇的例子，若你因不熟悉其背景，或因你只透過

螢幕的中文翻譯來了解電影，因而無法領略，那你就已開始體認到，要翻譯「文本互涉」有多麼困難。

艾柯（Umberto Eco）在其《傅科擺》（*Foucault's Pendulum*）一書中，探討「文本互涉」的翻譯。在故事中，他描述一位角色在駕車途經義大利山地時所見到的視覺美景。意外的是，閱讀義大利原文的讀者，會讀到「超乎藩籬」這樣一句話。這句話放在整段脈絡中略顯突兀，因為完全沒有提到任何藩籬或界線。其實，艾柯藉此是要指涉到義大利人都很熟悉的一首十四行詩（sonnet）。以這例子來說，作者艾柯親自說明了此處與那首詩之間「文本互涉」的關連，但一般聖經研究並無這樣的福氣。他說，這段文學指涉的要點，只不過就是要讓讀者明白，這位角色是透過另一個人的詩歌經驗，來享受眼前景色的美麗。譯者不能指望用複製原本詩句的方式，來翻譯這一層想法上的聯繫，達到故事的深層意涵，因為義大利文以外的讀者，不會知道原本艾柯所指涉到的那個文本。所以艾柯建議譯者做徹底的改變，而且在艾柯這本著作的英譯本中，譯者也藉著指涉到英國詩人濟慈（Keats），成功達到相同的果效。

然而，在小說、文學領域，以此方法翻譯一段特意指涉的「文本互涉」，把我們帶向一個幾乎肯定要做出的關鍵分別：在翻譯「文本互涉」（或翻譯任何事物）時，文學類的小說和神聖的文本，究竟有何差別？其翻譯規則有何不同？

第一個問題隱藏著一個很大的題目，我只會提出其中一個在翻譯上會有影響的特徵，來說明兩者的差異。幾個世紀以來，不同的教會傳統（這些傳統涵蓋的範圍容或不同，或以希伯來文或以希臘文為舊約的基礎經文，或接納或排斥次經書卷，或偏好武加大或偏好新的武加大譯本）均同意，聖經所講的故事的意義，與講述時原本的敘事架構和順序，是不可分離的。上述觀察，無意評斷「歸化」或「異化」這兩種翻譯策略的優劣（前者採日常語言、功能相等、意義相符的原則；後者採直譯）。這毋寧

只是說，在教會歷史（及猶太教歷史）當中，因為雅威（YHWH）救贖的故事具有文化性的功能（cultural function），又帶有歷史與時間感，因此，其故事的「深層」意義和「表層」架構並不易於區分（若可區分的話）。事實上，它們兩者是內在相繫的。而這對翻譯聖經中的「文本互涉」——也就是聖經作者與另一段聖經敘事產生連結——就產生一些結果。

### 群體中講述故事、朗讀聖經的意義

在進一步探討新約中「文本互涉」的例子之前，讓我們先回到聖經傳統中的「文本互涉」這一個主題。你若曾修過希伯來文，你必定記得希伯來文解經或希伯來文讀經的老師提醒你，詩篇或先知的用語，豐富且明顯地與五經的語言及故事有所聯繫。舊約作者在描述當下猶太人（可能在被擄之時）的悖逆，及提醒他們上帝立約的信實時，一而再、再而三地指涉到埃及和在曠野時的經驗。這就是「文本互涉」，且在希伯來人的心靈世界裡，這種文本間的遊戲，與一套詮釋學和世界觀緊扣在一起：上帝的故事就是以色列的故事，且講述這故事、呼召百姓回到那故事的聖經，是權威且充滿動力的。

因此，聖經經文有一種生命力（potency of life），而不只是歷史紀錄。證據是：在信仰群體中公開朗讀聖經的重要性，在第二聖殿時期的猶太教中顯著提升。朗誦聖經的進度，審慎地規劃在一年（或三年）之中，以確保百姓不斷聽到救贖的故事，聽到整個起伏興衰。當然，實際上，這加諸於百姓的不單是故事，也包括聖經使用的語言。這使他們具有一種細膩的敏感力，當一位作家在一個已經存在的聖經故事框架中講述自己的故事時，百姓可以敏銳體察到其在語言用詞上所設計的「勾子」（hook）——亦即，體察到當中的「文本互涉」。作家精巧的技藝，加上信仰群體對聖經用語有高度的辨識率（Biblical literacy），共同使這成爲可能。

然而，猶太教內同時也發展出後來歸之於拉比的解經法。不過當我們

慣於把那種解經視為無節制性的方法之際（例如在希伯來聖經中計算字母的數字學，就是極奇特的邏輯規則），這種解經卻有個重要的特徵，就是對重複的語言和概念——亦即把某段經文和另一段經文聯繫在一起的「勾子」——極為敏銳。此即「文本互涉」。昆蘭文獻——特別是「別沙」（*pesharim*）——就反映出這種解經方式。昆蘭社團因此能為過去的預言賦予當代的意義，並在先知的故事中找到自己。此一特色也延續到新約的作者和信仰群體。

重點在於，在新約時代之前（和之後）的希伯來文化內部，肯定聖經帶有生命力的信念，及透過公開朗讀聖經使信眾對聖經有高度的辨識率，加上後來所發展出來、確保聖經的生命力和適切性能被當代人發掘出來的解經法——以上種種，在某個意義上，都與「文本互涉」此一文學特性相關。

將希伯來聖經翻譯為希臘文（即主前幾個世紀中使用的《七十士譯本》），利於散居各地的猶太教群體，但也遮蔽或錯失了許多希伯來文寫作時「文本互涉」的遊戲，尤其是精心挑選用字後所產生的文本關連。然而，正由於希臘文譯本在散居的猶太人當中（或多或少）具有正典的地位，才使保羅在他寫信給散居的猶太人和外邦基督徒時，或以明確（直接引述）、或以幽微（用典或呼應）的方式，延續這他所浸淫的文學傳統。可以斷定，《七十士譯本》是保羅敘事的試金石，因為散居的猶太會堂主要是透過希臘文舊約譯本，來認識雅威的故事。

### C. 兩個新約文本互涉遊戲的例子

雖然新約中的「文本互涉」往往被當作是新約引用舊約——因此是「典間」（*inter-canonical*）——的問題，但我要提供的例子，是較少被留意的「典內」（*intra-canonical*）的例子——保羅呼應保羅。不過在第二個例子當中，來自舊約的典故，也說明了為何保羅特意在詞語上有所變

換。兩個例子都出自保羅生平故事的最尾聲——提摩太後書。基於本文的目的，關於該書作者是誰的問題，在此可暫置一旁。我們將看到保羅本人聯繫到自己早年的文本或著作，或是保羅的門生聯繫到他老師早年的文字。

(1) 提摩太後書四章六節（四7,8）與腓立比書二章十二至十八節（一23）

一般認為，提摩太後書這段經文的語言，是呼應（或依據）腓立比書二章十二至十八節。這兩段經文在主題上相近（保羅以受苦作為一種獻祭），且腓立比書二章十七節是惟一另一次使用「（如酒祭般）潑灑」這個具象動詞的地方。<sup>1</sup>主張文字仿造的學者一般多假定，提摩太後書的作者並非保羅，書信中過度自我高抬的語氣，證明了是保羅的門生或仰慕者，仿造腓立比書精心雕琢這一段經文來。<sup>2</sup>其他人則較為正確地指出，保羅採這樣的語氣，並非突如其來的，<sup>3</sup>尤其從腓立比書二章十二至十八節來看，更是如此。我們的確有理由認為，保羅可能在此（和在後文）特意呼應他寫給腓立比的信件，正如他在提摩太後書較早的段落（一7；二11）中呼應羅馬書的內容。我們來簡單考慮這彼此間的關連。

提摩太後書四章六節

Εγω. γαρ ἤδη σπεύδομαι, και. ὁ καιρὸς. τῆ ἀναλυσεως, μου ἐφειστηκεν.

（因為我已被潑出，且我離開的時間已經到了。）（編按：經文的中文翻譯是譯者另行翻譯）

*NIV* : For I am already being poured out like a drink offering, and the time has come for my departure.

（*New International Version* 《新國際版》：因我已被潑出如同酒祭，且

<sup>1</sup> 參Hanson, 155; Basler, 171; Dibelius and Conzelmann, 121。

<sup>2</sup> 見Dibelius and Conzelmann, 121; Brox, 265。

<sup>3</sup> Marshall, 805; Barrett, 118; 參Johnson, *Paul's Delegates*, 92-96。

我離開的時間已經到了。)

*NRSV* : As for me, I am already being poured out as a libation, and the time of my departure has come.

(*New Revised Standard Version* 新標準修訂版：至於我，我已被潑出如同酒祭，且我離開的時間已經來到。)

*GNB* : As for me, the hour has come for me to be sacrificed; the time is here for me to leave this life.

(*Good News Bible* 《佳音聖經》：至於我，我被獻祭的時間已經到了；我離開此生的時間到了。)

《新標點和合本》：我現在被澆奠，我離世的時候到了。\*

提摩太後書四章六節描繪著保羅的一個內心事件。他是如何加以表達的呢？這兩句話都指涉到保羅的死。首先的指標是句子的上半和被動語態的動詞「如酒祭般被潑灑」，提到了獻祭中間或完成獻祭時，常會潑灑酒奠 (libation) 的這個動作。其希臘文用語是 *spendomai*。<sup>4</sup>在專門的用法上，這個詞並不涉及獻祭和犧牲的死，但這隱喻及其所指涉到的酒，卻很可能是要讓人聯想到保羅的血 (即他的生命) 被潑灑的意象。<sup>5</sup>同時，此處的用語明顯將保羅不久後的死亡放在獻祭的脈絡裡：他的死就好比一個獻祭 (雖然被動的動詞型態暗示其實是上帝採取主動)，<sup>6</sup>或許是追隨另一個更重要的獻祭。保羅在此可能是把自己的死，視為彌賽亞終極血祭的補充

\* 譯註：《現代中文譯本》作「至於我，我犧牲自己的時候到了：現在就是我離開人世的時刻。」《呂振中譯本》作「至於我呢、我最後的一滴血已流出為奠祭了，我撤離世間的時候到了。」《思高譯本》作「因為我已被奠祭，我離世的時期已經近了。」

<sup>4</sup> *σπενδομαι* (現在時態、被動語態：腓二17)；該動詞或名詞 (*σπονδη*) 出現於《七十士譯本》的出廿九40；利廿三13；民四7；廿九6；耶五一17、25；便西拉智訓五十15；斐羅，《誰是那後裔》(Philo, *Who is the Heir*) 183；《摩西生平》(*Life of Moses*) 2.150；約瑟夫，《猶太古史》(Josephus, *Antiquities*) 6.22。另見O. Michel, TDNT 7:532。

<sup>5</sup> 參O. Michel, TDNT 7:536; Quinn-Wacker, 792。

(參西一24)。總歸來說，被動語態和獻祭的意象，凸顯了他的死並非無意義的，而是在推進福音的工作上必要的事件。

新約中另一次使用獻祭的動詞 *spendomai*，也是在保羅著作中：腓立比書二章十七節。

腓立比書二章十七節

Ἄλλα. εἰ και. σπευδομαι ἐπι. τῆ θυσι,ᾶ και. λειτουργι,ᾶ τῆ πι,στεῶ ὑμων( χαι,ρω και. συχχαι,ρω πασιν ὑμῶν

(但如果確實我被潑灑在你們信心的祭物和祭品上，我也喜樂，並且與你們所有人一同喜樂。)

*NIV* : But even if I am being poured out like a drink offering on the sacrifice and service coming from your faith, I am glad and rejoice with all of you.

(但即使我被潑出如同酒祭，在從你們的信心而來的祭物和事奉上，我歡喜並與你們所有人一同喜樂。)

*NRSV* : But even if I am being poured out as a libation over the sacrifice and the offering of your faith, I am glad and rejoice with all of you—

(但即使我被潑出如同酒祭，在你們的信心的祭物和祭品上，我歡喜並與你們所有人一同喜樂——)

*GNB* : Perhaps my life's blood is to be poured out like an offering on the sacrifice that your faith offers to God. If that is so, I am glad and share my joy with you all.

(也許我生命的血要被潑出如同祭品在祭物上，就是在你們獻給上帝

<sup>6</sup> 因此保羅是否強調「自願」獻上自己為祭，是可議的（與下列意見相反：Michel, TDNT 7:536; Quinn-Wacker, 792）：此處毋寧說是一種順服。

<sup>7</sup> 但應留意的是，腓立比書二章17節另一次使用這個詞時，保羅認為自己的死，是完成對腓立比教會的事奉，亦即基督之死的具體展現（見Marshall, 806）。

的信心的祭物。若是如此，我歡喜並與你們所有人一同喜樂。)

《新標點和合本》：我以你們的信心為供獻的祭物，我若被澆奠在其上，也是喜樂，並且與你們眾人一同喜樂。\*\*

### 文本互涉強化了使命感與緊迫性

這段經文與主題相近的段落，暗示了一定是較晚的經文特意引用較早的經文（另比較提後四6b和腓立比書一章23節；提摩太後書四章8節和腓立比書四章1節均提到「冠冕」；兩封信大體也都使用運動的意象）。請切記提摩太後書顯然是寫給提摩太，而提摩太當然知道腓立比書（腓一1）。然而，該注意的是兩卷書在使用「潑灑」或「澆奠」此一意象在程度上的差異：腓立比書二章十七節使用「即使」（「如果確實」），提摩太後書四章六節下半則明言「我已經」（亦參腓三12否定的用法：「我並非已經」）。早先只是遙遠的可能性，如今在保羅心中已是迫近的確實性。

若接受保羅在提摩太後書四章六節下半中迫近的「分離」（希臘文名詞 *analysis*），與腓立比書一章二十三節他「離開世界去與基督在一起」的渴望（希臘文動詞 *analyō*）相對應，並接受兩者同樣表現出他從「未知」走向「肯定」的話，那幾乎可以確定，這是安排特意的「文本互涉」。

在這封最後的書信中，保羅向提摩太和其他讀者設計這樣一個文學的聯繫，究竟有何用意？提摩太後書中語言和意象的功能，是提供一套受苦和堅忍的神學（腓立比書亦然）。保羅是分別透過不同的書信完成這受苦神學的思想的。對提摩太，及其他可能早先透過腓立比書知道保羅對受苦議題所做的反省的讀者而言，保羅能增強一種完成感和歷史的確定性，而

---

\*\* 譯註：《現代中文譯本》作「即使我必須以自己的血作為奠祭，澆在你們用信心獻給上帝的祭品上，我也喜樂，而且要跟你們大家分享我的喜樂。」《呂振中譯本》作「然而、就使我的血做奠祭來澆在你們信心的祭物和供奉上、我也歡喜，並且和你們眾人一同歡喜。」《思高譯本》作「既使我應在你們信德的祭祀和供獻上奠我的血，我也喜歡，且與你們眾位一同喜歡」。

不單只是早先那封書信中的渴望和心志。讀者會看到一種思路的發展，且對提摩太而言，透過「文本互涉」的呼應把他帶回前一封信的場景，可使他體認到：成爲階下囚，並未消磨掉保羅的心志和盼望，反而進一步確認其心志。對預備接下事奉棒子的人而言，呼應前一段保羅對自己生命危機的神學反省，是個強烈的手法，來傳達事奉責任的交棒。

這樣的詮釋當然可受公評和進一步補述。我最後的觀察是和翻譯策略有關。如果這兩段經文有刻意營造出來的關係，則這兩段經文的翻譯，就必須讓人領略到兩者之間「文本互涉」的關係。比較以上列出的英文翻譯就可得到一個簡單的結論：較爲直譯的譯本（*NIV*、*NRSV*），因把新約中罕見的 *spendomai* 一詞都很一致地譯作「酒祭」，故可讓仔細的現代讀者做出上述的聯繫；通俗語言的譯本，透過求諸於「獻祭」這個語意上的最小公倍數，則模糊了這樣的聯繫。當然，有人會爭辯說，前面的直譯是「異化」的進路，大多數使用這些現代譯本的受衆都不了解酒祭或酒奠的具體概念。通俗語譯本則試圖「歸化」（*domesticate*），透過找出一個更廣的概念，引發當代西方讀者的共鳴；這事實上降低了原先文本所造成的慌亂與挫折。但在上述例子中，表達出「文本互涉」的遊戲的，是逐字的聯繫（主要是 *spendomai / analysis-analyō*），因此，無法重現其中關連的翻譯策略，就無法完整傳達提摩太後書的論述中，透過「文本互涉」所表達的意涵。

## （2）提摩太後書一章七節與羅馬書八章十五節

提摩太後書的這節經文明顯與羅馬書八章十五節的用語有關。以羅馬書的文字來指示提摩太，其適當性是無庸置疑的（羅十六21）。雖然兩段經文都與「靈」有關（接下來將會看到），但我們從提摩太後書所看到提摩太所處的情況，顯示保羅必須要改寫之前的教導。我主張，重新變換這些經文的用字，正好表明這是有意識的「文本互涉」。

提摩太後書一章七節

ού γαρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός. πνεῦμα δειλι,ἀ ἄλλα. δυνα,μεῶ και. ἀγα,πή και. σωφροισμου

(因為上帝並非賜給我們怯弱的靈，而是力量、愛心、自律〔的靈〕。)

*NIV* : For God did not give us a spirit of timidity, but a spirit of power, of love and of self-discipline.

(因為上帝並未給我們膽怯的心靈，而是力量、愛心、自律的心靈。)

*TNIV* : For God did not give us a Spirit of timidity, but a Spirit of power, of love and of self-discipline.

(因為上帝並未給我們膽怯的靈，而是力量、愛心、自律的靈。)

*NRSV* : for God did not give us a spirit of cowardice, but rather a spirit of power and of love and of self-discipline.

(因為上帝並非給我們怯弱的心靈，而是力量和愛心和自律的心靈。)

*GNB* : For the Spirit that God has given us does not make us timid; instead, his Spirit fills us with power, love, and self-control.

(因為上帝已賜給我們的靈不使我們膽怯，反而，他的靈使我們充滿能力、愛心、自制)

《新標點和合本》：因為上帝賜給我們，不是膽怯的心，乃是剛強、仁愛、謹守的心。\*\*\*

---

\*\*\* 譯註：《現代中文譯本》作「因為，上帝所賜給我們的靈不使我們膽怯；相反地，他的靈會使我們充滿力量、愛心，和自制。」《呂振中譯本》作「因為上帝並不是賜給我們膽怯之靈、乃是賜能力愛心和修練之靈。」《思高譯本》作「因為天主所賜給我們的，並非怯懦之神，而是大能、愛德和慎重之神。」

這一次，立刻與羅馬書八章15節的譯文作比較，是有幫助的。

#### 羅馬書八章十五節

ού γαρ έλαβετε πνευμα δουλει,ά πα,λιν εί φο,βον άλλα. έλα,βετε πνευ  
μα υι̅οθεσι,ά έν ω̅ κρ,α,ζομείν αββα ο̅ πατη,ρ.

(因為你們所領受的並非奴僕的靈，仍在恐懼之中，而是領受兒子名份的靈，我們藉之呼叫：「阿爸！父！」)

*NIV* : For you did not receive a spirit that makes you a slave again to fear, but you received the Spirit of sonship. And by him we cry, “Abba, Father.”

(因為你們並非領受再次使你們作奴僕、再次害怕的心靈，而是領受兒子名份的靈。且藉著他我們呼叫：「阿爸！父！」)

*TNIV* : For you did not receive a Spirit that makes you a slave again to fear, but you received the Spirit of sonship. And by him we cry, “Abba, Father.”

(因為你們並非領受再次使你們作奴僕、再次害怕的靈，而是領受兒子名份的靈。且藉著他我們呼叫：「阿爸！父！」)

*NRSV* : For you did not receive a spirit of slavery to fall back into fear, but you have received a spirit of adoption. When we cry, “Abba! Father!”

(因為你們並非領受奴僕的心靈、再次落入恐懼，而是已領受兒子名份的心靈。當我們呼叫：「阿爸！父！」)

*GNB* : For the Spirit that God has given you does not make you slaves and cause you to be afraid; instead, the Spirit makes you God's children, and by the Spirit's power we cry out to God, “Father! my Father!”

(因為上帝賜給你們的靈不使你們作奴僕也不使你們害怕，相反地，這靈使你們成為上帝的兒女，且藉這靈的能力，我們向上帝呼求：「父

親！我的父親！」)

《新標點和合本》：你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：「阿爸！父！」\*\*\*\*

簡單觀察上述譯本可發現，*NIV* 和 *NRSV* 是翻作小寫的 *spirit*，亦即人的心靈。就我認為，考慮兩卷書的聖靈觀，這樣的翻譯無法成立。*TNIV* 修正了 *NIV*，而 *GNB* 對這兩段經文的神學解讀，表達了極佳的保羅本色。

### 聖靈連貫、持續的工作

提摩太後書一章六至十四節是向內心有所動搖的提摩太所做的勸勉。基於某些理由，提摩太的自信心歷經了一些打擊，爲了幫助提摩太上路前來羅馬（保羅在此預備受刑），從使徒手中接下事奉的棒子，這書信以各樣方式讓提摩太再次投身於其使命之中。這是提出上述關於聖靈的經文的文脈背景。

保羅在此處提到提摩太歸主初信時使徒對他的差派，而在另一封書信中又曾提到提摩太牧會的差派（提前四14）。但若考慮提摩太的事奉經歷——擔任保羅宣教的同工，且時而奉派前往已建立的教會中事奉（如林前四17）——那麼分別兩次提及提摩太的差派，就不是太大的問題。兩封書信各自的文學特色，與其處境完全相符。就此來說，那樣的差派（從保羅手中把宣教使命交給他的同工），很恰當地提醒提摩太早先聖靈降臨在他身上的關鍵事件。雖然情況並非完全相同，但摩西把權威交給約書亞的傳統（見下文），及以利亞將大衣交給以利沙的傳統，想必在他心裡。<sup>8</sup>

\*\*\*\* 譯註：《現代中文譯本》作「因爲，上帝所賜的靈不是要奴役你們，使你們仍在恐懼中，而是要使你們有上帝兒女的名份。藉著聖靈，我們向上帝呼叫：『阿爸！我的父親！』」。《呂振中譯本》作「你們並不是領受了奴役之靈，以致重陷於懼怕；你們乃是領受了被立爲子的靈；憑著這樣的靈、我們來呼叫：『阿爸！父阿！』的。」《思高譯本》作「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』」

<sup>8</sup> 關於背景方面的資訊，見 Wolter, *Paulustradition*, 218-22。

為增強他的告誡勸勉，保羅除了感謝提摩太的真信心，還加上了提摩太應再次有所行動的一個神學理由。這個理由（「因為」；*gar*）就是回想聖靈論的神學。這節的用語與羅馬書八章十五節極為相近：<sup>9</sup>

羅八15：〔因為〕你們領受的聖靈，不叫你們作奴僕，使你們再次活在恐懼裡；相對地，你們所領受的聖靈帶給你們兒子的名分。

提後一7：因為上帝賜給我們的聖靈不叫我們膽怯，反賜給我們力量、愛心、自律。

雖然兩段經文不完全相同，但第二段經文應理解為有意識地呼應早先關於聖靈的教導。<sup>10</sup>保羅改寫了經文，以順應當下的需要。在這事奉的情況底下，保羅把羅馬書中原本被「律法」所束縛（*douleias*）的關切，轉換到面對難題時所生的「膽怯」（*deilias*）。<sup>11</sup>如我以上所述，這樣的「改寫」正是刻意遊戲的指標。但如此刻意轉換到同音異義字，同時也開了另一重呼應的大門——上主任命約書亞時所做的吩咐：

書一9：我已吩咐你要剛強和勇敢，不要膽怯（*deiliasēs*）也不要害怕，因為無論你往何處，上主你的上帝都與你同在（另參書八1）

逐字的呼應（如果有的話）的確並不明顯。<sup>12</sup>但其語氣、敘事架構、吩咐指示的用意，產生了一個可信的對應。如此的效應是可以喚起約書亞的形象：在任命約書亞時，上帝驅策他要剛強、勇敢、無懼，因上帝必會同在。透過保羅對舊約此一應許的改寫，提摩太——透過他裡面的聖靈——

<sup>9</sup> 尤其特別參見希臘原文：

羅八15：οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείᾳ ... ἀλλὰ, ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσιᾶ...

提後一7：οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλῶν ἀλλὰ, δυναμῶς καὶ ἀγαπῆς καὶ σωφροσύνης.

<sup>10</sup> 參Oberlinner, 32; Hanson, 121。

<sup>11</sup> 參Oberlinner, 32。

<sup>12</sup> 但亦參上帝吩咐約書亞「守衛」（φυλασσεσθαι）摩西所吩咐的律法（《七十士譯本》書一7），以及提摩太「牢守」（φυλαξον）保羅所交託的至寶（提後一14）。此外，上主應許永不離棄（ἐγκαταλείψω）約書亞，而提摩太後書四10, 16同樣亦以「離棄」（ἐγκαταλείπω）作為主題。

就同樣可以仰賴上帝相同的同在。

總地來說，從這段經文本身的語言，<sup>13</sup>及其與羅馬書八章十五節之間的聯繫，清楚顯示出，保羅的邏輯之所以能成立，是因上帝所賜下的聖靈，及與這禮物有所關連的特質。<sup>14</sup>首先，呼應羅馬書，顯示這段教導特意選定的背景，是保羅關於聖靈與基督徒身份的基礎教導——賜下聖靈，確證了進入上帝家中的名分（羅八14~17）。同時，與約書亞記的聯繫，則將先前的教導，導向勇敢與使命交接的主題。

如同第一個例子，此處的問題是，各譯本是否有效表達出「文本互涉」的聯繫。較直譯的 *NIV* 和 *NRSV* 確實重現了基本的節奏，雖然 *TNIV* 將之修正為聖靈（the Spirit）是必要的。

*GNB* 雖擴展了每個文本的用語（加以「明確化」；explicitation），事實上在三個值得留意的具體層次上，邀請我們將另兩段經文聯繫進來——雖然我無法確定當初的目標是使讀者觀察到這當中的「文本互涉」。第一，*GNB* 協調了開頭極關鍵的動詞：羅馬書八章十五節的譯文使用的是提摩太後書一章七節的動詞「賜下」，而非譯作「領受」，使這兩段經文都強調聖靈是上帝所賜下的。第二，在翻譯提摩太後書一章七節時，*GNB*（為了清晰）重複了「聖靈」這個字眼，進而產生一種指涉到羅馬書八章十五節的傾向。第三，在翻譯羅馬書八章十五節原文的關係子句時（「我們藉著他〔在他裡面〕呼叫」），因譯作「藉聖靈的權能我們呼叫」此一擴展的觀念，*GNB* 為羅馬書經文增加了「力量」的概念（雖原文並未出現）。如此一來，就與明確提到「力量」的提摩太後書一章七節（能力的「聖靈」），又產生一個對稱。

<sup>13</sup> 希臘文為  $\delta\iota\delta\omicron\upsilon\mu\iota$ ；動詞「賜下」在這個形式和另一個形式底下，多用以描述與上帝賜下聖靈有關的舉動（路十一13；徒五32，八18，十五8；羅五5；林前一22，五5等處）。

<sup>14</sup> 在此一文脈中，第6節多少提到了提摩太的任命，使某些人將這句陳述中「能力的聖靈」詮釋為特別的靈恩，在受派時領受；見 Brox, 229; Kelly, 159-60; Hasler, 57。

因此 *GNB* 所採歸化、神學化的進路，在第一個例子中拉遠了提摩太後書和腓立比書之間「文本互涉」的距離，在此卻為提摩太後書和羅馬書創造了一個聯繫。

## D. 問題與可能的解決之道

上述所展示的「文本互涉」並非最明顯、最容易詮釋的類型（如直接引述），甚至，事實上可以挑戰是否真該被歸類為「文本互涉」。顯然，承本文開頭的定義，我認為上述經文中存在「文本互涉」的遊戲，不過這並未回答在翻譯中該如何處理「文本互涉」的現象。在本文最後的觀察中，我將進一步提出一些問題。

### 聖經譯本無法深度地展現文本互涉的巧妙

第一，若可在聖經經文中辨別出「文本互涉」，那麼，欲了解這些文字的意義，就必須要有進入「文本互涉」的入口。無法敏銳察覺這些跨文本（cross-textual）關係的譯本，註定無法完整傳達出一個譯本所應展現的生命力。當然，必須指出，沒有任何譯本可將原文這些精巧細緻的意義，毫不遮蔽地傳遞出來。正如我所指出的，當希伯來聖經譯為希臘文的《七十士譯本》時，基本上就抹消了許多希伯來文的文字遊戲。但既然《七十士譯本》在散居的猶太人當中（顯然）獲致了權威性，那麼保羅為了他說希臘話的信仰群體及同僚，上述情況就不會攔阻保羅在他與《七十士譯本》之間架構起「文本互涉」。然而，我們或多或少處在這樣的景況：我們翻譯聖經的權威性基礎經文，是希伯來文的「馬索拉經文」與希臘文新約。若缺乏某種技術，在許多情況下，譯者所提供的舊約翻譯，將無法和保羅所曾經讀過、並透過「文本互涉」加以接合的舊約譯本，產生對應的關係。「馬索拉經文」存在於舊約譯本背後，但不容否認，《七十士譯本》亦存在於保羅對舊約的引述和典故背後。這是個棘手的難題。

一種解決之道——至少在處理新約的希臘文經文時——是 Nestle-Aland 傳統所提供的方式，在希臘文新約聖經頁邊提供其它在用語、措辭上相近的經文，因為這些可能代表某種特意的呼應或典故。這種NA的設計僅限於那些最明顯的聯繫，但至少是個起點。惟其問題是：對採用此一手法來幫助讀者追索「文本互涉」關係的譯本來說，以下難題並未克服：希臘文的新約作者會透過《七十士譯本》來與舊約接合，但翻譯舊約的基礎經文係「馬索拉經文」。研讀本聖經（Study Bible）可透過註解來解釋這些文學遊戲，也許能涵蓋NA所涵蓋的領域，但這可能是個厚重的產品。

如今，數位世界或可提供較佳的解決之道。將可輕易改編為超文本（hyper-texting）的經文準備好，就可顯示與某一處經文有關的其它經文。在螢幕上滑過一處經文，經文底下所蘊含相關的經文，就會出現在螢幕上。若有心促成這種特殊工具，這樣的科技就能實現。

無論如何，上述所展示的兩個例子，說明了提摩太後書的文字，並非單靠這單一書卷本身就能完全理解。譯本可以幫助、但亦可能阻礙讀者找出特意設計的「文本互涉」關係。若是翻譯一個基礎經文多少較為固定的單一正典（不論是舊約或新約本身），這項翻譯任務雖有其挑戰性，卻非無法實現。然而，當要跨越新舊兩約之間，且又有《七十士譯本》此一元素要考慮進去時，欲完成這項任務，就變得繁複許多。解經家期待讀者閱讀其所撰寫的註釋書，但若完全忽略、撇棄這些考量，豈能站得住腳呢？

### 聖經譯本卻又能與信仰群體達成另一種活潑的文本互涉

這將使人提出強烈的論點，認為不斷掌握聖經原文的能力——希伯來文、亞蘭文、希臘文——乃是必要的。我更認為，惟其對這些語言有高度嫻熟的能力，才可能分辨、詮釋聖經經文中的「文本互涉」。但對普世各色各樣教會中並非聖經專家的人來說，這並不實際。

第二，許多教會群體和傳統（可能絕大多數）並不會透過公眾的經文朗讀，來幫助會眾熟悉聖經的語言，熟悉到像古代猶太教和初代教會那樣的深度。其它與聖經相抗衡的世界觀和價值體系，反更有效率、更有果效地散播著他們的「故事」。我們可以設計某種讓教會留在聖經「故事」世界當中的方法，但這故事的基礎經文不會是希臘文或希伯來文。進入這故事的入口，會是一個依基礎經文所衍生的譯本。對大多數的信仰群體來說，聖經在既有的傳統中具有權威性，也透過傳統保存其權威性（可以《七十士譯本》為典範）。但除了在譯本中建立某種可作為進入「文本互涉」入口的線索，教會群體若有一本不斷被誦讀的譯本，似更可能自行達成這種文本的互涉性。這不可能透過聖經原文達致，而是透過譯本，及信仰群體與譯本互動之後，所產生出來的特質。無論如何，能辨認「文本互涉」，是信仰群體熟悉聖經故事所帶來的「副產品」。

第三，絕大多數的教會傳統（福音派當然不例外）傾向拒絕一種釋經方式，就是企圖找出細緻的「文本互涉」關係、以字詞和語言遊戲為研究基礎的釋經法則。字面解經、專注惟一的意義、窄化的作者意圖觀、歷史文法解經等等，驚羞於探討微妙的文學關連——亦即「文本互涉」的關鍵特色。雖然「文本互涉」是否存在，應被檢驗，然而，「文本互涉」的存在雖有時較不明顯，卻不能因此罷廢嚴謹研究「文本互涉」的正當性。重點是，在現有的信仰群體和教會傳統之中，其解經的議程多把解經的基本規則排在相當後面的位置。若從另一個角度來看待上述的問題，可以這麼說：正因為聖經作品本身的特性（及聖經所採用的文學特徵），才觸發了古代閱讀聖經的方式。把拉比的解經直接打為不可思議的奇幻異想，或只是直接將（例如）寓意式解經跟亞歷山大（Alexandria）的哲學發展勾連在一起，那就可能未能正確體認到，在古代信仰群體的閱讀和闡述中，聖經是如何發揮其作用的。

最後，一旦承認「文本互涉」是構成聖經故事中不可或缺的特色，我

們顯然就能以最佳的姿態，以更深的方式，與這些故事接合在一起。依然不清楚的，是該如何翻譯經文中的「文本互涉」。讀者手邊的工具，足以作為進入經文這一個層次的入口嗎？在此，我們或許有些眉目了。我的建議是：欲在教會群體中達到此一層次，必須重新塑造教會群體的閱讀、聆聽、釋經文化，而具有權威性的譯本，透過被閱讀和解釋，將帶來嶄新而又富有動力的「文本互涉」。

文本互涉：  
翻譯的失（與得）

29