

中文聖經第一次修訂與爭議

蘇精

馬禮遜翻譯的第一部全本中文聖經出版於 1823 年，他在 1834 年過世後，這部聖經立即經歷了由倫敦傳教會傳教士麥都思主導的徹底修訂。修訂的目的在準備一部華人易懂願讀的新版本，以取代因直譯而缺乏可讀性的馬禮遜舊版。但是，修訂版卻在麥都思和同會其他未參與修訂的傳教士之間引發爭議，結果導致英國聖經公會拒絕認可和補助修訂版，因為修訂版被批評是改寫而非翻譯，這項修訂工作也被認為是對基督新教最早將福音帶到中國的傳教士馬禮遜的冒犯和貶抑。

關鍵詞：聖經翻譯、麥都思、裨治文、馬儒翰

收件：2011 年 10 月 17 日；接受：2012 年 1 月 19 日

The First Revision of the Chinese Bible and the Controversy It Unleashed

Ching Su

The first complete Chinese Bible, translated by the Protestant missionary Robert Morrison and published in 1823, was given a thorough revision soon after his death in 1834. The group translation was led by W. H. Medhurst, a missionary of the London Missionary Society. The objective was to replace Morrison's version, which was thought to be a literal translation lacking readability, with an intelligible new version acceptable to Chinese people. However, the new revision caused a controversy over the principles of translation between Medhurst and his brothers in the London Missionary Society who were not involved in the revision project. Because of this controversy, the British and Foreign Bible Society refused to acknowledge and give patronage to the project, because the revised version was criticized as paraphrasing rather than translating—a presumptuous and irreverent act.

Keywords: Bible translation, Walter H. Medhurst, Elijah C. Bridgman, John R. Morrison

Received: October 17, 2011; Accepted: January 19, 2012

壹、緒言

1807年基督教第一位來華傳教士馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834) 抵達後，開始學習語文，不久又展開翻譯聖經、編纂字典和撰寫文法書等工作。他在1813年印刷出版新約，接著又和這年來華的第二位傳教士米憐 (William Milne, 1785-1822) 翻譯舊約，到1823年印刷出版了全本中文聖經。由於馬禮遜開始學習中國語文不久即著手翻譯聖經，並採取直譯的方式，又缺少字典等輔助工具，種種因素造成譯文詰屈聱牙、晦澀難懂，不利傳播當時中國人陌生的基督教。馬禮遜自己有意修訂 (Morrison, 1839, v. 2, pp. 361-363)，但沒有成事，後來的傳教士也有修訂之議，並在1834年他辭世前不久付諸行動，而於1836年完成新約付印，是為基督教中文聖經第一次修訂。但是，這次修訂工作雖然進行得迅速而順利，卻引起未參與其事的傳教士不滿與反對，因而引發爭議，以致未能獲得英國聖經公會認可與補助，成為此後中文聖經連串修訂與不斷爭議的開端。本文旨在重新建構這次修訂的史實，探討修訂的緣起、經過、爭議及餘波等。

此次修訂既是中文聖經歷史上的第一次，又引發爭議，而且還是同一傳教會的傳教士之間的爭議，理應會成為許多論著的研究對象，事實卻非如此，筆者所知僅有兩篇：韓南 (Patrick Hanan, 2003) 的論文〈做為中國文學的聖經：麥都思、王韜與委辦本聖經〉(“The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version”)，以及尤思德 (Jost Oliver Zetzsche, 1999) 專書《和合本與中文聖經翻譯》(*The Bible in China*) 的第三章〈第二代聖經翻譯者〉(“The Second Generation of Bible Translators”)。韓南的論文充分地利用倫敦傳教會 (London Missionary Society) 的檔案，但討論重點在1840年代的麥都思、王韜與委辦本聖經，關於1830年代第一次修訂的討論相對簡略而不完整。尤思德一書的主題

在和合本，而以第三章專門討論第一次修訂，但他在此章只是很有限地參考倫敦會檔案，更完全不曾參考美部會 (American Board of Commissioners for Foreign Missions) 的檔案，史料運用的缺陷導致他在敘述和解釋上的不少錯誤，例如他再三強調裨治文 (Elijah C. Bridgman, 1801-1861) 在修訂中無關緊要的角色，又以為麥都思 (Walter H. Medhurst, 1796-1857) 是馬禮遜親自挑選的繼承人，以及指稱麥都思在英國受挫後擬求助於美國，又羅織英美傳教士間的歧見爭議，強為 1840 年代的譯名之爭預設線索等等 (Zetzsche, 1991, p.59, 61, 62, 63, 67, 74)。由於尤書甚獲好評，又有中譯本¹，影響力很大，其錯誤有必要予以澄清，但本文限於篇幅只能選擇部分進行辨正。

貳、修訂緣起與開始

第一次修訂很明顯可以 1835 年 6 月麥都思到達中國的前後分為兩個階段。前一階段由裨治文和馬禮遜的兒子馬儒翰 (John R. Morrison, 1814-1843) 兩人在廣州修訂，後來郭實獵 (Karl F. A. Gützlaff, 1803-1851) 也加入，另外麥都思則在巴達維亞 (Batavia) 單獨進行；後一階段是以上四名參與者齊聚在廣州和澳門從事修訂。

在前一階段中，裨治文是修訂的發起與組織者，他所以會這麼做是美部會決定擴大中文印刷出版活動的緣故。裨治文是美部會在廣州的傳教士，也是第一位來華的美國傳教士，他前來中國是馬禮遜於 1827 年底寫信邀請美部會建立中國傳教事業的結果²，而 1830 年初裨治文抵達廣州後，也受到馬禮遜極大的關照，兩人來往非常密切，裨治文從一開始就是在馬禮遜的指導協助下學習中國語文，並接下馬禮遜原來主持的英文禮拜和講道，又受到馬禮遜的直接影響而著手印刷出版中英文書刊。

從十六世紀宗教改革以來，印刷出版一直是基督教用以傳教的重要工具，十九世紀初年基督教來華後也不例外，儘管中國政府禁止傳教，

也不准外人刻印中文圖書，馬禮遜仍然暗中進行印刷出版活動，並要後來的米憐前往馬來半島的馬六甲 (Malacca) 建立佈道站，附設規模可觀的印刷所，企圖藉著大量生產的中文書刊突破封閉的中國社會³。裨治文到廣州的最初三年間，也在馬禮遜和華人基督徒梁發的協助下，編印和分發了《聖書日課初學便用》一書和四部中文小冊⁴。此外，裨治文從1832年5月起創刊《中華叢論》(*The Chinese Repository*) 英文月刊，他為此忙於撰稿、編校、印行，投入了遠多於中文圖書和其他工作的時間與心力，達到他自己說的「幾乎沒時間吃飯和睡覺」的地步⁵，因此他三度在寫回美部會的信中承認，自己在中文圖書方面的努力和成果都有限，同時他也沒有忘記要求美部會增援人手⁶。

對於裨治文的要求，美部會從發展中國傳教事業整體考慮，一面增派習於為報刊寫稿的傳教士帝禮士 (Ira Tracy, 1806-?) 和專業印工衛三畏 (Samuel W. Williams, 1812-1884) 來華，協助《中華叢論》的編輯與出版，一面決定大幅度加強中文印刷出版工作，促成美國聖經公會 (American Bible Society) 和美國宗教小冊會 (American Tract Society) 補助大量經費，並仿照倫敦會在馬六甲的前例，準備在東南亞覓地建立大規模的印刷設施，避免中國政府的干預。從1832年底到1833年底的一年間，美部會秘書安德森 (Rufus Anderson, 1796-1880) 接連寫了六封信給裨治文⁷，每封信都以高亢迫切的語氣宣示上述這些觀點、策略安排以及給裨治文的指示，以下引述的是其中一封信的內容片段：

「我們必須設法在某處迅速地大規模進行中文印刷，我們必須即刻動手，[美國] 國內興起一股向異教徒廣傳聖經和宗教小冊的風氣，尤其是聖經；[...] 我希望你能自覺對此應善盡責任，盡可能快速地每年運用大量的經費印刷中文聖經和小冊。美國宗教小冊會已經撥來一萬五千元，美國聖經公會最近也已決議補助三千元。記住，我親愛的弟兄，這些只是一條巨河的開頭而已，我確信美國聖經公會即將每年撥款十萬元用於海外流通聖經⁸。」

安德森向裨治文表明，迅速而大量生產聖經為主的中文圖書是理事會「斷然與決定性」(peremptory & decisive) 的期望⁹，要求他照辦並向馬禮遜請教相關事宜。裨治文則擴大請教了馬禮遜、馬儒翰及郭實獵等人，他們都推薦美部會前往新加坡建立大規模的印刷設施，至於大量生產中文聖經一事，他們卻認為：「目前已有完整的兩套聖經刻板存於馬六甲，在經文修訂前，不應再有新的一套刻版¹⁰。」1834年4月裨治文又重申同樣的看法：「馬禮遜博士父子、郭實獵先生及此間其他弟兄，意見一致地認為，在原來的譯文經過修訂前，最好不要刊刻新板（即另一套新刻版）。¹¹」其實，裨治文自己先前在1832年談論馬禮遜聖經出版情況的一封信中，就有過幾分相近的看法：

「以我的判斷，就第一次嘗試將聖經譯成像中文這樣困難的語文而言，[馬禮遜的]翻譯是非常好的，和我一起讀過聖經的本地人通常瞭解經文，卻對於文體有些異議。毫無疑問的是文體可以隨著歲月而大為改善。¹²」

因此裨治文對於先修訂再刻印的意見並不感到意外，而且還覺得應儘快進行修訂，以便執行理事會迅速而大量生產的既定政策。問題是誰來修訂呢？裨治文自己到1834年初為止來華已滿四年，這期間他除了學習中文外，忙於主持禮拜和講道、教導華人少年、為美國刊物撰寫中國報導，以及編印《中華叢論》等等，全是英文方面的工作，肯定不利於學習中國語文，他在1833年11月時承認自己不曾開口對華人講道¹³，五個半月後又表示還沒想過要出版自己的中文作品¹⁴，可見裨治文非常瞭解自己的中文程度仍然不足，但是前述安德森接連多達六封信的催促形成強大的壓力，他不能沒有具體的回應，就在1834年4月14日裨治文寫給安德森的信中，提及麥都思來函說正撰寫《福音調和》一書並重新翻譯經文，裨治文接著宣布自己已開始修訂工作了：

「我們也在從事類似的事，但以緩慢而戰慄的步伐前進，我們從路加福音著手，力求翻譯得更為文義清楚，也與中文的慣用形式更為一致，同

時盡量在每處都嚴格遵循希臘文本。¹⁵」

裨治文以「緩慢而戰慄的步伐」描述自己的修訂工作，應該是相當真切的寫照，因為十二天後他再度寫信給安德森，就一連以「最重要」、「最困難」和「最掛慮」等字眼，形容對他而言實在是過於困難的這項任務，最後不得不坦承：「此事若沒有他人協助，您們的傳教士真的很不適合承擔。¹⁶」

在可能協助的其他人中，原來的譯者馬禮遜當然最為合適，可是他到1834年初時身體狀況已經很差，難以承擔需要費心費力的修訂任務，何況他還擔任東印度公司翻譯的全職工作；至於郭實獵則正隨著鴉片烟船頻頻在中國沿海南北往返，很不可能專心而全力地修訂聖經，裨治文也無法提供能和鴉片商人的出價相提並論的酬勞。

裨治文中意的人選是馬儒翰。在宣布自己開始修訂的一個多月前，裨治文先於1834年3月初告訴安德森，馬儒翰將和自己一起修訂¹⁷，但這應該是裨治文初步試探馬禮遜意見後的樂觀報告，因為一個多月後的1834年4月24日，馬儒翰才從廣州寫信給在澳門的父親：「昨天裨治文提議，他說先前已告訴過您，就是我應該幫忙美國聖經公會，以大部分時間從事修訂您的聖經。¹⁸」當時馬儒翰剛滿二十歲又幾天，但裨治文認為他從小受父親薰陶教導，中文造詣已經達到「當今無人比他更適合修訂聖經譯本的重要工作」¹⁹；同時，裨治文覺得由馬儒翰修訂還有一項好處，就是修訂後的譯文必可獲得其父的審查校訂。事實上，裨治文是先徵求當時人在澳門的馬禮遜意見後，再向在廣州的馬儒翰提出邀請²⁰，而馬禮遜在四年前馬儒翰十六歲（1830）開始就業，擔任英國東印度公司以外的在華英商共同雇用的中文翻譯時，已表示希望儒翰將來能修訂自己的中文聖經（Morrison, 1839, v. 2, p. 440），因此對於裨治文徵詢邀請儒翰一事，馬禮遜雖然說應由儒翰自行決定接受與否，但又分別寫信給儒翰與裨治文，積極地表示樂觀其成（[...] it has my hearty concurrence.）²¹。

但是，邀請馬儒翰承擔修訂任務並不是沒有問題的。第一是工作與酬勞，他擔任在華英商的共同中文翻譯，雖然工作並不繁重，但每年一千二百元的待遇也不高，大約只是馬禮遜在東印度公司擔任翻譯的四分之一，而修訂聖經總是有期限的工作，不可能要求馬儒翰放棄原來的職務和待遇，裨治文只能希望他以至少半數的時間用於修訂，再向美部會與美國聖經公會爭取每年給予八百至一千元的酬勞²²。第二是聖經翻譯與修訂者必備的希伯來文和希臘文條件，馬儒翰不是神職人員，也沒讀過神學院，因此這兩樣語文的知識很有限，但裨治文認為修訂時自己和其他美部會弟兄都會在場參與，因此可以彌補馬儒翰的這項不足²³。

裨治文和美部會弟兄以及馬禮遜父子分別商量過後，在 1834 年 4 月底將上述經過與計畫呈報給安德森，同時很清楚地說明裨治文自己和馬儒翰在修訂工作上的關係：「我們很高興他 [馬禮遜] 的兒子馬儒翰先生已在修訂工作上和我們共事，更恰當地說是我們和他共事，因為他在這件事上是領導者。²⁴」不過，馬儒翰畢竟沒有翻譯聖經的經驗，裨治文的中文程度也還不高明，初期的修訂進度相當緩慢，開始修訂後一個月美部會印工衛三畏報導，進度只達到路加福音第一章第十五節而已²⁵。同年 7 月中，裨治文再度說明修訂工作時，沒有提到明確的進度，只說每天都有一點進展，也確信再慢也會有完成的一天²⁶。

儘管裨治文有信心，意外還是難以避免。1834 年正逢英國對華關係體制改變，代表英國政府的商務監督取代了東印度公司大班，馬禮遜也轉換身份成為商務監督的中文秘書兼翻譯，卻不幸在上任半個月後便於這年 8 月 1 日病卒，馬儒翰隨即獲派繼任父親的遺職，這不只是馬家父子的變故，才開始不久的聖經修訂也大受影響，裨治文原來期望由馬禮遜審定譯文已經不可能，而剛接下父親遺職的馬儒翰，因商務監督要求和兩廣總督平等往來引起雙方極大爭執，馬儒翰為此忙於口頭和書面的翻譯，無法再如過去數月來每日以半天時間從事聖經修訂。即使發生如此的波折，裨治文還是得以在 1835 年 1 月初寫信向安德森報告：

「聖經的修訂（或重譯）是過去六個月來我們首要注意的事務，[...] 修訂進行得很順利，幾個月前已將福音書之一送到廣州一家印刷行，但外人探查閩江的行動引起所有官府的警戒，我們的印刷工作也立即停頓。從那以後我們一直努力要送人到新加坡去印刷。²⁷」

裨治文沒有說明完成送印的是哪部福音書，有可能就是他們最先開始的路加福音。同一個月稍後，裨治文和衛三畏又報導修訂的人力增加了：「目前住在澳門的郭實獵弟兄用全部時間和精力在這件事上。²⁸」他們沒有提到郭實獵加入的原因，但顯然是幾個月前郭實獵獲得任命為英國商務監督的第二名中文翻譯，既有了公務身份，生活衣食有保障，不必也不便再為鴉片商人效力，因此有餘暇參與修訂，並適時彌補了因馬儒翰減少參與而產生的缺口。

1835年3月底，裨治文再度向安德森報告修訂狀況，表示進展仍然緩慢，還得承受儘速動用美國聖經公會繼續累積的補助款壓力²⁹。不過，這時候情況顯得已有或即將改善：一者，美部會在新加坡的印刷所已在1834年建立，並派在華的帝禮士前往主持，自1835年初起開工印刷中文，在廣州新雇的工匠也持續抵達新加坡，隨時可以生產修訂過的聖經各書³⁰；再者，修訂人力即將再度增加，裨治文在1835年2月透過自己擔任會長的「在華基督徒聯盟」(Christian Union in China)，決議向倫敦會請求讓麥都思來華參與修訂³¹，結果請求函還未發出，先收到了麥都思來信，說是已獲得倫敦會同意即將北上，目的之一就是參與修訂的工作³²。

本文以上的討論顯示，中文聖經第一次修訂緣於美部會決定擴大中國傳教事業的印刷出版活動，促使裨治文發起修訂，並邀請馬儒翰領導修訂工作，由於兩人的語文能力各有不足，也欠缺修訂聖經的經驗，加上馬儒翰接任父親遺職的緣故，以致進行一年多期間沒有明顯的成果，只確定完成了一部福音書，整體修訂工作有待麥都思到來加速進行。

參、麥都思：馬禮遜挑選的繼承人？

1817年麥都思以印工身份抵達馬六甲倫敦會佈道站的第一天，就立志要成為傳教士³³，下功夫研讀兩年神學後，於1819年獲得按立為牧師，從1822年起在巴達維亞向華人與馬來人傳教，直到鴉片戰爭後才於1843年改往上海。

麥都思極有語言天份，倫敦會決定派他為馬六甲印工時，已發覺此項特質並通知馬禮遜³⁴。麥都思到馬六甲一年半後，就能以中文撰寫講道詞及《三字經》³⁵、《地理便童略傳》等作品，其中講道詞還獲得馬禮遜「文情並茂」的好評 (of which I judge very favorably, both as to style & sentiment)³⁶。除了福建方言和中文官話，麥都思在東南亞期間又陸續學會馬來和荷蘭語文，甚至自修日本和高麗語文，並分別有這幾種語文的著作³⁷。

麥都思用力最多的還是中文，尤其是聖經。他很早就注意到馬禮遜聖經需要修訂的問題，不料卻一開頭就遇到了挫折。1826年，馬禮遜通知所有在東南亞的倫敦會對華傳教士，他正每日檢查校正自己所譯的中文聖經，也要求弟兄們記下他們察覺的任何錯誤或不完備的翻譯 (error or imperfection in the translation)³⁸。於是麥都思向馬禮遜指出原譯一些文體 (style) 方面的缺失，也指出譯文應以中文而非英文慣用方式表達的重要性，同時又將自己修訂的馬太福音前五章送請馬禮遜參考，麥都思認為自己的修訂可以彌補與改善馬禮遜原譯的文體問題。不料，馬禮遜的答覆卻說麥都思會錯了意，馬禮遜只是希望弟兄們記下錯誤和省略未譯 (errors and omissions) 的部分而已，馬禮遜進一步說，麥都思的觀點和自己的差異過大，兩者無法合而為一，因此要麥都思最好另起爐灶重新翻譯自己的聖經版本。馬禮遜既然不認同他的修訂意見，麥都思說自己只好默然無語 (silent)，既不便和中國傳教與中國語文的雙重前輩馬禮遜爭辯，更不可能貿然自行動手翻譯了³⁹。

直到 1834 年馬禮遜過世後，麥都思心中藏放多年的這件尷尬舊事才得一吐為快，而且吐露了三次。第一次是他接獲馬禮遜死訊後寫給倫敦會理事們的信中，他還表示既然馬禮遜已經長眠，「低層次的顧慮 (inferior ideas of delicacy) 不應再干擾將聖經翻譯得讓華人盡量可以理解和接受的上乘想法⁴⁰。」麥都思沒有說甚麼是「低層次的顧慮」，但毫無疑問他是認為馬禮遜固然值得尊敬，更重要的是將聖經修訂完備，不可只顧慮會損及馬禮遜的權威和地位而放棄修訂他的中文聖經。第二次是 1835 年 4 月麥都思寫給理事們的信中，除了以極長的篇幅詳列馬禮遜聖經翻譯的一些缺陷，也再度提到所有可能干擾到修訂馬禮遜聖經的敏感因素都不會再有了⁴¹。第三次是他和裨治文等人完成第一次修訂本新約後，於 1836 年由他具名請求英國聖經公會 (British and Foreign Bible Society) 認可與補助的建議書中，提及這件尷尬的舊事。

值得注意的是麥都思在建議書中將馬禮遜要他最好重新翻譯這件事，寫成是馬禮遜「邀請」他嘗試 (This he invited the writer to attempt [...]) (Medhurst, 1837, p. 4)。於是尤思德在其《和合本與中文聖經翻譯》一書中，即據此而斷言「麥都思是馬禮遜挑選的修訂與翻譯聖經的繼承人」 (Zetzsche, 1999, p. 59)，而且還以此作為其書討論第一次修訂的起點。其實，麥都思所寫馬禮遜邀請他嘗試的「這件事」 (This)，是承接前一句的「全新而不同的翻譯」 (an entirely new and different translation)，麥都思寫的只是「翻譯」，他沒有也不可能寫出馬禮遜邀請自己「修訂和翻譯」的字句，因為馬禮遜早就如前所述拒絕了他的修訂意見，尤思德卻自行加上「修訂」而擴大解釋。至於所謂「全新而不同的翻譯」，麥都思或任何人只要自認有能力都可以動手，並不需要馬禮遜的邀請，就在 1826 至 1828 年間，馬六甲兩名對華傳教士柯利 (David Collie, ?-1828) 和吉德 (Samuel Kidd, 1799-1843) 準備修訂馬禮遜的聖經⁴²，也不是出於他的邀請。然而，麥都思第一、二次吐露這件尷尬事時都不說是馬禮遜「邀請」，何以第三次在建議書中卻出現這一用詞？很可能是前兩次都是倫敦會內

部信件，第三次則是對外行文，麥都思為了爭取聖經公會認可與補助的可能性，特意使用委婉的說法。無論如何，馬禮遜既說麥都思會錯了意，並表明兩人觀點差異過大而無法合一，甚至馬禮遜直到過世的兩個多月前仍在批評麥都思，說他想要以較好的文體將聖經譯成適合中國異教徒胃口的輕鬆讀物 (parlour-book)(Morrison, 1839, v. 2, p. 517)，如此馬禮遜又怎麼可能挑選麥都思作為自己的繼承人？

1834 年是麥都思修訂與翻譯聖經的重要轉捩點，不只是「低層次的顧慮」已隨著馬禮遜過世而消失的緣故，而是在馬禮遜過世前，麥都思為自己遭到壓抑的修訂與翻譯聖經理念找到了出口，也就是他從這年初開始撰寫的《福音調和》一書：「在這書中，我可以嘗試一種更適合華人品味的翻譯文體，而不致逾越或干擾了我們高度尊敬的朋友 [馬禮遜] 的作品⁴³。」

《福音調和》一書將聖經的四福音書內容重組，同一主題者歸納在一起，麥都思重新翻譯經文，直接從希臘文本譯出後，以馬禮遜的譯文對校，再參照中文老師的意見後才定稿，又對華人陌生的人、地、事、物、引喻等等加註解釋。他翻譯經文的原則是要讓華人容易理解 (intelligible) 與可以接受 (acceptable)，只要能充分表達經文的意味 (sense)，並不拘泥於西方語文的文法結構，也不堅持無關緊要的字或虛字都得照譯，這些也正是翌年他和裨治文等人在華修訂時的原則。至於《福音調和》的註解，則開頭較多，以後則隨著讀者越來越熟悉聖經內容而逐漸減少。麥都思希望這樣的譯文和註解，能讓一名全然陌生的人第一眼就可瞭解文義，而且因為文體符合中文的慣用形式，希望華人不僅能懂，還會喜歡本書而重複閱讀⁴⁴。

麥都思對於《福音調和》感到非常滿意，1834 年 5 月他寫信給英國聖經公會報導自己這項成果，請求補助印刷出版費用，他說自己知道聖經公會規定聖經不得有註解或評論，但只要聖經公會的理事們瞭解海外的異教徒要明白聖經內容有多麼困難，相信他們不會堅持聖經非白文不

可。有趣的是麥都思還要聖經公會的理事們換個角色情境考慮，如果他們拿到一部沒有任何註解或評論的儒家四書，也沒有其他人的幫助，則他們是否同樣難以理解其內容⁴⁵。麥都思恐怕要失望了，聖經公會並沒有為他破例或同意補助印刷費。不過，1834 與 1835 兩年間，麥都思仍在巴達維亞石印了《福音調和》三版，各一千部，每部八卷、兩百葉（四百頁）；1840 和 1842 年以木刻印兩版，各五百與一千部；馬六甲的倫敦會和新加坡的美部會傳教士也分別於 1835 和 1837 年以木刻各印一版，前者印數不詳，後者五百部；以上合計《福音調和》共印了七版⁴⁶，超過五千部。

馬禮遜也收到了麥都思寄來的《福音調和》⁴⁷，馬禮遜如何回覆並無可考，但他在日誌中記下：「他 [麥都思] 寄來一部中文的《福音調和》，刻意顛倒和改變句子的寫法，以便讓句子調和一致。這麼做本身好得很，但是這麼做和聖經翻譯是完全不同的事。(Morrison, 1839: 2: 517)」

麥都思當然不致於分不清這兩者，他只是在尊重第一位譯者和第一次譯本的「低層次顧慮」下，找到了多少能實現自己修訂和翻譯理念的替代品而已。他在 1834 年 10 月底報導馬禮遜死訊的長信中就說，一旦華人認為《福音調和》值得一讀再讀，而歐洲的漢學家也認為他的翻譯不失聖經文本的意義和精神，那麼他不但要將書再版，還要進一步地翻譯全部新約⁴⁸。

個性非常積極的麥都思動作很快，五個月後的 1835 年 4 月 1 日，他在又一封致倫敦會理事們的長信中報導，《福音調和》的第二版已經完成一半，而四福音書也已幾乎完成翻譯，預計全部新約可在幾個月內重譯完畢⁴⁹。在同一封信裡，麥都思比較詳細地討論馬禮遜的聖經翻譯。麥都思先綜合華人對聖經的批評，包含文體生硬而淺陋、文句過長而夾纏，以及大量音譯字詞顯示的洋相 (foreign appearance) 甚至一副粗野的樣子等等，導致許多人翻閱一兩頁後即鄙棄而不顧。麥都思認為所以會有這三項缺失，是因為新約中譯完成並出版於馬禮遜來華僅僅六年之後

(1813)，此後二十年間雖然數度重新刻印，內容卻幾乎完全不變，僅更正了很少數的字詞而已，或許馬禮遜忙於東印度公司的職務而無暇修正，又因為他開創中國傳教事業上的權威和崇高地位，後來的傳教士也無人在他生前嘗試修訂，而既然馬禮遜已矣，不再有妨害其聖經價值的任何顧慮，因此麥都思要指出馬禮遜聖經如下的缺點及改善之道，以期中國人一看到聖經就感受到吸引力並且開卷有益。

第一，過於生硬與過份小心的忠實。麥都思認為翻譯聖經最應忠於原文，寧可失之過於逐字照譯，也不可過於鬆散，但仍以遵守兩者間的中道 (medium) 為宜，對原文亦步亦趨將會犧牲文體風格與清晰明白，馬禮遜聖經的文體風格就有許多問題，而不清不楚的文句也不少，夾雜著許多虛字和贅字也導致文義不明。麥都思覺得聖經特有的文體所以被視為神聖，一方面是基督徒理所當然的心理因素，一方面是基督徒從小習於聖經的希伯來詞彙，但是中國人不具這些因素，所以要在中國建立聖經的神聖形象，就得採用古代中文經典或其註解的文體，句子短、簡潔而意涵豐富，因此麥都思主張刪削馬禮遜的譯文，精簡文字，每句五或六字，並依中文慣用形式重組句中的字詞順序，如此不但文體大幅改善，文義也清晰可解。

第二，大量充斥沒有譯出意義的字詞。麥都思認為馬禮遜對於沒有中文相對意義的字詞，都使用希臘文甚至英文的對音，例如方舟 (ark) 譯為亞耳革，魔鬼 (devil) 譯為氏亞波羅，海綿 (sponge) 譯為士本至，逾越節 (Passover) 譯為巴所瓦，經匣 (phylactery) 譯成富拉革氏利，以及將一些銀錢的單位分別音譯成大林大 (talent)、氏拿利以 (denarius)、瓜氏蘭 (kodrans) 等等，而且多數音譯字左邊又加上口字偏旁，結果造成大量看來驚扭礙眼，讀來更拗口不順的譯文，若沒有解釋或加上附註，中國讀者根本無法理解。

第三，過於拘泥希伯來式的用語 (Hebraism)。此種用語置於英文中

有時已難免不順，用於中文則更為牽強，麥都思認為如果譯者能比較自

由地以優美清楚的措辭表達出原文意味，實在不必拘泥於原文用語而以辭害義，徒然使本已不明就裡的中國讀者更為茫然。例如舊約出埃及記第 13 章第 1-2 節，馬禮遜譯文：「且神主謂摩西曰，凡初生者別聖之與我，在以色列子輩之中，凡開胎者，連人、連牲口，皆屬我。」麥都思認為「開胎」(open the womb) 為希伯來文用語，中文讀者不可能瞭解是第一胎之意。

第四，以英文而非希臘文或希伯來文的發音表達聖經中的名稱。麥都思認為最明顯不當的一個例子，是馬禮遜將 James 依照英文發音譯為者米士，而非雅各，麥都思說這個名稱及其他類似的例子，足以讓他懷疑馬禮遜的翻譯主要是以英文聖經為依據，只偶而參考希臘文本，而非如同所有聖經譯者應當做的直接從希臘文翻譯，再偶而參考英文本，以免偏離了聖經的真義。

麥都思進一步說，自己就是鑑於上述的四個缺失，以及來自華人的抱怨，而決心撰寫《福音調和》並重新翻譯經文，到 1834 年底《福音調和》出版後，他感受到此書相當受到華人讀者歡迎，因此決定繼續翻譯全部新約。麥都思同時表示已和廣州的裨治文等人通信，對方完全同意他翻譯聖經的理念原則，他自己也準備揚帆北上中國了。

修訂聖經並不是麥都思前進中國的唯一目的。1830 年代中國傳教情勢和從前已有很大的不同：裨治文代表的美國傳教士在 1830 年抵達中國，不僅常駐下來，並編印《中華叢論》月刊向英語世界傳播中國訊息；普魯士籍的前荷蘭傳教會傳教士郭實獵也在 1831 年來華，而且經常在沿海南北進出，還打著「中國已經打開」(‘China Opened’) 的口號在歐美各國大肆宣傳；相形之下，最早開展中國傳教的倫敦會像是一籌莫展，馬禮遜的精神體力已經大不如前，而倫敦會其他弟兄也只能遠在東南亞一帶徘徊。為此頗感焦慮的麥都思於 1833 年底寫信回英，要求並獲得倫敦會同意他到中國一行，實地探查有何可為之處⁵⁰。等到馬禮遜過世後，倫敦會在中國本土已無傳教士，因此對華傳教士中最为資深的麥都思中國

之行顯得更為迫切，他在 1834 年 12 月擬定此行三個目標：一是探訪馬禮遜病故後梁發等華人基督徒的情況，二是和裨治文等人商量修訂聖經事宜，三是乘船到中國沿海探查形勢及分發書刊⁵¹。目標已定，卻因當時冬天東北季風強勁，不利北上，麥都思只能等到翌年季風改變後才啟程。

肆、聚會廣州澳門進行修訂

1835 年 6 月中旬麥都思抵達澳門⁵²，第一次的聖經修訂工作也進入後一階段，直到 1836 年 1 月 10 日麥都思離開中國為止，進行了將近七個月。這一階段修訂工作的進行和前一階段相當不同，也和一般聖經修訂的方式有別，因為修訂的地點和時間並不固定，有時在廣州、有時在澳門進行，這是為了配合郭實獵和馬儒翰隨著英國商務監督在貿易季外移住澳門，同時麥都思從八月底到十月底停止修訂北上沿海各地探查，而他在 1836 年初離華前又是在澳門趕工修訂，直到上船前夕為止。

不過，最顯著的不同是參與修訂者角色和彼此關係的變化。原來由裨治文發起和組織以及馬儒翰擔任主要修訂的模式，在麥都思加入後大為改變，由他和郭實獵兩人擔任主要的修訂者，馬儒翰退居次要的校訂者，而裨治文也轉為參與和協助的角色。這樣的變化應是麥、郭兩人積極任事的個性與馬儒翰謙讓的緣故。麥都思鑽研中文已近二十年，遠比其他三人長久，而他在馬禮遜過世前不久從《福音調和》一書得到的翻譯心得，在馬禮遜過世後增強為修訂聖經的使命感，成為他到中國的主要目的之一，而且如前文所述，他啟程前已經完成新約四福音書的修訂，遠多於原來馬儒翰與裨治文完成的篇幅，這兩人也都認同他的翻譯原則，因此他來華後順理成章地成為新約的主要修訂者。其次，郭實獵雖然直到 1835 年 1 月才加入修訂工作，但他在不久前將全部聖經分別譯成暹羅、老撾 (Laos) 與柬埔寨語文⁵³，已有翻譯聖經的經驗，而且他嫻熟中文，從 1835 年底到 1836 年初的幾個月間就供應多達十種新撰的中文書

稿，交由裨治文轉給美部會的新加坡印刷所刻印⁵⁴，因此聰明自負的郭實獵當仁不讓地承擔舊約主要修訂者的責任。再者，已有商務監督中文秘書兼翻譯職務在身的馬儒翰，覺得自己比以上兩人年輕十餘歲，研習中文的年資既不如麥都思，關於聖經和其他語文的知識也不如兩人，因此自願退居次要的校訂工作⁵⁵。至於中文經驗居四人之末的裨治文，儘管在新的修訂階段成了參與和協助的角色，仍然非常認真，曾寫信向安德森報告，自己從早到晚都和麥都思從事修訂⁵⁶。

各人的角色和關係雖有變化，不變的是麥都思主導的翻譯原則，就是讓華人易於理解與接受，只要能充分表達經文的意味，不必固守西方語文的文法結構，無關緊要的字和虛字也不一定照譯。在這樣以中文情境為主的原則下，新階段的修訂工作進行相當順利，開工兩個多月後麥都思北上沿海探查前，他在 1835 年 8 月 24 日寫信向倫敦會秘書報告：

「四福音書已由此間所有熟悉中文的傳教士重複地修訂過，也已送給幾位有學問的本地人檢閱過了。馬儒翰先生正重頭到尾再看一遍，然後付印。使徒行傳也已譯成，使徒書信進行到羅馬書，而郭實獵則已完成創世紀和出埃及記。⁵⁷」

到了麥都思探查回來後幾天，他在 1835 年 11 月 1 日再度報導，自己正和郭實獵及馬儒翰對四福音書做最後的校讀，同時使徒書信也已進行到雅各書末尾⁵⁸。又過了兩個多月的 1836 年 1 月 9 日，麥都思離華前夕最後一次報告進度：

「我們已經審慎地兩度修訂了全部新約，及舊約的出埃及記。今天晚上完成這些事後，明天我將啟程往巴達維亞，並攜帶大部分的新約，交付給我的石印工。至於舊約，郭實獵先生和我同意分攤工作，各自修訂一部份，然後再度會面比較彼此的工作，進行整體的最後修訂。⁵⁹」

麥都思的報導很清楚地顯示，扣除他沿海探查的兩個月以外，麥都

思在其他三人的協助下，很積極地以五個月時間完成了新約的修訂事宜。這樣的速度後來在爭議起後被人批評為輕率 (precipitancy) 或倉促 (haste)⁶⁰，但是這些批評者恐怕不知道，麥都思在前一年已出版過《福音調和》，來華前先完成了四福音書的修訂稿，而其他三人也已累積了半年至一年多的修訂經驗。

相對於新約的順利修訂，郭實獵負責的舊約卻極為緩慢。上述 1835 年 8 月 24 日麥都思報告說郭實獵已完成創世紀和出埃及記，到 1836 年初麥都思最後一次報告時，舊約的進度仍然只到出埃及記而已。即使 1836 年下半年郭實獵邀請英國聖經公會駐華代表李太郭 (George Tradescant Lay, ?-1845) 在希伯來文方面協助⁶¹，但舊約翻譯仍然遲遲沒有出埃及記以外的新成果，裨治文在 1836 年 9 月報導：

「全部新約早已付印，舊約在麥都思離華前也已大有進展，但是由於一些不必在此敘述的特定緣故，舊約還沒有任何一部份付印，我們認為最好是緩一緩，以便再多些檢閱，所以我們已將出埃及記送往新加坡，要求馬六甲和新加坡的弟兄修訂後再送回廣州來。⁶²」

雖然裨治文無意說明甚麼是「一些不必在此敘述的特定緣故」，原因卻不難索解。裨治文在 1832 年創辦《中華叢論》後，郭實獵一直是最主要的作者之一，但裨治文相當苦惱的是自己「必須逐行重寫他的文稿，確定他提到的所有日期、名字等等，因為他極少檢查或校閱自己稿件的內容，有時候我們花費比他還多的時間在他的文稿上⁶³。」英文如此，中文也一樣，裨治文在 1836 年 4 月報導將郭實獵的十部書稿送到新加坡刻印時說：

「郭實獵弟兄以自己的方式大量寫作，他經常是寫得很好，有些還很優美，但是我從沒見過他寫的任何東西是完稿的狀態，他很少重寫或改正錯誤，《中華叢論》中的每一行文字不但都經過我的改錯，而且費了比原稿更多力氣來重寫。我送到帝禮士弟兄處的這些中文書稿，有些可以

不必改動，其他的我已經仔細盡我所能地修改得像個樣了。⁶⁴」

批評郭實獵的還有馬儒翰。1835年7月，一位住在倫敦的父執長輩費雪 (Thomas Fisher, 1781-1836) 寫信給馬儒翰，質疑郭實獵的為人行事，包含他參與修訂聖經的資格⁶⁵。馬儒翰在回信中說：

「關於中文知識與能力，他是有資格修訂聖經，但是他一向的輕率 (imprudence) 也表現在這件事上，我擔心的是如果讓他自行用字遣辭，他決定用的不會是最適當的，甚至出乎我們所知的範圍之外。不過，您早已知道，麥都思先生和我在這方面對他是重要的同工，裨治文先生也有一點幫助。⁶⁶」

除了下筆輕忽草率，郭實獵和同儕共事的態度同樣令人困擾。1836年11月，馬儒翰在又一封答覆費雪關於修訂新約的信中談到郭實獵：「如果沒有麥都思加入這件事，我肯定不會積極參與修訂，因為沒有麥都思就無法有效節制郭實獵的過度放肆。⁶⁷」

不論如何，郭實獵只完成了一小部分的工作。在修訂後發生爭議期間，英國聖經公會秘書在寫給馬儒翰的信中，誤以為此次修訂新舊約都已完成，馬儒翰回信時特地說明：「只有新約已經完成，到目前舊約沒有任何部分可以付印，我並不是說沒有任何部分譯成，而是譯成的部分並沒有經過大家的校讀、再校讀、訂正與評鑑。⁶⁸」

舊約沒有多少成就，麥都思等人決定先印完成的新約，並且在巴達維亞、新加坡和馬六甲三地同時印刷三個版本。其中以巴達維亞的動作最快，麥都思在1836年2月回到巴達維亞後，即以石印開始印刷，這也是歷史上唯一石印刊行的中文新約。由於麥都思在華期間已接獲倫敦會要求他儘速回英國一趟，報告中國之行經過並分析中國傳教的形勢，他為此在1836年4月底啟程，新約印刷與佈道站事務交給助理傳教士楊 (William Young, ?-1886) 照料。1836年底楊報導說，佈道站的三部石印機依照麥都思的指示全力趕工印刷新約，已經完成第一版的一千部，每部

325 頁，裝訂成兩冊，半數運交給郭實獵以備在中國沿海分發，另外運往檳榔嶼、馬六甲和新加坡各一百部，巴達維亞自留兩百部，而第二版也已經印成了一部份⁶⁹。到 1838 年 10 月，楊又報導第三版已經完工，仍是一千部，不過由於修訂引起爭議的緣故，楊已接獲倫敦會的理事會和麥都思的通知，這第三版和尚未分發的部分第二版都停止分發⁷⁰。

在新加坡方面，到 1836 年為止裨治文承受儘速印刷聖經的壓力已經三年，也早已從廣州雇用十餘名印工前往新加坡準備刻印，因此他很快地將新約修訂稿送往新加坡，不料卻有些意外，帝禮士閱讀後頗有意見，認為有些修訂未能正確表達原文真義，並為此寫信給裨治文表示反對；後來帝禮士又考慮到聖經翻譯恐怕無法一次求其完美，只能逐次修訂改善，於是再度寫信給裨治文收回先前的反對意見，認同這次的修訂已經比馬禮遜舊譯大有改進，也是在當時條件下能夠達成的最好結果⁷¹。在美部會新加坡佈道站的 1836 年度報告中，表示修訂稿經過帝禮士許多改正後，新約刻板已經完成⁷²。此後到 1840 年初為止，共生產了八開（357 頁）和較小的十六開（430 頁）兩種版本，前者印量五千八百餘部，後者可能才刻完試印的緣故，只印了三十九部，1840 年內才又加印一千部；除了完整的新約，單行各書少者印八百部，多者達七千九百部⁷³。從新加坡印刷情況可知，這次修訂引發的爭議限於英國方面，美部會並不受影響，還持續大量印行，整體印量遠多於巴達維亞。

在馬六甲方面卻是完全不同的發展。當地的倫敦會傳教士伊文思 (John Evans, 1801-1840) 和戴爾 (Samuel Dyer, 1804-1843) 兩人收到修訂稿後，大為不滿，不但沒有照廣州弟兄請他們在修訂後即付印的希望行事，反而在 1836 年 4 月 25 日寫信給郭實獵，兩天後又寫信給英國聖經公會編輯委員會 (Editorial Sub-Committee) 的編輯主任 (Editorial Superintendent) 喬維特 (Joseph Jowett, 1784-1856) 表示堅決反對，終於掀起了一場爭議，導致中文聖經第一次修訂功敗垂成。

伍、修訂後的爭議

1836年8月5日，麥都思抵達倫敦，因為生病不適直到同月15日才應邀出席倫敦會東方委員會 (Eastern Committee) 會議，報告回英之行三項目的：休養復原身體、完成舊約中譯，及為中國傳教事業爭取更多人手與經費⁷⁴。

回英初期，麥都思應倫敦會要求口頭報告及撰寫中國與東南亞傳教意見書⁷⁵。接著，為了向聖經公會請求認可與助印他和其他三人的修訂版新約，麥都思開始撰寫「為新譯中文聖經致英國聖經公會建議書」(‘Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures’)，長約三萬字，包含主文與三個附錄，寫了將近兩個月時間，到1836年10月28日才完成⁷⁶。

這份建議書的主文闡述這次修訂的情形，篇幅超過一萬字，並未分章節，但其內容明顯分為前言、舊譯的歷史與檢討、新譯的必要性、新譯者和新譯的原則、新譯進度與成果，以及結語等六個部分。首先，麥都思在前言中表示，新譯中文聖經的建議可能會驚嚇了許多尊崇馬禮遜和米憐的基督徒，但他聲明自己對兩人絕無不敬之意，而是此事關繫世界三分之一人口皈依基督教的重大的問題，因此他要公正客觀地就事論事。其次，麥都思追溯馬禮遜翻譯聖經的經過，並再三引用馬禮遜屢次表示舊譯不夠完美需要修訂的言論，也已進行修訂的準備工作，甚至在過世前不久建議馬儒翰從事修訂的行動，說明馬禮遜自己確實認為舊譯需要修訂，當然也是為了顯示不論修訂或新譯，都不是麥都思在馬禮遜過世後的突兀之舉。第三，麥都思接著討論新譯的必要性，他根據自己和其他傳教士的經驗，歸納出華人所以不願閱讀聖經或不懂聖經文義的原因，主要在於舊譯的文體和慣用語 (idiom) 兩項問題，而註釋雖可解決部分問題，但聖經公會向來禁止聖經附有註釋，因此根本之道唯有新譯，以徹底解決文體與慣用語問題。第四，麥都思介紹自己和郭實獵、馬儒翰

和裨治文四名參與新譯者，同時討論四人對於聖經翻譯的共同理念與原則，主張只有依據華人的思維與表達方式，和中國語文的各項特徵，才能譯出華人可懂也願讀 (agreeable) 的聖經。第五，麥都思說明新譯的進度，新約已經完成，也在三地付印中，舊約則正由他和郭實獵分頭進行，他也帶了一名華人抄書手朱德郎 (Choo Tih Lang) 到倫敦協助。最後，麥都思在結論中再度聲明，先前馬禮遜與米憐的成就值得尊崇，但為期當時對基督教仍然陌生的中國人能瞭解而接受聖經，最聰明的策略就是從頭至尾以中文慣用語盡量譯得簡單明瞭，而他兩年前出版的《福音調和》獲得華人接受是個成功的先例。

在回英國前，麥都思對於自己和其他三人就馬禮遜聖經的所作所為都稱為「修訂」(revise/revision)，但在這份建議書中，除了提及馬禮遜本人有關舊譯的修訂言論或行動外，麥都思不再使用「修訂」一詞，對於他們完成的新約也不再如以前稱為「修訂版」(revised edition, revised version)，而改稱「新版」(new version)，從建議書的名稱到內容一概如此，同時他在建議書中也一直稱呼自己等四人的身份是新版的作者或譯者，而非修訂者。麥都思改變這些用詞和身份不會只是出於偶然，新約的「新版」已經完成付印了，從翻譯原則到內容譯文都和他稱為「舊版」(old version) 的馬禮遜聖經顯然有別，而有待完成的舊約應當也是如此，因此回到英國的麥都思有所決定，要在世人腦海中烙下新舊版中文聖經是兩個不同翻譯作品的印記，而非只是初譯與修訂版的關係而已。

只是，事情並沒有朝著麥都思預期的方向發展。就在他寫完建議書的半個月後，聖經公會在 1836 年 11 月 15 日收到了戴爾和伊文思來信，附有一封他們寫給郭實獵的信。戴爾和伊文思在給郭實獵的信中，表示已收到修訂過的四福音和使徒行傳，不幸的是他們幾乎每翻一頁都會感受到兩種揮之不去的干擾：第一，許多譯文沒有仔細用心翻譯；第二，採用的翻譯原則顯得極為散漫。接著他們列舉了修訂版五個例子證明這兩項失誤，並拒絕將修訂版付印。他們進一步表示本來無意公開張揚此

事，但從遠在印度的浸信會傳教士給他們的信得知，郭實獵也要求印度方面印刷修訂版，他們因此決定致函聖經公會，以阻止修訂版流傳於世⁷⁷。

在給聖經公會的信中，戴爾和伊文思以非常強烈的措辭批評修訂版：

「不論身為聖經譯者的馬禮遜可能有甚麼樣的缺失，我們確信修訂版的作者們都不能指責他的翻譯缺乏忠實，因為世上若有號稱忠實而其實卻是最不忠實的翻譯，那就是我們在中國邊境的弟兄們的中文新譯本。⁷⁸」

戴、伊兩人指責修訂版是以散漫的翻譯原則在短促時間中快速完成的作品，兩人認為以他們在「同樣工作上的經驗」，這件事需要更多時間才行。接著他們又列舉了六個例子，說明修訂版的錯誤或不當，並聲明他們同意中國語文有其獨特性，翻譯時不能不顧及慣用語或省略添加等等權宜措施，但是他們也表示完全反對修訂版中充斥的意譯、解釋與虛飾。戴、伊兩人的結論是：第一，他們自己無法認可修訂版；第二，他們主張在未經認同聖經公會基本原則者仔細地檢查過修訂版以前，英國或美國聖經公會不應給予贊助。第三，他們認為修訂版倉促完成，欠缺馬禮遜、米憐及印度的浸信會傳教士在翻譯中文聖經上的細心⁷⁹。

這是一封全盤否定修訂版的信，聖經公會一旦接受戴、伊兩人的見解，也將拒絕認可與補助印行修訂版。然則，他們兩人何以向沒有隸屬關係的聖經公會如此嚴厲指控同會弟兄主導的修訂版，卻不願先和麥都思直接商榷，或至少先向彼此所屬的倫敦會陳報反對的意見？兩人在信中表示麥都思已在返英途中，可是他們當然也知道奉召返英的麥都思抵達後必定要向倫敦會報到。如前文所述，美部會在新加坡的傳教士帝禮士對修訂版也有不滿，可他是直接向裨治文抱怨，後來裨治文向美部會秘書安德森提到帝禮士的抱怨，帝禮士才對安德森有所說明，但一直沒有牽扯到美國聖經公會。另一方面，戴爾不是尋常一般的傳教士，他的父親是倫敦會的理事，岳父則長期是聖經公會的助理秘書與會計主任，有著如此家世背景的戴爾，理應更清楚自己的嚴厲指控勢將導致如何的

後果。他和伊文思在信中告訴聖經公會的編輯主任喬維特，此舉是為了阻止印度方面印刷修訂版，但他們同時表示，修訂版已在巴達維亞和新加坡兩地印刷中，因此事實上無法阻止修訂版的印刷流傳，尤其新加坡的美部會更在英國聖經公會影響力範圍之外。

仔細閱讀戴、伊這封信的內容，其中「我們在同樣工作上的經驗」一句是非常關鍵性的線索。伊文思於 1833 年 8 月從英國抵達馬六甲，到 1836 年 4 月連署這封信時是兩年八個月，他的中文極不可能達到足以修訂聖經的程度，因此信中對於修訂版的批判主要應是出於戴爾之筆。戴爾早在東來以前，於 1825 年在倫敦向休假回英的馬禮遜學習一年多的中文，1827 年起先後在檳榔嶼和馬六甲傳教，到 1836 年時鑽研中文已長達十一年，在檳榔嶼期間他日益瞭解到修訂馬禮遜聖經的必要性，也著手修訂了馬太福音，到 1835 年初見到麥都思的《福音調和》後，大感契合地和自己的修訂比較如下：

「兩個完全各自進行的修訂會在文體和慣用語如此的相似，是多麼的不尋常，這無疑是我們在中文方面處於類似的情境，同時我們的希求也完全一致的結果。(Davies, 1846, p. 203)」

「麥都思先生正在出版中文的《福音調和》，此書非常符合我的修訂想要達成的目的，所以我打算延遲出版我的修訂版，但還沒下定決心，可以確定的是我想要有和《福音調和》一樣忠實的翻譯。(Davies, 1846, p. 204)」

《福音調和》的形式雖不同於新約，主要的內容仍是四福音書的經文，因此戴爾可以如此比較。沒想到僅僅一年稍多以後，他卻聯合伊文思痛陳修訂版是號稱忠實而最不忠實的翻譯，也強烈希望聖經公會不予認可和贊助出版。可是，從《福音調和》到修訂版新約，麥都思翻譯聖經的原則並未改變，也獲得參與修訂的三人贊同，究竟戴爾何以會先極力推崇《福音調和》，甚至要因此延遲自己作品的出版，卻在不久後又全

面否定麥都思的修訂版新約，實在令人不解。由於他在態度上的改變相當突兀，採取的手段也十分激烈決絕，不無可能是因為他一向以修訂聖經為職志，也已完成馬太福音的修訂，卻沒有機會參與麥都思等人的修訂活動，未獲尊重而出此強烈反對，如同在爭議的勝負揭曉後，馬儒翰在接連寫給聖經公會和倫敦會秘書的兩封信中，明顯意有所指地說：「我承認在送請馬六甲的弟兄看過以前就要付印是有些倉促的，更遺憾的是我們是如此做了。⁸⁰」「修訂後的措施或許應該多尊重馬六甲弟兄的意見。⁸¹」

不論戴爾改變態度的原因為何，喬維特收到他和伊文思的信後，要求麥都思提出答辯。麥都思認為，任何直率公正的人讀了上述的信後都會覺得，寫信的人必然是處於興奮的狀態下筆，過度地宣洩情緒，而且泛泛而談的內容多於具體之論，麥都思認為自己只要答覆具體的部分即可，也就是對方給聖經公會和郭實獵兩封信中合計的十一項錯誤或不當翻譯，麥都思在逐項答覆後又總結地說，在這些問題中，屬於戴、伊自己的錯誤有四項，雙方各自見解有異的五項，而對方言之成理的不過兩項而已⁸²。

1836年11月25日，聖經公會的編輯委員會舉行會議，討論修訂版的認可贊助問題與爭議，還特地邀請倫敦會派出理事和秘書共五名代表列席。經過詳細討論後，會議達成五點結論：第一，反對修訂版以人為意譯取代聖經的單純記載；第二，建議暫時繼續使用馬禮遜中文聖經；第三，請倫敦會根據歷來和聖經公會共同接受的原則，著手修訂馬禮遜中文聖經，並本於伊文思和戴爾的建議以及馬禮遜生前的構想進行，所需費用由聖經公會支付；第四，所有以聖經公會經費印成的修訂版不得流通；第五，以上決議經理事會通過後抄送倫敦會及其廣州、馬六甲的傳教士⁸³。

同年12月5日，聖經公會的理事會通過追認上述決議，修訂版爭議的勝負到此底定，喬維特隨即在翌日進行他自稱是「不受人歡迎的任

務」，除了通知麥都思相關的決議外，還轉述了前一天會議的「實況」，以下是其中主要的部份：

「我有必要同時說明，在本會的理事會議中，有很強烈的情緒關切馬禮遜博士的後繼者將本會對於馬博士的信任自行轉嫁到自己身上。本會非常熟知馬博士的才智、觀點與習慣，所以放心賦予他在修訂自己的聖經時自行判斷任何需要的決定。他的辛勞才因過世而結束，有些人隨即佔據其位置，一開始聲稱只是修訂其聖經，卻生產了自認為必將取代原譯本的新翻譯，並以原來賦予一位久經考驗而極具價值的老朋友的信任，自行印刷和石印，用的卻是英國聖經公會的經費！以上是本會數位理事表達的情緒，我要讓你確實瞭解，這些理事是屢經人勸說才打消將此種情緒化為強烈的決議，[...]⁸⁴」

這些指責麥都思等人自以為是的會議中言論，和爭議的修訂版翻譯原則與內容其實關係不大，卻是對於爭議失敗的麥都思補上了一道不留情面的難堪重捶。爭議的勝負雖已底定，麥都思面臨的困難卻還沒結束，因為到這時候為止，爭議的雙方雖然都是倫敦會的傳教士，爭議的現場卻在聖經公會，直至上述 1836 年 11 月 25 日聖經公會的編輯委員會開會這天，倫敦會才得與聞此事，也只是列席協助而已，再到 12 月 5 日聖經公會的理事會通過決議，要倫敦會著手修訂馬禮遜中文聖經，並本於戴、伊的建議及馬禮遜生前構想進行後，倫敦會實在不能不對修訂版及自家傳教士間的爭議表明態度了。

1836 年 12 月 19 日，倫敦會的東方委員會聽取了喬維特幾封相關來函的內容，也由麥都思宣讀他在前一天完成的給倫敦會的建議書後，東方委員會決議倫敦會應該表明樂於回應聖經公會的期待，儘早著手修訂馬禮遜的中文聖經⁸⁵。不過，倫敦會的理事會沒有立即同意東方委員會之議，而是決定先將篇幅累積已多的相關文件付印，包含麥都思新完成的給倫敦會的建議書在內，分發給本會理事們私下不公開 (private and

confidential) 閱讀後再行開會討論⁸⁶。

麥都思給倫敦會的建議書約六千餘字，他首先辯解聖經翻譯不是全部直譯或意譯的問題，而是直譯或意譯的程度問題，沒有兩種語文可以直接對譯，希臘文和希伯來文兩種聖經間就有許多差異，英文欽定本聖經也不是直譯，馬禮遜堅持直譯原則造成難讀不易解的中文聖經，形成中國傳教事業的一大困難，這也是他和其他人努力翻譯中文化的修訂版聖經的緣故。其次，麥都思檢討此次的爭議問題，認為馬六甲弟兄以既定的成見和過份的態度反對新版，主要在批評修訂版不用心修訂和過於自由意譯，但他們列舉的十一項問題，自己錯了四項、雙方見解不同五項，只有兩項言之成理，而他們指責別人不用心修訂，自己卻在十一項中誤引和誤用各一項。最後，麥都思討論倫敦會即將承擔的新修訂版問題，他表示很想知道所謂聖經公會的原則究竟是甚麼，聖經公會和倫敦會之間歷來共同接受的原則又是甚麼；同時，麥都思也具體建議，馬六甲的弟兄和他都參與新修訂版的工作，雙方先各自進行，將完成的修訂寄給對方，並在修訂處註明原因和理由，然後雙方在新加坡或其他地方集會當面商討辯論，也邀請馬儒翰、裨治文，與前倫敦會駐馬六甲傳教士吉德等人參加集會，並以投票多數決方式最後決定意見不同的部分⁸⁷。

倫敦會所印關於爭議的文件中，還有吉德對於麥都思先前提交給聖經公會的建議書的評論，其篇幅甚至比麥都思的建議書還多出約一半⁸⁸。吉德自己還在馬六甲時，於 1826 至 1829 年間聲稱將修訂甚至重譯馬禮遜的聖經，他告訴倫敦會秘書：「我確實覺得有義務在我的職責中盡我所能完成一部正確的譯本。⁸⁹」結果卻一事無成而不了了之。到 1836 年時，已離開傳教工作的吉德接受聖經公會邀請評論麥都思的建議書，他強烈反對修訂版，也反對麥都思建議書中的各項觀點，他說「最權威的人士」告訴他，馬禮遜不會願意自己的聖經受到干擾，因此麥都思所謂馬禮遜希望自己的聖經獲得修訂的說法是絕大的錯誤。吉德嚴詞批評修訂版，不論是視為文學創作或翻譯，都是完全失敗的 (a complete failure)，

其內容有許多不一致性，既不是上帝話語的翻譯，也不是上乘的中文作品，做為中文聖經而言，實遠遜於馬禮遜舊譯等等。但是，儘管吉德不遺餘力地批判麥都思與修訂版，他的評論卻遲至 1836 年 12 月 23 日才寫成，當時聖經公會早已開過會達成不利麥都思的決議，因此吉德的意見來不及對聖經公會的決定產生影響，聖經公會的決議中也沒有提及他的姓名及其評論，但在一部戴爾的傳記中，作者或許是為了減輕戴爾在這次不愉快爭議事件中的份量，竟錯誤地宣稱聖經公會是因吉德的影響才強烈反對麥都思的修訂版（張陳一萍、戴紹曾，2009，頁 122）。

由於麥都思建議書和吉德評論等文件的篇幅很長，印刷與閱讀都需要時間，倫敦會的理事會直到 1837 年 2 月 13 日才討論本案。但是，在戴、伊兩人的反對和聖經公會的拒絕以外，又新增了吉德的負面批判，理事會其實也沒有多少考慮的空間了，結果還是達成決議，接受聖經公會在去年 12 月 5 日的前三項決議：反對意譯的修訂版中文聖經、儘早修訂馬禮遜的中文聖經、暫時仍繼續使用他的版本⁹⁰，也就是說倫敦會追隨聖經公會之後拒絕了麥都思等人的修訂版。理事會同時又有一項決議，表示樂於藉此機會對勤奮而忠誠的麥都思表達信任之意，也希望他長保生命和健康以繼續拓展傳教工作⁹¹，這項決議當然只是為了顧及麥都思顏面而採取的一項安慰措施了。

倫敦會的決議等於再度判定了他在爭議中失利，麥都思無疑又遭到一次沉重的打擊，但他也只能接受這最後的結果，並且停止進行中的舊約翻譯。他在一年後出版的《中國：現狀與展望》(China: Its State and Prospects) 書中⁹²，論及修訂聖經是中國傳教事業亟需進行的工作時，對於這次功敗垂成的修訂只有非常簡略而模糊的如下描述：「幾位傳教士和中國信徒曾經嘗試 [修訂]，但是由於缺乏周全的協力合作計畫，他們的努力沒有深遠的良好成果。⁹³」麥都思所謂缺乏周全的協力合作計畫，不會是說他和裨治文等人的修訂工作，指的應該是他們沒能兼顧到未參與修訂的其他傳教士的感受與反應，尤其是那些同屬倫敦會的弟兄！

陸、餘波蕩漾

麥都思儘管失望，接下來還是得和每位回英的倫敦會傳教士一樣，巡迴各地演講自己的傳教經驗，以爭取公眾對於中國傳教事業的熱情和捐獻；此外，他陸續提交給倫敦會關於派遣醫藥傳教士、購置傳教船隻，及鑄造中文活字等各項建議書，又接連參加 1837 和 1838 兩年的倫敦會年會並發表演說，以及安排自己的《中國：現狀與展望》一書出版事宜，又向理事會申請到五十鎊購買翻譯聖經的相關書籍，為接下來參與倫敦會主導的新修訂工作而準備等等⁹⁴，直到 1838 年 7 月底搭船離英。但他並未如尤思德書中所謂打算前往美國尋求美國聖經公會支持修訂版 (Zetzsche, 1999, pp. 67-68)；尤書中如此揣測麥都思的一段文字與附註，似乎是要塑造一名挫折中帶著怒意的英國傳教士，不識大體也不擇手段轉向美國求援的形象。事實當然不是如此。

由於麥都思在巴達維亞經常接待美部會派往東南亞的傳教士，還代為處理該會遇害的傳教士善後問題，因此美部會當局對他頗為尊敬與倚重⁹⁵；1835 年在華修訂聖經期間，裨治文對他也相當好感，因此在麥都思於 1836 年初離華前向他建議，回英國後再度東來時繞道美國訪問，裨治文隨即向美部會秘書安德森建議邀請麥都思訪美⁹⁶。當麥都思還在回英途中時，安德森於 1836 年 7 月 5 日寫信到倫敦邀請他赴美，以便當面請教中國與東南亞傳教事宜⁹⁷。但麥都思若要前往美國，必須先獲得倫敦會的理事會同意，而理事會的紀錄中並沒有他申請赴美一事。而且就在安德森發出邀請函約一年半後，由於美國經濟嚴重不景氣的影響，美部會的收入大量減少而陷入財務困境，安德森不得不於 1838 年 1 月 13 日再度發函給麥都思，表示難以負擔接待訪客的費用而取消上述邀請⁹⁸。由於當時包含中國與東南亞在內的美部會所有佈道站，確實都奉命必須大幅度縮減開支⁹⁹，可知並非因修訂版遭到英國聖經公會拒絕，安德森才藉口經費困難而取消邀訪，在安德森邀請和取消的兩次信函中也無一

語及於修訂版或爭議事件。

麥都思協助美部會傳教士及合作修訂聖經是一回事，而雙方傳教會的競爭又是另一回事。1834年10月間，麥都思眼見美部會大力發展中國與東南亞傳教事業，曾向倫敦會報告此種情勢，提醒莫將中國與東南亞華人傳教事業讓與美部會¹⁰⁰；1836年8月他回到英國後，再度提出相似的呼籲¹⁰¹。如果他隨即因修訂版在英國聖經公會及自己所屬的倫敦會受挫，而打算轉向競爭中的美方求助，豈不是顯示了他只為一己之私而不顧大局的心胸？何況，他主導的修訂版已由美部會以美國聖經公會經費在新加坡印刷出版中，他還要向該會尋求甚麼支持？美國聖經公會在其1838年年報中的報導，是說英國方面已拒絕贊助修訂版，美國聖經公會正在考慮自己的立場當中，由於據悉麥都思可望訪美，美國聖經公會因而將延後做相關的決定¹⁰²。這則報導的內容絲毫沒有提及麥都思將尋求該會支持之意，尤思德卻曲解了這項報導的內容，錯誤地塑造損害麥都思人格的負面形象。

尤思德又認為，裨治文和麥都思後來於1840年代第二次修訂聖經時的譯名之爭，早在1830年代第一次修訂時已經顯現 (Zetzsche, 1999, p. 61,62,74)。尤氏的根據是麥都思在寫給英國聖經公會的建議書中，介紹參與修訂的四人時，說裨治文對每件事都非常仔細嚴謹，經常對馬禮遜舊譯如何修訂提出建議，而且所提的還不是其他人一開始就想得到或以為然的¹⁰³。麥都思介紹裨治文的這些文字，是讚美他雖然不是主要的修訂者，卻也有他人所不及的高明見解。既然是請求聖經公會認可和贊助的建議書，麥都思稱許參與修訂的同工唯恐不及，怎麼可能反其道而行？連前文所述當年馬禮遜不接受麥都思的修訂意見，告訴他自行另譯新版一事，麥都思在建議書中都婉言說成是馬禮遜「邀請」自己重譯，則他更不可能以負面文字形容裨治文。在裨治文方面，如果當時他對麥都思已有不滿或芥蒂，應該是不會主動邀請他訪問美國了。在四人討論翻譯聖經的過程當然會有不同的意見，但尤思德先是加重說成是裨治文

在重要的翻譯原則上和其他人不合 (Zetzsche, 1999, p. 62)，進一步再擴大解釋為裨治文代表的美國和麥都思代表的英國雙方衝突 (conflict) 開始 (Zetzsche, 1999, p. 74)。尤氏顯然是在為第二次修訂的名詞之爭預埋本來沒有的導火線。

參與修訂的四人在爭議中的處境，郭實獵的情況不明，麥都思遭逢嚴重挫折已如前述，裨治文則沒有遇到甚麼困擾，修訂本新約在新加坡順利刊行，他至少已相當程度地達成最初倡議修訂聖經的目標，也消除了美國聖經公會經費累積待用的壓力；至於馬儒翰的處境則最為尷尬，他身為馬禮遜之子，卻贊同以易讀易懂的翻譯原則取代父親遵守的直譯原則，結果被英國聖經公會拒絕認可與贊助，還在前文所述的聖經公會的理事會議中，被指責為一群自以為是的馬禮遜後繼者之一。馬儒翰又如何看待自己在這次修訂中的角色及爭議事件，是一個很值得注意的問題。

由於馬儒翰的血統身份，以及他在父親過世後積極參與傳教活動的緣故，英國聖經公會和倫敦會持續和他密切聯繫，兩會秘書都在爭議結束後分別知會他經過和結果。馬儒翰覺得事情固然已無可挽回，有些事卻不能不說清楚，因此在給兩會秘書的回信中表達自己的看法¹⁰⁴。他非常在意別人批評他和其他三人的修訂舉動是對他父親的冒犯 (presumption) 和貶低 (depreciation)，因此兩封回信的主要內容都從自己和同工的資格與作法兩方面回應。

在修訂資格方面，馬儒翰表示麥都思關於舊版新約完成於他父親來華七年後的說法是正確的，而主導此次新約修訂的麥都思研習中文年資已不只一倍於此，其他人也有多年中文經驗，並有當年他父親所無的字典等參考工具。至於馬儒翰自己，雖然他自稱是修訂版的次要人手 (secondary labour)，只校訂而不翻譯，但他很有自信地表示：

「我不會因為名字和修訂版連在一起而感到羞愧，而且還要進一步地

說：馬儒翰在不同的教師之下，特別是在他敬愛的父親之下研習十年的中文之後，不會虛矯地認為自己目前的中國語文知識，低於他的父親二十多年前在缺乏幫助下僅僅學習了六年的程度。¹⁰⁵」

馬儒翰強調以自己和同工的中文知識能力從事修訂之舉，實在不致於冒犯或貶低了父親，他認為父親當然最有資格自行修訂，但既然沒有實行，而新約自譯成後又沒修訂過，因此他說：

「我們並非和 1834 年時的漢學家馬禮遜博士競爭，而是和 1812 年時吃力奮鬥 (heavily burdened) 的中文學生羅伯特馬禮遜競爭，這當然不是冒犯貶低。¹⁰⁶」

同時，馬儒翰也贊同麥都思批評馬六甲傳教士的中文不正確與不道地的說法。麥都思在前述寫給聖經公會的建議書中，論及歷來的馬六甲傳教士們，都是從前輩傳教士所寫的中文基督教書刊入手學習中國語文，相對輕忽了研讀中國人的著述，結果造成在傳教士和華人助手圈內流通的許多中文詞彙，卻是一般華人不用也不瞭解的¹⁰⁷。馬儒翰以自己曾在馬六甲住過數年的經驗，「證實」確有這種不純正的方言 (corrupt dialect) 存在，不但他自己曾受到過影響，甚至連中國助手梁發也不例外，經常在對傳教士說寫時使用此種不純正的中文表達方式¹⁰⁸。

在修訂工作方面，馬儒翰先說明他父親早想修訂自己的聖經，限於時間和體力未能進行，在他過世後，一群後繼者隨即誠摯地承擔修訂工作，實在不能苛責這些人是倉促從事。其次，馬儒翰又表示父親並未堅持絕對嚴格的直譯，並舉父親於 1834 年 4 月 13 日寫給他的信內容為證：

「要清晰易懂地將歐洲人的思想譯成中文，有時候必須改變或顛倒觀念在句子中的順序，我曾在改善路加福音前幾節的翻譯時如此做。¹⁰⁹」

馬儒翰認為，父親這樣的翻譯原則也正是麥都思和同工們據以修訂的翻譯原則，他說：「能有中文新約第一位翻譯者最後意見的支持，我們

感到非常滿意。¹¹⁰」馬儒翰又認為，若聖經公會也持相同的原則，那麼在倫敦會未來負責的修訂工作中，要和馬六甲弟兄達成折衷之道不是太困難的事。至於經文內容的修訂細節，馬儒翰承認修訂版必然有許多錯誤，亟待改正，他覺得本當如此，因為他和同工的唯一目標，就是完成一種既忠實又語法完全自然並易於理解的中文譯本。馬儒翰也坦承，修訂版沒有請教馬六甲弟兄的觀點和意見的確不夠周到，但即使如此，他仍表示無法接受馬六甲弟兄的批評內容與來自英國的責難¹¹¹。只是，塵埃落定，修訂版遭到拒絕已是無從改變的事實了。

柒、結語

中文聖經第一次修訂工作於 1834 年由美部會的裨治文發起，第二年經倫敦會的麥都思接手主導後，進展順利，在 1836 年初完成新約修訂版後付印流通。

麥都思個性積極，勇於任事，強烈的使命感促使他在馬禮遜才過世不久即加速修訂，甚至進一步以重新翻譯取代修訂，這難免被視為是挑戰第一位中國傳教士馬禮遜及其聖經的權威與歷史地位的輕率行動，再加上沒考慮到未參與修訂的其他傳教士感受與反應，以致面臨同屬倫敦會的戴爾和伊文思強烈反對而引起爭議。

對於正要爭取聖經公會認可與補助修訂版的麥都思而言，竟有來自同會弟兄的反對已極為不利，爭端又從翻譯原則、方法與實務，擴大至挑戰馬禮遜及其聖經的問題，情勢更為嚴峻，而掌握決定爭議權力的聖經公會理事們，雖然無能為力從中文比較判斷修訂版的優劣，但他們既不滿麥都思看似貶抑馬禮遜及其中文聖經的輕率之舉，又有麥都思同會弟兄的強烈反對，終於拒絕了修訂版。

在馬禮遜過世後，麥都思認為唯恐損及馬禮遜權威和地位等「低層次的顧慮」已經消失，而修訂甚至重譯都可以從此順利無礙地進行。但

是，不論是翻譯或修訂聖經，畢竟都是基督教的重要大事，尤其關係到世上最多人口的中國傳教事業，馬禮遜來華開教已是前所未有的成就，他翻譯的中文聖經也是福音滿人間的重要象徵，何況到 1836 年時，他的中文聖經出版才不過十三年，他的過世更是才剛發生的事，傳教界還在為這位歷史性人物的辭世感到震驚與悼念的情緒當中，卻突然冒出要取代其聖經的修訂版，難免無法接受，麥都思操之過急的結果，還是讓「低層次的顧慮」在中文聖經的第一次修訂中，成為決定成敗的重要因素。

註釋

1. 蔡錦圖（譯）（2002）。尤思德著，和合本與中文聖經翻譯，香港：國際聖經協會。
2. 馬禮遜邀請美部會派傳教士來華的信函，見 ABCFM [Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions] / Unit 3 / ABC 16.3.3, vol. 1, Robert Morrison to the Board of Commissioners for Foreign Missions, Canton, 20 November 1827；美部會的答覆見 ABCFM / Unit 1 / ABC 2.01, vol. 1, Jeremiah Evarts to R. Morrison, Boston, 17 June 1828；裨治文來華經過，參見 Eliza J. Gillett Bridgman, ed., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* (New York: Anson D. F. Randolph, 1864) 一書第二至四章。
3. 關於馬禮遜的中文印刷出版活動，參見蘇精（2000）。馬禮遜與中文印刷出版（頁 11-53），台北：學生書局，及蘇精（2005），米憐：馬禮遜理念的執行者。中國，開門！馬禮遜及相關人物研究（頁 129-168），香港：基督教中國宗教文化研究社。
4. ABCFM / Unit 3 / ABC16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman's journal, 24 February 1831; *ibid.*, E. C. Bridgman to Rufus Anderson, Canton, 5 April 1833.
5. *Ibid.*, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 8 December 1832. 關於《中華叢論》創刊的經過，參見蘇精（2006），《中華叢論》的生與死。上帝的人馬：十九世紀在華傳教士的作為（頁 1-32），香港：基督教中國宗教文化研究社，（2006）。
6. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 5 May 1832; *ibid.*, 31 January 1833; *ibid.*, 5 April 1833.
7. ABCFM / Unit 1 / ABC 2.01, vol. 1, R. Anderson to E. C. Bridgman, Boston, 17 October 1832; *ibid.*, vol. 2, R. Anderson to E. C. Bridgman, Boston, 9 March, 15 May, 1 June, and 2 November 1833.
8. *Ibid.*, vol. 2, R. Anderson to E. C. Bridgman, Boston, 15 May 1833.
9. *Ibid.*, 2 November 1833.
10. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 19 December 1833.

11. Ibid., 26 April 1834.
12. Ibid., 3 December 1832.
13. Ibid., 11 November 1833.
14. Ibid., 26 April 1834.
15. Ibid., 14 April 1834.
16. Ibid., 26 April 1834.
17. Ibid., 3 March 1834.
18. Papers of Robert Morrison at Wellcome Institute for the History of Medicine, London, Western MSS. 5827, John R. Morrison to his father, Canton, 24 April 1834.
19. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 April 1834.
20. Papers of Robert Morrison at Wellcome Institute, Western MSS. 5827, J. R. Morrison to his father, Canton, 24 April 1834.
21. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 April 1834.
22. Ibid.
23. Ibid., E. C. Bridgman to [suppose R. Anderson], Canton, 27 April 1834.
24. Ibid., E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 April 1834.
25. Ibid., Samuel W. Wells to R. Anderson, Canton, 21 May 1834.
26. Ibid., E. C. Bridgman to [suppose R. Anderson], Canton, 14 July 1834.
27. Ibid., E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton 9 January 1835.
28. Ibid., E. C. Bridgman & S. W. Williams to R. Anderson, Canton, 20 January 1835.
29. Ibid., E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 March 1835. 裨治文沒說聖經公會的補助款數額，但根據 1835 年 1 月安德森的通知，聖經公會已經分三次共匯款一萬元給裨治文 (ABCFM / Unit 1 / A BC 2.01, vol. 1, vol. 3, R. Anderson to the Brethren of the China Mission, Boston, January 28, 1835)。
30. 關於美部會在新加坡的印刷所，參見蘇精 (2010)，新加坡堅夏書院。基督教與新加坡華人 1819-1846 (頁 97-130)，新竹：清華大學出版社。
31. LMS [London Missionary Society Archives] / CH [China] / SC [South China], 3.2.B. [box 3, folder 2, jacket B], E. C. Bridgman to William Ellis, Canton, 25 February 1835. 「在華基督徒聯盟」成立於 1831 年 11 月，成員一直不滿十人，主要是當時在華傳教士及少數商人，初時目標有三：(1) 成立基督教書庫 (book depository) 和圖書館，(2) 和各佈道站進行聯繫，以及 (3) 出版裨治文編譯中的《聖書日課初學便用》一書。1832 年裨治文創編的《中華叢論》，也列為聯盟的出版品，1835 年時又將修訂聖經列為聯盟工作項目 (ibid., J. R. Morrison to W. Ellis, Canton, 15 February 1835)。

32. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 March 1835.
33. LMS / UG [Ultra-Ganges] / MA [Malacca], 1.2.B., W. H. Medhurst to G. Burder, Malacca, 21 July 1817.
34. LMS / CH / SC, 1.4.C., George Burder to R. Morrison, London, no day December 1816.
35. LMS / CH / SC, 2.1.B., R. Morrison to G. Burder, Canton, 24 January 1819. 偉烈亞力誤以為《三字經》最早在1823年印於巴達維亞 (Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), p. 27)。
36. LMS / CH / SC, 2.1.B., R. Morrison to G. Burder, Canton, 24 January 1819.
37. 麥都思中文以外的著作，參見 A. Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, pp. 36-38.
38. Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, p. 362; W. H. Medhurst, 'Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures,' in W. H. Medhurst, et al., *Documents Relating to the Proposed New Chinese Translation of the Holy Scriptures* (London: London Missionary Society, 1837), p. 4.
39. LMS / UG / BA [Batavia], 4.B., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 27 October 1834; *ibid.*, 4.C., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 1 April 1835; W. H. Medhurst, *Documents*, p. 4, note 3.
40. LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 27 October 1834.
41. *Ibid.*, 4. C., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 1 April 1835.
42. LMS / UG / MA, 2.5.A., Samuel Kidd to W. A. Hankey, Malacca, 5 April 1827; *ibid.*, *ibid.*, 2.5.C., S. Kidd to William Orme, Malacca, 6 February 1829. 這項修訂計畫因柯利在1828年2月病卒而沒有實行
43. LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 27 October 1834.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, 4.B., 'Extract of a letter from the Rev. W. H. Medhurst dated Batavia, 1 May 1834 addressed to the British & Foreign Bible Society.'
46. 偉烈亞力的 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* 關於此書的記載 (p. 31)，遺漏了巴達維亞的木刻兩版。
47. 馬禮遜在1834年5月收到的《福音調和》應該是抄本或只是先印的一部份，因為前一個月麥都思才說此書只印成前二十頁 (LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to W. Ellism Batavia, 10 April 1834)。直到同一年10月底，麥都思仍說：「《福音調和》即將問世。」 (LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to W. Ellis, Batavia, 27 October 1834)。
48. LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to W. Ellis, Batavia, 27 October 1834.
49. *Ibid.*, W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 1 April 1835.

50. Ibid., 4.A., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 24 December 1833. 倫敦會同意麥都思中國之行的覆函見 LMS / UG / Outgoing Letters, box 2, W. Ellis to W. H. Medhurst, London, 1 July 1834.
51. LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 1 December 1834.
52. 1835 年 8 月 24 日麥都思寫信給倫敦會秘書，開頭就說他在同年 6 月 30 日已寫過一信，報告自己抵達中國的消息與修訂工作的進展 (LMS / CH / SC, 3.2.B., W. H. Medhurst to W. Ellis, Macao, 24 August 1835)。但現存倫敦會檔案中並無此信。此處是根據馬儒翰於 1835 年 9 月 1 日寫給倫敦會秘書的信，提到麥都思於同年六月中旬抵達澳門 (ibid., J. R. Morrison to W. Ellis, Macao, 1 September 1835)；而裨治文於 1835 年 6 月 13 日寫給安德森的信，也提到一艘船剛自巴達維亞抵華，聽說麥都思就在船上 (ABCFM / Unit 3 / ABC16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 13 June 1835)。
53. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.2.1, vol. 1, Stephen Johnson and Charles Robinson to Secretaries of the ABCFM, Singapore, 8 May 1834.
54. ABCFM / Unit 3 / ABC16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Ship Roman at Whampoa, 7 April 1836.
55. LMS / CH / GE [General] / PE [Personal], box 2, J. R. Morrison to Thomas Fisher, Macao, 2 December 1835.
56. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 14 July 1835.
57. LMS / CH / SC, 3.2.B., W. H. Medhurst to W. Ellis, Macao, 24 August 1835.
58. Ibid., 1 November 1835.
59. Ibid., 3.2.C., W. H. Medhurst to W. Ellis, Macao, 9 January 1836.
60. Ibid., 3.3.A., a copy of J. R. Morrison's letter to Andrew Brandram of the Bible Society, dated Macao, 25 July 1837; LMS / UG / MA [Malacca] / 3.3.C., John Evans & Samuel Dyer to Joseph Jowett, Malacca, 27 April 1836.
61. LMS / CH / SC, 3.2.C., 'Extract of a letter from Mr. G. T. Lay to the Rev. A. Brandram, dated Macao, 10 October 1836.'
62. ABCFM / Unit 3 / ABC16.3.8, vol. 1, Edwin Stevens, Peter Parker, E. C. Bridgman & S. W. Williams to R. Anderson, Canton, 8 September 1836, enclosure: Document A, written by Bridgman to Anderson, dated Canton, 7 September 1836.
63. Ibid., E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 26 March 1835.
64. Ibid., Ship Roman, at Whampoa, 7 April 1836.
65. LMS / CH / GE / Personal, box 2, Thomas Fisher to J. R. Morrison, London, 30 July 1835.
66. Ibid., J. R. Morrison to T. Fisher, Macao, 2 December 1835.
67. Ibid., Canton, 18 November 1836.

68. LMS / CH / SC, 3.3.A., a copy of J. R. Morrison's letter to A. Brandram of the Bible Society, dated Macao, 25 July 1837.
69. LMS / UG / BA, 4.D., William Young to the Directors, Batavia, 29 December 1836.
70. Ibid., 18 October 1838.
71. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. Stevens, P. Parker, E. C. Bridgman & S. W. Williams to R. Anderson, Canton, 8 September 1836, enclosure: Document A, written by Bridgman to Anderson, dated Canton, 7 September 1836; *ibid.*, ABC 16.2.1, vol. 1, Ira Tracy to R. Anderson, Singapore, 26 October 1836.
72. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.2.1, vol. 1, Second Annual Report of the Singapore Mission 1836.
73. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.2.4, vol. 1, G. W. Wood to R. Anderson, Singapore, 1 February 1840; *ibid.*, ABC16.2.5, vol. 1, Minutes, 6 January 1841.
74. LMS / BM [Board Minutes], 6 August 1836; LMS / UG / CM [Committee Minutes], 15 August 1836.
75. LMS / UG / CM, 15 August 1836. 麥都思為此撰成近三千字的意見書，見 LMS / UG / BA, 4.C., 'General View of the Missionary Operations in China and the Eastern Archipelago'。
76. W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 1-44, 'Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures.' 三個附錄是：「舊譯馬太福音評論」(Occasional Remarks on the Former Version of the Gospel of Matthew)、「新舊譯路加福音與歌羅西書第一章對照」(Comparative Specimen of the Old and New Version, Taken from the First Chapters of Luke and Colossians)，與「四書大學直譯與意譯對照」(Specimen of a Literal and Free Translation of the First Section of the 'Four Books')。
77. LMS / UG / MA, 3.3.C., 'Copy of a Letter to the Rev. Charles Gutzlaff, Malacca, 25 April 1836;' W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 48-51, 'Copy of a Letter to the Rev. Charles Gutzlaff, &c. &c., Canton.'
78. Ibid., 'Copy of Letter to Rev. J. Jewett on the Revision of the Chinese Scriptures, from Messrs. Evans & Dyer, Malacca, 27 April 1836;' W. H. Medhurst, *Documents*, pp., 45-48, 'Copy of a Letter from the Rev. Messrs. Evans and Dyer to the Rev. Joseph Jowett.'
79. Ibid. 關於在印度的浸信會傳教士翻譯中文聖經一事，參見蘇精，《馬禮遜與中文印刷出版》，頁 131-152，〈基督教中國傳教事業第一次競爭〉。
80. LMS / CH / SC, 3.3.A., J. R. Morrison to A. Brandram, Macao, 25 July 1837.
81. Ibid., J. R. Morrison to W. Ellis, Macao, 31 July 1837.
82. W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 52-54, 'Remarks of Mr. Medhurst on the Letters of Messrs. Evans and Dyer, contained in a Letter to the Rev. J. Jowett.'
83. LMS / UG / MA, 3.3.C., 'Resolutions &c. of the British and Foreign Bible Society on the Preceding Papers;' W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 54-55, 'Resolutions &c. of the British and Foreign Bible Society on the Preceding Papers.'

84. LMS / UG / CM [Committee Minutes], 21 November 1836, 'Joseph Jowett to W. H. Medhurst, Bible Society House, 6 December 1836.'
85. *Ibid.*, 19 December 1836.
86. LMS / BM [Board Minutes], 26 December 1836.
87. W. H. Medhurst, 'Memorial Addressed to the Directors of the Missionary Society on the Projected Revision of the Chinese Scriptures,' in W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 56-65,
88. Samuel Kidd, 'Remarks on the Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures,' in W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 1-61. 在倫敦會付印的 *Documents* 中，吉德的評論和麥都思建議書的頁碼都各自起迄。
89. LMS / UG / MA, 2.5.C., Samuel Kidd to William Orme, Malacca, 6 February 1829.
90. LMS / BM, 13 February 1837.
91. LMS / BM, 13 February 1837.
92. W. H. Medhurst, *China: Its State and Prospects*. London: John Snow, 1838.
93. *Ibid.*, p. 562.
94. LMS / Home / Incoming Letters (extra), 2.4.C., W. H. Medhurst to the Directors, Hackney, 23 July 1838; LMS / BM, 23 July 1838.
95. 從 1831 年起美部會的傳教士陸續到東南亞巡迴或常駐，在途經巴達維亞時都由麥都思接待，1834 年美部會兩名傳教士被土人殺害，也由麥都思代為善後，因此美部會秘書安德森屢次寫信和他聯繫，見 ABCFM / Unit 1 / ABC 2.01, vol. 2, R. Anderson to W. H. Medhurst, Boston, 6 June & 13 September 1833; vol. 3, R. Anderson to W. H. Medhurst, Boston, 27 January, 3 April, 10 July & 13 July 1835; 同時，美部會傳教士也常在寫給安德森的信中提到麥都思的接待與協助；而麥都思著作《中國：現狀與展望》的美國版，正是委託安德森代表和美國出版商接洽出版事宜，見 *ibid.*, vol. 2, R. Anderson to W. H. Medhurst, Boston, 10 March 1838)。關於麥都思處理美部會遇害傳教士後事，見帝禮士給安德森信件中轉述麥都思信的內容 (ABCFM / Unit 3 / ABC 16.2.1., I. Tracy to R. Anderson, Singapore, 16 September 1834)。
96. ABCFM / Unit 3 / ABC 16.3.8, vol. 1, E. C. Bridgman to R. Anderson, Canton, 29 January 1836.
97. ABCFM / Unit 1 / ABC 2.1, vol. 1, R. Anderson to W. H. Medhurst, Boston, 5 July 1836.
98. *Ibid.*, vol. 2, R. Anderson to W. H. Medhurst, Boston, 13 January 1838.
99. ABCFM / Unit 1 / ABC 2.1, vol. 1, R. Anderson to the Brethren of the Canton Mission, Boston, 20 May 1837; *ibid.*, R. Anderson to the Missionaries of the ABCFM, at Canton, Boston, 30 June 1837.
100. LMS / UG / BA, 4.B., W. H. Medhurst to the Directors, Batavia, 27 October 1834.
101. LMS / UG / BA, 4.C., W. H. Medhurst, 'General View of the Missionary Operations in China and the Eastern Archipelago,' dated London, 29 August 1836.

102. 這則報導的內容見 J. O. Zetzsche, *The Bible in China*, p. 67, note 49。
103. W. H. Medhurst, *Documents*, p. 7.
104. LMS / CH / SC, 3.3.A., J. R. Morrison to A. Brandram, Macao, 25 July 1837; *ibid.*, J. R. Morrison to W. Ellis, Macao, 31 July 1837. 其中寫給倫敦會秘書 Ellis 的一封信註明不公開 (private)。
105. *Ibid.*, J. R. Morrison to W. Ellis, Macao, 31 July 1837.
106. *Ibid.*
107. W. H. Medhurst, *Documents*, pp. 2-3, note (1).
108. LMS / CH / SC, 3.3.A., J. R. Morrison to A. Brandram, Macao, 25 July 1837.
109. *Ibid.*
110. *Ibid.*
111. LMS / CH / SC, 3.3.A., J. R. Morrison to W. Ellis, Macao, 31 July 1837.

參考文獻

- 張陳一萍、戴紹曾 (2009)。雖至於死——台約爾傳。香港：海外基督使團。
London Missionary Society Archives.
Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions.
Papers of Robert Morrison at Wellcome Institute for the History of Medicine, London.
- Davies, E. (1846). *Memoir of the Rev. Samuel Dyer*. London: John Snow.
- Hanan, P. (2003). 'The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version,' *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63(1), 197-239.
- Medhurst, W. H. (1837). *Documents Relating to the Proposed New Chinese Translation of the Holy Scriptures*. London: London Missionary Society.
- Medhurst, W. H. (1838). *China: Its State and Prospects*. London: John Snow.
- Morrison, E.A. (1839). *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*. London: Longman.
- Zetzsche, J. O. (1999). *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.

通事與奸民： 明末中英虎門事件中的譯者

王宏志

1637年，英國人約翰·威德爾(John Weddell, 1583–1642)率領商船隊到澳門和廣州試圖進行貿易，結果造成武裝衝突，擾攘了半年才勉強完成買賣離開。對於這次中英第一次正式接觸的歷史事件，史家有不少的論述，但卻忽視了問題的核心：翻譯——特別是譯者——在事件中所扮演的角色，以致無法真正全面準確理解事件，原因是這次虎門事件所出現的翻譯問題不只限於溝通上的困難，而且涉及一名來自中方的通事李葉榮從中營私舞弊。這不但嚴重地扭曲了雙方的溝通和了解，更讓整個事件變得複雜。本文重點不在討論這次虎門事件本身，而是希望同時利用和對比中英雙方的原始資料，集中察看翻譯人員在這次事件中所扮演的角色。

關鍵詞：虎門事件、李葉榮、威德爾、翻譯研究

收件：2011年7月13日；修改：2012年1月1日；接受：2012年1月19日

The Bogue Incident Translator, 1637

Lawrence Wang-chi WONG

In 1637, John Weddell's trade fleet arrived in Macao and tried to trade with the Chinese in Guangzhou, the first attempt of its kind by the British. Unfortunately, there were serious miscommunication problems, and a number of minor hostilities broke out between the two parties. It took the British six months to complete a small number of transactions, with a pledge made by Weddell that he would not step on Chinese soil again. This so-called Bogue Incident has attracted the attention of the historians, for it was the first direct contact between Britain and China. Although there are a number of studies on the incident, none pays attention to the issue of translating/interpreting. This is lamentable because in the incident the translator/interpreter from the Chinese side, a linguist bearing a Portuguese name, Paulo Norette, played a critical role in shaping the course of events. The present paper, by consulting first hand material in Chinese and English, examines the role of the translator in this important event in the history of Sino-British relations.

Keywords: The Bogue Incident, Paulo Norette, John Weddell, Translation Studies

Received: July 13, 2012; Revised: January 1, 2012; Accepted: January 19, 2012

壹

《明史》〈和蘭傳〉有這樣的一條記錄：

〔明崇禎〕十年駕四舶，由虎跳門薄廣州，聲言求市。其酋招搖市上，奸民視之若金穴，蓋大姓有為之主者。當道鑿壕鏡事，議驅斥，或從中撓之。會總督張鏡心初至，力持不可，乃遁去。已，為奸民李葉榮所誘，交通總兵陳謙為居停出入。事露，葉榮下吏，謙自請調用以避禍，為兵科凌義渠等所劾，坐逮訊。自是，奸民知事終不成，不復敢勾引。（張廷玉等，1974: 8437）

《明史》這段記載，把事件歸在〈和蘭傳〉內，明顯是張冠李戴的錯誤。這裏所描述的其實是 1637 年英國人約翰·威德爾 (John Weddell, 1583–1642) 率領商船隊到澳門和廣州試圖進行貿易，結果造成武裝衝突的一次歷史事件，與和蘭（荷蘭）人無關，而是英國人首次來華貿易的嘗試¹。

我們知道，英國在依利莎伯女皇 (Elizabeth I, 1533–1603, 1558–1603 在位) 時期積極擴張海外殖民，並一直尋求通往中國的航道，跟中國朝廷建立聯繫。1583 年，依利莎伯派遣商人約翰·紐伯萊 (John Newberry) 到東方，帶上了一封致中國皇帝的信，但途中被葡萄牙人所拘捕，最後定居印度；1596 年，依利莎伯又再寫了一封信給中國皇帝，以班假明·伍德 (Benjamin Wood) 為使臣，跟隨美國商人的船隊前往中國，但最終沒有到達。幾年後 (1602 年)，東印度公司派遣由威茅斯 (G. Weymouth) 所率領的探遣隊到中國，同樣帶了依利莎伯致中國皇帝的信，但結果這次也是失敗，沒法送抵中國。直到 1635 年東印度公司所派遣的“倫敦號” (*The London*) 到達澳門，停留了三個月，但由於在澳葡萄牙人的阻撓下，英國人並沒有達到貿易的目的被迫離開²，要待到兩年後威德爾的船隊到來，英國人才算真正在中國土地上進行了一次規模頗大的

買賣，只是其中也經歷了許多周折。

對於這次中英早期的接觸，深入探討的研究不算很多。最多人談論及徵引的是馬士 (H. B. Morse, 1855–1934) 的《東印度公司對華貿易編年史 (1635–1834)》(*The Chronicles of the East India Company, 1635–1834*) 第一卷第二章“威德爾在廣州”(“Weddell at Canton”) (Morse, 1926, pp. 14–30)。但如果我們仔細去察看，這一節的討論，跟該書後面各卷的章節很不同，馬士這部分所倚賴的材料並不是來自東印度公司的檔案³，而主要是來自當時參加了威德爾船隊的旅行家彼德·芒迪 (Peter Mundy, 1600–1667) 的詳細記述：《彼德·芒迪歐洲和亞洲遊記 (1608–1667)》(*The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608–1667*) (Temple, 1967, pp. 158–316)。芒迪的遊記毫無疑問是英文方面最完備的第一手資料，現在見到大部份討論這事件的英文論著⁴，其實也幾乎全是錄自芒迪的遊記。此外，該書另一個很大的價值來自編者 Sir Richard Carmac Temple (1850–1931)。在整理及編輯該遊記出版的時候，他加入了大量相關的一手資料，包括存於英國外交部 Public Record Office 及 India Office 的檔案、威德爾自己所撰寫的航海日誌，以及“科爾亭文件”(Courteen Papers)，還有藏於里斯本大量的葡文第一手資料，且翻譯成英文，給與研究者極大的方便 (Temple, 1967, pp. viii–ix)。另外特別值得注意，但幾乎完全沒有人提及的是一篇寫於 1840 年代中，原來是向英政府一份有關中國狀況的報告。該報告由曾經擔任英國政府在華殖民、領事及外交事務財政司庫 (Her Majesty's Treasurer for the Colonial, Consular and Diplomatic Services in China) 以及當時剛建立不久的港英殖民地政府立法局成員 R. Montgomery Martin 所撰寫，於 1847 年公開出版，成為兩大冊超過 1000 頁的《呈交英國政府有關中國政治、貿易及社會狀況的官方報告》(*China; Political, Commercial, and Social; in an Official Report to Her Majesty's Government*) (Montgomery, 1847a, 1847b)，裏面有不少重要而珍貴的資料，包括英女皇依利莎伯一世在 1596 年寫給中國皇帝信件的全文 (Montgomery, 1847b,

pp. 1–2)。關於威德爾的行程，該書共用上了四頁的篇幅 (Montgomery, 1847b, pp. 4–7)，可以說是最接近英國官方的記敘了。

另一方面，直至最近幾年，中文方面的資料和論述顯得相當的缺乏，過去大部分的討論其實都是來自馬士的，原因是馬士的論述早在 1930 年即給節錄翻譯成中文，收錄在張星烺的《中西交通史料匯篇》內（張星烺，1930，頁 550–561），而近年更多人直接參考《東印度公司對華貿易編年史（1635–1834）》的全中譯本（馬士〔著〕、區宗華〔譯〕，1991，頁 15–30），而原始資料就好像只有文章開首徵引《明史·和蘭傳》的一段簡短記述。不過，其實一份非常重要的中文原始資料早在 1936 年已給收錄在中央研究院歷史語言研究所所編的《明清史料乙編》中，這就是原來藏於明清內閣大庫的〈兵部題《佚名會同兩廣總督張鏡心題》殘稿〉（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 751–756），裏面記錄了當時身為兵部右侍郎兼兩廣總督的張鏡心（1590–1656）以及其他廣東官員怎樣處理及對抗英人的來犯，是中文材料中最重要的一份第一手資料，但卻從沒有引起很大的關注。唯一的例外是 1968 年汪宗衍（1908–1993）在澳門出版的一本小冊子《明末中英虎門事件題稿攷証》（汪宗衍，1968），曾利用這份殘稿對這次英人來華貿易作了一些考証，包括殘稿佚名官員、當時虎門堵禦的情況及輯獲和買賣貨物等，但其實基本是不斷徵引兵部殘稿，不見得有很大的發揮或新資料。近年，中葡關係史學家萬明利用了這份資料及芒迪的遊記，比較全面地敘述了這次“明代中英的第一次直接碰撞”⁵。此外，湯開建及張坤所提供張鏡心文集《雲隱堂文錄》中的兩條疏，也是非常重要的中文原始資料（湯開建、張坤，2006，頁 122–132）。吳志良、湯開建、金國平主編的《澳門編年史》曾利用這些原始資料來簡略介紹這次虎門事件⁶。

應該同意，無論是中文或英文方面的論述，大抵上已經能夠把這事件的發展經過交代出來。然而，在一些具體細節上，不要說這些後來的論述，就是原始資料也頗有分歧，仍有認真整理和深入探討的必要。不

過，本文重點不在討論這次虎門事件本身，而是希望同時利用和對比中英雙方的原始資料，集中察看翻譯人員在這次事件中所扮演的角色。這除了因為這問題一直沒有受到注意外⁷，更重要的原因是翻譯和譯者在整次事件的發展中起了決定性的作用。可以預想，中英兩國的交往一定要透過翻譯，不過，這次虎門事件所出現的翻譯問題卻又不只限於溝通上的困難，而是涉及到翻譯人員從中營私舞弊。這不但嚴重地扭曲了雙方的溝通和了解，更讓整個事件變得複雜了。

貳

儘管這次虎門事件一般被理解為中英兩國之間的一場貿易紛爭，但其實還涉及了另外的一些人：在澳門的葡萄牙人。事實上，這次事件中所出現的翻譯問題並不在於中英語文——當時根本沒有人具備中、英雙語能力，能夠為英國人提供直接跟中國溝通的翻譯服務。因此，這次事件的翻譯活動並不涉及中英翻譯，而另有兩種：一、英國人跟在澳葡人的英葡翻譯，這是很容易理解的；二、英國人跟中國人的中葡翻譯。由於中英雙方都沒有能夠作中英翻譯的譯員，因此，他們便得透過中葡翻譯來溝通。那時候，葡語是東方貿易的通用語言 (Coates, 1966, p. 1)；直至十八世紀中葉，所有到中國來貿易的歐洲商人都一定帶隨懂葡語的譯員同行 (Van Dyke, 2005, p. 9)。對於這點，威德爾是早已知悉、且作了適當的準備工夫的：他招聘了一名懂葡語的商人湯馬士·羅賓遜 (Thomas Robinson, ?-1638) 隨船出發。他跟芒迪一樣，以“商人”(“Merchants”) 的身份參加船隊，但同時擔任翻譯的工作。

關於這名威德爾船隊的譯員，迄今只能找到一篇報導，那就是芒迪遊記的編輯 R.C. Temple 為該書所作的其中一篇附錄 (Temple, 1967, pp. 462-466)。據他的考証，羅賓遜最遲在 1622 年便開始受聘於東印度公司，因為他的名字曾出現在巴達維亞東印度公司大班助手名冊內，並在 1625

年擔任大班的秘書，但在 1628–30 年間他與公司人員鬧翻，甚至曾被捕及囚禁，直至回到英國後才得到平反，1630 年以年薪 80 鎊重新獲聘，1636 年他加入威德爾的船隊。由於他有豐富的亞洲貿易經驗，又懂得葡語，所以很受到威德爾的重用。不過，羅賓遜不懂中文，他的翻譯服務只限於在澳門或中國懂得葡語的人。但儘管如此，他的角色和貢獻都非常重要——最少從英國人的角度去看。

由於威德爾原來的計劃並不是要立刻直接和中國進行貿易，而是希望透過澳門葡人來進行，所以，他們在 1637 年 6 月 27 日到達澳門對開海面便停下來，先行與葡萄牙人聯絡。在這方面，羅賓遜發揮了很大的作用。6 月 28 日，他負責和另外兩人把英王查理士一世（Charles I, 1600–1649, 1625–1649 在位）給澳督的信件（Temple, 1967, pp. 159–160）送到岸上。我們今天沒法見到英王的原信，也沒法確定究竟英國人有沒有提供葡文譯本，但肯定當時是有把英王的信翻譯成葡文的，因為現存葡文譯本上還有當時一名公証人的簽署，確認譯文與原文相符⁸。雖然他們馬上被遣送離開，但這第一次晤面得由羅賓遜進行翻譯，因為另外兩位同行的船員都是不懂葡語的。除了跟葡人打交道外，羅賓遜還作領隊去跟中國人採購食物和應用品，但由於語言的障礙，結果卻造成小規模的武力衝突（Temple, 1967, p. 220）。不過，在整個虎門事件中，羅賓遜參與最重要的活動是 7 月 12 至 22 日到虎門勘查以及 8 月 24 日到廣州購貨。

我們不在這裏詳細交代他們勘察水道的經過（下文另外詳述 8 月 24 日到廣州的購貨的情況），我們只會看看當中的翻譯問題。7 月 12 日，威德爾派遣羅賓遜，連同 John Mountney 及水手約 50 人，乘坐小艇“安妮”號（the *pinnacle Anne*）出發，目的是勘察廣州的河道及嘗試尋找在廣州進行貿易的可能。對於英方的這次行動，在現存中文資料中沒有片字提及，儘管他們曾兩次跟中國官員見面。從威德爾的記錄看，這次行動已反映出嚴重的溝通問題：7 月 14 日，羅賓遜以各種方式或手勢嘗試尋找引水或譯員，但卻沒法找到（“But findinge neither, haveinge used them with all

Curtesie and friendly [friendliness]”); 7月15日, 透過手勢示意, 才找到一名漁民願意帶領他們到廣州河口 (“one of them by signes made signes to Carry them to Canton”); 7月16日, 他們獲邀上岸, 跟一些中國官員見面, 但那次因為沒有翻譯, 幾經努力, 但終因雙方沒法溝通而離開 (“where after many dumb shewes of Curtesoe (the one party not understanding the other), ours tooke leave”) (Temple, 1967, pp. 176–177)。由此可以見到, 當英國人正式和中國人開始打交道時, 他們所準備的譯員——羅賓遜自己是沒法單獨完成翻譯的任務。

另一方面, 在這次“安妮號”勘查廣州水道的事件中, 我們首次見到來自中國方面的翻譯人員的出現。7月18日, 羅賓遜等人再獲邀到一名“總兵”的船上, 以詢問他們的來意, 當時負責傳譯的是一些黑人 (Temple, 1967, p.178)。我們知道, 16世紀以還, 葡萄牙人從非洲及東南亞等殖民地帶來了黑人 (或皮膚黝黑的) 奴隸, 在澳門形成了一個不小的社群⁹, 他們慢慢學會了中文¹⁰, 有時候甚至可兼翻譯的角色, 另外當中也有些人逃跑到廣州, 一些經營外貿的商人往往以他們作翻譯¹¹。在芒迪所提供的紀錄裏, 由於得到黑人譯者作翻譯, 似乎這次與總兵的會議並沒有溝通上的問題。然而, 我們不能說羅賓遜完全沒有擔當譯者的工作, 因為這些黑人傳譯只能作中葡語翻譯, 羅賓遜也還是需要把葡語譯回英語的。

然而, 在這情形下, 在中國的官員眼裏, 羅賓遜便不可能是譯員, 他們只會把他認定為說葡語的“夷人”, 而不會深究他原來是要為英國人作英葡翻譯的。在中方的資料中, 我們看不見他們記錄英國方面帶有譯員或通事, 而羅賓遜的名字可能只出現過一次。上面提過, 8月24日, 羅賓遜受威德爾指派到廣州購貨, 那是在一名來自廣州的通事李葉榮——下一節會對他作詳細討論——的安排下進行的。他們一行共有五人, 包括這次來華貿易的“頭號商人”(Cape-merchant) Nathaniell Mountney、他負責管帳的弟弟 John Mountney, 以及羅賓遜, 另外還有二名隨員

Simon Grey 及 Charles Webb (Temple, 1967, p. 216 & note 4)。可是，他們在到達廣州後不久即被拘留，以作人質。在上面徵引張鏡心等所題兵部殘稿中，我們見到廣州官員對這幾名被捕英人的紀述：

其前後羈留夷人五名，內查三名的係頭目，一名噶咄纏，一名毛直纏，一名嘛道嘍，其夷奴二名則無名可查。(中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 753)

儘管譯音很有問題，但這裏所列的毛直纏及嘛道嘍，其一就是羅賓遜¹²。在中國官員眼裏，他並不是什麼通事或譯者身份，而是其中一名的夷人頭目，可見羅賓遜並沒有發揮譯者的功能。

事實上，我們很快便見到英國人開始另外聘用一些譯員了。根據芒迪的日記，他們在 8 月 11 日便已聘到了當地的譯員為他們服務，並帶同他們去購買食物和用品 (Temple, 1967, pp. 191, 195)。芒迪還解釋了這些譯員的背景：其中一人是中國人，可能來自泉州¹³，原為葡萄牙人服務；另一人則原是葡萄牙人的黑人奴隸，來自埃塞俄比亞，名叫 Antonio，但逃跑投靠了中國人，為中國人工作。他們這時候都願意為英國人當翻譯。不過，他們的葡語水平可能很一般，芒迪便說過那名中國人的語言不太好，而 Antonio 則較佳 (Temple, 1967, p. 192)，他甚至能夠提出他對事態發展的一些看法¹⁴，但芒迪日記的編者仍指出過芒迪可能不能完全準確了解譯者的意思 (Temple, 1967, p. 193)。此外，我們也看見這些譯員都只是在一些小事情上作翻譯，並沒有協助他們直接跟中國官員溝通。從中方自己的紀錄裏，在比較認真的場合上，任用的都是他們慣用的中國通事。

參

在這一節裏，我們會仔細討論一名在這次中英虎門事件中扮演了關鍵性角色、來自中國方面的譯者：李葉榮。

在文章開首，我們曾徵引《明史》〈和蘭傳〉中有關虎門事件的記述，裏面點出了一名勾引外夷的“奸民”的名字：李葉榮，但裏面有關的敘述非常簡略，沒有提及他是以什麼身份和怎樣能夠跟外夷勾搭，甚至沒有說他是一名通事。

關於李葉榮的身份、以及他是怎樣跟英國人開始聯繫，英、葡、中三方的說法不盡相同。

首先，有關他的名字，Austin Coates (1922–1997) 有一個頗為有趣、但十分正確的說法：

自然，他有兩個名字。他的中文名字並不見於西方的描述，而他歐洲的名字也不見於中國人的說法中。(Coates, 1966, p.10)

當這名中國人在 8 月 15 日來到英國人的船隊時，他向英國人自我介紹作 Paulo Norette¹⁵，自此英國人的文獻裏全都以此來稱呼他。由於早前（8 月 12 日）中英曾爆發炮戰，英軍攻陷虎門，佔領炮台，並繳走了 44 門小炮，因此 Norette 到英國人的陣營時高舉著白旗。顯然，這對英國人來說是很有意思的，他們每一個人的記錄裏都記下了這點 (Temple, 1967, pp. 206–207)，這是因為芒迪等人曾帶備白旗，嘗試去搜購食物，但中國人全都不理解白旗的含義¹⁶。因此，對於英國人來說，這名 Norette 肯定對西方是有所了解，可協助溝通的。

在英國人的描述裏——包括威德爾、芒迪以及後來的 R. Montgomery Martin——，這名 Norette 是一名官員（芒迪特別說他是小官）¹⁷，從前曾替澳門的葡萄牙人工作，為他們每年的廣州交易會擔任翻譯，長達六、七年。不過，他告訴英國人他遭到葡萄牙人迫害，受了很多委屈，

甚至幾乎要像奴隸一樣把他賣掉，他於是離開葡萄牙人，跑到廣州去，住在一名總兵的家裏，而妻子和孩子則被迫留在澳門。因此，他很痛恨葡萄牙人，願意盡力協助英國人去給葡萄牙人搗蛋（“would assist us to the uttermost of his power, and would worcke the Protugalls whatt Mischeiffe hee could”）。此外，他還告訴威德爾，他是奉廣州高級官員的命令而來的，廣州的總兵並不知道他們曾在虎門受到一些低級官員的逼迫（Temple, 1967, pp. 206–208）。對威德爾他們來說，這實在是十分理想的狀態。但要指出的是，這裏的描述是來自他們最初的紀錄，當時他們對於 Norette 的說法毫不置疑；但當他們後來發覺 Norette 並不可靠後，他們向東印度公司所作的報告便帶有一些負面的描述，說他是因為背了債、且做了很多欺詐的行為而被迫離開澳門，也說到他背棄了天主教¹⁸。

但另一方面，葡萄牙人的描述又很不一樣。澳門葡萄牙總督 Domingos da Camara 分別在寫給果阿總督（Viceroy at Goa）（1637 年 12 月 27 日）以及英王的信中（1637 年 12 月 24 日）都沒有說 Norette 是中國官員，卻明確地說他是一名通事，原是天主教徒，但卻叛教了，且在上一年度的貿易會中拿走了他們大筆的款項，逃到廣州——在寫給英王的信裏，他們更明確說 Norette 在廣州的貿易會，倚仗中國的官員強行奪去他們 8 萬兩。由於害怕葡萄牙人會追究，他只好自己跑到廣州居住，把妻兒留在澳門。在這些信件裏，葡萄牙人一直強調 Norette 是騙子，是叛徒¹⁹。

中國方面又怎樣？自然，中文材料不會叫他作 Norette，而是李葉榮。我們看過《明史》把他稱為“奸民”，並沒有說他是通事，更不是什麼的官員。《明史》以外，兵部殘稿則把他稱為通事或“舊澳通事”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 752），也確實沒有有官職，足見李葉榮向英人自稱是官員，是從一開始便故意心存欺騙。那麼，作為通事的他，又是否由廣州的官員正式所委派來處理這事件？

應該肯定，葡、英雙方都同樣認定了李葉榮是由廣州的官員正式所

委派來的，因為即使澳門總督 Camara 的信件也說李葉榮是由中國人所派遣的，而讓英國人完全願意相信這說法的，是因為李葉榮在 8 月 16 日帶了 John Mountney 及羅賓遜到廣州，且在 17 日下午去到“總兵”的官邸，得到總兵的接見，場面盛大，排列龐大的兵陣，他們還能夠即時提出申訴，又獲答應妥善處理，更把一切問題諉過於葡萄牙人 (Temple, 1967, pp. 209–210)。這的確讓威德爾很感滿意，不會對他起疑。但問題的關鍵是：這總兵是什麼人？李葉榮是這名總兵派來的嗎？具體的情況是怎樣的？

上引兵部殘稿的確記有“又蒙總鎮海道會牌，差通事李葉榮，帶夷目二人進省”的記載（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 751），可見李葉榮確是受官府所派來跟威德爾等接觸的。這是可以理解的，因為李葉榮到來，是在中英爆發炮戰之後，虎門炮台被毀被佔，廣州的官員不可能不知道或置之不理，因而有必要派遣通事到來協助處理。不過，殘稿所記載把夷目二人召進省城為的是“嚴諭即刻開洋”，並不是上面所說羅賓遜等人受到總兵特別的禮待，並答應協助。

這裏的關鍵人物是這位“總兵”。《明史》記有“交通總兵陳謙為居停出入”，但沒有詳細說明陳謙怎樣地為居停出入。殘稿卻有這樣的記載：

初八日准陳總鎮揭稱，李葉榮乃海道與本鎮會差之通事也。自七月初二日，在三水，據副將黎延慶報，蒙熊軍門面授方略，議會牌宣諭。其時紅夷桀悍，奉差者堅不敢行，而更難熟諳夷語，因用舊澳夷通事李葉榮往諭，隨帶夷目二名，進省投見。嗣後夷人聽命，歸我商船，修我銃台，李葉榮不可謂無功。（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 751）

從這段文字看，李葉榮是經由海道鄭觀光及總兵陳謙所共同派去跟英人接觸的。但這日期卻很關鍵：這裏所說的是七月初二，即 8 月 21 日，

但其實這已經是李葉榮與英人的第二次接觸。我們在上面已看過，李葉榮第一次到來與英人見面時是8月15日，並在16日把John Mountney及羅賓遜帶到廣州，並與陳謙見面。這並不見於陳謙的匯報裏，因為那是陳謙私下指派李葉榮去跟英人首先接觸的。顯然，陳、李二人是一黨同謀的。在上引文字裏，陳謙除解釋為什麼把李葉榮找來，負責跟英人聯絡外，更說李葉榮這次撫夷有功，夷人來投見後，願意臣服。這是刻意維護李葉榮，因為這時候人們已發覺李葉榮勾引夷人入省購貨（下詳）。

正由於陳謙和李葉榮相勾結，我們便可以明白為什麼羅賓遜等在8月16日來到廣州時得到禮待，而且還可以當面提出申訴和請求——該份申訴稟文便是由李葉榮以中文所書寫的²⁰。更值得注意的地方是，稟文內對葡萄牙人的指控不盡不實，包括捏造英人與葡人已在澳門交易八年，葡人抬高物價，“奸攬侵蝕”，讓英人虧款數十萬；又說由於今年他們不肯交錢與葡人，葡人“即置毒食中，鳩殺四十餘命”，又把英人逐到虎門等（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁754）。這樣的說法其實全不見於英國人自己方面的記錄，可見英人並沒有作這樣的指控，且所指也與史實不符。然而，根據威德爾的記錄，不懂中文的John Mountney和羅賓遜是正式簽署了稟文的（Temple, 1967, p.209 & note 2），且更在與陳謙見面時，由羅賓遜親自負責把稟文交李葉榮手，再轉呈總兵陳謙，作為正式的申訴（Temple, 1967, p.210）。不過，當後來葡萄牙人知悉後向他們質問時，他們又以自己不懂中文，不知稟文的內容為理由來推搪²¹。

當然，無論陳謙還是李葉榮，他們一定不是“赤心供令，誠意款夷”的（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁754）。在英國人和葡萄牙人的敘述裏，我們知道李葉榮最大的問題是在8月21日帶來“齎牌”（“chapa” [Temple, 1967, p. 211]）時，故意把內容翻錯。這份來自海道的傳諭原來是要“惕以利害”，明確命令紅夷（英人）回澳開洋，否則“必使片帆不留”，但李葉榮卻告訴威德爾只要他們願意繳付稅款（“Kings Duties”），中國官府便容許英國人到來進行貿易，甚至每年可來商船四艘，且

願意提供三處地方讓他們選擇作碇泊處。此外，李葉榮又告訴英人，傳諭還指定李為他們作通事及經紀，於一兩天內連同兩三名商人帶備貨款到廣州去購貨。就是在受到李葉榮這樣的誤導後，Nathaniell Mountney、John Mountney，以及羅賓遜等五人才帶備貨款，跟隨李葉榮到廣州去購貨，而威德爾也馬上歸還在炮轟虎門時所掠小炮及舢舨²²。

那麼，究竟什麼時候威德爾才開始不相信這李葉榮？我們知道，羅賓遜等到達廣州後不久便被拘禁，但這消息沒有馬上傳到澳門，而中國官兵卻在9月10日以火攻突襲他們的船隊，雖然沒有成功，但卻令威德爾警覺起來，開始為赴廣州的船員擔憂，跟著在10月的時候，葡萄牙人把李葉榮8月27日的傳諭正確地翻譯出來，且把譯文送給威德爾²³。本來，這一切已應該可以讓他知道李葉榮的奸險。

不過，儘管發生了這許多事，但似乎沒有動搖威德爾等人對李葉榮的信任。他們寧可把所有問題歸咎於葡萄牙人，認為一切都是他們從中作梗，甚至有份參與火攻。9月27日，他們更寫信給澳門的葡萄牙總督，指控他們協助中國官員扣押在廣州的英國商人，要求他們儘早安排釋放，並賠償所有引起的損失²⁴。這就是為什麼到了12月葡萄牙澳門總督在寫信給果阿總督及英王時仍說，威德爾不肯相信他們，卻繼續信任李葉榮。他們還特別提到已經把李葉榮最初帶來的諭令準確地翻譯給威德爾，只是對方不願意接受²⁵。更有意思的是：中方資料中記有，九月初九日，英人最後要在撤出廣州時，還好像要保護李葉榮，上稟說李葉榮“赤心供令，誠意款夷，兩無違悞”，要求把他一併帶走：

今俾〔Nathaniell Mountney〕見有六人為質，所存貨物，查數已明，願先以二人隨市舶司，帶同葉榮返船，親齎餉銀完畢。（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁754）

以致中國官員不滿地責問：“欲挾李葉榮而去，則何為乎？”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁754）當然，我們可以質疑究竟這是

不是英國人的意思，因為他們很可能根本不知道這份以中文寫成的稟文的內容。但無論如何，從上引葡萄牙人的報導，英國人似乎真的沒有馬上懷疑這名通事。

然而，最嚴重的，而且就是連在澳葡人也不知道的，是陳謙和李葉榮的其他陰謀和動作。

可以理解，陳謙和李葉榮串謀，接觸和招引英人到廣州直接貿易，全然是為了經濟利益。從威德爾的描述，羅賓遜等到廣州購貨時，共帶備了 22000 西班牙銀元，其中 10000 銀元是準備用來送給中國的官員的，其餘則用作投資購貨 (Temple, 1967, pp. 216 & note 4)。但這樣的賄賂還是不夠，9 月 7 日，李葉榮又陪同羅賓遜回來，把他們最後所有的大量西班牙銀元及一批貨物也帶走 (Temple, 1967, pp. 227)。由此可見，這裏涉及的金錢利益是很龐大的，陳謙和李葉榮都希望能從中得到巨利。事實上，當事件暴露後，負責調查事件的官員也猜想貨物買賣“或與原數不符”，因此要求嚴訊，而結果陸續在李葉榮以及其他涉案人士家裏找出琥珀等貨，並發現還欠其他貨物，須另行“移送前來”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 754–755）。由此可見李葉榮等目的是要詐騙這大筆的貸款。

不過，細閱兵部張鏡心等的殘稿，我們會看到更多更嚴重的問題。

首先是有關 9 月 10 日對英商船隊的火攻襲擊。對於英國人來說，這次火攻突襲其實是相當危急的，要不是風向突然改變，英人會有很大的危險。關於這次突襲的經過和具體情況，芒迪和威德爾都有相當詳細的記錄 (Temple, 1967, pp. 233–237)，這裏不贅。但英國人所不知道的是這次火攻背後的策劃人其實就是總兵陳謙。在殘稿的開首是總兵陳謙匯報他們怎樣籌劃火攻：

總鎮發下桐油松香火器等項，預備火攻。……本鎮親臨黃浦、滬州、魚珠一帶，……喚集黎楊各將，申嚴軍律，又捐賞備造火具，面授各將。
(中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 751)

跟著陳謙又再匯報他接納其手下南頭副總黎延慶等所提“紅夷流突，法在必剿，僉謂火攻為第一策”的建議，“各發俸銀一百四十兩”，招募“善火閩兵”40名，策劃火攻；他還描述他們怎樣在七月廿二日²⁶（9月10日）“備辦火具柴草”，以五隻火船對英國人進行火攻，最後只因“天意之不遂”，風勢改變，沒有成功。不過，他們還繼續要求“多發火藥鐵鍊，以便再舉”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁751）。由此可見，火攻商船是陳謙所主事的。事實上，陳謙還負責了其他驅剿的行動。本來，作為總兵，剿滅入侵的蠻夷原是他的職責，沒有什麼不妥之處，但當他一面籌備火攻及剿滅，一面卻與李葉榮勾結，招引幾名商人攜款到廣州，那便很有問題，尤其是在9月10日火攻前幾天的9月6至7日，李葉榮還特別陪同羅賓遜從廣州回去，把商船餘下貨款和貨物都帶去廣州，然後才發動火攻。顯然，這不是簡單的剿滅夷人的軍事行動，而是涉及了個人利益的謀財害命陰謀，因為如果這次火攻突襲成功，他們便可以拿走全部貨款而不須交付貨物了。

更令人感到可怕的是，這只不過是整個陰謀的一部分，他們還另有計劃去對付那幾名已經給帶去廣州的英國人。我們知道，這些英國人後來被拘禁了。為什麼會這樣？天真的英國人以為這是因為那些中國官員在分配賄款上有爭拗，所以希望從他們身上再榨取更多（Temple, 1967, pp. 276–277）。但事實並不是這樣。一、在囚禁他們之前，李葉榮已偕同羅賓遜回到威德爾那邊，把英國人手上餘下的貨款帶到廣州來，甚至連一些貨物也一同帶走，李葉榮清楚知道英國人不會再有餘款，可加勒索；二、在囚禁期間，李葉榮等再沒有向留在澳門的英國人提出要贖款或更多的金錢。如果他們原意是要向英國人榨取更多，那一定會提出這樣的要求的。因此，這肯定不是他們被拘禁的理由。

根據他們自己後來的報告，這一次幾名英國人是以一種很秘密的方式給帶去廣州的，他們由一名中國官員帶領，但他很怕會被人見到，竟然安排這些英國人穿上中國人的服飾，在午夜的時候偷偷把他們帶到廣

州城外的郊區。他們被安排住在可能是祠堂 (“kinsmans howse” [Temple, 1967, pp.233–237, 217 & note 2]) 之類的房子，更是住在上層，不准他們望出門外，即使購貨也不許他們出來親自驗收²⁷。這跟第一次以盛大場面列隊接見他們很不同。為什麼會這樣？我們可以看看陳謙向上級的報告：

本月初四日，准總鎮陳謙單報，據大號船捕盜林芬，得通事李葉榮密報，有紅夷頭目三名，僱船一隻，私帶夷貨入省，芬等將船闌阻滬洲地方，盤得乳香木香共一百五十包。(中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 752)

從這裏的描述可以見到，他們刻意安排英國人秘密到廣州，其實是為了要去作一個“密報”的安排。當然，這所謂“密報”是虛假的，目的只是要去攔截一些“夷貨”及夷人——這就是羅賓遜 9 月 8 日從澳門帶貨回廣州途中被拘捕的事件，隨之而來的是留在廣州的 Mountney 兄弟也被扣押。值得注意的是，芒迪的遊記清楚記錄六箱銀元是由李葉榮自己所坐的另外一條船帶走的 (Temple, 1967, p. 227)。另外，這時候在廣州所購買到的貨物並不多，換言之，還有一大筆貨款留在李葉榮手裏；而且，在較早的時候，李葉榮等又以英國人所住的地方不安全為理由，早把貨款調走到別的地方²⁸，因此，羅賓遜等人當時手頭上是沒有錢的，這點連海道鄭觀光在接手調查時也感到奇怪：“但思夷目三人，輕輦不載，金錢不攜，僅以重濁藥材招人盤獲，或不其然”(中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 752)。可見這一切都是陳謙和李葉榮的計謀，先把所有貨款取走，如果英國人被捕和遣走，李葉榮等便可以完全侵吞所有款項——只要他們能夠成功以火攻摧毀英國的商船。

然而，這樣的計謀並沒有得逞，火攻突襲英商船隊失敗，換來是威德爾的報復行動，殺了五六個中國人、燒了一些村莊和船隻 (Temple, 1967, pp.237–240)，接下來就是要來索人索貨。在中國人筆下，好像中國

人是勝利者，英國人來求憐求和似的：

據夷人說，初二夜，官兵放火燒船，我日夜驚惶，又斷汲道，不容取水，即欲回國。奈先因通事到船，偷付銀錢夷目入省，不意日久音信不通，惟恐人錢兩失。今開船之際，不敢隱瞞，乞追還，我即開船回國，永不再來。如不還，今雖開洋，終不回國。（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁753）

更有“擒拿五夷，緝獲紅貨，紅夷搖尾祈憐，計窮思凡”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁755）的說法，這自然是中國人天朝大國、自欺欺人的慣常手法；但英國人害怕再有火攻，也是實情，所以在採取了報復行動後，他們便先行退到澳門海面去（Temple, 1967, p. 241）；此外，他們也真的希望能取回貨物和人後便離開²⁹。但另一方面，中國官員也同樣是害怕的：“據報夷人跳梁，已同困獸之鬥”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁753），必須妥善處理。就是這樣，夷人入省購貨的事件便曝光了，更高級的官員介入調查，李葉榮不但計謀不能得逞，更馬上成為查處的對象，因為上引一段文字顯示“夷人”清楚說出是有通事先過來，偷運貨物及夷目入廣州的。在這情形下，我們見到負責查處的官員馬上把矛頭轉向李葉榮，直指他勾引夷人：

隨該本官看得乳木香，明係李通事裝運入省，以為換貨之資，並攜夷人以貿易者，乃盤詰事露，故赴省以秘報居功。……

勾引夷目入省，顧出於通事李葉榮等，殊可痛恨。（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁752-753）

如上面所提過，陳謙曾為李葉榮辯解，說他到夷船談判，“嗣後夷人聽命，歸我商船，修我銃台，李葉榮不可謂無功”（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁751），但這沒有什麼幫助，因為夷人這次是第二次來犯，顯然李葉榮並沒有能夠真正地解決問題，而更重要的是他們實際上已看出李葉榮在整件事的角色，甚至認定紅夷所引起的諸多麻煩，

皆是來自這名通事：

紅夷突如其來，遷延時日，總為提掇線索之人，乃李葉榮敢於觸禁私通，以接濟牟利，復冀以密報收功。始知向來勞師動眾，拮据不遑寧處者，皆為李葉榮等結貿易之局也。（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 752）

最後就是要“將李葉榮等研究解報”，交廣州府審查。

肆

可以說，這次崇禎十年的虎門事件，儘管纏繞六個多月，中英曾幾次爆發炮戰和衝突，且雙方均有傷亡，但最終仍算得上是和氣收場。關於當時怎樣處理的具體細節和經過，這裏不詳述（萬明，2004，頁 431-434），但可以指出的是：張鏡心等主理事件，徹查買賣貨款及買物，“夷人夷貨”～得以～“查對明白”，最後是“盡數給發”，換言之，英國人成功地在廣州做了一場買賣，威德爾承諾不再到來。此外，中國官員又透過澳門葡萄牙總督來接回在廣州被扣的五個人，讓葡人既洗脫阻撓英國人的罪名，更可以好好的向英王交代以至邀功³⁰。當然，中國方面更是覺得自己處理得很妥善：“恩威操縱，務使弭耳懼服，伏奉漢法”，亦因為清楚核算，全數退還夷貨，顯得“堂堂中國之體，不利夷有，不貪邊功，可謂恩至義盡”。結果，那三名最後負責處理及平息事件的官員張鏡心、葛徵奇、鄭觀光更因為“籌劃有方，操縱得體”而獲嘉獎：張鏡心賞銀十兩，後兩位加俸一級（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁 756）。

懲處方面又怎樣？《明史》記有“葉榮下吏，謙自請調用以避禍，為兵科凌義渠等所劾，坐逮訊”。從兵部殘稿看，陳謙在最初的階段沒有被懲處，甚至在十二月他還負責帶領兵將出海，“駐兵浪白地方，示以必勦”，顯然在這段日子裏他是還沒有出問題的。事實上，張鏡心在

十二月初八日上〈報鎮將驅紅夷疏〉仍沒有對陳謙有所批評，反繼續說“檄鎮將駐師浪白，相機剿禦”（湯開建、張坤，2006，頁122）。不過，在不足一個月後，兵部給事中的凌義渠（1593–1644）作出彈劾，十二月二十七日的〈為奸鎮通夷事露疏〉，言詞極為尖銳強硬：

陳謙以庶姓賤孽，竊秉鉞之重寄，擁巨萬之雄貲，志滿氣揚，富貴已極，可以止矣。乃猶垂涎外夷非分之金錢，不顧內地眼前之實禍，人之無良，固有不可以常法律者。（凌義渠，1995，頁123）

他的奏疏中也提及陳謙在九月時“突具〈聖主恩深罔極〉一疏，請調衝險用兵之地”（凌義渠，1995，頁123），十二月派“駐兵浪白地方”，這就是《明史》所記“謙自請調用以避禍”的意思。不過，《明史》及其他人沒有提及的是：其實最早上疏彈劾陳謙的並不是凌義渠，而是禮部都給事中、被時人稱為“諫議名卿”的葉高標（1593–1641），他先曾上〈“論廣東總兵陳謙載貨通夷等事”疏〉，凌義渠是在看到葉高標的彈劾才上奏的，這點在凌義渠疏中開首便點出來（凌義渠，1995，頁123）。二人上疏後，我們才見到張鏡心在崇禎十一年正月二十四日上疏彈劾陳謙，時間上足足晚了一個月。這份〈參鎮臣庇奸之罪疏〉透露了他指責陳謙袒護李葉榮，且強調李葉榮“勾夷”，而陳謙指示李葉榮勾引夷人，是“假公濟私”，並確定英人到廣州後確曾是“即入總府”（湯開建、張坤，2006，頁123）。不過，這確是來得太遲了。皇帝早在十一年正月初四日已下旨“奏內事情，著速查明奏奪”³¹，四月十二日示兵部聖旨明確指令：「廣東總兵陳謙，香山參將楊元，通事李葉榮等，俱以與夷通賄事情，別案提問」（凌義渠，1995，頁123）。不過，陳謙和李葉榮遭提問的結果是怎樣？我們並沒有找到有關審訊和裁決的資料。至於李葉榮，我們在八月初已見到有“將李葉榮各犯，押發廣州府監候”的記錄，隨後陸續還有“仍將李葉榮等研究解報”、“李葉榮速究招詳”、“李葉榮速究詳報”等說法（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁752–754），只是在

隨後的中文材料中再找不到有關他的消息。但英文資料中則有兩條可供參考，都是來自芒迪的遊記。第一是該年 12 月 25 日，這時候，所有英人已經全部獲釋，回到澳門，但還沒有離開中國，他們收到來自 Norette 的一封信，告訴他們廣東省新任總督已到任，同意給與他們自由貿易，更給與住處，只須每年繳付定額的費用 (Temple, 1967, p. 297)。毫無疑問，這又是偽作的消息，因為他所說的新任總督其實就是張鏡心，崇禎十年閏四月獲委兩廣總督，至十月間始到任 (汪宗衍, 1968, 頁 2-3)，那就差不多是陽曆 12 月了。毫無疑問，張鏡心不可能批准英人合法自由貿易。但這封信透露了一個重要信息，即至該年年底，李葉榮還未有受到查處，以致兵部殘稿記有至陰曆十二月底還有“催廣州府速審李葉榮”、李葉榮等“批發按察司，會同海道究問” (中央研究院歷史語言研究所 [編], 1936, 頁 756) 的說法。究竟為什麼會拖延這麼久？我們便不能確定，很可能就是要等待張鏡心的到任和發落。

但更值得注意的另一條資料來自芒迪遊記編輯 Sir Richard Temple 所作的一條註腳。他指出，Johannes Nieuhof (1618-1672) 跟隨荷蘭東印度公司 1655 年出使中國所作的紀錄記有：1656 年 2 月 3 日，“我們其中一名最好的通事，他名字叫 Paul Duretti，很不幸地在〔廣州〕家中被人謀殺了” (Nieuhof, 1972, pp. 143-144)。這是一條很重要的資料，但關鍵在於這裏所說的“Paul Duretti”是不是就是“Paulo Norette”，即李葉榮？Sir Richard Temple 比較保守地說很可能是同一個人 (“most probably identical with the man”) (Temple, 1967, p. 297 note 2)，這點我們是沒法完全確定的，雖然在差不多同一時間在廣州有兩個名字幾乎完全相同的通事的可能性不會很高，尤其是我們在上文已指出過，李葉榮的歐語名字有好幾種拼寫方法。如二者真的是同一人，那便可以見到李葉榮在虎門事件後並沒有出現什麼大問題，他在十多年後還繼續在廣州擔任通事，且替荷蘭東印度公司的使團擔任翻譯。但很可惜，Nieuhof 所撰全書再沒有別的地方提及這名通事了。

不過，李葉榮在虎門事件中所扮演的角色，讓我們看到通事在國際交往中的關鍵作用。由於他們是唯一的溝通媒介，因此，通事既可協助有效溝通，但也可以從中翻雲覆雨，自作擺佈，左右事件的發展。即以虎門事件為例，幾乎所有重要的發展都由李葉榮所操縱經理的。因此，我們過去沒有理清李葉榮的所作所為，其實是沒有能夠完全理解中英第一次碰觸的真正狀況的。從這角度看，研究譯者也是歷史研究裏非常重要的一環了。

註釋

1. 最早指出《明史》所載有誤的是夏燮：“《明史》所謂紅毛‘駕四船，由虎跳門薄廣州’者，乃英吉利，非荷蘭也。明人但聞紅毛之名，即以為荷蘭，遂並其非荷蘭者，亦闖入焉。是則英吉利之名，雖不著於《明史》，而終明之世，不得謂其未至中國焉”（夏燮，1988，頁13-14）。另外，對於《明史》〈和蘭傳〉的校正，可參張維華（1982，頁85-124）。
2. 以上簡述主要參考張軼東（1958）；關於中英早期（17-18世紀）貿易關係，亦可參Pritchard（1970）。
3. 究其原因，在於這次來華貿易並不是由東印度公司所派遣的，而是由當時屬於敵對的科爾亭會社（Courteen's Association）所派——1637年，英王查理士一世向科爾亭會頒發專利，容許他們在東印度地區內東印度公司沒有設商館的地方進行貿易，成為東印度公司在亞洲貿易壟斷上最大的對手。
4. 例如 Eames (1909/1974, pp. 13-22); Collis (1941, pp. 193-221); Coates (1996, pp. 1-27)。
5. (萬明，2004)，收（萬明，2011，頁652-677）。不過，對於芒迪的遊記，該文有些地方在理解上不完全正確，下文會舉一二例子。此外，副標題說包含葡方的資料，其實都是轉錄自芒迪遊記編者所輯的。也許葡文資料要待金國平整理出來。參湯開建、張坤（2006，頁124）。
6. (吳志良、湯開建、金國平〔主編〕，2009)。這資料是由陳學霖教授提供，謹此致謝。
7. 唯一的例外是〈1636年：英國首次來華通商船隊與通事〉，全文5000餘字，但只不過通篇引錄馬士〔著〕、區宗華〔譯〕（1991），並僅在文末提一下《明史》。上文提到的重要中英文材料都全沒有參考。季歷西、陳偉民（2007，頁402-407）。另外，萬明正確地點出了“通事的作用尤應給以特別關注”，但該文並未有特別針對通事的問題（萬明，2004，頁440）。
8. 據 R.C. Temple 的說法，他們沒法找到英方的原件，現收錄在書中的信函是從葡萄牙的檔案中翻譯出來的。上面原來署有“Agrees with the original, Domingos Rodrigues de

- Figueiredo”。根據該書的索引，這名 Domingos Rodrigues de Figueiredo 是一名簽證文件的葡萄牙公証人(“Portuguese Notary, attests documents”) (Temple, 1967, p. 159 note 3, p. 160, p. 550)。
9. 關於 16–17 世紀在澳黑人社群，可參彭蕙 (2004)。
 10. 朱紉：“至於所獲黑番，其面如漆，見者為之驚怖，往往能為中國人語”(朱紉，1999，頁 269)。
 11. 參 Coates (1966, p. 35)；就是利瑪竇在澳門期間也曾經以葡萄牙黑人奴隸來作傳譯，參 Spence (1984, p. 209)；另外，以非洲黑人奴隸作傳譯的做法，也見於大西洋的奴隸買賣活動，參 Fayer (2003)。
 12. 吳志良等認為“噶坦纏，應為蒙特尼 (Mountney)，而嘛道咂應為蒙特尼之弟約翰·蒙太尼 (John Mountney)，如此，毛直纏則應為羅賓遜的譯名”。(吳志良、湯開建、金國平 [主編]，2009，頁 467，註 2)。但筆者比較傾向相信嘛道咂才是羅賓遜，除了因為毛直纏也接近 Mountney 的音譯外，也由於他們二人是兄弟，在習慣上會以一些相同的字來翻譯的。
 13. 原文作 Chincheo，遊記編輯所作的腳註說他是福建人，在另外的地方又說 Chincheo 就是 Chwan-chau-fu (Temple, 1967, p. 193 note 1; p. 155 note 2)。
 14. 萬明說“與此同時，英人從火攻中逃脫，駛往伶仃洋上，曾經作為中英之間通事的一個埃塞俄比亞人告訴他們，中國兵船正在調集前來，他們處於危險之中”，並加註腳：“The Travel of Peter Mundy, p. 241” (萬明，2004，頁 431)。這是誤讀了芒迪的意思。查証芒迪的遊記頁 241，芒迪其實是說，這名黑人通事推測：中國官員叫他們在那裏等十天，很可能是故意拖延，好讓他們調兵過來。在聽到這說法後，威德爾他們決定駛往伶仃洋。
 15. 這名字在芒迪的遊記中曾以好幾種形式出現。威德爾用的是 Paulo Norette，見 (Temple, 1967, p.207)；但航海誌上寫的是 Paulo Noretty (Temple, 1967, p.206 note 2)；但芒迪自己則多用 Paolo Nurette (Temple, 1967, p.216, 297)。更有趣的是，編輯不斷為他們修正為“Pablo Noretty” (Temple, 1967, p.216, 297)。本文採用威德爾的用法。
 16. (Temple, 1967, p. 189)。應該指出，中國人從來不明白在戰場上使用白旗的含義，在 200 多年後中英第一次鴉片戰爭時仍有所謂“白旗事件”。1840 年 7 月 2 日，英軍到達廈門，英軍副翻譯官羅伯聃 (Robert Thom, 1807–1846) 高舉白旗，準備坐小艇登陸，向中國官員遞交當時英國外相巴麥尊 (Viscount Palmerston, 1784–1865) 的一封信，但由於清兵不知白旗的意義，對他射箭。小艇在急忙退走時，羅伯聃跌倒，剛巧有一箭飛過來，羅伯聃幸好避過，最後只得離開。Cf. The Chinese Repository (1840).
 17. R. Montgomery Martin 也說他是“a mandarin of no great note” (Montgomery, 1847b, p. 6)。
 18. “Copy of the General Lettere sent to the Company per the Shipp Katharine from Macao, le 19 of December anno 1637” (Temple, 1967, p. 479).
 19. “Letter from Domingos da Camara at Macao to the Viceroy at Goa, dated 27th December 1637” (Temple, 1967, p. 492); “Letter from the City of Macau to the King of England, dated 24th December 1637” (Temple, 1967, pp. 512–513).

20. (Temple, 1967, pp. 209 note 2)。不過，該書頁 210–211 所收錄的〈1637 年英人送呈廣州官員第一份稟文〉(“Copy of the First Petition made by the English to the Mandarins of Canton this year, 1637”)，有誤，這封信沒有記上日期，其實那是後來英人在廣州被拘及經談判後，他們將要獲釋時所作的稟文，而不是 8 月 18 日所呈的第一份稟文，理由有二。一、稟文提到“其後李葉榮帶來等值的貨物”(“Norete ... brought the goods with the price of the silver”)，如這是他們第一次隨同李葉榮到廣州，購貨還沒有開始，稟文不可能提到這點；二、稟文末提到現有六人在廣州處理事務，願留下四人作人質，讓其中二人回商船取 2 萬兩銀作稅款(“the other four men to remain in Canton until our return; and when all is settled, they may depart; and we shall be thereby free and discharged”)。這也不可能是他們第一次見到總兵時所提出的事項，因為當時到廣州去的只有三人(John Mountney, Charles Webb 及羅賓遜)，而且當時的氣氛是很好的，不可能有扣押四人，待款項送抵才釋放他們的說法。此外，該稟文的中文原本，見於中央研究院歷史語言研究所〔編〕(1936, 頁 754)，所署日期為九月初九日，即 10 月下旬，也不可能是英人第一次去廣州時所提出的。應該同意譯文雖經兩次重譯，但還是頗為準確的，更可證明芒迪遊記編輯所犯錯誤。不過，稟文前部份對於葡萄牙人的指控，則應該是存在於第一份稟文內的，原因是澳門總督也曾提及此事，並加以批駁。“Letter from the City of Macau to the King of England, dated 24th December 1637” (Temple, 1967, pp. 523–524)。
21. “Letter from the City of Macau to the King of England, dated 24th December 1637” (Temple, 1967, p. 524).
22. (Temple, 1967, pp. 206–207; 212)。萬明的文章說“李葉榮的態度與英國人給了他‘禮物’是有關的”，而他徵引的是“The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608–1667”, p. 207, No. 1”(萬明, 2004, 頁 428–429)。但這裏又是誤讀了芒迪編者的意思。那“禮物”是在他臨離去前才送給他的(“he was presented with ‘certain gifts’ and ‘dismissed’ to his Masters”)，而且，我們知道，李葉榮一開始便是要跟英國人示好，故意把諭令錯譯，而不是因為收受了禮物才改變態度的。
23. “Letter from the City of Macau to the King of England, dated 24th December 1637” (Temple, 1967, p. 513)。該譯文見同上 Temple (1967, pp. 213–215)。有學者錯誤理解馬士的意思，以為“300 年過去後，西方歷史學家終於在里斯本的葡文檔案中，發現了這份文件‘更正確的譯本’，這才知道那個諾雷蒂〔Norette〕的翻譯完全背離了原文”，又說“可惜，威得爾也許至死都不知道這一文件所表達的真實意義”。(季壓西、陳偉民, 2007, 頁 404–405)。實誤。馬士的意思原只是說這份文件更準確的譯本藏於里斯本的檔案裏，但他沒有說這譯文是 300 年後才發現的。參 Morse (1926, p. 21)。從芒迪的記述以及當時有關的通信，這份準確的譯本在當時已經交給了威爾遜他們的。
24. “Copy of the Second Letter sent by the English, 27th September 1637” (Temple, 1967, pp. 242–245).
25. “Letter from the City of Macau to the King of England, dated 24th December 1637” (Temple, 1967, pp. 242–245).
26. 關於火攻日期，兵部殘稿記七月初二(中央研究院歷史語言研究所〔編〕, 1936, 頁 751)。但這記載有誤，因七月初二，李葉榮才第一次跟英人接觸，還沒有為海道所

- 正式派遣。英文資料作9月10日，即七月廿二。
27. “Coppoy of the General Lettere sent to the Company per the Shipp Katharine from Macao, le 19 of December anno 1637” (Temple, 1967, pp. 279–280).
 28. “Coppoy of the General Lettere sent to the Company per the Shipp Katharine from Macao, le 19 of December anno 1637” (Temple, 1967, p. 480)；兵部殘稿記有銀錢一萬二千文另存於商人葉貴家裏（中央研究院歷史語言研究所〔編〕，1936，頁753）。
 29. 威德爾甚至在10月9日先行簽了一份承諾書，如被扣廣州的船員獲釋，並取回所交貨款及貨，他們便會離開，永不再回來 (Temple, 1967, p. 264)。
 30. 不過，看來英國人始終認為葡萄牙人從中作梗，這在所有後來的論述都很清楚表現出來，其中以 R. Montgomery Martin 的說法最明確，裏面有 “the perfidious Portuguese had so slandered the English”，“between the imbecility of the Chinese government and the renewed persecution of the Portuguese, the project of Courteen’s association was abandoned”，“Throughout these protracted difficulties the Chinese authorities appear to have been under the control of the Portuguese” 的說法 (Montgomery, 1847b, pp. 5–6)。
 31. 凌義渠，1995，頁123）。因此，《明史》以“會總督張鏡心初至，力持不可。乃遁去”，將功勞歸於張鏡心，另《磁州志·張鏡心傳》記“適紅番依壘泊舟乞市，鎮臣陳謙泰以為利。鏡心至，劾謙罷去”（錄自萬明〔2004，頁431–434，439〕，均不確。

參考文獻

- 中央研究院歷史語言研究所（編）（1936）。兵部題《失名會同兩廣總督張鏡心題》殘稿。**明清史料乙編（第八本）**。上海：商務印書館。
- 朱鈞（1999）。議處夷賊以明典刑消禍患事。中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所（合編），**《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》（第5卷，《覽餘雜集》卷二）**。北京：人民出版社。
- 吳志良、湯開建、金國平（主編）（2009）。**《澳門編年史》第一卷（明中後期，1494–1644年）**（頁466–472）。廣州：廣東人民出版社。
- 汪宗衍（1968）。**明末中英虎門事件題稿考証**。澳門：于今書屋。
- 季壓西、陳偉民（2007）。**中國近代通事**。北京：學苑出版社。
- 凌義渠（1995）。為奸鎮通夷事露疏。《續修四庫全書》編纂委員會（編），**《續修四庫全書》（《奏牘》卷八）**。上海：上海古籍出版社。
- 夏燮（1988）。**中西紀事**。長沙：岳麓書社。
- 區宗華（譯）（1991）。馬士（著）。**東印度公司對華貿易編年史（第1卷）**。廣州：中山大學出版社。
- 張廷玉等（1974）。**明史（第二八冊，卷三百二十五）**。北京：中華書局。

- 張星烺（1930）。**中西交通史料匯篇**。北平：輔仁大學圖書館。
- 張軼東（1958）。中英兩國最早的接觸。**歷史研究1958年第5期**，27-40。
- 張維華（1982）。**明史歐洲四國傳注釋**。上海：上海古籍出版社。
- 彭蕙（2004）。**明清時期澳門黑人問題研究**。暨南大學中國文化史籍研究所碩士論文。
- 湯開建、張坤（2006）。兩廣總督張鏡心《雲隱堂文錄》中保存的崇禎末年澳門資料。**澳門研究**，35，122-132。
- 萬明（2004）。明代中英的第一次直接碰撞——來自中、英、葡三方的歷史記述。**中國社會科學院歷史研究所學刊（第三冊）**（頁421-443）。北京：商務印書館。
- 萬明（2011）。**明代中外關係史論稿**。北京：中國社會科學出版社。
- Coates, A. (1966). John Weddell's voyage to China. *Prelude to HongKong* (pp. 1-27). London: Routledge & Kegan Paul.
- Collis, M. (1941). *The great within*. London: Faber & Faber.
- Eames, J. B. (1909/1974). *The English in China: Being an account of the intercourse yand relations between England and China from the year 1600 to the year 1843 and a summary of later developments*. London: Curzon Press.
- Fayer, J. M. (2003). Africaninterpreters in the Atlantic slave trade, *Anthropological Linguistics*,45(3), 281-295.
- Montgomery, M. R. (1847a). *China; political, commercial, and social; in an official report to her majesty's government* (Vol. I). London: James Madden.
- Montgomery, M. R. (1847b). *China; political, commercial, and social; in an official report to her majesty's government* (Vol. II). London: James Madden.
- Morse, H. B. (1926). *The chronicles of the East India Company trading to China, 1635-1834* (Vol. I). London: Oxford University Press.
- Nieuhof, J. (1972). *An embassy from the East India Company of the United provinces to the grand Tartar cham emperor of China*. (J. Ogibly, Trans.). London: John Macock. (Original work published 1669)
- Pritchard, E. H. (1970). *Anglo-Chinese relations during the seventeenth and eighteenth centuries*. New York: Octagon Books.
- Spence, J.D. (1984). *The memory palace of Matteo Ricci*. London: Faber & Faber.
- Temple, R.C. (Ed.). (1967) *The travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667* (Vol. III). Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint Ltd.
- The Chinese Repository (1840). Hostilities with China. *The Chinese Repository*, 9(4), 220-228.
- Van Dyke, Paul A. (2005). *The Canton trade: Life and enterprise on the China coast, 1700-1845*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

孝道、帝國文獻與翻譯 ——法籍耶穌會士韓國英與《孝經》

潘鳳娟

本文討論耶穌會士韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的《孝經》全文法譯本“*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”(1779)之文本與及註釋的內容，並選取三個關鍵主題「明王」、「禮」與「聖治」予以分析，以理解韓國英的詮釋進路與其所建構的清帝國孝道的架構與論述核心。此外，韓國英自稱其《孝經》的翻譯與詮釋所依據底本均為「帝國文獻」，然到底是否有一特定底本，或者到底涵蓋哪些文獻，也是本文欲一探究竟之處。

關鍵字：韓國英、《孝經》翻譯、禮、法國耶穌會、聖治

收件：2011年8月29日；修改：2011年12月30日；接受：2012年1月19日

Filial Piety, the Imperial Works and Translation: Pierre-Martial Cibot and Hiao-King

Feng-chuan Pan

This paper discusses the translation of the full text of the Book of Filial Piety, "*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filial* (1779)," by the Jesuit Pierre-Martial Cibot (1727-1780) in the context of what he called "*les œuvres Impériales*" (the Imperial works). Through analysis of Cibot's translation, the author determines what books comprise "the Imperial works" and introduces them. In addition, this paper composes a picture of the Chinese Empire by analyzing three related themes: "Ming-wang," "Rituals," and "Saintly Governance."

Keywords: Pierre-Martial Cibot, translation of the Book of Filial Piety, Rituals, the French Jesuits in China, Saintly Governance

Received: August 29, 2011; Revised: December 30, 2011; Accepted: January 19, 2012

壹、前言

法籍耶穌會士韓國英 (Pierre-Martial Cibot, 1727-1780) 的 “*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”(以下簡稱 *Hiao-King*)，是目前確認的近代歐洲早期五種《孝經》譯本之一。一七七九年，此譯本收在其名下之《中國古今孝道》(*Doctrine ancienne et nouvelle des Chinois sur la piété filiale*)¹一書中出版。在此書中，韓國英清楚地揭示了自己的翻譯與其前輩衛方濟 (François Noël, 1651-1729) 的拉丁譯本 (1711) 的差別，有意識地區別為帝國文獻與文人文獻。如果我們從書籍封面所標示的作者身分來觀察的話，韓國英被視為北京傳教士 (*les missionnaires de Pé-kin*) 之一，與衛方濟著作封面所標示的耶穌會傳教士 (Societatis JESU Missionario)，有所不同；似乎重點已經從「耶穌會」轉向「北京」。根據本人目前對《孝經》現存五種不同譯本的翻譯流傳過程的研究，韓國英扮演了承先啟後角色，與衛方濟的先驅性角色和理雅各 (James Legge, 1815-1897) 的集大成角色並立為三。衛方濟、韓國英與理雅各名下的三種譯本，分別是在「中國禮儀之爭」、「帝國文獻」與「比較宗教」²的脈絡中完成，分別呈現出其所處時代的中西學術的發展。本文將以韓國英所翻譯的《孝經》全文法譯本作為研究對象，同時旁及韓國英在同一書中所譯介的所有「帝國文獻」的內容。接著並就法譯《孝經》之文本以及註釋的內容進行討論，並選取三個關鍵主題：「明王」、「禮」與「聖治」來進行分析，試圖理解韓國英的詮釋進路。希望藉此探討韓國英所建構的清帝國孝道的架構與論述核心，並略窺他的譯本對歐洲歷史後續的變化有何可能影響。此外，目前所知，衛方濟極可能根據晚明呂維祺所編之《孝經大全》(1663) 進行《孝經》歐譯與詮釋，估計因此韓國英視衛方濟所據底本是「文人文獻」。當時身在北京的韓國英所能參考的文獻，應當比必須往返中國與歐洲之間的衛方濟來得多，其自謂所依據底本均為「帝國文獻」，是否有一特定

底本，或者到底涵蓋哪些文獻，也是本文欲一探究竟之處。

貳、帝國文獻的脈絡：韓國英的孝道文獻翻譯

韓國英在《中國古今孝道》一書之序言中，開宗明義地說明，依古聖名訓中華帝國作為一個大家庭，皇帝是這大家族的父母 (*l'Empereur est le Père & la Mère*) (Cibot, 1779a, p. 2)，為全書所選譯的「帝國文獻」(*les œuvres Impériales*) 脈絡鋪路，並藉此將孝道與帝國緊密連結。他稱「孝」為「中國人的國家美德」(*la vertu nationale des Chinois*)，「孝」在中國，就如同法國人「對國王之愛」(*chez les François l'amour de leur Roi*) 一樣。因此，任何意圖攻擊這倫理道德規範者，將引發全體中國人的反擊。韓國英解釋了自己翻譯這些文獻的目的，乃是因為中國孝道多紀錄在文獻中。為提供歐洲讀者正確認識中國孝道之相關教義與實踐的路徑，他從文本的譯介入手，而且整理了一本彙編 (*un Recueil*)，使歐洲讀者便於參考 (Cibot, 1779a, p. 3)。估計此一彙編可能就是《中國古今孝道》一書。韓國英選譯了清康雍乾三朝，多種長短不一的與孝道相關之帝國文獻，其中又以康熙朝相關的文獻為大宗。從韓國英之序言、所選文本與孝子故事觀察，我們可以這麼說：他認為，孝道之真諦要從古今文本紀錄來認識，而孝道之實踐，則可以從古今重要著名人士之行為典範來認識。追隨比韓國英更早前來北京的耶穌會士們對這位東方最偉大君王的崇敬，韓國英筆下的孝道典範與帝國文獻，同樣聚焦於康熙皇帝。以下試擇要介紹之。

(一) “*Hiao-King, ou Livre Canonique sur la Piété filiale*”，此為《孝經》全文法譯。與衛方濟僅譯經文不同，韓國英在經文翻譯之下，加入五十六個長篇腳註 (Cibot, 1779c, pp. 28-76) 這譯本將是本文討論主體。(二) “*Placet*” 這是對康熙朝長達三百卷的「奏議」(*Tseou-y, 1733*) 之第二卷摘譯 (Cibot, 1779e, pp. 100-112)。在此，韓國英強調自己所選取文本是

所謂「帝國文獻」，與「文人文獻」(les *œuvres littéraires*) 有所區別 (Cibot, 1779d, pp. 99-100)。(三)“La Piété Filiale de l’Empereur”，此文以皇帝的孝道為題，全文翻譯康熙的〈御製孝經衍義序〉(1690)，³ 並且採譯介方式，摘要並重構《御定孝經衍義》一書之正文。韓國英僅擷取書中有關天子之孝的部分，區分「愛親」與「敬親」兩大類，分為廿五項義務 (les *devoirs*)，來說明箇中細節。此舉凸顯並支持了康熙序文所強調孝道核心：「愛」與「敬」兩者，並將焦點聚集在皇帝一人。韓國英此舉實則以「天子之孝」為譯介內涵，重構了「孝」的論述 (潘鳳娟，2009，頁 147-188)，對比前述已談及之「對國王之愛」(l’amour de leur Roi)，對其法國讀者所處文化、社會提出挑戰。(四)“Détails sur la Piété Filiale, tirés du Cheng-hiun de Kang-hi” (Cibot, 1779f, pp. 113-126) 和 “D’une Déclaration de Kang-hi de l’an 1663” (Cibot, 1779g, pp. 220-227) 兩文。前者為《聖祖仁皇帝聖訓》中卷一「聖孝」的全文譯本，韓國英稱之為孝之細項 (Détails sur la Piété Filiale)。《聖祖仁皇帝聖訓》(1731) 不僅附有雍正序言，乾隆皇帝也為之作序 (1741)，強調自己繼承康熙承古聖人受天命為下民軍師的意義⁴。後者為一六六三年康熙所發佈與葬禮有關的一份告示的譯本，內容描述康熙在經歷祖母之喪後，在葬禮上所表露令人動容的情感。康熙以皇帝之尊，卻如此強烈表達情緒，實為一昭告天下的舉動。意思是說，無論身份地位如何崇高，都必須以孝為尊。《聖祖仁皇帝聖訓》記載了康熙為了祖母的病，先下令特赦，減免罪犯死罪，以求上天眷顧等事蹟，以及後來率王公大臣步行前往天壇，表明願折壽救祖母之病時，康熙所表達的哀戚之情，陪祀諸王公大臣「無不感泣」(《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁 6)，以及祭天完畢，康熙立刻前往慈寧宮服事重病祖母等等情節。以下舉例說明文中描述太皇太后崩逝之後，康熙的表現：

太皇太后崩於慈寧宮，上擗踊哀號、呼天搶地、哭無停聲、飲食不入口 (《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁 6)。

A minuit, la très-auguste Impératrice mourut. L'Empereur, ivre de douleur & d'affliction, fit retentir tout le palais de ses cris, versa des torrens de larmes, & il ne fut pas possible de lui faire prendre aucune espece [sic] de nourriture, ni de boisson (Cibot, 1779f, p. 121) .

不僅如此，康熙甚至計畫效法古代異族賢君服喪三年，他說：

朕覽自古帝王，居喪持服以二十七日易為二十七月。惟魏孝文帝欲行三年之喪。朕平日讀史至此，常羨慕之。（《聖祖仁皇帝聖訓》，卷一，頁7。）

Mais Sa Majesté ne répondit à leurs humbles représentations qu'en disant que *Ouen-ti*, de la dynastie des *Hoei*, ayant porté le deuil pendant trois ans, il etoit [sic] encore plus juste qu'il le portât, puisque étant monte sur le trône à l'âge de onze ans, Sa Majesté la très-auguste Impératrice avoit environné son enfance de soins & de bontés ; mais qu'il n'ordonnoit ni ne défendoit de suivre son exemple (Cibot, 1779f, p. 121).

經比對原文與譯文，本人發現韓國英幾乎翻譯了《聖祖仁皇帝聖訓·聖孝》的全部內容，連康熙「擗踊哀號、呼天搶地、哭無停聲、飲食不入口」也譯得相當傳神 (Cibot, 1779f, p. 120)。而且，康熙如此強烈的情感表達，似也在某種程度上與《孝經·喪親章》所言：「擗踊哭泣，哀以送之」遙相呼應，以表章康熙無論言行悉遵循古聖王教訓。再者，康熙在與群臣往返協商為太皇太后守喪的時間長短時，值得注意的是，韓國英對康熙特別提魏孝文帝 (*Ouen-ti*, de la dynastie des *Hoei*) 作為典範並表達羨慕之意的描述，也如實地翻譯出來 (Cibot, 1779f, p. 121)。⁵ 魏孝文帝在帝王祭祀的改革，以及作為外族統治者欲晉身正統的所有努力，也許也是康熙將他視為典範的原因之一。根據張璉有關魏孝文帝對中國祭祀典禮的改革的研究，他說：

自秦以降，最早出現具開創性祭祀思維的帝王是北魏孝文帝。他一改早期「所至而祀」的即興式祭祀，除建置祭祀的規格外，最大的創制就是扭轉了以前祭祀的舊思維。從祭於墓塚改為祭於肇起之地。祭於墓塚，意味著對前代帝王之死表達追思崇慕之情；而祭於肇起之地的意義則大不同，是意味著對於前代帝王政權立基之地的禮敬，象徵著政權確立與君威廣被的核心基地，所以是兩個截然不同的思維，故從墓塚轉為肇起之地，魏孝文帝的禮制改革為帝王祭祀賦予歷史性的新意涵 [...] 在諸多禮制改革中，除了改祭於肇起之地具有濃厚的政治宣示外，就是具體奠定「聖德」的祭祀，這對鮮卑外族入主中原，具有重大而深遠的意義，足見他不僅在政治上尋求「正統」，也在文化意義建立崇聖祀德的規制（張璉，2007，頁 352-353；康樂，1995，頁 165-206）。

我們也許可以說，康熙同樣身為非漢族統治者，同樣遵守漢族孝道禮儀，希望如同魏孝文帝（467-499）一樣，亦「孝」亦「文」而被接受為中華帝國的正統。韓國英在“Détails sur la Piété Filiale”之末，從康熙的處境提出六點評語，他說：1. 康熙是清朝第二位皇帝。2. 他需要藉由孝道來征服尚未向他歸順的省分。3. 他並非順治長子，惟深受其祖母讚賞。4. 這位太皇太后（cette grande Princesse, 指康熙之祖母）養育順治，奠立滿州皇權基礎，輔佐其建立在中國建立政權。5. 王儲之選擇是一種政治性動作。6. 康熙極力向中國古代教訓（指古聖王孝治天下）靠攏，至少以其自我的表達方式（Cibot, 1779f, p. 126）。上述韓國英的評論之語意次序稍有跳躍，我認為他的意思是：康熙的大位是仰賴其祖母而來，也因為她的保護才能穩坐皇位。康熙藉奉行中國古代帝王的尊親與孝治的舉措，不僅捍衛自己的正統性，同時也藉此拉攏王公大臣。康熙非常清楚自己的處境，韓國英似乎也清楚。他翻譯這些帝國文獻，彷彿與康熙有著類似心境：身為外來傳教士，服務於滿族朝廷，卻必須在言行、語言文字、衣冠、禮儀、文化、倫理等方面，均以漢族孝道為正統。箇中旋外之音相當耐人尋味。

整體來說，除了翻譯經文，韓國英在《中國古今孝道》大篇幅介紹以康熙朝為主的清帝國文獻中的孝道論述。除了康熙朝的文獻外，他也依據吏、戶、禮、兵、刑、工五部，借用一七六六年乾隆朝出版的《大清會典》(Code des lois de la dynastie régnante)之部分內容，介紹清帝國組織及官職。此外，韓國英譯介了《詩經》部分內容與中國歷史著名孝子的故事，以及《禮記》(Extraits du *Li-Ki*, sur la Piété filiale)。他採取重組篇章安排與次序方式，重新譯介了《禮記》部分篇章。韓國英所選譯的篇章，包含了〈檀弓〉、〈王制〉、〈曾子問〉、〈文王世子〉、〈內則〉、〈玉藻〉、〈喪服小記〉、〈喪大記〉、〈祭義〉、〈祭統〉、〈緇衣〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈問服〉、〈三年問〉、〈昏義〉、〈酒義〉、〈喪服〉等。他選取的篇章，多數與祭祀、婚喪禮有關(Cibot, 1779b, pp. 6-28)。

在《中國古今孝道》一書的最後，韓國英撰寫了一篇短文“Réflexions et Considérations sur la Doctrine de la Piété filiale”(有關孝道的幾點省思)，對中華帝國的孝道提出總評論(Cibot, 1779h, pp. 286-296)。文中他向其歐洲讀者強調，在中國，孝道被視為最崇高的德性。如果這種展現孝道的祭祀禮儀，被批評為一種是愚蠢且錯誤的行為，或是一種迷信、危險的偶像崇拜儀式，將無法被所有中國人接受。中國人不可能放棄這從古代聖王相傳而下的孝道禮儀。韓國英認為，歐洲人對孝道的想像，反而使他們自己在面對中國的祭祀禮儀時，陷入驚慌失措的處境。諸多因此認定中國人必須放棄此種展現孝道的儀式來擁抱歐洲宗教的意見，以及那些主張儘管有孝行(行為實踐層次)卻不認識天主與敬拜基督耶穌而死亡者(正統教義層次)必受咒詛進入永罰等思想或說法，實在令人難以接受。前述論點可以進一步理解為，韓國英可能認為，歐洲方面對天主教教義層面(Orthodoxy)的堅持，忽略了中國孝道相關的種種行為實踐層面(Orthopraxes)所展現的真理本質。在譯介中華帝國孝道文獻中的各種詔令、律典，各種孝道的實踐面概況之後，韓國英觀察到祭祀禮儀的積極面向。他說道：如果回歸記載孝道的原始文獻，如經書(les

King) 與古代文獻所載內容，可以發現孝道教義在中國是更為純淨與更有啟發性。孝道在中國是如此古老、神聖與普遍，無論從經典文字、古籍文獻、國家律典、教化和風俗，都強調了孝道在規範全帝國百姓生活次序的重要角色。他甚至引用箴言，說明中國這古代先聖所建立的典範，在人心中之不可任意改變的重要性 (Cibot, 1779h, p. 287)。他認為如同《聖經》福音書所載之浪子比喻 (la parabole de l'enfant prodigue) 的含義，中國人在孝道實踐，或者對孝道精髓的認識，其實可能比歐洲人——如同浪子那未曾離家出走卻滿心忌妒的兄長，更接近福音 (Les Chinois à cet egard sont plus près que nous de l'Evangile) (Cibot, 1779h, p. 295)。儘管如此，韓國英最後還是回歸耶穌基督的十字架，他說：孝道的惟一權威是十字架，因為後者是和平的象徵。他認為，當家族的大家長改信，整個家族就會產生極大改變。家中不再放置神鬼偶像，而是十字架。⁶ 對韓國英而言，儘管沒有直接稱呼天主或耶穌基督之名，《孝經》所標榜的孝治天下的完美精神與天地人合一的理想，正如同韓國英所引用《聖經》中浪子的比喻所傳達的寓意一樣，雖然浪子曾經忤逆父親離家出走，最終卻迷途知返，返回父親身邊，在行為面實踐了福音的精神。

韓國英的《孝經》翻譯，是在前述所介紹《中國古今孝道》所選譯的帝國孝道文獻脈絡中一起出版。此舉與其前輩衛方濟將《孝經》與《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》和《小學》等文人儒學文獻脈絡一起出版有所區別。衛方濟之譯《孝經》，主要源於清初科舉將之增列為考試科目出題範圍。康熙以後的清朝皇帝對此經典的提倡與推廣未曾間斷。康熙的〈聖諭十六條〉，後來被增補為《聖諭廣訓》，成為鄉里間推廣孝道重要依據 (王爾敏, 1993, 頁 255-276; 廖鎮旺, 2008, 頁 225-262)⁷。韓國英將《孝經》的翻譯，從教育和學術發展脈絡，轉向滿清皇權集中的大一統帝國脈絡。與康熙極力向中國古代聖王之教 (指孝道) 靠攏相似，韓國英的尊古態勢也展現在其孝道文獻的譯述中。他不僅摘錄翻譯了《禮記》與《詩經》的部分文字作為孝道的經典依據，同時也列舉中

國古代聖王與名人的孝行作為實踐典範。更值得加以注意的是，彷彿因著與滿族皇帝同樣具有異族的身分，韓國英所選譯的帝國文獻，在其字裡行間存在著與康熙積極適應漢族孝道文化的戚戚之情。前述這種詮釋也出現在韓國英所翻譯的《聖祖仁皇帝聖訓·聖孝》之中。儘管隱含於字裡行間的個人感受，在韓國英對康熙朝《御定孝經衍義》的譯介並不明顯，但是從 *Hiao King* 的譯文分析卻可以清楚觀察到。

韓國英的《孝經》的全文翻譯與他對康熙朝《御定孝經衍義》的譯介手法，大致相同，多處關鍵或具爭議性的字詞，均採用音譯，不直接下定義的方式處理（詳後）。這作法似乎一方面迴避了利瑪竇派耶穌會士早期有關天、上帝翻譯所招致的攻擊，另一方面韓國英的孝道文本翻譯，在法國皇室主導贊助下出版，並將清朝帝國文獻所高舉的孝治天下理念，建構了以中國皇帝（康熙）為典範的大一統帝國，其中天子為大家族之家長，藉由國家社會法令與禮儀的建制，使國家井然有序的形象，藉由孝道文獻的翻譯傳回法國。

參、韓國英《孝經》翻譯：底本、文本與詮釋

韓國英的《孝經》法譯本 (*Hiao-King*) 與衛方濟拉丁本最大不同處，在於韓國英除了翻譯經文本本身，還加入五十六個腳註。總計四十七頁，他所加入註腳多屬長註，經文翻譯約四千多字，腳註長達一萬九千多字，形成正文僅約註腳的五分之一篇幅的現象。韓國英在其 *Hiao-King* 的前言中說道，他的翻譯將不同於衛方濟的「古文」(*Kou-ouen, vieux texte*)，乃是根據「新文」(*Sin-ouen, nouveau texte*)，即清帝國官學中文人的文本 (*les Lettrés du Collège Impérial*) 而譯 (Cibot, 1779c, p. 29)。這新文與古文之別，所指為何？是指今文《孝經》與古文《孝經》的分別嗎？經比對內容，確認韓國英的 *Hiao-King* 所翻譯的是今文《孝經》，所以他所謂今文與古文並非指不同版本的孝經。從譯本格式來看，譯本不分章，全書

連成一氣。這種不分章的安排與李光地《孝經全註》的格式相似，不過韓國英採用註腳方式加入詮釋，而李光地則於每一章經文之間夾註。韓國英譯本所加註釋內容遠比李光地長，包含諸多不存在於李光地版本的詮釋。因此僅管李光地身為宮廷一員，是否被韓國英視為「帝國文獻」與「新文」，可能性較低。如果從韓國英強調其譯本所據底本為「帝國」文獻來思考，也許此底本應該是眾多朝廷頒佈的《孝經》之一，或者其他文本比較具可能性？此外，韓國英在前言中提到他同時處理了一份擴大《孝經》經文的文本，所根據的底本是通行於宮廷、官學以及全國各省的本子 (Cibot, 1779c, p. 29)。我估計這應該是指《御定孝經衍義》。事實上，儘管從譯文格式來看與李光地的《孝經全註》類似，但是從韓國英豐富的註腳內容來觀察，他所根據的註疏文獻應該不只一件。目前無法斷定其主要根據的文本為何，不過其中一個可能性應該與《中國古今孝道》一書所譯介的孝道文獻有關。既然其他文本幾乎都直接註明的所譯介的文獻標題，我估計這些帝國文獻正是韓國英翻譯《孝經》全文的參考資料。事實上，從韓國英所加入的註腳內容來看，相當多腳註有文本互涉的情形，韓國英徵引諸多《禮記》、《詩經》、其他經典中孔子的言論，以及中國古史中的孝子典範，這些文獻的譯介均被收入《中國古今孝道》一書。因此，如果我們將《中國古今孝道》一書所收的各種帝國孝道文獻視為韓國英翻譯《孝經》全文所需的參考書目，應該是合理的。

回答了底本問題，以下從 *Hiao-King* 文本分析與詮釋，討論韓國英的《孝經》翻譯主軸。我歸納出三個重點來進行討論：「明王」、「禮」與「聖治」。這三個環環相扣的重點，不僅與韓國英所強調的帝國文獻脈絡相輔相成，同時也可以系統地觀察在羅馬教廷實施中國禮儀禁令後半個多世紀，身處北京的韓國英如何向歐洲皇室與知識界傳達來自中華帝國的孝道。

(一) 「明王」：古先聖王？當朝皇帝？小國諸侯？

在《孝經·開宗明義章》論及孝道義務的翻譯中，韓國英強化其倫理與哲學性 (*la morale & la philosophie*)。在這段經文翻譯下方，韓國英加入腳註說明，指出孝道的義務，以及天地人三才之和諧，以孝為各種善行的根源 (Cibot, 1779c, p. 31)。其內容與康熙之〈御製孝經衍義序〉的第一段論點相近。而在《孝經·天子章》中論及「天子之孝」時，韓國英譯為 *la Piété Filiale du Souverain*，指「掌權者的孝道」，與其譯介《御定孝經衍義》時採用 *la Piété Filiale de l'Empereur* 為標題，指「皇帝的孝道」，兩者不完全相同。在《孝經·開宗明義章》，韓國英特別加註說明孔子在《孝經》經文之末引用《詩經》的目的，在於凸顯《孝經》作為古經之一的權威性 (Cibot, 1779c, p. 31)。韓國英這種尊古或援古證今的作法，以及對帝國皇帝的唯一崇高地位強調，從他對《詩經》內文指涉聖王或先王的翻譯，可以觀察出一些端倪。《孝經·開宗明義章》：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨…」，其中「先王」二字，韓國英譯為 *nos anciens Monarques*。在此他加註解釋這些先王是《書經》和《論語》中常提及的堯、舜、禹等上古聖王，宣稱他們的德性與智慧相稱 (*leur vertu etoit egale [sic] à leur sagesse*) (Cibot, 1779c, p. 30)。此處再一次看到韓國英所的腳註呈現向中國古史文獻或古經尋找論述基礎的作法。這種將皇帝權威直接與古代聖王連結的詮釋，從他翻譯《孝經·卿大夫章》，以及所加的註腳的內容來看，更為清晰。而這樣的連結或者可以說明，由天子主持的郊社之禮和明堂祭祀，也能在這帝國孝道脈絡中連成一氣。儘管看似屬宗教性的儀式，確有著政治與家族意涵。這將會涉及他對「禮」的詮釋（詳後）。我們再回到「明王」的問題，首先看下面這段對照：

非先王之法服，不敢服。非先王之法言，不敢道。非先王之德行，不敢行 […] 三者備矣，然後能守其宗廟，此卿大夫子孝也。詩云：夙夜匪

懈，以事一人。(《孝經·卿大夫章》)

Ne vous emancipez [sic] point jusqu'à porter d'autres habits que ceux que vous permettent les ordonnances des anciens Empereurs; ne vous hasardez jamais à rien dire qui ne soit conforme aux lois qu'ils ont faites ; n'osez rien faire dont leur vertu ne vous ait donné l'exemple. [...] Ces trois choses conserveront la salle de vos ancêtres. Voilà sommairement ce qui est particulier à la Piété Filiale d'un Grand. Il est dit dans le *Chi-king* : Ne vous relâchez ni jour ni nuit dans le service de l'homme unique, [c'est -à-dire, de l'Empereur] (Cibot, 1779c, pp. 33-34).

首先，「宗廟」一詞被譯為 la salle de vos ancêtres，指「您們先祖的大廳」。此處韓國英加註指出宗廟是家族榮耀的歷史遺跡 (un Monument de gloire)，在該處中國祭祖禮儀被舉行，以表達對先祖的崇敬。這段文字最後，韓國英加入六點觀察，說明《孝經》中對其他古經的引用與詮釋，有著不同層次的應用。有時採經文之字面意義 (sens *obvie* & littéral)，但也採其寓意和符象 (sens allégorique & figuré)。他注意到《詩經》因著字面意義相當抽象而來的詮釋問題。所以他在翻譯《孝經》所引用之《詩經》經文時，採其寓意以應用之。韓國英注意到，孔子之《書經》由曾子與孟子的傳承，引其他經典以註釋之 (Cibot, 1779c, p. 30)。而此處之「一人」被譯為 l'homme unique，但是他另外插入自己的詮釋，指出此「一人」指皇帝 (c'est-à-dire, de l'Empereur)。其次，韓國英在此將一人譯為 de l'Empereur，以單數表述，是指當今皇帝 而與多位古先聖王有別嗎？實際上，商王自稱「余一人」，《尚書·湯誓》：「夏德若茲，今朕必往。爾尚輔予一人，致天之罰」。承襲商王習慣，周王也言用此專稱，相對於天，「天子」身為人君自稱「余一人」，使天與人關係緊密相連，溝通了神聖界與世俗界兩者 (林素英，1997，頁 282)。韓國英所加入之譯者按語：「c'est-à-dire, de l'Empereur」基本上對這「一人」的理解似乎說得通。

但是問題是，在韓國英的翻譯中，明王到底是指涉古先聖王、當今皇帝或是諸侯，並不一致。在《孝經·三才章》：「先王見教之可以化民也」這句話中，的「先王」(les anciens Empereurs)以複數形出現(Cibot, 1779c, pp. 36-37)，指諸多古代的皇帝。但是，在《孝經·孝治章》，「子曰：昔者明王之以孝治天下也」，韓國英卻將「明王」譯為 un Prince (Cibot, 1779c, pp. 39-41)，與其在《孝經·諸侯章》將諸侯譯為 un Prince，並不一致。基本上，這段話之「明王」在中文脈絡中應指「皇帝」。所以說，在此第一個「明王」譯為「我們古時最賢能的皇帝們」(les plus sages de nos anciens Empereurs)，應當是指天子 (l'Empereur)。第二個「明王」譯為王子 (un Prince) 當指諸侯。在《孝經·感應章》韓國英同樣使用了「古代最聖賢的皇帝們」(Les plus sages Empereurs de l'antiquité)來翻譯「昔者明王」一詞 (Cibot, 1779c, pp. 71-72)。

根據以上觀察，在韓國英的譯本中，天子、明王、諸侯、先王等詞，被交錯使用。當他翻譯「天子」，無論是用 Souverain 或 Empereur，均採單數形。當他翻譯「一人」為 “l'Empereur”，指稱某一朝之當朝皇帝。當他翻譯「先王」時，均採複數形，指古代多朝多位皇帝。但是面對昔者「明王」一詞，有時使用複數形，有時卻以與翻譯諸侯一詞相同的 un Prince 譯之（詳後附表一）。韓國英的孝道文獻譯介，是在法國皇室主導的叢書中出版。中國的大一統帝國之政治體制，與當時的國家林立、缺乏一統帝國皇帝的歐洲不同。《孝經》所載不同等級的孝道，對歐洲讀者相當陌生。而當時法王路易十五而言，在法國他是最高領袖，但並非歐洲皇帝。路易十四雖曾派遣耶穌會士前往中國，但他不是羅馬的天主教宗。韓國英身處乾隆朝，其所譯文本也不是在法國最強盛時期出版，但所選譯之文獻卻以康熙朝為主軸，對應著那位在歐洲君權神授觀念顛峰時代掌權的、集政治與宗教權力於一身、伏爾泰筆下發出「朕即國家」(l'Etat, c'est moi!) 豪語、派遣韓國英的前輩耶穌會士如白晉、李明等人前來中國的太陽王 (Le Roi Soleil) 路易十四的時代，韓國英之混譯天子、明

王、諸侯、先王等名詞，是否也與歐洲君主權力，甚至政教關係的消長有關呢？這有待進一步探索。值得注意的是韓國英竟然以 *Le Tien & le Ti etant servis avec intelligence et avec religion*（以智識與宗教服事天和地），來翻譯「天地明察」一詞。而且「神明」二字則譯為 *l'esprit intelligent*（靈神，智性之靈）（Cibot, 1779c, pp. 71-72）。我們必須細看韓國英如何詮釋禮儀方能理解其深層意涵，這就進入下一節主題。

（二）禮：宗教、政治、市民或家族？

在對《孝經·廣要道章》的翻譯中，韓國英加入長註從四個面向詮釋禮字的意義：宗教的 (*le religieux*)、政治的 (*le politique*)、市民的 (*le civil*) 與家族的 (*le domestique*)，分別強化並捍衛著天子的權力（Cibot, 1779c, p. 60）。我們先從經文的翻譯開始討論：

安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父，則子悅。敬其兄，則弟悅。敬其君，則臣悅。敬一人而千萬人悅。所敬者寡而悅者眾，此謂之要道也。（《孝經·廣要道章》）

le Li enfin est le moyen le plus aimable de conserver l'autorité du Souverain & d'assurer les soins de l'administration publique. *Le Li* naît du respect, & le produit. Un fils est ravi des égards qu'on a pour son pere, un cadet est flatté des attentions qu'on a pour son aîné, un vassal est charmé des honneurs particuliers qu'on rend à son maître, un million d'hommes est enchanté des honnêtetés qu'on n'a faites qu'à un seul. Ceux qu'on distingue ainsi, sont en petit nombre, et tout le monde s'en réjouit; c'est donc le grand art de régner (Cibot, 1779c, pp. 58-62).

前述譯文中，韓國英將「禮」解釋為鞏固皇權與確保公共行政體系順利運轉的方法。而且，後半段討論父子、兄弟、君臣之間之敬，將「一人」與「千萬人」之間對比，將所有之崇敬，集中在一人身上。他在註腳中對禮提出四層面詮釋，首先，宗教之禮 (*Le cérémonial religieux*)。韓

國英對「宗教的禮」解釋篇幅相當短。相當有趣的是，他說宗教之禮是「最原始、最古老」，但是這個主題是「如此令人困擾、如此棘手」，所以他說自己（或耶穌會士們）「沒有勇氣同意（或遵循）這些註疏家的解釋」（que nous n'avons le courage de suivre ici les Commentateurs）（Cibot, 1779c, p. 60），便草草結束這個部分。面對這個在禮儀之爭期間最爭議的論題，韓國英選擇了迴避。其次，政治之禮（*Le cérémonial politique*）。主要描述皇帝作為全帝國最高領袖，全國萬物均屬他所有，為他所用。他描述了朝臣對皇帝的朝拜之禮，以及描述跪與叩的動作表示臣服等等。皇帝與諸侯官員之間階級分明，下一級服從上一級，形成一種從屬關係的和諧（*cette harmonie de subordination*）進而鞏固皇權。基本上，談論禮儀的政治面，禮儀有助於維持上下有序的政治體制，以樹立帝王的威信以及人們的他的敬意。然而，這種禮儀同時限制帝王的一舉一動，避免帝王感情流露。

第三，市民之禮（*Le cérémonial civil*）。相較於對前面兩種禮的詮釋，韓國英對市民之禮這部分的說明，使用更長的篇幅來解釋。他說，市民之禮僅是建立在協議或約定上的集會或友誼關係，是一種榮譽與情感的連結，沒有權威性或強制性。我估計可能是指鄉約或會社。這包含不同層面：（一）藉誠信與互惠原則，制訂上下尊卑的往來或維持市民群體中公平性的方式。（二）或是可以視為群體中當一方權利受他人侵犯或利益受損時，強制性的賠償法規。這通常是政府方有權執行。韓國英說：「一個國家越文明、有禮、正直、細心與節制，越能免於嚴厲規範與奴隸式的服從，公共道德發揮強化統治者權威的力量。」也就說是由和諧、友誼、感情與尊嚴約定而成的，而不是透過霸權強加於民，或藉由嚴刑峻法來建立良好的社會次序（Cibot, 1779c, pp. 61-62）。

最後，韓國英指出家族之禮（*Le cérémonial domestique*），他認為這家族之禮是前述政治與市民之禮的結合。在家族內部，一方面如同政治之禮下對上、臣對君的服從一樣，在家中也會對對父母服從尊敬，另一方

面如同市民之禮，家族成員間的關係則是一系列的責任與互愛，互相照顧關心。家族成員成為一體，個人意志較為微弱，長幼尊卑之序被堅立，因此大家長（或指皇帝，le pouvoir souverain）的權力更加穩固。他認為：「一個會看長輩眼色的人，是不會抗拒官員的指令的。一個能為家族慶典奉獻錢財的人，也不會抗稅。」(Cibot, 1779c, p. 62) 藉此，韓國英將家族、鄉里與帝國連結，將大家長的權威，延伸到帝國領袖皇帝身上。另外，值得注意的是在《孝經·聖治章》中，韓國英對「父子之道，天性也，君臣之義也」(Les rapports immuables de père et de fils découlent de l'essence même du Tien et offrent la première idée de Prince et de sujet) 特別加註說明。他說儘管在註疏家的文獻中對這段文字的解釋並不清楚，但是他引用某中國注疏者所引《道德經》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」加註對此父子天性進行解釋。韓國英的腳註內容如下：“*Le Tao est vie & unité, le premier a engendré le second, les deux ont produit le troisième, les trois ont fait toutes choses.*”[中文直譯：道是生命與合一，第一個生出第二個，第二個製出第三個，第三個作出所有事物。] 其中，父子「天性」這不可改變的親近關係 (Les rapports immuables)，延伸為宇宙萬物之間的生機關係，回歸宇宙起源的大道。而父是子自然的君王 (le souverain naturel)，子是父自然的臣民 (le sujet naturel) (Cibot, 1779c, p. 47)。如此，帝國整體、從皇帝以下至庶人、甚至萬物，都涵攝在此孝道大道之中。天子郊社之禮與宗祀祖先於明堂之舉，也在此生機關係之中合而為一 (Cibot, 1779c, p. 46)。

李光地在其《孝經全註》一書中，將《孝經》的主旨濃縮為「敬」與「愛」二字，韓國英的翻譯也展現出這個重點，他總結聖人之教為二字：「敬」與「愛」(Cibot, 1779c, pp. 44-45)。而孝的核心意涵也在此。韓國英如此詮釋中國孝道與中華帝國的關係，其中隱含著對歐洲各國君王、社會的意義與挑戰。透過註腳，他幾番透露出滿族政權在漢族孝道相關禮儀的重視，同時也透露自己與滿族皇族位於某種相似的處境；身為外

籍傳教士、常駐北京、服務於宮廷，韓國英在其孝道文獻的譯介中，明確且強烈地藉清帝國孝道文獻透露出，對漢族自古傳承下來的以孝為核心，從天子以至庶人那祭禮，實為堅固不可撼動的。同時，他也在其註腳中清楚區別禮儀的不同面向，涵蓋政治、市民與宗族，其廣度遠超過當時歐洲所理解的意義。總結上述，韓國英譯本儘管依循《今文孝經》十八章的次序和內容翻譯，韓國英似有意識地使之成為一個不分章的完整論述。而他所加入的註腳，對中國禮儀陌生的歐洲人而言，提供相當程度的闡釋，並藉此「禮」字的翻譯與詮釋，從當時歐洲的社會和國家的不同面向，來解說中國禮字的不同層面意義，暢談家族與帝國的連續性與生機關係。

（三）翻譯「聖治」

前文已及，韓國英的孝道翻譯，注意到事父母與事天相輔相成，而且區分出古今與上下層級的明王意義，以古聖先王、當今皇帝和諸侯混譯了《孝經》中的「明王」概念，將古今連結，使當代的掌權者具有與古聖王相等的權威。同時，韓國英從宗教、政治、市民與家族四個面向來詮釋中文之「禮」字，也說明了禮如何鞏固皇權。總結兩者，我們觀察到一個重點，孝道之行於天下，從家族、社稷、國家到天下，乃聖人之德的實踐，也就是說，孝治天下就是聖治，是聖人之教的實質內涵，總括在「敬」與「愛」之中。問題是：如果孝治就是聖治，韓國英如何翻譯「聖治」？「孝」如何具有「聖」的層次？不同於其前輩耶穌會士對《孝經》的翻譯，韓國英的譯本不分章，因此無法立即從標題看出他如何翻譯「聖治」。我們必須從內文，尤其是他對《孝經·聖治章》的翻譯來推敲。

曾子曰：敢問聖人之德，無以加於孝乎？子曰：天地之性，惟人為貴。人之行，莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷，以配天。宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海

之內，各以其職來祭。夫聖人之德，又何以加於孝乎？（《孝經·聖治章》）

Mais quoi ! demanda *Tcheng-tzée* ; est-ce que la vertu du *Cheng-gin* n'enchérit pas sur la Piété Filiale ? L'homme, répondit Confucius, est ce qu'il y a de plus noble dans l'univers ; la Piété Filiale est ce qu'il y a de plus grand dans les oeuvres de l'homme ; respecter son père est ce qu'il y a de plus relevé dans la Piété Filiale ; & *Pei* son pere avec le *Tien*, est ce qu'il y a de plus sublime dans le respect filial. *Tcheou-kong* porta le sien jusques-là. Quand il offroit les sacrifices pour les moissons, il *Pei* son ancêtre *Heou-tsi* avec le *Tien* ; quand il offroit les sacrifices des Solstices, il *Pei Ouen-ouang* son pere avec le *Chang-ti* ; aussi tous les Princes qui sont entre les quatre mers venaient à l'envi pour en augmenter la solemnité. Or, que peut ajouter la vertu du saint à cette Piété Filiale ? (Cibot, 1779c, p. 43)

緊接在《孝經·孝治章》論及「昔者明王之以孝治天下」之後，韓國英在《孝經·聖治章》中對「聖人之德」的翻譯，同時採取了兩種譯法：一為拼音 *Cheng-gin* 之德 (la vertu du *Cheng-gin*)，一為聖徒之德 (la vertu du saint)。前者音譯，除非加以解釋，否則對歐洲讀者而言，意義並不清楚。後者之譯，適應了歐洲天主教傳統中的聖徒意象。基本上，韓國英很清楚意識到自己的西方偏見，必須仰賴諸多不同的注疏予以平衡。他偏向採用最普遍的解釋 (Cibot, 1779c, p. 36)，也在不同脈絡中以不同翻譯處理之。

面對難翻譯或具爭議的字詞或概念，韓國英的註腳內容就顯得非常長，例如他對「配」字的詮釋。前述譯文中之「配天」(*Pei* son ancêtre *Heou-tsi* avec le *Tien*)、「配上帝」(*Pei Ouen-ouang* son père avec le *Chang-ti*) 的「配」字，也音譯處理。韓國英花相當大篇幅解釋這個「配」字。在其註廿一，他舉出此字的兩重意義：一是以瓶裝酒的形象 (de l'image de vase à mettre du vin)，其次是指印章 (de celle de cachet) 或人的自我象徵 (ou

de celle d' *homme*, ou du symbole *soi-même*)，韓國英說根據中文辭典與中國註疏家的解釋，「配」意指使面對面，合而為一或使之相匹配 (Cibot, 1779c, pp. 42-43)。當韓國英從宗教、政治、市民與家族四個面向來詮釋中文之「禮」字時，對棘手的宗教面向採取迴避策略，面對「聖治」翻譯中的關鍵字詞卻又是如此不厭其煩地大費周章。

《孝經·聖治章》所論之郊祀配天與宗祀配上帝，基本上是使孝治的「生事愛敬」，延伸到喪親後之「慎終追遠」、「死事哀戚」與多代以後的祖先祭祀之舉。在《孝經·喪親章》中有關「宗廟」、「享」、「祭」等關鍵字詞，衛方濟基本上採意譯方式處理經文中部分關鍵字詞：將「宗廟」譯為 *parentale ædificium*，指先人的房子。「以鬼享之」的「鬼」則未譯出，「享」字譯為獻出一些東西，未明說所獻為何。而「春秋祭祀，以時思之」則以春秋更新變化 (*renovandam*)，時時永懷先人來解釋。換言之，時代相對久遠的先祖，甚至追本溯源而上，推至對宇宙創造的「祭天」的禮儀，均屬追遠之孝。在春秋寒暑變化時節，倍感思親而有此禮儀，以表達後世子孫對先人的孝思 (潘鳳娟, 2010, 頁 84-85)。不過，與衛方濟不同的是，面對這些爭議或敏感字詞，韓國英是以一貫的音譯法處理，其翻譯如下：

On eleve [sic] un *Miao* pour *Hiang* son ame, on fait des *Tsi* au printemps & en automne, & on conserve chèrement le souvenir des morts auxquels on rougirait de ne pas penser souvent (Cibot, 1779c, p. 76).

他將「宗廟」譯為 un *Miao* (一座 *Miao*)，將「以鬼享之」譯為 *Hiang* son âme (*Hiang* 其靈魂)，而「春秋祭祀」則譯為 on fait des *Tsi* au printemps & en automne (在春天與秋天作那些 *Tsi*)。不難想像，韓國英的譯文，對不懂中文的歐洲讀者而言實質上是一種異文。這種譯文充分使兩種語言背後的文化體系間的差異，完全展現在其讀者面前。在這些被音譯的字詞中，我們可以觀察出一個重點，即，對歐洲讀者較陌生的

人物和具爭議性或不易尋得對應的歐文字詞概念的，都採用這種的方式。例如，配 (*Pei*)、禮 (*Li*)、祭 (*Tsi*)、天 (*le Tien*)、地 (*le Ti*)、廟 (*Miao*)、享 (*Hiang*)、上帝 (*le Chang-ti*)、周公 (*Tcheou-kong*)、后稷 (*Heou-tsi*)、文王 (*Ouen-ouang*)、曾子 (*Tseng-tsée*) 和老子 (*Lao-tsée*)。不過有兩個例外，其一是前述聖人一詞的翻譯。其二是韓國英用 *Confucius* 翻譯「孔子」，而非拼音 *Kong-tsée*。可能因為 *Confucius* 這個字對歐洲讀者並非新字，而是在歐洲文獻中已經流傳超過一個世紀，其形象已經大致建構。目前所知，至少在柏應理 (*Philippe Couplet, 1623-1693*) 名下的《中國哲學家孔夫子》(*Confucius sinarum philosophus, 1687*) 一書，已經在十七世紀下半將孔子之名字 (*Confucius*) 和「中國哲學家」的身份定調。

從韓國英的翻譯來觀察，其實孝治天下就是聖治，是聖人之教的實質內涵，總括在「敬」與「愛」之中。而孝治之連結「天 / 人」與「聖 / 俗」兩界，也在韓國英混用了 *Cheng-gin* 與 *Saint* 的翻譯時，使之兼具中國了聖王與西方聖徒意象。韓國英並未遵循衛方濟之說，直接將聖治重新詮釋為「天主、人、己」之仁義圓滿。後者宣稱：「聖治之要，仁義而已！仁者，愛也。上愛天主，中愛一己，下愛眾人，此仁之實也！……義者，宜也。凡事物各得其所宜得，而無過不及之差，此之謂義，故義之所向，有三，天主、人、己而已，天主、人、己，皆得其所宜得，乃備義之全體。」（衛方濟，1698，卷三，頁 3a-4a；Pan, 2010, pp. 159-198）。在衛方濟那裡，「聖治之要，仁義而已」，其中包含了「愛天主」（仁）與「畏懲罰」（義）兩者。而天地人三才，在此聖治的新詮釋中，「天主」取代了天地，人則包含他人與自己。但是，既然聖人之德與孝道真諦總歸「愛」與「敬」兩者，那麼，韓國英之翻譯聖治的「中西混搭」風格，看在法文讀者眼裡，是否也意味著，西方天主教聖徒的精神，也在愛敬兩者呢？愛敬的對象是天主？教宗？國王？愛敬的理論基礎是天主？或古先聖王的教訓？這些問題或者也會在法國讀者的閱讀過程中，在腦中魂縈不去。權威之歸屬，或者也游移在不同對象之間。政權與教

權間的角力，或者也在此間達至顛峰。

僅管學界對於 Lawrence Venuti 所提出的「異化翻譯」(Foreignising Translation) 與「直譯」之間的異同仍存在爭議，音譯與意譯之間的差異性也待釐清。不過，我們可以借用 Venuti 所提出的「異化翻譯」作為一種抵抗式翻譯策略藉此圖顯文化差異的主張，來審視韓國英的《孝經》翻譯大量使用音譯的作法 (Venuti, 1995, pp. 23-25)。Venuti 在 *Rethinking Translation* 一書的導論中，援引 Blanchot 的名言指出：「翻譯是純粹的差異遊戲：翻譯總得涉及差異，也掩飾差異，同時又偶爾顯露差異，甚至經常突出差異。這樣，翻譯本身就是這差異的活命化身」(Venuti, 1992, p. 13；吳兆明譯，文努迪著，2000，頁 250)。他主張一種徵候式閱讀 (symptomatic reading)，一種在歷史性進路的閱讀中來進行翻譯與詮釋的方法，因此翻譯是在雙方文化脈絡中對異文化和語言文字的重新書寫 (Venuti, 1995, pp. 41-42, 312)。從前文討論的有關韓國英孝道文獻的翻譯來看，他是有自覺地，在中華帝國脈絡中，進行孝道文獻的翻譯與介紹。他的選材和翻譯，均在清朝帝國時期之中國文化與十八世紀法國的文化脈絡中進行。除了保留了詮釋空間之外，韓國英的翻譯，包含混用拼音與意譯的方法，以及不同脈絡中以不同方式詮釋等手法，其實也達到提示其歐洲讀者注意：異文化的中國並非歐文所有文字所能涵攝。此舉實則尊重另一文化的差異性，也是將孝道在中國註疏傳統中的多樣性呈現在其譯本中。在韓國英翻譯康熙滿族身份的統治權，在其與朝廷大臣周旋是否效法魏孝文帝依漢族喪禮守喪三年的文字中，看出他積極適應漢族儒學傳統，並以程朱思想建立有利皇權的詮釋的努力。其間有關滿漢之間的文化往來與交涉，為韓國英這位法籍傳教士而言，是感同身受。他身處北京，曾經努力走入漢語的文化與傳統。而今他的翻譯，這種採音譯方式翻譯主文，穿插長註解說譯文化實質內涵的翻譯作法，在該譯本所關涉的至少兩種語言和文化的交流過程中，是讓兩種語言文化間的差異凸顯，迫使譯本讀者努力走出自身文化，投向譯本原文 (漢語) 的文

化傳統。與此同時，漢語文本所承載的文化與思想概念，便藉由譯文挑戰了譯文所承載的文化與傳統。因此，中國孝道相關的諸多重要思想與觀念，做為歐洲的異質文化，便在韓國英的譯文中保存。至少是比直接援引歐洲語文中既有的概念相對完整，並進而對歐洲文化投入異質成分。因此，韓國英這不順暢的譯文（或異文），就像刺一樣，挑戰著譯文所屬的文化傳統。

肆、結論

本文已從韓國英的《中國古今之孝道》所謂之帝國文獻脈絡，歸納出「明王」、「禮」與「聖治」三個重點，觀察討論了他的《孝經》翻譯策略與帝國轉向的詮釋進路。他使用多樣化的稱謂，來翻譯《孝經》中的明王概念，使皇權具有來自古先聖王的權威。他從宗教、政治、市民與家族四個面向重新詮釋棘手的禮字，建立帝國與家族之間，君臣父子之生機關係。又以拼音和適應歐洲天主教聖徒傳統的辭彙來翻譯「聖治」，使孝治的意涵兼具中西文化的意義。韓國英的翻譯大量使用拼音譯法與長篇幅註腳方式譯介中國孝道文獻，不僅保留了多元詮釋的空間，也引導其歐洲讀者向異文化的中國接近，成為文化溝通的管道。

儘管有意識地與其前輩衛方濟的翻譯作出區隔，但是，韓國英的孝道文獻譯介並不是從零開始。當衛方濟在一七〇三年～一七一五年之間，在天主教宗克萊孟十一世 (Clement XI, 1700-1721)，頒佈且重申中國禮儀禁令的這關鍵時刻，密集出版他的《中國六經》和《中國哲學》等書籍，捍衛中國哲學和禮儀之後半世紀，韓國英重新翻譯了前人曾經翻譯的中國經典。在耶穌會與索邦神學家和教廷宗教裁判者，處於中國禮儀應屬「宗教的」或「市民的」(religious or civil) 兩難時，衛方濟的經典翻譯，選擇《孝經》之舉，讓禮儀爭辯的核心轉向「孝道」，凸顯其倫理面向（潘鳳娟，2010，頁 67-95）之後，韓國英則是更廣地，從宗教、政治、

家族與市民，四大面向重新詮釋了禮的意義。雖然衛方濟的經典翻譯已經開始將康熙對禮儀與關鍵字詞概念的意見作為對經典的權威性論述，某種程度可謂採取了有利皇權統治的詮釋來翻譯《孝經》，但是，在韓國英的標準裡，仍舊是「文人文獻」和「古文」，仍是一種在文人脈絡中的詮釋。因此他進一步將焦點從衛方濟譯本所呈現的「文人文獻」的中國儒家，轉向「帝國文獻」、皇權之下所詮釋的帝國儒家。而且，韓國英的《中國古今之孝道》中之帝國文獻的翻譯則見於中國禮儀之爭末期，世俗君主的權力逐漸凌駕天主教會之上。例如李明 (Louis Le Comte, 1655-1728) 在一六九六年於巴黎所出版的《中國現勢新志》 (*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*) 一書，其封面所標示之敬獻對象，不是天主，也不是教宗，而是國王 (au Roy)，也是在國王的許可下 (*Avec privilege [sic] du Roy*) 出版，可見一斑。身為衛方濟《孝經》譯本的評論者與補充者，韓國英翻譯《孝經》的手法，實則延續了衛方濟的倫理轉向，並且更進一步隨著時間演變，他所譯介的文獻選材進一步聚焦皇權，以帝國文獻為介紹重點。這帝國轉向，從韓國英的《中國古今孝道》選材與文本次序安排也可以觀察得到。事實上，中華帝國的政治和倫理，以及康熙之形象明王，在十七世紀已經成為歐洲知識階層關注焦點。一六九七年，所謂的國王數學家白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730)，獻給法王路易十四的《中國皇帝的歷史面貌》 (*Portrait historique de l'empereur de la Chine*) 之廣泛流行於歐陸與英倫知識階層，正是具體的例子之一。與十七世紀由路易十四所派遣的第一批法國入華代表、被稱為國王數學家 (*Mathématiciens du Roy*) 的耶穌會士不同，十八世紀末期這位北京傳教士韓國英之直接全面地譯介清朝的「帝國文獻」，並且在法國皇室主導的有關中國的系列叢書中出版，更突顯出中西文化交流的影響所及，已經對其政治結構、倫理體系產生影響甚至是衝擊。儘管我們目前尚未掌握直接證據說明這些中國相關書籍之出版，與路易十六時代的變局有甚麼關係，但是我認為，這應該會是一個值得繼續探索的方向。

翻譯是一種文化溝通 (Venuti, 2000, pp. 468-470)，無論這溝通暢通與否，韓國英的翻譯為我們提供了一種他作為一位十八世紀駐北京之歐洲觀察家對當時中國的理解與詮釋；提供了一種在同一語言中所無法察覺的閱讀。在韓國英的翻譯中，這些中華帝國孝道文獻彷彿具有另一生命 (afterlife)，進入歐洲學術與知識圈。而且這位法國耶穌會士的《孝經》翻譯手法，又為十九世紀英國新教傳教士理雅各所繼承，提出另一種詮釋。時至今日，這譯本又回眸凝視其中國讀者，化身為一件來自十八世紀法國且具異國風貌的孝道文獻，為吾人所閱讀。這譯本作為一個新生命，幾個世紀以來生生不息，綿延不絕。孝道的意涵，也就在這不同時代之再翻譯與再詮釋之中，不斷地被重新書寫與閱讀。

附表一

	天子	一人	明王	先王	諸侯	君子	聖人	上
開宗明義				Nos Anciens Monarques				
天子章	La Piété Filial du Souverain	Un seul cultive la vertu						
諸侯章					La Piété Filial du Prince			
庶人章	L'Empereur							
三才章				Les anciens Empereurs				
孝治章			昔者明王 Les plus sages de nos anciens Empereurs 故明王之孝治天下 un Prince éclairé qui gouvernerait l'Empire par la Piété Filiale	以事其先王 Pour honorer leurs ancêtres				
聖治章							La vertu du Cheng-gin La vertu du saint	
五刑章							le Saint	
廣要道章								Souverain
廣至德章						un prince		
廣揚名章						un prince		
感應章	L'Empereur		Les plus Sages Empereurs					
事君章						Le sage		Le sage sert son Souverain
喪親章							聖人之政 Les saints sont sagement réglés	

註釋

1. 此譯本的完整內容請參見錢德明 (Joseph Marie Amiot, 1718-1793) 等人編譯之《關於中國之記錄》第四卷，見 Joseph Marie Amiot, et.al.(1779). *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pé-kin*, 4, 1-298.
2. 詳參詳參潘鳳娟 (2010)。中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與《孝經》翻譯初探。道風：基督教文化評論，33，67-95；潘鳳娟 (2011)。郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯。漢語基督教學術論評，12，129-158。本文不再贅述。
3. 康熙。〈御製孝經衍義序〉，載於 (清) 紀昀。景印文淵閣四庫全書。子部，718 冊，頁 1-2。臺北市：臺灣商務。1983-1986 影印。
4. 參乾隆，〈聖祖仁皇帝聖訓序〉，頁 2。《聖祖仁皇帝聖訓》總共六十卷，其中卷一「聖孝」收入康熙元年 (1661) 以來，至康熙五十九年十二月的聖訓。
5. 此處韓國英之翻譯為文帝，經比對《聖祖仁皇帝聖訓》卷一頁 6 之中文，應是魏孝文帝。
6. 在“Réflexions et Considérations sur la Doctrine de la Piété filiale”這篇短文中，韓國英忽然針對孝道問題所涉及的有無子嗣，所謂不孝有三無後為大，及其隨之而來的納妾多妻制問題，花費了兩大段落的篇幅進行評論。目前無法確認是否因此韓國英對此類現象仍存在一些負面評論，所以還是回歸耶穌基督的十字架。
7. 雍正二年推譯《聖諭廣訓》。他針對聖諭第一條：「敦孝悌以重人倫」部分推譯道：「我聖祖仁皇帝臨御六十一年，法祖尊親，孝思不匱。欽定孝經衍義一書，衍釋經文義理詳貫，無非孝治天下之意。故聖諭十六條，首以孝弟開其端。」〈聖諭廣訓序〉載於 (清) 紀昀。景印文淵閣四庫全書。717 冊。頁 589-590。清末傳教士米憐與理雅各均對此產生極大興趣，前者並將全文翻譯為英文出版，後者以此為題發表演說。

參考文獻

- 吳兆明 (譯) (2000)，文努迪著。《翻譯再思》前言，載於陳德鴻、張南峰 (主編)。《西方翻譯理論精選》。香港：城市大學出版社。
- 王爾敏 (1993)。清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺。《中央研究院近代史研究所集刊》，22，255-276。
- 林素英 (1997)。古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論。臺北：文津。
- 張璉 (2007)。歷代帝王祭祀中的帝王意象與帝統意識——從明代帝王廟的祭祀思維談起。《東華人文學報》，10，319-366。
- 聖祖仁皇帝聖訓。卷一聖孝，大清十朝聖訓 (頁1-29)。臺北：文海出版社。

- 1965影印。
- 康樂（1995）。**從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治**。臺北：稻鄉出版社。
- 康熙（1670）。聖諭十六條。（清）紀昀。**景印文淵閣四庫全書**，子部，717冊，頁589-610。臺北市：臺灣商務。1983-1986影印。
- 陳德鴻、張南峰（主編）（2000）。**西方翻譯理論精選**。香港：城市大學出版社。
- 黃俊傑（2006）。儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範。載於黃俊傑，**歷史思維、歷史知識與社會變遷**（頁70-80）。臺北：時報出版社。
- 廖鎮旺（2008）。「萬歲爺意思說」——試論十九世紀來華新教傳教士對《聖諭廣訓》的出版與認識。**漢學研究**，26（3），225-262。
- 衛方濟（1698）。**人罪至重**。北京初版，本文所見為上海慈母堂1873年版。印自荷蘭萊頓漢學系圖書館。
- 潘鳳娟（2009）。皇帝的孝道—法國耶穌會士韓國英譯介《御定孝經衍義》初探。**漢語基督教學術論評**，8，147-187。
- 潘鳳娟（2010）。中國禮儀之爭脈絡中的孝道：衛方濟與《孝經》翻譯初探。**道風：基督教文化評論**，33，67-95。
- 潘鳳娟（2011）。郊社之禮，所以事上帝也：理雅各與比較宗教脈絡中的《孝經》翻譯。**漢語基督教學術論評**，12，129-158。
- Cibot, Pierre-Martial. (1779a). Avant-Propos. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 1-5.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779b). Extraits du Li-ki. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 6-28.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779c). *Hiao-King*, ou Livre Canonique sur la *Piété filiale*. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 28-77.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779d). Piété filiale de l'Empereur. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 77-100.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779e). Placet Tseou-y. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 100-112.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779f). Détails sur la Piété Filiale, tirés du Cheng-hium de Kang-hi. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 113-126.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779g). D'une Déclaration de Kang-hi de l'an 1663. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4, 220-227.
- Cibot, Pierre-Martial. (1779 h). Réflexions et Considérations sur la *Doctrine de la Piété filiale*. *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois*, Paris, 4,

286-298.

- Pan, F. C. (2010). God, sinner and saintly governance: François Noël and *Renxui zhihong*. In R. Malek & G. Criveller (Eds.), *Light a candle: Encounters and friendship with China: Festschrift in Honour of Angelo Laszarotto P.I.M.E.* (pp. 159-198). Nettetal: Steyler Verlag.
- Venuti, L. (Ed.). (1992). *Rethinking translation: Discourse, subjectivity and ideology*. London & New York: Routledge.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London and New York: Routledge.
- Venuti, L. (Ed.). (2000). *The translation studies reader*. London and New York: Routledge.

國恥癡情兩淒絕： 林譯小說《不如歸》的國難論述與情感想像

潘少瑜

《不如歸》是日本作家德富蘆花(1868-1927)的成名作，也是明治時期最暢銷的通俗小說，出版後隨即被譯為各國語言，風行全世界。《不如歸》的首次中譯是由近代著名翻譯家林紓(1852-1924)和魏易(1880-1932)合作，以鹽谷榮的英譯為底本重譯，於1908年出版後即引起熱潮，其後一個多世紀陸續出現各種中譯本，足見此書廣受大眾歡迎，歷久不衰。

夫妻情愛與家國意識是《不如歸》的兩大主題，書中描寫一個家庭的悲劇，並夾敘甲午海戰的場景，對於傳統家庭對夫妻情愛的壓迫提出血淚控訴，並以家國大愛作為情場失意者最後的寄託，其內容不僅跟漢樂府〈孔雀東南飛〉屬於同類故事的主題變奏，在人物心理刻畫方面也顯示出托爾斯泰小說的影響。《不如歸》對清末讀者的吸引力，主要在於其感人的情境氛圍，以及對親子、婆媳問題之揭露，但林紓卻迴避這個詮釋角度，轉而注意此書對甲午海戰的寫實敘述及其標誌國恥的教育意義，他藉著大量的譯註批評清軍的戰略缺失，並為閩人水師雪冤。此外，林譯《不如歸》特殊的情感想像方式更影響了民初「言情／愛國小說」的出現，並催生了一種「以殉國為殉情」的新式英雄人物。《不如歸》的作者、譯者、讀者三方之間的複雜權力關係與互相規避拒斥，使得它成為清末翻譯文學史上的重要案例。

關鍵詞：德富蘆花、《不如歸》、林紓、甲午戰爭、言情／愛國小說

收件：2011年9月2日；修改：2012年1月2日；接受：2012年1月19日

潘少瑜，國立臺灣大學中國文學系助理教授，E-mail: shawyu@ntu.edu.tw。

Discourse on Affection and National Crisis in Lin Shu's Translation of *Nami-ko*

Shaw-Yu Pan

Nami-ko (1898-1899) by the Japanese writer Tokutomi Roka (1868-1927) was extremely popular during Meiji Japan and was translated into numerous languages. The first Chinese translation of this sentimental melodrama was rendered in 1908 by Lin Shu (1852-1924) and his interpreter Wei Yi (1880-1932), and this Chinese version was an immediate success in the literary market. The major theme of *Nami-ko* is the conflict between conjugal affection and the feudal family. Although Tokutomi condemns the feudal family which destroys the romantic love between husband and wife, he takes the *motherland* to be the refuge of heartbroken lovers. This peculiar way of combining sentimental and patriotic elements created a new type of romantic hero and influenced many future "sentimental/patriotic" novels in modern China. The foremost attraction of *Nami-ko* to late Qing readers was its depiction of conjugal love and problems between mother-in-law and daughter-in-law; however, Lin purposely ignored this side of the story, for the reason that he chose to translate this novel based on his patriotic feelings. In *Nami-ko*, Tokutomi describes the Sino-Japanese War (1894) in detail, thus providing Lin with a wonderful opportunity to comment on the fiasco of the Qing navy and clear his Fujian soldiers' reputation. Interestingly, Lin argued that this melodrama, though written by a Japanese writer, could help prove the Chinese soldiers' bravery. Taking full advantage of his translator status, Lin promoted his ideas of military tactics and criticized the problems of the Qing government in his commentary in the translation. The complex interaction and contradiction between author intention, translator strategy, and reader response have made Lin Shu's translation of *Nami-ko* an intriguing and illuminating case for the study of late Qing literary translation history.

Keywords: Tokutomi Roka, *Nami-ko*, Lin Shu, Sino-Japanese War, sentimental/patriotic novel

Received: September 2, 2011; Revised: January 2, 2012; Accepted: January 19, 2012

前言、一部歷久彌新的暢銷小說

《不如歸》是日本作家德富蘆花（本名德富健次郎，1868-1927）¹的成名之作，也是明治時期最暢銷的小說，於1898年至1899年在日本《國民新聞》連載，1900年由民友社出版單行本，到了1909年已發行一百版，而在其後的二十餘年間，又再發行了一百版²，它在日本造成的閱讀熱潮是相當驚人的。1903年，《不如歸》被改編為戲劇在日本全國上演，廣受好評，成為「新派腳本」的代表作。《不如歸》是明治文學中最早被英譯的作品，也是第一部引起全球注意的日本小說：在1904年到1922年之間，它相繼被譯為英、德、法、俄、芬蘭、捷克、西班牙、葡萄牙、義大利等多國語言（鄒振環，1996，頁225-226；Zwicker, 2006, pp. 191-193）。在中文譯本方面，由近代重要翻譯家林紓（1852-1924）和魏易（1880-1932）合作，以鹽谷榮（1873-?）與E. F. Edgett（1867-1946）合譯的英譯本 *Nami-Ko*（1904）為底本，並部分參照日文原書而將其重譯為中文³，1908年由上海商務印書館出版，在1914年被編入「林譯小說叢書」，其後又被編入「說部叢書」，自1908年到1927年前後再版了六次（鄒波，2009，頁124），可見其受歡迎之程度。由於這個版本的翻譯，是由魏易口授、林紓筆述的方式進行，因此甚至可以說是一部被三度翻譯的作品，由日文而英文，轉而為中文的口語，再轉為文言文⁴，其間經過了多重的語言和文化符碼轉換程序，這是林譯本跟後起的其他《不如歸》中譯版本之間最大的差別。

根據筆者的考察，在林譯之後，迄今至少還有九種《不如歸》的中文譯本出版，這些譯本多半從日文原著直接翻譯而成。其中包括1911年的杉原幸譯本（東京千代田書房出版）⁵、1926年的殷雄譯本（上海大通圖書社出版）、1933年的林雪清譯本（上海亞東圖書館出版）、1938年的錢稻孫譯本（僅譯出第一章，載《朔風》創刊號）、1959年的徐雲濤譯

本（台南經緯出版社出版）、1959年的豐子愷譯本（人民文學出版社出版）、1975年的黃文良譯本（台南綜合出版社出版）、1986年的于雷譯本（瀋陽春風文藝出版社出版），以及2004年的陳文山編譯本（高雄陳文山印行）等等，足見這部小說持續受到文學界的關注。在戲劇改編方面，馬絳士（生卒年不詳）將日人柳川春葉（1877-1918）所改編的新派《不如歸》腳本翻譯改寫為新劇劇本⁶，首先於1913年由新劇同志會在長沙演出（馬絳士，1989，頁345-416；夏敏，2006，頁121-122），其後則有春柳劇場（其成員以新劇同志會成員為基礎）及其他文明戲團體在上海多次演出⁷。《不如歸》號稱「春柳第一名作」（《申報》，1915年1月25日廣告），也是早期中國話劇上座率最高，最有影響的一部外國劇作（夏敏，2006，頁121-123；鄒振環，1996，頁225-226；黃愛華，2005，頁150-151）。一個多世紀以來，《不如歸》的諸多新譯本和戲劇改編，正證明了它對閱聽大眾的吸引力。

為何《不如歸》能廣受中日讀者歡迎，歷久不衰？主要原因或許是它的人物和情節能喚起大眾的共鳴，尤其是在儒家傳統影響下的東亞社會，個人情感受到家庭的壓抑，而這部氣氛幽婉哀傷的小說正好成為一種發洩的管道。《不如歸》乃是根據真人實事改編（劉崇稜，1982，頁37），故事敘述日本海軍軍官川島武男及其妻片岡浪子新婚燕爾，武男的寡母對此頗為嫉妒，因而百般折辱浪子，又聽從小人挑撥，趁武男出海之時，休了身染肺病的浪子，意欲另娶健康女子入門，以免使川島家香火中斷。武男返家後，得知此事，悲憤欲絕，便主動請纓，投入中日甲午戰爭。武男在海戰中負傷，返家休養，他雖與浪子心心相繫，然而卻礙於禮法，不能再續前緣。浪子臥病多時，本已逐漸康復，但在一次旅行的機會中，碰巧瞥見乘坐對面另外一列火車的武男，眼見平行的火車將兩人載往相反的遠方，浪子大慟，健康狀況急轉直下，終於抑鬱而死。德富蘆花寫作《不如歸》的背景是明治維新時期追求現代化的日本，主角武男既身為戰爭英雄，又對妻子深情款款，儼然是新式的武士典範，

因此贏得日本讀者的喜愛 (Introduction, 1905, pp. v-vi)；而在另一方面，浪子在專制家庭壓迫下所發出的絕望呼喊，也打動了許多讀者（尤其是女性）的心靈⁸。換句話說，《不如歸》以社會劇烈變動的時代為背景，寫出在傳統和現代之間、家庭和個人之間的價值衝突，表現了一種徘徊困頓的痛苦之情，而這樣的情緒對於清末民初的中國讀者來說，可謂心有戚戚。

將德富蘆花的原著和鹽谷榮的英譯本、林紓的中譯本比較，中英兩種譯本都相當忠實地保留了原著的情節架構和人物形象，而不是近代常見的「豪傑譯」⁹。在文體方面，原著混合了日本的雅文體、「言文一致」體、以及歐化的語法結構，相當具有彈性（中村忠行，1949，頁24），書中對自然景色的描繪如詩如畫，獲得批評家一致的讚賞（德富健次郎，1929，頁295；Kominz, L. & Tokutomi R., 1986, p. 57）。鹽谷榮英譯本的文字較為簡單明確，且為了適應英語世界的讀者而淡化處理日本和歐美之間的文化差異¹⁰，但整體而言，英譯本仍致力於忠實傳達原著的精神。至於林紓的中譯本則採用了簡潔優美的文言，並刻意修飾書中的抒情場面，所以其氣氛的營造和感人的效果遠超過英譯本（潘少瑜，2008，頁90-91），而譯文中的寫景文字則有如山水小品，清麗可誦，某些段落甚至直逼古典詩詞的境界¹¹。

壹、永恆的家庭悲劇：《不如歸》與〈孔雀東南飛〉

儘管《不如歸》的時空背景設定在明治時期的日本，但熟悉中國古典文學的讀者，卻不難感覺到這部小說的文化根源所在。《不如歸》的情節有如現代版的〈孔雀東南飛〉，書中除了運用一些現代物質文明的產物如照片、電報、火車、軍艦等等作為點綴之外，其基本架構仍是敘述婆媳衝突所導致的家庭悲劇，因而十分容易為中國讀者所接受，而不會有隔閡之感。歐陽予倩（1889-1962）便曾一語道破《不如歸》的故事「跟

〈孔雀東南飛〉差不多一樣」(歐陽予倩, 1990, 頁 169)。1909 年楊少雲(生卒年不詳)於日本觀賞新派劇《不如歸》之後, 作長詩〈不如歸行〉歌詠此事, 詩中有云:「青山早瘞釵頭鳳」(楊少雲, 1909, 無頁碼), 郁曼陀(生卒年不詳)又為其題辭云:「文章千古徐陵序, 日出東南孔雀飛」(同上, 無頁碼), 可見時人早已察覺到《不如歸》與中國傳統家庭悲劇故事的相似性。

當我們將《不如歸》和〈孔雀東南飛〉對照閱讀, 的確會發現二者之間有不少共通點: 它們都敘述一對相愛的新婚夫妻被惡婆婆拆散的故事, 媳婦劉蘭芝所感嘆的「賤妾留空房, 相見常日稀」的處境, 跟獨守空閨的浪子頗為類似; 而焦仲卿和武男對自己妻子的深情, 以及跟霸道的母親之間的對立局勢亦屬雷同。在婆媳問題方面, 〈孔雀東南飛〉詩中的婆婆看不慣媳婦的「舉動自專由」, 所以警告兒子「遣之慎莫留」; 而《不如歸》裡的寡母則是因為嫉妒兒子和媳婦之間的親密情感, 所以百般挑剔媳婦的所作所為, 讓她有苦難言。逐漸地, 婆媳問題演變為母子矛盾, 寡母威逼武男必須在她和浪子之間作一選擇, 兩人發生激烈爭吵, 她在盛怒中斥責武男:

汝止勿言, 汝重若妻, 乃逾於爾父爾母耶? 汝可謂愚悖已極。乃聲聲言其妻, 而並不言爾父爾母, 汝直狗彘。乃專寵浪子, 而不知爾母, 爾今不為吾子矣! (林紓、魏易譯, 卷上, 1914, 頁 79)

這樣的戲劇性衝突, 跟〈孔雀東南飛〉詩中「府吏長跪告, 伏惟啟阿母。今若遣此婦, 終老不復取。阿母得聞之, 槌床便大怒: 小子無所畏, 何敢助婦語!」一段相近, 兩篇作品雖然一中一日, 且中間相隔了千年的漫長歲月, 可是它們所描繪的母子和婆媳關係, 卻似乎沒有太大的差異。《不如歸》和〈孔雀東南飛〉都充滿了對「女兒身世之難」¹²的感嘆, 女主角們在面對掌握家中威權的婆婆時, 無法捍衛自己的幸福, 而她們的丈夫對此也無能為力(「我自不驅卿, 逼迫有阿母」), 只能消

極地期待日後還有將妻子迎接回門的機會。這兩篇作品的結尾均為悲劇，男女主角們皆選擇以自己的生命來抗議家庭的專制壓迫，無論是自殺、病死或奔赴戰場，都表現了一種堅定的求死意志。這樣看來，《不如歸》和〈孔雀東南飛〉的故事情節幾乎可說是基於同一悲劇主題的變奏。

《不如歸》書中武男和母親的衝突，乃是導因於孝道與愛情之間的矛盾，蓋前者是為人子女天經地義的責任，而後者則是出於個體自我的選擇。在中國傳統社會的價值體系裡，沈溺於夫妻情愛往往意味著有虧孝道，因為這等於是突出了個人的欲望意志，而忽視對父母應盡的義務，嚴重時甚至可能會危害家族的整體利益。論者普遍認為，《不如歸》控訴了不合理的封建家長制度，歌頌夫妻之間的「純愛」（楚永娟，2010，頁114；瀨戶宏，2004，頁55-56），然而必須辨明的是，《不如歸》對傳統家庭的不滿，僅只聚焦在惡婆婆一人身上，且男女主角並未採取激烈的行動以推翻封建家長，在無效的反抗之後，他們終究屈服於傳統權威之下（Ito, 2008, p. 76），除了棄絕自己的生命以外，無法以任何積極的作為扭轉現狀。武男只能在心中發下誓願，終生以浪子為妻，但在現實中卻無法違逆母親的成命，他所能做的最大膽的反叛，便是參與戰爭，藉祖國的更高權威來對抗母親的逼迫。因此，《不如歸》在社會上所發揮的是一種「勸世」的功能，而未必是控訴封建家長制度，甚或顛覆傳統的階級觀念。換言之，德富蘆花不過是希望在既有的親子尊卑架構之中，為夫妻的情感尋求多一點空間，《不如歸》書中的道德觀仍是相對保守的，或許也因此而能獲得清末大眾讀者的同情。

貳、世變與創傷：林譯《不如歸》的國難論述

清末流傳的「國恥癡情兩淒絕，傷心怕讀《不如歸》」的詩句，點出了林譯《不如歸》的「情恨」與「國恥」兩大主題（鄒振環，1996，頁227-228）。就這兩個主題來看，清末讀者多為此書「情恨」的抒發而動

容，而「國恥」則是次要；但是譯者林紓的態度卻與讀者恰恰相反，他未必不知道此書對讀者的吸引力何在，可是對他而言，書中對甲午海戰的描述，以及由此凸顯的軍事教育和改革的急迫性，才是比較值得關心的重點——雖然在翻譯的過程中，他也不免被書中的纏綿哀情所感動¹³。梁啟超在〈新小說社徵文啟〉中宣稱：「本社所最欲得者為寫情小說，惟必須寫兒女之情而寓愛國之意者，乃為有益時局」（梁啟超，1902）¹⁴，認為若在愛情故事中加上愛國精神的描寫，以此鼓勵國民發憤圖強，方能對國家社稷有所裨益。一向服膺梁啟超「小說界革命」論述的林紓（潘少瑜，2008，頁57）或許在德富蘆花的筆下找到了「寫兒女之情而寓愛國之意」的言情小說完美典範，因為《不如歸》既刻畫了悲歡離合的愛情故事，又呈現了日本軍人的愛國情操和尚武精神。有意思的是，德富蘆花在他的自傳性小說《富士》（1925）中提到，他之所以在《不如歸》裡插敘海戰的場面，是為了要增添陽剛的男人味，以免使它變成一個僅關乎兒女啼笑的單純家庭故事（德富健次郎，1929，頁203）。寫作之時，德富蘆花曾考慮是否要安排武男在浪子死後自殺；但如此一來，《不如歸》將淪為一部陳腐的愛情悲劇，所以武男雖然失去了愛妻，但是他不應該墮落消沈，更不能輕生。德富蘆花認為：「要讓男人回歸男人的角色，除了女人的愛以外，更需要男人本身的力量」（德富健次郎，1929，頁215）¹⁵，所以最後他讓武男和岳父片岡中將在浪子的墓前緊握彼此的雙手，相互勉勵，中將並邀請武男「至老夫家論臺灣事」（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁69），繼續為帝國的偉業而奮鬥。換句話說，按照德富蘆花的構思，《不如歸》書中對戰爭和愛國情操的描寫只是插曲，為的是襯托武男的英雄形象，並非小說的主題，但是這些描寫卻正好符合林紓對理想言情小說的期待，而成為他特別重視的段落。例如在前述的故事尾聲，林紓便評論道：「雖屬情恨，結穴仍說國憂，足見日本人之愛國」（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁69-70），強調了《不如歸》融合言情與愛國題材的文本特質。因此，林紓對於《不如歸》意旨的解讀方向不但偏離了作者的構

想，也故意跟一般讀者背道而馳，而執著於他自己所認定的此書的積極意義，這在翻譯史上可說是頗為奇特的現象。

姑且不論林紓是否刻意「誤讀」《不如歸》，戰爭場面在此書中確實佔有相當的分量，讀來也讓人熱血沸騰。德富蘆花在第十八章「鴨綠之戰」用了整整一章的篇幅來鋪寫甲午海戰（又稱「大東溝海戰」或「黃海海戰」）的場面¹⁶，筆力萬鈞，林紓的譯文也貼切地呈現出戰雲密布的緊張氣氛（為求文意明晰，暫時省略此段譯文中的夾註）：

少須，敵旗皆見，當中為兩大鐵甲，曰鎮遠，曰定遠；又曰經遠，曰致遠，曰廣甲、濟遠為左翼；來遠、靖遠、超勇、揚威為右翼。又見四戰鬪艦：曰平遠、廣丙、鎮東、鎮西，又有魚雷艇六，隨後而來。日本水師仍作一線，向敵中軍而前，相距可一萬迷突。先鋒遊弋隊，左向攻敵之右翼，餘艦向左而前。日本陣勢初作T形，後乃為V形，相距可六千迷突。忽見鎮遠船頭白煙外冒，兩三十森的迷達巨彈直出向空氣中來，墜於水中，海水飛立如銀。黃海中昨夕受月如鏡，晨來受震亦紅鮮如畫，今則幻為戰場矣。……忽聞轟雷一聲，巨彈已近松島，仍落海中，海水直立至五丈以外。武男大驚，立又鎮定。左右皆失色。……忽見敵船出一彈直趣礮旁而炸，一礮兵捧彈且前，立仆武男之後，欲起復仆，血射武男之衣，……時日本中軍隊在右，先鋒在左，兩兩合攻，礮火無晷刻之停。戰事愈烈，武男愈致其死，平日所學之功課，幾幾忘之，今日則一一奔赴其腦，舍少停時不呼，其餘咸大叫發令，聲幾為喑。敵船之礮攻松島，鐵皮皆脫，木片為焦，滿船皆血。而武男神息如恆，覺敵船礮聲乃與己心血同沸。礮或少停，心轉弗怡。（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁23-26）¹⁷

與晚清作家的《中東大戰演義》、《消息演義》等作品對甲午海戰的描寫相比（洪子貳，1958，頁150-151；程道一，1958，頁255-256），德富蘆花對人物心理的刻畫遠為細膩豐富，且以一名普通軍官而非主帥作為敘事焦點，以其所見所聞反映戰況之激烈，採用近距離的「運鏡」方

式，使讀者產生強烈的臨場感，並營造緊張和悲壯的氣氛，在藝術手法上確有過人之處。根據史家記載，松島艦是此次海戰中受創最重、死傷最慘的日艦，其官兵勇敢無畏的表現也極受景仰（松島艦の勇戰，1894，頁1），因此德富蘆花選擇將武男放在松島艦而非其他船艦上的做法，可謂別具深意。德富蘆花把戰爭場景與全書的情感主題密切地聯繫起來，深刻地描寫武男在海戰中複雜的心理狀態：對武男而言，這不僅是國與國之間的戰爭，也是他身為兒子跟霸道的母親之間的戰爭，松島艦上血流成河的悲慘場景，乃是武男個人悲劇的陪襯。

然而在林紓的眼裡，《不如歸》第十八章的重要性卻在於其史料價值：

甲午戰事，人人痛恨閩人水師之不武，望敵而逃。余戚友中殉節者，可數人。死狀甚烈，而顧不能勝毀者之口，欲著《甲午海軍戴盆》以辨其誣。今譯此書，出之日人之口，則知吾閩人非不能戰矣！（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁27）

由此看來，林紓選擇翻譯這部小說的主要理由，是因為它能夠揭露甲午海戰的事實真相，為閩人水師辨誣，這可以說是林紓「主文譎諫」的翻譯策略。林紓在《不如歸》的譯序中說：「紓年已老，報國無日，故日為叫旦之雞，冀吾同胞警醒。恆於小說序中，據其胸臆，非敢妄肆嗥吠」（林紓，1914，頁3），表明了他藉翻譯小說之序文發言警世的宗旨。跟標誌國族恥辱與創傷比較起來，《不如歸》作為「家庭之勸懲」的良好用意（同上，頁1），對林紓來說只是附加的價值——有趣的是，林紓對《不如歸》內容主題的取舍正好跟各國戲劇團體改編演出此書時的做法相反（夏敏，2006，頁122；金鍾珍，2010，頁42）。簡言之，林紓寧願相信《不如歸》是一部「紀實小說」¹⁸，甚至是「軍事小說」，而避開多數讀者對它的詮釋角度，亦即「言情小說」或「家庭小說」¹⁹。林紓認為日方關於甲午海戰的報導，由於觀戰者多，「防為所譏，措語不能不出於紀

實」(林紓, 1914, 頁 2), 應具有一定的可信度, 既然如此, 那麼德富蘆花在書中所描寫的鎮遠號、定遠號「如是能戰, 則非決然遁逃可知矣!」(同上, 頁 2) 在林紓看來, 《不如歸》對甲午海戰的詳細敘述正好能夠替那些奮勇殺敵的中國水師將弁(多為林紓的福建同鄉)一雪冤屈: 林紓曾作〈徐景顏傳〉, 緬懷在海戰中殉國的閩籍將領林少谷和楊雨亭之忠烈(林紓, 1992, 頁 28), 但他認為光是靠自己的一面之詞, 不足以塞眾人悠悠之口, 而「敵國」作家所寫的「紀實小說」, 卻反而能夠佐證他所言不虛——「若云林紓譯時為鄉人鋪張, 則和文、西文俱在, 可考而知。天日在上, 何可欺也!」(林紓、魏易譯, 卷下, 1914, 頁 27-28) 林紓一生翻譯了一百六十餘種外國小說²⁰, 只有《不如歸》一書為日人之作, 估計他可能是為了國族情感的緣故, 而不願翻譯日本小說, 若非《不如歸》書中記載了戰爭「實況」, 他也未必會垂青此書。換句話說, 林紓翻譯《不如歸》帶有強烈的目的性, 這點使他執意忽視作者的創作意圖和一般讀者的欣賞角度, 而對《不如歸》的文本做出個人色彩極濃的詮釋。

在梁啟超「小說界革命」理念的影響之下, 林紓相當看重翻譯小說的啟蒙教育價值, 尤其是小說中對戰爭的描寫, 更受到他的關注, 因為他認為詳實的戰爭場面刻畫, 可以做為一種淺易的軍事教材, 對於增強中國軍隊的戰力, 不無裨益。林紓在 1904 年為翻譯小說《利俾瑟戰血餘腥記》(*The Conscript*) 所作的跋文中說道:

是書果能遍使吾華之人讀之, 則軍行實狀, 已洞然胸中, 進退作止, 均有程限, 快槍急彈之中, 應抵應避, 咸蓄成算, 或不至於觸敵即餒, 見危輒奔, 則是書用代兵書讀之, 亦奚不可者? (林紓, 1997, 頁 139)

既然如此, 那麼像《不如歸》這樣生動而詳細地描繪了甲午海戰場面的小說, 自然也具有相當的教育意義了。林紓在譯序中提綱挈領地指出:

果當時因大敗之後，收其敗餘之殘卒，加以養，俾為新卒之導，又廣設水師將弁學校，以教育英雋之士，水師即未成軍，而後來之秀，固人人可為水師將弁者也。須知不經敗衄，亦不知軍中所以致敗之道，知其所以致敗而更革之，仍可自立於不敗。（林紓，1914，頁2）

北洋海軍在甲午海戰中雖然慘敗，但若能妥善傳承經驗、汲取教訓，此種「負面教材」仍可成為後事之師，引領中國邁向未來的成功，而不會只是一次不堪回首的國恥創傷。換句話說，對林紓而言，《不如歸》書中所記載的北洋海軍的諸多失誤，正是對大眾進行常識性軍事教育的最佳教材，也是對主政者的沉痛勸諫。因此，林紓在譯文中插入許多夾註，以「事後諸葛」的角度來批評北洋海軍的用人不當和戰略疏失。例如他在「先鋒遊弋隊，左向攻敵（按：此處之「敵」乃指清軍）之右翼，餘艦向左面前」一段之後註道：

時吾國之大將丁汝昌屬兵事於漢納根，將紅旗死懸於桅上。日本變其陣法，而吾軍乃不變，竟以船舷受礮，故立敗。漢納根不審兵事，蓋一工匠也。若郎威里在者，甯有此失！郎威里為劉步蟾所逐，而將弁又互相疑貳，安得不敗！（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁23）

林紓責怪漢納根不懂得兵法應變的道理，而清廷用人不當，將士不能齊心協力，更是種下了敗戰的禍根。此外，林紓又在「兩三十森的迷達巨彈，直出向空氣中來，墜於水中，海水飛立如銀」數句之後夾註：「此即帥船，乃不測量而彈妄出矣！」（同上，頁23）對於書中所描寫的「時中軍艦為半壺形，圍敵之右翼於壺中」的情形，林紓則評論道：「此時吾國魚雷艇又安在？此足見丁汝昌之將令矣！」（同上，頁25）就連「武男及一大尉司左舷快礮」這樣一句簡單的敘述，也能勾起林紓對清廷的不滿：「時吾國艦隊竟從部臣之令，省費不購一快礮，李文忠不能爭也！」（同上，頁22）最後林紓更以史家的春秋之筆，對清軍的慘敗發表評論：

即以丁汝昌、劉步蟾言，雖非將才，尚不降敵而死，亦自可憫。唯軍機遙制，主將不知兵事，故至於此。吾深恨郎威里之去，已為海軍全毀之張本矣，哀哉！（同上，頁 27-28）

在稍後的小說段落中，林紓又頻頻要求國人記取失敗的教訓（括號中為林紓的夾註）：

明年正二兩月，日本兵得威海。（此又中國壯士之紀念日也。）北洋水師全軍歿。（中國壯士記之。）三月中得遼東。（中國壯士記之。）北方日師大勢絕盛，遼河以東無敵師矣。（同上，頁 55）

由此可見，林紓在翻譯文本中摻入了許多的個人情緒和主觀意見，並且亟欲將這些訊息傳達給讀者，希望能影響讀者的想法。在《不如歸》的譯序裡，林紓將自己的意見歸納為兩點：「所願當事諸公，先培育人材，更積資為購船製礮之用，未為晚也」（林紓，1914，頁 3），這是他藉著翻譯小說的機會，對清政府提出的誠懇建議。

從歷史的角度來看，中日甲午海戰的勝敗攸關中國的命運，然而當時中國的各大報紙對此次戰役的報導，卻暴露了新聞寫作的虛構性和清廷諱敗為勝的心理²¹：戰事頭緒紛雜，消息來源又不盡可信，使得記者必須每日追述補充資訊，不斷修正先前的新聞報導。隨著時間的流逝，記者從原本的誤以為北洋海軍戰勝，到後來得知實情，開始對將領的疏失加以反省檢討²²，海戰報導的篇幅逐漸拉長，細節日益豐富明晰，對戰爭勝敗的評判也逐漸塵埃落定。可是對關心國事的林紓來說，這樣虛虛實實的新聞報導未必能滿足他，他渴求的是更貼近事實真相的資訊，而弔詭的是，在戰爭實況的記敘方面，一部日本的小說卻似乎比中國報紙的新聞報導更具有準確性和公信力。林紓指出：

或乃又謂渤海之戰，師船望敵而遁，是又讐言。吾戚林少谷都督戰死海上，人人見之。同時殉難者，不可指數。文襄、文肅所教育之人才，至

是幾一空焉。余向欲著《甲午海軍覆盆錄》，未及竟其事。然海上之惡戰，吾歷歷知之，顧欲言，而人亦莫信焉。今得是書，則出日本名士之手筆。其言鎮定二艦，當敵如鐵山；松島旗船，死者如積。大戰竟日，而吾二艦卒獲全，不燬於敵，此尚言其臨敵而逃乎？吾國史家好放言。既勝敵矣，則必極言敵之醜敝畏葸；而吾軍之殺敵致果，凜若天人，用以為快。所云下馬草露布者，吾又安知其露布中作何語耶！若文明之國則不然，以觀戰者多。防為所譏，措語不能不出於紀實。既紀實矣，則日本名士所云中國之二艦，如是能戰，則非決然遁逃可知矣！（林紓、魏易譯，卷上，1914，頁2）

林紓認為，原作者德富蘆花既是一位名士，而日本作為一個文明國家又不可能隱瞞或竄改戰爭真相，因此書中所寫北洋艦隊作戰時的大無畏氣魄，應為實錄。然而，林紓的論點是有明顯漏洞的：首先，《不如歸》雖號稱「紀實小說」，然而它畢竟不是史書，而是小說，書中關於戰爭場面的描述難免含有虛構想像的成分，不可能完全符合歷史事實；其次，故事情節描寫男主角武男因婚姻家庭受挫，憤而請纓殺敵，作者為了襯托他慷慨激昂的氣概，當然要盡量把他的對手（也就是北洋海軍）形容得英明神武，若是對手不堪一擊，武男意欲殉國的悲壯之情就難免顯得滑稽可笑了。由創作的角度來看，德富蘆花寫小說時的用心和史家有著相當大的差別，而文學的表現手法和「史筆」也不應混為一談，這恐怕是林紓未曾考慮到的——當然他也有可能故意忽略這一點。林紓在譯序中已經承認閱讀小說時「明知其為駕虛之談，顧其情況逼肖，既閱猶若斤斤於心」（林紓，1914，頁1），對照此處他對《不如歸》「史筆」之忠實可信的肯定態度，顯得頗為矛盾。

綜上所論，我們可以看到林紓企圖賦予《不如歸》的教育意義，乃在於以甲午海戰失敗的經驗作為前車之鑑，敦促清廷主事者重視人材培育、妥善運用軍事經費，並為北洋海軍洗刷冤屈。林紓利用身為譯者之便，在譯文中使用大量的評論和夾註來發表他個人的想法，使得翻譯小

說成為他發聲的場域，這可說是他「主文譎諫」的翻譯策略。林紓刻意對小說的虛構性質和作者原本的藝術構思視而不見，又企圖強力主導讀者對文本的詮釋和觀感，經過他「特殊處理」的《不如歸》，遂成為一個包含著相當複雜的「作者—譯者—讀者」權力關係的翻譯文本。在《不如歸》原有的敘事架構之中，歌頌的是祖國日本的榮耀，而戰敗的「敵國」指的則是譯者林紓的祖國中國，「我勝敵敗」的情勢是相當明顯的；但愛國心切的林紓卻硬是將洋溢著帝國光榮的小說段落轉換為「中國壯士」不可不知的國恥現場。對林紓而言，《不如歸》儘管是日本作家的小說，卻能被當作北洋海軍英勇作戰的鐵證，這可以說是相當特殊的文本閱讀和運用方式，也赤裸裸地呈現出作者和譯者之間的權力拉鋸戰。無奈的是，就後來的戲劇改編版本和觀眾反應來看，林紓的詮釋角度似乎曲高和寡，因為一般大眾所關心的還是探討家庭婆媳問題的《不如歸》，而非喚醒國仇家恨的《不如歸》。

參、家國之愛：

《不如歸》之原著與林譯的情感想像

除了對專制家庭的控訴，以及對戰爭場面的描寫之外，《不如歸》還有一個值得注意之處，亦即其情感想像的方式。在故事中，當武男發現他的甜蜜婚姻已被惡毒的母親破壞，於是決定親赴戰場，將自己的生命奉獻給國家，藉此忘懷傷痛，這種心態與俄國文豪托爾斯泰（Leo Tolstoy, 1828-1910）的《安娜·卡列尼娜》（*Anna Karenina*, 1877）書中的男主角伏倫斯基（Vronsky）十分相似。伏倫斯基在情人自盡之後，情緒極度低潮，適逢塞爾維亞戰爭爆發，他便決心加入志願軍，奉獻自己的生命，因為這是唯一能使他振作起來的事：

「我這人，」伏倫斯基說，「好就好在對生死毫不在意。衝鋒也好，砍殺

也好，倒下也好，我的力氣都是足夠的——這一點我知道。我高興的是有機會獻出我的生命——我覺得不僅多餘而且簡直討厭的生命。它對別人也許還有點用處。」（草嬰譯，2002，頁 985）

伏倫斯基的這段自白，幾乎可以說是武男的心聲——生命對他們而言，已經成為「多餘而且簡直討厭」之物，如今他們只希望能夠「廢物利用」，在沙場上以身殉國。《不如歸》和《安娜·卡列尼娜》書中近似的人物心理描寫或許看似巧合，但其實大有玄機：德富蘆花從年輕時代便非常欣賞托爾斯泰的作品，他不但撰寫了第一部完整的日文托爾斯泰傳記，翻譯過數篇托爾斯泰的論文，又曾親至俄羅斯拜訪托翁，返國後仿效其獨特的田園生活方式度日，贏得「小托爾斯泰」的外號（Kominz & Tokutomi, 1986, p. 70; Zwicker, 2006, pp. 170 & 176）。德富蘆花曾寄贈《不如歸》的英譯本給托爾斯泰，托翁讀過之後，認為此書是對西方文學（尤其是他的作品）的模仿之作（Kominz & Tokutomi, 1986, p. 52）；再加上德富蘆花對《安娜·卡列尼娜》十分熟稔和喜愛²³，種種跡象顯示，《不如歸》描述武男因情感受挫而參戰的情節，很有可能襲自《安娜·卡列尼娜》。

由於《安娜·卡列尼娜》在中國翻譯出版的時間較晚²⁴，所以民初言情小說中的類似情節（詳後），應該不是直接受到托爾斯泰作品的啟發，而是間接由《不如歸》學習得來，而且林紓的譯筆在其中發揮了關鍵性的作用。例如以下的段落：

（武男）告母曰：「母殺浪子即殺我，我行，不歸矣。」立時登車，赴橫須賀兵輪而去。……武男但備此身為受礮之鵠，行時一無顧戀，但圖一死。……後此軍中事，驚奇百出，乃無餘暇思及家中。然身雖勞碌，亦不言勞，謂正借此以消相思之日月。且國家多難，但圖以身殉國，掩蓋其無窮之長恨！此時視死直等灰塵。（林紓、魏易譯，卷下，1914，頁 17、20）

試將此段譯文對照林紓所依據的鹽谷榮英譯本²⁵，便能看出林紓對武男的心路歷程重新作了詮釋：他將“Preferring to be a target for a shell rather than to preserve his useless life”一句譯為「武男但備此身為受礮之鵠，行時一無顧戀，但圖一死」，語氣更加強烈，強調了武男無所顧忌的求死之心，並且刪去了英譯中武男自認其生命沒有價值的字句（his useless life），使他的形象更顯堅強。其次，林紓把“to avoid dwelling upon the one thing that consumed his soul”意譯為「借此以消相思之日月」，亦即將英譯本較為委婉的說法（the one thing that consumed his soul）直接點明為相思之情，又自行添加了「但圖以身殉國」一句，這樣的做法把武男的私人情愛和殉國之志緊密聯繫起來，強調了他「以殉國為殉情」的心態，然而這種心態在德富蘆花的原作中只是隱約暗示，並未直接寫出²⁶。我們可以說，林紓的翻譯坐實了原著隱晦的情感想像，重新詮釋了武男參戰的動機。比起〈孔雀東南飛〉詩中的焦仲卿只能「徘徊顧樹下，自掛東南枝」，林譯《不如歸》裡的武男請纓出戰的決定不僅凸顯了他剛毅的性格，更是以國族的神聖使命來代替個人小我的情感關懷，使得殉國成為一種昇華的「殉情」，從而賦予死亡更高的精神價值。

在林紓優美譯筆的催化下，《不如歸》書中「以殉國為殉情」的情節引起了中國作家的高度興趣，從此以後，言情小說中的男主角在失戀之餘，除了出家、自殺、或是「披髮入山，不知所終」等選項之外，又多了「投筆從戎」這種更有意義的出路。例如鴛鴦蝴蝶派開山祖師徐枕亞（1889-1937）的暢銷小說《玉梨魂》（1912），男主角何夢霞由於婚戀受挫，萬念俱灰，決定投身辛亥革命，故事中的敘事者評論道：

夫殉情而死與殉國而死，其輕重之相去為何如！曩令夢霞竟死殉梨娘，作韓憑第二，不過為茫茫情海添一個鬼魂，莽莽乾坤留一樁恨事而已。此固非夢霞之所以報梨娘，而亦非梨娘之所望於夢霞者也。天下惟至情人，乃能一時忽然若忘情。夢霞不死於埋香之日，非惜死也。不死，

正所以慰梨娘也。卒死於革命之役，死於戰，仍死於情也。（徐枕亞，1997，頁 372）

文中指出，如果何夢霞僅僅為了梨娘殉情而死，則只不過是替天地間增添一樁恨事罷了，倒不如將一己的生命奉獻給國家，雖然表面上死於敵人的砲火，但實際上仍是為情愛而死，且死得更有價值。這種論點或許是受了《不如歸》的影響，而且情節上也有模仿的痕跡，何夢霞的死法，正像是武男極為渴望卻得不到的；而「天下惟至情人，乃能一時忽然若忘情」的考語，亦未嘗不可用於武男身上。

林譯《不如歸》和後繼的《玉梨魂》將家國意識變成了言情小說中重要的情節推動力，並在原本屬於私人的愛情關係上添加了巨大的重量。所謂「死有輕如鴻毛，有重於泰山」，從愛人到愛國，由消極的殉情轉向積極的殉國，不僅是為個人的生命找尋意義，同時也是為那在現實中飽受禮教威權壓制的愛情尋求抗衡的力量，國族大義在此成為意欲尋死的失戀者的最佳藉口。《不如歸》和《玉梨魂》都呈現了戀愛與國族情感二者之間極其類似的精神性特質；換句話說，這兩部小說的男主角都深深愛著那無法觸及的戀人（亦即他們的妻子／情人／國家），甚至願意為其奉獻生命。此種愛情與愛國糾纏的狂熱情感，影響其後的小說創作，化而為新式的「言情／愛國小說」，傳統言情小說中的「情癡」逐漸演化為愛國的多情英雄，武男與何夢霞遂成為「兒女英雄」的新典範。一位民初時期的讀者曾經發表對《不如歸》的感想：

曩嘗讀《不如歸》說部，知愛情與尚武精神有異途同歸之關係，更觀歐戰中報載世界要聞，益足徵信其立意構局要非子虛，《不如歸》一書之不脛而走，良有以也。蓋彼於愛情，輒不惜殉之以身，而血飛肉舞之戰場，尤視若上界清都，故於風馬牛不相及中，竟有此英雄兒女之壯史，而與我國所謂情長氣短者，正作一反比例也。（秩音，1919）

對這位讀者而言，《不如歸》的浪漫之處，正在於作者將愛情和戰爭

這兩種「風馬牛不相及」的主題融合為一，跳脫了傳統言情小說「兒女情長，英雄氣短」的窠臼。《不如歸》既然啟示了「愛情與尚武精神有異途同歸之關係」，將個人對情人和對國家的感情聯繫起來，「寫兒女之情而寓愛國之意」，甚至以純潔的愛情來鼓舞愛國志氣，而這樣的言情小說，未必不能被當作愛國小說來閱讀和詮釋。

肆、結論

故事情節與〈孔雀東南飛〉近似的林譯小說《不如歸》，不僅抨擊家庭專制之惡，讓清末讀者得以抒發心頭之積鬱，也為中國近現代言情小說的創作啟示了一條新的道路。日本作家德富蘆花受到托爾斯泰作品的啟發，創造了川島武男這樣一位因為婚戀失敗而意欲在戰場上拋擲生命的男主角，而林紓在重譯的過程中進一步將其情感想像詮釋為「以殉國為殉情」，不但連結了小我的愛情和大我的國族情感，開發了以言情小說融會愛國宗旨的寫作徑路，更塑造出新的「兒女英雄」人物典型，影響到後來的「言情／愛國小說」的產生。林紓企圖把《不如歸》當作軍事教育書籍來教育民眾，並以譯註和評論的方式，抒發他個人對於清廷的不滿，試圖澄清輿論對閩人水師的誤解，然而這部翻譯小說對於多數讀者的感染力和影響力，卻主要來自於被林紓刻意輕忽的夫妻情愛和婆媳問題的部分。因此，在這部內涵豐富的翻譯文本中，我們不僅可以看到清末時期的國難創傷論述以及特殊的情感想像，其作者、譯者、讀者三方之間的複雜權力關係和彼此的規避拒斥，更使得《不如歸》成為清末翻譯文學史上的重要案例。

註釋

1. 關於德富蘆花的生平事蹟，可參考 Kenneth Strong (1970, pp. 9-46)。
2. 關於《不如歸》在日本報刊連載與出版的情形，可參考 Jonathan E. Zwicker (2006, pp.

191-192)。

3. 過去學界多半認為林紓的中譯本是直接依據鹽谷榮之英譯本翻譯而成，但近來有論者指出，若將林譯本、鹽谷榮譯本與原書對照，林譯所用的部分典故及專有名詞顯然是採自日文原書，因為這些細節在英譯本中已被省略或改寫；由此可推知，林紓與魏易翻譯時曾參核原著，而非僅僅依照英譯本。參考鄒波（2009，頁126-128）。然而根據筆者的研究，林紓等人在翻譯時應未逐字逐句地對照日、英版本，因為林譯《不如歸》仍舊遺漏了原書的某些重要細節，而這些正好都是英譯本未予譯出的部分，例如女主角浪子死前的呼喊「決不再出生為女人」（這是原著裡最為人所知的一句話），便沒有出現在林譯之中。至於英譯者把這句名言刪除的可能原因，可參考 Kenneth Strong (1970, p. 29, n. 35)。
4. 在對譯過程中，魏易究竟以何種方言或官話口授，目前未見文獻提及。魏易為杭州人，林紓為福州人，他們的鄉音不同，彼此之間或許是以官話溝通，但這只是筆者的揣測。
5. 此中文譯本乃德富蘆花親自授意日人杉原幸（杉原夷山）所譯，為文言體，且附有評點（亦杉原幸所為）。參考杉原幸譯（1911，頁271）。
6. 關於馬絳士譯本與柳川春葉腳本的比較，可參考瀨戶宏（2004，頁50-51）；陳凌虹（2008，頁47-48）。關於馬絳士改編的《不如歸》劇本之內容特色，可參考袁國興（1993，頁130-132）。
7. 例如《申報》於1914年5月1日、5月28日、7月11日、7月12日、9月6日，以及1915年1月25日、2月18日、3月30日、5月14日……等日期，均刊出春柳劇場搬演《不如歸》之廣告，可見此劇相當受觀眾歡迎，方能一再重演。
8. 關於日本學者對《不如歸》原著的評論，可參考神立春樹（1991，頁36-39）。
9. 「豪傑譯」的定義可參考王曉平（1987，頁161）：「明治初年的翻譯者，還常改變原作的主题、結構、人物。嚴格說來，只能稱作改寫或縮寫。這種翻譯的方式，被稱作『豪傑譯』，或許有譯者自命豪傑，揮動大筆，對原作宰割揮斥之意。這種『豪傑譯』在晚清也頗多見。」
10. 相關例證可參考安藤義郎（1976，頁6、9）。
11. 例如林譯中有這樣的段落：「武男望園中，草雖常雜，而窗閉簾垂，黃熟之梅子，時時墜枝，玫瑰殘紅，狼籍滿地，咸帶溼香。人聲都渺，但聞蟬聲噪於樹間。」譯筆相當細緻優美。見林紓、魏易（譯）（1914，卷下，頁57）。按：本文所引用之林譯《不如歸》乃是根據商務印書館1914年「林譯小說叢書」之版本，但因此一版本無新式標點，故在斷句標點方面以1981年商務印書館所出版之簡體版《不如歸》為準。
12. 林紓、魏易（譯）（1914，卷上，頁55）：「（浪子）自念夫婦敦睦為人生倖福，而因是開罪於姑，則女兒身世之難可想矣。」
13. 例如書中敘述浪子死前仍然心繫武男給她的訂婚戒指，林紓在此段譯文中夾註道：「余譯至此，幾於不能下筆。」見林紓、魏易（譯）（1914，卷下，頁63）。
14. 原文雖未標明作者之名，但學者咸認此徵文啟事應出自梁啟超之手。參考夏曉虹（2002，頁639）。

15. 此段中文翻譯採用陳凌虹（2008，頁 53，註 17）。
16. 關於歷史上甲午海戰的詳細經過及史料真偽的辯證，可參考戚其章（2006，頁 163-294）。德富蘆花寫作《不如歸》時曾對甲午海戰史實進行了一番調查，他親自到橫須賀觀察軍艦，又參考了當年曾搭乘高千穗艦的金波樓主人（小笠原長生，1867-1958）所著之《海戰日錄》，耗費許多精力才完成此章。大致說來，《不如歸》對海戰過程的描述相當貼近史實，但是在人物言行和心理描寫方面，則是出於德富蘆花自己的創造。參考德富健次郎（1929，頁 203）；小笠原長生（1939，頁 549-564）。
17. 林紓譯文中所提及北洋水師的船艦名稱，與鹽谷榮英譯本有所出入，但卻與德富蘆花原著相符，此亦為林譯參照日文原著之證。但原著中之「鎮南」艦，林譯卻改為「鎮西」艦，未知何據。參考 Tokutomi (1905, p. 212)；德富蘆花（2007，頁 150）。
18. 《不如歸》的鹽谷榮英譯本之副標題為“A Realistic Novel”，即「紀實小說」之意。
19. 日本讀者多半將《不如歸》視為「家庭小說」，參考神立春樹（1991，頁 36-38）。
20. 根據馬泰來的統計，林譯作品今日可知者凡一八四種，單行本一三七種，其中有一百六十餘種為小說。完整書目請參見馬泰來（1981，頁 60-103）。
21. 日本人對清人佯勝諱敗的心理以及對此次戰爭報導之不實多所嘲諷，如〈海戰に關する清國の風評〉（1894，頁 32）；又如〈海戰詳述〉（1897，頁 42-43）。
22. 例如 1894 年 9 月 20 日《申報》有〈水師得勝〉、〈勝倭餘話〉等篇報導清軍獲勝的消息，21 日〈詭計盡露〉一文指責日本方面對日軍戰勝之新聞報導不實，22 日有〈勝倭續電〉，23 日之〈詳述鴨綠江勝倭確信〉更說：「此電係西人所發，與倭奴之諱敗為勝者迥乎不同，觀此情形，倭人實已異常狼狽」，同日又有〈烟臺訪事人述海軍得勝事〉一文。27 日〈倭奴諱敗〉、〈貽笑鄰邦〉條仍堅稱日本「諱敗為勝」。時至 29 日，〈烟臺訪事人述鴨綠江戰事〉一文才開始承認清軍在甲午海戰中所犯的錯誤，其後則有 9 月 30 日〈鴨綠江戰事餘聞〉和〈管駕正法〉、10 月 1 日〈死有餘辜〉、10 月 2 日〈紀海戰詳細情形〉等，抨擊臨陣脫逃的海軍將領，10 月 9 日則有長篇社論〈讀本報紀鴨綠江之戰而系之以論〉，全面檢討此次戰役致敗之因，並提出戰術上的改進建議。其後尚有 10 月 14 日的〈倭船受創〉、10 月 19 日的〈經濟遠兵船兩次開仗情形〉等補充報導。
23. 德富蘆花在他 1897 年所寫的托爾斯泰傳記中，對《安娜·卡列尼娜》與《戰爭與和平》等書做了情節摘要和評論，而在他的《順禮紀行》（1906）裡，則記敘了他跟托爾斯泰一家人的相處過程，並經常將《安娜·卡列尼娜》的人物和場景跟自己在托翁家鄉的所見所感相對照，足見他對此書的熟悉與喜愛程度。參考 Kominz & Tokutomi (1986, p. 51 n. 3 & pp. 80, 83, 84, 86-87, 91)。
24. 此書最初譯為《婀娜小史》，由陳家麟、陳大鑑合譯，1917 年上海中華書局出版。
25. 見 Tokutomi (1905, pp. 196, 206-207): “‘Mother, you have killed Nami and me, too. I will never see you again.’ Takeo went back at once to his war-vessel at Yokosuka... Preferring to be a target for a shell rather than to preserve his useless life, Takeo immediately left on duty for the West... Things wonderful to his mind and eyes followed one after another, and did not allow him time even to stop to think. So much the better for him; for he was thereby able to avoid dwelling upon the one thing that consumed his soul. In his country’s hour of

trial, his private affairs, though they were a question of life or death to him, were lost sight of. Thus he thought, and, burying his grief, followed his duty, and with all his desperate courage engaged in battle. To him, indeed, death was of no more value than a particle of dust.”

26. 原文見德富蘆花(2007, 頁146):「多謝す、これがために武男はその心をもみ尽くさんとするあるものをば思わずして、わずかにわれを持したるなりき。この国家の大事に際しては、渺たる滄海の一粟、自家川島武男が一身の死活浮沈、なんぞ問うに足らんや。彼はかく自ら叱し、かの痛をおおうてこの職分の道に従い、絶望の勇をあげて征戦の事に従えるなり。死を彼は眞に塵よりも軽く思えり。」

感謝詞

本文初稿曾發表於2010年6月由臺灣大學中文系與東華大學中文系合辦的第四屆「人文典範的探尋」學術研討會，得到楊芳燕教授和鄭毓瑜教授的評論與指導，謹此致謝。同時也要感謝兩位匿名審查人的高見，以及台大歷史所博士班恩塚貴子小姐在閱讀日文資料方面所提供的協助。

參考文獻

- 小笠原長生(1939)。海戰日録，載於**戰爭文學全集**(頁515-631)。東京：潮文閣。
- 中村忠行(1949)。德富蘆花と現代中國文學(一)。天理大學學報，1(2-3)，頁1-28。
- 王曉平(1987)。近代中日文學交流史稿。長沙：湖南文藝出版社。
- 申報(1982-1987)，上海：上海書店，影印版。
- 安藤義郎(1976)。初めて歐米に紹介された日本の小説—「不如歸」とその英訳について—。經濟集志(人文・自然科學編)，46，頁1-12。
- 杉原幸(譯)(1911)。德富蘆花著。漢譯不如歸。東京：千代田書房。
- 林紓(1914)。《不如歸》序。載於德富健次郎著，鹽谷榮英譯，林紓、魏易重譯，不如歸(上卷)(頁1-3)。上海：商務印書館。
- 林紓(1992)。徐景顏傳。載於林紓，畏廬文集(頁28-29)。民國叢書第四編，綜合類94冊，上海：上海書店，據商務印書館1923年版影印。
- 林紓(1997)。《利俾瑟戰血餘腥記》跋。載於陳平原、夏曉虹(編)，二十世紀中國小說理論資料(第一卷)1897-1916(頁138-139)。北京：北京大學出版社。

- 林紓、魏易（譯）（1914）。德富健次郎著。**不如歸**（上下卷）。上海：商務印書館。
- 林紓、魏易（譯）（1981）。德富健次郎著。**不如歸**。北京：商務印書館。
- 金鍾珍（2010）。中韓戲劇接受日本《不如歸》的比較研究。**杭州師範大學學報**（社會科學版），2，頁40-44、102。
- 神立春樹（1991）。德富蘆花「不如歸」における時代描写。**岡山大学経済学会雑誌**，23（1），頁27-53。
- 松島艦の勇戦（1894）。載於河村直（編），**日清戰爭實記**（第七編）（頁1-6）。東京：博文館。
- 洪子貳（1958）。中東大戰演義。載於阿英（編），**甲午中日戰爭文學集**（頁135-218）。北京：中華書局。
- 草嬰（譯）（2002）。列夫·托爾斯泰著。**安娜·卡列尼娜**（上下冊）。臺北：木馬文化。
- 夏敏（2006）。《不如歸》在中國的譯介。**語文學刊**（高教版），1，頁121-123。
- 夏曉虹（2002）。吳趸人與梁啟超關係鉤沈。**安徽師範大學學報**（人文社會科學版），30（6），頁636-640。
- 秩音（1919）。愛情與戰死，**先施樂園日報**，4月17日。
- 徐枕亞（1997）。《玉梨魂》。載於**中國近代珍稀本小說**（第十冊）（頁147-383）。瀋陽：春風文藝出版社。
- 袁國興（1993）。**中國話劇的孕育與生成**。臺北：文津出版社。
- 馬泰來（1981）。林紓翻譯作品全目。載於錢鍾書等著，**林紓的翻譯**（頁60-103）。北京：商務印書館。
- 馬絳士譯編（1989）。不如歸。載於陳革彥（編），**中國早期話劇選**（頁345-416）。北京：中國戲劇出版社。
- 海戰に関する清國の風評（1894）。載於河村直（編），**日清戰爭實記**（第六編）（頁32-34）。東京：博文館。
- 海戰詳述（1897）。載於川崎三郎，**日清戰史**（卷三）（頁42-44）。東京：博文館。
- 陳家麟、陳大鐙（譯）（1917）。托爾斯泰著。**安娜小史**。上海：中華書局。
- 陳凌虹（2008）。論《不如歸》與《家庭恩怨記》的情節劇特徵。**戲劇藝術**，4，頁41-55。
- 梁啟超（1902）。新小說社徵文啟。**新民叢報**，19。
- 戚其章（2006）。**走近甲午**。天津：天津古籍出版社。
- 程道一（1958）。中東之戰。節錄自《消息演義》五十一、二回，載於阿英（編），**甲午中日戰爭文學集**（頁242-282）。北京：中華書局。
- 黃愛華（2005）。春柳社演出日本新派劇劇目考略。**新文學史料**，3，頁141-

154。

- 楚永娟 (2010)。生命的挽歌—《孔雀東南飛》和《不如歸》的婚姻悲劇比較。**名作欣賞**，17，頁114-116。
- 楊少雲 (1909)。**不如歸行**。出版者與出版地不詳，上海圖書館藏本。
- 鄒波 (2009)。林紓重譯日本近代小說《不如歸》之底本考證。**復旦外國語言文學論叢** (秋季號)，頁123-129。
- 鄒振環 (1996)。**影響中國近代社會的一百種譯作**。北京：中國對外翻譯出版公司。
- 劉崇稜 (1982)。德富蘆花與《不如歸》。**日本研究**，216，頁37-38。
- 德富蘆花 (2007)。**小說不如歸**。東京：岩波書店。
- 德富健次郎 (1929)。富士 (第二卷)。載於德富健次郎、德富あい，**蘆花全集** (第十七卷)。東京：蘆花全集刊行會。
- 歐陽予倩 (1990)。回憶春柳。載於**歐陽予倩全集** (第六卷) (頁146-179)。上海：上海文藝出版社。
- 潘少瑜 (2008)。**清末民初翻譯言情小說研究—以林紓與周瘦鵑為中心**。國立臺灣大學中國文學研究所博士論文。未出版，臺北。
- 瀨戶宏 (2004)。**《不如歸》和《家庭恩怨記》比較**。載於**中國話劇研究** (第十輯) (頁48-58)。北京：文化藝術出版社。
- Introduction (1905). In Kenjiro Tokutomi, *Nami-Ko: A Realistic Novel*. (Sakae S. & Edgett E. F., Trans.) Tokyo: Yurakusha, pp. v.-vii.
- Ito, K. K. (2008). *An Age of Melodrama: Family, Gender, and Social Hierarchy in the Turn-of-the-Century Japanese Novel*. Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Kominz, L. & Tokutomi R. (1986). Pilgrimage to Tolstoy: Tokutomi Roka's *Junrei Kikō*. *Monumenta Nipponica*, 41(1), 51-101.
- Strong, K. (1970). Introduction. In Kenjiro Tokutomi, *Footprints in the Snow: A Novel of Meiji Japan*. (Strong K. Trans.) London: Allen & Unwin, pp. 9-46.
- Tokutomi, K. (1905). *Nami-Ko: A Realistic Novel*. (Sakae S. & Edgett E. F., Trans.) Tokyo: Yurakusha.
- Zwicker, J. E. (2006). *Practices of the Sentimental Imagination: Melodrama, the Novel, and the Social Imaginary in Nineteenth-Century Japan*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Asia Center.

食人主義的必要： 蒙田《隨筆》· 林語堂《生活的藝術》· 中國性· 文化翻譯

韓若愚

本文首先介紹法國散文家蒙田的著作「隨筆」在中國的翻譯史，然後介紹深受此書影響的林語堂的「生活的藝術」(1937)以及此書是如何針對美國讀者，用英文寫作的出版背景。最後，本文試圖探討林語堂接觸過蒙田著作的可能性。通過比較「隨筆」和「生活的藝術」的風格以及主題，本文作者發現這兩本書具有許多共同點並由此推測林語堂很有可能接觸過蒙田的著作。然而，雖然林語堂運用如蒙田一樣閒適的文筆，並且像蒙田一樣經常引導讀者反思他們對外國根深蒂固的偏見，林語堂在「生活的藝術」一書中卻從未提及蒙田的大名，反而強調他的文學風格深受中國文學傳統的熏陶。林語堂為何遮掩蒙田對他的影響呢？通過研究林與他兩位美國編輯 Pearl Buck 和 Richard Walsh 的往來書信，本文作者發現其中暗示林語堂試圖迴避蒙田的原因可能是基於出版策略的考慮：掩蓋蒙田的影響使得林語堂能夠在與美國讀者產生共鳴的同時，能以正宗的中國人的身份自居。

關鍵詞：林語堂、蒙田、翻譯、文化適應

收件：2011年10月2日；修改：2011年12月24日；接受：2012年1月19日

The Importance of Cannibalism: Montaigne's *Essays* as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's *The Importance of Living*

Rivi Handler-Spitz

This article begins by tracing the history of translations of Montaigne's *Essays* into Chinese. Next it introduces Lin Yutang's *Importance of Living* (1937) and describes the circumstances under which it was published – in the United States for American readers. Third, it speculates how Lin may first have encountered the *Essays*. Stylistic and thematic evidence from within *The Importance of Living* strongly suggests that Lin knew Montaigne's work. Yet despite Lin's adoption of a Montaignien conversational tone and both authors' penchant for making readers reexamine their ingrained cultural stereotypes, Lin never mentions Montaigne as an influence. Instead, he invents for himself an indigenous Chinese literary heritage. Drawing on information regarding Lin's relationship with his American editors, Pearl Buck and Richard Walsh, I argue that the decision to suppress Montaigne's name from *The Importance of Living* may have been strategic. Omitting mention of Montaigne enabled Lin both to present himself as a truly authentic translator of Chinese culture to Americans and simultaneously to address his Western readers in a familiar and non-alienating manner.

Keywords: Lin Yutang, Montaigne, translation, cultural appropriation

Received: October 2, 2011; Revised: December 24, 2011; Accepted: January 19, 2012

One might reasonably expect that the authors responsible for the renaissance of the essay form¹ in 1930s China would have read and absorbed the influence of *The Essays* by Michel de Montaigne (1533-1592), the author credited with having invented this genre in the West.² Yet surprisingly the earliest full translation of the *Essays* into Chinese did not appear until the 1990s. (蒙田, 潘麗珍, 王論躍, 丁步洲譯, 1997). Does this mean that the Chinese essayists of the 1930s were unaffected by Montaigne's style and ideas? Was his influence insignificant?

This article begins by briefly examining the history of early partial translations of Montaigne's *Essays* into Chinese, then turns to analyze a collection of essays by a modern Chinese writer whose prose style and thematic preoccupations manifest a "spiritual affinity" with Montaigne.³ Lin Yutang's *Importance of Living*, written in English and published in New York in 1937, tacitly draws on a range of rhetorical strategies characteristic of Montaigne's *Essays*, yet significantly it never mentions Montaigne. Instead, it accentuates Lin's Chinese ethnicity, invokes its own intellectual roots in the classical Chinese literary tradition, and touts its function as a vehicle through which contemporary American readers could acquaint themselves with an exotic foreign culture.

Lin enjoyed a distinguished career as a translator, and indeed some of his translations of Chinese literature appear in the *The Importance of Living*. Yet this book is certainly not a direct translation of Montaigne into either Chinese or English. The kind of translation most saliently evident in this work, and the type of translation with which I am chiefly concerned in this essay, is cultural translation, the transfer of concepts and values – not words alone (although words are always infused with cultural significance) – from one culture into another. Etymologically "translation" is identical to "transfer": both words derive from the Latin roots *trans*/across, and *fero, ferre, tuli, latus*/to bring or carry. Translation, then, can be construed as a "carrying across" of ideas between cultures. To the extent that *The Importance of Living* strives to introduce aspects of traditional Chinese culture and "wisdom" to an American audience, this book embodies the spirit of what we may call cultural translation.

In Lin's cultural translations, Montaigne functions not as the object being transferred but as the conveyance, the vehicle. In his effort to render Chinese culture accessible to a Western audience, Lin's choice of the medium of the personal essay genre served an accommodationalist end; it enabled him to present himself *discursively* as the embodiment of alterity, while at the same time

not alienating or seriously threatening his readership. Lin Yutang's cultivation of a Montaignien essayistic style permitted his Western readers to *feel* that they were learning about a foreign culture while simultaneously avoiding the discomfort of confronting radical difference.

If, as I shall demonstrate, Lin Yutang likely knew and was influenced by Montaigne's writings, then the question arises as to why he would not have cited this French author. That Montaigne's name never appears in *The Importance of Living* is significant, I maintain, because had he mentioned it, Lin would have risked drawing attention to his deep knowledge of Western culture. Doing so could have compromised his status as authentically Chinese, an image Lin and his editors were eager to preserve. Presenting Lin as the quintessence of Chinese culture required silencing Montaigne's name. But, as I shall argue, the omission of Montaigne's name corresponds inversely to the importance of his *Essays* for Lin's project. Although never explicitly mentioned, Montaigne's presence suffuses the text of *The Importance of Living*, and enables Lin Yutang to connect with his American audience in ways that subtly undercut and complicate his more simplistic discursive emphasis on Chineseness.

This article begins with a history of translations of Montaigne's *Essays* in to Chinese. Section two briefly introduces *The Importance of Living* and describes the circumstances under which it was published. Section three provides several speculations regarding the conditions under which Lin may first have encountered the *Essays*. Historical evidence does not conclusively indicate that Lin read the *Essays* prior to writing *The Importance of Living*; the most compelling evidence for this point derives from the stylistic and thematic similarities between the texts themselves. Thus, to enable the reader to perceive the affinities between Montaigne and Lin Yutang's texts, sections four and five introduce several distinguishing characteristics of Montaigne's writing style, notably his conversational tone and his penchant for switching perspectives so as to cause readers to reconsider their ingrained cultural stereotypes. Sections six through eight reveal that Lin's writing exhibits many of the same features as Montaigne's. Yet despite the strong correspondences between the two authors' styles, Lin never openly acknowledges the French author's influence; indeed, he invents for himself an indigenous Chinese literary heritage. Finally, section nine argues, drawing on information regarding Lin's relationship with his American editors, that the decision to suppress Montaigne's name may have been strategic; omitting mention of Montaigne enabled Lin both to present himself as a truly authentic translator of Chinese culture and to address his Western readers in a familiar and non-alienating idiom.

I. Early Translations of Montaigne: Liang Zongdai

The first to translate and seriously promote Montaigne's essays in China was Liang Zongdai (梁宗岱), who in July 1933 published an article entitled "Commemorating the Four Hundredth Anniversary of the Birth of Montaigne" (蒙田四百周年生辰紀念) in the Shanghai periodical *Literature* (文學). The article, which briefly summarizes the facts of Montaigne's life, was followed by a modern Chinese (baihua/白話) translation of the essay "*Que philosophe c'est apprendre à mourir*"/To Philosophize is to Learn How to Die" (1:20). After this initial introduction of Montaigne into China, Liang continued to translate, and in 1936 contributed twenty-one translations of Montaigne's essays to *Zheng Zhenduo's Anthology of World Literature* (鄭振鐸世界文庫), a multi-volume project with the ambitious cosmopolitan mission of making masterworks of world literature accessible to Chinese readers.⁴ In these volumes, Liang's translations of Montaigne's essays stand flanked by Chinese translations of excerpted works by Nietzsche, Charlotte Brontë, and Cervantes, among others. In the following years, from 1938 to 1943, Liang and a handful of others including Chen Zhanyuan (陳占元) and Bo Fu (伯符) continued to translate Montaigne's essays and publish them in periodicals such as the Hong Kong *Star Island Daily* (星島日報) and *Cultural Vanguard* (文化先鋒)⁵.

Yet despite the appearance of these scattered and partial translations, Montaigne's essays did not receive the enthusiastic welcome in China that one might expect given the wild popularity of short essayistic prose in 1930s China.⁶ The modern scholar Qian Linsen cites two reasons for this relatively luke-warm response to Montaigne: first, because many Chinese intellectuals, even those who had studied abroad, lacked fluency in Western languages other than English, they were unable to read Montaigne in the original French. And second, during this period, modern Chinese authors tended to seek out and embrace the new in all its forms rather than to revive the old. (錢林森, 1995, 頁 35).

While these reasons carry a certain amount of truth, each requires further elaboration. Qian's first reason does not fully explain the indifferent response to Liang Zongdai's translations, for even if most modern Chinese authors were unable to read Montaigne in the original French, they could still have soaked up the influence of his writings via Liang's newly available translations. Witness, for instance, the flood of modern Chinese literature in response to and in imitation of Ibsen's *A Doll's House* following this work's translation into Chinese.⁷ Modern Chinese authors were certainly no more conversant in Norwegian than they

were in French! From this example we see that while modern Chinese authors' unfamiliarity with the French language may have hindered their ability to appreciate the original texts, it cannot account for their seeming lack of interest in Montaigne.

To better understand modern Chinese authors' coolness toward what should have been an author of great import to them we must consider which specific essays Liang chose to translate. Without exception, Liang's translations included in the *Anthology of World Literature* derive from Book One of Montaigne's *Essays*. These works, composed between 1571 and 1580, embody the earliest phase of Montaigne's intellectual development. Indeed, the *Essays* began as little more than entries in a commonplace book, a record of quotations from the authors Montaigne was reading. Montaigne intersperses a few personal comments and reflections, but these essays are, by and large, the driest, most serious, and least intimate in Montaigne's *oeuvre*. In subsequent years, Montaigne would expand his book by more than half, inserting increasingly personal thoughts into the initial versions of these essays and adding entirely new essays.⁸ His judgment would mature, and he would come to speak increasingly in his own voice, relying less and less on the authority of the ancients. By opting to translate only the early essays, therefore, Liang Zongdai failed to capture the intimate style for which Montaigne would become most famous in the West. Instead, he portrayed an image of Montaigne as a relatively stodgy and unoriginal collector of quotations from antiquity.

In seeking Montaigne's influence in modern China, Qian builds upon an opinion Yu Dafu (郁達夫) expressed in 1935, and concludes that modern Chinese authors, seeking inspiration from the West, turned chiefly toward the English tradition, to authors such as Bacon, Lamb, and Edison who were, in turn, inspired by Montaigne.⁹ Thus Montaigne's influence trickled into China only indirectly, largely through the mediation of the English essay. Indeed, despite Liang Zongdai's translations of Montaigne, it was the English essay, not the French, which most directly influenced the development of modern Chinese prose.

But what do we mean when we speak of modern Chinese prose? Shuang Shen has argued that Chinese literature need not be narrowly defined as literature written in Chinese. Her recent study of the Anglophone press in 1920s-1940s Shanghai begins from the premise that Chinese literature may be construed as works written by Chinese people or as works that convey the experience of being Chinese. (Shen, 2009). From this broader perspective we can begin to see

Montaigne's influence on the writings of Lin Yutang. In his first book written in the United States, Lin Yutang marshals a number of Montaignien themes and stylistic devices to produce a work which, although it does not advertize itself as a translation nor does it even mention Montaigne by name, transmits that author's style and conveys key aspects of his thought. Before analyzing the Montaignien aspects of Lin Yutang's *Importance of Living*, I pause to introduce the work in question and explain the conditions under which it was written.

II. Lin Yutang's *Importance of Living*

Lin Yutang's *Importance of Living* is an anthology of personal essays, published by Reynal and Hitchcock in New York in 1937, and edited by Richard Walsh and Walsh's wife, the well-known novelist Pearl Buck. Its stated aim was to introduce Americans to "the mind of the Chinese people." (Lin, 1996, p. 2). In the opening chapters of text as well as frequently throughout its pages, Lin reminds readers that he is "speaking as a Chinese" and "presenting the Chinese point of view." (Lin, 1996, p. 1, 13, 254). He even goes so far as to mouth the culturally essentialist view that to do otherwise would be impossible for him, since "to understand Western life, one would have to look at it as a Westerner born." (Lin, 1996, p. 2).

The decision to accentuate Lin's Chinese identity in his writings for an American audience was deeply influenced by the author's editors.¹⁰ The comments and criticism that Buck and Walsh provided for Lin throughout his career repeatedly urged him to highlight his Chineseness. Similar attitudes may be found in Buck's published writings about Lin. For instance, her introduction to Lin's first book for an American audience, *My Country and My People* (1935), stresses that unlike many of his Chinese contemporaries, who felt ashamed of their national past and rushed to embrace Western habits, Lin demonstrates deep knowledge of and appreciation for his roots in traditional Chinese culture.¹¹

As critics Richard Jean So and Qian Suoqiao have persuasively argued, Buck and Walsh's decision to capitalize on Lin's Chineseness was motivated largely by market concerns, for the editors believed that Lin's greatest potential for financial success in the United States lay in his ability to serve up nuggets of Chinese wisdom and to provide his American reading public with its first authentic glimpse into what was, to most, an exotic and largely unknown culture. (So, "Collaboration," 2010, pp. 40-62). Walsh and Buck's marketing strategy was therefore to package Lin Yutang as "the Chinese philosopher for millions

of middle-class Americans,” to present him as the virtual incarnation of Chinese culture and its prophet to the United States. (Qian, 2011, p. 178).

As far as sales were concerned, Buck and Walsh’s instincts were correct: in December 1937 *The Importance of Living* was chosen as a featured book by the Book of the Month Club and soon topped the best seller list in the United States. Together with *My Country and My People*, which after only two years was already in its thirteenth printing, this essay collection helped launch Lin on a path to American celebrity. He appeared on radio programs, was invited to write articles for the *New York Times*, and hob-nobbed with major public intellectuals including Eugene O’Neill, Edna St. Vincent Millay, Thomas Mann, Robert Frost, and others. (林太乙, 1967, 頁 170-173) .

Yet the editors’ decision to present Lin as the quintessence of Chinese culture was less than entirely accurate. As Shi Jianwei has argued, Lin’s intellectual output prior to the 1930s in many ways conformed with the pro-Western, anti-traditional-Chinese values of the May Fourth Movement. Shi describes Lin’s writings during the 1920s as resembling those of his contemporaries; like them, Lin “used extremely exaggerated language to criticize the weakness of the national character and the deeply rooted failings of the [Chinese] race.”¹²

It could be argued that part of Lin’s willingness in the twenties to echo his contemporaries’ harsh critiques of Chinese culture was motivated by his relative ignorance of his national heritage. Lin sometimes opined that his upbringing made him feel neither fully Western nor fully Chinese. Born in Fujian, the son of a Presbyterian minister, Lin received, by his own estimation, only a “half-baked knowledge of Chinese” literature. (Lin, 1975, p. 31). He attended St. John’s University in Shanghai, a school founded by the Anglican Church, where courses were taught in English and the curriculum consisted primarily of Western studies. Later, he pursued a master’s degree in comparative literature at Harvard, but left after only one year, moving first to France, where he spoke the language only imperfectly, and quickly on to Germany, where he earned a PhD in linguistics at the University of Leipzig. After returning to China in the 1920s, Lin relocated to New York with the help of Walsh and Buck; he resided there – on and off – for approximately the next decade.¹³ This brief biographical sketch illustrates that, having spent large portions of time abroad and having received the bulk of his education in Western schools, Lin may have lacked the solid foundation in the Chinese classics which Buck attributed to him. In fact, his intellectual background consisted of a patchwork of influences both East and West, the traces of which are manifest in his writings. (Lin, 1975, p. 31).

Yet if Lin's diverse background did not enable him to live up to the purely Chinese image Pearl Buck had of him, it certainly did equip him to act as a translator in the fullest sense of the word. In addition to writing essays on the theory of translation, Lin Yutang sponsored and personally undertook numerous translation projects.¹⁴ In fact, when he began writing *The Importance of Living* he conceived of it as an anthology of translations of Ming and Qing *xiaopin* essays culled from such works as *The Travels of Lao Can* (老殘遊記) by Liu E (劉鶚), *Recollections from the Studio in the Shadow of the Plum Tree* (影梅庵憶語) by Mao Xiang (冒襄), and *Autumn Recollections of the Lamp with the Lock* (秋鐙鎖憶) by Jiang Tan (蔣坦). His translations of these works, he hoped, would convey to Americans "the cultural essence of China and the Chinese art of living."¹⁵

To Lin's chagrin, however, his idea of compiling a book of translations met with Walsh's opposition. The editor insisted that Lin's book should express his personal views. According to one biographer, Lin "heartily acquiesced" to Walsh's proposal:¹⁶ he produced a manuscript which, while not entirely devoid of translations, scattered them subtly among much larger passages in which Lin voiced his own opinions. What's more, Lin informed readers in the introduction that he had chosen "to speak as a modern ... *not merely act as a respectful translator of the ancients.*" (Lin Yutang, 1996, p. xiii. Emphasis mine). In these ways, Lin followed Walsh's suggestion, for *The Importance of Living* is not primarily a translation in the ordinary sense of the word: even in passages where Lin claims to be translating from Ming and Qing *xiaopin*, he takes broad liberties in his English renditions, erring always on the side of readability in English over faithfulness to the Chinese originals.

Nonetheless, as suggested earlier, *The Importance of Living* may well be considered a cultural translation, for Lin's mission was to introduce Americans to Chinese "wisdom" and cultural values. As a cultural translator Lin occupied an intermediary role: he had to present himself not only as representative of a *foreign* culture, but also as somehow *similar* to his readers. To succeed, he could not paint himself and China as completely incommensurate with the West, for where total difference reigns, no translation is possible. Instead Lin needed to portray China in terms that were familiar and comprehensible to his American readership. This meant establishing common ground between reader and author/translator, occasionally stepping out of his role as cultural "other" and adopting a Western-style (or faux-Western-style) view toward Chinese culture, regarding (or feigning to regard) China as unusual, exotic, and sometimes even distasteful. These strategies not only enabled Lin to gain readers' trust but also fostered a sense of intimacy and personal connection between reader and

author/translator.¹⁷

Lin was acutely aware of the necessity of cultivating this trust. His memoir, written late in life, recalls: “I [developed] a style, the secret of which is [to] take your reader into confidence, a style you feel like talking [sic] to an old friend in your unbuttoned words. All the books I have written have this characteristic which has a charm of its own. It brings the reader closer to you.” (Lin, 1975, p. 69). Lin knew the effect he was striving for, but how conscious was he of the means by which to achieve it? His statements on this subject link his prose style primarily to native Chinese sources, yet I would argue that his essays bear the traces of a much broader scope of sources and influences. Whether consciously or not, Lin deployed a host of rhetorical and stylistic methods to accommodate his Western readers. For example, using Montaigne’s *Essays* without acknowledging this source allowed Lin to make readers of *The Importance of Living* experience an indefinable sense of familiarity with the text, all the while permitting them to believe Lin’s oft-repeated assertions that he was introducing them to a foreign and exotic culture.

III. How Did Lin Yutang Encounter Montaigne: Several Speculations

Before arguing that *The Importance of Living* functions as a subtle translation of Montaigne, I must attempt to demonstrate that Lin Yutang indeed read Montaigne. Of this there can be no doubt. By at least 1950 references to Montaigne begin to appear in Lin’s English writings. (Lin Yutang, 1950, p. xiv, 29, 235, 241, 243). But textual evidence from within *The Importance of Living* suggests that Lin read Montaigne significantly earlier. Given that by his own avowal Lin spoke scarcely any French, how and under what circumstances did he encounter Montaigne? In answer to these questions, I can at present only offer several speculations.

Although it is possible that Lin Yutang read Liang Zongdai’s translations of Montaigne in Zheng Zhenduo’s anthology, the more likely scenario is that Lin came across Montaigne in English translation during his youth. Translations of Montaigne were readily available in the English-speaking world, the first complete English translation having been completed by John Florio in 1603, and a series of other translations having followed. Moreover, Montaigne’s place in the canon of Western literature was, by the early twentieth century, well established, and Montaigne was a favorite among Western Modernists including Walter Pater

and Virginia Woolf.¹⁸ Yet we cannot know for certain whether Lin encountered Montaigne at school. The curriculum at St. John's University during Lin's years of matriculation has not been preserved, and although at Harvard he enrolled in a course entitled "Literary Criticism in France," Montaigne was not a required text for the class.¹⁹

It is equally likely that Lin may have encountered Montaigne in his prodigious pleasure reading. According to one account, Lin was often bored at school and challenged himself by undertaking (and purportedly completing!) the project of reading all five thousand volumes in the St. John's University library. (林太乙, 1967, 頁 18). He continued to read voraciously throughout graduate school, as the following passage attests. Here Lin disarmingly compares himself to a monkey on the loose in Harvard's Widener library and asserts that some of his best reading was accomplished outside of class. He writes:

I always maintained a university should be a jungle where monkeys should be let loose to pick and choose from a feast of nuts from any tree he wants and swing and jump to other branches. His monkey sense will tell him what nut is good and eatable [sic]. I was having a riot of a banquet. To me Widener Library was Harvard and Harvard was Widener Library. (Lin, 1975, p. 40).

Was Montaigne one course in that sumptuous banquet? The historical evidence alone does not point to a conclusive answer, yet it seems likely that Lin Yutang would have encountered Montaigne during his studies of or sojourn in the West. The strongest evidence that Lin Yutang read Montaigne, however, comes from within the text itself.

III. Montaigne and Lin Yutang: Cultural Translators, Cultural Critics

Lin Yutang's essays resonate with those of Montaigne in both aims and rhetorical strategies. Both authors embark on bold missions of cultural translation and criticism of the West. They not only introduce their readers to a foreign culture, but simultaneously effect subtle but penetrating critiques of the implied readers' most fundamental and deeply held (though often unexamined) beliefs.²⁰ For Montaigne, this translation and critique takes place most famously in his essay on the newly-discovered cannibal tribes of South America. His essay acquaints the reader with a foreign culture which the reader is presumably

inclined to view as primitive, violent, and abhorrent. Yet by manipulating perspective in unexpected ways, Montaigne presents a surprisingly even-handed picture of the cannibals and encourages the reader to tolerate if not even identify with representatives of this foreign culture. In so doing, the essay defamiliarizes the reader's experience of his home culture and stimulates him to reconsider his formerly unexamined assumptions of Western cultural superiority.

Several of Lin Yutang's essays in *The Importance of Living* deploy similar strategies: under the guise of introducing a foreign culture, they disturb the reader's Western prejudices. Yet the foreign peoples Lin presents are, for the most part, not the wild, unruly cannibals of Brazil; rather, they are the Chinese.²¹ Americans in the 1930s surely did not view the Chinese with such repugnance and fear as sixteenth century Frenchmen regarded cannibals, but to many Americans China remained largely unknown and associated with uncivilized practices. In representing China, Lin Yutang sought to depict this nation in ways that would break down ingrained stereotypes and promote cross-cultural understanding. Thus although Montaigne wrote from the perspective of a cultural insider, an educated French nobleman speaking to other Frenchman, while Lin Yutang wrote from the perspective of a cultural outsider, a Chinese immigrant writing in a foreign language and attempting to make his largely undervalued cultural background accessible to Americans, both authors undertook similar projects: they strove not only to promote understanding of another culture, but in the process to overturn (or at least interrogate) some of the Western reader's cultural assumptions.

The argument is rarely made that Lin Yutang's essays contain incisive cultural critique of the West. Certainly most of Lin's Chinese contemporaries viewed his essays and the *xiaopin* genre in which he wrote as light and diversionary, devoid of any serious political or social content.²² Indeed, Lin's essays of the 1930s have often been contrasted with those of his peers, whose prose more directly addressed the social issues of the day. Next to theirs, Lin's essays, focusing on leisure activities such as the enjoyment of tea and flowers, do indeed seem trivial. However, I would argue, along with Richard Jean So, that beneath this frothy veneer lie substantive critiques, if not of China, then certainly of the West. (So, *Coolie Democracy*, 2010, p. 174).

In the early stages of writing *The Importance of Living*, Lin undoubtedly considered the book a critique of the West. In an essay entitled "How I Wrote *My Country and My People* and *The Importance of Living*" (關於吾國與吾民及生活的藝術之寫作) he records how, after having composed over two hundred pages, he consigned the entire manuscript to flames. The rationale he provides is that

“the whole framework was based on an overall criticism of modern Western materialist culture, and the criticism became deeper and deeper and the style became more and more argumentative.”²³ This quotation evinces that in the initial phase of writing, Lin consciously intended to criticize Western culture, but that he also had certain reservations about the viability of doing so. In the analysis that follows, I show that the final version of Lin's book balances these counterpoised ambitions: Lin ultimately adopts several rhetorical strategies (such as the cultivation of an intimate, conversational tone) to soften his initially more argumentative style, but he never extirpates the underlying critique of the West. Indeed, Lin's criticisms of Western culture become all the more compelling because they are couched in deceptively appealing and seemingly familiar rhetoric, rhetoric with long roots in the Montaignien tradition.

Before examining Lin Yutang's critiques of the West, however, I analyze Montaigne's essay on the cannibals, and give special attention to the rhetorical means by which this essay makes readers reconsider their Western cultural assumptions.²⁴ This discussion paves the way for the following section, which addresses Lin's adoption of similar techniques, which also critique the West, this time through the lens of the Chinese cultural Other.

IV. Cultural Critique & Cultural Translation: Montaigne's Cannibals

Montaigne's essay on the cannibals addresses an implied reader who ignorantly believes that he can clearly distinguish between civilization and barbarity. Before even mentioning the cannibals of South America, Montaigne opens the essay with an allusion to two ancient cultures widely considered to be the twin fountainheads of Western civilization, Greece and Rome. The essay begins:

When King Pyrrhus crossed into Italy, after noting the excellent formation of the army which the Romans had sent ahead towards him he said 'I do not know what kind of Barbarians these are' (for Greeks called all foreigners Barbarians) 'but I see nothing barbarous about the ordering of the army which I can see.'²⁵

This opening gambit surprises on a number of levels: to Renaissance readers, the first jolt occurs when Montaigne implies that from the Greek perspective, Romans were barbarians. This belief, uncommon among Montaigne's contemporaries, jars with readers' habitual view, for they typically held Rome in

great esteem. It thus marks Montaigne's first attempt (essay) to enjoin readers to consider the relativity of categories such as "barbarity" and "civilization."

If the opening line pushes the reader out of his comfort zone, the essay soon returns him to a more stable spot, for Montaigne seems to endorse the mainstream humanist view that Greece and Rome were both great civilizations. He singles out King Pyrrhus as an exceptionally perspicacious Greek who, unlike his contemporaries, recognized the value of Roman culture, exemplified in the orderliness of the Roman army. Pyrrhus' perspective thus corresponds to that of the implied (humanist) reader. But not entirely, for although Pyrrhus' respect for Rome coincides with the humanist view, the contexts in which these views evolve differ.

Pyrrhus, the essay posits, was a dissenter. Unlike the implied reader, whose positive estimation of Roman civilization represents the majority view in his era, Pyrrhus questioned and ultimately rejected his contemporaries' appraisal of Romans as barbarians. Montaigne strongly approves of Pyrrhus' independent judgment. Montaigne admonishes, "we should be ... wary of accepting common opinions; we should judge them by the ways of reason not by popular vote."²⁶

Montaigne has maneuvered his reader into an awkward position: he has endorsed the Renaissance humanist opinion that Rome does not deserve to be called barbarous, yet he has simultaneously attacked the implied reader's *grounds* for espousing these beliefs, and encouraged him to consider such questions *for himself* rather than hastily to assent to popular opinion. Indeed, Montaigne avers, "There is nothing savage or barbarous about [anyone], but that every man calls barbarous anything he is not accustomed to; it is indeed the case that we have no other criterion of truth or right-reason than the example and form of the opinions and customs of our own country."²⁷ The question of whom to consider barbarous and whom civilized is thus thrown wide open. And this question leads to many others regarding personal and cultural identity.

In fact, Montaigne's discussion of Greece and Rome is merely an appetizer to the meat of the essay, an investigation into the cannibals of Brazil. Like his treatment of the Greeks and Romans, Montaigne's appraisal of the cannibals shuttles back and forth among conflicting points of view. He fleetingly assents that "we [Europeans] can indeed call those folk [the cannibals] barbarians by the rules of reason," yet he quickly adds "but not in comparison to ourselves, who surpass them in every kind of barbarism."²⁸ In illustration of this point, after having described in detail the manner in which the cannibals feed and entertain

their captives, providing them with material comforts, then hack them to bits and subsequently roast them before feeding upon their flesh, Montaigne remarks “it does not sadden me that we should note the terrible barbarity in a practice such as theirs: what does sadden me [however] is that, while judging correctly of their wrong-doings we should be so blind to our own.” He elaborates:

I think there is more barbarity in eating a man alive than in eating him dead; more barbarity in lacerating by rack and torture a body still fully able to feel things, in roasting him alive little by little and having him bruised and bitten by pigs and dogs (as we have not only read about but seen in recent memory, not among enemies in antiquity but among our fellow-citizens and neighbours — and, what is worse, in the name of duty and religion) than in eating him after his death.²⁹

In these passages, Montaigne makes a show of perpetuating European stereotypes about cannibals: he affirms that they are indeed brutal, barbaric, etc. Yet at the same time, he leverages his discussion of the cannibals to effect a serious critique of his home culture. The cannibals allow Montaigne to reveal the cruelty unleashed by the Wars of Religion between Protestants and Catholics in mid-sixteenth century France, and thus enable Montaigne to begin unsettling Europeans' smug assumptions of cultural superiority. In short, from Montaigne's perspective, the cannibals may be barbaric, but Europeans are even more so.

If the passages cited above remain mired in the prevalent cultural assumption that the cannibals are violent and savage, other passages take a different tack and portray the natives in a considerably more positive light as honest and brave. Whereas the excerpts above depicted the vices of cannibal society as milder versions of the full-blown atrocities perpetrated in the West, here, in a striking passage consisting of fifteen consecutive negative phrases, Montaigne portrays cannibal society as the polar *opposite* of European society: a pristine state untrammelled by the chaos and licentiousness plaguing Europe. Yet here as elsewhere, Montaigne's focus remains on the cannibals as a foil for European society. Montaigne writes that the cannibals

have no trade of any kind, no acquaintance with writing, no knowledge of numbers, no terms for governor or political superior, no practice of subordination or of riches or poverty, no contracts, no inheritances, no divided estates, no occupation but leisure, no concern for kinship — except such as is common to them all — no clothing, no agriculture, no metals, no

use of wine or corn. Among them you hear no words for treachery, lying, cheating, avarice, envy, backbiting or forgiveness.³⁰

Here Montaigne depicts the cannibals as a reverse image of Europe, a culture defined by lack – yet this very lack carries a positive valence: it is the absence of vice.

Montaigne picks up on this theme elsewhere in the *Essays*; he expresses admiration for the cannibals' honesty, forthrightness, and valor, and on several occasions compares himself with them – as when, for instance, he asserts that in his essays he speaks his mind plainly, and boldly declares that he would gladly reveal himself “completely naked.”³¹ These examples testify that the cannibals represent some of Montaigne's most dearly cherished values. Yet “On the Cannibals” ends abruptly with a strong statement of European chauvinism: “Not at all bad, that,” Montaigne declares, having praised the cannibals for their sophisticated poetry, “Ah! But they wear no breeches...”³² This notoriously enigmatic ending raises many questions: Does it hint that despite Montaigne's implication throughout the essay that the cannibals and the implied European reader share a common and inalienable humanity, he nevertheless still harbors some European bias against this cultural Other? Or does the final line represent the perspective of a prospective reader, unconvinced by Montaigne's arguments in favor of cultural relativism? Like the ancient skeptics, whose philosophy he so admired, Montaigne suspends judgment. And so must readers. But regardless of how and whether readers judge the cannibals, the fact remains that Montaigne's essay has introduced a foreign culture which the implied reader was initially inclined to view with loathing, detailed its customs in a surprisingly empathetic manner, and through these means effected a critique on the West. In so doing, it has stimulated the reader to reconsider his naive assumptions of cultural superiority.

V. China: The Cannibals of the East

Throughout *The Importance of Living*, Lin Yutang deploys the image of China much as Montaigne leverages that of the cannibals, both to conduct a critique of Western culture and simultaneously to humanize a foreign culture which the implied reader might be inclined to regard with suspicion or dislike. Just as Montaigne represented the cannibals from a number of perspectives so as to make readers reconsider their unexamined prejudices of what constitutes barbarity, so does Lin paradoxically present China in a startling array of mutually conflicting guises. At times he portrays China as analogous to the West and

points to the two civilizations' common humanity. But at other times he depicts China as the opposite of the West, a country that, while perhaps backwards technologically, possesses old-world charm, a leisurely lifestyle, and timeless wisdom from which harried Europeans might stand to benefit. As in the case of Montaigne's essay on the cannibals, the coexistence of these clashing viewpoints spurs readers to question whatever assumptions of cultural supremacy they may at first have had.

More explicitly than Montaigne ever does with his cannibals, Lin Yutang stresses the shared humanity between his American readers and the Other culture about which he writes. Juxtaposing quotations by Walt Whitman with translations of commentaries by the Ming dynasty literatus Jin Shengtan (金聖嘆), Lin places the two cultures on an even footing and begins to chip away at cultural hierarchies so as to "show the identity of our [Eastern and Western] senses." (Lin, 1996, p. 128). In addition to employing such rhetorical strategies, Lin repeatedly states his beliefs discursively: he avers that beneath traditions as different as the ancient Greek, the Christian, and the "Taoist-Confucian" lie common and fundamentally human concerns. He writes, "Deep ... down in their allegorical sense, these [various] views after all do not differ so much from one another." (Lin, 1996, p. 15). Indeed, in the introduction to the book, Lin states "we are all alike under the skin, what touches the human heart in one country touches all." (Lin, 1996, p. 1). This idea is repeated almost verbatim in an essay entitled "On Having a Stomach," where Lin remarks, "I cannot but believe human nature is very much the same and we are all so much alike under the skin." (Lin, 1996, p. 44). These comments evince Lin's sincere desire to present China and the West as commensurate cultures and to level out hierarchies that would privilege one over the other.

Yet like Montaigne, Lin often plays with what the critic Wayne Booth calls "unstable irony." (Booth, 1974). In fact, when we consider the immediate context of Lin's remarks in "On Having a Stomach," their meaning becomes significantly more difficult to decipher. After having self-critically described the way in which "In China, we bribe our way into the good will of everybody by frequent dinners," and having intimated that there is a statistical correlation between the number of dinners a man hosts and the speed with which he is promoted in China, Lin asks rhetorically:

But, constituted as we all are, how can we react otherwise? I do not think this [habit of bribing people with food] is particularly Chinese. How can an American postmaster-general or chief of department decline a private

request for a personal favor from some friend at whose home he has eaten five or six good meals? I bet on the Americans being as human as the Chinese. The only difference is the Americans haven't got insight into human nature or haven't proceeded logically to organize their political life in accordance with it. I guess there is something similar to this Chinese way of life in the American political world too, since I cannot but believe human nature is very much the same and we are all so much alike under the skin... (Lin, 1996, p. 44).

In this passage Lin seems to stress the commonalities between China and the West – in this case the tendency toward corruption. Like Montaigne, he begins by introducing this vice as typical of a foreign culture (here the Chinese) and only gradually insinuates that it also characterizes the West. This subtle shift is evident in the broadening scope of reference of the word “we”: in the sentence that begins “In China, we bribe...”, the pronoun “we” plainly refers only to Chinese people. Yet later, in the phrase “constituted as we all are,” the presence of the word “all” renders the referent of “we” unclear: it could refer to American readers and Chinese subjects alike, or only to all Chinese. By the end of the excerpt, in the sentence, “I cannot but believe human nature is very much the same and we are all so much alike under the skin,” the referent of “we” has opened out unambiguously to include the reader. By using this pronoun in a shifting and unstable manner and by refusing to adhere strictly to an “us/them” dichotomy in his analysis of Chinese and Western customs, Lin highlights the commonalities between these two equally “human” cultures.

Yet by using the rhetorical trick of associating bribery, which carries a negative connotation, with human nature, which carries a positive connotation, Lin Yutang simultaneously praises China for the very same traits for which he implicitly faults the West. The sentence “I bet on the Americans being *as human as the Chinese*” feigns to accentuate cultural similarity – Chinese and Americans are portrayed as equally human. But what follows reinforces discourses of cultural difference: “Americans *haven't got* insight into human nature or *haven't proceeded logically* to organize their political life in accordance with it.” In these comparisons China always comes out on top: the West's achievements in humanity, logic, and insight are all measured against China's superior accomplishments – a reversal of the more typical, Western-centered standard in this period. It could be argued, then, that although Lin may seem at first to advocate cultural equality in this passage, he actually (though subtly) manifests chauvinistic Sinocentrism.

But can this display of Chinese cultural supremacy be taken straight, or is it laced with irony? We must recall that the very cultural traits of which Lin seems so proud are nothing but code for graft. And after all, China, he insists, does not surpass America in this vice, only in its *awareness* of its ubiquity. Lin's statements on this issue recall Montaigne's assertion that "we [Europeans] can indeed call [the cannibals] barbarians by the rules of reason, but not in comparison to ourselves, who surpass them in every kind of barbarism."³³ Similarly, Lin's observation that Americans lack insight into "human nature" (a.k.a. corruption at home) echoes Montaigne's remark that he is troubled by Europeans' blindness to their own failings and by the swiftness with which they accuse other peoples of barbarity. Thus, as in Montaigne's essay on the cannibals, Lin's advertized emphasis on shared humanity across cultures functions less to elevate readers' estimation of the foreign culture (be it cannibal or Chinese) than it does to indict the West.

If the previous examples indicated Lin's inclination at least to give lip service to the commonalities between China and the West, the following ones illustrate his countervailing tendency to depict China as the West's polar opposite. And just as Montaigne observes in cannibal society a certain purity and guilelessness which he suggests decadent Europeans would do well to emulate, so too does Lin portray Chinese society as providing, by its purported simplicity, lessons salubrious for curing the ills of contemporary Western society. In the passage below, Lin's language – with its lengthy succession of negative clauses – is strongly reminiscent of Montaigne's in the excerpt (cited above) which represents cannibal society as the reverse image of Europe. Lin writes:

[China is] a land where no one is trying very hard to think and everyone is trying very hard to live[;...] a land where philosophy itself is a pretty simple and common sense affair that can be as conveniently put in two lines of verse as in a heavy volume[;...] a land where there is no system of philosophy, broadly speaking, no logic, no metaphysics, no academic jargon; where there is much less academic dogmatism, less intellectual or practical fanaticism, and fewer abstract terms and long words. No sort of mechanistic rationalism is ever possible and there is a strong hatred of the idea of logical necessity. It becomes also a land where there are no lawyers in business life, as there are no logicians in philosophy. In place of well thought out systems of philosophy, they have only an intimate feeling of life, and instead of a Kant or a Hegel, they have only essayists, epigram writers and propounders of Buddhist conundrums and Taoist parables." (Lin, 1996, p. 414).

Despite the repeated use of negations, the image of China this passage conjures is distinctly positive, indeed almost ideal. As in the similar Montaigne excerpt, the “foreign” culture is portrayed as lacking vices rampant in the contemporary West. Yet both authors refrain from stating their critique outright. Instead, they leave it implicit, allowing readers to come to it themselves. By withholding this final step in their arguments, Montaigne and Lin Yutang’s prose gains both subtlety and power. The subtlety comes from the fact that in these passages the authors do not overtly reveal their own points of view, and the power derives from the fact that, having discovered the implicit critique of the West *for themselves* – rather than having been told – readers find it all the more persuasive.

Yet lest these subtle insinuations of cultural difference be lost on more obtuse readers, Lin provides other passages which proffer more direct criticisms of Europe. One such instance occurs in his humorously-titled essay “Some Curious Western Habits.” Here Lin repeatedly characterizes the Western custom of shaking hands as “barbaric” and contrasts it with the putatively more hygienic Chinese practice of shaking one’s own hands. (Lin, 1996, p. 254). Likewise, in his essay on “The Inhumanity of Western Dress” Lin mocks Western vests and collars, calling them “grotesque,” and stating that they constrict the body so that it can scarcely move. He pointedly and explicitly contrasts Western garb with traditional Chinese attire, which he calls “the only ‘human’ dress in the world” because it allows for free movement of the body. (Lin, 1996, p. 257). And, adopting a Western discourse of progress, he condescendingly suggests that perhaps some day Western dress will “evolve” to become more Chinese. Then and only then will “all cumbersome belts and braces ... be eliminated ... and ease and comfort ... prevail.” (Lin, 1996, p. 261).

Lin’s repeated emphasis on cultural difference combined with his frequent reminders of his own ethnic background – expressed in phrases such as “to an Oriental” and “speaking as a Chinese” (Lin, 1996, p. 178, 13) – may seem to compromise his project of cultural translation, weakening it by raising the specter of an insuperable gulf separating China from the West. But the emphasis on difference also *enables* cultural translation, for only when two cultures are perceived as exhibiting difference are the services of a translator required. Likewise, Lin’s assertions of cultural similarity between China and the West – statements such as “we are all alike under the skin” – both threaten *and facilitate* the mission of cultural translation. The threat arises from the recognition that in situations of similarity or identity no translation or mediation is needed. Yet even where differences abound, some baseline affinity between the two cultures

must be preserved so as to render the translation comprehensible to its audience and establish the credibility of the translator. Like Montaigne, Lin's frequent shifts of perspective allow him to moderate between poles of cultural difference and similarity.

VI. Establishing Trust

We may now interrogate how Lin Yutang achieves a balance of similarity and difference, how he manages to attract and sustain the fascination of his American readers, eager to make contact with an exotic culture, while at the same time not alienating them by the very foreignness or inaccessibility of what they encounter in his text. In what follows, I outline several strategies Lin used for attaining these ends, and then remark upon the ways in which they connect him to the Montaignien tradition.

One strategy Lin uses for establishing a bond between himself and his American readers is to imitate a Western perspective and feign to view China as an alien culture. This shift in perspective is evident, once again, in Lin's inconsistent use of pronouns. We have already observed how Lin used the pronoun "we" to refer first to Chinese only, and then to a wider circle including both American readers and Chinese subjects. In other passages Lin refers to the Chinese as "they" and in doing so distances himself from the Chinese perspective and aligns himself with the reader's point of view. For instance, in his essay on having a stomach, Lin asserts that "the Chinese are different [from Westerners]. *They* have bad table manners..." (Lin, 1996, p. 46. Emphasis mine). Lines like this, which seem to underscore Western stereotypes about Chinese and promote both cultural essentialism and cultural chauvanism, recur frequently throughout the text. In several passages Lin's vocabulary implicitly compares Chinese people to scientific specimens: having introduced his ambition to "present ... *the* Chinese point of view,"³⁴ Lin commences the second chapter with the words "Let *us* begin with an *examination of the Chinese mental make-up*..." (Lin, 1996, p. 4. Emphasis mine). Or again, having paved the way for a passage he intends to translate from the Chinese, Lin remarks "*We* are now ... prepared to *examine* and appreciate the happy moments of a Chinese as *he* describes them." (Lin, 1996, p. 129. Emphasis mine). The repeated use of third person pronouns to describe Chinese people, combined with verbs such as "examine," distances Lin's authorial voice from the perspective of the Chinese and places him instead in the reader's camp. At times Lin even adopts a patronizing tone toward the Chinese, as when, for instance, he writes concerning Chinese medicine, "*We* have to ...

congratulate the Chinese people on *their* happy confusion of medicine and food.” (Lin, 1996, p. 248. Emphasis mine). These strategies all promote identification between implied reader and authorial persona; they create a common ground or shared ideological space in which Lin presents himself to the reader as a cultural insider (“one of us”) rather than as a representative of a foreign people.

Another effective strategy Lin Yutang uses to draw the reader in and inspire his trust is to cultivate an informal, conversational tone. Composed orally in chatty, vernacular American English, Lin’s essays call attention to the plainness and simplicity of their diction. Lin touts the “natural”-ness of his “matter-of-fact prose,” and implies that his transparent and easy-to-grasp style corresponds to the sincerity of his opinions. As if in testimony to this authenticity, his essays meander digressively, scattering personal reflections, opinions, memories, and anecdotes among more serious observations and cultural critiques. Furthermore, they are seasoned with generous doses of self-deprecating humor, and address such disarmingly mundane topics as “Lying in Bed,” “Being Wayward and Incalculable,” and “The Art of Reading.” Lin oxymoronically describes these activities as “the significant trivialities of our daily life,” for in them he discovers a certain unexpected profundity. He analogizes this mixture of seriousness and playfulness so characteristic of his essayistic style to the natural twists and turns of a conversation among friends. (Lin, 1996, p. v).³⁵

In his essay “On Conversation,” whose title evokes Montaigne’s “On the Art of Conversation (De l’art de conferer), Lin writes, “As a rule, a good conversation is always like a good familiar essay.” (Lin, 1996, p. 211). And explains: “both [the] style ... [and the] contents [of a good conversation] are similar to [those] of the essay ... The point [they have] most in common ... is [their] leisurely style.”³⁶ In his more theoretical writings on the essay genre, written in Chinese, Lin frequently repeats this comparison of the essay genre to a conversation. “I like the essay [*xiaopin*] form best,” he opines, “because as you read along, you have the sensation of talking with a dear friend, exchanging ideas with him in good faith, and you can easily perceive his innermost feelings ...”³⁷ We have already encountered Lin’s testimony that he strove to adopt an “unbuttoned” style that would bring readers into his confidence. (Lin, 1996, p. 394).³⁸ He further explains that establishing this kind of trust between reader and authorial persona enables an author to “awaken readers to wisdom [and] incite them to think deeply.” He continues: “In a single phrase [the author] can lay bare [the reader’s preconceptions] and lead him to sudden enlightenment.”³⁹ Lin’s choice to adopt this disarmingly direct style in a book whose covert mission was to critique American society should thus be construed as strategic. For

his conversational tone lowers readers' defenses and places them in a frame of mind that allows them to recognize the foibles and failings of their own society.

Interestingly, virtually all of the strategies Lin deploys to create this sense of ease and trust between reader and authorial persona appear in Montaigne's *Essays*. Like *The Importance of Living*, Montaigne's prose meanders and digresses, touching upon a wide range of subjects including some as seemingly trivial as "smells," "the custom of wearing clothes," and "how we weep and laugh at the same thing."⁴⁰ Composed in regionally inflected vernacular French, Montaigne's essays are interlarded with personal details such as the author's recollections of his painful kidney stones and discussions of his predilection for pacing back and forth when engrossed in thought. Montaigne, who claims to "want to be seen in [his] simple, natural, and everyday fashion,"⁴¹ boasts that his writing style is "coarse" and formless."⁴² These comments recall Lin Yutang's assertion that his prose is "natural" and "matter-of-fact" and bolster the impression that both authors are speaking in good earnest.

Endeavoring to establish his credibility from the outset, Montaigne begins the preface to the *Essays* with the line: "You have here, Reader, a book whose faith can be trusted."⁴³ Compare this to the opening line of Lin's *Importance of Living*: "This is a personal testimony, a testimony of my own experience of thought and life. It is not intended to be objective." (Lin, 1996, p. v). Both opening sentences make a strong claim for the authenticity of all that follows. Indeed, throughout both books the authors repeat their bids for sincerity by verbally insisting on the truth of what they say – Montaigne avows that he "can talk only in earnest."⁴⁴ – revealing intimate details of their lives, and strategically presenting themselves now and then in self-effacing postures. These techniques combine to inspire trust, place the reader in the author's confidence, and lay the groundwork for the congenial conversation that will ensue.

Although unlike Lin Yutang, Montaigne never explicitly states the connection between friendly conversation and the essay form, these two modes of communication are intimately linked in Montaigne's essayistic practice. When composing the *Essays*, Montaigne famously "tested out" (*essayer*) different opinions, weighing them against one another and incorporating quotations from authors ancient and contemporary, each supporting a different viewpoint.⁴⁵ Yet rarely did he attempt to reconcile the divergent perspectives they represented. Thus Montaigne's prose abounds in contradictions and exhibits what Bakhtin calls *polyphony*; it displays a plurality of opinions or voices which seem to debate a subject from many angles.

Montaigne's essays have also been interpreted as recording conversations he engaged in with himself: for after each new edition of the *Essays* appeared in print (in 1580 and 1588), Montaigne would return to the text with fresh eyes and re-edit it. These re-perusals frequently prompted Montaigne to pursue a tangent that had eluded him earlier or to look beyond his initial opinions and consider counter-arguments to those he had previously advanced. Describing his process of writing, Montaigne proclaims, "I adjust, but I do not correct."⁴⁶ His additions, called *allongements*, introduce nuance, contradiction, and many alluring digressions into the text.⁴⁷ He defends these discontinuities on the grounds that they enhance the pleasure of reading; they stimulate the reader not only to puzzle over the connections among the author's incongruous opinions, but also to embark on cogitative meanderings of his or her own. Thus Montaigne's text places ancient and contemporary authors in conversation with one another, Montaigne in dialogue with himself, and readers in discussion with Montaigne.

VII. Establishing an Intellectual Lineage

Despite these many levels of conversationality in Montaigne's essays, their resonances with the conversationality in Lin Yutang's essays, and the heavy discursive emphasis Lin places on the commonalities between these two modes of communication, never in *The Importance of Living* or in his major theoretical writings on the essay form does Lin mention Montaigne. In fact, Lin invokes a completely different literary lineage to explain the origins of his disarming style. According to Lin, his style grows out of a long and – significantly – indigenous Chinese tradition associated with the Gong'an (公安) and Jingling (竟陵) schools and stemming from the late Ming and early Qing dynasties. This style, known as the *xiaopin*, was characterized by the aesthetic values of *qu* (趣), taste or fascination with connoisseurship of the seemingly insignificant details of life, and by *zhen* (真), truthfulness, or unrestrained expression of one's genuine emotions.⁴⁸ Among its most famous practitioners were the three Yuan brothers – Yuan Hongdao (袁宏道), Yuan Zhongdao (袁中道), and Yuan Zongdao (袁宗道) – Zhang Chao (張潮), Tu Long (屠隆), Li Liweng (李笠翁), Li Zhuowu (李卓吾), and Jin Shengtian (金聖嘆), all of whom are frequently mentioned and several of whose works are excerpted and translated in the pages of *The Importance of Living*. Lin further reinforces his connection with these authors by borrowing from Yuan Zongdao the title for one of his most well-known theoretical essays on the essay form. Without a doubt, Lin's conversational style bears many similarities to the expressivist aesthetics of the Gong'an and Jingling schools.⁴⁹

Yet in tracing his essayistic style to roots in this tradition, Lin Yutang was merely repeating – or at best elaborating upon – what was becoming a standard narrative of the intellectual history of the modern Chinese familiar essay. In 1932 an important collection of late Ming and early Qing essays which had gone largely neglected for centuries was published under the title of *Transcriptions of Modern Chinese Essays* (近代散文抄). Prominently featured in this collection were works by the Yuan brothers, Li Liweng, and many other authors who would come to be Lin Yutang's favorites. In prefaces and postfaces to this anthology, Zhou Zuoren (周作人) and the volume's editor, Shen Qiwu (沈啓無), defended the book's publication on the grounds that the essays contained therein constituted the origins of the modern Chinese essay. Shen plainly writes, "We can pretty much say that contemporary essays are a rebirth of the Gong'an school."⁵⁰

Yet although Lin Yutang claims that his familiar essays stem from the late Ming and early Qing *xiaopin*, Qian Suoqiao has shown that Lin's cultivation of a conversational prose style actually *predates* his awareness of the Gong'an and Jingling schools: Lin began advocating his characteristically "unbuttoned" style under the influence of the American literary scholar and Columbia University professor Joel Spingarn, and only later did he encounter Ming-Qing aesthetics of expressiveness. Lin's delight in reading *Transcriptions of Modern Chinese Essays* and discovering the Gong'an and Jingling schools, Qian tells us, was occasioned by his recognition that their literary theories articulated what he already felt. (Qian, 2011, p. 134).⁵¹ For these reasons, we should consider the correspondence between Lin's essayistic style and that of the Gong'an and Jingling schools as a fortuitous confluence of circumstances. Lin was not merely returning to native influences, he was forging a literary identity out of a rediscovered and composite past. Indeed, there is no reason to believe that simply because Lin more frequently cites these late imperial Chinese authors they exerted a stronger or more formative influence on him than did Western authors such as Montaigne.

One might even be tempted to argue that the absence of explicit reference to Montaigne further embeds Lin in the Montaignien tradition. For in his essays Montaigne notoriously appropriates thoughts and opinions from authors ancient and modern, and incorporates them into his writings unacknowledged. He even boasts,

In the case of those reasonings and original ideas which I transplant into my own soil and confound with my own, I sometimes deliberately omit to give the author's name so as to rein in the temerity of those hasty criticisms

which leap to attack writings of every kind ... I want [readers] to flick Plutarch's nose in mistake for mine and to scald themselves by insulting the Seneca in me.⁵²

Montaigne's habit of quoting or paraphrasing the wisdom of other authors without citing them has led several scholars to analogize Montaigne's use of his sources to cannibalism: just as cannibals ingest the flesh of their captives and incorporate it seamlessly into their own bodies, Montaigne, through his diverse reading, may be seen to nourish himself upon the thoughts and words of his favorite authors. His incorporation of their ideas is at times so complete that, as he avers, even he is "unable to sort out [his] borrowings by [his] knowledge of where they came from" (Montaigne, Screech trans., p. 458).

Although Montaigne often omits the titles of his sources, he generally does provide at least the name of the author whose text he has excised and inserted into his book. Moreover, typographically, the Latin and Greek quotations in the *Essays* are isolated from the body of the text by blank lines before and after each excerpt. Thus, the majority of Montaigne's appropriations from the ancients appear linguistically and typographically raw; they have been only partially digested and remain incompletely integrated into the body of Montaigne's text.

If Montaigne's text represents an early stage of digestion – a time when chunks of undigested source material are still recognizable as such – Lin Yutang's text represents a later stage in the digestive process. To some extent, Lin's incorporation of translated fragments of works by Gong'an and Jingling school authors parallels Montaigne's appropriations from the Greeks and Romans; *The Importance of Living* contains both brief paragraph-length translations from the Chinese and full chapter-length translations. Like Montaigne, Lin more often cites the authors' names than the titles of his sources, but unlike Montaigne, Lin translates. This is significant because in rendering each Chinese passage into English Lin necessarily appropriates and reconfigures his source material to a degree unmatched anywhere in Montaigne.

If Lin Yutang can be said to have digested the Gong'an and Jingling authors he translates, his digestion and assimilation of Montaigne may be considered even more complete. Indeed, Lin seems to have incorporated Montaigne so fully as to have made him an indistinguishable part of himself. Witness the numerous unacknowledged similarities in style and rhetorical strategies between the two. While Lin's non-acknowledgment of these similarities could have resulted from his simply not knowing about Montaigne – as I have

shown, historical evidence does not conclusively prove that by 1937 Lin had read Montaigne – the more likely scenario is that Lin constitutionally resembled Montaigne from the outset or that by the time he began dictating *The Importance of Living* Lin had so fully absorbed Montaigne's influence that he no longer recognized a distinction between himself and this formative influence. Of these two hypotheses, the former begins from the premise of intrinsic similarity, while the latter rests upon the assumption that before Montaigne's influence took hold, the two authors were significantly different. In Lin's writings, however, (as, incidentally, in Montaigne's), discourses of similarity and influence intertwine, and more likely than not, the resonances we perceive between Montaigne and Lin Yutang's prose style resulted from the confluence of both factors.

Like Montaigne, Lin often analogizes eating to reading and asserts that, nourished as he was on earlier sources, he could never be completely original.⁵³ The comparison of intellectual to physical sustenance highlights the composite or derivative nature of his writing. Lin unabashedly declares:

I am not original. The ideas expressed here have been thought and expressed by many thinkers of the East and West over and over again ... They are, nevertheless, my ideas; they have become a part of my being. If they have taken root in my being, it is because they express something original in me, and when I first encountered them, my heart gave an instinctive assent. I like them as ideas and not because the person who expressed them is of account ... If [a] professor of literature knew the sources of my ideas, [he] would be astounded at the Philistine. But there is a greater pleasure in picking up a small pearl in an ash-can than in looking at a large one in a jeweler's window. (Lin, 1996, p. vi).

The language of this paragraph, with its dismissive attitude toward pedants and academicians, echoes that of the Montaigne passage cited above. More importantly, this Lin Yutang excerpt vacillates between discourses of influence (predicated on an initial difference between the author and his sources) and discourses of similarity. The phrases "The ideas expressed here ... have *become* a part of my being" and "they have *taken root*" indicate that Lin Yutang believes himself to have assimilated external influences. But the phrase "they express something *original* in me" gestures towards intrinsic similarities between the Lin and his source material. If Lin echoes the thoughts of earlier authors, he implies here, it is mainly because they allow him to express *himself* more artfully or more precisely. In other words, as Montaigne says, "I only quote others the better to quote myself."⁵⁴

Lin particularly emphasizes this latter point; he observes that as he reads he is occasionally “astounded to discover how another writer [has] said exactly the same things and felt exactly the same way, but perhaps expressed the ideas more easily and more gracefully.” (Lin, 1996, p. vii). Under such circumstances, Lin states, a spiritual affinity develops between author and reader. (Lin, 1996, p. 381-382). Lin dubs “collaborators” the authors with whom he feels such a bond. In the introduction to *The Importance of Living* he states:

I have for my collaborators in writing this book a company of genial souls, who I hope like me as much as I like them. For in a very real sense, these spirits have been with me, in the only form of spiritual communication that I recognize as real – when two men separated by the ages think the same thoughts and sense the same feelings and each perfectly understands the other. In the preparation of this book, a few of my friends have been especially helpful with their contributions and advice:… (Lin, 1996, p. vii).

Significantly, he speaks of “absorbing” the influences of these ancient “friends,” and declares “Some of [them] may happen not to be quoted, but they are here with me in this book all the same.” (Lin, 1996, p. viii).⁵⁵ The intersubjective implications of this statement, its acknowledgement that Lin has blended himself seamlessly with his sources, point to Lin’s work as a reformulation of earlier texts. And this reformulation in turn evokes the notion of “creative transposition,” which Antoine Berman deems the essence of translation. (Berman, 1984, p. 190). In other words, Lin’s incorporation of source material may be construed as a special form of translation, or perhaps as the obverse of translation: whereas the ideas a translator expresses redound ultimately to the credit of the author (not the translator), here Lin Yutang admits to (at times) eliding the names of the authors from whom he borrows and instead appropriating authority for himself.

Despite this fact, Lin does mention by name many of the authors to whom he feels indebted. The sentence cited above continues after the colon:

Po Chüyi [Bai Juyi (白居易)] of the eighth century, Su Tungp’o [Su Dongpo (蘇東坡)] of the eleventh, and that great company of original spirits of the sixteenth and seventeenth centuries—the romantic and voluble T’u Ch’ihshui [= Tu Long (屠隆)], the playful, original Yüan Chunglang [Yuan Zhonglang = Yuan Hongdao], and the deep, magnificent Li Chuowu [Li Zhuowu = Li Zhi], the sensitive and sophisticated Chang Ch’ao [Zhang Chao], the epicure Li Liweng [= Li Yu], the happy and gay old hedonist

Yüan Tsets'ai [=Yuan Mei (袁枚)], and the bubbling, joking, effervescent Chin Shengt'an [Jin Shengtan]—unconventional souls all ... (Lin, 1996, pp. vii-viii).

Although Western writers and cultural icons appear frequently in the pages of the book – Lin alludes to Shakespeare, Omar Khayyam, Rousseau, Voltaire, Plato, Isaac Newton, Euripides, Hans Christian Andersen, Hitler, Rodin, Marx, Hegel, Jesus, Milton, Swift, Chaucer, Einstein, Edison, Julius Caesar, Lord Balfour, Mussolini, and Joan Crawford, to name just a few – the authors he singles out for recognition as “collaborators” are exclusively Chinese. Montaigne is not listed in their number. This omission is remarkable, given the strong affinities we have observed between the two authors' essayistic styles.

VIII. Conclusion

We have already considered some reasons why Montaigne's name might have been omitted from *The Importance of Living*: first, Lin may have assimilated Montaigne's style so completely that he no longer recognized it as an external influence requiring explicit acknowledgment, and second, Lin and Montaigne may have possessed such similar personalities that their essayistic styles naturally resembled one another. There is also a third possibility, that at the behest of his American editors Lin deliberately suppressed Montaigne's name. The letters that passed between Lin, Walsh, and Buck during the period when Lin was writing *The Importance of Living* have unfortunately not been preserved. However, evidence from their correspondence in the early forties points in this direction. In May 1942 after Lin had submitted the first thirty-five pages of a novel in verse that he was just beginning to compose, Buck replied declaratively:

Three fourths of the book seems to me derivative, that is one can spot here and there and too often what Y.T. has been reading. There are bits that make one think of Poe, ... of Longfellow ... of James Joyce ... A book of this sort would have an eminent value if it came out of Chinese sources. We are all too familiar with the western sources not to recognize them here and to find them stale. But the Chinese sources people do not know. If it could be a Chinese man thinking, out of Chinese wisdom, with Chinese philosophy, it might be fresh and original.⁵⁶

Walsh responded along similar lines:

You [Lin Yutang] are obviously writing under two influences—one, Nietzsche and the other, Whitman. This may be all right for a passage here and there. But I think that you will make a great mistake writing a whole book under any Western influence, either in thought or style. You are a Chinese. Your reputation in this country is built upon your skill in presenting a Chinese point of view in a Chinese manner, even though you write in English. When you write in European or American vein, you are doing the very thing that has made the work of John Wu impossible for publication here, the thing of which other Western-reared Chinese have so often been accused, and which you have successfully avoided hitherto.⁵⁷

Walsh's final remark in this passage demonstrates that he did not find Lin's previous work—presumably including *The Importance of Living*—excessively reliant on or derivative of Western sources. Yet he and Buck had their eyes peeled for correspondences between Lin's writings and those of established writers in the Western canon. Moreover, the Walsh/Buck publishing duo was eager to expunge any such correspondences so as to create for American readers a more purely "oriental" reading experience. This being the case, we can imagine that if they had noticed the affinities between Lin Yutang's and Montaigne's essays when they were reading drafts of *The Importance of Living*, they might well have discouraged the author from mentioning his French predecessor. Clearly Walsh and Buck believed that Lin's success in America rested on his ability to capitalize on his Chineseness, and that overt references to Western authors or excessive reliance on Western styles would hinder him from achieving these ends.

Not mentioning Montaigne in *The Importance of Living* allowed Lin Yutang to solidify the image Walsh and Buck wanted him to present, that of an authentic Chinese person. Doing so permitted him to appear foreign and to persuade readers that his book was offering them rare personal glimpses into an exotic culture. But what Walsh and Buck seem to have missed was that as a cultural translator, Lin could not merely present himself as representative of a *foreign* culture; he also needed to portray himself as somehow *similar* to his readers. Had his book simply translated classical Chinese essays into English, or had it merely relayed Lin's personal rendition of traditional Chinese culture, it could never have garnered the wild success that they sought for Lin in America.

It is here that Lin's silent cannibalization of Montaigne becomes most significant. Although Lin masks his filiation to the Western essayistic tradition

under layers of assertions that his essayistic style grows primarily out of the indigenous Chinese *xiaopin* tradition, he nonetheless subtly deploys Montaignian techniques: he adopts an “unbuttoned,” conversational tone and represents a radically Other culture from a range of contrasting perspectives, both sympathetic and overtly critical. In doing so, Lin taps into a rhetorical repertoire familiar to his Western readers. His style thus renders his essays accessible to Western readers, and makes readers experience a deep affinity with the author, an affinity which neither they nor Lin’s editors fully understood. For if Walsh and Buck had noticed the Montaignien vein running through *The Importance of Living*, they might well have censured Lin for absorbing too many Western influences or failing to retain his essential Chineseness.

Nonetheless, I would contend that far from diluting Lin’s Chineseness or detracting from his ability to attract American readers, the unspoken affinities between Lin’s prose style and that of Montaigne likely enhanced Lin’s popularity in the United States. This conclusion rests on examination both of the source-material explicitly cited in the *The Importance of Living* and of the unacknowledged influences, already half-digested, and buried deep within the body of the text. Analyzing both aspects of this essay collection reveals that by tacitly blending canonical elements of Western literature into his more overt presentation of Chinese culture, Lin succeeded in presenting himself to his American readers as both foreign and familiar. He thus embodied to a tee the role of a cultural translator.

Acknowledgment

I would like to extend my thanks the staff of Princeton University’s Rare Book Room and the Harvard University Archives. Special thanks also to Liu Chiungyun, Suyoung Son, and Ellen Handler Spitz for offering suggestions on this essay. I would also like to thank my professors Anthony C. Yu and Philippe Desan, and my “Essaying the Essay” students at the University of Chicago and Brown, with whom I first began reading Lin Yutang alongside Montaigne.

Notes

1. In these pages, I am using the words “essay” and “*xiaopin*” (小品) roughly interchangeably. For a more complete analysis of the commonalities and discrepancies between these genres, see Handler-Spitz, 2010. See also 郭宏安, 2008.

2. On the originality of his project, Montaigne is quite explicit. He writes: “Authors communicate themselves to the public by some peculiar mark foreign to themselves; I – the first ever to do so by my universal being, not as a grammarian, poet, or jurisconsult, but as Michel de Montaigne.” / “Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poete ou jurisconsulte.” (Montaigne, Villey ed., 2004, 805. Screech, trans., 1987, 908).
3. Zhou Jing (周) briefly compares Lin Yutang to Montaigne on the grounds that both authors value self-expression. (周, 2009).
4. See Chen Duxiu’s (陳獨秀) preface to the collection. The translated essays are: “We reach the same end by discrepant means”/“Par divers moyens l’on arrive à pareille fin” (1.1), “On Sadness”/“De la tristesse” (1.2), “How the soul discharges its emotions against false objects when lacking real ones”/“Comme l’ame discharge ses passions sur des objets faux, quand les vrais luy defaillent” (1.4), “On idleness”/“De l’oysiveté” (1.8), “On Liars”/“Des menteurs” (1.9), “On a ready or hasty delivery”/“Du parler prompt ou tardif” (1.10), “On prognostications”/“Des prognostications” (1.11), “The taste of good and evil things depends on our opinion”/“Que le goust des biens et des maux despend en bonne partie de l’opinion que nous en avons” (1.14), “On fear”/“De la peur” (1.18), “That we should not be deemed happy until after our death”/“Qu’il ne faut juger de nostre heur, qu’après la mort” (1.19), “That to philosophize is to learn how to die”/“Que philosopher c’est apprendre à mourir” (1.20), “On the Power of the Imagination”/“De la force de l’imagination” (1.21), “That our emotions get carried away beyond us”/“Nos affections s’emportent au delà de nous” (1.3), “That our actions are judged by intention”/“Que l’intention juge nos actions” (1.7), “The doings of certain ambassadors”/“Un traict de quelques Ambassadeurs” (1.16), “On Solitude”/“De la solitude” (1.39), “Schoomasters’ Learning”/“Du pedantisme” (1.24), “That it is madness to judge the true and the false from our capacities”/“C’est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance” (1.27), “That we weep and laugh at the same thing”/“Comme nous pleurons et rions d’une mesme chose” (1.38), “On Friendship”/“De l’amitié” (1.28), “On the Inequality that is between us”/“De l’inegalité qui est entre nous” (1.42). (鄭振鐸, 1991, 頁 3001-3018).
5. Qian Linsen 錢林森, 1995, 頁 38。See volumes 7 to 12 of 世界文庫, Liang Zongdai, editor 梁宗岱譯。The selections were called 蒙田散文選。蒙田試筆。蒙田著。For more on the translation of Montaigne into Chinese, see 錢林森, 2002。
6. On the popularity of the essay genre in this period, see Charles Laughlin, 2008, especially the introduction.
7. For more on this subject see Tam Kwok-kan, 2001.
8. Montaigne’s additions are included in Liang’s translations.
9. In his introduction to a collection of contemporary essays, Yu Dafu mentions Montaigne by name, but, citing England’s colonial role in Asia and the large numbers of Chinese studying English, maintains that the modern Chinese essay owes its greatest debt to the English

essayistic tradition. Perusing the debates on the essay genre in modern China, one repeatedly comes across the names of English essayists, while references to Montaigne are few and far between. 郝達夫，1935，頁 8、11。See also 錢林森，1995，頁 35 註 3。

10. For more on this topic see Qian Suoqiao, 2011, chapter six. See also Richard Jean So, *Coolie Democracy*, 2010, chapter three.
11. Pearl S. Buck “Introduction” to Lin Yutang’s *My Country and My People*. (Qian Suoqiao, 2011, 181).
12. “使用了極端偏激的語言來批判國民性的弱點和民族的劣根性。” 施建偉，1997，頁 42。
13. In China, Lin founded several periodicals including *The Analects Fortnightly* (論語半月刊), *Cosmic Wind* (宇宙風), and *This Human World* (人間世). Laughlin (2008) examines these publications in detail. For more on Lin’s reasons for leaving China, see So, “Collaboration,” 2010, 48-49.
14. See, for instance, his 「論翻譯」in 林語堂，1956，冊二，頁 630-647。

Lin’s 1960 *Importance of Understanding*, whose title chimes with that of *The Importance of Living*, contains scores of translations of classical Chinese prose, selected and elegantly rendered into fluent English by Lin. Indeed, it is likely that this volume of translations approximates Lin’s initial vision for *The Importance of Living*.
15. 「代表中國生活藝術及文化精神」。林太乙，1967，頁 171.
16. “滿口答應下來。” 王兆勝，2006，頁 209。
17. Qian Suoqiao puts this idea succinctly: “The key to the success of translating an alien culture regarded as the Other is to achieve a subtle balance in the representation of identity and difference.” Qian Suoqiao. 2011, 178.
18. See Marchi, 1994, chapter three.
19. Required authors included Rousseau, Sainte-Beuve, Novalis, and Madame de Staël. (Lin Yutang, 1975, 42-43) and Lin Yutang’s Harvard transcript. I am grateful to the Robin Carlaw and the research librarians at the Harvard University Archives for making Lin’s graduate transcript available to me.
20. I borrow the term “implied reader” from Iser, 1974.
21. Lin does occasionally refer specifically to the cannibals, and when he does, he adopts an attitude remarkably similar to Montaigne’s. Lin writes: “[A]ll evidences of anthropology point to a pretty universal practice of cannibalism. That was our carnivorous ancestry. Is it therefore any wonder that we are still eating each other in more senses than on—individually, socially and internationally? There is this much to be said for the cannibals, that they are sensible about this matter of killing. Conceding that killing is an undesirable but unavoidable evil, they proceed to get something out of it by eating the delicious sirloins, ribs, and livers of their dead enemies. The difference between cannibals and civilized men seems to be that cannibals and kill their enemies and eat them, while civilized men kill their foes and bury

them, put a cross over their bodies and offer up prayers for their souls. Thus we add stupidity to conceit and a bad temper.” Lin Yutang, 1996, 49.

In addition to recalling Montaigne’s essay on the cannibals, Lin’s allusion to human beings cannibalizing one another socially also strongly invokes Lu Xun’s (魯迅) 1918 short story “Diary of a Madman” (狂人日記).

22. Perhaps most famously Lu Xun attacks the *xiaopin* genre for its frivolity in an essay entitled “The Crisis of the Essay” 「論小品文的危機」。魯迅，1981，冊二。For an English translation of this text, see Lu Xun, 1964, 305-308. For a discussion of these attacks on the *xiaopin* genre, see Laughlin. 2008, 135 ff.
23. 「因原來以為全書須冠以西方現代物質文化之批評，而越講越深，又多論辯。」林語堂。「關於吾國與吾民及生活的藝術之寫作」1978，冊二，頁876。English translation Qian Suoqiao, 2011, 178.
24. This reading of Montaigne is deeply influenced by the scholarship of my teacher, Philippe Desan.
25. “Quand le Roy Pyrrhus passa en Italie, apres qu’il eut reconneu l’ordonnance de l’armée que les Romains luy envoyoient au devant: Je ne sçay, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloyent ainsi toutes les nations estrangieres), mais la disposition de cette armée que je voy, n’est aucunement barbare.” Montaigne, Villey ed., 2004, 203. Screech trans., 1987, 228.
26. “voilà comment il se faut garder de s’atacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voye de la raison, non par la voix commune.” Montaigne, Villey ed., 2004, 203. Screech trans., 1987, 229.
27. “il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu’on m’en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage.” Montaigne, Villey ed., 2004, 205. Screech trans., 1987, 231.
28. “Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.” Montaigne, Villey ed., 2004, 210. Screech trans., 1987, 236.
29. “Je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu’à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par géenes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l’avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu’il est trespasé.” Montaigne, Villey ed., 2004, 209. Screech trans., 1987, 235-236.

As remarked above (note 21), a strikingly similar passage appears in Lin’s essay “On Having a Stomach” (1996, 49). Given the similarities between these passages, it is difficult to imagine that when writing *The Importance of Living* Lin was not familiar with Montaigne’s *Essays*.

30. "il n'y a aucune espee de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oysives; nul respect de parenté que commun; nuls vestemens; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies." Montaigne, Villey ed., 2004, 206. Screech trans., 1987, 233.
31. "tout nud." Montaigne, Villey ed., 2004, 3.
32. "Tout cela ne va pas trop mal: mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses." Montaigne, Villey ed., 2004, 214. Screech, trans., 1987, 241.
33. "Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie." Montaigne, Villey ed., 2004, 210. Screech trans., 1987, 236.
34. As if there were only one! Lin Yutang, 1996, 1. Emphasis mine.
35. For a more detailed discussion of the digressive nature of 1930s Chinese *xiaopin*, see Laughlin, 2008, especially chapter one, pp. 49 ff.
36. In his introduction to *The Importance of Living*, Lin expresses admiration for Plato, and muses that he would have liked to present his essays as a series of dialogues. Yet he quickly adds, "I do not mean answers and questions like newspaper interviews ... I mean really good, long, leisurely discourses extending several pages at a stretch, with many detours, [which] back to the original point of discussion by a short cut at the most unexpected spot." For Lin, then, the essay form derives much of its appeal from its digressive quality, its ability to meander across a range of topics as naturally and unpremeditatedly as a casual discussion among friends.
37. 「因讀來如至友對談，推誠相與，易見哀曲」。「小品之遺緒」。林語堂，1978，冊二，頁 810。
38. Later, Lin would use the similar phrase "unbuttoned mood" to translate Zhuangzi's (莊子) 「解衣般礴」。Lin Yutang, 1967, 22.
39. 「啓人智慧，發人深思，一句道破，登時妙悟」。「小品之遺緒」。林語堂，1978，冊二，頁 811。The language Lin adopts here is strongly reminiscent of the Zen (Chan) Buddhist tradition.
40. "Des senteurs," "De l'usage de se vestir," and "Comme nous rions et pleurons d'une mesme chose" *Essays* I.55, I.36, and I.38.
41. "Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire." Montaigne, Villey ed., 2004, 3. Screech trans., 1987, lix.
42. "grossier," "informe." Montaigne, Villey ed., 2004, 637. Screech trans., 1987, 724.
43. "C'est icy un livre de bonne foy, lecteur." Montaigne, Villey ed., 2004, 3. Screech trans., 1987, lix.

44. “Je ne sçay parler qu’en bon escient.” Montaigne, Villey ed., 2004, 637. Translation modified from Screech, 1987, 725.
45. The French word “essai” derives from the Latin *exagium*, meaning “weigh.” For the significance of this etymology to Montaigne’s *Essays*, see Floyd Gray, 1982.
46. “J’adjouste, mais je ne corrige pas.” Montaigne, Villey ed., 2004, 963.
47. Montaigne states: “Mon imagination se contredit elle mesme si souvent et condamne, que ce m’est tout un qu’un autre le face…” “My thought so often contradicts and condemns itself that it is all one to me if someone else does so…” Montaigne, Villey ed., 2004, 924-925. Screech trans., 1987, 1047.
48. On the *xiaopin* genre, see 陳少棠, 1981。See also Pollard, 1973, especially chapter three.
49. For more on this subject see Chaves, 1983 and Chou, 1988. For a critique of these scholars’ views, see Qian Suoqiao, 2011, 131-132.
50. 「現代的散文差不多可說即是公安派的復興」。沈啟無, 「後記。」2005, 頁 268。
51. For more on Spingarn’s influence on Lin, see So, “Collaboration,” 2010, 50.
52. “Ez raisons et inventions que je transplante en mon solage et confons aux miennes, j’ay à escient omis parfois d’en marquer l’auteur, pour tenir en bride la temerité de ces sentences hastives qui se jettent sur toute sorte d’escrits... Je veux qu’ils donnent une nazarde à Plutarque sur mon nez, et qu’ils s’eschaudent à injurier Seneque en moy.” Montaigne, Villey ed., 2004, 408. Screech trans., 1987, 458.
53. Lin talks about the “digestion of knowledge,” and uses the word “devour” to describe reading. (Lin Yutang, 1996, 80 and 383).
54. “Je ne dis les autres, sinon pour d’autant plus me dire.” Montaigne, Villey ed. 2004, 148. Screech trans., 1987, 166.
55. This statement recalls Montaigne’s position that if a student “embraces the opinions of Xenophon and Plato...they will no longer be theirs but his.” “[S]’il [l’étudiant] embrasse les opinions de Xenophon et de Platon..., ce ne seront plus les leurs, ce seront les seines.” Montaigne, Villey ed., 2004, 151.
56. Pearl Buck, “Report on Y.T.’s book manuscript,” May 31, 1942, The John Day Company Archive. This passage is cited in Qian Suoqiao, 2011, 184.
57. Richard Walsh to Lin Yutang, March 9, 1942, the John Day Company Archive. This passage is also cited in Qian Suoqiao, 2011, 183.

References

- 王兆勝 (2006)。林語堂大傳。北京：作家出版社。
- 沈啟無 (主編) (2005)。近代散文抄。北京：東方出版社。

- 林語堂 (1978)。《**語堂文集**》。臺北：臺灣開明書店。
- 林太乙 (1967)。《**林語堂傳**》。臺北市：聯經。
- 郁達夫 (1935)。「**現代的散文導論**」下。收於：中國新文學大系，散文卷二。上海：上海良友圖書印刷公司。
- 陳少棠 (1981)。《**晚明小品論析**》。香港：波文書局。
- 郭宏安 (2008)。「從蒙田隨筆看現代隨筆」。《**中國圖書評論**》，4，16-24。
- 梁宗岱 (譯) (2006)。《**盧嵐校注。世界文庫**》。北京：中央編譯出版社。
- 魯迅 (1981)。《**魯迅文集**》。北京：人民文學出版社。
- 施建偉 (1997)。《**林語堂研究論集**》。上海：同濟大學出版社。
- 周靜 (2009)。「蒙田散文精神與現當代散文發展」。《**河池學院學報**》，29 (4)，33-37。
- 錢林森 (1995)。《**法國作家與中國**》。福州：福建教育出版社。
- 錢林森 (2002)。《**蒙田與中國**》。《**外國文學研究**》，2，119-126。
- 潘麗珍，王論躍，丁步洲 (譯) (1997)。蒙田著。《**蒙田隨筆**》。臺北市：臺灣商務出版社。
- 鄭振鐸 (1991)。《**鄭振鐸世界文庫第七冊**》。揚州市：河北人民出版社。
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Paris: Gallimard.
- Booth, W. C. (1974). *The rhetoric of irony*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chaves, J. (1983). "The panoply of images: A reconsideration of the literary theory of the Kung-an school". In Susan, B., & Christian, M. (Eds.), *Theories of the Arts in China*. (pp. 341-346) Princeton: Princeton University Press.
- Chou, C.P. (1988). *Yüan Hung'tao and the Kung-an School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray, F. (1982). *La balance de Montaigne: exagium/essai*. Paris: A.G. Nizet.
- Handler, S. R. (2010). "Short prose forms in a global sixteenth-century context: The western essay and the Chinese Xiaopin, Sanwen, and Suibi". *Prose Studies* 32(2), 110-121.
- Iser, W. (1974). *The implied reader: Patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Laughlin, C. (2008). *The Literature of leisure and Chinese modernity*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lin, Y.T. (1950). *The wisdom of America*. New York: John Day.
- Lin, Y.T. (1975). *Memoirs of an octogenarian*. Taipei and New York: Mei Ya Publica-

- tions, Inc.
- Lin, Y.T.(1967). *Theories of the arts in China*. London: Heinemann.
- Lin, Y.T.(1996). *The importance of living*. New York: William Morrow.
- Lu, X. (1964). *Selected works of Lu Hsün*. Gladys Yang and Hsien-yi Yang, translators. Second edition. Vol. 3. Beijing Foreign Languages Press.
- Marchi, Du. (1994). *Montaigne among the moderns*. Providence, RI: Berghahn Books.
- Montaigne, M.D. (1987). *Michel de montaigne: The complete essays*. M.A. Screech, translator. London: Penguin Classics.
- Montaigne, M.D. (2004). *Les Essais*. Pierre Villey, ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pollard, D. (1973). *A Chinese look at literature: The literary values of Chou Tso-jen in relation to tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Qian, S. (2011). *Liberal cosmopolitanism: Lin Yutang and middling Chinese modernity*. Leiden: Brill.
- Shen, S. (2009). *Cosmopolitan publics: Anglophone print culture in semi-colonial Shanghai*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- So, R. J. (2010). "Collaboration and translation: Lin Yutang and the Archive of Asian American Literature." *Modern Fiction Studies*, 56(1),40-62.
- So, R. J. (2010). *Coolie democracy: U.S.-China literary and political exchange, 1925-1955*. Ph.D. dissertation. Columbia University.
- Tam, K.K. (2001). *Ibsen in China 1908-1997: A critical annotated bibliography of criticism, translation and performance*. Hong Kong: Chinese University Press.

身世之謎：《苦兒流浪記》翻譯始末

陳宏淑

晚清文人包天笑翻譯的《馨兒就學記》、《埋石棄石記》、《苦兒流浪記》，為中國帶入了「現代」、「兒童」、「教育」等新概念，對於晚清的中國具有重要意義。然而，對於這三部教育小說的譯介過程，後人其實不太清楚，就連包天笑本人也早已忘記譯本所源何來。本研究希望藉由文獻探討與文本分析的方式，釐清《苦兒流浪記》的翻譯始末，為教育三記的第三記寫一小段譯史，也為包天笑的教育小說翻譯史再添一頁新章。

經過追本溯源，可以確定包天笑的《苦兒流浪記》是從日譯本《家なき兒》所重譯，日譯者為菊池幽芳，而此日譯本則是直接譯自馬洛（Hector Malot）的法文原著 *Sans Famille*。解開身世之謎以後，透過比對原文與不同的譯文版本，我對包天笑的譯者角色與翻譯策略有了更細緻的發現，進而修正了過去翻譯史對包天笑既定的印象。此研究成果為重譯史的研究帶來新的啟發，證明了回歸文本閱讀的重要性。從文本當中發現新的證據，結合文本本身與文本以外的資料，然後加以比對、分析、查證，我們便比較可能釐清重譯過程，而重譯史的研究也會有更豐碩的成果。

關鍵詞：苦兒流浪記、包天笑、菊池幽芳、重譯、翻譯史

收件：2011年10月2日；修改：2012年1月2日；接受：2012年1月19日

Mystery of a Birth: The Translation History of *The Story of a Poor Vagrant Boy*

Hung-Shu Chen

Bao Tianxiao, one of the most important translators in the late Qing Dynasty, translated *Xin's Journal about School Life* (馨兒就學記), *The Story of Buried or Thrown Stones* (埋石棄石記), and *The Story of a Poor Vagrant Boy* (苦兒流浪記). These books were significant in that they introduced important ideas, such as modernity, children, and education, to late Qing China. Where exactly these books came from, however, has remained a mystery, even to Bao himself. Through literature review and text analysis, I seek to understand how *Sans Famille* was translated into *The Story of a Poor Vagrant Boy* and aim to write a brief translation history for the latter.

After following traces through the different versions, I have proven that Bao's *The Story of a Poor Vagrant Boy* was translated from Yuho Kikuchi's Japanese translation entitled *A Child without Family* (家なき兒), which was in turn translated from Hector Malot's *Sans Famille*. Through comparing the original French novel and its translations, these new findings, findings regarding Bao's translation strategies and his role as a translator, have given many in the field of Chinese translation history a reason to revise their image of Bao. The importance of close reading is confirmed as a result. It is important to connect textual and extra-textual information, such that new evidence can be found through comparison, analysis and investigation, allowing us to verify the route of indirect translation. This approach may inspire and enrich research in the field of translation history.

Keywords: *Sans Famille*, Bao Tianxiao, Yuho Kikuchi, indirect translation, translation history

Received: October 2, 2011; Revised: January 2, 2012; Accepted: January 19, 2012

壹、前言

晚清文人包天笑 (1878-1973) 為當時教育小說的重要譯家，其翻譯的教育「三記」甚為暢銷，分別為《馨兒就學記》(1910)、《埋石棄石記》(1912)、《苦兒流浪記》(1915)。此三部書的譯介對於晚清的中國具有重要意義，為中國帶入了「現代」、「兒童」、「教育」等新概念。教育小說因而在中國形成一種特殊的文類，民國之後如葉紹鈞（葉聖陶）等作家也開始以教育界或兒童生活為題材，創作一系列的教育小說。然而，對於這三部教育小說的譯介過程，後人其實不太清楚，就連包天笑本人也說早已忘記譯本所源何來¹。近期有研究者終於釐清了《馨兒就學記》的翻譯脈絡，而《埋石棄石記》所根據的日譯本也已經找到²，唯獨《苦兒流浪記》至今未能尋得包天笑所根據的日譯本。包天笑提供的線索非常有限，他只記得「原著者是一位法國人，名字喚作什麼穆勒爾³的，記一個苦兒流離轉徙，吃盡了許多苦頭，直至最後，方得苦盡甘回，敘事頗為曲折，頗引人入勝，而尤為兒童所歡迎」(1990，頁460)。

因此，這本書就宛如書中主角一樣身世成謎，必須經歷一番追尋才可能真相大白。晚清時期類似這樣不知源文的文本所在多有，主要原因當然是因為當時版權的概念尚未成熟，而多數譯者也譯寫不分，甚至有意讓讀者以作品是個人創作而不提其為譯作。事實上，這種作法在晚清時期並不罕見，當時偽譯和偽著十分普遍，所以後人很難確認譯作所根據的源語文本，也因此增加翻譯史研究的難度。許多文本的身世不明，對於中國翻譯史的建構來說實為憾事，因為如果能找到譯本所根據的源文，經過文本比對，可以發掘出更多當時文人在翻譯上的操縱策略，讓後人對晚清的翻譯現象有更清楚的了解。職是之故，本研究希望藉由文獻探討與文本分析的方式，釐清《苦兒流浪記》的翻譯始末，為教育三記的第三記寫一小段譯史，也為包天笑的教育小說翻譯史再添一頁新章。

貳、《苦兒流浪記》 相關研究

《苦兒流浪記》一開始是以連載的方式刊登在《教育雜誌》，作品名稱亦是〈苦兒流浪記〉⁴，歸類在「文藝」的欄目底下，署名「天笑」，連載期間自 1912 年 7 月至 1914 年 12 月，隔年由商務印書館出版單行本⁵。教育三記獲得當時教育部的獎狀，許多學校都以此書作為獎勵優秀學生的獎品，因此發行量頗大。1925 年明星電影公司甚至以包天笑的譯作為藍本，將這個故事拍成電影，片名為《小朋友》，不過劇中人物與故事背景全都搬到了中國，情節也重新改編了（張偉，2009，頁 129）。這個故事於 1977 年在日本由東京電影新社拍成電視動畫共 51 集，片名為《家なき子》。1979 年此動畫引進臺灣，由中國電視公司播映，片名為《咪咪流浪記》，是許多臺灣五、六年級生共同的童年回憶⁶。

過去許多與教育三記相關的研究，多半把關注的焦點集中在《馨兒就學記》，對於《埋石棄石記》與《苦兒流浪記》則著墨較少，反映出大多數的人對這兩本書的認識十分有限。《馨兒就學記》可說是包天笑教育小說的首部譯作，因為部分內容編進了教科書裡，又因為後來夏丏尊譯為《愛的教育》，自然名氣較響，受到的關注也就較多。相形之下，針對《苦兒流浪記》這部譯作的研究則付之闕如。

如果把範圍放大，以譯者包天笑為中心來檢視相關研究，則可以發現許多關於包天笑的研究都把重點放在他身為作家的角度。在臺灣，何楓琪（2007）的《包天笑及其小說研究》以及鄧如婷（2000）的《包天笑及其通俗小說研究》便屬這類的研究論文。大陸學者對包天笑的研究，除了同樣以通俗文學或鴛鴦小說作家的角度探討之外，亦有學者探究包天笑的報刊編輯角色，例如聶淳（2008）的〈包天笑與中國近、現代報刊業〉以及姜思鑠（2007）的〈包天笑編輯活動側影〉。在專書方面，則有樂梅健（1994, 1999）的《現代通俗文學無冕之王包天笑》與《通俗文學之王包天笑》，兩者皆著重於包天笑通俗小說作家的身分。

把重點放在包天笑譯者角色的研究僅有寥寥幾篇，例如焦福民（2006）的〈近代早期文學翻譯探勝——以包天笑為例〉以及張建青與王海軍（2009）的〈翻譯也為稻糧謀——以包天笑為例從經濟角度談晚清翻譯〉，但這兩篇並未細究包天笑的譯文。而陳靜諄的〈論包天笑《馨兒就學記》的新國民意識〉則專談此書反映出新俠義精神、母教與女德的力量、新教育理念等等，但陳靜諄明知此書為包天笑所譯，其分析卻似乎忘記這是譯本，反將這些新國民意識歸功於包天笑。這反映出許多研究因為沒能找到包天笑所據而重譯的日譯本，所以研究方向也彷彿受到包天笑譯寫不分的影響，也跟著譯寫不分了。

能真正從文本來探討包天笑的翻譯作品與其翻譯策略的研究，大概就只有吳其堯（2003）的〈包天笑在清末民初的翻譯及其與創作的互動關係〉以及焦福民（2009）的〈包天笑與晚清小說翻譯〉，不過吳其堯強調包天笑的創作性格影響了翻譯實踐，卻忽略了包天笑的翻譯影響其創作的這個層面。焦福民的文章耙梳了包天笑在多部譯作中的翻譯風格，他認為到了1911年包天笑的翻譯風格已經從淺白文言過渡到通俗白話，並提出其譯作《結核菌物語》為例（2009，頁79）。然而包天笑在1912年翻譯的〈苦兒流浪記〉（天笑，1912）卻仍是文言文。可見包天笑的翻譯風格並沒有跟著時間呈線性發展，新舊文體仍會交雜出現。

這些研究在談論包天笑的翻譯策略時，大多以《馨兒就學記》為例，點出包天笑譯述或譯寫不分的情況，對於《苦兒流浪記》則一筆帶過或絲毫未提。不過，鄒振環倒是把此書與《馨兒就學記》同列為影響中國近代社會的一百種譯作，並詳述《苦兒流浪記》的重要性與影響力。然而鄒振環的資料有幾處有誤，他提到「《苦兒流浪記》當時題名為《孤雛感遇記》，連載於該雜誌1910年2月的第二年第一期至1910年11月的第二年第十期。直到1915年3月19日由商務印書館初版時才正式題名《苦兒流浪記》」（1996，頁229）。鄒振環又根據須彌1925年為包天笑所譯《慧琴小傳》（原名《非洲毒液》）所做的《校讀後記》而推測「包譯

《孤雛感遇記》很可能是據黑岩淚香的日譯本重譯的」（1996，頁 230）。但事實上《苦兒流浪記》與《孤雛感遇記》是兩個完全不同的故事，而其推論也沒有證據足以證明此書的日譯者為黑岩淚香。此外，故事主角的名字亦非鄒振環所說的「路美⁷」（1996，頁 230），而是叫做「可民」。

梅家玲的〈包天笑與清末民初的教育小說〉對於《苦兒流浪記》有相當深刻的探討。她將包天笑的《兒童修身之感情》、《孤雛感遇記》、《苦兒流浪記》、《雙雛淚》等多部譯作視為「苦兒」系列作品，認為其特色「在於作為主人翁的少年童子，多數生來孤苦，命途多舛，但最後卻都能經由自己的一番努力奮鬥，苦盡甘回。很顯然地，此一系列的小說在譯述之初，所被看重的，每每是其中關乎倫理、修身方面的情節，以及其所蘊含的教育意義」（2006，頁 169）。此外，她更進一步提出：「『苦兒』兼具『苦』與『兒』的雙重質性，正所以同時激發讀者因『苦難』而生的犧牲受苦之情，與緣『孩童』而發的、同時著眼於『原初』與『未來』的激情與想望。二者交互為用，所催生出的，恰恰是連串認同轉換之後，對於（個人與國家）光明未來的犧牲與奉獻，信念與願景」（2006，頁 171）。此一觀點確實點出了苦兒系列所傳達的一種嶄新教育視界。

正因苦兒系列的作品有此重要意義，釐清《苦兒流浪記》翻譯始末可說是一個起點，從此起點出發，找到重譯過程中涉及的各個譯本，透過出版資料與譯本比對的方式，不僅能解開各譯本的身世之謎，還能藉由文本的對比與分析，更清楚觀察到譯者的操作，或許還可能因此更正長久以來翻譯史對譯者或譯作的錯誤認知。誠如皮姆（Anthony Pym）所言，無論我們多麼清楚知道各個譯者與譯作的時代和地點，如果我們不知道譯作實際上究竟是如何產生而又如何被接受，那麼所謂的翻譯史就難以建構，這意味著實際閱讀並分析譯作是非常必要的（1998, p. 106）。因此，本研究將透過外部考證與內部考證的方法，解開《苦兒流浪記》的身世之謎，完成教育三記的最後一塊拼圖。

參、中譯本的身世

要查證《苦兒流浪記》的翻譯始末，可以從幾個方面著手，一是譯者序言，二是出版資料，三是文本內容。愈能多方比對查證，就愈能從找到的各種線索與證據中發現史料，也愈容易辨明資料或文獻的真偽。譯者序言往往是最直接的資料來源，但有時其真實性尚待驗證。包天笑在緒言中提及：「余近得法國文豪愛克脫麥羅所著 *Sans Famille* 而讀之，嗚呼是亦一塊肉餘生述也」（天笑生，1915，頁1）。言下之意，包天笑似乎是直接閱讀法文原著。儘管他在晚年所寫的《鈞影樓回憶錄》提到此書由日譯本重譯，但因為包天笑記憶有誤並非罕事⁸，而根據他在回憶錄中所述，他跟一位姓藤田的和尚學日文，學了三個月多的光景就輟學自修。此外，他學英文學了半年多，學法文學了不到八個月（1990，頁187-190），顯然他對於法文也是略為通曉的，因此也不能排除他從法文原著直接翻譯的可能性。所以此書的源語文本 (source text) 究竟是書中序言所暗指的法文原著，還是晚年回憶錄中所言之日譯本，必須再進一步細究才能確定。

再從出版資料來看，〈苦兒流浪記〉第一次在《教育雜誌》刊載的時間為1912年7月。儘管他已言明作者為愛克脫麥羅，也附上原書名 *Sans Famille*，相較於他在1909年對〈馨兒就學記〉的處理態度⁹，1912年的〈苦兒流浪記〉顯然比較有尊重原作的感覺，不再偽稱作品為自己的創作。不過，從此處可看出當時包天笑確實讓讀者有此書譯自法文原著之感，因為他完全沒提到其重譯所根據的日譯本，而只提原作法文書名與法文作者。不提日譯本的任何資料，這種情形有兩種可能，一是他確實根據法文原著，自然不會提到日譯本；二是他其實是根據日譯本所譯，只是沒有提出這點。研究者要釐清此書究竟譯自法文原著或日譯本，就應該把1912年之前出版的法文本與日譯本都找出來核對，進一步從文本內容來查證，了解〈苦兒流浪記〉究竟是源自法文原著還是日譯本。

《苦兒流浪記》的法文原著出版於 1878 年¹⁰，作者為 Hector Malot，全書分為兩冊，第一冊 21 章，第二冊 23 章，合計 44 章。而在 1912 年之前，在日本出版的日譯本有兩個版本，一個版本是五来素川（本名為五来欣造）所譯，於明治 36 年（1903 年）以〈まだ見ぬ親〉為題連載於《読売新聞》，同年 7 月由東文館出版成書，全書共 79 章，後來警醒社於 1911 年亦出版此書。另一本則是菊池幽芳（本名為菊池清）所譯，於 1911 年以〈家なき兒〉為題連載於《大阪毎日新聞》，隔年 1 月由春陽堂發行成書，書名仍為《家なき兒》，分成「前編」與「後編」，前編 25 章，後編 24 章，合計 49 章。從出版年的資料來看，法文原著 *Sans Famille*、《まだ見ぬ親》、《家なき兒》的出版時間都先於《苦兒流浪記》，所以都可能是《苦兒流浪記》所根據的源文。

若從出版形式來看，乍看之下《苦兒流浪記》似乎與五来素川的《まだ見ぬ親》較為相似，兩者都是單冊形式，不像法文原著分為第一部份（PREMIERE PARTIE）與第二部份（SECONDE PARTIE），也不像《家なき兒》分成「前編」、「後編」。但《苦兒流浪記》是先在雜誌上連載，之後才發行單行本，因此單行本的出版形式意義不大，對此譯作的身世追蹤還是應以連載的版本為主。接下來便該藉著比對文本內容，找出蛛絲馬跡作為證據，以證實源文與譯文的關係。經過實際比對文本以後，從兩個日譯本出現的專有名詞可以立即看出，《苦兒流浪記》是源自於菊池幽芳的《家なき兒》，而非五来素川的《まだ見ぬ親》。下表列出書中專有名詞的譯名，對照之下結果立見。

表 1：專有名詞對照表

	Hector Malot	五来素川	菊池幽芳	包天笑
書名	<i>Sans Famille</i>	まだ見ぬ親	家なき兒	苦兒流浪記
主角	Rémi	太一	民	可民
養母	Mère Barberin	お文	直おッ母	司蒂姆
養父	Jerome Barberin	源十	權藏	達爾權

養父母死去的兒子	Nicholas	新太	仁太	愛德姆
養父之友	François	甚公	三太	珊鐵爾
生母	madame Milligan	春日夫人	千島夫人	蓬島夫人
老人	Signor Vitalis	嵐老人（通稱）、嵐一齋（自稱）	美登里	美登里
老人真名	Carlo Balzani	高松吟風	薔薇谷香露	薔薇閣香露
母牛	Rousette	ルーセット (Rousette) (此版本中主角家裡養的是山羊而非母牛，ルーセット為山羊的名字)	赤	紅犁
節日	le mardi gras ¹¹	クリスマス (Christmas 聖誕節)	謝肉祭	謝肉祭
咖啡店	Notre-Dame	(未譯出此咖啡店之名，改譯為茶屋)	ノートルダム (發音為 nootorudamu)	那脫爾達姆
猴子	Joli-Cœur	深山太夫 (簡稱太夫)	ジヨリカル (發音為 jorikaru)	迦格羅
白狗	Capi	白妙丸 (簡稱シロ)	カピ (發音為 kapi)	措比
黑狗	Zerbino	黑鐵丸 (簡稱クロ)	ゼルビノ (發音為 zerubino)	瑞爾瑞那
母狗	Dolce	小玉 (暱 / 簡稱タマ)	ドルス (dorusu)	鐸爾士
地名	Ussel	牛瀨、牛瀨の町	卯瀨	卯瀨
地名	Bordeaux	該段遭刪除	暮留堂	暮留堂
地名	Pyrenees	該段遭刪除	比禮寧	比禮寧
地名	Murat	ミューラー	ミューラー (發音為 myuuraa)	彌愛綠
地名	Landes	該段遭刪除	ランド (發音為 rando)	郎脫
地名	Toulouse	田方の町	鶴巢の町	鶴巢町
節目名	<i>Mort du général</i>	該段遭刪除	大將の薨去	大將之薨去
節目名	<i>Triomphe du juste</i>	該段遭刪除	正義の勝利	正義之勝利
節目名	<i>Malade purgé</i>	名醫の調和下劑の効能	瀉下劑	瀉下劑

資料來源：研究者自行整理。

從上表的專有名詞可看出包天笑的譯名與菊池幽芳的譯名極為相似。包天笑的譯名策略可歸納成幾種：第一種是挪用全部漢字，例如「美登里」、「謝肉祭」、「卯瀨」、「瀉下劑」，全都是原文照搬；而「鶴巢の町」譯成「鶴巢町」或「大將の墓去」譯成「大將之墓去」，因為差別只在於一個の，我也將其列入此類。第二種是挪用單一漢字，再加上其他中文字，例如「可民」來自菊池幽芳所譯的「民」；「達爾權」來自菊池幽芳所譯的「權」藏；而「薔薇閣香露」與「薔薇谷香露」，以及「千島夫人」與「蓬島夫人」也是僅有一字之差。第三種是音譯日文的片假名，例如ノートルダム (Notre-Dame) 譯成「那脫爾達姆」，カピ (Capi) 譯成「揩比」，ランド (Landes) 譯成「郎脫」，把「三太」(日文發音為さんた，羅馬拼音為 santa) 譯成發音相似的「珊鐵爾」也可算是音譯，只不過包天笑是先以中文發音來讀日文漢字，再將中文發音轉化成洋名；第四種則是意譯，例如母牛的名字「赤」是紅色的意思，所以譯成「紅犁」。第五種是少數不明顯的例子，例如「直おッ母」譯成「司蒂姆」(此處唯一能想到的關聯是「母」重譯為「姆」)，而「仁太」(書中日文標音為にた，發音為 nita) 譯成「愛德姆」則看不出有何關聯，但這類作法相對來說極少，而這種洋化的作法，與譯文中添加的「馬丹¹²」和音譯的「達格透¹³」，都可以看出他有意帶入異國情調。

從表 1 亦可看出，五来素川の譯本日本化程度較深，翻譯¹⁴的意味較濃，而菊池幽芳的譯本則有部分日本化，也有一些部分以片假名表現出外來語的特色。菊池幽芳的譯本刊載於雜誌的時間是明治 44 年，正是明治時期的最後一年，隔年便是大正元年，〈家なき兒〉的翻譯恰恰反映出明治時期「翻譯」的式微與大正時期「翻譯」的興起。而包天笑的譯本除了在漢字方面與菊池幽芳的譯本十分雷同之外，這種部分本地化而部分音譯洋化的作法也與菊池幽芳類似，而兩人的序言經過比對，也發現相似度極高，這點稍後會再詳述。因此，包天笑的《苦兒流浪記》應是譯自菊池幽芳的《家なき兒》，而非五来素川の《まだ見ぬ親》。

肆、日譯本的身世

接下來的問題是：菊池幽芳的《家なき兒》是譯自法文原著，還是從其他外語的譯本所重譯？此時同樣採取前述的三步驟，從譯者序言、出版資料、文本內容三個方面逐一確定。菊池幽芳在序言中並未明言他是否從法文原著直接翻譯，他只提到自己曾在法國待過一段時間，當時他讀了這本膾炙人口的小說。另外他也提到原文是正統流麗的法文，他自謙勉力而為，希望能盡力傳達出原文的文體風格（1911，序言，頁3）。從這點看來，他可以直接閱讀法文原著，極可能是從法文原著直接翻譯成日譯本。然而，也不可忽略他在序言中亦提到此部傑作已經翻譯成英語及德語，並已出版了百萬本之多（1911，序言，頁1）。由此來看，菊池幽芳特地提到英語及德語的譯本，所以也不能排除他可能是從英譯本或德譯本重譯成日譯本¹⁵。此外，菊池幽芳也提到五来素川先前已譯過此書，但他強調五来素川的「抄譯¹⁶」或「翻案」十分簡短扼要，有損原作精神，所以他才再次重新嘗試「翻譯」（1911，序言，頁4）。可見菊池幽芳讀過五来素川的日譯本，或許在翻譯過程中也參考過該譯本。

從出版資料來看，五来素川的《まだ見ぬ親》比菊池幽芳的《家なき兒》先出版，後者在翻譯時確實也可能以前者為根據。但從表1可看出，菊池幽芳在專有名詞方面刻意與五来素川的譯法有所區隔，這種區隔其實呼應了當時從明治時期過渡到大正時期的轉變。佐藤美希以明治二十年為界，將明治時期分成前期與後期。前期對翻譯的態度是希望能符合一般讀者現狀的「自由譯」，後期則可見到原本一面倒的自由譯開始出現變化，「逐語譯」也逐漸受到重視，而與自由譯共存並列於明治後期（2006，頁77-78）。水野的也指出，從明治中期之後，「翻案」的主要地位開始被「翻譯」所取代（2007，頁4）。因此，在明治最後一年出版的《家なき兒》，便可見到逐語譯的傾向，其篇幅也就遠多於五来素川的翻案版本，而菊池幽芳也強調他的「翻譯」不同於五来素川的「抄譯」或

「翻案」，因此菊池幽芳應非譯自五来素川の譯本，而是另有所本。從原作出版的 1878 年至〈家なき兒〉開始連載的 1911 年，這中間的 33 年出版了不少英譯本，有的是全譯本，也有頗多節譯本，而德譯本也超過 10 本以上。因為數量眾多，很難全數蒐來一一比對。因此我選擇先從法文原著開始比對，觀察菊池幽芳的《家なき兒》與法文原著之間的相似程度。

經過文本比對，可以確定菊池幽芳的《家なき兒》是譯自法文原著，證據就在普通名詞的翻譯，利用這些名詞音譯的讀音，可印證其根據的是何種外語。王宏志談過魯迅的翻譯手法，認為他受了日譯者的影響，經常翻譯詞的讀音而非詞的意義，例如 mile 譯成「迷黎」，foot 譯成「跌得」，藉此可以證實日語譯本是以英語譯本為根據（2000，頁 135）。同理可證，日文的外來語片假名是很好的線索，故事中出現的普通名詞譯成片假名，依其發音可以判斷這些名詞確是譯自法文，而非英文或德文。請參考下表。

表 2：普通名詞對照表

日文	法文	英文	德文	中文
アルチショー (發音為 aruchishoo)	artichaut	artichokes	artischocken	紫色朝鮮薊
ブルーエツト (發音為 buruuetto)	brouette	wheel barrow	brouette	獨輪手推車
ブリユイエール (發音為 buriyuieeru)	bruyères	heather	heide	石楠
サボー (發音為 saboo)	sabots	wooden shoes	clogs	木鞋
食卓(ターブル) (發音為 taaburu)	table	table	tabelle	餐桌、桌子
ヴェキオロン (發音為 vioron)	violon	violin	violine	小提琴
シコモル (發音為 shikomoru)	sycamore	sycamore	bergahorn	懸鈴樹， 楓樹的一種

資料來源：研究者自行整理。

從表 2 的例子可以看出，菊池幽芳遇到外來的普通名詞時，如果採取音譯，他是以法文的發音來音譯，而非以英文或德文。從「餐桌」的例子來看，菊池幽芳將「食卓」的片假名譯成「ターブル」，發音為 taaburu，近似法文的 table；但同為明治時期的五来素川，則將「食卓」的片假名譯成「テーブル」(發音為 teeburu)，發音近似英文的 table。另一個明顯的例子是「小提琴」，菊池幽芳譯成ヴキオロン，發音為 vioron，近似法文的 violon；而五来素川版譯為「洋絃」，片假名標記為「ヴァイオリン」，發音為 vaiorin，近似英文的 violin。可見明治時期「食卓」和「洋絃」這樣的外來語可能已經出現在日文當中，而且是以英文發音譯成片假名，因此在出版時間較早的五来素川譯本中便已出現。但菊池幽芳顯然刻意要保留法文的發音，所以更可以證明他的《家なき兒》是譯自法文原著，而非從其他語文的譯本重譯而來。追本溯源至此，可以確定包天笑的《苦兒流浪記》是譯自菊池幽芳的《家なき兒》，而菊池幽芳的《家なき兒》則是直接譯自 Hector Malot 的法文原著 *Sans Famille*。

伍、真相大白

解開謎題之後，一些新發現也就隨之浮現。研究中國翻譯史的學者提到菊池幽芳時，大多只知其《新聞賣子》一書。根據姜小凌（2005）的研究，此書是菊池幽芳翻譯十九世紀的一部英國小說，於 1897 年譯為《新聞賣子》，連載於《大阪每日新聞》，然後由方慶周譯成中文文言體六回，再由我佛山人（吳趼人）衍義為白話體章回小說《電術奇談》，知新主人（周桂笙）點評，1903 年發表於《新小說》雜誌第八期，描述的是喜仲達與林鳳美的戀愛故事。然而有關菊池幽芳譯的《家なき兒》，許多學者便少有討論，主要應該是因為大家不知道這就是包天笑《苦兒流浪記》的源語文本。

其次，後人對包天笑的翻譯評價總說他任意改寫，說他「作家與譯

者的身分同時並存，因此他的作家性格影響了他的翻譯實踐，作家式的社會關懷促使他選擇了類似主題的外國作品，而在翻譯之際，他又很難排除自身的寫作傾向，所以很難遵守原作的風格或再現原作的精神」（吳其堯，2003，頁 17-18）；或說他「日文水平並不高（特別是其翻譯初期），他採用的方針大約是能看懂的則譯，不能看懂的則刪節，又加之他搞慣了創作，手癢難忍，不時地加入一些自己的想法和認識，有的甚至改編，如上面所提到的《馨兒就學記》即是最顯著的一例……」（郭延禮，2005，頁 343）。陳平原也認為晚清的「作家兼翻譯家者」（例如包天笑、周瘦鵑）頗多「技癢難忍，喜歡刪削或添飾」（2006b，頁 42）。

然而，若只以為是當時翻譯觀念還不成熟，或是單純認為其作家身分影響了譯者身分，所以包天笑才會任意改寫，這樣的推想恐怕需要更確實的證據才能證明。經過實際閱讀並比對文本之後，會發現包天笑的改寫或在地化，其實主要是受到日譯本的影響，無論是《馨兒就學記》或是《苦兒流浪記》，因為是從日譯本重譯西洋作品，他的譯作其實是模仿他的源語文本而來。現在我們所見到包譯本的大幅改寫或在地化，其實是根據日本明治時期的「翻案」小說而來。換句話說，包天笑譯作之所以與西洋原著相差甚遠，有很大部分的原因是因為他追隨日譯本的腳步。

以《苦兒流浪記》為例，包天笑的譯筆受到菊池幽芳的日譯本影響頗大，除了從表 1 可見一斑之外，還有其他部分可以看出他如何追隨其源語文本。第一個明顯的例子便是《苦兒流浪記》的緒言。他的緒言雖以「天笑生曰」為起頭，卻可清楚察覺到菊池幽芳序言的影子¹⁷。例如：

法國作家好以流麗之文章，引人興味……（天笑生，1915，緒言，頁 1）
猶この小説の原文は最も正しい、品の善い、流麗な佛文で書れてあるので……（菊池幽芳，1911，序言，頁 1）

又如：

蓋其為法蘭西男女學校之賞品，而於少年諸子人格修養上良多裨益……
（天笑生，1915，緒言，頁1）

佛蘭西では少年男女の學校の賞品としては最も歡迎せらる、もので、少年諸子の人格修養上に多大の裨益あると共に……（菊池幽芳，1911，序言，頁2）

從這裡可以看出包天笑不僅連字詞用法模仿菊池幽芳，他直接挪用漢字且照著日文句型順譯的習慣也明顯可見。此外，整篇緒言的架構也都跟菊池幽芳的序言大致相同，都是先交代原著與作者，接著稱讚原作者文筆之流麗，然後描述此書如何廣受歡迎，最後說此書如果未能取悅讀者，並非原作之過，而是譯者之罪。或許正因為包天笑模仿菊池幽芳的序言寫法，以至於他也跟著菊池幽芳提到原作的書名及作者，至於重譯所根據的日譯本，一心模仿的他便沒有意識到要提出來跟讀者交代。

包天笑這種依樣畫葫蘆的傾向不僅出現在緒言，在正文中也多處可見。故事中出現的金錢數字便是很好的例子。由於主角的養父要將他賣給美登里老人，因此兩人在討價還價的過程中數度提及價格數字。老人打算以租賃的方式，於是說：「我亦不欲買此童子，請定每年十圓之契約，賃我可耳……」（頁40），然後老人拿出灰色之皮袋，「中貯兩圓之銀幣五枚」（頁43），最後美登里老人「以二十圓之金錢，數之於達爾權之前。達爾權遽攫之入衣囊」（頁62）。這個情節從菊池幽芳的譯本中可看出金錢數字是相同的。老爺爺說：「一年十圓の契約で借りて行くがどうぢや」（頁37），然後「老爺は古びた皮財布を取出して、中から二圓銀貨五枚を探り出し」（頁38）。最後「美登里老人は二十圓といふ金を權藏の眼の前で數へて渡した。權藏はそれを受取つて隠に入れた」（頁53）。

在討價還價的過程中，可看出包天笑的數字亦步亦趨跟著菊池幽芳的日譯本。但反觀菊池幽芳與法文原著的比較，則可看出菊池並沒有照搬法文原著的數字。在法文原著中，老人先是提出一年20法郎的租賃價

格 (p. 37)，後來從袋子裡拿出 4 個 5 法郎 (p. 38)，最後老人付了 8 個 5 法郎而成交 (p. 51)。菊池幽芳在數字上的調整，很可能是根據當時的物價指數¹⁸或法郎與日圓的匯率¹⁹換算而成。因此從譯者的翻譯態度來看，菊池幽芳似乎要比包天笑嚴謹些。兩人在貨幣單位的翻譯方面都採取了在地化的策略，但是包天笑在數字的處理上，跟前述挪用漢字的習慣一樣，也都是原樣照搬。

另外，儘管包天笑的 32 章不同於菊池幽芳的 49 章，但就整體的篇章安排來說，《苦兒流浪記》的故事順序與《家なき兒》是一樣的，並未出現像《馨兒就學記》那種小幅度的刪除、增加、調動順序等情形²⁰，而《馨兒就學記》之所以在篇幅上與其義大利原作 *Cuore* 相距甚遠，主要是因為其原文日譯本早已大幅改動刪減，始作俑者並不是包天笑。再看《苦兒流浪記》與其源文《家なき兒》的比較，在篇章方面不但沒有增添刪減，順序也沒有更動。無獨有偶的是，郭延禮曾研究包天笑翻譯的《六號室》，他每一章逐句逐段對讀，發現各章完全對應，除了稍有漏譯、刪節、誤譯之外，基本上忠實於原著 (2005, 頁 345)。郭延禮認為從復現原著精神的角度來說，包天笑的這部譯作是相當出色的，「和他翻譯的那幾部教育小說相比，簡直不可同日而語」(2005, 頁 346)。〈六號室〉在 1910 年開始刊載於《小說時報》第 4 期，與 1909 年的〈馨兒就學記〉及 1912-1914 年的〈苦兒流浪記〉其實在年代上十分接近，在這段時期的包天笑，至少在篇章方面的操縱情形是忠實於源文的。這點發現或可稍微平反包天笑教育小說在郭延禮上述「不可同日而語」話中所隱含的負面評價。

當然，包天笑的《苦兒流浪記》也有少數有別於日譯本之處。例如單行本的目錄採用了章回小說常見的對偶回目，像是第一章的「出生六月遭盜取，幸有養母相偎依」，第二章的「行年九歲被出賣，善心老人來承買」等等，這種風格似乎是受到中國文壇原本的規範所影響，但如果與包天笑其他的創作或譯作互相比較，可以看出當時包天笑並非一味偏

愛淺白文言與章回小說這種舊文體。他在 1911 年翻譯的《結核菌物語》使用的是通俗白話：「我就是一個結核菌。我們的種族是喚作微菌種族，我的體積不過三密格……」而他於 1915 年用未亡人給亡夫的十一封信連綴成小說《冥鴻》，陳平原認為此時書信體才算真正成為中國的一種創作小說形式（2006a，頁 200-201）。由此可見，包天笑的翻譯或寫作文體並非一定是從文言發展到白話。1909 年的《馨兒就學記》與 1915 年的《冥鴻》，也反映出他對書信體及日記體的小說體裁接受程度頗高，而 1915 年的《苦兒流浪記》又出現章回小說的樣式，顯示包天笑身為一個譯者，此時並沒有形成自己一套有系統的翻譯觀。外國的新元素進入本國文學系統之際，譯者不斷的在新舊之間抉擇，一方面想學習西方，另一方面又抗拒西方，這種矛盾的情結造成當時的翻譯呈現出這兩種力量的拉扯。清末民初這段過渡時期充滿了新舊的衝突與矛盾，這種矛盾情結自然也反映在包天笑的譯作中。

此外，儘管《苦兒流浪記》的各個篇章大致上都照著《家なき兒》的順序而沒有增減或更動，但細究內容卻可發現包天笑在段落的處理方面，倒是刪去許多細節，這些細節大多無關宏旨，有些篇幅較長的對話，包天笑會以一兩句簡略帶過；有些與主要情節較無關的細節，例如主角演出戲劇的劇情、看戲的群眾反應、猴子的表情、老爺爺的旁白、景物的描寫等等，包天笑也加以濃縮或省略。但整體而言，可看出包天笑有意節譯，但仍能盡量追隨日譯本的情節或段落。

陸、從翻案到翻案

從釐清翻譯始末的脈絡到解謎之後的發現，似乎可以為重譯史的研究帶來新的啟發。從研究包天笑譯作的過程中，我發現了新的史料，而這些史料進而改變了過去翻譯史對包天笑既定的印象，而我使用的方法就是回歸到最實際的文本閱讀。現今翻譯研究的發展，已經逐漸拋棄傳

統的文本比較分析，不再獨獨關注於文本忠實與否的問題，而開始關注文本以外的因素，例如意識型態、歷史脈絡、詩學規範等等。這意味著翻譯研究的視野更加開闊，而這種新途徑的開放性也帶來了許多嶄新而豐碩的研究成果。然而在翻譯史的研究方面，拋棄文本閱讀的方式，卻容易造成缺乏確切證據而以訛傳訛的結果。目前多數翻譯史研究專著的許多歷史資料經常沿襲前人的說法，無形當中，對於某段時期的翻譯現實或某位翻譯家的翻譯風格等等便造成了某種程度的刻板印象。

在比對原文與不同譯文版本的過程中，我觀察到某些前人未能發現的情況，解開了幾個翻譯史上始終未能解開的謎題，也對包天笑的譯者角色與其翻譯策略有了更細緻的發現。因此，我認為當今的翻譯史研究需要重新再把焦點放回文本本身，從文本當中發現新的證據，進而得到更深刻的研究成果。不過，這並不是意味著再走回討論忠實或對等的老路，而是試圖證明從文本比對當中，可以更敏銳的觀察譯者的操作。這樣的研究目的「並不是為了挑錯，而是對譯本中重複出現的特徵和模式進行分析研究，探討其產生和存在的文化原因；也不是以原作來衡量不同的譯作，並作出孰優孰劣的價值判斷，而是藉助文學翻譯文本這樣一個重要媒介對文學文化交流作系統的描述性研究」（胡翠娥，2007，頁114）。研究者可以善用語言能力，將重譯史牽涉到的外語譯本逐一分析，把範圍擴大到跨文化的領域，如此應能讓翻譯史的研究更增加深度與廣度。這種作法並非否定文本以外的因素，事實上這些因素仍然至關重要，只不過若能與文本分析互相補充，更能收相得益彰之效。

結合內部考證與外部考證的研究法，在重譯史的研究方面特別適用。以清末民初的時代為例，那時候翻譯觀念尚未發展成熟，譯寫不分是普遍現象。當時林紓、梁啟超、徐念慈等譯家基本上都是譯述或意譯，時常可見刪節、改譯、增添之處（陳平原，2006b，頁34-40）。然而，表面上看來一樣的譯寫不分，卻可能在不同的翻譯家身上找到不同的動機與原因。過去翻譯史研究慣於以同樣的眼光來看待這些翻譯家譯寫不分的

操作情形，描述翻譯家之間共同性，卻忽略了他們彼此的特殊性。換句話說，林紓的譯寫不分與包天笑的譯寫不分並不能等同視之，前者透過他人口述，後者透過日譯本重譯，兩者採用的媒介不同，受到的影響也不一樣。日本的「翻譯」及「翻譯」形塑了包天笑的譯作風貌，若以此類推，梁啟超、蘇曼殊、吳趸人這類同樣透過日譯本重譯的晚清譯家，也應該有更多研究者透過文本閱讀比對的方式實際審視他們的譯作，如此翻譯史的研究應該會有更豐碩的成果。

如此看來，在清末民初透過日譯本重譯而來的翻譯小說當中，或許有極大部分是因為日本的翻譯小說而呈現出如今的面貌，而未必可全部歸因於當時中國翻譯家的創造性叛逆 (creative treason)。過去翻譯史研究未能察覺這一點，主要是因為晚清翻譯小說常常不附上原著書名或原作者姓名，在偽譯和偽著充斥的情況下，無法確認譯作所根據的源語文本，即便知道原著是哪一本，也不知道中間是否經過了幾手的重譯，也就無法進行文本比對。王宏志也曾提過這種比對工作的困難，認為要釐清晚清譯本所根據的是原著還是重譯的日譯本，幾乎是無法解答的問題，因為無法確定，也就無從比較 (2007, 頁 189)，如此自然無法了解層層重譯之後的中譯本是如何受到源語文本的影響，便很容易把譯作呈現的種種改寫操縱看成是中國譯者所為。

針對這點，其實透過出版資料與文本閱讀是可以找到答案的，這也再次驗證了回歸文本的翻譯史研究法有其重要性。只要把中文譯作出版年之前的原文著作與日文譯本都蒐集到手，然後進行文本之間的比對，必然能從中找到線索，透過篩檢文本之間的相似與相異之處，就可以確定各個譯本所根據的源語文本。我的博士論文用這個方法成功釐清了包天笑《馨兒就學記》的重譯脈絡，也因為找到了包天笑所根據的日譯本《學童日誌》，進而發現他對於日譯本的忠實度其實頗高，《馨兒就學記》與義大利原作 *Cuore* 的種種差異，追根究底有很大部分應歸因於日譯本的操縱，並不是包天笑憑個人喜好改寫的結果。而透過本研究對《苦兒流

浪記》重譯始末的研究，也再次發現包天笑受到日譯者菊池幽芳的影響遠大於自己的創造性叛逆。無論是篇章、語詞、數字，他都依附著日譯本的敘述形式，不但大量挪用日文當中的漢字，甚至連序言都非個人原創，而是模仿日譯者菊池幽芳的序言而來。

這些發現也教導所有翻譯史研究者重要的一課，那就是譯者之言不可盡信。無論是包天笑的緒言或是他的晚年回憶錄，其中的資訊未必完全正確，這些外緣資訊還需要透過文本的內部比對來確認。圖里 (Gideon Toury) 談過翻譯規範的研究有兩種主要的資料來源，一個是文本本身，另一個是文本外的資料，例如譯者、編輯、出版者、或其他翻譯相關人士的說明或評論。後者很可能並不客觀且帶有偏見，我們應該要小心審視，因為這與實際的翻譯行為可能有所差距 (2004, pp. 213-214)。若借用這段話來談翻譯史的研究，正好也十分貼切。唯有結合文本本身與文本以外的資料，然後加以比對、分析、查證，我們才比較可能拼湊出完整的真相。本研究透過這樣的方法釐清了《苦兒流浪記》的翻譯脈絡，終於把包天笑教育三記的最後一塊拼圖完成，至此教育三記的身世之謎全部解開。此外，由於找到五來素川的「翻案」和菊池幽芳的「翻譯」，進而為包天笑在中國翻譯史長久以來被描述的刻板印象進行了某種程度的「翻案」，這樣的研究結果，讓《苦兒流浪記》這本書及其譯者包天笑呈現了更清楚的歷史面貌，也為重譯史研究者帶來新的啟發。

註釋

1. 在《銅影樓回憶錄》中，對於《馨兒就學記》，包天笑只說：「我是從日譯本重譯得來的」(1990, 頁 461)。針對《埋石棄石記》，他說：「這是日本人所寫的教育小說，作者何人，已不記得，總之是一位不甚著名的文學家」(1990, 頁 462)。而針對《苦兒流浪記》，他也說：「我是從日文書重譯得來的，日本譯者用了何種書名，是何人所譯，我已記不起了」(1990, 頁 460)。
2. 根據我的博士論文，《馨兒就學記》所根據的源語文本為杉谷代水所譯的《學童日誌》(2010, 頁 11-14)，而《埋石棄石記》的原文是小泉又一所著的《棄石》(2010, 頁 29)。

3. 事實上包天笑在《苦兒流浪記》中把原著作者的名字譯為愛克脫麥羅，而非穆勒爾。
4. 本研究以書名號及篇名號來區分版本，〈苦兒流浪記〉指的是刊登在《教育雜誌》的版本，《苦兒流浪記》則指的是單行本。
5. 因為無法取得 1915 年出版的單行本，故本研究以 1978 年臺灣商務印書館的版本為研究之依據（愛克脫·麥羅，1978）。此版本與《教育雜誌》刊載的最原始版本經過核對，確認內容是相同的。不過兩者章節安排略有不同，雜誌刊載的〈苦兒流浪記〉共有三十章，單行本則有三十二章。此外，單行本各章另訂有章回小說慣用的對偶回目。
6. 所謂五、六年級生指的是出生年為民國 50-69 年（1961-1980）的人。
7. 現在有很多版本的《苦兒流浪記》主角名字皆為「路美」，這個名字可能是受到較晚近的日譯本影響。1931 年富山房模範家庭文庫出版的《少年ルミと母親》（少年 Rumi 與母親）（エクトル・マロー，1931），主角的名字變成ルミ，發音為 Rumi。
8. 包天笑在《鈞影樓回憶錄》中將《埋石棄石記》寫成《棄石埋石記》，對於教育三記的出版順序也記錯，又將周瘦鵑的《九華帳裡》記成了《芙蓉帳裡》（沈慶會，2005，頁 101）。而他說《苦兒流浪記》的原著作者名為「穆勒爾什麼的」，也是記錯的一個例子。
9. 《教育雜誌》月刊自 1909 年創刊號起，到次年二月第一卷第十三期，連載的教育小說〈馨兒就學記〉都註記為「天笑生撰稿」。
10. 本研究所以依據的法文原著即為 1878 年的版本，取自法文古典文學作品下載網 Ebooks libres et gratuits。
11. le mardi gras 直譯成英文為 the Tuesday fat，是一個宗教節日，從復活節往前推四十天這段時期為齋戒期，而齋戒期開始前的最後一個星期二便是 le mardi gras，這一天人們通常會趁進入齋戒期之前大吃大喝，正如書中所述，傳統上也會吃可麗餅。
12. 「馬丹」應是譯自 Madam。錢鍾書在〈林紓的翻譯〉一文中提到林紓的「馬丹」、「密司脫」等詞是沾染了當時的譯音習氣（1984，頁 715）。因此這個詞也可能是包天笑受到當時的譯音習氣所影響而添加的，因為日譯本與法文原著皆無出現此稱謂。
13. 「達格透」應是譯自 doctor。陳光輝在 1916 年便曾批評過這種譯音風氣，認為不把 Mr. 和 Mrs. 譯成「君」、「女士」，反譯成「密司脫」、「密三司」，是「可笑亦可惡也」（1997，頁 564）。包天笑刻意把日譯本的「醫者」在文中幾處音譯為「達格透」，同樣可能是受當時流行的音譯外來語所影響。但他卻忽略「達格透」的發音是譯自英文，不符合本書的法文原著背景。
14. 明治時期的「鬩案」二字念作ほんあん，現代漢字也寫成「翻案」，但為了與中文的「翻案」有所區隔，所以本研究刻意保留明治時期的漢字「鬩案」。日文所謂「鬩案」，意味著對原文的改寫幅度很大。
15. 這種推測有前例可循：杉谷代水（1902）翻譯的《學童日誌》為包天笑《馨兒就學記》的源語文本。杉谷在其序言中便提到此書原在義大利已出了四十餘版，另外也有美國的譯本（緒言 1）。經過文本比對之後，結果杉谷的日譯本果然並非直接從義大利原作 *Cuore* 翻譯而成，而是從在美國出版的英文譯本重譯而來。此英文譯本的譯

者為哈普古德 (Isabel Florence Hapgood, 1850-1928)，根據的源文為義大利原著第 39 版 (陳宏淑，2010，頁 11-14)。

16. 日文的「抄譯」指的是節譯、摘譯。
17. 此處的「緒言」與「序言」沿用兩人各別的用字選擇，指的都是譯者的前言。
18. 根據《值段の明治・大正・昭和風俗史》所記載的消費者物價指數，明治 33 年 (1900 年) 的教師起薪為 11 圓，大正 7 年 (1918 年) 的教師起薪為 15 圓 (週刊朝日，1981，無頁碼)。因此《家なき兒》出版時 (1912 年) 的教師起薪應介於 11 圓至 15 圓之間。以此推估老人所付的 20 圓約為當時教師月薪的 1.3 至 1.8 倍。
19. 據《家なき兒》的序言，菊池幽芳自述曾在法國待過一段時間 (1911，頁 2)。而根據堀啟子的論文，菊池幽芳在明治 42 年 (1909 年) 受《大阪每日新聞》之派遣而前往法國 (2006，頁 57)。因此菊池必然清楚法郎與日圓之間的換算匯率。
20. 包天笑在《馨兒就學記》中刪除了兩個每月故事與兩篇日記，增加了「掃墓」與「雛形國會」兩篇日記，每月故事的順序也有所更動。但除此之外，其他的篇章都是跟著日譯本的順序。

參考文獻

中文書目：

- 天笑 (包天笑) (1912年7月)。苦兒流浪記。《教育雜誌》，4，3927-3945。
- 天笑生 (包天笑) (1915/1978)。緒言。《苦兒流浪記》。臺北：臺灣商務。
- 王宏志 (2000)。《翻譯與創作—中國近代翻譯小說論》。北京：北京大學。
- 王宏志 (2007)。《重釋信、達、雅—20世紀中國翻譯研究》。北京：清華大學。
- 包天笑 (1990)。《劍影樓回憶錄》。臺北：龍文。
- 何楓琪 (2007)。《包天笑及其小說研究》。(未出版之) 國立中興大學中國文學所，臺中。
- 吳其堯 (2003)。包天笑在清末民初的翻譯及其與創作的互動關係。《外語與翻譯》，3，14-22。
- 沈慶會 (2005)。《通俗文學之王包天笑》一書中的幾個問題——兼與樂梅健先生商榷。《明清小說研究》，2，96-103。
- 姜小凌 (2005)。明治與晚清小說重譯中的文化反思——從《新聞賣子》(菊池幽芳) 到《電術奇談》(吳趸人)。載於陶東風等 (編)，《文化研究 (第五輯)》(頁193-207)。廣西：廣西師範大學。
- 姜思鏢 (2007)。包天笑編輯活動側影。《中國編輯》，3，86-89。
- 胡翠娥 (2007)。《文學翻譯與文化參與——晚清小說翻譯的文化研究》。上海：上海外語教育。
- 張建青、王海軍 (2009)。〈翻譯也為稻糧謀——以包天笑為例從經濟角度談晚

- 清翻譯)。新西部，10，129-130。
- 張偉（2009）。談影小集——中國現代影壇的塵封一隅。臺北：秀威。
- 梅家玲（2006）。包天笑與清末民初的教育小說。中外文學，35（1），155-183。
- 郭延禮（2005）。中國近代翻譯文學概論。武漢：湖北教育。
- 陳平原（2006a）。中國小說敘事模式的轉變。北京：北京大學。
- 陳平原（2006b）。中國現代小說的起點——清末民初小說研究。北京：北京大學。
- 陳光輝（1997）。關於小說文體的通信。陳平原、夏曉虹（編）。二十世紀中國小說理論資料：第一卷1897-1916（頁563-566）。北京：北京大學。
- 陳宏淑（2010）。譯者的操縱：從*Cuore*到《馨兒就學記》（未出版之博士論文）。國立臺灣師範大學翻譯研究所，臺北。
- 陳靜淳（2010）。論包天笑《馨兒就學記》的新國民意識。國立虎尾科技大學學報，2（3），87-102。
- 焦福民（2006）。近代早期文學翻譯探勝——以包天笑為例。廈門教育學院學報，8（1），26-28。
- 焦福民（2009）。包天笑與晚清小說翻譯。東嶽論叢，30（10），76-79。
- 愛克脫·麥羅（1915/1978）。苦兒流浪記。臺北：臺灣商務。
- 鄒振環（1996）。影響中國近代社會的一百種譯作。北京：中國對外翻譯。
- 鄧如婷（2000）。包天笑及其通俗小說研究（未出版之博士論文）。逢甲大學中國文學所，臺中。
- 錢鍾書（1984）。林紓的翻譯。羅新璋（編），翻譯論集（頁696-725）。北京：商務印書館。
- 聶淳（2008）。包天笑與中國近、現代報刊業。新世紀圖書館，1，95-98。
- 樂梅健（1994）。現代通俗文學無冕之王包天笑。南京：南京出版社。
- 樂梅健（1999）。通俗文學之王包天笑。上海：上海書店。
- 日文書目：**
- エクトル・マロー（1931）。少年ルミと母親。楠山正雄（訳）。東京：富山房。
- 五来素川（1903）。まだ見ぬ親。東京：同文館。
- 水野的（2007）。近代日本の文学的多元システムと翻訳の位相 — 直訳の系譜。日本通訳学会翻訳研究分科会（編），翻訳研究への招待（頁3-43）。
- 杉谷代水（1902/1938）。緒言。学童日誌（頁1-3）。東京：富山房。
- 佐藤美希（2006）。翻訳序文に見る明治の英文学翻訳と英文学研究。北海道大学大学院国際広報メディア研究科院生論集，2，72-84。
- 堀啓子（2006）。翻案としての戦略：菊池幽芳の「乳姉妹」をめぐって。東

海大学紀要文学部，86，57-67。

菊池幽芳（譯）（1911）。**家なき兒**。東京：春陽堂。

週刊朝日（1981）。**値段の明治・大正・昭和風俗史**。東京：朝日新聞社。
2011年8月31日，取自<http://chigasakioows.cool.ne.jp/ima-ikura.shtml>

英文書目：

Malot, H. (1878). *Sans Famille*. Ebooks libres et gratuits. Retrieved Feb. 12, 2011,
from http://www.ebooksgratuits.com/pdf/malot_sans_famille_illustre.pdf

Pym, A. (1998). *Method in Translation History*. Manchester, UK: St. Jerome.

Toury, G. (2004). The Nature and Role of Norms in Translation. In L. Venuti (Ed.), *The Translation Studies Reader*, 2nd edition. (pp. 203-218). New York: Routledge.

重構他界想像： 晚清漢譯基督教小說《安樂家》(1882) 初探

黎子鵬

十九世紀下半葉，來華傳教士漢譯了一批西方基督教兒童小說，不僅擴展了晚清中國讀者的閱讀和想像空間，也為學界研究晚清翻譯史和中國近代兒童文學提供了珍貴的原始材料。本文集中探討的《安樂家》，就是這批漢譯小說中較具代表性的作品。《安樂家》是十九世紀膾炙人口的基督教兒童小說 *Christie's Old Organ; or, Home Sweet Home* 的漢譯本，自 1882 年於上海出版後，它在晚清中國流傳甚廣，又成為中國基督教兒童主日學的重要讀本，可謂開創了中國基督教兒童文學的先河。故事的主人翁卓飛 (Treffy) 和利斯第 (Christie) 是被世界遺忘的流浪者，終日飽受貧困、孤寂、恐懼、疾病的煎熬，在世上沒有安穩的家，無論是借助幻象還是夢境，他們都渴求能得著天上安樂家的慰藉。可以說，對他界樂園的想像成為他們自我精神趨向永生救贖的積極方式。尤其值得探討的是，這部小說具有較強的藝術表現力，其對景象、音樂與夢境的處理別具匠心，而後三者作為視覺、聽覺和心理的藝術，往往成為小說人物從現世進入他界想像的重要媒介。本文將對《安樂家》加以對比評析，考察漢譯本如何向中國讀者生動地表述並重構對他界的想像。

關鍵詞：晚清翻譯史、兒童文學、基督教小說、《安樂家》、他界想像

收件：2011年8月19日；修改：2012年1月2日；接受：2012年1月19日

Reconstructing the Other-worldly Imagination: A Preliminary Study of the Late-Qing Translated Christian Novel *An le jia* (1882)

John T. P. Lai

In the second half of the nineteenth century, Protestant missionaries to China translated a sizable number of western works of Christian children's fiction. These texts not only expand the literary imagination of Chinese readers but also provide invaluable primary materials for the study of children's literature and translation history in modern China. *An le jia*, a representative work in this corpus, is the Chinese translation of a best-selling Victorian evangelical novel, *Christie's Old Organ; or, Home Sweet Home*. Published in 1882 in Shanghai, *An le jia* became a leading text in Christian Sunday Schools and was widely distributed in late-Qing China. The protagonists, Treffy and Christie, were homeless wanderers suffering from poverty, loneliness, fear and disease. Imagining an other-worldly paradise and thirsting for a heavenly home became something positive in their lives and a spiritual pursuit. It is worth noting that this work demonstrates a vivid artistic creation, as shown in the visual, auditory and psychological representation through image, music and dream. Being a pioneering critical study of *An le jia*, this paper discusses the ways in which the translated text colorfully expresses and re-constructs the other-worldly imagination of the late-Qing Chinese readers.

Keywords: Late-Qing translation history, children literature, Christian novel,
An le jia, other-worldly imagination

Received: August 19, 2011; Revised: January 2, 2012; Accepted: January 19,
2012

壹、前言

《安樂家》是十九世紀基督教兒童小說 *Christie's Old Organ; or, Home Sweet Home* 的漢譯本，原著是英國維多利亞時代膾炙人口的小說 (Carpenter & Prichard, 1987, p. 116; Darton, 1999, pp. 318-319)，1875 年於倫敦初版，作者為沃爾頓夫人 (Mrs. O. F. Walton, 1849-1939)¹。漢譯本在 1882 年由上海的中國聖教書會² 出版，譯者是美部會³ 女傳教士博美瑞 (Mary Harriet Porter, 1846-1929)，全書分為十四回，共四十雙頁（八十頁）（博美瑞譯，1882）⁴。《安樂家》出版後，在十九世紀末頗受中國兒童歡迎，成為中國基督教兒童主日學的重要讀本⁵，可謂開了中國基督教兒童文學的先河 (*Ninety-fourth Annual Report*, 1893, p. 156)。從十九世紀晚期直至二十世紀三十年代末，這部小說不斷重印並再版 (MacGillivray, 1907, p. 68; Clayton, 1918, p. 201; 雷振華，1917，頁 156；廣協書局，1933，頁 130；廣協書局總發行所，1939，頁 136)。據目前掌握的資料，其條目被收入阿英的《晚清戲曲小說目》(阿英，1957，頁 119)⁶、樽本照雄的《新編增補清末民初小說目錄》(樽本照雄，2002，頁 12)⁷，以及劉永文的《晚清小說目錄》(劉永文，2008，頁 488、492)⁸，這說明《安樂家》在中國讀者中廣泛流傳的歷時之長和影響之遠。然而，關於這部小說，除了韓南 (Hanan, 2004, p. 74) 與宋莉華 (宋莉華，2010，頁 162-163、256)⁹ 在其著作中略有提及外，學界尚未對其進行深入研究。故而，本文將以「他界」書寫為切入點，對這部小說的敘事特徵做深入探討。在這部小說中，樂音、圖像和夢境是溝通「他界」與此界的重要媒介，而文學、音樂和圖像的交相輝映，恰恰凸顯了作品的傳教功能和藝術特徵。

貳、從「現世流浪」到「他界盼望」

《安樂家》主要講述了一位老人和一個孩童的信仰故事。小說的主人翁「里斯第」(Christie)是一個孤兒，與孤苦老者「卓飛」(Treffy)住在破舊的閣樓上，他們以轉琴為生。里斯第在轉琴的過程中，認識了美利一家。得到美利的啟發和傳道人的關懷，里斯第認識了基督信仰，並渴望回到天上的安樂家。而老卓飛在其彌留之際，經里斯第的引導，也接受了信仰對其靈魂的救贖，在深夜的琴聲中安睡在安樂家的懷抱中。老卓飛死後，里斯第成長為一個傳道人，最終得到一個幸福的家。小說中的主人翁卓飛和里斯第是被世界遺忘的流浪者，終日飽受貧困、孤寂、恐懼、疾病的煎熬，在世上沒有安穩的家，無論在幻象還是夢境中，他們都渴求得著天上安樂家的慰藉。

《安樂家》中的主人翁是社會最底層的人物，現世對他們而言，就像痛苦的流放地，如此，苦難成為小說的重要主題之一。從基督教的觀點來看，人類生而有罪，這是苦難的根源。在伊甸園神話中，人類的始祖亞當和夏娃背叛上帝，被逐出天上的家園，將人類帶入充滿罪惡的放逐之地。《安樂家》開篇就描寫了主人翁卓飛貧困流離的境況，這境況似乎是對人世放逐地濃縮的隱喻描寫：

從前在英國京城內，有一個客店。店是一座高樓，有好幾層，所住的都是窮苦人。在這樓頂的樓梯拐角地方，有一間極小的屋子，裏頭坐著一位老人，名叫卓飛，面帶笑容，轉動輪琴的軸子，有調兒發出來，彷彿是曲子的聲音說：「我家即安樂家，無地可比我家。」但這琴所轉的〈安樂家〉，與那樓上大不相同，因那樓上是窮苦地方，窄癩不寬綽，黑暗不亮，自然住著不能舒服，沒有家中方便。……在樓下幾層住著的人，有在破牀上半睡半醒的，聽了這琴曲，就追想自己在家曾享的好處、離家的苦況。(博美瑞譯，1882，頁1)

卓飛在現世沒有家庭的溫暖，他居住的破舊閣樓，隱喻其心靈的貧乏黑暗，沒有永恆的歸宿。他在顛沛流離的困頓中，借助想像琴聲講述的天家景象，以找到暫時的心靈安慰。隨著小說人物苦難描寫的展開，主人公對他界渴望的主題也逐步凸顯出來。老卓飛孤苦伶仃，他的心頭籠罩著一重難以承受的重壓，讓他更痛苦的是，似乎他任何的掙扎對這種重壓都無濟於事。而與其相依為命的利斯第，自幼便是無依無靠的孤兒：「利斯第是從母親死後，就成了一個寒苦的孩子，沒娘照應，也沒人幫扶。」(頁1)死亡是人類最大的苦難，利斯第先是失去了母親，後來，相依為命的卓飛也被死神催逼，就連美利的母親也病入膏肓，世界似乎陷入苦難之中：「利斯第無精打采的，也回去了，他看世界的光景，彷彿全是苦難，沒一點兒安樂，現今頂藍的天，竟被黑雲遮蓋了，花草開的鮮華，竟被狂風吹卸了。」(頁26)現世的種種苦難成為小說主人翁流浪的起點，他們渴求流浪的終結，盼望在他界樂園中得著永恆的歸宿。

《安樂家》的主人翁尋求永恆歸宿，渴望得到非人類力量的救贖，如利斯第在苦難中透過傳道人韋先生講述《聖經》，從而得著安慰和盼望：「先生念一節書道，我賜你們平安，我將我的平安賜與你們，我所賜與你們的平安，不像世人所給的平安，你們心裏不要憂愁，也不要懼怕。」¹⁰(頁26)認識《聖經》之後，他們對天家的盼望，哪怕無望中的盼望，或盼望中的疑慮，都成為支撐他們在苦難中生活下去的精神方式：「這時聽卓飛的聲音彷彿是沒點兒盼望，利斯第說，耶穌不是說過你若求他，他必應允麼。」(頁17)小說直接引用《歌羅西書》一章十二節，闡述信徒在天堂所得的天家基業：「基業是什麼、就是所說的光榮城、安樂家……那被耶穌寶血洗過的人、全在那裏有家、是耶穌去為我們預備下的、是我們的基業。」¹¹(頁22)此外，小說更徵引《啟示錄》二十一章來描述天上安樂家的景象，「門是珍珠，街是黃金，有生命水的河，兩岸有生命樹，那裏住著的，身穿白衣，頭戴冠冕，他們唱詩很好聽，滿臉是笑容，那裏沒有流淚和悲嘆息，……無病痛死亡，也無殯葬和墳

墓，……在那地方永無窮盡，在那裏沒有離別，一到就永遠保全，算是到了家，得著平安，和主在一處。」（頁13）天家超越塵世的悲涼，具有永存的榮光，使苦難的人們常存盼望。

從現實之境如何進入他界之境，這是小說重點處理的環節。在《安樂家》中，塵世與安樂家之間，隔著長長的靈魂昇華之路，塵世的人需要借助聖潔的媒介方能進入天家。首先，小說人物對現實苦難的覺悟，是其努力尋找安樂家的第一步。在想像和憧憬天家樂園時，他們藉著某種感官媒介，超越現世流浪，進入喜樂的他界冥想。《安樂家》從多個角度描繪了各種感官的聖潔之美，如視覺的「景象」，聽覺的「樂音」，以及潛意識的「幻象」，這三種感官之美成為溝通小說中人物從現世苦難到他界盼望的重要媒介。具體來說，這包括了聖女形象、天堂曲調以及夢中之境。

一、聖女形象

《安樂家》著力塑造了一個天真純潔的「聖女」形象，這人就是小女孩美利 (Mabel)¹²。通過她的啟蒙和引導，利斯第認識到他界的存在，心生盼望。美利一出場時，小說形容她「長得喜相」（頁6），在與利斯第的一段對話中，盡顯她羞澀寧靜、心存憐憫的性格：「利斯第說，母親已經去世，誰還給我花兒。美利說，可憐這轉琴的孩子。利斯第跨琴想去。美利對查理小聲兒說，你問他叫甚麼名字。查理說，我不問，你問罷。美利央告查理去問。」（頁6）更重要的一點，美利介紹利斯第認識耶穌基督和天堂的家的時候，就像是一位引領利斯第得著救贖的精神導師，甚至為利斯第得不著天堂的家而流淚：

美利說：「有天堂的家，那裏不也算是你的家麼？」利斯第道：「天堂在哪裏？」美利指著藍天說：「在上頭頂高的地方，比星星還高。」利斯第又問：「天堂怎麼樣式？」答道：「是最好的地方，人都穿潔白的衣服，

道路是黃金，是明亮的黃金，耶穌也在那裏。……你不愛他，就得不著天堂的家，那就沒有家了。」說著就流下淚來。(頁10)

爲了加強美利「聖女」形象的塑造，小說多次使用「白色」的意象，而這些意象與美利聖潔的精神氣質相互映襯，如美利「用雪白的小手兒 (tiny white hand) 轉那軸兒……穿著一身潔白的衣裳 (light summer dress)。」(頁9) 白色一般象徵純潔、純真、樸素和明快等，而在《聖經》的特殊語境中，白色常常用來描述光的聖輝四溢，為救贖的景象著上底色，表明黑暗和罪惡的消失。《啟示錄》描繪了諸多白色的意象，如「白石」(二章十七節)、「白馬」(六章二節)、「白色的大寶座」(二十章十一節)等，尤其，白色象徵著新天新地的到來，在新天地中，黑暗消失，上帝的審判永不再臨，萬物已被羔羊的血永遠淨潔 (Ryken et al., 1998, p. 159)。此外，阿奎那甚至用「白色」來借代上帝，因為上帝與白色一樣，是獨一、自立、自足 (self-subsisting) 的 (Aquinas, 1947, vol. 1, Pt. I, Q. 44, p. 229)。可見，在基督宗教的文化傳統中，白色是神聖的顏色，往往象徵著「聖潔」、「救贖」、「天堂」及「上帝」等。

《安樂家》在對「白衣」和「白花」意象的處理上，尤其細緻、著力。其中，「白衣」的意象源出於《聖經》：「你還有幾名是未曾污穢自己衣服的，他們要穿白衣與我同行……凡得勝的必這樣穿白衣，我也必不從生命冊上塗抹他的名。」(啟示錄三章四至五節)，以及「就蒙恩得穿光明潔白的細麻衣。這細麻衣就是聖徒所行的義。」(啟示錄十九章八節)顯然，「白衣」比喻聖徒的聖潔與義行。不僅如此，就連坐於寶座的上帝、山上變像的耶穌，以及在世上顯現的天使全都穿著白衣¹³。白衣可以說是「天堂的衣服」(heaven's garments)，象徵光耀炫目的純潔，驅除上帝憤怒的黑暗 (Ryken et al., 1998, p. 159)。《安樂家》描寫天堂裏「人都穿潔白的衣服」(white dresses)，而小說中描繪美利穿著「一身潔白的衣裳」，不但表現了她對天堂的嚮往和渴望，甚至還可能隱喻她是上帝的使者。

小說透過一次又一次對「白花」的描述，把美利鮮明的「聖女」形象進一步烘托出來。如利斯第臨別時，美利趕緊跑進屋內，取一枝小白花 (snowdrops) 送給他：「美利就跑到屋裏去，過了一會兒，走出來，手裏拿著有好些朵的一枝花，花朵兒雪白，葉子碧綠，……看見這花兒，就要背那禱告文，……求主洗我，使我比雪更白。」(頁 18)「求主洗我，使我比雪更白」這一禱告的內容以及「雪白」的意象，出自《聖經·詩篇》五十一章七節：「求你洗滌我，我就比雪更白。」同樣，《以賽亞書》一章十八節以「雪白」來比喻罪得赦免：「你們的罪雖像硃紅，必變成雪白；雖紅如丹顏，必白如羊毛。」對於利斯第來說，白花就如美利一般，象徵耶穌基督的救贖：「我一看這雪白的花兒，就想起被耶穌寶血潔淨的心來。」(頁 18) 小說的尾聲，美利和白花的意象再一次被強調：「威力太太 [美利] 先給我們預備好了筵席，桌上擱一紮雪白的小花兒，上有碧綠的枝葉，我一看就想起太太小時候，教給我永遠忘不了的禱告文說：求主洗我，叫我比雪更白。」(頁 40) 可見，「白花」乃是貫穿整部小說的核心意象，不僅象徵了美利的聖潔，更代表了基督的救贖。

或許我們可以作這樣的聯想對比，美利這個較為獨特的人物，仿如童貞女馬利亞 (Virgin Mary) 的「聖女」形象，為著罪人的悔改而流淚祈禱。美利的形象也類似但丁 (Dante Alighieri, 1265-1321) 《神曲》(*La Divina Commedia*) 中的貝緹麗彩 (Beatrice)¹⁴。在《新生》中，但丁描繪穿白衣的貝緹麗彩：「在那九年底最後一天，這迷人的淑女卻又降臨到我底眼前了。她這次御著雪白的服裝，走在兩位比她年紀稍大的女士中間。」(王守仁，1965，頁 2) 在但丁那裏，純潔的女性被看作「善心」、「善行」、「德行」等的象徵，好似教徒心目中的聖母，沒有一絲塵世的氣息，「我底靈魂要是能去拜見我底淑女底榮光，就是說，能去拜見那位在顯耀地對著『永遠被祝福』的上帝尊容的貝德麗采底容光。」(王守仁，1965，頁 88) 可見，貝緹麗彩具有多重象徵意義，她既代表了純潔的「童真之愛」，又像是童貞女馬利亞，甚至是基督的化身¹⁵。在她的引導下，但丁

最終得以領略天堂的神聖，接近榮光滿溢的三一上帝。「貝緹麗彩的微笑」，似乎是上帝自己的喜樂呈現在她臉上 (Pelikan, 1990, p. 62)。《安樂家》中的美利，臉上常常帶著喜樂友善的微笑，似乎跟《神曲》中的貝緹麗彩有相似之處。但是，美利這一「聖女」原型，已經融合了傳統和時代的因素，似乎既有《聖經》中聖母馬利亞及但丁小說中貝緹麗彩的影子，也加入了作家的想像及其對人物形象的重構。通過作者對聖女之美的讚頌，《安樂家》積極引導人們追求真善美和靈魂的純淨以得入天家，而這位「聖女」也成為小說主人翁從現世苦難到他界盼望過渡的核心媒介。

二、 天堂曲調

《安樂家》這部小說表現出文學與音樂的高度融合。「安樂家」既是小說的題目，也是小說人物卓飛轉琴中的曲調名稱，更是全書的主題曲。王次炤（1997）論及音樂與文學的藝術類同性：「作為藝術的美的原則，文學與音樂不但在結構上具有共同性，而且在表現上也具有共同性，具體體現在模仿、象徵、暗示等表現原則上。」（頁 235）《安樂家》採用文學和音樂交融的手法，來表現小說的宗教救贖主題。

在《安樂家》中，卓飛在世上沒有溫暖的家，想像天家成為他心靈漫遊歷程的昇華及渴望救贖的方式。因此，他極其喜歡聽〈安樂家〉這一曲調：「輪琴的曲調有四種，第一〈讚美真神〉，第二〈歎息寡婦〉，第三〈頌英國豪富〉，第四〈羨慕安樂家〉。這幾個曲調，卓[卓]飛頂愛第四個，每把輪琴轉到，就有心有腸慢慢的撥弄，越撥弄越高興。」（頁 1）對於卓飛來說，〈安樂家〉的曲調具有雙重含義，第一重含義是淺顯直接的，他最初只是在樂聲中渴望得到塵世的家；第二重則是更高精神層次的覺悟，在有了信仰之後，他積極盼望他界的天家：「安樂家的曲調，起初卓飛本愛聽，如今更貪戀這曲調，因為他一聽，不像先前竟想世上的家，乃是想他快到的光榮城。」（頁 22）可見，卓飛在想像和憧憬天家時，

他賴以謀生的琴成了最直接的媒介。當聽到〈安樂家〉的樂聲，他便常常得著心靈的安慰。尤其在卓飛彌留之際，琴聲成為他幻想天堂景象、消除死亡恐懼的靈魂療藥。他僅有一個遺願，就是催促利斯第趕快轉琴，在音樂那種「和諧之美、旋律之美、節奏之美」（何其敏、金仲，1999，頁 250）中，他放下了心靈的包袱。

小說以〈安樂家〉的曲子讓故事人物向塵世苦痛作別，使其靈魂飛向聖潔喜樂之境。當利斯第轉琴到第二回時，卓飛便撒手人寰，在音樂之中進入了他界的安樂家：

利斯第……聽見老師的聲音，把他喚醒，利斯第便快快起來。卓飛說：「舊琴在那裏？」利斯第說：「好好兒在這裏呢。」卓飛說：「你給我轉〈安樂家〉的曲調……轉琴快轉琴！」利斯第不再遲疑，便取過琴來，慢慢的在黑樓上轉那〈安樂家〉的曲調。轉的時候卓飛睜開眼睛，趕到聽完那曲調，就叫孩子到他跟前，接著低聲說：「那門現在開著，我要進去，你再轉一回……」利斯第第二回轉到〈安樂家〉的曲調，卓飛便進了城門，到他的家，就是安樂家，利斯第一個人在門外悲傷痛哭。（頁 26-27）

值得注意的是，利斯第似乎也伴隨卓飛進入樂中之境，在飄飄的仙樂中與卓飛一同走到安樂家門前，眼見卓飛得以步入天堂，自己卻被拒諸門外，只好獨自「在門外悲傷痛哭」。在這裏，樂音美似乎具有一種「被聖化的藝術力量」（何其敏、金仲，1999，頁 50），能把現世的人們帶進他界的奇想之中。除了卓飛，利斯第的母親臨終時以歌聲唱出對安樂家的盼望：「他母親到臨終的時候，曾躺在牀上，用手摩挲他的臉，唱我家即安樂家，無地可比我，聲音極其好聽，又說我要到我家即安樂家，就咽了氣。」（頁 2）利斯第猜想母親所唱的安樂家，就是天堂：「我母親題過說，有個天堂，是最好的地方，他要[回]家去，那臨終時所唱的安樂家，我想就是天堂。」（頁 8）當利斯第每次聽到〈安樂家〉的曲

調，又會勾起他對母親的回憶，並且引發他對天家的嚮往：「利斯第每逢聽到第四個曲調，就惦記母親臨終時和他說的話，……估摸他現在還唱這曲子，再又想何處可以找尋安樂家。」(頁3、5)在利斯第的腦海中，〈安樂家〉的曲調、母親優美的歌聲與關於天堂的美好景象交相縈繞，使他的情感和靈魂得以提升。

曲調〈安樂家〉不僅能消除現世的苦難，似乎也能消除社會階級的鴻溝，因為無論是低層的卓飛和利斯第，抑或是上層社會的美利、查理和美利的母親，他們對〈安樂家〉都情有獨鍾：「到第四個，他們一齊拍手，喜樂非常，因為這曲子是他[美利]母親常和他們唱的，琴曲到了疊句，孩子們也隨口唱出來道，我家即安樂家，無地可比我家。」(頁6)〈安樂家〉的樂音把不同階層的人物聯繫起來，因為天堂樂園是大家共同的期盼。最令人印象深刻的情景，乃是利斯第與美利一起轉琴的一幕：

美利說：「讓我把琴轉一回纔好……」利斯第說：「使得，你到這裡來罷。」美利立起腳尖兒來，站著構那琴，用雪白的小手兒轉那軸兒，轉的很慢，聲音滯滯扭扭的不好聽。……美利對利斯第說：「請你快更換這曲調，轉到〈安樂家〉，那一個是我母親最愛聽的。」(頁9)

〈安樂家〉仿如天堂的曲調，在美妙的樂韻中，故事的主人翁獲得了靈魂的淨化與和諧。黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)認為：「如果我們一般可以把美的領域中的活動看作一種靈魂的解放，而擺脫一切壓抑和限制的過程，因為藝術通過供參照的形象可以緩和最殘烈的悲劇命運，使它成為欣賞的對象，那麼，把這種自由推向最高峰的就是音樂了。」(朱光潛，2009，頁337)神聖音樂能夠解放人類在塵世捆綁的靈魂，在和諧的樂聲裡，人類的小宇宙融入偉大的神聖，使人們進入對神聖境界的想像。

聖托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225-1274)在《神學大全》(*Summa Theologica*)中論述「美」(beautiful)的概念，指出見到美或認識到

美能叫人心滿意足 (calms the desire)，領悟到美使人愉悅愜意 (pleasant to apprehend)，這是一種在善之外和善之上的東西。在阿奎那看來，人類的靈魂具備一些能力，乃藉著身體的器官和功能進行活動。或者說，靈魂的審美離不開感官活動，而與美關係最密切的感官是視覺和聽覺，兩者都是自由而客觀地聽取物體的整體，與人的認知功能最緊密相連。因此，「景象美」(beautiful sights) 和「樂音美」(beautiful sounds) 乃是人們最重要的審美媒介 (Aquinas, 1947, vol. 1, Pt. I-II, Q. 27, p. 707)。更有學者認為，聽覺和視覺的審美功能彼此交融，「視覺也和聽覺一樣，視覺作為一種從聲音到形象及其運動的推論，即使在沒有真的看見的地方，也伴隨著聽覺。」(中國社會科學院文學研究所，2006，頁 5-6) 在某種程度上，視覺與聽覺都伴隨著人的意識流動，高尚的聽覺和視覺交融之美使人的靈魂得以淨化與昇華。

三、夢中之境

除了「景象」和「樂音」之外，「幻象」在《安樂家》中也是導引小說人物進入他界想像的重要媒介。「幻象」主要出現於夢中之境。佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939) 在《夢的解析》(*The Interpretation of Dreams*) 中認為，每個人的精神世界中，都有「無意識」(unconscious) 或「潛意識」(subconscious) 的存在，就是埋藏在心底而不敢表現出來的一種意識，正如一座冰山只有十分之一露出水面，而藏於水底的十分之九就是「潛意識」，例如被道德觀念所抑壓的慾望等，而這些「潛意識」的慾望往往會在夢中浮現出來 (Freud, 1954)。佛洛姆 (Erich Fromm) 在其《被遺忘的語言》中同樣指出，夢是某種潛意識衝動的表現形式，與人在現實遭遇的境況有密切聯繫。夢是人們在白天生活中被壓抑之無理性感情的滿足，可以視為人在睡眠狀態下，各種心理活動既有意義又重要的表現 (葉頌壽，1976，頁 31)。

《安樂家》顯示出「潛意識」與「夢境」對小說人物活動的重要作

用。在病痛的折磨中，卓飛渴望家庭的溫暖；當死亡的腳步臨近，卓飛對永恆天家的盼望更爲迫切。當他得知自己僅餘一個月的壽命時，更迫不及待要尋找進入安樂家的門徑，如癡如夢：

睡著了，作一個夢。夢見一座高大的門，是黃金作的，極其美麗。我在跟前見門上有字得明亮，寫著是「安樂家」，心想從前找不著，如今找著了，巴不得利斯第也在這裏纔好。忽然有人開門問道：「你老人家在這裡要甚麼？」我說：「要進去。我乏了，要到家歇歇。」那人搖頭說：「老卓飛帶著罪孽不能進去。」就把門關了，我覺著一身是罪，回身便走，就黑暗了。到此就打了一個雷，驚醒了我，這夢卻忘不了。（頁 12）

對苦痛現實生活的無奈，對死亡的恐懼，讓卓飛歸依了宗教信仰，「卓飛說：『我把你愛耶穌的那句話，思想了一會子，就睡著了，作一個夢。』」（頁 12）於是，他夢到了天上的安樂家。正如傅正谷在《中國夢文化》論述道：「境況是一種客觀的存在，必然要影響到人的精神狀態和生理狀態，而人的精神狀態和生理狀態又恰恰是造成夢境的原因，換言之，境況是通過作用於人的精神狀態和生理狀態而成為夢因的。」（傅正谷，1993，頁 185）。卓飛做關於天家之夢的現實動因，是他所身處的現實狀況，是人類不可迴避的生老病死之苦。

此外，卓飛的夢還具有警戒人心的作用，因為在發這夢之前，卓飛對於犯罪的後果置之不理，夢後卻恐懼顫抖：「從前全不理會，今夜因這個很覺害怕。」（頁 12）佛洛伊德（2000）指出：「一旦夢成為知覺後，它就能通過新獲得的性質而刺激意識。這種感覺刺激促進前意識裡的一部分可以利用的能量去注意發生激動的原因，這是它的主要功能。所以，應該承認每個夢都有喚醒的作用——即它使前意識中靜止的一部分能量產生活動。」（頁 366）在發夢悔罪之後，卓飛最終因歸信基督而得享安樂之福：「卓飛已經到了家，生前的萬苦千難都過去了，竟同天父在一處享各樣的福。」（頁 29-30）

同樣，利斯第在夢中得見母親在安樂家的情景：「躺在破牀上睡著了，作一個夢，聽見母親在遠處還唱〈安樂家〉，說，我已經到了家，無地可比我家。」（頁2）到了小說結尾，夢境更與現實交織在一起，塵世的家與天堂的家交相輝映：利斯第在地上組織了家庭，不僅結束了現世的流浪生活，也找到了心靈的歸宿。他不單擁有凡塵的家，更在對天家的盼望中常懷喜樂：「我在那裏成了親，現今我在世上有個家，是平平安安的，也有婦人幫助我作主的工，晚上回家，把一天的事都告訴他，……我們二人在世上的家，是平平安安過日子，心裏還是常盼望那永遠存留光榮的安樂家。」（頁39-40）利斯第從現世的流浪者，成為帶給別人他界盼望的傳道人：「無論到那裏，他就撒那生命的種子，就是聖書所說的道，在那書上各人有各人所需的恩，有平安是為被罪壓制的人，有安慰是為憂愁的人，有休息是為勞乏的人，有指示是為疑惑的人，有盼望是為要死的人。」（頁37）可見，《安樂家》中人物的潛意識夢境，是他們超脫凡塵困境，抵達宗教他境的心靈媒介；在某種意義上它也是小說人物在苦難中尋找積極生命之道的特殊方式。

參、結語：《安樂家》的文學與翻譯價值

要探討《安樂家》的文學與翻譯價值，我們不僅要了解這作品翻譯及面世的背景，也應該放在晚清翻譯小說的傳統中對其加以研究。1807年馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）來華，揭開了基督新教在中國傳教運動的序幕。英美傳教士來華初期，主要向成年人傳教，但往往達不到預期的效果。十九世紀下半葉，越來越多的傳教士開始將注意力轉向青少年，不少教會逐步設立兒童主日學（*The Chinese Recorder*, 1881, pp. 390-391）。在1877年於上海舉行的全國傳教大會上，一些傳教士強調要大力推廣基督教兒童文學及主日學教材（Goodrich, 1878）。為了滿足向小朋友傳教的需要，各相關傳教機構翻譯、出版了不少兒童基督教作

品 (Murdoch, 1882, pp. 13-14)。許多漢譯本在英文原著出版不久後就面世了，例如 Mary Martha Sherwood (1775–1851) 的 *The History of Little Henry and His Bearer*，由白漢理 (Henry Blodget, 1825–1903) 譯為《亨利實錄》(1865)；Hesba Stretton (1832–1911) 的 *Jessica's First Prayer*，由孫女士 (Adelia M. Payson) 譯成《貧女勒詩嘉》(1878)；另一西方主日學故事 *The Swiss Boy*，由倪戈氏 (Helen Sanford Coan Nevius, 1833–1910) 譯成《孩童故事》(1883)。這批小說皆以兒童為主人翁，由純潔的小孩引領成人悔改歸道往往是同期基督教小說突出的主題 (P. Avery & Bull, 1965, p. 81; Plotz, 1995, pp. 1-24)。本文集中探討的《安樂家》，在十九世紀末中國出版的基督教兒童小說中，頗具特色及較有代表性的一部，無論在故事構思還是寫作技法上，都十分精巧突出。

《安樂家》以十九世紀的英國為背景，作者以寫實主義的筆觸描劃了異域生活的種種，呈現了英國的社會、文化和宗教的風貌。《安樂家》對塵世的描寫，是一個永恆的苦難主題。小說主人翁對他界樂園的想像是一種自我精神趨向永生救贖的積極方式，他們對苦難的超越大大增強了小說的反思力度。具體來說，擺脫現世的苦難乃是小說人物追求他界樂園的動機，對他界的盼望也成為他們超越現世苦難的動力。尤為值得一提的是，這部小說對景象、音樂與夢境的處理別具匠心。後三者作為視覺、聽覺和心理的藝術，往往成為小說人物從現世進入他界想像的重要媒介。為了準確生動地表述這些媒介的特質，小說綜合運用了文學、音樂和宗教等多領域技法交融的寫作方式，融合了視覺、聽覺等多種感官的層面，並讓這些感官之間進行感通效應，大大增強了作品的藝術表現力和感染力。為了提昇小說的視覺美感以吸引小朋友讀者的興趣，《安樂家》還加插了精美的插圖，而大部分的插圖乃是照搬英文原著的插圖，表現了維多利亞時代英國的社會風貌¹⁶。《安樂家》的譯者試圖向讀者引介從未見過的生活習慣和社會文化，又讓晚清的中國讀者，尤其是青少年和兒童，有機會接觸到在英美暢銷的基督教兒童小說，大大擴展他們

的閱讀和想像空間。《安樂家》得以在華北地區廣泛流傳，也許跟當時的社會環境有一定關係。1876 至 1879 年間華北地區所遭遇的大饑荒，期間大量百姓流離失所，人們渴望逃離固有的生活，嚮往更美好生活，追尋烏托邦，傳教士除了積極參與救災工作外，也希望透過翻譯文學作品讓晚清的中國讀者得以瞭解異域的社會文化背景、生活方式，以及基督教信仰和關於天堂的想像¹⁷，而《安樂家》正是其中典型的例子。

本文側重在《安樂家》文本內容上的分析，尤其重點賞析這篇小說在想像力藝術上的特色，至於作品在翻譯上的整體成就，如在視覺、聽覺、心理的表達上的翻譯特點、翻譯策略，選用了什麼中文字詞來翻譯，抑或創造了新詞；這部小說的翻譯語言是否對中國的文學界有所貢獻，是否對之後此類小說的創作產生了影響等，都是一些值得繼續深究的議題。但礙於篇幅所限，本文難以展開論述。至於《安樂家》在晚清經翻譯作品形成的「天堂想像」的脈絡中的地位，則須與其他晚清小說作出橫向比較，尤其要參照同時代他界、樂園或烏托邦想像類型的作品。遊仙、夢遊、桃花源似的偶遇，乃是中國傳統文學的重要主題和類別。唐宏峰（2011，頁 40）指出：「仙鄉樂園是中國原有的文學傳統，一種對不可求的美好世界的嚮往和追求，及其或遇而幸福、或不遇而代價慘重的終果，構成一種重要的文學母題。」晚清時期，隨著大批西方文學的漢譯，不僅為中國文學帶來了西方文學的新元素，同時開濶了中國讀者對異域和他界的想像空間。舉例來說，嚴復翻譯《天演論》時便譯介了烏托邦的概念：「烏托邦者，猶言無是國也，僅為設想所存而已。」（嚴復，1971，頁 30）1894 年，李提摩太翻譯美國小說家貝拉米（Edward Bellamy）的《百年一覺》（*Looking Backward, 2000-1887*）出版。這部幻想小說敘述主人公沉睡百年，醒來時已是西元 2000 年，世界出現大同的景象，表達了作者對未來理想、美善世界的憧憬，以及對烏托邦的具體想像（劉樹森，1999）。另一方面，林紓翻譯的大批西方小說，以及晚清作家所創作的「烏托邦」小說（如吳研人的《新石頭記》、蕭然鬱生的《烏托邦遊

記》及旅生的《痴人說夢記》等)(唐宏峰, 2011)也是值得深入比較研究的對象。這些重要的線索將在很大程度上啟發我們的後續研究。總而言之,《安樂家》為學界研究十九世紀末中國的兒童群體和文學現象提供了寶貴資料,對研究中國近代兒童文學、宗教與文學的關係,以及晚清翻譯史等都有重要的參考價值。

感謝詞

本文的研究,承蒙香港研究資助局「優配研究金」(General Research Fund, Research Grants Council)(項目編號 CUHK447510)的資助,謹此致謝。本文的初稿曾於「中外宗教與文學裏的他界書寫國際學術會議」(香港中文大學,2010年12月13-14日)宣讀。

註釋

1. 英文原著參看 Walton (1882)。
2. 中國聖教書會 (Chinese Religious Tract Society) 1878 年於上海成立,早期出版的讀物以兒童和青少年為主要對象,除了兒童小說外,還包括一些兒童畫報,如《小孩月報誌異》(*The Child's Paper*)。參看 *The Constitution of the Chinese Religious Tract Society* (1888); *Chinese Books and Tracts* (1902); 黎子鵬 (2009)。
3. 「美部會」全稱「美國公理會海外傳教部」(American Board of Commissioners for Foreign Missions),乃第一個進入中國的美國基督新教差會,其首位來華的傳教士是裨治文 (Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861),1830 年從波士頓抵達廣州。
4. 此版本藏於英國牛津大學圖書館 (BOD Sinica 2375)。
5. 在博美瑞的《安樂家》出版之前,已有另一譯本面世,譯者是劃結氏 (Mrs. R. G. White),由 The Foreign Sunday-School Association 出版,此乃該會第一部主日學讀本。參考 *The Chinese Recorder* (1881, p. 391)。
6. 該條目為:「安樂家:威爾通女士。光緒八年(一八八二)畫圖新報館譯印」,此處未有注明譯者「博美瑞」及出版社「中國聖教書會」。
7. 上海美華書館分別在 1882 與 1900 年兩次重印《安樂家》。
8. 《安樂家》被收入 1882 年的單行本小說,以及 1900 年的期刊小說條目中。
9. 可是,宋氏指《安樂家》漢譯本於 1875 年由上海中國聖教書會初版,尚可再作斟酌。

據可考資料，中國聖教書會於1878年才告成立，而《安樂家》英文原著於1875年在英國初版，所以，漢譯本的出版年份不可能是1875年。另外，宋氏把小說兩位主角的名字譯為「里斯蒂」(Christie)及「柴扉」(Treffy)，這與漢譯本的譯名不符。再者，宋氏也未將其資料的來源交待清楚。可見，《安樂家》尚有較大的考證和研究的空間。

10. 這裏引用的是《約翰福音》十六章三十三節：「我將這些事告訴你們，是要叫你們在我裡面有平安。在世上，你們有苦難；但你們可以放心，我已經勝了世界。」(《新標點和合本》)
11. 這裏結合了《聖經》兩節經文，包括《歌羅西書》一章十二節「又感謝父，叫我們能與眾聖徒在光明中同得基業。」，以及《約翰福音》十四章二至三節：「在我父的家裡有許多住處；若是沒有，我就早已告訴你們了。我去原是為了你們預備地方去。我若去為你們預備了地方，就必再來接你們到我那裡去，我在哪裡，叫你們也在那裡。」
12. 譯者不把Mabel譯作「美寶」，而譯為「美利」，可能是取「美麗」的諧音。
13. 《但以理書》七章九節：「我觀看，見有寶座設立，上頭坐著亙古常在者。他的衣服潔白如雪，頭髮如純淨的羊毛。」；《馬太福音》十七章二節：「[耶穌]就在他們面前變了形像，臉面明亮如日頭，衣裳潔白如光。」；《馬可福音》十六章五節：「她們進了墳墓，看見一個少年人坐在右邊，穿著白袍，就甚驚恐。」
14. 1274年，九歲的但丁初遇貝緹麗彩，對她一見鍾情，並且忍受單戀之苦，貝緹麗彩於1290年去世，但丁極度悲傷。但丁曾在其詩集《新生》(*La Vita Nuova*)的最後一章談論到寫作《神曲》的意願：「若是萬物之主肯賜我多活幾年，我願意用從來對於一切女性都不曾用過的話去說她。」參考王守仁(1965,頁88)。至於「貝緹麗彩」的譯法，乃採用黃國彬(2003)。
15. 貝緹麗彩因著引介維吉爾(Virgil)而成為但丁的中保，正如基督乃是上帝與人之間的中保：「若有人犯罪，在父那裏我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。」(《約翰壹書》二章一節)
16. 參看附錄：《安樂家》第四回，插圖，頁10。
17. 傳教士李提摩太(Timothy Richard)和李修善(David Hill)積極參與救災工作，參考Bohr(1972)；Muirhead(1879)。李修善於1879年在山西省舉辦基督教徵文比賽，參閱Barber(1906, pp. 61-62)。

參考文獻

- 王守仁(譯)(1965)。但丁著。**新生**。臺北：正文出版社。
- 王次炤(1997)。**音樂美學新論**。臺北：萬象圖書股份有限公司。
- 中國社會科學院文學研究所(編)(2006)。**古典文藝理論譯叢(第八冊)**。北京：知識產權出版社。

- 朱光潛（譯）（2009）。黑格爾著。**美學（第三卷上冊）**。北京：商務印書館。
- 何其敏、金仲（譯）（1999）。保羅·韋斯（Paul Weiss）、馮·O·沃格特（Von Ogden Vogt）著。**宗教與藝術**。成都：四川人民出版社。
- 佛洛伊德（2000）。**夢的解析**。北京：中國社會出版社。
- 宋莉華（2010）。**傳教士漢文小說研究**。上海：上海古籍出版社。
- 阿英（編）（1957）。**晚清戲曲小說目**。上海：古典文學出版社。
- 唐宏峰（2011）。晚清小說的烏托邦之旅。**上海文化**，6，40-48。
- 黃國彬（譯註）（2003）。**神曲**。臺北：九歌出版社。
- 博美瑞（譯）（1882）。沃爾頓夫人著。**安樂家**。上海：中國聖教書會。
- 傅正谷（1993）。**中國夢文化**。北京：中國社會科學出版社。
- 葉頌壽（譯）（1976）。E·佛洛姆（Erich Fromm）著。**被遺忘的語言**。臺北：志文出版社。
- 雷振華（1917）。**基督聖教出版各書書目彙纂**。漢口：聖教書局。
- 劉永文（編）（2008）。**晚清小說目錄**。上海：上海古籍出版社。
- 劉樹森（1999）。李提摩太與《回頭看記略》：中譯美國小說的開端。**美國研究**，1，122-138。
- 黎子鵬（2009）。聖教書會與基督教在華翻譯出版事業。載李金強、吳梓明、邢福增（主編），**自西徂東——基督教來華二百年論集**（頁353-368）。香港：基督教文藝出版社。
- 廣協書局（編）（1933）。**中華基督教文字索引（華英合璧）**。上海：廣協書局。
- 廣協書局總發行所（編）（1939）。**中華全國基督教出版物檢查冊**。上海：廣協書局。
- 樽本照雄（編）（2002）。**新編增補清末民初小說目錄**。濟南：齊魯書社。
- 嚴復（譯）（1971）。斯賓塞著。**天演論**。北京：北京科學出版社。
- Aquinas, St. Thomas (1947). *Summa Theologica* (First Complete American Edition in Three Volumes) (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Benziger Brothers.
- Avery, Gillian & Bull, Angela (1965). *Nineteenth Century Children: Heroes and Heroines in English Children's Stories 1780-1900*. London: Hodder and Stoughton.
- Barber, W. T. A. (1906). *David Hill: An Apostle to the Chinese*. London: Charles H. Kelly.
- Bohr, Paul Richard (1972). *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876-1884*. Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University.
- Carpenter, Humphrey & Prichard, Mari (1987). *The Oxford Companion to Children's*

- Literature*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Chinese Books and Tracts for Sale by the Chinese Religious Tract Society (1902). In *The Twenty-fourth Report of the Chinese Tract Society*, pp. i-xxviii.
- The Chinese Recorder and Missionary Journal*, vol. 12, no. 5 (September-October, 1881), pp. 390-391.
- Clayton, George A. (1918). *A Classified Index to the Chinese Literature of the Protestant Churches in China*. [Hankow]: China Christian Publishers' Association.
- The Constitution of the Chinese Religious Tract Society (1888). In *Tenth Annual Report of the Chinese Religious Tract Society*, p. 18.
- Darton, F. J. Harvey (1999). *Children's Books in England: Five Centuries of Social Life* (3rd ed.). London: The British Library & Oak Knoll Press.
- Freud, Sigmund (1954). *The Interpretation of Dreams* (James Strachey, Trans. & Ed.). London: Allen & Unwin.
- Goodrich, C. (1878). Importance of a Vernacular Christian Literature, with Special Reference to the Mandarin, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 10-24, 1877*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, pp. 213-219.
- Hanan, Patrick (2004). *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- MacGillivray, D. (1907). *Descriptive and Classified Missionary Centenary Catalogue of Current Christian Literature, 1907 Continuing That of 1901 (Wen-li and Mandarin)*. Shanghai: Christian Literature Society.
- Muirhead, William (1879). *Report of the Committee of the China Famine Relief Fund*. Shanghai: China Famine Relief Committee.
- Murdoch, John (1882). *Report on Christian Literature in China. With a Catalogue of Publications*. Shanghai: "Hoi-Lee" Press.
- The Ninety-fourth Annual Report of the Religious Tract Society* (1893), p. 156.
- Pelikan, Jaroslav (1990). *Eternal Feminines: Three Theological Allegories in Dante's Paradise*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Plotz, Judith (1995). Literary Ways of Killing a Child: The Nineteenth-century Practice. In Maria Nikolajeva (Ed.), *Aspects and Issues in the History of Children's Literature* (pp. 1-24). Westport, CT: Greenwood Press.
- Ryken, Leland et al. (Eds.). (1998). *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press.
- Walton, Mrs O. F. (1882). *Christie's Old Organ; or, "Home, Sweet Home"*. London: Religious Tract Society.

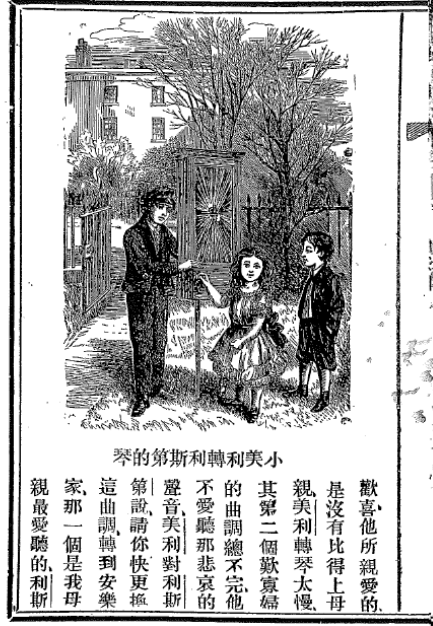
附錄：《安樂家》插圖

第知道轉過第三個，纔能到那一個，就自己轉轉琴軸說，便琴急速快轉就可到了，這時候，有街坊聽見琴聲，一陣兒快，一陣兒慢，想要查看甚麼緣故，過會兒，又慢慢轉到安樂家的那個曲調，街坊纔明白先後是兩個人轉，所以聲音不同，美利轉完了，把琴軸的柄仍舊遞給利斯第說，這安樂家實在是好聽的曲調，利斯第道，這也是我所愛聽的，說著就想起應承給卓飛打聽的事來，所以問安樂家到底在那裡呢，美利點頭，指著極高大華美的房子說，那是我家，我不知道你家在那裡，利斯第說，我和老卓飛住在一個破樓上，算不得家，我在那裡不能久住，不過一個月的工夫，美利說，可憐轉琴的孩子阿，查理轉那琴軸，美利祇顧說話，不理會他心裏想，這孩子住在一個破樓，這些日子還不能住，替他可惜，利斯第問道，不是還有一個家麼，天堂就是罷，美利說，有天堂的家，那裏不也算是你的家麼，利斯第道，天堂在那裏，美利指著藍天說，在上頭頂高的地方，比星星還高，利斯第又問，天堂怎麼樣式，

安樂家

第四回

十



琴的第斯利轉利美小

歡喜他所親愛的，是沒有比得上母親，美利轉琴太慢，其第二個款寬婦的曲調總不完，他不愛聽那悲哀的聲音，美利對利斯第說，請你快更極這曲調，轉到安樂家，那一個是我母親最愛聽的，利斯

跨文化交流與翻譯文本的建構¹ ——論利瑪竇譯《二十五言》

鄭海娟

《二十五言》是晚明在華耶穌會傳教士利瑪竇編譯的一本小冊子，其所據底本為古希臘斯多葛思想家愛比克泰德的哲學著作《手冊》。利瑪竇在翻譯時結合晚明語境，賦予這一文本中國傳統文化的特色。《二十五言》雖然篇幅不長，但卻堪稱異質思想的交匯地，其中既夾帶著古希臘羅馬的斯多葛主義，又染上了譯入語的中國傳統儒家文化色彩，不僅如此，利瑪竇還竭力向內灌輸天主教教義，試圖以之收編前面兩種“異教”思想，為其傳教事業服務。本文試從《二十五言》中選取一言，觀察《二十五言》這一翻譯文本的建構過程，進而梳理明清中國讀者對《二十五言》的解讀與誤讀，從翻譯機制與讀者體認兩個方面，分析跨文化交流過程中翻譯與接受新舊雜糅、同異交纏的複雜局面。

關鍵詞：利瑪竇、《二十五言》、翻譯研究

收件：2011年8月6日；修改：2012年1月3日；接受：2012年1月19日

鄭海娟，北京大學中文系比較文學與比較文化研究所博士候選人，
E-mail: zhenghaijuan@gmail.com。

Transcultural Communication and Textual Construction in Translation: A Study of Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings*

Zheng Haijuan

Translated from *Enchiridion* of Epictetus, a manual of Stoic ethical advice, Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings* was shaped by the cultural context of Late-Ming China. Though an essay of limited length, the *Twenty-Five Sayings* actually is a confluence where heterogeneous thoughts from East and West, including ancient Greek and Roman Stoicism from the original text, traditional Chinese Confucianism from the target text, as well as Christian teachings which the translator Matteo Ricci managed to infuse. During the process of translation, Matteo Ricci incorporated the two kinds of "pagan" wisdom—Stoicism and Confucianism—and used them for the purpose of his own Christian mission. This paper investigates how the translator constructed his target text by reviewing on chapter of *Twenty-Five Sayings*. Furthermore, it explores how Chinese readers in the Ming and Qing dynasties understood or misunderstood Matteo Ricci's *Twenty-Five Sayings*. By examining the translator's mechanism of translation and the readers' reading experience, I hope to uncover how the new and the old, the same and the different wove together during translating and reading in the process of trans-cultural communication.

Keywords: Matteo Ricci, *Twenty-Five Sayings*, translation studies

Received: August 6, 2011; Revised: January 3, 2012; accepted: January 19, 2012

壹、前言：從跨文化交流談起

在早期中西文化交流史上，晚明來華的耶穌會士扮演了相當重要的角色。利瑪竇等人九萬里颺航而來，固然以傳播天主教義為主，然而宗教乃一特殊的文化，與哲學、文學、藝術等領域密不可分，是以和傳教相關的各種活動，銜銜可見。傳教之際，耶穌會士也把西方的文化、科學引進明清之際的中國社會，並向歐洲勾勒中國當時各方面的圖景，開啟中西文化首度多方面的交流。有鑑於古來中國孔門勢力強大，利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 等人奉行文化調適 (cultural accommodation) 的傳教策略，以「合儒」為原則，從社會文化與道德修養的角度迂迴呈現天主教教義。如此策略，同時也體現在他們一系列的著述和翻譯之中，所以我們可見利瑪竇的《交友論》、《二十五言》、《畸人十篇》，金尼閣 (Nicholas Trigault, 1577-1628) 的《況義》與龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 的《七克》(1614) 等書，而這些著譯，在晚明士人間多半也有某種程度的回響。儘管如此，中西文化交流中仍有一大問題有待處理，亦即源語與目的語文化的「同」與「異」、「新」與「舊」應該如何釐清，如何看待。從傳播者的角度觀之，有效的跨文化交流乃是如何在「同」與「異」的纏繞中傳達「異」；從接受者的一面言之，則是如何在「新」與「舊」的混雜中捕捉「新」。

上述幾部耶穌會的著譯中，《二十五言》篇幅較短，而引起的重視，在學界似嫌不足，目前可見者，幾唯史伯拉丁 (Christopher A. Spalatin) 的博士論文《利瑪竇與愛比克泰德》(Spalatin, 1975) 和蕾塔麗 (Margherita Redaelli) 的《以中國為中心的坤輿萬國全圖：利瑪竇作品中的史料參涉與文化融合》(Redaelli, 2007) 而已。二書所及，其實僅簡略指出《二十五言》中斯多葛思想 (Stoicism)、儒家和天主教的會遇，而二氏論述雖各有側重，惜乎也都止於排列資料，表列原文與譯文便罷，未曾展開細緻的

論述。職是之故，本文擬取《二十五言》中的一言為例，探討利瑪竇如何透過此書，在斯多葛思想、儒家學說和天主教教義之間尋求共通與互補，如何在「同」的掩護下傳達「異」於中國傳統文化的外來思想。此外，本文也擬考察晚明及其後的中國讀者如何從傳統和既定的視野出發，在閱讀中體認《二十五言》裡「新」或「舊」的文化代碼。

《中西交通史》中，方豪對利瑪竇在中西文化交流上的貢獻評價頗高，稱「利瑪竇進入中國，開闢了中西交通史的新紀元」（方豪，1987，頁 691）。萬曆十一年（1583），利瑪竇抵達廣東肇慶，初因佛教在華盛行，遂易容而穿起僧服，自稱「西僧」，後來發現儒士在晚明社會占統治地位，則乃峨冠博帶，改穿儒服，自稱「西儒」²。傳教策略也逐漸「合儒排佛」，甚至以儒關佛。利瑪竇用中文著述、編譯的書籍達二十餘種，《二十五言》是他編譯的一篇宗教性倫理道德的訓格之言³，篇幅不長，總數不過二十五則，所據底本係羅馬斯多葛學派的創始人之一愛比克泰德 (Epictetus, 55-135) 的《手冊》(Enchiridion)。據徐光啟 (1562-1633) 為《二十五言》撰寫的跋文，《二十五言》應譯於 1599 年，1604 年再由馮應京 (1555-1606) 出資刊刻，比《天主實義》和《交友論》面世的時間略晚 (李之藻，1965，頁 327)⁴。《天主實義》直接宣揚天主教義，貶斥佛教，嘗引起了不少士大夫的反感，猜測孤疑。《交友論》並未正面闡述天主教教義，而是以友道為論述核心，曾大獲晚明士子讚揚⁵。在某種程度上，《二十五言》和此後的《畸人十篇》(1606)，都可視為《交友論》路線的延續，偏重從內心修養和道德領域入手，妙呈天主教的精神教訓，同樣頗得好評。

利瑪竇何以選擇愛比克泰德的《手冊》中譯？在斯多葛哲學、儒家思想和天主教義之間，《二十五言》這一翻譯文本如何搭起共通的橋樑？讀者對譯本的理解與接受情況又是如何？歷史的現場，我們無法還原，所以上述問題，我們很難回答得信而有徵。儘管如此，問題本身經常就是研究的嚮導，指出可能的途徑，本文故也擬從三個面向出發，逐一

再論上述問題。

貳、《手冊》與《二十五言》

愛比克泰德的《手冊》是一本斯多葛哲學的實用小冊子，共五十三節，二世紀初由愛氏門徒阿里安 (Arrian, fl. 108) 收集編纂而成，因其內涵警世弦音，滿載人生智慧，後世奉為經典，天主教與異教的詮釋者尤不乏人⁶。十四世紀譯成拉丁文後，西方學者廣續闡釋，以各國國語重譯者不斷，僅重要的英譯本迄今就達十餘種之多。

愛比克泰德乃活躍於羅馬時代的斯多葛哲人，就天主教而言，他無疑是個異教徒。芝諾 (Zeno of Citium, 333-264 B.C.) 與塞內加 (Seneca the Younger, 4 B.C.-65 AD) 等希臘羅馬斯多葛思想家，在西方人眼中殆可謂古聖先賢，其人其言也常見于利瑪竇筆下，但因他們都生於耶穌降世之前，無緣接觸福音，在但丁的《神曲》中，身後故而僅能進入地獄第一圈的靈薄獄 (Limbo) 望教 (Dante, 1970, pp.139-151)。愛比克泰德亦非教中古聖，那麼利瑪竇為什麼要翻譯他或上述斯多葛哲學家的著作與論說？質言之，我們若以利瑪竇的著譯始終不離傳教這個根本目的，問題或許也可改為：究竟是哪種翻譯論述下，斯多葛學說得以服務于利氏在華傳教的目的？

從歷史的角度看，天主教自東徂西後，不斷吸納希臘羅馬思想以壯大自己，柏拉圖和亞里士多德等思想家都曾被納入天主教本身的學說體系。中世紀乃希羅傳統天主教化最為突出的時期；文藝復興時代，費其若 (Ficino Marsilio, 1433-1499) 和皮科 (Pico della Mirandola, 1463-1494) 等人再度詮釋柏拉圖，希臘羅馬的文化益形天主教化，而前此千年，奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo, 354-430) 對文化趨向早有先見之明，廣泛重詮尤以西塞羅 (Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.) 為主的上古修辭學，用為己教證道的法門。由於斯多葛主義強調道德和內心的靈性修養，奉行

恬淡寡欲的生活準則，與天主教的基要思想契合甚緊，所以同塞內加、愛比克泰德及奧勒留 (Marcus Aurelius, 121-180) 等羅馬斯多葛哲學一拍即合。加以這些人的論著不乏宗教色彩，和天主教超越思想互成犄角，以故乾脆發揮收編而來的古典修辭學的巧技，再予收編。早在西元五世紀上半葉，為了指導基督徒如何閱讀，天主教學者尼勒斯 (Nilus, 6 世紀) 等人就曾為愛比克泰德的《手冊》做注，使之天主教化，變成己教的靈修文本。

此外，我們不能不提的還有利瑪竇在歐洲接受的耶穌會教育。羅馬學院 (Roman College) 除了傳授中古神學之外，也大力提倡文藝復興時期的人文主義，而葡萄牙的高因伯大學 (Coimbra University) 的課程更進一步，把人文主義所本的希臘羅馬異教文化天主教化，令之再變為耶穌會教育中不可或缺的一環。耶穌會的創會會祖羅耀拉 (Ignatius of Loyola, 1491-1556) 深受人文主義薰陶，堅信如此教育可以為神學研究和信仰奠下鋪墊。雖然集中古神學之大成的阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 的著作仍然位居耶穌會教育內容的核心，但修辭學和古希臘羅馬哲學也未嘗須臾離。利瑪竇便是在此等耶穌會教育體制下受訓，乃該會栽培而出的一名深具人文主義傾向的傳教士⁷。

倘據金尚姜 (Sangkeun Kim, 暫譯) 的研究，利瑪竇於 1572 至 1575 年在耶穌會羅馬學院學習修辭學，1575 迄 1577 年轉而修習哲學 (Kim, 2004, pp. 35-49)。因此我們可以推斷，利瑪竇本人深受人文主義的思想陶冶，諳熟古希臘羅馬古典，而這也為他選定愛比克泰德的《手冊》中譯打下了必要的基礎。從利瑪竇譯述的其他著作再看，我們益可見他不斷援引希臘羅馬資源：《交友論》中，西塞羅的《論友誼》(De amicitia) 乃立論根本，而《畸人十篇》也屢次援引希羅傳說、歷史軼事，冀圖展現天主教奉行的宗教倫理 (Kim, 2004, pp. 35-49)。另一方面，利瑪竇所受的耶穌會人文主義教育也影響到他對儒家思想的理解，促使他對古代——無論是中國還是西方——異教思想與文化都抱持相對寬容的態度。對天

主教而言，儒家思想或斯多葛主義都是異教文化；這些象徵資本進入利瑪竇的視野之後，兩者間相似之處似乎不難發現：兩者都出現於天主教文明之前，在倫理的領域中都強調道德的培養與實踐；兩者皆含深刻的人生智慧，而且對之著墨甚多；兩者與天主教雖有本質區別，但在某種程度上均可為天主教所用，更可與天主的真理相互輝映，為其信仰和實踐再奠基礎。因此，在利瑪竇筆下，儒家的創始人孔子儼然變成了「另一個塞內加」（利瑪竇，1986，頁185）。

雖然如此，利瑪竇在諸多斯多葛著作中選擇《手冊》中譯，或許還有其他原因。如果結合《手冊》的文體形式，將視角轉向目的語的文化語境，並以晚明特有的文學現象予以發微，我們會發現其時文壇盛行的格言體著作與《手冊》的文類形式差可比擬。所謂格言或清言，這裡特指訓格之言或有關處世經驗的言談，形式上常常將一部小書分為若干章節，而每節篇幅短小，議論則一事一理。語言上雖有對仗、押韻等修辭技巧，但大多韻散不拘，落筆自由。在內容上，格言與清言多以警世的方式呈現處世經驗和人生思考。這類體裁，在命名上多半和治家、醒世與各種哲理有關，例如明末李之藻（1571-1630）的《格言六則》、陳繼儒（1558-1639）的《狂夫之言》與明清之際朱用純（1617-1688）的《朱子治家格言》等等，對後世影響深遠。這類「理想為儒，實行用道」⁸，甚且用佛的流行文本，大有可能對《二十五言》成書有所影響。從形式上看，愛比克泰德的《手冊》與晚明的格言及清言體著作頗為類似，亦即篇幅都不長，每節都有其論述的主題，所涉範圍同樣也集中在如何為人處世上。從語言上看，《二十五言》大致採用散體，與明末重視對偶、押韻的《巖棲幽事》、《菜根譚》稍異，不過卻接近《格言六則》與呂坤（1536-1618）《呻吟語》的風格。可以說，《二十五言》的問世生逢其時，與中國訓格及喻世警世醒世之言的傳統若符合節。由此觀之，利瑪竇選擇《手冊》作為《二十五言》的譯述底本，動機必然在迎合明清之際的主流文風，可為葉向高（1559-1627）稱譽艾儒略的「著書多格言」一語

作注，也為艾氏數十年後的《五十言餘》一書預作前導⁹。

由上可知，利瑪竇之所以選定《手冊》作為譯述底本，不僅因為他本人醉心於希臘羅馬哲學，反映出天主教挪用西洋古典的傳統，更可能也是他為迎合明清之際文壇風尚而刻意選擇，目的或在借此廣獲讀者，希望為天主教招徠更多信徒。

參、《二十五言》的建構與生成

利瑪竇在《二十五言》中挪用斯多葛哲學的方法，與歐洲中世紀教會援引希臘羅馬資源的情況有所不同，因其係在中國晚明這特定的歷史時空中將西方語言轉換為漢語的翻譯實踐中完成。如此文字行為，難免會與中國固有的文化語境相互呼應。在編譯愛比克泰德《手冊》的過程中，斯多葛學派的思想纖維重新織入天主教信仰中，並以中國文言文的形式呈現出來，打上了震旦古國的烙印。

談過利瑪竇選擇《手冊》作為翻譯底本的可能原因後，我們接下來應該考慮的問題是：《二十五言》這篇據斯多葛哲學實用手冊編譯而成的小書是如何與中國傳統的儒家精神調適，甚至會通的？換句話說，《二十五言》這一翻譯文本是如何在晚明中國的文化語境下轉換生成的？

就近人的翻譯觀而言，《二十五言》並非逐字逐句的忠實翻譯。我們比對原文，不難發現譯者剪裁與創造性改寫的斧鑿顯然。《二十五言》始終沒有逐條翻譯《手冊》全文五十三節，而是從中抽取了二十五則¹⁰，依利瑪竇之意重新排列順序。個中原委，據史景遷 (Jonathan D. Spence, 1936-) 在《利瑪竇的記憶之宮》中的推測，乃利氏來華時可能未曾攜帶愛比克泰德的《手冊》源本，而是憑藉記憶寫成 (Spence, 1985, p.142)。不管史氏的推測是否成立，利瑪竇編選的格言之所以總數是二十五則而非他數，應該還有其他緣故。因為我們知道，「二十五」這個數目，在中國傳統文化中有其顯著特殊的內涵。《周易·太衍》中有「天數二十有

五」之說¹¹，而此乃所以馮應京《二十五言·序》開篇即提到「茲《二十五言》，實本天數」的緣故（李之藻，1965，頁321）。利瑪竇從《手冊》原文的五十三則箴言中揀選二十五則，在某種程度上與「二十五」這一具有中國文化內涵的數字不無關係，書名中的「二十五」寓有「天」的意涵，可指「天教」或「天學」。而書名中另一個字「言」，除了與前面提到的格言體的命名原則相符之外，似乎也有更深的意蘊。中國傳統文化與詩學中，「言」字有其深邃的內涵，蓋言文觀乃中國傳統文論的重要內容，《國語·晉語》認為「言，身之文也」（左丘明，1978，頁394）；《文心雕龍·原道篇》中也提到：「心生而言立，言立而文明」（劉勰，1998，頁1）。在《二十五言》的序裡，馮應京又提到「二十五言」之「言」的命名由來：「太上忘言，其次立言，言非為知者設也。人生而蒙，非言莫覺，故天不言，而世生賢哲以覺之。」（李之藻，1965，頁321）也就是說，言的目的在於醒世覺人，即使天不言，也有賢哲代為之言。言的意義，因此不可謂不大。總地來看，無論篇名中的「二十五」或「言」字，都與中國傳統文化語境有著深刻的淵源。「二十五言」一名故絕非信手拈來，晚明士人讀之，尤難不和中國傳統聯結為一，更易觸發與其時文化語境有關的各種聯想，進而催生出認同之感，在某種程度上為《二十五言》賦權 (empowerment)，確立此書在華的合法與正當性。

愛比克泰德的《手冊》體現了斯多葛派的哲學觀點，鞭闢入裡：人必須克制自己的欲望，以適應外界環境，實現內心的平靜。在內容上，《二十五言》同樣強調內心修養和處世哲學。文中每每根據中國文化的語境，連類儒家辭彙以翻譯、闡釋自身，並賦予其內容以全新的意含，《二十五言》的第十三則可以為例：

夫仁之大端，在於恭愛上帝。上帝者，生物原始，宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善，而無少差謬，是以一聽所命，而無俟強勉焉。知順命而行，斯之謂智。夫命也，我善順之則已，否則即束縛我，如牛羊

而牽就之。試觀宇宙中，孰有勇力能抗違后帝命，而遂己願者乎？如以外物得失為禍福，以外至榮辱為吉凶，或遭所不欲得，或不遭所欲得，因而不順命，甚且怨命，是皆趨利避害，而並怨其害己之緣者也。不能以受害為悅，必不能以損己為喜。父子之恩，而至於相殘，無他，謂其親不遂其所欲得也。衛輒，子也。蒯聵，父也。子而拒父，正以君國為福，為吉焉耳。彼農夫之怨歲也，商賈之怨時也，死喪者怨天也，亦尤其是也。是俱以外利，失其內仁也。君子獨以在我者，度榮辱，蔔吉凶，而輕其在外。於所欲值，欲避，一視義之宜與否，雖顛沛之際，而事上帝之全禮，無須臾間¹²。

《手冊》中，這一則格言所寓，主要為昭事眾神至關重要的「虔誠」。比較而言，利瑪竇的譯文呈現為兩個特點：第一，譯文藉字詞語句的翻譯轉換，用天主教義成功收編希臘羅馬傳統。這段譯文的首句出現了「上帝」一詞，而在《手冊》原文中所用的是複數形的「眾神」(gods)，亦即希臘文的“θεοὺς/theoi”，在拉丁文中便是“dei”或“dii”，而不是單數的“θεός”或“deus”。利瑪竇將“θεοὺς”逕自譯為儒家五經中的「上帝」，而中國傳統中的「上帝」乃指天地主宰，以之對應於“Deus”一詞，用英文說來便是首字母需大寫的“God”。換言之，在這段話中，「上帝」已因一詞之差，變成是「信其實有，信其至善」的人格化存在體。如此翻譯，已不僅僅是置換了一個詞，蓋其帶出了文本所附著的整個歷史文化語境的遷移。一經轉換，愛比克泰德的泛神論 (pantheism) 就變成了天主教的一神論 (monotheism)¹³，而且直接與中國儒家經典中的「上帝」觀建立起對應的關係。

另一方面，利瑪竇的譯文也與中國傳統文化密切結合，體現出鮮明的本土化色彩。利瑪竇改穿儒服、結交儒士，他心中期待的讀者乃晚明社會中頗負影響力的士人階層。這類讀者在中國傳統歷史文化中，特別是在儒家思想中浸淫已久。他們對中國傳統詩詞典故、歷史傳說熟悉非常，對西方的掌故卻幾乎全然陌生。《手冊》原文中引用了波呂尼刻斯

(Polynices) 與厄特俄克勒斯 (Eteocles) 兄弟相殘的神話故事¹⁴，而在上引《二十五言》譯文中，這則故事亦遭置換，改為「衛輒拒父」的傳統典故¹⁵。兩個故事的主題都與爭奪王權有關，但是對晚明讀者而言，「衛輒拒父」顯然是更容易讀解的文化代碼。要向這群讀者交代波呂尼刻斯與厄特俄克勒斯的故事原委，利瑪竇必然得花費許多筆墨，讀者讀來也陌生難解。更何況在《二十五言》中，這個典故只是正題權且取為補充說明的例子，倘著墨過多，反顯行文蕪雜，可能還會淹失主幹。同時，用中國典故替換希臘神話故事，也體現了利瑪竇在翻譯過程中秉持的另一策略：「以中化西」或在文字上奉行「文化適應」的策略，用中國本土文化對希臘羅馬資源再行吸納與收編。

以上所述《二十五言》在翻譯中的改動、置換，如果仍只停留在文字表層，那麼仔細閱讀利瑪竇的翻譯，我們還會發現譯文在用字選詞上其實別有深意，力透紙背。且不論通篇都用文言文，段首常以引發議論的發語詞「夫」字開頭，也不論那帶有賦體痕跡的句子如「彼農夫之怨歲也，商賈之怨時也，死喪者怨天也」，單是在上引這短短的三百餘字的一則《二十五言》中，儒家價值體系的核心要素如「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」，就已全部妙予嫁接，嵌入正文之中，使得譯文的文化內涵竿頭再進，產生更深一層的變化。在利瑪竇的譯筆巧運之下，儒家這「五常」——亦即仁義禮智信——都依天主教教義再得新解：「仁」的定義不再是孔子所說的「愛人」，也不再是「克己復禮」，而是變成了「恭愛上帝」。「言意相合」的「信」，在這裡同樣也變為信仰上帝，信仰天主教那「實有」、「至善」的人格化至高神。至於強調處世經驗與知識的「智」，依樣葫蘆亦變成了「知順命而行」。強調「尊賢」的「義」，在此則變成了衡量處世「欲值、欲避」的標準。「禮」乃儒家仁義觀念的具體化規條，更已化成了「事上帝之全禮」！《二十五言》中，類此重詮的行為一再發生，而斯多葛思想一經利瑪竇之筆收編，隨即也與儒家的人倫道德融為一體。

我們比對利瑪竇的《二十五言》與愛比克泰德的《手冊》，發現在晚明的文化語境中，譯文對原文或源文意旨的傳達確不「忠實」。譯文糅合了斯多葛哲學和儒家精神，同時又抽去了兩者各自原有的主旨，使之共同指向一個新的大寫的意義，即譯者心中之「義」——天主教教義。利瑪竇藉編譯過程中對語詞、句式、核心概念等因素所做的挪用與調換，可謂嘗試在希臘羅馬思想、儒家學說和天主教教義之間尋求共通與互補之處，將儒家五常重新詮解為以上帝為依歸的天主教信仰。在儒家觀念、中國傳統典故及傳統文體特徵等一系列「同」的掩護下，「異」於中國傳統文化的天主教精神確已破繭而出。

肆、《二十五言》的三種讀法

利瑪竇採用「合儒」的方式傳道，與他易僧為儒，蓄髮留鬚，峨冠博帶一樣，重在策略性的選擇，目的無非是要弘揚心中天主的真理。在利瑪竇眼中，天主唯一，而真理也只有一種，任何片面、但仍不乏可取之處的自然神學和譬如儒家與斯多葛思想，都是那唯一真理的注腳和補充。從更寬泛的意義上說，傳教活動本身也是一種以傳達天主真理為宗旨的「翻譯」活動，在明代的語境中更是某種「番易」行為，本質上乃跨語際文化的語言交換。為使一切指向天主教這個真理，包括翻譯在內的所有活動，說來都是權宜之計，都可用佛門所謂的「方便善巧」稱之。在晚明社會，天主教的真理自為異質思想，而為了防止此一真理為晚明社會這個活生生的有機體排斥，也為了增強真理的傳播力量，利瑪竇可謂犧牲了部分天主教的真理，至少他將一部分真理改頭換面，使之更加為晚明的閱眾認可。然而譯文一旦進入漢語體系，難免會脫離自身意義的生成脈絡，融入漢語語境之中。譯文刊布之後，又變成一開放性的文本，意義再難為譯者的意志左右，反而會在讀者的閱讀中不斷生發、增值或增殖。在上一節的末尾，我曾提到，如果把《二十五言》視為一篇

不以忠實為尚的譯文，那麼還可以進一步指出，《二十五言》試圖在「同」的掩護下傳達出「異」於中國傳統文化的天主教精神。所謂「同」，這裡指譯文的觀念價值與目的語文化的會通之處，讀者一般視其為自身文化傳統中固有的舊元素；所謂「異」，則指譯文的觀念價值與目的語的文化左違相悖處，讀者一般視其為自身文化傳統中「固無」的新元素。如其如此，那麼晚明及後代中國讀者究竟如何理解《二十五言》，如何指認其中的「新」與「舊」呢？這些問題，下面我擬從幾位甚具代表性的讀者著手再予分析，考察他們的閱讀體驗。因為材料所限，下面所擬析論的讀者僅限於晚明的徐光啟和馮應京，以及清代乾隆朝為四庫全書總目撰寫提要的四庫館臣。

上述三人中，徐光啟和馮應京曾為《二十五言》撰序作跋。他們都是《二十五言》的第一批讀者，在晚明士人階層中也都具有某種程度的代表性。我們從徐光啟先行談起。在《二十五言》的跋文中，徐光啟對利瑪竇評價甚高，認為「其所學無所不窺，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事為宗。」（李之藻，1965，頁 326）至於利瑪竇所傳的「教法」，更是「百萬千言中求一語不合忠孝大旨，求一語無益於人心世道者，竟不可得。」（李之藻，1965，頁 326-327）徐光啟在萬曆三十三年（1606）受洗，屬於明代較早皈依天主教的信徒。在晚明士人中，徐光啟對天主教的理解和認識，也很少有人堪與比肩。雖然如此，徐光啟在跋語中強調更甚的，卻是《二十五言》合乎「忠孝大旨」，有益於「人心世道」。儒家強調孝道，並以孝道的家庭觀為基礎，折射出一己的國家觀，從而力主忠君愛國，因使對家長的孝敬與對國君的忠誠處於對等的地位。徐光啟在跋文中濃墨著筆的，不是天主教思想有別於儒家的獨特本質，而是這個教門與儒家精神的契合之處，亦即忠孝節義等儒門大義。然而在中國的文化傳統中，自孔孟以來符合忠孝大旨的文章已經如地殼岩層一樣世代累積了，又何必定要借利瑪竇之手演繹？按照徐光啟的說法，似乎《二十五言》的價值，不過在為中國儒家傳統再添注腳。徐光啟強調《二十

五言》符合「忠孝大旨」，說明的不正是他對此一文本的理解和接受不是基於對「新」的辨識，而是對「舊」的認同？

再看馮應京。《二十五言·序》中，馮應京的見解略有不同。他指出利瑪竇譯書的宗旨在「事天」，同時又說《二十五言》「因言寄愛，不厭諄諄」（李之藻，1965，頁321）。他指出人性素喜逐新求異，即「凡人之情，厭飫常餐，則尋珍錯於山海，亦祇以異耳」（同上頁）。在他看來，利瑪竇蹈海東來，所著《二十五言》中的諸言每能切中時弊，「對症而發藥」，又教導眾人不可「虧性」、「肆欲」，對世風日下的晚明社會大有裨益。除此之外，馮應京還將《二十五言》與佛教的《四十二章經》作一比較，認為前者的價值大大優於後者：「其視蘭台四十二章，孰可尊用，當必有能辨之者。」（李之藻，1965，頁322）

從這些觀察與評語中，我們可以看出馮應京多少在強調《二十五言》之「新」之「異」，但我們仔細覆案，《二十五言》的「新」與「異」很大程度建立在文本的締造者利瑪竇的身份上：他是個外來的「他者」（the Other）。至於《二十五言》內容與中國傳統思想的相異之處，馮應京的認識仍然有限。《二十五言·序》的末尾謂：

倘誦斯言者，穆然動深長之思，一切重內輕外，以上達於天德，則不必起游、夏於九泉，而尼父覺人之志以續。（同上頁）

換言之，馮應京認為，《二十五言》足以接續孔門弟子所言所述，繼承孔聖的「覺人之志」，如此一來，《二十五言》不就歸入孔子及其門人學說的譜系當中，從而與儒家的精神一脈相傳了？由於精神氣質的近似與概念的混用，來自異國的學說被貼上了與古來中國傳統類同的標籤，縮減了《二十五言》這個「新」文本存在的價值。

最後，我們且回顧一下清代四庫全書總目的編者對《二十五言》的概括。乾隆朝修訂的四庫全書總目，在子部雜家類存目提要中有一段對《二十五言》的評述，可以視為清代官方學者對《二十五言》的解讀。

其中固然不乏明顯的意識形態色彩，但仍然不失為一種另類的「讀後感」，可以幫助我們理解《手冊》易／譯為《二十五言》後所延續的命運（afterlife）：

明利瑪竇撰。西洋人之入中國，自利瑪竇始。西洋教法傳中國，亦自此二十五條始。大旨多剽竊釋氏，而文詞尤拙。蓋西方之教，惟有佛書。歐羅巴人取其意而變幻之，猶未能甚離其本。厥後既入中國，習見儒言，則因緣假借，以文其說，乃漸至蔓延支離，不可究詰，自以為超出三教上矣。附存其目，庶可知彼教之初所見，不過如是也。（永瑤，1965，冊 125，頁 1080）

「西洋教法傳中國」是否「自此二十五條始」，我們暫且存而不論，但光是稱《二十五言》及此後的系列作品既「假借……儒言」，又「剽竊釋氏」，著實就值得商榷了，按照這一敘述，似乎明清天主教著述無異於改頭換面，以儒家聲口呈現的佛教思想。事實上，說其假借儒言，倒也不無見地，但說其「剽竊釋氏」，則與《二十五言》的翻譯原則，與利瑪竇的本意差之千里，似乎連馮應京的《二十五言·序》都未讀通。較之四庫提要對《畸人十篇》的評價，我們發現提要同樣認為利瑪竇的學說只是掇取釋氏之說，並「附會於儒理」（永瑤，1965，冊 125，頁 1080）。前文提到，利瑪竇在入華之初曾自稱「西僧」，但他與羅明堅注意到儒學在中國的特殊地位後，旋即改稱「西儒」，而且一再聲明反對佛教，所奉行的策略大都也以合儒闢佛為主。這一點，《天主實義》（1604年）表現得最為顯眼。後來的《二十五言》與《畸人十篇》雖然淡化了佞佛之譏，不過基本立場並沒有絲毫的動搖。即使今天我們重讀《二十五言》，也很難在其中發現尊崇佛教思想的蹤影，至多只是舉世宗教共通的某些層面，如堅忍與出世之思等等。利瑪竇若地下有知，倘獲悉清人對所譯如此評價，真不知他會做何感想？（王任光，1948，頁 28-29）

伍、小結：翻譯與跨文化交流的複雜心態

翻譯是對文本解碼並再予編碼的過程，而在譯文生成之後的閱讀過程中，讀者必須對譯文重行解碼，以了解文意。從《二十五言》這個例子看來，譯者固然試圖在「同」的掩護下傳達「異」的精神，然而或多或少，讀者在「新」的文本中仍可識別出「舊」的文化代碼。所以無論就譯者或就讀者而言，傳統儒家思想和天主教教義都混雜在《二十五言》之中，亦即「同」與「異」、「新」與「舊」總是相互纏繞在文本的表面或底層。在某種意義上，天主教與儒家思想之間的對話、交流，在譯者一方每每變成天主教思想內部的對話，此所以《二十五言》中，利瑪竇總是想把儒家思想吸納到天主教的教義框架中；而在中國讀者這方面，則變成了儒家思想內部的對話，徐光啟和馮應京所撰，確可謂將利瑪竇或愛比克泰德的學說接續到儒家思想的脈絡去，也用儒家思想為其人其譯正名。四庫全書總目提要的批評，就《二十五言》等作品而言，則是名符其實的誤讀之尤，不但反映出清代官方學者的文化中心主義，同時也把翻譯及其在目的語文化中接受過程的複雜性，推上了跨文化交流內各種負面可能的最高點。

這種情形，換作徐光啟或馮應京等明末接受西學的士人看來，當然大異。徐、馮二氏或為晚明時人中的異數，不過即使一般中國傳統文人裡，仍然不乏胸襟開闊之士。前文我以《二十五言》各言比諸晚明格言或清言，視為加入此一傳統的近來遠朋，這裡我可舉明人據此閱讀《二十五言》的一例，試為本文作結。明神宗猶在位之時，宋代宗室後人趙韓（1612-1617）起自浙江平湖縣廣陳鎮，以詩文名世。萬曆或崇禎年間，趙韓嘗集龐迪我《七克》與《二十五言》中的佳句而成《欖言》一書，並對這些章句推崇備至，以「諫果」喻之，取其讀後有回甘之效，且可諫世故也：「欖雖味澀，味轉則長。言雖微，繹思則益」（趙韓，卷1，頁1a）。《二十五言》中，趙韓最喜歡的句子，係全書第二十五言，因其

強調為學之要首貴「作用」，次則「在乎討論」，三係「明辯是非」，看來無一不在回應愛比克泰德講究的務實哲學，同時也表現出某種意義上的利瑪竇的實學精神。《二十五言》這最後一言，趙韓亦引為《欖言》篇末之言，而且議論曰：「以此終《欖言》，自警也，亦所以警人也，觀者毋忽諸」（趙韓，卷1，頁55a）。趙氏的結論，非特呼應了書首「諫果回甘」以外的「諫世」之意，同時也可見《二十五言》在《欖言》書中與趙韓心中的份量，而且讀來句句正合利瑪竇的本意，絕無四庫館臣泥古濡華的封閉心態。趙韓在萬曆四十五年入北太學，廣結天下才士；遲暮之年猶念《欖言》內文，自號「欖生」¹⁶，可見他對《二十五言》尤有推許之意，而這豈又是四庫館臣的官方意識形態所能望其項背？趙韓時人楊萬基嘗著《西亭集》，內有〈讀趙退之先生《欖言集》〉七古一首。由於《欖言》內趙韓最重者乃《二十五言》中言，我們或可取楊詩兩句總結明末開明士子對《二十五言》的看法；其中紛陳的珠玉頌讚所出，可謂中國人打心底對利瑪竇此譯最真誠的擊節之嘆：「忽睹琅玕列藝苑，流水高山真堪賞！」¹⁷

註釋

1. 感謝兩位審查人針對本文提供的寶貴建議。另中央研究院近代史研究所研究員呂妙芬博士從日本公文書館內閣文庫攝得趙韓著《欖言》的明刻本供我使用，在此特致謝忱。
2. 相關論述參見計翔翔（2001，頁1-15）。
3. 《二十五言》雖以愛比克泰德的《手冊》為底本，利瑪竇卻自稱為自「撰」，連《中國傳教史》中都如此稱之，而唯一洩露此書為「譯」的地方，僅有《天主實義》一隅，見李之藻（1956，頁537）。愛比克泰德之名，高一志的《勵學古言》譯為「厄比德篤」，見鐘鳴旦、杜鼎克與蒙曦（2009，冊4，頁65）。《中國傳教史》中的記載，見 Pasquale M. (1942, pp. 286-301)。
4. 《天主實義》從編撰到刊印的過程頗長，據費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）之說，應為1595年先刻于南昌，1601年經校正後重刻於北京，見 Pfister (1932-1934, pp. 34-35)。《交友論》成書於1595年，乃利瑪竇在江西南昌應建安王的要求中譯西方友論名言而成，見李之藻（1956，冊1，頁299-230）。

- 5.《交友論》相關論述詳見李爽學（2005，頁 150-151）。
6. 例如六世紀 Simplicius of Cilicia (490-560) 的 *On Epictetus' Handbook*。現代英譯見 Simplicius (2002)。
7. 有關晚明耶穌會士將寓言、歷史傳說等古典材料納入證道藝術的內容的討論，參見李爽學（2005）。
8. 張中行〈序〉，見合山究、陳西中、張明高（1991，頁 v）。
9. 參見葉向高〈《西學十誠初解》序〉，見（四庫禁燬書叢刊編纂委員會，2000，頁 449）。另見葉向高〈贈思及艾先生詩〉，見晉江天學堂輯：《熙朝崇正集》（《閩中諸公贈泰西諸先生詩初集》），載於吳相湘（1965，頁 643）。艾儒略的《五十言餘》，載於吳相湘（1972，冊 1，頁 363-409）。
- 10.《二十五言》的第四言是例外，見 Spalatin（1975, p. 29）。
- 11.「天數」即陽數一、三、五、七、九相加之和，見《易·繫辭上》（阮元，1983，冊 1，頁 80）。
12. 本條內文與《手冊》對應于原文五十三則中第三十一則，見利瑪竇，《二十五言》（李之藻，1956，頁 339-341）。
13. 嚴格說來，愛比克泰德的神學乃是某種有一神論傾向的泛神論。參見（Scaltsas & Mason, 2007, pp. 32-55）。
14. 希臘神話故事。二人均為俄狄浦斯（Oedipus）之子，俄狄浦斯死後二人商定以一年為期，各自輪流統治底比斯。但在統治第一年結束後，厄特俄克勒斯拒絕將底比斯托交給波呂尼刻斯，結果兄弟二人自相殘殺致死。
- 15.「衛輒拒父」典出《史記》。故事發生于春秋時期，其時衛國太子衛蒯聵因違抗衛靈公之命出逃國外，後來其子衛輒繼位，拒不接納父親回國。
16. 趙韓的簡傳見沈季友（1983，頁 1475-476）。
17. 楊萬基〈讀趙退之先生《欖言集》〉，引自陸維燾（2008，卷 26，頁 260）。另見張憲和（1929，卷 15，頁 4）。

參考文獻

- 方豪（1987）。**中西交通史**。長沙：岳麓書社。
- 王任光（1948）。四庫提要之論西學。**上智編譯館刊**，3（1），25-30。
- [左丘明]（1978）。**國語**。臺北：九思出版社。
- 永瑢等（編）（1965）。**四庫全書總目**（第二冊）。北京：中華書局。
- 合山究（選編）、陳西中、張明高（注釋）（1991）。**明清文人清言集**。北京：中國廣播電視出版社。
- 艾儒略（1972）。**五十言餘**。載於吳相湘（編），**天主教東傳文獻三編**（卷一）

- (頁 363-409)。臺北：臺灣學生書局。
- 利瑪竇 (1986)。利瑪竇書信集。臺北：臺灣光啟社。
- 李之藻 (編) (1965)。天學初函 (第1冊)。臺北：臺灣學生書局。
- 李爽學 (2005)。中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會士古典型證道故事考證。臺北：中央研究院與聯經出版公司。
- 沈季友 (編) (1983)。樵李詩繫。載於紀昀等 (纂)，景印文淵閣四庫全書 (集部414總集類)。臺北：臺灣商務印書館。
- 阮元 (校刻) (1983)。十三經注疏 (第二冊)。北京：中華書局影印。
- 計翔翔 (2001)。關於利瑪竇戴儒冠穿儒服的考析。載於黃時鑒 (編)，東西交流論譚 (第二集) (頁1-15)。上海：文藝出版社。
- 晉江天學堂 (輯) (1965)。閩中諸公贈泰西諸先生詩初集。收入熙朝崇正集。載於吳相湘 (編)，天主教東傳文獻 (頁 633-691)。臺北：臺灣學生書局。
- 高一志 (2009)。勵學古言。載於鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink)、蒙曦 (Natahlie Monnet) (編)，法國國家圖書館明清天主教文獻 (卷四) (頁 3-76)。臺北：利氏學社。
- 陸維鑒 (編) (2008)。平湖經籍志。載於賈貴榮、杜澤遜 (輯)。地方經籍志彙編 (第二十六冊)。北京：北京圖書館出版社。
- 張憲和 (編) (1929)。當湖詩文逸 (卷十五) (頁4)。平湖：武岡張侯。
- 葉向高 (2000)《西學十誠初解》序。收入葉向高，蒼霞餘草 (卷五)。載於四庫禁燬書叢刊編纂委員會 (編) 四庫禁燬書叢刊 (集部第125冊)。北京：北京出版社。
- 趙韓 (退之) (明刻本)。欖言。載於日乾初撰 (第1冊)。日本公文書館內閣文庫藏。
- 劉勰 (1998)。周振甫注。文心雕龍。臺北：里仁書局。
- Dante Alighieri. (1970). *The Divine Comedy: Inferno*. Princeton: Princeton University.
- D'Elia, Pasquale M. (Ed.) (1942). *Fonti Ricciane*. Rome: La Libreria dello stato.
- Epictetus. (2007). *Enchiridion*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Kim, Sangkeun. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing.
- Pfister, Louis. (1932). *Notices Biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Redaelli, Margherita. (2007). *Il Mappamondo con la Cina al Centro: Fonti Antiche e Mediazione Culturale Nell'opera di Matteo Ricci S.J.* Pisa: Edizioni ETS.
- Scaltsas, Theodore & Andrew S Mason. (Eds.) (2007). *The Philosophy of Epictetus*.

New York: Oxford University Press.

Schuhl, Pierre-Maxime. (Ed.) (1962). *Les Stoïciens*. Paris: Éditions Gallimard.

Simplicius of Cilicia. (2002). Brennan, Tad & Brittain, Charles (Trans.) *On Epictetus' Handbook*. Ithaca: Cornell University Press.

Spalatin, Christopher A. (1975). *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. (Ph. D. Dissertation). Pontificae Universitatis Gregoriana, Wagan, Korea.

Spence, Jonathan D. (1985). *The Memory Palace of Matteo Ricci*. London: Faber and Faber.

聊齋喻言： 衛三畏如何以編譯重寫中國文學史？

張雅媚

十九世紀美國漢學家衛三畏是《聊齋誌異》最早的英譯者之一。1842 年他首先將數篇譯文編選入中文教本《拾級大成》。1848 年於《中國總論》中正式將《聊齋》列入中國文學史。透過編譯，衛三畏建構出一種「中國文學」，並賦予《聊齋》「伊索寓言」和「喻道故事」的文學形象。可見編譯將某文本從一文化傳播至另一文化，作為看似單純，實則不然。編譯實乃重寫，重寫者在譯入語文化詩學與意識形態規限下操縱原文，建構出贊助者所欲、而預期讀者能解的文化他者形象。本文首先說明在十九世紀初期「中國開放」呼聲日殷的背景下，為因應西人中文學習的需求與困境，加上《意拾喻言》成功經驗，作為初學津梁之《拾級大成》應運而生。接著說明，詩學的衛三畏「用喻言法而以志怪」，將《聊齋》改寫成西人可解的證道故事；意識形態的衛三畏認為中國乃僅次於西方最高的異教文明，唯各方面皆須經基督教改造方可迎接千禧福臨，因此他重寫《聊齋》，向西方讀者證明中國文學改造之必要與可能性。此舉亦令「小說」以載道之姿進入中國文學殿堂，無疑重寫了中國文學史。

關鍵字：衛三畏、聊齋誌異、證道故事、後千禧論、重寫、文化建構

收件：2011 年 10 月 17 日；修改：2012 年 12 月 19 日；接受：2012 年 1 月 19 日

Rewriting *Liaozhai Ziyi*: Samuel Wells Williams's Constructing of Chinese Literary History with Translating-editing

Ya-mei Chang

Samuel Wells Williams, a nineteenth century American sinologist, is one of the earliest English translators of *Liaozhai Ziyi*. He chose at first to compile some translated pieces of *Liaozhai Ziyi* in *Easy Lessons in Chinese* (1842), then introduced *Liaozhai* in *The Middle Kingdom* (1848) as Chinese literature. With translating-editing, he constructed a kind of 'Chinese Literature', providing *Liaozhai Ziyi* with a literary image resembling Aesopian fables and Christian parables. In this case, translating-editing is rewriting; the rewriter manipulates the original under the constraints of poetics and ideology dominant in the target culture, producing an image of the cultural Other desired by the patrons and acceptable to the audience. This paper first explains how *Easy Lessons in Chinese* as a primer for Westerners was produced in the early nineteenth century context of 'opening China'. Then it shows that poetologically Williams rewrites *Liaozhai Ziyi* into beast fables and parables, while ideologically he considers China the most civilized pagan nation, though inferior to the West, a nation that won't be saved at the apocalyptic end of the world unless reformed by Christianity in all respects. Therefore he rewrites *Liaozhai Ziyi* and Chinese literature, trying to persuade Western readers that China must change and can be changed. This not only canonizes Chinese novels because of their moral characteristics, but also rewrites the history of Chinese literature.

Keywords: Samuel Wells Williams, *Liaozhai Ziyi*, exemplum, postmillennialism, rewriting, constructing cultures

Received: October 17, 2011; Revised: December 19, 2011; Accepted: January 19, 2012

壹、前言

十九世紀美國漢學家衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812-1884) 是《聊齋誌異》(以下簡稱《聊齋》) 最早的英譯者之一¹，他在 1842 年出版的中文教本《拾級大成》(*Easy Lessons in Chinese*)² (以下簡稱《拾級》) 中，選錄³了十七則《聊齋》故事⁴；之後於 1848 年出版的《中國總論》(*The Middle Kingdom*) (以下簡稱《總論》) 收錄了前書翻譯過的〈種梨〉、〈罵鴨〉二文。《總論》自述以《四庫全書總目提要》為本，擇要介紹中國文學——第十章「經典文學」(Classical Literature) 介紹經部之書，第十二章「雅文學」(Polite Literature) 介紹史、子、集部之書。此兩篇專章論文包籠古今、分述流別，實乃欲建構一部中國文學史。雖說以四庫為本，然選論作品多有不在四庫之列者，其中子部小說類僅「擇要」收入《聊齋》及章回小說，尤為顯例。

從編譯中文教本，到重寫中國文學史，俱見衛三畏操縱之功。本文欲藉此例說明編譯將某文本從一文化傳播至另一文化，作為看似單純，實則不然。翻譯、文學史、編著、評論等，都是對原作程度不一的重寫。重寫者從中操縱，創造出作者、作品、時期、文類，甚至一整個文學的形象。無論如何以親履當地、長年居留、熟知語言文字、深諳社會習俗、足糾習見之偏、強調忠實翻譯，來保證自己中立無私，作為文化互動中介的重寫者，莫不在目的語文化詩學與意識形態規限下操縱原文，建構出贊助者所欲、而預期讀者能解的文化他者形象。重寫者因掌握敘述權威，令讀者信以為「真」，進而接受其製造出來的偏斜形象 (Lefevere, 1992, pp. 1-9; Bassnett, 1993, pp. 92-114; Bassnett & Lefevere, 1998, pp. ix-xxi)。

以下首先就身分、贊助、讀者與時代脈絡，指出規限衛三畏的宗教與文化意識形態，從而探究《聊齋》如何進入其編譯選項。接著探討其

重寫《聊齋》之際，詩學和意識形態如何發揮作用。最後指出，衛三畏作為中西文化交流中介者，在重寫《聊齋》同時，亦重寫了中國文學史。

貳、千禧感召

十八世紀中福音運動自英國奮起，十九世紀初美國亦隨即在第二次大覺醒下成立美部會 (American Board of Commissioner for Foreign Missions) 開展海外差傳。美部會成員主要為公理會與長老會教徒，兩者皆祖述喀爾文 (John Calvin, 1509-1564) 教義。喀爾文以人世成功作為蒙神恩寵的前提與保證，故而勸惜此世光陰 (李爽學，2011，頁 215)。而十九世紀主張海外傳教的喀爾文派則在重視人世功業之餘，復主張福音猶未傳至地極，人應更加主動無私奉獻以榮耀上帝。此論點乃因應時代而生，其背後驅力隱然為千禧王國 (millennium) 的盼望⁵。方此宗教擴張的世紀初，衛三畏生於福音奮興最猛烈之區，長於虔誠清教徒家庭，隸屬長老會 (Mohawk Valley Presbyterian)，1833 年在美部會贊助下作為印工來華傳教 (Rubinstein, 2010, p. 143)，至 1857 年始脫離與母會的關係 (Wylie, 1867, p. 77)。在同期英美傳教士中，衛三畏特別之處在其平信徒 (layman) 身分。他未曾接受正式神學教育，寧可受母會與同工質疑也不受按立，實因其志在學術研究勝於宗教事業，故較同代人傾向採取更自由的態度看待中國 (Rubinstein, 1980, pp. 40-44; 2010, pp. 143-144)。話雖如此，與同期傳教士態度相比，似乎只是中國居於文明或野蠻之間或多或少之差。身為美部會傳教士的衛三畏認同其贊助者的意識形態，亦堅信在未能接受基督教文明前，中國人恆在光照不及之處恹惶度日。

贊助傳教士來華⁶的美部會主張「後千禧論」(postmillennialism)。此觀點認為根據《聖經》預言，末日之後基督將在天上建立千禧王國，之後二度復臨施行最後審判。在末日之前，世界會出現各種徵兆，諸如地震、旋風等天象災異；社會與政治上亦經歷巨大動盪，並呈現物質飛躍

進步、訊息快速傳播、知識爆炸、教育與出版倍增等跡象，最終在千禧之時達至普世和平繁榮（尹文涓譯，2008，頁 13-32）⁷。因此傳教士每至一地，首要之務乃就其歷史文獻中含藏基督真理及異象記載與否，來索隱《聖經》預言。應驗愈多愈密切，愈證明該地異教徒可望皈依，也愈顯示末日逼臨而基督千禧王國隨之將至。誠然，「那日子、那時候沒有人知道」（《馬太福音》二十五：36），但福音遍傳與知識普及程度預告了末日來臨速度，一旦有「多人來往奔跑」而「知識增長」（《但以理書》十二：4）以至「天國的福音傳遍天下」（《馬太福音》二十四：14）之際，便是「末時」到了。十八世紀末十九世紀初，應承啟示曉諭的傳教士多是在上述神學思想下奉銜主命對外傳教。衛三畏亦是在此千禧感召下遠赴東土，去「作外邦人的光」。

既然福音與知識愈普及，千禧福臨愈速，傳教士自認責無旁貸應致力向異教中國傳播基督福音與西方進步的知識，積極為千禧福臨預做準備。衛三畏呼籲西人學中文根本目的即在於此：一旦學會中文，就能「使漢人子孫此一偉大而古老的民族，認識西方文藝、先進社會生活、知識」以及「《聖經》所帶來的宗教與希望」⁸。這些都是西方優於中國之處，中國人應知西人「有很多可以教給他們」（1842, p. iv, 210）。這種觀念亦具體呈現在中國益智會（Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China）的成立宗旨與作為上。此會認為中國人的崇古賤夷、驕傲無知是中西交流最大阻礙，但並非不可跨越，方法是會員必須創作「平易近人」（plain and easy）的中文作品，傳播基督真理及西方科學、史地、政治、藝術、文學等知識，藉此消除中國人鄙夷之心，讓他們知道西方文明古老而進步，中國人尚且學猶不足（Lazich, 2004, pp. 305-326）。換言之，中國真理荒涼的境況必須且可能改變，而在中國尚未開放之前，印刷書刊是令福音與知識傳遍廣袤帝國的最佳方式。衛三畏身為益智會原始成員之一，亦認同這種被稱為「寂靜福音」（Barnett, 1971）的「西學傳教」策略。

傳教士除了面向中國，還須面向西方。中國益智會首次會議紀錄中，便提議未來或可出版英文著作，以便向西方宣傳中國文明，引起西人對中國傳教更大的興趣 (Anonymous, 1834, p. 383)。日後《總論》即落實了這項提議。傳教士爭取西方傳教支持，第一步便須打破西人對中國人的偏見，一如面對中國人傳教時，必須先消除其鄙夷西人之心。因此，以西人為預期讀者的著作中所宣傳的中國，不僅要透露出中國改造之必要性，亦須透露出改造之可能性，以此正當化作為福音預工之「西學傳教」策略並爭取支持。職是之故，衛三畏寫作《總論》目的是去除一般西人認為「中國人及其文明荒謬可笑」的那種奇怪印象，以為中國人是「無趣、怪誕與未開化的豬眼人」，進而讓西人知道中國雖一如其名 (“Middle” Kingdom) 介於「文明與野蠻之間」，然就其「現存典章制度和文學來看」卻是「最文明的異教國家」；中國人固然「無知」，卻並非「無法改善」(1848, vol. 1, p. xiv-xvi)。這種出於基督教對末日臨即之感而產生的中國「必須且可能改造」的觀點，是支配十九世紀在華傳教士的主流意識形態。

此時期無論傳教士或商人，莫不引領企盼中國開放 (Bays, 2012, p. 46; Rubinstein, 2010, p. 144)。衛三畏對鴉片戰後新局亦樂觀期待。身為長老會傳教士與中國益智會成員，在美部會與奧立芬的贊助下，負責在廣州和澳門印行宗教與世俗刊物，其文章著作也體現了同期傳教士與贊助者共同的宗教文化意識形態。衛三畏即在此意識型態支配下，重寫《聊齋》與中國文學。

參、初學之津梁

面對中國開放呼聲日殷，不論目的是傳教或貿易，來華西人首要之務乃盡速學好中文，尤其閱讀與寫作。傳教士尤其如此，因為「西學傳教」方法是透過印刷出版。此時傳教士重視文字事工勝於直接布道，原因

除上述所言認為印刷書刊是傳播福音與知識最見速效的方法外⁹，還在於同樣面臨了耶穌會士前輩遭遇的語言問題，亦體認到中國四方異聲，唯有書面文言在某種程度上同諸拉丁文的普世特質，故而開展文字布道¹⁰。傳教士幾經權衡，傾向採用淺近文言，如《三國演義》，或《意拾喻言》(*Esop's Fables*) (以下簡稱《意拾》)所謂「雜錄」的簡易文體 (*easy style*)¹¹；也有學習稍淺文言的，如《聊齋》¹²。學習這類小說文體用意在「寓教於樂」，使廣大的中國識字階級¹³在娛樂同時接受教化。此時主流意見認為中文著作應由傳教士自己創作，最好不要依賴中國人，因其思想「與其同胞同出一路 (*channel*)」，可能傳遞不了什麼真理¹⁴。加上若不懂中文，「當老師握住資源時，就變得不可一世 (*important*)」(Thom, 1840, preface)，為了避免處處受中文老師與中國筆受者牽制，因此相當強調學會中文寫作與閱讀的重要性。

初學首要之務是解除中文學習的魔咒——學會中文得花一輩子的時間¹⁵。十九世紀起的教本多鼓勵學者中文並非皓首難成，「絕望之沼」(*Slough of Despond*)可以跨越(Thom, 1840, preface)，重點在於學習要「得法」。馬儒翰(John Robert Morrison, 1814-1843)評論當前中文教本時¹⁶，檢討現行學習狀況與英語人士學習困境，提出了「逐字直譯」(*verbatim*)的迫切需求。認為唯有逐字直譯，學者才容易了解「擺在眼前的中文句構」，以往翻譯都「太自由」了，正確方法應是先有「字譯」才能有「貼近忠實的翻譯」(1838, p. 115)。他特別提及昔日學拉丁文時方法錯誤，認為假如當初讀「費卓士寓言」(*Fables of Phaedrus*)時採用的是克拉克(H. Clarke)那種具備字譯(*literal translation*)、強調結構次序(*ordo*)、貼近忠實的教本¹⁷，學習效果會更好(1838, p. 116)。

很快地，中文教本中這種匱乏就由《意拾喻言》¹⁸填補了。此書採用當時英美非常流行的漢彌爾頓外語學習法¹⁹，主要強調先字譯再意譯，優點是「速學速效，迅速使學習者能閱讀一般書籍」(Hamilton, 1831, p. 64)。《意拾》甫出版便大獲好評²⁰。裨治文(Elijah Coleman Bridgman,

1801-1861) 稍早評論《意拾》前身《意拾秘傳》時指出：

中國人尤愛聽說故事，他們有各式各樣的故事……但我們所知大多數都「汙穢、可恥、不誠實，充滿了無聊閒談、輕薄玩笑以及重複笑料」，……喜愛這類娛樂對人類來說很自然，幾乎每個時代和民族都曾用來勸善 (availed of for good)。一則簡單的小羔羊故事就能讓大衛王良心不安；《新約》喻道故事 (parables) 提供了美麗動人的例子，以托喻 (allegorical) 形式傳遞真理 (1838, pp. 334-335)。

裨治文認為故事可以用來勸善，而中國人愛聽故事的特性可資利用。以此暗示外人若學會寫作像伊索寓言或是喻道故事那種簡單易懂的文類，有助於向中國人傳教。

《拾級》²¹ 作為中文教本，以《意拾》為鑒，亦在上述中文簡單速成、以讀寫為目標、以寓言與喻道故事勸善等各種訴求下產生。衛三畏指出此書是為「初學中文的外國人設計」²²，主張中文不難，只要「簡單幾個步驟就能學好」，鼓勵「畏懼中文之難而遲遲無法起步」者開始學習；學習目標是閱讀和寫作，強調「忠實翻譯」(faithful translation) 與速效速學，故亦採用漢彌爾頓法；認同裨治文伊索寓言或喻道故事有助傳遞真理的想法，認為「寓言、喻道故事、聖經故事」等等「在所有語言中都是很容易明白的題材」，當外國人學會「像本地學者那樣用優美中文表達思想」時，「就掌握了力量」，能夠傳遞「英語中的知識與真理」，為中國人帶來「極大益處」(1842, p. i-iii, 190, 210)。據此得以推測，他在準備教材時，應試圖在中文作品中尋找類似伊索寓言和聖經喻道故事的題材，認為一旦學會中國文學中用來「傳教勸善」的道地文體，便能以之傳福音。《聊齋》即是在如此脈絡下進入衛三畏的選項。

肆、詩學的衛三畏：用喻言法而以志怪

《聊齋》四百餘篇，魯迅謂之「用傳奇法而以志怪」，紀昀謂之「一書兼二體」，某種意義上皆指其長篇委曲似傳奇，短篇簡潔似志怪。而蒲松齡且又錯雜為之，不論何體，皆採史傳敘事筆法，並「異史氏」加以論贊。文言寫作、時見深典、微言寄託等等，凡此不願屈就通俗的做法，可見其意圖向主流詩學靠攏；然另一方面，卻又以文體不純正、題材不雅馴抵抗主流。蒲松齡欲迎還拒，既嘲諷了現實，又發揮創新文體的作用。其創新處，有清末文人作「聊齋體」追步模擬；其圭臬主流處，亦贏得圈內人共鳴，讚其效史遷之志、春秋之義，且紛紛以「警彼貪淫」、「以勸以懲」、「有益身心」、「警戒頑愚」（任篤行輯校，2000，頁2455-2482），肯定其勸善教化之文學功能。

此勸善教化之功能適與寓言與喻道故事福音勸化功能相合。唯傳奇敘事「細微曲折」、「摹繪如生」以及情詞內容「燕昵嫖狎」，不見容於喻道寓言文類，故而衛三畏在編譯之初即行排除。異史氏論贊體例或與寓言篇末道德教訓 (moral) 類似，然而或蒲文所寓之旨有別於衛三畏欲傳之道，或史傳論贊之體不似寓言教訓般明確簡短，或為統一體例（並非各篇都有異史氏之言），故亦逕行刪去。至於志怪，中國志怪篇幅短小，原非有意「假作」，而是有其「實錄」性質，意在畢載閭里雜事異聞，以「寓勸戒、廣見聞、資考證」（紀昀語）。「誌異」之「誌」即體現出「紀錄」與「纂史」意涵。衛三畏乃僅就寓言文類之「短篇」和「寓勸戒」特徵擇取志怪諸篇²³，並偏取「聊齋」二字，將書名譯為「書房的消遣」(*Pastimes of the Study*)，轉化為單純的「寓教於樂」故事集。

伊索寓言與喻道故事在西方早已作為證道之用，衛三畏於此可說是「用喻言²⁴法而以志怪」，將《聊齋》作證道故事看。換言之，其吸納異教文學為己宣教之用，而所證之道實為基督真道。故此《拾級》一書揀選了十七則《聊齋》短篇，分見於第六章「閱讀文選」，有〈種梨〉、〈曹

操塚〉、〈罵鳴〉，音譯、字譯、意譯俱全；第八章「翻譯練習」，有〈鳥語〉、〈紅毛氈〉、〈妾擊賊〉、〈義犬〉、〈地震〉，只有音譯與字譯；第十章「閱讀與翻譯」，有〈鴿鴿〉、〈黑獸〉、〈牛飛〉、〈橘樹〉、〈義鼠〉、〈象〉、〈趙城虎〉、〈鴻〉、〈牧豎〉，只有中文原文。儘管非全數翻譯，但每則題目皆譯出。

衛三畏對《聊齋》的重寫從編輯之初便已展開，從原文內容與寓旨的選擇、篇名翻譯到某些特殊詞語翻譯，俱可見其欲將《聊齋》轉化為伊索寓言或喻道故事的意圖。試觀篇名翻譯。英譯多改換為伊索式標題，例如忠心的狗（義犬）、聰明的鸚鵡（鴿鴿）、勇敢的老鼠（義鼠）、大象和獅子（象）、神奇的老虎（趙城虎）、野雁（鴻）、牧童與狼（牧豎）等等。再看內容寓旨。伊索寓言內容多以動物為主角，敷衍出一段讚美機智、忠心或知恩圖報的故事，用以勸世棄愚向善。《聊齋》志怪本非動物世界的虛構故事，而是世間諸多怪異之記載，其中莫不有人。衛三畏所選乃與動物怪異有關的篇章，且能衍生出類似伊索寓言之道德教訓者：有讚美機智，如〈鴿鴿〉；有警戒愚勇，如〈牧豎〉；有表揚忠心，如〈義犬〉；有彰顯報恩，如〈鴻〉。

此外，在某些篇章中可見衛三畏欲將原文轉化為喻道故事。例如〈種梨〉敘述某道士因賣梨鄉人連一顆爛梨都不願施捨，而作法戲懲之，將整車梨散與市人。文末異史氏曰：

鄉人憤憤，慙狀可掬，其見笑於市人有以哉。每見鄉中稱素封者，良朋乞米，則怫然，且計曰：「是數日之資也。」或勸濟一危難，飯一甕獨，則又忿然，又計曰：「此十人五人之食也。」甚而父子兄弟，較盡錙銖。及至淫博迷心，則傾囊不吝；刀鋸臨頸，則贖命不遑。諸如此類，正不勝道。蠢爾鄉人，又何足怪。

蒲松齡認為鄉人因吝惜小物而遭戲弄固然可笑，但這只是一憨蠢之人的小私而已，其情容或可憫；真正可怪的是那些明明闊綽卻錙銖必較、

不願濟貧只肯私己的人。但衛三畏刪去這段評論，並將篇名改譯為「硬心腸的懲罰」(Hardheartedness Punished) (1842, p. 117)。於是憨狀可掬的鄉人，一變而為冷酷無情的可怪之人。原文中一顆梨核生出許多梨子供眾人分享，頗類《聖經》中餅魚酒食「以少變多」的神蹟，全篇於是轉以勸誡人應當奉獻所有，不可懷私。

再舉〈罵鴨〉為例。原文說某人因盜鄰鴨而膚生鴨毛，夜夢一人告之須得鄰翁一罵，病乃可解；後鄰翁心慈而罵之，怪病果然痊癒。文末異史氏曰：

甚矣，攘者之可懼也，一攘而鴨毛生。甚矣，罵者之宜戒也，一罵而盜罪滅。然為善有術，彼鄰翁者，是以罵行其慈也。

蒲松齡以「攘者可懼」、「罵者宜戒」、「以罵行慈」層層推進，為習見翻案，最後意在說明常人皆以罵者心不慈，其實罵人是在行善，當為真仁慈。衛三畏則藉由改寫題目為「被識破的賊」(A Thief Detected) (1842, p. 121) 將其寓旨透明化，認為此文意在「略從側面告誡人勿偷盜」(1848, vol. 1, p. 562)。將原文夢中之人告曰此病乃「天罰」，改譯為「上帝審判」(heaven's judgment; judgment from heaven) (1842, p. 121)，實欲將故事轉為喻道之用，以此告誡世人：若犯下十誡中「不可偷盜」之罪，終究難逃上帝審判。異史氏「以罵行慈」之說因與上帝審判有所扞格，故而刪去。〈種梨〉、〈罵鴨〉至此一轉而為寓含基督教義的兩則喻道故事。

〈曹操冢〉亦可見其選之有道。原文乃歷來傳說曹操欲保全尸骨而遍設疑塚的一則當代記聞。蒲松齡快筆纂錄發墓經過，以許城邑宰遣人破棺散骨，盡取所殉金寶作結。文末異史氏嘆道：

後賢詩云：「盡掘七十二疑冢，必有一冢葬君尸。」寧知竟在七十二冢之外乎？奸哉瞞也！然千餘年而朽骨不保，變詐亦復何益？嗚呼，瞞之智，正瞞之愚耳！

蒲松齡認為曹操以變詐為智，卻終究尸離骨散，所積金寶亦為人掠取；其至死猶未悟人生眼底盡空幻，實乃大愚。而在衛三畏眼中，全文猶言「不要為自己積儋財寶在地上」，因「地上有賊挖窟窿來偷」（〈馬太福音〉六：19），儼然一則喻道化了的《聖經》教訓。只是此道非彼道，蒲松齡從中感悟的是人世空幻，而衛三畏卻不作輕世之想。對秉承喀爾文教義的長老會教徒衛三畏而言，「積儋財寶」可以是藉人世成功以蒙神恩寵的途徑之一，但此積儋不能「為自己」，亦非「在地上」，而應「在天上」（〈馬太福音〉六：20）²⁵。此隱而未露之旨異史氏非但未能闡發，反「誤入歧途」，故而刪去，徹底將〈曹操冢〉轉化為基督新教之喻道傳。

詩學的衛三畏畢竟不是將《聊齋》只作「故事讀」的「呆漢」（馮鎮巒語）（朱一玄編，2002，頁482），他在詩學規範下捨傳奇而用喻言法以志怪，以西方證道文類伊索寓言與喻道故事重寫了《聊齋》中的志怪短篇，並「以意逆志」讀出了宗教道德寓旨。

伍、意識型態的衛三畏：中國必須且可能改造

「以意逆志」乃在意識形態規範下進行，如衛三畏自上述三文中逆見出基督教真理。出於意識型態的重寫可再舉〈地震〉一例。原文中蒲松齡記載了康熙七年親歷的一場巨震，震時眾人疾趨而出，震後視街上「男女裸聚，競相告語，並忘其未衣也」。緊接文末另載一婦人夜起洩溺，見狼銜其子而情急搶救，並記其驚魂甫定，「忽悟一身未著寸縷，乃奔」之狀。末了就前述震後男女裸聚一事總評曰：「人之惶急無謀，一何可笑！」衛三畏則刪除了婦人救子與評論，予以重寫，轉將地震此一「奇變」視為一次「異兆」（extraordinary phenomenon）（1842, p. 166）。此乃受「後千禧論」意識形態支配下對原文的操縱。意識型態的衛三畏堅信：天地震撼，末日將臨，而「這些從秦國²⁶來的」（〈以賽亞書〉四十九：12）亦將與世人共享千禧福臨。於是在《聊齋》中探蹟索微，觀考《聖經》

啟示，果亦欣然有所得。在他筆下，〈地震〉無疑實錄了「地全然破壞，盡都崩裂，大大的震動了」（〈以賽亞書〉二十四：19），乃末日預言的一次應驗。

以此「後千禧論」為本而衍生出的中國觀，乃支配衛三畏重寫《聊齋》以至中國文學時的意識形態。如前文所述，中國為僅次於西方「最文明的異教國家」，中國人無知卻並非無藥可救。對傳教士來說，中國必須且可能改造。在此意識形態支配下重寫而出的中國文學，亦可見其改造之必要性與可能性。意識型態的衛三畏一方面認為，中國文學必須改造，因為儘管四庫全書涵蓋下的中國文學是「人類辛勞了不起的豐碑」，但是「就教導讀者實用知識此目的而言，恰可比做萬里長城，既抵禦不了敵人，也對打造長城的人毫無實際益處」（1848, vol. 1, p. 585）。中國文學為了做到「有益人民」，必須改進的缺點很多。另一方面亦認為，中國文學可能改造，因為這些缺點來自中國人崇古而昧於西方文明與真理，固然無知，其追求真理的心卻「未消滅殆盡」（1848, vol. 1, p. 585）。從中國文學古今著作中具有與基督宗教文化相符的美善道德，即可見其追求真理的心，亦可證其改造之可能性。

衛三畏在編譯中國文學時，即秉此觀念：既揭示其必須改造的不足處，又挖掘其之所以可能改造的證據。以小說為例，《總論》子部小說類項下如是說：

第十二類包含小說和故事 (novels and tales)，稱為小說 (Siau Shwoh, or Trifling Talk)，中文此類作品數以千萬計，此標題下只列出少許。中文最流行而遭貶斥的書籍中，小說 (fiction) 就在其中，大多或多或少敗壞道德。街上攤商所賣書籍主要是這類作品，通常是些全然缺乏錯綜情節、豐富插圖或提升性情的故事。這些書籍成為低下階層百姓共同的思想養料，識字者讀之，眾人談論之，因而發揮很大的影響力 (1848, vol. 1, p. 561)。

中國小說敗壞道德者居多，又有單調無聊的缺點，影響中國人思想甚鉅，其下引為例證的《聊齋》即有此類缺點。衛三畏指出《聊齋》「大部分故事是短篇，絕少有明顯道德寓意」，多數是「忝無道德令人反感，或魔幻異想看來可笑的篇章」(1848, vol. 1, p. 561)。縱使如此，在這堆無用的知識長城磚隙中，仍可窺見基督啟示真理，足證中國人得救之可能。職是之故，衛三畏選錄了先前在《拾級》中譯過的「勸人別太無情」、應奉獻所有不可懷私的〈種梨〉，以及「告誡人勿偷竊」、以免受上帝審判的〈罵鴨〉，極力呈現出中國文學有同於基督教、難能可貴的道德精品。

衛三畏亦在小說類中納入白話章回小說²⁷，並如此為小說類總結：

大部分故事，篇幅和文體足以稱之為小說 (novel) 且享有盛名的，故事不會因任何不雅而遭貶斥；反倒是在短一點的故事中，才會逾越禮度。其中，《紅樓夢》(*Hung Lau Mung, or Dreams of the Red Chamber*)，是最流行的故事之一，毫無這類缺點 (1848, vol. 1, p. 564)。

衛三畏認為章回小說雖有敘事冗長乏味等諸多缺陷，但那種類似李察遜 (Samuel Richardson, 1689-1761) 專講女子貞節道德的才子佳人小說，那種無「矯作激情」亦無「凶暴復仇」而結局是賞善罰惡的俠義小說，以及無涉不雅或無逾禮度的《紅樓夢》(1848, vol. 1, pp. 562-564)，都因具有道德而值得寫入中國文學。

在「中國必須且可能改造」意識形態支配下的衛三畏，為了向西方讀者證明這一點，其形塑出的中國文學亦「必須且可能改造」。正是這種辯護態度，使《聊齋》與章回以載道之姿進入中國文學殿堂，此舉亦無形中抬高了小說此文類在中國文學史的地位。

陸、結論

《四庫全書總目提要》無《聊齋》更無章回，在二十世紀以前中國人的中國文學史中²⁸亦未見收錄，但衛三畏卻將兩者納入其中國文學史中，作為中國小說代表。此舉影響十九世紀漢學家甚鉅，《聊齋》與《紅樓夢》從此成為談論中國小說不可不提之作，在翟理斯 (Herbert Allen Giles, 1845-1935) 眼中二書更成為清代文學雙璧。這種現象無法簡單以文學作品本身自具價值、漢學家獨具隻眼來解釋。沒有人是自由的，所有選擇都是在其文化規限下進行，所有的結果都是操縱出來的。《聊齋》四百餘篇，〈種梨〉獨獨選入外國漢學諸作甚至今日中文教科書中，未必只是此文構思奇妙、語言生動、編者頗具文學眼光而已。漢學家也未必只是獵奇，而受道德教化制約的也並非只有中國人²⁹。至少從上述討論可知，衛三畏在基督教文化詩學與意識型態規限下，操縱出贊助者所欲而預期讀者能解的《聊齋》寓言與喻道文類形象，章回小說也因具有道德而寫進中國文學史。換言之，他藉編譯重寫了《聊齋》、中國小說甚至整個中國文學，在二十世紀初中國文學史建構正式開展之前，早逾半世紀為西人打造「中國文學」的概念，側身前人與時人綜述中國古今文學諸作之中，重寫了中國文學史。

最後，作為文化互動中介的重寫者，衛三畏欲以「在廣州與澳門居住十二年、每天與此地人民直接接觸，說他們的語言、研讀他們的書籍」、「能就他們異於此地（美國）習知的禮節與性格解釋一番」，來保證自己所提供的中國資訊有多麼「真實」(1848, p. xiii)；並且以「忠實翻譯」³⁰來強化自己的權威，讓讀者不得不相信這種出於品味、細細斟酌的譯文，必然反映了原文的「真實」面貌。然而事實上，《聊齋》在其編譯下卻儼然一副宗教道德形象，這看在中國文人如紀昀眼裡簡直匪夷所思。而衛三畏以親履當地、長年居留、熟知語言文字、深諳社會習俗、足糾習見之偏、強調忠實翻譯來強化自己的敘事權威，果然使其操縱達

致成效。《總論》甫出版即廣受好評³¹，其中某評論提到中國文學時說：「(中國) 創造出普及而純淨的通俗文學，確實具有許多美善道德特色。」(Anonymous, 1848, p. 271)。可見重寫的確操縱一國之文學。往後會一再出現同樣宣告權威的重寫者，在這場中國文學建構中與之折衝競爭，迄今未止。

註釋

1. 王麗娜指出衛三畏《總論》收錄二文為《聊齋》最早英譯(1988, 頁214)。今知《拾級》其實更早，且由於此書於1841年春付梓(Williams, 1889, p. 124)，而郭實獵(Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851)《聊齋》譯文1842年4月始刊登於《中國叢報》(The Chinese Repository) (1842, pp. 202-210)，故衛三畏仍暫居《聊齋》英譯第一人。此前猶難斷言無人翻譯，畢竟馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)與雷穆沙(Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832)早在二十餘年前就已提及《聊齋》。之後翻譯重寫者眾，此不贅述。
2. 即翟理斯(Herbert Allen Giles, 1845-1935)在《來自中國書齋的奇異故事》(*Strange Stories from a Chinese Studio*)序言中提及的那本「如今已被遺忘的中文手冊」。
3. 衛三畏未說明翻譯根據底本，但由時代、卷數(十六卷本)以及中文原文，可推測所據版本乃與1842年出版的但明倫《聊齋志異新評》(劉階平編校, 1978)系出同源的「青柯亭」本。《拾級》與但本相較字數並無損益，然所標註之原文頁碼與但本稍異，並有若干文字不同，或為印工誤植、或為版本之差，然皆無關宏旨。
4. 《拾級》另選錄了藍鼎元(鹿州)《女學》、《東園雜字》〈小兒論〉、《三國志》、《玉嬌梨》、《聖諭》、《三字經》、《孟子》等篇章予以節譯。第十章有家書、酬答書信、官方文書照會、林則徐致英國女王書等，共十八篇全文英譯。
5. Phillips在論述美部會緣起背景與神學觀時，指出海外差傳背後驅力在於千禧盼望(1969, pp. 4-12)。Brown則上溯至希伯來基督教傳統，概述十九世紀影響美國文化社會至鉅的千禧論思想，亦指出後千禧論為海外差傳之原動力(1952, pp. 441-458)。
6. 贊助傳教工作者除了美部會之外，還有在華商人，尤其是出身長老會的美國商人奧立芬(David Washington Cincinnatus Olyphant, 1789-1851)。他不僅出資贊助傳教士來華船票與居所，在廣州夷館設置場所以供講道，亦熱心支持各項傳教事業，如贊助《中國叢報》(蘇精, 2006, 頁4-7)，以及擔任中國益智會資助人(treasurer)。衛三畏對之尤為敬重，《拾級》即題獻給他。
7. 後千禧論時見於衛三畏諸作，且終其一生未變，於1883年《總論》改版序言中猶自引念。
8. 此一未明言的「希望」，或可說指的即是千禧盼望(millennial hope)。

9. 現實因素是中國禁止傳教，傳教士在華行動僅限廣東一隅，因此散發文宣是接觸廣大民眾唯一管道。Malcolm 則認為此時傳教策略透過出版印刷主要是借鑑西方報刊經驗，且傳教士多具有文才能夠寫作（1973, p. 165）。其實早在十六世紀新教改革之際，印刷出版即是傳教利器，十九世紀英美傳教士循此傳統於海內外廣設印刷所，刊印大量傳教文宣。
10. 例如羅伯聃 (Robert Thom, 1807-1846) 在《意拾喻言》中討論中國言文不一的現象，並辨析書面文與拉丁文實乃同中有異 (1840, pp. ix-x)。這種作法就像耶穌會士意識到中國言文不一的現象，以筆代口展開「著書傳教運動」(李爽學，2005，頁 7-23)。
11. 羅伯聃指出，雜錄體是文字渣滓 (dregs)，是文章中「最簡易最卑微的文體」，包含「所有愚昧的小說和垃圾故事」(1840, p. vii)，但學會這種文體之後，就能毫無困難讀懂時下各種小說，是提高文學造詣的墊腳石 (1840, preface)。
12. 時至十九世紀後半，由於傳教士倡議言文合一，棄文從白，這類稍淺文言之作開始出現語內翻譯現象。中文教本中，《聊齋》白話翻譯之例見諸戴遂良 (Leon Wieger, 1856-1933)、禧在明 (Walter Caine Hiller, 1849-1927) 多篇選文，相關討論見宋莉華 (2010，頁 214-232)。
13. 此時常見說法是中國人是「閱讀的民族」(reading people)，多對識字人口有相當樂觀的看法。當時有人估算中國男子有十之九（女子不到一成）能閱讀一般書籍，遠勝於現代學者所預估的二至三成或根本不及百分之一。不論實際為何，作為支持文字布道的論據，亦可見傳教士顯然樂觀、翹首以待中國開放。
14. 郭實獵認為固然本地教徒可以寫作出道地文體，但對其傳達出來的內容有所保留。並指出「羅馬天主教傳教士試過同樣的計畫，結果和我們說的差不多」。因此在中國人心靈大改造成功之前，寫作這項任務應由外人來承擔 (1835, p. 566)。稍早之前，馬禮遜亦持此論。
15. Lehner 指出這種中文難學、皓首難成的觀念是由耶穌會士造成的，直到雷穆沙之後才漸漸消除 (2010, pp. 71-87)。
16. 馬儒翰以有無歸納通則、說讀範例、逐字直譯、明示語句結構、使用語言等標準，來評鑑馬若瑟 (Joseph Henri Marie de Prémare, 1666-1736)《漢語劄記》(Notitia Linguae Sinicae, 1831[1720])、雷穆沙《漢文啟蒙》(Elémens de la Grammaire Chinoise, 1822)、江沙維 (Joaquim Affonso Gonçalves, 1781-1834)《漢字文法》(Arte China, 1829)、馬禮遜《漢文對話》(Dialogues and detached sentences in the Chinese language, 1824) 及《通用漢言之法》(Grammar of the Chinese language, 1815)、德庇時 (John Francis Davis, 1795-1890)《賢文書》(Chinese Moral Maxims, 1823) 等著作，結果《漢文啟蒙》得到最高評價，唯一美中不足乃法文不是盡人皆曉 (1838, pp. 114-116)。
17. 指 *Select fables of Aesop*。
18. 《意拾》採取音譯（南京官音、粵音）、字面直譯和意譯三種譯法；捨棄過去常用的短句範例，選擇篇幅長度足以考中文之「詞章句讀」的短文。羅伯聃自己「用中文口述」，讓中文老師蒙昧先生 (Mun Mooy Seen-shang)「用簡明文體撰寫出來」，產生出徹底中國化的「原文」，然後他再據此逐字翻譯 (1840, preface)。

19. 羅伯聃所謂「漢彌爾頓原則」(Hamiltonian principle) (1840, p. VI) 和衛三畏所謂「漢彌爾頓計畫」(Hamiltonian plan) (1842, p. iii)，指的都是漢彌爾頓 (James Hamilton, 1769-1831) 在十九世紀初期開發出來的外語學習法。此法主要為字譯、雙向翻譯、大量閱讀，強調先識字後文法、先直譯後意譯、速效速學等。其緣起、理念、方法與目的見 Hamilton (1831)，相關論文見 Blum (2008)。漢彌爾頓自傲有別於其他字譯翻譯學習法之處是：將原文依照目的語句法分析性 (analytical) 排列。對此，羅伯聃與衛三畏都沒有採用，兩人且增加了「音譯」。衛三畏之子衛斐列 (Frederick Wells Williams, 1857-1928) 曾說《拾級》採用的是奧蘭多夫 (Heinrich Gottfried Ollendorff, 1803-1865) 的方法 (1889, pp. 124-125)，與衛三畏所言不符。
20. 《意拾》被裨治文評為很好的入門書，兼具「娛樂與學習」(1840, p. 201)。1843 年另有福建和泉州方言版，《意拾》在 1837-1838 年間曾出版四冊中文單行本《意拾秘傳》(內田慶市, 2005, 頁 71-76)。衛三畏在《中國叢報》上有一篇針對方言版的書評。
21. 全書共分十章，各章課程設計目的不同，各有不同的練習方法。以音譯 (粵語羅馬拼音)、字譯 (literal translation)、意譯 (free translation) 三種譯法交錯使用。《拾級》簡介可參見顧鈞 (2009, 頁 45-46)。
22. 《拾級》教學對象主要針對外國人，但是衛三畏也說：有些課程 (尤其第四、六章) 可用來教導「已會一點英文的中國青年」進階英文 (1842, p. ii, 122)。
23. 極少數例子亦作實錄觀，如〈地震〉。
24. 此處以喻道故事與寓言被傳教士用來證道，而合稱「喻言」。
25. 「積儉財寶在天上」的方式是「變賣你所有的，分給窮人」(《馬可福音》十：22)，富人必如此方能進天國。
26. 十九世紀在華傳教士大多認為《聖經》中的「秦國」(land of Sinim) 指的是中國。
27. 衛三畏此處引述雷穆沙對中國小說的評論。雷穆沙比較中國小說與李察遜小說，指出中國小說的優缺點以及才子佳人與俠義小說一般特徵，但未說明評論作品為何。衛諸所述特徵及當時可見中國小說外譯本，此處應指《好逑傳》與《水滸傳》之類的章回小說。
28. 魯迅提及《三國演義》和《水滸傳》有嘉靖督察院刻本，因被視為官書而收入明清某些藏書家之書目中，此乃特例。一般而言，「宋之平話、元明之演義，自來盛行民間，其書故當甚夥，而史志皆不錄。」(2009, 頁 27)。
29. 顧鈞認為：「〈種梨〉構思奇妙、語言生動，確實是《聊齋誌異》中的精品；〈罵鴨〉、〈曹操冢〉、〈商三官〉也都是《聊齋》中文學性比較高的篇章，衛三畏選譯這幾篇進行全文翻譯頗足以表明他的文學眼光。」(2009, 頁 47) 王平認為：「國外漢學家不受中國傳統思維模式的制約……能夠以一種比較自由、寬鬆的語氣說出較新穎、奇特的觀點。他們在翻譯《聊齋誌異》時很少考慮《聊齋誌異》裡面的倫理教化思想……國外學者看中的是老道『種梨』這種稀奇古怪的行為……。」(王平, 2006, 頁 766-767)
30. 衛三畏認為翻譯時，原文每一字都必須翻譯出來，如此才能表現出「每個字的力量」

(1842, p. 190)。但是要「避免對中文過於亦步亦趨以致譯出倒裝句式」，因為這種譯文往往生硬而文意不清，且「不夠優美或索然無味」。好譯者應具備「優秀品味」，知道「何時應就原本片語加以直譯，何時應採相應詞語翻譯」(1842, p. 149)。如此強調忠實翻譯猶如對讀者宣告譯者權威。

31. 此書一出版，英美期刊上即湧現多篇書評。此後不僅再刷多次，且有數種節譯本。根據魏斐列所言，此書「成為研習中文的學生的標準參考書，在某些英華教育機構中甚至用作教科書」(1889, p. 437)。

參考文獻

- 王平（編）（2006）。**明清小說傳播研究**。濟南：山東大學出版社。
- 王麗娜（1988）。**中國古典小說戲曲名著在國外**。上海：學林出版社。
- 內田慶市（2005）。談《遐邇貫珍》中的伊索寓言——伊索寓言漢譯小史。載於松浦章、內田慶市、沈國威（編）。**遐邇貫珍**（頁65-89）。上海：上海辭書出版社。
- 朱一玄（編）（2002）。**聊齋誌異資料彙編**。天津：南開大學出版社。
- 任篤行（輯校）（2000）。蒲松齡（著）。**全校會注集評聊齋誌異**。山東：齊魯書社。
- 李爽學（2005）。**中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證**。臺北：中央研究院及聯經出版公司。
- 李爽學（2011）。晚明翻譯與清末文學新知的建構——有關《譯述：明末天主教翻譯文學論》的一些補充。**中國文哲研究通訊**，21(1)，205-242。
- 宋莉華（2010）。**傳教士漢文小說研究**。上海：上海古籍出版社。
- 尹文涓（譯）（2008）。雷孜智（M. C. Lazich）（著）。**千禧年的感召——美國第一位來華新教傳教士裨治文傳**。桂林：廣西師範大學出版社。
- 劉階平（編校）（1978）。蒲松齡（著）。**增圖補校但刻聊齋志異**。臺北：臺灣學生書局。
- 魯迅（著）（2009）。**中國小說史略**。臺北：五南圖書。
- 蘇精（2006）。**上帝的人馬：十九世紀在華傳教士的作為**。香港：基督教中國宗教文化研究社。
- 顧鈞（2009）。衛三畏與《聊齋誌異》。**或問**，17，45-48。
- Anonymous. (1834). Proceedings relative to the formation of a society for the diffusion of useful knowledge in China. *The Chinese Repository*, 3, 378-384.
- Anonymous. (1848). The middle kingdom. *The North American Review*, 67, 265-291.
- Barnett, S. W. (1971). Silent evangelism: Presbyterians and the mission press in

- China, 1807-1860. *Journal of Presbyterian History*, 49(4), 287-302.
- Bassnett, S. (1993). *Comparative literature: A critical introduction*. Oxford Uk & Cambridge USA: Blackwell.
- Bassnett, S. & Lefevere, A. (1998). *Constructing cultures: Essays on literary translation*. Clevedon et al.: Multilingual Matters.
- Bays, D. H. (2012). *A new history of Christianity in China*. UK: Wile-Blackwell.
- Blum, E. (2008). The new old way of learning languages. *The American Scholar*, 77(4), 80-88.
- Bridgman, E. C. (1838). Literary notices: Aesop's fables in Chinese. *The Chinese Repository*, 7(6), 334-335.
- Bridgman, E. C. (1840). Aesop's fables, written in Chinese. *The Chinese Repository*, 9(4), 201-210.
- Brown, I. V. (1952). Watchers for the second coming: The millenarian tradition in America. *The Mississippi Valley Historical Review*, 39(3), 441-458.
- Gützlaff, K. F. A. (1835). Christian mission in China: Remarks on the means and measures for extending and establishing Christianity. *The Chinese Repository*, 3(12), 559-568.
- Gützlaff, K. F. A. (1842). Líàu chá í chí'. *The chinese Repository*, 11(4), pp. 202-210.
- Hamilton, J. (1831). *The history, principles, practice, and pesults of the Hamiltonian system*. London: W. Aylott and Co.
- Lazich, M. C. (2004). The diffusion of useful knowledge in China: The Canton era information strategy. In Lackner, M. & Vittinghoff, N. (Eds.), *Mapping meanings: The field of new learning in late Qing Cbina* (pp.305-327). Leiden; Boston: Brill.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. London & New York: Routledge.
- Lehner, G. (2010). From enlightenment to sinology: Early European suggestions on how to learn Chinese, 1770-1840. In Williams, P. F. (Ed), *Asian literary voices: From marginal to mainstream*(pp.71-87). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Malcolm, E. L. (1973). The Chinese repository and western literature on China 1800 to 1850. *Modern Asian Studies*, 7(2), 165-178.
- Morrison, J. R. (1838). Review of the facilities existing for the study of the Chinese language, especially as regards England and America. *The Chinese Repository*, 7, 113-121.
- Phillips, C. J. (1969). *Protestant America and the pagan world: The first half century of the*

- American board of commissioners for foreign missions, 1810-1860*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rubinstein, M. A. (1980). The missionary as observer and image maker: Samuel Wells Williams and the Chinese. *American Studies*, 10(3), 31-45.
- Rubinstein, M. A. (2010). The protestant missionary enterprise, 1807-1860. In Tiedemann, R. G. (Ed.), *Handbook of Christianity in China: 1800 to the present* (pp.133-174). Leiden; Boston: Brill.
- Thom, R. (1840). *Esop's fables*. Canton: Canton Press Office.
- Williams, S. W. (1842). *Easy lessons in Chinese: or progressive exercises to facilitate the study of that language*. Macao: Office of the Chinese Repository.
- Williams, S. W. (1848). *The middle kingdom: A survey of the geography, government, education, social life, arts, religion, &c., of the Chinese empire and its inhabitants* (2 Vols). New York & London: Wiley and Putnam.
- Williams, F. W. (1889). *The life and letters of Samuel Wells Williams, LL. D. missionary, diplomatist, sinologue*. New York & London: G. P. Putnam's Sons.
- Wylie, A. (1867). *Memorials of protestant missionaries to the Chinese*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press.

編譯論叢
第五卷 第一期 (2012 年 3 月), 247-272

齊邦媛教授訪談： 翻譯面面觀

主訪人：單德興
2011 年 6 月 20 日
桃園龜山長庚養生文化村



單德興，中央研究院歐美研究所特聘研究員兼所長，E-mail: thshan@sinica.edu.tw。

前言

高齡八十八的齊邦媛老師，與翻譯結緣超過四分之三個世紀。她從十歲左右開始閱讀翻譯文學，後來閱讀父親齊世英先生主編的《時與潮》中的翻譯。抗戰期間就讀武漢大學外文系，受教於朱光潛、吳宓等名家。來臺後曾兼任故宮博物院英文秘書，擔任筆譯與口譯，後來又在東海大學、臺灣大學等校講授翻譯。在國立編譯館擔任人文社會組主任時，除了致力於教科書改革，也大力推動中英翻譯，既精選譯介西洋經典名作，也積極向國外譯介、推廣臺灣文學。在擔任中華民國筆會季刊主編期間更是不遺餘力，多年如一日，後來與王德威教授為哥倫比亞大學出版社合編「臺灣現代華語文學」(Modern Chinese Literature from Taiwan) 系列，已出版數十冊臺灣文學英譯。晚近又因回憶錄《巨流河》的翻譯（日譯本於 2011 年 6 月下旬出版，英譯本也正在進行中）而成為被譯者。這種種不同的角色使得她對於翻譯有著全方位的深切體認。

2011 年 5 月，我應《編譯論叢》輪值主編張嘉倩博士之邀，以翻譯為主題對齊老師進行專訪。由於彼此手邊都有些工作亟待處理，尤其《巨流河》在中國大陸出版後屢獲大獎，各方邀約與採訪不斷，於是相約於 6 月 20 日前往她已居住數載的長庚養生文化村。這幾年來為了齊老師《巨流河》一書的撰寫與出版，我曾數度前來，這次除了專訪之外，還為了國科會的「百年人文傳承大展」計畫請她授權使用一些資料與圖片。

做事一向慎重的齊老師要我先整理出問題供她參考，於是我複習她的生平，閱讀她一些討論翻譯的文章，並蒐集她編譯的一些作品，整理出四頁的問題，於訪談前幾天傳真給她。訪談當天上午，我與黃碧儀、朱瑞婷兩位助理前來，原本已經擔心訪談時間不夠的我，竟然在下交流道時一不留神走錯了路，多花了半個小時。我們終於在齊老師口中的「最後的書房」坐定，寒暄過後，正式進行訪談，並請助理協助錄音、錄影和拍照。

當天齊老師的身體狀況其實並不很好，前兩天大都臥床靜養，為了我們到來勉強打起精神接受採訪，但話匣子一打開就又侃侃而談，其間幾度起身去拿資料。訪談一直到十二點半才結束，她盛情邀請我們三人共進午餐，餐後再回房間，拍了一些照片，結束這次訪談。訪談錄音由黃碧儀和朱瑞婷兩位小姐謄打，經我和陳雪美小姐順稿，由齊老師過目後定稿。

正文

單德興（下文簡稱「單」）：您畢生與翻譯結緣，先後扮演不同角色，從早年的純讀者與學生，到後來擔任口譯、講授翻譯，又多年扮演譯者、編者、學者的角色，現在您的回憶錄《巨流河》被譯成日、英等重要外語，所以又成為被譯者。因此，您與翻譯的關係可謂既長、又深且廣，先後扮演了多重角色，經驗豐富且特殊。能不能請您談談最早是如何與翻譯文學結緣的？

齊邦媛（下文簡稱「齊」）：為了準備你的訪問，我仔細一想，其實我百分之五十以上的文學教育是從翻譯來的，因為我從十歲左右就開始讀林琴南的翻譯。林琴南的翻譯真是很特別，他的古文非常好，所選的西方材料也都是重點。

單：像是哪些翻譯？

齊：像是《巴黎茶花女遺事》，他選的許多都是很羅曼蒂克的故事。我那時年紀小，也不知道別的，就是很喜歡看他的中文——他的中文真是好，是很古典的古文，對我的中文有些幫助。從十歲到現在，已經七十多年了，我想翻譯小說對我影響最大。最早讀的還有《簡愛》、《小婦人》等，上中學以後，又迷上黎烈文翻譯的《冰島漁夫》。《冰島漁夫》對我的影響真的很大，不單單是文字，還有許多的境界和構思。

《冰島漁夫》的故事取材自法國布列塔尼北部地區的漁村，那對我們中國人來說真的是天涯海角，小說中的境界，有關海洋的描寫，都是

我們在中國大陸不可能想像的事。所以這樣的文學帶著真正活的東西進來。它裡面講的女孩和男孩的愛情，是發乎情、止乎禮，並不像現代的西方小說那樣馬上就跳入性的方面，而是用情維繫，所以當時的中國讀者都能接受。我當時年紀小，才十幾歲，一點都沒有感覺受不了。《冰島漁夫》對我影響很大，而且那個敘述的調子，在我們當年來想是非常棒的，尤其那個男生跳舞的時候，英挺得像一棵橡樹 (oak tree)，所以我每次看到橡樹就會想：人長得這樣，多漂亮！我當年的感受真的是很強烈。

單：您也曾經跟我提過閱讀法國拉馬丁 (Alphonse de Lamartine, 1790-1869) 的小說《葛萊齊拉》(*Graziella*, 1852) 中譯本時的特殊感受。

齊：是的，那簡直是日思夜想的事，不光是文字，還有境界。《葛萊齊拉》的中譯本大概是譯者選譯，應該是抗戰前一九三〇年左右出版，我已經不記得初讀時的版本了。此書為散文詩體小說，吟詠一個旅行到義大利拿坡里海灣的十八歲法國青年，與當地漁夫十六歲的孫女之愛情，女孩因他離去，憂傷而死。這部作品我甚至想印出來給現在的學生作個挑戰，看他們是不是也會受到感動。

單：這些是文學翻譯。令尊齊世英先生當時主編的《時與潮》裡面也有不少其他類型的翻譯。

齊：《時與潮》中有關時事和思想的翻譯，大大拓展了我的視野。我父親後來還辦了一份《時與潮文藝》，內容很精采，主編和編者都是重慶中央大學外文系的教授，他們對全國有很強的號召力，從沙坪壩一直到全四川，還有其他地區，當然包括了西南聯大。我在《巨流河》中說到，他們的陣容實在很強，因此當時我所讀的文學層次滿高的。我父親編《時與潮文藝》的時候，家裡離辦公室只有一百公尺，所以我常走一走就去看人家熱鬧，什麼都看。我當時年紀小，他們都對我很好，給我看一些西方文化及文學的文章。¹

單：後來就讀武漢大學外文系時的翻譯經驗如何？那時外文系有開翻譯課嗎？

齊：有開翻譯課，可是都是靠自己做。我覺得翻譯是要修行的，是個人對於兩種語言的修養、修為。教是教不出什麼來的，只是提供你一些資料而已。我認為教翻譯就是要給學生機會實際去做。老實說，翻譯這回事，所謂的「譯入語」(target language) 最重要，要翻成中文，中文不只要通，而且一定要好，當然英文也不只要懂，而且要好。我們那個時候從中文翻英文的很少，是一個挑戰。

單：您的大學老師，像朱光潛、吳宓，有沒有直接在翻譯上影響到你，或者說，他們給你的訓練在這方面有沒有影響？

齊：就是整個程度的提高，你覺得需要先自我要求，估量一下自己的程度會不會叫老師生氣。一是悟，二是背誦。有個同學每次都叫朱先生生氣，有次他就氣到把書丟到地上說：「我教你做什麼？」我們就很怕叫老師說這句話。

單：回想大學時代，有沒有什麼是跟翻譯有關而印象特別深刻的？

齊：沒有，可是在家裡所見所讀的東西，差不多都會在心裡試譯，有時也會真正做點翻譯，但不一定發表。我什麼東西都會拿來翻譯，到現在還是會把中文翻成英文。我是真的對語言有興趣。我早上吃早點，看到罐頭上寫的英文，都會去想想哪個字用得對不對，不是有意如此，但就是有這個習慣。

單：您來到臺灣之後，有段時間住在臺中，兼任當時位於霧峰的故宮的英文秘書，並且幫忙做些翻譯。

齊：對，那倒是專業的挑戰，因為故宮有很多的器物名稱古意很難了解，更別說翻譯了，所以要先做功課。我對那些專業名詞做了一段時間的研究，把個別的名字列個清單，其他就沒有什麼問題了。那些器物的名字有時會有些困擾，因為古物的分類很複雜，而我對古物的了解還差得遠。當時我的工作最主要的就是和各博物館聯絡，還有就是和來訪的藝術家及貴賓聯絡。雖然是由我翻譯有關器物的文字，但權威的定稿還是仰賴藝術史的大師。當時的外交部長葉公超中英文俱佳，藝術造詣

也很高，經常接待外國貴賓，但即使是他遇到特別的名詞也得問故宮的人，因為涉及專業要很小心，弄錯了是會鬧笑話的。

單：我記得《巨流河》中提到葉公超陪伊朗國王巴勒維到故宮參觀。

齊：我最有興趣的就是巴勒維，因為當時他是真正的國王，而且和中國一樣稱為「皇帝」(“Emperor”)，不稱“King”，他太太就稱“Empress”。他長得高大、英俊，非常有禮貌，跟我說話時非常尊重女性，真是溫文儒雅的君子。我沒有想到一個皇帝會是那個樣子，和中國人心目中的皇帝很不一樣。

單：所以口譯方面就是事先做功課……

齊：是的，因為你應該早就對兩個語言沒有太大的困難，而做功課最要緊的就是特別的名詞。

單：1965年，諾貝爾經濟獎得主海耶克(Friedrich A. Hayek, 1899-1992)來臺灣演講時，也是由您擔任現場翻譯。

齊：對。海耶克演講時，他提到的那些經濟學名詞我真是不懂，也沒給我稿子，所以我滿緊張的。不過他有時候會寫黑板，我就放鬆一點，可以按照他寫的來翻，大致沒有太大的錯，因為懂的人就懂，不懂的人就算了。當時沒有人用“Closed Society”和“Open Society”這些詞，大概連聽都沒聽過，所以我就按照字面上翻成「封閉的社會」和「開放的社會」，後來發現也沒什麼太錯。

單：除了這些之外，其他還有什麼口譯經驗嗎？

齊：口譯當然隨時在幫人家做，都是義務的，尤其是遇到比較特別的外賓時。我這一輩子都是義工。

單：既是「道義」的「義」，也是「翻譯」的「譯」？

齊：對，任何時候都是義務的翻譯。夠水準的，我就義務幫忙。

單：您覺得口譯的特色何在？

齊：作口譯的人頭腦要清楚，思路必須相當能集中。我這一生最受用的就是工作時可以思想集中、頭腦清楚，到老年依然如此。

單：口譯還牽涉到記憶或速記。

齊：我的記憶力很好。我想是因為我身體先天不足，清心寡欲，所以記憶力好。我相信創造者先給我一個頭腦，再來造我的身體，所以我的頭腦是完整的。我的一生有很多困難，就是頭腦沒有困難。社會上的世故、人情我都看得懂，但問題是我身為女性的角色，以及自己的家庭教育，所以我不放言狂論，知道多少就說多少，甚至於知道多少不一定說多少。我看別人放言狂論的時候，總覺得很難尊重。

單：您做口譯時是完全靠記憶。

齊：我能懂多少就講多少，絕不會減少或增加別人的話，其實大部分我都懂，只是不一定都能表達得很完整。一直到今天，我都還發現在兩個語言之間有很多東西是不能跨越的，是找不到對等的。

單：您剛剛根據自己就讀大學的經驗，提到翻譯其實很難教，但後來您也在大學裡面教翻譯。能不能說說您是怎麼教的？

齊：我翻譯教得好，是因為我出力氣。我怎麼出力氣的呢？我班上至少二十個學生，我每個星期叫他們做一段中翻英，一段英翻中，這二十份作業我一定認真改，當然我並不是有個絕對的標準，但至少看得出錯誤，或者知道可以翻得更妥當。翻譯都是一年的課程，我至少要他們翻譯二、三十段，學生翻完之後，我都會批改、講解、討論。我不提個別學生的名字，只是指出有這種譯法、那種譯法，為什麼很多同學會有這種譯文。在批改學生的翻譯時我會做筆記，所以這堂課講上個星期大家翻譯的特點，下一堂課就讓他們親自翻譯，再下一個星期再講、再譯……就這麼個教法，都有仔細的交代，並不是隨便說說，所以學生們印象深刻，這對他們很有用。據我了解，他們對我的翻譯課滿有興趣的。比如說，早年東海的鍾玲，後來臺大的馮品佳、鄭秀瑕，都是我翻譯班上的學生，到現在還一直跟我有聯絡。

單：您覺得臺灣學生在翻譯方面的特色在哪？

齊：完全視個人的狀況而定，各種各樣的學生都不同。

單：有沒有比較常犯的一些毛病？

齊：到了外文系覺得還好，不會有那麼可怕的錯誤。

單：您討論學生的翻譯時，要求的標準是什麼？

齊：我對他們所有的卷子都是個別處理，只是我會寫在黑板上討論。比如說，那個時代梁實秋還在，有時候會在報紙上發表作品。有一次他在報上發表他翻譯的哈代 (Thomas Hardy, 1840-1928) 的名詩〈兩者的交會 (鐵達尼號的沉沒)〉 (“The Convergence of the Twain (Lines on the Loss of the “Titanic”),” 1915)，內容是說，當人類在造鐵達尼號時，上帝也在造一座冰山，船航行海上，時候一到，上帝喊一聲 “Now!”，船和冰山就相撞了。梁實秋把 “Now!” 翻成「現在！」我就拿這個做例子，問學生們覺得怎麼樣。他們都笑了，覺得不以為然，我問他們應該怎麼翻。其實，有很多種翻法，像是：「到時候了！」，或者「時候到了！」，或者「撞吧！」，甚至一個字「撞！」，但就是不能用「現在！」，也不必說「現在到時候了！」，因為原文只一個字，翻那麼長幹什麼？大家討論後也是這麼認為。

還有許多人哄小孩時會說：“Now! Now!”，意思是「別哭了，別哭了！」還有 “Here! Here!” 大概也是「別哭了，別哭了！」梁實秋就翻成「這裡！這裡！」當然你可以哄小孩說：「這裡有糖！這裡有糖！」可是這裡的 “Here! Here!” 不是那個意思，而是「好了！好了！」這是沒有辦法形容的，必須揣摩適當的語氣來翻譯，並不是那麼容易。

單：所以翻譯要掌握情境，揣摩語氣，不拘泥於文字……

齊：對，比如說這個 “Now!” 有引號，還有驚嘆號，簡單地翻一個字就是「撞！」甚至有人說「上！」都可以，對不對？當時在班上大家討論得很激烈，興致很高。梁實秋是翻譯名家，但討論這個報上刊出的譯作應該不算不敬。

單：從這個具體的例子就看得出您上課的方式，還有跟學生的互動。

齊：學生跟我挺好的，因為我那時年輕，跟學生打成一片，七嘴八舌地很多話說。

單：您是自己編教材嗎？

齊：我本來就對教材很注意，資料也多，可以自己整理出許多東西來，所以我教學是有計畫的。當然詩是很難翻譯的，我自己不翻譯詩。

單：1972年您到國立編譯館擔任編纂，而且兼任人文社會組主任。在那個職位上是可以實際推動一些翻譯計畫的，而您也確實推動了一系列英譯和中譯的計畫。就英譯來說，就是上下兩冊的《中國現代文學選集》(*An Anthology of Contemporary Chinese Literature*)，厚達一千多頁，1975年由美國西雅圖的華盛頓大學出版社(Washington University Press)出版。

齊：我當時年輕氣盛，看不上小東西。在中譯方面，我記得自己最安心的就是請侯健翻譯柏拉圖的《理想國》(Plato, *The Republic*) (聯經，1980)。他在譯序裡也說，中國人翻柏拉圖的作品真的太少了，而我雖然不知道原文如何，至少他的中譯是正正經經的好中文。還有張平男翻譯奧爾巴哈的《模擬：西洋文學中現實的呈現》(Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*) (幼獅文化，1980)，這些當初都是一個理想，但逐步實現。我那時候還有「現代化叢書」計畫，譯者全是中研院院士，也都是很棒、很認真的譯者，不是說說就算了，還一起正式開過會，選書的水準都很高。那時候我覺得選書很重要，而楊國樞幫忙最多。那時候有所謂的「三楊」：「老楊」是楊懋春，社會學家；「中楊」是楊國樞，心理學家；「小楊」是楊孝潔，社會學家。三人都大力幫忙。

單：您也推動馬克吐溫(Mark Twain, 1835-1910，本名 Samuel Langhorne Clemens)小說的翻譯。

齊：馬克吐溫的翻譯是我最大的一個英翻中計畫，拿出去的書一共六本，交稿的有四本，也算不錯了，可是當時的國立編譯館實在不像樣，用一種很陳舊的拍賣方式，誰要價低就給誰，結果這四本書給了四家不同的出版社，也沒有人注意，其他甚至於有沒發行的，這是公家辦事最差的地方。國立編譯館是個衙門，怎麼說都不聽。我告訴他們，這四本

譯書是叢書，需要放在同一家書店，而國立編譯館也不是為了營利，因此要一起招標。但他們還是不聽，說沒有什麼必要一起標。

這四本書中有蕭廉任翻譯的《古國幻遊記》(*The Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, 1889)、丁貞婉翻譯的《密西西比河上的歲月》(*Life on the Mississippi*, 1883)、林耀福翻譯的《浪跡西陲》(*Roughing It*, 1872)、翁廷樞翻譯的《乞丐王子》(*The Prince and the Pauper*, 1881)，都翻得很棒。但後來是怎麼出版的，我都不記得了，只不過一個好好的翻譯計畫變成這副模樣，讓我非常生氣。²我稱那套書為「馬克吐溫孤兒」，可惜了譯者當年的功力。

單：我們談談中譯英這一部分，您原先推動中譯英計畫的動機是什麼？

齊：動機最初是教育部希望國立編譯館能為國家做一點正經的文學的推廣。臺灣在那個時代是華人地區最自由的，也就是所謂的「自由中國」。那時候我們雖然在臺灣，但覺得臺灣就是中國，有很好的文學作品，應該好好推廣，要讓外國人知道我們不是在這裡只逃難的。所以國立編譯館館長王天民是用這個方式把我邀約來的，他說，這是你一直想做的，做這個我們可以對國家有所交代與貢獻。

單：我記得您在〈由翻譯的動機談起〉一文中提到梁啟超的「譯書救國論」(頁131)，也提到翻譯是「我的書生報國之道」(頁130)。³

齊：對。梁啟超一再呼籲文學救國，並且以小說和翻譯為主：小說是要去創作，發揮想像力；翻譯則主要是引進西方的東西。我們認為文化重在交流，除了譯介外國作品之外，當然也希望西方人能對我們有些認識。甚至像林語堂那種方式，雖然當初有很多人嘲笑，但至少能讓外國人知道一點真正的中國東西。

單：《中國現代文學選集》由您主編，翻譯團隊的成員有外籍的李達三教授(John Deeney)……

齊：……因為他是最早加入團隊的。

單：還有何欣、吳奚真、余光中。

齊：何欣是臺灣最早翻譯西書的譯者，很可能是做得最多的人，任教於政大。吳奚真任教於師大，學生很受他的影響，他教的是小說，但最主要是做翻譯，而且做得好，他一直到退休那一年還翻譯、出版了哈代的《嘉德橋市長》(*The Mayor of Casterbridge*, 1886) (大地出版社，1989)。其實，吳奚真是真正一輩子做翻譯的，大學畢業就到《時與潮》做翻譯，非常認真，是《時與潮》的重要譯者。人不聲不響，什麼事都悶著頭幹，不言不笑，沉靜得不得了。這些人都是自己悶頭幹。

單：詩方面由余光中負責。

齊：余光中那時已經出了不少東西。而且這些人都在學校裡教書，這樣就好辦一點。

單：我記得您在《巨流河》中提到你們是如何進行的。

齊：我們做得很認真，每個星期二下午聚會一次，先定下了詩、散文、小說三大領域，然後選作品、選譯者，譯稿回來之後大家討論，一個字一個字地磨，我們那時候可真是花時間。我一直到搬來這裡〔養生文化村〕之前還保留著一大包當初修改的東西。

單：譯稿完成之後還請外籍人士試讀。

齊：對。像李達三的學生或耶穌會的年輕朋友路過臺灣，就請他們看看文章；假如來臺灣三天，也請他花一天看文章，都是抓公差。還真有用，那些人真看得出些道理來。

單：所以你們在有限的時間和篇幅內，把當時臺灣具有代表性的作品譯介出去……

齊：臺大中文系的老師也幫很多忙，因為選材料的時候，他們的看法很明確。像柯慶明這些人，意見非常強，而且很誠懇，毫不敷衍。他們的意見我們都懂，也都接受，那等於是一種全民運動。那些入選的作家到今天來看都還沒什麼錯。

單：那個翻譯計畫的內容包括詩、散文、短篇小說，入選的都是當

時臺灣具有代表性的作家。您會譯介臺灣文學當然跟您在美國印第安那大學的經驗有關，因為您出國進修時，在他們的圖書館裡找不到臺灣文學的翻譯。等到這些作品英譯出來之後，在國際合作方面，你們是怎麼找到華盛頓大學出版社的？

齊：譯稿出來之後，我發信到國外各個重要的大學出版社，因為大學出版社最可靠。我自己不太懂商業的東西，而且那時候也沒有經紀人制度。最早回音的是普林斯頓大學出版社和出版教科書的麥格羅·希爾國際出版公司 (McGraw-Hill Education)，這兩家都有興趣，但是普林斯頓大學出版社要求我們把三冊精簡成一冊，麥格羅·希爾也希望把三冊精簡成兩冊。後來我們出版時就是兩冊，可是全都塞到一冊就沒辦法同意了。其實，有意願的國外大學出版社很多，其中華盛頓大學出版社願意照原樣出版，而且它的發行人很多，通路也很廣，甚至發行到歐洲。我到德國時知道他們在歐洲也發行得不錯。

我們那時找到華盛頓大學出版社，覺得很高興。難得的是，那個出版社很誠懇，讓人感覺不是你有求於他們，而是他們全心合作。那個負責人一直很誠懇，還跟我通了多年的賀年卡，直到二、三十年後，我向人家問起他，才得知他已經不在了。那時候因為與華盛頓大學出版社合作，所以在國際上就站穩了。這很重要，因為當時國外不清楚臺灣的情況，以為只不過是個小島。其實，雖然國民黨逃難到這裡，但我們當初出版的東西有高水準，到現在都還可以拿給別人看。

單：那也和您到舊金山加州州立大學 (San Francisco State University of California) 教書有關？

齊：有關係，他們是看到這本書才請我的。

單：那是 1982 年。

齊：是的。1985 年德國柏林自由大學聘我擔任客座教授也是這緣故。後來國際上知道我主要是因為這本書，西方大學把這本文選當成文學教科書，因為他們講到二十世紀的中國時就無以為繼了。書名用「中國」的

原因就是，當時不可以用臺灣作為一個獨立的區域 (region) 來想，沒有想到本土、臺獨，因為那時候中華民國蔣總統在那兒，自認延續了中國的正統，很強烈反對臺獨。那是一九七〇年代的事，我出書的官方年份是1975年，實際上1974年就出版了。

單：當時是1970年代前半，跟《中華民國筆會季刊》(*The Chinese PEN*) 大約同時，筆會季刊是一本民間英文期刊，而這部英譯文選算是官方支持的。

齊：筆會季刊於1972年秋季創刊，比我們早兩、三年，可是從第三期起，有很多都是我免費提供的資料，因為我這裡資料太多了，放不下，就給了季刊，都是已經翻譯好了的稿子。

單：所以雙方打一開始關係就很密切。

齊：彼此也談不上什麼公共關係，筆會就是殷張蘭熙 (Nancy Chang Ing) 一個人，對內對外都是她一手包辦。我們提供譯稿，她也很高興，所以筆會季刊很早就有本土作家的作品，像第四期就開始登鍾肇政的作品，那些幾乎都是我給她的。如果說《中華民國筆會季刊》受到我的影響，那是因為我編這套書的緣故。那時筆會會長林語堂自己還寫稿。我們兩個合作的情況，那真是沒話說。像1997年出版的筆會季刊索引也是我自己奮鬥做出來的，我親自校對每一個字。

單：這份索引是非常重要的史料。所以您等於是筆會季刊開始沒多久就在提供資料了。

齊：我就是他們的顧問。那些譯稿原本是我們已經做好了。他們可以拿到現成的稿子發表，也很歡喜。鄭清文以《水上組曲》作為自己最重要的代表作品，用英文發表，也是因為我們已經譯好了。所以鄭清文這些本土作家對我們的了解是基本的，並不是因為後來交上了朋友，而是文學的關係。我從來不虛交朋友。

單：您後來在1992年擔任筆會季刊主編。

齊：對，其實在那之前已經幫他們很多年了，只不過正式負責是從

1992年開始，因為殷張蘭熙健康出現狀況，我就義不容辭挑起重擔。筆會季刊整個的存在就是靠一、兩個人，從前是靠殷張蘭熙，後來是靠自己。我之後是彭鏡禧、高天恩、梁欣榮，就是這麼一、兩個人在那裡撐下去。

單：您的基本班底有哪些人？

齊：從李達三開始，然後就是康士林 (Nicholas Koss)。我們最快樂的時光就是康士林來了以後，之後有歐陽瑋 (Edward Vargo)，還有鮑端磊 (Daniel J. Bauer) ——鮑端磊現在還在幫他們做。

單：這些人都有學院的背景，但也有各自的特色。

齊：這幾個人真的很特別，都很棒，最重要的是他們有文學的特色。

單：各人的譯筆如何？

齊：讓我們高興的就是，大家都能按照原作翻譯，給原作最誠實的翻譯。

單：我記得您曾用“slave driver”〔「奴隸頭子」〕這個詞來形容自己。

齊：對，他們這樣喊我。

單：喔，是他們這樣喊您的？!

齊：他們這四、五個人見面就嘻嘻哈哈自稱是“slaves”，而我就成了“slave driver”！混熟以後，每年有人過生日或什麼節日都會聚聚。後來歐陽瑋去了泰國，我們還專程到泰國跟他聚了兩天。這些“slaves”真的是很誠懇、很認真的。此外，我還有幾個小朋友：吳敏嘉、杜南馨、鄭永康、湯麗明，還有臺大的史嘉琳。他們都幫筆會季刊英譯散文、小說與藝術家評介。

單：您作為主編，跟這些譯者互動的細節如何？能不能稍微說明一篇稿子從開始到完成的過程？

齊：第一是選稿，由主編選。然後就看這部作品跟哪位譯者的性格接近，還有就是每個人的時間安排，忙碌的程度如何？那時候還有其他幾位，陶忘機 (John Balcom) 從1983年就開始幫筆會譯詩，還有他的太太黃瑛姿，他們兩個人幫我們翻譯了不少。最早殷張蘭熙找的還有葛浩

文 (Howard Goldblatt)，後來我還找過翻譯《紅樓夢》的閔福德 (John Minford)，他忙了幾天，把那首詩翻得很棒，我們快樂得不得了。

單：譯稿回來之後呢？

齊：我們一定有個審稿者 (reader)，我們認真地找審稿者，而審稿者也是滿仔細的。

單：因為審稿者必須中英對照一字一句地看。審稿者如果有意見回來，您再……

齊：我決定改或不改。

單：稿子的修訂意見會送到原譯者那邊嗎？

齊：有的會，有的原譯者還要吵——很好，很認真。

單：整個過程就是切磋琢磨。

齊：大家都非常認真。那時候的審稿者有鄭秀瑕、梁欣榮、高天恩、彭鏡禧，大家的關係就是這麼開始的。宋美瑾也有，她曾經幫我做過四、五年的副總編。

單：所以主要是臺大外文系的這些老師。

齊：還有很多洋人，當然有的譯者也相互審稿，還有你也幫我們審過幾次稿。

單：我看過兩、三次稿。

齊：我們那些年把這些審稿者也弄得很累。

單：您和殷張蘭熙還合作英譯林海音的《城南舊事》(香港中文大學，1992)。

齊：對。

單：你們兩人之前也合編過一個德文本的……

齊：德文本是根據《中國現代文學選集》那個英譯本〔《源流》德文版，德國慕尼黑出版，1986〕，是柏林自由大學的郭恆鈺來找我，我就同意了。他後來回到臺灣又譯了另一本作品。他還滿不錯的，到臺大教過半年書。

單：剛剛提到《中國現代文學選集》受到篇幅限制，您在那本書的序言也提到因為篇幅之限而無法納入長篇小說這個遺憾。1997年起，您和王德威合作「臺灣現代華語文學」系列，由哥倫比亞大學出版社出版，彌補了這個多年的遺憾。

齊：對，那個時候環境也就複雜多了。我們最早做的《中國現代文學選集》沒有人質疑，到後來再用「中國」就有人不高興了。

單：這個系列總共出了三十本？

齊：三十本之外還繼續在做，製作得很好、很用心、很精美。那個系列選書的標準，就是選在臺灣確實有價值的作品，即使外國人不一定立即就能欣賞，比如說李喬的《寒夜》(Li Qiao, *Wintry Night* [2001年2月])，甚至蕭麗紅的《千江有水千江月》(Hsiao Li-hung, *A Thousand Moons on a Thousand Rivers* [2000年2月])，洋人都不太懂。《寒夜》是我爭取得最激烈的，因為我覺得它對臺灣很重要，呈現了基本的客家開拓史。描寫早期的臺灣客家人如何從平地到深山開墾的過程，一塊土、一塊土，一個石頭、一個石頭挖出來，呈現三代的命運及人生態度。

單：您花了很多工夫把李喬的《寒夜三部曲》濃縮成一冊。

齊：對，我花了很多的心血把它變成一冊的《大地之母》，再根據這個版本來英譯，終能出版。有些外國人覺得這本書沉悶，可是我覺得它非常有傳世價值。後來還出版了日文譯本。

單：有些外國人對於《千江有水千江月》中感情的描述覺得難以理解，但這本書讓我聯想到您先前提到小時候讀到的文學翻譯中對於情的描述。

齊：有一點關係，就是像《葛萊齊拉》那樣。你看過《千江有水千江月》的英文本嗎？

單：我手邊有一本。

齊：我覺得那是哥倫比亞大學出版社最賣力氣的一本書，花了很多的藝術成本。他們把封面寄給我的時候，我人在美國我兒子那裡，看了

以後興奮得不得了。

單：《千江有水千江月》的名字來自中國禪宗。

齊：出版社最初很難接受這個名字。書的封面是西方人想出來的，中國人很難想像西方人竟能設計出這麼有深意的封面。其實這套書最有名的是鄭清文的《三腳馬》(Cheng Ch'ing-wen, *Three-Legged Horse* [1998年11月])，還得了著名的美國桐山環太平洋書獎(Kiriyama Pacific Rim Book Prize)。今年初引發辯論的平路(Ping Lu)的《行道天涯》，英文版改名為*Love and Revolution: A Novel About Song Qingling and Sun Yat-Sen* (2006年8月)，據說賣得還不錯。還有一本是《最後的黃埔》(*The Last of the Whampoa Breed* [2003年12月])，聽說賣得也不錯，這本書其實是先出英文本，後出中文本。

單：中文本是由麥田出版的。

齊：外國出版社最初不太懂，是我和王德威爭取很久的，等到他們了解這本書的內容之後，就很熱烈地接受。這本書是我和王德威覺得很重要的。其實我很早就留意眷村文學，而且大力推廣，1990年我到科羅拉多參加葛浩文召開的會議時，我的論文就是〈眷村文學與最後的離散〉，⁴我在這方面已經做了二十年了。《最後的黃埔》封面是由美國人設計的，讓人很驚訝，在美國生長的人竟能做出這樣的封面，做得真是好，你很難想到更好的封面，我非常感動。這本書和《千江有水千江月》的封面設計都讓我很感動，不是像一般人所想的大學叢書那麼死板。

單：除了翻譯臺灣文學作品之外，您和王德威也合編了《二十世紀後半葉的中文文學》(*Chinese Literature in the Second Half of A Modern Century*) 論文集，2000年由印第安那大學出版社出版。

齊：夏志清的《中國現代小說史》(*A History of Modern Chinese Fiction, 1917-1957*) 寫的是二十世紀前半世紀，那本書在學術上的風評頗佳，發揮了很大的影響力，所以出版社要求我們做後半世紀，因此書名加上“Second Half of a Modern Century”。

單：還有一本比較特別的就是《中英對照讀臺灣小說》(*Taiwan Literature in Chinese and English* [天下文化, 1999])，因為您所做的都是中譯本或英譯本，但這本書是中英對照本，讀者可以兩邊對照著看。

齊：那本書也是一個啟發。先前筆會季刊到誠品擺了二十本，賣了一年還沒賣完，後來誠品的廖美立跟我說，如果出中英對照本，可能讀者會有興趣。的確如此。《中英對照讀臺灣小說》已經賣了十幾版了，到現在還在流通。

單：上星期六我到誠品敦南店，店員說這本書他們已經沒有庫存，但其他分店還有。

齊：雖然那是商場，可是確實很好。我這本書花了整整一年的工夫，像牛犁田一般地做，我們這些牛啊，整天就是逐字逐句地推敲，真正真正努力地在做。

單：是的。記得我也幫忙看過一篇譯稿，就是王鼎鈞的〈一方陽光〉。

齊：那篇作品始終讓我非常感動，我覺得王鼎鈞寫了好多很不錯的書，希望將來能寫一篇關於王鼎鈞的文章。

單：您的回憶錄《巨流河》出版後，不僅在海峽兩岸大受歡迎，也引起其他國家的矚目。日譯本這個月就要出版了，您剛剛還拿日譯本的封面給我們看，而英譯本也在進行中。您以往都是譯者或編者，幫別人翻譯、編輯，為他人作嫁。現在自己成為被譯者，應當更能體會作者的感受，比如說，作者對譯者的期望。從被譯者的角度來看，您會如何期待您的譯者？

齊：我對日譯本沒有特別的期待，因為我完全不懂日文，所以不敢置評，但是我會很想知道日本人對這本書的反應，因為書中有不少對於日本人的描述。至於英譯本，我希望能夠生動得讓人愛看，因為我了解英文讀者，知道他們的興趣。中文本很明顯讓人看得下去——我講的是文字。翻譯最大的問題就是會「僵化」，那是很大的困擾，如果譯者知道原作者懂得譯文，會更緊張，更容易僵化。好的翻譯是非常非常自然的，

這本書的英譯者陶忘機主要是譯詩的，應該是沒有問題，他已經譯了一章，並準備了全書大綱，還給了我一份。但是後來因為不確定有沒有出版者，他就停下來等，英譯本現在卡在那裡。我的身體也弱，沒有力氣，加上忙碌，就沒給他回話，這一拖就拖了差不多三、四個月。我心裡頭很急，這一、兩天正在準備一些小紙條，給些意見。希望他們能趕快找到出版社。

單：先前談的主要的是您的經驗，尤其是一些特定的翻譯計畫和作品，接下來我們談談一般的翻譯。我們先前談到翻譯的動機時，提到您在文章中曾明確表達了「書生報國」的抱負，這也是滿典型的知識分子的想法。

齊：對，最早我們編《中國現代文學選集》純粹是書生報國，就是覺得要做出去給臺灣爭一口氣。雖然在臺灣沒什麼人宣傳，也沒有多少人知道，可是至少那二十年在西方這是有關臺灣文學很重要的一本書。

單：您認為當前的翻譯如何？

齊：有些書翻譯得真的很好，可是許多的翻譯並不怎麼樣。現在的問題是，出版社專找熱鬧的書翻。有時候一本書可能好看，但是這本書來自何方？背景如何？整體的脈絡都沒有交代，也不知道怎麼回事，突然就出了一本書。

單：也就是說，在您心目中，翻譯應該不只涉及文本，還涉及文化、脈絡等等的引介。有人把翻譯比喻為「來生」(afterlife)，也就是原作經過翻譯之後，就像是在另一個文化脈絡裡擁有了新生命。

齊：現在的翻譯沒有文化脈絡，書商花很多錢去爭取版權，只是因為熱鬧。不說像《哈利·波特》(*Harry Potter*) 那樣的暢銷書，就是普通街上賣的那些中文翻譯小說，很多是什麼國家、什麼地區都沒有交代。我覺得翻譯一本書，需要告訴讀者這本書講的是世界上哪個地方，為什麼有這些特色，讓讀者能有更進一步的了解。因為臺灣很小，我總覺得應該有一張世界地圖攤在讀者面前，擴大他們的眼界。

比如說，最近最有名的就是胡賽尼的《追風箏的孩子》(Khaled Hosseini, *The Kite Runner*)，那本書其實非常感動人，是不得了的一本書，可是我們國家的人對那本書的背景知道的很少，只曉得是中東地區、伊斯蘭世界。其實這本書背後存在著很大的問題，就是種族之間嚴重的誤解和劇烈的殺伐。若是所有的脈絡都沒有交代，比方說，這本書從哪裡來？那個地方的人有多少年的種族仇恨？當時伊斯蘭教的背景如何？……我覺得就像今天哪裡有好吃的就吃，別的都不去了解。《編譯論叢》這類期刊就應該有一個基本的專欄，介紹現在出了哪些新的譯書，來自何方，甚至應該主動研究這個譯本代表的是世界的哪一塊，然後我們就像看世界地圖一樣，在上面查這是在哪裡。讀者原先閱讀一本譯作時，可能不覺得為什麼好看，但那本書之所以重要，是因為後面有一股很強烈的文化或政治力量，這股力量你說明了，讀者也就會更有興趣。

現在一天到晚說什麼國際化、全球化，我們看翻譯書其實就是國際化、全球化。假如輕率地把一本書當作故事看完就算，那就白費了。尤其現在看紙本書的人愈來愈少，許多人都改用電腦看了，我總懷疑用電腦看書能不能前後呼應，但因為我沒用過，所以不敢講。我看書絕對講求前後呼應，我看完覺得感動或是有什麼感想，會回頭想一下，然後再去找那些曾經注意過的地方。電腦能不能有如此具體魅力，令人這樣容易地翻回去，我不曉得。

單：電腦是不同的媒介，伴隨的是不同的閱讀習慣，比方說，它有搜尋的功能，也能做筆記。

齊：書能讓我往返於事實之間，這很重要。

單：您在翻譯這一行這麼久，心目中的好譯者或好翻譯的標準如何？

齊：我想，好譯者的譯入語一定要熟練、要好，不是普通的好，而是非常的好。翻譯文學書的譯者必須是真正愛文學的人，不只是愛語言，而且要愛文學，那個味道才對。我認為英翻中做得最好的其中一個就是李永平，他真是寶，是很好的中文譯者，凡是他的書都好看，選書也

很厲害。他的譯入語真好，因為他本身也是創作者，所以具有非常誠懇的文學感情。我每次發現有書是他翻的，就會拿來看一下，覺得他翻的就是好。

單：根據您多年來的觀察，臺灣的翻譯界做得如何？

齊：文字好的人不少，但是多半都翻譯一些實用的東西。文學書的翻譯應該有幾個不錯的。彭鏡禧是學院派的翻譯，他翻譯的莎士比亞在臺灣恐怕只有一、兩個人能夠翻。彭淮棟還譯不譯？

單：他還譯。

齊：彭淮棟是很不錯的，他現在在報館嗎？

單：他現在在《聯合晚報》，因為那邊的待遇比較好一點。老師覺得臺灣翻譯未來的發展如何？或者說，應該朝哪個方向比較理想？

齊：不知道。現在出版社多半都是為了利潤而考量，而這個利潤就跟我的了解不同。

單：如果撇開利潤不談，您認為應該怎麼個作法？

齊：很難說，因為很多有意義的書是不是都翻譯過來了，我也不知道。我現在看書的速度也慢了，比較沒接觸到新東西。我覺得現在翻譯書好像不太在意價值，很多翻譯小說我都看不太懂它們是怎麼回事，不知道從哪兒來的。其實，講故事要交代背景，這樣讀的人才會懂。

單：一般提到翻譯時，往往會談到一些常見的議題，像是直譯或意譯，歸化或異化，也就是譯文要像譯入語，還是要像譯出語 (source language) 等等。

齊：純粹直譯當然是死路一條，還是得活譯，但是活譯必須沒有錯，符合當時的情境。就像剛才說的哈代那首詩中的“Now!”，這個“Now!”在什麼情境下可以翻成什麼？不一定每個地方都可以用同樣的翻法，因為每個情境都不同，這一定要非常清楚。我聽說敢譯的人簡直像機器一樣，現在更拿電腦來譯，那就沒法說了。所以精品是不是太奢華了？精品會不會太奢華了？

單：希望還是有人在做精品，這不是老師多年的期盼嗎？

齊：有人做，就是少，是吧？有做總是好，但我也沒辦法幫別人想。

單：最近幾年比較有特色的，大概就是國科會經典譯注計畫，轉眼已經十年了。

齊：像你譯國科會的《格理弗遊記》(*Gulliver's Travels*) 是很有傳世意義的學術翻譯，也是憑自己一個人的牛勁，加上旁邊有人偶爾催一催。我的《巨流河》如果沒有你和李惠綿、簡嬪三個人催，是出不來的，因為我的身體常常是撐不起來的。像我現在接受你訪談是撐著講，也還可以用一下頭腦。做人要自己撐著點，後面也需要有點其他的力量。不過精品真的是很重要，每個時代總得留下一點。

單：您先前也提到兩個語言之間畢竟有一些東西是無法完全傳達的。

齊：這是說不明白的事。

單：這就牽涉到所謂的可譯和不可譯。

齊：很多東西實在是沒辦法譯。我在中學時讀到一篇小文章，其中一個詞就讓我備感困擾，一直到現在依然沒有解決。那篇小文章說：中國公主嫁到番邦是帶著蠶絲去的，怎麼帶呢？就是她把蠶蛹帶去，蠶蛹破出來成蛾後再交配，有了蠶絲之後，貿易往來促成中西文化的交流，後來就有了「絲路」這個名詞。文章裡又說，公主去番邦時，是“going to her adopted country”。我那時候十幾歲，不知道該怎麼用中文表達“adopted country”。公主到了那裡，在那裡定居，就變成了那裡的人，那裡就成了她的國家，卻不是她原來的國家，就像臺灣不是我最早的家鄉，可是現在變成了我的家鄉。“Adopted” 這個字我沒辦法翻成中文，這些年來我不時想、到處問，但一直找不出很妥切的答案……

單：那麼翻譯的理論與實務之間呢？

齊：總之因緣際會，有人做了就是了。我當初在國立編譯館時一直在推動作家、作品有系統的翻譯，現在不知道有沒有人在推動。

單：推動是非常重要的，而您一向非常熱心。據我所知，好像包括

輔大成立翻譯研究所，以及新聞局主辦的金鼎獎中增設翻譯獎等等，您都是背後的推手。能不能稍微提一下這個背景？

齊：我不太清楚，不過我知道新聞局當時除了《光華雜誌》、《臺灣評論》(*Taiwan Review*) 英文月刊以外，還有一份小的英文週報《臺灣紀事報》(*Taiwan Journal*)，現在也還在發行。⁵有一些人在那兒做，像陶忘機原先就是在那兒。這些多少介紹了一些臺灣的東西，所以英文應該是可靠的。我們有時會從他們那裡找人，連稿費都是參考他們的標準——他們的稿費不低。

單：在臺灣做翻譯的另一個實際問題就是稿費太低，因此找不到好譯者。

齊：我不知道別人怎想，我給的稿費很高。

單：中翻英稿費大概有多高？

齊：在其他人給一個字一塊錢的時候，1992年我擔任筆會季刊主編就是給一個字三塊錢。我知道殷張蘭熙開始的時候是給一個字八毛錢，比英翻中好一點。

單：公家機關都有一定的標準。

齊：我是參考新聞局的，因為新聞局最高一個字可以給到三塊錢。筆會雖然是民間的，但總是要有個參考。那個時候新聞局趕稿子，有時效性，所以給到一個字三塊錢。我覺得做文學翻譯很辛苦，應該要有合理的報酬。

單：確實如此。在臺灣做翻譯普遍沒有合理的報酬，而且大家也不肯定翻譯的地位和譯者的貢獻，再加上學界的研究壓力大，大家覺得翻譯的學術貢獻不大。在這種情況之下，您覺得要如何提升臺灣的譯者和翻譯的地位？

齊：在我那個時代，譯者的地位是很高的，因為在我們筆會最重要的就是譯者。

單：當前學術界的情況比我十七、八年前升等時要好。我在中研院

要升研究員的時候，根本不敢列出翻譯作品，唯恐被別人說是不務正業，即使我認為它的貢獻或至少讀者群會比我的學術著作要多。現在則可列為參考著作，若是經典譯注則更有利。

齊：其實很多重要的翻譯比瞎扯的論文好多了。我覺得要判斷翻譯有沒有價值，還是要有點水準。有些原作既沒有價值，也翻譯得不好。但是像《格理弗遊記》中譯學術價值就極高，這樣的翻譯作品常常是一生中只有一次。

單：確實是畢生難得的機會。

齊：像林文月翻譯《源氏物語》也沒有任何理由，也沒拿任何酬勞，就是做了。像最近鄭清茂翻譯《奧之細道》，也是有自己的想法，其實他還有其他的翻譯計畫，目前進行的工作要花很多的時間。我尊重這種心理上就像一生只有一次的關注。這些譯作變成好的中文作品後，就是我們的東西，我們的資產。就像《源氏物語》那樣的中文，跟日文是兩回事，是多麼地不一樣。先前豐子愷也譯過《源氏物語》，那一套我沒有看見，但是也很有價值。多少年來似乎只有這兩個譯本。豐子愷老早不在了，林文月也七十多歲了。

其實在西方像 *Illiad* 和 *Odyssey* 這樣的史詩巨作，都是譯了又譯的，而且被當作一種挑戰在做。翻譯是可以變成譯入語的文化的，像是希臘羅馬的史詩與神話，或是中國的佛經。一九九〇年左右，法格思 (Robert Fagles) 翻譯的 *Illiad* 出來時我在美國，我叫我兒子開車帶我去買，我們開了四十英里到柏克萊才買到，因為城裡其他書店都沒有賣。手邊這本 *The Aeneid* 是最近鄭秀瑕寄給我的，她說好高興買到這本書。這本書也是法格思翻的，翻譯出來之後，緒言由本來的一位競爭者諾克思 (Bernard Knox) 撰寫，這是多美的一件事，在學術上互相尊重到了這種地步。⁶ *The Illiad*、*The Odyssey* 和 *The Aeneid* 有一位西南聯大的老師曹鴻昭的譯本，我看了很高興。譯完後他就過世了，臺灣聯經出版社為他出版譯作，我真是很高興。⁷

單：翻譯就是透過翻譯來豐富自己的文化，這跟您先前提到翻譯的動機——書生報國……

齊：是的，書生報國，最後這些文化資產就化為中文，是對中文的豐富 (enrichment)。我相信林文月翻譯的《源氏物語》對中文也有豐富的作用。做翻譯不能只是看熱鬧，很多人光看熱鬧。我跟很多人提《格理弗遊記》，有個很重要的人跟我講是「小人國」，我說不對，這部書不只是小人國，後面還有很重要的。我現在還在努力宣揚這部書的重要性。我覺得重要的事就要做，至少我自己不是飄飄的。

單：是的，我們需要一些穩重、踏實的，能夠沉澱、累積的東西。

齊：你知道臺灣話的「鬼」叫「阿飄」嗎？現在小孩都這樣講。我這兩天在研究這個道理——我們總不能只是做一些輕飄飄的工作，對不對？

註釋

- 1.《巨流河》中提到《時與潮》早期招募的人員有劉聖斌、鄧蓮溪，到了四川沙坪壩之後，「聘請中央大學教授賈午（立南）先生為總編輯，編譯人員大多數由中大、重慶大學的教授兼任。四、五年後又公開招聘了許多譯寫好手，其中最年輕的編輯如吳奚真、何欣、汪彝定等」。參閱《巨流河》（臺北：天下文化，2009），頁 133。
2. 四本書出版資料如下：《乞丐王子》（臺北：黎明文化事業公司，1978）、《古國幻遊記》（臺北：黎明文化事業公司，1978）、《密西西比河上的歲月》（臺北：國立編譯館出版，茂昌圖書有限公司印行，1980）、《浪跡西陲》（臺北：國立編譯館，1989）。
3. 參閱齊邦媛，〈由翻譯的動機談起〉，收入《霧漸漸散的時候》（臺北：九歌，1998），頁 129-148。
4. 後來改寫為〈眷村文學：鄉愁的繼承與捨棄〉，刊登於《聯合報》，聯合副刊，1991年10月25-27日，25版，收入《霧漸漸散的時候》（臺北：九歌，1998），頁 153-187。
5. 《臺灣光華雜誌》(Taiwan Panorama) 創刊於1976年1月，原名為《光華畫報》、《光華雜誌》，2006年1月改為今名，是一份中英、中日、中西雙語綜合性刊物。《臺灣評論》英文月刊創刊於1951年4月，前身為《自由中國評論》(Free China Review) 月刊。《臺灣紀事報》英文週刊創立於1964年，1995年起同步發行網路版，2009年

6月1日起改為每週一至週五發行之《今日臺灣》(*Taiwan Today*) 英文電子報(網址 <<http://taiwantoday.tw>>)。

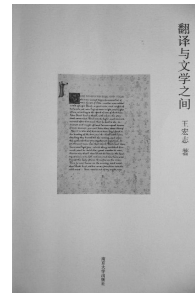
6. 兩人合作了 *The Illiad*、*The Odyssey* 和 *The Aeneid* 三本書，由法格思翻譯，諾克思撰寫緒論及注釋，由企鵝出版社於 1990、1996 和 2006 年出版。
7. 曹鴻昭由英文重譯這三部史詩，名為《伊利亞圍城記》、《奧德修斯返國記》和《伊尼亞斯逃亡記》，由聯經於 1985、1986 和 1990 年出版。

書評

閱讀《翻譯與文學之間》

余淑慧

書名：翻譯與文學之間
作者：王宏志
出版社：南京大學出版社
出版年：2010
總頁數：374
ISBN：978-7-305-07986-3
售價：人民幣 39.80 元



《翻譯與文學之間》是王宏志教授繼《重釋信達雅：二十世紀中國翻譯研究》(1999)之後，新近出版的翻譯研究論文集。本書收入論文九篇，若稍作區分，似可分為兩大部份，一是文學翻譯相關的討論，如晚清對翻譯小說的接受、卞之琳的棄文從譯、周作人的譯事考掘。二是一般翻譯相關議題的研討，如譯者研究、贊助人研究、早期外語教育與譯員培訓等。以下略為評介之。

首先看一般翻譯議題之討論。

〈「叛逆」的譯者：中國翻譯史上所見統治者對翻譯的焦慮〉是廣義的譯者研究，透過整理清中葉官方檔案（奏摺），作者討論十八、九世紀中國譯者／通事如何因歷史、體制與統治者因素而被視為政治上的「逆者」。由於統治者的焦慮，某種「夷夏之辨」的思想，譯者在清廷的文書裡，通常就等於「漢奸」（頁2）。

最具諷刺或令天下譯者備感辛酸的是：通事本是清政府的一員，一旦有事，反而被自己人背叛，成為官吏用來制夷的人質。究竟誰背叛了誰，這是一個很難一語道盡的問題。

〈權力與翻譯：晚清翻譯活動贊助人的考察〉援引勒菲弗爾的贊助人論述，從官方與私人兩個角度討論晚清譯事的複雜。官方方面，作者檢視了林則徐，恭親王奕訢各自組成的翻譯團體，私人翻譯則討論了吳汝綸對嚴復的幫助與影響。有趣的是，林則徐作為晚清翻譯活動的第一位贊助人，為了順利推展夷務，他固然有權力指揮譯者翻譯他要的資訊，然而其權力始終受到自身「官運」與華夷之辨的牽制（頁 50-55）。奕訢奏請成立京師同文館成功，但他也不時遭受保守派撻伐，招生與延聘師資都波瀾頻起。准此，真正掌權的似乎在林、奕之上另有其人：一是道光，一是慈禧；而在此二人之上者，更有大中國中心的傳統思想——夷夏之辨——的左右。設若推此三者為此時翻譯活動的「贊助人」，似乎也並無不可。吳汝綸除了在詩學方面導引嚴復，為其潤文寫序外，據學者研究，他更關心的可能還有文章道統能否保持純正，西方思想是否會反客為主，搶奪中國固有的地盤。嚴復以純正典雅的古文包裝西方思想，對此，吳汝綸的心態是很複雜的。作為嚴復的贊助人，他的擔心與操控似乎尚有許多複雜的層面可資探討。

〈京師同文館與晚清翻譯〉的篇幅很長，資料十分豐富。同文館是中國第一所新式外語學校，旨在訓練外語、外交人才。如作者所言，同文館之成立代表了某些有識之士願意放下華夷之別，以夷為師，但落實到延聘教習、招募學生、課程設計等實務面，讀者還是看到清政府的「願意」，其實仍停留在理論層面。八旗子弟不屑學外語；洋教習必須時刻加以「監察」；本是外語學習，最後重點卻落在「諸學」（頁 111-118）；運作 40 年，譯得的西書不過 26 種（頁 126）或 25 種（頁 141）。雖然這樣，同文館在近代中國外語教育與翻譯史所扮演的承先啟後角色，畢竟地位不可抹殺。

〈文言與白話：晚清以來的翻譯語言的考察〉探討晚清到 20 世紀 30 年代之間翻譯語言的急遽轉變。透過史料分析，作者指出翻譯語言之選擇亦「涉及社會，政治，文化」等面向（頁 228），而這當中的關鍵是「擬想讀者」的制約。戊戌政變之後，翻譯的語言是白話，因為當時的擬想讀者是普通群眾。然而始料未及的是，其時真正的讀者卻還是傳統讀書人；基於文人的美學要求，最後還是文言文取勝。到了五四時代，白話文成為主要書面語。但反對白話文的聲音也時有所聞。與此同時，亦有學者提出以歐化語體來解決白話文過於簡單的缺點；他們認為藉此方式，可以引進新的表達方法和語詞，改革中國語文，例如魯迅後來就採用逐字對譯的方式，並視之為正確的翻譯方法。此所以魯迅的翻譯語言與創作語言有別。行文至此，筆者有個雖然有點題外但始終無解的疑問：若翻譯引進的字法句法可以改善本國語文，創作者（例如魯迅）何以不用，寧可使用舊有的語言創作？

如何「正確」翻譯，這在清末民初是個重要議題。本書第七、八章以魯迅、梁實秋、瞿秋白為中心，討論魯迅的直譯，梁實秋的意譯，以及三人之間這幾場論爭背後的政治議題。有趣的是，作者指出魯、梁雖然筆戰激烈，兩人的翻譯標準其實很是相近。這兩章曾收入《重釋信達雅》（王宏志，頁 218-239；頁 240-272），這裡不再贅述。

接下來看翻譯與文學相關的篇章。

〈「以中化西」及「以西化中」：從翻譯看晚清對西洋小說的接受〉檢視了晚清讀者對西洋小說的理解。晚清的文學翻譯是很功利的，翻譯只是為了借用原文的權威，「推動一些本國文學自身所不能產生的改變」（頁 149）。這是「以西化中」。一旦所譯的作品與本國人情、倫理、品味不合，譯／論者就搬出中國固有的標準，對原著的內容、形式任意增刪修改。這是「以中化西」。基本上，晚清的文學翻譯始終搖擺在這兩個標準之間，既渴望藉助翻譯之力來改革本國文學，又對譯本的異質性百般提防，可謂矛盾至極。換言之，晚清時人對西洋小說的理解是失焦的；

何者為創作，何者為翻譯，其間的界限十分模糊。

若晚清文學譯者有時混淆翻譯與創作，那麼〈「畢竟是文章誤我，我誤文章」：論卞之琳的創作、翻譯和政治〉所論，就是一位拋棄創作，轉向翻譯的詩人卞之琳。在三、四〇年代，卞除了寫詩，也譯介了許多西方現代派詩作，到了五十年代才轉向譯介與研究莎劇。論文綜合卞的創作、翻譯和文學評論，放入四九年後的政治與文化空間，檢討卞如何在四九年後調整創作方向，轉而寫起寫實的政治詩，繼而又轉向翻譯兼莎劇評論。透過如此的檢視，作者讓我們看到翻譯、文學、政治這三者在特定時空中呈現的微妙牽制。

〈「人的文學」之「哀弦篇」：論周作人與《域外小說集》〉是一篇翻案文章。這篇文章立論嚴謹，外證內證層層進逼，論述推展極具說服力，讀來十分精彩。《域外小說集》（以下簡稱《域》）出版於1909年，1921年重印，至今已將近百年。然而《域》至今多半與魯迅聯繫在一起，極少有人知道該書與周作人（以下簡稱周）的關係。作者在這篇論文裡廣泛運用各種研究與第一手資料，就翻譯過程、分工模式、選材、方法、文學品味幾個面向，帶領讀者回到小說出版的歷史語境，除了檢討過去關於《域》的論述問題，也確立周氏兄弟，尤其周在中國近代譯史的位置和貢獻。

文章一開始，作者即嘗試破解《域》曾經影響近代文學翻譯的神話，點出《域》曾經影響五四文學翻譯方向的說法乃是一種「虛構」（頁230），理由是當時的文獻資料不見有人提及這部譯著，也無人提到該譯本對他／她的影響或啟示；更別提該書銷路極差，出版半年內僅賣出40本；更重要的是作者套句魯迅自己的話：此書「以後便再沒有人買了」，此言可謂強而有力地消解了上述的影響神話。

破解神話畢竟只是本篇論文的序曲，更重要的是王教授還原歷史現場，找出《域》譯製的真相。論文首先從外證入手，例如從譯作的分工點出《域》不僅不能算是魯迅的作品，主要譯者也不是魯迅。《域》之選

譯東、北歐與俄國作家的作品，其實是周數十年一貫的堅持。而最有力的真相說明是：1921年重印時，魯迅把署名由1909年的「會稽周氏兄弟」改為「周作人編譯」，可見魯迅自己並不想居功（頁242）。

論文的後半則從內證入手。作者直接細讀《域》的小說與譯介，搭配周寫於這段時期的日記、回憶錄與作品，點出《域》選譯的文類與風格比較接近周的文學品味。例如周不喜結構，喜歡那些「不大像小說的隨筆風的小說」（頁245），而《域》選譯的小說都內容不顯，近乎晦澀，「幾乎沒有故事情節」（頁246），這與魯迅重視小說情節與結構的作風形成明顯的對照。《域》選譯的作家多半來自被壓迫的弱小民族，因而經常被解讀成吶喊的革命文學。透過細讀，作者點出《域》並無吶喊反抗的聲音，有的反而是陰鬱的悲哀、逃避與「非戰」的思想（頁250）。再者，《域》的譯介文字也看不到勇敢的革命鬥士，即使該原文作家本是革命份子，例如顯克微支，但《域》對他的介紹卻側重於文字與技巧的精湛。《域》作為革命文學，其虛構性至此不攻自破。

論文最後檢視了周寫於1908年的〈哀弦篇〉，因為這篇文章與《域》的翻譯時間同時，最能反映周這時期的思想。此文約一萬多字，介紹東、南歐、希伯萊文學，主旨為「衰世哀音」（頁263）。作者比較其構想與內容，發現與《域》原來的翻譯計畫是一致的；換言之，〈哀〉與《域》本來就是周打算用來譯／介外國文學的兩種媒介：論文＋翻譯小說。再者，〈哀〉（揭示）的文學思想是文學之能夠移情，惟哀弦而已；由此再回頭看《域》，作者發現《域》每一篇譯文幾乎都符合周這一小說美學。至此，《域》與周的關係可謂確鑿無疑，而周作人在翻譯文學史上的地位亦當然由此確立。

國家教育研究院《編譯論叢》徵稿辦法

100年1月17日第1次編輯委員會議修正
100年5月9日第1次諮詢委員與編輯委員聯席會議修正

一、本刊為一結合理論與實務之學術性半年刊，以促進國內編譯研究之發展為宗旨，於每年三月、九月中旬出刊，歡迎各界賜稿。

二、本刊主要徵稿範圍如下：

稿件類別	文章性質	主題	建議字數*
研究論文	具原創性或發展性之學術論文，目的、方法、結論明確具體	編譯研究、翻譯培訓、翻譯產業、翻譯與文化及其他與編譯相關之研究	15,000 字
論壇	以既有研究之評介及分析比較為主，有助於實務推廣或學術研究，例如：翻譯教學心得、審稿或編輯之經驗交流、翻譯流派之介紹、編譯產業之發展、專有名詞譯名討論等		3,000-5,000 字
書評、導讀	評論、引介	3年內出版之翻譯學領域重要著作	3,000-5,000 字
譯評	翻譯評論	各專業領域之譯著	3,000-5,000 字
譯註	評論、引介	各專業領域之譯著	15,000 字
報導	學術動態資訊	以上主題之國內外相關活動、研討會、最新消息、大事紀要等	1,000-3,000 字
特殊稿件	如：人物專訪等	以上相關主題	不受字數限制

* 本刊編輯委員會得依需要調整建議字數

三、來稿請用中文正體字，所引用之外國人名、地名、書名等，請用中文譯名，並於第一次出現時附上原文，學術名詞譯成中文時，請參據本院學術名詞資訊網(<http://terms.nict.gov.tw>)，稿件如有插圖或特別符號，敬請繪製清晰，或附上數位檔案；如有彩色圖片或照片，請儘量附上高解析之底片、幻燈片或數位檔案，俾使版面更為美觀。

- 四、來稿以未在其他刊物發表過之內容為限，其內容物若涉及第三者之著作權（如圖、表及長引文等），作者應依著作權法相關規定向原著作權人取得授權。
- 五、投稿前請務必自留底稿資料乙份，符合本刊主題之稿件須送請相關領域學者專家匿名審查（double-blind review），再經本刊編輯委員會決定通過後，始得刊登，本刊編輯委員會對稿件有刪改權，如作者不願刪改內容，請事先聲明。經採用之稿件，將請投稿者以 Publication Manual of the American Psychological Association（Sixth Edition）之規定修改格式，酌致稿酬及致贈當期本刊 2 冊。
- 六、來稿請備齊：
- （一）作者通訊資料表 1 份；（請至本院期刊資訊網 <http://ej.nict.gov.tw/> 下載）
 - （二）著作利用授權書 1 份；（請至本院期刊資訊網 <http://ej.nict.gov.tw/> 下載）
 - （三）書面稿件 2 份，請依稿件性質備妥資料：
 1. 「研究論文」、「論壇」稿件，含：
 - (1) 首頁：
 - ① 篇名（中、英文）；
 - ② 作者姓名（中、英文）；
 - ③ 其他：可提供該著作之相關說明。
 - (2) 中文及英文摘要（300 至 500 字）；中文及英文關鍵詞。
 - (3) 正文。
 - (4) 參考書目及附錄。
 2. 「書評」稿件，含：
 - (1) 首頁：
 - ① 篇名（中、英文）；
 - ② 作者姓名（中、英文）；
 - ③ 書評或導讀之書名（中、英文）；
 - ④ 書籍作者（編者）姓名（中、英文）；
 - ⑤ 書籍出版資料；（含出版地、出版社與出版日期）
 - ⑥ 總頁數；
 - ⑦ ISBN；
 - ⑧ 售價；
 - ⑨ 其他：可提供該著作之相關說明。

- (2) 正文。
 - (3) 參考書目及附錄。
 3. 「譯評」稿件，含：
 - (1) 首頁：
 - ① 篇名（中、英文）；
 - ② 作者姓名（中、英文）；
 - ③ 譯評之書名、原書名；
 - ④ 譯者、原作者（編者）；
 - ⑤ 書籍出版資料；（含出版地、出版社與出版日期）
 - ⑥ 總頁數；
 - ⑦ ISBN；
 - ⑧ 售價；
 - ⑨ 其他：可提供該著作之相關說明。
 - (2) 正文。
 - (3) 參考書目及附錄。
 4. 「報導」、「特殊稿件」，含：
 - (1) 首頁：
 - ① 篇名（中、英文）；
 - ② 作者姓名（中、英文）；
 - ③ 其他：可提供該著作之相關說明。
 - (2) 正文。
 - (3) 參考書目及附錄。
- (四) 稿件之全文電子檔案（請載存於磁片或光碟中，或電子郵件之附加檔案）及相關圖表照片等。

七、來稿請寄：

國家教育研究院《編譯論叢》編輯委員會
地址：10644 臺北市大安區和平東路1段179號
電話：02-3322-5558 ext.630
傳真：02-2357-8937
E-mail：ctr@mail.naer.edu.tw

八、歡迎自本院編譯發展中心網站

(<http://compilation.nict.gov.tw/bin/home.php>)「出版與獎勵」或期刊資訊網 (<http://ej.nict.gov.tw/>) 下載相關資料。

作者基本資料表

姓名	中文：	
	英文：	
題目	中文：	
	英文：	
稿件字數	稿件全文(含中英文摘要、正文、參考書目、附錄、圖表等) 共_____字	
共同著作人	<input type="checkbox"/> 本稿件非共同著作。 <input type="checkbox"/> 本稿件為共同著作：(請列明全體共同作者如下) 第1作者(通訊作者)：_____ 第2作者：_____ 第3作者：_____ 第4作者：_____	
服務單位 (或就讀學校系所)		
職稱		
最高學歷		
通訊處		
電話	公：	宅：
	行動電話：	
電子郵件地址		
論文屬性	<input type="checkbox"/> 專題研究成果 <input type="checkbox"/> 作者為本專題研究計畫主持人，或獨力進行研究。 <input type="checkbox"/> 作者非本專題研究計畫主持人，需請主持人簽名。 專題研究計畫主持人簽名 _____ <input type="checkbox"/> 博碩士論文改寫 指導教授：_____ 原論文於_____ (年)通過，題目： _____ <input type="checkbox"/> 其他：_____	

說明：1. 以上欄位請詳實填寫，其中「姓名」、「服務單位」、「職稱」、「通訊處」及「E-mail」等資料均將於著作接受刊登時同時刊載於篇中之用。

2. 每位共同著作人皆須填寫本表，「共同著作人」欄並請依序編號填寫共同著作人的姓名。