

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」呼聲日般的背景下，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栖惶度日。

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，末日之後基督將在地上建立千禧王國，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、那時辰沒有人知道」（〈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於「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「燕昵蝶狎」，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〉、〈罵鴨〉，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〈鳩鴿〉、〈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（鳩鴿）、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〈鳩鴿〉；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，愁狀可掬，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，則贖命不違。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，必有一家葬君尸。」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「不要為自己積儆財寶在地上」，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，「積儆財寶」可以是藉人世成功以蒙神恩寵的途徑之一，但此積儆不能「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，又考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 Wiegner, 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. Lechner 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〉、〈高三官〉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 China* (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.