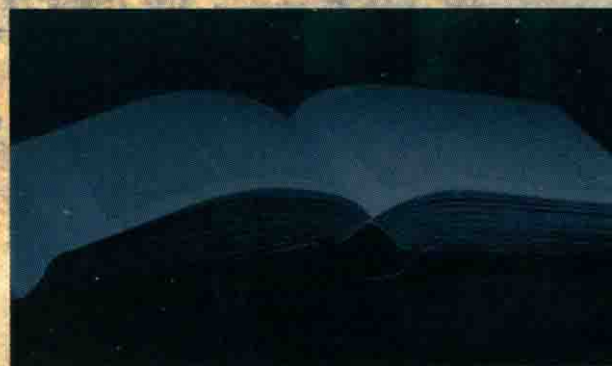


十九世纪中国 文化典籍英译史

A HISTORY OF ENGLISH TRANSLATION OF
CHINESE CLASSICS IN THE 19TH CENTURY

赵长江 著



非
外
借

十九世纪中国 文化典籍英译史

A HISTORY OF ENGLISH TRANSLATION OF
CHINESE CLASSICS IN THE 19TH CENTURY

赵长江 著

图书在版编目(CIP)数据

十九世纪中国文化典籍英译史/赵长江著.

—上海:上海外语教育出版社,2016

(外教社博学文库)

ISBN 978-7-5446-4520-1

I. ①十… II. ①赵… III. ①古籍—英语—翻译—
研究—中国—十九世纪 IV. ①H315.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 234466 号

出版发行: 上海外语教育出版社

(上海外国语大学内) 邮编: 200083

电 话: 021-65425300 (总机)

电子邮箱: bookinfo@sflep.com.cn

网 址: <http://www.sflep.com.cn> <http://www.sflep.com>

责任编辑: 李健儿

印 刷: 上海信老印刷厂

开 本: 890×1240 1/32 印张 10.75 字数 302千字

版 次: 2017 年 2 月第 1 版 2017 年 2 月第 1 次印刷

印 数: 1 100 册

书 号: ISBN 978-7-5446-4520-1 / H · 2076

定 价: 35.00 元

本版图书如有印装质量问题,可向本社调换

博学文库 编委会成员

(按姓氏笔画为序)

姓 名	学 校
王守仁	南京大学
王腊宝	苏州大学
王 薷	北京师范大学
文秋芳	北京外国语大学
石 坚	四川大学
冯庆华	上海外国语大学
吕 俊	南京师范大学
庄智象	上海外国语大学
刘世生	清华大学
杨惠中	上海交通大学
何刚强	复旦大学
何兆熊	上海外国语大学
何莲珍	浙江大学
张绍杰	东北师范大学
陈建平	广东外语外贸大学
胡文仲	北京外国语大学
秦秀白	华南理工大学
贾玉新	哈尔滨工业大学
黄国文	中山大学
黄源深	上海对外贸易学院
程朝翔	北京大学
虞建华	上海外国语大学
潘文国	华东师范大学
戴炜栋	上海外国语大学

出版说明

上海外语教育出版社始终坚持“服务外语教育、传播先进文化、推广学术成果、促进人才培养”的经营理念,凭借自身的专业优势和创新精神,多年来已推出各类学术图书 600 余种,为中国的外语教学和研究作出了积极的贡献。

为展示学术研究的最新动态和成果,并为广大优秀的博士人才提供广阔的学术交流的平台,上海外语教育出版社隆重推出“外教社博学文库”。本文库遴选国内的优秀博士论文,遵循严格的“专家推荐、匿名评审、好中选优”的筛选流程,内容涵盖语言学、文学、翻译和教学法研究等各个领域。本文库为开放系列,理论创新性强、材料翔实、论述周密严谨、文字简洁流畅,其问世必将为国内外广大读者在相关的外语学习和研究领域提供又一宝贵的学术资源。

上海外语教育出版社

致 谢

在本书撰写与修改过程中,得到了许多人的帮助与支持,在此表示最诚挚的感谢。

感谢恩师南开大学外国语学院王宏印先生!先生学贯中西,视野开阔,不嫌弟子天资愚钝,谆谆教诲,把弟子领进学术大门。弟子每遇难题,总能从先生处讨来解题之钥;每每纠结,必找先生指路;每次听课,必有收获。与入学时相比,弟子已脱胎换骨,感悟已不可同日而语。点滴进步皆得益于先生的指点,再次感谢先生的教诲!恩师于百忙之中,拨冗撰写长文,几易其稿,为本书作序,今弟子感动无比。

感谢南开大学刘士聪教授、崔永禄教授、苗菊教授、胡翠娥教授,北京航空航天大学文军教授,天津外国语大学林克难教授,博士研究生期间的同学荣立宇、王治国、崔晓霞、张思永、江慧敏、李丙奎、张媛、王晓农、梁高燕、李建波、刘明、李玉平、郭晓丹、刘艳春、冯全功、王少爽和杨清珍,他们对本书的撰写提出过许多中肯的建议。

感谢西藏民族大学的领导及外语学院的领导和同事,他们对本书的撰写给予了全面支持。

典籍译史,彪炳千秋

——《十九世纪中国文化典籍英译史》代序

我与赵长江交往有年,直到2010年他考入南开大学,成为我的博士生。在此之前,他是河北师范大学的外语教师,曾从事《红楼梦》翻译研究,写过一本有关《红楼梦》回目与人名英译研究的专著,当时我为之作序。不觉十多年过去了,他已经毕业,博士学位论文也要出版了,而且被纳入上海外语教育出版社的“博学文库”系列。眼看着书稿就要发排了,序言还没到位,作者和出版社都很着急,笔者更是着急,因为太忙,虽然早有腹稿,但毕竟尚未落笔成文,承诺在先,若不能作数,岂不忐忑!

回顾我与赵长江的交往史,几乎可以说就是一段“改题”的历史。

一开始,长江中意的是《红楼梦》的翻译研究,这当然是不错的选题。在学界,中国之有“红学”,如同英国之有“莎学”(莎士比亚研究)——抓住这两头,国学西学就有了依托。号称中西兼通甚至中西融通而不懂“红学”和“莎学”的,只能是自欺欺人或自命不凡。况且,《红楼梦》诗词曲赋的翻译比较研究,既是我进入国学研究的第一站(此前很长时间曾沉浸在西学诸如心理学和哲学里),也是我于世纪之交进入南开大学参与举办“全国首届红楼梦翻译研讨会”的晋见礼。恰在最近,我的《红楼梦诗词曲赋英译比较研究》修订版面世的时候,赵长江的博士学位论文也要出版了。这岂不又是一轮巧合!回忆进入博士项目以后,赵长江躊躇满志,一心想要在《红楼梦》翻译研究上大干一场;我却加以制止,认为他不宜再做《红楼梦》翻译研究,甚至认为不适合再做《红楼梦》翻译研究。因为第一,《红楼梦》翻译研究虽然在当时方兴未艾,但毕竟已经有了不少选题,盲目在选题上跟风,容易与别人撞车(当然,后来南开大学

典籍译史,彪炳千秋

博士冯全功重做《红楼梦》翻译研究,也十分成功);第二,长江素不喜理论,以注重实际见长,这甚至与他为人忠厚、性格直率有关,若继续做《红楼梦》而缺乏理论的导引和突破,我担心在博士层面上难以有大成,因此不再鼓励其继续做下去;第三,我观察长江的个性,发现他见多识广,记忆超常,谈起事情来有头有尾,头头是道,适合做历史研究,而且其文学的悟性是另一种素质。所以,建议他改做历史研究,而且当时他已经对中国文化典籍的翻译领域颇感兴趣,因而自然地转向了典籍翻译史的研究。这样,不仅与国学不脱离,而且还需要考虑有更广泛的西学基础和国学出路。做了一番长谈,长江也同意,事情基本上就这么定下来了。

可是,经过几年学习,在进行开题报告的时候,又面临着一次“改题”。不过,这一次不是全盘改题,而是局部改动,也可以说是压缩和精炼。因为中国文化典籍浩如烟海,而且西译外传的历史也达数千年,即便从唐玄奘翻译《道德经》开始,也有不少年头了。在西方人的中国文化认识史上,从古希腊历史之父希罗多德笔下的东方世界的传说到后来欧洲哲人对中国道德理想国度的想象,中国的历史和形象一直处于摇摆不定之中。就中国典籍的对外翻译来看,儒家经典“四书”“五经”等宗教、哲学类典籍一直是翻译的重点,仅自明末清初到今天为止,各代学人一直在不停地翻译,涉及众多语种,译本不计其数。以英译《论语》为例,至今已有六十多个译本;道家经典《道德经》的译本,早已成百上千,每过几天就会有新的译本产生。我的美国导师贝姆教授,虽然不懂中文,也从数种英文本整合译出其新本 *Dao De King*,并且把“道”翻译为 *nature*(自然)。佛典的西译,除了《六祖坛经》之外,似乎多数直接译自梵文,甚至有译自日文的,从中文转译为英文的译作却较少。

面对如此浩瀚的资料和漫长的历史,倘若事无巨细,不加选择地做一个通史,难免流于浮泛,难以深入。对于初涉者而言,“通史”之定位并非好主意,而且堪称学位论文选题之大忌。赵长江的第一个开题报告,实际上是一个完整的中国文化典籍西译史,从源头着笔,跨越数个世纪,依顺序而写,篇幅长达二十多章,这显然不可取。不过,如此这般准备一下的好处是,能督促他比较系统地阅读了所用的文献,从而在脑海里形成一个扼要而全面的概貌图景。他由此认识到,通过恰当的翻译策略和

方法来表现中国的文化思想是翻译操作层面不可或缺的要害；在不同的时代，由于翻译目的不同，策略与方法也会有较大的变化。

赵长江认为：明末清初来华传教士的译作对中国文化有所“美化”，旨在吸引更多传教士来华传教；他们往往把翻译与注释混杂在一起，而且注释的篇幅常常远大于译文，表现了传教士对中国思想文化的过度阐释。其中的典型案例包括 1687 年柏应理 (Philippe Couplet, 1623—1693) 等传教士用拉丁语翻译的《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)。19 世纪是中国与西方相互认识的一个世纪，传教士和外交官忠实地翻译了中国的文化典籍，一般采用“厚翻译”(thick translation) 策略，貌似展现了一个真实的中国，但实际上只能是他们眼中文献上古老的中国。20 世纪上半期起，中国从封建社会逐渐进入现代社会，中国文化典籍的翻译也呈现出多样化景象。譬如，辜鸿铭采用“以西释中”的策略阐述中国文化思想，王际真和林语堂采用编译的形式来从事翻译实践，中国古典长篇小说开始出现了全译本，……，开创了中国人与外国人共译中国文化典籍的新局面。20 世纪 50 年代以后，在英美等国家，中国文化典籍翻译中呈现出研究与翻译并重的趋势，具有代表性的学者包括葛瑞汉 (Angus Charles Graham, 1919—1991)、安乐哲 (Roger T. Ames)、宇文所安 (Stephen Owen) 等，纯粹以翻译为职业的译者极少。20 世纪 90 年代以后，越来越多的内地学者以传播中华文化为己任，致力于中国文化典籍英译的队伍日益壮大，但译作的品种和类型不多。例如，随着译学研究的深入和翻译难度的加大，六经之首《易经》日益引人关注，英国汉学家、《红楼梦》合译者约翰·闵福德 (John Minford) 也从文学翻译转向中国思想文化典籍翻译，花了 12 年工夫将《易经》译为英语，2014 年底在企鹅出版集团维京出版社 (Viking Penguin) 出版；美国诗人兼翻译家梅丹理 (Denis Mair) 一面保持与当代中国诗人的接触，继续中国当代诗歌的翻译，一面把目光投向古老的《易经》，从事英译，已成初稿，目前在修改完善之中。关于《易经》译本，英文版也已有十几种，包括早期汉学家的翻译和中国当代译者的翻译。有关如上种种，我的弟子王晓农博士有专门的研究，基于其研究成果的相关著作不久前业已出版发行。

毫无疑问,几年攻读期间,长江看了不少书,也勤于思考,对于历史的学问很感兴趣,也开始关注理论问题,这诚然是不错的起点和刻苦学习的收获。我们几次谈话商讨之后,他确定做一个断代史的研究,选中“十九世纪中国文化典籍英译研究”作为博士学位论文题目。我同意了。这个题目属于中国文化典籍外译史,事实上,虽然压缩了篇幅,只取中段,舍去两端,但要前瞻后顾,思路贯通而文笔不能懈怠,仍然有很高的要求,而且有一定的难度。首先,资料收集不易。一百多年前的译本,甚至更早的译本都要看到,虽说采用二手资料要方便得多,但有可能以讹传讹,不足为训;若能全部采用一手材料,则有可能发现和纠正以往学者使用和引用材料不准确和不适当的问题。其二,可借鉴的现成的研究成果非常少。中国对外翻译史的著作虽然不乏鸿篇巨制,但由于传统史学的影响,大部分是材料的堆积,鲜有自己独到的观点。其三,切入角度的选择不易。在原则上,中国文化典籍翻译是传播中国的文化思想,进入西方后就会融入到西方文明之中,因此,从世界文明史的高度和中西文化交流史的角度来看待这段翻译史,更能显示其价值所在,对于19世纪中国文明在世界文明中的总体地位和实际影响也能看得比较清楚。

从论文完成的情况来看,《十九世纪中国文化典籍英译研究》基本上达到了预期的目的。作者概略性地对19世纪中国文化典籍英译进行梳理与研究,从中理出了四条翻译线索,各有所获:其一,传教士英译中国的“四书”“五经”等思想类典籍。关于这一方面,长江的研究较为详尽,其中对于传教士的翻译目的和中国儒家经典的过度阐释问题,讲得颇有见地。以我之见,这种从基督教观点阐释儒家经典的做法,在具体的个别结论上难以有令人信服的结论,一些翻译措辞也不尽如人意,但有宗教的世界观高度,进行文化比较,易于发现中国文化的弱项,许多问题虽然尖锐,但发人深省,对于中西文化融通也有一定的促进作用,不可一概而论。其二,外交官英译中国文学类典籍,其中的文学翻译是一种倾向;这种情况与他们的职业习惯只是部分相关,而文学翻译的个人趋向,是一种自由选择倾向,值得关注,但许多翻译还没有达到翻译文学的高度,需要给予认真的翻译评价和详细的专业评论。这样的视角,仍然是一个很高的期待。其三,期刊上刊登的中国文化典籍英译作品,受到当时刊物

对内容的取舍以及连载形式的影响，后来收入集子出版和作为书籍出版与否，是一个很大的问题。但在当时，是与走在世界前列的英国社会报刊的出现及其发行密切相关的，而且对于中国的刊物和传播媒介的发展有推动作用。其四，汉英词典中有关中国文化典籍的术语和句子的英译，严格来说，这一部分也可以不包含在典籍翻译之中；但是，词典编纂作为典籍翻译的基础和起点，在翻译的起源和历史上具有奠基的作用，不可忽视。此外，辞典编纂本身的语言学价值、词典学价值以及人类知识积累的价值，却远远大于典籍翻译本身的价值。这些方面，目前的研究极为缺乏，而且缺少文化战略眼光与专业求精精神，致使许多有价值的辞书束之高阁，蒙尘封闭。希望有关学者在这个领域能有新的认识和突破。

本书还对 19 世纪之前和之后的中国文化典籍翻译情况进行了介绍，使之首尾相接，勾勒出了中国文化典籍英译的大致面貌。此外，19 世纪英译中国文化典籍的译者都是外国人，而且大部分居住在中国进行翻译，故而提出了“侨居地翻译”概念，并对此进行了研究。我认为，这一概念的提出具有开拓性意义，是长江翻译研究的一个亮点，在理论上还可以有进一步的深入研究，包括定义的严格化和分条的论列。书中指出：

明末清初以来，大批传教士入华，不少传教士在中国一待就是几十年，不少传教士客死在中国，为传教事业奋斗了终生，这是他们的信仰。除此之外，他们还写文章介绍中国，通过翻译把中国文化典籍送入西方，从这个角度说，他们是一批在异国他乡土地上生活的文化使者。进入 19 世纪以后，除传教士继续来华外，随着贸易摩擦不断出现，外交官也来到中国，他们也长期在华生活、工作、翻译中国文化典籍，为所在国的对华政策提供决策信息。传教士、外交官等离开自己的国家来到中国，除正常的工作外，利用业余时间在中国这块土地上翻译中国文化典籍。这种现象可称为“侨居地翻译”。（见本书第 223 页）

以下综合赵长江博士的论述，就“侨居地翻译”加以简要梳理：

一、关于“侨居地翻译”的界定，主要有五点：其一，译者来自原住国，并接受了原住国的文化教育；其二，在侨居地进行翻译，也就是说，译

者要脱离原住国的文化语境,在侨居地文化氛围中从事翻译;其三,加入侨居国国籍后,其翻译不再属于侨居地翻译;其四,翻译对象主要是侨居地文化典籍,即顺译,也可把原住国文化典籍译为侨居地所用语言;其五,出版地在侨居地或原住地。据此来衡量 19 世纪的中国文化典籍英译无疑属于“侨居地翻译”,译者是侨居在中国的外国人,翻译地点在中国,即“侨居地”,出版地点主要在中国,也有部分译著在国外出版。马士曼的翻译也属于“侨居地翻译”,只是其翻译对象不属于侨居地文化典籍,但符合其他几条界定。

二、“侨居地翻译”在中国翻译史上早已存在。东汉末年,佛经传入中国,佛经翻译随之开始。佛经翻译分为三个时期:(1) 外国人主译期;(2) 中外人共译期;(3) 本国人主译期(罗新璋,1984: 53)。在“外国人主译期”中,译者主要来自西域,有支谦、安世高、支娄迦谶、鸠摩罗什等,这些译者侨居在中国将佛经译为汉语,这种翻译现象属于“侨居地翻译”。在“中外人共译期”中,中外译者都参与了佛经翻译,属于本土翻译与侨居地翻译混杂的一种状态。在“本国人主译期”则属于本土翻译,不是侨居地翻译。“侨居地翻译”并非 19 世纪才有的现象,但在当时达到了高潮,其标志是:翻译主体由 17 世纪中叶明末清初的天主教传教士变为 19 世纪的新教传教士、外交官和部分商人,翻译对象扩大了,几乎所有重要的中国文化典籍都有了英语译本。19 世纪“侨居地翻译”是中国文化典籍翻译史上一个重要的文化现象,它持续时间长,参与人数多,与中国的近现代化密切相关,与中国的对外开放也有关系。

三、进入 20 世纪后,仍有不少外国译者在华英译中国文化典籍,如邓罗(C. H. Brewitt-Taylor, 1857—1938)英译《三国演义》(*San Kuo, or Romance of the Three Kingdoms*, 1925),赛珍珠(Pearl S. Buck, 1892—1973)英译《水浒传》(*All Men Are Brothers*, 1932)等。即使中华人民共和国成立后,“侨居地翻译”现象依然存在,比如,沙博理(Sidney Shapiro, 1915—2014)英译《水浒传》《新儿女英雄传》《林海雪原》等,还有戴乃迭(Gladys Yang, 1919—1999)、爱泼斯坦(Israel Epstein, 1915—2005)等。但是,这一时期的侨居地翻译有些复杂,爱泼斯坦和沙博理分别于 1957 年和 1963 年加入了中国国籍,在他们加入中国籍之前

的翻译属于侨居地翻译，加入之后的翻译则变成了本土翻译。在“侨居地翻译”中还有一种混合状态，比如，杨宪益和戴乃迭的合作翻译即属于此类。戴乃迭在中国翻译了多年，但她没有加入中国籍，属于侨居地翻译，而杨宪益则属于本土翻译，所以杨、戴二人的翻译属于本土翻译与侨居地翻译相结合的一种类型，明代久居中国的利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）与徐光启合译的《几何原本》也属于此类翻译。在这种结合中，本土译者和侨居地译者谁在翻译中起主导作用需要进一步考察。

通过以上现象描述，可以对“侨居地翻译”进行一些基本的理论说明：

一、侨居地翻译是一种普遍现象。只要是外国人侨居在一个国土上，进行与这个国家有关的翻译活动（包括出版活动），都可以称为“侨居地翻译”；

二、侨居地翻译的方向可以是侨居地文化典籍的外译，也可以是侨居者本土文化典籍向侨居地语言的翻译，但以前者最为典型；

三、侨居地翻译产生的社会背景和条件，既与侨居者本人的本土文化状态相关，也与侨居地的开放程度相关，与两者的社会关系的性质也相关；

四、受以上条件影响，侨居者的身份会发生变化，从外国人（侨居者）转向本地人（本国人），或者返回原本土，侨居者的身份由此消失，其翻译活动亦不再属于侨居地翻译；

五、即使侨居者本人身份不变，侨居者和非侨居者也可以结成不同的合作关系，如家庭内合作关系、非家庭的合作关系等，由此构成复杂的混合的翻译类型、翻译思想和翻译效果；

六、一般说来，在侨居地的时间越长、活动范围越广、研究越深入，对所在国的文化容忍度越高，翻译的效果就越好，越容易为当人所接受，为当地读者所认同；

七、侨居者长期居住国外，对本土文化和语言有可能逐渐陌生，虽说其陌生程度无法与对侨居地文化和语言的熟悉程度成比例，但周期性地返回本土进行“充电”仍然是必要的；

八、侨居者亡故在侨居地，无论生前是否转换为本地人身份，都会为

本地人所纪念,作为国际友人获得荣誉,但也会为本国人所感到陌生或遗忘,这取决于其在侨居地的时间长短以及与本土文化联系的保持状态;

九、由于各种原因,侨居者也可能最终返回本土,其侨居者的身份消失,但其影响和作品(翻译成就)并不因此而消失,一般会继续在原侨居地或世界各地流传;

十、由于世界各国和各时期社会文化状况不同,侨居地翻译活动中的译者与接受者的关系会有不同,因此,对侨居地翻译的认识和评价也会不同。

翻译活动的发生地,在翻译史上具有十分重要的意义。在我的《现代跨文化传通:如何与外国人交往》(南开大学出版社 2012 年版)中,甚至在此前该书的初版中,我已经提出了由翻译活动发生地判定“主文化”与“客文化”的区分。在我的新作《中华民族典籍翻译研究概论》(大连海事大学出版社 2016 年版)中,我借助于类似的翻译地区概念,对同类现象做了相应的推广和发掘,希望能说明新的翻译类型,尤其是中国境内民族地区在组织翻译和研究中国少数民族典籍的时候(如新疆地区在组织研究翻译民族史诗《江格尔》时的相对优势,与不同于汉族地区特别是京城学院派翻译民族典籍时在条件上的差别),其中包括可以借助的地缘和人缘优势、译本推广和评价上的不同特点,等等。

针对《江格尔》的翻译,我们想提出一个问题,那就是发生在民族地区的少数民族文学翻译,和在汉族地区甚至在海外的少数民族的文学翻译,例如曹雪芹的《红楼梦》在首都北京(杨译)和英国(霍译)等的翻译,是不同的。因为在史诗的流传地区组织人力翻译这样的史诗,不仅参加者主要是少数民族专家和翻译家,而且也便于找到一种现场的田野工作的感觉,即便这种感觉可能是跨越时空的,包括物理的时空和文化的时空。至于这一观点的系统总结,本书将结合其他作品的翻译情况,在其他地方得到适当的扩展和发挥。(《中华民族典籍翻译研究概论》上卷,大连海事大学出版社 2016 年版,第 221 页)

行文至此,我有一个感觉,就是在目前中国内地的学术研究中,即便

是传统的国学研究的领域，我们也特别关注西方的理论，以之作为研究的出发的和终结，但不大注意国内的相关研究的成果和进展，尤其不注意学理上的继承、发挥和研究资料的应用和解释；而在另一些领域，或者另一些问题上，却又特别拘泥于国学和国内已有观点的成见，包括对于西学、国学和翻译学的成见，难于有重大的观点的突破，难于与国际同类研究对接，归根结底，还是缺乏有分量有特色的研究成果和具有普遍价值的理论上的总结。希望“侨居地翻译”概念的提出和讨论，能有助于此类现状的改善。

最后，在长江的学位论文即将付梓之际，我又建议将书名定为《十九世纪中国文化典籍英译史》。在此，我想借机说明一下历史叙述的问题。

众所周知，历史是一门叙述的学问，传统学术认为历史是记忆之学，这固然不错；但相比之下，记忆之后，如何叙述，则成为进一步的问题。要学会记述历史，讲叙历史故事，就成为历史学的要点，不可须臾离开了。就 19 世纪中国文化典籍的翻译而言，我以为，有几个问题，必须重申一下：

第一，在世界文明史的大背景下，讲述这一段断代史，当然要有世界文明史的“拉通”的学术背景作为基础和开端；否则，但就中国文化典籍如何翻译讲起，是无论如何也讲不清楚的。因此，一个简单的做法，就是要把整个人类的文明史按照编年顺序，作以宏观的梳理，以备后用；其中 19 世纪这一段历史处于人类中西文化交流的何种地位，以及中国文化处于与西方世界相对应的何种地位，中国文化典籍外译对于西方世界自身发展的意义也就一目了然了；而且，翻译的必要性、翻译目的和传播效果的评价，都不是毫无根据的了。

第二，在 19 世纪，把重大的历史事件，特别是中西文化交流的重大事件加以梳理，进行编年，作为背景；然后，把中国文化典籍的对外传播和翻译的事件，作为前景；将两者置于其中，互为对照，便立即可以看出前者对于后者的意义，以及后者对于前者的凸显。缺乏这种对照，就有许多说不清楚的地方，或者作者认为已经说清楚了，但实际上对于读者还是无法搞得清楚。19 世纪中国典籍对外翻译的过程本身，不是分类的而是编年的叙述，当然不是事无巨细的一览无余的叙述，而是摘取要者

加以提纲挈领地叙述,即可见出开端和结尾、过程和高潮以及总体的发展趋势。

第三,历史叙述本身,作为一种学术的语言,自然也要是纯净的文笔,付诸概括的叙述和流畅的行文。这样,读者才能读得下去,读得有心得,耐人寻味。扼要言之,历史笔法可以有宏观的叙述,抓住重大的事件和趋势,以如椽巨笔,付之于概要的叙述,使人得其要领,观其大略。微观的叙述,即细节的叙述,甚至是静态的叙述,使人得其细节的真实感,要有分析和文本,有语言细节、生活细节、社会场景细节,甚至有奇人异事的细节,供人欣赏和思考。缺乏这种细节,就没有历史的真实感了。居于宏观和微观之间的叙述,是中观的,即半抽象半具象的描述或叙述,时而进入一个场景,时而从中摆脱出来,纵横交错,联袂成篇,涉笔成趣,让读者一起游走于历史和现实之间,获得信息和思路,陶冶情趣和心性,才算得上是成功的历史叙述。在这一方面,乃至以上三个方面,长江的这本《十九世纪中国文化典籍英译史》还有很长的路要走。作者自己也有同感,他感慨地说:“翻译史的写作很难,稍有不慎,便会落入搬材料的尴尬境地。”这是过来人之言,发自肺腑,可引以为鉴。

但我以为,长江这本《十九世纪中国文化典籍英译史》的出版,正当其时,就其质量来说,虽未可谓名史,但与当下出版的相关博士学位论文相比,却毫不逊色,单就选题的前瞻性而言,则可谓占一步之先。无论如何,对于当下的典籍翻译研究,它的问世都会起到警示和推动的作用。当然,与此同时我也殷切期待,很快有后来者写出更有分量的断代史著作,继而写出有分量的通史著作,为中国文化典籍外译的历史树碑立传,载誉千秋。

王宏印(朱墨)

2016年11月8日于北京

前言

毫无疑问,中国文化典籍外译是中华文化走出去战略的一个重要组成部分。

中华文化走出去战略肇始于 2002 年,由时任文化部部长孙家正提出:“要以更加开放的姿态融入国际社会,进一步扩大对外文化交流,实施‘走出去’战略,着力宣传当代中国改革和建设的伟大成就,大力传播当代中国文化,以打入国际主流社会和主流媒体为主,充分利用市场经济手段和现代传播方式,树立当代中国的崭新形象,把我国建设成为立足亚太、面向全球的国际文化中心。”党的十八大报告针对文化领域着重提出:“文化软实力显著增强,文化产业成为国民经济支柱性产业,中华文化走出去迈出更大步伐,社会主义文化强国建设基础更加坚实。”由此可见,中华文化走出去战略是国家层面的战略方针,学界无需畏手畏脚,作茧自缚,而应大胆践行,奋力开拓。

中华文化走出去离不开翻译,因为翻译是中外文化交流不可或缺的一座桥梁。为了配合中华文化走出去战略,我们要摸清中华文化对外翻译的家底:有哪些中国文化典籍译成了外语,在什么情况下译成的,译介到了哪些国家,译本面貌如何,译者是谁,产生过何种影响,等等。澄清这些问题不仅对翻译有启发和借鉴作用,对于中华文化走出去更是有较大的价值和意义。《十九世纪中国文化典籍英译史》正是在这样的背景下产生的,它梳理了中国文化典籍在 19 世纪的英译情况,部分地澄清了上面提到的问题,以冀为中华文化走出去做出些许贡献。

大规模的中西文化交流始于明末清初,交流的主体是来华天主教传

教士和中国的有识之士。在这一过程中,传教士把中国主要的儒家典籍和部分文学典籍译成了拉丁语、法语、意大利语等,得到了一些西方启蒙思想家和学者的赞赏和倾慕,对于西方的资产阶级革命也曾起到过间接的推动作用。由于天主教单方面的固守教仪,导致了中西之间长达一百多年的“礼仪之争”,造成康熙在 1721 年全面禁止天主教在中国传播。至此一个时期的中西文化交流也拉开了中国文化典籍西译的序幕,为 19 世纪新教传教士来华传教和英译中国文化典籍奠定了坚实的基础。

19 世纪是中西民众互相了解、认知的一个世纪,也是中西文明发生激烈碰撞与交流的一个世纪。在西方工业文明的挑战中,中国农业文明做出了积极回应。在这一中西互识过程中,西方传教士、外交官等英译了中国文化典籍,把中国文化传播到了西方。至 19 世纪末,国情介绍性的著作越来越少,翻译作品越来越多。从这个角度看,19 世纪中西交往的历史就是一部翻译史。

本研究属于翻译史的研究范畴,但不是西方文化典籍译入史,而是中国文化典籍译出史。本书以 19 世纪中国文化典籍英译文本为研究对象,兼及 19 世纪之前和 20 世纪。本文分为四个板块:(一)追溯 19 世纪之前的中国文化典籍英语转译文本,目的是理清天主教传教士原创拉丁语、法语、意大利语等译本及其与英语转译文本的关系,为 19 世纪中国文化典籍英译寻找源头;(二)探究 19 世纪传教士、外交官等英译中国文化典籍的动机与目的、译本面貌、翻译策略、翻译思想、耶儒道之间的比较与交流、翻译与学术研究之间的关系以及中国文化典籍英译在“中学西渐”中所起的作用,等等;(三)提出并厘定“侨居地翻译”概念,对侨居地翻译的主体身份、文化心态、主客文化、中国文化传播与定位以及与殖民的关系等进行了研究;(四)理清 20 世纪中国文化典籍英译的走势,即从世俗化翻译到学术化翻译。其特点是:译者身份多样化、译本趋向电子化、翻译理论繁荣发展等。在这四个板块中,重点是 19 世纪中国文化典籍英译,通过研究,梳理出以译者为中心的两条主线——传教士英译中国儒道典籍和外交官英译中国文学典籍,以及两条副线——期刊上刊登的中国文化典籍英译作品和汉英词典中的翻译。

新教传教士和外交官的翻译是 19 世纪中国文化典籍英译的两条主线。由于 19 世纪上半期中西文化交流渠道不畅,新教传教士的翻译主要集中在《三字经》、“四书”等,在西方没有引起多大反响,价值和成就就不大。下半期中国文化典籍英译出现高潮,儒释道三家的主要典籍都被译成了英语,有些典籍还不止一种译本。翻译目的主要是为传教服务,译本有耶儒道融合的痕迹,学术研究价值巨大。同时也出现了汉学研究的苗头。为了让西方人了解中国的思想,译者多采用汉英对照和厚重翻译。外交官出于认识中国的目的,在 19 世纪上半期比较关注中国的流行作品,从中把握中国人的社会生活、道德品质、精神气质等,为开展贸易和殖民中国服务。译文注重信息传递,文学性和可读性稍差。下半期翻译的中国文学作品都是中国一流的作品,目的是让西方人明白,中国是一个文明国家,其文明程度处在欧洲中等水平(..., occupying an intermediate place between the wealth and culture, the vice and misery of the West. 见翟理斯 1876 年的伦敦出版的 *Chinese Sketches*“序言”)。在这一思想指导下,翻译的立意和文学性都高于上半期。外交官和传教士退休后都成了汉学家,其翻译与汉学研究并重,为 20 世纪中国文化典籍英译奠定了基础。

期刊上的典籍英译作品和汉英词典中的翻译是 19 世纪中国文化典籍英译的两条副线。期刊上刊登的翻译以蒙学典籍和文学典籍为主,目的是想通过这两类译著介绍中国的教育和社会现状,进而为传教和汉学研究服务。期刊分国内和国外两种,译者是侨居在中国的传教士、外交官等,他们的翻译和观点影响了英美读者对中国的看法以及英美国家的对华政策,在中西交往中发挥了巨大作用。当时的汉英词典语料和素材主要译自《康熙字典》和中国其他学者编写的字典,其中夹带有大量中国文化典籍英译的译例,无形中向西方传播了中国文化。来华传教士和外交官学习汉语和英译中国文化典籍时必须借助这些汉英词典,对其翻译思想的形成起到了很大作用。

本书提出“侨居地翻译”概念并对其进行界定,研究了侨居地译者的文化心态、合作翻译、赞助出版、文化传播等。结果发现,译者在中国居住的时间越长,越能理解中国文化,殖民心态也越弱。在翻译上,强调两种

文化的共性,有融合中西文化的倾向;从效果上看,融合翻译的混杂性易产生“第三空间”,并在学术上有所创新。“侨居地翻译”除学术价值外,还能成为当下的中华文化走出去提供某些借鉴,比如,约请在华时间较长的学者进行翻译,派送中国译者到国外居住学习,或选择从事中国文化研究的华侨进行翻译,与国外出版社合作出版中国文化典籍译著,等等。因此,“侨居地翻译”不是一个空泛的概念,它可以被赋予深刻内涵和实用价值。

“侨居地翻译”通过本文的理论阐释,应该能成为中国文化典籍英译理论之一。但是,就整个 19 世纪中国文化典籍英译理论而言,研究还相当薄弱,基本上局限在直译、意译、厚重翻译等技术层面,难以提升到更为宏观的翻译理论的高度。为了能够从 19 世纪丰富的中国文化典籍英译实践中总结出独有的理论,本书提出了典籍翻译理论研究要以中国文化典籍翻译实践为基础,以经文辩读为方法论,借鉴西方现代译论中开阔的视野和思辨精神,融合现有典籍翻译理论,形成有理论体系的典籍翻译理论。希望这种想法能够在不久的将来变为现实,为中国文化典籍翻译贡献力量。

本书将 19 世纪中国文化典籍英译放到中西文明史的框架中去考察,发现翻译实际上是两种文明之间的对话与交流,对它进行研究不仅可为中英或中西文化交流史的研究、中国近代史的研究等提供借鉴,对中华文化走出去也有促进意义。此外,希望本书对翻译学科建设、典籍复译,以及整个中国文化典籍翻译史都有一定的借鉴价值。

在本书即将付梓之际,特别感谢上海外语教育出版社,为拙作能在该社出版感到自豪!感谢我的导师南开大学王宏印教授,我的点滴进步都与恩师的悉心指导密不可分;尤其在百忙之中拨冗撰写专文为本书作序,让弟子感动不已。感谢苏州大学汪榕培教授、河北师范大学李正栓教授、西藏民族大学赵家红教授,他们分别在诸多方面给予了我帮助、关心和支持。

赵长江

2016 年 12 月于西藏民族大学

目 录

致 谢	xiii
典籍译史,彪炳千秋(代序)	王宏印 xv
前 言	xxv
第一章 绪 论	1
第一节 中国文化典籍概念及所含内容	2
1.1.1 中国文化典籍概念界定	2
1.1.2 中国文化典籍所含内容	6
第二节 选题范围和研究问题	12
1.2.1 选题范围	12
1.2.2 研究问题	16
第三节 选题的缘由与意义	17
1.3.1 选题的缘由	17
1.3.2 选题的意义	19
第四节 文献综述	20
1.4.1 翻译学著作	20

1.4.2	中西文明史、文化交流史和史学著作	22
1.4.3	有关传教士和汉学的著作	24
1.4.4	博士学位论文	27
1.4.5	资料性和启发性著作	28
1.4.6	外国人和海外华人的著作	29
第五节	研究思路、研究方法及创新点	31
1.5.1	研究思路	31
1.5.2	研究方法	33
1.5.3	创新点	34
第六节	本书的结构安排和各章内容要略	35
1.6.1	本书的结构安排	35
1.6.2	各章内容要略	36
第二章	序幕：19 世纪之前的中国文化典籍西译	38
第一节	明末清初来华传教士的翻译背景	39
2.1.1	新航路的发现促进了东西方的接触	40
2.1.2	西方的宗教改革和扩张引发了海外传教浪潮	41
2.1.3	明末清初中西文化得以交流的思想基础	44
第二节	从拉丁语、法语到英语转译	46
2.2.1	中国文化典籍西译起因与目的	46
2.2.2	《中国哲学家孔子》的翻译与影响	49
2.2.3	英语转译文本的缘起及其作用	52
第三节	《赵氏孤儿》的翻译及影响	56
2.3.1	《赵氏孤儿》的翻译与流传	56
2.3.2	伏尔泰与《中国孤儿》	61
2.3.3	中国形象的走向：从赞美到贬低	64
第三章	中国文化典籍英译之发轫	68
第一节	马士曼英译《论语》和《大学》	69
3.1.1	《论语》英译动机：汉语学习及传播中国礼仪	69

3.1.2	逐字对译：扭转耶稣会士的美化翻译	72
第二节	小斯当东的英译原则：实用第一	77
3.2.1	小斯当东英译《大清律例》：开启中国法律英译的先河	78
3.2.2	小斯当东英译《异域录》：关注边疆题材和民族典籍	81
3.2.3	小斯当东对翻译的贡献与影响	84
第三节	马礼逊：传播中国文化的奠基人	88
3.3.1	马礼逊的英译作品：开启英译中国文化的大幕	88
3.3.2	马礼逊的《华英字典》：传播中国文化的百科全书	92
3.3.3	马礼逊：传教士和文化使者	95
第四章	传教士英译中国儒道经典	98
第一节	柯大卫“四书”英译：尊耶贬儒的典型代表	99
4.1.1	“四书”的第一个英语译本	100
4.1.2	柯大卫的翻译思想：译儒攻儒，传播福音	103
第二节	承前启后的翻译家麦都思	106
4.2.1	编译对话：通过翻译学习汉语并传播中国文化	106
4.2.2	《书经》英译：从历史经典中寻求资源	109
第三节	理雅各：打开中国思想的大门	111
4.3.1	理雅各英译《中国经典》：将中国的学问和知识 传到西方	112
4.3.2	理雅各英译《东方圣书》：耶儒道比较、融合与补充	117
4.3.3	儒道经典术语英译：永远的难题	120
4.3.4	“以意逆志”的翻译思想	124
第四节	《道德经》最初的三个英语译本	128
4.4.1	湛约翰译本：哲学、政治诠释	129
4.4.2	巴尔富译本：道是自然	133
4.4.3	保尔·卡鲁斯译本：报怨以德	136
第五章	外交官英译中国文学典籍	141
第一节	德庇时英译中国文学典籍：通过翻译认识中国	142
5.1.1	小说英译：信息——美学原则	142

5.1.2	戏剧英译：用西方戏剧理论解读中国戏剧·····	147
5.1.3	《汉文诗解》：西方第一部系统介绍中国诗歌的专著·····	151
第二节	翟理斯的英译轨迹：从文学翻译到汉学研究·····	157
5.2.1	《聊斋志异》英译：让中国人自己说话·····	158
5.2.2	《古文选珍》：传递中国思想·····	162
5.2.3	《古今诗选》：韵译中国古诗·····	166
5.2.4	《庄子英译》：以庄解庄·····	170
5.2.5	《中国文学史》：让中国文学和中国思想融入世界·····	174
5.2.6	汉英词典编纂：从马礼逊到翟理斯·····	179

第六章 期刊上刊登的中国文化典籍英译作品····· 185

第一节	《中国丛报》和《中国评论》·····	186
6.1.1	中国英文期刊的历史轨迹：从《中国丛报》 到《中国评论》·····	187
6.1.2	蒙学典籍英译：否定中国的基础教育·····	190
6.1.3	文学典籍英译：追寻中国的现实·····	195
6.1.4	《南京条约》中英文版：传教士与政治的密切联系·····	199
第二节	其他期刊上刊登的中国文化典籍英译作品·····	204
6.2.1	期刊典籍英译的广泛性：全面了解中国的民族关系和 对外关系·····	205
6.2.2	期刊英译长篇小说的轨迹：以《三国演义》和 《红楼梦》为例·····	209

第七章 殖民视阈中的“侨居地翻译”····· 217

第一节	殖民主义和“侨居地翻译”·····	218
7.1.1	殖民与中国文化典籍英译·····	219
7.1.2	“侨居地翻译”现象·····	223
第二节	“侨居地翻译”中的合作翻译与译作出版·····	227
7.2.1	“侨居地翻译”的优势：合作翻译·····	228
7.2.2	“侨居地翻译”中的出版商、赞助人和读者·····	231

第三节 “侨居地翻译”中的译者思想与中国文化	236
7.3.1 译者思想演变轨迹：从对立到宽容	236
7.3.2 主客文化或强弱文化对翻译的影响	241
7.3.3 中国文化的西传与接受	244
第八章 结语：20 世纪中国文化典籍英译走势	248
第一节 译者身份变迁：海外汉学家与中国翻译家	249
8.1.1 海外译者：从世俗化翻译到学术化翻译	249
8.1.2 中国译者：关注中国文化传播	253
第二节 汉英词典编纂与刊登中国文化典籍英译期刊	257
8.2.1 从普通汉英词典到专业词典	258
8.2.2 中国人的翻译期刊：从《天下》到《中国文学》	260
第三节 典籍翻译研究逐渐繁荣	264
8.3.1 中国文化典籍翻译理论的产生与发展	264
8.3.2 西方现代译论和方法论给典籍翻译理论建构 带来的启示	268
参考文献	275
附 录	291
1. 书中外国人名对照表	291
2. 17、18 世纪主要中国文化典籍西译本	303
3. 与第三章有关的中国文化典籍英语译本	305
4. 与第四章有关的中国文化典籍英语译本	306
5. 与第五章有关的中国文化典籍英语译本	309
6. 与第六章有关的中国文化典籍英语译本	312

第一章

绪 论

本书是对 19 世纪产生的中国文化典籍英语译本和译者的研究。此前的(中国文化)典籍英译基本上是由拉丁语、法语等欧洲其他语言转译为英语,而 19 世纪则变为从汉语直接译为英语,这一巨大变化一定程度上扭转了自 18 世纪中叶以来贬低中国的倾向。在翻译和重新塑造中国形象方面,19 世纪是非常重要的一个时间段。

19 世纪中国文化典籍英语译者主要是英美新教传教士和外交官,也有少部分政治家和商人,中国人几乎没有参与其中。传教士主要英译儒道典籍,借以打开(中国)思想(的)大门,与基督教思想进行对比,进而为传教服务;外交官主要英译中国文学典籍,从中把握中国人的生活习惯、风俗面貌、行为方式、教育水平等,主要目的是认识中国,谋求中国的让步,为殖民服务。19 世纪后期,外交官的翻译有所变化,殖民目的减弱,文学性增强,在传播中国文明方面起到了一定作用。

19 世纪中国文化典籍英译活动主要在中国进行,译著主要在中国出版,也有少部分译著在英国出版。除了出版单行本外,期刊在 19 世纪中国文化典籍英译中起着重要作用,上面刊登过不少译文,特别是在中国办的期刊上发表的译文较多。19 世纪的译者多是外国人,其翻译活动和译作出版多在中国进行,由此形成了 19 世纪中国文化典籍英译的一个

特殊现象：侨居地翻译。本文对侨居地翻译进行了描述、分析、界定与研究，构成了本文的一个重要内容。

第一节 中国文化典籍概念及所含内容

为了使本文的研究对象明晰起来，必须对中国文化典籍进行界定。什么是文化？它有什么价值？中国文化又是什么？它到底包括哪些内容？有什么特点？有什么价值？中国文化在世界文化的长河中起到过什么作用？不对这些问题进行思考，对中西文化交流问题就不能深入下去，就说不清楚翻译在译什么，翻译在中西文化交流中起过什么样的作用。为了说明这些问题，必须先对“文化”进行考察与定义。只要明确了文化是什么，基本上可以解决翻译中的文化交流问题。故此，探讨文化是非常必要的，特别是从文化的角度来研究翻译，翻译便会呈现出不同的样态。

1.1.1 中国文化典籍概念界定

“文化”一词最早出现在西汉，但此前已单独出现“文”和“化”二字。据《易·系辞下》：“物相杂，故曰文”。据《说文解字》：“文，错画也，象交叉”。从“文”的结构和所表达的内容上看，可断定“文”与翻译极为相似，即各色事物混杂的一种状态，非泾渭分明，这也为我们认识翻译的本质提供了一点启示：可否就此认为翻译即是一种杂合的状态，从伦理角度看翻译就是和而不同。

然而，现在所称的“文化”则来自拉丁文 *cultura*，有“耕作”的意思，是通过借用中国古代的“文”或“化”或“文化”，经熔铸创立而成。这样的文化便与自然联系起来，即人为地改造自然，使自然成为“人的本质力量”对象化，成了人化的自然，这样，自然就变成了文化的一部分，由此而脱

离了纯自然的状态。可以说,文化是人的创造力的外化,改变了自然。人也是自然的一部分,在改变自然的过程中,人也被改变了,人与人的关系也要重新定位,也要受到法律、礼仪、风俗等约束。文化的内涵不断扩大,从自然领域延伸到人文领域,又从人文领域延伸到一个更广阔的世界,如企业界。这种发展趋势是正常的、合理的,因为有人的地方,就有人化的东西,有人化的东西,就有文化的因素,故文化是无处不在的。

自从人脱离了动物界,文化就出现了,而且文化现象无处不在,但是对文化进行定义及研究的时间到 19 世纪才开始。英国人类学家爱德华·伯内特·泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832—1917)给文化下过两个定义:一是在 1865 年出版的《人类早期历史与文明发展之研究》(*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*)中提出:“文明是一个复杂的总体,包括知识、艺术、宗教、神话、法律、风俗以及其他社会现象”(“In studying the phenomena of knowledge and art, religion and mythology, law and custom, and the rest of the complete whole which we all Civilization, ...” Edward Burnett Tylor, 1865: 1);二是在 1871 年出版的《原始文化:对神话、哲学、宗教、艺术和习俗的发展研究》(*Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. Volume I*)中提出:“文化或文明,从广泛的民族志意义上来看,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及人类在社会里所获得的一切能力与习惯”(“CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complete whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” Edward Burnett Tylor, 1871: 1)。1865 年泰勒给文化的定义指文明,而 1871 年的定义更注重文化,而文明则次之。从泰勒的定义看,文明和文化是一个意思,没有本质区别。王宏印在《新译学论稿》中也提到了文化与文明的问题,认为文化和文明重叠部分居多(王宏印,2011: 367)。那么,文明和文化究竟有没有区别呢?从字义上来看的话应该有。文明主要与野蛮相对,而文化则注重人的本

质力量对象化,主要与动物相区别。

4

在中国,较早提出“什么是文化”这一问题的是梁启超。1922年11月梁启超在南京金陵大学第一中学演讲,题目就是“什么是文化”,后刊登在1922年12月1日《晨报副镌》上。梁启超借用佛家术语“业”来解释文化,他认为:“文化者,人类心能开积出来之有价值的共业也”(夏晓虹,1996:266)。人类能开积出来的东西很多很多,总起来说,不外乎两类:形而下的物质产品和形而上的精神产品。在梁启超看来,这两种产品都是文化,所以梁启超给出文化的定义是:“文化是包含人类物质精神两面的业种业果而言”(同上:271)。梁启超所言的文化是一个范畴很广的概念,凡人创造出来的东西都属于文化,且带有佛家的色彩。

通过比较泰勒与梁启超对文化概念的认定,发现二者是有差别的:泰勒强调人的精神产品和其他社会现象,属于多元论。梁启超将人类创造的物质产品纳入到文化之中,强调物质产品与精神产品都是文化,属于二分法或二元论;而泰勒只谈精神方面的东西,很少谈物质产品。有学者认为,精神产品属于狭义文化,梁启超的文化概念包括了物质产品和精神产品,属于广义文化。



图 1.1 文化的分层次结构图

自泰勒之后,有多位学者对文化进行过定义,但至今没有一个大家认可的定义,因为文化涵盖了社会生活中的方方面面,宽泛到无所不包,只要与人有关的方面几乎都纳入了进来,任何一个定义都“不足以涵盖文化的全部指涉”(刘宓庆,1999:1)。综合各种文化定义,是否可以用左图来表示文化的3个层次:

依照此图,文化可分为三个层次,核心部分是思想层面,其次是社会层面,最后是物质层

面。这三个层次的划分从精神到社会,再到物质,不同于钟敬文^①对文化的三个层次的划分。

各民族之间的知识、信仰、政治、宗教、法律等都会有很大的差别,这种差别如果不能通过自身的血液进行更新交替的话,就有可能走向衰落或停滞,由此带来的物质产品的创造力也会停滞不前。正是在这样一种状态下,翻译诞生了,其作用就是从不同民族的精神产品中汲取有价值的部分,以使自己的肌体更加强壮,这就是翻译的作用:它不仅能促进思想、精神、文化的交流,还能通过交流,取长补短,推动文化向前发展,以便促进生产力的提高。

若此的话,翻译便与文化产生了关系,可是它们之间又是何种关系呢?这是一个很难回答的问题,因为文化的概念太宽泛,涉及的内容太多,翻译被淹没在文化之中不能自拔也是一种正常现象。尽管困难,翻译与文化还是可以从某个角度来研究,比如从语言的角度、从文学的角度、从历史的角度,等等。

如前所述,文化既包括物质产品又包括精神产品。翻译既与物质产品有关,如翻译产品说明书、技术材料等,又与精神产品有关,如思想类典籍、文学类典籍^②等,所以翻译与文化一样复杂,甚至比文化更复杂,因为它至少涉及两种语言、两种文化。从表面看,翻译是通过语言文字的转换把思想价值、美学价值、文学性等传递出去或介绍进来,而保存语言文字的东西又是什么呢?主要是书籍。当然,随着社会的进步与发展,还会有许多其他形式,如胶片、光盘、影像、网络、电子书等。

中国目前所见最早的文字是河南安阳殷墟出土的甲骨文,记载的内容主要是卜辞。后来出现了保存精神产品的“典籍”。《孟子·告子下》:“诸侯之地方百里;不百里,不足以守宗庙之典籍”(李致忠、周少川、张木早,2004:7)。这实际上说的是记载先祖法度的文字,也可泛指文献,到汉朝时“典籍”已指典册书籍。从这个角度说,典籍就是重要的文献。

① 钟敬文认为,中国社会文化可分为三个层次:上层文化、中层文化和下层文化。上层文化指封建地主创造并享有的文化;中层文化指市民文化或商业市民文化;下层文化指农民创造和传承的文化,见《民间文化论坛》2005年第3期黄国益的文章《钟敬文的文化分层理论研究》。

② 思想类典籍指儒释道等有关各家思想的作品;文学类典籍指文学作品,包括小说、诗歌、散文和戏剧。

典籍的产生是学术发展的结果,是思想文化不断演进的一个历史过程。在这漫长的发展历程中,它至少包括三个相互依存的方面:一是精神思想;二是保存精神思想的符号,即语言;三是记载语言的物质外壳,如甲骨、羊皮、纸张等。翻译要做的事就是把精神思想从一种语言转换成另一种语言,其外在形式是语言,内在肌理是精神、是思想、是文化,因此翻译不仅要研究语言转换,还要研究语言转换后的文化表现形式,这一点汪榕培在《中国典籍英译》中已提到过:“中国古代典籍就是属于中国文化‘文化资本’的文本”(汪榕培、王宏,2009:2),把文化因素加入了进来。至此,我们是否可以这样认为,典籍就是历史上流传下来的用文字写成的重要的书籍和文献。典籍翻译就是要翻译这些典籍和文献,但转换的不是形式材料,而是形式材料背后的知识、经验、思想、主张等意识形态方面的东西。

1.1.2 中国文化典籍所含内容

明确提出“中国文化典籍”概念的是南开大学王宏印教授,至于包括哪些内容,有什么样的特点,至今还没有一个明确的说法。王宏印对此设定了三个方面:

(一) 覆盖文史哲三科,兼顾儒释道三教,坚持开放与全球视野,尝试打通与贯穿之思路;

(二) 尝试以汉族文献为主,兼顾其他民族文献的多元文化格局;

(三) 以统一的文明史理念,确定典籍选材的上下限、重点以及思路贯穿的途径。(王宏印,2009:2-3)

从这个设定可以看出,基本上包括了中国历史上出现的重要的文献典籍,与“大中华文库”出版的书目基本吻合。除此之外,中国的兵家典籍、科技典籍、文字音韵训诂方面的典籍等也应该纳入到中国文化典籍之列,因为这些典籍在推动中华文明向前发展的过程中都起到过很大的作用。

文史哲和儒释道这样的分类着眼于知识、宗教等价值体系,基本上是按西方的学科分类方法,不是中国的图书分类方法。中国书籍的分类是“经史子集”四大类,如《四库全书》《四部丛刊》《四部备要》等都是按此分类。经部主要收录儒家“十三经”及相关著作;史部收录史书、传记、地理类、政书类、目录类等;子部收录诸子百家著作和类书,包括的内容比较广泛,儒释道三教即在此类;集部主要收录文学作品。依经史子集分类,可以涵盖中国历史上出现的所有文献著作。

由于中西文化交流的频繁与深广度,中西文化和知识当然也会出现借鉴、吸收与融合,现在通用的分类是文史哲三科和儒释道三教。本文将按照文史哲和儒释道的分类方法进行研究,这样的话,属于“集”部的文学作品就是“文”,而“经”部经过转换变成了“哲”,如最早译为拉丁文的“四书”,就称孔子为哲学家,因为西方没有“经”部,其经指《圣经》。在西方人的眼里,孔子的著作不是宗教作品,只好通过概念转换将其变为哲学著作。当然,这种概念的转换会有问题,因为中国儒家的“十三经”与西方哲学有重叠之处,但也有很大不同,这种转换是否恰当有待商榷。此外,中国的不少典籍是文史哲不分,如《史记》既是史学作品,也是文学作品,即“史家之绝唱,无韵之《离骚》”。即使这样,我们还是按照文史哲分类以便与国际接轨,与世界形成对话。

下面简要介绍一下中国的文史哲和儒释道所含的内容、精髓和主要观点。中国的文学非常发达,《诗经》出现很早,可以说中国是一个诗的国家,文人和文学创作在历朝历代都会受到重视。从《诗经》起,经《楚辞》、汉赋、唐诗宋词、元曲杂剧、明清小说,以至于当代,中国的文学传统一直绵延两千多年,中间不曾断裂,这在世界文学史上是少有的现象。中国文学不仅有悠久的历史传统,其文学魅力也不可小觑。英国外交官翟理斯(Herbert Allen Giles, 1845—1935)早就认识到了中国文学独有的价值,称中国文学为 Gems(瑰宝),其英译的中国文学作品也是块块瑰宝。纵观整个中国文学(主要指汉籍),诗歌、小说、戏剧都走在世界的前列,而神话故事、英雄史诗稍逊一筹。因此,在英译中国文学典籍时,诗歌、小说和戏剧被译介的最多。

中国是一个非常注重历史传统的国家,产生了不少史学著作,有着

优秀的史学传统。历朝历代都会从朝代的兴衰中借鉴经验,吸取教训,以史为鉴,古为今用。历史学在中国是一个很大的学科,史学研究有着深厚的根基。或许由于每个国家都有自己独有的历史的缘故,相互之间的借鉴作用有限,造成了中国历史典籍的英译成就不大,至今没有出现《史记》或《二十四史》等英译全本。因此,在历史典籍的英译方面还有许多工作要做,特别是中国译者更应该考虑历史典籍方面的英译。

中国不仅历史悠久,进入文明社会也非常早。春秋战国时期产生了众多的思想流派,但自秦统一中国之后,特别是汉武帝独尊儒术以后,儒家思想便成了正统思想,道家思想渐渐居于次席,也可以说与儒家思想形成一种互补关系,影响着中国的政治走向和个人的修身养性。

如果把中国儒道两家的作品看成是哲学作品的话,也有部分道理,但它们毕竟不同于西方的哲学著作,应该说中国没有严格意义上的西方式的哲学。与西方哲学较接近的作品是《道德经》,故老子可称为哲学家;孔子的《论语》充满着智慧,但思辨性远不及《道德经》。这么说并不否定孔子,只是关注的重点和使用的写作方式不同而已:孔子是“述而不作”,由弟子记载其语录,形成《论语》,而《道德经》则是老子写成的作品,逻辑性强。

如果我们进入孔子的思想层面会发现,孔子的思想在今天尽管有这样那样的不合时宜,其伟大之处也闪闪发光,不可忽视。自西汉独尊儒术至清朝灭亡,统治中国达2 000多年,至今孔子思想依然活跃,(还在)世界各地建有多所孔子学院。那么,孔子思想的精髓是什么呢?主要是:以“仁”为中心的仁爱思想;提出“己所不欲,勿施于人”的自由思想;提出“学而不思则罔,思而不学则殆”的“学”与“思”的思想;“有教无类”的教育思想;与人交往的诚信思想;“里仁为美”的美学思想、传统的孝道思想,等等。这些思想至今仍有强大的生命力,也是儒家思想的核心价值,恐怕这也是西方传教士最先翻译儒家典籍的原因之一。

道家思想最主要的观点是道法自然,“人法地,地法天,天法道,道法

自然。”也就是顺其自然。其次还有“为而不争”“上善若水”“厚德载物”“祸福相依”等辩证思想。后来,道教将道家思想奉为正宗,形成了中国的一个宗教派别:道教。

照通常的说法,中国有儒释道三教^①。儒是中国官方最有权势的意识形态,其影响波及亚洲的部分国家。释是来自印度的宗教^②,经过与道家的某些思想融合后,形成了中国特有的禅宗,也可以说是一种本土化了的宗教。道教是中国本土宗教,在中国影响巨大,广泛传播。儒释道三教不同于基督教之处在于,三教互不排斥,可相互认可融通。早在唐初即有三教合一的说法,此后三教合一的思想一直构成了学术领域的一个研究方面。一个中国人可同时信仰儒释道三教,而基督教则不允许这样做,因为它是一神教,信仰了基督教就不能再信仰其他宗教,正是基督教这种独占性导致了明末清初西方传教士的“礼仪之争”^③,并最终造成基督教在中国传教彻底失败。

王宏印设定的第二个方面是,“尝试以汉族文献为主,兼顾其他民族文献的多元文化格局”,把民族典籍纳入到中国文化典籍之列,与汉民族文献形成互补,比如,汉民族文献中较缺乏的长篇史诗、神话传说等在民族典籍中却很丰富。这样的多元格局使得中国文化更加丰满,这正是大中华的文化视野。

民族典籍出现在中国边疆的少数民族聚居区,这些地区与汉民族有着千丝万缕的联系,是中国自古以来不可或缺的一部分。19世纪之前来华的天主教传教士翻译了不少有关边疆历史的著作;19世纪来华的新教传教士和外交官的不少文章都涉及西藏等边疆地区,小斯当东(George Thomas Staunton, 1781—1859)还翻译了图理琛的《异域录》。非传教士出身的民族典籍译者也有不少,比如,匈牙利学者乔玛(M. A. Csoma

① 儒是不是一种宗教,学界有争论。笔者不认为儒是一种宗教,但为了表述方便和易于对比还是称作宗教。

② 中国虽有儒释道三教,但释来自印度,不是土生土长的中国本土宗教,故本文不对佛经英译做更多研究。

③ “礼仪之争”指17至18世纪西方天主教传教士就中国传统礼仪是否违背天主教教义而引发的争议,造成康熙禁教,基督教在中国的传播遭到毁灭性打击。

DE Körösi, 1784—1842)^①选译的《萨迦格言》(*A Brief Notice of the Subhāshita Ratna Nidhi of Saskya Pandita*)于1855年和1856年在*Journal of the Asiatic Society of Bengal*第24卷(第141—165页译出85首)和25卷(第258—294页译出149首)上刊出。译者共译出234首,分为九章,全部藏英对照。这一切表明:民族典籍是中国文化典籍的一部分,是翻译的一个重要领域。

南开大学有几位博士研究生(邢力、李宁、王治国、崔晓霞和荣立宇)在王宏印教授的指导下,开展了民族典籍翻译研究,已研究过的民族典籍有《蒙古秘史》《福乐智慧》《格萨尔王》《阿诗玛》以及仓央嘉措的情歌等。目前南开大学外国语学院已成为民族典籍翻译研究的一个基地,取得了不少成就。比如,梳理出了这些史诗在国外的传播路线,发现了许多特有的翻译现象,并对其进行了研究,提出了一些有益的观点,丰富了翻译理论研究,对民族典籍翻译实践与研究做出了贡献。

王宏印设定的第三个方面是,“以统一的文明史理念,确定典籍选材的上下限、重点以及思路贯穿的途径”。这说明我们应该以文明史的理念来确定中国文化典籍的上下限。依照这样的思路,上限应该是中国进入文明时代以后所产生出来的最早的典籍,这最早的典籍也是文明的产物。就中国而言,如果不算甲骨卜辞的话,现存最早的典籍是《尚书》。若此的话,可把《尚书》看作是中国文化典籍的上限。

那么,中国文化典籍的下限定在什么时候更合适呢?照理说,自从人类进入文明时期以后,文明史就开始了,而且要伴随着人类始终。可是,我们的研究必须有一个下限的设定,以方便研究的实施。在此之前,汪榕培教授在《中国典籍英译》“概述”中提出,典籍似界定为中国清代末年1911年以前的重要文献和书籍。汪教授用了“似”字,似乎对这个界定也不满意。确实,以中国清朝的灭亡作为中国文化典籍的下限有些牵强,因为一个朝代的灭亡并不代表一个文明的灭亡,一种思想文化习俗

① 乔玛1834年出版了《藏语语法》(*A Grammar of the Tibetan Language in English. Prepared under the patronage of the Government and the auspices of the Asiatic Society of Bengal.*, Calcutta: Baptist Mission Press, 1834.),被誉为藏学的奠基人。因西方懂藏语者甚少,其译文在其去世后的1855年才与读者见面。

的灭亡。若从这个角度看的话,这个下限还应该往后推迟。清朝灭亡仅四年后的1915年,胡适在康奈尔大学读书期间就认识到中国语言文字改革问题对于文学与文化的重要性,酝酿文学改革。1917年胡适在《新青年》第2卷第5期上发表《文学改良刍议》,倡导白话文的运动自此开始。1918年鲁迅发表白话小说《狂人日记》^①,揭露了封建文化的“吃人”本质。1919年爆发“五四运动”,倡导民主与科学,提出“打倒孔家店”,推行新文化等。

可以看出,“五四”时期在语言形式和思想内容方面都与过去有了天翻地覆的变化。文言是中国几千年来的书面语言,是文人进身的必备条件。倡导白话文等于把人民群众的语言提升到了一个高度,这是历史的进步。除语言本身的意义外,不得不说国外的民主思想也已开始在知识分子思想中扎下了根,而且在“五四运动”中明确提出了民主与科学。此外,还介绍了尼采的权力意志、杜威的实用主义、马克思主义等,这些思想都是中国历史不曾有过的,也可以从另一个侧面说明中国不再认为自己的文化是世界上最优秀的,或者说认识到了中西文化交流的重要性。更为重要的是,统治中国两千多年的儒家思想也有人提出要推翻。“五四运动”是一场新文化运动,出现了与以前迥然不同的观点与看法。当然,思想文化的变化也不是一两次运动就可完成的,其经历必然是一个漫长的过程。不管怎么说,自“五四”以后,中国的思想文化的确走向了与以往不同的道路。至此,把中国文化典籍的下限定在“五四”比较合适,但也有宽泛之嫌,还是以《狂人日记》为下限更好,与《尚书》形成上下呼应。

从历史上看,中国的儒道两家思想对中国人的社会生活的规范和精神品格的培养起到了很大作用,其影响从未中断,无疑属于中国文化典籍中的核心部分,属于中国思想类典籍。中国也是一个文学大国,文学作品丰富,其主旨基本上都是反映儒道两家思想的,甚或是佛家的思想,可以说中国的文学作品是中国思想文化的具体体现,故中国文学作品或文学类典籍也是中国文化典籍的一个重要组成部分。在19世纪中国文化典籍英译中,这两类典籍译成英语的最多,所以本研究的重点放在中

^① 鲁迅的《狂人日记》发表在1918年5月《新青年》第4卷第5期上。在此之前,胡适的女朋友陈衡哲创作了白话小说《一日》,发表在《留美学生季报》第1期上,见唐德刚《胡适杂忆》。

国思想类典籍和文学类典籍的英译上。科技类、医药类、地理类等典籍虽然也属于中国文化典籍的一部分,但在 19 世纪还没有引起更多的重视,故不作为本文研究的重点。

第二节 选题范围和研究问题

本研究主要着眼于 19 世纪中国文化典籍英译,但不局限于 19 世纪,也涉及 18 世纪和 20 世纪,多出两个世纪能形成前后照应,以便对 19 世纪有更清楚的认识。研究方法以翻译问题为主,通过翻译来窥视中西之间的交往、儒耶思想的碰撞、中国文化在西方的传播等。

1.2.1 选题范围

19 世纪的中国文化典籍英译是中西文化交流史或中西文明史的一部分,在研究这段英译史之前,有必要对整个中西文化交流史的史实做一简要说明。

早在两千多年前的西汉时期,中国就打通了通往欧洲的丝绸之路,在这条近七千公里的大路上不仅进行商品贸易,还伴随着文化交流活动,如造纸术和印刷术为西方文化传播带来了繁荣局面。东汉末年中国人主动引入印度佛教(传入中国)至今仍有大批教徒和林立的寺庙。唐朝时,拜火教和景教(基督教的一支,也称聂斯托利派)通过丝绸之路来到长安,长安成了各种文化的聚居地和文化交流的中心。宋朝的开封有犹太人建的教堂。元朝时,许多部落信奉也里可温教(景教的蒙古语译音,还包括罗马方济各教派传入的天主教)。特别是明末清初的天主教传教士来华传教后,沟通了中西文化思想,中国从西方科技文明中受益,西方也从中国的儒家政治思想中获得了有益滋养,甚至对 1789 年的法国大革命也曾间接地起到过促进作用。19 世纪初来华传教的新教传教

士和外交官在工作和传教之余几乎把儒道两家的著作和许多文学作品都译成了英语,进一步扩大了中英之间或中国与讲英语的国家之间的文化交流。可以看出,贸易的传播不仅带来商品,还带来了宗教,宗教传播又带动了中国文化在西方的传播。

中外文化交流或中西文化交流必然伴随着翻译活动,也可以说“文化史也就是翻译史”(蔡新乐,2006:56)。由于技术原因,过去的许多译本可能未保存下来。从现有资料看,中国文化典籍西译的时间从16世纪末开始,一直持续到现在。如果从英译角度来看的话,应该从17世纪开始,到现在可分为四个时期:

一、英语转译期。从拉丁语、法语等转译中国文化典籍为英语,时间从17世纪起至1792年马戛尔尼(George Macartney, 1737—1806)率使团访华止^①。英国是一个新教国家,在19世纪之前未能派出天主教传教士,故与中国的联系不是很紧密,但英国与欧洲大陆国家的联系非常密切,特别是法国。明末清初来华传教士把中国文化典籍译成拉丁语、意大利语、法语等,英国人很快便将这些译本转译成英语。欧洲18世纪“中国热”也波及英国,这与转译中国文化典籍有很大关系。

二、直接翻译期。从汉语直接译为英语,不再经过中介语言转译,时间从1792年马戛尔尼率使团来华起至20世纪初止,主要译者是英美新教传教士和外交官。19世纪初由于中英贸易不断扩大,伴随贸易而来的英美新教传教士和外交官来华传教和寻求国家利益,他们为了认识中国将中国文化典籍从汉语直接译为英语。在一个多世纪的时间内,基本上将主要的中国文化典籍作品都译成了英语,为后来的中国文化典籍英译奠定了基础,也开辟了新的道路。

三、发展期。从20世纪初至第二次世界大战结束,主要译者是英美作家、学者和中国作家、学者,英译内容主要是文学作品,除《红楼梦》外的主要长篇小说都有了英语全译本。由于译者身份的变化及传播需要,儒道经典出现世俗化翻译倾向,编译取得较大成就,注重读者接受。

四、繁荣期。第二次世界大战之后至今,主要译者有英美学者、专业

^① 这样的提法依据的是翻译的总的倾向,也是为了叙述上的方便。其实,从其他欧洲文字转译为英语到现在依然存在。

译者、中国大陆译者、港台学者等。英美学者的翻译学术化倾向比较明显,能把研究成果纳入到翻译之中;中国大陆译者开始大规模地进入中国文化典籍英译领域,主动介绍中国文化的意识非常强。由于受意识形态和“信达雅”的影响,多拘泥于原文,以为越是“信”于原文越能传递中国思想文化,这种倾向在当今译界依然存在。

各个时期有自己的特点。在第一个时期,法国的大思想家伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)也加入到翻译中国文化典籍的行列,使得中国文化在西方发挥了较大影响,但由于译文多是拉丁语,受语言局限、译本难以寻觅等原因和困难,至今对这一时期译本进行研究的学者不多。第二时期的主要译者是传教士和外交官,他们都是在华生活了几十年的中国通,翻译主要在中国,出版主要在中国和英国,形成了“侨居地翻译”模式。第三个时期的译者是作家加学者,他们有深厚的学养,抛弃了19世纪解经式的翻译,变得更加自由灵活,与自己的学术研究和兴趣密切结合。第四个时期体现了中外译者的不同译介思想和译介策略,中国译者更注重传递原文的意义,外国译者更注重研究。

每个时期都是很独特的,都有自己独有的价值,都应该很好地进行研究。鉴于笔者的语言所限,本研究的范围限定在1792年至20世纪初,也就是第二个时期,其起始标志是英国公使马戛尔尼来华商谈两国的贸易问题,因为这一事件揭开了中、英两国官方交往的序幕,中国在西方的形象也由此发生了彻底逆转。之后不久,英国的传教士和外交官不断涌入中国,他们来华后除本职工作外,编写词典,勤于写作,介绍中国的现状,翻译中国文化典籍,全方位地将中国介绍到了英语世界。在这个过程中,第一个来华的新教传教士马礼逊(Robert Morrison, 1782—1834)翻译了几部中国经典,如《三字经》《大学》等,编纂了汉英、英汉词典,为传教士和外交官学习汉语打下了基础。紧随马礼逊之后的传教士,如柯大卫(David Collie, ?—1828)、麦都思(Walter Henry Medhurst, 1796—1857)、理雅各(James Legge, 1815—1897)、湛约翰(John Chalmers, 1822—1899)、阿连璧(Clement Francis Romilly Allen, 1844—1920)等几乎将中国的儒道经典全部译成了英语。外交官翻译家——德庇时(John Francis Davis, 1795—1890)、翟理斯、乔利

(H. Bencraft Joly, 1857—1898)等——英译中国的诗歌、戏剧、小说、散文等文学作品,从另一个角度来认识中国。以马礼逊的词典编纂为起点,依据中国文化典籍作品译者和英译内容分类,可以清晰地看到两条线索:以传教士为首的中国思想类典籍英译和以外交官为首的中国文学类典籍英译。此外,还有两条副线作为补充:一条是以词典编纂中的汉英翻译为主的为学习汉语而形成的翻译;一条是期刊上刊登的中国文化典籍英译作品。两条主线和两条副线交织在一起构成了 19 世纪中国文化典籍英译概貌。

圈定这个范围是因为 19 世纪是中国历史上一个非常重要的时期,是中国由强势变弱势的一个转折时期,而英国则是越变越强,成为殖民霸主。在这一过程中,中国人的心态发生了很大变化,从 19 世纪初拒绝外来文化至 19 世纪下半期主动引进介绍西方文化,这一百年对于中国人的思想文化来说无疑是一次水与火的洗礼,对中国思想文化的认识发生了天翻地覆的变化。中国清朝的灭亡与西方思想文化的引入有很大关系,可以说,是西方文化思想的冲击导致意识形态发生了巨大变化,而这种变化是促使清朝终结的一个重要原因。若没有外来思想文化的冲击,或许清朝还会延续多年。由此来看,这一阶段的中国文化典籍英译则有着特殊的意义,其原因是英国人积极主动地译介中国文化典籍不仅没有削弱英国的实力,反而使英国越来越强大。相比之下,中国拒绝外国文化的进入最终却是一个朝代的灭亡,思想文化交流的重要性可见一斑。这样看来,这一时期的中国文化典籍英译在中西方文化交流,特别是中英文化交流史上应该占有极重要的地位,这也是圈定这一范围的主要原因。

历史的脚步不会停歇,可是为了叙述方便,我们必须找到一个标志性的东西作为结束的时间点,有时以具体时间作为结束的标志,有时以人物的卒亡或重大事件等作为结束的标志。本选题拟以翟理斯 1901 年出版的《中国文学史》作为结束的标志,因为在这本书中有许多翻译作品及翻译思想值得研究,预示了 20 世纪翻译研究的趋势。尽管翟理斯直到 1935 年才去世,但我们不以翟理斯的卒亡作为标志,因为从 1901 到 1935 年中国文化典籍英译非常活跃,出现了辜鸿铭、庞德(Ezra Pound,

1885—1972)、韦利(Arthur David Waley, 1889—1966)等翻译家,他们的翻译与 19 世纪的中国文化典籍英译在文体风格、翻译策略、翻译目的、翻译宗旨等方面明显不同。尽管翟理斯是一位跨世纪的译者,1901 年之后翟理斯依然活跃在学术舞台上,但翻译作品较少,翻译思想没有多大变化,依然属于 19 世纪,这就是为什么以时间而不是以人物卒亡作为结束的一个缘由。当然,本研究肯定会涉及 1901 年之后的中国文化典籍英译的问题,因为历史在前进,翻译在继续。

1.2.2 研究问题

19 世纪是中国历史上一个非常重要的世纪,要把(中国文化)典籍英译纳入整个历史文化生活中,需要研究的问题较多。具体说来,至少有以下七个方面的问题:

一、(中国文化)典籍英译是在什么样的历史条件和文化语境下开始译成英语的? 中西文化得以交流的思想基础是什么?(中国文化)典籍如何从拉丁语、法语等转译成英语的?(中国文化)典籍翻译在中国形象的塑造方面起到过哪些作用?

二、(中国文化)典籍从英语转译到直接翻译的契机是什么? 英译中国文化典籍的动机和目的是什么? 传教士译者身份背景和学术渊源与译本的产生有何关系? 译者为什么关注边疆题材和民族典籍? 词典中的翻译如何传递了中国文化?

三、中国儒家经典的英译线索是什么? 儒耶思想最初接触时的翻译状况是什么样子? 儒耶思想从对立到融合的关键是什么? 传教士译者的翻译思想是什么? 道家思想典籍最初英译的面貌如何? 儒道典籍中关键术语英译的难点是什么?

四、外交官为什么英译中国文学类典籍? 外交官译者英译中国小说、戏剧、诗歌、散文的原则是什么? 对中国文化和中国文明有什么样的认识? 他们的翻译对当代文学类典籍英译产生过什么样的影响?

五、19 世纪办过哪些与中国有关的重要期刊? 期刊上刊登了哪些

中国文化典籍英译作品? 期刊刊登中国文化典籍英译的特点是什么? 译本的面貌如何? 在传播中国文化方面期刊起到过哪些作用?

六、“侨居地翻译”是什么?“侨居地翻译”产生的原因?“侨居地翻译”中的译者有哪些优势? 译者思想变化的轨迹是什么,为什么? 主客文化对翻译会产生什么样的影响?

七、19 世纪(中国文化)典籍英译对 20 世纪(中国文化)典籍英译的影响有哪些? 两个世纪的翻译有何异同? 20 世纪(中国文化)典籍英译的走势如何? 翻译理论对中国文化典籍英译有什么样的促进作用?

第三节 选题的缘由与意义

中国文化典籍西译若从 16 世纪末西方来华传教士翻译算起的话,至今已有三百多年的历史,特别是 19 世纪中国文化典籍英译对于西方认识中国起到非常大的作用,促进了中西方的沟通与交流。这段历史对于当下的中国文化走出去以及翻译学科建设具有借鉴意义。

1.3.1 选题的缘由

按照语言来划分,中国文化典籍外译理应是外国翻译史的一部分,就像是外国翻译史一样,都是外译中。如果机械地这样划分,有些绝对,就像翻译一样,有顺译有逆译,两者皆可。因为,中国文化典籍外译无论是中国人还是外国人都可研究。目前的情况是,中国文化典籍外译史的研究非常薄弱且不成系统,个案研究有一些,资料性的梳理不少,能前后照应逻辑性较强的扛鼎之作鲜见。由于 16 至 18 世纪的中国文化典籍外译语言主要是拉丁语,直到现在还未能对这些译本展开进一步的研究,不能不说是个巨大损失。19 世纪是英国人的世纪(汤因比语),中国文化典籍的大部分著作也正是在 19 世纪被译成了英语。目前对这一中

英文化百年交流的中译英情况虽有一些个案研究,但缺乏总体观照,不能把整个英译情况纳入到中西文明史和文化交流史的框架下去考察。19世纪在世界历史上是一个非常重要的历史阶段,中国在这一时期逐步沦为半封建半殖民地国家,英国成为日不落帝国,日本开始明治维新,欧洲宗教贵族的地域被世俗化了,美国赢得了独立,法国建立了巴黎公社,等等;在科技上有了进化论、能量守恒定律、细胞学说,等等。然而,这些重大的政治事件和科技事件对于中国来说却是被动地接受和被动地参与。

19世纪是中国阵痛的世纪,也是(中国)走向现代融入全球并出现国际化萌芽的世纪。在这样的大背景下考察19世纪(中国文化)典籍英译历程可以观察到,中国的古老文化在世界上是得到认可的,与西方文化可以比肩。也可以这样认为,政治、经济方面的落后并不等于文化落后,也许其文化会处在一种强势状态。中国文明源远流长,华夏文化传承久远,至19世纪初时,由于清朝知识分子不了解西方文化,几乎都认为中国文化处在强势地位。强势或弱势并不代表先进或落后,或许只是一种心里感觉,是不了解西方文化所致。其实,19世纪的中国文化在世界上仍处在强势,与欧洲相比也不落后,这也是英国的传教士和外交官英译中国文化典籍的一个原因。

19世纪的中国在政治、经济、文化等方面与以往相比变化不大,被称为“停滞的帝国”,中国的思想文化不如18世纪时的关注度高。但是,19世纪的这些英语译本是中国与西方刚刚接触时产生的,且由于英语在当今世界的作用越来越大,从文化交流的角度和学理上对19世纪中国文化典籍英译进行梳理和研究是十分必要的,会对当今的中国文化典籍英译及外译有很好的借鉴作用,会对中国文化走向世界有促进作用,对于未来世界的思想文化走向或许会起很大的作用。具体说来,至少有以下三方面缘由:

一、中国文化典籍是中国人民几千年来精神生活的集中体现,在历史上不仅在中国,在东南亚、甚至在18世纪的欧洲都曾产生过重要影响。在当今的多元社会中,中华民族的文化依然有很大的影响力。这说明中国文化不是封闭的,其价值也是不可估量的,对中国文化典籍英译进行研究是有价值的。

二、19世纪是中国封建社会逐步衰落,慢慢进入现代化国家的一个

重大的历史转折点。在这个转折点上,文化的交流成为必然,清政府一改往日天朝的唯一独尊,开始向西方学习。中国文化典籍在译成英语的过程中,如何对中华文化进行反哺是一个急需研究的课题,本论文会在这方面有所涉及。

三、在当今全球一体化的大背景下,从源头上梳理并着手研究中国文化典籍英译对于 19 世纪中国对外关系史,特别是对中英关系史有极大益处。弄清这段历史不仅对中国文化典籍英译有很大的促进作用,对当今的中英文化交流以及中美文化交流也有借鉴作用。

选择这个题目有很大的挑战性,因为 19 世纪是中西文明史上一个重要的世纪,要让 19 世纪的中国文化典籍英译从一个侧面反映中西文明史中相互交往的成果确实是一件不易的事,尽管如此,还是尝试着去梳理、去研究。

1.3.2 选题的意义

19 世纪对中英两国来说都是不平常的一个世纪,中国清朝在内外双重压力下逐渐走向解体,而英国则走向强盛,成为头号殖民国家。这一可以对比的变化历程若从文化交流的角度看,整个 19 世纪英国都在译介中国文化典籍,而中国自从鸦片战争失败后才逐渐有了想了解西方的意愿,这种意愿经过太平天国、英法联军火烧圆明园等事件后变得更加强烈。19 世纪六七十年代后,中英之间的交流变得更加频繁,也更有建设性,而翻译成了双方认识、交流、沟通的基础。19 世纪中国文化典籍英译从小处说属于翻译史,往大处说,也是中国近代史的一部分,其意义自不待言。具体说来,有以下三方面:

一、对 19 世纪中国文化典籍英译的研究非常薄弱,至今未能出现一本以文化为依托,以思想传播为发展脉络,以译者为中心,以译本为研究重点,兼顾当时社会历史背景、史论结合的研究著作。本研究不仅使中国文化典籍翻译史的研究更加深入,还可为中英或中西文化交流史的研究、中国近代史的研究等提供借鉴,并进一步促进这方面的研究。

二、从中国翻译史这个学科发展看,19 世纪中国文化典籍英译史是不可或缺的,也可以说是最重要的一部分,因为这是中国文化典籍英译的源头。翻译分为外译中和中译外两部分,在中国翻译史的写作中基本上是外译中,涉及中译外的较少,只有马祖毅、王丽娜等人的线索性和资料性著作。“19 世纪中国文化典籍英译研究”的对象是中译外。外译中和中译外为译史双璧,缺一不可,如果仅研究外译中的历史,不研究中译外的历史,学科也是不完整的,有缺陷的。

三、避免毫无意义的复译。从目前中国文化典籍西译的现状看,在“经史子集”四部中,“经”和“集”中的典籍翻译成外文的最多,且复译迭出,但是有影响的译本不多。“史”和“子”部较少。对于 19 世纪译成英语的中国文化典籍由于年代久远及译本难以寻觅等原因致使有些译者不能参考这些译本,无法寻找到新的翻译角度,不能形成与以往不同的新译本。“19 世纪中国文化典籍英译研究”弄清楚了哪些著作译成了英语,在什么条件下译成的英语,质量如何,有何特色,等等。厘清这些问题对当下的中国文化典籍英译及外译、翻译学科的建设以及中国文化走出去不仅有借鉴意义,更有战略意义,即如何通过良好的翻译让中国文化走出去。

第四节 文献综述

本书是对 19 世纪中国文化典籍英译的研究,涉及文献较多,主要有翻译学、史学、传教士和汉学、博士学位论文、资料介绍性和启发性著作、国外研究著作和相关论文,共六个方面。

1.4.1 翻译学著作

翻译学著作分国内和国外两部分:

一、国内部分。主要有罗新璋编《翻译论集》(1984),这是一本有关

翻译研究的论文集,里面收录了中国历史上自佛经翻译开始到当代的重要论文,内容丰富,涉及面广。杨自俭、刘学云编《翻译新论:1983—1992》(1994),也是一本有关翻译研究的论文集,从论文的收录上看,接续《翻译论集》,形成前后衔接。内容包括三编:翻译研究、译学研究和跨学科研究,注意到了翻译的跨学科性质,也涉及国外翻译理论。许钧主编了翻译论文集《翻译思考录》(1998),分为三编:翻译纵横谈、翻译艺术探和翻译理论辩,收录了1987年到1997年的重要论文,翻译研究的范围进一步扩大,也可以看作是《翻译新论》的接续。刘宓庆从20世纪80年代起出版了十几本有关翻译研究的书,从语言、文化、哲学、美学等角度对翻译进行了全方位研究,较早注意到了翻译理论研究的发展方向:翻译理论研究要跨学科,要借鉴其他学科的研究成果。进入21世纪后,翻译研究蓬勃发展,许钧出版了《翻译论》(2006),从翻译的本质、翻译的主体、翻译批评等最基本的问题出发,研究了翻译涉及的方方面面,给人启发较大。王宏印著《中国传统译论经典诠释——从道安到傅雷》(2003),从哲学角度论述了中国传统译论在当下的转型及如何与西方译论形成对话与交流。王宏印的另一部著作《文学翻译批评论稿》(2006)对翻译批评进行了研究,提出许多有见地的观点及翻译批评操作模式。王宁的《翻译研究的文化转向》(2009),借鉴西方理论研究翻译中的文化问题,翻译研究摆脱了语言学模式,进入到了更广阔的领域。其他研究还有:王克非从文化史的角度研究翻译,陈福康从史的角度梳理了中国翻译史上的重要人物和重大论题,等等。

二、国外部分。国外翻译理论的发展基本上是沿着这样一条线索前行:从语言学转向、文化转向到后殖民翻译理论研究。从语言学角度研究翻译的主要有奈达(Eugene A. Nida)和纽马克(Peter Newmark)。奈达写了不少翻译理论著作,《翻译的科学探索》(*Toward a Science of Translating*, 1964)等著作借鉴语言学理论,试图从科学的角度对翻译进行定位,并提出“动态对等”(dynamic equivalence),影响极大。纽马克在《翻译初探》(*Approaches to Translation*, 1982)等著作中,从意义的角度出发,提出了“语义翻译”(semantic translation)“交际翻译”(communicative translation)和“翻译关联法”(correlative approach to translation),具有

极强的操作性。从文化角度研究翻译的主要有勒弗菲尔(André Lefevere)和巴斯奈特(Susan Bassnett)。勒弗菲尔在《翻译、改写和文学名声的操控》(*Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, 1992)等著作中,从比较文学入手,引入了文化研究中的一些论题,如文化霸权、权力话语等,使翻译研究脱离开语言学研究模式,进入到翻译的外部研究,即文化研究领域。与勒弗菲尔一起进行翻译文化研究的还有巴斯奈特,二人合著了《文化的建构:文学翻译论集》(*Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, 1998)。后殖民翻译研究主要有佳亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)和霍米·巴巴(Homi Bhabha)。斯皮瓦克的主要翻译观点体现在其译著的序和单篇论文中,如德里达的《论文字学》(*Of Grammatology*, 1974)英译本序言、论文《翻译的政治》(*The Politics of Translation*, 1992)等,从一种独特的文化理论阐释角度对德里达的某些重要概念进行了发挥,如延异、差异、逻格斯中心主义等,同时也注意到了政治和意识形态对翻译的影响。巴巴在《文化定位》(*The Location of Culture*, 1994)等论文和著作中,强调“混杂”(hybridity)的文化策略,对文学经典的重构有一定的促进作用。此外,还有图里(Gideon Toury)的“描述译学”(descriptive translation studies)和伊万·佐哈尔(Itamar Even Zohar)的“多元系统论”(polysystem theory)等,从不同的角度对翻译进行了研究。从文化转向到后殖民翻译理论研究,只不过是為了叙述上的方便,从本质上讲,后殖民翻译理论研究应该是文化转向的延伸,而不是两个不同的时期。

中国翻译理论多注重文本内部的研究,即多从语言的角度出发来研究翻译;外国翻译理论已从语言的角度转向了文化研究。对于本研究来说,中外翻译理论都有很大的借鉴作用,因为文化研究离不开语言研究,故从语言研究入手上升到文化研究的高度,开拓文化思想方面的视野、思路和关注点。

1.4.2 中西文明史、文化交流史和史学著作

本研究涉及的有关文明史的史学著作主要有:英国汤因比(Arnold

Joseph Toynbee, 1889—1975) 的《历史研究》(*A Study of History*, 1934—1961), 通过对文明群体的划分来叙述世界历史的发展, 强调各文明之间的联系, 提出了“挑战与应战”(challenge and response) 的发展模式, 注意到了人和环境的相互关系和社会发展过程中主体的作用, 打破了以往以民族和国家为研究单位的历史研究方法。19 世纪的中国就受到了英国的挑战, 并在应战的过程中发现并发展了自己。美国马文·佩里(Marvin Perry) 的《西方文明史》(1993), 以理性为核心对西方文明的起源、发展、演变及其成就作了系统周详的叙述, 为本研究提供了广阔的背景。法国基佐(François Pierre Guillaume Guizot, 1787—1874) 的《欧洲文明史》(2005) 从社会的角度来展示文明的发展, 以简练、压缩的手法概述了欧洲文明的起源、发展和它的特性。周宁的《天朝遥远: 西方的中国形象研究》(2006) 讲述了中国在西方人眼中从明末清初的一个理想国到一个停滞的帝国的转变历程, 观点独到, 多有启发。启晨的《中国文明史》(2003) 从“意识决定论”的角度出发, 区分了文化和文明两个概念, 阐述中国历史上出现的思想文化现象。冯天瑜、何晓明、周积明的《中华文化史》(1990) 将中国的少数民族看作中华民族的一部分, 注意人类创造文化时的主体意识。

有关中西文化交流史的著作主要有: 周一良主编的《中外文化交流史》(1987) 属于长篇论文汇编的性质, 涉及内容和范围较广, 思路开阔, 启发性强。任继愈主编、何芳川和万明编著的《古代中西文化交流史话》(1998) 梳理出了古代中国与西方交流的三次高潮: 汉朝时期的丝绸之路、唐宋时期中西文化的交融和明末清初西方传教士来华传教。张海林的《近代中外文化交流史》(2003) 从明末清初的传教士一直到马克思主义传入中国, 内容广泛, 线索清晰。李云泉主编的《中西文化关系史》(1997) 梳理出了中国吸收外来文化的三次高潮: 一是汉唐时期佛教文化传入中国; 二是明末清初基督教文化传入中国; 三是鸦片战争后西方文化强行输入中国。此外, 还有陈辛仁主编的《现代中外文化交流史略》(1997)、王为民主编的《百年中英关系》(2006)、黄俊英的《二次大战的中外文化交流史》(1991) 等, 这些著作可为本研究提供中西交往的背景, 为进一步认识翻译在中西文化交流史上的作用提供帮助。

史学著作主要有：李剑鸣的《历史学家的修养和技艺》(2007)，主要介绍了写史的一些基本知识和史学基本理论，对于全面认识研究对象有很大帮助。皮姆(Anthony Pym)的《翻译史研究方法》(2007)认为，翻译史应该从资料的罗列变为对思想文化的追溯，从以文本为主过渡到以译者为主，本研究正是依据这样的思路，以译者为主，文本为辅，揭示译者与文本与社会的关系。《剑桥中国晚清史》(1985)从对外贸易、边疆关系、内部动乱、基督教的影响等方面对中国清朝进行了全面概括，为本研究提供了必不可少的背景知识。梁启超的《中国历史研究法补编》(2010)提出史的目的是“求得真事实、予以新意义、予以新价值、供吾人活动之资鉴”。此外，梁启超对专史进行分类：人的专史、事的专史、文物的专史、地方的专史和断代的专史。按梁启超的分类，本研究属于文物专史中的文化专史，注重不同文化间的差异、融合与交流。

1.4.3 有关传教士和汉学的著作

有关传教士和汉学的著作及资料非常多，而且传教士分为天主教传教士和新教传教士，而天主教传教士主要是耶稣会士。为了方便综述，下面分别加以论述：

一、有关传教士的著作

有关传教士的著作包括传教士所写著作，以及对他们及他们著作的研究。最先来华翻译中国文化典籍的是耶稣会士，有关耶稣会士的著作和文章很多，对他们的翻译进行研究的专门著作几乎没有，大多在讨论这段历史的时候会提到耶稣会士翻译的情况，或对耶稣会士的翻译进行评价。利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)和金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1629)合著的《利玛窦中国札记》(2010)对于认识利玛窦的传教思想，进而认识其翻译思想和翻译动机有很大帮助。杜赫德(Jean-Baptiste Du Halde, 1674—1743)编《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》(2005)详细记载了耶稣会士对中国的一些看法，具有资料价值和思想价值，对

于耶稣会士翻译思想的形成有启发作用。徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》(2010)对于了解耶稣会士的学术思想和基督教与儒家思想的融合有极大的参考价值。法国科学院院士谢和耐(Jacques Gernet)的《中国和基督教:中国和欧洲文化之比较》(1991)从宗教、政治和伦理方面对中国和西方进行了比较,对于认识两种文化的不同特点有很大益处。罗秉祥和赵敦华主编的《基督教与中国近代文化》(2000)提出了过去的“儒耶互补”和当代的“儒耶互动”说,为翻译寻找两者之间的契合点提供了有益的视角,即从借用中国古籍中的“上帝”到当下强调二者的不同这样一个翻译过程。张国刚等著《明清传教士与欧洲汉学》(2001)分国别地撰述了汉学的成长历程,从中可以看到翻译在其中所起的作用。张国刚的《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西方文化交流》(2003),讨论了耶稣会士对术语的厘定,以及适应传教策略与文化的冲突。这种讨论对于把中国文化典籍西译放到整个历史框架中去考察起到非常有益的帮助。张国刚、吴莉苇的论文《礼仪之争对中国经籍西传的影响》(2003)提出了翻译的特点是“中性特征”,“更少受舆论环境和个人立场的影响”,结论是“对18世纪晚期开始的汉学研究而言,中国典籍译作是更有价值的东西”。此外,通过数据和列表的形式对这一时期中国文化典籍翻译进行了实证研究。最近出版的一本书是美国历史学家孟德卫(D. E. Mungello)的《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》(2010),把《中国哲学家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687)的拉丁语译本看作是耶稣会士适应传教策略的最高成就,对该译本进行了详细介绍和评述,具有资料和学术上的双重价值。这些文献讨论的都是中西宗教、哲学、伦理道德等方面的比较,涉及翻译的时候,不从语言层面入手,而是把翻译纳入到一个更广阔的时空中去把握,为翻译在中西文化交流中的作用理出了一个清晰的轮廓,可为本文的写作提供更多的资鉴。

1807年新教传教士马礼逊来华传教,揭开了新教传教士翻译中国文化典籍的序幕。新教传教士在翻译方面做出了很大贡献,论述这方面的文章很多,但专著不多,创见性的思想不多。新中国成立到改革开放前认为,新教传教士到中国来主要是殖民中国,传教是假,殖民是真。顾长

声的《传教士与近代中国》(1981)认为,传教士“大都是从事侵略活动的伪善者,中国人民久已把他们中的一部分人看作披着宗教外衣的帝国主义者”(顾长声,1981:1)。这种观点不免偏颇,但代表了那个时代的研究水平。自20世纪90年代初,出版了大量的有关这一时期的论文,主要集中在几个大家的身上,如马礼逊、米怜(William Milne, 1785—1822)、理雅各等,研究的重点主要是汉学,只有理雅各是翻译家兼汉学家。与上一时期的研究不同(主要是文化交流与传播),研究这一时期翻译的着眼点是回到文本,注重语言层面的转换,很少上升到理论高度。特别是对理雅各的研究,既有博士论文,又有不少个案。除理雅各外,对其他译者的研究较少,博士论文几乎没有,个案研究也很少。大部分学者集中在对17、18世纪耶稣会士的研究上,因为这一时期中西方在思想层面上展开过交流与对话,而对于新教传教士和外交官的英译研究还是不够,可能是因为19世纪的中国停滞不前,不少外国学者对中国思想文化的研究也产生了偏见。总体而言,在新教传教士研究方面,介绍性的东西多,研究性的东西少。或许对于新教传教士和外交官翻译的研究还未能找到一个有效的突破路径,但资料已够丰富,需要去进一步挖掘。

二、有关汉学研究的著作

19世纪末新教传教士和外交官完成了他们的传教使命和外交使命后转向了汉学研究,如理雅各、翟理斯等。国内较早注意到了他们的研究,最早的著作是莫东寅1943年出版的《汉学发达史》,勾勒出了汉学在国外的发展情况,涉及中国文化典籍外译的地方不多,但总体叙述和构架,以及广阔的视野还是能为中国文化典籍西译提供资鉴。改革开放后,汉学研究取得了飞速发展,范存忠的遗著《中国文化在启蒙时期的英国》(1991),以事实立论,就中国思想对18世纪英国的影响进行了事实求是的分析。进入21世纪后,出版了列国汉学史,里面涉及不少翻译方面的内容,如熊文华的《英国汉学史》(2007),其中有不少章节都提到了中国文化典籍英译的情况。此外,还有一些专门研究某一个汉学家或翻译家的著作等。有的学者以当时的杂志为研究对象,将其中的英译列出来并进行研究,如王国强的《中国评论(1872—1901)与西方汉学》

(2010),以《中国评论》(*The China Review or, Notes and Queries on the Far East*)杂志为中心,探讨了杂志与汉学的关系,里面详尽列出了该杂志刊登的英语译文,为了解这一时期中国文化典籍西译的情况提供了另一个视角。此外,还有《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》(*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*)、《中国丛报》(*The Chinese Repository*)、《中国杂志》(*China Magazine*)等期刊中刊登的英译及译评文章。总之,汉学研究的面非常广,翻译只是其中的一个方面,且不是作为主要方面来研究。尽管如此,我们还是能从汉学研究中借鉴不少有益的研究视角,以及与翻译相关的背景知识。

相对而言,对于传教士汉学家的研究比较深入,对于外交官汉学家的研究比较薄弱,比如,对德庇时、翟理斯等人的研究。在对这些汉学家的研究方面,单篇论文有一些,多是就事论事,不能深入到当时的社会、政治、经济,以及历史文化的大背景中去,也没有出现有分量的专著。这种研究状况或许受到了意识形态方面的影响,目前急需加强这方面的研究,无论从外交的角度还是翻译的角度进行研究,其价值都难以估量。

1.4.4 博士学位论文

有关明清之际中西文化交流和 19 世纪中国文化典籍英译个案研究的博士学位论文有十几篇,最早见于 2002 年上海师范大学陈义海的博士学位论文《对明清之际中西异质文化碰撞的文化思考》(2002),上海师范大学陈可培的学位论文《偏见与宽容——翻译与吸纳》(2006),主要从文化融合的角度来谈中西文化交流。其余基本上都是个案研究,有的是研究一个翻译家,如福建师范大学岳峰的学位论文《架设东西方的桥梁——英国汉学家理雅各研究》(2003),从译者角度研究翻译,资料性较强。福建师范大学王绍祥的学位论文《西方汉学界的公敌——英国汉学家翟理斯(1845—1935)研究》(2004)也是从译者的角度出发,详述了翟理斯的翻译状况和学术追求,资料详细。此外,也有对译本进行研究的,如山东大学姜燕的学位论文《理雅各〈诗经〉英译》(2010),还有南开大学

李玉良对十几个《诗经》英语译本的研究(2006)等。苏州大学王文的《庞德与中国文化》(2004),从接受美学的角度入手,分析庞德对中国文化的兴趣,以及儒家思想对庞德创作和翻译的影响,为研究诗人庞德为什么翻译《论语》提供了一个视角。首都师范大学李冰梅的《冲突与融合:阿瑟韦利的文化身份与〈论语〉翻译研究》(2009),从“他者”入手研究译者的文化身份对翻译的影响,有一些启发意义。上海外国语大学施佳胜的《经典阐释翻译——文心雕龙英译研究》(2010),主要从微观层面进行讨论,等等。复旦大学谭晓丽的《和而不同——安乐哲儒学典籍合作英译研究》(2011),从伦理学的视角对安乐哲(Roger T. Ames)及其合作译者进行了研究,视角独特,有启发意义。可以看出,这些论文都出现在2000年以后,说明中国文化典籍英译越来越受到重视。同时也要看到,这些论文多是个案研究,未能从总体上把握中国文化典籍英译的趋势。这些博士学位论文不是从史的角度研究19世纪中国文化典籍英译,但视野都比较宽阔,绝大部分能从中西思想文化的角度入手来研究,为本研究提供了有益的借鉴。

1.4.5 资料性和启发性著作

这一部分著作直接为本研究提供了一些难得一见的资料线索,本文按时间顺序的早晚以编号的形式列出:一、1867年伟烈亚历(Alexander Wylie, 1815—1887)编写了 *Memorials or Protestant Missionaries to the Chinese Giving a List of Their Publications and Obituary Notices of the Deceased. With Copious Indexes*,列出了来华新教传教士的汉语和英语著作,其中包括翻译著作。同年他还编写了另一本著作 *Notes on Chinese Literature: with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from Chinese into Various European Languages*,专门列出了哪些中国文化典籍译成了欧洲语言,收集资料比较齐全,信息详细;二、王尔敏编《中国文献西译书目》(1975)。这本书分类列出了中国文化典籍西译的书目、所用语言、出

出版社和出版年份,实际上就是一个书单,起一个资料价值;三、王丽娜编著《中国古典小说戏曲名著在国外》(1988),以中国古典小说和戏曲为主线,列出其所在国的译本,并简要评介,基本上也属于资料的罗列;四、宋柏年主编《中国古典文学在国外》(1994),按朝代的先后顺序来叙述中国古典文学在国外的译介情况;五、黄鸣奋编著《英语世界中国古典文学之传播》(1997),主要研究中国古典文学在英语世界的传播情况,资料性的介绍大于研究;六、英国汉学家鲁惟一(Michael Loewe)主编《中国古代典籍导读》(1997),以中国历史上的64本思想类著作作为线索,对其进行介绍,并列出该书在欧洲的译本。正如该书题目所示,起一个“导读”的作用;七、马祖毅、任荣珍编《汉籍外译史》(1997),收集的资料比较全,并对资料进行了分类分国别的列举,重要译作后有简要评论;八、汪榕培、王宏编《中国典籍英译》(2009)主要侧重翻译实践,翻译史部分内容较少,偏重文学翻译。九、王宏印编《中国文化典籍英译》(2009),按照中国文化典籍出现的先后顺序编排体例,理论与实践相结合,特别是“绪论”部分阐发了许多中国文化典籍英译方面的问题,给人较大启发。

这些著作各具特色,有的资料性强,有的线索性强,有的实践性强,有的理论性和实践性相结合,为本研究提供了不少有益的资料和思路。

1.4.6 外国人和海外华人的著作

1829年德庇时出版了《汉文诗解》,是外国人所写第一部研究中国诗歌的专著。德庇时用西方文学理论解析中国诗歌,内有大量汉英对照译文,在理论和实践两个方面为中国诗歌英译奠定了基础。理雅各的《中国的宗教:儒教、道教和基督教的比较》(*The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, 1880)将儒家看作一种宗教,为其比较宗教研究和在《东方圣书》中英译中国文化典籍提供理论依据。翟理斯的《中国文学史》(*A History of Chinese Literature*, 1901)和《中国的文明》(*The Civilization of China*, 1911)勾勒出了中国文学和文明的发展历程,目的是让对中国了解不多的外国读者能全面地

看待中国,消除对中国的偏见,翟理斯在英译中国文学作品时也抱着同样的目的。

第二次世界大战后,中国文化典籍英译研究日趋繁荣。1958年英国汉学家格瑞汉(A. C. Graham, 1919—1991)的《二程兄弟的新儒学》(*Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, 1958)通过研究关键词“理、命、气、性、心”等来呈现新儒学的思想,并对关键词的英译进行解释说明;其《晚唐诗》(*Poems of Late T'ang*, 1965)通过英译中国晚唐诗用以探索中国诗的修辞手段。海外华人陈荣捷(Wing-Tsit Chan)编译的《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*, 1963)介绍并选译了自古至中华人民共和国成立后的各种哲学流派的著作,里面有大量的学术研究,对于如何英译中国哲学术语有极大启发。美国汉学家宇文所安(Stephen Owen)的《中国文论:英译与评论》(*Chinese Literary Theory: English Translation with Criticism*, 1992)对中国古典文论进行了英译与评论,视角独特,引人深思。陈善伟(Sin-wai Chan)和大卫·卜立德(David E Pollard)合著的《汉英—英汉翻译百科全书》(*An Encyclopaedia of Translation Chinese-English • English-Chinese*, 1995)内容广泛,涉及中国文化典籍英译的有元杂剧的翻译、中国哲学翻译等内容,也有对理雅各、韦利等人的专门研究,以及翻译理论方面的内容。美国汉学家安乐哲和罗思文(Henry Rosemont, Jr.)的《论语的哲学诠释》(*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, 1998)从过程哲学角度对《论语》进行了解读,并对“天、仁、义”等关键词的英译进行了诠释与解说。约翰·闵福德(John Minford)和刘绍铭(Joseph S. M. Lau)编写的《中国古典文献翻译集卷1:从古代到唐代》(*An Anthology of Translations Classical Chinese Literature Volume 1: from Antiquity to the Tang Dynasty*, 2000)按时间顺序收录了中国文史哲著作的选译,译者众多,是一部以史为线索,以中国文献翻译为中心,力图表现中国文化思想的翻译集录。我国香港与英美之间在翻译方面有着较为频繁的交流,对中国文化典籍的研究也比较深入,特别是对理雅各的研究成就很大。在香港浸会大学工作的汉学家费乐仁(Lauren Frederick Pfister),自1990年起便写出了

有关理雅各研究的一系列论文,从比较哲学和比较宗教角度对理雅各进行了研究。2004 年他出版了有关理雅各的学术传记(*Striving for the "Whole Duty of Man"*, 2004),追溯了理雅各作为中国经典翻译家、比较宗教学家和文化传播者的成长历程。美国汉学家吉瑞德(Norman J. Girardot)写的评论性著作《朝觐东方:理雅各评传》(*The Victorian Translation of China, James Legge's Oriental Pilgrimage*, 2002)是一部学术专著。他认为理雅各在基督教、儒教和道教比较方面成就较大,确立了中国宗教在世界上的位置。此外,他还认为理雅各在翻译、汉学研究和中西文化交流方面也做出了巨大贡献。

国外的中国文化典籍英译主要由汉学家来承担,而汉学研究在国外属于边缘学科,研究之余的翻译更是边缘的边缘。他们通常将翻译看作其研究的补充,或将研究成果运用到翻译之中,形成翻译与研究互为支撑,他们的研究是中国文化典籍英译不可或缺的一个组成部分。

第五节 研究思路、研究方法与创新点

研究思路和研究方法对于一项研究来说至关重要,对于 19 世纪中国文化典籍英译研究来说也是如此。因此,在研究思路上有必须有宽广的视野才行,要从语言学的视角入手,不局限于语言学上的分析,要上升到中西文明史和中西文化交流史的高度来看待 19 世纪中国文化典籍英译。这样的话,这段史实才可以看得更清楚,更有意义,也更有价值。此外,如果研究思路和研究方法得当,就有可能创新。本研究的研究思路、方法及创新点如下:

1.5.1 研究思路

19 世纪中国文化典籍英译研究,从本质上讲,属于历史学的研究范

畴,但又与历史学的研究有所不同,因为翻译是两种语言之间的换易,这涉及语言学和跨语际交流,同时由于翻译的内容涵盖各个领域,如思想领域、文学领域、科技领域等,这又涉及跨学科、跨文化间的交流,因此翻译史的研究不仅要借鉴语言学、文学和文化研究的成果,还要进入到更广阔的视域中,也就是进入到中西文明史和中西文化交流史的框架之中,在中西文明史和中西文化交流史的观照下来看待 19 世纪的中国文化典籍英译史。

汤因比在《历史研究》中提出了按文明单位研究历史的新思路,突破了以民族国家等作为研究单位的旧思路,认为同一时间不同空间的文明单位有相似的文明因素。此外,提出了“挑战——应战”的研究模式用以研究文明单位的变化情况,这些研究为“19 世纪中国文化典籍英译研究”带来了不同的研究视角和更广阔的视野。我们可以在 19 世纪中西文明单位下来看待中国文化,在此比照下,中国文化呈现出了一种什么样的态势?如何看待中国文化典籍向西方文明的流动?对这些问题的研究会构成本研究的一个新视角。

在中西文化交流史上,每一次大的交流活动都离不开翻译,特别是自明末清初以来的中西文化交流更是中西思想、中西科技、中西文明、中西宗教之间的大规模交流。19 世纪的中国文化典籍英译在这种双向交流中所起的作用更是无与伦比的,因为 19 世纪的英国成了“日不落帝国”,英语从此也成了世界上主要的沟通与交流的语言,尽管在 20 世纪中期之前英国殖民地纷纷独立,但后殖民的问题依然是文化研究的主要领域和问题。19 世纪中国文化典籍英译在英国如此强势的情况下主要来自英国的传教士、外交官等人译成了英语是一段非常值得研究的历史,这一时期的中西文化交流在整个中西文化交流史上构成了一个很重要的阶段,对此进行研究对于当代中国文化典籍英译有很大的借鉴意义。

文明史观和中西文化交流的视野是贯穿本研究的一条线索,在具体的操作和行文上还需要借助皮姆的《翻译史研究方法》中提出的观点。皮姆认为翻译史由三部分构成:一是译本(Translation archaeology),主要回答译者是谁,译了什么,什么情况下译的,在哪儿译的,什么时候译的,为谁译,想达到什么效果,实际上就是以译者为中心来研究译本;二是历史批评(Historical criticism)主要评价翻译的进步价值和道德价值,

不以现代人的价值观判断古人译本优劣,要回到历史中去;三是解释(Explanation),用以说明译本产生的前因后果,特别是权力关系,即社会因素,特别注意“为什么”。简而言之,这三个方面的关系就是以译者为中心,采用历史的观点,对产生译本的社会因素和效果进行剖析,以达到皮姆提出的“文化共有”(interculture)。研究原则是:“注重起因,聚焦译者,交互文化,着眼当前”(柯飞,2002:31)。

按照以上思路,本研究拟在以下四个方面下工夫:一、对19世纪中国文化典籍英译中出现的各种现象进行综合性的整体把握,以中西文明史和交流史的视野来考察翻译史,从文化、宗教、环境和社会的维度探寻翻译活动。二、通过对译本副文本的考察,理清译本的来龙去脉,这是研究的基础。此外,还要多元考虑与译本有关的那些因素,如翻译的动机、要达到的目的和效果、所采用的手段和翻译策略等,即译本背后的东西。有些译者会在译序中说明,当然,要甄别译者所言与译本是否相符。三、要能回到历史中去,采取“了解之同情”的态度挖掘译本的价值。四、多维阐释,主要从社会的角度聚焦译本,从译者的身份认同、宗教信仰、意识形态、政治经济环境等方面入手探讨译本,使得译本的意义和价值显露出来。

翻译史要能够为当代的翻译提供借鉴,也就是以史为鉴,古为今用,让过去的译本在今天发挥作用,让当下的译者多有借鉴。本着这样一个目的,本研究在描述译本时会注意译本的语言层面,也就是翻译的操作层面,注重原文与译文之间的对比,注重关键术语的翻译,以及将重要的段落回译成汉语,以寻找两种语言和两种文化之间发生了哪些变化,总结经验,吸取教训,为当下的译者服务;在分析时会纳入更多的视角,探讨译者与译本、社会与读者、不同文化间的交流等层面,并将它们作为研究的重点。从微观入手,并逐渐过渡到宏观把握,将二者联结到一起进行综合考察,力争把19世纪中国文化典籍英译的价值挖掘出来。

1.5.2 研究方法

研究方法是否合适决定着一篇论文的成败与否,也是进入研究的基

基础。由于本研究的对象是 19 世纪出现的中国文化典籍英语译本,会涉及翻译学、语言学、文学、文明史、文化交流史等,会用到史学方法、比较研究法、阐释法等。

一、史学方法,主要包括分期和定性。分期包括通过各种渠道搜集散落在各处的译本,通过对译者以及所译内容进行分类比对分析,把材料整理好,从中提取有用的信息,之后梳理出翻译的线索,在明显断裂处分期。此外,注意文献资料之间的关系,慎用引用资料,以免以讹传讹。定性主要是运用中西文明史的观念把从译本中归纳出来的问题放到广阔的历史背景中去分析,用以说明文明的多元性和翻译之间的有机联系。

二、比较法。这种方法用于文化、宗教、文本之间的比较,如中西文化的差异对译本产生的影响;基督教、儒教和道教之间的异同与联系及在译本中的融合倾向;原本与译本、译本之间,或相类似的译者之间的比较,主要通过比较得出译本和译者之间的差异,通过对这些差异的分析,判断译本存在的缘由,并进而推测翻译方面一些规律性的东西。

三、阐释法。是解释学的主要方法,用这种方法可将篇章分析语言学引入对译本的分析,从译者意图、语境等角度入手,对译本的意义和意味进行区分。从社会历史环境的角度对译本的多样性进行阐释说明,也对制约译本产生的因素进行分析,以此来揭示译本在产生过程中译者主体与外部环境之间的相互作用。此外,对译本进入社会后所产生的效果和影响进行分析,用以揭示译本在历史文明进程中发挥的作用。

除以上提到的三种方法外,可能还会用到文本细读法、量化统计法、评价法等。

1.5.3 创新点

创新是科研论文的核心,没有创新,研究也就失去了应有的价值。基于此,本书的研究在创新方面尽力下工夫。就目前的研究而言,主要创新点可能在以下三个方面:

一、梳理出了 19 世纪中国文化典籍英译的发展脉络：从编写字典到翻译再到翻译与研究并重。这条发展脉络可以通过四条线索来反映，有两条主线和两条副线。两条主线是：传教士英译中国思想类典籍和外交官英译中国文学类典籍；两条副线是汉英词典的翻译和期刊上刊登的中国文化典籍英译。这四条线索交织在一起，构成了 19 世纪中国文化典籍英译的概貌。

二、提出并阐发了“侨居地翻译”概念。19 世纪中国文化典籍英译不同于法国、俄国等国家的翻译，因为译者基本上都是在华的传教士、外交官、政治家、商人等，都是在中国居住了多年的中国通，大部分中国文化典籍英语译本在中国和英国同时出版。这种在侨居地进行翻译的独特现象呈现出了不同特色，对当今的翻译仍有很大的启发作用和借鉴价值。

三、将文明史观念引入翻译研究。翻译不仅是语言的转换，更是文化的交流，文明的碰撞，而 19 世纪中国文化典籍英译正好处在两种文明之间的“挑战与应战”之中。在这样的大背景之下通过中国文化典籍英译，中国文明或中国文化会在与西方文明的接触与碰撞中反观自身，而西方文明也会在中国文明的比照下透视自己，使两种文明形成良好的互动，协同发展。

第六节 本书的结构安排和各章内容要略

本书的结构依论文的性质和内容来决定。本书带有史学性质，因此依照时间先后顺序划分为：19 世纪之前、19 世纪、“侨居地翻译”研究和 20 世纪，共四部分。

1.6.1 本书的结构安排

19 世纪之前的中国文化典籍西译占一章内容，时间大约 200 年，作

为 19 世纪中国文化典籍英译的铺垫或序幕出现,目的是为了说明 19 世纪中国文化典籍英译的起源和前后继承关系。

19 世纪中国文化典籍英译是本文的重点,有四章内容。在安排这一部分结构时不是依据时间的先后顺序,而是依据译者和传播媒介来安排,因为有些译者的翻译活动时间较长,前后期翻译风格变化也较大。此外,不少译者身份不同,翻译对象不同,翻译思想、风格、策略等都不尽相同,若依然机械地按时间先后来安排会出现多头交叉和混乱的情况。基于此,有三章(第三、第四和第五章)内容依据译者身份来安排;依据媒介来安排有一章,即第六章“期刊上刊登的中国文化典籍英译作品”。

随后,是从 19 世纪中国文化典籍英译中总结出来的一种翻译现象“侨居地翻译”,即外国人在中国翻译中国文化典籍,而且这种现象至 20 世纪依然存在,只是不如 19 世纪丰富与集中。“侨居地翻译”是从翻译实践中总结出来的,是本文的理论升华部分,安排在本文的第七章“殖民视阈中的‘侨居地翻译’”中,这样的安排完全是从逻辑角度考虑。

最后一章为 20 世纪中国文化典籍英译走势。本书的研究以 19 世纪中国文化典籍英译为中心,以 19 世纪之前为序幕,以 20 世纪为结语,首尾贯通。这样一来,突出了 19 世纪的中心地位,也会对 19 世纪中国文化典籍英译看得更清楚。因此,20 世纪不是可有可无,而是本研究不可或缺的一部分,也是本研究未来的后续研究。

1.6.2 各章内容要略

本书共分八章。绪论为第一章,包括中国文化典籍概念界定、选题的缘由、选题范围、研究问题、研究意义、文献综述、研究思路、研究方法、创新点、论文的结构安排和各章内容。

第二章为序幕,研究了 19 世纪之前的中国文化典籍西译,包括中西之间交流的内部和外部契机,中西双方交流的思想基础,中国文化典籍西译的原因,从拉丁语、法语等欧洲语言转译成英语的文本,《赵氏孤儿》在西方的传播及产生的影响,中国形象在西方的走向。

第三章为中国文化典籍英译之发轫,涉及的译者有马士曼、马礼逊、小斯当东。涉及的译本有《论语》《三字经》《大学》《大清律例》等,还有民族典籍《异域录》,以及马礼逊编纂的汉英词典。

第四章为传教士英译中国儒道经典,涉及的译者有柯大卫、麦都思、理雅各、湛约翰、巴尔富和保尔·卡鲁斯。所译作品有“四书”“五经”以及道家作品。本章的重点是理雅各,对其翻译作品、翻译思想及术语英译进行了研究。

第五章为外交官英译中国文学典籍,主要译者是德庇时和翟理斯。涉及的译本有小说《三与楼》《好逑传》《聊斋志异》等;戏剧有《老生儿》和《汉宫秋》;诗歌有《汉文诗解》《古今诗选》;散文有《古文选珍》。本章对翟理斯进行了重点研究。

第六章为期刊上刊登的中国文化典籍英译作品。译者有裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861)、德庇时、马儒翰(John Robert Morrison, 1814—1843)等。涉及的译本有中国蒙学典籍,如《三字经》《百家姓》《千字文》等;有文学典籍,特别是长篇小说摘译比较多,如《三国演义》《红楼梦》《水浒传》《镜花缘》等;也有实用翻译的例子,如《南京条约》中英文版本。

第七章研究了“侨居地翻译”。研究内容包括对“侨居地翻译”概念进行界定,“侨居地翻译”中的合作翻译、译作出版、赞助人、主客文化对翻译的影响、译者思想研究等,提出在侨居地生活时间越长,对侨居地文化越认同。“侨居地翻译”不是个别现象,其他国家也有。通过研究可将其上升为一种小型翻译理论,因为“侨居地翻译”不仅对中国文化典籍英译起到过良好作用,对其他国家的翻译也有借鉴意义。

第八章是结语,主要研究了与19世纪中国文化典籍英译相关的几个方面:译者身份变迁、刊登中国文化典籍译文的期刊、汉英词典编纂和中国文化典籍翻译理论。译者由外国的传教士和外交官变成了中外译者共译中国文化典籍;出现了由中国人主办的刊登中国文化典籍英语译文的期刊:《天下》《中国文学》等;汉英词典编纂也在继续,但对中国文化典籍英译的影响不如19世纪大;典籍翻译理论开始出现。本章对20世纪中国文化典籍英译做了一个大致的梳理。

第二章

序幕：19 世纪之前的 中国文化典籍西译

中国早在五千多年前就已进入文明时代，有高度发展的文化、先进的技艺、大规模的商业、相对高效的官僚体制以及社会凝聚力较强的儒家思想等。到了明末清初时，这些中国人引以为豪的先进文明成果却使得中国丧失了前进的动力，加之自身的更新代谢较慢，不重视吸取其他文明的先进思想、文化、技术等，中国逐渐落后于西方；而西方抱着学习的态度，拿来了中国的发明，运用到生产实践中（如将指南针应用于航海），海外扩张随之开始，西方文明^①迅速崛起。1500 年可以作为一个时间点，之前一直处在世界文明先进行列的中国或亚洲文明开始逐渐落后于西方文明，落后的主要原因之一应该是：文化保守与文化自傲。

与中国文化相比，西方文化则更具有侵略性。伴随着大航海运动和西方海外扩张，带给西方的不仅仅是殖民地和丰厚的利润，还有中西文

^① 西方文明即欧洲文明，但为了叙述和比较上的方便，本文采用西方文明和东方文明或中国文明这样的说法。

化之间的交流,交流的主体是西方传教士^①和中国儒家知识分子。这次中西文化交流并非一帆风顺,而是充满着剧烈的碰撞和残酷的斗争,可以说中国儒家文化受到了严峻挑战,也做出了强硬回应,引发了“礼仪之争”。为了说明中国的儒家礼仪思想不违背天主教教义和更好地传播天主教,传教士们开始翻译中国儒家文化典籍,这只是大家看得见的表面原因。其实,传教士翻译中国文化典籍的真正目的是合儒补儒,进而超儒,用天主教代替中国的儒家思想,将中国变为“主”的天下。令人意想不到的是,中国不仅没有成为“主”的国家,而中国文化典籍却通过传教士的拉丁文、法文、意大利文等译本传到了西方,产生了重大影响,甚至在某些方面影响了西方的发展进程,促进了西方的政治改革。因此,弄清中国文化典籍西译在这段历史时期中所起的作用是非常重要的。

第一节 明末清初来华传教士的翻译背景

随着西方的海外扩张和贸易上的频繁交往,西方传教士开始进入中国,他们带来了西方的文明成果,特别是科技方面的成果,借此传播天主教。出于传教的需要,传教士要学习汉语,并从中发现了中国的文明思想,特别是儒家思想。这样的话,在传教士的身上汇聚了两种思想:基督教^②思想和儒家思想。他们把基督教引入中国,把儒家思想介绍到西方,成了中西文化交流的使者。

那么,这次中西文化交流是在什么样的一个大背景下发生的呢?笔者以为主要有三方面的因素促成:一是新航路的发现和大航海时代的到来;二是西方的宗教改革,产生了文化交流的主体传教士;三是中西思想都处在一个变革期,意识形态不再成为交流的障碍。正是在这样的大背

① 本章的传教士指天主教传教士,为了行文方便,统称传教士。从第三章开始,传教士为新教传教士。

② 在中国基督教一般指新教;在国际上基督教是天主教、东正教和新教的统称,本文采用国际惯例上的称谓。

景下,中西文化交流开始了,并持续到今天。在这一过程中,中国文化典籍西译也一并持续到了今天。

2.1.1 新航路的发现促进了东西方的接触

中西文化交流早在西汉时期就已开始。通过“丝绸之路”,中国的丝织品、铁器、漆器、茶叶、瓷器等商品到达了中亚和欧洲,中亚和欧洲的农作物(苜蓿、甘蔗、葡萄、菠萝等)、金银器、玻璃器、牲畜等来到了中国。尽管这是一条贸易通道,但在文化交流方面也起到了重要作用,中国的造纸术、印刷术等传到了欧洲,促进了《圣经》的印刷,导致了宗教改革;西方的宗教进入中国,如拜火教和景教^①,形成了中西文化交流史上的第一次高潮,也标志着古代陆路文明的最高峰。由于这条线路非常长,中间要经过中亚和奥斯曼土耳其,商品到达欧洲时十分昂贵,且由于战乱时常中断,造成中国与欧洲之间的交往极为不便,于是欧洲开始寻求到达中国的海路。

通过海路到达中国的动因完全是利益的驱使,因为中国和印度的财富激发了欧洲人的想象,特别是马可·波罗游记刊出后,西方各国对于东方的财富和商品更是充满羡慕。而此时的中国对西方也充满了好奇,至15世纪也开始了大航海运动,1402—1433年间,郑和七下西洋,最远抵达非洲,传播了华夏文明。自郑和后,中国开始海禁,航海技术开始落后于西方。

西方对东方的探索欲望越来越强,特别是中国的丝绸和印度的宝石、香料等商品成为了欧洲上流社会的必需品后,急需与东方直接贸易,因为从陆路运到欧洲的商品既少又贵,已不能满足欧洲国家的需要,加之奥斯曼土耳其帝国的兴起截断了通向中亚的商路,造成中国等国家对欧洲商品的输出中断。为了能够与中国、印度等国家直接贸易以获得更

^① 拜火教流行于古代波斯(今伊朗),是基督教诞生之前在中东最有影响的宗教;景教是基督教的一个分支,唐朝传入中国,有《大秦景教流行碑》(现存西安碑林博物馆)为证,理雅各曾将碑文译成英语。

大利益,航海大国葡萄牙和西班牙想绕过意大利和土耳其,从海路直接到达中国和印度,这个梦想终于在15世纪末实现了。

1498年葡萄牙航海家达伽马(Vasco da Gama, 1469—1524)绕过非洲好望角到达印度,丝绸之路不再是通往东方的唯一途径。不仅仅是达伽马找到了通往东方的海路,其他欧洲航海家也致力于通过海路探求未知的世界:意大利航海家哥伦布(Christopher Columbus, 1451—1506)自1492年至1504年四次远航,发现了美洲新大陆。葡萄牙航海家麦哲伦(Fernando de Magallanes, 1480—1521)自1519年至1522年进行了环球航行。新航路的发现在地理意义上标志着全球一体化的形成,为欧洲的海外扩张找到了便捷之路。

新航路带来的是东西方之间的频繁接触和贸易量的大增,因为运输的速度和运输量都比陆路有很大的优势。从中获益的葡萄牙、西班牙等国家积聚了大量财富,殖民主义开始抬头。经济殖民是看得见的表面原因,而精神殖民或文化殖民则是经济殖民的内在动因,这与西方基督教精神有很大关系。

新航路的发现浸透着中世纪基督教的远征传统,因为“基督教的普济主义、改变异端信仰的热情和好战精神是扩张的天然动力,东方在早期频频入侵欧洲的事实也助长了强大起来的基督教世界的好战”(张国刚,2003:33)。在基督教扩张动力的精神指引下,葡萄牙、西班牙等国开始了对东方和美洲的殖民。

西方殖民者和传教士从海上来到了亚洲,来到了中国,他们以科技文明为先导,以基督教精神为导师,向东方发起了猛烈冲击,东方也对这种冲击进行了强有力的回应。从此之后西方开始将东方作为自己文化进步和经济、社会发展的“他者”;中国也知道了西方的存在,也知道了自己不再居于世界的中心。西方的科技文明和基督教精神让整个世界发生了天翻地覆的变化。

2.1.2 西方的宗教改革和扩张引发了海外传教浪潮

世界三大宗教(基督教、佛教和伊斯兰教)都源于亚洲,传播范围除

佛教外都超出了亚洲,特别是基督教,成了欧洲、美洲和大洋洲的主要宗教。基督教是亚洲与欧洲文明交流的成果,自传入欧洲起,基督教的对外扩张和自身改革就没有停止过。

基督教最重要的对外扩张是十字军东征,共进行过九次,最终以失败告终。十字军东征说明,基督教与佛教不同,其侵略性和扩张性远胜其他宗教,这也是基督教能够走出亚洲到达欧洲、美洲和大洋洲的一个重要原因。当然,十字军东征给欧、亚两洲带来灾难的同时,也促进了世界范围内文明的向前发展,如亚洲的阿拉伯数字、代数、航海罗盘、火药、棉纸等先进的科技文明,使得欧洲的航海、印刷等行业迅速发展。此外,对东方的贸易也促进了欧洲的商业、银行和货币经济的变革,缩短了欧洲的封建时期,加快了资本主义萌芽的产生。在文化上,间接促进了欧洲文艺复兴的出现。

十字军东征之后的14—16世纪,欧洲社会从中世纪开始向近代过渡。从经济上看,资本主义已萌芽,封建生产方式正逐渐瓦解。从政治上看,资产阶级和新贵族开始形成,促进了民族国家的发展。从思想上看,出现了反神权的文艺复兴运动,推动了人们思想观念的更新与解放。从教会本身看,腐败严重到难以容忍的程度。从各方面讲,宗教改革已到非改不可的时候了,只差一个导火索,而这个导火索就是滥售赎罪券。

赎罪券来源于教皇利奥十世(Leo X, 1475—1521),他以修缮罗马圣彼得大教堂为名,派教廷大员到德意志各地兜售赎罪券,引起强烈不满。因此,宗教改革开始在德国出现,马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)成为宗教改革的先锋,其改革内容主要包括四方面:一、人们只要能读懂《圣经》,不必通过教会便可以与上帝沟通,并得到救赎,即因信称义思想^①;二、《圣经》是最高权威,否认了教皇的权威;三、减少教堂和修道院,简化宗教仪式;四、在上帝和《圣经》面前,人人平等。路德的改革打击了教会势力,使得国王的权力或世俗的权力在上升,为欧洲其他国家和地区的宗教改革开辟了道路,如英国的宗教改革、加尔文宗教在瑞士的出现等。

^① 因信称义指基督教信徒不必通过教会繁琐仪式,只凭对上帝的虔诚信仰即可得到灵魂的拯救。

在欧洲宗教改革进程中,教会不只是顽固地保守,也在进行改革,改革的最大成果是西班牙贵族罗耀拉(Ignatius Royola, 1491—1556)于1534年成立的耶稣会(Societas Jesus,简称S.J.)。耶稣会是16世纪宗教狂热产生出来的一个修行团,“它不仅是一个修道士的社团,而且是一群宣誓要保卫信仰的战士的组织。他们的武器不是枪弹和长矛,而是口才,劝说和用正确的教义来教诲人们;如果需要,他们也会用更为世俗的办法来扩散他们的影响”(菲利普·李·拉尔夫等著、赵丰等译,1999:569)。耶稣会不仅对抗新教,还以真正的宗教捍卫者自居。

耶稣会的活动多种多样,除抗击新教徒和异教徒的进攻外,在欧洲创办了不少学校和神学院,西班牙和法国的教育几乎都由耶稣会士垄断。耶稣会不仅在欧洲大力发展,还把信仰传播到了世界各地^①,在非洲、日本、中国和南、北美洲都留下了耶稣会士的足迹。从耶稣会的行动可以看出,基督教的扩张性或帝国主义的性质,与其他宗教形成了明显的不同。

宗教改革产生了良好的效果,促使教会简化了仪式,削弱了教会的权力,摆脱了中世纪教会的一些束缚,推动了个人主义和民众教育的发展。在政治上,促进了民主,限制了统治者的权力。当然,宗教改革也带来了一系列宗教战争,给欧洲文明带来了灾难。总之,宗教改革还是利大于弊,它加速了欧洲向近代社会的转型,为欧洲的迅速崛起奠定了思想基础,随之而来的便是世界范围内的贸易和殖民统治。

伴随着贸易和殖民统治来到中国的主要是耶稣会士,也有其他修会的传教士,之后是新教传教士。欧洲宗教改革可以分为两部分:一是产生了脱离天主教的新教,属于宗教外部改革;二是天主教自身的改革,即耶稣会的出现,属于宗教内部改革。这两部分改革在世界范围内产生了重大影响,特别是对中国文化的西传有着深远的影响,先是耶稣会士在明末清初来到中国,传教之余把中国文化典籍译为拉丁语、法语、意大利语等,传播到西方世界;后是新教传教士,主要是英国和美国的传教士在19世纪初来到中国,把中国文化典籍译成了英语,其译本至今仍在世界范围内产生影响。

^① 耶稣会是海外传教的主力,此外,还有多明我会、圣方济各会等。

明末清初耶稣会士来到中国时,中国的思想界是何状况呢?是不是轻而易举地容纳了这些传教士呢?中西文化是否产生了剧烈的拒斥呢?

2.1.3 明末清初中西文化得以交流的思想基础

在中国历史上,基督教曾四次大规模地传入中国,形成中西文化和中西文明之间的交流:一是唐朝的景教;二是元朝的也里可温教;三是明末清初的天主教;四是19世纪初来华的新教。在基督教传入中国之前,东汉末年印度的佛教传入中国,经过几百年的发展在中国扎根并中国化,形成了中国文化独有的儒释道三教格局。

唐朝的景教和元朝的也里可温教淹没在了历史的长河中,没有留下多少有价值的文献。明末清初天主教传教士来华传教才真正揭开了中西文化交流的大幕。那么,中西文化何以在此时得到交流呢?其交流的思想基础又是什么呢?对这些问题的回答可以更清晰地认识这段历史,并发现中西文化交流的价值所在。

明末是中国社会的一个转型期:首先是商业的高度发展;其次是程朱理学观念的变化;再次是有识之士对科技文明思想的倡导。这三个方面与传教士所倡导的学术传教或适应传教策略不谋而合,因而形成了中西学术对话与文化交流的思想基础。

中国社会历来重农抑商,以为商人逐利忘义,看不到商业在社会经济发展中所起到的推进作用。自宋朝起,商人在社会生活中的作用越来越大,商人子弟多以科举取士,商人的社会地位也逐步提高。到明朝时,重农抑商发生了明显的变化,由原来的“士农工商”变成了王阳明所说的“士商农工四民异业而同道,其尽心焉,一也”(转引自余英时,1987:105)。商人地位的提高说明中国的思想在发生变化,对于商业贸易有了积极的看法。这样一来,中西之间的贸易交流就会变得顺畅,随贸易而来的传教活动和文化交流也会相应展开。

重农抑商是经济指导思想或者说传统的治国方针,这与儒家思想是相契合的。自西汉初年确立了儒家思想的独尊地位后,儒家思想也在发

生着变化,到宋朝为一大变,出现了程朱理学,到明朝时王阳明发展了程朱理学,提出心学,倡导心即理,理即心,心外无物。若此,外在的客观标准便弱化了,内在的人的个性得到了张扬,这与欧洲的个性解放和自由观念有相通之处。明朝出现的心学思想动摇了儒家道德思想的霸主地位,但同时也为各种思想的出现提供了思想基础,如李贽否定孔子是“天生圣人”,批判理学家的“天理”,提倡个性自由,提出文学创作上的“童心说”。明末清初的三大思想家黄宗羲、顾炎武和王夫之提出了许多人本主义观点,如反对君主专制,提高商人的地位,注重实践的实用主义等。

明末清初的科技文明思想与这一时期轻理论、重实学、重商贸的思想有关,这一思想在徐光启、李之藻等人的身上体现最为明显,因为徐光启等人认识到了科技的力量,认为提高科学技术水平,可以使人民生活富裕起来,即科学技术是第一生产力。这种思想从本质上讲是一种为民报国的儒家思想,只是与“修身、齐家、治国、平天下”的理想所走的路径不同而已。由于科技文明思想与意识形态的联系不那么紧密,具有科技文明思想的有识之士与来华传教士易于形成沟通与交流(如徐光启和利玛窦合译《几何原本》),中国的科技思想意识也因此得到了提高,推动了中国科技文明向前发展。

明末清初的这三种思想恰好适宜于传教士来华传教,因为明末的“心学”注重的是个人修养,与耶稣会士的自我修行和身怀绝技^①有相似之处,易于产生共鸣。加之,明末清初属于朝代更迭之时,对于思想的控制较弱,为传教士来华提供了有利时机。传教士来华后采取了学术传教、适应传教和补儒易佛的策略,赢得了像徐光启这样注重实学的中国知识分子的赞同,因为徐光启认为“西学补益王化”,是利国利民的好事。在这样的思想背景下,西方传教士的传教事业得以在中国开展起来。后来发生的“礼仪之争”和康熙禁教使传教事业全面受损,因这个论题不在本节范围内讨论,此处不赘。

明末清初中西文化得以交流,是因为交流的条件和时机都已成熟。

① 耶稣会士基本上都是受过高等教育的人,个个怀有绝技,如意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610),记忆力超群,过目不忘。法国传教士有“国王数学家”之称。比利时传教士南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)是天文学家,还擅长铸炮。

客观条件是西方通往东方的航路被发现,贸易得以开展,接触更加频繁。主观条件是,西方的宗教改革导致了耶稣会的诞生和一批身怀绝技致力于到东方传教的传教士。而明末清初则是中国社会大变局、大动荡的一个时期,思想控制放松,出现了各种思想迭起的一种局面,对于外来的新生事物容易接纳,同时也体现了中国文化的包容性。可以说,西方传教士此时来华的主客观条件已具备,时机已成熟。

第二节 从拉丁语、法语到英语转译

每一次文化交流都会伴随着翻译活动,中外皆然。依陈寅恪的看法,“文化传承与文化输入息息相关,不可分割,文化史是文化交流史,也就是翻译史”(蔡新乐,2006: 53)。明末清初的中西文化交流史也可看作是中国文化输出的历史和中国文化典籍西译的历史,在这一历史过程中,传教士把中国文化典籍主要译成了拉丁语,因为在中世纪拉丁语是科学、哲学和神学的语言,也是传教士使用的主要语言。其次是法语,因为法国来华的传教士较多,且素质较高。此外,还有意大利语。英国是新教国家,直到19世纪初英、美的新教传教士才来华传教,因而这一时期的中国文化典籍英语译本皆是拉丁语或法语的转译文本。

传教士来华的目的是传教,意图是让中华归主,成为主的天下,他们要做的事是学习中文,将《圣经》译为中文,而不是翻译中国文化典籍。可是,传教士为什么翻译呢?译本的面貌如何呢?英语转译本有何特色呢?这些问题正是本节要讨论的。

2.2.1 中国文化典籍西译起因与目的

全球有三大文化圈:基督教文化圈、伊斯兰教文化圈和儒家文化圈。作为儒家发源地的中国有着悠久的历史 and 灿烂的文化,其影响波及东亚

及东南亚各国(日本、朝鲜、越南等),形成了以使用汉字为主的儒家文化圈。加之,中国人口众多,文明程度较高,如果能使中华归主,是对基督教传播的巨大贡献,也会使基督教在世界上的地位无法撼动。传教士不远万里,冒着生命危险来华传播基督教就是为了能够让基督之光照耀中国,形成对伊斯兰教文化圈的合围,这是传教士来华的最终目的。

带着让中华归主的宏愿来华传教的传教士到中国后做了四项工作:一是学习汉语,掌握与中国知识分子对话与交流的工具。研究汉语,目的是寻找巴别塔(Babel)之前的语言和上帝在中国的踪迹。二是以基督教思想为本位攻击佛教,排除其传教中的一个障碍,以显示基督教的优越性。三是结交上层官吏并说服其加入基督教,如徐光启、李之藻等国家大臣,让他们起示范作用,吸引普通民众皈依基督教。四是翻译中国文化典籍,主要是儒家文化典籍。在这四项工作中,只有最后一项工作看起来与他们传教的目的不相符合,如果把《圣经》译成汉语,这与其传教目的有关;若把中国文化典籍译成拉丁文等语言,看起来与传教无关。其实,这只是表面现象,传教士所做的每一项工作都与传教有关,因为他们绝对不会做背离传教宗旨的事。

耶稣会士将中国古代经籍翻译为西洋文字,出于多种需要。一是为了提高他们自己的汉语水平;二是为了真切地把握中国人的思想,特别是儒家思想,以便有的放矢地传播天主教教义;三是为了积累与中国文人交往的资本;四是为了帮助欧洲人进一步了解中国;五是为了证明他们自己在礼仪之争中的立场和观点无懈可击。(许明龙,2007:83)

下面简要对许明龙的这五条“需要”做一评述:基本上能够概括中国文化典籍西译的缘由,但是也有就事论事,未能深入的瑕疵。比如第一条,如果说传教士为了提高自己的汉语水平进行翻译的话,只不过是把翻译看作是学习汉语的一种方法而已,并没有进一步深挖翻译的缘由和动机。第二条比较深入,传教士就是为了传播基督教。第三条有些牵强,为了积累与中国文人交往的资本不是翻译,而是对儒家思想的精深而透彻的理解,比如利玛窦,对儒家经典倒背如流,信手拈来。第四条和第五条是对的。

传教士自来华传教的那一刻起,便开始了翻译中国文化典籍,但是其翻译应该分为前后两个时期:前期的翻译主要是学习汉语的副产品,绝大部分处于手稿状态,并未出版。此外,这些手稿状态的译文还有可能指导后来的传教士继续学习汉语,因此,这一时期基本上处于手稿状态的翻译属于学习汉语的副产品。严格意义上说,也可不称其为翻译,因为这样的翻译更像是翻译练习。有些翻译虽然处于手稿状态,但它属于翻译,如17世纪的某些俄罗斯汉学家的翻译,因经费紧张使得翻译处在手稿状态等待出版。传教士后期的翻译属于真正的翻译,除了其摆脱手稿状态外,其翻译缘由更加清晰,翻译目的更加明确,如《中国哲学家孔子》等。

除许明龙提到的五条“需要”外,至少还有三条缘由应该加以强调或应该提及:一是适应传教策略翻译;二是索隐式翻译;三是由于仰慕中国文化典籍的魅力而翻译。

首先,传教士来华后,由于不了解中国国情,把自己等同于佛教徒,穿起了袈裟,后来发现和尚在中国的地位低下,遂穿起了儒服,戴起了儒冠,利玛窦还自称“西儒”,这种补儒易佛的传教策略被称为适应传教策略,也是利玛窦为传教定下的规矩。出于更深入地了解儒家思想的需要,或者说讨好儒家,传教士们翻译儒家经典,以便使传教事业更为顺利。

其次,传教士在学习汉语的过程中,发现汉语与巴别塔倒塌之前的语言比较相似,认为汉语有可能是世界原始通用语言。于是,传教士们在儒家典籍中开始寻找上帝的痕迹,终于在中国文化典籍中,如《诗经》《尚书》等著作中找到了“上帝”二字,认为这就是《圣经》中的上帝(God),还认为《易经》中的☰就是三位一体,这是索隐派的研究方法,把中国文化典籍中的某些人格神或卦象与基督教进行比附。传教士翻译中国文化典籍就是为了说明中国文化与基督教文化有相通之处,为传教和把中国文化纳入基督教文化做准备,出于这样一种缘由的翻译称之为索隐式翻译。

最后,传教士掌握汉语后,在阅读中国文学类典籍时发现了其迷人的魅力,出于对中国文学作品的喜爱进行翻译,比如,马若瑟(Joseph Marie de Premare, 1666—1736)翻译《赵氏孤儿》和“三言”中的某些作品,其目的是让西方通过文学作品了解中国,了解中国人的艺术和道德,

以便吸引更多的传教士来华传教。

上面提到的所有缘由可归结为一个缘由：出于传教的需要。传教士来华传教并翻译中国文化典籍，是为了让西方人认识中国文化，以便招募更多的传教士来华传教。

2.2.2 《中国哲学家孔子》的翻译与影响

中国文化典籍外译的时间很早，公元647年玄奘就将《道德经》译成了梵文^①，此为中国文化典籍首次走出国门。中国文化典籍西译的最早时间则是16世纪末。多明我会传教士高母羡(Juan Cobo, 1546—1592)1588年在菲律宾的马尼拉将《明心宝鉴》^②译成了西班牙语^③，由此揭开了中国文化典籍西译的序幕^④。

高母羡译《明心宝鉴》的目的是让西班牙人明白，中国人的教育、政治、军事水平都很高，借此打消马尼拉西班牙人的好战心理。真正在中国本土翻译中国文化典籍的传教士是罗明坚(Michele Ruggleri, 1543—1607)和利玛窦，他们都译了“四书”。罗明坚的译稿至今仍保存在罗马的意大利国家图书馆中，而利玛窦的译稿则不见踪迹。这一时期的拉丁文译本皆是手抄本，刊刻甚少^⑤。尽管这些译文是中国文化典籍西译最早的译本，但产生的影响有限。

① 见马祖毅、任荣珍的《汉籍外译史》第3页。因此译本已亡佚，其面貌如何不得而知。

② 《明心宝鉴》似是元朝中期朝鲜高丽王朝忠烈王时代的文臣秋适(1245—1317)所撰，文中收录了道家著作中的一些言论，如《老子》、《庄子》、《列子》等。后来传入中国，1393年范立本又增加了儒释两家著作的言论，形成现在的样子，变成了修身养性、安身立命的宝典，也是中国传统启蒙教育的读本。

③ 《明心宝鉴》译本为手抄本，正面为西班牙语，背面为汉语。此抄本现藏于马德里西班牙国立图书馆。2005年出版了该书的校订本。

④ 罗明坚也有可能是第一位翻译中国文化典籍的人。他在1583年2月7日给耶稣会总会长的信中说：“去年我曾寄去了一本中文书，并附有拉丁文翻译。”裴化行(Bernard R. P. Henri)认为，罗明坚1582年寄回的应该是《三字经》拉丁文译本，见张西平的文章《西方汉学的奠基人罗明坚》，刊载于《历史研究》2001年第3期第106页。

⑤ 罗明坚译《大学》的部分译文曾在波赛维诺(Antonio Possevino, 1533—1611)编著的《历史、科学、救世研讨丛书选编》(*Bibliotheca Selecta quaagiturde Rationestuc lioruminhistoria, indis ciplinis in Saluteomniunprocuranda*. Roma. 1593)第9章中出现过。

1687 年在巴黎出版了由柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)等传教士编译的这一时期最有影响的译本《中国哲学家孔子》,这是承前启后、有多人参与的一项翻译工程。这个译本包括《大学》、《中庸》和《论语》,没有《孟子》。全文共 412 页,有很长的序言、孔子简介和孔子像、译文正文是孔子的 80 条箴言、中国历代年表等。该译本有可能是在三个译本的基础上形成的:一、其雏形有可能是利玛窦翻译的“四书”(孟德卫著、陈怡译,2010: 271),此观点可以说明为什么利玛窦“四书”译本不见踪迹的原因;二、1662 年在建昌(今江西境内)出版了《中国的智慧》(*Sapientia Sinica*),内有郭纳爵(Inácio da Costa, 1603—1666)译的《大学》;三、1667 年在广州和 1669 年在果阿各出版了《中庸》的一部分译文,译本名为《中国人的政治道德学说》(*Sinarum scientia politico-moralis*),译者是殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625—1696)。之所以这样说的原因是:这几个译本的译者相互重叠,可以看出其联系相当密切,且译文有不断修正的痕迹(同上: 280)。

《中国哲学家孔子》的译者们都是在中国居住了几十年的传教士,对中国的社会、文化和语言的熟悉程度了如指掌,属于一流的汉学家,因此《中国哲学家孔子》的译作质量是有保障的。请看《大学》第一句的原文、拉丁文译文和汉语回译:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善^①。

¹Magnum adeoque virorum Principum, ²sciendi ³institutum
⁴consistit in ⁵expoliendo, seu excolendo ⁶rationalem ⁷naturam a
coelo inditam; ut scilicet haec, ceu limpidissimum speculum,
abstersis pravorum appetituum maculis, ad pristinam claritatem
suam redire possit. ⁸Consistit deinde in ⁹renovando seu reparando
¹⁰populum, suo ipsius scilicet exemplo & adhortatione. ¹¹Consistit
demum in ¹²sistendo firmiter, seu perseverando ¹³in summon

① 原文只有拉丁文译文,拉丁文汉语回译来自(美)孟德卫著、陈怡译《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》第 302—303 页。另,汉语原文未标明出处,因为是名句,到处皆可找到。以后类似引文也随此例。

¹⁴bono: per quod hic Interpretes intelligi volunt summam actionum omnium cum recta ratione conformitatem.

此外,¹大人²之学的³目的⁴在于⁵完善或提高人得自上天的⁶理性的⁷本性,就如同一面非常明亮的镜子,通过擦掉上面的畸形欲望,使其得以回归明净的本真。[大人之学]⁸也在于⁹复兴¹⁰人民,无疑是要通过以身作则和劝勉他人来实现。[大人之学]¹¹还在于¹²坚定不移,保持¹³善行的¹⁴极致,我认为注释者希望一切伟大的行动都有其正确的理由。(同上:302-303)

拉丁文译文原有上标的数字,指汉语中存在的字词。孟德卫的回译文也按拉丁文的样式上标数字,没有上标数字的部分是译者对原文的解释。可以看到,译文和译者的解释是混合在一起的,这种翻译和解释混杂的编排方式很特别,难得一见。

《大学》与基督教没有丝毫关系,可译文读起来却能模糊地感觉到有基督教的影子^①,特别是在没有数字上标的部分,即译者发挥的地方,这正是译者的良苦用心:淡化儒家思想中的非基督教性,强调儒耶的共性,寻找儒耶之间的契合点。该译文“序言性说明”声明“耶稣会士编写这本书的意图不是要满足‘欧洲人消遣的目的和好奇心’,而是为了将耶稣的福音传播到中国及为其他地区的传教士提供一个有用的工具”(同上,283)。此外,从《中国的智慧》到《中国人的政治道德学说》再到《中国哲学家孔子》这样一个题目的变化来看,对中国儒家思想的认识越来越深刻,越来越上升到一个高度,特别是把孔子变为“哲学家”更是具有中西学术融合和学术交流的味道。但是,《中庸》和《大学》并非孔子的作品,归于孔子名下是值得商榷的。

《中国哲学家孔子》出版后,在翻译上影响了卫方济(Francois Noel, 1651—1729)1711年在布拉格出版的《中华帝国六经》(*Sinensis imperii libri classici sex*)^②,其译文极有可能以《中国哲学家孔子》的译文为基础

① 《大学》第一句的译文表现出来的基督教倾向不是很明显,只可说模糊。在《中庸》的翻译中则很典型,如把“圣人”译为“圣徒”(saint; holy man)等。

② 这部译作包括“四书”、《孝经》和朱熹的《小学》,译文中没有某些学者所认为的《三字经》。

(同上,281)。这部译作的译文质量较高,但影响不大,“以至 1735 年时弗莱雷(Nicolas Frret)抱怨卫方济的《中华帝国六经》译本极其罕见”(张国刚、吴莉苇,2003:198)。

对于《中国哲学家孔子》有褒有贬。莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz,1646—1716)赞扬了孔子的思想,但很有分寸。此外,莱布尼兹对格言更感兴趣,认为体现了中国人的智慧。各种刊物上也出现了不少评论,有从比较角度进行评论的,比如,将中国的“仁”与基督教的“博爱”进行对比,认为二者差不多,这是持中的观点;也有学者对此译本持否定态度,认为用基督教思想诠释儒家思想太牵强,说中国人早就知道上帝的存在是没有根据的;也有人从翻译角度评论,比如,认为译文与诠释混在一起不伦不类,甚至有些原文没有标上数字,造成原文和诠释界限不清,等等。无论褒贬,所有的批评基本上都是在学术层面展开,都能切中要害,也很中肯。

《中国哲学家孔子》实际上是“在耶稣会适应传教政策下产生出来的最高学术成果。……注重运用世俗的知识作为传教的手段”(孟德卫著,陈怡译,2010:267),对于在华传教和在欧洲招徕更多的传教士起到了重要作用。但是,由于其调和儒耶的思想倾向较为严重,在“礼仪之争”中又受到了很多批评。不管怎么说,这个译本是中国文化典籍在西方产生影响最大的,通过这个译本,西方人了解到了中国的儒家思想,中国的文化,达到了中西方文化交流的目的。

2.2.3 英语转译文本的缘起及其作用

中国与欧洲大陆交往很早,但与同为欧洲的英国则交往很晚,这与英国是一岛国不无关系。1238 年英王才第一次听说东方有个中国,原因是蒙古大军横扫了欧洲北部的一些地方,震惊了欧洲。由于与欧洲大陆交往密切,有关中国的一切都是经由欧洲大陆再转到英国,这一状况直到 18 世纪末马戛尔尼率使团来华才得以彻底改变。

英国与中国直接接触较少,并不说明英国对中国的了解就少,因为

欧洲大陆出版的有关中国的书籍,英国人很快便译成英文出版,比如,西班牙的门多萨(Juan González de Mendoza, 1545—1618)1585年出版了《中华大帝国史》(*Historia de las cosas má notables, ritos by costumbres del gan Reyno de la China*),三年后便出版了英语译本(*The Historie of the great and mightie kingdome of China, and the situation thereof: together with the great riches, huge cities, politike government, and rate inuentions in same*),译者是 Robert Parke。利玛窦的《基督教远征中国史》(*De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthei Ricci*)^①、葡萄牙人曾德昭(Alvarez Semedo, 1585—1658)的《大中国志》(*Imperio de la China*)^②、杜赫德的《中华帝国全志》(*Description géographique, historique, chronologàque, politique, et physique de l'Empire de La Chine et de la Tatarie chinoise*, 1735)^③等书皆如此。上文提到的《中国哲学家孔子》也一样,出版4年后的1691年就出现了英语转译本 *The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher*, 译者是 Randal Taylor。因此,欧洲大陆所发生的文化事件很快便能传到英国,海峡不能将英国与欧洲大陆分隔开来。

《中国哲学家孔子》英语转译本的面貌如何呢?译者将“大学”二字音译后再意译, *Ta-Hio, or, the Great Science*, 这种译法影响了第一个来华传教的新教传教士马礼逊,他译的“大学”二字与此转译一样。从拉丁文转译的《大学》的“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”的英文:

-
- ① 该书由金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)根据利玛窦的意大利语遗稿译成了拉丁文,1615年出版。欧洲其他版本皆从金尼阁拉丁文译本转译,包括1625年出版的英文节译本,译者不详。利玛窦手稿现藏于罗马耶稣会档案室,金尼阁的译文不是很忠实,见《利玛窦全集》第1卷序5—6页。
- ② 原稿为葡萄牙文,1643年从原稿译为意大利语开始刊行。英语译本书名是: *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, 1655年在伦敦出版,译者不详。
- ③ 该书瓦茨(John Watts)译本出版于1736年,书名较长: *The General History of China Containing a Geographical, Historical Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet. Including and Exact and Particular Account of Their Customs, Manners, Ceremonies, Religion, Arts and Sciences. The Whole about with Curious Maps, and Variety of Copper Plates*, 1738—1742年凯夫(Edward Cave)又出了该书的全译本,书名是 *A Description of the Empire of China & Chinese Tartary, together with the Kingdoms of Korea & Tibet: containing The Geography and History (Natural as well as Civil) of Those Countries*, London, 1738—1742。

The great Secret, says *Confucius*, to acquire true Knowledge, the Knowledge, consequently, worthy of Princess, and the most Illustrious Personages, is to cultivate and polish the Reason, which is a Present that we have received from Heaven. Our concupiscence has disordered it and intermixt several Impurities, therewith. Take away therefore, and remove from it these Impurities, to the end that it may reassume its former Lustre, and enjoy its utmost Perfection. This, here is the Sovereign Good. This is not sufficient. 'Tis moreover requisite, that a Prince by his Exhortations, and by his own Example, make of his People, as it were, a new People. In fine, after being, by great Pains, arrived at this Sovereign Perfection, at this chief Good, you must not relax; 'tis here that Perseverance is absolutely necessary. Whereas Men generally pursue not the Methods that lead to the possession of the Sovereign Good, and to a constant and eternal Possession, *Confucius* has thought it highly important to give some Instructions therein^①.

汉语回译^②:

孔子说,伟大的秘诀就是获取真正的知识,而真正的知识是我们从上天那儿得来的,只有王子和最杰出的人才可拥有,用以培养理性和完善理性。我们的情欲已使理性混乱,夹带了杂质。因此,要从理性中剔除杂质,最终目的是恢复原初的光辉,获得完美。这就是至善,但还不够。更为必要的是,通过劝导和以身作则,王子要把他的臣民变成新民。总之,通过努力达到完美和至善。你一定会轻松,坚忍不拔是绝对必需的。人追求的不是永恒拥有至善的方法,孔子认为有益的引导更为重要。

① 见 1724 年伦敦印刷的 *The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher*, London: Printed for F. Fayram, at the South Entrance into the Royal-Exchange, Cornhill, 1724. 第 2 版第 32—33 页,斜体和大小写一律照原文抄录。

② 未明确回译者是何人时皆是笔者的回译。

原文和诠释混杂在一起,辨不清哪是原文,哪是译文。与拉丁文相比,增加了不少内容,基本上是从西方的知识体系出发来阐释中国思想,如“Knowledge”“Perfection”“Sovereign Good”等,淡化了基督教影响。当两种不同的思想发生碰撞时,不解释是不可能理解的,译者一般会以本国的思想为出发点,通过对相似点的阐发,去诠释异质思想,此种译文主要是考虑读者的接受,达到让两种思想相解。在翻译过程中加入某些西方思想因子也是合理的,从某种角度看削弱了儒家思想,但从另一角度看,也可说丰富了儒家思想,形成中西思想的一种混杂状态。

还有一部转译作品必须提及,那就是托马斯·珀西(Thomas Percy, 1729—1811)1761年编译出版的《好逑传》(*Hau Kiou Chooan or, The Pleasing History. A Translation from the Chinese Language. To which are added, I. The Argument or Study of a Chinese Play, II. A Collection of Chinese Proverbs, and III. Fragments of Chinese Poetry. In Four Volumes. With Notes*)^①,出版后很受欢迎,很快被转译成欧洲其他文字。“另外,珀西还将杜赫德《中国通志》(凯夫的英语译本)里的《庄子劈棺》的故事,经过润色后收入到他的《妇女篇》(*The Matrons: Six Short Histories*, London: Dodsley)。这一故事来源是《今古奇观》里的《庄子休鼓盆成大道》”(葛桂录,2004: 61)。中国文学作品在这一时期受欢迎的原因主要有两点:一是形象地体现了中国的儒家思想;二是文学作品中的中国风俗画面满足了英国人对异域的好奇与想象。

转译文本基本上分为三种:一是介绍中国的书籍;二是有关中国儒家思想的书籍;三是有关中国的文学作品。通过这些转译文本,英国学者展开了对中国的学术研究,比如,约翰·韦伯(John Webb, 1611—1697)对中国文字进行了研究,认为中国的象形文字是巴别塔之前的文字,具有“初始语言的六个标准:古老、简单、通用、质朴、持久、简洁”(同上: 30),韦伯的研究代表了当时的研究水平。对于中国儒家思想的认识

① 《好逑传》原译者是在东印度公司工作多年的商人威尔金森(James Wilkinson),他把《好逑传》作为学习中文的语料,在学习过程中进行的翻译,四分之三为英文,四分之一为葡文。珀西把葡文译成英语,对英文部分也进行了删改。至于为什么有四分之一的葡萄牙文?至今无解,暂存疑。由于珀西不懂汉语,假手威尔金森的译本并做修改,且将葡文部分转译为英语,故笔者认定其为转译文本。

基本上持褒扬态度,比如,威廉·坦普尔爵士(Sir William Temple, 1628—1699)对孔子赞扬有加。虽然珀西编译了《好逑传》,但对中国文学持否定态度,评价也不高,还认为中国政府并不开明,这种态度体现了18世纪后期学术界对中国的看法:由褒到贬,由赞扬转变为批评。

转译文本为英国打开了一扇认识中国的大门,英国学者热情赞誉中国的文明和中国的思想。中国的园林和器物对英国人也有很强的吸引力,因为英国把中国作为一个“他者”,意识到了中国文明的先进之处,借以利用或进行学术研究。与欧洲大陆一样,中国在17世纪和18世纪的英国也“很热”。当然,这种“热”不是褒扬,而是时尚。

第三节 《赵氏孤儿》的翻译及影响

中国文学典籍中最辉煌的部分是诗,可是中国诗在国外没有引起多大反响,反而是元杂剧《赵氏孤儿》为18世纪“欧洲中国热”增添了中国文学的元素。这种反响与18世纪欧洲的现实状况密不可分。

18世纪的欧洲,特别是法国,是一个思想开放、信仰自由、戏剧发达、社会动荡的时代,产生了众多的思想家,如伏尔泰、卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)、孟德斯鸠(Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, 1689—1755)等。这些思想家解放了人们的思想,推动了法国的改革,导致了法国大革命的爆发。在这个过程中,伏尔泰将戏剧作为斗争的工具和体现自己思想的外壳,起了十分重要的作用,他根据元杂剧《赵氏孤儿》编译了戏剧《中国孤儿》,在当时产生了很大影响。正是由于《赵氏孤儿》的巨大示范作用,特用一节的篇幅来讨论戏剧的翻译,追寻戏剧翻译的功能与价值。

2.3.1 《赵氏孤儿》的翻译与流传

元杂剧《赵氏孤儿》是纪君祥创作的一出历史复仇剧,体现了中国人

为忠义而甘愿赴死的大义气节,体现的是中国儒家思想“忠”。这出戏剧出现在蒙古人统治的元朝是否有复兴赵宋王朝的暗示呢?若真是如此的话,《赵氏孤儿》自产生的那一天起就不仅仅是歌颂中国式的“道义”,还有更深层的政治因素,这与伏尔泰对此剧的改编则有着相似之处:不是欣赏戏剧的艺术魅力,而是把戏剧作为实现自己理想的一个斗争工具。

《赵氏孤儿》在西方的翻译与流传与法国来华传教的耶稣会士马若瑟(Joseph de Prémare, 1666—1736)有关,可是马若瑟为什么要翻译《赵氏孤儿》而不是《窦娥冤》等其他元杂剧呢?恐怕至少有两个原因:一是《赵氏孤儿》最能体现中国人的“道义”观;二是该剧与法国古典主义戏剧有契合之处。《中国哲学家孔子》已让西方人了解了中国的儒家思想,翻译此剧有了接受的基础,这很重要。此外,马若瑟对于法国古典主义戏剧非常了解,剧中一定要颂扬高贵的英雄,让观众在观剧的过程中能够得到心灵上的净化,即卡塔西斯(Catharsis),《赵氏孤儿》也符合这一要求。可以说,正是马若瑟的法译才使西方人认识到了《赵氏孤儿》所蕴含的魅力及其体现的中国思想,看到了中国人的精神面貌、忠义道德、价值观等。

马若瑟法译的《赵氏孤儿》(*Tcho-chi-cou-eulh; ou, L'orphelin de la Maison de Tchao, tragédie chinoise*)最先出现在杜赫德1735年编著的《中华帝国全志》第3卷中。就当时而言,《中华帝国全志》是了解中国最权威的著作,出版之后便被译成了欧洲的主要语言(英、意、德、俄),因此,马若瑟法译本《赵氏孤儿》也随之出现了多种语言转译本。在以后的流传过程中,依据体裁《赵氏孤儿》可分为两个系统:一是用于阅读的书面转译本;一是用于演出的编译剧本。

用于阅读的英语转译本有3个:瓦茨^①、凯夫和珀西译本,都转译自马若瑟的法译本。瓦茨有抢译之嫌,质量不如凯夫译本高,但这两个译本都是在译《中华帝国全志》时译出,而不是专门英译《赵氏孤儿》。珀西译本(*The Little Orphan of the House of Chao: A Chinese Tragedy*)^②与

① 瓦茨译本《赵氏孤儿》的译名是 *Tchao chi cou ell: On the Little Orphan of the Family of Chao, a Chinese Tragedy*。凯夫译本不详。

② 这个译本出现在珀西1762年在伦敦出版的《中国杂记》(*Miscellaneous Pieces Relating to the Chinese*)第1卷第101—213页。

前两个不同,是 18 世纪出版最晚的一个英语译本,翻译质量也较为忠实。珀西在译序中说:

本译文来自杜赫德的法译本……我们要抱着认真准确的态度去翻译,以便获得中国原著中独有的东西,而这一点以前的译者认为没必要遵守。(珀西,1762: 103)

原文如下^①:

The following piece is translated from the French version, published in the grand folio edition of P. Du Halde's Description de l'Empire de la Chine, &c. Paris 1735. Tome 3me. ... we beg leave to mention, that we have endeavoured to retain the peculiarities of the Chinese original, with a care and exactness, which the former translators did not always think it necessary to observe. (Thomas Percy, 1762: 103)

从这几句话来看,珀西有可能针对戏剧编译本有感而发,由此可以得知当时的翻译观念:对原本的不尊重。事实也是如此,伏尔泰的《中国孤儿》与原本相比变化极大。其实,珀西的译本也不忠实于原作,但忠实于马若瑟的译本,原因是马若瑟的法译也不忠实,“以宾白为主,‘诗云’之类刊落大半,至于曲子则一概不译,只注明在歌唱”(范存忠,2010: 125)。珀西译本是不是凯夫译本的润色本呢?范存忠持这样的观点,认为珀西的本子基本上等同于第二种本子,即凯夫的译本。实际情况应该是:珀西有可能参考过凯夫的译本,若说是凯夫本子的润饰本还需要更有力的证据。

用于演出的译本有四个:哈切特(William Hatchett)和谋飞(Arthur Murphy, 1727—1805)的英语转译本^②、伏尔泰的法语编译本^③

① 引文中的译文和原文对照出现,此后的译文和原文再对照出现时,省去“原文如下”。

② 哈切特的译本名是 *The Chinese Orphan: A Historical Tragedy, Alter'd from a Specimen of Chinese Tragedy in Du Halde's History of China, Interspers'd with Songs*. 出版于 1741 年。谋飞的译本名是 *The Orphan of China, A Tragedy*. 出版于 1759 年。

③ 译本名是 *L'Orphelin de la Chine: la morale de Confucius en cinq actes*。

和伏尔泰法语编译本的英语转译本^①。

哈切特改变了原剧的复仇情节,将其变成了一幕政治剧,其目的是反对当时的首相沃尔波尔(Sir Robert Walpole),揭露朝政腐败(葛桂录,2004: 50),这个剧本最终未上演。哈切特把剧本当作政治工具,为伏尔泰的编译开了先河。此外,文学评论家的介入也极有可能促进了伏尔泰剧本的诞生,1851年赫德(Richard Hurd)出版了《论诗的模仿》(*The Discourse on Poetical Imitation*),里面有一篇文章是《论中国戏剧》(*On the Chinese Drama*),提到了《赵氏孤儿》(*The Orphan of the House of Chao*)^②,认为该剧与索福克勒斯创作的古希腊悲剧《厄勒克特拉》(*Electra*)有相似之处,尽管有不少地方不符合“三一律”^③,但遵循了戏剧的一般规律:对自然的模仿,因此得出《赵氏孤儿》是一部成功的作品。这是当时较有权威的一篇评论文章,后人多有引用。

谋飞是演员和剧作家,在看了赫德对《赵氏孤儿》的评论之后产生了将其搬上舞台的欲望,他极有可能参考了马若瑟的法文、瓦茨和凯夫的英语转译本、赫德的评论,伏尔泰的编译本,以及伏尔泰剧本的英语转译本。作为演员的谋飞对于舞台表演和如何能够抓住观众的吸引力相当熟悉与了解,台词也非常口语化,有感染力。其剧本于1759年4月22日在伦敦上演,大获成功。请看第1幕的一段台词:

Enter Mandane and Mirvan

Mandane:

O, never; Mirvan, never — still this heart
Must throb with ceaseless woe — All-gracious heav'n!
Will not this palace drench'd in gore; the crown
Of China's king's fix'd on the Tatar's brow;
Will not a tract of twenty years in bondage!

① 1756年在都柏林出版了伏尔泰译本的英语转译本,译本名与谋飞译本名相同,译者不详。

② 赫德在文章中提到的是《赵氏孤儿》,不是《中国孤儿》,范存忠著《中国文化在启蒙时期的英国》第139页用了 *The Chinese Orphan*,不知出自何处。

③ “三一律”(classical unities)是西方戏剧结构理论之一,曾产生过非常大的影响,如17世纪法国古典主义戏剧。“三一律”的基本内容是:规定剧本创作必须遵守时间、地点和行动的一致,即只允许有一个故事线索,发生的时间不能超过一天,即24小时,必须只有一个地点。

Ah! will not these suffice, without fresh cause
Of bitter anguish in Mandane's breast?

— (Arthur Murphy, 1759: 1)

汉语回译:

曼顿和米凡上场

曼顿:

噢,决不;米凡,决不。这颗心依然

在无休止地痛苦地跳动,天哪!

决不能让这座宫殿浸满血污;

中国国王的王冠戴在鞑靼人的头上

决不能再奴役 20 年!

啊! 难道这些还不足以引发曼顿胸中的悲痛吗?

(谋飞, 1759: 1)

谋飞开场便使用了两个“never”、三个“will not”和两个感叹号,因为此时的孤儿已 20 岁,要对过去进行了断,口气决绝。同时,还可以以此来调动观众的情绪,并随剧情的发展达到与台上人物共鸣的目的。谋飞的编译与伏尔泰不同,他弱化了伏尔泰《中国孤儿》的爱情因素,突出了除奸与复仇。谋飞《中国孤儿》的上演恰逢英法“七年战争”(1756—1763)期间,“因此,在七年战争的紧张年代,这出戏曾被认为是宣扬爱自由、爱祖国的作品,而作者谋飞曾被认为是爱国主义者的导师”(范存忠, 2010: 163)。可见,每出戏的成功编译都与时代密切相关。

马若瑟译文的题目是《赵氏孤儿》,用于阅读的系统沿用马若瑟的译名《赵氏孤儿》,而用于演出的剧本从哈切特开始便是《中国孤儿》,一直到谋飞止,这种现象需要讨论一下:马若瑟作为耶稣会士本应使用拉丁语,可是他却用民族语言法语来译《赵氏孤儿》,仅语言本身就有了民族意识、读者意识,说白了,就是世俗意识。阅读与戏剧相比的话,戏剧的观众更多,影响力也更大,音译“赵氏”没有意义,而“中国”则家喻户晓,对于吸引观众的注意力和传播中国因素都有极大好处。《中国孤儿》这一译名虽不是伏尔泰首译,但伏尔泰的《中国孤儿》则是这一时期中国文

学在西方传播的顶峰,也是中国儒家思想在西方传播的顶峰,此后便急转直下。

2.3.2 伏尔泰与《中国孤儿》

纵观中国文化典籍在西方的译介史,最有名的译者就是法国启蒙思想家伏尔泰了,其编译的《中国孤儿》剧本上演之后获得了极大成功,其影响是任何一部中国文化典籍的西方译著都无法比拟的,其立意的高度也是无人能及的。

马若瑟的《赵氏孤儿》1735年出版,而伏尔泰的编译剧本则是在1755年,相隔20年之久,何以至此呢?这需要从当时的法国和伏尔泰本人去追寻。18世纪上半期的法国由于路易十四的扩张带来的后遗症充分显现出来,路易十五为了转嫁危机发动了一系列战争,结果都以失败告终,造成社会矛盾重重,民不聊生。在此状况下,产生了启蒙主义思想,反封建、反专制、反教会,以理性主义为基础,主张社会改革,推翻封建统治,为此发动了一场思想启蒙运动。在这场运动中,伏尔泰是旗手式的人物,被誉为“法兰西思想之王”。雨果曾说:“伏尔泰的名字所代表的不是一个人,而是整整一个时代”。这种评价并不为过。

伏尔泰反对君主专制,批判教会,但并不反对宗教,他提倡自然神论,主张言论自由,如伏尔泰的名言“我不同意你的观点,但誓死捍卫你说话的自由”。此外,伏尔泰还认为,人在本质上是平等的,倡导法律面前人人平等,反映了伏尔泰的人本主义和平思想。从伏尔泰的思想主张中可以看出,伏尔泰倡导的是资产阶级民主思想,这种思想在当时来说是非常超前的。到1755年时,法国国内的各种矛盾几乎达到了不可调和的地步,伏尔泰的思想也达到了全面成熟期,加上伏尔泰的文学才能^①,《中国孤儿》的诞生也就成了一件必然的事情,《中国孤儿》受到热烈欢迎也是意料之中的事了。伏尔泰《中国孤儿》第1幕中伊达梅(IDAME)的几句台词的

① 伏尔泰一生大约创作了50—60部剧本,包括未完成的作品。此外,还有几部重要的长篇小说。

法文、英文和汉语回译：

法文：

E peut-il qu'en ce tems de désolation,
En ce jour de carnage & de destruction,
Quand ce Palais fanglant, ouvert à des Tartares,
Tombe avec l'Univers fous ces Peuples barbares,
Dans cet amas affreux de publiques horreurs,
Il foit encore pour moi de nouvelles douleurs?

(Voltaire, 1755: 9)

英语转译：

Can there, in this sad day of desolation,
In this dire hour of carnage and destruction,
When ev'n this palace, open to the *Tartars*,
Falls with the world beneath barbarian hands,
Can there, amid this heap of publick horrors,
Remain for me fresh cause of private woe?^①

从英语回译为汉语：

在这凄凉忧伤的日子，
在大屠杀和毁灭的恐怖时刻，
当鞑靼人进入这座宫殿的时候，
便同世界一起落入了野蛮人之手，
在恐怖肆虐的时候，
个人还能有痛苦吗？

与法文相比，英文转译几乎没有变化。伏尔泰编译的台词整齐有序，文风典雅，前两句押阴韵，情感平稳，过渡自然。利用排比句式，让观众意识到情势的危急，最后一句并不是高潮的到来，却是突然刹住，起到情

① 见伏尔泰《中国孤儿》英文转译本 *The Orphan of China. A Tragedy* 第15页，1756年都柏林出版，译者不详。

理之中，意料之外的效果。此外，用疑问句表示肯定意思，起强调作用。

伏尔泰编译的《中国孤儿》与《赵氏孤儿》有明显的差别，因为中、法两国有不同的戏剧土壤和不同的国情，伏尔泰的编译自然会考虑这些因素，有差别也是正常的。不同之处已有多篇文章谈过，比如，对“三一律”的娴熟运用改变了《赵氏孤儿》的情节结构；再如，伏尔泰给《中国孤儿》加了一个副标题：“孔子学说五幕剧”^①，反映了伏尔泰对儒家思想的道德极尽赞美，暗中却是对法国专制统治的讽刺，为启蒙运动提供思想资源；还有从文化调适角度来谈伏尔泰的《中国孤儿》^②，等等。其实，伏尔泰的《中国孤儿》还有一个最重要的特点：对文明的歌颂。

伏尔泰《中国孤儿》的背景是中国的元朝：蒙古的成吉思汗征服了中国，为了斩草除根，搜寻前朝遗孤，变成了搜孤救孤，改变了《赵氏孤儿》的情节结构。用成吉思汗作为主角固然有考虑读者阅读的需求，因为成吉思汗在欧洲如雷贯耳，这当然是问题的一面；更重要的是，处在相对落后状态的蒙古人征服了文化、文明都比较先进的中原人，这说明了什么呢？是不是原始状态优于文明状态呢？

在这个问题上，与老、庄思想有些相似的卢梭认为，原始状态或自然状态最好，不然蒙古人怎么就打败了中原人呢，而伏尔泰则对中国中原文化与文明的力量持赞同态度，他认为成吉思汗虽然打败了中原人，但中原文化与文明并没有遭到破坏，而且在某些方面还同化了蒙古人，伏尔泰借此说明文化和文明的力量是不可征服的。从伏尔泰《中国孤儿》第4幕第2场中成吉思汗的慨叹中能充分体现伏尔泰的中国文明思想：

我看到了一个古老的民族，地大物博，灵巧勤劳，
历代皇帝的权威建立在大睿大智之上，就连邻国的君主也
恭顺地称臣；
他们不用武力就能统治天下，

① 英语转译本中没有副标题。

② 见吕世生2012年《中国翻译》第4期上的文章《元剧〈赵氏孤儿〉翻译与改定的文化调适》。

以良俗美德治民理国。

(钱林森, 1997: 86)

伏尔泰强调人类文明的力量, 强调人的理性, 运用这些思想开启民众, 为法国变革做思想上和舆论上的准备。《中国孤儿》上演三十多年之后, 法国大革命于 1789 年爆发了, 推翻了封建君主统治, 法国从此逐渐变成了资本主义社会。在这一大的历史转折中, 像伏尔泰这样的启蒙思想家肯定发挥了他的作用, 那么他编译的《中国孤儿》应该说也为法国大革命的爆发做出了些许贡献。翻译不仅仅是语言转换问题, 在历史进程中, 它可以作为文化交流的媒介, 为社会变革提供思想资源, 借以促进整个人类社会文明的发展, 在这一方面《中国孤儿》是一个范例。

2.3.3 中国形象的走向：从赞美到贬低

有关 17、18 世纪中国形象在欧洲的研究文章汗牛充栋, 但多人云亦云, 有见解的不多, 基本上是从社会、经济、启蒙思想等角度来研究。本文也想讨论一下这个问题, 想换一个角度来考察, 即从中国文化典籍的译本角度和接受角度来看一看中国形象在欧洲世界的嬗变, 以便为研究 19 世纪中国文化典籍英译做些铺垫。具体做法是, 在所有译过的中国文化典籍中, 选择三个有代表性的译本: 柏应理的《中国哲学家孔子》、伏尔泰的《中国孤儿》和珀西的《好逑传》。一部是中国儒家思想书, 一部是戏剧, 一部是小说, 时间跨度 80 年, 这样的选择也许有些代表性。

柏应理等传教士译《中国哲学家孔子》出于适应传教的考虑, 基本上是忠实地反映了中国的儒家思想和中国文化, 但是在译什么、不译什么这个问题上是有选择的, 比如, 孔子的“岁寒, 然后知松柏之后凋也”受到了莱布尼兹的称赞: “书中处处有杰出的思想和格言。他常常使用比喻”(孟德卫, 2010: 314), 这反映了中国人的道德、品格、修辞艺术和儒家思想对于人的考察: “人在安宁与幸福时可能看起来都差不多, 但是在危险和混乱时, 才能发现英勇和有功劳的人”(同上: 314)。耶稣会士的选译目的就是要反映中国人的智慧和才能, 达到耶儒沟通, 为传教服务。

此外,在这个译本中还附有柏应理 126 页的《中国历代年表》(*Tabula chronologica monarchiae Sinicae*),莱布尼兹认为这个年表很有价值,“因为根据这个年表,像伏羲和黄帝这些最早的中国人生活在《圣经》大洪水之前的时代”(同上:315)。这个年表早于摩西犹太教纪年,不仅说明了中国历史的悠久,对传教也十分有利,有些传教士据此认为,上帝早已光顾过中国,只要依附儒家采取适应传教策略就可在中国恢复基督教的天下。这种看法当然有索隐的意味,但不可否认的是,耶稣会士认为中国进入文明时代非常早,接受上帝也很早,暗中颂扬了中国的文明与中国的文化,这一点无疑存在于《中国哲学家孔子》之中。

耶稣会士的著作有“美化”中国和中国文化的倾向,这一倾向在《中国哲学家孔子》中也有所体现,这对于中国文化在西方的传播有很大好处,但同时也埋下了 18 世纪末否定中国形象的祸根。

伏尔泰编译的《中国孤儿》虽然上演后获得了很大成功,这种成功对于法国大革命也许有间接的促进作用,但对于法国人认识中国或中国的思想文化并没有多大的帮助,因为伏尔泰出于一己之意对《赵氏孤儿》进行了面目全非的改编,包括主题的改变:从歌颂正义到突出理性、文明与爱情,其他方面与《赵氏孤儿》也有较大距离。首先,不尊重中国的历史事实,比如,让游牧民族的成吉思汗成为剧中的主角,与体现中国中原农耕文明的力量进行对比,这与事实完全不符。其次,为了吸引观众,加入爱情情节,这也与原作的主题相悖。最后,伏尔泰有构建中国之嫌。伏尔泰使用传教士提供的材料,对马若瑟的《赵氏孤儿》进行了大胆的改造,按照自己的理想来建构一个中国道德模式,用来表达自己的启蒙思想,达到改革社会的目的。用乐黛云的话说即是:

任何文化接纳外来文化,都会摒除自己难于接受的部分而只做有选择的认同。这种选择往往出自本土文化的需要。人们由于无法解决现实生活中的问题和不满,就会构建出一个“非我”来与“自我”相对立,把一切理想的、圆满的、在“我方”无法实现的品质都投射于对方,构成一种“他性”而使矛盾得到缓解。这时起主导作用的不一定是对方的现实,而是我方的需要。”(钱林森,1997:84)

这段话用来解释伏尔泰编译的《中国孤儿》是十分恰当的。实际上《中国孤儿》在伏尔泰的手中只是一种需要或一种工具,未能真实地表现中国的形象,对中国文化也有多处误读。从表面看,他在赞美中国的道德精神或文明精神,内里已经种下了解构中国形象的种子。

自伏尔泰以后,越来越多的人对耶稣会士的著作产生了怀疑,认为耶稣会士构筑了一个虚假的中国,而对商人污蔑中国的言辞则深信不疑,造成中国形象开始走低,这在英国民歌收集专家珀西身上也有所体现。珀西对中国文化颇感兴趣,偶然拍下了英国东印度公司职员威尔金逊(James Wilkinson)学习汉语时所用的《好逑传》的翻译练习,才有了1761年在伦敦出版的珀西英语译本《好逑传》。小说出版后很快被译为欧洲各国文字,如法语、德语、荷兰语等。虽然《好逑传》是文学作品,但珀西译本却充斥着大量的注释,不得不说对于阅读是累赘,但从注释中可了解珀西的思想。那么,珀西对中国及中国文学的看法如何呢?回答是否定的。

珀西从西方文学的角度来看待中国文学,认为中国诗大多属于警句,像艰涩的小品,没有多少价值,而且中国没有史诗。此外,对中国小说的评价也不高,“事件不够充分,布局不够精细,想象不够准确和生动,叙述过于琐碎,且枯燥冗长”(宋丽娟、孙逊,2009: 81)。珀西的结论固然偏颇,但是,在那个时代肯定不会是珀西一个人这样想,肯定有一批像珀西这样的人,在他们眼中,中国文学作品的价值并不高。从这个角度看,肯定会影响中国的形象。

在翻译和注释《好逑传》的过程中,珀西阅读了许多传教士的作品,逐渐形成了他的中国观:

中国政治制度不见得真的那样开明。耶稣会士们褒扬中国完备的法律制度,珀西却认为中国法律有缺陷,全在于没有宗教根基的缘故。耶稣会士们对中国的道德赞誉有加,《好逑传》更被认为是提倡道德维持风化的杰作。珀西又两次批评《好逑传》的作者,以为未尽劝善的责任:描写铁中玉的粗衰和侮辱女性;描写水冰心的狡猾。珀西说中国之所以佩服水冰心的狡猾性情,是因为中国人自己也是狡猾的一族。(葛桂录,2004: 60)

不仅是珀西,恐怕已有许多欧洲人有了这种看法,认为耶稣会士给欧洲一个虚假的中国,而真正的中国需要去探索、去认识。

从1687年出版的《中国哲学家孔子》至1761年《好逮传》的出版,中国形象发生了逆转。转折点应该是杜赫德编译的《中华帝国全志》(1735),欧洲学者从中读出了与耶稣会士观点不一样的信息,中国形象在逐渐发生变化,耶稣会眼中的中国形象变成了一“美化”的假象。欧洲人开始利用想象来重新构建中国的形象,包括伏尔泰在内,这个形象既不是中国人的真实形象,也不是耶稣会眼中的形象,而是欧洲人想象出来的中国形象:一个被贬低的中国形象。但是,中国形象的贬低过程也是一步步的、渐进式的,直到1792年英使马戛尔尼访华才真正完成。

17、18世纪的中国文化典籍西译是在中西文化交流和中西文明交往的大环境下进行的,是在中西思想的碰撞极为剧烈的时候产生的,两种思想的碰撞主要体现在耶稣会士的适应传教和“礼仪之争”两大事件之中。在这一过程中,中国文化典籍西译文本最能体现两种文化、两种文明、两种思想的交流与交锋。

从翻译主体看,耶稣会士是翻译的主力军,其神学思想、科技思想、学术思想无疑是那个时代的高峰,加上伏尔泰的介入,中国文化典籍西译的译者群体是以后时代不曾有的,这些译者是一批文化精英或文化战士,是沟通中西文明的使者。

从译本角度看,并不特别忠实于原著,除了转译原因之外,多数情况下是出于各种各样的目的和动机有选择地翻译,在翻译的过程中也发生了各种各样的变化,如选译、摘译、编译、变译、释译等,译本时有扭曲变形,变化较大。但不管怎么变化,译本的客观性^①还是存在的,“四书”还是“四书”,这正是中国文化典籍译本在西方产生重大影响的原因:译本的客观性。耶稣会士的世俗传教倾向已使其著作失去了客观性,了解中国文化、文明、思想最好的途径就是(中国文化)典籍的译本,其重要性是可想而知的。

① 译本的客观性即“中性特征”,因为译本较少受译者立场、观点的影响而发生较大改变。

第三章

中国文化典籍英译之发轫

就在法国大革命轰轰烈烈地进行之时,英国特使马戛尔尼率庞大的贸易代表团来华寻求两国贸易扩大事宜,所提要求皆遭乾隆皇帝拒绝,失败而归。但是,从此时起,世界上最先爆发工业革命的国家与世界上最古老文明的国家之间的正式对话开始了。英国殖民者携带着工业文明和鸦片闯入了文明古国中国,欧洲资产阶级工业文明与亚洲中国的农业文明之间产生了碰撞与交流。在这个交流与对话的过程中,中国的农业文明一步步败退,中国的大门一步步打开,资产阶级工业文明一步步取得胜利。明末清初中西平等对话交流的时代过去了,代之而起的是不平等,这种不平等也说明了东西方之间的天平在发生倾斜,西方逐渐取得了优势并占据上风。

马戛尔尼一无所获地率使团返回了英国,从此出版的有关马戛尔尼出使中国的游记^①在英美等国和欧洲风行起来,中国的美好形象被彻底颠覆了。在西方人眼中,中国已不再文明,变成了一个自以为文明的贫

① 主要著作有:斯当东(Sir George Staunton, 1737—1801)的 *An Authentic Account of An Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China* (《英使谒见乾隆纪实》) 1797年在伦敦出版。约翰·巴罗(John Barrow, 1764—1848)的 *Travels in China: containing descriptions, observations, and comparisons, made and collected in the course of a short residence at the Imperial Palace of Yuen-Ming-Yuen, and on a subsequent journey through the country from Peking to Canton* (《中国旅行记》) 1805年在美国费城出版。

穷、落后、封闭、自傲的国家。也就是在此时,另一批英国人也要开始踏上中国的土地,他们就是新教传教士。传教士的来华使得中英之间实际上存在着三种关系:一、商业关系,即已经在华贸易的英国商人,以英国东印度公司为代表;二、外交关系,虽然马戛尔尼提出的贸易请求遭到了乾隆皇帝的拒绝,但两国官方的接触依然在继续;三、文化关系,以传教士和外交官为代表,他们介绍了中国的情况,包括地理、历史、社会风俗、中国的文献等,还英译了主要的中国文化典籍,让西方了解到了中国文化的魅力,起到了沟通中西文化的作用。

第一节 马士曼英译《论语》和《大学》

1792年英国才与中国有了官方接触,但与印度的接触远早于中国,与印度的关系也远比与中国的关系更为亲密与复杂。英国将印度变为殖民地后,将其作为在亚洲的一个根据地开始其扩张行为,逐渐扩大到亚洲其他国家,包括中国。与明末清初一样,贸易先行,传教紧跟,英国的新教传教士开始进入印度。正是在印度的英国浸礼会传教士马士曼(Joshua Marshman, 1768—1837)最先把《论语》^①从汉语译成英语(1809)。至此,我们看到了《论语》在西方的传播路线图:1662年中国江西建昌⇨1687年巴黎⇨1691年伦敦英语转译⇨1809年印度,从中国到欧洲,又从欧洲回到亚洲,说明了集儒家思想大成的《论语》早已走出中国成为世界文化资源和思想资源。

3.1.1 《论语》英译动机:汉语学习及传播中国礼仪

印度是世界四大文明古国之一,也是东方的一颗明珠,吸引着西方

① 马士曼《论语》英译名是 *The Works of Confucius; Containing the Original Text, with a Translation*, 1809年出版于印度的塞兰坡(Serampore)。正文是《论语》前10章的英译。封面标明是第1卷,不知何故,未见第2卷出版。

的传教士。马士曼于 1799 年被派到印度传教,但在他的心目中一直想阅读有关中华帝国的书籍,这个早年的想法在他到达印度三年之后变成了现实^①。从马士曼的想法至少可以看出,即使在印度,马士曼仍心系中国,这恐怕与耶稣会士在欧洲“美化”中国有关,因为至 18 世纪末,中国的形象虽然引起质疑并走向低谷,但这并不代表中国确实就是欧洲人所想象的那个国家,越是这样的情境越能激起新教传教士来华传教和认识中国的愿望。

马士曼来到印度,但学习汉语了解中国的愿望并没有因为身在印度而泯灭。他得到了把《圣经》译成汉语的机会,学习汉语成为必须。在当时的状况下,在异国土地上学习汉语面临两大困难:一是懂汉语的老师难以觅得;二是即使会说汉语,但不懂英文或拉丁文,两个说不同语言的人,依然无法交流与学习。马士曼学习中文有三条途径:一、老师是一个出生在澳门的信奉基督教的亚美尼亚人,叫拉萨尔(Joannes Lassar);二、拉萨尔的两个华人仆从;三、马士曼得到了一部拉丁语—汉语词典,词典对马士曼学习中文起到了很大作用。马士曼终于掌握了汉语,开始把《论语》译成英语。表面上看,英译《论语》与马士曼的传教工作相悖,实际不然。“向(英)国人展现汉语的性质。使这种语言不再神秘,从而为深入研究中国的文学与典籍,为最终向中国人介绍西方赖以强大的科学发现,尤其是将圣经完美无瑕地介绍给他们开辟道路”(王辉,2007: 122)。从王辉的论述看,马士曼的《论语》英译依然与传教有关。

马士曼没有来过中国,对中国文化典籍的熟悉程度以及对中国儒家思想的掌握与耶稣会士比起来差得太远,耶稣会士可以说是研究中国儒家思想的专家,是调和儒耶思想的始作俑者,也是一流的汉学家;而马士曼只是学会了汉语的一个英国传教士,他想把他学习汉语的成果翻译出来,为其他学习汉语的传教士提供方便,所以其《论语》英译在版式的编排上继承了耶稣会士译本的某些特点,比如,为了学习汉语上标数字。

^① 见马士曼 1814 年出版的《中国言法》(*Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters, and the Colloquial Medium of the Chinese, and an Appendix containing Ta-Hyon of Confucius with a Translation*)序言第 1 页,1814 年出版于塞兰坡。

马士曼采用逐字对译的方式,忠实于原文,译本呈现出了独有的风貌。请看马士曼《论语》第1章中的一段译文:

1 君 Quun¹ Kyun 2 子 chee² tzih 3 务 moo⁴ woo 4 本 poon²
 pan, 5 本 poon² pan 6 立 lup⁴ lee 7 而 gnee¹ irr 8 道 tou³ taou 9
 生 sung¹ sing, 10 孝 hau³ syaou 11 弟 ty³ tee 12 也 ya² ya 13 者
 chea², 14 其 khee⁴ 15 为 wy⁴ wee 16 仁 yun¹ yin 17 之 chee¹ 18 本
 poon² pan 19 与 ee¹。

1 2 3 4 5
 The honorable man carefully regards the root. The root
 6 7 8 9 10 11
 fixed, and the habit formed, filial piety and fraternal respect
 14 15 18 17 16
 (follow.) These are source of virtue^①.

(Marshman, 1809: 14 - 15)

汉语原文前的数字为每个汉字的顺序号,汉语原文紧跟汉字的是粤语发音,后面是国语发音,罗马字母上标的数字是汉语里读音的1、2、3、4声,英语翻译上方的标号指汉语与该英文词对应。明显可知,这是用于学习汉语的一种翻译方式:有汉语原文、发音、声调等。

这种翻译方法与《中国哲学家孔子》有相似之处,都有上标的数字,但又有不同。《中国哲学家孔子》本来想标上汉字,由于刻版的难度最终放弃了,成了一个没有汉语的本子。即使是汉语与拉丁语对照,也与这种翻译不同,因为其释意部分放在正文中,容易混淆原文与解释。马士曼的《论语》英译则非常适合学习汉语。此外,这也是首部标有汉语原文的译本,对于研究汉字的形态结构、追索汉字的起源等都有好处。从以上翻译样态看,这就是专门为学习汉语而安排的一种翻译模式。就内容来看,把“道”译为 habit,把“仁”译为 virtue,没有调和儒耶的倾向。当然,译“道”为 habit 未能把握儒家“道”的准确意义,因为儒家的“道”是仁

① 英译文后面有“评论”(Comment),主要编译自朱熹的《论语集注》。再后面是“汉字提要”(Remarks on the Characters),按中文标注顺序解释每个汉字。前文解释过的汉字,后文不再重复解释。

爱、孝悌等,与道家之“道”不同。如果从功能角度看,或许能说得通:养成良好习惯,便会产生孝悌。

马士曼译《论语》的动机除了用作学习汉语的教科书之外,还准确地展现了中国的圣人和传递中国礼仪的某些思想,但是他认为中国的礼仪与印度人的礼仪在本质上没有什么变化(“To the curious admirer of antiquity, this work recommends itself by exhibiting to him the celebrated Chinese Sage; exactly as he appeared in the eyes of his disciples, both in public and private life. It may also serve to convey some idea of Chinese Manners, nearly as unvarying in their nature as those of the Hindoos, and which we have here an opportunity of contemplating in their origin.” 见马士曼英译《论语》序 34 页)。马士曼看到了中国儒家思想中一个非常重要的方面,那就是礼,礼是“五常”之一,关系到社会的稳定、人际关系的和谐以及人的日常行为、生活、各项活动等。17、18 世纪耶稣会士在中国传教失败的一个重要原因就是把中国的礼纳入到了宗教层面,造成与基督教思想的不卯,导致了基督教传播在中国彻底失败。马士曼看到的不是中国礼仪的宗教因素,而是中国人的风俗习惯,严格地按照直译的策略进行翻译,即使在《论语》中也可展现中国礼仪的部分风貌。通过中国的礼仪,让英国人更好地认识中国,认识儒家思想,以凸显中国是礼仪之邦,而不是宗教国家。

同样是传教士,耶稣会士与马士曼的翻译差别很大:耶稣会士译本的宗教意味更浓;马士曼译本的世俗倾向更明显,这说明《论语》的翻译已开始出现了世俗化的倾向,但这个过程的完成还要等到 100 多年之后^①。

3.1.2 逐字对译:扭转耶稣会士的美化翻译

以现代眼光看,好像讨论逐字对译(word-for-word translation)似

① 笔者以为世俗化翻译完成的标志是 1936 年韦利(Arthur Waley, 1889—1966)英译的《论语》,原因有二:一是翻译主体的变化,由传教士转向汉学家;二是关键词的英译也出现了世俗化倾向,如“道”译为 the Way,“仁”译为 Good 或 Goodness,“德”译为 moral force 或 moral power,等等。

乎没有多大必要。其实在今天逐字对译并没有完全失去其价值,若想把一切都译出来,逐字对译还是需要的。当然,过多的逐字对译会降低文学性,这也是不争的事实。只要有人在翻译中使用逐字对译,讨论就是有意义的。如果回到 200 多年前的 19 世纪初,逐字对译是一个很大的进步,因为逐字对译体现了对原文和原作者的尊重。

逐字对译在西方是有传统的,主要用于《圣经》翻译,译文既不能走样,又要求能被读者接受,是一种要求极高的翻译,与硬译不一样。《圣经》是宗教文本,其翻译是宗教翻译或经学翻译。与此相类似,《论语》是中国文人的“宗教”,其翻译也应与宗教翻译相似。宗教翻译对于译者的要求很高,不仅要精通两种语言,更关键的是,与原作者能够在心灵上沟通,并在两种文化之间寻求共同点和不同点,在其中架起一座桥梁。许多译者都有大段介绍孔子的文章,恐怕与此有关。

《论语》是中国文化的经典著作,与基督教一点关系也没有,两者泾渭分明。如果各说各话,过分地强调差异就很难起到沟通与交流的作用。因此,在翻译中译者一定要能够发现并突显两种文化之间有相同或相通的共性的部分,缩小差异部分,这是两种文化能够沟通的原因或根本所在。但是,在翻译中处理差异的部分最重要,因为差异的部分是两种文化、两种思想凸显的部分,故如何处理差异的部分便成为整个翻译过程的关键,译文的倾向性会因译者处理策略的不同而呈现不同的面貌。

马士曼《论语》英译是为了学习汉语,也有可能是学习汉语时使用《论语》作为教材,然后将其译成英语,再作为教材教授后来的传教士。马士曼没有把《论语》当作“经”来对待。但是,他用的逐字对译策略在经学释读和翻译上却是很有用的,因为这种策略对保存原作的面貌大有裨益。请看《论语》第 1 章第 1 段译文:

子曰:学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?
人不知而不愠,不亦君子乎?

Chee says, learn; and continually practice. Is it not delightful!
To have a friend come from a distant part, is it not happiness?
A man without knowledge and (yet) without envy, is he not

the honourable man?

(Marshman, 1809: 1)

基本上是字字对译,连语序都相差无几。当然,有些地方对原文的理解不甚确切,如将“人不知而不愠”译为: A man without knowledge and (yet) without envy. 马士曼的逐字对译策略与译文的风格一致:“关于译文风格,不想追求意译与典雅:意译是很容易做到的,但逐字对译要求有介绍部分,其目的是在尽可能可行的情况下,给出每个汉字的准确释意”(“Relative to the Style of the translation, it will be obvious that the plan of the work precluded any attempt at freedom and elegance: to have given a free translation would indeed have been a far more easy task; it would have been quite beside the design of an Introductory work, the object of which is, to give as far as practicable, the exact meaning of every Chinese character.” Marshman, 1809: xxxvii)。马士曼的意思很清楚:翻译风格要契合学习汉语的目的。

马士曼的逐字对译策略贯彻得并不彻底,在1814年出版的《中国言法》^①中,马士曼还译过《大学》。此时,《大学》的译文并非逐字对译,与《论语》英译明显不同。《大学》^②译文:

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必始学者,即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。

... that when the Sage describes knowledge as consisting in a most thorough and clear perception of the nature of things, it is as

① 马士曼的《中国言法》于1814年在印度的塞兰坡出版,封面题目是: *Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters, and the Colloquial Medium of the Chinese, and Appendix Containing the Ta-Hyon of Confucius with a translation.*

② 王辉认为《大学》由马士曼长子约翰·马士曼(John Marshman, 1794—1877)所译。见《孔子研究》2011年第5期,第118页。

though he had said, he who desires to attain, (say even,) my portion of knowledge, should reflect on any object, and examine most thoroughly the laws by which it is governed: for as man's reason is undoubtedly equal to the attainment of knowledge, so there is nothing in human life which does not proceed on fixed and immutable principles. But because these have not been duly examined, men's knowledge of things has nothing of depth and solidity; therefore, the "TA-HYOH" properly begins, by advising the lover of wisdom to make himself universally acquainted with all things around him, nor to rest satisfied till he comprehend the principles by which they are governed; nay, it advises him further constantly to augment his knowledge of them, so as to aim at penetrating even to their inmost nature. By thus exerting all its strength in the search after knowledge, for a long period, the mind will indubitably become so invigorated and enlarged, as to receive and thoroughly comprehend ideas at once; and there will finally be nothing either in the external view of things, or in their mutual connection, in the abstruse, or the more obvious parts of knowledge, which it will not fully comprehend; as this complete investigation of the nature of things, substantiated by long and suitable experience, must at length render all things clear and luminous. This then, may be termed a due investigation of things; and this the summit of knowledge. (Marshman, 1814: 13 - 14, Appendix)

汉语回译:

圣人认为,有知识就能完全看透事物的本质,好像圣人说过,想获得知识,就要思考对象,以及控制对象的法则,因为人通过理性毫无疑问可以获得知识,所以在人的生活中不存在固定不变的原理。但是,由于这些原理没有得到检验,人对事物的认识达不到深度,因此就需要“大学”,通过对智慧的热爱使

他能够广泛认识周围的事物,直到获得事物被控制的原理,达到满意为止。而且,还能不断地进一步扩大知识,目的是认识事物最深处的本质。因此,通过竭尽全力长时间地寻求知识,毫无疑问,大脑就会变得充满活力,思想就会开阔,目的是马上接受并达到完全理解。最后,在事物的外在方面,在相互联系方面,在深奥之处,在明显的不能完全明白的知识方面,都可认识清楚。这种对事物本质的全面调查,经过长期的、合适的经验的证实,最后所有的事物都会看得清清楚楚、明明白白。这可称作对事物的恰当的调查,这也是知识的最高境界。(马士曼,1814: 13-14,附录)

这两段译文有两个特点:一是与《论语》英译相比的话,译风更灵活,不再追求逐字对译,因为马士曼没把《大学》译文看作是学习汉语的语料;二是依然受《中国哲学家孔子》译本的影响,诠释的成分很多,这说明马士曼的《大学》英译还未能完全摆脱天主教传教士翻译的影响。

马士曼在英译《论语》时采用的逐字对译仅仅是一个策略吗?显然不是,任何策略都会与翻译思想和当时的意识形态关联起来。耶稣会士的译文与其对中国文化典籍的精深研究,与其索隐思想、与其传教策略、与欧洲当时的时尚等都有关系,造成了耶稣会士的翻译有“美化”之嫌;而新教传教士则是在中国形象被贬低之后进入中国的,中国形象到底是什么样子要通过中国人的思想和礼仪来考察,进入的最佳途径就是了解中国儒家思想,那么逐字对译《论语》是最好的认识中国的一个方式,也是扭转耶稣会士美化翻译的一个重要手段。

马士曼使用的直译策略对于认识中国以及中国在西方的形象方面起到了很大作用,因为中国的形象既不能美化,也不能贬低,要从中国人的精神思想和现实生活状况中去考察才能得到一个比较客观、公允的中国形象。在这两个方面,后来来华的传教士和外交官都做出了较大贡献。

马士曼没有来过中国,其在印度英译和出版的《论语》和《大学》,不如其他在华传教士的译本影响大,这是可以理解的。不过,近年来对马士曼的研究在逐渐升温,特别是他的《中国言法》得到了广泛认可。“马士曼的译本可能不够完善,但作为历史上首部出版的《论语》英译直译

本,它填补了 19 世纪初期西方对于儒家经典与中文认知的空白,又于 19 世纪中期在美国思想界得以复苏。……为美国的超验主义送去了中国风”(康太一,2012:126)。美国超验主义代表人物爱默生(Ralph Waldo Emerson, 1803—1882)、梭罗(Henry David Thoreau, 1817—1862)等读过马士曼译本,但对其产生过多大影响很难说。

第二节 小斯当东的英译原则:实用第一^①

18 世纪末英国在社会结构、航海、工业、人文学科、海外殖民和海外贸易等方面都取得了长足进步,特别是海外贸易,更是为英国人所注重。然而,当时的中国还处在封建社会,自给自足的经济占主导地位,加之中国的贸易体制不能与新兴的资本主义国家英国形成对话,造成了各说各话,中英之间的贸易始终处在停滞不前的状态。

为了打开中国这个大市场,1793 年^②马戛尔尼率团到达北京,提出七项要求:一、多开口岸,包括宁波、天津等地,以方便贸易;二、在北京设立英国商行,处理中英贸易事宜;三、在舟山附近给一小岛,方便临时停住;四、拨给邻近广州的一块地方;五、英国货从广州到澳门不收税或少收税;六、英船照其他地方税率交税;七、允许英国传教士在中国自由传教。除最后一条,基本上都与贸易有关。乾隆拒绝的理由是:若答应英国的要求,其他国家也有可能提出同样的要求。当新的贸易形式出现时,中国原有的朝贡贸易体系有可能受到冲击,新型贸易会带来什么样的后果很难预料,在当时的状况下拒绝也是可以理解的,是正常的。

然而,面对强大的资本主义国家英国,仅仅拒绝是不够的,拒绝的恶果很快便在几十年后显现出来,这就是由贸易冲突带来的鸦片战争,中

① 本节的部分内容来自笔者发表在 2012 年第 3 期《民族翻译》上的文章《法律文本翻译的双重性:文化交流与信息泄露——以 1810 年〈大清律例〉英译为例》,第 21—28 页。为了节省篇幅,在引用时不再注明。另,引用时略有改动。

② 马戛尔尼 1792 年从英国启程,历时近 1 年于 1793 年 9 月在热河(今承德)见到了乾隆皇帝。

国从此逐渐变为半封建半殖民地国家。在这场战争的背后有一个人物起了重要作用,此人就是小斯当东(Sir George Thomas Staunton, 1781—1859),自1792年11岁时作为见习童子随马戛尔尼来华后,便与中国结下了缘分,在以后的中英外交关系史、贸易史、翻译史、法制史等方面都有他的影响存在,是一个影响了中国近代史走向的人物。

3.2.1 小斯当东英译《大清律例》:开启中国法律英译的先河

成年后的小斯当东来华后成为东印度公司的书记员,如何更好地与中国开展贸易是其首要考虑的。然而,由于两国的贸易思想不同,体系不一,在与中国进行贸易时必然会产生这样那样的摩擦,那么用以解决这些摩擦的依据是什么呢?在中国方面就是《大清律例》,因此把《大清律例》译成英语不仅可以解决贸易中的法律问题^①,还可以从这个角度来认识中国,促进贸易的发展。此外,对中英关系的发展也会起到良好作用。

为了掌握中国的法律,小斯当东决定英译《大清律例》^②。小斯当东把忠实于原文放在第一位,只有这样才可认识到中国法律的本质,部分地看清中国的面貌。为了忠实于原著,必须笃信于原文,文风朴实,准确诠释。

法律文本的翻译不仅要满足英国公众的好奇心,更为重要的是,要为英国的对华贸易提供法律基础,因此,忠实于原文是首先考虑的。为了做到忠实,小斯当东采取的第一个策略就是准确(accuracy),请了两位朋友助译:一位是法律专家;一位是对中国国情了如指掌的人,因为中国

① 小斯当东认为,作为驻华商务总监的律劳卑(William John Napier, 9th Lord Napier, 1786—1834)因不懂中国法律来华不久便与中国产生贸易上的冲突,很快便病逝于澳门。当然,1834年发生的“律劳卑事件”在《大清律例》英译之后,但可以说明小斯当东对法律与贸易之间关系的看法。

② 《大清律例》英文名是 *Ta Tsing Leu Lee; Being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes, of the Penal Code of China*, 1810年出版于伦敦。

法律是为中国人制定的,有些地方无需解释中国人自然明白,对外国人而言理解起来比较困难,有中国人助译是十分必要的。其次,小斯当东仔细研究雍正皇帝对法条的解说,全面理解原文,不加入个人的想法。其三,用适当和明白易懂的语言把每一法条或每段的意思完全传达出来,尽量做到忠实、准确、典雅和符合语法,也就是要最大限度地贴近原文(close version),不给读者带来阅读上的困难。

法律文本的翻译不同于文学翻译,一定要抓住法律的本质和法律的原则,尽量保持法律文本的朴实文风。小斯当东对此十分清楚,在翻译时只改变字词的顺序和句子的结构,使用意义完全相同意思明确的英文词。即使是这样,由于两种语言差别较大,要表达的思想观念有可能读者一时读不懂,但小斯当东依然坚持用对等的词去翻译,不用比喻性或文学性的语言表达,不做任何发挥,以保持原文朴实的文风。

中英两种语言和两种文化的差别比较大,翻译时不进行诠释是不可能的。古汉语以单音词汇为主,一词多义现象较为突出,加之文风简洁,对语言环境的要求比较严格,有时多歧义,造成理解上的困难。正是由于古汉语的这些特点,在英译《大清律例》时,小斯当东不得不添加一些诠释,以便意义明了,适宜阅读。请看《大清律例》第2部分“十恶”中前两条的英译:

一曰谋反[谓谋危社稷]

二曰谋大逆[谓谋毁宗庙山陵及宫阙]

Rebellion, is an attempt to violate the divine order of things on earth; for as the fruits of the earth are produced in regular succession under the influence of the presiding Spirit, so is their distribution among the people regulated by the Sovereign, who is the sacred successor to the seat of his ancestors: resisting and conspiring against him is, therefore, an unspeakable outrage, and a disturbance of the peace of the universe.

Disloyalty, is evinced by an attempt to destroy the imperial temples, tombs, palaces; for as the imperial temples and tombs are intended to perpetuate the memory, and to receive the

remains, of former Sovereign, so the imperial palaces, being designed for the use of the reigning monarch, are equally sacred and inviolable. (George Thomas Staunton, 1810: 3)

汉语回译:

谋反,即企图违反事物的神圣秩序;世上的万事万物都是在主宰神的影响下按常规依次产生的,对于物产的分配由君主控制。君主是神圣的继位者,宝座来自于其祖先,因此,抵制君主和阴谋反对君主属于难以言说的恶行,是对宇宙和平的破坏。

谋逆,即企图损毁皇家寺庙、皇陵和皇宫;皇家寺庙和皇陵用来延续对先君的记忆和保存先君的遗体;皇宫由现任君主使用,同样是神圣的,不可侵犯的。

法律语言要准确、简明和庄重,《大清律例》的语言符合这三条标准,但对于英国读者而言,太过简明会造成理解上的障碍,因此,在翻译中不进行诠释便不能将原文的内容表达清楚。一般而言,诠释分为评论和脚注,小斯当东的译文没有采用这两种方式,而是译文与诠释混杂,这与《中国哲学家孔子》的译文类似。这样的翻译让读者弄不清哪是原文,哪是译文,但从效果或功能上看,起到了与原文一样的作用,因为经过小斯当东的诠释,把法律条文中内含之意挖掘了出来,而且释意准确,文风严谨。

小斯当东英译的《大清律例》介绍了中国古代的司法制度,传递了中国传统的法制思想,至19世纪下半期仍有译者在选译《大清律例》,以适应新形势的发展。进入20世纪,中西交往频繁,遇到的法律问题更多,法律翻译由于其特殊性已成为翻译中一个重要的组成部分。2013年小斯当东《大清律例》英语译本研究得到了国家社科的立项^①,说明小斯当东开创的法律英译的局面一直在继续着。

此外,从小斯当东英译《大清律例》来看,其翻译选择具有实用性的

^① 西南政法大学外国语学院熊德米教授的“《大清律例》英译比较研究”获2013年国家社会科学基金立项。

特点,完全不同于耶稣会士的传教翻译或学术翻译。法律文本可以体现一个国家的政体,这在其他书籍中是很少见的;可以体现人民的生活,这与文学作品所表现的理想化的人民生活是不一样的;可以体现犯罪的惩罚力度,从中可以窥视出中国的犯罪率;可以体现中国的社会制度和意识形态,从体制结构和思想方面来认识中国,把这些角度或内容综合起来就可以得到一个大致完整的中国形象。小斯当东自己也这样认为:“译者英译《大清律例》是想知道清帝国的对内政策是如何保持并执行的”(“In a former work, (a version of the Chinese Penal Code), the translator of the following collection endeavoured to give some idea of the *internal* policy by which the government of that vast empire is maintained and regulated.” George Thomas Staunton, 1821: V)。

小斯当东英译《大清律例》开拓了一个认识中国的角度,这与17、18世纪的耶稣会士认识中国的角度不一样。此时的小斯当东是一名商人,而且像其父一样具有政治家的潜质,他看问题的角度与一般人不一样,他能从国家利益的高度和中英关系发展的角度来看问题,也就是说,他所做的一切不仅仅是考虑东印度公司的利益,更是英国利益的代言人。

3.2.2 小斯当东英译《异域录》:关注边疆题材和民族典籍

小斯当东除了英译《大清律例》外,还在1821年译过另一部重要作品:图理琛的《异域录》。《异域录》是一部游记作品,记载的是图理琛^①使团受康熙皇帝派遣假道俄国到土尔扈特人的居住地一路上的所见所闻,主要记述了在喀尔喀蒙古、西伯利亚等地的所见所闻。这部著作自出版后就受到了重视,收入《四库全书》,是研究民族问题、中俄外交关系、地理学等极有价值的参考书。

^① 图理琛并不是使团团长,因其写了《异域录》被称作图理琛使团。团长是殷扎纳,图理琛是使团的三号人物。

《异域录》出版仅 3 年后的 1735 年,法国耶稣会士宋君荣(Antoine Gaubil, 1689—1759)就将其译为法语^①,一方面说明了宋君荣的眼光,同时也说明了《异域录》对于法国传教士在认识中国方面有其他书无法比拟的价值。

19 世纪 20 年代与 18 世纪 30 年代相比,中国的社会状况没有发生质的改变,反而比康熙时代更加保守与封闭。此时通过研究图理琛的《异域录》来了解清朝过去的对外关系史,对于小斯当东所代表的英国来说有极大的意义。小斯当东在《异域录》译本序言中明确说道:

On the present occasion, one of his chief objects has been the illustration of their *external* or foreign policy; a policy whose unpropitious effects on our political and commercial relations with them is sufficiently known, though its true source, and its intimate connexion with the system of the internal administration, is probably not equally well understood. (George Thomas Staunton, 1821: V)

就目前的情形而言,译者的主要目的之一是想展现清帝国的对外政策;众所周知,清帝国的对外政策给我们的政治关系和商贸关系带来了不利的影响,这种政策的内部起源及其与其内政的紧密关系可能还没有完全弄清楚。(小斯当东,1821: V)

至此,小斯当东英译《大清律例》和《异域录》的目的或动机显现出来:从内外两个方面了解大清帝国,以便发展良好的政治关系和商贸关系。

这是小斯当东在与中国打交道时得出的经验,说教训也可以。小斯当东 1816 年作为阿美士德^②使团的副团长来华,与图理琛在使团中的地位差不多,两者的经历相似,却得到了不一样的结果。小斯当东英译《异域录》有了解中国对外政策的需要,恐怕不仅如此,还极有可能有反思的成分:是什么原因导致了与中国交往的失败。

① 宋君荣的译本名是《北京至托博尔,托博尔至土尔扈特之中国纪程录》,缪勒的德译本据宋君荣的法语译本译出。见周祚绍的文章《图理琛和〈异域录〉》,《东岳论丛》1994 年第 5 期,第 108 页。

② 阿美士德(William Pitt Amherst, 1773—1857)1816 年率英国使团访华,因两国在礼节上出现分歧,结果使团未能谒见嘉庆皇帝。阿美士德曾于 1823 年至 1828 年出任印度总督。

以上所言都是小斯当东的个人想法与看法。其实,“鸦片战争前后,欧日史学界适合本国资产阶级向外扩张政策的需要,急切地研究中国清朝政府的对外政策,为此他们要从历史上寻找各种资料,《异域录》自然地成为他们重视的史籍”(周祚绍,1994:108)。小斯当东英译《异域录》固然有个人的原因,但个人的原因也是当时的大气候所使然。资本主义重视的是发展贸易,认为贸易可以富国,为双方带来好处,而处在封建时代的清帝国更注重政治方面的诉求和礼仪的规范,对于贸易不感兴趣,造成双方的对话不在同一个层面上展开。

《异域录》是游记,但所记内容却是有关边疆题材的。中国的中原地区与周边的少数民族自古以来就处在一种对立与融合不断交替的状态。汉朝时通过和亲安抚匈奴,元朝更是蒙古人掌管天下,仅隔了一个明朝,清朝又是少数民族建立政权,这一史实说明中国的中原地区与边疆地区的矛盾与融合。因此,中国的边疆问题和民族问题一直是历朝历代都必须面对的。作为来华的英使小斯当东当然能看出《异域录》的使用价值和借鉴作用。在翻译时,小斯当东本着忠实的原则来翻译:“译者每时每刻都在忠实地翻译原意,尽量接近原作的风格,我们语言的特点看上去是能够接纳这一点的”(“His aim on every occasion has been, to give a faithful interpretation of the sense of the original, together with as close an approximation to its style, as the genius of our language appeared to him to admit.” George Thomas Staunton, 1821: xix)。且看下面的一段译文:

又行三日至达布苏台地方贝勒旺扎尔迎接请皇上起居设帟帐宰牛羊筵宴观随往新满洲步射送十余里辞归。

At the end of three days more we came to the district of *Ta-poo-soo-tai*, where we were met by the *Pei-le* (prince) *Vang-cha-eur*, who immediately on seeing us made enquiries after the health of his Imperial Majesty; and then, having pitched his tents, he ordered some sheep and oxen to be killed, and otherwise provided for our entertainment. He noticed particularly the new Mantchoo marksmen who were in our suite, and did not finally

take his leave after he had accompanied us ten leas on our journey. (George Thomas Staunton, 182: 27 - 28)

由于《异域录》涉及中国北方的地理环境、民族关系、与俄罗斯的外交关系等,能为西方人提供了解清帝国的重要信息,体现了小斯当东的实用翻译目的。与此目的相符,小斯当东的译文紧贴原文,意思不增不减;使用常用词,读起来极为流畅,符合游记作品特点,与原文的叙述风格近似。可以说,小斯当东的忠实原意的翻译策略与翻译风格能契合游记的翻译内容。

图理琛的《异域录》应该属于民族典籍,因为作者是满族人,用满、汉两种语言写出,反映的是边疆和少数民族的事情。民族典籍是中国文化典籍不可或缺的一部分,是在少数民族聚居地或迁徙过程中产生的,与汉籍应该享有同等地位,甚至在研究中国历史、文学史、民族关系史等领域时所起的作用更大。欧洲传教士早就注意到了中国的民族典籍,把它们译成了欧洲的各种语言,充分认识到了民族典籍在中华文明的历史进程中所扮演的角色。

小斯当东英译《异域录》为民族典籍英译开了一个好头,但是小斯当东不是学者,是政治家,重实用,轻学术的毛病在他的身上体现得比较明显,比如,他从中国与他国的交往关系中得出中国是一个文明程度较低的国家("It may readily be admitted that, considered in this point of view only, the Chinese would rank very low indeed in the scale of civilized countries." George Thomas Staunton, 1821: v-vi, Preface),或许是因为小斯当东出使中国的失败导致了他对中国文明程度的怀疑。不管怎么说,小斯当东对中国文明的判断不是学术上研究的结果,而是凭感觉得出来的。总之,小斯当东是一个注重实用的翻译家,不是一个学者型、注重研究的翻译家。

3.2.3 小斯当东对翻译的贡献与影响

小斯当东随马戛尔尼初次来华时仅 11 岁,1800 年以商人身份再度

来华,在其父的安排下任英国东印度公司驻广州商馆书记员,1818年当选为英国下院议员。从本质上讲,小斯当东是一名政治家,不是翻译家,这种特殊的身份使与其他翻译家有明显不同,对翻译的贡献和影响远超其他翻译家。首先,他选译的对象多从法律角度、政治角度、外交角度和了解中国现状的角度出发,突出实用性和使用性,这一点在中英直接交往的早期阶段是非常有用的,因为通过这些中国文化典籍的英语译本可直接了解中国政体的运作模式,以便更好地与中国进行接触与交流。其次,小斯当东的翻译扩大了翻译的对象,既有法律文本,又有民族典籍,还有邸报,特别是邸报,对于了解当时中国的社会状况和各方面的信息起到了非常好的作用。最后,小斯当东与亨利·托马斯·科尔布鲁克(Henry Thomas Colebrooke, 1765—1837)于1823年共同发起创办了大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会(Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland),并创办了会刊,致力于推动亚洲各国的政治、历史、文化等方面的研究,学会的会刊里刊载过不少翻译作品。此外,在翻译上他还支持或提携过马礼逊等人。小斯当东在翻译上的贡献基本上体现在:注重实用文本;扩大翻译对象的范围以及通过办报等方式帮助翻译作品发表与出版。

小斯当东不仅对翻译做出了很大贡献,其作品的影响也很深远,特别是《大清律例》的翻译值得一提。在《大清律例》出版的当年就发表了不少评论文章,刊载这些文章的主要杂志有《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)、《杂评》(*Eclectic Review*)、《每月评论》(*Monthly Review*)等。从法律方面讲,小斯当东也认识到了《大清律例》英译的价值与影响,他在《回忆录》中提到:

At this period I had another object of pursuit, which occupied a good deal more of my time, and which, although not so exciting at the moment, may, perhaps, confer more repute on my name than any other incident of my life: I mean the publication of my translation of the *Ta Tsing leu-lee*, or Penal Code of China. . . . but in the literary world it was received with a degree of favour and indulgence which exceeded my most

sanguine expectations. . . . The manner in which it has since been occasionally quoted and referred to, encourages me, at the end of five-and-thirty years, to flatter myself that it now possesses a fixed and respectable position in our Oriental literature. . . . Sir Ralph Rice informs me that he had perpetually occasion to refer to my translation of the Chinese Penal Code when administering the law to the Chinese community in the capacity of Chief Justice of Prince of Wales Island. Sir John Davis informs me that my work is constantly in the hands of the Chief Justice of Hong Kong for a similar purpose. (George Thomas Staunton, 1856: 44 - 46)

在这一时期,我也有了另一个追求目标,即翻译《大清律例》,它占用了我大量的时间,带给我的名望是我一生中其他事件无法与之相比的,远远超出了我的预期;……译文经常被提到并被引用,确立了它在东方典籍(Oriental Literature)中的位置;……拉尔夫·赖斯(Ralph Rice)爵士在英国据此来判定与中国人相关的一些案件;德庇时让香港的法官来据此判案。(小斯当东, 1856: 44 - 46)

事实也确与小斯当东所言相符,英国人与其他欧洲人不一样,到中国之后不是想方设法逃避中国法律,而是主动熟悉(中国法律),进行翻译(中国法律),以便(借中国法律)更好地为其经商和外交服务,如在中国建立治外法权,这就要求对中国的法律进行否定,污蔑中国法律野蛮落后,不值得西方尊重和遵守。从另一方面讲,治外法权的建立反过来又促进了中国人对自己法律的反思,导致清末的法律改革。这次改革从西方人的角度出发,建立在英国人对中国传统法律价值评判的基础上进行的。若此,中国人的法律也融入了西方人的法律思想,“《大清律例》的英译与西传代表了明清以降天主教传教士向西方传播中国法律文化成就的一个高峰,同时也宣告了一个时代的结束和一个新时代的开始——自此之后,西学东渐,西法东渐”(王健, 2001: 42)。这种评价是中肯的,中西法律形成了互动。

就政治影响而言,这一译本促进了中英之间在法律方面的交流,为

英国进一步认识并了解中国奠定了基础。《英国评论》(*British Critic*)提到:

We heartily wish success to Sir George Staunton in the literary career he has marked for himself, and consider him as entitled to the best thanks of the public, for putting it in possession of a mass of valuable information, from which it had hitherto been totally excluded. The documents contained in the appendix, translated from Chinese originals, will not be found the least interesting part of the work, which they tend materially to elucidate. (George Thomas Staunton, 1856: 50)

我们衷心祝贺小斯当东爵士的成功,他有权得到公众最好的感谢,因为他的译本中有大量的我们以前未有的宝贵信息。附录中的文件直接来源于中文,是译本中最有趣的部分,使得材料明晰起来。(小斯当东, 1856: 50)

《英国评论》的这段话将《大清律例》译本上升到了一个政治高度,有着明显的实用目的。其实,《大清律例》的翻译是从商人和国家利益出发,通过法律关系反映现实生活,从政体方面认识中国,以便使英国商人的利益最大化,为英国政府的殖民侵略服务。这样的翻译带有极强的功利色彩和政治目的,为获得在华的一系列好处提供法律上的保护,为英国发动鸦片战争寻找依据。

小斯当东所做的一切——当然包括翻译在内——与他政治家的角色有关,在对待中英关系上,小斯当东是英国利益的代言人。不过由此也可以看到,实用翻译所起的作用是为一国的利益服务,这正是小斯当东不同于其他译者的地方。此外,小斯当东以欧洲中心主义的观点来看待他国,将欧洲的文明模式、贸易体系和法律体系硬套在中国身上,得出的结论自然无法令人信服。

小斯当东的实用翻译原则在 19 世纪并不占主流,但在 21 世纪的今天,随着各国贸易接触的频繁,本地化进程的加快,实用翻译越来越显示出其迅猛的发展势头,小斯当东的翻译价值也越来越突出。

第三节 马礼逊：传播中国文化的奠基人

在欧洲的宗教改革中产生的新教逐渐发展起来,特别是在英国,因为英国是一个新教国家,天主教势力非常弱。至18世纪末,各种宗教派别如雨后春笋般冒了出来,工业化进程不但没有能够钳制宗教的发展,好像还促进了人们的宗教信仰,宗教多元化趋势更加明显,如安立甘宗(Anglican Communion)、卫斯理教派(Wesleyans)、浸信会教(Baptists)等。为了回应牛顿(Isaac Newton, 1642—1727)对传统神学质疑的冲击,出现了自然神论,认为上帝在创世之后不再干预世界上的事情,而是让世界按照自己本身的规律存在和发展下去,因此,宗教和科学在英国并行不悖。从工业革命中受惠的英国开始向外扩张,不仅是贸易扩张,还有文化扩张,这就是新教传教士,他们从英国走向世界各地,也来到了中国。

1807年英国传教士马礼逊受伦敦传教会的派遣来到了中国广州,这表明新教传教士开始代替天主教传教士登上了中国历史的舞台,成为中西文化交流与文明交往的主角,从交往主体上看,也可认为是明末清初中西文化交流与文明交往的继续。马礼逊在中国面临的传教环境比明末清初时更为严峻,因为从康熙始,清政府的禁教政策一直持续至1858年的《天津条约》。作为第一位来华传教的新教传教士马礼逊,在中国文化典籍英译、汉语学习、词典编纂等方面都有了新的开拓,是中国文化全面走向世界的奠基人。

3.3.1 马礼逊的英译作品：开启英译中国文化的大幕

马礼逊与明末清初来华的传教士无异,目的都是传教,但面对的传教环境已大不一样,此时的清政府不仅禁教,还禁止中国人教外国人汉

语,违者处死。在这样的环境中,马礼逊做了两件事:学会汉语和把《圣经》译成中文。这两件事都是在为传教做基础性工作,其传教对象主要面向贫穷的基层大众,而不是达官贵人,与明末清初的传教对象不一样。为此,他首选了英译中国文化典籍,借以了解中国,同时也让英国人了解中国。

马礼逊的主要翻译贡献是把《圣经》译成了汉语,这与他的传教策略和目的相吻合。但是,马礼逊英译中国文化典籍则与传教关系不大,尽管他是一名传教士,但他做的事情并非都与传教直接相关,译者的活动与译本的产生有时并不一致,这一点在马礼逊身上体现的较为明显,其标志是其英译的《中国箴言:译自中国流行文学》(*Horace Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese*)^①。

这部译著包括了儒释道^②的相关内容。此外,还有一篇劝说人们不吃牛肉的寓言和几封文人的书信。在儒家作品中,有《三字经》《大学》和《孝经》的选译。《三字经》和《孝经》是中国的蒙学作品;《大学》是学习儒家思想的入门书,每一个中国文人都以这三本书为基础来进入中国的知识系统和官场。马礼逊学习汉语时应该也是从这三部儒家典籍入门,其英译极有可能是学习汉语的成果,当然他也看到了这三本书在中国教育和文人中的地位,以及其阅读的广泛性,这一点马礼逊在该书“序言”中已表达得十分清楚:“本译本选译的对象都是中华帝国的人广泛阅读的书,这些书中含有道德因素和自由知识”(“This volume contains a selection from the books which are most generally read by the people of the vast empire of China and regarded as the elements of morals and liberal knowledge.” Robert Morrison, 1812: iii)。

中国人的道德因素是儒家思想关注的领域,马礼逊意识到了这一点,英译了一篇劝说人们不吃牛肉的寓言(*Dissuasive from Feeding on*

① 印刷地址较长,为节省篇幅放在注内, London: Printed for Black and Parry, Leadenhall Street; J. Blacks, York Street, Covent Garden; T. Williams and Son, Stationer's Court; and Josiah Conder Bucklersbury, by C. Stower, Hackney. 1812.

② Horace 一词指司秩序、正义与和平的三女神,她们同是宙斯和西弥斯的孩子,马礼逊的这部翻译作品着重介绍中国的儒释道三教。见马晓冬的文章《勾勒一个中国——马礼逊的一部翻译作品》,《文史知识》2008年第8期,第36页。

Beef),这当然会引起英国人的好奇心,因为英国人吃牛肉,中国人则很少吃牛肉,原因是牛作为生产工具为人的生产劳动做出了贡献,死后不能吃掉它,体现了中国人有恩必报的道德观。

此外,马礼逊还英译了《三教源流搜神大全》中有关佛教和道教的内容,至此儒释道三家的思想就全部展现出来了。需要说明的是,马礼逊认为儒家不属于宗教范畴,因为孔子是一个不信神的人,《论语》中有“敬鬼神而远之”的说法,儒家知识分子对佛、道基本上是敬而远之的态度,甚至有时会鄙视,这与中国的科举制度有关,因此在中国佛教和道教远不像儒家那样始终处在一个煊赫的位置。马礼逊对儒家的看法与利玛窦颇相似,当然不像利玛窦那样尊儒贬佛,为了传教而对佛教发起猛烈的抨击。

马礼逊在正文仅有 71 页的译本中囊括了中国文化典籍的各个方面,说明了马礼逊的观察能力和概括能力。同时,马礼逊也发现了一个切入中国、认识中国的新角度,即从中国人广泛阅读的书中寻找认识中国的因子,因为童年所读的书籍势必会给以后的成年生活带来影响,这与天主教传教士从学术上认识中国和通过马戛尔尼访华游记认识中国明显不同,马礼逊的认识角度更为真实,也更可靠。

这种真实、可靠的信息满足了英国人的好奇心和渴望知道一个真实中国的愿望,因为 19 世纪初的英国人既不相信耶稣会士对中国的“美化”,也有可能认为马戛尔尼出使游记有偏颇之处,一个真实的中国对他们来说依然很遥远,但又对异邦非常感兴趣,马礼逊的译本恰好满足了英国人的愿望。

马礼逊在译本中是如何传递中国儒家思想、自由知识和有用信息的呢?请看《三字经》(*San-tsi King*)和《大学》(*Ta-hio; the Great Science*)中的译文:

人之初,性本善,性相近,习相远。

In the beginning of man, his nature is good. The operation of nature is immediate; of custom, remote. (Robert Morrison, 1812: 5)

《大学》(*Ta-Hio*)的一段引文:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至;知至而后意诚;意诚而后心正;心正而后身修;身修而后家齐;家齐而后国治;国治而后天下平。

The prince who, therefore, wishes that illustrious virtue may be understood under the whole heavens, must first govern well his own kingdom; he who wishes to govern well his kingdom, must first regulate his family; he who wishes to regulate his family, must first adorn with virtue his own person; he who wishes to rectify his heart, must first purify his motives; he who would purify his motives, must first perfect his knowledge: knowledge has for its object the nature of things.

The nature and substance of things first exist, and are afterwards known; if known, the motive will be purified; after the motive is purified the heart will be rectified; the heart being rectified, the person will be adorned with virtue; when the person is adorned with virtue, then the family will be regulated; when the family is regulated, the nation will be governed well; when nations are governed well, under the whole heaven will be tranquility and happiness. (Robert Morrison, 1812: 21 - 22)

马礼逊的译文追求原意,文风简洁。翻译与诠释不再混在一起,不再以西方宗教思想和哲学思想来阐释中国的儒家思想。至此,马礼逊的译文成为一个明显的分水岭:从《中国哲学家孔子》到马士曼的《大学》英语译本,都带有宗教色彩和西方哲学色彩,可以看出它们之间的继承关系。马礼逊《大学》译本虽然比马士曼译本早两年出版,但马礼逊译本与《中国哲学家孔子》不存在继承关系,尽管译名沿用了 *Ta-Hio, or the great science*,但在实际翻译中并未受其影响,这说明从耶稣会士的美化翻译至马士曼的翻译是一条线索,并到此为止;马礼逊开辟了直译中国文化

典籍的另一条线索,后来的中国文化典籍英译基本上沿着马礼逊这条线索发展,这种翻译越来越逼近中国儒家思想的本来面目,至理雅各时达到顶峰。

马礼逊的翻译强调直译,没有用 reason、luster 之类的词来附会儒家思想,显得形而上的高度不够,但却真实地反映了儒家思想。马礼逊不是思想家,不是研究汉学的专家,也没有专门研究过翻译,只是一个普通的传教士,他的知识储备、思维方式、远见卓识是不能与明末清初来华的利玛窦等传教士相比的。可以这样认为,马礼逊是第一个直译中国文化典籍的翻译家,他英译的中国文化典籍代表了他那个时代的高度。

3.3.2 马礼逊的《华英字典》^①: 传播中国文化的百科全书

汉英词典在 19 世纪中国文化典籍英译中起到了非常重要的作用:一、汉英词典的编纂 19 世纪从头到尾持续了一个世纪,在传教士、外交官、商人等学习汉语方面起到了非常大的作用;二、在汉英词典编纂中,有不少地方直接译自《康熙字典》,甚至直接翻译字典,如马礼逊翻译《五车韵府》,翻译的成分居多;三、编纂汉英词典对于译者英译中国文化典籍有极大益处,如麦都思、翟理斯等。由于汉英词典的编纂者同时也是中国文化典籍英译者,与译者放在一起介绍汉英词典中的翻译更合适。

19 世纪第一部汉英词典的编纂由马礼逊完成。《马礼逊回忆录》提到了 1807 年 1 月 20 日伦敦传教会给马礼逊的“书面指示”:

我们相信你能够继续留在广州而不致遭到反对,一直住到你能达到完全学会中文的目标。然后你可转到另一个方向使用你的中文知识做对世界广泛有益的事:一是你可编纂一部中文字典,要超过以前任何这类字典;二是你可把圣经译成中文,好使世界三分之一的人口,能够直接阅读中文圣经。(马礼逊

^① 英文名是 *A Dictionary of the Chinese Language*,封面上有两个汉字“字典”。或许是由于称字典难于与中国的字典区分,故通称《华英字典》,本文亦用此名。

夫人编、顾长声译,2004: 25 - 26)

可见传教在当时并不是最重要的,到 1823 年这两件事全部完成,奠定了马礼逊中西文化双向交流使者的地位。

马礼逊来华之前在学习汉语的过程中就体会到了词典的重要性,曾使用过 17 世纪末意大利传教士叶尊孝(Basilio Brollo, 1648—1704)编过的一本汉拉词典《汉字西译》。最初该词典以手抄本形式行世,“是天主教手稿汉外词典的代表作”(杨慧玲,2012: 72)。来华后的马礼逊在学习汉语的过程中,积极准备词典的编纂工作,终于在 1823 年全部出版。马礼逊的词典分为三部分(Three Parts): 第一部分是汉英词典,共三卷,分别于 1815 年、1822 年和 1823 年出版,封面上印有两个汉字——“字典”;第二部分是《五车韵府》,也是汉英词典,共两卷,分别于 1819 和 1820 年出版,封面上印有“五车韵府”四个汉字;第三部分是英汉词典,共一卷,出版于 1822 年,封面上没有汉语名。这三部分的英文名都叫 *A Dictionary of the Chinese Language*。合计共六卷,收录约 4 万词条。为什么马礼逊中断了第一部分的编写而英译《五车韵府》,个中原因还不十分清楚。

这三部分有什么不同呢? 首先,第一部分和第二部分是汉英词典,第三部分是英汉词典(English and Chinese);其次,按马礼逊词典封面的介绍是: 第一部分按部首排列(arranged according to the radicals),第二部分按拼音排列(arranged alphabetically),第三部分为英汉词典。但是,第二部分和第三部分的封面上在涉及第一部分的排列时,却是 arranged according to the keys,不知何故出现了前后不一的情形。最后,第一部分以《康熙字典》为蓝本编译而成;第二部分《五车韵府》是陈先生的遗稿,早于《康熙字典》,马礼逊以此为蓝本进行编译,打破了陈先生遗稿的排列方式(Robert Morrison, 1819: v)。

马礼逊词典内容丰富,覆盖面广,主要包括五部分内容: 一、(对)中国各派宗教哲学及神话传说(的介绍);二、(对)中国礼仪和风俗习惯(的介绍);三、(对)著名历史人物(的介绍);四、(对)中国学校教育和科举制度(的评介);五、(对)中国天文学、音乐戏剧(的介绍)^①。这五个方面

① 见谭树林的文章《〈华英字典〉与中西文化交流》,《中华文化论坛》2003 年第 1 期,第 141—144 页。

基本上包含了中国文化的内容,可谓中国文化的百科全书。

词典是如何将中国文化介绍出去的呢?从马礼逊解释“一”所举的例子中可见一斑:

The Sect Taou affirms, that 道生一一生二二生三三生万物
Taou sǎng yǐh, yǐh sǎng urh, urh sǎng san, san sǎng wan wūh.
“Taou produced one, one produced two, two produced three, and
three produced all things.” If it be asked what then is Taou? They
reply 静极乃道也 Tsing keih nae taou yay. “Extreme quiescence, or
a state of perfect stillness is Taou.” (Robert Morrison, 1815: 12)

再如,马礼逊对“仁义礼智信”的翻译与解释:

仁义礼智信 jin, e, le, che, sin. “Benevolence, justice,
propriety, knowledge, truth.” These, woo hing, woo lu and woo
chang, are of frequent occurrence in Philosophical and Moral
Discourses. (Robert Morrison, 1815: 49)

儒道两家的经典句子是马礼逊经常引用的,中国思想正是通过马礼逊的英译最先传到了英语世界。比如,音译“道”为 Taou,至今也多用音译 Tao,恐怕与马礼逊的音译不无关系;还有“仁义礼智信”,今天的译文也没有太大的变化。是否可以这样认为,马礼逊词典中对中国文化典籍关键词的英译为其后的英译奠定了基础。

马礼逊词典中所选的字词不仅出自中国文化典籍,还有很大一部分出自其学习汉语的积累,这一部分主要是口语。他通过自己在日常生活中的体验和对中英文化的对比来确定释义,因此,马礼逊收录的这部分词汇对于日常交往有极大益处,这是编纂词典的一个突破,也是一个显著特点:注重实用与交流。

如何做到实用与交流呢?要从马礼逊词典中去总结翻译原则,这不仅对词典编纂有很大益处,对中国文化典籍英译也有很大的启发。可以先看一看马礼逊汉译《圣经》的翻译原则:

任何一本书的翻译,其译者的职责有二:一是必须准确地理解该书的原意,领会原著的精神;二是必须以诚信、明达和典

雅的译文,表达原著的意义和精神。我认为,第一职责要比第二职责更重要。

在我进行翻译时,我曾苦心研究如何才可达到忠诚、明白和简洁的境界。我宁愿采用通俗的文字,避免使用深奥罕见的典故,力求不用异教哲理和宗教的专门名词。我倾向于采用中国人看作为俚俗的文字,不愿使用令读者无法看懂的文体。遇到难译的句子,我竭尽所能旁征博引,务求达到不脱离原著的意义。(马礼逊夫人编、顾长声译,2004: 154-155)

马礼逊这两段话的要点有三:一是准确理解原文;二是明白晓畅的译文;三是不用异教哲理和宗教关键词。特别是第三点,关注差异性,不强调融合,与利玛窦的翻译策略不一样。这是马礼逊总结的经学翻译原则或经验,也适用于其词典翻译,因为经学翻译与词典翻译都注重对原意的理解和精确的传达,比如,前面有关“道”的那段译文就体现了马礼逊的翻译原则。

1818年《亚洲杂志》(*The Asiatic Journal*)第五卷第572—575页发表了克拉普罗特(Julius Von Klaproth)的评论文章,批评马礼逊词典在收词等方面的缺陷,由此引发了对马礼逊词典长达10年的论争。马礼逊词典自问世以来经受住了考验,1865年曾再版,但这并不说明其词典没有缺陷或瑕疵。随着时间的推移,更多的词典编纂出来,如麦都思词典、卫三畏(Samuel Wells Williams, 1812—1884)^①词典、翟理斯词典等,词典编纂事业进一步向前发展,并逐渐完善。

3.3.3 马礼逊:传教士和文化使者

马礼逊是传教士,但他并没有到处去宣讲教义,而是做了与传教相关的工作:编词典、译《圣经》、办教育、写文章等,客观上起到了文化使者的作用。

^① 卫三畏的名字来源于《论语》的“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”。

马礼逊来华时迫于形势的严峻和生活的窘迫做过英国东印度公司的翻译,也曾作为翻译和秘书随阿美士德使团到过北京,做了一些与传教无关的事情,但就此认为马礼逊为英国殖民者打前战、是殖民者的帮凶等则有点偏颇。这样的认识受到了过去“极左”思潮的影响,未能看到马礼逊反对战争,主张平等解决鸦片问题的事实。总之,客观、公允、实事求是地评价马礼逊是非常必要的。

作为第一个来华的新教传教士,马礼逊也受到了马戛尔尼使团的影响,一方面渴望了解中国;另一方面,认为贫穷落后失去信仰的中国人只有上帝可以拯救。马礼逊英译的《中国箴言:译自中国流行文学》就是代表,表面上看是其学习汉语的成果,实质上是马礼逊了解中国的一个路径。伦敦传教会看出了这部译著的价值,为了满足英国公众对中国的兴趣马上出版了这部译著。这部作品的出版当然不能扭转英国人对中国形象的看法,但也起到了了解中国的作用。

传教士来华传教必须面对中国的儒家思想,任何传教士都不能回避,包括马礼逊,其英译的《三字经》和《大学》就有这样的目的:要让儒家思想与基督教文化进行碰撞。从总的趋势上来看,这一时期的传教士不强调融合,多是寻找差异,以便找出传教的突破口,这与明末清初的传教士差异较大。

中国的所有宗教中,没有一种宗教能有效地限制邪恶的活动,或把人引向神圣的生活。孔子的学说忽视了神的存在和心灵的不朽,不能净化人的灵魂,或激发高尚而纯粹的生活。佛教只是指出,寂灭是人性的最高目标,所以它不能满足或填补灵魂对永无止境的幸福的渴望。道教只是表明道教的教义。从这种省察出发,我们以一种无言的宽慰转向纯粹的基督教及其教义,并且怀着深深的感恩呼唤:唯有耶稣,唯有耶稣。(汤森著;吴相译,2002:20)

这段话虽然不是出自马礼逊之口,但可以代表那一时期传教士对中国儒家思想和中国宗教的看法。这种看法不乏洞见,但认为只有耶稣才可拯救中国人灵魂的观点依然值得商榷。

马礼逊的传教事业成效不大,但在中西文化交流方面却做出了很大

贡献：英译中国文化典籍，编纂词典，汉译《圣经》等。特别是他编纂的《华英字典》，涉及历史、政治、文化、教育、宗教、官僚体制、儒释道、地理、风俗、礼仪等方面，“它使中西文化交流更为便捷和直接，中西学者和其他相关人士可以通过《华英字典》来展开中西文化诠释及理解，在这种中英语言、字义的对比、对照中找出中西文化的异同及其可能沟通的途径”（卓新平，2010：9）。这种评价是符合事实的。

第四章

传教士英译中国儒道经典

19 世纪的中国历史是一部屈辱史，在内忧外患、风雨飘摇中前行。以 1840 年鸦片战争为标志分为前后两个时期：前期抱残守缺，终致被动挨打；后期则解放思想，大办洋务，戊戌变法，以求在变中保存自己，奋发图强。鸦片战争失败后，中国的知识分子进行了反思，魏源提出了“师夷长技以制夷”的思想主张，抛弃了天朝为中心的观念，迈出了思想解放的可贵一步。1860 年代以后大办洋务，大译洋书，国外的先进思想开始进入中国，思想观念大为解放，产生了“西学”概念，形成了国学与西学相互碰撞的局面。碰撞的结果是“中学为体，西学为用”的改良观，说明在中国知识分子的思想体系和认识体系中儒家思想仍占据主要位置。但与魏源相比，思想观念更为超前。可以这样认为，自 19 世纪 60 年代以后，中国进入了一个变法图强的历史时期，其结果是导致了封建社会的瓦解。

这样的大背景为中国文化典籍英译提供了良好的契机，特别是 19 世纪 60 年代以后，中国的文明观开始发生急遽的变化，开始向“夷”学习，造成中国的思想、知识、信仰等也随之改变，比如，从鄙视洋人到惧怕认可洋人，外国人在中国的地位发生了彻底的改变。思潮兴起、学派林立和印刷机构的增多，为传教士和外交官翻译出版中国文化典籍提供了

诸多有利条件,中国文化典籍英译进入到了历史上的高潮期,产生了理雅各、翟理斯等大翻译家、大汉学家。他们通过翻译认识中国的思想、中国的文明,研究中国的历史和现状,对比耶儒道佛,开展宗教方面的研究,等等。他们的译著至今仍是西方汉学家的案头必备之书,为汉学研究打下了坚实的基础。

第一节 柯大卫“四书”英译:尊耶贬儒的典型代表^①

19世纪60年代以后,中国文化典籍英译发生了巨变。但在60年代以前,特别是鸦片战争前,传教士面对的中国环境与19世纪初并无二致。但在1820年代末,中国文化典籍英译却出现了转向:从英译短篇的中国儒家典籍——《三字经》和《大学》——以满足英国人的好奇心,到“四书”的全面英译,这个转折标志着从思想角度全面认识中国的开始,这条线索一直贯穿19世纪,从传教士马礼逊始,经柯大卫至理雅各止。

柯大卫来华后跟马礼逊学习汉语,学成后著书立说^②,并英译了“四书”^③,将马礼逊英译儒家经典的事业向前推进了一步。柯大卫的“四书”英语译本是继《中国哲学家孔子》^④和《中华帝国六经》之后的第三部“四书”译本,也是最后一部,因为在柯大卫之后,“四书”再也没有在一个译本或一卷中同时出现。柯大卫的“四书”英语译本影响不大,学者对其评

① 本节的部分内容来自笔者发表在2012年第5期《天津外国语大学学报》上的文章《译儒攻儒,传播福音——“四书”的第一个英译本评析》,第57—61页。为了节省篇幅,在引用时不再注明,并略有改动。

② 柯大卫出版过九部汉语著作。在1825年于马六甲出版的《圣经释义》中及以后的著作中,柯大卫自己使用的汉语名字是种德或种德者。中国学人也有译为高大卫的。

③ 柯大卫“四书”的英文名是 *The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books*, Malacca: Printed at the Mission Press, 1828。译文排序是《大学》、《中庸》、《论语》和《孟子》,每个译文重新分页。为了区分这四个译本,引用时按顺序排为abcd。

④ 《中国哲学家孔子》原定汉语名为《西文四书直解》,因在巴黎出版时难以找到汉字刻板,故出版时未标注汉语。另,《中国哲学家孔子》未译《孟子》。

价也不高,但这并不说明其在中国文化典籍英译史上没有价值,它代表了19世纪20年代末翻译的趋势,其翻译思想、风格、策略等还是值得研究的。

4.1.1 “四书”的第一个英语译本

与马礼逊一样,柯大卫来华后首先面对的依然是学习汉语,英译“四书”的目的首先是获得汉语知识(“The following Version of the Four Books was undertaken, in the first instance, for the purpose of acquiring some knowledge of the Chinese Language.” David Collie, 1828: i),表面上看是这样,可是其译文体例显然不符合学习汉语的要求,而且在他之前已有马士曼的语法书《中国言法》和马礼逊的《通用汉言之法》,都用于学习中文。此时的柯大卫把“四书”的英译看作是学习中文的材料已没有必要,况且其译文既不汉英对照,也不对汉语语法进行讲解,很难充当教材。在此情形下,柯大卫不得不改变自己译文的目的,也就是从学习汉语变为翻译,这一点在译本“序言”中有暗示:“译文改写时,加上了注释和评论,当时无意出版,……要不是朋友的鼓励,极有可能还处在手稿状态”(“At the time when the version was rewritten, along with the Notes and Remarks, there was little intention of publication: ... and had he not been encouraged by friends whose judgment he highly values, in all probability the present version had remained in manuscript, ...” David Collie, 1828: i-ii)。这段话说明,加上注释和评论后,违背了当初的目的:获得汉语知识。

作为英华书院院长的柯大卫其本职工作是教学,不是翻译。为了把“四书”变成翻译,柯大卫改写(rewritten)了译文,并加上了个人的诠释,即译文中的 Remarks。译文改写后,尽管有不完善之处,柯大卫依然希望其译文对于那些刚刚开始学习汉语和没有老师指导的学生学习汉语提供较大帮助,这只是柯大卫的希望。然而,其译本不太适合学习汉语,对于传教却十分有利。

柯大卫英译“四书”的真正目的是:以基督教思想为中心,展开对儒

家思想的全面批判,借以传播福音。“在全部写完之后,译者突然想到,要仔细修订最权威的评论,时常指出宗教和道德上的基本错误,不仅可以帮英华书院的学生学习英语,还可让他们认真思考中国至圣先师们所犯的错误”(“After the whole had been written, it occurred to the Translator, that if carefully revised and illustrated by quotations from the most approved Comments, and by occasional remarks on the fundamental errors in religion and morals, which, in too many instances, the work discovers, it might perhaps be of some use to the Chinese who study English in the College, not only by assisting them in acquiring the English Language, but especially in leading them to reflect seriously on the fatal errors propagated by their most celebrated sages.” David Collie, 1828: i)。另外,柯大卫还认为“四书”中混入了许多虚假和危险的教义(mixed up with many false and dangerous principles)。为了看清柯大卫的翻译动机,还以《大学》前几句为例,作为与其他译文的对比:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。

Superior learning consists in clearly illustrating brilliant virtue, renovating the people, and resting only in the summit of excellence. The summit of virtue once ascertained, the mind determines to attain it — the determination once fixed, the mind becomes stable, being stable, it feels at ease — being at ease, it can fully investigate — having fully investigated, it attains its object. (David Collie, 1828a: 1)

柯大卫的评论:

The above passage looks beautiful in theory, and contains some important truths, but there is one grand fallacy at the foundation of the system, viz, that an extensive and accurate knowledge of things, will produce purity of heart, and rectitude

of conduct. We are not left to theoretical conjecture on this all important point; for the history of man supplies us with numerous instances, in which men, the most eminent for their extensive knowledge of nature, have by no means been exemplary in their moral conduct. This shews that an extensive knowledge of things, however desirable, is still insufficient for effecting the great work of moral renovation, and strongly confirms the truth of divine revelation, which affirms that it is only the right knowledge of the Creator, and Saviour of the world and a spiritual renovation by the power of the Divine Spirit, that can produce that purity of heart, singleness of intention and moral rectitude of conduct, which are at once the preparation for, and antepast of never-ending and unmingled felicity. (David Collie, 1828a: 1)

评论回译为汉语:

上面这一段从理论上看起来很漂亮,包含一些重要的真理,但是,体系基础有重大错误,即,广泛准确地了解事物将会产生心灵的纯洁和行为的诚实。我们对此不做理论推测,因为人类的历史为我们提供了大量的例子,对自然了解很多的杰出人物在道德行为上并不能成为榜样,这说明对事物的了解,无论多么需要,不足以提高道德修养,一定要确立神启的真理,正是造物主唯一正确的知识、世界的救星和神灵力量赋予的精神修养,才能产生心灵的纯洁、意图的单一和行为上的道德修养,立刻准备,永无尽头的和纯然幸福的前世。(柯大卫, 1828a: 1)

柯大卫的评论从根基上来否定儒家思想,认为心灵的纯洁和行为的诚实来自造物主,即上帝。这种观点有尊耶贬儒的倾向,用来传教是可以的,若是从学术层面上做研究的话,显得说服力不够。需要指出的是,柯大卫的译文还是比较忠实原文的,其基督教思想通过其评说凸显出来,没有操纵原文。

在谈到英译策略时柯大卫说,有人会认为有些地方过于直译(too

literal),有些地方又过于意译(too free),以至于造成原文的精神和气势在译文中丢失了;还有人会认为,译文的风格过于中国化(Chinesisms)或过于苏格兰化(Scotticisms),很难说是英语译本。以上所提译文方面的缺陷是柯大卫自己的想象,并没有评论者提出过。尽管有可能会出某些缺陷,但柯大卫认为自己的译文经过了深思熟虑并有中国人助译,每页的译文都与原文进行了对照,而且,还利用了能找到的英语文本和拉丁语译本。若说译本有什么缺陷的话,只能说翻译太难或译者能力有限(同上:vi)。柯大卫认为自己在翻译上已竭尽全力,这应该是事实。

那么,柯大卫英译的“四书”到底怎么样呢?1849年《中国丛报》(*The Chinese Repository*)第18卷第409页上有评论:“柯大卫是英华学校的校长,译者的注释主要译自中国评论家的评说。这个译本既不忠实,也没有学术性”(“The notes added by the translator, who was the principal of the Anglo-Chinese College, are chiefly versions of the remarks of the native commentators given in his own language. The translation is not remarkably faithful, nor is it a very scholarlike performance.”)。这段话有两层意思:一是注释译自中国评论家的评说。这样说不全面,一部分注释来自中国评论家,另一部分注释来自柯大卫本人;二是全面否定译本的价值,这种评价值得商榷。译本比较忠实原文,学术性确实差,因为柯大卫不是从学理上来研究儒耶。

全面否定柯大卫的译本是不对的,其译本的最大价值在于将《孟子》译成了英文。若从此角度看,柯大卫还是克服了偏见,但他借《孟子》英译攻击《孟子》的倾向也是很明显的。从翻译史的角度看,这是《孟子》的首个英语译本,有开拓之功。柯大卫处在马礼逊和理雅各之间,起到了一个桥梁作用,能让我们清晰地看到新教传教士儒家经典翻译的历史概貌:从语言学习到译儒攻儒、再到儒耶互补这样一个过程,对儒家思想的认识不断深化。

4.1.2 柯大卫的翻译思想:译儒攻儒,传播福音

19世纪初的欧洲在技术和思想上都有了凌驾于中国之上的资本

和优越感,从此时起欧洲渐渐改变了对中国的看法,中国不再是道德楷模,迅速变成了一个需要基督拯救的国家,来华新教传教士基本上都抱有此种观点。在这样的背景下,柯大卫的翻译不打上基督教的烙印是不可能的。

儒家思想产生于中国古代,规范着中国人的生活秩序,已成为一种成熟的思想。柯大卫不顾中国的现实,粗暴地用基督教思想来否定儒家思想。以“孝”为例,在评论“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣”(《论语·学而》)时,柯大卫认为这种说法是有缺陷的,因为它把服从父母作为最高的善或美德,因此完全排除了我们对上帝应尽的义务,我们的爱、尊敬和顺从应该给予天父(Father in heaven)而不是世俗的父母(David Collie, 1828b: 1)。柯大卫把中国的“孝”做基督教式的解说,把中国的父母与基督教的上帝和天父进行对比,认为上帝和天父远高于世俗的父母,暗示出顺从父母是错误的,顺从上帝才是正确的,这是将基督教思想生搬硬套在儒家思想上。

在评论“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)时也犯同样的错误。柯大卫将此句译为: Confucius says, if in the morning you hear divine truth, in the evening you may die. 中国的“道”在柯大卫的笔下成了 divine truth(神圣的真理),生硬地把“道”纳入到了基督教的轨道上。在柯大卫之前已有不少人译过“道”,马礼逊把“道”音译为 Taou (Robert Morrison, 1812: 55),作为马礼逊学生的柯大卫肯定读过其译,如此译“道”只能说有意为之。在评说时柯大卫走得更远,只听信中国圣人的学说怎么可能面临死亡这样可怕的事情呢? 只有基督教教义才是永恒的,才能指导人的心灵。柯大卫还说,如果孔子能听到耶稣的教义,也会非常高兴地接纳(David Collie, 1828b: 13)。中国的“道”和基督教的上帝分属于不同思想体系范畴,翻译时应该区分开,至少不能译为 divine truth,更不能用贬低“道”的手段来抬高耶稣基督,这样译只能说柯大卫基督教“普世”价值在作祟。

在《孟子·梁惠王章句下》引《尚书》中的几句话“天降下民,作之君,作之师。惟曰其助上帝,宠之四方”(“Heaven sent down this people, and appointed them rulers, and teachers, with the intention that they

should assist the High Ruler in extending favor to all quarters.” David Collie, 1828d: 19)。柯大卫译“上帝”时用了 High Ruler, 意识到中国的“上帝”不是基督教 Supreme Being, 同时柯大卫在注释中提到, 耶稣会传教士曾把 true God 译为“上帝”, 这说明柯大卫不同意把“上帝”译为 true God。但是在评说时, 柯大卫把“上帝”看作是“理”的化身, 因为“上帝”是“理”的人格化表现 (... this Shang Te be any thing but a personification of that principle which they call *le* 理 ...), 同时也等同于“天”, 而“天”即是“理”, 因此, “上帝”“天”“理”三者是一样的。这样一来, 柯大卫的观点融入了宋明理学思想。

早期传教士注重思想的源头, 看重《论语》, 忽视《孟子》, 这或许是《中国哲学家孔子》不译《孟子》的一个原因。此外, 孟子主张性善说也与基督教思想有相悖之处。在《孟子·告子章句上》有告子说的这样几句话: “性犹湍水也, 决诸东方则东流, 决诸西方则西流。人性之无分于善不善也, 犹水之无分于东西也”。依告子之意, 人性无非善恶, 由后天的学习教育决定, 这与基督教的“原罪”说不一样。柯大卫对此的解说是, 人类由于“原罪”早期倾向“恶”, 以后慢慢地向“善”的方向转化, 这样一来就把性善性恶的问题与基督教的“原罪”联系在了一起。

柯大卫沉湎于基督教思想体系, 将其作为一个恒定的标准来衡量其他思想体系, 注定了其翻译不是为了传递儒家思想, 也不是以耶释儒, 而是译儒攻儒, 传播福音, 彰显基督教文化的优势。在此种思想的指导下, 柯大卫不仅在译文中加入基督教思想, 同时又通过 Remarks 发表自己的议论, 否定“孝”, 消解“道”, 混同“天”和“理”, 等等, 以达到传播基督教的目的。

儒家思想和基督教思想在各自不同的环境中产生发展, 两种思想的碰撞是为了产生新的火花, 不是否定关系, 更不是替代关系。柯大卫把基督教看作是衡量一切思想的尺子, 出发点是错误的, 产生的译本未能受到更多的关注也是必然的。尽管如此, 我们还是应该抱着“了解之同情”的态度从当时的环境看柯大卫的译本。从中国文化典籍翻译史角度看, 柯大卫的“四书”英译从某种程度上开启了理雅各《中国经典》(The

Chinese Classics) 的英译,使理雅各避免了柯大卫所犯的错误,把儒家思想的真实面貌传播到了西方世界。

第二节 承前启后的翻译家麦都思

19 世纪中期是中国历史上最难受的一个时期,鸦片战争后签订的《南京条约》迫使中国打开了国门;持续十几年的太平天国运动让清政府的人力、物力、财力消耗殆尽,国家陷入了更加深重的灾难;1860 年英法联军火烧圆明园,让中国的有识之士意识到外国人并非蛮夷,而是掌握了高度文明的群体,“非我族类,其心必异”的思想开始调整,从此打开心怀向西方学习,思想认识提高了一个层次。总之,鸦片战争之后的二十多年,中国开始发生质的变化。

由于内忧外患,中国处在极不稳定的状态中,这一时期的中国文化典籍英译没有出现较大的翻译家,值得一提的是麦都思。麦都思的最大贡献是创办墨海书馆^①,此外,还写了不少神学著作,参与讨论 God 的译名,依照中国的《三字经》编写了布道书《三字经》,英译了《书经》,汉译了《圣经》,编纂了一部汉英词典,编写了一本用以学习中文的汉英对照版教材,等等。麦都思的贡献是多方面的,是中国近代史、基督教中国传播史、中国出版史、中国翻译史上的重要人物,对于中国文化典籍英译的贡献虽说不及其他方面,也还是能够占有一席之地。

4.2.1 编译对话:通过翻译学习汉语并传播中国文化

汉语学习对于来华人员来说一直是一件非常头疼的事,自马礼逊起,传教士们不断地办学校,编教材,用以学习汉语。此外,外交官也非

^① 1843 年由麦都思等人在上海创办,翻译了许多介绍西方科技、政治、宗教等方面的书籍,1863 年停业。

常注重汉语教学与学习,如威妥玛(Thomas Francis Wade, 1818—1895)编写了《寻津录》(*The Peking Syllabary, Being a Collection of the Characters Representing Dialect of Peking*, 1859)和《语言自述集》(*A Progressive Course Designed to Assist the Student of Colloquial Chinese*, 1867),根据北京读音制订了拉丁字母拼音方案,称威妥玛拼音法,为掌握汉语做出了巨大贡献。

汉语学习主要通过词典和语法书。此外,编写汉英对照版的对话集也是有助于掌握汉语的良好方式之一。明末清初的天主教传教士也是通过翻译法来掌握汉语的,主要是对“四书”的翻译,但没有出版正式的教材,也极少双语对照。至19世纪初马礼逊来华后,印刷出版已相当发达,为汉语学习提供了有利条件。马礼逊应东印度公司之邀编写了一本学习汉语的教材——《中文对话凡例》(*Dialogues and Detached Sentences in the Chinese Language; with a free and verbal translation in English*, 1816)——用来教授东印度公司职员学习汉语。这本教材主要用于商业目的,实用性较强,有关中国文化典籍方面的内容不多,但有所涉及,如《红楼梦》中的一段对话^①:袭人挨宝玉窝心脚之后,宝玉想请大夫看病,袭人不允。这种通过翻译学习汉语的方式还是为后来的传教士编写此类教材开了先河。

麦都思也编写了一本用于商业目的汉英对照版教材《中文对话》^②。内容包括三部分:一是对中国度量衡单位的介绍;二是对话;三是贸易法规,之后是有关贸易的专题对话。“对话”中的内容比较丰富,包括“杂句”(Miscellaneous Sentences)、旅行(On Traveling)、服装(On Dress)、看病(On Sickness)、中国的宗教(On the Religion of China)、制造业(On Manufactures),等等。请看教材的编排体例:

Which of the three sects, the Literati, Buddhist and Taouist,
has the largest number of temples?

① 见该书194页 A Person III, 1816年由东印度公司在澳门出版。

② 原书没有汉语名,英文名是 *Chinese Dialogues, Questions and Familiar Sentences, Literally Rendered into English, with a View to Promote Commercial Intercourse, and to Assist Beginners in the Language*. Shanghai: Printed at the London Mission Press, 1863.

Joo shih taou san kěaou na kěaou teih
 儒 释 道 三 教 哪 教 的
 Literati Buddhism Taouism three sects which sect of
 mēaou tsuy to.
 庙 最 多?①
 temple most many

例句由四部分组成：先是英文翻译、后是读音、再是汉语原文、最后是汉字直接对应的英文词，编写体例与马礼逊的《中文对话凡例》一模一样，说明从 19 世纪初至 19 世纪中期稍后的这段时间，通过编写中文对话来学习汉语的模式没有发生任何变化。此外，值得注意的是，儒被译为 Literati，而不是通常意义上的 Confucianism，看来“儒”作为一种宗教，其对译的英文 Confucianism 并未得到当时译界的认可。

麦都思编写此类对话有两个目的：促进商业交流与帮助初学者学习汉语(*with a View to Promote Commercial Intercourse, and to Assist Beginners in the Language*)，这在该书封面上已说得非常清楚。就“促进商业交流”来看，与传教士麦都思关系不大。与 50 年前马礼逊所处的环境相比，中国社会已发生了较大变化，外国人可以自由传教，也可学习汉语，不再受到来自官方的限制，但麦都思依然编写此类教材，说明自马礼逊，经郭实腊(Gtzlaff Karl Friedrich August, 1803—1851)②，至麦都思，传教士与商人的关系比较密切，也比较复杂，比如，麦都思是传教士，同时还是墨海书馆的创办人，兼有商人的身份，编写此类教材也就不足为奇了。

传教士编写的这类对话多以商业内容为主，注重实用性和使用性。由于会话涉及中国社会的方方面面，无形之中传递了中国文化。此外，逐字对译的方法不仅有助于学习汉语，对传递中国文化也十分有利，对于当代的外国人学习中文也有借鉴意义。使用逐字对译的方法学习汉语应该是麦都思运用的比较好的方法，因为早在 1846 年译《书经》时他已经使用过了。

① 见《中文对话》第 40 页。选这一句作为例句与该书主旨不相符合，主要是让大家知道这种通过翻译学习汉语的模式。此外，更重要的是，麦都思把儒看作是一种宗教，这与马礼逊的观点是一致的，这种看法为儒耶融合提供了思想基础。

② 德国基督教路德会牧师，积极参与贩卖鸦片，从中获利，并参与鸦片战争。

4.2.2 《书经》英译：从历史经典中寻求资源

《书经》又称《尚书》或《书》，是“五经”之一。《书经》是王和贵族的对话，是中国最早的记言历史，也是中国上古的历史文献集。明末清初的传教士为了寻找中国的“上帝”和汉族与少数民族之间的交往情况，很快就注意到了《书经》，宋君荣于 1770 年注译了《书经》，由于其译本在英语世界不甚流行，麦都思于 1846 年将《书经》译成了英语^①。

麦都思的《书经》英语译本是第一个英语全译本^②，出现在 19 世纪中叶有其深刻的社会历史原因：鸦片战争爆发后，中英关系急剧恶化，这对双方都是不利的，对传教士也一样。为了寻求中英关系的改善与和谐，必须从中国历史上寻找资源，化干戈为玉帛，以便和平共处。麦都思应该有这样的思想，因为他在译本序言中提到：“书中所包含的实用智慧的教训对任何时代和任何民族都是适用的。在世界文明如此发达的这个时期，即使受过启蒙思想熏陶的欧洲，也可从《书经》中学到某些东西”（“the lessons of practical wisdom therein contained are applicable to all ages and nations. Even in enlightened Europe, and at this advanced period of the world's civilization, something may be learned from *Shoo King*, ...” Walter Henry Medhurst, 1846: vii）。由此可以看出，麦都思的翻译思想。

由于《书经》是史书，麦都思采用了汉英混排、直译加注的策略，以求与原文契合。

He was 克 able to 明 display his 俊 superior 德 virtue, 以
in order 亲 to bind closer 九 the nine 族 degrees of kindred;
九 the nine 族 kindreds 既 being 睦 rendered harmonious, he

① 封皮上的题目是：Ancient China. 书经 *The Shoo King or the Historic Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Annals of the Chinese Empire*. Shanghai: Printed at the Mission Press, 1846

② 《书经》有 3 个英译全本，除麦都思译本外，还有理雅各译本和罗志野译本。

平 equalized and 章 illumined the 百姓 people of the Imperial domain; his own 百姓 people 昭明 having become intelligent, 协和 he harmonized the 万 various 邦 states of the Empire, and the 黎 black-haired 民 people. 于 oh! how were they 变 reformed 时 by this 雍 cordial agreement. (Walter Henry Medhurst, 1846: 2)

这种编排方式适合史学著作或中国思想类典籍的翻译,其好处是:能准确地反映原著的面貌;其不利之处至少有两点:一是由于过于简略,麦都思不得不通过脚注的方式翻译中国人的评论。此外,麦都思也有自己的解说与评论,以帮助读者理解,说明这种混排方式在理解上还是有较大缺陷;二是汉英混搭在一起有些不伦不类,看上去比较僵硬,既不利于阅读,也不和谐。

麦都思还提到用这种方式帮助学生学习汉语,从表面上看,好像有道理。实际上,并非如麦都思所想:首先,《书经》在“五经”中属于比较难学的,不是蒙学著作;其次,混排方式会有误导,比如“协和 he harmonized”,学生就极有可能把“协”误认成英语的“he”。《书经》英语译本与麦都思后来编写的对话不一样,那是专门用于学习汉语的教材,而其《书经》英译是翻译,不是教材,只是混排方式看上去有作为教材的可能性。若非要作为教材的话,会有误导作用。

《书经》既是经书,也是最早的一部史学著作,拥有双重价值,引起传教士的注意是必然的事。从明末清初的天主教传教士至19世纪的新教传教士在史书的选译和翻译态度与策略上还是有很大不同。天主教传教士关注两方面史书:一是汉族与少数民族关系方面的史书;一是像《书经》这样的经学类史书。从前一种史书中,传教士寻找与中国人打交道的资源;从后一种史书中寻找上帝的遗迹,以方便传教。

麦都思认为:“《书经》有一个缺陷,那就是缺乏宗教。虽然有时会提到上帝,但上帝管理的都是人间的事物。”(“*The Historical Classic*, however, has one defect, and that is the want of religion. The Supreme is sometimes spoken of, and his superintendence over the affairs of men referred to.” Walter Henry Medhurst, 1846: viii)。麦都思的看法不同于他之前的利玛窦,也不同于他之后的理雅各。对于宋君荣法译的《书经》,麦都思

也不满意,认为其意译过度(too free),误译太多。麦都思则采取逐字对译的策略,扭转宋君荣意译过度的毛病,并且认为“尽管有许多干巴巴的、意思不甚明了的句子,但不断阅读下去,学生便可发现丰富深邃的思想”(“... many dry and unintelligible sentences, but passing on, the student will meet with some rich and deep thoughts, ...”)。对于麦都思对宋君荣的指责,理雅各持不同意见。在《中国经典》第3卷“序言”中,理雅各写道:

It may be doubted, however, whether his version be any improvement on the other. Dr. Medhurst's attainments in Chinese were prodigious. But his work on the *Shoo* was done hastily. He seems to have consulted no native commentary but that of Ts'ae Ch'in; and his notes are very inferior to those of Gaubil. (James Legge, 1866: vi)

麦都思译本是否改进了宋君荣译本令人怀疑。麦都思的汉语水平很高,但他译的《书经》有些草率。除了 Ts'ae Ch'in 外,好像没有参考过其他中国学者的评论,此外,麦都思的注释也不如宋君荣做得好。

麦都思在中西文化交流方面的贡献是多方面的,就其《书经》英译而言,影响不大。作为传教士,他摒弃了柯大卫“译儒攻儒”的翻译思想,但又走向了另一个极端,硬译倾向非常严重,与柯大卫形成了翻译的两极,这种忽左忽右的翻译倾向说明,中国文化典籍英译还不成熟,还没有找到一种合适的策略,也没有清晰的翻译思想和思路,所有这些不足到理雅各时全部解决,中国文化典籍翻译经过几百年的摸索与发展,终于迎来了一个崭新的发展阶段——理雅各时代。

第三节 理雅各: 打开中国思想的大门

理雅各是幸运的。在他于19世纪60年代英译中国文化典籍时,中国已发生了巨大变化。清政府内忧外患,意识到只有向国外学习才可摆

脱困境,于是中国开始大办洋务。从整个中国历史上来看,这是首次向外邦学习,表明中国对待外国的态度发生了变化,不再认为只有自己是文明的,其他国家都是野蛮的。此外,意识到了在科技方面存在的差距,于是积极翻译科技类书籍,以求富国强兵。这些举动向全世界证明了:中国不是一个保守的国家,也不是一个只讲道德的国家,而是一个乐于学习的国家。从此,中国开放了,中国的眼界扩大了。在这样的大环境下,洋人的地位大大提高了,传教自由了,接触中国文人和中国典籍更为方便,出版事业迅速发展,等等,所有这一切为理雅各的中国文化典籍英译提供了有利的外部条件,产生理雅各这样的大翻译家成为了必然。

在中国向外国学习的同时,外国也在了解中国,也在向中国学习,可以说自 19 世纪 60 年代以后中国与西方形成了相互了解、相互学习的一种局面。西方了解中国主要是通过传教士和外交官编写的有关中国情况的介绍来认识中国,比如,外交官德庇时的《中华帝国与其居民》(*The Chinese: A General Description of The Empire of China and Its Inhabitants*, 1836)、《中国杂记》(*Chinese Miscellaneous: A Collection of Essays and Notes*, 1865)、传教士卫三畏的《中国总论》(*The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, &c., or the Chinese Empire and Its Inhabitants*, 1848),等等。但是,这些介绍类著作难免会沾染上编写者的主观色彩,造成在某些方面的失真。还有,这些介绍只是编写者在中国观察到的现象,而现象背后的原因才是关键所在,那就是中国思想。理雅各意识到,要想认识中国就要从中国思想入手,就要翻译儒道两家的作品,把中国思想展现出来,让西方人看到中国的文明思想、中国的文化、中国的道德、中国的哲学、中国的智慧、中国的宗教,等等。理雅各成功地做到了这一点,成为了沟通中西的文化使者,至今无人能与之媲美。

4.3.1 理雅各英译《中国经典》:将中国的学问和知识传到西方

理雅各的译著分为两个系列:第一个系列是《中国经典》(*The*

Chinese Classics), 共有 5 卷, 3、4、5 卷各分为两部分, 出版时间为 1861 至 1872 年, 所译中国文化典籍依次为:《论语》《大学》《中庸》《孟子》《尚书》《诗经》《春秋》和《左传》, 计 8 本书。第二个系列是《东方圣书》(*The Sacred Books of the East*)。《东方圣书》由麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900) 主编, 牛津大学出版社于 1879 至 1910 年印行的大型英文出版物, 共计 50 册, 是对亚洲宗教著作的翻译。理雅各英译的《易经》《礼记》等包含在《东方圣书》中, 这样理雅各就全部译完了有关儒家思想的“四书”“五经”。

理雅各 1840 到达马六甲的英华书院, 在教学过程中, 他发现了“四书”“五经”的价值。

他感觉到, 把被称为中国人的福音书以及中国的摩西‘四书’‘五经’翻译成英文, 是值得倾力去做的, 译本包括正文翻译和注释, 这将成为外国学生学习中国文学的标准规范读本, 还可以供那些需要了解中国哲学、宗教和道德的普通读者阅读。(吉瑞德著, 段怀清、周俐玲译, 2011: 27-28)

这几句话有 5 层意思: 一是理雅各早已有了译“四书”“五经”的宏愿; 二是把儒家著作与基督教同等看待, 不偏不倚, 为以后的比较宗教研究奠定了基础; 三是透露了中国文化典籍英译的模式, 即厚重翻译; 四是可以用作学习汉语的教材; 五是中国的哲学、宗教和道德介绍到国外去。这是理雅各从宗教角度来理解中国的“四书”“五经”。

不仅如此, 理雅各还认为, 从远古始中国就已经达到了高度文明的状态, 并对之持欣赏和学习的态度, 这也是他英译中国经典的一个重要原因。理雅各在就任牛津大学汉学教授时发表的演讲中说:

在漫长的历史中, 在描写本国的地理、制造业、艺术方面, 以及哲学思辨、诗歌和其他高雅文学方面, 中国人的思想一直活跃。我不敢说在这广阔的领域内、在这浩瀚的海洋里, 有什么是无法找到的。我们会不时地在其中遇到道德和社会方面的问题, 这些正是我们现在欧洲仍在探索中的问题, 而你会发现, 这些问题已经被他们讨论过了, 其冷静和明智令人耳目一

正是基于这样的认识,在《中国经典》中,理雅各不像柯大卫那样用基督教思想来批判儒家思想,也不像麦都思那样死板僵硬,更不敢过多地加入自己的解释,而是通过中国学者的解释让原文说话,把中国的知识系统和学问原封不动地介绍到英语世界。湛约翰(John Chalmers, 1825—1899)说:“要是持有怀疑态度的批评者试图探究理雅各博士,他们会发现,他们大多数时候还得去探究中国那些最优秀经典的诠释者们。因此,我们从这些翻译当中看到了他们的经典对于他们中国人自己所呈现出来的东西”(转引自段怀清,2005: 95)。理雅各的译文是不是如上所言呢?请欣赏《诗经》第1首《关雎》的译文:

- 1 关关雎鸠， *Kwan-kwan* go the ospreys,
在河之洲。 On the islet in the river.
窈窕淑女， The modest, retiring, virtuous, young lady: —
君子好逑。 For our prince a good mate she.
- 2 参差荇菜， Here long, there short, is the duckweed,
左右流之。 To the left, to the right, borne about by the
current.
窈窕淑女， The modest, retiring, virtuous, young lady: —
寤寐求之。 Waking and sleeping, he sought her.
求之不得， He thought her and found her not,
寤寐思服。 And waking and sleeping he thought about her.
悠哉悠哉， Long he thought; oh! Long and anxiously;
辗转反侧。 On his side, on his back, he turned, and back
again.
- 3 参差荇菜， Here long, there short, is the duckweed;
左右采之。 On the left, on the right, we gather it.
窈窕淑女， The modest, retiring, virtuous, young lady: —
琴瑟友之。 With lutes, small and large, let us give her
friendly welcome.

参差荇菜， Here long, there short, is the duckwee;
左右芼之。 On the left, on the right, we cook and present
 it.

窈窕淑女， The modest, retiring, virtuous, young lady: —
钟鼓乐之。 With bells and drums let us show our delight
 in her.

(James Legge, 1871: 1 - 4, Part I)

《毛诗·序》认为：“《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也，风以动之，教以化之”。这是用儒家思想观点来看待这首爱情诗，而理雅各的译文也是如此，比如，他将“窈窕淑女”译为“modest, retiring, virtuous, young lady”，就符合“后妃之德”的要求。既然是“后妃”，那所嫁的君子自然是君的儿子，也就成了 prince，前后逻辑贯通，儒家思想观点体现得淋漓尽致，没有加入个人的解释说明。

当然，这种译诗的方法是否合适，那是另外一个问题，此处不赘。但至少说明了，理雅各对《诗经》的定位：首先是“经”，之后才是“诗”。他不从美的角度，或者说从形式角度出发去译《诗经》，而是深挖藏在《诗经》背后的中国学人对待《诗经》的态度，看到了《诗经》背后中国的思想、中国的宗教、中国的知识体系，而不仅仅是语言的表层意思。应该说，这种处理方式并不难，它需要的是眼光，需要的是认真的学术态度。在翻译《论语·卫灵公》中“有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎”，理雅各将“恕”译为 reciprocity，而不是常用的“forgiveness”“pardon”“mutual tolerance”等，其原因是，“恕”来自朱熹的解说：“尽己之谓忠，推己之谓恕”。这就是理雅各的翻译：思想对思想，不是字对字。

理雅各是如何做到这一点的呢？应该是抱着学术性和科学性的态度在进行中国文化典籍的英译。在翻译之前理雅各对所译对象进行研究，综合分析各家观点，将其认为正确的观点融入译文之中^①，这样一来，

① 王韬说理雅各：“其言经也，不主一家，不专一说，博采旁涉，务极其通。”见岳峰的文章《关于理雅各英译中国古籍的研究综述——兼论跨学科研究翻译的必要性》，集美大学学报（哲学社会科学版），2004年第2期第55页。

其翻译带有了学术性特征。此外,在翻译的过程中,理雅各会对关键词进行不懈的反复考证与求索,力求符合中国人的解说,即“试图通过客观、冷静、严肃、科学的比较方法来探寻中国经典文献更深层的内涵”(段怀清,2006: 82),这样其翻译也打上了科学性的烙印。因此,理雅各的译文具有学术性与科学性两大特点。理雅各的译文是独特的,它既不追索作者的原意,也不加入译者的释意,而是将中国学者的诠释融入译文,这样的译文或许与他所受的教育和经历有关,他在大学学过多门课程,包括理科课程,受过严格的科学和学术训练,并且教授过数学和拉丁语。

然而,由于儒家思想产生的年代较早,对于儒家思想的诠释也会有所不同,甚至相反,比如,《论语·宪问》中有“宪问耻。子曰:‘邦有道,谷;邦无道,谷,耻也’。”理雅各的译文是: Hëen asked what was shameful. The Master said, “When good government prevails in a state, *to be thinking only of his salary*; and when, bad government prevails, *to be thinking, in the same way, only of his salary*; ——this is shameful.” (James Legge, 1861: 139, *Confucian Analects*) 理雅各采用朱熹的观点:“谷,禄也。邦有道不能有为,邦无道不能独善,而但知食禄,皆可耻也”(陈叙,2013年春之卷: 25)。而其他各家的观点只能放弃了,这就是翻译的局限,出现在译文中的只能是一家诠释。

尽管会有这样的局限,理雅各的译文还是有非常高的价值,这源于他对原文的尊敬和自己的谦虚。他从不主观臆测,而是抱着科学认真的态度进行学术研究,对每一家的诠释进行比对分析,最后做出自己认为是正确的选择。这样的译文出来之后,不带有译者的任何观点,完全是原汁原味的中国经典在说话,能够传递中国的知识体系与学问,体现中国远古的文明状态。当然,中国古代文明对于西方文明也有不可估量的借鉴意义:

《中国经典》因此打开了人类历史和宗教的多色彩的地平线形,它超越了已经发现了的那些族群的相似性,在一个更高的或者比较文献学的科学基础之上,而被列入所谓印欧语系的种族传统之中。(吉瑞德著,段怀清、周俐玲译,2011: 57)

这种评价并不过分,体现了《中国经典》的价值,至今西方的汉学家依然

在使用理雅各的译文就是最好的证明。

4.3.2 理雅各英译《东方圣书》：耶儒道比较、融合与补充

理雅各的《东方圣书》包括《书经》^①、《诗经》(宗教部分)、《孝经》、《易经》、《礼记》、《道德经》和《庄子文集》，时间为 1879 至 1891 年，不再汉英对照。1875 年理雅各 60 岁时成为牛津大学首位汉学教授，开始为麦克斯·缪勒主编的《东方圣书》提供译稿。理雅各从传教士变身为汉学家，这一转变对理雅各来说是非常重要的，他可以从汉学的角度而不是传教士的角度来看待中国的宗教，中西宗教之间的异同会看得更清楚，也更客观。

理雅各从传教士变身为汉学家并不是说理雅各脱离了宗教，只是说他工作的重心由宗教传播转向了汉学研究。理雅各在翻译上接受了缪勒的比较宗教学思想，也接受了缪勒的学术思想。缪勒是德国莱比锡大学的博士，接受过严格的学术训练，其研究方法是“纯粹的、基础的、批评的、客观的、公正的、科学的、比较的、归纳的和分析的”(同上：113)，这与理雅各的学术思想和科学态度有相似之处，于是理雅各将比较宗教思想用于其为《东方圣书》提供的译稿中。

以严格的西方宗教思想来考量中国宗教的话，中国的宗教还不成熟，但这并不妨碍从学术角度对中国宗教进行研究。明末清初来华的利玛窦在研究了中国古代典籍之后就认为：“吾国天主，即华言上帝”(刘耘华，2005：72)。反过来说，中国的上帝就是基督教的 God，这当然引起了很大争议，这种争议一直持续到理雅各时代。理雅各的看法与利玛窦一样，但二人的目的不一样，利玛窦主要是为了传教，而理雅各则是从学术角度去研究。理雅各的侄子(George Legge)对理雅各的理解是：

① 《书经》曾在《中国经典》系列中出现过，但在本系列中，是前一个译本的修改本。有关《诗经》的译文更清楚，只选译了有宗教内含的部分。

在他热心服务于人性的工作中，他试图钻入到中国古代经典所包含的亚洲人的内心的思想之中，他打开了通往中国人的思想的大门。这是一个开拓者的工作；因为他是那些率先认同中国文学的地位和价值的人之一，并且觉得有必要把它介绍到基督教世界当中去。而且，上帝在这项义务中也显示出真实、生动的圣洁与力量。因为理雅各博士相信，并且坚信，在他经过日夜苦读之后，从它的经典当中反映出，这个民族的老祖先是“知道上帝的”。（段怀清，2005：94）

理雅各也确实是这样认为的：中文的“帝”和“上帝”就应该对应我们的God。理雅各在措辞上比利玛窦保守一些，但本质上是一样的。那么，理雅各又是如何打通耶儒道的呢？他使用了什么方法或推理呢？

一般认为，孔子对待鬼神的态度是“不语怪力乱神”和“敬鬼神而远之”；在老子那儿好像与鬼神也没有关系，但理雅各通过熟读中国经典之后发现儒道两家并非没有宗教因素，而且与宗教的关系还比较密切，与基督教也有很大关系。理雅各认为，在儒道产生之前肯定有一个能主导儒道的先天存在：

儒、道二家都必须寻找一个古老的起源，这个起源必须远远早于那些让儒、道二家得以称名的人物。也许他们早先并无太多分歧，但其后他们的思想分别假手于孔、老二子，就大不相同了。孔、老都是伟大的思想家，一个更近于道德主义，一个更近于形而上学。……我的论点是：中国人认识真正的上帝（the true God），他们所崇拜的至高存在，正是我们崇拜的那位。但他们不只崇拜上帝；还崇拜他旁侧形形色色的东西，他们对上帝的知识掺和了大量迷信和愚昧。……无论如何，基督教、儒教和道教，三者全都容许超自然的因素，全都显示出启示的事实，也全都对上帝的存在有所认知。（赵惊，2011：70-72）

理雅各的意思很清楚：一是儒道虽不同，但起源一样；二是中国人认识真正的上帝，但多神崇拜；三是耶儒道三教同源，都对上帝有所认知。这样就把中国的儒道拉入到一神教中，都是在上帝的关怀下。理雅各的推导

手法显然高于利玛窦,他从源头讲起,容不得你怀疑。

推导出三教同源还不能令人信服,还要从儒道两家思想中找出能与基督教思想合拍的地方才可令人信服。为了做到这一点,理雅各采用的方法就是耶儒比较与互释。比如,理雅各认为孔子的“文行忠信”四教“似乎已经提前应用了摩西五书的律法和基督教福音真理,这一事实提高了双方的关系平台”(吉瑞德著,段怀清、周俐玲译,2011:196)。理雅各断定《孝经》和《礼记》中的“祖先崇拜”来自“上帝崇拜”,形成了以忠孝为主的宗教。此外,理雅各认为,“以德报怨”“己所不欲,勿施于人”等思想都与基督教的道德非常相似。理雅各甚至认为,孔子是受上帝召唤来教导中国人民的。通过比较,显示出了理雅各的学术追求:中西宗教比较与融合。

理雅各通过寻找基督教与儒道中的各种关系或类似之处,密切了中西宗教方面的关系,形成了双边对话,但这种对话或交互影响也暗藏危机,那就是儒道基督教化,或基督教儒道化,造成各自思想的不纯,正是由于担心会产生这样的危险,有些传教士极力反对比较宗教的方法。从宗教角度看,确实存在问题。从学理角度看,完全没有必要担心。学术不是封闭的,学科也不是封闭的,宗教也不是一成不变的,过度强调自身的相异性会导致僵化和不能向前发展,而融合才可创新,跨文化才可使自己的文化获得新生与发展的机会。

耶儒道都知道上帝并不代表三教的地位是相同的,理雅各认为基督教要高于儒道,因为孔子不信上帝,这是孔子最大的缺陷,上帝在中国失落了,传教士来中国就是要恢复上帝的地位。理雅各等传教士们要“补充”儒家有关人性的东西,因为儒家过于关注现实生活,对于未来理想的生活或精神世界的生活关注较少,要用基督教中的信仰来补充儒家的精神生活。理雅各的目的是:“将中国人引向理解基督教的上帝的最好方法,就是对儒家经典中已经就上帝进行过言说的部分加以‘补充’,这一行为,也反映出犹太《旧约》中的基督的完整性”(同上:193)。理雅各的“补充”在西方无疑起到了提升儒家道德思想的作用,但这不是理雅各的真实思想,其真实想法是:补儒融儒,走向基督。

理雅各的比较宗教有索隐派的味道,经不住严密的推敲,遭到了众

多传教士的反对与批评,就连理雅各本人也不认为《道德经》等是宗教作品,但这并不妨碍他从比较宗教的角度去研究《道德经》。理雅各融合耶儒道是有见地的,从明末清初一直持续到理雅各时期基督教在中国传教的失败已充分说明了这一点,基督教中国化是一个必然趋势,像利玛窦、理雅各等只是先行了一步:从学术上对中国经典基督教化,为宣教做思想方面的工作。

4.3.3 儒道经典术语英译:永远的难题

中西文化与文明之间的对话必须通过翻译才可完成,但翻译不仅仅是词与词之间的转换,而是两种思想之间的碰撞与交流,可是每一种思想都有自己独有的一套术语体系,若都强调自己的独立性或纯洁性,交流就无法形成;若融合得较为密切,就有可能消解其中的一种思想。因此,两种思想在交流的过程中,既不可太远,亦不可太近,要保持适度。然而,说易做难,怎样才可做到“适度”的翻译呢?这是古今中外任何一位翻译人员都必须面对的难题。

自利玛窦至今,这个问题一直未能解决。关键在于:采用什么样的术语不是一个语言学上的问题,是一个思想态度问题和如何对待异国学问和宗教的问题,这在《圣经》译为汉语的过程中就已表现出来并产生过激烈的论辩,论辩主要围绕 God 的汉语译文展开。至理雅各时,God 基本上有三种译法:天主、上帝和神^①。此问题的另一面是,英译中国文化典籍时,遇到“上帝”这个词时如何转化成英语,是否可以回到 God 呢?这就是问题所在。

理雅各也意识到了这个难题,但是不得不解决这个难题,他的解决办法是:“正是有关语言、宗教和道德的某些术语学和文本学方面的相似性的想象,对于‘双对’的比较理解,成为所有真正翻译和跨文化交流的

① 明末清初天主教传教士译 God 为天主,因为中国文化典籍中没有“天主”一词,故无法返回。美国的一些新教传教士主张把 God 译为“神”。主张译为“上帝”的主要有利玛窦、麦都思、理雅各、缪勒等。

基础”(同上: 110)。由此可以看出,理雅各的做法是:求同存异,通过“相似性的想象”达到沟通与交流的目的。相对而言,这种解决办法要好一些,有助于对异质文化的理解。

正是本着这样一个原则,理雅各在英译《中国经典》和《东方圣书》时采用了3种方法来翻译术语:对等、音译和变译。

对等译法主要是从英语中找一个词来转换汉语中的字或词,最明显的例子就是汉语中的“帝”或“上帝”转换成英语的 God。那么,它们是否能对等呢?请看理雅各对“帝”这个术语的看法:

一些细微的变化之处显示出他对翻译以及中国宗教历史的一些发展了的认识——在1879年的译本中,他并没有将 di (帝)翻译出来,而是直接使用了译音,这个词与那些远古的圣君尧舜关联在一起;而在1865年的译本中,他将这个词翻译成了“帝王”(emperor)。因为在理雅各看来,di 这个词特别意指“上帝”(God)或者“神”(the Divine),所以他提出,尧舜这两个古代英雄在时间的进程中被神化了,但这种神化的方式并不同于其他传统中所见到的神话解释过程。正如理雅各所言,它是“通过一个神格化的过程”,“在周代才出现将帝作为一种标志性的称呼给予那些神话传说中的伟大的名字”。并“因此”,才“应用在英雄尧舜的名字之中”。(吉瑞德著,段怀清、周俐玲译,2011: 231)

在翻译“尧舜”用“帝”时,理雅各采用音译 ti。若不指“尧舜”时,“帝”译为 God。《书经》中有关“帝”的一个译文:

夏王有罪,矫诬上天,以布命于下。帝用不臧,式商受命,用爽厥师。

The king of Hsiâ was an offender, falsely and calumniously alleging the sanction of supreme Heaven, to spread abroad his commands among the people. On this account God viewed him with disapprobation, caused our Shang to receive his appointment, and employed (you) to enlighten the multitudes (of the people).

(James Legge, 1899: 87)^①

122 理雅各的解决办法貌似合理,但也纷争不断。相似毕竟不是相同,还有相异的那一部分,如果强调相异的那一部分,翻译必然有问题,或根本无法翻译。还是以“帝”或“上帝”为例,如果译为 God,就会有人追问,中国的“帝”或“上帝”真是西方意义上的 God 吗?它们体现 God 的丰富内涵吗?具备 God 的功能吗?这些问题都是难以回答的。可是,话又说回来,不译为 God,又能译为什么呢?音译 ti,还是 Supreme Ruler?恐怕也有问题,麦克斯·缪勒就不同意用 ti 或 Supreme Ruler^②,1880 年缪勒在致传教士的答复信中说:

人类的思想和语言是在努力为不可能有名称者造出越来越好的名称的过程中得以发展起来的。古代一位殉道的基督徒说,“上帝没有名字”。从某种意义上看,这样说是正确的;但是,如果我们说上帝有许许多多的名字,这样说从历史观点看,我想也是正确的。(朱东华,2006: 65)

尽管“帝”或“上帝”与 God 不完全对等,理雅各还是从宗教角度出发把“帝”或“上帝”译为 God,这样的译文是合适的,因为《东方圣书》就是有关亚洲的宗教经典,不译为 God 就失去了比较宗教的意义。也可以说,理雅各的译文充分考虑了翻译的对象、宗旨和要达到的目的之后做出的选择,有学术与学理上的诠释,不是简单地寻找相似性。

由于基督教中的 God 与中国文化典籍中的“上帝”(帝)之间的互译问题十分重要,在此做一小结:明末清初来华传教士利玛窦在中国古代典籍中发现了“上帝”与 God 之间的联系,并认为“上帝”就是 God,应该属于比较宗教或学理上的分析,代表了当时学术的最高水平。一百多年

① 《中国经典》中的译文是: The king of Hsiā was an offender, falsely pretending to the sanction of supreme Heaven, to spread abroad his commands among the people. On this account God viewed him with disapprobation, caused our Shang to receive His appointment, and employed you to enlighten the multitudes of the people. 与《东方圣书》中的译文略有不同,见《中国经典》第3卷《尚书》部分179页。

② 见朱东华的文章《麦克斯·缪勒与“译名之争”》,“经典的翻译与诠释”国际会议论文集,2006。

以后的理雅各也认为“上帝”就是 God。如果说,利玛窦有中华归主的企图,多多少少还能讲得通;若说理雅各有这样的企图,恐怕在中国做传教士时有,而退休后在牛津大学任汉学教授时的理雅各则更加坚定了“上帝”就是 God,后来把《中国经典》中“上帝”或“帝”没有译为 God 的地方都改译成了 God,这又如何解释呢?只能说理雅各通过比较宗教的研究方法更加确认他的判断。至于这个判断是对是错,那是另一个问题。

第二种方法是音译,即玄奘的“不翻”。在当下,由于过分强调异化,音译之风炽盛,认为音译能传递中国文化,这当然是一面之词。理雅各较少采用音译,但他却把《道德经》中的“道”译成了 Tao。“道”是中国文化典籍中非常重要的一个术语,也是理雅各关注的一个焦点。

理雅各认为,解决“道”的翻译,最明智的方法就是不翻译,即音译,要么就使用“the Way / Reason / the Word”作为一种“思想对思想”的翻译。其实,理雅各非常希望将这个词翻译成“Logos”,又怕把“道”和《新约》中的 Logos 联系起来。当然,理雅各还尝试过其他方式,皆因这样那样的原因而放弃。理雅各最后对“道”的定论是:

因此,“道”是一种现象,并非积极的存在,只是存在的模式。从系统里的其他点切入,老子的“道”会更容易理解一点。同时,处理“道”的最好办法是直接转写,而非引入一个英文等价词。(赵惊,2011: 68)

这个转写词就是 Tào。在此,理雅各不是从相同或“思想对思想”的角度来考虑“道”,其原因是:理雅各对《道德经》的定位是哲学文本,这是从学科和知识体系的角度来建构他的术语体系,缺少了融合倾向。

最后一种方法是变译,此处的变译指根据不同的语境使用不同的译文,比如,表现中国儒家思想的仁义礼智信、君子、小人等,理雅各把“仁”译为“benevolent actions”“true virtue”“the good”“the virtues proper to humanity”“the excellence”“virtue”等;把“君子”译为“a man of complete virtue”“the superior man”“the scholar”“the accomplished scholar”“the student of virtue”“Chüntsze”等(魏望东,2005: 54)。由于中国儒家术语的内涵太过丰富,用一个英文词来译确实难以表达清楚,如果音译等于不翻,更不可取。相对而言,理雅各的变译是在充分考虑

到语境的状况下做出的选择,这对于传递儒家思想应该是有利的,也可以说是“思想对思想”的翻译。但是,这样的译法消解了术语的一致性,造成术语体系的混乱,同时也造成一个学科或一种思想的消解。

从理雅各术语翻译来看,其首先考虑的是翻译对象,宗教文本以“似”为标准,通过融合形成对话与交流;其次,从学科知识体系出发,为保持双方各自的特性,从“异”的方面考虑,避免融合;再就是从语境出发,充分开掘术语的多义性,当然,这种译法会消解术语本身的一致性。总之,理雅各术语翻译不遵循单一模式,是在综合各方面因素后做出的终极判断。

4.3.4 “以意逆志”的翻译思想

翻译思想应该理解为译者对翻译行为的一种认识,一旦这种认识形成,就会按照这种认识进行翻译,形成自己独有的翻译模式。理雅各的翻译思想是什么呢?简要地说,就是“以意逆志”。“以意逆志”出自《孟子·万章上》:“故说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志;以意逆志,是为得之。”后四句被印在了《中国经典》每卷的扉页上,可见理雅各对这几句的推崇,将此理解为理雅各的翻译思想应该不会有问题。

“以意逆志”来自孟子对《诗经》评论的认识。咸丘蒙曾提出:“《诗》云:‘普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。’而舜既为天子矣,敢问瞽瞍之非臣,如何?”咸丘蒙的意思是,舜做了皇帝,所有的人都是他的臣民,那他的父亲瞽瞍却不是他的臣民,岂不与《诗经》中的话相悖了吗?这话问的有道理也没有道理,如果从逻辑角度看,确如咸丘蒙所言;如果从文学角度看,又不尽然。孟子对咸丘蒙的反驳是,《诗经·云汉》中的“周余黎民,靡有孑遗”,岂不是可以理解为“周无遗民”了吗?故对《诗经》的解释不能仅仅从字面上来理解,应该从整体上来把握全诗的主旨,之后再去领会字句的意思,这样可避免偏颇。

“以意逆志”中的“逆”有迎合、揣摩之意,“志”指诗人的意图,但对“意”的解释有不同观点:一是认为读诗之人的意;二是认为诗中之意。

按孟子的观点来看,应该是读诗人的意。理雅各只是在扉页上印了“以意逆志”,在其译文中没有讨论;在学术论文中,理雅各没有再提“以意逆志”的事,后来的学者也很少研究翻译中的“以意逆志”。请看理雅各对这几句话的英译:

故说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志;以意逆志,是为得之。

Therefore, those who explain the odes, may not insist on one term so as to do violence to a sentence, nor on a sentence so as to do violence to the general scope. They must try with their thoughts to meet that scope, and then we shall apprehend it.

(James Legge, *The Works of Mencius*, 1861: 229, Vol. II)

从理雅各的译文中可以看出,理雅各对“以意逆志”的理解没有超越前人的解释,他也认为“意”是读诗人的意。

如果将“以意逆志”用在翻译上,就意味着是译者以己之意揣摩或推测原作者的想法或创作意图,在译文中把原作者的思想和意图表现出来。这对译者的要求是很高的,因为这样一来,翻译就不能局限在语言学的范畴,要利用版本学的成果、历史学的成果、阐释学的成果等,从学术和学理上去把握原作,挖掘出作者之“意”。一般而言,译者之意不能超越原作者之意,译者主体性的发挥要有限度;当然,为了能够更好地表达原作者之意,译者也可采用多种表达手段,不一定拘泥于原文。

从理雅各的译文看^①,理雅各没有偏离“以意逆志”的翻译思想,那么,他是如何做到“以意逆志”的呢?

理雅各对自己的汉学研究方法和翻译理论进行了一些深入考察,这些方法和理论是进步的解释性的,他说,只有他那种劳心费神地将几个完整的译本全部抄写出来的不辞劳苦的工作方式,再加上“中国本土学者所作的阐释部分”,才有可能“完整地认识把握中国的古代文本”。(吉瑞德著,段怀清、周俐玲

^① 可参见前文提到的《诗经·关雎》的译文。

译,2011: 57)

126 这段话至少有三层意思:一是利用中国本土学者的诠释;二是参照他人的完整译本;三是其方法和理论是进步的、解释性的。在翻译中,理雅各利用中国本土学者的诠释最多,而他自己的“意”不多,只是在个别关键词上,他经过研究与比较才按其意进行翻译,比如,把“帝”和“上帝”译为 God 就是理雅各本人的判断,因为中国学者很少参与到翻译中来,对这个问题发表的意见较少。可以说,理雅各把握“以意逆志”的尺度是非常有限的,也是可取的。

为了做到“以意逆志”,理雅各所使用的方法与上世纪末在美国出现的“经文辩读”(scriptural reasoning)有相似之处。“经文辩读活动认为,经文的直白义展示了绝对者的意志,但却是通过不确定的方式加以展示的。因此,没有谁可以一劳永逸地辨认出经文的语句实质意指什么真理和价值,经文只能通过某个存在于历史中的具体读者群内部的诠释和行为来展示它的确定含义”(彼得·奥克斯,2012: 摘要)。从中可知,诠释起了很大作用,只有通过历史上的诠释来确定含义。当然,这个含义也只能是那个时期被认为是确定的,随着时间的推移和社会的变化,会有不尽的意义被挖掘出来。

有学者将这种方法用于对理雅各的研究,认为理雅各翻译的中国古代经典可为中西之间的“经文辩读”提供丰富的资源,因为在理雅各的翻译和理解活动中,其基督教背景是清晰可辨的。他对《道德经》的翻译则构成了《圣经》与中国经典之间的辩读,期间不时显露出的基督教“前理解”及其与老子思想的潜在关联,的确体现了中西文化相互诠释的可能^①。这是从译者的身份和比较宗教的角度来看待理雅各的译文,与“经文辩读”的关系不大。

其实,理雅各的翻译确有“经文辩读”的因素,主要表现在两个方面:一是表现在术语翻译方面,即在不同的语境中有不同的诠释,如“仁”的翻译等;二是表现在对中国解经大师们诠释的尊重,如按朱熹的诠释去

① 见高志强的文章《经典·翻译·辩读——第七届“神学与人文”暑期国际研讨班会议综述》,基督教文化学刊,2011 秋第 276 页。此外,中国人民大学的杨慧林写了不少这方面的文章。

翻译“怨”等。从欧洲的学术角度看,“理雅各的文本方法,具有一种突出的特征,正好处于欧洲当时所谓的‘推测——情感学派’与倡导文本释疑中的数学和大量测试方法的‘冷静批评学派’的中间”(吉瑞德著,段怀清、周俐玲译,2011: 66)。不管哪种方法、哪种学派,在理雅各的翻译中,都在“以意逆志”的统辖之下。

“经文辩读”用在解释中国经典作品的翻译上也有反对声音,因为中国的儒家经典只有权威性,没有神圣性,即宗教因素相当薄弱,不应该把中国经典看作是宗教文本。中国经典的“经”是 classic,不是 scriptural,用“经文辩读”方式来理解是不合适的,这种说法有些偏颇,但也是事实。那么,中国经典是什么呢?戴梅可(Michael Nylan)厘定出了以下标准:

(1) “经”(classic)之所以为经,必须能建立一套尽善尽美的秩序,其内容要足够广泛,能回答任何道德问题;(2) 必须“易懂”、“易从”,没有任何“邪恶和诡诈”之处;(3) 须能适用不断变化的现实,让传统得到继承;(4) 须能够帮助读者了解圣人作者的伦理气质;(5) 能够提供一些楷模,具有内在力量(strength)和一致性(integrity),如果我们不用庸俗的权能(power)一词的话;(6) 在文学和伦理层面上,读经应引发一种坚实可靠的精妙而愉悦的感受,这会在富有学识的追随者们心中,激起效法先圣的强烈欲望。([瑞士] 韦宁著,南官梅芳译,2011: 168)

中国经典就是中国人的思想,其正统性和权威性毋庸置疑,因为它规范着中国人的思想和行为,也是中国思想区别于他国思想的标志,也是中国文明的思想结晶。理雅各将中国儒家的主要作品命名为《中国经典》充分体现他对古代中国的认识及尊重。

“以意逆志”从本质上讲属于文学评论的范畴,也就是评论文学作品时不要断章取义,以诗为史,要“知人论世”,要对全文总体把握。理雅各将这个文学理论运用到翻译领域,说明了各学科之间的相通性,也说明了翻译研究不能只从翻译本身出发去看待翻译,还要借鉴其他学科的成果,以丰富翻译理论或翻译思想,推动翻译学科向前发展。

理雅各英译的《中国经典》和《东方圣书》这两个系列及其所写的汉学论文在 19 世纪末产生了重大影响,推动了汉学在英国的发展,汉学成

果也超越了法国,英国成为欧洲汉学研究的中心,特别是在中国思想类典籍翻译方面和比较宗教方面做出了很大的成就,给当时的学术研究带来冲击,也带来一片天空,使得汉学这一学科得到学界的认同,这一切都与理雅各的贡献密切相关。

除以上两个系列外,理雅各还译有《佛国记》(1886)、《大秦景教流行碑》(1888)等佛教和基督教的作品,将中国的思想、宗教信仰、知识体系等传到了英语世界。正是因为有了他的翻译,西方世界才从思想上了解了中国,了解了中国悠久的历史 and 远古的文明,使得中国在世界历史和思想谱系中占有了一席之地。

第四节 《道德经》最初的三个英语译本

《道德经》又称《老子》,是道家经典,也被道教奉为最高经典,但道家和道教不是一回事。道家与儒家一样是中国的一个思想流派,提倡自然无为以及与自然和谐相处等。道教属于宗教,以神仙信仰为核心,是中国的一个宗教派别,两者不在一个层面上。道家和儒家都起源于春秋战国时期中国思想的轴心时代,但儒家思想自汉武帝后逐渐成为中国的正统思想,道家思想则退居次席,形成中国思想儒道互补的一种局面。

明末清初天主教传教士来华,注意到了《道德经》的价值,但主要关心的是道教,即《道德经》的宗教因素,比如,傅圣泽(Jean François Foucquet, 1665—1741)认为用“道”来译 God 比较合适,这当然是索隐派的一贯做法,不过,这也代表了当时学术成就的最高峰。这种译法一直持续到 1895 年亚历山大(George Gardiner Alexander)英译的《道德经》(*Lao Tsze the Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestations of God*, 1895)^①为止,其间经过了法国汉学家雷慕沙(Abel Rémusat, 1788—1832)的研究,他同样以索隐的方式

① 该译本在伦敦出版,在翻译上与《中国哲学家孔子》近似,创新性差,故不将其列为讨论对象。

认为《道德经》中的“夷”“希”“微”就是 Jehovah(耶和華),并认为“道”是 logos,传达了上帝、理性和言说三位一体的概念,哲学家黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)也有类似的想法。1842 年儒莲(Stanislas Julien, 1797—1873)法译了《道德经》,“事实上成为后来欧洲大多数《道德经》译本的‘基准点’,也成了后来无论是学术上还是普及意义上探究这部富有魅力的东方文本的意义的‘基准点’,这部东方文本之晦涩朦胧,只有《易经》可以与之匹敌”(吉瑞德著,段怀清、周俐玲译,2011: 317)。儒莲把“道”译为 path 或 method,为后来的世俗翻译开了先河。

与儒家经典比起来,《道德经》在 19 世纪后半期之前所受重视程度严重不够。自 1869 年湛约翰的第一个《道德经》英译本出现后,道家作品的翻译便如泄洪之水不可遏止,英文 182 种。目前,《道德经》外文版本达 1 100 余部,语言 28 种(辛红娟,2008: 8),译本数量远超《论语》,为翻译研究打下了坚实基础。

4.4.1 湛约翰译本:哲学、政治诠释

湛约翰的身份是传教士。1868 年他英译出了《道德经》全文,译文标题是 *The Speculations of Metaphysics, Polity and Morality, of "The Old Philosopher," Lau-Tsze*, 这是英语世界第一个《道德经》译本。有学者看到湛约翰的传教士身份就贴标签式地认为,其翻译属于基督教式的翻译,若这样理解其译文不符合湛约翰英译《道德经》的总体主旨,尽管其译文中的个别词带有基督教倾向,比如,他把“帝”译为 God,但是,评价《道德经》的英译主要看其对“道”的译法,而不是对“帝”的译法。

湛约翰英译道家作品还是有见地的,因为理雅各在他之前几乎已承包了所有儒家作品的英译,再复译似无必要,因为找出一个翻译角度不是一件容易的事,故湛约翰英译《道德经》,但同时他也发现,儒家的孔子早已被奉为了哲学家,而比孔子思想更有洞见、更为深邃、更为独立的老子更应该是一名哲学家,因此其英译题目用 *The Old Philosopher* 是经

过比较研究后做出的判断,这一判断符合事实,孔子在形而上的玄思方面确实不如老子。

形而上学在西方有悠久的历史 and 传统,但从 19 世纪 40 年代开始,西方哲学开始向现代转型,产生了唯意志主义、新康德主义、新黑格尔主义等哲学派别,基本上以形而上学为主流,这些哲学派别的兴起肯定会对湛约翰的学术兴趣产生影响,其用 metaphysics 和对老子的定位恐怕就有这方面的考虑。当然,更为关键的是,《道德经》确实比《论语》哲学意味更浓,更玄思。从哲学角度去翻译《道德经》,说明湛约翰对《道德经》的总体把握是正确的,定位是准确的。虽然理雅各将《道德经》放入《东方圣书》系列,但他依然认为《道德经》是哲学文本,只有像《太玄经》《黄帝阴符经》《太平经》等宗教因素较浓的经籍才属于宗教文本。

确定《道德经》为哲学文本后,其翻译就会沿哲学这条线索往下进行,请看《道德经》第 1 段的译文:

道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始。有名万物之母。故常无欲以观其妙。常有欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。

The tau (reason) which can be tau-ed (reasoned) is not the eternal Tau (Reason).

Non-existence is named the Antecedent of heaven and earth; and Existence is named the Mother of all things. In eternal non-existence, therefore, man seeks to pierce the primordial mystery; and, in eternal existence, to behold the issue of the Universe. But these two are one and the same, and differ only in name.

This sameness (of existence and non-existence) I call the abyss—the abyss of abysses — the gate of all mystery. (John Chalmers, A.M., 1868: 1)

与马礼逊一样,湛约翰也音译道,但他又加括号用 reason 来解释。湛约翰认为,“道”在英语中没有对等词,但有 3 个相似的词可以解释: the Way, Reason, the Word,从词源学角度看,the Way 更接近原意,但过于世俗;从存在角度看,Reason 含有“道”的成分更多;从罗格斯(Logos)

意义上看,用 the Word 译道更合适。理雅各也曾这样想过,可是《新约》和中国的“道”之间又有多少相似度呢?这确实不好说。而且,在汉译《圣经》时已把 the Word 译成了“道”,再返回去麻烦更大,会引起无休止的争论。在这三个英语词中,Reason 更有哲学意味,也更符合湛约翰的观点。此外,湛约翰用大写的 Existence 也有哲学味道。

湛约翰分析后认为,“道”取代了“神”(Deity)和“绝对存在”(the Absolute),并把天地之间的虚空比喻为“母亲的子宫”(womb of the Abyss-mother),这样虚空便变为了真实。总之,湛约翰对“道”的理解可归结为以下几点:一是“道”是真实的存在;二是“道”生万物;三是“有”来自“无”,是真实的存在;四是将母喻引入对道的理解(吴雪萌,2011: 33)。从总体趋向上看,湛约翰依然是从哲学角度来诠释《道德经》,不是从宗教角度来理解,这是正确的翻译方向,因为《道德经》的宗教因素确实较弱。

《道德经》是文化宝库,有着丰富的资源,不仅可从哲学角度来诠释,还可从政治和道德方面来诠释,这是湛约翰的思路,也符合《道德经》的实际情况。美国前总统里根在 1987 年的国情咨文中引用了《道德经》中的“治大国若烹小鲜”,说明了《道德经》在政治上的大用。湛约翰将《道德经》37 章的题目定为 *The Practice of Government*,以阐明其在政府管理方面的作用。

道常无为,而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定。

Tau is ever inactive; and yet leaves nothing undone.

If a prince or a king keeps it, all things would be, of their own accord, transformed (to his likeness). . . . (John Chalmers, A. M., 1868: 28)

此外,还有第 3 章中的“为无为,则无不治”(“He acts inaction, and so nothing is ungoverned.”),此为老子的核心政治思想;17 章中的“太上,下知有之”(“In the highest antiquity people only knew the existence of

their superiors”);“以政治国,以奇用兵,以无事取天下”(“Make the upright rule the nation. Make the crafty conduct the army. Make him who takes no measures emperor.”)等。湛约翰是第一个发现了《道德经》具有政治功能的翻译家,老子不是无为,而是对当时的社会生活进行了细致的观察,得出了当时的教育和政府管理空洞虚伪,由此老子走向极端,谴责所有有体系的教育、法治、官员、执政府,导致老子自然无为的治国方针的产生。

湛约翰的这一发现与 19 世纪中后期的资本主义发展有很大关系,生产力的提高促进了海外贸易的发展,殖民地范围不断扩大,导致新兴资产阶级对行政权力的欲望越来越强,国家机器要强化,政治制度要完善,政治民主要扩大,政党政治正在形成,1780 年美国实现普选,这一切都说明资产阶级民主的呼声越发响亮。当然,老子的“圣人不仁,以百姓为刍狗”等民主思想与资产阶级民主思想不一样,但作为一种学术资源,老子的观点还是值得借鉴的。

最后,湛约翰还注意到了老子的道德方面,在译本的封面上印有“Three precious things I prize and hold fast-humility, compassion, and economy.”^①说明湛约翰对道德和个人修养方面的关注,“道德”这一部分与儒家思想相似,也与基督教的“仁爱”观有契合之处,受到了湛约翰的重视。另外,在《道德经》原文 81 章中,每章没有小题目,为了清楚地表达老子的思想,湛约翰给每章加了一个小题目,如第 1 章的题目是 *The Embodiment of Tau*,涉及“德”(virtue)的题目有 12 章,说明湛约翰能把握住《道德经》的精髓,因为《道德经》本身就分为“道经”和“德经”两部分,且“德”是“道”的体现或外在表现。

总之,湛约翰从哲学、政治、道德方面入手解析《道德经》摆脱了索隐派基督教式的牵强附会,为研究《道德经》开辟了新的诠释角度,也为后来的《道德经》英译与研究提供了资源。

① 原文在 67 章“我有三宝持而保之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”As for I have three precious things which I hold fast and prize. The first is called *compassion*, the second is called *economy*, and the third is called not daring to take the precedence of the world (*humility*). 封面上的顺序与正文中的顺序不一致。

4.4.2 巴尔富译本：道是自然

巴尔富(Frederic Henry Balfour, 1846—1909)不是传教士,1870年来上海经营丝茶,3年后进入报界,曾任《字林西报》总主笔,在京师大学堂当过教师。从巴尔富的经历看,多与文字打交道,将其定位为文人比较合适。巴尔富的《道德经》^①译本出版于1884年,在此之前,已有儒莲的法译本和湛约翰的英译本,还有倭妥玛(Thomas Watters, 1840—1901)的专著《老子,中国哲学研究》^②。而且巴尔富在翻译时手边就摆着儒莲和湛约翰的译本,对于巴尔富来说,如何从一个新的角度来诠释《道德经》是一个挑战。

巴尔富避开了基督教式的解说,也没有走向形而上的哲学诠释,而是回到中国文化典籍中寻找诠释的资源,从《庄子》和《淮南子》中寻找立论的根据,以此为出发点或基点,对《道德经》进行翻译。在此之前,巴尔富曾译过庄子的《南华经》^③,对于道教经籍比较熟悉,因此,巴尔富从道教中寻找翻译线索,突出自然的作用。此外,在该译本中还英译了《阴符经》《胎息经》《心印经》《清静经》《感应编》等道教经籍,从中可以看出巴尔富的学术背景和学术资源。

巴尔富译本可以分为两个部分来说明:一是巴尔富对《道德经》的认识,特别是对“道”的认识,以及“道”与政治的关系;二是巴尔富的评注也极有特色,他不用王弼、朱熹等中国著名经学大师的注,而是采用吕纯阳,也就是吕祖(八仙之一吕洞宾)的注。请看巴尔富《道德经》第1章的译文:

道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始。有名

① 巴尔富译本的英文题目是: *Taoist Texts Ethical, Political and Speculative*. 1884年在伦敦和上海同时出版。另,在不少地方巴尔富被译成了巴富尔。

② 原英文名是: *Lao Tzu, A Study in Chinese Philosophy*. 1870年在香港和伦敦出版。

③ 英文题名及出版地是: *The Divine Classic of Nanhua, Being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher*, Shanghai and Hong Kong: Kelly and Walsh, 1881.

万物之母。故常无欲以观其妙。常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

The Tao, or Principle of Nature, may be discussed [by all]; it is not the popular or common Tao-[e. g., the tao-li of ethics, dealing with the 四端 and the 五常].

Its Name may be named [i. e., the Tao may receive a designation, though of itself it has none]; but it is not an ordinary name, [or name in the usual sense of the word, for it is a presentment or εὑολψ of the Infinite].

Its nameless period was that which preceded the birth of the Universe, [the 无极];

In being spoken of by name, it is as the Progenitrix of All Things, [the period of the 太极, which divided and produced the 二仪].

It is therefore in habitual passionlessness [the 静 or Quiescent phase of Tao] that its mystery may be scanned; and in habitual desire [the 动 or Active of Tao] that its developments may be perceived.

These two conditions, the Active and the Quiescent, alike proceed [from Tao]; it is only in name that they differ. Both may be called profundities; and the depth of profundity is the gate of every mystery. (Frederic Henry Balfour, 1884: 2 - 3)

巴尔富把“道”译为 Principle of Nature, 即自然原理。何以有此译呢? 巴尔富认为把“道”译为 Reason 或 the Way 失去了“道”的秘不可言, 音译“道”又不能表达“道”应有的特性。必须从道教经籍中寻找“道”之所以为“道”的根由。他发现道是神秘的, 探究的问题有: 如何描绘“道”? 它有什么特性? 到哪里可以找到它? 它什么时候出现, 存在形式是什么, 其功能如何? 解决了这些问题, “道”是什么的问题自然会解决。

巴尔富通过研究庄子和淮南子的著作, 认为“道”产生于“帝”之前, 其无处不在, 驱使着太阳和月亮的运转, 但又无形可见。它支撑着天与

地,却又无边无际。“道”存在于一切事物之中,无时无刻不在发挥作用,用一个词来给这种神秘的东西命名确实非常困难,用“道”也是勉强为之。在西方也是如此,但有一个词与之非常接近,那就是 Nature,它可以使阳光普照、行云流雨、鸟语花香,这样一来,或许称“道”为 Principle of Nature 更合适。这就是巴尔富的演进逻辑,从“道”本身的特点出发,强调其自然无为的方面,之后对其进行终极判断并命名。

与湛约翰一样,巴尔富也注意到了“道”与政治的关系;与湛约翰不同的是,巴尔富以“道”的自然属性为基点来阐明二者之间的关系。巴尔富认为“道”是被动的,一旦以外在形式表现出来,它就成了自然的存在,不会再通过自身的努力改变什么,故圣人应该对自然保持一种无为的状态。无为就是不干涉(non-interference),也可以说是不折腾,是最聪明、最有远见卓识的一种政治智慧,此外,道家还谴责了过度法制和家长式的政府管理制度。无为不是什么也不做,是要顺应自然,与自然融为一体。由于追求长生不老,道教开始堕落,烧丹炼贡,迷信色彩严重,严重歪曲了老子《道德经》中的思想。

巴尔富深挖“道”的起源,从中掘出了“道”即自然的思想,之后又以天地人“三才”阐述人与自然的关系,一环扣一环,逻辑严密。巴尔富对“道”的看法与自然哲学有关,强调自然、社会和人之间的关系,其推论方式也与自然哲学的推论方式相似。可以这样认为,巴尔富已具有了生态学思想。

巴尔富译本的第二个独特性是其评注,这最能体现巴尔富的选择和翻译思想,主要表现在三方面:一是编排形式独特;二是采用道士的解说;三是儒道阴阳等互释。

首先,其编排形式是正文与解说(主要是吕纯阳的诠释)混排,中间有时用小字加入译者巴尔富个人的注解。这种编排方式在此之前还未出现过。

其次,采用吕纯阳的诠释,这可以说是巴尔富一个大胆的决定,因为在中国古代道教的地位不如儒、也不如佛,学术成就不高,对社会的影响也不大。巴尔富的考虑是,由于儒鄙视道,以儒释道者经常带有偏见,未能抓住道教的要旨,其诠释误解成分较多。那么,采用了吕纯阳的诠释就没有误解了吗?未必。

最后,吕纯阳的诠释既有融合成分,也有牵强附会之嫌。比如,他认

为“道”即是道理,是“四端”和“五常”^①。虽说儒家思想和道家思想有重叠的部分,但用儒家的“四端”和“五常”来诠释“道”恐怕还是有问题的。“道”是形而上的无形、无名、无为、无始无终等,“四端”和“五常”至少在这一方面是无法与道相比的。这样诠释只能说明一个问题:道教仙人也觉得儒家过于强大,附儒是明哲保身的一种策略。其实,以佛释道还是有道理的,因为二者相似之处比较多,但吕纯阳并未这样做,佛道两家不是很和谐。

此外,译本还引入了“无极”“太极”“两仪”“动”“静”之类的概念。“无极”出自庄子的《逍遥游》;“太极”出自《易传·系辞》,“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。北宋周敦颐根据道士陈抟的《无极图》演化出《太极图说》,提出“无极而太极”,用无极是取其虚静的性质,以静止为无极的本性,太极的运动来自于无极的静止。吕纯阳将这些概念融入到对“道”的诠释之中,还是有一些道理的。不过,对读者而言,显得有点混乱,逻辑不清。

巴尔富从道教角度诠释《道德经》,为自己找到了一个很好的切入点,深化了对“道”的认识,是有学术价值的。理雅各将《道德经》定位为哲学文本,非宗教文本,也就是说,《道德经》与道教根本就是两回事,这个判断是非常正确的。可以看出,巴尔富和理雅各看待《道德经》的不同态度。巴尔富采用吕纯阳的诠释虽说角度较新,但存在的问题也不少。若从翻译的角度看,其译本还是为《道德经》英译增加了一个新的诠释领域。

4.4.3 保尔·卡鲁斯译本:报怨以德

保尔·卡鲁斯(Paul Carus, 1852—1919)是出生在德国的美国哲学家,自称是一个爱上帝的无神论者,1887年起担任 Open Court(出版中国研究书籍的出版社)的编辑。1898年卡鲁斯将《道德经》译为英语(*Lao-Tze's Tao-Teh-King*),在美国芝加哥 Open Court 出版社出版。

^① “四端”来自孟子:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”。这是孟子思想的重要内容,是对先秦儒家思想的贡献。“五常”指仁义礼智信。

与其他译者一样,卡鲁斯译文前有 Introduction,但其篇幅长、内容多,包括对老子的介绍、老子哲学的基本原则、老子“德”(ethics)的理想、老子之前及之后的道教、《道德经》的版本情况和发音,共6部分。与其他译本不一样的地方是:卡鲁斯增加了司马迁的《史记·老子传》(汉英对照),或许是针对翟理斯对《道德经》的质疑而译,学术争鸣的目的较为明确;还音译了《道德经》和《史记·老子传》,主要是为学生学习汉语提供帮助。这两方面的内容和其他版本所没有的。

卡鲁斯译本封面上有“报怨以德”(Requite Hatred with Goodness)四个汉字,暗示出卡鲁斯的翻译倾向:耶儒道比较与融合。卡鲁斯非常欣赏《道德经》,从宗教角度将其与基督教和佛教并列,并称任何对宗教感兴趣的人都要读这本书,这样的评价有点感情用事,因为《道德经》在宗教方面发挥的影响无法与基督教和佛教相提并论。此外,卡鲁斯认为中国的道家思想与印度的佛家思想有相似之处,但若认为中国道家思想来自印度佛学则没有证据,这样的看法是正确的。就卡鲁斯的观点而言,他极有可能接受了缪勒的比较宗教的观点,对于东方宗教非常熟悉,这一点在其译本中有所体现。

一般而言,在译《道德经》时,对“道”的翻译最能体现一个译者的翻译思想,卡鲁斯将“道”译为 Reason,其对于“道”的理解没有超出前人的思考。但是他认为老子的“道”有两种:常道和人道。常道即天道,人道即常道在人身上的表现。为了说明人道与天道的关系,卡鲁斯借用庄子的观点和“四福音”来阐明二者的关系:人道通过干涉常道表现出来。由此出发,卡鲁斯又比较了人心和道心。其主要借用的资源是《庄子》,因为《庄子》中的不少文章是《道德经》中“道”的具体体现,非常形象,容易对“道”进行解说,卡鲁斯的做法堪称简单而且实用。

卡鲁斯对“德”的关注远超其他译本,封皮上的“报怨以德”就是证明。“报怨以德”在《道德经》第63章,原文是“为无为,事无事,味无味。大小多少,报怨以德”。请看这段译文:

Assert non-assertion. Practise non-practice. Taste non-taste.

Make great the small. Make much the little.

Requite hatred with goodness. (Paul Carus, 1898: 129)

为了强调“报怨以德”，卡鲁斯将其单独列为一节。卡鲁斯认为“德”就是无为，要做无为的事，与无为相关联的就是无欲，即做事不要根据个人意志去做，要依据“常道”去做，这样就可做到“无为而无不为”。

无为还是真德，其特点有：朴素、清静、纯真、平安、泰等，卡鲁斯认为，这些特点在基督教中也有，比如，Rest in the Lord! (Psalm, 37, 7) Return onto thy rest, O my soul. (同上, 116, 7) In quietude and in confidence shall be your strength! (Isaiah, 30, 15) In returning and rest shall ye be saved. (同上: 30, 15) 卡鲁斯通过语句的比较阐明道教与基督教的共同点。

明末清初的传教士多看重“道”的价值，以耶释道，把“道”译为 God，对于“德”不甚重视。新教传教士多把《道德经》看作是哲学文本，对“德”的重视也不够。卡鲁斯从“德”出发，将《圣经》中的 rest 与老子的“静”进行对比解释，这还是第一次，其解说也比较合理并符合实际，没有牵强附会之嫌。这种比较包含深刻的学术思想，首先是概念认定，认定“无为”即德，之后再推定“无为”含有静的因素，这样就与德有了联系，再往后找出基督教中有关静的词——rest 和 quietude 用以解说，最后推定二者是相似的。这样的比较自然推定了《道德经》为一宗教文本，非哲学文本。

卡鲁斯译本在翻译目的、理想与风格上与之前的译本也有不同。卡鲁斯在译本 Introduction 中说：“本译本有两个目的：一是让每个人都能接触到《道德经》；二是为学习比较宗教的学生提供一个忠实的译本，还要把特点表现出来，特别是其简洁、多变的文风”（“The purpose of the present translation is first to bring the Tao-Teh-King within easy reach of everybody, and secondly to offer to the student of comparative religion a version which would be a faithful reproduction not only of the sense but of all characteristic qualities of its style.” Paul Carus, 1898: 46）。从这两个目的来看，卡鲁斯是想把译本变成一个通俗本和教材，因为在卡鲁斯之前的几个译本中，基本上都是从学术角度出发，没有把《道德经》看作是一个人人都可读的通俗著作。就像《圣经》一样，不通过牧师一般读者也理解其意，《道德经》也是一样，它本来就应以诗性的言说方式表现出来，其可读性应该在译文中保留。用作教

材的目的可从译本后面的逐字音译中表现出来,这也是其他译本没有考虑到的。卡鲁斯译本的目的反映出了美国人的特点:注重实用。将经典文本变化为通俗文本,从为少数人翻译变为为多数人翻译,对《道德经》的普及有很大好处。

卡鲁斯的理想是“译者的理想就是,译本要可读,在语言差异许可的范围内直译,要让讲英语的人读译本与受过教育的中国人读原本一样明白易懂”(“The translator’s ideal was to reproduce the original in a readable form which would be as literal as the difference of languages permits and as intelligible to English-speaking people as the original ought to be to the educated native Chinese.” Paul Carus, 1898: 46)。这种理想早已有之,并不新鲜,但对于中国经典著作的翻译能提出这样的理想也足见其勇气了。至于如何可以达到这样理想的译文,卡鲁斯没有说明,从译文的效果看,他有这方面追求,特别值得一提的是,他试图保留《道德经》的诗性言说方式。

卡鲁斯以韵诗的形式译了《道德经》中带有诗性因素的句子,比如:第一章中的“故常无欲以观其妙。常有欲以观其徼。”:

He who desireless is found
The spiritual of the world will sound.
But he who by desire is bound
Sees the mere shell of things around.

(Paul Carus, 1898: 97)

两句分四行来译,一韵到底。再看一下第四章中的“解其纷,和其光,同其尘”:

It will blunt its sharpness,
With its tangles adjust;
It will dim its own radiance
And be one with its dust.

(Paul Carus, 1898: 99)

在卡鲁斯的译本中到处都有这样的诗句,卡鲁斯说:“文中韵诗尽可能直

译,与原著一样朴素,对文学上的典雅不做任何改进”(“The versification of the quoted poetry is as literal as possible and as simple as in the original. No attempt was made to improve their literary elegance.” Paul Carus, 1898: 47)。把经典著作译成文学性较强的译本是一大忌讳,因为这有可能损害原意。不过,中国经典多为文史哲不分,在译文中插入韵诗也不算过分,也可把此看作是卡鲁斯译本的一大特色。

卡鲁斯译本重“德”不重“道”,使用性强,学术性稍弱,世俗性较强,经典性稍弱,文风多变,文学性强,开创了《道德经》韵译的先河。翻译上强调原文的意义,关注普通读者的阅读。总之,卡鲁斯译本是一个重实用的译本。从此之后,《道德经》英译基本上摆脱了比较宗教的影响,越来越走向原本,越来越走向世俗,越来越关注其在现实生活中的运用。

19世纪儒家经典英译始自“二马”(马士曼和马礼逊),经柯大卫、麦都思、至理雅各止,译者都是传教士。马士曼在印度英译的《论语》前10章和《大学》由于没有特色且不在中国或英国,而是在第三国翻译,导致影响不大。马礼逊摒弃了天主教传教士译文与诠释混在一起的翻译方法,采用直译策略,为英国读者了解中国提供了便利。柯大卫英译的“四书”,以基督教思想为本位来攻击儒家思想,以达到传教的目的。麦都思的翻译主要用于汉语学习,把翻译看作是掌握汉语的工具,译文质量一般。理雅各以中国学者的解说为依托,以“以意逆志”为其翻译思想,采用比较宗教的方法,将“四书”、“五经”等译成了英语,至今仍有很大的影响力。总之,儒家经典英译越来越接近中国儒家思想的本来面目。

19世纪的道家经典英译要晚于儒家经典,主要集中在《道德经》上。湛约翰将《道德经》定位为哲学文本,把“道”译为 Reason,并强调《道德经》在政府管理方面所起的作用,开启了从政治角度诠释《道德经》的先河。巴尔富译本从道教思想中汲取营养,强调自然之道。此外,还借用《易经》中的某些思想,以及儒家的“四端”和“五常”,成为一个儒道互释的译本。保尔·卡鲁斯把《道德经》中带有诗性因素的句子译为韵诗,强调译本的可读性。《道德经》英译的诠释角度要多于儒家经典,译者身份也更为复杂,译本变化也更大,为20世纪《道德经》英译的繁荣奠定了基础。

第五章

外交官英译中国文学典籍

19 世纪的中国文化典籍英译者主要由两部分人组成：传教士和外交官。前者主要英译中国思想类典籍，即儒道两家经典；后者主要英译中国文学类典籍：诗歌、小说、散文和戏剧。译者身份不同，关注的题材和内容不同，所用翻译方法、策略、切入角度等也不一样。从 19 世纪七八十年代开始，传教士和外交官都摆脱了身份羁绊，走向了汉学研究，从身份上的泾渭分明走向殊途同归，共同为 20 世纪的中国文化典籍英译开辟了道路。

英国的外交官是随着英国工业革命的崛起来华的，工业革命生产出了更多的产品，为了消耗剩余产品必须打开全球市场，英国商人开始走向世界，为英国政府和国家谋取更多的利益。为了保护商人的利益，也可说是为了保护国家的利益，英国开始派出外交官，处理贸易纠纷和其他一些事务。19 世纪来华的外交官大都出身显赫家庭，文学素养较高，这一点与传教士不一样。为了处理好贸易、政治、外交等方面的事宜，他们来华后的首要任务就是认识并了解中国，了解的方式就是英译中国文学作品，从文学作品中寻求了解中国现实的资源，因为文学是社会生活的集中反映，更真实，也更接近中国的社会现状，还能对其外交工作有所裨益。因此，中国文学典籍英译与中国思想类典籍英译一样，在 19 世纪初就开始了，并一直持续下去。

第一节 德庇时英译中国文学典籍： 通过翻译认识中国

德庇时(John Francis Davis, 1795—1890)于 1813 年来华,时年 18 岁,职务是英国东印度公司的抄写员。1816 年随英国阿美士德使团到过北京,1833 年成为英国驻华商务监督,1844 年成为第二任港督,并兼任英国驻华公使。从 1816 年起,德庇时的身份就变成了一个混合身份,既是商人又是政府官员,而从 1833 年起,其身份就彻底变成了外交官,代表英国政府与中国打交道。就此可知,商人的利益与英国政府的利益是一致的,这与传教士不一样,他们与政府的关系比较松散。因此,商人和政府从中国直接获取经济利益,传教士则不求回报,至少从表面上看如此(费正清、崔瑞德著,杨品泉译,1993: 347)^①。

无论是商人,还是外交官,都需要了解中国的现状,以便谋求更大的利益,而兼有双重身份的德庇时更是如此。德庇时不像传教士那样通过英译中国思想类典籍去了解中国,为传教做准备,他是通过翻译文学类典籍来认识中国,为的是为英国获取更多的利益。中国的文学作品是中国思想形象化的表现,感觉更为真实,认识作用更大,同时兼具审美作用,通过美的形象传递中国思想和中国文化,让西方人对中国有一个全面的认识 and 了解,以扭转 18 世纪中叶以来的贬华倾向。这样的做法符合英国的利益,只有更清楚地认识中国,才可获得更多的特权、让步和利益。应该说,德庇时英译中国文学从客观上起到了这样的作用。当然,也起到了文化交流的作用。

5.1.1 小说英译:信息——美学原则

德庇时于 1815 年译出了李渔的小说《三与楼》(*San-Yu-low or The*

^① 此页码为电子图书页码,可能与纸质版页码不符。

Three Dedicated Rooms)^①, 1816 年在《亚洲杂志》(*The Asiatic Journal*) 第 1 卷上重刊^②, 该杂志的编辑认为:“《三与楼》是一部浪漫小说, 独具特色, 是中华民族的风俗画, 此类作品的价值经常被人提到, 在此不再讨论”(As a romance of the people to whom it belongs, the tale is eminently characteristic; and the value of such works, as picture national manners, has too often been asserted, to be argued here. *The Asiatic Journal* 第 1 卷第 37 页)。编辑的认识应该与德庇时的看法一致,《三与楼》反映了中国人的精神风貌, 从中可以读出众多信息, 对于认识当时的中国有极大益处。

该译本封面上印着西汉戴圣《礼记·曲礼上》上的两句话:“入境而问禁, 入国而问俗”(Entering a Territory Enquire What Are Its Laws; Entering a Nation Enquire What Are Its Customs)。这两句话非常符合马礼逊和德庇时当时的处境和心境, 到一个国家就要遵守一个国家的法律, 就要了解一个国家的风俗, 这样才可融入这个国家, 并在这个国家很好地开展工作。

德庇时意识到了小说的认识作用, 这与西方传统是一致的。特别是英国维多利亚时期的小说更是如此, 细致精确地反映了当时的社会状况。清末时期的中国也是如此, 1902 年梁启超在《新小说》第 1 期上发表《论小说与群治之关系》, 提出了小说的社会功能与价值:

欲新一国之民, 不可不先新一国之小说。故欲新道德, 必新小说; 欲新宗教, 必新小说; 欲新政治, 必新小说; 欲新风俗,

① 《三与楼》是清朝李渔小说集《十二楼》中的一篇。李渔通过“三与楼”这桩买卖巧妙地安排了因贪吝而惹祸的一出活剧, 目的是“教人孝、仁、智”。德庇时英译的《三与楼》与马礼逊英译的中国邸报合为一册, 前半部分为邸报英译, 后半部分才是《三与楼》英译, 全书的英文名为: *Translations from the Original Chinese, with Notes*, 由英国东印度公司出版, 说明这本书有实用目的, 而且与商人有关。1822 年德庇时又出版了一个单行本, 题名为: *Chinese Novels, Translated from the Originals; to Which Are Added Proverbs and Maxims, Collected from Their Classical Books and Other Sources*。里面的小说就是《三与楼》的英译, 序言论述了中国语言和文学, 比较有价值, 为英译《好逑传》打下了基础。

② 《亚洲杂志》英文名: *The Asiatic Journal, and Monthly Register for British and India and Its Dependencies*, 1816 年在伦敦出版第 1 卷 (from January to June)。《三与楼》在该刊第 37—41 页, 第 132—134 页, 第 243—249 页, 第 338—342 页上。

必新小说；欲新学艺，必新小说；乃至欲新人心，欲新人格，必新小说。何以故？小说有不可思议之力支配人道故。

梁启超用排比句式列出了小说的种种功能，提高了小说的地位。确实，小说与社会的方方面面都有联系，通过小说中的信息来认识社会是一个比较便捷的方式。

要全面介绍一部文学作品，必须将一篇小说全译，这样才可得到一个全貌，因为摘译会因译者的偏好造成缺陷，或信息不全，德庇时在英译《三与楼》时就是这样做的。《三与楼》共有 3 回，德庇时没有将“回”译为 Chapter，而是译为 Section，这与其他译者不同，或许是因为只有 3 回太少之故而未用 Chapter。小说开始前的两首诗和小说结尾时的一首诗也都译出。小说结束时一般会有一段“评”，德庇时也一并译出。请看“评”中的几句译文：

县令之神明，老友之任侠，与继武之廉静居乡、不修宿怨，三者均堪不朽。仕宦居官者，当以县令为法；居乡者，当以继武为法。

Moral

The clear judgment of the Hëen, the disinterested generosity of the old Friend, and the moderation of Ke-woo, in living retired, without cherishing resentment, are all three deserving of everlasting remembrance. Those who are Magistrates, ought to make the Hëen their example. Country Gentlemen ought to take a lesson of Ke-woo. (John Francis Davis, 1822: 55 - 56)

德庇时为这段“评”加了一个题目 Moral(教益)，这是他对《三与楼》下的一个价值判断，而非原文所有，这种将“评”具体化的做法有利于读者的阅读。德庇时的译文比较朴素，没有冗词，也不夸张。尽管此时的德庇时还没有形成自己的翻译主张，但其朴素的译风为其 1829 年译《好逑传》(*The Fortunate Union*)奠定了基础。

除《三与楼》外，德庇时还英译了《好逑传》。“好逑”来自《诗经·关雎》中的“君子好逑”，由此名断定《好逑传》是一部爱情小说，但混有中国

式的“后妃之德”，道学气息比较浓厚，是一部独具中国特色的小说。1761年珀西英译的《好逑传》出版后很快便被转译为欧洲的多种文字，评价不一。近70年之后，德庇时重译此书，其英译动机在译本序言中已提到：

It is nearly seventy years since Dr. Hugh Percy, Bishop of Dromore, edited from a manuscript, partly English and partly Portuguese, and dated more than a century ago, what was little better than a copious abstract of our romance, and without poetical passages, under the title of the 'Pleasing History.' In this (commencing, it will be perceived, with the very title), much was mistranslated, much was interpolated, and a great deal omitted altogether. (John Francis Davis, 1829: viii)

德罗莫尔主教休·珀西博士从部分英语和部分葡萄牙语手稿中编译的《好逑传》已出版近70年了，手稿已有100多年了。译本比我们的浪漫小说的缩写本也好不了多少，而且原文中的诗歌未译，书名是《令人愉快的历史》。在这个小说译本中（一看题目就会让人想到），误译多，篡改多，遗漏多。（德庇时，1829: viii）

可以看出，德庇时的复译主要针对珀西译本的四点不足：一是诗歌未译；二是误译多；三是篡改多；四是遗漏多。第一条并不准确，用英语译的那一部分未译诗歌，而从葡萄牙语（约占全稿六分之一）转译的那一部分则包括有几首诗歌。后三条应该与珀西的英译没有关系，或许原手稿就是如此，因为珀西不懂汉语，其翻译应属于编译。

德庇时复译《好逑传》就是想传递中国的趣味(Chinese taste)，他说：“有趣而喧嚣的场景、对话的精神、强有力的描绘，以及严格保留所有人物，这些因素加在一起，可体现出全文中要表达的高尚道德，有关中国趣味的良好情绪会给我们留下深刻的印象”(The interest and bustle of the scene, the spirit of the dialogue, the strong delineation and strict keeping of all the characters, joined to the generally excellent moral that is conveyed throughout, may serve to impress us with no

unfavorable sentiments in regard to Chinese taste. John Francis Davis, 1829: x)。为了取得这样的效果,德庇时严格按照原文来译,甚至将所用底本一并印在了封面上(精刊古本两才子书,《好逑传》,嘉庆丙寅年镌,福文堂藏版),所有信息都已齐全。此外,还找了一个文学修养较高的中国人帮助理解原文。

在信息传递与美学欣赏的两难选择中,德庇时更倾向于前者,这主要表现在其对诗歌的翻译上。德庇时认为,中国诗的美多由偏僻的一些典故组成,不熟悉中国古典文化的人很难感受到诗歌之美,而且不提供典故的来源。德庇时认为,“散译诗歌招人讨厌,而韵译有时会妨碍意义的严格传递”(“A prose translation of poetry is confessedly objectionable, and rhyme sometimes imposes trammels which may interfere with the strictness of the sense.” John Francis Davis, 1829: xvi)。鉴于此,德庇时没有散译《好逑传》中的诗歌,但也没有韵译,或译成自由体,而是走了一条中间道路:译为素体(blank verse),不追求韵脚,如第18回(最后一回)中的一首结语诗:

德庇时译文:

奸人空自用心机,	Vain were their wily plottings, nor matur'd
到底机深祸亦深。	Aught, but their authors' misery— Unwise!
何不回心做君子,	That with a worthier course might have compell'd
自然人敬鬼神钦。	Men to respect, and demons to forbear!

(John Francis Davis, 1829: 210. Volume II)

珀西译文:

奸人空自用心机,	The wicked man doth evil, not regarding how the end may turn out;
到底机深祸亦深。	When the time cometh, he shall not

escape;
 he shall find according to his works.
 何不回心做君子, Be converted by the example thou
 beholdeft.
 Resolve, O man! To do good; it shall
 自然人敬鬼神钦。 rebound to thy fame and glory.

(Thomas Percy, 1761: 165. Volume IV)

德庇时严格按原文去译,珀西译文则有变化,形式上变为七行,文学意味更浓。德庇时说明了其诗歌翻译主张:“采取中间路线,借助素体,既可忠实原文,又不僵硬,也不会像直白的散文那样招人厌烦”(“A middle course was therefore adopted, and recourse had to blank verse, which, while it admits all that is desirable on the score of fidelity, is less crabbed and uninviting than mere literal prose.” John Francis Davis, 1829: xvi)。德庇时采用素体,兼顾了信息传递与美学欣赏,既不悖原文,也照顾到了读者。

从德庇时译《三与楼》到译《好逮传》,其间经过了14年,但德庇时的翻译并未发生多大改变。然而,从珀西到德庇时的70年间,翻译却发生了深刻的变化:“帕西^①译本是文学的,德庇时译本是文字的;帕西译本提供了风味,德庇时译本提供了物质;帕西译本的翻译是具有想象的,德庇时译本则是技术化的”(宋丽娟、孙逊,2009: 82)。德庇时面临的环境已与珀西时不一样了,德庇时的身份也与珀西有别,他需要通过小说中的信息了解认识中国,文学性或美学考虑处在次要位置。

5.1.2 戏剧英译:用西方戏剧理论解读中国戏剧

18世纪《赵氏孤儿》在西方的翻译与上演让西方人领略了中国戏剧的魅力,特别是伏尔泰根据《赵氏孤儿》改编的《中国孤儿》传播了中国的

^① Percy 被译为帕西或珀西,本文采用珀西。

文明思想和道德思想,这与古希腊的“命运悲剧”和“性格悲剧”不一样,它不表现个人意志与命运的冲突,而是强调社会责任感和蕴含其中的道德因素,是人为可控的悲剧,而命运悲剧和性格悲剧则是不可控的,是命运和性格的必然走向,谁都不可改变。中国悲剧展现出的是人格魅力,具有强烈的教育作用,强调戏剧的教化功能,这也是伏尔泰看中《赵氏孤儿》的一个重要原因。

伏尔泰利用《中国孤儿》来宣传其启蒙思想,目的是进行社会改革。18世纪后半叶在世界范围内掀起了革命的浪潮,比如,法国大革命、英国工业革命、美国的独立战争等,使得封建思想和神权思想在欧洲的统治走向没落,资产阶级思想迅速兴起。在这样的大背景下,社会的各个方面都已发生巨大变化,戏剧也随之发生变化。“戏剧家们更是站在新兴资产阶级的立场,创作出许多优秀作品,来批判旧社会的政治、道德、风俗习惯、家庭关系等”(廖可兑,1981:182)。特别是在英国,出现了感伤喜剧和风俗喜剧,“感伤喜剧的作家力图以自己的社会理想和道德原则从正面教育群众,对于现实社会的黑暗面不作深刻的揭露和批判,而是着重倾吐个人的感伤情绪和不切实际的幻想。因此,这种戏剧的主要特征是创造动人的故事情节和正面的英雄人物,用以达到劝善规过的目的”(同上:186)。风俗喜剧不像感伤喜剧那样宣扬道德的作用,主要是通过提供笑料来娱乐观众,以达到对社会丑恶现象批判和讽刺的目的。德庇时英译的《老生儿》(*Laou-Seng-Urh, or, An Heir in His Old Age, A Chinese Drama*. 1817)兼具了感伤喜剧和风俗喜剧的特点,既宣扬了道德思想,也批判了当时的社会。

《老生儿》全名为《散家财天赐老生儿》,由元代戏曲作家武汉臣所作。《老生儿》通过财产继承展现了人与人之间的矛盾关系,宣扬了因果报应和封建宗法观念,具有佛家思想因子,但主要宣扬的是儒家的道德思想。《老生儿》深刻反映了元代的社会生活、社会风尚和人情世态,对中国社会的认识作用要远超《赵氏孤儿》,这与德庇时通过文学作品认识中国社会的思想是一致的。作为一出喜剧,《老生儿》的娱乐功能不可小觑,观众观戏的目的就是娱乐,教育功能和认识功能是在娱乐中获得,即贺拉斯(Quintus Horatius Flaccus,前65—前8)提出的“寓教于乐”,让观

众在笑声中得到教育。请欣赏《老生儿》“楔子”中“云”和“唱”的英译：

(正末云)婆婆,你不知道,老夫心下自有个主意也呵。
(唱)【仙吕】赏花时】我为甚将二百锭征人的文契烧 也只要将
我这六十载无儿冤业消。(带云)婆婆,我可似个甚么那(唱)我
似那老树上今日个长出些笋根苗。

Lew. Ah, You don't know; I had a motive indeed! [sings]

'Do'st ask me why, by this rash hand,
'A treasure to the flames was given?
'Why, but t'avert, ere yet too late,
'The vengeance of offended Heaven!
'Full sixty years, by various arts,
'For wealth I've toil'd, without an heir;
'Who knows but Heaven may now relent,
'And listen to a suppliant's prayer?'

Wife! What may I be compared to? ——

'See'st thou not yonder aged tree,
'That flings its wither'd arms around?
'Lo! from its roots a sucker breaks
'Its passage through the yielding around.'

(John Francis Davis, 1817: 17)

德庇时把“唱”的部分译成诗歌形式,全面展现了中国戏剧,这从其所用副标题“一出中国戏剧”即可看出,而且在正文前的“中国戏剧简介”(A Brief View of the Chinese Drama)中,全面介绍了中国的戏剧。中国戏剧中的“唱”是精华部分,通常称“听戏”,即用耳朵来欣赏。如果没有了曲调,中国戏剧的翻译是不完整的,可是曲调又是无法翻译的,这就是戏剧翻译的难点。德庇时采用诗体尽量来展现唱词的魅力,可以说已尽到了一个翻译家的责任。但无论怎么努力,供演出用的剧本只能译为供阅读用的读本,这一点德庇时很清楚,在英译《老生儿》的序中有所论及。

1818年《亚洲杂志》第5卷33—37页发表了一篇德庇时《老生儿》译

本的评论：“喜剧《老生儿》讲的是日常生活中常见的故事，真实再现了中国人的行为方式和思想情感，表达自然，语言适当，比全面描绘性的著作和政治、道德著作的翻译更能传递中国的思想”（“The Comedy of *An Heir in His Old Age* is a simple representation of a story in domestic life; a plain unvarnished tale, in which Chinese manners and Chinese feelings are faithfully delineated and expressed in a natural manner and in appropriate language, and as such will convey more definite ideas of China and general descriptions or translations of moral or political writings can impart.”）。此外，该评论对德庇时英译唱词也给予了充分肯定，“我们相信该喜剧翻译准确，译出了唱词，满足了读者的需要”（“We believe that the comedy is accurately translated and are gratified by the introduction of the songs.”）。

1829 年德庇时英译了马致远的《汉宫秋》（*Han Koong Tsew, or The Sorrows of Han: A Chinese Tragedy.*），从《老生儿》到《汉宫秋》时间跨度为 12 年，这两出戏，一喜一悲，构成了中国戏剧的大致面貌。《汉宫秋》全名是《破幽梦孤雁汉宫秋》，是元朝四大悲剧之一^①，表现的是王昭君被迫出塞的故事。这出戏既表现了爱情与战争的关系，也表现了汉族与少数民族之间的关系，是欧洲人比较感兴趣的题材。此外，德庇时认为《汉宫秋》符合“三一律”的要求，“主题的庄严与魅力、人物的等级和尊严、悲剧灾难、扬善惩恶的正义之举可以满足对苛刻的希腊戏剧规则特别仰慕的人的需求”（“The Grandeur and gravity of the subject, the rank and dignity of the personages, the tragical catastrophe, and the strict award of poetical justice, might satisfy the most rigid admirer of Grecian rules.” John Francis Davis, 1829: vi）。显然，德庇时是在用欧洲的戏剧批评标准来看待中国戏剧。

还有一点必须提及，19 世纪初浪漫主义思潮在英国兴起，拜伦（George Gordon Byron, 6th Baron Byron, 1788—1824）和雪莱（Percy Bysshe Shelley, 1792—1822）的戏剧产生了很大影响，彻底摧毁了新古

① 另外 3 部悲剧是：关汉卿的《感天动地窦娥冤》、白朴的《唐明皇秋夜梧桐雨》和纪君祥的《赵氏孤儿大报仇》。

典主义“三一律”的束缚,表现出资产阶级追求自由和个性解放的一面。“浪漫主义戏剧就是对新古典主义戏剧和启蒙主义戏剧的反拨,它把后两者所崇尚的理性抛诸脑后,而把主观情感看作是达到真理彼岸的桥梁。它标榜自由和个人主义精神,强调异国情调,把恶魔、强盗、丑陋的驼背等纷纷推上了戏剧的前台”(潘薇,2007: 61)。德庇时尽管提到了“三一律”,但《汉宫秋》表现了王昭君的“自由和个人主义精神”,还有“异国情调”,这些浪漫主义因素对德庇时的选译是有影响的。

德庇时认为,“中国人不区分悲剧和喜剧”(“The Chinese themselves make no regular classification of comedy and tragedy.” John Francis Davis, 1829: vi)。他把《老生儿》定为喜剧,把《汉宫秋》定为悲剧完全是依据西方标准对中国戏剧进行定位,同时也利用西方戏剧的概念,如“三一律”,来观照中国戏剧,形成以介绍中国戏剧为主,兼以西方戏剧的批评模式,形成东西方戏剧的沟通与对话。在翻译线索上,德庇时先译喜剧《老生儿》,后译悲剧《汉宫秋》,构成了中国戏剧的两极:中国的悲剧和喜剧。若把《赵氏孤儿》纳入的话,形成了这样一条线索:从古典悲剧到感伤喜剧再到浪漫悲剧。

在翻译策略上,德庇时摒弃了马若瑟不译典故、比喻等读者不易理解之处,采取忠实于原文的策略,尽量把一切都译出来,以传递原作的精神。但是,在《老生儿》译本中,带有淫秽色彩(grossly indecent)和不雅(gross and indelicate)的部分略去不译,这说明德庇时有照顾读者的成分和道德情结因素。在《汉宫秋》译本的“序言”中,德庇时列出了32个剧本,以便让西方人了解中国的戏剧。其实,作为外交官的德庇时,其翻译的真实目的是,借中国的戏剧文化来认识中国,这在当时是非常有意义的。

5.1.3 《汉文诗解》:西方第一部系统介绍中国诗歌的专著

中国的诗歌非常发达,西周初年即已产生,至春秋时期《诗经》成书,

至汉时其思想性受到了重视,被儒家奉为经典,称《诗经》,成为了文学与政治道德相结合的一部书。《诗经》是中国诗歌的源头,是中国思想的源头,也是认识中国,了解中国最重要的资源,因此在中国文学史、思想史、政治史等领域都有广泛影响,其价值是不言而喻的。

明末清初的来华传教士注意到了《诗经》,他们把其中的部分诗歌译成了法语、拉丁语等欧洲语言。1761年珀西把柏应理等传教士用拉丁语译的诗歌转译了20首,附在了《好逑传》第四卷末尾,其中包括《诗经》中的《淇奥》、《桃夭》和《节南山》等(范存忠,1989: 47)。请看珀西《桃夭》英译文的第一节:

桃夭

On an amiable Bride

These should seem to be part of an Epithalamium, and are of great antiquity, being quoted by Confucius.

桃之夭夭,	The peach-tree in the early spring: how amiable! How lovely!
灼灼其华。	It leaves how beset with flowers! O how delightful!
之子于归,	Such is the new-married bride, when she passeth into the house of her husband,
宜其室家。	Where she dealeth out their portions to his domestics, And discharge every duty to him and his family ^① .

(Thomas Percy, 1761: 236, Volume IV)

珀西不仅译出了全文的意思,而且用了四个感叹号表示赞美。用“every duty”表明了新娘的美德,译文达到了美善统一。到19世纪初,诗歌翻

① 由闫纯德、吴志良主编,吴伏生著的《汉诗英译研究: 理雅各、翟理斯、韦利、庞德》(北京学苑出版社2012年6月第1版)一书中第2页也引了珀西的这首诗,但缺题目的译文 On an amiable Bride,或许是打印错误,amiable小写了。第2行 Its leaves 在吴著中是 The leaves,第3行中的 house 在吴著中是 home,第4行中的 Where 在吴著中是 There,最后一行的标点符号是句号,吴著是感叹号。由此可知,吴伏生并未看到原文,而是转引自 Teele, *Through a Glass Darly*, p. 46.

译由从其他语言转译进入到直译阶段,1810年史蒂夫·威斯顿(Stephen Weston, 1747—1830)英译了乾隆写的一首征服苗子的诗^①,揭开了中国诗歌从汉语直译为英语的序幕。又过了近20年,到1829年,德庇时从理论和实践上对中国诗歌进行了全方位解读,这就是西方第一部系统介绍中国诗歌的专著《汉文诗解》。

笔者见过《汉文诗解》的五个版本,分为两个系统:单行本和期刊上刊载,时间跨度为1829年至1870年(赵长江,2012: 337-338)^②,历时40余年。1870年的版本是增订本,涉及的诗歌达到100首,比此前的版本多了30首《春园采茶词》及萧纲的《江南弄》和王涯的《送春词》,并改动了部分评论文字,说明德庇时对中国民歌的关注与重视,同时也说明德庇时有返回中国诗歌源头的研究动向,这种转向极具学术价值,因为《诗经》最初的样态就是民歌。《汉文诗解》分为两部分:一是从形式和技巧方面对中国诗歌进行解说;二是从题材内容和精神方面对中国诗歌进行总结。也就是,按形式和内容两分法来研究中国诗歌。

第一部分包含六方面内容:“汉语的发音特点及适于韵文创作的特性;汉语的四声和平仄;中国诗歌的字数;中国诗歌的停顿;中国诗歌的押韵;中国诗歌的对仗”(王燕、房燕,2012: 48)。这六个方面基本上概括了中国诗歌的形式要素,特别是,德庇时从中国字的发音特点入手来探讨中国诗歌的音响特点,并进而研究中国诗歌的停顿、押韵等,充分注意到了中国诗歌从民歌发展而来这样一个事实,从此角度切入能够更好地把握中国诗歌的独特之处。在具体论述时,德庇时的不少观点值得重视,比如,他采用发展变化的历史眼光来看待中国诗歌,认为中国诗歌的形式和创作技巧到唐代时已发展得比较完备,这种看法符合史实,说明德庇时对诗歌的敏感度和学术眼光。

在第二部分,德庇时把中国诗歌分为三类:颂歌和歌曲(Odes and Songs)、道德说教类(Moral and Didactic)和描绘情感类(Descriptive

① 书名为: *The Conquest of Miao-Tse*, 副标题为: *An Imperial Poem by Kien-Lung, entitled A Choral song of Harmony for the First Part of Spring, From the Chinese*. London: Printed & Sold by C. & R. Baldwin, New Bridge Street, Black Friars. 1810.

② 其中,在1834年单行本第155至第191页中有董卓专权的译文,汉英对照。

and Sentimental)。这种分类方式值得商榷,因为各类相互之间的分界没那么清晰,“颂歌”中可能含有“道德说教”,同时也会包含“描绘情感”,各类之间的界限没有那么分明,分类也就分不清楚。究其原因,德庇时的分类标准有问题,即,没有一个统一的标准,比如,“道德说教”类诗的标准极有可能是儒家思想在起作用,而“描绘情感”类诗则极有可能是浪漫主义思想在起作用。总之,标准的不确定造成了分类的模糊不清。

尽管德庇时对中国诗歌的分类不十分清晰,但有些观点还是颇有见地,比如,他认为中国没有长篇史诗,“究其原因,他认为,一是由于中国韵文的特点不适于鸿篇巨制的创作;二是书写材料的昂贵限制了作品的篇幅”(同上:49)。德庇时早于黑格尔认识到了这个事实,当然这是一个伪事实,因为在中国少数民族地区,史诗非常发达,既有英雄史诗,也有创世史诗,如西藏的《格萨尔》、内蒙古的《江格尔》、广西的《布洛陀》等。

总体而言,《汉文诗解》至少有3个特点:体裁的广泛性、中西比较研究法和大量译例(汉英对照)。

由于德庇时对中国诗歌的分类较为模糊也造成了其在体裁选择上的广泛性,比如,他把《三字经》、“曲”、乐府、对联、小说和戏剧中出现的“词”等都纳入到诗的范畴,在形式上模糊了诗、词、曲之间的界限,对其功能的认识弱化了。当然,从本质上讲,诗、词、曲等之间的区别并不大,也可看作是广义的诗。德庇时对不同体裁的介绍使西方人认识到中国诗歌的文体变化丰富多彩,表现形式多种多样,但同时也带来一个问题,那就是有泛诗歌化倾向,使得真正的最优秀的中国诗歌的特点没有能够得到集中体现。

在研究方法上,德庇时主要采用中西比较的方式,他说“我无意寻找两者的一致性或相似性,但我认为采用比较的模式还是有必要的。不管比较的结果如何,比较的过程还是有益的”(“It is here deemed necessary to premise, that such a mode of treating our subject is not adopted with the desire, or indeed with much prospect, of discovering any great correspondence or resemblance; but the process of comparison, to whatever result it may lead, is always useful on such occasions.” John Francis Davis, 1870: 32)。这种比较的方法至少有三

个好处：一是可以用西方的概念来观照中国诗，以便形成对话，如引入了“同义对仗”(parallels synonymous)、“反义对仗”(parallels antithetic)和“合成对仗”(parallels synthetic)；二是有助于西方读者对中国诗歌的认识与了解，容易把握住中国诗歌独有的特点，比如，德庇时比较了中西田园诗的异同，对西方诗歌的创作与评论会有借鉴作用；三是通过比较可以发现中西诗歌之间的异同，对本民族诗歌的特点认识得更清楚，有利于推动本民族诗歌的创作。总之，德庇时的比较研究法在当时还是很有意义的。

汉字中相当一部分是象形文字，不少明末清初的传教士和西方学者认为，汉字是巴别塔之前的通用语言，由于刊刻方面的原因，汉字极少出现在他们的译著和专著中，在西方人中引起了不少的想象，德庇时将《汉文诗解》中的译例全部变为汉英对照^①，满足了这方面的要求。此外，对照版能为研究者或汉学家提供不可或缺的信息，为懂汉语的读者提供了比较的机会，也为想学汉语的人提供了方便条件，因此汉英对照版译文价值更高。

在是否押韵的问题上，德庇时发现了中国诗歌多采用偶数行押韵，变化较小，但在具体翻译上，德庇时采取了比较灵活的处理方式，有时押韵，有时不押韵，有时还处理为散体形式。至于什么诗押韵，什么诗不押韵，德庇时并未解释，由此看来德庇时对于押韵问题并不十分关注。德庇时把文章中有诗的因素（如对仗），但不能单独成立，只用于对话或叙述时便将其译为散体，称其为散文句(prose sentence)，如“上品之人，不教而善；中品之人，教而后善；下品之人，教而不善”。译文是：The highest order of men (called *Shing*, perfect or inspired) are virtuous, or wise, independently of instruction; — the middle class of men (*Hëen*, good or moral) are so after instruction; — the lowest order (*Yu*, stupid or worthless) are vicious in spite of instruction. (John Francis Davis, 1870: 27) 这是德庇时的观点：在汉语中有诗的因素，

① 笔者所知，在德庇时之前有两人用了汉英对照：一是马士曼英译《论语》；一是1824年P. P. 汤姆斯(Peter Perring Thoms)英译的《花笺》(*Chinese Courtship. In Verse.*)，这两个译本都不如《汉文诗解》影响大。

但不能译为英语诗。

156

德庇时最先向西方介绍了中国诗歌,其研究成果被许多汉学家所引用,如卫三畏、麦都思等,其诗歌翻译实践也影响了不少人,如中国的苏曼殊等。德庇时对中国诗歌的看法至今依然有价值,但目前《汉文诗解》还没有中文译本,对于《汉文诗解》各版本之间的关系,以及德庇时诗歌思想的流变也没有展开研究。可以肯定地说,德庇时的《汉文诗解》对当下中国诗歌的英译有极大的借鉴作用。最后,请看德庇时韵译的唐朝王涯的《送春词》:

日日人空老, Old age hastens on, as each fleet hour passes,
年年春更归。 Though spring ev'ry year re-illuminates the glade:
相欢在尊酒, So boys let's be jolly, and fill up our glasses,
不用惜花飞。 Ah, why should we sigh for the flowers that fade!

(John Francis Davis, 1870: 43)

作为外交官和政治家的德庇时是不成功的,但作为汉学家或翻译家的德庇时是成功的,他能以政治家的眼光来看待中国文学,也能通过中国文学来认识中国,并最终为其政治目的服务,这是其身份使然。可是,从本质上讲,德庇时是学者,不是政客,他在学术上和翻译上的成就更大,这一点是毋庸置疑的。德庇时的汉学成就主要是对中国的介绍,比如,他写了《中华帝国与其居民》(*The Chinese: A General Description of the Empire of China and Its Inhabitants, &c.* 1836)^①、《战争期间的中国与战后和平》(*China, During the War and Since the Peace.* 1852)、《中国杂记》(*Chinese Miscellanies: A Collection of Essays and Notes.* 1865)等,这些著作影响了英国的对华政策。此外,还在期刊上发表了不少有关中国的文章。这些专著和文章构成了德庇时汉学研究的中心内容,对于19世纪上半期西方认识中国、了解中国起到了很大作用,对于中国形象的塑造更是有着无法估量的价值,甚至在中国近代史、中国近

① 1857年再版时改为: *China: A General Description of That Empire and Its Inhabitants; with the history of foreign intercourse down to the events which produced the dissolution of 1857.* London John Murray, Albemarle Street. 1857

代外交关系史研究等方面都无法绕开德庇时。

德庇时的翻译与其学术研究和外交官身份都有关系。明显可以看出,德庇时是从翻译进入汉学研究的,因为其早期著作都是翻译,后期著作都是对中国的认识与研究。德庇时走了一条与传教士完全不同的道路,他不关注儒道两家的著作,而是关注中国文学作品。在认识中国方面,德庇时比传教士走的路更近,也更真实。为了全面展现中国人的思想和生活,德庇时英译了中国的小说、戏剧和诗歌,因体裁的多样性更能反映中国人的全貌,也更能反映中国文学艺术的丰富多彩。后期的德庇时从英译中国文学作品转向汉学研究,通过自己的著述来反映中国的现状。可以说,19世纪的不少汉学家都是由翻译转向汉学研究,如理雅各、翟理斯等,这是19世纪汉学研究的一个特点。

第二节 翟理斯的英译轨迹： 从文学翻译到汉学研究

经过19世纪上半期马礼逊、德庇时、卫三畏、裨治文等人对汉学和中国文化典籍英译的奠基,为翟理斯的出现铺平了道路。加之,19世纪下半期中西之间已从对立转变成了互识,内外环境的变化为翟理斯英译中国文化典籍提供了便利条件,使翟理斯的汉学研究和翻译达到了一个新高度。他在中国语言文学、宗教、历史、哲学、词典编纂等方面都取得了很大成就,特别是在文学典籍英译方面更是成绩斐然,向西方展现了中国数千年来的文学魅力;翟理斯也译哲学著作,但只译文学性较强的著作,如《庄子》。由于翟理斯的翻译成就,分别于1897年和1911年两次获得法兰西学院儒莲翻译奖。

与德庇时相同的是,他们都是外交官,都偏好英译中国文学类典籍;不同的是,德庇时的官位较高,英译的实用目的较明显,而翟理斯则是从内心深处喜爱中国文学,功利目的较少,因此,翟理斯的汉学研究和翻译是终其一生的,更具有学术价值;德庇时在19世纪60年代以后则鲜有

汉学研究的文章和翻译作品。不管怎么说,由德庇时开创的文学翻译这条线索,经过几十年的沉寂和积累,到 70 年代以后开始爆发,代表人物就是翟理斯。

5.2.1 《聊斋志异》英译:让中国人自己说话

德庇时英译了李渔的《三与楼》、罗贯中的《三国演义》中有关董卓的片断和名教中人的《好逑传》,开创了从汉语直接英译中国小说的先河,但不得不说的是,在中国文学史上,《三与楼》和《好逑传》并非是一流作品,说明德庇时对中国文学的感受和了解还处在初级阶段。尽管《好逑传》在西方知名度很高,并不能就此认为其为中国小说中的佳作。到翟理斯时,情况就大不一样了,其英译的《聊斋志异》是中国一流的小说。

翟理斯之前,早已有外国人注意到了《聊斋志异》。第一个介绍《聊斋志异》的是德国传教士郭实腊,1842 年他在《中国丛报》第 11 卷 202 页上以“*Liáo Chái Í Chi, or Extraordinary Legends from Liáo Cháo*”为题介绍了《聊斋志异》中九篇故事的梗概^①,但郭实腊没有把《聊斋志异》看作是一部小说,却“看作是一部介绍道家信条的传奇故事集,其中充斥着各色精灵和妖魔鬼怪”(王燕,2008: 217)。这种看法与郭实腊一贯不求甚解的做法相一致,他在评《红楼梦》时就把宝玉误认为是一个女孩(见 *Chinese Repository*, Vol. XI. P266. 1842)。

第二个注意《聊斋志异》的是卫三畏,1848 年他在《中国总论》第 561—562 页上英译了《种梨》和《骂鸭》两篇故事中的片断译文,将《聊斋志异》译为 *Liau Chai, or Pastimes of the Study*。卫三畏已把《聊斋志异》看作小说,但对小说的功能作用依然是贬低的,从 *Pastimes of the Study* 就可看出。伟烈亚力(Alexander Wylie, 1815—1887)继承了郭实腊和卫三畏对中国小说的看法,在其 1897 年所著《中国研究》(*Chinese*

① 这九篇故事是:《祝翁》《张诚》《曾友于》《续黄梁》《瞳人语》《宫梦弼》《章阿端》《云萝公主》和《武孝廉》,其所选故事与其所认为的道教关系不大。

Researches)中认为,“小说 Siao-chue (small talk) 是肤浅的文学的称呼。……尽管其文体纯正,许多流行著作的内容却是淫秽的、琐碎的,缺乏情趣和高尚情感的”(王燕,2008: 223)。其实,这种思想来自中国本身,在中国古代,封建统治阶级非常重视“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽”,受此影响,小说通常被视为雕虫小技,一般不受重视。但是,《聊斋志异》一出现就受到了纪晓岚^①等人的好评,在普通百姓中也广受欢迎。

翟理斯对《聊斋志异》的看法与郭实腊、卫三畏和伟烈亚历不同,后三位是传教士,其身份决定了他们对中国思想类典籍更为重视。翟理斯继承了德庇时的文学翻译思想,即通过文学来认识中国,但也有自己独特的看法:那就是通过文学作品让中国人自己说话,给那些贬低中国文明的人以提醒,中国不是野蛮落后的,其文明程度与欧洲的某些国家不相上下。翟理斯的这一看法在其英译“序言”中作了很贴切的表达:

I hoped to be able on the one hand to arouse a somewhat deeper interest than is usually taken in the affairs of China; and, on the other, to correct at any rate some of the erroneous views, too frequently palmed off by inefficient and disingenuous workers, and too readily accepted as fact. And I would here draw attention to one most important point; namely, that although a great number of books have been published about China and the Chinese, there are extremely few in which the information is conveyed at first hand; in other words, in which the Chinese are allowed to speak for themselves. (Herbert Allen Giles, 1880: xiv-xv)

一方面,我希望能够对中国产生更深的兴趣,而不只是对其表面事物感兴趣;另一方面,纠正一些错误观点,而这些观点经常被无能狡猾的作者当作事实贩卖给读者。重要的一点是,虽然出版了大量有关中国和中国人的书籍,但一手资料几乎欠缺,换句

① 纪晓岚在《阅微草堂笔记·姑妄听之》中说:“留仙之才,余诚莫逮其万一。”其中,“留仙”是蒲松龄的字。

话说,要允许中国人自己言说自己。(翟理斯, 1880: xiv-xv)

160 翟理斯的意思很明确: 二手资料歪曲了中国形象, 他要通过《聊斋志异》让中国人自己说话, 这就是他英译《聊斋志异》的目的。

透过其翻译目的, 可以看出其选译的宗旨。《聊斋志异》全书共 491 篇, 翟理斯英译了 164 篇, 英文名是 *Strange Stories from a Chinese Studio*, 分为两卷, 1880 年在伦敦出版, 是目前英语译本中篇目最多的^①。翟理斯起初是想把 491 篇全部译为英语, “越来越认识到, 有些故事不适合我们这个时代, 使我想起了上世纪我们自己的小说家创作的粗糙作品。再者说来, 有些故事确实没有意义, 或仅仅是重复, 只是在形式上稍有改变”(“... but on a closer acquaintance many of the stories turned out to be quite unsuitable for the age in which we live, forcibly recalling the coarseness of our own writers of fiction in the last century. Others again were utterly pointless, or mere repetitions in a slightly altered form.” Herbert Allen Giles, 1880: xxix)。翟理斯选择的都是适合时代发展的精品, 是能代表中国文明的作品。

翟理斯英译的《聊斋志异》达到了他所说的目的了吗? 回答是肯定的。译本推出后, 理雅各认为其“有永恒的价值”, 曾国藩之子曾纪泽给予了很高的评价, 认为是译的最好的中国作品。一些报纸杂志发表了不少评论, 认为翟理斯译本再现了原文的简洁与优美, 忠实地反映了原文内容, 为西方读者提供了第一手信息(李海军、彭劲松, 2010: 83)。即使是当代的闵福德也给予了翟译很高评价, 认为翟译体现了原作的简洁文风。尽管翟理斯的译本也存在这样那样的问题, 如误读造成的误译, 但总体上依然是非常好的, 即使是今天, 其译本仍未过时。

为什么翟理斯能译出如此高质量的作品呢? 按他自己的说法是: “完成这样一项任务, 我相信我具备了两种必要的素质: 一是对汉语语法

① 在翟理斯之前, 除郭实腊和卫三畏外, 梅辉立(W. F. Mayers, 1831—1878)在 *Notes and Queries on China and Japan* 第 3 期上译过一篇, 见翟理斯《聊斋志异》英语译本序言, 以及王燕的文章《英国汉学家梅辉立〈聊斋志异〉译介刍议》。翟理斯之后有杨、戴译本(*Selected Tales from Liao Zhai*), 译 17 篇, 还有梅丹理(Denis C. Mair)和梅维恒(Victor H. Mair)兄弟合译的本子(*Strange Tales from Make-do Studio*), 译 51 篇, 称马尔译本。此外, 还有港译本、闵福德(John Minford)的企鹅本等。

结构的精确了解；二是洞察了中国人的礼貌方式、风俗习惯、迷信和老百姓的社会生活”(“For such a task I had flattered myself into the belief that I possessed two of the requisite qualifications: an accurate knowledge of the grammatical structure of the language, and an extensive insight into the manners, customs, superstitions, and general social life of the Chinese.” Herbert Allen Giles, 1880: xiv)。其实,还应该加上一条,那就是翟理斯对中国文学作品的喜爱和对中国文明的尊重态度。《画壁》中的几句译文可说明翟理斯的态度:

女回首,举手中花,遥遥作招状,乃趋之。舍内寂无人,遽拥之,亦不甚拒,遂与狎好。既而闭户去,嘱勿咳。

But the young lady, looking back, waved the flowers she had in her hand as though beckoning him to come on. He accordingly entered and found nobody else within. Then they fell on their knees and worshiped heaven and earth together, and rose up as man and wife, after which the bride went away, bidding Mr. Chu keep quiet until she came back. (Herbert Allen Giles, 1880: 10, Volume One)

原文显然有淫邪之意,而译文全无,变为一拜堂成亲的温馨画面,这与翟理斯英译宗旨有关,他想表现中国的文明和中国的文化,如拜天地等。

又如,在《莲香》(Miss Lien-Hsiang, The Fox-girl)中:

问:“何需?”曰:“樱口中一点香唾耳。我一丸进,烦接口而唾之。”李晕生颐颊,俯首转侧而视其履。莲戏曰:“妹所得意惟履耳!”李益惭,俯仰若无所容。莲曰:“此平时熟技,今何吝焉?”遂以丸纳生吻,转促逼之,李不得已唾之。莲曰:“再!”又唾之。凡三四唾,丸已下咽。少间腹殷然如雷鸣,复纳一丸,自乃接唇而布以气。生觉丹田火热,精神焕发。莲曰:“愈矣!”

Miss Li did as she was told and put the pills Lien-Hsiang gave her one after another into Sang's mouth. They burnt his inside

like fire; but soon vitality began to return, and Lien-Hsiang cried out, "He is cured!" (Herbert Allen Giles, 1880: 177, Volume One)

翟理斯仅用几句英文叙述内容梗概,删去不少细节,因为翟理斯认为中国文学是纯洁优雅的,个别不健康的描绘不能代表中国文学的主流方向,因此翟理斯在英译时会适时调整翻译策略,目的是传递中国的文明,扭转西方的偏见,这一点在其英译的《聊斋志异》中表现非常明显。

5.2.2 《古文选珍》:传递中国思想

1884年翟理斯又推出了他的一部力作《古文选珍》^①,英文是 *Gems of Chinese Literature*,按照朝代顺序自前朝后排列,截至明朝为止。与《聊斋志异》一样,《古文选珍》也不断再版,1922年上海别发洋行出版了增订版《古文选珍》,但封面题目不再汉英对照,只有英语。内容进行了扩充,增加了几乎一倍,比如,收录了《老子》部分章节,以及清朝的文章,包括张之洞、梁启超等,甚至还收录了袁世凯的文章,可见其不因人废文。此外,还增加了有关佛教方面的文章,说明翟理斯已不再把佛教看作是外国宗教,而是中国本土宗教,这些内容在1884年版本中都不曾出现过。但是,取消了诗歌,李白和杜甫被删除了,将其单独编为一卷,说明翟理斯在1884年时对古文的认识还不是特别清晰,在文类的划分上也比较模糊,至1922年时则不一样了。

从1884至1922年近40年中,中国发生了巨大变化,翟理斯的思想也发生了巨大变化,其翻译宗旨更加清晰:那就是要传递中国思想。在1922年版扉页上印了卡莱尔(Carlyle)的一句名言:“有什么样的作品比移植外国的思想更高贵呢?”(“What work nobler than transplanting foreign thought?”),从内容上看,1922年版本更加丰富,选译时翟理斯更注重思想类典籍,增加道家和佛家的内容,使中国的儒释道三家思想

^① “古文选珍”这四个字由翟理斯亲自选定,与 *Gems of Chinese Literature* 同时印在了译本的封面上,不是由英语翻译而来。

融在这一版本中,方便了读者阅读,也方便了学生汲取中国思想,因为此时的翟理斯就任剑桥大学汉学教授,并以此为荣,将其名号“Professor of Chinese in the University of Cambridge”印在了译本的封面上。就此而言,中国思想的传递需要的是翟理斯这样的汉学教授,他能将中国思想传达给学生,再由学生传播到社会,形成自上而下的金字塔式传播,故以读者多寡来判断中国文化典籍英译的价值有其合理之处,但有时也不免偏颇,或者说不全面。

最能体现中国思想的还是儒家作品,翟理斯从《论语》中选译了 22 段,题目是“Extracts from *Discourses*”。在这 22 段中,翟理斯强调的地方都用斜体和大写来表示,而且还加注释进行介绍。比如:

子贡问:“有一言而可以终身行之者乎?”

子曰:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”

[A disciple having asked for a rule of life in a word, the Master said] Is not *reciprocity* that word? WHAT YOU WOULD NOT OTHERS SHOULD NOT UNTO TO YOU, DO NOT UNTO THEM! (Hebert Allen Giles, 1884: 4)

翟理斯对此加了注释:

An attempt has been made to show that this is after all only a negative (and therefore comparatively worthless) enunciation of the Golden Rule as expressed positively by Christ. The worthless, if any, lies in the terms of such an argument. For instance, you would not that others should abstain from helping you in trouble. Therefore you do not abstain from helping them in trouble. Consequently, you help them; thus doing unto others what you would they should do unto you. (Hebert Allen Giles, 1884: 4)

试图表明,这毕竟是‘黄金律’的否定表达(因此,比较而言价值不大),不如基督教的积极表达。价值不大基于这样的理由。例如,他人不帮助处于困难中的你,你就不会帮助处于困难中的他人。所以说,你要帮助他们;因此,你对他们好,他们

就会对你好。(翟理斯,1884:4)

164 这种做法与传教士的做法类似:将中国儒家思想与基督教思想进行对比,之后做出儒家思想逊于基督教思想的价值判断。翟理斯也未能跳出此窠臼,其推理是:“己所不欲,勿施于人”的反面是“己之所欲,恒施于人”,而“己之所欲,恒施于人”正是基督教思想,故翟理斯的观点是,儒家思想是消极的,而基督教思想是积极的。此外,翟理斯把“恕”译为斜体的 *reciprocity*(互惠互利),用以强调。这个译法可能来自理雅各,但又与理雅各的理解不同。此时的翟理斯已经有了对儒家思想的阐释,这可从其注释中看出来。

“己所不欲,勿施于人”和“己之所欲,恒施于人”的思想在各种宗教中都有表达,英国神学家托马斯·杰克逊(Thomas Jackson, 1579—1640)是第一个将其概括为“道德黄金律”(Golden Rule of Moral)的人,并归纳为两种表达方式:肯定表达和否定表达。在英文中肯定表达的方式一般为“Do as you would be done by”,也就是说,他人如何对待你,你就如何对待他人。按照肯定式去做,还是按照否定式去做,在难度上是不同的。“其否定式是道德的底线,其肯定式则是道德底线的升华。所以,与肯定式相比,实践道德黄金律的肯定式,难度要大一些。也就是说,不施害于人与施惠于人容易一些”(见许明龙的文章《“己所不欲,勿施于人”与道德黄金律》,2012年6月13日《中华读书报》第10版)。

“己所不欲,勿施于人”含有自由思想和道德思想,是对个体生命的尊重;而“己之所欲,恒施于人”是一种分享思想。两种思想的出发点都是:推己及人,都有合理的因素,思想上不分高下,只是表达上不同而已。在《圣经·后典·多比书》中,多比对他的儿子说:“你不愿意别人如何对待你,你就不要以同样的手段去对待别人”(同上)。这种说法与孔子的“己所不欲,勿施于人”没什么不同。

在英译孔子的“以德报德,以直报怨”时,翟理斯也做了大写处理:RETURN GOOD FOR GOOD; FOR EVIL, JUSTICE. 有强调中国思想的目的,但在1922年版英译《老子》片段时,则没有译“报怨以德”。从翟理斯的选译中可以感觉出:翟理斯译出了与基督教思想不同的部分,以强调中国思想的独特性;那么,不译“报怨以德”可能因为这种思想

与《圣经》中“爱你们的仇敌”的思想近似之故,也有可能是其基督教本位思想在作祟。此外,翟理斯译文也有融合道耶的倾向,如把“天”译为 God 等。还有,翟理斯认为《老子》是伪书,这样一来,老子的思想当然也靠不住了。

从总体上看,翟理斯是文学翻译家,主要译文学类典籍,较少译思想类典籍。在《古文选珍》中,主流作品还是文学作品,特别是在 1922 年版本中,翟理斯对古文的认识更加清晰,即除诗歌、戏剧之外的文体,小说涉及的也不多,有《红楼梦》和《聊斋志异》的片断,但把《红楼梦》误认为是明朝的作品。至此可以看出,翟理斯划分古文的标准是:无韵文体,于是中国的散文就成了《古文选珍》的主要内容。

散文的特点是形散神不散,思想被包裹在优美的形式之中,也可以说,中国的散文最能体现中国的思想,不像思想类作品那样直白。在《古文选珍》中,常被提到的是欧阳修的《醉翁亭记》,多数学者认为,翟理斯的译文很美,如袁锦翔认为其译是“文词素雅、风格活泼、韵节谐美”(袁锦翔,1987: 46—48)。以《醉翁亭记》第二段为例:

若夫日出而林霏开,云归而岩穴暝,晦明变化者,山间之朝暮也。野芳发而幽香,佳木秀而繁阴,风霜高洁,水落而石出者,山间之四时也。朝而往,暮而归,四时之景不同,而乐亦无穷也。

The sun's raying peeping at dawn through the trees, by-and-by to be obscured behind gathering clouds, leaving naught but gloom around, give to this spot the alternations of morning and night. The wild flowers exhaling their perfume from the darkness of some shady dell; the luxuriant foliage of the dense forest of beautiful trees; the clear frosty wind; and the naked boulders of the lessening torrent; — these are the indications of spring, summer, autumn and winter. Morning is the time to go thither, returning with the shades of night; and although the place presents a different aspect with the changes of the season, its charms are subject to no interruption, but continue always. (Hebert Allen Giles, 1884: 176 - 177)

翟理斯用三个句子便将此段译出,显示了英语的黏着特点。一些难译的词,如“晦明”、“高洁”等处理得恰到好处,使原文场景在译文中全部再现出来,意境不输原文。可以看出,翟理斯的着眼点还是落在了文学性或美学上,而不是思想性上。

但是,《醉翁亭记》不是为美而美,“醉翁之意不在酒,在乎山水之间也”(“But it was not wine that attracted him to this spot. It was the charming scenery which wine enabled him to enjoy.”)充分说明了欧阳修的内心情怀和思想态度。究竟这是一种什么样的思想情怀,有不同的解读,这正是《醉翁亭记》的魅力所在。中国的文章必然是中国思想的再现,在《醉翁亭记》中有道家思想的影子,没有哪一篇文章能脱离中国儒释道三家思想。翟理斯的译文忠实于原文,较少发挥译者主体性,其优美的译风没有影响中国思想的传递,基本上与其翻译宗旨是一致的。

5.2.3 《古今诗选》:韵译中国古诗

1873年翟理斯英译了《三字经》和《千字文》,题名为 *Two Chinese Poems*^①,这是他首次进入中国文化典籍翻译领域。作为蒙学读物,《三字经》和《千字文》对中国儿童来说较为简单,对于外国人则较难理解,因为语言太简洁,且包含众多典故,故有传教士认为《三字经》和《千字文》无法翻译,翟理斯不同意这种看法,为赌气将其译为英语。

作为翟理斯的处女译,这个译本还是值得关注的,可就此获知翟理斯进入英译中国诗歌的一些情况。这个译本涉及的问题有:一、翻译宗旨和目标读者不明;二、由此带来的翻译质量令人怀疑,即使是翟理斯本人,对此译本也不满意。因此,翻译必须是有准备的翻译,万不可意气用事。需要说明的是,翟理斯把《三字经》和《千字文》视为诗歌,而不是文章或经学典籍,故翟理斯采用韵译策略,为他以后韵译中国诗歌开了个头。

为了弥补冲动带来的过失,翟理斯1900年出版了《三字经》(*Elementary*

① 包括 *The San tzu ching or Three Character Classic and the Ch'ien tsu wen or Thousand Character Essay Metrically*。

Chinese San Tzŭ Ching)新英语译本,由上海别发洋行出版。这个译本有研究、注释、译文、每个汉字的意思、发音,等等,内容翔实;从编排体例上看,更适合作为学习汉语的教材,而不是作为阅读与欣赏的译文,其英译也不再押韵。

养不教,父之过。教不严,师之惰。子不学,非所宜。幼不学,老何为。玉不琢,不成器。人不学,不知义。

To feed without teaching is the father's fault. To teach without severity is the teacher's laziness. If the child does not learn, that is not as it should be. If he does not learn while young, what will he be when old? If jade is not polished, it cannot become a thing of use. If a man does not learn, he can not know his duty towards his neighbour. (Herbert Allen Giles, 1900: 11 - 15)。

虽然不押韵,但不影响阅读的流畅性,也十分对仗,与《三字经》文体相符合。《三字经》不押韵,但不代表其没有诗的因素,译成散体或韵体都有道理,关键看其用途。此时的翟理斯或许已不再把《三字经》看成诗,而将其看成了蒙学读物,只要译得朗朗上口也就达到了目的。

1873年的《三字经》和《千字文》英译只是翟理斯的即兴之作。在1884年《古文选珍》中,收录了李白、杜甫、王昌龄等几个人的诗作,且每人只一首,有的韵译,有的散译,风格并不一致。翟理斯英译中国诗歌的成熟之作是1898年的《古今诗选》(*Chinese Poetry in English Verse*),奠定了其韵译中国诗歌的风格。1923年又出版了《古文选珍·诗歌卷》(*Gems of Chinese Literature: Verse*),在《古今诗选》的基础上增补了清朝的诗歌,如蒲松龄、秋瑾等人的诗歌,标志着其坚定不移地走韵译中国诗歌的道路。

1898年《古今诗选》扉页上有翟理斯创作的一首韵诗,后附汉语为吴伏生译。

Dear Land of Flowers, forgive me! — That I took
亲爱的华夏,请原谅我从

These snatches from thy glittering wealth of song,
你闪闪诗库中摘取数首,
And twisted to the uses of a book
加以扭曲使之成为一书,
Strains that to alien harps can ne'er belong.
尽管它们无法配奏异琴。

Thy gems shine purer in their native bed
你的珍宝在本土更纯亮
Concealed, beyond the pry of vulgar eyes;
藏在暗处俗目无法瞥见。
And there, through labyrinths of language led,
直到通过那语言的迷宫,
The patient student grasps the glowing prize.
耐心学生发现熠熠宝藏。

Yet many, in their race toward other goals,
但是,众人在他路竞驰中,
May joy to feel, albeit at second-hand,
会间接,但欣然地体会到,
Some far faint heart-throb of poetic souls
诗魂那遥远微弱的跳动,
Whose breath makes incense in the Flowery Land.
其气息弥漫在华夏之邦。

(吴伏生, 2012: 120)

翟理斯用一首诗说明了其诗歌翻译理论与实践, 包含以下四层意思: 一、译诗必然会发生扭曲变形(twist); 二、只有通过语言迷宫才可抓住诗歌的闪光之处; 三、让读者体会到原诗的律动; 四、翟理斯的谦卑态度, 丝毫没有操纵中国诗歌之意。

扭曲变形可能表现在诗的各个方面, 押韵肯定是其中之一, 而翟理

斯译诗的标志就是押韵,是韵译中国诗歌的代表。那么,翟理斯为什么押韵呢?这与他当时所处的文学环境和读者的欣赏习惯有关。19世纪二三十年代是英国浪漫主义诗歌流行的年代,以拜伦最为有名,之后英国便进入维多利亚时代,英国的小说和诗歌都达到了极高水平,这一时期诗歌的主流是韵诗,翟理斯不可能不受其影响,译为韵体是自然而然的选择。“他严守维多利亚诗风传统,他的译作用词典雅、韵律整齐、修辞考究,颇受学院派文人的认可”(李冰梅,2012: 209)。然而,社会飞速发展,20世纪初世界文学潮流发生了变化,英国也不例外,出现了韦利散体英译的中国诗歌,于是便出现了翟理斯与韦利之间的韵、散译中国诗歌的争论。

从历史的发展来看,韦利的散译还是适应了时代要求:

翟理斯固守传统的诗歌形式,在汉诗英译中套用英诗格律,如韦利所言,这不仅“误导”了英文读者,而且为了满足格律的要求,牺牲掉很多原诗的意象;而韦利顺应了文学发展的方向,以一种求新、求变、务实的态度将自己的翻译融入到英语文学之中,他所呈现的新诗歌审美取向赢得了很多读者,对当代英美文学产生了深远的影响(同上: 218)。

翟理斯和韦利的争论实际上是时代之争,是文学潮流之争,是文学思想在散、韵译中国诗歌中的表现,不是散、韵方法或策略之争。

韵是由声响组成的,而声响是不能从一种语言译到另一种语言的,韵在另一种语言中都是创造出来的,同一首中国诗歌不同的人译韵脚会不一样。翟理斯韵译中国诗歌肯定考虑到了读者的喜好,在他与韦利的争论中就说过:“英国老百姓喜欢韵诗,不喜欢无韵诗”(王绍祥,2004: 186)。这说明翟理斯非常在乎读者的感受,在英译时也会考虑读者的阅读趣味。此外,翟理斯英译的南宋邵雍的《天听吟》很有特色:

天听吟	The Kingdom of God is Within You
天听寂无音,	The heavens are still: no sound.
苍苍何处寻。	Where then shall God be found?
非高亦非远,	Search not in distant skies,
都只在人心。	In man's own heart He lies.

(吴伏生: 2012: 135)

邵雍是北宋哲学家,其诗随性而咏,内蕴精深,含有深刻哲理。“天听”出自《尚书·泰誓》:“天视自我民视,天听自我民听”。在此“天”有人格意义,天的意志也是民的意志;也常与帝和王权搅在一起,形成天帝合一。翟理斯用《圣经》中的一句话来译“天听吟”,主要考虑读者的接受。四行诗中出现了三个不同的“天”: God(上帝)、heaven(上天)和 skies(天空),从宗教的至高“天”God到天堂 heaven,再到物质的天空 skies,前后照应,效果极佳。

无论怎么说,翟理斯韵译中国诗歌契合了维多利亚时代的阅读习惯,多多少少纠正了一些西方人对中国的妖魔化看法。此外,他与韦利的论争对于传播中国古典诗歌,对于诗歌翻译理论与实践,甚至汉学研究都有积极意义。翟理斯韵译中国诗歌虽然带有维多利亚时代的气息,但并未过时,有不少译者还走在翟理斯韵译中国诗歌的道路上,外国人中有弗莱彻(W. J. B. Fletcher, 1879—1933)、宾纳(Witter Bynner, 1881—1968)等。即使在当代中国,也有很多译者和学者在研究翟理斯的诗歌翻译,许渊冲就多次提到过翟理斯韵译的中国诗歌并韵译中国诗歌,汪榕培也是韵译中国诗歌,而将中国诗歌译为无韵体的则不多。

5.2.4 《庄子英译》:以庄解庄

在翟理斯英译《庄子》之前已有了 1881 年出版的巴尔富译本。巴尔富不是从哲学角度解读《庄子》,而是从道教中寻求资源,从中汲取营养,英译出了道教版的《庄子》,这与他译《老子》颇为相似。翟理斯虽然对巴尔富从道教角度英译《庄子》不满,尚属可以忍受,但对于巴尔富译本中的低级错误,翟理斯不能忍受,或许正是由于此,翟理斯才英译了《庄子》^①。

① 翟理斯在译本“序言”最后说了这两句话: Only one previous attempt to have been made to place *Zhuang Tzû* in the hands of English readers. In that case, the knowledge of Chinese language possessed by the translator was altogether too elementary to justify such an attempt. “the translator”指巴尔富,说他对中国语言知识的了解还不足以翻译《庄子》。翟理斯举了一个例子,巴尔富不理解“介者侈画,外非誉也”的意思,译为: Servants will tear up a portrait, not liking to be confronted with its beauties and defects. 翟理斯的译文是: A one-legged man discards ornament, his exterior not being open to commendation.

翟理斯不满意巴尔富的译本,也不满意理雅各把《老子》和《庄子》列为《东方圣书》。在翟理斯的眼里,《老子》是一部伪书,并为此与理雅各展开过争论。“至于《庄子》,也不能称为圣书,除非我们把圣书的价值标准改了,把亚里士多德的书看作是希腊人的圣书。庄子不像老子,他不是——一个学派的创始人,据说他也不被真正的道家所认可。”(“As to Chuang Tzŭ, his work can in no sense be called ‘sacred.’ Unless indeed we modify somewhat the accepted value of terms, and reckon the works of Aristotle among the ‘sacred’ books of the Greeks. Chuang Tzŭ was scarcely the founder of a school. He was not a Prophet, as Lao Tzŭ was, nor can he fairly be said ever to have been regarded by genuine Taoists as such.” Herbert Allen Giles, 1889: xv-xvi) 这样的话,翟理斯便把庄子排除出道家的行列,为他从新的角度英译《庄子》提供思想基础。

翟理斯走了与其他译者不同的道路。他说:“我们一定要留意林云铭的训诫:我们不应该依据老子、孔子,甚至用佛来解释庄子,而要依据庄子本人来解释庄子。”(“Always keeping steadily in view the grand precept of Lin Hsi Chung^①, that we should attempt to interpret Chuang Tzŭ neither according to Lao Tzŭ, nor according to Confucius, nor according to Buddha, but according to Chuang Tzŭ himself.” Herbert Allen Giles, 1889: xiii) “以庄解庄”就是翟理斯对《庄子》一书的理解,从其英译名 *Chuang Tzŭ: Mystic, Moralism and Social Reformer* 就可看出,翟理斯把庄子看成神秘主义者、道德学家和社会改革家。除“神秘主义者”外,后两项更靠近儒家思想。

《庄子》属于道家作品是无疑的,翟理斯关注的是《庄子》思想中“有为”的一面,而不是“无为”的一面。翟理斯从《庄子》中看到的基本上是一些形而下的东西,依然缺乏理论深度和广度。翟理斯意识到了这一点,他请奥勃里·莫尔(Aubrey Moore)牧师^②对其英译的《庄子》前七章从哲学上进行解读,这篇解读还是有理论深度的。

① Lin Hsi Chung 即林云铭,号西仲。

② 莫尔是 tutor of Keble and Magdalen College, Oxford; Hon. Canon of Christ Church, &c.

莫尔将希腊思想与中国思想进行对比,认为《庄子》第一章讲的就是相对论(relativity)原理,在古希腊和现代哲学中都是学科基础。

Either it is argued that all sense knowledge is relative, and sense is the only organ of knowledge, therefore real knowledge is impossible; or else the relativity of sense knowledge leads men to draw a sharp contrast between sense and reason and to turn away from the outward in order to listen to the inward voice. The one alternative is scepticism, the other idealism. In Greek thought, the earliest representatives of the former are the Sophists, of the latter Heracleitus. (Herbert Allen Giles, 1889: xix)

感知是相对的,感觉是知识来源的唯一器官,因此,真正的知识是不可能的;或者说,感知的相对性导致人在感觉和理性之间划出一条清晰的界限,并从外部转向内部,目的是倾听内部发出的声音。一个替代的说法是怀疑主义;另一个说法是理想主义。在希腊思想中,前者的代表是智者派,后者的代表是赫拉克利特派。(翟理斯, 1889: xix)

但是莫尔对庄子的相对论并不认同,他认为庄子是一个神秘主义者,因为在“道”面前,一切都是同样的,没有任何区别,这样就会造成善与恶没有了区别,故庄子的思想有反律法的因素,这也是神秘主义者的共同特征。莫尔就此指出,今天的道家之所以受到贬损或许就是由于此。在解读的最后部分,莫尔比较了儒道两家的思想,并指出了道家的力量不足以推倒儒家,而满足于作为儒家反对者的面目出现。总之,莫尔能够抓住中西思想的本质,然后以西方思想为出发点,对儒道思想作价值判断。

《庄子》是一个宝库,里面有各种可以汲取的资源,或者说,我们能看到的只是庄子的部分思想。翟理斯认为,庄子反对孔子的世俗思想,继承了老子的理想,下决心阻止让人灭亡的物欲,但庄子与老子不一样的地方是,庄子不用说教,而是借用惊人的文学之美来阐明老子的理想。当然,“《庄子》也是一部有独创思想的著作。庄子似乎是在坚持老子的原理,但是他试图扩大老子的视域范围,并把自己的思想融入老子不曾想过的领域”(“It is also a work of much originality of thought. The

writer, it is true, appears chiefly as a disciple insisting upon the principles of a Master. But he has contrived to extend the field, and carry his own speculations into regions never dreamt of by Lao Tzŭ." Herbert Allen Giles, 1889: ix)。

翟理斯认为,庄子是一个道德主义者和社会改革家,是否如翟理斯所言呢?在庄子的哲学中,“天”代表自然,“人”则是自然的对立面。“天”就是道,而人应该顺从天,与天地相通,这样便有了“德”。由此看来,庄子的道德就是摒弃人性中的“伪”,自然而然地生活。庄子认为世间的万事万物都是平等存在,在生活中放弃争斗和功利,进入自然无为的一种状态,这种思想与社会改革家似乎没有联系,翟理斯在译文中并未对此进行说明。

翟理斯对《庄子》进行过深入研究,《庄子》第一章中的相对主义就是翟理斯首先发现,莫尔又进行评论的。在每篇译文的前面,翟理斯会用一些关键词或简单的句子表明其中心思想。比如,第一篇前有“— space infinite — time infinite — Relativity of magnitudes, physical and moral — The magnitude absolute — Usefulness as a test of value — The usefulness of the useless”,指出了全篇主旨。这种翻译形式对于理解庄子的思想有极大益处,又不影响读者的阅读。再如,《秋水》篇中的一段译文:

至德者,火弗能热,水弗能溺,寒暑弗能害,禽兽弗能贼。
非谓其薄之也,言察乎安危,宁于祸福,谨于去就,莫之能害也。
故曰,天在内,人在外,德在乎天。

The man of perfect virtue cannot be burnt by fire, nor drowned in water, nor hurt by frost or sun, nor torn by wild bird or beast. Not that he makes light of these; but he discriminates between safety and danger. Happy under prosperous and adverse circumstances alike, cautious as to what he discards and what he accepts; — nothing can harm him.

Plato taught that it was impossible to make a slave of a wise man, meaning that the latter by virtue of his mental

endowment would rise superior to mere physical thrall. "A wise and just man," said he, "could be as happy in a state of slavery as in a state of freedom."

Therefore it has been said that the natural abides within, the artificial without. Virtue abides in the natural. (Herbert Allen Giles, 1889: 210)

翟理斯在版式上有所创新,Plato 这一段是注释。翟理斯不用脚注,也不用尾注,而是使用了放在译文中间的夹注。夹注的好处是一目了然,能较好地帮助读者理解原文的思想。在具体翻译中,翟理斯会依据不同的语境选择不同的词汇,此段的“天”和“人”译为 the natural 和 the artificial,符合庄子的自然之道。有时翟理斯也会使用宗教词汇,比如,“北冥有鱼,其名为鲲”译为 In the northern ocean there is a fish, called Leviathan. “天道”译为 The Tao of God,后一个译法遭到了理雅各的指责,“天”在儒道两家的含义不一样,儒家的“天”可译为 God,道家则不行。

翟理斯在译《庄子》时,采用西方的哲学体系和知识体系来解释《庄子》自然无为的思想,有时也用一些宗教词汇。总体而言,翟理斯的英译基本上符合《庄子》的文体特点,他擅长的就是散文翻译,为了表现庄子的思想又加了一些注释,形成华丽中不乏思想,思想透过美文展现出来。

5.2.5 《中国文学史》: 让中国文学和中国思想融入世界

明末清初的传教士把《诗经》中的一些诗、“三言”“二拍”中的一些故事以及《赵氏孤儿》等译介到了西方,基本上包括了诗歌、小说和戏剧三大类。然而,这些作品毕竟是一鳞半爪,不能反映中国文学史的面貌,加上个别作品在翻译中扭曲较大,难免盲人摸象,导致西方人对中国人做出不切实际的想象与判断。

至 19 世纪末,世界范围内的政治、经济、文化、哲学、文学、宗教等都发生了巨大变化,人们的思想观念和意识也发生了改变,学科的划分也

更加精细,此刻需要从史的角度对学科进行总结,文学史的写作便提上了议事日程。埃德蒙·高斯(Edmund Gosse, 1849—1928)不仅撰写了《现代英国文学史》(*History of Modern English Literature*, 1897)等文学史著作,还具有世界眼光,编辑了《世界文学简史》(*Short Histories of the Literatures of the World*),其中包括中国文学史,请翟理斯来撰写,于是1901年诞生了《中国文学史》(*A History of Chinese Literature*)^①。此后,《中国文学史》不断再版,说明其价值不可小觑。

翟理斯是撰写《中国文学史》最合适的人选,主要依据有:一、翟理斯早已有了史的观念,在《古文选珍》和《古今诗选》中,翟理斯即以史为线索来选译作品,为《中国文学史》的写作打下了基础;二、翟理斯对中国文学了解最全面,他译过除戏剧以外的所有文学类作品;三、作为剑桥大学的汉学教授,他对中国文学有深刻的研究,对中国社会也有深刻的认识,为他撰写中国文学史提供了良好的知识背景和学术基础。

翟理斯的《中国文学史》按中国朝代出现的先后顺序划分为八章^②:一、封建时代(*The Feudal Period*, 公元前600—前200);二、汉朝(*The Han Dynasty*, 前200—公元200);三、魏晋南北朝(*Minor Dynasties*, 200—600);四、唐朝(*The T'ang Dynasty*, 600—900);五、宋朝(*The Sung Dynasty*, 900—1200);六、元朝(*The Mongol Dynasty*, 1200—1368);七、明朝(*The Ming Dynasty*, 1368—1644);八、清朝(*The Manchu Dynasty*, 1644—1900)。按朝代划分各章表现了中国古老的文学史,史的观念贯彻得更充分。

从这部文学史的内容看,基本上反映了中国文学的主要内容,对每个朝代文学主流的认识也非常清楚,比如,唐朝的诗歌、元朝的杂剧、明清的长篇小说等都已涉及。由于当时的文学观念与现在的不一样,

① 有关翟理斯的《中国文学史》有一个问题需要澄清,这是不是第一本中国文学史?目前有证据证明俄罗斯的王西里(V. P. Vasiliev, 1818—1900)写了第一本中国文学史,时间是1880年,应该是手稿,未出版,我们可就此认为,翟理斯的《中国文学史》是第一本印刷出来与读者见面并产生了影响的中国文学史。翟理斯的《中国文学史》出版过三次,初版于1901年,出版地是纽约。1909年在纽约重印,1927年在纽约和伦敦同时重印,1927年版扉页上印有1901年版权。笔者对照了这三个本子,没有发现有什么变化,甚至包括页码都一样。

② 原文是Book,不是Chapter,在我们常用的“节”中,翟理斯用Chapter。为了行文方便,本文称book为“章”,chapter为“节”。

literature 一词至少包括有：学问知识、文献资料、文学作品等，导致翟理斯的文学史分科不细，内容较多，比如，把《论语》、《孟子》、《道德经》等哲学著作也纳入到文学之列，还有司马迁的《史记》、佛教作品、活字印刷术的发明、医学典籍《洗冤录》等都纳入其中。另，在《古文选珍》中把《红楼梦》错划入到了明朝，在《中国文学史》中已改到清朝。翟理斯是大文学观念，在总计 400 多页的书中纳入了太多的东西，对于传播中国的思想和知识体系很有好处，但多为点到为止，不能深入进去。

不管怎么说，作为第一部用英语写成的中国文学史，还是有其独有的特点：首先，翟理斯认可了中国早期文明和中国思想。他把第一章的题目定为“The Feudal Period (B. C. 600—200)”，第一节题目定为“Legendary Ages — Early Chinese Civilization — Origin of Writing”。

The more sober Chinese historians, however, are content to begin with a sufficiently mythical emperor, who reigned only 2800 years before the Christian era. The practice of agriculture, the invention of wheeled vehicles, and the simpler arts of early civilization are generally referred to this period; but to the dispassionate European student it is a period of myth and legend: in fact, we know very little about it. Neither do we know much, in the historical sense, of numerous rulers whose names and dates appear in the chronology of the succeeding two thousand years. It is not indeed until we reach the eighth century B. C. that anything like history can be said to begin. (Herbert Allen Giles, 1901: 4)

更为清醒的中国历史学家认为，在公元前 2800 年中国就出现了皇帝的统治。这一时期出现了农业耕作、轮式交通工具和简单的艺术，标志着中国进入到了早期文明时期。但是，对于不偏不倚的欧洲研究者来讲，这是一个神话传说时期：事实上，我们对此了解很少。就历史意义而言，在接下来的两千年中有大批的统治者我们并不了解，也不知道他们的名字和统治时期。直到公元前八世纪，历史才真正开始。（翟理斯，1901：4）

这段话有三层意思：一是翟理斯确定了中国进入文明的时间，即公元前2800年；二是认定这是一个神话传说时期；三是把公元前八世纪看作中国历史的开始。接下来，翟理斯介绍了中国儒家的“四书”“五经”和道家的《道德经》、《庄子》、《列子》。此外，还介绍了《易经》《诗经》《礼记》《孙子兵法》《尔雅》《荀子》《孝经》《穆天子传》等，基本上囊括了中国文明初始阶段的思想类和文学类典籍。

翟理斯的某些观点或看法在今天也有借鉴意义或启发。在谈到儒家胜过道家时，翟理斯认为，道家是理想的(idealistic)，而儒家是务实的(practical)，每天都用得到(everyday use)，暗示了中国人注重实效，同时也跳出了道家重“出世”儒家重“入世”的圈子。把佛教地志类著作《佛国记》和玄奘的佛经翻译作品等看作是中国文学的一部分，这对佛经文学在历史上的作用，以及我们如何对待当今的翻译文学都有很大启示。在谈到唐诗比宋诗更有吸引力的原因时，翟理斯说，唐诗的思想不受束缚，源自与自然的真实交流，而宋诗则比较做作(artificiality)。翟理斯认为中国长篇小说起源于中亚的说书人，但从说书至小说的蜕变过程翟理斯也说不清。翟理斯的观点或看法至少反映了当时汉学研究的成就，也反映了翟理斯对中国文学的认同。

中国是一个诗的国家，诗歌代表了中国文学的最高成就，翟理斯对此深有体会，对于《诗经》、《楚辞》和唐诗都给予了大量篇幅。特别是对《诗经》的认识值得关注，他认为《诗经》是押韵能唱的歌谣，分为歌谣和颂诗两类，不同于传统的“风雅颂”三分法。此外，他认为《诗经》受到重视的原因是孔子的删定和提倡。总结出唐诗的有关情况：一是题材的广泛，如爱情与战争、财富、文化、文人雅趣等；二是《全唐诗》编于1707年，共计48900首。提到了中国学界对唐朝诗歌创作阶段的划分，分初、盛、晚(Early, Glorious and Late)三个时期，也有人分成初、盛、中(Middle)、晚四个时期；三是对唐诗风格的概括：“简洁的确是中国诗歌的灵魂，其价值不是说了什么，而是暗示了什么”(“Brevity is indeed the soul of a Chinese poem, which is valued not so much for what it says as for what it suggests.” Herbert Allen Giles, 1901: 145)。翟理斯之所以能够抓住了中国诗歌的特点，是因为此前的翻译实践使他对中国诗

歌有了感觉,对中国诗歌也有更深的认识。

从本质上讲,翟理斯更是一个中国文化典籍英译专家。他的《中国文学史》有相当的篇幅是翻译,其次是介绍性的文字,能构成研究的部分较少。可以这样讲,他的《中国文学史》更像是按朝代顺序编写的带有介绍性质的中国文学作品选。这种介绍与翻译相结合的著作是非常独特的:一方面他把中国文学的概貌展现在了西方人面前,让西方人了解了中国文学的发展历程;另一方面,大量的翻译可作为学生学习汉语的语料,可谓一举两得。

在《中国文学史》中,翻译占了相当大的篇幅,有几个片断选自理雅各的《中国经典》,其余都是翟理斯本人所译。请看《礼记·檀弓下》中的《苛政猛于虎》:

孔子过泰山侧,有妇人哭于墓者而哀。夫子式而听之。使子路问之曰:“子之哭也,壹似重有忧者。”而曰:“然。昔者吾舅死于虎,吾夫又死焉,今吾子又死焉!”夫子曰:“何不去也?”曰:“无苛政。”夫子曰:“小子识之,苛政猛于虎也。”

When Confucius was crossing the T'ai Mountain, he overheard a woman weeping and wailing beside a grave. He thereupon sent one of his disciples to ask what was the matter; and the latter addressed the woman, saying, "Some great sorrow must have come upon you that you give way to grief like this?" "Indeed it is so," replied she. "My father-in-law was killed here by a tiger; after that, my husband; and now my son has perished by the same death." "But why, then," inquired Confucius, "do you not go away?" "The government is not harsh," answered the woman. "There!" cried the Master, turning to his disciples; "remember that. Bad government is worse than a tiger." (Herbert Allen Giles, 1901: 46 - 47)

翟理斯在处理这段译文时,对对话的语气把握得非常好。“今吾子又死焉!”中的“又死”译为 *perish by the same death*, 语气强烈,表达出了妇人的悲愤。孔子的“何不去也?”, 译文加上 *but, then* 表达出心中的

疑问,而且有建议的成分。最后,“苛政猛于虎”用“*There!*”“*cried*”表示出强烈的愤慨。还有,加上“*turning to his disciples*”,能照顾到当时的场景。

翟理斯的《中国文学史》出版后,当时的英国学界对其评价不高,认为写得不够专业,这与当时英国的汉学研究刚刚起步有关。“在当时的英国,外交官或传教士们学习汉语都是为了现实的功利目的,而不认为中国文化和中国文学可能成为严肃的学术研究对象”(李倩,2006: 112)。此外,还有一部分人为了与中国进行贸易而学习汉语。在这样的环境下,汉学的发展举步维艰,撰写文学史的水平也不会高,但绝不可就此否定翟理斯《中国文学史》的价值,它在传播中国文学方面起到过很大作用。

5.2.6 汉英词典编纂:从马礼逊到翟理斯

19世纪来华的西方人主要有三类:传教士、外交官和商人,这三类人来华后都面临着一个共同问题:学习汉语。于是教材的编写和词典编纂就成了必须要做的一件事,传教士和外交官先后进入这一领域。在编纂汉英词典方面,比较有名的有:马礼逊、麦都思、卫三畏和翟理斯。

在语言发展中,词汇最不稳定。从马礼逊词典到麦都思词典已过了二十多年,期间爆发了鸦片战争,中国与西方的力量对比在悄悄地发生着变化,一些有识之士也开始关注西方的发展,以及西方对中国的影响,词汇也会随着这些变化而变化,于是1842年出现了麦都思词典^①。麦都思自称:

The basis of this first part is the Imperial Dictionary of Kanghe, from which the meanings are principally taken, with the addition of such phrases as were to be met with in Morrison and

^① 麦都思汉英词典共两卷,于1842和1843年分别出版于巴达维亚,即今天的雅加达。英文书名是: *Chinese and English Dictionary; Containing All the Words in the Chinese Imperial Dictionary*, Batavia: Printed at Parapattan, 1842, 1843.

elsewhere. The orthography is that of Morrison, with the addition of the aspirates and accents, as far as they were ascertainable; this mode of orthography is employed, not because it is the best, but because it is already in use, and its adoption may prevent confusion. (W. H. Medhurst, 1842: iii)

第一部分的基础来自《康熙字典》，主要采用其意义。从马礼逊词典和其他地方增补了一些词语。拼字法采用的是马礼逊的，增补了送气音和音调。采用马礼逊拼字法并不是因为它是最好的，而是因它已经在使用了，采用此法可避免混乱。（麦都思，1842: iii）

按麦都思的说法：一是按《康熙字典》翻译；二是采用了马礼逊的一些词语和编排方式。然而，有学者研究后发现：“麦都思汉英词典无论在译义还是例词方面，绝大部分参考的是马礼逊的《字典》和《五车韵府》。……麦都思不仅使用了马礼逊的注音法，而且从对汉字的译义到汉字例词例证，绝大部分都参考并取自马礼逊的两部汉英词典，在此基础上有所补充”（杨慧玲，2012: 188）。这样的说法等于否定了麦都思按《康熙字典》翻译的说法，从学术角度看是这样，但从实际用途来看，麦都思的词典还是有价值的：一是收词多；二是简明扼要，使用方便。从马礼逊词典到麦都思词典是必不可少的一环，应该纳入到19世纪汉英词典的谱系之中。

1874年出版了卫三畏的词典《汉英韵府》^①。卫三畏是美国第一批来华的传教士，写了有关中国的大量文章和书籍，如《中国总论》两卷，内容包括地理、政府、教育、社会生活、艺术、宗教等，奠定了美国汉学研究的基础，因此卫三畏被称为“美国汉学之父”。在他身上体现了美国注重实用的务实精神，这一点与英国传教士明显不同。

卫三畏在北京任职期间，利用公余时间在11年里逐步完成了他的大作《汉英韵府》。这也可以说是他一生汉语研究成果的总汇。四开本，共1338页。每页分三栏，共包含12527

① 卫三畏词典的书名是：*A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press (美华书院), 1874.

个汉字和它们在四种方言里的发音。为了监督印刷,1873年卫三畏在上海住下。1874年终于在美国长老会印刷所铜版印刷出版。字典就像一部简明百科全书,内容包括语言、文学、历史、地理、科学、哲学、宗教、政府、风俗、习惯、礼仪、商业、中西贸易,等等,内容准确而全面,当时无人能及。(孔陈焱,2006:104)

卫三畏《汉英韵府》的主要特点是“把广州、厦门、上海三种方言进行了对照研究,弥补了它们在各自中国字典中几乎不收入口语的空白”(同上:105)。广州、厦门和上海是当时中国最重要的开放口岸,学会这些地方的口语在交流上会更方便,从这一点就可体现出其词典的实用性。再就是,卫三畏词典收词虽然不是最多的,但注重内容的广泛性、实效性和可利用性,成了美国来华人士学习汉语必备的工具书。

卫三畏的词典激发了翟理斯编纂词典的决心,因为他认为卫三畏的词典错误太多;再就是,他认为英国才是汉学研究的中心,必须编一部词典,而且要超过卫三畏的词典,这与翟理斯争强好胜的性格有关。1892年翟理斯词典问世^①,1912年又出了第二版,改正了第一版中的错误,增加了不少内容。由于此词典,翟理斯第二次获得儒莲奖。翟理斯这部词典的特色有:一、内容丰富,条目最多;二、改进了威妥玛注音系统,形成威妥玛-翟理斯系统(Wade-Giles romanization);三、释义准确简洁,比如“八卦”,释译为“To divine. A Diagram”;四、检索更方便。

在以上四个特色中,特别是前两个特色需要再说明一下。“翟理斯的例证数量最多,其次是卫三畏,例证数量最少的是马礼逊。……卫三畏词典的例证必定与马礼逊词典的例证有重复部分,也有不同部分;翟理斯的例证必定包含了马礼逊词典和卫三畏词典的部分例证,也有与两者都不同的例证”(杨慧玲,2012:247)。这说明了:一、三本汉英词典的关联性和继承关系;二、在前人编写的基础上不断增加新译例,例证越来越多,使用性越来越强。

由于威妥玛用于学习汉语的教材《寻津录》(1859)和《语言自述集》

① 翟理斯词典的书名是: *A Chinese-English Dictionary*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1892; *A Chinese-English Dictionary, Second Edition, Revised and Enlarged*, Shanghai, Hong Kong, Singapore, & Yokohama: Kelly & Walsh, London: Bernard Quaritch, 1912.

(1867)的普及,“威妥玛的北京注音方案的通用性和领先地位已确立,至1892年又有翟理斯改良的威妥玛-翟理斯方案随着翟理斯汉英词典广泛流传”(同上:219—220)。至1958年汉语拼音方案公布前,威妥玛-翟理斯北京注音方案一直是中国和国际上流行的汉语拼音方案。

为了对以上提到的几部汉英词典认识得更清楚,且看以下两个表格:

表 5.1 马礼逊、卫三畏、翟理斯汉英词典的检索结构

	页数	汉字词目数量	检索结构
马礼逊《五车韵府》	1 062	12 674	字母索引,索引检索
卫三畏《汉英韵府》	1 150	12 527	字母索引,索引检索
翟理斯汉英词典(1912)	1 710	10 926	字母索引,互参检索,索引检索

(杨慧玲,2012: 208)

翟理斯词典在三本词典中所收汉字最少,但页码最多,检索结构也多,使用起来更方便。

表 5.2 收词比较表(指单字条目下所收字条目数)^①

	马礼逊词典(1819)	麦都思词典(1845)	卫三畏词典(1874)	翟理斯词典(1892)	翟理斯词典(1912)
“说”to speak	11	15	28	96	129
“山”mountain	17	6	19	89	109
“生”to be born	21	27	42	135	162
“打”to strike	23	21	24	167	172
“石”stones	20	19	23	76	89
“如”as if	8	6	18	78	112

(徐式谷,2002(上): 135)

① 笔者未见过麦都思 1845 年版本,也未看到任何学者提到过,估计是笔误。

可以看出,从马礼逊到翟理斯,在单字条目下所收字条目数呈增加趋势,特别是翟理斯词典明显比前三本词典的条目数要多很多,这说明在词典编纂方面,越来越注重使用性和实用性,而不仅仅是学习汉语的工具。

从马礼逊词典到翟理斯词典差不多过了近百年,汉英词典编纂前后形成了一个谱系,都是在前人的基础上有所改进,有的改进大,有的改进小,一个总的趋势是:从收字多转向收字的实效性,或者说,变收字多为收条目多,这样做的好处是使用性在增强。

作为 19 世纪英国三大汉学家之一的翟理斯^①,其成就是多方面的:一、汉学成就。与外交官德庇时一样,翟理斯写了许多介绍中国的书,以纠正西方对中国和中国人的偏见,比如,《中国概要》(*Chinese Sketches*, 1876)、《历史上的中国及其他概要》(*Historic China and Other Sketches*, 1882)、《中国和中国人的》(*China and the Chinese*, 1902)、《中国之文明》(*The Civilization of China*, 1911)等,全面、公正地向西方传达了中国的方方面面,是西方汉学家了解中国、研究中国必读之书。二、翻译成就。翟理斯英译了中国小说、散文和诗歌,成就最大的还是散文,至今无人能超越。在诗歌英译方面,成了韵译中国诗歌的一面旗帜,影响了不少中外翻译家。三、文学研究成就。编写了《中国文学史》,使中国文学的整个概貌呈现在了西方人面前,提升了中国文学的价值。英译了《佛国记》,注意到了佛教对中国文学的影响,并列出专章进行介绍,应该说,《中国文学史》最大价值就在于此。四、汉语教材和词典编纂。从 1872 年到 1911 年翟理斯编写了五本学习汉语的教材,在教授汉语方面积累了丰富的经验。另,翟理斯的汉英词典更是 19 世纪汉英词典编纂的集大成,为汉语在英语世界的传播与推广做出了巨大贡献。总之,翟理斯一生都在为中国文化和中国文学在西方的传播不懈努力,在中国文学、历史、宗教、哲学、翻译、词典编纂等领域取得了巨大成就。

19 世纪上半期的德庇时与小斯当东、马礼逊等早期商人和传教士一起构成了介绍、英译中国文化典籍的主体。由于各自身份的不同,关注

① 另两位是德庇时和理雅各。

点也不同,但正是因为关注点的不同,才构成了 19 世纪上半期中国文化典籍英译的全貌。德庇时从外交官的职业出发,需要了解中国、认识中国,他找到了认识的路径:通过全面英译中国文学典籍达到认识中国的目的。他的翻译,包括小说、戏剧和诗歌,特别是小说和戏剧,能充分反映中国的现实生活、风俗习惯、宗教信仰,等等,构成了中国现实状态的风俗画,既向西方传达了中国,也支持了其外交事业,可以说,德庇时的翻译对中国、对英国都是有利的,也是有益的。

19 世纪下半期中国文学典籍的翻译则是翟理斯的天下,他与理雅各一起构成了中国文化典籍英译的两翼:文学类典籍和思想类典籍。他们之间相互竞争,相互争论,共同向前发展,两人形成了横向交织,推动了中国文化典籍英译向更广阔的领域进发。然而,在纵向发展上,中国文学典籍英译则有断档之嫌,从德庇时 19 世纪 30 年代停止英译中国文学典籍之后,至 70 年代以后翟理斯的崛起,其间没有出现过有名的中国文学典籍英译大师级的人物。这种断档与中国 19 世纪中期与英国的对峙有很大关系,这说明国与国之间的良好关系能促进之间的文化交流,当然也包括翻译在内,翟理斯的翻译就很好地证明了这一点。还有,这种断档在翻译上也是不利的,翟理斯几乎没有提到过德庇时,对德庇时的翻译也未作任何评价,当然也不能吸取德庇时翻译的营养和失败的教训。从整体成就而言,从德庇时到翟理斯,中国文学典籍英译逐步走向高峰,形成了与中国思想类典籍英译双峰并峙的一种局面。

第六章

期刊上刊登的中国文化 典籍英译作品

欧洲的工业化带来了技术革新,印刷业的现代化也随之得以实现;加之,商业贸易的繁荣促进了城市的诞生,人们越来越渴望信息交流,期刊渐渐成了主要的媒介。传教士来华后,为了与华人和欧美人进行沟通交流也办了印刷机构,如马礼逊在马六甲办的英华书院就有自己的印刷机构,除印刷宗教类刊物外,还于1815年出版了中国历史上第一份汉语期刊《察世俗每月统计传》(1815—1822)。为了与英美人和在华外籍人士的沟通与交流,传教士于1832年创办了中国历史上第一份最有影响的英文期刊《中国丛报》(*The Chinese Repository*, 1832—1851)。此外,刊登有关中国内容的期刊还有《亚洲杂志》(*The Asiatic Journal*, 1816—1845)、《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》(*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1834—1990)、《中日丛报》(*China and Japan Repository*, 1863—1865)、《中国评论》(*China Review*, 1872—1901)等。

从语言上看,除《察世俗每月统计传》外,其余多为英文期刊。从出版地看,《中国丛报》主要在广州,《中国评论》主要在香港,其他期刊在欧

洲出版的居多。这些期刊刊登的内容十分广泛,涵盖中国的语言、文学、教育、地理、历史、法律、风俗、政治制度、中外贸易、传教活动、典籍英译、山川河流,等等。为这些期刊撰稿的人主要是传教士、外交官、商人等。西方人通过这些人的文章和英译的中国文化典籍了解了中国的历史和现状,了解了中国人的思想和精神风貌。这些期刊成了西方人认识中国的窗口,为中外贸易、传教、殖民、汉学研究等打下了基础。

第一节 《中国丛报》和《中国评论》

明末清初的传教士采取了科技加学术的传教策略,主要结交中国的王公大臣,甚至是皇帝,只要能让他们信教便可起示范作用,达到传教的目的。19世纪初来华的新教传教士针对的传教对象是贫苦的下层民众,因为他们认为这些人需要上帝的拯救,于是学习汉语和汉译并印刷《圣经》成了他们的首要任务。除此之外,两类传教士采取不同传教策略可能与印刷技术的进步有关,明末清初的印刷技术与19世纪初的印刷技术不可同日而语,所以才有了不同的传教策略。

传教士在学习汉语的同时了解到了中国人的精神思想,为了吸引更多的传教士和满足英国人对中国知识体系、宗教信仰、风俗习惯、爱好兴趣等方面的需要,传教士将写成的书稿邮回到英国出版,通常情况下周期较长,出书不便。另,一些较短的文章不能成书,需要在期刊上发表,可发表的期刊又非常少,这让英国国内和在华传教士产生了办期刊的愿望。即使是较长的论文也可在期刊上分期连载,因此期刊比出版书籍有更多的优势。此外,期刊定期出刊,读者会有期望,阅读量也会增加。所有这些因素都促成了期刊在中国早日出现,但读者对象是在华传教士、外交官、商人以及英美国内对中国或亚洲感兴趣的人,期刊语言主要是英语,这就为中国文化典籍英译和传播提供了有利条件和阵地。

6.1.1 中国英文期刊的历史轨迹：从《中国丛报》到《中国评论》

前文提到过中国最早的期刊是马礼逊办的《察世俗每月统计传》，之后马礼逊又办了英文季刊《印支搜闻》(*The Indo-Chinese Gleaner*, 1817—1822)，主要刊登中国和印度方面的内容。由于惧怕清政府的查抄，《察世俗每月统计传》和《印支搜闻》都在马六甲出版，可传教的对象又都在中国大陆，所以马礼逊一直有意在广州办一份期刊，因顾虑重重一直未能如愿，直到美国第一位来华的传教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861)的出现，其办报的愿望才得以实现。马礼逊与裨治文的想法不谋而合，于是《中国丛报》于1832年在广州正式创刊，主办人是裨治文，马礼逊是《中国丛报》坚定的支持者，非主办者。

在1829年裨治文来华前夕，美国海外传教部总会(American Board of Commissioners for Foreign Missions)给他的指示中有学习汉语、传播福音等要求，同时还希望：“在你的工作和环境允许的情况下，向我们报告这个民族的性格、习俗、礼仪——特别是他们的宗教如何影响了这些方面”(顾钧, 2011: 95)。

裨治文来华后，更加深切地感觉到西方人对于中国知识的贫乏，中西之间的交流基本上还停留在物质层面，思想道德层面的交流少之又少，这样的状况不仅让他感到吃惊，更使他感到遗憾。虽然明清之际的天主教传教士关于中国写过不少报道和文章，但在裨治文看来，它们不仅鱼龙混杂，有不少相互矛盾的地方，而且毕竟是多年前的信息了。他希望对中国进行全面的报道和研究，提供更新和不带任何偏见的信息。于是他萌生了创办一份刊物《中国丛报》(*Chinese Repository*)的想法，他的想法得到了马礼逊和一些在广州的美国商人们的支持，在大家的共同努力下，刊物于1832年5月面世，此后每月一期，在1851年底停刊前共出232期。(顾钧, 2011: 1-2)

这段话揭示了《中国丛报》的办刊目的及出刊情况：一是对中国思想了解太少；二是明清之际天主教传教士的信息有抵牾之处且陈旧过时；三是为全面报道和研究中国提供更新和更真实的信息；四是对《中国丛报》的出刊情况进行介绍。裨治文的办刊宗旨和任务是：

要对外国人出版的有关中国书籍进行评论，旨在发现已经发生的变化。……关于博物方面，最适合的是调查下列情况：气象，包括气温、风雨及气象对健康的影响；土地，包括矿藏、植物、畜产、土地肥沃程度及耕作情况，还包括江河、海中的出产；……关于商业方面，必须特别引起关注的是，要调查其过去到现在的发展情况，特别要考察当前商业状况的利弊；……社会关系方面，必须进行社会结构的详细调查，……包括统治者与百姓、丈夫与妻子、父母与子女间的相互关系。（李浩，2004：125-126）。

为了完成上面提到的任务，在《中国丛报》总计 20 卷（每年一卷）中^①，包括 30 个主题内容，分为四大板块：第一，介绍中国国情，共计 424 篇，涉及“地理”“中国政府与政治”“岁赋、军队、海防”“中国人民”“中国历史”“自然历史”“艺术、科学与工艺”“游记”“语言文学”九个方面；第二，评论中外关系，共 365 篇；第三，介绍中国周边国家的概况，共 99 篇；第四，记载基督教在华活动的进展，讨论和评价基督教在华的发展得失，共 97 篇（邓绍根，2012：135）。从这个统计数字来看，《中国丛报》最关心的是介绍中国国情，其次是评论中外关系，而传教则是四个板块中文章最少的。虽然主编是美国传教士裨治文和卫三畏，若以此将此刊定为宗教期刊则有失公允。

为《中国丛报》供稿的人主要是传教士，有裨治文、卫三畏、郭实腊、马礼逊和马礼逊之子马儒翰，他们的稿件占了总稿件的一半还要多。《中国丛报》创立时，裨治文来华仅两年，对中国的认识比较肤浅，其文章多为介绍，随着对中国的认识越来越深入，裨治文开始关注当时的热点

① 《中国丛报》每月一期，每年一卷。由于受各种因素的影响，每卷并不一定都是 12 期，比如，第九卷只有八期。

问题并发表评论。卫三畏更多地关注地理、科技、宗教等方面的信息。郭实腊对中国文学比较感兴趣,介绍并评论过《三国演义》《红楼梦》《聊斋志异》等。马礼逊的文章比较杂,涉及语言、政治、法律、文学、宗教、哲学家等。马儒翰对政治问题比较感兴趣,其文章多与政治有关。

《中国丛报》上刊登的大量文章让中国的一切毫无保留地展现在了西方人面前,为西方人在华传教,在中国寻求利益和让步,对华贸易等方面提供了宝贵的信息,带来了一些不利影响,特别是在鸦片战争期间,刊登了一些主张用武力征服中国的文章,给中国人民造成了极大伤害。因此,有些学者认为《中国丛报》是侵略中国的喉舌,从这个角度看是有道理的。

1851年《中国丛报》停办,停刊的主要原因有:一、鸦片战争之后,中国被迫对外开放,来华的外籍人士越来越多,不再需要《中国丛报》这样的期刊向他们来介绍中国国情;二、美国国内1846年爆发了与墨西哥的战争,还有1850年的废奴问题等,使得美国人对国外形势的关注度降低了;三、来自英文报纸的竞争,比如,1842年创办的《中国之友》(*Friend of China*),1845年创办的《德臣报》(*The China Mail*)等。报纸更注重新闻消息的传递,实用性强,传播快;四、撰稿人越来越少。马礼逊、马儒翰和郭实腊分别于1834年、1843年和1851年去世,加上裨治文和卫三畏自身的工作繁忙,导致好的稿源越来越少。总之,一份期刊的创办和停办都是由多种原因促成的,《中国丛报》也不例外。

继《中国丛报》之后,另一份有影响的期刊出现了,即1872年在香港创刊的《中国评论》(1872—1901),与《中国丛报》构成了19世纪上、下半期两个最重要的刊登中国文化典籍英译的期刊。《中国评论》的编辑主要是丹尼斯(N. B. Dennys, 1840—1900)和欧德理(Ernst Johann Eitel, 1838—1908)。在办刊宗旨上,两份期刊差不多,“《中国评论》的编辑同时以《中国丛报》(*Chinese Repository*)的继承者自居,认为‘《中国评论》是《中国丛报》这份曾经著名而至今仍赞誉颇多的刊物的合格继承者’”(王国强,2010:34)。在刊载内容上,《中国评论》包含五大类:一是关于中国本身的情况;二是在中国的外国人;三是外国人同中国人的往来关系;四是关于在外国的中国人;五是关于臣服中央政权的国家和边

疆地区(同上:67-68)。与《中国丛报》不同的是,增加了“关于在外国的中国人”,说明中西方之间的交流由外国认识中国变为中国也在走出去认识外国,这是一个巨大变化。

为《中国评论》撰稿的主要有传教士、外交官、香港政府职员、海关人员、学者,甚至包括德国人、俄罗斯人等,比《中国丛报》的作者身份更多,也更复杂,《中国评论》为希望了解中国和认识中国的外国人搭建了一个交流平台。《中国评论》不依附任何组织,能够开展正常的、自由的学术争鸣和学术研究,对于促进汉学的发展起到了至关重要的作用。

就中国文化典籍英译而言,《中国评论》也继承了《中国丛报》的惯例,发表译文,比《中国丛报》发表的要多,共219篇(同上:82-99)。翻译的内容包罗万象,涉及的领域有文学、历史、道家和道教、法律、科技、教育等,其中文学类典籍最多,其次是历史类,多为边疆史。儒家典籍几乎没有,这可能与理雅各已英译了《中国经典》和《东方圣书》有关。总之,期刊上刊登的中国文化典籍英译以文学为主,兼顾其他类别,题材广泛,读者较多。

当时在中国产生较大影响的英文期刊除《中国丛报》和《中国评论》外,还有一些期刊,如《教务杂志》(*The Chinese Recorder*, 1867—1941),主要刊登与传教有关的报道;《皇家亚洲文会北中国支会会报》(*Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1857—1948),是当时非常重要的汉学杂志,这两个期刊也都刊登了一些中国文化典籍英译作品。但是,《中国丛报》和《中国评论》在当时刊登的中国文化典籍英译作品最多,故选择这两份期刊,以求窥斑见豹。

6.1.2 蒙学典籍英译:否定中国的基础教育

中国传统蒙学典籍是少年儿童接受教育时的必读之书,主要有《三字经》《千字文》《百家姓》等,在内容上涉及文史哲经、典章制度、风土人情、勤勉故事、礼仪道德、天文地理等;风格上短小精悍,读起来朗朗上口,易于背诵,适宜于少年儿童学习。现代心理学认为,儿童时期所学的

东西会影响人的一生,在其以后的生涯中将起决定性作用。因此,注重少年儿童的教育,就是注重一个国家的未来。在这一方面,裨治文认识得非常清楚,他要从中国的初级教育入手,达到全面认识中国的目的。

裨治文于 1830 年到达广州,开始了他认识中国、了解中国的历程。他以《中国丛报》为阵地,写了大量介绍中国的文章,并英译中国文化典籍。与其他传教士一样,他注意到了思想类典籍在塑造中国人的性格和精神风貌方面的重要作用;与其他传教士不一样的地方是,他不是从“四书”入手,而是从蒙学典籍开始,把认识中国的初级教育作为切入点,有系统地英译并介绍《三字经》《百家姓》《千字文》《神童诗》《孝经》和《小学》。通过认识这些蒙学典籍在儿童启蒙时期的教育和科举制度,可以窥探中国官员的知识体系、政府的运作机制,等等。可以说,裨治文译《三字经》与马礼逊不同,也与欧德理^①和翟理斯的英译不同,这些英译者的目的、宗旨及译本面貌有较大差别。

为了译好《三字经》,裨治文对三个《三字经》的底本进行了研究:依次是《解元三字经》(*Keae yuen Santsze King*)、《三字经注释》(*Santsze King choo sheih*)和《三字经训估》(*Santsze King heun koo*)。裨治文的《三字经》译名是 *Santsze King, or Trimetrical Classic; its form, size, author, object, and style; a translation with notes; the work ill adapted to the purposes of primary education*,包括三方面内容:一是内容、版式大小、作者是谁、目的和风格;二是注解式翻译;三是最关键的一点:这部作品不适合初级教育,这就是裨治文的结论。从中可以看出,裨治文以西方的教育观来观照中国的初级教育,其在华所办学校也都是西式教育。

在正式译《三字经》之前,裨治文总结出了《三字经》的关键词(argument):

The nature of man; necessity and modes of education; the importance of filial and fraternal duties. Numbers; the three

① 欧德理的译本发表在《中国评论》第 20 卷第 1 期上,汉英对照,主要用作学习汉语的教材,这与翟理斯英译《三字经》的目的一样。

great powers; the four seasons; the cardinal points; the five elements; the five constant virtues; the six kinds of grain; the six classes of domestic animals; the seven passions; the eight notes of music; the nine degrees of kindred; the ten relative duties. Course of academic studies, with a list of the books to be used. General history, with an enumeration of the successive dynasties, &c. Incitements and motives to learning drawn from the conduct of ancient sages, statesmen, and from considerations of interest and glory. (Elijah Coleman Bridgman, 1835 - 1836: 107, Vol. IV)

人性;教育的必要性和模式;孝悌的重要性。数字;三才;四时;四方;五行;五常;六谷;七情;八音;九族;十义。列出了所学书目。按朝代先后顺序叙述历史。从古代圣贤、政治家中引出一些发奋读书的例子,为的是光宗耀祖。(裨治文,1835—1836: 107,第4卷)

这种翻译模式为读者的阅读并抓住译文主旨提供了方便,之后是正文,请看以下几句的译文:

幼习业,壮致身。

He who learns in youth, and acts when of mature age,

上匡国,下利民。

Extends his influence to the prince, benefits the people,

扬名声,显父母。

Makes his name renowned, renders illustrious his parents,

光于前,裕于后。

Reflects glory on his ancestors, and enriches his posterity.

(Elijah Coleman Bridgman, 1835 - 1836: 111, Vol. IV)

裨治文的英译有两个特点:一、采取素体英译,两句一行,两行一个语义段,易于读者把握原意;二、采取字字对译的策略,不加任何改动,甚至连词序都与汉语原文相差无几,目的就是呈现给西方人一个“原汁原味”的《三字经》。

字字对译的译文在中西思想刚刚碰撞的初期不足以让读者读懂中国的思想,裨治文很清楚这一点,于是在整个译文结束之后,又对译文进行解说。比如,他在谈“性本善”时,提到了孟子的观点,朱熹的观点;还指出了其他中国学者的观点:有人主张性善,有人主张性恶;还提到了柯大卫的中性看法,人性既不善也不恶。裨治文不加入自己的观点和看法,尽可能多地采用中国人自己的观点,这与理雅各的翻译有相似之处,但与理雅各不同的是,裨治文是通过这种手段来彻底否定中国的初级教育。阐释到最后,他得出的结论是:

In concluding our remarks on the book before us, we must express our surprise and regret that a better work has never been prepared for the children of the 'celestial empire.' A series of lessons adapted to the capacities of youthful minds would possess great advantages over the Santsze King, which from beginning to end is quite intelligible to all except those who have made considerable proficiency in the knowledge of the language. The style is indeed perspicuous, and the language pure and chaste; but in moral sentiment and religious principles, it is sadly deficient, containing not one word to direct the child's thoughts beyond the things of time and sense. His heavenly Father, the Creator and Judge of all, together with man's immortality, are kept wholly out of view; and the student is left to grope in the thick darkness as he travels onwards to eternity. "Such surely is not a good way to educate children." An ancient wise man has said, "Train up a child in the way he should go, and when he is old he will not depart from it." "And is it not even so!" (Elijah Coleman Bridgman, 1835 - 1836: 118, Vol. IV)

我们感到很惊讶,也感到很遗憾,“天朝”从来没有为孩子准备过一本好书。《三字经》从头到尾都难以理解,除非是娴熟掌握语言知识的人,有许多适合少年儿童的书都比《三字经》好。《三字经》的风格的确浅显,语言纯洁,但缺乏道德情感和

宗教原则,没有一个词能指导孩子们的思想,看不到天父、创世者、审判者和人的不朽。学生在通向永恒的道路上漆黑前行。一位古代哲人说:“这的确不是教育孩子的好方法,应该训练孩子到他应该去的地方,长大后他就不会偏离”。“难道不是这样吗!”。(裨治文,1835—1836: 118,第4卷)

不仅是《三字经》,裨治文认为,《千字文》也不适合少年儿童的教育,读《千字文》是“一项令人讨厌的任务”(irksome task),对于《孝经》、《小学》等中国传统蒙学典籍看法也都类似。至此,裨治文的真实思想便暴露出来,其英译蒙学典籍的主要目的是为了在少年儿童中传播基督教,途径是:通过办学校教授中国少年儿童中文、英语和与基督教有关的知识来达到目的。“我们的后世将在不远的日子里,看到中国人不但为了商业、知识和政治目的正在访问欧洲和美国,而且在抛弃了他们的反感、迷信和偶像之后,同基督教国家的大众在一起,承认和崇拜真神上帝”(顾长声,1981: 40)。这就是裨治文任秘书的“马礼逊教育会”的办学宗旨,也应该是裨治文的真实思想。

这样说并不否定裨治文的贡献,在英译中国文化典籍方面,特别是在英译《三字经》方面,裨治文起到了一个桥梁作用,他上承马礼逊,下启欧德理和翟理斯,《三字经》不断复译。他的贡献有三点:一、全面系统地英译了中国传统蒙学典籍,让西方人了解了中国的基础教育;二、直译风格加中国学者的解释。裨治文的直译文风彻底扭转了明末清初来华传教士和柯大卫操纵中国文化典籍翻译的倾向,自此后,中国文化典籍英译走向了以中国学者解释为主,以基督教思想比附为辅的翻译倾向,使儒耶走比较融合的路子,而不是走反向对立的路子;三、翻译方式的创新。译文前有关键词(arguments),以方便读者阅读和理解,之后是正文,正文之后是依据中国学者的观点对译文进行阐释(paraphrase),最后是裨治文的评论。这样的翻译体例可让译文和评论分开,使阅读更顺畅。

为了全面考察中国的蒙学典籍,裨治文介绍了王相的《百家姓考略》(*Pih Keä Sing Leo, or a brief inquiry concerning the Hundred Family Names: character and object of the work; variety of names in China*,

and the manner of writing them; degrees of consanguinity, with the terms used to express them), 并对中国的姓、名、字, 以及血亲关系进行了研究。裨治文认为《百家姓》无法译为英文, 但他还是试译了前 16 个姓(赵、钱、孙、李、周、吴、郑、王、冯、陈、褚、卫、蒋、沈、韩、杨、):

Chaou, Tseën, Sun, Le, Snow, Plumb, Bird, Gun,
 Chow, Woo, Ching, Wang; Stone, Wood, Black, Rock;
 Fung, Chin, Choo, Wei, Horse, Hill, Round, Run,
 Tseäng, Chin, Han, Yang. Gold, Frost, White, Lock.
 (Elijah Coleman Bridgman, 1835 - 1836: 154, Vol. IV)

裨治文译这 16 个姓的目的就是想说明《百家姓》的不可译, 因为《百家姓》只可音译, 可音译又无法体现《百家姓》的文化内涵, 因此, 译与不译一样。

裨治文通过英译中国的蒙学典籍来认识中国, 发现西方文明在向前发展, 而中国文明几乎处在停滞状态。此时, 与中国文明进行比较时, 确实也能发现中国文明中存在的某些不合理之处, 比如, 中国官员的妄自尊大和盲目排外, 重人伦, 崇古人, 不注重科学知识和贸易等。但是, 裨治文也有看问题和思维简单化的毛病, 比如, 他否定中国的文明, 这样就忽视了人类文明的多样性特征, 以及中国文明在历史上所起的进步作用。

6.1.3 文学典籍英译: 追寻中国的现实

中国传统蒙学典籍英译文本主要发表在《中国丛报》第四卷, 第五、第六卷也有涉及, 但从第六卷起, 中国文学类典籍的英译开始进入《中国丛报》的视野, 包括小说、戏剧和诗歌, 小说最多, 所译第一篇小说是袁枚的笔记小说《子不语》。

清代笔记小说有三种: 最有名的是蒲松龄的《聊斋志异》, 表面上言鬼怪, 实为寄托自己的“孤愤”之作, 也可认为是怀才不遇的一种发泄; 其次是纪晓岚的《阅微草堂笔记》, 宣扬劝善惩恶和因果报应; 最后是袁枚

的《子不语》，又称《新齐谐》，共 24 卷，700 多个故事，主要是搜奇猎异，目的是娱乐，其题目来自《论语·述而》“子不语怪力乱神”，但小说中的内容则是“怪力乱神”，袁枚说了孔子不语的东西，说明袁枚思想的反叛精神。尽管袁枚中过进士，做过官，其思想与儒家思想还是有距离的，比如，在文学上他倡导“性灵说”，主张真性情，反对复古模拟，等等。

《中国丛报》所译第 1 部小说就选择了《子不语》^①中的四篇《良猪》(*The Sagacious Pig*)、《铁匣壁虎》(*The enchanted box*)、《黑柱》(*The black pillar*)和《十三猫同日殉节》(*Fidelity of cats*)。请欣赏《十三猫同日殉节》的译文：

江宁王御史父某有老妾，年七十余，畜十三猫，爱如儿子，各有乳名，呼之即至。乾隆己酉^②，老奶奶亡，十三猫绕棺哀鸣。喂以鱼殍，流泪不食，饿三日，竟同死。

In Heänning, there lived a lad whose surname was Wang. His father had an old concubine, upwards of seventy years old, who, being extremely fond of cats, kept thirteen in her house, and loved and cherished them as children. Each one had a nickname, and came immediately at her call. In the reign of Keënlung, this old woman died. The poor cats gathered round her coffin, crying bitterly, and refused fish, rice, and every kind of food; and after three days, they all died! (*The Chinese Repository*, 1837 - 1838: 447, Vol. VI)

译者是一位 12 岁的中国少年，学习英语仅 14 个月，可谓神童。译文简洁明了，文风朴实无华。译文前面的介绍称中国小说为“小说书”(Books of Small Talk)，与 Novel 或 Romance 类似。此外，对中国小说给予了很高评价，认为可与西班牙的塞万提斯(Cervantes, 1547—1616)和法国勒萨日(Lesage, 1668—1747)的小说媲美。

① 英文题目是：*Tsze Puh Yu, or Not the Sayings of Confucius: a Chinese book of stories; in eight volumes; without date*. 没有提作者是谁，看来当时的版权意识或知识产权意识很差。

② 即 1789 年。汉语原文由笔者提供。

《中国丛报》为什么选袁枚的《子不语》呢？恐怕有几个原因：其一，在译文前的介绍中，编者提到，孔子的后人生活在一个道德匮乏的时代，并没有完全按照孔子的“不语怪力乱神”去做：

Strange and marvelous tales, feats of chivalry, acts of rebellion, and the conduct of gods, were four classes of subjects on which Confucius never conversed: at least, so it is boldly affirmed by one of his disciples. His successors, however, who have lived in less virtuous times, have not been so circumspect in their writings, as their great master was in his conversation. (*The Chinese Repository*, 1837 - 1838: 445 - 446, Vol. VI)

诡异奇妙的传说故事、侠客的神勇武功、谋逆篡位的行为和神的行为是孔子从来不说四个主题：至少被他的一个弟子大胆地肯定过。然而，孔子的后继者生活在一个道德并不良好的时代，写出来的作品不像其先师孔子的谈话那样谨慎。（《中国丛报》，1837—1838：445—446，第6卷）

这说明当时的中国虽然儒家思想占绝对统治地位，也并不是说没有反对的声音。其二，像《聊斋志异》、《子不语》之类的书在当时非常流行，传教士可从中国人所读的书中知晓中国人或者说某些中国知识分子的心态，通过文人了解中国是一条重要途径。其三，《子不语》内容广泛，从中可知中国的市井风俗、道德状态、封建礼教、科举制度、官场腐败，等等，也可以说是认识中国现状的百科全书。

在《中国丛报》第20卷还刊登了明代白话短篇小说《灌园叟晚逢仙女》^①，译文序言的编辑认为，“这些轻松愉快的作品让我们知道了他们在文学的想象领域所做的事情，以及中国人和中国学者的趣味是什么”（“...， these lighter productions show us what they have done in the imaginative walks of literature, and what the taste of the scholars and people of the Inner Land is.” *The Chinese Repository*, 1851: 225, Vol. XX）。从《中国丛报》刊登的这两篇小说看，属于读者比较多的流

① 这部小说最初由儒莲的学生 M. Pavie 首译，后由他人转译为英语。

行小说,这与传教士的身份和目的有关,也与他们的自身修养有关。相对而言,传教士的出身和文学素养一般不如外交官高。尽管如此,通过英译中国小说来认识中国国情和现实还是一个不错方式。

19世纪七八十年代以后,文学类典籍英译进入到一个高潮期,代表人物是翟理斯,期刊是《中国评论》。《中国评论》上发表的文学作品译文最多,中国的许多名著都有了英语摘译,如《水浒传》《三国演义》《聊斋志异》《镜花缘》《今古奇观》等,这说明外交官和传教士对中国小说的关注。纵观这一时期期刊上发表的小说,“涵盖了志怪小说、神魔小说、历史演义、才子佳人小说、公案小说、世情小说及话本拟话本等”(宋丽娟、孙逊, 2011: 127)。此外,评论文章也值得一提,如利斯特(Alfred Lister)认为中国的小说主要分为两类:历史小说(historical romance)和日常生活小说(tale of everyday domestic life)。梅辉立(W. F. Mayers, 1831—1878)认为中国小说中的人物形象的塑造是直线静止的,人物的正邪良恶在小说开头已定型,并贯穿小说的始末(同上: 130—131)。这些评论比较中肯,中国小说确实有程式化倾向。

除小说外,诗歌也是中国文学重要的组成部分。《中国丛报》发表的不多,值得一提的是第八卷上刊登的《采茶词三十首》(*Chun yuen tase cha sze. Sansheäh show. A ballad on picking tea in the gardens in springtime. In thirty stanzas.*),汉英对照。请看第15首:

一月何曾一日闲,
早时出采暮方还。
更深尚在炉前焙,
怎不教人损玉颜。

For a whole month, where can I catch a single leisure day?
For at earliest dawn I go to pick, and not till dusk return;
Till the deep midnight, I'm still before the firing pan;
Will not labor like this, my pearly complexion deface?

(Elijah Coleman Bridgman, 1839—1840: 200, Vol. VIII)

在此给出德庇时在《汉文诗解》中的译文,可比较阅读:

一月何曾一日闲，
早时出采暮方还。
更深尚在炉前焙，
怎不教人损玉颜。

Oh, for a month I weary strive to find a leisure day,
I got to pick at early dawn, and until dusk I stay;
Till midnight at the firing-pan I hold my irksome place;
But may not labour hard as this impair my pretty face?

(John Francis Davis, 1870: 72)

此外,《中国丛报》刊载了《诗经》中某些诗的英译文,对于李白、杜甫等文人诗几乎没有关注,可以看出,期刊所关注的是中国的民歌,不是文人创作的诗歌,因为民歌的感情更素朴,更多地反映了普通百姓的生活,也是文人诗歌创作的源头。

以数量多寡看,期刊上发表的小说译文最多,其次是诗歌,再次是戏剧,散文几乎没有。而小说又是最不好发表的,因为小说太长,需要连载,如果不能连载就必须选择精华部分和最能表现中国人精神风貌和性格特征的部分来翻译。只要认识了小说中的中国人,也可借此来认识现实中的中国人,因为文学作品是现实生活的集中反映。

中国的笔记小说在魏晋时期已比较成熟,唐、宋时期得到发展,如《搜神记》、《世说新语》、《太平广记》等,到清朝时达到了一个新的高度。笔记小说采用民间传说,通过神仙、道士、鬼怪、妖魔等现实中超人力的东西来曲折地反映社会现实,批判腐朽,表达人民的诉求,而且由于它内容广泛,对社会现实的反映更全面,充分发挥了小说的认识功能,传教士和外交官对中国小说的关注就是对中国社会现实的关注、认识和理解。

6.1.4 《南京条约》中英文版:传教士与政治的密切联系

18 世纪末以来,英国的工业化造成了大量过剩产品,急需找到一个

广阔的市场。1892年马戛尔尼来华的主要目的就是贸易,但没有成功,这与中国当时的自给自足的经济环境有关,也与中国的朝贡体系和对贸易的看法有关。到19世纪30年代,英国从中国进口茶叶等商品,而中国很少需要英国的工业品,造成贸易上的巨大逆差。为了平衡贸易,英国人违反国际条约开始大量地向中国倾销鸦片,林则徐禁烟并销毁鸦片,直接导致鸦片战争的爆发。

在这一历史时期内,作为传教士所办期刊《中国丛报》从头至尾见证了鸦片战争的全过程,那它的表现如何呢?回答是:积极报道。《中国丛报》第一卷(1832—1833)第五期报道了因吸鸦片引起的火灾,鸦片的危害已初露端倪。从第三卷(1834—1835)开始,有关鸦片的报道逐渐增多,一直持续到《南京条约》(1842)的签订。第三卷第三期上报道了两个年轻人,一个24岁,一个25岁,吞鸦片死亡;还报道了鸦片贩子被抓的消息。在该卷第10期上报道了禁止输入鸦片的命令,以及烧毁鸦片的消息。在这些报道中都提到了一件事:鸦片贩子和中国官员的勾结,如果报道属实的话,可以看出,清政府一直在禁烟,可鸦片的输入越禁越多,与官员的枉法和腐败有很大关系。

从《中国丛报》的报道来看,鸦片问题从1836年起变得严重起来,在第五卷(1836—1837)开始出现大量的有关鸦片的文章,在英国国内也激起了不少争论,有关鸦片的问题此时正式拉开大幕。到第六卷(1837—1838)时有关鸦片问题的文章达到23篇,包括中国皇帝下圣旨禁烟,涉及各个方面和各种关系,形势趋紧。第八卷(1839—1840)的第一篇文章就是鸦片贸易危机^①,还翻译了林则徐的禁烟令,以及林则徐和义律(Charles Elliot, 1801—1875)之间的公函翻译。鸦片战争之后,虽也有报道,比如,义律被解职,林则徐被贬,但比以往少很多。在翻译方面最有价值的应该是《南京条约》的中英文本^②,刊登在《中国丛报》第13卷(1844)第八期上,翻译人员主要有马儒翰、郭实腊和罗伯聃(Robert

① 标题是: *Remarks on the present crisis in the opium traffic, with inquiries respecting its causes, and the best course to be pursued by those now connected with it.*

② 《南京条约》没有标题。《中国丛报》给出的英文名是: *Treaty between Her Majesty the Queen of Great Britain and the Emperor of China, signed in the English and Chinese languages, at Nanking, August 29th, 1842.*

Thom, 1807—1846)^①。

有关翻译问题在《南京条约》中英文版中体现的非常明显,主要有以下几个方面:

第一,中英文版本的差异,主要在第二款和第三款上,为日后埋下祸端:

(二) 自今以后,大皇帝恩准英国人民带同所属家眷,寄居大清沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海等五处港口,贸易通商无碍;且大英国君主派设领事、管事等官住该五处城邑,专理商贾事宜,与各该地方官公文往来;令英人按照下条开叙之列,清楚交纳货税、钞餉等费。

ART. II His Majesty the Emperor of China agrees, that British subjects, with their families and establishments, shall be allowed to reside, for the purpose of carrying on their mercantile pursuits, without molestation or restraint, at the cities and towns of Canton, Amoy, Fuchau fú, Ningpo, and Shánghái; and her Majesty the Queen of Great Britain, &c., will appoint superintendents, or consular officers, to reside at each of the abovenamed cities or towns, to be the medium of communication between the Chinese authorities and the said merchants, and to see that the just duties and other dues of the Chinese government, as hereafter provided for, are duly discharged by Her Britannic Majesty's subjects. (*The Chinese Repository*, 1844: 440, Vol. XIII)

(三) 因大英商船远路涉洋,往往有损坏须修补者,自应给予沿海一处,以便修船及存守所用物料。今大皇帝准将香港一岛给予大英国君主暨嗣后世袭主位者常远据守主掌,任便立法治理。

① 罗伯聃的笔名是 Sloth, 著述有 *Chinese and English Vocabulary* (1842) 和 *The Chinese Speaker, or Extracts from Works Written in the Mandarin Language, as Spoken at Peking* (正音撮要). Ningpo: Presbyterian Mission Press. 1846. 内有《红楼梦》第六回刘姥姥一进荣国府的英译文,在第 62—89 页。

ART. III It being obviously necessary and desirable that British subjects should have some port whereat they may careen and refit their ships when required, and keep stores for that purpose, His Majesty the Emperor of China cedes to Her Majesty the Queen of Great Britain, &c., the island of Hongkong, to be possessed in perpetuity by Her Britannic Majesty, her heirs and successors, and to be governed by such laws and regulations as Her Majesty the Queen of Great Britain, &c., shall see fit to direct. (同上: 440 - 441)

第二款中的“家眷”在译文中变成了 families and establishments,增加了 establishments,扩大了“家眷”的含义,这还好,没出什么问题;关键是“港口”,在英文中变成了 cities and towns,而中国官员则认为只有官才可住城里,其他人住港口,不得进城,致使广州发生驱逐外国人事件(1842—1849)。再有,第三款中的“常远据守”是“长期”的意思,英文变成了 in perpetuity,成了“永远”。1997年香港回归时,英国人认为该条约属于国际法,不可废除,《中英联合声明》(1984)也没提废除该条约,只声明香港为中华人民共和国领土。虽然没有影响到香港回归,但条约确有瑕疵。这些差异与中国长期闭关自守不懂英语有很大关系,使得中国人按汉语文本,英国人按英语文本,为双方的认识、理解、沟通和交流带来了不必要的麻烦,未能体现条约的精确性和无异议的特点。

第二,《南京条约》究竟是先有汉语,还是先有英语?这个问题已无从查考。条约的起草者应该是马儒翰,因马儒翰的汉语也非常好,极有可能条约的中英文版本都出自马儒翰之手。从版本的差异看,不知马儒翰是否有意为之。再就是,作为条约,何为原本,何为译本,这也成了问题。虽然是两种语言,但不知道是从哪种语言到哪种语言,淡化了原本和译本的概念。作为翻译的马儒翰沟通了中英两国,不像现在各有自己的翻译,以免泄露意图。在这个过程中,马儒翰能否做到公正恐怕是个问题。

第三,语言的巧用。从使用的“恩准”等词来看,马儒翰等人肯定费过一番心思,想把大清的屈辱失败,变为胜利者对失败者的一种恩赐,给

大清皇帝留足了面子;在英文版中,则把女王的睿智表现得淋漓尽致。表面上看,好像是一个“平等”条约,这就是一个好的翻译应具备的素质:让沟通的双方都能过得去,而不是将双方带入无休止的争吵。翻译不是只会传话的舌人,要用智慧让双方的交流与沟通满意和愉快。

第四,作为传教士,其本职工作是传教,一般不涉及政治,但马儒翰等人并非如此。香港割让后,马儒翰成了首任港督璞鼎查(Sir Henry Pottinger, 1789—1856)的中文秘书,可以说积极地参与政治。如果我们回到当时的历史环境中会发现,1839年在华的英美新教传教士总计只有12名,只有这些人汉英两种语言都精通。接替林则徐的琦善就用马儒翰当翻译,而林则徐手下也有外国人当翻译,可见当时的翻译人才之缺乏。马儒翰等传教士处在当时的历史环境中,不会有过多的选择,是历史选择了他们,而不是他们选择了历史。

《中国丛报》除了刊登《南京条约》的中英文版以外,也刊登了一些其他条约的中外文版,比如,1843年10月8日订立了《南京条约》附件《虎门条约》(*Supplementary Treaty signed by their excellencies sir Henry Pottinger and Kiying respectively on the part of the sovereigns of Great Britain and China, at the Bogue, Oct. 8th, 1843. The Chinese Repository, 1844: 449 - 465, Vol. XIII*)、《中法黄埔条约》(*Treaty between his Majesty King of French and the Emperor of China, signed in the French and Chinese language. Hwángpú, Oct. 24th, 1844. The Chinese Repository, 1844: 10 - 38, Vol. XV*)等。此外,《中国丛报》还发表了不少实用类典籍的英译,如邸报、林则徐的禁烟令、禁烟歌、15卷(1846)262页上的《议定五口进出货物完税则例》(汉英对照),等等。还有历史典籍英译,但多译能从历史中借鉴到历史经验的史籍,像司马迁的《史记》等不译,在这方面有两点需要提及:一是英译多涉及有关边疆史的史籍,如第一卷第12期将曾德昭的《大中国志》部分内容转译为英语,主要满足英国人的好奇心和促进英国贸易;第九卷(1840)113页转译了法国人有关中国西域的译本,这说明《中国丛报》十分关注中国汉族与少数民族的关系,从中或许可以找到与中国进行交往的资源;二是多从法语、拉丁语转译成英语,而不是从汉语中直接英译,这与当时直接从中文翻译的潮

流相悖,说明《中国丛报》想从明末清初的传教士中获得资源以及他们对中国的看法。这一点值得注意,即转译文本的价值应该得到关注和研究,即使是现在仍有不少转译现象。从这些翻译题材看,关注实用是主编裨治文和卫三畏的办报宗旨,翻译也不例外。

正是关注实用才使得马儒翰、郭实腊、裨治文、卫三畏等传教士在政治上与英国和美国有了扯不清的关系^①,干了与传教无关的事情。传教士在中外关系史上是一个特殊群体,仅以英美新教传教士而言,他们办学校,办医院等,促进了中国教育的多样化,提高了医疗水平;他们也反对英国鸦片贩子向中国倾销鸦片;但同时,对中国的严厉禁教又心怀不满。传教士的位置很尴尬,他们处在各种政治势力和文化冲突的交汇点上,如何正确、全面地评价他们是个棘手的问题。

从翻译数量看,从《中国丛报》到《中国评论》,发表的译文越来越多,说明中国文化典籍英译在19世纪中外关系和学术交流方面起着越来越重要的作用;从翻译内容看,《中国丛报》比较注重实用类典籍的翻译,而《中国评论》则更关注中国文学作品的翻译;《中国丛报》更关注中国人的精神思想,而《中国评论》更注重学术研究。可以这样认为,19世纪中国文化典籍英译的发展趋势是:从注重实用发展到关注学术。

第二节 其他期刊上刊登的中国 文化典籍英译作品

《中国丛报》和《中国评论》属于中国的期刊,因它们报道的内容都与中国有关,而且在中国出版,但是,所用语言不是汉语,主编也不是中国人,投稿人几乎也都是外国人,可就此认为外国人借这两个期刊用英语来报道中国的一切,包括英译中国文化典籍。它们为什么属于中国的期刊?这里的所属不是从所有权角度来认定,而是从内容和出版地上来

^① 裨治文、伯驾(Peter Parker, 1804—1888, 美国传教士、医生,曾治好过林则徐的疝气)和卫三畏参加了1844年中美《望厦条约》的翻译和部分条款的起草工作。

认定。

除这两个期刊外,19世纪英国也有一些报道中国消息和英译中国文化典籍的期刊,但这些期刊并不是以中国为中心,多是以亚洲为主要报道对象,当然也包括中国,目的是让英国人了解亚洲各国的情况,为其外交服务,也为其全球战略服务,这些期刊以1816年创刊的《亚洲杂志》和《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》为代表。此外,刊登中国文化典籍英译作品的还有《皇家亚洲文会北中国支会会报》(*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, 1857—1907*)、《远东杂志》(*The Far East*)等。

就期刊上刊登的中国文化典籍英译作品而言,可以分为三个等级:一、《中国丛报》和《中国评论》刊登最多,所涉及的典籍最广泛;二、英国国内办的《亚洲杂志》和《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》,由于办刊宗旨不同,刊登的翻译不如前两个期刊多,但质量很高;三、其他期刊相对较小,刊登的翻译作品也不多,只能起补充作用,但也能反映中国文化典籍英译的一个侧面。

6.2.1 期刊典籍英译的广泛性:全面了解中国的民族关系和对外关系

1776年美国独立,英国殖民的重心从美洲开始转向东方,印度成为重点,中国即将成为下一个重要的目标,英国的殖民主义面向的是全世界。为了满足英国国内和国外英国人对东方殖民的要求,1816年创办了《亚洲杂志》,主要报道印度及邻国所发生的事情,“涉及这些国家和居民的新的和有趣的信息,包括贸易的进展、不可避免战争和政治交往,都会及时地进行报道”(New and interesting information concerning the Countries and their Inhabitants with which the Progress of our Trade, our Unavoidable Wars, and our Political Transactions, are hourly bringing us more, ... 见1816年《亚洲杂志》第一卷序言)。可以看出报道的中心是贸易、战争和政治,都是关系到国家层面的大事情。

此外,《亚洲杂志》的内容还包括东方文学、亚洲的语言、学术问题,等等。当然,还有传教问题。也就是说,《亚洲杂志》不只是关注严肃问题,也关注一些让人感到轻松愉快的文章和翻译作品,比如,《亚洲杂志》第一期就发表了德庇时英译的《三与楼》。像文学、语言、学术等文章与贸易、战争、政治貌似没有关系,其实不然,要想同一个国家交往,必须从文学等方面去认识它,特别是通过翻译来认识是一个非常好的角度,因为翻译必须以原文为基础,不可随意操纵,比文章更能公正地反映一个国家的思想和现实,恐怕这也是期刊上刊登中国文化典籍英译的一个原因。

中国的文学典籍英译一直是期刊的关注点,即使是在伦敦出版的期刊也是如此。除《三与楼》外,1826年《亚洲杂志》第21卷第41—47、157—165页上刊登了《赵氏孤儿》的英译(*The Orphan of the House of Tchao: A Chinese Tragedy*),译者不详。《中国评论》英译的中国文学类典籍更多,包括诗歌、戏剧、中国神话传说、民间传说、长篇小说摘译等。如果总结一下,此时刊登在期刊上的文学翻译特点的话,应该有三个:一是编译,根据故事情节,用短小的篇幅把整个内容概括出来,能让读者在短时间内掌握整个故事概貌;二是片断翻译,也就是拿出最精彩的部分或最吸引人的部分或英国人最感兴趣的部分献给读者,让读者领略中国文学典籍的精华部分;三是复译,有些小说片断不断被复译,如“董卓之死”、《玉娇梨》等,或许是因为这些作品在西方读者中产生了影响之故,为了满足读者的阅读需要而不断推出新译本。再有,董卓有与少数民族打交道的经验,是不是因此会受到关注呢?一切皆有可能。

除文学典籍外,《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》第一卷上还刊登了马礼逊英译的“三合会”(Triad Society)或天地会^①的“招军榜”:

① 据说洪门三合会是著名反清组织天地会在广东地区的一个分支,以“反清复明”为宗旨,取朱元璋“洪武”年号中的“洪字”,名曰“洪门”,“三合”指天时、地利、人和。因洪门三合会使用三角形旗子作为标志,香港殖民地政府根据其名称和旗帜称其为 Triad。1827年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》第1卷第240页刊登了米怜(William Milne, 1785—1822)写的介绍三合会的文章。

招军榜

Manifesto to Invite an Army

扬扬[洋洋]中国，	Illustrious! illustrious! The Middle Nation:
荡荡天朝，	Vast! Vast! The Celestial Empire!
千邦进贡，	A Thousand States offered her tribute;
万国来朝。	Ten thousand nations attended her Court.
夷人占夺，	The Hoo-men usurped, and seized her;
此恨难消。	Resentment for this it is impossible to placate.
招兵买马，	Invite soldiers, buy horses!
高搭花桥。	High respond the flowery bridge.
木扬起义，	Arise soldiers! Uplift the pike!
夺回清朝	Destroy and exterminate the Ts-ng dynasty!

(*The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1834: 95, Vol. I)

在翻译上，马礼逊多用感叹号，译得很有感召力，但在译“夷人占夺”一句时却遇到了麻烦，“夷人”被译为 The Hoo-men，显然有问题，可是如何英译“蛮”、“夷”之类的贬义词确实不好办，搞不好会影响沟通与交流，译者变成了离间者，而不是居间者。因此，马礼逊极为小心谨慎，宁可错译，也要避免直译带来的麻烦和不良影响。往大处说，有可能使民族关系或国与国之间的关系蒙受阴影或损失，所以说翻译无小事，字字要谨慎。

明亡以后，一直有秘密结社存在，打着“反清复明”的旗号在活动着，在广西、广东一带就是“三合会”，因寻找不到可以借用的思想资源，发展速度并不快。洪秀全从基督教中借到了西方思想，“太平天国”逐渐壮大起来。当然，洪秀全的思想与基督教思想差异很大。对于传教士和外交官而言，他们当然要注意中国的现状，看看是否有可以利用的机会或人才，来为他们服务或谋利益，这也是外国人对敌对势力十分看重的一个原因。

期刊除关注中国国内民族之间的矛盾与融合之外，还关心中国与印度的关系，这是亚洲两个最大的国家，而且印度已被殖民了较长时间，了解中国与印度之间的关系，对于英国对印度的殖民和打开中国的贸易大门，并进而殖民中国有着重要的意义，为此就要从历史上寻找中印之间交往的史实和资源，佛教便成了关注的一个重要方面，通过翻译研究佛

经对中外关系和基督教在中国传播都有很大的借鉴意义。

明末清初传教士采取了尊儒贬佛的策略,而新教传教士并不排斥佛教,而是翻译有关佛教的材料,比如,1839年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》第五卷上就发表了评论法国汉学家雷慕沙(Jean Pierre Abel Rémusat, 1788—1832)法译的《佛国记》的论文,学术性很强。在佛经翻译方面最有成就的是传教士毕尔(Samuel Beal, 1825—1889),他在《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲学会会刊》和该刊1865和1866新系列(New Series)中发表了大量译文,包括《四十二章经》《金刚经》《金刚般若波罗蜜经》《阿弥陀经》《千手千眼观音》等^①,译文之后有很长的评论,体现了译者的研究水平和学术追求。毕尔的翻译属于学术翻译,主要体现在:一是有系统,内容丰富,经文和传记都译,二者可参较;二是从汉语译为英语,属于转译,可研究之处比直译更多;三是有研究,没有研究的翻译学术价值相对较小。除毕尔外,汉译佛经的还有李提摩太(Timothy Richard, 1845—1919)、艾约瑟(Joseph Edkins, 1823—1905)等人,形成了19世纪下半期佛经翻译的高潮。

传教士从汉语英译佛经的目的是什么呢?按李新德的说法,“晚清传教士有选择地进行佛教经典的翻译,正如其向中国人输入西学一样,其终极目的是为传教服务”(李新德,2009: 60)。这样的说法不错,但还不全面,毕尔本质上是一个学者,他译佛经的目的是阐明或研究印度的历史,进而进入到中印关系史,用以观照英印关系或中英关系,这才是毕尔英译佛经的真正目的。

从英国皇家亚洲协会所办期刊上选译的中国文化典籍来看,它们全面反映了中国的文学面貌、社会现状、宗教信仰、民族矛盾等,这与英国的全球意识和战略眼光分不开,因为英国在失去美国这个殖民地后,必然会加速在中国的殖民速度,转嫁因美国独立带来的损失,中英之间在贸易、基督教传播、思想领域、意识形态等方面的冲突与碰撞不可避免,

^① 《四十二章经》的译文在1862年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲协会会刊》第19卷337—349页。《金刚经》和《摩诃般若波罗蜜多心经》的译文在1865年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲协会会刊》新系列第1卷1—24页和25—28页。《阿弥陀经》和《千手千眼观音》的译文在1866年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲协会会刊》新系列第2卷136—144和425页上。

英国皇家亚洲协会所办期刊基本上反映了中英之间的碰撞过程,对此进行研究可以从另一个角度认识中国的近代史。

6.2.2 期刊英译长篇小说的轨迹:以《三国演义》和《红楼梦》为例

短篇小说因篇幅不长,相对好译,容易在期刊上发表,而长篇小说则比较困难,翻译时不仅耗时较长,译文也不易在期刊上全面刊出。可是,中国的长篇小说场面大,内容丰富,人物性格鲜明,能反映当时的社会现实,种种好处和优势决定了英国人来华后首选小说英译。因此,19世纪的长篇小说英译有自己独有的特点:选译名著,精挑细拣。

《亚洲杂志》1820年的第10卷和1821年的第11卷刊登了汤姆斯(P. P. Thoms)英译的《三国演义》片断“著名丞相董卓之死”(The Death of the Celebrated Minister Tung-Cho):

一日,卓出横门,百官皆送,卓留宴,适北地招安降卒数百人到。卓即命于座前,或断其手足,或凿其眼睛,或割其舌,或以大锅煮之。哀号之声震天。百官占栗失箸,卓饮食谈笑自若。

On one of these occasions, and whilst he and his guests were in the midst of their carouse, some hundreds of deserters, relying upon a proclamation in which he had promised a general pardon, came in from the northern provinces and yielded themselves up to the clemency of Tung-cho. Instantly he commanded them into his presence. Regardless of his word, he sentenced them upon the spot, some to have their hands and feet lopped off, others to have eyes torn out, and others, still more miserable, to be cast alive into boiling cauldrons; and whilst the cries and groans of the wretched sufferers rent the very heavens, and the ministers, aghast with horror, dropped the chopsticks from their nerveless hands, Tung-cho reclined himself at his ease, drinking, jesting

and laughing, as though nothing in the world had happened to mar the festivity of the assembly. (*The Asiatic Journal*, 1820: 527 - 528, Vol. X)

译文刻画精细,补充了不少细节信息,十分精彩。1834 年《英国皇家亚洲学会学刊》第一卷也刊登了编译文“董卓之死”(The DEATH OF TONG-TCHO),还以此段为例:

TONG-TCHO invited his followers to dinner; scarcely had they been seated, when he ordered all the captive soldiers to be horribly tortured in their presence. Some were deprived of their hands and feet, others had their eyes torn out; they cut away their tongues of some, and threw others into cauldrons of boiling water. Bleeding and mutilated, the wretches asked for pardon, and vainly struggled against death.

The magistrates shook with tear and horror; they let fall their chopsticks, and disregarded the sumptuous banquet before them. TONG-TCHO continued to eat and drink, bursting forth at times into roars of laughter. (*The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1834: 308, Vol. I)

第二个译文似乎只是一个陈述,文学味道不浓。此外,第二个译文也没有了“著名丞相”的头衔,从中可知,过了 10 多年之后,对董卓有了新的认识。《中国评论》在 1875 年第三卷第四期、1892 年第 20 卷第一期和第二期刊登过《三国演义》和《三国志》的三个片断,译者分别是 X. Z.、邓罗(C. H. Brewitt-Taylor, 1857—1938)和庄延龄(Edward Harper Parker, 1849—1926)。邓罗是《三国演义》第一个英语全译本(*San Kuo, or Romance of the Three Kingdoms*)的译者,1925 年由上海别发洋行出版,共两卷。

与《三国演义》一样,《红楼梦》早就被英国人注意到了。不一样的是,英国人来华后并没有意识到《红楼梦》的思想价值和艺术价值,这在郭实腊评《红楼梦》(*Hung Lau Mung, or Dreams in the Red Chamber; a novel. 20 vols.* 见《中国丛报》第 11 卷 266 页)的文章中就可看出来。但是,《红楼梦》其他方面的价值还是被英国人察觉到了,那就是它在“四

大名著”中独有的白话对话。

新教传教士马礼逊等来华后面临着学习汉语的困难,采用何种教材是当务之急,中国的《三字经》《千字文》之类不适合为刚刚来华的外国人作教材,因为即使学会了这些蒙学典籍也不能与中国人交流,它们不是用口语写成,而是用书面语写成,这是汉语的一大特点:书面语与口语相分离。来华传教士学习汉语的目的是传教,需要的是人与人之间的交流,不是参加中国的科举。在这种境况下,马礼逊发现了《红楼梦》中白话对话的价值,而且用的全是官话,可以用此作为学习汉语的语料,学会其中的对话不仅与商人,即使是与中国官员打交道也会很方便,因为中国官员要讲官话。

目前所见《红楼梦》最早的版本是1754年的甲戌本,1791年出版了程高本,仅过了21年,马礼逊就将其中的一段译成了英语([美]葛锐著、李晶译,2012:246—247),从1812年至1892年的80年间,共出现《红楼梦》英语译本八个,评论两篇,可分为三条线索:一是用作学习汉语的语料,主要出现在马礼逊的汉英词典和学习汉语的教材(*Dialogues and Detached Sentences in the Chinese Language; with a Free and Verbal Translation in English*. Macao: Printed at the Honorable East India Company's Press, by P. P. Thoms. 1816)中。除马礼逊外,罗伯聃编译了《正音撮要》(*The Chinese Speaker, or Extracts from works written in the Mandarin language, as spoken at Peking/compiled for the students*. Ningpo: Presbyterian Mission Press. 1846.),里面收录了《红楼梦》第六回的英译。由于本章关注的是期刊上刊登的中国文化典籍英译作品,对于非期刊刊登的《红楼梦》译文不再展开论述。

就目前资料所见,期刊英译《红楼梦》始于1819年英国著名期刊《评论季刊》(*Quarterly Review*)第21卷第67页上发表的克拉克·阿裨尔(Cl Clarke Abel)的一篇文章^①,里面引用了德庇时英译的《红楼梦》第三回

① 文章的题目是: Narrative of a Journey in the Interior of China, and of a Voyage to and from that country, in the years of 1816 - 1817; containing an Account of the most interesting Transactions of Lord Amherst's Embassy to the Court of Peking, and Observations on the Countries which it visited. By Clarke Abel, F. L. S. London. 1818. 这篇译文由德国《红楼梦》研究者吴漠汀教授首先发现,在此致谢!

王熙凤和贾宝玉出场时的装束的译文^①：

头上戴着束发嵌宝紫金冠，齐眉勒着二龙抢珠金抹额，穿一件二色金百蝶穿花大红箭袖，束着五彩丝攒花结长穗官绦，外罩石青起花八团倭缎排穗褂，登着青缎粉底小朝靴。面若中秋之月，色如春晓之花，鬓若刀裁，眉如墨画，面如桃瓣，目若秋波。……平生万种情思，悉堆眼角。

The gentleman was also covered with butterflies fluttering among flowers of gold; his beautiful nose was full and round, like the gall-bladder of a quadrupled; and he had a face like a moon in the midst of autumn-covered with white paint, and lips tinged with vermilion. From his head to the end of his tail, which dangled to the ankles, hung four strings of precious stones set in gold. His upper tunic was pink spangled with flowers, his trousers and stockings were embroidered, and his shoes were of a deep red colour, with thick white soles. This irresistible youth is said to have 'ten thousand thoughts of love collected in the corner of his eye.' (Quarterly Review, 1819: 67, Vol. XXI)

德庇时的译文与汉语原文不能完全对应，或许是所用底本不同，或许是别的原因所致。1868年在宁波海关税务司工作的英国人包腊(Edward Charles Macintosh Bowra, 1841—1874)英译了《红楼梦》前八回，译文发表在《中国杂志》(*The China Magazine*)上^②，请看包腊的这段译文：

A golden cap inlaid with gems restrained his hair; and his

① 有关王熙凤装束的译文可看[美]葛锐著、李晶译的文章《道阻且长：〈红楼梦〉英译史的几点思考》，红楼梦学刊2012(2)：248和赵长江的文章《〈红楼梦〉诗词英译之发轫：德庇时英译〈西江月〉历时研究》，红楼梦学刊2012(3)：337注④。这两篇文章合起来给出了王熙凤装束的英译文，此处只给出贾宝玉装束的译文，这样王熙凤和贾宝玉装束的译文已全部给出，可供比较与研究。另，1819年《评论季刊》上这篇文章的作者是克拉克·阿裨尔，葛锐将作者误认为成了约翰·巴罗(John Barrow, 1764—1848)。约翰·巴罗1792—1793随马戛尔尼使团来华，克拉克·阿裨尔1816—1817随阿美士德使团来华。

② 英文题目是：*The Dream of the Red Chamber (Hung Low Meng), A Chinese Novel*。详情见任显楷发表在《红楼梦学刊》上的相关文章。

forehead was encircled by a band of gold with two dragons striving for a pearl. He wore a bright red robe embroidered with butterflies and flowers, fastened by a gay coloured girdle made in the imperial palace, with tassels and a drooping fringe. Above this he wore a pelisse of purple Japanese satin embroidered with eight raised circlets and hung with fringe, and a pair of black satin squired-toed boots with thick white soles completed his costume. His face was full and bright like the mid-autumn moon, and his complexion was fresh as the flowers of early spring. His hair was as regular as though it were evenly trimmed; his eyebrows were as arched as if they had been painted; his nose was as straight and regular, and his eyes were like a wave in autumn when the waters are clear. ... Upon his exquisite eyebrow, a whole volume of celestial grace was expressed and his eye was enfused with very shade of human thought and emotion. (*The China Magazine*, 1868: 75, The Christmas Volume)

1830 年《大不列颠及爱尔兰皇家亚洲协会会刊》(*Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*)第二卷 393—461 页上发表了德庇时的《汉文诗解》，其中有《红楼梦》第三回中的一首词《西江月》的英译(赵长江, 2012: 323 - 339)。1871 年《皇家亚洲文会北中国支会会报》1869—1870 新系列(New Series)第六卷第 171 页上刊登了《红楼梦》中有关贾元春的一首谜语诗：

能使妖魔胆尽摧，
身如束帛气如雷。
一声震得人方恐，
回首相看已化灰。

So Great is my power that all demons and sprites I Control
Like thunder my voice, though my form, 'tis a mere
shapeless roll!

Men tremble in sudden affright at my terrible sound,

Yet I'm ashes and dust ere the startl'd one turns him around!

214 这是《红楼梦》第22回贾元春作的一首谜语,谜底是:爆竹,暗示富贵来得快去得快。刊登这首谜语诗的文章名是: *On Gunpowder and Firearms in China*, 主要介绍中国的火药和火器。除包腊译文外,期刊上刊登的《红楼梦》译文都是间接提到,为文章的主题服务。

19世纪外国人对《红楼梦》的评论始自郭实腊,经外交官梅辉立至翟理斯止,对《红楼梦》价值的认识逐步深入。郭实腊认为《红楼梦》没有艺术性,情节冗长,但指出了其语言特点:用北方上层阶级口语写成。梅辉立的评论出现在包腊译本序言中,认为《红楼梦》可与萨克雷(William Makepeace Thackeray, 1811—1863)和利顿(Edward Bulwer Lytton, 1803—1873)的作品相比,这样的评价是很高的。翟理斯在《中国文学史》中认为,《红楼梦》是中国小说发展的最高峰,其情节可与菲尔丁(Henry Fielding, 1707—1754)的小说情节媲美,众多的人物让人想起西方最伟大的小说家,在反映中国的社会生活方面,《红楼梦》是无与伦比的。可以看出,对《红楼梦》的评价一个比一个高,说明《红楼梦》的价值在外国人眼中有一个逐渐被认识的过程。

19世纪《三国演义》和《红楼梦》的英译历程基本是从片断翻译到章回翻译,译文主要刊登在期刊上。再有,翻译与评论交织在一起,对中国文学认识越来越深刻,促进了汉学研究与发展,这完全得益于期刊交流的便捷与频繁。由于《红楼梦》中的对话是白话,对于来华外国人学习汉语有极大益处,所以《红楼梦》可用作教材,而其他长篇小说则不太合适。追寻《三国演义》和《红楼梦》的英译轨迹对于认识19世纪中国长篇小说英译,外国人对中国长篇小说的研究与评论或认识,以及20世纪中国长篇小说编译本和全译本的出现都有认识作用和借鉴意义。

从媒介角度看,期刊时效性强,能及时反映中国文化典籍英译的最新成果;互动性好,能对中国文化典籍英译展开评论与争鸣;开放性,读者群多。此外,还有广泛性,即中国文化典籍英译的种类特别多,如思想类典籍、文学类典籍、科技类典籍、医学类典籍等;传播迅速,流传范围广,可到达美国、欧洲大陆、英国殖民地等;连载和复载,一期刊登不完,

可通过几期来连载,吸引读者不断读下去。质量上乘的译文在不同期刊上重复刊登,如德庇时的《汉文诗解》;精品多,为了考虑杂志的发行量,必须刊登中国文化典籍中的精品,与翻译的单行本相比,这一特点非常明显。

从翻译角度看,期刊翻译的优势是很大的,它弥补了单行本的不足,即一些优秀的短篇不适合出版单行本,但适合在期刊上发表,如《三字经》等。此外,单行本与期刊上的译文形成中国文化典籍英译的两翼,比如,19世纪下半期“四书”“五经”在期刊上译的相对较少,是因为理雅各在翻译,形成两者互不干涉的一种局面。再有,期刊上发表了一些评论文章,涉及原文和译文的关系,促进了翻译理论方面的研究。

从学术角度看,中国文化典籍英译与汉学研究不可分离,期刊上发表的有关中国的新闻报道和消息起到的是沟通与交流、认识与了解的作用,是从表层上认识中国,而中国文化典籍英译则是对中国思想的认识,是汉学研究的宝贵资源。汉学研究可以促进翻译,主要表现在研究成果可运用到翻译中;反过来,翻译又可使汉学研究的范围更加广泛,研究更为深入。总之,汉学研究与中国文化典籍英译形成良好互动,不少翻译家成为汉学家就是最好的证明。

就目前的研究而言,期刊已成了研究的热点,但外文期刊还没有成为热点,有关研究外文期刊上翻译的文章少之又少,这一方面应该成为翻译研究的增长点,因为19世纪是中国从封建转向近代或现代的转型世纪,这个转型可以说是被外国人逼出来的,而不是自身发起的自然变革。外交官和传教士在期刊上发表了大量有关中国的文章和中国文化典籍英译作品,这些成果对于促进中国的转型、中国形象在世界上的确立、中国思想的吸纳、中国语言与思维的关系、中国的宗教信仰、中国的对外开放等领域都有进一步研究的需要和价值,对于中国传统文化在世界范围内的传播也有启发。

以上四章(第三至六章)是对19世纪中国文化典籍英译实践进行的梳理与研究。19世纪初是中国文化典籍英译的发轫期,在实用翻译方面,有小斯当东英译的《大清律例》和《异域录》,开启了法律英译和民族

典籍英译的先河；在汉语学习和词典编纂方面，有马礼逊编译的用以教授汉语的汉英对照版教材、词典、翻译作品，以及马礼逊和马士曼编写的用以学习汉语的语法书，为传教士和外交官英译中国文化典籍奠定了基础。

传教士来华后从比较宗教角度出发，把中国儒道两家的主要作品几乎都译成了英语，试图打开中国思想的大门。在长期的英译过程中，译者的翻译心态发生了变化，对中国思想变得越来越宽容，译本的价值也越来越高，至今仍然是汉学家研究中国思想的必备译本，形成 19 世纪中国文化典籍英译的一条主线。与传教士同时进行翻译的还有外交官，19 世纪上半期外交官英译了中国的诗歌、戏剧、短篇小说和长篇小说摘译，下半期英译范围进一步扩大，如中国的散文、法律著作（《洗冤录》）、历史著作等，还编写了《中国文学史》。外交官通过文学作品的英译呈现出了一个真实的中国，向西方传递了中国的文明，形成了 19 世纪中国文化典籍英译的另一条主线。此外，还有期刊上刊登的中国文化典籍英语译文，以及汉英词典中的翻译，构成了 19 世纪中国文化典籍英译的两条副线。总之，19 世纪中国文化典籍英译向英语世界传递了中国的思想、知识、信仰等，展现了古老的华夏文明。

传教士和外交官的翻译在许多方面是不同的，比如，翻译对象、翻译策略等，也有相同的地方：在时间上是同时的，传教士翻译作品最多的时候也是外交官翻译最多的时候，说明社会大环境的影响对任何译者都一样；从译本产生的过程看，翻译活动都是业余的，因为传教士和外交官都有自己的本职工作，翻译要么为其工作服务，要么是业余爱好，翻译的这种“业余性”至今没有多大改变，专业译者相对较少；传教士和外交官的翻译活动主要在中国，也就是在侨居地进行翻译，这就是本文提出并进行研究的“侨居地翻译”现象。

第七章

殖民视阈中的“侨居地翻译”

19 世纪中国文化典籍英译译者都是来自英美的传教士、外交官、商人等,他们离开了本国来中国传教、工作或进行贸易,在业余时间将中国文化典籍译为英语,本文把这种在异国他乡进行翻译的现象称为“侨居地翻译”。“侨居地翻译”现象与西方资本主义的发展和全球殖民有密切联系。

商业和商业革命推动了资本主义的发展,至中世纪晚期已出现商业资本的萌芽,加上 15~16 世纪的地理大发现,使得殖民者在殖民地掠夺了大量的金银,导致硬货币价值暴跌,物价普遍上涨。因此,商业资本空前活跃,商人的地位在不断提高,给封建庄园经济以沉重打击,贵族地主阶级的地位下降了。虽然都是重商主义,但英国的重商主义与欧洲其他国家的重商主义有所不同,英国注重的是工场手工业、生产力的提高和劳动创造财富,这样一来就必须将生产出来的工业品销售出去换回财富。由于地理位置所限英国必须发展航海业,由此殖民的两个条件成熟了:剩余产品和航海,英国开始了海外殖民的历程。

首先走出英国的是商人,他们将英国产业工人生产出的产品运送到世界各地,赚取高额利润,这当然会遭到殖民地人民的强烈抗议,贸易摩擦和纠纷不断产生。英国政府为了从商业贸易中获取好处,必须

保护商人利益,于是以政府的名义派出外交官,从国家层面上与商人所在国的政府进行谈判,为的是保护本国的贸易不受损失,并进而谋求更大的让步,这就是外交官的工作和想要达到的目的。随商人而来的还有传教士,原则上他们与商人和外交官没有关系,实际上由于所在国的国情不同会产生各种各样的联系,对传教事业产生有利或不利的影 响。出于工作或事业的考量,外交官和传教士比较关心所在国的思想文化,因此,翻译就成了与他们的工作或事业相关的一项重要活动。

第一节 殖民主义和“侨居地翻译”

西方对中国的殖民从明末清初就已经开始了,1624年,荷兰殖民者占领了中国的台湾,引发了郑成功抗击荷兰并收复宝岛的伟大斗争;俄国侵略者入侵东北边疆,1689年签订了《尼布楚条约》,两大事件说明了殖民的性质即侵占别国领土。进入19世纪以后,西方资本主义国家日益强大起来,殖民化向全球发展,于是殖民中国的进程加速了。

英国殖民者来华后主要从经济上掠夺资源,倾销商品,目的是赚钱,这部分人主要是商人,他们只对钱感兴趣,很少翻译中国文化典籍。随商人而来的传教士和外交官虽然各自的职责不同,但都对中国文化抱有浓厚兴趣,正是他们长期居住在中国,耳濡目染中国文化,通过英译中国文化典籍把中国文化传播到了西方。按理说,作为殖民者他们应该把西方文化引进到中国来,特别是传教士,以传播基督教为己任,更应该如此。可是,纵观19世纪的中国文化典籍英译史,外交官和传教士英译的中国文化典籍非常多,而汉译的西方典籍多是科技类著作,以适应清末的中国自强运动,汉译的文史哲更少。应该说,这是一个悖论,作为强势的殖民者应该推销他们的文化,可事实并非如此,因此在殖民视阈下如何看待外交官和传教士的翻译成为一个非常重要的、亟须研究的课题。

7.1.1 殖民与中国文化典籍英译

19世纪初的清政府依然沉浸在康乾盛世的温柔乡里,依然以为自己是世界的中心,依然用惯常的思维来看待世界。殊不知,西方世界已发生了轰轰烈烈的工业革命和资产阶级革命,而清政府对此毫不知情,更没有采取应对策略和防范措施;而西方世界对中国则表现出浓厚的兴趣,这与他们的全球殖民战略分不开,特别是马戛尔尼来华之后,加剧了自18世纪中叶以来贬低中国形象的趋势,中国已不是天主教传教士眼中的中国了,变成了贫穷落后、自高自大、停滞不前、死板僵硬的中国。马戛尔尼们眼中的中国毕竟是表面现象,他们的游记也只是对中国现状的记录,尽管很“真实”,但取材的角度必定会受到其意识形态思想的支配,从其游记中依然可以感觉到他们带着情绪和自己的心理优势来看待当时的中国。在此状况下,两个心理上高傲的、相互之间并非真正了解的国家便产生了矛盾和碰撞,这种心理冲突,或者说文明冲突贯穿了整个19世纪。

清政府拒绝了马戛尔尼的要求,但未能阻挡住英国商人、新教传教士和外交官来华,殖民世界的浪潮已经开始,世界正在发生变化,中国已不能独立于世界之外,必然要和西方进行接触、沟通与交流,两种文明的较量开始了,平衡打破了,中国再也不能像过去那样看待西方人了,他们已不是蛮夷,变成了船坚炮利的侵略者,他们打破了中国封建王朝几千年来建立起来的政治制度、价值标准、信仰体系、知识体系,等等,一个中西碰撞与交流对话的世纪开始了。尽管19世纪的中国受尽屈辱,但也在痛苦中开始了近代化历程,在某些方面开始了与西方接轨,并接受了西方的先进科技和某些思想,为以后的发展提供了资源并奠定了基础。

首先攻破中国朝贡贸易体系并产生经济殖民的是英国商人,英国商人可分为两部分:一部分是与中国开展正常贸易的商人;另一部分则是唯利是图的商人,为了赚钱向中国倾销鸦片,导致了鸦片战争的爆发。英国的贸易关系建立在资本主义基础之上,而中国的贸易是朝贡关系,

两种体系不一样,追求的目标和在国家所占的地位也不一样。

220

按照重商主义的理论,对外贸易和殖民扩张是占有货币和增加财富的主要手段。如果能借助国家的力量占有或以武力夺取殖民地,宗主国就可以直接进口殖民地商品,不需要像过去那样必须用金银货币或高价产品从外国购买或交换。同时,宗主国还可以把殖民地作为倾销国内工业品的可靠市场。(刘成、刘金源、吴应宏,2005:38)

英国把商贸看作是富国的途径和对外殖民的基础,中国的朝贡关系是以中国为核心的等级制网状政治体系,主要是加强与藩属国之间的外交关系,并不以赚钱为目的,甚至还要倒贴许多钱,这与资本主义的英国建立在资本基础上的以追求利润为目的的贸易关系大不相同。两种贸易体制的碰撞必然会因基础和目的不一样而产生摩擦,导致战争也是可能的,中国失败也是注定的,因为资本主义的贸易体系肯定比朝贡体系更为先进,代表了当时的发展方向。英国的资本主义贸易体系不是在帮助中国,而是掠夺中国,是从经济上殖民中国,因为双方的贸易基础是不平等的,追求的目标也是不一样的。

商人是英国殖民的先遣队,不少政治家和外交官都与商人有关,因而从经济殖民中产生了政治殖民,比如,小斯当东和德庇时,他们最初到中国时都是在东印度公司当职员,身份是商人,当然他们与纯商人还不一样,因为他们都出身贵族,有爵士头衔,到中国经商只是丰富自己的经历,增长阅历,为进入政界积累资本,并不以赚钱为目的,后来他们都成了政治家,成为了中国问题的顾问与专家,小斯当东在中英鸦片战争的爆发中起了负面作用,德庇时成了香港的第二任总督。他们在政治上影响了英国对中国的态度,为英国谋取了最大限度的利益,从这个角度看,商人出身的外交官或政治家是从政治上对中国实施了殖民。

与商人不一样之处是:他们的眼光更长远,不为眼前利益所动,并且关注中国文化,英译中国文化典籍,撰写有关中国历史、地理、风俗习惯、宗教信仰等方面的书籍,向英国介绍中国各个方面的情况。就中国文化典籍英译而言,他们关注的主要是实用类典籍和文学典籍,他们的翻译不是出自对中国文化的喜爱,或被中国文化的魅力所打动,而是与其从

事的外交或政治工作有关,英译中国文化典籍是为了更好地认识和了解中国,为进一步殖民服务。19世纪后期也有外交官真心热爱中国文化,为了扭转西方对中国的偏见而英译中国的文学典籍,翟理斯即其中的一位。

最难以进行评价的是传教士,他们是一个复杂的综合体,自从进入中国的那一刻起,他们与中国文化的西传、中国思想与西方思想的融合、中国的近代化历程、中国近现代史、中英或中外关系史等有了错综复杂的、密不可分的关系,远非商人和外交官可比。此外,由于他们的身份,他们与商人、外交官、英国政府、中国政府、中国的学者、中国的下层百姓等各阶层人物都有交往,如何评价他们的功过是非是一大难题,从不同侧面看,他们会呈现出不同的面貌。

从殖民角度看,尽管传教士有意无意地参与了殖民活动,但大部分传教士否认与殖民者有关系,殖民者也不喜欢传教士,麦都思之子麦华佗(Walter Henry Mehurst, Jr., 1823—1895)曾任上海领事,他说传教士“是一群不切实际、惹是生非的神经质”。因此,传教士与传统意义上的殖民者是有区别的,其殖民是无形的,属于文化殖民者,因为他们想把基督教传入中国。在他们的内心深处,基督教高于一切教派,他们所做的一切都是为了基督教在全世界的传播,哪怕是违背基督教的事,只要对传教有利,也可去尝试,也可在所不惜,比如,利玛窦的适应传教策略,如果从这个角度看传教士,其所做的一切就不难理解了。新教传教士面临的环境比明末清初天主教传教士面临的环境还要恶劣,传教的成绩不大,但在中国文化典籍英译方面,新教传教士比天主教传教士的贡献要大得多。

明末清初的天主教传教士抱着欣赏的态度和吸引更多传教士来华传教的目的翻译中国文化典籍。他们不反对中国的儒家思想,只反对佛教。通常认为,利玛窦的传教策略是“合儒、补儒和超儒”;其中,“合儒”和“补儒”没有问题,若想“超儒”,困难重重,因为儒家还不是一种成熟的宗教,与基督教不在一个层面上。

正是由于入华耶稣会士们的这种社会与文化背景,所以他们才清楚地洞悉到,基督宗教文化绝对不会在中国完全取代中

国的民族文化,更不可能像在其他地方那样彻底消灭本土文化。因此,由范礼安、罗明坚和利玛窦首创,又由金尼阁和南怀仁等人继承发展的“中国文化适应政策”取得了一定的成功,至少是可以使入华耶稣会士们在华得以立足了。([法]谢和耐、戴密微等著,耿昇译,2011:序19)

从中国的社会历史和当时的现状看,“超儒”的可能性不大。这一时期的传教成就很大,让徐光启这样的大人物皈依了基督教,这是新教传教士不曾达到的高度。

19世纪初来华的新教传教士为了传教采取了不同的策略,比如,马礼逊通过办教育传教,伯驾通过办医院传教,推动了中国教育和医学的发展,但皈依的人数并不多。在中国文化典籍英译方面,新教传教士做出了巨大贡献,其心态也随着中国的被迫开放变得趋于平和,从柯大卫的“译儒攻儒”到理雅各的耶儒道融合,宗教比较的倾向较为明显,更加注重学术与学理,文化殖民心态越来越弱,后期的理雅各完全走上了汉学研究的道路。

商人、外交官和传教士都可称为殖民者,但他们殖民的方式不一样,商人和外交官的殖民是为了获得看得见的利益,而传教士从表面上看是给予利益,实为获取看不见的文化利益,即用基督教思想来教化中国民众。同样是殖民者,天主教传教士为了吸引更多的传教士来华,在翻译中国文化典籍时操纵了译本,美化了中国,并融入基督教思想;而新教传教士则扭转了天主教传教士的翻译,还中国文化典籍以本来面目,真实地反映中国的思想与文化。从表面上看,新教传教士的殖民心态不明显,其实并非如此,他们采取的翻译策略与天主教传教士不一样,不是将其思想融入译文,而是通过译文序言或译文后的评论、长篇导言、注释等方式来宣扬基督教思想,否定中国的儒道思想。

从本质上讲,传教士英译中国思想类典籍和外交官英译文学类典籍都是为其殖民思想服务,但客观上扭转了西方人贬低中国的思想倾向,使得中国的形象更为真实,更为可信,起到了中西沟通与交流的作用。19世纪中叶以后,西方对中国有了更深刻、更真实的认识,中西之间的碰撞逐渐减少,交流变得更为顺畅,这与当时的中国文化典籍英译有很大关系。

7.1.2 “侨居地翻译”现象

明末清初以来,大批传教士入华,不少传教士在中国一待就是几十年,不少传教士客死在中国,为传教事业奋斗了终生,这是他们的信仰。除此之外,他们还写文章介绍中国,通过翻译把中国文化典籍送入西方,从这个角度说,他们是一批在异国他乡土地上生活的文化使者。进入19世纪以后,除传教士继续来华外,随着贸易摩擦不断出现,外交官也来到中国,他们也长期在华生活、工作、翻译中国文化典籍,为所在国的对华政策提供决策信息。传教士、外交官等离开自己的国家来到中国,除正常的工作外,利用业余时间在中国这块土地上翻译中国文化典籍。这种现象可称为“侨居地翻译”。

“侨居地翻译”在中国翻译史上早已存在。东汉末年,佛经传入中国,佛经翻译随之开始。佛经翻译分为三个时期:一、外国人主译期;二、中外人共译期;三、本国人主译期(罗新璋,1984:53)。在“外国人主译期”中,译者主要来自西域,有支谦、安世高、支娄迦谶、鸠摩罗什等,这些译者侨居在中国将佛经译为汉语,这种翻译现象属于“侨居地翻译”。在“中外人共译期”中,中外译者都参与了佛经翻译,属于本土翻译与侨居地翻译混杂的一种状态。在“本国人主译期”则属于本土翻译,不是侨居地翻译。

明清时期,中西交往更加频繁,传教士、外交官等人离开自己的国家来到中国或中国的邻国将中国文化典籍译为西方国家的语言,“东学西渐”开始。请看下表:

表 7.1 明末清初出版过译著的部分传教士在华时间

序号	译 者	国籍	在华时间(年)	逝世地	主 要 译 作
1	利玛窦(1552—1610)	意	27	北京	拉丁语“四书”
2	殷铎泽(1625—1696)	意	39	杭州	拉丁语《中庸》

(续表)

224

序号	译者	国籍	在华时间(年)	逝世地	主要译作
3	柏应理(1623—1692)	比	22	果阿	拉丁语《中国哲学家孔子》
4	卫方济(1651—1729)	比	18	里尔	拉丁语《中华帝国六经》
5	马若瑟(1666—1736)	法	38	澳门	法译《赵氏孤儿》等
6	雷孝思(1663—1738)	法	40	北京	拉丁语译《易经》
7	宋君荣(1689—1759)	法	37	北京	拉丁语译《书经》 《易经》等
8	韩国英(1727—1780)	法	22	北京	拉丁语译《大学》 和《中庸》

从该表中可以看出,19 世纪之前的天主教传教士在中国侨居时间较长,且多数死在了侨居地中国。他们主要翻译儒家经典,兼及文学作品。

表 7.2 19 世纪出版过译著的部分英美法德传教士和外交官在华时间

序号	译者	国籍	在华时间(年)	逝世地	主要翻译作品
1	小斯当东(1781—1859)	英	15	英国	《大清律例》《异域录》等
2	马士曼(1768—1837)	英	38	塞兰坡	《论语》《大学》等
3	马礼逊(1782—1834)	英	27	广州	《三字经》《大学》等
4	柯大卫(? —1828)	英	6	马六甲	“四书”
5	德庇时(1795—1890)	英	35	英国	《三与楼》《好速传》等

(续表)

序号	译者	国籍	在华时间(年)	逝世地	主要翻译作品
6	麦都思(1796—1856)	英	14	英国	《书经》
7	裨治文(1801—1861)	美	31	上海	中国传统蒙学作品
8	卫三畏(1812—1884)	美	43	美国	编纂汉英词典等
9	理雅各(1815—1897)	英	30	英国	《中国经典》《东方圣书》等
10	翟理斯(1845—1935)	英	26	英国	中国传统诗歌、小说、道家作品等
11	顾赛芬(1835—1919)	法	约 30	中国	“四书”、《诗经》《礼记》等
12	卫礼贤(1873—1930)	德	23	德国	《道德经》《庄子》《易经》等

19 世纪的新教传教士主要是英国人,其次是美国人,还有法国传教士顾赛芬(Couvreur Seraphin, 1835—1919)、德国传教士卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873—1930)等。从侨居时间上看,他们不如之前的天主教传教士侨居时间长,且大多数人都回到了原住国。在翻译方面,除顾赛芬外,他们不再使用拉丁语翻译中国文化典籍,而是用英语或民族语言。翻译题材广泛,内容丰富,译者身份也发生了较大变化,不少人从传教士变身为汉学家。

从以上两个表的对比中可以看出:一、“侨居地翻译”不只是 19 世纪才有的现象;二、明末清初的译者主要来自意大利、比利时和法国,19 世纪时,英国人最多。三、从语言上看,明末清初的译本主要是拉丁语,其次是法语;四、侨居的时间有长有短,卫三畏长达 43 年,柯大卫 6 年(去世太早);五、明末清初的逝世地主要在中国,19 世纪主要在原住国;六、19 世纪翻译的作品要比明末清初时多;七、在侨居地生活的时间越久,翻译成就越大,如马若瑟、理雅各等。

在 19 世纪“侨居地翻译”中,有一个人物比较独特,那就是马士曼。马士曼在印度的塞兰坡传教时把《大学》和《论语》译为英语,又把《圣经》(1824)译为汉语,还编写了学习汉语的《中国言法》(1814)。然而,其侨居地是印度,不是中国,其所处的文化氛围与其所译对象不相吻合,既不在主文化环境中,也不在客文化环境中,而是在第三文化环境中进行翻译,这样的环境不易在主客文化环境中获得滋养,其译本的传播也会受到阻碍,因为侨居地没有读者,国内读者对其译文的准确性也有可能产生怀疑。从翻译贡献上看,马士曼和马礼逊不相上下,但从影响上看,马士曼要差很多。出现差异的原因与译者所在的侨居地不同有很大关系。马士曼未能来华的原因,可能是其所属的浸信会在当时向海外派出传教士时,目的国中没有中国。除马士曼外,还有柯大卫,他的翻译活动一直在马六甲,至死未能踏上中国,其“四书”英译也难免受到了一些影响。

至此,我们可以对“侨居地翻译”进行界定,主要有五点:一、译者来自原住国,并接受了原住国的文化教育;二、在侨居地进行翻译,也就是说,译者要脱离原住国的文化语境,在侨居地文化氛围中从事翻译;三、加入侨居国国籍后,其翻译不再属于侨居地翻译;四、翻译对象主要是侨居地文化典籍,即顺译,也可把原住国文化典籍译为侨居地所用语言;五、出版地在侨居地或原住地。据此来衡量 19 世纪的中国文化典籍英译无疑属于“侨居地翻译”,译者是侨居在中国的外国人,翻译地点在中国,即“侨居地”,出版地点主要在中国,也有部分译著在国外出版。马士曼的翻译也属于“侨居地翻译”,只是其翻译对象不属于侨居地文化典籍,但符合其他几条界定。

“侨居地翻译”这种现象在中国的 19 世纪达到了高潮,其标志是:翻译主体由明末清初的天主教传教士变为新教传教士、外交官和部分商人;翻译对象扩大了,几乎重要的中国文化典籍都有了英语译本。从大的背景来看,出现“侨居地翻译”的原因有:基督教全球扩张导致传教士来华传教;西方全球殖民运动导致外交官来华处理贸易事宜;中国的闭关锁国导致西方对中国了解甚少,等等。若说具体原因,可能会更多,至少有五条:一、满足英国国内渴望了解异国情调的愿望,比如,马礼逊英译的某些短小的文章;二、工作需要,如小斯当东英译《大清律例》,既可

了解中国的司法制度和司法体系,又可与中国更好地打交道;三、渴望了解中国的政治信息,以备所需,如马礼逊和小斯当东英译了大量的邸报;四、中国文学作品自身的魅力促使了外交官的英译,如德庇时和翟理斯英译了中国的小说、戏剧、诗歌和散文作品;五、为了更好地在中国传教,要对中国思想全面认识 and 了解,如理雅各等传教士英译中国儒道两家典籍。

19 世纪“侨居地翻译”是中国文化典籍翻译史上一个重要的翻译现象,它持续时间长,参与人数多,与中国的近现代化密切相关,与中国的对外开放也有关系,其重要性不言而喻。

进入 20 世纪后,仍有不少外国译者在华英译中国文化典籍,如邓罗英译《三国演义》、赛珍珠(Pearl S. Buck, 1892—1973)英译《水浒传》(*All Men Are Brothers*, 1932)等。即使中华人民共和国成立后,“侨居地翻译”现象依然存在,比如,沙博理(Sidney Shapiro, 1915—2014)英译《水浒传》《新儿女英雄传》《林海雪原》等,还有戴乃迭(Gladys Yang, 1919—1999)、爱泼斯坦(Israel Epstein, 1915—2005)等。但是,这一时期的侨居地翻译有些复杂,爱泼斯坦和沙博理分别于 1957 年和 1963 年加入了中国国籍,在他们加入中国籍之前的翻译属于侨居地翻译,加入之后的翻译则变成了本土翻译。

在“侨居地翻译”中还有一种混合状态,比如,杨宪益和戴乃迭的合作翻译即属于此类。戴乃迭在中国翻译了多年,但她没有加入中国籍,属于侨居地翻译,而杨宪益则属于本土翻译,所以杨、戴二人的翻译属于本土翻译与侨居地翻译相结合的一种类型,利玛窦和徐光启合译的《几何原本》也属于此类翻译。在这种结合中,本土译者和侨居地译者谁在翻译中起主导作用需要进一步考察。

第二节 “侨居地翻译”中的合作翻译与译作出版

译者需要精通两种语言才可翻译,但仅仅精通两种语言是不够的,

因为语言是思想的外壳,而思想是不易把握的。如果有合作者的帮助,对于理解所译对象有很大益处。在 19 世纪中国文化典籍英译中,翻译合作的例子不少,最有名的是王韬帮助理雅各翻译《中国经典》。可以这样认为,合作翻译对于翻译中国思想类典籍是非常必要的。

19 世纪的新教传教士来华后通过印刷宗教书籍来传教,这是新教传教士传教的一大特点。因此,印刷机构纷纷成立。最早的印刷机构是 1814 年澳门东印度公司印刷所,其次是 1818 年由麦都思创办的巴达维亚印刷所。据张树栋、庞多益、郑如斯等著《中华印刷通史》第 469 页的“基督教创办印刷机构统计表”,自 1814 至 1899 年教会创办了 40 所印刷机构。这些印刷机构不仅印刷宗教刊物,也有一些印刷中国文化典籍英译作品,在“东学西渐”中发挥了不小的作用。资助中国文化典籍翻译出版的赞助人主要是与中国进行贸易的商人,他们可从赞助中得到广告效应,进而赚取更多的利润。

7.2.1 “侨居地翻译”的优势:合作翻译

“侨居地翻译”的一个最大优势是,外国译者始终处在侨居地或主体文化氛围之中,可以用心去感受其现实社会生活和文化典籍中蕴藏的思想感情。遇到难解之处,或观点不同时,可向所在国的学者咨询并进行交流,以此方式来提高对中国文化典籍的认识能力和判断能力,进而提高翻译能力。此外,有合作者可以选译到有价值的作品。译者通过与合作者的交流对两种文化、两种思想的认识会更深刻。

翻译是一门综合性很强的跨学科实践活动,译者需要了解各方面的知识,但译者的知识储备毕竟是有限的,如果有人帮助翻译,在准确性、译文的流畅等方面会有很大的改进,因此合作翻译是一种非常有效的翻译形式。在“侨居地翻译”中,很容易找到合作者,这也是“侨居地翻译”的一个优势。

在 19 世纪“侨居地翻译”中,外国译者得到过中国学者帮助的例子还是非常多的,比如,柯大卫在英译“四书”时就提到过中国人的帮助:

... for the translation was written with due deliberation and with good native assistance, and with the same assistance every page of it has been again carefully compared with the original; nor has the Translator failed to avail himself of the aid to be derived from the English and Latin Versions of part of the Four Books to which he had access, and although he has often taken the liberty to differ from his highly respectable Predecessors and been guided principally by native Commentators, still he has frequently received considerable assistance from the former. (David Collie, 1828: v-vi)

翻译经过了认真思考,中国人给予了很好的帮助。在中国人的帮助下,每页译文再次精心地与原文进行了比较。译者利用了可以找得到的“四书”的部分拉丁语译本和英语译本,尽管译者经常斗胆提出一些与令人尊敬的前辈们的不同看法,以及主要由中国评论者的评论为指导,但是他还是经常得到前者给予的大量帮助。(柯大卫, 1828: v-vi)

柯大卫三次提到中国人的帮助:第一次,说中国人给予了很好的帮助,至于中国人如何帮助翻译的没有提;第二次,提到了中国人帮助校勘译文与原文;第三次,提到以中国评论者的评论为指导原则。柯大卫的“四书”英译是他在英华书院当校长期间完成的,其助译者应该是在该校授课的华人教师或中国学生。“中国评论者”指对“四书”进行解释的中国学者,也有可能是已逝世的学者。

理雅各在英译中国文化典籍时与中国学者王韬(1828—1897)有过很好的合作,王韬在理雅各的翻译过程中起到过很重要的作用。王韬九岁时学完“十三经”并能倒背如流,18岁时在昆山秀才考试中获得第一名,但从未能考中举人。为了谋生,到麦都思在上海办的墨海书馆当编辑。1862年因上书太平天国遭到清政府通缉,遂逃往香港。王韬在1853年时曾与艾约瑟(Joseph Edkins, 1823—1905)合作翻译过《格致西学提要》,还与麦都思合作汉译过《圣经》。此外,“19世纪60年代初,王韬曾提出他的翻译主张,即‘选材必严,取材必富,摭言必雅,立体必纯’”(李景元,

1991: 52)。可以看出,王韬熟谙中国的经书,有过与外国人合作翻译的经历,还有自己的翻译主张,是一个不可多得的翻译人才和翻译合作者。

王韬一到香港便接受了理雅各的聘请,与其进行合作翻译,译著有:《尚书》《诗经》《春秋》《左传》和《礼记》,总计五部。1865年理雅各在《中国经典》第三卷《书经》(*The Shoo King*)“序言”中对王韬进行了评价:

Nor must he fail to acknowledge gratefully the services rendered to him by Wang T'aou, a graduate of Soo-chow. This scholar, far excelling in classical lore any of his countrymen whom the Author had previously known, came to Hongkong in the end of 1863, and placed at his disposal all the treasures of a large and well-selected library. At the same time, entering with spirit into his labours, now explaining, now arguing, as the case might be, he has not only helped but enlivened many a day of toil. (James Legge, 1865: viii)

译者要感激苏州学者王韬对本译本的贡献。王韬对中国经典著作的熟谙程度远超其同胞,本人对此早有耳闻。王韬于1863年年底来港,携带大量精选书籍,本人可随意取用。同时,他满腔热忱地投入到工作中,时而与我解释说明,时而与我激烈辩论。他不仅给予了我很大的帮助,还给多日繁重的翻译活动带来乐趣。(理雅各,1865: viii)

在英译《诗经》时,理雅各更离不开王韬,甚至可以说,没有王韬,理雅各的《诗经》英译不知要到什么时候才可以完成。

预计明岁(1870年)年底,余所译《诗经》即可出版,现已印就三百八十三页,唯余开支殊大,包括应付与本地助手王博士之薪水,每月约需一百零五元圆。为节省开支,颇思不继用伊,……唯有时则非伊不可。尤以移译诗序,伊之价值,更显然矣。盖除非第一流之中国学者,否则,于余殆无若何用处,余固未见有人能及于王博士者也。(王立群,2004: 9)

对理雅各而言,王韬属于非用不可的学者,这说明理雅各用的是王韬的

学问,不是其语言水平的高低,两人的合作已上升到学术层面的交流。1873年理雅各回英国,两人长达10年的合作翻译结束。1877年理雅各译《易经》时曾邀请王韬助译,王韬因办《循环日报》没有同意。

即使在当代,“侨居地翻译”现象依然存在。美国人沙博理1947年来华,自1954年起在外文局工作,译过许多作品。在英译《水浒传》时也有其夫人凤子的帮助,因为他觉得《水浒传》里的衣着、武器与现在不一样,需要琢磨,特别是思想感情不易把握。

领导就叫我在家里翻译,开会的时候再来。这样我跟凤子在一块的时间就比以前更多了,她的父亲能写文言文,她的文言功底又比较好,所以很多问题都可以问她。不仅是词儿,而且人的思想感情,她也能给我解释。那是中国几百年前的东西,我不通过凤子,理解起来确实很困难。不但我,可能一些中国的青年看那个东西都不一定能完全理解。(见中国网 China.com.cn, 2011年3月31日,沙博理:翻译《水浒传》很艰辛 夫人抗美援朝差点牺牲)

由此看来,在“侨居地翻译”中,对于语言的理解只是一个方面,更重要的方面是对中国人思想感情的把握,这需要合作者能够把握中国的思想感情,特别是古代中国人的思想感情。通过高水平的合作者,译者才可进入到古人的思想精神领域,把中国文化典籍的精髓译出来。

7.2.2 “侨居地翻译”中的出版商、赞助人和读者

在19世纪“侨居地翻译”中,印刷出版地有两个:一个是中国;一个是英国。比较而言,在中国出版的中国文化典籍英译作品要多于英国,也就是说译者多在侨居地出版他们的作品,而不是回到原住国去出版。因此,本节的聚焦点是侨居地出版,即中国文化典籍英译作品如何在中国印刷出版。从印刷出版中国文化典籍英译作品的机构来看,主要有三种:一是公司印刷所;一是教会办的印书馆;三是商业出版机构。

公司印刷所主要指澳门的东印度公司所办的印刷机构,它印刷了世

界上第一部汉英对照字典,也就是马礼逊的《华英字典》,这是中国境内最早使用西方活字印刷术排印的第一部中文书籍。“1814年,英国东印度公司派遣印刷工汤姆斯(P. P. Thoms)到中国筹备并负责印刷汉英词典等事务,从英国运来了现代的印刷机器、字板和其他印刷所需要的材料”(杨慧玲,2010: 389)。从中得知,澳门东印度公司印刷所是为印刷马礼逊的华英字典专门成立的。

1818年马礼逊和米怜在马六甲的英华书院创办了印刷所。1843年鸦片战争后,英华书院迁往香港,后改名英华神学院,随迁的还有其所属的印刷所。理雅各的《中国经典》就是在这家印刷所印制的。1873年伦敦传教会解散了其属下的出版社和英华神学院,印刷所被王韬买下,1874年2月4日出版了汉语报纸《循环日报》。

上海开埠后成了中西文化交流的重镇,印刷出版机构迅速发展起来。当时的3大印刷出版机构的总部均在上海:墨海书馆(The London Missionary Society Mission Press)、美华书馆(The American Presbyterian Mission Press)和别发洋行(Kelly & Walsh Ltd)。1843年麦都思把印刷设备从巴达维亚搬到上海,1844年墨海书馆开始在上海印刷书刊,主要印刷《圣经》和宗教著作,麦都思英译的《书经》也在此印刷。到1860年时,由于种种原因墨海书馆迅速衰落。美华书馆1844年由美国长老会传教士在澳门设立,次年迁往宁波,1860年迁往上海,1937年“淞沪战争”爆发,美华书馆设备在运往武汉途中被日本人劫走,该馆不复存在。美华书馆曾印过不少汉英对照本的中国文化典籍,主要用于学习汉语,还印过卫三畏的《中国总论》,里面有《聊斋志异》中的《种梨》和《骂鸭》的片断译文。尽管美华书馆有宗教背景,但在翻译介绍传播中国文学作品方面扮演了重要角色。

别发洋行于1862年在上海创办,是一个经营印刷出版和图书销售的公司,与教会没有关系。“别发洋行(又名别发行、别发印书馆、别发书店等)的英文名称是Kelly & Walsh, Limited,由Kelly & Co. (中文行名作别发)和F. & C. Walsh & C. (中文行名作华而师)合组而成。前者是印书商,后者是印刷商”(黄海涛,2011: 35)。别发洋行既是售卖西方书籍的书店又是印刷机构,印有翟理斯的《古文选珍》、《聊斋志异》等译著。

此外,还印行当时比较重要的三种汉学期刊:《皇家亚洲文会北中国支会会报》、《新中国评论》(*The New China Review*)和《天下》(*T'ien Hsia Monthly*)。1953年别发洋行的业务被中国政府没收,至此别发洋行在中国的历史结束。

在以上提到的出版机构中,墨海书馆出版的中国文化典籍英译作品最少,别发洋行最多。

总体来说,美华书馆和商务印书馆是以“西学东渐”和面向本国读者的文化传承为目标,唯有别发印书馆直接面向西方读者,明确将出版与中国相关书籍作为目标,显示了与众不同的文化态度,亦产生了独特的文化传媒作用,促进了西方对中国更全面、更客观的认识。再以文学为例,美华书馆和商务印书馆都出版过关于中国古典文学的书籍,但无论从数量上还是体裁、题材的覆盖面上,都略逊别发印书馆一筹。(孙轶旻,2008:109)

别发洋行不仅有自己的出版特色,也有自己的销售渠道,销售路线是:上海、香港、天津、横滨、新加坡、新德里和孟买(同上:109)。此外,为了更多地销售图书,别发洋行在期刊上做广告,在书中夹带售书广告,也向读者寄送新书广告。总之,别发洋行完全是公司化运作模式。除中国的上海、香港外,中国文化典籍译本也在英国出版,或同时在两地出版。出版走势是:19世纪上半期中国文化典籍英语译本在英国出版较多,19世纪下半期在中国出版较多,这种走势的出现与中国的出版业繁荣有很大关系,也与中西交往的频繁与便捷有关。

在“侨居地翻译”中,有些书籍或译本需耗费巨资才可出版,因此赞助人所起的作用很大。马礼逊的《华英字典》由澳门的东印度公司资助出版,为此马礼逊单独拿出一页来写了致谢:向东印度董事会致以崇高的致敬,正是董事们的慷慨资助才使本字典得以付梓(“TO THE HONORABLE THE COURT OF DIRECTORS OF THE UNITED EAST INDIA COMPANY, AT WHOSE SOLE EXPENSE, THE FOLLOWING WORK IS PRINTED. IT IS MOST RESPECTFULLY DEDICATED BY THEIR MUCH OBLIGED, AND VERY OBEDIENT HUMBLE SERVANT, THE AUTHOR.”)。《五车韵府》也专门拿出

了一页致谢,文字略有不同。理雅各《中国经典》的出版也是如此:

234

理雅各曾为经费问题大伤脑筋。后来经过介绍认识了在华鸦片商查顿(Joseph Jardine)。查顿认为既然在华有共同的利益,捐一笔钱是没有问题的。由于得查顿的赞助,理雅各公开宣布,包括天主教传教士在内的所有传教士均可半价购得。查顿在《中国经典》问世前就去世了,他的兄弟颠地(Robert Jardine)继续资助理雅各。在《中国经典》第二卷理雅各曾做了个“广而告之”,向资助《中国经典》出版的颠地与查顿致谢,由于他们的帮助,《中国经典》可以以很低的价格销售,其中第一、二册一千套已经被抢购一空。理雅各的出版事业得到了鸦片商人的资助,这容易使人产生一些负面的联想,但理雅各所得到的这笔钱完全用于中国文化的传播,他本人始终是鸦片贸易的反对者,因此靠鸦片商的资助实属无奈。(岳峰,2003: 121-122)

这段话主要是说理雅各的《中国经典》由鸦片商^①资助出版是无奈之举,这没有问题,但有些细节没有说清楚:一、Robert Jardine 能否译为“颠地”?因为在鸦片战争时期有一个大鸦片贩子兰斯禄·颠地(Lancelot Dent, 1799—1853),通称颠地。二、在《中国经典》第二卷“广而告之”(Advertisement)中有这样一句话:“由于尊敬的约翰·颠地先生的安排,《中国经典》可以半价售给传教士,包括新教传教士和罗马天主教传教士”(“By an arrangement with the Hon. John Dent, Esq., the volumes will be sold at half price to the missionaries; — to Protestant and to Roman Catholic missionaries equally.”)。按引文所言,是因为查顿的赞助才使得传教士可半价购买《中国经典》,但实际情况却是颠地的赞助,不是查顿的赞助。三、Robert Jardine 是否资助过《中国经典》出版存疑,因为在出版序言和“广而告之”中只能看到约瑟夫·渣甸(Joseph Jardine)和约翰·颠地(John Dent)的名字,没有 Robert

① 查顿的公司是怡和洋行(Jardine Matheson, 1784—1843),1832年成立,成立者是威廉·渣甸(William Jardine, 1796—1878)和马地臣(James Matheson),主营鸦片及茶叶。1872年以后怡和放弃鸦片贸易。1912年以后公司总部设在上海。1954年总部迁到香港。1984年以后,怡和逐渐撤出香港迁往新加坡、伦敦等地。

Jardine。约翰·颠地是宝顺洋行(Dent & C. 又称颠地洋行)的老板,与大鸦片贩子兰斯禄·颠地肯定有千丝万缕的联系,因为早在 1831 年时兰斯禄·颠地就是宝顺洋行的主要负责人。

在《中国经典》第一卷“序言”中,理雅各提到了他请求约瑟夫·渣甸资助一事,并附上了渣甸的回答:“我知道在中国的商人都心胸开阔,其中有许多人愿意帮助这样的事业,你不必再游说其他商人。如果你在准备出版事宜,我愿意承担出版费用。我们在中国赚钱,我们应该乐于帮助那些有益于我们赚钱的事”(“I know the liberality of the merchants in China, and that many of them would readily give their help to such an undertaking, but you need not have the trouble of canvassing the community. If you are prepared for the toil of the publication, I will bear the expense of it. We make our money in China, and we should be glad to assist in whatever promises to be of benefit to it.”《中国经典》第一卷“序言”第 8 页)。渣甸同意资助的时间是 1856 年,至 1861 年《中国经典》出版时,渣甸已经去世。理雅各在《中国经典》第二卷“广而告之”中又提到了渣甸,“在前一卷的序言中,作者提到了刚刚去世的令人尊敬的约瑟夫·渣甸先生,正是他的慷慨帮助和鼓励,才使得本译著得以出版”(“In the preface to the former volume, the author related how he had been encouraged and enabled to undertake the publication of the present Work by the munificent assistance of the late Hon. Joseph Jardine, Esq.”)。由此得知:《中国经典》的出版有两个赞助人:约瑟夫·渣甸和约翰·颠地。

除印刷出版与赞助人外,读者的阅读也促进了“侨居地翻译”的形成与发展。19 世纪上半期,在中国的英美人比较少,读者多为英美国内渴望了解中国的读者。至 19 世纪下半期,读者群发生了变化,主要有三种人:一、侨居在中国的外国人构成了中国文化典籍英译的阅读主体,因为他们中有相当一部分人汉语水平有限,只能通过阅读中国文化典籍译本来认识中国,了解中国;二、外国人的家属。这部分人的汉语水平更加有限,而且闲暇时间较多,对文学类译本更感兴趣,可以通过阅读获得美的享受。阅读的需求促进或刺激了文学类典籍的英译,恐怕这也是 19

世纪下半期文学作品英译较多的一个原因；三、英美国内的读者。他们渴望了解一个真实的中国，以抵消天主教传教士带给他们的幻觉。如果只读马戛尔尼们的游记也会得出片面的结论，因此侨居地译者由于在华多年，其译作必定会相对公正，反映也会更真实，可信度较高。

从大环境看，西方的殖民、传教浪潮，以及中国的开放为“侨居地翻译”的产生提供了契机；从小环境看，印刷出版行业的发展与繁荣、商人的赞助和读者群的阅读需求为“侨居地翻译”提供了发展的条件。因此，“侨居地翻译”的形成与发展在 19 世纪的中国出现是一种必然现象。

第三节 “侨居地翻译”中的译者 思想与中国文化

在“侨居地翻译”中，译者思想的变化呈现这样一种态势：在中国生活、工作、传教时间越长，对中国的儒家思想越认可，对中国的一切越宽容，对中国的认识也更全面。无论是明末清初的天主教传教士，还是 19 世纪来华的新教传教士和外交官，基本上都经历了这样一个变化过程。

在这个变化过程中，中西两种文化都会对译者产生影响，主要看哪种文化在译者身上的影响更大。如果原住地文化影响大，有可能以原住地文化为本位来看待侨居地文化；如果在侨居地生活很久之后，也有可能以侨居地文化为本位来看待原住地文化。无论哪种文化占据主要地位，译者都是两种文化的一个集合体，但是，文化影响的大小会在译者的翻译中体现出来。

7.3.1 译者思想演变轨迹：从对立到宽容

中国文化典籍西译始自明末，译者是来华天主教传教士，代表人物是利玛窦。利玛窦来华后出于传教的需要，采取了融合中西文化的策

略,其中西文化融合思想主要体现在三个方面:一是身份变化。利玛窦来华后并不看好儒家思想,先以佛僧面目出现,后易服为儒僧,并坚决排佛,完成了他从佛到儒的身份转变。二是中西文化同源。利玛窦采取了调和儒耶的策略,他在中国古代典籍中找到了“上帝”二字,并巧妙地通过区分先儒与后儒的手法,认为“上帝”就是天主教中的“陡斯”(Deus),用此种方式将儒耶统一在一个主宰之下,不用说,儒耶在本质上没有了差异。三是用儒家核心词汇来表示天主教教义。天主教来华时,用儒家思想核心词汇来阐释天主教教义,因为两者也有共同之处。当一种文化进入另一种文化时,基本上采用以译入语文化阐释译出语文化的策略,使得异文化得以理解,并部分地融合。这三个方面表现了利玛窦的融合思想。

利玛窦融合思想的形成与他长期在华生活、传教、研习儒家思想等密切相关。从外表上看,他穿儒服,戴儒冠,一副儒士模样;从内心看,他确实认为远古的中国曾信仰过基督教。这样看来,他的“中国化”并非出自传教的策略,而是发自内心的一种真诚。

入华耶稣会士们也只好暂时“淡化”他们的传教活动,而热衷于学习中国文化和从事中西文化交流工作。他们通过炫耀西方文化的先进性,而鼓吹西方宗教的先进性;通过学习中国文化,而得以在中国社会精英中赢得好感,进而在社会大众中扎根。结果是中国未被“福音化”或“基督教化”,相反出现了入华耶稣会士们完全被“中国化”的奇特现象。([法]谢和耐、戴密微等著,耿昇译,2011:序19)

所谓的“中国化”不是改变信仰,而是对中国的一切更加宽容和更加认可的一种态度,包括中国文明、宗教信仰、风俗习惯等。

天主教传教士采用的融合翻译思想是从学术角度出发,将中西文化中的关键词拿出来分析,寻找两种文化可对话交流的方面,形成你中有我、我中有你的一种状态,拉近两种文化之间的关系,为在异教徒中传教服务。这种融合思想来自利玛窦,至理雅各时依然存在,为理雅各英译《中国经典》和《东方圣书》提供了资源,并打下了基础。

19世纪初的恶劣传教环境使得传教、翻译和学术研究都不能正常开展,一些传教士未免带有郁闷愤愤之情,对中国文化采取了大加贬斥的

策略,代表人物是柯大卫。这种翻译思想应该源自于 18 世纪中叶以后,中国形象逐渐走低,而此时的西方社会由于经济发达,滋生了优势心理,对于传教士美化中国的著作失去信任,对商人的所见所闻则十分欣赏,认为商人对中国人的贬低才是真实的中国,出现了中国形象急转直下的一种局面,至 19 世纪初时达到顶峰。柯大卫等传教士恰好在这样的环境中出生长大,又遭遇到清政府严厉禁教的恶劣环境,自然会对中国文化产生拒斥之心,主要表现在用基督教思想全面贬低儒家思想。

具体做法是,在翻译中用基督教思想粗暴地强行套在中国儒家思想上,不假思索地对儒家思想进行否定,目的是抬高基督教,为传教开辟道路。这样的做法既不能传教,翻译也没有价值,因为不是从学术的角度来看待中西之间的文化思想。中国的儒家思想历经两千多年的自身演化和思想补充,早已形成了一整套系统,是中国伦理关系、知识体系、社会组织结构、信仰体系等方面的总代表,试图通过以简单的方式否定这种系统,改换基督教是不可能的事。

1843 年来华传教的理雅各认为中国的文明低于西方文明,要用基督教来归化中国人。“于是他批判儒教,认为孔子宗教热情淡漠,同时批判宗教气氛浓烈的道教,因为道教中的偶像崇拜、多神论与基督教格格不入”(岳峰,2004: 89)。这说明早期理雅各的思想与柯大卫的思想无异,到 1861 年《中国经典》第 1 卷出版时,理雅各的思想依然没有改变:

I hope I have not done him injustice; but after long study of his character and opinions, I am unable to regard him as a great man. He was not before his age, though he was above the mass of the officers and scholars of his time. He threw no new light on any of the questions which have a world-wide interest. He gave no impulse to religion. He had no sympathy with progress. His influence has been wonderful, but it will henceforth wane. My opinion is, that the faith of the nation in him will speedily and extensively pass away. (James Legge, 1861: 113, Vol. I)

我希望对孔子的判断是公正的,但对他的性格和观点研究了很长时间之后,我不能把他看作一个伟人。即使在他那个时

代,他也不是伟人,但要高于同时代的官员和学者。他未能阐明世界关注的问题。他对宗教淡漠。他不赞成进步。他的影响一直很大,但从此以后会逐渐衰落。我的看法是,整个民族对他的信仰会迅速地、广泛地退去。(理雅各,1861: 113,卷 1)

然而,过了 30 多年后,在《中国经典》牛津修订版第一卷中,理雅各完全改变了对孔子的态度:

I hope I have not done him injustice; the more I have studied his character and opinions, the more highly have I come to regard him. He was a very great man, and his influence has been on the whole a great benefit to the Chinese, while his teachings suggest important lessons to ourselves who profess to belong to the school of Christ. (James Legge, 1893: 111, Vol. I)

我希望对孔子的判断是公正的,我越研究他的性格和观点,对他的评价就越高。他是一个伟人。他的影响总体上来看对中国人是非常有益的,他的学说对我们基督徒也是非常重要的。(理雅各,1893: 111,卷 1)

理雅各对孔子的批评主要表现在三个方面:一是未能阐明世界关注的问题;二是宗教意识淡薄;三是崇古,不赞成进步。理雅各对孔子的赞扬表现在两个方面:一是孔子的思想对中国人的影响是非常有益的;二是对基督徒也是非常重要的。这说明理雅各能从历史的角度来看待孔子的影响,不再站在基督教本位立场上。此外,理雅各从比较宗教角度出发,看到了孔子学说的价值。

除传教士外,外交官出于工作的需要更关注中国的现实,能从现实社会中和文学作品中把握中国人的社会生活、风俗习惯、道德良知等,并给予评价。密迪乐^①(Thomas Taylor Meadows, 1815—1868)引了德庇

① 密迪乐是英国人,曾任翻译和上海领事。1843 年奉命派至香港,1868 年卒于牛庄任上,在华 25 年。著有《中国人及其革命》,曾将一些满文资料译为英语。崔丽芳在美国人倪维思(John Livingston Nevius, 1829—1893)著的《中国和中国人》中,将密迪乐译成了麦都思,但她给出了英文 Thomas Taylor Meadows。Walter Henry Medhurst 通常译为麦都思。

时的一段文字：

240

中国的道德体系最值得称道的一个特点就是基础道德教育在社会下层民众中的普及。中国人重道德训诫而轻物质层面的教育,但恰恰是这一点或许能启发我们做出一个明智的选择,就是从中国的经典中找出一页,然后以此为指导设法改造我们自己国家正在经历的这个极度机械化的时代。对这一问题,密迪乐本人也作了如下表述:“从古至今,没有一个民族能像中国人那样拥有着如此高尚的文学。他们的文学完全远离了不雅之言和淫词秽句,所有的经典著作及其所附注解,即使逐字翻译成英文,也绝找不出一处不适合在英国任何一个家庭大声诵读的描写或论述。”(倪维斯著、崔丽芳译,2011,237-238)

德庇时认为,中国的基础教育和道德训诫在中国社会发展中所起的作用非常大,而英国的极度机械化则缺乏人文关怀;倪维斯也对中国文学作品的高尚道德给予了很高评价。翟理斯更是从中华文明的角度给予了肯定,他在1876年出版的《中国纵览》(*Chinese Sketches*)“序言”中写道:

It seems to be generally believed that the Chinese, as a nation, are an immoral, degraded race; that they are utterly dishonest, cruel, and in every way depraved; that opium, a more terrible scourge than gin, is now working frightful ravages in their midst; and that only the forcible diffusion of Christianity can save the Empire from speedy and overwhelming ruin. An experience of eight years has taught me that, with all their faults, the Chinese are a hardworking, sober, happy people, occupying an intermediate place between the wealth and culture, the vice and misery of the West. (Herbert Allen Giles, 1876: Preface)

似乎普遍认为,中国人作为一个民族是一个不讲道德、低人一等的民族。他们满嘴谎言,残酷堕落。比杜松烧酒更为可怕的鸦片正在他们中间肆虐。只有在中国强行传播基督教才可拯救这个正在迅速毁灭的帝国。然而,8年的中国经历让我

意识到,中国人尽管有不少缺点,但他们是勤劳的、清醒的、快乐的一个民族。与西方国家相比,在财富与文化、道德败坏与痛苦贫穷方面,中国处在中间位置。(翟理斯,1876:序言)

翟理斯与理雅各不一样,翟理斯在中国只待了八年就已意识到了中国文明的价值,并与西方文明进行了比较。这样一来,翟理斯能够看到中国文化典籍的价值所在,在翻译时可将其思想融入到译本之中,使得中国文化典籍英译更为客观可信。

“侨居地翻译”这一现象说明,中国文化不是短时间可以理解的,其魅力和价值需要在中国多年生活,多年观察与体会才可深入到中国思想家的内心深处,才能公正地看待中国人,公正地看待中国思想和中国文化。因此,中国文化典籍翻译不是学会了汉语就可翻译,需要从思想上和阅历上长期积淀,短期接触不会产生较高价值的译本,这说明侨居中国时间越长越能产生好的译本,越能理解中国和中国文化。

7.3.2 主客文化或强弱文化对翻译的影响

在“侨居地翻译”中,外国人侨居在中国并将中国文化典籍译为英语,是将侨居地文化介绍到原住地文化之中;也有侨居在中国的外国人将外国文化介绍到中国来这样一种现象。这个过程可看作是一个跨文化过程。在跨文化过程中,会形成主客文化。

在本族文化情境下的跨文化传通对于其交际者而言乃是“主文化”(host culture),相反则是“客文化”(guest culture)。一般说来,作为主文化的一方的交际者在跨文化传通中处于有利地位,即“客随主便”,但在主文化较弱而客文化较强的特殊情况下,则会形成相反的情况,即“反客为主”。(王宏印,2012:297)

根据王宏印对主客文化的划分,外国人来到中国侨居,从跨文化传通角度来看,中国人为主人,外国人为客人,因此中国文化为主文化,外国文化为客文化。在“侨居地翻译”中,译者脱离了他原有的本族文化

情境,进入到侨居地文化,并在侨居地进行翻译活动。在这种情况下,中国文化依然是主文化,处在有利的地位。译者即交际者,是把主文化介绍到客文化中去。一般而论,在翻译过程中,主文化所起的作用更大,翻译应该围绕主文化展开。

综观 19 世纪中国文化典籍英译,中国文化确实处在一个有利的位置上,传教士和外交官并没有对中国文化进行操纵,而是严格按照中国文化的本来面目来翻译,译本的可信度较高。译者一般都会宣称自己的译文是直译(literal translation),能真实反映作品的面貌,而编辑在介绍译者和译本时则会提到,译者在华侨居多年,译文真实可靠。除直译外,译者多采用中国学者对中国文化典籍的解释进行翻译,比如,朱熹对“四书”“五经”的解说等,这说明译者对中国文化的尊重,也是对主文化的尊重。

与侨居地相反的是,译者不是在侨居地,而是在原住地翻译中国文化典籍,这又会发生何种变化呢?按王宏印主客文化的划分,原住地文化应该为主文化,中国文化为客文化。在原住地翻译中国文化典籍时,原住地文化成了主文化,译者翻译时基本上也是围绕主文化进行翻译,比如伏尔泰编译《中国孤儿》,葛浩文英译的中国当代小说等。与“侨居地翻译”相比的话,中国文化由主文化变成了客文化,从处在有利位置变为处在不利位置,中国文化的传递有可能会受到一些影响。

生活在中国本土的译者也在翻译中国文化典籍,此时中国文化是主文化,外国文化是客文化,只是译者由外国人变成了中国人。以《红楼梦》的两个英语全译本为例可以说明主文化对翻译的影响,杨宪益和其英籍妻子戴乃迭(Gladys Yang, 1919—1999)在中国英译出版了《红楼梦》,霍克思(David Hawkes, 1923—2009)和其女婿闵福德(John Minford)在英国英译出版了《红楼梦》,两个版本在主客文化的表现上存在较大的差异。杨宪益和戴乃迭基本上按照字面意思去译,主要考虑中国文化,而霍克思和闵福德多采用英语中常见的文化意象或英国读者耳熟能详的句子或歌词等来译富有中国文化特色的词语,主要考虑的是英国读者的接受。

从《红楼梦》书名英译可以看出主客文化对译者产生的不同影响。德庇时在 1829 写成的《汉文诗解》中引用了《红楼梦》第三回中的嘲贾宝

玉的词《西江月》，将《红楼梦》译为 *The Dreams of the Red Chamber*，克拉克·阿裨尔在转述德庇时英译的《红楼梦》时译为 *The Red Chamber Dreams*，郭实腊译为 *Dreams in the Red Chamber*，包腊译为 *The Dream of the Red Chamber*，乔利译为 *The Dream of the Red Chamber*。可以看出，19 世纪侨居在中国的外国译者英译《红楼梦》书名大都大同小异。20 世纪杨宪益和戴乃迭的英译名是 *A Dream of Red Mansions*，与 19 世纪的译名没有本质上的区别。然而，霍克思的译名则是 *The Story of the Stone*。此外，霍克思在《红楼梦》第 52 回中，将薛宝琴叙述真真国女子写的一首诗的第一句“昨夜朱楼梦”译为“Last night I dreamt that I dwelt in marble halls”；其中的“I dreamt that I dwelt in marble halls”来自一首英国歌曲的第一行：

这首歌的作者是 Michael William Balfe (1808—1870)。歌曲原见于话剧 *The Bohemian Girl*，是十九世纪最成功的话剧。……我们可以批评霍克思没有顾及“朱楼”的字面意义（杨宪益和戴乃迭的译本就按字面译为 *vermilion mansion*）。但另一方面，我们也可以这样想，朱楼即 *red mansion*，霍克思为什么不用？可见霍克思自有他的想法。大概最重要的原因还是：他想用外国人熟悉的歌词来翻译《红楼梦》中的韵文。笔者曾做过一个小调查，发现颇多老一辈的英国人能哼出这首歌（例如香港城市大学的外籍老师 Duncan Hunter, Pauline Burton）。（洪涛，2001：293 - 294）。

霍克思把“朱楼”译为 *marble halls* 明显倾向于读者，而杨宪益和戴乃迭则直译为 *vermilion mansion* 则倾向于原本。这些译例说明：主文化或住地文化在翻译中所起的作用更大。

此外，由于文化的强弱不同，在某些情况下，可能会出现“反客为主”的现象。为了说明这种现象，要先定义何谓强势文化：

一、历史渊源(heritage)：历史渊源必须源远流长，有悠久的历史 and 丰厚的文化资源，保证了一种文化的气脉生动有力和影响持久深远，例如印度文明、希罗-西欧文明和中华文明，都

是具有悠久历史和丰厚传统的文明。

二、综合实力(power):在当下的交际和交流过程中显示出强盛的综合国力和持久的影响力,例如西欧和北美发达国家所产生的近代文明影响,使其在世界事务中始终处于主动地位和积极态势,以及在对外文化交流中所具有的重大影响。

三、心理认同(identity):处于交往状态的主体在文化心理上要有明确的认同感和较强的凝聚力,对于自己民族的文化价值观和信念系统抱有信心,同时也要能够尊重他人的文化价值观和生存方式、思维方式与交际方式等。(王宏印,2006:179—180)

按王宏印的观点,在以上三个条件中,只要具备两个即可称为强势文化。以此来观照 19 世纪的中国文化,中国文化在世界上应属于强势文化。首先,中国文化有着悠久的历史,这是公认的事实;其次,19 世纪的中国综合实力并不差,特别是在亚洲,其影响力还是很大的;最后,在文化心理上有明确的认同感,并抱有信心。从这三个方面来看,中国文化在 19 世纪应该处在强势文化行列之中。当然,这样说并不表明西方文化就是弱势文化。

那么,在 19 世纪“侨居地翻译”中有没有“反客为主”的现象呢?只有早期个别传教士译者有过,但并没有对译文进行过多的操纵和肢解,多在译本序言、注释等副文本中鞭挞中国文化,为传教服务。就总体趋势而言,19 世纪侨居在中国的传教士、外交官等译者在英译中国文化典籍时很少有“反客为主”的现象,这表明 19 世纪的中国虽然处在半封建半殖民地社会,其文化并未处在弱势的位置上,依然是强势文化。

19 世纪的译者侨居在中国进行翻译,生活在中国文化的氛围中,对中国文化也比较尊重,其译本还是反映了中国文化典籍的真实面貌,基本上不存在文化霸权。

7.3.3 中国文化的西传与接受

中国文化或中国文明主要是农业文明,因为中国一直是一个重农抑

商的国家,农业始终是中国最重要的产业,这或许与过去的生产力比较低下、解决不了温饱有关^①。在这样一种环境下,重农轻商是与中国国情分不开的,也正是在此种环境下产生了中国的农业文明,进而依托农业文明中国的儒家思想发展起来,并受到统治者的重视,而儒家思想又反过来进一步加强了农业文明的重要性,两者形成了相互需要的一种关系。

与商业文明和游牧文明相比,农业文明具有保守性,要求安分守己,讲求和谐,体现了儒家思想;同时,农业文明强调天的重要性,因为只有风调雨顺才可丰收,因此它讲求天人合一,赋予天以人格化的演绎;讲求顺应自然,故天和自然成了中国人生活中离不开的常道,从中演化出了道家思想,即道法自然。应该说,中国儒道思想都与中国的农业文明密不可分。

从本质上讲,儒家思想就是农业文明的秩序思想,因为吃不饱就要造反,造反就会给社会带来动乱,就会给人民带来灾难。为了社会的和谐与和平,儒家思想宣扬“三纲”“五常”,目的是形成和谐秩序。此外,强调“礼”和“德”的重要性,提高人的道德修养。可以看出,儒家思想就是把人固定在土地上,形成一个君臣有别、长幼有序的等级社会。

为了保持社会秩序的和谐,儒家思想强调积极入世和建功立业,这在孔子一生的经历中可看出来,但社会现实并非那么美好,在遭受挫折时,道家思想的优势便显现出来,就会到自然中去寻求解脱,排解因在现实中受挫而积郁的不良情绪,形成儒道互补的一种局面。然而,儒家和道家最缺乏的是精神层面,或者说,更需要人生来世这一块,因此,东汉末年佛教被迎入中国,弥补了中国儒道文化缺少精神层面的状态,形成儒释道三教。三家思想可在一个人身上集中体现,既求现世的富贵,又求长生不老,还求来世依然荣华。中国形成儒释道三教思想的原因是,任何一家思想都不能解决人的全部问题,只有三家思想结合起来,才可在物质和精神两个方面满足中国人的需要,这也是中国三教并存和多神崇拜的一个重要原因。

基督教在不断迁徙的犹太人中产生,具有流动性和侵略性特点。本

^① 据资料介绍,中国历史上没有出现人民能吃饱饭的朝代,甚至是新中国成立后也未能解决人民的温饱。直到1994年取消粮票,人民的温饱问题才得以解决,这是一个巨大贡献。

身又是一个自足的体系,既有现世,也有来世,不像儒家思想保守与平和。正是这样,儒家思想为基督教思想留下了可以补足的部分,明末清初来华传教士,为了补儒对佛教发起了猛烈攻击,企图从中国剔除佛教取而代之,形成儒耶互补的局面。至于是否能够超儒,这要看儒耶之间的相处和朝廷的力量,因为中国的一切都和朝廷密切相关。结果是,传教士因“礼仪之争”得罪了朝廷,造成被驱逐的严重后果。

在儒家思想占统治地位的中国,明末清初的传教士为了传教,发现了儒家可以补充的部分,来华后主要翻译中国儒家典籍“四书”,他们的译文是否传递了儒家思想呢?回答是:没有全部传递,只传递了儒家思想中有关道德和文人修养的部分,这在《中国哲学家孔子》中体现得最明显。传教士把孔子定位为哲学家,绝对是出于补儒的需要,有传教的意图在内,但不是简单地把孔子作为传教的工具,而是进入到了中国文化层面,“《中国哲学家孔子》实际上是从文人士大夫的视角介绍了中国文化”(孟德卫,2010: 270)。可以说,中国儒家思想或文化在明末清初已部分地传入西方,这个判断应该是符合实际的。

17 和 18 世纪,中国和欧洲都处在封建时代,双方处在同等发展水平。中国儒家典籍译本传到欧洲后引起了共鸣,各期刊纷纷发表评论。就其对中国儒家思想的价值判断而言,可分为三种:一种是推崇赞扬,以法国重农学派魁奈(Francois Quesnay, 1694—1774)为代表,魁奈被称为欧洲的孔子;一种是有分寸的赞扬,代表人物是莱布尼兹;再就是贬低派,代表人物是黑格尔,他认为孔子的哲学没有思辨性。若以欧洲的思辨哲学来看待孔子哲学,的确如此。南宋的新儒学赋予孔子思想以思辨性,但明末清初的传教士不采纳新儒学的观点,因为里面没有神的位置,所以翻译的不完整造成读者的判断难免偏颇或有误是很正常的。总之,明末清初侨居在中国的传教士部分地传递了中国文化的核心价值,并在欧洲引起了不小的反响。

17 和 18 世纪的欧洲吸收了来自中国的思想和文化,加上本身的政治改革和宗教改革,资本主义迅速崛起,新教逐渐占据上风。进入 19 世纪后,中西之间在经济、政体、宗教、知识体系等方面拉开了距离,中国文化思想已不再是西方学习的对象,其借鉴作用大为减弱。与天主教传教

士相比,新教传教士在心态上也发生了很大变化,19 世纪上半期个别传教士把中国儒家思想变成了其批判的对象。当然,传教士有这样的心态也是正常的,但他们英译的中国文化典籍还是比较客观的,基本上没有歪曲中国的思想,只是有时在译文的序言、后记或注释中加以指责。

真正将中国儒道两家思想传递到西方的翻译家是传教士理雅各。19 世纪中叶以后,中国政府被迫允许传播基督教,但频发的教案导致理雅各进一步思考中国文化思想,特别是,儒家思想到底是一种什么样的思想。在他之前,实际上都是一鳞半爪地介绍或翻译,没有能够形成系统。就整个中国文化典籍英译史来看,理雅各译本与之前的译本至少有三大不同:一、理雅各英译了几乎所有的中国儒道经典,这样的话避免了他之前摘译和译本不全的弊病,能将整个儒道思想呈现出来;二、理雅各的注释来自中国学者的解释,而且在很多地方引用了朱熹的注解,说明理雅各超越了基督教本位思想;三、理雅各在翻译中有融合儒耶的倾向,但并不以传教为目的,主要从比较宗教角度来对待两种思想,超越了传教进入到学术领域,为其以后的汉学研究打下了基础。

至此可以看到,从明末清初传教士部分地传递中国思想文化,至 19 世纪上半期个别新教传教士对儒家思想的指责,至理雅各将中国儒道经典全部译成英语,明显分为三个阶段。这一历程暗示了中国文化思想的西传是一个艰苦的过程,与当时的社会文化历史背景有密切联系,也表明了以理雅各为代表的译者对中国文化思想的认识逐步加深。至 19 世纪下半期,中国文化的核心价值已全部传递到了西方。

中国文化核心价值通过中国文化典籍翻译全部传递到了西方,但并不代表西方接受了中国文化思想。与 17、18 世纪相比,19 世纪的西方接受环境和接受土壤发生了变化,代表中国农业文明的中国儒道思想已不适合新的环境,西方的哲学家和思想家不再看重中国思想。此时的东西方文明产生了巨大差异,中国的农业文明面对着西方资本主义工业文明的挑战几乎是节节败退,已无能力去应战,中国传统思想文化的价值受到了质疑,西方已不再从中国思想中汲取养分,因为它与西方蒸蒸日上的资本主义不相适应。直到 20 世纪上半期,经过了两次世界大战的西方才发现了中国思想中的和平因素。

第八章

结语：20 世纪中国 文化典籍英译走势

19 世纪的资本主义发展和全球殖民,为 20 世纪的发展和灾难埋下了隐患。刚进入 20 世纪,第一次世界大战(1914—1918)就爆发了;仅过了 21 年,第二次世界大战爆发了。两次世界大战是人类历史上最为深重的灾难。二战后,殖民主义走向衰落;60 年代后,殖民体系纷纷瓦解,殖民地国家陷入了新的困难。东西方的冷战和政治上的对峙给人民的生活带来极大影响。90 年代后,前苏联解体,世界走向多极;知识爆炸,技术进步,互联网的使用使地球变成了一个“村”,如此等等。可以说,20 世纪是人类历史上一个大变革的时代。

在这样一个充满变化的世纪,中国文化典籍英译却出现了繁荣景象。译者身份变得多样化,不再局限在传教士和外交官两类人身上,有中国人、海外华人、汉学家、职业翻译家等都加入到了中国文化典籍英译的行列之中,所译典籍也更加多样化。翻译的切入角度也跳出了宗教比较的圈子,进入了世俗层面,但很快便出现了转向,向学术化翻译倾斜,直到当下仍在持续。思想类典籍复译迭出,长篇小说几乎都有了全译本,诗歌英译蓬勃发展。翻译实践欣欣向荣,翻译理论迅速发展,翻译研

究的跨学科倾向十分明显,对翻译的认识越来越深入。经过 19 世纪的积淀,20 世纪的中国文化典籍英译进入一个全面发展时期。

第一节 译者身份变迁：海外汉学家与中国翻译家

至 19 世纪末,中西互识已告一段落,外交官和传教士退休后基本上都成了大学里的汉学教授^①,他们不再受自己身份的局限,可以自由地研究学术与翻译,并且将学术研究与翻译结合起来,取得了丰硕成果。此外,还培养了不少汉学人才,为 20 世纪中国文化典籍英译打下了基础。由于裨治文和卫三畏在 19 世纪打下的汉学基础,美国在 20 世纪的汉学研究和中国文化典籍英译已可与英国相媲美,甚至有超过的趋势。中国的被迫开放,使得一批中国人去英美留学,也有一批人在国内的教会学校上学,接受了西方教育。20 世纪中国文化典籍译者基本上是海外汉学家、海外华人、留学海外的中国人和中国大陆自己培养的翻译人才。19 世纪外交官和传教士英译中国文化典籍的历史已告结束,但他们开创的事业在继续着。

8.1.1 海外译者：从世俗化翻译到学术化翻译

随着翟理斯维多利亚式的文学翻译和理雅各比较宗教翻译的结束,翻译出现了新的变化,主要表现在三个方面:第一,身份变化较为明显,译者有汉学家、诗人、学者等;第二,译者不再拘泥于同一种题材的英译,既译文学类典籍,又译思想类典籍,不停地变换题材;第三,世俗化倾向

^① 威妥玛 1888 年任剑桥大学首任汉学教授;1876 年理雅各任牛津大学首任汉学教授;1897 年翟理斯任剑桥大学第二任汉学教授。卫三畏 1877 年成为耶鲁大学第一位中国语言与文学教授,也是美国首位汉学教授。

占据了 20 世纪上半期的中国文化典籍英译,因为译者对待经典的态度发生了变化,更多地注重读者。20 世纪下半期译者则更多地注意中国文化典籍的学术价值。这些变化构成了 20 世纪中国文化典籍英译海外译者的大概面貌。

20 世纪初,随着工业文明的不断推进,社会上的各种矛盾和弊端渐渐显露出来,社会的动荡解放了人们的思想,引起了人们对工业文明的反思,出现了各种理论学派和文化思潮。在英国“布卢姆斯伯里文化圈”(Bloomsbury Group or Bloomsbury Set),在美国有庞德发起的意象主义运动。在这些文化思潮的推动下,产生了韦利和庞德英译的中国文化典籍作品,两人的翻译明显不同于 19 世纪传教士和外交官的翻译。

韦利 1816 年出版了 *Chinese Poems*,以清新的诗风迅速赢得了读者的喜爱,1818 年又出版了 *A Hundred and Seventy Chinese Poems*,奠定了其翻译地位。韦利认为:

I have aimed at literal translation, not paraphrase. Any literal translation of Chinese poetry is bound to be to some extent rhythmical, for the rhythm of the original obtrudes itself. Translating literally, without thinking about the metre of the version, one finds that about two lines out of three have a very definite swing similar to that of the Chinese lines.

I have not used rhyme because it is impossible to produce in English rhyme-effects at all similar to those of the original, where the same rhyme sometimes runs through a whole poem. Also, because the restrictions of rhyme necessarily injure either the vigour of one's language or the literalness of one's version. (Arthur Waley, 1919: 33 - 34)

诗要直译,不要意译。……直译中国诗在某种程度上一定是有节奏的,因为原诗的节奏是自带的。直译时不要考虑译文的格律,三行中会有两行有一个明确的摆动,与中国的诗行近似。

我不用韵,因为英语韵律的效果不可能与汉语的韵律相

似,在汉语诗中有时一韵到底。再有,韵律的限制既损害语言的活力,又损害直译,这是必然的。(韦利,1919:33-34)

可以看出,韦利与翟理斯在译诗观念和风格上的不同,韦利不再追求维多利亚式的高贵典雅,文人气息没有那么浓厚。韦利找到了一种强调重读和行间节奏的方式来英译中国古典诗歌,不受韵律所拘,译文更加自由灵活。韦利也强调意象,“重要的是,意象是诗歌的灵魂。我既避免增加意象,也不减少原诗的意象”(“Above all, considering imagery to be the soul of the poetry, I have avoided either adding images of my own or suppressing those of the original.”见 *A Hundred and Seventy Chinese Poems* 第33页)。这与庞德倡导的意象主义有相似之处。

韦利不仅英译了中国诗歌,还英译了中国儒道两家作品,而且出现了世俗化翻译倾向。在英译《论语》时,他注重对话和口语,符合孔子的语录体,不像理雅各那样道学气息浓厚。他将《论语》的“仁”译为 Goodness,体现了世俗性和普适性;他把《道德经》中“道”译为 the Way,剔除了“道”的神秘性,突出其世俗的一面。在韦利眼中,文学不再高贵,经典化为了世俗。韦利既译文学类典籍,又译思想类典籍,还译民族典籍,如《蒙古秘史》(*The Secret History of the Mongols*, 1963),说明译者不再局限某一类题材的翻译。

与韦利有相似翻译倾向的是诗人庞德,因为他不懂汉语,不能从汉语原本中直译,其诗歌翻译属于改译且带有创作的成分,体现了诗人译诗的特点;其《论语》翻译也是改译自理雅各的译本。这种翻译的好处是,不受原文干扰,可按自己的翻译理念去译。庞德的译本影响很大,变化极大,具有较大的研究价值。此外,庞德对翻译文学的一个重要看法是:“英语文学因翻译而繁荣,英语文学的伟大时代同时也是翻译的伟大时代”(李冰梅,2009:39)。庞德通过翻译借鉴其他文学中的有益营养,为其创作服务,形成翻译与创作互补的一种状态。

20世纪下半期,世界的大趋势是和平、稳定与发展,特别是欧美,经济高速发展,人民生活水平提高,思想活跃,自1950年代后形成了各式各样的学派和思潮,为学术研究奠定了良好基础。这一时期中国文化典

籍英译的主要特点是：研究与翻译并重。代表人物有英国的格瑞汉、霍克思，美国的安乐哲、宇文所安等。他们研究中国文化典籍，将研究成果运用到翻译中，来验证其研究结果的合理性与有效性，形成研究与翻译互补，这与庞德的翻译与创作不一样。

开启这一先河的是英国汉学家格瑞汉，他选择的研究对象和翻译对象是宋儒二程，代表作是《中国的两位哲学家：二程兄弟的新儒学》(*Two Chinese Philosophers: Cheng Ming-tao and Cheng Yi-chuan*, 1958)。新儒学巧妙地融入佛道思想，具有浓厚的学术气息，是学术研究的最佳对象，但传教士对此并不重视，因为里面没有上帝的位置。格瑞汉的研究方法是：从新儒学的主要概念入手，对其进行详细剖析，提出自己的观点，至今无人能超越。

在翻译上，格瑞汉把“帝”译为 God，“仁”译为 benevolence，继承了传教士的译法。把“气”“性”“理”“格物”“太极”等分别译为 ether, nature, principle, investigation of things, Supreme Ultimate，而不是采用音译的办法。虽然这些英文词不可能与汉语在意义上完全对应，但意义重叠的部分还是大于差异的部分。格瑞汉首先是一名研究者，其次才是译者，他通过新儒学的术语来剖析新儒学的思想，其对术语翻译的准确度可见一斑，正确地英译术语对于凸显新儒学的思想起到了积极作用。此外，格瑞汉还英译过《庄子·内七篇和外篇选》(*Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, 1981)和《晚唐诗选》(*Poems of the Late Tang*, 1965)，翻译题材比较广泛。

安乐哲通过中西比较哲学研究中国的儒家思想，认为儒家思想与过程哲学有相似之处，于是他借用过程哲学的手段来突出儒家思想对实用性和过程性的注重，比如，在翻译中多用-ing 形式等。此外，安乐哲还提出了“往复翻译”，对于海外汉学家的作品反哺中国文化起着重要的作用。除思想类典籍外，文学类典籍的翻译也是研究与翻译并重，霍克思和闵福德合译的《红楼梦》(*The Story of the Stone*, 1973—1986)有 35 页的序言，涉及《红楼梦》研究的方方面面，所作英译笔记有 600 多页。宇文所安主要对中国诗歌和中国文论进行研究并翻译，他的研究路径是一

边解说,一边翻译,两者挨得很近,有说服力。这些研究对于翻译对象而言至关重要。

翻译不仅仅是文字的转换,特别是思想精神方面的词汇很难找到对应词,因此有研究的翻译才是真正的翻译,它既要让读者看懂,又要显示出原文的思想和艺术价值。因此,20 世纪的翻译不再像 19 世纪那样追求直译和宗教比较,而是从多个思想角度来考察文本,力图突出思想性和文学性,兼具可读性。此外,由于译者身份变化较大,经历不一,所选作品各不相同,译本更加丰富多样。

8.1.2 中国译者:关注中国文化传播

进入 20 世纪后,中国文化典籍英译的一大特点是中国人加入到了译者行列,改变了只有外国人英译中国文化典籍的局面。按时间划分,可分为三个阶段:一是 20 世纪上半期,以辜鸿铭和林语堂为代表;二是 1949 年中华人民共和国成立至 1978 年改革开放,以杨宪益和戴乃迭夫妻为代表;三是 1978 年至今,以汪榕培、许渊冲、王宏印等为代表。此外,还有海外华人学者,以陈荣捷(Wing-tsit Chan, 1901—1994)和刘殿爵(Din Cheuk Lau, 1921—2010)为代表。由于时代和所处环境不同,这些译者的译本明显不同于海外汉学家的译本。

辜鸿铭开启了中国入译中国文化典籍的大幕^①。辜鸿铭游学欧洲多年,又浸泡于中国文化多年,学贯中西,视野开阔,是一个学者型的翻译家。辜鸿铭 1898 年译出了《论语》^②,原因是,他认为理雅各的《中国经典》不能把中国人的文明、知识和道德传递给欧美受过普通教育的人。

① 此前有理雅各的中国学生何进善 1843 年英译的《绣像正德皇帝游江南》,是其学习英译的一个练习,见与第四章有关的附录。由于其译影响不大,且自他之后,直到辜鸿铭才有中国人的译本,中间相隔时间较长,而辜鸿铭之后则有很多中国译者参与其中,故称辜鸿铭开启了中国入英译中国文化典籍的序幕。

② 英文题目是: *The Discourses and Sayings of Confucius. A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers.* Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, and at Hong Kong-Yokohama-Singapore. 1898。封面上有四个汉字“斯文在兹”。

有鉴于此,辜鸿铭英译《论语》时采取了不同策略:

254

The attempt is therefore here made to render this little book, which, of all books written in the Chinese language, we believe, is the book which gives to the Chinaman his intellectual and moral outfit, accessible to the general English reader. With this object in view, we have tried to make Confucius and his disciples speak in the same way as an educated Englishman would speak had he to express the same thoughts which the Chinese worthies had to express. In order further to take away as much as possible the sense of strangeness and peculiarity for the English readers, we have, whenever it is possible to do so, eliminated all Chinese proper names. Lastly, with the hope of bringing home, so to speak, the significance of the thought in the text, we have added as notes quotations from well known European authors, which, by calling up the train of thought already familiar, may perhaps appeal to readers acquainted with those authors. (Ku Hung-ming, 1898: viii)

我们相信,在此翻译的这本小书是所有用汉语写成的书中最能表现中国人的知识和道德,普通英国读者能够接受。带着这样的目的,我们试图让孔子和他弟子的讲话方式与受过普通教育的英国人一样,用以表达同样的思想。为了进一步消除英国读者的陌生古怪之感,在有可能的情况下,我们删掉了中国人的名字。最后,为了让读者理解文本的思想意义,我们增加了注释,引用欧洲著名作家的话,唤起所熟悉的思想脉络,因为读者对这些作家比较了解。(辜鸿铭, 1898: viii)

辜鸿铭去掉了《论语》中的中国人的名字,加了注释,引用欧洲著名作家的话,主要是歌德的话来英译《论语》。辜鸿铭的译文主要考虑读者的接受,在欧洲影响极大。

1906年辜鸿铭又译出了《中庸》(*The Universal Order of Confucius, or Conduct of Life*)。英国《东方智慧》(*Wisdom of the East*)丛书收录

该译本,分别于1912、1920年再版,题目变为 *The Conduct of Life or the Universal Order of Confucius*,再版后的“序言”有所变化。在1920年版本“序言”中,辜鸿铭提到:“在下面的翻译中,将明确提出道德义务思想,因为这种思想在中国文明的设计中组成了人类行为和社会秩序的基础”(“In the following translation then this idea of moral obligation, which forms the basis of human conduct and social order in the scheme of the Chinese civilization, will be explicitly set forth.” Ku Hung-ming, 1920: 13)。由此可看出,辜鸿铭认为,中国的文明能使人类行为更道德,社会秩序更稳定,这与他所处的19世纪初有很大关系,因为这期间爆发了第一次世界大战,西方的文明秩序受到了极大破坏。辜鸿铭的译文是有意识地传递中国文明,目的是想说明中国文明不亚于欧洲文明,甚至超过欧洲文明。

继承辜鸿铭翻译思想的人是林语堂。林语堂编译了《孔子的智慧》(*The Wisdom of Confucius*, 1938)和《老子的智慧》(*The Wisdom of Laotse*, 1948),向西方介绍中国儒道两家思想。林语堂所处的时代已进入民国时期,各种思想和各种思潮并立存在,使得林语堂对中国文化和中国文明认识得更加清楚。林语堂不仅仅是学者,还是一个文学家和文化传播者,他编译,而不是翻译儒道两家思想,目标读者与辜鸿铭一样:让受过西方教育的一般读者能接受。林语堂的编译突出了中国文化或中国文明的精华之处,语言流畅,读者较多。林语堂与辜鸿铭走的翻译路径不同,但同样在国外产生了巨大影响。

以1949年中华人民共和国成立为界,中国文化典籍英译明显呈现出两个不同走向:海外华人或新儒家英译中国文化典籍和中国大陆翻译家英译中国文化典籍。

1949年前后,一批文化精英,如钱穆、唐君毅等因时势动荡去了香港,延续着中国传统儒家文化。这些人的身上依然保留有中国传统文化的血脉,主要是新儒家思想,强调心性义理、外王大义、会通中西哲学等,力图重建儒家的价值系统并以此为基础,谋求中国文化和社会的现代化。在这派学人的影响下,产生了陈荣捷和刘殿爵两位学者,陈荣捷留学美国并在美国的大学讲授中国文化,主攻宋明理学,兼及佛学,英译了

《近思录》^①(1967)、《传习录》(1983)、《北溪字义》(1986)、《六祖坛经》(1963)等作品。陈荣捷在美国讲授、阐释并推介宋明理学,因为宋明理学最具思辨性,可称为中国哲学的代表,与格瑞汉的研究有相似之处。与陈荣捷不同,刘殿爵的学术活动主要在英国和我国香港,他英译的《道德经》(1963)、《孟子》(1970)和《论语》(1979)都在英国企鹅出版集团出版,译风精炼澄澈,言简意赅,销售量大,为传播中国文化做出了巨大贡献。此外,刘殿爵还培养出了安乐哲这样的学生。陈荣捷和刘殿爵在英美强势文化圈中传播了中国传统儒道思想,并取得了不错的效果,值得钦佩,也值得深入研究。他们在英美英译中国文化典籍,也可称为“侨居地翻译”,他们的译著在英美的影响比中国国内译者的译著在英美的影响要大得多,这说明了“侨居地翻译”的优势所在。

新中国成立后,在中国大陆马克思列宁主义和毛泽东思想成了指导一切的思想,对于翻译而言开辟了一条新的路径。此外,阶级斗争思想和意识形态过于强大对翻译的影响也非常大,使译者放不开手脚,多在字词上绕圈子。这些影响在杨、戴夫妻英译的中国文化典籍译本中表现明显。杨宪益出身富贵之家,个性和思想自由,但在其英译的《红楼梦》中,完全看不到其个性在翻译中所起的作用;而且,杨宪益曾说过,他不喜欢《红楼梦》,翻译只是为了完成领导交给的任务,出现了意愿与翻译之间的悖谬,这与时代环境有很大关系。总之,当时的客观政治环境,难免在翻译上造成千人一面的格局,对翻译有较大影响。

1978年以后,中国进入改革开放和经济迅速发展时期,与国外的交往越来越多,思想也越来越解放,从外国引进的书很多。至1990年代以后中国文化典籍英译才开始起步,但发展迅猛,思想类典籍,如《老子》《庄子》《论语》等复译本不断出现,诗歌英译更为繁荣,但译古典小说的不多。诗歌英译以许渊冲韵译为代表,其翻译主张是音形义“三美”,影响较大。汪榕培英译了《诗经》(1995)、《汉魏六朝诗三百首》(1993)、《庄子》(1997)、《易经》(1993),以及20多个剧本,包括“临川四梦”。此外,汪榕培提出了“传神达意”的翻译主张。王宏印英译的《公孙龙子》

^① 1949后出现的译本由于离现在较近容易找到,不再给出英文名,但给出出版时间。

(1997)、司空图的《二十四诗品》(2002)、《石涛画语录》(2007)属于研究型翻译,与安乐哲的翻译相似。由于曲高和寡,其价值未能引起重视。此外,王宏印英译的诗歌重在超越前人的藩篱,“中诗西化、古诗今化、含蓄美化”(王宏印,2011:3),保持内在的气韵流动,变得无韵而自铿锵。这批译者追求原意的传达与读者的接受,由于译本在国内出版,故在国内比较流行,与国外的交流较少,这种状况随着中外之间交流的频繁会逐步得到改善。

进入20世纪后,共有四部分中国人参与了中国文化典籍英译,可分为两条线索:一条是从清末到民国再到海外,以辜鸿铭、林语堂和陈荣捷、刘殿爵等为代表,主要传递中国儒道两家思想,在海外影响较大;一条是从中华人民共和国成立至今,以杨宪益戴乃迭夫妻和许渊冲、汪榕培、王宏印等为代表,涉及各题材的英译,译本主要在大陆传播^①,形成了中国人海内外共译中国文化典籍的局面。

将20世纪中国文化典籍译者分为外国人和中国人主要是为了叙述上的方便,不是学术上的区分。比较而言,中国译者更注重传递自己的文化;外国译者更注重学术研究,两者在翻译上侧重点不同。如果能够将两者结合起来并加以融合的话,效果可能会更好,这需要加强中外译者之间的交流与合作,让中国的译本走出去,让外国译者走进来,形成良好的互动。

第二节 汉英词典编纂与刊登中国文化典籍英译期刊

在19世纪中国文化典籍英译中,词典起到了很大作用,词典编纂一直持续了一个世纪。从本质上看,编纂汉英词典的目的是用来学习汉语,不是用来翻译中国文化典籍。但是,由于19世纪中国处在封建社

^① 杨、戴夫妻译本曾作为宣传品在国外左派书店销售,80年代后有一段时间在国外传播较好。总体而言,大陆译者的译本在海外的传播不太好,应该与出版发行机构有关,也与国外的图书销售渠道和销售体制有关。

会,书面语与口语相分离,汉英词典中的例句几乎都来自中国文化典籍,来华传教士、外交官等人在学习汉语和英译中国文化典籍时必须借助这些词典,因此,词典成了中国文化典籍英译的一条副线。进入 20 世纪后,汉英词典的编纂没有停止,在中国文化典籍英译中依然发挥着作用。

进入 20 世纪后,随着经济和技术的发展,期刊比 19 世纪更有活力。20 世纪上半期,出现了由国民党政府主办的刊登大量中国文化典籍英译的期刊《天下》(*T'ien Hsia Monthly*, 1935—1941),每年出 10 期,每半年出一卷,总计出版了 12 卷 55 期。下半期中国大陆出现了专门刊登汉译英的《中国文学》(*Chinese Literature*, 1951—2001),香港中文大学创办了《译丛》(*Renditions*, 1973—),中国文化典籍英译继续活跃在期刊上,为传播中国文化和翻译研究做出了不可磨灭的贡献。遗憾的是,2001 年《中国文学》停刊,《译丛》由于经济原因也举步维艰。

8.2.1 从普通汉英词典到专业词典

20 世纪上半期,英美人对中国文化的热情似乎没有 19 世纪的关注度高,或许与当时的国际国内环境有关,因为在这期间爆发了两次世界大战,欧洲又是主战场,在个人生活受到影响的前提下,对中国文化的关注自然不如以前。加之,中国社会也不稳定,军阀混战,民不聊生,社会动荡。再有,经过 19 世纪百年的中西互识,英美等国对中国的政治、经济、文化、历史、地理、哲学等的了解早已相当清楚,而 20 世纪上半期的中国依然没有多大改变,甚至比 19 世纪更加糟糕。所有这些因素加在一起,英美人对中国的关注度在降低,因此学习汉语的人数也在降低,由此造成了汉英词典编纂不如 19 世纪繁荣。

尽管国内外形势对汉英词典编纂不利,但词典编纂并没有停止。1931 年在上海出版了马修斯(Robert Henry Mathews, 1877—1970)的汉英词典(*A Chinese-English Dictionary Compiled for the China Inland Mission*)^①,从

① 该词典由 China Inland Mission and Presbyterian Mission Press 出版,借鉴了商务印书馆 1915 年出版的《辞源》,收单字 7 785,词条 10.4 万条。

题目上可看出,该词典为传教服务。由于社会历史环境的变化,该词典在收词上也发生了较大变化,“20 世纪涌现出的政治、经济、文化、科技方面的新词收录极多,而古旧的文言词汇在词典中所占比例很小”(徐式谷,2002(下): 116)。1947 年赵元任出版了《国语字典》(*Concise Dictionary of Spoken Chinese*),这是其在哈佛办汉语培训班的一个副产品。这两部词典代表了 20 世纪上半期汉英词典编纂的最高成就,从中可以发现,经过“五四”新文化运动以后,白话已占据了绝对优势,文言渐渐退出市场。对于掌握汉语的口语和交际方面,这些词典有很大作用,但对中国文化典籍英译而言,无疑是不利的。

国内外形势发生了巨大变化,汉英词典编纂也会随之发生改变。1911 年清朝灭亡,1915 年胡适倡导白话文,1919 年新文化运动,瓦解了占统治地位的儒家思想,国外新思想开始大量输入中国,中西之间在各个方面开始交流并接轨。在这样一种情势下,中国人学英语的多了,去国外留学的人也多了,汉英词典的用途不像过去那么大,而英汉词典则变得重要起来。以文言为书写文字的中国文化典籍在英译时就很难从新编的汉英词典中汲取营养了,因为白话逐渐成为书写语言,以白话为主的汉英词典代替了以文言为主的汉英词典。

1971 年梁实秋在我国台湾出版了《最新实用汉英词典》,1992 年出了修订版,更名为《远东汉英大词典》。1972 年林语堂在香港出版了《当代汉英词典》,1987 年经修订更名为《最新林语堂汉英词典》。大陆的汉英词典编纂稍晚于港台,1978 年出版了北京外国语学院吴景荣主编的《汉英词典》,带有浓厚的“文革”气息;之后该词典不断修订,以适应新形势的发展需要。1993 年上海交通大学出版社出版了吴光华主编的《汉英大词典》。

1978 年后,中国步入改革开放的新时期,各类专业词典开始出现,如医学专业词典、机械专业词典、计算机专业词典等。为了适应新形势下中国文化走出去战略,编纂专业性的“典籍英译词典”应该提上日程。然而,编纂“典籍英译词典”面临着较大困难:首先,由于中西思想和中西文化差距较大,即使在 19 世纪,传教士和外交官们英译的中国文化典籍在术语认识上也有很大不同,翻译上更是带有身份痕迹和传教色彩。其

次,进入 20 世纪后,中国传统文化不再像 19 世纪那样受到重视,甚至被割裂,造成了传统文化与现代思想的无法衔接。无疑,这些困难对“典籍英译词典”的编纂构成极大障碍。

尽管如此,这些困难还是可以克服的。19 世纪和 20 世纪编纂的汉英词典,为编纂“典籍英译词典”提供了经验教训以及丰富的资源。特别是 19 世纪的几部汉英词典借鉴意义更大,因为那个时代是中西互识时期,如何能够让西方人理解中国人的精神思想,传教士和外交官花费了很大心思,交际性更强。此外,中国文化典籍经过几百年的英译,积累了大量译本,比如,《论语》有 60 多个英语译本,《道德经》有 100 多个英语译本,这些译本产生的时代不同,翻译目的不同,中外译者不同,对中国文化典籍的看法不同,角度不一,等等,无疑会为“典籍英译词典”的编纂提供丰富的译例,在意义的把握和阐释上也会提供极有价值的参考。

20 世纪是科学技术迅速发展的一個世纪,特别是互联网的兴起,缩短了人与人之间的距离,出现了“信息爆炸”,现在不是信息匮乏,而是信息过多,需要甄别、分类,需要对信息的真伪进行验证。先进的技术和信息量的增大为“典籍英译词典”的编纂提供了方便条件。互联网的查询功能和在线翻译系统也改变了词典只有纸质形式的时代。就目前的使用情况而言,在线词典和在线翻译可能比纸质词典的使用率更高,也更方便。因此,“典籍英译词典”的编纂应充分考虑互联网的使用,让资源得到共享。希望不久的将来,“典籍英译词典”能够问世,这对中国文化典籍英译和中国文化对外传播都会有很大的帮助。

8.2.2 中国人的翻译期刊:从《天下》到《中国文学》

期刊上发表的文章或译文相对于报纸来说要长一些,能够把作者或译者的观点表达得更充分,思想性也更强,这是期刊的最大优势。此外,期刊的针对性也比较强,拥有稳定而又固定的读者群,对于思想的传播极为有利。19 世纪的《中国丛报》和《中国评论》就拥有这些优势,在认识中国,了解中国,以及传播中国思想文化方面成绩斐然。

进入20世纪后,形势发生了巨大变化,从19世纪外国传教士、外交官和汉学家们办期刊,到中国人自己办期刊。从外国人认识中国到中国人主动让外国人认识,这种巨大变化说明:中国已看到了世界是一个一体化的世界,封闭只能导致贫穷落后,被动挨打。中国对世界的看法发生了改变,要让自己融入世界,期刊依然是介绍和推介中国和中国文化的有效渠道。20世纪上、下半期中国人办的两个期刊《天下》和《中国文学》英译了很多中国文化典籍,起到了推介中国思想文化的作用。

20世纪30年代,一批留学英美的学生回国,他们既接受了中国的传统教育,又受到过西方大学教育的熏陶,熟悉两种文化,因此对中西文化的优势与劣势认识得更清楚。为了将中国文化传播出去,这批学者酝酿办一个期刊,于是《天下》诞生了,主编是温源宁。温源宁获得英国剑桥大学法学硕士,历任北京大学、清华大学等校教授,主要作品是用英文写成的 *Imperfect Understanding*,对当时的名人,包括胡适、徐志摩、周作人、吴宓等进行了传记式的描绘。江枫将其汉译为《不够知己》。除温源宁外,还有执行主编吴经熊,编辑林语堂、全增嘏、姚莘农等。

《天下》的办刊宗旨是向西方介绍中国文化,强调国际性、公正性、普遍性和跨学科研究,探讨中西文化交流的必要性和可能性。孙科在“发刊词”中进一步强调了《天下》应该将中国文化传播出去,内容包括中国的文学、艺术、哲学等,其目的是,实现孙中山提出的“天下为公”的遗训。

孙科的发刊词说明了两点内容:第一,刊物之所以取名《天下》,是取“天下”所寓的“宇宙”之意,从而“任何关乎全天下人类利益的文章都在刊物的选用范围内”,体现出刊物旨在促进国际文化交流的使命。第二,中山文教馆之所以资助创办这样一份英文文化刊物,既是为了实现中山文教馆馆旨,实现孙中山“天下为公”的遗训,也是20世纪30年代南京国民政府对外宣传之需要。孙科认为正是因为国际联盟未能在消除国际文化隔阂与冲突方面有所作为,才导致和平无望,战乱不断。因此,中国需要一份面向世界介绍中国文化的英文刊物,通过文化交流加强相互理解,避免战争。(严慧、季进,2009:239)

从中可以看出,《天下》的立意一开始就是学术视野和全球视野,为天下

服务。

262

传播中国文化最有效的途径就是翻译中国文化典籍,《天下》也不例外,专设了翻译栏,翻译文学类典籍、思想类典籍和现代文学作品,选译标准是思想性。以吴经熊在《天下》上发表的译文和论文就可看出《天下》的选译内容和标准,其译有《道德经》和 70 首古诗英译;论文有《唐诗四季》《诗经琐谈》《作为道士的莎士比亚》《超越东西方》等,翻译与研究并重,有融合中西文化的趋势。在供稿方面,既有英美留学生,也有外国学者,形成了中西方学者之间的沟通与交流。在发行方面,以上海为中心,由别发洋行负责内地和香港的发行,还在亚洲、欧洲、美洲设立了发行点,覆盖多个国家,最大限度地扩大影响。总之,《天下》是一个有官方背景的期刊,但不受官方役使,其独立性、思想性、世界性、公平性等使其成为 20 世纪上半期中国最有影响的英文期刊,也是英译中国文化典籍最多的期刊。

1949 年中华人民共和国成立,由于西方对中国的封锁,造成了中西方之间沟通与交流渠道的不畅。为了打破这种局面,或出于对外宣传的需要,1951 年《中国文学》(英文版)创刊,主要译介 20 世纪 40 年代解放区的文学,以满足国外一些读者想了解新中国文学创作情况的愿望。《中国文学》在不同历史阶段有不同的目标和读者群:

《中国文学》的译介对象和目的从 50 年代到 60 年代有明显转变。50 年代面向亚非拉的中间读者,介绍我国的革命斗争,给他们以信心和鼓励;60 年代面向民族主义国家和资本主义国家的知识分子,以得到西方国家对我国的了解和同情。(郑晔,2012: 103)

80 年代以后《中国文学》逐渐走向繁荣,在 150 多个国家和地区销售。“根据 1986 年的统计,《中国文学》(英文版)在美国订户为 1 731 户”(何琳、赵新宇,2011: 52)。由于种种原因,2001 年《中国文学》停刊。

《中国文学》是一个翻译期刊,主要刊登现当代文学作品,但也刊登了不少杨、戴夫妻英译的中国传统文学作品,小说方面有《汉魏六朝小说选》《儒林外史》《红楼梦》等;戏剧方面有《关汉卿杂剧选》《长生殿》等;文论方面有《文心雕龙》中的《风骨》、《情采》等。期刊具有时代特点,主要

译介当时的作品。但是,为了配合当时的政治气候,发挥古典作品“古为今用”的作用,也译了一些古代文学作品:

刊物译介的古典小说的类型包括笔记小说、传奇小说、章回体小说、志怪小说,这些小说多以政治腐败、官场黑暗、人民疾苦为题材,反映封建社会的腐朽和没落,如《儒林外史》、《水浒传》、《西游记》、《三国演义》、《红楼梦》、《长生殿》等名著名剧都有节译。有些作品是为了配合毛泽东提出的“不怕鬼”的思想,如选译《列异传》、《幽明录》、《搜神记》、《佛国记》、《聊斋志异》。(郑晔,2012: 68)

从《天下》到《中国文学》可以看出办刊宗旨上的明显不同:一个是以学术为主,“天下为公”;一个是以宣传为主,以我为主。但是,两者也有相同之处,都是由政府赞助,都是为了向西方介绍中国文化。就中国文化典籍英译而言,《天下》比《中国文学》更胜一筹,更注重思想性,更有全球眼光。然而,两个期刊都成为了历史,目前刊登中国文化典籍英译的期刊有香港的《译丛》(*Renditions*),《译丛》创刊于1973年秋,有多位名家为其供稿,如赵元任、林语堂、刘殿爵、乔志高、王际真、华兹生(Burton Watson)、张爱玲、夏志清等。虽然台湾的《国际笔会台北中华中心季刊》(*The Chinese Pen*)^①也刊登汉译英作品,“但《译丛》是唯一独立的翻译杂志,覆盖了中国古代到当代的文学作品和包括了大陆、香港、台湾和海外的作家”(夏志清著、董诗顶译,2011: 101)。如何在新的历史时期通过期刊英译中国文化典籍,弘扬中华民族优秀的传统文化是一个短时期内不易解决的难题。

20世纪的生活节奏加快了,技术进步了,互联网出现了,信息爆炸了。在中国文化典籍英译方面,词典编纂和期刊都遇到了极大的困难和挑战,需要改变旧的思维模式以适应新形势的发展,那就是互联网的应用,它改变了传统词典的面貌,其查询和提问功能将翻译变成了一种集体的智慧,翻译不再是一个人的单打独斗,而是变成了一群人在翻译,这

① *The Chinese Pen* 1972年创刊,1997年起汉英对照,2005年更名为 *The Taipei Chinese Pen*, 主要译介台湾当代文学作品,目的是在世界上推介中国台湾文学。

有可能是中国文化典籍英译的未来趋势。期刊已突破了纸质版的局限,所发译文和论文网上皆可查到,读者比以往更多,订阅纸质版期刊的读者在下降。《译丛》已有了自己的数据库,向电子化迈出了一大步。中国文化典籍英译的阵地如果只局限在传统的形式中,路只会越走越窄,目前已出现了这种苗头。中国文化典籍英译的发展方向应该是电子版化,利用互联网进行翻译、宣传、发行、传播等。若此,中国文化典籍英译会变得更快捷、更广泛,质量也会更高。

第三节 典籍翻译研究逐渐繁荣

从明末清初到 19 世纪末的 300 多年中,中西之间一直处在相互认识、相互了解的过程之中。在这一过程中,翻译起到了决定性作用,因为它比介绍性的书籍更真实,带有的个人观点更少,因此更客观,这是由翻译的性质决定的:翻译必须复制原文。但是,在翻译的过程中多多少少都会发生某些扭曲变形,正是这些变化构成了翻译研究的核心部分。

比较而言,19 世纪来华新教传教士和外交官的翻译变化较小,翻译实践非常丰富,为典籍翻译研究和理论总结打下了基础。进入 20 世纪后,中国文化典籍英译实践更加多样化,中西方翻译理论也更加繁荣,出现了各种各样的思潮和流派,对于总结典籍翻译的经验和形成典籍翻译理论都有借鉴意义。

8.3.1 中国文化典籍翻译理论的产生与发展

东汉末年的佛经翻译是印度佛教思想与中国儒道思想的碰撞与交流,如何将异质思想引入我国,不少译者从不同角度提出了不同的翻译方法、翻译策略、观点或看法,主要有:道安的“五失本”和“三不易”,彦琮的“八备”说、玄奘的“五不翻”,赞宁的“六例”说,等等,这些都是从翻译

实践中直接得来的经验,说理论也未尝不可,构成了中国传统译论的基础。

至清末时,严复提出了翻译“三难”:信达雅。从严复开始,中国传统译论已开始发生转向,不再像佛经翻译那样,强调语言本体、译者主体和翻译方法,而是走向为翻译设立标准,进入到翻译批评领域。此外,还标志着跨学科研究的开始,因为严复的“信达雅”借自中国儒家思想,而不是来自个体的翻译经验。从此之后,像林语堂的“忠实,通顺,美”、傅雷的“神似”、钱钟书的“化境”等皆与翻译标准有关,也都是借自中国传统画论或文论,翻译研究沿着跨学科的研究方向发展。

中国传统译论基本上来自外译汉,对中国文化典籍外译的研究稍晚,最早的一篇文章应该是1906年王国维写的《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》。在这篇文章中,王国维认为:

然《中庸》虽为一种之哲学,虽视诚为宇宙人生之根本,然与西洋近世之哲学固不相同。子思所谓诚,固非如裴希脱 Fichte 之 Ego,解林 Schelling 之 Absolute,海格尔 Hegel 之 Idea,叔本华 Schopenhauer 之 Will,哈德曼 Hartmann 之 Unconscious 也。其于思索未必悉皆精密,而其议论亦未必尽有界限,如执近世之哲学以述古人之说,谓之弥缝古人之说则可,谓之忠于古人则恐未也。(转自罗新璋,1984:195)

王国维的观点很清楚:中西哲学不同,翻译不能对等,做不到完全忠信。可以看出,王国维采用比较法,从中西方哲学术语的对等入手来研究中国文化典籍翻译,这说明王国维在典籍翻译研究方面已有了中西学术比较的视野,并能从中发现翻译的关键所在。

20世纪80年代以后,中国译者在英译中国文化典籍中,依据自己的翻译实践和经验,总结出了一些典籍翻译的理论,比如,许渊冲的“三美”“三之”和“三化”,汪榕培的“传神达意”等。这些理论走的依然是中国传统译论的路子,“许先生的译论在总体上属于传统译论而非现代译论,但已经有了一些基于西学的归纳和力求系统化的致思导向”(王宏印,2003:229)。许渊冲的翻译思想是“美化之艺术”,这种提法对于文学类典籍翻译有很大益处,对思想类典籍的翻译则不太适合。因此,一种观

点或理论的提出总有一些局限,而难以成为普遍的原理。汪榕培的“传神达意”也属于中国传统译论的范畴:

从理论渊源上看,“传神达意”主要来自中国传统的“言意之辩”、传统画论,以及传统译论的演进与发展;从理论创新上看,“传神达意”可从多维度多视角来看待翻译,拓展了翻译理论的研究空间,把中国传统画论与传统文章学结合起来,从中产生了两结合的新译论,把“达”看作一个过程,赋予其新的意义;从理论运用角度看,“传神达意”可作为译者翻译的原则和依据,也可作为翻译评论的标准,此外,还强调了审美主体的参与。(赵长江 李正栓,2012: 41)

许、汪两位的译论与翻译实践的距离很近,对翻译实践有指导作用,若提升的话,还需要进一步转化。

中国传统译论来自中国的翻译实践,多借用中国儒家思想、中国画论和中国文论中的概念对翻译进行阐释,通常用几个字精炼地将翻译思想表达出来,简洁易懂,能抓住翻译的某些本质。不可否认的是,中国传统译论多在“序”、“跋”中出现,不成体系,没有系统,存在一些缺陷,如“理论意识不强”、“基本范畴缺乏”和“学术基础薄弱”(王宏印,2003: 6-7)。其实,中国传统译论的价值很大,它们来自翻译家的实践,有扎实深厚的基础,缺乏的是对其进行现代诠释,以便与西方译论形成对话,或经过与西方译论的对比研究和融合也许能够有新的理论发现。

自20世纪末开始,受中国文化走出去战略影响,中国文化典籍翻译进入到一个新的历史时期,出现了“大中华文库”、“熊猫丛书”等国家级翻译项目,中国文化典籍翻译研究随之也进入到一个繁荣期,出现了不少有价值的研究。黄忠廉借用“语内翻译”和“语际翻译”模式提出了典籍翻译的4个转换机制:典籍翻译转换机制、典籍外译转换机制、典籍外译直接转换机制和典籍外译间接转换机制,并对典籍外译的过程和结果进行了研究:

从典籍外译的过程看,它遵循全译的原语语内转换——语际转换——译语语内转换三步骤,其特色正在语内转换:原语

理解阶段多半要经古文今译的过程,译语表达阶段可能需要今文古译的过程。

从典籍外译的结果看,可能译作古译语,也可能译作现代译语,古原语、现代原语、现代译语和古译语四要素与典籍外译的阶段可演绎出两大类,即直接转换机制和间接转换机制。下分五种:(1) 原古→译古直接转换机制,用得较少,更适于外国译者;(2) 原古→译现直接转换机制,用得较多,更适于中国译者;(3) 原古→原现→译古间接转换机制,适用于对古译语比较熟悉的译者;(4) 原古→原现→译现间接转换机制,适用于古原语比较复杂的典籍;(5) 原古→原现→译现→译古间接转换机制,适用于古代原语较难、古译语掌握不够的译者。因译者对古今中外语言掌握的程度不同,四大机制所起的作用也不同,或单项运作,或双项、三项,甚至是四项联合运作。(黄忠廉, 2011: 39)

黄国文也注意到了典籍翻译中转换机制的问题,认为典籍翻译一般要经过语内翻译这个环节:

我们认为,典籍翻译通常涉及了 Jakobson(1971)所说的语内翻译和语际翻译,现当代译者首先是把用文言文撰写的典籍文本转换成现代汉语文本,然后再把现代汉语文本转换成目的语文本;处于典籍文本和目的语文本之间的现代汉语文本,既可能是实际的文本,也可能是存在于译者头脑中的“后源语文本”。有些当代译者主要是依赖经过了语内翻译的现代汉语译本作为英语译文的源语文本,这就意味着他们根据的“源语”实际上不是严格意义上的源语,而是“后源语文本”。(黄国文, 2012: 70)

此外,黄国文还认为,译文的副文本,包括背景知识、注释、解释、译文中增加的内容等都属于语内容翻译过程,这样一来就扩大了语内翻译的内涵。

除以上提到的学者外,郭尚兴提出了典籍翻译应该宏观相契与微观

相切两结合,宏观相契包括:译述各家理论须与历史文化相契;翻译文本须与所属学派、义理和当时的文化相契;翻译之三义(原义、他义和今义)相契。微观相切包括:简约与模糊的语言表达方式及其给翻译造成的困难;术语、概念译文之相切;意义与语境的相切。包通法从典籍翻译的思维模式出发,提出了诗性思维、具象思维、隐喻思维、性灵思维,丰富了典籍翻译在思维过程方面的研究。傅惠生提出,中国文化典籍英译能否起到传播中国传统文化的作用与译文语言的民主性发展有直接关联^①。总之,中国学者从宏观、微观、思维方式、文化传播等方面出发,不断探索中国文化典籍翻译的理论问题,扩大典籍翻译研究领域。

就中国文化典籍翻译而言,已有了几百年的实践经验,积累了不少观点和看法,需要上升到理论层面。翻译批评近年来发展很快,涉及很多译本,对翻译实践的认识更加清晰。再有,已引进了几乎所有的西方翻译理论。这些资源对典籍翻译理论的研究提供了很好的资源,接下来是尝试着做一些扎实的工作,看看能不能将这些资源转化为典籍翻译理论资源,不断丰富典籍翻译理论研究。

8.3.2 西方现代译论和方法论给典籍翻译理论建构带来的启示

西方现代译论始自索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913)的语言学,凡在其语言学基础上建立起来的译论皆属现代译论的范畴,只是有些译论与其语言学较近,有些较远,很难有翻译学派完全超脱索绪尔的语言学而自成体系。自20世纪80年代以来,中国引入了大量的西方现代译论,按刘军平2009年著《西方翻译理论通史》的目录,有“翻译的人文主义思潮、翻译的语言学派、翻译的文艺学派、翻译的哲学学派、

^① 这段内容参见2015年外语教学与研究出版社出版的由王宏印、李正栓主编,赵长江、王密卿副主编的《典籍翻译研究》第七辑。郭尚兴的论文是《宏观相契与微观相切:中国传统哲学典籍英译的方法论研究》。包通法的论文是《论翻译中的诗性思维》。傅惠生的论文是《典籍英译译文语言的民主性初探》。

翻译的功能学派、多元系统及规范学派、翻译的目的论学派、翻译研究的文化学派、女性主义翻译观、后殖民翻译理论”¹⁰ 个学派或思潮，在中国形成了一股西方翻译理论热，目前热潮已退去。西方翻译理论研究已进入沉潜期，近几年没有出现有分量的学术成果，国内翻译理论也进入了沉寂期，这也许是新一轮翻译理论高潮将要到来前的寂静，也许是翻译理论研究进入枯竭期的一种表现。其实，在翻译理论研究方面，还有大量的工作要做，按照王宏印中国传统译论现代诠释的思路，可借鉴西方翻译理论中能与中国传统译论结合的部分加以融合，以形成新的学术增长点，构成中西译论的对话与交流。

依照这样的思路，我们能否从中国文化典籍翻译实践中总结出某些有价值的观点，然后借鉴西方译论对其进行阐释说明，将其提升为某个小理论。例如，明末清初天主教传教士的译本融合儒耶的倾向比较明显，如果我们借用后殖民翻译理论家霍米·巴巴提出的“混杂性”(hybridity)和“第三空间”来研究这一时期的传教士译本，或许能为典籍翻译理论提供某些启发或思路，因为传教士译者和外交官译者在中国生活了几十年，处在两种文化的熏陶中，文化身份已变为混杂状态。在此状态下，他们的译本必然有两种文化融合的因素，至于能否产生“第三空间”要看融合的程度。如果异质文化因素过多或过少都不能产生“第三空间”，只有两种文化混杂成分较多时才可能有“第三空间”的产生，因为此时的混杂程度最高。“第三空间”就是翻译混杂融合后的一种创新，它既不属于原文化，也不属于译入语文化，我们能否就此提出翻译中的“第三种文化”，并对此进行阐发呢？

此外，20世纪90年代在美国大学中出现的“经文辩读”(scriptural reasoning)也可为典籍翻译研究提供新的思路和启发。“经文辩读以小组活动为形式，以实践为核心，进行跨宗教的经文阅读与讨论，其理论将从实践中产生”([美]彼得·奥克思，2012：摘要)。“最初是一群犹太学者秉承柯亨(Hermann Cohen)、马丁·布伯(Martin Buber)、列维纳斯(Emmanuel Levinas)等人的思想，试图从跨文化和比较研究的角度重读基督教的《圣经》和犹太教的《塔木德》，后来又延展到伊斯兰教的《古兰经》”(杨慧林，2011：192)。杨慧林借用“经文辩读”对理雅各的翻译进行

了研究,特别是从其注释中发现了不少有益的思想,对中国文化典籍翻译研究有启示意义:

世界对中国的更多关注和中国文化“走出去”的内在要求,近些年引发了中国古代经典外译的新一轮热潮。然而,重译中国古代经典的前提,似应是认真整理已有的历代译本,特别是那些研究性译本的注疏。由此才能直接切入西方学术对中国文化的理解和接受,使经典翻译不仅仅是提供译本,而是形成真正的思想对话。(杨慧林,2011: 203)

经文辩读在方法上与新批评派的“细读”(close reading)有相似之处,本质上却是不同的,经文辩读具有跨文化视野。经文辩读对典籍翻译至少有三点启示:一是当资源枯竭时,要返回源头进行文本细读,从中找到可供时代利用的资源,宋朝的新儒学就是这样;二是目前中国文化典籍译本已够丰富,应该从头细读这些译本,从中找出典籍翻译共有的现象或规律;三是细读者应该带有跨文化和跨学科意识,不是为细读而细读,要从中读出时代的需求。总之,经文辩读对典籍翻译理论的构建有方法论方面的意义。同时,也可促进学术研究的发展:

从缪勒的《东方圣书》到阿部正雄的“跨信仰对话”,其间已有百年之隔。但是要“将相反的两极转化为对话的搭档”,应该说中国与西方的“经文辩读”还没有真正开始。就西方学术之于中国学人的主要意义而言,真正的理解和诠释必将指向对其所以然的追究、对其针对性问题以及话语方式的剥离。从而,我们与“他异性”思想和文化的距离,才能成全独特的视角,激发独特的问题,中国语境中的西学和西方语境中的汉学也才能相互回馈。(杨慧林,2011: 203)

翻译要能形成学术对话,就需要“厚重翻译”(thick translation),并从中总结出有价值的东西,以便形成某个较小的典籍翻译理论,比如,经学翻译理论。

中国文化典籍翻译已持续了几百年,资源丰富,可供讨论的问题很多,包括翻译原理、翻译原则、翻译技巧、翻译标准等。王宏印在《中国文

化典籍英译》中讨论了典籍翻译中的六个根本问题^①：

- 一、关键术语的“综合性注释”作为译文的正文的补充；
- 二、英文基本术语的对应与阐释须明确有序；
- 三、句子须求语义明晰而行文晓畅；
- 四、篇章层次可做必要的调整以求适合性；
- 五、译文应关注不同文化和表达功能的体现；
- 六、在知识可靠的基础上讲究艺术性和诗学功能。

（王宏印，2009：17-22）

这些问题涉及“厚重翻译”、术语翻译、语篇翻译、文化翻译等内容，若与西方现代译论结合起来，或许能够上升到某个较高的理论层次。

西方现代译论有着丰富的价值和营养供我们吸纳与借鉴，可以说，我们的时代不缺乏理论，缺乏的是对理论的辨别，缺乏的是从理论中抽取出能为我所用的思路、方法、原理等，缺乏的是理论的融会贯通，以及创新精神。鉴于此，以中国文化典籍翻译实践为基础，以经文辩读作为方法论，借鉴西方现代译论中宽阔的视野和思辨精神，融合中西，对现有典籍翻译理论进行有系统地梳理，形成有理论体系的典籍翻译理论应该指日可待。

在中西方翻译史上，翻译的内容题材不同，各自的文化思想不同，学术研究的关注点不同，造成中西译论的走向也不同。在当今全球一体化进程中，文化思想的融合已成为一种趋势，中西译论也并非泾渭分明，即使是中国传统译论仍可与西方现代译论进行对话，说明中西译论应该从各自分散逐渐走向相互借鉴与融合，形成翻译理论创新和学术创新，共同推动翻译实践和翻译理论向前发展。

在21世纪初的今天，我们应该以历史的眼光返回过去，重新审视过去几百年中西之间的交往史。从认识角度看，中西之间的交往史可分为三个时期。第一个时期主要指明末清初天主教传教士来华至1792年马

^① 由于篇幅所限，此出只给出王宏印提出的典籍翻译中的六个根本问题，有关详细内容，请看原文。

戛尔尼使团来华。在这一阶段,传教士能以平等的心态看待中国文化,对中国文化的理解非常深刻,从学术上积极调和儒耶,寻找其共性,忽略其差异,学术价值较高。中国士人也了解了基督教思想,像徐光启、李之藻等人对基督教的态度是积极的,当然也有像杨光先那样激烈的反教人士。论争很激烈,但都在学术范围内进行,有理有据,十分精彩。如果对这些学术论争进行梳理的话,会产生丰硕成果。在中国文化典籍翻译方面,虽然译本不如19世纪多,但儒耶融合倾向比较明显。如果能够对这一时期的译本进行深入研究的话,在翻译思想和典籍翻译理论构建上有可能有重大突破。

1792年马戛尔尼来华形成了中西交往史的第二个时期。明末清初的传教士从中国思想文化入手来认识中国,对于中国悠久的历史、灿烂的文化和深邃的思想基本持赞同态度。除传教士外,商人从贸易和经济利益的角度来认识和看待中国,他们认识的中国与传教士认识的中国不一样,两种人的着眼点和目的不同,得到的就是一个完全不同的中国。商人夸大中国的贫穷落后,诋毁中国的道德思想,中国形象开始走低。实际上,传教士和商人对中国的看法都不全面。正是在这样的背景下,西方认识中国的第二个时期到来了,主要是外交官的著作和译作,其次是传教士的译作。

外交官比商人看问题更全面,也更清楚,避免了商人看待中国的狭隘眼光。外交官来华后首先英译能集中反映社会生活且在当时流行的文学作品,从中可以触摸中国的现状和中国人的心态。采用直译的策略,不加任何修饰,译文更为真实可靠。为了与译文相互验证,外交官撰写中国总论之类的书,包括历史、地理、政治、经济、法律、文学、信仰、人口等,著作和译作一起构成了中国的面貌,避免了以偏概全的毛病。传教士为了在华传教也要认识中国,因为传教改变的是信仰,必须从中国儒释道思想入手来认识中国,英译儒释道三家的作品便成了传教士的主要翻译对象。这样一来,外交官和传教士的译、著作品就从整体上再现了中国人的现状和精神风貌。至19世纪末,西方认识中国的历程基本完成,外交官和传教士进入大学教书,成为英美汉学的奠基者。

19世纪下半期,中国已被迫开放,中西之间已形成了互动,中国社会

在慢慢地向近现代化转型。然而,由于清朝的灭亡、军阀混战、抗日战争、中华人民共和国成立等大事件的发生,19世纪下半期的对外开放直到20世纪下半期才接续上,中间停顿了一个世纪。正是在这一个世纪中,西方的发展极为迅速,政治和经济都远超中国,而且有些殖民地也比较繁荣,因此,有人认为殖民是一件好事,这种观点是错误的。殖民分为三种:以西班牙为代表的美洲殖民,掠夺贵金属,毁掉了当地的文明,应该受到谴责;以法国为代表的殖民者主要掠夺非洲的矿藏,给非洲人民带来灾难;以英国为代表的殖民主要是贸易殖民,目的是倾销产品,赚取利润。由于贸易的推动,客观上提高了殖民地的生产力,也提高了殖民地人民的生活。因此,只有英国的贸易殖民对殖民地的人民而言才是有好有坏。不加分析地认为被殖民是一件好事的观点是错误的,要警惕这种谬论。

进入20世纪后,中西之间的交往进入第三个时期。中国去欧美留学的人多了,欧美的进步思想和先进技术也传到了中国,这些交往为中国文化典籍翻译带来了很大变化。20世纪初,欧洲人的思想开始进步,天赋人权、人人平等、自由博爱等思想成为主流,却导致了个人主义极度膨胀,欧洲爆发了两次世界大战。同时也要看到,思想的活跃又反过来促进了资本主义的发展,并产生了诸多思想流派,学术研究呈现繁荣状态。在此思想氛围下,中国文化典籍英译也呈现多样状态:译者身份更加多样,选译的题材范围更广,内容更广泛,翻译策略更实用,译本更富有变化,翻译研究更繁荣,在各方面都超过了以传教士和外交官为主的19世纪中国文化典籍英译。

20世纪后半期,科学技术突飞猛进,这也促进了中国文化典籍翻译的繁荣发展,使得翻译成果能在较短时间内得到共享。计算机技术加速了翻译的进程,使译本出版周期大为缩短。特别是互联网的使用,为中国文化典籍翻译带来新的契机,能让我们搜寻到几百年前的译本,为开展研究提供了便利,也为本文的写作提供了丰富的资源。此外,网上词典使用便捷,电子期刊早已出现,译论研究文章可以下载,等等。思想和技术让20世纪中国文化典籍翻译发生了前所未有的变化,相信21世纪能在此基础上有更大的进步与发展。

参 考 文 献

(一) 翻译学

- [1] A. Wylie. *Notes on Chinese Literature: with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from Chinese into Various European Languages* [M]. Shanghai: American Presbyterian Press, 1867.
- [2] Anthony Pym. *Method in Translation on History* [M]. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007.
- [3] Arthur H. Smith. *Chinese Characteristics* [M]. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1894.
- [4] Arthur Waley. *A Hundred and Seventy Chinese Poems* [M]. New York: Alfred A Knopf, 1819.
- [5] David Collie. *The Chinese Classical Works, Commonly Called the Four Books, Translated and Illustrated with Notes* [M]. Malacca: Printed at the Mission Press, 1828.
- [6] Edward B. Taylor. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* [M]. Second Edition. London: John Murray, Albemarle Street, 1870.
- [7] Edward B. Taylor. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom Volume One* [M]. London: John Murray, Albemarle Street, 1871.
- [8] Elijah Coleman Bridgman. *Santsze King, or Trimetrical Classic* [J]. *The Chinese Repository*, 1835 - 1836 (IV): 107.
- [9] Frederic Henry Balfour. *Taoist Texts Ethical, Political and Speculative* [M].

- London: Trübner & Co., Ludgate Hill; and Shanghai: Kelly & Walsh, The Bund & Nanking Road, 1884.
- [10] George Thomas Staunton. *Ta Tsing Leu Lee* [M]. London: Cadell and Davies, 1810.
- [11] George Thomas Staunton. *Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars, in the Years 1712, 13, 14, & 15* [M]; by the Chinese Ambassador, and Published, by the Emperor's Authority, at Peking. London: John Murry, Albemarle Street, 1821.
- [12] George Thomas Staunton. *Memoirs of the Chief Incidents of the Public Life of Sir George Thomas Staunton, Bart* [M]. London: L. Booth, 307 Regent Street, 1856.
- [13] H. Bencraft Joly. *Hung Lou Meng or The Dream of the Red Chamber, A Chinese Novel* [M]. Hong Kong: Kelly and Walsh; Macao: Typographia Commercial, 1892, 1893.
- [14] Herbert Allen Giles. *Record of the Buddhistic Kingdoms: translated from the Chinese* [M]. London: Trübner & CO.; Shanghai: Kelly & Walsh, 1877.
- [15] Herbert Allen Giles. *Strange Stories from a Chinese Studio* [M]. London: Thos. De La Rue & Co. 110, Bunhill Row, 1880.
- [16] Herbert Allen Giles. *Gems of Chinese Literature* [M]. London: Bernard Quaritch, 15, Piccadilly; Shanghai: Kelly & Walsh, 1884.
- [17] Herbert Allen Giles. *Chuang Tze, Mystic, Moralist, and Social Reformer* [M]. London: Bernard Quaritch, 1889.
- [18] Herbert Allen Giles. *Chinese Poetry in English Verse* [M]. London: Bernard Quaritch; Shanghai: Kelly & Walsh, 1889.
- [19] Herbert Allen Giles. *Elementary Chinese San Tzu Ching* [M]. Shanghai: Messrs. Kelly & Walsh, 1990.
- [20] Herbert Allen Giles. *A History of Chinese Literature* [M]. New York: D. Appleton and Company, 1901.
- [21] James Legge. *The Chinese Classics* [M]. Hong Kong: At the Author's; London: Trübner & Co., 60, Paternoster Row, 1861, 1865, 1871, 1872.
- [22] James Legge. *The Sacred Books of the East* [M]. Oxford: At the Clarendon Press, 1882, 1885, 1899, 1891.
- [23] James Legge. *A Record of Buddhistic Kingdoms* [M]. Oxford: At the Clarendon Press, 1886.
- [24] James Legge. *The Nestorian Monument of Hsi-An Fu* [M]. London: Trübner & Co., 57 and 59, Ludgate Hill, 1888.
- [25] J. Marshman. *The Works of Confucius* [M]. Serampore: Mission Press, 1809.

- [26] J. Marshman. *Elements of Chinese Grammar*[M]. Serampore: Mission Press, 1814.
- [27] John Chalmers. *The Speculations of Metaphysics, Polity and Morality, of "The Old Philosopher," Lau-Tsze* [M]. London: Trübner & Co., 60, Paternoster Row, 1868.
- [28] John Francis Davis. *Laou-Seng-Ruh or An Heir in His Old Age*[M]. London: J. Murray, Albemarle Street, 1817.
- [29] John Francis Davis. *The Fortunate Union* [M]. London: J. Murray, Albemarle Street; and Howell & Stewart, Horlborn, 1829.
- [30] John Francis Davis. *Han Koong Tsew or The Sorrows of Han*[M]. London: J. Murray, Albemarle Street; Parbury, Allen, & C., Leadenhall Street; and Howell & Stewart, Horlborn, 1829.
- [31] John Francis Davis. *San-Yu-Low, or The Three Dedicated Rooms* [M]. Canton: At the Honorable East India Company's Press, 1815.
- [32] John Francis Davis. *The Poetry of the Chinese*[M]. London: Asher and Co., Bedford Street, 1870.
- [33] John Francis Davis. *The Chinese: A General Description of the Empire of China and Its Inhabitants*[M]. London: Charles Knight & Co., 22 Ludgate Street, 1836.
- [34] Ku Hung-ming. *The Discourses and Sayings of Confucius. A New Special Translation, Illustrated with Quotations from Goethe and Other Writers*[M]. Shanghai: Kelly and Walsh, Limited, and at Hong Kong-Yokohama-Singapore. 1898.
- [35] Ku Hung-ming. *The Conduct of Life or the Universal Order of Confucius*[M]. London: John Murray, Albemarles Street, W. 1920.
- [36] Lefevere, A. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [37] Leo Tak-hung Chan (Ed.). *One into Many: Translation and the Dissemination of Classical Chinese Literature* [C]. Editions Rodopi B. V., Amsterdam-New York, NY 2003. Printed in The Netherlands.
- [38] N. J. Girardot. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* [M]. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.
- [39] Nida, E. A. *Language and Culture: Contexts in Translating*[M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.
- [40] Randal Taylor. *The Morals of Confucius: A Chinese Philosopher* [M]. London: 1724.

- [41] Robinson, D. *The Translator's Turn* [M]. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007.
- [42] Robert Morrison. *Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese*[M]. London: C. Stower Hackney, 1812.
- [43] Robert Morrison. *Dialogues and Detached Sentences in the Chinese Language; with a Free and Verbal Translation in English*[M]. Macao: Printed at the Honorable East India Company's Press, by P. P. Thoms. 1816.
- [44] Samuel Wells Williams. *The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, &c., of the Chinese Empire and Its Inhabitants* [M]. New York & London: Wiley and Putnam, 1848.
- [45] Ssu-Yu Têng, and John King Fairbank. *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839 - 1923* [M]. The United States of America: The President and Fellows of Harvard College, 1954.
- [46] Thomas H. C. Lee. *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* [C]. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1991.
- [47] Thomas Percy. *Hau Kiou Chooan or the Pleasing History*[M]. Volume IV. London: Printed for R. and J. Dodsley in Pall-mall, 1761.
- [48] Thomas Percy. *Miscellaneous Pieces Relating to the Chinese* [M]. London: Printed for R. and J. Dodsley in Pall-mall, 1762.
- [49] Venuti, L. *The Translator's Invisibility: a History of Translation* [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004.
- [50] W. H. Medhurst. *Chinese and English Dictionary; Containing All the Words in the Chinese Imperial Dictionary*[M]. Batavia: Printed at Parapattan, 1842, 1843.
- [51] W. H. Medhurst. *Ancient China. 书经 The Shoo King or the Historic Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Annals of the Chinese Empire* [M]. Shanghai: Printed at the Mission Press, 1846
- [52] 蔡新乐. 翻译的本体论研究[M]. 上海: 上海译文出版社, 2005.
- [53] 蔡新乐. 翻译与汉语: 解构主义视角下的译学研究[M]. 北京: 中央编译出版社, 2006.
- [54] 蔡新乐. 文化史就是翻译史——陈寅恪的历史发现与其翻译观初探[J]. 外语与外语教学, 2006(10): 56.
- [55] 陈福康. 中国译学理论史稿[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2000.
- [56] 陈叙. 有道和无道——《论语》经传与理雅各的“辩经权译”[J]. 中国文化研究 2013 年春之卷: 25.

- [57] 崔永禄. 试论中国经典文献外译的几个原则性问题[J]. 外语与外语教学, 2007(10): 43-46.
- [58] 邓志勇. 语境、修辞与翻译[J]. 中国翻译, 1999(4): 22-24.
- [59] 辜正坤. 中西诗比较鉴赏与翻译理论[M]. 北京: 清华大学出版社, 2003.
- [60] 洪涛. 《红楼梦》英译与东西方文化、语言[J]. 红楼梦学刊, 2001(4): 293-294.
- [61] 黄国文. 典籍翻译: 从语内翻译到语际翻译——以《论语》英译为例[J]. 中国外语, 2012(6): 70.
- [62] 黄忠廉. 翻译方法论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- [63] 黄忠廉. 典籍外译转换机制[C]. 典籍英译研究, 北京: 外语教学与研究出版社, 2011.
- [64] 黄中习. 典籍英译标准的整体论研究——以《庄子》英译为例[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [65] [美] 吉瑞德著、段怀清、周俐玲译. 朝觐东方: 理雅各评传[M]. 南宁: 广西师范大学出版社, 2011.
- [66] 李冰梅. 韦利与翟理斯在英国诗学转型期的一场争论[J]. 外国文学评论, 2012(3): 209.
- [67] 李海军、彭劲松. 翟理斯与《聊斋志异》在英语世界的经典化[J]. 广西师范大学学报(哲学社会科学版), 2010(6): 83.
- [68] 李河. 巴别塔的重建与解构——解释学视野中的翻译问题[M]. 昆明: 云南大学出版社, 2005.
- [69] 李景元. 王韬和他的翻译事业[J]. 中国翻译, 1991(3): 52.
- [70] 李运兴. 翻译语境描写论纲[M]. 北京: 清华大学出版社, 2010.
- [71] 刘军平. 西方翻译理论通史[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2009.
- [72] 刘宓庆. 当代翻译理论[M]. 北京: 中国对外翻译出版社公司, 1999.
- [73] 刘宓庆. 翻译与语言哲学[M]. 北京: 中国对外翻译出版公司, 2001.
- [74] 刘宓庆. 文化翻译论纲[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1999.
- [75] 罗新璋. 翻译论集[C]. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [76] 马祖毅、任荣珍. 汉籍外译史[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1997.
- [77] 康太一. 东方智者的话语——19世纪初期第一部英译《论语》之历史研究[J]. 北京行政学院学报, 2012(6): 126.
- [78] 孟昭毅、李载道. 中国翻译史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [79] 秦文华. 翻译研究的互文性视角[M]. 上海: 上海译文出版社, 2006.
- [80] 单继刚. 翻译的哲学方面[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2007.
- [81] 宋丽娟、孙逊. 《好逑传》英语译本版本研究——以帕西译本和德庇时译本为中心[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版), 2009(5): 82.
- [82] 沈建青、李敏辞. 从《就职演讲》看理雅各的汉学思想[J]. 中国文化研究 2011 年夏之卷: 210.

- [83] 王宏印. 中国传统译论经典诠释——从道安到傅雷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2003.
- [84] 王宏印. 文学翻译批评论稿[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2006.
- [85] 王宏印. 中外文学经典翻译教程[M]. 北京: 高等教育出版社, 2007.
- [86] 王宏印. 中国文化典籍英译[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2009.
- [87] 王宏印. 新译学论稿[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2011.
- [88] 王宏印. 现代跨文化传通——如何与外国人交往[M]. 天津: 南开大学出版社, 2012.
- [89] 王宏印. 朱墨诗集(翻译卷)[M]. 西安: 世界图书出版西安有限公司, 2011.
- [90] 王宏印、李正栓主编. 典籍翻译研究(第七辑)[C]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2015.
- [91] 王立群. 王韬与近代东学西传[J]. 北京科技大学学报(社会科学版), 2004(1): 9.
- [92] 汪榕培、王宏. 中国典籍英译[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2009.
- [93] 王铁钧. 中国佛典翻译史稿[M]. 北京: 中央编译出版社, 2009.
- [94] 王燕. 试论《聊斋志异》在西方的最早译介[J]. 明清小说研究, 2008(2): 217.
- [95] 魏望东. 跨世纪《论语》三译本的多视角研究: 从理雅各、庞德到斯林哲兰德[J]. 中国翻译, 2005(3): 54.
- [96] 吴伏生. 汉诗英译研究: 理雅各、翟理斯、韦利、庞德[M]. 北京: 学苑出版社, 2012.
- [97] 谢天振. 译介学[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 1999.
- [98] 许钧. 翻译论[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2003.
- [99] 许钧. 翻译思考录[C]. 武汉: 湖北教育出版社, 2000.
- [100] 许渊冲. 文学与翻译[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003.
- [101] 袁锦翔. 评 H. A. Giles 英译《醉翁亭记》[J]. 中国翻译, 1987(5): 46 - 48.
- [102] 张今、张宁. 文学翻译原理[M]. 北京: 清华大学出版社, 2005.
- [103] 赵长江、李正栓. 汉语散体译为英语诗体转换研究——以霍译《红楼梦》为例[J]. 中国外语, 2011(2): 87 - 92.
- [104] 赵长江. 《红楼梦》诗词英译之发轫: 德庇时英译《西江月》历时研究[J]. 红楼梦学刊, 2012(3): 337 - 338.
- [105] 赵长江、李正栓. “传神达意”的理论渊源、理论创新与理论运用[C]. 翻译理论研究, 上海: 上海外语教育出版社, 2012.
- [106] 赵长江. 译儒攻儒, 传播福音——“四书”的第一个英语译本评析[J]. 天津外国语大学学报, 2012(5): 57 - 61.
- [107] 赵长江. 法律文本翻译的双重性: 文化交流与信息泄露——以《大清律例》英译为例[J]. 民族翻译, 2012(3): 21 - 28.
- [108] 朱东华. 麦克斯·缪勒与“译名之争”[C]. “经典的翻译与诠释”国际会议论文

集,2006: 65.

[109] 朱志瑜、朱晓晨. 中国佛籍译论选辑评注[M]. 北京: 清华大学出版社, 2006.

(二) 历史学

[110] [法] 阿兰·佩雷特著、王国卿、毛凤支、谷炘、夏春丽、钮静籁、薛建成译. 停滞的帝国: 两个世界的撞击[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1993.

[111] 范存忠. 中国文化在启蒙时期的英国[M]. 南京: 译林出版社, 2010.

[112] 费正清. 剑桥中国晚清史(上、下)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.

[113] 冯承柏. 中国与北美文化交流志[M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.

[114] 冯天瑜、何晓明、周积明. 中华文化史(上、下)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1990.

[115] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 2006.

[116] 葛桂录. 中英文学关系编年史[M]. 上海: 上海三联书店, 2004.

[117] 葛兆光. 中国思想史(一、二)[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.

[118] 耿升、何高济译. 柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记[M]. 北京: 中华书局, 1985.

[119] 顾卫民. 中国天主教编年史[M]. 上海: 上海书店出版社, 2003.

[120] 何芳川、万明. 古代中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 1998.

[121] 何琳、赵新宇. 《中国文学》的历史和文化价值[J]. 文史杂志, 2011(2): 52.

[122] 何兆武. 中西文化交流史论[M]. 武汉: 湖北长江出版社集团, 2007.

[123] 海登·怀特著、陈永国、张万娟译. 后现代历史叙事学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.

[124] 黄海啸. 清末民初上海的西书店别发洋行[J]. 文史知识, 2011(12): 35.

[125] 黄利平等. 中国古代对外文化交流[M]. 北京: 人民日报出版社, 2004.

[126] 黄鸣奋. 英语世界中国古典文学之传播[M]. 上海: 学林出版社, 1987.

[127] [法] 基佐著、程洪逵等译. 欧洲文明史[M]. 北京: 商务印书馆, 1998.

[128] 柯飞. 译史研究, 以人为本——谈皮姆《翻译史研究方法》[J]. 中国翻译, 2002(3): 31-32.

[129] 李剑鸣. 历史学家的修养和技艺[M]. 上海: 上海三联书店, 2007.

[130] 李云泉. 中西文化关系史[M]. 济南: 泰山出版社, 1997.

[131] 李致忠、周少川、张木早. 中国文化典籍史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004.

[132] 梁启超. 中国历史研究法[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.

[133] 梁启超. 中国历史研究法补编[M]. 北京: 中华书局, 2011.

[134] 廖可兑. 欧洲戏剧史[M]. 北京: 中国戏剧出版社, 1981.

[135] 刘迎胜. 海路与陆路[M]. 北京: 北京大学出版社, 2011.

[136] 刘正. 图说汉学史[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.

- [137] 菲利普·李·拉尔夫等著、赵丰等译. 世界文明史[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [138] [英] 鲁惟一. 中国古代典籍导读[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997.
- [139] [美] 马文·佩里主编、胡万里等译. 西方文明史(上、下)[M]. 北京: 商务印书馆出版社, 1993.
- [140] [英] 莫瓦特著、中国社会科学院世界历史研究所组译. 新编剑桥世界近代史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [141] 潘薇. 西方戏剧史[M]. 北京: 大众文艺出版社, 2007.
- [142] 启晨. 中国文明史[M]. 广州: 花城出版社, 2001.
- [143] 沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [144] [英] 斯当东著、叶笃义译. 英使谒见乾隆纪实[M]. 北京: 商务印书馆, 1963.
- [145] 宋柏年. 中国古典文学在国外[M]. 北京: 北京语言学院出版社, 1994.
- [146] [法] 索安著、吕鹏志、陈平等译. 西方道教研究编年史[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [147] 王尔敏. 中国文献西译书目[M]. 台北: 商务印书馆, 1975.
- [148] 王克非. 翻译文化史论[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 1997.
- [149] 王丽娜. 中国古典小说戏曲名著在国外[M]. 上海: 学林出版社, 1988.
- [150] 王为民. 百年中英关系史[M]. 北京: 世界知识出版社, 2006.
- [151] 吴孟雪、曾丽雅. 明代欧洲汉学史[M]. 北京: 东方出版社, 2000.
- [152] 熊志勇. 百年中美关系史[M]. 北京: 世界知识出版社, 2006.
- [153] [英] 汤因比著、[英] 索麦维尔节录、曹未风译. 历史研究(上、下)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1986.
- [154] 严耕望. 治史三书[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [155] 余英时. 中国近世宗教伦理与商人精神[M]. 台北: 联经出版事业公司, 1987.
- [156] [英] 约翰·托什著、吴英译. 史学导论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2007.
- [157] 张海林. 近代中外文化交流史[M]. 南京: 南京大学出版社, 2003.
- [158] 张西平. 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史[M]. 北京: 东方出版社, 2001.
- [159] 赵毅衡. 诗神远游——中国如何改变了美国现代诗[M]. 上海: 上海译文出版社, 2003.
- [160] 周一良主编. 中外文化交流史[M]. 郑州: 河南人民出版社, 1987.

(三) 汉学与文化

- [161] 爱德华·W·萨义德著、王宇根译. 东方学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999.
- [162] 安乐哲. 和而不同: 中西哲学的会通[M]. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [163] 安平秋、安乐哲主编. 北美汉学家辞典[M]. 北京: 人民文学出版社, 2001.

- [164] [美] 彼得·奥克斯.“经文辩读”:从实践到理论[J].中国人民大学学报, 2012(5): 摘要.
- [165] 陈君静.大洋彼岸的回声:美国中国史研究历史考察[M].北京:中国社会科学出版社,2003.
- [166] 陈平原.在东西方文化碰撞中[M].杭州:浙江文艺出版社,1987.
- [167] 陈卫平.第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较[M].上海:上海人民出版社,1992.
- [168] 杜文凯.清代西人见闻录[M].北京:中国人民大学出版社,1985.
- [169] 段怀清.理雅各与维多利亚时代的汉学——评吉瑞德教授的《维多利亚时代中国经典英译:理雅各的东方朝圣之旅》[J].国外社会科学,2006(1): 82.
- [170] 段怀清.理雅各《中国经典》翻译缘起及体例考略[J].浙江大学学报(人文社会科学版),2005(3): 95.
- [171] 邓绍根.美国在华宗教新闻事业的开端:裨治文与《中国丛报》[C].新闻学论集第28辑.2012: 135.
- [172] 范存忠.珀西的《好逑传》及其它[J].外国语,1989(5): 47.
- [173] 方豪.中西交通史[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [174] [美] 葛锐著、李晶译.道阻且长:《红楼梦》英译史的几点思考[J].红楼梦学刊,2012(2): 246-247.
- [175] 葛兆光.域外中国学十论[M].上海:复旦大学出版社,2002.
- [176] 葛瑞汉著、程德祥等译.二程兄弟的新儒学[M].郑州:大象出版社,2000.
- [177] 顾钧.卫三畏与美国早期汉学[M].北京:外语教学与研究出版社,2009.
- [178] 顾钧.中国的第一份英文刊物[J].中国图书评论,2011(10): 95.
- [179] 韩南.中国近代小说的兴起[M].上海:上海教育出版社,2004.
- [180] [英] 赫德逊著、王遵仲等译.欧洲与中国[M].北京:中华书局,1995.
- [181] 何培忠.当代国外中国学研究[M].北京:商务印书馆,2006.
- [182] 何绍斌.越界与想象:晚清新教传教士译介史论[M].上海:上海三联书店,2008.
- [183] 何寅、许光华.国外汉学史[M].上海:上海外语教育出版社,2000.
- [184] 洪涛.女体和国族——从《红楼梦》翻译看跨文化移植与学术知识障[M].北京:国家图书馆出版社,2010.
- [185] 侯且岸.当代美国的显学——美国现代中国学研究[M].人民出版社,1995.
- [186] 黄长著、孙越生、王祖望主编.欧洲中国学[M].北京:社会科学文献出版社,2005.
- [187] 计翔翔.十七世纪中期汉学著作研究:以曾德昭《大中国志》和安文思《中国新志》为中心[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [188] 姜智芹.镜像后的文化冲突与文化认同——英美文学中的中国形象[M].北京:中华书局,2008.

- [189] 李浩.美国来华传教士第一人——裨治文[J].江西师范大学学报(哲学社会科学版),2004(3): 125 - 126.
- [190] 李宁.福乐智慧英译研究[M].北京:民族出版社,2010.
- [191] 李倩.翟理斯的《中国文学史》[J].古典文学知识,2006(3): 112.
- [192] 李学勤主编.国际汉学著作提要(上、下)[M].南昌:江西教育出版社,1996.
- [193] 刘禾著.语际书写——现代思想史写作批判纲要[M].上海:上海三联书店,1999.
- [194] 刘禾、宋伟杰等译.跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性[M].北京:生活·读书·新知 三联书店,2002.
- [195] 刘小枫.道与言——华夏文化与基督教文化相遇[C].上海:上海三联书店,1995.
- [196] 刘耘华.诠释的圆环:明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应[M].北京:北京大学出版社,2005.
- [197] 刘正.汉学在20世纪东西方各国研究和发展的历史[M].武汉:武汉大学出版社,2002.
- [198] 胡优静.英国19世纪的汉学史研究[M].北京:学苑出版社,2009.
- [199] 江岚.唐诗西传史论——以唐诗在英美的传播为中心[M].北京:学苑出版社,2009.
- [200] [俄] 李福清著、田大畏译.中国古典文学研究在苏联:小说与戏曲[M].北京:书目文献出版社,1987.
- [201] 罗浦洛主编、包伟民、陈晓燕译.美国学者论中国文化[M].北京:中国广播电视出版社,1994.
- [202] [美] 罗思文、安乐哲著、何金俐译.生民之本:《孝经的哲学诠释及英译》[M].北京:北京大学出版社,2010.
- [203] [德]利奇温著、朱杰勤译.十八世纪中国与欧洲文化的接触[M].北京:商务印书馆,1962.
- [204] [美] 孟德卫著、陈怡译.奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源[M].郑州:大象出版社,2010.
- [205] [美] 孟德卫著、张学智译、刘东主编.莱布尼兹和儒学[M].南京:江苏人民出版社,1998.
- [206] 倪豪士编选、黄宝华等译.美国学者论唐代文学[M].上海:上海古籍出版社,1994.
- [207] [美] 倪维斯著、崔丽芳译.中国和中国人[M].北京:中华书局,2011.
- [208] 王宁、钱林森、马树德.中国文化对欧洲的影响[M].石家庄:河北人民出版社,1998.
- [209] 王宁.“后理论时代”的文学与文化研究[M].北京:北京大学出版社,2009.
- [210] 莫东寅.汉学发达史[M].郑州:大象出版社,2006.

- [211] 钱林森. 中外文学因缘[M]. 南京: 南京大学出版社, 1989.
- [212] 钱林森. 法国汉学家论中国文学——古典诗词[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2007.
- [213] 钱林森. 伏尔泰与中国文化[J]. 社会科学战线, 1997 (4): 84.
- [214] 钱婉约. 从汉学到中国学[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [215] [美] 史华徒著、张恭启译. 文化变迁的理论[M]. 台北: 台湾源流出版事业股份有限公司, 1989.
- [216] [美] 史景迁著、廖世奇等译. 文化类同与文化利用[M]. 北京: 北京大学出版社, 1990.
- [217] 孙铁旻. 别发印书馆与近代中西文化交流[J]. 学术月刊, 2008(7): 109.
- [218] 王国强. 《中国评论》(1872—1901)与西方汉学[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2010.
- [219] 王宏印、王治国. 集体记忆的千年传唱: 藏蒙史诗《格萨尔》的翻译与传播研究[J]. 中国翻译, 2011 (2): 16 - 22.
- [220] 王立新. 美国传教士与晚清中国现代化[M]. 天津: 天津人民出版社, 1997.
- [221] 王晓路. 中西诗学对话——英语世界的中国文化研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2000.
- [222] 王晓路. 西方汉学界的中国文论研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2003.
- [223] 王岳川主编. 中国后现代话语[C]. 广州: 中山大学出版社, 2004.
- [224] 施建业. 中国文学在世界的传播与影响[M]. 郑州: 黄河出版社, 1993.
- [225] 宋丽娟、孙逊. 近代英文期刊与中国古典小说的早期翻译[J]. 文学遗产, 2011(4): 125.
- [226] 孙越生、陈书梅主编. 美国中国学手册[M]. 中国社会科学出版社, 1993.
- [227] [瑞士] 韦宁著、南宫梅芳译. “经”之局限与理性之局限——谈儒家文化与“经文辩读”[J]. 基督教文化学刊, 2011(秋): 168.
- [228] 吴伏生. 《东方圣典》中的《诗经》[J]. 社会科学战线, 2012(3): 134 - 139.
- [229] 吴伯娅. 康雍乾三帝与西学东渐[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2002.
- [230] 忻剑飞. 世界的中国观: 近两千年来世界对中国的认识史纲[M]. 上海: 学林出版社, 1991.
- [231] 夏康达、王晓平. 二十世纪国外中国文学研究[M]. 天津: 天津人民出版社, 2000.
- [232] 夏晓虹. 梁启超学术文化随笔[M]. 北京: 中国青年出版社, 1996.
- [233] 夏志清著、董诗顶译. 王际真和乔志高的中国文学翻译[J]. 现代中文学刊, 2011(1): 101.
- [234] 萧萐父、许苏民. 明清启蒙学术流变[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995.
- [235] 谢天振. 比较文学与翻译研究[M]. 台北: 业强出版社, 1994.
- [236] 熊文华. 英国汉学史[M]. 北京: 学苑出版社, 2007.

- [237] 徐海松. 清初士人与西学[M]. 北京: 东方出版社, 2000.
- [238] 许光华. 法国汉学史[M]. 北京: 学苑出版社, 2009.
- [239] 许明龙. 中西文化交流先驱[M]. 北京: 东方出版社, 1993.
- [240] 许明龙. 欧洲十八世纪中国热[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2007.
- [241] 徐式谷. 历史上的汉英词典(上)[J]. 辞书研究, 2002(1): 135.
- [242] 徐式谷. 历史上的汉英词典(下)[J]. 辞书研究, 2002(2): 116.
- [243] 严慧、季进. 《天下》与中国文化的“天下”自主传播[J]. 江西社会科学, 2009(4): 239.
- [244] 严绍璁. 日本中国学史稿[M]. 北京: 学苑出版社, 2009.
- [245] 杨慧林. 中西“经文辩读”的可能性及其价值——以理雅各的中国经典翻译为中心[J]. 中国社会科学, 2011(1): 192.
- [246] 杨慧玲. 汉英双语词典的诞生及其早期设计特征[J]. 外语教学与研究, 2010(5): 389.
- [247] 杨慧玲. 19世纪汉英词典传统——马礼逊、卫三畏、翟理斯汉英词典的谱系研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [248] 杨义. 杨义文存: 中国叙事学[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [249] 叶舒宪. 原型与跨文化阐释[M]. 广州: 暨南大学出版社, 2002.
- [250] 乐黛云、陈珏编选. 北美中国古典文学研究名家十年文选[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- [251] 俞强. 鸦片战争前传教士眼中的中国: 两位早期来华新教传教士的浙江沿海之行[M]. 济南: 山东大学出版社, 2010.
- [252] 辛红娟. 《道德经》在英语世界: 文本行旅与世界想象[M]. 上海: 上海译文出版社, 2008.
- [253] 徐贲. 走向后现代与后殖民[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- [254] 张西平. 欧美汉学研究的历史与现状[M]. 郑州: 大象出版社, 2006.
- [255] 张西平编. 他乡有夫子: 汉学研究导论[M]. 北京: 外语教学与研究出版社, 2005.
- [256] 张星烺. 中西交通史料汇编[M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [257] 周宁. 天朝遥远: 西方的中国形象研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [258] 周祚绍. 图理琛和《异域录》[J]. 东岳论丛, 1994(5): 108.
- [259] 朱徽. 中国诗歌在英语世界——英美译家汉诗翻译研究[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2009.
- [260] 朱谦之. 中国哲学对欧洲的影响[M]. 福州: 福建人民出版社, 1983.

(四) 传教士

- [261] [法] 艾田蒲著、许钧、钱林森译. 中国之欧洲(上、下)[M]. 郑州: 河南人民出

- 版社,1992.
- [262] [意] 利玛窦、[比] 金尼阁著、何高济等译《利玛窦中国札记》[M]. 桂林: 广西师范大学出版社,2010.
- [263] [法] 安田朴等著、耿升译. 明清间入华耶稣会士和中西文化交流[M]. 成都: 巴蜀书社,1993.
- [264] 陈卫平. 明清之际西方传教士的天主教儒学化[J]. 文史哲,1992(2): 3-10.
- [265] 戴俊霞、杨宸. 另类的“学术传教”——解析明末清初传教士对中国典籍的译介[J]. 中国科技翻译,2009(4): 52-54.
- [266] 段怀清. 传教士与晚清口岸文人[M]. 广州: 广东人民出版社,2007.
- [267] (法) 杜赫德编. 耶稣会士中国书简集[M]. 郑州: 大象出版社,2001.
- [268] 冯天瑜. 利玛窦创译西洋术语及其引发的文化论争[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版),2003(3): 98-103.
- [269] (法) 费赖之著、冯承钧译. 在华耶稣会士列传及书目[M]. 北京: 中华书局,1995.
- [270] 顾长声. 传教士与近代中国[M]. 上海: 上海人民出版社,1981.
- [271] 顾长声. 从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教评传[M]. 上海: 上海人民出版社,1985.
- [272] 黄世相. 明清时期西方传教士成为中西文化交流载体原因再探讨[J]. 江西师范大学学报(社会科学版),2006(2): 29-34.
- [273] 黄忠廉. 明末清初传教士变译特性之考察[J]. 求是学刊,2011(3): 148-153.
- [274] 李海军. 传教目的下的跨文化操纵——论《聊斋志异》在英语世界的最早译介[J]. 上海翻译,2011(2): 78-80.
- [275] 李新德. “亚洲的福音书”——晚清新教传教士汉语佛教经典英译研究[J]. 世界宗教研究,2009(4): 60.
- [276] 林金水. 利玛窦与中国[M]. 北京: 中国社会科学出版社,1996.
- [277] 刘东. 美国汉学的传教之根[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版),2010(5): 48-64.
- [278] 罗秉祥、赵敦华. 基督教与近代中西文化[M]. 北京: 北京大学出版社,2006.
- [279] 李新庭. 明清传教士与冯梦龙“三言”在西方的传播[J]. 福建师范大学学报(哲学社会科学版),2010(6): 64-70.
- [280] [英] 马礼逊夫人编、顾长声译. 马礼逊回忆录[M]. 桂林: 广西师范大学出版社,2004.
- [281] 潘德利、张洪钢. 明清之际传教士与中国古籍流传[J]. 图书馆论坛,2010(4): 177-179.
- [282] [法] 荣振华著、耿升译. 在华耶稣会士列传及书目补编[M]. 北京: 中华书局,1995.
- [283] 尚智丛. 传教士与西学东渐[M]. 太原: 山西教育出版社,2008.

- [284] [美] 史景迁. 利玛窦传[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2011.
- [285] [英] 汤森著、吴相译. 马礼逊——在华传教士的先驱[M]. 郑州: 大象出版社, 2002.
- [286] 王辉. 传教士《论语》译本与基督教意识形态[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版), 2007(6): 122.
- [287] 王立新. 英美传教士与近代中西文化会通[J]. 世界宗教研究, 1997(2): 31-39.
- [288] 王燕、房燕. 《汉文诗解》与中国古典诗歌的早期海外传播[J]. 文艺理论研究, 2012(3): 47.
- [289] 吴义雄. 商人、传教士与西方“中国学”的转变[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2005(6): 48-55.
- [290] 吴梓明、陶飞亚. 晚清传教士对中国文化的研究[J]. 文史哲, 1997(2): 53-59.
- [291] [法] 谢和耐著、耿昇译. 中国和基督教[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- [292] [法] 谢和耐、戴密微等著、耿昇译. 明清间耶稣会士入华与中西汇通[M]. 北京: 东方出版社, 2011.
- [293] 夏元. 价值冲突中的《圣经》翻译——明末清初耶稣会传教士的翻译策略和关键译名选择[J]. 中国翻译, 2005(1): 51-55.
- [294] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论[M]. 上海: 上海书店, 1990.
- [295] 杨平. 西方传教士《论语》翻译的基督教化评析[J]. 中国文化研究, 2010(4): 206-212.
- [296] 俞祖华、胡瑞芹. 近代西方来华传教士的儒学观[J]. 齐鲁学刊, 2007(3): 33-37.
- [297] 岳峰. 理雅各宗教思想中的中西融合倾向[J]. 世界宗教研究, 2004(1): 89.
- [298] 张国刚、吴莉苇等. 明清传教士与欧洲汉学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [299] 张国刚、吴莉苇. 礼仪之争对中国经籍西传的影响[J]. 中国社会科学, 2003(4): 198.
- [300] 赵惊. 理雅各《道教文本》译序及导言研究[J]. 基督教文化学刊, 2011(秋): 70-72.
- [301] 卓新平. 马礼逊与中国文化的对话——〈马礼逊文集〉出版感言[J]. 世界宗教研究, 2010(3): 9.

(五) 博士学位论文

- [302] 陈可培. 偏见与宽容 翻译与吸纳[D]. 上海师范大学, 2006.
- [303] 陈义海. 对明清之际中西异质文化碰撞的文化思考[D]. 上海师范大学, 2002.
- [304] 冀爱莲. 翻译、传记、交游: 阿瑟·韦利汉学研究策略考辨[D]. 福建师范大学, 2010.

- [305] 姜燕. 理雅各《诗经》英译[D]. 山东大学, 2010.
- [306] 李冰梅. 冲突与融合: 阿瑟·韦利的文化身份与《论语》翻译研究[D]. 首都师范大学, 2009.
- [307] 孔陈焱. 卫三畏与美国早期汉学的发端[D]. 浙江大学, 2006.
- [308] 谭晓丽. 和而不同——安乐哲儒学典籍合作英译研究[D]. 复旦大学, 2011.
- [309] 王绍祥. 西方汉学界的“公敌”: 英国汉学家翟理斯(1845—1935)研究[D]. 福建师范大学, 2004.
- [310] 吴巍巍. 真实与扭曲——西方传教士视野中的晚清福建社会之研究[D]. 福建师范大学, 2009.
- [311] 吴雪萌. 英语世界老学研究[D]. 华中师范大学, 2011.
- [312] 肖应云. 明清西方传教士的汉语学习与文化交流(1582—1795)[D]. 暨南大学, 2010.
- [313] 姚兴富. 耶儒对话与融合——《教会新报》(1868—1874)[D]. 中国社会科学院研究生院, 2003.
- [314] 岳峰. 架设东西方的桥梁——英国汉学家理雅各研究[D]. 福建师范大学, 2003.
- [315] 郑晔. 国家机构赞助下中国文学的对外译介——以英文版《中国文学》(1951—2000)为个案[D]. 上海外国语大学, 2012.



附录^①

1. 书中外国人名对照表

说明：

- 此表只收录书中出现的外国人(含加入中国籍的外国人)的名字,按照汉名或译名姓氏的拼音顺序排列。书中译名写出全名者,表中均采用“阿禪尔(克拉克·~)”的格式,括弧内波纹线符号代表参与排序的姓氏。
- 译名主要依据通行译法提供。有多个译名者,只给出一个常用的译名,以避免混乱。例如: Arthur Waley (1899—1965),也写作 Arthur David Waley,其译名有阿瑟·韦利、亚瑟·韦利、阿瑟·魏理、亚瑟·魏理、阿瑟·戴维·韦利、亚瑟·大卫·韦利等,还有人将其译为韦列,本书均译作韦利。
- 为便于检索,本对照表采用汉英和英汉两种形式排列,并在第一个表格中尽量提供生卒年份和国籍信息。

① 为节省篇幅,外国国家名称全部用简称。因绝大部分译者的名字已出现在正文中,附录只给出汉语名。

292 1.1 译名表

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
阿裨尔(克拉克·~)	Clarke Abel (1780—1826)	英国
阿连璧	Clement Francis Romilly Allen (1844—1920)	英国
阿美士德	William Pitt Amherst (1773—1857)	英国
艾约瑟	Joseph Edkins (1823—1905)	英国
爱默生	Ralph Waldo Emerson (1803—1882)	美国
爱泼斯坦	Israel Epstein (1915—2005)	中国
安乐哲	Roger T. Ames (1947—)	加拿大
巴尔夫	Michael William Balfe (1808—1870)	英国
巴尔富	Frederic Henry Balfour (1846—1909)	英国
巴罗(约翰·~)	John Barrow (1764—1848)	英国
巴斯奈特	Susan Bassnett (1945—)	英国
柏应理	Philippe Couplet (1623—1693)	比利时
拜伦	George Gordon Byron, 6th Baron Byron (1788—1824)	英国
毕尔	Samuel Beal (1825—1889)	英国
裨治文	Elijah Coleman Bridgman (1801—1861)	美国
宾纳	Witter Bynner (1881—1968)	美国
波赛维诺	Antonio Possevino (1533—1611)	意大利
伯驾	Peter Parker (1804—1888)	美国
卜立德(大卫·~)	David E. Pollard (1937—)	英国
布伯(马丁·~)	Martin Buber (1878—1965)	德国

(续表)

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
曾德昭	Alvarez Semedo (1585—1658)	葡萄牙
达伽马	Vasco da Gama (1469—1524)	葡萄牙
戴梅可	Michael Nylan	美国
戴乃迭	Gladys Yang (1919—1999)	英国
丹尼斯	N. B. Dennys (1840—1900)	英国
德庇时	John Francis Davis (1795—1890)	英国
邓罗	C. H. Brewitt-Taylor (1857—1938)	英国
颠地(兰斯禄·~)	Lancelot Dent (1799—1853)	英国
颠地(约翰·~)	John Dent (1821—1892)	英国
杜赫德	Jean-Baptiste Du Halde (1674—1743)	法国
菲尔丁	Henry Fielding (1707—1754)	英国
费乐仁	Lauren Frederick Pfister (1951—)	美国
弗莱彻	W. J. B. Fletcher (1879—1933)	英国
弗莱雷	Nicolas Frret	法国
伏尔泰	Voltaire (1694—1778)	法国
傅圣泽	Jean François Foucquet (1665—1741)	法国
高斯(埃德蒙·~)	Edmund Gosse (1849—1928)	英国
高毋羨	Juan Cobo (1546—1592)	西班牙
哥伦布	Christopher Columbus (1451—1506)	意大利
格瑞汉	A. C. Graham (1919—1991)	英国
顾赛芬	Couvreur Seraphin (1835—1919)	法国
郭纳爵	Inácio da Costa (1603—1666)	葡萄牙

(续表)

294

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
郭实腊	Gtzlaff Karl Friedrich August (1803—1851)	德国
哈切特	William Hatchett	英国
韩国英	Pierre-Martial Cibot (1727—1780)	法国
贺拉斯	Quintus Horatius Flaccus (Horace, 前 65—前 8)	古罗马
赫德	Richard Hurd (1720—1808)	英国
黑格尔	Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831)	德国
华兹生	Burton Watson (1925—)	美国
霍克思	David Hawkes (1923—2009)	英国
霍米·巴巴(～)	Homi K. Bhabha (1949—)	美国
基佐	François Pierre Guillaume Guizot (1787—1874)	法国
吉瑞德	Norman J. Girardot	美国
杰克逊(托马斯·～)	Thomas Jackson (1579—1640)	英国
金尼阁	Nicolas Trigault (1577—1629)	法国
卡莱尔	Thomas Carlyle (1795—1881)	英国
卡鲁斯(保尔·～)	Paul Carus (1852—1919)	美国
凯夫	Edward Cave	英国
柯大卫	David Collie (? —1828)	英国
柯亨	Hermann Cohen (1842—1918)	德国
科尔布鲁克(亨利· 托马斯·～)	Henry Thomas Colebrooke (1765— 1837)	英国

(续表)

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
克拉普罗特	Julius Von Klaproth (1783—1835)	德国
魁奈	Francois Quesnay (1694—1774)	法国
拉萨尔	Joannes Lassar (1781—1853?)	亚美尼亚
莱布尼兹	Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716)	德国
赖斯(拉尔夫·~)	Ralph Rice	英国
勒弗菲尔	André Lefevere (1945—1996)	比利时
勒萨日	Alain Rene Lesage (1668—1747)	法国
雷慕沙	Jean Pierre Abel Rémusat (1788—1832)	法国
雷孝思	Jean Baptiste Regis (1663—1738)	法国
李提摩太	Timothy Richard (1845—1919)	英国
理雅各	James Legge (1815—1897)	英国
理雅各(乔治·~)	George Legge	英国
利奥十世	Leo X (1475—1521)	意大利
利顿	Edward Bulwer Lytton (1803—1873)	英国
利玛窦	Matteo Ricci (1552—1610)	意大利
利斯特	Alfred Lister	英国
列维纳斯	Emmanuel Levinas (1906—1995)	法国
卢梭	Jean-Jacques Rousseau (1712—1778)	法国
鲁惟一	Michael Loewe (1922—)	英国
路德(马丁·~)	Martin Luther (1483—1546)	德国
罗伯聃	Robert Thom (1807—1846)	英国

(续表)

296

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
罗明坚	Michele Ruggleri (1543—1607)	意大利
罗思文	Henry Rosemont, Jr. (1934—)	美国
罗耀拉	Ignatius Royola (1491—1556)	西班牙
律劳卑	William John Napier, 9th Lord Napier (1786—1834)	英国
马地臣	James Matheson (1796—1878)	英国
马戛尔尼	George Macartney (1737—1806)	英国
马礼逊	Robert Morrison (1782—1834)	英国
马儒翰	John Robert Morrison (1814—1843)	英国
马若瑟	Joseph Marie de Premare (1666—1736)	法国
马士曼	Joshua Marshman (1768—1837)	英国
马士曼(约翰·~)	John Marshman (1794—1877)	英国
马修斯	Robert Henry Mathews (1877—1970)	澳大利亚
麦都思	Walter Henry Medhurst (1796—1857)	英国
麦华佗	Walter Henry Mehurst Jr. (1823—1895)	英国
麦哲伦	Fernando de Magallanes (1480—1521)	葡萄牙
梅丹理	Denis C. Mair (1951—)	美国
梅辉立	W. F. Mayers, (1831—1878)	英国
梅维恒	Victor H. Mair (1943—)	美国
门多萨	Juan González de Mendoza (1545—1618)	西班牙

(续表)

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
孟德斯鸠	Charles de Secondat, Baron de Montesquieu (1689—1755)	法国
孟德卫	D. E. Mungello (1943—)	美国
米怜	William Milne (1785—1822)	英国
密迪乐	Thomas Taylor Meadows (1815—1868)	英国
闵福德(约翰·~)	John Minford (1946—)	英国
缪勒(麦克斯·~)	Friedrich Max Müller (1823—1900)	英国
莫尔(奥勃里·~)	Aubrey Moore (1848—1890)	英国
谋飞	Arthur Murphy (1727—1805)	英国
奈达	Eugene A. Nida (1914—2011)	美国
倪维思	John Livingston Nevius (1829—1893)	美国
牛顿	Isaac Newton (1642—1727)	英国
纽马克	Peter Newmark (1916—2011)	英国
欧德理	Ernst Johann Eitel (1838—1908)	德国
帕克(罗伯特·~)	Robert Parke	英国
庞德	Ezra Pound (1885—1972)	美国
裴化行	Bernard R. P. Henri (1878—1936)	法国
佩里(马文·~)	Marvin Perry	美国
皮姆	Anthony Pym (1956—)	西班牙
珀西(托马斯·~)	Thomas Percy (1729—1811)	英国
璞鼎查	Sir Henry Pottinger (1789—1856)	英国
乔利	H. Bencraft Joly (1857—1898)	英国
乔玛	M. A. Csoma de Körösi (1784—1842)	匈牙利

(续表)

298

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
儒莲	Stanislas Julien (1797—1873)	法国
萨克雷	William Makepeace Thackeray (1811—1863)	英国
塞万提斯	Miguel de Cervantes (1547—1616)	西班牙
赛珍珠	Pearl S. Buck (1892—1973)	美国
沙博理	Sidney Shapiro (1915—2014)	中国
斯当东	Sir George Staunton (1737—1801)	英国
斯皮瓦克	Gayatri Chakravorty Spivak (1942—)	美国
宋君荣	Antoine Gaubil (1689—1759)	法国
梭罗	Henry David Thoreau (1817—1862)	美国
索绪尔	Ferdinand de Saussure (1857—1913)	瑞士
泰勒	Edward Burnett Tylor (1832—1917)	英国
泰勒(兰达尔·~)	Randal Taylor	英国
坦普尔(威廉·~)	Sir William Temple (1628—1699)	英国
汤姆斯	Peter Perring Thoms (1814—1851)	英国
汤因比	Arnold Joseph Toynbee (1889—1975)	英国
瓦茨	John Watts	英国
王西里	V. P. Vasiliev (1818—1900)	俄罗斯
威尔金逊	James Wilkinson	英国
威斯顿(史蒂夫·~)	Stephen Weston (1747—1830)	英国
威妥玛	Thomas Francis Wade (1818—1895)	英国
韦伯(约翰·~)	John Webb (1611—1697)	英国

(续表)

汉名/译名	外文原名及生卒年份	国 籍
韦利	Arthur David Waley (1889—1966)	英国
伟烈亚历	Alexander Wylie (1815—1887)	英国
卫方济	Francois Noel (1651—1729)	比利时
卫礼贤	Richard Wilhelm (1873—1930)	德国
卫三畏	Samuel Wells Williams (1812—1884)	美国
倭妥玛	Thomas Watters (1840—1901)	英国
沃尔波尔	Sir Robert Walpole (1676—1745)	英国
小斯当东	George Thomas Staunton (1781—1859)	英国
谢和耐	Jacques Gernet (1921—)	法国
雪莱	Percy Bysshe Shelley (1792—1822)	英国
亚历山大	George Gardiner Alexander (1821—1897)	英国
叶尊孝	Basilio Brollo (1648—1704)	意大利
伊万-佐哈尔	Itamar Even-Zohar (1939—)	以色列
义律	Charles Elliot (1801—1875)	英国
殷铎泽	Prospero Intorcetta (1625—1696)	意大利
宇文所安	Stephen Owen (1946—)	美国
渣甸(威廉·~)	William Jardine (1784—1843)	英国
渣甸(约瑟夫·~)	Joseph Jardine (1822—1861)	英国
翟理斯	Herbert Allen Giles (1845—1935)	英国
湛约翰	John Chalmers (1822—1899)	英国
庄延龄	Edward Harper Parker (1849—1926)	英国

300 1.2 译名英汉检索表

- Abel, Clarke 阿裨尔(克拉克·~)
- Alexander, George Gardiner 亚历山大
- Allen, Clement Francis Romilly 阿连璧
- Ames, Roger T. 安乐哲
- Amherst, William Pitt 阿美士德
- August, Gtzlaff Karl Friedrich 郭实腊
- Balfe, Michael William 巴尔夫
- Balfour, Frederic Henry 巴尔富
- Barrow, John 巴罗(约翰·~)
- Bassnett, Susan 巴斯奈特
- Beal, Samuel 毕尔
- Bhabha, Homi K. 霍米·巴巴(~)
- Brewitt-Taylor, C. H. 邓罗
- Bridgman, Elijah Coleman 裨治文
- Brollo, Basilio 叶尊孝
- Buber, Martin 布伯(马丁·~)
- Buck, Pearl S. 赛珍珠
- Bynner, Witter 宾纳
- Byron, George Gordon, 6th Baron Byron 拜伦
- Carlyle, Thomas 卡莱尔
- Carus, Paul 卡鲁斯(保尔·~)
- Cave, Edward 凯夫
- Cervantes, Miguel de 塞万提斯
- Chalmers, John 湛约翰
- Cibot, Pierre-Martial 韩国英
- Cobo, Juan 高毋羨
- Cohen, Hermann 柯亨
- Colebrooke, Henry Thomas 科尔布鲁克(亨利·托马斯·~)
- Collie, David 柯大卫
- Columbus, Christopher 哥伦布
- Costa, Inácio da 郭纳爵
- Couplet, Philippe 柏应理
- Da Gama, Vasco 达伽马
- Davis, John Francis 德庇时
- Dennys, N. B. 丹尼斯
- Dent, John 颠地(约翰·~)
- Dent, Lancelot 颠地(兰斯禄·~)
- Du Halde, Jean-Baptiste 杜赫德
- Edkins, Joseph 艾约瑟
- Eitel, Ernst Johann 欧德理
- Elliot, Charles 义律
- Emerson, Ralph Waldo 爱默生
- Epstein, Israel 爱泼斯坦
- Even-Zohar, Itamar 伊万-佐哈尔
- Fielding, Henry 菲尔丁
- Fletcher, W. J. B. 弗莱彻

Foucquet, Jean François 傅圣泽
 Frret, Nicolas 弗莱雷
 Gaubil, Antoine 宋君荣
 Gernet, Jacques 谢和耐
 Giles, Herbert Allen 翟理斯
 Girardot, Norman J. 吉瑞德
 Gosse, Edmund 高斯(埃德蒙·
 ~)
 Graham, A. C. 格瑞汉
 Guizot, François Pierre Guillaume
 基佐
 Hatchett, William 哈切特
 Hawkes, David 霍克思
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 黑格尔
 Henri, Bernard R. P. 裴化行
 Horace (Quintus Horatius Flaccus)
 贺拉斯
 Hurd, Richard 赫德
 Intorcetta, Prospero 殷铎泽
 Jackson, Thomas 杰克逊(托马
 斯·~)
 Jardine, Joseph 渣甸(约瑟夫·
 ~)
 Jardine, William 渣甸(威廉·
 ~)
 Joly, H. Bencraft 乔利
 Julien, Stanislas 儒莲
 Klaproth, Julius von 克拉普罗特
 Körösi, M. A. Csoma de 乔玛
 Lassar, Joannes 拉萨尔

Lefevere, André 勒弗菲尔
 Legge, George 理雅各(乔治·
 ~)
 Legge, James 理雅各
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 莱
 布尼兹
 Leo X 利奥十世
 Lesage, Alain Rene 勒萨日
 Levinas, Emmanuel 列维纳斯
 Lister, Alfred 利斯特
 Loewe, Michael 鲁惟一
 Luther, Martin 路德(马丁·~)
 Lytton, Edward Bulwer 利顿
 Macartney, George 马戛尔尼
 Magallanes, Fernando de 麦
 哲伦
 Mair, Denis C. 梅丹理
 Mair, Victor H. 梅维恒
 Marshman, John 马士曼(约
 翰·~)
 Marshman, Joshua 马士曼
 Matheson, James 马地臣
 Mathews, Robert Henry 马修斯
 Mayers, W. F. 梅辉立
 Meadows, Thomas Taylor 密
 迪乐
 Medhurst, Walter Henry 麦都思
 Mehurst, Walter Henry, Jr. 麦
 华佗
 Mendoza, Juan González de 门
 多萨

- Milne, William 米怜
- Minford, John 闵福德(约翰·
～)
- Montesquieu, Charles de
Secondat, Baron de 孟德斯鸠
- Moore, Aubrey 莫尔(奥勃里·
～)
- Morrison, John Robert 马儒翰
- Morrison, Robert 马礼逊
- Müller, Friedrich Max 缪勒(麦
克思·～)
- Mungello, D. E. 孟德卫
- Murphy, Arthur 谋飞
- Napier, William John, 9th Lord
Napier 律劳卑
- Nevius, John Livingston 倪维思
- Newmark, Peter 纽马克
- Newton, Isaac 牛顿
- Nida, Eugene A. 奈达
- Noel, Francois 卫方济
- Nylan, Michael 戴梅可
- Owen, Stephen 宇文所安
- Parke, Robert 帕克(罗伯特·
～)
- Parker, Edward Harper 庄延龄
- Parker, Peter 伯驾
- Percy, Thomas 珀西(托马斯·
～)
- Perry, Marvin 佩里(马文·～)
- Pfister, Lauren Frederick 费
乐仁
- Pollard, David E. 卜立德(大
卫·～)
- Possevino, Antonio 波赛维诺
- Pottinger, Sir Henry 璞鼎查
- Pound, Ezra 庞德
- Premare, Joseph Marie de 马
若瑟
- Pym, Anthony 皮姆
- Quesnay, Francois 魁奈
- Regis, Jean Baptiste 雷孝思
- Rémusat, Jean Pierre Abel 雷
慕沙
- Ricci, Matteo 利玛窦
- Rice, Ralph 赖斯(拉尔夫·～)
- Richard, Timothy 李提摩太
- Rosemont, Henry, Jr. 罗思文
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭
- Royola, Ignatius 罗耀拉
- Ruggleri, Michele 罗明坚
- Saussure, Ferdinand de 索绪尔
- Semedo, Alvarez 曾德昭
- Seraphin, Couvreur 顾赛芬
- Shapiro, Sidney 沙博理
- Shelley, Percy Bysshe 雪莱·
- Spivak, Gayatri Chakravorty 斯
皮瓦克
- Staunton, George Thomas, Jr.
小斯当东
- Staunton, Sir George 斯当东
- Taylor, Randal 泰勒(兰达尔·
～)

Temple, Sir William 坦普尔(威廉·~)
Thackeray, William Makepeace 萨克雷
Thom, Robert 罗伯聃
Thoms, Peter Perring 汤姆斯
Thoreau, Henry David 梭罗
Toynbee, Arnold Joseph 汤因比
Trigault, Nicolas 金尼阁
Tylor, Edward Burnett 泰勒
Vasiliev, V. P. 王西里
Voltaire 伏尔泰
Wade, Thomas Francis 威妥玛

Waley, Arthur David 韦利
Walpole, Sir Robert 沃尔波尔
Watson, Burton 华兹生
Watters, Thomas 倭妥玛
Watts, John 瓦茨
Webb, John 韦伯(约翰·~)
Weston, Stephen 威斯顿(史蒂夫·~)
Wilhelm, Richard 卫礼贤
Wilkinson, James 威尔金森
Williams, Samuel Wells 卫三畏
Wylie, Alexander 伟烈亚历
Yang, Gladys 戴乃迭

2. 17、18 世纪主要中国文化典籍西译本

序号	译 者	国籍	译 本 名	年份	出版地
1	罗明坚	意	“四书”	1593	罗马(手稿)
2	利玛窦	意	“四书”(Tetrabilion Sinense de Moribus)		遗失
3	殷铎泽/ 郭纳爵	意/葡	《中国的智慧》(Sapientia Sinica)	1662	江西建昌

(续表)

304

序号	译 者	国籍	译 本 名	年份	出版地
4	殷铎泽	意	《中国人的政治道德学说》 (<i>Sinarum scientia politico-moralis</i>), 内有《中庸》译文	1667 1669 1672	广州/ 果阿/ 巴黎
5	柏应理等	比	《中国哲学家孔子》 (<i>Confucius Sinarum philosophus</i>), 1691 年出版英语转译本	1687 1691	巴黎/ 伦敦
6	白乃心	奥	《中华帝国杂记》(<i>Notizie varie dell imperio della Cina</i>), 内有《中庸》选译	1697	佛罗伦萨
7	卫方济	比	《中华帝国六经》(<i>Sinensis imperii libri classici sex</i>)	1711	布拉各
8	马若瑟	法	《书经》(<i>Extraits traduits du Chou-king</i>)选译;《诗经》(<i>Huit odes traduites du Che-king</i>)8 章译文;《赵氏孤儿》(<i>Tcho-chi-cou-eulh; ou, L'orphelin de la Maison de Tchao, tragédie chinoise</i>), 1755 年出现伏尔泰编译本。	1736	杜赫德 《中华帝国全志》 第 2、3 卷
9	珀西	英	《好逮传》(<i>Hau Kiou Choaan: or The Pleasing History</i>)	1761	伦敦

3. 与第三章有关的中国文化典籍英语译本

序号	译者	国籍	译 本 名	年份	出版地
1	马士曼	英	《论语》(<i>The Works of Confucius</i>)前 10 章	1809	塞兰坡 (印度)
2	马士曼	英	《中国言法》(<i>Elements of Chinese Grammar</i>), 内有《大学》译本	1814	塞兰坡 (印度)
3	史蒂夫·威斯顿	英	<i>The Conquest of Miao-Tse, An Imperial Poem by Kien-Lung, entitled A Choral song of Harmony for the First Part of Spring, From the Chinese. By Stephen Weston.</i> 内有乾隆的一首长诗	1810	伦敦
4	史蒂夫·威斯顿	英	《情史》中的“范希周”(<i>Fan-Hy-Cheu: A Tale in Chinese and English</i>)	1814	伦敦
5	小斯当东	英	《大清律例》(<i>Ta Tsing Leu Lee</i>)	1810	伦敦
6	小斯当东	英	《异域录》(<i>Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars, in the Years 1712, 13, 14, & 15</i>)	1821	伦敦

306

(续表)

序号	译者	国籍	译 本 名	年份	出版地
7	马礼逊	英	<i>Horace Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese</i> , 内有《三字经》、《大学》等译文	1812	伦敦
8	马礼逊	英	<i>Translations from the Original Chinese</i> , with notes, 各省官员给皇帝的奏折等	1815	广东
9	马礼逊	英	《通用汉言之法》(<i>A Grammar of the Chinese Language</i>), 最后附有 4 首中国诗	1815	塞兰坡 (印度)

4. 与第四章有关的中国文化典籍英语译本

序号	译者	国籍	译 本 名	年份	出版地
1	柯大卫	英	“四书”(<i>The Chinese Classical Work Commonly Called The Four Books</i>)	1828	马六甲
2	麦都思	英	《书经》(<i>Ancient China. 书经 The Shoo King or the Historic Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Annals of the Chinese Empire</i>)	1846	上海

(续表)

序号	译者	国籍	译本名	年份	出版地
3	何进善	中	《绣像正德皇帝游江南》(<i>The Rambles of the Emperor Ching Tŭn in Kĕang Nan: A Chinese Fable</i>)	1843	伦敦
4	理雅各	英	《论语》、《大学》和《中庸》(<i>Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean</i>), 包含在 <i>Chinese Classics</i> (《中国经典》)第1卷中	1861	香港/ 伦敦
5	理雅各	英	《孟子》(<i>The Works of Mencius</i>), 在 <i>Chinese Classics</i> (《中国经典》)第2卷中	1861	香港/ 伦敦
6	理雅各	英	《尚书》(<i>The Shoo King, or the Book of Historical Documents, two parts</i>), 在 <i>Chinese Classics</i> (《中国经典》)第3卷中	1865	香港/ 伦敦
7	理雅各	英	《诗经》(<i>The She King, or The Book of Poetry, two parts</i>), 在 <i>Chinese Classics</i> (《中国经典》)第4卷中	1871	香港/ 伦敦
8	理雅各	英	《春秋》、《左传》(<i>The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen, two parts</i>), 在 <i>Chinese Classics</i> (《中国经典》)第5卷中	1872	香港/ 伦敦

(续表)

308

序号	译者	国籍	译本名	年份	出版地
9	理雅各	英	《书经》、《诗经》和《孝经》 (<i>The Shoo King, the Religious Portion of Shih King, the Hsiao King</i>), 在 <i>The Sacred Books of the East</i> (《东方圣书》)第3卷中	1879	牛津
10	理雅各	英	《易经》(<i>The Yi King or Book of Changes</i>), 在 <i>The Sacred Books of the East</i> (《东方圣书》)第16卷中	1882	牛津
11	理雅各	英	《礼记》(<i>The Li Ki, or Book of Rites</i>), 在 <i>The Sacred Books of the East</i> (《东方圣书》)第27、28卷中	1885	牛津
12	理雅各	英	《道德经》、《庄子文集》(<i>The Texts of Taoism; The Writings of Kwang-Tze</i>), 在 <i>The Sacred Books of the East</i> (《东方圣书》)第39、40卷中	1891	牛津
13	理雅各	英	《佛国记》(<i>A Record of Buddhistic Kingdoms being an account by the Chinese Monk Fâ-Hien of His Travels in India and Ceylon</i>)	1886	牛津
14	理雅各	英	《大秦景教流行碑》(<i>The Nestorian Monument of Hsi-An Fû</i>)	1888	伦敦

(续表)

序号	译 者	国籍	译 本 名	年份	出版地
15	湛 约 翰	英	《道德经》(<i>The Speculations of Metaphysics, Polity and Morality, of "The Old Philosopher," Lau-Tsze</i>)	1868	伦敦
16	巴 尔 富	英	《南华经》(<i>The Divine Classic of Nanhua, Being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher</i>)	1881	上海/ 香港
17	巴 尔 富	英	《道德经》(<i>Taoist Texts Ethical, Political and Speculative</i>)	1884	伦敦/ 上海
18	亚 历 山 大	英	《道德经》(<i>Lao Tsze the Great Thinker with a Translation of His Thoughts on the Nature and Manifestations of God</i>)	1895	伦敦
19	卡 鲁 斯	美	《道德经》(<i>Lao-Tze's Tao-Teh-King</i>)	1898	芝加哥

5. 与第五章有关的中国文化典籍英语译本

序号	译 者	国籍	译 本 名	年份	出版地
1	德 庇 时	英	《三与楼》(<i>San-Yu-low or The Three Dedicated Rooms</i>)	1815	广州

(续表)

310

序号	译者	国籍	译本名	年份	出版地
2	德庇时	英	《老生儿》(<i>Laou-Seng-Urh, or, "An Heir in His Old Age"</i>)	1816	伦敦
3	P. P. 汤姆斯	英	《今古奇观》之《宋金郎团圆破毡笠》(<i>The Affectionate Pair</i>)	1820	伦敦
4	P. P. 汤姆斯	英	《花笺》(<i>Chinese Courtship. In Verse by Peter Perring Thoms</i>)	1824	伦敦出版/ 澳门印刷
5	德庇时	英	《汉宫秋》(<i>Hān Koong Tsew, or The Sorrows of Hān: A Chinese Tragedy</i>)	1829	伦敦
6	德庇时	英	《好逑传》(<i>The Fortunate Union</i>)	1829	伦敦
7	德庇时	英	《汉文诗解》(<i>On the Poetry of the Chinese</i>)	1829	伦敦
8	翟理斯	英	《三字经》和《千字文》(<i>Two Chinese Poems</i>)包括 <i>The San tzu ching or Three Character Classic and the Ch'ien tsu wen or Thousand Character Essay Metrically</i>	1873	上海
9	翟理斯	英	《闺训千字文》或《女千字文》(<i>A Thousand-Character Essay for Girls</i>)	1874	《中国评论》

(续表)

序号	译者	国籍	译本名	年份	出版地
10	翟理斯	英	《洗冤录》(<i>Hsi Yüan Lu, or Instructions to Coroners</i>)	1874	《中国评论》
11	翟理斯	英	《佛国记》或《法显传》(<i>A Record of the Buddhistic Kingdom</i>)	1877	伦敦/ 上海
12	翟理斯	英	《聊斋志异》(<i>Strange Stories from a Chinese Studio, in two volumes</i>)	1880	伦敦
13	翟理斯	英	《古文选珍》(<i>Gems of Chinese Literature</i>)	1884	伦敦/ 上海
14	翟理斯	英	《庄子：神秘主义者、伦理学家、社会改革家》(<i>Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer</i>)	1889	伦敦
15	翟理斯	英	《古今诗选》(<i>Chinese Poetry in English Verse</i>)	1898	伦敦/ 上海
16	翟理斯	英	《中国文学史》(<i>A History of Chinese Literature</i>)	1901	伦敦
17	翟理斯	英	《中国绘画史导论》(<i>An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art</i>)	1905	上海

312 6. 与第六章有关的中国文化典籍英语译本^①

序号	译者	国籍	译本名	年份	出版地
1	P. P. 汤姆斯	英	《三国演义》片断“著名丞相董卓之死”(The Death of the Celebrated Minister Tung-Cho)	1820	The Asiatic Journal Vol. X, XI
2	裨治文	美	《三字经》(Santsze King, or Trimetrical Classic)、《千字文》(Tscën Tsze Wăn, or the Thousand Character Classic)、《百家姓》(Pih Keä Sing kaou leo, or a brief inquiry concerning the Hundred Family Names)、《孝经》(Heaou King, or Filial Duty)、《小学》(Seaou Heö, or Primary Lessons)	1835 — 1838	The Chinese Repository Vol. IV, V, VI
3	马儒翰	英	《南京条约》(Treaty between Her Majesty the Queen of Great Britain and the Emperor of China, signed in the English and Chinese languages, at Nanking, August 29 th , 1842)	1842	The Chinese Repository Vol. XIII,

① 因王国强的专著《〈中国评论〉(1872—1901)与西方汉学》已详细列出了《中国评论》上的每篇译文,本文中的译文就不再列《中国评论》上的译文。

(续表)

序号	译者	国籍	译 本 名	年份	出版地
4	无名氏	中	《子不语》(<i>Tsze Puh Yu, or Not the Sayings of Confucius</i>)	1838	<i>The Chinese Repository</i> Vol. VI
5	译者不详		《王二姐思夫》(<i>the Mender of cracked Chinaware</i>)	1838	<i>The Chinese Repository</i> Vol. VI
6	译者不详		《采茶词 30 首》(<i>Chun yuen tase cha sze. Sansheäh show. A ballad on picking tea in the gardens in springtime. In thirty stanzas</i>)	1839	<i>The Chinese Repository</i> Vol. VIII
7	罗伯聃	英	《王娇鸾百年长恨》(<i>Wang Keaoulwan pih neën chang hăn, or, The Lasting Resentment of Miss Wang Keaoulwan</i>)	1839	<i>The Chinese Repository</i> Vol. VIII
8	毕尔	英	《四十二章经》(<i>The Sûtra of Forty-two Sections</i>)	1862	<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i> Vol. XIX
9	毕尔	英	《金刚经》(<i>Vajra-chhediká, the "Kin Kong King", or Diamond Sûtra</i>)	1865	同上: Vol. One (New Series)

(续表)

314

序号	译 者	国籍	译 本 名	年份	出版地
10	毕尔	英	《摩诃般若波罗蜜多心经》 (<i>The Pāramitā-hridaya Sūtra, or, in Chinese, "Moho-po-ye-po-lo-mih-to-sin-king," i. e. "The Great Pāramitā heart Sūtra"</i>)	1865	同上
11	毕尔	英	《阿弥陀经》(<i>the Amitâbha Sutra from Chinese</i>)	1866	同上: Vol. Two (New Series)
12	毕尔	英	《千手千眼观音》(<i>the Confessional Service of the Great Passionate Kwan Yin, Possessing 1000 hand and 1000 eyes</i>)	1866	同上
13	译者不详		《群英杰》(<i>The Three Brothers</i>)	1868	<i>The China Magazine</i> Vol. IV
14	译者不详		《哪吒》(<i>No Cha, A Chinese Fairy Tale</i>)	1868	同上
15	包腊	英	《红楼梦》(<i>The Dream of the Red Chamber</i>)	1868	同上: 圣诞节卷
16	乔利	英	《红楼梦》(<i>Hung Lou Meng, or The Dream of the Red Chamber</i>)	1892 1893	澳门

搭建学术交流平台，传播最新研究成果

学术理论新颖
研究领域广宽
材料客观翔实
论述周密严谨
文字简洁流畅

本书是对19世纪出现的中国文化典籍英语译本和译者的研究，属于中国对外翻译史范畴。书中梳理出了19世纪中国文化典籍英译的四条线索：（1）新教传教士英译中国儒家和道家经典；（2）外交官英译中国文学著作；（3）期刊上刊登的中国文化典籍英译；（4）汉英词典中的术语英译。作者提出了“侨居地翻译概念”，为当下的中国文化走出去提供借鉴；还提出了典籍英译理论的构建要以丰富的典籍翻译实践为基础，以经文辩读为方法论，借鉴西方现代译论，融合中西，形成有理论体系的典籍翻译理论。

外教社
博学文库

◎ 策划编辑 梁晓莉 ◎ 项目负责 梁晓莉
◎ 责任编辑 李健儿 ◎ 封面设计 彬 彬



外教社官网

ISBN 978-7-5446-4520-1



9 787544 645201 >

定价：35.00 元