

# 對華傳教與漢文外譯—— 論丁韞良英譯中國神話傳說和詩歌\*

## Evangelizing China by Translating FROM Chinese: On W. A. P. Martin's English Translation of Chinese Legends and Poems

王 劍 (Wang Jian) \*\*

### 一、前 言

丁韞良 (William Alexander Parsons Martin, 1827-1916) 是美國長老會傳教士，也是晚清來華著名新教傳教士。他一生以基督教在華佈道「先驅者」、中國近代教育「奠基人」、清政府國際法「顧問」和多產「漢學家」等多重身分著稱於世，在近代中西文化交流領域發揮了重要而深遠的影響，可謂 19 世紀後半葉至 20 世紀初中

西文化交流史上最為重要的西方人士之一。<sup>1</sup> 在華傳教 60 餘年間，翻譯活動始終都與丁韞良在其他領域活動相伴而行。他一生共出版譯著 30 種，<sup>2</sup> 在諸多領域做出了開創性貢獻，<sup>3</sup> 堪稱中國近代翻譯史上最為重要的外來譯者之一。<sup>4</sup>

眾所周知，由於肩負對華傳教的使命而來，不論是通過翻譯宗教類文獻直接傳教、還是翻譯世俗文明類文獻迂迴傳教，西方來華傳教士的翻譯活動絕大部分都

\* 本研究為中華人民共和國教育部人文社會科學研究青年基金項目「晚清來華傳教士丁韞良翻譯活動研究」階段性成果，及西南大學中央高校基本科研業務費專項資金項目「丁韞良翻譯活動研究」資助。

\*\* 作者為中國西南大學外國語學院講師。

1 對於丁韞良在近代中西文化交流史上的重要性，其首部傳記作者波特 (Albert Porter) 就將他和赫德 (Robert Hart) 一同視為當時「在中國最為著名的兩個外國人」。見 Albert Porter, "An American Mandarin," *The Outlook* (August 24, 1907), p. 885。時任美國國務卿福斯特 (John W. Foster) 則認為，較之赫德，丁韞良「在中國人中的影響將更為持久」。見 John W. Foster, "An Appreciation of Dr. W. A. P. Martin," in *Indiana University Alumni Quarterly* Vol. IV (Bloomington: Indiana University Press, 1917), p. 134。

2 關於這些譯著的具體情況，見王劍，「晚清文化背景下的丁韞良翻譯活動研究」（北京：北京大學博士論文，2014），頁 61-62。

3 例如，1864 年版《萬國公法》 (*Elements of International Law*) 是中國第一部系統引進的西方國際法譯著；1876 年版《星軺指掌》 (*La Guide Diplomatique*) 是中國第一部系統引進的外交及領事相關問題譯著；1879 年版《英文舉隅》 (*First Lessons in English Grammar*) 是中國第一部系統引進的英文文法譯著；1880 年版《富國策》 (*Manual of Political Economy*) 是中國第一部系統引進的西方政治經濟學譯著；1881 年版《陸地戰例新選》 (*Le Manuel des Lois de la Guerre*) 是中國第一部系統引進的西方戰爭法譯著。

4 關於丁韞良在中國近代翻譯史上的價值，西方傳教士專家、美國學者柯饒富 (Ralph R. Covell) 曾指出，「丁韞良一生的特殊意義就在於，他向東、西雙方的朋友翻譯了自己的廣泛經歷……丁韞良是真正意義上東、西方的一座橋樑，是跨文化交流這一高超藝術的先驅」。見 Ralph R. Covell, *W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China* (Washington, D. C.: Christian University Press, 1978), p. 2。中國學者沈弘也認為，「丁韞良在翻譯問題上是個泰斗級的人物」。見沈弘，〈如何評價丁韞良在北大校史中的地位〉，載樂黛雲、李比雄主編，《跨文化對話 8》（上海：上海文化出版社，2002），頁 96。

屬西文漢譯。丁韞良的大部分譯著也屬此類。但是，不容忽視的是，丁韞良在英文漢譯的同時也長時期從事漢文英譯。作為一名傳教士漢學家，丁韞良一生以英文翻譯了中國神話傳說和詩歌 50 餘首，「跨度從《詩經》到張之洞，涵蓋了賈誼、曹植、李白、乾隆等歷代詩人」。<sup>5</sup> 1873 年以來，其英文譯作陸續發表在《鳳凰》(Phoenix)、《北美評論》(The North American Review)、《新英格蘭人》(New Englander) 等西方刊物，刊登在《中國時報》(The Chinese Times)、《教務雜誌》(The Chinese Recorder) 等在華傳教士主編報刊，並散見於《翰林集》(Hanlin Papers)、《中國六十年記》(A Cycle of Cathay) 以及《中國的學問》(The Lore of Cathay) 等丁氏個人文集中。1894 年，丁韞良將自己英譯的中國神話傳說和詩歌，會同其譯自法文、德文和葡萄牙文等其他語言的詩歌，以及自己創作的詩歌總共 32 首結集出版為《中國神話傳說及雜詩》(Chinese Legends and Other Poems)。1912 年，丁韞良加入自己後期增譯和創作的詩歌，將詩集擴充為 53 首再次以《中國神話傳說及抒情詩》(Chinese Legends and Lyrics) 為名出版。

丁韞良翻譯得最為成功、最有價值的中國神話傳說和詩歌大部分均收錄在這兩部詩集之中。本文主要圍繞這兩部詩集，挖掘丁韞良的翻譯動機，分析其翻譯動機對於其題材選擇和翻譯策略兩方面的影響，討論其翻譯活動在美國漢學史上的作用和意義。通過本文分析，最終旨在闡明丁韞良的漢文外譯活動與其對華傳教使命之

間的內在邏輯。

## 二、翻譯動機

通常而言，任何有意識的人類行為都是在一定動機支配之下進行的。作為一項複雜的人類活動，翻譯活動自然也是基於譯者的特定動機而行，譯者的主觀翻譯動機，往往成為影響其翻譯活動各個環節的重要因素。作為背負使命意識而來的西方傳教士，丁韞良一生各個領域的翻譯活動都帶有強烈動機，而他對中國神話傳說和詩歌的翻譯也是「趣」與「理」雙重動機支配之下的結果。

首先，丁韞良的英文翻譯出自純粹的文學娛樂之趣。丁氏一部分譯作來源於自己的生活體驗——他一生在中國遊歷甚廣，足跡遍布中、東部等大半個區域。在遊覽參觀山川、瀑布、寺廟、石壁之時，或眼見景物中的現成詩詞雕刻，或激發對中國傳說、詩詞的聯想，於是即興將這些中文作品譯為英文。還有一部分譯作來源於他自己的閱讀經驗——作為 19 世紀末「在世的第一流美國漢學家」，<sup>6</sup> 丁氏在西方刊物雜誌中發表了大量關於中國的論文、報告、信笈和回憶。由於詩歌形式貫穿於中國古代經、史、子、集等一切典籍之中，因此，在向西方讀者介紹和闡述中國的宗教、哲學、歷史和文學等問題時，丁韞良也順帶將其中涉及的中國詩歌譯為英文。由於丁韞良精通希伯來文、希臘文和拉丁文等西方古典語言，熟悉西方古典詩歌傳統，<sup>7</sup> 並且能夠較為準

5 郝田虎，〈論丁韞良的英譯中文詩歌〉，《國外文學》2007.1: 45。關於這些譯作的具體情況，見王劍，「晚清文化背景下的丁韞良翻譯活動研究」，頁 57-60，「丁韞良英譯中國詩歌」列表。此外，郝田虎，〈論丁韞良的英譯中文詩歌〉，頁 50-51，也編有「丁韞良英譯中文詩歌目錄」，對丁韞良譯詩進行過考證與總結。其中，郝文對丁韞良英譯中國神話傳說和詩歌的討論焦點主要集中在譯作本身的音韻、措辭等語言特徵方面。本文則主要從丁韞良借翻譯促傳教的主觀動機出發，討論其翻譯動機對於其題材選擇和翻譯策略的影響，以及其譯作在客觀上所產生的歷史文化影響。

6 Frederick W. Williams, "Review of A Cycle of Cathay," *Yale Review* (November, 1896), p. 329.

7 1831 年，丁韞良 4 歲時便進入父親開設於利沃尼亞 (Livonia) 的「原本書院」學習拉丁語。見 Albert Porter, "An American Mandarin," p. 885。小學期間，其父因不滿當地學校品質，親自教授丁韞良希伯來文、希臘文和拉丁文。見 Ralph R. Covell, *W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China*, p. 13。1843 年，丁韞良 16 歲進入印第安那大學 (Indiana University) 時，便已經在包括英文文法、希臘文文法、拉丁文法、西塞羅演說、維吉爾詩歌和雅各希臘讀本等科目在內的入學測試中表現突出。見 Ralph R. Covell, *The Life and Thought of W. A. P. Martin* (Denver: Doctoral Dissertation of University of Denver, 1975), p. 37。進入大學後，頭一年半的課程全部由希臘文和拉丁文組成。見 *Ibid*, p. 40。即便如此，丁韞良父親仍學家搬遷至印第安那大學，以便繼續教授和督促丁氏學習。見 *Ibid*, pp. 36-37。1846 年大學畢業後，丁韞良進入新阿爾巴尼神學院 (New Albany Theological Seminary) 接受《聖經》方面專門訓練，希伯來文和希臘文的學習貫穿於三年學制之中。見 *Ibid*, p. 50。

確地理解漢語書面語言，<sup>8</sup>因此，較之西方宗教文獻漢譯過程中對關鍵譯名的繁瑣爭論以及西方世俗文明類文獻漢譯過程中新術語的艱難創制，以母語英文翻譯篇幅短小的中國神話傳說和詩歌無疑是輕鬆愉快之事。如丁韞良自己所說，「在嚴肅工作的間隙，如果傳教士能夠時而翻譯一首詩歌……對於譯者而言，其效果定會相當愉快」。<sup>9</sup>

除了閒時消遣之外，丁韞良英譯活動還有一個較為隱晦的動機。1863年，在丁韞良最有影響力的譯著《萬國公法》正式出版前，清政府恭親王奕訢（1833-1898）就曾對丁氏翻譯該書的動機提出質疑，認為「該文士欲效從前利瑪竇等在中國立名」。<sup>10</sup>而丁韞良英譯中國神話傳說和詩歌的動機與此不無類似之處。他早在1865年便進入同文館這一清政府官方機構工作，並於後來長期充當清政府國際法顧問，與清廷官員交往甚密。<sup>11</sup>他知道，中國的官僚士大夫階層主要由讀書人組成，而「中國的所有讀書人都寫詩」，<sup>12</sup>並且「對於詩歌的修養，中國的讀書人是所有人中最為投入的」。<sup>13</sup>因此，在與中國官員的交往中形成了自己對詩歌的關注。特別是後來，由於辦學和翻譯方面的成就，丁韞良於1885和1898年分別被清政府授予三品和二品官銜。在正式成為官僚士大夫階層一員後，丁氏更是注重展現詩歌才能這一該階層的區別性特徵。按理說，訴諸中國官員和文人，

通過創作漢詩或者漢譯英文詩歌更為直接有效，無奈丁韞良本人的書面文言文水準並不足以支撐其從事漢詩創作或西詩漢譯。<sup>14</sup>因此，只能選擇通過英譯中國神話傳說和詩歌來仿效中國文人士大夫階層的這一重要特徵，贏得並維護該圈子對自己的身分認同，進而為自己在清政府官場立足打下基礎。

除此之外，丁韞良英譯中國神話傳說和詩歌還有一個更為重要的動機。早在1864年，美國長老會外國傳道部便對丁韞良的世俗類文獻翻譯工作提出質疑，認為其花費6個月時間翻譯的《萬國公法》與傳教事業無關。丁氏則辯駁認為「其影響將不亞於《聖經》翻譯」。<sup>15</sup>作為以傳播基督「福音」為「天職」的傳教士，丁韞良敢於違背教會旨意，終其一生長期從事與傳教事業似乎更不相關的中國神話傳說和詩歌英譯，除了文學娛樂之「趣」以及仿效中國精英圈子以求立名之外，背後自然還有其自認為「不亞於《聖經》翻譯」之「理」。對此，他曾指出，「這些詩歌曾讓譯者在嚴肅的工作中得到娛樂。如果它們能夠加深其讀者對於中國人民的興趣，則將實現娛樂之外的更高目標」。<sup>16</sup>作為英文譯作，其潛在讀者對象自然主要是包括美國人在內的西方人。而丁韞良之所以認為有必要通過翻譯中國神話傳說和詩歌來加深美國讀者對中國人的興趣，則主要是由於鴉片戰爭以來，出於殖民侵略和樹立文化「他者」所需，中國人

- 8 丁韞良十分注重對漢語「書面語言」的學習。早在他來華傳教頭三個月，在剛能理解寧波方言時，便已開始全力投入對文言文的學習。他從前輩傳教士的中文宣教手冊和寓言故事入手，經過不長時間學習，基本掌握了文言文。並且，在來華五年時間內，便讀完了作為中國文化經典的四書五經等9部著作，為後來的翻譯活動打下了文言文理解的基礎。見 W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay* (New York: Fleming H. Revell Company, 1896), p. 58。
- 9 W. A. P. Martin, "Secular Literature: Viewed as a Missionary Agency," in W. A. P. Martin, *Hanlin Papers* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1880), pp. 350-351.
- 10 清·寶璽，《籌辦夷務始末（同治朝）》（臺北：文海出版社，1971），卷27，頁26。
- 11 其具體交往對象包括張斯桂、裕山、奕訢、李鴻章、董恂、寶璽、文祥、曾紀澤、郭嵩燾、徐繼畲、錫珍、張之洞、端方等。見王文兵，《丁韞良與中國》（北京：外語教學與研究出版社，2008），頁323-338。
- 12 W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay*, p. 359.
- 13 W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay* (New York: Fleming H. Revell Company, 1901), p. 75.
- 14 丁韞良對漢語的掌握僅停留在日常的口頭交流和書面文獻的閱讀理解上，而其以文言文為媒介的西方文獻漢譯活動幾乎都是通過「西譯中述」的方式與中國文人合作完成的——丁韞良僅口述釋義，書面記錄及潤色工作由中國文人完成。因此，丁韞良更不具備漢詩創作能力。見王劍，「晚清文化背景下的丁韞良翻譯活動研究」，頁91-95。
- 15 Ralph R. Covell, *W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China*, p. 148.
- 16 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics* (Shanghai: Kelly & Walsh, Limited, 1912), p. iii.



在西方被逐漸塑造為極為負面的形象。<sup>17</sup> 如丁韞良所意識到：

沒有哪個偉大的民族受到過更多的誤解。他們被抨擊為麻木呆板，因為我們沒有足夠透明的媒介向他們傳遞我們的思想，或向我們傳遞他們的思想；他們被誣蔑為原始野蠻，因為我們缺少資源去瞭解一個不同於我們自己的文化。他們被描述成懶惰的模仿者，儘管比其它任何民族都更少借鑒外來成果；他們被描述為缺乏創造，儘管全世界都曾受惠於一長串有用的發明；他們被描述為死守傳統遺產不放，儘管在歷史上他們經歷了眾多深刻的變遷。<sup>18</sup>

由於這些偏見的存在，中國人是否具備接受「福音」的基礎都受到質疑，有西方人甚至鼓吹暫緩傳教士的文化滲透活動，轉而直接採取武力進一步打開中國大門，<sup>19</sup> 這無疑對在華傳教士的活動不利。丁韞良翻譯中國神話傳說和詩歌，正是為了糾正西方對中國的偏見，證明中國人並非「麻木呆板」、「原始野蠻」、「缺乏創造」。他在《中國神話傳說及抒情詩》的序言中就直言不諱地表示，「所有的神話傳說都旨在證明中國人並非以麻木呆板、缺乏想像而聞名的民族……而本卷中出現的抒情詩也是他們智慧和想像力的證明」。<sup>20</sup> 因此，丁氏所謂「實現娛樂之外的更高目標」，顯然在於說服西方世界中國人也同樣具備接受上帝「福音」的先天素質，進而

爭取西方國家和教會組織對基督教在華傳教事業的支持。

### 三、題材選擇

目的決定手段，丁韞良的根本翻譯動機首先決定了其英譯中國神話傳說和詩歌的題材選擇。<sup>21</sup> 第一，為了證明中國人並非「麻木呆板」的民族，丁韞良特別注重選擇能夠表現中國人豐富情感的作品。比如，〈鑄鐘奇聞〉（“The Maiden’s Voice”）和〈除夕異禮〉（“The Midnight Offering”）分別表達了父女和母子之間的可貴親情。〈七步詩〉（“Are there not beans in yon...”）以豆萁相煎作喻，表達了手足相煎的無奈，從反面入手呼籲珍惜兄弟之情。〈管鮑遺跡〉（“The Two Friends”）以管仲、鮑叔牙的事蹟宣揚了珍貴的友情。〈姜女祠疊舊作韻〉（“Thou model of devoted love...”）和牛郎織女的故事（“The Shepherd Boy and the Weaver Girl”）宣揚了兩對男女主人翁之間真摯的愛情。蘇武〈長別詞〉（“Su Wu to His Wife”）、李白〈長干行〉（“A Soldier’s Wife to Her Husband”）以及「出門交寡入門求，唔語居然近上流」（“A Wife the Best Friend”）等詩句都表達了夫妻之間的細緻關懷和離愁別緒。如丁韞良在譯注中說道：「這幾句因其可貴的情感而值得傳世」。<sup>22</sup>

第二，為了證明中國人並非「缺乏想像」的民族，

17 例如，比丁韞良先期來華的美國傳教士兼漢學家、後來出任美國政府駐華官員的衛三畏（Samuel W. Williams）在1848年出版的《中國總論》（*The Middle Kingdom*）中就以《中國人的社會生活》整整一章對中國人的道德水準進行了全盤否定，其中就包括「奇聞怪狀」、「邪惡」、「墮落」、「汗言穢語」、「男盜女娼」、「罪惡」、「虛偽」、「卑鄙」、「忘恩負義」、「不覺羞恥」等詆毀式的負面判斷。見 Samuel W. Williams, *The Middle Kingdom*. Vol. II (New York and London: Wiley and Putnam, 1848), pp. 52-99。

18 W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay*, p. 8.

19 例如，在1859年的一封信中，衛三畏就曾表示：「我確信，需要一些強硬措施才能將中國人從其無知、自負和蒙昧中拯救出來。只要能實現這一目標，何必苛責使用的手段呢？要知道，上帝在實現其目標過程中也會採取一些根本不對的手段，而他自會在適當時候消除這些手段的不良影響」。見 Frederick W. Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL.D.* (New York and London: G. P. Putnam’s Sons, 1889), p. 325。

20 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics*, p. iii.

21 王文兵曾對丁韞良英文譯詩的題材選擇進行過總結，他認為，「在歷代中國抒情詩的介紹上，丁韞良選譯了那些能表現中國人喜怒哀樂情感、想像力以及道德訴求的抒情詩」。見王文兵，《丁韞良與中國》，頁380。筆者在此提出的觀點與王文兵有類似之處，但具體分析不同。

22 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics*, p. 75.

丁韞良也選擇翻譯了很多能夠體現中國人想像力的作品。比如，在〈月下獨酌〉（“On Drinking Alone by Moonlight”）中，詩人李白將自己獨自飲酒的經歷想像為有月、影作伴，三者共飲共舞，直至相期雲漢。秦始皇遣使東瀛求取長生靈藥的傳說（“The Fountain of Youth”）惟妙惟肖地描述了三百童男童女乘船駛往日本的經歷。「王子去求仙，丹成生九天。洞中方七日，世間已千年」（“The Adept”）四句簡潔地描繪了中國道家術士在煉丹成功飛升九天之後時空錯亂的自由想像以及對長生不老的追求。

第三，為了說明中國人並非完全世俗化的民族，丁韞良翻譯了許多能夠反映中國人真誠信仰和宗教情懷的作品。比如，〈望家樓〉（“Almanna”）裡，西域美女香妃因遠離家鄉，思念真主而日漸消瘦。在乾隆為她修建亭台，得以遠眺家鄉的清真寺廟之後得以恢復氣色和精神。故事反映出女主人翁對伊斯蘭教真主的信仰，同時也呼籲當時在位中國君王對同樣出自異域的基督教的尊重和寬容。〈和尚與君王〉（“Monk and Monarch”）描述了一位皇帝被迫退位隱居寺廟後，在沒有戰亂和欺詐的環境中所感到的前所未有的安寧和愉悅。〈遊客題長安寺〉（“Ode to the Buddhist Convent of Chang-an”）描繪了佛教古寺的靜謐環境，譯者在詩歌中還特意將寺廟的名字譯為“House of Long Repose”（即「長寧寺」），以表達佛教帶給人精神上的平靜。此外，〈華嚴瀑布歌〉（“A Hymn to the Chuzengi Waterfall”）、〈觀音菩薩〉（“The Goddess of Mercy”）、〈觀音濟度本願真經〉（“Ye who study the doctrine of Tao...”）、〈西山方丈詩〉（“The production of a grain of rice...”）、〈永樂·如來頌〉（“Hymn”）和〈永樂·重建阿育塔頌詩〉（“A Hymn of Praise”）等譯詩也都直接或間接地描述了釋迦摩尼、觀音和如來等啟發世人從本心出發來超脫世間苦難的事蹟，從而贏得世人的信仰。

第四，為了說明中國人同樣具備接受基督教「福音」的素質，丁韞良還注重選擇翻譯能夠反映中國人道德品質的作品，並且這些品質都與基督教所宣揚的道德價值相關。比如，關於堯的神話傳說（“The Secret of

Government”）反映了遠古君王對人民的仁愛和寬容。堯舜之間禪讓的傳說（“How to Choose an Emperor”）反映了古代君王在選拔人才上的公正無私。農夫獻寶的故事（“The Gem of Ho”）中，農夫不畏體罰，堅信寶石並非贗品，最終得到趙國國君慧眼賞識，展現了他堅毅的品質。而後來寶石被送往秦國交換城池，使者在秦始皇威逼之下完璧歸趙的故事則體現了前者巨大的勇氣。「比上不足，比下有餘」（“A Cure for Discontent”）通過騎驢者與騎馬者和負重步行者之間的對比體現了詩人知足常樂的情懷。〈鵲鳥賦〉（A Chinese “Raven”）和〈塞翁失馬〉（“Reflections of a Fallen Statesman”）反映了詩人安常守命的人生價值。在〈致睡蓮〉（“To a Water Lily”）中，詩人以睡蓮作比喻，提醒世人即便出生貧賤也要擁有高貴的尊嚴。在《詩經》〈大雅·抑〉（“The White Monitor”）中，詩人以精湛的四句「白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也」訓誡世人需出言謹慎。而作為「世界上最古老的節欲詩」，<sup>23</sup>〈蟋蟀在堂〉（“Adieu to the Year”）即《詩經》〈國風·蟋蟀〉則反映了節制的主题。此外，〈鑄鐘奇聞〉描述了一名鑄鐘匠的女兒為了父親鑄鐘成功而跳進鑄爐的故事；〈除夕異禮〉描述了戰場上一名士兵為服從母命放過敵方首領而引咎自盡的故事；大禹治水（“Ta Yu and the Great Flood”）則描述了遠古英雄為治理洪水造福百姓三過家門而不入的傳說。這三首詩都反映了中國人無私奉獻和自我犧牲的品質。

第五，由於基督教特別宣揚上帝面前人人平等，丁韞良還特別注重翻譯與男女平等主题相關的作品。比如，在《詩經》〈小雅·斯干〉（“Baby's Welcome”）中，詩人以「乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋；乃生女子，載寢之地，載衣之裼，載弄之瓦」的簡單詩句諷刺世人對待男嬰女嬰的不同態度，從反面呼籲兩性平等。〈紅絲線〉（“The Scarlet Tread”）描述了一名唐朝大家閨秀不顧父親反對，通過拋紅絲線與出身貧寒的薛仁貴結緣，並且在成親之後鼓勵丈夫遠征戰場建功立業的故事。對此，丁韞良在該詩前注中說道：「一名偉大的士兵竟然出身農舍，這足

23 W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay*, p. 79.

以令人震撼，而他通向榮耀之路竟由妻子來指點這一事實則更加適合於激發這個東方民族的想像力」。<sup>24</sup> 如果說〈紅絲線〉著重展現了女性在男性成功過程中所起到的輔助作用，那麼在〈木蘭辭〉（“Mulan, the Maiden Chief”）中，女主人翁直接替父從軍，在戰場上英勇馳騁，最後謝絕皇恩榮歸故里的故事則直接展現了女性絲毫不亞於男性的勇氣和魄力。

#### 四、翻譯策略

由於丁韞良自己也是詩人，也進行詩歌創作，因此他翻譯詩歌可謂詩人譯詩，並且通常都是以詩譯詩，甚至連原作中一些並不押韻的神話傳說等，都一概以詩體形式譯出。其中，對於一些內容及語言形式比較簡單的原作，丁韞良通常採取直譯之法，而對於多數較為複雜的原作，丁韞良則主要採取了意譯甚至擬作的方法，如他在翻譯乾隆〈御筆詩〉（“To Pearl Grotto”）的譯注中所說，其許多譯作都是「相當自由的版本」，<sup>25</sup> 字裡行間充滿了對原文的操控、改寫和再創造。

首先，由於中國古代神話傳說和詩歌常使用單音節詞，一字一意，往往言簡而意豐。如果採用逐字翻譯，每個漢字所代表的含義往往需要多個英文單詞才能予以傳達，譯文將過於冗長。並且，由於中西方文化差異較大，原文中一些富於中國文化色彩的表達形式——如意象、典故等往往難以準確翻譯，如果勉強譯出，反而會對西方讀者理解譯文造成干擾和困難，影響原作主題的傳達，無法順利實現譯者借漢文英譯來傳播中國人正面形象的意圖。因此，對於許多漢語原文中與作品主題並非密切相關之處，以及中國文化色彩較濃之處，丁韞良都直接省略不譯，以便簡明扼要地傳達作品主題。比如，〈木蘭辭〉原詩共 62 行，譯詩卻只有 40 行。原作中可

汗點兵、木蘭備馬出征、得勝還鄉、父母相迎等重要細節以及詩歌末尾雙兔傍地走的譬喻都沒有譯出。〈長別詞〉原詩 16 行，譯詩亦為 16 行，雖然詩行數量未作增減，但內容變化頗大——原詩中丈夫夜起觀察星宿估算時間從而得知離別將至的無奈一幕，在譯詩中沒有予以傳達。〈長干行〉原詩 30 行，譯詩則為 32 行。原詩以「表達簡潔、情感自然」著稱，<sup>26</sup> 丁氏譯詩雖然多出兩行，但整體上卻比原詩更為簡潔——「塵與灰」、「抱柱信」、「望夫台」、「灑瀨堆」、「綠苔」、「落葉」、「秋風」、「蝴蝶」、「西園草」等細節意象都被忽略未譯。

第二，中國古代神話傳說和詩歌往往「語貴含蓄」，將「言有盡而意無窮者」視為「天下之至言」，<sup>27</sup> 中國詩人亦往往將「言近而旨遠，辭淺而義深」<sup>28</sup> 作為自己的最高藝術追求。對於中國讀者而言，這樣的詩歌或許能夠實現「一言而巨細咸該，片語而洪纖靡漏」<sup>29</sup> 的藝術效果。然而，對於大多數西方讀者而言，要跨越極大的文化障礙理解原作主題內容已屬不易，再加上原詩在語言形式上的「一言」和「片語」，往往對其理解造成更大困難。因此，為了更加明確地傳達原作主題，便於西方讀者理解，以實現借翻譯促傳教的根本目的，丁韞良在英文翻譯中大量增添了其個人闡釋性、點評性和概括性語句，以便化「含蓄」為「直白」。例如，在〈木蘭辭〉中，原作開篇以「問女何所思，問女何所憶。女亦無所思，女亦無所憶」四句自行設問卻又欲說還休的手法，委婉地描寫出木蘭替父出征前的複雜心緒。而在譯詩第二節，丁韞良則以“A Warrior's glory is the goal”（即「戰士的榮耀是我追逐的目標」）的主觀點評將主人翁此時此刻的「所思」、「所憶」全盤道盡。原詩第一節末尾，詩人「願為市鞍馬，從此替爺征」一句本已表明木蘭替父從軍的決心，丁韞良唯恐西方讀者不解，在譯詩第三節增添“I am not what I seem”（即「我並非

24 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics*, p. 20.

25 *Ibid.*, p. 76.

26 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics*, p. 54.

27 語出楊載《詩法家數》。

28 語出劉知幾《史通》〈敘事〉。

29 同上註。



如外表般柔弱不堪」)一句以解釋女主人翁這一決定背後的巨大勇氣。而在翻譯原文「歸來見天子」一節時，譯者也加上了“*But the bravest is Mulan*”(即「木蘭英勇舉世無雙」)來概括花木蘭不遜男兒的英勇氣概。同樣，在〈怨歌行〉(“*Lines Inscribed on a Fan*”)中，女詩人班婕妤以紈扇盛夏酷暑時「出入懷袖」而秋來天涼便「棄捐篋笥」來暗示女性的命運。全詩以秋扇為喻，雖然幽怨在心，卻也隱而不露。而丁韞良譯詩卻在首節添加“*A pledge of purity and love*”(即「純潔和愛慕之象徵」)來直接描述紈扇之純潔癡情，在末節則添加“*Sad emblem of my lot*”(即「自己悲慘命運的寫照」)來直接遣懷命運之無奈。與此類似，〈行路難〉末兩句“*By land or sea alike unsafe, Why don't I stay at home*”(即「行路或行船皆有風險，不如安然留在家裡邊」)以及《致睡蓮》末兩句“*Grace and utility combine in thee; Let this to us, thy crowning lesson to be*”(即「你一身優雅與實用兼備，這是對我們最大的教誨」)都屬於譯者無中生有的個人點評。憑藉這些增譯之處，中國古代神話傳說和詩歌的含蓄委婉在丁韞良筆下最終被改造為坦率直白。

丁韞良甚至在原作的基礎上，通過增譯的方式借題發揮，直接借翻譯來表達自己向中國傳教的主觀訴求。最為明顯的一例便是秦始皇遣使東瀛求取長生靈藥的傳說。原文本來是中國歷史題材的神話故事，丁韞良卻在譯文末尾增添了與原文內容毫不相關的四句總結之詞：

So Japan in our day, her debt to repay,  
Has brought her the fountain of youth.  
May China drink deep her youth to renew,  
And be led in the pathway of truth!  
(即「為報答對她的虧欠，  
如今日本帶來了青春的靈泉，  
願中國深吸一口使青春重駐，

從此踏上通往真理的道路！」)

丁韞良一生曾多次出訪日本，<sup>30</sup>特別是1869年在取道日本返華途中，對明治維新之後的日本對西方文化虛心學習的態度留下深刻印象。在他看來，相比之下「中國人死守祖輩傳承的木筏以盡孝道。他們堅信，即便『蠻夷』得勢，中華之教化仍垂範天下。而日本人則沒有此類等級懸殊的優越或根深蒂固的習俗將其與我們阻隔開來」。<sup>31</sup>因此，譯者在原文末尾增此四句，顯然是借翻譯抒發胸臆，呼籲中國人效仿近代日本對西方文明的靈活接納態度。至於效仿的層面，首先在於衣食住行等世俗領域，卻不僅僅局限於此。更為重要的是，在丁韞良看來，「一旦他們習慣我們的飲食，隨即便能學會我們的思維，接受我們的情感」，<sup>32</sup>進而在精神信仰方面也受到影響和改變。如他在譯文最後兩句所說——「願中國深吸一口使青春重駐，從此踏上通往真理之道路」。毋庸置疑，作為西方傳教士，其所謂真理顯然是指基督教的真理。在此，丁韞良借譯詩促傳教的意圖不言而喻，顯露無遺。

第三，為了便於西方讀者理解，丁韞良在英文翻譯的具體用詞方面廣泛使用了歸化與適應的策略，往往借用西方讀者熟悉的西方本土文化概念來傳達原作中的中國異域元素。比如，在〈行路難〉中以希臘的奧林匹斯山(Olympus)來比附中國的太行山。在〈月下獨酌〉前注中以古代凱爾特族吟游詩人巴德(Bard)來比附李白。在〈觀音菩薩〉詩末譯注中將觀音菩薩比作聖母瑪利亞(Virgin Mary)。在〈管鮑遺跡〉中以《聖經》人物大衛(David)和約拿單(Jonathan)之間的關係來比附管仲和鮑叔牙之間的莫逆之交。收錄於《北京被圍記》(*The Siege in Peking*)中的英譯〈木蘭辭〉將花木蘭比作法國女英雄貞德(Joan of Arc)。在秦始皇求取長生靈藥傳說的開篇譯注中，丁韞良以16世紀西班牙探險

30 如1859年，在北京參加完《中美天津條約》換約談判之後，丁韞良赴日本進行了為期三周之行。見丁韞良，《花甲憶記》(上海：廣學會藏版，1910)，頁19。1869年，在出席美國東方學會波士頓會議後，取道日本返回中國。見Ralph R. Covell, *The Life and Thought of W. A. P. Martin*, p. 301。1880至1882年，丁韞良赴歐美考察教育制度，也是借道日本東行，並在日本進行了為期兩周的參觀訪問。見王文兵，《丁韞良與中國》，頁156。

31 Ralph R. Covell, *The Life and Thought of W. A. P. Martin*, p. 301.

32 Ibid.

家龐斯（Ponce de Leon）發現佛羅里達來比附秦始皇遣使東行發現日本。在〈長別詞〉中，以“Long bound in Hymen's ties”（即「早就被海曼的衣結繫在了一起」）來翻譯「歡娛在今夕，嬌婉及良時」，似乎是古希臘婚姻之神海曼用衣結將中國詩歌中的男女主人翁聯繫在一起。在〈長干行〉中，以“My head a mass of curls”（即「一頭厚厚的捲髮」）來翻譯「妾發初覆額」，原詩裡中國古代少女特有的齊眉瀏海經過丁韞良的譯筆似乎變為了西方女性的波浪卷髮。同樣在這首詩歌中，譯者還以西方讀者熟悉的騎士（knight）來描述男主人翁騎著竹馬而來的形象。此外，在翻譯完賈誼的〈鵬鳥賦〉之後，丁韞良還專門寫了一篇長達 3 頁的譯後記。在這篇譯後記中，丁韞良以西方讀者熟知的美國詩人愛倫坡（Edgar Allan Poe）的著名英文詩歌〈烏鴉〉（“The Raven”）對〈鵬鳥賦〉相比附，將後者稱之為「中文版〈烏鴉〉」（a Chinese “Raven”）。

特別值得注意的是，丁韞良選擇以歸化的譯法來傳達原作裡的中國文化概念，其出發點並不僅僅局限於方便西方讀者理解。在翻譯〈望家樓〉、〈管鮑遺跡〉和〈華嚴瀑布歌〉和詩歌時，丁韞良都直接以西方基督教最高真神上帝（God）來分別翻譯伊斯蘭教真主阿拉（Allah）、中國古代的天神以及禪宗佛教的宇宙真宰。而在〈觀音菩薩〉末尾，則將觀世音比作耶穌的影子（shadow of a Christ）。這一方面當然是丁韞良靈活適應性翻譯策略的體現，而另一方面則反映出譯者試圖借翻譯將基督教真神和教義普遍化推廣的深層用心。並且，通過這一翻譯策略，向西方讀者暗示，在中國的傳統文化和文學中便已經存在基督教的精神因子，以證明中國人並非完全「未曾開化」的「原始野蠻」民族，進而爭取西方社會對於在華傳教事業的支持。

## 五、譯本影響

即便放眼整個西方世界，丁韞良都算是集中從事中國詩歌英譯的先驅。在 1894 年丁韞良《中國神話傳說及雜詩》出版之前，現今可考的漢詩英文譯本只有索恩斯（Peter P. Thorns）的《中國人的求婚》（*Chinese Courtship*）（1824）、大衛斯（John F. Davis）的《中國的詩》（*The Poetry of the Chinese*）（1870）以及司登特（George C. Stent）的《玉章》（*The Jade Chaplet*）（1874）等寥寥三部。<sup>33</sup> 這些英譯漢詩集均出自歐洲譯者，且均在歐洲發行。在美國本土，最早則只有卡魯斯（Paul Carus）和斯托達德（Richard H. Stoddard）等人在法、德兩國漢學家法文和德文譯文的基礎上用英文改寫的零散詩句，可勉強算做早期的英譯漢詩。<sup>34</sup> 這些來自歐洲的英譯詩集和美國本土的零星翻譯對於中國文學、特別是詩歌在美國的傳播影響不大。

丁韞良 1894 年譯本《中國神話傳說及雜詩》最初由一家英資出版社——別發洋行（Kelly & Walsh, Limited）在上海發行出版。該社專營英文書籍，是「東亞地區 19 世紀末至 20 世紀初最具規模的西文出版及書籍經銷商之一」。<sup>35</sup> 19 世紀中期於上海創立以來，就積極拓展海外業務，在香港、神戶、橫濱和新加坡都設有分支。由於該社旨在「增進中國文化之流入歐美各地」，並擁有廣闊的發行管道，其刊印的書籍往往「行銷東南亞，乃至遠銷歐美」。<sup>36</sup> 根據筆者手中掌握的版本，其扉頁上清楚地標明，早在 1911 年 2 月 8 日，紐約市聯合神學院圖書館（Library of the Union Theological Seminary）就已藏有該書。<sup>37</sup> 這說明，最遲於 1911 年，丁氏第一本英譯中國神話傳說和詩歌集就已經傳入美國。緊接著在 1912 年，在大量擴充的基礎上丁韞良將其英文翻譯以《中國神話傳說及抒情詩》為名再次交由別發洋行在上海、香

33 黃鳴奮，《英語世界中國古典文學之傳播》（上海：學林出版社，1997），頁 132。

34 趙毅衡，《詩神遠遊——中國如何改變了美國現代詩》（上海：上海譯文出版社，2003），頁 2。

35 黃海濤，〈別發洋行考〉，載鄭培凱、范家偉主編，《舊學新知集》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 214。

36 孫軼旻，〈別發印書館與近代中西文化交流〉，《學術月刊》2008.7: 106-107。

37 W. A. P. Martin. *Chinese Legends and Other Poems* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1894), head page.



港、新加坡和橫濱等地同時出版。該詩集不僅在不久之後便傳入美國，並且據筆者所掌握的版本，於 1917 年被加拿大多倫多大學圖書館（Library of the University of Toronto）收藏，<sup>38</sup>可見其在北美範圍內亦得以較為廣泛的傳播。

丁韞良之後，直到 1915 年，龐德（Ezra Pound）《神州集》（*Cathay*）問世，美國詩壇才有了下一個重要的中國詩歌英文「譯本」。不過，由於龐德不懂漢語，其所謂翻譯實際上只是在美國東方學家費諾羅薩（Ernest Fenollosa）的中國古典詩歌英文筆記注釋基礎上進行的取材創作。直到 1918 年，弗萊徹（W. J. B. Fletcher）的《中國詩歌精華》（*Gems from Chinese Verse*）翻譯出版，美國詩壇才有了下一個真正意義上的中國詩歌英文譯本。因此，丁韞良可謂實至名歸美國本土集中從事漢詩翻譯和傳播活動的第一人。如前文所述，丁韞良從事這些漢文英譯活動的主要目的是為了糾正西方對中國的偏見，從而爭取西方國家和教會組織對基督教在華傳教事業的支持。由於影響基督教對華政策的歷史因素太過複雜，並且丁韞良這兩部譯文集的相關西方文獻有限，如今已很難判斷丁氏的英譯活動在多大程度上實現了其主觀翻譯動機。不過，可以肯定的是，作為 19 世紀末 20 世紀初美國詩壇瞭解中國詩歌的重要視窗，這兩部譯文集在客觀上促進了中國文學在美國的傳播。對此，比丁韞良稍晚來華的另一名著名美國傳教士明恩溥（Arthur H. Smith）1916 年評論認為，其譯文集「是丁韞良在所寫的作品中最引以為豪的，含有一些令人欽佩的譯作以及一些早就該在美國聞名的情感和想像力的原始珍品」。<sup>39</sup>

如前文分析，為了便於西方讀者理解，丁韞良在譯詩正文和注釋部分經常以西方人熟悉的文學形象或文化概念相比附。更為重要的是，在翻譯完西漢政治家賈誼的〈鵬鳥賦〉之後，丁韞良發現該詩與美國 19 世紀詩人愛倫坡的〈烏鴉〉在主題上存在驚人相似，並且從七個

方面對二者的具體細節進行了系統的對比分析。可見，在翻譯過程中，丁韞良不僅援引西方形象和西方概念對漢詩內涵加以比附對照，而且還自覺地上升到對中西詩歌進行比較研究，可謂開啟了美國中西方文學比較研究的先河。因此，丁韞良亦堪稱美國本土漢學界從事中西方比較文學批評實踐的先驅，其兩部翻譯集也成為 19 世紀末 20 世紀初美國學術界中西方比較文學的典範。

## 六、結 論

綜上所述，在華傳教 60 餘年間，丁韞良以英文翻譯了中國神話傳說和詩歌 50 餘首。翻譯這些神話傳說和詩歌一方面是出自純粹的文學娛樂之趣，使自己在遊歷途中和其他嚴肅工作中得到娛樂。另一方面則是為了仿效中國文人士大夫階層的詩詞雅好，贏得該圈子對自己的身分認同，躋身社會上層。更為重要的是，作為帶有強烈使命意識而來的西方傳教士，丁韞良翻譯中國神話傳說和詩歌的根本目的實則出於傳教——出於糾正西方對中國的偏見，證明中國人具備接受基督教的基本素質，進而爭取西方社會對基督教在華傳教事業的支持。因此，在翻譯過程中，丁韞良並不注重對原作審美藝術價值的傳遞。相反，他不求字句層面的忠實與準確，往往譯意不譯字，以便簡明扼要地傳達原作主題。有時候甚至對原作加以改寫和再創造，借翻譯來表達自己的呼籲和訴求。在具體細節的處理上，譯者則廣泛使用了歸化適應的策略，儘量以符合西方讀者閱讀習慣和理解水準的譯文來減小文化障礙，降低接受難度。不論其主觀動機何在，作為美國本土最早集中從事中國神話傳說和詩歌翻譯活動的漢學家，丁韞良以其英文翻譯向西方傳遞了中國觀念和中國形象，在客觀上促進了中國文學在美國的傳播，也為美國漢學界的中西方比較文學研究開創了先河。

38 W. A. P. Martin, *Chinese Legends and Lyrics*, head page.

39 王文兵，《丁韞良與中國》，頁 378。