

《辜苏历程》：《鲁滨孙漂流记》 的早期粤语译本研究

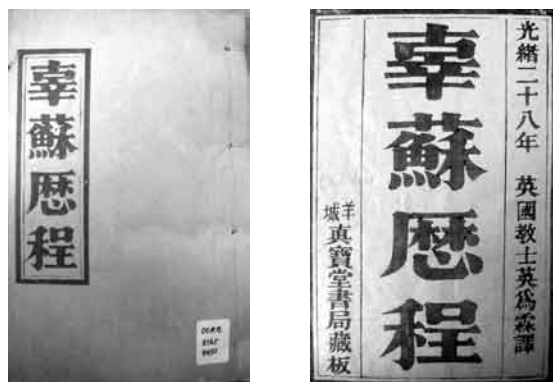
宋莉华

内容提要 《辜苏历程》是1902年由英国传教士英为霖用羊城土话翻译出版的《鲁滨孙漂流记》。译者借鉴当地方言文学传统，通篇采用粤语口语，降低了阅读和理解的难度，使得作品得以迅速传播，推动了文学的大众化和平民化。同时，译者注重适应本土文化，通过引用中国经典、采用当地读者习惯的表达方式等，实现与地域文化的互动。译者身为西方传教士，通过改写、增删等手段，凸显了原著的宗教寓意。《辜苏历程》是借助方言重构西方文学经典的典范，一方面丰富、发展了中国传统的方言文学，另一方面它将西方文化嫁接入中国地域文化，改变了地方文化生态，打破了地域文化的封闭性。《辜苏历程》为研究西方文化与中国地域文化的对话，提供了不可多得的样本，对于今天的方言文学发展也具有一定的借鉴意义。

有关英国文学名著《鲁滨孙漂流记》的汉译研究，已经相当深入。目前论及的早期中译本主要有三种：沈祖芬译《绝岛漂流记》（1902年）、《大陆报》本《鲁滨孙漂流记》（1902—1903年），林纾、曾宗鞏译《鲁滨孙漂流记》（1905年）^①。然而，该书另有一种早期中译本一直没有进入研究者的视野，即英国传教士英为霖在1902年用羊城土话翻译出版的《辜苏历程》。本文试图对《辜苏历程》这一《鲁滨孙漂流记》的早期粤语译本展开研究，通过文本的跨文化比较，突出和强化具体的语境化的研究方法，以此考察西方小说如何以方言为媒介传入中国，与地域文化相互融合，并探究传教士作为外来者，如何看待文言与白话、方言与官话之间的关系，为深化白话文运动、文艺大众化运动的研究提供另一种视角和维度。

一 以羊城土话翻译

《辜苏历程》，光绪二十八年（1902）英国



传教士英为霖译，线装铅印二册，凡四十三章，一百五十一页，插图三十幅，左题“羊城真宝堂书局藏板”。“羊城”为广州别称。“真宝堂”又作“小书会真宝堂”或“羊城小书会真宝堂”，位于当时的广州租界沙面内，为教会书局，曾出版过德国礼贤会花之安（Ernst Faber，1839—1899）所著《德国学校论略》（1873）、《自西徂东》（1884）、《教化议》（1875）、以及云仁氏著《圣教要义》（1894）等书籍^②。“辜苏”即“Crusoe”的音译，《辜苏历程》就是鲁滨孙故事系列的第一部 The Life and Strange

Surprising Adventures of Robinson Crusoe.

《辜苏历程》这一译本之所以值得关注，不仅在于它是《鲁滨孙漂流记》最早的汉译本之一，而且全书使用方言翻译，语言形态十分特殊，既是译作，又可以纳入方言文学的范畴来考察。此外，相较于沈祖芬《绝岛漂流记》对原文的极度节缩，《辜苏历程》还是该书最早的完整译本^③。

为什么要用羊城土话翻译此书？译者英为霖在序中说明了原由：

《辜苏历程》一书，乃英国先儒名“地科”所作。平生绪论甚富，遐迩知名。计其书籍，约有二百余种，人皆以先得睹为快，然究不若爱此书者之尤众且广也。盖是书一出，屡印屡罄，士民老少，群争购之。迄今垂二百年，畅行诸国。开卷披阅，无不悦目赏心。兹将原文，译就羊城土话。虽未尽得其详细，而大旨皆有以显明。聊备妇孺一观，了然于目，亦能了然于心。觉人生所阅历，斯为最奇而最险，实无穷趣味，乐在其中矣。爰笔数词，叙于简端。幸毋鄙俚见弃，窃厚望焉。是为序。

这段序明白无误地表明，译者试图以方言土语为媒介，重新建构这部西方文学经典，以便让更多的粤语区读者，包括妇孺在内都能读懂它。方言文学是以方言口语作为书写系统的，而口语化的内涵就是反对古典化要求通俗化，在形式上表现为文白对立，在内容上则是雅俗两分。英为霖所追求的正是通俗化的效果，是社会影响力，因而选择受众面更广的广州方言作为书写语言。“羊城土话”即广州方言，是粤方言的代表，也是粤语地区流行最广的方言。长期以来，广州方言在粤语区内逐渐取得了权威地位。广州是一座古城，商业一向发达，而商业流通是方言沟通和混杂的催化剂。粤语区各地之间交通便利，人民交往频繁，不少方言词汇在粤语方言区内各地虽然读音有差别，但用来表示该词语的字却是相同的。也就是说，有些字尽管在粤方言区不同地方的读音不同，但所表示的意义大致相同，而与共同语或其他方言对照起来看则具有一定的“排他性”。这使得广州方言文学既带有显著的地域特色，同时又能在粤语方言区内广泛流传。《辜苏历程》借鉴当地的方言文学传统，以羊城土话进行译介，无疑可以极大地推动该书的流传和影响力。

方言对于还原语境，传神地刻画人物具有特殊的效果。对此，胡适早有认识：

方言的文学所以可贵，正因为方言最能表现人的神理。通俗的白话固然远胜于古文，但终不如方言的能表现说话人的神情口气。古文里的人是死人；通俗官话里的人物是做作不自然的活人；方言土话里的人物是自然流露的活人。^④

用羊城土话翻译的《辜苏历程》充分体现了方言的这一文学功能。比如该书开篇部分有一段父亲对主人公的谆谆教导，劝他安心待在家里，享受中产阶级的安逸生活：

后来父亲有病，叫我行埋面前，对我话：“仔呀，你想出外有乜益呢？喺屋踎有事可以照应，若係出外，就容易学坏，因噉作恶犯罪嘅，亦唔少。你喺屋踎守分造事，亦可以发财，而且亲戚朋友，大众聚埋一处极之快活，你若係必要出外，实在唔听父亲话咯，唔论喺边处地方，有好人，亦有唔好人，若话出外，怕未必尽係好人。人係大多钱财，佢嘅忧虑是必多，我家中如今得饱暖，亦可以过得去，你喺屋踎守好食好着，有忧冇虑，重话唔安乐咩？何必出外呢？”父亲又掙好多说话嚟劝我，又讲起大哥嘅事，话：“佢因唔听话，定要当兵，致到被枪噉打死，你若係真正唔听我话，将来必有悔恨。”但父亲虽然係有心讲出呢的说话，实係后来嘅应验。^⑤

这段话在原书结构中起着重要的作用。鲁滨孙的故事被认为是按照清教文学传统中精神传记的模式来构建的。他的罪孽不在于违反法律，而是违背了《圣经》的基本行为准则，即摩西十诫之第五条：“当孝敬父母，使你的日子在耶和华——你上帝所赐你的土地上得以长久。”而鲁滨孙恰恰不安于稳定的生活，常年四处飘荡，远离父母，因而作者试图让他意识到，违反父亲的忠告是他的原罪，他所有的苦难历程都是父亲这番话的应验，他幸运得救则是缘于造物主的怜悯和恩赐^⑥。这段父训在原著中是由主人公以回忆的方式转述的，而《辜苏历程》将它改为直接引述父亲的话，以“仔呀（孩子啊）”开始，更直接地表现了父亲深切的爱子之心。引文中使用了许多粤语特有的方言杂字：疑问词“乜”（什么）；介词“喺”（在）；“屋

跽”(家);指代副词“噉”(这样)、“呢”(这);否定词“唔”(不是)、“冇”(没有);人称代词“佢”(他);疑问语气词“咩”(吗);连词“嚟”(来);助词“嘅”(的);动词“搵”(拿)。方言杂字的使用,使引文具有强烈的口语化色彩,人物的语气、神情得到了充分的表现,一位苦口婆心、满心为儿子打算的慈父形象跃然纸上。

与广东士子用粤语撰写的方言小说相比,《辜苏历程》对方言口语的运用显然更为彻底。传统的粤语小说《蜃楼志》(1804)、《岭南逸史》(1809)、《俗话倾谈》(1870)、《俗话爽心》(1877)等,并不是用纯粹的粤语口语写成,而是文言、官话、粤语杂陈,口语、书面语并用的混合语体。如《俗话倾谈二集·骨肉试真情》中:

有时钱赵二人来探,值克德不在家,俊德不甚招接,钱赵二人知其憎厌。一日与克德饮酒时,姓钱带笑开言曰:“老明,你地出来处世,真第一等人,与朋友交,疏财大义,可称慷慨英雄。”克德曰:“好话咯,不敢当。”姓赵曰:“在你无可弹,但系你令弟与你性情争得远,佢待我亦唔恭敬,佢待你太冷淡无情。论起番来,长哥当父,对亚哥唔恭敬,未免都不合理。”克德曰:“唔知点样解,我又无骂佢,又无打佢。就见了我唔中意。个龟蛋想起来真可恶咯。”^⑩

引文中,叙述部分采用的是官话,粤语仅限于人物对白,因书中所叙人物为广东香山县人。以方言来表现人物的籍贯和身份,这是中国本土方言文学常见的做法,如《海上花列传》中叙述语言为官话,嫖客除与信人打情骂俏时来几句苏白,一般也操标准的官话,只有信人才操一口又甜又糯、圆转流利的苏白。《九尾龟》中苏白是青楼生活的专用语言,不但好女子不操苏白,妓女一旦从良也立即改说官话。语言在这里成为身份和文化修养的外在标志。《辜苏历程》则不然,全书通篇采用羊城土白,甚至引用《圣经》时也不例外:

但係书中有一句,都记得好清楚,即係大闢诗篇,五十五篇十五节,话:“你于患难日祈求我,就我必救你,你应该尊敬我。”呢的说话,好似为我讲嘅。但我心好硬,好似以色列人喺旷野,冇粮食,怨恨摩西亚伦,话前时喺埃及,冇肉满盘,又有饼食饱,如

今带我到呢处,使众人饿咩。见出埃记十六章一二节。^⑪

方言的这一功能在《辜苏历程》中显然没有发挥出来。《鲁滨孙漂流记》中的人物不多,而且故事发生在英国,就作品本身而言,也没有必要用官话、羊城土白来区分人物的身份、地位和籍贯。作为一部西方小说,如何能更好地被当地读者接受,才是传教士译者首先要考虑的问题。不言而喻,在本方言区内,方言有助于促进文化的一体性,加强文化认同感。以方言创作的小说在本方言区内更容易赢得读者的亲切感,使作品传播得更快。这是译者选择用羊城土话翻译《辜苏历程》的根本原因所在。

《辜苏历程》高度的口语化特点,一方面能够反映当时粤语的真实面貌,填补了中古汉语到现代粤语之间的鸿沟,使我们了解粤语的发展过程。另一方面,从白话文学的发展历程来看,以方言土语作为书写语言,是推动文白一致的有益尝试。方言文学的书写系统以口语为中心,是对口头语言、语音的转写,与口语表达直接相关。无论是使用简化汉字、方言杂字,还是用教会罗马字,方言文学记录的都是所在地区方言土语的实际口语发音,这使阅读实际上成为某种形式的听书。而且,方言文学所使用的粤语方言杂字、俗字,有很多是“音义皆合”的。比如“睇”字,意为看。《广雅·释诂》:“睇,视也。”《集韵》齐韵田黎切:“迎视也。”这些方言字的使用,有利于增强语言的表现力,同时也加强了文白一致的趋势。传教士在将方言土语的口语直接转化为书面形式时,对口语发音的记录十分细致,因而在阅读时可以直接还原为口语,使口语和书面语同时增加对“听”而不是“看”的依赖,从而大大降低了阅读和理解的难度。这样,传教士译介的西方小说得以迅速深入下层民众的日常生活,获得广泛传播,在文学的大众化和平民化方面做出了贡献。

二 与地域文化互动

方言不仅是一种语言,更牵涉到地域文化,其中蕴涵着当地人的生活方式与乡土情感。传教士的方言文学实践,传达出传教士与中国地域文化之间展开对话,努力参与当地社会文化活动,

并欲对之发生影响的意图。

广州一向有着深厚的商业传统。它凭借着南中国海洋门户的独特地理位置，充分发展海上贸易。乾隆二十二年（1757年），清廷实行闭关锁国政策，关闭了福建、浙江、江苏三处海关，仅限广州一地对外通商。不仅如此，清廷还规定所有进出口物品必须由广州十三行行商办理。在此后的85年时间里，广州成为唯一的对外通商口岸，十三行也成为全国最繁华的商业贸易之地。这使得广州在对外贸易和文化交流方面的重要性大为加强，并推动广州的地域文化形成了自身鲜明、突出的特点，即商业文化、海洋文化、移民文化与土著百越文化有机融合。广州的地域文化为鲁滨孙故事在当地的传播提供了适宜的氛围，易于引起读者的共鸣。

原著作者笛福生活在资本主义原始积累时期，他一生最关心的是发展资本主义。他认为一个国家发展最核心的问题是贸易：“给我们贸易就是给我们一切”，“贸易是世界最繁荣的生命”。鲁滨孙故事出现的大背景就是：16世纪的航海活动带动了海上贸易和殖民扩张，并促成了由商人、船主、包税人和企业主等所组成的市民阶层的诞生。小说内容大致分为三部分：第一部分讲述鲁滨孙离家三次航海的经历；第二部分是小说主体，即他在荒岛上的经历；第三部分叙述他从荒岛回来后的情况^⑨。鲁滨孙是一个平民，在流落荒岛之前，他是一名从事海外贸易、一度在巴西经营种植园的商人。这种身份对广州人而言绝不陌生，广州正是当时中国冒险家和商人的摇篮，而且故事本身很吸引人。《辜苏历程》中，辜苏不仅操一口铿锵的粤语，而且他身上散发出来的敢于冒险、不断进取、在恶劣的环境中勇于坚持的精神，与岭南浓郁的商业氛围以及这种地域文化中培养出来的乐观豁达、兼容并蓄、宽容进取的民性十分投合，因而《辜苏历程》特别能吸引当地读者。

16、17世纪，随着英国资本主义经济的勃兴以及由此形成的新的经济意识，清教对待财富的态度发生了重要转变，由传统的对财富的否定转变为积极的肯定。由此，追求合法的物质财富，成为清教伦理的一个基本内容。与之相应，清教伦理也提倡一系列的德行，包括：勤勉、谦卑、虔敬、节俭、诚实、公正等。同时，视职业劳动

为唯一任务的天职观成为清教信仰的核心观念之一^⑩。上述观念和德行在鲁滨孙身上都得到了很好的体现。而广东是著名侨乡，这一带的人到海外经商、淘金沿袭成风，追求快速地、冒险式地获得财富，已成当地传统。而他们所接受的中国传统伦理，在德行的层面上，也与清教伦理有颇多相合不悖之处。满口粤语的辜苏，仿佛化身为一位读者熟悉的广东商人，很容易赢得当地人的好感。辜苏这一清教徒身上体现出的某些品质，也可以被当地读者解读为儒家的伦理道德。可以说，方言的运用在一定程度上填补了中西文化之间的鸿沟，清教伦理与中国传统文化由此展开互动。当然，这也是译者有意识地归化中国文化的结果。比如鲁滨孙决定把在岛上的经历一一用笔记录下来，这样可以每天看看，以减轻心中的苦闷。《辜苏历程》在此处化用了一句《大学》中的话：“古人有言：小人独处不善。”^⑪这句话原本表达的是儒家的慎独思想，用在这里并不贴切，但译者出于归化的目的加了这样一句。之后，鲁滨孙渐渐适应了岛上的生活，“我经常怀着感激之心坐下来吃饭，敬佩上帝的好生之德，因为他竟在荒野中赐我以丰富的饮食。我已经懂得多去注意我的处境中的光明的一面，少去注意它的黑暗的一面；多去想到我所享受的，少去想到我所缺乏的。”^⑫《辜苏历程》在翻译这一部分内容时：先引用了《道德经》的一句“知足不辱，知止不殆，可以长久”，接着又引用《圣经》并联系自己的亲身经历，对这句话进行补充说明，以印证其正确不谬：

古人有言：知足不辱。呢的说话真係嘅咯。
《圣经》话：虚心嘅人有福，但係心虚，就必有骄傲。大概人心至怕唔知足，故此白白愁苦。若想自己知足，必定要求神嘅神灵感动，嚟做基址。我自睇《圣经》以来，知到救灵魂嘅道理，常时祈祷，蒙神恩典感动，除去我不知足嘅心呀。又想吓，我为人唔得端正，细时唔遵依父母教训，竟然共唔好人做朋友，又做唔好嘅生意，贩卖人口，应该受地狱嘅刑，神反救我喺呢个荒僻海岛处。又搵事物俾过我，常时有余剩，以极大恶不能赦嘅人唔堕落地狱，又得救喺呢处，实係共天堂有分别，都唔想多谢神恩咩？^⑬

对照原文，可以发现译者在此自我发挥的成分颇

多。可以说,译文经过改头换面,已经面目全非,被改造成了一篇深刻的忏悔录,体现了译者作为传教士的本能。同时,我们也可以从中看到译者适应中国本土文化的努力,他在文中频频引用中国经典以拉近与读者的距离。尽管用的并不贴切,刻意为之的痕迹明显,但表明了作者的良苦用心。这方面另一个典型的例子就是人物的命名。对于《鲁滨孙漂流记》中的“Friday”,林纾与黄杲炘译为“礼拜五”,徐霞村与方原译为“星期五”,这些都是根据英文直译的。而广东人习惯在人物称谓前加前缀“阿”,所以英为霖根据当地习俗称他为“亚五”,即“阿五”的粤语方音,这样既富于粤方言色彩,消除了读者对西方人名的陌生感,同时也确立了鲁滨孙与他的主奴关系:“教佢叫我做主人,我就改个名,叫佢做亚五。因佢得救日,係礼拜五,所以记念不忘呀。”^⑩

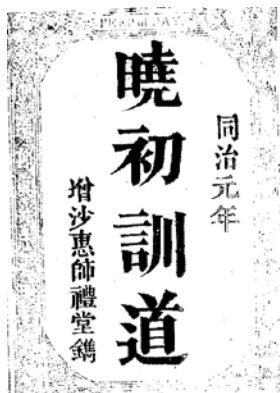
由于粤方言区远离官话区,粤语定型后的语言结构又与官话有较大差别,使得官话在当地难以普及。同时,粤语区识字教的是方音,连知书识理的文人通常都只能用方音读书,很难讲一口流利的官话。因而当地方言文学历史悠久,自成系统。除了粤语小说,当地还流行木鱼书、龙舟、南音、粤讴等歌书,保留了大量的方言文学作品。在书写方面,相对于中国其他方言区,粤语方言字十分丰富,其见诸书籍且明确可以看出是“粤字”的年代也比较早。换言之,粤方言具有一套比较完备的方言俗字书写系统^⑪。19世纪来华的西方传教士注意到了当地既有的方言文学传统,并试图加以利用。他们以方言译述西方小说,充分考虑到当地民众的接受程度,沿袭、吸收了既成的经验:在书写上,其方言用字一般都根据社会约定俗成的习惯书写,既不造字,也不发明特殊的用字法;在表达方式上,注重适应本土文化,借助读者熟悉的经典帮助他们理解或营造出亲切感,来实现与地域文化的互动。

方言文学所形成的不仅是地方认同的文化资源,也是民族认同的文化资源。在19世纪中西文化碰撞交流的语境中,传

教士以方言翻译西方小说,在地方性和民族性之外,又融入了世界性的内涵。以羊城土话译介的《辜苏历程》,正是将西方元素引入传统方言文学的典范。通过将西方文化嫁接入中国地域文化,可以改变地方文化生态,打破地域文化的封闭性。以粤语翻译西方小说,实际上由来已久,早在《辜苏历程》之前已有大量作品问世。如宗教小说《贫人约瑟》,讲述圣人约瑟的故事,最早由伦敦差会的麦都思(Walter Henry Medhurst)译介到中国,后来由英国循道公会义务教士俾士(George Piercy)译成粤语,1851年在香港出版。1861年俾士又将英国儿童福音小说女作家莫蒂母(Favell L. Mortimer)的宗教启蒙小说Peep of Day译成粤语,题为《晓初训道》,由羊城惠师礼堂刊印。同治十年(1871)俾士的粤语译本《天路历程土话》,亦由惠师礼堂镌刻,其《续天路历程土话》于同治九年(1870)先期出版。《天路历程》虽然已有宾为霖的官话译本,但俾士认为仍有必要将其译成羊城土话,译者自叙:

《天路历程》一书,英国宾先生于咸丰三年译成中国文字。虽不能尽揭原文之妙义,而书中要理,悉已明显。后十余年,又在北北京重按原文译为官话。使有志行天路者,无论士民妇孺,咸能通晓,较之初译,尤易解识。然是书自始至终,俱是喻言,初译无注,诚恐阅者难解。故白文之旁,加增小注,并注明见圣书某卷几章几节,以便考究。今仿其法,译为羊城土话。^⑫

其目的就是要使粤语地区的“士民妇孺,咸能通晓”。约翰·班扬的另一部宗教小说《人灵战纪》(The Holy War - The Losing and Taking Again of the Town of Man-soul)也被译成粤语《人灵战纪羊城土话》二卷,译者为美国南方浸信会传教士容懿美女士(Miss Emma Young),由广州美华浸信会印书局光绪十三年(1887)刊刻出版。英国伦敦会传教士理雅各(James Legge)编纂的《浪子悔改》



(The Parable of the Prodigal Son) 以粤语写成。该书用浪子悔改比喻获得重生，得到上帝之爱。小说开篇即用粤语营造出日常的家庭对话氛围：“有一个人，有两个仔，嗰个细仔，对佢嘅父亲话，我应得嘅家业，你分过我咯。”^①故事从小儿子提出分家产这一生活中常见的场景开始，一下子就拉近了与读者的距离。另外，羊城土话版的《圣经》也颇多，最早的有1852年的《约翰福音》，后来又陆续出版《马太福音传》(1882)、《路加传福音书》(1883)、《约翰传福音书》(1883)等。这些方言作品将西方的宗教和文学引入到岭南文化当中，丰富和发展了方言文学，也使其更具有开放性和包容性。

三 凸显宗教寓意

《鲁滨孙漂流记》在20世纪初之所以成为译介的热点，一则被认为可以励志，作为冒险小说译出，“以激励国民远游冒险精神为主”^②；再则是由于其中的海上冒险故事迎合了时人对于西方之所以骤然强大的想象。沈祖芬译《绝岛漂流记》，“欲借以药吾国人”，“以觉吾四万万之众夫”^③。译者是把鲁滨孙作为哥伦布式的英雄来介绍的，在主题上摒弃了原著的宗教寓意，情节上突出了主人公的冒险经历，并对他的形象进行了归化式的改造。沈译本是中西文化的理想价值观相互调和的产物，体现了殖民叙述与民族叙述的内在纠结和张力^④。《绝岛漂流记》沿用了该书1894年高桥雄峰日译本的书名。1909年6月13日至27日，《民呼日报》分十五次连载了由汤红绂重译的《无人岛大王》。该译文从日本儿童文学作家岩谷小波1899年的改写本《无人岛大王鲁滨孙漂流记》节译而成，其用意也显而易见，就是要突出小说对青少年的教育意义，而并非仅仅为文学爱好者介绍一部冒险小说。译文侧重于表现鲁滨孙如何适应自然环境，怎样利用自然、支配大海，强化了近代个人主体性的一面。故事结尾处，鲁滨孙“自著一书，上之文部，文部取其事足为国民砺精神，振志气，乃特广为传播于全国”。无独有偶，1909年朝鲜新文明论的先锋崔南善所创办的《少年》杂志，也发表了从岩谷小波译本转译的《鲁滨孙无人绝岛漂流记》，以重塑少年人的精神气质，实现崔南善提出的新大

韩计划。当时东亚国家译介此书大致都出于相同的动机。

《辜苏历程》的翻译主旨则与上述译著明显不同。译者英为霖身为传教士，意在忠实地传递原著的宗教主题。《鲁滨孙漂流记》一书利用了清教徒的精神自传和寓言两种体裁，“在一个非常深刻的层面上体现了清教对人类看法：通过某一个体的生活历程来描述人类的反叛、受罚、忏悔和得救的过程”^⑤。译者以《辜苏历程》为书名，用“历程”对应原著标题中的“Adventures”一词，似乎暗示着译者受到了宗教小说《天路历程》中译本的启发。事实上，在以文学形式传达宗教寓意这一点上，《辜苏历程》与《天路历程》的确是声气相通的。《天路历程》叙述“基督徒”从将亡城出发，经历种种诱惑和凶险，战胜困难，最终到达天国，展现了基督徒内心获得救赎的过程。而笛福作《鲁滨孙漂流记》也充满了宗教寓意。他之所以详尽描写鲁滨孙的冒险经历，正是为了揭示主人公由此展开的道德和宗教思考。该书体现了清教文学所特有的作为“引导者”的文学传统。鲁滨孙故事的第三卷甚至直接以“天国沉思录”(Serious Reflections During the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe: With His Vision of the Angelic World)为题，笛福在序言中宣称：现在要呈现给读者的这一卷“与其说是前两卷的产物，或许不如将前两卷称为是这一卷的产物：寓言总是为道德而作，而不是相反”^⑥。因而，就传递原著的宗教寓意而言，《辜苏历程》也可以视为该书最早最完整的中译本。

1905年出版的林纾译本虽然被视为早期完整的中译本，并宣称如实地翻译了书中的宗教内容：

至书中多宗教家言，似译者亦稍稍输心于彼教，然实非是。译书非著书比也。著作之家，可以抒吾所见，乘虚逐微，靡所不可；若译书则述其已成之事迹，焉能参以己见？彼书有宗教言，吾既译之，又胡能讳避而铲锄之？故一一如其所言。^⑦

但林纾在翻译中实际上很难做到忠实和客观，而是不断在其中掺入了自己的解释，显示了一个深受中国传统文化熏染的文人对于基督教的理解，其中不无误读的成分：

然吾观鲁滨孙氏之宗旨，初亦无他，特

好为浪游。迨从死中得生，岛居萧寥，与人境隔，乃稍稍入宗教思想。忽大悟天意有属，因之历历作学人语。然鲁滨孙氏，初非有学，亦阅历所得，稍近于学者也。余读之，益悟制寄与御穷之道矣。制寄以心，御穷以力。……鲁滨孙之困于死岸，初亦劳扰，不可终日，既知助穷援绝，极其劳扰，亦无成功，乃其敛畏死之心，附丽于斧斤之间，夜复寓心于宗教，节节磨治，久且便帖，故发言多平恕。此诿有学问匡迪，使之平恕耶？严寂之中，无可自慰，遂择其不如我者，以自尊其我。^⑧

林纾承认鲁滨孙的得救是由于“寓心于宗教”。但以他观之，那不过是由于知道救援无望，而通过体力劳动和宗教来忘却忧愁的方式。他甚至认为鲁滨孙的平恕之言，不过是“严寂之中，无可自慰，遂择其不如我者，以自尊其我”的“无聊返本之言”。可见，林纾是以世俗的日常心理去理解鲁滨孙皈依宗教的动机的，在基督徒看来甚至是对宗教的亵渎。总的来看，林纾译本以中庸的价值观改写了鲁滨孙的形象，并用儒学的精神和术语对基督教进行了诠释^⑨。

与之相对，《辜苏历程》由于译者的特殊身份，在彰显宗教寓意方面可以说不遗余力。该书在体例上模仿了《天路历程》汉译本的做法，引用《圣经》内容时，对引文在《圣经》中的具体章节都详加注明，以备读者查考。在内容上，译者对作为该书主体的鲁滨孙在孤岛上求生的种种细节，虽然没有删除，但往往以高度概括的语言进行译述。而对鲁滨孙阅读《圣经》、祈祷、进行宗教感悟以及引用经文的部分，则不避繁琐，不仅详细译出，甚至对原著引用的经文进行细化、具体化，除了注明其在圣经中的章节，还解释或补充那些在译者看来或许不够完整的引文。如鲁滨孙在岛上第四年的某一天，他思考自己的处境：

今我虽然独在呢个海岛，心亦好欢喜，唔似前时咁烦闷，因常时读圣经祈祷，觉共救主相亲，故此共世人相隔。好似海上嘅三山，可以望见，不能到得，亦有闲翳。圣经话：亚伯拉罕对富人话，你我之中，有深渊隔住。我想到你处唔得，你要到我处亦唔得。见路加十六章二十六节 但个个富人係喺地狱受苦，我今喺呢处真正安乐。^⑩

原著中，鲁滨孙重点描述了他身处孤岛时那种与世隔绝的无望感。此时的鲁滨孙虽然不再烦闷不安，但对现状多少流露出些许的无奈，表现得较为悲观消极：

我现在已经把世界看成一个很遥远的东西，我对于它已经没有什么关系，没有什么期望，没有什么要求了。总之，我同它实在不发生任何关系，大约就同我们将来离开人世以后对它的看法差不多，把它看作一个曾经居住过，但是已经离开了的地方。^⑪

原文借用路加福音第十六章二十六节亚伯拉罕对财主戴胡士(Dives)的一句话“Between me and thee is a great gulf fixed”(你我之间，有一道深渊)，来比喻外部世界的遥不可及。而上面所引《辜苏历程》的译文所呈现的主人公形象则有所不同。辜苏由于经常读《圣经》、祈祷，显得乐观、充实，甚至几乎是在享受孤岛上的生活。译文不仅对《新约》中的路加福音原文进行了完整的引用：“你我之间，有深渊限定。以致人要从这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。”而且进一步联系自己的处境加以发挥：“富人那地狱里受苦，而我现在在这个地方却真的很安乐。”引文的意义由此发生了改变，不是在强调孤岛距离外部世界遥远，而是凸显它与世俗世界的迥然不同。在辜苏眼中，孤岛并不是封闭的，外面的世界对于他类似海上的三山，是可以看见的，只是一时无法到达而已。辜苏在岛上怡然自得，孤岛在他眼中俨然成了一座伊甸园：

我喺呢处唔止心中安乐，身体亦觉舒畅，因食用各样都已经齐备。有厅有亭，又有合口味嘅食物，即係脚鱼之类，又有鲜果。内地财主佬所食嘅，我亦得倒食。故此心满意足，好似做王侯嘅样。前时我以为神刻薄待我，丢弃我喺呢处，如今反转俾各样福过我，实係发梦都唔发得到。^⑫

当辜苏在岛上与救世主相亲，精神上得到救赎以后，物质上也变得不再匮乏了。岛上有各色美味食物，通常是富人才有权享用的。他对此感到心满意足，自我感觉如王侯一般，认为这样的生活连做梦都难得。这一段描写出于译者之笔，在原著中并不存在。译者通过刻意美化岛上的生活，赋予了这座孤岛以伊甸园的意象，也由此显示出

宗教的境界和信仰的力量。

某些部分则采用了删节的方式来凸显宗教主题，译者对于他认为无关主题的文学描写采取简要概述的做法。如鲁滨孙来到岛上的第二年夏天得了疟疾，后经过简单的自我治疗得以康复。在七月四日的日记中，他写到自己心怀感激，每天早晚都认真阅读《圣经》，获得了许多感悟。原著在日记的内容之外，又进行了长篇大论的补充性叙述，力图表现主人公内心的波动。但是，辜苏的思考在译者看来没有切中要害，他对这个蒙昧的灵魂在黑暗中的探索失去了耐心（当然也有篇幅上的考虑），因而《辜苏历程》对这部分内容进行了大刀阔斧的删改。译者出于传教士的职责，忍不住直接点醒梦中人：

自从喙梦中见过威猛嘅人，责我唔改恶之后，即刻倚赖耶稣救主赎罪嘅功，求神越发热心，知到灵魂贵过肉身，因为诗篇所讲，话“你于患难日求我，就我必救你”。呢的唔係讲救身体，係讲救人嘅灵魂。今在呢个海岛嘅苦楚时候，係冇耐，至紧要係求神救我灵魂，脱用死后永苦，如今我所求，独係嘍叻。^①

译文删除了主人公反反复复却不得要领的思考，直指问题关键：《旧约·诗篇》第一章第十五节所说的“你于患难日求我，就我必救你”，说的不是救身体，而是讲拯救人的灵魂。因而，译者干脆挑明：对于辜苏来说，最重要的是求神拯救他的灵魂。

从这些改写来看，《辜苏历程》的翻译或许同样很难说是忠实于原著的。翻译活动受制于特定的语言文化环境，文本所带有的源语国文化内涵，经过翻译而植根于目标语的文化土壤。两种异质文化之间必然发生接触、碰撞，其中一部分原有的文化内涵会融入新的文化，在与后者互动时还可能生发出新的内容，也有一部分文化内涵则会在译介过程中丢失^②。传教士以方言进行译述，并欲强化其中的宗教内涵，改写似乎是不可避免的。勒菲弗尔（André Lefevere）认为，翻译本来就是原著的改写。它所起到的作用远远超越了语言转换的浅层次作用，而是体现了特定的意识形态和诗学准则，操控着一国的文学演进，并在其文化系统中发挥特定的作用^③。以《辜苏历程》为代表的传教士方言小说译著，在引入西方文学并推

动中国近代文学的发展上，提供了不可多得的样本，对于今天的方言文学发展也具有一定的借鉴意义。

本文为上海市高校创新团队“中外文学关系研究”成果。

①沈祖芬译《绝岛漂流记》，1902年杭州惠兰学堂印刷，上海开明书店发行；《鲁滨孙漂流记》（1902年12月至1903年3月，1903年6月至10月刊载于《大陆报》第一至第四，第七至第十二期）；林纾、曾宗鞏译《鲁滨孙漂流记》由上海商务印书馆1905年印行。

②姚达兑曾发表《Robinson Crusoe 粤语译本〈辜苏历程〉考略》一文，[日]《清末小说》第100期。姚文依据的是澳门中央图书馆何东分馆所藏版本，不过论文中讹误不少，如文中提到真宝堂曾出版“俾士氏（Smith, Emma Dickson, 1849—?）译《晓初训道》”。俾士（George Piercy, 1829—1913）为英国循道公会义务教士，其用羊城土话翻译的《天路历程》和《晓初训道》，都是由增沙惠师礼堂镌刻的，并非出自真宝堂；另外文中对花之安德文名字拼写有误。本文所据《辜苏历程》为澳大利亚国立图书馆藏本。

③《辜苏历程》采用的尽管是译述的方式，但对主要内容几乎没有删节。

④胡适：《海上花列传序》，《胡适文集四·胡适文存三集》，北京：北京大学出版社，1998年，第408页。

⑤《辜苏历程》第一章，第一—二页。

⑥参见李今：《晚清语境中汉译鲁滨孙的文化改写与抵抗》，《外国文学研究》2009年第2期。

⑦邵彬儒：《俗话倾谈》（二集）“骨肉试真情”，沈阳：春风文艺出版社，1997年，第94页。

⑧《辜苏历程》第十五章，第五十页。徐霞村译文为：“我偶然把书翻开，首先让我看到的是这句话：‘并且在患难之日求告我，我必搭救你，你也要荣耀我。’这句话对于我非常切合，在读到的时候给了我一个很深的印象，虽然这印象还不如后来那样深。因为，关于获救的话，当时并没有打动我的心。在我的理解，这件事太渺茫了，太不可能了，所以，就像以色列人在上帝答应他们有肉吃的时候说，‘上帝能在旷野摆设宴席吗？’”徐霞村译《鲁滨孙漂流记》，北京：人民文学出版社1997年，第87页。

⑨参见杨耀民“序”，方原译《鲁滨孙漂流记》，北京：人民文学出版社，1959年，第2—7页。

⑩马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987年，第124—127页。

⑪《辜苏历程》第九章，第二十七页。《大学》第七章：“小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然。揜其不善，

而著其善。人之所视，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚於中，行於外。故君子必慎其独也。”

- ⑫徐霞村译：《鲁滨孙漂流记》，第119页。
- ⑬《辜苏历程》第二十二章，第七十五、七十六页。
- ⑭《辜苏历程》第二十七章，第百八页。
- ⑮正因为如此，与其他方言区相比，粤方言区传教士使用教会罗马字拼写出版的书籍也相对较少。
- ⑯《天路历程羊城土话·序》，同治十年羊城惠师礼堂刊。
- ⑰《浪子悔改》，咸丰九年增沙藏板本，第一页。
- ⑱陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》，北京：北京大学出版社，1997年，第62页。
- ⑲高梦旦“序”，沈祖芬译：《绝岛漂流记》，上海：开明书店1902年，第1—2页。
- ⑳李今：《晚清语境中汉译鲁滨孙的文化改写与抵抗》，第99页。
- ㉑Harold Bloom, Daniel Defoe's Robinson Crusoe, Chelsea House Publishers 1988, p.88.
- ㉒李今：《从“冒险”鲁滨孙到“中庸”鲁滨孙——林纾译介〈鲁滨孙漂流记〉的文化改写与通融》，《中国现代文学研究丛刊》2011年第1期。
- ㉓林纾“序”，林纾、曾宗鞏译《鲁滨孙漂流记》，上海：商务印书馆，1905年，第2页。
- ㉔林纾“序”，第1—2页。
- ㉕参见李今：《从“冒险”鲁滨孙到“中庸”鲁滨孙》。
- ㉖《辜苏历程》第二十二章，第七十四页。
- ㉗方原译《鲁滨孙漂流记》，北京：人民文学出版社，1978年，第113页，徐霞村译本的这一段与方译相同。
- ㉘《辜苏历程》第二十二章，第七十五页。
- ㉙《辜苏历程》第十六章，第五十二页。
- ㉚J. Hillis Miller, New Starts : Performative Topographies in Literature and Criticism, Taipei : Academia Sinica, 1993, "Forward", p.8.
- ㉛André Lefevere, Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame, London and New York : Routledge, p. 13.

[作者单位：上海师范大学比较文学与世界研究中心]

责任编辑：李超

