

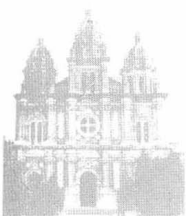
晚清民初新教传教士 西诗译介研究

罗文军◎著



RESEARCH ON THE TRANSLATION AND INTRODUCTION OF
WESTERN POETRY BY PROTESTANT MISSIONARIES
IN LATE QING DYNASTY AND EARLY REPUBLIC OF CHINA

中国社会科学出版社



罗文军◎著

晚清民初新教传教士 西诗译介研究



RESEARCH ON THE TRANSLATION AND INTRODUCTION OF
WESTERN POETRY BY PROTESTANT MISSIONARIES
IN LATE QING DYNASTY AND EARLY REPUBLIC OF CHINA

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

晚清民初新教传教士西诗译介研究/罗文军著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 9

ISBN 978-7-5161-8275-8

I. ①晚… II. ①罗… III. ①诗歌—文学翻译—西方国家
IV. ①I106.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 116728 号

出 版 人 赵剑英
选题策划 郭晓鸿
责任编辑 慈明亮
责任校对 李 楠
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2016 年 9 月第 1 版
印 次 2016 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 21
插 页 2
字 数 329 千字
定 价 78.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010-84083683
版权所有 侵权必究

序一 “何以译诗”与“诗何以译”

——读罗文军《晚清民初新教传教士西诗译介研究》

杨慧林

作为中西文化交流史上最为典型的诠释学事件，传教士的翻译活动历来为学界所关注。而“西诗”毕竟不是一般意义的“西学”，与传教相伴的西诗译介未必满足于文学的快感，却不得不接受“诗”的检验；西诗的融入又正值中国现代文学萌生之际，无论其何存何废，终究会留下某种语言学意义上的印痕。因此这一论题所及的文学、宗教、时代和传统之纠葛，既构成了独特的问题场域，也可能激活曾经被“蒸发”或者“渗入地底”^①的多重元素。

与之相关的是，传教士的“中学”翻译同样涉及诗歌，比如金尼阁（Nicolas Trigault）、孙璋（Alex de la Charme）、马若瑟（Joseph de Prémare）都曾翻译过《诗经》，理雅各（James Legge）更是四次出版了三种不同的《诗经》英译本^②：1871年在香港出版的第一版（后于1895年在伦敦重版），1876年在伦敦出版的“韵律译文”第二版，以及1879年为“东方圣书”系列丛书重新编排和选译的“宗教类”诗篇^③。然而问题在于：理雅各似乎并不太在意是否一定要将《诗经》呈现为诗；尽管他相当详尽地讨论了汉诗的音韵和平仄^④，也希望有人能完成“一个忠实于原

① 参见本书第四章结尾的论述。

② 详参费乐仁《理雅各〈中国经典〉第四卷引言》，见[英]理雅各《中国经典》第四卷，华东师范大学出版社2013年版，第5页。

③ Max Muller主编的《东方圣书》第三卷（*The Sacred Books of the East*, Oxford: Oxford University Press, 1879）收录了理雅各翻译的《书经》、《孝经》和《诗经》中涉及“宗教范畴”的部分篇章，此卷亦为该系列之《中国圣书》的第一卷。

④ [英]理雅各：《中国经典》第四卷，华东师范大学出版社2013年版，第102—114页。

作的诗体译本”(a faithful metrical version), 却认为“将整部《诗经》译为诗体是不值得的”(not worth the trouble of versifying)^①。他甚至明言:翻译《诗经》只是将其视为中国经典的一部分, 而并不奢望去评判什么诗学价值(the poetical value)。至于某些“最早将中国文学介绍到欧洲的天主教传教士”对《诗经》的“美好、和谐、崇高、淳朴”多有赞美, 在他看来不仅过于夸张(absurdly extravagant), 而且简直就是胆大包天(astonishing audacity)^②。理雅各的看法在后来的传教士翻译中具有相当的代表性, 那么他们翻译《诗经》的基本预期究竟在于“诗”还是在于“经”?

换句话说, 如果翻译《诗经》的传教士首先看到的并不仅仅是“诗”, 翻译西诗的传教士是否注定会作同样的取舍? 进而言之, 如果中西之间本有类似的“诗教”(poetic education)传统, 如果“寓教于乐”^③犹如“温柔敦厚”^④、音乐的“医治和净化”^⑤亦如“移风易俗, 莫善于乐”^⑥, 那么至少对传教士而言, “教”的目的是否注定会优先于“诗”? 沿此思路或许比较容易理解这些传教士译者的初衷, 但是我们又必须面对另一个问题: 为什么《诗经》可以被西人收入“圣书”(Sacred Books)、《圣经》中的《雅歌》却被国人首先视作“文学”^⑦? “歌中之歌”^⑧尚且如此, 又遑论其他西诗呢?

文化之于传教的辅助作用, 在传教士们的翻译活动中本来并无疑问。比如理雅各就有非常明确的表达: “为了让中国读者……也能像我们一样思考上帝, 传教士必须在儒家典籍中大量补充(supplement)、增加(adding)并

① [英] 理雅各:《中国经典》第四卷, 华东师范大学出版社2013年版, 第116页。

② 同上书, 第114—115页。

③ [古罗马] 贺拉斯:《诗艺》, 见章安祺编订《缪灵珠美学译文集》第一卷, 缪朗山译, 中国人民大学出版社1998年版, 第42—44页。

④ 《礼记·经解》。

⑤ [古希腊] 亚里士多德:《政治学》, 见苗力田主编《亚里士多德全集》第九卷, 颜一 etc 译, 中国人民大学出版社1994年版, 第285页。

⑥ 嵇康《声无哀乐论》:“仲尼有言:‘移风易俗, 莫善于乐。’”

⑦ 参见本书第四章第四小节。

⑧ 《圣经·雅歌》首句标注:“所罗门的歌, 是歌中的雅歌”, 英文版为 The Song of Songs, which is Solomon's, 故称“歌中之歌”。参见《圣经》(和合本·New Revised Standard Version), 中国基督教协会2002年版, 第1062页。

扩展 (enlarging) ……有关上帝的陈述。”^① 老实说, 这种补充、增加和扩展的策略似乎相当成功: 理雅各翻译《诗经》的时候, 已经将“维此文王, 小心翼翼, 昭事上帝”径直译作 This king Wan, watchfully and reverently, with entire intelligence served God, “其命维新”、“帝命不时”之“命”, 也都译为 the appointment of God^②; 乃至现代汉语中的“上帝”, 已经很少会被回溯到中国自身的古代典籍, 而多被视为纯粹的西方概念了。

然而与此同时, 教会 (包括传教士自身) 对这种“文化传教”始终怀有疑虑和警惕。于是一方面是裨治文 (Elijah Coleman Bridgman) 创办的《中国丛报》受到差会的监管^③, 另一方面又正是他批评《圣经》“委办译本” (Delegates Version) 为了借用“中国哲学上的说法”而“牺牲了许多准确的地方”、“少合基督教义的见解”。^④ 理雅各“花过多时间翻译中国经典”, 则被同工质疑“没有很好地侍奉”^⑤。更有趣的是: 同样出于传教的目的, 既有教会学校为了抵御世俗化的西方现代思潮而放弃英文课程, 也有教会学校为了克服中国传统的强大惯性而禁止使用中文; 其结果却是两校学生分别为了争取英文和中文而罢课。^⑥

类似的悖论还有不少。比如王韬在传教士翻译活动中的作用多受肯定, 而他本人的某些描述却与人们的印象截然相反: “每日辨色以兴, 竟晷而散, 几于劳同负贩, 贱等赁舂。疏懒之性, 如处狴犴, 文字之间, 尤为冰炭。名为秉笔, 实供指挥, 支离曲学, 非特覆瓿糊窗, 直可投之溷厕。”^⑦ 有美国学者在一部讨论林纾的著作 (Liu Shu, Inc., Translation and the Making of

① James Legge, *Confucianism in Relation to Christianity*, London: Trübner & Co., 1877, p. 3. 相关讨论请参阅姜哲《作为“补充”的“译名”》, 《中国人民大学学报》2012年第5期。

② [英] 理雅各:《中国经典》第四卷, 华东师范大学出版社2013年版, 第433、427页。

③ 参见本书第四章第一节。

④ 赵维本:《译经溯源: 现代五大中文圣经翻译史》, (香港) 中国神学研究院1993年版, 第21页。

⑤ [美] 费乐仁:《理雅各〈中国经典〉第四卷引言》, 见理雅各《中国经典》第四卷, 华东师范大学出版社2013年版, 第3页。

⑥ 请参 [美] 郭查理《齐鲁大学》, 陶飞亚等译, 珠海出版社1999年版, 第76页; 徐以骅《教育与宗教: 作为传教媒介的圣约翰大学》, 珠海出版社1999年版, 第28页。

⑦ 王韬:《奉洙雪泉舅氏》, 《弢园尺牍》卷四, 转引自蔡锦图编注《遗珠拾穗: 清末民初基督教圣经选辑》, (新北) 橄欖出版有限公司2014年版, 第XXX页, 注38。

Modern Chinese Culture) 中引述了这段文字,并作如下解释:王韬在同仁眼中是一个“为了薪俸而失去学者自尊的人”(a man who had forfeited the self-respect of a scholar for the sake of regular wages),如他所说:“为求生计寄身野蛮人篱下,……似入牢笼”(relying on the barbarian pygmies for a living is……like being in prison),而他写下的那些东西“如果不能用来盖泡菜坛子或者糊窗户,就应该直接丢进茅厕”(if the papers on which his work was written……is not used for covering pickle jars or pasting up windows, one might as well throw it straight into the privy.)^① 作者还提及:王韬所参与的翻译工作最初居然“是由阔绰的鸦片商人约瑟夫·查甸(Joseph Jardine)支付印制费用,就此而论,21世纪的读者可能也会觉得王韬的努力有些可疑”^②。

一旦涉及两种文化间的翻译,无论对动机、方法、结果,还是“意识形态”或者“赞助者”的角色细细品咂,悖论几乎都是常态。就连上述著作的书名亦是如此:*Liu Shu, Inc.* 或可译作《林纾“作坊”》,而也许不会有人将其译作《林家铺子》。其实“铺子”未必有什么不对,不为译者所用倒可能是因为它太“对”,从而太容易被“目的文化”的“前理解”所吞没。这一类问题之于传教士的西诗译介最为突出。在最直接的意义上说,“传教士的西诗译介”本身就是一系列悖论的母题:以传教为使命的西方译者,在教化冲动、差会监管以及种种“赞助者”的推助之下,用中文选译西方的诗歌,并最终通过受众的再度选择分别融入中国人的宗教生活或者文学谱系;这其中没有单向的建构者,而全部成为被建构的结果。^③

与上述论题相关,美国传教士亮乐月(Laura M. White)曾于1914年将莎士比亚的《威尼斯商人》译作《剜肉记》,在其主编的《女铎》上连载。^④ 其中的某些取舍和改写特别耐人寻味。比如女主人公波希霞在第一幕第

① Michael Gibbs Hill, *Liu Shu, Inc., Translation and the Making of Modern Chinese Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 28.

② Ibid.

③ 巴丢曾分析德勒兹之说:主体不是“构成者”,而“永远是被构成的”(the subject always being constituted, ... not constitutive)。Alain Badiou, "The Event in Deleuze", translated by Jon Roffe, see *Parrhesia*, Number 2, 2007, p. 37.

④ 见上海图书馆所藏1914年9月—1915年11月《女铎》。

二场有一段话：“只有好神父才遵守他自个儿的教诲。让我指点二十个人做人的道理，倒还容易；可是要我做这二十个人中间的一个，奉行自己的教训，就没那么简单啦。”^① 在亮乐月的译文中，“做牧师的少能按他所讲的行事”只是把天主教所用的“神父”换成了新教的“牧师”，好像无大差别，而读到下一句，才知道其中的意思完全不同：“譬如我要劝二十个人按本分行事，爱怎样说便怎样说；若要使一个人遵我的劝去做，恐怕就没有把握了。”

知易行难的究竟是谁？莎士比亚说的是“我”，亮乐月说的则是“我”所教导的“他”。也许，与其让刚刚归化的中国信徒去理解过于复杂的基督教观念，还不如尽量避免其中的混乱？而将“我难以奉行自己的教诲”置换为我难以“使一个人遵我的劝去做”，不仅无损于牧者的劝导，也正可以警醒信众。

同理，在第四幕第一场波希霞关于“剜肉”的判决中，“一滴基督徒的血”（one drop of Christian blood）^② 赫然在目，亮乐月却不动声色地将其改作“一点血”。她显然更清楚：基督教在中国的所“传”所“宣”，必须面对“非基督教”的语境，面对道德教训远比教派差异更易说服的普通大众。因此弱化基督教与犹太教的新旧冲突、《旧约》与《新约》的教义区别，可能更符合寓教于乐、文以载道的根本目的。由此回到传教士的西诗译介，那么它们被接受为“诗”而不是“经”、“文学”而不是“圣书”，又该作何理解？这难道不正是亮乐月所暗示和追求的结果？

西方自古就有“旋律是对性情的摹仿”^③之说，因此“理想国”要为“城邦保卫者”专门设计某种“节拍和曲调”^④，这正如中国古人的“放郑

① [英] 莎士比亚：《威尼斯商人》，方平译，见方平主编《新莎士比亚全集》第二卷，河北教育出版社2000年版，第159页。莎士比亚的原文是：It is a good divine that follows his own instructions: I can easier teach twenty what were good to be done, than be one of the twenty to follow mine own teaching. See *The Complete Works of William Shakespeare*, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996, p. 390.

② [英] 莎士比亚：《威尼斯商人》，方平译，见方平主编《新莎士比亚全集》第二卷，河北教育出版社2000年版，第268—269页；*The Complete Works of William Shakespeare*, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996, p. 410.

③ [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，颜一等译，见苗力田主编《亚里士多德全集》第九卷，中国人民大学出版社1994年版，第280页。

④ [古希腊] 柏拉图：《国家篇》398e—400a，见王晓朝译《柏拉图全集》第二卷，人民出版社2003年版，第365—366页。

声，远佞人”。就此而言，即使传教士的西诗译介仅仅被接受和沉淀为“文学”意义上的“诗”，其根底仍然在于“诗”的观念功能和形式功能，而绝不只是欣赏；即使传教士作为翻译主体的历史已经不可能重现，他们仍然使一场文化相遇的互动过程格外得以凸显，这可能是“翻译文学”的研究所能带来的独特启发。

按照神学家艾伯林（Gerhard Ebeling）的说法：《新约》的“正典性要求统一”，它却永远是“一部未完成的经书”。^① 翻译以及其中的理解活动也许同样如此：道元入宋求法，写下《正法眼藏》，最终被译回中文，才发现相应的意义线索更为晓畅^②；美国学者苏源熙（Haun Saussy）论及费诺罗萨（Ernest Fenollosa）和庞德（Ezra Pound）的著名论文《汉字作为诗歌媒介》，同样注意到“不完整的”跨文化融合（an... intercultural “fusion”，an incomplete project）以及费诺罗萨被重新整理的论文如何予以拓展；而这篇论文本身又是“未完成”的（unfinished essay），也“不可能以某一种语言完成”。^③ 那么接下去的意义旅行，是否有待于再度回到其原本的语言呢？如若不是，难道只能像艾略特（T. S. Eliot）所说：“我们所知道的中国的诗歌，其实只是庞德所发明的东西？”^④

钱锺书的名篇《诗可以怨》曾引述雪莱（Shelley）《致云雀》（*To A Skylark*）的诗句：“我们最甜美的歌曲倾诉最悲哀的思绪”（Our sweetest songs are those that tell of saddest thoughts）。^⑤ 后经张隆溪学长点拨，我才知道 Our Sweetest Songs 用来翻译《诗可以怨》，正是因为雪莱的这一典故。如此译诗，实属难之又难者，而这至少可以告诉我们：“诗”并非完全不可译，也完全可能进入他种文化最为隐秘的深处。

① [瑞士] 艾伯林：《神学研究：一种百科全书式的定位》，李秋零译，（香港）汉语基督教文化研究所 1999 年版，第 23—28 页。

② 道元：《正法眼藏》，何燕生译，宗教文化出版社 2003 年版。

③ Haun Saussy, “Fenollosa Compounded: a Discrimination”, see Haun Saussy, J. Stallings and L. Klein edited, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition Written by Ernest Fenollosa and Ezra Pound*, New York: Fordham University Press, 2008, p. 40.

④ Ibid., front flyleaf.

⑤ 钱锺书：《七缀集》，生活·读书·新知三联书店 2001 年版，第 145—146 页。

传教士译诗的初衷和落脚点似乎都在“诗外”，但是当“译经”大潮席卷而来的时候，他们何以要在这个诗歌的国度里“译诗”？他们所译介的西诗是否在观念和形式上留下了“创制”的可能？我们又如何估量那些多少被改变的文本以及改变它们的语境？罗文军以扎实的文献和颇有灵性的分析为读者打开一片新鲜的视野，也在这个尚显陌生的领域嵌入了值得借鉴的路标。

序 二

李 今

这本书是罗文军在博士论文的基础上修改而成，想当初他开题计划做的是“晚清西诗汉译研究”，有老师和我开玩笑说：“你这是给他找了个做一辈子的题目呀！”

的确是。

博士论文的选题有的是做完即没得说了，需要转移研究对象了；有的则是开拓一个领域，可以做一辈子的。在对晚清时期西诗汉译资料的搜集、整理和积累中，罗文军逐步把这一论题缩小到它的一个类型：新教传教士的西诗译介上。

坦白地说，开始我对罗文军是否能做出来还是有些担心的。读博前，他已是西华师范大学的青年教师，也发表过几篇诗歌评论方面的文章，隐约有了自己的研究方式。要做这样的题目，我觉得他须从研究的路子上先做出改变。而我实际上也并无灵丹妙药，只有一个基本的信念，就是要进入一个具有开拓性的领域的研究，必须从第一手材料做起，如鲁迅所说，要有自己独立的资料准备。至于能从资料中升华出什么，那是见仁见智了。当我看到罗文军撰写出的第一篇相关论文：《〈人生颂〉在晚清的又一汉译及其意义》时，真有一种受惊的感觉，完全释然。

为写这个序，我又重读了这部书稿，这回的第一感觉是踏实。该作由个案的发掘与考析垫底，也是其闪光之处。或许因为新教传教士的圣诗汉译虽是大宗，但却散佚严重；其余西诗译介又均属偶一为之的零敲碎打，罗文军通过对传教士所办期刊和出版物的广泛搜求，钩沉了不少的珍稀文献，将这一专题性研究进一步落实到具体而可证验的每一西诗

译介行为与文本的发掘、考释和校勘之上，汇零星成一体，从而凸显出晚清民初新教传教士西诗译介的实绩，在中国近现代历史中开拓出一个蔚然可观的新领域。

需要指出的是，罗文军对艾约瑟汉译英国大诗人穀伯尔《孤岛望乡诗》为威廉·柯珀（William Cowper）之作的考证，为钱锺书考论朗费罗《人生颂》的汉译又新增沙光亮译本的钩沉，都可说是考古新发现。特别是后者，以前虽有不少学者都已论及沙光亮的汉译《大美龙飞罗先生爱惜光阴诗》，但竟无人辨识出它正是朗费罗《人生颂》的真身，由此显示了罗文军探隐精究的过人功力，忝列导师的我也不能不叹服。

另外，本书所搜考的圣诗汉译本，诸多虽不是他的新发现，一般也仅为少数学者所例举提及，其文本却是经他不辞辛劳，不计时间，广泛查询各大藏书机构、利用国内外网络资源，而第一次披露的。如马礼逊 1814 年（1818）《养心神诗》、米怜 1821 年《新增养心神诗》、麦都思 1856 年《宗主诗篇》、湛约翰 1860 年《宗主诗章》、湛约翰 1879 年《宗主新歌》、养为霖 1852 年《养心神诗新编》、1871 年厦门罗马字本《养心神诗》、1877 年《福音赞美歌（苏州土白）》、理约翰和艾约瑟 1872 年《颂主圣诗》、理一视 1879 年《圣教新歌》等圣诗集，文中所重点分析的《圣经》诗篇《弓歌》的多个汉译本，如马礼逊《神天圣书》和“委办译本”、1863 年裨治文和克陛存译本《旧新约全书》，1874 年施约瑟本《旧约》等，都属这种情况。正是通过对新教传教士西诗汉译珍稀文献穷追不舍的搜考和占有，罗文军的这部专著称得上是“确求实据”的扎实之作。

从这部书稿可以充分感觉到作者的老实为人与为学，这不仅体现在他对文献的孜孜以求，有着一一种上天入地也要找到“实据”的劲头上，也表现在他的论证直取“本证”，只发有据之言的方式上。这样，他以传教士的西诗汉译所要讨论的译介意图、策略，接受错位，以及其文化与政治等大问题，都不仅落实到传教士的个案细审上，而且取证多用传教士本人的自我陈述和剖白，由此使入华传教士这一集体性称谓和形象，分化成更为具体而多样的面貌。如他所总结的，其中“既有郭实腊之类的侵略助推者，也有李提摩太式的改革促进者，以及艾约瑟、丁韪良之类的知识引介

者”；其译介行为既有传福音于中国，以自然界万物的活动和秩序证明上帝存在的目的，也有向中国读者显示西洋文明与文化的优越心理，同时也不乏诚恳学习中国文化，撷采儒家经典“引喻而申说，曲证而旁通”，“仿孔氏之例，而论耶稣圣理”的企图。正是通过对不同类型传教士译介活动的详实考察与辨析异同，有效地消解了在“民族叙事”，或“现代叙事”的大历史观下，使其形象或为文化侵略者，或为现代文明传播者的单一性质的定位，为传教士在中国近现代前史中的活动与作为描绘了一幅尽管矛盾，却又丰富，而充满细节的真实图景。同时作者还能将西诗汉译从文言到白话的转变与中国传统文化—文学向现代转型的特定历史背景相勾连，隐约勾勒出传教士从进入中国场域到退场的历史契机与轨迹。

当然，也不能不承认，尽管该作以其丰赡的文献史料见长，但与论题所需全面占有资料的要求相比，还有相当的距离。但仍不妨说，迄今为止它汇集、搜考的传教士西诗汉译的文献最多；就其阐释之发皇的学术境界而言，罗文军的论述虽称得上坚密而谨严，但与其研究对象为西方“文化母体”，欧美文学之泉源的重要地位相较，显然尚有待开掘与深入的空间。但仍不妨说，作为传教士西诗汉译研究的奠基性专著，信实比阐发更为重要。

这也是我读后感觉踏实的主要原因。我为罗文军以其苦学精究的踏实态度，在学术之路上，迈出的稳重的第一步而感到由衷的兴奋，相信他会越走越沉稳，高远，我的目光将与他的步履同在。

目 录

序一 “何以译诗”与“诗何以译”

——读罗文军《晚清民初新教传教士西诗译介研究》…… 杨慧林(1)

序二 李 今(8)

绪论 (1)

一 选题缘起 (1)

二 研究现状 (4)

三 研究方法与思路 (11)

四 问题说明与纲要 (17)

第一章 传教士期刊中的译介与政治 (23)

第一节 从《东西洋考每月统记传》到《六合丛谈》 (25)

第二节 《东西洋考每月统记传》的译介意图与姿态 (34)

第三节 《遐迩贯珍》的弥尔顿译介 (44)

第四节 《六合丛谈》的“西学说”与西诗知识 (53)

余论 (63)

第二章 传教士西诗译介的个案考析 (67)

第一节 艾约瑟与《孤岛望乡诗》的汉译 (69)

第二节 《西学略述》中的西诗译介 (86)

第三节 沙光亮与《人生颂》的复译 (99)

第四节 李提摩太与《天伦诗》的汉译 (116)

余论·····	(144)
第三章 圣诗的汉译形态与历史意义·····	(156)
第一节 第一本汉译圣诗集《养心神诗》的风格·····	(159)
第二节 文言圣诗集的翻译形式与变异·····	(176)
第三节 白话圣诗集的翻译形式与意义·····	(195)
第四节 圣经诗歌汉译的语言表现:以《弓歌》为例·····	(219)
余论·····	(245)
第四章 “宗教”与“文学”的交集与分离·····	(251)
第一节 “宗教”中的“文学”译介问题·····	(252)
第二节 传教士西诗译介的历史局限与意义·····	(266)
参考文献·····	(285)
附录 部分史料图影·····	(299)
后记·····	(317)

绪 论

一 选题缘起

1807年9月8日,新教传教士马礼逊(Robert Morrison)在日记中向自己发问:“这许许多多无知的,但是精明的、堂堂的中国人,我能为他们做什么呢?”^①他于此前晚间时分抵达广州,见到无数的中国船民在船头,正烧香祭拜他眼里的那些异端“神灵”。他那充满基督信仰的虔诚之心,由此受到了深深的触动。在离开英国之前,伦敦传教会曾给马礼逊下达“工作指示”,内容包括“将《圣经》翻译成世界上1/3民众所讲的中文”,“依照自己的审慎充分自由行事”等。^②事实也的确如此,马礼逊入华后即采取灵活的传教方式,将教义宣扬与世俗活动结合了起来。在担任东印度公司译员职务的同时,他积极展开《圣经》汉译工作,并用中文撰述了多种传教册子。1815年8月,他还指导助手米怜(William Milne)在马六甲创办了近代第一份中文期刊《察世俗每月统记传》。^③1814年,他又编译而成了第一本中文圣诗集《养心神诗》。^④汉译《圣经》和圣诗集,撰述传教册子,以及创办中文刊物等活动,似乎正是马礼逊对“我能为他们做什么”这一问题的回答。

① 原文:“O what can ever be done with these ignorant, yet shrewd and imposing people?”译文见顾长声译《马礼逊回忆录》,广西师范大学出版社2004年版,第38页。最后一句又译为“我该怎么教导他们呢?”见北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译《马礼逊回忆录》,大象出版社2008年版,第82页。

② [英]艾莉莎·马礼逊编:《马礼逊回忆录》,顾长声译,大象出版社2008年版,第51页。

③ 该刊“是西洋传教士用中国文字出版的第一个定期报刊”。见陈玉申《晚清报业史》,山东画报出版社2003年版,第3页。

④ 参见罗文军《马礼逊本〈养心神诗〉的印译时间考叙》,《成都大学学报》2015年第2期。

新教的在华历史由此拉开序幕，马礼逊的自我发问成了开场白。

从马礼逊入华开始，至1920年代大部分新教传教士撤出中国，这一外来势力在华时间延续百余年之久。先行者马礼逊的一些做法，于其间得到了继承和展开：布道书籍和中文期刊络绎呈现，教义宣扬与西学知识译介表现活跃。也正是在这些活动中，新教传教士的西诗译介占据了一席之地。荷马、弥尔顿、柯珀、歌德、蒲伯、丁尼生、朗费罗等陌生的泰西名字，出现在了读者面前。他们的生平和诗作，也部分地得到了介绍和翻译。数量众多的圣诗，被编译在《养心神诗》、《宗主诗篇》、《颂主圣诗》、《圣教诗歌》等诗集之中。据估计，截至1917年已有3000来首圣诗翻译成了中文。^①在多个汉译本《圣经》中，《诗篇》等诗歌内容也有着不同形式的表现。

数量众多的介绍文章和译诗文本，证明了新教传教士西诗译介的历史存在。问题似乎也由此变得较为复杂，因为它们并非只是单纯的传教产物，而是译者意识、翻译策略、中西诗作规范以及接受语境等因素影响的结果。

作为一种文化交流现象，新教传教士的西诗译介究竟有何特别，又是怎样得以产生？它在中国近现代社会转型历程中的延续和变化，又关联了什么问题，具有了什么样的意义？这样一些问题显得特别重要。从翻译文学研究的角度来看，译介意识、叙述方式、语言形式等，总是包含了丰富的言外之意。西方的诗人诗作经新教传教士之手进入中国，无疑成了近代翻译文学的一个重要组成部分。在各种因素和问题关联中，它的延续可谓是中国近现代文学转型的一种特殊反映。因而，不管是从翻译文学研究，还是从近现代文学转型的历史来看，传教士的西诗译介都应得到重视。探讨这些译诗在形式、语言方面的尝试，对于思考中西文化交流、白话新诗兴起等问题似乎也不无启发意义。

作为翻译文学之一的传教士西诗译介，在文学研究界尚没有引

^① [美] 何凯立：《基督教在华出版事业（1912—1949）》，陈建明、王再兴译，四川大学出版社2004年版，第174页。