

# 林譯《巴黎茶花女遺事》筆下的基督宗教：

## 兼論林紓的畏天與鬼神論<sup>▲</sup>

馮志弘\*

### 摘 要

本文析論林紓譯《巴黎茶花女遺事》筆下的信仰與宗教話語，以之比對《茶花女》原文宗教意涵，再聯繫林紓畏天與鬼神論，說明林紓《遺事》對基督宗教的詮釋和重塑，主要指出：《茶花女》原作與林譯均述及「天」與「上帝」，二者皆言「天意」與「天佑」，但林譯中的「天命」為原文所無，其「天從人願」渴求也與原作「爾旨得成」觀念相悖。《遺事》的「天」賞善罰惡，鑒察人心，但林譯卻刪去了許多原作的基督宗教隱喻，其贖罪思想與原作救贖觀並不相同。另一方面，也正由於林譯的重塑，《遺事》筆下基督宗教上帝（天）的形象和道德觀，與林紓本人「畏天循分」、天佑忠孝的觀念，因而變得相當貼近。林紓認為基督宗教的上帝為「善」，這一認識，是他即使視耶穌教為「迷信」，但在譯作中仍屢作介紹，並始終未曾敵視基督宗教的重要原因。

**關鍵詞：**林紓、巴黎茶花女遺事、茶花女、基督宗教、宗教

---

<sup>▲</sup> 本文承蒙《中正漢學研究》兩位審查人提供寶貴修訂意見，特此鳴謝。

\* 香港教育大學文學及文化學系助理教授。

## 一、前言

天津教案(1870)二十九年後,即庚子事變(1900)前一年(1899),小仲馬(Alexandre Dumas fils 1824-1895)原著,王壽昌(1864-1926)口述,林紓(1852-1924)筆譯的《巴黎茶花女遺事》(下文簡稱《遺事》)在福州出版,「以華文之典料,寫歐人之性情」,<sup>1</sup>風行中國。學界常引嚴復(1854-1921)「可憐一卷茶花女,斷盡支那蕩子腸」,<sup>2</sup>或邱燐菱(1874-1941)「引起普天下各鍾情種」<sup>3</sup>之說,以論證《遺事》因觸動情心,使中國人感同身受。當然論者也注意到林紓自云「余譯馬克(Marguerite),極狀馬克之忠」,<sup>4</sup>以及《遺事》呼應了晚清風雨飄搖之世,故晚清士人把茶花女對愛情的忠貞投射至忠君忠國思想之上。<sup>5</sup>可是,《茶花女》本包含了相當豐當的基督宗教<sup>6</sup>內涵,何以晚清時人對《遺事》中的「異教」話語幾乎未曾批評?或者說:《遺事》中的異教論述何以未曾成為中國讀者認同該書的障礙?

就此,錢鍾書(1910-1998)、張俊才已提挈林譯的刪節與增補現象,其譯作呈現的內容與原著或不相同。<sup>7</sup>20世紀90年代韋努蒂(Lawrence Venuti)提出有別於傳統「歸化」(Domestication)的「異化」(Foreignization)翻譯概念後,<sup>8</sup>華語學界以這兩個概念分析林紓譯作,對林紓的翻譯語言(文言文/雅言)採「歸化」策略殆無異議。至於其譯作的

<sup>1</sup> 邱燐菱:《茶花女遺事》條,《客雲廬小說話》,卷4,載阿英編:《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》(北京:中華書局,1960),頁408。

<sup>2</sup> 嚴復:〈甲辰出都呈同里諸公〉,王棫主編:《嚴復集》(北京:中華書局,1986),第2冊,頁365。

<sup>3</sup> 邱燐菱:《茶花女遺事》條,《客雲廬小說話》,同註1,頁409。

<sup>4</sup> 林紓:〈《露漱格蘭小傳》序〉,載阿英編:《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,同註1,頁198。

<sup>5</sup> 參趙稀方:〈《茶花女》與言情小說〉,《翻譯與現代性:晚清到五四的翻譯研究》(臺北:秀威資訊科技股份有限公司,2012),頁89-105。

<sup>6</sup> 《茶花女》宗教思想固屬天主教,但本文除分析《遺事》外,尚引用了林紓論述《黑奴籲天錄》、《魯濱孫漂流記》等宗教材料,後二書屬基督教體系;另林紓有時候也稱洋教為「耶穌教」——這些內涵非「天主教」稱謂所能概括,因此本文題目及若干論述,按實際需要或採用更廣義的「基督宗教」的概念。

<sup>7</sup> 錢鍾書:〈林紓的翻譯〉,《舊文四篇》(上海:上海古籍出版社,1979),頁62-94。張俊才歸納論者評議林譯弊病為誤值、誤譯、刪改、增補四類,張俊才:《林紓評傳》(北京:中華書局,2007),頁78-82。並參林薇:《百年沉浮——林紓研究綜述》(天津:天津教育出版社,1990),頁152-222。

<sup>8</sup> Venuti借用19世紀德國神學家Friedrich Schleiermacher的說法演繹「歸化」和「異化」之別:「歸化」是譯者以讀者的本原文化為中心,盡可能把作者帶到讀者哪裏,即把作者帶回讀者的家(Leaves the reader in peace, as much as possible, and moves the author towards him ... a domesticating practice, an ethnocentric reduction of the foreign text to receiving cultural values, bringing the author back home),「異化」是譯者把讀者盡可能引領至作者哪裏,保留原著的語文和文化差異,把讀者送到外國(Leaves the author in peace as much as possible and moves the reader towards him ... a foreignizing practice, an ethnodeviant pressure on those values to register the linguistic and cultural differences of the foreign text, sending the reader abroad). Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2<sup>nd</sup> ed. (London & New York: Routledge, 2008), p.15.

文化內涵傾向「歸化」還是「異化」，則言人人殊。<sup>9</sup>學者也借用勒菲弗爾(André Lefevere)提出意識形態(Ideology)、詩學(Poetics)、贊助者(Patronage)對翻譯的操控(Manipulation)理論，<sup>10</sup>分析林譯如何受文本內因與文化及權力外因的影響。<sup>11</sup>這些理論模型當然有助更立體地思考《遺事》的漢語表述及其筆下西方文化——與晚清讀者的複雜關係。那麼更進一步的問題是：經林紓「重寫」(rewrite)的《茶花女》故事，所呈現的西方宗教是怎樣的？翻譯過程中，《遺事》的宗教書寫有否受林紓個人的宗教鬼神觀影響？迄今對林譯著作中西方宗教意涵的研究主要集中在《黑奴籲天錄》(*Uncle Tom's Cabin*)和《紅礁畫漿錄》(*Beatrice*)；<sup>12</sup>雖也有個別提及《遺事》宗教話語轉譯的著作，<sup>13</sup>但未曾對《遺事》筆下宗

<sup>9</sup> 劉宏照認為林紓譯文毫無疑問是歸化，在文化上採用的主要翻譯策略是歸化，但保留一定的異化；朱安博則認為林譯為語言上的歸化，思想上的異化。見劉宏照：《林紓小說翻譯研究》(上海：上海譯文出版社，2011)，頁125、156；朱安博：《歸化與異化：中國文學翻譯研究的百年流變》(北京：科學出版社，1999)，頁74。以歸化、異化觀念分析清末民初譯著尚可參鄭怡庭：「歸化」還是「異化」？—*The Hound of the Baskervilles* 三部清末民初譯本研究》，《師大學報：語言與文學類》第61卷1期(2016)，頁71-92。

<sup>10</sup> Theo Hermans (赫曼斯)在1985年首次以操控(manipulation)一詞描述文本內外因素——尤其是文化—經濟—權力因素對翻譯的影響，他認為所有的翻譯均體現這種有目的的操控(From the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose), Theo Hermans, *Translation Studies and a New Paradigm*, in Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, (London & Sydney: Croom Helm, 1985), p. 11; André Lefevere(勒菲弗爾)則在該書的最後一篇文章，更具體提出意識形態(Ideology)、詩學(Poetics)、贊助者(Patronage)、論域(Universe of Discourse)等對譯文的影響。他把翻譯視為「重寫」(Rewriting), André Lefevere, *Why Waste Our Time on Rewrites? – The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm*, in Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, pp. 215-243. André Lefevere 對操控學派更詳細的演繹見其專著：*Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, (London & New York: Routledge, 1992).

<sup>11</sup> 劉宏照：〈操縱林譯的因素〉，《林紓小說翻譯研究》，同註9，頁182-240。

<sup>12</sup> Martha P. Y. Cheung (張佩瑤), *The Discourse of Occidentalism? Wei Yi and Lin Shu's Treatment of Religious Material in Their Translation of Uncle Tom's Cabin*, in David Pollard(ed.) *Translation and Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China, 1840-1918* (Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998), pp. 127-149; 姚艷波：〈從「讀者期待視野」角度解讀林紓《黑奴籲天錄》的翻譯〉，《北京第二外國語學院學報》第8期(2008)，頁15-20。專著及博士論文例如 Margaret John Baker, *Translated images of the foreign in the early works of Lin Shu (1852-1924) and Pearl S. Buck (1892-1973): Accommodation and Appropriation*, Ph.D thesis, The University of Michigan, 1997, chapter II, pp. 95-187; 潘少瑜：〈清末民初翻譯言情小說研究——以林紓與周瘦鷗為中心〉(臺北：國立臺灣大學博士論文，2008)，第四章第四節「愛情的昇華：《紅礁畫漿錄》之三「愛情、世俗的宗教」，頁115-119；楊玲：〈林譯小說及其影響研究〉(福州：福建師範大學博士學位論文，2010)，頁65-66；劉宏照：《林紓小說翻譯研究》，同註9，頁95、102-103、130、213-216；禹玲：〈清末民初通俗文學作家譯群研究——論林紓獲獎譯作中被誤讀和消解的基督教〉，《北京科技大學學報》第29卷第2期(2013)，頁71-76。

<sup>13</sup> 曾錦漳指出《遺事》刪去了中國讀者不熟悉或不感興趣的基督教道理，〈林譯小說研究(上)〉，《新亞學報》第7卷第2期(1966)，頁281；周蕾(Rey Chow)指出《遺事》植入了中國傳統「命」與「薄命」觀念，並解拆了原著中「罪」(sin)與「悔改」(repentance)論述架構的平衡，*Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East* (Minnesota, London: University of Minnesota Press, 1997), pp. 74-75；林旭文認為《遺事》消解了原著中「罪」的意識，又說「原文中(馬克 Marguerite)通過愛情力量得到救贖，在譯文中變成通過放棄愛情來贖罪。」〈林譯小說改寫現象研究〉(杭州：浙江大學博

教意涵作全面分析——直接以之比對法文原著的研究更少。本文針對相關研究薄弱環節，比對《遺事》與《茶花女》原文宗教意涵，再聯繫林紓的畏天與鬼神論，主要探討：1. 《遺事》中天主教信仰與宗教話語的轉譯問題；2. 《遺事》中「中國化」的信仰與宗教儀式；3. 《茶花女》原著的若干宗教意涵如何被排除在《遺事》之外，由此導致《遺事》所呈現的西方宗教與原著有何不同？4. 林紓對基督宗教有何評價？《遺事》中西方的「天」和「上帝」，和林紓本人的「天論」及鬼神觀有何異同？並延伸考證林紓的畏天及鬼神觀，以回答他是否認同其譯筆下的基督宗教的問題。

## 二、《遺事》中天主教信仰與宗教話語的轉譯

《遺事》題語云「曉齋主人（王壽昌）歸自巴黎，與冷紅生（林紓）談，巴黎小說家均出自名手，生請述之。主人因道，仲馬父子文字於巴黎最知名，《茶花女馬克格尼爾遺事》尤為小仲馬極筆。暇輒述以授冷紅生。冷紅生涉筆記之。」<sup>14</sup>另一段記載略有不同，云「季渚（魏翰 1851-1929）告以法國小說甚佳，欲使譯之。畏廬（林紓）謝不能……（魏翰）載王子仁先生壽昌竝往。強使口授，而林筆譯之。」<sup>15</sup>無論如何，林紓對《茶花女》本無認識又不懂法文，其選譯哪部法國名著的主動權固在於王壽昌。但據林紓自云譯《遺事》「擲筆哭者三數」，<sup>16</sup>其弟子胡孟璽記其「因適逢夫人劉氏之喪，每於譯到纏綿淒厲處，情不自禁，兩人（林紓及王壽昌）恒相對哭」，<sup>17</sup>則林紓非常投入《遺事》的翻譯工作，並為《茶花女》故事所感。

林紓自謂《遺事》、《黑奴籲天錄》等乃「逐字逐句口譯而出」，<sup>18</sup>又在《魯濱孫飄流記》序說：「若譯書則述其已成之事跡，焉能參以己見？彼書有宗教家言，吾既譯之，

---

士論文，2011），頁 104、66；高萬隆（Warren Gao）的英文著作注意到《遺事》刪除了原著第三章一段頗長的宗教論述，原因是這部分文字無法向晚清中國讀者清楚說明(inexplicable)，《文化語境中的林紓翻譯研究》（杭州：浙江工商大學出版社，2012），頁 185。

<sup>14</sup> [法]小仲馬著（Alexandre Dumas fils），林紓、王壽昌譯：《巴黎茶花女遺事》（北京：商務印書館，1981），頁 1。下文引用林譯《遺事》均據此本，在引文後逕以[ ]注明頁數，不另注釋。

<sup>15</sup> 黃濬：〈林琴南翻譯小說之始〉，《花隨人聖盒摭憶》（上海：上海古籍出版社，1993），頁 238。關於林紓翻譯《遺事》起因的解釋，參陳瑜：《情之嬗變：清末民初〈茶花女〉在中國的翻譯與改寫》（廣州：暨南大學出版社，2015），頁 86-87。按：陳著未直接涉足本文論題。

<sup>16</sup> 林紓：〈《露漱格蘭小傳》序〉，載阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，同註 1，頁 198。

<sup>17</sup> 胡孟璽：〈林琴南軼事〉，中國人民政治協商會議福建省委員會文史資料編輯室編：《福建文史資料》（福州：福建人民出版社，1981），第 5 輯，頁 104。

<sup>18</sup> [法]阿猛查登著（Émile Erckmann & Alexandre Chatrian），林紓、曾宗鞏譯：〈序〉，《利俾瑟戰血餘腥記》（上海：文明書局，1904），頁 2。

又胡能諱避而剷鉏之？故一一如其所言」，<sup>19</sup>則林紓無意去除西方作品中的異教內容。在此前提下，他在《黑奴籲天錄·例言》明言：「美人信教至篤，語多以教為宗，顧譯者非教中人，特不能不為傳述」，同時說：「是書言教門事孔多，悉經魏君（魏易 1880-1930）節去其原文稍煩瑣者。本以取便觀者，幸勿以割裂為責。」<sup>20</sup>上述幾條材料指出：1. 林紓認為譯者須忠於原著，不能不轉述原書觀念，亦不應因文化差異排除書中原來的異教內容；2. 林紓認為譯作不應「參以己見」；3. 他認同魏易因「取便觀者」稍刪原文煩瑣內容。其中第2及第3點出現在同一本書的例言中，可推測林紓認為這兩個原則沒有矛盾。

林紓能否——或如何實踐上述三項原則？尤其是：在「取便觀者」的原則下，其譯筆「不參以己見」和「不能不為（原著）傳述」真的可能嗎？《遺事》用漢語表述的天主教信仰與宗教話語的具體內涵是甚麼？先從《遺事》中的天、天命、天理、天從人願等觀念探討這些問題。

《遺事》以天、主宰、蒼蒼、蒼昊對應《茶花女》原文的 Dieu [英譯：God]和 Ciel [英譯 Heaven]，不僅語詞有所轉換，語意亦有不同。林譯其一特徵是把「報應」觀念注入《遺事》，如載一位老妓女引導自己女兒為妓，女兒早夭，母親卻尚在人世，林譯謂「天不夭促此母，不寧有意耶！」[頁 4]帶出「天」報應老婦惡行，使之孤獨在世，長受人生之苦。此句原文：「La mère vit encore: comment? Dieu le sait」，<sup>21</sup>指只有天主知道（Dieu le sait）這母親的現況；《遺事》「不夭促」、「寧有意耶」的報應聯想屬林譯的引伸發揮。

又如：馬克死後遺物被拍賣，《遺事》敘述者云：「來路既悖，今之脫失亦易焉。此中若有主宰兼司之。」[頁 6] 原文：「Combien avaient raison les anciens qui n'avaient qu'un même Dieu pour les marchands et pour les voleurs！」[頁 26]，<sup>22</sup>意思是古語說商人和盜賊信奉同一天主，這是何等正確！原文諷刺商人虛偽，未言「天」的主宰。由「報應」說延伸，《遺事》突顯「人」通過經歷際遇，能印證「天意」、「天志」存在——這是理性認識；如馬克說：「亞猛（Armand）足下：得書感君念我，知蒼蒼尚有靈也。」[頁 8] 原文：「Mon cher Armand, j'ai reçu votre lettre, vous // êtes resté bon et j'en remercie Dieu」[頁 37-38]，<sup>23</sup>重點是「感謝」（remercie）天主，其中致謝辭被林譯刪去了。

<sup>19</sup> [英] 達孚著（Daniel Defoe），林紓、曾宗鞏譯：〈序〉，《魯濱孫飄流記》（上海：商務印書館，1933），頁 2。

<sup>20</sup> [美] 斯土活著（Harriet Beecher Stowe）林紓、魏易譯：〈例言〉，《黑奴籲天錄》（北京：商務印書館，1981），頁 2。

<sup>21</sup> Alexandre Dumas fils, *La Dame aux Camélias*, (Paris, Booking International, 1994), p. 15. 英譯：“The mother still lives. How? God alone knows.” Alexandre Dumas fils, translated by David Coward, *La Dame Anu Camélias*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 5. 下文正文引用法文《茶花女》原文及引用《茶花女》英譯，均據此二本，在引文後逕以[]注明頁數，或在註釋逕引英譯文句及頁數。

<sup>22</sup> 英譯：“How right were the Ancients who had one God for merchants and thieves!” p. 14.

<sup>23</sup> 英譯：“My dear Armand, I have received your letter. You are still good, and I thank God for it.” p. 22.

又如：亞猛心想「此事非得蒼昊之力，初不為功。」[頁 33]，原文：「j'aimais Dieu qui permettait tout cela」[頁 114]，<sup>24</sup>「j'aimais」指愛或喜歡，直譯是「愛天主」；林譯把原文中馬克對天主的個人情感，改換成馬克理性上認識天主的存在和靈應。《茶花女》原文從未懷疑天主存在，故不可能說「『知』蒼蒼『尚』有靈」，相反《遺事》筆下人物通過際遇順逆，感知天的靈應，並體察「天」察驗人心——這是「知」天有靈。林譯以「感知」代替「感謝」，是原文和林譯宗教內涵重要差別之一。

原著「天理」的內涵在林譯也有所轉化。《遺事》載馬克病危，唯願其財貨死後始付拍賣，馬克日記說：「此豈上天所貽之正理耶，抑人心之變耶？」[頁 9] 《遺事》中馬克說自己的遭遇怎可能符合天理——這句話完全倒轉了原著文意。原文是：「les hommes sont impitoyables! ou plutôt, je me trompe, c'est Dieu qui est juste et inflexible」[頁 39]，<sup>25</sup>原文中馬克雖然先指出人的無情，卻馬上說自己錯了（je me trompe），認為天主教義（juste）的尺度不可扭曲改變（inflexible），她正面對的苦難，仍然涵蘊在天主的「真理」裏面。就是說：原著中馬克把自己的苦難，理解為天主教義的申張——她的苦痛符合天主的「義」。林紓無法認同（或無法明白？）苦難、以及罪與罰之於基督宗教的意義，故認為馬克瀕死遭此苦果或有違天理，是人心不古，或天理不彰。林譯未能呈現原著宗教的意涵，而是從人的憐憫惻隱之心，類推「天」也不可能認同馬克受苦。

同樣是馬克病重之際，林譯載馬克日記：「苟天從人願，在未死以前可以見君一面……」[頁 9]，原文：「Que Dieu serait bon, s'il permettait que je vous revisse avant de mourir!」[頁 39]，<sup>26</sup>林譯焦點是期待「天」按着人的盼願行事；原文說的卻是如馬克尚能與亞猛相見，天主是如何的好（bon），未有「天從人願」之意。Bernadette Lintz 已指出《茶花女》中身體、靈魂的受苦與血的意象、赦罪和救贖觀念緊密扣連，<sup>27</sup>就《茶》書中馬克的苦難來說，《聖經》載耶穌被賣前夕祈禱：「我父！若是可能，就讓這杯離開我罷！但不要照我，而要照你所願意的。」<sup>28</sup>這個涵義非常清楚地在《茶花女》中得到體現，即原著馬克日記說：「La volonté de Dieu soit faite!」[頁 242]，英譯：「Let Thy will be done!」[頁 196]，這句話化用前引耶穌的禱告，意指當「人從天願」、「爾（天主）旨得成」，而不是「天從人願」。林譯只作「今事勢至此，天也！」[頁 81]，意思轉向了窮則呼天，無可奈何，與「爾旨得成」的基督宗教觀已毫無關係了。當馬克決意離開亞猛成就他的家庭幸福時，她回憶說：「蓋日夜禱天，助我自持之力」[頁 76]，原文：「je priai Dieu de me donner de la force」

<sup>24</sup> 英譯：“I praised God who had let it all happen.” p. 87.

<sup>25</sup> 英譯：“How pitiless men are! or rather, for I am wrong, it is God who is just and unbending.” p. 23.

<sup>26</sup> 英譯：“How good God would be if He granted that I should see you again before I die!” p. 24.

<sup>27</sup> Bernadette C. Lintz, *Concocting La Dame aux camélias: Blood, Tears, and Other Fluids, Nineteenth-Century French Studies* 33, Nos. 3-4 Spring-Summer (2005), pp. 287-307.

<sup>28</sup> 〈瑪竇福音〉，《聖經》26:39（香港：思高聖經學會，2015），頁 1860。

[頁 232]，<sup>29</sup>林譯這句話和原文意思差異不大，但由於《遺事》未曾譯出原著中宗教句子的有機聯繫，故僅能單方面彰顯馬克心意之堅，卻弱化了書中祈禱的神學意味。

總之，小仲馬《茶花女》中的宗教隱喻環環相扣，不可能出現「天從人願」思想，林譯把中國傳統對「天」的期盼投射在他的譯作中，使「天」的形象在林譯筆下充滿中國特色：即強調因果報應、賞善罰惡。<sup>30</sup>此外，《遺事》馬克向亞猛父親表示願意離開亞猛，亞猛父親說：「爾有此念，上天必且福爾。」[頁 76]，原文：「vous tentez une chose dont Dieu vous tiendra compte」[頁 231]，<sup>31</sup>原著寫的是天主必會記着（compte）馬克的事（chose），沒有「賜福」之意。又如馬克「預祝天之保佑此翁（亞猛父親）」[頁 79]，原文：「priaient Dieu pour lui」[頁 237]，<sup>32</sup>意思是向天主祈禱（priaient Dieu）。林譯把向天主祈求改為天的保佑，即把焦點從祈禱本身，轉移至祈禱的內容，從而突出上天護佑善人的觀念。這些轉譯，構成了《遺事》筆下有別於原著中天主教的信仰觀念和宗教話語。

### 三、《遺事》中「中國化」的信仰與宗教儀式

《遺事》中的「天」鑒察人心、護佑善人、賞善罰惡、人可以向天祈求「天從人願」，天可藉其蒼昊之力成就人的心意。這些形象與中國傳統——特別是民間信仰對神明的想像並無二致。另外《遺事》若干中國信仰和宗教用語，為原著所無，如亞猛說：「時有友人善相術者，相余骨法，蓋天生情種。」[頁 15]。原文：「J'ai un de mes amis qui s'occupe de sciences occultes, et qui appellerait ce que j'éprouvais l'affinité des fluides」[頁 61]，<sup>33</sup>林紓把原文的神秘學（sciences occultes）和流動的情愛（affinité des fluides），改換成「相骨」之術；「天生情種」四字對晚清讀者來說極容易會聯想到《紅樓夢》，<sup>34</sup>即金松岑在 1905 年說：「《茶花女遺事》，今人謂之外國《紅樓夢》。」<sup>35</sup>又，《遺事》亞猛說：「馬克勿為不祥語。」[頁 27] 原文：「Ne me parlez plus de la sorte」[頁 96]，<sup>36</sup>原句意思是：「不要這樣跟

<sup>29</sup> 英譯：“I prayed to God to give me strength.” p. 188.

<sup>30</sup> 參葛兆光：〈古代中國的兩個信仰世界〉，《古代中國文化講義》（上海：復旦大學出版社，2006），頁 168-181。葛氏認為從古到今，中國普通百姓（小傳統）的信仰主要以是否靈驗、實用為基礎；普通百姓不需要理解信仰，也不講究區分儒釋道的界限，他們奉行的宗教理念是諸善奉行、因果報應、有求必應。

<sup>31</sup> 英譯：“You are taking upon yourself a task which God will not overlook.” p. 187.

<sup>32</sup> 英譯：“Said a prayer for him.” p. 192.

<sup>33</sup> 英譯：“I have a friend who dabbles in the occult, and he would call what I felt an affinity of fluids.” p. 62.

<sup>34</sup> 《紅樓夢》第 5 回「第一支紅樓夢引子」：「開闢鴻蒙，誰為情種。」[清]曹雪芹著，俞平伯、王惜時校訂：《紅樓夢》（香港：中華書局，1997），頁 53。

<sup>35</sup> 金松岑：〈論寫情小說於新社會之關係〉，《新小說》第 2 卷第 5 期（1905），頁 4。

<sup>36</sup> 英譯：“Don't talk to me like this.” p. 73.

我說話」，沒有「不祥」之意。亞猛憶述：「情濃分短，余此時身享豔福，如在夢中。」[頁 49] 原文：「nous nous hâtons d'être heureux, comme si nous avions deviné que nous ne pouvions pas l'être longtemps.」[頁 163]，<sup>37</sup>指快樂不長久（pouvions pas l'être longtemps），沒說「緣份短暫」或「快樂如在夢中」。林紓的改譯使《遺事》對「悅樂」的聯想進一步和黃梁夢、南柯夢、《紅樓夢》等「夢」的意象和聯想靠攏。馬克對亞猛說：「今吾息憊憊然，不久當即泉下」[頁 38]，原文：「ne doit pas vivre vieille」[頁 127]，<sup>38</sup>只有活不長久之意，林譯引伸為「泉下」，連接了《左傳》對「黃泉」的想像，<sup>39</sup>這也是《遺事》筆下基督宗教中國化的又一表徵。

《遺事》馬克日記：「(余)……意未生以前，積無窮罪愆，因而受此困苦，抑或既死之後，將有無窮福慧，因先被此荼毒。」[頁 80] 原文：「Il faut que nous ayons bien fait du mal avant de naître, ou que nous devons jouir d'un bien grand bonheur après notre mort, pour que Dieu permette que cette vie ait toutes les tortures de l'expiation et toutes les douleurs de l'épreuve.」[頁 239]，<sup>40</sup>林譯「未生」二字確與原文「avant de naître」，即「出生以前」對應。但原文的主語是「nous」，即「我們」，間接指向天主教所有人的原罪。林譯把主語「nous」改為「余」，使「無窮罪愆」直接而且僅僅歸於馬克。中譯「未生」與「死後」相對，讓人聯想到前世、今生、來世的三世觀。循此理解，後來王振孫中譯本把「avant de naître」譯為「前世」，<sup>41</sup>與原意差異更大。這與天主教絕不可能包含佛教的前世和輪迴觀念明顯矛盾。

《遺事》中于舒里著巴（Julie Duprat）記述馬克死後，「余即自往教堂，請教士誦經一點鐘」[頁 83]，原文是：「je suis allée chercher un prêtre à Saint-Roch, j'ai brûlé deux cierges pour elle, et j'ai prié pendant une heure dans l'église.」[頁 246]，<sup>42</sup>林譯的變化有二：一是把原文的「祈禱」（prié）改為「誦經」，二是原著的祈禱者是于舒里著巴，《遺事》卻變成由教士誦經。這個轉變更符合中國民間信仰延請僧道誦經超度的風俗。承接此例，于舒里著巴寫道：「我雖不知教門之玄妙如何，思上帝之心，必知我此一副眼泪實由中出，誦經本諸實心，布施由于誠意。」[頁 83] 原文：「Je ne me connais pas bien en religion, mais je pense

<sup>37</sup> 英譯：“We made haste to be happy, as though we had sensed that we should not be happy for long.” p. 129.

<sup>38</sup> 英譯：“Not likely to live to be old.” p. 98.

<sup>39</sup> 《春秋左傳正義·隱公元年》：「不及黃泉，無相見也！」，收入李學勤主編：《十三經注疏》標點本（北京：北京大學出版社，2000），卷 22，頁 63。

<sup>40</sup> 英譯：“We must have committed very wicked deeds before we were born, or else we are to enjoy very great felicity after we are dead, for God to allow us to know in this life all the agony of atonement and all the pain of our time of trial.” p. 193.

<sup>41</sup> 王振孫中譯本此句為「我們一定是『前世』作孽過多，再不就是來生將享盡榮華。」〔法〕小仲馬著（Alexandre Dumas fils）；王振孫譯：《茶花女》（上海：上海譯文出版社，2010），頁 209。

<sup>42</sup> 英譯：“I went to fetch a priest at Saint-Roch. I lit two candles for her, and stayed in the church for an hour to pray.” p. 199.

que le bon Dieu reconnaîtra que mes larmes étaient vraies, ma prière fervente, mon aumône sincère」[頁 246]，<sup>43</sup>原句說于舒里著巴對宗教沒深入認識（Je ne me connais pas bien）——這是認識程度深淺問題，林譯改換成「不知其玄妙」，這是「知」與「不知」的絕對差異，由此拉開了于舒里著巴與基督宗教的距離。接續林譯「誦經」的原文也是「祈禱」，中文「布施」與原文「aumône」（捐獻）沒明顯分明，但「布施」二字更讓人聯想到佛教。<sup>44</sup>在這二例中，《遺事》筆下基督宗教的上帝慈悲為懷，宗教的玄妙不為一般人認知，須經教士作中介；為死者求福的方式是誦經和布施——凡此種種均與中國傳統喪葬儀式無別。

《遺事》中最集中運用宗教詞彙，書寫天主教「終傅」（Extreme Unction）儀式的，是以下一段：

醫生告馬克延教士來。馬克許之。醫生往引教士。當是時，馬克呼余取冠及貼身之衣，俟懺悔訖，以衣冠著體，乃含淚親吾頰，一語輒數喘。余亦淚落不止。少頃，教士至。余急起延之。教士立房中移時，曰：「此人生為罪人，死當為教中人矣。」俄出，又引二童子入，一提十字架，一提樂器，曰：「上帝入死人許。」直入臥次，喃喃不辨作何語；余屈二膝，甚恨以身履此苦境也。又未知余死時，能有人侍疾終始如我否？教士乃以油抹其足及其手與額，又持咒訖；因思上帝苟知其人生時善念，迨死必引赴天上矣。[頁 83]

林紓翻譯教士為馬克作終傅禮：馬克懺悔（原文是「confessée」[頁 244]，英譯「confession」[頁 198]）、教士宣稱馬克生為罪人，死為教中人一句原文是「Elle a vécu comme une pécheresse, mais elle mourra comme une chrétienne.」[頁 245]<sup>45</sup> pécheresse 即罪人，英譯為 sinner；「chrétienne」是基督徒。原文指馬克以「基督徒」的身分離世，較林譯「教中人」直接了當。二童子一句的翻譯非常有意思：原文是「il est revenu accompagné d'un enfant de chœur qui portait un crucifix, et d'un sacristain qui marchait devant eux en sonnante, pour annoncer que Dieu venait chez la mourante.」[頁 245]<sup>46</sup>意指一個詩班的孩子(enfant de chœur)拿着十字架 (crucifix)。林紓只譯出孩子拿着十字架而沒說他詩班成員的身分；更重要是

<sup>43</sup> 英譯：“I am not well versed in religion, but I believe that the good Lord will acknowledge that my tears were genuine, my prayers fervent and my charity sincere.” p. 200.

<sup>44</sup> 「布施」為佛教用語，如《增一阿含經》載世尊云：「何等眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，好喜布施，持八關齋如來齋法。」梁躋繼校注：《增一阿含經》（北京：線裝書局，2012），卷 16，頁 245-246。

<sup>45</sup> 英譯：“She has lived a sinful life, but she will die a Christian death.” p. 199.

<sup>46</sup> 英譯：“A few moments later, he returned with an altar-boy carrying a crucifix, and a sacristan who walked before them ringing a bell to announce that the Lord was coming to the house of the dying woman.” p. 199.

另一人，原文說他是天主教的司事（sacristain），走在前面搖鈴（marchait devant eux en sonnant），以宣布（annoncer）天主到臨頻死者的居所（Dieu venait chez la mourante）。換言之，原著中只寫出拿十字架的是兒童詩班成員，從沒說搖鈴者的年齡，更沒說搖鈴者是「童子」——原著根本未曾出現「二童子入」的情境！

「二童子」意味甚麼？這意味林紓主觀地把中國鬼神和佛道典型的想像（也是意象），主觀地套在天主教儀式中。中國古籍中「二童子」的描述很多，《搜神記》載秦穆公時陳倉人「道逢二童子……童子化為雉，飛入平林。」<sup>47</sup>南北朝《上清太上帝君九真中經》載「泥丸中，又有兩青煙復從目出，鬱鬱然，須臾，變成二童子……此二童子乃玄母之魂魄，玄父之精神。」<sup>48</sup>《太平廣記》載袁志通經日不食，「二童子持滿盂飯來與之，志通拜，忽然不見。既食訖，累日不飢。」<sup>49</sup>《石門文字禪》：「國王威德從禪定起見二童子生蓮華中，一名寶意，二名寶上，說偈發願。」<sup>50</sup>蘇軾（1037-1101）〈十八大阿羅漢頌〉：「第十八尊者，植拂支頤，瞪目而坐。下有二童子，破石榴以獻」，<sup>51</sup>《西遊記》也有太上老君「揭開葫蘆、淨瓶蓋口，倒出兩股仙氣，用手一指，仍化為金銀二童子」<sup>52</sup>的情節。林紓中國化的轉譯，使《遺事》筆下的天主教禮儀與中國傳統的宗教兼容無間——換言之，《遺事》中來自巴黎的亞猛和馬克的信仰，和中國人的宗教心和神秘儀式非常接近。

最後，「教士乃以油抹其足及其手與額」，原文說的是「聖油」（huiles saintes，英譯「holy oil」[頁 199]），林譯只說「油」，缺了「聖」。晚清大部分中國讀者對「終傳」不明所以，會把這些儀式視為異域的文化風俗。「又持咒訖」四字，原文是「récita une courte prière」[頁 245]（英譯「read a short prayer」[頁 199]），即「誦讀了一段簡段的禱文」，與「咒」完全無關。林譯「以油抹體」與「持咒」結合，更顯西方宗教的神秘性。在馬克終傳禮的描述中，林譯兩次提及「上帝」，清楚帶出故事主角相信的不僅是哲學意義的「天理」，而是具意識，鑒察人心，賞善罰惡的至上神。

#### 四、《茶花女》原著宗教意涵的失落

<sup>47</sup> [晉]干寶：〈陳倉祠〉，《搜神記》（北京：中華書局，1985），卷 8，頁 112。

<sup>48</sup> 太虛真人南嶽上仙赤松子傳：《上清太上帝君九真中經》，《道藏》（北京：文物出版社 - 上海：上海書店 - 天津：天津古籍出版社聯合出版，1988），第 34 冊，卷上，頁 37-38。

<sup>49</sup> [宋]李昉等編：〈袁志通〉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 102，頁 690。

<sup>50</sup> [宋]惠洪：〈放光二大夫贊并序〉，《石門文字禪》，《四部叢刊》初編本（上海：商務印書館，1936，江南圖書館藏明徑山寺本），卷 18，頁 190。

<sup>51</sup> [宋]蘇軾：〈十八大阿羅漢頌〉，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1996），卷 20，頁 591。

<sup>52</sup> [明]吳承恩：《西遊記》（香港：中華書局，2012），第 35 回，頁 256。

《遺事》刪減了原著單獨演繹基督宗教觀念的段落（特別是第三章，法文版[頁 29-31]）。刪減這些內容對《遺事》的意旨有何影響？此外作微觀細察，原著還有哪些基督宗教隱喻，尚不為學界注意？

《遺事》刪減原著重要的宗教論述包括：原著第一章提及繼承母親妓女職業的年輕女子，敘述者說天主亦把分辨善惡的智慧給了她，只是她的這些智慧「熄滅了」(avaient éteint en elle l'intelligence du mal et du bien que Dieu lui avait donnée puet-être [頁 14])，<sup>53</sup>這指向基督宗教「天賦是非之心」的教義，即〈羅馬書〉2:15：「法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證」，<sup>54</sup>這個意識與原著中馬克後來的悔改遙相呼應。接着是原著第三章：敘述者批評偽善者以廉耻為藉口(sous un faux prétexte de pudeur [頁 29]，英譯：「under the specious pretext of decency」[頁 16])，竟不同情心靈的瞎子、靈魂的聾人和良心的啞巴(cécité du coeur, cette surdité de l'âme, ce mutisme de la conscience [頁 29]，英譯：「blindness of heart, deafness of soul and dumbness of conscience」[頁 16])，意指世人應對在罪中之人改過歸善承擔責任。同樣是第三章，非常重要的一段話：敘述者指出天主「幾乎必定會」(ouvre presque [頁 30]，英譯「almost invariably」[頁 16])為未受「善的教育」的女子指出兩條出路：痛苦和愛情(douleur et l'amour [頁 30]，英譯「suffering and love」[頁 16])。這兩條路都極其艱難，且必讓人傷痕纍纍，但在路途上這些女子能把有「傷風化的罪的裝飾」(les parures du vice [頁 30]，英譯「the gaudy rags of vice」[頁 16])留在路上，她們最終赤身露體來到天主面前，不需再感到羞愧。(arrivent au but avec cette nudité dont on ne rougit pas devant le Seigneur [頁 30])<sup>55</sup>這觀念來自〈創世紀〉2:25：「當時，男女二人（亞當、厄娃）都赤身露體，並不害羞。」<sup>56</sup>亞當、厄娃犯了罪後，才遮蓋裸露的身體。《茶花女》敘述者這段話，暗指馬克即使曾為妓女，但當她悔改歸向天主，天主即不再視她曾經的裸露與姦淫為耻。原著第三章接近結尾，預示馬克必能獲得宗教救贖的隱喻更強烈：敘述者首先引用〈路加福音〉15:7：一個罪人悔改，在天上的歡樂甚於對九十九個毋須悔改的人<sup>57</sup>的典故，然後說：讓我們一同為失去希望的人留下寬恕(pardon, 英譯「forgiveness」[頁 18])，這種神聖的期望(espérance divine, 英譯「hope in heaven」[頁 18])可以拯救(sauvera [頁 31]，英譯「be saved」[頁 18])她們。換言之，原著中救贖馬克的力量，絕不只來自愛情，而是通過人的愛情和憐憫，喚起馬克神聖的盼望和良心的光輝，使她重新與天主的善結連，並憑着這種宗教性使命賦予她力量，使她從罪中贖回自己，把自己的「靈」重新

<sup>53</sup> 英譯：“Had extinguished in the girl the knowledge of good and evil which God had perhaps given her”, p. 4.

<sup>54</sup> 〈羅馬書〉，《聖經》2:15，同註 28，頁 2089。

<sup>55</sup> 英譯：“Reach their journey's end in that naked state for which no one need feel shame in the sight of the Lord.” p. 16.

<sup>56</sup> 〈創世紀〉，《聖經》2:25，同註 28，頁 12。

<sup>57</sup> 〈路加福音〉，《聖經》15:7，同前註，頁 1944。

交到天主手上。

更重要的例子是亞猛父親親吻馬克額頭，《遺事》馬克說：「余覺額上受翁淚痕，似足洗滌吾向日之過失者。」[頁 76] 原文：「Je sentis sur mon front deux larmes de reconnaissance qui furent comme le baptême de mes fautes d'autrefois」[頁 231]，<sup>58</sup>原文直接用上「baptême」（英譯「baptism」）一詞，即施洗，以洗去馬克過去的罪（fautes d'autrefois，英譯「former sins」），神學意義非常強烈；林譯以「洗滌」翻譯此句，力度與原文差異很大，「似足」二字更進一步弱化了原文中馬克贖回靈魂的震撼。

另一個為人忽視的，是《茶花女》中狗的象徵意義。《遺事》中馬克友人貶抑妓女，以狗為喻，說「此輩至猥賤，待之猶以香水沐小狗，馴則近之，驚則推之溝中」[頁 17]（c'est comme les chiens auxquels on met des parfums, ils trouvent que cela sent mauvais et vont se rouler dans le ruisseau.）[頁 66]。<sup>59</sup>這句話結合了《聖經》三處經文：其一，〈伯多祿後書〉2:22：「『狗嘔吐的，牠又回來再吃』；又『母豬洗淨了，又到污泥裏打滾。』」<sup>60</sup>《茶花女》文句「狗在泥淖裏打滾」（rouler dans le ruisseau）與經文豬的行為扣連。其二：〈申命紀〉23:18-19：「以色列婦女中不可有人當廟妓，以色列男人中亦不可有人作廟倡（娼）。你不可將賣淫的酬金和賣狗（指男妓工作）的代價，帶到上主你天主的殿內。」<sup>61</sup>這兩節經文中「狗」直接比喻「妓」，呼應亞猛友人的比喻。其三：〈瑪竇福音〉15:24-28：一位婦人請求耶穌幫助，耶穌回答說：「拿兒女的餅扔給小狗，是不對的。」婦人回答：「主，可是小狗也吃主人桌子上掉下來的碎屑。」耶穌以為婦人大有信德，成就了她的願望。<sup>62</sup>這幾節經文中，耶穌本來以狗的形象為卑微，但婦人轉化了這個焦點，帶出狗仍掙扎求生，珍視生命之糧的意思，象徵耶穌不會因為對象或事情微小而置之不顧。

有了上述背景，再檢視《茶花女》原文，可以發現「狗」經常象徵馬克，也有一個情況是亞猛自認為狗。如馬克說終有一天她們這些女子會像狗一樣死去。（on s'en va un beau jour crever comme un chien）[頁 106] <sup>63</sup>《遺事》這句譯作「一旦容色頹暗，未知能值人獸畜我否耶？」[頁 31] 這個翻譯，只有「年老色衰，不知道別人是否起碼願意以對待獸畜的態度待她」之意，遺失了「狗」的象徵意義。原文馬克說：她從前有一隻狗，在她咳嗽的時候總是用悲傷的眼神看着她，這是她唯一愛過的動物。（j'avais autrefois un petit chien

<sup>58</sup> 英譯：“On my forehead, I felt two tears of gratitude which were, so to speak, the waters of baptism which washed away my former sins.” p. 187.

<sup>59</sup> 英譯：“It's just the same with pet dogs that have perfume poured over them -- they can't stand the smell, and go off and roll in some gutter.” p.47.

<sup>60</sup> 〈伯多祿後書〉，《聖經》2:22，同註 28，頁 2290。

<sup>61</sup> 〈申命紀〉，《聖經》23:18-19，同前註，頁 308。

<sup>62</sup> 〈瑪竇福音〉，《聖經》15:24-28，同前註，頁 1837。

<sup>63</sup> 英譯：“One fine day, we crawl away to die like dogs”, p. 80.

qui me regardait d'un air tout triste quand je tousais, c'est le seul être que j'aie aimé.) [頁 142]<sup>64</sup> 馬克因着亞猛「像狗一樣的傷心眼神」而愛她，她也像狗一樣被人愛着——《遺事》沒有翻譯這句。原著亞猛對馬克說：我是你的奴隸，是你的狗。(je suis ton esclave, ton chien) [頁 145]<sup>65</sup> 這句話呼應馬克愛過的狗，即馬克的狗和亞猛都是因為真誠地為馬克悲傷，而得到馬克的愛，《遺事》也沒翻譯這句，這可能因為對晚清的中國讀者來說，很難接受一個男人自認為奴為狗。<sup>66</sup> 反之，馬克對亞猛說出相同句子，《遺事》則準確譯了出來：「我非君之奴乎，非君之狗乎？」 [頁 71] (Ne suis-je pas votre esclave, votre chien? [頁 221]，英譯：Am I not your slave, your dog? [頁 178]) 《遺事》的選擇性翻譯使書中的狗僅象徵卑賤，失卻了原著中狗與妓的隱喻、狗掙扎求存，以及神學上的盼望憐憫之意。這是另一種翻譯所導致的文化失落，或者換個角度說：是譯者符合自身文化的重寫和「修正」。

## 五、林紓的畏天及鬼神觀：

### 林是否認同其譯筆下的基督宗教？

林紓是否認同《遺事》筆下的基督宗教？研究林紓的論著經常引用《黑奴籲天錄》例言，林紓自謂「譯者非教中人」，<sup>67</sup> 以及林譯《魯濱孫漂流記》序「書中多宗教家言，似譯者亦稍稍輸心於彼教，然實非是」，<sup>68</sup> 以證明林紓肯定不相信基督宗教。這當然對，但林紓對基督宗教有何看法？

林紓〈示兒書〉說：「教民健訟，務在必勝……無籍之民，恃教為符，因而魚肉鄉里」，接着一段話相當重要：

若有司與主教聯絡，剖析以民情之曲直，教中宗旨博愛而信天，吾即以天動之，彼迷信久，或可少就吾之範圍。吾有《新舊約全書》一部，爾暇時翻閱，擇書中語，可備駁詰。耶穌教之犯律違例者，類鈔而熟記之。彼為教中人，乃不省

<sup>64</sup> 英譯：“I had a little dog who used to look at me with sad eyes when I coughed: he was the only living creature I have ever loved.” p. 112.

<sup>65</sup> 英譯：“I am your slave, your dog.” p. 114.

<sup>66</sup> 林紓後來撰《畏廬瑣記》有〈以犬為戲〉一篇，認識到 19 世紀西方人「輕豕而重狗，以豕加人，則怒不可遏，若但言以犬，初不為忤。」《畏廬瑣記》（上海：商務印書館，1934），頁 33。

<sup>67</sup> [美] 斯土活著 (Harriet Beecher Stowe) 林紓、魏易譯：〈例言〉，《黑奴籲天錄》，同註 20，頁 2。

<sup>68</sup> [英] 達孚著 (Daniel Defoe)，林紓、曾宗鞏譯：〈序〉，《魯濱孫漂流記》，同註 19，頁 2。

教書，即以矛攻盾之意，庶免為教倣所懾。<sup>69</sup>

〈示兒書〉引文訊息包括：1. 林紓指基督宗教為「迷信」，2. 他批評教民恃教為符，為非作惡；3. 信中把「主教」和「教民」作了區別，有司宜與主教聯絡，剖析民情曲直；4. 雖然林紓否定部分教民惡行，卻認為基督宗教宗旨「博愛而信天」，倘提出這個標準作為判斷曲直的準則，可使主教讓步；5. 他指示兒子翻閱《聖經》，原因不是肯定基督宗教信仰，而是認為若干「教民」的行為正正違反基督宗教律法，舉出此一尺度，可遏止教倣，使教中人難以反駁。

〈示兒書〉既為家書，態度應較真誠。總而言之，〈示兒書〉一段話反映林紓批評教民、不滿教倣，視基督宗教為迷信，但信中對基督宗教的「博愛而信天」，卻未曾否定。

林譯《遺事》和《黑奴籲天錄》的確刪除了不少基督宗教內容，他刪去《黑》書部分宗教內容的原因是「其原文稍煩瑣」，刪之「以取便觀者」，但對於書中的基督教詩歌仍「存其旨而易其辭」，<sup>70</sup>沒有從根本否定基督宗教的「道德」。此外，林紓未因自己視基督宗教為「迷信」而迴避翻譯基督宗教著作。例如：林譯《詩人解頤語》有〈耶穌復生佳節〉一篇，林紓並未刪去，譯文細緻描繪了俄國復活節「親友相見，咸曰『救主起矣』」<sup>71</sup>等內容。《哀吹錄》用了逾 7 頁篇幅翻譯〈耶穌顯靈〉故事，文中記載舟人渡海遇險祈禱，得耶穌相救。<sup>72</sup>《拊掌錄》有〈耶穌聖節〉、〈耶穌聖節前一日之夕景〉、〈耶穌生日日〉、〈聖節夜宴〉<sup>73</sup>等篇，類似例子不勝枚舉。

林紓並不認為翻譯西方宗教與文明衝突。《埃及金塔剖尸記》〈譯餘賸語〉逕說「神怪亦何害於文明耶？」又說「余曾論造物之所始，宗教家恆歸功於上帝，雖達爾文猶不敢力辯其非，然則宜道、釋、耶教至今存矣。」<sup>74</sup>這裏以耶教與道、釋並列，配合前句，林紓認為道釋耶的神怪論不害文明，不必力斥其非。他在《橡湖仙影》〈序〉再次把道釋耶並列，類比貪財者對金錢的膜拜，「尊（金錢）如道教之老聃，佛教之釋迦，基督教之耶穌」，<sup>75</sup>上述兩段文字固未肯定基督教，但把道釋耶三教歸為同類。林譯《魯濱孫飄流記》〈序〉

<sup>69</sup> 林紓：〈示兒書〉，《畏廬續集》（上海：商務印書館，1927），頁 18。下文引用此書在正文以〔〕注明《續集》和頁數，不另注釋。又，潘少瑜〈清末民初翻譯言情小說研究——以林紓與周瘦鷗為中心〉認為〈示兒書〉明顯表現林紓反對基督宗教立場，同註 12，頁 175。本文觀點與潘氏有別。

<sup>70</sup> 〔美〕斯土活著（Harriet Beecher Stowe），林紓、魏易譯：〈例言〉，《黑奴籲天錄》，同註 20，頁 2。

<sup>71</sup> 〔英〕倩伯司著，林紓、陳家麟譯：《詩人解頤語》（上海：商務印書館，1916），上冊，頁 36-37。

<sup>72</sup> 〔法〕巴魯薩著（Honoré de Balzac），林紓、陳家麟譯：《哀吹錄》（上海：商務印書館，1915），頁 34-41。

<sup>73</sup> 〔美〕歐文著（Washington Irving），林紓、魏易譯：《拊掌錄》（上海：商務印書館，1933），頁 40-43、48-55、56-63、64-69。

<sup>74</sup> 〔英〕哈葛德著（H. Rider Haggard），林紓、曾宗鞏譯：《埃及金塔剖尸記》（上海：商務印書館，1914）頁 1-2。

<sup>75</sup> 〔英〕哈葛德著（H. Rider Haggard），林紓、魏易譯：《橡湖仙影》（上海：商務印書館，1913），頁 1。

謂魯濱孫「寓心於宗教，節節磨治，久且便帖，故發言多平恕」，<sup>76</sup>這更肯定了基督教之於道德性情的感染力。《深谷美人》〈序〉尤其肯定牧師家庭的道德形象，序文論書中牧師之女形象：「一生安貧信道之心，使人歸仰無已」，林紓「歎曰：中國求婦，必當求之士流之家，外國求婦，必當求之牧師之裔」，皆因「牧師家篤信耶穌之道，一言一行，皆繫之以天堂地獄，子女生，少已知愛護其靈魂，故慎守十誡，不敢叛上帝而忤父母，娶之，往往足資為助。」〈序〉文歸納牧師之女品性為「有學而守禮。」<sup>77</sup>這段文字中牧師之女有助夫君、純潔自愛、知書守禮的形象與中國「求婦」的準則無異——反映林紓從基督宗教能夠導化人心、於人有益的「功能」立論，肯定基督宗教的道德教育。

林紓本人對天和鬼神有何看法？這觀念可否與他譯著中基督宗教的若干形象聯繫？

林紓一生奉儒家為圭臬，他著有《莊子淺說》，原因是感念自己 21 歲時患病咯血，且失眠六夕，當時林紓因念莊子生死觀念，「竟廢書而酣寢」，終得痊癒。他覺得自己因讀《莊》才得以康復，云：「既得讀《莊》之効，乃不闡揚其書？……負南華矣」，<sup>78</sup>故撰《莊子淺說》。但林紓始終未曾信仰道佛，<sup>79</sup>也認為二教和儒家高下有別，即如他在〈宣尼〉說：「佛老雖雜傳，附身直蟲蟻。」林紓認為佛老固不可與儒家分庭抗禮，但儒者也不必抨擊二教，尤如「宣尼綜大道，未聞闢老子……君子貴躬行，甯以口舌市」，他更批評「韓愈師孟軻，擊陪自是起。闢佛亦殊淺，所爭特尺咫。」林紓的主張，是儒者只要執中無偏，自可如日光明（「至中無可偏。皜皜莫尚已」，《詩存》卷上[頁 25-26]）。林紓認為不需亟力排斥儒家以外宗教的立場，是他雖視基督宗教為「迷信」，卻從不曾激烈發表否定耶教信仰的重要原因。

林紓如何理解、書寫儒家的鬼神？李歐梵在上世紀 70 年代提出：林紓的儒家道德觀從家庭歷練而來，是感性而不是學術性的。<sup>80</sup>這一點深刻體現在林紓「畏天」的觀念上。〈先大母陳太孺人事略〉載林紓祖母盼願林紓能效法其祖父「畏天而循分」，文章接續記 1915 年林紓在其宣南新居，「大書『畏天』榜其門，即遵吾大母太孺人遺訓也。」（《續集》[頁 49]）

和《遺事》基督宗教的「天」相似，林紓筆下的儒家之「天」與人交通，鑒察人心，護佑善人。他相信「天幸」，在〈答周生書〉說「僕之為教為養，並為元龍聚婦，殆天幸

<sup>76</sup> [英] 達孚著 (Daniel Defoe)，林紓、曾宗鞏譯：〈序〉，《魯濱孫飄流記》，同註 19，頁 2。

<sup>77</sup> 原載倭爾吞著，林紓、陳器譯：《深谷美人》（北京：宣元閣鉛印本，1914），引見阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，同註 1，頁 270-271。

<sup>78</sup> 林紓：〈序〉，《莊子淺說·》（上海：商務印書館，1923），頁 1。

<sup>79</sup> 林紓 71 歲作詩謂：「我自無心入老莊」。〈余去年七十作自壽詩二十首畧述生平近於簾自炫屏去不錄今年大病新愈又屆賤辰率成一首用自解嘲〉，《畏廬詩存》（上海：商務印書館，1931 年），卷下，頁 35。下文引用此書在正文以[]注明《詩存》和頁數，不另注釋。

<sup>80</sup> Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), pp. 42-44.

使然……苟無天人合德，亦未必遽成絕大勳業。故君子任事，能歸功於天，不惟無禍，亦以養德。」<sup>81</sup>這觀念反覆出現在林紓的個人論著中，如〈廣文周辛仲先生五十壽序〉說「若有鬼神，陰發其覆焉者，乃知天之尊道而崇節」（《文集》[頁 21]）、〈張母謝夫人墓志銘〉：「顧天相賢媛，得使子孫滿前，皆奕奕有聲於時，殆孝感也」（《續集》[頁 38-39]）、〈陳墨莊先生傳〉：「天之厚相孝子，此其驗也。」<sup>82</sup>

林紓論天人相應並非抽象觀念，而是確信「天」會親自參與人的福禍際遇，〈述險〉一文詳盡完整地表達這個意思：「余恆告諸子曰：『……君子怙過，天有時或殛之……』」余少而知懼，畏天之心，與年俱增。然天之所以赦予者，亦至。」接着，林紓舉出自己少年時「幸脫于火」；「不藥而愈（癒）」；「乞母以善終」；「心房且因悲而裂」而不死；以及其子剛起床後「千斤之積土立下，几榻皆碎」；廚子私烹其二河豚，食之而死，兒子因而得存性命；子女及孫共七人感染猩紅熱尚能倖免於難——以此七事為鐵證，得出「謂非天，能至此耶？」「天相予躬，乃並及其子，意欲余長葆其畏天之心」、「爾自行孝，余自信天，無傷也」的結論。林紓因作〈述險〉以示子孫，「亦以堅勵其畏天之心。」（《三集》）[頁 1-3] 上述畏天觀念和「天」的作為，和《遺事》筆下的「天」（上帝）幾無分別。

《遺事》中的「天」和「上帝」是相同概念，林紓本人的文章也如此，如〈續辨奸論〉說：「若云挾舊仇宿憾，用是為抨擊者，有上帝在，有公論在。」<sup>83</sup>《遺事》說天之保佑，林紓也一樣：如「天佑忠孝，必翼以長」（〈祭宗至壽伯第太史文〉，《文集》[頁 73]）、〈守岐日記序〉：「天佑孤忠，瀕危得安。」（《三集》[頁 10]）。但林紓鑒察的「天」和《遺事》的「天」不同之處在於：《遺事》呈現的是基督宗教的一神觀，只有「天」（上帝）能賜福護佑，林紓筆下是傳統儒家的皇天后土和諸靈觀。如〈腐解〉：「皇天后土，是臨是監！」（《三集》[頁 1]）〈清番禺梁文忠公誄〉：「帝后神靈，必且賚汝。」（《三集》[頁 73]）其中后土、王室之靈思想無法與基督宗教調和。

和《遺事》的馬克一樣，林紓也會祈禱，但祈禱對象和《遺事》筆下的禱天亦有異同。〈十四夜天津果大掠〉：「瓜分豆剖禍或戢，老夫旦夕祈蒼穹」（《詩存》卷上[頁 9]），這或許尚屬文學筆法，〈髯公六十壽序〉更明晰：「紓生平敬天，篤禱必有驗，今為髯禱，亦敬謹為皇帝禱也。」（《三集》[頁 15]）這段話清楚反映林紓為別人、為君王代禱，而且認為自己祈禱真誠必有感應。但他也向別的神靈祈求，如〈高氏妹哀辭〉載「母孺人疾……余（林紓）夜必四鼓起禱越王山」（《續集》[頁 65]），<sup>84</sup>這和基督宗教只向至高神祈禱的教義

<sup>81</sup> 林紓：〈答周生書〉，《畏廬文集》（上海：商務印書館，1923），頁 9。下文引用此書在正文以[ ]注明《文集》和頁數，不另注釋。

<sup>82</sup> 林紓：〈述險〉，《畏廬三集》（上海：商務印書館，1927），頁 20。下文引用此書在正文以[ ]注明《三集》和頁數，不另注釋。

<sup>83</sup> 林紓：〈續辨奸論〉，薛綏之、張俊才編：《林紓研究資料》（福州：福建人民出版社，1983），頁 95。

<sup>84</sup> 任訪秋認為林紓為母祈禱可證他相信神怪，見任訪秋：〈林紓〉，《任訪秋文集·近代文學研究》（鄭州：

相悖。又按：《離恨天》〈譯餘臆語〉林紓言：「鄙人生平未嘗問卜求禱等等」，<sup>85</sup>似與前述林紓「為母」及「為別人」祈禱的事實不合。這句話更可能指向林紓不曾「為己」祈禱。今存林紓文字並無林紓祈求個人福澤的言論。

對於祭祀死者的態度，林紓個人和《遺事》的信仰觀更不相同。畏廬《文集》、《續集》、《三集》共收錄林紓祭文 14 篇，全部文章的行文範式、獻祭用語，均與唐宋儒者——例如韓歐——的祭文無異。<sup>86</sup>如〈祭故太常袁爽秋先生文〉：「以清酌時饁之饌，昭告於公之靈」，收結「公靈有知，必念關中，尚饗」（《文集》[頁 73]），〈祭林文直公文〉：「以時羞之饌致祭于清侍郎林文直公之靈」，收結「鑒我丹誠，庶幾來格，尚饗」（《三集》[頁 71]），句中均蘊含死者靈魂有知，前來享用祭物之意。特別值得注意的是他祭祀嚴復的〈告嚴幾道文〉。林、嚴均為清末民初譯界重要人物，這篇文章標誌林紓完全以中國傳統方式，並用楚辭筆法，書寫嚴復之靈。他和門生陳希彭「以時饁之饌，致奠於吾友幾道嚴君之靈……復為悲歌以『降神』。」為何是「降神」？下文說：「幸夫君之蕭閒兮，居帝所而騰嘯。揚桂旗於靈風兮，亦羅池之降廟。」（《三集》[頁 76]）林紓引韓愈（768-824）〈柳州羅池廟碑〉州人以柳宗元（773-819）為神，作為論據，歌頌嚴復成就，宜乎其神。韓文有「余謂柳侯生能澤其民，死能驚動福禍之以食其土，可謂靈也已，作迎享送神詩。」<sup>87</sup>這符合中國傳統「生有功德，沒則為神」<sup>88</sup>的想像。在林紓筆下，不僅是儒家的道德教化——也包括「天」的觀念、祭文與鬼神書寫——都彰顯他堅定持守中國傳統文化。他畏天循分，相信天人感應，以為上天可鑒其丹心；他並以傳統祭祀範式，述寫並實踐他所認識的，儒家「死者有靈」觀念。

## 六、結語

林紓是否認同其譯筆下《遺事》中的基督宗教？這問題的多重涵義包括：

河南大學出版社，2013），頁 237。

<sup>85</sup> [法] 森彼得著（Paul et Virginie），林紓、王慶冀譯：《離恨天》（上海，商務印書館，1914），頁 4。

<sup>86</sup> 如 [唐] 韓愈〈祭石君文〉：「以清酌庶羞之奠，敬祭于石三學士之靈」，收結「客葬秦原，孤魂誰附；奠以送訣，悲何可窮。尚饗！」馬其昶校注、馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998），外集上卷，頁 689；[宋] 歐陽脩〈祭尹師魯文〉：「以清酌庶羞之奠，祭于亡友師魯十二兄之靈」，收結「寓辭千里，侑此一尊。冀以慰子，聞乎不聞？尚饗。」李逸安點校：《歐陽修（脩）全集》（北京：中華書局，2001），卷 49，頁 694。

<sup>87</sup> [唐] 韓愈：〈柳州羅池廟碑〉，馬其昶校注、馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，卷 7，頁 494。關於韓愈的鬼神觀參馮志弘：〈鬼神、祭禮與文道觀念——以韓愈《潮州祭城隍文》等祭神文為中心〉，《河北師範大學學報》第 39 卷第 4 期（2016），頁 73-81。

<sup>88</sup> [清] 曾國藩：〈討粵匪檄〉，《曾國藩全集》，修訂版（長沙：岳麓書社，2011），第 14 冊，頁 140。

i. 通過林譯的轉化，這個被重塑的基督宗教的「天」是否已等同林紓所畏之「天」，即如利瑪竇（Matteo Ricci 1552-1610）說「吾國天主，即華言上帝」？<sup>89</sup>

ii. 《遺事》譯筆下基督宗教的道德價值觀，是否為林紓認可？

iii. 《遺事》中人物對「天」的祈禱，以至他們通過各種信仰行為和儀式與「天」交通——這些方式是否為林紓接受？

對 i 的問題，林紓並不認同。雖然他敬畏的天和基督宗教的上帝一樣賞善罰惡，但《遺事》中「一神論」的內涵並非他的立場，林紓會向「天」以外的神明祈求家人和國土安樂，並持守儒家皇天后土說。

對於問題 ii，林紓說耶穌教為「迷信」，又在《魯濱孫漂流記》〈序〉申明自己連「稍稍輸心於彼教」都沒有——這或因他認為就神明是否存在的「本質」而論，基督教所言的神明並非真實，但他未曾因視耶穌教為「迷信」一概否定基督宗教導人向善的價值。簡言之，林紓否定基督宗教的上帝（天主）為實有的「本質」，但肯定基督宗教導人向善的「功能」。<sup>90</sup>無論是《遺事》中馬克的歸善與悔改，抑或亞猛及其父對馬克的憐憫，甚至《遺事》筆下的報應（「天不夭促此母，不寧有意耶」）觀念，都與林紓的道德尺度相符。這個意識，在其《畏廬瑣記》〈伊利查〉篇中非常清楚得到揭示：俄人伊利查往朝拜耶穌之陵途中，因憐恤「餓人」，「舉其朝陵之資，贈之，活其五口」，於是天主顯現神蹟，使耶穌陵前的朝拜者見到伊利查「拜於（耶穌陵）燈下」。林紓說：這種道德之心，正與昔有中國女子欲禮碧霞元君，但因母病未能成行，「朝山者，亦咸見此女子，禮於元君座下」一樣。林紓謂之「中俄之心理，固有同者耶。」<sup>91</sup>套用他在《孝女耐兒傳》〈序〉的話：中西宗教「要皆歸本於性情之正，彰瘡之嚴，此萬世之公理，中外不能僭越。」<sup>92</sup>即林紓認同宗教——包括道佛和耶教的道德，及其導引人心向善的功能。

關於問題 iii，《遺事》筆下人物（特別是馬克和于舒里著巴）在「觀念上」感念蒼天之功、相信天貽之正理並信奉因果、又相信上天必知道人的善心；在「行為上」祈求上天保佑、窮則呼天、不作不祥語、在喪禮誦經作咒，為死者作宗教儀式等，凡此大略與中國

<sup>89</sup> [明]利瑪竇(Matteo Ricci)著、梅謙立注、譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014），頁 99。

<sup>90</sup> 筆者在另一篇文章簡介宗教「本質」與「功能」之別，認為神明是否存在是本質問題（神「本質」上是否存在）；宗教功能卻與之不同，即使神明並不存在，宗教功能仍可產生。如世界上許多宗教的神明形象及神學觀念彼此矛盾，不可能都是真的（這些神明本質上不可能都真實存在），卻無妨這些不同宗教都能夠產生「宗教功能」（例如導人向善）。只要人相信神明，即使神明不存在，信仰心和宗教功能亦可產生。參馮志弘：〈信則有不信則無？宗教導人向善？：關於宗教的本質和功能〉，載馮志弘：《基督宗教與中國：歷史、哲學篇》（香港：香港城市大學出版社，2015），頁 260-271。

<sup>91</sup> 林紓：〈伊利查〉，《畏廬瑣記》，同註 67，頁 52-53。

<sup>92</sup> [英]司迭更斯著（Charles Dickens），林紓、魏易譯：《孝女耐兒傳》（上海：商務印書館，1915），頁 1。

傳統信仰契合。這些儀式部分與中國大同小異（如二童子伴隨教士作法），部分與中國風俗「形異實同」——如敷油——象徵讓瀕死者安息，林紓對這些行為也不曾反對。

總之，本文比對原文，剖析《遺事》如何把原著「爾旨得成」改換成「天從人願」，把從天而來的「救贖」改為自我「贖罪」，可見在林譯的重塑下，《遺事》筆下基督宗教上帝（天）的形象和道德觀較原著已有明顯轉化，其精神與林紓本人「畏天循分」、天佑忠孝的觀念，變得相當貼近。林紓認為基督宗教的上帝為「善」，這一認識，是他即使視耶穌教為「迷信」，但在譯作中仍屢作介紹，並始終未曾敵視基督宗教的重要原因。上述闡釋，除有助辨明《遺事》更深刻的宗教與文化意涵外，對於研究《遺事》何以能消弭異域文化的陌生阻力在晚清迅速為國人接受；林紓翻譯西方著述的心態和準則；以及清末民初基督宗教在華傳播歷史等範疇，都有重要價值。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

《聖經》，香港：思高聖經學會，2015年。

《春秋左傳正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》標點本，北京：北京大學出版社，2000年。

《道藏》，北京：文物出版社 – 上海：上海書店 – 天津：天津古籍出版社聯合出版，1988年。

梁疇繼校注：《增一阿含經》，北京：線裝書局，2012年。

〔晉〕干寶撰：《搜神記》，北京：中華書局，1985年。

〔唐〕韓愈撰，馬其昶校注、馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1998年。

〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。

〔宋〕歐陽脩撰，李逸安點校：《歐陽修（脩）全集》，北京：中華書局，2001年。

〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1996年。

〔宋〕惠洪撰：《石門文字禪》，上海：商務印書館，1936年，《四部叢刊》初編本·江南圖書館藏明徑山寺本。

〔明〕吳承恩撰：《西游記》，香港：中華書局，2012年。

〔明〕利瑪竇（Matteo Ricci）撰、梅謙立注、譚杰校勘：《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014年。

〔清〕曹雪芹撰，俞平伯、王惜時校訂：《紅樓夢》，香港：中華書局，1997年。

〔清〕曾國藩撰：《曾國藩全集》，修訂版，長沙：岳麓書社，2011年。

### 二、近人論著

Alexandre Dumas fils, *La Dame aux Camélias*. Paris, Booking International, 1994.

Alexandre Dumas fils, translated by David Coward, *La Dame Anu Camélias*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London & New York: Routledge, 1992.

Bernadette C. Lintz, *Concocting La Dame aux camélias: Blood, Tears, and Other Fluids*, *Nineteenth-Century French Studies* 33, Nos. 3-4 *Spring-Summer* (2005), pp. 287-307.

Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 2<sup>nd</sup> ed. London & New

York: Routledge, 2008.

Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

Margaret John Baker, Translated images of the foreign in the early works of Lin Shu (1852-1924) and Pearl S. Buck (1892-1973): Accommodation and Appropriation, Ph.D thesis, The University of Michigan, 1997.

Martha P. Y. Cheung (張佩瑤), The Discourse of Occidentalism? Wei Yi and Lin Shu's Treatment of Religious Material in Their Translation of *Uncle Tom's Cabin*, in David Pollard(ed.) *Translation and Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China, 1840-1918*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998, pp. 127-149.

Rey Chow (周蕾), *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East*. Minnesota, London: University of Minnesota Press, 1997.

Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. London & Sydney: Croom Helm, 1985.

任訪秋：《任訪秋文集·近代文學研究》，鄭州：河南大學出版社，2013年。

朱安博：《歸化與異化：中國文學翻譯研究的百年流變》，北京：科學出版社，1999年。

林旭文：〈林譯小說改寫現象研究〉，杭州：浙江大學博士論文，2011年。

林紓：《畏廬文集》，上海：商務印書館，1923年。

——：《莊子淺說》，上海：商務印書館，1923年。

——：《畏廬續集》，上海：商務印書館，1927年。

——：《畏廬三集》，上海：商務印書館，1927年。

——：《畏廬詩存》，上海：商務印書館，1931年。

——：《畏廬瑣記》，上海：商務印書館，1934年。

林薇：《百年沉浮——林紓研究綜述》，天津：天津教育出版社，1990年。

金松岑：〈論寫情小說於新社會之關係〉，《新小說》，1905年。

阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，北京：中華書局，1960年。

姚艷波：〈從「讀者期待視野」角度解讀林紓《黑奴籲天錄》的翻譯〉，《北京第二外國語學院學報》，2008年。

禹玲：〈清末民初通俗文學作家譯群研究——論林紓獲獎譯作中被誤讀和消解的基督教〉，《北京科技大學學報》，2013年。

胡孟璽：〈林琴南軼事〉，中國人民政治協商會議福建省委員會文史資料編輯室編：《福建

- 文史資料》，福州：福建人民出版社，1981年。
- 高萬隆：《文化語境中的林紓翻譯研究》，杭州：浙江工商大學出版社，2012年。
- 張俊才：《林紓評傳》，北京：中華書局，2007年。
- 陳瑜：《情之嬗變：清末民初〈茶花女〉在中國的翻譯與改寫》，廣州：暨南大學出版社，2015年。
- 曾錦漳：〈林譯小說研究（上）〉，《新亞學報》，1966年。
- 馮志弘：〈鬼神、祭禮與文道觀念——以韓愈《潮州祭城隍文》等祭神文為中心〉，《河北師範大學學報》，2016年。
- ：《基督宗教與中國：歷史·哲學篇》，香港：香港城市大學出版社，2015年。
- 黃濬：《花隨人聖盦摭憶》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 楊玲：〈林譯小說及其影響研究〉，福州：福建師範大學博士學位論文，2010年。
- 葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006年。
- 趙稀方：《翻譯與現代性：晚清到五四的翻譯研究》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2012年。
- 劉宏照：《林紓小說翻譯研究》，上海：上海譯文出版社，2011年。
- 潘少瑜：〈清末民初翻譯言情小說研究——以林紓與周瘦鷗為中心〉，臺北：國立臺灣大學博士論文，2008年。
- 鄭怡庭：〈「歸化」還是「異化」？—*The Hound of the Baskervilles* 三部清末民初中文譯本研究〉，《師大學報：語言與文學類》，2016年。
- 錢鍾書：《舊文四篇》，上海：上海古籍出版社，1979年。
- 薛綏之、張俊才編：《林紓研究資料》，福州：福建人民出版社，1983年。
- 嚴復著，王棻主編：《嚴復集》。北京：中華書局，1986年。
- 〔法〕小仲馬著（Alexandre Dumas fils），王振孫譯：《茶花女》，上海：上海譯文出版社，2010年。
- 〔法〕小仲馬著（Alexandre Dumas fils），林紓、王壽昌譯：《巴黎茶花女遺事》，北京：商務印書館，1981年。
- 〔法〕巴魯薩著（Honoré de Balzac），林紓、陳家麟譯：《哀吹錄》，上海：商務印書館，1915年。
- 〔法〕阿猛查登著（Émile Erckmann & Alexandre Chatrian），林紓、曾宗鞏譯：《利俾瑟戰血餘腥記》，上海：文明書局，1904年。
- 〔法〕森彼得著（Paul et Virginie），林紓、王慶冀譯：《離恨天》，上海，商務印書館，1914年。

- 〔美〕斯土活著 (Harriet Beecher Stowe)，林紓、魏易譯：《黑奴籲天錄·例言》，北京：商務印書館，1981年。
- 〔美〕歐文著 (Washington Irving)，林紓、魏易譯：《拊掌錄》，上海：商務印書館，1933年。
- 〔英〕司迭更斯著 (Charles Dickens)，林紓、魏易譯：《孝女耐兒傳》，上海：商務印書館，1915年。
- 〔英〕哈葛德著 (H. Rider Haggard)，林紓、曾宗鞏譯：《埃及金塔剖尸記》，上海：商務印書館，1914年。
- 〔英〕哈葛德著 (H. Rider Haggard)，林紓、魏易譯：《橡湖仙影》，上海：商務印書館，1913年。
- 〔英〕倩伯司著，林紓、陳家麟譯：《詩人解頤語》，上海：商務印書館，1916年。
- 〔英〕達孚著 (Daniel Defoe)，林紓、曾宗鞏譯：《魯濱孫飄流記》，上海：商務印書館，1933年。

# Christianity in Lin Shu's Translation of *La Dame aux camélias* (Bali Chahuanu Yishi) -- With Discussion on Lin's Theory on Heaven Veneration and Reflection on Ghosts and Spirits

Fung Chi-wang\*

## Abstract

The religious discourse in Lin Shu's Chinese translation of *La Dame aux camélias* is analysed and compared to the religious meanings conveyed in the original. The results are then connected to Lin's theory on Heaven veneration and his reflection on ghosts and spirits, in order to explain how he interpreted and recreated Christianity. The major findings are that: Lin's translation retains two terms from the source text, Heaven (*tian*) and God (*Shangdi*), both bearing the meanings of "providence" (*tianyi*) and "Heaven's blessings" (*tianyou*). However, "fate" (*tianming*) is found to be the translator's own additions. His translation also projects a wish for "Heaven to have any Earthly wish fulfilled" (*tiancongrenyuan*), which differs from the concept of "let Thy will be done" expressed in the original French work. The Heaven as depicted in the original and Lin's translation also rewards the righteous, punishes the evil, searches the heart and examines the mind, but Lin's translation does not preserve most of the religious metaphors, and presents an idea of redemption which is different from the concept of salvation in the original. Because of Lin's rewriting, the Christian image of God and moral values reflected in his translation are close to his understanding of Heaven veneration (*weitian*) and belief that "people embodying loyalty and filial piety will have divine blessings" (*tianyouzhongxiao*). Even though Lin equates Christian faith with superstition, the Western religion is frequently introduced in his translations as he considered the Christian God to be of good nature. This is why he was never hostile to Christianity.

**Key words:** Lin Shu, Bali Chahuanu Yishi, *La Dame aux camélias*, Christianity, Religion

---

\* Assistant Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.