



THE HONG KONG
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library
包玉剛圖書館

Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact lbsys@polyu.edu.hk providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

**LIN SHU THE TRANSLATOR:
HIS TRUTH AND HIS LIES**
—THE IMAGES OF THE WEST AND AFRICA

林紓翻譯的真真假假

——西方及非洲的形象

LO WAI TSIN

羅 蔚 芊

M. PHIL.

THE HONG KONG
POLYTECHNIC UNIVERSITY

2001



Pao Yue-kong Library
PolyU • Hong Kong

ABSTRACT OF THESIS ENTITLED
“林紓翻譯的真真假假 – 西方及非洲的形象”
SUBMITTED BY LO WAI TSIN
FOR THE DEGREE OF MASTER OF PHILOSOPHY
AT THE HONG KONG POLYTECHNIC UNIVERSITY IN DECEMBER, 1999

林紓是晚清時期最著名的西方文學翻譯家，一生譯介了一百八十部西方小說，大部份兼有文字和神韻之美，因此贏得了歷來讀者及論者的讚賞和注意。論者從不同的角度和方向來評論林紓的翻譯，然而，只有少數的研究是以真正的中英文本作翻譯對比。本論文的目的，是以原文和譯文的對比來研究林紓翻譯中關於西方和非洲的形象。

本論文研究史托夫人(Harriet Beecher Stowe)的 *Uncle Tom's Cabin*(《黑奴籲天錄》)和哈葛德(Rider Henry Haggard)的 *She*(《三千年艷尸記》)與其譯文。討論主要集中在原文與譯文的刪除上。我們相信，透過對原文的系統刪除，林紓在譯文中表現了他對原文的看法以及他提出的主張。

在 *Uncle Tom's Cabin* 中，作者以傳道的方式，提出以基督教母性的“愛”來根治美國社會中由奴隸制度所帶來的種族和政治問題。作者提出的方案是思想上的改革，而林紓主張的是行動上的革命。譯者把原文大部份關於基督教的內容刪去，取而代之的，是一種譯者提出的新英雄主義—不要等待神的安排，要爭取個人的自主和自由—來改變國家和個人的命運。

哈葛德的非洲探險小說 *She* 是作者的內心探索。主角透過生與死的考驗，引發出他一連串對於生存和宗教的形上思索。但經過林紓謹慎和系統的刪減後，原文的形上思考被刪去了，譯文由內心的探索變成真正的現實探險之旅，譯文更頌

揚了人面對困境的勇氣和決心。這一種面對現實的冒險精神，是林紓有意鼓勵讀者去學習的。

ABSTRACT OF THESIS ENTITLED
“LIN SHU THE TRANSLATOR: HIS TRUTH AND HIS LIES –
THE IMAGES OF THE WEST AND AFRICA”
SUBMITTED BY LO WAI TSIN
FOR THE DEGREE OF MASTER OF PHILOSOPHY
AT THE HONG KONG POLYTECHNIC UNIVERSITY IN DECEMBER , 1999

Lin Shu, one of the prominent translators who introduced Western literature to a Chinese audience, translated more than 180 Western works during his career. His translations have the eloquence of refined language and a vivid spirit, therefore his works have been praised and criticized by a variety of scholars from a variety of approaches. But textual studies of his translations are still rare today. It is the intention of this paper to investigate, through textual comparison, the images of the West and Africa emerged in Lin’s translations.

This paper studies Lin Shu’s translation strategy by comparing his versions of Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin* and Sir Henry Rider Haggard’s *She* against the originals. Discussions will largely focus on the omissions Lin made in his translations, because we believe that, through systematic deletion of certain passages from the original, Lin actually imposed his judgment and advocated his ideas in his translations.

Uncle Tom’s Cabin tried to solve the acute racial and political problems of slavery by preaching the Christian idea of feminine “love”. The solution to the problem of a society the author advocated is spiritual while that of Lin is by action.

Lin removed most passages related to Christian ideas in his translation, but added a new kind of heroism in his time—to fight for one's own fate instead of awaiting liberation by God—so as to overturn the fate of an individual and China being ruled by foreign powers.

Haggard's African adventure novel *She* was a psychological quest for the ultimate meaning of human existence and religion through the fantastic crises of life and death undergone by the protagonist. But after Lin's careful and systematic omission, all the metaphysical content was omitted, and the translation being a realistic adventure story which eulogizes human courage and triumph, which Lin tried to promote among the Chinese readers.

To My Dear Husband Mashud

目錄

摘要

鳴謝

前言.....1

第一章：*Uncle Tom's Cabin* 與《黑奴籲天錄》（一）

—美國社會的白人形象.....18

一、背景.....18

二、理想與現實世界.....18

三、理想世界的人物.....25

第二章：*Uncle Tom's Cabin* 與《黑奴籲天錄》（二）

—美國社會的非洲人形象.....41

一、湯姆的忍耐精神.....41

二、黑人的典型.....45

三、哲而治的反抗精神.....51

四、小結.....65

第三章：*She* 與《三千年艷尸記》（一）

—非洲的西方人形象.....67

一、背景.....67

二、逃避社會.....69

三、旅程的目的.....72

四、破壞與建設.....79

五、冒險的精神.....87

第四章：*She* 與《三千年艷尸記》（二）

—非洲的形象.....89

一、小說的類型.....89

二、大自然的形像.....90

三、非洲人的形像.....95

結語.....103

書目.....108

鳴謝

在此希望感謝導師朱志瑜博士的寶貴指導、忠告，和不厭其煩的校對工作，使我獲益良多。Professor John Minford 教授的意見令我有不少啟發。我最好的朋友唐文給我精神和行動上的支持，陳禮德給我忠告，陳韻琴和陳虹莊給我幫助。

在整個學習期間，家人給予我無限的鼓勵和支持，尤其我的兒子，是我的精神安慰。最後要感謝我丈夫的關心和鼓勵，他的聲音、容貌和禱告，是我人生中最大的喜樂。

前言

林紓(1852-1924)，字琴南，又號畏廬、冷紅生，福建閩候人，是中國晚清時期翻譯外國文學的早期翻譯家。林紓用古文翻譯，第一部譯作為小仲馬的《巴黎茶花女遺事》。譯文細膩地刻劃了茶花女的愛情，悲切感人。這部小說一出版，即得到了極大的讀者迴響，大翻譯家嚴復更為《茶花女》題了一首詩：“可憐一卷《茶花女》，斷盡支那蕩子腸。”¹其後林紓陸續翻譯了很多上乘的作品，例如《黑奴籲天錄》、《塊肉餘生述》等等，都是情致真切、細膩動人的佳作。林紓的一生是傳奇的。他以翻譯外國文學著名，可是他卻不懂外文，只靠口譯者的合作。另外在當時保守的環境中，他翻譯外國文學，是打破社會成見之舉。當時還有不少人，包括知識份子，都認為外國人是“野蠻人”，林紓不但翻譯外國文學，還以開放的胸襟去理解西方文化、政治、民生以求改善國家之弊，表現了他的維新思想。他的譯作帶來了新風氣，撩動了社會的沉寂，間接推動了日後的維新運動。然而，林紓的深層思想卻是保守的，隨著新文化運動主張全盤否定中國傳統文化的燎原之勢，林紓穿起了衛道的戰衣，大力反對新文化運動，力保傳統的儒家道德文化。民國時期，晚年的林紓越趨保守，甚至十一謁清皇陵，以表他對王朝的忠誠和眷戀。

林紓靠口譯者的合作，加上他的敏捷神思、桐城派的深厚文學根基，譯出

¹ 見孔立, 1962:16.

了上乘的翻譯文學作品，素有“林譯小說”的雅稱。林紓一生翻譯了一百八十七種西方文學作品²，大部份都文筆典雅，有原文的神韻。胡適說：

林紓譯小仲馬的茶花女，用古文敘事寫情，也可以算是一種嘗試。自有古文以來，從不曾有這樣長篇的敘事寫情文章。茶花女的成績，遂替古文開闢一個新殖民地。³

又說：

古文不曾做過長篇的小說，林紓居然用古文譯了一百多種小說。…古文裏很少滑稽的風味，林紓居然用古文譯了歐文與迭更司的作品。古文不長於寫情，林紓居然用古文譯了《茶花女》與《迦茵小傳》等書。古文的應用，自司馬遷以來，從沒有這種大的成績。⁴

而錢鍾書也說他寧可讀林紓風趣幽默的譯文，不讀哈葛德（Sir Henry Rider Haggard）蹩腳的英文。他說：

林紓除迭更司、歐文以外，前期的那幾種哈葛德的小說也頗有它們的特色。我這一次發現自己寧可讀林紓的譯文，不樂意讀哈葛德的原文。理由很簡單：林紓的中文文筆比哈葛德的英文文筆高明得多。⁵

除此之外，林紓的翻譯還充滿了譯者個人的風彩和特色，這可以說是譯者對原文作了很大程度的修改所致。林紓稱自己的修改為“訛錯”，他自己說：“鄙

² 根據馬泰來的統計，林紓的譯作可知者凡 187 種，單行本 137 種，未刊 23 種，8 種存稿。馬泰來，1981:103。

³ 胡適，1929:26。

⁴ 胡適，1929:29。

⁵ 錢鍾書，1981:45。

人不審西文，但能筆達；即有訛錯，均出不知”⁶。林紓的意思是他的“訛錯”是
因為助手的錯誤，不是他的有心之舉。然而，這一個做法，歷來都是論者咎病他
的原因。例如錢鍾書就說：

林紓認為原文美中不足，這裏補充一下，那裏潤飾一下，因而語言更具體、
情景更活潑，整個描述筆酣墨飽。不由我們不聯想起他崇拜的司馬遷在
《史記》裏對過去記傳的潤色或增飾。…（林紓）在翻譯時，碰見他心目中
認為是原作的弱筆或敗筆，不免手痒難熬，搶過作者的筆代他去寫。從翻
譯的角度判斷，這當然也是“訛”〔錢鍾書認為的翻譯“化境”⁷〕。儘管
添改得很好，終變換了本來面目”⁸

批評歸批評，錢鍾書也承認林紓的“訛”在譯文中起了奇妙的作用，使林譯小說
中的一些作品免過了時間的淘汰：

…〔林紓翻譯中〕的“訛”決不能完全怪助手，而“訛”裏最具特色的成
分正出於林紓本人的明知故犯。也恰恰是這部份的“訛”起了一些抗腐作
用，林譯多少因此而免於全被淘汰。⁹

當然，某些林紓對原文的改動是因為他對原文的不了解、錯譯，或不小心的
錯誤所造成，但是，大部份對於原文的增刪都是有條理、有系統，充滿了譯文
文化色彩和譯者的胸襟懷抱。這也就是“林譯小說”歷久不衰的原因。

⁶ 林紓, 1981:30.

⁷ 錢鍾書, 1981:18.

⁸ 錢鍾書, 1981:26.

⁹ 錢鍾書, 1981:30.

歷來有不少論者評論及研究林紓的翻譯，以下是對於林紓研究的一個小結。我們把評論和研究劃分成爲二大部份；第一部份爲中國大陸的討論，第二部份爲海外的討論（包括香港、台灣和海外）。對於中國大陸有關的評論，我們再把時期劃分成爲三段；第一段爲新文化運動以前(1915年以前)、第二段爲新文化運動前後至中國建國之前(1916-1949)、第三段爲中共建國之後(1949年以後)。

一、中國大陸的評論

a. 新文化運動以前

林紓以《巴黎茶花女遺事》首先贏得了讀者的讚賞，繼後的《黑奴籲天錄》、《塊肉餘生述》、《迦茵小傳》等等也一致得到好評。讀者讚賞林紓文筆的例如有：“震旦狂禪沸不止，本無一字是吾師。天花豈用靈旛護，下筆深情不自持”¹⁰。這些評述屬於讀者的讀後感，只求抒發感想，釋放情懷，因此在內容上沒有批判性的議論。

值得一提的是，有一位讀者把林紓的翻譯提上了道德的層面來討論，批評了譯文帶來的社會效應。事情發生在林紓出版哈葛德的翻譯小說《迦茵小傳》(Joan Haste)之後。孤女迦茵不顧家庭和社會的反對與富家子亨利相戀，並且未婚先孕，懷了亨利的骨肉。最後，迦茵犧牲自己以求保護深愛的亨利。在林紓翻譯這個悲劇之前，已有一個廣爲流傳的譯本，就是包天笑(署名天笑生)和蟠溪子

¹⁰ 高吹萬, 1960:587.

合譯的同名翻譯小說《迦茵小傳》。這部《迦茵小傳》只譯了原文的一半，譯者在譯文的前言中就明確聲明是因為“郵書歐西名都，思補其全，卒不可得”¹¹，因此，譯文只載原文的下半部。其實，譯者是爲了避免譯文引起道德上的影響，才千方百計把原文中迦茵未婚先孕的情節刪去。不料林紓就是感慨於這個殘缺的《迦茵小傳》的不完整，找來了哈葛德全集，把原文的上半部譯了出來¹²。結果，他的譯作引起了一些讀者的不滿，例如一位讀者大罵林紓敗壞社會道德，說蟠溪子筆下的迦茵是“清潔娟好，不染污濁”¹³，而林紓卻把迦茵變成“爲人淫賤卑鄙，不知廉恥”的淫婦¹⁴。

早期林紓翻譯的評論，大都是讀後感，沒有具體的文本分析及翻譯問題的討論。不過，在林譯的研究上，算是踏出了第一步。

b. 新文化運動前後及中共建國之前

1916 年左右，林紓公開反對新文化運動，認爲這場運動必然會動搖中國傳統道德的價值觀¹⁵。他與新文化運動主將的罵戰，使當時渴望革命的“五四”一代人對他特別憤恨。因此，他原來爲人們所讚賞的翻譯亦成了人們攻擊的對象，

¹¹ 蟠溪子, 1960:238.

¹² 林紓, 1960:210.

¹³ 寅半生, 1960:287.

¹⁴ 同上.

¹⁵ 參考周作人, 1995:57-58. 周作人認爲林紓和嚴復都看出了新文化運動時期白話派所提出的文學改革將不限於文學方面, 其結果勢必使儒教思想根本動搖不可. 因此他們後來都大力反對白話文運動.

並且成了新文化運動所反對的舊中國文化的象徵。

1917年，以《新青年》和《每週評論》為基地的白話文派首先發難。他們諷刺林紓的譯作為“閑書”，比如“哈氏叢書”類，又說如果用文學的眼光來評價它，就是“半點兒文學的意味也沒有”¹⁶。他們指出，林紓譯翻最大的毛病，就是用“唐代小說的神韻，逐譯外洋小說”¹⁷。新文化運動初期，雖然有大量對於林紓翻譯的討論發表，但是這些討論是針對林紓反白話文及保守的政治立場而發的，是陳獨秀等白話派借以批判古文派的政治工具。在翻譯的理論及方法上，評論者沒有以事論事，而他們的立場亦有欠公允。

直到林紓死後，人們才放下對林紓的偏見，再對他的翻譯作公正的評估。寒光的《林琴南》¹⁸就是立場中肯的評論。三四十年代，評論林紓最多的是文學史的撰寫者。陳炳坤撰寫的《最近三十年中國文學史》¹⁹，胡適的《五十年來中國之文學》²⁰，不單肯定了林紓翻譯外文小說的成就，更肯定了他的古文成績。

c. 中共建國以後

中華人民共和國成立以後，評論者用審慎的態度來批評林譯中的意識形態。例如說《黑奴籲天錄》是好的翻譯，因為此書“暴露了資本主義的血腥本質”

¹⁶ 劉半農, 1982:147.

¹⁷ 劉半農, 1982:146.

¹⁸ 寒光, 1982:191-225.

¹⁹ 陳炳坤, 1930:77-100.

²⁰ 胡適, 1924:112-123.

²¹;而《巴黎茶花女遺事》是不好的翻譯，因為此書“傳播了資本主義‘戀愛至上’的主義”²²。這樣的評論，是把政治考慮作為評論標準，未免片面和武斷。

值得一提的是，建國後出版了少數出色和立場中肯的論文。錢鍾書的《林紓的翻譯》²³，是非常公正的林譯評論。錢氏把林紓的翻譯方法稱為“訛”²⁴，亦即是現今所說的“歸化”，他並且總結了林紓翻譯中使用歸化方法的出色之處。另外，他對於林紓的翻譯有一個綜合的評估，並且認為林紓的晚期作品不如早期作品般出色²⁵。鄭振鐸的《林琴南先生》²⁶，對林紓的翻譯功績、林紓一生的功過有公平的總結及評價。這個時期，還有林紓的學生朱羲胄所寫的《林畏廬先生學行譜記四種》²⁷，分別以《林氏弟子表》、《春覺齋著述記》、《貞文先生年譜》、《貞文先生學行記》等四章來紀錄林紓的生平和著作。此書收錄了最完備的林紓翻譯序跋，這些資料對於本論文來說，起了非常重要的作用。阿英編的《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》²⁸也收錄了不少林紓翻譯序跋，以及早期對於林譯的評論。

八十年代開始，興起了林紓研究的熱潮，貝克爾(Margaret John Baker)稱之

²¹ 復旦大學中文系 1956 級, 1982:243.

²² 復旦大學中文系 1956 級, 1982:244.

²³ 錢鍾書, 1981:18-52.

²⁴ 錢鍾書, 1981:19.

²⁵ 錢鍾書, 1981:34-36.

²⁶ 鄭振鐸, 1957:1215-1229.

²⁷ 朱羲胄, 1949.

²⁸ 阿英, 1960.

爲林紓研究的“文藝復興”（Renaissance）²⁹。曾憲輝的《林紓》³⁰，張俊才的《林紓評傳》³¹，朱碧森的《女國男兒淚—林琴南傳》³²，是林紓傳記。更有專書專門搜集林紓的資料；林薇的《百年浮沉--林紓研究綜述》³³，薛綏之，張俊才編寫的《林紓研究資料》³⁴，是有關林紓的綜合資料。1989年陳平原、夏曉虹編輯的《二十世紀中國小說理論資料》³⁵補充了薛、張的《林紓研究資料》。近期馬泰來出版的《林紓翻譯作品全目》³⁶，是目前爲止最完備的林紓翻譯目錄。商務印書館出版的《林紓的翻譯》³⁷，把鄭振鐸的《林琴南先生》、錢鍾書的《林紓的翻譯》、阿英的《關於〈巴黎茶花女遺事〉》和馬泰來的《林紓翻譯作品全目》等等權威的評論收集起來。最新出版的《林紓翻譯未刊九種》³⁸，搜羅了林紓的從未刊印的翻譯小說九種，是林紓翻譯的一大突破。

二、海外研究資料

海外的研究資料包括台灣，香港及海外學者有關林紓的研究。康普頓

²⁹ Margaret John Baker, 1997:13.

³⁰ 曾憲輝, 1993.

³¹ 張俊才, 1992.

³² 朱碧森, 1989.

³³ 林薇, 1990.

³⁴ 薛綏之、張俊才(編),1982.

³⁵ 陳平原、夏曉虹(編),1989.

³⁶ 馬泰來, 1981:60-103.

³⁷ 商務印書館,1981.

³⁸ 李家驥、李茂肅、薛祥生(編), 1993.

(Robert William Compton)的博士論文詳列了林紓大部份的翻譯目錄³⁹。林紓的口譯者魏易的女兒魏惟儀收集了魏易與林紓合作的翻譯，在台灣編成“林紓魏易合譯小說全集重刊”⁴⁰和“林紓魏易合譯小說全集重刊後記”⁴¹，是非常有價值的研究資料。可惜這部全集是私人收藏，不容易找到。

綜合而言，國外學者比國內學者在研究的方向上更為廣泛。李歐梵的*The Romantic Generation of Modern Chinese*⁴²，從思想史的方向來評論林紓，他認為林紓的翻譯動機，是被西方文學的內容深深吸引，他在文中仔細地闡述了林紓對大仲馬筆下的細膩情感，迭更司在工業社會中重建的道德倫理，哈葛德探險故事中的英雄主義的深切讚賞。對於林紓翻譯動機的研究，台灣尹雪曼的《早期的翻譯文學》⁴³，香港韓迪厚的碩士論文《嚴復、林紓、傅東華翻譯檢討》⁴⁴，外國學者霍克思 (David Hawkes) 的*Literature -- An Introductory Note*⁴⁵，都從林譯序跋中那些嘔心瀝血，苦苦哀求國人倣醒的文字中看出他對國人的鼓勵及救國的苦思。至於翻譯方法的研究，海外學者亦有精僻的見解。香港曾錦漳的《林譯小說研究》談到的“譯文的中國化”⁴⁶，英國大翻譯家阿瑟·威利所說的“本土

³⁹ Robert William Compton, 1971:291-533.

⁴⁰ 魏惟儀(編), 19:-.

⁴¹ 魏惟儀(編), 1993.

⁴² Leo Ou-fan Lee, 1973:41-57.

⁴³ 尹雪曼, 1979:68-69.

⁴⁴ 韓迪厚, 1969:23-68.

⁴⁵ David Hawkes, 1964:81-90.

⁴⁶ 曾錦漳, 1966:279-286.

化” (Adaptation)⁴⁷，指的都是林紓在語言、意境、文化上使用翻譯“歸化”的方法。到了近期，不少博士論文用文化的角度來研究林譯，其中包括Ying Hu的*Making a difference : Stories of the translator at the turn of the Century*⁴⁸、貝克爾(John Margaret Baker)的*Translated Images of the Foreign in the Early Works of Lin Shu(1852-1924) and Pearl S. Buck (1892-1973): Accommodation and Appropriation*⁴⁹和Yu Zhang的*Chinese Translations of David Copperfield: Accuracy and Acculturation*⁵⁰。香港學者Martha Cheung從文化的角度研究《黑奴籲天錄》⁵¹，提出了很多引人思考的關於文化的問題。

對比國內和國外的林紓研究，我們可以得出以下結論。就立場而論，國內的研究者常隨不同的政治氣候而改變，因此結論未免武斷；國外的研究沒有政治因素的左右，因此立論比較自由，結論亦比較全面。就翻譯標準而言，國內的研究者比較喜歡以“忠實”的標準來評論林譯的好壞；國外的學者卻喜歡從不同的角度來研究林紓的翻譯，李歐梵、Ying Hu、Yu Zhang、貝克爾和 Martha Cheung 等都是從文化的角度來研究林譯的。

* * *

⁴⁷ Arthur Waley, 1975:29-31.

⁴⁸ Ying Hu, 1993:50-94.

⁴⁹ Margaret John Baker, 1997:1-187

⁵⁰ Yu Zhang, 1991.

⁵¹ Martha Cheung, 1998:127-149.

本論文從文化角度討論林紓的翻譯。傳統的翻譯評論以語言的對應來評論譯文是否忠實於原文，近年則興起以“文化”的角度來評論翻譯。安德列·萊弗威爾(Andre Lefevere)認為影響翻譯最大的因素不是兩個文化的語言對應，而是文化的因素。他指出“忠實的翻譯”(translatio)⁵²，即是那種在語言、文化、意義上都對等的翻譯，是不可能的，因為一部作品不單包含基本的語言因素，還包含了文化、意識形態等等複雜的因素。他說：

在一種知識和感情真空狀態中交換所指，不顧實際能指的文化、意識形態和詩學的內涵，就注定會失敗，除非作品的能指的“味道”並不那麼重要，如：學術文章或一般非文學性文章。⁵³

林紓翻譯的是文學作品，其中包含的語言、文化、政治、意識形態等等因素對於譯作起了決定性的作用。用萊弗威爾的話來說，林紓的翻譯特色在於他譯作中的“味道”，而非語言的對應。更何況林紓翻譯中本就有很多基於譯文文化的“訛錯”。如果本文以語言對等的角度來分析林譯，亦即是把其放置於一種“感情真空”的狀態來分析的話，就會出現如萊弗威爾所說的“短路”(short-circuit)⁵⁴。

⁵² Andre Lefevere, 1990:18.

⁵³ Andre Lefevere, 1990:18, 摘自陳韻琴、朱志瑜譯《西方翻譯史源流》，2000:30。

⁵⁴ 萊弗威爾說：“translatio（忠誠翻譯）嘗試調節翻譯過程中的語言因素，不大考慮其他因素。如果它考慮的話，翻譯過程中的語言成分和文化成分就會因內部張力的增大而出現短路。”簡單地說，如果在翻譯過程中同時考慮語言和文化的“忠實”，譯文就會出現“短路”。Lefevere, Andre, 1990:18, 摘自陳韻琴、朱志瑜譯《西方翻譯史源流》，2000:30。

沃努蒂(Lawrence Venuti)認為，所有的翻譯都是歸化 (domestication)，經過了譯者、出版商、製作、流通及讀者接受等等多項因素的影響以後，原文在語言和文化上都刻上了譯文文化的烙印⁵⁵。他又認為，譯者透過對原文的塑造，足以為本土文化塑造特定形象，一種獨特的“文化身份”(cultural identity)⁵⁶。對比原文和譯文的形象，可以發現林紓對於原文文化的看法，以及他為譯文文化所建立的新文化身份。再把譯作中所建立起的文化身份放在譯文文化的大範疇中看，可以得出譯者對於傳統的顛覆或維護的態度，以及他對於新文化的抗拒或接受的觀點。

本論文旨在透過原文譯文句與句的對比，來探討林紓翻譯中西方和非洲的形象。就我所知，直到目前為止，都沒有人對於林譯小說中關於非洲的題材作一綜合的研究。本論文是以史托夫人(Harriet Beecher Stowe)的 *Uncle Tom's Cabin* (《黑奴籲天錄》) 和哈葛德(Sir Henry Rider Haggard)的非洲探險小說 *She* (《三千年艷尸記》) 及其譯本作為研究對象。

《黑奴籲天錄》的主題是揭露美國黑奴在奴隸制度下受苦的現實，作者並提出以理想的基督教大同世界來消滅世上的罪惡。阿蒙絲(Elizabeth Ammons)認為，這個基督教大同世界在作者筆下是母權的，以女性為主導的；與此相反的父亲權世界則是孕育了奴隸制度的現實美國社會⁵⁷，是以男性為主導的。史托夫人

⁵⁵Lawrence Venuti, 1995: 9.

⁵⁶ 參考 Lawrence Venuti, 1995, 9-25.

⁵⁷ Elizabeth Ammons, 1986:155-195.

提出以母權社會來反抗父權社會和父權社會的產物——奴隸制度，換句話說，她希望充滿私慾的現實世界可以轉變成愛的基督教大同世界。

史托夫人雖然反對黑奴制度，可是她筆下的黑人都是典型，不能逾越其時代的陳規。亞波羅夫（Richard Yarborough）認為，*Uncle Tom's Cabin* 中的黑人形象是扭曲了的。史托夫人雖然同情十九世紀黑奴的遭遇，並且有心挑戰黑人比白人低下的觀念，但是，她筆下的黑人形象是充滿種族偏見的——幼稚、可笑、有待馴服，最重要是都可轉化成基督徒的。用阿波羅夫的話來說，史托夫人的黑人模式就是：“一旦黑人野蠻的異教非洲特性得到控制，轉化成爲基督徒就是可能的”（once a character's heathen African nature is controlled, redemption becomes a possibility）⁵⁸。

然而，林紓在很多地方都是與作者持相反意見的。Martha Cheung 在她的論文中提出，林紓在《黑奴籲天錄》中對於基督教方面的觀點是與作者相反的⁵⁹。她並且指出，原文的英雄是留在美國代表基督精神的黑奴湯姆，而譯文的英雄卻是前往非洲建立非洲國家的黑奴哲而治。Cheung 只是提出問題，但是沒有對這個問題加以解釋，本文將詳細解釋林紓如何在譯文中反基督教，又如何以譯文的英雄來代替原文的英雄。

貝克爾在她的論文中詳細分析了《黑奴籲天錄》中黑奴湯姆和哲而治與原文不同的形象。她認為，林紓把湯姆有關基督教的大部份內容刪去，卻爲他加上了

⁵⁸ Richard Yarborough, 1986:50.

儒家的精神，例如忠誠，忍耐等等。湯姆雖然有優良的儒家特性，但是，湯姆的命運卻是悲慘的，並且最後死於他一直效忠的奴隸主手中。林紓的湯姆角色上複雜之處，貝克爾認為是不能理解的⁵⁹。本文嘗試解釋湯姆性格上的缺失、優點與基督教的關係，以及林紓塑造湯姆性格的策略和原因。

哲而治有勇敢的個性以及尋求自立的決心，貝克爾很容易就看出了他是林紓筆下真正的英雄。本文探討的是基督教與書中人物的關係。至於人物方面，本文研究以往沒有論者研究過的白人奴隸主角色，以及湯姆哲而治之外的其他黑人角色。

與史托夫人的寫實手法不同，哈葛德的非洲探險小說是以浪漫主義創作的。林紓一共翻譯了二十五本哈葛德小說，可分為兩大類。第一類為現實主義的愛情故事，例如深得中國讀者喜愛的林譯《迦茵小傳》；另外一種是我們要討論的浪漫主義非洲探險小說。在哈葛德創作的非洲小說中，以一本描述美艷非洲千年女王的 *She* 最為著名。本文的下半部分分析哈葛德的 *She* 與譯文《三千年艷尸記》的不同之處。《三千年艷尸記》在中國的讀者中沒有引起過大的迴響。但是原文在西方卻大受歡迎，甚至心理學大師榮格(Carl Jung)都以其中的女王來討論他的理論——“男性中的女性部份”(anima)，簡單地說就是男性集體潛意識中的女性

⁵⁹ Martha P.Y. Cheung., 1998:127-149.

⁶⁰ 貝克爾認為譯文中湯姆的某些儒家特性,例如忠誠(包括對奴隸主的忠誠),幾乎已到了可笑的程度,令他看來就是一個可愛的,但明顯的情緒化的愚人(overtly sentimental simpleton). Margaret John Baker,1997:136.

力量——的真確性⁶¹。自心理學大師弗洛伊德的理論面世後，西方開始有潛意識這一種概念。批評哈葛德的文學評論，不少都是從潛意識方面來解釋哈葛德小說中的迷離境界。埃瑟林頓(Norman Etherington)就直接地說，哈葛德所描述的幻想世界，其實是他自己的潛意識⁶²。

但是在林紓的時代，人們根本沒有潛意識這個概念，因此中國與西方的讀者及評論者就有十分不同的讀者反應。對於林紓翻譯哈葛德的冒險小說，在大陸的學者眼中，一向就是無謂的。魯迅曾質疑林紓為甚麼翻譯一些“蠻荒”的小說，認為這些是閑書，是人們在“醉飽之後，在發脹的身體上抓癢的”⁶³。而復旦大學中文系 1956 級所編的《中國近代文學史》中，強調林紓所翻譯的“冒險”、“神怪”小說，其中包括哈葛德的冒險小說，是“有害”⁶⁴的。

然而，國外學者李歐梵從文化的角度，為林紓翻譯哈葛德探險小說提出另一種解釋。他認為，林紓崇尚西方探險小說中的英雄主義(heroism)⁶⁵。第一個林紓翻譯中出現的“白人英雄”(white hero)是魯賓遜，以後就是哈葛德的探險英雄。魯賓遜征服自然，哈葛德的英雄戈德門(Allan Quartermain)征服人⁶⁶。李歐梵認為林紓筆下的英雄戈德門與原文的形象是不同的——哈葛德藉戈德門逃避英國維多利亞時代的社會規範；林紓則以戈德門為他心目中的英雄形象，代表了充盈生

⁶¹ Carl Jung, 1950:22.

⁶² Norman Etherington, 1984:36-38.

⁶³ 復旦大學中文系 1956 年級，見薛綏之，張俊才(編)，1982:248.

⁶⁴ 同上，頁 245.

⁶⁵ Leo Ou-fan Lee, 1965:51-56.

命、勇敢的西方“賊性的精神”⁶⁷，那種林紓推崇的不屈不撓的精神。李歐梵從林紓翻譯的序跋中得出以上的結論，可是沒有原文譯文對比的證明。本文以文本對比，詳細分析林紓在譯文中所建立起的是一種甚麼樣的英雄主義，分析譯文的旅程是否原文的潛意識之旅，以及譯者如何處理這個在中國文化中沒有對等的概念。

本文共分四章，目的在了解林紓對於西方人和當時中國非常陌生的非洲和非洲人的態度和想法。第一及二章討論 *Uncle Tom's Cabin* 與《黑奴籲天錄》的翻譯對比。第三及第四章分析 *She* 與《三千年艷尸記》的翻譯對比。第一章討論在美國的西方人形象，集中在原文理想世界中的女性和男性。原文理想世界中的女性是社會主流，而男性則是執行女性思想的行動者。本文首先討論原文與譯文中女性與男性角色不同之處，繼而討論其所代表的理想世界的不同以及林紓的翻譯目的。

第二章討論在美國的非洲人形象。作者希望以黑奴湯姆為書中的英雄，因為湯姆代表作者理想基督教大同世界中的基督犧牲精神及忍耐態度。但是林紓卻把英雄從湯姆改為哲而治。本文分析林紓如何透過翻譯，把英雄的角色作了一次更換，並分析湯姆及哲而治在原文及譯文所代表的精神。本章再討論原文與譯文其他黑奴形象上不同之處，以及林紓提出的反抗奴隸制度的方案。

第三章首先討論以《黑奴籲天錄》為代表的早期翻譯及以《三千年艷尸記》

⁶⁶ 同上,頁 55.

爲代表的晚期翻譯的不同。然後本章討論哈葛德和林紓在 *She* 和《三千年艷尸記》中刻劃的西方人形象。哈葛德在原文塑造的是一個潛意識旅程，表現的是他靈性上的思考。但是，中國文化中靈性上的想法是不受重視的。林紓如何處理原文中所表現的作者心路歷程？他是根據作者的寫法把異於中國文化的意識形態引入中國，還是把不同於中國文化的意識刪除？另外，林紓是如何看待原文的這個探險旅程？他在譯文中所提出的又是一種甚麼精神？

第四章討論 *She* 和《三千年艷尸記》中對於非洲的造形。原文的非洲是一種氣氛的營造，目的是突出作者內心的潛意識——人的黑暗和魔性的內心深處。所以原文非洲的造形就是具體的魔鬼，譯文如何處理這個問題？林紓在《黑奴籲天錄》中對於黑人的想法與他在《三千年艷尸記》中的想法是否相同？這其中的原因是甚麼？這些都是我要討論的問題。

⁶⁷ 同上,頁 55.

第一章

Uncle Tom's Cabin 與《黑奴籲天錄》 (一)

— 美國的白人形象

一、背景

1851年，美國首都華盛頓的一家反奴隸制度的報紙《民族時代》(*National Era*) 連載了史托夫人 (Harriet Beecher Stowe) 的小說 *Uncle Tom's Cabin*，引起了讀者的關注。次年，這本小說即以單行本的形式出版，一年之內，銷售已達三十萬冊。這是一本極具影響力的小說，它觸及了當時美國最敏感的話題—美國的黑奴制度。在中國，林紓和魏易在1901年合作翻譯了 *Uncle Tom's Cabin*，定名為《黑奴籲天錄》(以下簡稱《籲天錄》)，同樣引起了中國讀者的極大迴響；讀者對於黑奴的苦難命運給予了深切的同情。適逢旅美華工遭虐待的消息早令人悲憤不已，黑奴的處境，令中國讀者關注到中國華工在海外的遭遇，並由此而引發出一連串有關救國問題的討論。本章旨在討論作者和譯者對於美國社會的現實和理想的探索。

二、理想與現實的世界

《籲天錄》是一本充滿了性別意向和宗教意味的小說。作者在書中不但討論到具爭議性的黑奴制度，還觸及美國社會普遍的現實及理想的問題。史托夫人對

於現實非常不滿。對她來說，現實的美國是一個腐敗的社會，黑奴制度正是這個罪惡的父權社會的直接產物。出於義憤，作者在 *Uncle Tom's Cabin* 中提出了她對現存社會機制的控訴。為改變醜惡的現實，她還提出了理想的烏托邦——與父權社會抗衡的母權社會。這個作者心中的母權社會，不是純粹由女性組成的社會，而是以女性美好的特性作為社會的道德標準，包括：仁慈、同情心、天真、自我犧牲的精神、平等的精神，而最重要的是有虔誠的基督教信仰。

十九世紀的美國社會，女性主義運動(feminist movement)¹開始萌芽。人們開始注意到女性作為社會的成員，應該為社會的道德作一份貢獻。早期的女性主義與二十世紀的女權主義不同。前者探討的是女性在社會和家庭中的角色及所起的作用，而一百年後的女權主義則爭取女性與男性在社會及家庭中的平等地位。當時不少女性主義者（當然她們本身亦是女性）對女性在社會和家庭的角色進行了許多爭辯²，但是她們都有一個共識，就是以男性作主導的父權社會已經腐敗不堪，尤其是奴隸制度這個社會的罪惡更應要連根拔起；而擁有純潔心靈的女性應該站出來，以她們的“仁愛”及“和平”之心來扭轉社會的道德或風氣。史托夫人的姊姊凱瑟霖·比徹（Catharine Beecher），就是一個女性主義者，她認為女性更能為社會帶來良好的影響。她說男性可以為了社會或個人的利益而扭曲真理，而女性則會依循“仁慈、寬宏、和平、慈善”（Kindly, generous, peaceful and

¹ Jean Fagan Yellin, 1986:85.

² 可參考 Jean Fagan Yellin, 1986: 85-105 其中提到北方的 Catharine Beecher 和南方的 Sarah and Angelina Grimke 兩姊妹關於女性角色的爭論。

benevolent principles)的原則改變社會。³她並且相信，一個女性最重要的任務是用她們女性的力量來推廣一種“公平、忍耐、慷慨及和平”（candour, forbearance, charity, and peace）的國民精神。⁴

史托夫人在 *Uncle Tom's Cabin* 一書中，倡導一個靈性的價值觀革命，來反抗現實的父權社會的不仁。這個父權社會可以任意妄為，而沒有社會道德及傳統的顧忌，完全是因為當時的教會服務於貴族的政權，把倫理、道德、教義扭曲成合乎貴族利益的辨解。這個腐敗的教會所宣揚的教義，作者認為是一個扭曲了的、虛假的基督教教義。也可以說，這是一個現世的基督教教義，因為社會的當權者利用天國上帝的教義來闡釋現世社會的不公，把當權者的罪惡合理化。這個經典的舊基督教教義，即是所謂的傳統“加爾文主義”（Edwardsean Calvinism）所倡導下的舊約聖經教義，強調人要聽從上帝的話。因此教會取巧地選取聖經中的某些篇章，來作為以貴族為中心的社會宗教基礎。例如聖經說人有高低之分，有些人要受支配，有些人要支配人，因此人要各安其份。這樣的觀點，就成了教會用來宣揚奴隸制度合理性的有力證據。

史托夫人認為，她心目中的母權社會所提倡的新約聖經中耶穌無私和普世的愛，才是真正的天國基督教教義，比起規範性的舊教義，更為“人道”，更切合生活。在她來說，唯獨以無私、犧牲自我的基督精神，才可以把世界從罪惡的深淵中拯救出來，回到天國的靈性中去。正如伯克遜（Dorothy Berkson）所說，史

³ 同上, 87。

托夫人的母權社會與父權社會的對立正是美國新英格蘭 (New England) 在十九世紀新舊宗教思潮的對峙。伯克遜認為，史托夫人心目中的新教教義是“母性”的 (feminine)，其中包括“順服、無私的愛，熱情和寬容” (submissiveness, selfless love, compassion and generosity)⁵ 等等感性的特徵，與新約聖經中基督的愛的教義是分不開的。與此相反的是與傳統“父性” (masculine) 精神不可分的加爾文主義，包括“競爭、權力、邏輯” (competition, authority, logic)⁶ 等等理性的特徵。因此，在史托夫人筆下的 *Uncle Tom's Cabin* 中的女性是充滿感情、虔誠、有犧牲精神的，男性卻是重現實、重行動、講理性邏輯的人。

作者在 *Uncle Tom's Cabin* 的前言中就充份表現了作者厭惡的現實與祈盼的理想社會的對立關係。醜惡的現實是那個“文明和基督教” (civilized and Christianised [orthodox Calvinism]) 的“禮貌和高雅的社會” (polite and refined society) (Stowe, 1911: xi)，即是現存罪惡的父權社會。這個社會是“文明、禮貌、高雅的”，作者並且諷刺地說是“基督教的”，但是，所有這些特質都是現世的特質，而非作者所嚮往的天國純潔、美好的靈性。

這個所謂的“文明、禮貌、高雅、基督教”的現世社會，卻孕育並容忍了被上帝所咀咒的奴隸制度！這個“殘酷和毫不公平” (cruel and unjust) (Stowe, 1911: xii) 的制度，在這個“文明”現實社會的維護下，生存了百年，為那個受苦

⁴ 同上, 88。

⁵ Dorothy Berkson, 1980: 245.

⁶ 同上, 245.

的非洲民族帶來了無盡的“壓迫”(oppression)(Stowe, 1911: xii)。組成這個社會的人，包括那些被稱為擁有“最高尚的心靈”的人們，亦即是這個社會的當權者。在作者眼中，他們在現世中所作的是不可原諒的“罪惡”(evils)。她在 *Uncle Tom's Cabin* 的前言裡寫到：

Experience has shown her(the author) that some of the noblest of minds and hearts are often thus involved; and no one knows better than they do, that what may be gathered of the evils of slavery from sketches like these(facts of slavery), is not the half that could be told, of the unspeakable whole. (Stowe, 1911:xii)

然而，作者認為只要人們把現世的價值拋棄，用心靈迎接神的天國價值，完美的天國就會在現實世界中實現。她說，新的世界就要出現了；她用“黎明”(dawn)(Stowe, 1911:xi)來象徵新的神的天國在現實中降臨。作者稱這個基督教的大同世界為“基督教兄弟之邦”(Christian brotherhood)(Stowe, 1911:xi)，與舊的“基督教文明社會”不可同日而語。舊的“基督教文明社會”是以欺壓弱小來提高自己的權力和財富，而新的“基督教兄弟之邦”則以“深入不平之中；糾正錯誤、撫慰痛苦，讓世界看到那些低下卑賤、受壓迫和被遺忘的人們，並待之以同情之心”(searching into abuses, righting wrongs, alleviating distresses, and bringing to the knowledge and sympathies of the world the lowly, the oppressed, and the forgotten)(Stowe, 1911:xi)為目標。相對於現實，這個理想世界的宗旨是“救贖”(redeem)(Stowe, 1911:xii)和“保護”(protect)(Stowe, 1911:xii)，而非原來的“壓

迫” (oppress) (Stowe, 1911: xii)；其首要目標，就是廢除為上帝所詛咒的奴隸制度。隨著這個理想的逐步建立，全人類的靈魂就會得到救贖。人類的解放，靠的是上帝之手的扶植：

...while politicians contend, and men are swerved this way and that by conflicting tides of interest and passion, the great cause of human liberty is in the hands of One, of whom it is said:

“He shall not fail nor be discouraged

Till He have set judgment in the earth.”

“He shall deliver the needy when he crieth,

The poor, and him that hath no helper.”

“He shall redeem their soul from deceit and violence,

And precious shall their blood be in His sight.” (Stowe, 1911:xii)

原文作者所設計的基督教天國與現實世界的對立，林紓是看得很清楚的。不過，林紓卻不同意以基督教大同世界來拯救腐敗現實社會這個方案。作者在原文的前言中提到理想世界及現實世界的對立，但是，林紓把整個原文的前言刪去。取而代之的，是林紓在自己所加的《序》和《例言》中的新方案。

對於美國的現實，林紓也同意它是醜惡、腐敗的；美國人竟然爲了自己的利益而奴役同樣是人的其他民族的人民。林紓在他的《序》中說：

考美利堅史，佛及尼之奴黑人，在於一千六百十九年。荷蘭人以兵艦載阿非利加黑人二十，至雅姆斯莊賣之。此爲白人奴待黑人之始。(林紓, 1981: 1)

然後，他又在《例言》中說：

是書描寫白人役奴情狀，似全無心肝者。實則彼中仇視異種，如波蘭、埃及、印度，慘狀或不止此。徐俟覓得此種紀錄，再譯以爲是書之左証。(林紓, 1981: 2)

林紓認爲美國的現實就是醜惡、非人道、欺壓人的社會。但是，與原文作者不同的是，林紓認爲反抗現實社會的理想世界，不是在天國裏尋找，而是在地上的現實中爭取。林紓說在美國唯一可以對抗奴隸制度這個醜惡現實的，是林肯發動的南北戰爭。

華盛頓以大公之心，官其國不爲私產，而仍不能弛奴禁，必待林肯奴籍始幸脫。(林紓, 1981: 1)

戰爭即是用行動來爭取自己的權利。作者提出的改革是思想上的，林紓提出的是行動上的。單純思想上的改革不足以解決問題，更何況這個是對於晚清的中國毫不重要的基督教思想。林紓說華盛頓雖然爲美國的獨立出了其不可抹殺的一份力，但是華盛頓所解決的只是白人本身的問題，沒有解決到社會上不公平的黑白種族問題。只有林肯，爲了黑白種族之間的公平用行動真正地把黑奴從身心方面解放了。作者所強調的，是深植於基督教教義中的個人道德自覺。史托夫人在寫 *Uncle Tom's Cabin* 的時候，是南北戰爭前的一年。史托夫人希望避免使用暴力，改用思想的方法，讓奴隸制度在人們的道德自覺中自然消亡。林紓提出以行動來以暴易暴，在這一點上，他完全顛覆了原文作者的寫作意圖。

最後，林紓在他的《序》中說明了他的翻譯動機。林紓認為，黑奴在白人社會中的受苦，並非事不關己的外國人的事情。如果中國人還不驚覺自己的危險處境，或許就會發展成在美國受苦的黑奴一樣。當時不少中國人受到瞞騙，以為去西方可以賺取金錢。誰知過埠的華工受的竟是奴隸一樣的待遇。因此，林紓希望藉《籲天錄》，使讀者對美國的現實，亦即是慘絕人寰的奴隸制度有一個真切的認識，從而產生儆醒之心。他說：

其中〔《籲天錄》〕累述〔黑〕奴慘狀，非巧於敘悲。亦就其原書所著錄者，觸黃種之將亡，因而愈生其悲懷耳。方今囂訟者，已膠固不可喻譬；而傾心彼族者，又誤信西人寬待其藩屬，躍躍然欲趨而附之。則吾之書足以儆醒之者，寧可少哉！（林紓，1981: 1）

林紓把黑奴和華工聯繫起來，即是把美國的現實與中國的現實聯繫起來了。

作者所提出的理想世界，是在地上實現以上帝的公平為原則的天國世界。但是，林紓所提出的理想世界，則是以行動來剷除現實世界中的不公。林紓所提倡的這種公平，是人權上的公平，而不是建基於上帝公義上的公平，那種以基督教的兄弟之愛來愛世上所有人的公平。

三、理想世界中的人物

以上是作者和譯者心目中的理想和現實世界，以下我們討論的是他們筆下的理想世界中的人物。本章只討論原文及譯文中的白人人物造型。林紓對於原文的

白人人物改動，多數是包含在基督教思想中的女性與男性——那些擁有純潔心靈和美好人性的母權社會中的女性和屬於母權社會的男性。換句話說，本章只討論理想世界中的人物，而現實世界中的人物則不在本章討論之列。

作者構思的母權社會中包含兩類人物；最主要的一類是本著基督精神救贖靈魂的女性，另一類是以基督精神去推翻奴隸制度的男性。前者是領導者，後者是領導者思想的執行者。這個解放的行動，其立論的根據是“愛”，而非林紓所提出的“以暴易暴”。但是林紓卻把改革社會的重要工作放在行動者身上，亦即是男性身上。至於譯文中的主要人物——女性，可以說是失去功用的。本文以兩組人物，來討論原文與譯文中由男女組成的理想世界。這兩組人物，分別是 Rachel Holliday(林譯雷姑兒)和 Simeon Holliday(林譯西門)夫婦，及 Eva St. Clare(林譯夜娃)和 Augustine St. Clare(林譯聖格來)父女。所以用組別來討論，是因為原文就是以一男一女的組別，來討論父權社會及母權社會所代表的不同立場及論證。而選擇這二組人物所建立的家庭為討論中心，是因為原文是以家庭來作為社會的基本單位；無論大小事件，都是發生在不同的家庭中的。

原文中的理想世界，其代表人物為女性，她們的形象是很激進的。原文中的女性代替了男性，變成社會倫理的代言人。她們有異於常人的理想特質，因此可以帶動社會的倫理道德風氣。(只有兩個女性不是作者心目中的理想女性。一個是 Marie St. Clare，聖格來的妻子。她是一個自私虛偽的人，而林紓也看出了她的虛榮之心，因此把她稱為“媚利”，就有原文中的見利忘義之意。另一個不夠

完美的女性是 Miss Ophelia，她是一個偽人道主義者；雖然嘴上說要她的表弟釋放家中黑奴，但是她寧願讓癩蛤蟆觸碰她，也不願讓黑奴觸碰她。但是，她們都不是作者心中的理想女性，因此這兩個人物都不在本章的討論之內。）本章所要討論的這兩位女性，是理想中的理想。她們之所以如此完美，是因為她們不是凡人，而是天使，在人間的目的是救贖人們的靈魂。因此，她們的任務不只針對那些放棄自己的黑人，更是針對原文中的男性，現實中罪惡的根源。女性在原文中的作用，是把有靈性的男性引領回理想的基督世界中去。夜娃及雷姑兒這兩位女性，就是阿蒙絲（Elizabeth Ammons）所稱的 *Uncle Tom's Cabin* 中的“女英雄”⁷。

至於原文中的男性形象，亦是非常激進的。這些男性不是典型的社會主導，而是迷失於金錢、利慾、誘惑而忘記了人的本性的人。因此，原文中的男性就是在父權及母權社會的價值觀中兜兜轉轉。原文中的男性有二種；第一種是迷醉於人生中的誘惑的人——亦即是父權社會的代表，因此這種人都是沒有半點人性的，例如黑奴販子 Haley 及奴隸主 Legree 即屬於這類人物。第二類為具有女性特質的男性——本文所討論的人物西門及聖格來即是這類人物。這些具有女性特質的男人，在作者來說，其實是母權社會的成員。西門和聖格來，在本質上已經與男性的社會發生沖突了；與大部份原文中安於父權社會的男性不同，他倆對現實社會的制度及觀念是非常不滿的。不過，在作者的想法中，單靠他們自己不足以

⁷ Elizabeth Ammons, 1980:152-165.

改變社會的現實。因為沒有女性，他們就失去了可以改變社會的理論基礎。作者提出，只有靠著女性的引導，這些男性才可以轉化成理想的人。這裏有一點要說明白，就是原文中的女性特質及男性特質不是單純性別上的差異，而是泛指美好和醜惡的人性，不過是用女子及男子來作具體的代表而已。

現在討論小說中的具體人物，在此將比較原文和譯文中女性和男性的不同形象，說明譯文和原文在人物形象塑造上的不同之處，並且分析這些改動背後的原因。林紓翻譯的特點不是明確的改造，而是看似不經意的刪除。第一組我們討論的人物是地下幫助逃奴的組織朋友會(The Quaker Settlement)(林譯“朋友會”，現譯“教友會”)的主持人——母親雷姑兒和她的丈夫西門。讀者看到的雷姑兒是一個老婦人，她是朋友會的中心人物，她的愛心不但用在兒女身上，更施及於可憐的逃奴。原文中，雷姑兒從頭到尾都是一個神聖的形象。她給人的感覺常常是個影子，而她的眼睛中有一種“陽光”(sunshine)(Stowe, 1911:143)，她整個人也常放出一種“陽光似的光亮”(sunny radiance)(Stowe, 1911:144)。雷姑兒更是耶穌的形象。原文描述她分派早餐的情景，就使人聯想到基督最後晚餐中分派食物給門徒的情形：

There was so much motherliness and full-heartedness even in the way she passed a plate of cakes or poured a cup of coffee, that it seemed to put a spirit into the food and drink she offered. (Stowe, 1911:145)

但是在譯文中所有這些神聖的象徵都被刪去了。譯者的意思是，雷姑兒並非一

個宗教中神聖的人物，她只是一個普通善良的家庭婦女而已。

雷姑兒是家庭的中心，原文用了一個自遠而近漸次遞進的描述來帶出雷姑兒作為家庭中心的信息。原文先把焦點放在朋友會這所房子上，然後焦點轉到房子的中心——廚房，接著焦點再去到廚房的中心——陳舊的搖椅上，而坐在搖椅上的，自然是家庭的主角——母親了。但是在譯文中，原文用以帶出雷姑兒作為主角的層遞式描述就被刪去了。譯文的畫面中就是突然出現了一所房子，然後描述者就說這所房子很雅潔，也沒有原文中母親形象的代表——廚房，甚至沒有母親坐在搖椅上的形象。原文中連貫的關於家庭中心的暗示，就被譯者刪剪得支離破碎了。原文的意圖是用這些細節表示出來，而林紓認為這些細節太囉嗦，主要是沒有看到原意，只認為是文學創作手法。手法中西不同，林也就用“中”歸化“西”了。

譯者的做法，是刪去雷姑兒作為朋友會中心的形象。林紓認為幫助逃奴的中心應該是行動者——父親西門。西門是作者母權社會中的人，因此他是本著妻子“愛”的教條工作的。林紓借勇敢的逃奴 George Harris(林譯哲而治)之口，講出了西門在朋友會中的主要地位。這一句話在原文中是沒有的：

“倭海倭省有所謂朋友會，主持則一大俠也。宗旨：無論貴賤之人，既蒞會，則皆以朋友目之。”(林紓, 1981: 53)

哲而治對朋友會的簡介，有三個很重要的提示。第一：這個會的主持人是一個

“大俠”，因此是個男性，不是一個女性。第二：這個朋友會的宗旨是以“朋友”的身份對待所有的人，因此這不是一個宗教組織。第三：‘這個朋友會的本旨是中國文化中的俠義的精神，亦即是以伸張正義的精神來反抗社會中的不公平。而中國的俠士反抗社會的辦法，主要就是林紓所說的以實際行動“以暴易暴”。

林紓沒有把西門看作是女權社會的成員。原文中的西門雖然是男性，但是作者卻刻意把他放在女性的範疇。原文作者談到男性每天都做的事情——刮鬍子的時候，就暗示他脫離男性的身份角色：

...Simeon the elder stood in his shirt-sleeves before a little looking-glass in the corner, engaged in the anti-patriarchal operation of shaving. (Stowe, 1911:144-145)

簡單如刮鬍子這個動作，在作者看來，是一個脫離男性身份的儀式。但是，在譯文中林紓把上文完全刪去。明確地說，林紓認為西門就是男性的身份。林紓的做法，是豎立一個男性作為家庭中心的形象。他並且提出，只有以實際行動反抗社會不公平的行動者，才是建立理想社會的重要人物（見上文）。林紓並非宗教改革者，在他來說，只有那些能解放黑奴的，才是社會的英雄和改革者。因此，在這個朋友會中的英雄就是執行拯救奴隸行動的西門，而不是以母親的愛感化黑奴成為基督徒的雷姑兒了。

原文的雷姑兒代表了一個理想的“天堂”，一個白人和黑人可以融洽如兄弟

的宗教世界。原文就是用“天堂”(Paradise) (Stowe, 1911:144)來形容這個家庭，暗示了基督教大同世界的天堂。在母親雷姑兒的帶領下，這個天堂充滿了和平。雷姑兒本身就是一個“和平”的象徵，所以作者說她似乎是印證了“大地平安，與人為善”(Peace on earth, good will to men) (Stowe, 1911:138) 這句話。而她更令所有的人在她的管理下融洽相處。原文是這樣讚美她的：

Bards have written of the cestus of Venus, that turned the heads of all the world in successive generations. We had rather, for our part, have the cestus of Rachel Halliday, that kept heads from being turned, and made everything go on harmoniously. We think it is more suited to our modern days, decidedly. (Stowe, 1911:144)

這個家在作者來說是非常重要的，因為這個基督教的天堂為白人和黑人提出了一種相處的模式。雷姑兒所代表的是“母性的天堂”(maternal paradise)⁸，其宗旨是天國的基督的愛。作者說這個家“到處充滿了互相信任和親切融洽的氣氛”(an atmosphere of mutual confidence and good fellowship) (Stowe, 1911:145)，指的就是天堂中的每一個人都愛別人如親兄弟。這個朋友會的目的是保護從白人奴隸主家中逃亡出來的奴隸。對於黑人而言，這個天堂，是逃避父權社會壓迫(奴隸制度)的避難所，也是作者認為白人與黑人可以和平共處的“天堂”。而雷姑兒，就是為黑人提供保護的象徵。

但是，在林紓心中，這個白人的家理想不理想不重要，因為這個天堂根本不

是林紓的理想世界的模式。這個天堂為黑人提供的是“保護”（見上文），亦即是說，黑人永遠要生活在基督教的統治之下，沒有自己的思想了。與作者步步對立的，是林紓認為黑人必須有自己獨立的身份，以及獨立的思想，才可以徹底改變其作為奴隸的身份。他不要黑奴尋求保護，而要黑奴以實際的行動來解放自己。因此，在譯文中，所有關於這個天堂的形象、描述、暗示全被刪去了。那麼，這個家庭就不是一個“天堂”，只是個普通的幫助逃奴逃亡的一個渠道而已。林紓認為只有以自主的身份，在世界中建立自己民族應有的權利，才是解決壓迫的唯一方法。而林紓在這裏的所有系統性改動，都是為書中的黑人英雄哲而治尋求民族獨立的主張所作的鋪排。

原文的西門以行動幫助逃奴，帶領他們去安全地方的原因是宗教的。但是在譯文中西門的理論基礎卻是道德上的；譯者筆下所有朋友會的人都是現實中的人，只能以實際的行動來尋求更美好的生活。原文朋友會的男主人西門說，他冒險拯救黑奴的原因，是以基督教的精神在世上執行“公正”（justice）和“仁慈”（mercy）。他說：

“The Lord only gives us our worldly goods that we may do justice and mercy; if our rulers require a price of us for it, we must deliver it up.”
(Stowe, 1911:146)

林紓把上文刪去了，這就足以說明他認為基督教的精神不足以建立社會中的“公

⁸ Elizabeth Ammons, 1986:168.

平”和“仁慈”。能真正剷除不公的，只有實際伸張正義的行動。

林紓不但希望西門個人負起解放黑奴的行動，他更希望西門的妻子及兒子繼承他的志願。這男女的分類法上，譯者把作者對於女性和男性的設計反轉過來。當西門的兒子問西門如果他因為幫助逃奴而被拘捕的話，他們該怎麼辦？西門就答你們還是可以留在這個家中的：

“Couldn't thee and mother manage the farm?”(Stowe, 1911:145)

但是，林紓卻把句子的意思扭曲，變成：

“吾即去，爾母子亦必繼志述事，以踵吾俠” (林紓, 1981: 66)

原文西門的意思是他如果犧牲了，他的兒子和妻子還是可以繼續以基督的精神來完成基督教大同世界的。譯文中的西門雖然也說妻兒必須繼續解放黑奴的工作，但是這個工作是“西門”的俠義事業，而不是“雷姑兒”的基督教事業。林紓筆下的男性，本是推翻腐敗社會的主要人物，他們更把實際行動的理念推廣到女性和兒童的思想中去。林紓不但希望男性去執行行動，更希望這個實際行動的理念可以在社會中落地生根。

現在我們討論第二組人物。除了朋友會這個基督教天堂外，作者心目中的第二個真正基督教天堂是以夜娃為主導的聖格來家庭。這個家庭有兩個主要的白人

人物，一個是女兒夜娃，另一是父親聖格來。小女孩夜娃是湯姆第二個主人聖格來的女兒，黑奴湯姆是她最好的朋友和靈性上的導師。她早亡，短短一生的任務，就是來到世上喚醒人的靈性。至於她的父親聖格來，是一個善良的貴族奴隸主。他一直不敢提起勇氣以行動反對奴隸制，直到女兒死後，才繼承女兒的遺志，以行動來解放黑奴。聖格來是父權社會的成員，但是他對父權社會的腐敗非常不滿，卻仍要在這個罪惡的世界中生活下來，因此他以玩世不恭來逃避現實的痛苦。是他的女兒使他相信了神的真實，覺得自己不是被神所離棄的，因此，他最後是以解放黑奴，鏟除社會罪惡作為自己生存的使命。作者的意思是，是夜娃把聖格來引領回美好的母權社會中去的。

Eva, Evangeline, 顧名思義，就是天使的化身；作者把 Eva 這個名字賦予人物，更有人類之母——伊甸園的夏娃之義。林紓把 Evangeline 譯為“夜娃”(Eva)或夜樊琪琳，已經把名字的形象刪去了，但也是沒有辦法的事。夜娃是出身貴族的一個白人小女孩，擁有高貴的氣質、善良的心靈。她的父親，是一個不守成規，不滿社會虛偽的貴族，亦是一個比較開明善良的奴隸主。在原文中，夜娃是神聖的象徵，代表了耶穌所說的希望。作者在描述夜娃的樣貌時，說她的臉龐有種“夢一樣的誠懇”(dreamy earnestness)(Stowe, 1911:150); 她的頭髮“像雲一樣”(like a cloud), 而她的眼中放出一種“深深的靈性 (deep spiritual gravity) (Stowe, 1911:150)的光芒”。她整個人給人一種“夢幻似的飄動的風度，像人們夢見的神話或寓言中的人物”(an undulating and aerial grace such as one might

dream of for some mythic and allegorical being)(Stowe, 1911:149-150)的感覺，因此，她是“與別的小孩不同的”(all marked her out from other children)(Stowe, 1911:150)。當湯姆第一次看見她的時候，就覺得這個小女孩非比尋常，因為他看見了“一些近乎神聖的東西”(something almost divine)(Stowe, 1911:150)。很明顯，作者創作的是一個天使的象徵，但是在譯文中，譯者把所有這些有關天使的象徵都刪去了。

當黑奴湯姆看見夜娃的時候，在原文中他看到的是個天使的形象：

...he half believed that he saw one of the angels stepped out of his New Testament.

但是在譯文中，夜娃不是“天使”，而是一個“善人”。在譯文中夜娃看見黑奴們的慘況，感到非常可憐。於是黑奴們都知道她是善人：

於是缸人咸知夜娃之善。(林紓, 1981: 68)

原文夜娃的形象是宗教上的，譯文夜娃的形象是道德上的。原文和譯文的夜娃都是無比善良的人；原文的夜娃是本著基督的捨身精神而願意為受苦的人而死，譯文中的夜娃也本著道德上的精神願意為眾人而犧牲。原文中眾人的確因為夜娃的死深受感動，就像耶穌的死感動世人一樣，使眾人相信神並沒有離棄他們，因此而接受基督教作為自己的信仰。夜娃的死，又使眾人的靈性醒覺起來，從而使他

們對自己在這個世上的生活充滿了希望。但是在譯文中的夜娃卻不是聖人，她並不能使眾人見證到神的看顧。因此，即使她願意為眾人而死，但是她的死並沒有感動眾人的靈性，只能增加眾人在世上的愁苦而已。

原文中的夜娃的作用就是救贖人的靈魂。所謂救贖人的靈魂，就是人要相信神的真實，因此就不會太過執著於地上的痛苦，而把希望寄托在永恆的天國中。亦因為人相信神，因此人就要依神的話行事，除了要對自己的行為負責外，還要把世上不合於神話語的罪惡除去，這就是作者在原文中廢除奴隸制的立論依據。作者認為所謂的社會改革，一定要基於人的道德自覺。因此，夜娃的父親——一個父權社會邊緣的人，亦因為夜娃的死，而負起了鏟除世上罪惡的責任。換句話說，經過感化後的聖格來，是本著夜娃代表的基督精神以行動實現天國的大同世界。夜娃死之前，她已經為聖格來種下了宗教的種子。她向父親肯定了基督的存在。聖格來問她：

“What is being a Christian?”

“Loving Christ most of all,” said Eva.

“Do you, Eva?”

“Certainly I do.”

“You never saw him,” said St. Clare.

“That makes no difference,” said Eva, “I believe him, and in a few days I shall see him;” and the young face grew fervent, radiant with joy. (Stowe, 1911:292)

然後夜娃死了。但是夜娃的死不是終結，而是開始，因為夜娃從死中復活，為聖格來證明了基督的真實：

St. Clare stood beside it—looked vacantly down; he saw them lower the little coffin; he heard, dimly, the solemn words, “I am the Resurrection and the Life; he that believeth in me, though he were dead, yet shall he live;” and as the earth was cast in and filled up the little grave, he could not realise that it was his Eva that they were hiding from his sight.
Nor was it—not Eva, but only the frail seed of that bright, immortal form with which she shall yet come forth, in a day of the Lord Jesus! (Stowe, 1911:300)

自然，在譯文中夜娃不代表基督，所以所有上文關於耶穌的形象被刪去了。原文夜娃的死是一個神對聖格來的呼喚。因為夜娃的死為聖格來帶來了靈性上的重生，這樣他才可以本著宗教的使命負起解放黑奴的責任。但是，譯文中夜娃的死並不能給她父親一個天國的許諾，因此聖格來亦無以得到重生。夜娃的死，反而息滅了聖格來丁點對於世界的希望之火。因此夜娃的死在譯文中代表了滅亡，而不是新生。

聖格來被夜娃所感化，象徵了一個奴隸主靈性上的醒覺。與朋友會的西門不同，聖格來所代表的不是是一個輔助機構，而是奴隸制中直接的利益階層。西門只能以次要的身份輔助逃奴，但是，聖格來卻可以直接促成奴隸的解放。作者的原意是，如果奴隸主都是道德自覺的人，那麼，奴隸制度自然就會煙消雲散了，根本不需用行動來爭取。因此，聖格來成為了真正的基督徒後，他想到的是一個“道德上的審判”，亦即是神在最後的審判中審判世上所有的罪惡。他充滿了激情地禱求這個神聖時刻的到來：

“What a sublime conception is that of a last judgment!” said he. “A righting of all the wrongs of ages!--a solving of all moral problems, by an unanswerable wisdom! It is, indeed, a wonderful image.” (Stowe, 1911:313)

但是譯文中這個最後審判的理念是被刪去的。林紓覺得要靠基督教的神來執行這個道德的審判實在太遙遠了，不如靠人自己在世上把不合道德的罪惡剷除。

聖格來代表了一場從上而下的社會思想和行動上的改革。重生的聖格來本著天國的公義，決心把奴隸制這個罪惡連根拔起。

My view of Christianity is such...that I think no man can consistently profess it without throwing the whole weight of his being against this monstrous system of injustice that lies at the foundation of all our society; and, if need be, sacrificing himself in the battle. (Stowe, 1911:313)

這一個樂觀的充滿了熱情的決心在譯文中被刪去了，可是，譯者仍然保留了聖格來解放黑奴的行動。不過這一個行動不是基於宗教的使命，而是一個了無生趣的生存下去的寄託。譯文的聖格來說出他解放黑奴的心願：

“吾之生趣盡矣。今唯發宏願，盡釋吾家之奴。若更有力，則盡舉南美之奴而釋之，而後始滿吾愿力。”(林紓, 1981:150)

這一段的原文是：

“My duty, I hope, to the poor and lowly, as fast as I find it out...(begins) with my own servants, for whom I have yet done nothing; and perhaps, at some future day, it may appear that I can do something for a whole class, something to save my country from the disgrace of that false position in which she now stands before all civilized nation.” (Stowe, 1911:314)

原文的聖格來說解放黑奴是他對生命和宗教的“責任”，是充滿了生之希望的。但是，譯文的聖格來卻說他因為夜娃的死而“生趣盡矣”，即是再沒生存的希望了，因此他才以夜娃解放黑奴的志願來當成生存的寄托。然而，一個爲了他人而可能要犧牲自己的行動，本就要有著很大的使命感才可以完成，這樣看來譯文中聖格來行動背後的立論基礎是否太薄弱了呢？以真實的情況來說，這樣的例子真是少之又少。林紓的意思是，聖格來是一個白人奴隸主，他是否真的有心去推翻奴隸制呢，恐怕只是他的一時感觸而已。因此，讀者千萬不能把希望寄托在既得利益的奴隸主。至於譯文中的另一個白人男性英雄，朋友會的西門，林紓雖然把他描述成英雄的形象，但是朋友會是一個幫助逃奴的組織，只能算一個輔助的機構，在宗旨上不打算推翻現存的制度，因此不能改變根本的現實。那麼譯文讀者就要問，誰才能真正解放黑奴呢？其實林紓對於人物的改動，都是爲了突出原書中不是英雄的黑人英雄——主張要黑人自己爭取國家獨立的哲而治，讓他成爲書中唯一可代表反抗黑奴制度的人物。

下一章我們討論受壓迫者的救贖。史托夫人在她的 *Uncle Tom's Cabin* 的前言中說，一個新的基督兄弟之邦將要來臨，它的宗旨是本著基督教仁慈的精神，以及眾生平等的信念，來“拯救”(redeem)和“保護”(protect)世上受苦和弱小的

人(見上文)。在這個理念下，作者安排了三個象徵的女性，來代表她心目中理想的基督教教義——約聖經中耶穌基督的“愛”的教義。

這三個作者心目中的理想女性，第一個是夜娃，代表了感化黑人和白人的基督之愛，使眾人成為真正的基督徒。第二個是雷姑兒，象徵了讓“孩子般的”黑人得到天堂般的保護。第三個是黑奴 Tom（林譯湯姆），代表了基督的捨身精神（為甚麼湯姆會是女性的代表以下將有討論）。她們三個人，不但代表了完美的女性特質，更是宗教裏神聖人物的象徵。作者的原意是，只有本著女性的基督精神，才可把世界從罪惡中拯救出來。但是林紓卻認為只有哲而治，以實際的行動尋求民族獨立，才是受壓迫民族的唯一救贖。

第二章

Uncle Tom's Cabin 與《黑奴籲天錄》 (二)

— 美國的非洲人形象

本章繼續討論原文和譯文的理想世界和現實世界中的黑人形象，並探討林紓爲受壓迫者所提出的救贖方法。原文安排的救贖所涉及的非洲人物分別是：代表忍耐精神的 Tom（林譯湯姆）、爲夜娃的犧牲精神所感動的 Topsy（林譯托弗西），以及在母親雷姑兒安排的“天堂”中得以避難的 George Harris（林譯哲而治）。以下會討論作者所塑造的理想世界與黑人之間的互動關係。

一、湯姆的忍耐精神

湯姆代表忍耐精神，是書中獨一無二的黑人拯救者。湯姆事事忠於主人，可是他仍逃不過被賣南方與妻兒分離的悲慘命運。最後，湯姆爲了保護其他黑奴，被他最後的那位殘酷的主人活活虐打至死。湯姆雖然是個男性，但是在原文作者筆下，卻屬於母權社會的理想代表人物。湯姆代表了基督的捨身精神，沒有父權社會的特徵—殘酷、理性、自私，反而集合了作者心目中各種理想的女性特質—忍耐、仁慈、待人如己。正因爲湯姆的特性是“女性的”，而非男性的，因此，阿蒙絲稱湯姆爲 *Uncle Tom's Cabin* 中的“女英雄” (heroine)¹。湯姆在原文中

¹ Elizabeth Ammons, 1986:167.

的作用，是兩方面的。第一，是湯姆的死，感動了他身邊所有的黑奴，使他們意識到，即使在最惡劣的環境中，也不要被身邊的誘惑而左右了個人對宗教的信心和堅持。第二，湯姆的傳道及他在結局中為他人而犧牲，感動了白人奴隸主，使他們明白，惡人在世上所作的惡事，全都在神的計算之中，到了最後的審判日，就是公義伸張之期。

但是，在林紓的譯文中，湯姆的這兩個作用全都被刪去了。對於黑人的作用而言，原文中湯姆的死是他人間苦難的結束。緊接著的，就是他得以進入天堂，永享天國的福樂。湯姆的死所以如作者所指示的勝利，是因為湯姆戰勝了人間的試煉。即使他在對神的信心最低潮時期，他都是憑著聖經的話語，以及對神的信念而克服了背棄神的誘惑。結局的高潮是湯姆本著基督的精神為他人受難的自我犧牲的表現，得到了神的回應。因為湯姆在受難中，基督在他的身邊。原文的全知敘述者把湯姆的受難比喻為耶穌的受難。因此湯姆的受難，不是“墮落、羞辱” (degradation and shame)，而是“光榮、榮譽和永恆的生命的象徵” (a symbol of glory, honour, and immortal life)：

But of old there was One whose suffering changed an instrument of torture, degradation, and shame, into a symbol of glory, honour, and immortal life; and where His Spirit is, neither degrading stripes, nor blood, nor insults, can make the Christian's last struggle less than glorious.

Was he (Tom) alone that long night, whose brave, loving spirit was bearing up, in that old shed, against buffeting and brutal stripes?

Nay! There stood by him ONE, seen by him alone, "like unto the Son of God."
The tempter [Legree, a slave-owner] stood by him, too, blinded by furious,

despotic will, every moment pressing him to shun that agony by the betrayal of the innocent. But the brave, true heart was firm on the Eternal Rock. Like his Master, he knew that, if he saved others, himself he could not save; nor could utmost extremity wring for him words, save of prayer and holy trust. (Stowe, 1911: 409)

但是在譯文中，這段表現湯姆以自己的犧牲來拯救他人的文字被刪去了。那麼，在譯文中的湯姆縱使對神有多麼大的信心，而他又因為對神的信念而克服了誘惑，但是，在最後的一刻，在他最需要神的肯定的一刻，神並沒有出現。那即是說，湯姆被神背棄了。在林紓而言，湯姆那種基督的精神，並不能像原文那樣，為黑奴們帶來靈魂上的救贖。

湯姆的另一個在原文中的作用，是感動那些白人奴隸主。原文中有兩個奴隸主，因為湯姆的傳道以及湯姆的犧牲而改變了他們對奴隸的態度。第一個白人奴隸主是夜娃的父親聖格來；在原文作者筆下，他本就具有轉化成基督徒的特質。因此，早在夜娃臨死之前，聖格來的心中就已被種下了宗教的種子。到夜娃死後，聖格來就更肯定了神的存在(見前一章)。餘下的問題是，他應朝著哪一個方向走，才是真正的基督道路。負責起這個任務的，當然是他的黑奴湯姆。湯姆帶領聖格來禱告，求神給他信心(Stowe, 1911:301-304)，又向他傳道，讓他明白神的天國終要來臨；到了最後審判日，世人所作的一切事情都要經過神的審判(Stowe, 1911:311)。從湯姆的傳道中，聖格來明白了在世上不僅那些明確地作惡事的人才 是惡人，連那些不幫助受苦的、弱小的兄弟的人也是惡人，都要受到神的審判。在湯姆的帶領下，聖格來決心解放他家中所有的黑奴。只可惜，在他未完成志願

前，他就因為意外死亡了。總括而言，在原文中，湯姆對於白人奴隸主的影響是顯而易見的。但是，在譯文中，所有湯姆對聖格來的感化，包括他與聖格來的禱告、他對聖格來的傳道都被刪去了。因此，在譯文中的湯姆對於聖格來是不能產生影響的，更遑論令他放棄家中所有黑奴了。林紓的意思是，不要把希望放在奴隸主身上，奴隸主是利益既得者，不是那麼容易因為一個宗教的信仰問題而放棄自己的利益的。

同樣，在翻譯湯姆對另一個奴隸主的影響的時候，林紓也是採取相同的策略。湯姆的最後的主人——奴隸主 Legree (林譯李格里) 不是聖格來那樣善良的人，他是典型的父權社會的代表——殘忍低劣的無神論者。但是，在譯文中湯姆的死卻喚醒了他的良知，並喚起了在他心中最深處對神的公義的恐懼。因此，李格里鞭打湯姆後，湯姆唱聖詩已足令他震慄不已(Stowe, 1911: 389-390)，而湯姆的忍耐更使他想起了耶穌的受難：

...there passed through his mind one of those vivid flashes that often send the lightening of conscience across the dark and wicked soul. He understood full well that it was God who was standing between him and his victim, and he blasphemed Him. That submissive and silent man, whom taunts, nor threats, nor stripes, nor cruelties could disturb, roused a voice within him, such as of old his Master roused in the demoniac soul, saying, "What have we to do with thee, thou Jesus of Nazareth? Art thou come to torment us before the time?" (Stowe, 1911: 390)

但是在譯文中，李格里心中關於神的恐懼都被刪去了。原文中惡人也有被神打動

的時候，這是基督教的信念。基督教的信念中，人的本性都是善的，只是人被誘惑，才忘了善，走向惡。但是林紓卻認為善惡是分明的。因此惡人沒有理由因為湯姆受難就由惡變為善。因此，在譯文湯姆殉道的高潮中，李格里對於湯姆一番關於悔悟他的罪行的勸告是毫不在意的；於是讀者看見譯者把原文中李格里對於自己罪行的短暫悔悟刪去(Stowe, 1911: 408)。在譯文中的湯姆對於這個殘酷的奴隸主沒有絲毫作用。林紓的意思是，湯姆雖然有為眾人而死的殉道精神，但是湯姆的犧牲既不是靈魂的救贖，因此不能成為黑人的榜樣；而湯姆的殉道，又不能感動白人奴隸主，令他們本著良知來解放黑奴。那麼，譯文讀者不禁要問，誰才是黑奴的真正救贖者？

二、黑人的典型

作者雖然是本著所謂眾生平等的理念，來批判十九世紀的奴隸制度，但是，作者對黑人形象的設計，還是根植在十九世紀白人社會中對黑人的成見。亞波羅夫(Richard Yarborough)就稱 *Uncle Tom's Cabin* 中的黑人形象為“派生和扭曲”的(derivative and distorted)²。以湯姆為代表的黑人形象，在作者的描述中，是像孩子般的天真、簡單。作者在 *Uncle Tom's Cabin* 一書中說，這種黑人的特性，不是湯姆個人的特質，而是整個非洲種族的特質，是命定的：

² Richard Yarborough, 1986: 47.

...the soft, impressible nature of his [Tom's] kindly race, ever yearning toward the simple and childlike. (Stowe, 1911: 50)

正如亞波羅夫所說，這個非洲種族的特性在作者筆下是揉合了種族、性別、宗教的“非比尋常可被救贖的混合物” (extraordinary redemptive amalgam)³。

但是，在譯文當中，所有這些特質都被刪去了。因此，連原文中那些由敘述者所發出的關於非洲種族的天真、單純、訴諸感覺多於理智的感嘆在譯文中也看不到。這些作者所說的天真和簡單，背後所需要的是強而有力的保護，正如孩子需要母親的保護一樣。那即是說，即使作者反對的是有形的肉體控制的奴隸制度，她所支持或宣揚的卻是無形的控制思想的基督教理想。但是，林紓卻認為，一個民族必須要自主，要靠自己的努力來建立屬於自己民族的主權國。因為，一個沒有自己思想的國家，就如建在沙灘上的城堡，大水一沖就塌下來了。

所以，林紓的翻譯策略就是反抗作者筆下對非洲人的成見。針對作者把黑人的形象描述成天真、簡單、沒有自己的思想、最容易轉化為基督徒，林紓筆下的黑人是深懂世情、有獨立主見、有反抗精神的。林紓認為，黑人應該有自己的思想。即使那些如作者所說的黑人性格，亦只是個別的例子，而非整個非洲種族的特質。以下我們以夜娃和托弗西的組合為代表，分析作者和譯者對黑人態度的分別。

夜娃是奴隸主聖格來的女兒，也就是奴隸主的代表。正如前文所說，夜娃是

³ 同上, 57.

純潔的天使，她代表了耶穌所說的希望。她的作用，是為已放棄生命的黑奴們帶來希望。奴隸主為奴隸帶來希望，這個觀點，看似矛盾，但作者把他們統一起來了。作者認為只有白人奴隸主，才可以救贖黑人，包括身與心。她消除這個矛盾的方法，是以基督教來感化白人，這樣，奴隸主就變成了傳道人，黑人就是傳道人引入正途的迷途羔羊。林紓覺得作者對奴隸主和奴隸的統合真是非常奇怪；他只看到黑與白、對與錯、壓迫與被壓迫的對立。林紓所一直申論的，是現實的壓迫者與受壓迫者對立的社會狀況。因此，林紓認為，壓迫者是絕對沒有可能救贖受壓迫者的。

如果夜娃代表了美好的女性特質，那麼黑人小女孩托弗西就代表了不好的女性特質。就是 Topsy 這個名字，已令人聯想起“topsy-turvy”一片混亂的樣子。托弗西是一個不知道自己父母是誰的黑人小女奴。她在原來的奴隸主家中受盡虐待，因此她以反叛、頑皮來對付那些對她不好的人。聖格來一天看見她被主人毒打，因可憐她而將她買下，帶回家中給表姊 Miss Ophelia（亞妃立）作婢女。托弗西是夜娃的反面，而夜娃的作用，就是把這個黑奴小女孩轉化成真正的基督徒，把不純的女性特質過濾—轉化成純潔的女性特質。比起夜娃的高尚、純潔，作者筆下的托弗西是低下的、狡猾的。她除了服侍主人外，還是用來實現亞妃立北方小姐教育理想的實驗品：把粗野的小女奴教育成知書達禮的淑女、虔誠的基督徒。但是，亞妃立小姐的實驗注定是要失敗的，托弗西繼承自她民族不受羈絆的特性是不可能輕易改變的。作者筆下的托弗西是黑人的典型，在她身上烙上了作

者對非洲人的偏見。在作者心中，白人的女性才是女性的典型，而黑人女性則是有待馴服的，並且要轉化成白人女性的典型——知書達禮的淑女、虔誠的基督徒。因此，托弗西還不能算是一個真正的女性，因為她沒有作者心中的女性特質。

作者是用夜娃來作對比，這樣來描述托弗西的：

There stood the two children, representatives of the extremes of society. The fair, high-bred child, with her golden hair, her deep eyes, her spiritual, noble brow, and prince-like movements; and her black, keen, subtle, cringing, yet acute neighbour. They stood the representatives of their races. The Saxon, born of ages of cultivation, command, education, physical and moral eminence; the Africa, born of ages of oppression, ignorance, toil, and vice! (Stowe, 1911: 248)

上面的一段文字，說明了一個問題。“美麗、有教養” (fair, high-bred child)的夜娃擁有完美的女性特性因為她是撒克遜人，“出身在世世代代的文明、統治、教育、物質和道德上的優越中” (born of ages of cultivation, command, education, physical and moral eminence)；至於“黑皮膚、敏銳、精明、低下、機靈” (black, keen, subtle, cringing, acute)的托弗西沒有美好的女兒特質是因為她是非洲人，她是“出身在世世代代的壓迫、無知、艱苦、罪惡的環境中” (born of ages of oppression, ignorance, toil, and vice!)。這兩個極端的差異，作者認為，是由種族的差異而造成的。她的口吻，是一種命定的論調。她又說，夜娃和托弗西是她們“種族的代表” (representatives of their races)。這一種觀點，簡直就是種族論，然而作者又要反奴隸制，也是十分矛盾的。作者更說，她們是來自社會兩個極端

的代表，亦即是說，夜娃和托弗西的對比不是個別的例子，而是普遍的現實，在社會上的白人女性普遍都是完美的女性，而黑人女性則要學習如何成爲一個真正的女性，並且成爲一個虔誠的基督徒。

林紓在翻譯這一段說話的時候，就作出以下的改動：

此二人對立時，真如天仙鬼魅對鏡，分數之差，何至霄壤。(林紓, 1981: 116)

上述的譯文，人物的對比只有外貌，沒有實質內容。但“天仙”與“鬼魅”足以分出優劣了。在這種情況下，譯文讀者會聯想到書中內文曾提及的托弗西變成壞女孩的原因——在殘酷的奴隸制下，即使黑奴有心成爲有用的人，到最後也是枉然，因爲黑奴永遠活在被貶賣的陰影下；黑奴對自己的生命越有希望就越痛苦，倒不如混混噩噩胡混一世爲好。黑人就是醜惡的，白人就是美好的，這樣的分類法，是林紓反對的。林紓認爲，黑奴們的放任，絕不是因爲天生的種族差異而造成的，而是因爲非人性的奴隸制度把人性的扭曲。基於同一個道理，譯者亦刪去了作者對不同種族的偏見——白人就是文明的，黑人就是粗野的。從譯文中可見，譯者把原文作者說的托弗西的“野蠻、粗魯的心”(the wild, rude heart)(Stowe, 1911:249)的描述刪去。

托弗西是一個這麼野性的小女孩，作者認爲，唯一可以令托弗西成爲淑女的，就是讓夜娃把她感化成基督徒。托弗西冥頑不靈，氣得亞妃立小姐連聲感嘆，說托弗西真是沒有可能教好的了。這個時候，夜娃就用了“我愛你”這三個簡單

的字感動了她。黑與白之間可以用愛調和，不是暴力，這個也是作者的基督教觀點。後來，托弗西與夜娃達成了諒解，這裏亦象徵了白人與黑人之間的諒解。作者在描述這個場景的時候，用了以下的隱喻：

She [Topsy] laid her head down between her knees, and wept and sobbed; while the beautiful child [Eva], bending over her, looked like the picture of some bright angel stooping to reclaim a sinner. (Stowe, 1911: 283)

這一幅和諧的圖畫中的人物一個是天使，一個是罪人。一個本應在天上，另一個應該去地獄。作者認為，黑人就如罪人一樣，需要白人來救贖他們。在這幅圖畫中出現的，是高高在上的天使和蹲伏在下的罪人。這個一高一低的象徵，代表了作者心目中的白人與黑人之間的相處的關係。關係可以和諧，但是內裡可有高低之別。聖格來看到上述的情景時，頓然明白自己（白人）不能令托弗西轉化的原因。他並且用了一個比喻來說明這個問題：“如果我們要瞎子看到光明，我們必須自願像耶穌一樣——叫他們到跟前，把手放在他們身上。”（…if we want to give sight to the blind, we must be willing to do as Christ did—call them to us, and put our hands on them.” (Stowe, 1911:284) 聖格來的評論，也是以耶穌和凡人的關係來隱喻白人和黑人的關係，他甚至說，我們要把手放在他們身上。在譯文中，上述關於天使和罪人的隱喻及耶穌和殘疾的人的隱喻都被刪去了。

林紓對於夜娃及托弗西的翻譯策略，是顛覆作者以美與醜、善與惡來區分白

人和黑人的分類法。林紓認為黑人中不好的品質並非繼承自他們的民族，相對來說，白人中好的品質亦並非因為特別的民族優越。林紓的想法，與現代社會的反種族歧視方向有些相似。現代的思潮，強調的是人的身份的平等，與形成奴隸制度和種族歧視的那種“高等民族／低等民族”的觀念針鋒相對。

三、哲而治的反抗精神

林紓除了反對烙在“低等”民族身上的典型烙印外，他亦反對由白人想像出來的由白人保護黑人的“和平”關係。林紓在序言中早就說明了他的態度。他講到海外華工時說：

〔中國〕傾心彼族〔西方〕者，又誤信西人寬待其藩屬，躍躍然欲趨而附之，則吾書足以儆醒者，寧可少哉！（林紓，1981:1）

林紓所說的保護關係，其實就是作者所說的黑人和白人在母權社會中的關係。以下我用原文中的“母親”雷姑兒及逃奴哲而治的組合來討論這一種作者提出的白人和黑人和平相處的“天堂”，以及林紓的看法和對策。

雷姑兒是專門保護逃跑黑奴的組織朋友會的中心人物。作者給了雷姑兒一個母親的形象，因為母親所提供的就是對兒女的保護（見前一章）。原文的設計是，白人為黑人提供保護的承諾，而黑人亦樂於生活在這樣的環境中，永遠受到白人的保護。但是，在譯文中，所有這些關於“天堂”的暗示都是被刪去的。在作

者筆下，這些黑人逃奴對這個天堂有強烈的安全感。作者說到書中的一位黑人主角哲而治在這個天堂中的感覺，就像回到家中一樣，感到十分安全和充滿信心。

原文的敘述者說：

This, indeed, was a home, -- *home*, -- a word that George [Harris] had never yet known a meaning for; and a belief in God, and trust in his providence, began to encircle his heart, as, with a golden cloud of protection and confidence, dark, misanthropic, pining, atheistic doubts, and fierce despair, melted away before the light of a living Gospel.(Stowe, 1911: 145)

這是作者的觀點，她認為黑人的家是在白人的家中，但是林紓卻反對這個觀點：

自念孤露爲奴，烏得有家，今幸依托善人，又於萍水鄉中逢我妻子，亦浮家中之家矣。(林紓, 1981: 65)

林紓雖然把雷姑兒從“活著的聖人”(living Gospel)譯爲“善人”，有同是救世的人的意思，但是，譯文中的哲而治卻沒有因爲這個“善人”而洗去了心中的恐懼、懷疑、絕望。他更沒有因爲這個“善人”而從此相信了神對自己命運的安排，以及肯定了自己對神的信心。在譯文中的哲而治雖得到雷姑兒的幫忙，使他感到有“家”的感覺，但是他只把這個“家”當成萍水相逢的“家”。林紓認爲，黑人必須離開白人的地方，建立一個自己的家。這個由白人主導的家並非哲而治真正的札根地，他真正可以落地生根的地方，是書的結局處由非洲民族在非洲的

土地上建立起的自主國家。

作者創作了上文所述的三個女英雄——湯姆、夜娃和雷姑兒，目的是以這三個人物及其他女性人物來呈現她心中的母權社會。這個母權社會，反抗的是美國的父權制度之下不人道的現實社會。正如作者所說，這個父權制度是一個“征服者”(conqueror) (Stowe, 1911: xii)，是征服他族的“嚴厲的主人”(hard master) (Stowe, 1911: xii)，實質上就是侵略者，帶給其他民族很多苦難。但是，作者心目中的母權社會卻是一個烏托邦，他們對待異族的態度是“同情”(sympathy) (Stowe, 1911: xii)和“憐憫”(mercy) (Stowe, 1911: xii)。夜娃、雷姑兒、湯姆的作用就是作者在書中時刻提到的救贖。作者認為，父權社會的特性是“征服”，而母權社會則是“救贖”。在這個“得救”的社會中，白人與黑人可以和平共處，但是，正如夜娃和雷姑兒的例子所示，這樣的社會是以白人為帶領者、保護者，黑人如同少不更事的小孩一樣，處處都要聽白人的指導和教誨。

林紓對原文作者筆下的女性特性——湯姆是為他人而死的基督捨身精神；夜娃是感化黑人的基督之愛，使他們成為真正基督徒；雷姑兒是讓“孩子般”的黑人得到保護的天堂——沒有多大的認同。他把原文中夜娃與雷姑兒的救贖作用都刪去，是因為他不認同作者以白人女性所建立的基督教王國為黑人的救贖者。在林紓而言，只有尋求民族自救，不借助他人的幫忙，才是拯救自己的民族不被吞噬的唯一途徑。至於書中的另一個救贖者，黑人湯姆，在林紓的改動下也喪失了其基督的救贖作用。這是因為湯姆是黑人，而他在原文中的救贖社會的辦法，是

以忍耐、忠誠於奴隸主等被動的性格來感動奴隸主的良知。湯姆在原文中是英雄，作者的原意是以他聖化了的人性來領導社會中其他的黑人。如果林紓像原文那樣，讓湯姆成為書中的英雄的話，那即是說譯文讀者亦會把湯姆象徵的忍耐精神視為解決現實困難的辦法。這是林紓不願看到的。林紓早就在《籲天錄》的《例言》和《序》中明言他的翻譯目的是為了讓國人看見黑奴在奴隸制度壓迫下的苦況，並藉此儆醒國人，不要再跌入受壓迫者的困境中⁴。因此，林紓是不會把他所不喜歡的人物作為他譯文中的英雄的。而湯姆所代表的女性特性，在林紓來說，不是英雄的表現，正是他不喜歡的懦弱的表現。

林紓曾經評論作者所強調的那種理想的女性特質，亦即是以湯姆為代表的那種面對壓迫而仍然沉默、不喜歡戰爭等等被動的性格。他認為，這種性格不是真正的忍耐，而是懦弱。他把這種被動的性格稱為“奴性”。林紓在《鬼山狼俠傳》的前言中評那些被動的戰敗者為“具奴性者”，林紓說：

具奴性者，大酋一斥以死，則頓首俯伏，哀鳴如牛狗。既不得生，始匍匐就刑，至於陵踐蹴踏，慘無人理，亦甘受之，此奴性然也⁵。

這個戰敗者，在林紓筆下的情況跟湯姆的受難很相似。林紓認為，在受壓迫的情況下，如果以史托夫人所說的那種“女性特性”來忍受迫害的話，是不值得鼓勵

⁴ 林紓, 1981:2. 林紓說:“是書系小說一派,然吾華丁此時會,正可引為殷鑑.且証諸必嚙華人及近日華工之受虐,將來黃種苦況,正難逆料.”

⁵ 林紓,《鬼山狼俠傳》·《序》,載朱羲胄, 1949:33.

的。所以，林紓才在譯 *Uncle Tom's Cabin* 的時候，對原文中所提倡的女性特性百般刪削。

與上述的奴性相反，林紓提出了一個“賊性”的概念。他評《鬼山狼俠傳》的一個梟雄的時候，說：

是書精神，在狼俠洛巴革。洛巴革者，終始獨立，不因人以苟生者也。大凡野蠻之國，不具奴性，即具賊性…至於賊性，則無論勢力不敵，亦必起角，百死無餒，千敗無怯，必復其自由而後已。雖賊性至厲，然用以表作積弱之社會，頗足鼓動其死氣⁶。

林紓認為這種賊性足以鼓勵社會的沉沉死氣，可見這種性情對他而言是良性的，而非惡性的。然後他又說：

吾國水滸之流傳至今，不能漫滅，亦以尚武之精神，足以振作凡陋⁷。

由此可見，他說的賊性和尚武精神其實是同一回事，都是代表了毫不妥協的“水滸”的反抗精神。這種精神，是男性的，亦是史托夫人所反對的父權社會的那種強悍的態度。林紓在他的很多翻譯的序跋中都提到了這種“賊性”或者說是尚武的精神，而所有擁有這些特性的人物都是男性。所以我們可以說，林紓筆下的男性的美好的德性都是出現在男性的身上，林紓筆下的人物，很少有像原文湯姆那

⁶ 同上。

⁷ 同上。

樣的性別倒換。這一種反抗的精神，我們且稱之為與女性特性相對的“男性特性”。有一點我們必須要清楚。原文筆下的女性特性和男性特性是一個象徵，泛指美好的人性和醜惡的人性。同樣，林紓筆下的女性特性與男性特性也是一個象徵，代表了懦弱的性格和堅強的性格。作者和譯者筆下的男／女特性，都不是實指的男性和女性的性格。

在《黑奴籲天錄》中，擁有最完美的男兒性的人物是哲而治。在林紓而言，只有哲而治，這個擁有男性反抗精神的英雄人物，才是真正的黑奴的救贖者。單看“哲而治”這個譯名，就知道譯者對他的寄望，既有“哲學家的頭腦”，又有“統治的才能”，是名符其實的真正英雄。參考與哲而治同名的人物，奴隸主 Mr. Shelby 善良的兒子 George Shelby 的譯法，就知道林紓對哲而治的看法。同是一個名字，具有反抗精神的黑奴 George Harris 的名字譯法就是哲而治，而到最後解放家中所有黑奴的奴隸主 George Shelby 的名字就譯為喬治·解而培(當然 George Shelby 的姓譯為解而培，亦是因為他是解放並且有志培養黑奴的奴隸主)。

哲而治也是一個黑奴，但是他是一個有一半白人血統，一半黑人血統的黑白混血兒，當時稱為“mulatto”的，即是在法律上仍然不作一個人看待，可以被主人自由買賣的貨物。哲而治是一個聰明機智，具有自主思想的年青黑奴。他不甘被一賣再賣，決心逃往加拿大，爭取自由人身份。最後，他更前往非洲，為爭取一個非洲的自由國家而奮鬥。原文的哲而治代表了比較美好的男兒性，他勇敢、果斷、機智，可是他對宗教的懷疑、對現實的不滿、他心中苦澀，都是作者認為他男

兒性中不好的一面，不能成爲書中的英雄。作者是透過書中的女性，或者女性特性的代表，來把苦澀的男性引領回母權的社會中，那個堅信神的女兒性世界，作者說的宗教救贖。

面對殘酷的現實，湯姆選擇了與命運妥協，因爲湯姆相信死後的世界才是永恆的。但哲而治卻重視現在的世界，因此選擇了與命運鬥爭。哲而治本就是一個不安於現狀的人，不斷希望把自己的生活提高。當哲而治的妻子意里賽在對奴隸制度安之若命的時候，哲而治早就對奴隸制度不滿了。他的心中充滿了苦澀，因爲他認爲自己比起那些奴隸主不知出色了多少倍，但是卻要稱一個蠢蛋爲“主人”，更要接受他莫名其妙的對自己命運的愚弄。就是這樣，他決定要掌握自己的命運。這一個果敢的決定，可以說是與林紓所說的“水滸”的反抗精神異曲同工，都是不安於自己的命運，爲自己的理想而奮鬥的勇士精神。

哲而治要掌握自己的命運；掌握自己的命運即是說不滿於神對他命運的安排。這正是與作者的理想針鋒相對。當他妻子知道他要逃跑往加拿大做一個自由人的時候，她已經知道他對宗教的信心開始動搖了。因此，她勸他不要逃跑，要安於上帝對他的安排。但是哲而治答道：

“I an’t a Christian like you, Eliza; my heart’s full of bitterness; I can’t trust in God. Why does he let things be so?”(Stowe, 1911:25)

哲而治對神的懷疑在譯文中是全部譯出的：

“吾不更信上帝！吾苦，上帝安知之？”(林紓, 1981:11)

林紓刪去了原文中哲而治的關於宗教的其他部份，卻保留了他對神的疑問，足以說明林紓對基督教的態度。林紓認為，既然神不可能改變現實，讓可憐的人繼續受苦，欺壓弱小的繼續任意妄為，那麼，人又如何可以相信神的公義呢？譯者是透過巧妙的翻譯策略，把哲而治的宗教歷程與他的男性特性結合在一起，譯者的世界成爲一個新的男兒性得到實現的世界。

哲而治的對現實的不滿，令他的宗教信仰起了變化。史托夫人是不會讓哲而治成爲迷途的羔羊的，因此，她筆下的女性代表人物，會把哲而治帶領回正路上去。負起這個任務的，有朋友會中的人。朋友會充滿了平安喜樂，因爲“母親”雷姑兒以她的母性的精神細心呵護著這個家庭。在這裏，哲而治第一次在心裏感受到“家”的感覺。這一個溫暖和平的感受把哲而治的恐懼、絕望、懷疑都洗去了，於是，哲而治感到神並沒有把他遺棄，而是一直保守著他的。但是，在譯文中林紓把原文中哲而治對因爲這個“天堂的家”所產生的對神及命運的信心、被保護的感覺、安全感都刪去了(見上文)。因此，譯文中的哲而治仍是一個反叛、“賊性”不改的人。

朋友會的另一個主人翁，男主人西門(在作者的設計中是一個母權社會的成員，而非一個純粹的男性)也給了哲而治很大的宗教啓示。當哲而治開始對宗教回復信心的時候，那些專門爲奴隸主拘捕逃跑的黑奴的人追到了他們所在的地方

- 眼看天堂在望，卻又可能再被捉回地獄裏去，哲而治心中的怒火一發不可收拾
- 他最後把他的不幸歸咎於神。他說：

“Is God on their side?... Does he see all they do? Why does he let such things happen? And they tell us that the Bible is on their side; certainly all the power is. They are rich, and healthy, and happy; they are members of churches, expecting to go to heaven; and they get along so easy in the world, and have it all their own way; and poor, honest, faithful Christians...are lying in the very dust under their feet. They buy'em an sell'em, and make trade of their heart's blood, and groans and tears – and God lets them.”(Stowe,1911:194)

哲而治把世上的不公歸咎於神的偏袒白人。對於哲而治的第二次信仰危機，“母親”雷姑兒的丈夫西門，用了足足兩段聖經詩篇的經文來糾正哲而治的思想。第一段是詩篇 73 篇 16-24、28 節，第二段是詩篇 73 篇 2-11 節(Stowe, 1911:195-196)

- 西門的意思是叫哲而治不要受眼前所看到的事情蒙蔽，以為在這個世界惡人為所欲為就表示正義沒得到伸張。當神醒來的時候，必會摒棄惡人在世上的幻象。

譯文是這樣的：

“吾輩頂上安得有天主？試觀彼人以極驕極忍之人，而反享極富極貴之福，彼僅赴禮拜堂耳，不審上帝何心福此淫人！且彼將吾輩略賣，略賣不已，且視為灰塵而蹴踏之。凡吾輩所萬不能堪者，血淚成渠，彼尚忍心聽之。果有上帝，而奈何淫人是福！”（林紓，1981:90）

原文中哲而治對神的公平原則的所有質問、憤怒都在譯文中被全被保留下來了。至於西門對哲而治的引導，林紓把一大段的原文縮寫成短短的幾句。原文中

西門用了二大段來說明上帝的公理是永恆不變的，作惡的人必會受到懲罰，而好人是永遠在神的保守之中的，善惡有報，永恆不爽。(見上文) 但是，在譯文中，善惡有報的這個概念就變得十分含糊。林紓說：

西門曰：‘君須待之。凡惡人果報，爲時甚緩，天將益厚其毒。’（林紓，1981:91）

原文作者的做法，是利用雷姑兒和西門來帶領苦澀和懷疑的哲而治——可以得到救贖的男性——讓他回到平和的心境中，並且把他從信仰的危機中帶回基督的信心中去。但是，林紓的譯文只譯出了哲而治的宗教信心危機，卻刪去了作者讓危機化解的情節。因此，在譯文中的哲而治最後亦沒有與信仰達成和解，仍然是一個對現實十分不滿的哲而治。而他對現實的不滿，就是林紓筆下的哲而治反抗壓迫——林紓心目中的真正男兒性——的最佳動力。

經過了雷姑兒和西門的一番努力後，哲而治的確是回復了信心了，即是說，哲而治看到了作者心中的母權社會的希望。因此，當他面對追捕他的捕手時，就大聲地說宣告他的立場：

“We don’t own your laws; we don’t own your country; we stand here as free, under God’s sky, as you are; and, by the great God that made us, we’ll fight for our liberty till we die”(Stowe, 1911:200-201)

林紓把原文中哲而治對神的信心又刪去了，變成：

“特吾今不更知有爾國家之律，已自立於大地之上，另為男子。若仍不得自由，則有死而已。”（林紓，1981:93）

原文中的哲而治是“站著”說這一番話，但是，譯文中的哲而治是“自立”於大地上說這一番話。原文的哲而治還沒有想到“自立”的問題，因為他將自己的命運交到神的手上，他希望的，只是神可以給他在地上的人身自由。但是譯文中的哲而治則已宣稱自己的獨立，即是他要掌握自己的命運，爭取思想上、人格上、行動上的獨立自主。原文的哲而治需要的是人身上的自由，譯文中的哲而治所要求的就深一個層次了。另外，原文哲而治說：“我們要爭取自由，直到死的一天”，但是譯文的哲而治卻說：“若仍不得自由，則有死而已”。原文的意思是直到死一天我們還要爭取自由，但是譯文卻是我們不苟且偷生，如果我們沒有自由，就只有死而已。這其實就是林紓所說的“尚武”或者“賊性”的精神。這樣，林紓更強調了他所提倡的那種“男性特性”的以行動反抗現實的精神了。林紓在這裏的安排，與結局時哲而治前往非洲尋求一個有“自主權”的非洲自主國家的目標是一脈相承的。

在譯文的世界中成爲一個真正男子漢，擁有英雄男兒氣概的哲而治，林紓給了他一個非常重大的任務。原文作者安排哲而治前往非洲的利比亞，爲建立一個基督教的非洲國家而努力奮鬥。在這裏，作者強調的是“基督教”的國家，可以說，這是作者母權社會擴張的最後表現——把作者心目中的女性特性

發展到其他的非基督教國家去。作者首先說要建立一個國家就是要靠神的幫助，因為神是勝過所有世上的欺詐和手段。她說：

Is there not a God above all man's schemes? May He not have overruled all their designs, and founded for us a nation by them?(Stowe, 1911:427)

然後，她說新建立的非洲國家應該是一個基督教的國家，而這個國家的人民應該是熱情、寬宏大量的、寬恕別人的、充滿愛心的——全是作者一直以來申論的美好的女性的特性。她說：

I trust that the development of Africa is to be essentially a Christian one. If not a dominant and commanding race, they are, at least, an affectionate, magnanimous, and forgiving one. Having been called in the furnace of injustice and oppression, they have need to bind closer to their hearts that sublime doctrine of love and forgiveness, through which alone they are to conquer, which it is to be their mission to spread over the continent of Africa.(Stowe, 1911:428)

作者說，這個新興的國家不是父權社會那種“統治”、“控制”別人的國家，而是一個充滿“感情”、“慷慨”、“寬恕”的國家。而以哲而治為代表的新一代黑人，則負責把基督教發揚光大至整個非洲。Martha Cheung 認為，史托夫人所說的非洲國家實際上就是一個基督教的國家。⁸

⁸ Martha Cheung, 1998:137.

但是在林紓的譯文中，所有這些涉及基督教的引文部份都被譯者刪去了。林紓要他筆下的哲而治建立的，是他一直以來申說的“主權國家”。這個主權國家，指的是一個有自己獨立思想、文化和控制權的國家。而這個國家的精神，不是原文那種感性、愛心、寬恕等等的“母性”的基督教精神，而是一種林紓所提倡的“男性”的尚武精神。他在譯文中用哲而治之口加上自己的意見。譯文的哲而治說自己到非洲的目的時說：

“吾今決赴辣比利亞，非圖安樂也，蓋欲振刷國民之氣，悉力保種，以祛外侮。”（林紓，1981: 203）

譯文的“蓋欲振刷國民之氣，悉力保種，以祛外侮”是林紓加上去的。那麼，在林紓的譯文中，哲而治的理想就不是為傳播基督教而努力了。反之，他所努力建立的，就是 Martha Cheung 所說的“having a nation”⁹，亦即是建立一個由非洲人民所建立的民族自主國家。在林紓來說，把中國建立成一個自主的民族國家其實就是他一直以來的心願。林紓是將其心願投射到哲而治所希望建立的非洲民族自主國家身上了。林紓刻刻不忘自己國家被吞併的危機，他在其他翻譯中，常常表現出他對保護國家主權和安全的關心。例如他在《黑太子南征錄》的前言中提醒讀者保護國家的重要，他並道出他對國民荏弱的悲嘆：

⁹ Martha Cheung, 1998:137.

英人當日（英國未開化之時）之視死如歸，即以國爲身，不以身爲身，故身可死而國不可奪。然教育尙未普及，而英人之奮迅已如此，今吾國人之腦力勇氣，豈後於彼…則知荏弱之夫，不可與語國也，悲夫！¹⁰

原文的作者說這個非洲國家是基督教的大同世界，沒有民族和民族之別。但是林紓卻在譯文中把黑／白、中／外、民族國家／基督教大同世界對立起來了。

另外，原文作者說這個國家的精神是基督教的“愛”和“寬恕”的原則。但是，林紓這個國家的精神卻是“振刷國民之氣，悉力保種，以祛外侮”的以暴力來爭取國家自主的原則。而他要“振刷”的，是那種被動的精神。可是，這被動的精神，在作者來說是她提倡的“忍耐”，在林紓在說是他反對的“懦弱”。譯者時刻都在反對作者“忍耐”的精神。當時中國的知識份子普遍都反對這一種被動的性格。晚清大翻譯家嚴復譯赫胥黎(Thomas H. Huxley)的《天演論》(Evolution and Ethics)，所要反對的亦正是中國民衆的被動、懦弱、保守的性格。隨著《天演論》的翻譯，中國國民才想到競爭以求上進來保護自己，不被別的民族吞噬這個道理。因此，林紓在譯文中用的“悉力保種，以祛外侮”的原則，就是借自嚴復的《天演論》中的“物競天擇，適者生存”的理論。譯者在譯文提出的“競爭”、“反抗”的男性特性，是林紓對於原文作者的全面顛覆。正是林紓使用歸化的方法使讀者感同身受，從而在譯文中的黑人角色身上找到自己的身份認同。

在林紓筆下的《籲天錄》，是一個男性的世界，書中的英雄由女性改爲男性

¹⁰ 林紓,《黑太子南征錄》《序》,載朱彞胄,1949:30.

。林紓在翻譯的時候，想到的是自己國家所處的境況，而他又認為，只有勇敢的反抗精神，才可以把國家從戰敗的劣勢中扭轉過來。因此，他把原文人物的形象作了一次大調動。出來的效果，對於受壓迫的人們，只有反抗，爭取自己的自由，才是解決問題的唯一辦法。

四、小結

林紓對於人物形象的改動，成了日後 *Uncle Tom's Cabin* 在中國的譯本的原型。林紓的《籲天錄》出版後不久，即有人根據他的文本用白話文重寫一遍，以方便小說的流傳，擴大讀者。不過，這份名為《黑奴傳》的小說，發表在當時的流行刊物上，沒有作者的署名，而且只寫了三章，沒有發表完篇，因此至今已無人知道。現在有的副本收錄在《中國文學大系·翻譯文學集一》中。另外，1907年一個名為春柳社的劇團在日本公演了《黑奴籲天錄》。轟動一時。這個劇的劇本，根據的也是林紓的文本。同年秋天，上海春陽社公演了《黑奴籲天錄》，根據曾在當時飾演哲而治的兒子小海雷的歐陽予倩，亦是五十年後林紓的《籲天錄》的另一改寫者所說，這個曾孝谷的劇本“強調了民族的自覺”¹¹。這個劇本的結局是哲而治殺死了來追捕他和意里賽的人。在這個劇本中，林紓所精心鋪排的男性世界中就多了“暴力”這項元素了，而這正是原作者史托夫人最不贊同的。1959年，劇作家歐陽予倩也寫了個劇本，名為《黑奴恨》，更顛覆了原作者的意

¹¹ 歐陽予倩, 1990: 545.

識。在這個兩極化的劇本中，白人就全是壞人，代表了剝削者；黑人全是好人，代表了受壓迫者。在結局的時候，不但哲而治起來反抗，殺死白人；連湯姆也認為自己的忍耐是無謂的，受壓迫者必須站起來，為自由而奮起反抗。這裏不論改寫者的對與錯，林紓對人物改動的痕跡在後來的譯本中是清晰可見的。這樣，史托夫人勾畫出的黑人現狀和前景，在中國經林紓的翻譯、舞台劇的改編，變成了一部黑人革命史，這個就是譯作在譯文文化中所起的翻譯功能。

第三章

She 與《三千年艷尸記》 (一)

非洲的白人形象

二、背景

十九世紀的非洲，一個保留了大自然最原始面貌的大陸，對於世界來說，一直是一個謎。自西方文明的侵略者進入非洲以後，它的神秘面紗才開始被掀開。大自然千變萬化，人身處其中，或要“三月行瘴癘中、跨千尋之峰、踏萬年之雪、冒眾矢之叢、犯數百年妖鱷之吻、臨百伊之淵、九死一生”¹，此林紓所謂的“絕境”²。在此九死一生的困境中，人必需以其最原始的武器——求生的意志和本能，來對抗毫不留情的大自然，就是林紓所說的“乃斂其畏死之心……心既宅矣，遂大出其力以自其生”³。在林紓的翻譯生涯中，雖然大部份的譯本內容是關於西方（歐洲）的，但是亦有與非洲這個原始之地有關。而所有這些有關非洲的小說，都是譯自十九世紀英國小說家哈葛德(Sir Henry Rider Haggard)的非洲傳奇。

在西方，哈葛德以寫非洲傳奇而聞名於十九世紀的文學界。在哈葛德筆下的非洲世界，是個蠻荒、野蠻、神祕、巫鬼的混合物。但是，他筆下所有這些非洲

¹ 林紓, 1949:27

² 林紓, 1949:28

³ 同上

的形象並非現實中的非洲，而是他內心黑暗潛意識的具體象徵。他最著名的非洲傳奇是 *King Solomon's Mines*(1885)和 *She*(1886)。 *King Solomon's Mines* 和哈葛德的其他獵奇故事都是以白人探險者在非洲探險以求寶藏的情節為故事骨幹，而 *She* 的題材最為奇特；故事敘述白人貴族知識份子 Holly(林譯何利)和他的養子 Leo(林譯利武)為了尋求困擾他們家族的千年女王以及生命之火之謎，而進入非洲。這個故事所以不同於哈葛德的其他小說，是因為這個探險的旅程不像其他的尋寶之旅，是爲了非洲所埋藏的金石寶藏而去的。這次的旅程，是代表了白人貴族階級的主人翁何利厭倦了文明社會的物質主義之後，前往非洲探索人生道理的旅行。

林紓在 1910 年與曾宗鞏合譯了哈葛德的 *She*，定名為《三千年艷尸記》(以下簡稱《艷尸記》)。林紓的這部翻譯，與他其他的著名翻譯，比如《黑奴籲天錄》所引起的讀者反應相差甚遠；似乎沒有讀者對這部小說發生興趣，有的只是錢鍾書所記得的獅子和鱷魚打鬥的場面。而這個情景所以能引起他的注意只是因爲林紓在翻譯上所犯上的錯誤⁴。事實上，林紓在翻譯這部小說時真是有很多誤譯，可能是因爲與他合作的口譯者不能通曉外語⁵，或者就是錢鍾書所說的林紓是“老手頹唐”⁶了。錢鍾書說的“老手頹唐”，形容的雖然是林紓自民國二年譯

⁴ 錢鍾書,1981:23

⁵ 魏惟儀認爲：“研究林譯的阿英，錢鍾書、曾錦漳，和現任芝加哥大學東方圖書館館長馬泰來先生與以林譯小說爲畢業論文的沈乃慧都認爲王子仁和魏易是林紓合作人中之最佳者。” 魏惟儀, 1993:3.

⁶ 錢鍾書,1981:35

出《離恨天》後的晚期翻譯，但是，從本文的研究可見，林紓在《離恨天》之前譯出的《三千年艷尸記》，比起風華正盛的《黑奴籲天錄》，就已顯出敷衍搪塞的老態了。

《三千年艷尸記》雖然沒有了林譯小說的光彩，林紓又在翻譯時犯上了不少無意的錯誤（比如原文的女王明明只生存了“二千年”，但是林紓卻把譯文的題目名為《三千年艷尸記》，這個錯誤應是不能成立的筆誤），但是，這個翻本還是有林紓的特色，還是有值得研究的地方。林紓在翻譯的時候，按他一貫的手法，把原文按照自己的民族文化進行了刪改，使譯文在譯文文化中變得合理。除此之外，他更在譯文中加上了自己對於西方文化及思想的獨特見解。本章通過原文和譯文的對比，探討西方人探險者在原文和譯文中的不同形象。

二、逃避社會

原文中的白人要到非洲去探險的原因，是他想重新了解生命的意義。主角何利對於他所處的現實感到非常不滿，因此希望藉到非洲探險來逃避現實中的生活。卡茨（Wendy R. Katz）認為哈葛德的小說有一種“逃避”的傾向，指的就是哈葛德想逃避現實的意圖⁷。哈葛德自己也是這樣評論他所處時代的西方人：

...more and more...as what we call culture spreads, do man and woman crave to

⁷ 卡茨以“傳奇”(romance)來為哈葛德的小說分類,她並且認為“傳奇”的特點就是“逃避現實”。
Wendy R. Katz,1987:30

be taken out of themselves⁸

(當我們所謂的文明愈來愈擴展，人人都渴求逃離自己)

現代人要逃避現實是因為人們已經太疲倦了：

...a weary public continually calls for books, new books to make them forget, to refresh them, to occupy minds jaded with...toil and emptiness and vexation.⁹

(疲憊的人們繼續需要那些可以令他們忘記、給予他們新的力量、填滿他們辛勞、空虛和煩惱心靈的新書)

這個反現實的意向，在《艷尸記》中表現得很明顯。原文和譯文的何利在文明的社會中的形象是很相似的。首先，在原文中，令主角何利放棄優遊舒適貴族生活的原因是社會對他的排斥。作者為他設計了一個與社會格格不入的醜陋外貌。在這個物質主義的社會中，單是外貌，足以成為社會排斥它成員的一個原因。原文的何利是一個天生醜陋的人，在他的自述中，他的醜陋是“異乎尋常的”

(abnormal ugliness)(Haggard, 1991:7)：

Short, thick-set, and deep-chested almost to deformity, with long, sinewy arms, heavy features, deep-set grey eyes, a low brow half overgrown with a mop of thick black hair, like a deserted clearing on which the forest had once more begun to encroach... (Haggard, 1991:7)

⁸ 同上

⁹ 同上.

在譯文中，何利醜陋的外貌是被譯出的。因此譯文中的何利也是一個三分像人，七分像猿的“特殊之醜人”（林紓，1991: 195）。他的整體形象，在原文中令人想起進化論中的“monkey theory”（Haggard, 1991: 7）。譯者同樣說他令人想起“猿化人之理”（林紓，1991: 195）。從他的自述中，讀者看到的也是一個同樣醜陋的樣子：

身既短小，胸作弓形而僂，狀至凡陋。長臂有細筋盤絡，五官凹凸不恆，眼深如竇，眉低近眼，額上復有壯髮絕黑，如甌脫之地，孤樹卓立。（林紓，1991:195）

譯文中，除了“孤樹”有些不妥，“thick-set”未譯以外，其余的外形特徵在譯文中都譯出了。社會對何利的排斥直接促成他放棄優厚貴族文明生活，冒生命危險進入神祕的非洲內陸去冒險。何利的逃避社會，其實也是對社會的一種反叛。原文的何利自述說：

I am not a man of many ties or affections. Circumstances have been against me in this respect, and men and women shrink from me, or at least, I fancy that they do, which comes to the same thing, thinking, perhaps, that my somewhat forbidding exterior is a key to my character. Rather than endure this, I have, to a great extent, secluded myself from the world, and cut myself off from those opportunities which with most men result in the formation of relations more or less intimate. (Haggard, 1991:35)

在譯文中，這個“反叛社會”的主題也是明顯的：

余於故鄉一無所戀，且無愛情，以國中男婦，見余如避鬼物，此設想而知。然而亦非虛構，抑或吾腦筋中落落無朋友之緣？綜言之，余實拔身於社會之外，凡人生親戚故舊之情，一星與余無涉。(林紓，1991:214)

原文的何利與譯文中的何利都是因為社會的排斥而產生逃避現實，到非洲尋求另一種生活的想法。所以，以人物形象而言，探險前的何利在原文和譯文中是一樣的。但是，他在非洲所表現出來的精神以至他到非洲的真正目的，在原文及譯文中是有所不同的。

一、旅程的目的

何利因為反叛社會才與養子利武前往非洲。但是，利武的探險卻不是基於同一反叛社會的理由。利武擁有“希臘的神”(the Greek god) (Haggard, 1991:3) 的英俊外貌，因此社會對其崇拜有之，當然不會像對待何利那樣排斥他了。因此，他前往非洲的目的純粹是“探險”(adventure)——探求他父親遺書中關於千年女王傳說的真偽，以及“生命之火”的秘密。但是，與利武不同的是，除了協助利武的“探險”以外，何利還有他自己的目的——尋求另一種對於生命的解釋。因此，何利旅程的目的除了第一層次的“探險”，還有更深層次的“探索”(quest)。所謂的“探索”，就是哈葛德自己所說的那一種可以令文明人“逃離自己”、“忘記自己”、“給予自己新的力量”、“填滿辛勞和煩惱的心靈”的另一種對生命的看法(見上文)。埃瑟林頓(Norman Etherington)認為哈葛德小說中所表現出

來的是人的另外一面——潛意識，即是人內心深處的秘密，甚至人在清醒時也不自知的想法。用佛洛伊德的話說，這個潛意識就是人的本我（id）。埃瑟林頓甚至用史蒂文生(Robert Louis Stevenson, 1850-1894)的“傑克爾醫生和海德先生”(Dr. Jekyll and Mr. Hyde)與哈葛德的小說作比較¹⁰——兩者都是以探討人內心潛藏的秘密為目的。海德先生是擁有高尚職業的傑克爾醫生的潛意識，因此他只在晚上出現。海德先生所做的，都是人在清醒時不敢做的行為，比如殺人。亨利米勒(Henry Miller)說哈葛德小說中所表現出來的是令人驚奇的人的“隱藏的本性、隱藏的存在、隱藏的故事”(hidden nature, hidden being, hidden lore)¹¹。他認為，小說中表現的是人的“雙面”(duality)¹²。

因此我們看到在原文中的何利有時稱這次旅程為“探險”，有時又稱其為“探索”。但是林紓在譯文中所表現出來的何利的目的卻只有一層——“探險”，卻沒有“探索”。我們先說“探險”。原文利武的生父 Vincey(林譯威英西)交代何利在利武長大成人後，打開隱藏他家族秘密的鐵盒，看看是否願意解開困擾家族的千年女王的傳說以及生命之火的神秘。威英西說：

“open the iron box, and let him see and read the contents, and say whether or no he is willing to undertake the quest.” (Haggard, 1991:10-11)

“…以匙啓此鐵篋之書，令兒讀篋中所記載之事，問彼能否爲之。”(林紓

¹⁰ Norman Etherington, 1984: 36-37.

¹¹ 同上

¹² 同上

， 1991: 198)

原文的“quest”，譯文雖然譯為“事”（正確地說是譯成了“之”，而“之”所指的是前句的“事”），但是這個“事情”，實在就是威英西的遺言中交代利武的關於千年女王和生命之火的事。我們看到，原文和譯文都交待清楚了這個“事情”——探奇之事情。然後，威英西在原文的遺言中又向何利說：

It is my intention to provide that they [all the pieces of information related to the mystery in Africa] shall not be put into your hands until you have reached an age when you will be able to judge for yourself whether or no you will choose to investigate what, if it is true, must be the greatest mystery in the world...
(Haggard, 1991: 21)

今惡其所有付之於爾，乃先祖累代之手筆，亦一一在此。余意待爾成人，當自決其能否任此。此事是非，當一一加以考究。果古事遺留屬實者，則為世界中至奇之事…（林紓，1991:208）

原文的“mystery”，譯文譯為“至奇之事”，都有原文中的探奇之意。因此，利武在看完父親的遺言後說他要到非洲，了解事實的真相，他說：

“I am going to set the matter at rest once and for all...” (Haggard, 1991: 34)

“吾實欲姑探其險”（林紓，1991: 213）

譯文把“探險”的目的準確地翻譯出來了。原文和譯文的何利的本意都是“探險”。然而，原文的何利到非洲的目的還有剛有我們討論的“探索”——尋找另一

種生命的意義。作者是透過“探險”的故事情節，漸次為讀者掀開人的表面，讓讀者看到他對人的潛意識的看法。而這一個“探索”的目的，也是全書的主旨，比“探險”的目的更為重要。但是，林紓卻把原文整個“探索”的目的刪去(見下文關於潛意識的討論)。林紓認為，何利前往非洲的唯一的目的是“探險”。

。原文的關於人的潛意識的“探索”對於林紓來說不發生任何意義。哈葛德的潛意識，是人對於靈性上的探索，比如在原文中所表現的對於宗教、生命、文明、現世和來世的形上看法。作者並認為這是“智慧”(wisdom)。何利在結束這次旅程的時候，說他會再與利武前往可以找到“智慧”的亞洲，再次尋求生命的真義。

。他說：

“We are...going away again this time to Central Asia where, if anything upon this earth, wisdom is to be found, and we anticipate that our sojourn there will be a long one.” (Haggard, 1991:4)

“余更入斐洲矣，更探洲中尚有奇事與否…” (林紓，1991:193)

這裏第一個問題是，譯文把“Central Asia”譯為“斐洲”，這個很可能是筆誤。因為“Asia”與“Africa”很明顯是兩個不同的字，而且所指清晰，絕不可能弄錯。

。另外，何利和利武的第二次“探索”的目的地為“Thibet”[Tibet](Haggard, 1991:5)。這次，譯者把“Thibet”譯成“西藏”(林紓，1991:194)，是不錯的。因此，譯者在上文的錯誤我推斷只屬無心之失，所以不必深究。第二個問題，譯者把原文中用來修飾“Central Asia”的短語“if anything upon this earth, wisdom is to

be found”，改成“更探洲中尚有奇事與否”。原文中的“智慧”，即是作者細意尋找的靈性生命，亦即是何利所說的“探索”的目的。但是，林紓把“智慧”譯成“奇事”，就將靈性的“探索”變成現實的“探奇”或“探險”的主題了。

作者與譯者的目的不同，因此譯者把原文中很多作者對人生的精彩思考都隨便便地翻譯過去。例如原文的第十章“默想”(Speculations)，就是作者借何利之口道出他對存在的疑問和想法。原文用了三頁闡釋作者對痛苦的人生、不可控制的命運、神的不可理解的智慧等等哲學的思考(Haggard, 1991:80-82)。但是，這麼精彩的作者心路歷程，林紓就很馬虎地把它翻譯過去(林紓，1991:248-249)。

。譯文中有的地方是譯出的，但是也有地方漏掉、有錯譯、有節譯，結果只剩短短的一小段。因此譯文讀者雖然看到譯文中的何利對於生存的悲觀感嘆，卻不明白他為什麼如此感慨，讀者覺得或許是他一時多愁善感吧了。

作者認為對抽象人生的思考是“智慧”，但是林紓卻認為難以理解。在中國的文化中，看重的是現實。傳統的儒家思想，都是只談現世，不談來世的。孔子說：“敬鬼神而遠之”¹³；又說：“子不語怪、力、亂、神”¹⁴。孔子認為人應該看重眼前的人生，而非人生中不可見之事，那些都是無關重要的。然而，在西方文化中，這個無關重要卻是十分重大的人生課題。正是儒家現世的天命觀，使林紓刪去了原文中那些“無關重要”的主題。這也是錢鍾書說林紓“老手頹唐”的原因；林紓沒有把原文的特色翻出來，也沒有把自己的特色加進去，因此譯文

¹³ 孔子, 1994:50

某些部份就顯得態度曖昧了。

林紓的審美目光雖然根植於中國文化。但是，他也反對中國文化中的某些部份，並希望藉翻譯來扭轉社會風氣。林紓在《魯濱遜飄流記》序言大力攻擊中國文化中“中庸”的人生態度。他說：

吾國聖人，以中庸立人之極，於是訓者以中爲不偏，以庸爲不易。不偏云者，凡過中失正皆偏也；不易云者，夷猶巧避皆易也。據義而爭，當義而發，抱義而死，中也，亦庸也。若夫洞洞屬屬，自恤其命，無所可否，日對妻子娛樂，處人未嘗有過，是云中庸，特中人之中，庸人之庸耳。¹⁵

這一種“中庸”的儒家觀點，即是林紓在《黑奴籲天錄》中所反對的懦弱的態度（見第二章湯姆和哲而治的討論）。針對這種“中庸”的不求上進的惰性，林紓在他翻譯的“冒險小說”中提倡一種探險精神。而這也是林紓翻譯《三千年艷尸記》和哈葛德大部份冒險小說的目的。在《籲天錄》中林紓提出的是反抗精神，在“冒險小說”中他提出“冒險精神”，兩者都需要人面對生活的勇氣，克服現實困難的毅力和決心。林紓認爲冒險小說的白人角色，都是探險者。過著優越現代文明生活的貴族不甘於平淡，到野蠻的地方獵奇。當然在獵奇的途中要經過艱險，需要勇氣去克服困難。這種勇氣正是林紓所渴望的。這類小說包括狄福（Daniel Defoe）的 *Robinson Crusoe*（林譯《魯濱孫[遜]飄流記》）及大部份哈葛德的非洲傳奇。林紓在這些探險小說的前言中，很多時都提到非洲那種獨一無二

¹⁴ 孔子, 1994:50

，由於天然地理環境所造成的絕望境地，以及白人主角們在此絕境中的冒險精神

◦ 林紓說：

因之天下探險之夫，幾以性命與鯢鱷狎，則皆魯濱孫有以啓之耳。然吾觀魯濱孫氏之宗旨，初亦無他，特好爲浪遊，迨從死中得生，烏居肅寥，與人境隔，乃稍稍入宗教思想，忽大悟天意有屬，因之歷歷作學人語……余讀之，蓋悟制寂與禦窮之道矣。制寂以心，禦窮以力，人初以身犯寂，必焦蹶惱恐，淒然無所投附，非寂之能生此狀也，後望無冀，前望無助，長日悸動，患與死瀕……魯濱孫之困於死岸，初亦勞擾不可終日，既知助窮援絕，極其勞擾，亦無成功，乃歛其畏死之心……心既宅矣，遂大出其力以自其生。須知生人之必有所寄，則浸忘其憂……¹⁶

林紓說魯濱孫“浪遊”的結果，就是學會了“歛其畏死之心”，並且“大出其力以治其生”。魯濱孫並且在困境中領略了“制寂”與“禦窮”之道。這些就是在冒險後所學到的生存之道，也是中國能在列強包圍之下的生存之道。

在林紓而言，白人角色所代表的特質無疑有壞的部份，比如他在《霧中人》序言所談到的白人的侵略野心¹⁷。但是，他對白人的那種在冒險小說中表現出來的不怕危險的冒險精神才是他翻譯冒險小說的重點。的確，林紓在《霧中人》的前言中大力譴責白人的侵略行爲，但是，在《霧中人》的內文中他卻沒有像他在前言那樣譴責白人在非洲的冒險者。縱觀林譯的冒險小說，他在書中所宣揚的就

¹⁵ 林紓, 1949:18.

¹⁶ 林紓, 1949:28

¹⁷ 林紓在《霧中人》的《序》中譴責西人的侵略行爲,他說:“古今中外英雄之士,其造端均行劫也.大者劫人之天下與國,次亦劫產,至無可劫,西人始創爲探險之說.先以偵,後仍以劫,獨劫弗行,且囑引國眾以劫之.自哥倫布出,遂劫美洲,其贓獲至鉅也……西人遂爭羨其事,奉爲探險之渠魁,因之縱舟四出.”林紓, 1949:27.

是一種的“反中庸”的冒險的精神。

三、破壞與建設

原文的何利對生命的態度是破壞的，而譯文的何利對生命的看法是建設的。

我們會用以下例子說明這個問題。

原文何利的潛意識之旅，令他有一個途徑，把日常生活中困在內心深處的秘密——不滿、恐懼、欲望——都傾瀉出來，因此格林（Graham Greene）稱哈葛德的傳奇為“黑暗的心”（heart of darkness）¹⁸。在原文中，哈葛德反對西方現代文明，因為他認為文明已經達到“僵化”（fossilise）的程度了。大學裏的學者正是文明的代表，作者以揶揄的方式來諷刺他們：

I do not want to convey any disrespectful notion or slight when I call those good and learned men fossils, but my experience is that people are apt to fossilise even at a University if they follow the same paths too persistently. I was getting fossilised myself, but of late my stock of ideas has been very much enlarged. (Haggard, 1991:54)

但是，林紓把上文全部刪去。作者所反對的是以大學學者為代表的頂尖西方現代文明。哈葛德對現實的態度，是否定多於肯定，摧毀多於建立。事實上，是因為哈葛德對於西方現實的徹底失望，他才要建立一個幻想中的非洲潛意識王國，企圖尋求一個理想烏托邦。桑狄遜（Alan Sandison）認為，是達爾文進化論影

響下的西方現代無神論世界觀深深困擾著哈葛德。哈葛德在他的傳奇中所喋喋不休追求的，是在一個沒有神，卻是由意外串連而成的“瞬息萬變”(flux)的世界中尋求世界的祕密¹⁹。但是林紓把作者的反現代西方文明的描寫刪去，是因為他認為西方的文明是可用的。他認為，只有西方的現代科學或技術文明才能令中國脫離窮困。(當然林紓仍然認為中國的傳統文化才是中國的精神文明，他激烈反對五四新文化運動正是因為這場運動要全盤否定傳統的儒家文化²⁰)。他雖然是一個保守的知識份子，但是，他卻不差於向西方學習，以改善國家的弱點。他提倡學習西方的一切現代學問，以至西方的“一針一線一釘之微”，亦即晚清以來中國知識份子一直提倡的“西化”道路。從林紓一次對青年人的演講中，就可以看出他對西學的熱切追求：

今日歐美進化日急，一切皆優，吾欲學其優處；當取法歐美，無論大者宜學，即學其一針一線一釘之微，亦算是留心國事。推而廣之，學其行政，學其用兵，學其制船炮，惟一心為國家設想，才能不顧其私，極力向前…²¹

林紓認為，改變現實要靠一種學問的強化。因此他不同意作者在原文中的反文明觀點。

另外，哈葛德在原文中企圖推翻的，是文明社會的準則——理智。理智與理

¹⁸ Norman Etherington, 1987:37

¹⁹ Alan Sandison, 1967:29.

²⁰ 見本論文的《前言》，註腳 15,頁 5.

²¹ 林紓,1993:102-103.

性不同；理性是一種建基於邏輯思想道理的思考方法，而理智是一種行為準則。理智與本能或感性相反，是人在考慮了社會的道德或規範後作出的個人選擇。原文的何利所以要反理智是因為理智不再提昇人類的精神素質，反過來，“僵化”了的理智在摧殘人的本性，以至於作者覺得文明人已經忘記了本來的面貌。因此，何利在原文中的原始世界中發現了人的“本性”，或者說是人的本能，來對抗文明社會中僵化了的制度。可是，在哈葛德而言，人本來就是動物，因為以人為萬物之靈的這個以宗教立旨的概念在他的時代已因達爾文主義的出現而喪失殆盡。所以，哈葛德看人的“本性”，是人的陰暗面——人的潛意識。這個潛意識，指的是人在脫去文明的外衣後，暴露的就是與野獸無異的內心，其中又以人的嗜殺本性為重要的方面。埃瑟林頓說，在哈葛德小說中的文明人，一旦置身於原始的境地，就會被一種殺戮的欲望所俘虜。他綜合了哈葛德的非洲探險小說，發現在這些小說的打鬥場面中，主角們都會“處於一種直接喪失知覺的狀態中”(in a literal loss of consciousness)。²² 因此，在原文中，不難發現這些文明人在原始世界中所發展出來的嗜殺本能。例如原文在描述一場主角與當地土著的生死決鬥時，得以逃出生天，主要是因為他們都極其量發揮了他們的“本能”。主角何利稱這一場決戰為一場“血腥的遊戲”(bloody game)(Haggard, 1991:71)；而他在殺人的時候，是有意識地“慢慢地弄死他們”(I slowly crushed the life out of them)(Haggard, 1991:71)。根據何利自己的解釋，是人在生死的邊緣上，一種“

²² Norman Etherington, 1991:222, note 118(in Chap. VIII).

可怕的”人類本能令最文明的人也瘋狂起來：

They were strong men, but I was mad with rage, and that awful lust for slaughter which will creep into the hearts of the most civilized of us when blows are flying, and life and death tremble on the turn. (Haggard, 1991:71)

“余則力與來者戰……” (林紓, 1991:241)

林紓在翻譯時，把上述提到的有關人的嗜殺本性全刪去了，只剩了短短的一句話

。哈葛德又認為，這樣的戰鬥，是一場“求生之戰”(struggle for life)。他說：

“On the other side of the fire, tossed about this way and that, as though they had thrown themselves down to sleep in some moment of absolute exhaustion, were the bodies of those whom we had killed in our frightful struggle for life.” (Haggard, 1991:73)

“尤有橫陳之物，則斗死之尸也。” (林紓, 1991:241)

埃瑟林頓認為，這個“為生存而戰”(struggle for life)，跟斯賓沙(Herbert Spencer)所說的“適者生存”(survival of the fittest)的意義是一樣的²³。這個“適者生存”，與嚴復所引介的“物競天擇，適者生存”是基於同一進化論派的理論學說。嚴復在1896年譯出了赫胥黎的《天演論》，特別強調保種求存的道理。1899至1906年譯出了斯賓沙的《群學肄言》(The Study of Sociology)，正式介紹社會達爾文主義。嚴復翻譯的目的是希望藉此而令國人明白到保種強國的重要性。至

²³Norman Etherington, 1991:222, note 1(in Chap IX).埃瑟林頓認為在哈葛德的世界觀中,人在本性

於在進化論弱肉強食的基礎下，人類社會的道德問題則不是嚴復和中國的讀者當時所留意到的。但是，在原文中，哈葛德所設計的這一場“血腥的遊戲”，則涉及了道德的危機。如果人本身都是野獸，那麼，人類的社會就沒有甚麼道德可言；殺戮也可以是一場遊戲。相反，中國讀者在嚴復的介紹下（嚴復刪去了後面的理論部份），不是這樣理解達爾文主義的。他們認為進化論只是純粹的世界進化的理論，不涉及道德的考慮。林紓不同意在原文“適者生存”理論下的人的獸性爆發，他把這個原文中的“血腥的遊戲”的所有指涉都刪去，只保留了原文的主角們奮力殺敵的場面（“余則力與來者戰”），所以主角們只是奮力地抵抗敵人。林紓雖然是想從哈葛德的小說中學到在絕境中求生之道，可是，他不認為人要求生，就可任由本性，隨意殺戮。林紓筆下的主角，不是像原文那樣，一進入原始的世界，就企圖摒棄文明社會的生存法則，而改用自己的本性為判斷事情的標準。林紓筆下的白人主角，即使是到了一個不受文明法則監管的原始社會，他們用以判別事物的原則，仍是那一套哈葛德所說的“僵化”的標準，更明確地說，就是林紓心中的道德標準。

主角何利在這個潛意識的世界中，對生命最大的諷刺和破壞莫過於他對死亡的認同，而非對生命的認同。原文的何利在這個“尋求”的過程中所度過的是一場靈性之戰，原文的女王及非洲人在作者的潛意識之旅中的任務是引誘何利走進內心的魔性中。所謂魔性，不但是明顯地作惡，還包括人對神的信心喪失，或者

上都是野獸。爲了生存，人會做一切野獸做的事。

人對生命的輕視。在原文中的何利就經歷了一次對生命的信心的考驗。作為魔鬼代表的女王帶同何利去到科爾迷城中用以存放尸體的地方。未滅亡前的科爾人的科技非常發達。就以保存尸體的科技為例，原文中的古科爾人就能使尸體如死前一模一樣，無論皮膚、顏色、肢體、容顏，都是如生前般鮮艷美麗，不由使人聯想到死者生前的一切。何利看到了躺在母親懷中的嬰兒、同臥的夫婦，還有互相擁抱的戀人，然後他說這些尸體引起了他的“人類的同情心”(human sympathy)

:

**About the last tomb we visited I must, however, say one word, for its contents spoke even more eloquently to the human sympathies than those of the first.
(Haggard, 1991:124)**

但是在譯文中，上述這句話被刪去，譯文的何利認為對生命的認同比對死亡的認同更為重要；只有重視生命的人，才會承擔起生命中的責任。西方的評論者認為哈葛德是在死亡的陰影下發掘生命的真義²⁴，然而，與哈葛德相反，林紓要發掘一種現實的、實質的生命的真義。這也是儒家的現世態度。(見上文)因此，在原文中的作者對於死亡的一些“妥協”的看法在譯文中都被刪去了。比如一個住在科爾古城的 Amahagger (林譯石頭族) 族族長就對何利訴說他自年青時就戀上了一位存放在山洞中保持得仍然如花鮮艷的少女尸體。但是一場火後少女只剩下一條小腿連腳掌。但是族長仍然對這少女眷戀不已。何利看到這個少女剩下的

身體，就十分感慨地說：

I took this cold fragment of mortality in my hand and looked at it in the light of the lamp with feelings which I cannot describe, so mixed up were they between astonishment, fear, and fascination. (Haggard, 1991:76)

余遂取此人類之餘物，心緒潮起，不知所云。(林紓，1991: 245)

在原文中的何利不僅覺得“恐懼”，他還覺得“驚奇”和“著迷”。但是，林紓根本沒有譯出原文中何利對於屍體的“恐懼”、“驚奇”和“著迷”的感受。他只是譯出了原文的“心緒潮起”(feeling)，但是，這個心緒潮起卻是非常弱的感受，譯文的何利基本上沒有對死亡有任何想法。譯文中的主角們所認同的，只有生命，以及生存中所遇到的現實問題。

除了對現實的破壞態度外，原文中的主角還表現了他內心的恐懼。相反，譯文中的何利卻是勇敢的。原文的主角不見容於文明社會，因此去非洲尋找另一種生命。但是，這個幻想中的黑暗世界卻又引發出主角們心底的恐懼。他們的第一個恐懼是文明人被大自然所排斥；一個住慣了城市的文明的人，進入原始的森林，頓然覺得自己與樸拙的大自然格格不入。原文說這三個探險者乘小船意圖闖過一片沼澤。他們順著風勢順流而上，沿途見到不少野生動物和大自然奇景。這三個文明的白人在讚嘆之餘，卻又想到了自身——文明的城市人在大自然無邊的靜寂中顯得強烈的不協調。何利說：

²⁴ Norman Etherington, 1991:xxix(introduction).

And ourselves – three modern Englishmen in a modern English boat – seeming to jar upon and look out of tone with that measureless desolation...” (Haggard, 1991:47)

“時余三人在此小船,處萬靜中微語…” (林紓, 1991:223)

譯文中的主角在大自然中是悠然自得的，他們感到自己和大自然互為一體，人與大自然的關係是協調的。當人遇到了真正的危機，才會在大自然中驚慌失措。（這一點，我將在下一節中討論）但是，原文中的主角心中卻充滿恐懼，不但在遇到危險時驚恐萬分，即使在沒有遇到危險時，也是膽顫心驚。林紓既然要把譯文中的主角塑造成一個冒險英雄，那麼，他就要把主角心中那些無端的恐懼刪去。這樣，主角才能了無恐懼地面對旅途中遇到的一切危難。

在原文中，這份孤獨感不只存在於人類難於駕控的大自然中，這份孤寂感早在文明的社會中侵佔了人類的心靈。何利在女王的起居室中所懼怕的不是目睹的奇異事情，而是那份孤寂的感覺，猶如一枝獨自發亮的街燈那樣，比黑暗更叫人害怕：

The place was a strange one, it is true, and looked lonely, notwithstanding its rich hangings and soft glow of the lamps – indeed these accessories added to, rather than detracted from its loneliness, just as a lighted street at night has always a more solitary appearance than a dark one.(Haggard, 1991:95)

“實質地為妖異所居，雖繡簾明燈，無能止我恐怖，乃不增華而增悄。” (林紓, 1991:257)

在譯文中，這裏的恐懼是保留了，何利在女王的地方覺得恐懼是因為這個是“妖異”的地方，因此即使他感到恐懼，這個恐懼也是合理的。

原文以“探險”的情節鋪排了作者對於生命、世界的思考。原文何利所經過的遭遇、所看到的事物，都有其形上的象徵意義。一如何利所看到的大自然、死亡、野蠻人等等，都象徵他的心靈經歷和結論。但是，林紓卻把象徵意義刪去，因此，譯文中的事物或何利的遭遇只有其實指的意義，沒有包括作者任何主觀的觀點。這也符合譯者的“探險”主題。

四、冒險的精神

原文的何利對於生命的態度是負面的。除了他悲觀的世界觀外，他還是一個膽怯的人，遇到任何奇怪的事或危機，都會感到害怕；相反，譯文中的何利是一個勇敢的人，勇於承擔生命中的難題。這個承擔，指的只是生命中正常的承擔，而不包括一切靈異的事。因此何利害怕鬼異，譯文中保留了。但是，當何利遇到真正危險時，他的勇氣就會隨之而迸發出來。原文的白人在前往非洲的航程中，在大海中遇到了大風暴。原文的何利用了“awful” (Haggard, 1991:39)、 “frightful”(Haggard, 1991:38)、 “despair” (Haggard, 1991:39)等等形容詞來形容海上的風浪和他的心情，但是在譯文中所有這些形容都被刪去了。書中還有很多類似的例子，例如原文何利對於獅子的吼叫的懼怕 (“that thrills us to the marrow”)

(Haggard, 1991:37)，在譯文中都被刪去了。

關於何利這個勇敢的個性，林紓在譯文中說得很清楚。原文的何利在科爾最深的山洞中看到女王死於“生命之火”之後，就和利武一起，冒死從山洞中逃走。可是這個洞穴，位於十分險峻的高山之中，因此他們的情況是十分危險的。原文的何利和利武在黑暗中渡過了漫長的一夜，在日出之時看到橫在他們面前難以跨越的萬丈深淵，頓感死之在即：

“in our hearts, despaired, and prepared for death.” (Haggard, 1991:201)

“余私計決死無疑矣，顧雖失望，當力拼一死。” (林紓，1991:345)

原文何利的語調是“絕望的”(despaired)，並且已經放棄求生的想法了，因此他說他“準備去死”(prepared for death)。但是譯文的語氣就不同了。譯文何利說他知道他會死(決死無疑)，但是他卻沒有原文中的“絕望”。何利還說他要“當力拼一死”，即使沒有希望了，也要為生存奮鬥。這句話正是確切地說明了譯者的觀點。林紓更在譯文中加上了以下一句原文沒有的話：“殆為數未盡，故以勇氣鼓其精力”，足以說明他對生命的態度了。

譯文中的何利不到死的一刻也不輕言放棄，更進一步，他是以勇氣來鼓勵自己的。原文的何利是悲觀的，譯文的何利卻是想盡辦法來求生存和解決現實中的問題。因此譯文的何利是充滿了勇氣和毅力的。

第四章

She 與《三千年艷尸記》(二)

— 非洲的形象

一、小說的類型

哈葛德的非洲探險小說，屬於“傳奇”(romance)，以浪漫主義的手法描述非現實生活中的人、事和境界。哈葛德筆下的非洲，是神怪、鬼異、野蠻、恐怖的混合物。哈葛德所塑造的非洲形象，不是真實的非洲，而是他幻想中潛意識的象徵。西方的評論者大部份都認為，哈葛德傳奇中的探險其實都是“探索”他心中黑暗的內心世界。因此，我們不能以為哈葛德小說中鬼異、恐怖的非洲就是真實的非洲形象。

對於哈葛德的浪漫主義手法，譯者林紓是看得一清二楚的。林紓在《艷尸記》的《跋》中，為他的譯本作了一個簡單的類型區分。林紓說：

哈氏之書，多荒渺不可稽詰。此種尤幻，筆墨結構，去迭更固遠，然迭氏傳社會，哈氏敘神怪，取徑不同，面目亦異，讀者視為齊諧可也。(林紓, 1991: 35)

林紓認為哈葛德的小說是“荒渺不可稽詰”。他的意思是，哈葛德的小說不是寫實的小說，讀者不能以寫實眼光在看待譯文。另外，他又告訴讀者，可以把這部小說理解為“齊諧”，即是“志怪”小說。在中國的文學傳統中，“志怪”小說

所記述的也是非現實中的怪異事情，包括靈異的鬼妖或幽冥的境界。因此，我們可以說，林紓把《艷尸記》劃為“志怪”類型，說明林紓也是認為原文中所描述的是非現實的事物。

在 *Uncle Tom's Cabin* 中，作者史托夫人把非洲人塑造成天真、沒有思想、需要白人保護的形象。她並且認為，這些特質是源自其種族，是天生的。因此白人就有責任把黑人教育成有思想、文明的基督徒。*Uncle Tom's Cabin* 是現實主義的小說，作者確實認為現實中的非洲人就是這個樣子。因此，林紓顛覆了作者的種族主義思想，把譯文的非洲人描寫為成熟、有主見、有獨立思想，不需要白人保護和教育的形象。但是，《艷尸記》的非洲人形象卻不是建立於作者對於別的民族的真正想法。這一點，林紓是明白的。因此他選擇性地保留了原文中的負面非洲形象。這個就是林紓對於《籲天錄》和《艷尸記》中的非洲造型不同的原因。

原文的主題，是哈葛德對其內心的探索。而原文的非洲，只是一個佈局。因此非洲在原文中不是主要的內容，而是營造“黑暗”潛意識的氣氛。本章討論原文和譯文中的非洲形象。

二、大自然的景象

原文的大自然雖然是一個佈局，但是，與原文的其他事物一樣，都有其象徵的意義。作者以暴風雨作為象徵，主角們從死中得生，暗示主角們將要經歷一個

完全不同的新生命。早在主角們進入非洲之前，作者已暗示了暴風雨的到來。原文作者描述白人主角們乘船從英國出發，臨近非洲海岸時是晚上明月滿盈的時候。主角何利遠眺非洲，看到延綿數百里的礁岩，還看到了非洲“危險”的海岸。

他說：

We are running to the southward, before the North East Monsoon, between the mainland and the reef that for hundreds of miles fringes this perilous coast.
(Haggard, 1991: 36)

船乘東北風向南而行，左遠大陸，右見奇峰，峰林立海上，可數百米皆然。
(林紓, 1991: 215)

譯文把“礁岩”(reef)譯成“奇峰”是不對，但是原文自然的環境還是被譯出的。然而，譯者卻把“危險”(perilous)刪去。林紓認為，冒險者還未開始冒險，又怎會覺得大自然危險呢？

暴風雨來臨，大自然就是真正令人害怕的。憤怒的大自然就像發瘋的魔鬼一樣。原文的何利這樣形容他們在海上遇到的風暴：

All that I remember is a shrieking sea of foam, out of which the billows rose here, there, and everywhere like avenging ghosts from their ocean grave. (Haggard, 1991:40)

但聞海嘯之聲，如鬼之掠人。(林紓, 1991:218)

林紓雖然漏了“海的墳墓”(ocean grave)，但是譯出了海嘯的聲音就像來捉人的

鬼的叫聲，可見譯者也認同暴風雨中的大自然是可怕的。譯文的這個“鬼”的比喻，是用來修飾風暴的可怕程度。但是，在原文中的這個“鬼”不單是一個比喻，它還象徵了死亡。白人主角們在這個風暴的威嚇下，都失去了意志和理性。這樣，他們就在風暴中第一次看到了自己隱藏的內心。原文的何利說：

The furious tempest drove over and round us, flinging the boat this way and that, the wind and the storm wreaths and the sheets of stinging spray blinded and bewildered us, but through it all we worked like demons with the wild exhilaration of despair, for even despair can exhilarate. (Haggard, 1991:39)

余心已撩亂……(林紓, 1991:217)

在譯文中，林紓把長長的上文縮減為短短的五個字。原文的何利描述狂風暴雨夾雜驚濤駭浪向眾人襲來，眾人都感到“迷惑”(bewildered)和“盲目”(blinded)，失去了理智。這樣，眾人都體會到一種平時不可能發生的心理狀態。眾人拼命用罐子把海水倒出船外，原文說他們像“魔鬼”(demon)一樣地拼命工作，而他們的心理竟然是“瘋狂的絕望的狂喜”(wild exhilaration of despair)。

“狂喜”與“絕望”，本來不應放在一起。但是這就是作者的所謂人自己也不能理解的黑暗潛意識。哈葛德總是喜歡將互相對立的感覺、描述放在一起，這是他的潛意識表現方式之一。John G. Moss 就說哈葛德在 *She* 一書中所表現的主題是“兩極的”(dichotomous)¹，比如“生與死”(life and death)、“人性與獸性”等

¹ John G. Moss, 1973:27.

等。²但是在譯文中所有這些兩極的都變成了一極，譯文只說風暴令眾人心緒混亂。然而，心緒混亂卻不足以使眾人失去理智，更不足以使人嚐到奇特的潛意識的滋味了。

原文中，暴風雨中的大自然象徵了死亡。風雨過後，旭日初升，卻又是“新生”(rebirth)³的象徵。旭日的陽光，在原文中象徵著天使：

The moon went slowly down in chastened loveliness; she departed like some sweet bride into her chamber, and long veil-like shadows crept up the sky through which the stars peeped shyly out. Soon, however, they too began to pale before a splendour in the east, and then the quivering footsteps of the dawn came rushing across the new-born blue, and shook the high stars from their places. Quieter and yet more quiet grew the sea, quiet as the soft mists that brooded on her bosom, and covered up her troubling, as the illusive wreaths of sleep brood upon a pain-racked mind, causing it to forget its sorrow. From the east to the west sped the angels of the Dawn, from sea to sea, from mountain-top to mountain-top, scattering light with both their hands. On they sped out of the darkness, perfect, glorious, like spirits of the just breaking from the tomb... (Haggard, 1991:41)

…積（逐）漸見月沈沒於天外，而黑幕旋啓，繁星滿天。已而遲明，陽光甚麗，似易一新世界。蔚藍之色如沐，濤頭甫靜，薄靄旋生，迷漫一切。余輩九死一生之命，亦即少蘇息於此時，而兇慘之狀幾忘。時眾山遞明，各露曉色，漸伸漸遠，幽暗之狀，易為明麗。海面無微不燭，遙遙已見淺澤及於高山。(林紓, 1991:218-219)

上述這一段引文說明了兩個問題。第一個問題是原文中經過了風暴的何利，在大海中停下來，但“他的腦筋是被痛苦摧毀的”(pain-racked mind)，然而，是

² 同上。

“虛幻的睡意的花圈” (illusive wreaths of sleep) 令到痛苦的腦筋 “忘記悲傷” (forget its sorrow)。換句話說，即是經過了風暴的冒險者還深刻地記著剛才的痛苦。但是，譯文說主角們“兇慘之狀幾忘”，即是說他們已經忘記了剛才的痛苦，而“少蘇息於此時”了。

第二個問題是原文的何利不能忘記暴雨給他們的痛苦，因此，在他看到，日出就是他們死後的重生。他看到日出，就說這是一個“新生” (new-born) 的藍色。旭日又是“黎明的天使” (angels of Dawn)，這些天使是“完美、光榮”的 (perfect, glorious)。“他們從黑暗中飛出來” (on they sped out of the darkness)；正如“從墓中來的公義的天使一樣” (spirits of the just breaking from the tomb)。而天使的責任，就是“用雙手把光明洒放人間” (scattering light with both their hands)。林紓雖然在譯文中把明麗陽光照耀下的世界形容為“以易一新世界”，可這個“新世界”的作用是修飾黎明的降臨，卻不含原文中“新生”的象徵意思。因此，我們可以說，林紓把原文中所有關於“新生”的象徵意義都刪去了。那麼，譯文的日出就是一種實指意義上的日出。譯文的“蔚藍之色”不是“新生”的；“陽光”不是“黎明的天使”；“眾山透明...易為明麗”並非“天使”洒落凡間的“光明”。因此，在譯文中的白人主角，是在劫後餘生的休息中，以平靜的心情來欣賞旭日初升的美麗景象。

在原文中的日出，代表了作者對於生死循環的思考。作者用日出象徵天使，

³ Norman Etherington, 1991:215-216, note 16 (in Chap IV).

是爲了以黑夜和日出的交接來象徵人類死與生的循環。原文說：

It was a wonderfully beautiful sight, and yet sad, perhaps, from the very excess of its beauty. The arising sun; the setting sun! There we have the symbol and the type of humanity, and all things with which humanity has to do. The symbol and the type, yes, and the earthly beginning, and the end also. And on that morning this came home to me with a peculiar force. (Haggard, 1991:41-42)

但是在譯文中，林紓把上文完全刪去。林紓不是用哲學的眼光來看這個黑夜與光明之間的交替的。他筆下的自然景象就是自然景象，黑夜與白天都是正常的大自然的規律。因此不必大發奇想，把自然的日夜看成那樣重大的事情。

譯者對於大自然描寫的改動，所依循的觀點就是在譯文一直以來所申說的冒險精神。大自然在原文的形象是危險的，尤其在遇到暴風雨就變成了吞噬人意志的魔鬼。但是譯文中的大自然本身就不是令人害怕的對象。只有在暴風雨來臨時，才令人震慄不已。而人只要能度過大自然的狂暴，就是成功地跨越了一次探險的障礙、生存的考驗。

三、非洲人的形象

Graham Greene 用 “heart of darkness”⁴來比喻哈葛德的小說，是因為哈葛德小說中所描述的潛意識全都是人在清醒狀態下不能表現出來的魔性——相對於善的惡的傾向。作者在原文中塑造一個惡的世界，而白人主角何利在其中經歷的

就是一場惡與善之戰——一場靈性的戰爭。這次戰爭發生在千年女王所管轄的科爾迷城中。科爾城的人早在二千年前就已全部滅亡了。白人主角們在現存的山洞中所看到的人，是古代的科爾人與非洲當地的土著姻親後的後代。這些族人，已經喪失了古代的文明，因此他們屬於野蠻人。這些族人自稱為 Amahagger，亦即是石頭之族的意思(林譯石頭族人)。石頭族的一個族長，女王的親信 Ballili(林譯俾拉藜)，也是唯一一個何利在石頭族中的真心朋友早就向何利暗示他在科爾迷城之旅是一場靈性之旅。俾拉藜向何利申述他對何利的友情時說：

“rest assured that I am thy friend through good and evil.” (Haggard, 1991:84)

“爾我之交良摯，生死共之。” (林紓, 1991:250)

林紓所以把“善與惡”譯成“生”與“死”，是因為林紓不把何利的非洲之旅看成一場靈性之戰。他把原文中的象徵意義刪去，只保留了其中的直指意義。林紓只是想拈取這些小說中“探險”的情節，他的目的，是借“探險”來提倡一種中國文化中欠缺的冒險精神。(見上一章)

原文中的非洲和非洲人是作者用來表示其潛意識的具體對象。在原文中的非洲及非洲人的形象都是象徵，因此不能把其歸納為種族主義下的西方人對非西方國家的負面觀感的範疇之中。但是，雖然作者不想循種族主義的觀點來塑造非洲的形象，在原文中仍然可見種族主義對西方人的深遠影響。原文中作者就時常

⁴ Norman Etherington, 1984:37.

不經意地表現了對別的民族的蔑視心態。以下的例子可以說明這個問題。作者把負面的性格特徵歸咎於非洲人的典型性格。原文說何利的石頭族朋友俾拉藜與眾白人坐轎(litter)前往女王的居處。途中俾拉藜因為意外而跌進河中，一個抬他的轎夫也同樣跌進河中。但是他的族人看到意外發生也不前去加以援手。只有何利一人跳進河中勇救俾拉藜，最後那個轎夫死了。何利把族人的殘酷歸咎於土人典型的冷酷和自私：

After that [the incident] we cleaned ourselves as best as we could, fished out the litter, and went on, minus the man who had been drowned. I do not know if it was owing to his being an unpopular character, or from native indifference and selfishness of temperament, but I am bound to say that nobody seemed to grieve much over his sudden and final disappearance, unless, perhaps, it was the man who had to do his share of the work. (Haggard, 1991:84)

於是余助老人(俾拉藜)洗滌，並起其輿。眾复上道，而傷腓者之死，眾亦弗憐。(林紓, 1991:250)

譯文中的一個小問題，譯文把“我們清洗自己”(we cleaned ourselves)譯成“余助老人洗滌”，是譯錯的。可是譯文還是把這一句的主題——族人對於死者的冷酷譯出來了(而傷腓者之死，眾亦弗憐)。這一句譯文，是節譯，譯文刪去了作者把族人的冷酷歸咎於土人性情的指責。原文說族人的殘忍是因為“土人的冷漠和自私”(native indifference and selfishness of temperament)，又說“只有那個代替死者位置的轎夫才覺得傷心”(nobody seemed to grieve...unless, perhaps, it was the man who had to do his share of the work)，土人似乎都是自私到極點了。但是，

譯文卻把這個對於土人的無理指控刪去。

上述的形象是基於作者的種族偏見，其餘的負面形象則是他的寫作手法。作者用了石頭族族人來具體呈現魔鬼的形象，其作用是象徵撒旦對人的誘惑，使人背離善，走向罪惡。石頭族人誘惑了何利等人，使他們從內心中發出一種血腥的殺戮欲望。（見上一章）作者是從外形、面貌以至行為的細節描寫來營造這個撒旦魔鬼的形象的。原文最大的魔王就是女王。但是林紓認為，這個石頭族不是魔鬼的管轄區域。他雖然也把原文中的女王譯為“艷尸”、“女妖”，但是，這個靈異的人物在原文中只是作為一個普通的鬼，而並非像原文那樣，象徵了人的魔性。在原文中，作者把“蛇”的形象賦予女王，何利第一次看到女王時就說女王有一種“蛇”的美麗。在西方文化來說，“蛇”即是魔撒旦的象徵：

(the form) before me was that of a tall and lovely woman, instinct with beauty in every part, and also with a certain snake-like grace which I had never seen anything to equal before. (Haggard, 1991:96)

(立者)體貌則至可愛，筋骸肢體，寸寸皆美，柔艷奪目，至於無可比擬。（林紓, 1991:258）

這樣，哈葛德又用了其“兩極化”的手法來塑造女王的形象——美麗與邪惡的混合。譯文的女王是美麗的，卻不是邪惡與美麗的混合。在這方面，林紓對於哈葛德的改動是統一的。哈葛德看事物是相反又相合的，因此才有動人的魅力；林紓看事物只有一面，善惡美醜總是界線分明的。

原文中的石頭族人，雖然是現實的人物，但是作者暗示他們是女王的門徒。因此，白人主角們對於族人的恐懼，不是普通的恐懼，而是對超自然的恐懼。當原文的白人主角們聽到利武的族人情人 Ustane 唱的一首預言的歌之後，白人主角們說他們感到非常恐懼，而這種恐懼是“迷信的”(superstitious)。原文說：

Leo...was in a state of great alarm and distress, and I, to be perfectly candid, was in a condition not far removed from superstitious fear. The whole scene was an uncanny one. (Haggard, 1991:65)

利武為安司德尼歌唱作異聲，久已震懾失次。余亦莫知所以然。(林紓, 1991:236)

一如以往，林紓把上文中關於“超自然”——亦即是魔鬼的指涉刪去了。刪除其實是林紓一貫以來所用的策略，與其公開地顛覆原文作者的觀點，不如暗地裏把作者的意見反轉過來，達到自己的翻譯目的，這個就是林紓翻譯的特色。

現在我們討論族人的外貌。原文作者把魔鬼的形象加在石頭族的外貌、樣子、面容上，總之逐個細節都使人聯想起魔鬼。原文說這些人的身材高大，而且像影子般模糊：

The man advanced, and the tall shadowy form bend forward. (Haggard, 1991:53)

有最高之人，徐前與發令者語…(林紓, 1991:227)

譯文只用了“高大”來形容來者，因此，譯文中的人物就沒有了靈異人物的形象

了。事實上，作者很喜歡用“影子”(shadow)這個比喻，來作為鬼的暗示。原文說到白人主角們進入科爾的山洞中，看到火光影照下投射到洞壁上的人影。作者用“huge shadow”來形容這個情境，以示鬼影幢幢。原文說：

About fifty feet from the entrance of the cave, just where the light began to get dim, a fire was burning, which threw huge shadows upon the gloomy walls around. (Haggard, 1991:58)

去洞口可五十尺，則日光已沒，中設燎，光射壁上。(林紓, 1991:231)

同樣，原文用來暗示鬼影幢幢的“影子”在譯文中是被刪去的：

原文說到族人的樣子的時候，也是把魔鬼的形象混進去的。何利這樣描述他們的樣子：

They were of a magnificent build, few of them being under six feet in height, and yellowish in colour. Generally their appearance had a good deal in common with that of the East African Somali, only their hair was not frizzed up, but hung on in thick black locks upon their shoulders. Their features were aquiline, and in many cases exceedingly handsome, the teeth being especially regular and beautiful. But notwithstanding their beauty, it struck me that, on the whole, I had never seen a more evil-looking set of faces. There was an aspect of cold and sullen cruelty stamped upon them that revolted me, and which in some cases was almost uncanny in its intensity. (Haggard, 1991:55)

…(族人)則奇偉無倫，無有六尺下者，身作黃色，狀貌大類亞斐利加東偏森馬來人，特其髮不作螺旋，但雙垂之肩背之上。眼鼻口吻，皆兇突如餓鷹，齒白如編貝。以全局論，為狀頗非丑…(林紓, 1991:227)

這裏也是一貫哈葛德的“兩極化”主題。原文用“極其的英俊”(exceedingly handsome)與邪惡放在一起來描述這些族人。譯文大約譯出了原文的對於族人外貌的形象營造，但是，卻刪去了“極其的英俊”的感嘆了。而原文與“英俊”相對的，是他們的“邪惡的面貌”(evil-looking set of faces)。在他們邪惡的臉上，有一種“令人作噁”(revolted)的“冷漠和陰沈的殘酷”(an aspect of cold and sullen cruelty standing upon them that revolted me)。在譯文中所有這些關於邪惡的指涉都被刪去了。在這個例子中，可以看到林紓已經對原文的非洲形象失去控制了。這裏的人既非原文的英俊，也非原文的邪惡。其實在林紓來說，這些野蠻人的具體形象根本不重要。事實上，中國的小說一直都不重視氣氛的營造。只有小說的情節才是最重要的。這亦解釋了林紓雖然不看重哈葛德在原文中所表現的靈性思想，但是譯文中的小說情節還是表現出林紓的特點的一由原文的“探索”改為譯文的“探險”。(見上一章)。譯文的族人代表在冒險途中遇到的一群野蠻人，因此，在林紓來說，只要點出他們是野蠻人這個事實就夠了。

林紓雖然把原文的關於族人的氣氛營造刪去，但是，卻保留了他們兇惡的性情。原文說這些人的笑容，是永遠不會令他們“陰沉”和“邪惡”的樣子光亮起來：

...when they were not singing they remained almost perfectly silent, and the light of a laugh never came to brighten their sombre and evil countenances. (Haggard, 1991:55)

不歌則寂然無聲，仍作怒容。(林紓, 1991:227)

原文說：“永遠沒有笑容使他們陰沉和邪惡的樣子光亮起來”(the light of a laugh never came to brighten their sombre and evil countenances)，譯文把他們“邪”的指涉刪去，卻把他們塑造成野蠻人所需要的兇惡的性情。譯文說他們有“怒容”，即是說，他們可能會襲擊他們看見的闖入他們領域的冒險者。這正是譯文中的俾拉藜向何利所說的“生死”之旅的主題。

原文的非洲形象總的來說是一種氣氛的營造，並且代表了作者內心的黑暗潛意識。但是中國的小說傳統不習慣氣氛營造和象徵意義，林紓以中國的審美眼光來翻譯原文的寫作手法，把原文很多有價值的地方刪去了，是譯者使用歸化手法來做翻譯的一個損失。

結語

林紓譯自史托夫人的《黑奴籲天錄》與譯自哈葛德的《三千年艷尸記》，代表了他早期和中晚期的作品。對比兩篇譯作，我們發現早期的確實比較精彩；除了譯出原文神韻，還使譯文充滿了林紓獨特的見解和譯文文化的色彩。這是早期的譯本深得讀者喜愛的原因。但是，林紓中晚期的譯文卻失去了原來的光彩，比起《黑奴籲天錄》，《三千年艷尸記》實在是暗啞無光。雖未至於像把塞萬提斯浩翰流走的巨著 *Don Quixote* 譯成死氣沉沉、支離破碎的一本小小的《魔俠傳》，但明顯地就表現出了林紓疲乏的心境、敷衍的態度了。技術上可能是因為他選材沒有早期的謹慎，選擇了一些不是他優點所在的小說。另一個原因可能是與他合作的口譯者的外語理解能力有限。事實上，只有魏易（《黑奴籲天錄》的口譯者）和王子仁是林紓最好的合作者（見第四章）。在文學傳統方面，譯者對題材的理解和消化是影響翻譯的最大關鍵。《艷尸記》就表現了林紓對於原文審美角度和主題的疏忽，最大的問題是譯者不能理解作者形上的思考，他覺得這是閑文。但是，靈性的思考卻是原文最精彩之處。林紓把他認為的閑文刪去，卻又不能加上自己活潑深刻的獨特見解，因此，《艷尸記》就是一篇暗啞的譯文。單看題目——《三千年艷尸記》，讀者就覺得其品味不是怎麼高級；“艷尸”是不是恐怖和色情的混合物呢？雖然正如我們之前所分析的，林紓譯《艷尸記》的目的是為了提倡其中的冒險精神，但是讀者不仔細分析的話，恐怕也不能察覺到其翻譯動機。

我們在第一至第四章以文化角度比較原文和譯文，現在我們作一總結。西

方文學傳統中，形上的探索是很重要的。我們看到的兩篇原文，史托夫人的 *Uncle Tom's Cabin* 與哈葛德的 *She*，都是人對於生存價值的探索。但是中國人認為現實的世界才是最重要的；與其花時間去研究未可知的事物，不如仔細思考現實的人生。因此，針對兩篇原文中對於哲學探索的主題，林紓提出以實際的行動來改善現實。

史托夫人提出以基督教愛的大同世界來消除現實社會中的罪惡——滅絕人性的奴隸制度，因此這一場改革是思想上的。林紓卻提議以實際行動來反抗社會的不公，因此他的改革是行動上的，也是現實的。史托夫人以女性為代表，象徵以神的感召使世人自己放棄作惡的念頭。這樣，不需要流血，世上的罪惡自然會煙消雲散。而男性則以女性的思想為目標，執行實現基督教大同世界的行動。因此原文的世界是一個母權的世界。但是林紓卻顛覆原文作者的意圖，把所有基督教感召世人的部份刪去。因此原文中象徵神的感召的女性在譯文中就失去了功用；而代表實際行動的男性，在譯文中卻變為主角，直接以行動來推翻現實中的不公，這就是林紓所說的不怕死的“賊性”精神。林紓的想法是現世的，他看不到神在世上施行的奇蹟，因此他認為倒不如靠人自己來實現理想。

史托夫人所謂的思想改革靠的是人的道德自覺。作者認為人的內心深處都有對神公義的恐懼，以及對自己罪惡的懺悔。白人奴隸主是絕對可能因為內心深處的道德自覺而悔改。因此作者認為主要廢除奴隸制的辦法是使奴隸主被基督教感召，放棄世上的罪行。但是林紓卻認為人是有善惡之分的，他筆下的奴隸主沒有受到基督教感召，從此改惡為善。林紓認為，白人奴隸主沒有可能為了低賤的奴隸而從根本利益上放棄自己優厚的生活。因此林紓筆下的基督教大同世界是破滅的，亦是沒有可能實現的。

哈葛德所經歷的雖然不是史托夫人的宗教教贖，但是，深深困擾他的，仍是他的精神世界。在 *She* 一書中所表現的，是作者對於人生存本質的思考。他以幻想中的非洲探險之旅，來表現內心的潛意識。哈葛德所謂的潛意識，是黑暗的，因為他所處的年代，達爾文主義動搖了人們對神的信心。因此，他筆下展現的人性沒有神的善與美好，卻是魔性、墮落和黑暗的。哈葛德所思索的，是如何在人性的根本醜惡中尋找作為萬物之靈的崇高品德。哈葛德的本意正好與墮落相反。如果人知道自已的本來面目是如此醜惡，就更要在道德的自覺中挽救人的崇高品性。

哈葛德的本意，林紓完全看不到。中國文化中，心靈上的探索毫不重要。因此，林紓把原文中所有關於靈性的想法都刪去，卻把重點放在原文中的探險過程。原文的“探索”，在他眼中是“探險”；把原來的人對生存意義的“探索”變成譯文的獵奇之旅。獵奇過程當然需要勇氣，而這正是中國急需的。因此，林紓的重點就是人在陌生的自然障礙中，如何以勇氣克服困難以求生存。哈葛德的重點是批判人性，林紓在譯文中所展現的還是在社會法則下的人性。

總括而言，兩篇原文所表現的西方人是重抽象的形上思考的，但是林紓卻是重現實和現世的。經過林紓的改動，原文的西方人的形象亦變得現實了。林紓筆下的西方人都是重視行動的人，當他們遇到困難的時候，所想的是如何以實際的行動改變現實。

最後我們總結原文和譯文中關於非洲的形象。林紓對於非洲其實沒有多大的了解和興趣，他思索的是中國的問題和西方與中國的關係。他翻譯《黑奴籲天錄》，是因為書中的黑奴在白人社會的遭遇令他有一種感同身受的身份認同——當時中國也正受列強壓迫之苦。但是，從《三千年艷尸記》的研究中，我們知道

林紓對於真正的非洲了解不深，因此他對於原文中的非洲形象採取模稜兩可的態度。

史托夫人筆下的非洲人形象是按種族成見而塑造出來的模型。因此讀者看到的是對奴隸主愚忠的湯姆、天生反叛頑皮的托弗西、有英雄感但最終被感召成基督徒的哲而治。作者的原意是，這世上的基督教大同世界的統治者還是白人。哲而治雖然最後前往非洲建立民主國家，可這個國家還是基督教的，而沒有獨特的民族特色和思想。林紓把黑奴受壓迫的身份看成了自己的身份，因此他在翻譯時特別有一種投入的憐憫。與作者的形象相反，林紓筆下的黑奴有自己的思想。原文以湯姆所代表的忍耐精神來感動奴隸主的靈魂，藉此達到改革社會的目的。但是，林紓認為唯一救贖受苦的人的辦法，是以哲而治為代表的反抗精神。這裏，林紓又是以行動來反抗作者的思想了。

作者提出的非洲國家必須是基督教的，準確地說，新興的非洲國家在白人的基督教體制之下，沒有自己的思想。但是林紓卻認為哲而治要建立的是一個新興的民族自主國家。他所強調的是“主權國”，即是這個國家必須有自己的思想、文化和特色。只有這樣，非洲與西方國家才可以平起平坐，擁有平等的身份和權力，而不是白人的保護對象。林紓要的是一個永遠的非洲自主國，因為一旦“保護”的關係破裂，非洲又要淪為被壓迫者了。

林紓對於《籲天錄》中的黑奴有一種深切的同情。但是，林紓對於哈葛德筆下的非洲卻沒有特別的感受。哈葛德的非洲是一種象徵意義，代表作者所尋找的內心潛意識。但是，中國小說的審美眼光不注重心理探索，連《離騷》這樣的作品論者都只強調作者對國家的愛。因此，對於原文的靈性之旅，《艷尸記》也是翻得模稜兩可。林紓只是把原文的非洲和非洲人當成白人主角探險途中所遇到的

障礙，因此他將原文中的所有象徵意義都刪去。總括來說，《艷尸記》與原文比較起來，是失去光彩的；與林紓自己早期的翻譯比較起來，是暗啞的。

書目

第一手資料

Stowe, Harriet Beecher. *Uncle Tom's Cabin*. London: J.M. Dent.& Sons Ltd., New York: E.P. Dutton & Co.. 442pp. (1911).

Lin Shu,林紓、魏易,《黑奴籲天錄》,商務印書館,206頁(1901).

Haggard, H. Rider. *She*. (Annotated, with Introduction and Notes by Norman Etherington). Indiana University Press. 241 pp. (1991).

Lin Shu,林紓、曾宗鞏,《三千年艷尸記》,載施蛰存(編)《中國近代文學大系·翻譯文學大系·二》,上海書店,頁189-351,(1991).

中文的第二手研究資料

A Ying 阿英,《晚清小說的繁榮》,載張靜虛(編),《中國近代出版史料·甲編》,頁 184-203(1953).

----,《晚清小說史》,北京:人民文學出版社,192 頁(1980).

----,《關於〈巴黎茶花女遺事〉》,載《林紓的翻譯》,商務印書館,頁 53-59(1981).

----《小說四談》,上海古籍出版社,頁 229-246(1981)

阿英(編),《晚清戲曲小說目》,上海文藝聯合出版社,172 頁(1954).

----,《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,647 頁(1960).

Bao Yan Yi 鮑延毅,《可貴的求索,斐然的成績:林紓譯述《伊索寓言》試評》,載《山東師大學報》《社科版》,3 月號,頁 77-79(1991).

Bing Xi 冰谿,《閱〈巴黎花女遺事〉二十首》,載阿英(編),《晚清文學叢鈔·小說戲曲 0 研究卷》,中華書局,頁 585-587.,(1960).

Cai Yuan Pei 蔡元培,《答林君琴南函》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 138-144(1982).

Chen Bing Kun 陳炳坤,《最近三十年中國文學史》,太平洋書店,頁 77-100,(1930).

Chen Fu Xing 陳復興,《林紓和比較文學》,載《讀書》,8 期,頁 78-83(1982).

Chen Jing Zhi 陳敬之,《一味復古的林紓》,載《新文學運動的阻力》,成文出版社有限公司,頁 15-62(1980).

----,《林紓·上》,載《暢流》,44 卷 1 期,頁 113-16(1971).

----,《林紓·下》,載《暢流》,44 卷 3 期,頁 113-16(1971).

Chen Ping Yuan 陳平原、夏曉虹(編),《二十世紀中國小說理論資料(1897-1916)·第一卷》,北京:北京大學出版社,636 頁(1997).

Chen Xi Ji 陳熙績,《歇洛克案開場·敘》,載阿英(編),《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,頁 289-290,(1960).

Chen Yu Gong 陳玉剛(編),《中國翻譯文學史稿》,北京:中國對外翻譯出版公司,頁 56-75(1989).

Chen Yun Qin, 陳韻琴、朱志瑜(譯),《西方翻譯史源流》,載《外語與翻譯》,第三期,頁 28-36(2000).

Chen Zi Zhan 陳子展,《中國近代文學之變遷》,中華書局,頁 85-125,(1941).

Duan Huai Qing 段懷清,《關於《林譯》美國文學作品的幾個問題》,載《湖北大學學報》《哲社版》,第四期,頁 54-56(1994).

Fu Dan Da Xue Zhong Wen Xi 復旦大學中文系 1956 年級·中國近代文學史編寫小組,《中國近代文學史稿》(編者撰題《近代翻譯小說及林紓》),載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 241-253(1982).

Gao Chui Wan 高吹萬,《聞曼殊將重譯《茶花女遺事》集定公句成兩絕句寄之》,載阿英(編)《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,頁 587(1960).

Guo Mo Ruo 郭沫若,《我的童年》,上海光華書局,頁 113-114(1929).

Guo Yan Li 郭延禮,《〈林譯小說〉的總體評價及其影響》,載《社會科學戰線》,3 期,頁 278-285,(1991).

Han Di Hou 韓迪厚,《近代翻譯史話》,香港辰沖圖書公司,頁 23-68(1969).

Han Guang 寒光,《林琴南》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 191-225(1982).

Hu Shi 胡適,《五十年來之中國文學》,載《胡適文存二集》,上海:亞東圖書館,頁 112-123(1924).

Hu Shi 胡適,《論翻譯》,載《胡適文存·三集》,上海:亞東圖書館,頁 1123-1139(1930).

Hui Yun 慧雲,《讀〈黑奴吁天錄〉》,載阿英(編)《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究

卷》，中華書局，頁 591(1960).

Jia Wen Hao 賈文浩，《*Uncle Tom's Cabin* 的兩個中譯本》，載《山西師大學報》
《哲社版》，第 14 期，頁 105-109(1991).

Jiang Dong Fu 姜東賦，《試論林琴南的小說觀》，載《河北大學學報》，第 4 期，
頁 125-129(1984)

Jing Yi 金一，《讀《黑奴吁天錄》》，載阿英(編)，《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究
卷》，中華書局，頁 591-92(1960).

Kai Ming 開明(周作人)，《再說林琴南》，載《語絲》第 20 期，1925 年 3 月 30
日.

Kong Li 孔立，《林紓和〈林譯小說〉》，中華書局，32 頁，(1962).

Kong Xiang He 孔祥河，《論林琴南文學》，香港：著作者，100 頁(1989).

Kong Zi 孔子，《雍也》，載劉宗賢、謝祥皓，《中國儒學》，四川人民出版社，頁 50(1994).

Kong Zi 孔子，《論語·述而》，載劉宗賢、謝祥皓，《中國儒學》，四川人民出版社，
頁 50(1994).

Li Jia Ji, 李家驥、李茂肅、薛祥生(編)，《林紓翻譯小說未刊九種》，福州：福建人
民出版社，534 頁(1994).

Li Jun Min 黎俊民，《題〈巴黎茶花女遺事〉八首》，載阿英(編)《晚清文學叢鈔·
小說戲曲研究卷》，中華書局，頁 587(1960).

Lian Yan Tang 連燕堂，《試論林紓的創作小說》，載《文學遺產》，第 5 期，頁
124-132(1987).

----, 《林譯小說有多少種》，載《讀書》，6 月號，頁 83 (1982).

Liang Qi Chao 梁啟超，《清代學術概論》，商務印書館，頁 12(1921)

Lin Chang Yan 凌昌言，《司各特逝世百年祭》，載《現代》，第 2 卷第 2 期，頁 216-
277,(1932).

Lin Shu 林紓,《答蔡鶴卿書》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 86-89(1982).

----, 翻譯序跋全錄, 載朱羲胄,《林畏廬先生學行譜記四種》·《春覺齋著述記卷三》,上海:世界書局,頁 1-66(1949).

----,《西利亞郡主別傳·序》,見錢鍾書,《林紓的翻譯》,商務印書館,頁 18-30(1981).

----,《青年人宜尊重國家》,載李家驥、李茂肅、薛祥生(編),《林紓詩文選》,商務印書館,頁 102-103(1993).

Lin Wei 林薇,《論林紓對近代小說理論的貢獻》,載《中國社會科學》,第 6 期,頁 137-155(1987).

----,《百年浮沉——林紓研究綜述》,天津市:天津教育出版社,368 頁(1990).

Ling Shi 靈石,《讀〈黑奴吁天錄〉》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 128-130(1982).

Liu Ban Nong 劉半農,《復王敬軒書》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 145-147(1982).

Ma Tai Lai 馬泰來,《林紓翻譯作品全目》,載《林紓的翻譯》,商務印書館,頁 60-103(1981).

----,《林譯閑談》,載《書林》,1 期,頁 30-33,(1982).

----,《林紓譯書序文鈞沈》,載《清末小說研究》,6 號,頁 676-682(1982).

Ma Zu Yi 馬祖毅,《中國翻譯簡史——“五四”運動以前部份》,中國對外翻譯出版公司,頁 303-312(1984).

Ou Yang Yu Qian 歐陽予倩,《黑奴恨》,載歐陽予倩編,《歐陽予倩全集》,新華書店,頁 465-543(1990).

----,《〈黑奴恨〉後記》,載陸稼林(編),《歐陽予倩全集·第二卷》,上海文藝出版

社, 頁 545-547(1990).

Pan An Rong 潘安榮,《林譯小初探》,載《翻譯通訊》,第 4 期,頁 35-39(1983).

Pan Xi Zi 蟠溪子,《迦茵小傳》《引言》,載阿英(編)《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,頁 282-284(1960).

Pu Shao 蒲梢(徐調孚),《漢譯東西洋文學作品編目》,載張靜廬(編),《中國近代出版史料·甲編》,中華書局,頁 271-323,(1953).

Pu Ren 樸人,《翻譯外國小說的鼻祖》,載《自由談》,3 期,頁 7-11(1973).

Qian Xuan Tong 錢玄同,《寫在半農給啓明的信底后面》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 165-167(1982).

Qian Zhong Shu 錢鍾書,《林紓的翻譯》,原載錢鍾書,《舊文四篇》,上海古籍出版社,1979 年版. 現載商務印書館(編),《林紓的翻譯》,商務印書館,頁 18-52(1981).

Ren Fang Qiu 任訪秋,《林紓論》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 365-380(1982).

Shang Wu Yin Shu Guan 商務印書館(編),《林紓的翻譯》,北京:商務印書館,103 頁(1981).

Shen Yu Zhong 沈禹鍾,《甲寅雜誌說林之反響》,載《申報》,1926 年 1 月 25-27 日.

Shi Zhe Cun 施鰲存,《導言》,載《中國近代文學大系》·《翻譯文學集·一》,上海書店,頁 1-32(1991).

Si Ma Chang Feng 司馬長風,《中國新文學史》,昭明出版社,頁 1-64(1975).

Wang Shen Ran 王森然,《近代二十家評傳》,北京:書目文獻出版社,頁 77-86,(1987).

Wang Yun Xi 王運熙、顧易生(編),《中國文學批評史下冊》,上海古籍出版社,頁 688-698(1985).

Wei Wei I, 魏惟儀(編),《林紓魏易合譯小說全集重刊》,台北:編者(19:-),私人收

藏。

----,《林紓魏易合譯小說全集重刊後記》,台北:編者,133 頁(1993),私人收藏,香港大學收一影印本。

Wei Yi 魏易,《黑奴吁天錄》序,載阿英(編)《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,頁 279-280(1960)。

Wu Wen Qi 吳文祺,《林紓翻譯的小說該給以怎樣的估價》,載傅東華(編)《文學百題》,鄭州市:中州古籍出版社,頁 444-448(1992)。

Xing Shi 醒獅,《題〈黑奴吁天錄〉后》,載阿英(編)《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》,中華書局,頁 591(1960)。

Xue Sui Zhi 薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,623 頁(1982)。

Xue Zhuo 薛卓,《林紓前期譯書思想管窺——讀〈林譯小說〉序跋札記》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 387-402(1982)。

Yi Ming 佚名,《黑奴傳》,載《中國文學大系》·《翻譯文學集·一》,上海書店,頁 1-65(1990)。

Yin Xue Man 尹雪曼,《白話與文言之爭》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 359-364(1982)。

----,《早期的翻譯文學》,載《國魂》雜誌,1 月號,頁 68-69(1979)年。

Yin Ban Sheng 寅半生,《讀〈迦因小傳〉兩譯本書后》,載《答林君琴南函》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 131-133(1982)。

Yu Qi Hong 郁奇虹,《林紓翻譯試論》,載《福建論壇》,4 期,105-109(1983)。

Zeng Jin Zhang 曾錦漳,《林譯小說研究·上》,載香港《新亞學報》,第 7 卷第 2 期,頁 211-292(1966)。

----,《林譯小說研究·下》,載香港《新亞學報》,第 8 卷第 1 期,頁 383-426(1967)。

Zeng Xian Hui 曾憲輝,《林紓巴黎茶花女遺事》,載《福建師範大學學報》,1991

年 3 月, 78-84 頁.

----, 《林紓文論淺說》, 載《福建師範大學學報》, 第 3 期, 頁 62-68, (1985).

----, 《林紓》, 福建教育出版社, 349 頁(1993).

Zhang Jun Cai 張俊才, 《林紓小說劇作簡論》, 載《齊魯學刊》, 第 5 期, 頁 122-127(1984)年.

----, 《林紓生平正誤》, 載《江淮論壇》, 第 4 期, 頁 111(1983).

----, 《林紓評傳》, 南開大學出版社, 326 頁(1992).

----, 《林紓對五四新文學的貢獻》, 載《中國現代文學研究叢刊》, 第 4 期, 頁 151-165, (1983).

Zhang Wei 張偉, 《黑奴籲天錄——內容介紹》, 載施鰲存(編)《中國近代文學大系》·《翻譯文學集·一》, 上海:上海書店, 頁 55-856(1991)

Zhao Er Xian 趙爾巽等, 《林紓傳》, 載《清史稿》, 北京:中華書局, 頁 13446-13447 (1928)本.

Zhao Jian 兆劍, 《五十四年——觀話劇《黑奴恨》有感》, 載《人民日報》, 1961 年 7 月 6 日.

Zhao Ya Bo 趙雅博, 《西方文化對我國的沖擊及其反應》, 載《中山學術文化集刊》, 第 22 集, 頁 1-52(1978).

Zheng Zhen Duo 鄭振鐸, 《林琴南先生》, 載《中國文學研究》, 北京:作家出版社, 頁 1215-1229, (1957).

Zhou Zuo Ren 周作人, 《中國新文學的源流》, 上海:新華書店, 頁 42-65(1995).

----, 《黑奴籲天錄》, 載陳子善(編), 《知堂集外文·〈亦報〉隋筆》, 岳麓書社, 頁 654(1988).

Zhu Bi Sen 朱碧森, 《女國男兒淚——林琴南傳》, 中國文聯出版公司, 358 頁(1989).

Zhu Hai Bo 朱海波,《中國文學史綱》,香港教育出版社,頁 412(1975).

Zhu Xi Zhou 朱羲胄,《林畏廬先生學行譜記四種》,上海:世界書局,(1949).

Zi Shi 咨實,《嚴几道與林琴南》,載薛綏之、張俊才(編),《林紓研究資料》,福建人民出版社,頁 228-232(1982).

英文的第二手研究資料

Ammons, Elizabeth(ed). *Critical Essays on Harriet Beecher Stowe*. Boston, Massachusetts: G.K. Hall & Co.. 307pp(1980).

---, *Uncle Tom's Cabin – Authoritative Text/ Backgrounds and Contexts/ Criticism*. With Backgrounds and Criticism, W.W. Norton & Company Ind.586pp(1994).

Ammons, Elizabeth, “Heriones in *Uncle Tom's Cabin*”, In Ammons, Elizabeth(ed), *Critical Essays on Harriet Beecher Stowe*. Boston, Massachusetts: G.K. Hall & Co, pp152-165(1980).

---, “Stowe’s Dream of the Mother-Savior: *Uncle Tom's Cabin* and American Women Writers Before the 1920s”. In Sundquist, Eric J, (ed), *New Essays on Uncle Tom's Cabin*. Cambridge: Cambridge University Press, pp155-195(1986).

Baker, Margaret John, *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, pp1-187(1997).

Berkson, Dorothy, “Millennial Politics and the Feminine Fiction of Harriet Beecher Stowe”, In Ammons, Elizabeth(ed). *Critical Essays on Harriet Beecher Stowe*. Boston, Massachusetts: G.K. Hall & Co, pp 244-258(1980).

Cheung, Martha P.Y., “The Discourse of Occidentalism? Wei yi and Lin Shu’s treatment of religious material in their translation of *Uncle Toms Cabin*”. In Pollard, David ed. *Translation and Creation*. Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, pp127-149(1998).

Cohen, Morton. *Rider Haggard: His Life and Work*. London: Macmillan, 328pp(1968).

Compton, Robert William, *A Study of the Translation of Lin Shu, 1852-1924*. Ph D Thesis, Stanford University, 574pp(1971).

Ellis, Peter Berresford. *H. Rider Haggard: A Voice From The Infinite*. London: Routledge & Kegan Paul, 291pp(1978).

Elwin, Malcolm. "Our boyhood's favourite : Rider Haggard", In *Old Gods Falling*. London: Collins Publishers. pp219-263(1939).

Etherington, Norman, Notes and Introduction, *Rider Haggard*. Boston: Twayne Publishers. 241pp(1984).

Haggard, Lillias Rider. *The Cloak That I Left: A biography of the Author Henry Rider Haggard K.B.E.* London: Hodder And Stoughton, 288pp, 1951.

Hawkes, David, "Literature—An Introductory Note", In Raymond Dawson(ed). *The Legacy of China*, Oxford: Clarendon Press, pp80-90(1964).

Hu, Ying, *Making a difference: Stories of the translator at the turn of the Century*, Princeton University, Ph. D dissertation, pp50-94(1993).

Jung, Carl G. *The Integration of the Personality*. Dell, Stanley tr. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 313pp(1950).

Katz, Wendy R. *Rider Haggard and the Fiction of Empire: A critical study of British imperial fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 171pp(1987).

Lee, Leo Ou-fan, *The Romantic Generation of Modern Chinese*, Harvard University Press, pp41-57(1973).

----, "Lin Shu and his Translations : Western fiction in Chinese perspective". *Papers on China*, Vol. 19, Harvard University, (1965).

Lefevere, Andre, "Translation: Its Genealogy in the West". In Susan Bassnett and Andre Lefevere (ed.) *Translation, History and Culture*, Cassell Wellington House, pp14-28(1990).

Liu Ts'un-yan, "Introduction: 'Middlebrow' in Perspective". *Renditions*, No.17&18, 1-40(1982).

Moss, John G. "Three Motifs in Rider Haggard's *She*". *English Literature in Translation*. Vol v.16. pp27-34(1973).

Pocock, Tom. *Rider Haggard and the Lost Empire: A Biography*. London: Weidenfeld

And Nicolson, 262pp(1993).

Sandison, Alan. "Rider Haggard : Some call it evolution..." In *The Wheel of Empire: A study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Fiction*. London: Macmillan; New York: St Martin's Press, pp25-47(1967).

Street, Brian V. *The savage in literature: Representations of 'primitive' society in English fiction 1858-1920*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 207pp(1975).

Sundquist, Eric J., *New Essays on Uncle Tom's Cabin*, Cambridge University Press, 200pp(1986).

Venuti, Lawrence, "Translation and the formation of cultural identities". In *Cultural Functions of Translation*, Christian Schaffner and Helen Kelly-Homes, Multilingual Matters Ltd. pp 9-54, 1995.

Vogelsberger, Hartwig A. " 'King Romance': Rider Haggard's Achievement". In Dr. James Hogg (ed.) *Romantic Reassessment*. Austria: Institut Fur Anglistik Und Amerikanistik Universitat Salzburg, 207pp,1984.

Waley, Arthur, See "Arthur Waley on Lin Shu". In *Renditions*, Autumn, pp29-31(1975).

Yarborough, Richard. "Strategies of Black Characterization in *Uncle Tom's Cabin* and the Early Afro-American Novel". In Sundquist, Eric J, (ed.) *New Essays on Uncle Tom's Cabin*. Cambridge: Cambridge University Press, pp45-84(1986).

Yellin, Jean Fagan. "Doing it Herself: *Uncle Tom's Cabin* and Woman's Role in the Slavery Crisis", In Sundquist, Eric J (ed), *New Essays on Uncle Tom's Cabin*. Cambridge: Cambridge University Press, pp85-105(1986).

Zhang, Yu, *Chinese Translations of David Copperfield: Accuracy and Acculturation*", Ph D Thesis, University of Southern Illinois at Carbondale, pp20-71(1991).