



文化身份与性别之维 ——论林纾、薛绍徽的翻译

刘 莹

摘要:林纾和薛绍徽是近代文学家和翻译家,他们有着相似的出身、身份认同和文化价值观。对儒家传统文化价值的高度认同,使得他们的翻译观念和行动呈现出特殊的时代特征:他们既接受西方的新思想、新观念,又坚守纲纪伦常;既不能认同于译者身份,又不得不以翻译为工具和途径,表达深层的文化意图。这使得他们的翻译作品无法忠实于原著,同时也使相对于西方的文化主体性得以彰显。此外,薛绍徽积极认同儒家道德框架下的女性身份,并借小说人物之口表达自己的性别立场和女性经验。林、薛二人的翻译是世变时代的文化镜像,映照出晚清的时代情绪与知识分子心态。

关键词:林纾;薛绍徽;晚清中国;翻译;性别

林纾(1852-1924),字琴南,号畏庐,自号冷红生,福建闽县(今福州)人。薛绍徽(1866-1911),字秀玉,号男姒,福建侯官(今福州)人。两人一为才子,一为贤媛^①,都是近代著名的闽籍文学家、翻译家。林纾以异乎寻常的启蒙热情大量译介西方文学,对晚清社会的阅读风气影响极大。其晚年以桐城派古文的末代守门人身份对新文学运动发动攻击、作为新文学的敌人而被载入文学史册。薛绍徽在幼年就展现出卓越的诗才,一生创作400余首诗词,但由于其身处深闺,又生逢古典文学式微、新文学初兴的转折时代,其诗名罕为后人所知。倒是她与丈夫陈寿彭(字绎如,又作逸儒,1859-?)合作翻译的《八十日环游记》作为近代文学史上首部译入的科幻小说而居开创之功。

除了地缘的相近,他们在思想背景、文学倾向等方面也有诸多共同点:都从小接受儒家正统教育,认同儒家伦理道德,又饱读诗书,热爱古典文学;其思想与文学观念都在晚清世变之际遭到了冲击,也都顺应时代而做出新的文学尝试(翻译),但其思想的根本都同样没有动摇,都在某种程度上坚守和捍卫着旧时代的价值和规则。不过,林纾对近代翻译文学在体量和传播上有着巨大贡献,薛绍徽受制于知识和行动范围的局限,翻译作品只有四部,两者的文学成就和贡献有大小高下之分,这是一个客观事实。然而我们更需认识到的是,按照新文学史的评价标准,林纾和薛绍徽在近代文学史上的地位,直接反映的是他们与文学新潮(翻译)的关系,都因文学翻译的行动而被“发现”,与此同时则是两人古典文学成就的被“遮蔽”。他们的文学史评价既反映了他们文学成就的

收稿日期:2017-01-16

基金项目:天津市哲学社会科学规划课题(TJZW12-003)

作者简介:刘莹,南开大学文学院中文系(天津 300071)副教授,主要从事性别与中国现代文学、文化研究。

① 戊戌时期的女学运动中,妇女参与者互称“贤媛”,或类似称呼如“贤妇”“贤夫人”等。“此概念之来源及在戊戌妇女处的意涵可参见钱南秀:《重塑“贤媛”:戊戌妇女的自我建构》,《书屋》2007年第12期,第49页。



高下,同时也是文学史经典化的结果。

本文拟聚焦于两人的文学翻译,从性别视角观察、分析其具体的翻译观念和行动,如何呈现浸淫传统文化的才子贤媛在晚清世变时代所经历的思想矛盾和转折,又如何由于性别的差异而呈现出不同的文化态度和文学样貌,并尝试通过呈现“思想主体”和“历史存在”两个维度之间的内在关联,研究世变之际知识分子写作的多样性和复杂性。

一、林纾、薛绍徽翻译思想的生成

1852年11月8日,林纾诞生于闽县一个普通的耕读之家,由于父亲生意失败而陷入贫困,甚至不得不寄食于外祖之家。虽然生活窘迫,但林纾对读书有着异乎寻常的热情,16岁以前已熟读《毛诗》《尚书》《左传》《史记》,尤喜读《史记》。同时,他绘画天分极高,师从石颠山人,每日以书画自娱,即使在肺病咳血之时也不曾停笔。^①18岁时,林纾按照父母之命,与同乡刘琼姿结婚,夫妇二人琴瑟和谐,岳父刘有棻则是一位未中科举的老童生,他善于以程朱理学教诲林纾,对林纾严苛的道德观念的形成有很重要的影响。在一般的人伦关系中,林纾更是把儒家伦理准则奉为圭臬。比如,当父亲病重时,他曾焚香祝祷,愿以身代父去死。婚后,他努力遵循岳父大人的教诲,发愤读书,以图科举大业。^②他28岁考中秀才,31岁又中举人,基本上是沿着一条正统知识分子的必经之路在向前发展,但在此后的十年内,他止步科场,及至1905年,清廷正式下诏废除科举,林纾的满腹经纶、一腔抱负,都暂时失去了用武之地。

薛绍徽的出身、经历与林纾有很多相似之处。薛绍徽出身于书香世家,自幼修习儒家传统经典和“女学”规范,其父薛尚忠(菊人公)为侯官岁贡生,其母邵孺人,能诗善画,也是一位才女。薛绍徽五岁开蒙,六岁随母亲学画,八岁学诗,天资聪颖,灵秀异常。但随后父母早逝,她寄居姨母家里,以女红自养。14岁时,她冒充哥哥的名字参加地方文人举办的作诗比赛,作品被列为上选,名震乡里,由此得到当时刚从马尾船政学堂毕业的陈寿彭的爱慕,并公开向她求婚,薛绍徽以不合“父母之命”为由拒绝,后在叔父们的许可和坚持下才接受,可见传统伦理“闺范”对女性的规约已深深植根于她的思想中。婚后两人志趣相投,感情甚笃。陈寿彭曾游学日本、欧洲,回国后,他成为两江总督周馥的幕僚,并积极参与新学活动,在上海、宁波、南京等地讲学办报。薛绍徽则恪守传统妇道,勤谨治家,在陈寿彭游学期间,她独自“抚儿女操井臼”,以女红补贴家用,同时读书不辍,遍览史汉,通宵达旦以至于过度劳累,得了肺病。后来,陈寿彭在从广东赴邮传部调任的途中得了血痢,医药无效,薛绍徽心忧如焚,向神明祷告愿意以身代死。陈寿彭不久痊愈了,薛却肺病复发,迁延不治,终于在满清帝制寿终正寝的同一年,撒手人寰。^③

从人生经历和思想形成过程来看,林、薛二人都是被正统儒家教育形塑而成的知识分子,其思想的传统性,一是表现在他们对儒家人伦规范的遵奉(以两人分别对父亲、对丈夫的“以身代死”为典型事件和象征);二是表现在知识体系、行为方式和审美趣味上,他们都以强烈的身份认同,延续着文人的典型特征。但是,从更广阔的大环境来看,他们所生存的历史时代,正处在一个空前的变革时期,知识分子已经无法继续把自己封闭在一个单纯的文人环境里,而自觉不自觉地被卷入新思想的浪潮中。1895年中日《马关条约》签订,林纾感愤不已,和友人高凤岐、陈衍等向朝廷上书抗议,这是他的思想从传统文人的忧国忧民转向主张变法图强、批判现存秩序的开始。1897年,林纾

① 林纾:《石颠山人传》,《畏庐三集》,纪宝成主编:《清代诗文集汇编》第775册,上海:上海古籍出版社2010年版,第689页。

② 冯奇编著:《林纾》,《清末民初文人丛书》本,北京:中国文史出版社1998年版,第8页。

③ 陈寿彭:《亡妻薛恭人传略》,薛绍徽:《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本。



公开发表的第一部著作即《闽中新乐府》(32首),仿照白居易的讽喻诗体,以浅近白话写成训蒙歌诀,表达其针砭时弊、倡导新学新政的思想。以林纾的古文功底而愿意做这样的诗歌,显然表明他对国是时局的忧虑而不是他的文学偏好决定了其创作形式的选择。同样,林纾所接受的传统文学教育,必然会使他对小说这一体裁表示轻蔑,他之所以选择一种自己看轻的文学形式,无疑是出于更重要的考虑:翻译外国小说的首要目的之一,就是要唤醒民众的爱国热忱。在《黑奴吁天录·跋》中,林纾声明他翻译的目的,不是为了以一个悲惨的外国奴隶故事博取读者的眼泪,而是因为“为奴之势逼及吾种,不能不为大众一号”,他满怀激情地写道:“今当变政之始,而吾书适成,人人即蠲弃故纸,勤求新学,则吾书虽俚浅,亦足为振作志气,爱国保种之一助。”^①

当林纾听闻《马关条约》割让辽东、台湾给日本,愤而上书抗议时,薛绍徽身处深闺,一心相夫教子,但从陈寿彭那里听说了台湾的事情^②,于是也写下了一首词《海天阔处·闻绎如话台湾事》,其下阕云:“说甚蓬莱蜃市,忽跳梁,长蛇封豕,鲸吞蚕食,威俞难再。藩篱倾圯,汹汹波涛,巍巍金厦,相关唇齿,对春潮夜涨,深惭漆室,为天忧杞。”这首词向我们传达了两个信息,其一,薛绍徽身为贤媛才女,深深浸淫于传统闺阁文学的世界,习惯于用诗词表达自己包括忧国之思在内的思想感情;其二,她对外部世界的见闻、对正在发生巨变的时代认知,往往来自于丈夫的转述,来自于二手经验。陈寿彭曾游学日、英、法等国,见识颇广,在夫妇二人人数不多的聚首时光里,常常“静夜一灯,偕读若宾友”^③,秉烛夜谈之中,陈寿彭讲述的异域见闻,给薛绍徽打开了一个新奇的世界。她自己谦卑道:“绍徽文惭香茗,颂乏椒花,生长闺闼,未知里闾”,如有见闻,全仰赖丈夫的讲述,而她则很享受这种接受新知的过程和良师益友般的夫妻关系。

一个很好的例证,就是两人合作翻译的《八十日环游记》^④。这本书是法国科幻小说家儒勒·凡尔纳(Jules Verne, 1828-1905)作品的第一个汉译本,也是晚清中国翻译的第一部西方科幻小说。此后短短几年时间,该作多次再版,掀起了中国20世纪初科学小说翻译的热潮。不过,在薛绍徽写的译序里,她并未对这一翻译所引入的文类概念多加注意,也未从“科学”角度抱有“启蒙”的自觉,而是描述了一幅夫妇颀颀的画面,所谓“清闺凉灯,耳提面命,展纸濡毫,如聆海客奇谈”。其中妻子扮演“好学生”的角色,一边听丈夫口译,一边把丈夫想象成无所不知的“海客”,把他的见闻记录下来。她在《八十日环游记序》里说其翻译的目的,就是“以惊心骇目之谈通格物致知之理”,她认为此书最吸引人之处,除了“奔牛结阵,宝象排山,虎豹夜嚎,豺狼昼横”的惊奇险怪,就是殊方异俗,所谓“采娜嬛逸史,录敕勒悲歌”,“极风人旨趣,复何以加?”^⑤前者有趣,后者有益。与林纾急切的爱国救亡情怀不同,薛绍徽翻译的主旨,全然与变法图强的宏旨无关,而是看重原书的趣味,即符合传统文人“格物致知、风人教化”之理想的知识趣味。更重要的是,在薛氏看来,“翻译”这一行为本身,就是隐藏在书斋之内的夫妇二人,一种彼此交流、分享的精神旅程,一种类似于传统“偕隐”方式的闺房之乐。^⑥

① 林纾:《黑奴吁天录·跋》,冯奇编著:《林纾》,《清末民初文人丛书》本,第178页。

② 清廷割让台湾给日本,台湾人民奋起反抗,陈寿彭兄陈季同时为台湾布政使,与台湾官绅筹划成立台湾民主国,陈季同任民主国外务衙门督办。见桑兵:《国学与汉学:近代中外学界交往录》,杭州:浙江人民出版社1999年版,第98-100页。

③ 陈寿彭:《亡妻薛恭人传略》,薛绍徽:《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本。

④ 《八十日环游记》由陈寿彭口译,薛绍徽笔述,采用章回体形式,文言文翻译。1900年经世文社刊,署薛绍徽译,三十七回;1906年小说林社再刊,署陈绎如译,改名为《寰球旅行记》,实为《八十日环游记》的翻刻本;同年有正书局刊本,改三十七回为三十七节,书名为《环球旅行记》,署名雨泽译。1906年还有商务书局出版的《环球旅行记》,署陈绎如译。

⑤ 薛绍徽:《八十日环游记序》,《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本。

⑥ 薛绍徽对传统文人夫妻“偕隐”的生活方式非常向往,多次写诗词劝阻陈寿彭出仕。如《金缕曲·与绎如夫子夜话》:“倘筑三间屋,在危岩乱峰旷处,俯临溪曲,茅瓦疏篱,庭砌外,种植幽花野竹,更数亩薄田栽粟。案有琴书樽有酒,避红尘偕隐神仙福。依所愿,十分足。”



总之,林纾、薛绍徽二人在选择“小说翻译”这一文学形式时,各自有不同的目的:林纾翻译外国小说,并非旨在文学形式的更新,而是别有爱国怀抱,旨在用通俗的小说形式,感奋读者特别是青年学生的精神,唤醒国民,为劝喻之用。^①薛绍徽的翻译,则是在与丈夫精神交流过程中的“偶然之物”,其目的是为读者广开见闻,同时满足自己的知识趣味。如果说林纾的翻译,有着朝向外部的世界的“救世”目的,那么薛绍徽的翻译,则更多是朝向内心世界的、与世变时代的精神危机相抗衡的“自渡”。

二、林纾、薛绍徽的历史位置与文化主体性

1897年11月,时任上海电报局长的绅商领袖经元善发起女学运动,创立了中国第一个女学会、第一份女子刊物《女学报》和第一所女学堂。首倡者中有变法领袖梁启超,后为戊戌六君子之一的康广仁,长期鼓吹女学的郑观应,还有台湾首义失败、赋闲上海的陈季同。薛氏与陈季同的法国妻子赖妈懿均积极参与其事。赖任女学堂洋提调,薛氏则为《女学报》第一主笔。在办学方针上,倡办人梁启超、经元善等认为,中国人自办女学,当然应该遵奉孔学,薛绍徽却对祀孔提出异议,为了显露女学堂的特色,她主张改祀曹大家,即班昭,以固守男女大防,可见薛绍徽在性别问题上较之当时的维新派男性知识分子还要保守。在教学内容上,以梁启超为代表的男性启蒙者将女性视作“分利者”,以民族主义为指向,以富国强兵为目的,以妇女教育为手段,使女学运动局限于妇女的职业训练。薛绍徽则反对女性“无用”的观点,强调女性的自我建构是女学的首要目标,通过向妇女提供最好的教育机会,使妇女能够享有与男子同等为国效力的能力。与传统“女子无才便是德”的观念不同,在薛绍徽看来,“才”和“德”可以和谐共存,而通过学习获得才能就是“德”的体现。她重新阐释了妇德、妇言、妇工、妇容的内涵,强调女性的学识、才艺和在学术、文学和艺术方面的成就,将女性从家庭私人空间的价值认同转移到对女性才能和成就的社会认同。^②

薛绍徽对女学的建议发出了和男性启蒙者不同的声音,在男性主导的性别话语中,否认男性启蒙者对女性的轻视,但作为深受传统儒家伦理影响的女性,薛绍徽坚持女学须以礼教加以规范,坚持“君臣大义昭纲常,夫妇之道人伦始”。后有苏州士绅议办女学,慕薛绍徽才学,延聘她主讲,却被她拒绝,因为她不满于新式女学对礼法不够强调^③。相较于同时代的女性,薛绍徽可谓见多识广,但在“兴女学、倡女权”的运动中,她却坚持保守的女性观,在维新变法产生的新旧文化价值观和伦理道德观的尖锐冲突中,薛绍徽断然取旧道德而拒绝新道德,这一方面与她自幼接受儒家思想的教化,认同了父权对女性价值、女性行为规范的规定相关;另一方面,她和丈夫属于知识分子阶层的文化型夫妻,享有丰富的精神生活和交流,丈夫陈寿彭思想开明,经常带她一起游历,帮助她接受新知识、新事物^④,两人在“夫唱妇随”的传统意识框架内存续着较高质量的婚姻关系,这样的婚姻体验没有促使她质疑传统的性别秩序,也就不能反思旧有的道德观念。

① 晚年林纾在给蔡元培的信中感慨:“外国不知孔孟,然崇仁仗义,矢信,尚智,守礼,五常之道,未尝悖也,而又继之以勇。”他二十年间翻译了133种外国小说,累达1200万字,“实未见中有违忤五常之语”(林纾:《答大学堂校长蔡鹤卿太史书》,冯奇编著:《林纾》,《清末民初文人丛书》本,第190页)。

② 关于薛氏女学观念更详尽的分析,参见钱南秀:《中典与西典:薛绍徽之骈文用事》,2004年南京大学中国古代文学文献学国际学术研讨会。

③ 薛氏认为:“若宽礼法,专尚新学,则中国女教从此而隳。”(陈寿彭:《亡妻薛恭人传略》,《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本)

④ 薛绍徽通过陈寿彭接触到很多来自“海外”的新奇事物,她都用诗词记录下来,如《绣佛阁·绎如夫子由锡兰寄贝叶梵字佛经填此却寄》《穆护砂·绎如又寄埃及古碑拓本数种用题以寄》。她还有很多跟随丈夫阅历山川、登临游览的经历,这一点从她的诗词题目就可以看出,如《金缕曲·徐园随绎如听昆曲》《无春风·随绎如游天宁寺》《秋霁·随绎如登江亭观黄叶》《山亭宴·随绎如游玉泉山卧佛寺》。总之,她的见识远远超过同时代的一般女性,这不能不归功于陈寿彭。



薛氏对西学的态度,如她在《外国列女传》序言所言,是“借其镜烛,显我文明”^①。早在女学运动之初,薛氏便有意编译《外国列女传》,以外国女教为镜鉴。这一过程中,站立在“镜”前的“我”,是行动的主体。薛氏在翻译中始终坚持了“中国文化”与“中国女性”的双重主体意识。当男性维新志士以西方为楷模提倡女学时,其意在训练职业女性,着眼于社会经济、以求女性自养。而薛氏却着眼于女性的自我建设,意欲鼓励女性接受高等教育,养成学识才艺。^②从1899到1902年,薛绍徽与陈寿彭爬梳大量西方文史典籍,节译有关妇女传记、传说250余条,约300余人,厘为十二大类,重点记录外国女性作家、诗人、学者和艺术家。这类人物,主要列于“文苑”与“艺林”,其他各类如“女主”“后妃”“女官”等,薛氏亦强调教育学问在修身、齐家、治国、平天下中的作用。薛氏借这些西方“闺范闾仪”来表述她对妇道四德的新定义,特别是突出女性的学问,以及由母教而推广至女性道德学问对国家社会文化文明的培育。至于中外殊俗,薛绍徽主张用客观的态度来看待,“王嫫从胡俗,史不讳书;蔡女拍胡茄,传犹特列”,如果有必要,入乡随俗也是正常的事情。不过,薛氏和当时大多数知识分子一样,仍然持有“夷夏有别”的文化价值观,她对《外国列女传》的翻译,也存在“中体西用”的功利目的,并且暗暗期待着万国竞争中的中华,能重振声威,中兴文化、怀柔异族,于是此时对西方对手的了解就成为必要的准备。所谓“欲用夏以变夷,必采风而问俗。况观人必先于内,入国必察乎微乎?”^③

在对待西方女学的态度上,林纾与薛绍徽十分相像,他曾援引一个啤酒的比喻,来说明三个阶层的西方女性:上层的涌溃白沫,是恣意挥霍的豪族贵妇;中层的清澄之液,是“以学问自见”的才媛;下层的渣滓,则是堕落卖笑者。值得中国女性学习的,唯有道德学问俱佳的才媛。所谓道德,就是要“律之以礼”,而要律之以礼,必先“济之以学”。林纾的“才德”观与薛氏一致,认为女性的学问素养与其道德水准相生相长,“故欲倡女权,必讲女学,凡有学之女,必能核计终身之利害。知苟且之事,无利于己,唾而不为”^④。对纲纪伦常的强调与坚守^⑤,是林、薛二人的共同标志,也说明他们的确属于“新时代里的旧人物”,他们所要面临的时代与自身的龃龉抵触,更是会影响他们的翻译观念与实践。

有意思的是,向西方国家寻求启蒙救亡的精神资源,固然构成了林纾大量译介外国小说的一个重要动因,但他所翻译的第一部小说,却并非御侮抗敌、寓意政治或爱国情怀的作品,而是一个充满人情味、表现男女之间缠绵悱恻的爱情故事,这是一个耐人寻味的事实。从林纾所接受的儒家伦理道德观念来看,从他所信奉的程朱理学来看,他本不应该对《茶花女》这类言情小说表现出过分的热衷,然而事实恰恰相反,他竟然对这个凄艳动人的爱情故事投注了极大的热情,究竟是什么原因呢?

我们需要把林译《茶花女》这一客观的历史存在放置于明清文学思想的发展脉络里面来观察。自晚明兴起“主情”文学思潮以来,才子佳人小说和以“续红楼”为代表的人情小说层出不穷。至道光年间,出现了鲁迅所谓“用了《红楼梦》的笔调,去写优伶和妓女之事情,场面又为之一变”的狭邪小说。20世纪初年,狭邪小说已经进入“溢恶”阶段,鲁迅称之为“人情小说的末流”^⑥。此时社会改革思潮和“小说界革命”兴起,“政治小说”“侦探小说”“写情小说”三种“新小说”的类型开始出现。至1906年,写情小说达到创作高峰,吴趼人发表长篇“写情小说”《恨海》,并专门界定了“写情”

① 薛绍徽:《外国列女传序》,《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本。

② 薛绍徽在《创设女学堂条议并序》问道:“余不知其(西国)自古迄今,名媛贤女,成才者几何人,成艺者几何人,其数果能昌盛于中国否?”暗含其女学诉求是学问才艺(《求是报》第9册,1897年12月18日)。

③ 薛绍徽:《外国列女传序》,《黛韵楼遗集》,福州:1914年陈氏家刊本。

④ 林纾:《红礁画桨录·序》,冯奇编著:《林纾》,《清末民初文人丛书》本,第181页。

⑤ 林纾认为帝制走向终结,其原因不是“专制”本身,而是纲常的沦丧,是清末新政的废科举、去八股,“至中学以下废斥论语”,童子“已不审伦常为何物”(林纾:《与唐蔚芝侍郎书》,冯奇编著:《林纾》,《清末民初文人丛书》本,第188页)。

⑥ 鲁迅:《中国小说史略》,济南:齐鲁书社1997年版,第382页。



之“情”。小说第一回起笔便曰:

要知俗人说的情,单知道儿女私情是情;我说那与生俱来的情,是说先天种在心里,将来长大,没有一处用不着这个“情”字,但看他如何施展罢了。对于君国施展起来便是忠,对于父母施展起来便是孝,对于子女施展起来便是慈,对于朋友施展起来便是义。……至于那儿女之情,只可叫做痴。更有那不必用情,不应用情,他却浪用其情的,那个只可叫做魔。^①

吴氏以“情”为正面价值,视其为忠孝节义等儒家伦理的自然基础和逻辑起点,而把儿女私情界定为价值中性的“痴”,把情欲逾越道德的不伦之情界定为负面价值的“魔”。这一界定足以使我们重新思考儒家思想基本价值在晚清知识分子心目中牢不可撼的地位与影响。

相较于“政治”“侦探”两种小说类型,“写情小说”与其说是舶来品,不如说是在明清主情思潮与人情小说的土壤上,借“西风”吹开的花朵。其发展契机,正是林纾的翻译小说《巴黎茶花女遗事》。1899年,林纾以文言翻译法国小仲马的言情小说《巴黎茶花女遗事》,在福州以传统的巾箱版刊行,于友人间流传,“盖中国有文章以来,未有用以作长篇言情小说者;有之,自林纾《茶花女》始也”^②。这一翻译行动至少具有两个开创性意义:首先,林纾把典雅的文言引入长篇言情小说的领域,在客观上“预设”小说的读者群为士人/知识阶层,为在这一阶层中重新掀起关于“情”的讨论准备了条件;其次,《巴黎茶花女遗事》在主题模式、人物刻画、叙事特征等方面与晚清狭邪小说大异其趣,反而承接了明清以来主情文学的思想内涵,林纾的翻译“不仅促成了(言情小说)这一文类的现代兴起,更促成了它的现代转换”^③。这种影响不但改变了言情小说在时人心目中的地位,也改变了国人关于“域外小说并无佳作”的观念。^④1901年,英敛之的日记载:“灯下阅《茶花女》事,有催魂撼魄之情,不意西籍有如此细腻者。”^⑤1902年严复赋诗《甲辰出都呈同里诸公》:“忆昔戊巳游京师,朝班邑子牛尾稀。即今多难需才杰,郭张陈沈皆奋飞。孤山处士音琅琅,皂袍演说常登堂。可怜一卷《茶花女》,断尽支那荡子肠!”^⑥更是把担当国难的英雄才俊与被《茶花女》感动的“断肠人”联系起来,以隐约暗示的“青楼士子”传统唤起了同侪的普遍共鸣。

在晚清的文学语境下,“小说之言侦探、科学者,为吾国所无,非译不可;言掌故、遗闻者,非撰不可。言情在两可之间”^⑦,换言之,“言情”一类,既可上承传统,亦可借鉴西方。而其中翻译的“可译性”,则在于爱情的西方经验与中国言情传统之间是否具有可以通约的心灵内涵。严复在评论中所暗示的“青楼士子”传统,就是林纾在翻译中与西方小说的爱情话语相嫁接的重要传统资源。在翻译茶花女身份的过程中,林纾经历了一番命名的困难。故事由茶花女的旧屋拍卖开始,叙述者“余”误入恩谈街至遇到亚猛叙谈追忆,在不足全书五分之一的内容中,林纾对茶花女的称呼频繁变换,几百字中用了“勾栏中人”“夜度娘”“荡妇”“青楼人”“名娼”“胭脂队长”等多个名词来界定马克的妓女身份^⑧,几乎囊括了历代对妓女的别称。其原因在于,林纾所要描摹表现的,并非一个普遍意义上的妓女,而是具有特定内涵的特定形象:

余既译《茶花女遗事》,掷笔哭者三数,以为天下女子性情,坚于丈夫,而丈夫中必若龙

① 吴趸人:《恨海》,海风编:《吴趸人全集》第五卷,哈尔滨:北方文艺出版社1997年版,第3页。

② 刘梦溪主编:《现代学术经典·钱基博卷》,石家庄:河北教育出版社1996年版,第216页。

③ 陈建华:《帝制末与世纪末:中国文学文化考论》,上海:上海教育出版社2006年版,第285页。

④ 时人评论如:“《时务报》译《滑震笔记》、《长生术》,皆沉冗无味。”(陈平原、夏晓虹:《二十世纪中国小说理论资料》第一卷,北京:北京大学出版社1997年版,第46页)

⑤ 方豪编:《近代中国史料丛刊续编第3辑·英敛之先生日记遗稿》,台北:文海出版社1974年版,第319页。

⑥ 严复:《严复集》,北京:中华书局1986年版,第365页。

⑦ 陈平原、夏晓虹:《二十世纪中国小说理论资料》第一卷,第534页。

⑧ 阿英编:《晚清文学丛钞·域外文学译文卷》第一册,北京:中华书局1961年版,第187页。



逢、比干之挚忠极义,百死不可挠折,方足与马克竞。盖马克之事亚猛,即龙、比之事桀与纣;桀、纣杀龙、比,而龙、比不悔,则亚猛之杀马克,马克又安得悔?①

于此,林纾以马克对亚猛的爱情忠诚,喻臣对君的政治/道德忠诚。这种忠诚是单方面、绝对化的“挚忠极义”,而不以对方的平等对待和道德等值为前提。本来,自屈原《离骚》以“香草美人”喻君臣关系以来,这种“言情”(男女)与“言志”(求仕示忠)的互喻关系就成为中国文学的传统。林纾作为旧式文人在这一传统中浸淫颇深,不免将之作为“潜文本”呈现在翻译中。由此可见,在世纪之交、家国多难之际,翻译一个法国妓女的故事,并不只是林纾的个人选择;《巴黎茶花女遗事》对晚清狭邪小说的反制,也不只是“笔墨腴润轻圆,如宋元人诗词”^②的美学胜利,而是时代精神脉络与个人际遇旨趣交互下的一种必然结果,正如本雅明所说,“贯穿翻译的,是连续的转化,不是抽象的相同性与近似性”^③,“茶花女”之形象的可译性,乃在于“言情政教”传统与“青楼士子”传统在文人精神中的久远回响。

总之,林纾、薛绍徽二人都不同程度地参与到晚清的变革思潮和运动中,但坚守正统的纲纪伦常是他们的共同思想特征。薛氏对女学的建议虽然驳斥了男性启蒙者对女性文化价值的轻视,但她坚持保守的女性道德观,强调礼教对女性行为的约束。林纾更是把女性的学识与道德相互捆绑,其客观效果,就是越是知识精英阶层的女性,越是把儒家女教的教条和道德标准内在化,越是缺乏突破道德框范的勇气和能力。这一观念趋势,也将成为此后百年中国女权运动的症候之一。此外,薛氏在《外国列女传》的翻译中坚持了“中国文化”与“中国女性”的双重主体意识,但也不免落入“中体西用”的启蒙功利性思维窠臼;林纾对《巴黎茶花女遗事》的翻译,把典雅的文言引入长篇言情的领域,意味着把小说的预设读者从“引车卖浆者流”转化为在晚清世变中失去出路的士人/知识分子阶层,为在这一阶层中重新掀起关于情感与道德的讨论准备了条件。林、薛二人的翻译作品,都具有文化主体性的自觉,这在晚清的时代文化语境中,是难能可贵的。

三、林纾、薛绍徽的译者身份与性别认同

“译才并世数严、林”,这是康有为称赞严复、林纾二人的名句,它表达了“林译小说”的历史地位及在当时知识分子心目中的价值。但就林纾自己的文学观念而言,他是将古文作为自己的名山事业来用心经营,而将翻译看成是“为稻粱谋”与游戏文字,多少有些轻视的意思,比如他在写作古文时态度严谨恭敬,或“经月不得一字”,或“涉旬始成一篇”,而在翻译时则“运笔成风落笔转”^④,每天译述四五千言,视为平常。这一方面说明了他在翻译小说时的才思与激情,另一方面也与源自其“文章为雕龙,翻译为雕虫”之翻译观而导致的轻松或轻率态度有关。

然而,随着与西洋小说接触的深入,他发现,西洋小说中间倒是时常可见古文的踪影,早在《黑奴吁天录·例言》中他就指出,“是书开场、伏脉、接笋、结穴,处处得古文家义法”^⑤;在《撒克逊劫后英雄略序》又说,西洋小说“往往于伏线、接笋、变调、过脉处,以为大类吾古文家言”^⑥。当林纾沉迷在西洋小说中,暂时忘却其敝帚自珍的古文立场之后,不但发现西洋小说中有古文的踪迹,而且有些地方比古文还更高明。他认为狄更斯《块肉余生述》在描摹下等社会风俗,特别是家常琐碎事务

① 林纾:《露漱格兰小传》序,阿英编:《晚清文学丛钞·小说戏剧研究卷》,北京:中华书局1960年版,第198页。

② 1923年2月27日寒光复周作人函(寒光:《林琴南》,上海:中华书局1935年版,第5页)。

③ 斯文·克拉默:《本雅明》,鲁路译,北京:中国人民大学出版社2008年版,第22页。

④ 钱基博:《中国现代文学史》,上海:上海书店2007年版,第124页。

⑤ 斯托夫人:《黑奴吁天录》卷首,林纾译,北京:商务印书馆1920年版。

⑥ 司各德:《撒克逊劫后英雄略》卷首,林纾译,北京:商务印书馆1914年版。



的叙写方面别有所长,比司马迁、班固还要更胜一筹。^①

事实上,林纾在西洋小说中看到满眼的古文义法,恰恰证明林纾是坚定地站在古文的立场,“架着古文的眼镜来读小说”^②。另外,林纾坚持用文言来翻译小说,暗自蕴含着“以小说救古文”的宏愿。本来,小说尤其长篇通俗小说,在中国的文学传统中是一种以白话为载体的文体,可是,林纾却不顾别人劝说,坚定地用文言来翻译,这样的选择,当然大有深意。如果说严复用渊雅古奥的古文来翻译《原富》,是因为严复“认识到这些书(译著)对于那些仍在中古的梦乡里酣睡的人是多么难以下咽的苦药,因此他在上面涂了糖衣,这糖衣就是士大夫们所心折的汉以前的古雅文体。雅,乃是严复的招徕术”^③,那么,林纾的文言翻译小说就不是招徕术,而是其目的本身。读了它们,人们才知道,古文原来竟有如此丰富表现力与广泛价值:它们不但可以表现中国的旧思想,也可以表现外国的新思想;不但可以表现抽象的论理,也可以用于细琐的生活与情感。正因如此,有论者才评价他说:“古文的应用,自司马迁以来,从来没有这样大的成绩”^④,“替古文延长了二三十年的命运”^⑤。

与林纾的翻译观相似,陈寿彭在与妻子薛绍徽的翻译合作中,他自己口述故事,不愿笔译,“以此雕虫小技,鄙而不为”,却鼓励自己的妻子从事翻译,翻译和女性的微妙关系无形中得以演绎。陈寿彭在女性问题上态度通达,但在夫妇二人的翻译中,却显示出并不平等的权力关系。陈寿彭对翻译过程的主导、对译文的修改、润色,俨然使他成为权威的象征。虽然薛绍徽拥有出众的才华,却谦卑地在丈夫“耳提面命”之下才完成了《八十日环游记》的翻译。薛绍徽作为女译者的自谦并非个案。德国译者 Beate Thill 指出,在很多文化中女译者都用最谦恭的语气来谈论自己的翻译,这种谦恭与身份问题(problem of identity)相关,译者身处两种文化之维,而女译者的处境还要增添一个维度,即父权文化之维。^⑥以男性为中心的文化机制规定了女性在人类社会中的从属身份,相似的,在翻译活动中,译者和原作者的关系也一直存在等级差异,次级的译者需要“忠实”于较高位阶的原作者。在历史上,译者和女性在他们各自的等级秩序上都居于弱者地位,女性和译者被边缘化的处境,让女译者更是处于双重贬抑之中,她们的译作、她们的声音很容易被男性书写的历史所淹没。薛绍徽作为一个坚守妇道的保守女性,她认同女性的顺从、谦恭是美德,在翻译中,自觉承担翻译这种“雕虫小技”的工作,并且贬低自己的学问和见识,使自己在与丈夫的翻译合作中处于附属性角色。从译本出版的署名情况看,只有第一个版本署上她的名字,在其它发行的版本中,以其丈夫名字署名的居多,她的贡献被放置在次要的地位上,女翻译家薛绍徽的身份就此被模糊了。但是,她作为译者的女性身份赋予了她理解、阐释原文的独特视角,往往赋予女性人物角色更多的性别体验,这种性别视角的书写,虽然还谈不上性别立场的自觉,但在客观上能够为细心的读者提供更丰富的理解信息。

例如在《八十日环游记》里,译文对女性人物阿黛(Aouda)的形象塑造过程存在明显的增添和改写的痕迹。阿黛是一位接受了西方教育的印度女子。婚后丈夫归天,作为妻子的阿黛被逼为丈夫殉葬,途中碰到主人公福格(Phileas Fogg)一行人,将她救出,后来便随福格环游地球,回到伦敦,成为福格的妻子。在原文中,阿黛并不是叙事的重点,只是一个陪衬角色,以她的不幸、柔弱来衬

① 林纾:《块肉余生述序》,迭更斯:《块肉余生述》卷首,林纾译,北京:商务印书馆1930年版。

② 罗书华:《作为救赎的林纾翻译小说》,《广东社会科学》2013年第6期。

③ 王佐良:《严复的用心》,《语言之间的恩怨》,天津:天津人民出版社1982年版,第168页。

④ 胡适:《五十年来中国之文学》,《胡适文集》第四册,北京:人民文学出版社1998年版,第345页。

⑤ 陈子展:《最近三十年中国文学史》,上海:太平洋书店1930年版,第85页。

⑥ Flotow, Luise v., *Translation and Gender: Translating in the 'Era of Feminism'*, Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004, p.36



托男主人公福格刚毅果敢的绅士风度,并完成传统的“英雄救美”叙事模式,原文对阿黛的描写相当简略,很少涉及人物内心剖析。在译本中,译者增添了诸多对女性心理和情感的刻画,使阿黛成为一个鲜活的主体,她作为女性的某些隐蔽、细微的主观感受和心理变化,在译文中惟妙惟肖地呈现出来。阿黛形象的重塑昭示着译者的性别观念和译者女性体验的介入。比如译者刻意强调接受教育的阿黛“秀颖出侪辈上”,这同薛绍徽支持女子接受教育的态度相吻合;又比如在阿黛与福格的交往中强调男女之防、举止检点,这与薛绍徽坚守旧道德的观念相一致。此外,原文中采用第三人称叙事,在汉译本中,译者插入“阿黛自思”作为引述语,将阿黛放置在叙述者的位置上,叙事的客体变成了主体,原文的客观表述改变成人物的内心独白,让人物的主体意识得到充分体现,让女性的声音和内心意识嵌入到文本中。薛绍徽把阿黛从被叙述者变为叙述者,赋予了阿黛言说的权利,译者也由此脱离了“忠实”的翻译标准,通过故事里的人物,发出了自己的声音。^①薛绍徽对阿黛形象的塑造,给予了自己作为女性的独特体察,虽然其中不乏用传统儒家思想改写的痕迹,但这恰好体现了19、20世纪之交接受过新学的知识女性在性别议题上多元复杂的思想状况,更接近于真实的历史情境。

又比如薛氏夫妻合作翻译的小说《双线记》,译自英国女作家厄冷(Ellen Thorneycroft Fowler)的言情小说*A Double Thread*。原作发表于1899年,记英国贵族少女厄尔符利打·夏兰(Elfrida Harland)与男友则克·李麦齐(Jack Le Mesurier)之间的曲折爱情故事。陈寿彭作为科学史家,对这类题材本不以为意,评价曰:“神光离合,无非儿女私情;云雨荒唐,别出温柔佳话。虽其新来海外,只宜弃置篋中。”薛氏对其轻视儿女私情的态度并不赞同,对曰:“不然,维摩法喜,内典犹存;伽女阿难,佛经具在。君能讲学,依喜言情。不搜汉苑稗官,安见国风好色乎?故准风俗于礼经,观乐无讥郢下;通人情以王道,删诗何碍郑音哉。”^②以中国传统经典为据,薛氏指出只有通晓人情,释家才可领悟佛理,儒者方能实施王道,故佛祖儒宗均不排斥有关情爱的描写。薛氏的进一步目的,是借这一爱情故事,向中国读者介绍西方较为开放明朗的两性交往与婚姻关系。早在戊戌女学运动期间,以薛氏任第一主笔的《女学报》多次以西方事例宣扬婚姻自主,批评中国包办婚姻造成薄情怨偶。薛氏在她翻译的《外国列女传》中,亦通过介绍西方妇女的婚姻生活,暗含女性追求自由爱情、婚姻自主的诉求。《双线记》则具体细致地描写了自由恋爱基础上两情契合的幸福。原著的结尾为:

Elfrida sighed: “It must be awful to be too old to make a fresh start.” “No one is too old for that,” Jack corrected her; “until the day of one’s death there is always the chance of beginning life over again.” “And even a better chance the day afterwards,” added Philip Cartwright. ^③

(夏兰叹曰:“重新开始,为时未免太晚,思之可惧。”则克曰:“为时不晚,只要活着,总有机会重新开始。”加得毋来德曰:“而且机会越来越好。”)

薛氏却把结尾译作:

夏兰叹曰:“故镜虽幸重圆,思之尚为可惧。”则克曰:“陈旧顽梗,流弊必多。今当维新之时局,且行维新之政治。以情爱为共和,以嫁娶为平权。吾竭吾力,尽卿之欢。虽死亦无遗憾。”加得毋来德曰:“世界上有情眷属,夫夫妇妇,成能臻此家道和,而国家自然亦进于富强矣。岂不快哉!岂不快哉!”^④

① 罗列:《女翻译家薛绍徽与〈八十日环游记〉中女性形象的重构》,《外国语言文学》(季刊)2008年第4期。

② 薛绍徽:《双线记序》,《黛韵楼文集》,福州:1914年陈氏家刊本。

③ Ellen Thorneycroft Fowler, *A Double Thread*, New York: D. Appleton and Company, 1900, p.418.

④ 厄冷:《双线记》第6卷,薛绍徽、陈寿彭译,上海:中外日报馆1903年版,第17页。



薛氏译文将“情爱”基础上的婚姻自由作为女性的“维新政治”,将原作中对人生苦短的惆怅置换为畅想两性平等共和的宣言,并将妇女福祉置于国家富强之前,这样性别立场鲜明的主张,她在参与女学等公共事务时是很少表现出来的,却借她所翻译的小说人物之口说出,或许隐藏在小说人物背后发声,也是薛氏的“翻译策略”之一。

总之,林纾和薛绍徽对“小说译者”这一身份都存在认同的困难,以传统知识精英自居的林纾,视古文写作为正途,其小说翻译既是借西方爱情故事浇士人才子“香草美人”之块垒,又是“以翻译救古文”的文体实践;以传统贤媛、贤妻为自我认同的薛绍徽,视相夫教子为正业,在与丈夫的合作翻译中始终保持谦恭态度和次级位置,但在具体的写作中仍借小说人物之口表达自己的性别立场和女性经验。林、薛二人的翻译既是一种表达文化立场的工具,也是一种镜像,映照出晚清世变的时代情绪与知识分子心态。

从一个更为宏观的角度来看,文学不仅是个人才华的施展流露,也是具体的个人因应于时代而产生的“历史效果”,林纾、薛绍徽成为晚清文学史上的“译者”,无论就译者身份的认同,还是就对“翻译”这一文类的认知来看,都并非他们主动而自觉的选择,而是被世变时代所选择,成为一种偶然而又客观的“历史存在”。林纾、薛绍徽二人在选择小说翻译这一文学形式时,各自有不同的目的,或别有启蒙怀抱,或为读者广开见闻;或以翻译之新语力挽古文倾颓之狂澜,或借小说人物之口别立新宗我见。如果说林纾的翻译,更多地表现为朝向外部世界的“救世”目的,那么薛绍徽的翻译,则更多是一个知识女性朝向内心世界的、与世变时代的精神危机相抗衡的“自渡”。虽然林、薛二人都不同程度地参与到晚清的变革思潮和运动中,但坚守正统的纲纪伦常是他们的共同思想特征。在他们的翻译行动中,对传统文化价值观和儒家伦理道德观的高度认同是一柄双刃剑,一方面使得他们的翻译作品无法“忠实”于原著,另一方面也使相对于西方的文化主体性得以彰显。总之,对林、薛二人的翻译观念与行动的考察,为我们从微观层面深入地了解晚清知识分子的思想与情感世界,提供了一管之窥。

Cultural Identity and the Dimension of Gender: A Study of Lin Shu and Xue Shaohui's Translation

Liu Kun

Abstract: Lin Shu and Xue Shaohui were writers and translators in China's recent history. They had similar birth, sense of identity and beliefs in culture. Their identification with the cultural value of Confucian tradition generated some unique features of their time that were reflected in their conception and practice of translation. They accepted the new ideas and conceptions from the West, but they also adhered to the moral guidelines of Confucianism. While they found it hard to accept their identity as translators, they would still have to take translation as a tool to show their profound cultural intention. This was what make it difficult for their translation to be faithful to the original works, allowing their cultural subjectivity to become evident in their translation of western writings. Besides, Xue Shaohui cherished women's identity shaped by the framework of Confucian morality and tried to deliver through the mouths of the characters of the novels she translated her stance on gender and her experience as a woman. Lin and Xue's translation was a cultural mirror of the changing time, reflecting the zeitgeist of late Qing Dynasty and the psychology of the intelligentsia.

Key Words: Lin Shu; Xue Shaohui; China in Late Qing Dynasty; Translation; Gender

【责任编辑:陈 宏】