

# 译古为今, 诂可不慎乎

——以对《辩正论》的误释、误译为例

高查清

(安徽交通职业技术学院 文理系, 合肥 230051)

**摘要:**古今时代变迁导致的语言表达差异产生语内翻译, 地域差异产生的语言差异需要语际翻译, 还有符际翻译等。一般认为, 相对于古文译为今文, 他族语译为本族语的难度更大。可事实上, 译古为今远比我们想象得要困难, 如果没有深厚的古文功底和相当的文化积累、专业知识, 译者同样可能会发生严重的误释、误解和误译。比如, 隋代名僧彦琮所著的《辩正论》为我国历代翻译家和翻译理论家所重视, 不少翻译研究者都曾对该文进行过不同角度的解读, 然而, 需要注意的是, 有些解读也存在一些谬误, 如果不加详察, 就可能误导读者, 产生消极后果。选取某文献中出现的对彦琮《辩正论》的几例误释、误译, 分析其疑似错误或明显错误, 以与著者商榷。作为译者, 在译古为今时必须谨慎, 要使自己成为“杂家”的同时还应努力成为“专家”。

**关键词:**《辩正论》; 彦琮; 翻译; 误译

**中图分类号:** H159 **文章标识码:** A **文章编号:** 1006-6152(2016)05-0115-07

**DOI:** 10.16388/j.cnki.cn42-1843/c.2016.05.016

## 一、引言

时间和空间两个根本因素导致了语言的隔阂和翻译的产生。时间的纵向跨越使古今词汇和语言表达方式产生差异, 空间的横向跨越使不同地域的人群使用不同的语言符号, 时空的交错和社会文明的发展让语言间的鸿沟进一步拉大和加深。古今时代变迁导致的语言表达差异产生语内翻译, 比如把古文《史记》《资治通鉴》等翻译成现代白话文; 地域的差异需要语际翻译, 比如以不同的语言创作的文学作品之间的互译; 还有一种既古老又年轻的翻译——符际翻译。<sup>①</sup>这就是雅各布森所归纳的三种翻译类型: 语内翻译(intra-lingual translation)、语际翻译(inter-lingual translation)和符际翻译(inter-semiotic translation)<sup>[1]</sup>。汉语词典对“翻译”一词的解释与此一致:“把一种语言文字的意义用另一种语言文字表达出来。也指方言与民族共同语、方言与方言、古代语与现代语之间的对换表达。”

一般认为, 相对于古文译为今文, 他族语译为本族语的难度更大。可事实上, 译古为今远比我们

想象得要困难。如果没有深厚的古文功底和相当的文化积累, 译者同样可能会发生严重的误读、误释和误译。就拿隋代名僧彦琮所著的《辩正论》来说, 由于该文较为系统地提出佛经翻译应该遵循的规范和译者应该具备的一些基本素质<sup>②</sup>, “有意识地明确提出要建立一个完整的翻译认知范式”<sup>[2]</sup>, 并且专门针对(佛经)翻译而作, 故该文被誉为“我国历史上第一篇正式的翻译专论”<sup>③</sup>, “是一个及时且划时代的理论总结”<sup>[2]</sup>。《辩正论》亦因此一直为我国历代翻译家和翻译理论家所重视, 不少翻译研究者都曾对其进行过不同角度的解读, 以惠泽读者。然而, 需要注意的是, 有些解读也存在一些谬误, 如果不加详察, 就可能误导读者, 产生消极后果。近日笔者在拜读《骈文精华》中对《辩正论》的释译时就发现, 译文某些地方出现了一些疑似错误, 有些更是明显的错误, 在此斗胆提出, 与著者商榷。

## 二、误(释)译分析

例1: 向使法兰归汉, 僧会适吴, 士行佛念之俦, 智严宝云之末, 才去俗衣, 寻教梵字, 亦沾僧数, 先披叶

收稿日期: 2016-06-10

本刊网址·在线期刊: <http://qks.jhun.edu.cn/jhxs>

作者简介: 高查清, 男, 安徽庐江人, 安徽交通职业技术学院文理系副教授, 华中师范大学教育学院博士生。

典,则应五天正语,充布阎浮,三转妙音,并流震旦。人人共解,省翻译之劳。代代咸明,除疑惘之失。<sup>[3]61</sup>

从结构上看,本句中“向使”为骈文文体中“游离构型”的一种——莫道才先生谓之“领”(另外两种为“衬”和“夹”)。领、衬、夹之类的词语皆游离于骈体之外,却为骈文结构形式所不可或缺。“领”者,导也,起也,在骈文中有引领下文的作用,常见的有发语词(夫、若夫、向使、乃等)、连词(且、故、而、至若等)、叹词(嗟乎、呜呼等)、代词(+动词)(臣、臣闻、窃闻、窃以等)、名词(方今、昔等)、谦辞(伏惟等)、动词(闻夫)、介词(或介宾短语)(于时、于是、自等)。<sup>[4]</sup>

“向使”之后的“法兰归汉,僧会适吴”为一对主谓结构,“士行佛念之俦,智严宝云之末”为偏正结构,为骈文典型的“四六”格式:前一对为四四(四字对四字),后一对为六六(六字对六字)。而句中的“法兰”“僧会”“士行”“佛念”“智严”“宝云”等都是我国佛经翻译史上的著名译经僧:法兰即竺法兰,中天竺(今印度)人,东汉高僧,曾先后译出《十地段结经》《佛本生经》《法海藏经》《佛本行经》等数部,还与摄摩腾共同翻译了《四十二章经》一卷;僧会即康僧会,西域人,三国时期僧人,曾译多部佛经并留下关于翻译方法的重要论述;士行即朱士行,三国时高僧,曾因竺佛朔和支娄迦讖合译的《般若道行经》“文句简略,意义未周”而“誓志捐身”,西行以求梵本,其主要贡献是求得《大品般若经》,在我国开启了义学的先河;佛念即竺佛念,晋代著名译师之一,曾协助僧伽跋澄、昙摩难提译《婆须蜜经》《增壹阿含经》等经卷;智严即释智严,东晋译经僧,弱冠出家,以精勤著称;宝云,东晋时西行求法译经僧,被称赞为“华梵兼通,音训允正,翻译之妙,独步晋宋”。

然而,令人惊讶的是,《骈文精华》(以下简称《华》文)没有注意到“法兰”“僧会”“士行”“佛念”“智严”“宝云”皆为名僧之名,而是误以为这些字词皆为一般字词,故将其一一拆开解释:对“法兰归汉,僧会适吴”中“法”的解释是“佛法”;“兰”的解释为“‘阌’,妄,虚妄,不切实际”,并做进一步解释:“佛教本源于古印度,不可能‘归汉’(归于中国),故言‘兰(阌)’”;把“僧会”的“会”解释为“适逢,恰逢,恰好”,又对“士行佛念之俦,智严宝云之末”中的“士”“佛念”“智”“严”“宝云”分别解释为:“士”:指有文化有知识的读书人,知识阶层;“佛念”:“念

佛”之倒。“智”:智者;“严”:敬,敬仰,尊重;“宝云”,谓祥云,此喻指佛法。并且还将“念佛”进一步加以解释,谓之为佛教诸乘诸宗所推崇的“以思念佛为门的一种修行方法、禅法”,还详细说明“其方法有四:一、称名念佛或持名念佛。口称佛名(南无阿弥陀佛)而持续不断,根据不同的分类,有计数念、随息念、光明念(念时想象有光明从口中出)、追顶念(一声追一声)、出声念、默念、金刚念(不声不默,唯舌尖微动)等念法;二、观想念佛,想象佛的形相、光明、净土、眷属等;三、观像念佛,置佛像于面前。观其形相而念;四、实相念佛,念佛的法身,亦即念诸法实相”云云。以此为基础,《华》将该句译为:“假如佛法虚妄地归于我华夏,恰恰众僧尼也到了我中国,有文化知识的智者,们都敬仰佛法,虔诚念佛……。”<sup>[5]336-337</sup>这当然是误解之后的误译,与原文之本义相去甚远。

本段文字的实际含义是,假如竺法兰、康僧会能够来到中土,朱士行、竺佛念、释智严、释宝云这几位高僧一入佛门便教授僧众梵文,在参悟佛理之前,就先研读佛经原本,那么,“来自印度的正法将遍布我们这个阎浮世界,佛陀三转法轮的妙音将回荡在中国大地,自然免去了翻译的辛劳。”<sup>[6]</sup>

例 2:窃以佛典之兴,本来西域,译经之起,源自东京。<sup>[3]61</sup>

本句中,“窃以”与上例中的“向使”一样,同为骈文文体中的“游离构型”,意思是“我认为”。将“窃以”暂搁一边,“佛典之兴,本来西域,译经之起,源自东京”为对偶句,意思是“佛典的兴起始自西域,佛经翻译源起于东京(即东汉都城洛阳)”。“兴”与“起”对,“本来”与“源自”对,“西域”与“东京”对。

但《华》文在注释中的解释是,“后世以‘东京’代‘东汉’”,把“译经之起,源自东京”译为“佛经汉译始于东汉”。<sup>[5]336</sup>这种译法虽则做到了文从字顺,也不悖于历史事实,但原文中呈现的“中国的佛经翻译源起于洛阳(地点)”却被悄然改换为“中国的佛经汉译始于东汉(时间)”。也就是说,原文说的是地点,而译文擅自改成了时间。这无形中悄然泯灭了“外僧”安世高于恒帝建和二年——即公元 148 年抵达洛阳并开始我国历史上最早的佛经翻译这一历史信息,况且此处的“东京”是和“西域”作为空间点相呼应的。所以,把“东京”理解为“东汉”似有牵强和“过度翻译”之嫌。更为重要的是,《华》文所

说的“后世以‘东京’代‘东汉’”并非事实。中国历史上的“东京”，一般是指河南开封(历史上称为“汴梁”“汴州”)④。而洛阳(或洛邑)则一般被称为“东都”，即“东都洛阳”。退一步说，即便人们不把“东京”默认为河南开封，也没听说有谁把“东京”和洛阳等同。既然如此，“东京”怎么能够指代“洛阳”，又何来“以东京代东汉”之说呢？关于这一点，早在1994年计华先生就在其《“东京”不是洛阳》的文章中特别批评了某作者误把《清明上河图》中描绘的“东京(开封)”当成洛阳的情况<sup>[7]</sup>，没想到《华》文中也出现了同样的错误。

例3：非无四五高德，缉之以道；八九大经，录之以正。<sup>[3]62</sup>

同上所述，此句的“非无”为“游离结构”之“领”，“并非没有”之义，不在骈文对仗结构之内；而“四五高德，缉之以道；八九大经，录之以正”为严格的对称结构：“四五”对“八九”，“高德”对“大经”，“缉之以道”对“录之以正”；“四五”“八九”当非实指，而是“有一些”“不少”之义，“高德”指德高博学之人，“大经”指重要的佛经典籍，“道”与“正”当指译经的正确方法。故本句的意思即“并非没有高德博学之人以正确的方法辑录(此处指翻译)一些重要的佛经文本”，简简单单，一目了然。

但《华》文却把“非无”句译为“如果没有极其高深的道德学问修养，是不能按佛教教义来不偏不倚准确地译经的”；认为“四五高德”与“八九大经”义同，指“极其高深的道德学问修养”，其中的“四五”和“八九”分别用来修饰“高德”与“大经”，“以言其程度很深”，把“大经”解为“大道”，同“高德”一样，都是指“高深的道德学问修养”，又把“缉之以道”之“道”释为“佛教教义”。<sup>[5]339</sup>这样的解读显然牵强。

首先，把数词“四五”和“八九”解释为形容词“程度很深”“极其高深”不足据信。正如上文笔者所言，这两个数词在此处当非实指，而是虚指，义为“一些”“不少”，这样以实指虚的例子在我国的诗词歌赋中屡见不鲜。比如，我国宋朝理学家邵雍(康节)的《蒙学诗》曰：“一去二三里，烟村四五家。亭台六七座，八九十枝花。”宋代词人辛弃疾《西江月·夜行黄沙道中》中亦有“七八个星天外，两三点雨山前”之词句。《蒙学诗》诗中的“一、二、三、四、五、六、七、八、九、十”以及《西江月·夜行黄沙道中》之“七八”“两、三”等数字皆非实指，而是一种常见的文学手法。同理，本例中“四五高德”就是指“一些德高(博学)

之人”，“八九大经”就是指“一些重要的佛经文本”。

其次，《华》文把“高德”和“大经”理解为“道德学问修养”是缺乏足够依据的。笔者遍查相关资料，见到《海东高僧传》卷第一中有“是时句高丽大圣相王高德，乃深怀正信，崇重大乘”之言，《净土论序》有“沙门道绰法师者……乃是前高德大鸾法师”之语，《显密圆通成佛心要集序》有“……是诸坛之领袖，七众之药饵，可传可尚。东夏高德无不依之持诵也”之词，《游方记抄》“我等本愿为传戒法，请诸高德，将还本国”之句；另外如《破邪论》卷上有“……每引高德沙门，与共谈论”、《毗卢遮那经供养次第法疏》中有“虽然，大丈夫所冀至心誓愿，无可奈何，便许出家，为请境内高德法师”、《佛说陀罗尼集经翻译序》有“有高德沙门，厥号阿地瞿多(唐言无极高也)，是中天竺人也”等句<sup>⑤</sup>。此类例句俯拾皆是，不胜枚举，但有一点明确无误，那就是“高德”二字之义，基本上都是指“德高”之人(僧)，而无一例有《华》文所指“道德学问修养”之义，此其一；其二，“大经”同样不是“高深的道德学问修养”之义。1922年版《佛学大辞典》对“大经”的解释为“印度外道之十八种经书”，即：

印度外道之十八种经书。或作十八种大经、十八种经书、十八大论、十八明处。即为四吠陀、六论及八论之合称。四吠陀为：梨俱吠陀、夜柔吠陀、沙摩吠陀、阿闍婆吠陀。六论为：式叉论、毗伽罗论、柯刺波论、竖底沙论、阐陀论与尼鹿多论。八论为：肩亡婆论(或谓眉亡婆)、那邪毗萨多论、伊底呵婆论、僧佉论、课伽论、陀菟论、捷闍婆论、阿输论等。

1988年版《汉语大词典》则认为，佛教各派以本派最重要的经典为大经，如净土宗称《无量寿经》为大经，天台宗称《涅槃经》为大经。<sup>[8]</sup>

故，所谓“大经”也就是重要的佛经典籍，而不是《华》文所说的“道德学问修养”。

另外，《华》文还把“非无”句进一步解释为：“言下之意是说，前代译经，往往难以做到准确无误。”这样的推断显得颇为突兀和依据不足。真正点明“前代译经难以做到准确无误”这个观点的是“非无”句的前句：“或繁或简，理容未适；时野时华，例颇不定。晋宋尚于谈说，争坏其淳；秦梁重于文才，尤从其质。”“或简或繁”和“时野时华”批评了前代译经时的一些处理不当；“坏其淳”“从其质”是对“或简或繁”和“时野时华”这个论点举具体实例加以说明。其中“晋宋尚于谈说，争坏其淳；秦梁重于

文才,尤从其质”两句为严格的对称结构:“晋宋”对“秦梁”,“尚”对“重”,“谈说”对“文才”,“争坏”对“尤从”(此处的“从”当通假于“纵”),“淳”对“质”<sup>⑥</sup>。两句的意思是,晋、宋崇尚“谈说”之风,加剧了译文对佛经朴实之理的破坏;秦、梁注重文采之举,尤其放松了对佛经本旨的追求。然后原作者彦琮话锋一转,顺势引出“非无四五高德,缉之以道;八九大经,录之以正”的评论,即:尽管“晋宋”“秦梁”时代的译经出现了一些问题,但并非一无是处(即并非都是“争坏其淳”“尤从其质”),其中也有“高德”之人“以道辑之”“以正录之”,只是这种以“道”“正”译经的案例毕竟寥寥。也正因为如此,才引发了彦琮后面的感叹“自兹以后,迭相祖述;旧典成法,且可宪章;展转同见,因循共写;莫问是非,谁穷始末!”也就是:从那以后,后继的译者就只知“因循”而不问是非、不穷始末了。

例4:留支洛邑,义少加新;真谛陈时,语多饰异。<sup>[3]62</sup>

本例为严格的对称结构:“留支”对“真谛”(两位译经僧的名字),“洛邑”对“陈时”(地点对时间),“义少加新”对“语多饰异”。两句意思应该理解为:留支在北魏都城洛阳译经时,很少对前人所译经文中的误译之处加以校正;真谛在陈代(即公元557年—589年)译经时,言辞上对经文之中一些难以理解之处也多有掩饰。

《华》文把这两句译为“菩提留支在洛阳译了大量佛经,但译经的质量却没有提高”“真谛的译文,过于华丽而怪异”。这样的翻译看似无甚大错,但其页脚注释中却出现了两个不妥之处:一是把“洛邑”解释为“洛阳”,二是把“陈”解释为“陈述”“译述佛经”。<sup>[5]333</sup>把彦琮所言“洛邑”直接解释为“洛阳”粗看之下没有问题,但事实上却混淆了两个不同称呼迥异的内涵——众所周知,在中国历史上,秦灭东周后,改“成周”(洛邑下辖“王城”与“成周”二城,“成周”为洛邑的一部分)为“洛阳”,洛阳始得此名,而在此之前,从周公东征平叛建城以降,它一直被称为“洛邑”。既然如此,彦琮又怎么会犯下这样的低级错误,称北魏都城为“洛邑”呢?事实上,彦琮所谓“洛邑”者,本义是“(北魏)都城洛阳”——“洛”为“洛阳”,“邑”的意思是“都城”,洛邑、洛阳二者不能相互替代和互用。在中国历史上,同一城市在不同朝代可能会有不同的名称,这样的例子比比皆是;反过来说,从该城市的不同名称也可能推测出其所处的大概朝代(比如从北京、

南京、西安、洛阳、开封等历史名城的不同称谓就可大致判断出它们可能处于什么朝代)。至于把“真谛陈时”之“陈”解为“陈述”“译述佛经”,那就更是谬之千里了:此处的“陈时”系指“(南朝的)陈代之时”。

“留支洛邑”与“真谛陈时”是作者彦琮运用骈文“典事”的修辞手法,来记述具体的历史典故,借以陈述或说理。其中“留支洛邑”是指北魏僧人、佛经翻译家菩提留支于北魏永平元年(公元508年)携大量梵本,经葱岭来洛阳翻译佛经的历史事件(《中国大百科全书·佛教篇》);“真谛陈时”系指我国历史上的四大译经家之一真谛于南朝梁代大同元年(公元546年)携经典抵中国南海之后,于南朝“陈代”(即公元557年至589年之间),在江南辗转译经之事。彦琮之所以在撰写《辩正论》时没有以“真谛+地点”的格式与上文“留支洛邑”(人名+地点)形成对仗,一个最为重要的原因就是南朝宋、齐、梁、陈几个朝代战乱连连(真谛于梁、陈时代滞留中土,直至圆寂),真谛不得不颠沛流离,不遑宁处,根本无法在一个固定的处所安静地译经。所以,句中的“时”指“时代”,而非《华》文所言“陈述”。

需要说明的是,“用典”或者“典事”(即运用典故)为骈文重要的修辞手段,可达到“据事以类义,援古以证今”的表达效果。在彦琮的《辩正论》里,这种修辞手法的使用可谓随处可见。比如,上例“佛典之兴,本来西域,译经之起,源自东京”“向使法兰归汉,僧会适吴”以及下例“至若开源白马,则语逐洛阳;发序赤乌,则言随建业”等,皆为此用。

例5:至若开源白马,则语逐洛阳;发序赤乌,则言随建业。未应强移此韵,始符极旨;要工披续,乃究玄宗。<sup>[3]63</sup>

同上所释,“至若”为骈文修辞手法中的“领”,不归入对仗结构之中。故后两句“开源白马,则语逐洛阳;发序赤乌,则言随建业”为对仗句式:“开源”“发序”为一对动词,皆有“开始(进行译经)”之义;“白马”“赤乌”为一对名词,前者即“白马寺”,指地点,后者为三国时期吴国的年号,指时间<sup>⑦</sup>(这个对仗与上文提及的“洛邑”与“陈时”分别指地点和时间的手法完全一致);“语逐洛阳”对“言随建业”,其中“语”“言”指译者所用之语,“洛阳”“建业”为两个译经地点,而“逐”“随”为一对动词,意思是“遵循”“顺随”。

所以,本句的意思是“(当年摩腾与法兰)在白

马寺译经之时<sup>⑧</sup>,译语遵循洛阳的语言表达习惯; (支谦与康僧会)在赤乌年间译经之时<sup>⑨</sup>,译语遵循建业(即今南京)的语言表达习惯。(其实,译者)不应该(如此)硬行改变译文的音韵以顺应当地语言习惯,这样才能真正符合佛经的宗旨和精神。我们应该善于阅读佛典,这样才能推究出经文深邃的意旨。”

可是《华》文解“语”“言”为“佛经”,解“逐”为“追逐”,并进一步阐发为“佛经的传播”,解“赤乌”为“古代传说中的瑞鸟”,并引《吕氏春秋·有始》“赤乌衔丹书集于周社”为证,并进一步演绎为“此喻指佛经传播如赤乌飞翔”,另解“随”为“随着”,“建业”为“建功立业,指佛教在华夏传播的良好影响”。从而把这几句解释为:“至于说到佛经的传入,则会一开始传进来,就遍及中原大地,随着佛经的传播,佛教在华夏大地也就会产生良好影响。”这样的译文完全扭曲了原文本义,读者看得糊里糊涂也就很正常了。

其实,正如笔者上文所言,此处的“语”和“言”不能解为“佛经”而是“译语”,“逐”非“追逐”,“随”非“随着”,而都应该解为“遵循”“与…同”;“赤乌”亦非所谓“传说中的瑞鸟”,它只是三国时期东吴的君主吴大帝孙权的第四个年号,时间跨度为238年8月至251年4月,共计14年。同样,“建业”只是地名,为当时吴国的都城(今南京),而非“建功立业”亦非“佛教在华夏传播的良好影响”。另外,《华》文还把“未应强移此韵,始符极旨”翻译为“一般人在阅读佛经译文时,也就不须强行改移经文言辞,方才符合佛教教义”,并进一步解释:“也就是说,原来人们在阅读佛经译本遇上无法解读文意时,就强改经文,现在就不须如此了”,显然与其本意——“不应该硬行改变译文的音韵,这样才符合佛经的根本精神”背道而驰。<sup>⑩</sup>

例6:在昔圆音之下,神力冥加;满字之间,利根回契。然今地殊王舍,人异金口,即令悬解,定知难会。经音若圆,雅怀应合,直餐梵响,何待译言?本尚亏圆,译岂纯实;等非圆实,不无疏近;本固守音,译疑变意。一向能守,十例可明。缘情判义,诚所未敢。<sup>[3]63</sup>

本段文字系《辩正论》作者彦琮阐述“返璞归真”(即“径读梵文原本”)对于追求佛经本旨的重要性。彦琮先回顾佛经“圆音”“满字”(佛经经文完美周密,无误传误解)之时对于读经修行者的帮助之大,然后慨叹当时由于“地殊”“人异”而至“难会”的

遗憾,再提出“经音若圆”(经文准确无误)和“直餐梵响”(读者直接阅读梵文原本)而至“雅怀应合”(读者们的理解应该一致)“何待译言”(根本用不着去读翻译的文本)的美好设想。

既然经音(即佛理)今非昔比,既然地殊人异(以支谦的话说就是“唯佛难值,其文难闻”“名物不同,传实不易”),既然经文在传播中不可避免的会出现讹误,那么,要想参悟正宗佛理就不如直接阅读梵文原本(“直餐梵响”),因为,“本尚亏圆,译岂纯实”(如果佛经原本尚且不能保证正确完美,又岂能指望译本的内容“纯实”呢),这样,“等非圆实,不无疏近”(如果经文不完备正确,那么读者的理解上有所偏差就在所难免了)。与此相反,如果经文“本固守音”、读者“一向能守”,则“十例可明”。至于“缘情判义”,那是作者(彦琮)“诚所未敢”的!

但是,《华》文却把这段话中的“冥加”解释为:“冥:暗。加:增加”。然而,据《佛学常见词汇》(陈义孝编)的解释,“冥加”是“佛菩萨暗中加被的意思”;丁福保《佛学大辞典》解之为“人不知而由神佛加被之利益也。自他皆不知,谓之冥。佛菩萨之感应,多为冥加”;《佛学大辞典》解“冥加”为“又作冥应、冥助。加,加被之意。谓冥冥之间蒙佛菩萨等加护。佛菩萨之感应,多为冥加,而罕有显加者。法华玄义卷七谓:若能自悟,必被冥加”。由此可见,此处把“加”解为“增加”,把“神力冥加”解为“修行者神力暗自增加”是有误译之嫌的。此其一。其二,《华》文把“等非圆实”之“等”解为“一样,同等”,“非圆实”解为“无圆音之实”,所以“等非圆实”意为“没有反映出佛说法之圆音,亦即没有反映出佛教教义”。其实,此处的“等”当解为“简册”,即佛经文本。否则,是无法把“等”和后面的“非圆实”连在一起加以解释的。《在线汉语大字典》对“等”的解释如下:

等:会意。从竹,寺声。寺官曹之等平也,寺者,简册杂积之地,寺亦声。本意:整齐的简册。如《说文》解曰:等,齐简也。<sup>⑪</sup>

另外,把“非圆实”理解为“无圆音之实”也是不妥的,因为此处的“圆”和“实”应该是并列而非偏正结构,义为“完整正确”。所以,“等非圆实”的正确解释当为:“佛经文本也不完整、正确。”

下句“一向能守,十例可明”的大意是:只要读者能够坚守佛经本旨,一心念佛、修行,那么,经文中许多疑难问题都可以迎刃而解。《华》文将“一向”

解为“一个方向,指径读梵本这一方向”,“守”被解为“把守”。<sup>[5]</sup><sup>351-352</sup>此解大谬矣!《佛学大词典》对“一向”专门作了如下解释:

(一)乃专心之意,故有一向专念、一向专修之成语。意即一心念佛、修行。(二)表全然、彻底之意。佛地经论卷一(大二六·二九二下):受用如是清静佛土,一向净妙,一向安乐,一向无罪,一向自在。<sup>[8]</sup>

以上 6 例,皆为笔者拜读《华》文时有不同于著者且认为失误较为明显之处,其余谬误并未逐一列出,请读者阅读时自行留意。

### 三、结语

作为一个合格的译者,语言转换(语际的、语内的或符际的)方面的能力仅仅只能算是基本功。除此之外,译者必须还要有相当广阔的知识面,并且对所译的内容有相当深入的了解。也就是说,他不仅是个“杂家”,还应该是个“专家”。否则,在翻译一些具有一定专业性材料的时候,就有可能遇到困难,甚至出现一些误译。正因为如此,哲罗姆才会说:“我只翻译我已经弄懂的东西”“句子要靠译者的博识与精通才能理解与翻译”。<sup>[9]</sup>李全安教授也指出,隔行如隔山,如果译者所译的作品超出自己知识范围,就会“啃不动”。他认为,面对自己不熟悉的材料,译者只有三种选择:要么放弃——勉为其难可能会以连篇累牍的错误告终;要么合作——与精于该专业的人员合作翻译;要么索性先放下身段学习该专业的知识,先知后行。如果不先学习一些专业知识,解决“知”的问题,再配备几部专业词典,交上几个专业朋友,想要翻译专业性强的学术著作,恐怕是寸步难行的。<sup>[10]</sup>彦琮法师在《辩正论》中更是提出了(佛经)译者必须具备的八个基本素质(即“八备”),其中的就包括译者应该“筌晓三藏,义贯两乘,不苦暗滞(三备)”和“旁涉坟史,工缀典词,不过鲁拙(四备)”,即要求作为佛经译者,应该对佛教经典有渊博的知识,通达大小乘经论的义旨,不存在含糊疑难的问题;应该通晓中国典籍史书,具有高深的文学修养,文字表达准确、流畅。其中的“三备”涉及到译者对专业知识的掌握;“四备”涉及到对历史知识和文学修养的要求。我国近代翻译家林纾也曾提出“非史才不敢译史”的观点,那是因为他觉得“外国史录多引用古籍,又必兼综各国语言文字而后得之”。<sup>[11]</sup>

除了译者业务能力方面的问题,译者对翻译的态度也非常重要。僧睿在《小品经序》中谈到自己在翻译该经时是“忧惧交怀,惕焉若厉”;道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中谈到佛经翻译的困难时说:“涉兹五失经、三不易,译胡为秦,诘可不慎乎!”二位高僧言之所及当然是指语际翻译。其实,我们在翻译和介绍古籍的时候(即语内翻译),又岂能不慎呢!中国的训诂之学,正是对古代文献典籍中一些字、词、句方面的疑难问题进行研究和探讨的学问。苻秦译场主持人赵正在谈到训诂的价值和作用时即有这样的说明:“《尔雅》有《释古》《释言》者,明古今之不同也。”<sup>[12]</sup>这个比方本身就说明了“明古今不同”之难及其重要价值。我国古代文明灿烂辉煌,如果今人对此知之甚少,兼之古汉语的“功力”不够,既无一定的专业知识,又对自己所要翻译的材料的前因后果没有较为彻底的了解,那么,他在翻译的时候就无法做到胸有成竹,并且还容易造成误解和误译。翻译过程如此“陷阱密布”,译者岂能不小心翼翼,慎之又慎!

### 注释:

- ① 如果从广义的角度去理解,那么,最早的翻译当属符际翻译。比如在语言诞生之前,远古人类相互之间的沟通势必要借助手势等身体动作或者其他信号来传递信息。信号(或信息)的发出方通过面部表情和身体动作或其他标记来发出信号、传递信息,而接收方需要对接收的信号加以解析。据记载,古代的西伯利亚通古斯人外出狩猎时,把一根棍子斜插在雪中,以示他们的去向。(参见陈佩雄主编:《世界通史》,吉林音像出版社,2006年版,第15页)随着时代的发展,对当今的计算机语言等一些高科技中的符号、数字等的翻译,就属于最新模式的符际翻译。
- ② 道宣《续高僧传》卷第二《彦琮传》云:“(彦琮)久参传译,妙体梵文,此土群师皆宗鸟迹。至于音字诂训,罕得相符。乃著《辩正论》,以垂翻译之式。”
- ③ 陈福康的《中国译学理论史稿》,上海外语教育出版社,1992年版,第34页;张志芳,张彬的《译以载道:佛典的传译与佛教的中国化》,厦门大学出版社,2012年版,第229页。
- ④ 《中国通史》有如下记述:“开封(今河南开封),唐代为汴州,后梁开平元年(907)建为东都开封府,成为都城,除后唐外,晋、汉、周三朝也建都开封。建隆元年(960)正月,北宋代周,仍建都东京开封府,至靖康元年(1126)十一月金军占领开封,北宋亡。”参见陈振主编《中国通史

(第7卷)——中古时代·五代辽宋夏金时期·上册,上海人民出版社,2013年版,第549-550页。

- ⑤ 此处关于“高德”的信息均摘自《显密文库》。“文库”网址: <http://read.goodweb.cn/>。
- ⑥ 这从《辩正论》后文“宁贵朴而近理,不用巧而背源”以及“倘见淳质,请勿嫌怪”可以得到证明。
- ⑦ 唐代诗僧灵澈有诗云:“经来白马寺,僧到赤乌年。”其中,“僧到赤乌年”即指康僧会于赤乌年间来建业译经一事。详见注释⑨。
- ⑧ 此典所指为当年摄摩腾与竺法兰在洛阳白马寺译经之事。《佛学大辞典》曰:白马寺位于河南洛阳东(故洛阳城西)。东汉明帝时兴建,或谓建于明帝永平十八年(公元75年)。相传为我国最古之僧寺。由于天竺之摄摩腾、竺法兰二僧以白马自西域驮经来我国,或谓于永平十年(公元67年)至我国。明帝遂敕令于洛阳城西雍门(西阳门)外为之建造精舍,称之为白马寺。
- ⑨ 此典指支谦和康僧会在建业(今南京)译经之事。《中国百科全书(佛教篇)》曰:支谦,三国时期佛经翻译家。……月氏族后裔,其祖先于东汉灵帝时入籍中国。……后避乱迁东吴,拜为博士。其间,潜心翻译佛典,深受吴主孙权的信任,曾辅佐太子登。太子逝世后,隐居穹窿山,传60岁卒于山中。康僧会(? - 280年)祖籍康居,世居天堂师,随其父经商移居交趾。10余岁出家。吴赤乌十年(247年)到建业(今江苏南京)设像行道,孙权为其建建初寺,史称此为江南有佛寺之始。康僧会在建初寺译编有《吴品》(亦谓《小品般若》)《六度集经》共二部14卷,又传泥洹呗声,注《安般守意》《法镜》《道树》三经。吴天纪四年(280年)四月于建初寺无疾而终。
- ⑩ 释道安《比丘大戒序》中有这样的记载:“昔从武遂法潜得一部戒,其言烦直,意常恨之。而今侍戒,规矩与同,犹如合符,出门应彻(辙)也。然后乃知淡乎无味,乃直道味也。而嫌其丁宁文多反复称,即命慧常令斤重去复。”慧常的反应是起身离席回答说:“大不宜尔!戒犹礼也,礼执而不诵,重先制也,慎举止也。戒乃迳广长舌相,三达心制,八辈圣士,珍之宝之。师师相付,一言乖本,有逐无赦,外国持律,其事实尔。此土《尚书》及与《河》《洛》,其文朴质,无敢措手,明祇先王之法言,而顺

神命也。何至佛戒圣贤所贵,而可改之以从方言乎?恐失四依不严之教也。与其巧便,宁守雅正。”由此可见,道安对改“法言”而“从方言”是大不以为然的。

- ⑪ <http://xh.5156edu.com/html3/17809.html> (2016年3月18日访问)。
- ⑫ <http://foxue.51240.com/yixing-foxued> (2016年4月2日访问)。

#### 参考文献:

- [1] Jacobson Roman. On Linguistic Aspects of Translation [M]// Rainer Schulte and John Biguenet. Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida. Chicago: Chicago University Press, 1992: 144-151.
- [2] 傅惠生. 彦琮《辩正论》对我国译论的贡献[J]. 中国翻译, 2011(1): 19.
- [3] 彦琮. 辩正论[M]//罗新璋,陈应年. 翻译论集: 修订本. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [4] 莫道才. 骈文通论[M]. 南宁: 广西教育出版社, 1994: 53.
- [5] 赵振铎. 辩正论[M]//骈文精华. 成都: 巴蜀书社, 1999.
- [6] 张志芳, 张彬. 译以载道: 佛典的传译与佛教的中国化[M]. 厦门: 厦门大学出版社, 2012: 230.
- [7] 计华. “东京”不是洛阳[J]. 咬文嚼字, 1997(2): 37.
- [8] 汉语大词典编委会和编纂处. 汉语大词典: 第二卷[M]. 上海: 汉语大词典出版社, 1988: 1386-1387.
- [9] 谭载喜. 西方翻译简史[M]. 增订版. 北京: 商务印书馆, 2004: 27.
- [10] 林煌天. 中国翻译词典[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2005: 848.
- [11] 陈福康. 中国译学理论史稿[M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2002: 137.
- [12] 罗新璋, 陈应年. 翻译论集[M]. 修订本. 北京: 商务印书馆, 2009: 27.

责任编辑: 王咏梅

(E-mail: wym@jhun.edu.cn)