

2012. 2

中国日语教学研究会会刊
中国外语类核心期刊

日語学习与研究

JOURNAL OF
JAPANESE LANGUAGE
STUDY AND RESEARCH

训读与东亚汉字文化圈

- 1 「訓読」論が拓く世界
- 9 日本古典文学翻译的“前翻译”
- 19 东亚汉文训读起源与佛经汉译之关系
- 26 突破汉字固有表达的重围
- 34 大江千里「句題和歌」における唐詩(詩句)翻訳の観点
- 43 作为注释的训读

日语语言研究

- 78 古典文献对日本语言文字的记述

日语教学研究

- 114 专业学生日语词语拼写问题的调查与分析



中国 北京

《日语学习与研究》编辑委员会

目录

社 长：
施建军

副 社 长：
胡福印

编委会主任：
修 刚 李爱文

编委会成员：
(以姓氏笔画为序)

于 日 平	于 荣 胜
马 骏	韦 立 新
王 勇	王 志 松
王 健 宜	刘 利 国
刘 德 有	曲 维
许 宗 华	李 二 敏
李 庆 祥	李 运 博
汪 玉 林	陈 百 海
邱 鸣	林 少 华
赵 华 敏	姚 莉 萍
徐 一 平	徐 冰
郭 德 玉	宿 久 高
彭 广 陆	谭 晶 华
潘 寿 君	戴 宝 玉

总 编 辑：
李爱文

副 总 编 辑：
姚莉萍
吴英杰

责 任 编 辑：
马 骏 付 荫
李 璐 宁 郭 德 玉

特 约 审 稿 人：
王 成 王 忻
王 志 松 张 龙 妹
李 铭 敬 陈 百 海
邱 根 成 聂 中 华
彭 广 陆 翟 东 娜

英 文 校 注：
Andrew MacNaughton

版 面 编 辑：
李广悦

■训读与东亚汉字文化圈

- 「訓読」論が拓く世界 中村春作 1
- 日本古典文学翻译的“前翻译”
——翻译者的文字学功课 王晓平 9
- 东亚汉文训读起源与佛经汉译之关系
——兼谈其相关语言观及世界观 金文京 19
- 突破汉字固有表达的重围
——从《古事记》序文说起 马骏 26
- 大江千里「句題和歌」における唐詩(詩句)翻訳の観点 佐藤正光 34
- 作为注释的训读
——以《蒙求和歌》的训读为中心 赵力伟 43
- 白隐与寒山诗解读
——以《人问寒山道》为例 郑文全 50
- 梁启超与《和文汉读法》
——“训读”与东亚近代翻译网络形成之一侧面 王志松 60
- “满语假名”考 单援朝 70

■日语语言研究

- 古典文献对日本语言文字的记述
——从古代到清朝末期 李运博 78
- 日语会话的修正机制研究 赵 刚 贾 琦 86
- 中国人日语学习者日语结构歧义句的韵律特征 徐一平 施建军 沈燕菲 95
- 中国学生习得「受身文」难易顺序分析
——从母语迁移的角度 王黎今 102
- 中国日语学习者会话规律实证研究
——以话轮转换为中心 梁长岁 108

■日语教学研究

- 专业学生日语词语拼写问题的调查与分析 祝玉深 114
- 网络环境下的《高级日语视听说》课程教学模式探索 裴艳霞 121

■信息专栏

- 新版书目 49 94
- “中国题材的日本文学研究”中日学术研讨会在京举办 113
- 标准商务日语考试(STBJ 标商) 封三

「訓読」論が拓く世界

日本広島大学 中村春作

〔摘要〕 「訓読」は、単なる日本語史のなかの一エピソード、あるいは古典漢文理解の技法としてのみ議論すべきではなく、文化理解、文化受容の本質に深く関わることから、〈文化の翻訳〉の現場に生じた現象としてとらえられるべきである。東アジア世界が本来〈文化複合〉的に成立したという視点に立つとき、翻訳の課題としての「訓読」論は、東アジア知識社会の成立、そして「東アジア」そのものの成立の議論に関わってくるだろう。

〔关键词〕 訓読 文化の翻訳 東アジア知識社会 東アジア漢文世界

1 日本の「他者」経験と「文化」の翻訳

(1) 〈文化の翻訳〉という課題

文化人類学の課題の一つに〈文化の翻訳〉という課題がある。青木保はまさしくそれを表題とする著作の中で、文化人類学者が〈文化の翻訳〉において直面する難問とその解決困難性を問いかけている(『文化の翻訳』1978年)。青木によれば、ある特定の表現ないし言語を「翻訳」する際には二つの仕方、「論理的・構造的な理解の仕方と、直接的・メタファー的理解の仕方」の二つが存在しており、それは「決して分離できないものとして一挙に出現」するものであるため、「文化の翻訳において、人類学者は自らが二元的存在であることを知らされる」ことになる。青木はタイ僧院での修行体験を踏まえながら、タイの土俗的な精霊についての感覚や独特の宗教用語の、日本語文脈へ置き換えの困難を語りつつ、〈文化の翻訳〉は果たして可能なのだろうか執拗に問いかける(「しかし、何かが常に理解の外にのこされる」)。そして〈文化の翻訳〉が陥った過去の問題の例示として、「タブー」と「ビリーフ」という観念が、異文化解説者(ここでは文化人類学者)の解釈(誤読)を介して、本来の言説空間と異なる場面で、いかに新たな生命を発生させ

てきたかを説明している。しかし同時に、逆説的であるが、〈文化の翻訳〉という「プリコラージュ(手づくり仕事)」を介することによってしか、人は異文化(自文化)に真に向き合えないものであることを、青木は説得的に説くのである。¹⁾

ところで、この〈文化の翻訳〉という課題、そこに内在する困難や可能性の問題は、決して職業的文化人類学者だけが直面する問題ではない。また、特定の知的特権者による分析場面にも限定される問題でもない。何らか新たな文化が外から移入され、体内化して「自らのもの」と自覚される場面で常に起こり得る問題であるはずだ。そもそもあらゆる文化が、本来常に〈文化複合〉的であることを考えるならば、この問題はどこにおいても、どんな時においても、文化に内在する重要な課題である。特に、絶えず外来文化との間に緊張関係を保ち続けた日本の場合、〈文化の翻訳〉がいかに行われ、そこでどんな問題が発生したかということは、日本における文化変容の姿や真の文化的難題の所在を明らかにする上で重要である。「翻訳された文化」の「外来性」の認識やそれへの反発が、自文化に対する言及に直接反映した経緯が日本には多くあり、長く異文化を受容し続けてきた日本の「文化の翻訳」場面を個別に振り返ることで、日本文化の姿も

訓読と东亚汉字文化圏

また鮮明になってくるからである。

(2) 問題化された「漢語」と「和語」

歴史的に振り返ってみると、日本において〈文化の翻訳〉の課題が自己意識の形成と連動して問題化したのは、特に、「和語」と「漢語」の交渉の場面においてであった。歴史上一番長い交流関係を有する中国、朝鮮との関わりにおいて、文化の翻訳・交渉・摩擦の場面で課題として特に表面化したのが「漢語」の問題(あるいは「漢語」をどう自らの「内部」に位置づけるかという問題)だったからである。翻訳された文化の「外来性」の認識やそれへの反発が、自文化に対する言及に直接反映した経緯が日本には多くあり、長く異文化を受容し続けてきた日本の〈文化の翻訳〉場面を個別に振り返ることで、日本文化の姿もまた鮮明になってくると言えよう。

それは特に、近代国家構築の場面、「国語」創出の場面で強く自覚された問題であるが、そのそもそもは、近代「国語」成立の起点ともいえる本居宣長の国学において問題化されたことであった。宣長における「やまとことば」の発見とは、漢文書記テキストを前提にして初めて可能な作業なことがらでありながら、その経緯を隠蔽し、それを事後的に説明することで成り立った、転倒した論理の産物であることを子安宣邦は指摘する¹⁴。「漢意」に対抗する「やまとごころ」「やまとことば」の優位性の主張が、「訓読」という一種の、その営み本来の作為性を曖昧にする濾過装置を経由することで生じ得たのである。そしてこの「漢語」と「和語」の相克が顕著化したのは、明治期、国民国家創出の場面においてであった。

こうして、近代日本成立の場面で〈文化の翻訳〉の課題は、私たちに、「漢語」とはそもそも自らにとって何か(何であったか)という問いとして、表面化したのであるが、同時にこの時代は、新造漢語が爆発的に世間に流通した時代でもあった。前田愛はかつて、「月落ち烏啼いて的書生」(漢詩を好んで吟詠し、そこに自らの高踏的感慨を寄せた書生)すなわち明治初期知識人の素養を、大衆化された儒学テキストの受容や素読体験の質から分析したが¹⁵、まさしくそうした新たな知的階層に担われて、漢語による新造語

が大量に出現し、それを媒介にして、また新たな知的世界が展開したのである。そしてその過程で「訓読文体」「書き下し文」風文体が、日本語の世界において大きな位置を占めるようになったのである。いわゆる「漢文」が市民権を得、多く学習されたのは、江戸時代後半以降、そして正確に言えば、むしろ明治期以降の出来事であり、漢文的世界が大衆的な「知」として身体化されるのは、実は十九世紀においてだったのである。「訓読」はそうした近代における知的制度の成立と密に関わっていたのである。それゆえ、「漢文」とその「読み方(素読)」の記憶は、昭和期においても、知的エリートにおいて、自らの〈教養〉を培った世界として繰り返し回顧されるものだ。小林秀雄が哲学者田中美知太郎との「教養ということ」(『中央公論』1964年6月)と題される対談で「教養の伝統というものは、ふとした機会に生きかえるのですね。漢文という素養があるから(西周などの=筆者注)翻訳もいいんです」¹⁶等々語るとき、そこに想起されていたのは、訓読により日本語化した「漢文」の世界、そしてそれを学んだ旧制高校の知的世界であったろう。そしてこうした〈教養〉の確認は、自らを取り巻く文化が希薄化したと自覚されたとき、近代日本において、絶えず出現することであった。「漢学振興に関する決議案」という決議が、大正十、十一、十三年(1921、22、24年)と連続して衆議院において全会一致でなされたのも、1920年代から30年代にかけての日本の文化的危機意識と関わっていただろう。「漢文」は訓読という「翻訳」形式や「素読」という身体的な学習経験の記憶とともに、我が国の文化、教養の中に確かに位置しているのである。再度確認されるべきなのは、「訓読」がまさしく和語による「翻訳」であり、訓読文で「読み下して読む」と言うことは、和語で語り直された(作為を経つつ「作為」性が消去された)「漢文」の世界を読むということに他ならなかったということ、そしてそれが近世後期から明治初期に至る儒教的教養の変質の中で展開した出来事だったということである。

以上のように、近代日本の〈教養〉の歴史的成立過程を考えると、江戸後期以降、「訓読」がい

わば一種「知の制度」としていかに成立したかということが、またその契機となった思想史上の出来事が、改めて検討の視野に入ってくるのである。そしてそこにおいて〈文化の翻訳〉の問題がどのように発生、展開したかを考えることは、そもそも〈翻訳〉とは私たちにとっていかなる営みだったのだろう、というより本質的な問いへ私たちを導くのである。

(3)「訓読」を論じることとは

こうして、「訓読」が論じられる場面とは、私たち日本人にとって、いわば骨がらみとして在る〈文化の翻訳〉の課題が露呈する場面となり、私たちの内に息づく「漢語」と「和語」の関係性が、何らかの立場表明とともに語り出される場面となる。明治期以降、断続的に繰り返された「訓読」をめぐる論議の詳細は、そのことを実証する。〈ことば〉への言及は、常に文化の自覚や自己認識のもっとも敏感な触媒として機能するからである。日本人、日本語にとってそれは特に、「漢字」との関わり、距離の意識の問題として表面化したのである。

日本人と「漢字」との関係について、高島俊男はかつて、以下のような卓抜な比喻をもって語ったことがある。

漢字は、日本語にとってやっかいな重荷である。それも、からだに癒着してしまった重荷である。もともと日本語の体質にはあわないのだから、いつまでたってもしっくりしない。

しかし、この重荷を切除すれば日本語は幼児化する。へたをすれば死ぬ。

この、からだに癒着した重荷は、日本語に害をなすこと多かったが、しかし日本語は、これなしにはやってゆけないこともたしかである。腐れ縁である。——この「腐れ縁」ということばは、「くされ」が和語、「縁」が漢語で、これがくっついて一語になっている。日本語全体がちょうどこの「腐れ縁」ということばのように、和語と漢語との混合でできていて、その関係はまさしく「腐れ縁」なのである。^[9]

「和語」と「漢語」の「腐れ縁」という比喻はま

さに言い得て妙だが、文字通り「漢語」から「和語」への置き換え過程そのものの、現場に位置する「訓読」は、それを基に成立した近代日本語の語彙や文体、(欧米語からの)翻訳新語もふくめて、さらにはそれによって培われた近代人の感性をも伴って、私たちの内に、「和・漢」の分離不能な混合物のごとく体内化されて生き続けてきたといえよう。

それゆえ、日本における「訓読」の伝統の来歴と現状を考えることは、単に近世以降の訓読法(翻訳技術)の展開史としてではなく、明治期以降近代日本の「知」の在り方、来歴を問うことにも直接関わる問題となるのである。明治期以降、多く「国語国字問題」に収斂した日本における「国語」論の経緯を省みても、みずからの内なる、高島のいういわば「腐れ縁」をどう意識化するかということがたえず問われ、それがまた私たちの認識枠組み＝「学知」の再編と連動してきた部分が大きいからである。

(4)「訓読」論を「開い」ていくこと

近年、日本で「漢字」「訓読」にかかわる啓蒙書が多く出版されつつある。筆者の目に入ったものだけでも、加藤徹『漢文の素養—誰が日本文化をつくったのか?』(2006年)、小駒勝美『漢字は日本語である』(2008年)、笹原宏之『訓読みのはなし—漢字文化圏の中の日本語』(2008年)、といった一般向け新書本が続々と出版され、また、『古典日本語の世界——漢字がつくる日本』(2007年)といった大学教材も出て、それぞれ多くの読者を得ている。これら新書本は、その書名や副題が自ずと明らかにするように、「漢字」「漢文」「訓読」を、従来のように、日本語学研究者や訓点語学会、あるいは儒学史研究者といった、いわば閉じた「学界」内部の話題として限定的に扱うのではなく、問題をより開かれた視野の下に置き直そうとする試みであると言える。まさしく「漢文」や「訓読」が日本文化を構成した重要要素として捉え直されようとしているのである。『古典日本語の世界—漢字がつくる日本—』『はしがき』において編者は、近代以降の日本の国語教育が「和文」偏重であったことの由来を歴史的

に問いつつ、以下のように述べる。

いまもわたしたちを規制している、古代からあり続けた固有の民族＝「日本語」による文学、という「古文」観は、近代国家のイデオロギーが成り立たせたものにほかなりません。この国の全社会の「文明」化は室町時代にいたって果たされたのだという歴史学の認識（義江彰夫『日本通史Ⅰ 歴史の曙から伝統社会の成熟へ』山川出版社、一九八六年）からいえば、古代以来、固有の言語のもとに連綿としてあった「文明」として偽装することにほかなりません。それを離れて、読み書きの世界の実際に即してみても、古典の世界の認識を作り直していきたいと思います（神野志隆光）⁶⁴

ここに言われる「読み書きの実際」とは、圧倒的に漢字・漢文によってなされた「実際の古典日本語の世界」のことを指している。たしかに、「近代知」の規制＝制度に閉じ込められた視野を脱し、現実の（日本における）古典文・古典文化の世界を、そのままに細部にわたって認識し直すことこそが現在求められているのである。これはまさに、日本伝統文化の形成に関わる本質的な問題である。

しかし、「訓読」論が拓く問題領域はそれにとどまらないと私は考えている。それは「訓読」論という問題領域を設定することによって、より大きな東アジア漢文世界形成の問題を考えていく可能性のことを考えるからである。

2 「訓読」論が拓く東アジア漢文世界への視点

（1）方法としての「訓読」論

「訓読」を論じることは、近世から近代にいたる日本文化の実相を「近代国家」の枠組みを外して、あらためて浮き彫りにすることのみにとどまらない。それは、東アジア漢文文化圏の多様な成立の在り方を解きほぐすための、一つの手がかりとして考えられる可能性として考えられるのではないかと、また、そのように問題発信していくべきだと私は考えている。「訓読」論を、いわば一つの文化翻訳の「方法」として、東アジア漢

文世界展開の理解への世界に開いていくことの重要性を、私は考えるのである。〈文化複合〉的な世界における〈翻訳〉論の重要議題として、「訓読」論を捉え直していくべきではないか、と考えるのである。前に触れた新書『訓読みのはなし—漢字文化圏の中の日本語』は、その最終章を「東アジア世界の訓読み」にあて、韓国、ベトナムなど中国の周縁地域のみならず、中国内部における「訓読み」（あるいは「訓読み」的な言語現象）の実際をかいま見ようとしている。近刊の金文京『漢文と東アジア—訓読の文化圏』（2010年）も、同様の視野から「訓読」を捉え直そうとする試みである。もちろん狭義の意味での、すなわち、返り点を付したり書き下し文で表記したりといった日本の「訓読」手法が、東アジア諸地域に共通に存したわけではない。しかし、漢字という普遍的表記体系の実に様々な習得を通して自言語を構築し、また自文化（そして自文化意識）を構成していったという点で、東アジア諸地域は共通している。朝鮮では古代に「訓読み」に類似した読み方が存した形跡が見られるにせよ、その後、「吏読」—「口訣」等を経ていくなかで独自の漢文世界を構成していったが、そうした漢文世界と日本近世の漢文世界とがどのような共通性と異質性を有しているのか、こうした問題も、実はこれまでじゅうぶんに議論されてきたとは言えないのである。

そして、そうした視点はまた、実は、漢字＝中国という大前提の自明性への問い直しともなってくるはずである。漢字文化の捉え直しによって「東アジアの国家を相対化する」ことを説く、書家、石川九楊は、漢字による文明化という歴史現象を問うことは、「中国」という枠組みの自明性をも問い直すことにつながると説いている。彼は「中国は最初からひとつの国であったわけではなく、異なる言語を用いる複数の国が、漢字によって統一されて生まれた国である」と考えることの重要性を説く。⁶⁵そして、代に成立した国家単位で歴史を考えるのではなく、言語（漢字・漢文）がどのように共有され、また個別の言語文化を生み出していったかという点こそを見るべきだとするのである。そのようにして漢

字、漢文に関わる議論を積み重ねることによって、東アジアの国家(それに依拠した文化理解)を相対化していくことを説くのである。

この石川の言う「中国」自体を「異なる言語を用いる複数の国が、漢字によって統一されて生まれた国」としてとらえ直す視点は、たとえば中国が歴史上、絶えず異民族による統一の繰り返しによって国家が再編されてきたことや、清朝の公文書に漢語と満語が併記されている事実を思い起こすだけで容易に実感されることがらである。「訓読」論もまた、単なる「日本独自の」技法という視点を超えて、東アジア漢文世界がどのように構成されていったかということ、その実相から比較的、相対的に明らかにする普遍的な議論の場に「開かれて」いく必要があり、そうした文化理解の方法として、〈東アジアにおける普遍〉への志向を持つことによって、このいわば古い話題に新たな生命を吹き込むことができるのではないか。それは特に、近世期以降、いわば東アジアの共通言語となった朱子学、およびそれに由来する概念操作の技法や思考法が一種の触媒となって展開した東アジア漢文世界の展開の諸相を考えることになるのではないかと私は考えている。

(2) 東アジア知識社会に共有されたもの

日本で、『論語』本が書店の店頭を賑わせている。外食チェーン店創業者が「使う!『論語』」といった文庫本を出し、高校教師が書いた「高校生が感動した『論語』」という新書本がベストセラーとなっている。『えんぴつで書いて覚える論語』『四字熟語で読む論語』『リーダーが考える『論語』入門』『身体感覚で『論語』を読み直す』等々、これまであまり見かけなかったような題名の『論語』本が途切れることなく世に出、明治期の実業家渋沢栄一が著した『論語と算盤』も新書版で現代語訳され評判となっている。出版不況は別世界の出来事のような『論語』本ブームである。そんな中、中高年向け総合雑誌の一つが、創刊十周年記念と銘打って「『論語』の言葉」特集号を出している(『一個人』2010年6月)。なかなか目配りの行き届いた編集で、日本人と『論語』

との長年のつきあいが一目で見て取れるこの特集では、「親子論語塾ブーム」という見出の下、現在どのような『論語』を語る市民講座(学習塾)が全国に広がっているかを、私たちに具体的に教えてくれる。日本人が伝統的に、儒学思想の中でも特に『論語』を愛読してきたことは周知のことであるが、大人から子供までを対象に全国に広がる『論語』塾の盛況は、あらためて日本人と『論語』との深いつきあいを思い起こさせる。そしてそれぞれの場で多くの市民を集めて、語られ、声に出して読まれる『論語』は、いうまでもなく現代中国音による音読ではなく、「訓読」による日本語での読誦であり、かつて日本の教育文化の中に在った「素読」風の読み方であることはいうまでもない。

ところで、このような社会現象としての『論語』本ブームは、日本だけではなく本場中国においても、近年生じたことである。数年前、中国の週刊誌『三聯生活周刊』が「子曰—南懷瑾から于丹に至る通俗の道筋—」という特集号を組んだことがある(2007年1月8日)。その特集は「『論語』の二千年以上にわたる解釈史において、学者と民間人による二通りの解釈がながらく存し続けた」とし、漢代鄭玄注から宋代朱熹注、そして近代錢穆注にいたるまでの『論語』注釈史を概観した上で、このように多様な解釈が連綿と続いてきたのは、『論語』に「中国文化のある種の心魂が所在」(李沢厚)していたからだ結論づけ、特に『論語』が「民間の倫理習俗」を反映する書物であったがゆえに、今も一般社会内に生命を保つのだと提言する。^[9]「特集」では、そうした『論語』受容の側面を、ともにベストセラーである啓蒙書、台湾、南懷瑾の『論語別裁』と北京の大学教授、于丹の『《論語》心得』を紹介して印象づけようとする。時を同じくして、日本の総合雑誌『サライ』(2007年2月1日)もまた、「人生の真理、すべてここに極まれり」と題して「『論語』を今こそ」という特集を組んでいたが、まさしく海を隔てて、一種の「大衆消費財」として『論語』本が出現したことを実感したことを、今もよく記憶している。

ところで、現代中国における『論語』本の流行

に関して、「近来、『論語』很火、孔子很熱」と評したのは李零である。李は同論文中「孔子は決して聖人ではなく只の人間である」と述べ、孔子が今日評価されるのは「普通の人」の生き方を示した点にあるのだとしている。彼は「『論語』を読むには、心を穏やかにして——政治化を去り、道德化を去り、宗教化を去る。目的は他でもない、私たちは一個の真実の孔子を知りたいのであり、特に「礼が壊れ樂が崩れ」た時代の中で、今、孔子を理解するのだ」と結論づける。^[9]歴史としての「打倒孔家店」や、現実に目の当たりにした「批林批孔」、そして八十年代末民主化運動期の孔子再評価とその結末を知る私たちは、現代中国における『論語』観の変化のあまりの速さに驚かざるを得ない。「仁」は奴隷と貴族の世界の産物」だとするような「学問的議論」が横行した文革時代を知る者にとって、今日の中国における「孔子熱」「論語熱」はある種の感慨、「逝者如斯夫」を抱かせる。しかしながら、よく考えれば実は問題は変わっていないのかもしれない。前引の李零の文章中に「私の理解では、道德と秩序では、秩序がより重要である。「文革」時のように道德無くして秩序無しではなく、秩序が無ければ道德も無いのである」^[10]と記すのを見れば、その孔子再評価が、まさしく現代中国が直面する〈和諧社会〉建設の課題に呼応していることが容易に想像できる。すなわち、その時代時代の問題意識に依じて、『論語』解釈が鮮やかに生命を保ち続けているという点において、問題は、実に一貫しているのだとも言い得るのである。

いうまでもなく、「社会全体の学」としての儒教、政治・経済・制度・倫理道德・教育等「すべてに関わる」教義としての、社会システムとしての儒教の生命は、アジアのどこにおいても、もはや存在しない。しかしながら、今日も連綿と続く「国民国家」形成の場面で、また世紀末から今日に至るグローバリゼーションの暴走のただ中で、個々の自己証明(時として地域主義、ナショナリズムとして出現する)が求められたとき、儒教はまた新たな意匠の下に、多様な姿で語り出されようとする。それは、中国、シンガポール、台湾それぞれの姿で語り出され、そして現代日

本において語り出される。

このように見てくれば、「儒教」が、あるいは儒教の「知」が、今日のグローバリゼーションとナショナリズムが相克する東アジア世界内において、相異なるさまざまな意図の下に、有効な一定の指標として再活用され続けていることが了解される。儒教や孔子は、東アジアにおいて今もなお生き続けているのである。日本や中国における大衆消費財としての『論語』本ブームも、一見皮相な一過的現象のように見えるが、そうした東アジアにおける過去から現代につながる思想運動の中で捉え直すことで、また新たな意味を見せるだろう。そして、そうした「知」の拡散・共有をもたらした源流に、近世東アジア知識社会の成立を位置させても間違いではないだろう。その源流を探索することは同時に、東アジア漢文世界の形成過程を、具体的にとらえ直すことにつながるはずである。

往々、古典西洋世界におけるラテン語の位置に比せられるように、東アジア世界において世界言語だったのは漢語・漢文(文言文)であり、それを經由することによって初めて(仮に否定的対象としてであれ)、東アジアにおける〈普遍〉も〈固有〉も語り得たことは確かだからである。そうした、近現代東アジアの知的課題にもつながる、近世東アジア知識社会の成立過程を、「東アジア漢文世界」形成の多様な展開の様相とともに考える必要がある。こうした新たな問題領域の開拓に向けて、私たちは、漢文テキストが実際にどのような〈てだて〉で「読まれ」、そこでいったい何が生じたのか、そこから何が形成されたのかを明らかにしたいと思う。「訓読」論を一つの〈方法〉として、東アジア知識社会成立の具体相を解明する可能性を思うのである。

(3)「知識」はいかにして共有されたか

思想・宗教・文化は、テキスト(経書、經典)と共に伝播した。それは必然的に個々の「読み方」を形成し、その方法と共に、思想・宗教・文化は個別地域社会内に血肉化された。東アジアにおいて、それはもっぱら「漢字」「漢文」に載るかたちで拡散し、受容された。儒教や儒教の「知」(そ

して仏教や仏教の世界観)が東アジア世界に知的共有材として流通する過程で、漢文テキストが、個別言語世界の中で消化され、それぞれ内的に蓄積、発展してきた長い経緯を持つのである。テキストとしての『論語』が、それぞれの言語世界でどう「読まれ」、その「知」がどう体内化されたかということは、個別文化形成の問題であると同時に、東アジアにおける〈普遍〉的学問としての儒教そのものの成立に関わる出来事である。漢文テキストは東アジア世界に拡散し、相異なる「読み方」を形成すると共に、それら運動の集成が「東アジア世界」そのものを形づくったのだとも言えるからである。儒教がそうであり、漢訳で朝鮮、日本に伝播した仏教がそうである。

「東アジア世界」は最初から在ったわけではない。漢文文化世界の展開とともに成立したのである。

朝鮮語を専門とする野間秀樹は、東アジア諸言語の原点に漢字が先ず在ったこと、そして「漢字の自己増殖システム」として、「形—音—義」から成る「トライアングル・システム」が存したことをいい、そのなかで、中国における漢字増殖過程(文字増殖過程)が、もっぱら「形—義」と「音—義」の二辺において行われたことを指摘する(「〈形〉と〈音〉の軸は、中国語圏の大地にあっては、それほどに鞏固なものであった」)。そして、それに対し「形—音」のライン上に、「漢字漢語内部における用法増殖システム(転注)〈仮借〉を、まったく新たな次元で超えるような用法増殖システム」を構築したことこそが、「訓読」の「世界エクリチュール史」上の意義だと評価するのである^[1]。

〈訓読〉や〈訓読み〉は、〈形音義〉トライアングルの〈形—音〉線上で起こった事件であると言った。漢字を単位として見たとき、〈訓読〉や〈訓読み〉の本質的な仕掛けは、〈形音義〉のトライアングル上に、〈他言語という層〉を重ね合わせることにあると言わねばならない。漢字の周囲に訓点を施すといったことは、漢字に他言語が重ねられることの、〈形〉への現れに過ぎな

い。いわゆる〈漢文訓読〉の本質は、言語と言語の間を繋ぐことにあるのではなく、言語に言語を重ねて映し出すところにある。例えば古典中国語に朝鮮語や日本語が重ねられ、言語の重層化が行われることによって、言語間の差異が透かし出される。漢字漢文のテキストに、異言語の統辞論的なシンタグマの分節と配列の差が析出されるであろう。〈送り仮名〉は、こうした析出の産物である。^[12]

ここにいう「〈形音義〉のトライアングル上に、〈他言語という層〉を重ね合わせる」とは、「白文に対して、新たに透明な薄紙を重ねるように、レイヤーlayer(層)を重ね、そのレイヤーの上に、符号を付して、解釈の単位と順序、即ち統辞法をテキストに加える」ことを指し、それが〈形音義〉トライアングルに残された一辺を開拓したことの意義を言うのである。

前に、現代日本の市民講座等で『論語』がともに学ばれるとき、それは現代中国音での読誦ではなく、「訓読」による日本語での読誦によってであり、かつて「素読」風の読み方によってである、と私たち日本人にとってはいうまでもないことを記したが、それはなぜ「当たり前」の文化となったのか、そしてそこに、そうした「読み方」をも包含する「漢文文化圏」のいかなる成立や言語論的転換を読み取るべきか、そうした多様で開かれた視点に立つとき、「訓読」論は個別日本の問題を離れて、東アジア漢文世界の成立そのものに関わる問題につながってくるはずである。日本における「漢文」の定着化・差異化過程を、同様に「漢文」を自らのものとした、朝鮮やベトナム、そして非漢族中国(満洲、清朝など)の場合と対照させ、また言語接触の現場で何が起こったかを逐一検証することを通じて、どのようにして多様な漢文世界が東アジア地域に拡大し、どのようにして共有材としての「知」が拡散していったのかを考えていきたい。それはさらに近代東アジアにおける西洋の〈翻訳〉の技法にもつながる課題である。「訓読」論という切り口から、また「訓読」論をいわば思考の「方法」として規定し直すことによって、そうした視野を拓

くことを、私はいま思い描いているのである。

※本稿は、中村春作・市來津油彦・田尻祐一郎・前田勉共編『「訓読」論—東アジア漢文世界と日本語』2008年、同共編『続「訓読」論—東アジア漢文世界の形成』2010年（勉誠出版）、における序論（中村執筆）を中心にまとめなおしたもので

ある。具体的議論の詳細については同書を参照されたい。また、近代日本における西洋思想翻訳と「訓読」文体の成立との相関を議論した最近の拙稿、「訓読、あるいは書き下し文という〈翻訳〉」（『文学』2011年5・6月）も併せて参照されたい。

注

- [1] 青木保. 1978. 文化の翻訳[M]. 東京大学出版会. p: 41~85.
- [2] 子安宣邦. 2003. 漢字論—不可避の他者[M]. 岩波書店. p: 63.
- [3] 前田愛. 2001. 近代読者の成立[M]. 岩波書店. p: 166~210. (初出は有精堂出版1973年)
- [4] 小林秀雄、田中美知太郎. 1964. 教養ということ. 中央公論. [J](6). p: 215-223.
- [5] 高島俊男. 2001. 漢字と日本人[M]. 文藝春秋. p: 245~246.
- [6] 東京大学教養学部編. 2007. 古典日本語の世界—漢字がつくる日本—[M]. 東京大学出版会. iv~v.
- [7] 石川九楊. 2007. 漢字がつくった東アジア[M]. 筑摩書房. p: 233~234.
- [8] 舒可. 2007. 子曰：从南怀瑾到于丹的通俗路径. 三联生活周刊. [J](1月8日). p: 30~35.
- [9] 李零. 2007. 孔子符号学索隐. 读书. [J](3). p: 144-155.
- [10] 李零. 2007. 孔子符号学索隐. 读书. [J](3). p: 147.
- [11] 野間秀樹. 2010. ハングルの誕生—音から文字を創る[M]. 平凡社. p: 66.
- [12] 野間秀樹. 2010. ハングルの誕生—音から文字を創る[M]. 平凡社. p: 77~78.

作者简介：中村春作(1953—) 男 日本広島大学教授 研究方向：日本思想史研究
联系方式：E-mail: shunsaku@hiroshima-u.ac.jp

The World Opened by the “Kun-reading” Theory

Abstract: “Kun-reading” represents much more than an episode of Japanese language history, and demands consideration beyond simply being a technique for understanding classical Chinese. It should be regarded as a matter which results from a translation of cultures and is deeply involved in the nature of cultural understanding and cultural acceptance. From the viewpoint that East Asia’s world culture was a composite of several different cultures, the “Kun-reading” theory is regarded as a translation subject, which is linked with the establishment of the knowledge society of East Asia and East Asia itself.

Keywords: Kun-reading; translation of culture; knowledge society in East Asia

Author’s Information:

Harusaku Nakamura (Male) Year of Birth: 1953
Professor at Hiroshima University
History of Japanese Thoughts Study
E-mail: shunsaku@hiroshima-u.ac.jp

日本古典文学翻译的“前翻译”

——翻译者的文字学功课

天津师范大学 王晓平

[摘要] 日本现今流传的古典文学作品,很多是根据世代相传的古代写本整理出版的。将它们译成中文的时候,翻译者有必要对写本文字加以考察,熟悉文字流变,提升文字学修养,减少文字识读差错率,并纠正前人的错误,使用规范的简化字,处理好日本“国字”的翻译问题。

[关键词] 古典文学 翻译 写本 文字学

中国译者在翻译日本古典文学作品的时候,除了原著文本之外,主要参考的是日本历代学者的校注和现代日语译文,这是顺理成章的事情。不过,有时这些校注和译文似乎并不能为我们提供可信而圆满的源语依据。

《日本灵异记》卷下「女人濫嫁飢子乳故得現報緣 第十六」开头的第一句,岩波书店远藤嘉基、春日利男校注本是这样训读的:

横江臣成百女(なりとじめ)は、越前の国加賀の郡の人なり。^[1]

这里首先遇到的一个问题,是“成百女”的意思,参看栏上注释:

臣は姓、成百女が名。(百は普通名詞ではあるまい。)[百]は、刀と自の合字。

根据这个注释,我们知道「成百女」是名字,而「百」是“刀”和“自”的合字。

然而,这样一句简单的话,在我们译为中文的时候,还是有伤脑筋的事情,岩波校注本并没有为我们提供足够的解决办法。那就是「百」字不见于任何汉语辞书,似乎中国没有这个字,莫非它属于日本的“国字”?为了译好这样一句话,需要译者作一番考据工作,而不是照搬一下汉字就算万事大吉。

《倭名类聚抄》人伦部第二男女部有「𠂔」字,读作「トシ」,并下注“俗作刀自”,下引刘向《列女传》云:“古语谓老母为𠂔也。今案:和名度之。俗用刀自二字者,讹也。”^[2]

这里的「𠂔」字,即“负”,为“负”字的俗字。“负”字上面的“刀”字写连笔了,就很容易看成“尸”字。敦煌文献P.2524《语对》:“披裘𠂔薪”^[3],就是披着裘衣,背着柴火。《倭名类聚抄》中的这个读作「トシ」的「𠂔」字,实际上就解决了《日本灵异记》中的「百」字的问题。「百」字就是“负”字,是“负”字被写丢了下面的两点,而分成了“刀”、“自”两个字,「トシ」的读音就源于此。所以,岩波校注本的注释把「百」说成是“刀”、“自”的合字,恰恰与《倭名类聚抄》是一种现象、两种表述。

那么,校注本注释为什么还要特别注明这个字不是普通名词呢?这就可以从《倭名类聚抄》中得到说明。因为根据刘向《列女传》的用例,“负”是“老母”的意思。“负”、“妇”同音。古或假“负”为“妇”(参见《说文通训定声·颐部》)。如《史记·高祖本纪》有“武负”,即“武妇”。

经过这样的考证,可以断定,上引的一句中的「成百女」,就可以写作“成负女”,这里的“负”不是当“妇”人的“妇”讲,只作人名用字。

我们在翻译之前,实际上已经进行了一种翻译,就是将原文的古代日语翻译成现代日语(将

「目」翻成“负”),这是日本学者没有完成的工作,我们翻译时必须完成。由于翻译,我们发现了研究中遗留的问题,当这些问题解决之后,正确的翻译才有可能。可以说,这是我们翻译的“前翻译”。

中日两国的文学就是这样翻译来、翻译去。日本古代文学历来分汉文学、和文学即(假名文学)两个不同的领域进行研究,实际上在两者之间存在一个宽阔的交差或中间地带,即用变体汉文撰写的,或者是包含大量汉文化元素的作品。要翻译这些古典文学作品,就必须了解全部翻译流程的特点。

日本古代作家将想要表达的内容用汉字以及汉字的变体——假名书写,这就是一个翻译过程;后来的读者将这些汉字或变体汉字读解出来,转写成训读方式,这是第二层翻译;现代学者将古代日语转写成现代日语,这已是第三层翻译,而中国学者再把这些现代日语译本译成现代汉语,更进入了第四层翻译了。这每一层翻译都与译者的文字功力有关,每一层翻译都有可能出现误读误解,将差错留给下一层译者,因而每一层翻译都可能有所得失可论。

今天的译者享受着前三层翻译的财富,也有责任减少既有的误解。译者要对原作负责,也要为译作负责,他不仅有义务在这一层翻译中减少差错,而且还享有纠正前面三层翻译不妥的机会。为此,他就有必要在翻译之前,对前三层翻译做一番考察,有可能的话还要对现存写本加以研究。

熟悉文字流变,提升文字学修养

日本文字,包括汉字和假名,都有一个历史沿革的过程,现代文字和古代文字是有区别的,特别是写本时代以及根据写本整理出来的刻本,还有一个认读的问题。因而,熟悉各时代的文字特点,准确认读,不仅是古典文学研究者的基本功,而且是翻译者的基本功。翻译者的文字学素养影响译文精准度,这是毫无疑义的。一般来说,选择权威性的日语现代语译本作为底本,这个问题基本可以解决,然而,无论是距离当前多么近的日语现代译本,也都是“过去时”的,即不可能反映眼前最新

的文字学研究成果,对于前人的现代日语译本还有一个“知其然”并“知其所以然”的问题。

例如,《日本灵异记》下卷「依妨修行人得猴身縁 第廿四」有这样一句话:

此村糲多有 此乎充我供養料 令讀經
此の村に糲多有り。此を我が供養の料に充てて 經を讀ま令めよ

岩波书店校注本注释:“糲,《名义抄》、《字镜集》:モミ。”《日语词典》中解释:“糲,米;稻壳,稻皮。又モミゴメ,米。”《现代汉语例解辞典》认为这是“国字”,会意字。米+刃。

但是“糲”并不是所谓“国字”。《隶篆万象名义·米部》:“糲,拏教反。杂饭也。”杂饭之意,读作róu。杨宝忠《疑难字考释与研究》认为这个字可能是“粗”字俗讹,书中有详考^④。《说文》七篇上米部:“粗,杂饭也。从米,丑声。”《玉篇·米部》:“粗,女救切、杂饭也。糲,同上。”《隶篆万象名义·食部》:“糲,鈕女久反。杂也,糲字,糲也(字)。”

由此可知,“糲”在中日文字中是一个同形异义字。在汉语中同“糲”,是杂饭的意思,而在日语中用作稻子、稻谷之意。它不是日本“国字”,《现代汉语例解辞典》的说法不确。

中日汉字你中有我、我中有你而意义转换复杂的现象,常常使译者产生“认你为我”的错觉。两国语言中不仅存在着大量“同形词”(亦有人主张以名为“同字词”为好),而且还存在日语用俗字、汉语用正字(如日语的「淵」,为我国唐代的俗字,汉语繁体字为“淵”),日语用繁体字,汉语用简化字(如日语用繁体俗字「児」,汉语用简体字“儿”等)同字异形现象,容易让人很容易把日语写法带进汉语中来。日语中还有一些所谓“和字”和特殊的省代号、标注符号,也需要译者作出相应处理才能为读者扫清阅读中的障碍。在需要利用新发现的写本资料来对原本进行研究的时候,研究者和译者的文字功力就是能否让这些资料发挥效力的关键了。

对于任何翻译来说,吃透原文都是第一步。著名翻译家傅雷曾经说:“事先熟读原著,不厌其详,尤为要著。任何作品,不精读四五遍决不动笔,是

为译事基本法门。第一要求将原作(连同思想、感情、气氛、情调等等)化为我有,方能谈到逐译。”^[5]古语说:“文心之细,细如牛毛”,中日文学皆讲究简洁含蓄,字内字外,含义隽永者颇多。可以说,一字不通,不可轻译,因为字皆不明,何谈思想、感情、气氛、情调?文字不通,焉有“善译”?译者在动笔之前,要对每一个字符好好“相面”。误译很多出在对原文理解上,其中一部分,就是译者在文字学上欠功夫,所以动笔前做好文字学功课很有必要。

文字学功课的内容,既有汉字,也有假名。写法上有草书、楷书等书法上的不同。相关知识越丰富,译者的阅读速度和准确率越高。要读懂原著,就要会认各个时代的原本,这是再明白不过的道理。文字学功课成绩的优劣,会直接反映到译本语言上。

日语文字与中国文字相比,有明显的“存古现象”。日语中保留着一些写本时代的书写习惯,这些习惯相沿已久,从古至今变化不大,而中国情况却不尽相同,很多写本时代的书写习惯已不多见。其中最常见的是日语还保留着几种重文号,如「々」、「ㇿ」等。张涌泉《敦煌写本省代号研究》中列举的省代号和重文号有“=、々、ㇿ、ㇿ、ㇿ”等形式^[6],在今天的日语文章和训译中基本都可以找到。如人々、山々、津々浦々、夜々、所々、区々等。

人民文学出版社校注本《今昔物语集》卷第十四第六篇《越后国々寺的僧人为猿猴写〈法华经〉》,题目中的“々”是重文符号,题目原文中作“ㇿ”,在现代汉语中不用“ㇿ”或“々”来做重文的标记,一般应改为本字,所以应该为“越后国国寺的僧人为猴子写《法华经》”。新星出版社出版的北京编译社本题目作“越后国乙寺僧人为猿猴抄写《法华经》”,是误将“ㇿ”看作“乙”,遂使语义不通。

现存各种写本对同一字可能写法不一,译者的文字学知识可以帮助他理解各种写法产生的原因,对异文作出正确处理。《日本灵异记》真福寺本下卷「南怨病忽嬰身同之受戒行善以现得愈病缘 第卅四」写巨势咨女颈上长有瘦肉后因诵经:“至於延暦六年丁卯冬十一月廿七日之辰時,瘰癧癰疽,自然口開,流

出膿血,平復如願也。”其中的“瘰癧癰疽”的“瘰”字,原写本篇末训释:“瘰:恶血肉集也。音息反”,据文意,当为“音息”,而“反”字为衍文,是说它当作“恶肉集”讲,读作“息”。根据校记,前田家本和《群書類从》本这个字均作“瘰”。校注本注释:“前、类本‘瘰’同‘瘰’。《集韵》:‘寄肉。’《和名抄》:‘瘰肉 阿万之ㇿ(アマシシ)。一云古久美(コクミ)。《名义抄》作「アマシシ」。皆为头部的肿瘤。‘瘰’、‘疽’皆肿瘤。”这里只解释了“瘰”字,是“肉瘤”的意思,却并没有直接对“瘰”作出明确的解释。

考慧琳《一切经音义》:“瘰肉,《方言》作‘瘰’,同、思力反,《说文》:‘奇肉也。’《三苍》:‘恶肉也。’”《龙龕手鏡》肉部:“瘰,音息,肉也。”同书广部:“瘰,音息,瘰恶肉也。”“瘰”,同“瘰”,而“瘰”则是“瘰”的讹别字。可以推测,上述篇末的训释:“瘰:恶血肉集也”,很可能就是出于“瘰:恶肉也”的解释,“血”字和“集”字都是在流传过程中后人为明晰文意而增添的衍文。

上引一句中的“平复如愿”的“愿”字,前田家本为“故”,依文意,以前田家本为佳,那么这一句就可以顺畅地翻译了。具有一定的文字学修养,就可以随时将新的研究成果吸取到翻译中来,否则就可能对前三层翻译的疑点视而不见,破疑解难那就更谈不上。

为前三层翻译补课

江户时代整版印刷的书籍,往往保留着当时的书法,近现代影印的书刊,也使我们能够看到原件。这样,我们就有机会直接阅读底本,揣摩作者的真意。我国学者在翻译这些作品时,往往依据近现代日本学者的释读和译文。如果我们具有较好的文字修养,就不难发现这些释读中的错误,从而保证译文的正确性。错误产生的原因是多方面的,由于原文时常间杂草书,且文多俗字,稍一疏忽,便会臆测误读。例如,收入日本名著全集刊行会所编的《日本名著全集》的建部绫足所著《漫游记》,书前有拙古老人所撰序言,书中影印宽政年间刊本的原文,栏上有释读文字。^[7]如果不看原文,只依照释读文字去译,便会将错就错。如原文

中的“自号寒叶斋”，被释录为“自号寒柴斋”，因「葉」与“柴”形近而错认。“寒叶”，寒天草木的枯叶，语出南朝宋鲍照《过铜山掘黄精》：“蹢蹢寒叶离，濛濛秋水积。《魏书·彭城王勰传》：“比缠患经岁，危如寒叶。”建部绂足之号，寓意明晰，由此知栏上释读不可从。紧接下一句原文为“所辑画谱画帖，遄^ㄣ见於世焉。”“遄”是“往”的异体字^[9]，即俗字，“ㄣ”是重文号，则“遄^ㄣ”即“往往”，“遄^ㄣ见于世焉”，就是说世面上常常看得到。而该书栏上释读将这一句作「輯むる畫譜畫帖、遄々世に見はる」，将“往往”释录为“遄遄”，遂致文意不通，化易为难。栏上释译甚至将执笔者“拙老年人”，写成了“拙古山人”，很可能是粗心所致，盖不会到了不识“老”草体的地步。总之，中国翻译者文字学功夫深一点，就可避免盲从，谙熟原文“真面目”，做到心底有数。

明治大正时期学者将原本雕版印刷的江户小说整理出版的本子，除时有删节之外，在释读上多有错误，需要找到江户时代的原本加以对照，才会减少错误。如1912年博文馆刊行的《忠臣藏文库》，收入了山东京传的《忠臣水浒传》，前编末尾东兆雄的题跋不长，录文错误却有好几处：

海内谁是不知君，洛阳桥南混市居。（“是”当作“人”，出自唐代诗人高适《别董大》：“莫愁前路无知己，天下谁人不识君。”）

浑于世情无不通，英豪品搭自无穷。（“豪”，当为“言”，“搭”当为“格”之讹）

请看《忠臣水浒传》，深显积恶称不忠。（“不”当为“至”之讹。“不忠”岂能称扬？）

世上雷同剿说法，巧唱经术育稚童。（“法”，当作“徒”，“雷同剿说法徒”是指那些惯于抄袭、拾人牙慧、不知独创的人）

果哉山东主人情，舍彼取此助世教。^[9]（“教”当作“功”。作“教”则不韵。）

相比之下，李树果的译文较接近于原文，只有“英豪”句，李树果译本作“英言品搭自无穷”^[10]。“品搭”词不可解，“搭”当为“格”字形近而讹。短短跋

文，竟有这样多的讹误，明治大正时期的整理本之粗糙，可见一斑。

李树果先生长期从事读本研究 and 翻译，在艰苦的条件下，甘守寂寞，译出了《南总里见八犬传》和《日本读本小说名著选》，译文又经南开大学中文系教授审阅，其深钻细研的精神令人钦佩。不过，由于必须按期出版，不得不“赶工期”，也有来不及推敲之处。

都贺庭钟《繁野话序》中，译文有如下一段：

以上凡九卷，虽近乎长谈，但如只述稗说忆谈、名区山川、古老传闻、土人口碑，恐世人厌倦，乃予以演义，以备长日之娱。^[11]

从当时的观念来看，《繁野话》就是稗史小说之类，不当有“只述稗说忆谈”之说。查阅底本，江户时代刊本序言影印原文作“卑说臆谈”，这是指那些卑俗的话题和故事，而都贺庭钟则以注入劝善惩恶的思想性与之相区别。新古典文学大系本亦录作“卑说臆谈”不误^[12]，可见译文已认“卑”为“稗”，认“臆”为“忆”，与原意有所背离。

同书山东京传《忠臣水浒传》后编自序中，作者谈到罗贯中和紫式部都因著稗史小说而遭受恶报，而后说：

虽以余之弗类，噬脐于既逞，愆鉴于不远，而今而后，余将钳喙矣哉。^[13]

文中的“钳喙”，当为“钳喙”之讹。“啄”、“喙”因形近而讹。“喙”，嘴，特指鸟兽的嘴。“钳喙”，同“钳口”、“钳噤”，就是闭嘴不说。这里是说自己该接受罗贯中、紫式部的教训，不再借著述以言说，“钳啄”则不辞。

以上差错或者“非善译”，责任可能并不全在今天的译者，有些是前三层翻译留下的没有解好的习题。如果译者有能力做好“补课”的事情，那么译作就不仅为中国读者提供了可读的好书，而且也是对日本古典文学研究的贡献。

特别是有些原作中没有读出来的“盲字”，译者不妨通过研究，提出解决的设想。现以《日本灵异记》为例，说明“补课”的可能性。

1. 𡗗

僧景戒 發慚愧心 憂愁嗟言 嗚呼恥哉 𡗗哉 生世命活 存身無便

僧景戒、慚愧の心を發し、憂愁へ嗟きて言はく「嗚呼恥しきかな、𡗗しきかな、世に生まれて命を活ひ、身を存ふることに便無し」^[14]

下卷「災與善表相先現而後其災善答彼緣 第卅八」

「𡗗哉」二字，前田本无，类从本作「𡗗」。岩波书店校注本注释：“本文、训释皆据类从本「𡗗」，「𡗗」的古体。”《广韵》：“鄙畜也。”《名义抄》：“ヤサシ。”

若将“恥哉𡗗哉”解释成“可羞呀，吝畜呀”，很让人费解。

笔者认为“𡗗”，即“尤”字。敦煌文献：俗字“尤其”之“尤”多可无“丶”，《正字通》“尤，尤本字”即指此情况。日本《异体字解读字典》“尤”字列“尤”为异体字。“𡗗”为“尤”字之讹。

尤，责备，怪罪，“怨尤”之“尤”。《论语·宪问》：“子曰；‘不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？’”《左传·昭公二十九年》：“尹固之复也，有妇人遇之周郊，尤之曰：‘处则劝人为祸，行则数日而反，是夫也，其过三岁乎？’”《老子》：“夫唯不争，故无尤。”即意为「とがめる、とがめ」。

这里是景戒嗟叹之词，下面写为活在世上无法养活妻儿等窘况而羞愧，怨尤的是“我先世不修布施行，鄙哉（我）心，微哉我行”。“耻哉尤哉”，就是可羞呀，可责啊。

2. 𡗗

若我後世 違勅詔之者 天神地祇 慍嗔而被太災 破身𡗗命

若し我、後の世に、勅詔に違はば、天つ神、地つ祇、慍み嗔りて太きなる災を被り、身を破り、命を滅さむ。^[15]

下卷「災與善表相先現而後其災善答彼緣 第卅八」

校注：“‘破身𡗗命’之‘𡗗’，类从本为‘灭’。《考证》：意改。”

考“𡗗(𡗗)”字当为“𡗗(𡗗)”字之形近而讹。𡗗，意同灭。

3. 𡗗

夫力人𡗗 繼世不绝 誠知 先世殖大力因今得此力矣

夫れ力人は、もち繼ぎ世に絶え不。誠に知る、先の世に大力の因を殖ゑて、今此の力を得たることを。^[16] 中卷「力女揃力試緣 第四」

篇末训释：“𡗗，持也。”校注本注释：“强力者代代不绝。‘𡗗’，《考证》引北氏说：‘支’字之讹，《玉篇》：‘支，持也。’”

将“𡗗”解为“支”，又解为“持也”，迂曲不畅。《新集藏经音义随函录》有“𡗗”字，为“友”字的讹别字(59/959a)，也不通。笔者以为，此实为“之力”二字被误认。原文当为“力人之力，继世不绝”，下接“诚知殖大力因，今得此力矣”，是说大力士的后人的力气也都很大，世代如此，这都是因为这些后代的先人把力气传给了他们，才得到这样的力气。

4. 倪

明知 是人 作主截我四足 祀廟乞利 賊贈食肴 今如切倪 猶欲屠啗

明かに知る、是の人、主と作り我が四足を截りて、廟に祀り利を乞ひ、膾に賊りて肴に食ひしを。今倪を切りし如くに、猶し屠チテ啗はむと欲ふ。^[17]

中卷「依漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報緣 第五」

倪，校注本训为「ナマナニ」，这一句前人提出多种说法，都很牵强。

笔者以为“倪”当为“免”字之讹。免，释放，《春秋·僖公三十一年》：“夏四月四卜郊不从，乃免牲。”杜预注：“免，犹纵也。”又赦免，宽宥罪愆。《周礼·秋官·乡士》：“若欲免之，则王会其期。”郑玄注：“免，犹赦也。”《左传·成公十七年》：“君讨有罪，而免臣于死，君之惠也。”“切免”，就是急着放掉它。这句话是说：现在如果马上就饶恕它，它还会去杀生。

确保文字识读不出或少出错误

王新禧所译《雨月物语 春雨物语》是一个语言流畅耐读的译本,细细读来,可见译者运笔的匠心。不过读到《春雨物语》中的《海盗》中,发现了一个问题。这一篇写海盗给纪贯之寄去一封信,可以说是一篇《菅公论》,发表的是海盗对平安时代的名臣和文坛巨匠菅原道真的独特见解,其中对比吉备真备与菅原道真的一段,译文中有这样一节:

……由是思之,吉公当妖僧立朝之际,持大器而不倾殆、建勃平之勋矣。今也,公以朝之宠遇道之光华,与左相公有郁,终所贬黜。故虽兼幸、亦不免不幸也。^[18]

文中“与左相公有郁”,语义不明。看来是叙述与左相公的关系,而“有郁”似乎是写个人的情绪。试看原文:

……由是思之、吉公当妖僧立朝之日之、持大器而不傾殆、建勃平之勳矣。今也、公以朝之寵遇道之光輝、与左相公有鬱、終所貶黜、故雖無辜、亦不免不幸也。^[19]

这一段为汉文,文字通顺,意思明确,文中的“日之”字,日本校注本注释:“日之,同时。”实际上“日之”是“时”的一个俗字,见《异体字解读字典》^[20]。

这段文字重新标点,更好读些:

……由是思之,吉公当妖僧立朝之时,持大器而不倾殆,建勃平之勋矣。今也,公以朝之宠遇、道之光辉,与左相公有鬱,终所贬黜。故虽无辜,亦不免不幸也。^[21]

原来王新禧本由于将“有鬱”误改为“有郁”,遂使意义乖离。《汉书》颜师古注:“鬱谓间隙也”,有鬱就是不和。或许译者误将“鬱”与“郁”的繁体字“鬱”想混,故使译文有失。译文中将“光辉”改为“光华”,“无辜”改为“兼幸”,不知何据。

原文的意思是很清楚的,那就是说海盗认为,吉备真备在妖僧道镜当朝的时候,保住国体而不致倾覆,建立了周勃、陈平那样的功绩;而今天菅原道真得到朝廷宠遇和大道的光焰,和左大臣不和,终于被贬谪。所以虽然是无辜的,但不免是不幸的。在作品中这一段出自海盗的文字,实质上是写出了上田秋成本人的“孤愤”。如果离开了对原文文字的理解,也就很难全面体会作者的用心。

改俗字为正字

江户时代以前的文学基本由写本流传,江户时代的文学也有以写本流传的作品,现在我们所看到的江户时代以前的作品,很多是由写本整理出版的。我们的翻译大多是根据日本学者的现代译文去理解原文的,精通日本古代日语的学者还人数不多。这种状况下,对于前近代的日本文学翻译,我们面临的第一个问题就是对原文的理解,首先就是对文字的理解。

了解东亚写本的特征,有利于我们对日本前近代文学原本的文字理解。张涌泉在谈到敦煌写本的特征时,归纳出分卷不定、符号不定、内容不定、用字不定、文多疏误四个方面。^[22]日本现存前近代文学原本虽然经过历代学者的清理,大都认定了比较权威的形态,中国翻译者一般依据这些比较权威的整理本就可以进行翻译。问题在于日本校注本对于每一个存在不同写法的注释未必详尽,如果翻译者不明原委,就可能理解出现偏差,另一方面,日本学者的注释也未必能够及时反映当前最新的写本文字研究成果,因而,涉及写本的时候,翻译前的第一节功课,便是确认原本的文字。

《古事记》卷下记述仁德天皇看到国内贫穷,决定三年赦免人民的一切赋税和徭役,在宫廷中实行节俭,即使宫殿损坏也不花钱修理。下面谈到宫中漏雨的情景。周作人的译本是:

以是大殿破坏,虽悉漏雨,都不修理,但以水溜承其漏雨,迁避于不漏的地方。^[23]

文中的“水溜”没有注释,“水溜”同“水雷”,是

屋檐下接雨水的水槽,以竹或铁皮制成的纵剖筒状,上仰,雨水由此经由水管下流。《古事记》虽然记述的是传说,但在奈良时代是否有这样的东西,或者说当时的日本人是否想象中存在这样的东西,却不见考证。

吕元明的译本则这样表述:

因此,宫殿虽然破坏了,漏进雨水,也不加以修理,而用盛东西的器皿来接漏进来的雨水,或者躲避到不漏的地方去。^[24]

这里是写“用盛东西的器皿”来接漏水。两种译本略有不同,铢量寸度,对照原文哪一种更为确切呢?原文是:

是以大殿破壊,悉雖雨漏,都勿脩理,以槓受其漏雨,遷避于不漏處。^[25]

文中盛水的器具是“槓”,周作人似乎是不明为何物,故以中国南方常见的水溜来代替了。这个字各种《古事记》写本和版本写法不一,即:

《古事传》本文和古训本本文作“槓”;

真福寺写本作“槓”;

前田家写本、猪熊写本、宽永刊本作“槓”;

延佳别本和田中赖庸《校订古事记》本作“槓”。

岩波书店出版的仓野宪司、武田祐吉校注本(以下简称岩波本)虽以《古事记传》本文和古训本本文为底本,但在此处采用了延佳本和田中赖庸的说法,作“槓”,笔者认为这是正确的,不过岩波本注释没有充分说明理由,只说是器物之意,今天来说,是桶、洋铁水桶、洗脸盆之类。

“槓”,读作jiān,泛指杯、篋等器具。《方言》第五:“槓……栝也……自关而东赵魏之间曰槓。”栝,即杯。这样看来,就是杯盆一类盛水器的通称。原文是说,一漏水就用杯盆去接,接不胜接就躲。由于在写本中偏旁“禾”、“木”、“ㄣ”易混,“威”、“咸”字形相近易混,所以原写本中出现了“槓”、“槓”、“槓”等不同写法,它们都不离敦煌讹别字的通例。通过这样的分析,我们对原文的理解和对译文的判断就更有了把握。就此处而言,吕元明本的译法要比周作人本要略胜一筹。值得注意的

是原文说大殿“悉虽雨漏,都勿修理”,悉、都,都是全的意思,作者强调的是大殿漏处之多和仁德天皇态度的坚持,可以想见大雨滂沱之时,处处漏雨,杯盆碗盏齐上阵的情景。

对于文字语言的过细分析,能够给译者提供表达的信心。

改俗字和日本“国字”为规范汉字

译文必须使用规范的简体字,这是不容置疑的。原文中的古今字、俗字、通假字,在译本中都应该改为规范的简体字,这是译者必须进行的工作。

在我们的译本中,时常会看到一些不规范的字。这种情况多是原文使用了俗字,而我们的译者还对此比较陌生。如人民文学出版社译本《古事记》上卷《迺迺艺命》第二节的“猿田毗古神”中的“猿”,第四节的“猿女君”^[26]，“猿”为“猿”的俗字,当改。《天照大御神与速须佐之男命》第二节中的“道尻岐国造”中的“闷”,原文为“悶”^[27],是“閉”(闭)的俗字,当改为“闭”。

《源氏物语》第四十二回篇名中有一个“勾”字,这一回篇名原文作“勾宫”,丰子恺本、康景成本译作“勾皇子”,林文月本径直作“勾宫”,郑民钦本作“勾兵部卿亲王”,《汉语大词典》、《新华字典》没有收入这个字。《源氏物语》的译本照搬汉字,读者需要去查阅古代汉语词典后才知道,《龙龕手鏡》勺部:“勾,盖,葛,一音。”读作“gài”,而这种读法有悖于原文的意义。宋文军《日文汉字中的“和字”和它的音译问题——关于“和字”汉语读音办法的倡议》谈到它,说:“读作‘勾’(yùn),因为日文训读作‘におい’,香味之意,来自‘勾’字的改写,‘勾’是‘韵’的古字。如「酒勾川」(さかわがわ)可读作「酒匀川」。”为了在译文中避免出现与现代汉语规范相悖的情况,译者可以直接用“酒匀川”来译「酒勾川」,而《源氏物语》中应该也可以直接写作“匀中将”。

一般日本的辞书,注明“勾”是日本“国字”,是“韵”字的省旁字。其实这个字并非“和”字,在中国古无“韵”字,“韵”皆写作“匀”,也写作“勾”,“韵”是后起字。

《浮世澡堂》二编卷上《老太婆的对话》中出现了“鰐鱼”,“鰐”,《汉语大辞典》未收此字。周作人