



佛經翻譯論

陳士強

(一)

佛典的漢譯始於東漢。古來相傳，東漢初年明帝感夢求法，迦葉摩騰和竺法蘭來華譯經，他們譯出的《四十二章經》為佛典漢譯之始，但近世也有一些學者對此提出了疑問。為學術界所公認的，並有確鑿的史實可證的佛典翻譯，當從東漢末年桓帝時來華的安世高和支婁迦讖為始。

自安世高、支婁迦讖以下，佛經翻譯事業便在中國逐漸發達起來。據唐代智昇在《開元釋教錄》中統計，從後漢明帝永平十年（67）至唐玄宗開元十八年（730）的六百六十四年間，共有一百七十六人，傳譯了二千二百七十八部七千四十六卷佛典。情況如下：

後漢：安世高、支婁迦讖、支曜、康孟祥等十二人，出經二

百九十二部三百九十五卷。

曹魏：曇柯迦羅、康僧鎧、白延等五人，出經十二部十八卷。

孫吳：維祇難、支謙、康僧會等五人，出經一百八十九部四百十七卷。

西晉：竺法護、安法欽、白法祖、法炬、聶道真等十二人，出經三百三十三部五百九十卷。

東晉：帛尸梨蜜多羅、竺曇無蘭、僧伽提婆、佛陀跋陀羅、法顯、祇多蜜等十六人，出經一百六十八部四百六十八卷。

苻秦：曇摩持、僧伽跋澄、曇摩難提等六人，出經十五部一百九十七卷。

前涼：支施侖一人，出經四部六卷。

北涼：道襲、曇無讖、道泰等九人，出經八十二部三百十一

卷。

劉宋：佛陀什、曇良耶舍、曇摩蜜多、智嚴、求那跋摩、僧伽跋摩、求那跋陀羅等廿二人，出經四百六十五部七百十七卷。

蕭齊：僧伽跋陀羅、求那毗地等七人，出經十二部三十三卷。

蕭梁：曼陀羅仙、僧伽婆羅、波羅末陀（即「真諦」）等八人，出經四十六部二百零一卷。

元魏：勒那摩提、菩提留支、佛陀扇多、般若流支、毗目智仙等十二人，出經八十三部二百七十四卷。

高齊：那連提黎耶舍、萬天懿二人，出經八部五十二卷。

北周：闍那耶舍、耶舍崛多等四人，出經十四部二十九卷。

陳：真諦等三人，出經四十部一百三十三卷。

隋：闍那崛多、達摩笈多等九人，出經六十四部三百零一卷。

唐：玄奘、智通、阿地瞿多、那提、地婆訶羅、杜行顛、提雲般若、實叉難陀、阿你真那、義淨、菩提流志、跋日羅菩提（即「金剛智」）、輪波迦羅（即「善無畏」）等三十七人，出經三百零一部二千一百七十卷。

智昇的上述統計數只是一概數，而非確數。因為在傳譯者中間，既有居多數的佛經翻譯家，也有居少數的佛典著述家。而且由於作者將有些跨越不同朝代的人，在先後兩個朝代中各計算一次（如蕭梁和陳代中都有真諦，北周和隋代都有闍那崛多等），故實際從事譯經的沒有統計數所說的那麼多；另外，在每一個朝代所出的經典中，佛經翻譯家所出的是根據梵本或胡本翻譯的佛經，佛典著述家所出的是西域和漢地的佛教選述，再加上有些佛經是重譯，有些佛經的真實性還有待進一步考證，故漢譯佛經的

實際部卷也遠遠低於統計數所說的出經數目。

唐代的譯經，在《開元釋教錄》之後仍在進行。據唐代圓照《貞元新定釋教目錄》統計，有阿質達霰、法月、不空、般若、尸羅達摩等十一人，出經一百六十九部三百五十三卷（這個數字是將《貞元新定釋教目錄》所載減去《開元釋教錄》所載得出的。）

此後的譯經情況，據今人的統計，是：

宋：法天、天息災、施護、惟淨、慈賢、智吉祥、日稱、慧詢、紹德、金總持等十一人，出經二百八十六部八百二十八卷。

元：八思巴、沙囉巴、沙南吃羅、管主八等八人，出經十六部二十卷。

明：智光一人，出經九部九卷。

清：工布查布、阿旺扎什、琢瑛瑤瓚等五人，出經九部九卷（以上見《周叔迦佛學論著選集》下冊《宋元明清譯經圖紀》一文，中華書局1991年一月版）。

即使在近代，也仍然有人從事佛經的翻譯工作。其方式有：

(1) 將藏文譯為漢文。如法尊譯的《七十空性論》（龍樹造）、《廣破論》（同上）、《入中論》（月稱造）、《辨法性論》（彌勒造）、《現觀莊嚴論釋》（彌勒造頌、師子賢等作釋）、《菩提道次第廣論》（宗喀巴造，下同）、《菩提道次第略論》、《密宗道次第廣論》、《密宗道次第略論》、《入中論釋》、《辨不了義論》、《菩薩戒釋論》、呂澂譯的《因輪論》（陳那造）、《集量論》（同上）、《三十唯識釋》（安慧造）等。

(2) 將巴利文譯為漢文。如法舫譯的《阿毗達磨攝義論》，參譯的《法句經》，《普慧大藏經》中收錄的《中部》、《本生

經》、《發趣論》等。

(3)將漢文譯為藏文。如法尊譯的《大毗婆沙論》(以上見續明《三十年來中國佛教界之譯績》一文,《現代佛教學術叢刊》第三十八冊《佛典翻譯史論》)。

但就古代由朝廷組織的有規模的譯經而言,實際上至元初已告結束。自此以後的譯經,不但數量很少,而且在社會上幾乎沒有引起大的反響。特別是在南宋寧宗嘉泰(1201-1204)年間,印度佛教被外來勢力所摧毀,佛教原典的編撰而隨之中止。此後傳至漢地而被譯出的少量梵經,都是印度佛教在本土絕迹前的舊經。因此,在佛教史上,自漢至元,一般都有專章講叙當時的譯經情況,從明代起就不講了。由元代慶吉祥等人編纂的《至元法寶勘同總錄》十卷,便是記叙我國古代譯經名目的最後一部經錄。

(一)

漢地譯經,在東晉以前可以說是私人的事業。那時,從事佛經翻譯的基本上都是西域來華的僧人,或者是遷居漢地的西域胡人的後裔。翻譯所據的原本,有靠譯主通過師承傳得的口語佛經,也有用胡文記錄的書面佛經。將胡文轉譯為漢文,有一個人獨自完成的,也有與一、二個漢人合作,由譯主口誦,合作者筆受(記錄成文),共同完成的。由於規模較小,財力有限,所翻譯的經本也大多數為卷帙較少的小本。

東晉以後,隨着法顯、法勇、法領、智猛、寶雲等漢地僧人西行求法運動的展開,一批又一批梵僧資經來華,佛教的勢力日益擴張,再加上帝王對佛教的護持和獎挹,譯經事業日見發達,

規模也越來越大。後秦君主姚興在長安逍遙園建立西明閣,請譯經大師主持譯事,國立譯場由此而始。此後,雖然私人譯經仍然持續不斷,但作為譯經主角的則是由朝廷資助組織的國立譯場。這類譯場有:北涼的姑臧閑豫宮;東晉的建業道場寺;劉宋的建業祇洹寺、荊州辛寺;梁代的建業壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館;北魏的洛陽永安寺;北齊的鄴城天平寺;隋代的長安大興善寺、洛陽上林園;唐代的長安弘福寺、大慈恩寺、玉華宮、大薦福寺、大興善寺、洛陽佛授記寺;北宋的汴梁太平興國寺等。有些譯場還明確冠以「翻經館」、「翻經院」、「譯經院」的銜稱,如隋煬帝為彥瑒建立的洛陽上林園翻經院;唐太宗為玄奘建立的長安大慈恩寺翻經院;唐中宗為義淨建立的大薦福寺翻經院;宋太宗為天息災、施護等建立的太平興國寺翻經院(後改名「傳法院」)。譯場的人數少則幾十人,多則數百人。

隨着譯經事業由私人主辦向官方主辦的轉變,各地各寺的優秀翻譯人才被征召到一起,按照譯經的程序,並照顧到各自的特長分工組合,從而使譯場的規制日趨完善。這種譯經制度在唐代已十分完備,至宋代則更進一層。

北宋贊寧在《宋高僧傳》卷三《譯經篇論》中,曾詳細地稽考了歷代譯場、翻經院的組織體制,並對宋代譯場的人員、職司、規模作了記載。從中可以獲悉,唐代以及唐以前的譯場、翻經院的設置大致是這樣的:

(1)譯主。主持譯事。一般由攜帶梵本來華的三藏法師擔任。
(2)筆受。又稱「綴文」。將梵語的意思轉寫為漢文,一般由言通華梵,學綜空(空宗)有(有宗)的人擔任。

(3)度語。又稱「譯語」、「傳語」。在譯主不懂漢語時,將譯主誦出的梵語翻譯為漢語。

- (4) 證梵本。檢查譯文的語句是否符合梵本的原意。
- (5) 潤文。對譯文作潤色加工。
- (6) 證文。檢查譯文所表達的義理是否有錯。
- (7) 梵唄。在譯經開始時，用一定的曲調唱贊嘆文，以整肅威儀，啓發善心。

(8) 校勘。對照梵本，對譯文進行復校。

(9) 監護大使。監督譯事，審讀新經。通常由朝廷委派的大臣擔任。

此外，還有不是經常設立的證禪義和證字。證禪義，主要檢查譯文中所說的禪法是否符合梵本的原意；證字，主要檢查梵語音譯名詞的發音是否與梵音相符。

當然，贊寧說的只是一個大致的情形，並非是個個國立譯場都有這些職事的。至於宋代的譯場組織，按南宋志磐《佛祖統記》卷四十三所載，也有九種譯經職位：

- (1) 譯主。正坐面外，宣讀梵文。
- (2) 證義。坐在譯主的左邊，與譯主一起評量梵文。
- (3) 證文。坐在譯主的右邊，聽譯主朗讀梵文，查驗有無錯誤。

- (4) 書字梵學僧。聽受梵語，寫出同音的漢字。
- (5) 筆受。將梵音改譯為漢語。
- (6) 綴文。將梵語連綴成通順的漢語。
- (7) 參譯。比較梵漢文句的異同，避免差誤。
- (8) 刊定。刊削冗長，厘定句子。
- (9) 潤文。潤色經文。一般由朝廷委派的善於文辭的官吏擔任。

國立譯場的建立，造就了譯經的諸多優勢。例如，經本齊

全，人才匯萃，資財雄厚，譯經的速度快、數量多、質量高，一些私人譯經時因受財力的限制，無法翻譯的大本巨帙賴此而得以譯出。

(三)

漢譯佛經的質量，與譯師對梵漢兩國文字的嫻熟程度有着密切的關係。《宋高僧傳·譯經篇論》曾將漢地的譯經事業劃分為三個階段：「初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和，碗配世間，擺名三昧，咫尺千里，覲面難通。」相當於東漢譯經初開時的情況；「次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違，至若怒目看世尊，彼岸度無極矣。」相當於三國、西晉和東晉初、中期譯經漸盛時的情況；「後則猛（智猛）、顯（法顯）親往，奘（玄奘）、空（不空）兩通。器請師子之膏，鵝得水中之乳，內豎對文王之間，揚雄得絕對之文，印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。」相當於東晉末年至唐代，譯事大盛，譯經僧往往華梵皆通，文（文辭）理（教理）俱精時的情況。

與此同時，譯師們爲了提高譯經的質量，在實踐中不斷摸索總結，陸續創立了一些譯經規則。這主要有：東晉道安的「五失本三不易」說、隋代彥琮的「八備十條」說、唐代玄奘的「五種不翻」說、北宋贊寧的「六例」說。

1. 「五失本三不易」說

「五失本三不易」是東晉道安在《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》（見《出三藏記集》卷八）中提出來的。它是中國佛教最早的翻譯理論。

「五失本」，指的是在譯經時碰到的五種改變原經文句的譯法：

(1)「胡語盡倒，而使從秦（指漢語，當時道安身處苻秦的治域內，故作此稱，）一失本也。」西域各國的語言都是倒裝句，將這些倒裝句轉譯成合乎漢人習慣的順句，就難免失去它的本來面貌。

(2)「胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。」用胡文寫成的佛經，語言簡潔質樸，而漢地講究辭藻文采，譯經時一經修飾，就難免失真。

(3)「胡經委悉，至於嘆咏，叮嚀反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。」胡經中重復的語句和段落很多，特別是內容與長行（散文）相同的偈頌。如果在翻譯時，將它們都刪去，則與原貌不符。

(4)「胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百刈而不存，四失本也。」胡經中有總結一經或一品要旨的「義記」，其性質類似於漢地辭賦之末的「亂曰」（「亂辭」），但在翻譯時，一般將它們刪去了。

(5)「事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說而悉除，此五失本也。」胡經在一事敘述完後，常常覆牒前辭，如將它們都刪去，也要失去原貌。

「三不易」，指的是譯經時碰到的三種不容易把握的情況：

(1)「《般若經》三達（指通達三世）之心，覆面（指釋迦牟尼）所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。」佛經為釋迦牟尼針對當時的社會情所說，而時俗已經發生了變化，要使經文所表述的古代思想適合當今的社會環境，是不容易的。

(2)「愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。」佛陀的智慧與一般百姓的思想相隔懸殊，要使佛教的思想為世人所接受，也是不容易的。

(3)「阿難出經，去佛未久，尊者大迦葉令五百六通（指具備六種神通的五百羅漢）迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平乎若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。」當初，迦葉主持第一次結集，阿難誦出佛經，五百羅漢加以審定，尚且小心謹慎，今天從事翻譯的人要以自己的領會轉達佛意，就更不容易。

自佛典漢譯以來，在翻譯的風格上，究竟是講究質樸（「質」），採取直譯好呢？還是講究修辭（「文」），採取意譯好？一直存着不同的看法。道安是主張直譯的，認為只有直譯才能保持佛經的原貌，不致於走樣。他所說的「五失本三不易」也是基於這種認識提出來的。後世的譯師往往以此為鑒，既注意忠實於原著，又在不違背原意的情況下，講究語句的通暢易曉，從而形成了新的直譯法。

2. 「八備十條」說

「八備十條」，是隋代彥琮在《辯正論》中提出來的。《辯正論》是一部專門論述翻譯規式的著作，後佚。但是，唐道宣在《續高僧傳》卷二《彥琮傳》中輯引了它的主要內容，於中可以窺知大旨。

「八備」，指的是佛經翻譯者在品質和學術上應當具備的八種條件：

(1)「誠心愛法，志願蓋人，不憚久時，其備一也。」譯者要虔信佛法，立志救世度人，有長年累月獻身譯經事業的心理準

備。

(2)「將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也。」在踏入譯場之前，首先要檢查一下自己是否已經嚴守戒律，有沒有染上會招致世人非議的惡習。

(3)「筌曉三藏，義貫兩乘，不苦暗滯，其備三也。」要通曉經律論三藏和大小乘教理，做到沒有不明白的地方。

(4)「旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也。」除精通佛法以外，還要旁涉世俗的典籍，善於文辭，以避免譯文的粗陋笨拙。

(5)「襟抱平恕，器重虛融，不好專執，其備五也。」要胸襟開朗，尊重並吸取他人的意見，不武斷固執。

(6)「沈（沉）於道術，澹於名利，不欲高銜，其備六也。」要潛心治學，淡泊名利，無炫耀自己之心。

(7)「要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也。」要精通梵語，掌握正確的譯法，不拘泥於梵語的句式。

(8)「薄閱《蒼》《雅》，精諳篆隸，不昧此文，其備八也。」要閱讀《蒼頡》、《爾雅》等字書（語言文字工具書），了解篆書、隸書等不同字體的寫法，熟練靈活地駕馭漢語的表達方式。

「十條」，指的是譯經時需要注意的十個方面的事項。它們是：一、「字聲」。二、「句韻」。三、「問答」。四、「名義」。五、「經論」。六、「歌頌」。七、「咒功」。八、「品題」。九、「專業」。十、「異本」。彥琮原先對這「十條」中的每一條都有詳細的解釋，可惜的是這些解釋都沒有保存下來，故不得其詳。

3. 「五種不翻」說

「五種不翻」，是唐代玄奘在翻譯時對弟子說的一番話，今存於南宋周敦義的《翻譯名義集序》之中。所謂「不翻」，指的是翻譯時，由於某種原因，只譯梵語的音而不譯梵語的義的情況。其原因有五種：

(1)「秘密故，如陀羅尼。」由於秘密的緣故而不翻，如密教的咒語（「陀羅尼」）。

(2)「含多義故，如薄伽梵具六義。」由於一詞多義的緣故而不翻。如「薄伽梵」具有自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六種含義，如果選擇其中的一種含義作為譯名，便會以偏蓋全，故也只譯其音。

(3)「此無故，如閻浮樹，中夏實無此木。」由於漢地沒有此物的緣故而不翻，如閻浮樹。

(4)「順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來嘗存梵音。」由於順從古譯的緣故而不翻，如梵語「阿耨多羅三藐三菩提」的意思是「無上正等正覺」，不是不能翻，只是由於從迦葉摩騰以來常常是譯音而不譯義的，故也就沿用這一譯名了。

(5)「生善故，如般若尊重，智慧輕淺。」由於譯音能產生更好的效果的緣故而不翻，如「般若」是梵語的音譯，而「智慧」是梵語的義譯，它們是同一個單詞的兩種譯名。前者比較深奧，容易使人產生恭敬之心，後者比較淺顯，容易使人產生輕視之心，為此，取前者而不取後者。

4. 「六例四句」說

「六例四句」，是北宋贊寧在《宋高僧傳》卷三《譯經篇論》中提出來的。指的是譯經時碰到的六大類情況（「六例」），以及每一大類情況的四種處理方法（「四句」）：

(1)「譯字譯音爲一例」。下分：譯字不譯音、譯音不譯字、音字俱譯、音字俱不譯四句。

(2)「胡語梵言爲一例」。「胡語」，是指雪山以北諸國使用的語言；「梵言」，是指五印度使用的語言。下分：是梵非胡、是胡非梵、亦胡亦梵、二非句（指在胡語、梵言之外尚有華言）四句。

(3)「重譯直譯爲一例」。重譯，是指將梵本譯爲胡言；直譯，是指從五印度攜帶梵本來華，直接譯成漢文。下分：直譯、重譯、亦直亦重、二非句（指攜帶梵本來華的僧人雖然兼通胡語，但沒有從事譯經工作）四句。

(4)「粗言細語爲一例」。粗言，是指言音不分明而訛僻的語言，即古印度的俗語；細語，是指言音分明而典雅的語言，即梵語。下分：是粗非細、唯細非粗、亦粗亦細、二非句（內容闕）四句。

(5)「華言雅俗爲一例」。討論華言（漢文）中的雅俗問題。雅，是指經籍上的詞匯；俗，是指日常談吐時的用語。下分：是雅非俗、是俗非雅、亦雅亦俗、二非句（內容闕）四句。

(6)「直言密語爲一例」。直言，是指用世俗的語言來表述；密語，是指用佛教的術語來表述。下分：是直非密、是密非直、二亦句（指亦直亦密）、二非句（指非直非密）四句。

雖說贊寧將每一例均分爲四句來解釋，過於呆板，而且有的連作者本人也講不出，故在「二非句」下注以「闕」字（內容闕），但對這些與翻譯有關的問題進行歸納和探討，本身又是很有意義的。在具體論述的過程中，也觸及了不少前人沒有弄清的問題，例如胡語、梵言的區別，等等。

由於歷代佛經翻譯家在譯經活動中不斷探索、總結和提高，因此，雖然就單個譯經家而言，其翻譯水準參差不齊，有高有

低，但從總的趨勢來說，佛經的翻譯質量是不斷提高的，尤其是漢唐時期。漢譯佛經不僅給我國思想界帶來了新的意境，而且也爲文學界帶來了新的詞匯、語法形式以及文體。

在詞匯上，漢譯佛經通過對單個漢字進行不同的綴合，賦予其新的含義，從而創造了成千上萬的佛經翻譯名詞。這中間，有一部份爲梵語的義譯名詞，如真如、真諦、無明、法界、極樂、如來、衆生、聲聞、緣覺、因緣等；另一部份爲梵語的音譯名詞，如涅槃、瑜伽、禪那、剎那、菩提、由旬等。這些翻譯名詞隨着佛教的流佈，深入社會的各個階層，逐漸演變爲古代以至現代社會中常用的詞匯，成爲漢語詞匯庫中極其重要的一部份。

在語法上，由於梵語的語法與漢語的語法大不相同。因此，漢譯佛經中的語法，也與我國傳統的儒家經籍中的語法，存在着一定的差異。儒家經籍中使用倒裝句較少，而漢譯佛經中則使用倒裝句較多；儒家經籍中使用「之乎者也」「矣焉哉耳」等虛詞較多，而漢譯佛經中則使用較少。另外，我國東漢以後，逐漸使用的反切注音，即用兩個字拼合（取前一個字的聲母，取後一個字的韻母與聲調，然後相拼）的方式注出另一個字的讀音，相傳，也是在佛經傳入之後，受梵文拼音的影響而產生的（見李太白《印度梵文對中國聲韻學的影響》，張曼濤主編《佛教與中國文化》，上海書店1985年十月影印本）。

在文體上，我國漢魏南北朝的文學作品，好用駢體文，作文章講究句式、韻律以及典故，而且散文與詩頌大多單獨成篇，很少混合使用。而在漢譯佛經中，偈頌只要朗朗上口就行，不受格律的限制。另外，在同一篇經文中，散文與偈頌交錯使用的現象極爲普遍（見日本加地哲定著、劉衛星譯《中國佛教文學》，今日中國出版社1990年十二月版）。

凡此種種，爲我國文學的發展注入了新的活力。