

# 《漢譯南傳大藏經·相應部》譯文的若干問題

## —— 兼談語言文獻學對佛教學研究的重要性

蔡奇林

### 目次

1. 引言
2. 《相應部》譯文的若干問題
  - 2.1. 詩偈部份的問題
  - 2.2. 散文部份的問題
  - 2.3. 詞匯及詞組層面的問題
3. 相關問題的成因及可能的改善之道
  - 3.1. 相關問題的成因
  - 3.2. 可能的改善之道
4. 結語：語言文獻學對佛教學研究的重要性

# 1. 引言★

在去年(2002年)，成大中文系「宗教與文化研究室」舉辦了為期一年的「原始佛典研讀會」，會中選讀的經典是南傳巴利語系的《相應部》(Samyutta Nikaya)，共選 15 相應，總計 98 經。為了方便學員閱讀，會中採用的讀本是元亨寺版《漢譯南傳大藏經》以及 Bhikkhu Bodhi 的英譯本(*The Connected Discourses of the Buddha*)，至於巴利原典，則由筆者對讀，並提供譯文中有問題的內容。本文就是以這些選經為樣本，對譯文中所涉及各種語言層面的問題，進行分析討論，並論述這些問題的成因、及改善之道。希望通過這些討論，一方面能比較清楚的突顯問題，提高吾人使用此譯本的警覺性，俾能多加參考其他譯本，或對照原典，以避免誤解；另一方面，也藉此討論，呈現巴利語的一些特點，以及從事巴利經典翻譯時，所需要注意的一些事項。藉此，也希望突出語言文獻學對於佛典研究的重要性。以下我們就來談談譯文的一些問題。

## 2. 《相應部》譯文的若干問題

### 2.1. 詩偈部份的問題

《相應部》在詩偈的翻譯上，承襲了漢譯《雜阿含經》的文體，主要採五言格。這樣的格式保留了原典當中頌文的文體特點，但卻也多少給譯文帶來一些限制。以下談談詩偈中見到的問題。

【2.1.1.】省縮的問題：由於譯文採取固定的五言格式，因此在遇到原文(或底本)中的長詩句時，經常會有「省縮」的問題。省縮不當，便會造成語意模糊難解。看下列：「無智沙門行 難為並難忍」(無智之人對於沙門法是難以實行、難以忍耐的)。<sup>1</sup>例中的「無智」是日譯「智慧なき者」的省縮，但這顯然表達不出「無智者」或「無智之人」的意思，因而也無法成為後句「難為並難忍」的主語，反而成了「沙門行」(甚至沙門)的修飾語(定語)，這樣便造成了意義的扭曲模糊，扞格難解。

【2.1.2.】補襯的問題：與上一問題相反的，在遇到原文(或底本)中用詞較少

---

\* 本文的主要內容(即第 2.及第 3.兩節)節錄自筆者即將發表的〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示·評析——兼為巴利三藏的新譯催生〉一文。

<sup>1</sup> 本文所舉的例子皆出自上注文，其中附有巴利原文以及出處，此處不再繁舉。括號中的文字(標楷體)是筆者對該句巴利原文的譯寫。

或意義較簡的短詩句時，爲了填滿五言，反而就要進行「補襯」了。同樣的，補襯不當，也會扭曲原文意思。看下列：「麗日正盛時 鳥停不飛動 以鳴於大林 恐怖以襲我」(標線部分：廣大的森林沙沙作響)。此句日譯爲：「大林鳴る」，漢譯添上了「以、於」二字，並調動詞序。但這樣一來，卻讓原來作爲「鳴」的主語的「大林」成了處所補語，而把主語讓給了上一句的「鳥」。於是，原本是森林沙沙作響的「森寂景象」，現在變成了鳥兒在林中爭鳴的「熱鬧景象」了。

【2.1.3.】格位的問題：與漢語不同的，巴利語是具有格位標記(case marking)的語言，不同的格位有不同的語法功用，也代表不同的語意角色。不能準確掌握這些格位的作用及意涵，往往就無法比較細緻的傳達出原文意思，甚至可能造成誤傳的情形。看下列：「比丘捨欲貪 正念於出家」。標線部分原文爲：kamaragappahanaya ((比丘)為了斷捨欲貪)，是表達動作「目的」的「爲格」。但這個表示行爲目的或目標的意思，在譯文中失落了。這使得原來作爲目的的「捨欲貪」，由於語序居前，而變成了「前提」(修學的前行)，於是就顛倒了原文所要傳達的修學次第。

【2.1.4.】疑問句的問題：由於譯文採用不含現代標點的頌文體，因此疑問句的表達便要特別講究，若不能適切的使用疑問詞、或疑問語氣詞等，則往往會讓疑問的意義顯得十分隱晦。看下列：「比丘汝不悲 汝亦不歡喜 唯獨寂寞坐不足思不著」(比丘啊！你難道沒有憂傷？你難道沒有歡喜？你一人獨坐，難道不會感到不樂？)。原文三句中都有個表疑惑、不明白的疑問副詞 kacci，在譯文中都被「省縮」掉了，這樣，疑問的意思就變得很不明顯。

【2.1.5.】語氣的問題：巴利語動詞有直述、命令、勸止、願望、可能等各種不同語氣，分別表達種種不同意義。這些語氣在缺乏聲音、語調、表情等輔助的平面文字上傳達，本來就比較困難，若因爲字數限制而省掉相關語氣詞，再加上沒有現代標點的輔助，則往往不能逼真的傳達出對話的場景氣氛。看下列：「(惡魔：) 如飽乳赤子 死即豈不來」(像個吃奶的小孩(無憂地)過活吧！死亡還不會到來。)前一句動詞「過活」(careyya)，原文採願望式，表達惡魔對比丘們「誘勸」的口吻，是帶著主觀的情感意志的，但這個口氣跟場景在譯文中失落了。

【2.1.6.】語意段鋪排的問題：一首詩偈就如一篇文章，是由多個「語意段」構成的。這些語意段之間有著脈落的聯繫，但又相對獨立，各有自己的核心意旨。在沒有標點的詩偈譯文中，若不能適當區隔語意段，便會造成其間的交雜錯落，而干擾語意的理解。看下列：

【原譯文】

【區分語意段】

鐵繩以及木 或以葦之網  
賢者不云縛 以心為迷醉  
寶玉及珠環 又心繫妻子  
賢者云強縛 牽引於此人  
雖緩亦難離 無欲捨欲樂  
斷此而出家

鐵繩以及木 或以葦之網  
賢者不云縛 以心為迷醉  
寶玉及珠環 又心繫妻子  
賢者云強縛 牽引於此人  
雖緩亦難離 無欲捨欲樂  
斷此而出家

如上例左邊所示，譯文的詩句安排是左右左右(原書為上下上下)的兩句一行的格式。在這樣的格式下，每個語意段最自然的邏輯結構是：由左句(上句)開始，至右句(下句)結束的偶數句。上面右邊，我們依據原文意義，大致分出四個語意段，以不同字體區別。其中可以看到，由於第一個語意段用詞較多，不易壓縮成兩句十字，因此譯文翻成了三句。但這樣一來，就使得後面的語意段都由右句(下句)開始，而在左句(上句)結束，這就違反了閱讀理解最自然的邏輯順序。尤其在讀到兩個語意段落的交錯處，如：「賢者不云縛 以心為迷醉」，或「雖緩亦難離 無欲捨欲樂」，由於左右兩句之間並沒有內在的語意聯繫，這就可能讓人尋讀再三，卻滿頭霧水而不知所云了！

【2.1.7.】句意晦澀的問題：傳譯工作的基本要求除了要盡可能的忠實、準確之外，「明白清楚」也是極重要的條件，否則就達不到傳遞信息的基本目的了。在譯文中，有一些詩句意思相當隱晦，極不易理解。如：「飽食氣塞臉」(鬱悶不樂、吃太飽無精打采)。「思念之為囚」(若被心思意念所主宰控制)。「不足思不著」(難道不會感到不樂?)。「善制者其相 非為制御人」(許多人假扮修行人的樣子，其實並非修行人)。「死即豈不來」(死亡還不會到來!)。「住何寢意臥」(怎麼滿臉睡意的在那兒睡覺?)「波旬惡不實 汝如何思惟」(波旬！你難道認為：「我(造)的惡業不會成熟。」?)「我若思男女 思此為何物」(假如有人這樣想：「我是女人。」或「我是男人。」或「我是某個什麼。」)諸如這類晦澀難懂的字句，很容易給人佛經難讀、佛法難懂的錯誤印象。

## 2.2. 散文部份的問題

《相應部》在散文部份，採「文白結合」的混合語體。採用怎樣的「語體」翻譯經文，是個值得討論的問題，不過，這不是本文的重點，這裡要討論的是，在特定的語體下，譯文是否成功的傳達了原文的意旨。以下談談選經中見到的幾項問題。

【2.2.1.】主語賓語錯置的問題：主語、賓語、動詞三者，是一個及物句的核心構件。如果誤判主語、賓語的角色，就會顛倒了句中施事、受事的關係。看

下例：「依主權之力所克服之女人，亦不護容色之力、亦不護財產之力。」原文中及物動詞「護」(tayati, 救護)的主語是「容色之力」、「財產之力」，賓語是「女人」，但譯文卻顛倒了二者的角色，因此也就顛倒了原本的施、受關係。原文意思應是：「當女人被男人的主權之力所制伏的時候，容色之力救不了她，財產之力救不了她。」

【2.2.2.】被動句的問題：巴利經典中被動句用得極多，漢語也有相應的句式，例如中古漢語的「爲～所～」、「爲～之所～」、「爲～所見～」，以及現代漢語的「被字句」等。若不能準確掌握及表達被動句的結構，就無法確實傳遞該事件的內涵。看下例：「此稱爲有聞之聖弟子，謂：由生、由死、由憂、由悲、由苦、由惱、由絕望而不被繫縛。余言由苦而不被繫縛。」(這就叫做多聞聖弟子不被生、老、死、憂、悲、苦、惱、愁煩所繫縛。——我說他不被苦所繫縛。)原譯文將兩個被動句都用「由～而不被～」的句式傳譯，使得原來被動句的「施事者」變成了「原因」或「手段」，意思也從「不被『生、死等』所繫縛」一轉而成了「由於或憑藉『生、死等』而不被繫縛」，造成了意義的錯亂。

【2.2.3.】介詞使用不當的問題：巴利語是具有「格位」的語言，這些格位所表達的語法及語意訊息，在漢語中主要是通過「語序」與「介詞」(及副詞、助詞等)來表達的。因此若不能準確掌握原文中格位的意義及作用，而恰當地使用漢語中相應的語序及介詞來傳譯的話，往往就會造成句法及句意的扭曲。看下例：「阿難！不論如何，依以我爲善友，生法之眾生，依生而解脫。老法之眾生，依老而解脫，病法之眾生，依病而解脫，死法之眾生，依死而解脫。」例中「(依)生」(jatiya)、「(依)老」(jaraya)、「(依)病」(vyadhiya)、「(依)死」(maranena)，是生(jati)、老(jara)、病(vyadhi)、死(marana)的「從格」及「具格」，搭配動詞「解脫」(parimuccati)，表達「脫離、離開，不伴隨」的對象，譯文用介詞(或介動詞)「依」來傳譯，表達的卻是與原來意義幾乎相反的「依靠、憑藉」的「手段」義。這就造成了教義的扭曲與誤解！把本來要「脫離」的生、老、病、死，一轉而成了藉以解脫的「方法」了！由此，也極可能導致修行法門的歧出。

【2.2.4.】肯定否定顛倒的問題：譯文中有多處將肯定、否定的意思顛倒了，於是也就顛倒了原文所要表達的正面、反面的陳述。如：「有眾生生來不少塵垢，不聞法亦得令滅，彼等應是知解法者。」(原意：有的眾生塵垢稀少，若不聽法便會退墮，他們是能夠了解法的。)  
「無聞之凡夫，將欲樂置外，非不知於苦受之出離耶？」(原意：無聞凡夫，不知道除了(享受)欲樂之外，還有苦受的出離。)  
詩偈部份也有同樣的情況，如：「心善不執著……不能得其果」(原意：賢善的心沒有執著，這就是他獲得的利益成就。)  
「死即豈不來」(原意：死亡還不會到來。)

【2.2.5.】反詰問句的問題：「反詰問句」是以問句的形式來表示確定(包括肯定及否定)之意，若將反詰句誤當成真正的問句(詢問句)傳譯，便會扭曲原文意思。看下例：「友等！以床載我至仙人黑石窟，如我應如何思命終於屋內耶？」(像我這樣的(修行)人，怎麼會認為應該在屋內過世呢？！) 例中將原文表示反詰的“katham hi nama ... kattabam mabbeyya”(怎麼會認為應該 ... ?!；意即：絕不會認為應該 ... !)，譯為「應如何思 ~ 耶？」，變成了詢問「思」的方式或內容的「詢問句」了。

【2.2.6.】斷句錯誤的問題：一個有意義的文段，它的每個句子都會有合理的內在語意邏輯，並且所有句子之間也會有合理的語意聯繫。如果錯讀原文(或底本)便可能亂點鴛鴦，把沒有意義聯繫的字句硬湊到一塊兒，就會造成怪異的邏輯關係。看下例：「大王！彼之戒依於共住而非短時，依長時而非不思惟、依思惟而非無智、應依有智慧而得知。」例中，前面三句都是「A 而非 B」的句式，在這樣的句式中，A 與 B 的邏輯關係應是：「同一語意平面」下的兩個彼此「意義對反或對照」的事項。但例中的「依於共住而非短時」、「依長時而非不思惟」、「依思惟而非無智」等句的前後兩部，顯然沒有這樣的邏輯關係。這句原文的斷句及意思應是：「大王！(他的)戒行必須共住才能得知，並且須經長時而非短時，要思惟(觀察)而非不思惟，要用智慧(去分辨)而非憑著淺智劣慧(所能得知)。」

【2.2.7.】慣用句式的問題：巴利語中有許多慣用句式，具有特定的句法關係及意義，不能任意地照字面去拆解及拼湊意思。看下例：「此是我，此是世間。」原文為：“so atta so loko”(此處看作“so loko so atta”的倒裝)，是“sa A sa B”的句式，意思是「A 即是 B」(或「A 與 B 同一」)，其中兩個 sa 都做指示形容詞用，省略了連繫動詞(be 動詞)。但譯文卻將一句拆成兩句，變成“sa A, sa B”，又把指示形容詞誤作指示代詞。此句意思應是：「這(有情)世間即是實我」。

【2.2.8.】句意模糊及錯解句意的問題：除了上面談到的問題之外，譯文中還有許多地方翻得十分含糊，甚至錯解句意的。茲舉數例。隱晦含糊的，如：「此人壽命短，不可不行於未來。」( (很快)就會去到(往生)來世)。「大德！余自望之間，離諸欲，離不善法」(只要我想要，我便可以捨離諸欲)。錯解原意的，如：「時，五葦村婆羅門家主等，爲惡魔波旬所執取。」(被惡魔波旬上了身)「時，世尊入(村)乞食時，清洗其鉢而歸。」(空著鉢回來)

## 2.3. 詞匯及詞組層面的問題

前面兩小節所談的，主要是句子層面的問題。接著，我們要看看詞匯及詞組層面的問題。

【2.3.1.】古奧的譯詞：《相應部》譯文中偶有見到承自古代譯經，但現代已基本不用的語詞，例如：「欠呿」(打呵欠, vijambhika)，以及「野干」(sigala, 豺狼)等，這些都難免造成現代讀者的隔閡。

【2.3.2.】生硬及生搬日文的譯詞：譯文中也見到一些未經消化轉譯，而直接從日譯搬用的語詞。例如：「繼系」(santanaka, 伸長、延展之物, 藤蔓)、「係蹄」(pasa, 圈套、繩索、繫縛)等，這些大概都是日譯者所「創用」的生硬譯詞，漢譯本則直接挪搬套用。此外，諸如，「手綱」(rasmi, 韁繩)、「刺針」(patoda, (有刺的)馬鞭)、「相會釋」(saddhim sammodi, 互相問候)等，則是道地的日語詞。凡此等等未經消化便直接搬用的生澀譯詞，都可能造成閱讀經典的障礙隔閡。

【2.3.3.】承自日譯的錯誤譯詞：譯文中還有一些承繼日譯的譯詞，顯然是日譯者翻譯錯誤的。如：「所見、所聞、所思、所知」<sup>2</sup>，當中的「所思」，原文為“muta”，意思應是「所覺觸的」，指鼻、舌、身三種感官所嗅到、嚐到、觸碰到的。再如：「無此世，無他世，無母，無父，無生死之眾生。」<sup>3</sup>，當中的「生死」，原文為“opapatika”，意思是「化生的」，指天界或地獄眾生的出生方式。再如：「比丘！此等之六者，是輕安。逮達初禪者，言語輕安；逮達第二禪者，尋伺輕安；……漏盡之比丘，是貪欲輕安，瞋恚輕安，愚癡輕安也。」<sup>4</sup>，其中的「輕安」，原文為“patippassaddha”，意思應是「平息、止息」。這些都是繼承日譯錯誤而誤譯的例子。

【2.3.4.】複合詞翻譯不當的：巴利語複合詞的使用極為廣泛，這些複合詞由於高度濃縮，因此詞間關係經常隱晦不明，使得整體詞意也不容易明白。譯文中，有的複合詞翻得過於樸質生硬，造成整體詞意的隱微難明。例如：「形愛」一詞，原文為“piya-rupa”(「愛-形」)，這個複合詞內部各詞詞意是「可愛的-(形)色」，因為作形容詞用(有財釋)，所以解釋開來意思應是「具有可愛的形色或形質」。再如：「以何為取著、恐懼耶？」，其中「取著、恐懼」，原文是“upada-paritassana”(「取著-恐懼」)，譯文將二詞的關係析解為「並列複合詞」，

<sup>2</sup> 日譯作：「所見・所聞・所思・所知」。

<sup>3</sup> 日譯作：「…… 生死の眾生無く」。

<sup>4</sup> 日譯作：「比丘よ、これ等の六は輕安なり。初禪に逮達したるものには語話輕安なり、第二禪に逮達したるものには尋伺輕安なり、…… 漏盡の比丘には貪欲輕安なり、瞋恚輕安なり、愚癡輕安なり」。

但依該經經文內容來看，談論的並非個別的「取著」與「恐懼」二事，而是怎樣「由取著而產生恐懼」的過程，因此兩詞的關係不是「並列」，而是「因果」（從格依主釋），所以此句意思應是：「怎樣是由取著而(產生)恐懼呢？」。

### 3. 相關問題的成因及可能的改善之道

上來談了《相應部》譯文上的一些問題。接著想談的是，在對讀過程中所見到、感受到的，造成這些問題的幾方面的原因，以及可能的改善之道。

#### 3.1. 相關問題的成因

拙見上述問題的主要成因大概有以下幾點：一、對日譯的誤解；二、未能確實對照巴利原文；三、未能適當參考其他譯本；四、對教義內容的生疏；五、對文言表達的隔閡。以下分別略作說明。

**【3.1.1.】**對日譯的誤解：在所有看到的問題當中，來自於對日譯誤解(或理解不確)的情形佔了其中的絕大多數。我們粗略估計選經中有問題的例子，大約有超過四分之三是由於誤解日譯而造成的。例如：「飽食氣塞臉」一句，巴利原文為“arati bhattasammado”(鬱悶不樂、吃(太)飽無精打采)。日譯作：「氣塞ぎ、食べ過ぎて臉おもし」，其中「氣」指「心情、情緒」，日文熟語「氣が塞ぐ」意思是「鬱悶不樂」；「食べ過ぎて」是「吃太飽」，「臉おもし」是「眼瞼、眼皮沉重，想睡覺」之意。日譯基本上正確傳達了巴利原文的意思。但漢譯直接擷取「氣塞」兩字，未考慮日語與漢語之間意思的差別，又將「臉」(眼皮)誤讀做「臉」，而把不相干的前後兩部份湊合成「氣塞臉」，意思可說與原意天差地別了。

**【3.1.2.】**未能確實對照巴利原文及適當參考其他譯本：由於巴利原文本身有一定的難度，並且其中又存在種種問題，這使得我們很難期待單一譯者或譯本能夠翻得十分完善。因此，只拿單一譯本作爲翻譯參考的底本，顯然是十分冒險的。儘管《漢譯南傳》聲稱參考了巴利原典，並在日譯與巴利有出入時，「以巴利聖典爲主」，但在我們對讀過程中，幾乎見不到任何根據原典而對日譯錯誤做出訂正的，反而都直接繼承了這些錯誤。例如：「居士！依誓願，汝於未來當爲轉輪王。」一句，其中「依誓願」，巴利爲：“panidhehi”(發願吧！)，英譯爲：“aspire thus”(這樣發願吧！)。<sup>5</sup>日譯卻作：「誓願 によりて」(藉由誓願)，這是把原文的

<sup>5</sup> F. L. Woodward (tr.), *The Book of the Kindred Sayings*, vol. IV, London : PTS,1927, p.210. 此外，Bhikkhu Bodhi 2000 年的《相應部新譯》也作：“make a wish”(發願吧！)，參 *The Connected*



動詞「命令式」語尾(-ehi)，誤認作名詞「具格」複數語尾(-ehi)，於是就把原來表示「勸令、請求」的語氣，誤譯作「方法、方式」了。像這種日譯本的問題，若能適當的參考巴利原文及其他譯本(如英譯)，應可避免掉絕大部份。

【3.1.3.】對教義內容的生疏：翻譯工作並不只是表面的「語言」之間(機械性的)轉換的問題，更核心的反而是「內涵意義」的傳達。因此翻譯者基本上必須先盡可能地深入而「懂得」或「通曉」他所翻譯的文件當中所承載的內涵或意義，否則便不可能進行比較適切而有效的傳達。《相應部》中有許多問題便是肇因於對教義的不夠熟悉。例如 3.3 小節提到的：「漏盡之比丘，是貪欲輕安，瞋恚輕安，愚癡輕安也。」在《阿含經》，漏盡者(阿羅漢)的基本定義是「貪欲已斷無餘，瞋恚、愚癡已斷無餘」；若清楚這項定義的話，大概就不會跟隨日譯，將“patipassaddha”譯作「輕安」了。再如 2.3 小節提到的：「阿難！不論如何，依以我為善友，生法之眾生，依生而解脫。老法之眾生，依老而解脫，病法之眾生，依病而解脫，死法之眾生，依死而解脫，愁悲苦惱悶之眾生，依愁悲苦惱悶而解脫。」譯文中的「依 ~ (解脫)」，在巴利原文是「從格、具格」(如 jatiya parimuccanti, maranena parimuccanti)，日譯是「より」(生より解脫)。巴利語的從格、具格，以及日語のより，都可以表達「憑藉」或「離去、不伴隨」之意，漢譯採前一意思，亦即「靠著、藉由」生、老、病、死等，而達到解脫。但問題是，初期佛教並沒有「生死即涅槃」或「煩惱即菩提」之類的教理，談到「生死」或「煩惱」都是要捨離、要斷除的，絕不是「依之」或「藉以」解脫的「方法」、「道路」。因此此處巴利原文的從格、具格或日譯のより應取「離去、不伴隨」之意。這便是由於對教法的根本意趣不夠熟悉造成的問題。

【3.1.4.】對文言表達的隔閡：前面曾提到，《相應部》的譯文，詩偈部份採兩句一行的「五言格」，不用標點；散文部份則為「文白結合」的混合語體，採現代標點。採用哪一種「文體」及「語體」翻譯經文，是個見仁見智的問題，但就「現實面」而言，最基本必須考量的，一是譯者本身的「專擅程度」，二是當前讀者的「領受程度」。《漢譯南傳》不管是詩偈還是散文，有很大部分並不能明白通暢的傳達文意，這大概跟它採用、摻合了部份不甚擅長的文章語體有很大關係。儘管文字的「藝術境界」大概是每個翻譯者都多少會懸記在心的目標，可是，若只為求文字、節奏的優美，勉強使用自己不甚擅長的文章或語體從事翻譯，不能確實達成「溝通了解」的基本任務，那就本末倒置而得不償失了。

## 3.2. 可能的改善之道

以上概要談到了譯文問題的主要成因，這些成因可簡單歸納為三方面：一是

對「來源語」(source language, 或原典語)熟練度不足(閱讀、理解方面)；二是對文件內容熟悉度不足(特別是教理內涵方面)；三是對「目的語」(target language, 或譯典語)嫻熟度不足(書寫、表達方面)。針對這些成因，其可能的改善之道就很明顯了。

**【3.2.1.】**首先是加強原典語言(巴利語)的研究訓練。這是整個翻譯成功與否的第一道關卡。從前面的討論，可以清楚見到「二手翻譯」的種種問題與侷限，因此，我們應該直接根據原典來翻譯。所以，對於原典語言的教學訓練與研究講求，就須要特別加強，如此才可能比較精準、細緻地掌握原文當中所包含的各種各樣微細的意思。但就目前國內的佛教相關研究機構而言，雖大多開設有巴利語的課程，但修習的時數、學分數，相較於一般大學專業的語文科系(如外文系、日語系、德文系等)，顯然是相當不足的。在「教學訓練」方面，筆者曾擬想原典語言的課程是否應向下紮根，開設在學院或大學部，否則這樣的情形恐怕很難改善。在「巴利語研究」方面，國內佛學界似乎也還未真正起步，目前我們還看不到針對這個語言的一手的研究，以及運用語言學方法、基於一手資料編成的文法書或辭典。如果我們沒有專責的研究機構或計劃，長期的投注心力去耕耘，我們就很難期待對這個語言能有更全面、更深入的「一手的」了解，這樣，就很難支持較高品質的教學訓練，同時，也就很難取得較高品質的翻譯成果。

**【3.2.2.】**其次是關於經典內容熟悉度的提昇。最基本需要的，是掌握「一手資料」，也就是比較大量而全面地研讀初期佛教的「三藏」，以便對此期佛教內容能有比較深入、整全的掌握。此外，對於各種現代的研究成果，包括語言文獻以及教理思想等各種方面的內容，也是必要參考吸收的。再則，由於經、律的本文一般比較簡要，所以適當參考相關的注釋(atthakatha)、解疏(tika)等也是有幫助的。可以想見，這是一件極為龐大的研修工程，因此，有志於譯事者，如果希望取得較高品質的翻譯成果，恐怕須有「皓首窮經」的準備。

**【3.2.3.】**關於目的語(中文)表達的問題。如果主譯者這方面素養足夠的話，自然可以直接譯出成果。否則，盡可以選擇自己能夠輕鬆駕馭的文體與語體，以便準確、明白的傳達出自己所了解的底本意思。至於文字的修飾，則可委請這方面素養較深的人士，進行潤文。

#### 4. 結語：語言文獻學對佛教學研究的重要性

以上檢討了《漢譯南傳大藏經·相應部》譯文的各方面問題，以及這些問題的成因及可能的改善之道。「巴利三藏」是目前尚存留的、以「印度語言」記錄

的佛典當中，數量最多、部帙最完整、且時間也較早的文獻資料。這部三藏的漢譯工作，無疑是當今佛教界極重要的基礎文化工程。上面已多少談到，這項工作能否順利推展、乃至成功地達成歷史任務，其關鍵之所繫，就在於國內「(巴利)語言文獻學」的講求與訓練是否達到足夠水平。只有當我們打造好了這柄「鑰匙」，我們才可能開啓這部聖典寶庫，真正開展「巴利佛教學」的研究，進而與其他不同傳承的佛學互相觀摩、對話、彼此學習，成就佛法的精華與廣大。

「語言文獻學」對佛教學研究具有根本的重要性，這是顯而易見的，前輩學者已經談了很多，<sup>6</sup>而國內佛學研究機構也都能認識到。但誠如前面所言，儘管有所認識，但我們對它的重視程度，似乎還是遠遠不夠的。如果國內不能至少有部分單位或機構，專心致力於此，讓語言文獻學「真正地」紮根本土，那我們就無法真正開展對原典的「一手論述」，而只能跟隨在歐西、日本、或泰、緬等南傳國家之後，使用他們的二手資料，聽習他們的「二手意見」。而這無疑是當今國內佛學界必須面對的嚴肅課題！

2003年11月  
於嘉義民雄

---

<sup>6</sup> 參吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台灣學生書局，1983年。