

中華佛學學報第 9 期 (p49-64)：(民國 85 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 09, (1996)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1071-7132

竺法護的翻譯初探[1]

梅迺文

中華佛學研究所副研究員

p. 49

提要

本文嘗試探討竺法護的傳記中與其譯經相關的問題以及其翻譯的經典中的一些問題。竺法護翻譯經典數量很多，而最重要是他譯的經典包含的類型很多，大部份是大乘經典。

從法護的譯經，我們可以說初期大乘經的翻譯經典的來源可能很複雜，大部份是由中亞到中國，經典的原始文字可能是中亞各國不同的俗語，特別是犍陀羅俗語。竺法護要依賴中國助手幫助翻譯，所以文字風格、文筆順暢與否要看助手的國學程度而定。法護翻譯經典的內容雖然不一，但卻有其共同的公式。許多相似的公式，可能表示某些經典故事的共同的來源。而有些經典的內在結構不連貫及疏散，可能代表經典原來本不是同本經，而是後來的編集者把不同的故事或部份合成長的經典。

關鍵詞：1.竺法護 2.早期翻譯經典 3.中亞語言 4.大乘經典

一、前言

竺法護是西晉的譯經家，也是第一位有記載的燉煌出家人，本是月支人，老師是外國沙門竺高座。根據現存最早的經錄出《三藏記集》，他翻譯了 161 部經，[2]內容豐富，包含了幾乎所有重要的大乘經典及部份非大乘經典，[3]如《法華》、《光讚》、《普曜》、《本生》、《密跡》、《大集》、《寶積》、《華嚴》。他的譯作零散分佈於《大正藏》經部幾乎每一類部中。在僧佑的《出三藏記集》中提供了比較詳細的資料，可以對他個人及其時代背景及翻譯提供較詳細的說明，本文的出處即以《出三藏記集》為主要來源。[4]

本文要探討的有二個部份，第一部份是要討論竺法護個人傳記中與翻譯有關的問題，第二部份敘述竺法護翻譯經典中的各種問題。

二、竺法護的傳記問題之討論[5]

竺法護是月支人。[6]僧佑說他「世居燉煌」，[7]「八歲出家」。漢學家許理和說到法護可能因為從小家庭環境很好，

所以能夠「博覽六經，涉獵百家之言」。[8]其實這句「博覽六經，涉獵百家之言」可能只是僧佑讚美的話，沒有多大實質的意義。因為根據經序，他來華之初，連晉言也不會說，需要人翻譯他所說的話，之後再由漢人筆錄下來，可見他來華之初根本沒有中文基礎。[9]但是他翻譯的時間很長，如果永嘉二年（公元 308 年）真是他譯經最後的一個記錄的話，從他經序第一個記錄是太始二年（公元 266 年）來計算，[10]那他譯經至少有四十三年。[11]在這期間，他的晉言進步很多，從不會說晉言到可以「手執梵書，口宣晉言」，[12]到最後能夠自己校對。[13]所以如果他真的能「博覽六經，涉獵百家」，也只能是從抵達到中原以後學的。此外，他八歲出家，家中也不太可能再供給良好中國古典教育的機會。

僧佑說法護「隨師至西域，遊歷諸國」。[14]究竟法護是什麼時候去西域？如果他來華以前去西域，那麼他不可能「自燉煌至長安沿路傳譯」，[15]因為他尚未學會晉言。

在經錄中可以知道他東西往返多次，所以最大可能是法護去西域不止一次。[\[16\]](#)

竺法護翻譯的經典來源，據僧佑寫的傳記說是法護遊歷西域並學會三十六國語言，而後把「胡本」帶回翻譯。所以僧佑讚美他「經法所以廣流中華者，護之力也。」[\[17\]](#)不管這三十六國語言是否誇大之詞，或是通俗用法：代表了中國傳統說法的西域三十六國。可以注意的是，那些經本是法護學會了西域語言後才翻譯。這可以說：一、這些經本是用當時西域語言寫的。二、在僧佑所寫的傳記中並沒有提到法護的老師有否教他梵文，而且即使法護的老師是印度人也不一定代表他會梵文。所以如果認定法護精通梵漢，從他的傳記及經錄的記載而言，並不是很有根據的。

但是可以知道的是竺法護與大乘有很密切的關係。從法護的傳記可以看出，法護對大乘佛教是十分在意的。除了他是月支人及世居燉煌這兩點可以注意外，法護遊歷西域的目的是爲了「方等深經蘊在西域」，他來華的目的是「志弘大道」。[\[18\]](#)《高僧傳》的作者慧皎也說當時的人稱他「燉煌菩薩」。[\[19\]](#)

從他的經序中不斷重覆出現的一個對他的尊稱「菩薩」。他最初譯的經典是《須真天子經》（公元 266 年）那時候他還不會說晉言，他的名字的中文意義還沒有翻出來，但是他卻有一個稱謂「天竺菩薩曇摩羅察」。[\[20\]](#)在他翻譯的經典的序中，他被稱爲菩薩的次數爲 12 次，十五篇經序中有十二篇稱他爲「菩薩」，另有一篇稱他爲「開士」，[\[21\]](#)這個次數就很值得注意。很有可能是法護自稱「菩薩」，否則不太可能當他還不會說晉言時就有菩薩這個稱謂了。所以法護的「菩薩」稱謂是有意義並值得注意的。[\[22\]](#)

三、竺法護翻譯之經典的問題

1. 經典譯者的審定問題

要決定什麼譯作是法護的作品，並不容易。本文大多依據僧佑的《出三藏記集》，它除了是最早的現存經錄外，也收了更早的道安《綜理眾經目錄》的一部份。道安在收集經典時作過檢查考察的工作，現在《綜理眾經目錄》已失，所以僧佑的《出三藏記集》是最早也最可靠的經錄。在梁朝僧佑的時候，法護的翻譯經典已散失了六十四部，而當時存在的九十七部中尚有一些經是《綜理眾經目錄》中沒有收錄，[23]而且有些可能也不是法護的譯作[24]。至於後來經錄如費長房的《歷代三寶記》、智昇的《開元釋教錄》都是更後期的經錄，時間上並沒有僧佑的經錄早。所以本文以僧佑的《出三藏記集》記錄為依據，再檢定目前《大正藏》收錄的法護作品。

在《大正藏》中收錄有 94 部經歸於法護的名下。可是這 94 部經中只有 76 部在《出三藏記集》中，而且其中五部是在僧佑的時代已經缺了。這些缺經是《鹿母經》、《大迦葉本經》、《龍施菩薩本起經》、《等目菩薩所問經》、《舍頭諫太子二十八宿經》。這五部缺經很可能是僧佑之後才找到，但這些經不是完全沒有問題。如《舍頭諫太子二十八宿經》，在《出三藏記集》中沒有列《舍頭諫太子二十八宿經》，但在已失經中有列「《虎耳經》一卷」條，附註中又說「一名《二十八宿經》」。但是現存的《舍頭諫太子二十八宿經》內容中包含了中國姓氏、物品、中國南方水果等，很可能不是法護的譯作。餘下七十一部經，也有很多問題，如《聖法印經》、《彌勒下生經》，都有學者懷疑不是法護的譯作。[25]而另一部《菩薩說夢經》收在《大寶積經》中也是有問題的。在《出三藏記集》中記有「《佛為菩薩五夢經》一卷」，而現在《大正藏》中的《菩薩說夢經》有兩卷，且內容是一百零八個夢，而不是五夢，其中差距太大，不應是法護的譯作。

p. 54

而且經典不是以「聞如是」作開端，這也不是法護翻譯經典的慣例。所以最後只留下六十八部《大正藏》中收錄法護譯經與《出三藏記集》可以相對應。[26]

至於餘下的十八部經，《大正藏》收錄在法護名下，而《出三藏記集》中卻沒有歸到法護名下，這其中大部份經在僧佑時已經存在，只是僧佑將之列入失譯中（譯者不詳），而《大正藏》把它們收錄在法護名下是受了後期經錄家如費長房、智昇等的影響。這些經典是否法護所譯，尚待進一步的研究，筆者暫時不把它們當作法護的譯作。[27]

此外《大正藏》中收錄有兩個版本的經同時都在法護名下，如《鹿母經》有兩個版本，翻譯的文字、內容，都很相像，只是一本經比較長，而且增添了許多大乘經義。面對這樣的譯作而要決定那一版本前、那一版本後，而且那一個版本才是法護的翻譯，就要更深入，更詳細的文獻研究工作。《普門品經》也有兩個版本，可以看出長的版本是注釋和正文合一而使經加長了。[28]也有兩個版本而列入不同的譯者如《須摩提經》分別列入在法護和鳩摩羅什的名下，事實上兩個版本太類似不可能是從兩位人翻譯，最可能是法護所譯，後因手抄的人抄錯或年代久遠而把它放到不同的譯者。[29]

還有一點值得注意的是，法護翻譯的速度很快，所以才可能翻譯如此數量龐大的經典。從《須真天子經》的翻譯可以看出，他翻譯此經是從太始二年十一月八日開始，到十二月三十日全經翻完。[30]前後只用了五十二天，就把這一本長兩卷、在《大正藏》佔有十六頁的經典翻完，而這時他連晉言都不會，需要傳言、手受的人。在翻譯《正法華經》時，距離他翻譯《須真天子經》二十年，這時候他已會說晉言。這本經他從太康七年八月十日開始譯，到同年九月二日就翻完；而且法護還是第一個譯經者把此經全部譯出的人，這表示他沒有前人已翻譯好的譯本作對比。[31]前後只用了二十二天把一本有十卷共十萬言，佔了《大正藏》七十二頁的經典譯完，這個記錄實在驚人。在元康元年七月七日，法護翻譯《如來大哀經》，在當年八月二十三日翻完。[32]這本經共有五萬多言，佔《大正藏》四十四頁，他僅用了四十六天把它翻完。如果再考慮法護翻譯的經典是從印度系的文字轉譯為中文，要顧到兩種完全不同的文字和文化，而且這些經典並不是如般若經類——有不斷重覆句子的——角度來看法護的翻譯，就可以又讚嘆、又驚奇的同意他是一個非常有效率的翻譯家。

2. 翻譯經典的來源問題

法護翻譯的經典中的經記常引用的話句常為「手執胡本」[33]或「手執胡經」，

[34]當然也有說「手執梵書」[35]和「說出梵文」[36]的。可是這個「梵

書」和「梵文」在當時究竟是一種語言還是一種文字字體，目前並不是很清楚，而僧佑對胡、梵之分別好像也用得很不清楚。[\[37\]](#)所以法護翻譯的經典原文並不是可以單從中文資料去確定的。而法護的經典來源，除了他自己從西域帶來的經典以外，根據經錄的記載，是有很多來自不同地區的人給法護的，如《光讚經》是來自于闐祇多羅，[\[38\]](#)《阿惟越致遮經》來自龜茲副使羌子侯，[\[39\]](#)《賢劫經》來自罽賓沙門，[\[40\]](#)《文殊師利淨律經》是法護在洛陽時遇到一位西域寂志而翻出這本經，[\[41\]](#)《修行道地經》是一位罽賓文士竺侯征若，帶到燉煌給法護的。[\[42\]](#)從這些記載可以看到幾點：一、法護的交遊非常廣，所以可以從不同的人手中得到經典。[\[43\]](#)二、這些經典的出處不同，從龜茲、于闐、罽賓而來，而當時燉煌可能是這些外國人東來傳法的「集散地」。而法護可能是一位當時的知名人物，所以有方法可以獲得這些經本。

p. 57

3.翻譯經典的原來文字的問題

從上面我們已提過竺法護翻譯經典的來源很複雜，不過大致而言是從西域不同的國度得來，這些經典的原文，很可能不完全是梵文，否則法護也不必學三十六國語文去做翻譯工作，那麼這些經典的原文，究竟是什麼呢？根據現代學者的研究，當時中亞所使用的，大致是印度系的語文，但是並不是梵文，最可能是印度俗語，隨地方而有所變化[\[44\]](#)，而書寫的文字則有不一樣的。

法護的經典原文可能是流行在中亞不同的俗語，或犍陀羅俗語，而書寫的文字以佉留文為主。佉留文的特色是從右至左，很少有複子音的出現，長母音也常被省略了，所以有學者發現在鳩摩羅什譯「後五百年」時，而在法護的作品中相對卻譯為「後五十年」。這個現象，可能是因為在於格中，俗語的五百與五十拼字法一樣，只有長短音的不同，而長母音在佉留文中又被省略的結果。[\[45\]](#)值得注意的是支謙也曾翻譯過「後五十年」這段句子。[\[46\]](#)根據近代學者的看法，法護翻譯的《普曜經》的原文可能是犍陀羅語，而書寫的文書則是佉樓文。[\[47\]](#)而根據〈添品妙法華經序〉，法護所翻譯的《正法華經》原文是「多羅」文。[\[48\]](#)從這些資料可以說法護的經典原文本來就可能不一樣。

4.翻譯風格、用字的問題

法護的弟子很多，幫助他翻譯的人也很多，在這四十多年的翻譯期間，他一直在不同的地方翻譯，

p. 58

長安、洛陽、天水、燉煌、酒泉。他的助手以聶承遠、聶道真、法乘追隨他最久。許理和說法護的作品直譯難懂，可能是因為他是雙語翻譯家，可以不太依賴他的助手。[49]從經文內容對照而言，他的翻譯風格變化很大，並不一致。筆者的意見是他有不同筆錄的人，所以翻譯的風格也不一致。如果筆錄的人國學很好，譯作就比較自然流暢，如果助手的國學素養不太優厚，那麼翻譯出來的經典生澀難懂就很自然。如從鳩摩羅什翻譯的流暢通順風格而論，他的中國弟子的優秀國學素養對他翻譯的風格自然流暢功勞最大。鳩摩羅什的弟子僧叡在〈思益經序〉中曾說鳩摩羅什：「未備秦言名實之變」。[50]其實鳩摩羅什翻譯法華經時曾用法護翻譯的正《法華經》作底本，鳩摩羅什認為法護翻譯意義是與原文相同，只是「言過質」，就是說法護翻譯辭句修飾不夠，但最後作修飾句子的是鳩摩羅什的弟子僧叡。[51]從此可見鳩摩羅什的中文不太好。可惜竺法護的弟子中沒有很多像鳩摩羅什的弟子這樣優秀國學素養的人物，所以竺法護的翻譯不僅有些直譯難懂，有些也不太難懂，而且各經的翻譯的風格也有異。道安說法護的翻譯：「言准天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文也。」[52]這就是說法護的翻譯是夠信實，但不夠雅；這不夠雅可能是他弟子的責任。其實經典的翻譯，早期譯人的工作通常不是自己把經典寫出。尤其是當譯經者對當地語言不熟悉時，他要依靠的助手有很多，如：傳言者、筆錄者、校訂者。我們可以從法護譯經的經序看出，他的助手甚多，這些助手才是真正把文字記錄下來的人，當法護不會說晉言時，他要依賴助手的地方就很多，到後期他可以親自校閱時，他依賴助手就可能比較少。因此翻譯風格、文字、文句的多變化，可能是由於他的不同助手本身不同的風格，[53]而翻譯的詳實與否則是他的責任。僧佑曾讚美法護的翻譯沒有前人的錯誤。[54]

法護的翻譯是介於舊譯與新譯之間，所以用詞也常有新舊譯並用的現象。法護的譯作，如果單從翻譯用詞用句去決定譯者，好像也不容易。如以菩薩名字的翻譯作例子，法護翻譯文殊師利的名字用了文殊師利、文殊、溥首、軟首、濡首、賢儒等各種不同的名字。

p. 59

這種用不同的字翻譯同一名字的例子，音譯與意譯相互並用的現象也出

現在他譯地名，甚至咒語中。[55]這樣的例子在他的譯經中並不少見，有時甚至同一經中都有混合使用音譯及意譯的現象。

我們很難從法護翻譯作品風格去決定譯作是否由他翻譯，因為法護的翻譯作品風格並不一致，也許有人會推測說隨著他的晉言日益進步，他的譯作也會愈來愈成熟，因此後期的翻譯一定比前期流暢、信達。從他的翻譯作品去研究，這個論據好像也不能成立。在《出三藏記集記》載中最早翻譯的經典《須真天子經》就比很多後期翻譯的經典順暢成熟。這可能是有些早期的經典是經過後來的刪修參校，如《正法華經》、[56]《超日明經》[57]在經錄中都是有明文記載是經過再次修定的。

從經典的內容而言，法護的翻譯包含了許多方面的大乘經，很難從他翻譯的作品中看出他個人的部派或學派背景。但是可以看出他翻譯的作品含容性強，內容多樣，有佛土經、菩薩地、般若、法華、生經、天子及異類眾生經、女人，甚至比丘尼戒律。[58]這種包羅萬樣的氣度不單是由於他翻譯的時間長，所翻的經典多，而且可以表示他個人對不同意見的經典包容性也很強。似乎任何經典他都願意翻譯，有時候經典內容中有互相不一致的意見，[59]這似乎並不影響到他翻譯的意願，可惜沒有他的注解留傳下來，否則他對這各種類型的大乘經典的解釋一定非常有意思。

5. 經典常規及例外的問題

大乘經的編集翻譯，從佛教史的觀點來說，佛教最初的經律是用口傳的，經過約兩、三百年後才有文字的記載。而在流傳的過程中，經典也經過很多的變化，有更改、增添的現象。從中國的翻譯經典去了解，常看到同一本經有再譯、三譯，甚至四、五譯的例子。而且這些重譯的經典，很多是篇幅愈來愈長，內容愈來愈豐富。這個現象在大乘經典中特別明顯。很多大乘經翻譯到中國來後，經過多次的重譯，這些是明顯表示原文就有不一樣的版本，而且愈後來的通常是愈長。這時候我們可以問一個問題，

p. 60

這些原來的大乘經本是如何編成？因為法護的譯經代表了很早期的大乘經典，所以可以從法護翻譯的經典中去探討一下這些大乘經典的結構。

從法護的翻譯可以看出似乎大部份的經典中都包含有一些公式。經典中的開始有一些公式，如大都用「聞如是」作開端，經典中的結束也常有一些公式，如通常是聽者「歡喜信受，作禮而去」。經典中的地點也常是羅閱紙靈鳥頂山、舍衛國等地點。在開端之後，通常是佛在何地、有什麼事發生。在大乘經中，常有一定的模式：如敘述一個過去生故事；很多菩薩從他方國土而來聽法；佛為某人或某群人授記，將來可以作佛；形容佛的光、佛的微笑、佛的神通等。[60]同樣的情境一再重覆出現在不同的經典中，如某人升到空中四丈九尺高；[61]小女孩對聲聞的挑戰。[62]同樣的故事也出現在不同的經典中，如以童子不說話作主題的經典有：《太子墓魄經》、《德光太子經》、《無言童子經》；[63]如以有人想害佛的故事作例子的《幻士仁賢經》[64]、《月光童子經》；[65]海中的龍求取佛舍利留於龍宮中，如《弘道廣顯三昧經》和《海龍王經》；[66]聲聞聽法不信離座而起的故事有《正法華經》，《持心梵天所問經》；如以佛土的優劣比較的，有《正法華經》，《持心梵天所問經》，《無言童子經》及《濟諸方等學經》。[67]很多大乘經典以問題為中心，這些問題可能代表了當時大乘聽者所關心的事情。[68]也有一些形式內容可能是為了幫助記憶而設計的，所以常常沒有什麼邏輯可言，如經典中常見的各種四事法就是。也有一些內容可能是為了引起聽者的興趣而加入的，

p. 61

與佛教教理好像也不一定有關。[69]有時候這些大乘經典的故事及主角都很相像，如善思、首意、須摩提等名字是很多經的主角，它們都可以還原到一個相似的名字如 **Sumati**。同樣的如月光、月明不也是很相像的名字嗎？大乘經的主角除了很多菩薩們是新出現的人物外，很多出家或在家弟子，都是早期佛教經典中常出現的人物，如阿難、舍利弗、迦葉、師子將軍、阿闍世王等；或是早期佛教有名居士的兒女們，如阿闍世王的女兒、郁迦長者的女兒等。種種的相似相近的故事、情境、角色出現在不同的經典中，令人懷疑難道這些雷同處真是純粹為巧合，還是一個故事經過不同人的多次重覆敘述，而內容發生更動的現象，最後成為各種不同的經典？

雖然很多法護的譯經有其共同的類似性，但在個別的經典中又可發現經中的不連貫性。例如從《賢劫經》可以看出經文可粗分為三部份，首卷是談「了諸法本三昧」，次五卷談「六度無極」，最後才說到「賢劫千佛」；而此三部份沒有內在必然的連貫，似乎分開為三部經內容上也沒有多大問題。[70]龍施菩薩本起經也有同樣的現象；此經可分為兩個部

份，前一部份是說一條蛇服侍一修行人最後升天的故事。後一部份是這個天人下降生於須福長者家為女，魔來撓亂女孩志願大乘的故事，這兩部份也沒有其必然的關聯。[71]在《德光太子經》中前後兩大部份也沒有什麼一定的連接，前部講弟子賴吒和羅問佛，後部講佛本生為德光太子的故事。在乳光佛經中敘述佛生病叫阿難去乞討牛乳，而母牛及牛犢都歡喜供養佛陀。可是故事中卻安插了一段維摩詰來問阿難的插曲，與故事本身沒有必要關聯。[72]

在法護譯經中，有幾本經以「佛言」開始。[73]有經典缺乏開端語的公式「聞如是，佛在」，也有經典缺乏結束語如「聞經歡喜信受，作禮而去」。同樣的文殊師利淨律經也沒有結束語，[74]不過此經的經序中有說明背經的人忘了後面部份。

p. 62

[75]又如在《菩薩十住行道品經》，此經同時缺乏開端語和結束語，好像此經是從其他經典中抽出來的。[76]但在《宏道廣顯三昧經》中，經中有十二品，每品之後都有一正式結語，表示天人歡喜、各得不同利益等的結束段落。[77]

在法護的譯經中，也可以發現經典的經題是不太固定的，在經典的末端常會出現阿難問佛該經典的名稱是什麼？如何奉持？而佛通常會給予多過一個的經題，甚至有時候會有三、四個經題出現。看來經題是有很多，而且在翻譯以後經題也常會有增長或縮短的現象。有時候經題與經文的內容沒有密切的關係，如《佛昇忉利天為母說法經》中，聽法者並不是佛母，而是月支天子。[78]在《方等般泥洹經》中，主要敘述的不是佛般泥洹，而是四童子從四方佛土來見佛般泥洹。[79]筆者認為是因為很多的佛教故事在流傳中，經文變得愈來愈長、故事愈來愈複雜，大乘的特質也漸漸加進經典中，到最後就出現了經題與經文根本不相應的現象。當然這種不相應也可能是編修時錯亂放置，而引起經題與經文不對應的現象。但是這種錯亂的可能，不足以解釋所有經題與經文不十分相應的現象。

四、結論

僧佑讚美說：「經法所以廣流中華者，護之力也。」從把初期大乘經典大量介紹到中國來而言，法護是用了許多力量，也為後來道安等的研究、鳩摩羅什的翻譯奠定基礎。[80]從研究的方向而言，竺法護翻譯經

典數量可以說是前無古人，他翻譯了 161 部經，共 313 卷。而最重要是他譯的經典包含的類型很多，大部份是大乘經典。而他翻譯經典的時間很早，這些經典很多是初譯，如《正法華經》的全本、《賢劫經》、《海龍王經》、《度世品經》、《阿惟越致遮經》、《持心梵天所問經》，可提供與後譯的經典作比較之用。其次法護翻譯的很多經典是孤譯本，或是現在只有一個版本留存，如《須真天子經》、《魔逆經》、《弘道廣顯三昧經》、《寶網經》、《滅十方冥經》、《文殊師利悔過經》、《琉璃王經》、《心明經》等，對初期大乘經典的了解提供了一個更廣大的範圍。

p. 63

從法護的譯經，我們可以說初期大乘經的翻譯經典的來源可能很複雜，大部份是由中亞到中國，經典的原始文字是當時的西域語，可能是中亞各國不同的俗語，特別是犍陀羅俗語。月支譯人是當時最重要的大乘經典翻譯者，除了支謙這位漢化了的月支人外，其他的外來譯人可能都要依賴他們的中國助手幫助翻譯，所以文字風格、文筆順暢與否大都看助手的國學程度而定。

初期大乘經典的內容雖然不一，但卻有其共同的模式或公式，當然也有例外的。但是許多相似的公式、程式、故事、情境一再出現，有些主題也一再重覆，可能表示某些經典故事的共同的來源，而隨後這些經典又有不同的發展。而某些經典的內在結構不連貫及疏散，可能代表有些經典原來本不是同本經，而是後來的編集者，把不同的故事、或部份合在一起，而最後成了一些經文很長的經典。

p. 64

A Tentative Study of the Translation works of Master Dharmarakṣha

Mai Lai-man

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

This article attempts to state the related issues of the translation of Buddhist texts in the early translator Zhu-Fahu's biography and the problems related to his translated texts. Zhu-Fahu has translated many texts and most important is that his translated texts included many different kinds of Mahayana texts. From Fahu's translated texts we can say that the early Mahayana texts were from many different areas, mainly were obtained from Central Asia. The original languages of the texts were the different Prakrit of Central Asia, Particularly Gandarian. Fahu depended on his Chinese Assistants to do translation work.

The content of Fahu's translated texts may be vary, however, they share certain kinds of formulatary patterns. These patterns may indicate the common origin of some stories of Buddhist texts. Nevertheless, some of the structure of certain texts are not consistent and very loose which may indicate the particular text was combined with different stories or parts from different origins, and later compiler compiled them together which becomes a long text.

關鍵詞： 1.Fahu 2.early translation texts 3.Mahayanatexts
4.Central Asian languages

[1] 本文的初稿在 1996 年 4 月 13 日淡水工商管理院宗教學術研討會宣讀，初題為「從竺法護的翻譯看初期大乘經典的翻譯」，得蒙彭文林教授指正良多。這期間繼坤法師提供很多意見及鼓勵，並建議本文作大幅的修改，非常感謝，如有任何錯誤，是筆者個人的責任。

[2] 在 T.55.2145.8b 法護的翻譯在僧佑的時候「今有其經」記載是 90 部，但同頁注中說明 90 部在其他版本是 95 部，所以加上當時所缺 64 部經，總數應是 159 部經。但是《出三藏記集》中僧佑把曇摩羅察與法護分開，其實是同一人(T.55.2145.9c)。智昇提到僧佑的錯誤(T.55.2154.497a)。所以加上曇摩羅察的兩部經《超日明經》和《須真天子經》，法護翻譯總數應是 161 部經。

[3] 要分類大小乘經典並不容易，尤其是對早期的譯作，如《本生》類經典與大乘經典有密切關係，但又不是完全的大乘經，而且大乘經中也包含了很多本生故事，所以筆者寧可使用非大乘來說這些經典。

[4] 《出三藏記集》除了是現存最早有關法護的記錄外，也是最可靠的。學者對費長房的《歷代三寶記》誇大記錄，早有討論。參考 Kyoko Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues”, Chinese Buddhist Apocryphaed. Robert E. Buswell, Jr. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992):45。可惜智昇的《開元釋教錄》受到費長房的影響，記錄不夠客觀。而現代的學者常引用智昇的《開元釋教錄》，發現不了其中早期譯人翻譯數目可能出現與早期記載不一致的地方。

[5] 因為本文重點在翻譯的問題，所以討論傳記也以與翻譯有關的問題作討論。其他如竺法護去世的地點就省略了。

[6] 竺法護是月支人，從早期的經錄去看，月支的譯者對大乘經的翻譯貢獻很大。如支婁迦讖、支謙的翻譯佔了最大部份法護以前的早期翻譯大乘佛經。支婁迦讖翻譯了 14 部經，T.55.2145.6b。支謙翻譯 36 部經，T.55.2145.7a。為什麼這些月支人對大乘經典這麼感興趣，這些經典的來源及出現都是很值得研究。可惜的是支謙、支婁迦讖翻譯的經典經序或經後記不多，無法作更進一步的研究。而法護翻譯的經典數量最多，而且包含有十六篇經前、後序收錄在出《三藏記集》中，可以幫助了解當時譯經的情形。

[7] 燉煌的地理位置對佛教的東傳扮演了很重要的角色，一方面西向中亞，另一方面東接中原。

[8] Erik Zürcher, The Buddhist Conquest of China. (Leiden: Brill, 1972)65.

[9] T.55.2145.48a。

[10] T.55.2145.48b。

[11] 僧佑說法護去世時「春秋七十有八」，T.55.2145.98a。學者對他的卒年有不同的意見，許理和和湯用彤都用公元 308 年為法護卒年。

Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 65。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局，民國 81 年，頁 161。在《出三藏記集》關於他譯經的最後記錄是在永嘉二年，T.55.2145.48b。至於費長房的《歷代三寶記》中有一記錄說《大淨法門經》翻譯的時間是建興元年（公 313 元）T.49.2034.62c，但在《出三藏記集》中，《大淨法門經》翻譯的時間是建始元年（公元 39 前），這記錄明顯是錯的。很可能費長房發覺這錯誤而把建始改為建興。

[12] T.55.2145.50b。

[13] T.55.2145.63b。

[14] T.55.2145.97c。

[15] T.55.2145.98a。

[16] 如公元 266 年法護在長安（T.55.2145.48b），248 年在燉煌（T.15.606,230 注(19)），286 年在長安（T.55.2145.56c），289 年在洛陽（T.55.2145.48b），295 年在酒泉（T.55.2145.51b），297 年在長安（T.55.2145.62b），308 年在水（T.55.2145.48b）。

[17] T.55.2145.98a。

[18] T.55.2145.97a。

[19] T.55.2059.327c. ◦

[20] T.55.2145.48b. ◦

[21] T.55.2145.57c 的這些經序都沒有注明作者，很可能是法護當時人的作品。

[22] 早期的譯經者如安世高，只有康僧會在一篇經序中說「有菩薩者，安清字世高」(T.55.2145.43b.17)，但是安世高與康僧會不是同時人。但是安世高本身並沒有翻譯大乘經，他所翻譯的經典多是有關禪數，所以稱安世高為「菩薩」事實並不恰當。稱支婁迦讖為「菩薩」的有兩篇序，可是這兩篇序可能原是一篇序而錯為兩篇：〈道行經後記〉

T.55.2145.47c，〈般舟三昧經記〉 T.55.2145.48c。所以早期的譯經者並不像法護常被稱為「菩薩」，Lancaster 認為中國人把早期的譯經者稱為「菩薩」，這點筆者並不同意。如果中國人稱早期的譯經者為「菩薩」，為何國人不稱鳩摩羅什為「菩薩」。所以筆者認為很有可能是法護自稱菩薩。Lewis R. Lancaster,

“ The Bodhisattva Concept: A Study of the Chinese Buddhist Canon ”,

The Bodhisattva Doctrine in Buddhism. ed. Leslie S.Kawamura.

(Waterloo: Wilfrid Laurier UP.1981)153-63.

[23] 三經沒有被收錄：《阿差末經》、《無極寶經》、《阿術達經》，T.55.2145.8c. ◦

[24] 如《出三藏記集》收錄的《五蓋疑結失行經》，道安說不似法護的譯作，.55.2145.8c. ◦

[25] 高明道《如來智印三昧經翻譯研究》，中國文化大學碩士論文，民國 72 年，頁 47。印順《妙雲集·佛教史地考論》，臺北：正聞出版社，民國 62 年，頁 75。

[26] 《鶡掘摩經》(T.118)、《力士移山經》(T.135)、《生經》(T.154)、
《太子墓魄經》(T.168)、《德光太子經》(T.170)、《過去世佛分衛
經》(T.180)、《普曜經》(T.186)、《佛五百弟子自說本起經》(T.199)、
《光讚經》(T.222)、《正法華經》(T.263)、《阿惟越致遮經》(T.266)、
《濟諸方等學經》(T.274)、《菩薩十住行道品經》(T.283)、《漸
備一切智德經》(T.285)、《如來興顯經》(T.291)、《度世品經》(T.292)、
《密跡金剛力士經》(T.310)、《寶結菩薩所問經》(T.310)、《普
門品經》(T.315)、《胞胎經》(T.317)、《文殊師利佛土嚴淨經》(T.318)、
《郁迦羅越菩薩行經》(T.323)、《幻士仁賢經》(T.324)、《須摩提
菩薩經》(T.334)、《阿闍世王女阿術達菩薩經》(T.337)、《離垢
施女經》(T.338)、《如幻三昧經》(T.342)、《慧上菩薩問大善權
經》(T.345)、《彌勒菩薩所問本願經》(T.349)、《方等般泥洹經》
(T.378)、《等集眾德三昧經》(T.381)、《當來變經》(T.395)、《大
哀經》(T.395)、《寶女所問經》(T.399)、《無言童子經》(T.401)、
《阿差末菩薩經》(T.403)、《賢劫經》(T.425)、《寶網經》(T.433)、
《滅十方冥經》(T.435)、《文殊師利悔過經》(T.459)、《文殊師
利淨律經》(T.460)、《文殊師利現寶藏經》(T.461)、《大方等頂王

經》(T.477)、《持人菩薩經》(T.481)、《琉璃王經》(T.513)、《月光童子經》(T.534)、《順權方便經》(T.565)、《梵志女首意經》(T.567)、《心明經》(T.569)、《持心梵天所問經》(T.585)、《須真天子經》(T.588)、《魔逆經》(T.589)、《海龍王經》(T.598)、《修行道地經》(T.606)、《如來獨證自誓三昧經》(T.623)、《文殊師利普超三昧經》(T.627)、《弘道廣顯三昧經》(T.635)、《無極寶三昧經》(T.627)、《四自侵經》(T.736)、《所欲致患經》(T.737)、《四不可得經》(T.770)、《乳光佛經》(T.809)、《諸佛要集經》(T.810)、《決定總持經》(T.811)、《菩薩行五十緣身經》(T.812)、《無希望經》(T.813)、《佛昇心刀利天爲母說法經》(T.815)、《大淨法門經》(T.817)。

[27] 這些經典是：《離睡經》(T.47)、《受歲經》(T.50)、《樂想經》(T.56)、《受新歲經》(T.61)、《尊上經》(T.77)、《意經》(T.82)、《應法經》(T.83)、《四未曾有法經》(T.136)、《太子刷護經》(T.343)、《般泥洹後灌臘經》(T.391)、《八陽神咒經》(T.428)、《申日經》(T.535)、《無垢賢女經》(T.562)、《法觀經》(T.611)、《身觀經》(T.612)、《盂蘭盆經》(T.685)、《分別經》(T.738)、《四輩經》(T.769)。

[28] 此點承蒙鄭再發老師指出。

[29] 《須摩提經》 T.12.334.76～78， 《須摩提經》 T.12.334.78～81。

[30] T.55.2145.48b。

[31] T.55.2145.56c。

[32] T.55.2145.63c。

[33] 〈普曜經記〉 (T.186),T.55.2145.48b、《光讚經》 (T.222)，
T.55.2145.48b。

[34] 〈大哀經記〉， T.55.2145.63b； 〈法華經記〉， T.55.2145.56c。

[35] 〈阿惟越致遮經記〉， T.55.2145.50b； 〈魔逆經記〉， T.55.2145.50b。

[36] 〈持心經記〉， T.55.2145.57c。

[37] T.55.2145.4b。

[38] T.55.2145.48a。

[39] T.55.2145.50b。

[40] T.55.2145.48c。

[41] 這本經是沒有經文，由這位西國寂志背出來，而且他還忘了數品。
T.55.2145.51b。

[42] T.15.606.230.注(19)。

[43] 相對而言，我們也可以從早期的僧傳中看到，當中國人到西域取經時，並不那麼順利及容易。如朱士行傳中說到，朱士行到于闐，求得正品梵書，而當地的小乘學者卻說：「漢地沙門欲以婆羅門書惑亂正典」

(T.55.2145.97b)。可見這本後來被譯為漢語的《放光經》，在當地當時的佛教界是被認為不是正典。從此可見這些早期的大乘經典並不一定受當時佛教界的共同認可，但是它們在一些圈子中是流傳著，而且這圈子可能並不很大，如法護所交遊的範圍。所以法護才可能翻譯 161 部經典，其實從這些大乘經典的內容去看，也可以看出，傳統佛教界對這些大乘經典是有抗拒的。其實大乘經典中談到聲聞不信大乘的地方很多，如《弘道廣顯三昧經》T.15.635.488~506。在如《幻三昧經》五百比丘輕大乘，在《無希望經》六十比丘說佛在說外道法，在持心梵天所問經五百比丘聽法後要離開。

[44] Jan Nattier. “Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism.” *Numen* 37.2 (1990) :212 呂澂《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版社，民國 77 年，三版，頁 42。

[45] Jan Nattier. *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*(Berkeley:Asian Humanities Press.1991) 92.note 89.

[46] T.2.169.411b。

[47] John Brough.

“the Arapacana Syllabary in the old Lalitavistara.” *BSOAS* 40.1(1977) :85-95.

— “Buddhist Chinese etymological notes.” BSOAS 38.3

(1975) :581-85.

— Amitabha and Avalokitesvara in an Inscribed Gandharan Sculptur

e, *Indologica Taurinensia* 10(1982) :68. 這篇文章提到：佉樓文的拼字特色使得阿彌陀及無量壽兩字可能是同一名字，而因為變格關係使得這名字被誤為兩個不同的名字。

[48] T.9.264.9.134c。

[49] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*.69.

[50] T.55.2145.57c。

[51] T.50.2059.364b。

[52] T.55.2145.48a。

[53] 如《修行道地經》與《普曜經》兩經的翻譯風格相差很大，原因可能前者的筆錄是法乘，後者筆錄是康殊及帛法巨。

[54] T.55.2145.4b，要注意此頁注(7)，說明了宋元明三個版本是「愆」字，所以此採用「愆」字。

[55] 如在《德光太子經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《幻士仁賢經》，法護意譯「王舍城」。如在《光讚經》、《寶結菩薩所問經》、《文殊師利悔過經》，法護音譯同樣的地名為「羅閱紙」。同樣的例子在《持心梵天所問經》，法護音譯咒語（T.15.585.31a），而在《決定總持經》中法護卻意譯咒語（T.17.811.772a）。

[56] T.55.2145.56c。

[57] T.55.2145.9c。

[58] 法護曾翻譯《比丘尼誡經》一卷，可惜在僧佑時已失，T.55.2145.9b。

[59] T.15.585.1～33。

[60] T.11.310.42～80。

[61] t.14.477.595a，T.12.324.36a，T.12.342.151a，T.12.381.981a。

[62] 如《阿闍世王女阿術達經》，T.15.337.83～89；《海龍王經》，
T.15.598.149bc。

[63] 第一經《太子墓魄經》（T.3.168.410～411）只是一個簡單的佛本
生故事，《德光太子經》（T.3.170.412～417）比較複雜，到《無言童
子經》時已變成一個成熟的大乘故事了（T.13.401.522～536）。

[64] T.324。

[65] T.4.534.815。

[66] T.15.635.488～507，T.15.598.152ab。

[67] T.9.263.127，T.15.585.1，T.13.401.534，T.9.274.374。

[68] 在法護翻譯的大乘經典中「所問經」很多，如《持心梵天所問經》(T.585)、《須真天子所問經》(T.588)、《等目菩薩所問三昧經》(T.288)、《寶結菩薩所問經》(T.310)、《彌勒菩薩所問本願經》(T.349)、《慧上菩薩問大善權經》(T.345)。有時即使標題沒有「所問」兩字，但內容常是問答體，如《大方等頂王經》(T.477)、《須摩提經》(T.334)。

[69] 法護翻譯的大乘經典中，某些經典的部份內容很有趣，與佛教教理好像也不一定有關，好像是為了增加聽眾的趣味而設，具有喜劇效果，如《魔逆經》(T.589)中文殊師利把魔綁起來再把魔變為佛。在《阿惟越致遮經》魔在哭泣而且變得如百年老翁。在文殊師利現寶藏經魔被文殊師利戲弄，只得為文殊師利提鉢。在很多大乘經典中魔扮演的不是邪惡的角色，反之魔扮演的是小丑的角色，使人忍俊不及。

[70] T.14.425.1~65。

[71] T.14.558.910。

[72] T.17.809.754c，這一段維摩詰來問阿難的插曲，就很可能是後來加入的一段。

[73] 在《生經》中所收集的本生故事大部份以「佛言」開始。(T.3.154.70~108。)

[74] T.14.460.448。

[75] T.55.2145.51b。

[76] T.10.285.454。

[77] T.15.635.488。

[78] T.17.815.787~79。《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新修大藏經勘同目錄〉，頁 300。

[79] 在《昭和法寶總目錄》第一冊〈大正新修大藏經勘同目錄〉，頁 249，記載本經有藏譯文獻，顯示梵文經題名

爲 **Caturdāraśamādhi-Sūtra**，中譯《四童子三昧經》。

[80] 參看本文第三部份第四節——翻譯風格、用字的問題——中討論到鳩摩羅什翻譯《法華經》時使用法護翻譯的《正法華經》作對照。