

梵本《維摩經》的發現 與 文本對勘研究的文化與思想轉向

佛光大學佛教學院 萬金川

摘要

蜚聲國際學壇的佛教文獻學家 J.W.de Jong 曾經指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視數量如此龐大的漢譯佛典文獻，即使他們只對印度佛教有興趣。」針對 J.W.de Jong 的說法，新一代研究 Nikāya 與阿含文獻的德籍學者 Bhikkhu Anālayo(無著比丘)也補充性地指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視印度語系乃至藏譯的文獻資料，即使他們只對中國佛教有興趣，因為唯有如此方可避免基於口誦傳承、筆錄轉抄或翻譯訛誤而對文本妄作結論的風險。」正是基於前揭這種「互為文本」的理念，因此在有關佛教文本的研究領域裡，「對勘」便自然而然地成為了學者之間經常採用的一種研究手段。不論是原典與譯本之間的對勘，或是同本異譯之間的對勘，這種隨文逐句式的語文性對讀不但可以提供我們大量有關各該文本的

斟釀乃至文義解讀上的信息，並且也可以增進我們對文本之間可能發生的歷時流變的一些認識。《維摩經》是一部藉由漢地翻譯操作的介入而風靡中土乃至整個東亞地區的異域文本，本文將藉著該一經本新近發現的梵文原典與漢藏諸譯之間的若干對勘，而嘗試指出這個異域文本所以能夠在漢地乃至東亞地區得到成功，在多數情況下，或許應該歸功於譯者們當年所採行的「歸化」走向的翻譯策略，雖然這種翻譯策略有礙於異域文化的真正引入。

【關鍵詞】

梵本維摩經、文本對勘、翻譯策略、歸化、異化



異域風情像一陣清風吹入本土悒鬱的氛圍，使本土風俗習慣的定勢變得相對。它令人們感到，生活完全可能別有一番天地。這另一種可能性引起我們美妙的幻想，相信異域或許是神祇的家園。——瑪理歐·艾德海姆《文化的心理分析與無意識》

世之所謂異，未知其所以異；世之所謂不異，未知其所以不異。何者？物不自異，待我而後異，異果在我，非物異也。

——郭璞〈注《山海經》序〉

一

依據僧肇在〈注維摩詰經·序〉裡的說法，後秦·弘始八年(西元 406 年)，鳩摩羅什在長安·大寺，以「手執胡文，口自宣譯」的方式，¹重新譯出了《維摩詰經》(《注維摩詰經》，T38，327b；《出三藏

* 本文撰寫期間曾經接受國科會計畫「新出梵本《維摩詰經》與漢譯諸本文獻學對勘 II」(NSC-95-2411-H-008-002) 的資助，謹此誌謝。

¹ 事實上，這種「手執胡文」的即席口譯，在羅什來華之前，業已出現在竺法護(約 233~311 年)晚年的譯經操作裡。《出三藏記集·卷七 普曜經記》記有西晉·永嘉二年(西元 308 年)竺法護在翻譯該一經典之際，就是「手執胡本，口宣晉言」(T55，48b)，而這種傳譯方式顯然省略了一般譯場裡先由譯主口誦原文的程序，譬如《出三藏記集·卷九 勝鬘經記》便記載了劉宋·元嘉十三年(西元 436 年)，《勝鬘經》翻譯之際，求那跋陀羅(Guṇabhadra)就是先「手執正本，口宣梵音」，而再由寶雲譯之為宋語，並經「慧嚴等一百餘人，考音詳義，以定厥文」(依《出三藏記集·卷十四 求那跋陀羅傳》所云：「寶雲傳譯，慧觀執筆」，則所謂「譯為宋語」或「傳譯」，應當是指「口譯」而言。參見 T55，67b&105c)。

記集·卷八》，T55，58b)。此後，這一部透過羅什「譯講同施」的「口頭傳播」，並經由其門下「筆受」而又施之以「潤文」的「書面譯本」，便以其輕盈曼妙的思想與慧黠靈巧的文字而壓倒性地取代了此前曾經風靡一時的支謙譯本，²並且也使得後出的玄奘譯本為之黯然失

² 依僧肇前揭序文之說，本經的重譯乃緣於秦主姚興「每尋翫茲典，以為棲神之宅。而恨支竺所出，理滯於文，常懼玄宗，墜於譯人。」姚興出身羌族，其漢文化的水平是否足夠讓他掌握以「辭旨文雅」著稱的支謙譯筆？而他力促羅什重譯此經，其間語文性的因素或許便是首先必須加以考慮的。至於羅什在姚興所設譯場著手譯經之際，依慧皎《高僧傳》，往往是：「什持梵本，興執舊經，以相讎校」(T50，332b)由此可見，姚興不僅是譯場的贊助人，而且更直接涉入譯經的實際操作。因此，這種雙重身份的權力關係，對於譯經成品實際內容的「再現」，必然有一定程度的影響。

此外，對於此前的舊譯，除了前揭僧肇引秦主之言而有所批評外，僧叡〈毗摩羅詰提經義疏·序〉更認為舊譯的錯解與誤譯，幾已達至「無品不有，無章不爾」的地步。同時他也說：「既蒙鳩摩羅什法師正玄文，擿幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳。」(《出三藏記集·卷八》，T55，58c)從前揭僧叡的說法來看，《維摩經》的重譯，顯然和羅什對梵文經本進行了「深度詮釋」(deep interpretation)而更有可能是「過度詮釋」(over interpretation)有所關連。因此，除了「語文性」因素的考量之外，或許在「非語文性」的因素裡，舊譯文本所傳遞的思想不合羅什或僧叡等人當時的胃口，也是可以列入考量的因素之一。

再者，關於羅什重譯《維摩經》之際，譯場裡司譯的工作人員，尤其是「筆受」與「潤文」的職司，根據慧皎《高僧傳·譯經下》的載錄，那則是一個陣容空前堅強的工作團隊：「鳩摩羅什碩學鉤深，神鑒奧遠……復恨支竺所譯，文製古質，未盡善美。迺更臨梵本，重為宣譯。故致今古二經，言殊義一。時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆



色。³

在《柏拉圖對話錄·裴德羅篇》裡，蘇格拉底在維護雅典「口頭傳統」(oral tradition)而批判日漸高漲的「書寫文本」(writing text)之際，曾經轉述了一段著名的神話，故事中埃及發明書寫技術的 Theuth 神⁴洋洋得意地準備將祂的這件發明推薦給 Thamus 神，並且認為這套書寫技術終將促進全埃及人的智慧，提高他們的記憶能力。但是，Thamus 神卻冷冷地回答祂說(Phaedrus, 275a~275b)：

要是真如你所說的那樣，這件發明得到了推廣，人們將不再努力記憶，反而會更加善忘。他們將信任寫出來的文字，僅憑外在的標記來備忘，而不是憑內在的銘刻來回憶。……至於你通過文字讓學生們學習的東西，那只是「實在」的「摹本」(resemblance)，而不是實在本身。因為借助文字，好像無須受到

領悟言前，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人。」(T50, 345c)無怪乎 Arthur F. Wright 在描述這段歷史時會說，羅什譯場的譯經操作，「是一個『結構嚴密的工程』，使人聯想到今日科學家的合作事業。這裡有著各個層面的專家：有些人與羅什討論經義的問題，有些人則處理新、舊譯文的相互參校，另外則還有為數眾多的編輯群和抄經手。」(以上參見氏著 *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, renewed 1987, p.63)

³ 參見 É. Lamotte 1962/1990, 頁 14~15、23。此外，Jan Nattier 2000 (p.257) 在評述《維摩經》當代四個英文譯本之際，則認 Lamotte 選擇藏文譯本與玄奘譯本為其翻譯底本，或許只是基於文獻精確度上的考量，而卻完全無視於這兩個譯本在漢、藏等地區幾乎完全沒有任何實質影響的歷史事實。

⁴ 在希臘以及華夏的文化語境裡，這位埃及神祇的地位或許便分別相當於愛瑪仕(Hermes)與倉頡吧！

教誨，人們便可以吞下許多知識，儼然一副無所不曉的模樣而實際上卻是一無所知。他們的心靈的確填滿了，但填裝的並不是智慧，而是其贗品。

古代印度一如柏拉圖時代的雅典，也始終是一個相當講求「口頭傳統」的文化地區。⁵隨順佛教的東來以及經典的譯入漢地，這個極度強調「口誦傳承」而以「如是我聞」著稱於世的印度「口頭傳統」，卻遭遇到了格外重視「書寫傳統」的華夏文明(《左傳》所謂「言之無文，行而不遠」，則清楚標榜了此一文明的基本特徵)。當然，飽受「書寫傳統」深刻而徹底洗禮的華夏知識圈，基本上是很難想像「口頭文化」究竟是透過何種方式而得以代代相續，綿延不絕的。因此，在這兩大傳統初初會遇之際，華夏之士幾乎完全無法理解佛教這種建立在「口頭傳統」基礎上的文化特質。⁶譬如當年以六十高齡而遠赴

⁵ 有關「口頭傳統」與希臘城邦文明之間的密切關係，或可參看 Harold A. Innis 著、何道寬譯《帝國與傳播·第四章》的精采分析(北京：中國人民大學出版社，2003年，頁 54~87)。

⁶ 我們並非無視於若干大乘經典，譬如《般若經》與《法華經》之類，在經中極力宣揚抄寫經典的功德(譬如《Vajracchedikā·15a》所云：“yo *likhitvā* udgr̥hñiyād dhārayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyas ca vistareṇa samprakāsayet.”亦即對於「書寫〔經典〕之後，若是能受持、記憶、誦唸、理解，並且能為他人詳加闡釋的人」，在該一經典的敘事中，則給與了這種人極高的評價而認為他們日後必將獲致不可思議的無數無量福德，便是極其著名的例子)，並且學者的研究也指出這種抄寫經典的風氣幾乎和大乘經典的成立同其久遠(參見水野弘元著，劉欣如譯《佛典成立史》，台北：東大圖書，1996年，頁 86~93)。然而，從迄今為止所發現的梵文佛典在書寫上都充滿了不少有待校勘的訛誤來看，我們以為經典所以受到書寫，



天竺求取真經的法顯，便曾經在他著名的旅遊見聞錄裡留下了「書寫傳統」初初邂逅「口頭傳統」之際的尷尬情況(T51, 864b)：⁷

法顯本求戒律，而北天竺諸國皆師師口傳，無本可寫，是以遠涉，乃至中天竺。……復得一部抄律，可七千偈，是薩婆多眾律，即此秦地眾僧所行者也，亦皆師師口相傳授，不書之於文字。

「旁觀者清，當局者迷」，當年作為一位不曾遠赴中國而只是在

除了宗教上供養「法身舍利」的世俗信仰的市場需求之外(《大唐西域記·卷九》便曾記有：「印度之法，香末為泥，作小窠堵波，高五六寸，書寫經文以置其中，謂之『法舍利』。」，T51, 920a)，或許實際上這些書面文本在當時只是口誦傳承之餘而在性質上權充誦讀備忘之用的「過渡性文本」而已。

⁷ 其實華夏地區直到南宋之際的鄭樵，他才在「對比語言學」的充分自覺下，徹底弄清楚了這兩大文明傳統在書寫態勢、文字形制與聲韻系統上的各自特徵，以及雙方在知識傳遞與接收方式上的種種差異：「梵書左旋，其勢向右；華書右旋，其勢向左。華以正錯成文，梵以偏纏成體。華則一音該一字，梵則一字或貫數音。華以直相隨，梵以橫相綴。……華蓋以目傳，故必詳於書；梵以口傳，如曲譜然，書但識其大略。……華有二合之音，無二合之字；梵有二合、三合、四合之音，亦有其字。……梵人別音，在音不在字；華人別字，在字不在音。……故梵有無窮之音，華有無窮之字。……梵人長於音，所得從聞入，故曰：『此方真教體，清淨在音聞；我昔三摩提，盡從聞中入。』有『目根功德少，耳根功德多』之說。華人長於文，所得從見入，故天下以識字人為賢智，不識字人為愚庸。」(王樹民點校本《通志·二十略 六書略第五·論華梵》上冊，北京：中華書局，1995年，頁349~352)

書齋裡旁觀「華夏」的異邦人，韋伯還的確在他論及佛教的中國化之際，看到了國人長期以來關於自見而習焉不察的一面，他極具洞見地指出了印度佛教的一種中國式變容：⁸

相應於整個中國文化的文書學性格，中國的佛教必須特別徹底轉化為一種純粹的「書本宗教」(Buchreligion)，印度所固有的爭辯與宗教論難全都消失了——中國的政府是不會容許這一點的，並且這也與中國文士的本質完全衝突。

我們無意在此討論蘇格拉底對「書面文本」的批判是否有意為他自己一生的「述而不作」進行辯護，⁹也不擬評析韋伯對中國佛教



⁸ 韋伯著、康樂·簡惠美譯《印度的宗教：印度教與佛教Ⅱ》，台北：遠流，1996年，頁432~433。

⁹ 在接下來的對話裡，蘇格拉底甚至還對斐德羅說：「書面文本彷彿是一幅圖畫，畫中人物或許栩栩如生，但他們卻無法開口講話。所以一個書面文本，其字裡行間似乎充滿知識，可是一旦你向它們提問，它們總是板著臉孔，一語不發。一段講話一旦被文字書寫下來，無論寫成什麼樣子，飽學之士固然人手一卷，而胸無點墨的人也同樣可以擁有，它不知該如何對好人說話，也不知該如何對壞人說話。如果受到曲解與誣陷，它總是要它的作者出面援救，而卻無力自我辯護，也無力保衛自己。」(Phaedrus, 275d~275e)由此可見，蘇格拉底的确是對文字性的著述心懷戒懼，而柏拉圖所以採取接近口頭文本的對話形式來從事寫作似乎也可能是基於同樣的心理，然而正如 Harold A. Innis 所指出的，「在亞里斯多德身上，口語詞的力量急劇減弱，……他繼續使用對話，可是改變了對話的形式，把自己變成說話人。」(參見何道寬譯前揭書，頁57)並且，Harold A. Innis 在該書的補注裡，則轉引 S.H. Butcher's *Some Aspects of the Greek Genius* 一書中的說法，而認為亞里斯多德的宅邸在當時業已被人戲稱為

的判釋是否公允得體，而只是想藉他們兩人的話語來指出：在漢地的譯經流程以及日後經典傳播的歷史進程之中，「口頭文本」與「書面文本」之間其實始終存在著一種潛在的緊張關係，¹⁰而這種張力可以說直到號稱「不立文字」的禪宗出現在中國佛教思想的舞台之際，才得到了某種程度的紓解與鬆弛。龔雋 2006 在論析宋代「文字禪」的語言世界時，也曾經指出「口傳」與「書寫」之間的巨大差異：¹¹

「讀者的住宅」(Harold A. Innis 前揭書，頁 76 注 10)。

¹⁰ 從漢譯佛典文本「四言格」的散文體式來看，雖說這種文體是譯經流程裡刻意營造而成，然而這種文體畢竟和漢地本土性文獻的散文截然不同，前者極力講求節奏，而後者的文章美學則並無此項要求。何以漢地譯出的經典如此刻意經營口頭吟誦之際的節奏感？我們以為在這一點上，法國研究中世紀抄本的專家托馬(Marcel Thomas)的一席話，是頗富啟發性的：「所有關於法國文學史的著作，都同意法語在十二世紀時已然通行。但文字作品傳佈的方式，卻又是另外一回事。當時的文學，主要是為了在聽眾面前朗誦或宣講而作；畢竟早年的讀者數量不多，不足以支持其他形式的公開發表。……也許，新興於我們這個年代的媒體，包括廣播、電視、電影等，更能讓我們體認：觀念與著述的傳遞，不是非透過印刷媒體不可。」(參見 Lucien Febvre and Henri-Jean Martin 合著，李鴻志譯《印刷書的誕生》，臺北：貓頭鷹出版社，2005 年，頁 34~35)同樣的，我們也認為漢地初期所譯出的經典，並非基於閱讀之需而譯，而是為了在聽眾面前朗誦或宣講而譯。換言之，這種講求節奏的譯經文體，其初是源於口頭傳播之需而形成的，雖然它日後卻逐漸形式化而成為譯經文體的標幟之一。關於這一點，我們從漢地在印刷術問世之前，民眾識字率普遍不高的情況，也多少可以想見佛典的譯出原先並非基於漢地書面傳統的需求而設，反而是為了口頭傳播上的方便。

¹¹ 龔雋 2006，頁 309。

書寫並不是對口傳的簡單複製，而是寫作本身成為相對獨立的創造活動。它不是「複製」或「記錄」一種傳統，而恰恰是以不同於聽的視覺方式「創造性地重新解釋了一種思想」(creative reinterpretations of doctrine)。

事實上，以享譽學壇而擁有「當代語言學聖經」之稱的《普通語言學教程》(*Cours de Linguistique Générale*)為例，眾人皆知該書的問世乃是藉由索緒爾(Ferdinand de Saussure)弟子們的課堂筆記並配合其若干手稿所炮製出來的東西。基於當年《普通語言學教程》一書編輯過程中「增、刪、改」的介入，學界迄今仍在該書的版本、內容乃至作者身份上爭議不休，譬如索緒爾法國時期過從甚密的高足，同時也是知名的語言學家梅耶(A.Meillet)便曾經在評論這本著作的時候說：¹²

〔這是〕一本老師沒有寫也不會寫的書，〔它只是〕一種瞬間的口頭講授的改編，人們不知道其間可批評的細節究竟是屬於作者，還是源於兩位編輯者。

同樣的，根據我們對漢地譯經流程初步考察的結果，的確可以發現從「手執正本，口宣梵音」或「手執胡文，口自宣譯」的口頭文本，經由「筆受」而過渡到「潤文」之後的書面文本，這其中確實極其廣泛地涉及到了聽、說、讀、寫等各方面複雜關係的轉換。¹³

¹² 此處梅耶之說，轉引自徐志民 2005，頁 147。

¹³ 關於昔日譯場的譯經流程以及其間聽、說、讀、寫的轉換情況，參見萬金川 2008，頁 116~128。再者，尤其是早期那種由不諳漢語的譯主「手執正本，口宣梵音」，而再由譯場助譯人員進行原文筆錄或口譯的作業方



因此，我們或許也可以這樣講，歷來廣受華夏人士所喜愛的《維摩經》羅什譯本，其實乃是當年羅什在「譯講同施」的「口頭傳播」之下，經由其門弟「筆受」、「刊定」與「潤文」之類的「書面操作」，而後方告問世的一種後製作性極強的「書面文本」，¹⁴而這種經過助譯人員加工的「書面文本」能否印合其原初的「口頭文本」，基本上是難以獲得任何確切保證的。

事實上，關於什譯《維摩經》從「口頭文本」過渡到最終選定的「書面文本」之間的落差，我們也可以從僧肇《注維摩詰經》曾經片段性引述《維摩經》的「別本」經文而見其端倪。¹⁵蓋諸如此

式，其口誦與耳聞之間的傳遞，或因於譯主口誦之際的方音，或礙於助譯人員印度語言方面的知識，這經常便是造成經文錯解與誤譯的根源。特別是鑒於拼字法(orthography)與讀音(pronunciation)之間的分歧或脫節(譬如 light 和 enough 的讀音與拼字便不一致，而“to、too、two”之間的拼字與讀音則是脫節的。然而，一旦對於「源頭語」知識不足，「目的語」聽寫者的「耳食之過」當然就會經常發生)，所以 D.Boucher1998(475b)便認為昔日漢地譯場裡：「譯經流程中口耳相傳的性質導致了翻譯上的大量問題，而這往往是因於譯經團隊裡漢地助手生澀的印度語言的水平所造成的。」

¹⁴ 高崎直道 1993(頁 74)就曾經說：「〔漢譯佛典的〕語法與文體，與其說決定於譯經三藏，毋寧說是取決於譯場。譯場，即中國方面的助譯人員……。」

¹⁵ 以僧肇《注維摩詰經·佛國品第一》為例，該品所出「別本」經文凡十一處。藉由傳世本的對照，可以發現「別本」經文與傳世本之間的出入，在類型上不只一端，其中既有在詞平面上以「意譯」取代「音寫」的情況，如「別本」經文作「摩訶比丘僧八千人俱」(T38, 328b7)，而傳世本則作「大比丘眾八千人俱」(T14, 537a8)；也有以更貼近原文的譯詞取代

類的「別本」經文，依照我們目前進行的梵藏漢文本對勘來看，則可以見出這些「別本」經文之中便有一類是順隨梵本文句的語序而來的逐語直譯。譬如梵本《維摩經·I-§3》有：“avaivartika-dharma-cakra-pravartakaiḥ”，而今本什譯作「已能隨順/轉不退輪」(T14, 537a13)，但是僧肇《注維摩詰經》所引的「別本」經文則作「轉不退轉法輪」(T38, 329b29)。就以上這兩種譯文之間的差異來說，可堪注意者有二：其一為前者乃典型的「四言格譯經體式」，而這種譯經文體的構成往往都是譯經流程裡，經由「刊定」與「潤文」等工序所生產出來的一種極度矯揉而脫離實際語言的「書面文體」；¹⁶其二則為後者乃是依照梵語「格限定複合詞」(tat-puruṣa)的解讀而逐語譯出，並且這種直譯式風格的譯文極有可能便是當年羅什口頭譯講的直接書面化。¹⁷以上這些事實多少也說明了從羅什譯講同施的「口

其初未盡忠實的譯語，譬如原文“abhijñāta-abhijñāta”(此一梵文重疊式複合詞的詞義乃指「聞名遐邇」)，「別本」經文作「眾所**敬**仰」(T38, 328c1)，而傳世本則作「眾所**知**識」(T14, 537a8-9)；此外，「別本」經文也有直承支謙譯文而未加改易者，如「**興**隆三寶，能使不絕」(T38, 329a1)，而傳世本則作「**紹**隆三寶，能使不絕」(T14, 537a11)，此中後者的「紹」字顯然更貼切於有「承繼」之義的原文“vaṁśa”。

¹⁶ 誠如 E.Zürcher1991(p.284)所指出的：「早在西元三世紀，一個顯著的漢地佛教的『經典風格』業已發展成形，在語言風格上，它既不同於漢地的世俗文獻，也和其印度原典截然不同，它業已逐漸凝結成一種經典語言並且脫離了生活中的實際語言。」

¹⁷ 依木村宣彰 1987(頁 100~101)，則認為僧肇所出「別本」，乃屬羅什之草譯文本。然而，我們卻認為這個「別本」更有可能是出自當年躬逢其盛的千二百義學沙門中的某一義學僧的聽經「義疏」，而未必就是僧叡《毘摩羅詰提經義疏序》所記之《毘摩羅詰經》。並且，依漢地譯經流程的慣



頭文本」過渡到潤文之後的「筆頭文本」，其間所可能涉及的種種複雜的轉換關係，並且這些複雜的轉換關係當然不會僅僅只是「語言」成分而已，它們必定也同時包括了「思想」與「文化」成分在內。

隨著 1999 年 7 月 30 日《維摩經》梵文原典在拉薩·布達拉宮達賴喇嘛的書房裡被日本學術調查團的高橋尚夫教授發現，以及 2004 年 3 月 18 日與 2006 年 3 月 18 日，大正大學出版會分別刊行了《梵藏漢對照『維摩經』》(以下簡稱「對照本」)與《梵文維摩經—ポカラ宮所藏写本に基づく校訂》(以下簡稱「新校本」)，如今我們將可以更為直接地從梵藏漢「文本對勘」(textual criticism)的立場，來檢視支謙乃至羅什譯本當年所以能夠風行中土的「語文性」乃至「非語文性」的各種原因。

事實上，從 1928 年 4 月 10 日河口慧海刊行《漢藏對照·國譯維摩經》一書開始，身為日本藏學研究先驅學者的河口慧海便針對羅什譯文與藏本譯文—在句平面上(on the sentence level)—文義相反的諸多語句，而強烈質疑羅什的翻譯或有竄亂經本以求為自家犯戒穢行開脫之嫌¹⁸，此後諸如戶田宏文與中村元等日籍學者，更是根據

例來看，這個「別本」更不可能是羅什本人事先擬出的「書面草譯稿本」(詳見萬金川 2008，頁 116~128)。

¹⁸ 河口慧海此書的出版，就方法學而言，堪稱意義重大，因為它正式宣告了日本的佛學研究業已邁入「文本對勘」的「比較文獻學時代」。全書由「《維摩經》漢藏兩譯比較研究」與「漢藏對照國譯《維摩經》」兩大部份構成，而第一部份裡的「文句比較」與「文義相反的譯文比較」(參見河口慧海 1928，頁 47~77)，則有多處直指羅什的譯文實有為野狐禪之流乃至外佛內魔之輩，進行張目之嫌，而這些漢譯語句的文義卻與藏譯所出之義正相對反。據《晉書·卷 95 藝術傳 鳩摩羅什傳》(參見藝文印書

該一經本的玄奘譯文與藏文譯本，先後為文批評羅什譯本明顯帶有濃厚的個人色彩而充滿著強烈的入世性格，並且在翻譯策略上也明顯有著向漢地文化傾斜的「歸化」(domestication)走向。¹⁹然而，當年

館景印《二十五史·晉書附注二》，頁 1633~1637)，以及慧皎《高僧傳·卷 2 鳩摩羅什》(T50, 330a~333a)，羅什一生曾兩度破戒，先後為呂光和姚興所逼而與女子有染，甚至生下二子。因此，河口慧海也據此以為大節有虧的羅什，在其翻譯《維摩經》之際，遇有敏感段落便暗自竄亂經本以求能夠合理化自家的敗德穢行。然而，對於羅什是在何種情況下破戒，以及破戒之後的身心狀態，或許被劉知幾譏為「好采小說，論贊不實」的《晉書》之說，未必可以盡信。關於羅什破戒問題的新近探討，或可參看霍旭初〈鳩摩羅什「破戒」問題瑣議〉(原載《新疆大學學報》2007 年第 4 期，今收於氏之論文集《西域佛教考論》，北京：宗教文化出版社，2009 年，頁 100~125)。

此外，日後諸如戶田宏文與中村元等人從比較文獻學的立場而評析羅什譯本的譯文之際，其中的若干譯例實皆首出於河口前揭書，其間所不同者，或有二端，其一是後者文獻學的操作更形精熟，其二則是後者並未著眼於羅什本身的破戒而批評其譯文的入世走向，這一點可能和戶田與中村為世俗學者而河口則具僧侶身份有所關連吧！

¹⁹ 參見戶田宏文 1964 以及中村元 1966。此外，1993 年 10 月 17~18 日，中村元參加了以「創造太平洋文明的基礎—鳩摩羅什」為主題的「中日第五次佛教學術會議」，他並且在這次會議中宣讀了題為〈基於現實生活的思考—鳩摩羅什譯本的特徵〉的論文，而該論文的第一節「鳩摩羅什的思想特徵—《維摩經》漢譯方法考證」，除了刪去原初的文後附注之外，其餘部份則同於前揭中村元 1966。會後該一論文則由劉建譯為中文，收於《世界宗教研究·第五次中日佛教學術會議專輯》，1994 年第 2 期，頁 6~17(其後該文又再收於楊曾文與鎌田茂雄合編《中日佛教學術會議論文集·1985~1995》，中國社會科學出版社，1997 年，頁 326~341)。



河口慧海、戶田宏文乃至中村元等人對羅什譯本的質疑與批評是否得當，如今在面對梵文原典重現世間之際，或許值得我們進一步來加以推敲。

再者，就《維摩經》的漢地弘傳而言，誠如國際馳名的漢學家戴密微(Paul Demiéville)所說的，該一經典「除了在印度佛教據重要地位外，²⁰也是少數真能融入中國文化本位的一部佛典。」²¹事實上，這一部來自異域的文本自其在中土逐譯之初，便開始散發其驚人的

²⁰ 就現存有關大乘經典的梵文注疏文獻以及西藏大藏經所保存的資料來看，戴密微此處所言，其實只是出於他自己的想當然爾，而並無任何文獻學上的依據。事實上，Jan Nattier 2000(pp.235~236)便曾經指出《維摩經》在印、藏兩地幾乎是處於乏人問津的境地，而和該一經典在華夏乃至整個東亞地區的盛況，不啻天淵。這種印、藏兩地和華夏乃至東亞地區對待《維摩經》的不同方式，當然和該一經典所標榜的「居士佛教」有著莫大的關係！並且，值得我們格外留意的，乃是一生鑽研龍樹中觀之學而馳名當代學壇的學問僧印順法師，在其一生極其精采的著述與講經的生涯之中，雖然也曾言及《維摩經》(譬如在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中便把本經攝入到「斥小彈偏」的「文殊師利法門」)，但終法師一生則都無專肆講論本經的著作行世，即使該一經典曾經被É.Lamotte稱之為「最為純粹的中觀經典」(參見 Sara Boin 1976, p.lxxxii/郭忠生 1990, 頁 100)，而他對本經的態度，或許也可由此而窺見其一斑。

²¹ 參見戴密微 1962/1984, 頁 4。按：戴氏此文原初乃特為 É.Lamotte's *L'Enseignement de Vimalakīrti* 一書而撰(該文參見 Lamotte 法文原著, pp.438~455)。又、Sara Boin 1976 年的英文轉譯本則略去了戴氏之文而未譯，至於劉楚華的譯文，也略去了戴氏原文裡頗具參考價值的隨頁附注。而劉楚華的譯文原初發表於《內明》，1984 年 2 月，頁 4~7，其後則收於「世界佛學名著譯叢」第 47 冊—《中國佛教史論集》，台北：華宇，1987 年，頁 241~251。

魅力而不斷吸引漢地無數知識精英的目光，這一點或許可以從該一經本自公元二世紀至七世紀，由古譯時期而邁入新譯時期，除支敏度編纂的「合本」之外，漢地前後竟有高達七次的翻譯記錄而見其端倪。並且，不論是從中土所撰有關該一經本的龐大注釋文獻來看，或是就敦煌石室遺書裡《維摩經》寫本的驚人數量而論，²²這些事實都在在說明了這部經典，在華夏乃至整個東亞的佛教知識圈裡的地位以及它被世俗信眾尊仰的程度。²³

²² 關於《維摩經》中土歷代的傳譯情況，É.Lamotte 1962/1990 的第一章·第一節(頁 2~23)有詳盡介紹。至於有關《維摩經》的漢地注疏，據 CBETA 所輯《大正藏》與《卍續藏》的經錄，則有 27 種 140 卷之多。再者，石室遺書有關本經的寫卷及其注疏種類，依江素雲《維摩詰所說經·敦煌寫本綜合目錄》與釋禪觀〈秦譯《維摩經·佛國品》對訂探微〉的統計，羅什譯本的寫經高達 897 件，而其注解書也多達 20 種以上(此中前者參見江氏之書，頁 72~85，台北：東初出版社，1991 年，而後者參見禪觀法師該一論文，中華佛學研究所畢業論文，1994 年，頁 26 隨頁注 2 與頁 27 隨頁注 3)。此外，方廣錫與許培玲合撰之〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，在這一方面也有頗為扼要的介紹(該文原發表於《敦煌研究》1994 年第 4 期，頁 145~152，今收於氏之論文集：《敦煌學佛教學論叢(下)》，香港：中國佛教文化，1998 年，頁 105~123)。

²³ 事實上，塚本善隆就曾經指出《維摩經》：「這部經典本來就有著易於為世俗貴族學者所愛好的性質。……在六朝時代的佛教界，相對於《法華經》之普及於社會上下，受到群眾性地信奉贊仰，《維摩經》則為貴族知識階層所喜於研讀。」(以上參見氏著《支那佛教史研究·北魏篇》，東京：弘文堂，1969 年，頁 531)此外，塚本教授還進一步指出：「東晉的貴族社會若是一旦缺乏了《維摩經》的知識素養，那就無法在社交場合乃至學界維持其清談名士的風流，而域外文本的《維摩經》此時則儼然成為了承擔晉文化的貴族教育所不可或缺的典籍。」(以上參見塚本善



二

至於說《維摩經》這部「異域文本」(foreign text)何以能夠長期在漢語世界乃至東亞地區，享有如此崇隆的地位，其間的原因固然很多，而前賢時彥對於這項問題的相關論述也堪稱汗牛；因此，就某一意義而言，實在沒有必要再虛擲筆墨，浪費唇舌來討論這一類問題。²⁴雖然如此，但我們目前所嘗試著手的工作，基本上乃是此

隆撰，許洋主譯〈魏晉佛教的展開〉，收於《日本學者研究中國史論著選譯·第七卷 宗教思想》，北京：中華書局，1993年，頁238。然而，相形之下，《維摩經》不論在印度本土或是藏地，卻顯得格外落寞，除了大約11部佛教大乘論典曾經引述此一經本中的若干片段外，迄今為止在前揭地區都未曾發現任何有關此一經本的注釋文獻。關於此一經本在印度的情況，參見Lamotte 1962/1990的八、九兩章(郭忠生譯本，頁173~203)。至於此一經本在西藏的情況，參見Jan Nattier 2000(pp.235~236)。

²⁴ 此中，除了有前揭戴氏的壓卷之作外，在西方漢學界裡，諸如Richard Mather's *Vimalakīrti and Gentry Buddhism*，則繼踵許理和而探討了這部漢譯經典對“Gentry Buddhism”的形成所構成的巨大影響(文見 *History of Religions*, vol.8, no.1, 1968, pp.60~73)。再者，在漢語學圈裡，諸如任繼愈主編之《中國佛教史·第一卷》第五章第二節「《維摩詰經》的思想剖析」，則站在當年官方意識形態的立場上而對「魏晉六朝門閥地主階級」展開了無情的批判，並且在前揭這種批判的立場上，著手介紹這一部所謂「正好可以迎合當時門閥地主的階級意識」而廣受他們歡迎的《維摩經》支謙譯本(參見該書頁395~427，中國社會科學出版社，1988年第3刷)。其次，孫昌武《中國文學中的維摩與觀音》一書的第二、第四兩章，也詳盡地描述了這部異域文本在魏晉六朝廣受當時中土知識份子喜愛的程度，並且也極其精闢地分析了個中的若干原委(參見該書頁35~67以及頁94~131，北京：高等教育出版社，1996年版)。再者，旅居北美的陸揚也曾經在所撰〈論《維摩詰經》與東晉南朝文化之關係〉一文的結語裡認

前佛教學的研究者絕少涉足的論域，亦即從當代「跨文化翻譯」(cross-cultural translation, intercultural translation)對「歸化」(domestication)與「異域化」(foreignization)翻譯策略的省思與批判，而重新檢視支謙乃至羅什譯本的「文化身份」(cultural identity)，並嘗試藉梵藏漢文本對勘為手段而分析此中「文化轉換」的實際情況。²⁵隨著來華僧侶

為：「佛教的被接受，首先還不在其異質的方面，而更多在於其所呈現的、與中國傳統可作比附的某些特性。《維摩經》的廣受歡迎，實是天時、地利、人和的緣故，可說恰逢其時，在中古精神轉變的歷史時刻(Historical Moment)，融入中國文化的肌體之中。而且這種融合的途徑，是由上層而及下層，由知識界而及平民界，首先是思想上的契合，其次才擴展到宗教的功用，《維摩詰經》遠非唯一可確證這些線索的經籍，但卻是最全面展現這些軌跡的例證之一。」(參見《季羨林八十華誕紀念文集·下》，江西人民出版社，1991年，頁668)

對於前揭任繼愈與陸揚等人的論述，我們大體都可以有條件的予以同意。然而，事實上，除了在孫昌武的著作裡曾經在論析過程中引述中村元1966之說而言及羅什譯《維摩經》之際，在意識形態上有著強烈的「漢化」傾向之外(頁32)，諸如任繼愈等人則完全未曾考慮佛典翻譯過程裡的「歸化」問題，乃至陸揚甚至還時空錯置地說：「支謙的譯文也明顯受玄學的影響，可以說是最早將《維摩經》與玄學相融合的嘗試。」(頁661)說支謙譯文可能受到老莊思想的影響，基本上是可以被接受的。但是若說三國吳地支謙的譯文(該一譯本完成於西元222~229年之間)，受到北國魏土正始年間(西元240~249年)乃至東晉玄風的影響，這就無論如何也講不過去了。總之，我們從支謙與羅什兩人的《維摩經》譯本裡所出現的大量「文化歸化」現象來看，前揭任、陸二氏之說，由於對漢地譯經流程裡加工的作業現象未加深究，或許他們的說法都有倒果為因之嫌。

²⁵ 在《當代美國翻譯理論·第七章 文化與翻譯》一書裡，作者是以如下

的話語開場：「最近二十多年來，翻譯研究中出現了兩個明顯的趨向。一是翻譯理論深深地打上了交際理論的烙印；二是從重視語言的轉換轉向更重視文化的轉換。這兩種傾向的結合，就把翻譯看作是一種跨文化交際的行為。」(郭建中編著，武漢：湖北教育出版社，2000年，頁135)此外，由Jeremy Munday所撰寫而在2001年出版並廣為歐美高校採用的*Introduction Translation Studies: Theories and Application*一書的第11章第3節裡，作者也簡明扼要地介紹了當前歐美學界的這種匯流狀況(參見李德風等人合譯《翻譯學導論：理論與實踐》，北京：商務印書館，2007年，頁264~269)。

此中，試以「文化研究的翻譯轉向」領域裡頗為活躍的義裔美籍學者勞倫斯·韋努蒂(Lawrence Venuti)為例，他便在所著《譯者的隱身：一頁翻譯史》裡，一方面嘗試揭示英語世界自十七世紀以降而迄於當代的翻譯策略，大體皆如哈佛大學教授諾曼·夏皮羅(Norman Shapiro)所標榜的觀點：「依個人之見，翻譯工作乃是嘗試炮製一種看上去似乎沒有經過翻譯攪動而澄澈透明的文本。好的翻譯彷彿一扇玻璃，只有在略帶瑕疵的情況下，譬如刮痕或氣泡之類，你才會留意到它的存在。究極而言，翻譯不該有『刮痕』或『氣泡』之類的東西。譯文千萬不可引人側目。」(以上引文即是韋努蒂前揭書·第一章的「卷首語」)同時則以批判的口吻指出，這種追求譯文「澄澈透明」，甚至要求它與「目的語行文」無所分別的翻譯策略，其實就是以「英語帝國」的意識形態為中心而來規訓「異域文本」。因此，為了因應這種文化帝國主義以「歸化」為其導向的「去異」策略，韋努蒂主張對「異域文本」的翻譯實踐，理當採行「異化」而「存異」的策略來抑制這種語際交流過程裡並不對稱的權力關係，以求能再現異域文本在語言與文化上的差異。

我們以為韋努蒂的這種觀點是極富啟發性的，因為它將可以提供一個絕佳的視角，讓我們可以重新審視那些在漢地曾經風靡一時的佛經譯本是否帶有被中土語言與文化強行規訓的烙印。此外，誠如巴斯奈特(Susan

前仆後繼的無畏腳步，東來的佛教勇敢地闖入了漢地的文化疆域，華夏地區可曾有人真正嘗試跨越文化的藩籬而直面此一異於諸夏的「夷狄宗教」？法顯、義淨與玄奘，固然都是這一類嘗試跨越文化藩籬的先驅者，但是他們在人數上畢竟無法和潮水般湧向華夏的東來僧侶們相提並論，並且他們的力量也極其單薄而完全難以抗衡佛教中國化的大勢所趨(由此可見，佛教與漢地關係，自來便有單向性的特徵!)。瑪理歐·艾德海姆(Mario Erdheim)曾經這樣觀察到：²⁶

如果我們與異人異事交往，那麼，我們就必須跨越疆界，我們必須改變自己。如果我們聽從對於異人異事的恐懼，那麼，我們就會加固我們的疆界。

面對七度譯入漢語的《維摩經》，在文化與思想上「安土重遷」的華夏之士真的跨越了各種藩籬而見識到該一經典所帶來的異域文化？還是說他們一早便有志一同而要求該一經典務必依順華夏的文

Bassnett)和勒菲弗爾(André Lefevere)所宣稱的，面對「翻譯研究的文化轉向」，昔日那種不求在文化語境下去考察文本而只費心於原典與譯文之間細密的語言學比對的研究模式，終將淹沒於「文化轉向」的潮流(參見二人合撰之 *Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights. The "Cultural Turn" in Translation Studies*, p.4。該文收於二人合編之論文集：*Translation, History and Culture*, London and New York: Pinter, 1990, pp.1~13)，因此在傳統語文性的文本對勘之餘，留意語際翻譯過程裡所出現的「文化轉換」問題，其實也是極其重要的。

²⁶ 參看《異客—歷史的經歷》(*Fremdsein—Historische Erfahrungen*)，1995年 Mario Erdheim 的文章，頁15。此處引自莫宜佳(Monika Motsch)著，韋凌譯《中國中短篇敘事文學史》，上海：華東師範大學出版社，2008年，頁15。

化旋律起舞？²⁷換言之，是該一經典改變了六朝以降漢地知識份子的思維，抑或是漢地知識份子的思維使得《維摩經》入境而隨了俗呢？

事實上，在梵文原典發現以前，已然有不少學者意識到《維摩經》所以會深受中土知識階層的喜好，乃至廣為歷代文士「自我陶醉式的文本挪用」(narcissistic appropriation of the text)，這多少都應該歸功於當年譯者高明的翻譯策略。然而，正如此前若干學者曾經指出的，在西元五世紀初羅什譯本尚未問世之前，署為支謙所譯的《維摩經》業已展開了經本中「印度文化」的「歸化」作業，而羅什譯本在這一方面所投注的心力更是不遑多讓。²⁸但是，這些翻譯上「文

²⁷ 就佛典的譯漢而言，著名的語言學家周有光教授便曾經在〈文化傳播與術語翻譯〉一文中，認為印度的佛教，其思想乃是「從漢字帷幕的微孔中滲了進來」(參見陳建民、譚志明主編《語言與文化多學科研究——第三屆社會語言學學術討論會文集》，北京：北京語言學院出版社，1993年，頁6)，而戴密微在其所撰〈佛教在中國哲學傳統中的滲透〉中，也從漢地吸收外來思想的模式上，認為：「根本事實在於中國哲學傳統總是堅持其固有的立場，……正如吾人之所見者，中國哲學家基於本能的選擇，其注意力僅及於某些能對其本身的問題產生回響的佛教教理。……我們的哲學的其他部分可說根本對中國沒有造成任何影響，就好像中國人未曾吸收與其固有旋律不相稱的佛教理論一樣。」(戴氏之說，引自R.H. Robinson著，郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，正觀出版社，1996年，頁9)

²⁸ 譬如朝山幸彥 1986 便以為支謙譯本在思想形態上所呈顯出來的「正反之絕對二分」，乃是反映了當時漢地「君子」與「小人」，乃至「上知」與「下愚」的二元性對立的思維走向。然而，我們以為朝山教授的這種說法是否可以成立，則是極其可疑的。

此外，中村元 1994(頁 6~7)劈頭便說：「眾所周知，鳩摩羅什在漢譯佛

化歸化」的工作究竟是在哪些層面，憑藉何種手段而展開，並且它們的「歸化」程度又進展到了什麼樣的境地，產生了什麼樣的影響？值此梵文原典刊佈之際，不僅可以讓我們從傳統歷史文獻學的「文本對勘」來檢討這些問題，並且還可以讓我們順著當代「文化研究的翻譯轉向」(the translation turn in cultural studies)，乃至「翻譯研究的文化轉向」(the cultural turn in translation studies)的學術陣營裡，對此前「譯者隱身」(the translator's invisibility)的「歸化翻譯」(domesticating translation)的批判，²⁹而重新來審視這些問題。

教經典時，並未忠實地翻譯原文，或是大篇幅地改寫了原文的內容，或是在譯文中揉和自己的思想。以羅什漢譯的《維摩詰所說經》為例，在閱讀這部經卷過程中，時常可以碰到一些作為印度古典文章無論如何也難於理解、順應的不貼切的寫作表現方式。」進而更在其下「思想特徵」一節裡指出，羅什傳譯《維摩經》是從「肯定現世」與「肯定世俗」的立場出發，而這正充分體現了羅什思想的特徵。中村之文，透過漢藏文獻的文本對勘，舉證歷歷，的確充分展示了羅什譯本的這些「入世」傾向。然而，這些傾向究竟是該一經典本身所具有的大乘菩薩道的人間實踐精神，還是說它們就是羅什本人的思想？乃至於說，它們很可能是譯文在「筆受」與「潤文」之際，而由其中方的助譯人員加工而成的東西呢？如果暫且不論該一經典本身的思想特徵，而但從漢地譯經流程的慣例來看，或許後者的可能性是遠遠高於前者吧！

²⁹ 韋努蒂在《譯者的隱身》一書裡，劈頭便引述前揭夏皮羅的名言來說明譯者在譯文中的「不可見性」(invisibility)，進而更以批判的口吻指出，這種講究譯文「澄澈透明」的律令，其結果便是要求譯者努力使譯文在「目的語」中顯得流利通暢，淺顯易讀，從而激起讀者某種似乎是在瀏覽「原作」的幻覺。他說：「翻譯文本——無論是散文還是詩歌，小說還是非小說，讀起來流暢，沒有任何語言或風格上的獨特之處，從而顯得透



傅柯(Michel Foucault)在論列「話語控制的內部程序」(internal procedures for controlling discourse)之際，曾經說：³⁰

大凡一個社會，幾乎都有其詳加列舉、不斷重複而又富於變化的主要敘事，以及種種陳腔爛調與諸如此類的各式文本，乃至一些在特定情境下會加以誦讀的成套的儀式性話語。……主文本變得模糊不清，甚至消失不見，而時常由「評論」(commentaries)來權充其首要位置。雖然主文本的施用之處或有更迭，但其功能卻依然維持，並且一個〔主文本與次文本的〕區分原則也始終起著作用。……在廣義的評論中，主文本與次文本之間的等級區分扮演著兩個相互支援的角色。……「評論」賦予「話語」應有的評價，從而驅散語話中的偶然因素；評論允許我們說及某些非文本自身的東西，但這是要以文本自身可被說出並且在某種意義上可被完足為其條件。開放的多樣性、偶然因素，都將被「評論原則」從甘冒不諱地說點什麼，一轉而為複述(repetition)

明……也就是說，譯文看上去根本不像是譯文，而是『原作』。只有這樣，多數出版商、評論者和讀者才認為是可以接受的。」(L.Venuti's *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995, p.1)。然而，就翻譯倫理而言，韋努蒂則指出這種翻譯的歸化策略，終將導致「文化的自戀癖」，並且也會出現對異域文本「自我陶醉式的挪用」，而不可能真正再現異域文本所帶來的語言與文化(以上參見韋努蒂撰、查正賢譯〈翻譯與文化身份的塑造〉，收於許寶強、袁偉選編《語言與翻譯的政治》，北京：中央編譯出版社，2001年，頁377~380)。

³⁰ Michel Foucault's *The Order of Discourse*, translated by Ian McLeod, in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, edited by R. Young, London and New York: Routledge, 1981, pp.56~58.

的次數與形式，以及複述的變裝與情境。此中，新的事物不在於所說為何，而在於它所重返的事件。

隨順傅柯這種深邃的批判性思維而下，不論是在「文化研究的翻譯轉向」的陣營中，或是在「翻譯研究的文化轉向」的潮流裡，都有不少學者著手思考傅柯所謂「話語控制的內部程序」對「翻譯文本」的生產、流通與消費所造成的各種影響。³¹譬如韋努蒂便從「翻譯的政治學」的觀點，強烈譴責此前英語世界的「文化霸權」對非英語世界的文本施展其「我族中心主義的翻譯暴力」，韋努蒂並且認為這種一味講究譯筆行文流暢並強調內容的澄澈透明的翻譯策略，其實只是源於英美世界的「文化自戀」(cultural narcissism)，因為這種「歸化」的翻譯策略所尋求的，不外乎就是同一性，一種自我認同感，以及嘗試在「異域文本」裡去追求與「目的語文化」(target-language culture)相同的東西，也就是企圖在「異域文化」裡尋找同質性的「自我」，³²韋努蒂便曾如是說：³³

³¹ 譬如來自「翻譯研究的文化轉向」陣營中的勒菲弗爾等人，便著手進行了如同傅柯對貫徹「真理意志」(will to truth)的那些「排斥系統」(systems of exclusion)的考察一樣，而考察了翻譯體制的建構，並且認為就「作為重寫的翻譯」(translation as rewriting)而言，它乃是一種為權力服務的行業，它既可以鞏固舊有的意識形態，但也可能會顛覆本土文化。此外，在傅柯的影響之下，勒菲弗爾也認為諸如「文學作品的重寫」，其間的「話語控制」是藉由外部贊助者的權力、內部專業人員的意識形態以及主流詩學等三個方面來運作的(André Lefevere's *Translation, Rewriting and Manipulation of Literary Fame*, London and New York: Routledge, 1992, pp.9~30)。

³² Lawrence Venuti's *The Translator's Invisibility: A History of Translation*,

翻譯以巨大力量構建對異域文化的「再現」，同時也構建著本土的主體……對異域文本的語言及文化差異性的壓抑，常常將翻譯抹殺，使之納入目的語文化的主導價值之中，變得易於辨認，因而看上去就像沒有經過翻譯似的……翻譯是一個不可避免的「歸化」過程，其間，異域文本被打上使本土特定族群易於理解的語言和文化價值的印記。這一打上印記的過程，貫徹了翻譯的生產、流通及接受的每一環節。……本土對於擬譯文本的選擇，使這些文本脫離了賦予它們以意義的異域文學傳統，往往便使異域文學被非歷史化，而且異域文本通常都被「改寫」以求能夠符合本土文學裡當下的主流風格與主題。

這種嘗試對異域文本進行「變臉」(face/off)而使它們能夠為「目的語文化」效勞的翻譯策略，就美學層面而言，即是韋努蒂所謂「譯者的隱身」，其效應便是使得譯本的「在地讀者」瀏覽譯文之際能夠產生某種親炙「原典世界」的感覺，而韋努蒂則把這種譯者「虛擬的現場」(fictitious locality)，稱之為「透明的幻境」(the illusion of transparency)。

三

如果我們藉著梵文原典以及藏文翻譯，仔細地來檢視《維摩經》的支謙譯本之所以能夠在中土風行一時，而日後羅什譯本之所以能夠在漢地一枝獨秀，那麼我們將會發現其間的原因，不但和漢地譯

London and New York: Routledge, 1995, p.306.

³³ 韋努蒂撰、查正賢譯〈翻譯與文化身份的塑造〉，收於許寶強、袁偉選編《語言與翻譯的政治》，北京：中央編譯出版社，2001年，頁358~369。

場「話語控制的機制」有其密切關係，並且也和中土「主流詩學」(current poetics)追求譯文的「透明效果」脫不了關係。³⁴因為，翻譯策略的制訂除了政治、經濟與文化等權力機制有如「毛細管化的運作」(capillary functioning of power)之外，也經常取決於譯者群所面對的聽眾(或讀者)，而能夠效命於廣大聽眾(或讀者)的那些口頭或書面譯本，往往較之於純然只是效忠於原著的那些譯本，更能博得漢地閱聽市場上的青睞，並且佛典漢譯工程幾近千年的翻譯實踐，也極其清楚地訴說了以上這一件中土「語際翻譯」(interlingual translation)裡的普遍現

³⁴ 漢地譯場「話語控制的機制」，至少包括譯經活動贊助者的權力(譬如秦主姚興的譯場介入)、譯場職司人員的意識形態(譬如深受儒家道德教誨或三玄之風熏習的「前理解」)、以及翻譯詩學的修辭話語(亦即「譯經文體」的格範)，有關這一方面的粗淺介紹，或可參看萬金川2008年。至於此中所謂的「透明效果」，則不僅止於中村元下文所提及的那些「翻譯詩學」而已：「漢譯佛典在翻譯過程裡，漢地主譯與證義的譯場人員經常會對原典進行刻意的改造性詮釋。如此一來，這些印度文本往往不是很忠實地被譯為漢文，字裡行間總是夾雜了一些譯家竄入的東西(interpolation)。譯經文句也時常通過中國文學的修辭方式來加以潤色，從而呈現出一副彷彿是中國文學創作的模樣。」(參見氏著 *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University Press of Hawaii, 1978, p.175)，而尤堪注意的，則是漢地譯經文體對「散文四言格」與「偈頌五言體」的那種「修辭話語」。E.Zürcher 1991(p.288)便說：「在前文裡，我們逐步追索了佛典翻譯在術語、風格與構文方面的『漢化歷程』(the process of sinization)，而這個歷程的結果則是造就了一種獨特的漢語文學的表達形式。並且，這種經典風格最為基本的特徵早在公元三世紀初期業已慣例化，其去安世高在洛陽啟動譯業也僅僅七十年而已。就此而言，正如其他諸多方面所顯示的，漢代譯經的經驗確實具有決定性的意義。」



象。³⁵

在「跨文化語際交流」的背景之下，佛典漢譯工程裡的「歸化」實踐，或許可以藉《維摩經》的一項翻譯實例來加以說明。梵本《維摩經·II-§5》有如下的文句：“kumāreṣu ca kumāra-saṃmato rāja-bhog-aiśvarya-abhilāṣa-vinivartanāya”(Tib.: rgyal poḥi loṅs spyod dan dbaṅ phyug la chags pa bzlog paḥi phyir gshon nuḥi naṅ du yaṅ gshon nur kun gyis bkur ba.)。就梵文原典與藏文譯本而言，這句話的意思其實是說：「由

³⁵ 從舊譯時期而新譯時期，譯經活動的重大改變，包括了譯場主譯人員由遠來的「客座教授」一轉而為「歸國學人」，以及譯場規模由普羅型的「大譯場」一轉而為僅供少數精英(élite)參與的「小譯場」。此外，玄奘、義淨以降，由「歸國學人」所主持的精英小譯場，往往在翻譯策略上也一反此前以「歸化」為導向的模式，而開始走向「以作者為中心」的「異化翻譯」(foreignizing translation)。然而，一當我們從「市場接受面」來檢視這兩個時期的翻譯產品，便立即可以發現隱含「精英主義意識」(elitism)而以異化為導向的翻譯作品在市場上的全面潰敗，而我們只需比較一下《金剛經》與《維摩經》的羅什與玄奘譯本的流通及其注疏情況，則此一事實便可當下呈顯。如果依照韋努蒂所謂：「受過良好教育的精英分子可以通過異化翻譯，藉由語言的淬煉而來調控其民族的文化形構」(參見 *The Translator's Invisibility*, p.102)，那麼玄奘的翻譯事業或許就如同他所弘傳的「五姓各別、三乘真實」的印度唯識學的下場一樣，顯然並沒有能藉此而適時調控「華夏民族的文化形構」。事實上，誠如韋努蒂所說的，以「異化」為導向的「小眾化翻譯」(minoritizing translation)其實並不符合普羅大眾的需求，因為「大眾的審美品味是追求文學中所表現的現實主義的幻境，抹殺藝術與生活的分別，他們喜歡譯文淺顯流暢，易讀易懂，看上去彷彿不像是翻譯過的作品，並從而產生一種恍如閱讀原典的錯覺。」(L. Venuti's *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of difference*, London and New York: Routledge, 1998, p.19)。

於斷除了對國王財富與權勢的覬覦，他在皇子之間才被尊為世子。」

然而，在以下三個漢譯文本的兩種譯文裡(蓋此中英師之譯完全襲用了羅什的譯文，而這種情況又再度讓人想起前揭傅柯所謂：「開放的多樣性、偶然因素，都將被『評論原則』從甘冒不諱地說點什麼，一轉而為複述的次數與形式，……」)，我們卻可以發現文本的翻譯者都是以漢地特有的「政治倫理」與「家庭倫理」為依據而「重寫」(rewriting)原文裡對「政治欲望」(rāja-bhog-aiśvarya-abhilāṣa)的否定，並使之轉為對漢地「倫理關係」中義務的肯定。此中，支謙譯本作：「入帝王子，能正其意，以孝寬仁，率化薄俗。」而羅什與玄奘的譯本則都作：「若在王子，王子中尊，示以忠孝。」(僧肇在此一經文的注解上，可以說更是依循了傅柯所謂的「評論原則」而說：「所承處重，宜以忠孝為先。」T38, 340b。又、以上《維摩經》梵藏漢諸文本皆取自「對照本」Ch. II-§5, 頁 62~63;「新校本」, 頁 16)

很明顯的，不論是支謙的譯文，還是羅什或玄奘的譯文，譯者們在有關「政治倫理」與「家庭倫理」方面的翻譯策略，其實都有著極其強烈的「歸化」傾向。³⁶然而，這一類歸化操作真是出於譯

³⁶ 中村元 1966(頁 374)便曾針對此一譯例而說：「作為中國思想史上的首要問題，鳩摩羅什倡導『忠孝』思想：『若在王子，王子中尊，示以忠孝。』……而與此相應的藏譯(或印度原文)所強調的，乃是對欲望的否定。……總之，在漢譯佛典裡，原文並未出現，而插入『孝』與『忠孝』之類的語詞，這種情況極多。然而，這些譯例若考諸梵文原典及其藏譯，則這些語詞並未見用。三個漢譯本都固執『孝』與『忠孝』而改動原文，則是令人震驚的事實。」其實，戴密微也曾經指出在漢本《那先比丘經》裡的「孝順」一詞，往往是 śīla(戒)一詞的對譯(cf. T'oung-pao, XXL, 1957, p.263)。並且，對於在譯經過程中，原文裡若干冒犯儒家倫理道德的段落

場裡「遠來的和尚」而不是「在地的大德」嗎？若就漢地譯場的譯經流程而言，當然後者的可能性是遠遠超過前者的。中村元便曾經對漢譯佛典裡竄入了漢地倫理的問題，做了如下的考察：³⁷

漢地僧侶往往不得不對世俗信眾開示孝道，因為此一德目乃是儒家思想最為講求的德行。然而，這種單方面要求兒女或晚輩要順從父母或長輩的倫理思想，就印度佛教而言，其實並不存在。正如諸多佛教梵文原典所顯示的，明明字裡行間並沒有可以和「孝道」思想相應的語詞，而在它們對應的漢譯佛典譯文裡卻又頻頻出現「孝道」一類的字眼。可想而知，這必定是漢譯者的加工。當然，在原始佛教的經典裡，類似漢地「孝親」思想的德目也是被講求的，但那只是作為諸多德目中的一項而已，並沒有提昇到「眾德之本」的地步。

此外，就漢地接受印度佛教文化的過程而言，在「佛法」與「王法」的定位問題上，其間雖然在東晉時期出現了廬山慧遠堅持印度

或措辭，或遭譯者刪改，乃至略去不譯的情況，中村元在 *The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translation of Buddhist Sūtra* (cf. *Sino-Indian Studies: Liebenthal Festschrift, Santiniketan, 1957*, pp.156~170) 一文中，業已藉由諸多實例而揭示了這一點。

³⁷ 參見 *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University Press of Hawaii, 1978, p.269。此外，桑原鷺藏〈支那孝道殊に法律上より觀たる支那の孝道〉也有如是的結語：「《清律》的條文也與《明律》一字不差。東晉以來，成為支那佛教界大懸案的沙門是否行拜君父禮的問題，根據《明律》可以給予最後的裁斷。亦即支那的僧尼們完全置身於家族主義、孝道主義的約束之下，這一點與世俗之人沒有任何區別。」（轉引自礪波護著，韓昇、劉建英譯《隋唐佛教文化》，上海古籍出版社，2004年，頁111）

文化裡「沙門不敬王者」的論調，然而縱使歷代屢有雜音，但企圖將「佛法」置於「王法」轄下的各種論述與實踐，卻始終是漢地統治集團的官僚體制與儒家學者所一致堅持的（這當然和「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的中土傳統有關），而根據日籍學者礪波護的研究，在唐玄宗時期甚至更斷然以詔敕強行實施僧尼拜君親的政策。³⁸這種漢地強大的「政治倫理」與「家庭倫理」的意識形態框架對於佛典翻譯工程乃至中印文化交流所造成的深遠影響，長期以來，卻一直沒有被漢語學界的研究者認真看待過（他們若非無知於這種漢地譯經的「翻譯暴力」，便是視此類翻譯行徑為理所當然），這或許也印證了「後殖民論述」(postcolonial discourse)所經常指出的，文本翻譯的歸化策略，其實也正是帝國霸業行使其占領權的一種具體行為。³⁹

³⁸ 參見礪波護著，韓昇、劉建英譯《隋唐佛教文化·第四章 唐代貫徹僧尼拜君親政策始末》，上海古籍出版社，2004年，頁87~111。

³⁹ Elleke Boehmer 在考察所謂「殖民與後殖民文學」(colonial and postcolonial literature)之際，便曾經說：「殖民扎根的過程是通過文本來表現的。以條約形式出現的文字用來表示領土的歸屬。文本作為帝國權威的一種載體，不僅僅是象徵，而且在一定情況下就是行使占有權的具體行為。」（以上參見 E.Boehmer 著，盛寧、韓敏中譯《殖民與後殖民文學》，遼寧教育出版社·牛津大學出版社，1998年，頁13）事實上，就《維摩經》的翻譯批評而論，除了歷史上僧肇、僧叡曾經批評羅什新譯之前的若干舊譯文本，以及窺基據奘師之譯而批評羅什譯本外，漢語學圈幾乎已將羅什譯本視同漢地原典來看待了。並且，就上個世紀有關《維摩經》的翻譯批評來看，那是由河口慧海肇其端緒，而中村元與朝山幸彥等人則紹繼其後，大抵這些工作都是以日籍學者為中心所展開的，而漢語學圈在這一方面的研究可以說近乎空白。難道這就是所謂「旁觀者清，當局者迷」的自戀效應嗎！



至於說在「思維文化」方面的「歸化」狀況，此前朝山幸彥 1986 便曾經舉了六個支謙譯本的例證，而以漢藏文本對勘的方式嘗試說明該一譯本在思維形態上，仍然本於當時漢地二元對立的邏輯來逐譯具有強烈辨證性格的《維摩經》。此中，朝山教授所舉的第一個例證，便是支謙所譯「如今，耆年！已過八邪，八解正受，以正定越邪定」一句中(T14, 522a)，其譯文明顯是以「八邪」(aṣṭa-mithyātva, log pa ñid brgyad)與「八解」(aṣṭa-vimokṣa, rnam par thar pa brgyad)的互斥，乃至以「邪定」(*mithyā-sadama=mithyā-samatā, log paḥi mñam pa ñid)與「正定」(*samyaktva-sadama=samyaktva-samatā, yañ dag paḥi mñam pa ñid)的對立為中心，一方面否定具有負面意義的「八邪」與「邪定」，而同時則肯定具有正面意義的「八解」與「正定」。因此，朝山教授便認為支謙的此一譯文，若是對比於什本所謂「迦葉！若能不捨八邪，入八解脫，以邪相入正法」(T14, 540b)，以及奘師所譯「尊者迦葉！若能不捨八邪，入八解脫，以邪平等入正平等」(T14, 562a)，乃至藏譯所云“gal te gnas brtan ḥod sruñ chen po log pa ñid brgyad las kyañ mi ḥdaḥ shiñ rnam par thar pa brgyad laḥañ sñoms par ḥjug ciñ log paḥi mñam pa ñid kyis yañ dag paḥi mñam pa ñid la ḥjug pa dañ.”(其文義或可譯之作：「尊者大迦葉！如果不捨離八邪而入八解脫定，以邪平等而悟入正平等的話」)，則可以發現藏譯與什本乃至奘師譯本所呈顯出來的辨證性思維(亦即對於具有矛盾性質的正、負兩面都同時給予肯定)，的確是與支謙譯文中所出現的二元性對立思維，迥不相類的。⁴⁰

然而，朝山幸彥 1986 的說法，在面對梵文原典重現世間之際，或許便有若干值得再行斟酌之處了。可資與前揭漢藏譯文對照的梵

⁴⁰ 朝山幸彥 1986，頁 133~134。

本文句，可見之於梵本《維摩經》III-§13：“yadi sthaviro mahākaśyapo ’ṣṭau ca mithyātvāni samatikrāmet, aṣṭau ca vimokṣān samāpādyeta, mithyā-samatayā ca samyaktva-samatām avataret.”(其文義或可譯之作：「尊者大迦葉！如果捨離八邪而入八解脫定，以邪平等而悟入正平等的話。」又、以上所出梵藏漢文獻皆引自「對照本」，頁 90-91；「新校本」，頁 23)若就文中“aṣṭau ca mithyātvāni samatikrāmet(捨離八邪)”而言，則梵文原典確實只支持了支謙的譯文，而排斥其他漢藏諸譯；但是，若從文中“mithyā-samatayā ca samyaktva-samatām avataret(以邪平等而悟入正平等)”來看的話，則梵文原典便無法支持支謙的譯解，而只支持什、奘二本以及藏本譯文。

但是，我們以為，「已過八邪」與「不捨八邪」之間的巨大反差，似乎不應該只是作為一個版本上的對校注記來處理，⁴¹因為其中可能涉及了經本思想因於詮釋觀點的變異(亦即由原初「聖俗對揚」的二元性詮釋典範而走向「聖俗不二」的辨證性詮釋架構)，而造成經本文句的改動。至於支謙「以正定越邪定」一句的譯出，我們以為此中或有兩種可能，其一是支謙當年所據以翻譯的底本就是作“*samyaktva-samatayā ca mithyā-samatām avataret”(如果經文真是如此的話，那當然就是一種「聖俗對揚」的格局)，其二則是支謙秉於「已過八邪，八解正受」的文義而刻意篡改原文“mithyā-samatayā ca samyaktva-samatām avataret”的文句，以求能夠疏通前後兩句之間的義理扞格。

⁴¹ 譬如大正大学出版会 2006 年刊行的《梵文維摩經—ボタラ宮所藏写本に基づく校訂》頁 23 隨頁腳注 6，針對梵文原典“aṣṭau ca mithyātvāni samatikrāmet”與藏漢諸譯的出入，校訂者也只是依序列出了這些對照的藏漢譯文，而並沒有進一步批判性地指出其間其實只有支謙「已過八邪」的譯文是符應於目前的梵文原典。

此外，支謙既然以「過」(cross over)譯解“samatikrāmet”(←samati√kram)，則他以「越」(overcome)而未採「入」(enter into)來釋讀“avataret”(←ava√tī，按：此一梵文原語則可兼有「越、入」兩義)，這項有關梵文詞義的抉擇當然直接關涉到譯者對該一文句的整體性理解。總之，前揭支謙譯文的確呈顯出朝山教授所指出的二元對立的格局，但譯文呈顯現出來的這種思維路數卻未必是受到中土思想習染的結果，而它更有可能是直承大乘佛教興起之前，「聖俗對揚」的佛教傳統思維，⁴²乃至它根本就是《維摩經》結集之初該一經本原型裡的主流思想。⁴³

其次，再來看朝山教授所舉支謙本的第二個譯例：「為非不明，非趣有愛，非得明度」。首先，朝山教授完全無視支謙本「非得明度」一語的否定句式，而卻無條件地依從橋本芳契譯文「明度を得る」之肯定句式的判讀，進而又追隨長尾雅人的譯文此處不取藏譯「生じない」(ma skyed)而依從所謂「漢譯」的解讀方式，並且由此而展開他所宣稱的：「支謙譯本在思維形態上具有漢地二元對立的傾向，而與具有強烈辨證性格的《維摩詰經》並不相符」的論述，因為支謙譯文的文義否定了具有負面意義的「不明」(avidyā, ma rig pa, 無明)與「有愛」(bhava-trṣṇā, srid paḥi sred pa)，而肯定了具有正面意義的「明」

⁴² 「聖俗對揚」的格局其實從早期佛教而至阿毘達磨佛教都始終被僧侶與信徒們奉為圭臬，及至大乘空性思想出現之後，這種「聖俗對揚」的存有論基礎才開始受到了大乘佛教論者的普遍質疑。

⁴³ Jan Nattier 2000(p.257, no.43)就曾經說：「如果我們想趨近《維摩經》最為早期的可能版本，那麼最佳的選擇便是從支謙第三世紀的譯本著手，儘管支謙譯本在文句的理解上困難重重而且其譯文也不能簡單地視作是印度原典的逐詞翻譯。」

(vidyā, rig pa)與「度」(vimukti, rnam par grol ba)。⁴⁴就文獻學而言，朝山教授前揭這種對支謙譯本與藏譯本的解讀方式，顯然並不合法。⁴⁵

但是，長期以來，由於受到什本「不滅癡愛，起於明脫」之譯，以及奘師「不滅無明并諸有愛，而起慧明及以解脫」之譯，兩者皆未否定前者而同時又肯定後者的強大影響，於是近當代那些依從藏本《維摩經》而來的現代譯解之中，從河口慧海、É.Lamotte、長尾雅人而迄 R.A.F.Thurman，似乎只有河口慧海的譯文是忠於藏文譯本，⁴⁶其餘則完全按照什本與奘師充滿辨證意味的譯文來解讀藏本的譯文。然而，諸如 Lamotte 與長尾雅人等以佛典文獻學著稱的學者，何以在翻譯之際未能尊重文獻而卻隨順羅什與玄奘的譯文？這當然和他們非批判地接受漢地對《維摩經》思想的認定有著密切的關係。事實上，根據目前新近發現的梵本《維摩經·III-§16》(「對照本」，頁 94~95；「新校本」，頁 24)，則這段經文的文義其實極其明確地同於藏譯與支謙本，而卻扞格於什本與奘師的譯文。

從梵本來看，這句話的原文作“na ca te ’vidyā bhava-trṣṇā ca samudghātītā na ca vidyā-vimukti utpādite.”(其文義或可譯作：「你不斷除

⁴⁴ 朝山幸彥 1986，頁 134。

⁴⁵ 基本上這種幾近拼貼式的文本解讀，在佛教文獻學的研究領域裡根本就是不被允許的。

⁴⁶ 河口慧海譯作(頁 67)：「君は無明や存在の愛慾をも降伏せず、明と完全解脫をも生ぜず」(亦即「你不降伏無明與存在的愛慾，不會生起明與完全解脫。」)。這個翻譯是目前筆者所見唯一忠於藏譯的現代語譯，而其文義則與支謙本所出之義完全契合。然而，學界之間卻偏偏選取羅什與奘師的譯解！由此可見，即使是文獻學家在進行文本翻譯之際，也同樣會非批判地受到其「前理解」的影響。

無明與有愛，智慧與解脫不會生起。」)，而其藏譯作“khyod kyis ma rig pa dañ srid pañi sred pa yañ ma bcom la rig pa dañ rnam par grol ba yañ ma skyed”(其文義或可譯作：「你不降伏無明與有愛，智慧與解脫不會生起。」)。由此可見，É.Lamotte 視藏譯“ma skyed”之中“ma”為衍文，乃至長尾雅人等不取藏譯“ma skyed”，並隨順羅什與奘師的漢本而譯作「生じる」，這種「依義解文」的翻譯方式，就文獻學而言，顯然是一種對文本的不敬。⁴⁷

然而，我們在此所要追問的是，這些文獻學家為什麼會犯下諸如此類的錯誤？個人以為這種情況的發生，或許和以下的史實有所關係：亦即在缺乏印、藏兩地詮釋系統可資參照或憑藉的情況下，漢地始自什本《維摩經》與僧肇等人的《注維摩》，⁴⁸所表現的那種彰明「聖俗不二」的辨證性的詮釋觀點，幾乎已然成為了梵藏漢《維摩經》詮釋歷史裡唯一的詮釋典範。因此，支謙譯本在這一方面的「不足」，最後卻反倒成為了當代學者指摘該一譯本是受到漢地二元思維的桎梏，而未能思及該一譯本或許正代表著《維摩經》早期版本的思想形態。

⁴⁷ 此中，Lamotte 1962 以為藏本譯文中“ma skyed”一語的否定詞“ma”，在漢譯諸本中並沒有出現(參見 Sara Boin 1976 年的英譯本，p.55, no.32)，但 Lamotte 的前揭說法顯然並不正確，因為支謙本「非得明度」一句明明就有否定詞「非」。再者，長尾雅人在所譯《維摩經》(收於《世界の名著 2 大乘仏典》，東京：中央公論社，1978 年)，頁 107 注 2 則說：「藏譯此處作『不生』，茲從漢譯」。

⁴⁸ 中村元 1997(頁 330)便曾經說：「在研究、探討鳩摩羅什的思想結構時，不能只著眼於他所譯的諸經典，而應該將整部《注維摩詰經》也作為研究、討論的對象。」

當然，朝山教授的前揭譯例，若是對照目前新發現的梵本，則不但不足以證立他所認為的，支謙譯文受到漢地二元對立思維影響的論點，反而更讓人懷疑什本與奘師之譯的義理來源，是否可能與漢地六朝之際的玄學思潮有所關連。支謙譯本固然也有若干文句出現了辨證性思維的特徵(特別是在「善權品」之中)，但是在程度上則遠遠不及羅什與玄奘等人的譯文來得多。這究竟是因於支謙、什公與奘師所據以翻譯的底本有別，還是說後兩者的這一類充滿辨證性思維的譯文乃是譯者向漢地思想妥協的產物，值此梵文原典重現世間之際，或許我們應該從「文本對勘的文化轉向」來進一步探討這些問題。

四

在上個世紀的紙本時代裡，不容置疑的，《大正藏》早已在國際學界之間悄悄取得了它不可一世的霸權地位，⁴⁹而中華電子佛典協會(CBETA)以該一藏經為底本所進行的數位化工程也在上個世紀末大功告成，並且還慈悲而無私地將其數位光碟予以免費流通。中華電子佛典協會的這項善舉固然適時地方便了學界之間各方各面的研究需求，然而無形之中，拜這項數位化工程的空前成功及其光碟的

⁴⁹ 事實上，遠從「日本校訂大藏經」(亦即一般所謂的「卅字藏」或「卅字續藏」)的編纂開始(西元 1902~1912 年)，日本佛教學的知識生產便和帝國權力有著密切的共構關係，並且編纂於大正 11 年(西元 1922 年)而完成於昭和 9 年(西元 1934 年)的《大正新脩大藏經》，也是在同樣背景下進行的。有關日本佛教學的知識生產和帝國權力之間的共構關係，一個簡單的論析或可參看萬金川《佛經語言學論集·辨宗第二 帝國的學術與學術的帝國》(南投：正觀出版社，2005 年，頁 37~41)。



廣泛流傳，這些效應似乎也同時使得《大正藏》的地位更形鞏固而難以撼動。但是，日籍學者衣川賢次 2006b(頁 26-27)則以其實際的校勘操作而結論性地指出：⁵⁰

《大正藏》必須再加校訂這一事實無可置疑。它的主要底本《高麗藏》，現在看來已不是那麼完美無缺……我們通過校勘就發現刊本藏經之間的文字差異不是很大，而刊本和寫本之間卻存在著明顯的、較大的、有系統的差異……因此當我們閱讀刊本大藏經中的漢唐時期的佛經時，不能盲目地就認為這和當年的原本一模一樣……唐代寫經、奈良平安朝寫經……這些古寫經保留了文字表達上的古老形態，價值很高。作為漢語史資料而使用漢譯佛經，要做嚴密的詞彙語法研究，應當依據這些古寫經資料。所謂寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀「表達方式」。

個人以為任何一位只要細讀過衣川賢次 2006a 或 2006b 的佛教

⁵⁰ 此處所引之文亦可見於衣川賢次 2006a，頁 432-433。衣川賢次 2006a 先以兩部在漢地流通較廣的《法句譬喻經》與什譯《維摩經》為例，而以石室寫經之類的寫本資料入校《大正藏》，繼而 2006b 更增入了漢地流通甚廣的什譯《法華經》而試行以寫本資料重新校訂，但兩文的「結論」，在文字上都無任何差異。此外，衣川教授在新近刊出，名為〈從古寫經的異文看中古漢語用詞的演變：對《中古漢語讀本》佛經部分的一個建議〉的文章裡，又再次提及《大正藏》的底本乃是十三世紀刊於高麗的刻本，就寫本時代的經典狀況而言，業已有過較大幅度的改動，因此若用之以為漢語史的語料，則以古寫經入校刻本藏經便有其必要性（該文參見《漢語史學報》第八輯，上海教育出版社，2009 年 9 月，頁 54-57）。

學研究者，⁵¹除了將會嘆服衣川教授以敦煌石室寫經和日本古寫經入校《大正藏》的細緻操作之外，在面對衣川教授在該文中所校出的一些《大正藏》失校或訛誤之際，或許他們更會對自己過往但以電子檢索而未加任何校勘的文本徵引方式，感到惶恐與不安。一般而言，在佛教學的研究領域裡，總認為文本的校勘工作是指：⁵²

將某一文件的所有版本以及相關的文獻蒐集在一起，並排開來，接著核對這些版本與文獻在語言、文字、語句、記載的異同，審定其中的正誤或更動的情形，進而以回復該文件的本來面目為目標。

以上這個有關「校勘」的定義，大體不差，但是對於如何審定各種版本與文獻之間在語言、文字、詞句，乃至各種記錄上的異同並糾其正謬，乃至考辨其間文本流變的歷史因緣，則是隻字未提。在漢地學術發展的過程裡，無疑的，清儒對校勘之學的貢獻最為第一，而其中尤以戴東原與高郵二王等人最具創意，他們都反對一味迷信古本與善本，主張校勘工作理當廣蒐古籍中的異文和舊注，並且應該從義理的角度而考鏡其源流，勇於校改古籍中的各種訛誤。⁵³

⁵¹ 當然須要細讀衣川此文的，應該還包括那些喜歡使用電子檢索系統來著手佛經語言研究的學者們。

⁵² 參見蔡耀明著《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006 年，頁 100。

⁵³ 參見楊劍橋著《實用古漢語知識寶典》(修訂版)，上海：復旦大學出版社，2008 年第二版第二刷，頁 277)。雖然戴東原的高弟段玉裁在校勘的態度上不若其師威猛而趨於保守，但是他有關校勘古籍的主張，至今讀之，則仍然值得我們深自警惕：「凡書必有瑕也，而後以校定自任者出焉。校

其實，「文本對勘」本身就是傳統校勘操作的一環；⁵⁴然而，對於漢譯佛典的校勘來說，其間的情況則較之本土性的文獻更形複雜，除了長期以來宗徒之間的「聖典情結」有礙於漢譯佛典文本的校勘之外，佛教學領域裡那種但以漢語文獻為中心的文本對勘，如今其實也早已不足以勝任精密的漢譯佛典文本的校勘工作了(辛嶋靜志便曾經藉「梵漢對勘」而以羅什所譯的《法華經》為例，指出當代華語世界有關該一經本的校勘、句讀或白話語譯之類的出版品，沒有一本著作是可靠而沒有問題的)。我們在上一節裡，嘗試從翻譯研究的文化轉向的觀點，而以「文本對勘」的手法來分析梵文原典與漢譯文本之間的出入所可能顯示的意義，而並沒有打算以梵文原典或藏文譯本為中心來臧否漢譯文本的「謬誤」，雖然這種作法在日本昭和前期的佛教學界曾經盛行一時。質言之，我們所要探討的，乃是這些漢譯文本在翻譯過程裡所出現的某些「謬誤」，我們如何可能從「文化接觸」或「文化碰撞」的立場上來給予它們適度的解釋或說明。

定之學，識不到，則或指瑜為瑕，而疵類更甚；轉不若多存其未校定之本，使學者隨其學之淺深，以定其瑜瑕，而瑜瑕之真因在……古書之壞於不校者固多，壞於校者尤多。壞於不校者，以校治之；壞於校者，久且不可治。」(參見段玉裁〈重刊明道二年國語序〉，《經韻樓集》卷八，頁9下~10上，收入《段玉裁遺書》，臺北：大化書局，1986年)當然，段氏以上的這一段話語似乎也同時給那些徵引CBETA電子佛典而完全不進行任何校勘操作的人，找到了可資推托的藉口。

⁵⁴ 佛教學裡的「文本對勘」和漢地傳統校勘學裡的「對校」若相彷彿，而後者如陳垣《校勘學釋例》所云：「以同書之祖本或別本對讀，遇不同之處，則注於其旁。」而就前者來說，其所對讀之諸本，除了漢地本身所保存的「同本異譯」之外，往往更多的是跨語種的原典與譯本的對勘，或為梵巴藏漢，或為梵藏漢，或為梵漢，或為巴漢……，不一而足。

至於在這一節裡，我們則準備隨順前揭衣川教授所謂：「寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』。」而嘗試從文本對勘上的「異文出入」來論析它們對思想研究可能具有的意義。筆者此前在進行《維摩經》梵藏漢文本對勘之際，曾經發現兩個在版本校勘上有所出入而頗堪玩味的「表達方式」，值得在此與佛教思想的研究者共同分享並一起討論。

其一，在西元四、五世紀早期佛經寫卷裡的「淫」字，到了西元六世紀初以降的寫卷乃至在入宋之後的刻本裡，幾乎都一律給改作了「姪」字，⁵⁵以《普曜經》與《正法華經》相當頻出的「姪怒癡」一語為例，便是如此。⁵⁶然而，從支謙所譯《維摩經》來看，譬如在傳世刻本的藏經裡，該一經本的「諸法言品」，不論是在《高麗藏》或《磧砂藏》中，都有一段文字上並無任何出入的經文作：「於非常身，不以泥洹，常現不姪」(T14, 526a3；新文豐景印《高麗藏》第九冊，頁1017b；新文豐景印《磧砂藏》第九冊，頁312b)。然而，我們通過石室遺書裡一件書於西元四世紀末的支謙譯《維摩經》寫卷的

⁵⁵ 依石塚晴通「漢字字体規範データベース」(參見 <http://www.joao-roiz.jp/HNG/>)，則可以見出在石室遺書西元六世紀初以降有紀年的所有寫卷裡，這種改「淫」作「姪」的規範化操作或許已經完成。

⁵⁶ 就竺法護所譯《正法華經》而言，什譯《妙法蓮華經》則分別作「姪欲、瞋恚、愚癡」，而辛嶋《正法華經詞典·姪怒癡》給予「姪、姪欲」的對勘梵語乃是“rāga”，但是在古典漢語裡，其實只有「淫」字可兼有「貪欲」之義，而「姪」字則並無此一義項。



對勘，⁵⁷卻可以發現該一寫卷的經文乃作：「於非常身，不以泥洹，常現不淫」。⁵⁸並且，透過梵藏漢文本對勘(「對照本」Ch.IV-§10，頁194-195；「新校本」，頁48)，則可以發現對照於寫卷「不淫」或刻本「不婬」的梵文原語乃作“virāga”(Tib: ḥdod chags dan bral ba, 即「離貪、離欲」之義)，⁵⁹而該一梵語的構詞前綴則是具有否定意味的“vi-”，因此支謙便以「不」來對譯它，至於其後接的“rāga”一詞，在佛教語境裡，就是指「三毒」之一的「貪」，亦即寫卷的「淫」或刻本的「婬」。

就寫卷所出「淫」字而言，該詞作為單音節的漢語詞，的確在秦漢、三國與兩晉時期可以有「貪欲」之義。至於刻本所出之「婬」字，則完全缺乏寫卷「淫」字在這一方面的義項。譬如《禮記·坊記》有：「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。」

⁵⁷ 該一寫卷即「上海博物館藏敦煌吐魯番文獻」(第一冊)編號為上博01(2405)的《佛說維摩詰經卷上》，依寫卷卷末「麟嘉五年」的題記，則其書成年代便是西元393年。

⁵⁸ 參見《上海博物館館藏敦煌吐魯番文獻》，上海：上海古籍出版社，1993年，第一冊，頁15.5。

⁵⁹ 同樣的，在支謙譯《維摩經·善權品第二》的傳世刻本中，諸如「善權品」中的「當發清淨不婬之行」(T14, 521b；《高麗藏》第九冊，頁1010b；《磧砂藏》第九冊，頁307c)，對勘原典可以發現，其中「不婬」一語也是來自“virāga”一詞的對譯(「對照本」Ch.II-§11，頁68~69；「新校本」，頁18)。而「弟子品第三」中的「不絕婬、怒、癡」(T14, 522b《高麗藏》第九冊，頁1011c；《磧砂藏》第九冊，頁308c)，經由梵漢對勘，我們也可以發現其中「婬」字乃是“rāga”的對譯(「對照本」Ch.III-§16，頁94-95；「新校本」，頁24.19)。雖然在以上所舉的兩個書例裡，我們目前雖無早期寫卷可資入校，但是若循前揭寫卷「諸法言第五品」的書寫之例，則這兩個書例裡的「婬」字，原初或當書作「淫」。

而鄭康成的箋注便作：「淫，猶貪也。」再如《三國志·魏志·毛玠傳》：有「人情淫利，為法所禁，法禁于利，勢能害之。」而這個文句裡的「淫」，也是指「貪」的意思，並且前揭兩個用例裡的「淫」字顯然並不能用「婬」字來替代。蓋「婬」字，《說文·女部》所作的解釋是：「婬，亼逸也。」而段注則以為所謂「亼逸」乃指「姦邪縱逸」，段注並且還說：「婬之字，今多以淫代之，淫行而婬廢矣。」(頁631.12)此外，《集韻·侵韻》也有所謂：「婬，通作淫。」(頁65b.14)因此，就傳統的版本校勘而言，藉由以上的字書或韻書，此處似乎只要再加上諸如「淫通作婬」或「婬通作淫」之類的校注按語，似乎就可以解決「不淫」與「不婬」之間在版本上的出入問題了。

但是，這種但以漢語文獻為中心而隨順傳統校勘手法而來的校勘說明，至多也只能告訴我們「淫」乃指「淫逸、放蕩」而已。然而，透過梵藏漢文本對勘便可以清楚知道，此處支謙所謂「不淫」之義，指的卻不是「不淫逸、不放蕩」，而是指「離貪、離欲」或「不貪、不欲」的意思。此外，在支謙譯《維摩經·諸法言品》裡，這種刻本作「婬」而寫卷作「淫」的例子，也可見之於如下的段落：「法，舍利弗！無有塵，離婬塵；其染污者，即為在邊。斯求法者，無婬樂之求也。」(T14, 527a；《高麗藏》第九冊，頁1018c~1019a；《磧砂藏》第九冊，頁313b)就以上這段錄自傳世刻本的段落來說，其間作「婬」字的地方，在前揭寫卷裡則一概書作「淫」。⁶⁰並且，透過對勘梵文原典之後(「對照本」Ch.V-§10，頁222~223；「新校本」，頁56)，則可以發現刻本的「婬」或寫卷的「淫」，其對應的梵語乃作“rajas”(←

⁶⁰ 同注45，頁21.3-4。



√raj=fall in passion with)，而該詞在佛教教義學上也同樣含有「貪愛」或「欲求」的意思。⁶¹因此，我們以為寫卷此處所出「淫」字顯然較傳世刻本的「姪」字更能承擔梵文對應語的詞義。

職是之故，面對前揭這種版本上「姪、淫」的異文出入，我們是否還可以隨順傳統語文學的訓釋方式，但採《集韻·侵韻》所謂「姪，通作淫」，或《說文通訓定聲》所謂「淫，段借為姪」之類的話語，就輕鬆化解掉這個字形改動之際所可能涉及的權力關係？事實上，透過前揭《維摩經》的梵漢對勘，以及「淫、姪」二詞在詞義訓詁上的差異，顯然只是採取「淫、姪古通」之類傳統的訓詁性修辭話語，這對當代「性別研究」的學者來說，他(她)們肯定會認為諸如此類的訓詁性修辭話語，顯然是和某種權力有其共構關係，⁶²而

⁶¹ 梵語“rajas”在數論哲學裡，乃指「物原」(prakṛti)的三德之一，或可譯作「激情」。至於「物原」的其餘兩項性質，一為「晦闇」(tamas)，二為「含識」(sattva)。或許在佛教和古老的數論思想互動之際，在挪用其“sattva”而指「有情識的存在」，並且在「無明」與「晦闇」也堪相互比對的情況下，於是便將數論思想的「激情」之義引入其「貪欲」(rāga)的概念之中。又、前揭經文裡所謂「離淫塵」(rajo'pagata)，乃指離棄色聲香味觸等「五塵」之欲，而「淫」雖為原文字面所無，但它的增入顯然是譯者為豁顯佛教在修道對世間五塵的戒防，老氏所謂「五色令人目盲，五音令人耳聾」，其實也有頗為相同的意趣。至於「淫樂之求」(rajo'rthika)，也就是指貪求色聲香味觸等「五塵」。

⁶² 關於權力和知識的共構關係，傅柯的說法雖然露骨的令人有些不快，但卻極其淋漓而透徹：「權力製造知識—而且，不僅僅是因為知識為權力服務，權力才鼓勵知識，也不僅僅是因為知識有用，權力才使用知識—權力和知識是直接相互連帶的；不相應地建構一種知識領域，就不可能有權力關係，不同時預設和建構權力關係，就不會有任何知識。」(以上參

這些話語的目的旨在掩飾真相而逃避問題，⁶³並不能如實揭露這一類字形偏旁的更動，極有可能是在男性僧團為中心的沙文主義意識形態作祟之下的產物。⁶⁴

質言之，西元六世紀之後的寫本乃至日後的刻本藏經為什麼非得如此大費周章地改「淫」為「姪」？其間的「語文性」與「非語文性」的原因會是什麼？而那些「非語文性」的原因，或許就是衣川教授所謂「做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』」的意思，雖然自來研究漢地佛教思想的學者，絕少有人會關注這一類佛經版本上某些漢字在字形學上的出入所可能含藏的思想史意義。關於這一點，在下文我們所舉的第二個例子裡，將可以看得更為清楚。

至於第二個例子，則是有關「三三昧」(samādhi-traya)或「三解脫門」(vimokṣa-mukha-traya)的漢文譯語問題。河口慧海 1928 與中村元 1966，都舉出了不少羅什譯文和其他漢藏諸本的文句在文義上相互牴牾的例子，並且中村元 1966 更就這些扞格其他諸本的羅什譯文，

見劉北城、楊遠嬰譯《規訓與懲罰》，北京：三聯書店，1999年，頁29)

⁶³ 當然，這種修改字形的情況無形中也多少揭露了在藏經編纂、錄寫或刊刻之際，也同步進行了大規模的文字整飭乃至典籍的整頓工作，而這種文獻的整頓工作連同所謂「入藏錄」之類的訂定與製作，其實這一類操作都可以視作是一種試圖排除「開放的多樣性」或「偶然因素」的控制機制，而這一類「排斥系統」的運作，其目的就是傅柯所論析的，旨在建立或鞏固某種「話語的秩序」。

⁶⁴ 是什麼原因或理由而使得日後的寫經或刻經裡大量出現以「姪」代「淫」的情況，這無論如何都值得我們細加玩味。而其中語文性的因素，或許是因於「淫」字的「貪欲」之義，在西元六世紀之後業已完全消失，至於其間非語文性的因素，我們認為這多少都和漢地的性別歧視乃至男性中心的僧團對女子的戒防心態有所關係！



而直指這些文句在義理上明顯帶有羅什自身「基於現實生活而思考」的一些痕跡，以下便是已故中村教授所舉的其中一例：「不捨有為法，而起無相」(T14, 543c)。⁶⁵此處支本的相應文句作「行俗數中，不斷無想」(T14, 525a)，而奘師之譯作「以治一切有為行相，引修無相」(T14, 567a)。此外，相應於前揭漢譯三本的梵本與藏文翻譯則作：“saṃskṛta-parikarma-abhinirhṛtā ānimitta-bhāvanā.”(Tib.: ḥdus byas yoṅs su sbyoṅ bas mñon par bsgrubs paḥi mtshan ma med pa la sgom pa. 以上引文參見「對照本」，Ch. III-§71，頁 172~173；「新校本」，頁 42。又、梵藏二本文義一致，皆可譯作：「以淨化有為法而引修無相〔三昧〕」。從前揭文句所處的前後語脈來看，Ch. III-§71 的整段經文是在討論「三三昧」的修習(bhāvanā)。至於漢譯三本在該處所列「三三昧」的名目，支本作「空、無想、無願」，什本作「空、無相、無作」，奘本作「空、無相、無願」。其中關於此處支本「無想」的「想」字，《大正藏》(T14, 525)底欄則注記了宋元明三本作「相」字的異文。然而，在支本「法供養品第十三」提及「三三昧」的名目時，《大正藏》則作「空、無相、無願」(T14, 536a)而都無有關「相」字的異文注記。此外，「諸法言品第五」則有兩處分別提及了「三三昧」的名目，並且皆作「空、無相、不願」(T14, 526b18 & 526b21)，而《大正藏》在該兩處也都無任何有關「相」字的異文注記。

透過梵漢文本對勘，前揭諸文中的「無想」或「無相」，其梵文

⁶⁵ 中村元 1966(頁 369)以為羅什此句，若依藏文譯本，該句當譯作：「由斷除有為法而成立對無相的修習」，而藏本的這層意思則和奘師譯文大體相合，但卻和什本的文義完全對立。因此，中村元 1966 便認為這種強調對「有為法」的不捨，其實便隱含著羅什對現實生活的肯定。至於中村元的這種見解，是否諦當，且待來日他稿細說，此處不擬詳論。

對應語皆作“ānimitta”。一般而言，多數的研究者在遇到前揭這種「想」與「相」的字形出入之際，多半都會不假思索地採行什公與奘師「無相」的傳譯而視「無想」的「想」字乃為形聲相近的誤刻或誤植，因為在《大正藏》裡，寫作「無相」者眾，而書為「無想」者寡。當然，稍微仔細一點的研究者，可能便會通過諸如《說文通訓定聲》所謂：「相，〔假借〕為襄……又為像，又為想」，而視「想」、「相」二字乃通假之例。然而，一旦我們能夠透過早期相關寫本入校，同時並藉由“nimitta”這個梵語詞義的釐定以及漢語詞彙史的一些考察，則將發現「想」與「相」之間的出入，或許和兩字是否通假並無直接的關係，而兩者之間的出入所可能涉及的，乃是「三三昧」或「三解脫門」中“ānimitta”概念的思想流變。

敦煌寫卷P.3006是一件支謙所譯《維摩經·法供養品》的部分經文，而其間的雙排小字夾注則是其上方經文的注解，整個殘卷存26行，行書22至24字，計有大字經文348字，雙排夾注小字則有753字，總共1101字。果樸1998業已針對該一寫卷發表了精湛的研究，並根據該一寫卷的字樣(glyph)、書體(calligraphic type)與書風(calligraphic style)而推斷卷子的書寫年代當在359~406年之間(參見果樸1998頁79以下)，因此該一寫卷當屬北朝早期寫本。對應於前揭《大正藏》支本「法供養品第十三」作「空、無相、無願」(T14, 536a)，而敦煌寫卷P.3006則作「空、无想、无願」。此外，《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》(第一冊)收有編號上博01(2405)的寫經殘卷，依卷尾所著錄之「麟嘉五年」的題記，則可以斷定該一寫卷乃書成於西元393年。至於其錄寫的內容則為支謙譯《維摩經》四、五、六等三品的經文，⁶⁶

⁶⁶ 關於這件佛經寫卷的詳盡介紹與釋文校注，或可參看孫致文 2008 與萬金川 2008。

而相應於前揭《大正藏》所錄「諸法言品第五」中兩處「空、**無相**、不願」(T14, 526b18 & 526b21)，上博01(2405)則一概書作「空、**無想**、不願」(參見前揭書，第一冊，頁18)。何以早期寫卷裡作「無想」者，降及傳世刻本的藏經卻都改作「無相」？這個「想」、「相」之間的字詞改動，果真只是一個文字學上的通假問題嗎？

2007年，何離異(Paul Harrison)在一篇名為〈重嵌鑽石——關於鳩摩羅什漢譯《金剛般若波羅蜜多經》的幾點思考〉的研討會論文裡，曾經針對羅什的《金剛經》翻譯而認為什公在該一經典的漢譯裡，大量使用「相」字來表示「外在、形式」之類的意思。然而，何離異認為在上古漢語裡，「相」字卻沒有這些意思，至於該一漢詞日後所以能夠生出這些意思來，乃是羅什依照梵文詞義而强行附會於漢詞所致。⁶⁷雖然如此，但與會學者之一的Jan Nattier則對前揭何離異的說法持有不同的觀點，她認為漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應，這不能簡單地歸結為只是譯者的誤失，而極有可能是譯者對印度文本的詞義採取了不同的解讀所致。

⁶⁷ 在佛經語言學的研究領域裡，對於佛經譯詞的構詞與構義模式已有不少學者投入研究，而特別是對「本有詞」裡詞義流變的方式以及新義產生的途徑，朱慶之首先提出了所謂「詞義沾染」之說(參見氏著《佛典與中古漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992年，頁196以下)，繼之，梁曉虹提出了「佛化漢詞」之說(參見氏著《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，北京：北京語言學院出版社，頁65以下)，而顏洽茂則提出了「灌注得義」之說(參見氏著《佛教語言闡釋——中古佛經詞彙研究》，杭州：杭州大學出版社，1997年，頁249以下)如果何離異所說屬實，則羅什將“lakṣaṇa”、“samjñā”乃至“nimitta”譯之為「相」，至多只能說是梵漢兩語的「詞義沾染」而已，而絕對不可能是「灌注得義」，當然也不可以視佛教術語的「相」為「佛化漢詞」。

關於前揭何離異與Jan Nattier兩位教授的說法，個人的信息完全來自以下網站有關2007年11月「北京論壇」以「多元文明衝突與對話中語言的認同與流變」為題的研討會報導：<http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。如果該一報導所言屬實，則以什公所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現他是以「相」字同時來對譯梵語“lakṣaṇa”與“nimitta”二語，並且在該一經本裡“lakṣaṇa(=mark, sign)”一詞的使用尤為大宗，而該詞乃派生自“√lakṣ(=to see, to observe, to mark)”。因此，如果何離異的確以“lakṣaṇa”為例來說明羅什翻譯此一語詞之際，因於上古漢語裡「相」字並無表示「外在、形式」之類的意思，故而認定羅什使用了梵語詞義附會在漢詞上來表達這個佛教術語的意義。情形如果真是如此，則我們以為何離異的說法，基本上是站不住腳的，並且任何一位對上古漢語有所知識的學者也勢必難以同意他的這種論點。

因為，事實上，在上古漢語裡，「相」這個字一如梵語“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”，不但有前者「看」或「觀察」的動詞義，同時也兼有後者「相貌」或「模樣」的名詞義。就其動詞義而言，譬如《書·無逸》：「**相**小人，厥父母勤勞稼穡，厥子乃不知稼穡之艱難。」《孔傳》：「**視**小人不孝者，其父母躬勤艱難，而子不知其勞。」又如《史記·周本紀》：「及為成人，遂好耕農，**相**地之宜，宜穀則稼穡矣。」皆是其例。至於其名詞義，譬如《荀子·非相》：「術正而心順之，則形**相**雖惡而心術善，無害為君子也。」又如《史記·李將軍列傳》：「豈吾**相**不當侯邪？且固命也？」皆是其例。

並且，即使何離異是以“nimitta”而譯為「相」來說明羅什翻譯之際有以梵語詞義附會漢語詞彙來表達這個佛教術語的意義，他的



這種看法也同樣是不正確的。因為，“nimitta(=target, sign)”一詞派生自“ni-√mi(=to perceive, to notice)”，而這種情況一如前揭“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”譯之為「相」，在上古漢語裡也都是完全合法的，絲毫沒有何離異所謂的「附會」問題。

當然，就梵語“nimitta”而言，其主要意思既有外在的「記號」(mark)之義，同時也有內在的「動機」(motive) 之義；因此，該一梵語詞彙在古典漢語裡當然既可譯之為「相」，也可譯之作「想」。然而，根據P.3006與上博01(2405)兩件寫卷皆書於羅什來華之前，以及CBETA電子佛典所示，「三三昧」或「三解脫門」而書作「空、無想、無願」者，由支婁迦讖而迄於竺法護的譯籍率皆如此，並且這些譯師們的翻譯工作也都是完成於羅什來華之前。⁶⁸因此，依照目前我們所見兩件寫經裡的證據以及漢語詞彙史的一些考察來看，我們固然同意何離異所認為的，羅什大量使用「相」這個字眼來表示「外在、形式」之類的意思；但是，另外一方面，我們則認為Jan Nattier的說法——漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應，這不能簡單地歸結為只是譯者的誤失，而極有可能是譯者對印度文本的詞義採取了不同的解讀所致——似乎更具有說服力。

事實上，藉由前揭漢地譯經史的證據，以及西元四、五世紀羅什來華之前早期佛經寫本的資料，我們認為「三三昧」或「三解脫門」早期的譯法當為「空、無想、無(不)願」，及至羅什來華譯經之後，「空、無相、無作」的譯法始告流行，而降及玄奘譯經時代的來臨，「空、無相、無願」的譯法方告成立。因此，我們若隨順前揭衣川2006a與2006b的說法，所謂「做思想研究也有必要慎重解

⁶⁸ 譬如支讖所譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》，以及竺法護所譯《正法華經》與《光讚經》等皆是。

讀『表達方式』」，那麼由「無想」而「無相」的字形變化，就認識論層面來說，其間所涉及的不就是由主體面而向客體面傾斜的思想變遷嗎！至於這種變遷的思想史意義，當然還有待更進一步的研究與抉發。但是，誠如J.W. de Jong所認為的，印度“yoga”與希臘“theoria”之間的不同，其實正標幟了古代印度心靈與古典希臘精神之間的根本差異。他說：⁶⁹

柏拉圖哲學在獲取最完美存在的摹本之際而登峰造極！希臘人對可觀察的物象加以觀察，並試圖以他們的睿智而洞澈事物的本質。然而，印度的瑜伽行者則捨離外在可見的世界，而著重某種神秘的內觀。

在前文裡，我們曾經提及中村元 1966 認為羅什「不捨有為法，而起無相」的翻譯方式，在義理上明顯帶有羅什自身「基於現實生活而思考」的痕跡。然而，從僧肇在注釋此一經文時引述羅什所謂「無相則絕為，故誨令不捨」來看(《注維摩詰經》，T38, 369a)，或許羅什會如此不顧經本的字面之義而改易經文，可能正是基於大乘菩薩道的人間實踐精神，因而才特別重視「有為法」所構成的現世生活。《維摩經·菩薩行品第十一》有著如下著名的文句：“tad bodhisatvena saṃskṛtaṃ ca na kṣapayitavyam, asaṃskṛte ca na pratiṣṭhātavyam/” (亦即：「菩薩既不應該使『有為』蕩損殆盡，也不應該住著於『無為』。」；原文見「對照本」Ch. X-§16, 頁 412~413；「新校本」, 頁 104)，羅什此處雖然順梵語經文而將此句譯作：「如菩薩者，不盡有為，不住無為」(T14, 554b)，但是從他「不捨有為法，而起無相」的

⁶⁹ 參見氏撰 *Emptiness, Journal of Indian Philosophy*, Vol. II, 1972, pp.14~15。



譯法，乃至以「無相則絕為，故誨令不捨」而特重後句之義來解釋經文，則他似乎更著重「誨令不捨」地以有為法的諸相為其所觀，並由是而在觀行者(yogin)的冥想之中生起能夠對「諸法實相」進行確切認識的「無相三昧」，而並不準備強調觀行者的能觀面上所呈顯出的那種「無想三昧」的空靈而寂然的境界。

五

近當代以來，在華語世界的人文學術圈裡，不論是從文學、語言，哲學乃至佛教思想等各方各面而著手《維摩經》的相關研究，向來蔚為大宗，而羅什的漢譯文本也往往是這些研究者們主要依據的文獻資料。當 Sara Boin 1976 年轉譯了 É. Lamotte 1962 年有關《維摩經》法文譯注的著作，並且由「巴利聖典協會」刊行之後不久，個人當年基於研究佛教經論以及學習藏文的需要，便設法弄到了該書的一個影印本，並且出借給了畏友郭忠生先生。郭先生中英文俱佳而譯筆尤其典雅流暢，T.R.V.Murti 中觀學的名著 *Central Philosophy of Buddhism* 以及 Richard H. Robinson's *Early Mādhyamika in India and China*，兩書的中文譯本便是出自郭先生的手筆。而他在接獲此書不久，便趁公餘之暇而將 Lamotte 此書長達百頁的「序論」譯出，分期在此間一個佛學雜誌上刊載，並且在 1990 年以《維摩詰經序論》為書名而結集出版。當時個人正浸潤在「法比學派」(Franco-Belgian School)的流風餘韻之下而研讀佛教經論，對於此間但依漢譯文獻而著手的那些佛學研究，根本就不屑一顧。並且，在那段個人埋首苦讀梵藏等經典語文的歲月裡，當時正在美國攻讀學位的林鎮國教授，則又適時地從太平洋彼岸寄來了 R.A.F.Thurman 依藏文譯本而來的英譯《維摩詰經》。

記得個人當年在針對《維摩經》而進行藏漢英諸本對讀之餘，同時也研讀了若干日本學者諸如河口慧海 1928 與中村元 1966 對羅什譯本的批判，從而更加深信漢地自來以羅什譯本為中心的《維摩經》理解的确是大有問題的，但當時卻完全沒有思考到佛典譯漢之間所可能涉及到的各種極其複雜的「文化轉換」層面上的問題，而純然只是站在語言文獻浮面比對的基礎上來看待漢譯三本種種「誤譯」的情況。在面對「翻譯研究的文化轉向」之際，巴斯奈特和勒菲弗爾兩人曾經攜手為文而批判此前的翻譯研究，並且認為這一類翻譯研究只費心於原典與譯文之間細密的語文學比對，而完全無視於「文化轉換」之間的複雜性問題。⁷⁰如今回想起來，其實他倆所批評的那些人，就是當年像我這一類陷入狹隘的梵漢文本對勘而難以自拔的傢伙！

2004 年大正大學出版會刊行了《梵藏漢對照『維摩經』》，不久個人得知此一消息後便隨即設法弄到了此一出版物的一個影印本，進而便以「新出梵本《維摩詰經》與漢譯諸本的文獻學對勘」為題，向此間國科會提出了一項為期三年的研究計畫(2004 年 8 月至 2007 年 7

⁷⁰ 參見注 23。此外，諸如孔慧怡教授也在所撰〈從佛經疑、偽經看翻譯文本的文化規範〉一文裡，從中土的「文化規範」而論析了「源頭語文化」與「目的語文化」之間，包括對立、衝突、調和或改造的各種關係，並認為諸如疑、偽經的出現，其實正代表了一種試圖以「目的語的文化規範」來調和或改造印度佛教思想的努力(前揭孔氏之說，參見氏著《翻譯、文學、文化》，北京：北京大學出版社 1999 年，頁 156~180)。因此，我們若只是從梵、巴、藏、漢等文獻而進行浮面的語言學層面的對勘，便試圖指摘或批評傳統漢譯佛典文本的舛誤或錯解，這或許都太小看了翻譯活動所可能涉及的各種文化問題的複雜性。



月)。在該一計畫審查獲得通過之後，個人在蒐集相關資料之餘，也立即展開了以詞彙和語法為中心的文獻學對勘研究。2006年個人更趁赴日開會之便，順道購得了當年大正大學出版會剛剛刊行的《梵文維摩經—ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》。在這三年的研究過程裡，個人除了在課堂上經由該一文本的對勘操作而講授佛經語言學的相關課程，以及參加了一項學術會議並報告了個人的研究構想與初步對勘的心得之外，⁷¹便不曾再以《維摩經》為題發表過任何論文。並非個人厚積薄發而惜墨如命，實在是因為這一類梵藏漢文本對勘乃是一項操作繁複而效率極低的工作。此外，由於個人在這段期間裡也曾拜讀了首都師範大學程恭讓教授兩篇以2004年梵本的翻譯為中心的研究報告，⁷²從而得知在華語世界裡也有其他的學者

⁷¹ 這項會議是2006年由此間印度學會主辦的「第二屆印度學會議」，會議地點是嘉義·南華大學。在這項會議上，個人則以「《維摩經》梵藏漢文本對勘與多元化的佛教學研究」為題，報告了個人整體性的研究構想以及對勘工作若干初步的研究心得。

⁷² 此即氏撰《〈維摩詰經·入不二法門品〉梵本新譯及其相關問題的研究》(《哲學研究》，2006年第2期，頁45~51)，以及《〈維摩詰經·佛道品〉梵本新譯及其相關問題的研究》(《天問》，丙戌卷，南京：江蘇人民出版社，頁395~417)，目前這兩篇論文均收於氏之論文集《華梵之間》(北京：中國社會科學出版社，2007年，頁259~298)。從佛教學的專業角度來看，這兩篇論文實在有太多值得商榷之處，但我們無意在此詳述。以第一篇論文來說，「入不二法門」(advaya-dharma-mukha-praveśa; Tib: gñis su med pañi chos kyi sgor hjug pa)或「悟入不二」(advaya-praveśa; Tib: gñis su med pa la hjug pa)，當然是一個值得討論的核心議題，但是作者似乎不諳梵語乃是一種動詞後置的語言，並且對藏本、羅什和玄奘的翻譯傳統又完全不加理會(三者都是以「對格的格限定複合詞」來譯解原文中的此項複合

和自己一樣著手梵本《維摩經》的研究，雖然從梵文佛典解讀的文獻學專業立場來看，這兩篇論文水平實在並不很高，並且在梵語語法以及佛教學背景知識方面也存在著不少問題，但這兩篇文章的問世卻也總給人那麼一點吾道不孤的感覺。今年八月初，個人參加了北京大學·漢語語言學研究中心主辦的「第四屆漢文佛典語言學學術研討會」，並做了「文本對勘與漢譯佛典的語言研究—以《維摩經》為例」的學術報告。今天有機會能夠參加廣州中山大學人文學院·佛學研究中心所主辦的「佛教與東亞思想傳統：以東亞佛教經典與佛教史學為中心」的學術研討會(2009.9.18~20)，並再度把自己另外一點小小的心得，自珍蔽帚地拿出來提供與會學者討論，個人實在非常高興，當然更希望與會的先進們能夠不吝指教。

1886年之際，尼采當時還仍然宣稱自己是一位古典文獻學(Classic Philology)的研究者，記得他曾經在所撰《破曉》(Daybreak)一書的「前言」裡如是說：⁷³

我與我的著作，都與慢調子(the *lento*)為友。我向來都不是一個隨便便的文獻學者，或許現在還依然故我，仍舊是一位講求慢讀(slow reading)的教席。我甚至連寫作也都放慢步調。目前，這

詞，卻又別出新裁地始終堅持這個梵文複合詞應該譯作「關於法門的無有二重性的悟入」或「無有二重性的悟入」(參見頁49/270，這種譯法便是把原文裡的複合詞解作「屬格的格限定複合詞」)，就佛教學研究的行規或格範而言，這種不顧譯經傳統的翻譯而率性解經，其實就有一點令人難以思議了。

⁷³ Nietzsche's *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, edited by Maudemarie Clark and Brian Leiter, translated by R.J. Hollingdale, London: Cambridge University Press, 1997, *Preface*, p.5.



不僅僅是我的習慣，甚至也是我的嗜好——或許是一種怪癖也說不定。寫作別無其他，不過就是逼使行事倉促者陷入絕境而已。因為文獻學乃是一項古老的技藝，而它對其追隨者尤其要求以下的事項：躲到一邊，耗盡時間，保持默然，動作放緩。它是一種金匠般的技藝，而詞語的鑑賞家就是要著手精緻細巧的工作。如果步調不放慢去做的話，終將一無所成。

其實，無論中外，文獻學自來都是一項講究慢工出細活的工作，因為在那些古典文本的字裡行間幾乎任何一個詞語的歷史都有著太多未被詳加究明的地方。如果不放慢腳步而細加審讀，則網漏吞舟之魚的情況，便有可能發生。尤其是在佛教學的研究領域裡，面對的又往往是跨語種的龐大文獻，無怪乎任繼愈先生生前曾經感慨地說：「佛教學乃是一門地獄之學，一門由數不盡的文獻磚石所堆砌出來的地獄式學問。」真不知道自己何年何月能夠服刑期滿而從這一所文獻苦牢裡被解放出來！所幸，在這個講求「效率至上」，而「輕、薄、短、小」掛帥的時代裡，除了頭已斑白的那些「老難友」之外，如今幾乎已經很少見到青壯一輩的「新獄友」被押進這間堅固的文獻牢房裡來了！說到這裡，那可真要高宣一聲佛號：「阿彌陀佛！善哉！善哉！」



【參考書目】

- 果 樸 1998,《敦煌寫卷 P3006「支謙」本『維摩詰經』注釋考》，台北：法鼓文化。
- 龔 雋 2006,《禪史鈎沉》，北京：三聯書店。
- 徐志民 2005,《歐美語言學簡史》，上海：學林出版社。
- 戴密微 1962/1984, 劉楚華譯〈維摩詰在中國〉,《內明》,1984年2月,頁4~7。
- 萬金川 2008,〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語言景觀—譯經文體、譯場組織與譯經流程〉,《正觀雜誌》第四十四期,頁103~142。
- 2008,〈支謙譯《佛說維摩詰經·諸法言品第五》上海寫卷校注〉,收於《正觀雜誌》第四十七期,頁137~186。
- 孫致文 2008,〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經·卷上》寫本殘卷的研究意義〉,收於《正觀雜誌》第四十七期,頁103~135。
- 河口慧海 1928,《漢藏對照·國譯維摩經》,東京：世界文庫刊行會。
- 中村 元 1966,〈クマラジーヴァ(羅什)の思想的特徴—維摩經漢訳の仕方を通して〉,收於《金倉圓照博士古稀記念—印度學佛教學論集》,京都：平樂寺書店,1966年,頁365~379。
- 戶田宏文 1964,〈維摩經に顯れた鳩摩羅什三藏の思想〉,收於《干潟博士古稀記念論文集》,福岡：九州大學文學部·干潟博士古稀記念會,1964年,頁422~440。
- 朝山幸彥 1986,〈『維摩詰經』に見られる中国的変容〉,《印度學仏教学研究》第34卷第2號,頁133~141。

- 木村宣彰 1987,〈注維摩經所引の別本について〉,《印度学仏教学研究》第35卷第2號,頁99~104。
- 高崎直道 1993,釋慧璉譯/高崎直道著〈《大乘起信論》的語法:有關「依、以、故」等之用法〉,《諦觀雜誌》第七十二期,1993年,頁73~101。
- 衣川賢次 2006a,〈以敦煌寫經校訂《大正藏》芻議〉,收於劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》,上海古籍出版社,2007年,頁403~434。
- 2006b,〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉,發表於“Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”,該文的PDF檔,參見:
http://iriab.soka.ac.jp/orc/2006-Symposium/Handout/index_2006.html
- Sara Boin 1976, *The Teaching of Vimalakīrti(Vimalakīrtinirdeśa)*, London: The Pali Text Society.
- É.Lamotte 1962/1990,郭忠生譯《維摩詰經序論》,諦觀雜誌社,1990年。
- E.Zürcher 1991, *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*, in *From Benares to Beijing Essay on Buddhism and Chinese Religion*, eds by Koichi Shinohara and G. Schopen, Mosaic Press, pp.277~304.
- Daniel Boucher 1998, *Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The case of the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, *The Journal of the American Oriental Society*, Vol.118 No.4 (Oct 1998, pp.471~473).

- Jan Nattier 2000, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa): A Review of Four English Translations*, *Buddhist Literature*, Vol.2, 2000, Bloomington: Department of Religious Studies, Indiana University, pp.234~258.



【補記與訂正】

本文頁189以下,我們曾經批評何離異有關什本《金剛經》的翻譯批評,而所依據的信息則來自<http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。為了以昭公信,我們此處且將該一報導的相關文字未加任何更動地悉數引出:

来自美国斯坦福大学的 Paul Harrison 以龟兹僧人鸠摩罗什的《金光般若波罗蜜多经》(筆者按:此當為《金剛般若波罗蜜多经》之誤)为探讨核心进一步阐述了朱庆之教授关于非汉族僧人译经中的失误现象。Harrison 认为,鸠摩罗什在翻译佛经时,有意创造一套自己的术语体系,比如,他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思,而在上古汉语中,“相”是没有这些意思的。Harrison 认为之所以如此,

是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。因此，Harrison 认为鸠摩罗什的译本不能说是一个成功的译本。

Jan Nattier 就此表达了不同的观点，她认为汉译佛典中一些词汇和当时汉语词汇不能一一对应不能简单归并为译者的失误，这有可能是译者对印度文本不同的解读选择造成的，因为早期经典有不少版本；而且，如果从印度佛教的原意出发，有些汉译术语也是讲得通的，比如，汉译佛典中常用“弃”这个词表示“冥想”的意思，这可能是因为佛教中有主张沙门应坐禅参悟，通过冥想就可以明晓尘世诸物，进而学会摆脱的教旨，从这个角度，“冥想”译为“弃”是可以的。

然而，就在個人撰寫這篇論文而多方請託大陸學友們代為尋找何離巽該篇論文之餘，卻在論文脫稿之後，任教於北京大學南亞學系的陳明終於寄來了「北京論壇(2007)」何離巽教授的會議論文 — *Resetting the Diamond: Reflections on Kumārajīva's Chinese Translation of the Vajracchedikā* (《多元文明衝突與對話中語言的認同與流變(下)》，北京論壇組織委員會編印，2007年，頁428-445) — 但是，令人頗感納悶的，個人雖然再三細讀了陳明兄寄來的紙本，然而，何離巽教授除了在文中一方面強調什本《金剛經》把「“samjñā”譯作『相』，而這個漢文語詞所具有的“a sign of X”的意思，則是“samjñā”這個梵文原語所沒有的。」(頁436)此外，就是重申羅什的翻譯「最為顯著的特徵之一，乃是『相』字的使用蔚為大宗」(頁437)至於前

揭報導中所說：「比如，他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思，而在上古汉语中，“相”是没有这些意思的。Harrison 认为之所以如此，是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。」我們卻未能在何離巽教授的紙本論文裡找到任何相應的段落。究竟前揭引文中 Harrison 之說是出自報導者的錯解與誤傳，抑或這些說法只是 Harrison 在其口頭報告之際的一番說辭，個人一時之間也頗難定奪。但更有可能的是，該一會議的報導者自己把 Harrison 這位洋人所說而聲調未必明晰的漢語拼音的「想」誤聽作「相」了。

雖然如此，在拜讀何離巽教授的論文之後，筆者仍然必須在此鄭重地針對個人論文裡的一項重大疏失以及一項舛誤而提出訂正。筆者論文頁190有云：「以什公所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現他是以『相』字同時來對譯梵語“lakṣaṇa”與“nimitta”二語，並且在該一經本裡“lakṣaṇa(=mark, sign)”一詞的使用尤為大宗……。」然而，誠如何離巽在其論文中所指出的，在什本《金剛經》裡，譯者使用漢語「相」字所對譯的梵語詞彙至少有兩個：“samjñā”與“lakṣaṇa”，而且在梵本裡，“samjñā”一詞的使用，則較之“lakṣaṇa”更為大宗(何離巽以 M.Müller 和 E.Conze 兩人的梵文校訂本為中心，統計出了該一經本使用“lakṣaṇa”一詞共有26次，而“samjñā”一詞的使用則高達65次)。筆者一時失察，不僅疏忽了什本《金剛經》將“samjñā”譯作「相」的重大現象，並從而錯失了考察羅什的這種翻譯方式所可能顯示的意義，而且還僅憑主觀印象便信口開河地認定該一經本使用“lakṣaṇa”一詞尤居大宗。

事實上，在我們對漢地譯經史有關「三三昧」譯語的歷時性考



察之中，業已指出“ānimitta”或“animitta”的漢文譯語，基本上呈顯出了由後漢·支婁迦讖以降的「無想」而轉為西元五世紀初羅什來華譯經之後的「無相」，並且我們認為就認識論而言，這項轉變同時也意味著由認識主體而向認識客體的傾斜。如今在我們面對什本《金剛經》大量地以「相」來對譯“saṃjñā”之際，則他對「所緣境」(ālambana, viṣaya)的格外鍾愛似乎就顯得越發明確了。世親《大乘五蘊論》在解釋「想蘊」(saṃjñā-skandha)之際，曾經說：「謂於境界取種種相 (viṣaya-nimitta-udgrahaṇa)」(T31, 848b29)，而傳為安慧所造的《大乘廣五蘊論》也針對「想蘊」的功能而說：「謂能增勝，取諸境相。增勝取者，謂勝力能取。」(T31, 851b20)由此可見，“saṃjñā”的作用乃在「取相」(nimitta-udgrahaṇa)。總之，在佛教知識論的語境裡，不論是“lakṣaṇa”的「相」、「nimitta」的「相」，乃至“ākāra”的「相」，它們都屬於「所緣境」。

