

佛經漢譯的譯經制度與譯場組織

在我國歷史上有兩次大的翻譯時期：一是肇自後漢，下至明清，而以隋唐為中心的翻譯印度佛經期；一是清末到現在翻譯歐洲科技、文化書籍的時期。以時間論，佛經漢譯經歷了一千多年的時間，並且在這一千多年中翻譯出如此浩瀚的典籍，而這些典籍的原本由於種種原因，大都損壞亡佚，這些佛經完全依靠譯本流傳至今，這在世界史上也是獨一無二的。而自清末以來紹介東西洋文化的運動只是近一百年來的事情。因此要形成我國自己的翻譯理論，對佛經漢譯所積之一千多年經驗加以吸收，實屬當務之急。

一、綜論

南國最初的譯經，除去至今尚無定論的，漢明帝永平年中，（五八—七五），攝摩騰、竺法蘭所譯的《四十二章經》，有確切記載的當屬桓帝元嘉元年（A.D. 151）安息安世高所譯之《明度五十

校計經》。當時佛教傳入我國不久，佛經的翻譯也只限於來華胡僧能夠背誦的及隨身攜帶的經卷。帶來什麼就翻譯什麼，所謂「所持來經，遇而便出」，並沒有什麼選擇的餘地。並且翻譯也都是小規模的，少數幾個人的事情。翻譯所使用的述語，也都是從中國古典中借來的，尚屬草創。這種情況一直延續到西晉。到了南北朝時期，由於政府的扶持，譯經成爲了國家大事，政府經常撥一筆數目很大的款項來支持此項活動。湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中指出：「在道安以前，譯經恒爲私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多爲官府主辦。什公譯經由姚興主持，並於譯《小品》新經時，姚天王且親自校讎」①。皇帝都親自參加校讎，由此可以想像當時譯經之盛。姚興爲了表示他對佛教事業的推崇，在長安逍遙園建了西門閣，規模宏大，專爲羅什譯經之用。這之前，譯場只是臨時設在寺院或其它適當的

李雪濤

地方，並沒有固定的場所。另據楊銜之《洛陽伽藍記》載，當時永寧寺的譯場也是異常壯觀。

隋唐以降，積幾百年翻譯之經驗後，更由於國家對譯經的重視，佛經的翻譯事業有了較大的發展，譯經制度與譯場組織也逐漸完備起來。隋煬帝時，為彥琮在當時的東都洛陽上林園內設置了翻譯館，以「搜學翹秀，永鎮傳法」②，這是我國佛教專門譯場的起源。唐太宗時，為玄奘於大慈恩寺設翻經院。玄奘的譯場跟他之前羅什、真諦、求那跋陀羅的譯場有本質的不同。因為玄奘本人精通梵漢兩種文字，且諳熟佛教教義，所以他不再像他以前的外國譯主一樣得通過助手才能譯得比較暢達，在他的譯場裏並不需要外國僧人。正因為玄奘在佛經翻譯上有如此巨大的功績，中國翻譯史便以他為界，他之前的譯經被稱作舊譯，他以及他之後被稱作新譯。唐中宗時，又為義淨於大薦福寺置翻經院。宋太宗時，為迦濕彌羅來的天息災及於闐來的施護，在太平興國寺西建了譯經院，後來改稱為傳法院。

順便值得一提的是，《佛祖統紀》卷四十三記載：太平興國八年（A.D. 983），「天息災等言：歷朝翻譯並藉梵僧，若遐阻不來，則譯經廢絕。欲令兩街選童子五十人習學梵字。詔令高品王文壽選惟淨等十人引見便殿，詔送譯經院受學。……口受梵章即曉其義，歲餘度為僧。升梵學筆受，賜紫衣光梵大師」③。天息災所提意設的這所學院，可以說是我國最早的外語學院了。

下面我就以隋以前及隋以後的譯經情況，來分別談談佛經漢譯的譯經制度與譯場組織。

二、隋以前的譯經制度

隋以前譯經的最突出特點是翻譯時譯經與講經同步進行。僧

內明

第二二二一期目錄

特稿

佛經漢譯的譯經制度與

譯場組織……

李雪濤…… 3

佛教之生死觀……

呂沛銘…… 9

談談真唯識量……

單培根…… 15

甚深緣起的諦觀……

蔡耀明…… 18

試論吉藏大師對三論宗的貢獻……

道元…… 27

中國佛教僧侶的生活方式……

魏承恩…… 33

敬一齋漫錄之三

劉繼漢…… 38

食素常憶少年時……

劉繼漢…… 38

筆譚

談齋掘摩論五戒……

智銘…… 39

佛教文藝

虛雲和尚（續）……

馮馮…… 43

畫頁

封面：山西大同下華嚴寺唐塑菩薩像

面裏：承德普寧寺又名大佛寺之五百羅漢

底裏：杭州靈隱寺神通廣被四大天王之一

封底：河北承德普寧寺龍女像

叡《小品經序》云：「鳩摩羅什法師，手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨」④。當時參加翻譯工作的僧衆的人數，實在難以統計，如慧觀《法華宗要略》云：「有外國法師鳩摩羅什……，秦弘始八年(A.D. 406)夏，於長安大寺，集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與衆詳究」⑤。譯經的過程，實際上也是講經、討論、答問的過程。這就使得譯場變成了學府，譯主變成了導師。譯主不僅要譯經，而且還要向來聽新經的僧衆闡述經中的蘊奧，發揮其中的精微，不是此中的宿學，實難以勝任。所以錫子先生慨道：「古昔中國譯經之巨子，必須先即爲佛學之大師。如羅什之於《般若》、《三論》，真諦之於《唯識》，玄奘之於性相二宗，不空之於密教，均既深通其義，乃行傳譯。……蓋古人之譯經也，譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子」⑥。

隨以前的佛經翻譯，並沒有像玄奘，義淨那樣譯場程序十分分明且極完備的譯場。不過譯經過程中，最主要的司專職的主持人均已有之。《阿毗曇心序》云：「晉泰元十六年(A.D. 391)……，其年冬於潯陽南山精舍，提婆自執胡經，先誦本文，然後乃譯爲晉語，比丘道慈筆受。至來年秋，復重與提婆校正，以爲定本」⑦。據此，我們可以大概知道提婆譯場的程序爲：先由精通胡漢兩種文字的譯主用外文讀出原經，再口譯爲漢語，由一充當筆受的弟子一一記錄下來，然後再校訂。如果譯主爲不甚通華言的胡僧，那就得增加梵文的筆受即書字一職。道安《鞞婆沙序》云：「會建元十九年(A.D. 380)，罽賓沙門僧伽跋澄，諷誦此經四十二處，是尸陀槃尼所撰者也。來至長安，趙即饑虛車往求令出焉。其國沙門曇無難提筆受爲梵文，弗圖羅殺譯傳，敏智筆受爲此秦言」⑧。因爲僧伽跋澄不懂華言，所以要增設曇無難

筆受梵文之職。有梵文筆受，相應地就應該有相當於「舌人」之職的度語，在僧伽跋澄的譯場中，弗圖羅利充當度語一職，此職設置甚早，《高僧傳》卷一「支謙傳」云：「竺佛朔」以光和二年(A.D. 179)於洛陽出般若三昧，譏爲傳言」⑨。另據《宗高僧傳》卷三「論」載：度語所掌之職是：「傳度轉令生解，亦名傳語」⑩。由此我們可以得出結論說：我國的口譯起源於後漢佛經漢譯中的度語一職。

據「阿毗達摩俱舍譯論序」記載，真諦於陳天嘉四年(A.D. 563)譯比論時的情形：「法師游方既久，精解此土音義，凡所翻譯，不須度語。但梵音所目，於義易彰，今既改變梵音，詞理難卒符會。故於一句之中，循環辯釋，翻覆鄭重，乃得相應。慧愷謹即領受，隨定隨書，日夜相系，不懈晷刻」⑪。如果譯主精通胡漢文字，度語一職實無必要。不特真諦的譯場，羅什、玄奘的譯場中亦均無此職⑫。一經譯完之後，當校勘後始成定本。當時的校勘極爲認真負責。上面提到的《阿毗曇心序》：「至來年秋，復重與提婆校正，以爲定本」。如果沒有校定，即使是有名的高僧所譯，也不能成爲定本流傳。據《華嚴經紀》的「出經後記」載：「元熙二年(A.D. 420)六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年(A.D. 421)十二月二十八日日校畢」⑬。一本經，光校就用了一年半的時間，讀者當知當時懷着虔誠宗教信念的高僧們的審慎態度。

從上面的引文，對隨以前的譯經方式，可推知個大概：即先由譯主論所譯之梵文，然後由在場僧衆「循環辯釋」「得相應」即諸多僧衆均無異議之後，再由筆受寫定。僧衆的筆錄，便成爲此部新出經論的注疏。譯完的經論經反復校勘之後，始成定本，遂得以流傳。

三、隋唐以降的譯經制度及譯場組織

隋唐至宋，由於政府的重視，佛教的譯經事業有極大的發展。每譯一經均有極嚴格的譯經制度及譯場組織，只是當時的譯場並非常設的機構，而是隨譯隨設。隋唐以降的譯場跟這以前的譯場最大的不同之處，便是廢除了既譯經又講經的譯場，「譯場」名副其實地真正成為專事翻譯的場所。如據《慈恩傳》卷六載，玄奘的譯場也不過二十幾人。將並未進入翻譯過程的講經分離出去，是有助於整個譯經工作的。

《宋高僧傳》將唐代譯場組織分為十部，現略釋如下：⑭

一、譯主。「即賞葉書之藏，明練顯密二教者充之」。為翻譯的核心人物，宣讀梵文原文並進行講解。譯主必須精通梵文，並熟知佛教教理。

二、筆受。「必言通梵華，學綜有空，相問委知，然後下筆」。這實際上才是翻譯工作的開始，是將梵文的意義寫成漢文。所以筆受者必須精通梵華兩種文字。此職也就是我們今天所說的筆譯。

三、度語。「正云譯語也。傳度轉令生解、亦名傳語」。並不是所有譯場均設，只是由於設主不懂漢語，才設度語，以使主譯所宣誦之梵文，讓其他參譯者均能透徹地領悟到。度語實際上就是口譯。

四、証梵本。「求其量果，密能証知，能証不差，所顯無謬矣」。這是檢查所譯的經文是否跟梵文本一致的職司。

五、潤文。「令通內外學者充之。良以筆受在其油素，文言豈無

俚俗，儻不失於佛意，何妨刊而正之」。就是加工潤色的工作，使譯出的經文在意思不變的情況下，文體一致，從而使譯文更加典雅、莊重。

六、証義。「蓋証已譯之文所詮之義也」。這是考察已譯的經文在義理方面是否有不對的地方。此職因事關重大，一般由多人充之。

七、梵唄。「法筵肇啓，梵唄前興，用作光容，令生物善」。這實際上是翻譯之外的事情，只是一種宗教儀式，以此來整肅譯場人員之儀表並啟發他們生護法之慈善心。

八、校勘。「讎對已譯之文」。

九、監護大臣。一般由朝中高官充任，實際上是征得官方的承認，只是一種名譽的監護。如現在所見的譯經中，常有「奉詔譯」便是其例。

唐代譯場中職位的名稱，一般來說大致如此。不過在各個譯場中又不完全一樣，或許多少有些不同。但從中我們已經可以看出古代譯場譯經制度之完備。難怪張建木先生將《瑜珈師地論》的梵文殘本跟玄奘的譯本對勘，「就五體投地的佩服漢譯本是那麼嚴謹，近代翻譯少有趕得上的」⑮。有如此嚴密的譯場組織，又有玄奘這樣的翻譯大師，千餘卷傳世的經論實在不足為奇。

宋代的譯經院的設置，比唐代更為完備，只是由於沒有玄奘那樣的翻譯大師，所以成績不如唐代。但對宋代譯經制度的考察與研究無疑對今天的翻譯工作仍有啟發與幫助。《佛祖統紀》卷第四十三載天息災述譯經儀式，講到了宋代譯場的組織，茲錄如

下：⑩

一、譯主。正坐、面外、宣傳梵文；

二、証義。坐其左，與譯主評量梵文；

三、証文。坐其右，聽譯主高讀梵文，以驗差誤；

四、書字梵學僧、審聽梵文書成華字，擾是梵音。(Hrdaya初期為紇哩第野。Sutra為素怛覽。)

五、筆受。翻梵音成華言。(紇哩第野再翻為心，素怛覽翻為經。)

六、綴文。回綴文字，使成句義。(如筆受云：照見五蘊彼自性空見此，今云：照見五蘊皆空。大率梵音多先能後所，如念佛為佛念，打鐘為鐘打。故須回綴字句以順此土之文。)

七、參譯。參考兩土文字，使無誤。

八、判定。刊削冗長，定取句義(如無無明無明，剩兩字。如上正遍知，上闕一無字。)

九、潤文。官於僧眾南向設住，參詳潤色。(如《心經》度一切苦厄一句，元無梵本。又是故空中一句，是故兩字元無梵本。)

此九部之中頗值得一提的是「參譯」一職。如何能做到「參考兩土文字，使無誤」。這便要求參譯者將已罷譯成中文的經文再反過來譯成梵文，看意思有無差別。如果還原成原文，那就說明翻譯出了毛病。誠如《續高僧傳》卷四「玄奘傳」所言：「初從梵語

倒寫本文，次乃回之，順同此俗，然後筆者觀理文句，中間增損，多墜全言」。宋代譯經事業到了仁宗景祐四年(A.D.1037)，由於譯場停頓，遂受挫。這之後，由於種種原因，佛經漢譯慢慢式微了，元明清三代雖也有譯經，但那是無法與唐宋相比的⑰。

我國古代的譯經事業，因為是由那些具有堅定信念的高僧們擔任的，譯經對他們來說絕不僅僅是一種工作，所以跟西方傳教士們將《聖經》由希伯來文譯成歐洲各種文字一樣，都是懷着其虔誠、極其嚴肅的態度來進行的。相應地，其譯經的程序及譯場組織也都是極其莊嚴、隆重的。

綜上所述，我國古代佛經譯場之方式，可以大抵以隋為界，分為前後兩期：前期是譯經與講經同時進行的，這種形式少則成百人，多則幾千人，並且在場的人都可以跟主持譯經者辯論。這種形式，由於鬆散、混亂，對譯經的幫助並不甚大。後期乃是譯經與講經分了家，譯經工作由譯主主持，嚴格分工，並且組織嚴密、緊湊、效率極高。但無論是前期還是後期，譯經的程序大致是按傳語，筆受、証義諸步驟進行的，只是前期簡陋，後期更加完備而已。

本文簡要地介紹了我國古代佛經漢譯的譯經制度與譯場組織，從中可以看到在翻譯方面的貢獻的確是其它任何一個國家所達不到的。在這個百年來湧現出的諸如鳩摩羅什，真諦、玄奘、義淨等大翻譯家也是其他國家所望塵莫及的。所以對古代佛經漢譯的研究是探索我國獨技的翻譯方法與理論中最重要的一個部分。

(完)

主要參考書目：

- 1.《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》，均收入《大正藏》卷50。
- 2.《佛祖統紀》，收入《大正藏》卷49。
- 3.僧祐《出三藏記集》，收入《大正藏》卷55。
- 4.湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》北京中華書局一九八三年版。
- 5.張曼濤主編『現代佛教學術叢刊』③⑧《佛典翻譯史論》台灣大乘文化出版社一九七八年十一月版。以下諸篇：
 - (1)曹仕邦《論中國佛教譯經方式與程序》
 - (2)五老舊侶《佛教譯經制度考》
 - (3)羅根澤《佛經翻譯論》
 - (4)梁啟超《佛典之翻譯》
- 6.楊廷福著《玄奘論集》濟南齊魯書社一九八六年七月版。

注釋

- ①湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》、北京中華書局一九八三年版。第二一一頁。
- ②《續高僧傳》卷二、見《大正藏》五十一、四三七、三。《大正藏》後面的數字依次為：卷數、頁數及欄數。
- ③《佛祖統紀》卷四三，見《大正藏》四九、三九八、A。
- ④僧祐《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五、五三、B。
- ⑤僧祐《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五、五七、B。
- ⑥湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二一〇頁。



- ⑦僧祐《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五、七二、B。
- ⑧僧祐《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五、七三、C。
- ⑨《高僧傳》卷一，見《大正藏》五〇、三二四、B。
- ⑩《大正藏》五〇、七二四、C。
- ⑪《大正藏》二九、一六一、B。
- ⑫詳細一點的說明，見拙文「書字『並非』度語」。《原文載《讀書》一九八九年七八期第七七頁。
- ⑬僧祐《出三藏記集》卷九，見《大正藏》五五、六一、A。
- ⑭《大正藏》五〇、七二四、C。
- ⑮張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，原載《翻譯通極》第二卷第五期。
- ⑯《大正藏》四九、三九八、B。
- ⑰強周叔迦《宋元明清譯經圖記》，載台灣大乘文化出版社「現代佛教學術叢刊」③⑧《佛典翻譯史論》。