



## 佛典漢譯理論芻議（上）

李雪濤

翻譯在我國已是歷史久遠的文化現象了。早在周代，由於文化交流的需要，不同民族間就有了翻譯活動，這在史書上只有零星的記載，看不出甚麼大道理來。及至東漢明帝佛教之傳入，佛教大德們爲了宣講釋迦正法，必然要逐譯大量的佛教經典，於是大規模的翻譯活動開始了，中國纔算是有了真正的翻譯事業。這佛典漢譯活動自漢桓帝末年安世高開始，魏晉南北朝得到進一步發展，到了唐代已臻於頂峯，隨後便式微了。

不論是西域、印度來的譯經僧人，還是我國西行求法的高僧大德，他們翻譯佛典的目的只有一個：即宣揚佛法，讓衆生得度。因此，對他們來說，翻譯只是一種手段，而弘法纔是真正的目的。正因如此，大多數論述佛典漢譯的文字僅限於翻譯技巧之探討，即重視在經驗層次上對實踐進行技巧描述，以使後來譯者在翻譯中有具體原則可依賴。而這種實踐技巧的描述，往往是以直觀整體把握的思維方式所總結出譯點式、隨感式、印象式的隻言片語爲主。這種思維方式每每能超越邏輯的分析、綜合等局限，創造性地把握原文的實質。千餘年來的佛典漢譯活動，正是由這些翻譯技巧有效地進行指導下來實現的。但我們也應當承認，翻譯學是介於多種學科之間的綜合性學科，佛典漢譯限於學

科、時代等原因，未能有成系統的跨學科的大部頭論著，不過這完全是可以理解的。

翻譯理論在現代翻譯學中處在中心位置，它應當包括：翻譯的原則與方法，翻譯的理論模式、翻譯的原理與實質，翻譯的具體應用等內容、而這些內容的得出，均以大量的翻譯實踐爲基礎，只要有翻譯實踐，必然會有許多具體問題：如翻譯的過程、翻譯的困難、可譯性、翻譯的原則和方法等等，這些問題的提出與解決，正是構成翻譯理論的重要部分。

現存的三千多部，一萬五千餘卷的漢文佛典（中土僧人自制疏論在內）是那些具有堅定信念的中外高僧大德們歷經千餘年苦心經營的結果，同樣，從這規模如此巨大的譯經活動中所總結出來的譯經理論也是極其寶貴的。這些理論中包括已經係統化、條理化的原則方法等，如道安的「五失本，三不易」說，彥琮的「八備」，玄奘的「五不翻」，贊寧的「新意六例說」等均是；但也有的缺乏系統之概括，如羅什的具體譯經規則只散見於僧傳及其弟子所撰述的序跋之中，若要了解，就須一一勾沉，重新列出條理化之名目；有的則早已亡佚，如據贊寧宋僧傳譯經篇論記載說，明則有《翻譯儀式》，但現在已經見不到了。譯學發展即今天，尤其



是近些年來，人們仿佛只去注意紐馬克(Peter Newmark)、雅可布遜(Roman Jakobson)、奈達(Eugene A. Nida)、木南(George Mounin)、菲爾邁爾(Hans Vermeer)等西洋現代的翻譯理論，且不知我們自己也有着歷史久長、碩果累累的翻譯理論。重新認真整理、介紹、研究佛典漢譯，對形成我國的獨特的譯學理論具有重大意義。早在四十年前，張建木(克強)先生就曾撰文感嘆曰：在悠久而燦爛的中國文化中，翻譯界曾經放出過萬丈光芒，遺留下極多的寶貴經驗，不幸這些經驗並沒被現代人吸收①。西方的翻譯理論，其中包括語言學派、實際學派、社會符號學派，只可作他山之石，供我們參考和借鑒之用，絕不宜生吞活剝直接套用。

### 一、釋道安的「五失本，三不易」說

道安本人不懂梵文，他是通過在對同本異譯的般若經進行對照研究的過程中考察翻譯的，所謂尋比文句，析疑甄解的合本會譯法。他主張研究般若經典不能單用考文、察句之法，而應透過繁複的文句，體會其精神實質，纔不至於將虛豁之真如當作能生萬有之第一因，也才能把第一義諦和世俗諦不一不異、不即不離的義理表現在行動上。由於他對般若學說研究最力，且極富理解力，又最忠實於學問、以般若義理來審校，對勘諸譯本之得失，是極有說服力的。即便後來的羅什見之，也讚嘆不已，謂所正者皆與原文合。

晉孝武帝太元四年(公元三七九年)，道安西至長安，苻堅甚重之。在長安七年，日以譯經為務，極力獎勵譯事，常親為校定，譯畢又每序其緣起，即使「兵亂都邑、伐鼓近郊」之時，猶工作不輟。這樣，使他原來只是在理論上遇到的一些翻譯問題，現在得到了實踐的機會，可以更進一步在翻譯過程中考察。但由於他不諳梵文，所以實際譯胡為漢的翻譯工作還是得竺佛念、曇摩

## 內明

### 目錄 第二三期

#### 來稿

佛典漢譯理論芻議(上)……………李雪濤… 3

由明初兩位皇帝的崇佛

談到「佛學」與「學佛」……………呂沛銘… 9

對佛教的分析要實事求是……………魏承思… 14

再談佛教與中國民俗(中)……………田光烈… 17

#### 法海拾貝

畧論中觀派及其唯識思想……………蔡惠明… 24

#### 筆譚

優婆塞戒經研習之二

談佛陀論菩提心與菩薩性……………智 銘… 29

#### 來稿

太虛法師之人間淨土思想……………周紹良… 32

范古農居士年譜……………單培根… 36

#### 佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮 馮… 43

#### 畫頁

封面：印度 青銅釋迦牟尼佛立像

面裏：印度 青銅裝飾佛立像

底裏：印度 銅造菩薩半跏像

封底：印度 青銅菩薩半跏思惟像

侍、僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆諸西域僧人之力量完成的。

由於道安親自主持參加譯場工作，對翻譯過程遇到的問題總是親自去解決。有了實踐的經驗，又常與參加譯經的高僧們一起探討翻譯中的具體問題，這便使得他在翻譯上的認識日趨成熟。後來，他要完成對般若的經研究，讓曇摩婢集譯了《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》、在序中道安提出了他對翻譯的「五失本，三不易」的看法：

譯胡為秦，有五失本也：一者，胡語盡倒，而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已及後說，而悉除，此五失本也。

然般若經三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人回階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。涉茲五失經三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎？

「五失本，三不易」實際上是說在譯胡為漢時有五種情況容易使譯文失去原來的面目，不能與原文在形態上保持一致，三種情況是不易於處理好的。以現代翻譯學而言，五失本是從語法、文體層次上講的，而三不易是從語義層次上講的。奈達謂，所謂翻譯，是指從語義到文體在譯語中用最切近而又最自然的對等語再現原語的信息<sup>③</sup>。這也正是現代所謂等值翻譯(Equivalanz)的意義所在。依奈達之論，翻譯即是再現信息，要再現信息，譯者必

須作許多語法和詞匯上的調整。對等而非同一，在翻譯中，譯者所尋求的應當是對等語，而不應是同一語。這在某種意義上說，也就是強調再現原語信息而不強求保持其表達形式。翻譯實際上也就是如此，我們不可能既使兩種語言的形式保持完全一致，同時又準確地再現原語的意思。奈達又指出，在翻譯過程中意思要優先，纔能達到所謂最切近的對等。翻譯首要之點是翻譯信息的內容，即翻譯原文的意思，因此，語言信息或語義的傳達在翻譯中享有優先地位，單純注意文體的形式，並不能譯出等值的文體。不論內容也好，文體也好，我們要求的應該是功能上的對等(functional equivalence)，由此，奈達便引出了他的翻譯新概念：即過去人們在翻譯過程中過於重視與原文在形式上保持一致，而他却主張着重考慮讀者對譯文的反應，應使譯文的讀者和原文的讀者產生同樣的感受<sup>④</sup>。

再回過頭來看釋道安的「五失本，三不易」說，所謂「五失本」：一者，語法上應該適應中文的結構；二者，為了適合中國人好文的習慣，文字上必須作、定的修飾；三者，對於頌文的重複句子，要加以刪略；四者，刪掉連篇累牘的重頌；五者，已經說過了，到另說，問題時却又重複前文的部分，這也要刪除<sup>⑤</sup>。中文與梵文以及西域各種文字間的差異，所反映出來的是歷史文化背景的差异，其中包括兩大民族在許多方面存在的世界觀的不同，所以要保全原作的內容，就必須從語法到詞匯改變原作的結構形式。奈達也以爲語言之所以互不相同，主要是因爲它們具有互不相同的形式，因此翻譯中如要保存原作的內容，勢必改變表現形式<sup>⑥</sup>。而道安所講的五失本，正是奈達「保存原作內容，必須改變形式」原則在翻譯實踐中的具體運用。一般論者以爲道安是極端主張直譯之代表，非也。道安本人不懂梵文，而對於譯僧所譯諸經能正其謬誤，一定是以意義爲主，正因爲他不通梵文，纔能不囿於梵文原本。因此，他所謂「五失本，三不易」皆是從譯

文，即讀者是否能正確理解這一角度來講的。

所謂「三不易」；一者，經籍本是佛因時而說的，古今時俗不同，要使古俗適合今時很不容易；二者，要把聖智所說的微言深義傳給凡愚的人理解，時間距離又這麼遠，這也不容易；三者，當時編經的人都是大智有神通的，現在却要一般平常人來傳譯，這更是一件不容易的事⑦。這是強調由於時代、文化背景之間的差別甚大，要想再現佛陀的聖教，即譯文和原文從語體到語義對等，是非常困難，極不易做到的，因此要謹慎從事，絕不可掉以輕心。這是從語義層次上來講的，雖然不易做到，但依據五失本即五種形式的轉換，最大程度地做到譯文從語體到語義的對等還是可的。道安謂：「昔來出經者，多嫌胡言方質而改適今俗，此政所不取也。何者，傳胡爲秦，以不閑方言，求知辭趣耳。何嫌文質？文質是時幸勿易之。經之巧質，有自來矣，唯傳事不盡，乃譯人之咎耳」⑧。因此，在他看來，文（巧）與質，並不是很重要的，重要的是譯者是否將原文的意思（信息）表達齊全了。

安公對譯經之校勘也是一絲不苟，將前人譯本詳加注釋，這也是他研究翻譯的一個方法。據《僧伽羅利集經後記》載：「使佛念爲譯人。念迺學通內外纒辯多奇。常疑西域言繁質，謂此土好華，每存瑩飾文句滅其繁長。安公趙部之所深疾。窮校考定務在典骨。既方俗不同，許其五失胡本，出此以外，毫不可差」⑨。此外，安公且有「葡萄酒被水」之妙喻，極爲痛切，爲古今學人稱道：「譯人考校者勘，先人所傳，相承謂是。……或殊失首。或粗學意。……意常恨之。……將來學者，審欲求先聖雅言者，宜詳覽焉。諸出爲秦言便約不煩者，皆蒲陶（葡萄）酒之被水者也」⑩。

## 二、鳩摩羅什的譯學主張

長安之譯經事業，始於法護，盛於道安。安公寂後十六年羅什至長安（公元四〇一年），其譯經由姚興主持，長安譯事，於十

數年間稱爲極盛。《高僧傳》稱羅什「碩學鈞深，神鑒奧遠，歷游中土，備悉方言」。

羅什祖籍印度，生於龜茲（今新疆庫車），精通梵文，兼嫻漢言。正因爲他深諳梵漢兩種文字，且精通大小乘教理，對自己的學養及識見具有充分的自信，因此極注重意義及意境韻味之傳達。他譯《白論》，則「陶練覆疏，務存論旨，使質而不野，簡而必詣」⑪；譯《智度論》，則「梵文委曲，皆如初曲。法師以秦人好簡，故裁而略之」⑫。羅什敢大刀闊斧地對原本增削，務在達旨，他的目的還是適應中土諸者，斟酌我國的需要程度。贊寧云：「童壽譯《法華》可謂折中；有天然西域之語趣矣」⑬！可見什公之譯本不僅是再現原作的思想內容，並且也再現了原作的意境、韻味，以現代翻譯學而言，可以說是較大限度的等值翻譯，也正因爲如此，纔致使他的諸多譯本流傳至今，令人愛不釋手，他本人也博得了崇高的贊譽。

陳寅恪先生《童受〈喻鬘論〉梵文殘本跋》文謂羅什大師譯經的藝術曰：

蓋羅什譯經，或刪去原文繁重，或不拘原文體制，或變易原文。茲以《喻鬘論》梵文原本，校其譯文，均可證明。今《大莊嚴經論》譯本卷十末篇之最後一節，中文較梵文原本爲簡略；而卷十一首篇之末節，則中文全略而未譯。此刪去原譯繁重之證也。《喻鬘論》之文，散文與偈頌兩體相間。……然據梵文殘本以校譯文，如卷一之

「彼諸沙彌等，尋以神通力，化作老人像。髮白而面皺，秀眉牙齒落，偻背而拄杖。詣彼檀越家。檀越既見已，心生大歡慶，燒香散名華，速請令就坐。既至須臾頃，還復沙彌形。」

一節，及卷十一之

「我以愚癡故，不能善觀察，為癡火所燒。願當暫留住，少聽我懺悔；猶如腳跌者，扶地還得起；待我得少供。」

一節，本散文也，而譯文為偈體。如卷一之「夫求法者，不觀形相，唯在智慧。身雖幼稚。斷諸結漏，得於聖道。雖老放逸，是名幼小。」一節，及卷二之「汝若欲知可炙處者，汝但炙汝瞋忿之心。若能炙心，是名真炙。如牛駕車，車若不行，乃須策牛，不須打車。身猶如車，心如彼牛，以是義故，汝應炙心。云何暴身？又復身者，如材如牆，雖復燒炙將何所補？」一節，本偈體也，而譯文為散文。……此不拘原文體製之證也。卷二之「諸仙苦修行，亦復得生天」一節，「諸仙」二字梵文原文本作 *śrāvya* 等，蓋 *śrāvya* 者，天竺古仙之專名，非秦人所習知，故易以公名，改作「諸仙」二字。又卷四之「汝如蟻封，而欲與彼須彌山王比其高下」一節，及卷六之「猶如蚊子翅，扇於須彌山，雖盡其勢力，不能令動搖」一節，「須彌」梵本一作 *Mandara*，一作 *Vindhya*。蓋此二山名皆秦人所不知，故易以習知之須彌，使讀者易解。此變易原文之證也。……⑭

由此可知，羅什的翻譯注重的是譯文，讀者可能對譯文的反應。在一個新的文化背景下要保持原作的內容，自然就要在語言上改變原來的結構形態，這也正是什公在他的翻譯實踐中所做的。《僧叡傳》里有一段關於羅什譯經的故事：「昔竺法護出《正法華經受決品》云：天見人，人見天。什譯經至此，乃言：此語與西域義同，但在言過質。叡曰：將非人天交接，兩得相見？什喜曰：實然」⑮。法護直譯的一句雖然不錯，但讓當時的人感覺太生硬了，明顯地象句外國話。而僧叡這一改，纔變成了地道的中國話，什公所謂「言過質」只是說不符合中國人的習慣說法而已。

羅什有為僧叡論西方辭體之言論，極中懇：

天竺國俗甚重文製；其宮商體韻以入絃為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃今嘔噦也。⑯

這里，羅什提出了由於文化背景及語言習慣之差異，要使譯文既表現原作的意義又不失原作的文體風格，的確是很難的事。奈達也指出，絕對準確的語言交際是不可能的，即使是在同一語言中也如此，因為對語言的理解從來就沒有出現過兩人完全相同的情況，因此更談不上在兩種不同語言中會存在完全一致的對等關係⑰。絕對準確的翻譯是不可能的，但最大限度地保持譯作與原作對等却是可能的，什公「嚼飯與人」之喻表達的正是要求以謹慎的態度去從事翻譯以求得最大程度的對等。《僧傳》載什公臨終時對眾僧的告別辭也正表現了什公為弘揚釋迦正法而對譯經的態度，除非有大信者是不敢有如此壯烈之言語的：

自以闇昧，謬充傳譯，凡所出經論五百餘卷，惟十誦一部未及刪煩，存其本旨，必無差失。願凡所宣譯，傳流後世，咸共弘通。今於眾前發誠實誓，若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不焦爛⑱。

### 三、彥琮的八備說

我國佛典漢譯發展到隋唐已臻頂峯。隋文帝即位之年（公元五八一年），天子下詔設立譯館，一在長安大興善寺，一在洛陽上林園，自此，立翻經學士，廣求中外義學僧才。釋彥琮才華學識一時無雙，實為玄匠，總計隋朝始終兩處譯事開皇十二年（公元五九二年）奉詔入京住大興善寺，大業二年（公元六零六年）住洛陽上林園翻譯館。自隋以來譯經之一大特質是我國僧人來尋經典，能自行翻譯不必再依賴西域之譯主了⑲。



彥琮之前論翻譯的文字，無論是道安的「五失本，三不易」說，還是什公的「嚼飯與人」之妙喻，都不是在專門的翻譯文論中論及的，而是在經序、僧傳中順便提到的，翻譯的專篇論文當始於彥琮《辯正論》一文，這是我國第一篇詳述翻譯的論文。文章首先引了釋道安的「五失本，三不易」之說，對之倍加推崇，接着剖析了梵與胡之區別、佛典漢譯之歷史，且對歷代譯經均有評述，又述翻譯之難，然後便提出了著名的「八備」說，即要做好譯經工作的八項條件；

誠心愛法，志願益人，不憚久時，其備一也。

將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也。

筌曉三藏，義貫兩乘，不苦闡滯，其備三也。

旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也。

襟抱平恕，器量虛融，不好專執，其備五也。

沉於道術，澹於名利，不欲高銜，其備六也。

要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也。

薄閑蒼雅，粗語篆隸，不昧此文，其備八也。<sup>②①</sup>

此八備之說，是彥琮居上林園指導翻譯時所定下的，可謂是甘苦之談。梁啟超以為(一)、(五)、(六)之三事，特注重翻譯家人格之修養，可謂深探本源；餘則常談耳<sup>②②</sup>。這八條中，實際上真正涉及到翻譯的只有第三、四、七、八條，但其餘諸條對於譯好佛典也是不可少的。

(未完)

## 【注釋】

①張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，見《翻譯通報》第二卷第五期。

②《出三藏記集》卷八，見《大正藏》五五〇—五二〇—三。(《大正藏》後面的數字依次為：卷數、頁數及欄數。)

③《奈達論翻譯》譚載喜編譯 中國對外翻譯出版公司一九八四年七月版第一〇頁。

④見《奈達論翻譯》之第二章「翻譯的性質」及《外國翻譯理評介文集》(中國對外翻譯出版公司一九八二年八月版)中庄繹傳「聖經」的新譯本與關於翻譯的新概念一文。

⑤呂澂《中國佛學源流略講》中華書局(北京)一九七九年八月版第六一頁。

⑥《奈達論翻譯》第四〇—四五頁。

⑦《中國佛學源流略講》第六一頁。

⑧《出三藏記集》卷十「十四卷本鞞婆沙序」，見《大正藏》五五〇—七三〇—三。

⑨《出三藏記集》卷十，見《大正藏》五五〇—七一〇—二。

⑩《出三藏記集》卷十一引道安「比丘大戒序」，見《大正藏》五五〇—八〇〇—一、二。

⑪僧肇《百論序》，見《大正藏》三〇〇—一六八—一。

⑫僧叡《大智度論序》，見《大正藏》二五〇—五七〇—二。

⑬《宋高僧傳》卷三，見《大正藏》五〇〇—七二四—二。

⑭轉引自胡適《白話文學史》(上卷)上海新月書店一九二八年版第一八五—一八七頁

⑮《高僧傳》卷七，見《大正藏》五〇〇—三六四—二。

⑯《高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇—三三二—二。

⑰《奈達論翻譯》第四頁。

⑱見《大正藏》五〇〇—三三二—三及三三三—一。

⑲見湯用彤《隋唐佛教史稿》中華書局(一九八一年八月版)之第二章：隋唐翻譯之情形。

⑳《續高僧傳》卷二，見《大正藏》五〇〇—四三九—一。

㉑梁啟超《翻譯文學與佛典》，見羅新璋編《翻譯論集》商務印書館(北京)一九八四年五月版)第六一頁。