



贊寧譯學主張釋例

贊寧，字夢英，益州長壽人。幼好佛學，年十五，落髮為僧。嘗居天竺寺，因撰《法苑珠林》。其學博通，尤長於律。嘗撰《法苑珠林》一百卷，分十門，五百篇。其書博采群書，兼取佛經，其體裁宏富，其筆墨流麗。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。

高不四舉，幅員莫廣。因撰《法苑珠林》一百卷，分十門，五百篇。其書博采群書，兼取佛經，其體裁宏富，其筆墨流麗。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。

贊寧譯學主張釋例。其書博采群書，兼取佛經，其體裁宏富，其筆墨流麗。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。其書之於世，不啻佛之於法也。

一、贊寧之生平事跡

《佛祖歷代通載》卷第十八曰：

沙門贊寧，隨錢王歸朝（指宋太祖時）。姓高氏，其先渤海人。唐天祐中生於吳興之德清金鵝別墅。出家杭之祥符。習南山律，著述毘尼，時人謂之律虎。文學日茂，聲望日隆。武肅諸王公族咸慕重之，署為兩浙僧統，賜號明義宗父。興國三年，太宗聞其名，召對滋福殿，延問彌日，改賜通惠。詔修《大宋高僧傳》三十卷，及詔撰《三教聖賢事跡》一百卷。初補左街講經首座，知西京教門事。咸平初，加右街僧錄。又著《內典集》一百五十卷，《外學集》四十九卷。內翰王禹偁作文集序，極其贊美云。至道二年示寂。葬龍井塢焉。

又，《十國春秋》拾遺曰：

近世釋子，多務吟詠，惟贊寧獨以著書立言。尊崇儒術，為佛事故。所著：駁董仲舒繁露二篇，難王充論衡三篇，證蔡邕獨斷四篇，斥顏師古正俗七篇，非史通六篇，答雜斥諸史五篇，折海潮論兼明錄二篇，抑春秋無賢臣論一篇，為王禹偁所激賞。²

此外，贊寧的著述尚有：《大宋僧史略》三卷、《箏譜》十卷、《事鈔音義指歸》三卷、《物外集》若干卷等。

贊寧的事跡散見於多種史籍中，究其大概不出以上所引，《佛祖歷代通載》及《十國春秋》的內容³。贊寧居汴京期間，正值北宋佛典漢譯活動極為熱鬧的一段時間，贊寧親覘盛事，但未見到有關他參與譯經的記載。因此，跟羅什、彥琮、玄奘等諸

師不同，贊寧的譯學主張是在考察、檢討、總結以往譯僧們直接根據自己的譯經實踐對佛典漢譯所作的初步分析和論述的基礎上形成的，而不是直接從參與佛典漢譯的活動過程中得來的。儘管如此，他的譯學理論，依然是集中反映了直接來自實踐的經驗。贊寧所論翻譯的文字，收錄在他編撰的《宋高僧傳》「譯經篇」中。

二、翻譯之界說及其名稱之由來

甚麼是翻譯呢？贊寧將翻譯比作翻錦綺：

翻也者，如翻錦綺，背面俱花，但其花有左右不同耳。

我們翻一翻近來出版的有關翻譯理論的書刊，可以看得出來，所有這些書刊給翻譯下的定義仍然是：在保持其內容不變的情況下，把一段文字從一種語言轉換成另一種語言。這一定義是對翻譯技術過程的描述，贊寧對翻譯所作的比喻亦可列入此類。錢鍾書在《管錐編》「翻譯術開宗明義」中又引西班牙大文豪塞萬提斯（1547-1616）的見解與贊寧之比喻作比較，真可謂有異曲同工之妙：

塞萬提斯謂翻譯如翻轉花毯，僅得見背。⁵

翻譯一名由何而來呢？

據《禮記·王制》載：

五方之民，言語不通，嗜欲不同。達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。

但為甚麼在寄，象，狄鞮，譯之中，只有「譯」使用至今呢？贊寧曰：

今四方之官，唯譯官顯著者，何也？疑漢已來多事北方，故譯名爛熟矣。⁶

原來漢人多與北方的外族打交道，所以「譯」這一名稱用得最廣，延用至今。至於「翻譯」一名的由來，贊寧道：

懿乎東漢，始譯《四十二章經》，復加之翻也。翻也者，如翻錦綺，背面俱花，但其花有左右不同耳。由是翻譯二名行焉。⁷

也就是說，後來佛教傳入我國，在「譯」字前加上一個形容詞，稱作「翻譯」，以此代表轉譯四方的語言文字了。

三、翻譯之必要性、可能性及其限度

佛典漢譯之目的是很明顯的，即讓更多的人能了解到佛陀教義的真諦。贊寧曰：

無漏海中，震潮音而可怪；總持言下，書梵字而不常。未聞者聞，聞光音天之餘響；未解者解，解最上法之所詮。⁸

佛典翻譯之必要性也在於此吧！至於翻譯的可能性（可譯性）問題，儘管數百年來佛典漢譯之實踐早已證實了可譯性這一事實，但在理論上卻一直缺乏有意識的探討。贊寧以為不同民族之間：「情可求而呼相亂，字雖殊而意且同」。這是可譯性最最重要的依據。人類儘管有語言文字的不同，但作為人類，他們是同源的，具有理性的。所有人都有認識事物和作出反應的基本能力，這基本能力是通過言語表現出來的，因而其思想是完全能夠通過翻譯相溝通的。現代科學的發展已經證明，人類在感性範疇，認

知範疇，社會範疇，乃至語言心理範疇均有其思維的共同性，同樣在語言結構上也有其根本相同點，例如：每種語言都是由有順序的，單獨的語言單位組成，通過種種方式結合成大的範疇，即：語音——單詞——句子；每種語言句子裏的各個成份具有相互依賴的關係等等。人類思維的共同性是人類在語言結構上具有相同點的基礎，贊寧所謂「字雖殊而意且同」，剛好道出了可譯性的理論根據。至北宋時，佛典漢譯活動已積了幾百年的經驗，贊寧也清楚地認識到儘管翻譯在理論上是可能的，但在實踐上往往有許多限制，他指出：

譯之言易也，謂以所有易所無也。譬諸枳橘焉，由易土而殖，橘化爲枳。枳橘之呼雖殊，而辛芳幹葉無異。¹⁰

「橘化爲枳」，見諸《周禮·考工記》總序：

橘踰淮而北爲枳，……此地氣然也。

又，《晏子春秋》六雜下：

橘生淮南則爲橘，生於淮北則爲枳，葉徒相似，其實味不同。所以然者何？水土異也。¹¹

橘和枳儘管辛芳幹葉無異，但枳必定不是橘，枳橘不可能完全對等，是有差別的。同樣，翻譯儘管是可能的，但它有一定的限度。美國的翻譯理論家A尼達（他是以主張着重考慮讀者對譯文的反應爲出發點來研究翻譯而著稱的）指出，如果譯文讀者對譯文所作出的反應與原文讀者對原文所作出的反應基本一致，那就可以認爲翻譯是成功的了。英國喬治斯坦納也說，理想的譯作應和原作完全對等，然而又不是平庸的重複，這樣的理想從來沒有實現過，二者完全對等的這種情況是不存在的。這主要是由於各民族在文化傳統，語言習慣等方面存在着明顯差異的緣故，這

些差異便決定了可譯性的限度。橘枳有差異，但也只有當橘以另外一種名稱枳出現時，纔可能在異域生存下來。原因很簡單，此地氣然也。對翻譯來說，譯文也必須經過變通之後，纔能在異域被接受，也是基於同樣的道理。

四、翻譯史述略

佛教自東漢明帝傳入中土至北宋，譯學界已積數百年譯經之經驗，贊寧簡略地回顧了在他之前譯經所經歷的三個主要時期：

初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿、金石難和，椀配世間，擇擺名三昧，咫尺千里，觀面難通。次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違，至若怒目看世尊，彼岸度無極矣。後則猛、顯親往，焚、空兩通，器請師子之膏，鵝得水中之乳，內豎對文王之間，揚雄得絕代之文，印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。¹²

贊寧在這述及了佛典漢譯從初創、成長至收獲三個時期的具體特徵。至於這三個時期內的譯經理論，贊寧總結道：

逖觀道安也，論五失三不易；彥琮也藉其八備；明則也撰翻經儀式；玄奘也立五種不翻。此皆類左氏之諸凡，同史家之變例。¹³

贊寧所舉例中，除明則「翻經儀式」散佚之外，其他如道安、彥琮、玄奘之說則構成了佛典漢譯理論的主要內容。

五、新意六例

贊寧在簡要地敘述了譯經及譯經理論史之後，提出了自己

「新意六例」的主張：

今立新意，成六例焉。謂：

譯字譯音爲一例；胡語梵言爲一例；
重譯直譯爲一例；麤言細語爲一例；
華言雅俗爲一例；直語密語爲一例也。¹¹

單從這六例的標題中是看不出個所以然的，因此贊寧又對這六例的具體內容予以了解釋：

初則四句：

- 一、譯字不譯音，即陀羅尼是；
- 二、譯音不譯字，如佛胸前卍字是；
- 三、音字俱譯，即諸經律中純華言是；
- 四、音字俱不譯，如經題上ㄅㄆ二字是。¹²

這一段是講解譯字譯音的，贊寧將譯經分爲四類：第一類是用漢字注梵音的方法，亦即玄奘五不翻之一「秘密故」，陀羅尼的功用決定了它只能是逐字音譯，解釋性的翻譯不僅極不確切，並且也是不必要的。第二類「譯音不譯字」贊寧以印度相傳之吉祥標相卍字爲例說明之。卍或作卐，梵文室利毘羅洛刹曩即吉祥海雲相也。羅什、玄奘諸師譯之曰「德」，魏菩提流支於《十地經論》十二譯此語爲「萬」字，曰功德圓滿之義。至武則天長壽二年（六九三年），正式釐定此字讀作「萬」。漢字是由音、形、義三部分構成的，卍字譯成中文後，不改其形、義，只改變其音而已。第三類「音字俱譯」，這無須多講，經律中的主要部分都是這麼譯的，實際上這纔是嚴格意義上的「翻譯」義。第四類「音字俱不譯」這只是經中的一些符號，照寫即可。

第二、胡語梵言者：

一、在五天竺，純梵語；

二、雪山（今喜瑪拉雅）之北是胡。

山之南名婆羅門國，與胡絕，書語不同。從羯霜那國字源本二十餘言，轉而相生，其流漫廣，其書豎讀同震旦歟？至吐貨羅，言音漸異，字本二十五言，其書橫讀。度葱嶺南，迦畢試國言字同吐貨羅，已上雜類爲胡也。若印度言字，梵天所製，本四十七言，演而遂廣，號青藏焉。有十二章，教授童蒙，大成五明論，大抵與胡不同。五印度境，彌亘既遙，安無少異乎？又以此方始從東漢傳譯，至於隋朝，皆指西天以爲胡國，且失梵天之苗裔，遂言胡地之經書。彥琮法師獨明斯致，唯徵造錄，痛責彌天，符佛地而合阿含，得之在我；用胡名而迷梵種，失則誅誰。唐有宣公，亦同鼓唱。自此若聞彈舌，或覩黑容，印定呼爲梵僧，雷同認爲梵語。琮師可謂忙於執斧捕前白露之蟬，曙在迴光照後黃衣之雀。既云西土有梵有胡，何不南北區分，是非料簡，致有三失：

- （一）、改胡爲梵，不析胡開，胡還成梵，失也；
- （二）、不善胡梵二音，致令胡得爲梵，失也；
- （三）、不知有重譯，失也。

當初盡呼爲胡，亦猶隋朝已來總呼爲梵，所謂過猶不及也。如據宗本而談，以梵爲主；若從枝末而說，稱胡可存。何耶？自五天至嶺北，累累而譯也，乃疑琮公留此以待今日，亦不敢讓焉。

三、亦胡亦梵，如天竺經律傳到龜茲，龜茲不解天竺語，呼天竺爲印特伽國者，因而譯之。若易解者，猶存梵語。如此胡梵俱有者是。

四、二非句，純華言是也。¹³

這第二例是討論胡、梵語之區別的，其內容包括四個方面：純梵語、胡語、亦胡亦梵以及純華言。贊寧主張一一辨別胡、梵以及胡梵夾雜語的來歷，這是對佛典原語（即出發語）之詳盡考察，所謂正本清源者也！佛典原語胡、梵之爭可謂久矣。可一直到贊寧之前，亦未將其區別清楚。贊寧第一次將胡、梵語言問題很客觀地區分開來，並對梵、胡文字進行了具體的描述。首先甄別原語是梵文還是西域其它別種文字，這是當時佛典漢譯首先要解決的問題，因此贊寧這一背景知識之介紹，對原本之釐定很有意義。

第三，重譯直譯者：

一、直譯，如五印夾牒直來東夏譯者是。

二、重譯，如經傳嶺北樓蘭、焉耆，不解天竺言，且譯為胡語，如梵云鄔波陀耶，疎勒云鶻社，于闐云和尚。又天王，梵云拘均羅，胡云毘沙門是。

三、亦直亦重，如三藏直夾牒而來，路由胡國，或帶胡言。如覺明口誦《曇無德律》中有和尚等字者是。

四、二非句，即經三藏雖兼胡語，到此不翻譯者是。¹⁷

這是接著第二例說的。「直譯」指直接從梵文原本翻譯，「重譯」是指從西域胡本轉譯，「亦直亦重」是說從胡梵夾雜本翻譯，四中所說仍可列入「直譯」當中。贊寧在這裏提出了一般翻譯理論家很少顧及的「間接翻譯」（轉譯）這一問題，實際上「間接翻譯」涉及兩種以上的文化，非常值得研究，但至今極少有人問津。佛教起源於印度，經過西域之絲路後傳入我國中原一帶，佛典之轉譯正是這一事實之寫照。

第四、僞言細語者，聲明中一蘇漫多，謂汎爾平語言辭也；二彥底多，謂典正言辭也。佛說法多依蘇漫多，意住於義，

不依於文，又被一切故。若彥底多，非諸類所能解放。亦名全聲者，則言音分明典正，此細語也。半聲者，則言者不明而訛僻，此僞語也。

一、是僞非細，如五印度時俗之言是；
二、唯細非僞，如法護、寶雲、瑩師、義淨，洞解聲明音律，用中天細語典言而譯者是；
三、亦僞亦細，如梵本中語涉僞細者是，或注云此音訛僻，即僞言也；

四、二非句，闕。¹⁸

贊寧此例意在討論原語之文體，而這又隨時代、地域之不同而變化。彥底多者即細語，相當於我們平時所說的古雅之文；蘇漫多者即僞語，是通俗之文也。對於佛典漢譯來說，首先應當弄清楚的是原本的語言，究竟是何種文字，其次是原本所處的時代、地域，搞明白原語的文體，再着手進行翻譯，通過這一系列嚴謹的程序，譯文在文體上纔不致於走樣。

第五，華言雅俗者，亦云音有楚夏同也。且此方言語，雅即經藉之文，俗乃街巷之說，略同西域。細即典正，僞即訛僻也。

一、是雅非俗，如經中用書藉言是；
二、是俗非雅，如經中乞頭，博頰等語是；
三、亦雅亦俗，非學士潤文，信僧執筆，其間渾金璞玉交雜相投者是；

四、二非句，闕。¹⁹

贊寧將漢譯佛典分作：雅、俗、亦雅亦俗三類，這是以中文（目的語）的三類文體與第四例中細、僞、亦僞亦細相對應的。中文三類文體應以原語的文體作為出發點，因此，是否引用經藉之

文，或用街巷之說都不是一成不變的。

第六、直語密語者，二種作句，涉直爲密，如婆留師是。

一、是直非密，謂婆留師翻爲惡口住，以惡口人人不親近故；

二、是密非直，婆留師翻爲菩薩所知彼岸也，既通達三無性理，亦不爲衆生所親近故；

三、兩亦句，即同善惡眞俗，皆不可親近故；

四、二非句，謂除前相故。又阿毘持呵婁（原注：目數數得定），鬱婆提（原注：目生起拔根棄背），婆羅（原注：目眞實離散亂），此諸名在經論中例顯直密語義也。更有胡梵文字，四句易解，凡諸類例，括彼經詮，解者不見其全牛，行人但隨其老馬矣。²⁰

所謂「直語」、「密語」也就是梵文字面義之翻譯，以及梵文內含義之翻譯。贊寧釋例曰：梵文「婆留師」，按字面意義釋「惡口住」是「直語」，把其中的內在含義「菩薩所知彼岸也」翻譯出來就是「密語」。譯者在翻譯過程中必須將佛典中各種暗含的意思表達出來，這種意思在原文裡也許並未在字面裡表現出來，或只是部分地表現出來，對於長期處於那種語言環境中的本族人，不存在甚麼問題，但對異域的人來說卻都是問題。這就要求譯者在遇到這種情況時，詳細闡述，盡量將原文中的內在含義（密語）充分顯露出來。同時，譯者還必須照顧到上下文的具體情景，有時用「直語」就完全可以說明問題的了，就無須用「密語」，否則還得用「密語」，不然很容易誤解經義，犯贊寧所謂「解者不見其全牛，行人但隨其老馬」的過錯。

六、理想譯文之準則

論述完「新意六例」說之後，贊寧提出了理想譯文的準則。他以為如果只用俗語，會使得佛典出現諸如「屠、沽」等不雅的譯文。然而若總用老莊等道家經典語彙，便會把佛學的概念規定成爲中國固有的概念，產生諸如陳壽「老子化胡，教胡爲浮屠」穿鑿之說。那麼完美的譯文究竟應當是怎樣的呢？贊寧非常贊賞羅什的譯文，將之奉爲圭臬：

如童壽譯《法華》，可謂折中，有天然西域之語趣矣。

接下來又說：

然則糅書勿如無書，與其典也，寧俗。儻深溺俗，厥過不輕，折中適時，自存法語，斯謂得譯經之旨矣。故佛說多依蘇漫多也。²¹

鑒於佛典之特殊性，贊寧所謂折中說，可以說是從由對原語文體之考察，到在中文中找到相應之譯文文體的理想模式。

其次贊寧在評介漢譯佛典「經題」（經目）長短時曰：

又以宣譯之者樂略樂繁，隋之已前，經題簡少；義淨已降，經目偏長。古則隨取強名，後則繁盡我意。²²

很明顯，贊寧是贊同「經目偏長」的。一種語言對於本民族的人來說，是熟悉的，這屬於特定的文化範疇，是繼承下來的。但譯者如果要把意思充分翻譯出來，讓另一個文化完全不同的人群去理解，那就不只是重述原來的內容就能完成的，還要創造一個能說明問題的環境。這樣，譯文就得膨脹，就語言自然的形式而言，譯文總要超過原文。贊寧充分理解這一點，因此他批評隋之已前經題簡少曰：古則隨取強名。

再者，對祕呪的音譯，贊寧以爲：

舊翻祕呪，少注合呼。唐譯明言，多詳音反，受持有驗，斯勝古蹤。²¹

唐譯陀羅尼大都注明合呼，跟以前相比這的確不失為一種選進的音譯方法。

討論至此，我們對贊寧的譯經理論已經有個大概的瞭解，作為翻譯理論家的贊寧，雖未直接參與譯經，但卻通過綜合檢討前代的譯經理論，形成了自己對譯學的獨特見解，其中包括：翻譯之界說及其名稱之由來，翻譯之必要性、可能性及其限度，前代翻譯史述略，新意六例有關原語背景知識（特別是佛典原語的社會環境）之介紹，以及理想譯文之准則等，這些對現代翻譯學來說依然是核心的問題。

我們之所以在這兒連篇疊牘地援引贊寧的論述，是因為其中含有許多關於翻譯學的眞知灼見。這些主張時至今日仍有很大的現實意義，無疑對今天的譯學界很有啓發性。

（完）

注釋：

- ①《大正藏》卷四九、頁六五九中。
- ②轉引自丁福保《佛學大辭典》「贊寧」條。
- ③贊寧之生平事跡，散見於以下諸書：大宋僧史略（序），宋高僧傳（進高僧傳表、序、後序）佛祖統紀第四十四、佛祖歷代通載第十八、釋氏稽古畧第四、釋門正統第八、律苑僧寶傳第八，湘山野錄卷下，十國春秋第一一五拾遺，小畜集第二十九左街僧錄通惠大師文集序。（見《望月佛教大辭典》及王文顏《佛典漢譯之研究》）
- ④《大正藏》卷五〇，頁七二三上。
- ⑤Don Quijote I·62, 「Clasicos Castellanos」, VII,

156·轉引自羅新璋編《翻譯論集》，頁二〇。

⑥⑦⑧⑨《大正藏》卷五〇，頁七二三上。

⑩《大正藏》卷五〇，頁七一一上。

⑪日本高僧慧晃（一六五六—一七三七）所編之《梵語字典》（梵漢對譯字類編）名曰：《枳橘易土集》，即取「橘化爲枳」義。

⑫《大正藏》卷五〇頁七二三上中。

⑬、⑭、⑮《大正藏》卷五〇，頁七二三中。

⑯《大正藏》卷五〇，頁七二三中下。

⑰《大正藏》卷五〇頁七二三下。

⑱《大正藏》卷五〇，頁七二三下—頁七二四上。

⑲、⑳《大正藏》卷五〇，頁七二四上。

㉑、㉒《大正藏》卷五〇，頁七二四中。

㉓、㉔《大正藏》卷五〇，頁七二五上。

主要參考書目：

- ①王文顏《佛典漢譯之研究》天華出版事業股份有限公司（台灣）一九八四年十二月一日初版。
- ②喬治·斯坦納《通天塔——文學翻譯理論研究》（George Steiner: AFTER BABEL Aspects of Language and Translation）莊澤傳編譯 中國對外翻譯出版公司（北京）一九八七年八月版。
- ③羅新璋編《翻譯論集》商務印書館（北京）一九八四年五月版。
- ④Werner Koller: Einführung in die Übersetzungswissenschaft Quelle & Meyer Heidelberg. Wiesbaden 1983.