

漢譯佛典禪修詞語英譯問題—— 「總持」與「陀羅尼」詞義辨析與 羅什本《維摩詰所說經》相關翻譯考察

王晴薇

臺灣師範大學華語文教學系副教授

中文摘要

翻譯基本上是「跨文化」的轉換，譯者至少需熟悉雙種文化。以漢譯佛典為底本，再將之轉譯為英文之經典翻譯，牽涉到兩重翻譯過程，因此所涉及之思想呈現與語言轉換，至少涵蓋三種語言（佛典原語、漢語、與英語）和三種文化（印度、中國、英語國家）間相互傳譯而衍生的各種議題。無論是由經典原文譯為中文之翻譯過程與參與人員、由漢譯本轉換至英譯本之過程、譯者本身動機立場及學養背景、為配合其翻譯目的所使用之翻譯策略、還有受容者文化背景與理解詮釋等眾多因素，皆值得學者深入分析考察。

在翻譯的文化跨越過程中，印度特有的禪定與冥想文化，在嘗試跨越至沒有對等禪定文化及表述語詞的文化語言系統時，是一個相當難克服的語言文化轉換過程，可說是一個「文化不可譯」問題的例證，因接受佛教文化的目的語文化傳統中，常缺乏與源語文本功能相關的語境特徵，因此佛教源語其所隱含的禪定文化因素，無法在目的語中找到源語的等值詞語，並得到充分的表達。

本文將分析漢譯佛典及禪修典籍中保存與大乘「三昧」有密切關係的禪觀詞語「陀羅尼」，並運用對「陀羅尼」一詞的初步解讀，嘗試說明依羅什譯《維摩詰所說經》為底本而的 Luk、Watson 以及 McRae《維摩詰經》英譯本中，對「總持」與「陀羅尼」二詞之英譯，為何會有許多歧異，以作為漢傳佛典大乘禪觀研究與國際學界對話的一個起點。

關鍵詞：《維摩詰經》、英譯、總持、陀羅尼、鳩摩羅什



The English Translation of Terms Related to Meditation in the Chinese Buddhist Canon —— An Analysis of Various English Translations of “Zongchi 總持” and “Tuoluoni 陀羅尼” (*dhāraṇī*) Based on Kumārajīva’s Chinese Translation of the *Vimalakīrtinirdeśa*

WANG, Ching-wei

Associate Professor, Department of Chinese as a Second Language,
National Taiwan Normal University

Abstract

Translation is by nature a type of cross-cultural communication that involves two languages and two cultures; therefore, translators have to be familiar with both cultures involved in this translation process. The English translation of Chinese Buddhist texts is even more complicated as Chinese Buddhist texts themselves are already texts translated from other Buddhist canonical languages. Therefore, issues such as the process, the education background of people in the translation team, motives of the translator, various strategies adopted by each of the individual translators, as well as the readers of these translated texts, all have to be taken into consideration when we read these English translations of Chinese Buddhist texts.

In the process of cultural translation brought about through Buddhist texts from India to China, one particularly difficult problem is the translation of terms related to meditative activities, as in Chinese there were initially

no corresponding terms to translate these terms to specify the nuances of different meditative techniques and mental states. Therefore, it is clear that the languages expressing meditative activities has proven to be a particularly challenging task for early Chinese translators.

In this paper, the author will examine several English translation of “*dhāraṇī*,” (陀羅尼 or 總持 in Chinese), an important technical term related to Mahāyāna samādhis found in the current translation of the *Vimalakīrti Sūtra* based on Kumārajīva’s Chinese translation. Different English translations of this term and the strategies adopted by these translators of the *Vimalakīrti Sūtra* as reflected in their translation of this term will be discussed and compared with early Chinese understandings of this term found in the *Commentary on the Mahāprajñāpāramitā* (*Dazhidu lun* 大智度論), the *Treatise on the Meaning of the Mahāyāna* (*Dasheng yizhang* 大乘義章), the *Yogācārabhūmi Śāstra* (*Yuqieshi dilun* 瑜伽師地論), and early Tiantai Samādhi manuals.

Keywords: *Vimalakīrti Sūtra*, English translation, *dhāraṇī*, zongchi(總持) tuoluoni(陀羅尼), Kumārajīva

一、問題之提出：漢譯佛典禪修相關詞語的漢譯及英譯問題

翻譯理論學者 Vermeer 指出，翻譯基本上是「跨文化」的轉換，譯者至少需熟悉雙種文化。¹ 近年來著名佛教學者萬金川更在〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉中，引用韋努蒂（Lawrence Venuti）、巴斯奈特（Susan Bassnett）和勒菲弗爾（André Lefevere）之「文化研究的翻譯轉向」和語際翻譯過程中所出現的「文化轉換」等觀點，說明佛典漢譯所可能涉及到的各種極其複雜的「文化轉換」層面問題。²

以漢譯佛典為底本，再將之轉譯為英文之經典翻譯，牽涉到兩重翻譯過程，因此所涉及的思想呈現與語言轉換，至少涵蓋三種語言（佛典原語、漢語、與英語）和三種文化（印度、中國、與英語國家）間相互傳譯而衍生的各種議題。³ 無論是由經典原文進行漢譯的翻譯過程與參

※ 收稿日期 2015.3.17，通過審稿日期 2015.9.29。

¹ 請見陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，香港：香港城市大學出版社，2000年，頁163。

² 萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51，2009年，頁143-203。

³ 例如萬金川〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉一文討論強調「口誦傳承」而以「如是我聞」著稱的印度「口頭傳統」，在遭遇重視「書寫傳統」的華夏文明時，印度固有的爭辯與宗教論難，即在中國徹底轉化為一種純粹的「書本宗教」之過程。如法顯遠赴天竺求經，卻發現「北天竺諸國皆師師口傳，無本可寫……」之窘境。參見萬金川2009，頁147-150。此外萬金川提出，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，經典所以受到書寫，除了宗教上供養「法身舍利」的市場需求外，這些書面文本在當時可能只是口誦傳承之餘，在性質上權充誦讀備忘之用的「過渡性」文本之觀點，亦值得吾人深入省思。參見萬金川2009，頁148-149，註6。並見萬金川，〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語言景觀〉，《正觀雜誌》44，2008年，頁103-142。

與人員⁴，還是由漢譯本轉換至英譯本之過程，以及譯者本身動機立場及學養背景、譯者為配合其翻譯目的而有意或無意選定之翻譯策略、乃至受容者文化背景與理解詮釋等眾多因素，皆值得深入分析考察。再加上近幾年梵文本《維摩詰經》的出現，更是激盪出許多新的學術議題。⁵

在翻譯的文化跨越過程中，印度特有的禪定與冥想文化，是一個相當難處理的文化轉換過程，因為許多接受佛教的文化原本並沒有對等的禪定文化，因此也缺乏對等的表述語詞系統。佛教禪定的語言及文化轉換過程，幾乎可說是一個「文化不可譯性」的例證。⁶無論是由同屬印歐語系的梵文譯為英文，或由佛典語言譯為語言書寫系統差異更大的中文，佛教禪修語詞皆同樣面臨了「文化不可譯性」的問題。亦即由於民族的語言和文化的獨特性，在很多情況下，因目的語的文化傳統中缺乏與源語文本功能相關的語境特徵，及其所隱含的文化因素無法在目的語中找到源語的等值詞語，使語際翻譯非常困難，並常會出現一些無法解決的難題。⁷例如梵文與英文雖然同屬印歐語系，然而在有關禪觀語

⁴ 參見萬金川〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉中有關羅什透過「手執胡文，口自宣譯」的「譯講同施」之「口頭傳播」，以及其門下「筆受」與「潤文」工作團隊將之型塑為「書面譯本」，乃至姚興直接涉入譯經實際操作過程之討論，見頁145-152。並見蕭世昌著，《鳩摩羅什的長安譯場》，高雄：佛光出版社，2010年。

⁵ 《維摩經》梵文原典於1999年7月30日由日本學術調查團的高橋尚夫在布達拉宮達賴喇嘛的書房中發現。參見萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51，2009年，頁143-203。另外參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，東京：大正大學出版會，2004年，頁vi。

⁶ 有關印度禪定傳統，請見Mircea Eliade, *Yoga—Immortality and Freedom* (Princeton: Princeton University Press for Bollingen Foundation, 1969)。

⁷ 參見李華田，〈試論文化與翻譯的三種關係〉，《華中師範大學學報（哲學社會科學版）》6，1995年，頁120-124。並參見李華田，〈論文化不可譯性及其對策〉，《高等函授學報（社會科學版）》8，2010年，頁3-9；

詞英譯方面，也因為這二種文化在對禪定的認知內容及表述系統間，存在著巨大的文化差異，而產生許多問題。如美國學者Alan Sponberg在「Meditation in Fa-hsiang Buddhism」⁸一文中，承接Mahathera Paravahera Vajirañña、Friedrich Heiler、Edward Conze、Stephen Beyer、以及Robert Gimello等學者之研究，提出梵文禪觀詞語的複雜精密，遠非英語指涉系統可以處理之問題。⁹Sponberg首先說明，雖然禪修在佛教整體思想中佔有核心重要性，然而英語“meditation”一詞，所指涉的範圍相當廣泛，除可涵蓋基督教思想傳統中，如St. Ignatius或St. Teresa of Avila等聖徒之密契靈修實踐外，亦被用來指涉近年印度Maharishi Mahesh Yogi所教授之TM（Transcendental Meditation），以及中國或日本禪宗的禪修系統。“Meditation”也同樣可以指涉南傳內觀禪修。¹⁰相對來說，在梵文佛典中討論禪觀時，常用的詞彙即有：*dhyāna*、*samādhi*、*śamatha*、*vipaśyanā*、*samāpatti*、*anusmṛti*、*yoga*以及*bhāvanā*等。這些詞語在討論禪修的佛典文獻中，各指涉了不同體系的禪觀操作或專著目標。然而由於在英語中並未發展出如此複雜之語彙體系，當使用“meditation”一詞時，有可能是指上列梵文字中之任何一種或幾種。Sponberg因而提出警告：英語讀者當使用英語“meditation”一詞時，必須認知“meditation”一詞無法忠實呈現禪觀修習時所特指之技術操作層面（technical specificity）。¹¹

李華田，〈從文化診斷學的角度看文化不可譯性及其對策〉，胡庚申主編《翻譯與跨文化交流：互動與共生》，上海：上海外語教育出版社，2015年，頁313-325。

⁸ Alan Sponberg, “Meditation in Fa-hsiang Buddhism.” in *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, ed. Peter Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 15-43.

⁹ Alan Sponberg 所列舉出之學者及其著作請見上註，頁17，註解一。

¹⁰ 同上註，頁16-17。

¹¹ 請見Sponberg 對*dhyāna*、*samādhi*及*bhāvanā*三個詞更深入之分析與討論，

近年來Florin Deleanu在其“Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the Śrāvakabhūmi,”及“Meditative Practices in the Bodhisattvabhūmi: Quest for and Liberation through the Thing-In-Itself,”等著作中，對於《瑜伽師地論》中〈聲聞地〉與〈菩薩地〉之禪定修習等議題，有更深入而細膩的分析，見證了西方學界在禪定學研究方面之進展，而由其著作中也可見到，英語學界逐漸傾向使用梵文原語，而不再將其譯為英文之語言轉換策略，似乎日趨明顯。¹²

當英語學者意識到禪觀語詞的複雜性時，由於英語與梵語同屬印歐語系，在型態上亦同具曲折變化，書寫方式相當接近，因此可以採取使用梵文原文的方式來逐漸克服此一問題。相對來說，與梵文語言距離較大，書寫系統大不相同，屬於「孤立語」的漢語，在處理禪觀語詞方面，所要面對的挑戰更形艱鉅。在現存的漢語佛典中，《大智度論》記載了有關禪定語詞與禪觀操作的詳盡說明。¹³如《大智度論》第十七

同上註頁15-21。有關這些禪觀詞語之巴利語定義及義涵之體系性介紹，請參見Mahathera Paravahera Vajirañāṇa 之*Buddhist Meditation in Theory and Practice* (Colombo: M. D. Gunasena, 1962), pp. 17-34。如Mahathera Paravahera Vajirañāṇa說明“*samādhi*”來自“*saṃ-ā-dhā*”(to put together, to concentrate)字根。另外考察諸巴利聖典及註解，說明巴利文“*Jhāna*”(梵文：*Dhyāna*)之定義可由兩方面理解，若由“*Jhāyati*”字根理解，則意指“to think (upon a mental object)”；若由“*Jhāpeti*”字根理解，則意指“to make burn”，指將慾望燒盡。然而亦有學者以為*jhāna*來自於*jhāpeti*的可能性只是folk etymology。

¹² 參見Florin Deleanu, “Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the Śrāvakabhūmi”, 《國際仏教学大学院大学研究紀要》16, 2012年, 頁1-38。並感謝Florin Deleanu提供近作“Meditative Practices in the Bodhisattvabhūmi: Quest for and Liberation through the Thing-In-Itself,” a revised version of a paper presented at the 3rd Geumgang International Conference for Buddhist Studies, ‘The Yogācārabhūmi and the Yogācāras’ (Seoul, 13-14 October, 2008)。

¹³ 有關早期中國僧人修習原始佛教禪法如僧稠、慧思、智者等人修習「四禪」、

卷〈釋初品中禪波羅蜜第二十八〉及第二十卷〈釋初品中三三昧義第三十二〉中皆有許多關於「四禪」(*Four dhyāna*)、「四空處」(四無色定) (*samāpatti*)、「八背捨」、「八勝處」、「十一切處」等禪法性質之辨析與修法說明。此外如《大智度論》卷二三〈初品中十想釋論第三十七〉並以次第之方式說明「智」(*jñāna*)、「念」(*anusmṛti*)、「想」(*saṃjñā*) 三者次第之關係：

問曰：「是一切行法，何以故或時名為『智』(*jñāna*)？或時名為『念』(*anusmṛti*)？或時名為『想』(*saṃjñā*)？」

答曰：「初習善法，為不失故，但名『念』；能轉相、轉心故名為『想』；決定知無所疑故，名為『智』。」¹⁴

然而有關《大智度論》中對禪觀用語的討論，學界目前尚無系統性論著。考查中國早期禪史，禪觀語詞翻譯問題，在禪宗興起前的漢魏佛教時期，其實已早為多位大師重視的議題，如隋代淨影慧遠（523-592）在《大乘義章》中，列舉了佛教禪定的各種異名，並討論各種禪觀詞語漢譯名稱之音譯及意譯問題。：

一名為禪；二名為定；三名三昧；四名正受；五名三摩提；六名

「四念處」、「九次第定」等研究成果，請見冉雲華〈中國早期禪法的流傳和特點〉，《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，1991年，頁1-49。並請參見筆者博士論文 *Zhiyi's Interpretation of the Concept "Dhyana" in His Shi Chan Boluomi Tsidi Famen*（智顗《釋禪波羅蜜次第法門》中「禪」之思想與義涵），Ph. D. Dissertation, University of Arizona, 2001 以及《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，台北：新文豐出版社，2011年。

¹⁴ CBETA, T25, no. 1509, p. 22, a9-12。並請參見釋厚觀編，《大智度論講義》冊2，印順文教基金會出版，2014年，頁628。

奢摩他；七名解脫；亦名背捨。¹⁵

由上段慧遠引文前後文來看，其討論的內容至少涵蓋了 *dhyāna*, *samādhi*, *śamatha*, *samāpatti* 等禪修詞語之義涵。

在禪宗興起的唐代，此一問題仍為唐代法相宗的釋遁倫於其集撰的《瑜伽論記》中討論。在《瑜伽論記》卷第四，討論菩薩初地為何以「三摩呬多」為名之問題時，對於 *samādhi*、*śamatha*、*samāpatti*、*dhyāna* 以及 *citta-ekāgratā* 等禪修詞語之用法及義涵亦有如下討論：

於中初地名「三摩呬多」，此云「等引」。舊云「三摩提」，訛略也。基師解云：此有七名，一云「三摩呬多」。《釋論》解云：「謂勝定地離沈掉等，平等能引，或引平等，或是平等所引發，故名等引地。」此卷下云：「非於欲界心一境性，由此定等無悔歡喜安樂所引故。」即以三義解「等引」：一等能引；二引平等；三平等方便所引發故，能引所引，俱平等也。

二云「三摩地」，此云「等持」，舊云「三昧」，訛也。

三云「三摩鉢底」，此云「等至」，舊云「三摩跋提」，訛也。

四云「馱衍那」，此云「靜慮」，舊云「禪」，義不正也，或云「持阿那」，訛也。

五云「質多翳迦羯羅多」，此云心一境性。質多名心，翳迦云一，阿羯羅云境，多云性。舊云一心，略也。

六云「奢摩他」，此云「止」也。

七云「現法樂住」。¹⁶

¹⁵ 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 718, a4-26。有關此段引文及下段《瑜伽論記》引文，特此感謝評審委員 A 提供資料。

¹⁶ 參見 CBETA, T42, no. 1828, p. 378, a2-b19。

上段引文中的「三摩呬多」、「三摩地」、「三摩鉢底」、「馱衍那」、「奢摩他」、「質多翳迦阿羯羅多」分別為梵文 *Samāhita*、*samādhi*、*samāpatti*、*dhyāna*、*śamatha*、*citta-ekāgratā* 之音譯，而「現法樂住」則為 *dr̥ṣṭa-dharma-sukhavihāra* 之意譯。由上段引文中譯名之繁複，可以看出以漢語書寫系統來處理原始佛典禪修相關詞語之困難度。其中部分詞語甚至未曾在漢傳佛教禪修系統中普遍流傳，由此亦可窺見漢傳佛教吸納轉化印度佛教禪觀系統軌跡之一斑。

時至今日，讀者常無法從漢譯佛教詞語字面，看出其原文中所使用的，究竟是何特定禪定詞語，以及其「技術操作層面特性」(technical specificity)。如「八正道」中的「正定」、三十七道品中「五根」的「定根」、「五力」之「定力」之原文皆用 *samādhi* (三昧) 一詞，然而在漢譯中卻無法看出其原文原來是同一語詞。¹⁷ 相反的情況是，漢語中譯為「三三昧」的「空三昧」、「無相三昧」、「無作三昧」，有時出現於經典中時會以 *śūnyatā-bhāvanā*、*ānimitta-bhāvanā* 與 *apraṇibita-bhāvanā* 的形式來被指稱。¹⁸ 根據 Mahathera Paravahera Vajirañāṇa 對禪定詞語之系統性處理，“*bhāvanā*”指「藉由禪定培育心智」之意，其動詞型態“*bhāveti*”指“to act, to practice, or to cultivate”等行動，而且與 *dhyāna* 動詞型不同的是，此一詞語泛指所有心智之發展，包括道德意識。然而由漢譯「三三昧」來看，亦無法看出此一詞語來源語所使用的禪定語詞。¹⁹

¹⁷ 參見筆者近作〈鳩摩羅什的「三昧」觀——《坐禪三昧經》與《大智度論》之互文性研究〉一文中之分析。(出版中)

¹⁸ 有關「三三昧」的漢文譯語問題及其轉變過程，請見萬金川 2009，頁 186-193。

¹⁹ 參見 Mahathera Paravahera Vajirañāṇa 之 *Buddhist Meditation in Theory and Practice*，頁 25-27。

本文所要討論的，是一個更嚴重的問題，亦即有些詞語之義涵可能與禪定或經典禪觀相關，但其禪觀義涵在歷史的長河中被逐漸淹沒，因此現代讀者不易識別此一語詞原來與禪定具有深刻的關係，亦不清楚此一詞語表彰大乘禪觀特色之甚深禪觀義涵。例如「陀羅尼」一詞，通常被認為即指「咒語」，並不被視為禪觀詞語，但若考察《大智度論》內文，即可清楚看出在《大智度論》中，「陀羅尼」不但常與「三昧」並列，且特指大乘菩薩所修習的，比「三昧」一詞所指禪定境界更高的禪定。然而由於此一詞彙的詞義及禪觀義涵，在學界僅有少數學者討論，因此在解讀及英譯此一禪觀語詞時，造成了諸多歧異。本文分析顯示出，「陀羅尼」一詞的理解問題，所反映出的重要學術議題是，學界對大乘「三昧」和其相關語「陀羅尼」之了解，還相當有限，而有關此一詞語之解答，龐大的漢譯典籍及禪修典籍提供了重要的線索。

萬金川曾引用辛嶋靜志的論點說明，現存佛典的梵文殘本絕大多數皆抄寫於十一世紀之後，嘗試重構這些文本之古型，其成果將是有限的。但另一方面，漢譯佛典文獻，特別是那些西元二世紀至六世紀譯出的文本，在時代上早於梵文殘卷，有可能為我們提供佛典起源及其發展的一些可資信賴且富於價值的線索。²⁰Paul Harrison 亦曾提出大乘起源可能與甚深禪定有關之觀點²¹，漢語學界學者，亟需解明龐大的漢譯佛典及禪修典籍中保存的有關大乘「三昧」及大乘禪觀之諸多議題，並與國際學界展開對話。在本文中，筆者即將運用對「陀羅尼」一詞的初步解讀，嘗試說明依羅什譯《維摩詰所說經》為底本而成的幾種英譯本為

²⁰ 萬金川〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語言景觀〉，《正觀雜誌》44，2008年，頁109-110，註5。

²¹ 有關Paul Harrison大乘起源理論之簡單介紹，請見筆者，《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，台北：新文豐出版社，2011年，頁2-6。

何在英譯「陀羅尼」（或譯為「總持」）時，會有如此多歧異，以作為漢傳佛教中有關大乘三昧之豐富資料與國際學界對話的一個起點。

以下筆者先簡介目前學界對「陀羅尼」一詞的研究成果，再進一步分析漢傳佛教中與「陀羅尼」相關的文本，最後由英譯者對此一詞語之掌握與翻譯策略，旁及對這些英譯本的書評之審視，來討論與涉及禪觀詞語的雙重跨文化翻譯與翻譯評論之相關議題。

二、「總持」與「陀羅尼」詞義辨析——學界對「陀羅尼」的研究與漢傳佛教經論中「陀羅尼」的禪觀義涵

本文之緣起，與筆者閱讀 Jan Nattier《維摩詰經》英譯書評中有關「陀羅尼」一詞的研究與評析有關。近年來《維摩詰經》多種新英譯本的出現，反映出西方佛學與佛教界對於《維摩詰經》之高度重視與興趣。雖然在中國《維摩詰經》以其文學性及戲劇性著稱，但由近年來 Paul Harrison 一系列著作來看，大乘經典之起源與甚深禪觀之密切關係，已為學界廣泛接受。再加上近年來台灣佛教圖像學學者對《維摩詰經》禪觀，還有筆者對羅什大乘三昧禪觀思想所進行的一系列分析，顯示《維摩詰經》與菩薩大乘三昧禪觀有密切關係。²² 對照西方學者對於以漢譯

²² 羅什在《注維摩詰經》中對維摩詰「不思議解脫」的註解為：「亦名三昧，亦名神足，或另修短改度，或巨細相容，變化隨意，於法自在解脫無礙，故名解脫。」《大正藏》冊 38，頁 327 下。因此本經與羅什三昧觀之密切關係相當清楚。Lamotte 亦針對此一次要經名之各家譯者用語進行分析，並說明此經所處理之「解脫」並非部派佛教中所謂之三解脫或八解脫，而是處理神通智、神通之問題。參見郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990 年，頁 52-53。

台灣佛教圖像學學者對《維摩詰經》研究成果請見賴鵬舉：《絲路佛教的圖像與禪法》，中壢：圓光佛學研究所，2002 年以及《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》，台北：西蓮淨苑出版社，2007 年。另外筆者

本《維摩詰經》為底本而成的英譯《維摩詰經》之學術分析與討論，因而激盪出如下的思維。

Jan Nattier 在 2000 年針對四部重要的《維摩詰經》英譯做了深入而詳細的書評，篇幅長達二十頁以上。Jan Nattier 之書評共評論了 Lamotte²³、陸寬昱²⁴、Robert Thurman²⁵、及 Burton Watson²⁶ 四種《維摩詰經》英譯本。Jan Nattier 把據羅什譯《維摩詰所說經》之陸寬昱與 Burton Watson 英譯本歸為一類相互比較；另外將皆以藏傳本為底本 Lamotte 與 Thurman 英譯本，進行對照與評述。在書評中，Jan Nattier 共比對了六段 Watson 與 Luk 英譯《維摩詰經》經文段落。其中有關「陀羅尼」（「總持」）之分析，由於與大乘「三昧」有密切關係，因此特別引起筆者注意，而且開始思考，為何 Nattier 會如此解讀《大智度論》

自 2013 年 10 月至今，發表的三篇有關羅什大乘三昧觀相關之會議論文和一篇期刊論文。會議論文為 2013 年 10 月發表於 American Oriental Society Western Branch 之 “An Analysis of Kumārajīva's View of Mahāyāna Samādhi and Some Related Iconographic Evidence”；第二篇則為 2013 年 10 月底發表於「漢傳佛教的跨文化交流國際研討會」之〈僧肇《注維摩詰經》中所見的羅什三昧觀〉；第三篇則為發表於華梵大學「第六屆東方人文思想國際學術研討會——中觀學思想傳統中的語言觀」之 “Nonduality and Mahāyāna Samādhi—Kumārajīva's Interpretation of Realization of Śūnyatā in Zhu Weimuojie Jing.” 期刊論文〈鳩摩羅什的「三昧」觀——《坐禪三昧經》與《大智度論》之互文性研究〉（出版中）。

²³ Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, trans. Sara Boin (London: The Pali Text Society, 1976).

²⁴ Charles Luk, trans. and ed., *The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* (Boulder, Colo.: Shambhala Publication, 1972).

²⁵ Robert A.F. Thurman, trans., *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* (London: Pennsylvania State University Press, 1976).

²⁶ Burton Watson, trans., *The Vimalakīrti Sūtra* (New York: Columbia University Press, 1983).

的內容？而「陀羅尼」一詞在英譯過程中，又為何會造成如此多問題？

Jan Nattier 以「陀羅尼」有關之英譯為例，討論《維摩詰經》及大乘經典中常見的，用來描述菩薩特質的近乎定型句詞語「陀羅尼」之英譯問題。由於 Jan Nattier 一文寫成於 John McRae²⁷ 的《維摩詰經》英譯（亦以羅什本為底本）完成之前，因此筆者增列 McRae 英譯對照如下：

表一：

原文：念、定、總持，辯才不斷；（《大正藏》冊十四，頁 537 上，行 13）

譯者	英譯	出處
Watson	Their Mindfulness, meditation, retention of the teachings , and eloquence never faltered.	頁 17
Luk	They had achieved right concentration and mental stability , thereby acquiring the uninterrupted power of speech.	頁 1
McRae	The [Bodhisattvas present] ...were unfailing in their mindfulness, concentration, <i>dhāraṇī</i> (i.e., memorization of the Dharma) , and eloquence;	頁 77

Jan Nattier 指出，雖然 Watson 在此句英譯中對「念」（*smṛti*）、「定」（*samādhi*）及「辯才」（*pratibhāna*）三個詞的處理方式皆非常精準，但 Watson 對中文「總持」一詞的處理不夠清楚，其結果是雖然 Watson 所用之“retention”一詞較易為現代讀者所接受，然而其代價為 Watson 將一個有力，甚或具有神力之菩薩處理經典所運用到的特殊技術降低為一個毫無特色，對於佛教教法之「記憶」之維持。²⁸ 另一方面，

²⁷ John R. McRae, trans., *The Vimalakirti Sutra* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004).

²⁸ Nattier, 頁 239。

Jan Nattier 由此詞翻譯之精確性的角度來評斷，陸寬昱可能將「總持」譯為“mental stability”，也可能完全未譯此詞，因此由她的角度來看，陸寬昱的英譯可被定位為一種 exegetical paraphrase（具註解性質的簡述）。²⁹

由 McRae 以及大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所出版之《梵藏漢對照『維摩經』》一書可清楚看出，上引羅什譯《維摩詰所說經》中之「總持」一詞，為早期漢譯佛典對梵文 *dhāraṇī* 一詞之中文翻譯。“*dhāraṇī*”譯為「總持」，有時譯為「陀羅尼」，在羅什譯《維摩詰經》中，「總持」一詞共出現 8 次，「陀羅尼」一詞則出現 2 次。³⁰

Jan Nattier 在《維摩詰經》英譯書評中引用了《大智度論》對「陀羅尼」與「三昧」一詞加以對比的問答，由於此段引文相當重要，因此雖然篇幅較長，筆者將全文引出，並將 Jan Nattier 忽視之重點以底線標出：

問曰：「陀羅尼門、三昧門為同為異？若同，何以重說？若異，有何義？」

答曰：「先已說三昧門、陀羅尼門異，今當更說：三昧但是心相應法，陀羅尼亦是心相應、亦是心不相應。」

問曰：「云何知陀羅尼是心不相應？」

答曰：「如人得『聞持陀羅尼』，雖心瞋恚亦不失，常隨人行，

²⁹ 同上註，頁 240。此點與陸寬昱自行將其英譯界定為“translated and edited”（譯解）其實並不相悖，然而 Nattier 並未提到陸寬昱英譯封面中自己標著“translated and edited”之事。

³⁰ 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 4。並參見下文表二至表十一之梵文、漢譯及英譯。

如影隨形。是三昧，修行習久，後能成陀羅尼，如眾生久習欲，便成其性。是諸三昧，共諸法實相智慧，能生陀羅尼。如坏瓶得火燒熟，能持水不失，亦能令人得度河。禪定無智慧，亦如坏瓶；若得實相智慧，如坏瓶得火燒成熟，能持菩薩二世無量功德，菩薩亦因之而度得至佛。如是等，三昧、陀羅尼種種差別。」³¹

問曰：「聲聞法中何以無是『陀羅尼』名，但大乘中有？」

答曰：「小法中無大，汝不應致問；大法中無小者則可問。如小家無金銀，不應問也！復次，聲聞不大殷懃集諸功德，但以智慧求脫老病死苦；以是故，聲聞人不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足，不須瓶器持水；若供大眾人民，則須瓶甕持水。菩薩為一切眾生故，須陀羅尼持諸功德。復次，聲聞法中，多說諸法生滅，無常相故。諸論議師言：『諸法無常，若無常相則不須陀羅尼，何以故？諸法無常相，則無所持。唯過去行業因緣不失，如未來果報雖無必生，過去行因緣亦如是。』」

摩訶衍法，生、滅相不實，不生、不滅相亦不實，諸觀諸相皆滅是為實，若持過去法則無咎。以持過去善法、善根諸功德，故須

³¹ 在《大智度論》卷5對「陀羅尼」所作的「義門分別」對陀羅尼有體系性的說明：「陀羅尼，或心相應，或心不相應；或有漏，或無漏；無色，不可見，無對；一持、一入、一陰攝；九智知，一識識。阿毗曇法陀羅尼義如是」參見《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 95, c14-18。從傳統論書如《百法明門論》對諸法分別所歸納的「五位百法」，或《俱舍論》所歸納的「五位七十五法」來看，並未有一法可以是「或心相應，或心不相應」。由《大智度論》卷五之論述，只能說大乘「陀羅尼」，並無外形可得觀見（無色，不可見，無對），但可能心相應，也可能心不相應。陀羅尼跨越了心法與非心相應法的界限。以上感謝評審委員 A 提供之資料。然而由此正可看出《大智度論》如何以創新的方式，超越傳統阿毘達摩之論述，而大乘「陀羅尼」，正是菩薩境界中一種超出傳統諸法分別之境界。

陀羅尼。陀羅尼世世常隨；菩薩諸三昧不爾，或時易身則失。如是等種種分別陀羅尼、諸三昧，以是故言『欲得諸陀羅尼、諸三昧門，當學般若波羅蜜』。³²

此段引文最後說明，上面三段問答，乃在說明《般若經》中「欲得諸陀羅尼、諸三昧門，當學般若波羅蜜。」一句。「三昧」指大乘菩薩所修行之禪定，由上文中對於「陀羅尼」與「三昧」關係之比對明顯可見，「陀羅尼」應該是一種菩薩應致力修習，比「三昧」更高深的禪定狀態。Jan Nattier 雖界定出《大智度論》這段引文之重要性，但其討論此段引文所得出之結論僅為：

- (一) 陀羅尼有時指如瓶器般，為使菩薩可將一生中修持所得之功德承接至下一生之容器。
- (二) 《大智度論》的作者在討論中，將大乘菩薩具有陀羅尼，而聲聞乘不具備陀羅尼之事，視為理所當然之事。³³

然而 Jan Nattier 對於上段《大智度論》引文中有關「陀羅尼」與「三昧」關係之討論，特別是「是三昧，修行習久，後能成陀羅尼，如眾生久習欲，便成其性。」中所呈現出來的，「陀羅尼」可能是一種比「三昧」更高深的禪定狀態之義涵，則完全未加以討論。上段《大智度論》引文明顯的在討論菩薩禪定之議題，為何如 Jan Nattier 這樣深入經藏之學者，會無視《大智度論》段落之文脈，與在上段引文中，大乘禪觀為討論核心重點之義涵呢？

³² 《大智度論·初品中欲住六神通》，CBETA, T25, no. 1509, p. 269, a23-b26。

³³ Jan Nattier, "The Teaching of Vimalakirti (*Vimalakirtinirdeśa*): A Review of Four English Translations," *Buddhist Literature* 2(2000): 240, 註 10。

其實 Jan Nattier 在另一部專著 *A Few Good Men* 中，對「陀羅尼」一詞曾提出補充說明，“*dhāraṇī*”可能是最容易被誤解的佛教詞彙，因為其常被視為是與“*mantra*”（咒語）相同的語言類型。然而 Jan Nattier 考察各種說法後，其結論為，“*dhāraṇī*”應為一種特殊的記憶法（mnemonic device）。³⁴

另一個有關 *dhāraṇī* 的詞義，亦可見 Lamotte 依 *Mahāvīyūtpatti*（《翻譯名義大集》）指出的，菩薩「念、總持」特性的描述與菩薩之「四無畏」有關之觀點。³⁵ 有關菩薩「四無畏」亦見於《大智度論》卷五，其中也提到「陀羅尼」一詞：

問曰：何等為菩薩四無所畏？

答曰：一者、一切聞能持故，得諸陀羅尼故，常憶念不忘故，眾中說法無所畏故。

二者、知一切眾生欲解脫因緣，諸根利鈍，隨其所應，而為說法故，菩薩在大眾中說法無所畏。

三者、不見若東方、南、西、北方、四維、上下，有來難問，令我不能如法答者，不見如是少許相故，於眾中說法無所畏。

四者、一切眾生聽受問難，隨意如法答，能巧斷一切眾生疑故，菩薩在大眾中說法無所畏。說菩薩之四無畏。³⁶

³⁴ Jan Nattier, *A Few Good Men—The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariprccha)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), pp. 291-292, 註 549。

³⁵ 見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, trans. Sara Boin (London: The Pali Text Society, 1994), p. 28, 註 3。

³⁶ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 99, b1-9。

學界對「陀羅尼」概念較具系統性的研究成果為 Jens Braarvig 之“*Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas*”一文。³⁷ Jens Braarvig 引用 *Daśabhumika* 說明 *dhāraṇī* 為因「念」(*smṛti*) 與「不忘」(*asampramoṣa*) 而能得到，因此「陀羅尼」指「記憶之保持與延續」(*retaining in memory*)，其原文 *dhāraṇa*, *ādhāraṇa*(ta) 同時指涉達到陀羅尼的方法，與達到陀羅尼後的狀態。其原由為 *dhāraṇī* 梵文其中一個涵義可指「容器」，因此 *dhāraṇī* 可被用來指涉承載一個人學習內容(法)之容器。此一涵義源於梵文字根“*dhṛ*”，意指「裝載」、「承持」、「具有」之意(“to hold, keep, possess, bear”)。³⁸ 漢譯之「總持」，可能即採用 *dhāraṇī* 此種涵義之意譯。

在該文中 Jens Braarvig 並明確指出 *Dhāraṇī* (陀羅尼) 與 *Pratibhāna* (辯才) 二者皆與 *samādhi*、*smṛti*、*dhyaṇa* 具有密切的關係。³⁹ Jens Braarvig 考察了多部經論後指出，早期大乘佛教經論中有關

³⁷ Jens Braarvig, “*Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas*,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8, 1(1985): 17-30.

³⁸ Jens Braarvig 引文請見上註頁18-19，其引文出自 Rahder, Johannes, *Daśabhumika Sūtra et Bodhisattvabhūmi* (Paris: Paul Gueuthner, Leuven, 1926), p. 46, 11-12, 79, 22-23, 71, 4-5。其英譯為：“Leaving home, he retains what he has heard and turns into a preacher of religion, and to a greater degree attaining *dhāraṇī* of the heard and practiced he turns into a preacher of religion He gets *dhāraṇī*, he gets *pratibhāna* and sits down in religious discussions He is established in the ability of *dhāraṇī* because of not forgetting the dharmas, he is established in *pratibhāna* because of being clever in discerning all the buddhadharmas.”

³⁹ 同上註，頁22。特別在該文註28中 Jens Braarvig 舉出 *Abhidharmasamuccaya* (p. 97, 24), *Ratnaketuparivarta* (p. 32, 11), *Bodhicaryāvatārapañjikā* (p. 428, 4), *Suvarṇaprabhāsa* (p. 30, 5), *Ratnagotravibhāga* (p. 58, 3), *Daśabhumika* (p. 73, 12), *Bodhisattvabhūmi* (p. 272, 24) 等文本證據來說明 *Dhāraṇī* (陀羅尼) 與 *Pratibhāna* (辯才) 與 *samādhi*、*smṛti*、*dhyaṇa* 之密切關係。

「陀羅尼」一詞的論述，涵蓋性最廣的為 *Bodhisattvabhūmi* 之下段引文，筆者界定出相對應的玄奘譯本《瑜伽師地論·本地分·菩薩地真實義品》論述引述如下：

云何菩薩妙陀羅尼？當知如是妙陀羅尼略有四種：

一者、「法陀羅尼」；二者、「義陀羅尼」；三者、「咒陀羅尼」；四者、能得菩薩「忍陀羅尼」。

云何菩薩「法陀羅尼」？謂諸菩薩獲得如是念、慧力持，由此力持，聞未曾聞，言未溫習、未善通利，名句文身之所攝錄，次第錯縱，次第結集無量經典，經無量時能持不忘，是名菩薩「法陀羅尼」。

云何菩薩「義陀羅尼」？謂如前說，此差別者，即於彼法無量義趣，心未溫習、未善通利、經無量時，能持不忘，是名菩薩「義陀羅尼」。

云何菩薩「咒陀羅尼」？謂諸菩薩獲得如是等持自在，由此自在加被，能除有情災患諸咒章句，令彼章句悉皆神驗、第一神驗、無所唐捐、能除非一種種災患，是名菩薩「咒陀羅尼」。

云何菩薩能得菩薩「忍陀羅尼」？謂諸菩薩成就自然堅固因行，具足妙慧。獨處空閑，寂無言說，曾無有物，見路而行。知量而食，不雜穢食，一類而食。常極靜慮，於夜分中，少眠多寤。於佛所說得菩薩忍諸咒章句，能諦思惟。⁴⁰

⁴⁰ 同上註，頁 19。Jens Braarvig 引用出處為荻原雲來之 *Bodhisattvabhūmi*, ed. U. Wogihara (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1930), p. 272, 12ff. 此處筆者為讀者閱讀方便改引與該文內容相對應之玄奘漢譯，《瑜伽師地論》卷

Jens Braarvig 認為，在此段引文中，前二種陀羅尼，即「法陀羅尼」及「義陀羅尼」皆與禪定或專注力有關，而第三種「咒陀羅尼」及第四「能得菩薩忍陀羅尼」則與「咒語」有關，因此這段引文可說明「陀羅尼」一詞的多義性。⁴¹

以上西方學者多由梵藏佛典資料來論證「陀羅尼」之涵義。然而若考量《維摩詰所說經》在漢傳佛教的流傳狀況，鳩摩羅什於後秦弘始八年（406）譯出《維摩詰所說經》（《不可思議解脫經》）已距嚴佛調在後漢靈帝中平五年（188）初譯《古維摩詰經》相去二百多年，其間並有支謙於吳黃武年間（222-229）譯《佛說維摩詰經》或《維摩詰所說不思議法門之稱》⁴²，以及已經佚失之竺叔蘭（291）、竺法護（303）與祇多蜜等三種譯本之流傳。⁴³ 既然上列幾本英譯本皆以羅什《維摩詰所說經》為底本，以下由歷史、義理詮釋與禪觀等幾個方面，來分析羅什《維摩詰所說經》在中國流傳之背景與受容狀況，來為以羅什漢譯《維摩詰所說經》作為底本的英譯本提供文化背景的補充。⁴⁴

首先在歷史方面來看，雖然近年來關於「陀羅尼」及「總持」的

45 〈本地分中菩薩地第十五・初持瑜伽處菩提分品第十七之二〉，CBETA, T30, no. 1579, p. 542, c16-p. 543, a6。

⁴¹ 同上註，Jens Braarvig, pp. 19-20。

⁴² 有關支謙譯本，並參見萬金川，〈支謙譯《佛說維摩詰經・諸法言品第五》上博寫卷校注〉，《正觀雜誌》47，頁138-186。

⁴³ 有關《維摩經》中土歷代的傳譯情況，請見萬金川2009，頁158，註22討論之Lamotte、江素雲、釋禪叡、方廣錫與許培玲之研究成果。有關《維摩詰經》漢譯問題，請見廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國文哲研究通訊・中國翻譯史專輯（上）》22-1，2012年，頁87-104。

⁴⁴ 有關《維摩經》敦煌遺書及在中古之信仰狀況，參見何劍平，《中國中古維摩詰信仰研究》，四川：巴蜀書社，2009年。

中文研究並不多，但由以下兩位歷史人物皆以「總持」為號或法名之史實來看，在魏晉南北朝時期，大乘經論中「總持」（陀羅尼）一詞之豐富義涵，應該普遍為當代皇族、官員及文士熟知。王美秀在〈南北朝晚期士人與菩薩戒——以江總為事例的考察〉一文中提到，出身佛教世家著名的南朝大臣江總（519-594）之字即為「總持」。⁴⁵此外，王美秀亦考察《續高僧傳》中天臺大師智顗於開皇十一年（591）在揚州為當時的晉王，即為後來的隋煬帝，授菩薩戒時云：「今可法名為『總持』，用攝相兼之道也。」⁴⁶由這些歷史人物以「總持」為名之重要史實可見，當時奉佛的士大夫及佛教徒，對於「陀羅尼」（「總持」）一詞之重要性及義涵，應有相當深入的理解與尊崇。

另外由佛典思想的受容角度來看，無論在義理詮釋或禪觀發揮方面，「陀羅尼」及「總持」在漢譯佛典脈絡中，皆有相當豐富的討論。其中論述最豐富的經論應為《大智度論》，然而本文限於篇幅，除上文中討論《大智度論》中「三昧」與「陀羅尼」關係之一段引文外，有關《大智度論》中各種「陀羅尼」及不同詮釋角度的系統性分析，筆者將另外為文詳細討論。以下先舉出《大智度論》以外之重要漢傳佛教典籍中，有關「總持」之部分加以分析。

首先羅什弟子僧肇在《注維摩結經》中，對「總持」一詞作出如下註解：「謂持善不失，持惡不生，無所漏忘，謂之持。」⁴⁷此處僧肇作

⁴⁵ 參見王美秀，〈南北朝晚期士人與菩薩戒——以江總為事例的考察〉，南華大學宗教研究所主辦「漢傳佛教思想的當代展望國際學術研討會」，2014年11月。王美秀討論江總生平事蹟以《陳書》卷27〈江總傳〉等史傳資料為主，輔以鍾翠紅〈江總年譜及作品紀年〉。

⁴⁶ 《續高僧傳·隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 566, b2。

⁴⁷ 《注維摩結經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 329, a29-b1。

此註解，與現代學者 Jens Braarvig 對此一涵義源於梵文字根 *dhṛ*，含有「裝載」、「承持」、「具有」之義（“to hold, keep, possess, bear”）的說法相呼應，也顯示出鳩摩羅什亦曾以此角度詮解「陀羅尼」一詞。

此外早在北涼即為中印度三藏曇無讖（Dharmakṣema，385-433）於姑藏譯出的《菩薩地持經》卷八中，也可看到與上引 *Bodhisattvabhūmi* 及後來玄奘譯本《瑜伽師地論·本地分·菩薩地真實義品》中討論四種陀羅尼內容近乎完全相同之論述。⁴⁸

此外，與三論宗吉藏大師（549-623）和天台智者大師（538-597）被並稱為「隋代三師」的淨影慧遠大師（523-592），在其《大乘義章》卷十一對此四種陀羅尼也進行了詳細的分析與說明。慧遠共以七門來分別曇無讖《菩薩地持經》譯文的四種陀羅尼，分別是：

- （一）釋名；
- （二）修德（得）；
- （三）約聞、思、修、證四義分別；
- （四）約對「三昧」辨其同異；
- （五）就位分別；
- （六）大小有無；
- （七）明因。⁴⁹

由慧遠註解中的「第一釋名」、「第二修得」、「第三約三昧辨同異」等三個部分，皆可更清楚看出「陀羅尼」與禪定之關係。首先上引玄奘譯本《瑜伽師地論·本地分·菩薩地真實義品》中討論第三菩薩咒陀羅尼部分之文句為：

⁴⁸ 《菩薩地持經》卷 8，CBETA, T30, no. 1581, p. 934, a3-b9。

⁴⁹ 《大乘義章》卷 11，CBETA, T44, no. 1851, p. 685, a23-b26。

云何菩薩「咒陀羅尼」？謂諸菩薩獲得如是等持自在，由此自在加被能除有情災患諸咒章句，令彼章句悉皆神驗，第一神驗，無所唐捐，能除非一種種災患，是名菩薩「咒陀羅尼」。⁵⁰

此部分慧遠詮釋曇無讖《菩薩地持經》譯文「咒陀羅尼」之文句特別說明之文句更清楚顯示出，菩薩對於咒語之使用，是依其禪定力而能起的度生方便：

菩薩依禪能起呪術，為眾除患，第一神驗，名「呪術陀羅尼」。

菩薩依禪備起多用，隨用別論，即有無量陀羅尼門，良以呪術傳益義多，故偏論之。⁵¹

此文句內容與玄奘後來譯為「等持自在」之處，由於慧遠以讀者較熟悉的「禪」字來說明，更清楚地使讀者理解到，原文在說明菩薩能因眾生之需，施予「咒陀羅尼」，乃是基於菩薩由禪定而開發之能力使然。

另外在「第二修得」一段中，慧遠共列舉了六種菩薩證得四種陀羅尼之原因：

- (一) 由先世因緣得
- (二) 因現在神咒力得
- (三) 因藥力
- (四) 因現在修習力得
- (五) 因禪定得
- (六) 因實慧深入法界陀羅尼門故

⁵⁰ 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 45〈本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽處菩提分品第十七之二〉，CBETA, T30, no. 1579, p. 542, c26-p. 543, a1。

⁵¹ 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 685, b2-5。

可見菩薩修得四種陀羅尼的原因相當多樣，其中幾種與禪定有密切關係。在此段論述中，慧遠引用之論述多來自龍樹在《大智度論》中的討論，特別是上引《大智度論》中有關始修名為「三昧」，久修則名為「陀羅尼」之一段引文。

慧遠對於菩薩四種陀羅尼的詮解，解明了「咒陀羅尼」因禪定力而起、四種陀羅尼可因禪定力、咒術或其他方法修得、以及中國早期佛教對《大智度論》中「三昧」與「陀羅尼」觀點之受容過程。對於「陀羅尼」的多層次禪修涵義與習得過程，作了更深入的說明。

依據太虛大師在〈中國佛學的特質在禪〉一文中說，由羅什完整宏傳的依《般若》及《法華》修空觀的實相禪，後來經慧文、慧思、智者之實地修行而得以弘盛。⁵² 因此雖然慧思與智者並無與羅什之直接師承關係，慧思與智者有關「陀羅尼」之論述，亦可提供理解大乘「陀羅尼」禪觀理解之重要參考資料。有關漢譯佛典中所載原始佛教的禪法，特別是與大乘禪觀相關的核心禪法，集大成者可說是鳩摩羅什所譯之《大智度論》。此書由慧思與智顗吸收，並將其較易為漢人接受之部分整理於《釋禪波羅蜜次第法門》一書中。雖然其實際的傳播，可能僅限於唐朝的禪宗興起之前，然而其系統性的記錄，可能是目前有關大乘「三昧」禪觀最清楚之史料。

慧思及智顗根據羅什譯《妙法蓮華經·普賢勸發品第二十八》中所記載而傳出之三七日或行或立的「法華三昧修法」修成「旋陀羅尼」之禪觀闡釋，深具參考價值。⁵³ 據筆者《慧思法華禪觀之研究——法華三

⁵² 太虛〈中國佛學的特質在禪〉，收於張曼濤編《禪學論文集》，台北：大乘出版社，1980年，頁1-29。特別參見頁9-12。

⁵³ 由於智者在《法華三昧懺儀》中，將「陀羅尼」詮釋為「大智慧」，因此此處筆者使用「禪觀一詞」，而不用「禪定」一詞。此外辛嶋靜志透過精

昧與大乘四念處的互攝與開展》對慧思生平研修「法華三昧」之研究，慧思除先以數年時間誦《妙法蓮華經》滿千遍外，並遍歷齊國諸大禪師，學習以《摩訶般若波羅蜜多經》與《大智度論》為主的禪法，方得深證「法華三昧」。⁵⁴ 智顗承自慧思「法華三昧」修法之《法華三昧懺儀》中，除了詳細說明以禮敬諸佛、懺悔六根、修習「四禪」，搭配行道誦《妙法蓮華經》之各種經典三昧修習儀節，對於法華三昧所證之「旋陀羅尼」禪觀之記載亦相當詳盡。據智顗《法華三昧懺儀》，修行「法華三昧」之證相可分為「戒根清淨」、「定根清淨」、「慧根清淨」等三種，而每種又可分為三個等級的證相。證相中提到「陀羅尼」最多的為層次最高的「慧根清淨」證相：

所謂慧根清淨故，就中亦有三品。

下品慧根淨相者，若於三七日中、若三七日滿、若於行坐之中入諸禪定，忽覺身心如雲、如影、夢幻不實，因是覺心內發，智慧分明了達諸法，方便巧說無有障闕，通達十二部經，隨義解釋，難問無滯，說法無盡，是名下品慧根淨相也。

中品慧根淨相者，所謂行者於行、坐、誦念之中，身心寂然猶如虛空，入諸寂定，於正慧中，面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍遶，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得「三昧」及「陀羅尼」，其名曰「旋陀羅尼」、「百千萬億旋陀羅尼」、「法音方便陀羅尼」。

細的文本對勘，而發現《法華經》裡“yāna/jñāna”兩語在現存諸梵本之間，以及在梵本與漢譯文本中，都有著交互替用的現象。此點或與智者大師之「陀羅尼」詮釋可相互呼應。參見萬金川 2008，頁 110。

⁵⁴ 有關慧思「法華三昧」與「旋陀羅尼」之相關研究，收於王晴薇，《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，台北：新文豐出版社，頁 269-276。

「陀羅尼」者，即是大智慧也。得是大智慧故，諸佛所說一聞不忘，通達無闕，於一句中，通達一切義說無窮盡，如虛空中風。得如是種種諸智慧門，是名中品慧根淨相也。

上品慧根淨相者，行者亦於行、坐、誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖，於禪定中得見普賢菩薩、釋迦、多寶、分身世尊，及十方佛。得「無闕大陀羅尼」，獲六根清淨，普現色身，開佛知見，入菩薩位。廣說如《普賢觀經》中，是名上品慧根淨相。⁵⁵

上文中「下品慧根淨相」已有「智慧分明了達諸法，方便巧說，無有障闕，通達十二部經，隨義解釋，難問無滯，說法無盡。」之陀羅尼特性，但未提到有「陀羅尼」之名。在「中品慧根淨相」中則提到《妙法蓮華經·普賢勸發品第二十八》中所提到的定中見普賢菩薩，且《妙法蓮華經·普賢勸發品第二十八》所提到之各種陀羅尼亦多出此品。「上品慧根淨相」之證相內容，則增加了《妙法蓮華經·見寶塔品第十一》之內容，以及《妙法蓮華經·法師功德品第十九》之六根清淨，以及《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》至《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》之「普現色身三昧」，且出現了「無闕大陀羅尼」一詞。⁵⁶

⁵⁵ 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941, p. 955, a23-b15。

⁵⁶ 《大智度論》中之「無礙陀羅尼」與智顗《法華三昧懺儀》中之「無礙陀羅尼」是否指涉同一種陀羅尼，尚須進一步考察。筆者將另外為文討論。《大智度論》第五卷中亦有關於「無礙陀羅尼」之討論如下：

【經】「得無礙陀羅尼」。

【論】問曰：「前已說諸菩薩得陀羅尼，今何以復說『無礙陀羅尼』？」答曰：「『無礙陀羅尼』最大故。如一切三昧中，三昧王三昧最大，如人中之王；如諸解脫中無礙解脫大（丹注云：得佛得道時所得也）。如是一切諸陀羅尼中，『無礙陀羅尼』大，以是故重說。」《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 97, c5-10。

考察智顗《法華三昧懺儀》之修法，為以禮敬諸佛、懺悔六根、清淨道場、禮佛請佛等清淨身心之修行方法，並以誦經（半行）配合「四禪」修習（半坐）之誦念方式，⁵⁷但吾人亦可從另一個角度來思考，為何修「法華三昧」一定要按照《妙法蓮華經·普賢勸發品第二十八》的方式以三七日「或行或立」的方式誦經，而非以目前法會常見的或坐或跪的方式誦經？而「讀誦通利」又為何被賦予極高的重要性？⁵⁸其他經典如《般舟三昧經》為何又需以九十天的時間進行「常行」的修行方式？天台三昧修法中，對經典之運用，皆與禪觀之修習有密切關係，而這些將經典視為禪觀的三昧操作方式，大多皆依照經中的內容而來。⁵⁹太虛大師即是將禪宗之前的禪，界定為依經典起禪觀之「依教修心禪」。經典之運用，即是禪觀的運用，因此若將 Lamotte 對“*dhāraṇī*”英譯“*formulae*”，涵蓋至如天台三昧修法有關經典的操作程序而得到之甚深禪觀，則為相當有趣之理解角度。⁶⁰

⁵⁷ 請參見黃國清，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，2009年，頁105-148。並見釋印隆，〈從「一心」試論天台祖師制懺的精神——以《法華三昧懺儀》為例〉，《中華佛學研究》14，2013年，頁93-154。

⁵⁸ 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941, p. 953, c19-20。「具足誦者，行者先已誦妙經一部通利，令入道場。」

⁵⁹ 參見太虛 1980，頁5-12。

⁶⁰ 據筆者初步統計，羅什在《維摩詰經》中，較常使用「總持」一詞來漢譯“*dhāraṇī*”一詞，而在《妙法蓮華經》中，卻較常使用「陀羅尼」一詞來表達“*dhāraṇī*”。羅什此種翻譯方法或策略，是否與其對經典性質及修法之判定有關，尚須進一步考察。

筆者曾就此一問題與 Paul Harrison 教授進行討論。雖然有關此一議題，筆者與 Paul Harrison 尚未有確切共識及結論，但承蒙 Paul Harrison 在討論過程中熱心提供與《維摩詰經》中“*dhāraṇī*”相關的研究資料，特此誌謝。另外並感謝南華大學黃國清教授提供本文有關梵文處理方法之協助。

在天台禪觀典籍中，「陀羅尼」除廣泛指涉不同次第的修持成就外，有時也用來指涉特定的咒語，如在《摩訶止觀》卷第二的「半行半坐三昧」涵蓋了「方等三昧」及「法華三昧」二種三昧，在討論「方等三昧」時，除在修法前先需求夢得許，方可修此懺法，並需嚴格遵照各種儀節，七日長齋，從師受戒及「陀羅尼咒」後，「預誦陀羅尼呪一篇使利」，再進行方等懺法。⁶¹ 然而智者大師在詮解「方等三昧」中的「陀羅尼咒」時，亦強調「陀羅尼」具有「遮惡持善」之特性，以及其與「實相空」相應之義涵：

意止觀者，經令思惟：思惟「摩訶袒持陀羅尼」，翻為「大祕要遮惡持善」，祕要祇是實相中道正空。

經言：「吾從真實中來。」真實者，寂滅相；寂滅相者，無有所求，求者亦空，得者著者。實者，來者，語者、問者悉空；寂滅、涅槃亦復皆空；一切虛空分界，亦復皆空。（其一）

無所求中吾故求之，如是空空，真實之法，當於何求？六波羅蜜中求。（其二）

此與《大品》十八空同。《大經》迦毘羅城空、如來空、大涅槃空更無有異，以此空慧，歷一切事，無不成觀。⁶²

對於《大智度論》中以「陀羅尼」為目標的大乘三昧禪觀，智顗所留下之三昧禪典及對大乘經論中有關甚深空義理解的「實相禪」之解讀

⁶¹ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 13, a24-b5。並參見釋大睿，《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化出版社，2000年。特別參見「法華三昧」與「方等三昧」部分。感謝評審委員A提供參考意見。

⁶² 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 13, b21-c2。並參見李志夫編著，《摩訶止觀之研究》（上），新北：法鼓文化出版社，2001年，頁134-139。

角度與經驗記錄，為大乘「陀羅尼」之修法與義蘊作了豐富的補充。天台禪觀典籍中有關大乘「陀羅尼」的經典禪觀儀軌及空義理解，為《大智度論》大乘禪觀在中國受容的過程，留下了重要的紀錄。

三、以鳩摩羅什漢譯《維摩詰所說經》為底本之英譯對「總持」與「陀羅尼」之解讀策略與翻譯方式之考察

綜觀英語學界對《維摩詰經》英譯的歷程⁶³，最早有 Charles Luk (陸寬昱) 於 1972 年的 *The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* 以及 1976 年由 Sara Boin 將 Étienne Lamotte 法譯本轉譯為英文之 *The Teaching of Vimalakīrti: Vimalakīrtinirdeśa*。⁶⁴ 而在 1997 年之後，即快速地有數部《維摩詰經》新譯本陸續出現，包括著名翻譯家 Burton Watson 於 1997 年譯出的 *The Vimalakīrti Sūtra*⁶⁵、著名西藏佛教學 Robert Thurman 於 2000 年譯出之 *The Holy Teaching of Vimalakīrti*⁶⁶、與著名禪學學者 John McRae 於 2004 年譯出之 *The Vimalakīrti Sūtra*。⁶⁷ 2014 年 8 月間，又有以英譯《華嚴經·入法界品》及《孫子兵法》等著稱之 Thomas Cleary 根據梵文譯出電子書 *Vimalakīrti's Advice*。⁶⁸ 以上《維摩詰經》的英譯全譯本共有六部，使得《維摩詰經》幾乎成為被英譯次數最多之佛典之一。Étienne

⁶³ 關於《維摩詰經》譯為西方語言的情況，可參看：Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages (<http://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>)。感謝評審委員 A 提供此一資料。Lamotte 在《維摩詰序論》中提到最早的一部英譯為 K. Ōhara 於 1889 年(明治三十一年)發表於《漢學雜誌》卷 13 的一份英譯本，但此譯本目前不易取得且不常被引用。

⁶⁴ 見註 23 與 24。

⁶⁵ 見註 26。

⁶⁶ 見註 25。

⁶⁷ 見註 27。

⁶⁸ Thomas Cleary, *Vimalakīrti's Advice*, Amazon, Kindle edition, 2013.

Lamotte、Robert Thurman 以及 Thomas Cleary 三部英譯依照藏文或梵文為底本譯出；1975 年的陸寬煜英譯、1997 年 Burton Watson 英譯及 2004 年 John McRae 英譯則皆以鳩摩羅什的漢譯《維摩詰所說經》為底本。玄奘譯《說無垢稱經》，雖不為後三位英譯者大量採用，但卻為 Étienne Lamotte 進行重建梵文本之重要比對及參考資料。這些不同的英譯本，不但引起西方學界之熱切關注與討論，也引發了西方社會大眾對《維摩詰經》之注目與好奇。

筆者在上節表一中，將 Jan Nattier 對幾種《維摩詰經》英譯之書評中，對以羅什漢譯《維摩詰所說經》為底本之英譯本中，「陀羅尼」一詞的譯法進行比較。以下筆者將幾位英譯者對「陀羅尼」一詞的翻譯方式作系統性羅列與分析，已充分解明幾位英譯者對此一詞語之解讀與翻譯策略，並與以上「陀羅尼」詞義之辨析進行對話，以充分說明，在「陀羅尼」一詞的詞義、義涵與重要性尚未被徹底分析清楚時，英譯《維摩詰經》中對「總持」與「陀羅尼」之處理方式可能造成之問題。以下筆者以表格方式，將上文表一擴充為表二，另外還有表三至十一，分別列出 Luk、Watson、McRae 英譯，並加上以對羅什本及玄奘本之引用分析深入而著稱的 Lamotte 英譯加以對照，以比較幾位英譯者對原文為 *dhāraṇī*，而羅什漢譯為「總持」或「陀羅尼」一詞之處理方式。⁶⁹ 此外，由於 Luk 及 McRae 皆自言引用羅什、僧肇、道生等注解之《注維摩詰經》，因此在下文考察中亦將參考僧肇《注維摩詰經》來加以比較。

在下列表二至十一中，共列出原文為 *dhāraṇī* 的羅什譯《維摩詰所說經》漢譯及對應英譯，其中羅什除在表九、表十中的兩處將 *dhāraṇī*

⁶⁹ 以下所引 Lamotte 皆出自 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakirti*, trans. Sara Boin。

譯為「陀羅尼」，其他共有八處皆將 *dhāraṇī* 漢譯為「總持」。

表二：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
心常安住，無礙解脫； 念、定、總持，辯才 不斷；■ (佛國品第一) (T14, p. 537, a13)	Lamotte	...gifted with awareness, intelligence, knowledge, concentration, <u>magical formulae</u> and eloquence;(p. 2)
	Luk	They had achieved right concentration and <u>mental stability</u> , thereby acquiring the uninterrupted power of speech.(p. 1)
	Watson	Their mindfulness, meditation, <u>retention of the teachings</u> , and eloquence never faltered.(p. 17)
	McRae	Maintained their minds always in peace and unhindered emancipation; were unfailing in their mindfulness, concentraion, <u>dhāraṇī (i.e., memorization of the Dharma)</u> , and eloquence. (p. 77)

表三：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持■ (方便品第二) (T14, p. 539, a9-10)	Lamotte	He was gifted with eloquence. He exercised the great super-know8ledges with ease. He <u>knew the formulae</u> . (p. 28)
	Luk	His unhindered power of speech enabled him to roam everywhere using his supernatural powers to teach others.(p. 15)
	Watson	Unhindered in his eloquence, able to disport himself with transcendental powers, he commanded <u>full retention of the teachings</u> and had attained the state of fearlessness.(p. 32)
	McRae	He had attained forbearance of the nonarising [of dharmas], and his eloquence was unhindered. He disported in the numious penetrations and <u>achieved all the dhāraṇī</u> . (p. 91)

在 Lamotte 指出以「陀羅尼」來描述菩薩之特質，可能與菩薩之「四無畏」有關的註解，即出現在此段的英譯中。⁷⁰

表四：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
現於訥鈍，而成就辯才，總持無失 ⁸ (佛道品第八) (T14, p. 549, a2)	Lamotte	He follows the way of the dumb, but he is possessed of a multiple eloquence, he <u>retains the formulae</u> and there is in him neither loss of mindfulness nor loss of memory.(p. 176)
	Luk	...appears amongst the dull-witted and stammerers to help them win the power of speech derived from <u>the perfect control of mind</u> .(p. 83)
	Watson	He seems thick-tongued and clumsy in speech, yet commands great eloquence and <u>retains all he has learned</u> , forgetting nothing.(p. 94)
	McRae	He...manifests dumbness (i.e., muteness), yet accomplishes eloquence and unfailing <u>dhāraṇīs</u> .

對於此段之英譯，Luk 與其他三位英譯者呈顯出明顯的不同。亦即，Luk 將「成就」一詞解讀為維摩詰居士協助其他訥鈍者培養成就辯才。而其將「總持」之取得與對「心念之控制」進行結合，此種解讀策略與《維摩詰經》前後句皆以維摩詰居士「示現」不完美，以同事攝的一連串舉動較不相符。然而與淨影慧遠關於「陀羅尼」修得與禪定關係之論

⁷⁰ Lamotte 提出之作為補充之文獻為 *Mahāvīyūtpatti* (《翻譯名義大集》)，見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, trans. Sara Boin, p. 28，註 3。有關「四無畏」之討論請見上節。

述，以及《菩薩地持經》、與《瑜伽師地論》中菩薩四種陀羅尼之論述，還有淨影慧遠詮釋「咒陀羅尼」為菩薩依其禪定力，而得以施予眾生咒語，作為度生方便之論述相互呼應。

表五：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
總持之園苑， 無漏法林樹 ⁷¹ (佛道品第八) (T14, p. 549, b29)	Lamotte	The formulae constitute a park for them, with the limbs of enlightenment for blossoms, the knowledge of deliverance for fruit and the riches of the Law for trees. (p. 177)
	Luk	Complete control over passions is his park, Passionlessness is his grove. (p. 86)
	Watson	In the garden of full retention of the teachings grow the trees of the Law free of outflows. (p. 97)
	McRae	In the garden of the dhāraṇī And the grove of the flawless Dharma, Is the pure and wonderful flower of the intention for enlightenment And the fruit of wisdom and emancipation. (p. 153)

在此段英譯中 Luk 亦將 *dhāraṇī* 解讀為對所有好與壞的情緒波動影響之控制能力。⁷¹ Luk 此種解釋乍看之下相當少見，但若考察僧肇《注維摩詰》對表三所引《維摩詰》經文「念、定、總持，辯才不斷。」之註解，確實可看到僧肇對總持的說明為：

總持，謂持善不失，持惡不生。⁷²

因此可見 Luk 對「總持」之詮釋可能承襲僧肇詮釋而來，而由此亦可得知 Luk 表二中將「總持」譯為“*mental stability*”之思想來源。

⁷¹ Charles Luk, trans. and ed., *The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, p. 86, 註 6: “Dhāraṇī, entire control over good and evil passions and influences.”

⁷² 《注維摩結經》，CBETA, T38, no. 1775, p. 329, a29-b1。

表六：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
正使三千大千世界滿 中眾生，皆如阿難多 聞第一，得念、總持， 此諸人等，以劫之 壽，亦不能受 ⁵ (菩薩行品第十一) (T14, p. 554, a9)	Lamotte	And even if, O Ananada, the beings belonging to the trichiliomegachiliocosm were, like you, the foremost of the learned and the foremost of those in possession of mindfulness and formulae , all these beings like Anada, were they to concentrate a whole kappa to it, would be incapable of grasping the exact meaning of the three words: Samykasambuddha, Tathagata dn Buddha. (p. 228)
	Luk	Even if the great chiliocosm is full of living beings who are all good listeners and like you can hold in memory everything they hear about the Dharma , they will also pass the whole aeon without being able to hear my full explanation (of these three titles). (p. 113)
	Watson	Even if all the living beings in the thousand-millionfold world were like you, Ananda, who are foremost in hearing the teachings and concentrating on and retaining all you have heard , and they were to live for a whole kapla, they could not hear it all.
	McRae	Anada, if I were to explain the meanings of these three phrases extensively, you would not be able to experience them completely even if you had the lifespan of a kalpa! Even if all the sentient beings in the trimegachiliocosm were, like Ananda, paramount in erudition, and retained them mindfully with dhāraṇī , and even if they had lifespans of a <i>kapla</i> , they would not be able to experience them completely. (pp. 178-179)

此處 Luk 與 Watson 皆將「念」與「總持」當作兩種不同的能力來處理，而其義涵與《菩薩地持經》、與《瑜伽師地論》中菩薩「法陀羅尼」與「義陀羅尼」相呼應。較為特殊的是 McRae 的英譯，將「念」譯為對「總持」（陀羅尼）之憶念。則與慧遠討論「陀羅尼」可以「現在神咒力得」之討論相呼應。

表七：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
一切海淵尚可測量， 菩薩禪定、智慧、總持、辯才一切功德不可量也。 ²⁴ (菩薩行品第十一) (T14, p. 554, a20)	Lamotte	It would be impossible to fathom the depth of all the oceans, but, with regard to Bodhisattvas, it is impossible to fathom the depth of their wisdom, their knowledge, their mindfulness, their formulae , or their eloquence.(p. 228)
	Luk	A wise man should not make a limited estimate of the Bodhisattva stage (because) the depths of the oceans can be measured but the Bodhisattva's serenity, wisdom, imperturbability , power of speech and all his merits cannot be measured.(p. 113)
	Watson	All the deepest places in the sea can still be fathomed, but the meditation, wisdom, power to retain the teachings , eloquence, and all the various merits of the bodhisattvas are immeasurable.(p. 125)
	McRae	The wise should not [attempt to] evaluate the bodhisattvas. How could the total depth of the ocean be calculated? All the merits of the bodhisattvas' meditation, wisdom, dhāraṇī , and eloquence are immeasurable.(p. 179)

此處 Luk 以具有「沈著」、「自若」涵義的「imperturbability」一詞來翻譯「總持」，仍可看出其承襲自僧肇的理解方式。

表八：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
起神通慧，引導眾生，得念總持，所聞不忘 ⁷ (菩薩行品第十一) (T14, p. 554, b6)	Lamotte	...; so as to manifest all the practices, producing the super-knowledges; so as to memorize the good Law already heard, possessing the formulae (dhāraṇī) , mindfulness, and knowledge;(p. 231)
	Luk	Use of the transcendental power derived from wisdom to guide and lead all living beings; controlling (dharani) the thinking process in order never to forget the Dharma. (p. 116)
	Watson	Calling up transcendental powers and wisdom and using them to guide living beings; acquiring concentration and retention of memory so that one never forgets what one has heard. (p. 127)
	McRae	One will generate the sagacity of numinous penetration and entice sentient beings [to salvation]. One will not forget what one has hear through the dhāraṇī of memory . (p. 181)

此處 Luk 仍承僧肇註解將「總持」譯為“controlling”，但受語不再是“passion”，而是可能譯自「念」字之“thinking process”。McRae 似乎將「念」譯為“memory”，而將「念總持」譯為“dhāraṇī of memory”，似乎表示為一種可協助記憶之咒語的修習。

表九：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
菩薩法藏所攝，陀羅尼印之 ⁹ (法供養品第十三) (T14, p. 556, b17)	Lamotte	These texts are contained in the Basket of Bodhisattvas ⁹ , makred with <u>the seal of the king of formulae and texts.</u> (<i>dhāraṇīśutrāntarājamudrita</i>)
	Luk	It contains the treasure of the Bodhi-sattva's Dharma store and is sealed by the <u>Dharani-symbol.</u> (p. 131)
	Watson	They are contained in the storehouse of the bodhisattva and are sealed with the <u>dharani seal.</u> (p. 139)
	McRae	They are contained in the storehouse of the Dharma of the bodhisattvas. They are sealed by <u>the seal of the dhāraṇī.</u> (p. 194)

表十：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
精進不久，得五神通，逮菩薩道，得陀羅尼，無斷辯才 ¹⁰ (法供養品第十三) (T14, p. 556, c15)	Lamotte	Having applied himself vigorously and being well established in good dharmas, he shortly produced the five super-knowledges, understood <u>the formulae</u> , and obtained invincible eloquence. (p. 265)
	Luk	He practiced the Dharma so diligently that he soon realized the five transcendental powers. In his Bodhisattvas development, he won the endless power of speech through his <u>perfect control (dharani- of all external influences).</u> (p. 134)
	Watson	He had not devoted him-self to diligent practice for long when he was able to acquire the five transcendental powers, carry out the bodhisattva way, and <u>gain dharani power</u> and <u>unflagging eloquence.</u> (p. 141)
	McRae	After cultivation the good Dharma with exertion for not very long, he attained the five numinous penetrations and became a bodhisattva. He <u>attained dhāraṇī</u> and unending eloquence. (p. 196)

此處 Luk 仍是由菩薩的情緒控制方面來英譯，而且補充說明控制對象為來自外境的各種影響。Luk 並以介係詞“through”來表明「辯才」為透過「陀羅尼」而得之結果。Watson 則是保留“*dhāraṇī*”原文不翻，並在“*dhāraṇī*”後加上“power”一字。

表十一：

羅什漢譯經文	譯者	英譯譯文
於佛滅後，以其所得神通總持，辯才之力，滿十小劫，藥王如來所轉法輪隨而分布 ¹¹ (法供養品第十三) (T14, p. 556, c23-24)	Lamotte	When the Blessed Tathagata Bhaisajjaraja attained Parinirvana, Candracchantra, through the power of the super-knowledges and the formulae , caused the wheel of the Law to turn exactly as the Blessed Tathagata Bhaisajjaraja had caused it to turn, and he caused it to turn for ten small kalpas.(p. 265)
	Luk	After the nirvana of the Buddha Bhaisajya, he used this power of speech to turn the wheel of the law, spreading the Dharma widely for ten small aeons.(p. 134)
	Watson	After the Buddha had passed into extinction, he exercised the transcendental powers he had acquired, the power to retain all he had heard , and the eloquence for fully ten small kalpas, continuing to turn the wheel of the Law turned by the Thus Come One Medicine King and spreading the teachings abroad.(p. 141)
	McRae	After the nirvana of that Buddha, using the power of the numinous penetrations, dhāraṇī and eloquence that he had attained, he disseminated the wheel of the Dharma that Medicine King Buddha had turned for a full ten short kalpas.

此處 Luk 所譯“power of speech”可能為「神通總持，辯才之力」之整體翻譯，亦可能僅為「辯才之力」之翻譯，而未處理「神通總持」部分。Watson 則將「神通總持」譯為“the power to retain all he had heard”，表達了《菩薩地持經》與《瑜伽師地論》中菩薩「法陀羅尼」義涵。

綜觀表二至表十一，可觀察出幾位英譯者對什譯《維摩詰經》中之「總持」與「陀羅尼」二詞處理的策略特點：

(1) Lamotte 在其英譯本中處理「總持」與「陀羅尼」二詞的手法最具一致性。Lamotte 將《維摩詰經》中之「總持」與「陀羅尼」皆譯為英文 “formulae”，而將有關 *dhāraṇī* 義涵之討論放入註解中。就翻譯方法來說，採取邁向作者的異化（foreignization）翻譯策略，其讀者為進行專業學術研究之學者。⁷³ 因為對一般讀者來說，“formulae”一詞所引發之聯想可能會與「配方」、「程式」等意象有關，很難想到大乘經典之聞持。但如上節討論，若將 Lamotte 的 “formulae” 一詞，擴及到對經典之聞持，可能有一特定三昧禪觀修習方式，則 Lamotte 選用 “formulae” 一詞之舉，可說是非常高瞻遠矚並作出重大貢獻的解讀方式。

(2) Watson 在處理羅什本《維摩詰所說經》譯為「總持」的 *dhāraṇī* 一詞時，傾向採取歸化（domestication）翻譯策略，將其譯為 “retain the teachings” 等字詞，但在英譯羅什本《維摩詰所說經》譯為「陀羅尼」的 *dhāraṇī* 一詞時，則採取傾向異化（foreignization）的翻譯策略，保留其梵文原文。

Watson 將「總持」一詞皆翻譯為與對教法的記憶維持有關之 “retention of the teachings”（表二）、“full retention of the teachings”（表三、表五）、“retains all he has learned”（表四）、“retaining all you have heard”（表六）、“power to retain the teachings”（表七）、“retention of memory”（表八）、“the power to retain all he had heard”（表十一）。基

⁷³ 參見 Jeremy Munday 著，李德風等譯，《翻譯學導論：理論與實踐》，北京：商務印書館，2007 年。

本上來說，上列幾種譯法與《菩薩地持經》與《瑜伽師地論》中菩薩「法陀羅尼」之涵義相當。對於沒有佛教背景的讀者來說，可達到「效果對等」或「動態對等」(dynamic equivalency)之效果。⁷⁴

而 Watson 在處理羅什譯本中「陀羅尼」一詞時，則採取較為異化 (foreignization) 的翻譯策略，保留其梵文原文。如表九「陀羅尼印」譯為 “the dharani seal”，表十將「得陀羅尼」譯為 “gain dharani power”。

Watson 對「總持」及「陀羅尼」之處理與羅什漢譯處理方式完全對應，且相當善巧。然而除了上文中提到 Jan Nattier 認為此舉會無法表達佛教中特定的經典學習技巧層面外，Watson 對「總持」與「陀羅尼」的處理方式亦無法使讀者理解漢譯本「總持」與「陀羅尼」之原文為同一字，以及此二詞在大乘禪觀中之深刻義涵。

(3) Luk 對「總持」一詞的方法，由字面來看並不一致。在上文表二至表十一中，Luk 有三次選擇不處理一詞 (表三、四、十一)，有五次則依循僧肇註解，採取歸化 (domestication) 翻譯策略將其譯為與情緒或意念控制有關之英文表達方式，如譯為 “mental stability” (表二)、“complete control over passions” (表五)、“imperturbability” (表七)、“controlling(*dhāraṇī*)” (表八)、“perfect control (dharani-of all external influences)” (表十)。而 Luk 另外將表六經文「得念、總持」譯為與佛法記憶相關，或菩薩「義陀羅尼」相關的 “hold in memory everything they hear about the Dharma”，而將表九之「陀羅尼印」譯為 “Dharani-symbol”。

⁷⁴ 參見 Eugene Nida 之「靈活對等」(dynamic equivalence) 翻譯理論，參見陳德鴻、張南峰編，《西方翻譯理論精選》，香港：香港城市大學出版社，2000 年，頁 42-44。

然而由 Luk 對 *dhāraṇī* 與禪觀關係之表達，及對僧肇詮釋之接受來說的角度來說，Luk 對表達 *dhāraṇī* 義涵之表達，較其他譯者深刻。

(4) John McRae 雖在表二中以括號的方式說明 “*dhāraṇī*” 即指 “memorization of the Dharma”，在處理此一詞語時，在語言形式方面採取的策略為時而歸化、時而異化的狀況，但由其內容理解與表述方面來說，整體受 Jan Nattier 「陀羅尼」觀點之影響較深。如 McRae 將表八之「得念、總持」譯為 “One will not forget what one has hear through the *dhāraṇī* of memory”。

McRae 的翻譯中較有問題的是表六中將經文「得念、總持」譯為 “retained them mindfully with *dhāraṇī*”，此譯將 *dhāraṇī* 視為「念」（*smṛti*）一詞之對象，此舉似可再議。因為 Lamotte 及 Watson 通常將「念」、「定」、與「總持」視為不同的個別名詞，指不同能力，因而分開處理（見表六、表七、表八）。而且 *smṛti* 一詞常與「安般念」等需要將心念集中於一業處（禪修目標）的修法連用，很明確的是指某些特定禪定修行技巧。

以上為筆者以「陀羅尼」詞義辨析為基礎，與幾位《維摩詰》經英譯者所進行之對話。由以上幾個例子來看，Lamotte 由於底本為藏文，因此選擇用一致的詞語來英譯 *dhāraṇī* 一詞。Watson 對 *dhāraṇī* 之理解及文字表達，則力圖忠於羅什漢譯之語言形式。Luk 對陀羅尼指「情緒控制」之理解，來自僧肇註解。而 McRae 之翻譯較受 Nattier 觀點影響。但以上幾位英譯者，或如 Lamotte 般統一一個譯名以 *formulae* 來翻譯 *dhāraṇī*，或如 Watson 依漢譯語詞「總持」與「陀羅尼」作有意識的翻譯策略區隔，或如 Luk 般以漢傳佛教禪觀註解為理解基礎，時而強調「陀羅尼」與禪觀之關係，時而略去不譯，或有如 McRae 時而將

dhāraṇī 作為一種菩薩特定的記憶力，時而將 *dhāraṇī* 作為「念」之目標，讀者若未能深刻理解「陀羅尼」在大乘禪觀裡之多義性及其禪觀義涵，各種英譯的呈現方式都僅能觸及大乘禪觀之外層，或菩薩四種陀羅尼中之部分義涵而已。

以下筆者並與 Jan Nattier 之翻譯評論進行對話，特別是有關經典翻譯之省思，以為經典翻譯研究與評論，提供一些不同的思考角度。宗教經典具有多重功能，如翻譯學界中依聖經翻譯而提出許多翻譯重要理論的尤金·奈達 (Eugene Nida) 將語言功能分為：表達功能 (expressive)、認識功能 (cognitive)、人際功能 (interpersonal)、信息功能 (informative)、祈使功能 (imperative)、行為功能 (performative)、情感功能 (emotive)、美感功能 (aesthetic)、和自我解釋功能 (metalingual)。譯者在翻譯時，常會因其不同動機，以及選定讀者，而採取不同翻譯策略。⁷⁵ 除了奈達的語言功能論外，以上幾位譯者的風格與翻譯動機，筆者以為彼得·紐馬克 (Peter Newmark) 的語義 (Semantic Translation) 和交流翻譯 (Communicative Translation) 模式，亦可以說明各種《維摩詰經》英譯之類型。紐馬克為跳出「直譯」與「意譯」這個簡單的二元框架，而創立了一個更多元的框架。紐馬克認為譯者依其翻譯目的、讀者需求、和語篇性質，而有下列多種翻譯方法。⁷⁶

⁷⁵ 見 Eugene Nida, *From One Language to Another—Functional Equivalence in Bible Translation* (Nashville: Thomas Nelson), p. 25。

⁷⁶ 此圖表出自葉子南，《英漢翻譯理論與實踐》，台北：書林出版社，2013年。筆者並稍作修改與補充。

表十二：

SL emphasis (強調原語)	TL emphasis (強調譯入語)
Word-for-word translation (逐字翻譯)	Adaptation (改寫)
Literal Translation (直譯)	Free Translation (自由翻譯)
Faithful Translation (忠實翻譯)	Idiomatic Translation (習語翻譯)
Semantic Translation (語義翻譯)	Communicative Translation (交流翻譯)

各種翻譯方法皆有其功用。比利時學者 Étienne Lamotte (1903-1983) 精通梵文、巴利文、中文、藏文，嚴謹學風與學術貢獻，多年來已為學者公認，並也有學術專文介紹。⁷⁷ Lamotte 之英譯應屬於紐馬克分類中之「直譯」(Literal Translation) 與「忠實翻譯」(Faithful Translation) 之英譯。其翻譯較為強調表達功能 (expressive)、認識功能 (cognitive) 與信息功能 (informative)。

陸寬昱雖然將其英譯界定為 “translated and edited by Charles Luk” (「譯解」)，其原因譯者亦很清楚地在導讀中表明，此譯本並非嚴格的逐字翻譯，而是加入作者個人參考集合來自印度，證悟甚深之羅什、僧肇、道生等注解之《注維摩詰經》並參考十五世紀明代禪師之注解而成。⁷⁸ 陸寬昱本人並未以學者身份自居，著作常署名自稱 Upasaka (優婆塞)，表明其自己認定之身份為在家佛教弟子。⁷⁹ 在《維摩詰經》英譯

⁷⁷ 參見諦觀雜誌社，〈Étienne Lamotte (1903-1983) 之生平與作品〉，《諦觀雜誌》64，1991 年，頁 145-162。

⁷⁸ 參見 Charles Luk, “The Spiritual Master,” 《慧炬》37，1965 年，頁 5-10；及《慧炬》38，1965 年，頁 3-9。

⁷⁹ 陸寬昱生於廣東省，後定居香港。初學藏密，後從虛雲大師學習禪法，以「居士」自稱，除《維摩詰經》外，亦曾英譯《大佛頂首楞嚴經》、道教

中亦清楚說明，此部英文譯解之目的為，有部分西方佛教徒在禪修方面已有長足的進步，在此階段這些佛教徒應小心提防自身落入聲聞道或辟支佛道，而開始在菩薩道的訓練方面努力開展。⁸⁰ 因此其翻譯意圖具強烈宗教性傾向，以及其對西方佛教徒禪觀方向與目標之明確期許。其翻譯在紐馬克翻譯分類中，已趨向「自由翻譯」(Free Translation)與「改寫」(Adaptation)的方向前進。由陸寬昱強烈的宗教意圖，以及其在序中所說，《維摩詰經》之特質雖在其對「不二」的說明，但對於「空性」仍有較多正面且具體的說明，⁸¹ 還有上文分析中所見其意圖表達「陀羅尼」與禪觀之關係來看，其英譯在人際功能(interpersonal)、祈使功能(imperative)、行為功能(performative)、情感功能(emotive)方面較能作出獨特的貢獻。

然而此種譯法較難為重視文獻考察之學者接受。如 Nattier 並未提到陸寬昱英譯封面中自己標著“translated and edited”之事，然而卻批評陸寬昱在序中雖說明其翻譯根據之底本為羅什譯本，且參考了集合來自印度，證悟甚深之羅什、僧肇、道生等注解之《注維摩詰經》，並參考明代禪師注解，然而因為陸寬昱居士並未提供更明確版本資料，因此其英譯本所依之中文版本及參考資料為何，並不清楚，甚至其所依照之中文版本究竟為羅什注，或是羅什所譯出之經典，並未清楚說明。雖然 Nattier 也讚許陸寬昱較為清楚說明之部分，乃為其英譯所針對的讀者為何。因此 Jan Nattier 之結論為，此一英譯顯然非以歷史學家及語言學家為目標讀者群，亦非以一般對佛教稍有興趣之大眾讀者而作。陸寬昱心目中的讀者，乃是已然朝向大乘佛教的實修邁進之西方修行者。

內丹著作，並著有英文禪學著作，包括虛雲老和尚年譜及法語之英文翻譯。

⁸⁰ 同上註，xxi。

⁸¹ Charles Luk, trans. and ed., *The Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, ix.

在西方最廣為喜愛，且為 Jan Nattier 評為「最直接表達其翻譯意圖及目標讀者群」者，乃是 Burton Watson。Watson 英譯時心中選定之讀者，乃是未具有佛學研究背景之一般讀者。Watson 很明確的指出其英譯所據之底本為羅什中譯本。對於文獻問題，Watson 雖未詳細處理，亦指引讀者可進一步閱讀 Lamotte 之研究。Burton Watson (1925-) 生於紐約，在 17 歲時輟學從軍，駐札於南洋從事軍艦維修工作，此時他常於假期到日本遊玩，於 1945 年被派駐日本。回美後入哥倫比亞大學學習中文與日文，並於 1951 年獲福特基金會海外獎學金再度赴日本進修。1956 年以司馬遷研究獲哥倫比亞大學博士後，赴日本於大學中教授英文，並擔任京都大學中國文學教授之助理，並加入 Ruth Fuller Sasaki 佛典英譯團隊。後來並曾擔任史丹福大學及哥倫比亞大學中文教授。1973 年再度搬到日本直至目前。其英譯作品包括羅什譯《妙法蓮華經》、《論語》、《杜甫詩選》、《蘇東坡詩選》、《史記》、《左傳選》、《莊子》及多部日本詩歌等。譯作等身，為歐美最著名的譯家。Watson 譯筆以親和流暢並具文學性著稱，並曾獲多項翻譯獎。Watson 之英譯兼具紐馬克翻譯分類中「語義翻譯」(Semantic Translation) 與「交流翻譯」(Communicative Translation) 之特色，目前所見英文書評，大多對 Watson 英譯之優美流暢讚譽有加，此點應與其基於翻譯之豐富經驗，而能兼顧信息功能 (informative) 與情感功能 (emotive)、美感功能 (aesthetic)、和自我解釋功能 (metalingual) 有關。⁸²

⁸² 有關 Watson《維摩詰經》英譯書評參見 K. Werner, "Burton Watson (Trans.): The Vimalakirti Sutra (from the Chinese version by Kumārajīva)," *Asian Philosophy* 8, 2(1998): 135; T.H. Barrett, "Reviews—East Asia—The Vimalakirti Sutra," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, 2 (1999): 390; Ziporyn, Brook, "Book Review: *The Vimalakirti Sutra*," *The Journal of Asian Studies* 57, 1(1998): 205。

John R. McRae曾任印第安那大學及康乃爾大學教授，其兩部有名的著作為*Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*以及*The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*.⁸³ 於2011年10月22日病逝，時任日本駒澤大學講師。由於MaRae個人研究背景以禪學為主，因此在序中對此經思想的分析，特別強調維摩與文殊菩薩間之互動，特別是維摩一默入不二法門之舉，與後世禪宗特質之密切關係。McRae自言其英譯主要參考集合了羅什、僧肇及道生注解的《注維摩詰經》。MaRae在序中自陳，其翻譯之重點乃意圖表達羅什翻譯團隊之觀點。⁸⁴ 然而由「陀羅尼」一詞之英譯來看，其受西方學界研究成果之影響，可能大於來自僧肇註解之影響。然而由於其為後出之翻譯，可讀性相當高，其翻譯可說介於紐馬克之「忠實翻譯」(Faithful Translation)與「交流翻譯」(Communicative Translation)之間，而較偏「交流翻譯」(Communicative Translation)。因為McRae並非如Watson一般為專事翻譯之翻譯家，其在翻譯「陀羅尼」一詞時，雖有豐富之學術研究為基礎，但在語言形式之控制，則不像Watson一樣採取統一之語言策略。

Jan Nattier 對 Luk 和 Watson 英譯之評論，雖然是由譯者之意圖及版本兩方面來加以評論，但由於 Jan Nattier 本人為從事佛典文獻與思想研究貢獻卓越之學者，因其個人學術背景，行文中難免有偏重本文獻之口氣流露出。⁸⁵ 以下筆者以 Jan Nattier 研究成果中對《維摩詰經》研

⁸³ *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*於2004年由University of California Press出版，*The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*於2005年由University of Hawaii Press出版。

⁸⁴ 見 John MaRae trans., *The Vimalakīrti Sutra*, p. 71。

⁸⁵ 同上註，頁 237。

究貢獻較大的例子，來呈顯 Jan Nattier 之學術研究特色，以說明 Nattier 評論之背景。

Nattier 在書評中所舉的六個例子中之第四例為有關《維摩詰所說經·菩薩品第四》中「於身命財，起三堅法」⁸⁶一句之英譯問題。此句連 Watson 也公開承認為難譯之處。Jan Nattier 引用其個人研究 *A Few Good Men* 一書中，對後漢安玄譯《法鏡經》、西晉竺法護所譯《郁迦羅越問菩薩行經》、及曹魏康僧鎧譯《大寶積經》卷第八十二〈郁迦長者會第十九〉，並參考藏文本所進行之英文注譯中之一段來說明「三堅法」究竟為何：

於不堅身生堅施想，於不堅命生堅命想，於不堅財生堅施想。

彼云何名於不堅身生堅施想？他有所作，悉皆為之作務使命，名不堅身生堅施想。

不失本善增現善根，是不堅命生堅施想。

降伏慳悋而行布施，是不堅財生堅施想。⁸⁷

Jan Nattier 將上段〈郁迦長者會第十九〉經文，英譯為：

He thinks in terms of extracting the substance from his insubstantial body, extracting the substance from his insubstantial life, and extracting the substance from his insubstantial wealth.

What is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial body'? It is taking pleasure in doing all that is to be done

⁸⁶ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 543, c19。

⁸⁷ 《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, p. 473, b27-c1。

for others; speaking respectfully to one's teachers, doing homage to them, rising up, pressing one's palms together, and bowing to them—this is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial body.'

And what is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial life'? It is not damaging the roots-of-goodness that one has previously planted, but causing them to increase—this is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial life.'

And what is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial wealth'? It is restraining the spirit of stinginess, causing the spirit of great liberality to increase, and distributing gifts—this is 'thinking in terms of extracting the substance from one's insubstantial wealth.'⁸⁸

Jan Nattier 之英譯，因參考了各種版本，因而較〈郁迦長者會第十九〉漢譯更為清晰，也使得下列三句翻譯《維摩詰所說經·菩薩品第四》「於身命財，起三堅法」之三種英譯本的問題更凸顯出來。

表十三：

譯者	英譯	英譯本頁數
Watson	With regard to body, life, and wealth, one follows the doctrine that these three are indestructible...	頁 61
Luk	...the relinquishment of body, life and wealth [springs] from the three indestructible....	頁 46
McRae	One generates the three perduring <i>dharma</i> s with regard to body, life and wealth.	頁 104
Nattier 建議	With respect to one's body, life, and wealth, one brings forth the three [kinds] of substantial qualities.	書評 頁 243

⁸⁸ Jan Nattier, *A Few Good Men—The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariprccha)*, pp. 227-228.

由此例可說明，Jan Nattier 基於對大乘經論之深入研究，而較能以解讀清晰，表達流暢的方式呈現其他譯者感覺困難之經文。可見在經典翻譯中，有時譯者對於文本系統之深入理解，較乎文字技巧的掌握更來得重要。然而 Nattier 有時也會限於自身文獻學的訓練，而對大乘禪觀問題未能進行深入討論。如其對陸寬昱「編著」之由宗教動機與經驗出發，而缺乏文獻說明的英譯，進行過度嚴厲之批判，而忽略了其表達僧肇對「陀羅尼」詮釋之貢獻。

據傅柯有關「話語」(discourse) 控制程序中，學科原則的討論，學科原則控制話語生產，通過同一性反覆和規則的重新使用，而規定話語的界限。⁸⁹ 由 Nattier 之書評，可看出在西方學術界缺乏如漢傳佛教般深刻而悠久的大乘禪觀傳統的文化背景中，即使是最一流且具有深厚的文獻訓練的學者，其話語控制之操作，可能會有落入從文獻學研究出發，而於禪觀方面具有某些缺失之傾向。

四、結論

由考察羅什譯《維摩詰所說經》為底本的英譯中，清楚顯示由於學界尚未深入考察「陀羅尼」這個大乘禪觀系統中重要且具多義性，廣泛指涉不同次第的修持成就，也用來稱呼不同的方法，或特定的（可能因禪定產生或與禪定相關之）咒語、儀軌之禪觀語詞義涵，因而在譯者解讀原文時，發生了譯出許多歧義，或僅譯出部分義涵之現象。此一問題反映出了現代學界對大乘「三昧」禪定相關的語詞考察，尚有許多努力空間。

⁸⁹ 參見Foucault, Michael, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972), pp. 215-237, 此處轉引陳永國，《理論的逃逸》，北京：北京大學出版社，2008年，頁17。

筆者於 2000 年完成以智顗《釋禪波羅蜜次第法門》中之「禪」為主題之博士論文，於 2010 年完成專書《慧思法華三昧之研究——大乘四念處與法華三昧之互攝與開展》，近作中更以〈鳩摩羅什的「三昧」觀——《坐禪三昧經》與《大智度論》之互文性研究〉為題，開始深入研究羅什僧團之大乘三昧禪觀。對於漢傳佛教資料中所保留有關大乘三昧史料之珍貴性，有深刻的體會。並欲將這些寶貴文獻中所蘊藏之大乘禪觀精髓，整理出來與現代學界對話。

將《維摩詰經》漢譯本英譯的上列四位譯者中，僅有 Luk 曾受到禪宗修行方式與文化之影響，相對來說，另外三位譯者對於來自印度與中亞的禪觀文化，以及中國對此一禪觀文化之受容，如各種大乘三昧之修法之文化經驗則不如 Luk，因此 Luk 之貢獻，在接受文獻學訓練之學者面前，其功能較未能被理解。

值此漢語文獻或佛教學者，已開始由文化層面之複雜性來省思學界純然站在語言文獻之浮面對比之研究方法問題，而提出「對勘研究的文化轉向」論典之際⁹⁰，面對來自學術界各方之思潮，筆者期能持續整理漢傳佛典中，對大乘禪觀具有貢獻之研究成果，如《大智度論》的「陀羅尼」論述，並期能與西方學者，持續進行更深入之對話。

※ 本文初稿以口頭發表於「維摩詰經與東亞文化總計畫」及佛光大學佛學研究中心在 2014 年 9 月 1-3 日於佛光山舉辦之「維摩詰經與東亞文化國際學術研討會」。修改後兩位初審委員皆提供許多寶貴意見及資料，本文皆按其意見加以修改，並將其提供資料納入文中，特此誌謝。

⁹⁰ 參見萬金川 2009，頁 143-197。特別參見該文頁 193-197，萬金川以文獻學巨擘之身份，自述其研究方法由文獻學至「文化與思想」轉向之學思歷程，以與本文由禪觀研究之角度重審《維摩詰經》英譯之論述內容相對照。

表格註釋

- 1 現存梵本對應文句請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁4。“sarvavaparapravādhyanabhībḥūtaiḥ smṛti samādhidhāraṇīsaṃpannaiḥ...”。
- 2 現存梵本對應文句請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁54。“...labdhapratibhāno mahābhijñā-vikrīḍitaḥ dhāraṇīpratilabdho vaiśādyaprapṛtaḥ...”。
- 3 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁302。“dhandhāyatanagatiṃ ca gacchati vicitrpratibhānā-lamkāraś ca bhavati dhāraṇīpratilabdhaḥ”。
- 4 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁312。“udyānaṃ dhāraṇī teṣāṃ bodhyaṅga kusumaiścittaṃ phalam vimuktijñā(48b1)naṃ ca vṛkṣā dharmadhanam mahata...”。
- 5 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁408。“pi sarva satvā ānadasaḍṣā eṣāṇ trayāṇāṃ padānāṃ arthaṃ viniścayaṃ śrutasaṃdhidhāraṇīlabdhānāṃ arthaviniścayanirdeśaṃ kalpenāpi na śaktu(b3)yuḥ paryavāptuṃ yad idaṃ samyaksabudda iti tathāgata iti...”。
- 6 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁410。“bodhisatvāḥ tiṣṭhantv ānanda bodhisatvāḥ na te paṇḍi-tenāvagāhayitavyāḥ śakyo hy ānanda sarvasāgarānāṃ gādhāḥ pramāntaṃ na tv e(b7)va śakyo bodhisatvānāṃ prajñā-jñānasmṛtidhāraṇīpratibhānasya gādhāḥ prāmātuṃ upekṣakā yūyam ānanda bodhisatvacaryāyāṃ bhavatha tat kasamād dhe(63a1)toḥ...”。
- 7 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁420。請見“abhijñotpādanatā sarvaśrutadhāraṇatāyai dhāraṇī-smṛ(a5)tijñānatā-sarvasatvasaṃśayacchedantāyai indriyaparāparajñānatā asaṃgādhiṣṭhānadharmadeśanatāyai asaṃgapratibhānatā pratibhānaprāptia(a5)”。

- 8 現存梵本對應文句請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁480。“bodhisatvapiṭakāntargathānām **dhāraṇi** (b2)sūtrāntarājamudrāmudritānām”。
- 9 Lamotte 認為菩薩藏（*Bodhisattvapiṭakaparyāpanna*）泛指所有方廣經及大乘經典，並指《瑜伽師地論》中之菩薩地。見 Lamotte, p. 259，註18。
- 10 請參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁488。此段與下表段落請見“tathāgatasya tiṣṭhata eva śraddhayā agārād anagārikām pravrajitaḥ sann ārabdhavīryo viharati sma kuśaleṣu dharmeṣu tenārabdhavīryoṇa (b6) kuśaladharmapratīṣṭhitena nacirāt pañcābhijñā utpāditāḥ gatiṃgataś ca **dhāraṇīnām** abhūd anācchedyapratibhānaḥ sa tasya bhagavaḥparinirvṛta(b7)sya abhijñā**dhāraṇī**balena...”。
- 11 見上註。

引用書目

- 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851。
- 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941。
- 《注維摩結經》，CBETA, T38, no. 1775。
- 《菩薩地持經》，CBETA, T30, no. 1581。
- 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。
- 《瑜伽論記》，CBETA, T42, no. 1828。
- 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
- 《續高僧傳·隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳》，CBETA, T50, no. 2060。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編，2004，《梵藏漢對照『維摩經』》，東京：大正大學出版會。
- 王美秀，2014，〈南北朝晚期士人與菩薩戒——以江總為事例的考察〉，南華大學宗教研究所主辦「漢傳佛教思想的當代展望國際學術研討會」，11月14-15日。
- 王晴薇，2011，《慧思法華禪觀之研究——法華三昧與大乘四念處的互攝與開展》，台北：新文豐出版社。
- 冉雲華，1991，〈中國早期禪法的流傳和特點〉，《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，頁1-49。
- 何劍平，2009，《中國中古維摩詰信仰研究》，四川：巴蜀書社。
- 芒迪（J. Munday）著，李德風等譯，2007，《翻譯學導論：理論與實踐》，北京：商務印書館。
- 李華田，1995，〈試論文化與翻譯的三種關係〉，《華中師範大學學報（哲學社會科學版）》6，頁120-124。
- 郭忠生譯，1990，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社。
- 陳永國，2008，《理論的逃逸》，北京：北京大學出版社。
- 陳永國，2010，〈論文化不可譯性及其對策〉，《高等函授學報（社會科學版）》8，頁3-9。

- 陳永國，2015，〈從文化診斷學的角度看文化不可譯性及其對策〉，胡庚申主編《翻譯與跨文化交流：互動與共生》，上海：上海外語教育出版社，頁 313-325。
- 陳德鴻、張南峰編，2000，《西方翻譯理論精選》，香港：香港城市大學出版社。
- 黃國清，2009，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，頁 105-148。
- 萬金川，2008，〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語言景觀〉，《正觀雜誌》44，頁 103-142。
- 萬金川，2008，〈支謙譯《佛說維摩詰經·諸法言品第五》上博寫卷校注〉，《正觀雜誌》47，頁 138-186。
- 萬金川，2009，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》51，頁 143-203。
- 葉子南，2013，《英漢翻譯理論與實踐》，台北：書林出版社。
- 廖桂蘭，2012，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國文哲研究通訊·中國翻譯史專輯（上）》22-1，頁 87-104。
- 蕭世昌著，《鳩摩羅什的長安譯場》，高雄：佛光出版社，2010 年。
- 賴鵬舉，2002，《絲路佛教的圖像與禪法》，中壢：圓光佛學研究所。
- 賴鵬舉，2007，《北傳佛教的般若學——論大乘佛教的起源》，台北：西蓮淨苑出版社。
- 釋太虛，1980，〈中國佛學的特質在禪〉，張曼濤編《禪學論文集》，台北：大乘出版社，頁 1-29。
- 釋印隆，2013，〈從「一心」試論天台祖師制懺的精神——以《法華三昧懺儀》為例〉，《中華佛學研究》14，頁 93-154。
- 釋厚觀編，2014，《大智度論講義》冊 2，新竹：印順文教基金會。
- Barrett, T. H. 1999. "Reviews—East Asia—The Vimalakirti Sutra," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, 2: 390. London: University of London.
- Braarvig, Jens. 1985. "Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas." *The Journal of the International Association of Buddhist*

Studies 8, 1: 17-30.

Cleary, Thomas. 2013. *Vimalakīrti's Advice*. Amazon, Kindle edition.

Deleanu, Florin. 2008. "Meditative Practices in the Bodhisattvabhūmi: Quest for and Liberation through the Thing-In-Itself." A revised version of a paper presented at the 3rd Geumgang International Conference for Buddhist Studies, 'The Yogācārabhūmi and the Yogācāras,' Seoul, 13-14 October.

Deleanu, Florin. 2012. "Far From the Madding Strife for Hollow Pleasures: Meditation and Liberation in the Śrāvabhūmi." 《國際仏教学大学院大学研究紀要》16, 頁 1-38。

Eliade, Mircea. 1969. *Yoga—Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press for Bollingen Foundation.

Lamotte, Étienne. 1976. *The Teaching of Vimalakīrti*. trans. Sara Boin. London: The Pāli Text Society.

Luk, Charles. trans. and ed. 1972. *The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*. Boulder, Colo.: Shambhala Publications.

Luk, Charles. 1965. "The Spiritual Master." 《慧炬》37, 頁 5-10。

Luk, Charles. 1965. "The Spiritual Master." 《慧炬》38, 頁 3-9。

Paravahera Vajirañña. 1962. *Buddhist Meditation in Theory and Practice*. Colombo: Gunasena.

McRae, John R. trans. 2004. *The Vimalakīrti Sūtra*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Nattier, Jan. 2003. *A Few Good Men—The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Rahder, Johannes. 1926. *Daśabhumika Sūtra et Bodhisattvabhūmi*. Paris: Paul Gueuthner, Leuven.

Sponberg, Alan. 1986. "Meditation in Fa-hsiang Buddhism." In *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Ed. Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press.

Thurman, Robert A. F. trans. 1976. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna*

Scripture. University Park and London: Pennsylvania State University Press.

Watson, Burton, trans. 1983. *The Vimalakirti Sutra*. New York: Columbia University Press.

Werner, K. 1998. " Burton Watson (Trans.): The Vimalakirti Sutra (from the Chinese version by Kumārajīva). " *Asian Philosophy* 8, 2: 135.

Ziporyn, Brook. 1998. " Book Riview: *The Vimalakirti Sutra*. " *The Journal of Asian Studies* 57, 1: 205.

Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages (<http://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>) .

