

跨文化佛法 ——《法華經》父子三喻英、法譯經

徐祥媚

加拿大蒙特婁大學世界語文研究所比較文學組研究生

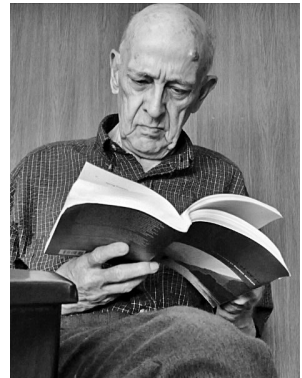
前言

傳統觀點認為，由於典籍的神聖性，宗教經典在翻譯過程中難免會產生某些扭曲。這種被稱為「語言正統派」的立場導致了經典的固化，如《古蘭經》就是一個例子，並使得一個全球性的宗教社群儘管內部存在異質性，卻因共同語言而得以團結。教會普遍接受的一種相對務實的語言立場是，為了傳教的使命，翻譯是必要的而非邪惡的，因為那些翻譯上帝之言的人是受到祝福的，《聖經》亦然。《聖經》被翻譯成多種俗語版本，證明了它們不僅具有宗教價值，還有永恆的文學價值，如尼科洛·馬勒米（Niccolò Malermi）的義大利文《聖經》（1490）、英文的詹姆斯王（King James）欽定本（1611）和法文的路易·賽恭（Louis Segond）版本（1880）。雖然文言文版的《法華經》是從一種印歐語言翻譯而來，而非直接來自梵文，但它因其流暢的散文、優雅的韻文，尤其是胡適於《白話文學史》稱讚為「世界文學裏最美的寓言」，而在中國古代文學中占有一席之地。¹

1. 胡適：《白話文學史》上卷，上海：新月書店，1928年，頁174。

「比喻」是自佛教誕生以來廣泛採用的教學工具，正如佛陀所說：「自從我成佛以來，我通過各種因緣和各種譬喻廣泛闡述我的教義，並使用無數方便法門來引導眾生。」²「Similes」可能是對「譬喻」一詞不太準確的翻譯，因為後者指的是更廣泛的比較修辭手法。嚴格來說，任何修辭手法，甚至語言本身，都被視為「方便法門」，沒有這些，佛法智慧就可能成為少數天才的特權，而非通向真理的普遍可及之路。比較修辭法以及一般的語言，是佛法廣傳的關鍵，這針對的是我們大多數人，儘管我們的智力不如那些無需語言就能領悟佛法的少數人那樣出色，但仍足以「謙卑地思考比喻」，正如吉藏大師（549-623）所言。³當佛陀說「那些具有智慧的人通過比喻理解佛法」時，他所指的具有智慧的人，正如吉藏進一步解釋的，是指「與那些不需要語言就能接觸佛法的人相比較為遲鈍，但與那些在佛陀說法時離開的人相比又較為聰明的人」。⁴

懷著對佛陀慈悲仁愛的深深敬意，這種仁愛體現在專為普通人設計的「方便法門」上，佛陀將我們視為他的孩子，本文探討了《法華經》中三個父子比喻是如何從鳩摩羅什的漢譯本（406）被翻譯成英文和法文的。這個漢譯本已經被奉為經典數百年。我們選擇的翻譯是華茲生（Burton Watson）



華茲生（Burton Watson）

2. *The Lotus Sūtra*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1993), 24; 「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著。」《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 5c1-3。

3. 「虛心以待譬」，《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 520a20。

4. 「『諸有智者以譬喻得解』者，……望上根為愚人，比退席為智者。」同註3，p. 520a19-22。



羅禪能 (Jean-Noël Robert)

1993 年的英譯本，和羅禪能 (Jean-Noël Robert) 1997 年的法譯本。之所以選擇這兩個版本，一是因為它們在學術界廣受認可，二是因為它們是從鳩摩羅什的古漢語版本翻譯，而不是從梵文翻譯。歐仁·布爾諾夫 (Eugène Burnouf) 的法語翻譯 (1852)，或揚·亨德里克·克恩 (Jan Hendrik Kern) 的英語翻譯 (1884) 就是譯自梵文本。他們是這兩種語言最早的翻譯。此後的版本，大多是從古漢語翻譯的，這並非一個無關緊要的編輯選擇。華茲生為他偏好鳩摩羅什漢譯本而非梵文版本進行了激烈辯護，他認為《法華經》最初寫作的語言很可能不是梵文，且沒有任何現存的梵文版本比鳩摩羅什的漢譯本更古老，最重要的是，正是後者，而不是任何梵文版本，在東亞地區被奉為經典數百年，不僅因其宗教教義，還因其文學價值。⁵

考慮到源語言和兩種目標語言之間的語言不可通約性，我們研究的不是要檢驗這些翻譯多麼嚴格地遵循中文文本，而是要分析譯者如何運用某些技巧來達到「方便」的目的，以及古漢語版本與這英、法兩種翻譯之間的語義差異，如何為我們提供一種現代和跨文化的《法華經》閱讀，以期接近佛法。

一、火宅

在《法華經》的第一個比喻中，我們遇到一名年邁的男子，他是屋子裡唯一一個察覺到突然冒出火焰的人。他的孩子們太專注於

5. *The Lotus Sūtra*, trans. Watson, xxiv.

自己的遊戲而不願離開房子，他們不知道危險，更糟糕的是，甚至沒有意識到火焰的存在。房子只有一個門，但孩子眾多，這使得一次帶一個孩子逃生變得不可行。威脅也沒有效果，因為孩子們會把它當作玩笑。常規方法用盡後，父親別無選擇，只能採用權宜之計。他編造說外面有精美的玩具，如羊車、鹿車和牛車。車子的誘人魅力吸引孩子們爭先恐後地衝出門外，玩具被遺落在地板上。放下心來的父親覺得沒有理由不履行自己的承諾。一旦這些孩子脫離了燃燒的房子，父親就給他們每人提供了一輛由白牛拉動的統一的馬車，寬敞、裝飾精美，還舒適地鋪著墊子。

可愛的小型羊車和鹿車是用來引誘年幼的孩子們的，對他們來說，白牛可能太嚇人難以想像。這些車子將他們引出著火的房子，但之後他們會得到白牛，因為他們應得的馬車質量不應低於他們年長的兄弟姐妹。在華茲生翻譯的下面這段話中，父親解釋了他統一分配牛車的做法，他認為這表達了他的父愛：

這些小男孩都是我的兒子，我愛他們沒有偏心。我有無數裝飾有七種寶石的大馬車。我應該公平地給每個兒子一輛。我不應該有任何歧視。⁶

經典原文：今此幼童，皆是吾子，愛無偏黨。我有如是七寶大車，其數無量，應當等心各各與之，不宜差別。⁷

父親將他統一分配馬車的行為描述為「沒有偏心」的行為，這表現了他的「公平心態」，排除了「歧視」。羅禪能的法語翻譯更接近中文版本，他將「愛無偏黨」翻譯為「sans préférence ni

6. *The Lotus Sūtra*, trans. Watson, 58.

7. 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 12c25-28。

partialité」(既無偏好也無偏心)，這認識到了「偏」和「黨」之間的細微差別，而不是將前者簡化為後者。另一個使羅禪能更忠實於原文之處，是他將「等心各各與之」翻譯為「donner à chacun d'un cœur égal」(以平等的心給予每個人)，這保留了漢語中用心思考的概念。⁸不過，羅禪能和華茲生在將「黨」翻譯為「partiality/partialité」(偏心)，和將「差別」翻譯為「discrimination」(歧視)這兩點上是一致的。這兩個詞，以及華茲生將「等心」翻譯成的形容詞「fair-minded」(公平)，在現代讀者眼中，與司法或政治詞彙密不可分。

「偏心」這個詞在法律文件中無處不在，如《歐洲人權公約》(1950)中就有這樣的表述「每個人都有權在……獨立和公正的法庭上獲得公平和公開的審訊」，並且判決可以免於公開宣布，「如果保護青少年的利益或當事人的私生活需要這樣做」。⁹在司法背景下，「當事人」指的是「(作為一個人、團體或實體)單獨或與他人一起構成訴訟、交易或協議一方的人」，根據《韋氏詞典》的定義，「公正」(impartiality)可以被理解為一種心理狀態，即「不傾向於偏袒一方多於另一方」(inclined to favor one party more than the other)。¹⁰

「Without partiality」似乎是「無偏黨」的恰當翻譯，因為兩者都具有強烈的司法政治內涵。當鳩摩羅什採用「愛無偏黨」這個表

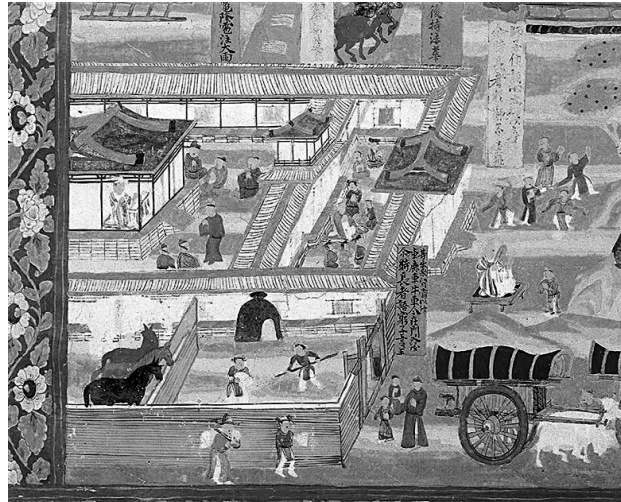
8. *Le Sūtra du Lotus*, trans. Jean-Noël Robert (Paris: Fayard, 1997), 104.

9. European Court of Human Rights, “Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms,” in *European Convention of Human Rights* (Strasbourg: 2021), 9.

10. “Party”; “Partial,” Merriam-Webster, <https://reurl.cc/Gbj3G>, <https://reurl.cc/Vz5zAy>, accessed April 24, 2024.

達時，他借鑑了儒家典籍《尚書》中的典範治理概念，其中有一個類似的表達「無偏無黨，王道蕩蕩」¹¹，這句話被瑞典漢學家高本漢（Bernhard Karlgren）翻譯為「沒有偏頗，沒有黨派，王者之道平坦順暢」，這可能就是鳩摩羅什在將經文翻譯給主要是儒家讀者時所想到的。¹² 儘管儒家的典範皇帝出於實際目的而公正無私地治理，但作為佛陀代表的父親，則是為了愛而保持公正。

雖然華茲生或羅禪能對「愛無偏黨」的翻譯都沒有錯誤，在他們的翻譯中，主語都是無偏心地愛孩子的父親，但值得注意的是，從語法角度來看，主語也可能是「愛」。從這個角度看，這個短語可以被翻譯為「愛不偏不倚」，這也體現了佛教的愛的立場。如果我們深入探究：為什麼鳩摩羅什從儒家統治者的權威參考《尚書》中汲取靈感？答案可能是：通過在佛陀和典範中國統治者之間建立類比，儒家信徒可以更好地理解佛陀作為法王的地位。與「無偏無黨」相比，「愛無偏黨」傳達了更豐富的信息，因為它解釋了如果愛源於佛法，就不會偏袒，而世俗的情感很難做到不偏不倚。



莫高窟第 98 窟「窮子喻」經變

11. 漢·孔安國（傳），唐·孔穎達（疏）：〈洪範〉，《尚書》（《武英殿本十三經注疏》），卷 11，頁 15。

12. *The Book of Documents*, trans. Bernhard Karlgren (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950), 32.

二、窮子

在第二個比喻中，我們遇到一位非常富有且有影響力的父親，他尋找他唯一的兒子超過半個世紀。這個兒子年輕時離家出走，此後一直過著貧困的生活。他靠乞討為生，偶然來到了父親那座已經改頭換面的豪宅前，房子的豪華嚇到了他。看到父親被僕人和貴客環繞，兒子推測，他那高不可攀的父親，已經成為了一位貴族，可能不屑於給他一份工作。沮喪之下，兒子離開了父親那座宏偉的住宅，回到他認為適合自己的貧困村莊。而父親這邊，他坐在高高的寶座上，即使過了 50 年也立即認出了兒子，他對兒子的歸來感到高興，決心將所有財產都贈予這個失而復得的兒子。他派僕人把兒子帶回來，卻發現兒子處於絕望狀態，因為兒子想像著等待他的是折磨性的懲罰。

父親允許兒子離開，不願對他施加壓力，因為父親觀察到兒子「志向和抱負都很卑微」，為此，父親推斷「自己富有和顯赫的地位對兒子來說會難以接受」。¹³ 然後，父親想出了「方便法門」，或者用寇愛倫（Alan Cole）的話說——想出了各種「誘人的策略」來引誘兒子回家。在那裡，兒子的自尊心將通過逐步加強的關係得到培養。這種關係從雇主和雇員的關係，經過沒有血緣繼承人的人和未準備好接受自己是親生兒子事實的養子關係，最終發展到垂死的人和他重新找到的兒子的關係，兒子的法律地位得到恢復，更重要的是，他的自我效能感得到重建。¹⁴

父親對兒子的初步判斷是，他有問題的自我形象是一個主要

13. *The Lotus Sūtra*, trans. Watson, 83.

14. Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahāyāna Buddhist Literature* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005), 153.

缺陷，這可以解釋為何他對父親過度恐懼。鳩摩羅什採用的確切詞語是「志意下劣」，華茲生將其翻譯為「humble outlook and ambition」（卑微的前景和抱負），而羅禪能則翻譯為「la vile inclination d'esprit」（卑劣的精神傾向）。即使被委以越來越重要的任務，兒子仍然認為自己是一個「客作賤人」，華茲生將其翻譯為「一個在他人僱傭下的卑微地位的人」，而在羅禪能的譯筆下，則是「un vil ouvrier de passage」（一個卑微的臨時工人）。即使在正式被收養後，他仍然執著於一顆「下劣」的心。華茲生用「mean and lowly」（卑微和低下）來翻譯這個核心形容詞，而羅禪能則堅持使用「vilenie」（卑劣）的概念，這是形容詞「vil」（卑劣）的名詞形式，他已經使用了兩次——第一次是用來描述兒子的精神傾向，第二次是描述他作為臨時工人的地位。這兩種情況雖然都被形容為「卑劣」，但卻有所不同——前者是心理上的，後者是社會經濟地位上的。雖然從世俗的角度來看，一個社會地位「微不足道」的人——當然這不是令人敬仰的常不輕菩薩的觀點——仍可能擁有高尚的精神：但如果一個人的精神被「卑劣」所玷污，或帶有自我限制的傾向，那麼很可能因此而庸碌無為。

在佛教背景之外，「下劣」的直譯可能是「低下和劣等」，雖然在語言上是有效的翻譯，但似乎會產生誤導，因為它可能被錯誤地與道德敗壞或能力不足聯繫起來，尤其是對非中文讀者而言。華茲生將兒子描述為一個「humble outlook and ambition」（卑微的前景和抱負）的人，這種描述以教育性的耐心引導讀者更好地理解佛教中「下劣」的概念，這並不是能力的問題，更不是道德的問題，而是一個人對自己態度的問題。「下劣」在佛教中的用法被後來的中國文人所接受，他們傾向於以佛教的方式使用這個詞，如南宋文

學評論家嚴羽（1191-1241）就是一個例子，他勸告新手詩人，不論是否缺乏經驗，他們都要對自己應用最高的審美標準，否則可能落入「下劣詩魔」的陷阱：

入門須正，立志須高。……若自退屈，即有下劣詩魔入其肺腑之間；由立志之不高也。¹⁵

根據嚴羽的說法，詩歌的「卑劣」（下劣）源於志向不足，這與華茲生將「志意下劣」翻譯為「humble outlook and ambition」（卑微的前景和抱負）是一致的，這種翻譯更好地服務於非中文讀者，因為它並不暗示道德墮落；而羅禪能一貫使用的詞「vil」（卑劣）和「vilenie」（卑劣）可能會誤導我們這樣理解。

英、法兩種翻譯在理解兒子受自我限制影響的深度上也存在差異。華茲生將兒子的自我低估視為「outlook」（觀點）的問題，而羅禪能則認為這是一個有問題的精神「inclination」（傾向）或「disposition」（性情）（inclination/disposition d'esprit）。從人間佛教的角度來看，根據《韋氏詞典》的定義，觀點（outlook）或「一種看法」，可以在每一刻都徹底改變。¹⁶ 聖嚴法師說得好：「如你能在這一念之間見淨土，在這一念之間，淨土就在你面前；如果你下一念生起惡念、口說惡言、身做惡事，下一念中人間地獄就在你面前出現了！」¹⁷ 相反地，「傾向」（inclination）和「性情」（disposition）表示一種人思考或行為的「傾向」，這與「觀點」

15. 嚴羽：《滄浪詩話》，《欽定四庫全書》，頁5。

16. “Outlook,” Merriam-Webster, <https://reurl.cc/5vGdyq>, accessed April 26, 2024.

17. 釋聖嚴：《阿彌陀佛與淨土法門》，新北：法鼓文化，2013年，頁94。

相比，可能不容易在短期內改變。¹⁸

在不斷變化的「觀點」和相對固定的「傾向／性情」之間的用詞選擇，揭示了譯者對佛教精神成長的不同理解，但兩者並不互斥。通過使用「傾向／性情」，羅禪能以漸進的方式描述了兒子的精神旅程，這很符合兒子的具體情況，他花了幾十年才完全理解父親有多深愛他。華茲生的翻譯則暗示了精神成長的頓悟觀點，這種解釋同樣有效。有人可能會質疑，兒子幾十年的旅程與頓悟完全相反，這可能使華茲生的解釋自相矛盾。但如果我們考慮到，通過暗示可能有一個加速的自我和解過程，華茲生成功地翻譯了《法華經》的作者意圖，就可以消除這種疑慮。《法華經》的寫作肯定不是為了鼓勵讀者追隨兒子的腳步，他的自我低估推遲了父子關係的重建，直到他的父親離死不遠。相反，它是為了讓讀者相信，如果一個人從一開始就相信佛陀的父愛，整個過程可能會縮短，甚至可以直接跳過。

三、中毒的孩子們

漸進主義者和頓悟主義者之間看似對立但本質上相容的爭論，引導我們進入《法華經》中最後一個父子比喻，在這個比喻中，佛教的平等主義倫理美妙地展現出來。故事始於一位醫生，他旅行歸來後，發現自己的孩子們不慎飲下毒藥，正在地上痛苦地扭動。孩子們懇求他開些藥。沒有父親會拒絕這樣的請求，他精心準備藥物，確保它既有效又在各方面都令人愉悅，從視覺到嗅覺再到味覺。這些美學上的考慮是必要的「方便法門」，沒有這些，正如所

18. “Inclination”; “Disposition,” Merriam-Webster, <https://reurl.cc/nNEvd6>, <https://reurl.cc/kO7yYL>, accessed April 26, 2024.



莫高窟 106 窟「醫子喻」經變

有父母都知道的，不管藥物多麼有效，都可能毫無用處，因為孩子們很可能拒絕服用。

令醫生驚訝的是，那些心智最為中毒的孩子並不相信這些精心準備的像糖果一樣的藥物足夠吸引人，因此他們的情況只能惡化，這迫使父親採取另一個權宜之計。在再次強調藥物的好處後，他出門旅行，並派使者回來宣布他的死訊。被遺棄的這些可憐的孩子陷入悲傷，在悲傷中他們恢復了良好的判斷力，突然意識到藥物在美學上是多麼吸引

人。就在他們吞下藥物的那一刻，他們的痛苦立即消失，心智恢復正常。父親聽到這個好消息後，欣喜地回家。

中毒心智狀態的孩子們被反復描述為「失心者」（字面意思是「失去心的人」），這個概念可以追溯到孟子。在《孟子》第十章中，這位同名哲學家指責野心家「失其本心」，在接下來的章節中，他揭示通向大學之道無非是「求其放心」。¹⁹「放」與「失」同義，都是形容一顆迷失的心。通過採用「失心」這個詞，鳩摩羅什便利了他的讀者（主要是儒家背景）的理解，因為對他們來說，孟子關於尋回失去的心的教導是最為熟悉的。《孟子》與《法華經》之間

19. 趙岐（注），孫奭（疏）：〈告子上〉，《孟子注疏》（《武英殿本十三經注疏》版本），第 11 卷下，頁 6-7。

的一個不可還原的區別在於，孟子敦促我們依靠自己來尋回失去的心，而《法華經》則宣告了一個偉大的消息：我們永遠不會被佛陀遺棄，他會毫不猶豫地採用佛法的權宜之計，使每個人，即使是我們當中最晚開悟的人，也有同等的潛力尋回佛性。

在《法華經》中，華茲生將「失心者」交替翻譯為「out of their minds」（失去理智）或「lose their senses」（失去感官），而羅禪能則一貫翻譯為「those who lose their spirit」（「qui ont perdu l'esprit」，失去精神的人）。²⁰ 一個自然而然的問題產生了：為什麼「失心」沒有被忠實地翻譯為「lose heart」（失去心）？事實上，在眾多《孟子》的翻譯中，意見各不相同。理雅各（James Legge）的英文翻譯中，「失心」被翻譯為「losing the proper nature of one's mind」（失去一個人心智的適當本性）。在這種情況下，「心」不被視為等同於心智，而是心智的「適當本性」。²¹ 顧賽芬（Séraphin Couvreur）的法語翻譯更加偏離，將「失心」翻譯為「étouffer ses bons sentiments naturels」（壓抑一個人的良好自然情感）。乍看之下，顧賽芬的翻譯似乎遠離字面意思，但實際上是基於孟子關於人性本善的理論和他對人性變質的哀嘆而精心構建的。²² 劉殿爵（Din Cheuk Lau）的英文翻譯（他是這三位譯者中唯一的華人）最接近字面意思，將「失心」翻譯為「losing one's original heart」（失去一個人的本心），將「放心」翻譯為「strayed heart」（迷失的心）。²³

20. *The Lotus Sūtra*, trans. Watson, 228; *Le Sūtra du Lotus*, trans. Jean-Noël Robert (Paris: Éditions Fayard, 1997), 284–85.

21. *The Works of Mencius*, trans. James Legge (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), vol. 2, 414.

22. *Œuvres de Meng Tzeu*, trans. Séraphin Couvreur (Paris: Les Belles Lettres, 1956), vol. 4, 190.

23. *Mencius*, trans. D. C. Lau (Auckland: Penguin Books, 1976), 166.

一個具有中國文化背景的譯者堅持「失心」的字面翻譯，很好地解釋了「失心」這個主題如何深深地在中國知識和文學史上留下印記。從這個角度來看，鳩摩羅什採用孟子哲學的關鍵詞，可以被理解為一個精心設計的「方便法門」，旨在吸引儒家讀者。那些避免使用「heart」（心）一詞的譯者的考慮，與堅持字面翻譯者的擔憂同樣合理，因為非中文使用者可能很容易被「lose heart」的世俗和天主教含義所誤導。

根據《韋氏詞典》，「lose heart」的字典定義是「開始覺得自己無法做自己一直在嘗試做的事」或「變得沮喪」。²⁴ 在天主教背景下，「lose heart」這個表達在現代神學中根深蒂固，特別是在罪惡學研究中，這是在教皇約翰·保羅二世（Pope John Paul II）（1920-2005）對這個主題的理論闡述之後。在天主教聖經中，「lose heart」一詞出現了5次，都採用了否定命令的形式，要麼是「ought not」（不應該）（路加福音 18：1），要麼是「do not lose heart」（不要失去信心）（哥林多後書 4：1、4：16；加拉太書 6：9；以弗所書 3：16）。²⁵ 在約翰·保羅二世的教皇任期（1978-2005）期間，「失心」被視為教會內最大的精神危機之一。這位波蘭教皇促進了對原罪本質的現代理解的形成，在這種理解下，原罪不在於禁果，而在於「失心」，正如天主教教義的官方書籍《天主教教理》（1992）所言：「人被魔鬼誘惑，讓他對造物主的信任在他心中消亡……這就是人的第一宗罪所在。所有隨後的罪都將是對上帝的不服從和對

24. "Lose heart," Merriam-Webster, <https://reurl.cc/4r48bj>, accessed April 27, 2024.

25. *The Holy Bible: Revised Standard Version* (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 74, 164, 174, 176.

他的善良缺乏信任。」²⁶

在這個意義上，當教皇約翰·保羅二世敦促年輕人「不要失去信心！」時，用不那麼比喻的語言來說，他的意思是「不要失去對上帝善良的信任」，根據自他任期以來直到今天的天主教教義，這構成了第一宗罪和所有隨後罪惡的本質。²⁷ 對抗失去心或失去信任的解藥是「神聖慈悲」，這是上帝的恩賜，最初由被封聖的波蘭天主教修女法斯蒂娜·科瓦爾斯卡（Faustyna Kowalska）（1905-1938）提出，並由教皇約翰·保羅二世理論化，在前任教皇方濟各（Pope Francis）的話語中，這種慈悲具體表現為一種「溫柔」，「永遠不會讓人失望，而且總能恢復我們的喜樂」，使我們能夠「抬起頭來重新開始」，不管我們認為自己作為罪人有多麼不可救贖。²⁸

Misericordia，即拉丁語的「慈悲」，由「憐憫」（*misereo*）和「心」（*cor*）組成。這為譯者提供了一個堅實的詞源學基礎，如果他的目標是為了「方便」的目的，而在神聖慈悲和佛教慈悲（慈悲）之間建立類比，便將「失心」翻譯為「lose heart」。正如「神聖慈悲」幫助信仰最弱的信徒尋回失去的心，佛陀以其無限的慈悲，也構想出盡可能多的「方便法門」。這種類比翻譯的挑戰在於，某些讀者可能會被誤導。通過天主教的濾鏡來理解《法華經》，這可能很好地作為非中文讀者的一個方便的起點，但如果要對佛法有更深入的理解，最終應該超越這種類比。

26. *Catechism of the Catholic Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2019), 100.

27. Pope John Paul II, *For the XI World Youth Day* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1995), 5.

28. Pope Francis, *Evangelii Gaudium* (Vatican City: Vatican Press, 2013), 3.

結論

當佛陀說有「八萬四千法門」時，他將無數通向佛法的路徑簡化為一個龐大但可以理解的數字，以便於聽眾理解，其中很少一部分人擁有相當的智慧和決心，只要較少的支持就能達到開悟，而我們大多數人則是通過建立在佛教慈悲基礎上的「方便法門」，一步一步地接近佛法。²⁹ 如果佛法是「不可說」的，正如佛陀在《華嚴經》中重複了 800 多次那樣，首先是因為沒有語言能夠窮盡它，即使某些佛教學者指出，佛陀所說的「不可說」指的是一個巨大到 $10^{7 \times 2119}$ 次方這樣的數字，也不排除這個數字具有象徵價值的可能性，就像「八萬四千法門」一樣。³⁰ 語言、數字以及文學手法都作為「方便法門」，通過這些，我們接近佛法，同時體驗到佛陀對我們這些可能無法以其他方式領悟佛法智慧的人所懷有的深切慈悲。

翻譯，其目的是在非佛教文化圈傳播佛法，很可能被視為一種教育性的權宜之計。即使《法華經》本身充滿了方便法門，優雅的詩句和流暢的散文與引人入勝的情節相遇，如果沒有能夠保留這些特點的適當翻譯，便很少有非中文讀者能夠充分欣賞《法華經》的佛法之美，就像最後一個比喻中的有效藥物，如果不夠吸引人，孩子們就不會服用。

人們可能會提出翻譯學中的經典問題：哪一種翻譯可以更好地服務於目標讀者，是忠實於原文但對目標讀者來說在語言上具有挑戰性的翻譯？還是迎合目標語言審美但冒著偏離原文風險的翻譯？對於這個微妙的問題，十八世紀德國翻譯家、聖經學者和語言哲學

29. 《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, p. 163a1。

30. 邱高興：〈《華嚴經〈阿僧祇品〉〉中的數量觀念及其闡釋〉，《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，台北：華嚴專宗學院，2018 年，頁 198。

家弗里德里希·施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）（1768-1934）的看法是，通過保持源語言的特殊性，譯者最有可能將目標讀者推出他們母語的舒適區，從而使他們更接近原文的本質。³¹ 當羅禪能將「下劣」一貫翻譯為形容詞「vil」（卑劣）或名詞「vilenie」（卑劣）時，他採取了施萊爾馬赫的立場，根據這一立場，當翻譯的怪異性不斷提醒讀者不可還原的他異性時，讀者往往能更好地理解文本的複雜性。

然而，這並不減少華茲生傾向於使用最熟悉的詞彙來使他的英語讀者感到舒適的合法性，例如他將「等心」翻譯為「fair-minded」（公平的），而羅禪能則以字面方式翻譯為「d'un cœur égal」（以平等的心）。通過照顧讀者的舒適度，而不是像施萊爾馬赫建議的那樣保持一定程度的陌生感，華茲生為尋求易於消化的經典的讀者提供了相對流暢的閱讀體驗，這些讀者可能會被施萊爾馬赫式的翻譯家所阻礙。後者無疑擁有自己的讀者群，這些讀者以冒險精神、知識好奇心甚至好學精神為特徵，既不優於也不劣於那些尋求舒適愉快閱讀體驗的人，因為沒有一條通向佛法的道路比另一條更優越，正如《楞嚴經》明確指出的那樣，「歸元性無二，方便有多門」。³²

理想情況下，我們期望聖典的翻譯在語言、語域和風格上是異質的，因為每一種翻譯，針對特定的受眾，都有可能成為通向佛法的一個門。從這個意義上說，翻譯越多樣化，提供的通向經文的路

31. Friedrich Schleiermacher, "On Different Methods of Translating," in *The Translation Studies Reader*, trans. Susan Bernofsky, ed. Lawrence Venuti (London: Routledge, 2021), 43–63.

32. 「歸元性無二，方便有多門。」《楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 130a24。

徑就越多。雖然已有大量《法華經》的翻譯，華茲生很好地回答了他自己提出的關於他的翻譯存在理由的問題：「世界文學的偉大作品值得一次又一次地被翻譯，這樣它們才能繼續以吸引當代讀者的語言存在。」³³ 考慮到讀者往往在一部經典的本質開始浮現之前就「失去信心」，美學和舒適度仍是華茲生的核心關注點，而這無疑是重要的。

這一點對年輕的華語讀者來說也是如此，儘管這是一個令人悲傷的事實。雖然他們在華語社會中長大，但由於教育系統的變化，他們對古典中文的普遍識讀能力不斷減弱，而外語能力則得到加強。在這種情況下，一種能夠縮小現代華語讀者與古典中文經文之間差距的補救閱讀策略是，將一部經典與各種翻譯版本一起閱讀，無論是最近重譯的還是幾十年前的，無論是歐洲語言還是現代中文。³⁴ 雖然這不是深入理解經文的嚴謹方法，但它仍然很好地作為一種「方便法門」，通過這種方法，人們可以在古典中文不幸地成為學術專業知識的現代社會中與華語佛法智慧相連。誠然，閱讀古典語言是一種不可替代的體驗；然而，這並不一定意味著古典語言技能較弱的現代讀者就是「志向和抱負卑微」的。無論是否精通古典語言，我們都不應該像第二個比喻中的窮子那樣自我鄙視，因為我們的整體語言能力實際上已經擴大，有各種文化背景的經典翻譯家為我們服務，我們手頭也有多種高質量譯本可供選擇。

33. *The Lotus Sūtra*, trans. Watson, xxiii.

34. 一部極具教學價值的現代漢語譯本是賴永海（主編）、王彬（譯注）的《法華經》（台北：聯經，2023年）。根據《歐洲共同語言參考架構》（CEFR），該書可作為將漢語視為外語、達到 C1-C2 水平學習者的閱讀材料。

本佛教翻譯學案例研究不能不以一個謙卑的承認作為結束：從佛教的角度來看，每一篇學術著作都是為佛法服務的方便法門，它迎合了某一群具有知識熱情的讀者的需求。研究絕不是目的本身，正如星雲大師清楚地解釋：「佛法不是學說，不是拿來作研究用的，佛法是讓我們修行悟道的。」³⁵ 與《法華經》教導「方便法門」源於佛教慈悲的理念一致，翻譯學研究有很大潛力優化存在於翻譯經文、佛教文學以及跨文化和跨宗教交流中的佛法方便。雖然古典中文是可以翻譯的，只是會在風格和內容上有可容忍的損失，但佛法本身幾乎是不可翻譯的，也不需要翻譯，因為它超越了語言，並證明了它是跨文化的。（英文原文於頁 192-209）



35. 星雲大師：《佛法真義 2》，高雄：佛光文化，2019 年，頁 33。