



# 漢傳佛教翻譯芻議（上）

法成

## 引言

提起「翻譯」在社會上，尤其是文化界，可以說是相當熟悉的；對於我們佛教徒來說，更加有着不同尋常的意義，因為我們今天能夠信仰和研究佛學，與古代大德致力於佛經翻譯是分不開的。在二千五百多年前，誕生於古印度的佛教，之所以能形成了漢、藏、巴三大語系在中國以及世界各地廣泛地傳播，也與佛典的翻譯密不可分。

在漫長的翻譯過程中，無數高僧大德，在他們當中，既有我國西行求法者，也有西域東來傳教者，為了追求真諦，為了弘揚大法和啓迪人們的智慧，或遠涉流沙，徒步萬里；或漂洋過海，浪跡天涯；或廢寢忘食，畢生精獻，經歷了常人無法想像的艱難困苦。其中不知有多少人葬身於大海，傷生於雪山，掩埋於沙漠，無聲地離開了人世。然而，正是這許多忘我的高僧大德，用他們的熱血和汗水，為人類在歷史上寫下了翻譯佛典的輝煌一頁，為漢傳佛教奠定了堅實的基礎，中國佛教才有聞法修證和開宗立說的依據，並極大地充實和豐富了中國文化的寶庫。

漢傳佛教翻譯，不僅開始得早，持續年代久長，而且參譯人才之衆，規模之大，涉及範圍之廣，翻譯數量之多，質量之高，社會影響之深，都是人類文化史上所罕見的。

這裏要說明一點的是：在我國，除了漢語系的漢譯佛典以外，還有藏語系的大量藏譯佛典和巴利語系的傣語佛典。本文敘述僅限於前者。

漢譯佛經，綿延了一千數百年，大致分為古譯、舊譯、新譯三個時期。從東漢明帝或桓、靈二帝到東晉孝武帝太元十年（385）為古譯時期，竺法護為這個時期的翻譯中堅。從東晉安帝隆安五年（401）到唐太宗貞觀七年（633）為舊譯時期，這個時期的傑出代表是鳩摩羅什和真諦三藏。由唐貞觀十九年（645）起，進入以玄奘法師為代表的新譯時期。從唐憲宗元和年（806—820）間以後，漢傳佛教翻譯，斷斷續續一直到清代止，此中除了北宋曾有五十餘年大規模的譯經而外，其餘都是小範圍零零星星的。據現代學者考證，一千多年漢譯經、律、論和密典，總計一千五百二十部，五千六百二十五卷（據《精刻大藏經目錄》）。這些浩繁的譯典，是佛教徒和全國人民的珍貴的文化遺產。

## 一、漢譯佛典的起源

佛經翻譯是伴隨着佛教的傳入而開展的。有關佛教的傳入，是個衆說紛紜的問題。在歷史上比較廣泛採用的一種說法是：東漢明帝永平十年(67)傳入說。其實，在這以前，佛教在中國流傳早已有了群衆基礎。從「楚王英奉佛」一事，就可看得清清楚楚。據《後漢書·楚王英傳》記載，英是東漢明帝劉莊的異母兄弟。年少時，即好遊俠，交通賓客；晚年更喜黃老，爲浮屠齋戒祭祀。永平八年(65)，漢明帝詔令天下死罪皆入縗贖。當時，因好賓客而被人誣告謀反的楚王英，遣使送黃縗、白紩三十匹「以贖愆罪」。帝即詔告：「楚王誦黃老之微言，尙浮屠之仁祠(《後漢書·後漢紀》作『祠』，《資治通鑑》則作『慈』)，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔咎？其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌」(這裏「伊蒲塞」即優婆塞，「桑門」即沙門)。從這段詔書中，我們可以看出：一、門下已雲集了不少伊蒲塞、桑門的楚王英，篤信「浮屠」之教；「還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌」的漢明帝劉莊，起碼對「浮屠」教是有好感的，說不定也是個尙「浮屠」者。二、朝廷承認佛教流傳合法。三、詔書本身否定了明帝永平十年(67)爲佛教的始傳說，因爲永平八年(65)就已经知道「浮屠」之教了。四、從詔書中所使用的佛教名詞「伊蒲塞」、「桑門」等，說明佛教已經有了翻譯。五、從「助伊蒲塞、桑門之盛饌」來看，說明佛教在當時已經具備了群衆信教基礎。

佛教初傳中國較爲說得通的年代應該推前到秦始皇四年(前243)傳入說，即《佛祖統記》卷三四載：「始皇四年，西域沙門室利防等十八人，帶佛經來化。」此說原出於後人托古行名而作

# 內明

專論

漢傳佛教翻譯芻議(上)

法

成

3

特稿

增經的筆受及其版本(下)

16

演

慈

筆譚

優婆塞戒經研習之二十六

23

談菩薩修自利利他之道

29

四衆堂

豪義淨挺與精誠澹樸

36

追念洗塵

、金山二位上人……仁俊

36

幻生

39

悼念洗塵法師

23

## 錄

### 期五六二第

畫頁

封面：普陀山法雨禪寺

面裡：觀世音菩薩陶塑

底裡：蘇頻陀尊者

封底：對聯弘一大師墨迹

的《朱自行錄》，被稱爲「僞錄」，因而此說一向被人否定。但因時間推移和情況變化，不得不對它重新考慮。其理由是：一、後人托名寫錄，所記歷史未必即僞。二、古印阿育王（前272—230在位）派出許多大德到國外弘傳佛教的時間，約在公元前250—240年之間；這與始皇在位（前246—210年）及室利防等來化之年（前243）相契。三、有人說：張騫通西域以前，西域交通阻塞，不可能有西域人來華傳教。但據記載：早在阿育王祖父時（生活於公元前四世紀末及公元前三世紀初），古印度就有了中國的絲織品。最近，《光明日報》消息：「埃及三千年前已有中國絲綢」（九三年三月廿一日《光明日報》第七版）。《漢書》則載有：張騫於公元前119年第二次出使西域時，在大夏等地看到從印度販去的蜀布、邛竹等中國產品，這證明商人早有往來。同樣道理，傳教大德，雖在西域交通未暢時，爲了弘揚佛法，應當也可往來。這完全符合佛教徒的爲法忘身精神。四、依《善見律毘婆沙》所載，阿育王曾派摩訶勒棄多來華傳教，多羅那他《印度佛教史》說阿育王時有大德善見到支那「弘法」，在《南傳佛教史》裏，也有末世摩於阿育王時來「支那」弘教的記載。這些記載，人名雖有出入，所記史事則一，是很有價值的。五、本世紀六十年代在江蘇連雲港發現了孔望山石窟，據專家考證，是創鑿於公元前二——一世紀間。根據現有資料，只有始皇四年（前243）傳入說，對它從情理上才說得通。因此，大體可以肯定，秦始皇時傳入說比較可信。

佛教要想向外發展和傳播，首先須要讓人們對它理解。同樣，要讓中國人們接受它，也須先要讓大家發生興趣，要建立以佛教教義爲主的有關方面給人理解的條件，哪怕是淺顯的理解也好。由於語言文字的不同，這就離不開翻譯來作橋樑。從翻譯法

則來說，總是從口譯到筆譯的「進化」過程。我國古代的正式譯經，同時也是先由口譯而後筆譯（筆譯爲漢）。漢傳佛教最初翻譯，由於人少，不具規模，未能引起人們注意。所以從史料中，找不到漢傳佛教翻譯起源的確切年代。現在我們知道漢傳佛教最早翻譯的可信史料是《魏略·西戎傳》所載：「昔漢哀帝元壽元年（公元前2），博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經，曰復立者，其人也。」這裏的「復立」二字，在《世說·文學篇注》、《魏書·釋老志》等書中，均作「復豆」，即浮屠的同音字。從這段文字中，雖然看不出伊存向景盧所授經典的具體內容，但有幾點可以肯定：一、月支王使口授浮屠經是譯的佛經。二、「浮屠」、「復立」等詞匯是音譯。三、是代表大月氏的使者口授譯傳。正因爲是官方交流，所以引起重視，載於正史。大月氏此刻正是國力日強，佛教盛傳之際，使節傳教，與情理相符。姑且就以這則史料爲漢傳佛教翻譯的起源吧。事實上，佛教漢譯當比此要早得多，只是缺乏文獻佐證。在《佛祖統記》卷三五說，西漢成帝鴻嘉二年（前19）光祿大夫劉向，校書天祿閣，「往往是有佛經」。依此，很早就有筆譯佛經了，可惜只是片斷史料，沒有它文助證。

口譯佛經，應該是一個漫長的階段。真正的肇始時間很難確定，但可肯定的是伴隨着佛教的傳入而相關聯。秦始皇時室利防等帶佛經來化的佛教初傳，就有可能伴隨翻譯。中國人要知「西方」佛教，需要「西人」爲其講說，這種「講」很可能就有口譯。口譯的發展，必然產生筆譯，只有筆譯佛典（古代筆譯佛典也包括口譯過程）的出現，佛教才能很好地流傳，才能使後人真正地接觸到佛經的具體內容。經過長時期的交往接觸，彼此間的語言文字和風俗習慣不斷獲得熟悉和提高，這爲筆譯提供了有利

條件，並打下了良好基礎。筆譯是口譯的昇華，有了筆譯佛典，才能使佛教更好、更廣泛、更深入地流傳各地，才能促進佛教的發展。

我國的第一部筆譯佛典是什麼，始於何時？據《梁高僧傳》

卷一記載，漢明帝「夜夢真人」遣使西行求法，得攝摩騰、竺法蘭帶經像以白馬馱返，爲立精舍，騰、蘭共同譯出《四十二章經》一卷。「漢地見存諸經，唯此爲始也。」他們翻譯所居住的地方，即「今洛陽城西雍門外白馬寺是也。」但是此經及攝摩騰、竺法蘭兩位大德，歷來學者頗有爭議。持否定意見者，說《四十二章經》的文體類似晉代，其中的「章」，則出於《孝經》（十八章），由此斷定爲晉人所撰，非「西人」譯本。這個論斷不免欠妥，「查今日所存巴利佛經，亦不乏此種類似的《孝經》之文體」，（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上《四十二章經考證》），這就不便解釋了。其實，《四十二章經》是從中亞一種俗譯過來的」（季羨林《再談浮屠與佛》，載於90年第二期《歷史研究》）。而且出世較早，前後有兩個譯本。前者爲漢譯本，是攝、竺二人所譯，文極質樸，早已亡佚。後者爲吳時支謙所譯，文辭較爲優美，這就是現存的《四十二章經》譯本。詳細情形在湯先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上和季先生的《再談浮屠與佛》文中，都有較嚴謹的論證。

東漢明帝時期，雖然有了中國佛教的第一個譯本——《四二章經》，但是，此後的七、八十年，卻再也難以找到有關佛教活動的資料。原因何在？令人費解。直到東漢晚年的桓、靈二帝時期，才有安世高、支謙二位大德來華譯佛經的正式記載。此時，由於西域各國來華傳教的大德逐漸增多，佛教翻譯活動日趨活躍，因此拉開了漢傳佛教翻譯的第一個寶貴期——古譯的帷幕。

## 二、漢譯佛典的發展與成熟

漢傳佛教翻譯（指筆譯）自東漢明帝時，騰、蘭二人譯出第一部經典——《四十二章經》，或東漢桓、靈二帝時安世高、支謙譯出大小乘經起，至清代阿旺扎什最後譯出《修藥師儀軌佈壇法》止，綿延一千數百餘年。從其特徵上看，分爲古譯、舊譯、新譯三個時期。

1. 古譯時期 東漢初期，雖有騰、蘭二位譯師來華譯經，但學界持有爭議，且此後七、八十年沒有佛教活動記載，所以學者往往不以此爲最初譯經，而是取漢末建和二年（148）安息大德安世高來華爲譯經之始。安世高（名安清），本是安息國王子，但卻無意繼承王位而出家修行。他博學多識，篤誠信佛。來華不久，即通漢言。自桓帝建和二年（148）到靈帝建寧（168—171）中，在華從事翻譯佛經達二十餘年。據《梁高僧傳》載，前後共出《安般守意經》、《大小十二門門經》、《陰持入經》、《百六十品經》等三十九部（《祐錄》作三十五部）。側重傳譯小乘禪數方面的典籍。幾乎與安世高同時來到洛陽的月支（「氏」）大德支婁迦讖，則主要傳譯大乘佛教典籍。於靈帝光和（178—183）、中平年（184—189）間，先後譯出《般若道行品》、《般舟三昧》等十餘部經。這兩位翻譯家雖然不是直接來自印度，但他們所傳譯的經典，卻代表着印度當時佛教重要的大小乘二派。他們的譯風也不盡相同，前者譯典「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野」（《梁高僧傳》卷一《安世高傳》），已略帶意譯因素。後者譯典，則如僧祐所說：「博學淵妙，才思測微。凡所出經，類多

深玄，貴尚實中，不存文飾」（《祐錄》卷一），全屬直譯。這兩種不盡相同的翻譯風格，所出佛典，前者比較易讀；但兩者都受到當時各種因素的限制，譯業還是初創階段，離成熟還遠，有待於後來的翻譯家完善。然所傳譯的禪數和般若等經典，對後世影響頗大。在他倆同時或稍後，又有竺佛朔、安玄、嚴佛調、康巨、康孟詳等譯師分別共譯或獨譯佛經。三國時期，有曇柯迦羅，康僧鎧、支謙、康僧會等來華傳譯佛經。其中，中印沙門曇柯迦羅，則是傳譯中土律典的第一人。並應請譯羯摩法，於洛立壇，為衆傳戒，開我國佛教傳戒之先河。由於來華的譯僧日漸增多，譯籍也越來越富，但所譯經典，大多不盡完善。於是，就漸漸地出現了整理、訂正、補譯、加注的翻譯家。如精通西域六國語言的月支僑民支謙，收集衆本，于吳黃武元年（222）至建興（252—253）中，改訂支讖所譯《道行般若》、《首楞嚴》，並自譯出《維摩》、《瑞應本起》、《大般泥洹》等經。所譯經典，廣涉大乘小乘。他繼承了支讖的般若思想體系，對魏晉興起的玄學，起了相互促進與發展的積極作用。值得注意的是，他的翻譯風格與漢代相比，有所改變，不像過去「貴尚實中、不存文飾」的質樸直譯，而是在修辭上，注重「辭趣雅便」（慧皎語）。後來道安法師在《摩訶鉢羅若波羅密經鈔序》裏評論說：「支越（即支謙）斷鑿之巧者也；巧則巧矣，懼巧而混沌終矣。」與支謙同住吳都建康的康居僧人康僧會，以注解並弘揚安世高所譯的《安般守意經》而聞名。此外，他還譯出了《阿難念彌陀經》等。這一時期，值得注意的是我國出現了第一位如法受戒的僧人——朱自行。他不但是漢地第一位受戒比丘，而且也是第一位研究和講解《道行般若》的大德。在研究和講解過程中，他深深感到譯典的文意不足，義理時有不通，故此萌發了西行求法之念，欲求更

為完善的原本。於曹魏甘露五年（260），他從長安出發，西涉流沙，歷盡難險，隻身步行一萬一千餘里，終於輾轉到達盛行大乘佛教的于闐，訪尋到《放光般若》梵本九十章，六十萬言，於西晉太康二年（282）遣弟子弗如檀等送回洛陽。元康元年（291），在陳留倉垣水南寺，由無羅叉、竺叔蘭譯出，極盛一時。朱自行因此而成為中土沙門西行求法的第一偉人，其意義和影響是非同尋常的。古譯時期傑出的譯經代表，當是「敦煌菩薩」竺法護（亦名支法護）。法護的祖先月支人，世居敦煌。在西晉武帝年（265—290）間，遊歷西域，學通三十六種外國語言文字（《梁高僧傳》），帶回大量的胡本經典。自敦煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文。先後譯出《正法華》等經典，達一百六十五部之多（同上）。《祐錄》計一百五十四部，《開元錄》則為一百七十五部，三百五十四卷。他從晉武帝泰始二年（266）到晉懷帝永嘉二年（308）四十餘載的譯經事業中，不僅譯典宏富，而且翻譯地點遍及南北各地。由於他的努力，漢譯佛經事業向前邁進了一大步。所以慧皎大師在《梁高僧傳·竺法護》中贊道：「經法所以廣流中華者，護之力也。」他所翻譯的經典，確實對中國佛教的影響較大，如《正法華經》的譯出，使印度佛教的重要大乘經典傳到中國來，從而在兩晉間產生了不少《法華經》的研究專家。又《法華經》的《觀世音菩薩普門品》一品，則普及了人們對觀世音菩薩的信仰。作為般若經典的《光讚般若》，則對西晉流行老莊的思想界，給予了新的影響。法護的助譯人才較多，有法乘、聶承遠、聶道真父子，以及竺法首、陳士倫、虞世雅等人。法護的譯經質量，既不是漢代的偏質（質樸、樸拙），又不是吳譯（謙譯）的偏文（修飾），而是「弘達欣暢」、「樸則近本」。

前秦建元十五年，即東晉孝武帝泰元四年（379），飽受戰亂

流離之苦的彌天釋道安，被迎入長安五重寺，備受秦王苻堅的禮敬。安師博學多識，在長安大弘法化，隨學僧人多達數千。一時間，京師盛行「學不師安，義不中難」之風。他深感舊時所譯經典未臻完善，極力倡導廣譯。時值西域開通，來華傳教的西域和印度僧人漸多。安師便在長安創立譯場，邀請來華的僧迦跋澄、僧伽提婆及曇摩難提等外國大德，並召集衆多中國義學沙門，合力譯出《中》、《增一》兩部阿含，《阿含暮鈔解》、《毘婆沙》、《阿毘曇心》等論。他親爲校定，序其緣起。小乘三藏由此燦然完備。

作爲譯場的組織和主持者，道安法師常爲所譯經典寫序作介紹，以闡述佛典翻譯的優劣、內容和題解等，表明自己的見解。他在翻譯過程中，總結出「三不易，五失本」的原則，讓後世譯家引爲龜鑑。爲了探討自東漢至西晉譯經的時代背景和譯者情況，乃至判別佛典的真偽，便着手整理以前所譯的各代全部譯典，編纂經錄，於東晉興寧二年(364)撰成了我國第一部具有規模、內容詳實和結構嚴謹的佛經目錄——《綜理衆經目錄》(簡稱《安錄》)，開我國佛經目錄學之先河。並於經文之前，首建「經題」，使閱讀者見題即了經旨。該錄雖已失傳，但被梁代僧祐法師的《出三藏記集》(簡稱《祐錄》)收入；因此，從《祐錄》中仍可窺見其面貌。道安法師不但在佛經翻譯方面作出了貢獻，而且對般若義理和禪觀熏修也有成就。他爲《光讚般若》進行注解，寫有《光讚折中解》、《光讚抄解》等；又爲《道行般若》注釋，撰有《道行般若集異注》。禪觀方面的著作則有：《安般守意經注解》、《陰持入經注》等；此外還撰有《賢劫八萬四千度無極注解》和《甄解》等二十餘部其它方面的佛典注釋。至此，由初期單純翻譯佛典轉到譯、注兼備上來。這說明佛

教在中國的傳播，正在不斷地深入和發展。還有值得一提的是，安師培養了一大批德學兼備的僧才，爲以後的羅什法師來長安進行大規模的譯經活動，奠定了良好的基礎。

古譯時期，到道安法師圓寂告一段落。這個時期的佛教翻譯，雖然偶爾也有安師等那樣的中土沙門參與譯事，但畢竟是少數人。在譯壇上絕大多數是來自西域各國的大德或僑民，譯主基本上是清一色的外國人。他們對漢地語文大多不熟悉，須依傳語者(多爲漢人)爲之譯述。那時的漢人對胡語也不夠熟悉，對佛教又沒有深刻的認識，往往不免以中國本土的儒家語言，尤其是道家思想雜入其間來理解和翻譯佛經。這樣一來，佛典的真義就難免受到損失。再加上初傳時期的原本大多來源於中介西域各國(如大月氏、康居等)的胡本(從梵文譯成西域各國文字的佛典)，少有來自印度的梵本；間接轉譯，自然難免多一層差錯。這個時期又有口授、諳誦的形式，傳譯者難免遺忘或錯記，也會影響到譯本的質量。如《祐錄》卷七載，晉太康末年(289)，西僧寂志以胡語誦出《文殊師利淨律經》，「經後留有數品，其人忘失。……更得其本補令具足。」又如道安法師《毘婆沙序》上說，論本由罽賓沙門僧迦跋澄誦出，其國沙門筆受爲梵文，弗圖羅叉譯傳，智敏筆受爲漢文。經過了兩重口授、筆受，論文甚多，誦者忘失，僅出四十事(《祐錄》卷十)。再如僧迦提婆在譯《阿毘曇八犍度論》時，亡《因緣》一品，後得他人傳誦補足(同上)。在翻譯方法上，這個時期雖已初露直譯、意譯的端倪，但由於語言，習俗的隔膜、經本的不全等因素，其意譯、直譯都不成熟。而且常受此土固有思想的影響，譯文乖佛本義的事，也常有發生。這個時期是處於佛教翻譯的草創階段，無論從哪個角度來看，都有待於完善。即使像竺法護那樣熟悉三十六種「西

語」，也懂漢文的一譯家，譯出了許多經典，而留傳下來的精品卻不多，這是受時代的局限所致。

2. 舊譯時期，歷史演進到東晉、二秦，我國的漢傳佛典翻譯蓬勃發展。這時西域各國，尤其是印度佛教沙門的接踵而至；法顯、寶雲等中土沙門為訪求佛典原本，則躬身西邁。如此，使得印度、西域流行的衆多佛典迅速傳到漢地。一時間，譯經事業出現了前所未有的興旺景象。由於譯經事業的迅速發展，加快了佛教在中國的傳播和教義研究的發展。

姚秦弘始三年(401)，西涼滅亡，困居十七年之久的鳩摩羅什法師，終於被迎到長安。這時的長安城，法化已相當隆盛。自西晉以來，先有竺法護譯經和帛法祖講習，弟子幾且千人；後有安公造就的一大批僧才。什師在這種時代背景下來到長安，如魚得水。崇奉佛教的後秦王姚興，以國師之禮敬重什師。兩人常「晤言相對，則淹留終日，研微造盡，則窮年忘倦」(《梁高僧傳·羅什》)。後應姚興之請，住長安逍遙園西明閣進行譯經講說。不久，四方義學沙門群集，「……公卿以下，莫不欽附沙門，自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若台於中宮。沙門坐禪者，恒有千數。州郡化之，事佛者十室而九矣」(《晉書》卷一百一七《載記》卷一七)

在後秦王姚興的護持下，什師主持了大規模的譯場工作。尤其是在翻譯《大品般若》時，姚興還親自校讎；長安譯場，一時稱為極盛。助譯者則來自各方，既有原住長安的僧肇，又有來自廬山的道生，既有從北方來的道融，又有由江左到達的僧弼，以及各地名僧，匯集一堂。這批大德，既精教理，又善文辭，執筆承旨，各展所長，相得益彰。

從弘始三年(401)什師至長安，迄弘始十五年(413)，依《廣

弘明集》卷二三僧肇《鳩摩羅什法師誄》什師入滅止，在十餘年的時間裏，先後譯出佛典三百餘卷(依《梁高僧傳》)，《祐錄》為三十五部二百九十四卷，《開元錄》則為七十四部三百八十四卷)，涉及面十分廣泛。其譯典質量之高，技巧之妙，慧解之勝，文筆之雅，義理之顯，字句流暢等成就，都是我國翻譯史上前所未有的。他的譯經態度與業績，在僧肇《維摩經序》中有所表示：「……與義學沙門千二百人，於長安大寺請羅什法師重譯正本。什以高世之量冥心真境。既盡環中，又善方言；時手執胡本，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而彰。微遠之言，於茲顯然」(《祐錄》卷八)。他對自己不甚熟悉的經典，翻譯時尤為慎重。如晚年翻譯《十住經》時，起初，因對它不太熟悉，一個多月未敢動筆，直到請老師佛陀耶舍共議之後，摸清義理，方始翻譯。加之有僧肇、道生、慧觀等衆多通曉內外典籍的一流英才協助，所以，經他翻譯的佛典，其質量殊為卓越。自從東漢支識首譯《道行般若》以後，般若思想雖然風行了二百餘年，但未能給人以完全徹底的正確理解。其重要原因之一就是各種般若經的譯本未能做到準確無誤。因此，羅什法師一到長安，姚興就請他重新翻譯《大品般若》(與《放光般若》同本)。該經以及與它密切相關的《大智度論》譯出之後，第一次把般若學的本來面目介紹過來，有關般若學上的誤解問題，便釋然冰消；而且還突出地闡明了龍樹菩薩的中觀解空思想。什師譯此經論，徹底拋棄過去「格義」，苦心創立符合般若的詞匯用之。翻譯過程極端認真，先由什師按梵文口譯漢語，講出梵漢義旨，對照舊譯，讓參譯者討論後，寫成初稿；再以論文參證經文進行修訂；最後，總勘校正，通暢確符聖意，才作定本(僧睿《大品經序》)。

由什師譯出的《法華》、《維摩》等經，後人又有重譯；但普遍流行的還是什師譯本。此外，他於律部出《十誦律》、《比丘戒本》，於禪學出《坐禪三昧經》、《首楞嚴三昧經》等，這些經典都曾風行一時；於小乘論中選譯接近大乘般若思想的《成實論》；於淨土經內譯出了《彌陀經》，前者形成「成實學派」，盛行於南北朝時代；後者千五百餘年以來，一直為廣大佛教徒所樂於持誦，且是淨土宗的主要經典之一。但他最主要的譯典，還是系統地介紹了龍樹菩薩大乘中觀學派的經論。其中《中》、《百》、《十二門》三論，成為三論宗的理論依據；再加上《智論》，就成為四論學派的典籍。後來，「四論」與《法華經》相結合，則又開創了中國的天台宗。所譯《金剛般若》成為禪宗依據的典籍。

羅什法師雖然也撰寫了一些著作，但他的主要精力和成就還是在翻譯方面。其譯典數量雖比後來的另一傑出的翻譯大家——玄奘法師要少，但涉及面則廣於後者，其譯大、小乘經律論幾乎無所不包，流傳面亦廣。並且在翻譯文體上，一變過去樸拙的古風，運用達意的手法，使佛學奧義易為人們所接受和理解。對於研究者來說，則開闢了無限廣闊的園地。概而言之，羅什法師的翻譯特色大體有如下四個方面：1、譯德高尚。他不因主傳龍樹中觀學說，而詆毀旁系，從他的全部譯典來看，從他衆多的門下高足看，都能說明這一問題。2、譯法善巧。在翻譯過程中，既能保持梵本的原意，又能適合漢民的漢語語法習慣，即所謂「曲從方言而趣不乖本」（慧觀《法華宗要序》），做到這一點是很不容易的。什師所譯經典久傳不衰，決非偶然。3、譯風嚴謹。例如僧肇在《維摩經序》裏說：「一言三復，陶冶精求，務存聖意。」這決不是僅限於翻譯《維摩經》是如此認真，而是翻譯全

部經論都是這樣嚴謹不苟。所以他臨終時在衆人面前發願道：「若所傳無謬者，當死焚身之後舌不焦爛」（《梁高僧傳·羅什》）。後果如其言。4、譯文曉暢。因其精通梵漢，所以經他翻譯的經典，語言和諧，文筆空靈華美，而不乖原旨，讀起來朗朗上口，故千百年來為人們所樂於誦習。中國佛教翻譯史上的兩大主要流派之一——意譯，至此，高度成熟。

羅什法師的譯經活動，對當時處於南北分割狀態下的中國，影響很大。首先是身為東晉佛教界領袖的慧遠大師，在南方遙為聲援。他一方面常和什師書信往來，商討教義，溝通南北佛教的交流；另一方面，他又派弟子法淨、法領等去西域求法，並於廬山創般若台譯場，請南來的僧伽提婆完成《阿毘曇心》、《三法度》等小乘論典的翻譯。並將精通禪教的印度沙門佛陀跋陀羅請到廬山，從事禪經方面的翻譯和弘傳。

在南方的另一佛教中心——建康，也設立了國家譯場。該譯場集中了當時中國西行求法的法顯、寶雲等沙門參與譯事。他們既改訂了前代未完備的譯本，如《中阿含》、《增一阿含》，又擴大了大乘教典的翻譯範圍，如對《華嚴》、《涅槃》等經的傳譯。

我們知道，佛典傳入中國有賴於兩方面大德的努力。一方面是西域僧人東來傳法；再一方面是中國僧人的西行求法。而其西行求法者，或意在搜尋佛典為主，如支法領等；或旨在親炙受學，並請師匠東往弘教，如智嚴等；或為禮拜聖跡是重，如智猛等；去的動機雖然各有側重，但訪求和親炙聖典終是共同目標。因此，這些大德廣泛吸取西土哲理，窮究佛典奧秘，帶回了梵典，進行漢譯，在佛教漢譯事業上作出了重要貢獻，推動了中國佛教的發展。西行求法，肇始於三國時期的朱自行，到東晉末劉

宋初，尤顯隆盛。這個時期的重要譯經大德，除什師而外，還有僧迦提婆、佛馱跋陀羅、法顯、竺佛念、曇無讖、智嚴、寶雲、求那跋陀羅等大德；此中最著名者，首推法顯。法顯是到達中印、斯里蘭卡的第一人。他以六十六歲高齡於東晉隆安三年（398）從長安出發，西行求法，度沙河，越雪山，經六年，歷三十餘國而達中天竺，求得大量梵本。到達斯里蘭卡，停二載，又得一批梵典。從海路於東晉義熙九年（413）回國，次歲抵建康。後與佛馱跋陀羅合譯出《摩訶僧祇律》等「百餘萬言」（《梁高僧傳》卷三）。他寫下了《佛國記》（又稱《法顯傳》），記載着西域和南亞各國的地理，聖跡、佛教文化、風土、人情等，成爲研究這些國家和地區中古史、交通史、佛教史以及考古發掘等重要資料。東西方學界都很重視它，已譯成多種外文。

進入南北朝，佛教漢譯進一步發展。來自天竺的菩提流支、真諦等譯家，各自帶來梵本譯出了大量佛典，其中真諦三藏的譯績尤爲顯著。據《唐高僧傳·拘那羅陀》載，真諦，梵名拘那羅陀，西天竺優禪尼國人。梁中大同元年（536），攜梵本經典自扶南抵南海。兩年後至建業，受到梁武帝的隆重禮遇，敕住寶雲殿。正擬傳譯經論時，即遭侯景之亂，不得不輾轉至富春。從此，便開始了他顛沛流離的譯經生涯。先後駐足豫章、南康、晉安、梁安、廣州等地，且行且翻。因感懷道來化，卻不遇時，故數度乘船欲返故國；但以種種原因，未能如願。陳太建元年（569）圓寂於廣州制旨寺。

自梁中大同元年（536）至陳太建元年（569）的二十三年間，共譯出經論傳記六十四部，二百七十八卷（《開元錄》刊定爲三十八部，一百一十八卷）。這對於一個在戰亂中流離轉徙者來說，是多麼地不容易！尤其是他翻譯了無著《攝大乘論》三卷及世親《攝論釋》十五卷，對佛教文學影響很大。自此，南北攝論師出，開創了「攝論學派」另一部《俱舍論》譯典問世，則又形成了俱舍學派。鑑於他的卓越成就，人們把他與羅什、玄奘並稱爲中國佛教翻譯史上的三大譯家。他隨翻隨作義疏，並講解弘敷，同時領衆修行，從不廢止。這是真諦三藏譯經的一大特色。

隋朝的大一統，給佛教的傳播帶來了新的希望。在南北割據的年代，南北傳播多有不便。北部中國經過兩次「法難」，佛教被摧殘，不但翻譯事業無法繼續，而且衆多譯好的經典，也被損失。篤信佛教的隋文帝統一中國後，便竭盡全力復興佛教。開皇十一年（591）他下詔書說：「朕位在人王，紹隆三寶，永言至理，弘聞大乘」（《歷代三寶記》卷十二）。於是下令修復因周武「法難」而被毀掉的寺院，允許人們出家。又令每戶出錢（以十錢爲限）營造經像，並在京城及并、洛等州邑，由官家繕寫一切經，分別藏於寺院及秘閣內。天下競相風從，民間佛經數量大增（《辯正論》卷三和《三寶記》卷十二）。因文帝畢生致力於佛教事業，所以隋代佛教迅速擺脫了北周武帝留下的陰影，而趨繁榮。一度中斷了的北方佛教翻譯事業，得以繼續發揚光大。國立譯場的規模漸備，並且逐漸湧現了一些較高成就的翻譯家，如：那連提耶舍、闍那崛多、達磨笈多、彥琮、裴矩等大德。其中彥琮所論定的翻譯楷式「十例、八備」，對後世譯經有較大影響。也許是時間短促的原因，隋代佛教翻譯，還沒有開創出新的譯風，是處於一個承上啓下的階段。

由羅什法師開始的舊譯時期，到唐貞觀初波頤三藏告一段落。在這個時期，由於羅什、真諦等傑出的翻譯家，譯典質量大大提高於古譯時期。具體表現爲：一、這個時期譯典原本，多數已不再是西域轉譯並夾雜土音的胡本，而是直接從佛教策源地印度

輸入的梵本爲主，這爲譯本的準確性提供了有利條件。與前期相比，「論」的翻譯逐漸增多，但因不同傳承的異本和各家釋論的見異，不可避免地影響到翻譯傳習，以至產生學派論爭。這種論爭，大大地加深了人們對佛教的認識和理解，從而極大地推動了佛教在中國的發展。二、這個時期的譯主，多數雖然仍爲外國人，但是，他們嫻習漢語，文學造詣亦高，這在相當大的程度上，杜絕了早期因語言隔閡而不能使譯文暢達原意的弊病。同時又有諸如法顯、寶雲等諳熟梵文的漢僧協助或獨立翻譯，所以經本內容日益豐富，質量也得到了很大的提高。另外，作爲譯主，除了準確地把佛典譯出外，還爲大衆講解。如慧觀《法華宗要序》所載「法師鳩摩羅什，……更出斯經，與衆詳究，什自手執胡經，口宣秦言，……什猶謂語現而理沈，事近而旨遠，義釋言表之隱，以應探贊之求」（《祐錄》卷八）。可見，譯經的過程，實際上也是講經的過程。翻譯方法，意譯是這個時期的主流，而且已趨成熟。如該時期傑出的代表羅什法師，對譯法所持的見解，則與中國最早探討翻譯文體的道安法師不同。安師極力推崇直譯，如讚揚支識的譯本是「棄文存質，深得經意；反對竺佛念的筆受諸經，好事潤飾。」什師則不以爲然，他認爲印度國俗「甚重文藻」，翻梵爲漢，實在無法兼顧到原文的辭藻，即使能得大意，文體則完全變了樣。他形象地將樸拙的直譯喻爲「嚼飯與人，非徒失味，反令嘔噦。」因此，他力主須要做到在不失原意的基礎上，盡可能地順從譯文文法習慣，並保存原來語趣，即所謂「曲從方言，而趣不乖本。」顯然，他追求的是信達而外，兼取雅馴的意譯方法。這種翻譯方法，事實上非常適合中國的文風，所以他的譯本，人樂誦習，迄今不衰。此則固然與他兼通梵漢兩語有關，而他對義理的精通，以及在文學上所具有高度的鑒

賞力與表達力，則是他在翻譯上取得巨大成就的又一重要條件。儘管如此，這個時期的翻譯還需依托「筆受」。如真諦譯經時，慧愷擔任筆受，「筆受」水平的高低（梵文、義理、漢文、文學等），直接影響到譯本的質量。如真諦在廣州制旨寺與筆受慧愷在翻《攝論》、《俱舍》後，復應愷師之請，於顯明寺重治《俱舍》，講解文義（《俱舍論序》）。這說明愷師首次筆受、參譯，因了解文義未能透徹，譯本質量欠佳，故請求講解重治。此外，該時期也有某些譯文走樣的情況發生。如《祐錄》卷八僧睿《思益經序》載：「此經天竺正音，名《毘絕沙真諦》，是他方梵天殊特妙意菩薩之號也。詳聽什公傳譯其名，翻覆展轉，意似未盡，良由未備秦言，名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是持意，非思益也。直以未喻持義，遂用益耳。」由此可見，這個時期的意譯，雖然相當成功，但也不免有走樣之處。總而言之，以羅什爲代表的該期翻譯，其成就已遠遠超過了前期，而且，隨着對「經藏」解釋的「論藏」翻譯增多，逐漸形成了學派競立的局面。這說明中國佛教已由早期的傳譯爲主，正在向研究、消化和立說方面過度。

3. 新譯時期 入唐，譯風轉入新譯時期。從貞觀十九年（645）到貞元末（805），佛教翻譯達於極盛。梁啓超說：「以全體佛教論，實應合隋唐爲一期。專就翻譯一部分論，則隋不過六朝之附庸，不能與唐齊觀」（梁啓超《佛學論文十八編》第十《佛典之翻譯》）。作爲封建社會鼎盛期的唐代，不僅佛教翻譯事業達到登峯造極的地步，而且佛教各大宗派也先後相繼成立，並得到極大的發展。這個時期翻譯家輩出，其中最爲傑出者當首推玄奘法師。

據《唐高僧傳》卷四和《慈恩三藏法師傳》記載，玄奘，俗

姓陳，本名禕，河南洛州緜氏人。生於隋仁壽二年(602)，《慈恩傳》作開皇二十年——600)。年少時，就跟隨早年出家的二哥長捷法師住洛陽淨土寺，學習佛經。悟性很高，加之廣泛地參學，對當時各學派典籍，幾乎習遍。但在聽受、敷講過程中，總覺得各家所說不一，檢之聖典，亦隱然有異，因感無所適從。尤其當時流行的《攝論》、《地論》兩家有關「法相」說的不一致，更使他惘然。因此便萌西行求法的心念，想尋取總該三乘學說的《瑜伽師地論》，以求會通教旨。但因種種客觀原因，直到二十九歲方成西行。在印度，他廣參博學，足跡遍及五印全境。尤其是在當時聞名全印的最高學府——那爛陀寺學習期間，曾被推選為精通三藏的十德之一，因此倍受禮遇。他融會大乘「中觀」、「瑜伽」兩系學說而撰寫的《會宗論》，深受那爛陀寺主持人戒賢論師及該寺諸大德的稱讚。接着又撰寫了《破惡見論》、《三身論》等，也轟動一時。後來戒日王在曲女城設無遮大會，邀集十八國國王，大小乘學者三千餘人，婆羅門及各派學者二千餘人，那爛陀寺千餘僧，請玄奘法師升座為論主，就其所著《會宗》、《惡見》二論的論點標出「真唯識量」，任人難破；經過一十八天，無一人能提出異議，大獲全勝。可見，玄奘法師在義理方面的造詣高深程度；所以得到大小乘佛教學者的一致推崇，被譽為「大乘天」、「解脫天」。作為一個留學印度的中國僧人，取得如此成就，實在是千古一人，難能可貴。

不久，他便攜帶數百部梵本經典和各種佛像，啓程東歸，貞觀十九年(645)回到京都長安。往返歷時十七年，途經一百一十餘國(據《大唐西域記》)。

回國後，他便致力於翻譯事業。先在弘福寺譯經，爾後，太子(即後來的高宗帝)建慈恩寺，並在寺內設翻經院，延請奘師入

寺主持譯事。其間又在華宮、修文殿、洛陽麗日殿翻譯經論。前後所出共七十五部，一千三百三十五卷(此據近人考定，《開元錄》計為七十六部，一千三百四十七卷)，並應太宗要求，撰《大唐西域記》十二卷，以記所歷各國的歷史、地理、聖跡、風土人情、宗教信仰等情形。該書的問世，對當時密切與西域各國的重要史料；同時也是世界著名遊記之一，影響廣大而深遠。當然，這不過是他衆多成就方面的一個側面而已。他的主要成就還是在翻譯方面。在衆多譯作中，先譯出《菩薩藏經》；繼出《顯揚論》、《集量論》、《瑜伽師地論》、《發智論》、《大毘婆沙論》等，最後在玉華宮譯成《大般若經》六百卷。在翻譯該經前，他準備將印度十大論師所作《唯識三十論》的注釋各別譯出，後接納弟子窺基的建議，取護法論師的釋本為主，糅合其他各家，譯為《成唯識論》十卷，成為唯識家的根本典籍。以後又重新翻譯了無著的《攝大乘論》三卷和世親、無著的《攝大乘論釋》各十卷。因文義與南朝真諦三藏所譯不同，故稱「新義」。此外，他還應東印度童子王的請求，將中國的《老子》譯成梵本，流傳於迦摩縷波等國，對中印文化交流起到了促進作用。麟德元年(634)圓寂於玉華宮。奘師所譯各種典籍，因其梵漢造詣都極精深，親自主譯，所以名相的安立，文義的貫通，無不精確異常，並且還矯正了許多舊譯的訛謬。他極力倡導注重文義切合於原典的譯風，後人稱其為「新譯」，從而在中國的譯經史上，開創了一個新紀元。他的譯籍不但多，而且涉及面廣，幾乎將印度那爛陀寺全盛時期所傳承的佛學精華，都譯介到中國來了。這些典籍由於他翻譯的嚴謹，對今天從事佛學研究的人來說，其意義十分重大。他在譯經之餘的講學中所闡揚的「理佛性」、「行

佛性」和「五性」說，成爲創立慈恩學說的一大特色。

由玄奘開創的早期直譯，因語言、習俗等方面的隔閡，故翻譯出來的佛典，樸拙難讀，自然也就不易流傳開來。此後，儘管有諸如安師的極力推崇，但在唐代以前，作爲中國佛教翻譯的兩大主要流派之一的直譯，始終未能臻於完善。直到精通梵漢二語，而且佛學、文學（包括中、印兩國）造詣都很高深的玄奘法師的出現，直譯才真正趨於成熟，並達到登峯造極的境界，這是一般的結論。事實上，奘師並非單純的直譯，而是一變前人的譯法，自己從「梵本口授漢譯，意思獨斷，出語成章。文人隨寫，即可成誦。」既不主張「意譯文風」，而又反對直譯文體的佶屈聱牙。在盡符原作原意的基礎上，力求文從字順。是一位兼採直、意二譯之長所獨創的精確嚴謹的翻譯文體，開創了新譯之風，對以後唐代各譯家影響很大，並從此奠定了唐代佛教繁榮的基礎。

繼玄奘法師以後，另一位大譯家是義淨法師。他自幼出家，「遍詢名匠，廣探群籍，內外嫻習，今古博通。」（《宋高僧傳》卷一），十五歲時，便萌西遊之心，欲效法顯、玄奘之高風，弘傳佛法（《南海寄歸傳》作十八歲，此依《宋高僧傳》）。爲了實現這一宿願，自幼勤奮好學，先後曾從著名律師道宣、法礪學律部。後又到洛陽、長安參學《對法》、《攝論》、《俱舍》、《唯識》等。咸亨二年（671），義淨三十七歲自揚州發足西遊，與同參數十人抵番禺（廣州），擬取海路至印。不料將登船時，從者皆退，唯弟子善行相隨，然並沒有動搖他的西行求法的決心。二十天後，到達室利佛逝（印尼蘇門答臘島），停留半年，學習聲明。弟子善行因病歸國，他則孤身泛海前行，經末羅瑜、羯荼等國，於咸亨四年（673）到達東印耽摩梨底國，遇居住該國

多年的唐僧大乘燈，停一年學梵語。此後兩人同往中印，瞻禮各處聖跡。往來參學二十五年（留學那爛陀寺十一年），歷三十餘國。天后證聖元年（695）夏，攜帶梵本三藏近四百部，合五十萬頌，以及金剛座、舍利等，回到洛陽。則天皇帝親迎於東門外，敕住佛授記寺。初與于闐沙門實叉難陀共譯《華嚴經》八十卷。久視元年（700）後，於洛陽福先寺及雍京西明寺設場主譯。其譯場規模很大，參與譯事的有中、印及西域各國高僧。前後共出經律論五十六部，二百三十餘卷。神龍三年（706），奉詔入內，於大佛光殿翻譯《藥師琉璃光佛本願功德經》，帝御法延，親自筆受。由於他梵漢皆精，義理洞明，故譯本質量相當高，且多側重直譯。除譯經典而外，還撰有《大唐西域求法高僧傳》、《南海寄歸內法傳》、《護命放生儀軌》、《別說罪要行法》、《受用三法水要法》，共五部九卷。又出《說一切有部跋窣堵》七十八卷。他雖翻譯三藏，但重在專攻律部。譯寫之餘，常細心地將日常生活行持中的重要律儀教授門徒。徒衆傳承，遍及京、洛。玄宗先天二年（713）圓寂於大荐福寺翻經院。單從漢僧譯經數量方面來說，他僅次於奘師居第二位。所撰《大唐求法高僧傳》、《南海寄歸內法傳》，對研究中、印中古歷史、佛教史、交通史等方面，有其重要意義。

與玄奘、義淨並稱爲唐代三大翻譯家的不空，一生則致力於密典的宣譯。他本是北天竺婆羅門族，幼年喪父，隨叔來華。十五歲師事金剛智三藏，學習梵本《悉曇章》和《聲明論》。因聰悟穎慧，甚受器重，寄於厚望。具戒後，廣學梵漢經論和密法，深得密教奧旨。又因他通曉梵漢，故常遵師命共同傳譯。開元十二年（732）隨師自長安至洛陽，途中，其師因病圓寂。不空則奉遺命往五天竺和獅子國訪尋密教經典。天寶二年（746），他攜帶

五百餘部密藏經論回到長安，先後住鴻臚、淨影、興善等寺，從事翻譯和灌頂。也常被請到宮中內道場作法，受到玄、肅、代三朝帝王的崇敬。尤其是代宗在位期間，對不空「制授特進試鴻臚卿，加號大廣智三藏」，後更封魯國公，賜食邑三千戶，辭而不受。大曆九年（744）圓寂。所譯典籍有《金剛頂經》、《金剛頂五秘密修行念誦儀軌》、《般若理趣經》、《發菩提心論》等十七部，一百二十餘卷（據《宋高僧傳·不空》，《貞元錄》作一百一十部，一百四十三卷）。

不空一生致力弘傳密教，但他並沒有因此低毀顯教。這在盛唐佛教宗派競立之際，顯得難能可貴。在他的大量譯典中，可以看到諸如《慈氏菩薩所說大乘緣生稻芊經》、《大方廣如來藏經》、《大聖文殊師利讚佛法身禮》等顯教經典。他還重譯《密嚴》，溝通《華嚴》、《勝鬘》等經。又因自幼來華，十分精通漢族語言、文化、風俗習慣等，故他所譯的經典，質量較高。其中《文殊師利菩薩及諸仙所說吉兇時日善惡宿曜經》，為密宗後人所常用；《金剛頂經義訣》，也為密教學人所常誦習。遺下奏表很多，由圓照編輯為《表制集》六卷。

此外，唐代的著名翻譯家還有：那提、實叉難陀、菩提流志、善無畏，金剛智、般若等，他們都做出了各自的貢獻。

在整個中國漢傳佛教歷史中，無疑唐代佛教是最興盛的。這種盛況，有人說這是唐王朝政治開明的緣故；也有人說是唐王朝經濟發展和社會穩定的緣故等等。的確，發達的經濟、穩定的社會、開明的政治等，都是佛教發展必不可少的條件，不過，這只是外因而已。任何事物的發展，最主要的根據是依靠內因。唐代佛教事業蓬勃發展的內因，首先是佛教經典的大量譯出；同時，有一大批忘我的佛教大德嚴持戒行，深入經藏，晝夜熏修，

徹悟本源，開宗立說等，將自己畢生精力無私地全部奉獻給佛教的結果。衆所周知，唐代佛教的最大特色，就是諸宗競立。而這一局面的出現，是建立在佛經的大量傳譯基礎之上的。如開新譯之風的玄奘法師的翻譯佛典，則有了慈恩宗的創立；義淨的譯傳，豐富了律部典籍；而善無畏、金剛智、不空三藏的翻譯，則開創了密宗等等。因此，從某種意義上來說，經典翻譯，就是佛教發展的基礎。也許正是這個緣故，漢傳佛教翻譯到了唐代，由於玄奘、義淨、不空等大批傑出的翻譯家的努力，不但譯典空前成熟，而且使佛教的發展達到高峰。

唐代佛教翻譯的成就輝煌，與已往各個時代相比，具有如下特色：

1.譯主精僻 唐代以前，譯主多為外國人，而且多數不諳漢語，需依漢僧承擔筆譯，而精通梵漢的漢僧，屈指可數。譯主要表達的意思，筆受者往往未必能完全理解和表達。如什師譯《妙法蓮華經》時，參考《正法華經》，其中有兩句照原文直譯是「天見人，人見天」沒有錯，但什師嫌譯得太直過質，欠文雅，助譯的漢僧便試探着說：「將非人天交接，兩得相見」（《梁高僧傳》卷六《僧叡傳》）。什師稱善。在一流的羅什法師譯場尚且出現這種情形，其他譯主和筆受水平遠不如者，其翻譯當中的隔閡，就在所難免了，譯本的質量自然要受到削弱。入唐以後，譯主已由外僧過渡到漢僧，如玄奘、義淨等，他們精湛義理，又通梵漢和中印習俗。昔日在翻譯中的「隔閡」，自然消除。故下筆時無牽就，不模糊，詞匯確定，便遵為永式，文言曉暢，研讀性強。故道宣在論及奘師的譯經事業時，說：「自前代以來，所譯經教，初從梵語，倒寫本文，次乃回之，順同此俗，然後筆人觀理文句，中間增損，多墮全言。今所翻傳，都由奘旨，意思獨

中，與金法師相處得如手足，相見得如佛聖，相助得如臂指，遂成爲生死同參。

金法師接人待物，持自立己，本訥本色。不做作，不裝點，坐臥行住間一昧體念，一片精誠，公開露面或私相敘晤，他都很少主動講話，沈靜自若中歛心省照。修學上有幾分心得的，總是對自己照持得穩落寧貼，三業上驗證得不背三學，不隔三寶，做事做人都從三學三寶中起心動念，三學三寶與心念交融得不脫不忘。發力發德，所見的不離法與智，所行的不捨忍與慈，理事與因果明辨了當得不昧不苟，說的少做的切，（忍）受的多行的真，觀行到此境地，性情不激化，理智不情化，覺得應說的也就直說了。因此，他和洗法師相處五十年，於見仁見智處，也時常從正直柔和中盡其「責善」之道。他二位相處愈久，相見愈真，而相勉愈切。如此的膠漆相投，生死不渝，真夠人敬羨了。

金法師一生得力處：內在鎮平得嚴明銳切——精誠。外在踐正得淡素安詳——澹樸，這和洗法師豪義淨挺的胆骨及氣家，似乎不同，其實，乃是相得益彰，因爲若外若內的爲守之間，配應而運持得均衡穩平，才有今天及今後耐看而耐久的建樹與績效，爲佛法慧命煥發光輝，導攝有情。

末了，我要再提一下：他二位的豪義淨挺與精誠澹樸，值得借鑑與追念的地方，我們應該留心啊！

元月午後寫於驚危室

（上接第15頁「漢傳佛教翻譯芻議」）

斷，出語成章，詞人隨寫，即可披玩」（《唐高僧傳》卷五）。加之前人的翻譯經驗可資借鑑，也是此期翻譯的一大優勢。

2.原本完備 與前期相比，新譯時期的原本，多爲漢僧來自從佛教發源地——印度取來，如玄奘法師游五印，帶回六百五十七部梵本，力求搜羅完備。義淨則經過二十五年的參學、訪尋，歸國時帶回梵本邁四百部，五十萬頌。這說明新譯時期的佛教翻譯，是非常重視梵本的。譯者多能發揚師說，卓然成家。如奘師譯傳瑜伽一本十支諸論，譯本不但有異於前代，而且還代表一家的宗旨。

3.譯法優勝 東晉道安法師在論及翻譯方法時，就提出了「五失本」、「三不易」的原則。隋代彥琮又提出「十例、八備」說。由於有前人衆多的翻譯經驗可資借鑑，故以玄奘法師爲代表的新譯時期，其翻譯方法遠比前期各代優勝。這個時期的梵本十分完備，譯主水平比過去任何時候都高，而且能一人身兼數職，所以肇始於古譯時期的直譯，至奘師時趨於高度成熟，而且高超出了直譯範圍，始終成爲此一時期的翻譯主流。

此外，這個時期的譯場組織較以前任何時期都要完備，而且規模大，分工十分嚴密（設有：譯主、證義、證文、書字、筆受、綴文、參譯、刊定、潤文、梵唄十項，每項均有主持人專司其職），這就從根本上保證了佛經翻譯的高水平。加之唐代的經濟發達，江山一統，帝王幾乎盡集全國佛教英彥參加譯場，這就從另一個側面爲佛經的翻譯提供了十分有利的條件。因此，唐代佛經翻譯，在保證高質量的基礎上，其數量之多，也遠非前代可比。這一顯著特色，又爲唐代佛教宗派的競立，教理的完善，起到了巨大的作用。

（未完）