



## 漢傳佛教翻譯芻議(下)

法成

### 三、漢譯佛典的衰微

初唐時期的玄奘法師，不僅開創了新的譯風，而且把漢傳佛教翻譯業推到高峰。

進入晚唐、五代，由於「會昌法難」以及後來的戰亂紛起，佛教翻譯事業中斷了一百七十餘年，而且已有的譯本，不少毀於「法難」或佚於戰火。

直到北宋，華夏重歸一統，並趨向太平。印度等地攜經來華的僧人，又逐漸地多了起來。而行動、繼業等一大批中土沙門，或奉勅，或結伴自發西行求取佛經（《佛祖統記》卷四十三），中、西佛教徒的交往，又日趨活躍。崇尚佛教的宋太宗，意欲效法唐代遺風，於太平興國八年（983），在汴京太平興國寺創設譯經院，詔令中土和外國來華沙門入院譯經。一時間，中斷了一百數十年的譯經事業，大有復興之勢。到仁宗景祐四年（1037）五十

多個春秋，不斷涌現出了一大批諸如天息災、法天、施護，惟淨等翻譯家，而且譯出的佛典多達五百餘卷，譯場的陳設十分完備。但是，在這個階段，乃至整個宋代，由於缺乏像唐代玄奘、義淨那樣傑出的翻譯家、譯場高才，譯出的典籍雖不算少，但裨益於義學不多，其譯績自然不能與唐相比。又由於譯籍中，多為密典與漢地倫理思想不相符合，自然不便流傳開來，甚至有些經典因悖於統治者的思想而被限譯或篡改，這就人為地給宋代的佛典翻譯帶來了消極影響，以致於漸趨衰微。而在印度本土，由於從相對開明、鼎盛的大乘佛教時期，逐漸轉入到秘密的密教時期；其佛教勢力也逐漸從高峰跌落下來。加之各種重要的梵文佛典，唐代已多數翻譯過來。還沒有來得及翻譯的，已取來漢地的，會昌「法難」給以毀了；留在印度本土的，又因戰亂多遭亡佚。宋代輸入中國的梵本，除密典外，大乘要籍缺乏源泉，佛教翻譯走向衰微，自然在所難免。不過，這個時期的翻譯設施相

當完備。贊寧法師在《宋高僧傳》的《譯經篇》裏論文頗詳，此處從略。天息災等在譯經過程中，提出了培養譯經人才的重要建議，為朝廷採納。在《佛祖統記》卷四十三載，太平興國八年（983），天息災等言：「歷朝翻譯並藉梵僧，若遐阻不來，則譯經廢絕。欲令兩街選童子五十人習學梵字。」朝廷詔令高品王文壽選惟淨等十人引見便殿，隨送譯經院受學。惟淨「口受梵章，即曉其義，歲餘度為僧。升梵學筆受，賜紫衣光梵大師。」由天息災等所倡導的童子學梵，朝廷從五百童子中選出五十位優秀者學，似乎可以說是我國最早的外語學院，或者說是梵語學院。

此後，元代至元年間（1264—1294），有沙羅巴、真智、智慧等人的譯經活動，但所經典皆為小品，不足為道。明、清兩代，也有一些密乘典籍的翻譯，但這不過是一千多年佛教翻譯的餘緒而已，加上傳本零落，記載缺乏，詳情更難知曉。

#### 四、理論與制度

漢傳佛教翻譯，在我國綿延了一千幾百年。這麼長久的過程，不僅湧現了眾多傑出的翻譯家，譯出了浩繁的佛典，而且形成了寶貴的翻譯理論和完備的翻譯制度。正因為如此，中國的佛教翻譯，才取得了輝煌的成就。

佛教翻譯理論，包括系統化、條理化的處理原則，修養要求和指導、解決在翻譯過程中所遇到的具體問題等。如道安的「五失本、三不易」、羅什的「曲從方言、而趣不乖本」等，彥琮的「八備」說，玄奘的「五不翻」，贊寧的「新意六例」說等。下面分別地作些簡要的敘述。

1. 道安的「五失本，三不易」說。這是安公在為曇摩婢集譯的《摩訶鉢羅若波羅密經抄》所作的《序》文中提出來的，也是中國佛教翻譯史上最早提出的理論則式。所謂「五失本」，即：（一）「胡語盡倒，而使從秦；」（二）「胡經尚質，秦人好文，傳可（適合）衆心，非文不合；」（三）「胡經委悉（詳細），至於嘆咏（頌文），叮嚀反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥；」（四）「胡有義說（重頌），正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千、五百，刈而不存；」（五）「事已全成，將更傍及，反勝前辭，已乃後說，而悉除此。」實際上是指翻胡（當時胡本為多）為漢時，有五種情況容易使譯文失去本來面目，不能與原文意義保持一致。其「五失」原文大意：一是指「語法上應該適應中文的結構；二是「為適合中國人好文的習慣，文字上必須作一定的修飾」；三是「對於頌文的重覆句子，要加以刪掉」；四是「刪掉連篇累牘的重頌」；五是「已經說過了，到另說問題時卻又重覆前文的部份，這也要刪除」（呂澂《中國佛學源流略講》第六十一頁）。所謂「三不易」，即：「然般若經（舉例），三達之心（三明），復面所演，聖必因時，時俗有易，而冊雅古以適今時，一不易也；愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也；阿難出經（結集），去佛未久，尊者大迦葉令五百六通（羅漢）迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃競競若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。」這是三種不易翻譯的情況，呂先生把它譯成語體文是：（一）「經籍本是佛因時而說的，古今時俗不同，要使古俗適合今時很不容易」；（二）「要把聖智所說的微言深義傳給凡愚的人都解，時間距離又這麼遠，這也不容易」；（三）「當時編經的人都是大智有神通的，現在卻要一般平常人來傳譯，這更是一件不容

易的事」(同上)。這是強調去佛久遠，時代背景差異太大，想要翻現佛陀的聖教原貌，是非常不易做到的事；又有五種情況易於「失本」，所以必須十分謹慎從事，萬萬不可掉以輕心。這些指教對以後譯師的從業很有影響和作用，如他的大弟子僧睿後來加入什師譯場，在執筆過程中，就是以此為指導的，他說：「予既知命，遇此真化，敢竭微誠，屬當譯任，執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨，則慢懼交懷，暢言若厲……」(《大品經序》)。

2. 什師譯經主張的原則，散見在其弟子所作的經論序跋中。如僧肇《百論序》說：「陶練覆疏，務存論旨，使質而不野，簡而必詣。」又如《慧觀法華宗要序》說：「曲從方言，而趣不乖本」等。總之，什師從事譯經的慎重原則是：既要完全符合原本義理，又要達到漢語語法習慣的最高境界。

3. 彥琮的「八備」說。是對翻譯家的品德修養和譯經素質等要求問題。就是說：譯主和參譯者，需要具備下述八個條件：「誠心愛法，志願益人，不憚久時，其備一也；將踐覺場，先牢戒定，不染譏惡，其備二也；釜曉三藏，義貫兩乘，不苦闡滯，其備三也；旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也；襟抱平恕，氣量虛融，不好專執，其備五也；耽於道術，澹於名利，不欲高炫，其備六也；要習梵言，乃閒正譯，不墜彼學，其備七也；薄閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文，其備八也」(《唐高僧傳》卷二)。這是彥琮在洛陽上林園指導翻譯時定下的，真可謂甘苦之談！其「八備」中，第一、二、五、六，是注重譯家品格方面的修養，真正涉及到翻譯的第三、四、七、八，是對譯經素質的要求。此外，他還有譯經方面的「經論」、「句韻」等十條

(又稱十例)要求，與「八備」合稱為「十條八備」，其中心用意在於要求譯經務必做到忠實於原本原意。因此，翻譯家不僅需要具備深刻的佛學知識和文字功夫，而且要有三學利人的道德修養。這是譯經達到高水平的保證。當時，為了親求梵文經典，往往需要冒死跋涉萬里去西域、印度等地，若無「誠心愛法，志願益人」的精神，是絕對做不到的。為了弘揚佛法，古代大德把畢生精力花在翻譯與研究佛典上，不圖名，不求利，譯成數千卷佛典流傳四面八方乃至於今，這在任何一個國家裏都是望塵莫及的。

4. 玄奘的「五不翻」。在奘師以前，有沙門大亮立「五不翻」原則，但不甚完美。奘師根據自己多年的翻譯經驗，重立「五不翻」說：(一)秘密故，如陀羅尼；(二)含多義故，如薄伽；(三)此無故，如閻浮樹；(四)順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而是古德常存梵音；(五)生善故，如般若尊重，智慧輕淺(周敦義《翻譯名義集序》)。這「五不翻」原則，是屬於音譯佛教詞匯問題，是經驗之談。實際上，這個翻譯原則，也為今人所遵守，但今有人竟誤以為是近代西洋人所「發明」，這不能不有些令人深省了。

此外，奘師還提出了「既須求真，又須喻俗」的翻譯標準。就是既要忠實於原文，又要使人通俗易懂。這與什師的「曲從方言，而趣不乖本」有相通之處，在佛典翻譯中非常重要。因此，極受後來翻譯家的重視。

5. 贊寧的「六例」說。贊寧在《宋高僧傳》的「譯經篇總論」中，縱觀數百年的譯經史，全面檢討了梵、胡、漢等諸問題，從而提出自己的新意六例說：「謂譯字譯音為一例，胡語梵

言爲一例，重譯直譯爲一例，粗言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直語密語爲一例。」初有四句：(一)譯字不譯音，如陀羅尼；(二)譯音不譯字，如佛胸前卍字；(三)音字俱譯，即諸經律中純漢語；(四)音字俱不譯，如經題上的<sup>pa</sup>二字。次區別在五印範圍內爲純梵，雪山之北爲胡，以糾正過去概梵爲胡，或誤胡爲梵的錯誤。並定以漢文譯五印傳來的梵本爲直譯，譯胡本爲重譯。次辨聲明典正爲細語，訛僻爲粗言。華言經文爲雅，街巷爲俗。最後辨涉俗爲直語，涉真爲密語。這是對以前數百年佛經翻譯的一個總結。

上述這些理論原則，有的雖不完整，但都有其重要內容和意義。並始終指導着佛典漢譯的前進，而取得輝煌的成就。

其次在翻譯制度上，佛教初傳我國的古譯時期，起先不過是一兩位來華胡僧配隨一些清信士私相對譯，無制度可言。那時譯師帶來什麼就翻譯什麼，即所謂「所持來經，遇而便出。」加之傳譯者與筆受者音義相隔，口筆分歧，譯本質量自然很低。稍後，參譯人數逐漸多了起來，並漸漸注意到商量文義，力求信達。西晉以後，開始創設譯場，組織譯人，制度也跟着有些端倪。前秦建元年間(379—384)，高僧釋道安在長安提倡譯業，組織當時來華的曇摩難提、僧伽提婆、耶舍等印度、西域僧人，並集長安義學沙門，傳譯三藏。這是中國歷史上出現有組織、有制度的譯場之始。當時安公極受前秦王苻堅的崇敬；同時又得到秘書郎趙整的全力支持，公私合作，做得首創初具規模的譯場。但在整個古譯時期，基本上是屬於私譯性質的，而且其規模相對來講比較小，制度也說不上完善。只是到了古譯末期，在安公主持的譯場中，才出現了對校、證義、潤文等分工制度。進入舊譯時期，由於朝廷的大力扶持，譯場國立，經費國庫開支，規模空

前。正如湯用彤先生所說：「在道安以前，譯經恆爲私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多爲官方主持。什公譯經由姚興主持，並於譯大品新經時，姚興親自校讎」(湯氏《漢魏兩晉南北朝佛教史》上册《什公之譯經》)。皇帝親自參加校讎，其譯經盛況，可以想見一斑。爲了顯示對佛教的虔誠，姚興在長安爲什師修建了規模宏大的逍遙園西明閣譯場；並選名僧僧習、僧睿、僧肇等五百餘人共助譯事。這便是我國最早的國主譯場。此後，各朝國立譯場應運而生，如：北涼時姑臧的開豫宮，東晉時建業的道場寺，劉宋時建業的祇洹寺，蕭梁時建業的壽光殿、華林園、正觀寺，北魏時洛陽的永寧寺和汝南王宅，北齊時鄴都的天平寺等，都是先後建立的國家譯場。這說明中國的佛教翻譯，已由過去的小規模私譯，過渡到大規模公譯，即屬於國家管理的翻譯事業，制度自然跟着不斷完善。

此時，譯經有個特色：參譯的人數很多，作爲譯主，每新譯一經即爲大眾講解。如慧觀《法華宗要序》所記：「有外國法師鳩摩羅什，……秦弘始八年(408)夏，於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與衆詳究」(《祐錄》卷八)。可見龐大的譯場，實際上又是講解新經的「學府」，許多參譯的僧人，就是聽受新義的門生，且是不同程度的飽學之士，在聽受過程中，免不了不斷發難。若是譯典質量不能過關，講解時就無法回答難題。這就要求譯主，不僅是翻譯的高手，而且還是講經的行家。所以湯用彤先生慨嘆道：「古昔中國譯經巨子，必須先爲佛學之大師。如羅什之於《般若》、《三論》，真諦之於《唯識》，玄奘之於性、相二宗，不空之於密教，均能深通其義，乃行傳譯。……蓋古人之譯經也，譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子」(湯氏《漢魏兩晉南北朝佛教史》



進入新譯時期，譯家輩出，日趨成熟，又因積長久翻譯的經驗，其譯經制度更臻周備完善。如奘師譯場，不僅他本人精通梵漢，深通佛理，而且其助譯者也是全國各大寺院出類拔萃的人物，如開創南山律宗的道宣，精《唯識》的神昉，擅「因明」的元曉等等。譯場的分工制度更趨精細、合理。據《宋高僧傳》記載，唐代譯場的職司分工為：（一）譯主，主持譯場，精通梵漢，深諳義理，宣讀梵文，解決疑難。（二）證義，幫助譯主商討譯義與梵有何差異。（三）證文，或稱證梵，靜聽譯主誦梵有無差誤。（四）度語，又稱書字，根據梵音，記成漢字。（五）筆受，把筆錄的梵音，譯成漢文。（六）綴文，整理譯文，使符漢語習慣。（七）參譯，校勘華梵，使譯文無誤。（八）刊定，刪除繁冗重覆的文字。（九）潤文，對譯文修辭潤色。（十）梵唄，譯文初定，用梵音唱念，使文和順便誦。（十一）監護大使，「欽命大臣監閱譯經」。宋代譯經院是沿襲的唐制。這些職司，除譯主而外，往往一職多人，如奘師譯場的「證文」十二人等（智昇《開元釋教錄》）。如此，每段譯文經過這許多程序，由這許多人各司專職，齊心合力，共同助成，其制度是何等嚴密和完備！難怪翻譯理論家張建木先生將《瑜伽師地論》的梵文殘本同奘師的譯本對照時，就五體投地佩服譯本「是那麼嚴謹，近代翻譯家少有趕得上的」（張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，載《翻譯通極》第二卷第五期）。此外，新譯時期把講解「新經」，從譯場中分離出去，譯場成為專事翻譯的場所，更有利於譯經工作。總之，完備的翻譯制度，是譯經能夠取得輝煌成就的重要保證之一。即使對今天的翻譯工作者來說，也不無可以借鑒的價值。

## 五、在文化史上的地位和影響

談到中國的傳統文化，人們自然就會聯想到儒、釋、道三家。作為三家之一的佛教，自從印度傳入以後，經過逐漸的適應，緩慢地流傳，到東晉時趨於繁榮；南北朝時出現了眾多學派；隋唐時進入鼎盛階段。這一外來佛教文化，在它長期流傳、演變和發展過程中，由於眾多的佛教學者和大德，從事翻譯、注解和創造學說體系等種種教理和實踐活動，不但擴大了中國思想界的認識廣度和深度，同時也深深地滲透到傳統的中國文化各個領域之中，成為中國傳統文化不可分割的組成部分。

隨着佛經的翻譯和流傳，首先對魏晉以來中國文學的各個領域（詩歌、散文、小說、戲劇等等），有着極大的影響，從而推動中國的固有文學在形式和內容方面起了新的變化。如《詩經》是重人物和事實的記述，漢賦重山水和人物的描繪，偏重於寫實，缺少想象力，這就使中國固有的文學體裁顯得單純；即使是一些列仙傳，也難免顯得簡單、拘謹。通過佛典翻譯，則諸如三十三天、三千大千世界等等，從文學的角度來看，表現了新的意境，豐富了新的遣詞，這便推動了中國文學的發展。佛教譯出的《維摩詰經》、《華嚴經》等，其本身即屬很好的翻譯文學。用大量寓言組成的《百喻經》，列舉故事近百個，文筆樸素簡練，故事生動有趣。當代文豪魯迅先生曾經把它作為歷史文學來研究，並捐資給金陵刻經處將它刻印發行。

古代譯經大德，在佛經翻譯過程中，為了符合原本原意，不得不苦心造出許多新的漢語詞匯，因而極大地豐富了漢語詞匯的內容，據說，淵源於佛教的成語（如心心相印、現身說法等），幾乎佔了漢語史外來成語的百分之九十以上。這就在很大程度上

便了人們的思想交流，對文化和社會生活起了積極作用。諸如：唯心、真理、實際、真實、本質、因果、共相、觀念、意識、思維、主觀、客觀、煩惱、彼岸、世界、因緣、覺悟、平等、五體投地、心花怒放、曇花一現、借花獻佛、三生有幸等等，均成了現實生活中的常用詞語，有誰又去探討它們的真正來源呢？有的人甚至把其中的某些詞匯，錯誤地認為是從日本傳來的，如「手續」一詞，過去一向被認為是從日本引進的，實際上它是產生於中國密教經典的翻譯。又如「相對」、「絕對」這兩個詞，一般也認為是從日本引進的，其實它也是淵源於佛教經論的翻譯，隨着佛教傳入日本而帶去的。不過，他們在社會上應用較早，又回傳到中國來了。

佛典翻譯對中國聲韻學也有很大的影響。在印度佛教「五明」中的聲明，相當於語言學，討論梵文拼音文字。《通志·六書略》說：「梵人長於音，所得從聞入；華人長於文，所得從見入。」指出了梵、漢兩語的性質不同。漢字是由象形文字發展起來的，如果沒有佛經的傳譯，就不可能有中國聲韻學的形成和發展。故《六書略》又說：「切韻之學，自漢以前人皆不識，實是西域流入中土。」這裏的「西域」是指佛教的策源地——印度。

此外，佛經的翻譯，對中國醫學會產生過影響，如唐代名醫孫思邈就吸取了佛經「四大」等說為醫學基礎理論的組成部分。佛典對宋明理學的興起給予了理論的啓發作用，無論是理學的正統派人物也好，還是反對派人物也好，沒有不研究佛經的。從玄奘法師譯出《因明》以後，佛家邏輯興起，從而使我國學者懂得了運用邏輯治學。總之，佛典上自天文、下至習俗等各個方面，都有着深刻的影響。佛典在我國文化史上有着不容忽視的地位。

(完)

（上接第42頁「馬祖道一的禪學思想」）這裏不僅有對話，而且有動作。

「西來意」是指佛法大意，這裏談佛法並不重要，關鍵在於懂得自性具足，不假外求。禪宗的機鋒重在問答迅速，不落跡象，含有深意，要學人根據自己的體會作簡短的轉釋，稱「下轉語」。法眼文益在《宗門十規論》中說：「其間有先唱後提，抑揚教法，頓挫機鋒，祖令當施，生殺在手。」《人天眼目》卷三汾陽禪師：「霹靂機鋒著眼看，石火電光猶是純，思量擬議隔千山。」又如圓相是一符號，道一曾在這一問題輸給他的小徒弟耽源，但却在有一次致書徑山欽和尚信中畫一圓相，徑山才開見，索筆於中著一點。後有僧告似忠國師，國師說：「欽師猶被馬師惑。」在禪門中傳為佳話。

### 三、正確認識馬祖禪學思想的作用

馬祖在世最後幾年，他的思想行為已顯示出接近後期禪宗「呵佛罵祖」的跡象來。《馬祖語錄》載：「丹霞天然禪師再參祖。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大眾驚愕，遽報祖，祖躬入堂，視之，曰：『我子天然。』」丹霞是劈佛的急先鋒，他名天然，即由馬祖所呼而得，祖稱他「我子」，心靈是何等的契合。我們不能認為這是一種逆反心理，而應分析研究他的思想產生的歷史背景。任何事物有其正反兩方面，負責亦可得正，而佛法重在觀機施教。如大慧宗杲創「看話頭禪」，將「敲門磚」給參禪學人，他稱正覺所倡的「默照禪」為「邪禪」。實際上，看話頭禪應用六祖定慧之學的「慧」學，而默照禪則應用其中的「定」學。兩家則是方法上的不同而已。佛教各宗派應互相尊重，求同存異，取長補短，共同提高，堅持團結，不可自揚抑他！