

中華佛學學報第 12 期 (pp.113-129)：(民國 88 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 中國佛教的譯場組織與沙門的外學修

## ——大乘佛教奠基於東亞的兩大要素

曹仕邦  
中華佛學研究所副研究員

### 提要

大乘佛教所以能奠基於東亞，筆者認為有兩大要素極具貢獻。首先是中國佛教僧俗組織了譯場，採用精細的分工合作方式將梵文或西域語文寫成的佛經翻作漢文，故佛教義理能普遍為華人所持受。譯場的運作，自漢末至北宋初，前後持續近九百年。

當大乘佛教通過中國而傳入其他文化上屬於東亞國家的日本、朝鮮和越南而後，緣於這些國度在古代都無譯經事業，而她們在近代個別建立自己的文字之前，都曾經長期使用漢字作書面語，因此這些國度的僧俗亦研誦漢譯佛經。

其次是古代中國沙門普遍有高深的外學修養，這些佛教以外的學問固然使沙門易於接近飽沾儒學的士大夫，從而引導中國上層社會接受佛法。同時，這些學問對譯經亦有大助，例如沙門的中國文字學修養，有助於翻譯時選用最適當的漢字來轉譯梵字；而他們的經學修養，亦幫助了翻譯時將譯句處理得像五經文句那麼古雅。

然而漢文跟梵文結構不同，無法做到逐字翻譯，加上華人好欣賞典雅的文句，因此翻譯之時，不免將原本的冗長梵句簡化，而非作忠於原文的直譯，因此原文的意義多少被扭曲。加上注釋佛經或撰寫佛學論文的沙門既先受過外學教育，因此他們下筆之時不免揉雜了儒家或道家思想。緣於這些作品既混有佛教以外的義理，也就是將不純粹的佛理向讀者推廣。久之，華夏佛法自然越來越乖離印度原本的佛法，漸漸發展出「中國化」的佛教。佛教中國化之後，也影響了日、韓、越的僧俗，是以大乘佛教在東亞可謂「中國化的大乘佛教」。不過話說回來，大乘佛教中國化之後，在教義方面往往推展出一些印度佛教原本所無的新理論。

**關鍵詞：**1.譯場 2.外學 3.外學支持譯業 4.原始佛教教義的乖離與扭曲 5.  
「佛教中國化」的建立

## 前 言

本文所論的東亞大乘佛教，其教區指人口眾多的中國、日本、朝鮮半島和越南 [1]，而日、韓、越三地的接受釋迦遺教，是在古代受到中國的影響。至於大乘佛教在上述廣大教區的奠基時代，大約是公元二世紀至九世紀。此外，在西藏、蒙古等地曠人稀區域流行的喇嘛教，亦大乘佛教的一支，但本文恕不能論及，因仕邦對這一教派所知極有限，不敢置喙。

### 一

大乘佛教傳入東亞地區，大約在中國的東漢（215~220）時代，這時西僧不論循海路還是陸途東邁，都先進入中國的領土。[2] 緣於中、印語文系統的不同，[3] 西僧若要在華弘法，非得先將梵文或西域文字寫成的佛經譯成華文不可。在佛教奠基於東亞的時代，唯有中國進行過翻譯的工作，其他三地都無此。高麗覺訓法師（約 1216 時人）[4] 撰《海東高僧傳》二卷（《大正藏》冊 50），其卷 1〈流通一之一〉開卷處略云：

p. 115

按古梁、唐、宋三高僧傳，皆有譯經（科）。以我本朝無翻譯之事，故不存此科。（頁 1015 下）

這是韓地向無譯經的自白。至於越南，她在古時屬中國的直轄領土，當然無需自行譯經。日本雖然有譯經之舉，但這已屬近代的事。[5] 緣於日、韓、越如今雖已各自建立本身的文字，但在古代，她們是使用漢文作書面語的（因此有人稱這三地跟中國屬「漢字文化圈」），於是她們接受佛教，是通過研讀漢文譯本。因此，中國的譯經工作，是大乘佛教能夠在東亞奠基的第一個重要的因素。

華人在古代如何轉梵為漢？緣於仕邦曾在所撰〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉（以下簡稱〈論譯場〉）和〈關於佛教的「譯場」〉（以下簡稱〈關於譯場〉）[6] 兩論文對這問題作過較深入的研究，因此謹就所知略陳一二 [7]如下：

古時譯經，一人執筆自譯或兩人對譯的例子甚少，大都採用集體翻譯方式，譯經之所泛稱為「譯場」。在隋朝（581~618）以前，名僧鳩摩羅什（Kumārajīva, 334~413）譯經時有助手三千，大家或會駭然於這龐大的助手集團的工作當如何分配？卻原來，這些都是來聽什公說法的聽眾！

何以言之？在魏晉南北朝時代（220~590），當一部自西方傳來的佛經要開譯了，譯場便請一位對這部外文佛經的蘊義相當了解的外國法師擔任「主譯」，由主譯在千百聽眾面前，拿著原典先每句讀出，再講解這句經文的義理。主譯

若精通漢語華文如鳩摩羅什者，自然用梵語誦出原典經句，然後用華文講解。然而大部份主譯都不諳中文，於是他的講解仍用梵語或西域語文。然後，譯場中設一位「傳語」之員，負責將外文經句的大意和主譯對這一句的解說口譯成華言，

p. 116

讓聽眾們聽個明白。當聽眾中有人對句義有所疑惑，向主譯提出詢問之時，懂中文的主譯當然自行解答。不然，便得勞傳語將問者的話口譯成外語讓主譯知道；主譯有所解答，也由此轉譯給聽眾們。要是主譯跟聽眾在問答之間發生爭執，彼此辯論起來的話，則傳語更忙於譯漢語為胡言，又轉胡為漢，直到雙方再無異議為止。 [8]

據湯用彤先生（1892~1965）的《漢魏兩晉南北朝佛教史》（以下簡稱《湯氏佛教史》） [9] 所考，知道安息國（今伊朗）僧人安世高（約 148~171 時人）於東漢末譯《陰持入經》之時已採行翻行講以至「聽者雲集」 [10] 的方式。雖然錫予先生對安公何以採此方式未有交代，而仕邦則有如下的看法：梁釋僧祐（445~578）《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）（《大正藏》冊 55）卷 13〈安世高傳〉略云：

安世高以漢桓帝之初（約 147~149），始到中夏。世高才悟機敏，一聞能達，至止未久，即通習華語。於是宣釋眾經，改胡為漢。（頁 95 上）

傳稱安世高「通習華語」，管見以為大抵不僅通曉華言，而且對漢文化有點認識。大抵安公想到佛教思想跟華夏的儒家義理大大不同，為了向華人宣揚釋迦遺教，最好召來一群華人，對他們行翻行講，讓他們聽不明白之時可以發問，而知道佛經所載的道理應如何用中文表達；華人方能了解和接受。大抵此法效果頗佳，因而下啟魏晉以降的上述譯經方式。

在上述講解經文與辯論經義的過程中，譯場另設「筆受」之員，專負責執筆以中文作紀錄。主譯的講解固然要記下，聽眾的發問甚或跟主譯的辯論也得記下。除了筆受負有專責之外，其他聽眾自然也作筆記。等到譯經告一段落而休會之時，筆受便將在場者的筆記全部借去，然後拿它們跟自己所記作比對，以防自己所記有遺漏或誤記。經過反覆勘定之後，歸納主譯所述，然後利用訓詁學的知識，選擇最適當的漢字來轉譯原文。 [11] 換言之，筆受是譯本的真正執筆人。當我們翻閱佛經，看到經文用字深奧典雅，每讚歎於主譯的外國法師華文底素養如此高深，其實這些優美的漢文都出自筆受的手筆。

當然，主譯因不通漢語而無從審閱筆受所寫文句的正誤，但譯場中亦有三兩佛學高深的僧人去檢查譯本有無乖離原旨的地方，

p. 117

這種審查員在後來有了「證義」的正式職稱。 [12]

魏晉以來的翻譯方式，後來發現有不少弊端。首先，它相當於一個公開的演講討論會，任何人都可以借「聞法」的名義來參聽。聽眾的程度既參差不齊，而即使其中有些問題膚淺無聊，主譯也不能不加解答，於是翻譯的時間被延宕了。再者，參預的聽眾中難免混有不肖之徒，他們會借發問來嘲謔主譯，趁機搗蛋，於是譯經事業所受的滋擾就大了。[13]

因此隋朝以降，譯場中人總結經驗，改為集合專才，作閉戶研討的方式，不再公開宣講。例如唐代玄奘三藏（602~664）開譯之時，政府替他從黃河流域各寺院中挑選精通佛理的僧徒十二人充「證義」之員，專負責審查譯文中有無因太著重詞藻華美而乖離經文原義之處；另選文筆優美的僧徒九人擔任「綴文」之員，專負責整理譯本，聯綴譯句成文；又有精通中國文字學的沙門一人作「正字」之員，負責審查譯文用字的得失；更有華僧一人作「證梵語梵文」來幫助奘公處理梵本中的問題，全部助手僅有二十三人，而他們都是各有所長的專家！此外，另設若干負責筆錄的「筆受書手」而已。上述諸人是閉戶工作的，因為譯場所在的慈恩寺設有守門人；阻止閒雜人等進來參聽，故奘公跟助手們便從容專心研討經義應如何譯出。[14]

唐代（618~907）自玄奘而後，譯場都採他那種專家研討會的閉戶譯經方式，而分工更細。

在文筆處理方面，「綴文」之外更增加了「潤文官」之員，這是出諸玄奘對唐高宗（650~683 在位）的請求；選派一些文筆好的文臣來幫忙潤色譯文。奘公何以有此請求，原來古時印刷術未發明前，書籍靠抄寫流傳，文章好的大家樂得唸也樂得抄，流傳亦易。玄奘明白這一點，知道在自己監督之下，使經文在潤色後仍能不失佛意，這種文藝加工是需要的。奘公身後，潤文官或置或否，而僧徒中也有過擔任「潤文」的人。[15]

在證義方面，玄奘以後的譯場依然設置，但其中「正字」之員不常置，反之，「證梵語梵文」之員卻有更細的分工，他們是：

(1)「證譯語」，這是緣於印度僧人菩提流志（Bodhiruci，卒於 727）主持譯場時，擔任傳語的是兩位通漢語的印度居士，譯場中人生怕他們用漢語轉達主譯的講解時或會訛誤，故委一位出生和落髮都在中國的印度僧人任此職，專聽審他們有無錯傳主譯的話。

p. 118

在後來，華僧義淨三藏（635~713）主譯之時也有設此職，大抵淨公怕自己以華人當主譯，口譯有誤而不自知，故仍找懂漢語的外國居士來隨時指正自己。

(2)「證梵義」，也是義淨主譯時設置。也許淨公深怕自己對原文義理了解不夠，故找兩位外國法師來幫忙參詳原文。

(3)「讀梵本」，亦義淨主譯時所置。原因宣讀梵文本來是主譯的責任，義淨梵文雖好，但讀誦時若求聲調正確，不若交給印度人代讀更勝。

(4)「證梵文」，亦見義淨的譯場，此職負責注意梵文形式的表達，遇上原文有



講不通的地方，要能夠加以解釋，使原文意義能正確表達，而譯出時不至有誤。[16]

由是可知，往後的譯場越來越注意先弄清楚梵文原本的義理與字句的發音。可見華夏譯經的工作態度是如何的認真，故不特使釋迦遺教廣傳華夏，更嘉惠於日、韓、越三鄰。

## 二

至於大乘佛教能在東亞奠基的另一要素，則關乎僧徒的外學修養。原來佛家稱本教義理為「內學」，而教外的所有學問都通稱「外學」。據拙作《中國沙門外學的研究～漢末至五代》（以下簡稱《外學》）[17] 所考，知道中國沙門的外學修養可謂五花八門，往往一人兼通四、五種外學。限於學養，僅能論及其中十二門學問。[18] 現在謹將它們逐一介紹，並略陳每門學問對弘揚佛法的助力：

經學——自東漢以迄南北朝，飽受儒學教育的高門大族一直是社會的中堅，中夏沙門為了爭取他們的皈依，於是便研習儒門的五經，了解大族中人物所從事的學問。不然，彼此即使晤面，也找不到共通的話題作為交往的開始。再者，佛教是外來宗教，沙門既刻意將佛陀遺說推介給自己的同胞，就得先了解中國人最基本的思想——儒家經典所載的「先王之道」，始能導人由儒入佛。[19]

小學——沙門既要研讀五經，就得先通音釋訓詁之學，不然將無從了解五經中的難字奧義。因此，中國沙門也有人從事於此。此外，訓詁知識對翻譯佛經有大助，這點且留待下一節詳陳。

諸子——沙門除了從經學去了解中國人最基本的思想而外，更從研讀諸子——尤其道家 and 墨家那些跟儒家對抗的思想，

p. 119

從更多方面去了解中國人的各種思想，方能更有效地推廣西竺傳來的、內容跟中國思想很不相同的佛教於華夏。再者，中國的老莊哲學跟佛家思想最接近，故借用老莊思想去幫助聞法者了解佛法，在魏晉初期效果甚佳。更有進者，在清談流行的時代，不通老莊又哪能跟清談之士接近？早期譯經中往往牽強地引用老莊術語來翻譯佛家名相，使華人容易接受這些充滿老莊術語的漢譯佛典哩！[20]

史學——中國古時佛門中人往往童年出家，對社會接觸面極有限，除了寺院中的師父及師叔伯；同輩師兄弟而外，唯有入寺拜佛的善信。然而當他們受具足戒而後，是要離寺遊方參學的，此時節，一位毫無社會經驗的小師，又如何面對寺院外面的險惡世途呢？於是他們閱讀俗世的史書，借用古人的經驗為經驗，作為在外應付五濁惡世的參考。由於讀史，他們也進一步執筆撰寫紀述佛

教本門事蹟的史書，歷代成績斐然， [21] 以致佛教史學在中國史學中成為一條重要的支流。

賦詩——沙門所以從事賦詩，一方面是沙門有遊方的傳統，遊方之時經常遇到優美的風景，可刺激其中有詩才者的吟哦。二來中國士人喜歡賦詩，吟詩吟得好的人受大家敬重，倘使沙門跟儒士交接之際表現優異的詩才，則對弘法有助。 [22]

文章——沙門所以從事文章的寫作，固然緣於中國士人重詩同時也重文，文筆好的人受他人敬重。而文章之有助於弘法，更有三點：第一，翻譯佛經之時要有好的中文文筆。其次，中國沙門對佛法的解說，往往借著發表論文，或注解佛典而表達。倘使申論或注釋之時文筆流暢，則更易吸引讀者。第三，古時佛教在華不斷受到儒、道中人的攻訐，沙門為了護法而不得不磨礪自己的文筆。因為行文能力差，在筆戰中是注定要輸的。 [23]

書法——在印刷術未發明前，書籍都靠手抄而流傳。沙門所以練習書法，一方面用來自行抄寫佛經。另一方面，華人知識界喜歡彼此題贈墨寶，沙門若能以書法題贈儒士，也是一種交手段。再者，沙門出家而後，仍有情緒需要發洩，而提筆揮灑作草書，正是很好的發洩管道。 [24]

繪畫——沙門從事繪畫，一方面為了恭繪佛像、菩薩像，有弘法作用之外，沙門遊方時遇到美景，自能刺激其中有繪畫天份的出家人用彩、墨將美景捕捉下來。 [25]

p. 120

音樂——沙門所以從事於此，一方面可借著撫琴來幫助平靜情緒。另一方面，佛經文辭深奧，講經時一般人不易聽得懂，因此華夏沙門中有人將譯本譜以音樂拍節，對眾持經作清唱，借音樂來感動大眾接近佛法，這一弘法方式古時稱為「轉讀」。 [26]

醫藥——借醫藥服務作為傳教手段，是所有宗教的共通手段，故佛教亦不免。中國沙門從事醫藥的研究，一方面能照顧自己的健康，也能消除信眾的病苦。 [27]

兵法——本來依戒律，沙門是不得涉身軍事的。然而中國寺院都擁有寺產，故不得不設置防衛力量來保護自己的莊園、林木以至寺中的金銀佛像等，於是沙門不得不稍知兵法。 [28]

占候——沙門所從事的占候，所知包括占卜、看相、測字和堪輿。這關乎華人好占問前程，即使沙門本身亦不免，加上華人迷信風水，故沙門若通占候，自易跟世人接近而伺機弘法。 [29]

上陳《外學》一書所論都是中國沙門的表現，而日、韓、越古時受中國文化影響，儒學亦盛，因此這些地區的沙門亦有不錯的外學表現。[30] 這都說明僧尼的外學修養，有大助於佛法在東亞地區的弘揚。

### 三

既然譯場的譯經與僧徒的外學都對佛法的推展有大助，它們是各自為政還是彼此有結合的地方呢？答案是彼此有相當程度的結合。

前節說過，沙門文筆好有助譯經，這已經是外學的支援譯業了，而小學跟經學，對翻譯的幫助更大。

原來古時對翻譯外國文字有這樣的態度，就是不管這外國字有多少音節，只要它是一個「字」，則只能用一個漢字來轉譯。例如“Dharma”有「曇摩」、「達磨」、

p. 121

「曇無」等音譯，這個梵字其實是“Dha-ar-ma”三個音節，但它是一個「字」，故義譯時作「法」字。又如“Bodhi”的音譯為「菩提」，它有“Bo-dhi”兩音節，但它也是一個字，只能義譯為「覺」。遇上不能用一漢字易一梵字的情況，方能用兩個漢字或以上。例如“Guna”的音譯為「求那」，義譯為「功德」；“Śrī”音譯為「師利」，義譯為「吉祥」，因為「求那」既非單單是「功」或「德」；「師利」也非單單是「吉」或「祥」，故只好用複名詞來譯出。[31]

緣於譯經用字有此原則，於是譯場中人不得不借助於訓詁學的幫助。本來訓詁學是用來研究每一個漢字的形、音、義從古到今的演變底一門學問，如今出家人卻將這門學問倒過來運用，從大堆漢字中選一個最古奧；最合適的字來翻譯原本的梵字。[32]

小學的用途既如上述，而經學對翻譯的作用又如何？原來信佛的大族中人既飽受儒學教育，他們不僅以聽受法師的宣講為滿足，非得自己執持經卷研讀始能愜心，而佛經若能譯得跟四書五經那樣典雅古奧，則更能引起他們的閱讀興趣。於是沙門便得研讀五經；了解儒經的句法和文字結構，方能達成目的。因此，習慣使用語體文的現代人，不免覺得佛經的文字艱澀難懂了。[33]

### 四

外學的支援譯經，已如前節所述，然而問題跟著來了。《祐錄》卷 10 錄未祥作者的〈僧伽羅剎集經後記〉略云：

大秦（前秦，351~394）建元 20 年（384），婆須蜜經及曇摩難提（Dharmanadin，約 381~384 時人）口誦增一阿含（經）並幻網經，使（竺）佛念（約 373~413 時人）為（口）譯人。（竺佛）念常疑西域言繁質，謂此土好華，每存瑩飾文句，減其繁長。安公（釋道安，314~385）、趙郎（趙政）之所深疾。（頁 71 下）

這篇〈後記〉所述竺佛念跟道安、趙政之間對翻譯時有重文重質之爭。而後來的翻譯，依然傾向「重文」。例如梁釋慧皎（497?~554）《高僧傳》（《大正藏》冊 50）卷 6〈晉長安釋僧叡傳〉略云：

釋僧叡，魏都長樂人也。鳩摩羅什所翻經，（僧）叡並參正。昔竺法護出正法華經，

p. 122

受決品云：天見人，人見天。什譯經至此，乃言曰：此語與西域義同，但在言過質，叡曰：將非天人交接，兩得相見？什喜曰：實然！（頁 364 中）

傳稱鳩摩羅什與其譯經助手討論轉梵為漢時如何遣字行文的問題，其中「天見人，人見天」是一句經過刪節的話，據竺法護（Dharmarakṣa，約 266~308 時人）所譯《正法華經》（《大正藏》冊 9）卷 5〈授五百弟子決品〉，這句話原作「天上視世間，世間得見天上，天人世人往來交接」（頁 95 下），慧皎嫌其冗長而省略它。由於什公指出「此語與西域義同」，即謂竺法護依原文直譯。然而什公又說「但在言過質」，意即護公譯文過於質樸，需加文藝方面的簡化和潤色。因此僧叡建議譯作「天人交接，兩得相見」之時，什公便因正中下懷而「喜曰：實然」了。如今叡公建議而被採用的譯句，見於《妙法蓮華經》（《大正藏》同卷）卷 4〈五百弟子受記品〉頁 27 下。上述的改譯，其原因是為了照顧華人知識份子的閱讀口味，質樸冗長的句子非其所喜！因此，《妙法蓮華經》成了如今仍在寺院中不斷開講的經典而《正法華經》無人問津。

《妙法蓮華經》因譯文優美暢順而大受歡迎了，但卻有點走了樣。

到了後來玄奘三藏主張直譯，因此他將鳩摩羅什已譯過的《阿彌陀經》據其原本加以重譯，改名為《稱讚淨土佛攝受經》。[\[34\]](#) 今引兩經的經文片斷比較如下。

《阿彌陀經》（《大正藏》冊 12）略云：

又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金銀、琉璃、玻沔、磈磈、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。池



中蓮葉，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。（頁 346 下～頁 347 上）

《稱讚淨土佛攝受經》（《大正藏》同卷）略云：

又舍利子，極樂世界淨佛土中，處處皆有七妙寶池，八功德水彌滿其中，何等名八功德水？一者澄淨，二者清冷，三者甘美，四者輕軟，五者潤澤，六者安和，七者飲時除飢渴等無量過患，八者飲已能定長養諸根四大。是諸寶池底布金沙，四面周匝有四階道，四寶莊嚴甚可愛樂。諸池用匝有妙寶樹，間飾行列，七寶莊嚴，甚可愛樂。言七寶者，一金，二銀，三吠琉璃(Verulia)，四頗胝迦 (Sphatika，即玻泓，今稱「玻璃」)，五赤真珠，六阿濕摩揭拉寶 (Asmagarbham，

p. 123

即瑪瑙)，七牟娑落揭拉婆寶 (Musāragalavḥ，即車渠)。是諸池中，常有種種雜色蓮花，量如車輪，青形青顯青光青影，黃形黃顯黃光黃影，赤形赤顯赤光赤影，白形白顯白光白影。（頁 348 下～頁 349 上）

我們比較兩譯，當發現奘譯比較詳細，應該是忠於原文的譯本。反之，什譯漏去許多東西，近乎略譯，例如「八功德水」是什麼？什譯沒有交代。又如「七寶」，據奘譯知道是在「妙寶樹」上，而什譯簡略，會使人誤以為它們嵌在「四邊階道」上了。

然而什公譯經注重音節，例如七寶次序，據奘譯應該其中以「赤真珠」在「瑪瑙、車渠」之前，而什譯作「硨磲，赤珠，瑪瑙」，為了音節流暢易誦。反之奘譯因忠於原文，讀來不免拗口，因此歷來喪事中為死者誦經時都採用什譯，因為和尚們唸起經來較為舒服。

從上面的例子，知道華人看重譯筆流暢的佛經，而非忠於原文的翻譯，因此漢譯佛經往往走樣，不能拿來還原作梵文。這點可以從季羨林先生〈記根本說一切有部律梵文原本的發現〉[\[35\]](#) 頁 179～頁 180 所舉的梵本原文、唐義淨三藏所譯與乎季先生據梵本再譯的例子，便知古時譯經是如何的走樣。

緣於漢譯佛經往往不依原文，因此今日的日本佛學者大聲疾呼地提倡誦讀原典。實則這一問題，隋代的釋彥琮已注意到，唐釋道宣（596～667）《續高僧傳》（《大正藏》冊 50）卷 2〈隋東都上林翻經館沙門釋彥琮傳〉略云：

釋彥琮（557～610），俗緣李氏（頁 436 中）。久參傳譯，妙體梵文，乃著辯正論，其辭曰：梵有可學之理，因何不學，服膺章簡（「章簡」指漢文譯本），同鸚鵡之言。彼之梵法，大聖規謨，研若有功，解便無滯。向使纔去俗衣，尋教梵字，亦霑僧數，先披（貝

多) 葉典，則五天正語，充布閻浮，三轉妙音，普流震旦。人人共解，省翻譯之勞，代代咸明，除疑網之失。(頁 438)

彥琮主張凡屬出家之人，應該一開始便學習梵文，以便直接誦讀梵經原本，用謀更能直接了解佛家真理。上述一番話，自然而針對譯本跟原本有距離，有乖異而發。

然而這主張在中國環境中是行不通的，明王世貞(卒於 1593)《弇州山人續稿》[36] 卷 54〈刻大藏緣起序〉[37] 略云：

p. 124

以漢兒習梵語作梵字則甚難，而法不廣，以漢語度漢字傳佛印則甚易，而法亦流。(頁 2769)

可謂一語道出翻譯的需要。我們都知道佛法所以能夠廣流華夏，是跟魏晉的清談風氣有關。當初知識份子的清談是談論老莊思想，而《老子》跟《莊子》的內容很有限，正快要談不下去之際，佛教中的般若空宗思想傳入中國，這種思想跟老莊接近，於是提供了清談的大量補充資料，清談家也轉而為「老莊般若並談」。而知識份子了解西竺的般若學，是通過譯本而知。要是依彥琮之說，停止譯經，沙門都學梵文讀梵本，則佛法只有困於寺院之內，跟社會完全脫節，哪又談什麼弘揚釋迦遺教？日本學者們的呼籲誦讀梵文原典，是站在研究佛教哲學的學術立場，非關弘法。

## 五

前節指出漢譯佛典是往往走樣的；跟梵文有所不同的，然而華夏跟日、韓、越的僧俗在過去依漢文譯本來了解佛說，自然也產生種種問題。

首先，中國人的接受般若學，是為了補充清談資料的不足，並非要認真地了解佛教的真理。任繼愈先生在所撰〈漢唐時期佛教哲學思想在中國的傳播和發展〉[38] 中指出般若學「介紹到中國後，當時的中國學者和僧眾並沒有完全按照印度原來的般若空宗理論理解它，而是用魏晉玄學唯心主義的觀點去迎接」。[39] 換言之，華人在開始時便未有意去了解佛教真義，而是各取所需地去接受佛教，於是譯筆流暢的，合符讀者口味的佛經便流行，不然只好永遠被禁錮於寺院藏經閣的書櫥之中，少人翻閱。

其次，古時華夏僧尼每人都受過儒學教育，[40] 緣此基礎，他們兼及其他外學的研治。當這些身具外學修養的出家人研讀佛經之時，多少會參以儒家或道家的理論去了解，於是在他們撰寫佛學論文或注解佛經之時，多少會引述外學方面的知識於所著之中，如釋僧肇(384~414)的名著《肇論》，內中便引述了《論語》、《老子》和《莊子》中的話。[41] 然則其他僧侶所撰佛經注疏，亦難免有此現象。可惜仕邦向來不治有關思想的題目，

亦無暇細查，只好在這裡提供這條線索供有心人注意。

緣於沙門所撰佛教論文或經論注疏會揉雜了佛教以外的思想，也就是將不純粹的佛教義理向外推廣。

第三，佛家名相往往譯音不譯義，有所謂「五不翻」之說。<sup>[42]</sup> 音譯名相所用的漢字是為了標音，其漢文字面是毫無意義的，例如「盂蘭（Ullambana，祭餓鬼的節目）」並非說「盂」中有「蘭」，「舍利（Sarīra，僧尼圓寂後焚身所餘的骨籍屍灰等）」並非「舍（安置）」之則「利」，「尼師壇（Niṣīdana，羊毛造的坐具）」更非「尼師」們誦經的法「壇」。然而每一個漢字都有自己的形、音、義，習慣使用漢字的人，竟往往根據音譯名相的字面作出種種離題萬丈的聯想。任繼愈先生在〈天臺宗哲學思想略論〉<sup>[43]</sup> 找到一個有趣的例子，略云：

比如「悉檀」一詞，本是梵文的 Siddham 的音譯，或譯作悉談，意思是「成就」。但天臺的三大著作之一的《法華文句》就抓住悉檀兩個漢字大加發揮，慧思、智顛都作解作：「悉之言偏（按，即「遍」），檀為施。佛以四法普施眾生，故言悉檀。」（頁 57）

可為這種離題萬丈的荒謬聯想的代表。繼愈先生也說「像這樣的例子還很多，這裡不必多舉」。（同頁）

在此情形之下，華夏佛法自然越來越乖離印度佛法的原來精神與面貌，因而漸漸發展出「中國化」的佛教。湯用彤先生在〈文化思想之衝突與調和〉<sup>[44]</sup> 中略云：

外來思想必須有所改變，適合本國思想，乃能發生作用。不然則不能為本地所接受，而不能生存。所以印度佛教到中國來，經過很大的改變，成為中國的佛教，乃得中國人廣泛的接受。（頁 122）

緣於佛教的「中國化」，自然影響研誦漢譯佛典的日、韓、越，因此，大乘佛教在東亞可謂「中國化的大乘佛教」。

佛教中國化以後，也能推展出新的發展，禪宗的創立不必說了，禪宗以外的佛教義理推展，也有西竺佛法不及的地方。如東魏楊銜之（約 532~547 時人）《洛陽伽藍記》（《大正藏》冊 51）卷 4〈融覺寺〉略云：

比丘曇謨最（約 520 時人）善於禪學，講涅槃（經）、花（華）嚴（經）。天竺國胡沙門菩提流支（Bodhiruci，約 508~537 時人），曉

魏言及隸書，流支讀曇謨最（所撰）大乘義章，每彈指讚嘆，唱言微妙，即為胡書寫之，傳之於西域。（頁 1017 中）

按，曇謨最在《續高僧傳》卷 23 有傳，作〈魏洛都融覺寺釋曇無最傳〉，最公姓董，武安人（頁 724 中）。換言之，曇謨最是一位華僧。他所著的《大乘義章》必然能推展出天竺佛教所無的新見解，方能為懂中文的西僧菩提流支所「彈指讚嘆，唱言微妙」之餘，更為譯作胡書而傳之西域，可惜其書如今不傳。

曇無最之外，更有釋智顛（538~597）。北宋釋贊寧（919~1001）《宋高僧傳》（《大正藏》冊 50）卷 27〈唐京兆大興善寺含光傳〉略云：

釋含光，不知何許人也。開元中（約 726）見不空（Amoghavajra，705~774）三藏頗高時望，乃依附焉。及不空劫迴西域，（含）光亦隨影，思尋聖蹟。天寶六載（747）迴京，不空譯經，乃當參議華梵。屬師卒後，代宗（763~779 在位）重（含）光，如見不空。嘗與江淮僧四十餘人入清涼境界，湛然（711~782）與光相見，問西域傳法之事，（含）光云：有一國（之）僧，體解空宗，問及智者（即智顛）教法。梵僧云：曾聞外教定邪正，曉偏圓，明止觀，功推第一。再三囑（含）光，或因緣重至，為翻唐為梵附來，某願受持。（後含）光不知其終。（頁 879 中~下）

據〈含光傳〉所述，智者大師的教法在唐代已遠聞印度，彼方僧徒亟欲知其詳情，故梵僧再三囑含光設法將智者著作譯成梵文，寄來細讀。這也是華人佛學成績有西竺未聞的新推展的例證，可惜含光有否作此翻譯？如今不能知道了。

然而智顛對佛教理論的推展，有超越上面提到的「止觀」等的法門，這就是佛性有「善」與「惡」兩面的新理論。

據一般研究佛教義理的人都知道印度佛教認為佛性只有「善」的一面。仕邦雖然不從事佛理的研究，但據北涼曇無讖（Dharmarakṣa，385~433）所譯《大般涅槃經》（《大正藏》冊 12），其卷 32〈迦葉菩薩品之二〉略云：

若斷善根有佛性者，則不得名斷善根也。若無佛性，云何復言一切眾生悉有佛性？（頁 817 下）

依《涅槃經》的講法，是「佛性」不能與「善」根脫離，也就是「佛性」是屬於「善」的理論。

p. 127

然而智顛在所撰《觀音玄義》（《大正藏》冊 34）卷上有如下的話，略云：



譬如魔雖燒經，何能令性善法門盡？縱令佛燒惡譜，亦不能令惡法門盡。如秦焚典坑儒，豈能令善惡斷盡耶？問闍提（*icchantika*，善根喪盡的人）不斷性善，還能令修善起；佛不斷性惡，還令修惡起耶？答：闍提既不達性善，達故，還為善所染，修善得起廣治諸惡。佛雖不斷性惡而能達於惡，以達惡故，於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。（頁 882 下）

同書同卷又略云：

今明闍提不斷性德之善，遇緣善發。佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏。如來性惡不斷還能起惡，雖於起惡而是解心無染，通達惡際即是實際，能以五逆相而得解脫。（頁 883 上）

從上所引，知道智顛認為「佛性」除了「善」的一面之外，更有「惡」的一面。不過佛陀能「達於惡（了解這屬惡念）」而以「慈力所熏」使不行惡事，換言之，顛公認為佛能控制住自己「性惡」的一面使不發作。這是對「佛性」理論很大一步的推廣！

何以智者有這樣的念頭？我們知道顛公畢生未遊五竺，而據隋釋灌頂（561～632）《隋智者大師別傳》（《大正藏》冊 50）略云：

大師諱智顛，俗姓陳氏，穎川人也。暨晉世遷都，家隨南出，因止荊州之華容縣。父（陳）起祖，學通經傳，談吐絕倫。（頁 191 上）

既然史稱顛公的嚴親「學通經傳」，則智者大師剃染之前必因家學關係而讀過儒書。我們都知道儒家中有《孟子》的「性善說」與《荀子》的「性惡說」，[45] 然則智顛很可能兼採孟、荀兩家之說，而提出「佛性」亦有善與惡兩面。若仕邦的推斷為合，則智者的理論，也是外學有助擴大佛教思想的例證之一了。

總括一句，緣於僧伽的外學知識擴大了佛教的思想，也使佛教更能適應東亞地區的文化背景，因此大乘佛法在這廣大區域流行迄今而未衰。

# **The Organization of Buddhist Translation Centres and the Achievement of Sramanas' Secular Learnings**

——Two Major Factors that Relate to the Long-lasting Popularity of Mahāyāna Buddhism after She Penetrated into East Asia

Tso Sze-bong

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

## **Summary**

After Māhayāna Buddhism was penetrated into East Asia, the author believes that there are two major factors that relate to the long-lasting popularity of this religion in the above-mentioned area.

The first factor is: after she penetrated into China, the Chinese Buddhists clerics and laymen organized translation centres in different periods and places in order to render the Buddhist sacred scriptures that written in Sanskrit or Central Asian languages into Chinese.

As the translation in the above-mentioned centres was engaging in team-work under the supervision of a Chief-Translator, not only was the work finely divided, but the standard of efficiency was also very high. The existence of these centres had long been lasting, from 2nd Century to 10th Century A. D, for nearly nine hundred years.

During the long period mentioned above, the people in the neighbouring East Asian nations, Japan, Korea and Vietnam, were adopted Chinese characters as their written language, therefore, the Buddhists of these nations were also learning or studying the Chinese translated sacred scriptures when Mahāyāna Buddhism was spread into these lands through China.

The second major factor, however, is the achievement of the Chinese Sramanas' secular learnings. During the same period mentioned above, in case one who received no Confucian education before devoted into monkhood or to lead a nun's career, he or she should have to learn Confucian classics and other Chinese thoughts that taught by their own cleric master after ordained. Therefore, each Chinese Śrāmaṇa was a cleric of letters.

The Monastic Order did so as a way of helping the clerics to make mingle with the learned Chinese gentries in order to introduce Buddhism to them. Influenced by the Chinese Clerics, the Other East Asian Śrāmaṇas were also involved themselves in secular learnings.

The knowledge of secular learnings is a good assistant to the translation works. For instance, the knowledge of Chinese etymology is very useful for choosing a most suitable Chinese character to render a certain Sanskrit term, while the lore of Chinese classics, however, is helpful for arranging the structure of the translated sentences so close to that of the Chinese classics in order to meet the reading taste of the Chinese gentries. As a way of courting the gentries to gain access to the Chinese translated versions.

As all the East Asian clerics' minds filled with secular learnings, in case a cleric who engaged in annotating a certain Buddhist scripture or composing a Buddhist essay in order to promulgate Buddhism to the public, automatically his secular lores infiltrated into his work. Therefore, the original Buddhist thoughts would have been more or less strayed or even distorted.

Even though the original thought has already been strayed, but on the other hand, some new Buddhist theories therefore arose and these East Asian developed theories sometimes even outwit the original Indian doctrines. Gradually the so-called "Sinolized Buddhism" then established. Since Māhāyāna Buddhism being Sinolization, she becomes more and more popular in the East Asian nations till now.

**Keywords:** 1.translation centre 2.secular learnings 3.the secular learnings supported the translation work 4.the original Buddhist doctrines being strayed and distorted 5.the establishment of Sinolized Buddhism

[1] 越南的自然地理與氣候是屬於東南亞地區，行政地理的劃分亦然。不過這國度在十世紀初由丁先皇（名丁部領，968~979 在位）建立大瞿越國（史稱「丁朝」）而正式獨立之前，自秦朝以迄五代，越南曾經是中國的直屬郡縣凡千載，深受中國文化影響，故越南人所接受的佛教也是華夏的大乘佛教，有別於其他東南亞佛教國度如老撾、柬埔寨、泰國和緬甸之屬小乘教區。走筆至此，想起 1969~1975 執教於新加坡南洋大學期間，曾閱讀校中同學某年組團到泰國作文化考察後所作的報告，其中言及泰國本國沙門由泰王所委的「僧王」管轄而外，國內另有「華宗」與「越宗」，這些華人或越人的僧侶另由泰王各委同族僧人作「尊長」來領導。因為他們是大乘僧伽，有別於泰國的小乘出家眾之故。

[2] 即使西僧循海而來，在交趾郡（今越南河內一帶）上岸，在那時仍是進入中國的土地，參注 1。

[3] 關於中印文字的差異與乎華人對梵文的最初了解，請參拙作〈華人對拼音文字初步認識的兩項記載〉頁 142 上~頁 143 下，刊於《中國學人》第 2 期，香港，1970。

[4] 覺訓法師的年代推算如下：據《海東高僧傳》卷 1〈流通一之一〉開卷處略云：「若我海東，則高句麗味留王時，順道（法師）至平壤城。自順道入高句麗，至今八百四十年矣。」（頁 1015 下）同書同卷〈釋順道傳〉略云：「釋順道，不知何許人也。解味留王 2 年壬申 6 月，（前）秦（王）苻（苻）堅（357~384 在位）發使及浮屠順道，送佛像經文。」（頁 1016 上）按，華僧順道送佛像經文至高句麗在「壬申年」，此年是苻堅在位的建元 8 年（372），由此下推八百四十四年，正是南宋寧宗（1195~1224 在位）的嘉定 9 年（1216），故推知覺訓的大致年代。

仕邦謹按：這次赴北京參加「紀念佛教傳入中國兩千年海峽兩岸佛教學術研討會議」，得緣認識朝鮮族的柳雪峰教授，蒙贈以她所譯韓國金煥泰氏的《韓國佛教史概說》（社會科學文獻出版社出版，北京 1993），其書頁 7 有提到秦王苻堅派釋道順送佛像和經文來朝鮮一事。可惜翻檢全書，找不到有關覺訓法師的論述，大抵中外史學家都會遇上撰寫一部好史書之後；身後卻無人替自己撰寫傳記的悲劇。

[5] 日本人兩次翻譯佛經都在近代，其《國譯一切經》（株式會社大東出版社出版）首冊開卷處所載椎尾辨匡氏於昭和 10 年（1935）所撰的〈國譯一切經解題〉，知道它譯出是明治 38 年（1905）以後的事（頁 10）。這是根據現存的梵語、西藏語、漢語、蒙古語、滿洲語和巴利語等各種寫本相互參照而譯出（頁 59~60）。而仕邦檢《國譯一切經》全書七十九冊的不同出版日期，知道它是昭和 4 年至 10 年（1929~1935）的七年內先後刊布。其次，其《南傳大藏經》（高楠博士功績紀念會纂譯，大正新脩大藏經刊行會出版）則其全書六十五冊是在昭和 11 年至 16 年（1936~1941）陸續譯成刊出。

[6] 〈論譯場〉原刊於《新亞學報》5 卷 2 期，香港，1963。是一篇考據文字。〈關於譯場〉原刊於《現代雜誌》3 卷 2、3 期，香港，1966。是為了方便不慣



唸考據文字的讀者而據〈論譯場〉改寫成敘述方式的一篇文章，並對舊論略作些補充和修正。如今兩文都收入《中國佛教譯經史論集》之中，東初出版社，臺北，1990 初版，1992 一版二刷。現在本文引述上兩篇文章的頁數都據上述《論集》。

[7] 緣於注 6 所提到兩篇文章都發表於香港仍屬英國殖民地的時代，限於當時大形勢，香港以北地區的學人們難有機會讀到它們，故在此對「譯場」的組織與功能略陳一二。

[8] 參拙作〈論譯場〉頁 3～頁 15，及拙作〈關於譯場〉頁 96～頁 103。

[9] 臺灣商務印書館出版，臺北，1991 年二刷。

[10] 《湯氏佛教史》上冊頁 64。錫予先生所據的史料〈陰持入經注序〉見《陰持入經注》（《大正藏》冊 33）頁 9 中。緣於這史料的主要部份錫予先生經已引述，故今從略不舉。

[11] 參拙作〈論譯場〉頁 15，又參拙作〈關於譯場〉頁 101～頁 103。

[12] 參拙作〈論譯場〉頁 54～頁 59。又參拙作〈關於譯場〉頁 110～頁 112。

[13] 參拙作〈論譯場〉頁 21～頁 22。又參拙作〈關於譯場〉頁 104～頁 105。

[14] 參拙作〈論譯場〉頁 20。又參拙作〈關於譯場〉頁 103～頁 104。

[15] 參拙作〈論譯場〉頁 48～頁 51。又參拙作〈關於譯場〉頁 108～頁 110。

[16] 以上四職的詳細考證，請參拙作〈論譯場〉頁 63～65。又參拙作〈關於譯場〉頁 113～頁 114。

[17] 東初出版社出版，臺北，1994 年 11 月初版，1995 年 5 月初版二刷。

[18] 所未能論及的外學，包括天文、曆法、數學、農藝、機械、建築與道教的祕咒符籙等知識。

[19] 參拙作《外學》頁 100～頁 114。

[20] 參拙作《外學》頁 236～頁 243。

[21] 參拙作《外學》頁 175～頁 213。

[22] 參拙作《外學》頁 277～頁 284。

[23] 參拙作《外學》頁 315～頁 321。

[24] 參拙作《外學》頁 334～頁 342。

[25] 參拙作《外學》頁 353～頁 360。

[26] 參拙作《外學》頁 380～頁 383。

[27] 參拙作《外學》頁 402～頁 404。

[28] 參拙作《外學》頁 418～頁 427。

[29] 參拙作《外學》頁 452～頁 456。

[30] 限於篇幅，仕邦僅能略舉一些例子：日本方面，可讀讀師練法師（1278～1346）《元亨釋書》（此書原收在《大日本佛教全書》之中，仕邦手邊無這原本，今所引是據本佛教研究所同事藍吉富教授主編的《大藏經補編》〔華宇出版社，臺北縣中和市，1986〕第 32 冊所收的師練這一史著）卷 1〈空海傳〉（頁 177 上），卷 3〈釋真濟傳〉（頁 185 中）、〈釋圓珍傳〉（頁 188 下），卷 4〈釋仲算傳〉（頁 193 上）和卷 6〈釋覺阿傳〉（頁 201 下）等。朝鮮半島方面，可讀讀《海東高僧傳》卷 1〈釋義淵傳〉（頁 1016 中）、〈釋法雲傳〉（頁 1019 中），卷 2〈釋圓光傳〉（頁 1020 下）等。越南方面，請參拙作〈李、陳、魏三朝的越南佛教與政治〉（刊於《新亞學報》10 卷 1 期〔下〕，香港，1973）頁 344、頁 353、頁 361～頁 362。

[31] 參拙作〈論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學釋教之進展〉（刊於《新亞學報》5 卷 1 期，香港，1960〔實際出版於 1962〕）頁 121～124。又參拙作〈關於譯場〉頁 102。

[32] 參拙作《外學》頁 133。

[33] 參拙作《外學》頁 115、頁 133。

[34] 《阿爾陀經》與《稱讚佛淨土攝受經》是同原本的異譯，見唐釋智昇（約 730 時人）

《開元釋教錄》（《大正藏》冊 55）頁 512 下及頁 555 下。

[35] 收在《周叔弼先生六十生日紀念論文集》，龍門書店印行，香港，1951 年初版，1967 年影印。

[36] 文海出版社出版，臺北，1970。

[37] 所謂「刻大藏」，指明神宗（1571～1617 在位）萬曆 8、9 年間（1580～1581）嘉興藏的開雕。參陳援菴先生（1880～1971）《明季滇黔佛教考》（科學出版社，北京，1959）頁 94～頁 95。

[38] 收在《漢——唐中國佛教思想論集》（以下簡稱《佛教思想論集》），三聯書店出版，北京，1963。

[39] 《佛教思想論集》頁 9。

[40] 參拙作《外學》頁 13～頁 18。

[41] 參任繼愈先生《佛教思想論集》所收〈關於《物不遷論》〉所附譯文頁 196 的注 1、注 2；頁 198 的注 1；頁 200 的注 2、注 3。又收〈關於《不真空論》〉所附譯文頁 217 的注 1、注 3。按，《物不遷論》與《不真空論》都是《肇論》中的篇章。

[42] 「五不翻」之說見於南宋釋法雲（1088～1158）編集的《翻譯名義集》（《大正藏》冊 54）卷 1〈十種通稱〉的「婆伽婆」條（頁 1057 下）。參拙作〈中國佛教譯經史研究餘瀋之四〉（收在《中國佛教譯經史論集》頁 187～頁 190）。

[43] 收在《佛教思想論集》之中。

[44] 收在《往日雜稿》中，中華書局出版，北京，1962。

[45] 依仕邦的管見，人性普遍都兼具善、惡兩面，故被認為是「惡人」的人有時也會行善，而被認為「大好人」的人也有時竟會行惡，孟荀兩人不免各偏其一。