

潘美月・杜潔祥 主編

古典文獻研究輯刊

花木蘭文化出版社 出版



古典文獻研究輯刊

十一編

潘美月・杜潔祥 主編

第 11 冊

鳩摩羅什《妙法蓮華經・序品第一》「信譯」之研究（上）

賴 信 川 著



國家圖書館出版品預行編目資料

鳩摩羅什《妙法蓮華經·序品第一》「信譯」之研究（上）／
賴信川 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，
2010〔民99〕

序 4+ 目 4+264 面：19×26 公分

（古典文獻研究輯刊 十一編：第 11 冊）

ISBN：978-986-254-294-1（精裝）

1. 佛經 2. 翻譯 3. 法華部

224.57

99016384

ISBN - 978-986-2542-94-1



古典文獻研究輯刊

十一編 第十一冊

ISBN：978-986-254-294-1

鳩摩羅什《妙法蓮華經·序品第一》「信譯」之研究（上）

作 者 賴信川

主 編 潘美月 杜潔祥

總 編 輯 杜潔祥

企劃出版 北京大學文化資源研究中心

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2010 年 9 月

定 價 十一編 20 冊（精裝）新台幣 31,000 元

版權所有・請勿翻印

鳩摩羅什《妙法蓮華經・序品第一》「信譯」之研究（上）

賴信川 著

作者簡介

賴信川，台灣台北縣人。台灣華梵大學東方人文思想研究所文學碩士，香港新亞研究所文學博士。學術專長為中國文學史、中國思想史、佛教史、梵唄史及佛典翻譯等。歷任光武技術學院、北台科技學院、德霖技術學院、經國管理暨健康學院、國立台北商業技術學院等多校通識學科教師。現任淨覺僧伽大學（泰國摩訶朱拉隆功佛教大學台灣分校）、經國管理暨健康學院、國立台北商業技術學院通識教育中心兼任助理教授，主授語文及佛教學相關學科。著有《一路念佛到中土——梵唄史談》、《遊心法海》。

提 要

鳩摩羅什的作品堪稱我國佛典譯作的代表，成為中國佛教通行經典。其作品不僅遍佈中國各地，更影響東亞佛教流傳，更以北傳佛教的經典代表通行世界。以譯著的魅力，竟不亞於原著，世所罕見。究竟鳩摩羅什的譯作有何過人之處？本研究以鳩摩羅什譯作當中，頗富盛名之《妙法蓮華經·序品》為範疇，以嚴復「信譯」的角度來觀察羅什譯作特質。以十九世紀考古發掘，經由學者編輯而刊行的佛典梵本作為核心來考察，親身實作翻譯，逐字解析，探求梵本文學內容，並以梵本最早刊行本，荷蘭學者，Prof. H. Kern 所譯之《The Saddharma-pundarika or The Lotus of the True Law》（收錄在 F. Max Müller 所編的《The Sacred Books of The East》（印度德里 Motilal Banarsidass 出版社 1994 年再版）叢書的第廿一冊。）相關部分來進行對照，綜合觀察羅什譯筆風格，同時考察佛典翻譯文學影響中國文學的緣由。

佛典翻譯文學在中國文學的發展上具有相當地位，不論是在文體或是譯語，均有顯著的影響，但過去未能列入文學史專章探討，問題就在於原典佚失。幸而十八世紀以來，西方人士在尼泊爾，新疆地區，與喀什米爾等地探險考古，古代梵本才得以重新面世，帶來了研究的契機。重以近代語言學勃興，梵語學受到西方重視，諸多論著發表，致使梵漢對譯的研究得以實現。近年來學界開始探究佛典漢語，取得了相當的成果。然而對於佛典翻譯文學的源頭，梵漢對譯部分未能深入。筆者認為佛典文學為外國引入，應能逆流而上，一探究竟，期許自己在既有的學術條件上，為我國文學史再添新頁。

本文共分為七章：首章「導論」說明本研究之問題點所在，第二章進行文獻探討，第三章為版本研究與譯者生平，第四章為研究方法，提出本研究說明之體例。第五章則為「本論」，為本研究之主體，最後於第六章總結本次研究之成果，並做出結論。第七章餘論則提出其他發現，與未來可行發展方向。

自序

筆者碩士論文為研究日本佛教的《魚山聲明集》。一日在香港，經何師廣棧教授引見，得以面呈論文，向饒公宗頤教授請益。饒公和藹可親，知無不言，言無不盡，將相關學術發展趨勢解說詳盡，讓筆者深感如獲至寶。末了饒公提醒：「可別『聲明』一下就沒有了喔！」這句鼓勵的話，令人難以忘懷。

不論是日本的「聲明」，或是中國的「梵唄」，都是遵從課誦法本而來，姚秦時代的鳩摩羅什與唐朝玄奘並列為中國佛教史的兩位最偉大的譯師。他所翻譯的佛典，迄今仍為中國佛教，也是日韓佛教主要依據的版本，更是法會常見的梵唄課誦法本。鳩摩羅什成就之高，影響力之廣，難以估計。筆者深感好奇，歷來佛教譯經大師眾多，何以獨厚鳩摩羅什譯本，流傳至今？其中必有緣故。要解答這個問題，就必須從經典翻譯的角度來研究了。

「聲明」之學，在日本是指「梵唄」。實則是指小學標章，聲韻訓詁之學。佛音聲曲由此而來，漢譯佛典也是據此而生。筆者追尋日本「聲明之學」根源，便對印度所傳的聲明之學產生濃厚的興趣，經業師，鄺師健行教授的鼓勵，選擇了以「信譯」為主題，投入了佛典的梵本內容與漢譯成果，兩者比較的研究。

鄺師健行教授不僅精通中國文史，並有豐富的印歐語學養與翻譯經驗，曾經翻譯希臘古典作品，克舍挪方（Xenophon）的《追思錄》（ΞΕΝΟΦΩΝΤΟΣ ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ，內容是敘述蘇格拉底的行誼，香港中文大學出版社，1987）。起初筆者所提的問題是鳩摩羅什的「譯筆」，鄺師認為，「譯筆」之名雖好，若能自嚴復「信、達、雅」的「信」字入手則更好，當能彰顯鳩摩羅什成就所在。何以故？「信譯」意為忠實於原典，羅什譯本廣為今日所

用，其「信譯」之成就，自不待言。但從原典與譯筆對照，便可闡發羅什文學的長處，能發前人未見，以供後人學習，更能添補文學史上的新頁，這就是「信譯」研究的意義。

佛教位居世界三大宗教之首，關鍵就在於中國流布，擴及整個東亞，甚至是東南亞地區，近代以來更傳到歐美，備受西方矚目。這樣的成就，傳譯當居首功。佛典翻譯事業，是中國文化傲視世界的瑰寶，更是人類史上的創舉。絡繹不絕的西來祖師，君王參與的國家級譯場，千百位的一流翻譯人才，乃至其後眾多不惜身命，求法取經的高僧，卒成匯集漢梵各種專家成立的譯場，制定了完善的翻譯制度，所譯出的作品獲得廣大的信仰，流傳至今。在梵本失傳的今日，被視為原典的代言者。誠如慧皎《高僧傳》所說：「傳譯之功尚矣！」一個外國宗教能夠在中國如此大放異彩，甚且勝過本土宗教，成為本國文化重要成分之一，翻譯事業居功厥偉！

但是歷史的變故，致使梵本在中國散佚，印度佛教也於十四世紀覆亡，想要再研究原典，幾無可能。幸好自十九世紀起，英人霍格森在尼泊爾獲得多部梵本，震驚歐洲學界。旋即西方各國派出考古隊伍，分別在中亞細亞、喀什米爾、尼泊爾與西藏等地發現上百部的梵本。使得失傳已久的原典，再度重現。西方各國與日本學者紛紛投入這項研究，並發表多篇論文，原典的出版，詞典的編纂，相關著作不斷出現，更設立專門科系、研究所，成績十分卓著。我國則是陳寅恪先生、饒宗頤教授、季羨林教授等人首發其端，使中國的梵學發展能夠跟上國際潮流。梵本佛典翻譯的問題，陳寅恪先生可謂開其先河，在〈大乘義章書後〉、〈童受喻鬘論梵文殘本跋〉（收錄於《金明館叢稿二編》，北京市：三聯書店，2001.7）等文章都有闡明，為學界多所引用。其後季羨林教授對此有更深入的研究，發表多篇相關論文，台灣法鼓出版社所出版之《季羨林佛教學術論文集》（1995.4），即為其代表作，甚屬可觀。而饒宗頤教授亦有精闢見解，論文見諸於上海古籍出版社之《梵學集》（1993.7）。還有更多學者發表相關論文，皆為華人之光。

然而，佛典翻譯的研究，限於資訊流通，梵本難見。直到二戰以後，港台才陸續有相關研究的發表，其中台灣的許洋主女士《新譯梵文佛典—金剛般若波羅蜜經》可謂先驅，為梵文佛典研究開啓了新局，筆者的研究即受其啟發。其後有林光明先生《大悲咒研究》（1994）、《金剛經譯本集成》（1995）、《阿彌陀經譯本集成》（1995）、《往生咒研究》（1997）、《梵藏般若心經自學》

(2004)等諸多相關書籍。香港則有談錫永《入楞伽經梵本新譯》(2005)、《寶性論梵本新譯》(2006)等相關書籍，皆可謂再繼前賢之作。

有關佛教原典研究，世上首推日本，台灣過去受到日本影響，以譯本對照原典，直言梵文某字即為漢譯某詞。這樣做存在了一個盲點，就是將漢譯佛典當作是「直譯」，忽略了當中的「意譯」。特別是像鳩摩羅什這樣的譯師，僧肇《百論序》特別指出他的風格是「質而不野，簡而必詣」，慧觀則在《法華宗要序》說：「曲從方言，而趣不乖本」，都說明了鳩摩羅什採用了「意譯」。如此看來，至少在鳩摩羅什的譯本裏，這種方法，未必能夠取得單詞的正確意義。事實上，佛教發源於印度，經文自有其文化背景。中印國情不同，翻譯的過程自然會有窒礙之處，譯家必然考量讀者立場，取其效果上的對等，採用本國民情可接受的方式來解釋，此即當代翻譯學家，奈達(E. A. Nida)所說的「動態性對等」。若非讀過原典，一般人難以察覺這種情況。

梵文的解釋，終究還從梵文而來，字典的選擇就成為關鍵。以是之故，筆者特選由 Sir Monier William 所編的《A Sanskrit English Dictionary—Etymologically and Philologically Arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages》來做梵文意義的主要依據。這本辭典最大的好處，就是依據辭源學(Etymology)編成，清楚標示梵文單字在印度文學作品裡面的意義，對於梵文的解讀來說有莫大的好處，於是便可克服「意譯」這個問題。

筆者於碩士班就讀，曾經學習梵文，得到現任台灣大學哲學系蔡耀明教授，與日本大正大學佛教學博士，釋悟觀法師的協助，提供相關資料，與閱讀方法。而斯里蘭卡籍，印度德里大學佛學博士，德瓦難陀長老(Ven. B. Devananda Thero)教導學習天城體字母，與文法等相關知識。後來更獲得尼泊爾尼瓦族僧團的釋迦教授(Prof. Min Bahadur Shakyas)與其子米洛茲·釋迦(Miroj Shakyas, MA in University of the West, US)的協助，錄製了梵文唱誦的《法華經》，並提供了精校的天城體梵本《法華經》(電腦版)。這個研究是在眾人的協助下開始的。

選擇了《妙法蓮華經》主要是因為這是大乘佛教最重要的經典之一，也是目前世界上最早被研究的梵本。據目前的研究顯示，《妙法蓮華經》的梵本有尼泊爾版、中亞細亞版與喀什米爾的吉爾吉特版(Gilgit)三種版本，其中以吉爾吉特版年代最早，在鳩摩羅什以前，而中亞細亞版與鳩摩羅什時代相

近，又是在古龜茲所在地附近被發現。然而這兩種版本並不完整，屬於殘卷。唯獨尼泊爾版最完整，被稱為尼泊爾佛教代代相傳的「九法」(Nigh Dharmas，即九部尼泊爾佛教保存的大乘佛典)之一，代代相傳，為尼瓦族(Newary People)的佛教僧團所保存。自古以來，他們抄寫佛典，世代相傳。當年霍格森所發現的梵本就是該族所保存的。該版的內容與羅什譯本內容相當，而且尼泊爾版是藏文版《法華經》的母本，經學者研究後，公認可與漢譯本做對照的版本，所以筆者研究以此為原典。至於選用《序品第一》是為了未來研究的開啓，同時可做梵本各經典的研究參考。本研究採用逐字譯解，從單字的解釋出發，進行文法剖析，主要的成果在於闡明鳩摩羅什翻譯文學的技巧，並尋得頌偈的結構與翻譯方法。

論文完成之時，回想饒公教授的一番話，深有感觸。本次研究之後，筆者才明白，聲明學對我國文學史具有相當的意義，佛典翻譯不僅是宗教翻譯，更是介紹外國文化來到中國的一項活動。從後漢開始，佛典便開始有翻譯活動，中國人從不了解，到逐漸了解，乃至接受印度文化，這是一段漫長的歷程，是通過佛典翻譯來進行的。佛典的傳播方法，正是以文學為發端。透過佛典的翻譯，乃至講授佛典的方法，甚且是圍繞在佛典周邊的印度文化，陸續傳來中國，對中國文學產生了相當的啟發。饒公之言，發人深省。

公元 2007 年 7 月

於台北新莊東方人文思想研究室



目

次

上 冊

第一章 導 論	1
第一節 問題點之所在	1
第二節 研究鳩摩羅什譯筆的意義	5
第三節 「信譯」定義與標準	6
一、嚴復「信」的提出	7
二、羅什以前佛教對於翻譯的看法	8
三、當代有關的翻譯理論	17
四、本文「信譯」的標準	18
第四節 本研究的主題與目標	19
第二章 文獻探討	23
第一節 佛典翻譯之前人研究成果	23
一、綜合型研究	23
二、譯經史研究	24
三、漢譯佛典的詞語研究	24
四、翻譯理論研究	27
五、佛經語言問題研究	28
六、其他相關研究	33
第二節 「信譯」相關翻譯理論的作品	35
第三節 《梵本法華經》研究的概況	36
第三章 版本研究與譯者生平	39

第一節 梵本《法華經》的版本	39
第二節 譯者鳩摩羅什生平	42
第三節 《妙法蓮華經》的翻譯	48
一、羅什時代的譯經方式	48
二、《法華經》的漢譯	51
第四章 研究方法	57
第一節 譯文分析	57
一、梵典原意的解析	57
二、「信譯」的判準	65
第二節 研究步驟與模式	67
第五章 《妙法蓮華經·序品》信譯的研究	71
第一節 經題的研究	75
第二節 開啓經文以前的祈請文研究	80
第三節 品名研究	86
第四節 經文研究	88
第一段（如是我聞……）	88
第二段（羅睺羅母耶輸陀羅比丘尼……）	124
第三段（如是等菩薩摩訶薩八萬人俱……）	159
第四段（爾時世尊，四眾圍繞……）	183
第五段（爾時佛放白毫眉間相光……）	213
第六段（爾時彌勒菩薩作是念……）	236
第七段（爾時比丘比丘尼……）	253
第八段（爾時彌勒菩薩……）	255

中 冊

第九段（共 56 頌）（於是慈氏……）	265
第十段（爾時彌勒菩薩作是念……）	521
第十一段（爾時文殊師利……）	539

下 冊

第十二段（次復有佛……）	567
第十三段（而阿逸多……）	579
第十四段（又阿逸多……）	600
第十五段（樂欲聽法……）	612

第十六段（時有菩薩，名曰妙光……）	615
第十七段（日月燈明佛……）	625
第十八段（時有菩薩，名曰德藏……）	633
第十九段（佛授記已……）	639
第二十段（八百弟子中有……）	647
第廿一段（共 44 頌）（爾時文殊師利……）	664
第六章 結 論	795
第一節 語文結構	795
第二節 經文文體結構與比較	796
第三節 鳩摩羅什譯本是否信譯？	803
一、版本上的差異	804
二、鳩譯佛菩薩名號與梵本有所出入	805
三、部分譯文沒有譯出	807
四、譯文上的刪煩	807
五、文字精鍊，不減原色	808
六、前後文動態調整	808
第四節 鳩摩羅什的譯文的特點	809
一、關於「『妙』法蓮華」的翻譯	809
二、佛菩薩名號的翻譯	811
三、長行是以梵文語序作為譯文的排列根據	814
四、鳩譯精於「練字」	816
五、與道安的「五失本」，「三不易」的主張比較	818
第七章 餘 論	821
第一節 其餘的發現	821
一、佛學中文名詞未必等於中文詞彙	821
二、為什麼梁啟超說佛典很少用「之乎者也」？	825
三、中國詩歌格律的可能來源	827
第二節 後續的發展方向	828
一、廣泛蒐羅與研究梵本	828
二、佛教訓詁學的建構	829
參考文獻	831

第一章 導 論

第一節 問題點之所在

近日受到國際媒體矚目的台灣旅美棒球好手，「台灣之光」王建民，在美國大聯盟迭有傑出表現。其最爲著稱的便是他所投出的「伸卡球」，屢屢將對手三振，難以擊出安打，是致勝的關鍵。有關「伸卡球」一詞，在台灣媒體上屢見不鮮，但若不對照國際媒體的相關報導，恐怕也不知道這個名詞是英語 Sinker 這個字的譯音，^{〔註1〕}便無法知曉「伸卡球」是一個棒球術語，意爲「下沉的球路」，這是「伸卡球」真正的意義。數百年後，在英文失傳，原典亦失傳情況下，解釋「伸——卡——球」按照中國文學傳統方法，只好就三個字做個別的解釋，然後組合起來解說它的意思。當然如此方式，無法取得「伸卡球」真正的原意，即 Sinker 的解釋，畢竟「伸卡球」是音譯詞，與其文意並無直接關聯，求其本義，仍須從外文來。

事實上，相同的問題也發生在佛典的解釋裡。陳寅恪先生在〈大乘義章書後〉一文指出，在佛典解譯上，古德曾因爲對梵文的不解產生誤釋的現象，他說：

天台智者大師《妙法蓮華經玄義》壹下，解「四悉檀」爲十重。其一釋名略云：

悉檀，天竺語。南岳師例，「大涅槃」梵漢兼稱。「悉」是此言，「檀」

〔註1〕有關「伸卡球」與 sinker 的報導，可參照台灣東森新聞媒體的報導：
<http://www.ettoday.com/2006/09/26/11078-1992174.htm>。

是梵語，「悉」之言「遍」，「檀」翻爲「施」。佛以四法遍施眾生，故言「悉檀」也。

《大乘義章》貳「四悉檀義門」分別條云：

四悉檀義，出《大智度論》，言「悉檀」者，是中（外？）國語，此方義翻，其名不一。如《楞伽》中子注釋言，或名爲宗，或名爲成，或云理也。〔註2〕

「悉檀」發生了不同的解釋，就是因爲智者大師對於這個梵文單字了解不足所致。所以陳寅恪指出：

寅恪案，「悉檀」乃梵語 Siddhānta 之對音，〈楞伽〉注之言是也。其字從語根 Sidh 衍出，「檀施」之「檀」乃 dāna 之對音。其字從語根 dā 衍出，二語絕無關涉，而中文譯者，偶以同一之「檀」字對音，遂致智者大師有此誤釋。〔註3〕

唐朝的釋道宣所編的《集古今佛道論衡》也收錄一條玄奘受命翻譯《老子》爲梵文的故事，當年玄奘曾爲了翻譯名詞的問題與道士成英爭辯：

（玄奘）遂即染翰綴文：厥初云「道」，此乃人言，梵云「末伽」，可以翻度。諸道士等一時舉袂曰：「『道』翻『末伽』，失於古譯。昔稱『菩提』，此謂爲『道』，未聞『末伽』以爲『道』也。」奘曰：「今翻《道德》，奉勅不輕。須覈方言，乃名傳旨。『菩提』言『覺』，『末伽』言『道』。唐梵音義，確爾難乖。豈得浪翻，冒罔天聽。」道士成英曰：「佛陀言『覺』，菩提言『道』。由來盛談，道俗同委。今翻『末伽』，何得非妄？」奘曰：「傳聞濫真，良談匪惑，未達梵言，故存恒習。『佛陀』天音，唐言『覺者』，『菩提』天語，人言爲『覺』，此則人法兩異，聲采全乖。『末伽』爲道，通國齊解。如不見信，謂是妄談。請以此語，問彼西人，足所行道，彼名何物？非『末伽』者，余是罪人。非唯憫上當時，亦乃取笑天下。」〔註4〕

案：「佛陀」的梵文爲 Buddha，「菩提」的梵文是 Bodhi，是從字根√Budh，「覺」所變化出來，在當年「佛教」的專有名詞，內涵與老莊之「道」並不對等。

〔註2〕 該文收錄於陳寅恪《金明館叢稿二編》，北京市：三聯書店，2001年7月出版，頁182。

〔註3〕 同註2。

〔註4〕 請見《大正新修大藏經》第五十二冊，台北：新文豐圖書公司，1982年出版，頁386。

由於「末伽」(Mārga)這個字在梵文的本義就是一般性的「道」，所以玄奘認為用它來翻譯為「道」是比較精確的翻譯。雖然這是個小小的翻譯問題，但若不審慎，佛家的「菩提」與老子的「道」，印人勢將因此混淆，無從分辨。

但是，道士成英認為「菩提」應該翻譯為「道」，不是沒有原因，因為唐代以前就曾經把「菩提」翻譯成「道」。《大乘義章·無上菩提義七門分別》說：

「菩提」胡語，此翻名「道」。……問曰：「經說第一義諦亦名為「道」，亦名「菩提」，亦名「涅槃」。「道」與「菩提」義應各別。今以何故，宣說菩提翻名道乎？」釋言：「外國說「道」名多，亦名「菩提」，亦曰「末伽」，如「四諦」中所有「道諦」名「末伽」矣。此方名少，是故翻之，悉名為「道」，與彼外國「涅槃」、「毘尼」，此悉名「滅」，其義相似。經中宣說第一義諦名為「道」者，是「末伽道」，名菩提者，是「菩提道」，良以二種俱名道，故得翻菩提而為「道」矣。〔註5〕

《大乘義章》認為把「菩提」翻譯成「道」，是六朝時代的舊說。據此，陳寅恪先生認為佛典當中，過去有關於佛典內把「菩提」翻譯成「道」，在六朝時代已有人懷疑，故有所討論。〔註6〕由於佛教初傳中國，在翻譯上難免引用既有而類似的概念來對譯，即所謂的「格義」。但終究隨著時代推展，東西交通發達，中國人終於明白華梵文化有別，佛典在翻譯上迭有變更，如僧祐在《出三藏記集》內所區分的「新譯」與「舊譯」名詞比較便可得知。〔註7〕中國佛教的經典翻譯，從後漢一直到唐宋，這期間經典經歷了許多不同譯師，與具有規模的譯場作業，嚴謹之處，中外罕見，然因翻譯事業，不單財力人力所致，亦為個人對語文的認識，與文化差異的見識，終能有所抉擇而譯出。不僅是名詞翻譯的問題，更有同經多譯的情況。例如《金剛經》便有六譯，《仁王護國般若經》有四譯，《般若心經》則有十譯。〔註8〕這顯示中國佛教對於經典翻譯的精確度上有著高度的重視。

〔註5〕請見《大正新修大藏經》第四十四冊，台北：新文豐圖書公司，1982年出版，頁828。

〔註6〕該文收錄於陳寅恪《金明館叢稿二編》，北京市：三聯書店，2001年7月出版，頁183。

〔註7〕請見南朝·僧祐《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年11月出版，頁14。

〔註8〕請見王文顏《佛典重譯經言就與考錄》，台北市：文史哲出版社，1993年10月出版，頁8～頁9。

如前所述，可知古德對於名相也有相當的認識，佛典翻譯從早期的「舊譯」，到鳩摩羅什「新譯」，東晉以後開始懂得區分佛、道兩教文化與義理上的分野，重要的名詞大多改作音譯，所以玄奘強調「菩提」與「道」必須有所分別，這不僅關涉到中國文化對外傳播的問題，更影響到佛教在中土傳播的問題，因此佛教發展到唐代，不僅佛教方面的玄奘，就連與會的道教人士成英等人人都知道佛典語詞的對譯，由此可見梵文知識在當時受到重視的程度。

但是「會昌法難」以後，佛教遭受嚴重破壞，宋代以後翻譯事業不再，梵學不受重視，再加上佛典漢譯完成，梵本旋遭棄置，未有適當整理，不受重視，後來更遇到兵燹，譯場所在地如長安、洛陽等地遭到嚴重破壞，從此梵本佚失，梵學沉寂。事實上，梵本的佚失，是中國佛教的損失，也是佛典訓詁學上的一個障礙。俞樾的《在春堂隨筆》有一段話：

《般若波羅蜜多心經》云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」余謂既云「不異」，不必更云「即是」矣。誦此經者，人人皆以此四句為精語，實複語也。及讀《世說·文學篇》注，引支道林〈即色論妙觀章〉云：「夫色之性也，不自有色，色不自有，雖色而空。故曰：『色即為空，色復異空』」此二句言簡而意賅，疑經文本云：「色即是空，空即是色，色復異空，空復異色」蓋《金剛經》「非法非非法」之旨。所謂「無實無虛」也。余於《金剛經》注言之詳矣，譯者誤耳。〔註9〕俞樾的這個問題，可與梵本《心經》對照，則知道「色不異空」一節，共有六句。玄奘翻譯為四句，已經是省略了，與俞樾所推測者不同。所以陳寅恪先生評曰：

曲園先生精通中國訓詁古文章句之學，此條乃拘於中文範圍，古有此誤說耳。時代囿人，不足為病也。〔註10〕

這是精確的見解！不明梵文與原典，即如清代精通訓詁的國學大師，俞樾也會發生「誤說」這個問題。由此可見梵文對於佛典的重要性是無庸置疑。如果不從梵文入手，則玄奘大師與道士成英所爭論的「菩提」與「道」也將難解所由。畢竟，佛典是外來文化，仍須由外文與原典入手。若捨此道，則

〔註9〕該文請見於陳寅恪《金明館叢稿二編》，北京市：三聯書店，2001年7月出版，頁200。

〔註10〕該文收錄於陳寅恪《金明館叢稿二編》，北京市：三聯書店，2001年7月出版，頁200。

錯解誤說，在所難免。

所幸，自十九世紀起，歐洲考古學者在印度、尼泊爾與中亞細亞等地陸續發掘，梵本的出世才使佛典漢譯的研究與訓詁考釋成為可能。然而中國卻要到廿世紀，陳寅恪、季羨林與饒宗頤教授等人方有論及，以啓來者。本文的撰作，正是爲了繼承前賢遺緒，也是爲了拓展古典語文知識的初步研究。

第二節 研究鳩摩羅什譯筆的意義

上節提到，僧祐在《出三藏記集》將之前的佛典翻譯區分成「新譯」與「舊譯」。「新」、「舊」之分，在鳩摩羅什。是以鳩摩羅什的譯作是研究佛典翻譯最恰當的切入點。

鳩摩羅什是中國史上著名的翻譯大師，譯出的經卷，據統計有七十四部三百八十四卷。^{〔註11〕}他的譯作受到極高評價，主要是因爲：一、在義理上，破除了前代「格義」之風，提高詞彙翻譯的精確性；二、行文上，要求通俗，以音韻爲主，形成一種接近口語，能夠琅琅上口而通暢的文言文，這種風格影響後代甚鉅，成爲具有劃時代意義的作品。羅什所譯出的佛典備受後世尊崇，天台宗所依止的經本，絕大多數爲什譯。今天中國、韓國、日本等國佛教常用的標準課誦本，以什譯爲宗，而歐美學者凡是研究中國大乘佛教，無不以羅什的譯本爲代表。凡此皆足見鳩摩羅什譯本的影響深遠。

鳩摩羅什的譯作有甚麼樣的特點受到如此廣泛的讚揚？這可從後人給予的評價得知。僧叡在《思益經序》：

而恭明（案：即支謙）前譯，頗麗其辭，仍迷其旨。是使宏標乖於謬文，至味淡於華艷。雖復研尋迷稔，而幽旨莫啓。幸遇鳩摩羅什法師於關右，既得更譯梵音，正文言於竹帛，又蒙被釋玄旨，曉大歸於句下。於時諮悟之僧二千餘人，大齋法集之眾，欣豫難遭之慶。近是講肄之來，未有之比。^{〔註12〕}

僧肇則在《維摩詰經序》當中指出：

什以高世之量，冥真心境，既盡環中，又善方言。手執胡文，口自

〔註11〕 這個數字系根據《開元釋教錄》的說法而來。王文顏著《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版事業公司，1984年12月出版，頁101。

〔註12〕 請見蘇晉仁、蕭鍊子點校，梁·釋僧祐《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年11月出版。頁173。