

翻譯與創作： 邁向佛經翻譯問題的省思

廖桂蘭*

一、研究緣起

人生的價值意義在那裏？何以我們來到這個世界？未來又將何去何從？這一連串的疑惑，相信是引人走向尋求生命脈動的解答。佛家哲理提供了一個答案：生從個人過去所造的種種業力而來，死亦將隨自己所造的業力而去，一切生死都是我人業果的「自作自受」。佛家三藏十二部經典所談的不外乎諸法空性與因果報應之理。這種「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到」的因果道理，影響了中國人的集體潛意識，也深入了中國文化的根苗當中。

佛教經典原係口耳相傳的背誦文本，由於流傳的時間長，分布的地點不同，口傳敘事的內容呈現流動狀態，故事容易重複與不確定。不但同樣的故事在不同的文本中出現，而且也經常出現一本多譯的情況。漢藏佛典為翻譯的產物，其「原文」的面貌自然引發人的好奇與興趣。本研究的材料以《維摩詰經》的梵漢譯本為主，探討佛經翻譯的差異與轉換的問題。並且旁參其他幾則的翻譯實例，以瞭解支謙、玄奘與羅什的風格差異。何以鳩摩羅什的漢譯本在中國最為風行？翻譯修辭的差異，勢必會影響譯本的流通與接受情況。目前學界尚少有梵漢經典翻譯的實例研究，本文希望藉由梵漢《維摩詰經》的研究，在這方面略盡棉薄之力。

《維摩詰經》的梵文原典出現在上世紀末（1999年），由日本學者高橋尚夫在西藏拉薩的布達拉宮所發現，連同《智光明莊嚴經》的梵文具葉捆綁在一起¹。在這

* 廖桂蘭，臺北海洋技術學院講師。

¹ Cf. *Introduction to VIMALAKĪRTINIRDEŚA and JÑĀNĀLOKĀLAṂKĀRA*, ed. Study Group on Buddhist

之前，學術界普遍認為《維摩詰經》的梵文只有大乘經中的斷片殘簡²。日本大正大學梵語佛典研究會的學者認為，梵文原典與最古的支謙本較為相近。而藏譯本則與玄奘本比較一致³。雖然目前我們仍無法知道這些版本彼此之間的關係，但就時序而言，其翻譯次第應當如下：支謙本→羅什本→梵文本→玄奘本→藏譯本⁴，而現存的梵文本內容比羅什本更多。藏譯本由九世紀初的法性戒譯師所譯，譯出時間晚於玄奘的七世紀(650)，但玄奘本的內容比藏譯本更詳盡豐富，可以推論藏譯本所根據之原文應當比玄奘本所依之原文還更早。目前雖然不知羅什譯本所根據的梵文原典為哪一種版本，亦無法確定與現今所發現的梵文本是否同為一本，但根據僧肇的《維摩經註》，多處指稱所譯原文為「梵本」，則能肯定羅什本非依中亞其他語文的原典逐譯⁵。在沒有其他梵文本的情況下，本研究只能採用現存的唯一梵文本為之，相信仍有參照比對的研究價值。

二、譯本開創繼起的生命

就如班雅明(Walter Benjamin, 1892-1940)所說：「譯本是原文的繼起生命。」原文的後續發展依賴譯本在各種文化語言的生命延續。有些文本經過翻譯之後，反而興旺與流行，名聲較原文更為響亮。例如卡夫卡(Franz Kafka, 1883-1924)原先在德國並不出名，然其小說在美國英譯之後，聲名為之大噪，銳不可擋。隨著在美國的聞名，引起德國學界的注意與研究風潮。佛經的翻譯情況也是如此。梵文原典相

Sanskrit Literature (Tokyo: Taisho University Press, 2004), pp. 69-71.

² 梵文片段為大乘經論《集學論》、《明句論》、《修習次第》等所引用。參見平川彰著，莊昆木譯：《印度佛教史》(臺北：商業周刊出版社，2002年)，頁235。此外，中國自創的《六祖壇經》也多次引用《維摩詰經》的內容，可見南禪宗派對此經的重視。

³ Nagashima Jundo, intro., *VIMALAKĪRTINIRDEŚA: A Sanskrit Edition*, ed. Study Group on Buddhist Sanskrit Literature (Tokyo: Taisho University Press, 2006), p. xv.

⁴ *Ibid.*, p. xvi. 此為日本學者的推論，尚非筆者的研究結論。梵文本的形成時間與內容是否與支謙本較相近，則尚待研究。

⁵ 在《維摩經註》的頁3、10、14、24、25、51、58、113、128、144、183等處都可見梵本、梵書、梵音等字詞出現，而《維摩經註》一書乃鳩摩羅什弟子僧肇於後秦弘始八年(406)參與長安大寺譯場的譯經與講經註解，此實是「翻譯現場」的隨錄筆記，足徵羅什根據梵語文本翻譯而非依中亞其他語文的原典逐譯。參見〔後秦〕僧肇：《維摩經註》(新竹：無量壽出版社，1978年)，頁128、144、183。

繼在各地消失不見，連印度也找不出原文，卻在漢語經藏中保存了大量的佛典。例如曇無讖的《佛所行贊》，漢譯本保全二十八品，而梵文原文只剩前半部的十四品。欲窺其原貌，只能在漢譯本中探尋方可。故對今日研究佛經的學者而言，漢譯大藏經可以提供相當完整而寶貴的研究材料。

本研究探討的《維摩詰經》共有七種譯本，現存三種於《大正藏》中，餘則亡佚。《維摩詰經》的初譯在後漢靈帝中平五年（188）由嚴佛調所出，俗稱《古維摩詰經》，現已佚失。吳黃武年間（222-229）支謙重譯，名《佛說維摩詰經》或《維摩詰所說不思議法門之稱》與《佛法普入道門三昧經》，此本為現存最早的譯本。此外，竺叔蘭（291）、竺法護（303）、祇多蜜等的三種譯本現皆已佚。後秦弘始八年（406），鳩摩羅什奉敕在長安大寺聚集義學沙門千二百人譯出的《新維摩詰經》，即《維摩詰所說經》，又稱《不可思議解脫經》，此為第六譯。唐玄奘於永徽元年（650）於長安大慈恩寺譯出《說無垢稱經》，乃第七譯⁶。現存的三種譯本，支謙譯二萬四千餘字，鳩摩羅什所譯二萬七千多字，而玄奘譯本則超過四萬字，詳略明顯不同。由於時空的差異與翻譯情境的轉移，即使是相同的文本也可能換裝變貌。除了其所根據的梵文原典或有不同外，若是類同的原文，亦可看出口傳文學的特色：越晚出現的口誦文本，篇幅長度越是增長。代代的口耳相傳，自然增添口誦敘述者或譯者的感思與敘事。

中國佛經翻譯活動綿亙上千年，從二世紀到十二世紀。梁啟超在《佛學研究十八篇》的〈佛典之翻譯〉中提到佛經翻譯可分為三期：第一期是從東漢（二世紀）至西晉，以安世高與支謙為著。第二期為東晉南北朝，以鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、曇無讖最為有名。其中道安與慧遠對譯事的提倡、引進不遺餘力，其功厥偉。第三期是唐朝貞觀至貞元年間，乃譯事登峰造極的階段，以玄奘為著。玄奘在十九年間（645-663），共譯佛典七十三部，一千多卷⁷。第一期是外國人主譯期，口授筆譯間溝通不良，釋贊寧的《宋高僧傳》指為：「聽言揣意，方圓共鑿，金石難和。椀配世間，擺名三昧。咫尺千里，覲面難通。次則彼曉漢談，我知梵說。十得八九，時有差違。」⁸ 佛教初傳東土，潤筆的華僧義理與名相皆不甚通達。此時的譯經只能

⁶ 參照孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》（天津：天津教育出版社，2005年），頁31-32。

⁷ 梁啟超：《佛學研究十八篇》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁212-223。

⁸ [宋]贊寧：〈譯經篇〉，《宋高僧傳》，收入《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第50冊，頁723a-723b。

是節譯或大意式的翻譯而已，其中的錯謬，難以避免。第二期的羅什，精通教理，熟稔般若空義，其弟子又多是法門龍象、通達佛理義趣，故翻譯活動蓬然勃興。加以又有官方的支持，更無政經形勢上的障礙。只是翻譯本來就是個複雜的心智活動與創作。因為是多重合作的運作模式，譯文與原文必有差距斷裂。第三期是中國翻譯事業的高峰期。主譯的玄奘華梵精通，最能吸取佛經原文的奧義，其口述成章，文質彬彬，一經譯出，不須潤筆再做修飾，依其程度，所譯的文本必定最能傳達梵文佛經的義理，也應是最沒有問題的譯本才是。然而，學界普遍認為玄奘最忠實於原文，而情況果真又是如此嗎？玄奘華梵兩語兼通、文化兼熟的情況下，譯本當在中國最流行。然而事實上卻不然，為什麼？以下將舉例分析梵漢轉譯的修辭內涵，一窺梵漢譯本的翻譯差異。

三、翻譯差異與創意

首先看幾本經名的翻譯：

《佛說阿彌陀經》的經名，梵文是 *sukhāvativyūhaḥ*，意為具「足安樂莊嚴」。 *sukhāvati* 是「具足安樂、快樂」，*vyūhaḥ* 是「莊嚴」的意思。羅什譯為《佛說阿彌陀經》，直接把釋迦講說的主角「阿彌陀」，指出作為經名，有提綱挈領之功，翻譯手法活潑，不顧慮原文的意思，頗具創意。玄奘譯為《稱讚淨土佛攝受經》，名稱很長，也不符梵文經名原文。玄奘乃是由文本中出現的「稱讚不可思議佛土功德一切諸佛攝受法門」(*acintyaḡuṇaparikīrtanam sarvabuddhaparigrahaṃ*) 所摘錄出的名稱。比對原文之下，玄奘增譯添加了「佛土」兩字。原文是 *acintyaḡuṇa*（「不可思議功德」），並無 *buddhakṣetra*「佛土」的字詞。玄奘大師譯筆詳盡，筆者發現，他常根據個人的詮釋而增添翻譯。或許玄奘為了突顯淨土法門的殊勝難得，修此法門與流通者得受一切諸佛所護念與加持攝受，故擷取文中經句作為經題。玄奘法師素來為學界所公認以「直譯」風格翻經，這或許是以訛傳訛，未深究梵文之故。

《金剛經》的經名，梵文是 *vajracchedikā prajñāpāramitā*。*vajra*「金剛」，*chedikā*「能斷」，*prajñāpāramitā* 音譯般若波羅蜜多，意譯：「智慧到彼岸。」羅什譯為《金剛般若波羅蜜經》，省略金剛「能斷」的功能，刪除了 *tā*（多）的抽象名詞字尾。玄奘譯為《能斷金剛般若波羅蜜多經》，完全按照梵文詳譯。由此可見，羅什傾向簡易省略的譯法，玄奘只有增添而少作省略。

再觀《維摩詰經》的經名 *vimalakīrtinirdeśa*。vi「離開」之意，*mala*「汙垢」，*kīrti*「名聲、稱譽」的意思，*nirdeśa*為「教示、宣說」之意。在三世紀時，支謙譯為《佛說維摩詰經》，羅什沿襲之，亦以「異化」(foreignization)策略，音譯「維摩詰」，*vimalakīrti*，省略了兩個音節 *la* 與 *ti*。但是主角替換成「維摩詰」，譯成《維摩詰所說經》，而不是「佛說」維摩詰經。羅什譯法勇於創新改變，凡其所譯皆加個「新」字⁹，只是後人結集翻印時都省略了「新」字。玄奘譯為《說無垢稱經》，玄奘以意譯的方式，傾向漢化的「歸化」(domestication)策略。而支謙譯《佛說維摩詰經》，則強調傳統的做法。一般經典不論是佛說、菩薩說、聲聞說皆標示佛所說經，因佛所加持或聽許而說，故經典集結者在經名多按上「佛說」二字。經名雖無「佛說」二字，支謙卻循舊冠上「佛說」二字，足見其保守的翻譯風格。而且由上述幾本梵文經名可以查見梵文本身並無 *sutra*（經）字，譯者為了提升佛教文本的經典地位，增添了中國所熟知而居文化主流地位的「經」字而成「佛經」或「佛教經典」。無可諱言，漢譯本經由譯者的操作而躍升至經典文本的位階層次。而且，*vimala* 離垢或無垢的意思，在譯者作省略後，*vima*「維摩」在梵文語境已不成字，更談不上具何意義。有趣的是，在中國的語境下，維摩居士的機鋒辯才，則家喻戶曉。其居塵修道的形象已內化成傳統佛教在家修行居士的典範。甚而唐朝的詩人王維，字號「摩詰」，抑或顯示「維摩詰居士」為其心儀的典範，這也不難想像「維摩詰」的名號在唐朝的響亮程度！

《維摩詰經》第一品的品名，支謙本與羅什本皆譯為「佛國品第一」，考查梵文本為“*Buddhakṣetrapariśuddhinidānaparivartaḥ prathamah*”梵文序數詞的形容詞放在名詞後面，故「第一」置於「佛國品」之後，這是隨順梵文語法的。而 *Buddha* 是「佛」，*kṣetra*「土」，*pari*「普遍」，*śuddhi*「清淨」，*nidāna*「緣起」，*parivartaḥ*「品」，由此看來，支謙與羅什所譯的「佛國品第一」省略了「普遍清淨」與「緣起」等部分。玄奘譯為「序品第一」則又刪除了「佛土普遍清淨」的部分。傳統上，一般認為玄奘的譯法較忠實於原文，然由此序品名稱之逐譯，可知其亦省略了不少字詞。反觀藏文譯本第一品的名稱是：མངམ་རྒྱལ་གྱི་ཞིང་ཡོངས་སུ་དག་པ་སྐྱོང་གཞིའི་ལེའུ་སྟེ་དང་པོ་ལོ།，

⁹ 例如羅什於姚秦弘始五年(403)於逍遙園譯出《新大品經》、弘始八年於長安大寺翻出《新法華經》、弘始十年譯出《新小品經》暨其他如《新賢劫經》、《新首楞嚴經》等皆增添個「新」字。參照〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷2，收入《大正藏》，第55冊，頁10。

譯成「普遍莊嚴佛土緣起品第一」¹⁰，則兼而備之，毫無遺漏，而且字詞的句法結構完全與梵文本一致。故同樣是拼音系統的語言，在翻譯轉換時容易多了。事實上，藏文原是根據梵文而創制的，文法句構沿襲梵文八格的形式，然而簡化八格而無字尾與連音的諸多變化，僅以虛辭代表格類¹¹，容易學習與使用，故今日藏文仍是一種活用的生活語言，梵文已無人講說了。

再看《維摩詰經》第二品的品名是“acintyopāyakauśalyaparivarto nāma dvitīyaḥ”。支謙譯為〈善權品第二〉，羅什譯為〈方便品第二〉，玄奘譯為〈顯不思議方便善權品第二〉。若以梵文直譯，acintya 是「不可思議的」，upāyakauśalya 是「方便善巧」，parivartaḥ 是「品」，nāma 是「名稱」，dvitīyaḥ 是「第二的」。支謙、羅什簡化省略，玄奘增添「顯」字。而且用字結合前兩位譯者的譯詞。其中，以羅什之譯最為淺白口語。

又例如第七品梵文名稱是 devatāparivartaḥ ṣaṣṭhaḥ，支謙譯為〈觀人物品第七〉，羅什譯為〈觀眾生品第七〉，而玄奘譯為〈觀有情品第七〉。而梵文直譯應為「天女品第六」，devatā 天女，ṣaṣṭhaḥ 第六。品名本無「觀」字，何以三位譯者皆譯出「觀」字呢？此由文中的問答擷取而譯的。文章一開始，文殊問維摩詰「云何觀諸眾生」所致。三種譯本對於文中的 sarvasatvāḥ 有各自的譯法。支謙譯成「人物」，羅什譯成「眾生」，玄奘譯成「有情」。sarva「一切」，satvāḥ「人物」則淺白易解，「眾生」則眾緣和合而生，其性本空，「有情」則是具有情識的生物。不同的選詞隱含差異的意義與偏重。羅什善於般若空理，玄奘弘揚唯識意趣，譯師的擅長與喜好不同勢必影響所揀選的翻譯詞彙。品名是「天女品」，卻可改成「觀眾生品」或「觀有情品」，能說羅什或玄奘的翻譯不是一種創意背叛或創作改寫嗎？也許支謙是始作俑者亦不定？而且此品居於第六品，漢譯本卻是第七品。可見譯文的篇章結構已經改換面目，而且一般梵文的品名安置於篇末，在漢譯本中品名卻移位到開篇之首，這雖有提綱挈領之功，實也是譯者的鋪排創作。而且有趣

¹⁰ *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation* (《梵藏漢對照《維摩詰經》》), ed. Study Group on Buddhist Sanskrit Literature (Tokyo: Taisho University Press, 2004), p. 1.

¹¹ 如主格則根據主格字尾的不同而分別加 *स्य*、*स्यै*、*स्यः*、*स्यो* 的虛字或在主格加字尾 *स्य* 字，用法簡單多了。參照格桑居冕、格桑央京：《實用藏文文法教程》（成都：四川民族出版社，2004年），頁19。

的是，由前所述，「天女」一詞不僅無法擔當品名外，在三種漢譯文本中常被省略為「天」，「女」字消失，由此不難看出女人的形象與地位在中古時代譯經師的潛意識中根本不重要，視而不見。如此的翻譯操作充分顯示譯者的意識型態：男尊女卑的無意識。羅什在翻譯「慈悲心為女，善心誠實男」時補充說：「慈悲性弱，從物入有，猶如女之為性，弱而隨物。」¹² 羅什認為女人性弱，隨物而轉。在翻譯「善心誠實男」時則說：「誠實之心，於事能辦，猶男有貞固之性，成於家業也。」¹³ 在羅什看來，欲成辦事業就須具有「誠實之心」，誠實的善心隱喻為男眾，具「貞固之性」，能夠成辦事業，男性中心主義盎然顯露。在佛家傳統中，比丘尼見到比丘僧，雖同樣身分是「住持」，尼師還須向比丘禮拜。男女不平等的社會地位，俗世如此，宗教界亦然。基督宗教、伊斯蘭教與佛教界等都一樣陷入「陽性中心主義」的窠臼。但是值得注意的是，就佛教義理的法性、空性而言，男女平等，人人皆是未來佛，無二無別，男女相皆空，無非皆是緣起性空的假相。求其真實不變的性質，了不可得。就如〈觀眾生品〉中天女以神通力自變成舍利弗的男相，並將舍利弗變為女身的隱喻事件所啟示，相為幻相，不可執實，也無須愛戀不捨。執著男身女相就落入凡夫的分別知見，不能契入殊勝的解脫境界。

續觀天女這一品，藏文本還是翻為 $\text{ལྷ་མོའི་ལེའུ་སྒྲེ་བླུག་པའོ།}$ 〈天女品第六〉，品名完全吻合梵文的內涵與結構。無怪乎藏文經典富含研究價值，與梵文原典頗為相近，就連經首的皈命禮敬偈頌，藏文照翻，不做省略。而漢譯本的「經藏」大都闕而不翻，「論藏」則少數翻傳皈命偈。藏文版譯者法性戒可說是亦步亦趨的翻傳，無視於藏族社會以男性為尊的主流文化價值。

再觀第八品的品名，支謙譯為〈如來種品第八〉，羅什譯為〈佛道品第八〉，而玄奘譯為〈菩提分品第八〉。梵文“*tathāgatagotrāparivartaḥ saptamaḥ*”，*tathāgata* 中文「如來」之義，*gotra* 為「種姓」，*parivartaḥ* 為「品」，*saptamaḥ* 是「第七的」。從上述三位譯師的翻譯來看，支謙按字義直接翻譯，羅什以「佛道」取代如來種姓，以文中義理所詮釋的「通達佛道」為品名，而此佛道是指「在諸佛法中」(*buddhadharmaṣu*) 通達究竟了悟，完全以詮釋提要的方式翻譯品名。而玄奘譯成「菩提分品」也難脫創作改造之迹，「菩提分」側重菩薩因位的修行法門，如何

¹² 參見僧肇：《維摩經註》，頁 134。

¹³ 同前註。

僭代果地的「如來」呢？但是可以理解的是，或許玄奘為了有別於羅什的翻譯，將羅什的「佛道」以菩提分置換卻也合宜，佛 (buddha) 可譯成覺，菩提 (buddhi) 也是覺，字根都是一樣√ budh (覺察、覺悟)。由於語言的歧異性，一個字詞具多義現象，翻譯無疑是一種揀選與創造。若脫離羅什語境，單就梵文 buddhadharma 或 tathāgatagotra 來看，玄奘譯成「菩提分」也可看成義理相關的一種詮釋性翻譯。佛經文本乃是一種信仰文本，義理的聞思觀修遠比文采的賞析重要。宗教譯師的翻譯詮釋與其個人的修行體悟有相當大的關連性。由玄奘屢做增添詮釋，欲使義理周圓而不顧慮文章冗長拗口的傾向，顯示他在意佛教義理的周圓傳達勝過大眾化的宗教宣傳，故較不重視美文潤飾或淺易明白的面向。

又例如〈入不二法門品〉開頭，法自在菩薩回答維摩詰何謂入不二法門的段落：

atha vimalakīrtir licchavis tām bodhisatvān āmantrayate sma :

(支謙譯) 於是維摩詰問眾菩薩曰

(羅什譯) 爾時維摩詰謂眾菩薩言

(玄奘譯) 時無垢稱普問眾中諸菩薩曰

(底線為筆者所加，表「增譯」部分。中文依支謙、羅什、玄奘的次第) 梵文中的過去式符號 sma，漢文無法顯示，在翻傳的過程中隱身不見。諸如此類的情況俯拾皆是，而且梵文本幾乎每句都呼喚聽者之名，如維摩詰稱文殊之名 (mañjuśrīḥ) 的「呼喚語」胥皆省略不見，第八格的「呼格」強調與提醒的語義作用隱然消失。語言的結構系統差異，梵漢轉譯時梵文的陰陽性詞格亦隱身不見，無影無蹤。就像倒水入漏斗一樣，翻傳必定溢出或流失許多語言或語義元素，可以說，真正的翻譯是不可能的任務。又例如：

pratibhātu satpuruṣāḥ katamo bodhisatvānām dvayadharmamukhapraveśaḥ |

(支謙譯) 諸正士所樂菩薩不二入法門者，為何謂也。

(羅什譯) 諸仁者，云何菩薩入不二法門，各隨所樂說之。

(玄奘譯) 云何菩薩善能悟入不二法門，仁者皆應任己辯才各隨樂說。時眾會中有諸菩薩各隨所樂次第而說。

yan na jātaṃ notpannam na tasya kaścīd bhaṅgaḥ |

不起不生，則無有二。

法本不生，今則無滅。

若諸菩薩了知諸法本來無生，亦無有滅。

anupādadharmakṣāntipratilambho 'dvayapraveśah |

得不起法忍者，是不二入。(530c)

得此無生法忍，是為入不二法門。(550b-550c)

證得如是無生法忍，是為悟入不二法門。(577a)

由上面的梵漢文對照研究，玄奘傾向增加詮釋說明的文句，例如 yan na jātam notpannam 意思為：「凡是不生，則不滅。」玄奘增添了「諸菩薩了知諸法」的字串，梵文中無此文句。反觀羅什則簡潔有力而容易明白，支謙雖亦簡化，但文句保留梵文句式，例如「是不二入」，則令人費解。又言「不起法忍」之句，亦不知所云何事。當然，在三世紀的早期譯經階段，佛家的專門名相術語尚未穩定成熟，故也不能責怪支謙的用語無能。佛教術語泰半是羅什譯場所創造的，佛教界一直沿用到今日。可以想見，羅什翻譯的修辭性力量影響之大。

由上述所分析的幾則實例可以看出，支謙樸直簡略，羅什譯筆風格流暢達意。羅什譯本之所以受到後世的推崇，應是順應了秦人好簡的習性，刪繁存簡。雖然譯筆活潑自然風雅，然「文約而詣」，且其譯經態度嚴謹，「一言三複，陶冶精求，務存聖意」。加以八大俊秀隨侍在側，辭旨雙美。參與譯場潤筆工作的僧肇在〈維摩詰經序〉中稱讚羅什法師：「以高世之量，冥心真境。既盡環中，又善方言。時手執胡文¹⁴，口自宣譯，道俗虔虔，一言三複，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。」¹⁵羅什的譯場屬於邊譯邊講授的方式。僧肇自言：「時豫聽次。」「輒順所聞，為之註解。」其所著的《維摩詰經註》即是譯經當場的聽講筆記，「述而無作」¹⁶，實也是研究「翻譯情境」的寶貴資料。

羅什增刪原文的目的，無非是要利益漢地一般的大眾。羅什的譯風就如後現代的德里達 (Derrida) 所說的，翻譯即所謂的添補 (supplement)。添補有兩重含義，既指補缺，也指額外添加。也如尼南賈娜 (Tejaswini Niranjana) 所提的「增益」

¹⁴ 根據《維摩經註》的記載，羅什稱所執之本為「梵本」，可見僧肇胡梵不分。參見僧肇：《維摩經註》，頁3、58。

¹⁵ 僧肇：〈維摩詰經序〉，《出三藏記集》卷8，收入《大正藏》，第55冊，頁58。

¹⁶ 同前註。

(more)¹⁷。《高僧傳》記載了羅什往生前未及對《十誦律》刪繁而遺憾，其他所譯的三百餘卷，皆經其刪繁存旨。陳寅恪在〈鳩摩羅什譯經的藝術〉一文中提到羅什的譯經特色：「或刪去原文繁重，或不拘原文體制，或變易原文。」陳寅恪以漢譯《喻鬘論》參校梵文原文，證明所述¹⁸。另外，胡適在〈佛教的翻譯文學〉中亦提到羅什經本能夠流行不墜的原因，乃是「不但能譯的不錯，並且能譯成中國話」¹⁹。羅什能以中國話翻譯，而中國所沒有的，就以音譯之，如「維摩詰」、「毘耶離」、「庵羅樹園」、「阿耨多羅三藐三菩提」等，譯文保留異域風采而又能隨順漢地文化。故羅什譯文部分呈現韋努蒂(Lawrence Venuti)所謂的「異化」色彩，也融入「歸化」²⁰的風格。以上所述，皆是其譯筆的方便展現，能夠隨順「譯入語」(target language)的風土人情與文化脈絡，權宜改變調整，足見其智慧與方便。但深入地說，羅什譯本必是其詮釋下的創作，乃原文類似的隱喻。讀者若當真閱讀，不僅隱喻的方便，執取字句的增減，或執著文字的假相，則不能得到佛教的真實義趣。

反觀玄奘譯本，則傾向詳盡增添的做法，譯文力求典雅工整精確，講究符合梵文句式。除了「五不翻」²¹的譯語原則外，譯法也傾向「歸化」的策略。如「維摩詰」譯成「無垢稱」，「毘耶離城」翻為「廣嚴城」，「阿耨多羅三藐三菩提心」則譯成「無上正等覺心」，「文殊師利」亦翻成「妙吉祥」等，譯法完全呈現「歸化」的漢化現象²²。玄奘譯本的時間與支謙所譯，相差四百多年，譯本則由二萬多字增加至四萬多字，幾乎是兩倍的長度。就敘事學而言，文本的故事時間一樣，而敘事時間則變為兩倍之長，敘述速度減緩，能讓讀者從容思考其中的義理。這也可看

¹⁷ 參見許寶強、袁偉選編：《語言與翻譯的政治》（香港：牛津大學出版社，2000年），頁115。

¹⁸ 胡適：《白話文學史》（合肥：安徽教育出版社，2006年），頁132。

¹⁹ 同前註，頁131。

²⁰ 韋努蒂：〈翻譯與文化身分的塑造〉，《語言與翻譯的政治》，頁327-332。

²¹ 周敦義〈翻譯名義集序〉云：「唐奘法師論五種不翻。一秘密故，如陀羅尼。二含多義故，如薄伽梵具六義。三此無故，如閻浮樹，中夏實無此木。四順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來常存梵音。五生善故，如般若尊重，智慧輕淺。」參照〔宋〕釋法雲：《翻譯名義集》，收入《大正藏》，第54冊，頁1055。

²² 玄奘翻譯雖多意譯方式，少用音譯。但如與文化衝突或須避諱者則用音譯：如提到有情眾生之非實有，以太監之男根具有勢用句作比喻，太監 paṇḍaka 玄奘就翻為「半擇迦」，此名稱一般人看不懂就略過而不知其義，也無冒犯之嫌。羅什則更是通達人情與政治情勢，乾脆整句省略不翻，以免得罪權勢太監。參照 *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation* (《梵藏漢對照《維摩詰經》》，p. 259。

出玄奘譯本較具哲學思辯與諄諄詮釋的面向。

目前學界有人認為大乘經典非佛所說，乃是後來的佛教徒所作，甚至也有學者指稱《維摩詰經》是偽經。如果以為非佛在世時親口所說的經典即是偽經，則失之偏頗。就連原始佛教的經典都是經過結集與編排而成，四《阿含》哪是原來的說法實錄？無非口誦、筆錄與修辭的結果。口誦亦需要想像性的記憶，是否能把握全部記住？這是個問題。拉蒙特 (E. Lamotte) 認為《維摩詰經》與原始佛典《阿含經》、律藏及諸多早期的大乘經典如《般若經》、《大寶積經》、《華嚴經》暨《大集經》有密切之關聯²³。佛陀在世時曾言：「可以『三法印』來印證是否為佛法。」佛陀並未主張一定要他親口所說才是屬於佛法。只要所說的事符合諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的「三法印」原則，那麼就是佛法。佛經文本為標月之指，本身是一種符碼，不等於所指的符旨。《維摩詰經》與原始佛典《阿含經》、律藏及其它經典都有互文性的展現，則主張偽經的論述亦難以自圓其說，除非也否認《阿含經》等非佛所說。進一步地講，所謂的「原始佛教」也是口耳相傳的衍生物，很難考據哪一位所傳為最原始的版本。釋迦佛的傳法說教，乃師徒相傳，其宣稱所說的教法如同過去諸佛所言，並無新的言論。所證的人生宇宙真理也如同過去諸佛所證。

經典文本在屢經傳誦的過程中，勢必難免有所漏失或添加。書寫文字，文言文或白話文，若經五個世代的時日遷移，必然轉易變化，何況口傳的敘事？所謂的「原文」在傳誦過程中，也是口譯或口授筆譯合作下的「譯本」。當初佛陀以魔羯陀語的方言傳教，後人以梵文雅語筆錄成書寫文字，這種方言轉譯成雅語的過程已經是一種翻譯的活動。所以，嚴格地說，所謂佛經的梵文原文，其實也是一種「譯本」。就如德里達所說，原文之前還有原文，如此輾轉，找不到最原始的原文本。

四、靈活翻譯的奏效

羅什譯本的流暢，筆者認為另外一個重要因素是筆受者不懂梵文，故也無從「製造」梵文句式。佛經翻譯的「筆受」者，擔任選文與挑字的責任重大。反觀玄

²³ 參照拉蒙特 (E. Lamotte) 著，郭忠生譯：《維摩詰經序論》（南投：諦觀雜誌社，1990年），頁100-144。

奘的譯本，詳盡而完整，卻不脫梵文句式的繁複，較不符合中國人簡易的口味，故其所譯的文本也較不流行。雖然玄奘的譯筆在名稱上多採漢化的策略，但他為求梵文句式的完整，文句冗長，反而使得譯本不受歡迎，在民間無法流行。由此觀之，羅什這種簡化語句與意思的譯筆風格，能在佛教界與世俗大眾中獲得廣泛的認同，堪稱譯筆的神妙與善巧方便，其他的譯者實在難以望其項背！譯本只要隨順目的語的文化，就容易被接受，而不在乎原文的真面目。究實而論，若從完整呈現面貌的觀點來看，羅什所譯實在刪減省文許多，無法傳遞原文面貌；但若就宗教文本的傳播而言，羅什可算是個中翹楚，不愧是一位偉大的宗教傳播家。

印度佛教思想在中國的在地化與中國禪宗的開花結果，都有賴羅什翻譯事業的扎根與建構。因為魏晉佛教的初傳，處在一種般若與玄學合流的學術風氣，從「格義」到「言意之辨」的轉換，乃有待羅什的來華翻譯²⁴。其眾多弟子匯自四方，均博通詩書而且兼善內外典籍，尤其四聖八哲都是全國一時的俊秀²⁵。集全國菁英於國家譯場，襄助羅什譯經潤筆，則不難瞭解譯場所產出的文本，諸如《法華》、《金剛》、《小品般若》、《彌陀》、《維摩》等的流暢與風行。

羅什的翻譯原則，可以說如 Nida 所提的「靈活對等」(dynamic equivalence) 的原則，在「效果對等原則」的基礎上，建構一種「動態對等」的翻譯策略²⁶。羅什的翻譯根本不重視形式的對等，只講求義理要旨的傳達。為了文意流暢，甚至不惜省略某些複沓繁瑣的字句，務求簡明、口語、流暢。吾人讀誦羅什所譯的文本，除了文章修辭之美外，最大的特色就是流暢。羅什為了弘法的大願，不遠千里到中國，又蟄居於涼州十七年，能安處於中國，就是為了弘揚佛法。故其譯文 (translatum) 一定會設法符應目的語的文化，其翻譯是 Vermeer 「目的論」(Skopos theory) 的取向，內容譯文根據目的而決定²⁷。羅什除了要符合姚興官設譯場的要求，幫助當權者安定民心、穩定政權外，還須顧慮種種的中國文化的制約因素，不違社會主流的意

²⁴ 湯用彤：〈論格義〉，《湯用彤選集》（天津：天津人民出版社，1995年），頁441-449。

²⁵ 參照湯用彤：《魏晉南北朝佛教史》，收入《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁245。

²⁶ 參照陳德鴻、張南峰編：《西方翻譯理論精選》（香港：香港城市大學出版社，2000年），頁42-44。

²⁷ 同前註，頁69-71。

識型態。Schleiermacher 提到兩種的翻譯途徑：一為邁向讀者，一為邁向作者²⁸。在翻譯時不是儘量讓讀者明白瞭解所要傳達的意思，就是不顧慮讀者是否能瞭解，而忠實於作者的句法與原意。羅什的翻譯途徑即是前者——邁向讀者。儘量把深奧的佛理，以中國的行文方式，兼顧美文而口語化的表達，明晰曉暢。

翻譯理論家 Vermeer 主張，翻譯基本上是「跨文化」的轉換，譯者至少須熟悉雙種文化²⁹。鳩摩羅什法師就是個中行家，採取「歸化」(domestication) 的策略，隨著「目的語」的主流文化與意識型態而變通。例如羅什本〈方便品〉中，「若在王子，王子中尊，示以忠孝」一句，玄奘本則未更改文句，也是同樣的譯文。檢視梵文原本，其文如下：‘kumāreṣu ca kumārasaṃmato rājabhogaiśvaryaḥ bhilāṣavinivarttanāya’ (कुमारेषुचकुमारसम्मतो राजभोगइश्वर्याभलिषवनिवित्तनाय)³⁰。這段文句當譯為：在王子當中，對於國王的受用與支配權力的貪著，應當斷除。在梵文中，並未出現「忠孝」兩字。羅什為了順應中國五倫的文化脈絡而「操縱」調整，原文意思為斷除權位享受的貪著，譯文卻變成教忠教孝的轉換，無怪乎勒菲弗爾 (André Lefevere) 說：「翻譯即是重寫、操縱。」羅什在涼州住了十七年，對中國的文化環境相當熟稔，為了佛教經典的流布，甚至也添加梵文所無之句。在《彌陀經》六方佛稱讚西方極樂淨土的段落，梵文只寫用舌頭稱讚，在羅什譯本確是「出廣長舌相」稱讚。六方佛說「誠實言」稱讚，梵文中也沒有「誠實」二字。可見羅什譯經的權巧，渲染擴大聲勢，添加了引人入勝的質素。

翻譯是造成異域文化的再現，也導致本土思想主體的建構。就如韋努蒂所說：「翻譯是一個不可避免的『歸化』過程。」³¹ 當然反之，也是本土文化、思想「異化」的開始。中國文化受佛教思想的影響薰陶，即是「異化」的濫觴。羅什在翻譯的時候不但採用「歸化」的翻譯策略，亦不可避免地流露許多「異化」的風格。羅什譯本之能大受歡迎，乃迎合了主流文化的意識型態，就算是稍微更改了經典原意，也只有譯者自曉，讀者大眾又如何能知呢？佛陀曾說：「依法不依人，依義不

²⁸ Friedrich Schleiermacher, “On the Different Methods of Translation,” *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti (London and New York: Routledge, 2000), p. 49.

²⁹ 參照陳德鴻、張南峰編：《西方翻譯理論精選》，頁 163。

³⁰ *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation* (《梵藏漢對照《維摩詰經》》), pp. 62-63.

³¹ 參見許寶強、袁偉選編：《語言與翻譯的政治》，頁 327-329。

依語。」小處更動而能達到宗教宣傳的目的，對宗教家來說，反而是一種懂得善巧方便的智慧展現，也是一種宗教的修辭策略。

反觀王子段的藏文本³²，其內容與梵文原典相近：

རྒྱལ་པོའི་ལོངས་སྤོང་དང་དབང་ལྷན་ལ་ཚགས་པ་བསྐྱོག་པའི་ཕྱིར་གཞོན་ལུང་ནང་དུ་ཡང་གཞོན་ལུང་གུན་གྱིས་བཀུར་བ།

譯成：「為了斷除對國王受用與權力的貪著之故，在王子中，一切人都對其敬重。」藏族文化並未特別強調五倫文化，故未出現忠孝的變調。玄奘所譯一定也是根據梵文原典，他向來注重宗教義理的詮釋與詳解的態度，在此也隨順羅什所譯，未作更動。或許傳統的意識型態令其無視於原文的差異，照樣採用忠孝的主流優勢。所以，學界一向對玄奘忠實於原文的印象，勢必當有所修正。

五、文理氣勢與音樂性消失

譯者的操縱與重構，改變經典的權威印象，呈現虛構的「文本性」。梵文為印歐語言，屬拼音文字，漢語則為象形的視覺文字。佛經具有豐富的音樂性，其原因是梵文音韻的屬性，重視音韻長短的搭配³³，而轉換翻譯成象形的漢語，音韻的照顧就難以辦到。畢竟，視覺文字與耳朵聽的拼音文字不同，要譯得好，照顧到音韻之美，則需要發揮極大的藝術技巧了。

此外，同樣的文本經由翻譯後，語法結構轉變，而且結構中的沉默與氣勢，不見得能在另一種語境中存活。「如是我聞」的句式為倒裝句，模擬梵文的翻譯句式。梵文的動詞都是置於句尾，故「聞」放在後面。但是漢譯文的句法結構經由翻譯操作後，與梵文的句法(syntax)完全不一樣。以「如是我聞」為例，梵文為“*evam mayā śrutam*”(एवम्मयाश्रुतम्)，漢譯的「我」是主詞，「聞」是主動語態的動詞，「如是」可當副詞或作「聞」的受詞。但是，梵文 *evam* (如是) 為不變化的副詞，*mayā* 為第三格的工具格，如同英文的 *by me*，非為第一格的主格。*śrutam* 是

³² *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation* (《梵藏漢對照《維摩詰經》》), p. 62.

³³ 根據梵文課本所述，就有象步韻 (*gajagati*)、中庸韻 (*pramānikā*)、年輕韻 (*mānavaka*)、光蔓韻 (*vidyunmālā*) 與對稱韻 (*samānikā*) 等五種快慢不同的韻調。參照 Thomas Egenes, *Introduction to Sanskrit* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2000), p. 89。

「過去被動分詞」(past passive participle)，中性屬性，類似英文的 heard (pp.)。所以，語境的轉換，不但語法結構改變，字詞的詞性作用亦容易被刪除或忽略。經過翻譯後，已經認不出本來面目，「來源語」(source language) 已被轉換解構殆盡。意義的讀取，只能從重新組合而熟知的「目的語」去攝取，讀者是否能夠嚐到原汁原味，著實令人懷疑。就如東晉道安法師所言：「皆葡萄酒之被水者也。」³⁴

考察「如是我聞」的譯法，最初二世紀時安世高等譯師皆翻成「聞如是」，至東晉道安時代僧伽跋澄、曇摩難提、竺佛念等於《中阿含經》中逐譯為「我聞如是」。雖然目前無法確認何位譯師最早使用「如是我聞」，但可以確認的是羅什所有的譯本都用「如是我聞」之辭，隋唐以後的譯本通篇一律採用「如是我聞」。而比羅什早到長安二十年翻譯的竺佛念則兼而有之，用過「我聞如是」與「如是我聞」。竺佛念後來也參與《摩訶般若波羅蜜經》的翻譯，擔任「筆受」工作。竺佛念精通華梵語言，對於“evam mayā śrutam”翻譯成「如是我聞」或許具影響因素。除佛念外，被譽為關中四聖的道生、道融、僧叡與僧肇是羅什譯場的主要筆受與傳寫的人。查過史料尚未出現生、融、叡、肇等學過梵文，彼等也未擔任過「傳譯」之職。例如竺佛念懂梵文始能於道安所主持的譯場負責傳譯。羅什翻譯策略為「目的論」，主要為了傳揚佛法而翻譯，主張「弘宣法教，宜令文義圓通」³⁵，「文義圓通」則不惜增刪改造原文，創作適合中國羣眾口味的簡易流暢的經文，既富含文學義趣與神通妙文，又能達宣佛教空性如幻的要義。而且羅什的譯經態度，「一言三詳，然後著筆，使微言不墜，取信千載也」³⁶。果然，羅什所翻傳之譯文流行千年不墜。僧叡在〈思益經序〉中也提到羅什傳譯《思益經》經名的時候，「翻覆輾轉，意似未盡」，由「翻覆輾轉」之詞亦可見其傳譯時之用心，必得通達經中理趣始作逐譯³⁷。無怪乎羅什所譯的佛典在中國最為流行，符不符合忠實的信譯已非關要，義理圓通始能流傳千載。究實而論，羅什的譯文刪減最多，然能傳達佛經要旨，可謂言簡意賅，通達佛理幽致。據其智慧觀察，認為秦人好簡，故多刪蕪去繁，存菁為

³⁴ [宋] 釋道安：〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》卷 11，收入《大正藏》，第 55 冊，頁 80。

³⁵ 參照 [梁] 慧皎：《高僧傳》，收入《大正藏》，第 50 冊，頁 334。

³⁶ 參照僧祐：〈佛陀耶舍傳〉，《出三藏記集》卷 14，收入《大正藏》，第 55 冊，頁 102。

³⁷ 羅什曾要求秦王姚興迎請佛陀耶舍到長安一起翻譯，理由是羅什只會「誦其文，未善其理，唯佛陀耶舍深達經致」。文義理路通達明澈，方能傳宣經中要旨。羅什在翻譯之前，必先通達理解經文的要義，所以他才能以簡要的文句翻傳佛經深奧之理趣。參照同前註。

尚。以讀者根性為導向，譯出適合大眾興味的文本始能達至勸化說服的宗教目的。

《維摩詰經》的梵文文本其實含有更多的複沓句式與複沓用詞，在翻譯過程中被轉換或省略了。比如〈方便品〉中對維摩詰的描寫，梵文中都是複沓用詞，在漢譯本中完全消失：

游諸四衢，饒益眾生。入治政法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。

sarvacatvaraśṅgātakeṣu ca samdrśyate sarvasatvavainayikatāyai
sarvadharmāśravaṇasāṃkathyeṣu ca samdrśyate hīnayānavicchandānāya
mahāyāne samādāpanatayā |

sarvalipiśālāsu copasaṃkrāmati dārakaparipācanāya |

sarvagaṇikākulāni ca praviśati kāmadoṣasaṃdarśanāya |

sarvakallavālagrāhāni ca praviśati smṛtisamprajanyopasthāpanāya |³⁸

若在長者，長者中尊，為說勝法。若在居士，居士中尊，斷其貪著。若在剎利，剎利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。(539b)

śreṣṭhiṣu ca śreṣṭhisammataḥ śreṣṭhadharmārocanatāyai |

gr̥hapatiṣu ca gr̥hapatisammataḥ sarvagrāhodgrahaparicchedāya |

kṣatriyeṣu ca kṣatriyasammataḥ kṣāntisauratyabalapraṭiṣṭhāpanāya |

brāhmaṇeṣu ca brāhmaṇasammatō mānamadadarpanirghātānāya |

āmātyeṣu cāmātyasammataḥ sarvarājakāryasahadharmaniyojanāya |

kumāreṣu ca kumārasammatō rājabhogāiśvaryābhilāṣavinivartanāya |³⁹

（底線為筆者所加，顯示音韻複沓之處）

雖然漢譯本可看出排比的複沓句式，但仍嫌不足，複沓語詞 *sarva*（一切）、*samdrśyate*（被看見）、*āya*（第四格：為了）字尾、*sammataḥ*（被認為）等的複沓用詞在翻譯載體的轉換中消失不見，證實了德里達所說的文字的物質性是無法翻譯或搬移到另外一種語言的⁴⁰，由上文已看出翻譯後，原有的音樂之美全失掉了，梵文

³⁸ *Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translation* (《梵藏漢對照《維摩詰經》), p. 60.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ Cf. Lawrence Venuti, "The Translator's Unconscious," *Translation Studies: Perspectives on an Emerging*

原典的音樂性幾乎已經「死亡」不見。

以完全不同的漢語符碼，翻譯全然差異的拼音系統，這是建構在想像性的相似基礎上。在翻譯過程中，語言的三層結構，如斯皮瓦克 (G. C. Spivak) 在〈翻譯的政治〉中提到，邏輯、修辭與沉默⁴¹，這三層結構在譯介過程中，必有增損。改譯句式與修辭的揀選必然無法顯示原文句式中的氣勢、沉默與精髓。這種情形，在佛經翻譯的歷史中，居功厥偉的鳩摩羅什就曾與僧叡討論西方辭體時感慨地說：

天竺國俗，甚重文藻。其宮商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有贊德。見佛之儀，以歌詠為尊，經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。⁴²

「改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也」。梵文與華文句式相反，翻梵為漢，必失文體與藻蔚。「雖得大意，殊隔文體」，翻譯的模擬，在羅什看來，是「殊隔文體」，文體轉換，文中氣勢必然消失，「非徒失味，乃令嘔噦也」這意味著模擬翻傳無法相像的感覺，真正的翻譯是不存在的，亦如班雅明 (Benjamin) 所說的：「任何作品在某種程度上都是無法翻譯的。」⁴³ 雖然梵文的複沓句式減損不少，但是不可否認，鳩摩羅什的翻譯團隊做了精緻富麗的轉換創作，使得複沓的單調，呈現變化的文辭與句式。何以梵文文本富含複沓句式呢？句法或語詞重複，易於口傳流布，背誦這種音韻重複的「口傳敘事」似乎較為容易。而且又可朗朗上口，梵唄歌唱，助於宣傳布教。梵唄的出現，與複沓音韻不無關係。

Discipline (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2002), p. 216.

⁴¹ 參見許寶強、袁偉選編：《語言與翻譯的政治》，頁 256。

⁴² 此段出自釋僧祐：〈鳩摩羅什傳〉，《出三藏記集》卷 14，收入《大正藏》，第 55 冊，頁 100-102。亦參見馬祖毅：《中國翻譯簡史》（北京：中國對外翻譯出版公司，1998 年），頁 42。另見於鄭郁卿：《鳩摩羅什研究》（臺北：文津出版社，1988 年），頁 96。亦見於陳福康：《中國譯學理論史稿》（上海：上海外語教育出版社，2000 年），頁 17-18。

⁴³ 參見漢娜阿倫特 (Hannah Arendt) 編，張旭東、王斑譯：《啟迪：本雅明文選》（香港：牛津大學出版社，1998 年），頁 65。

六、結 論

佛經的翻譯因為語言系統的不同，造成天然的翻譯障礙，要得到完美無瑕的翻譯文本，就如天書一樣的不可能。本來翻譯就是不可能的事，譯者的神來之筆再怎麼天成也不可能恢復原文的樣貌。傳遞的媒介不同，在政治、社會、文化、地理、語言、傳統、習慣等種種因素的制約下，翻譯作品一定改頭換面，認不出本來的面目，沒有等值的翻譯存在。

鳩摩羅什的譯本能夠在中國生根、發展、流行的因素之一，在於其深諳中國文化。在語言修辭上，部分採取「異化」的翻譯策略，而部分用音譯的方式保持異域神秘的風采，運用「靈活動態式」的翻譯策略，傾向「目的論」的做法。在語言結構與句式方面，則順應中國語法，幾乎嗅不出翻譯的味道。當然這主要也須歸功於關中四聖——僧叡、僧肇、道生、道融這些大文豪的筆受潤飾，合乎中國人的口味與好簡的習性。因此讀來頗為順口流利，曉暢明白。閱讀時除了能因指標月、藉假修真外，還能怡心養性，賞心悅目。羅什譯本的風行，不能不歸功於翻譯團隊虔虔懇懇的創作。