

法相學會集刊

第二輯

# 譯經史事雜考

曹仕邦

- 一、譯經初期華人對梵文性質的認識
- 二、「靈鷲山」與「鷲峯」
- 三、譯場嚴格要求參譯人員通習梵文的時代
- 四、三宗祖師同在一譯場和他們間的離合
- 五、釋贊寧在「不空傳論」中所諷刺的對象
- 六、譯經史料中所記佛牙的形狀

## 一、譯經初期華人對梵文性質的認識

兩種不同文化發生接觸後，最先碰到的是彼此語文結構不同的問題，而從感到迷惑以至漸漸了解是要經歷好一段時期的。從中國譯經史料中所記載華人初期對梵文性質的認識，就是一個很好的例子。

最早記載華人對梵文結構的認識的書，是梁代釋僧祐所編集的出三藏記集一書，其書卷一梵漢譯經音義同異記畧云：

昔造書之主，凡有三人，長者名梵，其書右行。次曰佉樓，其書左行。少者蒼頡，其書下行。梵及佉樓居于天竺，黃（帝）史蒼頡在於中夏。梵、佉樓取法於淨天，蒼頡因華於鳥跡，文畫誠異，傳理則同矣。（中畧）胡字一音，不得成語，必餘言句足，然後義成，譯人傳意，豈不艱哉？又梵書製字，有半字滿字，所以名「半字」者，義未具足，故字體半偏，猶

漢文「月」字虧其傍也。所以名「滿字」者，理既究竟，故字體圓滿，猶漢文「日」字盈其形也。故半字惡義，以譬煩惱，滿字善義，以譬常住。又半字爲體，如漢文「言」字；滿字爲體，如漢文「諸」字，以「者」配「言」，方成「諸」字。「諸」字兩合，即滿（字）之例也，「言」字單立，即半（字）之類也。半字雖單，爲字根本，緣有半字，得成滿字。僧祐所言，可以分爲如下兩點論之。

（一）祐公指出天竺與中土文字書寫方法之不同，天竺的「梵書」和「佉樓書」是由右至左或由左至右橫寫，而中國文字（蒼頡書）由上至下縱寫。關於外國文字橫寫一事，並非他最先指出，史記大宛列傳已有「安息（國）畫革旁行，以爲書記」的記載，而「旁行」據裴駰集解引漢書音義的解釋爲：「橫行爲書記」。至於天竺文字是否如他所言的早於中夏，非本文所欲論，而他說創造天竺文字的「梵」與「佉樓」爲「長」爲「次」，稱創造中國文字的「蒼頡」爲「少者」，則多少帶着宗教的感情作用，故意抬高印度的文化地位。

（二）祐公稱「胡字一音不得成語」，需要「必餘言句足，然後義成」，並且梵文有「半字」和「滿字」，而「半字」是「義未具足」的字，要跟別的「半字」配合成「滿字」纔有字義。他這番話，初看不明所指，細談之後，纔明白這是華人對拼音文字の初步認識。

何以言之，因爲梵文的「半字」是字的「根本」然而它單獨存在（即所謂「單立」）時不特並無意義，而且「一音不能成語」，必須跟其他配合起來纔是音義俱足的「滿字」，這都是拼音文字的字母（Alphabet）的特性。梵文之爲拼音文字，玄奘三藏撰的大唐西域記中有較具體的說明，其卷二畧云：

天竺之稱，今從正音，宜云印度。詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言，遇物合成，隨事轉用。

奘公稱梵文的原始字只四十七個，而可以隨時在不同需要和不同對象下自由配合來表達意義，不是拼音文字的「字母」，哪有這個方便！

而僧祐何以使用上述的話來描寫拼音文字的特性呢？原來中國方塊字的特性，是每個字是一獨立單位，各有自己的形、音、義，而且每一字都是單音。傳統使用這種文字的華人，自然用自己的概念去了解西方傳來的新文字。梵文字母是有形有音而無義，因此說它是個「一音不得成語」的「半字」。又由於中國向來沒有「字母」這一概念，故他雖然把梵文的「字」分析爲「半字」和「滿字」，而解釋它跟華文的不同，也只好用漢字中的「諸」字作爲「滿字」的例子，再把它所包含的「言」字與「者」字

兩組成單位拆開作爲「半字」的例子。然而，華文的「言」和「者」兩個字，是各有自己的形、音、義，跟梵文字母（半字）依然不同，不過在當時已找不出更好的說明方法了。

出三藏記集是公元六世紀初期的作品，而中國譯經事業始於三世紀末期的漢代桓、靈之際，經過二百多年與印度文化接觸，而華人對外來文字的認識依然如此。

## 一、「靈鷲山」與「鷲峰」

佛祖修行之地 *Grdhrakuta* 在中國許多佛經中被譯作「靈鷲山」，而這名字一直被廣泛的沿用至今日。然而，唐代玄奘三藏在他所譯的千卷佛經中，凡遇此地名一律譯作「鷲峯」。開元釋教錄作者釋智昇便會據這一點來考證一部題爲「三藏法師玄奘譯」的「要行捨身經」是僞書，開元錄卷十八僞妄亂真錄載其考證之辭曰：

僞經初云：王舍城靈鷲山者。靈鷲山名古譯經有，奘法師譯皆曰鷲峯，今言靈鷲，一僞彰也。

這是以奘公譯經慣例來證明。陳寅恪先生西夏文孔雀明王經考釋序（刊史語所集刊二本四分）一文指出：

玄奘譯經，悉改新名，而以六朝舊譯爲譌誤。

寅恪先生說玄奘視六朝所譯爲「譌誤」，那麼「靈鷲山」這名字是否譯錯了呢？關於這問題，應當從這座山得名之故加以探討。

最先記載這座山的遊記，是晉宋之際釋法顯的佛國記，畧云：

到王舍新城，出城南四里南向入谷，至五山裏，五山周圍狀若城郭，卽是舊城。又谷搏山東南上十五里到耆闍崛山（*Grdhrakuta*），未至頭三里有石窟南向，佛本於此坐禪，西北三十步復有一石窟，阿難於中坐禪。天魔波旬化作鷲鷲，住窟前恐阿難，佛以神力力隔石舒手摩阿難肩，怖卽得止。鳥跡手孔今悉存，故曰鷲鷲窟山。

據顯公所記，山的得名，原來由於天魔化爲鷲鷲恐嚇佛弟子阿難，想破壞他的修行，而終爲佛祖的神通所敗。鷲鳥既然爲天魔所化，則何「靈」之有？大抵玄奘以前的翻經大德認爲此山既屬釋尊修行之所，故助一「靈」字以尊敬，意爲「靈」的「鷲山」。而奘公以爲如此則他人容易將「靈鷲」兩字連讀，誤魔鳥爲靈鳥，故譯作「鷲峯」以免引起誤解。從這個例子，知道玄奘譯經確能窮究名相的本源，無怪陳寅恪先生說他「視六朝舊譯爲譌誤」了。

## 二、譯間嚴格要求參譯人員通習梵文的時代

一九六三年仕邦發表「論中國佛教譯場之譯經方式與程序」一文（刊新亞學報五卷二期），考知自漢末以迄北宋初前後近九百年間「譯場」集體翻譯方式的制度演變和分工效能，發現古代翻譯有一特殊現象，就是參加譯場的成員並無嚴格的語文要求，不通梵文固然可以，不懂中文也未嘗不可，只要有合乎翻譯需要的一技之長，便歡迎參加這功德無量的文化事業。原因是除非「主譯」是通習梵文的華人或曉講漢語的西僧外，差不多譯場中經常設置一位稱爲「傳語」的人員負責溝通中印語文的工作。

撰寫該論文的時候，由於未能接觸到保存於「宋藏遺珍」中的譯經史料，而不知道譯場發展至宋代，參譯人員是要先受梵文訓練的。今謹將此事補論如下：

大中祥符法寶錄卷三畧云：

太平興國八年十月，譯成經五卷，詔以其經入藏頒行。（主譯）天息災因奏曰：臣等竊見教法東流，歷朝翻譯，宣傳佛語，首在梵僧。其如天竺中華，方域懸阻，或遇梵僧有闕，則慮翻譯復停。臣等欲乞下兩街僧司選諸寺院童子五十人，就譯經院先令攻習梵字，後令精窮梵義，所貴成就梵學，繼續翻宣。上可之，乃詔殿頭高品王文壽於左右街僧司，集京城出家童子五百人以選之，得惟淨等五十人。是月，左街僧錄神曜引惟淨等於崇政殿，上令各誦所習經文，仍諭以勵力勤習，用副精選，即日竝送譯經院受學。八月，詔以譯經院爲傳法院。

天息災之所以考慮到後繼無人，主張精選出家童子自幼予以梵文訓練以作接班人的原因，可以分兩方面來講。第一是宋代的譯經事業出於帝王獨力支撐的興福事業，並不受佛教界的普遍支持。同書同卷畧云：

左街僧錄神曜等及諸義學僧咸以爲譯場久廢，傳譯至難。時義學僧執所譯經，天息災等持其梵本，華梵對釋，義理昭然。由是神曜等及義學僧百人列表上言，稱今之所翻，與古譯合。

佛祖統紀卷四十三法運通塞志畧云：

時左街僧錄神曜等言，譯場久廢，傳譯至難，天息災等即持梵文，先翻梵義，以華文證之，曜衆乃服。

兩條史料所記是同一件事，從上述的記載，知道興立譯場之初，連政府委任以管理僧尼的僧錄神曜也對譯經能否實行感到懷疑，結果要天息災等與一羣反對者分別持梵、華經本，當場相對解釋以爲定奪，纔贏得神曜等百多人的信服。由這件事，已明白訓練

接班人的重要了。

其次，自東晉以迄隋唐，是中國佛教發達的黃金時代，即時翻譯事業所以能持續不衰，其中一個主要原因是不斷有印度或西域的高僧和居士東來弘法，故隨時可就地找到譯場所需要的人才。而到了宋代，天竺佛教已衰落（參陳觀勝先生 *Buddhism in China: A Historical Survey* 一書頁二九九——三四〇，普林斯敦大學出版），西僧來華者漸稀，故天息災纔有中印「方域懸阻，或遇梵僧有闕」的考慮。

天息災等的考慮是有遠見的，因為由他們的建議而被選受訓的惟淨（前引大中祥符錄特別標示他的名字）後來果然堪當大任。景祐新修法寶錄卷九畧云：

天聖五年十二月起譯論一部十八卷，至八年四月譯成全部。三藏沙門惟淨、法護譯，沙門文一筆受，沙門簡長綴文，沙門法凝、禪定、令操、善慈、惠真、遇榮、鑒玉、志純、鑒深、清才、慧濤、潛政證義，樞密副使刑部侍郎夏竦潤文，入內侍省內侍高品陳文一監譯。

宋仁宗天聖五年（一〇二七）去太宗太平興國八年（九八三）四十五年，而天息災訓練出來的華僧惟淨已經充當主譯了。同時由於參譯人選都受過梵文的訓練，故宋代譯場一直未設置「傳語」之員。

#### 四、三宗祖師同在一譯場和他們間的離合

在中國翻譯史上，唐代玄奘三藏所主持的譯場可說是人才最鼎盛的一次，從學術方面說，奘公助手中有續高僧傳、大唐內典錄、廣弘明集等的作者釋道宣，大慈恩寺三藏法師傳的作者釋慧立，替奘公執筆寫大唐西域記的釋辯機，古今譯經圖紀的作者釋靜邁和一切經音義的作者釋玄應。上述那些典籍，都是佛教以外從事史學、目錄學、思想史和文字學研究的學人們經常接觸的寶貴資料。從宗教本身來說，譯場中會合了三位佛教宗派的祖師，除了玄奘本身是法相宗的祖師外，他的助手手中有華嚴宗的祖師釋法藏和律宗的祖師釋道宣。

然而由於羣雄萃會，人事糾紛難免，大抵緣於「一山不能藏二虎」的關係，這三位祖師未能始終合作，華嚴宗祖師的離開譯場，史有明文，宋高僧傳卷五法藏傳畧云：

釋法藏，字賢首，姓康，康居人也。薄遊長安，尋應名僧義學之選。屬奘師譯經，始預其間，後因筆受，證義，潤文見識不同，而出譯場。華嚴一宗，推藏爲第三祖。

除了華嚴三祖之外，南山律宗的道宣祖師似乎也是很早便離開譯場，因爲開元釋教錄卷八載玄奘所譯諸經，於每經名下均載譯出起迄日期和主要助手名字，而關乎道宣的僅有如下一條：

大菩薩藏經二十卷，貞觀十九年五月二日於西京（長安）弘福寺翻經院譯，至九月二日。沙門智證筆受，道宣證文。

按貞觀十九年爲玄奘得到唐太宗資助建立譯場的一年（見大慈恩寺三藏法師傳卷六），道宣除了在本年幫忙翻譯了一部佛經外，以後不再見他的名字或事迹出現於有關奘公譯場的史料中。本來參譯人員的離合，不一定關乎人事糾紛，而且據道宣所撰續高僧傳卷五玄奘傳中對奘公的評語爲：

余以闇昧，濫霑斯席（指參加譯場），聽言觀行，名實相守，虔虔不懈，專思法務，不倨不諂，行藏適時，吐味幽奇，辯開疑議，實季代之英賢，乃佛宗之法將矣。

似乎對奘公相當傾倒，但從那提三藏被排擠一事，則可能透露出宣公對玄奘感情的另一面。

那提被排擠之事，見道宣所著同書同卷那提傳，畧云：

那提三藏，此言福生，中印度人，搜集大小乘經律論五百餘夾，合一千五百餘部，以永徽六年創達京師，有敕令於慈恩（寺）安置。時玄奘法師，當途翻譯，聲華騰蔚，無由克彰，掩抑蕭條。既不蒙引，反充給使。顯慶元年，敕往崑崙諸國採取異藥，龍翔三年返舊寺，所賣諸經，並爲（玄）奘將北出，意欲翻度，莫有依憑。余自博訪大夏行人，云：那提三藏，乃龍樹之門人，所解無相，與奘碩返。夫以抱麟之歎，代有斯蹤，知人難哉，千齡罕遇，嗚呼惜哉！

那提所以被排擠之故，據梁任公先生認爲傳中稱「所解無相，與奘碩返」的「碩返」二字義即「大反」，由於那提的宗派爲法性宗，與玄奘的法相宗派不合，故爲所掩而不克自美，並指摘「奘師妨賢遏學，亦不得調非盛德之累」（見佛學研究十八篇中的「佛典之翻譯」一文）。而道宣對那提三藏遭時不遇，連携來梵夾亦被捲走，深致不平之歎。此外，宣公還替那提所譯的兩部佛經作序，這兩篇序也是提公在華譯經較詳細的史料，爰引之以見：

大藏經經集部一、頁六九七有道宣撰師子莊嚴王菩薩請問經序，畧云：

龍朔三年冬十月，有天竺三藏，厥號那提，挾道開萌，來遊天府，皇上重法，隆禮真人。南海諸藩，遠陳貢獻，備述神藥

惟（那）提能致，具表上聞，霈然下遣。將事首途，出斯奧典，輒以所聞序之云爾。

同書同部、頁六九八亦有宣公撰離垢慧菩薩所問禮佛法經序，畧云：

洎龍朔二年，有天竺三藏，厥號那提，統括六異之宗，窮微四圍之典，來儀帝里，降厚禮於慈恩，將歸飛於海表，以此經羣聖之發軔，凡衆之初心，乃出流布，傳於道俗。遂於繕寫，所在通之。恐未悉其由來，故因叙其緣致云爾。

從這兩篇序，知道那提奉唐高宗敕命往南海採藥之前，曾譯了一些佛經，也知道宣公不特怕他的譯經事迹爲人所忽畧而撰文爲之表揚，而且自後一序文中「降厚禮於慈恩，將歸飛於海表」一句話，頗有暗示那提雖然禮下於慈恩寺的玄奘，而最後仍被攆走之意。

據上述史料，顯出道宣對那提三藏的懷才被抑深致同情與不平之慨。則宣公在這件事情上是跟玄奘站在對立的地位的。奘公既有「妨賢遏學」之垢，而道宣是個著作等身的人，當兩雄同處譯場中共事之時，能否相處融洽？頗成疑問。雖然宣公何以離開譯場史無明文，但從他在開譯之初的貞觀十九年（六四五）一露面後不再出現，而在十九年後的龍朔三年（六六三）站在與玄奘對立的地位去同情被奘公排擠的那提，則這位律宗祖師可能在同一原因下步華嚴祖師的後塵而離開譯場的。

## 五、釋贊寧在「不空傳論」中所諷刺的對象

數年前撰寫「中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討」一文時，曾引用宋高僧傳卷一的「不空傳論」並加解釋，以說明作者釋贊寧的史學精神。最近檢舊文重讀，發現寧公似乎還別有所指。爲了方便論述，謹先援引宋高僧傳不空傳和刊載於新亞學報七卷二期頁一三九的管見，不空傳畧云：

系曰：傳教令輪者，東夏以金剛智爲始祖，不空爲二祖，慧朗爲三祖，以下宗承，所損益可知也。自後歧分派別，咸曰傳瑜珈大教，多則多矣，而少驗者何？亦猶羽嘉生應龍，應龍生鳳凰，鳳凰已降，生庶鳥矣。欲無變革，其可得乎？

仕邦當時對贊寧這番話的解釋爲：

此條對研究宗教史甚重要，蓋一般宗教發展之通例，必先世神通多驗，近世每難見其效。此緣先世傳聞難稽，近世則耳目相接，若不能先具備此一知識，不足以治宗教史也。然寧公本身爲宗教家，對此事難以言傳，因利用中國神話中之應龍鳳

鳳等爲說，以詼諧方式解說密宗神通自三祖已下之少有靈驗。寧公能不著迷信範疇，頗具史家風度。

現在把上述問題再提出討論，並非要否定當時的論點，因爲那是治宗教史的一項基本知識，而贊寧所論確有提示此種知識的作用。然而寧公稱密宗僧人「多則多矣，而少驗者何？」又說三祖慧朗以下的密宗都是「庶鳥」，似乎他對所接觸到的密教僧人深致不滿。

何以寧公對密宗發此諷刺之言？後來得讀冉雲華先生“*Buddhist Relations Between India and Sung China*”一文（刊芝加哥大學出版的 *History of Religions* 六卷一、二期），文中論及宋代所譯經典大部份是密教經典，而當時諸宗僧人對新譯佛經是採杯葛態度，不感興趣的（見該文下篇頁一四〇和一四二），始恍然於寧公諷刺之故。因爲宋太宗於唐憲宗朝罷譯的一百五十年後重新興立譯場時，贊寧不特目覩其事，並且在宋高僧傳卷三譯經篇中記載了當時情形，畧云：

朝廷罷譯，事自唐憲宗元和五年，至於周朝，相望可一百五十許歲，此道寂然。迨我皇帝，臨大寶之五載，有河中府傳顯密教沙門法進，請西域三藏法天譯經於蒲津，州府官表進，上覽大悅，各賜紫衣，因敕造譯經院於太平興國寺之西偏，續敕搜購天下梵夾，有梵僧法護、施護同參其務，左街僧錄智照、大師慧溫證義，又詔滄州三藏道圓證梵字，慎選兩街義解沙門志顯綴文，令遵、法定、清沼筆受，慎懋、道眞、知遜、法雲、慧超、慧達、可瓊、善祐、可支證義、論次、綴文。使臣劉素、高品王文壽監護。禮部郎中張洎、光祿卿湯悅次文、潤色。進校量壽命經、善惡報應經、善見變化、金曜童子、甘露鼓等經。有命授三藏天息災、法天、施護師號外試鴻臚少卿，賜廐馬等。筆受、證義諸沙門各賜紫衣，並帛有差。從贊寧這段記載，知道宋太宗對譯經沙門天息災等的賞賜十分優渥，而據冉雲華先生所考，知道自唐代以來便盤據宮廷的華嚴宗、法相宗、和南山律宗僧人爲保本身既得利益，對外籍僧人和新譯經典採抗拒態度（見所著下篇頁一三六至一三八）。而贊寧身世據王禹偁小畜集卷二十左街僧錄通惠大師文集序稱：

大師法名贊寧，習四分律，通南山律。太平興國三年。太宗召對滋福殿，賜紫方袍，尋改師號曰通惠。八年，詔修大宋高僧傳，聽歸杭州舊寺，成三十卷。居無何，徵歸京師。

寧公既然是個受帝王親幸而賜紫衣的和尚，又是個盤據宮廷的南山律宗，則他對這羣密教梵僧（按，天息災、施護等所譯經典現存於大藏經密教部四冊中）的備受榮寵，心裏有所不甘，也是很自然的心理反應，則他借不空傳論來譏諷密宗僧人是一羣法術「少驗」的「庶鳥」，亦可知其故了。

## 六、譯經史料中所記佛牙形狀

曩讀陳援菴先生「法獻佛牙隱現記」一文，知道劉宋時法獻律師從于闐國請回來的一枚佛牙千五百年來流傳至今仍供養於北京廣濟寺舍利閣中，並且曾兩次出國巡迴展覽。可惜的是這枚佛牙沒有經過香港，使善信們緣慳一面。而且刊載援菴先生那篇文章的學報「文史」第一輯（中華書局一九六二年十月出版）在香港也僅有幾部，不是一般人有機會讀到的。

不過，佛牙雖然沒有機會讓香港人看到，然而佛牙的形狀，卻在譯經史料中有詳細的描述，爰引之以供關心佛教聖迹的人士參考。開元釋教錄卷六畧云：

沙門達摩摩提，齊言法意，西域人。以（齊）武帝永明八年庚午，爲沙門法獻於揚都瓦官寺譯提婆達多品等二部。初（法獻）以宋元徽三年遊歷西域，於于闐國得經梵本並及佛牙。至齊永明中，佛牙安置鍾山上定林寺。隋文（帝）仁壽三年，勅送東禪定寺供養，其東禪定寺即今大莊嚴寺也。

作者釋智昇又在「佛牙安置鍾山上定林寺」句下注曰：

佛牙長可三寸，圍亦如之，色帶黃白，其端窄凸若今印文，而溫潤光潔，頗類珠玉。

智昇形容佛牙是長潤都大約「三寸」，而且頂端「窄凸若今印文」，則佛牙應該是一枚臼齒。陳援菴先生的論文沒有描寫佛牙的形狀，亦未附照片，現在昇公這段記載，正好補其不足。

然而智昇所記的佛牙是否即保存至今的佛牙？因爲陳援菴先生文中並未用上述史料，很可能陳先生認爲這段史料不可靠而不加採用。不過據陳文所考，隋唐間「牙遂一直在長安莊嚴寺安置」，而智昇稱「東禪定寺即今大莊嚴寺也」，是佛牙安置的地點互相吻合。智昇據宋高僧傳載是「唐京兆西崇福寺」的僧人，唐代的京兆即長安，故昇公是能親見佛牙形狀而加以描述的人。假使古代載籍所記的佛牙形狀與現今保存者不同，則是另一問題了。

——一九七〇年於南洋大學