

中国佛教的译经策略^{*}

韩 焕 忠

提 要：中国佛教在翻译佛经时曾经采用过同化与立异两种策略。同化于中国固有的传统文化，是早期译经家在人地两疏状况下的无奈选择；而立异于中国文化以恢复印度佛经的本义，则是译经家们在人地两熟后的理想和追求。但佛经的流行程度，却非取决于译经家的意愿和声名，而是佛教与中国文化环境共同作用的结果。佛教在异质文化中的适应能力与中国传统转化外来文化的智慧，在译经策略上获得了充分的体现。

韩焕忠，哲学博士，苏州大学哲学系副教授。

主题词：佛教 译经 策略 立异 同化

当一种文化的经典向另一种异质文化进行翻译时，如果翻译者在翻译时尽量保持所译文本的原始状态，使其以横空出世的陌生姿态展现在译入文化的受众之前，此可称为“立异”，即在译入文化中保持翻译文本的独特性和异质性；如果翻译者为了便于为受众所认可、接受和理解，在语言词汇、思维方式、价值观念等方面都尽可能使翻译文本向译入文化靠拢、接近，此则为“同化”，即认同、归化于译入文化。无论是立异还是同化，都不过是翻译者为了达到所预期的翻译目的而采取的一种策略，两者互有长短。立异能凸显所译文本的独特价值，但不易为译入文化中的受众所接受；而同化则易于在两种异质文化之间建立相互沟通的桥梁，却有可能使文本信息发生走样。而翻译者在进行翻译活动时是选择立异还是同化的策略，则有赖于译出文化在译入文化中的需要状况和接受程度。

佛教作为一种外来宗教，其基本经典主要都是译自印度文本。在漫长的译经历史中，同化和立异在中国佛教译经中都曾经被采用。

1. 同 化

中国早期的佛教译经家以外来高僧为主。其东来之因，约略有四：一者迎请而来。西汉武帝之后，中土与西域的交往渐形频繁，汉家为了增加对西域风土民情的了解，朝廷或都护、节使等有可能迎请一些知识僧侣，其初始目的虽不是为

了佛法流布，但僧侣既至，佛教自然亦随之而来；及至后来，佛化既广，亦有专为弘扬佛法之故而迎请高僧东来者。二者观化而来。张骞之前，汉地与印度既已有贸易往来，张骞凿空之后，商旅往来当更频繁，其中或有信奉佛教者，而出家人云游四方，因商旅而知华夏，受其供养，因缘而至。三者奉命而来。佛教若在古印度某一大国得到信奉，其君往往会派遣法师四出传教，其中或有至于中华者。四者被摈东来。古印度教派繁多，相互争斗激烈，佛教在与各种外道斗争中失势，或佛教内部大小两乘、诸多部派斗争失势的一方，为了寻求新的出路，也会有高僧远来汉土。

无论是出于什么原因，这些译经僧人毕竟离开了他们所熟悉的土地和人民，初来一个物产风俗完全不同的国度，乍到一个非常陌生的文化环境。即使他们有卓越的宗教修持和极强的适应能力，能够克服漫长旅途中的孤独、恐惧和紧张，但为了在一个陌生的人群中站稳脚跟，生活下去，并获得展示自己独特精神面貌的机会，争取本地人的理解、支持和帮助，自然就会成为这批拓荒者最直接的一种心理诉求。因此他们在翻译佛经的过程中，就必然要采取一种同化于中国固有文化的翻译策略。俗话说，强龙难压地头蛇。作为近乎拓荒者的外来文化个体，在其身后没有任何政治背景支持的情况下，相对于本地主流文化群体而言，永远都只能是弱者，因为他的生存

有待于后者的帮助，而后者对他除了好奇之外，几乎就没有什么需求。这些高僧也许时刻都想着准确传达他们所掌握的高深的佛教智慧，但所有的一切都必须从当地人能够接受的地方开始：翻译者所说的东西如果在受众的生活中找不到对应之物，受众便无法理解；翻译者的表述必须与受众的意义世界发生关联，受众的思维才能过度到翻译文本的思想之中。如果受众有深入了解译文的要求，他就会对翻译者产生高度的尊重心和认同感；但如果是翻译者希望受众准确了解自己的成果，翻译者自然会想方设法用受众可以理解的方式进行翻译。在两种异质文化相互译介的最初时刻，翻译者积极向本土文化靠拢，采取同化本土文化的策略，既是人地两疏的无奈，也是落地生根的智慧。

佛教翻译中同化策略运用最主要的表现大致有三个方面。其一，用本土能够理解的词汇翻译佛教的专有名词。如安世高译“空”为“无”，译“涅槃”为“无为”，译“菩提”为“道”，译“轮回”为“生死”等。盖两汉之时，《老子》盛行，上自达官贵人，下至贩夫走卒，多有讽诵之者，故而以《老子》中的词语译介佛教专有名词，虽难以曲尽其妙，但可以使闻者易晓，略知梗概。其他如三国时吴之康僧会译《六度集经》，以“元气”说“四大”，以古人魂灵所归的“太山”为“地狱”等，皆此之类。其二，用中土固有的修养方式比附佛教的修行。如安世高所翻译的《大安般守意经》，主讲数息、相随、止、观、还、净之六事修持，以成就四禅，其法以数息之出入为下手处，从一至十，周而复始，寂无他念，泊然若死，循序而进，终至秽欲寂净，其心无想。人生在世，烦恼逼迫，欲望众多，少有安闲，一入此禅，则可息灭妄想，消除物欲，休歇心神，安养灵台，故而出禅之后，精神饱满，身心愉悦，与道家“辟谷”、“导引”、“吐纳”、“食气”等修养之术颇为相似，安世高以“清静无为”译“安般守意”，有意无意之中造成佛教禅定比附于道家修养，从而使佛教因道家之风而得以盛行于中国。其三，适当调整译文，使之与中土流行的价值观念相互适应。如印度佛典中具有众生平等、母子优于父子、叙事先女后男等观念，译为中文后，“母与父”变为“父母”，“女和男”改为“男女”，言及父母之与子女的关系有时会加上“孝顺父母”之类的话，说到主人与奴婢也会掺入“主尊奴从”之类的教导等。佛经翻译同化策略的运用，最大可能地弥平了本土文

化与译入文本之间的差异和冲突，并给人一种似曾相识的感觉，有利于佛教在异质文化土壤中移植的成功。

中土僧人对佛经翻译中的同化策略也有体会。东晋高僧道安法师在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中指出：“译胡为秦，有五失本也：一者胡语尽倒，而使从秦，一失本也；二者胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合，斯二失本也；三者胡经委悉，至于叹咏，丁宁反复，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也；四者胡有义记，正似乱辞，寻说向语，文无以异，或千五百，刈而不存，四失本也；五者事已全成，将更傍及，反腾前辞，已乃后说，而悉除此，五失本也。然《般若经》，三达之心，覆面所演，圣必因时，时俗有易，而删雅古以适今时，一不易也；愚智天隔，圣人巨阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也；阿难出经，去佛未久，尊大迦叶令五百六通迭察迭书，今离千年而以近意量截，彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎！斯三不易也。”^① 此处所谓“五失本”，指汉语译文在五个方面与佛经的原文有差异，这实际上也是翻译者在语法、文风等方面使印度译文同化于中土文化的表现，而对佛经翻译有“三不易”的总结，表明道安虽然对这种同化颇有微词，但也认识到对佛经原文进行完全准确的翻译是极不可能的事情。事实上，在两种异质文化之间进行文本翻译的时候，对某些语言进行适当的同化调整比起机械的照搬直译来，也许更能展示经文的本意。但思想观念在传播中必然会发生变异，不要说是在两种不同的异质文化之间，即便是在同一文化内部，这也是不可避免的事情。

佛经汉译中同化于本土文化虽然是佛教初传汉地时迫不得已采用的策略，但其对中国佛教的发展却具有非常重大的意义。正是通过这样的翻译，一些中国人开始关注佛教，信仰佛教，甚至剃发染衣，出家为僧。在本土固有的儒道二家之外，又建立了一个佛教的意义世界和文化传统。

2. 立 异

同化翻译虽易于使佛教在中土获得理解，但却难以充分展现佛教的特色。随着佛教话语在社会生活中的积累，人们越来越意识到佛教是与儒道两家极其不同的一种文化传统。在机陞不安的战乱中，佛教的心理安慰功能是儒道两家所无法

比拟的,佛教也因此得到了迅速的发展。大约自东晋以降,逐渐壮大起来的中土僧众开始不满于早期的同化翻译对佛经的歪曲,希望得到对佛教的全面、准确、如实的了解,为此有很多的高僧大德履险犯难西行求法,有许多的经典得到重新翻译,而且译文风格也表现出许多不同于其前的地方。立异于儒道等中土固有文化传统之外,尽可能地展现佛经文本的原意,就成为此后佛经翻译中自觉运用的策略。

与同化翻译着眼于翻译那些与中土固有文化传统相同或相近的内容不同,立异的翻译策略更加看重那些中土所没有的经典。由于此土盛行辟谷导引之术和老庄玄学,故早期译经多为禅数及般若类经典,而戒律类经典较为缺乏,昙柯迦罗虽然翻译了《僧祇戒心》,但也不过是“止备朝夕”^②而已,因此后来就有一些高僧为了求得完备的戒律经文而西行求法,如晋宋时期的法显,“常慨经律舛阙,誓志寻求”^③,遂有西行求法的壮举。唐代高僧义净求法亦以寻求戒律为主要目的。还有一些西域来的高僧,因善诵戒律,也受到中土信众的殷勤劝请,成为戒经的主译,史载:“(佛陀)耶舍先诵昙无德律,伪司隶校尉姚爽请令出之,……即以弘始十二年(410)译出《四分律》,凡四十四卷。”^④求那跋摩由于深达戒律,也受到刘宋祇洹寺僧人慧义的邀请,译出《菩萨善戒》等律经^⑤。律是佛教三藏之一,戒为佛教三学之一,戒律是维系僧伽运转和僧人修持的基本依据。译经重在这一部分,就是要建立一种与中土固有生活迥然不同的修行方式,且这种传译并非外来僧人的刻意作为,而是出于中土僧众的殷勤劝请。

汉译佛经的重译,实际上也是不满于早期译本同化色彩过浓,希望回复经文原貌的一种努力,自然也是立异翻译策略的一种运用。如《金刚经》,前后凡有六译:第一译为姚秦鸠摩罗什所出,第二译为元魏菩提流支所出,第三译为陈真谛所出,第四译为隋达摩笈多所出的《金刚能断般若波罗蜜经》,第五译即唐玄奘所出《大般若波罗蜜多经》第 577 卷的“名能断金刚分”,第六译为唐义净所出的《能断金刚般若波罗蜜经》;《法华经》前后也有六译,今存三种,即竺法护所译的《正法华经》,鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》,阇那崛多与达磨笈多所译的《添品妙法莲华经》;《维摩经》前后也有三译,即支谦所译的《维摩诘经》,鸠摩罗什所译的《维摩诘所说经》,唐玄奘所译的《说不垢称经》;如果不

计支品别译的话,《华严经》前后也有三译,即东晋佛驮跋陀罗所译的 60 卷(又称为“旧译《华严》”或《六十华严》),唐武周时实叉难陀所译的 80 卷本(又称为“新译《华严》”或《八十华严》),唐贞元中般若所译的 40 卷本(全名为《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》,简称为《普贤行愿品》,或称为《四十华严》)。唐高宗李治曾敕玄奘法师:“其所欲翻经论,无者先翻,有者在后。”^⑥这也许是出于对玄奘体力的爱护,但玄奘并不同意这种指导思想,他委婉回复:“《发智》、《毗婆沙论》有二百卷,此土先唯有半,但有百余卷,而文多舛杂,今更整顿翻之。去秋以来已翻得七十余卷,尚有百三十卷未翻。此论于学者甚要,望听翻了。余经论有详略不同及尤舛误者,亦望随翻,以副圣述。”^⑦也就是说,在玄奘看来,重译经论具有校正传译中的舛误、恢复原著真貌的作用,较之新翻甚而更有价值。这也可以解释为什么历代译经家都非常重视重译。一般来讲,如果将佛经的前后译文进行比较的话,就会发现前译较之后译具有较多同化色彩,后译较之前译则更为接近梵文的原本,因而具有较强的立异于中土固有文化传统之外的思想倾向。

佛经翻译中的立异策略还体现在对音译的规范使用上。唐玄奘法师在历代翻译经验的基础上,总结出了“五不翻”的原则:“一秘密故,如陀罗尼;二含多义故,如薄伽梵具六义;三此无故,如阎浮树,中夏实无此木;四顺古故,如阿耨菩提,非不可翻,而是摩腾以来,常存梵音;五生善故,如般若尊重,智慧轻浅。”(周敦颐:《翻译名义集原序》,见《翻译名义集新编》)^⑧这就是说,对于那些内容极为隐秘的密言咒语,应音译而不必勉强意译,以防止其神秘意味被破坏。对于那些包含多方面、多层次意义的词语,如果意译,仅能反映一个方面、一个层次的含义,为了保持该词意义的完整性,还是保留音译为好。西天、中土,气候极为不同,物产差异甚大,许多东西彼处易见而中土却无,如阎浮、栴檀、詹葡之类的树木,对于这类事物,以梵音示意更为合理。有些词语,虽然也可以翻译,但自古以来,都是使用音译,其音译已经为中土僧俗两界广为接受,如阿耨多罗三藐三菩提,大家都知道是无上正等正觉之义,故而也没有必要再用意译。还有一些词语,用梵语音译,较之汉语的意译,要显得庄重、神圣,更容易激起读者的敬重心理,如般若、涅槃、菩提等,要是翻译成智

慧、寂灭、觉悟的话，就没有那么受尊重了，因此对这部分词语保留音译，实际上也是保持佛教超越于世俗之上的那种神圣和庄严。佛经音译的规范化使用，除了使佛经翻译更加接近梵语原本之外，也给汉语带来一大批新鲜的外来词汇，极大地丰富了汉语的意义空间，增强了汉语的语言表达能力。

如果说译经中的同化策略使佛教与中土固有文化传统实现了对接，在西天与中土之间架设了一座意义互通的桥梁的话，那么译经中强烈的立异倾向则越过这座桥梁，向中土之人尽可能多地展示着印度佛教原典的特色和风貌，也使佛教摆脱了对中土文化的依附状态而走上独立发展的道路。也只有在这种状态下，中国佛教才能发展成为一种独立的文化形态，与儒道两家并立共存，共同构建起中华民族翱翔心灵的精神家园。

3. 风 格

需要指出的是，同化和立异这两种策略在译经中并不是截然对立的。同化策略指导下的翻译虽具有取容于中土的思想倾向，但还是尽可能多地展现经典文本不同于中土的基本内容，如鸠摩罗什法师的翻译，我们可称之为同化策略中的立异倾向；立异倾向的翻译虽然以最大限度地展示经典文本的原貌为旨趣，但也充分照顾到中土信众的接受心理和读诵习惯，如后来唐玄奘、义净两法师的翻译，在追求梵文原貌的立异倾向中也充分注意到译文要符合中土著述的习惯。中土流传的各种佛教经典，在某种程度上可以说是中印两种异质文化视界融合的结果。

中印的经典文本在表现风格上具有重大的差异。印度经典一般具有铺扬张厉、回环往复、踵事增采、吟咏赞叹等特点，且往往体制宏大，叙事丰赡，想象奇特，语涉夸诞。而中土行文一方面强调“辞达而已矣”（《论语·卫灵公》），另一方面又主张“言之不文，行之不远”（孔子语，载《左传》襄公二十年），因此要求“文质彬彬”（《论语·雍也》），锤炼凝重、典雅简洁而又不失文采斐然。经过译经家千百年来的艰辛探索，印度佛经文本与中土接受习惯两种张力共同参与了对佛经翻译文本的型塑。如，出于对中土之人喜好简练的满足，鸠摩罗什法师在翻译《大智度论》时，对该论梵文原本进行了剪裁，《出论后

记》云：“此《释论》一百五十万言，《论》初品三十四卷，解释一品，是全论具本。二品以下，法师略之，取其要足以开释文意而已，不复备其广释，得此百卷。若尽出之，将十倍于此。”^①但以此百卷略译请庐山慧远法师作序时，慧远犹嫌其文繁广，抄略为20卷后始肯作序：“若开易进之路，则阶藉有由；晓渐悟之方，则始涉有津。远于是简繁理秽，以详其中，另质文有体，义无所越。辄依经立本，系以问论，正其位分，使类各有属。谨与同止诸僧，共别撰以为集要，凡二十卷。虽不足增辉圣典，庶无大谬。”^②这种现象在佛经翻译中并不少见，由此形成了一种既有印度风貌又有中土特色的行文风格，极大地丰富和增长了中土文献的思想表达和文学表现能力。

佛经的重译也为中土人们选择自己喜爱的风格提供了方便。学如积薪，后来居上，此于佛经翻译亦然，在准确传达原本的思想内容上，后后总是要胜于前前。唐玄奘法师精通梵汉之文，对其前佛经译文多所是正，其译籍亦极力符合梵文原本，忠实于印度旧说。但人们之所以喜好读诵某部佛经，并不是因为该经译文如何忠实于印度梵本，而是因为该经能够带给人们精神的慰藉、情感的陶冶、品格的提升和美学的享受。如《金刚经》中土六译，应该说唐玄奘法师所译《能断金刚般若波罗密多经》最为完备具足，《维摩诘经》今存3本，也以唐玄奘法师所译《说无垢称经》与梵本最相契合，但此二经都以鸠摩罗什的译本最为流行，数百年来读诵不辍，影响中国佛教者至为巨大。这也告诉我们，同化策略的翻译由于充分注意到译入文化的接受心理，更容易获得成功。

（责任编辑：又小易）

* 本文为苏州大学2009年青年教师后期资助项目“佛教哲学中国化研究”的阶段性成果（BV102902）。

①⑨ [梁] 僧佑：《出三藏记集》，北京：中华书局，1995年，第290、388页。

②③④⑤⑩ [梁] 慧皎：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第13、87、67、108、391页。

⑥⑦ [唐] 慧立、彦棕：《大慈恩寺三藏法师传》，北京：中华书局，2000年，第203、204页。

⑧ 转引自方立天：《中国佛教文化》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第88页。