

## 中古譯場的翻譯與政治—— 以道安譯論之轉變為例

余淑慧

翻譯從來不僅僅只是翻譯本身而已。在赫爾曼斯（Theo Hermans）看來，翻譯是一種公共建制（institution），周遭圍繞著種種有形無形的期待與成規，這些期待與成規會逐步建構起某種場域，左右譯者或論者的選擇、策略與行動；翻譯因此是一種社會行爲，其中有多種力量相互牽制與協調。考察史傳僧籍，譯場從來也不僅僅只是高僧講經弘法的場所而已。自漢末，譯場規模從最初三、五人的小聚，發展到數百、千人的盛會；其組織亦從主譯、傳語、筆受、證義發展到數十個職司的嚴密建制。在其中，我們既可看到佛典成書的由來始末，也可見到譯經過程、策略、譯評與論辯。譯場這一文化建制不僅生產佛典，也是譯史、譯論的發源地。有鑑於此，筆者首先以道安譯論之轉變為例，並藉助赫爾曼斯關於「翻譯作為建制」（translation as institution）的概念，《出三藏記集》相關經序與《高僧傳·譯經篇》的譯場記錄，探討譯場與翻譯／譯論的關係。據本文考察，譯場監譯大臣以及眾檀越的介入翻譯過程與策略選擇，對翻譯的走向有重大的影響。以長安譯場論，監譯大臣趙政不但掌有徵選主譯、譯場主的權力，亦可決定譯哪部經典、選擇譯經策略乃至潤飾譯文。譯場裏的眾檀越亦具有一種文化把關的作用。因此中古譯場除了講經弘法，也是國家展現權力、把關言論的所在。從譯場發展出來的文化產品其實不僅僅是譯著與譯論本身而已，相反的，那是國家政經力量（趙政）與文化傳統（眾檀越）相互運作之下形塑出來的產物。譯史與譯論，其實並不單純。

關鍵詞：中古譯場、道安、建制、《高僧傳·譯經篇》、《出三藏記集》

收件：2009年12月20日；修改：2010年1月21日；接受：2010年2月2日

## The Politics of Translation in Medieval China Translation Forum: Why did Dao An Change his Theories on Buddhist Sutra Translation?

Sophia H. Yee

Dao An (312/314-385) was one of the most prominent theorists in early Chinese translation history. His most popular teaching of *wu shi san bu* (五失三不) has caused numerous debates since the Jin dynasty. To understand the debated issues, I examined all his sutra prefaces collected within the *Collection of Records Concerning the Translation of Tripitaka* (出三藏記集) in order of composition and came to a preliminary conclusion that Dao An's thought could be periodized into an initial and a mature phase, and that the key to understanding the change in his thinking was the Translation Forum (譯場) in the capital city Chang-an (長安). Taking this previous study as an example, the present paper goes a step further into the Translation Forum to investigate the specific elements that might have caused the change in his thinking. According to my study, the Translation Forum produced not only Buddhist sutras but also early translation theories. In a sense, it was a cultural, religious and political institution in which Buddhism was transmitted, Buddhist sutras were translated, and translation discourses were negotiated. More importantly, this paper shows that, within this social institution, those who participated in the process of sutra translation, especially Zhao Zheng (趙政), the government official in charge of the Forum, and other participants, presumably the patrons of the Forum, had the tremendous power to decide which sutras would be translated and what translation strategies would be applied. Translation, according to André Lefevere, does not occur in a social vacuum. Similarly, discourses on translation and translation history cannot be detached from the specific contexts of translation production and use.

Keywords: Translation Forum in Medieval China, Dao An, institution, *Biographies of Eminent Monks*, *Collection of Records Concerning the Translation of Tripitaka*

Received: December 20, 2009; Revised: January 21, 2010; Accepted: February 2, 2010

## 壹、前言：從道安譯論的轉變談起

前秦建元十八年（西元 382 年），車師前部王彌第帶著國師前往長安拜見當時的國主苻堅（338-385），並獻上《小品》作為貢品。篤信佛法的苻堅把該部《小品》交給秘書郎趙政與道安（312-385）共同主持的五重寺譯場（以下稱長安譯場），讓譯場裡的工作人員譯成漢文。長安譯場譯出的這部經典就是《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》，身為譯場主或譯場護持的道安為這部經寫了序，即目前收在《出三藏記集》裡的〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉（高楠順次郎、渡邊海旭，1934，冊 55，頁 52）。道安與譯論或譯史的關連，似乎全繫於這篇經序。在這篇序裡，我們除了看到微觀的翻譯問題，例如道安具體詳實地記錄了這部經在譯前與譯後的字數、翻譯過程與校訂情形；也可看到比較宏觀的翻譯討論，因為道安在這篇序裏簡要地總結了漢代以來，幾位重要譯經師的譯經風格，讓我們得以一窺當時中國翻譯論述的發展概略。最重要的是，道安在這篇經序提出了著名的譯經論述：「五失本」與「三不易」；事實上，道安之所以在譯史佔有一席之地，成為譯家論爭的焦點，其原因泰半繫於這一段譯經論述。茲引原文如下：

譯胡為秦，有五失本也。一者，胡語盡倒，而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於嘆詠，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也。然般若經，三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪古雅，以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人巨階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量裁，彼阿

羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 52）

這段大約二百五十字的短文，指出譯經具有五種與原文形式有所出入的情形，三種難以譯得妥當的因素，提醒譯經者要小心從事。據筆者（2008）初步觀察，此文看似平易簡短，歷來的討論卻極為紛繁（頁 28-32），影響也很大。至於這段譯說的影響，可以僧叡為例，加以說明。道安過世後，他的許多弟子都被網羅到姚興贊助的譯場，亦即鳩摩羅什主持的逍遙園譯場協助譯經，僧叡是其中的佼佼者。據其〈小品經序〉，他在《小品經》翻譯過程中擔任筆受。雖然在經本寫定之前，早已不知經過了多少次的討論程序，例如鳩摩羅什首先「口宣秦言，兩釋異音」，與譯場裡的信眾或聽眾「交辯文旨」，或者應答姚興的諮詢與檢驗，再又經過五百多位學有專精的高僧「詳其義旨，審其文中」，但在下筆記錄之際，僧叡還是覺得「憂懼交懷，惕焉若厲」，再三想起其「亡師五失及三不易之誨」（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 53）。

隋代的彥琮雖然對道安的不辨胡梵，略有微詞，因而提出補充性質的譯經「八備」與「十條」，但是對道安的譯論卻十分讚賞，認為道安此文「詳梵典之難易，詮譯人之得失，可謂洞入幽微能究深隱。」（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 438）近人錢鍾書比較支謙、道安與彥琮的譯論之後，雖然承認在時間上，支謙的〈法句經序〉（西元 229 年）是中國譯論史的首篇之作，但他還是把道安的「五失三不」視為譯論史的「開宗明義」篇，並且認為彥琮後來修訂的「十條」與「八備」也並未後來居上，讚美道安之譯說極為「扼要中肯」（錢鍾書，1979，頁 1262；羅新璋，1984，頁 28）。

除了上述提到的追念、修正、褒揚之外，這段文字最值得我們注意的地方是它引發的爭議。據筆者考察，發現其中最大的分歧是：就這段文字而言，道安究竟是主張採取直譯的，還是意譯的譯經方法？譯經究竟

可以刪繁，還是不可以刪繁？簡而言之就是：「五失本」與「三不易」說的究竟是直譯的準則呢？還是意譯的準則？據筆者考察，一部分學者認為「五失三不」是道安的直譯呼聲，例如梁啓超（1984）、馬祖毅（1998）、陳福康（2000）等，另一部分學者例如呂澂（1982）、湯用彤（1997）、季羨林（2007）、曹明倫（2006）等則提出不同的看法，認為「五失三不」是道安的譯經指導原則，而據此法則，道安是贊成意譯而且同意譯經是可以刪繁的。介於這兩者之間，亦有其他學者提出折衷意見，認為道安本來贊成意譯，後來才轉而擁護直譯的（余淑慧，2008，頁 27-38）。

直譯與意譯各自都是一種翻譯策略，分別就其本身而論，其實並不是問題。在翻譯實踐上，譯者或論者本來就可以視情況需要而採取其中一種策略來完成任務（Vermeer, 2004, pp. 227-229）。比較值得注意的是，無論直譯意譯，兩者理論上或實踐上都是截然不同的路，若用施萊爾瑪赫（Friedrich Schleiermacher, 1992, pp. 149-150）的話來理解，前者將作者帶到讀者面前，後者則把讀者帶向作者，換言之，前者以作者為中心，後者則以讀者為中心（陳德鴻、張南峰，2000，頁 19-20），譯者一旦選擇了其中一條路，翻譯過程中不能任意更換方向，因為這兩條路的方向相反。若再用韋努提（Lawrence Venuti）在《隱形譯者》（1995, pp. 19-21）書中的用語來說，一是「異化」，另一個則是「歸化」的翻譯方法或策略。依照前述譯論家的解釋，這兩個翻譯策略或方法截然不同，似乎不可能混為一談。據此，「五失三不」衍生出兩種方向相反的解釋，其中必然有所矛盾。馬祖毅（1998，頁 37）並非沒有注意到這個矛盾，但是他並不作任何處理，只是一語帶過：

這前後意見雖不一致，但他（道安）卻把翻譯中的繁或簡，文或質的兩種傾向提出來，以便進一步探討。

據筆者所知，唯一曾進一步探討過「五失三不」的矛盾詮釋的學者是王文顏（1984）。據王文顏推論，道安本來是贊成刪略，也很注重譯經

「文」的一面，因為道安或許認為「太質並非最好的譯文」。然而建元十八年（西元 382 年）那年，道安在長安譯場得到了《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》的梵本，經過一番比對之後，覺得刪削和文飾是譯經的大敵，所以才改變看法，轉而擁護直譯。因此道安的翻譯觀是有前後期的分別，而轉變的關鍵點是建元十八年（頁 210）。

此推論確實解決了道安譯論的矛盾。然而根據道安的傳記，道安雖然是個經驗豐富的譯文讀者（佛典都是翻譯文本），但他似乎不懂梵文或胡文，早期慧皎或僧祐如此記錄，後世史家、研究者如梁啓超、湯用彤、錢鍾書、曹仕邦等亦都如此想（方廣錫，2004）。彥琮（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 438）甚至曾批評道安及其同代人胡梵不分，混為一談。道安既然不懂外語，得到梵本對他應無太大影響。況且，這種以懂不懂原文，引原文為權威的解釋，其實是一種以「原著為中心」、抬高原文、貶低譯著的譯論。對於這種譯論，王宏志（1999）曾有所批判，因為對於懂原文的人來說，譯文沒有意義；對不懂原文的人而言，原文「這個概念並無實際意義」，重要的反而是譯文。王宏志另外徵引勒弗菲爾（André Lefevere）的研究，指出過份訴諸原文的權威，反而在無意間貶低了譯著（例如這裡的漢譯佛典），據此，王宏志建議論者不如拋開以原著為中心的思惟方式，轉而從其他面向來觀察原文與譯文的關係，重新給原文與譯文定位（頁 12-15）。

為考察道安譯論的轉變軌跡，筆者（2008，頁 38-51）曾根據近年出版的傳記資料，將道安的二十一篇經序按寫作年代排比之後，發現道安自建元十四年（西元 378）進入譯場後，其譯經論述不論在文體或內容方面已經有了顯著的改變。就其推測，這種轉變與道安之得到梵本與否關連至微，比較有可能的原因是來自譯場這一環境的牽制。道安一生總共寫了二十一篇經序，其中有十七篇提到與譯論相關的課題。在這十七篇經序中，共有十一篇寫於譯場之外，六篇寫於進入譯場之後。比較這前十一篇與後六篇經序，筆者發現前十一篇經序的翻譯觀頗為開通，例如

他在〈道地經序〉裡提到安世高的譯筆「音近雅質，敦兮若樸，或變質從文，或因質不飾。皇矣世高，審得厥旨」，而從「或變質從文，或因質不飾」的用語來看，道安此時並未堅持直譯或意譯，頗能欣賞譯者因應經典或文或質的特性而做的變化。進入譯場後，道安可能必須周旋在譯場監護、眾多擅越、職司各異的譯員之間，因而在寫作上，此時的經序出現了他者的聲音，例如〈比丘大戒序〉（西元 378 年）裡的慧常，〈鞞婆沙序〉（西元 383 年）裡的趙政與眾擅越等等。道安這時期的譯論也不如前期的開通，反而明顯地偏向如實直譯，例如在〈比丘大戒序〉裏，我們看到他順應譯場眾人反對「斥重去複」的聲音，只得「按梵文書，唯有言倒，時從順耳」（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 80）；亦即順應原文直譯，不加刪削，只是偶爾改動詞序而已。他的這種轉變，譯場這個環境應該是脫不了關係的。

譯場是漢譯佛典產生的場所，也是中國早期譯論產生的地方。譯場既是一個由多人參與，組織或疏或密的公共空間，若套句赫爾曼斯（Hermans, 1995, p. 9）在〈翻譯作為建制〉（Translation as institution）一文的說法，那麼譯場的所有文化產物（包括譯著與譯論），其實並不僅僅是譯著或譯論本身（translation or translation theory *per se*）而已；換言之，這些翻譯文化產物多少會受制於譯場這一社會建制（p. 7）。勒弗菲爾（Lefevere）（1992, p.14）曾說過：譯文不是「真空」的產物，並且指出，探討翻譯有關的課題時，我們有必要連帶考慮到權力與贊助（power and patronage），意識型態與詩學（ideology and poetics）等因素，尤其應把重點放在譯本或譯論與當時存在的意識型態或詩學的互動（p. 10）。這個觀點與赫爾曼斯關於翻譯作為建制的看法頗有互相發明之處。譯場既然是個由多人合作參譯經典的場所，則其翻譯文化產物所受到的影響當然更複雜。基於以上背景與出發點，筆者希望藉助赫爾曼斯關於「翻譯作為建制」的概念，參考《出三藏記集》與《高僧傳·譯經篇》所記錄的譯場資料，探討中古譯場——作為一種官方的翻譯機制——與翻譯／譯論的關

係。若以道安譯論之轉變為例，筆者認為譯場除了是個講經傳道的地方，也是國家展現權力的場所，言論受到層層把關的所在。就筆者初步研究，譯場這兩種功能或性質首先或許可以從譯場監護大臣趙政與其他勸助或擅越（即勒弗菲爾筆下的「贊助人」）之介入翻譯活動談起，尤其值得注意的是代表國家力量的譯場監譯大臣在翻譯過程或譯論形成過程中所扮演的角色。以下首先介紹譯場的概況。

## 貳、何謂譯場？

據相關史傳與僧籍資料，譯場就是高僧講經、譯經與傳法的場所。譯場並不是一個新穎的辭彙。早期佛教史籍如湯用彤（1997）的《魏晉南北朝佛教史》（頁 286-291），呂澂（1982）的《中國佛學思想概論》亦多少有些介紹；六〇年代曹仕邦曾發表了多篇與佛典翻譯以及譯場有關的論文，並於九〇年代集結成書（曹仕邦，1992），其中〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉一文在七〇年代收入張曼濤（1978）編著的《佛典翻譯史論》（頁 187-282），八〇年代有王文顏（1984）的《佛典漢譯之研究》出版，以上這些算是比較完整的，有關譯場的研究專文或專著。

但是在翻譯研究的範疇裏討論譯場則是這幾年的新發展。目前面世的有馬祖毅（1998）和陳福康（2000）的中國譯史、譯論專書，而專門討論佛典翻譯的則有王鐵鈞（2006）的《中國佛典翻譯史稿》。此外，亦有零星論文散見於《中國翻譯》等期刊，大致討論的範圍是譯場的發展、譯場職司的考察、譯場的工作形式可否作為當代學術翻譯的參考、儒臣的參譯等等，大體屬於資料的陳述、辨正與爬梳（劉長慶，2007，頁 51-57；孫海琳、楊自儉，2007，頁 35-38；王友貴，2006，頁 15-20；張弓，1999，頁 48-54）。不過筆者感興趣的是，在翻譯研究的範疇裡，我們該如何看待譯場這一個歷史悠久的建制？譯場這一場所如何影響翻譯或翻譯理論？中、印兩地譯經僧侶各有各的語言、宗教、文化記憶，他們在

譯場這一個特定的空間裡工作、互動、協調，進而共同完成漢譯佛典這一特定的文化產物。在這整個過程中，他們遇到了哪些限制？得到了哪些助力？這些限制或助力對譯本的面貌與呈現方式是否有影響？對譯論的闡發是否有所牽制？凡此種種，都是很複雜、充滿各種可能性，也是筆者將來希望能一探究竟的議題。

由於譯場同時也是佛教弘法的場所，現存僧傳譯經篇保存了許多資料，《出三藏記集》收錄的經序亦可找到不少記錄，尤其卷六到卷十一收錄的經序泰半寫於翻譯的現場，具有很珍貴的史料價值。然而，無論來自哪種資料，撰著者敘述早期譯場似乎有一共同模式可循。茲以《高僧傳·譯經篇上·安清》為例：

安清，字世高，……以漢桓之初，始到中夏。才悟機敏，一聞能達，至止未久，即通習華言。於是宣譯眾經，改胡為漢。出安般守意、陰持入、大、小十二門及百六十品。初外國三藏，眾護撰述經要為二十七章，高乃剖析護所集七章，譯為漢文，即道地經是也。其先後所出經論，凡三十九部。義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野，凡在讀者，皆壘壘而不倦焉。（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 323）

據筆者初步探討，上引例子是早期譯場敘述最常見的表現形式。撰著者首先點明某某大師（即譯主或又稱主譯）何時來華，有無習得漢言，在何時何地「出」（即「譯」）何經，例如安清（世高）於漢桓帝建和二年（西元 148 年）來華，不久學會漢言，於是開始譯經（可能是口譯），「改胡為漢，出安般守意」等經若干云云。當然亦有些資料僅僅提到某某人將某某經譯為漢文，簡單一語帶過，未及其他細節。

時代越晚，譯場敘述資料就越完備。除了描述譯主，亦可能提及協助翻譯的其他人員，例如傳語（口譯）、筆受（筆譯或記錄）、訂正等等職稱；例如竺佛朔於光和二年（西元 179 年）在洛陽出經時，史傳除記錄譯主竺佛朔何時「轉梵為漢」，譯經若干，亦旁及助手，言「[支] 識為傳

言，河南雒陽孟福、張蓮筆受」(高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 324)。附帶一提的是，僧傳資料除記錄翻譯人員之外，大半都會給譯經師下幾句簡單的評語，如上例慧皎給安世高的譯評是「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野」，可讀性極高。這是正面的評論，但負面的評論也並不少見。這些都是譯史難得的一手資料。

高僧三傳譯經篇的譯場記錄大致如此，只有或簡或繁的差別而已。基本上，時代越晚，譯場的組織就越完備，記錄也就越精詳。我們在贊寧的《宋高僧傳》裡，看到一段關於唐代京兆大薦福寺義淨譯場的詳細記錄：

初與于闐三藏實叉難陀翻華嚴經。久視之後，乃自專譯。起庚子歲至長安癸卯，於福先寺及雍京西明寺譯金光明最勝王、能斷金剛般若、彌勒成佛、一字呪王、莊嚴王陀羅尼、長爪梵志等經、……，凡二十九部。北印度沙門阿你真那證梵文義，沙門波崙、復禮、慧表、智積等筆受證文，沙門法寶、法藏、德感、勝莊、神英、仁亮、大儀、慈訓等證義，成均太學助教許觀監護，繕寫進呈。天后製〈聖教序〉，令標經首。……又於大福先寺出《勝光天子》、《香王菩薩呪》、《一切莊嚴王經》四部，沙門盤度讀梵文，沙門玄傘筆受，沙門大儀證文，沙門勝莊、利貞證義，兵部侍郎崔湜、給事中盧粲潤文正字，秘書監駙馬都尉楊慎交監護。帝深崇釋典，特抽睿思，製〈大唐龍興三藏聖教序〉。又御洛陽西門，宣示群官新翻之經(高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 710)。

在上文中，我們除了看到主譯義淨、筆受、傳語之外，還有「證梵文」、「證義」、「證文」、「監護」、「正字」、「潤文」等等職位。另外，除了職位增加，擔任同一職位的人數也由一開始的二、三人發展到多人合作的形態，如擔任筆受的就有波崙、復禮、慧表、智積等至少四人，擔任證義的有法寶、法藏、德感、勝莊、神英、仁亮、大儀、慈訓等至少八人。新譯經典完成後，有時可能還要由帝、后製序，置於經首，而且可能還要舉行儀式，向百官宣示新翻之經。

除了較為詳細地記錄了譯場工作人員的職稱之外，贊寧的另一貢獻是在譯場發展史上第一次比較有系統地描述了譯場人員的任職資格及工作性質。在〈譯經篇·論〉的部分，他提到「譯場經館，設官分職」，羅列各個職司與擔任該職位的資格，這裡依序列表如下：

表 1 贊寧〈譯經篇·論〉譯場職司內容與任職資格

| 職名   | 別名    | 職司內容或任職資格              |
|------|-------|------------------------|
| 譯主   |       | 齋葉書之三藏，明練顯密二教者充之       |
| 筆受   | 綴文    | 必言通華梵，學綜有空，相問委知，然後下筆   |
| 度語   | 譯語，傳語 | 傳度轉令生解                 |
| 證梵本  |       | 求其量果，密能證知，能詮不差，所顯無謬    |
| 證梵義  |       | 乃明西義得失，貴令華語下不失梵義       |
| 證禪義  |       | 沙門大通充之                 |
| 潤文   |       | 員數不恒，令通內外學者充之          |
| 證義   |       | 蓋證已譯之文所詮之義也            |
| 梵唄   |       | 法筵肇啓，梵唄前興，用作先容，令生物善    |
| 校勘   |       | 讎對已譯之文，隋則彥琮覆疏文義，蓋重慎之至也 |
| 監護大使 |       | 監掌翻譯事，詮定宗旨             |
| 正字字學 |       | 玄應曾當是職，後或置或否           |

資料來源：筆者自行整理。

從上述表格，我們大致知道譯場的靈魂人物（至少在形式上）是譯主，擔任此職的多是持有經本或能背誦某部經典，並對該經典學有專精的外國三藏（曹仕邦，1992，頁 3-4）。筆受和度語亦很重要，分別擔任譯場裡的筆譯與口譯。這兩職人員必須兼通華梵雙語，負責與譯主諮商，確定意義無誤後，由筆受行之於文。證梵本、證梵義、證禪義、證義類似審稿人，分別就寫定的文本加以檢核。潤文、校勘、正字字學則是潤稿人

員，梵唄負責執行譯場的開譯儀式，監護大使猶如執行長，負責監督整個譯事之行進與完成（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 724-725）。近人釋道安（1907-1977）曾據史料繪製了兩幅譯場座次圖，清楚展現唐、宋兩朝的譯場圖貌與工作程序（1978，頁 66-67）。配合圖與文，我們可知經過將近九百多年的發展，中國譯場的組織嚴密，分工精細。

除譯場人員之記錄外，據曹仕邦與王文顏的研究，我們進而得知譯場的性質在歷史上亦有個流變的過程，即從最開始的「講經譯場」發展到唐代以後的「專家譯場」，規模也從逍遙園的兩、三千人精簡到慈恩譯場的二十人左右（曹仕邦，1992，頁 5-24；王文顏，1984，頁 156-160）。據曹仕邦考證，大約在隋代之前不久，譯經與宣講已經有所區分，到了唐代，譯場僅僅負責譯經，不公開宣講，而且開始實施嚴格分工的制度（曹仕邦，1992，頁 23-24）。換言之，直到隋唐之前，譯場一直是一個公共的社會空間，幾乎任何對佛法有興趣的民眾皆可加入，參與譯著的生成。遇到聽不懂的地方，還可向譯主諮詢。如果意見不同，大家展開一場論辯亦是常有的事（王文顏，1984，頁 135-139）。在這樣一個眾聲喧譁，意見分歧的地方，譯場裡的任何文化產物都不能單純以其自身視之。顧名思義，譯場當然是翻譯佛典的地方，而且幾乎所有的漢譯佛典都產生於譯場（王文顏，1984，頁 129），然而譯場除了產出佛典外，同時也記錄了譯經的過程、方法、譯評，這些資料於是直接構成了中國翻譯理論的憑據，據魯迅（1993），嚴復的「信達雅」乃參考僧傳譯經論述之後才建構出來的；這即是一個很顯著的例子（劉靖之，1993，頁 2）。所以我們似乎也可以這麼說：除漢譯佛典之外，幾乎所有關於佛典漢譯的理論也出自譯場，甚至連早期一般翻譯理論之生成也來自譯場，例如據錢鍾書，支謙的〈法句經序〉據說就是「信達雅」的源頭（羅新璋，1984，頁 23）。換言之，討論中國譯史或譯論似乎不能不回到譯場這一建制。

## 參、譯場·譯論·建制

赫爾曼斯（1995, p. 5）曾經指出，若要討論翻譯，我們將會發現翻譯遠比其表面看起來複雜。這話意味著，翻譯研究除了對照文字文本的優劣、原文與譯文的比較之外，尚有其他更為複雜的課題牽涉在內。受到德國社會學家魯曼恩（Niklas Luhmann）的啟發，赫爾曼斯將翻譯看成一種人際溝通（interpersonal communication），一種社會行爲，一種建制（p. 6）。就概念和實踐而言，翻譯是一種社會存在體（social entity）；翻譯工作或翻譯行爲（translating）是一種社會行爲。也許我們可能會問：翻譯何以是一種社會存在體？翻譯工作何以是一種社會行爲？就這一點，赫爾曼斯的解釋是：我們大家都知道（其實是自以為知道）「翻譯」究竟是怎麼一回事，因為字典裡對翻譯早已有固定的解釋和規定，社會上也有一種專業活動稱爲翻譯，而且我們也有種種譯者協會、譯者培訓中心、學校等等公共機構存在。凡此種種，都是翻譯的「公共層面」（public face），基於這「公共層面」，赫爾曼斯於是提出翻譯是一種建制的觀點。

如果翻譯是一種建制，那麼就像社會所有其他建制，翻譯也被種種有形無形的期待（expectations）包圍，而這些期待則慢慢建構起翻譯的「域」（domain）、「場」（field）或「系統」（system）。把翻譯放在翻譯的「域」、「場」或「系統」中，研究者於是可以探討一時一地的翻譯行爲，翻譯作品或翻譯思想如何與其社會或文化環境互動，產生連結，研究者也可以觀察爲何譯者翻譯某部譯作，或論者提出某種譯論的特定行爲，以及他們爲何選擇甲而不選擇乙或丙或丁之可能原因（Hermans, 1995, p. 6）。

以此爲據，我們再回到譯場。從上節描述，筆者認爲譯場正是赫爾曼斯筆下的「建制」。筆者前文提到道安進入譯場之前與之後的譯論有重大的轉變，而這種轉變與譯場這一建制的運作方式可能有關。上一節我們則看到譯場的簡要組織與發展。若據曹仕邦（1992），譯場的運作基本

上有三個程序：傳語、筆受、證義（頁 89）。道安身為義學沙門與譯場主，他所擔任的角色大約等於證義，亦即以他固有的學問，檢證書寫成文的譯文是否正確。但是論及譯場對譯文／論的影響，我們不能不考慮這三個程序之外的因素。若以道安的長安譯場為例，譯場監譯和眾檀越的意見可謂至為重要。在這裡，我們可以看到譯場監譯趙政不僅介入主譯的選擇，同時也決定了翻譯的策略。另外，由於此時的譯場是個開放的社會空間，眾檀越的聲音也不容忽視。

首先介紹譯場監譯的角色和職司。就道安所處的長安譯場而言，譯場監譯即指符堅的秘書郎趙政。趙政，又名正，字文業，《高僧傳·譯經篇·曇摩難提》附有其傳記。據該附傳，趙政十八歲起就在符堅政府裡擔任著作郎，編修國史（王超，2005，頁 291），後來升遷為黃門郎，武威太守。據該傳，他「情度敏達，學兼內外，性好譏諫，無所迴避」，曾與符堅有一段有趣的互動：

符堅末年，寵惑鮮卑，隳於治政，正因歌諫曰：「昔聞孟津河，千里作一曲，此水本自清，是誰攪令濁。」堅動容曰：「是朕也。」又歌曰：「北園有一棗，布葉垂重陰，外雖饒棘刺，內實有赤心。」堅笑曰：「將非趙文業耶。」（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 328）

從這則小故事裏，我們似乎可以看到兩則訊息。一是關於趙政的個性，他應該是個正直、嚴肅、關心凡事是否「正確」或「適宜」的人；二是他和符堅的關係似乎非常好。慧皎接下來還提到趙政因為看到關中佛法鼎盛，因而想出家為僧，符堅覺得可惜，因而不准他出家。趙政後來也一直等到符堅過世後才出家，法號道整。其專長是經律，而且也頗為知名。

建元十四年（西元 378 年），符堅攻破襄陽，擄來道安，令道安在五重寺設立譯場，譯經弘法。據《高僧傳》，把道安請來長安弘法，組織譯場或許正是趙政的主意。當時曇摩難提來到長安，趙政見其時中土尚未

有《四含》，於是請道安集義學僧，在長安城與曇摩難提等人一起譯出四《阿含》以及其他佛典共一百六卷：

曇摩難提，此云法喜，兜佉勒人。……以符氏建元中至于長安。難提學業既優，道聲甚盛，符堅深見禮接。先是中土群經，未有《四含》，堅臣武威太守趙正欲請出經。時慕容冲已叛，起兵擊堅，關中擾動，正慕法情深，忘身為道，乃請安公等於長安城中，集義學僧。請難提譯出《中》、《增一》二《阿含》，并先無所出《毘曇心》、《三法度》等凡一百六卷。佛念傳譯，慧嵩筆受，自夏迄春，綿涉兩載，文字方具。（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 328）

無論如何，長安譯場於前秦建元十四年開譯，終於建元二十一年（西元 385 年）道安去世為止，總共七年。這幾年裡，趙政與道安一起主持長安譯場，從事佛典翻譯工作。據僧祐《出三藏記集》記載，道安在這時期總共主持翻譯了十三部經，寫了十三篇經序。其中〈阿毗曇抄序〉已經失落，〈鼻奈耶序〉保存在《大正藏》，其餘十一篇經序都收錄在《出三藏記集》裡。據筆者考察，這十二篇目前可見到的經序中，有八篇多少提及譯場，茲依寫作時代先後，排列如表 2：

表 2 道安論及譯場之八篇經序及其寫作年代

| 時間（西元年）      | 經序名稱          |
|--------------|---------------|
| 建元十四年 (378)  | 〈比丘大戒序〉       |
| 建元十八年 (382)  | 〈四阿含暮抄序〉      |
| 建元十八年 (382)  | 〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉 |
| 建元十九年 (383)  | 〈阿毗曇序〉        |
| 建元十九年 (383)  | 〈鞞婆沙序〉        |
| 建元二十年 (384)  | 〈婆須蜜集序〉       |
| 建元二十年 (384)  | 〈僧伽羅剎經序〉      |
| 建元二十一年 (385) | 〈增一阿含經序〉      |

資料來源：筆者自行整理。

據近代的翻譯論述，尤其勒弗菲爾（1992）的看法，任何一部譯作的產生，其背後都有種種因素在運作，而其中一個重要因素就是贊助人（pp. 14-19）。道安是長安譯場的護持，譯甚麼經，如何譯，按理該由他來決定。然而細讀這八篇經序，除了一篇未註明決譯者，我們看到法和請譯一部，道安請譯三部，趙政這位身兼贊助人代表的監譯大使也請譯了三部，如〈僧伽羅刹經序〉：

以建元二十年（西元 384 年），罽賓沙門僧伽跋澄齋此經本來詣長安，武威太守趙文業請令出焉。佛念為譯，慧嵩筆受。正值慕容作難於近郊 [長安]；然譯出不衰。余與法和對檢定之，十一月三十日了也。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 71）

又如〈增一阿含經序〉：

有外國沙門曇摩難提者，兜佉勒國人也。……誦二阿含，溫故日新，周行諸國，無土不涉。以秦建元二十年來詣長安，外國鄉人咸皆善之，武威太守趙文業請令出焉。佛念譯傳，曇嵩筆受。……余與法和共考校之，僧契、僧茂助校漏失，四十日乃了。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 64）

或者〈婆須蜜集序〉：

罽賓沙門僧伽跋澄，以秦建元二十年，持此經一部來詣長安。武威太守趙政文業者，學不厭士也，求令出之。佛念為譯，跋澄、難陀、提婆三人執胡本，慧嵩筆受。以三月五日出，至七月十三日乃訖，胡本十二千首盧也。余與法和對校修飾，武威多少潤色。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 72）

從這三篇序文裡，我們看到請譯經典的發起人都是趙政，道安與其同門師弟法和則擔任校訂的工作。另外在〈婆須蜜集序〉一文中，我們發現趙政除了有權力決定譯哪部經，譯本完成後，他還「多少」參與了「潤

色」的工作。因此我們知道，趙政作為譯場的監譯，或作為譯場贊助者符堅的代理人，其介入翻譯過程的程度可謂十分徹底。當然在這七年裡，趙政掌控的可能不只這三部經的決定權，據前引《高僧傳·曇摩難提》，我們看到趙政請曇摩難提「譯出《中》、《增一》二《阿含》，并先無所出《毘曇心》、《三法度》等凡一百六卷」。這個數目不可謂不多了。

除了決定要譯甚麼經，請何人譯，趙政似乎也掌控了譯經的策略。見道安的〈鞞婆沙序〉的記載：

趙郎謂譯人曰：「《爾雅》有〈釋古〉，〈釋言〉者，明古今不同也。昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡為秦，以不閑方言，求知辭趣耳，何嫌文質？文質是時，幸勿易之，經之巧質，有自來矣。唯傳事不盡，乃譯人之咎耳。」眾咸稱善。斯真實言也。遂案本而傳，不令有損言游字；時改倒句，餘盡實錄也。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 73）

據考察趙政的個性（「性好譏諫」）、專長（「專精經律」），他會提倡「案本而傳」的譯經思想一點也不奇怪。但是看到這裡，讀者不免心存疑惑：譯場工作事務趙政似乎一手全包了，那麼譯場的「文化產品」究竟要歸在誰的名下？趙政是否越權了呢？據贊寧，譯場監譯或監護大使的工作是：

次則監護大使。後周平高公侯壽為總監檢校，唐則房梁公為裝師監護，相次許觀、楊慎交、杜行顓等充之。或用僧員，則隋以明穆、曇遷等十人監掌翻譯事，詮定宗旨。（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 724）

從贊寧的用語推測，譯場監護大使的工作是「總監」、「檢校」、「監護」、「監掌翻譯事，詮定宗旨」。假如譯場監譯有如此重大的權力可以徵選主譯、譯場主、潤飾譯文，那麼道安怎麼可能不從開放的翻譯觀轉而擁護直譯，呼籲「案本而傳，不令有損言游字；時改倒句，餘盡實錄」呢？

另外，筆者認為在開放的譯場裡，座中「眾人」的意見也具有左右翻譯策略乃至理論走向的作用。早在黃武三年（西元 224 年），在當時吳國武昌，維祇難、竺將炎、支謙與一群座中人共譯《法句經》。見支謙〈法句經序〉：

將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於質直。僕初嫌其辭不雅，維祇難曰：「佛言『依其義不用飾，取其法不以嚴』。其傳經者，當令易曉，勿失厥義，是則為善。」座中咸曰：「老氏稱『美言不信，信言不美』；仲尼亦云『書不盡言，言不盡意』。明聖人意深邃無極。今傳胡義，實宜徑達。」是以自偁，受譯人口，因循本旨，不加文飾。譯所不解，則闕不傳。故有脫失，多不出者。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 50）

支謙是在中土長大的月支人，除漢語外，還博通六國語，是一位多語的在家居士。竺將炎只懂梵文，不太懂漢語。他的傳譯有時夾雜著外語，有時是直接的音譯，聽在漢文化修養深厚的支謙耳裡，當然覺得「其辭不雅」（亦即不夠道地之意）。不料此話一出，維祇難馬上發難。更重要的是，座中人相續搬出孔子的「書不盡言，言不盡意」，老子的「美言不信，信言不美」，使得支謙最後只好「因循本旨，不加文飾」，如實照錄，實在聽不懂的，只好略而不譯，以至於產生經文漏譯，缺譯的情況。

同樣的，在道安的六篇經序裡，我們也可以看到眾檀越——或有可能亦是贊助人——發揮影響力的例子。例如《十誦比丘大戒本》譯出後，道安檢視譯文，覺得其文過於丁寧反覆，於是請慧常刪去重複的部分。在道安筆下，我們看到這樣的畫面：

常乃避席謂：「大不宜爾。……此土尚書及與河洛，其文樸質，無敢措手，……。何至佛戒，聖賢所貴，而可改之以從方言乎？……。與其巧便，寧守雅正。……願不刊削，以從飾也。」眾咸稱善。於是按胡文書，唯有言倒，時從順耳。（高楠順次郎等，1934，冊 55，頁 80）

慧常避席而立，表示他對道安是尊重的，然而他仍還搬出《尚書》，《周易》，以之比附佛戒，強烈反抗道安刪繁的要求。慧常此舉得到座中眾人的讚許，於是道安也只好「按胡文書，唯有言倒，時從順耳」，犧牲了方便讀者的「可讀性」(readability)。同樣的情形，亦可見於〈鞞婆沙序〉，只是這回眾人附和的是趙政的意見，道安當然只有「遂案本而傳，不令有損言游字」了。

佛教東傳，端賴翻譯。而「翻譯之功，通法之最」(曹仕邦，1992，頁67)，因而許多皇家貴族、高官大臣、仕紳文士等都樂於擔任檀越，贊助佛經譯業。這是譯經大業的重大助力，不論在精神上或物資方面。然而從以上幾個例子裡，我們亦可以清楚看到官員乃至「眾人」對佛典的翻譯，其所掌握的力量似乎超過真正從事譯事的專家。換言之，論及譯場，歷來總是「先宗譯主」，得選「齋葉書之三藏，明練顯密二教」的高僧擔任，看來似乎主譯的地位甚高。即使道安不能擔任主譯，他卻也是個名重一時的義學沙門與僧團領袖，且又是長安譯場的譯場主或護持，但是從這幾個例子看來，似乎又不是如此，因為監護大使幾乎掌管了譯場裡的大小事，而座中眾人又意見頗多。

## 肆、結語

據曹仕邦(1992，頁74)，大臣之兼任譯場監護，或許始於趙政。但是如果我們再讀《高僧傳》的記載，那麼我們可以看到：國家以其政治力量介入譯場或翻譯，其實早在西元六十七年，漢明帝夜夢金人就開始了。這則故事提到明帝夢見金人飛空而至，於是召集群臣，討論夢兆。臣子傅毅回說西域有神，名字叫佛。漢明帝深信自己夢見的就是佛，於是派了郎中蔡愔、博士弟子秦景等人，前往天竺尋訪佛法。後來這些人遇見中天竺人攝摩騰，並將他請回漢地，「明帝甚加賞接，於城西門外立精舍以處之。漢地有沙門之始也。」同一傳裏有一段小記提到，攝摩騰「譯

四十二章經一卷，初緘在蘭臺石室第十四間中」（高楠順次郎等，1934，冊 50，頁 323）；蘭臺石室正是當時的皇家圖書館。所以從這段記錄看來，佛經翻譯似乎從一開始就是由皇家發動、贊助、保護的國家文化事業。譯經師翻譯的處所雖然當時不叫「譯場」，但實質上也是一個受到國家保護、贊助的「場」，用現代的話來說，就是一個具有社會關係的網絡。既然是個網絡，那麼譯者的產物永遠不會是「譯作本身」（Hermans, 1995, p. 9），同理，譯論者無論說甚麼，其實也不僅僅只是譯論本身。以道安來說，其譯經論述一旦放在他所有譯論的脈絡裡，我們即可清楚看到左右其譯論轉變的可能因素。因此，我們似乎可以這麼說，在早期佛典漢譯史上，無論譯本也好，譯論也罷，其生成的背後往往有多種力量的運作，因為很明顯的，其生成地點，即譯場，恰好就是一個各種力量匯集，各種聲音競相爭辯的場所。據本文初步考察，譯場監譯大臣以及眾檀越的介入翻譯過程與策略選擇，對翻譯的走向有重大的影響。以長安譯場論，監譯大臣趙政不但掌有徵選主譯、譯場主的權力，亦可決定譯經、譯經策略乃至潤飾譯文。譯場裏的眾檀越亦具有一種文化把關的作用。因此筆者認為中古譯場除了講經弘法，也是國家展現權力、把關言論的所在。從譯場發展出來的文化產品其實不僅僅是譯著與譯論本身而已，相反的，那是國家政經力量（符堅／趙政）與文化傳統（眾檀越）相互運作之下形塑出來的產物。譯史與譯論，其實並不如其外表所見的單純；譯史與譯論，其背後自有一個複雜的文化與權力世界悄悄運轉。

## 感謝詞

本文改寫自筆者於「翻譯：東亞與西方國際青年學術研討會」（2007年12月4日）發表的會議論文，筆者在此向會議裡所有提供意見的學者，以及此次兩位匿名審稿人致謝。

## 參考書目

- 方廣錫 (2004)。道安評傳。北京：崑崙出版社。
- 王超 (2005)。中國歷代中央官制史。上海：上海人民出版社。
- 王友貴 (2006)。中國翻譯的贊助問題。中國翻譯，27 (3)，15-20。
- 王文顏 (1984)。漢譯佛典之研究。臺北：天華出版社。
- 王宏志 (1999)。重釋信達雅——二十世紀中國翻譯研究。上海：東方出版中心。
- 王鐵鈞 (2006)。中國佛典翻譯史稿。北京：中央編譯出版社。
- 季羨林 (2007)。季羨林談翻譯 (季羨林研究所編)。北京：當代中國出版社。
- 余淑慧 (2008)。試論道安翻譯思想之演變。翻譯學研究集刊，11，25-60。
- 呂澂 (1982)。中國佛學思想概論。臺北：天華出版社。
- 孫海琳、楊自儉 (2007)。關於譯場職司的考辨。中國翻譯，3，35-38。
- 馬祖毅 (1998)。中國翻譯簡史：五四以前部份。北京：中國對外翻譯出版公司。
- 高楠順次郎、渡邊海旭 (主編) (1934)。大正新脩大藏經。東京：一切經刊行會。
- 張弓 (1999)。唐代譯場的儒臣參譯。中國社會科學研究生學報，2，48-54。
- 張曼濤 (編) (1978)。佛典翻譯史論。臺北：大乘文化出版社。
- 曹仕邦 (1992)。中國佛教譯經史論集 (一版二刷)。臺北：東初出版社。
- 曹明倫 (2006)。五失本乃佛經翻譯之指導原則。中國翻譯，27 (1)，51-54。
- 梁啟超 (1984)。翻譯文學與佛典。載於羅新璋 (編)，翻譯論集 (頁52-67)。北京：商務印書館。
- 陳福康 (2000)。中國翻譯理論史稿。上海：上海外語教育出版社。
- 陳德鴻、張南峰 (編) (2000)。西方翻譯理論精選。香港：城市大學出版社。
- 湯用彤 (1997)。魏晉南北朝佛教史。北京：北京大學出版社。
- 劉長慶 (2007)。我國古代譯場制度的發展及其影響。襄樊學院學報，28 (4)，51-57。
- 劉靖之 (編) (1993)。翻譯論集 (修訂版)。臺北：書林出版有限公司。
- 魯迅 (1993)。魯迅與瞿秋白關於翻譯的通信。載於劉靖之 (編)，翻譯論集 (修訂版) (頁3-31)。臺北：書林出版有限公司。
- 錢鍾書 (1979)。管錐篇 (四冊)。北京：中華書局。
- 羅新璋 (編) (1984)。翻譯論集。北京：商務印書館。
- 釋道安 (1978)。中國大藏經雕刻史話。臺北：中華大典編印會。
- Hermans, T. (1995). Translation as institution. In M. Snell-Hornby, Z. Tettmarove, & K. Kaindl (Eds.), *Translation as intercultural communication: Selected papers from the Est*

- Congress-Prague 1995* (pp. 3-20). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Lefevere, A. (1992). *Translation/history/culture: A sourcebook*. London: Routledge.
- Schleiermacher, F. (1992). On the different methods of translating. In R. Schulte & J. Biguenet (Eds.), *The theories of translation: An anthology of essays from Dryden to Derrida* (pp. 36-54). Chicago: The University of Chicago Press.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge.
- Vermeer, H. (2004). Skopos and commission in translational action. In L. Venuti (Ed.), *The translation studies reader* (pp. 227-238). New York and London: Routledge.