

中国佛教译场的回顾与前瞻

王雷泉 程 群

一、翻译在中国佛教史上的重要作用

佛教自印度传入中国，以文献确凿可考者算起，已有整整二千年。除非是天纵之圣，不假文字而契合心印，绝大多数中国人要读懂并领会释迦牟尼所创、印度历代佛弟子所传的佛法，唯有通过翻译一途。欧阳渐以结集—阐发—翻译—刊刻四个环节，概括佛教传播发展的基本过程：“释迦以至道救世，承其后者事乃在于流通。迦叶、阿难，结集流通；龙树、无著，阐发流通；罗什、玄奘，翻译流通。自宋开宝雕版于益州，至予师杨仁山先生刻藏于金陵，为刊刻流通。”（《支那内学院经版图书展览缘起》）在这四个环节中，中国当然不仅仅只占翻译、刊刻这两个，但中国法师和学者的经义阐发和创宗立说，却都是建立在翻译基础上的；即便是下个世纪有可能对所有语系的佛经进行重新结集，如果中国佛学界有能耐参与其事，也离不开翻译一途。因此，被梁启超在《佛典之翻译》中称作“托命”之事的翻译，在笔者看来，至少具有三层重大意义：一、它是印度佛学演化为中国佛学的必经桥梁和载体；二、翻译造就了巨大的社会需求空间，不仅推动中国佛教义学研究的发展，同时催生了佛经刊刻印刷等各种文化事业的发展；三、翻译事业也是这个世纪之交中国佛学复兴并走向世界的资粮准备。

佛经翻译不同于一般翻译，汤用彤先生曾在《汉魏两晋南北朝佛教史》中对古今译风的差异慨叹道：“今日识外洋文字，未悉西人哲理，即可译哲人名著。而深通西哲人之学者，则不从事译书。然古昔中国译经之巨子，必须先即为佛学之大师。如罗什之于《般若》、《三论》，真谛之于《唯识》，玄奘之于性相二宗，不空之于密教，均既深通其义，乃行传译。”中国历史上有过二次大规模的翻译运动：一次是自东汉末年至北宋长达近千年的佛经翻译，一次是十九世纪以降对西方的政治、经济、军事、科学技术特别是科技书籍的大量引进。前者追求的是终极解脱、安身立命的理体，属形而上的道；后者追求的是富国强兵、民生改善的事用，属形而下的器。既然有道体和器用的分判，反映在翻译方式和态度上，当然会有极大的差异。

要译好一部佛教作品，译者须具备三个条件：一、临事以敬的求道精神；二、深厚的佛学素养；三、良好的外文基础和中文表达能力。当今中国佛学界，同时具备这三种素质的人才，可说是寥若晨星。这样的人才，过去曾经有过，但老成正在凋谢；未来应该会有，但新秀还在成长之中。那么，在最需要承上启下的现时代，以我等中下的资质，应该如何从事佛教论著的翻译呢？根据自己翻译实践中的甘苦和经验教训，我们认为可以借鉴古代“译场”的方式。

二、历史上译场的组织与运作方式

按台湾学者曹仕邦先生的说法，中国的佛经翻译，最初实行的是“讲译同施”的方式，译场同时就是一个庞大的佛学教育机构；隋唐以后，转为小型精干的专家群体；宋以后，成规模的译场不复存在，翻译转为一人自译或两人对译的形式（参见《中国佛教译经史论集》，东初出版社，1990年）。本文主要讨论前二种方式。

（一）“讲译同施”的方式

在印度，讲经法会盛行质询辩难，法师藉问答和辩论，引导听众进一步了解经义。汉代佛法东传，最早展开翻译的安世高和支婁迦讖皆通汉语，在翻译佛经的同时讲解经义，听众将记录整理出来，就成为中国最早的译本，译讲同施的风气由此展开。在西晋以前，少有兼通梵汉两种语言的译经者，所以常出现“咫尺千里，覩面难通”的局面。而且翻译纯属私人活动，没有计划，“值残出残，遇全出全”。

东晋十六国时期，前秦苻坚开始有组织地翻译佛经，聘请中外名僧协力分工，道安在关中网罗学僧组织译经事业。后秦姚兴西迎鸠摩罗什至长安，礼为国师，请他在逍遥园主持译场，集名僧八百，有徒众三千。

罗什“手执胡文，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意。”这是国立译场的开始。这一时期的译场，最主要的翻译程序有如下几种：

1、口译：主译先将经文用梵文或西域文诵读，然后口译成汉语。

2、传语：不通汉语的外国法师，由“传语”负责口译，讲解梵本。竺朔佛译《般舟三昧经》时，支婁迦讖负责传语，这是最早的一例。此例一开，西僧即使不学汉语也能在中土讲经，华人亦借着讲经的法会而译出完整的佛典。

3、笔受：口译出的每句经文，经主译的讲解，听众的咨问辩难，直到在场众人再无疑问，才由笔受写定。例如真谛译《摄大乘论》时，“一句之中，循环解释”，“随出随书，一章一句，备尽研核，释意若竟，方乃著文。”当时的译场，除了“笔受”在翻译时担任记录，其他的听众也作笔记，再由笔受归纳整理。因此经文译出后，许多由笔记整理而成的义疏也于译场同时产生。

4、校勘：译出的佛经需跟原文校勘后才能成定本。主译“手执梵本，口宣汉言，再三对勘，始为定本。”校勘工作初由通华文的主译或传语负责，后来另归专人，译文的用字在检校时才作最后决定。例如，佛陀跋陀罗校勘《华严经》费时一年半，鸠摩罗什译出《禅经》六年后又将该经检校一次。

当时译场助手众多，鸠摩罗什在关中有助手三千，菩提流支在洛阳也有徒众一千余人。他们并非全部直接参与译经工作，其中大部分是听主译讲授义理的弟子。因此译场堪称当时的国立佛教大学，在这里培养出众多杰出的佛学人才。如罗什门下最著名的弟子僧肇，他所写的《般若无知论》，就是在协助鸠摩罗什翻译《大品般若经》并听其讲解经义之后，向导师呈缴的一篇读书笔记。

（二）“精选助手”的方式

随着译经事业的发展，华人的梵文知识日益增长，“借众听以集其成事之说”的方式渐渐趋于淘汰，转而向精选助手方面发展。唐朝佛经翻译事业达到了历史的顶峰，但译场规模却大大缩小，译场助手由僧正根据佛学、儒学修养并重的原则在全国精选。译经三百卷的鸠摩罗什有助手三千，而译经千卷的玄奘，助手仅有二十三人，但各具专长而且职责分明，颇似今日的研究所以或编译馆，是一种紧密的有序组织。

据《宋高僧传》记载，唐代的译场分工有度语、笔受、缀文、参译、刊定、润文、梵呗、监护大使等，多达十一种。他们在精通梵汉、深晓佛理的主译领导下，研讨梵经义理，每出一书，皆多数人协力分工之结果。以玄奘为例，他在译场上讲解梵本后，经文义理的诠定归“证义”负责，译文文句的联缀和润色归“缀文”负责，汉字的问题找“度语”，梵文的问题找“证文”，玄奘在译经过程中处于总裁的地位。这种完备的翻译组织，使玄奘主持的译场在十九年中译出佛经一千三百余卷。

上述二种译场，分别相当于我们现在的“大学”和“研究所”。译场的产生和演变，因应着中国佛教发展的深度和广度，但有个前后一以贯之的精神：这是不计成本、不计功利的求道事业。所以，现代世俗社会轻视翻译工作，翻译成果的评价和报酬偏低，导致第一流人才不愿从事翻译等现象，在古代的中国佛教界根本不存在。历代高僧传，都把译经一科高居全书之首，就是对译经贡献的最好评价。

三、世纪之交能否重开译场？

回答是肯定的。首先，佛教在世纪之交面临传入中国二千载罕见的存在性危机。佛教独特的修证精神，在当今中国佛教尤其是汉传佛教中日益丧失；佛学研究与佛教教育，与其他先进国家的差距还相当巨大。在师资、资料、资金短缺的现时代，即使是“土法炼钢”，筹备起若干佛教大学和研究所，也需要通过翻译，先将教材和参考书大量引进。而在佛书出版领域，由于急功近利的价值取向，无法指望现在的出版界提供高等佛学教育的教材体系。换言之，最需要建立的是以宗教悲情和学术规范为价值指向的“译场”式的编译馆。

其次，中国佛教也面临传入二千年难见的机遇。国际因特网的快速发展，使佛经的载体，从口传、手写、木刻、铅印，迅速过渡到现在的电子阶段。从历史上看，佛法传播途径和佛经载体的每一次改变，都会推动佛学研究和佛教文化事业的新一轮高潮。值此世纪之交，我们正处在古今、东西文化的交叉点上，尤其是在佛典电子化的“换笔”阶段，我们与其他国家几乎处在同一起跑线上。因此，现在建立的“译场”，在内涵上就覆盖了欧阳渐所概括的结集—阐发—翻译—刊刻四个环节。即：一、在全球范围内对梵、巴、汉、藏等语系藏经，按新的分类原则和主题词检索体系重新结集；二、在东西宗教和哲学对话融通的现时代，运用宗教学、文献学、语言学等学科的最新成果对佛典重新阐释；三、用严格的学术规范对古代佛典和今人研究著作进行翻译和再翻译，绝非闭门造车式的对汉译佛典进行简单的白话语译；四、通过网络、光盘、音像、印刷品等载体出版发行。

第三，现在虽然没有鸠摩罗什、玄奘这样的大师级主译人才，但无论是佛教界还是文化学术界，都已经培养出我们自己的佛学博士、硕士。不少从国外学成回国的法师，每个人都带回大量的外文佛学论著。这些书籍若能翻译出来，将会像当年杨仁山从日本引进大量中国失佚佛书一样，推动下个世纪中国佛学又一次中兴高潮。可惜，由于种种原因，有些人连同书又流失了。笔者多年前就提出过要建立一些储备人才的“蓄水池”，以吸纳学成回国的留学生和国内大学、研究所培养出来的僧俗人才。只要我们健全“筑巢引凤”的机制，建立“讲译同施”或“精选助手”式的译场，都是具备现实可能性的。

最后，由佛教界和民间建立译场的经济基础已然成熟。各地风起云涌的塑造超级大佛的繁荣局面，使世人感到中国佛教的财富正在极大地涌流。与成亿成千万元的投入相比，建立并维持译场运转的经费，不过是这些超级大佛身上的一根“佛指”而已！但恰恰是这根“佛指”，才真正是中国佛教的慧命所寄。使人们感到欣慰的是，佛教界不乏有识之士，已经着手向建立译场的方向努力。苏州西园寺在1997年夏天曾召集一批学者和出版界人士，讨论编译《世界佛学名著译丛》。这件事虽然至今尚未落实，但给困顿中的佛学界提供了一线光明。既然一个寺庙都能发愿做这件利国利民利佛法的大事，那么如果有若干寺院、若干大学、若干企业联合，共同建立或分别建立一些译场，这样的日子大概不会太远了。

1998年第3期