

# 「相」與「Sign」：當代漢傳佛學詞彙之 「『雙重』翻譯」問題 ——以《金剛經》為例\*

王漢琦\*\*

〔摘要〕

本文以「翻譯」的角度探究當代漢學跨文化暨跨學科的方法，再以此方法「翻譯」漢學經典。跨文化研究之中，哲學核心概念的翻譯舉足輕重，不僅涉及語言上形式與內容的對峙，亦影射了自我與他者之倫理性。在中國傳統文本的外譯方面，當代哲學、翻譯學之中多有相通之處可相互資糧。若在漢學中汲取固有的「翻譯」資源，漢傳佛教翻譯既有深厚的理論與實踐積澱，亦有哲學思想內涵，皆可與當代的跨學科方法相互參酌。「漢譯」佛典「西譯」實涉及「雙重翻譯」問題：古代印度原文本→漢譯本→當代各西方語譯本。跨語言的詮釋問題同時揭露了語言觀即方法論：西方書寫史、印度口述文化與中國解經學三者間之齟齬。以《金剛經》的核心概念「相」為例，經由梵、中、西等多語歷時與共時詞彙對比研究，跨文化、學科的視角關拓了西譯更多元的詮釋空間，並可以此展望佛教概念的現代化與東西「符號」研究之會通。漢語作為「語言觀」，與各語言之間的平等互攝，或可紓解自我與他者之兩極。

關鍵詞：漢傳佛教翻譯、語文學、方法論、《金剛經》、相、符號

---

\* 謹以此文致敬 左冠明 (Stefano Zacchetti) 先生。

本文改寫自筆者法文博士論文。藉此機會由衷感激蔣經國國際學術交流基金會《中華民國留學生博士論文獎學金》(DF003-U-14) 以及中國博士後科學基金(2019M653689)的支持。另外，非常感謝編輯部嚴謹的審稿潤修工作以及三位審查人的肯定與批評，筆者獲益良多。

\*\*西安交通大學外國語學院語言文化及國際交流研究中心副教授。

## 一、緒論

「新」漢學作為跨文化對話的橋梁，不得不面對方法論的探究。此中牽涉層面甚廣，一是漢學語文學與當代其他人文、社會科學學科的整合問題，不僅針對研究對象之古今差異，也是各類跨學科方法的試煉場域。二是華人學界的西化、（後）現代化進程：國學如何與漢學及其他學科研究相得益彰，又如何西方學術霸權的框架中彰顯自己的「方法」。近年來，哲學家朱利安(François Jullien, 1951-)與漢學界論戰所引發的效應或可作為參考。朱利安與畢來德(Jean François Billeter, 1939-)、程艾蘭(Anne Cheng, 1955-)、何乏筆(Fabian Heubel, 1967-)等各方學人所言及之「相異性」，可謂跨文化暨跨學科交流之癥結，而「翻譯」則是隱身其中的「推手」：當代哲學界的「相異性」本脫胎於關於「翻譯」的思考，漢學語文學者亦視「翻譯」為引渡歷史真相的船筏。本文便以當代哲學界與漢學界的「相異性之爭」為楔子，討論「翻譯」舉足輕重的角色，以翻譯的理論與實踐為基礎，論及「哲學核心概念」的翻譯問題，而後再切入本文的主旨：漢學與漢傳佛教概念的「『**雙重**』翻譯問題」。

現當代關於自我／他者、相異性／相同性的討論，泰半萌芽於德國浪漫派的比較文學暨世界文學潮流。日爾曼民族素有重視翻譯且偏向直譯的傳統；17、18世紀法國仍一面倒向優雅的意譯，做「不忠的美人」之時，毗鄰的日爾曼民族早已產生以翻譯充實自身文學與打造「世界文學」平臺的意識。與浪漫派平行發展的哲學思潮，也產生了以「翻譯」為主題的詮釋學研究。施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)是以翻譯討論語言主體性的鼻祖；翻譯被認為是研究「詮釋」的範式，「理解」與「詮釋」被視為一體兩面：理解文本必須通過解釋才能實現，解釋勢必得全然理解文本，而翻譯就是理解與解釋的具體實踐。異化／直譯即是將自我帶向他者，而歸化／意譯則是將他者帶回自我。此後隨之發展出兩大學科：首先是與語言、翻譯息息相關的哲學詮釋學，集大成者高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)以「一切思想的使節」(Nuntius fuer alles Gedachte)來說明詮釋即是「翻譯仲介活動」：「翻譯者的工作就是將不熟悉的語言納入我們熟悉的語言。翻譯說明兩個語言世界的對立，當原文是用讀者自己的語言所寫時，原文世界與文本讀者的世界之間的衝突也許並不引人注目，但當原文是用某種外來的語言寫成時，我們立即就意識到我們自己的理解世界與被翻譯

作品的世界之間存在衝突，從而翻譯執行一種語言和意義的仲介功能。」<sup>1</sup>

另一個學科則是以詮釋學哲學為基礎的翻譯學。與海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)相仿，法國德裔翻譯學家貝爾曼(Antoine Berman, 1942-1991)也研究浪漫派作家荷爾德林(Friedrich Hölderlin, 1770-1843)的詩學與翻譯，故兩者皆有意藉著承襲浪漫派的直譯精神說明人在語言中的主體性。貝爾曼的代表作以《異域的考驗》(*L'Épreuve de l'étranger*, 1984)為名，一語多關，借用海氏的論述：「異域的考驗即自身之學養」，<sup>2</sup>向浪漫派、詮釋學致敬；字面上則表示翻譯是母地(譯入語/自我)對異域(源頭語/他者)的考驗，反之亦可指異域帶給母地的試煉。

針對法國翻譯的歸化性格，貝爾曼不時提倡直譯以求互補。<sup>3</sup>與此同時，由於19世紀西方人翻譯阿拉伯國家作品，亦整體呈現出過份歸化傾向，其便引述薩依德(Edward Said, 1935-2003)的東方主義來反對歐洲民族中心主義。<sup>4</sup>

相形之下，現如今的法國漢學界則反倒是將「相異性」斥為「東方主義」。除了畢來德之外，在法國漢學界反對朱利安的聲浪中，程艾蘭及其陣營乃是更具時代代表性的歐陸漢學語文學「道統」。榮膺法蘭西公學院席位的程艾蘭，主編了一本名《今日中國思想》(*La pensée en Chine aujourd'hui*, 2007)的合輯，在導言〈該是終結相異性的神話了〉直指朱利安類的方法是一種陳腔濫調的偏見；她亦是引用薩伊德的東方主義：以任何極端的方式去呈現其他文化的相異性都是不正常的心態，無論表面看起來或好或壞，皆非真正客觀地具批判性的眼光審視他者的文化，只是為了變相抬高自己的身分認同或達到其他的目的。另外她又藉著杭廷頓(Samuel Phillips Huntington, 1927-2008)等人的理論加以說明問題在現實文化交流中的嚴重性：相異化到極致即是造成文明之間越發趨向對立。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 洪漢鼎：《當代哲學詮釋學導論》(臺北：五南圖書出版社，2008年)，頁4。

<sup>2</sup> Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (Paris: Gallimard, 1984), p. 256.

<sup>3</sup> 貝爾曼認為法國的歸化傳統源於法蘭西語言文化的自滿認同、其對語言的美文要求。整體而言，譯介的風格可以國族文化的風格和個人的理論實踐為平行參照。由於哲學詮釋學重視人的個體主體性，並不致流於泛意識形態、歷史唯物式的分析，而同時重視個體的經歷、思想在譯本上的體現。同前註，頁286。

<sup>4</sup> 同前註，頁297。

<sup>5</sup> Anne Cheng, *La pensée en Chine aujourd'hui* (Paris: Gallimard, 2007), p. 9.

然而，自德國傳統中汲取的相異性與直譯傾向確實是表示對他者的尊重與認同，趨同化才是扭曲他者的表現。這體現了相異性在不同語境下的認知差異。<sup>6</sup>各個學科的方法與意識形態皆有其背後的文化意涵：「相異性」與「反相異性」皆有特定的時空背景與針對性。如溝口雄三（1932-2010）於《作為方法的中國》之中，其對竹內好（1910-1977）及當時日本漢學的批評為「沒有中國的中國學」，他從汪德邁（Léon Vandermeersch, 1928-2021）、法國漢學那得到「相異化」的啟發，即是將「中國學」視為獨立的他者，而非自我文化的一部分。他認為經由中、日相互異別化日本文化才能獲得相對的主體價值。<sup>7</sup>

如果朱利安的作品本是基於「去中心化」的思考，具有哲學上的普世意義，那麼「相異性之爭」一是因各學界、個人意識形態不同而造就了悖論，二是**學科方法**之間或許存在著「先天的」矛盾：一如高達美的書名「真理與方法」，古典詮釋學的原典導向及歷史主義於今尚存，語文學可視為其之延伸。漢學語文學界追求「歷史」的真相，而朱利安的研究則偏向了古今「視域交融」的當代詮釋學方法。

隨著一般思想界 20 世紀出現的語言學轉向，將語言的主體性從其他學科中離析出來，更是加以促就了各種關於「翻譯」的思考。歸化／異化仍是趨同／相異的議題，反之，語言、文化中的自我／他者亦是「翻譯」所能體現：不論是將語言視為存在的棲所，還是理解問題的方式，或者是討論語言的社會性、話語的個體性，以及視域交融的接受美學等，皆可在當代的翻譯研究裡一覽無遺。語言學家、哲學家將翻譯視為直接的研究對象，而翻譯學家勢必也得基於語言去思考翻譯問題。80 年代以降，伴隨著後現代、後殖民及區域文化研究的蓬勃發展，翻譯學也茁壯成長為獨立的學科，更加多元、成熟，整體趨勢即是打破「源頭語／原

<sup>6</sup> 朱利安的作品之中，至少有 25 部被譯至德語，可謂世界最齊全。普遍來說，在德國漢學界也似乎相較受肯定。由此管窺之，德國受眾對這類「相異性」的看法應與法國漢學界不盡相同。

<sup>7</sup> 溝口雄三著，孫軍悅譯：《作為方法的中國》（上海：三聯書店，2011 年），頁 151、157。日本漢學當時面臨中國文革結束、改革開放，卻仍沿襲以中國古代研究為主旨的傳統，將自身視為其延伸，自然易忽略自己的視角與當代中國政治、社會的國際交流議題。對當時的日本來說，徹底相異化「中國」或許是可以對治的方法。另，當代日本相對成功地進入西方體制、學科框架，日人的研究是否已成為獨立的「方法」？其作為語言、文化的參考，於漢學暨佛學領域常被認為「亦中亦西」、「可中可西」，不論在中西學界皆有模糊的仲介話語權，這是否也意味著學界仍有待釐析中、日古今視域的差異？

文」與「譯入語／譯文」文化之間的二元對立，反對原教旨主義、提倡譯入語文化、譯者的主體價值。

誠然，在現當代全球化的趨勢下，各類形式的跨文化交流本涉及了跨語言的議題，因而或隱或顯參雜翻譯的問題。畢來德、何乏筆、宋灝（Mathias Obert, 1967-）等兼擅多語的學者，用漢語討論法語的《莊子》研究，即難以規避翻譯的相關思考。諸如《莊子》類的哲學作品，其語言形式與內容不可分割，其表達之思想、語言觀又該如何再現？《莊子》翻譯成法語有法語上的問題，海外莊子學翻譯回漢語又有漢語上的問題，翻譯的問題無所不在。<sup>8</sup>

在翻譯研究的領域中，詩歌被公認是語言形式與內容上「不可譯性」之代表文體，中外學者如雅各布森（Roman Jakobson, 1896-1982）、梅尚尼克（Henri Meschonnic, 1932-2009）、茅盾（1896-1981）、胡品清（1921-2006）等學人皆以實踐者的眼光指出，詩歌確實是最難翻譯的文類。但一如茅盾所說仍須「知其不可而為之」，<sup>9</sup>眾人提出了相似的看法：詩人翻譯詩、以創意的文思翻譯。亦即是說，與詩同類的文本，同樣存在著相似的難題，在呂格爾（Paul Ricœur, 1913-2005）的詞彙裏故將之稱為：詩學類的作品（œuvres poétiques），即是如詩歌一般，形式上充滿了隱喻、韻律、文字遊戲、雙關語，同時也藉此表達其內涵的文本，此中自然亦包含了哲學類的文本，而最令人兩難的即是核心概念詞（*maître-mot*）的翻譯。<sup>10</sup>如此推論，哲學也應由哲人翻譯？

舉西譯中為例，像羅蘭巴特（Roland Barthes, 1915-1980）、德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）及儂曦（Jean-Luc Nancy, 1940-2021）等學者好用文字雙關或再造新詞，該如何用漢語翻譯？就算不特別耍弄文字遊戲，語言之間的內涵亦難全然對等，即便是英、法、德語等西語之間，也有眾多歧異。如本雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）著名的翻譯論述的題名：〈譯者的任務〉，法語的「*tâche*」（任務）也無法譯出德語「*Aufgabe*」同時具有責任、使命、債務、罪過，又呼應著巴別塔之前的純語言等多重義涵，遑論漢語的翻譯？

以此類推，中譯西必然也會有類似的難題，而古文的詮釋空間遠比白話文更豐富多元，翻譯古代經典勢必比當代白話文更加艱困。雖然呂格爾讚賞朱利安的

<sup>8</sup> 何乏筆：〈導論：莊子、身體、主體、政治〉，《若莊子說法語》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁14。

<sup>9</sup> 茅盾：〈譯詩的一些意見〉，《翻譯論集》（北京：商務印書館，2015年），頁417。

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Paris : Bayard, 2004), p. 14.

「異化」策略，但是其作為詮釋學大家，仍對哲學翻譯問題的提出異議：「怎能用法語寫書，卻聲稱是用一種外部的目光，聲稱是從外部進行的解構。」<sup>11</sup>

朱利安對於諸如此類的質疑，反駁的策略始終如一：堅持己見又模稜兩可。「我自然不能以法語把握中國古典的準確意義，正是因為如此，我才很少翻譯。」<sup>12</sup>此言透露出朱利安作為哲學家，深曉翻譯的複雜性，但是其所實踐的「翻譯」仍多少反映了他的思想。故此，畢來德認為其在翻譯核心概念詞也是蓄意操弄「相異性」：「于連最重視單獨的概念，將其作為他的好幾部書的樞紐。在《過程或創造》中是『過程』（即『道』），在《物勢》中是『勢』，在《平淡頌》中是『淡』，等等，因而碰到了第三個困難。為了更好地落實其論證，他對每一個概念一貫採取同一個譯法。他意識到這種做法會歪曲中國概念的含義或縮小其意義，他這方面也警告了讀者，但還是堅持他的選擇，結果出現了明顯的扭曲。這裡僅舉《平淡頌》為例。在他引用的很多文本中，他將淡字一律譯成 *fade*（乏味）或 *insipide*（無味），而在大部分情況下，譯成下面的詞才更準確：*fin*（細），*léger*（輕），*délicat*（柔），*subtil*（微妙）……等等。為了在其翻譯中標明他所講的概念，他像釘子一樣到處楔進他的固定的翻譯，從而生出一種假造的陌生感。在大部分情況下，他原可以用一種更自然的方式翻譯這些段落，使它們顯得親切得多，而其結果是，其內容與西方作家的一些段落差不多。在于連和別的漢學家那裡，異國情調往往產生於可質疑的翻譯。」<sup>13</sup>

對畢來德來說，中國傳統思想中的「平淡」全然不能用 *fade* 去詮釋，只需根據上下文「更自然的意譯」，也不會造就如此「大異其趣」的效果。就筆者而言，《淡之頌》是表面直譯、用了貶抑詞 *fade*/*fadeur*，卻是藉著介紹中國歷代經典灌注了積極正面的意思（*fadeur positive*），實不乏上下文的「解釋」工作。再者，朱利安以中西兩方迥異的主題概念各自串聯成互文性，<sup>14</sup>選擇了再次定義（*renommer*）、翻譯一些概念，可同時又與前人相互呼應，因此不違背太多既有

<sup>11</sup> 畢來德，郭宏安譯：〈駁于連〉，《國際漢學》2012年第19期，頁232。

<sup>12</sup> 朱利安：〈答張隆溪〉，《二十一世紀評論》第55期（1999年10月），頁120。

<sup>13</sup> 畢來德，郭宏安譯：〈駁于連〉，頁231。

<sup>14</sup> 其承襲了後結構的文本性與互文性：「我所屬的世代是由巴特和珍耐特（Gérard Genette）的文學批評養成的世代，我們反對生平與作品這種書寫格式。我們重視的是文本性（*textualité*），也就是由文本肌理所發展出來的邏輯一致性。」林志明翻譯、整理：〈文化撞擊與未來的哲學〉（專訪 François Jullien），《文化研究》第1期（2005年9月），頁228。

的接受。這種相異性，不是單純營造異國情調而另起之爐灶，亦與德國那種為充實自我而保全他者的概念不太一樣。例如 *fadeur* 的概念，其實呼應了羅蘭巴特的符號學，取材於《然後，中國？》（*Alors, la Chine?* 1974）之說：「中國是符號的寡淡」（*la fadeur des signes*）。<sup>15</sup> 巴特這本小冊是藉著「乏味」的陳述，對文革時期的中國提出「無聲」的異議，然朱利安卻將其「校正回歸」至中國傳統的思想、美學，並穿插著符號哲學的討論，或者更該將之視為《符號帝國》的續集？巴特在《符號帝國》（1970）之中，將日本禪文化詮釋為「意義」的空，<sup>16</sup> 視之為符號的烏托邦，則是意圖藉由東方符號觀批判西方的邏各斯主義及教條主義。故朱利安綜合了兩本書的想法，有意延續此條路徑，將舞台從日本搬至中國。

因此，朱利安強調的是中國「淡的符號觀」，消解了符號存在的本質，意在「不再現」（*dé-représenter*）；相對於聖經、西方文化「鹹（鹽）的符號觀」，則好於濃墨重彩的「再現」（*représenter*）。與此同時，他又將其延伸至其他文藝理論如魏爾倫（Paul Verlaine, 1844-1896）的「淡」等等。<sup>17</sup> 這種趨同的異化，有其脈絡傳承，是在接受的範圍內尋找異質性，所以又被廣泛接受，就本質而言，沒有離開法國人的「思想舒適圈」（*dépaysier la pensée*）。<sup>18</sup> 藉此一隅，可知接受的問題錯綜複雜，非能一言以蔽之。<sup>19</sup>

畢來德更常舉的例子是「道」，他反對音譯 *Dao/Tao*，或直譯成「道路」（*La Voie/the Way*），他認為即使是富含多義的哲學概念，仍在具體的上下文中有特定的意思，可以「常言俗語」使讀者一目了然，否則僅會陌生化文本，造成玄之

<sup>15</sup> Roland Barthes, *Alors, la Chine ?* (Paris: Bourgois, 1975[1974]), p. 8.

<sup>16</sup> Roland Barthes, *L'empire des signes* (Paris: Seuil, 2002[1970]), p. 352.

<sup>17</sup> François Jullien, *Éloge de la fadeur* (Paris: Philippe Picquier, 1991), p. 11, 16, 100.

<sup>18</sup> 「*Dépaysier la pensée*」亦是以其理念為名 2003 出版的支持者合輯。林志明將其譯為《使思想離家》或使思想離鄉背井，可表達其字面上有離開之意，但朱利安於此語帶雙關，因為此詞亦有不習慣、擺脫原有習慣所造成的不適感、不舒服，並且一再與 *intriguer*（好奇、奇怪），*déranger*（打擾、擾亂）等詞連用，因此筆者將其解讀為一種抽象的舒適圈。

<sup>19</sup> 筆者認為這種相異性實際上不同於啟蒙時代、後結構、解構諸人不諳漢語、一知半解的為己所用，它一方面符合西人對古老東方異國情調的期待，另一方面則「選擇性直譯」出了中國本質上確實存在的異質元素，可謂一種折衷主義，並沒有徹底帶入他者的視域。這或可說明，眾人為何詬病其斷章取義、選取的文本往往缺乏完整的譯文呈現，亦可與其反對「全盤漢化」的論調相互呼應。如若說相異性的倫理標準是在於平等展現他者，那麼何乏筆所提倡之「歐洲哲學的漢化」似乎才是更積極正面的宗旨。

又玄的異域效果。畢來德重視翻譯與文本的接受度，也認為漢學家最重要的工作是翻譯，他強調翻譯在理解與解釋上的重要性，此與當代詮釋學不謀而合，但是他透露著自己為「歷史」的捉刀人，又與大寫的歷史合流成語文學式的作者論。<sup>20</sup>

他表示《莊子》和其他文本不能被普羅大眾喜愛的原因之一在於異化的翻譯。<sup>21</sup>不過朱利安將淡直譯成 *fadeur*，再灌注了積極正面的意思，也能廣受歡迎（這時又被說成譁眾取寵），由此可見，翻譯的異化與歸化未必是外國概念被接受的絕對條件。

「其他漢學家們」在具體的翻譯實踐中，也並非像畢先生所責難的如此絕對。他反覆列舉的〈庖丁解牛〉之「臣之所好者，道也，進乎技矣。」認為此處之「道」「不寫或 *Dao* 或 *Voie*，而寫『事物的運行』（*le fonctionnement des choses*），一下子就指明了他講的什麼問題。」<sup>22</sup>在他所詬病的劉家槐（1908-）的譯本中，筆者看到的也是歸化的譯法：原則（*principe*）。另外，若舉《論語》為例，在顧賽芬（*Séraphin Couvreur*, 1835-1919）的譯本中也是將「道」全數意譯。

再者，音譯、直譯與意譯也並非無法並存，如若音譯「道」，必是考量其抽象的普世概念與上下文中可作的多重解釋，譯者可使用副文本使讀者明白。音譯詞如果融入了譯入語文化，即是拓展了語言中的他者，如西文的禪借用了日語的 *Zen*，如今已成家喻戶曉的概念。這種核心概念如果採用「不連貫」的意譯，亦容易使讀者無法瞭解該詞在源頭語中的多元內延、難以與譯入語對等的相異之處。

<sup>20</sup> 他反對朱利安以「狹隘零星」的方式斷章取義來創造對立，主要是反對其哲學方法，同時也是在反對海德格式的當代詮釋學，認為此法不尊重「歷史的真相」。只不過他自己的研究方法與立場也是「當代詮釋」且個人主義濃厚，又趨向了「反權威的權威主義」。參見宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的《莊子研究》〉，《若莊子說法語》，頁 143-144。關於其莊子研究自創一格之利弊，可參考賴錫三綜合各家莊子研究之異同，以及與之交流的評論。賴錫三：〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九筭〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》2012 年第 22 卷第 3 期，頁 59-103。

<sup>21</sup> 畢來德翻譯《莊子》，試圖將莊子化身為一個「西方當代人」；他使用通俗的語言、現實的經驗拉近與讀者的距離。不過值得思考的是，一味的歸化，在現當代俗白化的閱讀市場機制中可能會有損原文的文學性，像奈達（*Eugene A. Nida*）的動態對等理論亦是極端的意譯。奈達版的《聖經》雖因淺白而賣座，也同時被批評忽略了《聖經》的古代文學性與風格韻律，如參見梅肖尼克的評論，以及其如何兼顧「形式」翻譯詩學文本如《聖經》、《唐詩》的韻律。*Henri Meschonnic*, "Poétique et politique du traduire," *Equivalences* 24.1 (1994): 11-24.

<sup>22</sup> 畢來德，郭宏安譯：〈駁于連〉，頁 232。



翻譯的策略多少與文化時代的接受程度有關，佛教、基督教進入中國初期亦是以儒道概念格義，可伴隨著交流漸勝，譯本也越來越多元、出現更多借字、音譯詞，甚至最後掩蓋了歸化的初期翻譯，證明受眾已有一定基礎負荷異國的元素，接受亦有多元化的趨向。而畢來德會有歸化的傾向及異化的顧慮，並以輕薄短小的形式出書，與傳統漢學研究難以走入通俗閱讀市場不無關連。

畢來德對於翻譯的評述或流於主觀評校，且缺乏系統的理论依據，<sup>23</sup>然其已是少數對「翻譯」較有思考論述的漢學家。大多數的漢學家似乎是經驗主義者，僅將翻譯作為歷史研究的連帶工作，缺乏理論基礎以及批評意識。

對於一個漢學家來說，就算不參考當代翻譯理論，可否取材於中國翻譯史？畢來德表示：「中國學者容易低估翻譯問題的重要性，至少沒有西方人那樣重視。這與整個文化史，甚至語言文字有關。中國從魏晉南北朝及隋唐以來翻譯了佛教經典，明清以來翻譯了西學書籍，但是在研究自己最古老的文化遺產及其歷史演化的主流傳承時，則不存在翻譯的問題，對文本有考證和詮釋即可，文本本身是不變的；這當然是文字穩定性所決定的，也是中國學術史連續性的一個主要原因。」<sup>24</sup>

如暫不考慮文言與白話、方言與官話等漢語圈的「翻譯問題」，僅就跨語言文化的翻譯而言，佛教翻譯自是中國文化裡最綿長深遠的翻譯盛事。翻譯的本質具有普世性，大致可從兩個層面思考：對於不諳外語的學者、讀者，僅能在自己的語境、譯者的詮釋下做有限的文義理解，此時翻譯的作用是以譯入語文化的受眾為依歸，正如佛典翻譯成中文後在中國「死後生」，<sup>25</sup>被普羅大眾吸收運用，鑄鑄成三教合一、諸說混雜的漢化思想。然而對於語言雙棲或多棲的學人來說，翻譯應被視為專門的學問，一如原作者、原作，譯者與譯本皆是要被審慎批評、探討的對象，除了切實的原、譯本對照分析，其背後的歷史、方法等問題皆須納入考量。

誠然，當代漢學界在翻譯的理論與實踐方面，除了可由哲學、文學、西方翻

<sup>23</sup> 讀者或可參考《莊子四講》、《若莊子說法語》及《莊子研究》中皆有對翻譯的論述。相關評論可參酌宋灝：「畢來德所提的形式主義批判的觀點顯然天真，尤其是他完全不顧慮史萊馬赫以來業已進展兩百年的詮釋學反思。言語活動上形式與內容的確是無法分開。」宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的《莊子研究》〉，頁 140-141。

<sup>24</sup> 畢來德：〈關於西方莊學的幾點反思〉，《若莊子說法語》，頁 21。

<sup>25</sup> 德文 *Nachleben*，指原文的第二生命，出自本雅明〈譯者的任務〉。參見吳錫德：《翻譯空間》（臺北：書林，2009年），頁 41。

譯史、當代翻譯學中汲取養分，亦可借鏡漢學本身的一部分——佛教翻譯。而古今中外的翻譯理論、實踐或可相互取經？當代西風東漸之初，梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1926）及梁漱溟（1893-1988）等學者即是以中印文化交流的歷史為鏡。

當代翻譯學的興起促進了中國翻譯史、佛經翻譯理論的各類研究。與此同時，考古學家在中亞、新疆等地區發掘的新文獻亦不斷推進中印歷史研究。近幾十年來，華人學界也建構了結合國學、文字學與印度史料的漢語史研究、佛教漢語語言學。但是，不少學者表示國學圈內仍不夠重視龐大的佛教文獻；將佛教研究視為特殊的領域，這是否多少與自古至今的**我族中心主義**有關？<sup>26</sup>佛教漢語在佛教圈的用法與一般用法不盡相同，但是兩者之間有千絲萬縷的關聯，如不研究其異質性，難以析辨漢語佛化前後的流變，更無法深究中國文化的多元性。

正如同古代印度、中亞、西域各語是佛教僧人及少數文人的專精領域，當代**佛教學**也涉及了龐雜的語言研究。除了客觀上研究條件複雜，各語語文學之間本存在著**專業分化**的傾向。佛教比較語文學最先是由印度學家所推動，或者說，當代佛教學是順著 18、19 世紀印歐**比較語文學**的脈絡，發現了梵本之後始與漢譯本對勘、研究而成立的學科。在西式方法的先決視野中，印／歐語系被預設為同文同種，佛教學亦一直以印度文獻為依歸。由此觀之，印度作為西式語文學中另一個可參照的「他者」，又作為中國思想史中固有的「他者」，不僅是研究素材，也是**古今方法**的參照。

故此，下文中將以「翻譯」為基礎，探討漢傳佛教研究方法的群疑：一是漢語譯詞在佛教傳入前後的詞義，與西式語文學詮釋之異同。二是佛教文獻作為豐富的「翻譯資源」，是否可與當代翻譯學相互借鏡？三則是佛教語文學與漢學語文學為孖生方法，可否藉由中、印、西三者語言觀之碰撞，整合古今中外的方法論？四是漢傳佛教概念西譯的接受問題，如何將本文構想的方法落實在翻譯實踐之中。最後是「翻譯」與跨文化研究的互動與展望。總而言之，筆者所忖想的跨文化、跨學科研究草案，除了在漢學、佛學界引進當代翻譯學的視野，亦是西方漢學語文學、佛教語文學與傳統國學、文字學、佛教解經學之間「穿針引線」的工程。

<sup>26</sup> 萬金川引呂淑湘、李方桂、朱慶之等學者的評述。萬金川：《佛經語言學論集》（南投：正觀出版社，2005年），頁2、46-47。

## 二、佛教詞彙的「『雙重』翻譯」問題：以《金剛經》之「相」為例

本文將以鳩摩羅什（344-413）翻譯之《金剛經》中的核心概念「相」為例，探討當代漢傳大乘佛教研究之中的「雙重翻譯」群疑。一般儒、道等中文本僅需考慮中譯西的問題，然佛教語言本身就是翻譯，由古代的「翻譯」要「翻譯」成西方的語言，故筆者稱之為「『雙重』翻譯問題」。

以大乘佛典而言，第一重翻譯問題即是，從古代大印度文化圈各源頭語（source language）到漢、藏語為主的目標語（target language）；第二重翻譯問題則是梵、漢語等文本作為當代源頭語，逐譯至各西方目標語。<sup>27</sup>

此中必涉及當代佛教語文學方法的問題。19世紀末發展出的佛教語文學以梵語文本作為編輯、校勘的標準，及其同時出產的西譯被視為權威，與漢譯本多有文本落差，如加之藏語、日語等其他佛教語言，<sup>28</sup>多元的文化語境導致西語中的詞彙／概念不一，進而阻礙了佛教思想的傳播與接受，運用也就隨之困難。而該方法究竟依據何梵本校勘漢語及其他各語的佛經？當時伴隨著梵語寫本的出現，套用了歷時比較語文學及版本批評（critical edition）的方法，<sup>29</sup>但漢譯本的底本已失，現當代所發現的各個梵文本，實則無一能證明其為某語某本之底本（source text／original），甚至普遍晚於漢譯本的年代。如若以字對字的方式校勘正誤，即是以梵語文本為「源」文本，但是文本淵遠流長的散播，必有其因時因地的變貌。<sup>30</sup>就

<sup>27</sup> 古代大印度圈包含了今日的中亞，而以新疆為主的西域地區則屬過度地帶，僧人東進分別來自印度、中亞、新疆，文本傳至漢地時因而有「胡本」（除梵文外的語言）與「梵本」之別。本文以印度佛教文本翻譯至漢文、藏文之大藏經為系統、規模的跨文化翻譯活動，故此處不考慮大印度文化圈內部的傳播問題，一併視作漢傳之源頭語。

<sup>28</sup> 東亞大乘佛教圈以漢傳佛教為依歸，但日本禪及其佛教學率先與西方近當代文化、學術界接軌，因此諸多以禪宗為主的佛教術語已借用自日語如 zen, satori 等。

<sup>29</sup> 19世紀末以降興起的佛典編輯法。該法不可視為單純的歷史考據校勘，實本為文藝復興時代用在聖經及希臘羅馬經典上帶有文學批評色彩的編輯方法。穆勒（F. Max Müller）是挪用該法至佛教梵本重建的創始人。原則上，編輯者選擇最古老的梵文本為底本，修訂編輯梵本及校對其他語言的版本，孔澤（Edward Conze）是集大成者。詳情與相關書目可見 J. A. Silk, “Establishing/Interpreting/translating: Is It Just That Easy,” *JIAS* 36/37 (2015): 205-226.

<sup>30</sup> 此觀點逐漸成為佛學界共識，參見如：“Another difficulty which should be taken into account is that one and the same Sūtra in its Indian form changed greatly in the course of the time and was the

算是有底本的翻譯，也有語言轉換的必然性，更何況時序倒錯的對勘？此為**第一重「翻譯」問題的癥結**所在。

誠然，語文學界長期忽略翻譯活動的共時性問題。**源頭語的文本不等於翻譯層面的原文本**。現存印度語書面資源甚稀，大乘佛教方面僅留存相對較多的梵文本，學界因而視其為印度佛教的原典聖語，出現了梵語主義（Sanskrit bias）的傾向。佛教語文學雖標榜梵語原意，卻長期罔顧印度口語文學與西方聖經、古典文學「書寫」傳統發展出來的「源文本」、古典詮釋學觀念迥異。再者，漢文佛典也有其自身的書寫、注釋傳統與翻譯制度。將不同語的版本視為「同源文本」一起校勘，正是西方方法稼接至東方之緣故。

近幾十年來，經考古、古文字學家不斷修正編輯梵本的方法，以及語文學者對於印度文化、漢傳佛教越來越深入的歷史研究，翻新了梵本、漢譯的歷史考據價值，也使得語際對勘研究有了別開生面的進展。辛嶋靜志（1957-2019）乃新時代佛教學潮流之中首屈一指的巨擘，他學貫東西，致力於佛典語言、文本傳播的溯本清源：「以往的研究缺乏非常重要的三個視點：1.初期大乘佛典本來不是通過梵語，而是通過口語傳承的；2.最初的佛典不是寫成文字，而是口頭傳承的；3.經典是不斷變遷的。缺乏以上三個視點，就會像今天大多數學者那樣，以為最早寫於 11 世紀，多寫於 17 世紀的梵語寫本就是原典，由此判斷事實上較梵本更為古老的漢譯或中亞等地區出土的古梵文寫本讀法是錯的。這種出發點、想法和做法從根本上就是錯誤的。」<sup>31</sup>

故此，本文效仿辛嶋靜志編纂語際辭典的作法，視**漢譯本為原始語料**，而非二手的參照，以單一漢譯本的詞彙為基準，對照其他梵漢文本中的詞彙。如若能避免「逐字校勘」的思維，以**歷時、共時雙軌對勘梵、漢詞彙**，再去推論印度語過渡到漢語的變化，應可降低假設性。以此類推，各個語言翻譯出的西譯本是否也應做詞彙／概念對比研究？破除第一重梵漢對勘實證科學的迷思之後，乃可創

---

object of Iranian, Chinese, Tibetan, etc., translations which have notable divergences between them. The reason for this is that they are based on different recensions. To attempt to reconstruct the Urtext of the sutra by submitting the material at our disposal to a process of textual criticism is an enterprise which is bound to fail, each recension requires its own study.” Étienne Lamotte, Sara Boin-Webb (trans.), *Suramgamasamadhisutra* (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2003), p. XV.

<sup>31</sup> 辛嶋靜志，裘雲青等譯：《佛典語言與傳承》（上海：中西書局，2016年），頁159。

問第二重西方譯本及佛教詞彙學上的翻譯問題。

本文故以單一詞彙概念漢梵對比研究來探討「**雙重翻譯**」的問題：鳩摩羅什版《金剛經》中的「相」字。什本《金剛經》於東亞佛教文化圈之地位無需贅言，而該字於文本中重複八十四次，並為漢傳佛教中的重要概念。《金剛經》作為空宗、般若部的重要經典，按說應與其他經本一樣，文本中不時提到「空」的道理，然其獨到之處卻在於全本無一「空」字，即「無空說空」：或許為了避免聽法者著「空」，全經以離「相」、無「相」闡述「空」的思想。故此，「相」可謂本經最重要的核心概念。

但是，根據當代佛教語文學諸多現行研究，有假設推論經中「我人四相之『相』」乃誤譯，甚至是譯者蓄意之策略（詳見第三節）。這似乎再再附和了羅什「不忠」的成見；誠然，此類說法不僅見於《金剛經》，而是普遍存於羅什譯作的當代佛教學研究之中。如戴密威(Paul Demiéville, 1894-1979)評論拉摩特(Étienne Lamotte, 1903-0983)的《大智度論》法譯本：「而且這個文本不是（根據）玄奘的譯本，比之相對嚴謹（雖仍達不到藏譯本機械式直譯的精確程度可用來重建梵本），這是鳩摩羅什的譯本，其翻譯的方式遠不如前者考究……」<sup>32</sup>《金剛經》2001年法譯本的譯者柯弩(Philippe Cornu, 1957-)也說：「鳩摩羅什往往毫不猶豫地刪減梵本」。而他選擇藏文本翻譯至法文，也是基於學界公認藏譯本最忠於梵本的「原貌」。<sup>33</sup>除了西方學界，隨著西風東漸，日本與中國的語文學界皆有此聲浪。

綜上所述，可管窺關於羅什的不忠論依存於梵文原本的「形式」。羅什被指謫的重點在於「刪減、調整」原文，這看來似乎是不尊重原文的作法。梵文文本稀缺，沒有梵語的文本便仰賴藏文本，無論其年代早晚，如柯弩用的藏譯本是9世紀的版本，仍會被認為比所有中譯本更具「原始」價值。這顯示了佛教學界的**原教旨形式主義**多少覆蓋了**歷史考據**的意識。

<sup>32</sup> “...et encore ce texte n’est-il pas de Xuanzang, dont les versions sont relativement rigoureuses (sans toutefois atteindre la littéralité mécanique des versions tibétaines si précises pour la reconstitution des originaux sanskrits), mais de Kumārajīva qui travaillait de manière beaucoup moins stricte...” Paul Demiéville, *Choix d’études bouddhiques* (Leyde : Brill, 1973), p. 376.

<sup>33</sup> “...l’original sanskrit a été retrouvé”, “ Kumārajīva... n’hésitait pas à abrégier les longueurs de l’original indien ”, Cette traduction (tibétaine)... suit très fidèlement son modèle sanskrit, comme c’est le cas de la plupart des traductions tibétaines. ” Philippe Cornu et Patrick Carré, *Sūtra du diamant, et autres Sūtras de la voie médiane* (Paris : Fayard, 2013), pp. 8-9.

雖然近幾十年來，這種觀念逐步修正，漢譯本的價值不再侷限於漢化後的東亞佛教圈，亦是佛教東傳初期的重要文本證據，只不過，這種仍屬於「歷史」上的修正，是否多少仍因為印度缺乏書寫文獻、藏文本過於晚期等因素？而非客觀正視漢譯本作為「漢語」「翻譯」的主體性？

本文以《金剛經》為範例，並非僅因羅什的中譯本遠近馳名，除此之外，在傳世的梵本中，其數量與質量皆相對較高。19世紀末至今，陸續皆有第一手的材料在日本、中國、中亞等地區被發現，並被重建、轉譯、編輯成現代的梵文版本且翻譯成西文，隨後又有大量的梵漢對勘研究。若以《金剛經》中的重要詞彙研究梵漢對勘／佛教學方法，初步擬深入的問題如下：一、羅什的眾譯本在中國為歷代經典，但在當代西方學界反倒成為眾矢之的，被批為不忠實，中西方觀感反差甚鉅之原因值得深究。二、古代印度語文獻整體稀缺，《金剛經》梵文寫本的年代卻橫越5到9世紀（以後），可配合中文歷代各版本操作中、印平行的歷時、共時對勘，避免時序錯亂的單一對勘。<sup>34</sup>三、西方語文學的相關研究貫穿古法及今法（1881-2018），可探討系統性的方法論。四、以翻譯學觀之，文本簡練便於做全本的各版本對照，又為流行的譯本，可代表譯入語文化的接受美學。又，佛教詞彙具有互文性，研究成果可與其他文本相互參照。

---

<sup>34</sup> 由於底本已失，理想的詞彙對勘茲事體大，理應參酌更多、更廣的多語相關資源。筆者亦有參考其他相關經文如《金剛經頌》、《心經》、《大、小品般若》、《維摩詰經》的梵漢對勘，如有需要將以注釋呈現。但為避免行文繁瑣，考慮歷時、共時的語言觀，以及說明語文學方法源流及梵語版編輯等問題，本文仍是先以單一《金剛經》文本為主要對勘的案例。

首先說明《金剛經》現存梵文版本（編輯、西譯）與中譯本的年代對應情況：

表 1

梵文版本 (出版年代)	西文翻譯	文獻來源	考古年代(西元後)／ 狀態	時間 順序	中文版 (全本)
1.Pargiter (1916)		A.和闐寫本	約 5-6 世紀模糊／部分殘缺	↓	1.鳩摩羅什 (5世紀初)
2.Chakravarti (1956)		B.吉爾吉特寫本	約 5-7 世紀／存後半部		2.菩提流支 (509)
3. Dutt (1959)					3.真諦(562)
4. Schopen(1989)	英文半本	B.(同上)			4.達摩笈多 (592)
5. Harrison(2006)		C.阿富汗巴米揚寫本	約 5-7 世紀／存前半部		5.玄奘(648)
	英文全本	B+C			6.義淨(703)
6. 穆勒(1881)	英文全本 (1894)	D.兩日本傳本	847 以後／全本		
		E.兩中國傳本	(流通年代)1760-1881 ／全本		
7. 孔澤(1957)	英文全本	穆勒梵文版等	?／全本		

1881 年穆勒輾轉得到了四份分別來自日本及中國的梵語「傳本」，他當時並無考據傳本的源頭，僅將四個不同的版本解譯、編纂、合建成當代第一個梵文的《金剛經》，隨後又翻譯成了英文版（1894），流通於世。穆勒於重建的過程中比較了羅什版的《金剛經》，認為其有所刪減，聲稱自己重建的梵本為理解佛教

的王道，貶低了漢譯本的地位。<sup>35</sup>身為知名的東方學家及當代比較宗教學的奠基人、版本批評的先驅，他的梵文版及英文翻譯長期被當作是西方佛學界的權威，評論亦舉足輕重。

20 世紀以後，考古學家陸續在新疆和闐及中亞吉爾吉特發現了具有「歷史」意義的《金剛經》梵文「寫本」。這些不同於穆勒合併的傳本，能真正定位文本流通的地域及年代，但後繼的語文學家們仍按穆勒的方法如法炮製，甚至以他的版本為基礎去填補、重建殘缺的寫本。與此同時，穆勒的版本也被語文學家直接當成第一手的文獻重新編輯、詮譯，其中最知名的當屬般若學家孔澤（1904-1979）1957 年的版本：以穆勒版本為底本，對校和闐出土的梵語寫本（5 世紀）與吉爾吉特的梵語寫本（5-7 世紀）、漢、藏、和闐語、蒙古語等諸本編輯了新版的梵本。<sup>36</sup>該梵文本伴隨著英文譯本或多或少取代了穆勒版的地位。至今仍不少學人以此二版本對勘漢譯本，他們的英譯本也流傳甚廣。

以《金剛經》來說，新派語文學的里程碑當屬 1989 年的朔彭（Gregory Schopen, 1947-）版。朔彭重新編輯了吉爾吉特的寫本，直指前面兩個版本（1956, 1959）不忠於原文，<sup>37</sup>恣意填補改動，他刻意只呈現寫本原本只剩「後半部」的狀態，並一字不動地如實轉寫成羅馬字，梵文本與隨附的英文翻譯都沒有補成全本。朔彭的版本得到後世普遍的認同，也意味著舊時代「文學批評式」的版本編輯方法之殞落。

而目前最新出土的《金剛經》梵文本乃上世紀 90 年代阿富汗內戰時期流出的巴米揚版。何離巽（Paul Harrison, 1945-）將之破譯、轉寫，並同時梳理了之前所有的第一手版本資料。<sup>38</sup>隨後他又溯源了穆勒版的日本材料，定位為 9 世紀的來源，以及證明其中一個中國傳本於乾隆年間付梓於嵩祝寺，並大力抨擊早期以穆

<sup>35</sup> Friedrich Max Müller, “Vagrakkhedikā”, in *Buddhist texts from Japan* (Oxford: Clarendon Press, 1881), pp. 15-46.

<sup>36</sup> Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā: edited and translated with introduction and glossary* (Rome: Ismeo, 1957).

<sup>37</sup> Gregory Schopen, *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts* (Michigan: The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1989), pp. 89-139.

<sup>38</sup> Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā”, *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist manuscripts* BMSC vol. III (Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006), pp. 89-159.



勒及孔澤為首的編輯方法。<sup>39</sup>另外，由於何離巽認為阿富汗和吉爾吉特的梵文寫本，是該經現存最古老的印度語文本證據，皆來自古代大犍陀羅文化圈，屬同一類古文字，年代判別在 5 到 7 世紀之間，且文體、形式與內容上多有相似的證據，既然兩者分別殘留文本的前後半部，遂將自己轉寫的阿富汗版與朔彭版合併後再做注釋、版本批評，並由此翻成英文譯本。如此一來，《金剛經》便有了新一代的梵語版本批評和英文「全本」。

儘管早期版本批評方法有主觀拼湊文句、歷史時序錯亂等問題，但若不逐字校勘，仍可視為 9 世紀以後的詞彙用法。綜上所述，本文便以上述梵本作為 5 到 9 世紀以後的**歷時詞彙研究**以及**新舊派寫本編輯學方法論**的語料基礎。

而漢譯方面，《金剛經》共有六個版本。除了鳩摩羅什 5 世紀初的譯本（《大正藏》第 8 冊，第 235 號），尚有菩提流支（?-535）509 年的譯本（《大正藏》第 8 冊，第 236a 號），真諦（499-569）562 年的譯本（《大正藏》第 8 冊，第 237 號），達摩笈多（?-619）592 年的譯本（《大正藏》第 8 冊，第 238 號），玄奘（602-664）648 年的譯本（《大正藏》第 7 冊，第 220 號），以及義淨（635-713）703 年的譯本（《大正藏》第 8 冊，第 239 號）。不過幾乎所有歷代注釋皆以什本為依歸，無論官方、世俗領域大抵皆以此本為義理、文風的主流標誌。

現存古代文獻中，「相」並未曾因誤譯或用字失當引發爭議，也因此，華人圈的傳統佛學界與部分語文學學者仍偏向主流的接受。但羅什本中著名的「我人四『相』」：我「相」、人「相」、眾生「相」、壽者「相」等處，看似與梵本文意不合，且於真諦、笈多、玄奘和義淨本中皆被譯為「想」，遂不少東西語文學家口誅筆伐之，以為「想」更接近**梵文原意**。

語文學界執掌了對勘研究的話語權，對於「相」的質疑與演繹，今時不同往日，可否說是當代**梵漢對勘方法**的產物？學者隨之再徵引三藏中的片段論述，即可判定漢譯不忠？古今中外方法對峙，造就不同的學科、文化視野，而今法如何再再影響了漢傳文本的價值，值得一探究竟。另外，如果按照**漢文傳統**的詮釋，是否真的「扭曲」了梵本之意？又，「相」的西譯為何與梵語西譯相距甚遙呢？

---

<sup>39</sup> 何離巽主要批評梵文本編輯的問題，以及歷史時序錯亂卻拿來評校其他語言版本。目前學界面對早期梵文版本，也不是將之棄若敝屣；主要的態度是將其視為當時的方法、強調編輯者的主觀、主體性。Paul Harrison, "Experimental core samples of Chinese translations of two Buddhist sūtras analysed in the light of recent Sanskrit manuscript discoveries", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31 (2008): 207.

### 三、《金剛經》梵漢文本落差的潛在原因與「翻譯學」評析

以古代中國譯場合作制度來說，鳩摩羅什譯場可謂為系統分工的官譯先驅。魏晉南北朝譯場之主譯仍以外國僧人為主，集體合作的性質或許造就了譯本的變數。翻譯乃為傳教，譯場同時有講堂之性質。雖然沒有針對《金剛經》當時翻譯情況的具體紀錄，但根據羅什其他經典中的序跋文、經錄、傳記等相關文獻，聽經、筆記之參與者少至幾百多至幾千，幾經宣講、搜集筆記、多番核實文義、字句潤色之後才能定稿。如《大智度論》：「命公卿賞契之士五百餘人，集於渭濱逍遙園堂。鑾輿佇駕於洪渚，禁禦息警於林間。躬覽玄章，考正名於梵本；諮通津要，坦夷路於來踐。」<sup>40</sup>所以我人四「相」之翻譯，在當時為傳教、普及化經典、漢化文句、**集體分工**的背景下，可能產生了變化。

以《金剛經》的六個譯本來說，羅什本（5世紀初）的思想被歸為空宗，其他譯本：菩提流支（509）、真諦（562）、達摩笈多（592）、玄奘（648）、義淨（703）等偏向有宗；<sup>41</sup>假設各個印度底本原文用字相同，**翻譯就是一種詮釋，流派不同則詮釋不同**。漢譯經文所同時產出的論、文義足以證明同一經典在初入中土時，即有思想流派的分壘。如流支譯經時同時翻譯了世親的論。又如真諦亦是依照世親的論去翻譯經，同時講經、寫成了文義，只可惜文義沒有傳世：「天竺定文依婆藪論釋，法師善解方言，無勞度語。矚彼玄文，宣此奧說。對偕宗法師、法虔等並共筆受。至九月二十五日，文義都竟。經本一卷，文義十卷。法虔爾目，仍願造一百部，流通供養，並講之十徧。普願眾生因此正說速至涅槃，常流應化。」<sup>42</sup>

根據目前既定的**佛教文本系譜學**，印度文本乃發散性的流傳，大乘文本初期並無採用梵文書寫，乃是用各地中古印度語、中亞、西域等地方語言傳播，口傳心授。直至6、7世紀以後，才能較確定傳入中土的文本是「書寫成文」的古典（標準）梵本，如玄奘、義淨的譯本底本。一般認為，越早的梵本越簡練，詞彙語句

<sup>40</sup> [唐]智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》第55冊，第2154號（臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典2016版），卷8，頁54。

<sup>41</sup> 此類說法相當普遍。以空宗「破相」的角度而言，即什本所詮釋之「凡所有相皆是虛妄」；而有宗強調「轉識成智」，四分中見、相二分最終要「正取相轉」，故唯識流派的譯本翻譯成「想」或「想轉」，是「取相而轉」之意。釋定泉：《金剛經八譯的文本比較——以派系思想為主》（臺北：中華維覺學會，2017年），頁174。

<sup>42</sup> [南朝陳]真諦：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，第237號，頁766。

重複率越低，越晚則越冗長重複。玄奘的譯本確實是六譯中最冗長的，羅什的譯本雖較簡練，但義淨的篇幅卻最簡短；玄奘本與義淨本的風格亦出入甚大。如果是因為義淨的底本自海路攜回，可見陸路與海路的印度文本，即使年代相近亦有可能相去甚遠。文本因時因地流傳的變數難以揣想，文本落差也不出奇。

因羅什的翻譯風格常被判定與其他譯本（以玄奘為主）迥異，查譯者經歷為龜茲（今庫車）人又遊歷西域、中亞各國，中西學者異口同聲臆測：羅什底本極可能是「胡本」。另外在三藏文獻中，便早有窺基（632-682）「對勘」過當時存有的梵漢文本，記載什本為「龜茲」梵本。<sup>43</sup>所以「相」亦有可能是根據胡語或受胡語影響的梵本詞義而翻譯。

中國古代文獻向來對於胡、梵的定義不明，不知胡、梵的確切來源地為何。中亞、西域一帶的古語流變繁雜，當今對於龜茲一帶的語言系譜分類亦莫衷一是。由於早期大多是口傳文本，而現存「胡本」的書面資源較梵本更加稀貴、參數更少，故當今並沒有留存龜茲語版本或龜茲地區的梵文本。

另外，所謂的胡本，也有可能是西域其他地方的版本。史坦因（Sir Aurel Stein, 1862-1943）於 1906-1908 年從敦煌千佛洞尋回一和闐語版本（ch.00275），與什本對照，亦有雷同之處。

而 1916 年巴吉特（F. E. Pargiter, 1852-1927）所編輯的梵本版，是史坦因 1900 年從和闐東北部搜刮而來，相較於冗長的穆勒版，與羅什版簡練的風格雷同，因此東西方學者一致認為，什本也有可能為和闐地區的梵本。<sup>44</sup>

中亞乃至西域一帶流傳之早期梵本，受（多種）當地語言影響，語言詞彙、語法、風格與 6、7 世紀以後成文的標準梵本不同，故艾格頓（Franklin Edgerton, 1885-1963）倡議稱之為「佛教混和梵語」（Buddhist Hybrid Sanskrit）：《金剛經》的和闐本、吉爾吉特本以及巴米揚本即是。故此，三者作為 5 至 7 世紀的早期材料，三者皆較簡練，形式上有混和地方俗語的痕跡，「一唱三歎」的重複率較低，皆可被認為接近羅什本的風格。

然而，以漢譯本推論底本的原貌實比登天還難。羅什譯本與和闐語本、和闐地區的梵文本之間，彼此皆有不合之處，與其他兩個梵文本亦然。亦即是說，不

<sup>43</sup> [唐]窺基：《金剛般若經贊述》，《大正藏》第 33 冊，第 1700 號，頁 125。

<sup>44</sup> [唐]窺基另一所傳《金剛般若論會釋》中說「于闐本羅什文同」，與《贊述》說法不同，然較多學者認為後者為偽作。[唐]窺基：《金剛般若論會釋》，《大正藏》第 40 冊，第 1816 號，頁 730。

論羅什之底本為混胡之梵本亦或混梵之胡本，皆難以得知。

除此之外，和闐語寫本的其他參數比梵語還少，如上述之敦煌千佛洞本，為目前最可靠的證據，其付梓的年代卻是 941 年，<sup>45</sup>比六個中譯本皆晚期，難以實現理想的共時對勘。

早期的梵漢對勘研究泰半採用穆勒或孔澤的版本，單一對比羅什或（及）玄奘的版本。但是如前所述，穆勒版之來源有四，兩個為日本 9 世紀的同源語料，另外兩個來自中國的傳本年代更晚，但穆勒及孔澤主觀拼湊、編輯造成了文本字句時序錯亂。以今日的標準觀之，四個文本都需要重新分開編輯。

一般比較學學者難以獲破第一手的材料，只能做文義上的詮釋，所以用這兩個梵文版本「逐字對勘」漢譯，可謂時空倒錯之舉。穆勒版基本上是規範的古典梵語，依照一般系譜學來看，越晚期的寫本在文法、拼寫上越規範，越沒有俗語、地方語的痕跡，以此來對照玄奘的版本，似乎在形式上較為吻合，但是用來逐字對勘羅什 5 世紀初的版本，未免小覷語言流變的多樣性。只能說早期的學者**唯梵獨尊**，認為只要是梵文就是的最原始文本。

事實上，前揭文提到何離巽作為巴米揚版第一手文獻的編輯者，於新時代梵本編輯學功不可沒。但是，他將巴米揚版與吉爾吉特版又再合併做評註、翻譯成英文，仍然暴露了**原教旨主義**尚存的軌跡。兩個年代、地域相近的寫本，儘管相似度再高、寫本狀態再破，也不能完全視作同一文本，遑論視作任何譯本的底本。他以此合併的梵本同時對照羅什「5 世紀」與玄奘「648 年」的版本，做即非論句的「逐字對勘」，又再次判定什本「不精確又鬆散」。<sup>46</sup>另外，他又將流支、真諦、義淨三者剔除，認為沒有文本、歷史的價值，大大縮限了詮釋的可能性。<sup>47</sup>

底本已失，「逐字校勘」的風險在於**既能證明也能證偽**。巴米揚版亦有多處

<sup>45</sup> Ronald. E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1992), p. 36.

<sup>46</sup> “Here we look the greater fidelity for Xuanzang to his Sanskrit text, in strong contrast to Kumārajīva’s looseness and imprecision.” 何氏在「相」的問題上僅略述一二，沿用部分左冠明 1993 年的說法，認為「相」沒有翻譯出梵語的確切字義。Paul Harrison, “Resetting the diamond: Reflections on Kumārajīva’s Chinese translation of Vajracchedika”, in *Journal of Historical and Philological Studies of China’s Western Regions* (Beijing: Science Press, 2010), p. 441.

<sup>47</sup> Paul Harrison, “Experimental core samples of Chinese translations of two Buddhist sūtras analysed in the light of recent Sanskrit manuscript discoveries”: 207.

與什本相符，與奘本不符，該作何解釋？在我人四「相」的問題上，鮮少有人拿玄奘版的譯文大做文章，但是奘版比所有的梵、中本多了「五個想」的詞彙，難道又要說玄奘版也不忠？<sup>48</sup>最後全部的漢譯本皆不可信？

筆者亦試圖「逐字」對照諸梵本與諸中本，發現**梵本彼此之間亦不吻合**，與所有中譯本都無法完全對應，中譯本之間也多有字句上的出入，儘可以確認的是，內容方面是大同小異。新的阿富汗巴米揚寫本推翻了部分什本「不忠」的指控，有些片段和什本如出一轍，如此可以推論梵文本流傳之多樣性，但卻不足以證實羅什忠於該本。既然吾輩沒有逐字校勘的實證依據，就不能以此嚴判譯者或譯入語特性之忠實與否。因此本文綜合所有的《金剛經》梵本對照所有的中本，單一**詞彙的語際歷時／共時對比**或為相對可靠的方法，也是最基本的作法，畢竟本文尚未全面考量其他相關文獻。

佛教語文學的方法以「原始文本」為依歸，但原始佛教的語言並不可考。況乎佛教的興起本是為推翻婆羅門教的階級制，於佛典中亦提倡以「各地方言」宣說佛經，而非如婆羅門教一般獨尊梵術。早期的佛教語言是印度的各地俗語（prakrit），除了上座部的巴利語外，如今亦在中亞發現了西元前後以犍陀羅語寫成的其他部派佛教經典，惟大乘經典的文本證據仍是以梵語為主。這只能說明梵語本身在印度文化中的地位，或許是伴隨著印度教的復興，佛典也受到影響逐漸以梵語抄寫流傳。

梵語絕不是佛教的聖語，也不是唯一的傳教語言。比較語文學沿襲了古典詮釋學的傳統，沿用了編輯聖經、古希臘羅馬文學的版本批評法，便順理成章形成了原教旨主義的框架。但印度文化、佛教文本並非如新、舊約《聖經》般，存在著希伯來語、希臘語的原始「書面」文本，佛教的語言觀也非如基督教的一神論，因此當代佛教學領域執著於梵語的形式、字對字的直譯、編輯無疑是受到了西方書寫史、翻譯史的影響。

綜上所述，現存梵漢文本差距的假設繁多，如若試圖重建歷史，佛典漢譯的詮釋空間也相對開放、複雜。然而多數評論仍僅著重於什師本人「偏向歸化」的言論：學者們一般僅對比奘師的翻譯論述，加以凸顯什師「秦人好簡」之文風。

---

<sup>48</sup> 確實已有梵漢對勘研究指出，玄奘也不是忠實的譯者。如見呂澂：〈論奘譯觀所緣釋論之特徵〉，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯出版社，1991年），頁51。熊十力：〈覆熊十力書七〉，《熊十力論學書笥》（上海：上海書店，2009年），頁43-44。

譯師們或有對「翻譯」的評述，以一般**翻譯學的角度**觀之，即是探討「原本」與「譯本」之間的問題。須知僧人當時皆是憑藉著某一「底本」，並非如今日之對勘底本不可考，連寫本判定的年代皆有百年不等之差距。語文學家採用中國三藏中的「翻譯資源」，將其作為佐證對勘結果的材料，但心中是否有「翻譯研究」的意識？

相對於西方學界的撻伐，中方學界仍偏向受眾，認為秦人本好簡，為了傳播宗教、文化，就算刪減也理所當然。<sup>49</sup>今日翻譯史研究者，僅能以「意譯、直譯」大致分類古代翻譯論述，亦顯現出翻譯學在佛教文本上所面臨的窘境：**原、譯文實踐**比較付之闕如，僅能用傳世文獻爬梳理論史。因此，筆者提倡**連袂語文學的歷時研究與翻譯學的共時視野**方能較客觀地推斷佛教翻譯的特殊情況。

是以，下文中亦擬以「翻譯的共時性」重新衡量現存文獻中的「譯者立場」與當代佛教語文學研究。本文評析為比較視域殊異，故仍是以羅什、玄奘、《金剛經》譯本的現存研究為主。

現今中西翻譯研究皆有二元化「概述」的傾向。一如本文緒論所例證，文化、個人立場或可大致分為「趨同或逐異」，然而「意譯與直譯」仍必須藉由具體的實踐分析方可判定。古代佛經是團體翻譯，少有一人獨斷之事，且譯者的言論也稱不上是「理論」，僅能姑且作為「理論」。目前，多數學人皆認為六朝時道安是「直譯」的鼻祖，而羅什是「意譯」的大家，而唐代以後，玄奘則被公認為「忠實」梵本的集大成者。

理論與實踐不可混做一談，如若無法對比原、譯文，也必須考量**理論構建的語境是否與實踐一致**。例如本文研究的具體文本是《金剛經》，羅什並未發表相關言論，具體年份未知，那麼其他言論即是間接的證據。羅什經常被徵引的言論有部分來自僧叡（371-438）的《大智度論》序：「梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷。」**梵文委曲**，皆如初品。法師以**秦人好簡**故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷。<sup>50</sup>另外則是《高僧傳》中記載其與僧叡常討論「西方辭體同異」：「天竺國俗甚重文製。其宮商體韻以入絃為善。凡觀國王必有贊德。見佛之儀。以歌歎為貴。經中偈頌皆其式也。但**改梵為秦失其藻蔚**。雖得大

<sup>49</sup> 刪減經本在早期譯經史上並不少見，另一個有名的例子是竺法護的《超日明經》：「初護於西域得超日明經胡本譯出。頗多繁重。時有信士聶承遠，乃更詳正文偈，刪為二卷。今之所傳經是也。」〔南朝梁〕僧佑：《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，第2145號，卷13，頁98。

<sup>50</sup> 龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第25冊，第1509號，頁57。

意殊隔文體。有似嚼飯與人。非徒失味。乃令嘔噦也。」<sup>51</sup>

當時玄學盛行，般若學雖受到文人歡迎，但僧人、文人仍不免以格義的方式理解般若，羅什譯出《摩訶般若經》與《大智度論》等經便對般若學的名相釋義至關重要。佛經源於印度的口語文學，具背誦、唱頌所須的口語性與重複性，亦以此強化義理的闡述。因此長文之餘，又有偈、頌針對同樣的內容一唱三嘆，故得以朗朗上口。《摩訶般若經》本是大部頭的長經，龍樹（150-250）的《大智度論》據說全文長至千卷，但是羅什決定去繁就簡僅留存三分之一，此中最大理由自然是印度的口語文學與漢地文風的差異。印度的經文、頌偈雖不押韻，但可以音樂傳頌，如果將其一字不漏譯成漢文，卻顯冗長乏味。雖說漢語文本也有背誦、朗誦的傳統，詩歌原先也是可以入弦的歌曲，但觀《詩經》、《楚辭》也未曾有如此反覆及冗長的文體。中國的經文傳統更是以言簡意賅為上，少有反覆叮嚀的文句，這跟倚賴文字書寫的習慣不無關連。《大智度論》的梵、藏本終究仍是失傳了，就今日梵本殘缺的情況觀之，印度文學不單是口語流傳難以傳承，其書寫的材料、工具發展較遲緩也難以保存。

無論如何，觀現存的《大智度論》及其他諸經論，仍非以傳統文言文的詞彙、句式呈現，增添了许多白話的元素。頌偈雖以五、七言翻譯，但是沒有押韻、格律的限制，且不限於四、八句，即可知佛經仍屬「翻譯語言」，在形式上也有創新意義。雖然，一如道安當時所體會的「古今殊格」，我們今日更難以遙想佛陀時代的傳頌、編纂情況、中國古代的中印交流、翻譯，但是筆者認為，或許能以當今中西詩歌、歌曲的互譯理解這種轉化。現當代法語譯者譯唐詩，常配以文藝復興時代的十音節詩的格律，而梅肖尼克在此基礎上，則是加以雙音節的內在韻律試圖呈現漢語的單音節；無論直譯或意譯皆不可能於拼音語言達到漢語詩歌的「形式對稱」，但是形式與內容的合一才能造就詩歌；在譯入語文化之中尋找、創造形式上的契合，不僅是歸化使其將就本土的格律，且同時注入異域原文的特性，即是所謂的「創造性」的翻譯。以此類推，羅什說「改梵為秦如嚼飯與人」不正是當代翻譯學所說「詩學性文本」的「不可譯性」？

此亦與「直譯派」的道安（312-385）的「五失本」不相違悖：「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

<sup>51</sup> [南朝梁]慧皎：《高僧傳》，《大正藏》第50冊，第2059號，頁330。

今裁斥，三失本也。四者胡有義記正似亂辭，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。」<sup>52</sup>五失本之中，後三項皆是討論印度語反覆、重複、冗長的口語特性，若加以考慮佛經文本所兼具的故事性，或可比擬歐洲中世紀的口頭文學。如果對照各個時代的《小紅帽》，也許會更加明白為何佛經不同時代的版本「口耳相傳」之後會有文句的出入，只不過，宗教文本「聖言量」，仍不似文學作品有任意增添刪減「內容」的自由。

故此，綜合考量一般語言及梵漢雙語的情況，佛典漢譯本的「信達雅」可分為大致四個層面：

第一，口語體與書面體的差別，文學體裁的轉換、對應問題。即如上所述。

第二，文本風格問題。如「五失本」所說的文／質標準。對當時文人而言，文（雅）即是偏向傳統文言文、四六文，佛經的「質」在於其偏向口語、白話，所以道安認為「胡經尚質、秦人好文」，僧叡認為「胡文委曲如初品」。不過，羅什則是認為印度甚重「文製」、「改梵為秦，失其藻蔚」。可見文質之標準因人因地而異。譯者一般能判別兩地不同的接受，如《高僧傳》另記載羅什與僧叡討論《正法華經》的句子：「什所翻經，叡並參正。昔竺法護出《正法華經》，受決品云：『天見人人見天。』什譯經至此乃言：『此語與西域義同，但在言過質。』叡曰：『將非人天交接，兩得相見？』什喜曰：『實然。』」<sup>53</sup>此一段落顯示羅什將風格修飾地更「中文」。

第三，翻譯的得失顯示在文法、句式。如引發西、日學界於翻譯、哲學上之熱議，《金剛經》著名的「即非論句」：「A 即非 A，是名 A」。一般認為，「即非」表現了「當體即空」，是般若文本遮詮句法的代表作。不過，何離異就梵語的句法提出不一樣的解讀、翻譯，且認為之前的中、西譯皆差強人意。<sup>54</sup>

第四，則是**詞彙、概念的詮釋**，亦即是本文主要涉及的議題。如前所述，佛經屬於「**詩學性的文本**」，一是體現在其類詩歌的口語性、文學性，再者即是其宗教、哲學方面的內容。故此，筆者認為，字詞術語的忠實性，尤其是核心概念，

<sup>52</sup> [南朝梁]僧佑：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，第 2145 號，卷 8，頁 52。

<sup>53</sup> [南朝梁]慧皎：《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2059 號，頁 364。

<sup>54</sup> 在梵語文法上有兩種不同的解讀，何認為另一種解讀更能闡明教理、哲學意涵。Paul Harrison, "Resetting the diamond: Reflections on Kumārajīva's Chinese translation of Vajracchedika", p. 438.



牽一髮而動全身，屬於內涵上的更動，與前述文本長短的刪減不可一概而論。羅什在翻譯《摩訶般若經》時便有「胡音失者，正之以天竺；秦名謬者，定之以字義。」<sup>55</sup>此即是語言概念上的翻譯校正，亦顯示出其「譯者立場」對於義理名相上的重視。

又如玄奘的「五不翻」也是針對重要詞彙的翻譯策略：「唐奘法師明五種不翻。一祕密故不翻，陀羅尼是。二多含故不翻，如薄伽梵含六義故。三此無故不翻，如閻浮樹。四順古故不翻，如阿耨菩提，實可翻之，但摩騰已來存梵音故。五生善故不翻，如般若尊重智慧輕淺，令人生敬是故不翻。」<sup>56</sup>綜述之，「不翻」在於不能「意譯」，也是翻譯學中所說的「不可譯性」；而須以借詞、音譯的原因在於，涉及咒語密法、含意甚多、譯入語文化無此物、順應習慣、聖俗有別等原因。如今看來與當代一般翻譯實踐的常規相似。其中，順應習慣也是重視既有的接受，並非僅顧慮佛教源頭語而已。

「五不翻」有助於思考當代跨文化哲學、翻譯中的「相異性」，反之亦然。緒論中，筆者討論異化的翻譯問題時，也提及過接受美學複雜的成因，並非譯者單方面任意操控即可叫好叫座。

翻譯的變數在於身不由己的「背叛」，而接受則「誠實」反映了譯入語文化的思想。舉例來說，六朝時的「神不滅論」可謂佛教在中國思想史上最大的論戰之一。慧遠（334-416）、梁武帝（464-549）等崇佛人士贊成「形盡而神不滅」，「神」恰可作為六道輪迴的「主體」，然以范縝（450-510）為首的反佛人士，則認為「形盡而神滅」，認為人死後沒有輪迴。「神」是中國傳統思想、俗文化中的重要概念，是本體論上的存有，但實與佛教的「無我」、「五蘊皆空」相抵觸，可見當時的佛教思想不僅受格義影響，且在舊時的漢譯本中「神」、「精神」、「魂魄」等觸及了固有的宗教、哲學概念；歸化的用詞雖然讓「輪迴」容易被接受，但同時也讓「神」輕易被誤解。而後代的譯本中則多用新組合的名詞如「識神」、「神我」來區別佛教中的「無神論」。<sup>57</sup>此中，羅什新譯的經論亦扮演著舉足輕重的角色：「此土先出諸經，於識神性空明言處少，存神之文其處甚多。中

<sup>55</sup> [南朝梁] 僧佑：《出三藏記集》，頁 52。

<sup>56</sup> [宋] 法雲：《翻譯名義集》，《大正藏》第 54 冊，第 2131 號，卷 1，頁 1057。

<sup>57</sup> Jungnok Park, *How Buddhism acquired a soul on the way to China* (Oxford: Equinox Publishing, 2012), pp. 178-184.

百二論未及此又無通鑿誰與正之。」<sup>58</sup>又再次例證了羅什以翻譯「校正」佛教思想。

到了唐代，翻譯制度改為更專業化的譯場，佛教思想的融受則更加圓熟、嚴謹。玄奘西天取經的動機即在於改善佛典翻譯之不足，如很多經典沒有全本，《大般若經》全本即是其於天竺取回，而在翻譯此經時，無論多冗長，其亦是兢兢業業不敢刪減一字一句：「文既廣大，學徒每請刪略，法師將順眾意，如羅什所翻，除繁去重。」「不敢更刪，一如梵本。」<sup>59</sup>《金剛經》乃《大般若經》中的第九分，因此玄奘本似乎確實呈現了相對繁冗、同樣字詞一再重複的機械式直譯風格。

雖然羅什確實有刪減《大智度論》，但是各個經論的底本情況不同，玄奘當時的《金剛經》底本是否已經相對繁長？不得而知。按文本系譜學推測，或許如此。但是什本的《金剛經》相較簡短是否有刪減？或是底本簡短亦不得而知。再者，哲學概念的翻譯和一唱三嘆的刪減畢竟是兩回事，羅什似乎在詞義、概念上的詮釋相當嚴謹，多有「正名」的論述，那麼不同譯者對譯詞的認知差異才是本文該探究的旨趣。

就《金剛經》六譯本身之相關論述，真諦於序言中表示其重譯的原因在於：「尋此舊經甚有脫悞。即於壬午年五月一日重翻。」<sup>60</sup>但是其並無標明「舊經」是什本還是流支本，也無說明「脫誤」之處。此外，玄奘也提出什本「三問缺一，二頌缺一，九喻缺三」，<sup>61</sup>其他中譯本雖無缺漏，但是，在和闐梵本中亦是只有「二問一頌」。<sup>62</sup>如果中譯本如實呈現字句，那麼在在證實當時的梵本確實已相當多元。事實上，「我人四相」處的文本落差遠不只什本與梵、中各本之殊異，玄奘本獨獨比其它諸本多了四個概念，即九個想。而窺基的解釋是：「經本自有廣略中異。」<sup>63</sup>

玄奘另指出「舊經」題目少了「能斷」二字，羅什、流支、真諦本皆翻成「金剛般若波羅蜜經」，玄奘認為「『能斷』金剛般若」才符合原意。<sup>64</sup>玄奘將「金剛」

<sup>58</sup> [南朝梁]僧佑：《出三藏記集》，頁 59。

<sup>59</sup> [唐]慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2053 號，卷 10，頁 275。

<sup>60</sup> [南朝陳]真諦：《金剛般若波羅蜜經》，頁 766。

<sup>61</sup> [唐]慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，頁 259。

<sup>62</sup> Frederick Eden Pargiter, "Vajracchedikā in the Original Sanskrit, Stein Ms., D. III. 13b", in A. F. R. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan* (Oxford: Oxford University, 1916), p. 179, 192, 195.

<sup>63</sup> [唐]窺基：《金剛般若論會釋》，頁 730。

<sup>64</sup> 「據梵本具云『能斷金剛般若』，舊經直云『金剛般若』。欲明菩薩以分別為煩惱，而分別之

解釋為「煩惱」，此經故作能斷「煩惱」的般若，而羅什等其他三譯本則是將「金剛」釋為「般若」。

此則涉及了譯文詮釋的問題。金剛在佛教中本有雙重的意涵：「是謂金剛名有二義相。一所破義。二能破義。」<sup>65</sup>除了漢傳文本中固有如此註解，印度學的研究亦能與古代文獻相互補充。按現行梵文的題名 *Vajracchedikā prajñāpāramitā*，確實是有「能斷」（*chedikā*）二字，不過梵語文法可多元釋義：「金剛」（*vajra*）可作為「能斷」的受詞補語，意為煩惱、分別惑；也能作為「能斷」（煩惱）、以及「般若波羅蜜」（*prajñāpāramitā*）的同位語。如此一來，於義理上亦符合了「煩惱」即「般若」的不二思想。甚至以世間法的科學而論，在「娑婆」世界，確實是以最堅硬的金剛石雕琢金剛石（鑽石）。

如若理解梵語在印度思想史上的地位，便知古代中國譯僧擺渡其中的跨語言文化觀。玄奘當時留學的印度，佛教日益沒落，受到印度教復興的影響，出現了重視梵語語音的純密教主義，進而也連帶傳播到中國佛教之中。玄奘重視梵音、直譯的態度或與之相關：「詳其文字，梵天所制……而中印度，特為詳正，辭調和雅，與天音同。氣韻清亮，為人軌則。」<sup>66</sup>亦即是說，當時胡／梵的分野也相對明晰，而對梵本的標準，也更偏向古典、規範的中印度梵語。如此說來，早期西域、中亞傳來的胡本、或有方言成分的梵本，其字音字形皆會受到貶抑。故玄奘所謂的「舊經失上二字」，亦如上所述，或針對譯本，或針對底本（胡本）。惟可推判玄奘有其詮釋的角度，不足以說明其他譯本不忠。

古代僧人一方面要顧及佛教文本的正統性，另一方面也要考慮本土受眾的成見，<sup>67</sup>往往陷入兩難，也會影響語言、翻譯的立場。身為漢地僧人，玄奘「朝聖」

---

惑，堅類金剛，唯此經所詮無分別慧，乃能除斷，故曰『能斷金剛般若』，故知舊經失上二字。」

〔唐〕慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，頁 259。

<sup>65</sup> 〔唐〕窺基：《金剛般若論會釋》，頁 724。

<sup>66</sup> 〔唐〕玄奘：《大唐西域記》，《大正藏》第 51 冊，第 2087 號，卷 2，頁 876。

<sup>67</sup> 由於華夏我族中心主義，歷代主流思想往往斥外族為披髮左衽的「胡人」，而佛教既為印度、西域傳來的宗教，雖部分朝代有皇家護持，自然亦免不了大眾的偏見。但是和古代中國自詡「中原」、「中土」一樣，印度的宇宙觀亦將自己置於世界之中心。當時中國還不稱「中國」，而佛典中的「中國」即是世界之中再之中的中印度國（*madhyadeśa*），即佛陀佈教之處。故此，在兩個「中國」之間，僧人該如何彰顯佛法之貴？將梵語與其他西域各胡語區別開來，亦是一種表現。隋唐之後便有了明顯的區隔。

的立場一如德國浪漫派的「異化」，旨在補充自身之不足，並有過之而無不及。但是如羅什、流支、真諦等身為西域、印度的僧人，似乎也不太可能一味歸化而罔顧宗教教義。事實上，羅什的譯作，很多亦是重譯，相較於東漢、西晉時的舊譯，是當時的「新譯」；而到了玄奘時期則又汰變成「舊譯」，玄奘的譯作也多有重譯，代表了唐代的「新譯」。「重譯」基本上意味著對舊譯的不滿，或者有補充、重新詮釋、宣講的需要，如《金剛經》有六譯，皆是代表了各譯本當時的接受，有重新詮釋的語境。

一般而言，斟酌字句是為不悖佛理，但是於理相上，只要不是疑偽經、義理上沒有訛誤，每一個語言的版本或同一語言的各版本都是殊途同歸。佛教的宗旨因此應和了儒道之「得意忘形」。而中國禪宗更是將此發揮至極致：「不立文字」以及「執著名言、死於句下」。

若由歷時語言發展的角度視之，無論中外語言必因時因地流變，正如宋代的法雲（1088-1158）所總結，「得魚忘筌」而不咬文嚼字：「時移俗化，言變名遷，遂致梁唐之新傳乃殊秦晉之舊譯。苟能曉意，何必封言。設筌雖殊，得魚安別。」<sup>68</sup>

或正因如此，羅什的《金剛經》譯本在歷代依然廣受歡迎。不僅是各宗派注釋之依據，也是民間傳頌、抄寫最多的版本，此可由敦煌寫卷的數量統計管窺一二。<sup>69</sup>

言歸正傳，在漢傳的解經學中，我人四「相」雖為佛教重要概念，卻無須採用音譯，可見其與中文概念璧合，又不悖佛理；「相」的譯途順遂，未曾遭受到「神」一般的質疑。在古代沒有詮釋上的紛擾，在當代卻有「梵漢對勘」之尋釁。是否當今的梵語學不僅方法、觀念與古代中國不同，也罔顧了漢譯本的接受美學？下文中，本文即以漢譯的「相」為座標，重新檢視梵、漢諸本對勘研究。

#### 四、第一重翻譯問題：「相」梵漢字義對比

就目前現行梵／中本歷時、共時（5-9世紀）詞彙對照，以羅什版中大多數之

<sup>68</sup> [宋]法雲：《翻譯名義集》，頁1056。

<sup>69</sup> 查歷時千年的敦煌寫卷，被抄寫次數最多的經典即是羅什版的《金剛經》，近兩千份。Sylvie Hureau, "Le Sūtra du Diamant," in *La fabrique du lisible : la mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, ed. Jean-Pierre Drège (Paris: Institut des hautes études chinoises, 2014), p. 222.

「相」字所對應之詞彙為基礎，可以肯定現行諸梵本中下列三個梵語字之用處一致，<sup>70</sup>因而以此為本文對比研究的依據，討論什本及其他五譯「相」的翻譯問題。

### （一）梵文詞彙語義與梵漢對勘（例句以什本、昭明太子之三十二分標註）

1. *lakṣaṇa*：一般詮釋為特徵、表徵（characteristics, features）。東漢以後便翻譯成「相」，也是當代學人最常用以對應、重建中文「相」的辭彙。在經中以表達三十二大人具足「相」：可以身「相」見如來不？可以三十二「相」見如來不？（13）如來可以具足諸「相」見不？（20）可以三十二「相」觀如來不？（26）如來不以具足「相」故，得阿耨多羅三藐三菩提。（27）六個漢譯本無相異之處。

2. *nimitta*：經文中指的是六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）取六境之「相」（色、聲、香、味、觸，法），前五根五境屬「色法」，第六根意根法境屬「心法」。故不僅涉及物質性的表徵，亦有心理層面的形象之意，一般被詮釋為 sign, image。梵文中僅出現在第四分，與下列之詞 *saṃjñā* 連用，羅什版僅翻成一個「相」字：菩薩應如是布施，不住於「相」。其他版本皆譯為二字：不住（著）「相」「想」。

3. *saṃjñā*：人接觸外境而形成的心理活動及其產物。一般用在五蘊之「想」處，在東漢以後固定翻譯成「想」，如經中第三分出現一次：若有「想」、若無「想」，六個漢譯本皆譯成「想」。但經中的我「相」、人「相」、眾生「相」、壽者「相」等四「相」（3, 6, 14, 17），以及法「相」（6, 31）和實「相」（14）也採用此詞，是以出現了歧異：什版與流支版皆用「相」，其他版本用「想」。由於「我人四『相』」一詞已成固定表述，本文仿效現行研究以此代稱所有相關片段，討論梵漢字義異同。梵語三字與漢譯六版用字對照如下：

<sup>70</sup> 經中八十四個「相」不只對應這三種梵字，但這三字囊括了大部分的「相」，而其他如斷滅相、一合相，不取於相等非由一個梵字所組成，故須另闢專文講解。

表 2

中文 \ 梵文	羅什	流支	真諦	笈多	玄奘	義淨
<i>lakṣaṇa</i>	相	相	相	相	相	相
<i>nimitta-saṃjñā</i>	相	相想	相想	相想	相想	相想
<i>saṃjñā</i>	相	相	想	想	想	想

綜觀之，第一重翻譯問題主要需探討 *saṃjñā* 被譯成「相」的問題。如若按照早期比較語文學逐字校勘的思維，以梵文為出發點，很容易立判什本誤譯。

早期的梵漢對勘研究，往往僅用穆勒梵本對比什本與奘本，並無全面比對梵、漢各本及其相關文本，遑論各本背後的歷史與譯者研究。呂澂（1896-1989）憑藉穆勒本跟奘本，也認為「想」較正確：「舊本不明，又加疑難，將想字錯作無心之相，別為發明謂不住相……」。<sup>71</sup>

據梵本並非系統、量化的傳播模式，而 *saṃjñā* 一詞如同所有語言的詞彙般豐富多義，並且隨著時間、地點流變，**如果因為其他意義的參數不足，又漠視漢傳佛教的第一手價值，便縮限了詮釋空間。**按照艾格頓依照各類佛教梵文文獻整理的各種定義，*saṃjñā* 亦有「name、sign」之意；<sup>72</sup>只是現存梵文文獻的主流用法、其約定俗成的西文詮釋是「concept、idea、notion、conception」。金克木（1912-2000）曾提到 *saṃjñā* 在梵語用法中也有「名言、符號」的意思，因此什本《金剛經》翻譯成「相」。他同時推斷，羅什為避免「我人四相（想）」與第三分的「想」蘊混淆（同為 *saṃjñā*，表示的是動態的心理活動過程）；顧及空宗「破相」的詮釋角度，翻譯成「相」。而玄奘則是避免與經中的三十二「相」混淆（*lakṣaṇa*），則譯成「想」，或者是其唯識派的詮釋，便將此詮釋為「想」（心識）。<sup>73</sup>

左冠明（1968-2020）為新時代的佛教語文學的翹楚。他的《金剛經》梵漢對

<sup>71</sup> 呂澂：〈金剛經三義〉，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯出版社，1986年），頁244-256。

<sup>72</sup> Franklin Edgerton (ed.), *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 297, 551.

<sup>73</sup> 金克木：《梵佛探》（江西：江西教育出版社，1999年），頁463。

勘研究全面而細緻，不僅取材各個時代的梵語文獻、其他相關經文，也對照各個中譯本、後代的注釋，於文字學、版本學、校勘學問題也有考慮一二。左冠明稱佛教漢語為「第三種語言」，應和了翻譯學中的「第三種語碼」之說：既非純漢語亦非純印度語。因此他的評論也脫離部分學者片面又武斷的態勢。

左冠明在對勘羅什其他譯本如《維摩詰經》、《摩訶般若經》時發現，梵本的 *saṃjñā* 時有或「相」或「想」兩種不同譯法。以《金剛經》的情況來說，一種被翻譯成「想」，是五蘊的「想」(apperception)，動態的心理活動(mental activity)；另一種被翻譯成「相」，是心理活動之後的產物、概念(mental constructs；notion、idea)。<sup>74</sup>至此，誤譯已可說是謬論。

其實在一般文學翻譯之中，一字對譯成多字十分常見，就像「道」也能意譯成多種意思。但是，就像漢傳經典中多有「取相為想」的論述一樣，傳世梵典中所明 *nimitta* 和 *saṃjñā* 的關聯，多與五蘊中「色」和「想」相關：如在梵文的《俱舍論》和《法華經》中皆釋為前因後果的關係，<sup>75</sup>因此學者一般仍將 *nimitta* 固定對應為「相」，<sup>76</sup>*saṃjñā* 為「想」。左冠明亦從而推判我人四「相」的翻譯是一種「想」的借喻修辭法 (metonymy of *saṃjñā*)。<sup>77</sup>

他接著提出進一步的「創造性」推論：<sup>78</sup>鑒於羅什系列譯作中「相」的各種詞

<sup>74</sup> 《維摩詰經》中類似「我人四相」的概念被翻譯成「我想、眾生想」，而《摩訶般若經》中類似的上下文則有「相」有「想」，並且在其他版本也有訛寫互通，難以分辨最初原版究竟為「相」或「想」。左冠明因此僅考慮《金剛經》的情況，排除了訛誤與異體字的假設。Stefano Zacchetti, "Mind the Hermeneutical Gap: A Terminological issue in Kumārajīva's version of the *Diamond Sūtra*," *Chinese Buddhist studies in the past, present and future* (Yilan: Foguang daxue, 2015), pp. 165-169.

<sup>75</sup> Franklin Edgerton (ed.), *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, p. 297.

<sup>76</sup> "*Nimitta*"也有被翻譯成「想」的情況，只不過這涉及了其他經本的對勘，並涉及了其他的含意，故暫且不在此文中討論。

<sup>77</sup> "...with the one which rather indicates the correlative object of *saṃjñā*, viz. 相 (*nimitta*), "...consciously and systematically reflects a virtual *nimitta* (...a form of metonymy of *saṃjñā*)", Stefano Zacchetti, "Mind the Hermeneutical Gap: A Terminological issue in Kumārajīva's version of the *Diamond Sūtra*", pp. 164-165.

<sup>78</sup> 這是梵漢對勘研究發展出趨勢，筆者稱之為「創造性」的推論，(比較)語文學暨梵漢對勘研究往往給人忠於歷史的印象，其實仍是一種個人的當代詮釋。最早投入「實相」研究的應屬日本對勘界，如 Waka Shirato (1957)、Nakamura Hajime (1975) 等等皆有重建「實相」相

彙如空「相」、諸法實「相」等頻繁出現，而「實相」一詞為羅什的核心思想，<sup>79</sup>遂將我人四「想」（*saṃjñā*）譯為「相」，以求譯詞統一直指「實相」。接著他援引後代中國注釋中多有其他「相」（梵文本是 *lakṣana*）與我人四「相」（梵文本 *saṃjñā*）混用的論述，作為什本成功引渡其思想之文本證據。

無獨有偶，類似的「羅什作者論」似乎已經不少，這是梵漢對勘研究的另一種**推論趨勢**：梵漢字義不合，不是訛誤，而是譯者有意為之的傳教手段。雖然這類假設自有其論據，不過似乎仍是以**梵文為主，中文為輔**的假設。相較之，筆者認為佛教翻譯仍有另一面向的開拓空間：以**中國傳統的解經學以及當代翻譯學視角為主的詮釋**。姑且不論梵語的原意，按譯入語文化的接受美學，譯者的理解與詮釋和**中文的語境**息息相關，羅什身為古代的僧人，在當時的皇家、團體譯經制度之下，是否已有可能出現「作者論」？

左冠明此一論文，實乃其於 2013 年佛光山佛學論壇上所宣講的會議論文，當時與華人學者之間的看法即有出入。儘管他也發現「相」和「想」在文字學上的關聯竟與佛教思想不謀而合，華語學人仍更重視「相」在漢語中的應用：<sup>80</sup>羅什譯法不定？古代「相」「想」二字是否互通？可能是訛誤、異體字或通假字？如果是版本學的問題，那梵漢對勘已屬枉然。但是，現存文字互通的情況皆是唐、宋以後的文本證據；如果訛誤的現象並非偶一為之，已然成為共識，又，華人界基

---

關的諸梵語詞彙。東西學界多有研究羅什其他經典的梵漢對勘如《中論》、《妙法蓮華經》等，得出類似的結論：羅什因為「以實相為宗」，將不同意思的梵字皆譯為「實相」，且為「實相」一詞的首創譯者。本文篇幅有限，故暫不深入茲事體大的「實相」梵文問題，僅以本研究「相」「想」的角度略釋之（見頁 38）。除了《金剛經》以外，各經典之中、梵文對應語眾多，且皆為複合的詞彙。筆者認為所有的對勘都須先考慮梵／中本的歷時／共時性，以及漢字在漢語史中的歷時性。

<sup>79</sup> 左冠明主要依據 Lamotte 的《大智度論》研究，推論羅什的「諸法實相」的原文與 *lakṣana* 有關，而 *lakṣana* 一詞因其同時也是有性、自性之意，故指向佛教的真理。詳見其完整論文 Stefano Zacchetti, “Mind the Hermeneutical Gap: A Terminological issue in Kumārajīva’s version of the Diamond Sūtra”。此文實源於其 1993 年的碩士論文，而松本史朗於 1994 年的著作中，竟恰有相似的推論。參見松本史朗：《禪思想の批判的研究》（Tokyo: Daizō Shuppan, 1994），pp.7-85.

<sup>80</sup> Zacchetti, p.169. 筆者與左冠明先生曾有私下討論，另可參見學人 Ken Yifer 的會議紀錄與相關討論。台語與佛典：〈佛光山上一場輝煌的盛典：4/14-4/18 佛學研討會，側記左冠明〉，Blogger 網站，2013 年 4 月 19 日，網址：<http://yifertw.blogspot.com/2013/04/414-418.html>（檢索日期：2022 年 2 月 9 日）。



於字音字形的相似，便認為二字互通理所當然，這是否更加表示，在**傳統訓詁解經學**的領域，「相」、「想」二字的問題仍有待撥雲見日？

## (二)「相」在中國思想暨漢傳佛教語境的意涵

當代西式語文學與華人學界的傳統解釋學、佛經語言學的主要區別在於，不以**中國語言文化觀為標準的方法**，古代留下龐大的文字訓詁學遺產遂成了附庸。在各版本佛經大藏經及諸寫本中「相」「想」多有互通之處，不僅限於《金剛經》或某一經典。而海內外學者亦常視之為抄寫、印刷之訛誤或假借、通假、異體字。<sup>81</sup>如戴密威於敦煌寫本 P.4046《拉薩僧諍記》研究中所言：異體字 (variant) 或是訛誤，在舊譯中所常見。<sup>82</sup>

傳統文字學中本是訛誤造就了通假。但當代佛教學多以《大正藏》、《中華藏》、敦煌寫本為文本證據，即訛誤的現象僅涉及了**唐、宋以後的「通假」問題**。就大藏經《金剛經》的六譯而言，什本在傳世諸本中並沒有訛誤，而是真諦本和義淨本中的有部分「想」被寫成了「相」。<sup>83</sup>

如需深究東漢至六朝的佛教詞義流變，必須先排除後代的訛誤現象，就佛教傳入前後的古文字學，分析通假、異體字的問題。因為無論是通假還是異體，皆有規範可循，亦有因時因地的文本語境，不能夢迴漢唐混為一談。

就文字學上歷時的角度觀之，佛教傳入以前，「相」和「想」的確是關聯字，但「想」斷然不是「相」的假借字，反之亦然。儘管兩字於字音字形上皆相似，卻幾乎沒有誤用的情形，也不是通假字、異體字。

按許慎(30-124)以降的主流文字學，「相」是目部，乃會意字，左「木」右「目」，由「地可觀者，莫可觀於木」而推論出「目『接』物曰相」，同時便衍

<sup>81</sup> 《大藏經》中多部經典宋、元、明的版本「相」「想」互通，除《金剛經》外如《心經》、《大智度論》、《解深密經》等。又如唐代的敦煌寫本：P. 2322, P. 2173, P. 2330, S. 4289 等。

<sup>82</sup> 該寫本涉及 794 年於拉薩的禪宗漸頓之諍。Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa* (Paris : Imprimerie nationale de France, 1952), p. 52, 71, 75, 76. 亦可參見張廣達：《文本圖像與文化流傳》(廣西：廣西師範大學，2008 年)，頁 328。

<sup>83</sup> 真諦本於日本宮內本(1104-1148)和明代版(1601)中 17 分「若菩薩有眾生想」被寫成「若菩薩有眾生相」。義淨本在《大正藏》本和《中華藏》本 31 分處皆是印成「乃至法相亦無所住」，但是在附註的其他版本中則是「法想」。

生了省視、相互、輔佐等意思。<sup>84</sup>「相」是早在甲骨文、金文中即存在的字，因此多有文字學家由此考證其來意；除了許慎「目接觸木」與易緯相關的詮釋，也有說法指出源自工匠度木（材）或上古原始社會的矧目之刑；「相」原先是盲人的木杖，後來才演變成輔佐的人，如《禮記》中「治國而無禮，譬猶瞽之無相與？」<sup>85</sup>總而言之，不論是「以目接木」、「以目度木」或是「以木代目」皆是以「會意」字理解「相」，藉由出土文獻及傳世文獻中的用法推論源頭。可以肯定的是，先秦文獻之中與「目」相關的用法「看、省視」確實占大多數。<sup>86</sup>《金剛經》中的「相」採用的是「看」的名詞義「外貌、表徵」，亦早在先秦便多有此用法，如《荀子·非相》：「形相雖惡而心術善，不害為君子也。」<sup>87</sup>

「想」字在金文中才出現，為心部之「相」，故應是「相」的衍生字，見《說文》：「冀思也。從心，相聲」，<sup>88</sup>又如《六書精蘊》：「心有欲而思也，字意從心從相，言有所著也。」<sup>89</sup>經中採用的亦是固有的名詞化用法，一如「不作此想」、「想法」。

兩者在漢代的漢語發音相似，故《說文》以「相」直音標注「想」。一般認為古無去聲，漢代時「相」不論是「相互性」還是「看、表徵」皆是平聲。「相」是似乎到了六朝、唐代始確定有平、去聲之別，而「想」則是上聲，如《玉篇》、《廣韻》中所示。<sup>90</sup>

<sup>84</sup> [清]段玉裁：《說文解字注》（上海：上海古籍，1981年），頁133。

<sup>85</sup> 錢玄等譯注：《禮記》（長沙：岳麓書社，2001年），頁667。黎傳緒：〈新解相字詞義及其詞義演變〉，《語言與翻譯》2010年第1期，頁38。

<sup>86</sup> 黃德寬：《古文字譜系疏證》第2冊（北京：商務出版社，2007年），頁1930。

<sup>87</sup> [戰國]荀子：《荀子》，《四部叢刊初編》第312-317冊，卷20，《中國哲學書電子化計劃》網站，2006年，網址：Chinese Text Project: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77669&page=101>（檢索日期：2022年2月27日）。

<sup>88</sup> [東漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1963年），頁218。

<sup>89</sup> [明]魏校：《六書精蘊》，卷3，頁65，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=13797&page=140>（檢索日期：2019年6月3日）。

<sup>90</sup> [南朝梁]顧野王：《玉篇》，原本已佚，有唐代傳本，此處採宋代輯本，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=5474>（檢索日期：2019年6月3日）。段氏用的是《廣韻》注音，且文中有言「相」字「古無平去之別」。參見[清]段玉裁：《說文解字注》，頁133、505。亦可參見《韻典網》網站，網址：<http://ytenx.org/>（檢索日期：2022年5月21日）。

總之，「想」在字音字形上皆是「相」衍生出來的字。六書、小學本身即涵蓋聲韻學、聲訓，並非僅以形、義訓詁。或者說，字音字形訓詁學本為一體。

如前揭文中所示，當代佛教學與漢學方法同為歷史語文學。西方漢語語言學者雖然也有發現兩字字形相似，仍是以歷史比較語文學的方法重建上古、中古字音，再以字音推斷為字源、字義，不參酌許慎以降的訓詁學。故而西式詮釋與傳統文字學有所出入。<sup>91</sup>誠然，於字音字形的字源學上，無論以小學抑或歷史語言學、語音學皆須溯源文獻中的用法，但如若兩者能相結合，是否能相得益彰？況且，文字學並非僅止於「語言學」，而是蘊含了各個朝代的思想與融受，是漢語語言觀的表現。一味泯滅字形上的訓釋是否亦是西方語音中心主義？

漢學界雖然自恃與其他學科壁壘分明，但語言觀仍在整體西方思想的脈絡中流淌。17、18 世紀以降，西人對漢字的表意性質褒貶兩極，語言文字的殊異即中西「相異性之祖」；當代漢學界普遍將文字學與漢字表意的性質視為一體，認為文字學僅為一家之言，既不科學又無邏輯，忽略箇中訓釋形音交錯、通假、異體等問題的複雜性。在朱利安與漢學界之爭中又再度掀起波瀾，出現極端反對漢字表意功能、圖像性之說，以求同泯異，<sup>92</sup>可見語言觀與方法、意識形態三者之間交織成了跨文化交流之高籬。另外，佛教學界的梵語主義以及對於漢譯本的貶抑，是否一方面來自於印歐語言的親緣性，另一方面亦歸咎於表意文字的異質性所帶來的成見？

按古文字學，通假字的原因眾多，但主要源於古人因字音相同相似而寫白字，後人沿用便積非成是。在唐代以前，文字沒有規範化，古籍之中便有大量的通假字。據察，在秦漢時期的文獻中，並沒有「相」與「想」通假的案例。<sup>93</sup>

<sup>91</sup> 據目前西方漢語歷史語言學的普遍說法，漢代以前的漢語並非單音節字，漢代以後隨著隸書的統一，字音才固定為單音節。因此古漢語過度到中古漢語的發音方式出現多種假設，不少學者認為單音節的平聲字最先出現，因此平聲的字義也早於其他字義，以「相」來說，「相（平聲）」的「相互性」的字義要早於「相（去聲）」的看、表徵等字義；而想（上聲）也是由平聲的「相」衍生出來的字。此說與傳統訓詁說法不甚相同，亦與先秦文本證據的大宗用法有異。可參閱如 Larent Sagart, *The roots of Old Chinese* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1999), p. 13. 以及 Axel Schuessler, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese* (Honolulu: University of Hawaii press, 2007), p. 531.

<sup>92</sup> Viviane Alleton, "l'écriture, mise au point," in *La pensée en Chine aujourd'hui*. ed. by Anne Cheng (Paris: Gallimard, 2007), p. 242.

<sup>93</sup> 王輝：《古文字通假字典》（北京：中華書局，2008 年），頁 402、433、436、442。劉志基：《古

至於異體字，亦是與文字規範有關，唐代立定正字的標準之後，「同義異形」的俗字、簡字便成了異體字。佛經及相關文獻本身因傾向白話、世俗化的語言風格，即使在唐代以後也包含了大量的異體字。不過，不論是查遼代的經典著作《龍龕手鏡》<sup>94</sup>還是中、日、韓各類辭典、《大藏經》、寫本、文獻數據庫，「想」皆不是「相」的異體字。<sup>95</sup>

目前明文兩字為通假的字書，有清代朱駿聲《說文通訓定聲》，但其依據不明，也沒有徵引佛典，<sup>96</sup>只能說明或可視為三教合一以後的用法；早在明代的張自烈《正字通》之中，已徵引佛典，在「相」的條目即是採用什本《金剛經》為例句：「離一切諸相，即名諸佛」、「發菩提心者，於法不說斷滅相」。<sup>97</sup>可見此經之「相」的概念已相當普及。

由於「相」與「想」互通是在佛教傳入之後才普遍流傳，因此可推論受佛教思想所影響；而《金剛經》作為最流行的經典之一，必然位居要角。筆者不認為抄寫的訛誤可以小覷，正如同唐代以前大量的白字最終皆成了通假字，甚至有些替代了原本的用法，這些皆是語言流變的軌跡。

如果說，羅什等僧人的譯文詮釋或有以梵文推測的空間，在後世的印刷、抄寫中，大部分的漢地僧人、信眾並不諳梵語，顯然並非受梵語影響；這種訛誤似乎不僅是傳統定義的「通假」、「字音」上的相同相似而已，否則在佛教傳入以前，即會因字音而「通假」。故此，這似乎與字形、字義不無關聯。亦即是說，唐宋以前，佛教經典中已多有「相」與「想」義理闡述，而漢傳解經學中「相」

---

文字考釋提要總攬》第2冊（上海：人民出版社，2010年），頁125-130。

<sup>94</sup> [遼]釋行均：《龍龕手鏡》，《京都大學珍貴資料數位檔案館》網站，網址：<http://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/>（檢索日期：2022年5月21日）。

<sup>95</sup> 日本北海道大學石塚晴通所編：「漢字字體規範資料庫」網站，網址：<https://search.hng-data.org/search/%E7%9B%B8>（檢索日期：2021年7月28日）。中華民國教育部：《中華民國教育部異體字辭典》網站，網址：<http://dict.variants.moe.edu.tw/suo.htm>（檢索日期：2021年7月28日）。李圭甲編：《高麗大藏經異體字典》（首爾：高麗大藏經研究所出版部，2000年），頁299、668。黃征：《敦煌俗字典》（上海：上海教育出版社，2005年），頁449、450。

<sup>96</sup> [清]朱駿聲：《說文通訓定聲》，卷18，頁28-29。《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=79529>（檢索日期：2022年2月22日）。

<sup>97</sup> [明]張自烈：《正字通》，卷7，頁52-53。《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=95650>（檢索日期：2022年2月22日）。

與「想」已可互相訓釋，始與漢字的特性相融造就了大量的「通假」。

整體而論，「相」與「想」在佛教教義中互為表裡，如前所述，最常見的解釋即是五蘊中的想蘊與色蘊的關係。如西晉竺法護（229-306）的《光讚經》，乃羅什本《摩訶般若經》之前的同本異譯：「如是，如是！其無二者，色則無二，痛癢思想生死識一切識法，無合無散、無色無見、無所取捨，如是相者則為無想」，<sup>98</sup>或如羅什譯的《成實論》中：「取相即是想業。」<sup>99</sup>又如玄奘譯的《大乘五蘊論》中：「云何想蘊？謂於境界，取種種相。」<sup>100</sup>

然而也不限於五蘊中的用法，如《大智度論》中九相跟十想的關係：「問曰：是一切行法，何以故或時名為『智』？或時名為『念』？或時名為『想』？答曰：初習善法，為不失故，但名『念』；能轉相、轉心故名為『想』；決定知無所疑故，名為『智』。」<sup>101</sup>

故此，在漢傳解經學脈絡之中，常將「相」與「想」視為一體兩面，相互訓釋，如「經名無想者。為明彼相即是想，故云無想也。」<sup>102</sup>故亦見於《金剛經》的相關詮釋，如隋吉藏（549-623）的注釋中提到「凡有名相皆是憶想而有，悉是虛妄」；<sup>103</sup>如窺基所言：「想者，分別心；相者，所著境」；<sup>104</sup>又如明代宗泐（？-1391）、如玘（1320-1385）所說：「生法各有四種想，相即想也」<sup>105</sup>等等。

「相」「想」故而可相互「義訓」。「我人四相」及其他生法之「相」，皆歸根於「我相」，即對「我」的主體性的心念執著，產生分別對立之諸「相」。由此闡明「無我」即是「離相」，反之亦然。

當代沿襲傳統解經學的眾白話注釋中，亦是將「相」不僅釋為外在事物的「表徵」，而同時是作用於心的「概念」。如「相就是想，即人的意識對事物的某種反映。」<sup>106</sup>又如「我相不僅是說有我的形相，也包括了表現在外的我的觀念、見

<sup>98</sup> [西晉] 竺法護譯：《光讚經》，《大正藏》第 8 冊，第 222 號，頁 208。

<sup>99</sup> 訶梨跋摩著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《成實論》，《大正藏》第 32 冊，第 1646 號，頁 276。

<sup>100</sup> 世親著，〔唐〕玄奘譯：《大乘五蘊論》，《大正藏》第 31 冊，第 1612 號，頁 848。

<sup>101</sup> 龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，頁 229。

<sup>102</sup> [唐] 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 1733 號，頁 343。

<sup>103</sup> [隋] 吉藏：《金剛般若疏》，《大正藏》第 33 冊，第 1699 號，頁 104。

<sup>104</sup> [唐] 窺基：《金剛般若經贊述》，《大正藏》第 33 冊，第 1700 號，頁 131。

<sup>105</sup> [明] 宗泐、如玘：《金剛般若波羅蜜經註解》，《大正藏》第 33 冊，第 1703 號，頁 230。

<sup>106</sup> 王月清：《金剛經》（南京：鳳凰出版社，2010 年），頁 11。

解、情緒，凡一切由我為中心而產生的腦筋作用都是我相。」<sup>107</sup>

此外，實「相」／實「想」一如「我人四相」等衍生詞，亦可由「相」／「想」互訓的原則詮解。如無著（約 310-380）的《金剛般若波羅蜜經論》中說：「顯示實相中當得實想。」<sup>108</sup>又如宋代善月（約 1143-1236）的《金剛經註解》中所示：「經言實信。或云實相、實想。能所之異也。」<sup>109</sup>可見「相」／「想」之別在於詮釋角度不同：「想」為心，「相」為境，主體與客體之別也。

綜上所述，第一重翻譯的問題重點即在於：羅什究竟是否應該譯成「想」卻譯成「相」？以翻譯學的角度觀之，譯本本身即代表了當時的詮釋與接受，因此筆者綜合上述**歷時文字學的研究與翻譯的共時性**推判「相」的用法。

「相」與「想」於當時的譯介語境中，泰半已有互通之意。因為在當時及後世的解經學中都沒有被質疑的文獻證據，譯者的詮釋合乎歷代的教理與接受。雖然吾人苦於文獻資料短缺，《金剛經》的翻譯並沒有具體的歷史語境紀錄，但是經由譯者其他經典的相關載錄，仍能確定羅什當時的譯經氛圍，是皇家支持、層層相扣的團體合作，參與者成百成千，如《妙法蓮華經》的譯介，當時聚有門徒八百人，四方義學僧兩千人左右。而羅什身為通曉多語、國學、佛學知識、浸潤於中印文化的三藏僧人，<sup>110</sup>除了位居主譯、傳言，也會親自校勘、證梵義。譯場中時有皇帝、官員參與，姚興（366-416）便曾手執前人譯本經驗得失，而最後定稿之前，幾經聽眾提問直至疑難排解，核對各方筆記、確定義理、用詞，筆受方能謄稿。某些經文譯成數年之後，羅什還會再翻查校驗。<sup>111</sup>

<sup>107</sup> 沈家楨：《金剛經的研究》（台中：李炳南居士紀念文教基金會，1995年），頁146。

<sup>108</sup> 無著著，〔隋〕達摩笈多譯：《金剛般若波羅蜜經論》，《大正藏》第25冊，第1510b號，頁770。

<sup>109</sup> 〔宋〕善月：《金剛經會解》，《續正藏》第24冊，第462號（臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典2016版），頁573。

<sup>110</sup> 曹仕邦：〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修養〉，《中華佛學學報》1999年第12期，頁113-129。

<sup>111</sup> 講經分譯時與譯後，譯時的講經包含了主譯對筆受及其他各參予者的試譯、問答釋義、商討義理文句等，據查，現存《注維摩詰經》即極可能是譯場當時的義理問答紀錄。見涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006年），頁84。另，梵漢對勘研究之中傾向猜測筆受修改字句，筆受的工作是否真如此隨興？如僧叡在擔任《摩訶般若經》的筆受之時，如履薄冰仍不忘道安的教誨：「執筆之際三惟亡師五失及三不易之誨」。王文顏：《佛典漢譯之研究》（台北：天華出版社，1984年），頁222。又如其在《大智度論》序中所說「進

就各方文獻綜觀之，當時的譯場已經涉及了譯入語文化群體的接受，但在宗教性的約束下，譯者的立場是否會輕易屈就「秦人好簡」？或者為了傳揚「實相」不惜微調「我人四想」成「我人四相」？第三節中，筆者羅列了各種翻譯上的可能性，就譯者立場與立意方面，羅什本人對於「詞彙概念」的忠實性溢於言表且多有例證。再者，就羅什當時的譯場亦不乏其他外國僧人與精通梵漢的義學之徒把關；正如《聖經》七十子譯本一般，宗教導向與團體合作的性質勢必會約束個人詮釋的自由。如此觀之，相較於語文學者以梵漢對勘為基準所推論的「作者論」，本文的假設更傾向於翻譯學上，源頭語跟譯入語的拉鋸戰。

流支版也沿用了「我人四相」，甚至全本的「相」比羅什版頻率更高，本應視其為一獨立版本，正視其「相」的合理性；如果「相」在後世的譯本中被沿用，自是後代的譯者亦認同此詮釋。

此外，流支另同時譯出了世親（生卒年不詳）的《金剛般若波羅蜜經論》，其中亦是翻譯成「相」，可見雖然其被歸類為有宗，仍然以「相」詮釋之。而在笈多（?-619）翻譯的無著的《金剛般若論》之中，也是引用流支版的句子，出現「相」、「想」混用的情況。<sup>112</sup>事實上，經本、僧人往往並非僅遵所謂的某一流派的固定譯詞，又或者，所謂的「空、有」流派之間的詞彙用法也非壁壘分明。

若以翻譯的角度反推梵漢對勘之，*nimitta* 和 *saṃjñā* 在五蘊的用法之中，被固定翻譯成「相」和「想」，但是兩個詞在其他語境皆可被翻譯成或「相」或「想」。*saṃjñā* 在 3-1 分中，確實為五蘊，羅什與其他譯本皆翻譯成「想」，但在我人四「相」等處，*saṃjñā* 在羅什與流支譯本中翻譯成「相」，已然足可證明譯者將 *saṃjñā* 詮釋成不同於五蘊的「想」。而在 4-2 分談及不住六境之「相」處，梵本為連用了 *nimitta-saṃjñā* 二字，所有人翻譯成不住（著）「相想」，唯羅什則譯成：不住於

---

欲停筆爭是，則交競終日卒無所成；退欲簡而便之，則負傷於穿鑿之譏以二三。唯案譯而書，都不備飾，唯有如實紀錄譯文之後，才能進入校正、潤色等環節。參見龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 1509 號，頁 57。又如《思益經》、《妙法蓮花經》、《摩訶般若經》等，皆有筆受不明與羅什反覆斟酌詞義的案例。蕭世昌：《鳩摩羅什的長安譯場》（高雄：佛光文化事業，2010 年），頁 113-133。賴志銘：《鳩摩羅什》（臺北：慈濟人文志業，2018 年），頁 178-181。

<sup>112</sup> 笈多的譯本屬於未完成的直本，仍未經過綴文、潤色，尚保留梵語的句式、文法，因此有說法指出，笈多翻譯《金剛般若論》時便沒有採用自己的譯本。但也有學人認為，論中所引用的經文乃後人所添補。

「相」一字（見表格二），依循翻譯即是詮釋、譯者列位於譯入語文化之中等概念，是否可證明當時譯者與僧團認為，「相」的雙重含義足以同時詮釋兩個梵字？所謂心物不二乃大乘佛教之真如一元論，翻成漢字以後，經過中國文字、訓詁學的洗禮，漢傳譯本與注釋則將此心物不二遁形於「相」之中。

## 五、第二重翻譯問題：「相」與「sign」

一般現行之漢傳佛典西譯，多半僅參酌單一的中譯西的問題，如若是儒道文本並無大礙，佛教文本卻涉及了上述源頭語、方法學的問題，故不僅佛經，對於三教合一的文本仍會有影響。誠然，理論上來說，無論各語皆能以各自文化內延為基準，翻譯成西語。倘若姑且擱置梵語的問題，以中譯本作為源頭語，西文的翻譯能否顯示出中國文化的內延？不過，本文既已考慮梵語作為另一個「他者」，在第一重翻譯問題之中，也試圖拓展了梵語與漢語的詮釋空間，梵、漢詞義不無互通之理，藉著第二重西譯的對比，筆者將再次探討梵、漢、西詞義的詮釋問題。羅什版之「相」及其對應之梵字及英／法譯如下：

表 3

相（什本）	（梵語） <i>lakṣaṇa</i> 三十二相	<i>nimitta-saṃjñā</i> 不住於相（六境）	<i>saṃjñā</i> 我人四相
英譯（底本） Max Müller, 1894（梵）	signs	idea of cause	idea
Conze, 1957（梵）	marks	notion of a sign	[3-1 perception] notion
Schopen, 1989（梵）	characteristics marks	寫本殘缺無此段	conception
Harrison, 2006（梵）	distinctive features	idea of the distinctive features	[3-1 apperception] idea
Harrison, 2006（梵）	distinctive features	idea of the distinctive features	[3-1 apperception] idea



Chung Tai, 2009 (中)	physical appearances physical attributes	無字面對應	[3-1 thought] notion
法譯: De Harlez, 1892 (梵)	signes extérieurs	conception d'une marque, d'un signe	[3-1 aperception] conception
Cornu, 2001 (藏)	marques	無字面對應	idée
Jin, 2007 (中)	<i>lakṣaṇa</i> du corps (32 figures, marques)	<i>lakṣaṇa</i>	<i>lakṣaṇa</i> (concept, signe)
Buddha light, 2011 (中)	apparences physiques, 32 marques	apparence	[3-1 perception] apparence (idée)

首先在譯者背景方面，梵、藏版本的翻譯多半是由寫本的編輯者勝任，或為專門的印度學家、西藏學家，或為精通多語的佛教學學者勝任；而中文本的翻譯則是華人學者、出版社及華人民間佛教團體承擔，並非西式佛教語文學的專家，因此後者的詮釋也更偏向了一般性的接受或者說漢傳解經學的脈絡。<sup>113</sup>

2007 年金絲燕的法譯本顯示出當代佛教學界的梵語主義已脅迫到中文學界：除了約定俗成的專有名詞，很多漢語詞彙被譯者「反向譯回」梵文（儘管其法語解釋並不對應梵語，而是對應漢語「相」的意涵）。此亦為西譯、眾多現代中文白話注釋之現象，「相」全數被「重建」回 *lakṣaṇa*，只因其是工具書及參考書中的主要對應詞。一個中文字往往不單單對應一個梵文字，如果沒有確切的對勘，重建才是真正的誤譯。再者，以翻譯的角度來說，中文詞能否一律重譯回梵文仍是個問題。語言轉換之後，所涵攝的意義也隨之改變，如當代西方漢學作品重譯

<sup>113</sup> 《金剛經》的西譯版本情況再次顯露「唯梵獨尊」一如百足之蟲。如果某文本已經有了梵文、藏文語料，兼擅多語的佛教學者泰半不會再翻譯漢語的版本，除非該文本只有漢語史料，這或能體現它的「第一手」價值。一如《大智度論》，即是翻譯了現存僅有的羅什本。

回漢語時也遇到相似的問題。<sup>114</sup>朱利安定義的 *fade* 被譯回「淡」是否必須解釋它在法語中的貶抑意涵？「事物的運行、自然、過程」可否被譯回「道」？當代譯者如宋剛選擇將《莊子》原文與畢來德的譯文一併呈上，可見西文譯入中文的領域已有語言流轉的詮釋意識，但在佛教文本方面，不論是學界或者大眾文化界，很多概念往往被一律重建回梵文，忽略了佛教文本流傳的複雜性與各地佛教文化內延之殊異。

2007 和 2011 的法譯本皆是根據什本所翻，力求與漢譯本達成形、義相符，但是在梵、藏本中「相」是三個不同的字，<sup>115</sup>因而造成了漢譯與諸譯本之間的字面歧異，不忠實論油然而生。2009 年中台協會據什本翻譯成英文，但採用不同的字去意譯「相」，如此就失去了漢譯本「八十四個相」的形式特色。這讓筆者想起畢來德翻譯「道」和「淡」的策略。「相」一樣在不同上下文皆可採用不同的譯法，這並不妨礙文本的大意。但不連貫的意譯，多少會妨礙源頭語在譯入語語境的融受，難以嵌入來自異域的「核心概念」。按照「五不翻」的原則，「道」和「淡」符合了三項音譯的因素（多義、無故、生善）；如果意譯的話，「道」非常道，「淡」也淡了。以佛教文本來說，還有文體上的顧慮，如何再現佛經文本語句、「概念」重複的特性，以期達到相應的宗教哲學、美學效果？梵語翻譯成漢語，找到了形意兼備的「相」，那麼漢語翻譯成西語，需要動用音譯「*Xiang*」嗎？

這三種不同的「相」，在西譯上整體呈現出不同的詮釋。2011 年根據什版所翻的法譯中，雖全數以 *apparence*（表面、表象）對譯，仍以注釋的方式說明「我人四『相』」非彼「相」，有「想法」（*idée*）之意。*Apparence* 在哲學裡可以代表「現象」，與本質相對之義，而《金剛經》中的「相」亦可指現象（事），與理、性相對，不啻為一種可對應的詮解，但是 *apparence* 在西文中是否能同時指涉「內心的概念」？一如取「相」即是「想」？

這種翻譯的歧異性，一是來自西方佛教研究多元的來源語問題，二是其本身仍處於青澀的整合階段，三是方法殊異，語文學界尚未如哲學、文學等學科般正

<sup>114</sup> 何乏筆：〈導論：莊子、身體、主體、政治〉，《若莊子說法語》，頁 14。

<sup>115</sup> 如前所述，藏傳佛教本素有複製梵本文法、詞彙、文句的直譯之美名，往往被認為較漢譯信實，卻僅可代表 7、8 世紀以後的晚期梵本流傳情況的參考。藏譯本亦應視為獨立的藏傳文化的翻譯，其與現行其他梵本並非底本與譯本的關係，藏譯本也不是梵文本的影子。本文將藏本（9 世紀）之西譯列出僅為參照梵、中本之詮釋異同。

視翻譯的主體價值。翻譯學本為各個學科的交叉學科，翻譯活動即是語言交際到知識體系形成之樞紐。西方佛教文本的翻譯，以語文學界的梵文編輯本及其翻譯、注釋為第一手研究，而一般學界憑藉西譯的詮釋，瞭解、再詮釋。然各個東方語文學界各自為政，使得不同源頭語的文本各說各話、概念歧異，甚至以梵語主義傾軋漢語詮釋，恐怕會使學科間愈加各自為政。

再探梵、藏、中各版英／法翻譯之異同。(1) *lakṣaṇa* 皆以外在特徵的詞彙翻譯：marks/marque, physical appearance/apparence physique, characteristics, sign/signé, distinctive features, attributes。(2) *nimitta* 基本重複上述詞彙。<sup>116</sup> (3) *saṃjñā* 的翻譯顯現出兩種「想」的歧異：第三分之若有「想」、若無「想」(3-1)，乃五蘊之「想」，多半採用 perception, apperception/aperception, 比較接近五官感知的直覺性，動態的心理活動；而我人四「相」處則被譯成 conception, concept, idea/idée, notion, 比較接近心理活動後的靜態產物。

在第一重翻譯問題的部分，筆者提到依據艾格頓統整的梵語文獻，*saṃjñā* 除了 perception, concept, idea 之外，還有 name、sign 之意；而金克木也曾指出，該字有「名言」之義，並同時將此解釋為「符號」。亦即是說，如若 *saṃjñā* 翻譯成「sign」也不無可能，只是有異於歷來的詮釋。羅什的翻譯屬於早期的印度底本以及佛教漢語，當代的梵語詮釋則多以唐代以後的晚期古典梵文為基礎。果真漢傳的詮釋經過「翻譯」便失去了其可信的字義而無益於當代梵語研究？以印度書寫文獻稀少殘缺的情況判之，漢傳文獻恰可做為早期印度文本流傳之重要參考依據。

如此說來，*saṃjñā* 作為我人四「相」，又翻譯成「sign」，梵語、漢語、西語之間是否不再各說各話，反而建立起三向溝通的橋樑？此時的「sign」並非三十二「相」的外在特徵，亦非六境的事物現象，而是語言、文化符號。誠然，「sign」也是多義詞，而似乎剛好符合這三個梵字不同層面的含意，是否也符合了「相」形式與內容兼備的翻譯？同時證實了「相」也可以包含三個不同層面的意涵？

在上述英、法文翻譯中，*lakṣaṇa* 和 *nimitta* 都曾被翻譯成 sign (signé)，乃是被理解為外在、物質性的表徵，亦即是說三十二「相」與六境之「相」被翻譯成「sign」本無異議。<sup>117</sup>但是「sign」能否作為我人四「相」的翻譯 (*saṃjñā*) 乃是關鍵所在。根據慣有的中西詮釋，*saṃjñā* 偏向內在、心理面的概念，而「相」

<sup>116</sup> 除了穆勒曲解成該詞的另一個意思「原因」(cause)。

<sup>117</sup> 第四節中說到 *nimitta* 的六境其實有包含心法，但是在西譯中用的是 sign 的外在可感之意。

在其他漢譯本及註解中被解釋為「想」，那麼「sign」是否能充分表達此意？

按一般定義來說，「sign」（符號）是外在可感，內在可知，影射或直指現實的「代表物」。在西方哲學史中，古典的「符號」研究隱身於人、名與實的關係之中，<sup>118</sup>既是本體論也是認識論的議題。而當代思想界語言學轉向之後，符號學才單獨被抽離出來，以語言系統為範本，應用在各個社會科學學科。與此同時，哲學當中亦有英美分析哲學、實用主義哲學與德國文化哲學等當代的符號哲學。

然而，不論古今西方符號哲學如何演變、歧異再整合，各家定義術語也不盡相同，似乎不外乎為三大類：名言、概念、實物，且可歸結成兩大關係項（*deux relata*）：可感的／可知的。<sup>119</sup>西方關於符號的研究，一如中國的名實之辨與名義

<sup>118</sup> 本文的「符號」基本上對應的是 sign (signe)，而「符號」一詞乃趙元任 1926 年於〈符號學大綱〉所提出，此實則另涉及了術語的翻譯問題。與其說趙元任翻譯了 sign，不如說其翻譯的是「符號學」。當代仍不少人或沿用日文的翻譯，將此稱作記號、記號學，其對應的是索緒爾(Ferdinand de Saussure)與皮爾斯(Charles Sanders Peirce)為首的當代符號學(*sémiologie*, *semiotics*)，是 sign 的衍生詞。但是趙元任的〈符號學大綱〉其實對應的是 symbol，其對「符號」的定義是同時具有中國特色及現代化語境的構思。他強調該大綱的性質並不屬於哲學的脈絡，沒有特別梳理西文中各種關於符號的概念，也不知道當時已經有現成的符號學了，但其大綱的部分概念卻與索緒爾、皮爾斯的符號學多少有相似之處。趙元任：〈符號學大綱〉，《趙元任語言學論文集》（北京：商務印書館，2002 年），頁 177。在 1968 年之後的符號討論之中，趙元任才將自己的符號學與美國符號學相並討論：「與信號學有關係的，說起早一點兒的來歷，在十九世紀美國的哲學家，他很注重符號論，他用 sign 這個名詞代表一切作記號的東西。」參見趙元任：《語言問題》（北京：商務印書館，1980 年），頁 191。儘管趙元任的符號學原則是對應了 symbol，但是在相關文章中，可發現其與 sign 互通，且符號、信號、記號等詞混用。事實上，symbol 也可作「符號」，或者說 symbol 本來就是符號研究的一部分，某種程度上是 sign 的同義詞。一般而論，sign 的應用範圍更廣。Symbol 可視為約定俗成的 sign，但是 symbol 的形成不一定有任意性，而是有相似性與關聯性。參見 Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, (Paris : Seuil, 1972), p. 134.雖然大部分的符號學以 sign 為總領的大類，但在卡西勒(Ernst Cassirer)的文化哲學中，sign 是動物符號，symbol 才是人類文化符號，所以人是符號的動物(symbolic animal)。Symbol 在西詞中，本來就可指數學與化學符號，此亦與卡西勒最終將理想的符號指向數學相謀。卡西勒，甘陽譯：《人論》（上海：上海譯文出版社，2004），頁 38-57。

<sup>119</sup> 舉亞里斯多德為例，作為三分法的鼻祖，其對應能指的是言語(*parole*)，而所指的是靈魂狀態(*état d'âme*)，指涉物是事物(*chose*)。其中言語與事物是物質／可感範疇，而靈魂狀態是智思／可知範疇。以索緒爾／的二分定義來說，能指(*signifiant/signifier*)是音聲形象，非物理但是可感的(*sensible*)，而所指(*signifié/signified*)是概念，是可知的(*intelligible*)。

之辨，往往涉及詞與物的關係，抑或詞與義的關係，當代歐陸符號學即是偏重於後者；索緒爾（1857-1913）先決排除實物的論點雖引來爭議，但是就「符號世界」而言，確實沒有實體存在，此即皮爾斯（1839-1914）所言符號現實與現實的差距。

雖然「符號」不一定是名言、語言符號，亦可是自然現象、音樂、圖像、易卦、數字等等，但是一旦涉及思辨即屬於語言符號。語言符號也因此被視為最重要的符號系統。反觀古代中西哲學中，符號的議題離不開名言，如先秦儒、墨、法、名家各自有不同定義的「正名」。誠然，東西的符號哲學多有相通之處，且已有豐富的研究基礎。例如論及符號的形而上，不可「言喻」之「意」，老、莊、易經與佛學之中亦多有討論空間。以佛教來說，指月之喻如今也在當代符號學研究中被討論，法國符號學家巴洛（Michel Balat）引用「一個中國的古老諺語」而道：符號學為愚人之學。<sup>120</sup>觀其見解即是禪宗經典《楞伽經》所說：「如愚見指月，觀指不觀月」。<sup>121</sup>以符號學釋讀之，確實是討論能指與所指的問題。如此說來亦可用皮爾斯的符號理論分析指月之喻：月亮除了是指示符號的指涉物，更觸及符號現實的超驗問題。跨文化符號研究既可由符號學方法切入，亦可探討哲學議題。後結構、解構的思潮促進了其他文化中的語言、符號觀研究。自巴特的《符號帝國》率先以符號學解讀日本禪，禪宗研究在符號學領域蔚為風尚。又一如本文緒論中所言，朱利安的《淡之頌》，亦是以符號的概念對比詮釋中西哲學、美學。

符號的跨文化研究，仍有待深耕，而箇中之關鍵，往往取決於文本的詮釋；藉由整合《金剛經》各個版本的西譯，儘管字面看來歧異，卻確實皆可指向符號哲學。但若整合諸譯、加以考量漢譯本漢字的形式與內容，似乎仍需找尋更加恰如其分的對應。

如若「相」被詮釋、翻譯成「sign」，並且也因此拓展了 *saṃjñā* 的意義，那麼不僅是佛教語文學界的跨語言整合，亦是可促成**佛教學與符號哲學的跨學科研究**；與此同時，在當代漢語中「相」解釋為「符號」也意味著被「現代化」，亦能促使漢語學人以當代思想理解佛教，得以貫通中國思想於佛教傳入前後的語

---

Umberto Eco, *Le signe* (Bruxelles : Labor, 1988), p. 39.

<sup>120</sup> Michel Balat, *Cours de sémiotique* 1992/1993, 網址：<https://www.michel-balat.fr/-Cours-.html> (檢索日期：2022年2月25日)。

<sup>121</sup> [南朝宋] 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第16冊，第670號，頁510。

言、符號思想脈絡。<sup>122</sup>

符號 (sign) 一詞，在表面字義與一般用法上並無顯現其與內在心理層面的直接關聯，這與漢傳佛典中的「相」不無相似。本來「相」在先秦文本中也僅有「看、表徵、狀貌、相互、輔佐」之意，唯在佛教解經學的語境中，方可與「想」交互訓釋，隨後才出現了書寫、印刷訛誤、通假等現象。

一如「sign」在不同語境下意義不同，「相」在經中不同處意義也不同，但是「我人四相」之「相」，則有外在表徵與內在想法的雙重意義。在古今依循傳統訓釋的解釋中皆說明：「相」即是「想」。如若全部的「相」用「notion、concept」去演繹，卻又不符合經中三十二「相」、六境之「相」字義偏向外在特徵之意。如何以一概全呢？翻譯原無全然字對字之說，只求在文化的內延上找到對應地位的詞彙。

綜上所述，「sign」在西方符號哲學中確實有相近的地位。「Sign」跟「相」一樣是個古老的詞彙，在古典哲學、士林哲學乃至當代哲學、社會科學中皆有著墨。「Sign」和「相」一樣做為一般常用詞彙，可偏向表徵之義，因此可翻譯三十二「相」(thirty-two signs)、六境之「相」(signs of six objects)。而經過兩方領域對比研究之後，「相」在漢傳闡釋學中理解，「sign」用符號哲學詮釋，擬可作為「我人四相」之「相」的翻譯。將我「相」、人「相」、眾生「相」、壽者「相」理解為英語及法語之：sign of a self (signe du moi)、sign of a person (signe de la personne)、sign of a living being (signe de l'être)、sign of a soul (signe de l'âme)。故此初步擬定將《金剛經》的所有「相」翻譯成「sign」(signe)，便可與漢譯形

<sup>122</sup> 一般而言，sign 的定義較廣泛，可囊括所有與之相關的概念如 signal、symbol、index、icon、symptom 等等。本文的 sign/符號(哲)學，並非指特定的理論，而是結合詞源、哲學史、各家用法、一般用法等綜合性的概念；本文仍是以翻譯為目的，尋找適用於梵、中、西語境的概念，如若涉及進一步的東西符號研究，則有待深究定義問題。舉例來說，以索緒爾的定義觀之，sign 完全屬於心理層面的範疇，不涉及實物與現實，能指(音聲形象)對應了「相」，所指(概念)對應了「想」，sign 亦是表面是 sign，實際涉及了概念，與「相/想」的關聯性或有些許雷同。有不少符號學家認為索緒爾離開了亞里斯多德的符號三分傳統並排除實物的做法與其身為印度語文學家的素養有關，甚至不少符號的觀念或有受佛教的影響，此乃別話須另闢專文陳述。以本文的立意來說，就算「翻譯」連結了「相」與索緒爾的符號定義或其他理論，其異同之處仍多有待離析。如《金剛經》中的「相」，涉及了超驗的三十二「相」與六道眾生觀念的我人四「相」，並非能以一般符號學之人、動物、自然、機器的符號分類所一語概括。

式、內容對應，但仍有待更深入全面的探究。

總而言之，以詩性翻譯詩歌，以哲思翻譯哲學。運用**跨文化、跨學科的視野翻譯**，隨之也能拓寬佛教與符號哲學的**跨文化、跨學科場域**。如若以語文學固有的思維，部分學人或許會執著於梵字原始的意涵，畢竟梵本中是三個不同的字。但是，一字多義在翻譯中實乃平常之事。「相」和「sign」兩者皆能同時表達三種不同層面的意思，如果僅以尋言常語看待之，便無法深究宗教、哲學上的深意。

以義理觀之，《金剛經》與其他般若經典一樣，旨在破除對「符號」的執著，無論是三十二「相」、六境之「相」、我人四「相」抑或者**所有詞彙概念**，最終皆是以無「相」說空。無論哪一版本的《金剛經》，皆是以「即非論句」貫穿全文來論述假、空、中，即現象、本體、中道的不二思想。

舉我人四「相」之例，「若有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。釋何故無滅者？若有我相，可言有滅。既無我人，其誰滅乎？但是假名，而橫計我。執我為非，忘我為是。」<sup>123</sup>般若部的經典，旨在破「相」、破「假名」。在僧肇（384-414）的注釋中即道：我人四「相」是假名。在《大般若經》中則是我、人等十六種「名稱」（十六知見），亦被稱之為「假名」，可見《金剛經》呼應了《大般若經》中「名假」之說。

而在玄奘的譯本中，則是有我人等九種「想」，如果羅什本是按中觀思想所譯，而玄奘本則是唯識流派之詮釋，<sup>124</sup>亦可由此證明「名言、名相」（語言符號）問題在佛教思想整體中的重要性；中觀與唯識由於切入角度不同而相輔相成。「符號」被詮釋為或「相」或「想」，但是「相」不離「想」，「想」不離「相」：「中觀思想重在對『假名施設』的虛構性並使眾生執名為實的妄想加以批判，就文化哲學而言，名言與文化可視為相同的領域……唯識後於中觀而成，其以『名言熏習』為重點，揭示由意識為核心所建構開展出來之一切眾生之生存界，本質上即是一種語言世界；語言世界即是生存世界，即是文化世界。」<sup>125</sup>

<sup>123</sup> 〔後秦〕僧肇：《金剛經註》，《續正藏》第24冊，頁396。

<sup>124</sup> 按窺基於《會釋》中說：「然瑜伽論攝釋分中亦解經八。以此准知，經本自有廣略中異。」可推判玄奘本有八想（加上我想九個）也是與流派的底本或詮釋有關。參見〔唐〕窺基：《金剛般若論會釋》，頁730。在呂澂的研究中指出玄奘有可能以印度佛教晚期學說「改譯」舊文，如唯識宗的護法的思想，這又涉及了玄奘譯本的專文研究，故不在此鋪展。但是，語文學方法利弊本文已於前文中已闡述。

<sup>125</sup> 郭朝順：〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點

若將「相（想）」釋為（語言）符號，即是我、人、眾生、壽者的（語言）符號。四者皆是眾生的異名：我的符號即是關於自我的所有概念，人的符號則是身為人的所有概念，而眾生的符號則是身為眾生之所有相關概念，壽者是由生到死之一期的性命，因此西文多翻譯為靈魂，其相關符號即是壽者的符號概念。在眾家註釋中多以我「相」概括四「相」，因為執著了我，才会有四「相」橫生。<sup>126</sup>

又，舉其他詞彙概念為例：「如來說有我者則非有我。」「諸微塵如來說非微塵是名微塵。如來說世界非世界是名世界。」此中並沒有提及「相」，卻正如僧肇所言，還是「假名」：「但說假名我耳。非實我也。」「散為微塵。合成世界。無性故非。假名則是。」<sup>127</sup>全文中，各種「概念」皆是以三段（或兩段）論證：先否定「假名」作為本體，再肯定「假名」與本體不二，既不著有亦不著空。從符號哲學的角度觀之，即在於破除對符號的執念。

在漢傳解經學中，不僅《金剛經》中的三種「相」，連帶其他語境中的「相」，皆被視為假名、現象。和「若心取相」一樣的道理，境／心即是相／想的同義詞，如宗密（780-841）的《原人論》所示：「《起信論》云：『一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，即無一切境界之相』。經云：『凡所有相皆是虛妄』，『離一切相即名諸佛』（如此等文徧大乘藏）。是知心境皆空，方是大乘實理。」<sup>128</sup>儘管宗密引用《金剛經》的片段涉及不同的梵字，這些「相」的混用，以佛教文本系譜學的角度觀之，即是印度佛教之漢化。以翻譯學而論，則可說是翻譯成漢語後的「叛逆」，但也不失為對佛教義理的深層理解。僧肇在《涅槃無名論》中言道：「夫言由名起，名以相生。」<sup>129</sup>即是說明符號與語言符號的關係，所有的符號皆是由命名而來，即荀子、索緒爾所說的「約定俗成」。一旦涉及思辨、討論符號，即是在語言文化的符號系統之中被詮釋。無論是「三十二相」、「六境之相」，又或者如同音樂、圖像，是符號本身，也是被符號化、象徵化而成了「語言符號」：取「相」即是「想」。

為討論起點），《佛學研究中心學報》第13期（2007年6月），頁123。

<sup>126</sup> 如「我人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。」釋印順：《金剛經講義》，《妙雲集》第1冊（台北：正聞出版社，1992年），頁50。

<sup>127</sup> 〔後秦〕僧肇：《金剛經註》，頁399、403。

<sup>128</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》，《大正藏》第45冊，第1886號，頁709。

<sup>129</sup> 〔後秦〕僧肇：《肇論》，《大正藏》第45冊，第1858號，頁159。



## 六、結論

當代佛教學在編輯梵文版時對勘各其他語言版本，本身即涉及了跨語言交流的議題。在佛陀一音演繹、語語平等的前提下，以梵語為依歸的西譯即使有文本拼湊的問題，大體上仍是得經文大意，因此當代各西譯自然亦有義理上的價值。但是，佛教學的方法論問題仍值得探究：以方法、語言觀而論，既違反了佛教的義理，亦有悖於當代跨文化對話與翻譯學的倫理，甚至還違背了重建歷史的初衷。語文學家經原教旨主義一葉障目，在編輯、對勘、翻譯、詮釋時貶抑了中譯本，可中譯本與梵本卻應該有平等的地位，並非如穆勒等人所視：沒有梵本不得佛教真義。

本文以當代佛教學「『雙重』翻譯」的問題切入，說明「翻譯」於古今中外之跨文化、跨學科研究中位居要角；藉著狹義的漢傳佛教概念翻譯，實際上可以此類推至「翻譯」之各種層面的思考——翻譯即是詮釋，詮釋即是翻譯。廣義的「翻譯」即是所有跨文化交流，跨文化研究勢必牽涉狹義的翻譯活動。除了東西方翻譯的理論與實踐可相互取經，翻譯本身已涉及了跨文化、跨學科的詮釋問題，以此為立意、方法執行「翻譯」，或可推進更深入的詮釋循環與文化對話。

作為另一個東方的「他者」，梵語無疑是當代現代化、西學東進的「對照組」，有助漢語學人思考漢學在西式框架中的東方學之定位。筆者認為漢學方法論應將自身文化與所有其他文化並列探討，而非只針對西方主流的方法、關注與西方文化之間的此消彼漲。正如同即便梵語主義是西式方法學視域下之產物，也不代表梵語的詮釋僅限於此，從漢譯解經學中亦可汲取互涉之養分。故此，佛教語文學的詮釋空間遼闊，無論是印度、西域各源頭語、漢譯及其他譯本作為譯入語，或者西文、日文作為參考方法，藉由「語語平等」的平臺，便可拓展跨文化對話的各種可能性。所謂的「方法」不僅是被應用的理論模式，更應該是被普遍認可的「語言觀」、「文化視野」。因此筆者認為，華人之傳統國學、文字學，並非只是研究對象、工具，而是**作為語言觀的方法**。

就當代學科分合趨勢而言，跨文化的對話勢必會帶動跨學科的整合：在文學、哲學及其他社會科學已大力提倡多元方法論之際，漢學、佛學等歷史語文學領域似乎對於其他學科的方法持保守態度。舉本文的反例來說，儘管金克木是印度語文學家，仍對符號學有所涉獵，早在 1983 年便發表了〈談符號學〉一文，或許因

此才將 *saṃjñā* 詮釋為「符號」。<sup>130</sup>足可見「翻譯」與譯者的素養本身即牽涉了跨文化、跨學科之激盪。語言研究本應包含歷時與共時的視角。而佛教文本系譜學底本問題複雜，既非語文學可獨立支撐，亦非翻譯學可單挑大樑，遂筆者以當代翻譯學的角度重新檢視古代翻譯史、梵漢對勘研究，盼能以歷時、共時經緯交織出互補的景致。除此之外，當代翻譯理論、批評本應與廣義的當代漢學翻譯問題相互資糧，正視譯本、譯者的主體性與接受問題。

與此同時，翻譯的詮釋問題即是跨文化研究的詞彙問題，反之亦然。當代漢語學界由於全盤西化、現代化，在漢學、哲學等各領域，相較於西方學界，實更加「眾聲喧嘩」，更具備跨文化、跨學科的爆發力：「20 世紀的漢語哲學之所以值得關注，恰好因為其產生是透過與西方哲學的致命性碰撞而來。西方概念的使用，並非讓中國典籍無法閱讀或無趣，反而透過這些概念的使用，學者能切入現代性與中國古典文本的關係問題。更進一步來說，藉此可反思中國現代性的知識脈動，並理解其普遍訴求的性質。經由現代中國的迂迴乃浮現：此迂迴不僅提供中國古典文獻另一詮釋進路，也附帶重新面對歐洲哲學，並開顯其跨文化潛力的可能性。」<sup>131</sup>

傳統概念的現代化即是漢學西譯的議題。在傳統漢學界，多有人反對馮友蘭（1895-1990）、新儒家等先輩以西方概念詮釋、翻譯、蓋括了中國思想。這實與中國「思想」是否能被「稱為」「哲學」乃同一旨趣。如果朱利安堅稱「中國思想」迥異於「西方哲學」，乃文化本質主義、東方主義，那麼「哲學」不能被再定義、灌注新意，「漢學」只能是「漢學」，亦是同理可證。

以「跨語言翻譯」思考「跨文化交流」，語言跟語言之間，難以完全對應，充斥著不可譯性，應驗了文化與文化之間的差距。但兩者皆是「不可為而為之」的「事實」，最後始終牽涉了「接受」的問題，極端的語言相對論畢竟是理論上的懸念。正如同 *metaphysics* 被翻譯成形而上學，「道」是否可視為 *metaphysics*？又如符號學中將 *signifiant/signifier* 翻譯成「能指」，*signifié/signified* 翻譯成「所指」，「能／所」的二元概念亦源自於漢傳佛教的詞彙。翻譯開闢了對話的條條大道。其意義將不在於非黑即白的絕對價值評判：既然任何一種跨文化模式的煙硝與火花皆有其歷史性，或可將立意建立於普世的人文倫理之上，即對各種文化、

<sup>130</sup> 金克木：〈談符號學〉，《讀書》1983年第5期，頁68-76。

<sup>131</sup> 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》2009年第8期，頁131。

方法之語言觀的包容與尊重。

故此，本文之宗旨乃針對漢學／佛學語文學在「語言」、「翻譯」研究方面之或缺，並非全盤否定其方法及成就。而筆者之拙見乃初試啼音，於中、印、西各部分研究皆有待更深入的探索，唯盼各方學人多加指教：筆者以文字學、傳統解經學的角度闡釋「相」，再由此尋覓形式與內容具等的西譯，冀以此作為跨文化符號研究之鎖鑰。本文尚未能全盤析究《金剛經》之「符號帝國」，終究是「小學」而大遺，故猶以古代譯場般的交融合作展盼遠景。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔戰國〕荀子：《荀子》，《四部叢刊初編》第 312-317 冊，上海：涵芬樓藏黎氏景宋刊本，《中國哲學書電子化計劃》（Chinese Text Project）網站，2006 年，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77669&page=101>（檢索日期 2022 年 2 月 27 日）。
- 〔東漢〕許慎：《說文解字》，北京：中華書局，1963 年。
- 〔西晉〕竺法護譯：《光讚經》，《大正藏》第 8 冊，第 222 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 訶梨跋摩著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《成實論》，《大正藏》第 32 冊，第 1646 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 龍樹著，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，第 1509 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 〔後秦〕僧肇：《金剛經註》，《續正藏》，第 24 冊，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- \_\_\_\_\_：《肇論》，《大正藏》第 45 冊，第 1858 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 〔南朝宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊，第 670 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 〔南朝梁〕顧野王：《玉篇》，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=5474>（檢索日期：2019 年 6 月 3 日）。
- 〔南朝梁〕慧皎：《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2059 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 〔南朝梁〕僧佑：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，第 2145 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 〔南朝陳〕真諦：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，第 237 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。
- 無著著，〔隋〕達摩笈多譯：《金剛般若波羅蜜經論》，《大正藏》第 25 冊，第

1510b 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔隋〕吉藏：《金剛般若疏》，《大正藏》第 33 冊，第 1699 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

世親著，〔唐〕玄奘譯：《大乘五蘊論》，《大正藏》第 31 冊，第 1612 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕玄奘：《大唐西域記》，《大正藏》第 51 冊，第 2087 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2154 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕窺基：《金剛般若經贊述》，《大正藏》第 33 冊，第 1700 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

\_\_\_\_\_：《金剛般若論會釋》，《大正藏》第 40 冊，第 1816 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第 50 冊，第 2053 號，CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 1733 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔唐〕宗密：《原人論》，《大正藏》第 45 冊，第 1886 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔遼〕釋行均：《龍龕手鏡》，《京都大學珍貴資料數位檔案館》網站，網址：<http://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/>（檢索日期：2022 年 5 月 21 日）。

〔宋〕善月：《金剛經會解》，《續正藏》第 24 冊，第 462 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔宋〕法雲：《翻譯名義集》，《大正藏》第 54 冊，第 2131 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔明〕宗泐、如玘：《金剛般若波羅蜜經註解》，《大正藏》第 33 冊，第 1703 號，臺北：CBETA CBReader 中華電子佛典 2016 版。

〔明〕魏校：《六書精蘊》，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=13797&page=140>（檢索日期：2019 年 6 月 3 日）。

〔明〕張自烈：《正字通》，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=95650> (檢索於 2022 年 2 月 22 日)。

〔清〕朱駿聲：《說文通訓定聲》，《中國哲學書電子化計劃》網站，網址：

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=79529> (檢索日期：2022 年 2 月 22 日)。

〔清〕段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981 年。

### 〔近人論著〕

中華民國教育部：《中華民國教育部異體字辭典》網站，網址：

<http://dict.variants.moe.edu.tw/suo.htm> (檢索日期：2021 年 7 月 28 日)。

日本北海道大學石塚晴通所編：「漢字字體規範資料庫」網站，網址：

<https://search.hng-data.org/search/%E7%9B%B8> (檢索日期：2021 年 7 月 28 日)。

王文顏：《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版社，1984 年。

王月清：《金剛經》，南京：鳳凰出版社，2010 年。

王輝編：《古文字通假字典》，北京：中華書局，2008 年。

卡西勒，甘陽譯：《人論》，上海：上海譯文出版社，2004 年。

台語與佛典：〈佛光山上一場輝煌的盛典：4/14-4/18 佛學研討會，側記左冠明〉，

Blogger 網站，2013 年 4 月 19 日，網址：

<http://yifertw.blogspot.com/2013/04/414-418.html> (檢索日期：2022 年 2 月 9 日)。

朱利安：〈答張隆溪〉，《二十一世紀評論》第 55 期，1999 年 10 月，頁 119-122。

何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》2009 年第 8 期，頁 125-147。

\_\_\_\_\_：〈導論：莊子、身體、主體、政治〉，《若莊子說法語》，臺北：臺大出版中心，2017 年。

吳錫德：《翻譯空間》，臺北：書林，2009 年。

呂澂：〈金剛經三義〉，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯出版社，1986 年。

\_\_\_\_\_：〈論奘譯觀所緣釋論之特徵〉，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯出版社，1991 年。

宋灝：〈反權威的權威主義——畢來德的《莊子研究》〉，《若莊子說法語》，臺北：臺大出版中心，2017 年。

李圭甲編：《高麗大藏經異體字典》，首爾：高麗大藏經研究所出版部，2000 年。

沈家楨：《金剛經的研究》，台中：李炳南居士紀念文教基金會，1995 年。

- 辛嶋靜志，裘雲青等譯：《佛典語言與傳承》，上海：中西書局，2016年。
- 林志明翻譯、整理：〈文化撞擊與未來的哲學〉（專訪 François Jullien），《文化研究》第1期，2005年9月，頁221-244。
- 金克木：〈談符號學〉，《讀書》1983年第5期，頁68-76。
- \_\_\_\_\_：《梵佛探》，江西：江西教育出版社，1999年。
- 洪漢鼎：《當代哲學詮釋學導論》，臺北：五南圖書出版社，2008年。
- 茅盾：〈譯詩的一些意見〉，《翻譯論集》，北京：商務印書館，2015年。
- 涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006年。
- 張廣達：《文本圖像與文化流傳》，廣西：廣西師範大學，2008年。
- 曹仕邦：〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修養〉，《中華佛學學報》1999年第12期，頁113-129。
- 畢來德，郭宏安譯：〈駁于連〉，《國際漢學》2012年第19期，頁216-249。
- 畢來德：〈關於西方莊學的幾點反思〉，《若莊子說法語》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 郭朝順：〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《佛學研究中心學報》第13期，2007年6月，頁97-130。
- 黃征：《敦煌俗字典》，上海：上海教育出版社，2005年。
- 黃德寬：《古文字譜系疏證》第二冊，北京：商務出版社，2007年。
- 溝口雄三，孫軍悅譯：《作為方法的中國（1989）》，上海：三聯書店，2011年。
- 萬金川：《佛經語言學論集》，南投：正觀出版社，2005年。
- 熊十力：〈覆熊十力書七〉，《熊十力論學書笈》，上海：上海書店，2009年。
- 趙元任：《語言問題》，北京：商務印書館，1980年。
- \_\_\_\_\_：〈符號學大綱〉，《趙元任語言學論文集》，北京：商務印書館，2002年。
- 劉志基：《古文字考釋提要總攬》，上海：人民出版社，2010年。
- 黎傳緒：〈新解相字詞義及其詞義演變〉，《語言與翻譯》2010年第1期，頁37-40。
- 蕭世昌：《鳩摩羅什的長安譯場》，高雄：佛光文化事業，2010年。
- 賴志銘：《鳩摩羅什》，臺北：慈濟人文志業，2018年。

- 賴錫三：〈身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九筭〉的身體觀與主體論〉，《中國文哲研究通訊》2012年第22卷第3期，頁59-103。
- 錢玄等譯注：《禮記》，長沙：岳麓書社，2001年。
- 《韻典網》網站，網址：<http://ytenx.org/>（檢索日期：2022年5月21日）。
- 釋印順：《金剛經講義》，《妙雲集》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋定泉：《金剛經八譯的文本比較——以派系思想為主》，臺北：中華維鬘學會，2017年。
- 松本史朗：《禪思想の批判的研究》，Tokyo: Daizō Shuppan, 1994。
- Alleton, Viviane. “l’écriture, mise au point”. in *La pensée en Chine aujourd’hui*. Ed. by Anne Cheng. Paris : Gallimard, 2007.
- Balat, Michel. *Cours de sémiotique 1992/1993*. 網址：  
<https://www.michel-balat.fr/-Cours-.html>（檢索日期：2022年2月25日）。
- Berman, Antoine. *L’Epreuve de l’étranger. Culture et traduction dans l’Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- Barthes, Roland. *L’empire des signes*. Paris: Seuil, 2002[1970].
- Barthes, Roland. *Alors, la Chine ?* Paris: Bourgois, 1975[1974].
- Cheng, Anne. “Pour en finir avec l’altérité”. in *La pensée en Chine aujourd’hui*. Ed. by Anne Cheng. Paris : Gallimard, 2007.
- Conze, Edward. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā: edited and translated with introduction and glossary*. Rome: Ismeo, 1957.
- Cornu, Philippe & Patrick Carré. *Sūtra du diamant, et autres Sūtras de la voie médiane*. Paris : Fayard, 2013.
- Demiévielle, Paul. *Le Concile de Lhasa*. Paris : Imprimerie nationale de France, 1952.
- Demiévielle, Paul. *Choix d’études bouddhiques*. Leyde : Brill, 1973.
- Eden Pargiter, Frederick. *Vajracchedikā in the Original Sanskrit, Stein Ms., D. III. 13b* in A. F. R. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*. Oxford: Oxford University Press, 1916.
- Eco, Umberto. *Le signe*. Bruxelles: Labor, 1988.
- Edgerton, Franklin (ed.). *Buddhist Hybrid Sanskrit-Grammar and dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953.



- Emmerick, E. Ronald. *A Guide to the Literature of Khotan*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1992.
- Harrison, Paul. *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist manuscripts* BMSC vol. III. Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006.
- Harrison, Paul. “Experimental core samples of Chinese translations of two Buddhist Sūtras analysed in the light of recent Sanskrit manuscript discoveries.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31(2008):205-249.
- Harrison, Paul. “Resetting the diamond: Reflections on Kumārajīva’s Chinese translation of Vajracchedika” in *Journal of Historical and Philological Studies of China’s Western Regions*. Beijing: Science Press, 2010.
- Hureau, Sylvie. “Le Sūtra du Diamant,” in *La fabrique du lisible : la mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, ed. Jean-Pierre Drège. Paris: Institut des hautes études chinoises, 2014.
- Jullien, François. *Éloge de la fadeur*. Paris: Philippe Picquier, 1991.
- Lamotte, Étienne. Sara Boin-Webb (trans.). *Suramgamasamadhisutra*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003.
- Max Müller, Friedrich. “Vagrakkhedikā”, in *Buddhist texts from Japan*. Oxford : Clarendon Press, 1881.
- Meschonnic, Henri. “Poétique et politique du traduire.” *Equivalences* 24.1 (1994): 11-24.
- Park, Jungnok. *How buddhism aquired a soul on the way to China*. Oxford : Equinox Publishing, 2012.
- Ricœur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- Silk, J. A. “Establishing/Interpreting/translating: Is It Just That Easy,” *JIAS* 36/37 (2015): 205-226.
- Schopen, Gregory. *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*. Michigan: The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, 1989.
- Sagart, Larent. *The roots of Old Chinese*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1999.

Schuessler, Axel. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i press, 2007.

Todorov, Tzvetan. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972.

Zacchetti, Stefano. "Mind the Hermeneutical Gap: A Terminological issue in Kumārajīva's version of the *Diamond Sūtra*." *Chinese Buddhist studies in the past, present and future*. Yilan: Foguang daxue, 2015.

“*Xiang*” and “Sign” : A Study on  
the “Double Translation Issue” in  
Chinese Buddhist Terminology Based  
on the *Diamond Sutra*

Wang, Han-Chi\*

[Abstract]

This article explores the transcultural and interdisciplinary methods of contemporary Sinology from the perspective of the “translation”, and also uses this idea to “translate” Chinese classics. In transcultural research, the translation of core concepts of philosophy plays an important role. It not only involves the confrontation between form and content in language, but also implies the ethics of the self and the other. In translating traditional Chinese texts, many similarities between contemporary philosophy and translation studies can provide mutual support. In addition, if the inherent “translation” resources are absorbed by Sinology, Chinese Buddhist translation would have a profound theoretical and practical value, and also its proper philosophical connotations, to both of which can be applied contemporary interdisciplinary methods. The application of Buddhist terms/concepts leads to an issue related to double translation: Ur-texts in ancient India→Chinese translations→contemporary western languages. The editing, proofreading and Western translation of Sanskrit manuscripts is regarded as authoritative, and the faithfulness of Chinese translation is highly questioned. This article takes “*xiang*” in the *Diamond Sutra* as an example to explain this methodological issue in Buddhist studies. Using the philological method, Sanskrit-Chinese comparative research, and Western translations, this article emphasizes the contribution of the cross-lingual terminological study. The transcultural

---

\* Associate professor, Center for International Studies, School of Foreign Studies, Xi’an Jiaotong University.

and interdisciplinary perspective has the potential for a diversified interpretation in Western translations. Furthermore, the modernization of Buddhist concepts and the study of “signs” between the East and the West is another research topic to look forward to in the future.

**Keywords:** Chinese Buddhist translation, philology, methodology, the *Diamond Sutra*, *xiang*, sign