

論《阿彌陀經》漢文異譯本的詞彙與 篇章風格

高婉瑜

淡江大學中國文學學系助理教授

提 要

《阿彌陀經》是淨土三經之一，通行本為鳩摩羅什所譯，另有異譯本，為玄奘所譯。在中國的佛經翻譯史上，鳩摩羅什代表了舊譯（第二階段），玄奘代表新譯（第三階段），本文利用比較法，試圖透過同經異譯的對比，進一步瞭解兩位譯經家的譯經風格。

本文認為不宜簡單地以對立的評語評定譯經，如一般所謂「鳩摩羅什採意譯，玄奘採直譯」。因為從詞彙語篇章來看，某些名詞鳩摩羅什採意譯，玄奘採音譯，有時剛好相反。雖然玄奘提出「五不翻」，但實際操作時沒有嚴格遵守「五不翻」，例如同樣是名號，羅漢名、菩薩名與佛名的翻譯方法並不一致。在篇章和通順度方面，鳩摩羅什譯本雖然簡潔，仍有費解之處，反觀玄奘的翻譯卻比較流暢。

關鍵詞：《阿彌陀經》 同經異譯 語言風格 鳩摩羅什 玄奘

論《阿彌陀經》漢文異譯本的詞彙與篇章風格

高婉瑜

淡江大學中國文學學系助理教授

一、問題脈絡

梁啟超將中國的譯經事業分成三期：古譯時期、舊譯時期、新譯時期。^①鳩摩羅什和玄奘分別是舊譯和新譯的代表人物。一般認為羅什的翻譯傾向意譯，流暢簡潔，玄奘的翻譯忠於原文，偏向直譯，不避繁瑣。盛文輝與王元建云：「羅什採用意譯法，在翻譯過程中大肆刪削，重視譯文的文學性；而玄奘採用直譯法，在翻譯過程中堅持全譯，重視譯文充分傳達佛意，其翻譯帶有神學性。」又：「對玄奘而言，譯文的文彩沒那麼重要。」^②他們認為從翻譯思考、翻譯方法、譯文特色來看，羅什和玄奘風格有別，因為他們對佛學佛教的態度不同，決定了翻譯思想及實踐上的特色。^③羅什

① 梁啟超的佛經翻譯的三期是：第一期東漢到西晉（古譯）：所譯不成系統，翻譯文體亦未確立。第二期東晉南北朝（舊譯）：又細分前、後期，東晉二秦為前期，劉宋元魏迄隋為後期。前期全力投入譯業；後期則是醞釀諸宗，重心不在翻譯。譯經由經部漸移論部。第三期唐貞觀至貞元（新譯）：玄奘為高峰期譯者，後人難以超越。參見梁啟超：《中國佛教研究史》（臺北：新文豐，1984年），頁167-192。

② 盛文輝與王元建：〈鳩摩羅什與玄奘的翻譯——文學性與神學性〉，《湖南稅務高等專科學校學報》第5期（2008年），頁52-55。

③ 同前註，頁52。

認為：「改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦。」（梁慧皎撰《高僧傳》，T50, no.2059, p0330a11）玄奘有「五不翻」主張，即秘密故、含多義故、此無故、順古故、生善故。由此可知兩位譯經家都有自己的翻譯見解。

面對前人對羅什和玄奘譯風的評價，究竟什麼是意譯？什麼是直譯？早在幾百年以來，大家對翻譯就有兩個基本爭論：直譯還是意譯？以形式為主，或以內容為主？

1790 年泰特勒（Alexander Fraser Tytler）在《論翻譯的原則》（*Essay on the Principles of Translation*）提出翻譯的三條總則是：一、譯文應完全複寫出原作的思想（內容）；二、譯文的風格和筆調應與原作具有相同的特性；三、譯文應和原作同樣流暢自然。^④許多翻譯學者認為嚴復的「信、達、雅」和 Tytler 的主張十分相似。

奈達（Eugene A. Nida）在 1959、1974 年提出「動態對等」（dynamic equivalence），認為沒有一件作品能把原作的內容和形式全部、徹底移譯，就是使用同一種語言進行交流也是如此，因為很顯然沒有一個聽者或讀者能夠準確地、完完全全地理解一段話語。換句話說，交流不論是用同一種語言或在不同語言間進行，不可避免地只能獲得相對的效應。Nida 認為翻譯的基本任務就是使不懂原文的受眾，通過譯文獲得同樣的信息和感受。^⑤1988 年紐馬克（Peter Newmark）也認為翻譯必須重視文本（text）和譯文受眾，翻譯的結果是達到等效（equivalent effect，Nida 稱為動態對等），使譯文在譯文讀者身上產生的效果相等於原文在原文讀者身上產生的效果。^⑥Nida 和 Newmark 都認為翻譯必須重視受眾，不同性質的文本，譯法、評價也應不同。

④ 原文是：First general rule: A translation should give a complete transcript of the ideas of the original work. Second general rule: the style and manner of writing in a translation should be of the same character with that of the original. Third general rule: A translation should have all the case of original composition. 我們沒找到 Tytler 的原文，姑且轉引沈蘇儒所引的原文。參見沈蘇儒：《論信達雅——嚴復翻譯理論研究》（臺北：台灣商務印書館，2000 年），頁 101-102。

⑤ 金隄、奈達：《論翻譯》（北京：中國對外翻譯出版公司，1984 年），頁 86。中文翻譯參見沈蘇儒：《論信達雅——嚴復翻譯理論研究》（臺北：台灣商務印書館，2000 年），頁 112-114。

⑥ 請詳參 Peter Newmark. 1988. *A textbook of Translation*. New York: Prentice Hall International, Ltd.

嚴復認為翻譯應重視「信、達、雅」，許淵沖將「信、達、雅」解釋為「忠實於原文形式，通順的譯文形式，發揮譯文的語言優勢」，當忠實於原文形式和通順的譯文形式矛盾時，就有「形似」、「意似」、「神似」程度不同的翻譯方法，形似、意似、神似取決於「忠實」和「通順」兩項的相乘，相乘的總分愈高，譯法也就愈好。

⑦

從前面的簡述可知翻譯是一門深奧的學問，顧慮的層面很多。回到我們一開始的問題：什麼是意譯？什麼是直譯？意譯有兩種意思，一是「跟音譯相對的意譯」，通常發生在單詞上，不用讀音來翻譯，而以詞語意義為主的翻譯。一是「跟直譯（literal translation）相對的意譯（free translation）」通常發生在短語、句子、句群，不按字面直接翻譯，而是消化原文意義之後，提取大意來翻譯。直譯傾向保持原文的結構成分（如句法規範）和意義的某些隱含成分（如幽默），意譯注重意義的準確傳達。前人說的「羅什傾向意譯，玄奘傾向直譯」指的是 free translation 和 literal translation 的差別。這個評價是前輩學者的貢獻，假如今日的學者依然只說「羅什傾向意譯，玄奘傾向直譯」，恐怕就未盡責任了。

盛文輝與王元建以「文學性」和「神學性」評論羅什和玄奘，我們對這個結語感到十分有趣，故撰此文希望能再認識羅什和玄奘的翻譯風格。

然而究竟如何有可能瞭解羅什、玄奘的譯風？Tytlar 所提的三條總則似乎難以解答本文的疑問，因為無法確定兩人的底本。所以我們打算以讀者（受眾）的角度，觀察兩人在詞彙、篇章（或語段）方面的差異，以及比較兩個譯本某些文句的通順度。透過這項對比，試著尋找證據回答「羅什本和玄奘本是否出自同一個底本」之問。

二、考察對象

羅什和玄奘的譯經為數甚多，本文以《阿彌陀經》為考察對象。

⑦ 許淵沖：〈翻譯的理論和實踐〉，《文學翻譯談》（臺北：書林，1998年），頁3-16。

《阿彌陀經》，穆勒（Max Müller）梵本名 *The smaller Sukhāvātī-vyūha*，淨土三經之一。又名《一切諸佛所護念經》、《諸佛所護念經》、《小無量壽經》、《小經》、《四紙經》等，收於《大正藏》第十二冊，為少見的佛陀不問自說的經典。該經記載佛陀宣說西方極樂世界的種種莊嚴，阿彌陀佛佛號的由來與意義，並勸導眾生誦念阿彌陀佛名號，往生西方極樂世界，除了世尊讚揚阿彌陀佛淨土之外，六方諸佛同樣稱讚阿彌陀佛及極樂世界。

此經有三種漢譯本，現存二種，第一譯是姚秦弘始四年（402）鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》一卷，《大正藏》經號 366，1800 餘字。第二譯是劉宋求那跋陀羅譯《小無量壽經》，已佚，僅存咒文和利益文。第三譯是唐高宗永徽元年（650）玄奘譯《稱讚淨土佛攝受經》一卷，《大正藏》經號 367，4000 餘字。目前流通的本子是羅什本。

據筆者所知，《阿彌陀經》現有梵本、漢本、藏本、回鶻本、西夏本、英文本、日文本、法文本、德文本、韓文本、俄文本等多種版本或譯本。較重要的梵本是 1880 年 Max Müller 以日本常明本及法護本為底本，參考慈雲本，由牛津大學刊行的 *On Sanskrit texts discovered in Japan*。1883 年，Müller 和日本南條文雄合出了 *Sukhāvātī Vyūha, Description of Sukhāvātī, The land of Bliss*。悉曇本有 1773 年日本常明《梵漢阿彌陀經》，1783 年慈雲飲光《阿彌陀經》，1795 年法護《梵文阿彌陀經諸譯互證》。1894 年，Müller 把 1883 年出版的梵本譯成英文。日本學者對《阿彌陀經》的研究成果很多，如南條文雄《梵文和譯佛說無量壽經·阿彌陀經》、藤田宏達譯《梵文和譯無量壽經·阿彌陀經》、荻原雲來《梵藏和英合璧淨土三部經》、藤波一如《和英支鮮四國語譯梵文阿彌陀經》、平等通照《梵文佛說阿彌陀經》、中村元、早島鏡正和紀野一義譯注《淨土三部經》等。藏文本有日本寺本婉雅《西藏文阿彌陀經和譯》等。1995 年台灣林光明編註《阿彌陀經譯本集成》，除了收集不同的本子以外，還包括研究心得。^⑧

本文除了比對兩個漢譯本之外，還以梵本和其他本子作對照，梵本採用 Müller 的

⑧ 請參考香光尼眾佛學院圖書館「阿彌陀經研究書目」（<http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-36.htm>）

本子，還有 Müller 梵譯英、中村元等的梵譯日、荻原雲來梵譯日、寺本婉雅藏譯日、平等通照梵譯日。⁹

下一節我們將羅什本及玄奘本的譯經風格，分成較小的語言成分-詞彙與較大的語言成分-篇章（或語段）兩方面觀察，呈現兩人的異同。

三、詞彙分析

本節所謂的詞彙分析，焦點放在某些名詞的翻譯。由於篇幅、時間、學力的限制，本文將不進行逐字式比對，而是選擇成系列或有特色的詞彙，優先討論。其他像是研究佛經大義的學者討論「晝夜六時或晝夜六次？」、「出廣長舌相或出舌根？」、「少善根福德因緣或多善根？」此方面的問題就不在本文關注的範圍了。

（一）經名

首先是經名的問題。梵文本的經名有時出現在經文最後結尾處，查梵本的結尾處為 *Sukhāvatī-vyūho nāma Mahāyāna-sūtram*，*nāma* 有名為之意，*Sukha* 有快樂、幸福、歡喜、安穩之意，*Sukhāvatī* 有極樂之意，漢譯為：此經名為極樂莊嚴之大乘經。

參照漢譯本經文的記載，羅什本：「汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。」（T12, no.366, p0347b18）又：「舍利弗，於汝意云何？何故名為一切諸佛所護念經？」（T12, no.366, p0348a07）玄奘本：「汝等有情，皆應信受如是稱讚不可思議佛土功德，一切諸佛攝受法門。」（T12, no.367, p0350a20）由此可知《阿彌陀經》原經名是「稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經」，或「一切諸佛所護念經」，或「稱讚不可思議佛土功德，一切諸佛攝受法門」。

但是羅什本經名為《阿彌陀經》，玄奘本為《稱讚淨土佛攝受經》，兩個經名都和梵文尾題或漢譯本經文的記載有出入，比較起來玄奘本較貼近經文之意，羅什選擇

⁹ 這些版本或譯本的全文收錄於林光明編註《阿彌陀經譯本集成》（臺北：迦陵出版社，1995年），頁29-162。

以此經的主角「阿彌陀佛」為經名。林光明認為羅什此舉有極深的含意，讓後代讀者只要一見經名就知道此經在說什麼，是很好的翻譯。¹⁰

前面我們提過意譯分為兩種，就經名而言，羅什沒有選擇經文所揭示的名字，而是提取該經主角為名，屬於「和直譯相對的意譯（free translation）」。

（二）與會羅漢與菩薩

依佛經的體例，經文開始時先說明佛陀說法的時間、地點，及有哪些人一起參與盛會，聞佛說法。羅什本具體指出名號的與會者有 16 位羅漢和 4 位大菩薩。玄奘本是 4 位羅漢和 4 位菩薩。

梵 bodhistva，羅什和玄奘都譯為「菩薩」。若要全譯，即菩提薩埵，所以菩薩是節譯後的音譯。在早期的譯經中已經把 bodhistva 譯為「菩薩」，故羅什和玄奘都沿用前人的翻譯。

以下把羅什和玄奘所譯的羅漢名號、菩薩名號及翻譯方法，整理如後，主要以 Müller 梵本和兩個漢譯本對勘。

【表 1】羅漢名號與菩薩名號

Müller 梵本	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
Śāriputra	舍利弗	音譯	舍利子	音譯（舍利） + 意譯（子）
Mahāmaudgalyayana	摩訶目乾連	音譯	摩訶目犍連	音譯
Mahākāśyapa	摩訶迦葉	音譯	摩訶迦葉	音譯
Mahākātyāyana	摩訶迦梅延	音譯	無	無
Mahākauṣṭhila	摩訶拘絺羅	音譯	無	無
Revata	離婆多	音譯	無	無
Śuddhipanthaka	周利槃陀迦	音譯	無	無
Nanda	難陀	音譯	無	無
Ānanda	阿難陀	音譯	無	無

¹⁰ 同前註，頁 448-449。

Müller 梵本	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
Rāhula	羅睺羅	音譯	無	無
Gavāṃ-pāti	僑梵波提	音譯	無	無
Bharadvāja	賓頭盧頗羅墮	音譯	無	無
Kālodayinā	迦留陀夷	音譯	無	無
Mahākapphina	摩訶劫賓那	音譯	無	無
Vakkula	薄俱羅	音譯	無	無
Aniruddha	阿□ ^⑪ 樓駄	音譯	阿泥律陀	音譯
Mañjuśrīa-Kumārabhūta	文殊師利法王子	音譯 (文殊師利) + 意譯(法王子)	妙吉祥	意譯
Ajita	阿逸多	音譯	無能勝	意譯
Gandhastinā	乾陀訶提	音譯	無	無
Nityodyudta	常精進	意譯	常精進 不休息	意譯
合計	20		8	

根據上表，羅什本的 16 位羅漢：舍利弗、摩訶目乾連、摩訶迦葉、摩訶迦栴延、摩訶拘絺羅、離婆多、周利槃陀迦、難陀、阿難陀、羅睺羅、僑梵波提、賓頭盧頗羅墮、迦留陀夷、摩訶劫賓那、薄俱羅、阿□樓駄都採用音譯。4 位菩薩：文殊師利法王子、阿逸多菩薩、乾陀訶提菩薩、常精進菩薩，除了「法王子」、「常精進」是意譯以外，其餘都是音譯。

玄奘本的 4 位羅漢：舍利子、摩訶目犍連、摩訶迦葉、阿泥律陀，除了「舍利子」是先音譯後意譯（即「梵漢合璧詞」^⑫）之外，都採音譯。4 位菩薩：妙吉祥菩薩、無

⑪ □字的結構為「上少下兔」。

⑫ 「梵漢合璧詞」又稱混和詞、半譯詞、梵漢合成詞、唐梵重標、梵唐重標、華梵雙舉、梵漢兼舉等等。梁曉虹稱為「梵漢合璧詞」，既要服從並適應漢語的語音系統，又要服從並適應漢語的語法結構，還要根據漢語詞彙的一些規律把它們有機地組合在一起。參見梁曉虹：〈論梵漢合璧造新詞〉，《佛教與漢語詞彙》（臺北：佛光文化，2001 年 8 月），頁 291-293。為清眉目，本文呈現的是「梵漢合璧詞」的內部結構，即先音譯後意譯或先意譯後音譯。

能勝菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩，除了「菩薩」之外，都是意譯。

Müller 梵本的 Bharadvāja，全名是 Piṇḍola-Bharadvāja，完整翻譯是賓頭盧跋羅豆婆闍。Piṇḍola 有不動之意，Bharadvāja 有利根、捷疾、重瞳之意，「賓頭盧頗羅墮」是 Piṇḍola-Bharadvāja 節譯後的音譯。

梵 Mañjuśrī-kumārabhūta，羅什譯為「文殊師利法王子」，玄奘譯為「妙吉祥菩薩」。kumāra 有兒、小孩、王子之意，kumārabhūta 在經文中譯為童子、法王子。Mañjuśrī 有妙德、妙吉祥之意，曾音譯為文殊、文殊師利、曼殊師利。如果依照 Mañjuśrī-kumārabhūta，全部採意譯是妙吉祥法王子。羅什採用了先音譯後意譯的方式，譯為「文殊師利法王子」，玄奘則採局部意譯，另一部份省略，以菩薩代之，譯為「妙吉祥菩薩」。當然也許玄奘依據的底本本來就是 Mañjuśrī bodhisattva。

梵 Śāriputra，羅什本譯為「舍利弗」，玄奘本譯為「舍利子」。putra 有兒子、小孩之意，Śāriputra 即 Śāri 的兒子，羅什音譯為「舍利弗」，玄奘則先音譯後意譯，組成「舍利子」。

綜合上述，羅什本幾乎都以「音譯法」翻譯羅漢名及菩薩名。玄奘本主要用「音譯法」翻譯羅漢名，用「意譯法」翻譯菩薩名。

(三) 佛名

「佛」的名號，羅什本通篇譯為「佛」，即 Buddha 佛陀（音譯）的節譯，玄奘本則依照梵文的不同，翻譯的名號也不同，如 Bhagavat 音譯為「薄伽梵」，Tathāgata 意譯為「如來」，Arhat 意譯為「應供」，Samyak-sambuddhah 意譯為「正等覺」。事實上，玄奘處理佛的名號時，並非全以音譯呈現，玄奘本：「甚奇希有！釋迦寂靜釋迦法王如來、應、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上丈夫、調御士、天人師、佛世尊，…」(T12, no.367, p0351a27) 玄奘把佛的十號全部譯出，但是只有 Bhagavat、Buddha 為音譯。玄奘曾主張「含多義故」不翻，因為「薄伽梵」含意甚多。丁福保《佛學大辭典》記載「薄伽梵」有六義：自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴。為了保留這些意思，所以 Bhagavat、Buddha 採音譯。

經文提到東南西北上下方的佛都要眾生信受此經，六方所出現的佛，羅什一律譯

爲「佛」，如：「東方亦有阿閼鞞佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌光佛、妙音佛。」（T12, no.366, p0347b18）玄奘譯爲「如來」，如「如是東方亦有現在不動如來、山幢如來、大山如來、山光如來、妙幢如來。」（T12, no.367, p0350a20），「阿閼鞞佛」即「不動如來」，「須彌相佛」即「山幢如來」，「大須彌佛」即「大山如來」，「須彌光佛」即「山光如來」，「妙音佛」即「妙幢如來」。

在諸佛的名號上，羅什有時採音譯，有時又採意譯，有時兩種方法一起用，玄奘亦同。梵 Akṣobhya，羅什「音譯」爲「阿閼鞞」，Akṣobhya 有不可移動之意，故玄奘「意譯」爲「不動」。梵 Mahāmeru，羅什譯爲「大須彌」，是「意譯＋音譯」。Su-meru 須彌山是一小世界的中心，故玄奘譯爲「大山」，爲「意譯」。梵 Tathāgata Merupradīpa，Merupradīpa 羅什譯爲「須彌燈」，玄奘譯爲「迷盧光」，兩個翻譯又都是「音譯＋意譯」。梵 Amitāyus，羅什、玄奘都譯爲「無量壽」，是「意譯」。

以下將羅什和玄奘所譯諸佛名號及翻譯方法整理如後。

【表 2】諸佛名號

方位	Müller 梵譯英 ¹³	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
東方	Akshobhya	阿閼鞞	音譯	不動	意譯
	Merudhvaga	須彌相	音譯（須彌） ＋意譯（相）	山幢	意譯
	Mahāmeru	大須彌	意譯（大）＋ 音譯（須彌）	大山	意譯
	Meruprabhāsa	須彌光	音譯（須彌） ＋意譯（光）	山光	意譯
	Mañgudhvaga	妙音	意譯	妙幢	意譯
南方	Kandrasūrya-pradīpa	日月燈	意譯	日月光	意譯
	Yasahprabha	名聞光	意譯	名稱光	意譯

¹³ 本表所列的是 Müller 梵譯英，不引梵本的原因是經文以短語方式表示，如 Akṣobhyo nāma Tathāgato。我們只希望呈現佛名，不考慮行文中需要的格變。Müller 梵譯英對佛名的處理合乎我們的需要，他所翻譯的英文佛名對應自梵文，刪除了曲折手段，改變某些英文沒有的語音，例如：以 s 代 ṣ。

方位	Müller 梵譯英	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
南方	Mahārkiskandha	大焰肩	意譯	大光蘊	意譯
	Merupradīpa	須彌燈	音譯（須彌） + 意譯（燈）	迷盧光	音譯（迷盧） + 意譯（光）
	Anantavīrya	無量精進	意譯	無邊精進	意譯
西方	Amitāyus	無量壽	意譯	無量壽	意譯
	Amitaskandha	無量相	意譯	無量蘊	意譯
	Amitadhvaga	無量幢	意譯	無量幢	意譯
	Mahāprabha	大光	意譯	大光	意譯
	Mahāratnaketu	寶相	意譯	大寶幢	意譯
	Suddharasmiprabha	淨光	意譯	放光	意譯
	無	大明	無	光焰	無
	無	無	無	無量光	無
	無	無	無	大自在	無
北方	Mahārkiskandha	焰肩 ¹⁴	意譯	無	無
	Vaishvānaranir-ghosha	最勝音	意譯	無	無
	Dushpradhars-ha	難沮	意譯	無	無
	Ādityasambhava	日生	意譯	無	無
	Galeniprabha	網明	意譯	光網	意譯
	Prahākara ¹⁵	無	無	無	無
	無	無	無	無量光嚴通達 覺慧	無
	Dundubhisvar-anir-ghosha ¹⁶	無	無	無量天鼓震大 妙音	意譯
	無	無	無	婆羅帝王	無
	無	無	無	大蘊	無
下方	Simha	師子	意譯 ¹⁷	師子	意譯

¹⁴ 如果依照 Müller 梵譯英，譯為「大焰肩」。

¹⁵ Müller 梵本、梵譯英記載此佛，譯為發光，羅什本、玄奘本均無此佛。

¹⁶ Dundubhisvaranirghosha 的 Dundubhisvara 有天鼓音、妙聲、如震鼓音之意，nirghosha（相當於梵 nirghoṣa）有音、聲、妙音、響之意。

¹⁷ 梵 simha，唐代禮言集的《梵語雜名》：「師子，象伽。」（T54, no.2135, p1236b22）宋法雲編《翻譯名義集》：「僧伽彼，…此云師子。」（T54, no.2131, p1088a04）象伽和僧伽彼都是音譯。羅什和玄奘譯為師子，師子即獅子，屬派生詞。

方位	Müller 梵譯英	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
下方	Yasas	名聞	意譯	名稱	意譯
	Yasahprabhāva	名光	意譯	譽光	意譯
	Dharma	達摩	音譯	正法	意譯
	Dharmadhvaga	法幢	意譯	法幢	意譯
	Dharmdhara	持法	意譯	無	無
	無	無	無	示現一切妙法 正理常放火王 勝德光明	無
	無	無	無	妙法	無
	無	無	無	功德友	無
	無	無	無	功德號	無
上方	Brahmaghosha	梵音	音譯（梵） ¹⁸ + 意譯（音）	梵音	音譯（梵）+ 意譯（音）
	Nakshatrārāga	宿王	意譯	宿王	意譯
	Gandhottama	香上	意譯	無	無
	Gandhaprabhā-sa	香光	意譯	香光	意譯
	Ratnakusuma-sampush- pitagātra	雜色寶花嚴身	意譯	無	無
	Sālendrarāga	娑羅樹王	音譯（娑羅） + 意譯（樹 王）	無	無
	Ratnotpalasrī	寶華德	意譯	紅蓮華勝德	意譯
	Sarvārthadarsa	見一切義	意譯	示現一切義利	意譯
	Sumerukalpa	如須彌山	音譯（須彌 山）+ 意譯 （如） ¹⁹	無	無
	Mahārkiskan-dha	大焰肩	意譯	無	無
	Indraketudhva-garāga ²⁰	無	無	無	無

¹⁸ 梵 brahman，音譯為梵摩、婆羅賀摩、沒羅憾摩，「梵」是節譯。brahman 有神聖的語言、祈禱、咒語之意。

¹⁹ 梵 kalpa 有如的、可能的、可實行之意。

²⁰ Müller 梵本、梵譯英記載了此佛，譯為「因陀羅相幡王」。

方位	Müller 梵譯英	羅什本	翻譯方法	玄奘本	翻譯方法
東南	無	無	無	最上廣大雲雷音王	無
西南	無	無	無	最上日光名稱功德	無
西北	無	無	無	無量功德火王光明	無
東北	無	無	無	廣慧	無
合計	40	38		42	

羅什本記載 38 尊佛，佛號為意譯者有 29 個，音譯者有 2 個，先音譯後意譯者有 6 個，先意譯後音譯者有 1 個。依數量排序是：意譯＞先音譯後意譯＞音譯＞先意譯後音譯。

奇怪的是為何羅什不統一以意譯法翻譯呢？根據上表採音譯的是 Tathāgata Akshobhya 阿閼鞞佛和 Tathāgata Dharma 達摩佛。

把 Tathāgata Akshobhya 翻成「阿閼佛」者，最早是支婁迦讖，他譯了《阿閼佛國經》。對照梵 Akṣobhya，若要全譯是阿閼婆、阿閼鞞，相較下，「阿閼」是節譯。羅什採用全譯。

梵 dharma 含意很多，有法則、規則、美德之意，通常翻譯為法、正法。羅什音譯為「達摩」，在羅什以前，「達摩」並不常見，支謙譯《佛說梵網六十二見經》出現 6 次，是人名。即便是羅什的譯經出現次數亦不多，僅有 3 次，1 次是佛名，1 次是人名，1 次出現在咒語裡，為《思益梵天所問經》：「南無佛馱遮黎帝隸 南無達摩涅槃陀禰 南無僧伽和醯陀和醯陀」（T15, no.586, p0060b05）咒語中的「達摩」指法。與羅什相距不遠的佛陀跋陀羅譯的《達摩多羅禪經》，經名「達摩」也指法。事實上，對於 dharma 一詞，羅什通常譯為「法」，而非「達摩」。

在音譯和意譯的組合搭配裡，經常以音譯法翻譯的是梵 Sumeru，音譯為「須彌」，對梵 Sumeru 而言，「須彌」是節譯後的翻譯，但在此經中「須彌」對應 Sume，仍屬全譯。「須彌」早在安世高、竺大力、支謙、竺法護等人的譯經中就出現了，所以羅什沿用舊有之譯。梵 śāla 音譯為「娑羅」，樹名，此譯早已出現於竺大力、康孟

詳、支謙等人的譯經，羅什沿用前人之譯。梵 *brāhma* 曾經音譯為梵摩、婆羅賀摩、跋濫摩，節譯為「梵」，該詞在安世高、竺大力、康孟詳、支謙、康僧會、竺法護等人的譯經裡已出現，羅什依舊沿用前人之譯。

玄奘本記載 42 尊佛，佛號為意譯者有 26 個，先音譯後意譯者有 2 個，其他則是 Müller 梵本、梵譯英沒有記載，無從比較。依數量排序是：意譯 > 先音譯後意譯。

玄奘本出現的音譯詞是「迷盧」（即須彌）與「梵」。「梵」沿用前人的音譯。「迷盧」是玄奘繼曇無讖之後，第二個使用該詞的譯經家。曇無讖譯經僅出現 1 次「迷盧」，即《大方等大集經》：「多地耶他 薩耽婆步闍 毘梨茶步闍 輸拒盧梨茶步闍 迷盧闍婆 伽除婆步闍 炎阿泥婆步闍 蘇摩羅阿跋多步闍 債菩步闍 莎波呵」（T13, no.397, p0388c14）在玄奘譯經中，梵 *Sumeru* 音譯為「蘇迷盧」，但是《稱讚淨土佛攝受經》的「迷盧光如來」對應於 Müller 梵譯英的 *Tathāgata Merupradīpa*，迷盧是 *Meru* 的全譯，*pradīpa* 有燈火、燈之意，故玄奘翻譯為「迷盧光」。

綜合上述，羅什、玄奘經常用「意譯法」翻譯佛號。

（四）七寶

兩個本子都提到極樂世界的七寶，羅什本記載的是：金、銀、琉璃、頗梨、車磲、赤珠、馬瑙。玄奘本是：金、銀、吠琉璃、頗胝迦、赤真珠、阿濕摩揭拉婆、牟娑落。除了金、銀，兩人的譯名完全一致，其他的翻譯便不同了。

梵 *Vaidūrya*，全譯是鞞鞞梨夜，刪去最後一音節為吠琉璃、毘琉璃，刪去頭尾一音節為琉璃。羅什採用前人所譯的雙音節「琉璃」，玄奘譯為三音節的「吠琉璃」。

梵 *Sphaṭika*，全譯是塞頗胝迦，刪去頭尾一個音節，節譯為玻璃、琉璃。也有人譯為水晶、水精。羅什則用「頗梨」，羅什以前很少人譯為「頗梨」（支謙譯經有 2 例），多數人譯為「玻璃」，玄奘則譯為三音節的「頗胝迦」。

梵 *Musāra-galva*，佛經中曾意譯為碑磲、琥珀、瑪瑙。羅什採前人所譯的「車磲」，玄奘採六音節的「牟娑落揭拉婆」。

梵 *Rohita-mukta*，*rohita* 有紅色之意，*muktā* 有珍珠之意。羅什譯為「赤珠」，玄奘譯為「赤真珠」，均是意譯。

梵 Asma-garbha，全譯是阿濕摩揭拉婆，有綠寶石之意，佛經中意譯為瑪瑙、虎魄。羅什採意譯「馬瑙」，玄奘採六音節的「阿濕摩揭拉婆」。

綜合上述，對於七寶，羅什採意譯的有五寶，採音譯的有兩寶。玄奘採意譯的有三寶，採音譯的有五寶。

(五) 經行與遊天住

「經行」和「遊天住」分別出現於兩個本子。羅什本：「其國眾生，常以清旦，各以衣祴盛眾妙華，供養他方十萬億佛；即以食時，還到本國，飯食經行。」（T12, no.366, p0347a07）玄奘本：「每晨朝時，持此天華，於一食頃，飛至他方無量世界，供養百千俱胝諸佛，於諸佛所各以百千俱胝樹花持散供養，還至本處遊天住等。」（T12, no.367, p0349a21）「經行」相當於「遊天住」，對應 Müller 梵本是 divāvihāra。

林光明引用多種本子及辭典，如 Müller 梵譯英翻譯為 afternoon rest，中村元梵譯日是「晝の休息」，荻原梵譯日是「晝の休憩」，寺本藏譯日譯本是「晝休憩」，平等梵譯日是「晝の憩」，各家的翻譯相同。林光明指出中村元的《佛教語大辭典》頁 253 提到《阿彌陀經》中，梵 divāvihāra 就是羅什譯的「經行」，頁 981 提到「天住」有 4 種意思，divāvihāra 是奘譯的「天住」，就是「白天的休息」。他認為「經行」和「遊天住」二者意譯相同，不同的翻議是因為譯經師漢譯態度不同所致，一位用直譯，一位用意譯。²¹

梵 diva 有天、空、日之意，而 divā 是副詞，有在日中、日之意，梵 vihāra 有（言詞的）安排、移轉、散步、僧院、寺院、園林之意。查中村元《廣說佛教語大辭典》頁 1396，vihāra 梵、巴同形，漢譯為「遊」，有進行之意，同「住」，引證為《中阿含經》：「得初禪成就遊。」vihāra 還有一時、閒晃之意。準此，divāvihāra 譯為天住或天遊。玄奘合併譯為「遊天住」，屬按字面翻譯的直譯法。

梵 caṅkrama 有步行、四處走動、散步、步行的場所之意，佛經譯為行、經行、經

²¹ 參見林光明編註的《阿彌陀經譯本集成》（臺北：迦陵出版社，1995 年），頁 471-477。

行處。丁福保《佛學大辭典》：「經行，於一定之地旋繞往來也。即坐禪而欲睡眠時，為此防之，又為養身療病。」經行是一種修行、保健方法，通常在飯後、坐禪中途所做的調整一種身心的散步，並且有一定的散步範圍。

就梵本而言，divāvihāra 不是 caṅkrama 經行、散步之意。羅什本之所譯翻成「經行」，因為經上記載：「即以食時，還到本國，飯食經行。」林光明推測修行人午後一般常做的事就是修行與經行，因此取其意而意譯為「經行」。²²如果從 caṅkrama 和 divāvihāra 來看，兩者可能有相似翻譯的關鍵在 vihāra。vihāra 可表進行、散步之意，翻成「住」或「遊」。在漢語裡，經行、住、遊有一個共同的義素〔持續〕，持續進行某種動作叫做「住」或「遊」，例如：「安住無漏法」、「神遊」，²³經行也是一種持續往返散步的活動。因為此三詞有共同的義素〔持續〕，所以羅什才有可能選擇與 vihāra 意義相似的「經行」來翻譯，根據北天竺佛陀波利略說，唐慧智傳譯的《修禪要訣》：「（經行）唯在晝，夜不行也。」（X3, no.1222, p0015b23）經行活動在白天進行，故羅什省略 divā 不譯，divāvihāra 僅譯為「經行」，也不至於造成誤解。

綜合上述，對於 divāvihāra 的處理，羅什維持和經名一樣的方式，不按字面直接翻譯，而是消化意義之後，提取關鍵的含意來翻譯，反觀玄奘的「遊天住」，則是如實直譯了。

（六）具玄奘特色的翻譯

佛經翻譯史上，同經異譯是常有之事，重譯之因很多，有時是底本不同，有時是不滿意前人之譯。玄奘重譯了許多經典，除了「五不翻」原則之外，他所用的詞彙亦具特色。所謂有玄奘特色的詞彙，指的是過去很少人或沒有人這麼譯，玄奘不但有所創新，在翻譯中亦大量使用。以下，我們舉幾個例子來說明。

梵 Śrāvastī，安世高、支讖、康僧會、支謙、竺法護、羅什、求那跋陀羅、曇無讖

²² 同前註，頁 473。

²³ 有關「住」的討論，請參看高婉瑜：〈漢譯佛典「住」與「著」初探〉，第三屆漢文佛典語言國際學術研討會（臺北：政治大學、法鼓佛教學院，2008 年），會後論文集正出版中。

等人譯為「舍衛」，玄奘則音譯為「室羅筏」，而且不僅見於《稱讚淨土佛攝受經》，其他的經典如《大般若波羅蜜多經》、《受持七佛名號所生功德經》亦都如此。此後義淨、實叉難陀、不空、菩提流志、般若等人也跟隨玄奘翻為「室羅筏」。如果以《大正藏》而言，「舍衛」出現 8449 次，「室羅筏」出現 469 次，「室羅筏」不如「舍衛」常見。

前面提過的「迷盧」也可算是玄奘的一個特色，事實上，「迷盧」比較少見，常見的是「蘇迷盧」，即梵 Sumeru 的全譯。「蘇迷盧」是玄奘的創新，此後，不空、菩提流志、般若也採用了玄奘的翻譯。《大正藏》的「蘇迷盧」出現 257 次，「須彌」出現 13940 次，「蘇迷盧」不如「須彌」常見。

梵 Bhikṣu，指乞食者，特別是宗教上的乞食者。玄奘以前多數音譯為「比丘」，少數意譯為「乞士」，玄奘音譯為「苾芻」，並大量使用。此後，菩提流志、般若等人亦沿用此譯。《大正藏》的「苾芻」出現 25063 次，「比丘」出現 179155 次，「乞士」出現 622 次，「苾芻」不如「比丘」常見。

梵 Sattva，音譯為薩埵。過去多意譯為「眾生」，玄奘意譯為「有情」。玄奘以前，求那跋陀羅譯《雜阿含經》曾用過 1 次「有情」：「時，有慈地比丘頻三過次得麤食處，食時辛苦，作是念：怪哉！大苦，陀驃摩羅子比丘有情故，以麤食惱我，令我食時極苦，我當云何為其作不饒益事。」（T2, no.99, p0279c16）不過，在玄奘的某些譯經仍沿用「眾生」一詞，如《稱讚淨土佛攝受經》、《如來示教勝軍王經》。玄奘大量使用「有情」之後，不空、般若也沿用此譯。《大正藏》的「有情」出現 48732 次，「眾生」出現 271483 次，「有情」不如「眾生」常見。

七寶中的吠琉璃、頗胝迦、赤真珠、阿濕摩揭拉婆、牟娑落揭拉婆也是玄奘的特色。梵 Vaidūrya，音譯為吠琉璃（331 次）、毘琉璃（480 次）、琉璃（8286 次）。玄奘選擇節譯過的「吠琉璃」，是新創的詞彙，此後義淨、不空、善無畏等也採用此譯。但是就《大正藏》而言，「琉璃」才是常見的翻譯。

梵 Sphaṭika，全譯是塞頗胝迦（7 次），節譯是玻璃（589 次）、琉璃（9097 次），也有譯為水晶（256 次）、水精（1369 次）。玄奘譯為「頗胝迦」，是新創的翻譯，此後不空、般若、達摩流支等亦採此譯。《大正藏》的「頗胝迦」出現 331 次，

不如玻璃、琉璃、水精常見。

梵 *Asma-garbha* 有綠寶石之意，佛經中意譯為瑪瑙（534 次）、虎魄（78 次）。玄奘採音譯（全譯）「阿濕摩揭拉婆」，是新創的翻譯，僅出現 1 次，若擴及《大正藏》，亦只出現 8 次。

梵 *Musāra-galva*，佛經中意譯為碑磬（或作車磬，共 1025 次）、琥珀（311 次，若含虎魄 78 次，則有 389 次）、瑪瑙（534 次），羅什採前人所譯的「車磬」，玄奘採音譯（全譯）「牟娑落揭拉婆」，是新創的翻譯，《大正藏》僅出現 1 次。

在佛經中經常可見的「恒河沙」、「恒河沙數」都用來譬喻數量很多。「恒河沙」，梵 *Gaṅgānadīvālukopama*，羅什意譯為「如…恒河沙數」，玄奘音譯為「如殑伽沙」。在玄奘以前沒有人譯為「殑伽沙」，該詞為玄奘所創。此後菩提流志、不空、善無畏亦曾採用玄奘之譯。《大正藏》的「恒河沙」（含恆河沙）出現 5777 次，「恒河沙數」（含恆河沙數）出現 895 次，總計 6672 次，「殑伽沙」出現 1514 次，「殑伽沙」不如「恒河沙」常見。

在數詞的翻譯方面，玄奘別具風格。玄奘本出現 4 次「百千俱胝」，4 次「百千俱胝那庾多」，羅什本僅出限 2 次。比較羅什本和玄奘本對當處，第一次是羅什本：「從是西方過十萬億佛土…」（T12, no.366, p0346c10），玄奘本：「於是西方，去此世界過百千俱胝那庾多佛土…」（T12, no.367, p0348c08），第二次是羅什本：「供養他方十萬億佛…」（T12, no.366, p0347a07）玄奘本：「供養百千俱胝諸佛…」（T12, no.367, p0349a21）無論是「百千俱胝」，或「百千俱胝那庾多」，羅什都譯為「十萬億」。令人好奇的是，「百千俱胝」和「百千俱胝那庾多」相同嗎？

先看「俱胝」。梵 *koṭi*，玄奘採音譯法，譯為「俱胝」，有億、兆、京之意，*koṭiśata-sahasrara* 即「百千俱胝」，其次，梵 *Nayuta*，玄奘音譯為「那庾多」，有萬、十萬、千億之意，類似的詞還有羅什譯《大智度初品中摩訶薩埵釋論》的「那由陀」、北涼曇無讖譯《大方等大集經》的「那由多」，隋闍那崛多譯《佛華嚴入如來德智不思議境界經》的「俱致那由多」。

對漢人來說，萬、億、兆、京表示不同的數字，但對印度人而言，就只是一個極大數，這是文化上的差異，不能以漢人的邏輯思維推想印度人。佛經常見的劫（kal-

pa) 相當於幾年呢？縱然 kalpa 有大劫、中劫、小劫之分，彼此轉換有一套計算方式，仍難以具體指明佛經每一處的 kalpa 等於幾年。koṭi 亦是如此。koṭi 有眾多含意，很難確定佛經的 koṭi 究竟是億、兆、京？其實佛陀不是要人們錙銖計較於表象，費神於數字的換算，所以無論是 kalpa，還是 koṭi、nayuta，都是表大數而已。²⁴

在《阿彌陀經》裡不管是「百千俱胝」或「百千俱胝那庾多」，羅什都以「十萬億」譯之，這點正好反映了他的簡潔譯風。雖然我們未見羅什所據的底本，不知原典是否有區別，但是這樣的處理方式，或許是羅什瞭解了佛陀真正的用意，抑或羅什隨順原典的習慣，翻譯時不以文字別之。

同樣地，我們也未見玄奘所據的底本，但是從玄奘 4 次譯為「百千俱胝」，4 次譯為「百千俱胝那庾多」，推測原典應是有別。自從玄奘將 koti 譯為「俱胝」之後，尸羅達摩、菩提流志、般若等人也沿用此譯。

四、篇章分析

本節從篇章（或語段）的角度思索兩個問題：第一，羅什本和玄奘本的譯經特色。第二，羅什本和玄奘本是否出自同一底本？

從篇章比對中，我們發現兩譯本都有不夠流暢之處，將於第三點說明。

（一）譯經特色

從異譯本共同的段落來看，反映了羅什傾向簡潔式的翻譯（簡潔風），相對地，玄奘的翻譯比較詳細（詳實風）。類似的例證甚多，我們僅舉五例說明。

首先，羅什本解釋極樂世界的命名源由：「彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。」（T12, no.366, p0346c10）玄奘本和其他譯本都詳細指出

²⁴ 中印文化之別還除了反映在數字以外，亦反映於時間的記載，佛經起始通常是「如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園…」對重視時間的漢人而言，這樣的記載方式是不可思議、極不準確的。因為早在春秋末年孔子作《春秋》時，便記載了何王、何年、何月所發生之事。

「眾苦」是身苦和心苦：「由彼界中諸有情類，無有一切身心憂苦，唯有無量清淨喜樂，是故名為極樂世界。」（T12, no.367, p0348c14）

第二，對於七寶的翻譯，不論是意譯或音譯，羅什顧慮了漢人的習慣，盡量限制在 2 個音節內。玄奘則沒有明顯的限制。試比較：

1. 羅什本：金、銀、琉璃、頗梨、車磔、赤珠、馬瑙

2. 玄奘本：金、銀、吠琉璃、頗胝迦、赤真珠、阿濕摩揭拉婆、牟娑落揭拉婆

金、銀、赤珠兩人都採意譯。琉璃、頗梨兩人都採音譯，車磔、馬瑙兩人的翻譯方法則不同。梵 *Vaiḍūrya*，羅什採前人所譯的雙音節「琉璃」，玄奘譯為三音節的「吠琉璃」。梵 *Sphaṭika*，羅什以前很少人譯為「頗梨」（支謙譯經有 2 例），多數人譯為「玻璃」，玄奘則譯為三音節的音譯「頗胝迦」。梵 *Musāra-galva*，羅什採前人所譯的「車磔」，玄奘採六音節的音譯「牟娑落揭拉婆」。梵 *Rohita-mukta*，羅什譯為「赤珠」，玄奘譯為「赤真珠」，均是意譯。梵 *Asma-garbha*，羅什採意譯「馬瑙」，玄奘採六音節的音譯「阿濕摩揭拉婆」。

我們發現雖然有些翻譯是玄奘新創，但因為音節長度不合漢人習慣，被接受的可能很低，十分少見，例如《大正藏》中，「牟娑落揭拉婆」僅出現 1 次，「阿濕摩揭拉婆」也只出現 3 次。即便是三音節詞和雙音節詞比較，依然是雙音節較為流行，例如《大正藏》的「頗梨」出現了 918 次，「頗胝迦」出現 241 次，數量相距很大。

第三，談極樂世界的蓮花景象，羅什本對蓮花的描述以四組（四種顏色）四字的短語呈現：「池中蓮花，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。」（T12, no.366, p0346c16）玄奘本以四組（四種顏色）八字的短語呈現：

「是諸池中常有種種雜色蓮華，量如車輪，青形青顯青光青影，黃形黃顯黃光黃影，赤形赤顯赤光赤影，白形白顯白光白影，四形四顯四光四影。」（T12, no.367, p0348c23）Müller 梵本、Müller 梵譯英和玄奘類似，從花朵、顏色、光、影分述蓮花。

第四，談極樂淨土聖眾的功德時，羅什是簡短扼要地敘述：「彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢，非是算數之所能知；諸菩薩亦復如是。舍利弗！彼佛國土，成就如是功德莊嚴。」²⁵（T12, no.366, p0347a25）玄奘本先介紹聲聞弟子，再介紹菩薩弟子，當中有許多文字是重複的。如：

又舍利子！極樂世界淨佛土中，無量壽佛常有無量聲聞弟子，一切皆是大阿羅漢，具足種種微妙功德，其量無邊不可稱數。舍利子！彼佛淨土成就如是功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。（T12, no.367, p0349c10）

又舍利子！極樂世界淨佛土中，無量壽佛常有無量菩薩弟子，一切皆是一生所繫，具足種種微妙功德，其量無邊不可稱數，假使經於無數量劫讚其功德終不能盡。舍利子！彼佛土中成就如是功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。（T12, no.367, p0349c15）

由上可知玄奘本 p0349c15 一段，在羅什本中僅以「諸菩薩亦復如是」帶過。雖然 Müller 梵本、Müller 梵譯英的記載比羅什本稍多一些，但是也不像玄奘本重複很多。

第五，有關眾生臨命終時，阿彌陀佛迎接的情形，羅什本：「其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」（T12, no.366, p0347b09）玄奘本：「是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來住其前，慈悲加祐，令心不亂；既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。」（T12, no.367, p0350a07）

羅什的「諸聖眾」相當於玄奘的「無量聲聞弟子、菩薩眾」。Müller 等的本子和玄奘本接近，提到了弟子、菩薩出現於臨終者前。

經過共同段落的對比，許多地方反映了前人所謂「羅什傾向意譯」之說即羅什在篇章方面，傾向於 free translation，玄奘比較傾向如實翻譯，即 literal translation，篇章上是如此處理，詞彙上也有這種傾向，玄奘遇到某些名物、詞彙時，不論是意譯或音譯，也盡量依照梵文的意義或音節一一譯出。

（二）底本問題

對照兩個漢譯本和其他本子（Müller 梵本、Müller 梵譯英、中村元等梵譯日、荻

25 《大正藏》：「諸菩薩亦復如是。」南宋《思溪藏》、元《大普寧寺藏》、明《方冊藏》、流布本均作：「諸菩薩眾亦復如是。」

原梵譯日、寺本藏譯日、平等梵譯日），在篇章上來看，兩個漢譯本譯自不同底本的可能性較高，至少有五項證據可支持這樣的推論。

首先，從前面的表格可知，在各方佛要眾生信受此經的段落中，羅什本是六方佛，玄奘本是十方佛，依目前所知，東南、西南、西北、東北方佛諸段僅見於玄奘本而已。

第二，兩個漢譯本都提到了「八功德水」，但是羅什本僅作「八功德水」，玄奘本則詳細記載八功德水的功效：「何等名為八功德水？一者澄淨，二者清冷，三者甘美，四者輕軟，五者潤澤，六者安和，七者飲時除飢渴等無量過患，八者飲已定能長養諸根四大；增益種種殊勝善根，多福眾生常樂受用。」（T12, no.367, p0348c23）類似的問題亦見於「四寶」，但「四寶」的問題與「八功德水」是不同的。

羅什本：

極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。…極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。四邊階道，金、銀、琉璃、頗梨合成。（T12, no.366, p0346c10- c16）

玄奘本：

極樂世界淨佛土中，處處皆有七重行列妙寶欄楯、七重行列寶多羅樹，及有七重妙寶羅網，周匝圍繞，四寶莊嚴，金寶、銀寶、吠琉璃寶、頗胝迦寶，妙飾間綺。…四面周匝有四階道，四寶莊嚴甚可愛樂。（T12, no.367, p0348c17- c23）

羅什本一開始沒有具體說出「四寶」，但是在第二次「四邊階道」處點明了。玄奘本在第一次出現四寶時，便點明四寶的種類，第二次「四階道」便未細說。

《阿彌陀經》除了有四寶、八功德水，還有七寶，對這些極樂世界的種種莊嚴，羅什指明了四寶和七寶，唯獨八功德水沒有細說，而 Müller 梵本、Müller 梵譯英和多種日譯本均未介紹八功德水，此處顯然不能以「羅什不按經文翻譯，而改以意譯」來理解，因為假使羅什的底本真的記載了八功德水的功效，依照羅什對四寶、七寶的處理方式，他為了流暢性將順序做了些微調整，但不是直接刪除或省略。因此我們認為

「八功德水」可以證明羅什和玄奘所據底本不同。

第三，有關天樂與天花的段落，玄奘本多出一些說明性詞語和功能上的敘述，羅什本和其他諸本均無。

羅什本：

又舍利弗！彼佛國土，常作天樂。（T12, no.366, p0347a07）

玄奘本：

又舍利子！極樂世界淨佛土中，自然常有無量無邊眾妙伎樂，音曲和雅甚可愛樂。諸有情類聞斯妙音，諸惡煩惱悉皆消滅，無量善法漸次增長，速證無上正等菩提。（T12, no.367, p0349a11）

由上可知羅什本僅作「常作天樂」，玄奘本還說了天樂之可愛，有諸種功能。

羅什本：

又舍利弗！彼佛國土…晝夜六時天雨曼陀羅華。²⁶（T12, no.366, p0347a07）

玄奘本：

又舍利子！極樂世界淨佛土中，晝夜六時常雨種種上妙天華，光澤香潔，細軟雜色，雖令見者身心適悅而不貪著，增長有情無量無數不可思議殊勝功德。（T12, no.367, p0349a21）

「光澤香潔，細軟雜色」說明上妙天華的可愛，「雖令見者身心適悅而不貪著，增長有情無量無數不可思議殊勝」是雨上妙天華的功能。

第四，在諸寶行樹、諸寶羅網出微妙音之後，玄奘本多出一段敘述，強調極樂世界之殊勝。此段不見於羅什本和其他諸本。

²⁶ 《大正藏》：「天雨曼陀羅華。」南宋《思溪藏》、元《大普寧寺藏》、明《方冊藏》作：「雨天曼陀羅華。」流布本作：「而雨曼陀羅華。」

玄奘本：

又舍利子！極樂世界淨佛土中，有如是等無量無邊不可思議甚希有事。假使經於百千俱胝那庖多劫，以其無量百千俱胝那庖多舌，一一舌上出無量聲讚其功德亦不能盡，是故名為極樂世界。（T12, no.367, p0349b24）

第五，有關往生淨土的敘述，玄奘本多了一些保證和讚嘆：

又舍利子！若諸有情生彼土者皆不退轉，必不復墮諸險惡趣、邊地下賤蔑戾車中，常遊諸佛清淨國土，殊勝行願念念增進，決定當證阿耨多羅三藐三菩提。舍利子！彼佛土中成就如是功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。（T12, no.367, p0349c21）

羅什本和其他諸本都沒有這段記載。另外，玄奘本提到往生淨土之後的保證：

受用如是無量功德眾所莊嚴清淨佛土，大乘法樂常無退轉，無量行願念念增進，速證無上正等菩提。（T12, no.367, 0349c27）

這段文字在羅什本和其他本子也沒有記載。

綜合以上的五項證據，我們認為兩個漢譯本很可能來自不同的底本。為何玄奘本的字數比羅什本增加兩倍之多？除了一般所謂玄奘傾向不避繁瑣的翻譯以外，底本本身的長度恐怕亦是一因。

（三）有語病的翻譯

雖然羅什和玄奘的翻譯手法不同，有些羅什翻譯的佛典，玄奘再度重譯，但是兩人的翻譯都是流暢的，因此許多家喻戶曉的佛典均是出自兩位大師之手。即便如此，我們仍找到經文中有幾處比較費解。這種費解不是義理上的障礙，而是翻譯上的問題。

先來看看羅什的問題。羅什本提到阿彌陀佛為何名無量壽佛時，云：「彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」（T12, no.366, p0347a25）林光明發現此段的語義不太清楚，可調整為「彼佛及其人民壽命，無量、無邊阿僧祇劫。」²⁷ 我

²⁷ 參見林光明編註的《阿彌陀經譯本集成》（臺北：迦陵出版社，1995年），頁279。

們不能改易經典，但林光明所提出的問題是對的，依照經文，要表示的是阿彌陀佛和淨土的人民都是無量壽，故壽命是中心語，彼佛和人民是定語，如果依照羅什之譯，語法上可能造成「彼佛壽命！及其人民」的誤解。所以玄奘改譯為：「由彼如來及諸有情，壽命無量無數大劫；由是緣故，彼土如來名無量壽。」（T12, no.367, p0349b29）

其次，談極樂世界的聖眾時，羅什本：「極樂國土眾生者，皆是阿鞞跋致。其中多有一生補處，其數甚多，非是算數所能知之，但可以無量無邊阿僧祇劫說。」²⁸（T12, no.366, p0347b04）此段是說極樂國土的眾生數量很多，處於不退轉的境界，有些菩薩是一生補處。²⁹然而「但可以無量無邊阿僧祇劫說」和前幾句的意思無法銜接。Müller 梵本、Müller 梵譯英均無文句能對應該句。倘若參照玄奘本：「極樂世界淨佛土中，無量壽佛常有無量菩薩弟子，一切皆是一生所繫，具足種種微妙功德，其量無邊不可稱數，假使經於無數量劫，讚其功德終不能盡。」（T12, no.367, p0349c15）可知羅什本「但可以無量無邊阿僧祇劫說」即玄奘本「假使經於無數量劫，讚其功德終不能盡」。換句話說，「可以無量無邊阿僧祇劫說」的是極樂世界中眾生的微妙功德。

在往生淨土的殊勝一段，羅什本：「若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，於彼國土若已生、若今生、若當生。」（T12, no.366, p0348a13）Müller 梵本和 Müller 梵譯英有對應的「若已生、若今生、若當生」，玄奘本沒有，僅作：「一切定生無量壽佛極樂世界清淨佛土。」（T12, no.367, p0351a18）問題在於羅什本的「於彼國土若已生、若今生、若當生」不合乎漢語語法。「於彼國土」是動作「生」發生的地點，為處所補語，古漢語通常把地點短語放在謂語動詞之後，如《史記·蕭相國世家》：「種瓜於長安城東。」《世說新語·賞譽》：「謝公作宣武司馬，屬門生數十人於田曹。」準此，羅什本該句的語法有瑕疵。另外，此段的邏輯有些跳脫，事實上經文所要表達的意思應該如玄奘本

²⁸ 《大正藏》：「但可以無量無邊阿僧祇劫說。」明《方冊藏》作：「但可以無量無邊阿僧祇說。」

²⁹ 羅什本只說「其中多有一生補處。」沒有具體指明哪些人是「一生補處」，據梵本，「一生補處」指的是 bodhisattvā。

和其他諸本所言，若有人發願往生阿彌陀佛國，不論是過去發願、現在發願、將來發願，都可以往生淨土，亦即玄奘本的「一切定生無量壽佛極樂世界清淨佛土。」或宋代元照法師《佛說阿彌陀經義疏聞持記》：「三時因果中，願因生果皆約三世，言別對者。已願已生，今願今生，當願當生。」（X22, no.420, p0536a19）

反觀玄奘本亦有不夠通暢之處。在諸佛讚嘆釋迦牟尼佛說難信法一段，玄奘本：「甚奇希有！釋迦寂靜，釋迦法王，如來、應、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上丈夫、調御士、天人師、佛世尊，乃能於是堪忍世界，五濁惡時…為欲方便利益安樂諸有情故，說是世間極難信法。」（T12, no.367, p0351a27）此處將佛的十號全部譯出，其他本子都沒有對應的文句。就語法來看，「釋迦寂靜」（即釋迦牟尼）、「釋迦法王」、十號都是主語，但是漢語的複句很少把一連串同指的名詞並列為主語。試比較「其中世尊名無量壽及無量光，如來、應、正等覺，十號圓滿。」（T12, no.367, p0348c08）四個名號都是「世尊」的謂語，再比較「蘇軾，字子瞻，號東坡居士，眉州眉山入，北宋大文豪。」「蘇軾」是每個子句的主語，「蘇軾」後的子句都是謂語。換言之，漢語可接受長串的謂語，但長串同指的名詞當主語似乎比較少見。

五、結語

蔡新樂認為翻譯有「隱喻」的功能，它所引出，對原文的理解，不論是對準作者的意圖的文體化還是文本的意圖化，都是直觀的想像與理性的抽象的共同成就。另一方面，在語際轉換所要求的接受傾向中，翻譯必然以抽象的語言組合，向讀者傳達她/他的理解所取得的結果以及對這種結果進行的新的文本化。³⁰ 蔡新樂又指出：語際翻譯總是在某種「選擇」中進行的，這樣的選擇，按照中國人觀念，可能是指藝術所要求的琢磨、不斷修改以及精益求精的精神。這些「選擇」，就翻譯過程而論，又總是片斷性的、未完成性更加明顯，就翻譯的結果而來看，這種片斷性、未完成性更加明

³⁰ 參見蔡新樂：《翻譯的文體論研究》（上海：上海譯文出版社，2005年），頁241。

顯。沒有譯者會認為她/他自己的譯本十全十美，就譯本的讀者而言，她/他們也同樣不會認為，某一譯本十全十美，真正「神話」到了「無暇」的程度。³¹

翻譯是一種選擇，既然是選擇就不是全面、不能真實反映原文，羅什本和玄奘本都是因時代的需要，造就了譯本以及被接受的可能。返回我們寫作的初衷，本文無意論斷羅什和玄奘的翻譯孰優孰劣，而是從語言的角度，呈現兩個漢譯本的特色及問題。我們認為簡單地評論「羅什採用意譯法，重視譯文的文學性」，「玄奘採用直譯法，翻譯帶有神學性」，或以為「對玄奘而言，譯文的文采沒那麼重要」，這些片面對立式的結語宜重新商榷。

以《阿彌陀經》的詞彙與篇章為例，某些名詞羅什採用意譯，玄奘採用音譯，有時剛好相反。雖然玄奘提出「五不翻」，但實際操作時沒有嚴格遵守「五不翻」，就像同樣是名號，羅漢名、菩薩名、佛名採不同的處理方式。在篇章和通順度上，有時候羅什本簡潔之餘，也有費解之處，玄奘的翻譯反而比較流暢。

跳脫《阿彌陀經》之外，有時羅什的簡潔促成其譯的流行，有時在同經異譯的競爭下，玄奘本卻比羅什本流行。畢竟經過時間的驗證，證實他們都足以為一代譯經大師，都擁有高度的傳教熱忱，致力於譯經事業，各有許多膾炙人口的譯本傳頌於世（Nida 和 Newmark 認為翻譯必須重視受眾，以漢人的受眾而言，他們的某些譯本已經成功地被漢人接受、流傳），譯本中優美的詞句俯拾即是。因此後人論斷兩人時，究竟又該「選擇」哪個標準來權衡呢？

主要參考及引用書目

一、古代典籍

[日]大藏經刊行會：《大正新修大藏經》（臺北：新文豐，1988年），修訂版一版
中華電子佛典協會：CBETA 電子佛典集成（臺北：中華佛典電子協會），2008年

二、現代中西論著專書

³¹ 同前註，頁 249-250。

Peter Newmark. 1988. A textbook of Translation. New York: Prentice Hall International, Ltd.

沈蘇儒：《論信達雅——嚴復翻譯理論研究》（臺北：台灣商務印書館，2000 年）

林光明編註：《阿彌陀經譯本集成》（臺北：迦陵出版社，1995 年）

梁啟超：《中國佛教研究史》（臺北：新文豐，1984 年）

蔡新樂：《翻譯的文體論研究》（上海：上海譯文出版社，2005 年）

三、單篇論文

[日]中村元著，劉建譯：〈基於現實生活的思考——鳩摩羅什譯本的特徵〉，《世界宗教研究》第 2 期（1994 年）

沈蘇儒：《論信達雅——嚴復翻譯理論研究》（臺北：台灣商務印書館，2000 年）

高婉瑜：〈漢譯佛典「住」與「著」初探〉，第三屆漢文佛典語言學國際學術研討會（臺北：政治大學、法鼓佛教學院，2008 年）

張德宗：〈玄奘譯經活動述論〉，《史學月刊》第 3 期（1996 年），頁 18-23

梁曉虹：〈論梵漢合璧造新詞〉，《佛教與漢語詞彙》（臺北：佛光文化，2001 年 8 月），頁 291-319

盛文輝與王元建：〈鳩摩羅什與玄奘的翻譯——文學性與神學性〉，《湖南稅務高等專科學校學報》第 5 期（2008 年），頁 52-55

許淵沖：〈翻譯的理論和實踐〉，《文學翻譯談》（臺北：書林，1998 年）。頁 3-16

董力燕：〈從玄奘譯經看翻譯中的文化因素〉，《科教文化》第 1 期（2008 年），頁 169

劉賓：〈鳩摩羅什的譯典在比較文學研究上的意義〉，《西域研究》第 3 期（1999 年），頁 81-85

On the Lexicon and Discourse Style of "The Smaller Sukhāvatī-vyūha" in Different Chinese Translations

Kao, Wan-yu

Assistant Professor

Department of Chinese Literature, Tamkang University

Abstract

"The smaller Sukhāvatī-vyūha" ("The Amitabha Sutra") is one of the three sutras of Pure Land Buddhism. This sutra had two different Chinese translations, one by Kumārajīva and one by Xuanzhuang, with Kumārajīva's translation being the more popular of the two. In the history of the translations of Chinese Buddhist scriptures, Kumārajīva is a second-stage translation representative, and Xuanzhuang is a third-stage translation representative. In comparing these two translations of the same sutra, we are able to understand the styles of the two translators.

The opinion put forth in this paper is that we should not criticize translations of Buddhist Scriptures in a simplistic and contrastive way, for example saying, "Kumārajīva's interpretation is a free translation, and Xuanzang's is a literal translation." This paper has actually discovered that some nouns are based on free translation in Kumārajīva's translation, and the same nouns were transliterated in Xuanzang's version, and sometimes the reverse is true. Although Xuanzang advocated "Five Untranslatables," that is, five instances where one should

transliterate, his translation did not strictly comply with these five rules, for instance the names of Ahrats, Bodhisattvas, and Buddha were not translated consistently. Although Kumārajīva's translation is fluent, there are some areas that are difficult to understand, whereas Xuanzang's translation is more fluent and easier to understand.

Keywords: "The smaller Sukhāvatī-vyūha" ("The Amitabha Sutra"), the same sutra with two different Chinese translations, language style, Kumārajīva, Xuanzang