

佛典漢譯流程裡「過渡性文本」 的語文景觀

【第一部】

譯經文體、譯場組織與譯經流程

中央大學中國文學系教授 萬金川

一、1936年，中華書局從《飲冰室合集》單獨抽出了梁啟超先生晚年潛心佛學研究的具體成果，並匯編成冊而以「佛學研究十八篇」為書名公開予以發行(先生於1926年過世，而這些在任公先生身後結集成書的單篇論文，其初稿則都是撰寫在1920-1925年之間)。在這一本任公先生廣受學界閱讀的書籍之中，有一篇是先生寫於1920年而題名為「翻譯文學與佛典」的文章，並且在這篇文章的第六節裡，先生則提到了佛典的漢譯工程對漢地語文重大而深遠的影響，凡有三端：其一為國語實質之擴大、其二為語法及文體之變化、其三為文學的情趣之發展。就以上的第二點而論，先生劈頭便說：「吾輩讀佛典，無論何人，初展卷必生一異感，覺其文體與他書迥然殊異。」(參見《點校本·佛學研究十八篇》，上海古籍出版社2001年，頁198。又、先生此處所謂的「異感」，可以說乃是文本翻譯上的「陌生化效應」「the alienation effect」或「異域化效果」「the effect of foreignization」所造成的一種閱讀感受。關於這一點，我們若是從Lawrence Venuti等人的「後殖民論述」的翻譯觀點來看的話，則這正是佛教這種異質性的思想能夠闖入中土思維的主要關鍵，並且

E.Zürcher 1991則從另外一個角度也同樣指出了這一點(參見該文頁291-293，尤其是文後結尾的一段)。至於談到昔日國家譯場裡的「潤文」之舉，乃至日後「潤文官」的設置，則又讓我們聯想到福柯在〈話語的秩序〉裡所提及的那些「話語控制」的內部程序。個中詳情或可參見勞倫斯·韋努蒂著，查正賢譯2001，頁377-380以及米歇爾·福柯著，蕭濤譯2001，頁8-14)。事實上，誠如梁啟超先生所說的，舉凡涉獵漢譯佛典文獻並關注其間語文現象的學者，幾乎都會留意到漢譯佛典文獻裡那種「文白夾雜、韻散交錯、華梵相混」的譯經文體。

這種文體在散文部分有著強烈的節奏傾向而大量使用四言一句的格式，並且在所謂「韻文」部分呈顯了仿自五言或七言漢詩但卻又沒有押韻的「偈頌體式」，這種「散文四言格」與「偈頌五言體」或「偈頌七言體」時而交互穿插，時而各行其道地出現在漢地譯出的各種佛典文本之中。並且，這種獨樹一幟的「譯經文體」，在中土幾近千年的佛典翻譯工程裡，竟然能夠不斷被複製而始終維持了它風格上的一貫性。

當然，關於這種「譯經文體」對中古漢語的語法與詞彙的種種影響，特別是近二十年以來，其實已經有諸多漢語史的專業學者發表了他們豐碩而極其精湛的研究成果(此中關於語法方面的研究概況，或可參見朱慶之、朱冠明合撰而提交此次大會並於事後發表在期刊上的朱慶之、朱冠明2007的論文。至於詞彙方面的研究情形，或可參見萬金川2005「迴向第五」的相關介紹)。然而，對於這種「譯經文體」的起源及其成因分析，乃至該一特殊文體之所以能夠不斷被「再生產」(reproduction)的機制，相對來講，就比較少見有研究者能夠措意其間而著手探討了。本文並沒有打算全面地來處理後面這項問題，而只希望能夠從「譯場組織」與「譯

經流程」兩個方面來談一談佛典漢譯流程裡所出現的「過渡性文本」(the Transient Texts)，以及這種文本之間所出現的若干語文景觀(Linguistic Landscape)，並且也希望這個簡單的報告能夠對我們進一步來認識「譯經文體」的形成背景及其語文性質有所裨益。

二、許理和教授曾經在一篇頗具創意的論文裡，從漢地初期譯經的「語言風格」入手，一方面考察了「譯經文體」逐步漢化(亦即「在地化」)的歷程，同時也深入地分析了當年孕育這種「譯經文體」的文化氛圍以及初期參與譯事工作者的知識水平。此外，他更指出這個具有鮮明個性而影響後世至深且巨的「譯經文體」，其實早在安世高啓動其譯業之後大約 70 年左右，亦即早在公元三世紀頃，它在語言風格上的基本特徵便已然宣告確立了¹。許理和教授的研究雖然極其明快地在發生學的層面上(on the phylogenetic level)，為我們揭示了「譯經文體」的形構過程以及它在語文上的若干特徵，但是在該篇文章之中，許理和教授似乎並沒有同時告訴我們這種「譯經文體」在類型學的層面上(on the typological level)，如何可能隨著漢地的譯經事業而一直保持了將近千年之久而無甚變化。換句話說，由東漢末年而迄於北宋之間，在歷代的譯經活動裡究竟是透過何種機制而得以維繫這種「譯經文體」的一貫性？

三、稍事分析「譯經文體」的語文景觀，我們立即可以發現它們

是由三個方面的力量交互作用的結果：其一為源頭語(source language)的影響(譬如原文裡韻散間雜的文體以及煩複的名詞修飾語，便是其中之大者，而它們在譯文裡便使得前者呈顯出了任公先生所謂「一篇之中，散文詩歌交錯」，並使得後者在譯文中出現了「有聯綴十餘字乃至數十字而成之名詞——一名詞中，含形容格的名詞無數」)，其二為目的語(target language)的制約(其中尤以「散文四言格」的節奏要求與「偈頌五言體」的形式規定，堪稱是最為關鍵的語文制約，並且這類文體性的制約往往也使得原典裡本來句義完足的語句或詩頌，卻因為這類格範的限制而在譯文裡出現語義不清或句讀不明的情況)，其三為譯家們穿梭於華、梵(胡)兩種語文之間而來的創獲(譬如「梵」與「魔」之類的字眼，彷彿都像是秉持了漢字「形聲原則」而造出來的新字一般，乃至如「懺悔」與「禪定」之類的譯詞，似乎也是仿照了「形聲原則」而將之施用於新造的複音詞身上，並且從而衍生出一種「梵音漢義」兩相璧合的新穎的造詞方式，這些可以說都是穿越梵、漢兩種語文而大獲成功的例子)²。事實上，正是因於漢譯佛典文獻裡或隱或顯而多寡不一的保存了這三種來源不同的語文景觀，故而在漢譯佛典研究的「語言學轉向」(Linguistic Turn)的風潮之下，近二十年以來這批往日受到忽視的龐大文獻，突然之間卻同時吸引了來自「漢語學」與

² 參見 E.Zürcher 1991, pp.284-285；顧滿林譯 2001，頁 296。當然，華夏地區幾近千年的佛典翻譯實踐，早已充分表明了形塑「譯經文體」的這三股力道，其實並不是均等的展現在各個不同的譯經集團所生產的漢譯佛典文本之中。譬如在翻譯策略上，真諦與玄奘兩位譯家對於世親《俱舍論》的翻譯方式便極其不同。此中，前者的翻譯路數是採取了以「目的語」為導向的「歸化模式」(adaptation)，而後者則動用了以「源頭語」為依歸的「異化翻譯」(foreignizing translation)，以上參見萬金川 1996。

¹ 參見 E.Zürcher 1991, p.288，中文譯文參見顧滿林譯 2001，頁 295。

「佛教學」兩方面學者的目光。此中，譯經文獻裡的「源頭語成素」，則更是分別受到了來自「漢語學」與「佛教學」兩方面的強烈關注(J.Nattier 教授在此次提交大會，名為 *Masquerading as Transcription: Substitution Terms in Chinese Buddhist Translations* 的論文裡，也同樣提到了這兩撥人馬在各有其不同學術追求的情況下而同時致力於譯經文獻「源頭語成素」的分析與研究，雖然她的著眼點是擺放在漢譯佛典的音寫語料上面)，相對而言，在有關「目的語制約」方面的研究，似乎只有若干「漢語學」方面的研究者對於此類問題比較關心。至於有關譯家們或譯經集團的譯經風格方面的研究，其間雖然也有少數學者進行了一些零星的探討³，但是嚴格說來，在這一方面的研究上，目前似乎還沒有見到有任何比較全面而深入的具體成果問世。

四、針對譯經文獻裡的「源頭語成素」而採取語言學的取徑 (Linguistic Approach)，並著手研究其間所涉及到的「語文性」與「非語文性」的問題，這在所謂「佛典漢語」(the Language of Chinese Buddhist Translations)的學術陣營之中，尤其顯得格外引人注目。因為這些「源頭語成素」往往同時受到了來自「漢語學」與「佛教學」兩方人馬的青睞。此中，來自「漢語學」方面的研究者，在面對漢譯佛典裡這種源頭語的語言景觀之際，他們一方面關注於漢語的發展——在詞平面或句平面上——是否可能受到這些出現在佛教文獻裡的外來語文現象的影響(廣義而言，這類研究乃是隸屬於語言學的一個分支，亦即有關「語言接

觸」的研究，而這類研究則至少應該包括詞語的借貸研究，音韻系統、詞彙結構以及詞間搭配關係的流變分析，乃至新詞、新義以及新興語法成分的成因考辨等等)。另一方面，他們則醉心於數量極其龐大的「源頭語·漢字音寫語料」，嘗試以所謂「對勘還原」的手法而致力於古來漢語音韻流變的描寫與研究(所謂「對勘還原」，簡單說來，就是拿漢譯佛典裡的音寫詞來和其源頭語進行比對，從而測擬該一漢語音寫用字的實際音值，而這種方法的援用在其具體成果上，則完全突破了傳統但求「音類」與「韻部」的聲韻學研究，並且使得該項傳統的知識科目率先在「學術現代化進程」裡轉形成功而拔得頭籌。關於百年以來漢語知識圈以「對勘還原」而著手漢語音韻研究的具體成果及其限制，朱慶之 2000a 則有著極其詳盡的報導可資參看)⁴。

至於來自「佛教學」方面的研究者，則特別著力在古、舊譯時期漢譯佛典文本裡「音寫語料的來源辨識」，以及其間「意譯詞」錯解或誤譯的成因分析(譬如藉梵、漢文本對勘，可以發現傳為支謙所譯的《佛說維摩詰經》裡所謂的「燈王菩薩」，羅什與玄奘皆譯作「天王菩薩」，並且新近發現並業已校訂出版的梵本《維摩詰經》則相應於羅什與玄奘之譯而作“devarāja”，而支謙譯本的這種誤譯，依辛嶋靜志 2006, p.363 的推斷，乃在於譯者當初把梵語“deva(天)”與俗語“diva(燈)”或犍陀羅語“diva(燈)”給混淆在一塊兒的結果)，並且藉著這種辨識與分析而嘗試勾勒這些漢譯佛典文本原初的語言型態，以便能夠對經典的結集地區及其傳播路徑有更為深入的認識。辛嶋靜志 1991 則堪稱是這一方面最具代表性的研究。並且，就方法學的意義而言，該篇論文也最能代表此一重新檢視古、舊譯時期

³ 有關譯家譯經風格的若干零星研究，或可參看萬金川 2005，頁 171-181。

⁴ 此中前者或可以朱慶之 2000b 為代表，而後者則可以劉廣和 2000 為代表。

漢譯佛典文獻的研究取向⁵。

繼 1997 年與 1998 年連續兩期在《俗語言研究》上，以「漢譯佛典的語言研究」為題而發表專文之後(兩文分別參見該誌第 4 期，頁 29-49 以及第 5 期，頁 47-57)，辛嶋靜志教授又在這次研討會裡，向大會提交了「漢譯佛典的語言研究 (三)」的研究報告(辛嶋此文的日語版本目前業已刊載於 IRIAB, vol. X, 2007, pp.445-460)。在該文的開篇之初，辛嶋又再次在方法學的意義上，提及梵、漢、藏佛典文本的語文學對勘仍然是釐清漢譯佛典裡難解詞彙與怪異語法現象的重要而有效的辦法，但是他也同時提醒「漢語學」的研究者，在利用漢譯佛典為語料而著手進行「梵漢對勘」之際，必須留意初期漢譯佛典所依據的底本未必就是正規的梵語文本，在語言形態上，它們可能是犍陀羅語等中期的印度方言，或是佛教混合梵語，乃至是中亞地區的一些小語種，諸如吐火羅語與于闐語等等(此中最為著名的例子莫過於支婁迦讖譯籍裡的「彌勒」一詞乃是來自吐火羅語 *Maitrāk*、*Metrak* 或大夏語 *Mētraga*，而

非梵語 *Maitreya*，以上參見 Karashima Seishi 2006, p.356；此外，「佛」這個音寫詞也未必是梵語 *Buddha* 一詞的縮略，而有可能是來自古吐火羅語 *ābut*，以上參見 F. Bernhard 1970, p.59。當然，這一類語文學上的證據其實也同時告訴了我們佛教輸入漢地的路徑。這或許也就是「佛教學」與「漢語學」兩者之間在研究手段以及研究材料上儘管若相彷彿，但是在終極的學術目的上彼此卻是大大不同)。因此，不論是採取「對勘還原」而進行音值測擬的漢語音韻學的研究者，或是運用「梵漢對勘」而著手詞彙與語法研究的漢語詞彙史與語法史的學者，若是輕忽「梵語學」方面應有的知識，則其成果或將相當有限，並且也難以具有真正的說服力。

在辛嶋靜志 1991 的這篇論文裡，辛嶋教授藉著精審的文本對勘而發現《法華經》裡“yāna/jñāna”兩語在現存諸梵本之間，以及在梵本與漢譯文本的字裡行間，都有著交互替用的現象，而這種交互替用現象的出現，辛嶋教授以為它乃是透過中期印度方言“jāṇa(*jāna)”的語形為媒介所產生出來的一種「雙關語現象」(paronomasia，文字遊戲)。並且，在《法華經》較早成立的部分裡，若是從概念內容方面來看，則可以發現“yāna”與“jñāna”是被視作同義詞來使用的，而從具體的語例分析來看，也可以見出“yāna”與“jñāna”交替換用的情形。因此，辛嶋教授便藉著此一語文上的互換現象而推定在《法華經》結集的初期，諸如“eka-yāna(古德譯作「一乘」)”、“buddha-yāna(古德譯作「佛乘」)”、“agra-yāna(古德譯作「無上乘」)”或“udāra-yāna(古德譯作「廣大乘」)”其實指的都是“buddha-jñāna(「佛智」)”的意思，而“mahāyāna”在《法華經》裡的原初之義極有可能乃是指“mahājñāna”(古德譯作「大智」)，也就是指「佛智」而言。至於

⁵ Karashima 2006 則更為具體地指出，如果我們僅僅局限於絕大多數抄寫於十一世紀之後的現存佛典的梵本殘卷，而嘗試重構該一文本的古型或是其原初風貌並追索其傳播路徑，其成果將是有限的並且其解釋力也是可疑的，因為該一文本早已飽受數個世紀的轉譯、傳抄、竄亂與增添之類的風霜而難以睹見其初始的輪廓了。但是，另一方面，漢譯佛典文獻，特別是那些西元二世紀而至六世紀譯出的文本，在時代上遠遠早於諸多現今發現的梵文寫本殘卷，便有可能為我們提供有關佛典起源及其發展的一些可資信賴而富於價值的線索。因此，辛嶋教授認為，我們若是想在這些與「佛教學」有關的主題上取得更佳的研究成果，就必須調整昔日但以梵文佛典為主軸而刻意忽視漢譯佛典文獻的研究心態，而重新把研究基楚放在梵、漢、藏文本的精審對勘上(參見該文，頁 355-356；Karashima 2006 的中文譯本，參見徐文堪譯 2007)。

“bodhisattva-yāna”一詞，則在成立上是比較晚的，大體上可能是在“yāna”一詞用作「波羅蜜＝修行道」的意思之下才告成立的。這也就是說，該詞是在受到早期《般若經》思想影響之後才出現在《法華經》後起的增添部分。在對照漢譯諸本，並從梵語音韻學的立場著手分析之後，辛嶋教授並且進一步推定古型的《法華經》與初期的《般若經》原來是在互不相涉的情況之下而各自結集，其後兩部經典在西北印度相遇，結果則是《法華經》受到《般若經》思想的洗禮，從而增添了有關「波羅蜜＝修行道」的部分，而初期的《般若經》則從古型的《法華經》裡接受了“yāna”等同於“jñāna”的思想。

整體而言，來自「漢語學」與「佛教學」兩個不同學術聚落的人馬，在面對譯經文獻裡的「源頭語成素」之際，他們在學術目的上的重大差異，往往也同時掩蓋了他們在研究方法乃至研究成果上可以彼此借鑑或是互通有無的地方。誠如主辦單位的兩位教授——辛嶋靜志與 J.Nattier——在研討會結束之後合撰的「會議報導」中指出的，這次在「創價大學・國際佛教學高等究所」召開的學術會議，其目的就是為了要打破學術上的「部落主義」(tribalism)，並嘗試結合「佛教學」領域裡的學者以及「漢語學」領域裡的專家，來共同分享他們彼此之間在漢譯佛典文獻裡——特別是西元二世紀至四世紀所譯出的那些文本之中——所發現的那些多采多姿的語法、詞彙與文體現象(該「會議報導」，參見 *Mahāpiṭaka*, Newsletter New Series No.12, 2007年1月1日，仏教伝道協会，pp.5-6)。

五、至於在「目的語制約」方面的研究——諸如因應漢語「詞彙

雙音化」的趨勢、隨順「散文四言格」與「偈頌五言體」的風格講求，乃至在大譯場時期呼應「譯講同宣」的口語化傾向——這些語文性的趨勢、要求與傾向，在佛典漢語化過程裡究竟扮演著何種角色，並且造成了哪些特殊的語文景觀？以這一方面的研究來說，近期以來，特別是「漢語學」出身的學者也的確為我們帶來了不少極有價值的學術成果⁶。雖然如此，但是，總的來講，對於在形態學上具有高度屈折變化的源頭語(不論其為「胡語」或「梵語」)，它們究竟是如何在漢語這種「孤立語」的框架之下而可以有其恰當的表現，乃至最終仍能在漢語世界裡被轉換成一種具有一貫性而且個性鮮明的「譯經文體」；就此而言，「漢語學」方面的研究者似乎並不關心這類問題⁷。並

⁶ 譬如顏洽茂 1997，特別是該書第七章「譯經詞彙現象論」裡，作者由「散文四言格」與「偈頌五言或七言體」的要求，而論列了詞平面上的詞語壓縮與割裂，以及句平面上的「韻律停頓」與「語義句讀」之間的落差現象。此外，有關「漢語學」出身的學者，特別是大陸方面漢語史專業的學者，在這一方面的研究概況及其具體成果，萬金川 2005 的四、五兩章(頁 89-210)，則有一相當詳盡的報導與評述。

⁷ 西元十九世紀末葉的 M.Müller 便曾經以驚訝的口吻說：「中國佛教徒如何取得梵文知識，俾與印度佛教徒交談，並跟他們學習佛教哲理，確實是一樁很令人驚異的事；再者，同樣神奇的是，印度佛教徒如何學得這樣多的中文，以至在這種異國語言之中，找到精確的譯語來翻譯佛教的抽象術語。」(引自如實佛學研究室 1995，冊五，頁 572)事實上，如果我們對昔日的譯場組織及其煩瑣的譯經手續無所知識的話，那麼我們或許仍將一如當年的 M.Müller，而只能以讚嘆的口吻說：「這確實是一樁很令人驚異的事！」然而，對於如何在漢語的語法框架之下而重新組構具有複雜形態學變化的梵語原文——這個問題特別與昔日譯場裡的譯經流程有關——漢語學的學者便極少留

且，即使是在「佛教學」的領域裡，諸如此類的問題目前似乎也少見有學者全力投身其間而著手研究⁸。我們以為有關這項問題的研究，對於認識梵、漢兩種語文之間在語法現象上的共性與殊性(grammatical universals and particulars)，則是深具意義的。並且，這項研究也將有助於我們更深入地理解漢譯佛典文本裡某些特殊語文景觀的確切成因。事實上，如果我們能夠對漢地的「譯場組織」及其「譯經流程」有充分的認識，則不但可以進一步認識到在譯經流程的不同階段裡，其間相應出現的各種蔚為奇觀的語文現象；而且，對於歷代的佛典翻譯何以終究得以維繫其古來「譯經文體」的一貫性，也能夠得到一個比較妥善的解釋。以下且試以逐語直譯的《金剛經》與《心經》音寫抄本為例來說明此中的若干問題(關於逐語直譯的《金剛經》，我們將在本篇論文的【第二部】《《金剛經》笈多譯本的語文景觀——以「法會因由分」為例》，再做詳細交待)。

六、在傳世的漢譯般若經文獻群裡，《金剛經》與《心經》稱得上是譯本最多而又廣受漢地持誦的佛典。西元六世紀末，東來

意於此。

⁸ S.Zacchetti 1996 或許是個人所知的少數頗具開創性的研究之一。在該文裡，作者針對逐語直譯的《金剛經》進行了相當程度的梵、漢語法對勘，他同時也認為梵語裡的若干語法標記之所以能夠出現在逐語直譯的漢語之中，並不代表譯者試圖在漢語裡系統性地來表達梵語的形態學，而是因為這些語法標記在經過適度的語序重整（亦即「回綴文字」）之後，它們可以相容於漢語的構句形式（參見前揭文，頁 149）。簡言之，即使在逐語直譯的「筆受」過程裡，譯者仍然不放棄追求梵、漢兩種語文之間可能有的某些語法共性。

中土的達磨笈多(Dharmagupta)在隋朝都城大興善寺的譯場裡，以罕見的翻譯手法把梵本《金剛經》逐語直譯而為漢文。在中土將近千年的佛典翻譯傳統裡，這種「譯對梵文，語多倒詞，意雖不乖佛旨，習乃有背時機，句且難尋，義應莫曉」的文本（以上的評語出自清·通理在《金剛新眼疏經偈合釋》對笈多譯本的評述），似乎便顯得格外突兀了，雖然在歷代刊刻的藏經裡也都曾經著錄了這個對漢語地區的讀者而言，幾乎完全無法識讀的文本⁹。然而，這個表面上與漢地翻譯傳統極其相左的佛典文本究竟是在甚麼情況之下而被生產出來的？並且，此類「直本」的生產只是基於偶然的意外，還是說，它們乃是整個譯經流程裡必然會出現的某種「半成品」之類（semi-finished product）¹⁰的文本呢？

七、此外，在以漢語傳譯的諸多《心經》文本裡，有一類直書梵語音讀的漢字音寫抄本，它們長久以來便一直被秘藏於日本的一些寺院之中¹¹。這一類漢字音寫文本的底本是否源自中土？如果它們的母本真是來自漢地，那麼當年又是基於何種原因或

⁹ M.Müller 當年便曾經說：「達磨笈多的譯本是逐字對照翻譯，因此對於不握有梵文原典的中國人而言，是殊為難解的。」（引自如實研究室 1995，冊五，頁 570）

¹⁰ S.Zacchetti 1996 則在其論文的標題上以及內文之中，直稱笈多的譯本是“an unfinished translation”。

¹¹ 其中以東寺·觀智院所藏，署為大唐三藏法師玄奘奉詔譯的《唐梵對翻字音·般若波羅蜜多心經》尤為珍貴，此一抄本的寫真或可參見榛葉元水纂編《心經異本全集》，開明書院昭和 51 年復刊版，頁 321-328。

是理由而採行了有如「真言密呪」或「陀羅尼」一類的音寫方式來傳譯此一篇幅甚小的般若經典？再者，這一類漢字音寫文本似乎從來也不曾出現於漢地歷代刊刻而現今留存於世的藏經之中(如果北京·雲居寺「房山石經·遼金刻經」是以《契丹藏》為底本的話，則此一目前但存殘本的大藏經當年或許便收錄了不空與慈賢各自以漢字音寫的《心經》文本)。難道它們並非產自中原地區的譯場？還是說它們雖是出自中土，但是卻缺乏了當有的入藏資格？這些問題看起來似乎並不是甚麼關乎佛教義理的重大問題，但是對於我們認識漢地譯經流程的實際情況來講，則是至為關鍵的。

八、如今隨著敦煌「石室文獻」的出土以及北京·雲居寺「房山石經」的重見天日，乃至諸如方廣錫教授等人在雲南諸地的田野蒐訪，我們終於也可以在華夏地區找到這一類《心經》的漢字音寫文本¹²。雖然如此，可是一旦我們從這些文本的出土地點來看，便立即可以發現這幾個出土地點似乎都有一個共同的特徵，那就是它們都地處邊陲而離所謂「中原地區」有一段相當遙遠的路程。到底是「禮失而求諸野」呢？還是這一類《心經》的漢字音寫文本難登中原的大雅之堂而只能流落邊地而成為了今日學者眼中的「藏外文獻」？

¹² 例如方廣錫教授在他主編的《藏外佛教文獻》第六輯裡，便錄校了兩件罕為人知的《心經》音寫本，其一為清乾隆 51 年麗江大研里大西門信士楊順依明版複刻的本子，原件今藏於雲南圖書館（參見前揭書，宗教文化出版社 1998 年，頁 162-163）；其二為清光緒 11 年段榮奉抄本，該一原件目前則為私人所度藏（參見前書，頁 187-188）。

九、針對以上這些問題，我們或許可以從西元十三世紀成書的《佛祖統紀》的載述裡得到若干線索來嘗試回答它們。該書的作者是南宋時期天台宗的學問僧志磐。在這部著作的第四十三卷「法運通塞志第十七之十」裡，志磐恰巧拿《心經》的翻譯為例而詳述了宋太宗時期的「譯場組織」以及整個「譯經流程」（T49，頁 398b），而且從他極其詳盡的例示裡，我們或許可以推斷志磐手邊極有可能便握有《心經》的「漢字音寫本」或「華言筆受本」之類的文獻：

〔太平興國七年(982 年)〕六月譯經院成，詔天息災等居之，賜天息災明教大師，法天傳教大師，施護顯教大師，令以所將梵本各譯一經；詔梵學僧法進、常謹、清沼等筆受、綴文；光祿卿·楊說、兵部員外郎·張洎潤文；殿直(皇帝身旁的侍從官，該一職銜乃襲自五代的「殿前承旨」)·劉素監護(「監護」一職則是由太監出身的「內官」充任，參見楊曾文 2001，頁 439)。

按：關於北宋時期國家譯場的建制及其譯經流程，佛教方面的主要史料除了此處志磐《佛祖統紀》的載錄之外，餘者便是贊寧《宋高僧傳·卷第三 譯經篇》的論述了(T50，頁 724b-725a；關於贊寧的記述，參見下文【補記之二】)。當然，除了這些佛教自身史學傳統下的相關史料之外，由於北宋譯經院的建制乃是直接隸屬朝廷的常設機構，因此諸如《宋史》、《宋會要》乃至李燾的《續資治通鑑長編》之類的官方或半官方史書也都記錄了該一機構的組織及其常態性的各種活動。據悉冉雲華教授在他早年的一篇論文裡便已經針對宋代佛教以及皇家譯經活動而

結合了「內典」與「外學」兩方面的史料有所論列了，但筆者個人目前仍是無緣見及冉雲華教授的這篇大作(此文即 *Buddhist Relation between India and Sung China*, in *History of Religion*, vol.6, no.1&2, pp.24-42&pp.135-168)。所幸黃啓江 1997 以及楊曾文 2001 也都提供了足夠我們此處所需的官方史料而可以充分佐證志磐有關北宋時期「譯場列位」與「譯經流程」所做的各項描述。

天息災述譯經儀式……第一譯主，正坐面外，宣傳梵文。第二證義，坐其左，與譯主評量梵文。第三證文，坐其右，聽譯主高讀梵文，以驗差誤。

按：關於「譯場經館，設官分職」之中「譯主」的擇定，依贊寧之說，則該一文本的「譯主」必須是由本身熟諳此一文本的三藏來擔任。至於「譯主」左側「證梵義」的工作，依志磐之說，則是與「譯主」共同商定此一梵文書面文本的文義，而其右側「證梵文」的工作，則是與「譯主」一道審核誦讀梵文書面文本的讀音與聲調是否正確，因為「譯經流程」的下一步驟乃是藉「口誦筆錄」而進行的「審聽梵文，書成華字」的工作。基本上開端的這三道手續皆屬譯經操作的前置程序，而其目的乃在於釐定翻譯所依據的梵文底本並解明該一文本的誦讀與文義問題。又、依黃啓江 1997(頁 70)，宋代國家譯場的建制，乃是在「譯經院」的名目之下，另行分設所謂的「譯經三堂」，而將「譯經」、「證義」與「潤文」的翻譯工序分別隸屬三堂來進行操作與管理，其中「譯經堂」

位於「譯經院」的中央，「證義堂」與「潤文堂」則分居西、東兩側。

此外，關於志磐以上所言及的這三道「譯經流程」的各自職司，贊寧的相關記述則是：「先宗『譯主』，即齋葉書之三藏，明練顯、密二教者充之…次則『證梵本』者，求其量果(「量果」原指「能緣之心緣所緣之境而得到的認識」，此處乃指「究明該一梵本的義理」)，密能證知(能夠貼切地加以認識)，能詮不差(對字面的意思有正確的理解)，所顯無謬矣(對文字所張顯的義理能如實掌握)…。至有立『證梵義』一員，乃明西義得失，貴令華語下，不失梵義也(從此處「證梵義」的職司看來，則與志磐下文所云之「第七參譯，參考兩土文字，使無誤」頗為相近)。」

第四書字梵學僧，審聽梵文，書成華字，猶是梵音——“hṛdaya”初翻為「訖哩那野」(按：此中「那」字，《大正藏》原作「第」，此處或當依下文而改作「那」)，“sūtram”為「素怛覽」。按：這項工作的根本任務，乃在於利用漢字音讀來標記梵音，而所謂「漢字音寫本」或「華音書字本」便於焉誕生(在贊寧所述及的「譯場列位」裡，除「度語」一職之外，似乎並未提到類似於此的職司，但這項譯經工序在「口頭文本」的傳譯時期基本上是不可或缺的，及至「書面文本」的翻譯時期來臨之際，它或許就不一定是一道必要的手續了。又、從《祐錄·卷一〈胡漢譯經·音義同異記〉》所謂：「若夫度字傳義，則置言由筆…是以義之得失，由乎譯人；辭之質文，繫乎執筆。」似乎仍然可以見出當時的「口譯」與「筆譯」是分屬不同工序，而早期的「置言由筆」，

日後可能隨著譯場職司的細緻化分工，而再分為「書字」、「筆受」、「綴文」與「潤文」等等)。然而，基於梵、漢兩種語言在音韻系統上的不對稱性，這項「審聽梵文，書成華字」的音韻描寫工作究竟是如何進行的？那些試圖利用漢譯佛典裡龐大音寫語料的研究者，或許必須事先對這一項以「漢字音讀」來描寫「梵語音韻」的工作細節以及其歷史沿革有所認識，譬如其中所謂的「省音」(好比以「頗底迦」音寫 *sphaṭika*，以「塔婆」音寫 *stūpa*；此中，音節頭的清擦音/s/明顯的是被略去了)、「增音」(譬如在宋代譯出的「梵咒」裡經常見到以「乙栗二合史」音寫梵語音節/ṛṣi/，事實上，此中梵語顫舌音/t/，乃是漢語音韻系統中所沒有的)與「音節重組」(譬如以「優婆塞」音寫 *upāsaka*，此中「塞」的中古音讀是收入聲韻尾-k，由是而把梵語兩個音節的/saka/重組為漢語式單音節音讀的/sək/)的一般性規律，以及在新譯時期以「二合」之類的小字夾注來標示梵語輔音串(consonant cluster)等等¹³。

再者，對於這些出現於「華音書字本」的音寫用字，乃至在漢譯佛典裡所出現的大量音寫用字，我們不僅應該關心其音讀，而它們在字形學上所可能具有的某些特

徵，似乎也是我們必須適度加以留意的¹⁴。E.Zürcher 1972 便曾經提及漢語地區在進行佛典翻譯之前的歲月裡，其實已經擁有了一套粗具規模的「音寫系統」(system of phonetic transcription)，而該套漢字音寫系統則直接影響了初期漢譯佛典裡的那些音寫用字¹⁵。就「漢語學」的研究來說，音寫用字的音韻分析固然極其重要，但是它們在字形學的上若干特點，諸如筆劃的多寡、六書的歸類、正體與俗體的差別乃至其為「文言書面語」裡常見或冷僻的用字等等，似乎也同樣值得漢語文字學的研究者投身其間而加以研究。

第五筆受，翻梵音成華言——「訖哩那野」再翻為「心」，「素怛覽」翻為「經」。

按：此即順「漢字音寫本」而「逐詞」或「逐詞素」的直譯。事實上，漢譯佛典文本裡詞平面上所出現的若干

¹⁴ 關於音寫用字的字形學分析，個人目前但只見到陳五雲 2005 (頁 485-502)。在該文裡，作者並歸納了音寫用字的四條規律：1. 利用現成漢字記音；2. 在記音字上加口字偏旁；3. 另造新字記音，也就是在記音字上加合適的義符來區別義類；4. 利用反切法的切身來造新字記音。但是對於佛經音寫語料究竟利用那些現成漢字來記音，這些漢字具有哪些字形上的特徵？作者似乎並沒有在漢語文字學的基礎上給予充分的說明。

¹⁵ 參見 E.Zürcher 1972, pp.39-40。E.Zürcher 並且認為：「[初期佛譯佛典裡]個別詞的音寫雖然尚未標準化…但是，即便是在最早期的音寫裡，以及在日後高度發達和標準化的音寫系統中，我們仍然發現了同樣顯著的傾向——為了方便音寫而採用了數量有限的漢字。」換言之，日後佛經音寫詞的漸次遞增並沒有使得音寫用的漢字隨之大幅成長。

¹³ 這一方面新近的研究或可參看儲泰松 1995 與齊沖 2002。此中前者論列了漢譯佛經的譯音條例以及若干輔助條例，而後者則特別考察了漢譯佛典音寫語料裡的各種省音類型，並且還歸納了四種省音規律及其產生條件。此外，該文作者同時也指出，但只從詞彙雙音節化或三音節化的角度來考慮佛經音寫詞的省音現象是不夠的，我們還必須從語音學原理的角度來嘗試解釋這些現象。

「仿借或仿譯現象」(syntactical loan)，首先便是出現在這個階段(所謂「仿借」或「仿譯」，譬如以「隨喜」譯 *anu-modana*，以「隨眠」譯 *anu-sāya*，而其中以「隨」字對譯梵語詞綴“*anu-*”，則皆屬「仿譯」之類，又譬如以「所作性故」來對譯 *kṛtakatvāt* 一語，則堪稱是最為典型的逐詞素而譯了)，而《金剛經》笈多譯本以單詞為中心的逐詞直譯，則為我們在這一方面保留了不少最為珍貴的語料，特別是在「屈折語」(Inflected Language)納入「孤立語」(Isolating Language)的過程裡，哪些原文裡的語法標記被刻意保存下來，而哪些則又被略去。事實上，在這一方面，S.Zacchatti 1996 已經為我們帶來了若干極富啓示性的研究成果。

此外，志磐文中所述的，其實但只談到「筆受」的操作層面而並未言及職司「筆受」者的資格問題，至於贊寧在這一方面，則認為：「『筆受』者，必言通華、梵，學綜有、空，相問委知，然後下筆…又謂為『綴文』也。」換言之，在「譯場列位」之中，「筆受」之職除了內學的修養之外，還必須同時具備雙語能力，並且有時也還得兼司「綴文」之職。

第六綴文，回綴文字，使成句義 — 如筆受云：「照見五蘊彼自性空見此」(按：與前揭「華言筆受」語段相應的石室音寫抄本 S.2464 的夾注意譯，則作「照見五蘊彼自性空現此」。又、依該一石室抄本編碼四至編碼七的音寫：“尾也二合時四囑嚕引迦照野底·娑麼二合見·畔左五·塞建二合馱引蘊四娑怛二合引室左二合彼·娑嚕二合自娑引嚕性成你焰二合空六·跋失也二合底·娑麼二合

現·伊賀此七”，則前揭音讀筆受乃當譯自“vyavalokayati sma / pañca skandhāḥ / tāṃśca svabhāvasūnyān paśyati sma / iha...”），今云：「照見五蘊皆空」(按：志磐此處的「綴文」乃是取自奘師譯本)，大率梵音多先能後所，如「念佛」為「佛念」、「打鐘」為「鐘打」，故須回綴字句，以順此土之文(按：在語言類型學上，漢語的「語序(word order)」迥異於梵文，前者是 SVO，至於後者，則同於藏語而為 SOV)。

按：這項「回綴文字」的工作即是道安當年所謂的「胡語盡倒而使從秦」(在贊寧所述及的「譯場列位」中，似乎並未提及類似的職司)。然而，這項以「目的語」為中心而展開的語法重構工作，究竟是如何進行的？其間是否有其一般性的規律可資依循？也許透過《金剛經》梵文原典、笈多譯本與漢譯其他諸本的逐句對比，或將為我們帶來許多意想不到的收穫吧！

第七參譯，參考兩土文字，使無誤。

按：志磐此處未加任何例示，而所謂「參考兩土文字，使無誤」，或有可能是指經由前揭「回綴文字，使成句義」的詞序重整手續之後，藉梵、漢語彙對勘而進行漢語字詞的詞性與詞義的校訂工作。依贊寧所述及的「譯場列位」之中，則有所謂：「『證義』，蓋證已譯之文，所詮之義也…考正文義，唐·復禮累場充任焉。」似乎明言職司此一職務者必須具備雙語的能力。

第八刊定，刊削冗長，定取句義 — 如「無無明無明」，剩

兩字（按：志磐之意或以為漢本諸譯此處但作「無無明，亦無無明盡」，故而認定「華言筆受本」裡的「無無明無明」中後一「無明」乃為冗出而當該予以刪削之詞。然而，若是「無無明無明」可以句讀作「無無明，無明」並還原作“*nāvidyā na vidyā*”的話，那麼該一文句便可以相應於石室音寫抄本 S.2464 編碼三十一與編碼三十二「曩尾你也·曩尾你也」的音寫形式，如此一來，則志磐此處之說或許便是一種文本的錯解或誤讀了）；如「上正遍知」，上闕一「無」字（按：「無上正遍知」乃「阿耨多羅三藐三菩提」的意譯。然而，在漢譯《心經》傳世諸本之中，針對該一梵語原文，率皆直書其音而未有依義而出之者。因此，志磐所見載有「上正遍知」之文的「華言筆受本」或有可能是某一今已不傳的「別本」。至於志磐以為「上正遍知」之前奪一「無」字，或許是基於「華音書字本」裡，諸如 S.2464 編碼五十三以「…室哩底也(*śritya*)」與「耨哆蘭(*nuttarām*)」來對譯原文裡連音情況的“*aśrityānuttarām*”，由是而略去了“*anuttarām*”中表否定的詞綴“*an-*”裡的短元音“*a*”）。

按：志磐此處所談到的這項譯經工序，相當於贊寧所述「譯場列位」之中的「校勘」操作，所謂：「次則『校勘』，讎對已譯之文。隋則彥琮，覆疏文義，蓋重慎之至也。」

第九潤文，官於僧眾，南向設位，參詳潤色 — 如《心經》：「度一切苦厄」一句，元無梵本；又、「是故空中」一句，「是故」兩字，元無梵本（按：「度一切苦厄」一句亦不見於石室音寫抄本，此文句或有可能是基於宗教信仰上的需求而添入的；但「是故」兩字的「華音書字」 — 所謂「哆娑每(*tasmāt*)」 — 則可見之於

石室音寫抄本之中。總之，依志磐對「潤文」之職的理解，其主要工作乃在披攬粗成的漢文譯本，並順其既成的理路與文義而給予思想或文詞上的若干加工，而譯經成品至此才算是大功初成。贊寧也說：「『潤文』一位，員數不恆，令通內、外學者充之；良以筆受在其油素(所謂「油素」，原指「光滑的白絹」，一般多用於書畫，此處則用以借譬「筆受」之文的直白無文)，文言豈無俚俗，儻不失於佛意，何妨刊而正之」。

按：根據《大唐大慈恩寺三藏法師傳·卷八》所述：「〔太宗〕敕曰：大慈恩寺僧玄奘所翻經論，既新翻譯，文義須精。宜令太子太傅·尚書左僕射·燕國公·于志寧、中書令兼檢校吏部尚書·南陽縣開國男·來濟、禮部尚書·高陽縣開國男·許敬宗、守黃門侍郎兼檢校太子左庶子·汾陰縣開國男·薛元超、守中書侍郎兼檢校右庶子·廣平縣開國男·李義府、中書侍郎·杜正倫等，時為看閱，有不穩便處，即隨事潤色。」(T50, 頁 266b)由此可見，經過「刊定」程序而再對文本進行「潤文」或「潤色」之類的加工，其目的乃在順應漢地的「閱讀文化」(依照勞倫斯·韋努蒂著·查正賢譯 2001 的說法，則這是一種「歸化(domestication)」的翻譯策略；而依照福柯的觀點，那就是「話語控制」的內部程序的一種「稀釋原則(*rarefaction*)」，而其目的乃在於防範「話語」中的偶發因素與多樣性)。當然，所謂「看閱」，有時候指的就是思想、文化等「意識形態」的「檢查」或「監視」，而所謂「不穩便處」其實更包括了不避「御名廟諱」之類的「大不敬」(簡言之，這些「看閱」的程序，乃至「不穩便處」的審定，其間除了有「語文性權力」的介入之外，其

實還有著更多「非語文性權力」的運作)，這也就是為什麼唐、宋兩代的國家譯場經常要派朝廷大員充當「潤文官」的主要原因。《佛祖統紀·卷四十三》便有著如下的記述：「天息災言：『譯文有與御名廟諱同者，前代不避。若變文回避，慮妨經旨。今欲依國學九經，但闕點畫。』」詔答：『佛經用字，宜從正文。廟諱御名，不須回避。』」(T49, 頁 398b；又、黃啓江 1997「第二章·第四節」便以「潤文官與佛教之關係」為題，特別討論了潤文官的宗教立場以及當時儒、釋互動的各種情況，雖然該文並沒有從「話語/權力」的觀點而著手其分析)。

【補記之一】

從以上志磐對北宋時期國家譯場的人力組織及其譯經流程的詳盡描述，可以讓我們見出爾時佛經的翻譯乃是一項分工細緻的集體操作，而其間的翻譯作業是有其一定工序的。至於此前的情況，其實也相差不遠。我們此處不妨拿一件敦煌石室的佛經寫卷來看，由此便可見出北宋時期的「譯場組織」與「譯經流程」實乃前有所本並隨順唐制而來。敦煌卷子·北雨 039 號(原件目前收藏於北京·中國國家書館；另外 P.2585 或當亦屬於同一寫經另一卷次的尾題跋文)，是一件採唐代「官楷」樣式的寫經，從其書寫的規格來看，或有可能原來是屬於「官版寫本大藏經」裡的一部份(依李際寧先生的說法，朝廷和官方頒賜的佛典，經尾往往都有長長的「譯場列位」，或是「抄經題記」，而這件唐人寫經正是該部經典·卷第五的卷尾題記，其內容則屬「譯場列位」。再者，依北雨 039 號寫經的其他現存卷子來看，其書寫格式是採每紙 28 行而每行 17 字的形式。根據學者的研究，寫本大藏經的基本款式，正是這種規範性的格式。以上參見李際寧撰《佛經版本》，南京：江

蘇古籍出版社，2002 年，頁 12 右-頁 13 左、頁 14 右；李富華、何梅合著《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 67-68。又、華裔敦煌學名家·吳其昱先生在〈敦煌漢文寫本概觀〉裡則以為正式寫經是採一紙約 29 行而一行 17 字的格式書寫，參見池田溫編《講座敦煌 5 敦煌漢文文獻》，東京：大東出版社，平成四年，頁 17。依個人約略翻索的結果，則前二說為是而吳說的每紙行數或恐有誤)。該一卷子首行題為「金光明最勝王經·卷第五」，次行則為「隨卷音義」，再下便是具有跋文性質的「譯場列位」，而我們從這一長串的名單與職掌，便可以清楚見出昔日漢地國家譯場的人力組織及其翻譯流程的大致狀況。今且略加標點而將其原文錄之如下：

大周長安三年·歲次癸卯(703 年)·十月己未·朔四日·壬戌·三藏法師義淨奉制於長安西明寺—新譯并綴文、正字；翻經沙門—婆羅門三藏·寶思惟—證梵義；翻經沙門—婆羅門·尸利末多—讀梵文；翻經沙門—七寶臺上坐·法寶—證義；翻經沙門—荊州玉泉寺·弘景—證義；翻經沙門—大福光寺寺主·法明—證義；翻經沙門—崇光寺·神英—證義；翻經沙門—大興善寺·伏禮—證文；翻經沙門—大福光寺上座·波侖—筆受；翻經沙門—清禪寺寺主·德威—證義；翻經沙門—大周西寺·仁亮—證義；翻經沙門—大總持寺上坐·大儀—證義；翻經沙門—大周西寺寺主·法藏—證義；翻經沙門—佛授記寺都維那·惠表—筆受；翻經沙門—大福光〔寺〕都維那·慈訓—證義；請翻經沙門—天宮寺·明曉；轉經沙門—北庭龍興寺都維那·法海；弘建—勘定。

從以上這個佛經寫本的卷末跋文裡我們其實就可以清楚見出在

國家譯場之內，天竺的「客座教授」與留印的「歸國學人」在譯場上的彼此合作，而來自全國各大寺院的「訪問學者」也都置身其間而各司其職，這其實就是隋、唐以降國家譯場的通例。

【補記之二】

前揭志磐之說，詳於「譯經流程」與「譯場列位」，而疏於職司資格的論列。至於贊寧《宋高僧傳·卷第三 譯經篇》，該文雖然談到了「譯場列位」及其職司資格，但是卻疏於「譯經流程」的講述，並且其講述由於缺乏了例示而令人難以知其詳情，今且將贊寧之文稍加句讀，錄之如下，或可用資而與志磐之說互文參照(intertextual reference)：

或曰：「譯場經館，設官分職，不得聞乎？」曰：「此務所司，先宗『譯主』，即齋葉書之三藏，明練顯、密二教者充之。次則『筆受』者，必言通華、梵，學綜有、空，相問委知，然後下筆。西晉、偽秦已來，立此員者，即沙門道含、玄曠、姚嵩、聶承遠父子。至于帝王，即姚興、梁武、天后、中宗，或躬執幹，又謂為『綴文』也。次則『度語』者，正云『譯語』也。傳度轉令生解，亦名『傳語』，如翻《顯識論》，沙門戰陀譯語是也。次則『證梵本』者，求其量果，密能證知，能詮不差，所顯無謬矣。如居士伊舍羅證譯《毘奈耶》梵本是也。至有立『證梵義』一員，乃明西義得失，貴令華語下，不失梵義也。復立『證禪義』一員，沙門大通充之。次則『潤文』一位，員數不恆，令通內、外學者充之；良以筆受在其油素，文言豈無俚俗，儻不失於佛意，何妨刊而正之。故義淨譯場，則李嶠、韋

嗣立、盧藏用等二十餘人，次文潤色也。次則『證義』，蓋證已譯之文，所詮之義也。如譯《婆沙論》，慧嵩、道朗等三百人，考正文義，唐·復禮累場充任焉。次則『梵唄』，法筵肇啟，梵唄前興，用作先容，令生物善；唐永泰中，方聞此位也。次則『校勘』，讎對已譯之文。隋前彥琮，覆疏文義，蓋重慎之至也。次則『監護大使』，後周平高公·侯壽為總監檢校，唐則房梁公為獎師監護，相次許觀、楊慎交、杜行顛等充之。或用僧員，則隋以明穆、曇遷等十人，監掌翻譯事，詮定宗旨。其處則秦·逍遙園、梁·壽光殿、瞻雲館、魏·汝南王宅。又、隋煬帝置翻經館，其中僧有學士之名。唐於廣福等寺，或宮園不定。又置『正字字學』，玄應曾當是職，後或置或否。」(T50，頁724b-725a；中華書局·點校本，頁56-57。又、由「譯場經館」以下而至「詮定宗旨」以上，則為法雲《翻譯名義集·宗翻譯主篇第十一》悉數轉錄，參見T54，頁1067c-1068a)

【補記之三】

至於同樣有著悠久歷史而其成果也同樣輝煌的西藏地區的佛典翻譯，其情況則與中土若相彷彿。關於西藏地區的「譯場組織」及其「譯經流程」，我們或許可以從拉薩·桑耶寺(*bSam-yas gtsug lag khang*)的壁畫裡，形象生動地見到這種有組織、有步驟的集體譯經方式。藏籍青年學者拉都在他的研究中說：「據桑耶寺譯經場壁畫上顯示，當時譯經時每四人為一組，譯經者『盤腿相向而坐』，第一人高聲誦讀經文(此即相當於漢地的「譯主」)，第二人口頭譯成藏語(此即相當於贊寧所謂「度語」之類口譯)，第三人負責

證正譯語(為年邁高僧居高而坐；此即相當於贊寧所謂的「證義」)，第四人用竹筆寫在經紙上(為年輕僧人；此即相當於中土所謂的「筆受」)……根據藏文史書的記載，譯經時不但有翻譯、校訂、書寫的分工，而且根據水平的高低，將譯者還分為『大譯師』、『譯師』；將校訂者分為『大校訂者』、『中校訂者』。有的被稱為『屬於譯師的人』、『助手』等等。」(以上引自拉都撰〈梵藏翻譯方法和翻譯理論形成概述〉，康定民族師範高等專科學校學報，第9卷第1期，2000年，頁72)我們以為前揭這種藏地譯場的組織結構及其譯經流程的各道手續，極有可能是仿自漢地，亦即在西元八世紀左右的中唐之際，藉河西之地而由中原地區展轉傳入西藏，因為無論如何，類似的譯場建制絕對不可能是源自天竺而來的。

十、以上志磐所述雖為趙宋時期譯場的譯經流程，但有宋一代的譯場組織，其規模架構大體仍循唐制而無甚改易¹⁶，這一點在

¹⁶ 參見曹仕邦著《中國佛教譯經史論集》(東初出版社1990年台北初版第一刷，頁115以下)。大正年間的日籍學者竺徹定曾訪求彼邦名山古刹所度藏的古本佛經，「檢出唐宋以還，軼於彼而存於我諸本若干卷。其中往往有譯場列位之名員，連署諸經卷尾，皆與[譯經]古式符合，今本所未見也。於是乎以為古經皆有款識，後人厭繁而省之耳」(以上參見氏著《譯場列位·序》，收於嚴靈峰編輯《書目類編·<105>》，台北成文出版公司據大正十四年排印本影印，頁376)。或許正是基於「卷尾款識，後人厭繁而省之」，遂使今之閱藏者但於譯經題記而見主譯三藏之名，卻難睹古代譯場集體譯經的繁複流程。【補記】另外，利用敦煌寫卷「題記」裡「譯場列位」的資料而著手探討唐代譯場概況與譯經流程的新近研究，可見之於梁麗玲與朱文光合著〈從寫卷題記看唐代佛典翻譯〉，該文為「唐代文化、文學研究與教學國際學術研討會」的會議論文，2007年5月，會議論文集，頁1-21。

我們的【補記之一】裡已有充分的說明。因此，「梵語漢字音寫」文本以及「華言直譯筆受」文本的出現，基本上都可以說是隋唐以降漢譯佛典生產流程裡的必經手續(至於前此譯場裡的譯經流程是否也有諸如此類的步驟，則未及詳考)。當然，諸如「書成華字，猶是梵音」的漢字音寫文本，原則上除了陀羅尼、悉曇字記或梵語字母表之類，基於某些特殊用途而但以漢字標記其音讀外，它們通常並不會在「音寫書字」之餘而直接流通(當

再者，高崎直道曾經說：「〔漢譯佛典的〕語法與文體，與其說決定於譯經三藏，毋寧說是取決於譯場。譯場，即中國方面的助譯人員，因時因地而不同」(參見釋慧璉譯·高崎直道著《大乘起信論》的語法：有關「依、以、故」等之用法)，《諦觀》第72期，1993年，頁74)。由此可見，譯場列位諸員的職掌與分工，是直接關係到漢譯佛典文本的生產，而他們的知識水平、宗教信仰，乃至方言口音等等也多少會左右了這些漢譯文本的呈現方式。

雖然如此，但是如果我們從1852年法國學者Eugène Burnouf刊行*Le Lotus de la Bonne Loi*算起，則具有現代意義的佛教學研究，發展至今也有一百五十年左右的歷史。無論是南傳一系的巴利語佛教，或是北傳一系的梵語佛教，乃至藏地或漢地佛教，其間也都吸引了不少學者投身於這些傳統之中而著手各式各樣的研究。然而，在有關漢地譯場組織的沿革與譯經流程的變遷問題上，雖然它們直接關連到歷時千年而數量驚人的漢譯佛典文本的生產，但是這類問題似乎總是難以成為學者們真正的關注焦點。此地除了曹仕邦的前揭著作外，專肆討論這一方面問題的著作目前似乎也只有見到王文顏的《佛典漢譯之研究》(台北天華1984年初版第一刷)。以漢譯佛典研究的「語言學轉向」來說，如果我們無法事先弄清楚這些文本的生產流程與助譯人員的身分，往往也會搞不明白其間的各種「漢語變體」究竟是在哪個生產環節而由哪些人員製作出的，或許達磨笈多所譯出的直本《金剛經》便是其中相當有趣的一個例子。

然，即使是在陀羅尼等音寫性文獻裡，其間所使用的那些漢字，就漢語字形學而言，也可以輕易見出其間有著刻意加工的痕跡。至於「譯對梵文，語多倒詞」的逐語直譯文本，對漢地一般讀者而言，必然會面臨到「句且難尋，義應莫曉」的解讀困境，因此它們也不可能會基於市場的需要而自昔日的譯場之中流出。

十一、從志磐所記述的「譯場組織」與「譯經流程」來看，我們便可以知道目前入藏的那些佛典翻譯文本，大體乃屬譯經流程裡的終端性產品，而在官家譯場設立之後，譯經文獻在文體上的一貫性——亦即「譯經文體」的複製或再生產 (reproduction)——則是透過譯場裡高度加工的程序，方才得以維繫。而這種經過層層手續而刻意加工的文獻，究竟能在語文現象上反應出多少當時實際的語法或是詞彙狀況？試圖利用這批語料而著手中古漢語研究的學者，或許不該持有太過樂觀的期待而高估了它們實際的語料價值。因為，這批文獻的文體或語體特徵固然有別於傳統的「文言書面語」，但它們卻只是譯場裡所生產出來的一種極度人工化而且是書面式的「社會方言」(Sociolect or Social Dialect)，而並非當時人們日常云為之際普遍操持的一種活著的語文。事實上，許理和在考察東漢譯經之際便曾經為我們指出：「早在公元三世紀，一種醒目的中國佛教「譯經文體」已告發展成形，其文體風格既不同於漢地的世俗文學，也有別於其所據底本的原初樣式，這種譯經文體日後漸次凝固而為一種定型化的經典語言並且脫離了當時活著的語言。」(以上參見 E.Zürcher 1991, p.284)。

十二、雖然如此，但是在漢地昔日的譯場之中，諸如此類「書成華字，猶是梵音」的漢譯佛典「半成品」，乃至以「華言筆受」形態而逐語直譯的佛典文本，它們曾經大量存在於譯場周邊，這一點倒是可以想見的(即使我們今日已無足夠的文獻來直接證明這種譯經半成品充斥於譯場之間的情況)。唐·惠詳所撰《弘贊法華傳·卷二》便曾述及當年菩提流支傳譯《妙法蓮花經論》之際，其「所翻新文，筆受蒿本，滿一間屋」的情形(T51, 頁17b)：

西域沙門菩提流支…以魏永平之初(西元508年)，來遊東夏。宣武皇帝，下敕引勞，供擬殷贍。處之永寧大寺，四事供給。七百梵僧，敕以流支，為譯經之元匠也。譯出前論，沙門曇林筆受。其流支房內，經論梵本，可有萬甲。所翻新文，筆受蒿本，滿一間屋。

十三、再者，根據《長房錄》、《道宣錄》或《智昇錄》之類的經錄載述，沙門曇林追隨毘目智仙、瞿曇流支，乃至菩提流支等東來譯師，並且長期襄助譯事而擔任「筆受」的工作。雖然如此，但是爾時「筆受」之職，或因於客僧但依「口頭誦讀」而無「書面紙本」可據，或因於譯場主譯並不曉暢華言，而在諸如此類的情況之下，「筆受」的職掌或有可能必須同時兼行梵語「口頭文本」的寫定，乃至「漢音書字」之類的工作¹⁷。此

¹⁷ 《祐錄·卷十》錄引「道安〈鞞婆沙序〉」云：「會建元十九年(西元383年)，罽賓沙門僧伽跋澄諷誦此經四十二處，是尸陀槃尼所撰者也。來至長安，趙郎飢虛在往，求令出焉。其國沙門曇無難提筆受為梵文，弗圖羅利譯傳，敏智筆受為此秦言，趙郎正義起盡。」(T55, 頁73c)又、同書卷十一錄引「道安〈比丘大戒序〉」亦云：「[安]自襄陽至關右，見外國道人曇摩侍諷阿毘曇，

外，「筆受」一職有時也有可能必須負責「參考兩土文字，使無誤」的「參譯」工作，而當時這項工作的職稱或許便是譯經題記裡經常提到的「對譯」一職¹⁸。

十四、雖然梁·慧皎曾經說：「自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲者蓋寡」（《高僧傳·卷十三》，T50，頁415a）。當然，慧皎此處之言乃是憾於梵唄聲詠之法未能廣被華夏地區，而我們以為這正足以顯示印度之喜於「口頭文本」與中土之寶愛「書面文本」的差異所在（想一想目前發現而舛誤百出的那些梵文具葉寫經與在敦煌石室出土的雅緻的佛經寫卷之間的差異，或可思過半矣）。但是，逮及

於律持善。遂令涼州沙門佛念寫其梵文，道賢為譯，慧常筆受。」（T55，頁80b）由此可見，爾時「筆受」之職，或司口傳梵語文本的寫定，或司漢語口譯的錄文，並且有可能依工作性質所需語文的差異而分別由不同的人員來負責。

¹⁸ 沙門曇林以「筆受」之職而兼行「參校」或「對譯」之責，則可見之於諸多由毘目智仙或瞿曇流支所譯經論而由曇林所撰寫的「翻譯題記」之中。如〈序《迴諍論》翻譯之記〉：「三藏法師毘目智仙共天竺國婆羅門人瞿曇流支，在鄴城內金華寺譯…對譯沙門曇林之筆受。」（T32，頁13b）、〈《聖善住天子所問經》翻譯之記〉：「三藏法師毘目智仙…出此經典。助譯弟子瞿曇流支，對譯沙門曇林之筆[受]。」（T12，頁13b）、〈《轉法輪經·憂波提舍》翻譯之記〉：「勃海高仲密善求義方，選真簡偽，故請法師毘目智仙并其弟子瞿曇流支，於鄴城內在金華寺，出此義門憂波提舍…沙門曇林對譯錄記。」（T26，頁355c）、〈《順中論·義入大般若波羅蜜經初品法門》翻譯之記〉：「魏尚書令儀同高公征國上賓瞿曇流支，在第供養，正通佛法，對譯曇林，出斯義論。」（T30，頁39）

北周之後，對於梵語音聲的講求，似乎有與日遞增的趨勢。隨著密教的東來與國家譯場的設立，譯場的組織與譯經的流程則漸趨嚴密，而「書字」、「筆受」乃至「綴文」與「參譯」之類的分工手續也更備於周詳。因此，除了眾人皆知的「密咒真言」或「陀羅尼」是在「語靈效應」（effect of word-souls）的講求下，但傳其天竺語趣而以漢字音寫之外，其他四種不翻的「梵語漢字音」也是頻頻出現於漢譯佛典之中。慧琳《一切經音義》與法雲《翻譯名義集》之類的佛經音義書，可以說便相當程度地反映了這種「梵語漢字音」充斥於漢譯佛典裡的情況。

十五、至於「審聽梵文，書成華字」一類的音寫文本，這種半成品型態的漢譯佛典其實也不時有從譯場中流出的情況發生。只是這一方面的譯場情事，自來較少為各方學者所留意而已。事實上，我們除了在敦煌石室遺書裡可以找到五件完全以漢字來標讀其音的《梵語般若波羅蜜多心經》抄本之外，在北京·雲居寺著名的「房山石經」裡也能夠發現兩方與石室抄本頗為相類的漢字音寫《梵本般若波羅蜜多心經》的碑石。至於在那些入藏而刊刻傳世的漢譯佛典文獻群中，其實我們也可以找到「譯對梵文，語多倒詞，意雖不乖佛旨，習及有背時機，句且難尋，義應莫曉」之類的譯經過程之中所出現的「半成品」，譬如上面我們曾經提到過的笈多所譯之《金剛能斷般若波羅蜜經》，可以說便是其中最為著名的一件¹⁹。

¹⁹ 笈多的《金剛經》譯本歷朝刊刻的大藏經均有收錄，而這個「譯對梵文，語多倒詞」的本子，事實上正是一個但只停留在「筆受」階段而未及「回綴文字」，便告中輟的半成品。據《開元釋教錄·卷七》引彥琮之說，則此一未逮

十六、此外，尤為引人注目的，乃是日籍學問僧圓仁所撰之《慈覺大師在唐送進錄》，以及他的另外一部名為《入唐新求聖教目錄》的經錄中，那些以「對譯」為名的佛典，諸如「梵漢對譯《阿彌陀經》一卷」、「梵漢對譯《金剛經論頌》一卷」、「唐梵對譯《金剛般若經》二卷」、「唐梵對譯《阿彌陀經》一卷」、「唐梵對譯《般若心經》一卷」以及「唐梵對譯《普賢行願讚》一本」等等。這些以「梵漢對譯」或「唐梵對譯」為名的佛經文本極有可能便是昔日譯場裡譯經流程之中的「半成品」²⁰。當年這些「書成華字，猶是梵音」的「梵語漢字音本」，或是「但出直本，未遑刪綴」的「逐語直譯本」，也許在漢地譯經流程的「潤文」手續之後，這些階段性的譯經產品便在譯事告終之際而成為了譯場裡的無用或是準備予以廢棄之物。但是，對於那些入唐求法的日籍學問僧而言，這些譯經流程裡的「半成品」卻往往被他們視若珍寶而攜往扶桑。西元十八世紀慈雲

刪綴而但出「直本」的譯作，乃因於兵燹而被迫中斷：「初笈多翻《金剛斷割般若波羅蜜經》一卷及《普樂經》一十五卷，未及練覆，值偽鄭淪廢，不暇重修。」(T55, 頁 552b) 關於這一部在漢譯佛典裡相當特出的「逐語直譯本」，從梵、漢語法對勘的立場而著手的新近研究，或可參見 S. Zacchetti 1996。

²⁰ 除了在日僧圓仁所撰《慈覺大師在唐送進錄》與《入唐新求聖教目錄》的兩部目錄中，我們可以見到不少以「對譯」為名的經典存目之外，在日僧安然所集出《諸阿闍梨真言密教部類總錄》的經錄中，我們也同樣可以見到這一類以「梵唐對譯」為名的經典存目。再者，諸如敦煌石室《心經》音寫抄本之類的傳世文本，日本一地便保存有十種以上的這類抄本（參見榛葉元水編《般若心經大成 第三編心經異本全集》，昭和五二年）。這類「梵語漢字音」的文本若非原初便為漢地譯場中準備予以廢棄之物，否則它們今日也不會在中土反倒成了難得一見而有如奇珍異品一般的「法寶」了。

尊者編成了卷帙浩繁而將近千卷之巨的《梵學津梁》，此中的多數材料便是取自當年入唐求法的學問僧所攜回來的這些抄本²¹。並且，這一批當年多半被漢地譯場視為廢料的梵·漢對譯文獻，卻對明治後期日本佛學研究與西方比較文獻學方法的接軌工作，產生了相當的助益。

十七、明治後期以降，東瀛的諸多學者利用了當年由中土流入該地的這一批梵·漢對譯文獻而著手梵語的研習，並且極其順利地與西方「比較文獻學」(Comparative Philology)的佛學研究方法接上了軌，進而促成了近當代以來日本在「佛教學」相關研究上世界性的領先地位。這項與梵·漢對譯文獻的利用有關的日本佛學研究的「現代化轉折」，並不是我們在此處想要進一步討論的問題。但是極其有趣的，乃是在中國傳統學術「現代化轉折」的過程裡，漢語音韻學的研究其實也正是基於梵·漢對譯文獻的利用而成為了其中的開路先鋒²²。

²¹ 此一梵學集成以「本詮」始而以「雜詮」終，共分七大部。其中「本詮」便包括了弘法大師入唐攜回的四十二卷、諸家秘錄的八十多個文本，以及法隆寺的貝葉寫經多種；「通詮」則有《梵字悉曇章》與《悉曇字記》等；「通詮」則有《梵語千字文》、《梵語雜名》與《悉曇藏》等。這些今日彌足珍貴的文獻，當年或為譯經流程裡的副產品，或為譯場裡的工具用書，但它們今日卻多半已為中土所不傳了。

²² 蒲立本〈歐洲的漢語音韻學研究：第一階段〉一文，只從西方語言學在方法學上的介入，而完全不提當時華夏學者本身對佛經音寫語料的認識與利用，便著手鋪陳了他所謂的「漢語音韻學現代化」的敘事。他說：「完全以歐洲人為主要的研究局面已不再成為可能，在地球的另一邊，中國的學術研究正處在現代化的激流中，在羅常培、趙元任、李方桂等一些受過西方語言學新方法

十八、《心經》的音寫文本在邊地乃至海外流傳，而在廣大的漢語地區竟然未獲青睞，甚至也沒有能夠編入歷代修纂的藏經之中。這樣的一件事情，到底可以具有哪些意義呢？福井文雅 1983 年在〈般若心經觀在中國的變遷〉一文裡，從各方各面雄辯地論述了《心經》原初的密教性格，而其主要的論點之一便是“hrdaya”一詞乃指「密咒或真言」而非「樞要或核心」的意思²³。其後他又在有關石室五件《心經》音寫抄本與「房山石經」兩方《心經》音寫刻石的研究上，更為堅定地陳述了他的這種主張，並且認為石室抄本之一的母本當是出自不空三藏而非玄奘大師之手²⁴。

十九、根據我們對石室《心經》音寫抄本的漢字所做的音韻分析，以及針對這些音寫用字所做的選字與造字的分析，都在在表明了這些音寫抄本與不空翻譯集團的譯經風格極其雷同，而卻與

和新規則（它正在取代歐美舊的比較語言學）訓練的學者的領導下，一門全新的語言科學正在誕生。高本漢的歷史語音構擬極大地鼓舞了中國學者，他們不僅在細節上對高本漢的構擬提出了批評，而且還進一步開展了對中國語言學其他分支領域的研究，尤其是方言的研究（當然，在這方面他們是效法高本漢的）」（以上參見《國際漢學》第九輯，2003 年，頁 187）。我們以為蒲氏之說，或許並不足以完整地勾勒出當時華夏地區漢語音韻學走向現代化的全幅脈動。

²³ 該文詳見《敦煌學》第六輯，1983 年，頁 17-30。

²⁴ 參見〈新出「不空譯」梵本寫本般若心經〉（收於《佛教學論集 — 中村瑞隆博士古稀記念論集》，1985 年，頁 229-246），以及〈不空譯（譯音）の梵文復原〉（收於氏著《般若心經の歴史的研究》春秋社 1987 年，頁 122-138）。

玄奘等人相去甚遠²⁵。因此，福井教授的論點是可以獲得「漢語音韻學」乃至「語言風格學」上的有力佐證。但這並不足以說明此類《心經》音寫文本何以在中土未獲入藏，而卻又獨行於邊地的情事。誠如福井教授所宣稱的，漢地對《心經》的詮釋觀點是有著由「密咒中心的心經觀」轉向「色即是空的心經觀」的變化，而此中的關鍵人物乃是玄奘及其門弟諸如窺基等人。這或許也正是石室音寫抄本之所以會僞托奘師所譯的主要原因吧！

二十、瓜、沙河西之地，其漢化程度雖深，但自來該一地區便是胡漢雜居的交通要衝，在文化上也呈顯出了兼融並蓄的態勢而有別於中土，因此諸多不見容於漢地的所謂「疑偽經」最終卻能夠托身於此，而「變文」與「變相」相互為用的印度式說唱文學也於茲尤盛並歷久不衰。從這些現象看來，見棄於中原詮釋典範的「密咒式心經」會在該一地區出現，或許也就不足為奇了。

【附記】

本文原初綱要性的內容曾經在 2006 年 11 月 12 日由日本「創價大學・國際佛教學高等研究所」出面主辦的“International Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”會議上做過宣讀，為了更方便此間讀者的

²⁵ 詳見拙文〈石室《心經》音寫抄本校釋之一〉（《佛學研究中心學報》第九期，2004 年，頁 73-118）以及〈石室《心經》音寫抄本校釋之二〉（《圓光佛學學報》第九期，2004 年，頁 25-83）。

瀏覽，因此增添了一些必要的段落同時並進行了若干文字上的修整。由於主辦單位事先業已說明並無出版論文集的計畫，但與會學者所宣讀的十二篇論文都將悉數製作成 pdf 檔並且會掛在主辦單位的網站上，以便供人瀏覽或下載。有興趣的讀者不妨造訪該一網站，或將有意想不到的收穫，其網址如下：

http://iriab.soka.ac.jp/orc/2006-Symposium/Handout/index_2006.html

又、在拙文三校而準備付梓之際，接獲辛嶋靜志教授來信告之，許理和教授業已在二月七日辭世往生(1928-2008)，謹以此文追悼這位上個世紀卓越的漢學家。

【參考書目】

陳五雲（與梁曉虹、徐時儀合著）2005：《佛經音義與漢語詞彙研究》，北京：商務印書館 2005 年。

儲泰松 1995：〈梵漢對音概說〉，《古漢語研究》1995 年第 4 期，頁 4-13。

辛嶋靜志 1991：〈《法華經》中的乘(yāna)與智慧(jñāna) — 大乘佛教中 yāna 概念的起源與發展〉，收於《季羨林八十華誕紀念論文集·下冊》，南昌：江西人民出版社 1991 年，頁 607-643。

—1997：〈漢譯佛典的研究暨附篇：佛典漢語三題〉，裘雲青譯，禪籍俗語言研究會編：《俗語言研究》，第 4 期(1997 年 8 月)，頁 29-49，京都：禪文化研究所。

—1998：〈漢譯佛典的語言研究(二)〉，禪籍俗語言研究會編：《俗語言研究》，第 5 期(1998 年 8 月)，頁 47-57，京都：禪文化研究所。

辛嶋靜志著，許文堪譯 2007：〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉，《漢語史研究集刊》第 10 輯，成都：巴蜀書社 2007 年，頁 293-305(按：此文即 Karashima Seishi 2006 的中譯，但不知何故而未著錄其原文出處)。

許理和著，顧滿林譯 2001：〈關於初期漢譯佛經的新思考〉，《漢語史研究集刊》第 4 輯，成都：巴蜀書社 2001 年，頁 288-312(按：此文即 Erik Zürcher 1991 的中譯)。

米歇爾·福柯著，蕭濤譯 2001：〈話語的秩序〉，收於許寶強、袁偉選編《語言與翻譯的政治》，北京：中央編譯出版社 2001 年，頁 1-31。

勞倫斯·韋努蒂著·查正賢譯 2001：〈翻譯與文化身份的塑造〉，收於許寶強、袁偉選編《語言與翻譯的政治》，北京：中央編譯出版社 2001 年，頁 358-382。

黃啓江 1997：《北宋佛教史論稿》，台北：商務印書館 1997 年

楊曾文 2001：〈宋代的佛經翻譯〉，收於楊曾文、方廣錫編《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社 2001 年，頁 433-469。

劉廣和 2000：〈《大孔雀明王經》咒語 義淨跟不空譯音的比較研究 — 唐代中國北部方音分歧初探〉，《漢語論集》，北京：人民日報出版社 2000 年，頁 41-57。

齊沖 2002：〈漢語音譯詞匯中省音現象的分析〉，《漢語史學報》第 2 輯，上海：上海教育出版社 2002 年，頁 130-143。

如實佛學研究室 1995：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》(全五冊)，台北：如實出版社 1995 年。

萬金川 1996：〈《俱舍論·世間品》所記有關「緣起」一詞的詞義對論 — 以漢譯兩本的譯文比對與檢討為中心〉，《台灣大學文

- 學院·佛學研究中心學報》第1期，1996年，頁1-30。
- 2005：《佛典研究的語言學轉向：佛經語言學論集》，南投：正觀出版社 2005年。
- 顏洽茂 1997：《佛教語言闡釋—中古佛經詞彙研究》，杭州：杭州大學出版社 1997年。
- 朱慶之 2000a：〈佛典與漢語音韻研究 — 20世紀國內佛教漢語研究回顧之一〉，《漢語史研究集刊》第2輯，成都：巴蜀書社 2000年，頁302-320。
- 2000b：〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞彙的影響〉，《中古近代漢語研究》第1輯，上海：上海教育出版社 2000年，頁247-262。
- 朱慶之、朱冠明 2007：〈佛典與漢語語法研究 — 20世紀國內佛教漢語研究回顧之二〉，《漢語史研究集刊》第9輯，成都：巴蜀書社 2007年，頁413-458。
- Bernhard, Franz 1970： *Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia, Añjali*, in J. Tilakasiri ed., *Papers on Indology and Buddhism*, Presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on his Sixtieth Birthday, Peradeniya, 1970, pp. 55-62.
- Karashima Seishi 2006： *Underlying Language of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures*, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday*, Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp.355-366.
- Zacchetti, Stefano 1996： *Dharmagupta's Unfinished Translation of*

- the Diamond-cleaver (Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra)*, T'oung Pao LXXXII, 1996, pp.137-152.
- Zürcher, Erik 1972 (1st ed. 1959)： *The Buddhist Conquest of China*, E.J.Brill, Leiden.
- 1991： *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*, in Koichi Shinohara(篠原亨一)and Gregory Schopen eds, *From Benares to Beijing : Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, Mosaic, Oakville, Ontario, 1991, pp.277-300.