

翻譯/權力/差異： 試論《般若波羅蜜多心經》的跨語際實踐*

廖桂蘭

中國海事商業專科學校講師

摘要：

中國古代佛經的翻譯活動綿延上千年之久，在口譯筆授的集體合譯與權力的運作下，究竟呈現出何種的差異與變化？本文擬以《心經》的十五種漢譯本為研究材料，從翻譯理論的視角出發，觀察其譯語間的差異與敘事結構的變化，進而檢視翻譯忠於原文的可能性。翻譯的活動確實錯綜複雜，字詞的取捨間透發著權力的競賽與意識型態的偏向。經由翻譯的媒介，新的思想與文化融入舊有的文化之中，或取代或相互排斥，或歸化或異域化而帶動新的思潮，為原文化注入新的生命力。翻譯因差異而存在，文化的身分與生命經由翻譯不斷地更新變化，在翻譯家不斷地越界奪

* 收稿日期：2006.11.20，通過刊登日期：2007.01.04。

取、吸收與詮釋改寫下，或認同或模仿或創造新的意義文本，使得原文的生命因翻譯而孕生不斷。

關鍵詞：

心經、跨語際實踐、翻譯、歸化、異域化、差異

Translation/ Power/ Difference: On Chinese Versions of the *Heart Sutra*

Guey-lan Liao

Lecturer

China College of Marine Technology and Commerce

Abstract :

The translation activity of Buddhist scripture has continuously flourished in ancient China for over a thousand years. Do the translated texts show any differences from the original texts since the translation activity, either orally or writtenly, occurs under the manipulation of power? This paper studies 15 versions of Chinese translated *Heart Sutra* from the perspective of translation theory. It observes the linguistic differences and changes in its narrative structure and furthermore, examines the possibilities of being faithful to the original text. The translation activity is truly intriguing and

complex; the choice of dictions reveals power struggle or ideological bias. Via the medium of translation, new thoughts and cultures integrate with the old ones, adding vitality to the original cultures through the process of substitution, domestication or foreignization. Differences exist in translation. By translation, the life and identity of a culture are constantly renewed. By the efforts of translators, such as absorbing, rewriting or reinterpreting the source text, the original text is also created anew, unceasingly reborn into an eternal life of its own.

Key Words:

Heart Sutra, translingual practice, translation, domestication, foreignization, difference

一、前言

根據 George Steiner 在《巴別塔之後》(*After Babel*)的說法：所有的溝通都是翻譯的廣說解釋，則在人類的文化活動中，無處不是翻譯活動。¹ 人際間的交往了解也是溝通的翻譯。儘管存在著誤解/誤譯的情況，那也是“改寫”或“重寫”對方的語意文本了。漢譯佛經中以《般若波羅蜜多心經》(*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) 的翻譯版本最多。按周止菴的《般若波羅蜜多心經詮注》所示，《心經》的版本共有十四種，現存有八種版本，六種已佚失。八種現存版本中，唐·義淨所譯與玄奘譯本大底相同，唯多了經本受持利益的五十一個字²。《心經》的最早譯本是三世紀時吳·支謙(譯經期間為西元 222-254 年)所譯，名為《摩訶般若波羅蜜咒經》，已遺缺不見。目前以姚秦·鳩摩羅什(譯經期間 401-419 年)所譯的《摩訶般若波羅蜜大明咒經》為最早。唐·玄奘於西元六四四年又重譯出《般若波羅蜜多心經》，與羅什譯本略同，皆無序分與流通分，一般稱「小本」或「略本」。在八世紀以後出現的版本皆有序分和流通分，俗稱「廣本」心經。除了以上八種譯本外，民國林光明在 1998 年又於北京圖書館發現明朝智光所譯的心經與清康熙年間所譯而由雍正皇帝所敕刻的漢、滿、蒙、藏四種文字的合刊譯本。如此，十八世紀以前，橫貫一千五百年來有十六種漢譯本，現存十種版本。此外，在周止菴的《般若波羅蜜多心經詮注》中亦有五種藏譯漢的心經譯本。《心經》除了漢語譯本外，據林光明所收

¹ Cf. George Steiner, *After Babel* (New York : Oxford UP, 1975), p. 250.

² 參見周止菴，《般若波羅蜜多心經詮注》(臺北：慈雲菩薩會，1984)，頁 1。義淨譯本末有此五十一字：誦此經破十惡五逆，九十五種邪道。若欲供養十方諸佛，報十方諸佛恩，當誦觀世音般若百遍千遍。無間晝夜，常誦此經，無願不果。

集各種語言譯本總數不下四、五百種之多(含白話文)，在其《心經集成》中就蒐羅一百八十四種譯本。³ 本文擬就梵譯漢與藏譯漢總共十五種漢譯本作為研究材料，觀察其譯語間差異與敘事結構的變化，並檢視翻譯忠於原文的可能性。

二、譯本地位的提昇

翻譯傳統有忠於原文或自由譯筆的論爭，而本雅明(Walter Benjamin)的神學式翻譯理論打破了這種傳統譯介的格局，在其〈譯作者的任務〉(“The Task of the Translator”)一文中提到，譯本是原作生命的延續，譯文與原文都是回歸上帝純粹語言(die Ursprache)的碎片，彼此呈現互補關係。譯作雖然不必與原作的意義相仿，但必須將原作的表意模式譯介出來，意即通過句式的直譯，令原文與譯作皆成為整體性純粹語言中的一部分，完成這種神學式的任務只有翻譯者可以做到。⁴ 譯文與原文的關係不再是丈夫/妻子、主人/奴僕或主人/財物的忠貞與附屬關係⁵，沒有譯作在譯語

³ 在林光明的《心經集成》184種譯本中，略本有110本，廣本74本，其中漢譯本有50本，梵文39本，英文29本，日文39本，藏文6本，韓文7本，印尼文1本，越南文2本，法文4本，德文4本，俄文3本。附錄中有滿、蒙文各一本。法隆寺的貝葉是目前所知的最早梵文本《心經》，於西元609年由中國傳入日本，比玄奘漢譯本早三十五年。參見林光明編著，《心經集成》(臺北：嘉豐，2000)，頁3、14。

⁴ Cf. Walter Benjamin, “The Task of the Translator,” in Marcus Bullock and Micael W. Jennings, eds. *Walter Benjamin. Selected Writings. Vol. 1.* (Cambridge: Harvard UP, 1996), pp. 253-264.

⁵ 一般認為翻譯必有缺陷，原作被視為強壯而具生產力的男性，而譯本為低弱派生的女性。人們常用「不忠的美人」(les belles infideles)來表述翻譯的位階。除了男人/女人、主人/侍女、地主/僱農的喻說外，還流行「財產」和「服裝」的隱喻。這些說法不但含有性別歧視的成分，也貶低了翻譯的地位與價值。參見西蒙(Sherry Simon)〈翻譯理論中的性別〉，收錄於許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》(紐約：牛津大學，2000)，頁283、292。此外，在劉禾的《跨語際實踐》中，她把翻譯的地位提高，傳統講的本源語(source language)

中的更新和變化，原作的生命亦無法延續和新生，也就沒有來世可言。

傳統的翻譯理論，原作尊貴，譯作位居卑下。如以本雅明的理論來看，譯作與原作皆是回歸上帝純粹語言的互補性語言，地位同等重要。而且，沒有任何一種語言能獨立承擔這種回歸的任務。本雅明的直譯，是句式語詞的直接翻譯，如果原文與譯作的句構相反或差異性很大，則譯文就不可能在譯語的文化情境中傳達意義。

中國漢語佛經大都由梵文(或胡語)譯介過來的，在譯場的分工極細，據《高僧傳》的〈譯經篇〉中所載，譯場的職司至少有十種之多：譯主、筆受、度語(譯語、傳語)、證梵本(證梵義)、證禪義、潤文、證義、梵唄、校勘與監護大使。⁶ 從組織上看，譯介結構非常嚴謹，譯文的產生經過層層的監護與運作方始完成。然而反過來說，經過多重主體的參與，必有多樣的主體意識認知、意會與不同取舍的翻譯策略出現，而造成原文與譯文的斷裂。更何況佛經的傳承乃口傳的系統，在背誦過程與在不同的時代傳遞時，必有時代意識與認知上的差異，所詮釋出的形式與內容，或有不同。口傳傳遞的過程即是一種的翻譯。研究佛經翻譯的對錯問題很難，因為所根據的梵文原文多屬口誦而出或者梵文原本已佚失不傳。⁷ 不過這點在佛經的譯本研究上不會造成太大的困擾，

與譯體語(translated language, target language)，劉禾以客方語言(guest language)與主方語言(host language)作取代，意即翻譯語是主方語言，因其決定譯本的接受度與效用。參見劉禾著、宋偉杰等譯，《跨語際實踐》(*Translingual Practice*；北京：三聯，2002)，頁37-38。

⁶ 參閱李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》(北京：宗教文化)，頁37。

⁷ 有西方學者質疑略本心經為中國人自創的偽經，因無佛經傳統的「序分」與「流通分」故。但此說亦不能證明心經的真偽，口傳系統的層遞，若因無時、地、背景的描述就判是偽經則失之武斷，更何況無法直接證明羅什與玄奘翻

佛陀說過「四依法」：依法不依人，依智不依識，依義不依語，依了義經不依不了義經。⁸「依義不依語」的說法是：只要符合佛法經義(至少可用「三法印」來印證是否為佛法)，不需太顧慮語言文字的表達。在漢語系的佛教信徒中，學界的學者或信眾以梵文原典作為研究、持誦的指標，原文的地位重要；但是對於非學界的一般廣大信眾而言，漢譯佛經即視同原典使用，日常修誦亦唸漢譯本，譯本的地位遠在梵語原文之上。

茲就所欲研究的十五種現存漢譯版本的譯者、經名等依年代順序列表，以資參照：

序號	譯者	經名	譯經年代	廣略本	譯語來源
一	鳩摩羅什	《摩訶般若波羅蜜大明咒經》	姚秦 401-419年	略本	梵文
二	玄奘	《般若波羅蜜多心經》	唐朝644年	略本	梵文
三	義淨	《般若波羅蜜多心經》	唐朝700年	略本	梵文
四	法月	《普徧智藏般若波羅蜜多心經》	唐朝738年	廣本	梵文
五	般若與利言	《般若波羅蜜多心經》	唐朝790年	廣本	梵文
六	智慧輪	《般若波羅蜜多心經》	唐朝859年	廣本	梵文
七	法成	《般若波羅蜜多心經》	唐朝 847-859年	廣本	藏文

譯時所依據的「原本」為何。而現存的廣略本梵文心經是否為中國歷代翻譯時所依據的原文，目前尚無直接的資料證明。有關偽經的論述可參考 Jan Nattier, "The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?" *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15/2 (1992): 153-223.

⁸ 參照《大般泥洹經》卷第四，收於《大正藏》冊12，頁879。

八	施護	《佛說聖佛母般若波羅蜜多心經》	宋朝 982-1000年	廣本	梵文
九	智光	《大明新譯摩訶般若波羅蜜多心經》	明朝 374-1381	廣本	梵文
十	譯者不詳	《摩訶般若波羅蜜多心經》	清朝 1661-1722	廣本	藏文
十一	能海/ 周止菴	《般若心經》	清末/民國	廣本	藏文/ 日文
十二	孫慧風	《佛說般若波羅蜜多心經》	民國	廣本	藏文
十三	釋楚禪	《般若波羅蜜多心經》	民國 33 年 後	廣本	藏文
十四	釋慧清	《般若波羅蜜多心經》	民國	廣本	藏文
十五	釋超一	《般若波羅蜜多心經》	民國	廣本	藏文

三、梵翻漢版《心經》的跨語際實踐

(一) 譯場的集體翻譯

「跨語際實踐」(translingual practice)的用語乃筆者取自劉禾的《跨語際實踐》一書，意指種種與翻譯相關的活動。《心經》的十五種譯本當中，決定經義的「正宗分」皆大同小異，意義都是闡明般若空性義理，詳略稍有不同。而廣本所多的「序分」與「流通分」是結集佛經的人(如阿難等)所加，非佛陀口述的經義內容，

屬於背景(時、地、人)與勸勉受持流通的序文與結束語。每一種譯本的完成與譯家的翻譯策略或意識型態有關，其譯筆風格亦主導譯文的取向。在中國的佛經翻譯與政治的涉入大有關係。當然早期的翻譯，從東漢桓帝(西元 148 年)到西晉(316 年)為佛經翻譯的草創期，譯場多為私人信徒資助。且口誦之梵僧多不懂華文(安世高、支謙除外)，難免如《宋高僧傳》所云：「梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和」⁹，原文與譯文必有許多的誤譯與刪簡。初則梵(胡)僧口授，通曉華梵(胡)語的人為「傳言」轉譯成漢語，再由「筆受」筆錄譯文並整理。如中國最早的般若經典《般若道行經》即由天竺僧人竺佛朔口授，支謙傳言，孟福筆受。¹⁰ 翻譯活動匯集了口授、口譯與筆譯行為。由口授的背誦梵經，經過口譯的理解與闡釋再由筆譯的文采潤飾，把口說語言轉寫成書寫語言。就只這三道程序，如果華梵雙語的能力不夠精粹練達，佛法知識未能全備，則所譯出的譯文必差以毫釐而失之千里了。

(二) 直譯與意譯的論辯：沒有等值的翻譯

在西元 383-385 年間，前秦苻堅開始有組織地翻譯佛經，由官方派人，如祕書郎趙政主持譯場。趙政主張直譯，對梵文樸質的特質，不以當時流行的華麗取向代之。他認為佛經的翻譯目的是要了解原文的意義，故只把梵文的倒裝句式換成華語句式外，其他幾乎照原文翻譯(見釋道安《毗婆沙序》)¹¹。釋道安法師亦參

⁹ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史：“五四”以前部分》(北京：中國對外翻譯，1998)，頁 33。

¹⁰ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史：“五四”以前部分》，頁 23。

¹¹ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史：“五四”以前部分》，頁 36。趙政與釋道安皆主張直譯法。道安曾說簡略的譯文就如同滲了水的葡萄酒一樣。

加譯場的工作。他在《摩訶鉢羅波羅蜜經鈔序》裏提出「五失本三不易」的翻譯理論。翻譯佛經有五種情況失去原文的面目與三種不容易的事情：第一，梵文的詞序是顛倒的，譯時必須改從漢語語法；第二，梵經質樸，而漢人喜歡華美，要使讀者滿意，譯文必須潤飾；第三，梵經中同一意義往往反覆再三，譯時不得不加以刪削；第四，梵經於結尾處，要作一小結，又覆述前文一遍，或一千字，或五百字，譯時也得刪去；第五，梵經中話已告一段落，將談別事，又把前話簡述一遍，譯時則又必須刪去。三不易指：一、聖人依當時的習俗說話，今古時俗不同，要使古俗適當今時，很不容易。二、把古聖先賢的微言大義傳給後世淺識者很不容易。三、釋迦牟尼圓寂，其弟子阿難口誦其經作結集尚且非常慎重，現在卻由平凡的人來傳譯，也很不容易。¹² 由道安的理論來看，他亦主張直譯，唯重複文義之處刪簡之。嚴格的說，沒有等值的翻譯，任何的翻譯都不可能與原文相等同。在翻譯過程中，語言的三層結構，如斯皮瓦克(G. C. Spivak)在〈翻譯的政治〉中提到，邏輯、修辭與沉默¹³，這三層結構在譯介過程中，必有增損。句式的邏輯與語言的任意與約定俗成的性質，在異文化的傳遞與建構中，改譯句式與修辭的揀選必然無法顯示原文句式中的沉默與精髓，原文的面目與修辭間的沉默勢必蕩然無存。這種情形在佛經翻譯的歷史中，功居厥偉的鳩摩羅什大師就曾與僧睿討論西方辭體時感慨地說：

天竺國俗，甚重文藻。其宮商體韻，以入弦為善。凡觀國王，必有贊德。見佛之儀，以歌詠為尊，經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，

¹² 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 37。

¹³ 參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 256。

殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。¹⁴

(三) 羅什善巧的譯筆風格

梵文與華文句式相反，翻梵爲漢，又失文體與藻蔚。筆者確信，等值的翻譯是不存在的，亦如本雅明所說的：「任何作品在某種程度上都是無法翻譯的。」¹⁵ 里奇(Edmund Leach)亦說：「語言學家早已告訴我們，所有的翻譯都是困難重重的，而完美的翻譯通常是天方夜譚。」¹⁶ 羅什大師的譯筆風格活潑自然，既能取經要旨，又能刪繁就簡，迎合漢人好簡的口味，又能具智觀機，擇取有益華人的經文來翻譯。其譯文的文體亦不拘泥於原文，甚或改正補缺原文難懂之處，文體亦作變更，有改韻文爲散文，亦有改散文爲偈體。¹⁷ 甚至羅什大師在臨終前，亦以《十誦律》的未及刪繁就簡而引爲憾事。羅什的譯筆風格自由，其改寫原文必招致某些的爭議，致令他發誓若所譯經文無錯謬，則身後當以舌根舍利爲證。果然荼毗火化後，舌根不爛。¹⁸ 羅什雖然側重意譯，然譯法純熟(當然亦歸功於其潤筆的弟子僧肇、僧睿等俊秀)，贊寧在《宋高僧傳》中評其譯《法華經》有「天然西域的語趣」¹⁹。梁啓超在其〈翻譯文學與佛典〉中亦讚評羅什爲「譯介第一流宗匠

¹⁴ 此段出自梁釋僧祐，〈鳩摩羅什傳〉，見《出三藏記集》卷第十四，收於《大正藏》冊 55，頁 100-102。亦參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 42；另見於鄭郁卿，《鳩摩羅什研究》(臺北：文津，1988)，頁 96；亦見於陳福康，《中國譯學理論史稿》(上海：上海外語教育，2000)，頁 17-18。

¹⁵ 參見漢娜阿倫特(Hannah Arendt)編，張旭東、王斑譯，《啟迪：本雅明文選》(紐約：牛津大學，1998)，頁 65。亦 Cf. Walter Benjamin, "The Task of the Translator," in Marcus Bullock and Micael W. Jennings, eds. *Walter Benjamin. Selected Writings*. Vol. pp. 253-264.

¹⁶ 參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 189。

¹⁷ 關於羅什譯文變更例子，可參見鄭郁卿，《鳩摩羅什研究》，頁 98-103。

¹⁸ 參見梁釋僧祐，〈鳩摩羅什傳〉，《出三藏記集》卷第十四，頁 100-102。

¹⁹ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 42。

也。」²⁰

以上對羅什法師翻譯策略的簡述，可知其《摩訶般若波羅蜜大明咒經》只有正宗分而省略前後的序分與流通分，在譯時只取經文的精要處作呈現，是有可能的。或者其口誦的梵文²¹，本就無序分與流通分。玄奘大師的《般若波羅蜜多心經》亦只有正宗分。其後在敦煌石室發現，今收於日本《大正藏》第八卷的《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》亦是玄奘所翻的，以漢文來音譯梵文心經。或許前述兩種略本心經所依據的皆是略本梵文心經。若與略本梵文文本相較，羅什譯本在「照見五陰空」後多了「度一切苦厄」五個字與「遠離一切顛倒夢想苦惱」(原文只有顛倒遠離四個字)又增加「一切夢想苦惱」等字。羅什的《心經》中，經名譯為《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，就敘事學的「代碼分析法」而言，經名已明示「般若波羅蜜」是「大明咒」的要義，以般若渡脫生死達至涅槃彼岸的方法，是除無明闇昧的「大明咒」。除了上述外，羅什本亦增溢了「色空故，無惱壞相。受空故，無受相。想空故，無知相。行空故，無作相。識空故，無覺相。何以故。」而羅什本的「照見五陰空」，參照所有的廣略梵文本與藏文本，都少了「自性」兩個字。²² 可見羅什法師在譯經中增加了力用的文句(度一切

²⁰ 參見梁啟超，《佛學研究十八篇》(上海：上海古籍，2001)，頁184。

²¹ 據《出三藏記集》卷第十四〈鳩摩羅什傳〉所載：羅什能日誦千偈，及三萬兩千言，又能誦持雜藏四百萬言。傳中亦云：「什率多闇誦，無不究達。」佛家傳統之學習經法，亦主背誦而隨文入觀。梁啟超在〈佛典之翻譯〉中，亦提及《佛國記》云：「法顯本求戒律，而北天竺諸國皆師師口傳，無本可寫」。可見記誦經文，師徒口耳相傳乃為學法常規。早期阿難之結集經典亦是口誦而出。今日在藏傳佛法中，上師亦是「口傳」經咒給求法的弟子。參見梁啟超，《佛學研究十八篇》，頁271。

²² 筆者比對藏文與略本梵文皆有「自性」兩字。而林光明《心經集成》中亦表示一切廣略梵文本都有自性兩字。所有的梵藏文本皆無「度一切苦厄」等字。參見林光明，《梵藏心經自學》(臺北：嘉豐，2004)，頁318。

苦厄)，亦省略沒有佛法根基就看不懂的「自性」兩字。

羅什之增刪原文的翻譯目的無非是要利益漢地一般大眾。往昔佛陀講經亦用「蘇漫多」一即「汎爾平語言辭也」²³，也就是日常生活的平俗言語。季羨林在〈原始佛教的語言問題〉一文中亦提到釋迦佛以摩揭陁方言傳佈佛法。²⁴ 羅什的譯風就如後現代的德里達(Derrida)所說的翻譯即所謂的添補(supplement)。添補有兩重含義，既指補缺，也指額外添加。也如尼南賈娜(Tejaswini Niranjana)所提的「增益」(more)。²⁵ 翻譯實非易事，等值的翻譯就如天方夜譚。翻譯是種意義的流動生產(西蒙語)，雖說真理是幻覺的幻覺(尼采語)，而羅什所譯的般若空性義---無自性空，卻適用於萬事萬物的觀照尋思。就如劉禾所說：「聲稱具有普遍性的任何一種思想，都應該就其本身語言的特殊性和權威的來源，予以嚴格的檢驗。」²⁶ 吾人可試著去檢驗佛陀所說的一切言語。記得佛陀亦曾要弟子們不要全盤接受他所說的一切話語，要去思辨真偽。同理亦然，《心經》所闡釋的空性義理亦須經得起思辯與檢核。

(四)《心經》的緣生性空

萬事萬物的成立，就中觀應成派來說：一切法因緣所生，假名安立。般若的空性義即是真空妙有的道理。萬法由種種的因緣

²³ 參見贊寧，〈譯經篇第一〉，見《宋高僧傳》卷第三，收於《大正藏》冊 50，頁 723。贊寧的“六例”中提到麤言細言。佛即以麤言說法，為了普遍利益一切人。若以典雅之語說法，則市井下層之人聽不懂。

²⁴ 林潔選編，《季羨林名篇佳作》(北京：東方，2005)，頁 346。

²⁵ 參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 115。

²⁶ 西蒙語，請參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 295；尼采語，參見頁 190；劉禾語，參見頁 194。此外，劉禾之語，其原著如下："To be sure, universality is neither true nor false, but any intellectual claim to it should be rigorously examined in the light of its own linguistic specificity and sources of authority." Liu, Lydia. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937*. (Stanford: Stanford UP, 1995), p. 7.

條件所生，故其體性空寂，沒有其獨立完整不變的自體性(自性)，故無自性。「無自性」故名爲「空」。空義即是無自性的意思。世間種種事物是緣生暫有，只有一段時間存在而已，非實有，故名「幻有」。如果說「色即是空」，並不否認萬物(色)的存在，而是說萬物的體性是空性——無自性。而無自性的空義理得假借色法才能顯現，故說：「空即是色」。色空其實是一體的兩端，不能相離，故「色不異空，空不異色」。不異即是不相違、不離的意思。而且萬物都是以「立名」的方式存在。如人對某物的認識是由其名稱、概念而識得，如言「茶杯」，其由陶土加水與手工(機器)等諸種因緣條件而製成，若探究其體性卻了不可得。茶杯以茶杯之名而存在。一段時間後，亦爲無常所壞，故非真實存有。真實存有之物，則永遠不敗壞。羅什所譯的般若經典，如《大明咒經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《十二門論》、《中論》、《百論》等介紹了空性義的般若智慧到中國。這種把異域文化思想引進漢地且選般若題材作翻譯，也造成中國本土般若三論宗的成立。

(五) 異域文化的再現：歸化或異域化

翻譯是造成異域文化的再現，也導致本土思想主體的建構。就如韋努蒂(L.Venuti)所說：翻譯是一個不可避免的歸化(domestication)過程。²⁷當然反之，也是本土文化、思想異域化(foreignization)的開始。羅什在翻譯的時候不但採用「歸化」的翻譯策略，亦不可避免地流露許多「異域化」的風格。我們來檢視一下《摩訶般若波羅蜜大明咒經》中，有哪些是異域詞語？首先，「摩訶」兩字，是「大」的意思。羅什以音譯保留。「般若」亦是音譯，梵文爲 *prajñā*，意譯「妙智慧」，這種智慧含多義，且非一

²⁷ 參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 327-329。

般世間的世智辯聰，之後的玄奘有「五不翻」理論，尊重故不翻。「波羅蜜」也是音譯，梵文為 *pāramitā*，音譯為「波羅蜜多」，羅什省略了「多」字。意譯為「彼岸到」(到彼岸)，或指智慧的圓滿。「大明咒經」是以漢文意譯梵文。經名十一個字，有七字取異域化的策略，四字呈現漢字的歸化翻譯策略。「觀世音菩薩」，梵文在名字前面有「聖」(*ārya*)字。所有的漢地譯本皆省略此字。或許這些佛經都是奉詔譯，迴避犯上之嫌而故意省略不翻。由此亦可見漢地文化中，皇權至上，在翻譯當中亦須隨順政治主流的勢力，不難窺見權力的影響與運作，這是一種「歸化」的翻譯現象。然而，由藏文轉譯的漢譯本中卻都保有「聖」字。在藏文中「觀世音菩薩」前有「聖者」(འཕགས་པ།, *hphags pa*)二字。由日本人能海寬從藏文轉成日文再由周止菴譯成漢語的譯本就有「聖者觀自在菩薩摩訶薩」。而民國時代所譯的，如孫慧風的譯本與釋楚禪、釋慧清的版本皆有「聖」字。在西藏沒有「聖王文化」的避諱，民國時代也無「聖上」的顧慮。

「觀世音」的名號，羅什取漢地已有的稱號，若就梵文而言，譯為「觀自在」更貼近原文。漢地早有觀音聞聲救苦的信仰，羅什以漢地熟悉的名號譯之則更能融入易解。「舍利弗」亦為音譯，梵文 *śāriputra*，意譯「鶯鷺子」*śāri* 是鳥名鶯鷺，舍利弗之母名 *śāri*。*putra* 是「子」之意。在玄奘譯本中，「舍利弗」翻為「舍利子」，已梵華合譯，音意具半，較具漢化色彩。此外，「阿耨多羅三藐三菩提」也是音譯，意譯為「無上正等正覺」，所有的漢譯本(包括由藏譯漢的版本)，除釋超一譯本的「無上正等菩提」外(此是華梵合譯)，皆維持梵文 *anuttarāṃ samyaksaṃbodhim* 的音譯。咒語按例都是音譯不翻，直接傳承神聖的祕語。所以任何一本漢譯心經，都是梵漢「雜揉」的成品(*hybridity*)。既有異域化的特色，

又不離漢語方塊字的形象，音譯與意譯兼容並蓄。此外，羅什譯本也增添對空性的解釋：「是空法非過去，非未來，非現在」，在時間流之外，沒有生滅現象。

玄奘譯本多與羅什相同，亦添加「度一切苦厄」。與梵文原文相較，少了「照見五蘊自性皆空」的「自性」二字，亦省略了「色空，空性是色」。梵文本的「無受、無想、無行、無識」，玄奘簡化為「無受、想、行、識」。其他大多與梵文原文相近。玄奘主張忠於原文的翻譯策略，而因其華梵嫻熟，又精通華語典雅之文，所譯文本必趨典雅，較符中國經典語言的雅文。佛陀時代，主張以方言俗語來學習與宣揚經典，反對以外道婆羅門的梵文(典雅語言)來宣說佛法。這種鼓勵以各地方言來學習的語言策略，佛法很快地就在各地傳揚開來，但這種口傳系統在歷史與大眾參與的積澱下，所誦出的經典必夾雜各處方言，發展出的內容亦自有不同。故同經異本的情況在佛經中很多，然必大同而小異。漢譯心經的十五種版本亦如是。

(六) 佛經的原文：口傳系統的衍生物

佛經的翻譯過程，多為集體的創作，經過多重的口譯、筆譯、潤文與刊定等程序。譯經師的地位尊崇，佛經流通本亦載有「譯主」的名字。在佛經的翻譯上，「原文」除了在譯場上暫時存有生命外，譯成漢語後的譯本佛經才真正享有在中國社會的流通生命與地位。佛教徒在受持佛經時，即認定此漢譯本為典律，不會有錯誤。然而，筆者在研讀梵文、藏文與漢譯本後，發現各版本中皆存在著差異性。而且，即使是梵文版本也屬於口傳「譯本」。就如同 Borges 與 Gentzler 所說，原文版是創作的再創作，也就是翻

譯的翻譯，沒有所謂的「原文」(an original)這種概念。²⁸ 事實上也是如此，佛經的原文是口傳系統的衍生物，亦是派生結集而成的，沒有所謂的原創性，不管是口傳譯本或筆譯的譯本都是翻譯的重譯，如梵文本傳到中亞譯成胡文，中亞的胡文本再傳到中國譯成漢文。而晚近歐美的外文版本，許多亦譯自玄奘的漢譯本。如法勇比丘(Bhikkhu Dharmaviro)的德譯本心經即是依據玄奘的漢譯本。²⁹ 對德文本來說，漢譯本即是原文(source text)，但其實此「原本」亦是翻譯本。

(七) 權力與譯場：典律生產的權威單位

漢譯本佛經在中國的流通並成爲典律，與皇帝的支持、官辦的譯場體制息息相關。由官方成立的譯場是典律生產的權威單位。現存的漢譯本，除法成譯本外，其餘都與當權主流派的威權皇帝有關：例如鳩摩羅什大師奉姚秦姚興之詔命，在翻經館逍遙園譯經(約 402 年)，唐朝玄奘大師奉唐太宗之命，於貞觀二十三年(644 年)在玉華宮譯出《般若波羅蜜多心經》。《普徧智藏般若波羅蜜多心經》由法月(梵語達摩戰涅羅，東天竺人)於唐開元二十六年(738 年)奉詔譯。在《貞元新定釋教目錄》卷十四中，有法月「承旨翻經利言譯語」、「三餘之間遂譯普徧智藏般若波羅蜜多心經」³⁰之記載，可見法月乃奉唐玄宗之命譯經。又般若譯本是罽賓三藏

²⁸ Cf. Edwin Gentzler, "Traslation, Poststruralism, and Power," in Maria Tymoczko and Edwin Gentzler, eds, *Translition and Power* (Boston : Massachusetts UP, 2002), p. 196。亦參見陳永國主編，《翻譯與后現代性》(北京：中國人民大學，2005)，頁 123。

²⁹ 參見林光明編著，《心經集成》，頁 28。

³⁰ 參見圓照，《貞元新定釋教目錄》卷第十四，收於《大正藏》冊 55，頁 877-878。

般若，在長安崇福寺奉唐德宗之詔，於貞元六年(790年)³¹譯出心經。智慧輪譯本亦奉詔譯(唐宣宗大中十三年，859年)。而施護譯本則是奉宋太宗之詔於譯經院所翻的譯本。施護為北天竺烏填曩國人，太宗詔見賜紫衣，並賜號顯教大師。³²

綜觀上述所舉譯本，多有皇帝參與譯經事務並在國辦的譯經院翻譯。譯經完畢則上呈皇帝閱覽並得獎賜慰勞其功。譯場是產生外來知識的場所，亦是皇權運作之場所，參與譯事的人員則有譯經、解經、甚至創作經文(增益補充)之權力，譯完又有皇威的賞賜，翻譯活動在在與權力(power)有關。此外，明朝的智光譯本，結集的僧人為明太祖所賜號的「善世禪師」——迦濕彌羅國(今喀什米爾)的板的達(梵文的 *pandita*，今有譯為班智達，為「大學者」的意思，此為太祖所賜的封號)，名為薩訶咱釋理。由其弟子智光充任譯語。清朝的康熙譯本有雍正皇帝於元年所御製的序，載明「我聖祖仁皇帝得西藏舊本《心經》，凡五百五十字，較之今本則前後敘述體製獨為完備，……乃知此為《心經》完本，而向所流傳闕而未全也。」³³ 雍正皇帝認為此心經方為完備版本，繼而又讚聖祖與自己的用心：「朕夙夜勵精，仰追前烈，凡聖祖所貽一話一言，紹述恐後……特雕板以廣其傳，俾天下後世，知大聖人之用心」³⁴。凡這些話語論述，無非要表彰自己皇權之德風，權威意

³¹ 據《印順法師著作全集》光碟所載，此經於貞元六年譯出。然筆者查閱《宋高僧傳》卻載為貞元八年(792年)。參見贊寧，《宋高僧傳》卷第二，收於《大正藏》冊50，頁714-716。

³² 參見宋·智磐，《佛祖統紀》卷第四十三，收於《大正藏》冊49，頁398。

³³ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁303-304。

³⁴ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁303-304。

味十足。筆者認為心經版本，大同小異，而各朝皇帝均頒詔重譯，此與權力的宣稱不無關係。明代譯本就宣稱為「大明新譯摩訶般若波羅蜜多心經」。「大」與「新」字加在國名譯本之上無非是威權與權力(擁有權)的象徵符號。唐玄奘在譯完心經後，唐太宗曾下詔全國，以玄奘本為流通本。佛經的生產，流通及接受的環節都與政府政令有關。

心經在寺院叢林的早課中列為必誦經典。藏傳系統的法會開始前，為除講經與聽經的障礙，亦先唸誦藏語的心經。在佛教信徒當中，背誦心經亦為初學者的必經過程。大智度論云：「佛法大海，信為能入，智為能度。」³⁵ 學習佛法，以修習慈悲智慧為主，悲智二門如鳥之雙翼，缺一不可。般若智慧為佛法的心要，而心經內容又為六百卷《大般若經》的心要。故歷代譯經師除皇帝下詔翻譯外，亦重視般若經典，無怪乎般若心經會有諸多的譯本。

（八）翻譯與文化形塑

韋努蒂(L.Venuti)在〈翻譯與文化身份的塑造〉一文中提到「翻譯的文本以多種多樣的形式被出版、評論、閱讀與教授，在不同的制度背景和社會環境下，產生著不同的文化和政治影響」³⁶。的確如此，佛經的譯入中國，對中國的語言、文學、社會、政治等造成相當大的衝擊，與固有的儒家文化、道家宗教形成某種張力與價值體系的排斥。佛教之傳入，先是假借格義之詞，依附在儒、道之上而後融合茁壯。藉翻譯而再現的異域文化思想，經過千百年的融入習染冶鍊，儼然佛教文化已成為中國固有的文化了。佛

³⁵ 參見龍樹菩薩，《大智度論》，收於《大正藏》冊 33，頁 92。

³⁶ 許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 328。

教的善惡因果報應之理赫然活躍於中國文壇的小說中，唐詩的禪家意境也是擷取佛家般若空義而作的創意展現，也是劉禾所謂的「跨語際實踐」：異域的空性思想在漢語文學中得到實踐與呈現。而佛教傳入後，中國人集體無意識中普遍存在天堂地獄的因果報應觀念，這些其實都是佛教本土化的結果。在種種翻譯的影響中，韋努蒂認為最重要的是文化身份的塑造。誠然，佛教文化已成爲中國文化中的一部分了。在本研究的譯本中亦可看出歸化的痕跡與差異。

（九）心經與敘事

心經的譯本在八世紀以後出現的都是廣本心經，意即有序分與流通分的版本。廣本的心經較有敘事性，在序分中有六種成就，所謂的「信、聞、時、主、處、眾成就」。佛陀臨滅度前曾告訴阿難：以後佛經開頭當置「如是我聞」四字，以徵信爲佛所說的經法。³⁷

序分即說明此經的說法因緣背景。在此筆者擬以法國敘事學家熱奈特(Gérard Genette) 的敘事學理論來檢視唐法月重譯的廣本心經《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，就現存的廣本來說，此版本最早。在分析過程中亦兼論其他廣本的差異處。熱奈特的敘事學理論以順序(Order)、時距(Duration)、頻率(Frequency)、語式(Mood)、語態(Voice)等五個面向探討敘事文本的結構。

就語態而言，「如是我聞」中的「我」即敘述者，在三藏佛經中，經藏的結集者是阿難，律藏的結集者是優波離。《心經》是屬於經藏的文本。敘述者阿難講述一場般若法會的狀況。法會的緣

³⁷ 參見龍樹菩薩，《大智度論》，收於《大正藏》冊33，頁435。

起必有六種因緣條件的聚合方能成立，一般而言，有啓請說法的當機眾弟子，有說法的佛，有講經的地點、時間及聽法的大眾。法月版本的敘述者我是以第三人稱的敘事方式描繪一個講經說法的場景，屬於「故事外——異敘者」(the extradiegetic-heterodiegetic narrator)³⁸。這位敘述者為全知全能型的敘述者，能知在場的大比丘與大菩薩「皆得三昧總持，住不思議解脫」的修行境界。這種內心境界的描寫為「內聚焦」(internal focalization)³⁹ 敘事，由敘述者的「認知視角」所見到的情形。

就敘事層來說，「如是我聞……住不思議解脫」的序分與「佛說是經已……皆大歡喜，信受奉行」的流通分為「故事外層」(the extra-diegetic level)⁴⁰。從「爾時觀自在菩薩摩訶薩」至咒語結束的「菩提莎婆訶」的正宗分為「故事層」或「故事內層」(the diegetic or intra-diegetic level)⁴¹。心經的「故事層」在敘述型態為「等時敘述」(simultaneous narrating)⁴²，如同戲劇對話表演的場景。劇中人物為觀自在菩薩、佛陀與舍利弗。觀自在菩薩從大眾中起身，走到佛陀面前，內心「恭敬」「合掌」與「曲躬」，仰望著「尊顏」而對佛陀說其欲說般若法門，並請求佛陀准許說法。在佛陀讚許與護念加持後，觀自在菩薩就入於「慧光三昧正受」的禪定，在禪定當中「照見五蘊自性皆空」。安詳出定後就告訴舍利弗般若心要法門，名「普徧智藏」並勉舍利弗等要「諦聽，善思念之」。舍利弗答以「願為說之，今正是時」。隨後觀自在菩薩開始說法，所

³⁸ Cf. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. Jane E. Lewin. (New York: Cornell UP, 1980), p. 248.

³⁹ Cf. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*, p. 189.

⁴⁰ Cf. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*, p. 228.

⁴¹ Cf. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*, p. 228-229.

⁴² Cf. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*, p. 218.

說的法除了色空六句與識空六句外，皆與玄奘譯本相同。⁴³

在法月譯本中，觀自在菩薩扮演自動利生說法的角色，舍利弗則被動受教，而佛則旁聽讚許，加持說法。佛並未親自宣說法要，流通分的慣例卻安上「佛說是經已」，這在敘事文體與說法主體的指稱上有一點矛盾。當然在佛教傳統中，其他菩薩說法也都因為蒙受佛力的加持而說法，故也視同為佛在說法。

在法月譯本之後出現的其他譯本，都是釋迦佛入禪定，佛以神力加持舍利弗，由舍利弗主動請法。此時觀自在菩薩轉為被動說法。在說法後，佛陀出定並稱許觀自在菩薩的行為，並且說一切如來也皆隨喜。這種敘事結構的轉變，重視弟子的主動請法與修學，這或許和佛教教義中的「尊重法故」或「法不孤起」的因素有關。這種因素進入譯者或接受的民眾心裏而造成譯本結構與主體的變化。佛法能令眾生離苦得樂，了脫生死輪迴的痛苦，非一般世間的知識學問可以比擬。若按之修習實踐，煩惱必能減輕，串習日久亦可入禪定修證而斷除煩惱，解決人生無常速死的危脆與無奈。歷史上諸多的祖師事蹟可為參酌證明，故佛法非常尊貴，可以開啓眾生本具光明的覺性。

「法不孤起」，意即有人請法，佛陀就應機說法。心經屬於般若法門，由聲聞弟子中智慧第一的舍利弗來啓請，頗為適當，其利根智性才能聽得懂一切法無自性的空義。佛家所謂的「當機眾」即是能在此座法會中聽懂而得益的人。法月本亦提到「菩薩摩訶

⁴³ 色空六句即「色性是空，空性是色。色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」，識空六句則「識」取代色的相同句法。參見周止菴：《般若波羅蜜多心經詮注》，頁4-5。從「舍利子，是諸法空相」至「菩提莎婆訶」句皆同。但玄奘本用「薩」婆訶，與法月本的「莎」不同。薩婆訶為梵文 *śāḥā* 音譯。意為「成就，究竟」，可參閱林光明，《梵藏心經自學》，頁210。

薩七萬七千人俱」。「摩訶薩」為「大菩薩」的意思。佛經中的大菩薩應指「登地」的菩薩，至少是證悟空性的修行者。其上首為觀自在、文殊、彌勒菩薩等，這些菩薩即是所謂的「影響眾」。如《心經詮注》中所說的「諸佛菩薩，隱其圓果，示同機眾者」⁴⁴。只有法月本提到上首菩薩的名號與大菩薩的數量，其他版本只說「菩薩摩訶薩」而已。在法月譯本之後五十年出現的般若譯本已省略七萬七千的大菩薩，只譯為菩薩而已，且只有觀自在菩薩是「摩訶薩」。

在九世紀中葉智慧輪譯本與般若譯本約相差六十年左右，幾乎是前面幾種譯本的合集本。如觀自在菩薩稱為「觀世音自在菩薩摩訶薩」。佛的稱號也出現最多種：薄伽梵、佛、世尊、如來。把「咒」翻成漢語「真言」、「涅槃」意譯成「寂然」，頗有漢化傾向。當然此版本亦仍呈現相當多的異域色彩，如大苾芻、三摩地，般若波羅蜜多、摩訶薩、阿蘇囉（阿修羅）、嚧馱[口*縛]（乾闥婆）等。而佛經中咒語一般都是音譯，更具神秘異域的色彩，也許這種陌生性更能引發民眾的好奇與神秘感，從而挑起宗教的虔誠情操與神祕的信仰。

在十世紀出現的宋朝施護譯本，具有白話與解釋改寫的傾向。如「俱」翻成「而共圍繞」，且「行」翻成「修行」。而且描述觀自在菩薩「已能」修行甚深般若波羅蜜多。之前的版本只提到其「行」深般若波羅蜜多「時」，在此譯本語法時態已然改變。「心無罣礙」增譯為「無所著亦無罣礙」，且添加了「以無著無礙故」，無有恐怖。此外，施護本亦增添反詰之詞句如「何名五蘊自性空耶」與加以詮釋的句子如「舍利子，諸菩薩摩訶薩，若能誦

⁴⁴ 參見周止菴，《般若波羅蜜多心經詮注》，頁11。

是般若波羅蜜多明句，是即修學甚深般若波羅蜜多」⁴⁵。施護對修學般若法門的方法指引就是誦此明句，即誦咒。在此，施護把「咒」譯成「明」。並解釋此「無等等明」為「能息除一切苦惱，是即真實無虛妄法」，而且亦增添了「是即真實最上究竟」的讚說般若的話語。施護的翻譯幾乎可以說很明顯地加上他個人的白話解釋與詮釋。施護譯本也較漢化現象。除了把「咒」譯成「明」外，亦把「涅槃」意譯為「圓寂」。而且梵語的「怛也他」(*tad yatha*)就是中文的「即說咒曰」，施護本明顯重覆，漢譯與梵音並存，且增添了咒字的起頭語「唵」。然而施護的譯本中有一處為其他譯本所不及：「是諸法空相」之後一般只翻成「不生不滅」，而施護譯為「無所生，無所滅」，若比照梵語文法時態為「過去被動分詞」⁴⁶，似乎「無所生，無所滅」較符合梵文字義。

十四世紀明太祖時的智光譯本與八世紀時唐朝的般若譯本都是罽賓國〈印度西北古國，迦濕彌羅國，今之喀什米爾地方〉的版本。梵語本皆同出一處而經六百年時間的演變，譯文的差異如何呢？顯然明朝譯本較為白話，在所有漢譯本的序分中，只有智光本有「爾時世尊為諸大眾演說甚深光明微妙法已」的句子，似乎在補充詮釋「佛說此經已」的矛盾空缺。而且把舍利弗的尊稱「具壽」與觀自在菩薩的「摩訶薩」——大菩薩的尊號都省略了，而且增加了「無色亦無智」的「無色」二字，並且在「是無等等咒」後添加了「離於邪正」。此外，「能除眾苦」之後沒有「真實不虛」等字。在般若本「照見五蘊皆空」後有「離諸苦厄」句，而智光本只有「照見五蘊自性皆空」。一般的漢譯廣本都沒有「無色」二字，但根據林光明研究指出，在Max Müller的梵文廣本與

⁴⁵ 參見周止菴，《般若波羅蜜多心經詮注》，頁9。

⁴⁶ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁111-112。

河口慧海教授帶回日本的梵文廣本都有此二字。⁴⁷ 般若本的流通分強調在場聽眾的歡喜分別有三次描述：大喜充徧、亦大歡喜、皆大歡喜。而智光本只有一般例行的「皆大歡喜」，且詳列出天龍八部的名稱。在十五漢譯本中，唯獨智光本有天龍八部的名稱。源出同一地區の文本，在歷史時間的沖刷下，增加與省略的種種差異與變形耀然呈現。明朝時譯經已不如唐朝時的興盛，虔誠性亦大不如前，故尊號省略，描述法喜充滿的「大喜充徧」已不復存在。

（十）翻譯的本質：轉換即是差異

梵語為拼音文字，與漢字語言系統完全不同。在翻譯的過程中，其字詞中「性別」屬性與象徵意義完全在轉換時喪失不見，因漢字根本沒有性別屬性的文法系統。如「般若」為陰性詞，「觀自在」是陽性詞，「佛」也是陽性詞。⁴⁸ 翻譯的立基點就是建立在差異性上。即使是傳達同樣訊息的字詞亦是「差異」的字，名稱雖然一樣，而指涉的實際內涵卻未必盡同，這是斯皮瓦克(G. C. Spivak)所謂的「同一性的差異」⁴⁹。雖然她認為翻譯亦須盡力達到同一性，但這種「同一性的差異」即是翻譯所參與的政治。⁵⁰ 翻譯與原文就因差異而存在，即使定義相似的字在差異的文化脈絡與語境下，指涉的內容亦有所不同。而且接受的讀者在異域文化的差異下，亦不能了解原文文化中甚至是同義字所包含的全部指

⁴⁷ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁 298。

⁴⁸ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁 45、53、182。

⁴⁹ 陳永國主編，《翻譯與后現代性》，頁 245。

⁵⁰ 斯皮瓦克(G. C. Spivak)認為譯者的任務是服貼於原文語言的修辭作用，而且譯者必須具備對原語言場地的鑑別能力。譯者必須能靈活運用原文討論一些複雜的事情，才能傳送修辭間所含的靜默與美學。否則即背叛了文本，也可能含有某種的政治用意。參見許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，頁 266-268。

涉。不同語言中，沒有兩個絕對對等字的存在。斯皮瓦克(G. C. Spivak)亦表示譯者的任務是闡明特定歷史文化情境中的文化差異。⁵¹ 故本文所提到的差異，不但指譯文與原文的差異、各譯文間的差異，亦指翻譯的本質即是差異，從一文化語境轉換越界到不同的文化時空脈絡下。佛經的翻譯即是如此的情境。口傳的經文在經過不同時空的冶煉下，積澱出的內涵再次的口譯、筆譯成文，這種層層越界的過程蘊含著無數的差異性在裏面，修辭間的沉默已被翻譯的重重轉換銷蝕殆盡。究竟的說，根本不存在「等值」或等量替換的翻譯。

佛經譯介的過程帶入許多的新詞，在唐宋人編寫的《一切經音義》與《翻譯名義集》中就收入上千種的佛教詞彙。這些異域詞語在時間的歷史中亦融入漢文化，成為漢語詞彙，如菩薩、閻羅王、世界、剎那、因緣、果報、供養、意識、解脫、有緣、劫、魔與五體投地等都是來自佛經的用語⁵²，這是印度文化在漢地的跨語際實踐，有些音譯（如菩薩、剎那、劫、魔），有些意譯而成為漢地通行的文字。

四、藏翻漢版《心經》的跨語際實踐

（一）法成譯本的本土化

⁵¹ Cf. Edwin Gentler, "Translation, Poststructuralism, and Power," in *Translation and Power*, p. 212. "Spivak suggests that the task of the translator is to articulate cultural differences in specific cultural historical situations. She uses poststructuralist strategies selectively to measure those differences." Spivak's strategy is so-called "selective Essentialism". She also prefers the Brechtian defamiliarization devices.

⁵² 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 84。

漢譯的版本中，法成譯本據王堯的考究，係從藏文譯介的。⁵³ 筆者亦表贊同，因為由下面幾個地方的譯文完全有別於其它由梵翻漢的譯本，而卻完全與藏文本相同亦可證明：「聖者觀自在菩薩摩訶薩」、「具壽舍利子」、「觀察照見五蘊體性悉皆是空」、「無離垢，無減無增」、「無色、無受、無想、無行，亦無有識。無眼、無耳、無鼻、無舌、無身、無意。無色、無聲、無香、無味、無觸、無法」、「無智、無得亦無不得」、「超過顛倒」等。藏文文法與梵文類似(動詞放句末)，詞語習慣亦都先說減再說增。「超過顛倒」或譯「超越顛倒」，與藏文用詞一致。而且法成本的序分、流通分與藏文原文近似，與其他藏翻漢的另五種譯本亦類似。藏文流通分的末句是在場大眾歡喜並且「宣讚佛所說的話」。法成已如在漢地的譯師一樣，亦本土化傾向，譯之為「信受奉行」。根據松巴堪布益西班覺《如意寶樹史》所載，管法成是列名西藏大譯師之一，屬前弘期譯經師。法成出身吐蕃貴族管氏家族，成年後至敦煌永康寺譯經講經⁵⁴，把藏文經譯成漢文或譯漢文經為藏文。

(二) 康熙漢譯本的增減

十七世紀的康熙漢譯本前有雍正元年(1723 年)的雍正御製序，可見此本為雍正皇帝刻板流通。此漢譯本與藏文心經原文大抵相同，但「聖者」觀自在菩薩摩訶薩的「聖者」兩字省略了。體例亦與藏文譯經傳統一樣，如經前列出譯經來源的文體：「梵言：薄伽婆諦般若波羅蜜多吸哩達呀。華言：出有壞母智慧到彼岸心經」⁵⁵，經末再列出經名「摩訶般若波羅蜜多心經終」。原梵文體例，經名置於經末，漢文化傳統多把經名置於經文之前，此

⁵³ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 157。

⁵⁴ 參見馬祖毅，《中國翻譯簡史》，頁 155。

⁵⁵ 參見林光明，《梵藏心經自學》，頁 304。

康熙漢譯本亦隨漢文化傳統而作變動，在經文前亦列經名，而經末又列出梵文體例的經名。

康熙本為藏文譯本的轉譯，除了雍正序的說明可知是西藏語的漢譯外，從「不減、不增」的語詞順序與「無眼、無耳、無鼻……無觸、無法」等用了十二個「無」字，亦可證明。而經末的「宣讚佛旨」也與藏文類似⁵⁶，和其他的漢譯本（法成本除外）皆不相同。⁵⁷ 然而此康熙本的經名添增了「摩訶」兩字，則與藏文原文不同，或許康熙本的譯者認為般若智慧的重要而作的讚歎增添。沒有一位譯者不受其本身文化背景與意識型態的影響，就如康熙本的譯者增譯了「摩訶」而卻省略「聖者」一樣，都有其隱微的目的與顧慮（忌諱）。沒有一位譯者是中立的。嚴復雖強調「信、達、雅」的翻譯原則，他自己譯《天演論》時亦多有增刪補充的舉措。

此外，在周止菴的《般若波羅蜜多心經詮注》中也收錄五種藏譯漢的心經譯本。筆者認為藏文的譯本比漢譯本更能貼近梵文心經。因為藏文文字的創製源於梵文。一般藏文文獻都把藏文的創造者說是吞米桑布札⁵⁸，他是七世紀松贊干布時期的譯經師。藏文的出現是為了佛經的翻譯，其文法結構邏輯與梵文相近。語法結構相近的語言系統似較能親密地互相轉譯。德格版藏文大藏經收有兩種版本的心經，筆者檢視之後發現幾乎一模一樣，只是斷句位置略有差異，然意思仍是一樣的。在《心經集成》中除德格版兩種藏文文本外，尚有 Jonathan A. Silk 先生所收集的二種藏文

⁵⁶ 若譯為「宣讚佛語」則和原文較近，「佛旨」則有佛的旨意或命令的意思，語意和口氣稍有不同，故說是類似。

⁵⁷ 一般佛經漢譯本皆譯為「聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」，句式一致。

⁵⁸ 參見王輔仁，《西藏佛教史略》（西寧：青海人民，1991），頁 22-23。

本與日本寺本婉雅的藏文本。⁵⁹ 後三種藏文本在虛詞、連接詞與複數形容詞方面，與德格版略微差異外，這五種譯文大抵相同。這可能因為藏文的文法結構嚴謹與虛詞的要求繁複有關，許多的虛詞可加或不加對意義本身並不會造成影響，而譯文的不同處即在虛字上，尤其是語尾助詞(如 ཱ་、ཱ་)的有無並不會影響句意。

(三) 五種藏譯漢的歸化

在周止菴所集的五種由藏譯漢的譯本中，每一種版本若與德格版藏文或康熙版比較，皆有增減差異之處。藏文心經體例，在經文之前有四句讚，接著列出藏文音譯梵文的經名與藏文經名。再次為禮拜佛母般若波羅蜜多，然後才開始「如是我聞」的經文。此五種漢譯版皆省略了經前的梵文與藏文經名。而在四句讚前就列出漢譯經名，完全已是漢化的作風，並沒有保留藏地異域風格。而且經名也是隨順漢地已有的心經名稱：「般若波羅蜜多心經」。藏文經名應為「佛母般若波羅蜜多心」經或「薄伽梵母智慧到彼岸心」經。

先看日僧能海寬譯本。此由藏譯日，再由周止菴將日文譯成漢文。雖經二重轉譯，卻與藏文原文稍微差異而已。「云何教彼修學」當為「彼應如何學習」，「究竟大涅槃」多了「大」字。此外，亦增添「唵」與「娑婆訶」的「婆」字。經前的「禮拜佛母般若波羅蜜多」亦省略了。孫慧風的藏譯本有三處為其他譯本未注意的：「等入」、「依甚深般若波羅蜜多而住」及「超越顛倒」。「等入」一般譯為「入」，省略「平等」的意思。「依……而住」與藏文一樣。但藏文本在此無「甚深」二字，這是譯者所增添的。「超越顛倒」的「超越」即藏文本字的直譯。而此譯本在咒語「娑哈」之

⁵⁹ 參見林光明編著，《心經集成》，頁 36-37。

後少譯了一段：「舍利子！菩薩摩訶薩於般若波羅蜜多，應如是學」等句，也省略了經前禮拜般若的句子。

楚禪譯本把「具壽舍利子」改為「長老舍利子」，且從「色不異空」開始的經文都與玄奘本相同，似乎不是按藏文本翻譯而是抄錄參考玄奘譯本。藏文本十二個「無」字，只譯出兩個「無」字，省略了十個無字。經末大眾「歡喜」增譯為「喜受奉行」。慧清本增譯了「遠離一切顛倒」的「一切」、「究竟大涅槃」的「大」，且增添咒語的「唵姆」與四個「黑」字。「伽德」即可，不必譯成「伽德黑」。在佛讚曰處，「善哉善哉」之後應為讚語的「善男子」而不是「觀自在菩薩」的直呼其名。且「如是如是」之後應無「若善男子」的字句。此譯本亦省略了聖者觀自在菩薩摩訶薩的「聖者」二字。然而慧清本有其他版本未譯出之處：「與彼一切所攝眷屬」，一般譯本都省略了「所攝眷屬」的字句。在經末，慧清本未譯出「宣讚佛所說」而隨順漢地經本譯為「於佛所說，信受奉行」，則又未能與藏文本相符。

超一譯本無經前四句讚與梵藏經名，卻有「敬禮婆伽梵母般若波羅蜜多心」，譯者增譯了「心」字。此版本有一句譯文易令人誤解：「觀察照見五蘊所有自性皆空」與「彼應審諦觀察五蘊一切自性皆空」。藏文指示形容詞「那些」放於名詞之後，「五蘊所有」即「那些五蘊」，「五蘊一切」即「那些五蘊」，譯者把「那些」譯為「所有」、「一切」，又未把「所有」與「一切」置於「五蘊」之前似乎不妥。而「善哉善哉」之後譯者增加了「善男子，如此也，善女人，如此也」⁶⁰。在「一切如來亦皆隨喜」之前卻省略了「當作是修習」的語句。「能除一切苦」少譯出「咒」字，「無眼界」

⁶⁰ 參見周止菴，《般若波羅蜜多心經詮注》，頁 21。

後亦少了「至無眼界」。經文最末的「宣讚佛所說」亦隨順漢文化的譯經風氣而譯為「皆大歡喜，信受奉行」。可見超一譯本也是有增添與省略等差異的存在。而且在舍利子白觀自在處亦大有不同。藏文應為「善男子！若有人欲修行甚深般若波羅蜜多者，彼應如何學」，超一譯為「若善男子欲修行甚深般若波羅蜜多者，彼應如何學」，在此「善男子」應為舍利子對觀自在菩薩的尊稱。

綜觀上述五種藏譯漢的版本，每位譯者的譯文多少都與藏語原文差異或作增添、省略的變動，更證明了翻譯因差異而存在，不可能有等量的替換。五種版本中有四種都保留了「聖者」二字的稱號，這與明清之前的漢譯本迥然不同。時空背景改變，不再有君皇威權的顧忌，譯文也隨著時代改變。譯者的時代意識與社會脈絡在在影響著譯文內容的取捨。取捨之間雜揉著權力與政治的運作，亦顯露出譯者的意識型態與譯筆風格，如鳩摩羅什法師喜歡改寫，知所取捨以利漢人根機，文義簡明流暢易懂，增刪之間存乎智慧，以致後在漢地所最流行的經典與版本如法華、金剛、維摩、彌陀等經皆出自羅什與弟子所譯。

《心經》版本以玄奘略本最通行。其精練的語言，雖有省略然不影響般若空義的闡發，對信徒而言，易背易誦持。只是佛學名相若未聽講與聞薰，單看表面字義不但不明白，亦容易誤解。玄奘本的「色即是空」則常被誤引誤用，以為「色」即是「性」或「美色」的別稱，「空」即「沒有」的意思，這都是誤解。色受想行識五蘊構成人的身心世界。「色」梵語 *rūpaṃ* 為「質礙」義，就五蘊來講，色指色身，若以色聲香味觸法的色來說，「色」即眼識所見的形色、對境。「色即是空」的「色」亦為地水火風四大種所假合積聚的色身，體性是空寂的，是緣生的，故無自性。無自

性義即是「空」義。筆者於此不另作文義的論述，只談翻譯取捨所用的字詞。常人若未研習佛法，僅照字面意思體會則易生誤解。語言只是符號，它所指涉的事物，在不同語境或文化的人是需要進一步的說明與翻譯才能清楚其所代表的意思或事物。羅曼·雅各布森 (Roman Jakobson) 在其〈翻譯的語言方面〉("On Linguistic Aspects of Translation")⁶¹ 一文中提到闡釋語言符號的三種方法，即三種類型的翻譯：

1. 語內翻譯 (intralingual translation) 或重述 (rewording)，即用同一種語言中的其他符號對語言符號作闡釋。如《心經集成》收有多種的白話文心經即是這種翻譯，以較多的淺白字詞描述文言的心經，如霍韜誨、謝瑞智與蔡志忠等皆依據文言的玄奘本譯成現代白話漢語⁶²，或如宋朝施護本心經即具白話與闡釋功能的翻譯，但對現代人的理解來說，宋施護的白話已成文言文了。

2. 語際翻譯 (interlingual translation)，或翻譯 (translation proper)，即用另外一種語言對語言符號作闡釋翻譯。如本文所討論的梵文譯漢、藏文譯漢的心經。而葉阿月、胡之真、王堯與林光明等所寫的雖然都是現代的白話文心經，⁶³ 但其所依據的原文分別為梵文本、英譯本、藏文本和日譯本，故亦屬於語際翻譯。

3. 符號間翻譯 (intersemiotic translation)，或質變 (transmutation)，即是用非語言符號系統的符號對語言符號進行闡釋，如轉換成電影、舞蹈、音樂、圖畫的形式。例如電影《小

⁶¹ 參見陳永國主編，《翻譯與后現代性》，頁 142。Also see Roman Jakobson, "On Linguistic Aspects of Translation," in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader* (New York: Routledge, 2002), p. 139.

⁶² 參見林光明編著，《心經集成》，頁 7-8。

⁶³ 參見林光明編著，《心經集成》，頁 32、33、38、41。

活佛》中即有中文、英文、藏文心經文句的出現。其活佛轉世的意蘊，亦可說換另外一種形式來對心經的義理作闡釋。色身的不久住於世，當然亦是緣生性空的展現；而易世變貌的轉世活動也是性空緣生的圖像示現與翻譯。圖像曼陀拉（壇城）亦為種種淨土莊嚴意義的圖像翻譯。譯作文本是譯者有意或無意識地借由語言符號而展現自身靈魂思想的一種操作改寫。

五、結語

翻譯的成立在於其本質上的差異性，歷來的譯經師們藉由翻譯來傳播佛法，建立學術宗派。早期的佛經漢譯本是口譯、筆譯的集體創作，在官方皇家的支持下，中外出家在家僧眾齊聚譯場，羣力合譯。然而近現代則傾向個人式翻譯，白話文心經更是由在家居士以現代一般語詞解釋白描。翻譯的活動確實錯綜複雜，字詞的取捨間透發著權力的競賽與意識型態的偏向。經由翻譯的媒介，新的思想與文化融入舊有的文化或取代或相互排斥，或歸化或異域化而帶動新的思潮，為原文化注入新的生命力。

舉凡一國文化思想的變動，必與異文化的接觸有關，異文化的輸入即靠翻譯，故實不可小覷翻譯的功能與作用。而翻譯題材的選擇、典律的形塑、譯本的流通與接受，在在與權力有關。翻譯的生產與本土主流權力的符碼、典律、利益與關懷息息相關。利用異域文本來強化或破壞體制，則與譯者的目的、立場和意識型態不無關係。

《心經》的翻譯與譯師們的宗教虔誠及弘法心願相扣。在口傳系統的譯介下，源於印度或中亞地區的源文本(oral texts or

source texts)就已不同，翻譯又經重重主體的口、筆譯建構，必形構出差異性的文本，或增添或省略。本文所討論的十五種漢譯版本，沒有兩本相同。凝視譯本，原文的詞采形貌已不復可見，更意會不出其間的沉默。雖然如此，差異的譯本才能再現原文本的生命，在跨語際的異域中旅行、流動、生根或再越界。譯本的再創造改寫，再怎麼忠實於原文的翻譯都是差異的符碼，忠實於原文則形同神話般的不可靠。

此次的研究顛覆了筆者往常典律的刻板印象，以為某版本才是唯一正確的典律版本。翻譯的鴻溝與差異，與譯者智慧的取捨息息相關。雖已成典律的佛教經典亦存在種種其他的典律與可能性。典律乃權力體制與人為操作的產物，若非真理的文本，亦會在歷史的檢驗下，消失蹤影。裨益心靈的佛經，則亦需閱讀的讀者「隨文入觀」，隨著經文的義理，在日用尋常之間加以省思觀察，並運用於待人接物上，始能獲益；否則經典文本亦形同死寂的文本，其生命力也就不能綿延流長。若沒有譯者與讀者的不斷翻譯、詮釋與修改心靈式的閱讀，承載般若空性義理的《心經》文本則亦雖存猶亡矣。

引用書目

1. 大目乾連，《說一切有部法蘊足論》卷第十，《大正藏》冊 26。
2. 五百大阿羅漢等，《說一切有部發智大毘婆沙論》卷第七十四，《大正藏》冊 27。
3. 世親，《說一切有部俱舍論》卷第一，《大正藏》冊 29。
4. 世親，《大乘五蘊論》，《大正藏》冊 31。
5. 龍樹，《大智度論》，《大正藏》冊 33。
6. 宋·智磐，《佛祖統紀》卷第四十三，《大正藏》冊 49。
7. 釋贊寧，《宋高僧傳》卷第二，《大正藏》冊 50。
8. 釋僧祐，《出三藏記集》卷十四，《大正藏》冊 55。
9. 釋圓照，《貞元新定釋教目錄》卷第十四，《大正藏》冊 55。
10. 《印順法師著作全集》光碟。
11. 王輔仁，《西藏佛教史略》。西寧：青海人民出版社，1991。
12. 孔慧怡，《重寫翻譯史》。香港：香港中文大學，2005。
13. 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》。北京：宗教文化出版社，2003。
14. 周止菴，《般若波羅蜜多心經詮注》。臺北：慈雲菩薩會，1984。
15. 林光明編著，《心經集成》。臺北：嘉豐出版社，2000。
16. 林光明，《梵藏心經自學》。臺北：嘉豐出版社，2004。
17. 林潔選編，《季羨林名篇佳作》。北京：東方出版社，2005。
18. 馬祖毅，《中國翻譯簡史：“五四”以前部分》。北京：中國對外翻譯出版公司，1998。
19. 梁啓超，《佛學研究十八篇》。上海：上海古籍出版社，2001。
20. 許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》。紐約：牛津大學出版社，2000。

21. 陳永國主編，《翻譯與后現代性》。北京：中國人民大學出版社，2005。
22. 陳福康，《中國譯學理論史稿》。上海：上海外語教育出版社，2000。
23. 漢娜·阿倫特(Hannah Arendt)編，張旭東、王斑譯，《啓迪：本雅明文選》。紐約：牛津大學出版社，1998。
24. 劉禾著，宋偉杰等譯，《跨語際實踐》(*Translingual Practice*)。北京：三聯書店，2002。
25. 鄭郁卿，《鳩摩羅什研究》。臺北：文津出版社，1988。
26. Benjamin, Walter. "On Language as Such and on the Language of Man," in Marcus Bullock and Micael W. Jennings, eds. Walter Benjamin. *Selected Writings*. Vol. 1. Cambridge: Harvard UP, 1996.
27. Benjamin, Walter. "The Task of the Translator," in Marcus Bullock and Micael W. Jennings, eds. Walter Benjamin. *Selected Writings*. Cambridge: Harvard UP, 1996.
28. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. Jane E. Lewin. New York: Cornell UP, 1980.
29. Gentzler, Edwin. "Traslation, Poststrualism, and Power," in Maria Tymoczko and Edwin Gentzler, eds., *Translition and Power*. Boston : Massachusetts UP, 2002.
30. Jakobson, Roman. "On Linguistic Aspects of Translation," in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*. New York: Routledge, 2002.
31. Liu, Lydia. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900-1937*. Stanford: Stanford

UP, 1995.

32. Nattier, Jan. "The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?" *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15/2, 1992, 153-223.
33. Steiner, George. *After Babel*. New York : Oxford UP, 1975.
34. Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. New York: Routledge, 1995.