

译文的质朴和文饰

——释道安的佛经汉译及其思想流变

刘长庆

(江汉大学 外国语学院, 武汉 430056)

[摘要] 释道安的佛经翻译思想经历了一个由模糊到清晰、由随感而发到自觉规范的发展过程。入长安之前,他在佛经译文的质朴和文饰的问题上,观点并不十分明确,甚至有相互矛盾之虞;入长安之后主持佛经翻译时期,出于规范和指导翻译活动的考虑,他的态度变得明确起来,即主张译文质朴全译,反对译文删略文饰,同时又具有十分有限的灵活性。

[关键词] 释道安;翻译思想;发展轨迹

[中图分类号] G 09

[文献标识码] A

[文章编号] 1008-2689(2014)05-0092-06

引言

在谈到中国的翻译史的时候,人们不能不谈早期的佛经翻译,在谈到佛经翻译的时候,不能不谈到作为“译界之大恩人”的东晋高僧释道安。他提出的“五失本、三不易”翻译思想,不仅规范了当时译经活动,而且对后来的佛经翻译,以及其他翻译工作都产生了

积极影响,并且对我国翻译理论的构建也起到了奠基性的作用。长期以来,人们对释道安翻译思想的探讨一直兴趣不减,常谈常新,有的学者^①还根据现代译论做出了现代的阐释。总的看来,主要集中在释道安的直译与意译问题,译文的文与质问题,特别是关于他对“五失本”的态度问题等。然而,令人困惑的是,长期以来,学术界对于释道安的翻译思想的认识并不一致,甚至相互矛盾。如,有的认为释道安主张译文五失其本^②,有的则认为他不主张译文失本^③;一般学者认

[收稿时间] 2014-03-17

[基金项目] 湖北省教育厅人文社会科学研究项目《释道安佛经翻译思想研究》,项目编号(2009y136)

[作者简介] 刘长庆(1965-),男,湖北枣阳人,江汉大学外国语学院教授,博士。

①周裕锴根据现代译论关于译者在翻译中的地位,论证翻译者应尽可能来保存佛经原典“有意味的形式”,王宏印从翻译理论角度出发,认为释道安的“五失本、三不易”学说具有至关重要的翻译本体论意义。祝朝伟从释道安文质观、文体观以及文化观等方面对“五失本、三不易”的思想做了现代阐释。分别参见周裕锴《中国佛教阐释学研究:佛经的汉译》[J],《四川大学学报(哲学社会科学版)》2002,(3):71-80;王宏印《中国传统译论经典诠释——从道安到傅雷》[M],武汉:湖北教育出版社,2003:12-19;祝朝伟《传事以尽,尚质而无斲凿,委本从圣,求真勿令有失——道安“五失本、三不易”说源流考及现代诠释》[J],《四川外语学院学报》,2006,(6):114-116。

②汤用彤论述“五失本”时认为,“依安公之意,梵语文轨或有不合中文法式者,自不能胶执全依原本译之。……凡此五事,虽失本文,然无害于意”;吕澂对“五失本”的观点却是:“简单地说来,有五种情况是不能与原本一致的”。季羡林和许国璋明确指出,“五失本”的意思是“在用汉文翻译佛经时,有五种情况允许译文与原文不一致”,曹明伦认为“五失本”之说为译文规定了对原文内容删裁的范围和限度。分别参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》[M],上海:上海书店,1991:409;吕澂《中国佛学源流略讲》[M],北京:中华书局,1979:61;季羡林、许国璋《翻译》[M]//《中国大百科全书·语言文字卷》,北京:中国大百科全书出版社,1988:69;曹明伦《“五失本”乃佛经翻译之指导性原则——重读道安〈摩诃钵罗若波罗蜜经抄序〉》[J],《中国翻译》,2006,(1):51-54。

③梁启超认为,释道安提出“五失本、三不易”是为了对东晋、南北朝“靡藻淫声”的文体翻译佛经难达佛旨,而不得不采取的“匡救”措施,“五失本”中,除了“时改倒句”之外,“余尽实录”,并把释道安主张的翻译归为“直译”。钱钟书在《管锥编》中谈到了释道安的“五失本”问题,认为他“力非削‘胡’适‘秦’、饰‘文’灭‘质’、求‘巧’而‘失’”,“五失本”中的“一失本”是非失不可的,其余的四“失本”,皆“失其本真”;冯祖毅认为“五失本”中除了“一失”释道安完全赞成之外,他基本主张质朴的直译,但要求译文符合汉语习惯,不至令人费解,既不赞成像支谦那样文字求巧,也不主张多删;黄宝生也认为释道安提出“五失本”“实际上是要求尽量不‘失本’”;陈福康认为“五失本”显然是释道安“认为不理想或不正确的五种译法,而不是赞同这些译法的”。王宏印也认为:“在释道安的心中,除了允许按照汉语习惯颠倒原文语法顺序之外,是不允许以文体问题为借口随意删削经文内容的”。分别参见梁启超《中国佛教研究史》,上海:三联书店,1988:249-250;钱钟书《管锥编》(第四册)[M],北京:中华书局,1999:1263-1264;冯祖毅《中国翻译简史——五四以前部分》[M],北京:中国对外翻译出版公司,1984:29-33;黄宝生《佛经翻译文质论》[J],《文学遗产》,1994,(6):4-11;陈福康《中国译学理论史稿》[M],上海:上海外语教育出版社,2000:13;王宏印《中国传统译论经典诠释——从道安到傅雷》[M],武汉:湖北教育出版社,2003:15。

为释道安主张直译(如梁启超,马祖毅等),但也有人认为他是主张意译的^①。究其原因,释道安在谈论翻译的时候,其身份、角色等并不相同,有的是在读、注佛经译本的时候有感而发,有的是在组织译经过程中对如何更好翻译而提出的意见。在不同时期、以不同角色和不同的身份发表的看法自然会有所不同。如果不考虑这些因素,就会觉得释道安在其经序中所提出的观点,有时似乎主张删略从文、反对质朴的全译,有时又似乎主张质朴全译、反对删略的翻译,反反复复,令人无所适从,似乎人们这样理解有道理,那样理解也不无道理,这显然不是释道安的初衷。因此,有必要对释道安翻译思想的发展轨迹进行探究。

释道安对于佛经翻译的看法大多随感而发,往往只言片语,散见于他所作的各种经序(跋)之中,《出三藏记集》载有十六篇,《大正藏》还载有一篇^②。还有一些虽然署名“未详作者”,但学术界认为实为释道安的作品^③,如《四阿含幕抄序》、《婆须蜜集序》等,也可纳入考察范围。为了比较系统的考察释道安的佛经翻译思想,本研究即以这些现存的材料为基础。

释道安翻译思想的发展变化,可以分为入长安之前和入长安之后两个阶段:入长安之前,包括避难潜修(349-365年)和襄阳讲习(365-379年)两个时期;入长安之后(379-385年),其主要任务是组织佛经翻译和注经讲经。本文采用历时方法,以时间为线索,根据翻译学的有关原理,结合时代背景,探寻释道安翻译思想的发展轨迹及其变化理据。

一、入长安之前(349-379年)

(一)、避乱时期(349-365年)

释道安永嘉六年(312年)^④生于常山扶柳县(今

河北冀县),十二岁出家,二十四岁入邺(今河南临彰县)师事佛图澄至佛图澄圆寂,共十三年之久。次年,即永和五年(349年),受后赵王石遵之请入住华林园(今河北临漳一带),旋即遭遇“石氏之乱”开始了长达十余年的避难弘法生涯,直至兴宁三年(365年)南投襄阳,太元四年(379年)初夏,前秦苻丕率军攻克襄阳,随被请往长安入住五重寺,太元十年(385年)无疾而终。

在避难期间,释道安潜修佛经,主要方式之一就是注释早期汉译佛典,因为佛经汉末“始降兹土”,其“雅邃奥邈”^{[1][251]},再加上胡(梵)汉两语“音殊俗易,规矩不同”^{[2][249]},难免“少达旨归”^{[1][251]}。他当时研注的重点是安世高所译的禅学经典^⑤,并为之作序,或多或少谈到了佛经翻译问题。值得注意的有两篇:一是《道地经序》,释道安认为它的译文“音近雅质,敦兮若朴,或变质从文,或因质不饰”,并赞叹说“皇矣世高,审得厥旨”^{[3][367]},准确传译了原文意旨,可见他对安世高《道地经》译本的推崇。二是《大十二门经序》,释道安认为安世高的译本“辞旨雅密,正而不艳”,在当时的禅经译本中,“最为精悉”,赞赏他“贵本不饰”,因为“天竺古文,文通尚质”,原文质朴,译文也要相应质朴不饰。但同时又认为,尽管安世高的译文准确传译了原文的文体特征,然而,译文太“质”,难免给人“仓卒寻之,时有不达”的缺憾^{[4][254]}。这是释道安较早评论佛经翻译的两篇序文,作于潁泽(今山西省阳城县)避乱期间(350年)^⑥,反映了他早期的翻译思想。

这期间的序文表明,释道安在注经的过程中,开始关注到译文的文与质问题和相关的直译与意译的问题^⑦。他所谓的“文”即修饰、文饰,译文接近当时流行“尚文”简约的汉语文体,符合汉语阅读习惯;“质”即敦朴、质朴,译文保持胡(梵)文反复“尚质”的语体,不做删略和巧饰。这种“依文转写”的翻译方式,梁启

① 认为释道安主张意译的观点,学术界较为少见,偶见潘佳宁有此论。参见潘佳宁 道安翻译思想新探[J] 沈阳师范大学学报(社会科学版),2009,(2): 142-144。

② 即《鼻奈耶经序》,载于《大正藏》第24卷《鼻奈耶经》卷首。

③ 对这些作品的作者认定,本文依据汤用彤、方广钊、胡中才等人的观点。参见汤用彤 汉魏两晋南北朝佛教史[M] 上海:上海书店,1991 方广钊 道安评传[M] 昆仑出版社,2004 胡中才 释道安研究[M] 北京:宗教文化出版社,2011。

④ 关于释道安的出生年份,释僧佑《出三藏记集》中的《道安法师传》和释慧皎《高僧传》等文献并未明确记载。但根据释道安的经序(跋)中所提示的时间(如“八九之年”等)和古代以虚岁计岁的传统,一般学者认为他应生于公元312年。故,本文所谓释道安的年岁,皆为虚岁。

⑤ 如《阴持入经》、《十二门经》、《大十二门经》和《道地经》等。

⑥ 关于释道安序跋写作时间,本文采用汤用彤、龚隽和胡中才等人的意见。参见汤用彤 汉魏两晋南北朝佛教史[M] 上海书店出版社,1991 龚隽 中国僧制开创者——道安大师传[M] 台北佛光山文化事业有限公司,1996;胡中才 释道安研究[M] 北京:宗教文化出版社,2011 另 方广钊认为释道安于360年避乱潁泽。见方广钊 道安避难行状考[J] 中华佛学学报,1999,(12):145-174。

⑦ 学术界所谓释道安的直译说,主要指案本而传、不加删削和文饰的“尚质”全译;相对的意译,则主要指删削、文饰的“从文”翻译。这与现在译界所说的“直译”、“意译”的概念有所不同。需要说明的是,据现有文献,还未发现释道安本人有“直译”或“意译”用语和说法。

超称之为“未熟的直译”而“顺俗晓畅”、“弘通”易读但不太在意是否和原文吻合的翻译,则称之为“未熟的意译”^{[5][979]}。总的看来,此时的释道安似乎倾向于译文从质。但从“或变质从文,或因质不饰”的用语来看,他似乎又并未坚持译文从质或从文、直译或意译,只要能使译文“审得厥旨”,译者也可以因应经典或文或质的特性而做相应变化,采取灵活多样、不拘一格的翻译方式。

(二)、襄阳时期(365-379年)

在襄阳期间,释道安继续研习佛经,除了对前人的译本详加注释^①之外,他同时还采取了会译的方式,即“集引众经,比较其文,以明其义”^{[6][433]},通过比对几种同经重译本来确定正确的经义。在会译研究中,释道安有两篇序文值得注意。一是《道行经序》,二是《合放光光赞略解序》,作于晋太元元年(376年)。前者无年月记载,但从序文内容可以断定,其写作时间早于后者。序文中涉及的《道行》、《放光》、《光赞》三部经典,同属于般若(即智慧)门类,其中《放光》和《光赞》是同本异译^{[7][265]}。这两篇序文反映了释道安在襄阳时期的翻译思想。

释道安先得到朔佛翻译的《道行品》,后得到无叉罗和竺叔兰翻译的《放光品》,对比这两个译本之后,写出《道行经序》。他认为朔佛的译文“因本顺旨,转音如已,敬顺圣言,了不加饰”。可能是由于译者把领会不透的内容删略得太多,该译本成了一个“钞撮”本,“经既钞撮,合成章指”,再加上“音殊俗异,译人口传,自非三达”,本来就很难“得本缘故”,译本也自然颇有“首尾隐者”,虽然古代先贤有所论释,但“往往有滞”,不甚顺达。朱仕行对此很不满意,于是西行于田得到原本送至仓垣,后由无叉罗和竺叔兰翻译。该译本“斥重省删,务令婉便,若其悉文,将过三倍”,释道安对这种删略式的翻译大加赞赏,认为“传译如是,难为继矣”^{[8][263-264]}。就这两个译本而言,释道安显然认为“斥重省删”的《放光品》较好,符合时人的阅读习惯。

然而,释道安同时又认为《放光品》“钞经删削,所害必多”,最好是像支谶那样“贵尚实中,不存文饰”^{[9][270]}的全译,因为“委本从圣,乃佛之至诚”^{[8][264]},译者当然不能对原文随意删削。照此说来,释道安对于删略从饰的翻译又是反对的。可见,释道安此时对译文的繁与简、文与质还是矛盾困惑的,这种矛盾困惑

同样体现在《合放光光赞略解序》中。

太元元年(376年),释道安又得到竺法护翻译的《光赞》,和之前得到的竺叔兰《放光》译本进行对比,写出了《合放光光赞略解序》。释道安认为竺法护翻译的《光赞》“言准天竺,事不加饰”,他准确、质朴不加修饰地传译了原文的意义,只是“悉则悉矣,而辞质胜文也”,以至于“每至事首,辄多不便,诸反覆相明,又不显灼”。就是说,译文虽然保持了原文的文体特征,可是,由于过于质朴,却并不符合时人的阅读习惯。同时,过多的重复,不仅带来阅读的不便,也影响了原文意义的明晰传译。但这样的译文,对于研究者来说,则大有裨益,“考其所出,事周密耳,互相补益,所悟实多”^{[7][266]}。

和《光赞》形成鲜明对比的是,《放光》译本“言少事约,删削复重”,这样的译本“事事显炳,焕然易观”,释道安应该比较满意,但他同时又认为“从约必有所遗,于天竺辞及腾,每大简焉。”^{[7][265]}删略从简,译文自然会丢失原文的信息,似乎又有些遗憾。

这两篇序文表明,通过会译对比,释道安对删削、文饰的翻译和质朴全译的看法是矛盾的:既提倡,又反对。如果说他早期对翻译的看法,还比较倾向于译文从质的话,那么,这个时期的他对翻译的看法却显得比较模糊。但人们可以隐约感到,他似乎有删略从文的偏向。

二、长安时期(379-385年)

在长安时期,释道安受到了前秦王苻坚的敬重,除了继续注经宣法之外,他还主持佛经翻译。随着环境和角色的改变,他对佛经译文的看法有了崭新的视角,其翻译思想也开始更加成熟和完善。

《比丘大戒》是释道安到长安之后初次经历的翻译。他在《比丘大戒序》(379年)^②中记录了他对戒律的感受和翻译的经历。早前从法潜那里得到的戒律,他一直嫌它语言“烦直”,而“意常恨之”。当他对照了昙摩侍的这部《比丘大戒》之后,发现二者“规矩与同,犹如合符,出门应辙”,于是,终于明白,烦直的经文,“淡乎无味,乃真道味也”^{[10][413]}。只是对于经文中过多的“丁宁”“反复”部分不太满意,于是命慧常“令斥重去复”。

① 如《安般注》、《人本欲生经》和《了本生死经》等。

② 关于《比丘大戒序》的写作时间这里采用汤用彤和龚隽等人的意见。另外,有学者认为该序作于公元382年,恐系不确。参见王文颜《佛典汉译之研究》,台北:天华出版事业有限公司,1984:214。朱志瑜、朱晓农《中国佛籍译论选辑评注》[M],清华大学出版社,2006:14。

但慧常从戒律的特点出发,认为佛教中的“戒”类似于儒家中的“礼”,重在遵守而不在诵读,是先贤制定用以规范人们行为的规矩,师师相付,沿传而来,尽管其文朴质,也不可任意更动,“与其巧便,宁守雅正”,译文应保原文形式的完整性,不应删削润饰。再加上本土道教的竞争,如果删削,后果可想而知,所以,“愿不刊削,以从饰也”。释道安从善如流,不但接受了慧常的建议,同意译本“按胡文书,唯有言倒时从顺”,而且进一步指出,将来学者若欲求得先圣雅言,就应该“详揽”经典,并提醒译者,“便约不烦”的译文,就像“葡萄酒之被水”,淡而无味。^{[10][413]}

这是释道安初次和佛经译者就译文是“质朴守正”还是“刊削从饰”所进行的直接对话,也是他翻译思想成熟的转折点。从译者和主持者的角度看,译本应该保持原文的“质朴守正”,而非适应汉语的“刊削从饰”。此序文表明,释道安的翻译思想开始变得明确了,但真正成熟的标志,则是他三年之后的《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》(382年),这也是他唯一一篇集中阐述其佛教翻译理念的序文。在该序文中,他总结了前人译经的得失和自己主持翻译的经验,提出了“五失本”和“三不易”的翻译思想,其内容通常引述如下:

译胡为秦,有五失本也:一者,胡语尽倒而使从秦,一失本也;二者,胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不合,斯二失本也;三者,胡经委悉,至于叹咏,叮咛反覆,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥,三失本也;四者,胡有义说,正似乱辞,寻说向语,文无以异,或千五百,刈而不存,四失本也;五者,事已全成,将更傍及,反腾前辞,己乃后说,而悉除此,五失本也。

然般若经三达之心,覆面所演,圣必因时,时俗有易,而删雅古以适今时,一不易也;愚智天隔,圣人叵阶,乃欲以千岁之上微言,传使合百王之下末俗,二不易也;阿难出经,去佛未久,尊者大迦叶令五百六通迭察迭书,今离千年,而以近意量裁,彼阿罗汉乃兢兢若此,此生死人而平平若此,岂将不知法者勇乎?斯三不易也。

涉兹五失,经三不易,译胡为秦,诎可不慎乎?^{[11][290]}

学术界对此讨论较多,分歧也较大,但相对来说,人们对三不易认识还比较一致,分歧主要表现在对五失本的认识上,集中起来有两种,一是认为释道安是主张译文五失本的,如汤用彤(1991)、吕澂(1979)、季羨林和许国璋(1988)、曹明伦(2006)等;二是认为释道安是不主张译文五失本的,如梁启超(1999)、钱钟书(1999)、马祖毅(1984)、陈福康(2003)、王宏印(2003)等。那么,释道安指出五失本的用意到底是什么呢?其实他在序文中已明确表明,只是人们在讨论的时候往往给忽略了,这就是:

前人出经,支谶世高审得胡本难系者也;叉罗支越斫凿之

巧者也,巧则巧矣,惧穿成而混沌终矣。若夫以《诗》为烦重,以《尚书》为质朴,而删令合今,则马(融)、郑(玄)所深恨者也。近出此撮,欲使不杂,推经言旨,唯惧失实也。^{[11][290-291]}

这是释道安提出“五失本、三不易”之后,进一步所作的论述,它是整篇序文的有机组成部分,也是帮助人们正确理解释道安五失本思想不可或缺的部分。如果忽略这段论述,难免会造成对释道安五失本态度理解的偏差。很显然,释道安这里主张译文保持原文质朴的面貌,反对删削“失实”,正如人们不会因为《诗经》烦重、《尚书》质朴就进行删削文饰,以迎合时人巧便尚简的口味一样。如果认为“五失本”是释道安所允许的,或者是他为译者制定的“失本”限度的话^{[12][62]},那么该序文前后就会十分矛盾。对于释道安这么一个“博物多才,通经明理”的“非常道士”^{[13][662]}来说,这是不可思议的。

表面上看,该序文是释道安针对《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》的汉译而发表的关于佛经翻译的议论,但很明显,他谈论佛教翻译时的视野远远超出了《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》本身,所以,他这里所提出的翻译思想具有一般意义,是他翻译思想成熟的标志。

释道安不赞成译文“失本”的这种主张,在他同年所写的《四阿含暮抄序》(382年)中得到进一步确认:“近敕译人,直令转胡为秦,解方言而已,经之文质,所不敢易也”^{[14][340]}。他在次年所写的《鞞婆沙序》(383年)中,通过赵政之口,进一步强化了这种主张:

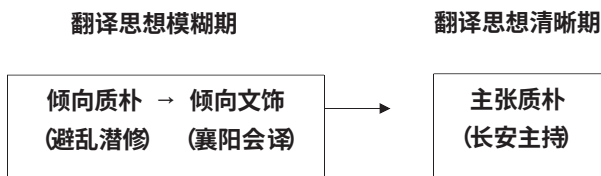
赵郎谓译人曰:“……昔来出经者,多嫌胡言方质,而改适今俗,此政所不取也。何者?传胡为秦,以不闲方言求知辞趣耳,何嫌文质?文质是时,幸勿易之。经之巧质,有自来矣,唯传事不尽,乃译人之咎耳。”众咸称善,斯真实言也。^{[15][382]}

释道安认同赵政的看法,认为他讲的是“实言”,于是“案本而传,不令有损言游字”,除了“时改倒句”之外,其余全部“实录”。

三、基本轨迹与讨论

综上所述,释道安翻译思想的发展轨迹大致如下:在入长安之前,他对佛经译文的质朴和文饰的问题上,观点并不是十分明确,还比较模糊,但可以看出他还是有一定的倾向性的。具体说,在避乱时期,释道安通过注经,尽管认为只要能“审得厥旨”,译文从质或从文都并无不可,但在文和质之间,他比较明显地倾向于译文从质;在襄阳期间,他通过会译对比,对于译文从质或从文的看法并不明确,时有矛盾,但他似

乎有删略从文的偏向,尽管不那么明显。入长安之后主持翻译时期,出于规范和指导翻译活动的考虑,释道安的态度变得十分明确,即主张译文质朴全译,反对译文删略文饰。图示如下:



这里,还需要提到另外两篇序跋,一是释道安的《阿毗昙序》(383年),二是未详作者的《僧伽罗刹集经后记》(385年)。

《阿毗昙》是“佛念译传,慧力、僧茂笔受,(法)和理其旨归”。序文中记录了初译之后,释道安和法和要求重译的情况:

检校译人,颇杂义辞,龙蛇同渊,金鎗共肆者,彬彬如也。和抚然恨之,余亦深谓不可,遂令更出,夙夜匪懈,四十六日而得尽定,损可损者四卷焉。至于事须悬解起尽之处,皆为细其下。^{[16](377)}

释道安和法和对由佛念传译的《阿毗昙》,因译文把解释性的文字交杂于正文之中,且文、质相参,致使经文混杂不清,因而不甚令人满意,要求重译。佛念重译时删除了那些可以删除的部分,定稿比初译稿减少了四卷。这样看来,释道安是主张译文删略的。该序文和主张“案本而传”的《鞞婆沙序》都写于建元十九年(383年),《鞞婆沙》于“八月二十九日乃讫”,而《阿毗昙》于“十月二十三日乃讫”,迟于前者两个月,但两文主张的反差却如此之大,是释道安突然改变了翻译态度,还是针对个案的灵活处理?

《僧伽罗刹集经后记》记录了释道安对佛念翻译的《僧伽罗刹集经》处理情况:

(佛念)常疑西域言繁质,谓此土好华,每存莹饰文句,减其繁长。安公赵郎之所深疾,穷校考定,务存典骨。既方俗不同,许其五失胡本,出此以外,毫不可差。^{[17](374-375)}

由于胡(梵)汉两语的语言习惯不同,释道安(安公)和赵政(赵郎)允许佛念翻译时“五失胡本”。该后记常被征引作为释道安主张“五失本”的直接证据。然而,通观全文发现,该后记在逻辑上似乎并不圆通,既然他们对佛念“存莹饰文句,减其繁长”而“深疾”,又何来“许其五失胡本”?这从侧面恰恰证明释道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中提出“五失本”的本意,就是提醒译者翻译时不要“失本”。难怪有学者认为这句话“恐系用语不确”^{[18](7)}。那么,“许其五失胡本”是否和《阿毗昙》一样,是释道安突然改变了翻译态度,

还是针对个案所做的灵活处理?

不难看出,《阿毗昙序》和《僧伽罗刹集经后记》两文有一个共同点,那就是,在《阿毗昙序》中,释道安所允许《阿毗昙》译文“损可损”的译者是佛念。在《僧伽罗刹集经后记》中,释道安所允许译文“五失胡本”的译者也是佛念,并未见许他人。这似乎表明,“许其五失胡本”只是释道安针对佛念的翻译个案而为之特“许”的,并不具有普遍性。

令人感兴趣的是,释道安弟子众多,为何独对佛念如此偏爱?据《佛念法师传》记载,佛念是凉州人,少年出家,有通敏之鉴,不仅兼解“华、戎音义”、“洞晓方言”,而且精通“苍雅、诂训”、“备贯风俗”,他的经文汉译“质断疑义,音、字方明”,被视为苻、姚二代“译人之宗”^{[19](572-573)}。看来,释道安独对佛念偏爱有加,也就不足为奇了。这也表明,释道安对其所提出的“五失本”翻译原则,在执行的过程中留有一定的弹性空间,但这个灵活性空间显然是严格控制、十分有限的。

四、结语

释道安的佛经翻译思想散见于他所作的各种经序(跋)之中,经过梳理发现,他对佛经汉译的看法经历了一个由模糊到清晰、由随感而发到自觉规范的发展过程。具体地说,入长安之前,释道安在佛经译文的质朴和文饰的问题上,观点并不十分明确,甚至有矛盾之虞;入长安之后主持佛经翻译时期,出于规范和指导翻译活动的考虑,他的态度变得明确起来,即主张质朴全译,反对译文删略文饰,同时又具有十分有限的灵活性。促成这种发展的既有翻译内部因素的原因,也有翻译外部环境的原因,至少有三:一是释道安经历的时期不同,即避乱时期、襄阳时期和长安时期。不同时期,其参与佛经活动的身份和角色并不相同,如读经、注经和主持佛经翻译,不同的身份和角色对译文的要求和评价也会有所不同。二是释道安审视译文的视点变化。视点不同,即使对同一篇译文的评价也会有所不同。总的看来,他的视点是在“原文——读者”之间移动。从读者视角看,简约美饰的文体更符合时人普遍的阅读口味和阅读习惯,而作为佛经的研习者和翻译的主持者,则更希望译文接近原文,不能随意删削,只有原原本本“了不加饰”的译文才能完整传达佛陀意旨,这样的译文,即使敦朴反复,也会更有研究价值。三是魏晋玄学思想和本土道教的影响。玄学从简的文风,一定程度上也影响了释道安对译文简约

文体的态度,而来自本土道教的竞争,又使得佛经译文不得不“案本而传”。三个因素共同作用,促成了释道安独特的佛经翻译思想,使得释道安的翻译思想具有一定的复杂性,因而不宜简单定性评价,必须客观分析。笼统地说释道安主张译文删削与否、失本与否、从质或从文、直译或意译等,都会有所偏失。只有综合考察,深入研究,才能准确把握释道安翻译思想内涵。

〔参考文献〕

- [1] 释道安. 了本生死经序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [2] 释道安. 阴持入经序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [3] 释道安. 道地经序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [4] 释道安. 大十二门经序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [5] 梁启超. 梁启超全集[M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [6] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 上海: 上海书店出版社, 1991.
- [7] 释道安. 合放光光赞略解序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [8] 释道安. 道行经序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [9] 未详作者. 首楞严三昧经注序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [10] 释道安. 比丘大戒序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [11] 释道安. 摩诃钵罗若波罗蜜经抄序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [12] 曹明伦. “五失本”乃佛经翻译之指导性原则——重读道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》[J]. 中国翻译, 2006, (1): 51-54.
- [13] 法和. 道安法师传[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [14] 释道安. 四阿含暮抄序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [15] 释道安. 鞞婆沙序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [16] 释道安. 阿毗昙序[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [17] 未详作者. 僧伽罗刹集经后记[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [18] 黄宝生. 佛经翻译文质论[J]. 文学遗产, 1994, (4): 4-11.
- [19] 释僧佑. 佛念法师传[A]. 释僧佑. 出三藏记集[C]. 苏晋仁, 萧鍊子点校. 北京: 中华书局, 1995.

(责任编辑 柯平)

On the Developmental Traces of Shi Dao' an' s Thought for Sutra Translation

LIU Chang-qing

(School of Foreign Languages, Jiangnan University, Wuhan 430056, China)

Abstract Shi Dao' an' s thought for sutra translation experienced a developmental process from ambiguity to increasingly clarity. Namely, before he entered Chang' an, the capital, Shi Dao' an' s attitude that the Chinese translation of Sutra should be ornamented or unornamented was not quite clear but ambiguous. After he entered Chang' an, however, in order to regulate and guide the sutra translation, his attitude became increasingly clear, namely, he advocated that the Chinese version should be unornamented and unabridged, and he obviously opposed the deletion and ornamentedness in Chinese translation, with the exception of quite limited flexibility.

Key words Shi Dao' an; translation thought; developmental traces