

從支謙與竺法護的譯經風格釐測 敦煌寫卷 P.3006 經文之譯者**

涂 艷 秋*

摘 要

釋果樸在《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》一書中，認為此寫卷經文部分的作者並非支謙而是竺法護，從而認為和敦煌寫卷 P.3006 經文相當的支謙本《佛說維摩詰經》的譯者也是竺法護。但若從支謙與竺法護的譯經風格上來檢視，是否依然支持這個論點呢？

竺法護譯經時強調「事事周密」，在其他經本以母概念涵攝數個子概念的地方，他都不厭其煩的將母概念一一展開為無數的子概念，反覆申明、層層累進的從各個角度來說明一個概念。而支謙譯經的特色則在「文而不越，約而義顯」。所謂「文而不越」是指支謙翻譯時將音譯的部分完全改為「意譯」，使得不懂梵文胡語的人減少了閱讀上的障礙。而「約而義顯」則是指譯者自己先理解與消化後，再以中國人易於明瞭的語文釋出。

敦煌寫卷 P.3006 的寫作風格乃屬於「約而義顯」，而非為「事事周密」之屬，因此釋果樸認為它是竺法護的作品，若從譯經風格上看，此一判斷仍有商榷之處。

關鍵詞：敦煌寫卷 P.3006、《出三藏記集》、支謙、竺法護

2011 年 8 月 17 日收稿，2012 年 11 月 6 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係國立政治大學中國文學系教授。

** 感謝兩位審查委員詳細而具建設性的意見，其中語帶仁厚的教導，後學除感佩外，銘記於心，不敢或忘，文章已依據指導修正。

一、前 言

(一) 研究動機

敦煌寫卷中有關《維摩詰經》的文獻，大約有 870 件左右，其中「寫經」的部分佔 717 件，而「注疏」的部分有 153 件。¹其中現存於巴黎國家圖書館的 P.3006 寫卷可能是最早的一份文獻。根據釋果樸的考證，此份寫卷應作於西元 359 至 406 年之間。²

敦煌寫卷 P.3006 為早期《維摩詰經》的抄寫本，分經文與注文兩部分，經文部分相當於《大正藏》第 14 冊中，支謙翻譯的《佛說維摩詰經》〈法供養品〉頁 535 下倒數第二行至頁 536 上第 20 行。就經文部分來看與現存的支謙本完全相同，故著錄者會認為此一寫卷乃根據支謙譯本所作的註釋。³

然而釋果樸在《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》一書中，認為此寫卷經文的作者並非支謙而是竺法護，並認為和敦煌寫卷 P.3006 經文相當的《佛說維摩詰經》，它真正的譯者並不是支謙而是竺法護。⁴換句話說，我們數千年來都誤將竺法護的譯本視為支謙的譯本，釋果樸的結論等同於以實例證實了鎌田茂雄的說法，⁵這個看法引起筆者的注意，從而想從譯經風格上來看看《佛說維摩詰經》究竟是支謙還是竺法護的作品，同時一探

1 見江素雲，《維摩詰所說經敦煌寫本綜合目錄》（臺北：東初出版社，1991）。

2 「二、儘量收全早期且年代可考的寫卷……把 P3006 與其他有紀年寫卷的橫畫筆法演變痕跡一起對照、分析，而推得 P3006 的書寫年代可能是西元 359 ~ 406 年。綜合這章探討寫卷外姿的總結是，P3006 為北朝人在北方約西元 359 ~ 406 年間所書。」見釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》（臺北：法鼓文化公司，1998），頁 8。一般而言巴黎所藏敦煌寫卷均作「P.」，但釋果樸這本《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》卻作「P3006」，與一般標記法不同。

3 見 Michel Soymié, *Catalogue des Manuscrits Chinois de Touen-Houang Fonds Pelliot Chinois de la Bibliothèque Nationale* Vol. 3, Nos. 3001-3500, Paris, 1983, p. 4.

4 「並從他處經文所出現的佛學名相比對支謙、竺叔蘭的譯法，確定了『支謙』本《維摩經》的譯者是竺法護。」釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 12-13。

5（日）鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 1 卷（高雄：佛光出版社，1994），頁 202。

敦煌寫卷 P.3006 經文部分的作者究竟是誰。

(二) 研究方法

釋果樸根據紙張的顏色、大小、厚薄、纖維排列方向與書法格式、筆勢、風格等研究，判定敦煌寫卷 P.3006 的書寫年代大約在 359 至 406 年之間。⁶ 這個考證將敦煌文獻書寫的時代向前推了將近五十年到一百年，姑不論這個考證的正確性如何，我們可以確知的是這個方法雖然可以考定該寫卷寫作的年代，但卻無法判定該寫卷的經文與注文作者是誰。如果想要明白經文與注文的作者，那麼必須另闢蹊徑。

釋果樸在確定該寫卷的年代之後，認為在該段時間內《維摩詰經》的譯本只有支謙本、竺叔蘭與竺法護三人四種版本。⁷ 且經他考證該寫卷注文的作者是釋道安，再根據一段「道安對《維摩經》是這樣記載」的「道安錄」記載，而判定道安從來沒見過支謙本。同時根據陳寅恪猜測支愍度過江前或未見支謙本《大度經》，而推測支愍度也沒見過支謙本的《維摩經》，從而認為支遁論學時的依據也不是支謙本而是竺法護本。⁸ 換句話說支謙本從道安時代就已亡「闕」了，今吾人所見的「支謙本」事實上是竺法護的作品。在在推翻了我們對東晉時期《維摩詰經》流行狀況的理解。

釋果樸作出此一重大翻案的根據，在於一段他認為是「道安對《維摩經》是這樣記載」的記載。⁹ 他認為這段記載出於《安錄》所以足以代表道安的看法。因此這段「道安對《維摩經》是這樣記載」的紀錄實是關鍵所在，而這段紀錄又是出自《出三藏記集》卷 2〈新集經律論錄第一〉，因此首先必須明白《出三藏記集》與《安錄》之間的關係，其次也必須明白二者對於經本佚失的記載方式為何？吾人認為只有釐清這兩個問題，方能明白《出三藏記集》中這段記載究竟是僧祐的看法還是道安的記載。有關僧祐與道安的「闕經」記載方式，因前賢尚未處理過，故依據《出三藏記集》列表分析之。

6 釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 79-93。

7 見釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 34。

8 「根據江南佛教的領袖——支遁——所作的《不二入菩薩讚》乃出自『支謙』本《維摩經》。」釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 24。

9 見釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 34。

果樸先認定敦煌寫卷 P.3006 的注釋者為道安後，再依「道安未嘗見過『支謙本』《維摩經》」，反推經文作者應當是竺法護，然而這個方法卻得不到道安自己記載自己作品〈新集安公注經及雜經志錄〉的支持，¹⁰ 所以筆者擬從支謙與竺法護譯經的風格來檢視，希望通過二者譯經風格的理解，有助於明白敦煌寫卷 P.3006 經文部分的作者身分。

爲了辨析支謙與竺法護譯經的特色，本文擬以支謙的《道行般若經》、玄奘的《大般若經》第四會和支謙的《大明度經》對照比較，以期找出支謙譯經的特色。其次再以竺法護的《光讚經》、無叉羅與竺叔蘭譯的《放光般若經》、鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》與玄奘的《大般若經》第二會相互比較，以找出竺法護譯經的特色。最後再對照觀察敦煌寫卷 P.3006 中經文的寫作風格，以確定其翻譯風格究竟是偏向支謙本還是竺法護本，從而明白《佛說維摩詰經》的譯者究竟是誰。

二、《祐錄》與《安錄》的關係

讓釋果樸判定現存《佛說維摩詰經》的譯者不是支謙，而是竺法護的關鍵是下面這段話：

道安對《維摩經》是這樣記載：

支謙：《維摩詰經》，二卷，闕。（《大正》55，頁 6 下 14）

竺叔蘭：《異維摩詰經》，三卷，……元康元年（291）譯出。（頁 9 下 12-15）

竺法護：《維摩詰經》，一卷，一本云《維摩詰名解》（頁 7 下 1）今並有其經。（頁 8 下 10）

《刪維摩詰經》，一卷，**祐意謂**：先出維摩煩重，護刪出逸偈也（頁 8 下……16）。……今闕。（頁 9 中 3）¹¹

這段有關支謙、竺叔蘭與竺法護翻譯《維摩詰經》的紀錄，出現在《出三藏

10 見南梁·僧祐，《出三藏記集》卷 5〈新集安公注經及雜經志錄〉中的記載，此部分為僧祐直接轉載道安《安錄》中記載自己注經的內容。《大正藏》第 55 冊（臺北：世樺印刷公司，1994），頁 39 中-40 上。

11 釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 34-35。

記集》的卷 2 當中，鎌田茂雄也曾因為這段記載而認為現存支謙所譯的《維摩詰經》早在梁僧祐時代已亡失了，鎌田茂雄在《中國佛教通史》第 1 卷中云：

如果依支敏度之說，支謙譯的維摩詰經確實存在。但道安錄的新集經律論錄則述及支謙所譯維摩詰經二卷闕如；而竺法護譯的維摩詰經（亦稱維摩詰名解）仍存。以為支謙譯的維摩詰經尚存者是仁壽二年（602）完成的隋眾經目錄。但現存支謙所譯維摩詰經早在梁僧祐時代已缺失了，是後人把其他譯者的維摩詰經，冠以支謙之名流布於世，直到現在。¹²

這段有關《維摩詰經》的記載究竟是僧祐的說明，還是《安錄》的記述，直接影響到道安究竟有沒有見到支謙本《維摩詰經》，以及僧祐時支謙本《維摩詰經》是否存在的問題。所以本文先釐清《出三藏記集》與《安錄》的關係，繼而分辨出僧祐與道安對闕經的記載方式之後，期望能明白這段記載的真正含意。

僧祐在《出三藏記集》卷 2 中〈新集經律論錄第一〉曾云：

爰自安公始述名錄，詮品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。敢以末學，響附前規，率其管見，接為新錄。兼廣訪別目，括正異同，追討支竺，拾獲異經，安錄所記，則為未盡，今悉更苞。¹³舉，以備錄體。¹⁴

從僧祐「敢以末學，響附前規，率其管見，接為新錄」之語看來，《出三藏記集》一書的寫作實是踵續道安的足跡，雖然僧祐說「妙典可徵，實賴伊人」，但並不是說在道安之前完全沒有內典書目的存在，而是這些書目過於簡陋，缺乏譯出時間，書目的編纂者也未曾對譯出的作品加以品譯或說明，直至「安公始述名錄，詮品譯才，標列歲月」。這些創舉不但補足了在此之前經錄不足的部分，也使經典的譯出有了詳細的說明，對於譯經的品鑑則間接的表現出編纂者對當時經典翻譯的要求與期待，也使得僧祐立志「響附前規」，他以道安的《安錄》為基礎「兼廣訪別目，括正異同，追討支竺，拾獲異經」而作出《出三藏記集》的〈新集經律論錄第一〉、〈新集條解異出經錄第二〉、

12 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 1 卷，頁 202。

13 括弧中 17 個字為大正藏原 14 註釋。《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 5 下。

14 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 5 下。

和〈新集表序四部律錄第三〉。由此可知《出三藏記集》的寫作，雖以《安錄》為基礎，但卻兼採別目，增加道安之後的資料，廣納眾言，博採百家，再經過僧祐自己的分析比較，考定校正之後的成果。

書目部分，僧祐將之有條理的區分為以下十部：

1. 新集經律論錄

這是根據眾家目錄分析比較之後，再加上僧祐「括正異同」所作出的〈新集經律論錄〉。

2. 新集異出經錄

這是對「胡本同而漢文異也」的經本所作的條列式整理。例如：

法華經舊錄有薩芸分陀利經，云是異出法華，未詳誰出，今闕此經。竺法護出正法華經，十卷。鳩摩羅什出新妙法蓮華經，七卷。
右一經，三人出，其一經失譯人名，已入失源錄。¹⁵

此部分的體例與〈新集經律論錄〉相同，先說明出經者，再說明本經存佚狀況，最重要的是指出此一胡本在當時的中國有幾種不同的翻譯版本。

3. 新集安公古異經錄

這個部分是將《安錄》中所記載的「古異經」完全承接下來，這些被道安稱為「古異經」，大抵上只存篇名，經文部分已散逸，共 92 部經。

4. 新集安公失譯經錄

這個部分的 134 部「失譯經」，也是完全承繼《安錄》的記載，但僧祐認為道安此部分的紀錄「頗恨太簡，注目經名撮提兩字，且不列卷數，行間相接。後人傳寫，名部混糅。」在「涼土異經錄」和「關中譯經錄」兩部分「並闕譯名」。¹⁶

5. 新集律錄

此部分為律部目錄，分為五部記錄、十八部記錄、來漢地四部序錄三部分，來漢地四部序錄包含《摩訶僧祇律》、薩婆多的《十誦律》、曇無德的《四分律》等……最後還說明了《彌沙塞律》與《迦葉維律》。

6. 新集續撰失譯雜經錄

15 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 14 上。

16 《出三藏記集》卷 3，《大正藏》第 55 冊，頁 16 下。

這是僧祐對當時「或一本數名，或一名數本，或妄加游字，以辭繁致殊；或撮半立題，以文省成異，至於書誤益惑，亂甚棼絲，故知必也正名」，¹⁷ 可知此部分是僧祐自己對當時經本的整理，使那些因為「一本數名或一名數本」，乃至因為增添或減省文字，導致成為不同經本的現象得到整理。

7. 新集抄經錄

這個部分是僧祐羅列在道安之後到他自己為止，「約寫胡本，非割斷成經」¹⁸ 的良好作品。

8. 新集安公疑經錄

此乃僧祐承襲《安錄》中「今列意謂非佛經者如左，以示將來學士，共知鄙信焉。」¹⁹

9. 新集疑經偽撰雜錄

這個部分記載著僧祐自己校閱群經，「廣集同異，約以經律，頗見所疑……今區別所疑，注之於錄，并近世妄撰，亦標于末」的記載。²⁰

10. 新集安公注經及雜經志錄

此部分也是承襲《安錄》舊紀錄，記載道安自己注經的狀況及〈答沙汰難二卷〉、〈答法將難一卷〉及〈西域記〉三篇文章。

以現存的《出三藏記集》看來，除了目錄的部分外，本書還包括三藏的形成與收集、大量的經序和僧祐自己寫作的三卷僧傳在內，這幾部分或許就是他用來「以備錄體」的方法。由此可知，在他心中一份理想的經錄除了記載歷代以來衆經的目錄與變化外，也要對本經的譯者與內容作一陳述，同時對於抄寫或注解佛經者也要有一清楚的說明。

就以上所述十部分看來，凡有「安公」二字的部分均是僧祐承襲《安錄》，保留道安資料的地方，若無此二字則是僧祐自己的創作，就卷 2 的〈新集經律論錄〉則為僧祐「兼廣訪別目，括正異同，追討未盡」所作，因此《新錄》所引用的不但包括《安錄》，也兼及其他的經錄，例如《舊錄》、《別

17 《出三藏記集》卷 4，《大正藏》第 55 冊，頁 21 中。

18 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 37 中。

19 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 38 中。

20 《出三藏記集》卷 5，《大正藏》第 55 冊，頁 38 下。

錄》，以及許許多多的「或云」、「或作」等，按《出三藏記集》云：

1. 般若道行品經十卷 或云摩訶般若波羅經，或八卷。光和二年十月八日出。²¹
2. 私阿末經一卷 或作私呵昧，案此經即是菩薩道樹經。²²
3. 十報經二卷 舊錄云長阿含十報經。²³
4. 光明三昧經一卷 出別錄，安錄無。²⁴

僧祐《新錄》中的「或云」、「或作」，其實就是他當時所見的經錄之一，《舊錄》一詞出現的次數相當的多，有人認為《舊錄》的作者是誰難以考證，然而可以肯定的是，這本《舊錄》絕不是道安的《綜理衆經目錄》，因為僧祐在《新錄》中對道安的經錄記載，通常稱之為「安公云」，或《安錄》……例如上引 4.《光明三昧經一卷》的記載，就特別說明在《安錄》中沒有關於此經的記載，《新錄》中的記載則是根據《別錄》而來的。又例如：

道行經一卷 安公云：道行品經者般若抄也。外國高明者所撰，安公爲之序、注。²⁵

僧祐清楚記載《安錄》中道安對此書的說明，並指出道安對此經十分重視，既爲它作序，又爲它作注。至於《別錄》的作者，因文獻缺乏無法確知。

三、《祐錄》中有關「闕經」的記載方式

釋果樸在《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》一書頁 34 至 35 中所謂的認為「道安對《維摩經》是這樣記載」的這段文字，本是引自《出三藏記集》卷 2 的〈新集經律論錄第一〉，釋果樸認為其中有關：

支謙的「闕」是道安根據當時的情況所記，而竺法護譯本的「今闕」、「今並有其經」，則是梁僧祐依當時所見而加以說明的。也就是道安說他那時是看到了叔蘭譯本和法護的一個譯本、刪本，總共兩種譯本三個經本。²⁶

21 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 6 中。

22 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 6 下。

23 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 6 上。

24 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 6 中。

25 《出三藏記集》卷 2，《大正藏》第 55 冊，頁 6 中。

26 釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 35。

由上述引文可知，釋果樸對「支謙：《維摩詰經》，二卷，闕」一段的看法是「支謙的『闕』是道安根據當時的情況所記」，而對「竺法護：《維摩詰經》，一卷，一本云《維摩詰名解》今並有其經」與「《刪維摩詰經》，一卷，祐意謂：先出維摩煩重，護刪出逸偈也。……今闕」這兩段記載的看法則是「而竺法護譯本的『今闕』、『今並有其經』，則是梁僧祐依當時所見而加以說明的」。

這段文字依據的都是《出三藏記集》卷 2 的記載，不知釋果樸為何認為支謙本是「道安根據當時的情況所記」，而面對竺法護的「竺法護：《維摩詰經》，一卷，一本云《維摩詰名解》今並有其經」與「今闕」的《刪維摩詰經》，「則是梁僧祐依當時所見而加以說明的」。那麼《出三藏記集》卷 2 記載的究竟是道安的紀錄還是僧祐的紀錄？如果這是道安的記載，那麼在《刪維摩詰經》這段中的「祐意謂」又意味著什麼？

若依據僧祐在〈出三藏記集序〉中的說法，《出三藏記集》卷 2 的〈新集經律論錄第一〉乃其根據眾家同錄的分析比較後，加上自己的「括正異同」所做的。那麼，釋果樸引自《出三藏記集》的這些文字應當都是僧祐的紀錄，不是《安錄》中的文字。應該不會產生支謙本是「道安根據當時的情況所記」，而竺法護的《維摩詰經》與《刪維摩詰經》是僧祐看法兩種差異。

而「支謙：《維摩詰經》，二卷，闕」又意謂著什麼？是僧祐時支謙本《維摩詰經》已經亡佚，還是僧祐沒見到支謙本呢？想要明白此語的正確意義，必須明白僧祐對「闕經」的記載方式，方能分析出「支謙：《維摩詰經》，二卷，闕」這「闕」的正確意義。

《出三藏記集》中對於「闕經」的記載方式，大約可分為三類，一類是舊目錄記載不一，或存或闕，僧祐依所見目錄的存闕做了紀錄；二是舊目錄的記載是存在的，但到了僧祐時已不可見；三是僧祐雖知有此經，但未見此經，所以記為「闕經」。

第二類與第三類的差別在於前者是從前的譯作，後者是新的作品，僧祐將它們放在一起。因此筆者將之分類為舊目錄中已有闕經記載者和舊目錄中無闕經記載兩項說明，茲以表格整理如下：

表一 舊目錄中已有關經記載者（以下頁碼依《大正藏》第 55 冊所作）

	出別錄，安錄無	別錄所載，安錄無	別錄所載，安錄無，今闕	別錄所載，安錄先闕
1	光明三昧經（支謙譯，頁 6 中）	龍施女經（支謙譯，頁 7 上）	佉真陀羅經（支謙譯，頁 6 中）	阿差末經（竺法護譯，今有其經，頁 8 下）
2	法鏡經（支謙譯，頁 7 上）	賴吒和羅經（支謙譯，頁 7 上）	首楞嚴經（支謙譯，頁 7 上）	阿述達經（竺法護譯，今有其經，頁 8 下）
3	隨權女經（竺法護譯，今有其經，頁 8 上）		十二門大方等經（支謙譯，頁 7 上）	等目菩薩經（竺法護譯，今闕，頁 8 下）
4				樓炭經（晉懷帝時法炬譯，頁 9 下）

表二 舊目錄中無關經記載者（以下頁碼依《大正藏》第 55 冊所作）

	關	今闕	今闕此經
1	維摩詰經（支謙譯，頁 6 下）	雜經四十四篇（安世高，頁 6 上）	七法經（安世高，頁 6 上）
2	小阿差末經（支謙譯，頁 6 下）	十四意經（安世高，頁 6 上）	
3	憂佛多羅經（支謙譯，頁 7 上）	阿毘曇九十八結經（安世高，頁 6 中）	
4	從上所行三十偈（支謙譯，頁 7 上）	首楞嚴經（安世高，頁 6 中）	
5	首楞嚴經（白延譯，頁 7 中）	方等部古品曰遺日說般若經（支謙譯，頁 6 中）	
6	須賴經（白延譯，頁 7 中）	胡般泥洹經（支謙譯，頁 6 中）	
7	除災患經（白延譯，頁 7 中）	吳品（康僧會，頁 7 上）	
8	放光經（頁 7 中）	惟逮菩薩經（帛法祖，頁 9 下）	
9	新微密持經（佛馱跋陀，頁 11 下）	摩訶般若波羅蜜道行經（衛士度略出，頁 10 上）	
10	淨六波羅蜜經（佛馱跋陀，頁 11 下）	新賢劫經（鳩摩羅什譯，頁 10 下）	
11	普門品經（祇多蜜譯，晉世出，未詳何帝時。頁 12 上）	方等泥洹經（法顯攜回，佛馱跋陀譯，頁 11 下）	

12	般泥洹經（宋文帝時沙門釋智猛遊西域還，以元嘉中於西涼州譯出，至十四年齋還京都。頁 12 下）	僧祇比丘戒本（法顯攜回，佛馱跋陀譯，頁 11 下）	
13	釋六十二見經（宋文帝時求那跋陀羅譯，頁 13 上）	雜阿毘曇心十三卷（法顯攜回，佛馱跋陀譯，頁 12 上）	
14	泥洹經一卷（宋文帝時求那跋陀羅譯，頁 13 上）	雜阿毘曇心十三卷（宋文帝時西域沙門伊葉波羅以元嘉三年……於彭城譯出，至擇品未竟，至八年更請三藏法師於京都校定。頁 12 中）	
15	無量壽經（宋文帝時求那跋陀羅譯，頁 13 上）		
16	無憂王經（宋文帝時求那跋陀羅譯，頁 13 上）		
17	海意經（宋明帝天竺沙門竺法眷於廣州譯出，未至京都。頁 13 上）		
18	如來恩智不思議經（宋明帝天竺沙門竺法眷於廣州譯出，未至京都。頁 13 上）		
19	寶頂經（宋明帝天竺沙門竺法眷於廣州譯出，未至京都。頁 13 中）		
20	無盡意經（宋明帝天竺沙門竺法眷於廣州譯出，未至京都。頁 13 中）		
21	三密底耶經（宋明帝天竺沙門竺法眷於廣州譯出，未至京都。頁 13 中）		
22	雜寶藏經（宋明帝時西域三藏吉迦夜譯於北國，此經未至京都。頁 13 中）		
23	付法因緣經（宋明帝時西域三藏吉迦夜譯於北國，此經未至京都。頁 13 中）		
24	方便心論（宋明帝時西域三藏吉迦夜譯於北國，此經未至京都。頁 13 中）		

25	五百本生經（齊武帝時外國沙門大乘於廣州譯出，未至京都。頁 13 中）		
26	他毗利（齊武帝時外國沙門大乘於廣州譯出，未至京都。頁 13 中）		

從表一中可以觀察到僧祐對於經典的存缺狀況十分重視，他用來說明經典存缺的依據大抵上是《安錄》與《別錄》。通常在《安錄》中沒見到的經典，若在《別錄》中已見到，那麼僧祐就將它納入「出別錄，安錄無」和「別錄所載，安錄無」當中，一般而言這類經典僧祐應當都見到過。至於「別錄所載，安錄無，今闕」這類的經典應該是《安錄》中沒有記載，《別錄》則有清楚的紀錄，然而到了僧祐時卻又無法見到此經。

而僧祐所謂「別錄所載，安錄先闕」的狀況，是指《安錄》中有此類經典的記載，但在下面附註說明為「闕」的類型。這類經典雖被《安錄》中記載為「闕」，然而《別錄》卻又載為「存」。這類經典當時有一些僧祐還看得到，例如竺法護譯《阿差未經》與《阿述達經》；有一些則已亡佚，如竺法護翻譯的《等目菩薩經》與晉懷帝時法炬翻譯的《樓炭經》。

無論如何，從表一當中可以清楚知道僧祐對《安錄》中「闕經」的說明是「安錄無」或「安錄先闕」，而不是「闕」。「安錄無」一詞清楚的說明《安錄》中根本沒有關於此經的記載；而「安錄先闕」一詞，則是說明「安錄」中有此經的紀錄，但明白註明此經已「闕」。這類經典道安雖然沒有看到，到了僧祐時，有一些依然或缺，如《侏真陀羅經》、《首楞嚴經》及《十二門大方經》等；但有一些反而看得到了，如《阿差未經》、《阿述達經》、《等目菩薩經》和《樓炭經》等。

由表二可以得知，面對其他經錄記載一致，但到僧祐的時代有一些經典已經不復存在時，他通常用「闕」、「今闕」等來說明經典的亡佚狀況，極少用「今闕此經」四字。原因可能是書目通常採用條列式來處理，因此講求簡明清晰。如果一兩個字能足以表達此經的現況，就不必用四、五個字來說明。「今闕」和「今闕此經」已足以說明這兩類經典在舊經錄時代都存在過，然而到了僧祐時卻不復見。

至於「闕」這欄，可分兩種類型，1 至 16 是舊目錄中「有」，但僧祐未曾見到的，17 至 26 這十本書則是新譯之作，但僧祐也沒見到，原因是譯出地點或在北地，或在廣州，經雖譯出，但尚未傳入京都，所以僧祐雖然得知此經的存在，但因尚未親見所以記為「闕經」。因此可以明白僧祐所謂的「闕」不見得是指亡佚，而是「未見此經」的意思。

綜合上述，可以得知《出三藏記集》中有關支謙所譯「《維摩詰經》，二卷，闕」的記載，首先要說明的是這一段不是《安錄》中的記載，而是僧祐的敘述，所以並不意味著道安沒有見到支謙本《維摩詰經》，而是僧祐自己沒見到。其次，由於僧祐所謂「闕」並不是指亡佚，而是他自己未曾見此經的說明，因此這段記載只表示僧祐未見到支謙本，不表示支謙本在那個時代已經亡佚。職此之故，鎌田茂雄的說法恐怕仍有商議之處。

四、支謙譯經的風格

由於《出三藏記集》的記載沒有辦法證明道安有沒有見過支謙所譯的《維摩詰經》，也沒有辦法證明道安有沒有見過竺法護所譯的《維摩詰經》，甚至沒有辦法證明道安見過《維摩詰經》，因為這些記載都只能說明僧祐所見的《維摩詰經》的狀況，但我們從《高僧傳》及《世說新語》來看，第四世紀時江南的確流行著《維摩詰經》。

(一) 支謙本的流行

支遁曾以《維摩詰經》、大、小品《般若》作為與清談名士往來辯論的材料，而郗超又以《維摩詰》的義理作為〈奉法要〉的內涵，顧愷之所繪的維摩詰像是瓦官寺三絕，支愨度則以支謙、竺叔蘭與竺法護三家為合本，期藉對讀精準的理解《維摩詰經》，從這些事蹟來看，《維摩詰經》在江南的確十分盛行。而郗超〈奉法要〉經鎌田茂雄的考證，其使用的版本是支謙本；²⁷而支遁所用版本經釋果樸的考證也是支謙本；當支愨度合三家譯本時，同樣是以支謙本為「母」，由此可知當時江南最流行的版本應是支謙本。²⁸

27 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 2 卷，頁 82-83。

28 釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁 24-26。

支謙本受歡迎的原因，若按《出三藏記集》卷 13〈支謙本傳〉的記載應當是因為他所譯的經典「曲得聖義，辭旨文雅」的緣故，所謂：

從黃武元年（222），至建興中（252-253）所出《維摩詰》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等二十七經，曲得聖義，辭旨文雅。²⁹

據《出三藏記集》來看，他似乎是先學漢語，再學胡語，³⁰ 加上出生成長的環境都在漢地，他對漢語的認識就遠遠高於那些從西方來到中國的僧侶了。他不但能翻譯佛經，還會以漢語作「連句」、「梵唄」以及注解佛經，據《出三藏記集》的記載，他曾注解《了本生死經》，³¹ 由此可見他對漢語的熟稔。

其次是他熟知於當時的文學風潮，理解漢人爲文的習慣與好尚，同時也肯定這種風潮，他發現「季世尚文，時好簡略」，³² 所以他翻譯時就避免同一個概念不斷重複，如同民謠般一唱三疊般的表現方法；他也明白一連串的音譯，對一個不懂胡音梵語的人來說簡直如同讀天書一般的困難，所以他的翻譯就盡量避免音譯。這種站在讀者角度的考量，使得他的譯文易爲時人所接受，譯經亦風行一時。

（二）支謙譯經特色

支愨度曾經讚美支謙「越才學深徹，內外備通，以季世尚文，時好簡略，故其出經，頗從文麗，然其屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也。」³³ 其中「文而不越，約而義顯」一語可謂揭發出支謙譯文的特色，而遵守「文而不越，約而義顯」的結果，則是使他的作品能夠「曲得聖義，辭旨文雅」的原因。今試以支謙所譯《大明度經》與支讖《道行般若經》、玄奘《大般若經》第四會三本經書對讀，以觀察支謙譯本之特色。

1. 文而不越

29 《出三藏記集》卷 13，《大正藏》第 55 冊，頁 97 下。

30 「十歲學書，同時學者皆伏其聰敏。十三學胡書，備通六國語。」《出三藏記集》卷 13，《大正藏》第 55 冊，頁 97 中。

31 〈支謙傳〉云：「製贊菩薩連句，梵唄三契，注了本生死經，皆行於世。」《出三藏記集》卷 10，《大正藏》第 55 冊，頁 97 下。

32 東晉·支愨度，〈合首楞嚴經記第十〉，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》第 55 冊，頁 49 上。

33 支愨度，〈合首楞嚴經記第十〉，《出三藏記集》卷 7，《大正藏》第 55 冊，頁 49 上。

支愍度讚美支謙「故其出經，頗從文麗，然其屬辭析理，文而不越，約而義顯」。其中「文而不越」其意為何？若對讀支謙與支讖的譯本，即可明白支愍度所謂「文而不越」並非指詞藻華美。因為支謙譯經中的文字並不比支讖的流利或優美，有時甚至直接沿用支讖的用語，例如：「何以故，閉生死道已，正便是輩求者，我代其喜，不斷功德也。」³⁴ 即是取於支讖的「何以故，閉塞生死道故，正便是輩，行菩薩道者，我代其喜，我終不斷功德法」。³⁵

既是如此，為何歷來都認為支謙的譯本較支讖的易讀易懂？最重要的應該是支謙譯本中「少胡音」的緣故。支謙明白對一個不懂梵文胡語的人而言，一連串的音譯是毫無意義的，它只會增加閱讀的難度，阻礙讀者閱讀的興趣，因此支謙將支讖依梵音而譯的專有名詞，全改為中國人能理解的名詞，例如在支讖《道行般若經》云：

釋提桓因白須菩提言：賢者須菩提，是若干千萬天子大會，欲聽須菩提說般若波羅蜜。云何菩薩於般若波羅蜜中住？³⁶

到了支謙則譯為：

（帝）釋問善業言：是諸天子大會，欲聽說智度無極。云何闍士大士於大明中立乎？³⁷

「釋提桓因」支謙譯為「帝釋」，「須菩提」譯為「善業」，「菩薩」則譯為「闍士大士」，凡此都說明了支謙儘量以合宜的中文詞語翻譯梵文，這個努力讓中國人閱讀佛經時較為輕省，除人名、地名改為「意譯」外，抽象概念支謙也全用「意譯」法來翻譯，支讖按音譯譯為「般若波羅蜜」的部分，支謙則譯為「智度」和「大明」，除此之外，支讖《道行般若經》還包含：

須菩提白佛言：須菩提，當報恩，不得不報恩，何以故？過去怛薩阿竭、阿羅呵三耶三佛，皆使諸弟子為諸菩薩說般若波羅蜜。怛薩阿竭時亦在其中學，如是中法，令自致作佛。用是故，當報佛恩。³⁸

34 吳·支謙，《大明度經》，《大正藏》第8冊，頁482中。

35 東漢·支讖，《道行般若經》，《大正藏》第8冊，頁429上。

36 支讖，《道行般若經》，《大正藏》第8冊，頁429上。

37 支謙，《大明度經》，《大正藏》第8冊，頁482中。

38 支讖，《道行般若經》，《大正藏》第8冊，頁429上-中。

支謙《大明度經》改爲：

善業白佛言：我當報恩，終不敢違之。所以然者，往昔如來，無所著，正真道，最正覺，皆與弟子爲諸闍士說智度，如來時亦在中學斯經妙行，今自致作佛，用是故，當報恩。³⁹

相較於「怛薩阿竭、阿羅呵三耶三佛」、「般若波羅蜜」，支謙的「如來、無所著、正真道、最正覺」，比較具體的傳達了佛的內含，而「般若波羅蜜」也不如「智度」一詞，將般若強調智慧的一面表現出來，「意譯」固然比「音譯」貼近中國固有文化系統，但爲易於理解，難免犧牲胡梵中無法翻譯的文化特色，如將般若譯爲「智慧」時就忽略了般若所謂的智慧不是世俗所謂的智慧，而是一種離言絕慮，言語道斷，心行處滅，不可言宣的智慧。而以漢語取代胡梵的同時，另一種文化的理解也正無聲無息的侵入胡梵語的世界。

由此可知，支愍度所謂「文而不越」中的「文」，並非指支謙用駢詞儷語來藻飾其詞，而是指支謙採用「意譯」一事。由於「意譯」的結果，使得經文讀來較「音譯」的經本流利順當，將梵音轉爲中國人能懂且有意義的詞語時，也較純然的音譯讀來更有滋味，這個改變減低了中國人閱讀佛經時的扞格，同時增加了閱讀的興味。

「文」而不越也是使支謙譯本被僧祐讚美爲「曲得聖義，辭旨文雅」的緣故，按〈法句經序〉中云：

始者維祇難出自天竺，以黃武三年（224）來適武昌，僕從受此五百偈本，請其同道竺將炎爲譯，將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於質直，僕初嫌其辭不雅。⁴⁰

〈法句經序〉的作者認爲竺將炎的翻譯「不雅」的原因，即在於「其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於質直」，也就是說，竺將炎的翻譯往往是在沒有經過消化與吸收的情況下，將胡語譯爲意義相近的漢語，或者直接使用音譯來翻譯，這種未經譯者融會貫通過而直接翻譯出來的情況即是「不雅」。反過來說，支謙的翻譯往往是他自己先通曉經義，融會貫通前後文之後翻譯出來的結晶，因此僧祐認爲它「曲得聖義，辭旨文雅」。

39 支謙，《大明度經》，《大正藏》第 8 冊，頁 482 中。

40 《出三藏記集》卷 7，《大正藏》第 55 冊，頁 50 上。

至於「文而不越」的「不越」是說支謙雖以意譯代替音譯，但卻不因此屈從流俗，違背經義，例如，支讖《道行般若經》卷 1 云：

須菩提知諸天子心中所念，謂諸天子言：「是語難了，亦不可聞，亦不可知」，諸天子心中復作是念，是語當解。今尊者須菩提深入深知，須菩提復知諸天子心中所念，語諸天子言：「已得須陀洹道證。若於中住，不樂因出去，已得斯陀含道證，若於中住不樂因去。以得阿那含道證，若於中住不樂因去，已得阿羅漢道證。若於中住，不樂因去。已得辟支佛道證。若於中住，不樂因去，以得佛道證，若於中住，不樂因去。」⁴¹

在支謙《大明度經》卷 2 譯為：

善業知其心所念，語諸天子：「是經難了難了，所以者何。我所道說，所教起都為空矣。以斯故難聞，聞而難了。」諸天子心復作是念，是語當解當解。今尊者善業深入於法身，即告諸天子：「設使欲索溝港、頻來、不還、應儀，緣一覺、無上正真道、若於其道中住，皆當學明度，當持守。」⁴²

支謙將支讖的須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，換成溝港、頻來、不還、應儀，將辟支佛換為緣一覺。首先，從名稱上直接反應出修道歷程的長短，其次支讖規律的「已得某某果，若於中住，不樂因去」的翻譯，無法顯示般若的可貴，但支謙的「設使欲索溝港、頻來，不還、應儀，緣一覺、無上正真道。若於其道中住，皆當學明度，當持守。」就將修道者不論進行到哪一個階段，都必須學習般若的精神呈現出來了。又例如支讖云：

釋提桓因言：「摩訶波羅蜜無有邊、無有底，波羅蜜云何？」
須菩提言：「拘翼，摩訶波羅蜜，無有邊波羅蜜，無有底波羅蜜，摩訶波羅蜜了不可得，無有邊波羅蜜了不可見，無有底波羅蜜了不可得底，人無底復無無底，無底復無無底，波羅蜜等無底復無無底，波羅蜜無底復無無底，亦無有中邊，亦無有本端，了不可量，了不可逮知。拘翼！從法中底波羅蜜，底無底復無無底。復次，拘翼，法無底復無端底，無有中邊，無有盡時，底索無底，復無無底波羅蜜。」⁴³

41 支讖，《道行般若經》，《大正藏》第 8 冊，頁 429 下 -430 上。

42 支謙，《大明度經》，《大正藏》第 8 冊，頁 482 中。

43 支讖，《道行般若經》，《大正藏》第 8 冊，頁 430 中 - 下。

支謙譯為：

釋言：「大士為大明無邊無底？」

報言：「五陰皆無邊，以是故當知法無邊，人無底，當知法無底。身與作復作用，是故當知之，與大明等無異，無中邊亦無本端，不可限量，一切不可得。以是故明度無邊無底，不可計，計為多。」⁴⁴

支謙的翻譯中，須菩提直接針對波羅蜜有邊無邊、有底無底來回答，全段採用反覆論述的方式進行，對於不熟悉佛經梵文的人而言，一方面要理解音譯的代表意思，一方面要深入印度式的論辯的確有些困難，而支謙的譯文則接續上文「五陰皆無邊」的論述，並以之為開端，統整全段論述為「法無邊，人無底」，並說明這即是般若，般若本無中邊亦無本端，簡明扼要的敘述讓讀者易於把握原文的重心。

2. 約而義顯

支謙的譯經十分在乎讀者的接受度，除了採用「意譯」外，他也顧及當時文人喜簡不喜繁的因素。因此在譯經時不再採用逐字翻譯法，而採取一種濃縮經義的翻譯法，因為只有如此才能避免梵文經典中原本那再三重複，反覆叮嚀的行文方式，例如支識《道行般若經》作：

有色無色，不當於中住，有痛痒思想生死識，無痛痒思想生死識，不當於中住。有須陀洹，無須陀洹，不當於中住。有斯陀含，無斯陀含，不當於中住。有阿那含，無阿那含，不當於中住。有阿羅漢，無阿羅漢，不當於中住。有辟支佛，無辟支佛，不當於中住。有佛無佛，不當於中住。色無無常，不當於中住，痛痒思想生死識，無無常，不當於中住。色若苦若樂，不當於中住，色若好若醜，不當於中住。痛痒思想生死識，若苦若樂，不當於中住。痛痒思想生死識，若好若醜，不當於中住。色我所、非我所，不當於中住。痛痒思想生死識，我所非我所，不當於中住。⁴⁵

但支謙《大明度經》只用：「五陰無常，不當於中住，於苦樂好醜，是我所，非我所，不當於中住」。⁴⁶ 支謙用「五陰」二字包含了支識經文中的「有色無色，痛痒思想生死識」，而以「不當於中住」一語概括了須陀洹、斯

44 支謙，《大明度經》，《大正藏》第 8 冊，頁 483 中。

45 支識譯，《道行般若經》卷 1，《大正藏》第 8 冊，頁 429 中。

46 支謙譯，《大明度經》卷 2，《大正藏》第 8 冊，頁 482 中 - 下。

陀舍、阿那舍、阿羅漢、辟支佛等各種修行人都不當住於其中，不只不住五陰，也不住苦樂好醜，我所、非我所，這種濃縮翻譯法絕對不是逐字翻譯，而是譯者經過自己的理解之後，避免重文複字所作的方便法門。

「約而義顯」的另一現象是多段落的綜合，如支讖《道行般若經》云：

釋提桓因言：「云何尊者，須菩提，何以故人無底，波羅蜜無底？」須菩提謂釋提桓因：「是事都虛不可計，正使計倍復倍。人無底，波羅蜜無底。」釋提桓因言：「何緣爾人無底、波羅蜜無底？」須菩提言：「於拘翼意云何？何所法中作是教人本所生？」釋提桓因言：「無有法作是教者，亦無法作是教住置，設使有出者但字耳，設有住止者但字耳，但以字字著言耳；有所住止處但字耳，了無所有，但以字字著言耳。人復人所，本末空無所有。」須菩提言：「於拘翼意云何，人可得見不？」釋提桓因言：「人不可得見。」⁴⁷

此段支謙的《大明度經》譯為：

釋問：人云何無底。善業言，云何於釋意。何所法中名為人，於法中不見有名為人者，何以故不？見有所從來處，所以者何？人本末（末）皆空無所有故，設使有來者，有住止者，但名耳，何以故？於名字中學有所有不？曰，不也。⁴⁸

支謙本中「善業言」的一段濃縮了支讖本中三段釋提桓言，二次須菩提言，支謙理解消化後，將其綜合成一段，而合成後的經文並未違背經義。

（三）支謙「意譯」的特色

支謙的「意譯」法雖然弭平了胡漢、梵漢之間的鴻溝，但是以這種方法來翻譯，仍然避免不了產生其他副作用，例如支謙本《維摩詰經》云：

於是長者維摩詰自念，寢疾於床，念佛在心。佛亦悅可是長者，便告賢者舍利弗：「汝行詣維摩詰問疾」，舍利弗白佛言：「我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念我昔常宴坐他樹下，時維摩詰來謂我言：唯，舍利弗，不必是坐為宴坐也。賢者，坐當如法，不於三界現身意，是為宴坐。不於內，意有所住，亦不於外，作二觀，是為宴坐。立於禪，以減意，現諸身，是

47 支讖譯，《道行般若經》卷2，《大正藏》第8冊，頁430下。

48 支謙譯，《大明度經》，《大正藏》第8冊，頁483中。

爲宴坐。於六十二見而不動，於三十七品而觀行，於生死勞垢而不造。在禪行如泥洹，若賢者如是坐，如是立，是爲明曉如來坐法。時我，世尊，聞是法，默而止，不能加報，故我不任詣彼問疾。」⁴⁹

玄奘本《說無垢稱經》云：

時無垢稱作是思惟，「我嬰斯疾，寢頓于床。世尊大悲，寧不垂愍，而不遣人來問我疾？」爾時世尊知其所念，哀愍彼故，告舍利子：「汝應往詣無垢稱所，問安其疾」。時舍利子白言：「世尊，我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念我昔於一時間，在大林中宴坐樹下，時無垢稱來到彼所，稽首我足，而作是言，『唯，舍利子，不必是坐爲宴坐也。夫宴坐者，不於三界，而現身心，是爲宴坐；不起滅定，而現諸威儀，是爲宴坐；不捨一切所證得相，而現一切異生諸法，是爲宴坐。心不住內，亦不行外，是爲宴坐。住三十七菩提分法，而不離於一切見趣，是爲宴坐。不捨生死，而無煩惱，雖證涅槃，而無所住，是爲宴坐。若能如是而宴坐者，佛所印可。』時我，世尊，聞是語已，默然而住，不能加報，故我不任，詣彼問疾。」⁵⁰

比較支謙譯本與玄奘本可知，在玄奘本作「時無垢稱作是思惟，『我嬰斯疾，寢頓于床，世尊大悲，寧不垂愍，而不遣人來問我疾？』爾時世尊知其所念，哀愍彼故，告舍利子」，支謙本僅作「於是長者維摩詰自念，寢疾於床，念佛在心。佛亦悅可是長者，便告賢者舍利弗」，簡潔的表達中，似乎失去了維摩詰內心的猜測與狐疑，使得文本的可讀性稍降。其次，玄奘本對維摩詰教導舍利弗的段落，說的是「唯，舍利子，不必是坐爲宴坐也。夫宴坐者，不於三界，而現身心，是爲宴坐；不起滅定，而現諸威儀，是爲宴坐；不捨一切所證得相，而現一切異生諸法，是爲宴坐。心不住內，亦不行外，是爲宴坐。」而支謙本則作「唯，舍利弗，不必是坐爲宴坐也。賢者，坐當如法，不於三界現身意，是爲宴坐。不於內，意有所住，亦不於外，作二觀，是爲宴坐。」玄奘本連用七個「不」來說明宴坐的內容，但支謙本只用了三個「不」字，且在否定敘述前又加上「賢者，坐當如法」一語，使得所有的否定內容都變成「如法」當中的敘述，也使得三個否定被包含在肯定敘述當中，這個修正也是典型的「意譯」。

49 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《大正藏》第 14 冊，頁 521 中 - 下。

50 唐·玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《大正藏》第 14 冊，頁 561 中。

這種方式也同樣呈現在對「三十七道品」的敘述段落中，玄奘本云：「住三十七菩提分法，而不離於一切見趣，是為宴坐。」支謙本作「於三十七品而觀行」，支謙直接將「不離於一切見趣」簡省為「觀行」，似乎將菩薩行於非道、不離他趣的精神淡化了。玄奘本「不捨生死，而無煩惱，雖證涅槃，而無所住，是為宴坐。若能如是而宴坐者，佛所印可。」支謙本則作「於生死勞垢而不造。在禪行如泥洹，若賢者如是坐，如是立，是為明曉如來坐法」。其中「於生死勞垢而不造」即是玄奘本的「不捨生死，而無煩惱」。以「在禪行如泥洹」和「雖證涅槃，而無所住」來比較，支謙本更清楚的掌握了宴坐的精神；其下的「若賢者如是坐，如是立，是為明曉如來坐法」，從玄奘譯文看來，「若能如是而宴坐者，佛所印可」一語只在解釋能如此則是佛所贊同的宴坐，但支謙的譯文則不止於說明此種宴坐而已，也把前文作一總結的結束語。這在某種程度上也可說是「意譯」的一種。

支謙的「意譯」不只是以濃縮的方法把握原旨而已，有時為了使經文流利易讀，支謙還會刪去某些文字，如玄奘本云：

時妙吉祥與諸大眾，俱入其舍，但見室空無諸資具、門人、侍者，唯無垢稱獨寢一床，時無垢稱見妙吉祥，唱言：「善來，不來而來，不見而見，不聞而聞。」妙吉祥言：「如是，居士，若已來者，不可復來；若已去者，不可復去；所以者何？非已來者，可施設來，非已去者，可施設去，其已見者，不可復見，其已聞者，不可復聞。且置是事，居士所苦，寧可忍不？命可濟不？界可調不？病可療不？可令是疾，不至增乎？世尊慇懃致問無量。」⁵¹

這一段在支謙的譯本作：

文殊師利，既入其舍，見其室空，除去所有，更寢一床。維摩詰言：「勞乎，文殊師利，不面在昔，辱來相見。」文殊師利言：「如何，居士，忍斯種作疾，寧有損，不至增乎？世尊慇懃致問無量。」⁵²

支謙的文字不只是描述文殊師利入維摩詰居室的部分簡潔扼要而已，在文殊問候維摩詰的那段，幾乎刪去所有文殊回答維摩詰的「善來」部分，直接引

51 玄奘譯，《說無垢稱經》卷3，《大正藏》第14冊，頁567下-568上。

52 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《大正藏》第14冊，頁525下。

入探疾的慰問，不論翻譯可不可以這樣刪除原文，若單就文意的進行而言，刪去這段問答，無損於文意的推展，多了那段類似說理性的問，反而使文殊慰問的意圖無法暢快表達。

類似這樣的情形，還有：「得病本者，必知精進，無我人想。」⁵³ 玄奘本作「由此因緣，應除一切，有情我想」，⁵⁴ 乍看之下，「必知精進，無我人想」和「應除一切，有情我想」是恰好相反的概念，但若仔細觀察支謙「精進」的對象是「無我人想」，而玄奘要除的是一切有情的我想，意義上並無差別，但是問題在於原文究竟是肯定式的精進表達，還是否定式的去除表達，現今觀之，鳩摩羅什譯本作「又此病起，皆由著我，是故於我，不應生著，既知病本，即除我想及衆生想。」⁵⁵ 羅什本與玄奘本均作否定式的「去除」，或許又可作為支謙的意譯不同於梵文本的一例證。

本段中還出現被僧叡指為「始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳」的例證，「至如以不來相為辱來，不見相為相見」⁵⁶ 的謬誤，今觀支謙以「不面在昔，辱來相見」譯的「不來而來，不見而見，不聞而聞」，的確是失其原義，維摩詰本欲以「不來而來，不見而見，不聞而聞」來說明文殊前來探病的實相意涵，並以之引起文殊後面的「若已來者，不可復來；若已去者，不可復去；所以者何？非已來者，可施設來，非已去者，可施設去，其已見者，不可復見，其已聞者，不可復聞。」⁵⁷ 的一段回應。但支謙可能想要明快的切入探病忍問的主題，讓維摩詰與文殊師利精彩的對答快速呈現，所以逕自刪去這段無相無人無我的高妙對談，而以「不面在昔，辱來相見」這一般的客套語作為開頭，以「如何？居士，忍斯種作疾，寧有損，不至增乎？世尊慇懃致問無量」作為回答。這一問一答中，完全刪除了抽象而又具思辨的層面。

僧叡指出支謙翻譯上的另一個錯誤，也在第五品，支謙本作：

何謂為本？謂始未然。未熾然者則病之本。何謂不然？於三界而不然。其

53 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《大正藏》第 14 冊，頁 526 上。

54 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 3，《大正藏》第 14 冊，頁 568 中。

55 後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中，《大正藏》第 14 冊，頁 545 上。

56 劉宋·僧叡，〈毘摩羅詰堤經疏序第十四〉，《出三藏記集》卷 8，《大正藏》第 55 冊，頁 58 下。

57 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 3，《大正藏》第 14 冊，頁 567 下 -568 上。

不然，何用知？謂止心。止心者，以不得也，非不然也。何以不得？二見不得。謂內見外見，是無所得。⁵⁸

玄奘本作：

何等名為疾之因緣？謂有緣慮。諸有緣慮，皆是疾因，有緣慮者，皆有疾故。何所緣慮？謂緣三界。云何應知如是緣慮？謂正了達此有緣慮都無所得。若無所得，則無緣慮。云何絕緣慮？謂不緣二見。何等二見？謂內見外見。若無二見，則無所得。既無所得，緣慮都絕；緣慮絕故，則無有疾。若自無疾，則能斷滅有情之疾。⁵⁹

鳩摩羅什本云：

何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣，則為病本。何所攀緣？謂之三界。云何斷攀緣？以無所得，若無所得，則無攀緣。何謂無所得？謂離二見。何謂二見？謂內見外見，是無所得。⁶⁰

從玄奘本看來「所謂本」應當指病本，亦即是致病的根源，因此經文從緣慮三界是致病之始開始推衍，到說明治病必須洞察緣慮的實相，明白所有緣慮的本質均是無所得，不論是內見外見其實相也都是無所得，只有明白絕慮的實相，才能使緣慮都絕，而不再有疾。但支謙翻譯此段時，顯然又想發揮「以簡馭繁」、「約而能博」的寫作技巧，因此他完全忽略因攀緣三界而致病的一段，也不說明了達緣慮與根治病源的關係，直接從病本跳到「絕緣慮」。既然是從「絕緣慮」來說，自然不會對「緣慮」的層面多加探討，支謙直接從「病本」跳到「病本的本質」，從招致煩惱的緣慮跳到「未熾然」的空無所有，然後再接著「止心」。所謂「止心」是指心無所緣、無所得的狀況。僧叡以為支謙將緣慮譯為「止心」，細觀這個錯誤不在於將緣慮譯為「止心」，因為「止心」是「絕緣慮」的翻譯，而支謙所以讓後人認為他翻譯錯誤，在於他刪減太多內容，為了避免跳躍式的敘述，他不得不改變經文的原意，好讓前後讀來不致突兀。支謙希望能用最少字句、最精簡的方法，傳達《維摩詰經》的意蘊。但這個意蘊，並非胡本或梵本中的原汁原味，而是經過他咀嚼

58 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《大正藏》第14冊，頁526上-中。

59 玄奘譯，《說無垢稱經》卷3，《大正藏》第14冊，頁568下。

60 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中，《大正藏》第14冊，頁545上。

消化後再吐出的，難免與原文有些差距。

五、竺法護譯經的風格

根據《出三藏記集》的記載，竺法護（233-310）共譯出 154 部經，其中以《光讚》、《正法華》、《首楞嚴》、《維摩詰》等經影響最大。他所譯的《光讚經》依道安的〈合放光光讚略解序〉看來，其譯筆的風格迥異於《放光般若經》，所謂：

放光，于闐沙門無叉羅執胡，竺叔蘭為譯，言少事約，剝削復重，事事顯炳，煥然易觀也，而從約必有所遺，於天竺辭及騰每本蘭焉。光讚，護公執胡本，聶承遠筆受，言准天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文也，每至事首，輒多不使（便），諸反覆相明，又不顯灼，考其所出，事事周密耳，互相補益，所悟實多。⁶¹

道安這段話雖然是針對《放光》與《光讚》所作的比較，但也說出了竺叔蘭與竺法護譯經風格的差異處。竺叔蘭譯經時主張「剝削復重」使「事事顯炳」，讓讀者易於明白，也易於解讀，這個主張比較類似支謙。竺法護則認為譯經時必須忠於原本，將胡本或梵本內容逐字逐句的翻譯出來，所謂「言准天竺，事不加飾」。如果原文的文采簡明扼要，那麼就以簡明扼要的方式譯出，如果原文一唱三嘆，那麼就以反覆重現的方式譯出，譯者不妄加刪改。堅持「言准天竺，事不加飾」的最大特色，就是詳詳細細的將胡文與梵文本佛經中「反覆相明」的特色淋漓盡致的發揮出來。在道安看來，竺法護譯經的特點便是在敘述一個概念時，往往從各個角度、各個層面反覆申明。本文以竺法護所譯的《光讚經》和無叉羅「手持梵本，（竺）叔蘭譯為晉文」的《放光般若經》與鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》、玄奘的《大般若經》第二會對讀，來檢視竺法護所譯的經典是否具有道安所說的特色。

（一）事事周密

竺法護譯經最大的特色即是詳盡，對於竺叔蘭一言帶過的地方，他均詳

61 《出三藏記集》卷 7，《大正藏》第 55 冊，頁 48 上。

盡的將它展現出來，讓讀經的人不只是看到一個概括性的名詞而已，而是深入了解作經者一再致意、反覆再三的意圖，例如竺叔蘭本：

佛言：「三十七品、佛、十八法、空、無相、無願、及道與幻有異不？」
須菩提答曰：「無有異，世尊。五陰則是幻，幻則是五陰。十二衰及十八性皆是幻，三十七品及佛、十八法亦是幻，幻則十八法。」⁶²

竺法護本：

「於須菩提意云何？四意止異乎？幻復異耶？四意斷、四神足、五根、五力、七覺意、八由行，異乎？幻復異耶？空、無想、無願異乎，幻復異耶？」答曰：「不也。天中天。」「於須菩提意云何？幻為異乎？十種力、四無所畏、四分別辯，十八不共諸佛之法，復為異耶？」答曰：「不也，天中天於須菩提意云何？幻為異乎？道復異耶？」答曰：「不也，天中天，幻不為異，色亦不異，色則為幻，幻則為色，唯天中天，幻不為異。痛、痒、思想、生死識，亦不為異，識則為幻，幻則為識，唯天中天，幻不為異。眼、耳、鼻、舌、身、心亦不為異，幻則為眼，眼則為幻，眼，色識；耳，聲識；鼻，香識；舌，味識；身，細滑識；意，法識。識則為幻，幻則為識，所習因緣，痛痒之樂，不為異也。痛樂則幻，幻則痛樂，唯天中天，幻不為異，四意止亦不異，四意止則為幻，幻則四意止，意斷、神足、根、力、覺、意、由行，則為幻，幻則由行。唯天中天，十種力、四無所畏、四分別辯、十八不共諸佛之法。法則為幻，幻則為法。」⁶³

我們可以發現竺叔蘭譯本中的「三十七品」在竺法護譯本並未出現，但卻詳細說明了四意止、四意斷、四神足、五根、五力、七覺意、八由行（正覺）不異於幻的道理，也將竺叔蘭「十八性」的內容——十種力、四無所畏和四分別辯的內容——道出。對於竺叔蘭所謂「五陰則幻」也分為色、痛、痒、思想、生死識五方面加以說明，比起竺叔蘭的譯本內容詳細、清楚。

（二）反覆相明

竺法護譯經除了內容詳細、事事周密外，「反覆申明，層層累進」也是不可忽略的特色，在《光讚經》中，除了將竺叔蘭《放光般若經》中言簡意賅

62 西晉·竺叔蘭，《放光般若經》卷3，《大正藏》第8冊，頁17上。

63 西晉·竺法護，《光讚經》卷4，《大正藏》第8冊，頁174中-下。

帶過的概念清楚的展現之外，還會利用層層累進的方法，遞進式的反覆申明重要的概念，例如《光讚經》中說明菩薩般若智慧時，就充分展現了此一特色，《光讚經》云：

佛言，此菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，志在專精，於薩芸若慧，不觀色無常，色亦不可得，不觀痛、痒、思想、生死識、無常，識亦不可得。志觀薩芸若，不察無常，亦不可得，是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有漚瑟拘舍羅。⁶⁴

再者，從不觀諸法亦不得諸法的角度，說明不觀色、受、想、行、識。至於第三次重複展開五陰只是爲了說明苦。第四次則是說明五陰既是我所又不是我所。第五次則說明五陰既空又不得空。第六次則是說明五陰既是「寂寞」又非「寂寞」，第七次則說明了五陰中既是虛實又非虛實的性質。

復次須菩提，菩薩摩訶薩志在薩芸若慧，不觀色苦，亦不得色，不觀痛、痒、思想、生死識苦，亦不得識。不觀色是我所，亦不得我所。不觀痛、痒、思想、生死識是我所，亦不得我所。不觀色非我所，亦不得非我所，不觀痛、痒、思想、生死識非我所，亦不得我所。復次，須菩提，菩薩摩訶薩志學薩芸若，觀於色空，亦不得空，觀痛、痒、思想、生死識空，亦不得空。不觀色有常，亦不得常。不觀痛、痒、思想、生死識有常，亦不得常。不觀色非常，亦不得無常。不觀痛、痒、思想、生死識非常，亦不得無常。觀色寂寞，亦不得色寂寞。觀痛、痒、思想、生死識寂寞，亦不得識寂寞。觀色虛無，亦不得色虛無。觀痛、痒、思想、生死識虛無，亦不得識虛無。是爲菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有漚瑟拘舍羅。⁶⁵

菩薩般若智慧是無所黏滯的，他看五陰不是苦、我所、空、常、無常、寂寞、虛無等，也不是非苦、非我所、非空、非常、非無常、非寂寞、非虛無，而是不著二邊，既非苦亦非非苦的，此段說明般若的特色在於不著此亦不著彼。

第八次則說明菩薩摩訶薩不觀諸法，亦無所得時，再展開一次五陰。

復次須菩提，菩薩摩訶薩不觀無常，亦無所得。苦、空、無我、非身，亦無所得。不觀無常，亦無所得。空無想，無願、寂寞、虛無，亦無所得。

64 竺法護，《光讚經》卷 4，《大正藏》第 8 冊，頁 175 中。

65 竺法護，《光讚經》卷 4，《大正藏》第 8 冊，頁 175 中。

痛、痒、思想、生死識，不觀無常，亦無所得。眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、細滑、法，不觀無常，亦無所得。非常、苦、空、無我、非身。空、無想、無願、寂然、虛無，觀於斯事，了無所得。彼為眾生如此意，吾為一切眾生之類，說無常法，為顛倒施，令不迷惑。又分別法，為苦、無我、空、無想、無願、寂寞、虛無，為顛倒者，令不迷惑，是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜有濕想拘舍羅。⁶⁶

第九次說明菩薩不觀諸法，不墮顛倒，亦無所得時，再一次展開五陰。竺法護的譯本，此時進一步的說不能黏執於無常、空、無想、無我等，當於其中「無所得」才是真正的般若，若是以為無常、無想、無我、苦、空就是「實法」，那又是另一種顛倒。第十次再次發揮隨說隨掃的特色，針對第九次所說的「不觀無常，亦無所得」的部分，再加入「不墮顛倒」的部分，令人連無常無所得都不執著。

復次須菩提。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜學行薩芸若慧，思惟其誼，不觀色無常，不墮顛倒，亦無所得。不觀痛、痒、思想、生死識、無常，不墮顛倒，亦無所得。無苦無我為空，空、無想、無願、寂寞、虛無，不令顛倒，亦無所得。色、痛痒、思想、生死識，離四非常，空、無想願、寂寞、虛無，觀此諸事，不令顛倒，亦無所得。假使在於薩芸若慧，念此不捨，此則菩薩摩訶薩惟逮波羅蜜菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時。志不思惟聲聞辟支佛事，亦不聽志勸隨其行，是為菩薩摩訶薩行禪波羅蜜，不恐不怖亦不畏懼。⁶⁷

第十次展開五陰時是從「不用色空而為空也」的角度，此時《光讚經》從「色即是空，空即是色」的角度，說明五陰本空，不待分析，不待拆解，五陰自身即是空。雖然未從五陰如幻的角度加以申述，不過卻說明了不只是五陰本空，三十七品亦是空，並說明一切皆空是使菩薩大而無畏的緣故。

復次須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。當造斯觀，不用色空而為空也。色則為空，空者則色、痛、痒、思想、生死識，不專為空，色者則空識、自然識。空者為識，眼不專空，眼自然空。眼者則空，空者則眼，不專為空。耳，聲識；鼻，香識；舌，味識；身，細滑識；意，法識；不專空

66 竺法護，《光讚經》卷4，《大正藏》第8冊，頁175下。

67 竺法護，《光讚經》卷4，《大正藏》第8冊，頁175中-下。

識，自然空，識者則空，空者則識，所習因緣，痛痒之樂，則為空矣。所習因緣，痛痒之樂，自然為空，所習因緣，痛痒之樂，觀之則空，其心自空。所習因緣，痛痒之樂，則亦為空。其四意止，不專為空。四意止空，故由是為空。其四意止，自然為空。四意斷，四神足，五根，五力，七覺意，八由行，不專為空。三十七品則自然，空者則三十七品，三十七品則空，十種力、四無所畏、四分別辯、十八不共諸佛之法，不專為空，則自然空。空者則為佛，法則空，空者則法，是為菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。不恐不怖，亦不畏懼。⁶⁸

第十一次到十三次的展開五陰是總結上述的般若觀慧，認為在般若智慧下，五陰三十七品，一切法自身是空，那麼推而廣之，涅槃本身也是空，並無實際的彼岸可以追尋、駐足，也因此作者不再勸人發聲聞辟支佛心，不再教導人立下不復還在人間之志願，因為一切法本性寂寞虛無，不可得，亦無所得，也因為明白這個道理，菩薩才有勇氣不斷的乘願再來並教化人間。

於是須菩提，菩薩摩訶薩善師，為其說法，不論色不常，色亦不可得，亦無所著。以是德本，不以勸助令立聲聞辟支佛地，唯學薩芸若慧。是菩薩摩訶薩善師，色、痛、痒、思想、生死識，不說無常，亦不可得，亦無所著，以是德本，不用勸助令立聲聞辟支佛地，常建立之薩芸若慧。復次，須菩提。菩薩摩訶薩善師者，為說經法，不論色苦，色不可得，亦無所著。痛、痒、思想、生死識不可得，亦無所著。色我所非我所，痛、痒、思想、生死識，我所非我所，不可得亦無所著。又為說法論，色、空、無想、無願，不可得亦無所著。痛、痒、思想、生死識、空、無想、無願，不可得亦無所著。眼、耳、鼻、舌、身、意不可得亦無所著。色聲香味細滑法及十八種，我所非我所，不可得亦無所著。復次，須菩提。菩薩摩訶薩善師者，為其說法論，色、寂寞、虛無，不可得亦無所著。痛痒思想生死識，寂寞空無，不可得亦無所著。以是德本，不用勸助於聲聞辟支佛地，常以勸助薩芸若慧，是謂須菩提菩薩摩訶薩善師。又復講說，眼寂寞虛無，不可得亦無所著。耳鼻舌身意寂寞虛無，不可得亦無所著。色聲香味細滑法寂寞虛無，不可得亦無所著。眼之所習因緣痛痒，說法無常，眼色識、耳聲識、鼻香識、舌味識、身細滑識、意法識，所習因緣痛痒之樂，說無常法，寂寞虛無，不可得亦無所著。以此德本，不用勸助於聲聞

68 竺法護，《光讚經》卷 4，《大正藏》第 8 冊，頁 175 下 -176 上。

辟支佛地，常以建立薩芸若慧，是菩薩摩訶薩善師。⁶⁹

第十四次的展開五陰，說明菩薩說法時必須詳說五陰、六根、六識、六塵、十二因緣都是無常、苦、空、無我的，也是空、無我、無想、無願、寂寞、虛無的，但卻又不可著於無常、苦、空、無想、無願等，因一有著，又是一滯，那就不再是般若了，般若強調遣執蕩相，無相得，無所著。

復次須菩提。菩薩摩訶薩善師者。為人講法，現說色無常，苦、空、非身；痛痒思想生死識無常，苦空非身；現說眼耳鼻舌身意無常，苦空非身；色聲香味細滑法無常，苦空非身；眼色識耳聲識鼻香識舌味識身細滑識意法識無常，苦空非身；現說無明無常，苦空非身。行識名色六入所更，痛、愛、受、有、生老病死無常，苦空非身。色我所非我所，寂寞虛無，痛痒思想生死識，我所，非我所。空無想無願，寂寞虛無。雖說此法，以開化人，而無所得，亦無所著，以此德本，不用勸助於聲聞事辟支佛地，常以建立薩芸然慧，是菩薩摩訶薩善師。⁷⁰

而後又在菩薩遇惡師，弊魔波旬化為佛時反覆的展開五陰內含，雖然《光讚經》中展開五陰的這段十分冗長，但是每段都有它論述的重心，每一段都根據前一段再深入一層作出更深刻的說明，這或許就是道安讚美竺法護譯經「考其所出，事事周密耳，互相補益，所悟實多」的原因，但這些繁瑣而又類似的敘述，若未精察，的確會有「言准天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文也，每至事首，輒多不使（便），諸反覆相明，又不顯灼也」⁷¹的感覺。因此，呂澂會認為：

竺法護這種譯風，很有好處。因為印度文字本身就是繁複而嚴密，一加刪節，就把原來的結構打亂了。般若一類的思想是很闊大的，但思想總要通過具體的事例來說明，因此，「逐事而明之」，就是它結構上的一個特點。比方說，他們講般若是因，而其結果則為「一切智」。一切智，就是甚麼都知道，非列舉諸事不可。過去的翻譯，把「一切智」所包含的具體內容刪掉了，因而使人很難理解般若是甚麼。竺法護則忠於原本，把這些保留

69 竺法護，《光讚經》卷4，《大正藏》第8冊，頁176上-中。

70 竺法護，《光讚經》卷4，《大正藏》第8冊，頁176中。

71 東晉·釋道安，〈合放光光讚略解序第四〉，《出三藏記集》卷7，《大正藏》第55冊，頁48上。

了下來。⁷²

這的確是中肯的批評，竺法護藉由反覆申明、層層累進的方法，詳細的說明了《光讚經》中許多複雜的概念，上述對般若的敘述就清楚的表現了竺法護譯經的風格。

六、敦煌寫卷 P.3006 經文的特色

敦煌寫卷 P.3006 的經文部分不多，筆者試以之和鳩摩羅什本、玄奘本作比較，來觀察此寫卷經文部分翻譯的特色，從而考訂它究竟是支謙還是竺法護的譯作，敦煌寫卷 P.3006 的經文云：

如空無相，無願無爲，道地之行，法輪之際，天人百千，所共歎譽，法藏多度，含受眾人，明宣諸佛菩薩道行。⁷³

鳩摩羅什本作：

空、無相、無作、無起，能令眾生坐於道場而轉法輪，諸天龍神、乾闥婆等所共歎譽，能令眾生入佛法藏，攝諸賢聖一切智慧，說眾菩薩所行之道。⁷⁴

玄奘本作：

空無相，無願、無作，無起相應，能引妙覺，能轉法輪，天龍、藥叉、健達縛等，咸共尊重，稱歎供養。引導眾生，大法供養，圓滿眾生，大法祠祀，一切聖賢，悉皆攝受，開發一切，菩薩妙行。⁷⁵

比較三人的翻譯可以發現：

敦煌寫卷 P.3006 作：「道地之行，法輪之際」。

鳩摩羅什本作：「能令眾生坐於道場而轉法輪」。

玄奘本作：「能引妙覺，能轉法輪」。

三者之中，敦煌寫卷 P.3006 措詞最爲典雅，但也最無法將三空能引發眾生覺

72 呂澂，《中國佛學源流略論》（臺北：里仁書局，1985），頁 40。

73 相當於支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《大正藏》第 14 冊，頁 536 上。

74 鳩摩羅什，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 556 中。

75 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 6，《大正藏》第 14 冊，頁 586 下。

悟的感覺表現出來，而鳩摩羅什本語意最為完備。敦煌寫卷 P.3006 簡單的以「天人百千，所共歎譽」來代表「天龍、藥叉、健達縛等，咸共尊重，稱歎供養」，而以「法藏多度，含受衆人」代替「能令衆生入佛法藏，攝諸賢聖一切智慧，說衆菩薩所行之道」或「引導衆生，大法供養，圓滿衆生，大法祠祀，一切聖賢，悉皆攝受，開發一切，菩薩妙行」；這都是很典型的「約而義顯」的翻譯法，作者以自己理解掌握的經文，流利而簡短的表達出來。另外敦煌寫卷 P.3006 云：

爲入有義法之正要，下於無常苦空非身，戒無所犯，一切彼轉見爲怖畏，師仰諸佛，觀夫生死而不與同現滅度安，習如是像，衆經微言，分別惟觀，而以受法，是爲法之供養。

鳩摩羅什本作：

依於諸法實相之義，明宣無常、苦、空、無我、寂滅之法。能救一切毀禁衆生，諸魔外道及貪著者能使怖畏。諸佛賢聖所共稱歎。背生死苦，示涅槃樂，十方三世諸佛所說，若聞如是等經，信解受持讀誦以方便力爲諸衆生分別解說，顯示分明，守護法故，是名法之供養。⁷⁶

玄奘本作：

真實法義之所歸依，最勝無礙，由斯而起，詳說諸法無常、有苦、無我、寂靜，發生四種法嗚唵拞南，遣除一切慳貪、毀禁、瞋恨、懈怠、妄念、惡慧、驚怖，一切外道、邪論、惡見、執著，開發一切有情善法，增上勢力，摧伏一切惡魔軍衆，諸佛聖賢共所稱歎，能除一切生死大苦，能示一切涅槃大樂，三世十方諸佛共說，於是經典，若樂聽聞，信解受持，讀誦通利，思惟觀察，甚深義趣，令其顯著，施設安立，分別開示明了現前，復廣爲他宣揚辯說，方便善巧，攝護正法，如是一切名法供養。⁷⁷

這一段雖然不像《光讚經》中敘述般若智慧一段中，反覆展開、層層累進，但敦煌寫卷 P.3006 以「戒」代替「一切慳貪、毀禁、瞋恨、懈怠、妄念、惡慧、驚怖」；以「一切彼轉見」代替「遣除一切外道、邪論、惡見、執著，開發一切有情善法，增上勢力，摧伏一切惡魔軍衆」；以「習如是像，衆經微

76 鳩摩羅什，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 556 中 - 下。

77 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 3，《大正藏》第 14 冊，頁 586 下。

言，分別惟觀，而以受法，是爲法之供養」代替「於是經典，若樂聽聞，信解受持，讀誦通利，思惟觀察，甚深義趣，令其顯著，施設安立，分別開示明了現前，復廣爲他宣揚辯說，方便善巧，攝護正法，如是一切名法供養」。這些寫作技巧，都不是反覆申明，層遞次累的寫法，而是掌握原則，概括其意的作法。若將敦煌寫卷 P.3006 與玄奘本比較，可知敦煌寫卷 P.3006 的文筆較爲簡要，意涵較爲深遠。其中看不出竺法護那「事事周密」再三申明、層層累進的特色，反而呈現出以簡馭繁的扼要筆法。因此若未考慮譯經風格的差異，僅從時間、地點等外圍資料判斷敦煌寫卷 P.3006 是竺法護的作品，恐怕有待商榷。

七、結 論

敦煌寫卷 P.3006 可能是現存有關《維摩詰經》最早的文獻之一，釋果樸透過紙質與書法等方面的考證，認爲它的年代應當在西元 359 至 406 年之間，並因以爲注經者爲道安，而《安錄》中記載「支謙」本「《維摩詰經》，二卷，闕」，所以判定道安未見過《維摩詰經》，並導出今本支謙譯《維摩詰經》的譯者應當是竺法護的結論。

通過對《出三藏記集》的檢視，我們了解僧祐寫作《出三藏記集》的原因，以及處理「闕經」的方法，從而得知《出三藏記集》中對「支謙：《維摩詰經》，二卷，闕」的記載，是代表僧祐未曾見到此經，不代表道安時此經已亡佚，再經由支讖的《道行般若經》、玄奘的《大般若經》第四會和支謙的《大明度經》的對讀，可知支謙譯經的特色在「文而不越，約而義顯」。所謂「文而不越」是指支謙翻譯時，將支讖音譯的部分完全「意譯」，使得不懂梵文胡語的人減少了閱讀上的障礙。大抵上來說支謙譯經時沒有使用駢詞儷語藻飾詞采的習慣。而所謂的「約而義顯」則是指譯經時，經過自己的理解與消化，化約了梵文中不斷再三叮嚀的習慣，使經義因此爛然可見且易於掌握。然而這種嚼飯與人的方法，也使譯文喪失原汁原味。

本文再以竺法護《光讚經》、竺叔蘭《放光般若經》、鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》和玄奘《大般若經》第二會對讀，明白竺法護譯經時強調「事

事周密」。所以在其他經本以母概念涵攝子概念處，他都不厭其煩的將母概念一一展開為無數的小概念。其次，他使用反覆申明、層層累進的方法，分從各個角度說明這個概念，讓人在事事周密的敘述中「所悟實多」。

至於敦煌寫卷 P.3006 的寫作風格，經過與玄奘的《說無垢稱經》、鳩摩羅什的《維摩詰所說經》比較後，可以發現也屬於「約而義顯」一類，而非為「事事周密」之屬，因此，釋果樸認為它是竺法護的作品，若從譯經風格上來看，此一判斷仍有商榷之處。

引用書目

一、傳統文獻

- 東漢·支讖譯，《道行般若經》，《大正藏》第 8 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 吳·支謙譯，《大明度經》，《大正藏》第 8 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》第 14 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 西晉·竺叔蘭，《放光般若經》，《大正藏》第 8 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 西晉·竺法護，《光讚經》，《大正藏》第 8 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 南梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，《大正藏》第 14 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。
- 後秦·鳩摩羅什，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，臺北：世樺印刷公司，1994。

二、近人論著

- 呂 澂 1985 《中國佛學源流略論》，臺北：里仁書局。
- 江素雲 1991 《維摩詰所說經敦煌寫本綜合目錄》，臺北：東初出版社。
- 釋果樸 1998 《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，臺北：法鼓文化公司。
- (日) 鎌田茂雄著，關世謙譯 1994 《中國佛教通史》第 1 卷，高雄：佛光出版社。
- Soymié, Michel. 1983. Catalogue des Manuscrits Chinois de Touen-Houang Fonds Pelliot Chinois de la Bibliotheque Nationale Vol. 3, Nos. 3001-3500, Paris.

Clarifying the Translator of Dunhuang Manuscript P. 3006 through Analysis of Translation Style

Tu Yen-chiu*

Abstract

In his book *The Vimalakirti Sutra: Zhiqian's Translation and Commentary (Dunhuang Manuscript P. 3006)*, Shi Guopu 釋果樸 states that he believes that the main text of the scripture was translated by Dharmaraksa 竺法護, and not Zhi Qian 支謙, and consequently that Dharmaraksa, was also the translator of the corresponding version of this scripture in the *Taisho Tripitaka*. But does a close examination of the translation styles of the two authors support this argument?

Dharmaraksa took an extremely thorough approach to translating a scripture; where other translators would gloss a number of sub-concepts as a single general concept, he took great pains to unpack and expound such general terms from every different angle. Zhi Qian's approach was firstly to translate the meaning of terms that had previously been transliterated, thereby rendering his translations more accessible. Secondly, he would first make sure he had understood and digested the meaning of a text before translating it into plain language.

I find the translation in Dunhuang Manuscript P. 3006 to be more in the style of Zhi Qian, and not Dharmaraksa, and that Shi Guopu's assertion is still open to debate.

Keywords: Dunhuang Manuscript P. 3006, *Collected Notes on the Tripitaka*, Zhi Qian 支謙, Dharmaraksa 竺法護

* Tu Yen-chiu is a professor in the Department of Chinese Literature at National Chengchi University, Taipei.