

鳩摩羅什譯經方法的探討

— 以《注摩訶經》為例

涂豔秋*

摘要

鳩摩羅什是中國最偉大的翻譯家之一，但我們對他的翻譯工作僅有最粗淺的了解，亦即由他口譯，再由弟子們以中文書寫下來。至於其間施行的細則、翻譯的方法，我們均一無所知。但並非沒有文獻可以說明這些問題，現存的《注維摩詰經》中就保存著豐富的史料，只是歷來運用這份史料的人並不多罷了。最早注意到它的是日本學者，他們的著眼點在考證《注維摩詰經》中羅什的作品究竟是誰作的，以及羅什所提的「別本」究竟哪一本書。其次是法國的 Etienne Lamotte 視它為研究維摩詰經中的資料之一。然而對羅什的譯經工作仍是沒有任何的說明。直至新加坡學者勞悅強方才以此資料來說明羅什的翻譯態度，但是卻因為未曾仔細檢視所有的資料以及弟子們的經序，因此認為羅什的故事與經文不相干，再由此推論出羅什的講經是帶著即興的味道，是喜歡迎合現場觀眾更勝於忠於原文的。

本論文透過全盤檢視《注維摩詰經》及相關資料之後，發現所謂的「別本」並不是古譯本，也不是現行本的草稿譯本，而是羅什所重視的一個版本，同時希望保留其中某些資料。至於羅什處處運用梵本，目的其實在說明他自己為何如此翻譯的原因，有些是因為梵本語意不清或意義容易產生混淆，有些是他為了要闡發經文中深刻的意含，或保留不同的版本等；有時更利用梵文本的資料說明他對現行本的不滿與無奈。

最後經由檢視羅什對專有名詞翻譯時所秉持的法則，與問答法譬喻法的運用，再證以弟子們的經序、和羅什的傳記，確定羅什譯經的基本精神。發現羅什不但是嚴謹的，更是認為這是他畢生唯一沒有謬誤，可以流之久遠的東西。

* 涂豔秋 國立臺北師範學院 語文教育系副教授

本文目次： 別譯經文在佛經翻譯學之研究

序言 佛經翻譯學之研究

一、引用「別本」的說明 佛經翻譯學之研究

- 1、別本為鳩摩羅什自己的「別時譯本」的檢討
- 2、別本為古譯本的檢討

二、引用梵本的原因 佛經翻譯學之研究

- 1、說明現行本翻譯的原因
 - (1) 語意不清
 - (2) 避免混淆
 - (3) 掘發深義
 - (4) 保留不同版本
- 2、指出現行本翻譯的不當及其無奈

三、專有名詞的翻譯與修正 佛經翻譯學之研究

四、問答法的運用 佛經翻譯學之研究

- 1、深入說明
- 2、逆向思考

五、譬喻法的運用 佛經翻譯學之研究

- 1、喻與暗喻的譬喻法
- 2、舉例說明的譬喻法
 - (1) 直接說明
 - (2) 間接說明

六、羅什譯經態度的探討 佛經翻譯學之研究

結論

壹、序言

中國佛經的翻譯遠從漢朝就開始了，但早期的佛經翻譯幾乎完全仰賴外來僧侶的幫忙。在唐代之前，似乎沒有任何一部經典是由中國人自己獨立翻譯完成的。而從漢到唐這麼長久的時間內，譯經的工作從沒間斷過，但卻也從來沒有人明白這份工作究竟是如何進行的？我們充其量僅能從經序的記載中稍微揣摩一二，例如〈魔逆經記〉的出經後記云：「太康十年十二月二日，月支菩薩法護手執梵書，口宣晉言。聶道真筆受，於洛陽城西白馬寺中始出。¹」又如〈大涅槃經序〉云：「天竺沙門曇摩讖者中天竺人，婆羅門種……以玄始十年歲次大梁十月二十三日，河西王勸請令譯，讖手執梵文，口宣秦言。²」這些記載說明了中世紀翻譯的模式大抵是由外國僧侶依據梵文原本，直接口譯成爲中文，再由中國的筆受者將所聽到的經義書寫成漢文。

在這中外合作的模式下，譯經品質的良窳一方面決定於口譯者解說的清不清楚，另一面也受制於筆受者的理解能力、文學根柢和用心與否等因素。如果解說者的概念不清、敘述不明，當然直接影響到翻譯的品質。同樣的筆受者的能力不足、用心不夠，也會傷害到譯經的成果。

通常我們對譯經工作的了解都僅止於以上所述，對於羅什翻譯的理解，事實上無法超出這個限制。尤其是對譯場中具體實施的情形，與現場進行的狀況，到目前爲止我們幾乎是一無所知。以致有的人會根據自己的臆測來揣度當時的情形，與羅什譯經的態度。從而以想像的結果來解釋羅什的語言。這種反客爲主的方法不但無法釐清羅什譯經的態度，也無法客觀的理解羅什翻譯的精神。

歷來對羅什的研究，大都以慧皎的《高僧傳》爲底本，作傳記式的描繪。這些描繪中總不會忘了提及他在佛典翻譯上的成就，但究竟他是以什麼方法來翻譯？根據什麼理念來處理？卻沒有人討論過。如果我們不明白羅什翻譯的過程，不只無法了解他譯經的原則與方法，同時也無法明白他是利用什麼方法將新的理論，新的見解帶入中國的。我們知道任何一部經典，一定要先經過翻譯

¹ 〈魔逆經記〉出經後記，《出三藏記集》卷七，《大正藏》冊 55，頁 50 中。

² 涼州釋道朗作〈大般涅槃經序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 59 下。

的過程才能發揮他的影響力。而使得經典能夠發揮影響力的第一現場，應該就是進行翻譯的譯場。因為負責翻譯的外國僧侶必須先將經文原意講解清楚，負責紀錄的人才能無誤的把它傳達出來。而在他解說之時，其實也就是新理論、新思想第一次傳播的時候。

現存於《大正藏》三十八冊中的《注維摩經》³就保留了羅什當時講經的紀錄，這個紀錄的內容是羅什翻譯維摩詰經時，講解給現場學僧及居士聽的解說。雖然在《高僧傳》羅什本傳中記載著他曾「著實相論二卷，并注維摩，出言成章，無所刪改，辭喻婉約，莫非玄奧⁴」。但大多數的人都不認為這是羅什自己的著作，而將它視為是羅什口述或講解經文時的紀錄，原因是其中充滿了臨場的語辭，現場的問答，有些用以註解的故事，因為內容太長不易紀錄而有被濃縮等。比起同書中僧肇和道生兩人的注釋，羅什的注釋十分明顯的缺乏文采，用詞上也缺乏考究和斟酌，比較不像當時的書寫語言。

但無論它是不是羅什的親筆之作，其中卻真實的保留了羅什解經的內容，以及他譯經時所使用的方法。這些資料都有助於我們理解當年羅什譯經的狀況，與大乘空宗初期傳播的方法。從形式上看，羅什的注釋大抵可以分為(1)專有名詞的翻譯與修正。(2)問答法的運用(3)引用「別本」的說明(4)引用梵本的原因(5)譬喻法的應用等五個特色。以下分從這五個方面來說明。

一、引用「別本」的說明

最早注意到《注維摩詰經》的是日本學者，他們著眼於考證羅什注的作者究竟是誰，有人認為是僧肇所集⁵，也有人認為是道融與其他弟子共同的筆錄⁶。其次便是研究注中所引用的「別本」到底是哪一本書。「別本」的引起注意是因為羅什注經時常引用它與梵本做為論證的資料，單獨引用別本的地方就有十六處，而引用了別本再引梵本的地方共有五處，換句話說羅什引用別本做為論據

³ 但現行本的《注維摩詰經》不只是羅什的注釋而已，還包括僧肇與竺道生兩人的注，再加上一條道融的解說所組成。

⁴ 《高僧傳》卷二，《大正藏》冊50，頁332下。

⁵ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》卷二：「僧肇集聚羅什所說的註解，更把道生和道融的解釋，與自說合併而著成《維摩詰所說經注》，亦即注維摩。」頁284。高雄，佛光出版社，民國75年4月初版。

⁶ 三桐慈海，〈羅什的維摩疏は道融筆錄〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號，頁819。

的次數超過二十次，就份量而言不可謂不重，但所謂的別本究竟是哪一本經？歐美和本地的學者在這方面都沒有任何論述，日本的學者則分為兩派，主要的一派認為別本指的是古譯本，包含支謙、竺法護和竺叔蘭等的譯本，以橋本芳契為代表。另一派則以為別本是鳩摩羅什自己的「別時譯本」，也就是現行本的草稿譯本。以木村宣彰為代表。為了確定「別本」的性質，以及檢討兩派的說法，吾人先將現行本、別本、支謙譯本和鳩摩羅什的註解對讀如下。（表一）：

	現行本經文	別本經文	支謙本經文	羅什註解
1	與大比丘眾八千人俱。 (v.38,p.328b)	摩訶比丘僧八千人俱。 (v.38,p.328b)	與大比丘眾俱，比丘八千。 (v.14,p.519a)	共聞經人也。學時、方、人，三事以證其所聞也，摩訶秦言大……比丘秦言破煩惱，亦言乞士，除五種邪命，養法身，故言乞士…… (v.38,p.328b)
2	紹隆三寶，能永不絕。 (v.38,p.329a)	興隆三寶，能永不絕。 (v.38,p.329a)	興隆三寶，能永不絕。 (v.14,p.519a)	非直顯明三寶，宣通經法之謂也。謂能積善累功，自致成佛，成佛則有法，有法則有僧，不絕之功事在來劫，今言不絕，則必能也。又於其中間自行化人，我既化人，人亦化物，物我俱成，三寶彌隆。眾生無盡，故三寶亦不絕也。(v.38,p.329a)
3	已能隨順，轉不退輪。 (v.38,p.329.b)	轉不退轉法輪。 (v.38,p.329.b)	法輪已轉。 (v.14,p.519a)	法輪，無生忍也，已輪授物，物得此輪故名轉，授者得而不失，名不退轉。自成轉進亦名為轉也。(v.38,p.329c)
4	念定總持，辯才不斷。 (v.38,p.329.b)	其念不遠斷，乃至辯才成就。 (v.38,p.329.b)	不失辯才，其念定及定總持，諸寶悉成其所。 (v.14,p.519a)	念者，無上道念也。不斷，不中斷也。不斷義通貫三法也。菩薩得此四法深入堅固。運身不失，

	(v.38,p.329b)	(v.38,p.329b)	(v.14,p.519a)	歷劫愈明，故言不斷也。 (v.38,p.329b)
5	諸有所作，亦不虛捐。 (v.38,p.330b)	所做不虛。 (v.38,p.330b)	深法之要皆已入，三昧無量能悉成。 (v.14,p.519b)	所作必成，兼以度人，故不虛也。(v.38,p.330b)
6	大海江河，川流泉源。 (v.38,p.332)	顯彼大海。 (v.38,p.332)	大海江河，川流泉源。 (v.14,p.519c)	山金色，海水清淨水（原註：青相）映發也，緣水顯發金光亦復如是也。(v.38,p.332)
7	直心是菩薩淨土，深心是菩薩淨土，大乘心是菩薩淨土。 (v.38,p.335c)	直心深心菩提心。 (v.38,p.335c)	菩薩弘其道意故，於佛國得道，恆以大乘正人民得有佛土。 (v.14,p.520a)	直心，誠實心也。發心之始，始於誠實。道識彌明，名為深心。深心增廣，正趣佛慧，名菩提心。此接受化者心也。 (v.38,p.335c)
8	彼師所墮，汝亦隨墮，乃可取食。(v.38,p.351b)	不見佛，乃至隨六師所墮。 (v.38,p.351b)	又嫌者彼師說猗為道，從是師者為住諸見，為墮邊際，不及佛處。(v.14,p.522b)	因其見異，故誨令等觀也，入能不見佛勝於六師，從其出家，與之為一，不壞異相者，乃可取食。 (v.38,p.351b)
9	以無我法起口提波羅蜜。	以無我法起忍。 (v.38,p.369a)	知非我不斷忍。 (v.14,p.525a)	初行忍時則為我求福，習行既深則忘我而忍。復次，入能即我無我，則無受苦者，無受苦者故能

	(v.38,p.369a)			無事不忍。若以無我行忍，擇期福不盡，譬如水中生火，無能盡滅者也。(v.38,p.369a)
10	又問：六十二見當於何求？答曰：當於一切眾生心行中求。 (v.36,p.373c)	六十二見諸佛解脫，眾生意行。 (v.36,p.373c)	又問：六十二見當於何求？答曰：當於如來解脫中求。又問：如來解脫者當於何求？答曰：當於眾人意行中求。(v.14,525c)	二見，有之根，邪之極也。解脫，有之終，正之妙也。眾生意行二見之中也，此三句法眾情所滯，決定見其異也。夫取相與惑因茲而起，反迷求宗，亦必至於此，三性同致，故展轉相涉者也。 (v.36,p.373c)
11	令此樂小法者。 (v.38,p.400b)	樂少之人。 (v.38,p.400b)	令此懈廢之人。 (v.14,p.532a)	樂不勝遠者，皆名為小，非但小乘也。(v.38,p.400b)
12	教化眾生，終不厭倦。 (v.38,p.406b)	心不厭倦。 (v.38,p.406b)	見人而悅，奉事聖眾。 (v.14,p.533c)	惱之者眾鮮能無厭，以大悲為本，故涉苦彌勤，雖魔怨逼試，心不生厭。(v.38,p.406b)
13	不著己樂，慶於彼樂。 (v.38,p.407a)	不著己樂，慶於他樂。 (v.38,p.407a)	安身以力，安彼以悅。 (v.14,p.533c)	凡夫見他樂則生嫉，他苦則心安。自樂則生著，自苦則心動。菩薩則不然，見他樂不嫉，其心隨喜。他苦心動，欲令解脫。自樂不著，自苦心安。 (v.38,p.407a)

14	修四無量，開梵天道。 (v.38,p.408b)	四無量令生梵天。(v.38,p.408b)	梵跡爲立，行四無量。 (v.14,p.534a)	欲使作梵天，請轉法輪，處尊別(引)物也，亦菩薩自行，自生梵天也。(v.38,p.408b)
15	舍利弗諸佛菩薩有解脫，名不可思議。 (v.38,p.382a)	神足三昧解脫 (v.38,p.382b)	唯然舍利弗，諸如來諸菩薩有八不思議門。 (v.14,p.527b)	同體異名也，夫欲爲而不能，則爲縛也。應念即爲解脫，無不能，名爲解脫。能然而莫知所以然，故曰不思議也。(v.38,p.3828b)
16	法同法性，入諸法故。法隨於如，無所隨故。法住實際。 (v.38,p346c)	法同如、法性、實際。 (v.38,p346c)	以法情正學正諸情，以如事入，應無所入。 (v.14,p.521c)	此三同一實也，因觀時有深淺，故有三名。始見其實，謂之如。轉深謂之性。盡期邊謂之實際。以心學爲六情所牽，心隨物辯，觀時見同，出則見異，故名諸法同此三法。(v.38,p346c-347a.)

1、別本為鳩摩羅什自己的別時譯本的檢討

木村宣彰主張所謂的「別本」其實是羅什在弘始八年之前翻譯的草稿本，可能就是僧叡所謂的「毗摩羅詰經」，這本經的出現應當是羅什謹慎小心，而又要求完美的翻譯過程中必然產生的現象，因為羅什爲了想譯出一本品質完美的書，往往前後翻譯過數次，最後再加以定稿。這就是爲什麼大品般若經定本還沒完成時，市面上已出現好幾種譯本的緣故。如果現行的維摩詰所說經是最後的定稿，那麼「別本」就是翻譯過程中的草稿本。經過大幅度的改定之後，定本可能是完全不同於草稿本的獨立譯本，木村舉了兩個例子說明這種現象⁷。換句話說現行本是「別本」的修訂本，別本的用字遣辭必須修改時，羅什便在註

⁷ 例一：現行本作「諸菩薩淨土之行」，別本作「佛國清淨之行」羅什引梵本來修正「別本」的譯文，說明改爲現行本的原因。例二：現行作「紹隆三寶」，別本作「興隆三寶」，羅什以「非直顯明三寶，宣通經法之謂也。謂能積善累功，自致成佛，成佛則有法，有法則有僧，不絕之功事在來劫。」做爲更動別本的說明。全文見「注維摩經所引的別本について」印度學佛教學研究第6冊第1號頁604下。

解中提出，並且說明必須修改的原因。

但是如果我們仔細的檢視上述對讀的資料，可以發現羅什只要引用別本的地方，大抵都根據別本作爲注釋的材料，例如〈表一〉中3 現行本作「轉不退輪」，別本作「轉不退轉法輪」，羅什的解釋是先說明法輪的意義，再說明不退轉的兩種意義，很明顯的解釋的對象是別本而不是現行本。又如〈表一〉中第10 所列，現行本作「又問：六十二見當於何求？答曰：當於一切眾生心行中求」，別本作「六十二見諸佛解脫，眾生心行」，羅什的註解是「二見，有之根，邪之極也。解脫，有之終，正之妙也。眾生心行二見之中也，此三句法眾情所滯，決定見其異也」。他認爲介於邪之極與正之妙當中的是「眾生心行」，「眾生心行」四字也是根據別本而來的，現行本是作「眾生心行」。即使看來最像是依據現行本注釋的第11，仍然不是，第11 中現行本作「令此樂小法者」，別本作「樂少之人」，而羅什的註解是「樂不勝遠者，皆名為小，非但小乘也」，初看之下讓人以爲羅什所依的是現行本，仔細分析才發現他不但不是依據現行本，甚至是在批判現行本的失誤，因爲「樂小」是指「樂不勝遠」，也就是短暫的歡樂，這個意義可以將它視爲「樂少」，卻不能將它視爲「樂小法」，因此他特別指出「非但小乘也」。

除了上述所說的外，被木村引用來做爲說明現行本是根據別本改良而來的例證表中第2 例「紹隆三寶」（現行本）都不例外。木村認爲在佛國品當中除了佛法僧三寶同時興隆外，也說明了從佛有法、從法有僧的次第，所以羅什將「興隆」改爲「紹隆」。但細觀羅什之註從「非直顯明三寶，宣通經法之謂也。謂能積善累功，自致成佛，成佛則有法，有法則有僧，不絕之功事在來劫」，解說的是「能使不絕」的部分，而從「又於其中間自行化人，我既化人，人亦化物，物我俱成，三寶彌隆。眾生無盡，故三寶亦不絕也」說的則是現行本的「紹隆三寶」或是別本的「興隆三寶」的部分，究竟解釋的對象是紹隆或用興隆，觀諸羅什所謂「又於其中間自行化人，我既化人，人亦化物，物我俱成，三寶彌隆」之語，昌茂隆盛之意溢於言表，恐怕是以興隆爲對象所作的解釋。另外若要強調從佛有法、從法有僧，這種不絕之意，「能使不絕」一語中已經表達出來，此處再重複則有疊床架屋之感，可能也是羅什不願接納的原因。

如果說羅什的注釋是他個人態度的說明，或是版本的選擇，那麼我們可以從上表所列的資料中，整理出一個共同的現象，即是當現行本與別本並列時，註解的對象往往是別本，而不是現行本。這似乎是說明羅什對「別本」的重視。但如果別本與梵本同列時，羅什的態度又是如何？以下將羅注中既引用別本，又引用梵本的所有注釋，與現行本經文和羅什註解對讀列表如下。〈表二〉

	現行本經文	別本經文	梵本經本	羅什注釋
1	眾所知識 (v.38,p.328c)	眾所敬仰 (v.38,p.328c)	多知多識 (v.38,p.328c)	顯德應時，故物咸知識。物咸知識，故敬之者眾，此義則出矣。(v.38,p.328c)
2	菩薩三萬二千 (v.38,p.328b)	菩薩三萬二千得大神通。 (v.38,p.328b)	神通智慧，本事已作。 (v.38,p.328b)	梵本云神通智慧本事已作，六度諸法即通慧之因，通慧之因即本事。(v.38,p.328b)
3	諸菩薩淨土之行 (v.38,p.334b)	佛國清淨之行 (v.38,p.334b)	清淨之相 (v.38,p.334b)	梵本云清淨之相，下言眾生是佛土，則是其相兆於今，故事應於後。(v.38,p.334b)
4	爾時舍利弗承佛威神 (v.38,p.337b)	承佛聖旨 (v.38,p.337b)	神力 (v.38,p.337b)	聖旨梵本云神力，神力所轉，能令無疑者而發疑念。 (v.38,p.337b)
5	天曰：勿謂此華為不如法。 (v.38,p.387b)	不如法分別 (v.38,p.387b)	不淨 (v.38,p.387b)	梵本云不淨，沙門絕於飾好，故以華為不淨也。 (v.38,p.387b)

仔細的檢校上表，吾人可以發現當羅什同時引用別本與梵本時，即是以梵本為依歸，以〈表二〉中第 4 例來看，羅什清楚的說明別本中的「聖旨」在梵本中作「神力」，舍利弗因為被佛「神力」所影響，才能提出以下的疑問。「神力」二字的確比威神或聖旨更明確。依此原則看來，似乎羅什註解中梵本所修正的對象應該是別本。這就是為什麼木村看到〈表二〉中的 1 和〈表一〉中的 2 時，直接的認為別本是被修正的草稿⁸。同時木村認為羅什引用梵本來修訂別本後，最後所要達到的目的是成為現行本的樣子。

但吾人如果細讀〈表二〉中的資料，會發現當羅什同時引用別本和梵本時，其實是以梵本的資料做為別本的補充說明，而不是以梵本來修正別本，例如被木村引為例證的〈表二〉中 1，現行本作「眾所知識」，別本作「眾所敬仰」，羅什引用梵本的「多知多識」，然後加以解釋當菩薩「顯德應時，故物成知識」，由於眾生知之識之，所以「敬之者眾」，在「故敬之者眾」之後，他接著說「此義則出矣」，此處所出之「義」，應當即是別本所謂的「眾所敬仰」。明顯的這是以梵本的「多知多識」來補充說明別本的「眾所敬仰」之義。又如〈表二〉中 3 現行本作「諸菩薩淨土之行」，別本作「佛國清淨之行」，而「清淨之行」即是梵本的「清淨之相」，羅什在注釋中說明清淨之行出現的原因。這即是以梵本來與別本相互應證的例子。

然而無論如何，我們無法看出以梵本修正別本的結果等於現行本。最明顯的例子是〈表二〉中的 2，別本經文是「菩薩三萬二千得大神通」，梵本經文為「神通智慧，本事已作」，以梵本來修正別本的結果是刪除了「得大神通」，只剩「菩薩三萬二千」幾個字，這個結果實在不像梵文本中所云「神通智慧，本事已作」這幾個字所要達成的效果。更何況羅什的解釋也不在說明梵本這八個字的目的是為要去掉別本「得大神通」等字，反而是像說明所謂「得大神通」的內容與意義為何，所以木村的猜測可能是錯誤的。

2、別本為古譯本的檢討

別本是不是如木村所臆測的是「毗羅摩訶經」，由於文獻不足，所以無法判斷。

⁸ 佛國品「眾所知識」一段，見「注維摩經所引の別本について」《印度學佛教學研究》第 6 卷第 1 號，頁 602 下。

但若視它為現行本的草稿譯，以為它是羅什最後所修訂的對象，修正後的成品即是現行本，根據以上的分析，這也是文獻資料所不支持的一種臆說。那麼，別本真的是古譯本嗎？

首先根據〈表一〉的資料看來，別本與支謙本相同的只有一個〈表一〉中 2，〈表二〉中相同的也只有一個〈表二〉中 3，其餘都不相同，因此別本應當不是支謙本。至於竺法護與竺法蘭的譯本今均已失佚，所以無從比較。但由於羅什重譯過許多竺法護的譯經，所以有些人認為所謂的別本可能就是法護的譯本，這個譯本想必是羅什當年翻譯時重要的參考資料。但正如木村所說的，如果羅什認為法護的譯本必須重譯，必定是看到它有些不足的地方，所以當他引用古譯本時一定會對其中的文辭加以批判或指責，可是在羅什引用「別本」時，看不到絲毫的不滿與指責，所以「別本」可能不是羅什所不滿意的古譯本。

至於別本會不會是羅什參考的另一個梵文本呢？當然有可能，但由於維摩經的梵文本已經全部散佚，只剩零星的隻言片語，所以無法進行比對。因此這方面的臆測似乎都如同上述的各種揣測般得不到任何有力的支持。總之，別本究竟是哪一本經？在現今文獻資料缺乏的情形下無法得知。若從羅什註解與別本、梵本間的關係看來，別本不是他所要修訂的對象，也不是他所不滿意的文獻，相反的，羅什似乎認為別本是不可刪除的，因此在注釋中處處保留了它們的蹤影。

貳、引用梵本的原因

羅什註中單獨引用梵本的地方有二十次左右，加上既引梵本又引別本的五次，總共的次數超過二十五，可見他對梵本原文的倚重，而此一梵本無疑的就是他當時用來翻譯的原文本，在注釋當中他一方面利用梵文本說明現行本如此翻譯的原因，一方面也用它來說明現行本翻譯的不當或無奈。

1、說明現行本翻譯的原因

羅什的翻譯雖然是根據梵文本而來，但他並非謹守梵本原文一字不漏的逐字翻譯，相反的他在翻譯過程中表現出相當的自主性與權威性，對於梵本中不

妥的地方毫不遲疑的加以修訂。在逐一修正的過程中，羅什清楚的交了自己修訂的原因。這些原因約可分為三類：1 語意不清。2 避免混淆。3 掘發深義。4 保留不同版本。

(1) 語意不清

對於梵文本中語意不清的部分，羅什在翻譯過程中通常會將原文舉出，然後加以修正。例如：在現行本中的「菩薩隨所化眾生而取國土，在梵本作「隨化幾所眾生，梵本之文乍看之下實不知所云。羅什勉強的為它解釋說：「似是隨化人多少故，國有大小也。」接著立刻說：「義者云：隨以何法化眾生，若施、若戒等，各隨彼所行，來生其國。亦隨三因深淺，以成嚴淨之異（果）。若因持戒擇其地平正。若因行施則七珍俱足，略舉二法，於皆類此⁹。因此他將此與譯為「菩薩隨所化眾生而取國土」，和梵本比較起來意義清晰多了。

又如現行本中「妙喜世界成就如是無量功德，上至阿迦膩吒天下至水際，以右手斷取如陶家輪¹⁰」陶家輪一詞梵本作「斷泥」，「斷泥」也同樣是個語意不清的詞語，所以羅什說：「梵本云：如斷泥。今言如陶家輪。明就中央斷取如陶家輪，下不著地，四邊絕相也」。這段話明確的指出羅什將「斷泥」換為「陶家輪」的原因，是古今語辭不同的緣故，古人所謂的「斷泥」就相當於今人所說的「陶家輪」。由此可知羅什的翻譯有時會因為古今的差異而更動原文的語辭，其目的是為了讓當時的人更易於了解，更易於接受。

(2) 避免混淆

如果遇到梵文本中詞語意義容易產生混淆時，羅什通常也會舉出原文，然後修正為意義明確的詞語。例如現行本中的「行安樂慈，令得佛樂故¹¹」，就是修正自梵本的「住涅槃樂」的結果。對於修正的原因，羅什雖然沒有特別加以說明，但顯然是為了避免與小乘中的「涅槃樂」相混淆的緣故，所以才做了這個修改。

⁹ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁334下。

¹⁰ 《注維摩詰經》卷九，《大正藏》38冊，頁413上。

¹¹ 《注維摩詰經》卷六，《大正藏》38冊，頁385中。

同樣的情形也發生在現行本的「無義語是無義語報」上，羅什說：「梵本云：雜說也，凡不為善及涅槃，而起心口業，悉名雜說也¹²」，對於這些不為善也不為涅槃而說的話語，在羅什看來都是一些無義之詞，所以「無義語」一詞比起「雜說」更能貼切的表達當人們所說的無法成就善道時，那些話語都是無意義的。

(3) 掘發深義

羅什變更原文另一個很重要的原因是想掘發文章中的深義，對於原文中隱晦不清意義不明的地方，羅什往往掘其深義而棄其糟粕。例如羅什將梵本中的「無師倦」改為「說法無恪」，原因是「梵本原外道師為弟子說法，法之要者則握而不與，菩薩則盡其所懷，故言無師倦也¹³」。如果依據原文直接翻譯為「無師倦」，的確迂曲難懂，因此羅什就「無師倦」的內涵——菩薩授法是盡其所懷，無所不與的，直指核心而譯出。這種方法可謂之為「意譯」。

又如「調御以一心」，「一心梵本云和合」¹⁴，據梵本而言即是以和合的方式來駕馭馬車，羅什立刻指出「調御即和合，譬如善御遲則策之，疾則制之，舒疾得宜則放之令去，縱步夷塗，必之所往也」。如此說來和合的意思已包含在調御一詞當中了，如果依據原文譯為「調御以和合」，不過是玩弄詞章的做法罷了，因此羅什根據三十七道品的說法指出能夠調御大乘之車的不外乎人心，「道品心中有三相，一發動，二攝心，三名捨。若發動過則心散，散則攝之。攝之則沒，沒則精進，令心發動。若動靜得適，則任之令進，容豫處中是名為捨。捨即調御¹⁵」因此將梵本中的和合改為一心，經過更動後的現行本不但沒有頭上安頭的感覺，且深刻的指出能夠調御大乘之車的最重要因素——心。

(4) 保留不同版本

羅什當年翻譯維摩詰經時，所使用的梵文本可能不只一本，因為在卷一的註解中，羅什保留一段與現行本意義不一樣的梵本經文，「梵本云：空中造立宮

¹² 《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁401下。

¹³ 《注維摩詰經》卷九，《大正藏》38冊，頁407上。

¹⁴ 《注維摩詰經》卷七，《大正藏》38冊，頁364中。

¹⁵ 《注維摩詰經》卷七，《大正藏》38冊，頁364中。

室，自在無礙¹⁶」，羅什在說明它與現行本的「譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙」不同時，並不是指出它的錯誤或意義不清的地方，而是說：「又意異故經文不同也」，可見梵文本中原本有在「空中造立宮室」，和在「空地造立宮室」兩種版本。羅什為求慎重之故將兩種版本同時保留了下來。但不論是在空地或在空中造立宮室，建造宮室是不可能以「空」做為材料的，所以羅什說：「又云空中得為宮室，不可用空為宮室，要用材木然後得成。如是菩薩雖解於空，不可但以空心得，要以三因成其國也¹⁷」。可能是因為這個原因，所以羅什並沒有因為這個參考版本的不同而改變原文應有的翻譯。

2、指出現行本翻譯的不當及其無奈

羅什翻譯時所運用的版本可能包括西域本，梵文本等¹⁸，而且這些原文本可能不只一本，但不論這些做為原文的版本是西域本或是梵文本，他們共同的特色就是「胡文雅質，按本譯之，於巧麗不足，模正有餘矣」¹⁹，但我們今天所見的羅什譯本卻都是文質彬彬，尤其是維摩詰經。這說明了在傳譯的過程中筆授者可能美化了原本樸質的原文，而這些修飾在盛行四六駢儷的六朝時期，似乎是不可避免的。但就翻譯而言，即使不加修飾而想要達到傳神達意的效果都很不容易了，更何況要兼顧到修辭的層面，也就難免會產生顧此失彼的缺失了。這種例子在維摩詰經中並不難發現，例如：現行本的「隨所謂伏眾生而取國土」，其中「調伏」二字文字雅麗，但卻不容理解，羅什即引用「梵本云：毗尼。毗尼言善治，善治眾生，令棄惡行善也，隨其所棄惡多少，行善深淺，以成其國。調伏旨同而語隱，故存其本也」²⁰，此語說明了羅什引用梵本的主要原因，是因為漢譯的調伏二字太過晦澀，導致讀者不易明白的緣故。同樣的「毗

¹⁶ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁335上。

¹⁷ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁335上—中。

¹⁸ 僧叡《小品經序》云：「胡音失之，正之以天竺。秦名謬者，定之以字義」（《出三藏記集》卷八，《大正藏》55冊，頁53中。）可見羅什除了使用胡本之外，還使用梵本。歷來的學者都認為所謂的胡本有可能是以中亞語言所作的維摩詰經，也可能即是梵文本。按《小品經序》說：「出此經法師手執胡本，口宣秦言」（《出三藏記集》卷八，《大正藏》55冊，頁52中。）但《高僧傳》中羅什本傳云：「更令出小品，什持梵本，與執舊經」（《高僧傳》卷二，《大正藏》50冊，頁332中。由此可知當時人對梵本與胡本不加檢別，只要是外來之人與物都稱之為「胡」。若是如此，則羅什所使用的梵文本就不只一本了。

¹⁹ 《出三藏記集》卷八，《大正藏》55冊，頁55上。

²⁰ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁334下。

尼」這個字，在另一個地方被翻譯成「秦律」（現行本：其知此者是名秦律²¹），羅什在注釋中云：「梵本云：毗尼。毗尼秦言善治，謂自治淫怒癡，亦能治眾生惡也」。此處毗尼所以被翻譯成「秦律」，是從它如同國家的法律一般都具有治惡的功效而言的。如此的將治惡翻譯為秦律，就語意的層面而言的確是跳躍而間接的，也難怪羅什要保留梵本以說明原意。

雖然為了遷就漢文雅好文采的習慣，羅什作了一些讓步，但遇到意義翻譯錯誤時，羅什是會堅持己見的，譬如前所提及在《小品經》中他曾將「事數」的舊譯依據梵文原義作了修改，如將眾、處、性改為陰、入、持，將背捨改為解脫等。在《維摩詰經》中，他也同樣根據梵文原義指出了前人的許多謬誤，僧叡在《毗摩羅詰經義疏序》曾指出「既蒙究摩羅法師正玄文、摘幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳，至如以不來相為辱來，不見相為相見，未緣法為始神，緣合法為止心，諸如此比，無品不有，無章不爾。然後知遺情顯波，難可以參契真言，廁懷玄悟矣²²。」由此得知羅什的讓步是有限度的，當漢文與梵文不相衝突時，筆受者選用較為文雅迂區的文辭，他都能勉強的接受。但當漢語與梵文原義不合時，他便義正辭嚴的加以修正。

另一種令羅什不得不讓步的時候是遇到了偈頌時。偈頌在佛經裡是一種常見的文體，它通常與散文體的長行交錯在經文當中，這種詩歌體的偈頌，據羅什說是源自於人民觀見國王時所用的詠歌讚嘆，而後轉用於讚嘆諸佛威儀。羅什云：「天竺國俗甚重文製，其宮商體韻以入絃為善，凡觀國王必有贊德，見佛之儀，以歌歎為貴，經中偈頌皆其式也²³」但當天竺的詠歌讚嘆轉為中國式的偈頌時，筆受者會依中國傳統的詠歌方式，採取詩歌體的形式來翻譯。一旦採用詩歌體這些偈頌就取得了固定的形式，整齊的句法，有時還具備了韻腳。這些形式上的要求比起純粹從修辭上考量，給予筆受者更大的限制。有時不得不因此顛倒字句濃縮用語，而這些動作都無形中傷害了作者原意，有時還因此產生了模稜混淆的結果。例如：「長者子寶積即於佛前已偈頌曰：目淨修廣如青蓮，心淨已度諸禪定，久積淨業稱無量，導眾以寂故稽首²⁴」，其中最後一句「導眾

²¹ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁335中。

²² 僧叡《毗摩羅詰經義疏序》，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊55，頁58下。

²³ 《高僧傳》卷二，《大正藏》冊50，頁332中。

²⁴ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁332中---下。

以寂故稱首」的「寂」，在羅什的翻譯裡常是用以指稱涅槃寂靜的境界。但此處並不是，而是指八正道。羅什云：「梵本云：寂道。寂道即八正也²⁵」，八正道是趨向於涅槃之境的實踐法則，它與涅槃是不同的。所以羅什將梵文引出，以做為論證之據。又另一處偈頌云：「始在佛樹力降魔，得甘露滅覺道成²⁶」「甘露滅」也是一個在意義上容易產生混淆的詞語，究竟是甘露已滅，或是滅其甘露？為了避免意義的混淆羅什引「梵本云：寂滅甘露。寂滅甘露即實相法也²⁷」。原來「甘露滅」指的是實相法。這些都說明了羅什在翻譯過程中無法克服的面向。

詩歌本來就是起於人對事物的感動，這份感動使人不得不行諸於歌詠，以一讚三嘆的方式表達內在的情感，所以歌體中蘊含著人們心中最深切最真摯的情感，也正因為如此，所以它是所有文體中最難翻譯的部分。每當羅什咀嚼這些優美的詩句時，不知是否也會藉之來傳達自己內在的讚嘆和心酸？當他把這些富於情感的詩句翻譯為偈頌時，發現不只原來的音韻全失，連意義也被截頭去尾，成為經文中最乏味的部分，難怪他會難過的說：「見佛之儀，以歌歎為貴，經中偈頌皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也²⁸。」這段話不但把羅什心中那份難過不捨之情完全表達出來，也把詩歌翻譯的困難和盤托出。

從羅什保留梵文的注釋當中，具體的說明了他的仔細與用心，同時也呈現出佛經翻譯的種種困難，以及他對現行本不盡滿意的高標要求。但說真的，他不滿意的何只是《維摩詰經》一書而已，同年譯出的《法華經》他也覺得不甚理想，慧觀的《法華宗要序》云：「秦弘始八年夏於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與眾詳究。什自手執胡經，口譯秦語。曲從方言，而趣不乖本。即文之益亦已過半。雖復霄雲披翳，陽景俱暉，未足喻也。什猶謂語現而理沉，事近而旨遠，又釋言表之隱，以應探賾之求，雖冥扉未開，故已得其門矣²⁹。」然而千百年來無論是《維摩詰經》或是《法華經》，在諸多翻譯版中最高為盛行的仍是羅什的譯本。

²⁵ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁332下。

²⁶ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁333上。

²⁷ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁333上。

²⁸ 《高僧傳》卷二，《大正藏》冊50，頁332中。

²⁹ 慧觀《法華宗要序》，《出三藏記集》卷八，《大正藏》第55冊，頁67中。

參、專有名詞的翻譯與修正

《注維摩詰經》雖然是羅什現場翻譯的紀錄，但它的解經方法是卻出人意料外的一致，在這前後一致中，可以看出羅什的解經是有計劃、有原則的。先從專有名詞的解釋來看，首先我們可以發現羅什的注釋中存在著大量的「某某者秦言某某也」，這種情形大部分是出現在重要的人名或地名的翻譯解說上。也就是說羅什對重要的人名或地名大都採取音譯的方式來翻譯，在解說時則重複梵文原音，而以漢語解釋。既然是以漢語解釋，為何又稱之為「秦言」呢？這是因為他身處的地域是後秦，因此漢語對他而言就是「秦言」，所謂「某某者秦言某某也」意即梵文的某某就是漢語的某某意思。例如「波旬秦言殺者，常欲斷人慧命，故名殺者。亦名惡中惡³⁰」，又如「維摩詰秦言淨名³¹」等。但同一個時代裡，同樣是譯為漢文，對於身處東晉的人而言則稱之為「晉言」，例如廬山慧遠的〈阿毗曇心序〉裡就說：「提婆乃手執胡本，口宣晉言，臨文戒懼，一章三復³²」，道慈的〈中阿鈔經序〉云：「請罽賓沙門僧伽羅叉令講胡本，請僧伽提和轉胡為晉³³」。

有時因為梵文原意過於複雜，不是漢語中任何一個語辭所能表達的，這時羅什也會採用「某某者秦言某某也」的方式來解釋，例如「摩訶秦言大，亦言勝，亦言多。於一切眾中最上，天人所宗，故言大；能勝九十六種議論，故言勝；其數八千，故言多³⁴。」摩訶一字的意義通常被視為「大」，但「大」並不足以說明摩訶的全部意義，它還含有勝過一切議論，人數眾多等意含，所以不是單純一個詞彙所能涵蓋的，因此羅什直接保留音譯。又如「多陀阿伽度秦言如來，亦言如去。如法知、如法說，故名如也。諸佛以安隱道來，此佛亦如是來；彼佛安隱去，此佛亦如是去³⁵。」同樣的多陀阿伽度也不是漢語中任何一

³⁰ 什曰：「波旬秦言殺者，常欲斷人慧命，故名殺者。亦名惡中惡，惡有三種：一曰惡，二曰大惡，三曰惡中惡。若以惡加己，還以惡報，是名為惡；若人不侵己，無故加害，是名大惡；若人來供養恭敬，不念報恩，而反之，是名惡中惡。惡中惡魔王惡最甚也，諸佛常欲令眾生安隱，而反壞亂，故言甚也。」《注維摩詰經》卷四，《大正藏》38冊，頁365中。台北，新文豐出版社。民國84年修訂一版二刷。

³¹ 什曰：「維摩詰秦言淨名，即五百童子之一也。從妙喜國來由此境，所應既周，將還本土。」《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁327中。

³² 慧遠〈阿毗曇心序〉，《出三藏記集》卷十，《大正藏》55冊，頁72下。

³³ 道慈〈中阿鈔經序〉，《出三藏記集》卷九，《大正藏》55冊，頁64下。

³⁴ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁328中。

³⁵ 《注維摩詰經》卷九，《大正藏》38冊，頁405中。

個字詞所能表達的，若簡單的把它翻譯成「如」，也必須大費周章的再解釋什麼是「如」，因此直接以梵音譯出，一方面省去了繁瑣的解釋，另一方面保留了牠原始豐富的內涵。

在上述的兩種情形下，羅什通常會採取「某某者秦言某某也」的方式來解釋，在這個形式中「秦言某某」已足以將梵文的意義表達出來，但羅什總是不厭其煩的再加上一些文字來說明，目的在使人們對這些專有名詞的意義更加清楚，印象更為深刻，例如：夜叉「秦言貴人，亦言輕捷，有三種，一在地、二在虛空、三天夜叉也。地夜叉但以財施，故不能飛空；天夜叉以車馬施，故能飛行。佛轉法輪時，地夜叉唱，空夜叉聞；空夜叉唱，四天王聞，如是乃至梵天。³⁶」又如阿修羅「秦言不飲酒。不飲酒因緣出雜寶藏，此是惡趣，男醜女端正，有大勢力，常與天共鬥也³⁷。」

這種保留梵音而以漢語解釋的方式，有時也會被羅什做小幅度的改變，例如利利「梵音中含二義，一言忍辱，二言瞋恚。言此人有大力勢，能瞋恚，忍受苦痛，剛強難伏，因以為姓也³⁸。」

然而並不是所有的人名地名羅什都如此處理，遇到某些情況，羅什只保留了梵音的部分卻不再以「秦言」解釋，例如對富樓那迦葉的解釋是「迦葉母姓也，富樓那字也。其人起邪見，謂一切法無所有，如虛空不生滅也³⁹」，對末伽梨拘捺梨的解釋為「末伽梨字也，拘捺梨視其母也。其人起（邪）見云：眾生罪垢無因無緣也⁴⁰」等等。顯然的這並不是羅什一時的疏忽或偶然的錯誤，而是有意的安排，因為凡是外道的姓名他都採用此法處理。

而對於一些來參與盛會，卻對經文發展沒有決定作用的菩薩，羅什直接以「秦言」稱之，不再為他們保留梵音，例如卷一中的等觀菩薩、不等觀菩薩、定自在王菩薩、法自在王菩薩等⁴¹。由此看來鳩摩羅什對專有名詞的處理法可

³⁶ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁331下。

³⁷ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁331中。

³⁸ 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁340中。

³⁹ 《注維摩詰經》卷三，《大正藏》38冊，頁350下。

⁴⁰ 《注維摩詰經》卷三，《大正藏》38冊，頁350下。

⁴¹ 《注維摩詰經》卷一，《大正藏》38冊，頁330中。

分爲詳略兩種，詳細的部分包含梵音與秦言，簡略的部分則只有梵音或秦言中的一種。二者的分別並不是因爲正邪或是非的緣故，也就是說羅什並不是因爲排斥外道，就故意忽略它們「秦言」的部分，這可由他對上述的菩薩只直接以秦言表示，而省略他們梵音的部分得知。這種只保留梵漢其中一種的原因，當是就他們在經文發展中的地位而言，如果是文章中重要的角色、或佛經中常見的專有名詞，羅什就以「某某者秦言某某也」的方式加以說明。如果在文章中不過是驚鴻一瞥，那麼羅什即以省略的方法帶過。

除此之外，羅什對於一些專門術語也同樣採用「秦言」來翻譯，而不保留梵音，原因可能是前人翻譯時直接以漢文稱之，羅什可能是爲了依循前例，也可能是爲了要修正舊有譯本的錯誤，所以仍使用漢語稱呼，僧叡曾云：「其事數之名與舊不同者，皆是法師以義正之者也，如陰入持等名，與義乖故隨義改之，陰爲眾、入爲觸、持爲性、解脫爲背捨、除入爲勝處、意止爲念處、意斷爲正勤、覺意爲菩提、直行爲聖道，諸如此比，改之甚眾。胡音失之，正之以天竺，秦名謬者，定之以字義，不可變者，即而書之⁴²」。這些專門術語羅什通常都「定之以字義」，也就是根據字詞的意義來翻譯，而不採用梵音。目的是希望能根據梵文，清楚而準確的將術語的原始意義翻譯出來。

肆、問答法的運用

羅什講經說法的引人入勝，另一個原因就在於他善用問答法，問答法的使用在教學上除了解決疑難之外，還具有提醒學生注意力、強調重點與加強說明等優點，這些優點想必在羅什講經時也產生過臨場上的相當不錯的效果。但到底產生了怎樣的臨場上效果，現在已不得而知。從留存下來的注釋中，我們卻發現問答法在經義的闡述上發揮莫大的效用。

1、深入說明

羅什的解經往往不是表面上字義的解釋而已，他常常深入經藏多方闡揚，期望聽者能詳知經中深義，這時問答法成了很好的表述工具，例如他在解釋「轉

⁴² 僧叡〈大品經序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》55冊，頁53中。

輪聖王以少福故，尙得無病」，首先舉薄拘羅漢為例，說他曾為賣藥師，有一個比丘生了小病，便向他要了一個訶梨勒果，沒料到此藥威力無窮，竟使比丘九十劫中生天人中受無量快樂。說完這個例證之後，羅什似乎覺得例證中以小小的訶梨勒果卻得九十劫天人享受的大福報，來比喻少善也可獲得大福的深義，容易引起人們的懷疑，所以接著他又自問自答的說：「問曰：善惡相對，報應宜同，五逆重罪，一劫受苦，云何一果之善受福無量耶？答曰：罪事重而力微，善事輕而勢強。譬有惡蛇將取人食，先吐毒沫在地，人踐其上，即時昏熱，不能起去，然後以氣吸之。三寶中作功德亦復如是，初作功德時，其事雖微，冥益已深，然方便，引入佛道究竟涅槃，其福乃盡。⁴³」

在一問一答中羅什清楚的說明了少善卻得多福的緣故，乃是基於善惡業力有強弱之分，「罪事重而力微，善事輕而勢強」，因此當我們從事善事、初作功德時「其事雖微，冥益已深」，善事產生了深遠的影響，不到我們結成佛果決不凋謝。這個概念羅什不只提到過一次，在註解中他還以事例舉證過，故事是「有一人到舍利弗處求出家，舍利弗觀其宿命，八萬大劫不種善根，棄而不度。往五百弟子所，盡皆不受，於是到祇洹門下悲泣懊惱……佛為說法即得阿羅漢。舍利弗問佛：此人何時種泥洹善根？佛言乃往昔過去無央數劫，有佛名人可，時有一人，入林取薪，虎從林出，欲食其人。其人上樹，虎在樹下。其人極大恐怖，時佛從空中飛過，其人見已，稱南無佛，心生信樂，極厭生死，深心誓願，願離此苦。因此善根，今得解脫。⁴⁴」由此可知，問答法的運用可以使經文的解釋更加清晰，內容更加豐富。

類似這樣的用法在注釋中並不少見，羅什運用自問自答的方式解說時，往往是爲了要一層深過一層，抽絲剝繭般的釐清經義，或是從此面轉到彼面，面面俱到的解釋原典，例如他在解釋「爾時維摩詰謂眾菩薩言：諸仁者云何菩薩入不二法門⁴⁵」時，先說明爲何維摩詰要菩薩們說明他們入不二法門的方法，接著便以兩段自問自答來釐清不二法門爲何稱爲不二法門，「問曰：亦有三四乃至無量法門，云何獨說不二耶？答曰：二事少而惑淺，餘事廣而累深，二尚應破，

⁴³ 《注維摩詰經》卷三，《大正藏》38冊，頁359中---下。

⁴⁴ 《注維摩詰經》卷九，《大正藏》38冊，頁406下。

⁴⁵ 《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁396中。

則餘可知也。復次萬法之生必從緣起，緣起生法，多少不同，極其少者要從二緣，若有一緣生，未之聞也。然則有之緣起，極於二法，二法既廢，則入於玄境，亦云二法門攝一切法門。」不稱為三法門或四法門的原因，由於事物是無法自生的，所以組成事物最少需要兩個以上的條件，如果連這個由最少的緣所生成的事物都是虛幻的，都不具固定的本質，都會崩解潰散，那麼由三緣、四緣乃至萬緣所組合的事物，豈不是更缺乏固定性，更是虛幻。因為其中只要有一個條件變化，整個事物就會隨之改變，而組成的條件越多，產生變化的可能越大，動盪不安的情形也越嚴重。在這段問答中，羅什從解釋萬物緣生的法則，最少需要兩種以上的緣。再深入一層的說，如果吾人能夠勘破由二緣組成的事物，即是進入玄境。因為只要明白凡是由因緣條件所生的事物都會改變，都沒有永恆不變的自性，那就已經進入了「玄境」，見到了實相。

姑不論羅什這種解說法有沒有讓他的聽眾完全了解「不二法門」，但他的用心與深入卻是從此可知的。然而他卻不以此為滿足，還試圖從另一個面向來解釋，希望所有的從學者都能夠明白，他說：「問曰：云何不破一耶？答曰：若名數之則非一也，若以一為一，亦未離於二，遣二則一斯盡矣。復次無相之一，名假而實立⁴⁶（亡），實立（亡）則體與相絕，故直置而自無也。⁴⁷」在上一個問答中，羅什已說明事物的生成最少需要二緣，所以應當不必破「不一法門」，但是他還是輾轉回頭再加以解釋。首先他立足於假名不真的角度，說明任何一個名言都只是人類概念中的一個符號，從這個角度看來一與二本質上並沒有差別。接著他直接針對假名的本質而說既是個概念，那就不是實體，既無實體當然是虛幻不實的。而這一層一層的深入，運用的都是問答法。可見問答法在他而言是一種深入經藏，解釋經義不可或缺的方法。經由問答法的輾轉切入，中觀佛學的理论也變得更清晰，更加透徹。

2、逆向思考

由現存的羅什註解中，吾人還可以發現只要羅什要提出逆向思考的觀點時，通常也會採用問答法。例如他在解釋「結習未盡，華著身耳；結習盡者，

⁴⁶ 原注云：立=亡。《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁396下之注。

⁴⁷ 《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁396下。

華不著也」一段時，就利用問答法提出了一個與經文完全不同的新觀點，經文的本身是說當天女散花時，飄落在阿羅漢身上的花，便黏附在他們頭、手、腳各個部位；這是因為阿羅漢結習未盡的緣故。相反飄落在菩薩身上的花朵卻自然掉落，那是因為菩薩結習已盡，不會沾染塵埃，所以連花朵也紛紛墜地。但是羅什卻提出了不同層次的看法，認為菩薩雖然不受花朵的沾染，但也同樣是結習未盡的一群。這個看法有些挑戰經義的味道，似乎經中的見解是不究竟的。如果從羅什的立場來說，的確是如此的。羅什認為：「問曰：菩薩結習未盡，云何不著耶？答曰：有二種習：一、結習，二、佛法中愛習。得無生忍時，結習都盡，而未斷佛法愛習。亦云：法身菩薩雖有結習，以器淨故，習氣不起也。」⁴⁸在羅什的觀點裡唯一毫無結習的是佛陀，阿羅漢與菩薩都還有結習，只是這兩者的性質不同，阿羅漢的結習仍殘留著是非區別，人我之分。但菩薩早已超越這些境界，到達泯是非、無人我的無生法忍境界，此時所存在的結習只是對佛法的深愛與不捨，但這份深愛不會沾惹三界是非，因此身上不會黏附花朵。從這個角度來看菩薩的確仍有結習，這個論點的提出似乎推翻了維摩經原文，但其實是更深入、更周延的說明了大乘佛法的殊勝之處。而這樣的解經方法，不但拓展了聽講者的視野，也使他們不會受到單一經書的限制。這也是羅什解經方法中十分特殊的一點。

伍、譬喻法的運用

佛陀希望以自己體悟的真理引導眾生走出漫漫長夜，脫離熾熱火宅，但不可否認的這些道理都十分精深，十分奧妙，如何的把深刻的道理以平易的方式的表達出來，將抽象的體悟變成具象而可理解的語句，便是在引導眾生時不能忽略的層面。因此譬喻法就不得不應運而生。漢譯佛典中所謂的譬喻包含一般修辭學中的直喻與暗喻，也包含舉例說明的部分⁴⁹。在羅什的注釋中直喻與暗

⁴⁸ 《注維摩詰經》卷六，《大正藏》38冊，頁387下。

⁴⁹ 丁敏《佛教譬喻文學研究》云：「漢譯佛典中譯為譬喻的梵語有許多，依性質約可分為三類：一、相當於修辭學中的譬喻。如 upama, aupamya, sadr'sa 等……至於譬喻的方法，直喻與隱喻二種，經典中皆有。二、例證 drstanta, nidar'sana, udaharana 等，是因明三支（宗因喻）中譬喻支的「喻」。係論說某一教說後作為「實例」「例證」的陳述語。三、avadana, (apadana)……其最根本的性質是記載佛及弟子、居士等聖賢之行誼風範，後來又在原有特質上，加入「業」之學說，強調因果業報，業習牽引之事。而阿波陀那的作用常是作為教化之用，或闡發義理、或說明戒律，而有舉例、譬喻的效用產生。」頁6—11。台北，東初出版社，中華民國85年3月。

喻的使用較少，而舉例說明的部分較多。

1、直喻與暗喻的譬喻法

不論是直喻或是暗喻都必須借用類推與聯想，利用舊經驗來引發新認識。換句話說所要說明的事物與用來作比方的另一個事物間，必須有著類似性。這樣聽聞的人才能由比方的事物逆向溯源，明瞭所要說明的事物。羅什雖然很少採用這個方法，但在這極少的例子中，卻可以發現他運用得十分巧妙。

當文殊師利問維摩詰「菩薩應云何慰諭有疾菩薩」時，維摩詰回答應當「說身無常，不說厭離於身。說身有苦，不說樂於涅槃。說身無我，而說教導眾生。說身空寂，不說畢竟寂滅⁵⁰。」從維摩詰的回答中，很明顯的透露出兩層不同的教相。前一層的說身無常、說身有苦、說身無我、說身空寂，是佛教裡最基本的四聖諦，而後一層的「不厭離身、不樂涅槃、教導眾生、不畢竟寂滅」，卻是維摩詰用以超越小乘佛教——只追尋個人脫離苦海，只在乎個人涅槃寂靜之後的反思，是一種悲天憫人之下的情懷，也是不捨眾生之下的表現。這兩者間有著不同的理想，不同的襟懷。羅什在註解這段話時就利用了一個譬喻，目的在藉由他來說明這兩者之間的關係。他說：「隨其利鈍故，說有廣略。譬如大樹非一斧所傾，累根既深非一法能除。或有雖聞無常，謂言不苦，則為說苦。既聞苦，便謂有苦樂之主，故說無我及空也⁵¹。」四聖諦與不樂涅槃的說法，在羅什看來猶如深淺不同的兩套理論。他們必須相互配合，才能使人到達清淨佛土。就如同伐木時，必須一斧接著一斧不斷的伐下去，大樹才有砍斷的時候。在羅什而言，四聖諦的說法好比是伐木時樹皮上淺淺的一斫，是無法砍斷大樹的，但沒有這一斫後面的一斧也無法發揮他的力量，必須要層層遞進方有到達目的的一天。這看法也顯露出在羅什心中小乘時代的說法並非究竟之說，只是淺淺的一斧，無法到達佛地。唯有大成之教才是直趨佛道之方。

而在註解「而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事」時，羅什說：「佛事有三種，一以善作佛事。光明、神力、說法等是也。二無記虛空是也。三以不善八萬四千煩惱是也。譬如藥師或以良藥，或以毒藥治人病也。佛亦如是

⁵⁰《注維摩詰經》卷五，《大正藏》38冊，頁374下—375上。

⁵¹《注維摩詰經》卷五，《大正藏》38冊，頁375上。

煩惱，如佛以愛度難陀也，瞋恚化惡龍比也⁵²。」此處羅什將佛陀依照眾生不同的境況，施與不同的方法來度化眾生，比喻為藥師依據病人不同的病況，給予病人不同的藥方。可以說是恰如其分的比喻，聽者由藥師的比喻中很容易瞭解佛陀運用善、惡或無記等方法來度化眾生，不過是依據眾生之病而來的處置。而聽者由羅什的比喻中自然的吸收了新的理論，獲得新的概念。

2、舉例說明的譬喻法

佛陀在講道時，常常喜歡適時適地的運用一些故事，幫助弟子們明白修行的內容，與緣起等法則。雜阿含經中記載佛陀對弟子們說明諸法無我時所運用的一個故事，所謂：「過去世時有王聞未曾有好彈琴聲，即生愛樂，耽湎染著，問諸大臣：此何等聲，甚可愛樂。大臣答言：此是琴聲。語大臣取彼聲來。大臣受教，即往取琴來。白王：此是琴做好聲者。王語大臣：我不用琴，取其先聞可愛樂聲來。大臣答言：如此之琴有眾多種具：謂有病、有槽、有麗、有絃、有皮，巧方便人彈之，得眾具因緣，乃成音聲。非不得眾具而有音聲。前所聞聲久已過去，轉亦盡滅不可持來。爾時大王作是念言：咄何用此虛偽物為，而令世人耽湎染著，汝今持去，片片析破，棄於十方。大臣受教，析為百片，棄於處處。如是比丘，若色受想思欲，知此諸法無常有為，心因緣生，而便說言，是我我所，彼於異時，一切悉無。諸比丘，應作如是平等正智如時觀察⁵³。」佛陀運用這個事例來說明無我的理論，讓聽講者很容易明白那深刻的道理。可見舉例說明是說法中不可或缺的手段。

羅什也不例外的會運用這些方法來闡述經中的道理，但是不論是在長安的大寺或逍遙園內的西明閣，都是一個純粹的譯經場所，而不是講經佈道大會。因此羅什說故事的性質和當年佛陀說故事的情況應當是不同的，如果佛陀的故事是應機適時的說出，那麼羅什的就是純粹配合經典的需求。如果佛陀的故事是即席的創作，那麼羅什的就是引經據典的典故說明。而羅什的故事又依它們與經典間的關係而分為直接與間接說明。

(1) 直接說明

⁵² 《注維摩詰經》卷九，《大正藏》38冊，頁404下。

⁵³ 《雜阿含經》卷四十三，《大正藏》第2冊，頁312下。

所謂的直接說明是指羅什所說的故事針對經文本身作了清楚的解釋，使得經文中的深義因為故事的關係變的淺而易懂，這類說明性的故事可以說是羅什故事中的主要內容。其中明顯的直接說明性的故事莫過於羅什用來解釋「於是文殊師利問維摩詰：我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？時維摩詰默然無言⁵⁴。」羅什的注中沒有任何有關經文中義理方面的文字說明，直接的引用了馬鳴菩薩挑戰脅比丘的故事，故事中的馬鳴「利根智慧，一切經書皆悉明練，亦大有辯才，能破一切論議，聞脅比丘名，將諸弟子往到其所，唱言一切論議悉皆可破。若我不能破汝言論，當斬首謝屈。脅比丘聞是論，默不言然。馬鳴即生憍慢，此人徒有空名，實無所知。與其弟子捨之而去。中路思維已，語弟子言：此人有甚深智慧，我墮負處。弟子怪而問曰：云何爾？答曰：我言一切語言可破，即是自破。彼不言則無所破……⁵⁵」以馬鳴菩薩的倡言一切論議皆可破，獨獨無法破除非言語的默然，說明維摩詰的無言才是真正超越一切，再犀利的語言都無法辯破的不二法門。這個典故的引用可謂恰到好處的把經典原意表達出來。而用以說明的這段故事是馬鳴菩薩傳⁵⁶的濃縮版。

除了不易說明的義理，羅什會採用故事來解說外，凡是遇到含有典故，難以理解的字詞，他也會細說故事的來由，讓聽眾能夠確知其義。例如經文云：「是身如毒蛇、如怨賊、如空聚⁵⁷」，是形容色身的處境是十分危險，隨時都有喪命崩解的可能。這句話的典故最早出現在雜阿含經⁵⁸中，但羅什將他濃縮為「昔有人得罪罪於王，王欲密殺，篋盛四毒蛇，使其守護。有五怨賊，拔刀守之。善知識語之令走。其人即去入空聚落，便於終止。知識復言：此處是惡賊所止，若住此者，須臾賊至，喪汝身命，失汝財寶，宜速捨離，可得安穩。其人從教，即便捨去，復見大水，縛筏而渡，渡已安穩，無復眾患⁵⁹。」

不論是以馬鳴菩薩的例子說明不二法門的超越，或是以罪人逃亡說明身如毒蛇、怨賊、空聚落，羅什的故事都用得十分妥貼，十分得宜。但如果吾人將它與故事原型相比較，則可以發現羅什的故事都較原故事簡潔，這可能是羅什

⁵⁴ 《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁399中。

⁵⁵ 《注維摩詰經》卷八，《大正藏》38冊，頁399中。

⁵⁶ 《馬鳴菩薩傳》，《大正藏》50冊，頁183。

⁵⁷ 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁342中。

⁵⁸ 《雜阿含經》卷四十三，第1172則，《大正藏》2冊，頁313中一下。

⁵⁹ 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁342中。

在解說時，本來就只取故事的大要來解釋經文的原意，而沒有一字一句的援引經典加以解釋，所以這些故事都沒有完整的記載，也沒有說明出處。但也可能是羅什說明了整個完整的典故，可是筆錄者只記其大要，所以便成我們今天所見的濃縮版。

(2) 間接說明

羅什的故事大抵上如同上述，是屬於直接說明經文原意的典故。但也會出現一些間接說明的事例。例如「是身如丘井，為老所逼⁶⁰」一文。是身為老苦所逼本是一個易於理解的概念，而作者以「如丘井」三字來形容，其本意應該是想要使被老苦所逼的意象更為突出，更為鮮明，也更易於理解。不過對於不知丘井為何物的人而言，這三個字反而成為理解上最大的障礙。羅什說：「丘井，丘墟枯井也」。將人易朽的軀體比喻為乾枯之井⁶¹，那種廢而無用的感覺立時溢於言表。但是羅什接下去說了一段故事，內容是：「昔有人有罪於王，其人怖罪逃走。王令醉象逐之。其人怖急，自投枯井。半井得一腐草，以手執之。下有惡龍吐毒向之，旁有五毒蛇復欲加害，二鼠嚙草，草復將斷。大象臨其上，復欲取之。其人危苦，極大恐怖。上有一樹，樹上時有蜜，滴落其口中。以著味故，而忘怖畏⁶²。」由此觀之，羅什事實上是將吾人為老苦所逼的險惡比喻成落入枯井中的人，而不是枯井，由枯井聯想到落入枯井中的人，相對於經文本身而言，這個解釋顯然是個間接式的說明。

另一種間接式的說明是指羅什的故事不是針對經文而發，而是根據自己對經文所作的解釋而來的，例如觀眾生品第七經文云：「爾時文殊師利問維摩詰言：菩薩云何觀於眾生？」關於這段羅什舉了三個比喻，其中兩個是故事。第一個是：「如一癡人行路遇見遺匣，匣中有大鏡，開匣視鏡，自見其影，謂是匣主，稽首歸謝，捨之而走。眾生入佛法藏珍寶，鏡中取相計我，棄之而去，亦

⁶⁰ 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁343中。

⁶¹ 「按藏文 khron pahi rin pa 一詞，鳩摩羅什譯為『丘井』，而玄奘譯為『水邊級』（大正十四·頁561上6），此與巴利文之『jarudapana』或『jarrudapana』相當，譯為古井或乾井。」《維摩詰經序論》頁108---109，Etienne Lamotte 原著，郭忠生翻譯。諦觀雜誌社出版，民國79年9月初版。

⁶² 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁343中。

復如是⁶³。」第二個故事是：「亦如一盲人行道中遇值國王子堅抱不捨，須臾王官屬至，加極楚痛，強逼奪之，然後捨。如邪見眾生於非我見我，無常苦至，隨緣壞散，乃知非我，亦復如是。⁶⁴」但不管是癡人捨捨遺匪或是盲人堅抱王子，都不是解釋「菩薩觀於眾生」這句話，而是在闡述眾生無真實定相的道理，但這個道理從這段被解釋的經文中是看不到的，反而是在羅什自己的注文中清楚的呈現出來，羅什云：「眾生若有真實定相者，則不思議大士不應徒行逼試，令其受苦。以非真實，易可成就，故行惱逼也。⁶⁵」。由此可見羅什的故事並不是每個都是針對經文而說的。有時也會用來說明自己的註解。

由於間接說明的故事有些是由原文聯想而得，有些解釋的對象根本不是經文本體，而是羅什對經文的解釋。前者已隔一層，後者更是再隔一層。說的更精確一點，這些故事有的與經文相隔，有的甚至可以說是脫離經文而獨立存在的。從這個角度來看，我們會懷疑這樣的故事究竟能不能達到解釋原文的效果？因此我們不得不再次檢視這類的故事。以「是身如丘井，為老所逼」為例，如果像經文中將「為老所逼」的色身比喻成丘井，只能夠由荒廢的枯井呈現荒涼廢棄的意象，並沒有辦法湧現人被歲月逼迫，不得不一步一步踏向垂老死亡的感覺。換句話說將身比喻為丘井所呈現的只是「老」而無用的意象，但羅什的故事中卻把色身為老所「逼」，比喻成落入丘井的犯人，手裡抓著腐草，草又快被老鼠咬斷，但卻不能向上爬出井外，因為醉象就守在井邊準備殺他。也不能跳下井底，因為井底住著惡龍，惡龍正等著飽餐一頓。而也不能靠在井壁稍事休息，因為井壁環繞著五條毒蛇。這種種的描寫把人被逼迫的險境活靈活現的表達出來。讓聽眾深切的感到「為老所逼」適合等的恐怖。這可能是羅什為何不直接將色身趨老說成丘井，而要由丘井聯想到落入丘井中人的緣故。

其次，觀眾生品第七經文云：「爾時文殊師利問維摩詰言：菩薩云何觀於眾生？」其實只是一個問句，但卻是觀眾生品的開頭第一句話，按照羅什解經的習慣，凡遇章節起始之時，一定有一段說明全章大意的要旨，此處也不例外，羅什在這段小小的經文下呈現了一段對第七章主旨的說明。在這段說明裡指出

⁶³ 《注維摩詰經》卷六，《大正藏》38冊，頁383中一下。

⁶⁴ 《注維摩詰經》卷六，《大正藏》38冊，頁383下。

⁶⁵ 這段注文是羅什針對「爾時文殊師利問維摩詰言：菩薩云何觀於眾生？」所作的，見《注維摩詰經》卷六，《大正藏》38冊，頁383中。

本章的主旨是以如幻師所見幻人、如水中月、鏡中像等來觀眾生，這種將直指眾生本質為「空」的觀法，本來就是佛法中最深刻最難解釋的義理。因此，羅什不得不在這段說明中引用兩則故事，希望能透過淺顯易懂的方式把深刻難明的道理闡揚出來。換句話說，按照羅什解經的體例，這兩個故事應該是第七章全文的代表。即使它們表面上看來與第一句經文毫不相干，事實上正是經文背後所含藏的深邃義理。所以當我們檢視這段話能不能說明經文的時候，已經不能夠單純從它和所解的這段經文究竟有沒有關係來決定，而應該由它是不是能闡發經文的義理來判斷。

一般人的心理總以為有一個我在說話、在做事，甚至以為有一個我從過去生到此生，也從此生到來生。這個我不但是今生色身與精神的主宰，也是貫串過去現在未來輪迴的主體。為了破除這個錯誤的概念，說明沒有一個固定永恆的主體，羅什借用了癡人謝捨遺匣和盲人堅抱王子兩個故事，前一個故事的主角打開匣子，見到匣中大鏡映射出來的自我身影，以為是匣子的主人，因此連聲道歉，直說不知道這匣子有主人才會拿，接著轉身就走。後一個故事裡盲人在路上遇到王子，以為是自己的孩子，所以硬抱著不放。其實鏡中的人根本不存在，癡人所見的只是自己的影子，而盲人所抱的也不是自己的小孩。以這些鮮活的事例來說明我們自認為真實存在的「我」，不過是鏡中的影子、瞎抱的人物。雖然這些故事都只是指月的手指，並不是月亮。但不可諱言的它們的確明確的指出月亮所在的位置。

由此可見故事的有效或無效，判定的標準必須由他們與經文間的連結，擴大到他們是不是能闡發經文中深奧的涵義來作決定。僅就它們有沒有解釋經文這點就判定他們是否有效恐怕失之武斷。但是確實有些故事會因為濃縮的關係，或是羅什講的太簡略的緣故，使的它們看來似乎是無效的。事實上這種故事本身讀起來就會給人相當突兀的感覺，例如羅什為了說明維摩詰「入諸淫舍是欲之過」所舉的例子：「外國有一女人，身體金色。有長者子明達慕多羅，以千兩金要入竹林，同載而去。文殊師利於中到變為白衣，身著保衣，衣甚嚴好。女人見之，貪心內發。文殊言：汝欲得衣當發菩提心。女曰：何等是菩提心？答曰：汝身是也。問曰：云何是？答曰：菩提性空，汝身亦空。以此故是。是女曾於迦葉佛所宿植善本，修智慧，聞是說即得無生法忍。得無生法忍已，將示欲之過，還與長者子入竹林。入竹林中已，自現身死，髓脈臭爛，長者子見

已，甚大怖畏。往詣佛所，佛為說法，亦得法忍⁶⁶。」

由於羅什對於「汝身是空，菩提性空」這深刻的道理沒有任何解說，立刻就接著說此一金色女人曾於迦葉佛時代種諸善根，所以一聽「菩提性空，汝身亦空」八個字，馬上就得無生法忍。這個結果與故事開頭所形容的物慾深重的淫女，為了一件衣服貪心內發，勢必求得的樣子很難聯想在一起。更何況即使是佛陀弟子，親自聽聞佛陀說法，且努力修行多時，都不見得能夠獲致無生法忍，此一女人只聽聞了這八個字，竟然立刻破解淫欲，除去貪念，放下萬緣而成七地菩薩，實在是相當不可思議。除非現場聽眾對於性空的理論早就耳熟能詳，否則這個故事會因為跳接太快，而無法理解。另一個可能是羅什講述這個故事的時候是非常詳盡、非常完整的，只是紀錄故事的人因為某種緣故而將它簡略化了。

故事中除了女子得無生法忍的過程跳接太快之外，這女子得了無生法忍之後，再回去以自現身死，腫脹臭爛的方法，想要藉此以「示欲之過」，同時度化達暮多羅。究竟為何自現身死能夠「示欲之過」？故事中並沒有說明。但在《大莊嚴論經》中卻有一段足以補足羅什故事闕漏的文章，這是說在一個城裡有一間寺廟，其中的法師都具足三明六通、言詞巧妙且辯才無礙，所以城裡的居民都前往寺廟聽經聞法去了，淫舍裡空蕩蕩的，再也沒有往日門庭若市的盛況，因此諸淫女便故意盛莊嚴飾到達寺廟，準備去挑逗攪擾人心，其中受不了誘惑的人果然因此而心意錯亂，無法專注。此時「法師即以神通變此淫女，膚肉墮落，唯有白骨。五內諸藏，悉接露現……爾時法師告骨人言：汝之容色，瓔珞嚴身，種種校飾，但惑凡夫，另其深著，沒三有池。汝今若能除去姿態，捨莊嚴具。無當示汝寂靜妙身，令汝得知不淨市肆。而此身者薄肉覆上，穢惡充溢，外假脂粉，以或惑目。凡夫耽惑，為欲所盲，故生染著……時諸會者，觀斯事已，咸生厭患，各相謂言，世尊所說信實不虛，一切諸法，如幻如化，如水聚沫，如金塗錢，但誑惑人，向者女人所有美色，容止可觀，於今忽然但見骨聚，儀容端正，作諸姿態，狀若蠱道，如是之事，今何所在⁶⁷？」

⁶⁶ 《注維摩詰經》卷二，《大正藏》38冊，頁340上。

⁶⁷ 《大莊嚴論經》卷四第20則，《大正藏》4冊，頁276下---278上。

由於《大莊嚴論經》的譯者也是鳩摩羅什，或許因為這個緣故，當場的聽眾對這個故事也不陌生吧。但這個臆測卻不能成為這個故事突兀有理的證明。我們必須承認羅什的故事中真的因為簡略過度，而無法清楚說明經意的部分。但它的無法說明並不是因為故事與經意不相關，而只是因為故事內容太過簡略。如果把它補足，則是一個很傳神的說明。

陸、羅什譯經態度的探討

但勞悅強認為羅什的註解只是一連串即興式宣教的紀錄⁶⁸，所以出現了許多離題的比喻，以及常常有故事卻沒有任何解說的情況，甚至還因為他的喜歡迎合現場的觀眾，更勝於忠於他所翻譯的原文，以致造成故事與經文的脫節。

其中造成故事與經文脫節的原因，究竟是不是因為羅什喜歡迎合現場觀眾，與羅什譯經的態度有關。如果他的態度是敬虔的、是具有使命感的，那麼他就不可能為了迎合觀眾，而說一些與經義無關的故事。如果他是為了討好姚興父子，為了取得豐厚的供養，那他的確必須迎合他人的口味。想要明白羅什譯經時的態度，最好從有關現場的紀錄探求，而不能一味的以臆測的方式推論。

僧肇的〈維摩詰經序〉云：「大秦天王……以弘始八年歲次鶉火，命大將軍常山公、左將軍安城侯，與義學沙門千二百人，於常安大寺請羅什法師重譯正本，什以高世之量，冥心真境。既盡環中，又善方言，時（什）手執胡文，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。⁶⁹」根據僧肇的記載譯場當時的氣氛是「道俗虔虔」，也就是不論是在家眾或出家眾都是莊嚴而肅穆的。手執胡本，口宣秦言的羅什法師更是「一言三復，陶冶精求，務存聖意」的。從這個紀錄當中，我們似乎可以看到羅什為了要精確的翻譯出一句話，總要費時良久，一方面要用他那不算上乘的中文，詳細的說明經文中的含意；一方面又要與弟子們反覆討論，要用什麼樣的中文才能確切的將經文翻譯出來。有時還要對照前人的譯本，指出前譯的錯誤。關於他們師生間「陶冶精求，勿

⁶⁸ "Several features in Kumarajiva's storytelling would make good sense if indeed his commentaries were records of a series of extemporaneous sermons." 見〈Persuasion and entertainment at once: Kumarajiva's Buddhist storytelling in his commentary the Vimalakirtion --sutra〉中國文哲研究集刊第二十一期，頁 108，2002 年 9 月，中央研究院中國文哲研究所。

⁶⁹ 僧肇〈維摩詰經序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 58 中。

存聖意」的經過，《高僧傳》僧叡傳裡記載了一段詳細的記載，「什所翻譯，叡並參正。昔竺法護出正法華經受決品云：天見人、人見天。什譯經至此乃言：此語與西域義同，但言過質。叡曰：將非人天交接，兩得相見。什喜曰：實然。⁷⁰」可見得所謂的「一言三復」，不僅包括如何翻譯出信雅達的經文，還包含如何將經文內容講解的清楚明白，好讓筆受的弟子知道如何定奪。至於修正前人翻譯上的錯誤，僧叡也有一段生動的記載：「既蒙究摩羅法師正玄文、摘幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳，至如以不來相為辱來，不見相為相見，未緣法為始神，緣合法為止心，諸如此比，無品不有，無章不爾。然後知邊情顯發，難可以參契真言，廁懷玄悟矣。⁷¹」想要修正前人翻譯的錯誤，必須先說明他的錯誤在哪裡，而要說明對方的錯誤，證明自己的正確，又需一番仔細的檢校。而經義的說明與字詞的斟酌正是翻譯過程的全部內容，這些過程恐怕都不容有絲毫的疏忽。

事實上使得鳩摩羅什必須敬敬虔虔、一絲不苟的講授與詮釋，是有他不得不然的因素。首先，是受限於羅什自己的中文寫作能力。雖然我們都知道，他在來華之前就已經學過相當時間的中文，但是想要寫出「事出於沉思、義歸乎翰藻」的文章，對一個外國人而言還是相當的困難。僧肇在〈百論序〉記載著羅什在僧團尚未譯出百論之前，曾經親自將此經翻譯出來過，結果是「而方言未融，致令思尋者躊躇於謬文，標位者乖忤于歸致⁷²」。這個錯誤百出的結果，使得羅什從此以後不敢再親自翻譯⁷³，也使他在翻譯過程中更加小心，解說時力求準確，好讓筆受的弟子們能夠完全領悟，再經由他們的生花妙筆翻譯出得當的文辭。僧叡的〈思益經序〉云：「詳聽什公傳譯其名，幅覆輾轉，意似未盡，良由未備秦言名實之變故也⁷⁴。」就說明了羅什因中文能力的限制，不得不借用口語講述，不得不反覆嘗試的歷程與用心。當然僧叡此言記載的是弘始四年的事，到了弘始八年僧肇在〈維摩詰經序〉中就稱讚羅什「既盡環中，又善方

⁷⁰ 《高僧傳》卷六，《大正藏》冊 50，頁 364 中。

⁷¹ 僧叡〈毗摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 58 下。

⁷² 僧肇〈百論序〉云：「有天竺沙門鳩摩羅什，器量淵弘，俊神超邁，鑽仰累年，轉不可測，常味詠斯論，以為心要，先雖親譯，而方言未融，致令思尋者躊躇於謬文，標位者乖忤于歸致。」《出三藏記集》卷十一，《大正藏》冊 55，頁 77 中—下。

⁷³ 羅什雖然不再翻譯經典，但《高僧傳》記載他曾「唯為姚興著實相論二卷」，《出三藏記集》卷十四，《大正藏》冊 55，頁 101 下。

⁷⁴ 僧叡〈思益經序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 57 下。

言⁷⁵」，可見在這四年間羅什的中文有了長足的進步。但看他依然是「一言三復，陶冶精求」，可見仍舊是抱持著戰戰兢兢，如臨深淵如履薄冰的精神在從事翻譯。

其次，是羅什對自己的期待。羅什自從被迫接受妓女十人之後就不住僧房，「每至講說，常先自說譬如臭泥中生蓮華，但採蓮華勿取臭泥也⁷⁶。」他對自己的破戒深以為恥，只要講經說法時，就先自比為污穢的臭泥，叫僧徒們不可效法。甚至因此不敢被尊為老師⁷⁷，雖然因他而受法的弟子有三千人之多。但卻把自己譯經講經的內容視為蓮華，認為這是弟子們唯一的榜樣，也是應該學習效法的對象。將自己的講說視為蓮華，一方面是因自視為污泥的緣故，另一方面也將自珍自惜的心態表露無疑。由於珍惜，從事之時自然盡心盡力，不敢稍有差池。或許也因為要彌補破戒之憾，所以翻譯之時更加戒慎恐懼，更加勤勉從之。直到臨終前，當他回顧往事前程時，仍能心安理得的認為「所傳無謬⁷⁸」。這個心態實有幾分曾子過世前告訴學生「啓予手，啓予足，而今而後吾可以免矣」的情懷。

事實上，在逍遙園或大寺中殫精竭慮的不只是羅什而已，在場聽講的學僧也都同樣的盡心竭力，希望把所聽到的經義作最精準的詮釋。擔任《小品般若經》筆受的僧叡就曾說到：「渭濱流祇洹之化，西明啓如來之心。逍遙集道義之僧，京城溢道詠之音，末法中興將使於此乎？予既知命，遇此真化，敢竭微誠，屬當譯任。執筆之際三惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲。雖復履薄臨深，未足喻也⁷⁹」。這種臨文下筆之時「憂懼交懷，惕焉若厲」的危懼之感，與羅什「一言三復」的戒慎之情交輝映出譯場中肅穆莊嚴的情境。

這些學僧不只是在擔任筆受時是如此的危懼，連在聽聞時也不例外，僧叡在《毗摩羅詰提經義疏序》中曾說：「於今始聞宏宗高唱，敢豫怖味之流，無不

⁷⁵ 僧肇《維摩詰經序》，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 58 中。

⁷⁶ 《鳩摩羅什傳》，《出三藏記集》卷十四，《大正藏》冊 55，頁 101 下。

⁷⁷ 「卑摩未知被逼之事，因問什曰：汝於漢地大有重緣，受法弟子，可有幾人？什答：漢境經律未備，新經及律多是什所傳出，三千徒眾皆從什受法。但什累業障深，故不受師教耳。」《鳩摩羅什傳》，《出三藏記集》卷十四，《大正藏》冊 55，頁 101 下---102 上。

⁷⁸ 「什臨終力疾，與僧眾告別曰：因法相遇，殊未盡伊心，方復異世，惻愴何言，自以闇昧，謬充傳譯，若所傳無謬，使焚身之後，舌不焦爛。」《鳩摩羅什傳》，《出三藏記集》卷十四，《大正藏》冊 55，頁 102 上。

⁷⁹ 僧叡《小品經序》，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 53 上---中。

竭其聰而住其心，然領受之用易存，憶識之功難掌，自非般若朗其聞慧，總持銘其思府，焉能使機過而不遺，神會而不昧者哉？故因紙墨以記其文外之言，借眾聽以集其成事之說。⁸⁰」這種正襟危坐專注聽講的精神，恐怕也有別於一般宣教佈道的場合。

綜合上訴各種原因，我們可以說羅什從事翻譯的態度是兢兢業業的，講解經文的精神是一絲不苟的，連在場的學僧都是誠惶誠恐，唯恐有遺漏疏失之處。若在這種情況之下，僅就《注為摩詰經》中少數看來與經文無關的故事，就加以臆測和推論，而忽略經序中實實在在的記載，便認為羅什講經是即興式的解說，甚至是為了討好觀眾而背離經文，恐怕就厚誣古人了。

結論：

從羅什的《注維摩詰經》來看，他譯經的方法不但謹守章法而且條理分明。例如專有名詞與術語的翻譯，究竟何時要保留梵音，何時要採用秦言都有一定的準則。他的翻譯雖然依據梵本或胡本而來，但並不是墨守梵本或胡本，一字一句按照原文翻譯，相反的他在翻譯的過程中表現出十足的自主性與權威性，對於原文中語意不清的部分、容易混淆的地方，都斷然的加以更動。但是有時他也不得度配合漢文翻譯，而作有限度的讓步。好比是在文章需要修飾美化時，或者是遇到偈頌，需要採用整齊的句法時，都必須因時制宜。但面對這些會使梵文原意受到扭曲，甚至詞句都不得不要截頭去尾的情況，羅什總不忘了在註解中詳加說明。

由於羅什在註解中時常引用「別本」與「梵本」作為例證，所以引起人們對「別本」性質的探究，木村宣彰認為「別本」是羅什自己的「別什譯本」，也就是現行本的草稿譯本。橋本芳契則以為它是古譯本中的一本。但由於雙方都沒有做過全面性的檢視與對讀，僅以自己的假設作為依據，在羅什的註解裡尋找一兩個例證，便快速的下了判斷。由於過程粗糙的緣故，所以無法得到有力的支撐。

⁸⁰ 僧叡〈毗摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》卷八，《大正藏》冊 55，頁 59 上。

《注維摩詰經》中除了展現出羅什譯經的方法外，還保留了他講經的方式。爲了要深入的解說經義，羅什有時運用問答的方式一層一層抽絲剝繭般的轉轉深入，有時站在佛教宏觀的視野上大膽的推翻經文的敘述，使我們不會受制於經文的細綁，而能夠真正的深入經藏。有時利用明喻或暗喻來說明事理，舉例證來闡揚大道。

這些例證或直接解釋經文，或間接解釋經文，然而不論是直接或間接，羅什總是盡力的將深奧難明的經義，淺白而生動的解釋出來。但正因爲他所採用的例證有些是濃縮版的故事，有些是用來解釋自己註解的故事，以致被認爲他的故事與經文常常脫節。從而推斷他解經的態度是即興而不夠嚴謹的。首先，這種看到故事與經文間有罅隙，沒有回頭探求罅隙產生的原因，卻以此爲證直接向下推論，認爲羅什講經的態度是即興的，是不嚴謹的。在方法上是不是得宜恐怕還有待商榷。

其次，當我們仔細的檢視這些例證，卻可以發現它們都直接或間接的與經義有關，並非風馬牛不相及的東西，只是有些過於簡略，有些過於迂迴。至於造成這樣的原因，究竟是因爲這些故事已是學僧們耳熟能詳的部分，所以羅什簡略的加以敘述。或是他講述時十分詳盡，但弟子紀錄時卻簡而略之，今天我們已無法判斷。但從譯經的方法看來，那根據人物與地點在經文中發展的重要性，而決定以梵文或秦言翻譯的法則，全經中從未破壞過。當自己的翻譯與原文不同時，不但舉出原文，而且詳加說明。爲了害怕語意混淆所以重新翻譯，爲了害怕屈就文辭而喪失原意，屈從形式而截斷原文，所以再再的引用原文加以說明。這些解經的態度都說明了羅什翻譯時不是輕率，不是媚俗的。

再以弟子們的經序來看，其中所記載的譯場都是莊嚴而肅穆的，譯場中的羅什秉持著戒慎恐懼的精神，一而再、再而三的講解，同時反覆不斷的與筆受的弟子們商討究竟應該如何翻譯，如何下筆。沒有擔任筆受的弟子也不會輕忽過每一堂課，他們努力的將羅什的講解記載下來，希望能徹底的了解經文。

從這三個層面看來，羅什譯經的態度可能不是即興的，而故事與經文間乍看下的脫節，也可能不是爲了迎合現場觀眾的緣故。