

《俱舍論·世間品》所記有關「緣起」一詞的詞義對論

--

以漢譯兩本的譯文比對與檢討為中心

萬金川

銘傳管理學院通識教育專任講師

佛學研究中心學報第一期

民國八十五年(1996年)出版

(p1-30)

1 頁

【寫在前面】

嚴格說來，《俱舍論》並非筆者特別關注或格外鍾愛的論典之一，因而主觀片面的心得容或有之，至於談到客觀全盤的研究，則非吾之敢言。此處所以不揣淺陋而勇於見笑大方者，乃因緣於昔日初讀奘師譯本的若干段落之際，但覺其宮牆萬仞，堂奧難睹，往往再三尋思之餘，法喜未現，而煩惱徒增，總而言之，閱讀的經驗不甚愉快。正如本文的副題所標舉的，筆者當年也曾仗匹夫之勇而對讀斯論的兩種漢譯，披翫之餘，雖然談不上有何實質收穫，但是仍能感受到二家譯筆的迥異風格，並發現彼等所傳在內容上詳略有別；雖然如此，由於缺乏梵文原典可資證文，誰是誰非，孰優孰劣，自是難以定奪。這此其間，雖亦有幸得見 Poussin 的法文譯本（承沈清松教授之助而借閱自利氏學社），以及荻原雲來校訂的稱友疏（蒙霍韜晦教授不棄而寄贈一影本），而稍釋心中之疑於萬一，然終以未能親睹 Pradhan 的校訂本為憾。及至法光佛教文化研究所成立，筆者亦忝列教席而濫竽其中，乘教學之便而得以瀏覽館藏圖書，不意竟於其間得償宿願而獲見 Pradhan 的校訂本，以及江島惠教的初品新校本。書既入手，狂喜之餘，未及細研，便於次年開設俱舍論的講讀課程，其間但以梵本為主而輔之以奘師之譯，隨譯隨講，而未曾以漢譯兩本的譯文比對為念。及至為諸

生開講《明句論·序分》之際，而於月稱文中所謂的「緣起」之義，忽然憶及俱舍論中的此一相關段落，正是昔日自家橫梗於心，疑而未決之處。積年癢疥，自是難耐。於是便以 Pradhan 的校訂本為主，參以北京與德格兩版的藏本之譯，而著手此一相關段落的漢譯兩本的譯文比對，同時也把世親原文及稱友疏的相關疏文一併譯出。其初，原本亦無意示人而但只充作課堂講義之用。蒙恒清法師錯愛再三，索稿之殷，直如星火，起坐難安之餘，實不能無以應之，遂稍事整頓其中一二段落，但求暫息此一燃眉之急。敝帚獻曝，固為有識者笑矣，而街談巷議豈無可采，此一雜湊之文或可充為貴誌補白之用，則區區是幸。

【壹·「緣起」一詞的詞義解釋】

梵本 (138.1) atha pratityasamutpada iti kah padarthah
 | pratih prapty-artha eti gaty-arthah |
 (138.2) upasargavawena dhatv-artha- parinamat
 prapya iti yo 'rthah so 'rthah pratitya iti |
 padih satta-arthah samut-purva (138.3) pradur-
 bhava-arthah | tena pratyayaj prapya samud-
 bhavah pratityasamutpadah |
 藏譯 yav rten civ (Vol.115,176.2.2) hbrel par hbyuv
 ba shes bya bar (D.bahi) tshig gi don gav yin
 she na | rten civ hbrel pa shes bya ba ni phrad
 pahi don to || iti ni hgro bahi don to || be bar
 bsgyur bahi dbav gis skad kyi byivs (D.dbyivs)
 kyi don yovs (Ku 帙,129a.6) su bsgyur bahi phyir
 phrad nas (176.2.3) shes bya bahi don gav yin pa
 de ni rten civ hbrel te shes bya bahi don yin no
 || pada ni yod pahi don to || sam dav ud gov na
 (D.gov na yod na) hbyuv bahi don to || des na
 phrad nas hbyuv ba ni rten civ hbrel par hbyuv

ba yin no ||

今譯此中，「緣起」一詞的詞義為何？〔就「緣起」一詞的詞構而言，它是由「緣」與「起」二詞形構而成的複合詞。就中，「緣」(pratitya)之一詞，其詞構如下：〕“prati”是「遇合或到達」(prapti)的意思，詞根“√i”是「行或走」(gati)的意思。在詞前綴〔“prati-”一詞〕的支配之下，詞根的意思從而轉變；〔詞前綴“pra-”與

3 頁

詞根“√ap”結合而派生的獨立分詞〕“prapya”的意思，即是〔具有同一構詞形式的〕“pratitya”一詞的意思。〔其次，關於「起」(samutpada)之一詞，其詞構如下：〕詞根“√pad”是「存在」(satta)的意思，有〔詞前綴〕“sam-”與“ut-”置於其前的“samutpada”一詞，則有「現起」(pradur-bhava)的意思。因此，〔合而言之，〕獲致了條件而生起，即是「緣起」。

真諦本言「至行集生」。此句有何義？若合此句所顯義，謂「諸行法至因及緣，由聚集未有成有」，是義「至行集生」所顯。

玄奘此中，「緣起」是何句義？「鉢刺底」是「至」義，「醫底」界是「行」義；由先助力，界義轉變故，「行」由「至」轉變成「緣」。「參」是「和合」義，「唄」是「上昇」義；「鉢地」界是「有」義，「有」藉「合昇」轉變成「起」。由此，「有法至於緣已，和合昇起」是「緣起」義。

附：《稱友疏》（註1）（“【】”為稱友牒引世親之文，“——”以下乃為其疏）【“prati”是「遇合或到達」(prapti)的意思】——這顯示出〔“prati”一詞〕有著“prapti”（遇合或到達）的意思。iti是『行或走』（gati）】——乃是指詞根的意義。【從而轉變】——這是因為詞根的意思不止一個，而這個表「遇合或到達」之義的詞前綴“prati-”，捨棄了詞

根“√ i”的「行或走」之義，而取得「遇合或到達」的意思。詞根“√ pad”是『存在』(satta)的意思——這是表示“pada”一詞是採「存在」之義。

【“tena”（因此）一詞】——是表示“karanena”（理由）。

(註 1) 《稱友疏》，荻原校本，pp.294.21 ~ 24: pratih prapty-artha iti. prapti-dyotaka ity arthah. itir gatav iti. dhatv-arthah. parinamad iti anekartha hi dhatavah. pratiw ca upasargah prapti-dyotaka ity ayam itir gaty-artham ujjhitva prapty-artham apadyate. padih satta 'rtha iti. padih sattayam iti. tena iti karanena.

4 頁

真諦的此段譯文相對於奘師之譯，應該是較合於國人口味的，因為他把原文裡極其繁冗的詞構分析悉數刪去未譯，而直接把“pratityasamutpada”一詞的詞構析之為「至 (prati) 行 (iti) 集 (sam) 生 (utpada)」。真諦之所以如此來翻譯這一段文字，或許是基於這位印度籍的譯師深知此類字源學式的詞義解釋，對不諳梵語的中土讀者而言，根本就是沒有意義的。事實上，由西土而來的譯師對於翻譯此類印度式的詞義解釋，似乎都採取了類似真諦的這種譯解方式，諸如貞觀年間抵華而著手譯業的波羅頗蜜多羅，在其所譯的《般若燈論》一書中對於「緣起」一詞的詞義說明，也是把文中字源學式的詞義解釋悉數刪去，而但言「因緣和合得起，故名緣起」。(主 2) 當然，對於此類字源學式的詞義解釋，在翻譯上

(註 2) 《般若燈論》現今但有漢藏兩譯，而梵文原典迄今仍未發現。就文獻學的觀點而言，漢譯的價值自是不及藏本，因為波羅頗蜜多羅在進行本論的漢譯之際，並非順其原文而悉數譯出，他的譯作是有所刪

減的節本，這一點在慧蹟的《般若燈論序》中便曾明言指出：「〔此論〕若含通本末，有六千偈，梵文如此，翻則減之。」今日吾人透過漢藏兩譯的比對，以及若干梵文資料，諸如《明句論》的佐證，不但可以確證慧蹟之說是可信的，而且還可以見到漢譯本諸多誤譯錯解之處，這一點早時已由日本昭和前期的學者月輪賢隆氏在〈漢譯般若燈論□一考察〉中明文指出（詳見《密教研究》，第三三、三五、四十諸號，昭和四年、昭和六年）。或許是基於月輪賢隆的此一研究，在當代中觀學的研究領域裡，歐西學者因於語言的扞格，自是但取本論的藏文譯本而著手研究，而日本學界也再無人秉漢文譯本著手任何相關的論述。若是純就文獻學的立場而論，月輪賢隆對漢譯《般若燈論》的說法是難以批駁的。然而，吾人若是轉換一個角度，而著手佛典譯漢的翻譯學的研究，則譯者在進行佛典的漢譯之際，其或直譯或意譯，或刪節或錯譯，其翻譯方式，是否和譯者的籍貫及其特定的學術立場有關，而譯者抵華其間中土的學術氣氛是否也會影響其翻譯的形式或內容呢？就此一意義而言，《般若燈論》的漢文譯本對佛典譯漢的翻譯學的研究來說，或許是進行譯例分析與個案研究的絕佳資料。波羅頗蜜多羅的外籍身份，他本人唯識學的哲學立場，以及貞觀初年來華之際（玄奘恰於此時走訪梵土），中土佛學思潮深受真諦傳譯影響的氛圍，這此種種或多或少都滲入了他的譯述事業之中。

《般若燈論》的原作者清辨在疏釋《中論·皈敬偈》的脈絡中，述及了「緣起」

5 頁

的根本困難，乃在於梵、漢兩種語文之間所存在的「不可共量性」（incommensurability），特別是語法學上的那種不可共量性。（註 3）真諦譯師在翻譯之際，或許是意識到了這種不可共量性的存在，而他顯然並未嘗試克服此一翻譯上的難局。就此而言，奘師的翻譯，至少在形式上，可以說是

(註 3) 一詞的兩種字源學式的詞義解釋，並且在評論這兩種說法的同時，他也提出了自家對此一概念的理解，評述了文法學者對字源學式的詞義解釋的批判（參見德格版·西藏大藏經·中觀部，Tsha 46b2～47a2；北京版·西藏大藏經·中觀部，Tsha 54b6～55b1）。由於《明句論》的作者月稱在批判清辨緣起之說的同時，直接或間接地引用了不少《般若燈論》中的相關說法（參見《明句論》Poussin校本，p.5.1～10.10）。因此，吾人可以確信清辨原書在此一脈絡上，原初是有一段相當篇幅的敘述而為漢譯者所刪去。若是透過藏文譯本的比對，我們便可以發現波羅頗蜜多羅對於此一多處涉及梵文語法學的段落，除了保留「因緣和合得起，故名緣起」一句之外，竟悉數刪而未譯。事實上，他所保留的這一句也不是清辨本人的觀點，而是清辨所要批判的第一種字源學式的詞義解釋。波羅頗蜜多羅所以如此處理此一脈絡的翻譯，原因之一或許與真諦相同，皆源自他們的外籍身分，而認為此類涉及梵文語法的字源學式的詞義解釋，對不諳梵語的中土讀者而言，全然是沒有意義的。至於他何以未舉清辨本人的觀點而卻譯出了被清辨批判的說法，並以之為「緣起」之義，這或許和他本人的哲學立場有關吧。

(註 3) 在漢地學者之中，或許西元四世紀時期的道安，是最早意識到兩種語文之間在翻譯上的「不可共量性」的問題，他的「五失本，三不易」之說，諸如其所謂「胡語盡倒，而使從秦」，可說是已然清楚地認識到表層句法上的不可共量性，而其所謂「胡經尚質，秦人好文」，乃至「胡語委悉……而今裁斥（什公所謂秦人好簡是也）」，這些說法也都可以見出道安對文體風格上的不可共量性的認識。當然，道安當時所謂「胡語」、「胡經」乃至「胡本」，或非指西天梵土而言。至於我們文中所謂「語法學上的不可共量性」的問題，或許是道安當時所無緣觸及的。諸如梵文語法學中「名生於動」的理論，詞根學以及詞構分析，乃至複合詞中「六離合釋」等等的問題，這在漢語看來，可謂是全然缺乏對應

的東西，亦即是說這些梵文語法的成素在漢語的語法系統中不具可共量性，而漢語文字學中所謂「六書」的原則，也同樣在梵文的語法系統裡沒有可資對應的東西，這即是吾人文中所謂的「語法學上的不可共量性」。

6 頁

一種突破性的嘗試，雖然其譯文對不諳梵語的中土讀者來說，仍然是莫名其妙而難以卒讀的，但是他之企圖把若干梵文語法的概念介紹到中土來，其用心卻是相當明顯的。

(註 4)

再者，吾人若細加比對梵藏二本與奘師之譯，可以發現奘師譯文中「行由至轉變成緣」一句，乃至「參是和合義，喲是上昇義」一句，俱為梵藏二本所無；而梵本中“prapyati yo 'rthah so 'rthah pratitya iti”一句，藏本譯作“phrad nas shes bya bahi don gav yin pa de ni rten civ hrel te shes bya bahi don yin no.”，則於奘師的譯本中乏其對應的文句。其次，奘師譯文中「有藉合昇，轉變成起」一句的譯讀，似乎也有待商榷。

如果奘師當年所據之底本同於今之梵本，則奘師譯文中【多出來的】那兩句話，或可看成是基於「本尚虧圓，譯豈純實」（彥琮之語）的考慮而添入的增語。俱舍論的注釋者稱友在疏釋“parinamat（從而轉變）”一詞的意思時，曾說：「所謂『從而轉變』，這是因為詞根的意思不止一個，而這個表『遇合或到達』之義的詞前綴“prati-”，捨棄了詞根“√i”的『行或走』之義，而取得『遇合或到達』的意思。」這段疏文的意思，與奘師譯文中「由先助力，界義轉變故，行由至轉變成緣」的後半句之義，大體是相同的，均可視為是企圖說明「詞前綴」（upasarga）在語法上可有變更詞根之義的作用。若非如此，則「行由至轉變成緣」一句，或當視

(註 4) 對於不諳梵語的中土讀者而言，披翫奘師如此的譯文，或許也會和當年的彥琮一樣，大興「直餐梵響，何待譯言」之嘆。事實上，玄奘在翻譯此段文字

之際，是否堅守了他所謂「五不翻」中的「此無故不翻」的原則呢？這是相當可疑的。除非他完全沒有意識到諸如「詞根」與「詞前綴」之類的梵文語法概念，在漢語語法中實難以有其對應之物；否則，他就是多少有意要把此類梵文語法概念介紹給漢語界的讀者。問題是，他的此一嘗試是否有其成功的可能，亦即，他是否成功地闖越了梵漢語法上不可共量性的限制？或許我們可以從《光記》與《寶疏》裡的相關疏文中見到一些端倪吧。

(註 5) 《成唯識論》卷六有云：「毗 (vi-) 助『若南』 (jvana, 智)，智應為識 (vijvana)；界由助力，義便轉變。」(藏要刊本，頁五八上) 由此可知，奘師本人對「詞前綴」的概念當不陌生。

7 頁

為 “ prapya iti yo 'rthah so 'rthah pratitya iti ” 一句的對譯。然則，如此一來，奘師之譯極有可能是把 “ prapya iti ” 誤讀為 “ prapya itir ” 的結果，而錯解了原文之義。(註 6)

由於「參是和合義，唵是上昇義」一句的增入，我們以為也是基於俱舍原文的「本尚虧圓」而來。奘師譯本在介紹第二種「緣起」的詞義解釋時，有「參是聚集義，唵是上昇義」之句（就中，「唵是上昇義」亦是奘師之增語，而為梵藏二本所無），或許奘師是為了簡別在這兩種詞義解釋裡，詞前綴 “ sam- ” 有其不同的意思，故而對應第二說中的「參是聚集義」，奘師乃於第一說中添入了「參是和合義」的增語。(註 7)

再者，關於奘師譯文「有藉合昇，轉變成起」一句的譯讀問題。此處吾人若是會同其前句「鉢地界是有義」來看，則在奘師之譯中，這整句話的意思只是在說明詞根 “√ pad ” 附加了詞前綴 “ samut- ” 之後，意義上產生了變化。因此，在形式上，這句話的意思和他前此一句的譯文所謂「行由至轉變成緣」一樣，都是在表達「由先助力，界義轉變」的意思。(註 8) 然

- (註 6) 奘師譯文中「行由至轉變為緣」一句，實難視為是“prapya iti yo'rthah so'rthah pratitya iti”一句的相應之譯。就梵文原句而言，乃是一典型的相關關係句，吾人以為若非奘師落譯了此句，或其所據之底本有異於今本，否則當不致錯解此句為「行由至轉變為緣」。事實上，此句所詮與原句所表，二者之間極不相類，故而奘師此處之譯實難視之為是原句的意譯，蓋原文之義在表示“prapya”等於“pratitya”，至於奘師之譯顯然並無此義，而是在進一步說明詞根“√i”附加了詞前綴“prati-”之後，意義上的變化。當然，吾人若視奘師此句為原文所無之增語，則此一增語的出現，或多或少都有可能是他把原文中的“prapya iti”，誤讀成了“prapya itir”（此中，“itir”正是「行」之義）之後所產生的。
- (註 7) 依 Pradhan 的校本，在「緣起」之詞義解釋的第二說中，亦無奘師所譯「參是聚集義，嗚是上昇義」之句，然而在對應的藏本之中，雖無「嗚是上昇義」之句，但卻有「參是聚集義」的譯文，而且在稱友的疏釋裡，亦是但有前句之牒引與疏文而無後句，故而可知此處當有「參是聚集義」一句，而兩說中的「嗚是上昇義」之句，則均應視為奘師之增語。
- (註 8) 事實上普光正是如此來理解奘師的這兩句譯文：故造字家於「行」界上，加「至」助緣，「行」成「緣」義。

而，奘師如此譯解，這和原文之間是有些出入的。此句的原文：“padih satta-arthah samut-purvah pradur-bhava-arthah.” 這句話在意思上，一方面是在解說詞根“√pad”之義，而主要的是在表達“samutpada”之義即是“pradur-bhava”（現起）之義。

由於真諦的譯文略去了詞構分析的一段，因此我們也無從得知他會如何來譯解這一段典型印度式的「說文解字」。

就奘師的譯文而言，根據前面的比對與分析，我們可以見出它仍然是受限於「不可共量性」下的產物。其所謂「行由至轉變成緣」乃至「有藉合昇，轉變成起」，這些譯文都不能說是很成功的把原典裡的「說文解字」充分表達出來。以下則就兩人皆有譯出的部分來比對二家之譯。

在真諦與玄奘二人的譯文裡，他們對原文中藉由字源學分析而來的「緣起」之詞義解釋，在翻譯上，都各自添入了「諸行法」與「有法」一詞來豁顯「緣起」之義。就中，真諦譯師的增語「諸行法」一詞，在意思上，可以是指“sajskara”或“sajskrta”而言，亦即泛稱「一切存在」或「一切有為法」的意思。至於奘師譯文中「有法」一詞的增入，若是將之理解為“bhava”或“sat”之義，則大體上與真諦的增語無異；然而，若順說一切有部「法有」的觀點，亦即所謂「三世實有，法體恒存」的立場，則「有法」一詞可以是指「五位七十五法」的「有法」而言。但是，此處若是順後者之義來理解「有法」一詞的意思，則所謂「有法至於緣已，和合生起，是緣起義。」的界說，便必須看成是由說一切有部所提出來的說法。因此，相對於真諦「諸行法」的增語而言，奘師「有法」一詞的添入，嚴格說來，並沒有達到要豁顯文義的目的。（註 9）

故造字家於「有」界上，加「合昇」緣，「有」成「起」義。

- （註 9）持有部立場的眾賢對此一「緣起」的界說，曾提出「如是所釋，越彼所宗」的批評，指責俱舍論主背離了有部的觀點。因此，在上文脈絡中的緣起之義，當非順有部之說而來；然而，或許是基於奘師「有法」一詞的增入，而使得漢譯文中此一界說的哲學背景變得較不明確。因此，對於此一界說的立場歸屬，《光記》的科判便以為此或為經部所提，或為說一切有部所提。普光此種兩可之說的認定，奘師「有法」的增語多少是要負些責任的。《寶疏》於此則據眾賢「如是所釋，越彼所宗」的批

其次，真諦譯文中所謂「由聚集未有成有」，以及奘師譯文中「和合昇起」之句，皆可看成是原文“samud-bhavah”的對譯，而藏本則譯作“hbyuv ba”。就中，奘師之譯，明顯的是逐語直譯式的字面之譯，而藏本此處若非所據底本與今本有異，則可以見出並非採逐語直譯式的字面之譯而是意譯。但是，不論是奘師之譯或藏本之譯，若是就義理的豁顯而言，二家的譯筆皆不及真諦之譯。真諦透過了「由」與「未有」的增語，顯然是較為明確地詮釋了「緣起」之義。(註 10)

透過以上梵文原典與兩位譯師的譯文比對，此處我們可以發現一個相當有趣的現象。對於原籍印度的真諦而言，梵語是其母語，因此對他來說，如何斟酌譯文的漢語化比隨文逐句來推敲梵文原典的意義來得更為迫切，或許我們可以這樣子來說，比之於表層語法上的理解問題，在翻譯上，他更為關心的是深層語意上的詮釋問題。然而，對於出身背景與真諦恰好相反的玄奘來說，隨文逐句以理解梵文原典的意義遠比考量譯文的漢語化來得更形重要，這便形成了他的譯作之中諸多但為牽就梵文語序而全然不似漢語構句的現象。對於真諦而言，理解梵文字句表層的意義，並不構成問題，成為問題的是如何藉由漢語來詮釋其深層的意義；然而，對於玄奘來講，梵文字句的理解是其當務之急，而漢語式的詮釋往往非其掛心所在。事實上，在前揭段落之中，奘師的翻譯可說是近似逐語直譯而可媲美藏本之譯。(註 11) 在他的譯文之中，可以清楚地讓我們覺察到他之試圖把梵文的語法概念介紹給漢語界的用心。詞根 (dhatu, 界) 與詞頭 (upasarga, 先助) 的概念，雖然在他的譯文中是語焉不詳的介紹給了的漢語界，而這

評，辨正普光之說而謂「准此等文，故知論主依經部宗釋也。」

(註 10) 因此，對於「本尚虧圓」或「言之過簡」的文句，在翻譯時，若但採逐語直譯的方式，或許雖能固守原文的表層之義，然而如此一來，卻往往會對原文的深層意思失之交臂，彥琮所謂「譯豈純實」的批評，或許正是對此而發。當然，在譯解原文之際，過甚其辭的增語也當該是翻譯者力求避免的。

(註 11) 就文獻學的觀點而言，藏傳逐語直譯式的佛典一向

在學界的心目中，均被視為是所謂「準梵語佛典」（山口益之語）。實則，就奘師此段譯文而言，若對比於藏本之譯，可謂不遑多讓。

10 頁

兩個梵文語法的概念對當時中土的讀者而言，自是極其陌生的；然而，或許是透過玄奘本人的口授講論，我們終於在《光記》，特別是在《寶疏》裡見到了以近似格義的手法吸收了這兩個梵文語法的概念，而這種理解上的突破在真諦以詮釋為導向的譯文中，基本上是難以達成的。（註 12）

【貳·文法學者的批判】

梵本 na yukta esa padarthah | (138.4) kij karanam |
ekasya hi kartur dvayoh kriyayoh purva-kalayaj
kriyayaj ktva-vidhir bhavati |

（註 12）我們試看以下一段出自《寶疏》對此段俱舍之文的疏釋，便可知奘師之譯仍可算是佛典譯漢上的一大進步，雖然寶光的理解或稍嫌生硬而不免有錯解奘師譯文之處：

西方字法，有字界、字緣，略如此方字，有形、有聲。如一形上，聲助不同，目種種法。如「水」形上，若以「可」助，即目其「河」，若以「每」助，即目「海」也，若以「也」助，即目其「池」，若以「白」助，即目「泉」也，若以「甚」助，即目其「湛」，若以「主」助，即目其「注」；水之一形，有種種義，由助字異，注注湛不同，河海有異。水是「濕」義，由可助故，目「河」也，若以「可」為「木」助，即目其「柯」。梵字亦爾。

【按】：此處寶光之說，是極其典型的格義手法。面對梵漢兩地語法學上的不可共量性，似乎沒有比格義更為便捷而有效的途徑來使讀者理解域外之言吧！

【「鉢刺底」是「至」義，「醫底」界是「行」義】——由先「醫底」界「行」義，助「鉢刺底」——「至」義，轉變成「緣」。**【按】**：此處寶光把「先助」一詞拆為「先」與「助」是不正確的，而他的疏釋也是錯誤的（應倒轉其文，而曰：由先「鉢刺底」——「至」義，助「醫底」界「行」義），可見他並未充分理解“upasarga”的語法概念。

【論·參是「和合」義】至【轉變成「起」】——此釋「起」也。此是界一助二，令「界」目「起」；則如此方，木是其一，由「目」助成「相」，以「相」助「心」，以為「想」也。**【論·由此，有法】至【是「緣起」義】**——此合釋也。此是論主依俗字法，作如是釋。

11 頁

(130.5) tad-yatha snatva bhuvkta iti | na ca
asau puvam utpadat kaw cid asti yah puvaj
pratitya uttara-kalam utpadyate | (138.6) na ca
apy akatrka 'sti kriya iti |

藏譯 tshig gi don hdi ni (176.2.4) rigs pa ma
(129a.7) yin no || cihi phyir she na | byed pa
po gcig gi (D.gis) bya ba gbis ni dus svar te
shes bya bahi rkyen yin te | dper na khru byas
te bzah po (D.bzaho) shes bya ba lta bu yin na
(D.no) svar phrad nas phyis skye bar hgyur ba
gav yin pa de ni skye bahi (176.2.5) svon rol na
hgah yah med la | byed pa po med pahī bya ba
yav med do ||

今譯這個詞義並不合理。為什麼呢？因為以一個作用主體而具有兩項作用活動，在前一時段的作用活動有附加獨立分詞語尾“ktva”的規定，譬如：沐浴而後進食（snatva bhuvkte）。復次，這種先遇合了〔其生起的條件〕，然後才起現的東西，在生起以前（亦即在遇

合其生起條件的階段)並沒有任何東西存在。何況缺乏作用主體的作用活動，也並不存在。

真諦此義不相應。何以故？

若一作者於二事中，於前事一義成，於後事第二義成，譬如：浴已方食；若法在至生前，此法則無所有，何法前至後生？無事不依作者成故。

玄奘如是句義，理不應然。所以者何？依一作者有二作用，於前作用，應有已言，如有一人浴已方食；無少行法有在起前，先至於緣，後時方起；非無作者可有作用。

附：《稱友疏》【由於在前一時段的作用活動有附加獨立分詞語尾“ktva”的規定】——因為〔巴尼尼的八章篇（Panini：Astadhyayi）有所謂：「當

（註 13）《稱友疏》，荻原校本，294.24 ~ 7：

purva-kalayaj kriyayaj ktva-vidher iti.
samana- kartrkayoh purva-kala iti vacanat.
na casau purvam utpadat kawcid astiti
Sautrajtika-matena. na capy akartarka 'sti
kriyetai. kartari sati kriyaya vyavas-
thapanat.

12 頁

同一個作用主體而有兩項作用活動之際，獨立分詞語尾“ktva”要附加在前一時段的作用活動上。」（註 14）

【這種先遇合了〔其生起的條件〕，然後才起現的東西，在生起以前並沒有任何東西存在】——這是經量部所持的見解。（註 15）

【何況缺乏作用主體的作用活動，也並不存在】——這是因為只有在作用主體存在的情況之下，方可安立作用活動。

首先是關於原文“na yuktah”一語的翻譯，此語真諦譯之為「不相應」，其意為「不相符合」；而玄奘則譯作

「理不應然」，其意為「在道理上是不應該如此的」。嚴格而言， 奘師「理」之增語是有其必要性的， 因為基本上， “ yukta ” 一詞乃是邏輯字眼，而所謂 “ na yukta ” 是指「在論理上是無效的」， 這一如其下文所謂 “ kij karanam ” (何以故， 或所以者何) 之句， 乃是用以詢問「理由」或「論證」的。也許在這一點上， 真諦和鳩摩羅什一樣， 都過於「漢化」而未細加簡別此語之確切意義， 而遊學西土的玄奘反倒是有些「梵化」的留意了此間的分際。(註 16)

-
- (註 14) 參見 Panini's Astadhyayi (3.4.21): samana-kartrkayoh purva-kale (兩者同一作者，而時間上在先者)。 《月光疏》於此有如下的疏文： samana-kartrkayor dhatv-arthayoh purva-kale vidyamanad dhato ktva | snatva vrajati | dvitvam atantram | bhuktvā pitva vrajati | (在兩個詞根所意指的活動具有同一個作者之際， “ ktva ” 緊隨與現有詞根相比而時間上在先的另一詞根，如：他洗完澡之後便出去了。此一規則並不限於兩個詞根之間，如：他吃喝完了之後便出去了。)
- (註 15) 對於說一切有部的「三世實有」之說，經量部則持「過未無體」之論， 而認為只有在當前的（亦即現在的）一剎那，方可言「法有」。《寶疏》於此亦疏之曰：「既法起先，無有少行法，在起先有；即正起時，方有行法，如何釋言『由此，有法至於緣已，和合生起，是緣起義』？——論主取經部義意，假作聲論師破也。」
- (註 16) 根據 R.H.Robinson 以《中頌·初品》為主而對鳩摩羅什的譯筆所做的研究，他認為什公在其譯文中對於諸如 “ vidyate, asti; upa √ labh; yujyate, prasajyate ” 之類的語詞， 並未嚴加簡別它們之間在存有論上的、認識論上的乃至邏輯上的不同意義（參見氏所著《 Early Madhyamika in India and China 》，pp.87~ 8; p.251, n.21 ）。 是否在古典漢語中原本就沒有這一類的分別存在？ 自是有待進一步的研究，而在真

雖然在漢譯的佛教文獻裡，諸如「緣生」與「因緣」之類的語彙，在某些場合之中，也可視為是梵文原語“*pratityasamutpada*”一詞的對譯；(註 17) 但是無疑的，「緣起」一詞仍是最為常見而通用的譯名。何謂「緣起」？若是單就漢語的字面意義而論，「緣」是「攀緣或因循」之義，「起」是「生發或起現」的意思；故而，所謂「緣起」，當係指「攀緣」與「生發」的兩項作用或活動。依佛教自來的傳統，這兩項作用或活動之間是有其因果關係存在的。然而，這種因果關係是「先緣而後起」的異時因果關係？抑或是「即緣即起」的同時因果關係呢？這似乎並不是「緣起」此一漢語譯名準備回答的問題。

根據前揭論主的詞構分析，我們可以見出「緣起」一詞正如其漢語譯名所示，指的是兩項作用或活動：“*pratitya* (緣)”與“*samutpada* (起)”。此外，對於「緣」與「起」之間是異時或同時因果的問題，論主在上述簡短的詞義說明之中，似乎並未正式介入。然而，從他對「緣起」一詞的詞義界說看來，又似乎是預認了「先緣而後起」的異時因果關係。論主說：「獲致了條件 (*pratyayam prapya*，至於緣已) 而生起，即是緣起。」此中，論主既然是以“*prapya* (遇合)”此一獨立分詞的形式來訓釋“*pratitya* (緣)”，自然也是把“*pratitya*”一詞視為是獨立分詞來看。根據梵文語法，獨立分詞的使用是表示其活動作用的在先性；因此，在“*pratitya* (緣)”與“*samutpada* (起)”的兩項作用之中，若是單就梵文語法的觀點來說，「先緣而後起」的異時因果關係自然是首先可被考慮的。故而，在本段之中，文法學者便著眼於此而展開他們對論主之說的批判。

在這一段文法學者的批判中，他們先從專業的觀點來釐清論主之說，而認為論主的詞義解釋是基於視“*pratitya*”為獨立分詞而來。因此，在論主的詞義解釋裡，文法學者認為論主是預認了「先緣而後起」的異時因果關係。然而，由於事物是在「起」的作用階段方有其存在性 (*satta*) 可言，而在「緣」的作用階段之際，事物並不存在；因此，「緣」

諦與玄奘二人的譯筆中，是否也是沒有此類分際的存在呢？這同樣的也須進一步的研究。真諦在所譯（註 17）俱舍論中便是以「緣生」一詞來傳譯此一梵文原語。

14 頁

動在缺乏作用主體的情況下，是不可能展開的。職是之故，
文法學者認為論主以「獲致了條件而生起」來解釋「緣起」，
這種講法是說不通的。這一段文字的義理結構大體如此，
以下我們試看兩位譯家如何來譯解這一段文字。

首先是涉及語法概念的第一句。在本句之中，文法學者
介入了獨立分詞的語法概念，這在梵文語法系統裡稱之為
“ktva”，真諦一如前例而未將此一概念譯出，奘師則以表
「過去之詞」的「已言」一詞，試圖把此一語法概念傳入漢地。
（註 18）其次，對於原文所述有關“ktva”的使用規定，
真諦之譯雖然清楚地表明了「同一作者在兩項活動之中」
的意思（奘師之譯也同樣的表出了這一點），然而其所謂
「於前事一義成，於後事第二義成」，似乎只是說「前時的活
動首先完成，而後時的活動其次完成」，而並沒有把「在前
時首先完成的活動上要附加“ktva”」這個重要的意思表
示出來。就此真諦的此一意譯而言，顯然在意思上並不充足，
故而奘師「於前作用，應有已言」的譯文，自是比真諦之
譯來得成功。然而，這並不說玄奘的此一翻譯已然成功的跨
越了語法學上的不可共量性。因為，事實上在漢語的語法體
系裡，完全缺乏對等於梵語“ktva”的概念。（註 19）

（註 18）在但存漢譯的《順正理論》裡，奘師有：「訖埵緣
（ktva-pratyaya），是已義」的譯文。由此可知，
奘師顯然試圖藉由漢語「已」的意思來傳譯
“ktva”此一梵文的語法概念。

（註 19）事實上，對於有「準梵語佛典」之稱的藏文譯本而
言，也面臨同樣的問題。以此處所出有關“ktva”
的概念來說，《稱友疏》在疏釋論主「皈敬偈」裡
“namaskrtya”一詞（p.7.33 ~ 8.2）時，

已然提到過了，其文如次：namaskrtyeti. ktva-vidheh kri-ya 'ntapeksatvat. samana-kartkayor hi purva-kale ktva-vidhir bhavati.（「敬禮」一詞之所以使用獨立分詞的語形，這乃是基於“ktva”的規則而來，因為還須考慮尚有其它動作之故。由於兩項動作同一作者，時間上在先的動作有附加“ktva”的規則。）根據釋自範〈《阿毗達磨俱舍論明瞭義釋·序分》之研究〉一文，藏本對譯在此一脈絡中，但只譯出了“kriya 'ntapeksatvat”而缺譯了有關“ktva”的語法說明的部分。該文以為藏本之所以在此一脈絡中缺譯了有關“ktva”的語法說明的部分，或許是考慮到了讀者理解的背景；因為事實上，在此一段落中，有關“ktva”的語法說明是無關宏旨的，而此中若介入了 Panini 有關“ktva”的語法說明，或許

15 頁

其次是關於第二句。由於文法學者基於“ktva”的語法規則，故而認定世親的詞義解釋已然預取了「先緣而後起」的異時因果關係。因此文法學者藉經量部「過未無體，唯現在有」的立場進一步來批評論主之說，而認為論主犯了「無作者而有作用」的謬誤。對於這第二句的翻譯，真諦之譯大體上仍是隨順文義而來的意譯，其所謂「若法在至生前，此法則無所有，何法前至後生？」就其句構而言，真諦之譯是把原文的直述語句改寫成兩個句子，其一為「若…，此則…」式的相關關係句（依真諦的譯例，「若」乃為“yah”的對譯，故而真諦的此一句式並非條件句），其二為帶有反詰語氣的疑問句（在修辭上，此一反詰式句構可以表達更為強烈的否定語氣）。或許我們可以如此來理解他的譯文：「舉凡任何一法在達至生起以前，該法則全無存在性可言；既然它並不存在，豈有可能會先遇合了其生起的條件，然後方才起現呢？」基本上，真諦此譯雖然並未隨順原文的句構，但仍可說是相當成功的表出了其義理結構。至於奘師之譯，看似

隨順原文語序而逐字譯來，實則就其譯文而言，頗有錯解原文句構之嫌，而未能記取道安當年所言「胡語盡倒而使從秦」的翻譯原則。事實上，就原文的句構來說，由“yah”所引領的句子，亦即奘師譯為「先至於緣，後時方起」之句，乃是用以限定“asau”（此語乃是主要子句的主詞）的形容詞子句，而“purvam utpadat”（奘師譯之為「在起前」），則可視為是表示時間的副詞性短語，用來修飾主要子句的動詞“asti”，至於

徒增讀者在理解上的困擾，蓋於藏文語法之中並沒有可資對應 Panini 此一語法規則的東西。然而，在討論“pratitya”一詞的詞構之際，由於論辯雙方均自梵文語法的立場（特別是在有關“ktva”的問題上），展開其論辯，因此若於此一脈絡中，一如前例的把有關梵文語法的部分刪而不譯，則整個論辯將無從展現給藏文讀者，因此藏本的譯者在此一脈絡中便以「硬譯」的方式，而把此一部份譯出，這或許不可說是為了讀者著想，而是基於文本內容上的須要（參見中華佛學研究所畢業論文，1995，p.22～7.）。《稱友疏》的藏文譯本在此一脈絡中，明顯的是採用了硬譯的方式來處理這段涉及了 Panini 語法的文字：“dus svar te (D.ste) shes bya bahi rkyen yin te shes bya ba ni byed ba po mtshuvs pa dag la dus svar shes hbyuv bahi phyir ro (purva-kalayaj kriyayaj ktva-vidher iti. samana-kartrkayoh purvakala iti vacanat.)”。其實，對於不諳梵語的藏文讀者而言，這段譯文是全然沒有意義的。

“kaw cid”（奘師將之譯為「少行法」），實為賓詞補語。因此，奘師將原文之句譯為「無少行法有在起前，先至於緣，後時方起。」這種譯法雖然是照顧到了梵語中不甚重要的語序，但顯然是無法同時兼顧原文的句構。因為我們若是

把奘師此譯的前一分句解讀為「沒有任何一法可以在生起以前先行存在」，則與真諦的譯讀應該是一致的；至於奘師此譯的後一分句，吾人亦可將之判讀為「它先遇合了其生起的條件，然後方才起現」然則如此一來，吾人實難在奘師譯文之中見出前後這兩個分句之間的關係。因此，原本本來相當清楚的意思反而在奘師譯文之中變得模糊不清。（註 20）或許奘師在傳譯此句之際，他心目中的意思是在說「吾人難以設想有任何一法能在生起以前先行存在，它可以先遇合了其生起的條件，然後方才起現」，（註 21）但是《光記》與《寶疏》顯然都沒有隨順此一路數來理解奘師

-
- （註 20）《光記》於此疏之曰：「若有少行法有在起前，可得說言『先至於緣，後時方起』，既無行法有在起前，先至緣已，後時方起，如何得說『至緣已起』？」他的意思是說：「如果有任何一法在其生起以前先行存在，則可以說『它先遇合了其生起的條件，然後方才起現。』（亦即論主的詞義解釋方可成立）但是，既然沒有任何一法是在其生起以前先行存在，而可以先遇合了其生起的條件，然後方才起現；那麼如何可以說『它遇合了其生起的條件，然後方才起現，是緣起的意思。』呢？這也就是說論主若視“*pratitya*”為獨立分詞，則論主之釋“*pratityasamutpada*”為“*pratyayaj prapya samud-bhavah*”根本上是講不通的。」普光把此句的文義判為是一項獨立的理由，用以表示文法學者反對論主的詞義解釋，這一點雖然在義理上是沒有問題的，但是與原文之義顯然並不相符，因為如此一來，則難以見出本句在義理結構上與第三句之間可能存在的邏輯關係，從而使第三句變得似乎是可有可無的。《寶疏》在這一點上和《光記》之說相同（其疏文可見之於註 15），也是把本句視為是文法學者用來批評論主的詞義解釋所提出來的一項理由。他們的這種詮釋，當然是受到奘師譯文的影響（或許玄奘本人正是如此來理解原文之義也說不定）。
- （註 21）事實上，這個意思正是 Poussin 對奘師譯文的判讀（參見 L.M.Pruden 的英文轉譯，pp.413 ~ 4.）。然而，這層意思或許是 Poussin 從其它

相關文獻得來的，蓋藏文譯本與《稱友疏》（稱友於其相關疏文之中並直接未牒引“yah”所引領的形容詞子句）乃至《光記》和《寶疏》均未依 Poussin 的譯讀方式來理解原文之義，而且我

17 頁

此一譯文。

至於第三句，真諦譯之為「無事不依作者成故」（因為沒有任何動作可以不依靠作者而生成），此句之譯明顯的是為了配合其第二句的譯文；而由其第二與第三兩句的譯文，我們也可以清楚見出在真諦的詮釋之下，這兩個分句之間在義理結構上可能存在的邏輯關係。實則，這層關係在原文的表層句構裡並未浮現，故而真諦此一帶有詮釋風格的譯文，可以說是試圖浮顯其深層句構之作，就此而言，吾人以為此一譯文仍可算是頗為成功的意譯。至於奘師之譯，所謂「非無作者可有作用」，吾人若對照原文“na ca apy akatrka 'sti kriya”，則可以見出奘師此句之譯仍是隨順原文語序而來的「硬譯」，既未考慮原文的句構，也全然無視於漢語的語法；就中，「非」之一詞乃譯自“na ca api”（甚且也沒有），「無作者」一語實譯自“akatrka”，而「可有作用」之句則譯自“asti kriya”。實則，吾人若就原文而言，“akatrka”乃是用以修飾“kriya”的形容詞（此二者均為主格，藏本譯作“byed pa po med pahi bya ba”，故而或可譯作「缺乏作者的作用」），而“na”是用以否定本句的動詞“asti”；因此，若譯之為「無作者不可有作用」，（註 22）這雖然不盡符合原文的表層句構，但是就其深層句構而言，則可以說是相應原文之義的，而且也比較像是道地的漢語構句方式。奘師所以並未如此翻譯，究其原因，極有可能是在過度牽就原文語序的情況下，忽略了文義上應有的斟酌，從而造就了「非

們也很難見出在奘師譯文之中可以有這一層的意思

。

（註 22）Poussin 正是如此來判讀此句（參見 L.M.Pruden

前揭書，p.414.)。然而，這層意思極可能是他得自稱友的疏文或來自藏本之譯，而非直接出自對奘師之譯的判讀。《光記》對本句的疏文如次：「非無作者法體，可有作用；以彼作用，必依體故。」普光此處顯然是把奘師譯文中「非無」一詞，視為是雙重否定的意思而將之理解為「有作者法體，可有作用；以彼作用，必依體故。」實則，在奘師譯文之中的「非無」一詞，正如吾人在前文中所分析的，乃是譯自原文“na ca apy a-[kartka]”，故而並不能視之為是雙重否定的意思，因此我們可以知道普光在判讀奘師譯文之際，根本無法見出其「非」之一詞實際上的語法作用（雖然他的疏釋在義理上與原文之義是相應的），蓋奘師此句譯文實非道地的漢語構句。

18 頁

無作者可有作用」這種不似漢語的構句形式。(註 23)

根據以上兩家譯文的比對與分析，我們不但可以見出真諦以詮釋為導向的翻譯風格，同時也可以看到玄奘近似逐語直譯式的譯筆。此中，前者在翻譯上致力於抉發原文的深層語意，而無視於其表層句構，對於特屬梵文語法的概念，諸如“ktva”以及其使用規則，不是未加理會，便是語焉不詳的一筆帶過，這些翻譯上的特色似乎多少都反映出了譯者梵土出身的外籍身份。至於後者的傳譯特色，則是大異其趣，他從不放過任何有關梵文語法概念的介紹，努力的要把這個「舶來品」銷入內地，而無視於南船北馬的不同消費習性，他不但試圖謹守原文的表層句構，甚且步步為營的履跡其語序，這種幾近乎朝聖式的翻譯風格，和他「留學僧」的身份顯然是有關的。真諦若仍駐錫西土，則他或述而不作以講論斯學，或造論作疏而暢明玄旨，其左操經典的解釋權，誰曰不宜？即使他攜貝葉梵筴而東來漢地，在其一生的譯述事業之中，此一經典的解釋權似乎也未曾因人地事的差異而離乎其手。然而，對於玄奘而言，其西行梵土而修學取經，縱然是博覽群籍而經論滿於囊袋，似乎仍無改於其朝聖的身份

，對他來說，彼土所傳，不論小大，俱是「聖書」，或而更衣沐浴以覽，或而齋戒焚香而譯，其如履薄冰的肅穆之情，豈因人地事之不同而稍減於心，而「依義不依語」的解讀之念，或許正被他視為是一種亟須對治的僭越我慢哩！

【參·文法學者的結論】

梵本 aha ca atra

(138.7) pratyeti purvam utpadad yady
asattvan na yujyate |

(138.8) saha cet ktva na siddho 'tra
purva-kala-vidhanata iti |

藏譯 (129b.1) hdir smras pa |

gal te hbyuv svon phrad nas yin |

(註 23) 或許是基於此一原因，而使得法寶無法理解奘師此句之譯的意思，故而在《寶疏》之中，我們也無緣得見他對本句的疏釋之文（就《寶疏》的體例而言，這種情況並不多見）。

19 頁

med phyir ruv ba ma yin no |
gal te lhan gcig (D.cig) hdir te (D.de)
ni |
ma grub svon du byed pahi (byed pahi,
D.byed) phyir ro ||

今譯而且，此中有人曾經說：

如果〔事物〕是在〔它〕生起以前，遇合〔其生起的條件，然後起現〕；由於〔該一事物在它生起以前〕並無其存在性，所以〔這種說法〕並不合理。如果〔事物是在它生起的當下，〕同時〔遇合了其生起的條件而生起〕；〔巴尼尼的八章篇

(Panini : Astadhyayi) 有云：「當同一個作用主體而有兩項作用活動之際，獨立分詞語尾 “ ktva ” 要附加在前一時段的作用活動上。」若「緣」(pratitya) 與「起」(samutpada) 兩項作用活動是同時而有，則「在前一時段〔的作用活動附加 “ ktva ”〕的規定之下，此中，〔若視「緣」(pratitya) 一詞為附加了〕獨立分詞語尾 “ ktva ”，便不得成立。

真諦此中彼說偈：

能至先於生，無有故不然；言俱亦不然，由事約前後。

玄奘故說頌曰：

至緣若起先，非有不應理；若俱便壞已，彼應先說故。

附：《稱友疏》（註 24）

(註 24) 《稱友疏》，荻原校本，294.27 ~ 295.7：
aha catreti. etad Vaiyakarana-codyaj
wlokenopanibadhnaty Acaryah.
yadi purvam utpadat pratyeti
prapnoty
asattvan na yujyate. na hy avidyamanah
karta snan 'adi-kriyaj kurvan drsta iti.

20 頁

【而且，此中有人曾經說……】——這是軌範師藉由偈頌的形式總結此一來自文法學者的批判。

【如果〔事物〕是在〔它〕生起以前，遇合〔其生起的條件，然後起現〕】——〔文中「遇合」(pratyeti) 一詞〕即是指「到達、獲得」(prapnoti)。(註 25)

【由於〔該一事物在它生起以前〕並無其存在性，所以〔這種說法〕並不合理】——因為，事實擺在眼前，在作用主體當下並不存在的時候，自然就不會做出諸如洗澡之類的活動。

【如果〔事物是在它生起的當下，〕同時〔遇合了其生起的條件而生起〕】——於此，若是你認為：「遇合」(pratitya)〔其生起的條件〕的作用活動與「生起」(samutpada)的作用活動，同時並作。

【〔巴尼尼的八章篇 (Panini: Astadhyayi) 有云：「當同一個作用主體而有兩項作用活動之際，獨立分詞語尾“ktva”要附加在前一時段的作用活動上。」若「緣」(pratitya)與「起」(samutpada)兩項作用活動是同時而有，則〕在前一時段〔的作用活動附加“ktva”〕的規定之下，此中，〔若視「緣」(pratitya)一詞為附加了〕獨立分詞語尾“ktva”，便不得成立】——亦即，〔視「緣」(pratitya)一詞為附加了〕獨立分詞語尾“ktva”，便得成立。為什麼呢？

【 295 】 saha ced atha manyase
pratitya-kriyaj samutpada-kriyaj ca saha
karotity evaj.

ktva na siddho 'tra

ktva-pratyayah.kasmat.

purva-kala-vidhanatah

purvasmij kale vidhanaj ktva-pratyayasya.

samana-kartrkayoh purva-kala iti vacanat

[atas] ktva-pratyayo na siddho bhavet.

(註 25) 藏本《稱友疏》此處作：“gal te hbyuv bahi svon rol na phrad nas te phrad par hgyur ro she na.” (【如果〔事物〕是在〔它〕生起以前，遇合了〔其生起的條件，然後起現〕】——亦即是問說：〔設若事物是在它生起以前，〕到達或獲得〔其生起的條件，然後起現〕。)

【在前一時段〔的作用活動附加“ktva”〕的規定之下】——是指『在前一時段〔的作用活動〕上，附加獨立分詞語尾“ktva”的規定。』因為「當同一個作用主體

而有兩項作用活動之際，獨立分詞語尾“ ktva ”要附加在前一時段的作用活動上。」故而〔若視「緣」與起〕為同時並作的兩項作用活動，則在語源的解釋上，把「緣」(pratitya) 一詞視為是附加了〕獨立分詞語尾“ ktva ”，將不得成立（亦即在「緣」與「起」二者同時的情況下，不得視“ pratitya ”一詞為獨立分詞）。

這是一首语法學者總結其批判旨趣的偈句。在這一首偈頌裡，语法學者仍是把其批判的焦點集中在論主對“ pratitya ”一詞的詞構認定上。语法學者認為“ pratitya ”一詞若是獨立分詞，則由於在「緣」的階段，事物並無其存在性，故而由於欠缺作者，所以「緣」的作用活動是不可能展開的，因此論主「先緣而後起」(purvaj pratitya uttara- kalam utpadyate) 的詞義解釋是講不通的。（註 26）而且，语法學者以為若是論主堅持「即緣即起」乃是「緣起」之義，亦即「緣的作用」與「起的活動」二者同時而有，則依照獨立分詞的使用規則，便不得視“ pratitya ”一詞的詞構為獨立分詞；因此，除非論主放棄他對“pratitya”一詞的詞構認定，否則便不得聲稱「即緣即起」是「緣起」之義。這首偈頌的意思大體如此，以下且來比較一下二家之譯。

首先是關於“ aha ca atra ”一句的翻譯，真諦譯之為「此中彼說偈」，而玄奘則譯之為「故說頌曰」。大體而言，兩家的譯文都是正確無誤的。然而，若是嚴格說來，似乎真諦之譯在語氣上更能表出原文之義。此中的關鍵乃在於“ aha atra ”（或可反轉其語序為“ atra aha ”）一語的習慣用法上。（註 27）一般而言，在佛教偈頌體的論書之中，注釋家往往藉由此語以

-
- （註 26）對於语法學者來說，論主所謂“ pratyayaj
prapya samud-bhavah pratitya-samutpada
（獲致了條件而生起，即是緣起）”，其意即是指「先緣而後起」(purvaj pratitya uttara-
kalam utpadyate) 而言。
- （註 27）“ aha ca atra ”一詞，藏本譯作“ hdir
smras pa”。此中或許藏本的譯者認為“ ca ”

及“ucyate”一詞來判分論主與反論者之所言；此中，前者在注釋家的長行釋文裡，往往是用以導出代表反論者觀點的偈頌，而後者則往往是用來接引代表論主本人立場的偈頌（註 28）故而，真諦之譯作「此中彼說偈」，可是既符合文句構，（註 29）同時也相應於佛教的釋傳統，讓人一眼便知以下所之偈乃反者所言。至於奘師之譯為故說頌曰，其之之一詞，明顯的乃是上文而下的增語，亦能使人明白以下所出偈之頌乃是反論者的結頌。

其次是有關家此一偈頌的傳譯。原文 "pratyeti purvam utpadad yady asattvan na yujyate." 是一個典型的條件心，其前件是 "pratyeti purvam utpadad yadi"，而其後為 "asattvan na yujyate"。真諦把件之為「至緣若起先」；就中，「能至」與「至緣」且譯自 "pratyeti" 一詞，此語的形構為“praty·√i”，乃是主動態第三人稱單數形的現在式動詞，故而真諦以「能至」表其主動態，而奘師則以「至緣」（「緣」之一詞，實為增語）表其為帶

之一詞在此一脈絡裡，乃是一個無甚意思的衍詞，故而並未以諸如“kyav”或“yav”之類的連詞譯之（事實上，在漢譯兩本中，此語亦未見譯出）。這或許不是版本上的差異，因為在稱友的疏文中明確的牒引了此語。

（註 28）譬如在梵藏漢三地的中論注釋傳統裡，注釋家們均一致認為龍樹的《中頌》具有「駁異大全」的性質；因此，在理解上，他們皆把該書中的偈頌判分為正反兩邊而來進行疏釋。雖然，其間對於何者為正而代表了龍樹的立場，何者為反而代表了論敵的觀點，注釋家們的見解或時有出入而並不一致；要之，他們均以這種「前分所破」而「後分能破」的方式來進行頌義的疏釋。就中，前分所破，亦即論敵的觀點，在形式上，注釋家往往藉由“atra ahaj”（hdir smras pa，問曰）一語以導出之，而透過“ucyate”（bwad pa、brjod par bya ste，答

曰)一語而引出後分能破，亦即龍樹本人的立場(以上參見中村元〈《中論》諸注釋□□□□解釋□相違〉，收於《佛教研究論集》橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會編，清文堂出版，1975，pp.65 ~ 79)。

(註 29) “aha ←√ ah (say)”此一動詞在形式上雖然是第三人稱單數的完成式，但是一般而言，卻是用來表達現在完成式的意思(參見 J.S.Speijer's 《Sanskrit Syntax》，§ 331，p.250)。

23 頁

有及物之義的他動詞 (parasmaipada)。就並無動詞詞形變化的漢語而言，二家之譯可謂各有所長，堪稱已是盡其心力矣！其次，關於“purvam utpadat”一詞的翻譯(此語乃是表時間的副詞性短語，用以修飾動詞“pratyeti”)，不論是「先於生」之譯，或「起先」之譯，都是相當正確的。然而，就整個前件的翻譯而言，奘師之譯顯然是受到原文語序的牽制，而在其譯文中出之以倒裝的句式。(註 30) 再就後件來看，真諦譯之為「無有故不然」，而玄奘則譯之為「非有不應理」；就中，“na yujyate”一語乃是具有邏輯意味的字眼，故而嚴格而言，奘師之譯是較為諦當的。(註 31) 最後，就整句的翻譯來說，真諦雖然在前件之中並未使用諸如「若…」之類的句式，但是在後件裡，他以直譯“asattvat”(無有故)的方式，仍然可以說是表出了原文的條件句式；就此而言，奘師的譯筆則恰好反其道而行。

再者是涉及梵文語法規則的後半偈。原文“saha cet ktva na siddho 'tra

(註 30) 奘師把條件句裡的“pratyeti purvam utpadat yadi”此一前件譯作「至緣若起先」，當是由於“yadi”在原文中的語序之故。事實上，對梵文這種在形態學上被稱之為「屈折語」的語言來說，語序(word order)雖有其習慣性的擺置方式，然而基本上，語序對構句乃至語意上的影響並不很大

(在偈頌體裡格於韻律而往往有一些非習慣性的擺置方式，此處的情況便是如此；有時在習慣上也會把所要強調的部分放在句子裡較前面的地方)。玄奘的譯筆往往過於著重原文的語序，這或許可以稱之為是一種「聖書化」的現象吧(此中，「聖書化」最為著名的例子當屬佛經中起始的那一句話，亦即“ evaj maya wrutam ”，漢譯為「如是我聞」之句)，這在我們前文對“ na ca apy akartṛka 'stikriya. ”一句的翻譯檢討裡已然提及了(此中，奘師順原文語序而譯之為「非無作者可有作用」)。事實上，“ pratyeti purvam utpadad yadi ”此一語序，在稱友的疏文裡已然改作較為常見的擺置方式而將“ yadi ”置於句首，而藏本實際上也正是順著此一語序來著手翻譯。

(註 31) 關於“ na yujyate ”一語的意義，可參見註 16 R.H.Robinson 的研究。

24 頁

purva--kala-vidhanata iti. ” (註 32) 基本上是由一個條件句以及一個表示理由的引句所構成；此中，前件是"saha cet ”，後件為“ktva na siddho 'tra”，而“ purva-kala-vidhanatah 則是表示理由的引句。以下且來分法上的不可共量性，而試圖在構句上繼踵此一梵文句式，結果往往傳神之作乃屬罕見，而「譯豈純實」的形似之文比比皆然。對於古來散文一向發達而且書寫工具亦稱便捷的漢地來說，採用四句五言詩的體例來傳譯梵文偈頌，顯然並非明智而得當之舉。這此之間，除了宗教上的「聖書情結」之外，是否和原初創立此一譯例的譯者並未深入了解梵漢兩地在文明上的某些差異有關，事實上，漢地「格義」之起，即是源於斯土之士對彼方「另類思想」的差異性認識不足有以致之；我們認為以漢語四句五言詩的形式來傳譯梵文四句八音節的偈頌，在某一意義上，亦可說是「格義」，析二家如何譯解原文的這三句話。首先是關於前件，真諦一如前例而未於此中表出條件句式而譯之為「言俱」(這或許是受制於五言詩的譯例，而無法暢其所言吧)，奘師「若俱」之譯則清

楚的表示了這個意思。其次是後件的翻譯，真諦譯為「亦不然」，而奘師譯作「便壞已」。嚴格說來，二家之譯都有缺失。就中，真諦對於“ktva”的概念仍一如前例的置之不理而未加譯出，這或許是他基於為漢語讀者考量的結果，然而，真正的問題或許是他意識到了語法學上的不可共量性的存在，故而缺而未譯。至於其「亦不然」之句的譯法，則顯非佳構，因為若合其前後之言以觀之，吾人實難見出原文條件句式的意味，而且他對“na siddha”一詞的翻譯，則失之過寬而未加簡別其嚴格意義，此語實指「理論或論證的不得成立」而言。實則，「不然」之詞，什公以降頗喜用之，然而若睽之原文，漢語譯作「不然」之詞者，實乃譯自諸多不同分際的語詞，故而若但以「不然」一詞譯之，則顯然是混漫了此間應有的義理分際而失之浮泛，這一點在 R.H. Robinson 的研究之中，早已為文指出來了。（註 33）奘師將“na siddha”譯為「壞」自是比真諦之譯為佳，然而其一如真諦而未把“atra”（在這種情況下）一詞譯出，則仍未善盡譯者「信」之一責。

就前述這一點來說，也許並不能怪二人譯筆不佳，而只能說這種缺失基本上是格於以四句的五言詩體例而來傳譯梵文偈頌（大體上是由四句八音節或兩句十六音節構成）所造成的；事實上，對後者而言，由於詩律上的種種範圍，原本便無法暢所欲言，因而「本尚虧圓」之作自屬多有；然而，漢譯者似乎有意忽視兩種語文之間在表層句法上的不可共量性，而試圖在構句上繼踵此一梵文句式，結果往往傳神之作乃屬罕見，而「譯豈純

（註 32）P.Pradhan 的校本把“iti”一詞置入偈頌之中，基本上違反了“wloka”的詩律，故宜正之為“saha cet ktva na siddho 'tra urva-kala-vidhanata || iti |”。事實上，“iti”一詞在藏本中未見譯出，而稱友牒文亦無此語。

（註 33）參見註 16。

實」的形似之文比比皆然。對於古來散文一向發達而且書寫

工具亦稱便捷的漢地來說，採用四句五言詩的體例來傳譯梵文偈頌，顯然並非明智而得當之舉。這此之間，除了宗教上的「聖書情結」之外，是否和原初創立此一譯例的譯者並未深入了解梵漢兩地在文明上的某些差異有關，（註 34）事實上，漢地「格義」之起，即是源於斯土之士對彼方「另類思想」的差異性認識不足有以致之；我們認為以漢語四句五言詩的形式來傳譯梵文四句八音節的偈頌，在某一意義上，亦可說是「格義」，而這種譯例或有可能是出自初抵中土的彼方譯者之手。著重「語言」的印度文明與強調「文字」的中國文化，這二者之間的差異是否也對兩地的佛教思想有其一定的意義，這些問題都是極其有趣而值得進一步探究的。

以下且來論列二家對理由之句的翻譯。就中，“*purva-kala*”一詞在前文中已然提到過，而且在該處也評比了二家之譯的得失。（註 35）事實上，此

（註 34）漢地自春秋戰國以來散文日趨發達，而秦漢以降書寫工具更是便捷；因此，中土的知識學問大體上是藉由書寫與閱讀而來，在這一點上是與印度大異其趣的。對於後者而言，他們的知識學問基本上是靠著口傳記誦與聽聞而有，佛經中「如是我聞」之句多少透露出了此一訊息。由於彼土古來書寫工具不甚發達（因而在佛教的傳統中，傳抄經典，自來便被視為「功德」），是以偈頌之體一向盛行，蓋此一形式最便於口傳記誦與聽聞。在古代的印度，他們不但以偈頌來從事文學創作以及宗教禮讚，而且也用以記述歷史乃至撰造哲學作品，因此，若稱其為「詩之國度」亦不為過。然而，對中土來說，「詩言志而歌詠言」，基本上甚少挪為它用，因此斯土之敘事詩自《詩經·邶風七月》以降，堪稱日形萎縮而不振，至於日後禪門之偈語，則正是不立文字而強調語言之餘的後話。或許我們可以方便的使用「語言文明」與「文字文明」來標舉這兩大文明的各自特色吧。諸如國人古來計量書籍大小，往往是以冊或卷為單位，而彼土則是以偈頌為單位，所謂《八千頌般若》（一頌為三十二個音節，故所謂《八千頌般若》即是指「三十二音節的八千倍的般若經」而言，事實上該經乃是散文而非偈頌之體

；據曾西行梵土的義淨所言，他曾親聆一老比丘背誦十萬頌的般若經，其驚人的記誦能力實乃漢之伏生難望項背的）。總而言之，以漢語四句五言詩的體例來傳譯梵文四句八音節的偈頌，若非基於其它目的，則顯然是忽視了文明的差異，而試圖在形式上「格義」的不當之舉。

(註 35) 參見【貳·文法學者的批判】一節有關之文。

26 頁

語乃是節引自 Panini's Astadhyayi (3.4.21)：“ samana-kartrkayoh purva-kale (兩者同一作者，而時間上在先者)” (36) 的經句。此處所謂“ purva-kala-vidhanatah ” (依照時間上在先的規則)，其之所指，即是 Panini 著作之中的此一經句。真諦對此一節引的經句，若就其學養而言，當屬必知；然而，在此處，真諦之譯亦如其於前文之中的做法 (所謂「於前事一義成，於後事第二義成」)，置其表層句構於不顧而但就此一經句的深層語意加以譯出。(註 37) 當然，平心而論，真諦此處所謂「由事約前後」(在文義上，這句話的意思是說「因為〔同一作者的兩項〕作用，〔由於“ ktva ”的使用，而〕判定了二者之間此前彼後的關係。」)，其文雖簡約，但在意思上顯然是比「於前事一義成，於後事第二義成」來得完足。雖然如此，其所謂「言俱亦不然，由事約前後。」，仍無法讓不諳梵語的漢地讀者一目了然的見出偈文的確切意義，雖然吾人在義理上，可藉由經量部所謂「過未無體」之說的「剎那滅論」來理解真諦譯文的意思，但這顯然是另一層面的義理而非此一偈文的脈絡之義。(註 38)

至於奘師之譯，所謂「彼應先說故」，此處若是合其「若俱便壞已」的前句譯文，則可以見出其譯文之意是說「因為，那個附加了“ ktva ”的語詞所表示的作用，應該是先被提及的。」因此，玄奘此處的譯筆顯然

(註 36) 這一點在稱友兩處的疏文中都曾明確的加以指出。

(註 37) 根據吾人前文對真諦譯例的分析，這種傳譯方式或

可稱之為是他的翻譯準則。當然，在這一點上，尚待更多的譯例分析來加以驗證。

- (註 38) 此一偈句是文法學者就其專業的立場而批判論主由詞構分析而來的詞義解釋。因此，偈文確切的意思當該在此一梵文語法規則的脈絡上加以表出。然而，真諦或許已然警覺到此間有著語法學上「不可共量性」的存在，故而但約其深層語意而譯之。事實上，吾人若但就「緣」與「起」之間的義理論爭而言，不論是主張「先緣而後起」或「即緣即起」，此一問題本身自是超越於自然語言之上的，這即是說，此一問題的出現並不是因於梵文這種具有特殊語法規則的語言，縱使它轉換成另一種具有不同語法規則的自然語言，我們在義理上提出此一問題也是合法的。因此，若就翻譯論而言，真諦置「表層句法」於不顧而試圖以「深層句法」來跨越此一不可共量性的鴻溝，基本上也是同樣合法的。

27 頁

並非逐語直譯，這和他在前一脈絡中的譯法是不一樣的，在該處對“ ekasya hi kartur dvayoh kriyayoh puva-kalayam kriyayam ktvavidhirbhavati. ”之句中的“purva-kala”，奘師譯作「前」（真諦之譯亦是如此。實則，此語若逐語而譯，當為「前時」，或許二人都認為存有論上的、時間上乃至邏輯上的先後在此脈絡中並無加以簡別的必要，當然也有可能在他們進行翻譯之際，根本就沒有意識到這一層在義理上應有的分際），若與此處奘師的譯筆相較，則仍可算是直而譯之的。雖然如此，在他的意譯之中，仍然可以見出他試圖緊扣原文的脈絡之義，這一點在日後《光記》與《寶疏》的相關疏文中是可以清楚看到的。（註 39）依照吾人在前文中對奘師譯例的分析，自然會興「奘師於此何以並未貫徹其譯筆而逐語直譯」之問，實則，這正是其繼踵前人以漢語四句五言詩的體例，在形式上意圖「格義式的」來傳譯四句八音節的梵文偈頌，必然會導致的一種結果。

梵文研究領域裡的前輩金克木先生，曾在一篇論及鑒真

和尚自中土攜梵本東返扶桑的紀念文中，引用了斯學界開山之祖 F.Max Myller 的一段語話，這些話語雖然已是百年之前的故物，然而我們以為它的意義迄今猶新，仍能發人深省，故此處且暫用其語來打住我們的論述，至於筆者未盡之業，當待它日因緣具足之際或可補之。其言曰：「中國佛教徒能得到足夠的梵文知識，和印度佛教徒談論並且從他們學習佛教玄學的含義，這真是個奇跡。同樣令人驚奇的是，印度佛教徒竟能學會中文以至於能夠在那種語言中找出佛教及其哲學的抽象哲學術語的準確翻譯。就我所見，我懷疑即使是最好的中國學者，從即使是最好的譯者的譯本中能得到《金剛經》或類似的書的準確理解，除非是他們能先讀梵文的原本。我的兩個學生（按：指日本的南條文雄和笠原研壽）這樣作了以後，常常發現能更好

（註 29）就中，《光記》的相關疏文兼顧了脈絡與義理兩個層面的意思，他說：「彼應先說『至緣後方起』，不應說『俱』；聲論、經部俱說『過未無體』故。」而《寶疏》則但就奘師所緊扣的脈絡之義來疏釋此一偈句，他說：「若至緣時，即是起時，則不應言『由此，有法至於緣已』。言『已』者，必應合在先說，不合俱時。此是敘聲論師破也。」

28 頁

地理解玄奘等人當初想表達的意思，而在這以前他們似乎不能從漢譯發現確切的可譯出的意義，盡管他們對經文差不多都能背誦。」（註 40）

（註 40）參見金克木著《印度文化論集》，p.216，中國社會科學出版社，1983。事實上，M.Myller 此文是出自他在刊行西方世界第一個《金剛經》梵文校本之際的引言，時當西元 1881 年。此一本子的複刻本，近時已由許洋主居士所主持的「如實佛學研究室」印行流通，而 M.Muller 的序文也已悉數中譯（參見《新編梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》，冊五，p.569 ~ 600，如實出版社，1995）。細觀

M.Muller 前揭引言的中譯全文之餘，多少可以見出金克木先生對原序的這種片段引用（由於手上並無 M.Myller 原文可資對照，故難以衡定二者此段的譯文，何者更切合原意），並不是十分恰當，雖然我們同意他在該文（亦即「從鑒真東渡傳梵本談起」一文，見氏之前揭書 p.214 ~ 7）結語中的諸多論點。因為在他的節引之中，他顯然忽略了 M.Myller 在此一序言中所曾提及的，在文本的校訂上他之得自於兩位日籍學生所具有的漢語佛典知識的幫助。當然他在該文結語中所謂：「漢譯佛教文獻彷彿是原文的複製品，確實還不如原文易讀，從原文確可以更好理解譯文，對照讀來別有意趣。」這一點是我們完全可以同意的，而且也可以用他的這種說法為當前但以梵藏文獻為主，而有意忽略漢譯資料的日本佛學研究的文獻學派進上一解。實則，試圖繞過漢譯文獻而直叩梵藏佛典，可說是昭和前期大多數日籍學者雖未啟齒而卻銘之於心的宏願；這種想法除了有「聖書情結」與民族情緒的作祟之外，M.Myller 在前揭引言中所謂「我們自大量漢譯所獲得的援助，無論如何，並不如預期的高。」這或許已然成為此一時期日本佛學研究者的座右銘了。

事實上，M.Myller 此語在文本的校訂上，或許可以成立；但是一旦面臨文本的解讀或詮釋乃至翻譯之際，他的有關敘述便會成為問題。因為就文本的解讀而言，我們今日的處境不見得比當年的譯者來得更好或更壞。M.Myller 文中所謂：「我的兩個學生這樣作了以後，常常發現能更好地理解玄奘等人當初想表達的意思，而在這以前他們似乎不能從漢譯發現確切的可譯出的意義。」這也就是說，這些可譯出的意思原本是被囚禁在玄奘等人的譯文魔咒之中，如今只有藉梵語神力方可解其魔咒而將之釋放出來。這種論調明顯的犯了所謂「客觀主義的謬誤」，而它正是極右派解釋學所高唱入雲的曲目，於此我們或可試問 M.Myller 及其兩位日籍門弟，他們又是如何見出原文之中有這些「確切的可譯出的意思」呢？是因其「表層句構」？還是據其「深層句法」？原先所以未能在玄奘等人的譯文

中見出他們當初想要表達的意思，是因為譯者施咒而將之藏匿？還是自家漢語的判讀能力有待加強？或是對

29 頁

中土大德的相關注釋文獻披翫不足？這些問題若是置之不理，而全然不加釐清，只是抱著只要回到梵文原典或訴諸藏本之譯，便可重返伊甸而衣食無缺的過日子的想法，或許到頭來他們所見及者，只是一座全無生產能力的“gandharva-nagara”，所謂「尋香城」是也。其次，對於昭和後期以降的多數日籍佛學研究者而言，其古典漢語的判讀能力是大成問題的；因此，確而言之，或許他們不是有意忽視漢譯文獻，而是在閱讀上困難重重（此一問題且待日後有緣，當詳而陳之）吧。

30 頁

摘要

想要正確地來解讀漢譯文獻，理解譯者所欲表出的意思，其困難的程度實則並不亞於直叩梵文原典，或披翫藏本之譯。就解釋學的立場來說，翻譯本身便是一種詮釋，而此處所謂翻譯不只是指不同的自然語言之間的轉換而已，實亦指在相同的自然語言之中，不同的構句形式之間的轉換，如主動語態改作受動語態，或偈頌轉為長行，均可稱之為是一種翻譯；此中後者，在印度的佛典注釋傳統中，疏釋者在面對偈頌體的論書，如龍樹的《根本中頌》，進行疏釋之際，往往採用了此一手法，這自然涉及了詮釋的問題；而不同注釋家之間的論爭，往往在形式上也可說是源於他們對該一偈頌的「翻譯」有別，當然更是在內容上彼此的理解有異。因此，在國內一面高唱重返梵文佛典之際，一面低吟願入藏譯佛典之門（自來在學界目之為「準梵語佛典」）的時候，龐大的漢譯

佛典似乎已然是韶華已逝而門前冷落了，而唐人的疏釋更是乏人問津，豈堪聞問。這種方法學上的偏失，可謂其來有自，乃繼踵扶桑樸學的結果，以為「訓詁明，則義理亦可了然於心」。國內如今學罷梵藏二語而能直扣其文者，所在多有；但是同時能夠無礙的解讀漢譯或漢語佛典者，或恐不多，這種閱讀能力的急速衰退，在位而職司其事者，豈能不憂。如何結合梵藏二語的知識而來確實地判讀傳統漢譯，乃至理解自家祖師大德的文字般若，實為提昇梵藏二語的閱讀能力之外，另一項重要的工作。但願本文之作，能對有志於斯學者，提供一個值得考慮的入路。