

# 中国对他者的期待视野

## ——《阿含经·游行经》汉译接受刍议

金丝燕

### 导论

汉译佛经，无论就其规模、时间、深度而言，均是古代中国对外来文化的一次极为重大的接受行为。在跨文化与文学研究领域，汉译佛经译本是研究古代中国对“他者”的接受及其期待视野的第一手数据。

本文作者从《阿含经·游行经》汉法译本出发，通过对《阿含经·游行经》汉译、巴利文文本的笔对，研究佛经汉译中期所显示的中国对“他者”的期待视野，为文化间的接受与互动提供一个实证。

### 1 研究方法

法国比较研究学者伊夫·谢夫莱尔（Yves CHEVREL）在《接受研究》（Les Etudes de Reception）一文中对源自 60 年代末期德国康斯坦学派（L'Ecole de Constance）的接受研究作了方法论方面的总结。接受研究重点在接受者的接受行为而非被接受者的行为。围绕着“接受者-被接受者”主题，有一系列基础研究。<sup>1</sup>

（1）具有共同文化背景的个体或具有不同文化背景的个体对某一作品的接受。

（2）本国文化或异国文化对某一作品的接受。

（3）多国文化对某一作品的接受。

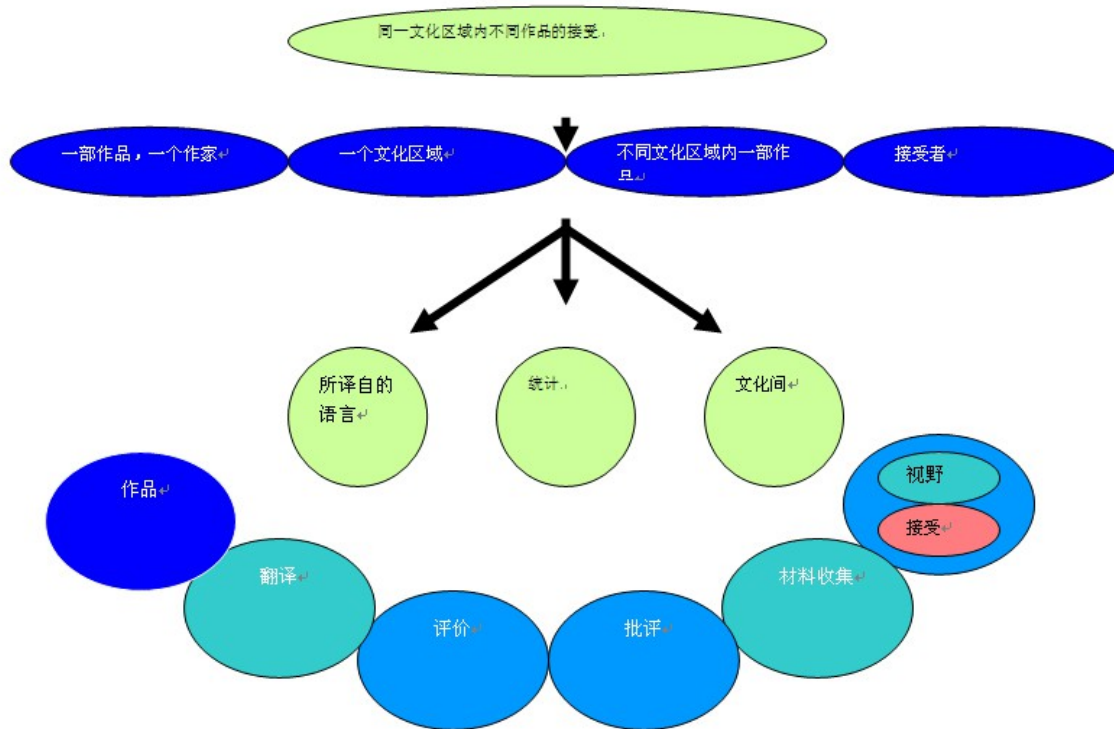
（4）接受者对多部作品的接受。这里，接受者可以是与作品有着共同或不同文化背景的个体：本国或异国，也可以是多国文化群体。

我们在 1985 年到 2009 年间，对二十世纪中国对“他者”的想象和接受视野做了长期的追踪研究。这一接受研究通过中国对外国作品的翻译、批评两个层面进行，属于上述第四方面“接受者对多部作品的接受。”我们的工作在如下两个方面展开：

（1）1915-1925 年间中国翻译界、批评界对外国文学以及法国象征主义诗歌的接受情形。（2）1925-1932 年间中国象征派诗人对法国象征主义诗歌的接受情形。两个不同

<sup>1</sup> 参见 Yves CHEVREL, 《Les Etudes de Reception》, in Pierre BRUNEL, Yves CHEVREL, 《Precis de literature Compare》, Presse Universitaire de France, Paris, 1989, P.177-212.

文化背景的群体是以何种方式、在何种程度上达到交流或变形的？这一工作属于期待视野中文化集体想象研究。接受本身就是批评。每一次接受，接受者都有意无意地作了选择。而文化框架在文学接受中默默起着过滤作用。请看下图。四个蓝色的椭圆代表上述四个基本轴心研究。



绿色三个圆是我们接受研究的三个角度：翻译文本所译自的语言、各文学种类译文统计、翻译的文本间问题。

最后一圈蓝色椭圆依次标出我们研究的进程：首先从原作入手，经过翻译、评论、批评理论、泛文本四个环节的研究，找出期待视野的特征，由蓝粉色双圆表示。

随着研究的深入，我们的视野扩展到佛经汉译早中期，中国对他者的想象与接受。阿含经游行经汉译本的比对研究为其中一环。

## 2 论题框架的缘起

梁启超在《說四阿含》一文中，谈到阿含经事佛学者应研究之，原因有六，一为最初佛典，於佛灭四个月後，阿闍世王为檀越，大弟子迦叶为上首，五百弟子集結而成。二为语言朴实，三，言行录体，真实体现佛之性格。四，佛学的根本原理，如十二因緣、四圣諦、四念处、八胜道、七不退法、六不退法、五衰法等，在長阿含經中有详细演說。五，大乘教义含孕不少。六，对当时社会敘述的相当真实。<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 參見梁啟超，《佛學研究十八篇》，長沙，岳麓書社，2010，第260-261頁。

对阿含经研究不太普及的现象，提出四个原因：卷帙浩繁，释迦摩尼的讲法前后重复，辞语连犛，译文拙涩。

长阿含汉译全本由佛陀舍耶和竺佛念于後秦弘始十五年（413）完成。此前与同时亦有异译<sup>3</sup>。其中游行经在东晋有两个译本，由法显与佚名译者分别完成。此文所用文本为佛陀舍耶和竺佛念所译。

佛典汉译，梁启超分出三个时期。

第一时期，东汉至西晋。安世高，支谦，朱士行、竺法护。

第二时期，东晋南北隋朝。分前后期。

-前期：道安、慧远、罗致罗什、佛陀舍耶、昙无忏、法显、法勇、智严、宝云、鸠摩罗什、竺佛念、佛驮跋陀罗、法领、智猛。此期四阿含全部译成。

-后期：真谛、般若流支、达摩笈多等。

第三时期，唐贞观至贞元。玄奘、阿地瞿多、实叉难陀、义淨、般刺密帝、般若。

汉译长阿含处于佛经汉译的第二时期的前一阶段。大藏经共收录二十二卷 三十经：

册卷	经名
卷一	
	(一) <a href="#">大本经</a>
卷二	
	(二) <a href="#">游行经(初)</a>
卷三	
	(二) <a href="#">游行经(中)</a>
卷四	
	(二) <a href="#">游行经(后)</a>
卷五	
	(三) <a href="#">典尊经</a>
	(四) <a href="#">闍尼沙经</a>
卷六	
	(五) <a href="#">小缘经</a>
	(六) <a href="#">转轮圣王修行经</a>
卷七	

<sup>3</sup>參見梁啟超，《佛學研究十八篇》，長沙，岳麓書社，2010，第255頁。另譯長阿含經為：十上經、大緣方便經、養生經、阿摩晝經、梵動經、遊行經、沙門果經。

	(七) <a href="#">弊宿经</a>
卷八	
	(八) <a href="#">散陀那经</a>
	(九) <a href="#">众集经</a>
卷九	
	(一〇) <a href="#">土上经</a>
	(一一) <a href="#">增一经</a>
卷十	
	(一二) <a href="#">三聚经</a>
	(一三) <a href="#">大缘方便经</a>
	(一四) <a href="#">释提桓因问经</a>
卷十一	
	(一五) <a href="#">阿[少/兔]夷经</a>
	(一六) <a href="#">善生经</a>
卷十二	
	(一七) <a href="#">清净经</a>
	(一八) <a href="#">自欢喜经</a>
	(一九) <a href="#">大会经</a>
卷十三	
	(二〇) <a href="#">阿摩昼经</a>
卷十四	
	(二一) <a href="#">梵动经</a>
卷十五	
	(二二) <a href="#">种德经</a>
	(二三) <a href="#">究罗檀头经</a>
卷十六	
	(二四) <a href="#">坚固经</a>
	(二五) <a href="#">俱形梵志经</a>
	(二六) <a href="#">三明经</a>
卷十七	
	(二七) <a href="#">沙门果经</a>
	(二八) <a href="#">布陀婆楼经</a>
	(二九) <a href="#">露遮经</a>

卷十八	
	(三〇) <a href="#">世记经(阎浮提洲品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(郁单曰品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(转轮圣王品)</a>
卷十九	
	(三〇) <a href="#">世记经(地狱品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(龙鸟品)</a>
卷二十	
	(三〇) <a href="#">世记经(阿须伦品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(四天王品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(忉利天品)</a>
卷二十一	
	(三〇) <a href="#">世记经(三灾品品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(战斗品品)</a>
卷二十二	
	(三〇) <a href="#">世记经(三中劫品品)</a>
	(三〇) <a href="#">世记经(世本缘品)</a>

阿含经被认为是佛学圣典。其中的长阿含通常被认为为原始佛教理论经典。我们已经完成大本经和游行经的汉译本法译。这两部经阐述的佛学理论见下表：

册卷	经名	佛理
卷一		
	(一) <a href="#">大本经</a>	逆顺观十二因缘、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦出要圣谛
卷二		
	(二) <a href="#">游行经(初)</a>	五组七不退法、六不退法、五衰耗、五功德、四深法、断五下分结、断除三结、法镜、内外身观、四圣谛
卷三		
	(二) <a href="#">游行经(中)</a>	八众、四念处、四意断、四神足、四禅、五根、五力、七觉意、贤圣八道、戒、定、慧、三漏、四大教法、施论、戒论、生天之论、八种音、转轮圣王成就七宝及四功德

卷四		
	(二)游行经(后)	三因缘、四禅、八圣道、阿难四未曾有奇特之法、四念、四禅八定

梁启超先生提出的阿含经汉译本不能普及的四个特点卷帙浩繁，释迦摩尼的讲法前后重复，辞语连犴，译文拙涩，具体情形如何？中国佛经译者的水平对佛经汉语的影响是否如朱庆之先生所言，其口语化取决于译者和笔受的汉语程度<sup>4</sup>？佛经汉译的接受过程究竟如何？它体现了中国怎样的期待视野？我们的阿含经游行经汉译本与巴利文本比对工作，就在这样一个问题框架下进行。比对工作借助大正版大藏经、英译本、法译本、与巴利文本。

<sup>4</sup> 参见朱庆之 主编，佛教汉语研究，北京，商务印书馆，2009，655页。第15页

## I 汉译本尊重原经风格、精确、语言美妙

从汉译本《游行经》看，绝大部份能与巴利文本对应。对应部份充分显示出汉译本译者尊重原经的风格，语义精确，翻译语言美妙，不存在辞语连犸，译文拙涩的问题。

### 1, 经典的文言与礼仪唱颂两个功能结合

#### 例 1

1.3 是时，摩竭王阿闍世欲伐跋祇，王自念言：彼虽勇健，人众豪强，以我取彼，未足为难。时，阿闍世王命婆罗门大臣禹舍，而告之曰：「汝诣耆闍崛山，至世尊所，持我名字，礼世尊足，问讯世尊：『起居轻利，游步强耶？』又白世尊：『跋祇国人自恃勇健，民众豪强，不顺伏我，我欲伐之，不审世尊何所诫救？』若有教诫，汝善忆念，勿有遗漏，如所闻说。如来所言，终不虚妄。」

“是时”两个字准确翻译出巴利文本的“于是，当时”。翻译以四字一组为基本句型，很有节奏感，接近《尚书》与《诗经》的风格，经典的文言与礼仪唱颂两个功能结合。译者的取舍很明显，佛典的汉译本尽可能地体现中国历史上重要经典的风格。尤其是问句：“起居轻利，游步强耶？”八个字非常生动地抓住巴利文本的“身体可好？健否？没有什么问题吧？”的口语化问句的关切之情。

2, 佛讲法部份多用四字句译出。语言非常精炼，以这样的方式避免口语化过度冲击汉语的文言体，而又能使佛典汉译保持原经的口诵风格。

#### 例 2

1.26 佛告诸比丘：「七不退法者：一曰数相集会，讲论正义，则长幼和顺，法不可坏。二曰上下和同，敬顺无违，则长幼和顺，法不可坏。三曰奉法晓忌，不违制度，则长幼和顺，法不可坏。四曰若有比丘力能护众，多诸知识，宜敬事之，则长幼和顺，法不可坏。五曰念护心意，孝敬为首，则长幼和顺，法不可坏。六曰净修梵行，不随欲态，则长幼和顺，法不可坏。七曰先人后己，不贪名利，则长幼和顺，法不可坏。」

3, 叙述句加四字句式相间，佛经汉译白话文言的一个好例证。

#### 例 3

3.52 尔时，世尊告诸比丘：「过去诸佛给侍弟子亦如阿难，未来诸佛给侍弟子亦如阿难。然过去佛给侍弟子，语然后知；今我阿难，举目即知：如来须是，世尊须是。此是阿难未曾有法，汝等持之。转轮圣王有四奇特未曾有法，何等四？圣王行时，举国民庶皆来奉迎，见已欢喜，闻教亦喜，瞻仰威颜，无有厌足。转轮圣王若住、若坐，及与卧时，国内臣民尽来王所，见王欢喜，闻教亦喜，瞻仰威颜，无有厌足，是为转轮圣王四奇特法。今我阿难亦有此四奇特之法，何等四？阿难默然入比丘众，见皆欢喜，为众说法，闻欢喜，观其仪容，听其说法，无有厌足。复次，阿难默然至比丘尼众中、优婆塞众中、优婆夷众中，见俱欢喜，若与说法，闻亦欢喜，观其仪容，听其说法，无有厌足，是为阿难四未曾有奇特之法。」

4. 偈颂用古代诗歌的形式：四律或五律，将中国诗的古典性欲原典的偈颂音节完美结合。

例 4

2.63 「佛趣拘孙河，清凉无浊秽，  
人中尊入水，澡浴度彼岸。  
大众之元首，教敕于周那：  
吾今身疲极，汝速敷卧具；  
周那寻受教，四牒衣而敷；  
如来既止息，周那于前坐。  
即白于世尊，我欲取灭度，  
无爱无憎处，今当到彼方。  
无量功德海，最胜告彼曰：  
汝所作已办，今宜知是时。  
见佛已听许，周那倍精勤；  
灭行无有余，如灯尽火灭。」

## II 期待视野 1：儒家伦理

汉译本《游行经》所用言辞，在相当大的程度上与儒家伦理靠近。



例 1：第一七不退法，此段中文本与巴利文比对的结果如下：

汉译本	巴利文本
1.26 佛告诸比丘：「七不退法者： 一曰数相集会，讲论正义，则长幼和顺， 法不可坏。	佛告诸比丘：「七不退法者： -尽可能数相聚会，则比丘将有进步，不 遇衰微。
二曰上下和同，敬顺无违，则长幼和顺， 法不可坏。	-尽可能长期地保持和同，和谐地聚散 会，和谐地讨论宗族事务，则比丘将有进 步，不遇衰微。
三曰奉法晓忌，不违制度，则长幼和顺， 法不可坏。	-尽可能长时间地不自立律制，不违制度， 则比丘将有进步，不遇衰微。
四曰若有比丘力能护众，多诸知识，宜敬 事之，则长幼和顺，法不可坏。	-尽可能长时间地敬事出家许久的比丘， 敬事家长，族长及宗族长者，则比丘将 有进步，不遇衰微。
五曰念护心意，孝敬为首，则长幼和顺， 法不可坏。	-尽可能地长时间地不被造成再生和再有的 渴欲所控制，则比丘将有进步，不遇衰 微。
六曰净修梵行，不随欲态，则长幼和顺， 法不可坏。	-尽可能长时间地生活在森林地带，则比 丘将有进步，不遇衰微。
七曰先人后己，不贪名利，则长幼和顺， 法不可坏。」	-尽可能长时间地念护心意，希望将来接 待与有德行宗教人士，并希望已经出家的 有德行的宗教人士活得愉快，则比丘将有 进步，不遇衰微。  比丘，若此不坏七法长久地被比丘修行， 长期被比丘护持，比丘们将有进步，不遇 衰微。

两个文本的言辞对比中，我们可以看到：

- 1，汉译本用“长幼和顺，法不可坏”作为每一法的结束语，针向大众守法而能护法。而巴利文“比丘们将将有进步，不遇衰微”针对比丘的。
- 2，第二法汉译本是：“上下和同，敬顺无违”。巴利文本是：“尽可能长期保持和同，和谐地聚散会，和谐地讨论宗族事务”。后者重在和谐与商议宗族事务。中文本导入的“上下”、“敬顺”、“无违”，体现儒家伦理色彩。

第五法的汉译为：“念护心意，孝敬为首”，而巴利文本为：“尽可能长时间的不被造成再生和再有的渴欲所控制，则比丘将有进步，不遇衰微”。孝敬为译者加入的儒家价值观念。

从几个七法的顺序上看,两种文本序列有错位,内容有变化。如巴利文第一七不退法中第五法为:

尽可能长时间的不被造成再生和再有的渴欲所控制,则比丘将有进步,不遇衰微。

中文本将之放到第六法,译文为:

净修梵行,不随欲态,则长幼和顺,法不可坏。

汉译本将“渴欲”字译成欲态,更形象地描写出与性有关的状态。巴利文中渴欲与再生和再有的因果关系,在中文译本中变成一戒:“净修梵行”。

巴利文第六法为:

尽可能长时间地生活在森林地带,则比丘将有进步,不遇衰微。

汉译本放入第五法,为:

念护心意,孝敬为首,则长幼和顺,法不可坏。

中文本完全没有尽可能长时间地生活在森林地带的意思。而强调念护心意,孝敬为首。孝敬是儒家伦理要素。巴利文本很具体,强调僧团和合的修行。而中文译本,修行中的念护心意一项被儒家伦理化了,变成了我与他者的关系。尊重出家长者的希望变成了不贪名利。

儒家色彩在此经汉译中的一个突出例子是第四组七不退法。巴利文与中文译本完全不同。

## 例2 第四组七不退法

汉译本	巴利文本
1.29 佛告比丘:「复有七法,令法增长,无有损耗。何谓为七?一者敬佛,	此外,比丘,再与汝等谈无损耗之七法。细听。吾与汝说之。唯是,世尊。比丘回答。佛陀言:
二者敬法,	-比丘,尽可能长时间地护念心意,耻于恶行,
三者敬僧,	唯恐行恶,

四者敬戒，	博学，
五者敬定，	精进，
六者敬顺父母，	专注，
七者敬不放逸。如是七法，则法增长，无有损耗。」	成贤者，则比丘们将有进步，不遇衰微。  比丘，尽可能长时间地修行此七法，维护此七法。则比丘们将有进步，不遇衰微。

中文译本以“敬”一字为核心，强调敬佛法僧、戒定慧和精进。而巴利文则重护念心意、行善成为圣贤的修行，未谈及佛法僧戒定慧与敬顺父母等。一个敬，一个孝，反映出中国接受者的文化心态。

#### 例 4

汉译	巴利文本
2.8 尔时，世尊即诣讲堂，就座而坐，告诸比丘：「汝等当知我以此法自身作证，成最正觉：谓四念处、四意断、四神足、四禅、五根、五力、七觉意、贤圣八道。汝等宜当于此法中和同敬顺，勿生诤讼，同一师受，同一水乳，于我法中宜勤受学，共相炽然，共相娱乐。比丘当知我于此法自身作证，布现于彼：谓贯经、祇夜经、受记经、偈经、法句经、相应经、本缘经、天本经、广经、未曾有经、证喻经、大教经。汝等当善受持，称量分别，随事修行。所以者何？如来不久，是后三月当般泥洹。」	尔时，世尊即诣讲堂，就座而坐，告诸比丘：「汝等当知我以殊智所明而汝等当善受持，修行，播种，推进，使此讲法长存，以益于众人之利，众人之福，并以慈悲于世，为神与人之利益与幸福之法。比丘啊，我以殊智所明而汝等当善受持，修行，播种，推进，使此妙行长存，以益于众人之利，众人之福，并以慈悲于世，为神与人之利益与幸福之法。何谓此法？此乃四念处、四正行、四神足、五根、五力、七觉意、贤圣八道。此乃我以殊智所明而汝等当善受持，修行，播种，推进，使此妙行长存，以益于众人之利，众人之福，并以慈悲于世，为神与人之利益与幸福之法。」

所以者何？如来不久，是后三月当般泥洹。

中文文本加入儒家的和静思想，尊师思想。此外，中文为为：四念处、四意断、四神足、四禅，巴利文本为，四念处、四正行、四神足，没有四禅。因此，中文文本是三十八法，巴利文本是三十七法。巴利文中重点在善受持的两个具体细节：讲法并妙行，同时重目的：以益于众人之利，众人之福，并以慈悲于世，为神与人之利益与幸福之法。中文本语句简短，不论修行具体进程，直接进入成正等觉的三十八法。巴利文本所言，“此法”即佛之说法。“此妙行”即佛之身体力行。强调说法与修行两个层面。巴利文本未谈十二经。

### III 中文译本的期待视野 2：道家思想

阿含经的翻译者不仅借用儒家伦理概念和语言，道家也为阿含经的翻译提供了思想和词汇。第二组七法的汉译是一个范例。

#### 例 1 第二组七法

汉译	巴利文本
1. 27 佛告比丘：「复有七法，令法增长，无有损耗。一者乐于少事，不好多为，则法增长，无有损耗。	-比丘啊，尽可能长时间地不活在业事之中，不被业系着，不受业事之习左右，比丘们将有进步，不遇衰微。
二者乐于静默，不好多言。	-比丘们尽可能长时间地坚持不多虚言，不执着虚言，不受虚言之习左右，比丘们将有进步，不遇衰微。
三者少于睡眠，无有昏昧。	-比丘们尽可能长时间地坚持活不慵懒，不执着慵懒，不受慵懒之习左右，比丘们将有进步，不遇衰微。
四者不为羣党，言无益事。	-比丘们尽可能长时间地坚持不结群生活，不执着结群，不受结群之习左右，比丘们将有进步，不遇衰微。
五者不以无德而自称誉。	-比丘们尽可能长时间地坚持无恶愿，不受恶愿左右，比丘们将有进步，不遇衰微。
六者不与恶人而为伴党。	-比丘们尽可能长时间地无有坏友坏伴坏伙，比丘们将有进步，不遇衰微。
七者乐于山林闲静独处。如是比丘，则法增长，无有损耗。」	-比丘们尽可能长时间地不因为有所得果而滞道，比丘们将有进步，不遇衰微。

第二种七法之一中，巴利文本强调尽可能长时间地从业事中解脱出来，不被业系着，不受业事之习左右。而中文译本加入道家思想，重在“为”上，少为或不为。

第二种七法之二中，巴利文的不虚言之戒变成中文译本中的“少说话”，加入“乐于静默”。

第二种七法之三中，巴利文的不慵懒之戒，在中文译本中变得很具体：“少于睡眠，无有昏昧”，因即睡眠，果即昏昧，两者在此提出。而巴利文此段未谈因果。

第二种七法之四为“不为羣党，言无益事”，而巴利文仅仅用“结群”。中文译本加入“群党”概念，更为贬义；群党聚会，必谈无益事，这一儒家和道家的戒律是对“结群”作的注解。

第二种七法之五为“不以无德而自称誉”，而巴利文则是“尽可能长时间地坚持无恶愿，不受恶愿左右”，前者即译者重德誉，引入外界因素。后者重“无恶念”，强调内心的因。

第二种七法之六中，中文译本“不与恶人而为伴党”中“恶人”概括了巴利文本中的三种人：坏友坏伴坏伙。

第二种七法之七“乐于山林闲静独处”一句与巴利文完全不同，巴利文是“尽可能长时间地不因为有所得果而滞道”，要不断精进，不要自满。而乐于山林闲静独处体现的是道家的生活状态。佛家也很重视静处，独处修行，一般只在林间。“山林”和“闲静”为道家词汇。可以看出译者的道家背景和期待视野。

关于佛经汉译中的“仙”字。汉译者并没有借用此字最初的上山取鸟或长生不死之延伸意。“仙”在此经汉译本中用来诠释得智慧者，成为天人。在佛典中，天人是有限的生命。用“成道”一词来翻译原典的“开悟”也为译者道家期待视野的一个例证。

## 例 2

1. 52 「佛为海船师，法桥渡河津；  
大乘道之舆，一切渡天人。  
亦为自解结，渡岸得升仙；  
都使诸弟子，缚解得涅槃。」

另有：

1. 117 节中的“升仙转法轮，于鹿野苑中；”，“人尊大导师，神仙尽后有；”，与 3. 134 节中的“牟尼绝爱枝，大仙天人尊；”，均指巴利文本佛经中的大智者。

用“成道”一词来翻译原典的“开悟”也为译者道家期待视野的一个例证。

## 例 3

3. 51 佛告阿难：「止！止！勿忧莫悲泣也。汝侍我以来，身行有慈，无二无量；言行有慈，意行有慈，无二无量。阿难！汝供养我，功德甚大，若有供养诸天、魔、梵、沙门、婆罗门，无及汝者。汝但精进，成道不久。」

此段，巴利文本为：

[时阿难尊者却坐一旁，佛陀与之言曰：“阿难啊，无用。勿悲戚。无悲戚。阿难啊，吾数次言汝珍美事物，其性变异、变化、形毁。其生、长、受因缘所致，本性无常。阿难啊，故其生、长、受因缘所致，本性无常。如来之体亦如此，无理由祈愿‘其长存不灭’阿难啊，长久以来，汝在如来身边，侍如来自在，与之身行有慈，言行有慈，意行有慈。阿难！汝功德甚大，汝但勇而精进，将速脱烦恼。”]

“成道”用来翻译“速脱烦恼”，即开悟。下面一段经文亦为左证：

3. 156 时，拘尸国人得舍利分，即于其土起塔供养。波婆国人、遮罗国、罗摩伽国、毗留提国、迦维罗卫国、毗舍离国、摩竭国阿闍世王等，得舍利分已，各归其国，起塔供养。香姓婆罗门持舍利瓶归起塔庙，毕钵村人持地焦炭归起塔庙。当于尔时，如来舍利起于八塔，第九瓶塔，第十炭塔，第十一生时发塔。何等时佛生？何等时出家？何等时成道？何等时灭度？沸星出时生，沸星出出家，沸星出成道，沸星出灭度。

此段中“何等时成道？”明显指佛陀开悟一事。

#### IV 期待视野 3：汉译《阿含经·游行经》重戒律

汉译《阿含经·游行经》上部中的戒律成份比较重，这一趋向与汉译游行经将巴利文本礼节描述与重复性阐述简约化的趋向形成鲜明的对比。

例 1 第二种六不退法。此法在巴利文本中或缺。

1. 33 B 佛告比丘：「复有六不退法，令法增长，无有损耗。一者念佛，二者念法，三者念僧，四者念戒，五者念施，六者念天。修此六念，则法增长，无有损耗。」

另有二例：

汉译	巴利文本
1. 40 尔时，世尊渐为说法，示教利喜，诸清信士闻佛说法，即白佛言：「我欲归依佛、法、圣众，唯愿世尊哀愍，听许为优婆塞！自今已后，不杀、不盗、不淫、不欺、不饮酒，奉戒不忘。明欲设供，唯愿世尊与诸大众垂愍屈顾！」	无
2. 49 时，佛知福贵意，欢喜柔软，无诸盖、缠，易可开化，如诸佛常法，即为福贵说苦圣谛，苦集、苦灭、苦出要谛。时，福贵信心清净，譬如净洁白迭，易为受色，即于座上远尘离垢，诸法法眼生，见法得法，决定正住，不堕恶道，成就无畏，而白佛言：「我今归依佛、归依法、归依僧，唯愿如来听我于正法中为优婆塞！自今已后，尽寿不杀、不盗、不淫、不欺、不饮酒，唯愿世尊听我于正法中为优婆塞！」	无



上述三个例子所举戒律，如六念，五戒，三归依在此经的巴利文本中没有。汉译本的重戒律倾向明晰可见。其中五戒“不杀、不盗、不淫、不欺、不饮酒”在本经的 1. 61, 1. 86 节中也出现，均为汉译本独有。此经的巴利文本没有这样细致的五戒规定。此外，我们也看到汉译本翻译语言中将佛放在上皇的地位。

汉译	巴利文本
2. 48 佛告福贵：「汝以一迭施我，一施阿难。」尔时，福贵承佛教旨，一奉如来，一施阿难。佛愍彼故，即为纳受。时，福贵礼佛足已，于一面坐，佛渐为说法，示教利喜：施论、戒论、生天之论，欲为大患、不净、秽污，上漏为碍，出要为上。	佛告福贵：「汝以一迭施我，一施阿难。」尔时，福贵，一奉如来，一施阿难。佛渐为说法，示教利喜。

汉译本更显下对上的恭敬：“承佛教旨”，巴利文本中为“听受此言”。汉译本很重教义，“施论、戒论、生天之论，欲为大患、不净、秽污，上漏为碍，出要为上”，巴利文本则很简单：“佛渐为说法”。

汉译本注重戒律，而巴利文本的重点似乎放在“观”与修悟因上。比如八胜处，在此经汉译本中或缺，在巴利文本中存在。

例 2 由观入定的具体方法，层层递进、有章法可循。

汉译	巴利文本
无	阿难啊，我与汝谈八胜处。何谓八胜处？ 内有色想观外色少。无论色相清否，胜之，乃知观并有识。此乃一胜处也。  内有色想观外色多。无论色相清否，胜之，乃知观并有识。此乃二胜处也。  内无色想观外色少。无论色相清否，胜之，乃知观并有识。此乃三胜处也。

	<p>内无色想观外色多。无论色相清否，胜之，乃知观并有识。此乃四胜处也。</p> <p>内无色想观外蓝色。一如亚麻花，色蓝、相蓝、光彩蓝，或如波罗捺城之布，两边光滑，色蓝，相蓝，闪光蓝，无论色蓝、相蓝、闪光蓝否，观外蓝色，胜之，乃知观并有识。此乃五胜处也。</p> <p>内无色想观外黄色。一如槭树花，色黄、相黄、光彩黄，或如波罗捺城之布，两边光滑，色黄，相黄，闪光黄，无论色黄、相黄、思维黄否，观外黄色，胜之，乃知观并有识。此乃六胜处也。</p> <p>内无色想观外红色。一如五叶花，色红、相红、光彩红，或如波罗捺城之布，两边光滑，色红，相红，光彩红，无论色红、相红、闪光红否，观外红色，胜之，乃知观并有识。此乃七胜处也。</p> <p>内无色想观外白色。一如白色披肩，色白、相白、光彩白，或如波罗捺城之布，两边光滑，色白，相白，光彩白，无论色白、相白、闪光白否，观外白色，胜之，乃知观并有识。此乃第八胜处也。</p> <p>阿难啊，此乃八胜处也。<sup>5</sup></p>
--	---

<sup>5</sup> *Dīgha-nikāya* (Recueil des 34 longs sūtras), traduit du pali en français par Mōhan Wijayaratna, Paris, Edition LIS, Collection à l'Institut des études indiennes, Collège de France, BUD.PAL., D.III.1.1, 3vol., 2007, vol.2., 第431-433頁。

佛陀指出的观法，第一步是内有色想观外色少。以达到知观并有识的程度。第二步是内有色想观外色多。所达到的程度和第一步相同。不同的是观外色的能力增强。

第三步，内无色想而观外色少。能胜出者，同样达到知观并有识的程度。这一“知观并有识”是八胜处每一处能达到的程度。

第四步，内无色想而观外色多。

从第五步开始，一同出四禅如八定的进法，进入颜色观。首先是内无色想观外蓝色，而达到知观并有识。第六步是内无色想观外黄色。第七步是内无色想而观外红色。胜之，进入最后的第八步，内无色想而观外白色，乃知观并有识。

巴利文本，紧接着八胜处一段，是八解脱。其进程是观色界、观外相、观精神内在相之美、住无限界、住无限意识、住空、无想无无想、入灭想定。汉译本中有，放在佛陀涅槃前（汉译本的见 3.2 与 3.70 节）

八胜处一段，佛授内外观法。其在汉译《阿含经·游行经》中的或缺，以及六念、五戒在巴利文本中的或缺是汉地译者的选择抑或经本的不同？

V 期待视野 4：修行方法上各有侧重点：汉译本重修善因，巴利文本重修悟因。

从汉译《阿含经·游行经》重戒律的倾向进一步究竟，我们从此经汉译本与巴利文本的比对中发现两个文本在修行方法上各有侧重点：汉译本重修善因，巴利文本重修悟因。试举一例。

例 1 汉译本重修善恶因，巴利文本重修悟因：

汉译		巴利文本	
1. 28 佛告比丘： 「复有七法，令法增长，无有损耗。何谓为七？一者有信，信于如来、至真、正觉……十号具足。	信	比丘啊，尽可能长时间地修悟之专注因，	悟之专著因
二者知惭，耻于己阙。	知惭耻	尽可能长时间地修悟之事物分析因，	悟之事物分析因

三者知愧，羞为恶行。	知愧疚	尽可能长时间地修 悟之精进因，	悟之精进因
四者多闻，其所受持， 上中下善，义味深奥， 清净无秽，梵行具足。	清净无秽，梵行具 足	尽可能长时间地修 悟之喜因，	悟之喜因
五者精勤苦行，灭恶 修善，勤习不舍。	精勤苦行，灭恶修 善	尽可能长时间地修 悟之宁静因，	悟之宁静因
六者昔所学习，忆念 不忘。	所学忆念不忘	尽可能长时间地修 悟之定因，	悟之定因
七者修习智慧，知生 灭法，趣贤圣要，尽 诸苦本。如是七法， 则法增长，无有损 耗。」	修习智慧，知生灭 法，趣贤圣要，尽 诸苦本	尽可能长时间地修 悟之解脱因，比丘 们将有进步，不遇 衰微。	修悟之解脱因

巴利文本提出达到开悟的七法具体修行层次：专著、分析、精进、喜、宁静、定、解脱。中文本则从有信入手：“有信，信于如来、至真、正觉……十号具足。”第二步是“知”：知惭，知愧。第三步是多问、修苦行，目的是“灭恶修善”，修记忆和智能，直至“修习智慧，知生灭法，趣贤圣要，尽诸苦本。”巴利文的修“定因”在中文译本中具体为“昔所学习，忆念不忘”。“解脱因”在中文译本里具体为“修习智慧，知生灭法，趣贤圣要，尽诸苦本”。汉译本似加入诠释成份。此乃所源原经之不同抑或译者是当时的译诵此经者为日后持诵经人所施之方便？

再举一例。

例2 第五种七不退法：汉译本重观生死无常、无我，巴利文本重修断想。

汉译		巴利文本	
1.30 佛告比丘：「复有七法，则法增长，无有损耗。何谓为七法？一者观身不净，	观身	比丘啊，尽可能长时间地修无常想，	修无常想
二者观食不净，	观食	尽可能长时间地修无我想，	修无我想
三者不乐世间，	观世	尽可能长时间地修无净想，	修无净想
四者常念死想，	常念死想	尽可能长时间地修危险想，	修危险想
五者起无常想，	起无常想	尽可能长时间地修舍想，	修舍想
六者无常苦想，	无常苦想	尽可能长时间地修无执着想，	修无执着想
七者苦无我想。如是七法，则法增长，无有损耗。」。	苦无我想	尽可能长时间地修断想， 则比丘们将有进步， 不遇衰微。	修断想

巴利文本的顺序是修无常、无我、不净、危险、放弃、解脱、断想。这一顺序着重点在眼耳鼻舌身意六根的第六意根处。从无常、无我进入，住于修断想。每一法均强调尽可能长时间地修想。重观“我”。

汉译本从观身、食、世进入，常念死想，起无常想，无常苦想，住于苦无我想。没有强调时间的长短。重观生存。

## VI 期待视野5：简约化、书面语化

古代汉语的文言与古口语两者的关系并非对立，文言与古代口语是两种不同用途的语言。文言源自占卜，古代口语源自生活表述<sup>6</sup>。始于公元一世纪左右的佛典汉译极大地丰富了以单音节语言为特点的文言，既推进文言口语化，又将佛典书面语化。汉译佛典很生动地展现了一场长达1500年左右的文化互动，人类历史上一次极好的跨文化对话故事。

书面语化表现在汉译本有关礼节描述与重复性阐述，相对于巴利文本，比较简约。

### 例1

汉译	巴利文本
1.4 大臣禹舍受王教已，即乘宝车诣耆闍崛山，到所止处，下车步进，至世尊所，问讯毕	大臣禹舍受王教已，即乘宝车诣耆闍崛山，到所止处，下车步进，至世尊所，趋步向前，互致问候、吉语。

礼敬部份，汉译本用三个字解决：“问讯毕”。巴利文本有关礼敬的细节叙述详细：“趋步向前，互致问候、吉语。”

其次，呼格，如“比丘啊”等，但大多情况下被删去，叙述转成第三人称。口诵性减弱。

### 例2

汉译	巴利文本
1.39 时，诸清信士闻佛与诸大众远来至此巴陵树下，即共出城，遥见世尊在巴陵树下，容貌端正，诸根寂定，善调第一。譬犹大龙，以水清澄，无有尘垢；三十二相、	舍利佛渐到佛所，头面礼足却坐一面，曰：“吾喜佛陀，信士与婆罗门均无有佛悟道之智。他们未曾有亦不会有。”佛说：

<sup>6</sup> 参见 Leon Vandermeersch, « La lettre qui révèle et la lettre révélée - La glose confucianiste aux antipodes de l'herméneutique biblique »,

<p>八十种好，庄严其身。见已欢喜，渐到佛所，头面礼足，却坐一面。</p>	<p>-舍利佛啊，汝言过矣，佳念执信。闻汝言：‘吾喜佛陀，信士与婆罗门均无有佛悟道之智。他们未曾有亦不会有’，脸红如狮。然汝之智可知以往一切成佛之心性历程否？其谓汝：“如是德，如是法，如是智，如是住”否？</p> <p>-未曾闻，世尊。</p> <p>-舍利佛啊，然汝之智可知未来一切成佛之心性历程否？其谓汝：“如是德，如是法，如是智，如是住”否？</p> <p>-未曾闻，世尊。</p> <p>-舍利佛啊，然汝之智可知未来一切成佛之心性历程否？其谓汝：“如是德，如是法，如是智，如是住，成到之如是大解脱”否？</p> <p>-未曾闻，世尊。</p> <p>-舍利佛啊，然汝之智可知现在佛，吾成道之心性历程否？吾谓汝：“如是德，如是法，如是智，如是住，成到之如是大解脱”？</p> <p>-未曾闻，世尊。</p> <p>[.....]</p>
---------------------------------------	---

--	--

中文译本对佛的容貌非常赞叹：容貌端正，诸根寂定，善调第一。譬犹大龙，以水清澈，无有尘垢；三十二相、八十种好，庄严其身。巴利文本没有这一段，而是记录一段对话。中文译本中的“诸佛信士”在巴利文中则为一位名叫 Āyasamanta Sāriputta 舍利佛的长者，佛陀的两大弟子之一。此段佛与舍利佛的对话在中文译本中概括为：“世尊渐为说法，示教利喜，诸清信士闻佛说法”。这样将重复性句式的口诵经文简约为一段，而成文言的例子比较多。如 3.139 节，汉译本简洁。巴利文本中，遮罗颇国诸跋离民众，及罗摩伽国拘利民众、毗留提国婆罗门众、迦维罗卫国释种民众、毗舍离国离车民众，及摩竭王阿闍世等九国的反应作分别叙述

例 3 汉译本一段，概括巴利文本六段，诵经书面语化。

3.139 时，遮罗颇国诸跋离民众，及罗摩伽国拘利民众、毗留提国婆罗门众、迦维罗卫国释种民众、毗舍离国离车民众，及摩竭王阿闍世，闻如来于拘尸城双树间而取灭度，皆自念言：今我宜往，求舍利分。

巴利文本译文如下：

[时，摩竭国<sup>7</sup>国王阿闍世<sup>8</sup> 得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：“佛陀是刹利种，我亦是。应得骨分，我当于本国起塔设节日恭敬供养。”]

[时，吠舍离<sup>9</sup>的隶车族人得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：“佛陀是刹利种，我等亦是。应得骨分，当于本国起塔设节日恭敬供养。”]

[时，迦维罗卫<sup>10</sup>国的释迦<sup>11</sup>人得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：“佛陀是刹利种，我等亦是。应得骨分，当于本国起塔设节日恭敬供养。”]

[时，遮罗颇国<sup>12</sup>的跋离<sup>13</sup>民众得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：“佛陀是刹利种，我等亦是。应得骨分，当于本国起塔设节日恭敬供养。”]

---

<sup>7</sup>摩竭(Magadha)，或曰摩竭陀、摩竭提，中印度之古國名，佛在世時十六大國之一。

<sup>8</sup>阿闍世(Ajātasattu)，名字含義為未生怨，皈依佛教，為護法的大王。

<sup>9</sup>吠舍離(Vesāli)，佛世時印度十六大國之一跋祇(Vajji)的都城，隸車(Licchavi)族人居地。

<sup>10</sup>迦維羅衛 (Kapilavatthu)。

<sup>11</sup>釋迦國 (Sakyas)。

<sup>12</sup>遮羅頗國 (Allakappa)。

<sup>13</sup>跋離 (Buli)。



[时，蓝摩国<sup>14</sup>的考利亚斯人<sup>15</sup>得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：  
“佛陀是刹利种，我等亦是。应得骨分，当于本国起塔设节日恭敬供养。”]

[时，毗留提国<sup>16</sup>一婆罗门人得知佛陀于拘夷那竭城般涅槃，便派遣使者对末罗人说：  
“佛陀是刹利种，我亦是。应得骨分，当于本国起塔设节日恭敬供养。”]<sup>17</sup>

汉译本简约的范例是此经中，佛告波旬一段。巴利文本中魔域佛的对话层层递进，口诵性极强。

#### 例 4

汉译	巴利文本	巴利文本层层递进
1. 109 其间未久，时魔波旬来白佛：「佛意无欲，可般涅槃，今正是时，宜速灭度。」	魔波旬来见佛：所立于一旁，并言曰：“佛当速灭度。善世当速灭度。今正是时，宜灭度。佛，汝昔日言： ‘波旬啊，今者未取灭度，须我诸比丘、比丘尼、诸弟子、诸女弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布所师从师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。我乃取灭度。’ 如今汝诸比丘、比丘尼、诸弟子、诸女弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依	魔波旬来见佛，提昔日佛语。 总论： 诸比丘 比丘尼 诸弟子 诸女弟子

<sup>14</sup> 藍摩國 (Rāma-gāma)，或名羅摩伽。

<sup>15</sup> 考利亚斯 (Koliyas)。

<sup>16</sup> 毗留提國 (Vethadīpa)。

<sup>17</sup> *Dīgha-nikāya* (Recueil des 34 longs sūtras), traduit du pali en français par Mōhan Wijayaratna, Paris, Edition LIS, Collection à l'Institut des études indiennes, Collège de France, BUD.PAL., D.III.1.1, 3vol., 2007, vol.2., 第 485-486 頁。

	<p>法和谐生活，演布师从女师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。</p> <p>世尊当速灭度。善世当速灭度。世尊，今正是时，宜灭度。”</p>	
	<p>佛，汝昔日言：‘波旬啊，今者未取灭度，须我诸比丘尼广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布师从女师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。我乃取灭度。’如今汝比丘尼广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布所从女师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。</p> <p>世尊当速灭度。善世当速灭度。世尊，今正是时，宜灭度。</p>	比丘尼
	<p>佛，汝昔日言：‘波旬啊，今者未取灭度，须我诸弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布师从男师所学的经教，显于</p>	诸弟子

	<p>句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。我乃取灭度。’ 如今汝诸弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布从男师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。</p> <p>世尊当速灭度。善世当速灭度。世尊，今正是时，宜灭度。</p>	
	<p>佛，汝昔日言：‘波旬啊，今者未取灭度，须我诸女弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布师从女师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。我乃取灭度。’ 如今汝诸女弟子广闻、持戒、聪慧、博学，持法、依法和谐生活，演布所从女师所学的经教，显于句义。若有误论，能以正法而驳之，能妙传法并指正非法。</p> <p>世尊当速灭度。善世当速灭度。世尊，今正是时，宜灭度。</p>	<p>诸女弟子</p>

	<p>佛，汝昔日言：‘波旬啊，今者未取灭度，须此圣行繁盛丰沃，广为施行，众人所奉，广布于天神人间，我乃取灭度。’如今佛法，繁盛丰沃，广为施行，众人所奉，广布于天神人间。世尊当速灭度。善世当速灭度。世尊，今正是时，宜灭度。</p>	

佛经原典是口诵而非书面语，汉本翻译家们将这一口诵性极强的经典翻译成汉语，在文言白话化与口诵书面语化两个层面处理得生动绝妙，文言因佛典翻译而进入文言白话，佛典因文言而变得书面化。译者在文字的处理上相当警觉。以此推之，朱庆之先生认为译本的书面语和白话比例取决于译者和笔受的汉语程度，此言有待商榷。

#### 结束语

我们在小篇幅的空间，简短讨论了汉译本尊重原经风格、翻译语言精确美妙，中国的佛经汉译期待视野的儒家伦理、道家思想、重戒律倾向、修行方法上修善因或修悟因的不同，汉译本的简约化、书面语化六个方面的特点。

这里，我们提出两个问题：

问题一：汉译本极为精细、所能对应的大部分内容，翻译非常忠实，而增减似处似有深虑。汉译本是否从北传阿含经译出？

问题二：阿含经 游行经的汉译之路是否能为我们中国文化在国外的传播提供一个借鉴？以经典翻译和出版为思想的长线主轴，以生动的文化活动为当下开路？