

佛教官方译场与中古的外交事业

范晶晶

汉武帝开疆辟土，建立了成熟的译官制度。到了东汉，随着对外联系的削弱，译官被省并。两晋南北朝时期，北方主要发展与西域的关系，而南方则向扶南、临邑扩展势力，译官时置时废。隋唐的外交事业趋于鼎盛、译官众多，但由于史料的阙失，对其具体人员构成至今仍然没有清楚的认识。正是在这段时期内，佛经翻译如火如荼地进行，佛教译场也逐步完成了官方化的过程。不仅如此，佛教官方译场与中古的外交事业还有着密不可分的联系，主要体现在三个方面：其一，译场的翻译人员与朝廷的外交译官之间有着高度的重合与相互流通。也就是说，中书省、鸿胪寺的译语人往往也参与佛教译场的翻译工作。其二，由于其特殊身份与语言修养，佛教译场的译主往往也分任鸿胪寺的部分外交事务。其三，在官方外交之外，译场也成为沟通西域、南海的中心之一，以作为外交的辅助手段。

关键词：佛教 译场 中古 外交

作者 范晶晶，1984年生，北京大学外国语学院博士后。

一、小引：古代的翻译活动与佛教译场的官方化

《礼记·王制》记载：“五方之民，言语不通，嗜欲不同。达其志，通其欲，东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。”孔颖达疏：“谓帝王立此传语之人，晓达五方之志，通传五方之欲，使相领解。”《吕氏春秋·慎势》则反过来指出了不需要翻译的情况：“凡冠带之国，舟车之所通，不用象译狄鞮，方三千里。”换言之，与三千里之外的地域沟通，便需要翻译的介入。可见，早在佛经翻译开始之前，中央政府已经设有负责翻译的专门人员，掌管与周边其它民族的交流事务。《汉书·百官公卿表》中有“典客”（武帝后改称大鸿胪）之职，掌管归附的蛮夷，属官有译官；又有“典属国”（成帝后归并大鸿胪）一职，掌管降附的蛮夷，属官有九译令。除中央官员外，汉朝在地方上也设有译人等职。如遣使南下各国，有译长陪同。^①在西域二十四国都设“译长”，少则一人，多则四人。^②到了东汉，与西域、南海的联系减弱，译官被省并^③。然而，零星的翻译活动依然持续，白狼王的《远夷乐德歌》便是一例。据《后汉书》记载，此诗的译者乃是犍为郡掾田恭，因常与夷人习狎而通其言语，受益州刺史朱辅之托进行翻

① 《汉书·地理志下》：“自夫甘都卢国船行可二月余，有黄支国，民俗略与珠崖相类。其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。有译长，属黄门，与应募者俱入海市明珠、璧流离、奇石异物，赍黄金杂繒而往。”

② 关于汉朝在西域设立的译长，参见俄琼卓玛：《汉代的西域译长》，《西域研究》，2006年第2期。

③ 《后汉书·百官二》：“中兴省驿官、别火二令、丞。”此处的“驿”通“译”。

译，可说是偶然的个人行为。

不过，上述这些翻译恐怕多属口头翻译。明代丘潜在其《译言待宾之礼》奏文中声称：“译言之官自古有之，然惟译其言语而已也。彼时外夷犹未有字书。自佛教入中国始有天竺字。”大约是符合当时的历史现状的。佛经翻译是中国古代规模最大的书面翻译。不过，他接下来断言：“唐宋以来，虽有润文译经使之衔，然惟有译佛书而已，非以通华夷之情也。”却未必是实情，他并没看到佛教官方译场所承担的外交职能。其实想想便能明白：若如他所言，直至明成祖设四夷馆才又开始有了处理外交事业的译官，那么唐宋的外交译事由谁担任呢？总不至于说唐宋无外交。这其中的奥妙便在于佛教官方译场的开设。

译场作为中国古代组织佛经翻译的一种特殊形式，既指译经的场所，也指译经时分工合作的集体组织，最少由译主、笔受二人组成，最多可达到数十种职务的分工、人数不限。汉末洛阳竺朔佛与支谶、安玄与严佛调等人的译场是一种初步的尝试。由于客观条件所限（精通华、梵双语的人极少），也为了提高翻译质量、提供更好的译本（既有义学专家的讲解，又有文采斐然的笔受），同时又拥有信徒的资助与组织协调（提供生活保障、集中僧俗中各方面的人才），佛教徒们自发地形成了合作翻译的机制。在翻译《道行般若经》时，竺朔佛口授，支谶传语，孟元士笔受，侍者为张少安、子碧，劝助者为孙和、周提立。鉴于这一机制的优越性，东晋的竺法护等人在翻译佛经时也积极采取译场的形式，进一步对其进行巩固与完善，其翻译规模更大、译出的经典更多。

在佛教初传阶段，佛经翻译还是一种自发的行为，译场也多属私人性质：译者们因共同的宗教信仰组织到一起，由一些善男信女、富商大贾支持，从事佛经翻译事业。到了十六国时期，北方统治者为了对抗南朝的儒家正统与衣冠礼乐，积极寻求独立的治国意识形态，转而大力支持提倡佛教——用芮沃寿的话来说，北方佛教更近于政教合一的体制（Caesaro-papism）^①，于是译场由私立转为国立，经历了一个官方化、制度化的过程。具体体现在：其一，译经场所、人员费用均由统治者提供；其二，由皇室近亲或朝廷重臣参与或监管翻译；其三，翻译经典与国家意识形态密切配合。而此时的南方，译场则主要还是受私人资助。即使皇帝出资支持译场，那也是以个人擅越的身份为自己祈福，并非政府行为。直到梁武帝萧衍治下，译场才开始有了官方意味。到了隋唐一统时期，统治者继承了北朝国立译场的传统，对译场的控制进一步加强，逐渐介入佛经源文本的选择与译文本的流通，官方化性质更浓。太宗、高宗直至中宗时期，当时的许多显宦清流都曾参与译场的润色、监阅等工作，几乎与僧众平分天下。到了北宋，由于国力所限，佛教译场的规模虽然缩减，译经的数量也在逐渐减少，但制度层面则臻于完善，译场成为政府机器上不可或缺的一个零件。隋唐以降，虽间或也有一些私人译场，但已是零星现象，不再成为主流。

回顾历史，我们会发现：在朝廷译官制度式微的这段时期，佛教译场却蓬勃发展，并逐步进行官方化。到了唐代，一方面是恢复译官制度，另一方面则伴随着佛教译场官方化的高潮。二者之间是否存在某种联系？下文将对这一问题进行详细的考察分析。

二、中书省、鸿胪寺译语人参与佛教译场的翻译

东汉省并译官，之后的魏晋南朝，由于材料记载阙如，难以窥知其设置与归并的具体情况。“译官”再次进入史册，是在《魏书·职官志》：天兴四年（401），“复尚书三十六曹，曹置代令史一人、译令史一人、书令史二人。”北魏也曾设置鸿胪卿一职，但似乎主要职能在于典礼；主持四方外交之事乃由主客负责。李安世向南朝使节介绍北魏官制，曾称：“周谓掌客，秦改典

① 芮沃寿著，常蕾译《中国历史中的佛教》，北京大学出版社，2006年，第45页。

客，汉名鸿胪，今日主客。”应该说，北魏的译官建制，与西汉的传统有同有异。北齐设置鸿胪寺，统典客、典寺等署。隋代承袭北齐的制度。到了唐代，由于外交事业空前发达，译官的数量急剧增加，基本上恢复了西汉时期中央王朝、延边州府均设置翻译的兴盛局面。在中央，译官分属两个部门：一为中书省，有“翻书译语十人”；二为鸿胪寺，有“译语并计二十人”^①。但由于史料不足，目前学界所知有具体姓名可考的只有中书省译语3人：揖怛然纥、史诃耽与石佛庆。^②这3位分别为突厥、中亚史国与回鹘人。

然而，学者们在研究唐朝译官制度时，很少将佛典材料纳入其考察范围，往往会漏掉一些重要的线索。清代永瑆、纪昀奉命修《历代职官表》，声称：“前代客馆、典客诸令丞，皆以接待人使为重。而译官之职，则自西汉以后，概未之见。至明始重其事。”^③直接将《册府元龟》与《全唐文》中提及的唐代两位中书译语人忽视了，并未及见史诃耽的墓志，更不用说利用佛教文献了。下文将扼要摘录佛典记载中的唐代译语人，并加以简单的分疏。

彦棕曾为《佛顶尊胜陀罗尼经》作序：此经原本由高宗下敕，令鸿胪寺典客令杜行顓与宁远将军度婆共译；行顓又经常参加地婆诃罗的译场。《续古今译经图纪》称其“明天竺语，兼有文藻，诸有翻传，妙参其选”。早在玄奘翻译《能断金刚般若波罗蜜多经》时，他便以“直中书”的身份担任笔受。在唐代的佛教译场中，以直中书的身份担任笔受的还有另外4人：

1. 度颇具，义净译《根本说一切有部毘奈耶》和《成唯识宝生论》时，他都以“直中书省臣”的身份宣读梵本。
2. 伊舍罗，金刚智译《金刚顶瑜伽中略出念诵法》与《七俱胝佛母准泥大明陀罗尼经》时，“直中书”伊舍罗译语，温古笔受。
3. 李无碍，阿儂真那译《文殊师利根本一字陀罗尼经》时，婆罗门李无谄译语，“直中书”李无碍笔受。由于李无谄是北印度人（《续古今译经图纪》有传），推测李无碍应是亲属之类，唐代有不少印度人投奔亲戚而来到长安。
4. 迦叶利沙，今题失译《佛顶尊胜陀罗尼真言》中有“直中书迦叶利沙译”之语，此经应为唐代翻译，故而在此一并论及。

不过，这里还有一点需要说明：以上5位（包括杜行顓，后调入鸿胪寺）的头衔均是“直中书”，即在中书省当值，何以见得便是“译语”呢？这便要从已知的几位中书译语人的头衔入手了。《册府元龟》记载揖怛然纥的职位是“直中书译语”，史诃耽墓志称其“直中书省”翻译朝令。又虑及他们工作的性质，大约可以推断：“直中书”便是“直中书译语”之简称。若是将这些材料考虑在内，可以大大丰富学界对于唐代译官的认识，也进一步说明外交人员也经常参与译场的翻译，二者之间的关系很密切。

此外，还有三点值得注意。一是杜行顓曾从中书省调入鸿胪寺，说明两个机构之间译语人员是可以流动的。唐代鸿胪寺人员参与佛教译场翻译的还有另外3人：达摩流支翻译《佛说宝雨经》时，典司宾寺府史赵思泰、司宾寺录事摄然、孙承辟担任检校的工作^④。《续译经图纪》称：达摩流支译场的监译乃是司宾寺丞孙辟。或许他便是上文提到的孙承辟，不过加官进职了。

① 李林甫等：《唐六典》卷二，中华书局，1992年。

② 对于这一问题的研究，参见黎虎：《汉唐外交制度史》，兰州大学出版社，1998年，第362—363页。另见庄颖：《唐代鸿胪寺译语人浅议》，《首都师范大学学报》（社会科学版），2007年增刊；赵贞：《唐代对外交往中的译官》，《南都学坛》（人文社会科学学报）第25卷第6期，2005年11月；韩香：《唐代长安译语人》，《史学月刊》，2003年第1期。

③ 永瑆等：《历代职官表》卷十一，丛书集成初编本，上海商务印书馆，1936年。

④ 唐代鸿胪寺的名称经过数次改动。《唐会要》卷六十六：龙朔二年（662）改为司宾寺，咸亨元年（670）复为鸿胪寺，光宅元年（684）改为司宾寺，神龙元年（705）复为鸿胪寺。

二是《佛顶尊胜陀罗尼经》的首译乃行颢与宁远将军度婆合作。宁远将军为唐代的武散官阶号，正五品；度婆之名则反映了他很可能来自天竺。唐朝鼎盛时，许多印度人来到长安。并不仅限于佛教徒，也有不少是出身刹帝利的武士。他们或接受朝廷的武职，如译经僧般若的表亲罗好心，便是担任神策将军。或也参与译经活动，如在义净译场便有“右骁卫翊府中郎将员外置宿卫臣李释迦”、“左屯卫翊府中郎将员外置同正员臣翟金刚”、“左领军卫中郎将迦湿弥罗国王子臣何顺”，等等。刘言史还有一首《送婆罗门归本国诗》：“刹利王孙字迦摄，竹锥横写吒萝叶。遥知汉地未有经，手牵白马绕天行。”此处来汉地作客接受虚职的度婆，应该也属于鸿胪寺的典客署管理。其三，既然两位译者杜行颢与度婆均与鸿胪寺有着密切的关系，译场翻译人员与鸿胪寺译语人员之间的流动合作不言而喻。

三、佛教译场的译主分任鸿胪寺的外交事务

不仅中书省、鸿胪寺的译人、属员经常参与佛教译场的翻译，甚至译场的译主本人也往往身负鸿胪寺的一些外交事务。六朝时期，大量异域僧人来到中国翻译佛经。作为来华外国人中的一个特殊群体，他们天然地具备从事外交工作的条件。

首先，出于语言方面的便利，译经僧可以充当朝廷与外国使者之间的传译。天竺僧人月婆首那，先在东魏游化译经，北齐受禅后，南下来到建康。在梁武帝的敦请下，他翻译了《大乘顶王经》一部，武帝并“有敕令那总监外国往还使命”^①。梁代的鸿胪寺基本上已丧失了外交功能，而月婆首那似是暂时填补了这一空缺。

其次，同是外国人的身份，使得译经僧容易赢得其他族群的信任，沟通朝廷与他们之间的关系。北齐时来华的北天竺僧人那连提黎耶舍，除了译出15部佛经以外，展开的弘法行动之一便是“往突厥客馆，劝持六斋”。入隋之后，“为外国僧主，存抚羈客，妙得物心”。^②可以说，耶舍承担的乃是北齐鸿胪寺典客的职能。

其三，由于译经僧人经常远涉他国求取佛法，他们有时也成为国主之间的信使。唐代密宗僧人不空，在业师金刚智去世后远游东南亚一带继续求学，与此同时还衔有朝廷使命。开元二十九年（741）奉诏“赍国信使师子国”，到天宝六年（747）还京，“进师子国王尸罗迷伽表，及金宝瓔珞般若梵夹杂珠白氎等”^③。贞元六年（790），罽宾僧人般若奉命出使迦湿蜜，“沙场异域践历山川，暑往寒来奉忠奉法，向二周载，旋于太原，”并被称誉：“岂唯释氏之真僧，抑亦应聘之上士也。”^④由于正史记载很少涉及具体的外交细节，佛教文献又主要侧重于描述译主们的翻译活动，他们的外交工作在很大程度上被忽略，没有得到应有的重视。

其四，正是因为译经僧们的游方观化，他们成为中央王朝了解异域民情的重要来源。自王莽改制后，中央政权与西域的关系便一直处于若有若无的状况。十六国与北朝时期，北方与西域的联系主要靠佛教来维系，但对西域诸国政治的了解一直停留在《汉书·西域传》的水平。隋唐再度统一，必须重新考量西域各国的情况、建立适当的外交策略。正是在此需求下，隋文帝命令达摩笈多译场著《大隋西国传》（笈多口述、彦琮笔录）。此书已佚，但《续高僧传》保存了其

① 《续高僧传》卷一附真谛本传。

② 《续高僧传》卷二那连提黎耶舍本传。

③ 参见《大唐故大德开府仪同三司试鸿胪卿肃国公大兴善寺大广智三藏和上之碑》及《宋高僧传》卷一不空本传，在回到长安的年代上两种记载稍有不同，一为天宝六年，一为天宝五年。由于碑文的作者离不空生活的时代更近，故取前者。

④ 《大唐贞元续开元释教录》卷上。

目录：“凡十篇本传。一方物，二时候，三居处，四国政，五学教，六礼仪，七饮食，八服章，九宝货，十盛列山河国邑人物。”这显然与一般的佛教游记不同，视野要开阔得多，背后的政治动机昭然若揭。与之类似，玄奘的《大唐西域记》也是出于太宗经营西域的需要，奉敕编撰而成；目的是介绍西域的国情风俗，弥补前史的不足。而根据《唐六典》的记载，对异域民风的探察、将其执笔成书，原本是鸿胪寺的职责：“其外夷每有番官到京，委鸿胪讯其人本国山川、风土，为图以奏焉，副上于省。”^①

最后，更为重要的是，译场有时还负责翻译相关的外交文书。隋文帝时，印度王舍城僧人来朝，临回国时，请求带走《舍利瑞图经》和《国家祥瑞录》。文帝下令彦琮将上述两书从汉语翻译成梵语，“合成十卷，赐诸西域”。这两本译著是当时国家形象的象征，故而不仅交给印度僧人，还班赐给西域各国，宣扬中国的盛化。玄奘游学印度20年，极大地促进了中印之间的相互了解，两国才开始互派使者。王玄策前后三次出使印度，文书往返均是玄奘所翻：“故诸信命，并资于奘。乃为转唐言，依彼西梵。文词轻重，令彼读者，尊崇东夏。”太宗又下令翻译《老子》五千文为梵语，“以遗西域”。玄奘主持译场后，与印度那难陀寺僧人经常有书信往来。出于政治方面的考虑，玄奘将这些私人信件都当成外交文书来处理：“法师答，并信物。其书写文录，奏，然后将付使人”。^②

这一传统一直延续到宋代。太宗时，成都僧人光远从印度回国，带回西天竺王子的上表，诏施护将其译为汉语。^③真宗时，中天竺沙门觉戒来中国进献佛教遗物，并进《赞圣颂》，敕惟净进行翻译。明道元年（1032），注鞞国“遣使贡表，以金叶书天竺字”，仁宗也是下令传法院（即翻经院）翻译以进。译场僧人有时还会担任皇帝与天竺僧人之间的口译，如天圣八年（1030），摩伽陀国义学僧人不动护偕同两位弟子来朝，仁宗引对于承明殿，译经三藏法护、惟净，笔受僧人文一担任二者之间的翻译。^④

佛教译场与鸿胪寺外交事务的密切关系还可以通过一个明显的史实体现出来，即：自睿宗以后，有名望的译主往往会赐鸿胪卿之号。这一传统始于先天元年（712），康法藏圆寂后，赠鸿胪卿。法藏与外交事业稍有联系的是将华严宗传到新罗，“诱令一国，学遍十山”，死后还有在海印寺养病的新罗人崔致远为其做传。永泰元年（765），代宗进不空为试鸿胪卿。而回顾上文，不空曾于开元二十九年至天宝六年间奉使师子国。或许一开始是由于他们在外交上的贡献而赐号鸿胪卿，后来便形成传统。《容斋随笔》“僧官试卿”条记载：“代宗以不空为鸿胪卿，自后习以为常，至本朝尚尔。”雍熙二年（985），宋太宗除天息灾为试光禄卿，法天、施护为试鸿胪卿。此处的施护也曾翻译西天竺国王的上表。^⑤

当然，译主赐号鸿胪卿原有两种可能：第一种是鉴于译场与外交之间的紧密联系；第二种是僧寺与鸿胪寺之间的关系。由于佛教是一种外来宗教，故而直到唐初，都隶属于鸿胪寺管理。但到了延载元年（694），武则天令佛道二教均隶祠部。开元二十四年（736），中书奏令僧尼隶鸿胪寺。但第二年又有改动：僧尼继续隶祠部，将道教改隶宗正寺。大体说来，自武则天后，佛教事务就被当成内务处理，辖属于祠部。译主赐鸿胪卿之号，便只可能是第一种理由：表彰他们在

① 李林甫等：《唐六典》卷五，中华书局，1992年。

② 参见《续高僧传》卷四玄奘本传及《大慈恩寺三藏法师传》卷七。

③ 《佛祖统纪》卷四十三：光远“诣阙进西天竺王子没徒囊表、佛顶印、贝多叶、菩提树叶。诏三藏施护译其表曰：伏闻支那国有大天子，至圣至神、富贵自在。自惭福薄，无由朝谒。远蒙皇恩赐金刚座、释迦如来袈裟一领，即已披挂供养。伏愿支那皇帝福慧圆满、寿命延长。一切有情，度诸沈溺。谨以释迦舍利，附沙门光远以进。”

④ 《景祐新修法宝录》卷十八。《中华大藏经》第73册，1676号，第585页，上栏。

⑤ 参见洪迈：《容斋三笔》卷十三，中国基本古籍库电子版。

外交上的功绩。此外，还有一则旁证。庆历元年（1041）惟净上言：“西土进经新旧万轴，鸿胪之设有费廩禄，欲乞停罢译经。”志磐在此出注：“鸿胪卿主四方宾客，后世兼领西域梵僧。”仁宗并未同意，给出了两条理由。一是祖宗家法不可废；二是若停止译经，朝贡的文书由谁翻译呢？“琛贡之籍，非鸿胪则不可识。”这里值得注意的是：仁宗使用了“琛贡”一词，其外交文书的含义显然大于宗教经典的考虑。

四、佛教译场：联结西域、南海、东瀛的纽带

外交机构的设置是与国力紧密相关的。经过东汉末年的丧乱，中国处于分崩离析的局面。虽有西晋的短暂统一，但大形势是趋于分裂，这种状态一直持续到隋唐。在这分裂的几百年间，没有一个强有力的中央政权为核心，便无法设置高效的外交职能机构，译场就逐渐成长为各地区之间文化交流的重要场所之一，承担着沟通东西南北的任务。

一般而言，古代的文化交流大约有两种途径：商人的贸易往来与政府的军事行动。从东晋直至隋代，这两种行为都与佛教有着密切的关联，牵涉到译场高僧的流动。如《续高僧传》的达摩笈多本传述及他为何会来至中土：“于商客所又闻支那大国三宝兴盛，同侣一心属意来此。非惟观其风化，愿在利物弘经。”玄奘在凉州讲经，盛极一时，“商客通传，预闻蕃域。高昌王麴文泰特信佛经，复承奘告将游西鄙。恒置邮驛，境次相迎。”如果说商人是文化交流的一个重要载体，由于其行动不定的特点，固定的佛教寺窟、译场便是他们活动的重要据点；另一方面，政府采取的军事行为也往往牵涉到高僧的流动。如前秦对龟兹、后秦对凉州的征服使得鸠摩罗什来到长安，开设译场。北魏对北凉的军事行动使得沙门佛事一时俱东。没有统一的政权中心、没有能凝聚人心的意识形态的向心力，译场就成为非制度化的重要的文化交流场所。

十六国时期，由于苻坚、姚兴、沮渠蒙逊等人的大力支持，长安、凉州等地成为中国北方的佛教文化中心。此时，由于西域诸国都已成为佛教国家，北方各国采取的奉佛政策显然会带来外交上的优势。自大月氏在印度北境建立贵霜王朝，尤其是迦腻色迦王的第四次佛教结集，使得印度的佛教中心从摩羯陀等国转移到罽宾一地。罽宾成为当时佛教的学术前沿，一些影响深远的大乘经典便是在这一地区问世。以罽宾为中心，西域地区的佛教呈现出一派欣欣向荣的景象。不少的汉地僧人前往西域学习，西域的许多高僧也游方来到中原。佛教成为联系河西走廊、西域直至印度的文化纽带。

鸠摩罗什在长安主持译场，其远在西域的师友之辈也闻风而来。如其律学老师卑摩罗叉，不但奔赴长安助其弘教，在罗什死后还南下宣讲新译的《十诵律》。罗什译《十住经》，请老师佛陀耶舍来到长安译场帮忙参译（耶舍后与竺佛念合作翻译了《四分律》、《长阿含》等）。此外还有其他的西域高僧也慕名来到长安，参与罗什译场。如译《十诵律》未终的弗若多罗，完成《十诵律》翻译的昙摩流支，最终与罗什关系决裂的禅师佛驮跋陀罗。罗什临终，“口出三番神咒，令外国弟子诵之以自救”。可见除了师友之外，他还从西域带领了一批徒众随其来到长安。^①罗什译场不仅吸引了大批西域僧徒，其译作也流传至高昌等地。在吐鲁番及其邻近的鄯善地区，出土了《持世经》（题为449年）、《佛说菩萨藏经》（题为454年）及《十住毗婆沙》等经卷。^②

① 关于鸠摩罗什与克什米尔、西域诸僧人的密切关系，印度学者师觉月（Prabodh Chandra Bagchi）在其著作 *India and China: A Thousand Years of Cultural Relations* 一书中有所论述。New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2008。参见第二章“The Buddhist missionaries of India to China”。

② 杜斗城：《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1995年，第148—149页。

长安译场不仅沟通了西域与中原的联系,而且充当了北朝与南朝文化交流的使者。罗什刚到长安,南方的佛教领袖慧远便致书通好。弗若多罗译《十诵律》未备即去世,后昙摩流支来到长安译场,慧远又写信敦促继续译完这部经典。他与罗什多次通信,讨论佛教教义。昙邕充当慧远与长安译场的使者:“后为远入关致书罗什,凡为使命,十有余年。”^①与此同时,姚兴也对慧远表示了极大的尊重与友好。新译《大智度论》刚完成,姚兴便将新经寄给远在庐山的慧远,并请他为之作序。

在北方诸国大力发展与西域的关系时,南方则采取了不同的外交策略。由于南北对峙,南朝与西域的联系受阻,于是将外交重点放在更南的扶南、临邑等国。^②此一时期,这些国家受印度文化影响,多数已经接受佛教作为国教。佛教成了它们与南朝文化上的共同语言,^③译场也就成为南朝与东南亚国家沟通的桥梁。北方各政权以武力强取高僧的行为——如苻坚派人取鸠摩罗什、拓跋焘强制昙无讫入魏等^④,在南方也不鲜见。《高僧传》求那跋摩传记载其来汉地的理由,便是宋文帝“致书于跋摩及闍婆王婆多伽等,必希顾临宋境、流行道教”。另据《梁书·诸夷传》记载,天监十八年(519)扶南献婆罗树叶,中大通六年(534)盘盘国献菩提树叶,于是与佛像、舍利、佛塔等一同送来,应该是书在贝叶上的梵文佛经无疑。而《续高僧传》法云本传记载:“天监将末,扶南国献经三部,敕云译之。详决梁梵,皆理明意显,状若亲承。”指的应该就是天监十八年的那次献经与翻译。萧齐时,扶南僧人僧伽婆罗来到建康,拜正观寺的天竺僧人求那毘地为师,学习佛教经典与多国语言。^⑤入梁以后,武帝诏令他在扶南馆等处翻译佛经。同时,另一位扶南僧人曼陀罗也带着大量梵文经本来到京师,与僧伽婆罗一起从事佛经翻译。到了陈朝,扶南僧人须菩提也前来建康,译出《大乘宝云经》一部七卷。梁陈之际,还有一位取道扶南来入中国的天竺僧人——真谛,他可以说是两国交好的文化使者。大同年间,武帝派张直送扶南使者回国,并“请名德三藏、大乘诸论、杂华经等”,“彼国乃屈真谛,并赍经论,恭膺帝旨。”虽因侯景之乱,真谛的翻译事业颇受阻碍,但他对两地文化交流的贡献是不可磨灭的。^⑥此外,隋炀帝平临邑,带回了大量佛经梵本作为战利品。

发展到唐代,由于玄奘在印度声名大噪,被誉为“大乘天”,不少印度僧人因此对中国产生了兴趣,不远万里游方来至此处。其中比较著名的有重译《华严》、新译《密严》等经的地婆诃罗等。唐朝的译场制度进一步规范化,随着其经略西域事务的成功开展,译场的组织形式也影响到这一地区的佛经翻译。《宋高僧传》戒法本传记载:“(北庭)节度使杨袭古与龙兴寺僧请(戒)法为译主翻《十地经》。法躬读梵文并译语,沙门大震笔受,法超润文,善信证义,悟空

① 《高僧传》,大正藏第50册,2059号,第362页,下栏20—21。

② 参见《梁书·诸夷传》的记载:“继以中原丧乱,胡人递起,西域与江东隔碍,重译不交。”

③ 据《南齐书·东南夷传》记载,僧人那伽仙受扶南王揭耶跋摩之命出使刘宋,给皇帝的上书中说:“皇帝圣弘道,兴隆于三宝。垂心览万机,感恩振八表。国土及城邑,仁风化清皎。亦如释提洹,众天中最超。陛下临万民,四海共归心。圣慈流无疆,被臣小国深。”这种使者往来一直持续到后世,佛教似乎已成为两国交好的外交辞令。

④ 这一传统一直延续到唐朝,如叶护君臣器重波罗颇蜜多罗,但在唐太宗的强制征召之下,乃与使臣同至长安。

⑤ 《续高僧传》中称僧伽婆罗为求那跋陀的弟子,但求那跋陀卒于宋明帝太始四年,不及见到齐时来扬都的僧伽婆罗,年代有误。这一错误大概是沿袭了隋费长房《历代三宝记》的记载。《大唐内典录》则称其师为求那跋摩,求那跋摩卒于宋文帝元嘉八年,时间上更不对。齐代居于正观寺的僧人是天竺求那毘地。《高僧传》记载:“毘地为弘厚,故万里归集,南海商人咸宗事之。供献皆受,悉为营法。于建邺准侧造正观寺居之”,并在毘地传后附僧伽婆罗。因此,可以推测,僧伽婆罗作为南海人,到建邺后必然是投奔乡人都奉事的求那毘地。

⑥ 《续高僧传》卷一真谛本传。

证梵文。又译《回向轮经》。”显然与中原译场的组织形式如出一辙。

不仅如此，译场还吸引了来自新罗与日本的僧人。在译场学习语言、经论之后，多数人便回到自己的国家宣扬推广佛教。玄奘的译场里不仅有来自高昌等西域地区的佛教徒，还有新罗僧人等。汤用彤先生指出：玄奘的弟子分两派，一派以于阗僧人窥基为首，一派以新罗僧人圆测为首。^①而这二人都是译场中翻译、讲解的高手。日本僧人圆珍也曾于开元寺跟从般若多罗学习梵语。有时，译场中的僧人还会兼职教授来自异域、住在客馆的外国学者。如大兴善寺的灵润法师，“被召入鸿胪教授三韩，并在本寺翻新经本”^②。更有甚者，他们将中国的译场依样画葫芦地搬到自己的国家。《东海高僧传》卷二引崔致远的《义相传》：“北天竺乌菴国毘摩罗真谛年四十四，农伽陀年四十六，摩豆罗国佛陀僧伽年四十六，经由五十二国始汉土。遂东来住皇龙寺，译出《旃檀香火星光妙女经》，乡僧县和笔授。”可见，新罗译场也是学习汉地译场的形式。

唐代译场的数量众多、规模很大，一些佛教国家甚至以梵文佛经作为礼物与朝廷交好。《宋高僧传》记载了《华严经》后分梵本到达中国的一个传说：“一云梵夹本是南天竺乌菴国王书献支那天子，书云：‘手自书写《华严经》百千偈，中所说善财童子五十五圣者、善知识入不思议解脱境界，普贤行愿品，谨奉进上。愿于龙华会中奉觐云。’即贞元十一年也。至十二年六月，诏于崇福寺翻译。”^③

这种以译经作为外交手段的行为一直延续到宋朝。据《佛祖统纪》记载：真宗大中祥符八年（1016），注辇国遣使来贡，进天竺梵经；仁宗天圣元年（1023），又“遣使进金叶天竺梵经，诏三藏法护译之”。朝廷对进献、搜求的佛经展开翻译，与其说是出于对佛教的兴趣，不如说是一种修文德、怀远人的策略。《佛祖统纪》记载了真宗与宰臣的一次对话，真宗说道：“佛法所至甚广，虽荒服诸国皆知信奉。唯道教中原有之，然不甚盛。”王旦回答：“顷岁虏使登开宝塔，瞻礼甚虔，誓当戒杀。及至上清宫，不复屈膝。是知四夷唯重佛而不敬道也。”真宗表示认可。这则轶事的目的在于抬高佛教而贬低道教，其真实性或可质疑。然后，其背后所暗含的观念——崇佛以对“荒服诸国”示以恩信，大约是实际存在的。此时的印度次大陆，正受到穆斯林的强力进攻，在伊斯兰教的压迫下，许多僧人怀笈赴远，来到藏区与中原。而中原士大夫、佛教徒并不知道这一点，而是将其解释为“帝德之感通”。因此，朝廷以支持译经为手段实行怀远，也是非常现实的政治考虑。真宗明道元年（1032），沙门怀问三赴天竺，往摩伽陀国刊刻皇室的佛教撰述，仁宗又于佛衣御题飞白，中书枢密院同赋《御飞白释迦佛袈裟诗》献上，其中礼部侍郎、参知政事薛奎的诗中有云：“玉札荣宸艺，金襴焕国辉。还凭清净化，重译自来归。”歌颂了一时的盛况。

求法、译经不仅是佛教徒的宗教行为，也是朝廷的形象工程。这在陈恕咸平六年（1003）的奏折里可以看出：“此辈多学问生疏，受业年浅，状貌庸恶。且自汉入蕃，经由国土不少。见之必生鄙慢。望令僧录司试问经业，堪去者送府覆验。”^④真宗制：可。在古代，国与国之间的交流除了商业、战争之外，宗教信徒为求法、传法的游历也是很重要的一个层面。当时走出国门的人还比较少，他们就充当了文明之间的使者。道圆从五天竺国返回时，不仅搜罗了贝叶梵经，还带着一名于阗使者偕同前来。就此而言，当时译场的活动对外交事业的促进是不言而喻的。

① 汤用彤：《隋唐佛学之特点》，《法音》，1998年第5期，原载于《图书月刊》1944年第三卷第三四期。

② 《续高僧传》卷十五灵润本传。

③ 同时可参见《新译〈华严经〉卷一译场列位及翻经沙门圆照愿文》：“贞元十一年十一月十八日，南天竺国王进奉梵夹，十二年六月五日奉诏于长安崇福寺译”。收入池田温集录《中国古代写本识语集录》，东京大藏出版社，1990年，第318页。

④ 《宋会要辑稿·道释》之“传法院”。《佛祖统纪》文字稍异：“僧徒往西天取经者，臣尝召问。皆罕习经业，而质状庸陋。或往诸蕃，必招轻慢。自今宜试经业察人材，择其可者令往。”

五、结语

在中古时期的外交事业中，佛教因素占据了很重要的地位。从前秦的苻坚、萧梁的武帝，甚至到北宋初期的几位皇帝，都曾借助佛教树立中华的大国形象，施行怀远政策。而在当时对外文化交流兴盛、文本流通频繁的情况下，有眼光、有能力将外国作品译成汉语，本身便是国力强盛的标志之一。国家越是强大，统治者就越能对异文化进行包容、对不同的信仰表示尊重。与此同时，了解不同国家的文化与习俗，知己知彼，不仅有利于发展外交关系，而且也能丰富自身的文化。从某种程度上说，译事的兴盛甚至成为政治开明的象征，如大业三年隋文帝在诏书中盛赞自己的文治：“译靡绝时，书无虚月，韬戈偃武，天下晏如”。贞观年中，有北天竺僧人带来《千臂千眼经》的梵本。太宗虽对佛教并无多大兴趣，但还是积极地下令在全国搜罗学问僧，“充翻经馆缀文、笔受、证义”，以期与梵僧合作完成佛经的翻译。^①可以想见，当时正值隋代丧乱不久，翻译人才是比较紧缺的，故而需要在全国搜求僧人应征；反过来说，若是向天竺僧人承认汉地翻译人员有限，无法完成梵语佛经的翻译，无疑会使大唐的面面尽失。这一事件与其说是与佛教相关，不如说是与国家的文化心态、文化实力相关。说到底，还是在夸耀华夏文明的吸引力和包容性，如《太平经》中所梦想的：“四夷八十一域中，善人贤圣，闻中国有大德之君治如此，莫不乐来降服，皆贡其珍奇物来，前后成行。”^②

尤其值得注意的是，唐初几位皇帝都曾大力支持佛教译场，根本原因乃在于这一文化事业符合他们的天下观。如太宗的《正月临朝诗》：“百蛮奉遐书，万国朝未央。……车轨同八表，书文混四方”；《春日玄武门宴群臣诗》：“九夷造瑶席，五狄列琼筵”。群臣对他的这一理想是深有体会，且颇为赞赏的。颜师古的奉和之作《奉正日临朝》里就有“天涯致重译，日域献奇珍”之句。在某种程度上说，这正是唐初君臣梦寐以求的天下大同的图景。这一理想一直延续到后世的几代君王，如高宗、武则天、中宗等人。王勃在《九成宫赋》里也歌颂了这样一种升平景象：“玉帛华夷，提封宇宙，译书岁款，祥图月凑。”正是在这种文化思想的指导下，在唐初的中书省译语人中，有好几位都是来自印度的婆罗门居士。而在义净等人的译场中，也有不少来自印度的僧人、来自西域的质子。由于这些人的通力合作与共同努力，才有了后世所称颂的盛唐气象。

（责任编辑：李建欣）

① 《续高僧传》卷三智通本传。《警世通言》第九卷《李谪仙醉草吓蛮书》中，有一个有趣的情节：番邦使节携带信函来到唐廷，却无一人看懂番邦文字。在泱泱大国就要脸面尽失之际，李白不但读解出来函，且起草了一份洋洋洒洒、气势雄浑的回信，让番邦使节不敢小觑。

② 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年，第333页。