

佛經譯詞的文化二重奏

萬金川

中央大學中文系副教授

第一部 一段宿業牽引之下的異熟：與漢譯佛典語言研究的邂逅

朱慶之教授在《佛典與中古漢語詞彙研究》的大著裡，曾經對數量龐大而內容又極其豐富的漢文佛典文獻竟然並未受到相關學者之間應有的重視，頗表惋惜。尤其是對研究漢語史的學者們為什麼當年會遺忘了這批文獻的存在，朱教授也深感不解。他甚至認為研究漢語史的前輩學者們當年若是能夠及時重視漢文佛典語料的利用，或許在漢語詞彙史的研究上就可以少繞一些彎路而取得更多的實質進展，並且也能夠對東漢以降漢語流變的實際趨勢取得更為廣賅而深入的認識[註 1]。所幸近一、二十年來，漢文佛典文獻，特別是漢譯佛典的部分，似乎有枯木逢春之勢。在中古漢語史的研究領域裡，如今已有越來越多的學者深刻地體認到了漢譯佛典對他們本業研究的重要性，而大規模地利用這批譯籍裡的珍貴語料來考索此一階段之中漢語發展的實際情況，特別是在詞彙研究方面更是顯得春意盎然[註 2]。

嚴格講來，個人雖然是中文系出身，並且目前也在中文系裡擔任教職，但是漢語研究並非我的專業，而以中觀佛教（Mādhyamika Buddhism）的梵語文獻為中心的龍樹學（Nāgārjunism），才是我真正在學術上戮力以赴的關注重點，雖然後者可以說也是我半路出家，無心插柳的結果。個人之所以對漢譯佛典的語言感到興趣，大體是基於長期使用比較文獻學（comparative philology）的操作方式來對讀梵、藏、漢各式佛典文獻的直接結果。

由於這種藉由比較文獻學的進路來研究佛教文本，必須大量參考當代學者在同類文獻上的相關研究，這包括了文本的校訂、各式現代語文的翻譯以及註釋與研究之類的作品，而我閱讀這些現代著作的過程裡，便經常可以發現到有一些佛教學的研究者，若非誤解了漢譯佛典裡的譯文，便是動輒根據現代學者精心重製而再現出來的「梵文原典」[註 3]，或是單憑那些晚於漢譯傳本的藏譯文本來批評漢譯佛典的不是[註 4]。然而有時候這些指摘或批評，但只從我有限的漢語知識與佛學理解來看，明明是批評者自己未能理解或是誤會了漢文譯本的意思，卻硬要把這些責任推給當年的那些傳譯者[註 5]。這便引起了極大的好奇與深切的關注，因為有時候諸如此類的誤會或錯解竟然也出現在一些佛門高僧或是漢語史專業的學者身上。

爲什麼在這些由方塊字組構而成的漢譯佛典上，竟然會在解讀的過程裡產生那麼多的錯讀與誤解呢？是譯者背叛了原典的結果？還是讀者歪曲了譯者的緣故？是漢文譯本過於貼近梵語原文而讓但識華語的讀者方柄難入？還是佛典漢語化的工程太過成功而使得中土之士相忘於華、梵的言語之別？是古今語文的變遷造成了解讀上的落差？還是華梵乃至東西文化有別而形成了詮釋上的出入？難道說是讓譯經文體那種華梵相雜、韻散互見、文白交錯、雅俗並陳的特異風格給眩惑了，從而在那紛繁多樣的語言形式裡誤入了歧途？抑或是另有一些和語言、思想乃至文化無甚關連的其他原因呢？當然，對於當年的某些日本學者堅持要繞過漢譯佛典文獻而直叩梵、巴原典或是只訴諸藏文譯本，乃至極力抨擊漢文譯本的地位等等，這些今日看來相當怪異的學術舉措，我們現在多少是弄清楚了個中的部分原因。

個人對漢譯佛典的語言現象感到興趣，起初只是梵、藏、漢佛典文本對讀之下的邊際效應，這一點我在前面已經提過了，而當時這種對讀的終極目標還是落在梵語文獻的解讀上。因此，今日回想起來，那種興趣多少是帶點玩票性質的，因為在那個時候個人學術的主要關懷還是希望透過梵語佛典來著手印度佛教裡中觀思想的探究。至於說實質地關切到此一領域裡各方各面的研究動向，完全可以說是肇端於近年來在教學上的壓力所促成的。由於意外地重返中文系任職，使得我必須在這個以傳統學術爲主的知識脈絡裡重新爲自己的教研工作定位，而「漢譯佛典的語言研究」便是個人知識領域裡少數可以和這個傳統攀上一點關係的課程。坦白說，這門課程在教學上給了我極大的壓力；但是相對的，它也讓我對漢譯佛典的語言現象，在關心的取向上逐漸由玩票的心態過轉到了專業的道路上去。因此，個人對漢譯佛典的語言現象能夠有今日一些粗淺的認識，可以說都是被這門課程給逼出來的。當然，在這種課程壓力的驅趕之下，先別說個人是否有能力在這一方面進行任何專業性的研究，光是埋首研讀各位學者們已經發表過的相關論述，就耗盡了我大半的時間與精力。雖然如此，這種大量閱讀的結果，也使得我逐漸對這門新興學問的研究方法與研究態勢有了一番比較深入的認識與瞭解^[註 6]。

由於學思背景上的差異，個人和大多數在此一領域裡的研究者，不論是在問題的形成或關心的角度上，乃至在研究的方法與研究的走向上，都顯得不太一樣。在這個領域裡著手研究的學者，絕大多數都是出身自漢語史專業的背景，而他們在學術上的關注點，當然是漢語本身流變的各項問題。諸如辛嶋教授這一類兼具中國傳統語言學與佛教學知識背景的學者，可以說就如同他所表現出來的傑出業績一樣，在這個領域裡不但極其罕見，而且簡直就是異數^[註 7]！個人雖然也是中文系出身，但日後卻轉向唸了哲學，個中的原因之一便是當年對乾嘉之學的印象不佳，而我就讀的學校自來便標榜此學，他們心目中的聖經不是舊約的《說文》，便是新約的《廣韻》。對這一群以承繼乾嘉慧命爲己任的人來說，似乎除了這兩部聖書之外，天下再也沒有其他別的學問了。

然而，我一向就對這種偏狹的學問心態極爲反感。也因爲如此，每當這些人筆走甲金籀篆，口唸反切等呼的時候，我的耳目之間也只是把這些東西當成是「畫符」與「持咒」的把

戲而已。所以在中國傳統語言學方面的訓練雖然是有一點，但從來就不喜歡也不專精這些操作性極強的學術技藝。哲學研究所的課程對日後我的學術生涯是有幫助的，它讓我學會懷疑，懂得什麼叫做思考，當然眼高手低的惡習與光說不練的毛病或許也和唸了一點哲學有些關係吧！至於研究佛教，乃至苦學梵、藏兩種經典語文，大體都是在極其困頓的環境底下個人「自力救濟」所完成的，在這一方面對我有實質幫助的人並不多。這種學術之路也養成了我孤往的學術性格與乏人論學的窘態，而個人所積累出來的一點粗淺而微薄的學識，基本上也都是自己閉門造車的產物。雖然在學術上我沒有門戶可以依靠，但正因為如此，我也從來不知包袱為何物。我以下的論述，大體便是這種學術性格的反映，若有得罪諸位師友之處，還請各位寬宥。

在漢譯佛典的語言研究上，對於其整體的研究概況，專家學者們當然是比我更有資格來談論這一方面的問題。不過，我仍想在此就個人的閱讀與思考所及，談一談我在這個新興學問裡所發現到的一些問題，希望此一弄斧於班門的街談巷說或能小補於斯學。我準備在這裡要談的問題，大體都是環繞著這門新興學問的方法學而來的。個人認為一個學門的知識活動要想迭有進展，屢有所獲，而不流於炒冷飯，或是原地踏步，也許就必須一方面靠著方法的不斷更新，逐步地向前推進以便能夠圓足一些前人未盡周詳的說法或是解答一些已往懸而未決的問題，而不能只是一味地照表操課，只知襲用前人的方法而重複前人已然獲悉的結論，這種論文對學術的進展來說，是不可能產生任何正面而實質的幫助。除此而外，也必須不時引入新的觀點或新的視角，以便讓我們能夠更多元地來看清楚一些從前在既定的視角之下看不清楚或是根本看不到的東西。對於漢譯佛典的語言研究來說，個人的看法也是如此。

就整體而言，佛典文獻的語言研究的確在近年以來顯現出了空前蓬勃的朝氣。這一點我們只要略事瀏覽專業期刊上的論文，便可以立刻感受得到。然而，個人仍然覺得在這個學術領域裡，不論是在研究的方法上，或是論題的趣向上，似乎還有許多可以進一步改進與發展的空間。當然，關於這一方面的問題也已經有一些學者注意到並且提出了檢討，此處我們不擬再談^[註 8]。我們準備要討論的，多半是目前仍然未被研究者充分留意到的一些問題。當然，限於個人淺薄的學殖與孤陋的閱讀，乃至於目前兩岸之間學術信息互通的窘態，也許文中所指陳的若干問題，不但早為學者所留意，並且已經有了充分的反省與研究也說不定。

首先是在有關「譯經複音詞結構模式及語義構成」的研究上，學者的研究方法，大體仍是採用早年向熹先生在〈詩經裡的複音詞〉一文中所奠定的研究模式。然而，這種模式，基本上是沿著現代漢語構詞法研究的路子往前代去套用，而沒有或極少留意到古代漢語特有的構詞法，因而在總體上很難突破現代漢語構詞法的研究水平。因此，這類研究除了指出漢語由單音詞向複音詞演變的大潮流之外，就是把那些整理出來的複音詞仿照現代漢語的構詞法把它們一一置入所謂的「聯合、動賓、主謂、偏正」等式之中，進而便是透過頻率分析，指出某一專書裡的複音詞在構詞法上具有某某特色，或是某一種類的複音詞結構在某個時代業

已出現等等，程湘清先生等人所編著的斷代漢語史，或許便是此類著作的代表。除此而外，似乎也沒有什麼還可以再繼續講下去的東西了。

關於以上這一點，在潘文國教授等人所撰寫的《漢語的構詞法研究——一八九八—一九九〇》一書中，早已清楚地指出學者之間在構詞研究的方法學上的確存在著諸如此類的盲點[註 9]。個人認為這種類型的佛經構詞研究，或許應該可以暫時告一段落了，因為基本上在這種研究模式之下，不可能再有任何重大的新發現了。因此，再繼續這樣研究下去，意義並不大。事實上，向熹式的研究模式，在推進到兩漢時代的詞彙研究時，在這種方法的操作之下可以討論的問題基本上業已悉數講完，因為依照現代漢語構詞模式所可能論及的各式複音詞，其實在兩漢時期已然全體大備了。

在佛經譯詞的構詞與構義模式的研究上，當然也有學者嘗試另闢蹊徑，如梁曉虹教授對佛教詞語的構造提出有別於已往的分類方式，不再只是著眼於「聯合、動賓、主謂」之類的語法形式的分類。另外，在詞義構成的問題上，不論是顏洽茂教授所提出來的「灌注得義」，或是梁曉虹所謂的「佛化漢詞」，乃至朱慶之教授所謂的「詞義沾染」，都是相當具有創意的說法[註 10]。但就「佛經譯詞的構詞與構義」在語法層面上的研究來講，這些人的研究路數仍然有其重大的缺陷，基本上都未能切中這類佛經文獻的真正特徵——它們其實是透過翻譯而來的文獻。

因此，嚴格說來，華、梵兩種語言的構詞與構義模式，乃至二者之間的構句方式勢必會在這一類翻譯文獻裡彼此交鋒。所以如果只是單方面地透過已經受到梵語語言文化洗禮之後的現代漢語的構詞構義模式，而要來簡別中古時期譯經詞彙裡特有的構詞與構義模式，並試圖清理出它們可能對漢語詞彙在構詞與構義上的影響，這在方法學上似乎是行不通的。簡言之，如果我們無法先行在華、梵兩種語言的構詞法上進行共時異源的對比分析，基本上，我們便無法見出譯經詞彙裡有哪些構詞或構義的方式並非漢語所本有，而是源頭語的語法現象透過翻譯被挾帶進來的，順此而下我們才能夠進一步來討論這些語法現象或語言現象是否對漢語的詞彙演變或構詞發展造成了影響。

從這一點看起來，朱慶之教授〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞彙的影響〉一文，在佛經譯詞的構詞研究上是有其創意的，因為該文已經開始嘗試從源頭語的觀點來留意佛經譯詞裡一些特殊的語言現象，並且也討論到了這些梵語的語言現象對漢語詞彙的發展所具有的實質影響。然而，或許是基於源頭語語法學的知識，個人仍然覺得他在問題的處理上，似乎還是顯得過於保守，而未能全面地去觀察或評估「詞綴派生詞」之外的梵語複合詞的結構模式是否也有可能對漢語詞彙的構詞方式產生一定程度的影響。因為，在印歐語系的語言裡，梵語是複合詞最為發達的一種語言，而這種複合詞漫無限制的畸形發展甚至也壓縮了梵語造句法的發展空間，並且冗長的複合詞往往也構成了理解上的一些困擾，這也就是為什麼佛教學的學者在研讀梵語佛典之際必須同時參照藏文譯本的主要原因[註 11]。因此，古典梵語的本土

語法學家，很早便設計了一套類似許慎「六書」的解析模式來處理這些複合詞的構詞與構義問題，他們把這個原則稱之為「六離合釋」。

早年，有一些學者，如薛祥綏等人也曾經嘗試借用這種梵語處理複合詞的模式來研究漢語的構詞法，但他們顯然敵不過滾滾而來的西方語言學的浪潮，終竟是在一波接一波的西潮之下完全沒頂[註 12]。我們認為從漢譯佛典的存有論性格來看，不論從何種角度來觀察它們，都可以說是充滿了混血性或雜交性（hybridity [註 13]）。因此，只是單純地從現代漢語構詞法的觀點去分析它們的構詞形式，這或許一方面會忽略了中古時期漢語在詞彙上的某些特色，而且也無法見出其中有哪些詞彙現象才是梵語特有的構詞現象，不論是附加詞綴的派生構詞法或是複合詞構詞法。如果我們沒有能力對華、梵構詞方式加以簡別的話，那當然就更談不上進一步去探究這些梵語語法現象對漢語詞彙發展的可能影響了。

當然，這一類的研究必須具備相當的梵語語法學知識，並且最好能夠同時兼具古典藏語（書面藏語）的閱讀能力，因為特別是在梵語複合詞構詞形式上，它們在漢譯的過程裡經常由於不同的譯段或不同的譯者而造成了所謂「同素反序」的構詞形式，而這便關係到其源頭語——梵語複合詞的構義問題——但是這一方面的問題往往可以在我們查閱了藏文對譯之際，獲得一些更為深入的理解（「詞序」在漢、藏兩種語言裡，都是重要的語法手段；然而在梵語裡，只有在形構複合詞的脈絡之下，詞序和詞義才是密切相關的）。當然具備了古典藏語的能力，這對研究漢藏語言學來說，其妙用無窮，當然不在話下，我們此處就按下不表了，而在佛典語言學的研究上它一樣也可以獲得極大的回報，這一點我們等一下再談。在譯經詞彙複合詞的研究上，個人認為最是當務之急的，乃是整頓漢傳佛典文獻裡有關「六離合釋」的資料，並拿這些資料來進行華、梵之間的構詞與構義的對比[註 14]。

目前漢譯佛典語言研究，大體仍以詞彙研究為其主流。在這些研究裡，幾乎每一位研究者都充分注意到一種試圖音義兼顧的構詞模式，也就是所謂的「合璧結構」（合璧詞），諸如此類的構詞模式不但表現在複音詞的結構裡，如「懺悔」（kṣama）、「禪定」（dhyāna），也出現在諸如「梵」（brahman）、「魔」（māra）之類新造出的單音詞上。這種構詞或造字的形式，似乎與漢字「六書」裡的「形聲原則」——形聲多兼會意——有著某種關連[註 15]。

那麼，這種吸收外來語詞的模式，是否同時也反映了漢語發展過程裡某些內部的規律？這不禁讓我們聯想到 E. Sapir 所謂「沿流」（drift）的概念[註 16]。當華、梵兩種語言交相接觸之際，我們是否願意順著 E. Sapir 的這個概念，重新縝密地來考察「形聲原則」在譯經詞彙裡頻繁地被使用，究竟可能代表一些什麼樣的涵義？從音譯詞的音韻結構來看，佛典裡大量音譯詞的出現，並沒有因此而給予了漢語音韻系統任何的衝激或改變，因為它們早在翻譯的過程裡就已經被動了手術而在音韻上漢語化了，這種情況正如當代的日語裡充滿了各式各樣源自歐西的片假名，但是在今天日語的音韻系統裡，似乎仍然還是沒有捲舌音的存在[註 17]。

總而言之，我的意思是說，在漢譯佛典的語言研究裡，某些學者們會不會是過度地誇大了梵語對漢語的影響（不論是詞彙方面，或是語法方面），而沒有同時去留意漢語自身也有其內部的一些規律，至少漢語這個規律清楚地表現在音譯詞上[註 18]？E. Sapir 在《語言論》的第九章「語言怎樣交互影響」裡，其開篇之語是相當有名的：「語言像文化一樣，很少是自給自足的」（幾乎只要一談到「借詞」的問題，這句話就同時被人引用），接著 E. Sapir 講了一大堆語言接觸的問題，但最有趣的是該章末尾卻以：「語言也許是最閉關自守的，最頑抗的社會現象。把它滅絕了倒比瓦解它本身的形式還要容易些」來當做他的結論[註 19]。推動一門新興學術的開展的確是需要一些熱情，但是在進行學術的分析之際，我想還是多一點理性比較妥當吧！

第二部 一曲奏向浮雲外 海嶠且待天韻來

一、語言、文化與思想的謬思

有關當前漢譯佛典的語言研究，個人對這門學科的某些預設、研究方法與操作上可能的死角都做了若干淺近的觀察與初步的省思，這些大體已就記憶所及述之如上。或許有些話語不很中聽，但都是出於學術的真誠，並且個人更是由衷期盼「漢文佛經語言研究」這門新興的學問來日能夠成為輻輳「中國學」的重要軸心。當然，我們若想進一步來落實這項遠大的學術企圖，則私見以為除了周全的語言工具之外，那就是必須更加擴大研究者個人的知識視野，並且關心一些更為深刻的文化與思想方面的問題。雖然語言與文化的關係至為密切，而前者常被稱為是後者的重要載具，但畢竟語言的沿流和文化的發展，並不必然有其相同的流向或是一致的內部規律。因此，研究語言並不能同時取代對文化的研究，反之亦然。

在當代思潮裡，不論是從語言的層面來審視文化，或是以文化的角度來看待語言，已然彼此交織而相互匯流了。關於這一點，我們或許可以從語言學的現代分支，諸如文化語言學與社會語言學，乃至對比語言學或「翻譯研究」之類的學科日漸茁壯，並且不斷受到各方學者的重視而見出其端倪。以研究文化語言學而著稱的 J. Lotman 便曾經說：

沒有一種語言不是植根於某種具體的文化之中的，也沒有一種文化不是以某種自然語言的結構為其中心的。

以上的這些話語其實也正充分說明了研究語言而不去關注其所承載的文化，其研究所得往往容易流於抽象或失之空洞，這就好比只顧著一味地端詳食譜，而卻忘記了桌前的佳餚。同樣的，研究文化而忽視了身為重要載具的語言，也經常會大費周章而事倍功半，彷彿是一

位遺落了導覽手冊的觀光客，雖然身處風華絕代的巴黎，浸潤在浪漫的氛圍之中，卻不知道應該從何處開始欣賞她的柔媚與綽約。

從東漢以降，佛教傳入中土之後，不論是在語言、文化與思想的各個層面上都曾給予了華夏地區至深且巨的影響，誠如前輩學者季羨林教授指出的：

現在大家都承認，不研究佛教對中國文化的影響，就無法寫出真正的中國文化史、中國哲學史甚至中國歷史。佛教在中國的發展是一個非常有意思的研究課題。公元前傳入中國以後，經歷了試探、適應、發展、改變、滲透、融合許許多多階段，最終成為中國文化、中國思想的一部分。[註 20]

因此，對於研究漢文佛經語言學的學者來說，他們理當本其專業而對這批數量龐大的佛經文本的源頭語言如何地經歷了「試探、適應、發展、改變、滲透、融和」等等階段，終而成爲現代漢語裡不可分割的成分，一方面努力地向上追索，同時也進一步地往下考察，細緻地著手描寫與分析，從而給我們詳實可靠地勾畫出由中古而至近當代的漢語發展的流變歷程。在此同時，他們也應該去留意佛教文化與佛教思想是如何地從其母國而歷經了前述的那幾個階段，逐漸演變成今天的這般風貌。事實上，後者的知識往往可以帶給前者相當的助益，反過來說也是如此。

就個人的學思歷程而言，我既缺乏漢語史的專業薰陶，也沒有受過正規語言學的嚴格訓練。我喜歡思考有關文化與思想方面的各種問題，而「語言」便是我經常用以切入文化與思想問題的主要工具，同時也是我用以連結二者的主要介面。由於長期浸潤在佛教學的研究領域裡，而各式佛典文本的對讀則是我主要的學術興趣。因此，在漢譯佛典的語言研究方面，我會格外留意在佛典翻譯的工程裡，詞彙漢化的方式與程度是否與佛教思想的在地化有些關係。質言之，這個問題也就是，佛經譯詞的形式是否也關係到了中國佛教思想的形成，同時並影響到了中國佛教及其文化在日後的發展型態。這個問題乍看之下，對於講求實證而以可操作性爲工作準則的語言學的研究者來說，或許只是他們茶餘飯後，「經行」之際，用來打高空、砍大山的話題。但是個人卻對這類問題極感興趣，並且覺得非常值得費些工夫把它們給弄個水落石出。以下我們暫且就以佛經音譯詞爲例來看一看這類問題究竟有何迷人之處，並希望能夠因此而收到若干引玉之效，激起一點迴響。

二、文化輻輳下的佛經音譯詞

在佛經譯詞的結構形式裡，漢化程度最低的，當屬「音譯詞」而無疑，因為這類譯詞但只依漢語音韻結構轉換其音而已，嚴格說來，不論是在語言學的意義上或是從翻譯學的立場來看，這類「音譯詞」都只能說是「借詞」或「外來詞」，而不能稱之為「譯詞」。事實上，這類譯詞的形式，其原初的設計目的，便只是負責傳音而不是用來達意的。在積累了大約五百年的翻譯經驗之後，在漢地佛經翻譯的「新譯時期」裡，玄奘曾經把這類音譯之詞歸納成五項而稱之為「五種不翻」[註 21]。

漢譯佛典文獻裡所保存的這「五種不翻」的佛經譯詞，在近代以來的漢語音韻研究裡曾經掀起了驚濤巨浪，並從而澈底地改變了這門學問的體質，這幾乎是任何稍事涉獵漢語聲韻研究的當代學者，大家都津津樂道的事情[註 22]。然而，這一類所謂「五種不翻」的音譯詞，它們生來就注定要被擺放在漢語音韻學或印度音韻學的脈絡之下，而以「對音語料」的身分出現在你我的面前嗎？[註 23]

個人認為此中情況並非如此，只要我們願意轉換一個觀察的角度，我們的知識視野便會立即迥然不同。這也就是我們在前面所一直強調的，一個學門需要進步，多元化的視角便是不可或缺的。只知站在一個給定的視角上看別人已經見過無數次的那些東西，這時往往想再瞧出一點別人還沒有見著的東西，那的確並不容易。古人常講：「聞道頓覺天地寬。」我想轉換一個研究視角也許還不致於可以讓我們聞道或悟道吧！但無須在同一條壅塞的學術之路上和別人盲擠瞎搶，而獨自走在四下無人的曠野上，大搖大擺地不也相當愉快！

我們在前文中曾經提及，我國藏族地區也和中原地方一樣，有著幾近千年的大規模譯經活動，並且也同樣累積出了可觀的翻譯文獻。E. Sapir 在《語言論》裡曾經提到：

研究一種語言在面對外來詞 (foreign words) 時起怎樣的反映——拒絕它們，翻譯它們，或是隨便接受它們——很能幫助我們了解這種語言內在的形式趨勢。[註 24]

因此，透過他所推薦的這個觀點，我們是否也可以把漢、藏兩種翻譯佛典拿來進行語言學或翻譯學的對比，檢視二者之間在處理佛經譯詞時，有何相同或相異的手法？藏地的譯經詞彙與中土之間是否在類型上各成體系而迥然不同？乃至是否如同 E. Sapir 所說的，它們在面對外來詞時都各自反映出了這兩種語言的某種「內在的形式趨勢」？而兩者之間的那種「內在的形式趨勢」，其或同或異，是否可能拿來進一步核證或否定某些語言學家所主張的「漢藏同源」的假說呢？個人認為這些都是極具研究價值的學術問題。前面我們曾經說過，學習古典藏語在學術的研究之路上是一定會有其回報的，而此即為其中之一端，雖然前揭這些問題並不是我們此處準備要來處理的，而且目前也不是個人的知識關心所在。

任何一位研究佛經譯詞的學者幾乎都會遇到漢譯佛典裡所充斥的大量「音譯詞」，當研究者面對這類形形色色的音譯詞時，總是不會忘記提醒自己或別人，這些「對音語料」可真是研究漢語音韻流變的珍寶，然後他們往往會扼要地介紹多音節的源頭語如何在單音節的漢語裡完成它們音節的轉換手續，有時甚至也會說到它們如何如何地加速了漢語詞彙複音化的進程等等。除此而外，研究者似乎就很少會再去理睬這一類頻頻出現在漢譯佛典裡的語言現象了。

其實，除了像昔日的羅常培與俞敏等前輩先生，或是當代的西方漢學家諸如蒲立本(E. G. Pulleyblank)與柯蔚南(W. S. Coblin)等人，他們這些人只要一睹見漢譯佛典文獻裡出現了這類音譯詞，便會兩眼發直而倍感亢奮，不但不嫌其多的礙眼，反而覺得這批反穿皮襖的外邦客在他們進行「對音還原」之際，還不足以讓他們更充分地描寫出後漢三國以降的漢語語音系統。然而，我想對於其他的人士來說，特別是完全沒有接觸過佛教而初覽漢文佛典的人，往往只要一看到這類「假漢語」，便會設法迴避它們，除非是手邊上有夠用的專業詞書。總之，這一類漢文佛典裡頻頻出現的音譯詞現象，幾乎除了基於研究漢語音韻流變之需而為學者所特重之外，似乎較少見到有語言學家或是佛教學的研究者會刻意地關注它們的存在了。

當然，研究漢語音韻的學者利用這批「對音語料」，的確是成就了我們今天對漢語語音流變的深刻認識；但是，在此同時，不可諱言的，這些學者幾乎也為這批數量龐大而內容又極其複雜的佛經音譯詞給定了型，這也就是，他們所給定的那個視角也同時遮蓋了漢文佛典裡此一蔚為大觀的語言現象的其他各種面相。人類知識探究的歷史經驗以及各門學科發展的實際狀況，都清楚地顯示了一項極具深刻意義的教訓：任何的觀點、立場，乃至方法，有其「洞見之處」(insights)，便自會有其「失察之所在」(oversights)。譬如對於漢譯佛典裡音譯詞的存在，我們只要一想到這個問題，浮現在腦海之間的便總是「五種不翻」這個現成的答案，而從不會去懷疑玄奘這種說法的妥切性，更不會費心去思考音譯詞大量充斥的語言現象，到底帶給了漢地佛教的發展是正面還是負面的影響。彷彿這些問題並不需要語言學家來進行研究，或是著手評估一般。這種自外於特殊語言景觀的情形，對於語言學研究的正常發展來說，似乎並不是一個很好的現象。

自從南宋紹興年間的法雲大肆整頓了這批音譯詞而編纂完成《翻譯名義集》後，中原地區似乎就再也沒有人如此大費周章地關心過這批礙眼的「假漢語」。事實上，明清以降乃至當代，也不會見到有研究者刻意地研究過這批「異邦文化的使者」在漢地佛教發展的過程中到底扮演了什麼樣的角色。及至這一批音譯詞在近現代的漢學的研究脈絡裡，成為了三千寵愛在一身的漢語音韻活化石而飛上了枝頭之後，眾所矚目的焦點也只是落在它們「對音語料」的身分上，而多數的漢語史研究者似乎更吝於推薦「另類觀點」(alternative view)，因而這一批音譯詞的千種風情也只能養在深閨而難有機緣一展其迷人的笑靨了。

根據梁曉虹教授的說法，在以慧琳《一切經音義》為代表的佛典音義詞書裡，音譯詞實為其間的大宗，而法雲的《翻譯名義集》收有詞條二千零四十有餘，其中的音譯詞則竟然高

達二千條之多[註 25]。這些音譯詞的詞目,除了任何語言裡的外來詞中必然有的「專名」(proper name)之外,還包括了其他各種形形色色的門類,當然也少不了一些在佛教思想裡極其重要的名相,諸如「菩薩、涅槃」等等。如果我們只是把法雲的《翻譯名義集》當成佛教語外來詞詞典一般地來查閱,或許並不會對如此之多的音譯詞充斥其間而倍感好奇;但是你如果對梵、藏兩種經典語文略有所知,並且翻閱過和法雲前揭書若相彷彿,大約在西元九世紀時期而於藏地輯出的《翻譯名義大集》(*Mahāvīyutpatti, Bye brag rtog byed*),想必你的觀點會在頓時之間有所改變。因為在兩相對比之下,在藏譯的佛經譯詞之中,其音譯詞的數量不但無法和漢地的相提並論,而且還出奇的少。

E. Sapir 這一位我們在本文裡屢屢提到的語言學家,竟然也觀察到了藏人譯經罕用音譯手法的特色,並且也從語言學上對藏語之所以抗拒梵語借詞的原因,提出了相當的說明[註 26]。在藏語佛典的翻譯工程裡,藏地的翻譯家不但把一般的梵文詞語,包括佛教的法數名相等術語,都儘可能地依照梵語詞彙在形態學上的結構——亦即前綴、詞幹與後綴——而逐一地把這些詞素也都仿譯而成爲藏語詞彙,甚至他們也把這個翻譯原則施用到人名、地名這一類的「專名」上去。這種把源頭語的人名也一併通過意譯手段而譯入目的語,在漢地的譯經傳統裡雖然也時有所見,但那多半僅限於教內之中一些大德的名諱,如龍樹、寂天與無著、世親等,至於外道的名號則一般仍採音譯的模式,這一點我們在上文裡曾經略有提及。

但是,在藏地的翻譯傳統裡則完全無此分別,不論人名地名,也不分教內教外,一律都使用意譯的方式來處理專名的翻譯。這樣的現象,當然是相當令人好奇的,特別是在我們逐漸熟知了漢、藏兩種語言在語系上的親緣關係之後。爲什麼在語言學上如此相近的兩種語言,會在梵語佛典翻譯的方式上採取了如此大相逕庭的譯經手段?這其間除了地緣關係、譯經組織的型態以及政治力介入的因素之外,還有哪些其他語言學上的原因呢?私見以爲研究漢藏語言的學者似乎應該多提供我們一些思考的線索,而以研究佛經語言爲專業的學者,乃至佛教學的研究者也都應該在這些問題上多費一點心思,因爲這些研究對他們各自的本業來說,都會得到相當的啓示與豐碩的效益。

在當代的各種思潮裡,對「專名」的研究其實是相當多端的,而其中有一種極有意思的說法,亦即把「專名」視爲是社會集體記憶裡一項典型的「符號資本」(symbolic capital [註 27])。在西方世界裡,今日弄得清楚「John」是指「耶和華鍾愛者」,「David」有「親愛」之義的人只怕已經不多了,而當它們被譯成「約翰」和「大衛」之際,這項集體記憶裡的「符號資本」也就完全賠得精光。從這個角度,我們再來看佛經翻譯裡專名的音譯或意譯問題,便會發現漢地佛教與藏傳佛教在思想層面上與文化型態上,之所以會產生如此之大的差異,其間的原因所在了。

我們若從被若干語言學家視爲旁門左道的「文化語言學」來看這個問題,其實也可以曉得專名或術語被音譯之後在目的語裡的結果。因爲不論是人名、地名,乃至學科的術語,它們其實都是源頭語文化裡的重要部分,而當它們被音譯之後,這些文化內容也許就會完全或

部分的遭到抽空而代之以目的語的對應物，這即是「格義佛教」之所以會產生的語言學上的原因了。顏洽茂教授所謂的「灌注得義」，多少也指出了漢地透過把源頭語語義空洞化的手段，而以中土語義填充其空缺的這種撰造新義的方式。音譯詞原本是表音而不表義的，然而在漢語望文生義的語言文化之下，這些外來詞甚至連空洞化的程序都可以省去而直接便能夠把中土的新義給灌注進去了。

這種門類極廣而數量繁多的音譯詞的語言現象，對於佛教思想乃至佛教文化在中土的發展來說，究竟可能帶來哪些正面或負面的影響，就個人所知，即使是在佛教學的研究領域裡也極少有學者曾經著手於系統性的研究，或是進行過整體性的評估[註 28]。梵、漢、藏佛教文本的對讀經驗清楚地告訴了我們一項事實：漢譯佛典裡多量多樣的音譯詞現象，其實是漢譯佛典在語言學上或翻譯學上的基本特色。我們是否可以從詞彙、文化與思想這三個層面，審慎地重新檢視這項漢譯佛典的語言特色並著手研究這種語言現象所可能代表的意義呢？

試想當「涅槃」不再是「涅槃」，而被轉譯為「超越憂惱」（藏地把「nirvāṇa」譯作「myāñan ḥdas」，其義便是「超越憂惱」），你還會對原先這個音譯詞產生其他多餘的玄思嗎？我想這時候你的心思或將集中在憂惱到底是從何而來的這個佛門的重大問題上吧！

若是「阿彌陀佛」（Amitābha）當年都給譯成了「無量光佛」（Ḥod dpag med），我看今日佛門的問候語也非得改一下不可了。當你前往普陀山朝山的時候，西藏同胞也許會對你說他們剛才已經拜謁過了「頂戴無量光佛」（ḥod dpag med kyi thod can），你可能還不知道他到底在講些什麼？其實這個名銜正是藏傳佛教對「觀世音菩薩」的另外一種稱呼哩！當然在持咒或口宣佛號的時候，你可能還是堅持要使用這個音譯詞，因為你深怕一旦咬音不正確，祂或許就無法感應到你虔誠的心意了。

如果說當年的「bodhisattva」不被譯成「菩提薩埵」並進而省縮其音節為「菩薩」，而是以「byañ chub sems dpah」（果敢的覺者）之類的語詞而譯入漢語，我想這中間的改變或許將會很大，因為這個意譯不但會改變我們對這個大乘佛教裡最為重要的語彙在語義上的理解，而且是整個漢地以「慈悲」為中心所展開的菩薩文化，包括那些以「菩薩」為語素而構成的諸多詞彙，或許就會整個改觀，乃至於根本無從出現了，並且在菩薩文化的發展上也會比較著重以文殊或智慧為中心吧！

私見以為正是過多的音譯詞的語言現象，使得漢地的佛教比西藏佛教享有了更大、更富於彈性的思想空間，當然這也同時提供了漢地佛教的大德們更多擺脫印度佛教思想格局與文化範限的機會。從效應史的觀點來看，漢譯佛典裡的那些音譯詞往往在中土祖師大德們的註疏之中幾乎都成了源頭語文化與目的語文化彼此交相匯集的所在。事實上，在我們今日仍然沿用的佛經音譯詞裡，不也都能見到這批音譯詞所體現出來的那種文化二重性，乃至多重性嗎！

挪用一句東坡在〈書吳道子畫後〉裡的話，私見以為不止是當年的佛經音譯詞是「逆來順往」而呈現了文化的二重性，其中「以燈取影」式的仿譯詞也同樣是顯現了一種語言文化的二重性。當然，那些「旁見側出」的意譯詞更是兩種思想與文化彼此輻輳的焦點了。這也就是個人心目中所謂的「佛經譯詞的文化二重奏」！然而，我們如果真的要好好地聆聽這一齣梵、漢的二重奏，並試圖品味出個中每個樂段的演奏者其跳弓或撥弦的技巧及其詮釋曲目的功力，那麼漢語史專業的聆聽者或許就應該和佛教學的研究者彼此接席而坐了。

【註釋】

- [註 1] 方一新教授在〈關於中古漢語詞彙研究的幾個問題〉一文裡便提及了此一可喜的現象，他說：「近年來，中古漢語詞彙研究領域不斷擴大，語料的徵引、利用更加豐富多彩。從所利用的材料上看……以往對佛經語料注意不夠……至《魏晉南北朝小說詞語彙釋》已經利用了一批佛典材料……朱慶之、李維琦、俞理明等則直接以佛典為語料撰寫專著。」（以上引文見江藍生、侯精一主編，《漢語現狀與歷史的研究——首屆漢語語言學國際研討會文集》，中國社會科學出版社，一九九九年，第三五五頁）
- [註 2] 許威漢教授在《二十世紀的漢語詞彙學》一書裡便曾經說：「有關中古漢語研究的單篇論文數量頗多，未可勝舉……佛經文獻語彙研究在單篇論文中占了相當大的比重，探討了佛經語彙對中土語言的影響等。」（書海出版社，二〇〇〇年）第六三九頁。
- [註 3] 個人的工作單位與圓光佛學研究所在二〇〇二年九月二十八日聯合舉辦了「第一屆漢傳佛教學術研討會」，此次會議的主題是「漢傳佛典的語言」，大會進行期間總共宣讀並研討了六篇與此一主題相關的論文（據主辦單位告之，明年會議的主題將訂為「漢傳佛典與中國文學」，並擬擴大規模）。本人在此次會議裡向大會所提交的論文題目是：從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究。在該篇論文裡，個人試著借用本雅明（W. Benjamin）所謂「譯本乃是原著的來生（afterlife）」的理念，以及克里斯蒂娃（J. Kristeva）所謂「互文性」（intertextuality）的概念，分別從存有論與認識論兩方面檢討了在當代佛教學研究裡環繞著「原本」（the original）概念而來的各種情結與迷思。在該文裡個人便認為透過現代各種學術性技巧與工藝而「再現的」（represented）梵語佛典的各式「文本」，基本上並不能合法地宣稱它們就是「原典」。此外，我也嘗試從加達默爾（H-G. Gadamer）所謂「效果歷史」（Wirkungsgeschichte）的立場以及克里斯蒂娃的「互文性」概念，來為包括漢譯佛典在內的整個漢文佛典爭取它們在佛教學研究上應有的合法地位。
- [註 4] 這種動輒指摘漢譯佛典的風氣在佛教學的研究圈子裡相當普遍。此中原因或許和繆勒當年的一席話有關，繆勒在他一八八一年所出版的梵本《金剛經》的引言說：「我儘可能地修復原本，主要依循漢本與藏本，儘管有時也參考日文版本。……有時候，漢譯本有助於我修復真正的文本。……我們自大量漢譯所獲得的援助，無論如何，並不如預期的高。……就我所知，即使是最優秀的中國學者，恐怕也不能藉最佳譯者的譯本，而對《金剛經》或類似作品有正確的理解，除非他能先閱讀梵文原典。我那兩位學生（按：亦即南條文雄與笠原研壽）就因閱讀梵文原本，而經常能夠更適切地了解玄奘等所企欲表達的義理。如果不透過這個方法，他們看來便無法在漢譯本當中發現任何精確且能翻譯的意義，甚至在他們幾

乎已能背誦這些漢譯時。」(參見如實出版社,前揭書第五分冊,第五七一—五七二頁)繆勒的這段談話,一方面固然在方法學上奠定了當代佛教學的研究路數,亦即以比較文獻學的方式來進行各式文本之間的對讀與互校;然而他同時也幾乎抹殺了漢譯佛典在佛教學研究上的價值,並且也為此一領域裡的研究播撒了「原典崇拜」的種子。從繆勒的口氣看來,似乎認為不論是羅什或玄奘的譯本,乃至任何譯自梵語的漢文佛典都不是往昔國人所能正確理解的,除非他能同時閱讀這些譯本的梵文原典。這也就是說,往日中國佛教學者對印度佛教思想的理解與詮釋工作全都是白忙一場,如夢亦如幻了。

這是什麼話!自己看不懂譯師們的「譯經文體」,還認為昔日漢地的祖師大德們在這一方面的閱讀能力都和他一樣的不入流。雖然,個人在梵、藏、漢文本對讀的經驗上的確可以印證繆勒所說的,在參照梵本或對照藏譯的情況下,我們今天能夠對昔日的漢譯文本有其更確切的理解,但這並不表示當年的大德們在翻閱這些譯籍時讀不出今日我們憑藉梵、藏文本所理解到的那些意思。依照繆勒的說法,彷彿這些祖師大德們當年非得像千載之後的我們一樣,必須苦參梵、藏兩種語文而在學有所成之後,方才理解到了文本之中所隱藏的那些充滿密意的文字般若,否則若非不得其門而入,便是誤解了譯文的意思。繆勒的這種說法,從語言的觀點來看,是我們完全無法接受的。畢竟我們今日並不能完全熟悉他們那個時代確切的語言狀況,而他們可是在那個時代的語言景觀裡優游自在而出入無礙哩!

以個人比較熟悉的龍樹學研究來說,丹麥籍的學者 Chr. Lindtner 是少數幾位宣稱能夠利用漢譯文獻來研究中觀學的歐西學者,但是他在評論羅什譯本時竟然也認為:「其頌文與長行的翻譯是相當不嚴謹的(quite free)」,而他本人「只是偶爾參酌此一漢文譯本,因為從一個文獻學的觀點來看(from a philological point of view),這個本子難得派上用場。」(以上參見氏著 *Nāgārjuniana*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982, p.10, n.6 and p.16, n.33)

Lindtner 的這種說法,事實上代表了這個領域裡大多數人的觀點,不論他是否宣稱自己具有漢譯佛典的閱讀能力。然而,這種說法卻和個人在《中觀論頌》(*Mūlamadhyamakakārikā*)的梵、漢對讀上的經驗,有著相當的出入。其實,在這一方面,已故的美籍學者 R. H. Robinson 便有著和 Lindtner 截然不同的看法,他在《印度與中國的早期中觀學派》的大著裡,便指出「羅什譯本的一些缺點,對於想要去重建梵文原典的學者來說,確實是相當困擾,但是筆者認為除了處理不當的邏輯字以外,該等誤譯之處並不會影響讀者瞭解中觀思想」。Robinson 以上這個結論是他通過了對《中觀論頌·初品》羅什譯本與梵本之間細密對照之下所獲致的,他同時也給予了羅什譯本極高的評價:「漢譯本較梵本說理清楚明晰,漢譯本的句法較不重視文字重複,故看起來較清楚,而且有時會加入一些解釋性的詞句。……在〈初品〉第十一頌及第六頌,漢譯本表現出梵文的字形變化,這或許較現存梵本為佳。漢譯本很成功的處理梵文文句章法的特色……而且在處理非常重要的抽象名詞語尾時亦有其一套不錯的方法。」(以上參見郭忠生譯本,正觀出版社,一九九六年,第一四七、一四九頁)

從以上這個例子可以見出研究者本身漢語的素養,特別是對「佛典漢語」知識的掌握,幾乎也同時決定了他對漢譯佛典的評價。此處且再舉一個也是有關羅什譯本的例子,那是目前但存漢譯的「青目中論釋」(亦即羅什所譯的《中論》),這個珍貴的文本一九九五年由 B. Bocking 再度重譯為英文(前此則有宮本正尊氏的英譯,但由於未正式發行,故流通不廣),然而此君的漢語能力似乎有待商榷之處頗多,雖然他曾大量地參考了日本學者在這一方面的新近研究。

譬如從 Bocking 對第十八品第七詩頌裡「諸法實相者,心行言語斷」一句的翻譯:「The true character of Dharma is severance of mind, actions and speech.」(參見氏著, *Nāgārjuna in China: A Translation of the*

Middle Treatise, The Edwin Mellen Press 1995, p.274), 我們從以上這種翻譯, 便可以見出此君不但對漢語的佛經譯詞理解不足, 而且對於如何判讀漢譯偈頌體的文句也缺乏充分而相應的知識。「心行」(citta-gocāra) 一詞是佛教常用的術語, 它與其下的「言語」經常對舉, 因此把「心行」此一佛教術語看成聯合結構是錯誤的。此外, 諸如「諸法實相者」一句, 梵本此處但作「法性」(dharmatā) 一詞, 羅什之譯則是為了符應漢譯偈頌體「五言格」的要求而做了如此的改動, Bocking 在翻譯上似乎也無須如此忠實羅什的原譯, 當然這也有可能是因於他的梵、漢語言知識, 不足以讓他意識到這個問題吧! 但無論如何, 在前一問題上英譯者是難辭其誤讀之失的。

[註 5] 已故的中村元教授在他享譽國際的大著, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* 裡於其論及漢譯佛典之處, 便曾粗魯地認為: 「漢譯佛典在翻譯的過程裡, 漢地主譯與證義的學者專家們經常會對原典進行刻意的改造性詮釋。如此一來, 這些印度文本往往不是很忠實地被譯為漢文, 字裡行間總是夾雜了一些譯家所篡入的東西 (interpolations)。譯經的文句也時常通過中國文學的修飾方式來加以潤色, 從而呈現出一副彷彿是中國文學創作的模樣。」(參見前揭書, Univ. Press of Hawaii 1978, p.175)

中村教授的指摘或許有幾分是真實的, 的確有些佛典翻譯作品, 在文學成就上勝過了原著, 羅什所譯的《法華經》與《阿彌陀經》就被金克木先生認為在文學成就上勝過了原作, 但我們並不能因為羅什「讀者導向」的翻譯, 便一口咬定諸如羅什之流採取「讀者導向」的譯作背叛了原著。並且, 對於任何一位研究過昔日譯場操作流程的學者來說, 或是對有過閱讀漢譯佛典經驗的研究者來講, 前者必定會告訴我們想在翻譯的過程裡竄亂佛典文句並不是一件容易的事, 而後者也必定會在他初次與漢譯佛典邂逅之餘而大吐苦水。事實上, 若是多數的漢譯佛典在文體上都與中土文獻一般無異, 我看今天這個學術會議也就不必那麼大張其鼓了吧!

或許是因為熟諳原典語文與書面藏語, 並且自認精通古典漢文的緣故, 在個人印象裡, 昭和時代 (尤其是昭和前期) 的日籍學者顯得特別喜歡批評漢譯佛典的譯文, 說它們傳譯的不忠實, 背叛原著等等。其實我們如果對昔日中國的譯經理論有些認識, 對譯場組織有些理解, 則我們所要考慮的, 是為什麼譯者當年要如此翻譯? 是哪些原因造成了他們那些所謂「不忠實」的譯文? 哪些是語文性的原因? 哪些是非語文性的因素? 如此才稱得上是一個學術性問題, 也才值得拿出來討論。何況, 什麼叫是「翻譯」, 哪種翻譯才夠格稱得上是忠實, 是忠實於作者? 還是讀者? 這是今日「翻譯學」仍然在不斷爭論的問題, 是否一定要像藏地機械式的逐語直譯才是忠實的呢? 這除了要看「目的語」允不允許那樣子蠻幹之外, 還得要看你的讀者需不需這種和他「語言文化」不相順應的譯文了。嚴格說來, 玄奘的譯文是比羅什來得忠實於原文 (不論是語文形式或思想內容), 可惜昔日國人偏偏就是不愛讀他的譯本哩!

在日籍學者對漢譯佛典譯文的批評裡, 最為著名的例子, 莫過於是對羅什所譯《金剛經》裡的名句「應無所住而生其心」, 此句出現在「莊嚴淨土分第十」, 並且在「離相寂滅分第十四」重出而作「應生無所住心」。歷來日籍學者在這個句子上做了不少文章。

諸如柳田聖山在《中國禪思想史》裡說: 「梵語原本本來沒有這一句, 這是鳩摩羅什加插進來的東西。這在其他地方 (按: 即第十四分) 則譯為『應生無所住心』, 與原文應起不囿於任何外物的心的意思相符。」(吳汝鈞譯本, 台灣商務印書館, 一九八二年, 第九十六頁) 宇井伯壽也說: 「羅什譯中最後之處, 還有著名的『應無所住而生其心』一句, 菩提流支譯及其他各譯也都如此。只有義淨譯更為詳細。梵本無此句, 中亞本此部分不完全且不清楚。于闐譯作『不住色、聲、香、味、觸、法, 應行布施』, 因此亦無此句。所以, 從所有的漢譯來看, 此處最後有「apratīṣṭhitam cittam utpādayitavyam」一句, 被譯

為『應無所住而生其心』。」（參見氏之〈金剛般若經和譯〉一文，「名古屋大學文學部研究論集」XXI, 1958, p.20；此處譯文引自如實出版社前揭書第一分冊，第四〇八頁）此外，中村元也說：「在唐代的南宗禪中，『而生其心』四字有其深意，是強調寂知之用的根據。然而，無論如何，梵本中的原文很簡單。羅什譯作『應無所住而生其心』，但該處的原文之意為『不可生起任何為事物所拘束的心』，漢譯改採積極的表現方式。」（參見中村元、紀野一義合譯，《般若心經·金剛般若經》，岩波書店，一九六〇年，第一五九頁；此處譯文引自如實出版社前揭書第一分冊，第四〇八頁）

首先從文獻學的觀點來看，現存的梵本與藏譯，是否在同一語脈裡果真沒有相應於羅什譯本第十分「應無所住而生其心」的文句呢？如果我們硬要認為漢譯非得如同藏譯一般採取逐語直譯，那麼羅什此句之譯的確在原文裡找不到在語法上相應的文句，不過我們倒是可以勸這一類偏好所謂「忠實翻譯」的學者們好好去讀一讀該經的笈多譯本，因為它可是忠實的非常徹底。此句在笈多本裡作「不住心發生應」，藏本則作：「mi gnas par sems bskyed pa」若純就詞序上看，這兩個譯本的譯文不但完全相應而且更忠實於原文：「apraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam.」的詞序。雖然，藏人可以完全沒有問題地讀懂這一句話的藏譯，但是只能操持漢語的中土之士能夠看得懂笈多譯本的文句嗎？它像漢文的語句嗎？不論它古典與否，即使在所謂「佛教混合漢語」裡，能允許這種文句結構的漢語嗎？道安當年有所謂「五失本」之說，其中的第一項是「胡語盡倒而使從秦，一失本也」。問題是，在語法結構上「不倒」的話，我們能讀嗎？在這種情況下，若是還堅持「不失本」的話，我們還須要翻譯嗎？或者說，在翻譯過程裡，這種「本」能夠不失而保留原汁原味嗎？

讓我們再回到「應無所住而生其心」的文句來看。雖然與這個文句略有細微出入，但在意思上是完全相同的文句也在梵本第十四分裡出現。我們以為正是羅什見出了原著之中在這兩個地方存在著「互文性」（intertextuality），所以他的翻譯只有在末句由「應無所住而生其心」改為「應生無所住心」來反應原文上的出入，其餘則完全相同。前揭日本學者的那些批評，柳田認為「應無所住而生其心」是羅什竄入的，宇井認為在第十分裡該句的原文當譯作「應生無所住心」（apraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam），中村則以為兩處的原文皆應譯作「不應生所住心」，而羅什在譯文裡則私自挪動了原文的否定詞，而使其譯文以肯定句的形式出現，這多少是背離了原文的意思。而且，中村先生似乎同時也認為南宗禪以這個有問題的譯文為典據，那麼他們所發展出來的思想或許也是有問題的。南宗禪思想是否有問題，此處不擬討論，但是羅什譯文在第十分與第十四分兩處採取了不同的譯法，當該不是出於他錯看了原文，而是看到了兩者之間的互文關係而試圖填補這個原文意義上的缺口（gaps in meaning）吧！至於南宗禪的問題，就算是六祖當年有意誤讀，這筆帳似乎也不應該算到羅什身上來。

當然，我們若是但就「應無所住而生其心」的這種「而」字句式來看，首先我們可以試著把它看成是一個轉折連詞，用來連結兩個對立概念而試圖表現出二者之間的矛盾統一。這類句式在同為羅什所譯的《維摩詰所說經》裡不時出現，如「不斷煩惱而證涅槃」、「不捨有為法而起無相」等等。這種句式到底是反映了羅什個人的思想，還是具現了中古時期中土玄學思想試圖泯除「崇有貴無」之爭的一種語言上的修辭策略（詭辭為用），這或許就不是我們在這裡可以充分討論的了。

不過，我們若從古典漢語的「而」字句式來看，除了把此中的「而」視為轉折連詞之外，什本《金剛經》的此一名句在理解模式上還可以有以下兩種比較特殊的詮釋型態：其一是把此中的「而」看成是連接兩個相續而具有因果關係的動作行為，如此一來，這句話的意思便是「應該通過無所住來達成生其心」；其二，則是把此中的「而」視為連接狀語和謂語之用，如「凡百君子，敬而聽之」（《詩·小雅·巷伯》），

所謂「敬而聽之」，就是「恭敬地聽著」的意思，所以這句名言的意思也就是「應該無所住地來生其心」，依照這種理解，它便沒有像前者那樣地強調「無所住」與「生其心」之間的因果關係。從羅什在第十四分「應生無所住心」的譯文來看，似乎後者的解說比較合乎羅什的意思，雖然前一種解說在南宗禪的工夫論裡是格外被講求的，而中土傳統對此句的詮釋也多半支持這種詮釋觀點，但個人卻認為這或許並不是羅什的意思！

[註 6] 其實個人在《正觀雜誌》第十九、二十兩期所發表的長文——〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義〉——嚴格說來，正是自己在這一方面的一份讀書報告。

[註 7] 關於辛鳴教授在漢譯佛典的語言研究上所表現的輝煌成就，個人曾在《正觀雜誌》第二十期（第十八—三十八頁）做過詳細的介紹，而在該文寫就之時，他所編纂的《妙法蓮華經詞典》才剛出版，還來不及拜讀，故而在文中並未加以介紹。除此而外，辛鳴教授還經常在《創價大學國際佛教學高等研究所年報》以英日兩種語文發表與《法華經》有關的文獻學研究，這是屬於佛教學的領域，和漢譯佛典的語言研究雖然有些關連，但畢竟沒有那麼密切，所以此處就按下不表了。但是對於任何一位研究漢譯佛典語言的人來說，個人認為辛鳴教授在《俗語言研究》四、五兩期以「漢譯佛典的語言研究」為題的論文，則是不可放過，並且必須細讀再三。辛鳴教授的學問風格，基本上與季羨林教授若相彷彿但卻更為細緻，真是應了中國人的一句老話，名師出高徒，後學而轉精。

[註 8] 王雲路與方一新兩位教授在評論朱慶之教授的大著時，便曾指出在朱教授的大著出版之前，漢文佛典語言的研究概況，兩人的說法是：「雖然近現代已有一批論著注意發掘、利用佛典語料進行研究，取得了不小成就，而且這個勢頭近幾年來還有上升的趨勢，但總體而言，這方面的發掘和利用尚乏系統性。表現在詞彙方面，一般還只集中在個別詞語的研究或考釋上，尚未有人從理論上對佛典語料的特點和價值作全面揭示、從實踐上對佛典詞彙作定量描寫和系統研究。」而朱教授的大著則被兩人評為具備了這些優點（以上參見《古漢語研究》一九九四年第一期，第十一頁）。此外，方一新教授更在〈關於中古漢語詞彙研究的幾個問題〉一文裡，從「語料的斷代問題」來提醒研究者必須多進行一些佛典語料年代鑑別的工作，特別是早期的譯經（參見江藍生、侯精一主編前揭書，第三五五—三五七頁）。事實上，歷代經錄的記載，這些所謂的「外證」，多半不可盡信，而「內證」——亦即透過語言風格學的分析所建立出來的語音、詞彙與句法等等語言風格上的證據——才是比較堅實牢靠的（事實上，E. Zurche's "A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts" 便是採取了類似這種內外兩種證據的交叉分析的操作手法，此文的中譯請參見《四川大學漢語史研究所·漢語史研究集刊》第四輯，二〇〇一年，第二八六—三一二頁）。其次，我們在[註 5] 已經提過的，辛鳴教授也曾經對目前成為兩岸學術熱點的佛經語言研究，在方法學上的缺失做了一些相當中肯的批評。

[註 9] 參見潘文國等人所著《漢語的構詞法研究：一八九八—一九九〇年》（台灣：學生書局，一九九三年）第四一一—四一七頁。

[註 10] 參見梁曉虹，《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》（北京語言學院出版社，一九九四年），在該書之中，梁教授並沒有再對佛經譯詞採取語法式的形式分析，而改採兼具其內容的「音譯詞、合璧詞、意譯詞、佛化漢詞、佛教成語、佛教俗諺」的分類方式。朱慶之教授的「詞義沾染」之說，請見朱著前揭書，第一九六頁以下；顏洽茂教授的「灌注得義」之說，請見顏著前揭書，第二四九頁以下，另見《四川大學漢語史研究所·漢語史研究集刊》第一輯上冊（巴蜀書社，一九九九年）第一六〇—一六六頁。

- [註 11] 中村元在論及藏族思惟裡的邏輯性格時便曾說：「冗長的梵語複合詞是難以去分析的，而在藏文譯本裡往往解釋的相當清楚。」（參見中村元前揭書，第三三七頁）
- [註 12] 參見潘文國等人所著前揭書，第十八—二十五頁。潘文國教授在第十九頁評論薛氏之時說：「薛祥綏提出了一個相當完整的構詞法體系，並且對構詞法的許多方面提出了新穎的見解，可惜由於我們不知道的原因，這篇文章（按：即薛氏一九一九年發表在《國故月刊》上的〈中國言語文字說略〉一文）沒有對七十多年來的漢語構詞法研究發生過直接的影響。」其後諸如胡以魯一九二三年在《國語學草創》一書裡講構詞法時，也曾把漢語的構詞法與「六離合釋」作了系統的比較（參見潘文國前揭書，第二十九頁以下）。潘文國教授並且談到了包括前輩先生諸如黎錦熙也曾做過如同胡先生一樣的事，把漢語構詞法與梵語六離合釋拿來比較，並且潘教授還說當年之所以有許多人熱衷此道，那是受到了鋼和泰與汪榮寶等人利用梵漢對音語料的成功轟動學林的緣故，而使得語法學家自然聯想到在詞法結構方面是否梵漢之間也存在著某種關係，可惜研究語法的人沒有音韻學家如此幸運，他們似乎並沒有成功（以上參見潘書，第三十頁）。我們認為這些人當年之所以失敗，是他們目標與選材上的失敗，而不是手段或方法上真有那麼大的缺失，因此當年他們的作法似乎仍然還值得我們今日重新再嘗試一番。畢竟漢譯佛典的源頭語是梵語而非現代漢語，因此只採現代漢語的構詞模式來分析它們顯然還不是最好的安排！
- [註 13] 但這並不意味著我們認為有一種既非古典漢語，又非梵語的獨立的語言形式存在於漢譯佛典之中，這也就說是我們並不同意在前述這個意義下來使用「佛教混合漢語」的概念，其詳請參見拙文〈從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究〉。我們所謂的「混血性或雜交性」，是指我們可以透過一定的檢驗程序而從這些混血性的文獻裡分析出它們何者來自父系，何者來自母系，但它們在語言學的意義上，不論在語音、詞彙與語法方面，都不可能是自成一格的。我們認為只有在語言風格學的意義下，這些文獻的語文現象可以看成是漢語文的一種變體。
- [註 14] 近時孫良明教授曾在《古漢語研究》第四期（一九九九年）以「簡述漢文佛典對梵文語法介紹及其對中國古代語法學發展的影響」為題撰寫了文章，算是繼周一良先生之後，注意到梵語語法學對漢地語法學影響的華夏之士，但該文只是根據了「光記」等漢僧所述及的「六離合釋」，而普光所講的內容又極其簡略，孫教授的文中也乏進一步的補充說明，並且也未曾觸及梵語複合詞構詞法是否對漢語構詞方式有所影響的問題（參見該文，第九頁）。另外，孫教授此處若能徵引窺基《大乘法苑義林章·第一總料簡章》裡的詳盡解說（參見《大正藏》第四十五冊，第二五四頁下—二五五頁下），或能看出問題的一些端倪。雖然，有關「六離合釋」的討論，漢地遲至新譯時代才正式的登場，但這種在梵語裡特別發達的語言現象應該會隨著譯經工程而一早便反映在漢譯佛典的詞彙結構上才是。當然，這些就必須等待有心的學者做進一步的對比研究了。
- [註 15] 在譯經詞彙的「合璧詞」的研究上，梁曉虹教授或許是個人所知的學者之中處理此一構詞模式最為詳盡的人，她在這一方面的論述主要表現在《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》「上編，第貳章，合璧詞」（北京語言學院出版社，一九九四年，第十四—三十四頁），而她於一九八六年在《福建師範大學學報》第四期所發表的論文〈論梵漢合璧新造詞〉，經修改補充之後已收在她的論文集：《佛教與漢語詞彙》（佛光文化事業有限公司，二〇〇一年，第二九一—三一九頁）。這兩篇論文，內容上雖然基本相同，但後者或許由於教授赴日講學的關係，故而參考了比較多的新近資料，而且在此一問題的關心層面也比前者來得廣泛，所以其可讀性更高。雖然在這兩篇論述「合璧詞」的文章裡，梁教授都提到了「這些新

造字,大多為形聲字……根據漢字的造字規律……將表示某類意義的偏旁,與對譯梵語的漢字結合,創造新形聲字,表示佛教意義」等等,但她顯然也沒有注意到這種佛經譯詞的構詞或造字的方式到底對漢語本身而言,反映了一些什麼樣的意義,因為包括梁教授在內的大多數研究者太過於重視這種構詞方式對日後漢語詞彙發展的影響了(這只是一個「原因」的問題),以至於沒有去留意這些日後的深遠影響是如何可能的(這便是一個「理由」的問題)。

[註 16] 陸志韋先生在《語言論》「中譯本序言」裡說:「沿流是語言的無意識的精神表現,原文叫 *drift*,大意是指語言的歷史就像一條河的流動,緩慢的,表面上看是迂迴曲折的,但是最終可以看出有一定的流向,是預先決定了的。譯成『沿流』是勉強的……所說的有點像現在所謂語言發展的內部規律,可又不盡然。」(以上見陸卓元譯,《語言論》,商務印書館,一九九七年, p.ii-iii)

[註 17] 語音的系統性,乃至民族性都比較強,一般而言是比較不容易受到外來語音系統的影響而產生系統性的變化。然而,若是一種語言裡的外來詞的詞彙量和外來語法的成分增大到一定程度時,那也有可能使目的語的語音構成產生一定程度的變化,日語在吸收漢語詞彙時,最終出現了「音讀」與「訓讀」的分家。有些學者認為「音讀」,用的雖是日語的語音材料,從表面上看起似乎並未增加新的語音成分,但還是使日語許多單詞的讀音帶上了一股漢語的腔調,而與道地的和語有別。及至明治之後西方借詞大量湧進日語,進而日本人又創造了一些接近印歐語音的拗音,稱之為「仿拗音」,如 [je] 和 [wi] 之類,並且其數目逐漸增加,但基本上仍舊維持著其單輔音和開音節的語音的系統特性(以上見戴昭銘著《文化語言學論》,語文出版社,一九九六年,第二二八—二二九頁)。事實上,這種情況也出現在書面藏語裡,他們當年為了翻譯梵語佛典裡的陀羅尼之類的作品而設計出了一套專為轉寫這些梵語外來詞之用的藏語字母,雖然喇嘛們日夜持誦這些咒語,但也並沒有因此而改變了藏語的語音系統,使藏語字母多出了幾個原先沒有的字母或音節。

[註 18] 周有光先生在〈文化傳播和術語翻譯〉一文裡便曾提及:「佛教術語成了老百姓的口頭禪。但是,梵文字母一個也沒有進入漢族的文字……佛教思想從漢字帷幕的微孔中濾了進來,把梵文字母排在帷幕之外。」(以上參見陳建民、譚志明主編,《語言與文化多學科研究——第三屆社會語言學學術討論會文集》,北京語言學院出版社,一九九三年,第六頁)從語言學的觀點來看,佛經譯詞裡所謂的「音譯詞」,嚴格說來,不能說為是「譯詞」而只能算是「借詞」。誠如 E. Sapir 所說的:「借用外國詞總要修改它們的語音,一定會有外國音或重音上的特點不能適合本地的語音習慣。它們會改變得盡可能地不破壞這種習慣。」(參見陸卓元譯前揭書,第一七七頁)因此,在借詞的音韻上反映了在地語言的內部規律,也就沒有什麼值得驚奇之處了。但是,在討論漢語詞彙雙音化的成因分析上,它是來自內部的規律,還是外部的壓力造成的,這就相當有趣了。駱曉平先生雖然認為這個問題應該分為內部原因與外部原因來加以討論,但是在所謂外部的原因裡,外來詞的吸收在魏晉六朝對於詞彙雙音化的影響其實並不突出,因為當時「對外來詞的吸收是漢語自主地以雙音節為基本格式對外來詞加以意譯或音譯,這些外語詞本身大都不是雙音節的」。(以上參見王雲路、方一新編前揭書,第六十二頁)駱曉平先生的這種觀點,不但與王力等人不同,而且也與今日多數研究佛經譯詞的學者所持的論調相左,但是卻接近於 E. Sapir 在討論「語言怎樣交互影響」時所持的立場。E. Sapir 曾舉英語為例來說明這一點:「在整個英語史裡,不能指出一個重要形態變化不是由本身的沿流決定的,雖然我們可以猜測,在某些地方,法語形式的暗示影響使這沿流加快了一點。」(參見陸卓元譯前揭書,第一八二頁)

- [註 19] 參見陸卓元譯前揭書，第一七三、一八五頁。E. Sapir 的《語言論》，在第九章裡討論了「語言接觸」的問題，個人認為任何試圖藉漢譯佛典的語料，來著手論析梵語語言現象對漢語發展的可能影響的人，都必須先讀過之後再行下筆為文。此處且套用歌德在《浮世德》裡的詩句：「塵世之間的一切喧囂，在上帝的眼中看來，只是永恆的緘默。」語言的沿流也許正像上帝一般，總是那麼靜靜地流著，而其表面所浮動的浪花對它的流向而言，往往是沒有多大影響的。
- [註 20] 參見《佛教與中國文化》（中華書局，一九九七年第四刷）第十九頁。
- [註 21] 「五種不翻」之說歷來都歸於玄奘，但這些話語在玄奘及其門弟的著作裡卻不見提及。首次提到「五種不翻」的，乃是有宋一代的周敦義在為法雲編纂的《翻譯名義集》作序時述及了「五種不翻」，並宣稱這種說法出自玄奘法師。參見《大正藏》第五十四冊，第一〇五五頁上。
- [註 22] 詳情請參見朱慶之，〈佛典與漢語音韻研究——二十世紀國內佛教漢語研究回顧之一〉，《四川大學漢語史研究所·漢語史研究集刊》（巴蜀書社，一九九九年）第二輯，第三〇二—三二〇頁。
- [註 23] 尉遲治平教授新近在邢福義主編《文化語言學》二〇〇〇年的修訂本裡發表了一篇名為〈論「論五種不翻」〉的文章，所談的還是梵漢的對音語料問題，似乎除了這個觀點之外，再也找不到其他視角來看待這批語料了。
- [註 24] 參見陸卓元譯前揭書，第一七七頁。
- [註 25] 參見梁曉虹前揭書，第三頁。
- [註 26] E. Sapir 說：「古典藏語文獻（classical Tibetan literature）學步印度佛教文獻而屈附之，佛教在西藏扎根比在任何其他地方來得深；然而，進入藏語之中的梵文詞語竟然少得出奇。藏語頑強抵抗梵語的多音節詞，因為這些多音節詞無法自動分解成有意義的音節……所以藏語不得不把絕大多數這樣的梵文詞語譯成本地的對應物（equivalents）……雖然這些逐字譯成的外國詞（foreign terms）也往往破壞了道地藏語的習慣措辭（genuine Tibetan idiom）。甚至梵語原典的專名也小心翼翼地逐字譯成了藏語，譬如 "Sūrya-garbha"（按：此語之義為「日藏」，它可為一般人名，有時則為菩薩之名）也被謹慎地施與『藏語化』而成 "ñi maḥi sñiñ po"（按：其義為「太陽之心」）。」（以上參見原著，Rupert Hart-Davis 1963, p.197；此段文字是個人自行譯出的，但也參考了陸卓元譯本，第一七六頁以下的譯文）
- [註 27] 這是法籍當代著名的哲學家 P. Bourdieu 在 *Language and Symbolic Power* 一書裡提出來的說法。
- [註 28] 在佛教學的研究領域裡，已故的中村元教授或許是第一個注意到漢地把一些重要的佛教術語以音譯的方式來處理所代表的意義。這也是他對比西藏的譯經方式之後才發現到的。詳見氏著《東洋人的思惟方法·中國與西藏篇》。