



從語言學看佛教對中國文化的影響

李明權

外來因素對一種語言的影響，或許無過於佛教對漢語的影響了。至今，漢語中仍有不少源於佛教的常用詞，如「世界」、「實際」、「究竟」、「轉變」、「煩惱」等，祇不過人們往往習用而不知罷了。佛教詞匯數量之巨，在漢語專科詞中是首屈一指的。有人統計，僅佛經中的「名數」一類，即有三千多個。佛教詞匯源遠流長，影響廣泛。它兼有專科詞、外來語和古語詞三種形態，有特殊的宗教內涵和表現形式，並且同普通詞匯交互影響，成爲人們閱讀古代文獻的難關。本文擬從佛教詞匯的淵源、理論和組成等方面，作些粗畧的闡述和分析。

佛經的譯傳，肇始於漢末。經過五百餘年至盛唐時期，編成『開元釋教錄』，藏經初具規模，凡五千餘卷。佛經卷帙浩繁，義理艱深，輸入了許多外來的新概念，在中國僧人著書立說的過程中，也產生了大量新詞匯。魏晉士人多能說幾句胡梵新語。『世說新語·政事』記載：『任大喜悅，因過胡人前彈指云「蘭闍、蘭闍」，群胡同笑』。佛教詞匯的流行，對僧俗交往、佛法研究等，造成了理解上的一些不便。譯經初興，『文過則艷，質甚則野』（『大唐西域記』）；且譯師們在翻譯和解釋上，多有分歧。有些人好用中土學術語附會譯解。如早期的佛學專著『牟子理惑論』以「無爲」爲「涅槃」。該書又以佛老並舉（「睹佛

教之說，覽老子之要」），謂佛陀「蹈火不燒，履刃不傷」，顯然是用『莊子』中的「姑射神人」曲爲比擬。又如法琳『辨正論』云：「菩提者，漢言大道也」。『六度集經』譯「眞如」爲「本無」。諸如此類，皆以玄釋佛。中土譯經，以後漢安世高爲先。「世高出經貴本不飾，天竺古文通尙質，倉卒尋之，時有不達」（道安『六十二門經序』）。他的譯經，屬於樸直的「古譯」，惜乎「時有不達」，如譯「受」爲「痛」，譯「正命」爲「直治」等。其後，又有支謙等綺麗「舊譯」。「舊譯」派好用意譯而多有失誤。

在這種情況下，一些傑出的譯師爲佛經譯語的規範化作出了重大貢獻。那時，對譯師的要求也提高了。在知識條件上，要求譯師「言通華梵、學綜有空」，「能詮不差、所顯無謬」，「文詮三藏、義貫五乘」，「傍涉文史、工綴典詞」；在品格條件上，要求譯師「沉於道術、不好名利」，「器量虛融、不好專執」（見『翻譯名義集』卷一）。在朝廷支持下，先後設置了若干規模較大的譯場。如後秦姚興迎鳩摩羅什於長安，開設草堂寺譯場。羅什領導的義學僧有八百多名，重譯經籍，辭義通明（見『魏書·釋老誌』）。羅什質而能文，多用音譯糾正支謙意譯之失，「胡音失者，正之以天竺；秦言謬者，定之以字義；不可變者，

即而書之。是以異名斐然，胡音殆半。」（僧睿『大品經序』）唐代高僧玄奘精通漢梵，學識淵博，譯筆嚴謹，所譯佛典，既信且達，史稱「新譯」。『法苑珠林·傳記』說他「翻譯經論千有五百，盡善盡美，可稱可讚」，並非虛譽。玄奘在譯經實踐中，總結出「五種不翻」，確定了音譯或意譯的標準（見『翻譯名義集序』）：

- (1) 多義詞。如「薄伽梵」，具六義，故不翻。
- (2) 新名物詞。如「閻浮」、「迦陵頻伽」，中土所無，故不翻。
- (3) 沿用已久，約定俗成。如「阿耨菩提」，亦不翻。另外兩種，是專從宗教角度所定的標準；
- (4) 「秘密不翻」。如諸經中的陀羅尼（密咒）。
- (5) 「尊重不翻」。如「般若」、「菩提」。

當時，一部經的譯成，要經過口譯、筆受、校對、潤飾等程序。在正範的理解、有利的條件以及嚴格的要求下，譯詞日趨準確，翻經漸臻完善，揭開了我國翻譯史上燦爛的篇章。

譯經事業的發達，促進了佛教「小學」的產生和繁榮。一些兼通佛、儒的僧人，開始總結佛教詞匯，系統研究其音義。隋唐以降，為佛經作音義的專著漸多。其中，以玄應、慧琳兩家的『一切經音義』最負盛名。『玄應音義』久湮藏經中，罕為人知；『慧琳音義』久佚，直到晚近才被重新發現。兩家『音義』被清代小學家奉為「顯學」，莊圻推崇它們「實與陸（元朗）、李（善）抗衡，良足貴矣」。（『唐一切經音義序』）兩書體例，畧似『經典釋文』，而引證尤詳；所引鄭玄『尚書注』，賈逵、服虔『春秋傳注』，李巡、孫炎『爾雅注』等數十種書，今均亡佚。兩書除收佛教話外，還收了許多經籍中的普通語詞，故深為一般語言學者所重視。宋代法雲編的『翻譯名義集』七卷，為佛學外來語的集大成者。該書專收借詞，凡二千餘條，注名異譯，廣泛引證，其解釋較『一切經音義』更為詳盡。此外，還有我國最早的漢語詞典、唐代義淨的『梵唐千字文』；佛教基礎類書、宋代道誠的『釋氏要覽』與明代的『三藏法數』；還有『華嚴經音

義』、『法華經為為章』等專經音義。這些佛教「小學」著作的意義，並不局限於佛教本身。近現代，仍有不少佛學辭典陸續問世，如『佛教大辭典』、『佛學大辭典』、『實用佛學辭典』、『佛家名相通釋』、『法相辭典』和『佛教人名辭典』等。

值得一提的是，梵語的傳入，促進了中國音韻學的形成和發展。『成唯識論』卷二：「說名句文，依聲假立」。古印度「五明」中的「聲明」，即相當於語言學；可見，梵語作為拼音文字，是特別重視聲韻的。『通志畧·六書畧·論華梵』指出：「切韻之學，自漢以前人皆不識，實自西域流入中土。」如『說文』等，皆用直音。唐代智廣『悉曇字記』謂：「其始曰悉曇而韻有六，長短兩分，字十有二……聲合韻而字生焉」。漢字的『反切法』便是受梵語拼音的啟發，利用兩個方塊字，以「聲合韻」，注出無窮之字的讀音。『通志畧·七音畧序』云：「華僧從而定之以三十六為之母，重輕清濁，不失其倫」。唐末守溫據以制定的以若干漢字為標記的漢語聲母系統，奠定了聲韻學的基礎。此外，佛經的轉讀還促進了南朝聲律學的發展。

佛教以「言亡慮絕」（『三論玄義』卷上）為至極，然而，也不否認語言文字的方便妙用，所謂：「言說之極，以言去言」（『起信論』卷上）。在印度瑜伽佛學體系「五位百法」中，立有「文身、名身、句身」三種「不相應行法」（見『百法明門論』）。『三身』是對語言現象的歸納。「身」是滙集之義。「文身」指字母系統。（『成唯識論』卷二：「文即是字」）；「名身」指詞匯（同上：「名詮自性」）；「句身」指句子系統，即文章等（同上：「句詮差別」）。字母的組合（文身）形成首聲，音聲表達種種概念（名身），通過概念的組合表達意見（句身），這就是「三身」的內在聯系（見『大智度論』卷四八）。名身是「施設象名，顯示諸有」（『楞伽經』卷四）的。『大乘義章』卷一指出：「以名呼法（事物），法隨名轉，方有諸法種種差別，假名故有，是故諸法說為假名」。這就是說，詞匯是標記種種事物概念的符號系統——假名。作為符號的名身，並不完全等於事物本身。如「火」是名，本身無熱之用，故曰「假

名」。佛家的「假名」說，揭示了名實辨證關係，猶如『莊子逍遙遊』所說：「名者，實之賓也。」作為概念的名身，其對象是萬事萬物，前者是主觀的，而後者是客觀的；所謂「相為所詮，而名為能詮也」（『楞伽經』）。『成唯識論』卷八指出名身的內容可以分為兩大類，而表達抽象概念的「表義名言」和表達具體事物的「顯境名義」。名身不但有「隨物合成」的本義，而且有「隨事轉用」的引申義（見『大唐西域記』）。『瑜伽師地論』卷十五指出，一個規範的「假名」，應該具備「相應」、「義善」和「輕易」等要素。因明學認為，名身是感覺的抽象和綜合，即從「現量」而來的「比量」。詞語的作用是表達、交流，確切地說，屬於「為他比量」。因明的三相說又指出了名身的內涵和外延的劃分。詞的內涵，必然包含它所應有的一切性質和功能，即「遍是宗法」。上位概念必然包括所有的下位概念，即「同品定有」。不同類的種屬，必然互不相容，即「異品定無」。（見『因明入正理論』）

關於合成詞的構造和詞滙間的關係，佛家有「六離合釋」。其中，有五種構詞分析：

(1) 持業釋。從體用關係立名。如「藏識」，「識」是「藏」之體，「藏」是「識」之用。又如「發電機」，「機」是物體，而「發電」則是該「機」的功用。

(2) 依主釋。從主從、依正關係立名。如「眼根」，由「眼」得「根」，「眼」是主，「根」是從。又如「器界」，因「器」立「界」，「器」是正，「界」是依。

(3) 有財釋。從所具內涵立名。如「覺者」，「覺」為「者」之「財（內涵）」；「唯心論」，「唯心」為「論」之「財」。

(4) 相違釋。從聯合關係立名。如「微妙」、「神通」，系由相對的同義詞根構成；如「生災」、「慶欣」，系由相反的反義詞根構成。

(5) 帶數釋。從標數概括立名。如「三學」（戒、定、慧），「五蘊」（色、受、想、行、識）。當然，有些詞滙能兼數

釋。「六離合釋」還有兩種是表示詞滙間的關係的：

(一) 鄰近釋。表示同義關係。如「慧」——「念處」，「道」——「趣」，「泥洹」——「涅槃」。

(二) 相違釋（與構詞法的相違釋有區別）。表示反義關係。如「空」——「假」，「煩惱」——「菩提」，「平等」——「分別」。

關於詞滙的表釋形式，佛家有遮、表二詮之說，即否定式和肯定式。『禪源諸詮集都序』卷三謂：『遮謂遣其所非，表謂顯其所是……如說鹽，云「不淡」，是遮，云「鹹」是表；說水，云「不乾」是遮，云「濕」是表。』佛家以「破執」為宗，慣用否定式的辯證思維。如「不二」、「不但空」、「不動解脫」，「非有」、「非非想」、「非色非心」，「無明」，「無生忍」、「無住涅槃」等。繼承中觀學派的三論宗乾脆以「八不中道」為標榜，即不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出。因此，否定式的遮詮在表達佛教概念上至為重要。

在分析佛教詞滙的組成之前，必須指出，隨着佛經的傳譯，產生了許多新的普通詞滙。這些語詞不屬於專科詞範疇，有些直到今天還是常用詞。我們不妨例舉若干最早出現在經籍中並且沿用至今的語詞：

希望 譴責（『大品般若經』）

贊助 享受 評論（『佛本行集經』）

充足 消化（『涅槃經』）

儲蓄 厭惡（『俱舍論』）

享福 愜意 援助（『五分律』）

控告 傲慢 機會（『大智度論』）

至於上文所舉「世界」、「實際」、「煩惱」等。因有宗教內涵，仍應視作專科詞。在敦煌變文中，也保存了不少俗語方言（見蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』）：

作者（行家） 排打（賞玩） 惡發（發怒）

立地（立刻） 頭頭（事事物物）

佛教語與普通詞滙之間，有着互相影響的轉化關係，我們可

以概括爲承上轉化，啓下轉化和承上啓下轉化三類。

(一) 承上轉化。即普通語詞的佛教專科化，猶如「舊瓶裝新酒」。例如：

法——『荀子·非相』：「聖王有百」，吾孰法焉？」佛家借以意譯 *Dharma*，即教說、規範，亦泛指一切事理。

空——『後漢書·陳蕃傳』：「田野空，朝廷空，倉庫空。

」佛家借以謂因緣和合，無我無常；義近「幻」、「假」。如『中論·觀業品』：「雖空而不斷，雖有而不常。」

聲聞——本指名譽。『韓非子·內儲說上』：「子聞寡人之聲聞，亦何如焉？」佛家借以譯指聞佛聲教而悟入四諦的小乘聖者。

作業——『史記·高祖本紀』：「不事家人生產、作業。」佛家借以意譯 *Karma*，特指能引生果報的身口意活動。

(二) 啓下轉化。即佛教專科詞的語詞化，例如：

實際——『智度論』卷三二：「實際者，以法性爲自證。」今則泛謂客觀現實、實踐。

真空——『行宗記』卷一：「真空者，即滅諦涅槃。」今則以蕩然無物爲真空。

正宗——『雲峯悅禪師語錄序』「不受燃燈記蔽，自提三印正宗。」後則泛謂學業、技藝之嫡傳者。

種子——法相宗指藏識中能引生現行法的功能。後特指植物的種子。今更有其他比喻義。

變相——原指表現佛經故事的圖畫。今則猶言「換湯不換藥」；即改變形式而不改變內容。

(三) 承上啓下轉化。即普通語詞轉化爲佛教專科詞，又轉化爲新的普通語詞。該類詞滙，體現出肯定——否定——否定之否定的辯證運動。例如：

同居——古指家庭中尚未分家的兄弟等，猶言同籍、同財。『漢書·惠帝紀二』：「今居六百石以上父母妻子與同居。」天台宗借以指凡聖雜居的國土，爲四佛土之一。今則特指男女兩性結合的共同生活。

西方——古代泛指日落的方向。『詩·邶風簡兮』「彼美人兮，西方之人兮。」淨土宗專指彌陀淨土。今多特指歐美諸國。以上，從三個方面分析了佛教語與普通語詞的關係。這種分類還是比較概畧的。實際上，兩者間的引伸、轉化關係還要複雜些。

從來源分，漢語中的佛教專科詞可以分爲三大類，即借詞、譯詞和自造詞。

(一) 借詞。佛教東漸，輸入了許多新概念。漢語固有的詞滙系統既無法表達這些新概念，而譯師又難以用意譯法創造恰如其分的新詞滙；於是，就產生了從胡梵諸語而來的借詞：

南無 *Namas* 悉曇 *Siddham* 羅睺羅 *Rāhula*

波羅蜜多 *Pāramitā*

阿耨多羅三藐三菩提 *Anuttarasamyaksambodhi* 當時，已經

知道運用省音的譯式，如：

佛 *Buddha* 禪 *Dhyāna* 劫 *Kalpa* 菩薩 *Bodhisattva*

瑜伽 *Yogācāra*

佛經初傳中土，多是西域胡本。由梵轉胡，由胡轉漢，譯音難免失真過甚。況且西域諸國語言繁多，譯師或爲胡僧，或爲梵僧，或雖爲漢僧而受各自方言的影響，因此，梵音「訛譯」的現象間有發生。只是沿用已久，也就約定俗成了：

韋馱 *Skanda* 和尚 *Vpādhyāga* 由旬 *Yojana*

此外，還有有梵漢並舉的借詞。此類實爲音譯和意譯的混合物，如今之「卡片」、「啤酒」、「冰淇淋」。例如：

帝釋 星宿劫 無餘涅槃 懺悔 禪定 須彌山 娑婆世界

(二) 譯詞。佛教詞滙中，以意譯者爲大宗：

法 漏 藏 法身 等流 輪迴 異熟果 無表色

滅受想定 成所作智

音譯和意譯的對象都是外來的新概念。然而，相對地說，譯詞不如借詞那樣令人感到隔膜，比較符合本民族的語言習慣。因此，在可能的情況下，譯師自然要多用意譯而少用音譯了。某些佛教借詞，就漸次爲譯詞所替代：

毗奈耶——律 檀那——布施 摩訶衍那——大乘
不過，這種現象也不是絕對的。不少佛教語，當初有音意兩譯：

般若——智慧 南無——歸敬 菩提——覺悟
陀羅尼——總持 菩薩——覺有情、開士

問題在於，譯詞與固有概念間的差異較大，無法完全取而代之。上文講到的「五種不翻」，即是針對這個問題的。

(三)自造詞。在漢僧講經布道、著書立說以及佛教社會化的過程中，新造了大量中國式的佛教詞匯，例如：

狂慧 判教 蓮社 不真空 兼中到 一念三千 事理無碍

此類詞匯，以禪宗最爲能產。禪宗是中國自創的佛教大宗。它不提倡窮經析義，而以「直指人心」，頓悟言外之旨爲要。因此，禪師多以旁敲側擊、譬喻借指爲方便，啓迪學人，所謂「門機鋒」、「參話頭」。恰恰是標榜「不立文字」的禪宗，留下了汗牛充棟的語錄和膾炙人口的詞匯，大量源於禪宗的詞匯，以其通俗、生動，而爲社會人士所樂用，表現出經久不衰的活力。試舉數例：

本來面目——「壇經·行由品」：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」後泛指原貌。

心心相印——唐裴休「圭峯定慧禪師碑」：「心心相印，印印相契。」今喻情投意合。

打成一片——「碧巖錄」卷六：「長短好惡，打成一片；一拈來，更無異見。」今引伸爲關係融洽。

迴光返照——「臨濟錄」：「你言下便自迴光返照，更不別求，知身心與祖佛不異。」今則轉指垂死時短暫興奮的現象。

佛教詞匯中，還有四種形式是值得重視的，即簡縮式詞匯，多義和同義詞匯，典故性詞匯以及比喻性詞匯。

(一)簡縮式詞匯。又可分爲兩類：

(1)標數概括式。即「六離合釋」中的「帶數釋」，又稱爲「名數」。此類詞匯均以標數概括同類概念，在經籍中俯拾皆是；有實數概括，也有泛數概括：

一實 二門 三學 四諦 五戒 六度 七善

八識 九居 十如 三皈依 四照用 七覺支

八正道 十法界 十八界 十二因緣 三十七道品

九十六種外道 五時八教 百界千如 三千大千世界

(2)並列概括式。即兩個或兩個以上的相類相對概念的結合。它祇是簡單相加，不包括「相違釋」中表達抽象概念的那一部分內容。例如：

依正(依報+正報) 性相(性宗+相宗) 金胎(金剛

界+胎藏界) 魔外(魔羅+外道) 頓漸(頓教+漸教)

顯密(顯教+密教) 空假中(空諦+假諦+中諦) 苦集

滅道(苦諦+集諦+滅諦+道諦)

還有若干詞匯。在並列概括後，再加上一個共有的中心詞根：

黑白業(黑業+白業) 染淨法(染法+淨法)

(二)多義和同義詞匯。即辯機「大唐西域記贊」中所說的

「一言貫多義」和「一義綜多言」。了解這兩類關係，有助於在不同的佛學語言環境中，準確地辯析詞義，免致混淆概念。

(1)多義詞匯。即一言多義，同中有異。例如：

本師——▲教主釋尊。▲業師。

印——▲手印。法德的標誌。▲法印。教理之決定者。

中道——▲法相唯識。▲三論八不。▲天台實相。▲華嚴法界。

法藏——▲法性。即如來藏。▲教法。▲經藏。▲菩薩名。

指彌陀因位者。▲華嚴祖師賢首。

(2)同義詞匯。即一義多言，異中有同。例如：

娑婆——索詞、能忍、堪忍。

印度——天竺、申毒、身毒、賢豆。

極樂——安樂、安養、蓮邦、樂邦、須摩提。

生空——我空、人空。

緣覺——辟支、獨覺。

(三)典故性詞匯。該類內涵豐富，表現力強；不明其典，即不得其解。例如：

指月——典出「楞嚴經」卷二：「如人以手指月示人，彼人

因指當應看月。」喻開權顯實，因方便而悟實相。

天女散華——典出『維摩經·觀象生品』。謂天女現身維摩丈室，散花以試探菩薩、聲聞的修行。後有比喻義。

赤髭白足——典出『高僧傳』卷二、卷十。耶舍髭赤，精於『毗婆沙論』；曇始足白行高，人稱白足和尚。後因以指高僧。

面壁——典出『五燈會元』卷一：「達摩」寓止於嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之壁觀婆羅門。」後有轉換義。

拈花微笑——典出『聯燈會要』卷一、『釋氏稽古畧』卷一。謂靈山會上，世尊拈花，大眾愕然，唯有迦葉微笑，因付正法眼藏。後因以泛指默契、會心。

(四) 比喻性詞匯。佛教是很善於運用比喻的，正如『法華經·方便品』云：「種種譬喻，廣演言教。」對於這些比喻性的詞匯，不可執以為實解。例如：

乘——喻佛陀的教法，謂此教法猶如大車能運載煩惱眾生至於解脫的彼岸。

火宅——喻三界，即眾生輪迴之所。『法華經·譬喻品』：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」

法輪——喻法寶，即佛、法、僧三寶之一。『止觀輔行傳弘訣』卷一之二：「輪具二義，一者轉義，二摧敗義；如王輪寶，能壞能安。法輪亦爾，壞煩惱怨，安住諦理。」

半字·滿字——多喻小乘、大乘。『涅槃經』卷八：「半字者，皆是煩惱言說之本，故名半字；滿字者，是一切善法之根本也。」

龜毛兔角——喻有名無實。『智度論』卷十二：「如龜毛兔角，亦但有名而無實」。

總之，佛教不但在思想上、而且在語言上深刻地影響了中國的文化學術。僅在語言學方面，它就留下了豐富的音義專著，大有可供發掘的寶藏。本文對佛教詞匯的研究僅是初步的。如果由此而引起語言學界對佛教語言的重視和深入探索，那是筆者至感欣慰的。

(上接第5頁華嚴宗的相即邏輯)

就單提事法界與理法界言，都無與於相即相入的思考。相即相入祇表現於理與事、事與事的關係中，這即是理事無礙法界與事事無礙法界。理事無礙法界是理與事互為條件，互相限制；理是事的理，事是理的事；因而全理是事，全事是理。沒有在事的理之外的其他的理，也沒有在理的事之外的其他的事。用邏輯語言來說，理與事在外延上是等同的。這是理與事的相即相入。事事無礙法界則是個別的事象通過共同的空理而互相關連起來。這是事與事的相即相入。這時的理，不是作為與事相即相入的對象，而是作為事與事的相即相入的形而上的依據⑦。

此處我們可有兩種相即相入的關係：一是理與事的相即相入，一是事與事的相即相入。

從邏輯語法來說，事法界是個別的主詞；理法界是普遍的謂詞；理事無礙法界是普遍的謂詞與個別的主詞相互依附而可能，兩者互為對方的必要條件而不可分；事事無礙法界是所有個別的主詞通過共同的普遍的謂詞而互相關連起來。祇有後二者才說相即相入。就大緣起陀羅尼法作為華嚴宗的最終構想來說，相即相入基本上還是指向事事無礙法界。

附註

- ① 「大正藏」卷四五頁五〇三中。
- ② 同上。
- ③ 美國學者 Francis H. Cook 譯「相即」為 Mutual identity，即相互等同，這是錯的。參看他所著 Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra (The Pennsylvania State University Press, 1977, P. 140)。
- ④ 「大正藏」卷四五頁五〇三中。
- ⑤ 「大正藏」卷三五頁一二四中。
- ⑥ 「大正藏」卷三五頁一二四下。
- ⑦ 宗密的「注華嚴法界觀門」謂：「一、事法界，界是分義；一一差別，有分齊故。二、理法界，界是性義；無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」（「大正藏」卷四六頁六八四中、下）