

# 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(之一)

中央大學中文系副教授 萬金川

## 目次

- 壹、宗教與語文的關係
- 貳、經典語文的研究與漢語佛學界
- 參、佛典漢語研究的枯木逢春
- 肆、百年孤寂的漢譯佛典
- 伍、佛典翻譯工程對漢地語文的影響
- 陸、比較文獻學流風影響下的漢譯佛典的語言研究
- 柒、漢譯佛典研究的語言學轉向
- 捌、數位時代漢譯佛典研究的展望

## 【壹、宗教與語文的關係】

「宗教」是人類構建出來的各種文化系統裡的一個，它也和人類所構建出來的其它文化系統，諸如藝術與文學一樣，都具有三個主要的構面：觀念構面、操作構面與實物構面。此中，操作構面往往是充作「界面」(interface)而連結著其它兩個構面。就宗教的傳播 (religious spread) 來說，面對面而直接訴諸操作構面上的一些具體實踐或儀典操演，這種近距離感染式的「接觸傳播」往往是宗教最為有力的推廣方式；而不論是觀念構面上的思想成素，或實物構面上的道具法器，一旦脫離其特有的脈絡而缺乏相應的操作機制來結合這些心靈與物質構面上的成素，則宗教的傳播便難以真正奏功。

以漢代佛教為例，長期以來學者咸信漢代佛教的傳入，是以西域佛教為其中介的一種「接觸傳播」的結果。然而，許理和

(E.Zürcher) 近時在一篇論文裡，卻以豐富的西域考古資料、漢代墓葬出土的文物以及若干東漢譯經詞匯的對音語料，強而有力地質疑了這種相沿甚久的構擬。許理和認為漢代佛教的傳入，並非藉由近距離感染式的「接觸傳播」而來，反而是一種「遠程傳遞」的結果；換言之，此一時期佛教之輸入中土並非經由轉口而是直接由印度傳來。他並且認為只有在「遠程傳遞」的「去脈絡化的」

(decontextualized) 傳播效應之下，我們才有可能合理地解釋漢代佛教所呈顯出來的那種奇特的綜合現象，而漢代佛教並不是甚麼「中國佛教輝煌的創始時代」，充其量只能算是一個尚在孕育之中的「胎

兒階段」罷了。<sup>1</sup>

事實上，我們只須從漢代墓葬出土的文物來看，便可以清楚地見出這種綜合現象的形成，基本上就是以中土漢族特有的觀念與操作機制，混合了那些藉由遠程傳遞而輸入其間的一些佛教零星的精神性與物質性的成素所形構出來的東西。而這種類似拼貼式的混合手法，其實正是一種典型的「脈絡重置」(recontextualized)的手法。漢代墓葬出土文物裡那些帶有佛教特徵的藝術品，諸如壁畫、紋飾與塑像等等，這些屬於實物層面上的東西，誠如許理和所指出的，這些禮拜性的物品是很容易藉由遠程傳遞而被流傳開來，但也更容易失去其原初的佛教意義，因此並不能據此而證明佛教當時已經在

---

<sup>1</sup> 參見許理和〈漢代佛教與西域〉，《國際漢學》第二輯大象出版社，1998年，頁291~310。東漢譯經詞匯的一些對音語料，諸如浮圖(佛)、桑門(沙門)、伊蒲塞(優婆塞)等等，也充分說明了這些詞匯的源頭語並非中亞地區的語言而應當是直接來自印度地區的語言。關於這一點，早年季羨林教授在〈浮屠與佛〉一文裡也曾留意到這個問題。此外，關於東漢墓葬出土文物裡那些帶有佛教特徵的藝術品，在整個出土文物的脈絡裡，它們究竟代表了甚麼樣的意義？京都大學的荒牧典俊教授在1995年的「中日第六次佛教學術會議」裡，發表了一篇題為〈從漢晉壁畫墓及副葬物中發現佛像的意義〉的論文，則從中國宗教思想史以及政教關係的觀點剖析了這些文物裡所出現的綜合現象和它們所代表的意義(參見楊曾文與鎌田茂雄合編《1985~1995，中日佛教學術會議論文集》，中國社會科學出版社，1997年，頁461~468)。

中土有其廣泛流行的事實。由此可見，宗教操作機制的有無，往往是我們驗證該一宗教是否真正在某一地區流傳的一項重要指標。

在宗教的各種操作機制裡，「語文」當然是其中最為重要的成員之一。社會語言學的研究告訴我們：若是要挑選一項對語文流變具有深遠影響而其本身又同時深受語文影響的社會條件，則該項條件必為宗教無疑。<sup>2</sup> 事實上，在人類的各種文化活動裡，語言與宗教信仰之間的關係尤其顯得密切，而普遍存在於各種宗教裡的「咒語」與「符籙」之類的特殊語文現象，則清楚地說明了二者之間的緊密程度。語文與宗教的這種密切關係，使它不僅在作為一種操作構面上的傳播工具時，不論是口頭形式的禱辭或讚歌，或是書面形式的箴言錄或教義集，都可以相當有效的把宗教理念或宗教情感之類的成素給傳遞出去。而且，特別是其書面形式，則更是傳播和保存宗教聖諭的最佳途徑。

因此，語言作為人類宗教活動的主要操作工具，在它本身發展的歷史長河之中便會自然地堆積出許多人類宗教現象的點點滴滴，而它之受到宗教傳播的影響而產生的各種流變現象，也會在其流經的河道裡藉由那些它所挾帶的「堆積物」而沖刷出一條又一條的刻痕，甚至有時會因為「堆積物」的數量過於龐大而改變它原先的流向。<sup>3</sup> 宗教傳播和語文流變之間的這種辨證關係，在基督宗教的佈

---

<sup>2</sup>參見白馬禮著、李慕白譯《語言的故事》，商務印書館，1980年，頁270。

<sup>3</sup>把語言看作是一項歷史的產物，並且以“drift”（流向、堆積或漂流物）如此生

教史和與之隨行的《聖經》翻譯史裡，可謂史跡斑斑而例證處處。事實上，語言與宗教的關係一直是語言學研究領域裡歷久不衰的話題。以宗教對英語的影響來說，英國著名的詞源學家同時也是《現代英語詞源詞典》的編纂者，E.Weekley 就曾說：「除了莎士比亞的作品之外，任何著作都沒有像《欽定聖經譯本》那樣對英語詞匯有如此巨大的影響。」而頗富盛名的丹麥語言學家，O.Jespersen 也再三強調：「宗教對英語的影響是不可低估的」；<sup>4</sup> 而特別是在今日方

---

動而雙關的字眼來描述它，是出自頗富盛名的語言學家 Edward Sapir 之手，參見氏著《Language: An Introduction to the Study of Speech》七、八兩章，而該書的第九章則談到了語言藉由文化的接觸會產生變化，由詞的借貸而形態的借貸，不一而足。事實上，作為文化諸形態之一的宗教，隨著它的傳播，當然也會對弘化地區的語言結構的發展變化產生一定程度的影響，這首先是表現在詞語的借用上，而當詞語借用的數量大到一定程度時，就會引起語音和語法結構的變化。隨著佛教在中土的盛行，東漢以降而迄於宋的佛典翻譯工程對漢地語文所造成影響，或許便是這一條語際交流律則的最佳例證。

<sup>4</sup> 此中，前者見於 E.Weekley's 《The English Language》，Andre Deutch，1952，p.54；後者見於 O.Jespersen's 《Growth and Structure of the English》，Doubleday & Company，Inc.，1956，p.252。此外，諸如白馬禮（Mario Pai）在前揭書「第三部·語言的社會作用」裡，則闢有專章來討論語言與宗教的關係。美籍語言學家同時也是著名的社會語言學的學者，C.A.Ferguson 則更進一步提出了宗教傳播而影響語文的變遷模式（詳見〈Religious Factors in Language Spread〉一文，收於《Language Spread: Studies in Diffusion and Social Change》，Stanford University Press，1982）。

興未艾的「跨文化研究」(cross-cultural studies)的領域裡，它們之間錯綜複雜的關係更是研究者最感興趣的論題之一。<sup>5</sup>

## 【貳、經典語文的研究與漢語佛學界】

然而，誠如朱慶之教授所指出的，在二十世紀之前，「儘管主流文化受到了佛教的巨大影響，佛教文獻及其語言並不被主流文化的世俗研究者所重視。因此，除了佛教界出於閱讀理解佛典的需要而進行一些字音字義的研究外，佛教文獻語言基本沒有引起其他研究者的注意。」<sup>6</sup>而且，即使在上一個世紀裡，除了晚近的一、二十年之外，似乎只有少數幾位不是特別以佛教為其專業的學者，曾經關注過佛教傳播與漢語流變之間的相關問題。相反的，在以漢譯佛典為其主要文獻資具的中國佛教的研究圈子裡，長期以來對於佛典

---

<sup>5</sup> 由於宗教詞語是文化詞匯(cultural lexicon)裡最為重要的成員，因此在所謂「跨文化研究」的領域裡，它們自然也成為了眾所矚目的焦點之一。在海峽對岸新近出版有關「跨文化研究」的書刊裡，諸如朱文俊的《人類語言學論題研究》(北京語言文化大學出版，2000年)、郭建中編選的《文化與翻譯》(中國對外翻譯出版公司，2000年)以及許寶強與袁偉選編的《語言與翻譯的政治》(中央編譯出版社，2001年)，在這些書籍裡或有專章或有專文而都從跨文化的視角來討論語言與宗教所涉及各種問題。

<sup>6</sup> 參見〈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〉，收於《漢語史研究集刊》第二輯，巴蜀書社，2000年，頁302。

裡所呈顯出來的漢語和傳統的古典漢語或古代白話之間，究竟在語言上有何牽連、在語體上有何差別，乃至在解讀上與純粹中土的文獻有何不同的問題，似乎從來不曾形成過任何重大的議題而被此一領域裡的研究者拿出來進行討論。

若從中國譯經及其詮釋佛典的歷史來看，不論古譯、舊譯或新譯時期，對於如何進行梵、漢兩種語言之間的轉換工程，參與其事的華梵二眾不但先後都曾經發表過各種不同的見解與觀點，而其門生後學在進行這些經典的詮釋與注疏之際，也經常會提醒其中土的研讀者必須留意梵、漢之間語言上的異同。<sup>7</sup> 因為當時實際參與翻譯工作的華梵之士，乃至其通曉譯場操作的門生後學都深刻地認識到以下這個事實，亦即在佛典東來而為漢語所歸化的過程裡，在這些外觀上看來起似乎已經完全「漢語化」的典籍身上，其實留下了太多漢語根本無法加以馴服的成素。

因此，對於佛典漢語這種由「詩散兼行」、「華梵交錯」、「文白結合」與「雅俗夾雜」所形成的語言變體來說，把它們視作純粹中土的文獻而來解讀，恐怕是一件相當危險的事情。缺乏了詞匯古今流變的概念，而又沒有具備源頭語（source language）的一些語法知

---

<sup>7</sup> 此處我們並不打算轉述這些史實，有興趣者，或可翻閱馬祖毅所撰《中國翻譯簡史》（增訂版，中國對外翻譯出版公司，1998年，頁18~95），與陳福康新近修訂出版的《中國譯學理論史稿》（上海外語教育出版社，2000年，頁6~42）。

識，只是憑藉著個人對古典漢語的熟稔便嘗試來解讀這些漢譯佛典文獻，乃至於把它們再轉譯成所謂的「白話」，這些充斥於書肆的速成產品，是否會因此而誤導了求法若渴的眾生，這也是一件相當令人憂慮的事情。

我們試看唐人的佛典注疏，譬如《俱舍論》的「寶疏」與「光記」，處處都可以見到他們對於此類與傳統漢語有別的特殊語言現象的高度警覺。然而，近當代以來，在國人以漢譯佛典文獻為主軸的研究裡，對於這批文獻的翻譯性格的認知與警覺，顯然是在急速的衰退之中。簡言之，他們之間多數的研究者在漢譯佛典的解讀與詮釋上所採取的策略，往往就是盡可能地以其本身特有的「境遇」或「視域」來歸化它們，至於那些無法被歸化的成素，這些研究者往往就把它們置於一旁而不加理會。若是從文化交流的觀點來看，也許這些難以歸化的異域成素才是昔日龐大的佛典翻譯工程真正需要引進來的東西，而它們或許也才是真正有可能給予漢地文化實質影響的一些外來成素。

自從梁任公先生在《佛學研究十八篇·翻譯文學與佛典》裡摘要式地描寫了佛典漢語和古典漢語之間在詞法、句法乃至語體風格上的種種差別之後，除了胡適在其《白話文學史·佛教的翻譯文學》裡繼續敷衍梁氏先前之說，並提到唐宋時期白話的崛起和漢譯佛典裡的語言形式有著相當密切的關係。此外，就罕見有其它的研究者能夠繼踵其事，以求能進一步解明這些漢譯佛典裡的特殊語法或修

辭現象的來龍去脈，遑論有人會去澄清這些有別於古典漢語而出現在漢譯佛典裡的特殊語言現象，對於確切地解讀這一批外來的翻譯文獻所可能蘊含的重大意義。

近代以來，漢語佛學的研究者為甚麼會輕忽了經典裡的語文現象呢？其中的原因固然很多，但是這和民國以來佛學研究者的知識背景與知識興趣則有一定程度的關連。熊十力先生是五四以來研究佛學的名家，他主張「學者誠有志於佛學，當以中國譯籍為本」，這一說法本來也無可厚非，並且在研習的程序上也是很正確的，所謂「學有其基，則梵文頗堪參較」。但是，他卻堅決反對由梵語研習入手而治佛學的方法學進路，並且認為「佛學自是佛學，梵語自是梵語」，<sup>8</sup> 他的這種觀點便多少有點針對當年湯、陳二氏的治學方法而來的味道。然而，不論是湯用彤或是陳寅恪，這兩位前輩先生卻是當時少數幾個真正有能力見出漢譯佛典語言問題的學者，雖然當年他們的研究並沒有集中在此類問題上。熊十力先生把佛經語言與佛教思想如此地截然二分，這或許也是他能夠在面對漢譯佛典時經常以「強勢誤讀」的詮釋策略來解讀它們的原因吧！

事實上，在源頭語的語法知識並不充分的情況下，因而「望文生義地」錯解或誤讀了佛典裡的「譯文」，即使是那些長年浸淫於佛典的研究者也很容易犯下諸如此類的錯誤。譬如在漢譯大乘佛典的

---

<sup>8</sup>文中所引熊十力先生之說，參見其《佛家名相通釋·撰述大意》，廣文書局，1969年，台二版，頁15以下。

「序分」裡，經常都會出現這樣一句套語「與大比丘眾多少千人俱...菩薩多少萬人多少千人...。」以《大寶積經·普明菩薩會》為例，這一句套語的秦譯作：「...與大比丘眾八千人俱，菩薩摩訶薩萬六千人...。」，而其對應梵語為："...mahatā bhikṣusaṅghena sārddham astābhir bhikṣusahasraiḥ ṣoḍaśabhiś ca bodhisatvasahasraiḥ...." 此中，漢譯「與...俱」，乃是譯自梵語 "sārddham" 一詞，而此語在原句的語法裡是同時串接作為補語的比丘與菩薩二眾，然而在歷來的漢譯之中，翻譯者或許是受到了源頭語詞序的影響，只把此一詞粘在「比丘」一詞上而形成了「與大比丘眾多少千人俱」的譯句。其次，則是關於文中「大比丘眾」一詞的意思，古來的理解幾乎都把該詞解釋為「具足三明六通而德行圓滿的傑出比丘們」。如此來判讀「大比丘眾」一詞的詞意內容，即便是當代研究佛學的名家，如印順法師之流者，似乎也在所難免（事實上，在印順法師諸多有關大乘經典的講記裡，他便是如此來疏釋套語裡「大比丘眾」一詞的文義）。對於所謂「大比丘眾」一詞進行這樣子的解讀，若就原文的語法來看，這顯然是弄錯了定語所要限定的對象，因為「大」這個定語所要限定的中心詞並不是「比丘」，而是「眾」。所以，原文裡的「大」並不是指「偉大」或「傑出」的意思，而只是單純地用來形容與會「比丘僧團」(bhikṣu-saṅgha) 的「龐大」而已。

從表面上看起來，諸如此類的錯譯或誤讀，似乎只是一些枝節末葉而與經義的深刻內容無甚相干，因此對於古來多數的閱藏者或

是當代的一些漢譯佛典的研究者來說，他們總是不會在這一些可以「望文生義」的文句上多費一些心思的。然而，這種以漢語語法來讀解佛典譯文的操作方式，基本上都多少預設了佛典漢譯工程的完美性，而全然無視於原典與譯籍之間在語法轉換上所可能潛存的緊張關係。尤有甚者，是一當有人在諸如此類的文句解讀上追根究柢之際，總是會遇到另外一批人把此類「實字測其義理，虛字審其神氣」式的文句理解活動，視為是在文字裡討活計、兜圈子，甚且還會揶揄這種對文字的窮研猛究恰似四隻腳陷入泥淖裡的大象，乃是一種執著的表現，而這種近乎反智的傾向似乎在教界裡顯得格外濃烈。然而，出家的修行者不願通過細研經論的方式來回歸釋迦的本懷，這難道不是當前佛教發展的一項隱憂嗎！

因此我們認為若是缺乏一些相應的源頭語的語法知識，實際上是難以真正無礙地進入到漢譯佛典的世界裡去的。而且，即使能夠如同梁任公一樣地熟稔古典漢語的歷代流變，並且充分地意識到漢譯佛典裡的特殊語言現象，或許至多也只能對這些怪異的語言現象做一些屬於描述性的排比研究而已，而無法真正深入到這些奇特的語言現象之中以求解明它們的來龍去脈及其真正的意蘊所在。

在一般以先秦、兩漢為期，或是以唐宋之後為期的上古漢語或近代漢語的斷代研究裡，由於以往都是拿一些純粹中土的文獻作為語料，因此前揭那些與佛典漢語或是中古漢語有密切關係的語言問題，就不會或是比較不容易被這些漢語史的研究者所觸及到，因而

他們沒有留意那些在漢譯佛典裡所呈顯出來的一些特殊的語言現象，也是很自然的事情。<sup>9</sup>

但是，對於昔日國內多數的佛教研究者來說，既然是以漢譯佛典作為其研究的文獻基礎，卻對於佛典漢語裡所出現的各種怪異的語言現象顯得如此視若無睹，這就有些奇怪了。除非是這些研究者在解讀這批文獻的章句文義時，面對其間所出現的那些奇特的語言現象，或許因為司空見慣，反倒覺得稀鬆平常，所以並沒有因此而構成他們理解上的任何困擾；要不就是他們在遇到了這些因於特殊語言現象而造成的「生澀章句」或「冷僻詞語」之際，總是能夠設法技巧性地迴避它們；還是說他們在閱藏讀經之際都採取了五柳先生的方式來進行，因而才會對於此類特殊的語言現象渾然不覺。不然，我們就難以理解為甚麼漢語佛學界的先賢前輩能夠長時期的漠視佛典文獻裡怪異的語言現象而不加理會的緣故了。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 中古漢語的斷代研究是上個世紀後期才崛起的研究領域。在此之前，學者之間的漢語史研究，若非集中於先秦與兩漢一段，便是擺在唐宋以後的時期，而且在後者的研究裡，其語料的擇取能夠大量擴及到諸如禪宗語錄等漢文佛典文獻，也是在晚近二十年之間才發生的事情（參見方一新〈關於中古漢語詞匯研究的幾個問題〉，收於江藍生、侯精一主編《首屆漢語語言學國際研討會文集：漢語現狀與歷史的研究》，中國社會科學出版社，1999年，頁346；蔣紹愚〈近十年間近代漢語研究的回顧與前瞻〉，收於氏著《漢語詞匯語法史論文集》，商務印書館，2000年，頁338）。

<sup>10</sup> 當然，其間也偶有例外，譬如周一良先生在1950年以前所撰寫而先後收於氏

總而言之，在專業的佛教研究領域裡，幾乎難以見到有研究者會因於漢譯佛典裡所出現的那些特殊語言現象而感到好奇或是覺得困惑，當然更不用說是投身研究這些怪異的語言現象，並著手評估這些語言現象對佛典章句文義的理解所可能帶來的影響了。<sup>11</sup> 近二十年以來，國內的佛教研究圈子似乎也和其它的人文學術圈子一樣，浸潤在所謂「誤期的現代性」的氛圍之中，而其間一些有志之士也順勢號召了一批後起之秀投身於梵、巴、藏等經典語文的研習，因此要求在研究方法與論題上和國際潮流並駕齊驅的呼聲，在這個不算大的學術圈子裡，可謂是高唱入雲而此起彼落。<sup>12</sup> 但是，與此

---

著《魏晉南北朝史論集》（中華書局，1962年）及其全集第三卷《佛教史與敦煌學》（遼寧教育出版社，1998年）裡的若干短論，諸如〈能仁與仁祠〉、〈論佛典翻譯文學〉以及〈中國的梵文研究〉等，便曾對六朝佛典中的詞匯與語法作過一些研究，並結合實例來說明解讀這些譯籍時當須留意之處。然而，周一良教授的這些著作，不論是對當時的漢語史研究者或是佛學研究者來說，似乎並沒有引起太大的注意，雖然在當代有關中古漢語史的研究領域裡，這些論文已然有了新的評價，並被視為是具有開風氣之先的典範性意義（參見方一新前揭文，頁346）。

<sup>11</sup>事實上，在當代有關漢譯佛典的語言研究裡，不論是譯經文體的語言風格研究或是語法成分的分析，乃至譯詞詞匯的構詞法研究或是其詞義的訓詁，其間進行研究的學者絕大多數都不是以佛教研究為其專業的。

<sup>12</sup>林鎮國教授曾把這種佛教研究風氣的轉變現象稱之為「誤期的現代性」（belated modernity），他說：「自八十年代起，新興起的語言文獻學方法成

同步的一個現象卻令人十分憂心，那就是這一批新崛起的研究者之間絕少有人肯正面的把漢語——不論是古典漢語或是佛典漢語——也視同一種經典語文而認真地加以研習。

### 【參、佛典漢語研究的枯木逢春】

事實上，把漢文佛典裡的語言和漢語流變史結合在一起而進行所謂「佛典漢語」的研究，這種風氣在台灣也是由語言學的研究者先行倡導，而在這幾年之間才在特定的學術圈子裡逐漸流傳開來。在此我們必須一提的，是竺家寧教授從 1991 年發表了〈佛教傳入與等韻圖的興起〉一文開始，<sup>13</sup> 便長期而持續的對「佛經語言學」展開了研究，而南華大學的佛教學研究所也基於該所的成立宗旨——培養漢譯佛典的研究人材——因此，在該一研究所成立的第二年（1997 年）便延請先生擔任「古典漢語」與「佛典漢語」的課程，而竺教授本人則在中正大學中文研究所裡領導了一個「佛經語言研

---

為研究典範，這對提升台灣的佛教研究水準有很大的貢獻。從國際的佛教研究視野來說，這乃是誤期的現代性現象。這種現代佛教研究在台灣，若缺乏恰當的反省，則往往會成為誤置，反而使原具積極性的語言文獻學研究隔絕於當前具體的文化脈絡與議題。」（《空性與現代性》，立緒文化事業有限公司，1999 年，頁 175）參見《國際佛學研究年刊》，創刊號，頁 251～263。

<sup>13</sup>參見《國際佛學研究年刊》，創刊號，頁 251～263。

究小組」，並在國科會專題研究計劃之下，自 1995 年而迄於 1999 年一系列地從事於由東漢而至西晉的早期佛經詞匯研究，目前仍在執行中的計劃則為「慧琳《一切經音義》複合詞研究」。

此外，由於竺教授的大力推動，中正大學中文系更在 1999 年 10 月舉辦了國內首次的「語言學與漢文佛典演講暨座談會」，試圖結合國內漢語語言學的學者與佛學的研究者共同研討如何促進漢文佛典的語言研究。<sup>14</sup> 在這一場同行與同好的聚會之後，據聞在國內頗富盛名的香光尼僧團也準備把「漢譯佛典的語言研究」列為該僧團學術研究的重點項目之一，而圓光佛學研究所除了擬於近期之內籌設「漢傳佛典研究中心」之外，並計劃與中央大學中文系進行學術合作，而準備以「漢傳佛典的語言、文學與思想」為題，逐年召開學術研討會，以期能更具體地落實漢傳佛典研究的多元化發展。

其實，像這一類利用漢傳佛典文獻的語料而著手漢語發展與變遷的研究，在海峽對岸早已進行了一段相當的時日，而且在研究成果上也已經有了不錯的成績。<sup>15</sup> 雖然如此，國內的相關研究畢竟也

---

<sup>14</sup>關於此次演講會的主要內容及其座談紀要，竺家寧教授曾經撰寫了一篇報導性的文字刊於《漢學研究通訊》，第 73 期，2000 年，頁 29～32。

<sup>15</sup>此中，1998 年以前的相關研究，在竺家寧〈「佛經語言學」的研究現況〉一文裡（《香光莊嚴》雜誌，第 55 期，頁 14～29），已經有了相當詳盡的報導與介紹。至於該文未曾列舉的重要論著以及 1998 年之後的一些相關研究，若略去散篇論文不計，而以博士論文或專書來算，則已經出版的有：

袁 賓

1. 禪宗著作詞語匯釋，江蘇古籍出版社，1990年。
2. 禪宗詞典，湖北人民出版社，1994年。

于 谷

禪宗語言和文獻，江西人民出版社，1995年。

辛島靜志

1. The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra in the Light of the Sanskrit and Tibetan Versions, The Sankibo Press, 1992。
2. 長阿含經の原語の研究，平河出版社，1994年。
3. 正法華經詞典，創價大學國際佛教學高等研究所，1998年。

顏恰茂

佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究，杭州大學出版社，1997年。

張美蘭

禪宗語言概論，五南圖書出版公司，1998年。

其中未見出版的則有：

胡敦瑞

論衡與東漢佛典詞語比較研究，北京大學中文系博士論文，1999年。

姚永銘

慧琳音義語言研究，浙江大學中文系博士論文，1999年。

除此而外，在此一領域裡，1992年出現了一件相當有意義的事情。那就是日本花園大學禪文化研究所成立了「禪籍俗語言研究會」，並且與中國大陸的學者在1994年協同創辦《俗語言研究》雜誌，在該刊的發刊辭裡有如此一段發人深省的話：「語言是思想的載體。若不能嚴謹地把握語言，則難以反映思

已經展開了，並且以國內目前的條件來看，若是中文學界能夠適度地結合佛教學研究領域裡的梵、巴、藏等經典語文方面的人材，彼此相互切磋而在語言學與宗教學的結合之下共同來進行一些整合性的研究，勢必能夠為各自學科的內容或是相關論題的研究帶來不少實質的進展。

但是，對於國內多數的佛教研究者來說，這類工作的價值似乎在同行之間並沒有被普遍而充分地意識到。換言之，他們對於「漢譯佛典研究的語言學轉向」所顯示出來的重大意義缺乏了應有的警覺，而這種警覺性的低落也多少反映出了國內同行的研究體質。並且，此一體質若不加以適度改善，或許在下一波以漢傳佛典文獻為基軸的佛學研究的浪潮裡，要不就是成為上焉者而忙於結網，要不就是成為下焉者而徒然臨淵羨魚而已。

---

想之實相。即使標榜『不立文字』的禪宗亦是如此。考慮到從思想、歷史角度研究禪學的專門雜誌已經問世，故本雜誌則著重從語學角度之視角研究禪宗文獻。」該一雜誌，就筆者所翻閱過的五期內容（1994年～1998年）來說，其研究領域不只包括了禪宗語錄文獻而且還有其它的漢譯佛典文獻在內，但大體上都是針對這批漢文佛典所出現的俗語、口語、俗諺而進行研究。此外，該研究會所編輯出版的《禪語辭書類聚》一書，則為六種解釋禪錄方言俗語的匯編，並且其中所釋詞語多不為現有辭書所收錄。

## 【肆、百年孤寂的漢譯佛典】

辛島靜志對於長期以來漢譯佛典遭受冷落而沒有能夠得到公平對待的原因，曾經相當精闢地論析了其間的癥結所在。<sup>16</sup> 他的基本論點可以歸納如下：

其一是佛教本身所持的語言觀與基督教所謂「太始之初便有言語，言語與上帝同在，言語即是上帝」（約翰福音·第一章第一節）的觀點是大異其趣的。佛教不僅在佈教的語言政策上採取了放任的態度，並且也經常不忘告誡人們不可過度拘泥語言，甚至還認為對語言的過度拘泥是有損於求道的。<sup>17</sup>

其二是在研究中國傳統學術的人士之間，極少有人是以佛典為

---

<sup>16</sup>參見氏著〈漢譯佛典的語言研究〉，收於《俗語言研究》，第四期，1997年，頁29。

<sup>17</sup>當然對於基督宗教來說，也不可一概而論地認為所有的基督宗教都那麼重視"speech"意義下的"logos"；對於世俗語言的懷疑和對精神靜默力量的崇尚，這種類似於中國禪門宗風的東西，事實上也可以在十七世紀英國基督新教「公誼會」（Friends）的教義裡發現，George Fox 這一位強調「內心之光」的創會者便曾如是說：「所有語言對我來說，不過只是塵土而已。」同樣的，我們也不能認為在佛教的傳統裡，所有的流派都如同中國的禪宗一樣的貶抑「語言」，事實上，諸如在阿毘達磨佛教的經院哲學裡，他們對「語言」就表現出了高度的重視。

其專業研究的，而且這些研究中國傳統學術的人士在心態上也總是漠視此類漢語文獻的存在；雖然這些以漢語寫成的文獻在數量上極其龐大，但卻往往被一般所謂的「國學研究者」摒除在中土文獻之外而不加理會。

其三是專業的佛教研究者通常都會認為漢譯佛典畢竟只是翻譯，而且在翻譯的精確度上也遠不及藏語的佛典翻譯，更何況這些漢譯佛典若是與現存的梵語和巴利語佛典相比，充其量也不過只是二手資料而已；即使在研究上必須參考它們，只須到時翻讀一下，理解起來也不會遇到甚麼困難。

辛島靜志以上的這些分析可以說都是中的之論。佛教東來中土之後，其本身所抱持的語言觀又和道家「書不盡言，言不盡意」的語言思想相互地熏習，終而出現以耍弄語言為能事的禪宗，那也就不足為奇了。當然，佛教在佈教的語言政策上拒絕採取統一的經堂語，這固然使得佛教難以和當年的羅馬教會推行拉丁語化的佈教政策一樣，使它能够比較方便地從中建立一個統一的教會組織。在這一點上，或許正如 M.Foucault 所指出的，語言不只是權力的延伸，它本身即是權力。

但是，也正是基於這樣一種佛陀時代已然奠定的語言政策，<sup>18</sup>佛

<sup>18</sup> 根據南北兩傳現存的《律藏》文獻，都可以顯示出佛陀反對制定統一的經堂語，並主張採用在地語言來弘法佈教，參見季羨林《原始佛教的語言問題》，中國社會科學出版社，1985，頁 7~15；另見水野弘元《經典——その成立

教的僧團及其教理思想才有可能展現其驚人的適應能力，而在歷史發展的長河之中呈顯出千姿百態的各種風貌。佛教，嚴格說來，應該稱之為「諸佛教」，<sup>19</sup> 因為在其發展的過程裡，它們從來就不是單一而均質的，而其多元化的發展傾向在它們對經典的持受與傳播上也可以清楚地看到。就前者來說，不同的佛教部派不但在經典的持受上各自有其不同的三藏，而且也各自有其不同的經堂語；<sup>20</sup> 以後者而論，他們在經典的傳播上，在拒絕採取統一的經堂語之餘，往往都是採取弘化地區的在地語言，或出之以變換和轉寫

(transformation or transliteration)，或藉之以翻譯(translation)而來進行這類工作。<sup>21</sup>

至於辛島所提及的第二項原因，這固然和漢族知識份子長期以來在學術上所抱持的「我族中心主義」(ethnocentrism)有其密切的關係之外，或許其間更為根本的，乃是因於中國傳統的教育和學術

---

と展開》，佼成出版社，1980年，頁64~66。

<sup>19</sup> cf. D.Keown's 《Buddhism: A Very Short Introduction》，Oxford University Press，1996，p.2.

<sup>20</sup> 參見季羨林前揭書，頁18、27~28；另見水野弘元前揭書，頁66~67。

<sup>21</sup> 「變換」是就口承傳統在方言上的口頭過轉，一般而言，這多半是指「原始或前經典時期」(a period of Ur-canon or Pre-canon)的口頭傳播；「轉寫」是指口承傳統文字化之後，方言之間的換寫；而「翻譯」則通常是指跨語種之間的語文轉換。

機制。吾人皆知，唐宋以後中國傳統的那一套教育和學術的機制從來就不曾允許僧眾涉足其間，而即使今日看來，這種情況似乎也沒有太大改變。這種情形和歐洲大學的建制原先是起自於中古時期的僧院，可以說是截然不同的。所以 R.H.Robinson 在考察中國古代僧材教育的時候才會說：「如果說佛教僧團能夠從事於授與在家信眾之孩童各類基礎教育，為之啟蒙....則中國佛教的歷史很可能大為改觀。」<sup>22</sup>

權力經常是知識生產的原動力，而知識的再生產也往往是為了反饋或鞏固其原動力。知識生產與再製的這種權力的循環模式，原本就不太可能讓任何異質的權力妨礙其系統的運作，除非這項異質的力量透過某種自我技術的調整而融入該一系統之中，或是它形成了足以對抗該一權力機制的力量而迫使該一機制的運作力場發生改變。這種 Foucault 式的觀點，不但可以用來說明往日佛學研究在漢地學術生態中的次等地位，而且也能夠詮釋當前學術體制外佛教學研究的處境。如果佛教式的教育理念及其操作方式能夠進入往日的教育或學術體制之中，或許會改變的，不只是中國佛教的歷史命運，至少還包括了整個學術生態的調整吧！

談到第三項原因，它所涉及的層面其實相當廣泛而且頗為複

---

<sup>22</sup> 參見氏著《印度與中國早期中觀學派》，郭忠生譯本，正觀出版社，1996年，頁17。

雜，此中既有學術典範認同上的牽扯，也有民族自尊心上的糾纏，同時更涉及到方法學上的問題。日籍學者自從大正時期以來一直都是佛教學研究領域裡的一支尖兵，而其霸業的構築則完全師法自歐洲比較文獻學（comparative philology）的研究路數而來。F.M.Müller是這一方面重要的開山人物之一，他同時也是南條文雄的老師，而後者則將其師尊的治學方法引入日本學界，從而開啟了日本佛教學研究的現代化道路。

Müller 在 1881 年刊行了歐洲世界裡第一個《金剛經》的梵語校訂本，他在此一刊本的前言裡曾經這樣地說：<sup>23</sup>

我們自大量漢譯所獲得的援助，無論如何，並不如預期的高...就我所見，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。

這種唯原典是從而鄙夷漢譯佛典文獻的心態，無疑地，Müller 是始作俑者，而這種原典崇拜的情結也被南條帶進了日本，並且在學術機制的運作與催化之下，Müller 式的學風蔚成典範，而對往後日本

---

<sup>23</sup> 參見《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第五分冊，如實出版社，1995年，頁572。

佛教學研究的知識生產過程發揮了至深且巨的影響。<sup>24</sup>

長久以來，特別是在人文學的領域裡，翻譯就一直被視為是原作的婢女，因此她的存在只是為了服侍主子，而忠誠度則被視為是評鑑其良窳與否的根本標準，即使她出落的楚楚動人，一旦其忠誠度受到質疑，便會被人稱作是「不貞的美女」(les belles infidèles)。我們並不是以隱喻的方式而對翻譯做出這樣的描寫，事實上，《蒙田文集》的英譯者，十七世紀英國宮廷的御用學者 John Florio 就曾經以「所有的翻譯，因為必然都是有缺陷的，所以一般都被認為是女性的」這樣一個簡潔的等式，總結了翻譯和女性兩者在傳統中的低等位置。<sup>25</sup>

我們並不打算在此介入女性主義者對此一雄性式陽謀的批判，而只準備指出原典與譯本之間，長期以來，「原典」就被比擬為是強壯而具生產力的男性，而「譯本」則只被看作是低弱而派生出來的女性。<sup>26</sup> 因此，在佛教學這樣一門長期以男性為其主要成員的研究領域裡，他們對原典的崇拜以及對譯本所謂「忠誠度」的苛求，乃至對佛教有關性別歧視的論述毫不在意，或是漠不關心，也許就不

<sup>24</sup> 參見吳汝鈞《佛學研究方法論》增訂版，學生書局，1996年，上冊頁195～196。

<sup>25</sup> 引自 Sherry Simon's〈翻譯理論中的性別〉，收於許寶強與袁偉選編的《語言與翻譯的政治》，中央編譯出版社，2001年，頁309。

<sup>26</sup> 同上。

足為奇了。

回到我們的論題上來，那些專業的佛教研究者會在何種情況下來翻閱漢譯佛典呢？在如此龐大的漢譯文獻群裡，他們會鍾情哪些文獻，而哪些文獻又是他們絕少去碰觸的呢？要回答這些問題，我們只須檢視他們的知識生產過程及其產品類別，便多少能知其梗概。對於 Müller 式的比較文獻學的方法學來說，譯本存在的價值便在於使其渾身解數來協助拼湊那些支離破碎的原典，以期能恢復其原初的面貌。因此，那些原典已然屍骨無存的譯本便難得有機會受到青睞，而那些有原典存世，即使是破敗不堪的斷簡殘篇，其歷代的各種譯本必然成為矚目的焦點。當然，法比學派（Franco-Belgian School）的研究路數及其傲人的成果，的確也給了當時學界相當的震撼，並且也多少修正了原先 Müller 式的那種學風。<sup>27</sup>

對於印度佛教思想史的再現工程而言，我們能夠掌握到的原典顯然並不足以讓我們充分而全面地展開這項工作，而和佛教思想流

---

<sup>27</sup> 山口益在〈法國佛教學五十年〉一文裡，曾對 Lamotte 的法譯《大智度論》給予高度的評價，並且同時對當時的日本學界提出了警告：「這部巨著連根掃除了日本佛教學者間流行的說詞。從來，日本佛教學者間就有如斯的說詞：『梵文本、藏文本等橫行文字的佛典研究，已由歐美學者著了先鞭，而漢譯佛典的研究是由日本佛教學者保持著的。』這種已經不合時代潮流的說詞，起因於認識不足。」（以上參見張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」第八五冊《現代世界的佛教學》，大乘文化出版社，1978年，頁274）

變有著重大關係的一些典籍卻迄今仍未見其原本現身。因此，法比學派的學者們，諸如 Poussin 與 Lamotte 等人便把其目光轉向了那些但有譯本存世的重要典籍上去，而像《解深密經》、《維摩詰經》、《攝大乘論》、《成唯識論》與《大智度論》等等沒有原本存世而又極度重要的翻譯佛典，頓時之間便成了和原典一樣珍貴的東西而受到注目。但是，在他們的研究裡，一旦在有藏譯本存世的情況下，漢譯本就只能淪為第二序的材料，因為在他們的心目中藏譯佛典一直有所謂「準梵語佛典」之稱。<sup>28</sup>

因此，對於龐大的漢譯佛典文獻來說，或是基於原典校訂上的考量，或是基於藏譯本解讀上的斟酌，這些當代的專業研究者才會

---

<sup>28</sup> 把藏譯佛典視為是所謂「準梵語佛典」，這是山口益依從法比學派的藏學家 J. Bacot 對古典藏語的「古典觀點」而來的，Bacot 認為古典藏語是為了翻譯梵語佛典而制定的人工語言 (langue artificielle)，因而藏地的翻譯家在翻譯梵語佛典時是採取了最貼近原典的一種逐語直譯的方式來進行，所以 Bacot 認為我們可以把藏譯佛典看作是梵語佛典的一種撮本形態。以上參見山口益為稻葉正就《チベット語古典文法學》一書所寫的序文（法藏館，1954年，頁2~4）。然而，這種說法，如今已然受到強烈地質疑，國際知名的美籍藏語學者 R.A. Miller 在其所著《Studies in the Grammatical Tradition in Tibet》（Amsterdam, 1976），便針對藏語語法的來源問題而向 Bacot 所宣稱的那種觀點提出了質疑：和梵語語系截然不同的藏語如何可能應用梵語語法體系來構築自己的語法體系呢？這個問題當然會令我們直接聯想到《馬氏文通》當年削足適履的尷尬處境。

動手去查閱這些文獻裡的一些相關部份。當然，為了印度佛教思想的再現工程，研究者也會把目光移向那些既乏原本又未曾譯成藏語而只有其漢譯存世的文獻，譬如 Lamotte 對《大智度論》所進行的龐大譯解工程。除此而外，漢譯佛典裡的絕大部份可以說仍處於冰封的狀態，而極少被這一批研究者以所謂「歷史文獻學」

(textual-historical criticism) 的方法仔細地翻攪過。

遙想當年有多少客死他鄉而埋骨異域的來華僧侶，有多少西出陽關而九死一生的求法者，他們畢生孜孜矻矻的心血，如今要不是被其後代法裔退藏於密室而束之於高閣，就是被許多當代的研究者視若敝屣而棄置一旁。龐大的漢譯佛典，在它們過去的黃金歲月裡不知撫慰了多少徬徨無依的心靈，挽救了多少在三毒之途上迷失的眾生。它們的問世曾經被譽為是人類跨文化、跨語際的交流工程裡的一項奇蹟。在歷史上這一批翻譯的典籍不但滋養了國人的想像力，豐富了傳統文學的寫作題材與表現形式，而且它們還曾給予了中國文化各方各面極其深遠的影響。<sup>29</sup> 然而，如今這一批龐大的文獻卻落得這般乏人聞問的地步，其門前冷落的淒涼彷彿是美人遲暮

---

<sup>29</sup> 季羨林教授便曾經說：「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。」(參見《佛教與中國文化》，中華書局，1997年第四刷，頁19)

一般，真是令人浩歎而歎歎不已。

當「漢譯佛典研究的語言學轉向」高舉其大纛之際，這一批歷經百年孤寂的翻譯文獻是否真能枯木逢春？是否可能藉由此一語言學轉向的風潮而再造其昔日的榮光呢？這實在是值得漢語佛教圈裡的研究者好好深思的問題。

## 【伍、佛典翻譯工程對漢地語文的影響】

宋代的鄭樵在其名著《通志·六書略》「論華梵」條裡曾說：「梵人長於音，所得從聞入；華人長於文，所得從見入。」這幾句話不但相當具體地反映出了華、梵之間在知識的傳遞形態與領受方式上的不同，而且也道出了表音文字和字符文字之間在語文性質上的根本差異。此中，且就傳播觀點來看，表音文字有賴於近程的接觸傳播，若欲達到遠距傳播的效果，往往便需借助於口耳相承的方式，因而其口傳文學便自然顯得特別發達。<sup>30</sup> 在古典漢語裡，「師」是「長」

<sup>30</sup> 就印度的文學傳統來說，包括初期的佛教經典在內，其它諸如吠陀聖典與三大史詩之類的作品，基本上都是靠著口口相承的方式而被流傳。因此，自古以來印度的口傳文學便極為發達。西元七世紀時期前往印度的義淨還曾親聞一位老比丘口誦十萬頌的般若經，其驚人的記誦能力，實在令人嘆服。然而，若不是有著深厚的口授口承的傳統，或許也不容易訓練出如此驚人的記憶能力吧！

的意思，而在梵語裡，所謂「老師」，則稱作「親教師」（*ācārya*=teacher ←*ā√car*=to come near to）。而所謂“*upaniṣad*”（奧義書），若考其詞源之義，則可以發現此語有「近坐」（*upani√sad*=to sit down near to）的意思。以上所舉的這兩個在梵語裡相當重要的文化詞匯，都非常具體地反映出了天竺「從聞而入」的拼音文化的基本特色，當然更不要提佛經裡開頭的那句「如是我聞」的著名套語了。

同樣的，在佛教東來中土之後，漢地陸續地展開了抄經、寫經、刻經與印經等等的活動，這些操作除了其宗教的意義之外，大體上也反映出了「從見而入」的字符文化的知識傳統。因此，「文本」的概念在這兩大文化的傳統裡是不太一樣的。在法顯《佛國記》裡便清楚地記述了這種差別：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫。」這種差別其實也可以用來解釋為甚麼我們今日在印度境內所發現的那些倖存的梵語貝葉寫經，總是讓人覺得它們充滿了諸多訛誤，而在漢地所保存下來的那些六朝時期或隋唐五代的佛經抄本，則不但件件幾乎都成了書法藝術史上的珍品，並且還往往是今日校勘佛典的重要依據。

雖然如此，從佛教東傳之後，隨著不少西域與天竺僧侶的先後抵華以及佛典持續而大量的翻譯，在這種跨文化、跨語際的長期交流活動的過程裡，中土的文化 and 語言也還是逐漸感染到了「從聞而入」的天竺傳統，並且在其文化的發展以及語言的流變之中，都相當具體地呈顯出了這種影響的痕跡。

此中，且就「語言」方面來看，中土對其字符文字的研究，可以說在東漢時期許慎的《說文》裡已經有了極為系統性的知識；然而，這種以象形、指事為基礎所開展出來的視覺性的字符系統，若是缺乏了某些異質的拼音語文的刺激或影響，或許便會比較輕忽此類文字在音韻方面的系統性研究。而且，事實上，根據學者的研究與考證，舉凡中古時期四聲的發現與反切法的問世，乃至唐宋之後字母的創制與等韻圖的興起，這些包括了漢語聲、韻、調三個部分的音韻學上的重大成就，可以說無一不與佛教的東傳及其在漢地的流行有著密切的關係；<sup>31</sup> 而整個漢語音韻學的奠基及其發展，實際上也可以看成是受到「從聞而入」的天竺語文傳統刺激或影響之下的產物。

事實上，自古以來，不論是在其發源的印度，或是在東傳之後的中土，就佛門的學術傳統來說，音韻之學，亦即所謂「聲明」，也一直被僧侶們視為重要的學問來看待，所以鄭樵在《通志·七音

---

<sup>31</sup> 參見張建木〈佛教對於中國音韻學的影響〉、李子曰〈印度梵文對中國聲韻學的影響〉，此二文皆收於張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」第十八冊《佛教與中國文化》，大乘文化出版社，1978年，頁251~270。此外，諸如唐作藩教授在他那一部兩岸都流通甚廣的《音韻學教程》的教科書裡（北京大學出版社，1986年簡體初版，1991年繁體二版，2000年繁體第六刷；1992年五南台初版第一刷，1994年第二刷）也都在相關之處提及了漢語音韻學在發生學的意義上，受到佛教東來與佛經翻譯的深刻影響。

略》的序文裡才會有「釋氏以參禪為大悟，通音為小悟」的說法。因此，我們可以說，隨著漢譯佛典的成立與弘傳，它也促動了中土語言學由「形符」轉向「聲符」的研究，而這種學問視角與研究方法的轉變，無論如何在中國學術史上都是值得大書特書的一件事情。

其次，從文體發展史的觀點來看，敦煌變文基本上乃是一種韻散交錯的文學體式，而這種說唱結合的文學形式，在中國文學史上無論如何都可以說是一種嶄新的表現方式。至於這種文學體式的淵源，在當代學者之間雖然有不同的說法，但是認為「它是透過了佛經翻譯文學而逐漸成形」的說法，目前已經成為了學界主流的觀點。俄籍的女漢學家何德佳（Vera Hrdlickova）在解釋中國說唱文學的起源時，就把此一淵源追溯到漢地的佛經翻譯上。她說：<sup>32</sup>

如果我們想獲得對說唱文學發展的正確解釋，我們必須追溯至漢譯佛經，其間中國文學首次出現了韻散結合的體制。

梅維恒（Victor H. Mair）這一位以研究敦煌變文而著稱的美籍學者，更在其享譽學壇的成名作《唐代變文——佛教對中國白話小說及戲曲產生的貢獻之研究》裡，除了以更充分的證據支持了何德佳的觀點之外，還談到了「由聞而入」的天竺語文傳統很早便影響到了中

---

<sup>32</sup>參見氏著〈The First Translations of Buddhist Sūtras in Chinese Literature and Their Place in the Development of Storytelling〉，Archiv Orientalni 26.1，1958，p.114。

國文化的各方各面。他說：<sup>33</sup>

說唱體制並非僅僅以變文的形式而進入中國。事實上，其他許多佛教文學體式，或經典的、或通俗的，都採用了這類典型的印度式的韻散交錯的文學體式。這些體式早在公元二世紀就開始進入中國，並對中國文化的各個層面產生了一定程度的影響。

此外，關於唐代近體詩的體式，華裔美籍學者梅祖麟與梅維恒兩位教授也認為它們是受到了佛經翻譯文學裡「偈頌體式」(śloka)的啟迪而形成的。<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> 參見中譯本，楊繼東、陳引馳合譯，香港中國佛教文化出版有限公司，1999年，上冊頁194。其實類似看法當年梁啟超先生已然提出，他也認為「我國近代之純文學——若小說、若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係」，參見《佛學研究十八篇·翻譯文學與佛典》，中華書局，1985年台五版，頁29。

<sup>34</sup> 參見梅祖麟(with V.Mair)〈The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody〉, HJAS (51.2), 1991, pp.375~470。又、此一論文的簡本今收於《梅祖麟語言學論文集》，商務印書館，2000年，頁498~509。根據後一版本，梅祖麟與梅維恒兩人認為從沈約而至庾肩吾過世的六十年之間，漢語詩律發生了以三個史無前例的演變：

(1) 四聲兩元化形成平仄；

(2) 以前的詩律只講韻腳，而聲病之說則兼及句中的平仄，尤其是五言句中的第二與第四字；

(3) 齊梁體有固定的句數，律詩四聯八句，後來稱為絕句的詩兩聯四句。

他們認為漢語詩律在短短六十年之間產生了如此巨大的演變，很可能是受到

當然，談到宗教傳播對語文的影響，其中最直接的應該就是所謂「詞語的借用」了。梁啟超先生當年曾經依《織田佛教大辭典》所列出的詞條而做了一項非正式的統計，根據他的說法，大約有三萬五千個梵語詞目藉由翻譯而進入了漢語的詞匯世界。<sup>35</sup> 語際交流的律則告訴了我們，當一種語言的詞語借入量大到一定程度時，勢必引起該一語言在語音和語法結構上的一些變化。試想這麼多的外來詞一旦湧入了漢語的世界，它們會對漢語的構詞或構句方式引起多大的影響啊！這些外來的詞匯在換穿了漢語的衣服之後，經過國人長期的使用，浸假日久，其中有部分的詞語其詞義或詞性也漸漸

---

外來因素的影響。這個外來因素就是梵語的詩韻學，而它們正是透過了佛教東來和佛經翻譯而帶入中土，並逐漸對漢語詩律造成了革命性的影響。二人的主要論據如下：

- (1) 沈約「四聲八病」之說裡「病」的概念，是受到西元二世紀之前已然問世的婆羅多《舞論》(Bharata's Nāṭyaśāstra) 裡，十種「詩病」(doṣa) 的影響。
- (2) 梵語詩律裡把「長短音」稱為「輕重音」(laghu-guru)，而沈約所謂「兩句之中，輕重悉異」，其「輕重」的概念便相當於日後所說的「平仄」，由此可見，「平仄」的概念乃起源於梵語詩律裡的「輕重音」。
- (3) 齊梁時代的翻譯佛經，其原文中最為常見的一種詩律是 śloka，它是由四個音步 (pāda) 組成，而每個音步則由八個音節構成，這乃是律詩和絕句句數的來源。

<sup>35</sup>參見《佛學研究十八篇·翻譯文學與佛典》，中華書局，1985年台五版，頁27。

出現了一些變化，而有部分的詞語也慢慢地被人遺忘了它們原初的舶來性格而完全地融入了漢語的詞匯世界。<sup>36</sup> 試想若是沒有這麼多的佛教詞語進入到漢語的詞匯系統裡來，我們今日聊天談話或是提筆為文會是個甚麼樣子呢？當然，還不至於不能開口講話或是動手下筆，但是在遣詞用字上應該不會是今天這個樣子。<sup>37</sup>

## 【陸、比較文獻學流風影響下的漢譯佛典的語言研究】

佛教東來中土，藉由持續而大規模的佛典翻譯工程，從而豐富了國人知識的視野與思想的內容。從文學的角度來看，在譯經文體與講經佈教的交互穿插之下，孕育了中國白話文學與講唱文學的新體式。就語言學的觀點來說，佛經的翻譯除了直接豐富漢語的詞匯

---

<sup>36</sup> 諸如閻羅王 (yamarājan)、魔 (māra)、鉢 (pātra)、塔 (stūpa) 之類的音譯外來詞，如今都已成了國人口中經常使用的詞語，或許也沒多少人還記得它們原先都是不折不扣的舶來品吧；而一些現代口語裡使用的相當頻繁的詞語，諸如愛河、交通、電影之類的詞語，大概曉得它們原先是出自譯經詞匯的人也不會太多，而知道這些詞語原初意思的人恐怕就更少了。

<sup>37</sup> 我們若是翻開中國佛教文化研究所編集的《俗語佛源》(上海人民出版社，1995年第三刷)來看，便可以發現像五體投地、曇花一現、想入非非，乃至作繭自縛之類的成語，其初都是源自於漢譯佛典。

數量之外，便是帶動了漢語詞匯與語法結構的一些改變。如此大規模的跨文化、跨語際的傳播活動，今天幾乎除了少數一些專家之外，或許再也沒有多少人還記得在這項長期而持續的佛典翻譯工程裡，它們究竟在語文方面曾經帶給了漢語哪些重大的影響。

這種集體性的歷史遺忘，原因固然很多，而長期以來，不論教內或教外，中土多數的知識份子固執漢文佛典文獻為純然的宗教文宣，或許是其中最為重要的原因之一。因此，對於研究「國學」的傳統知識份子而言，釋氏之流的異端書籍，當然是向來不屑寓目；而五四以來崇尚科學的流風，也使得這批所謂「宗教文獻」很難受到一般知識份子的注意。即使有一些知識份子對佛典感到興趣，大體上也極少是從宗教以外的其它視角來看待它們。至於佛教內部，那更是不願在宗教之外來看待這批漢譯文獻，深恐如此一來便會玷污了這些聖論賢語。

周一良教授 1947 年在「申報·文史副刊」上，發表了一篇題名為〈論佛典翻譯文學〉的短文。在該文裡，他首先談到誰需要使用這一批形同嚼蠟的翻譯作品。除了研究佛教哲學和佛教史的人士必須閱藏之外，而研究中國歷史特別是研究中西交通史的學者，其實早已在這一堆翻譯文獻裡得到了許多珍貴的資料。但是，唯獨研究語言、文學及其歷史的學者，對於這一批漢譯佛典文獻卻未能妥善加以利用。於是該文便針對研究語言與文學的學者，提醒他們不妨從三個方面來思考如何利用這一批文獻：其一是把漢譯佛典作為純

文學的作品來看，其二是把它們當成寓言、故事這類通俗文學來看，其三是從語言史的角度來看待這一批翻譯文獻。<sup>38</sup>

事實上，周一良教授的這些說法，在梁啟超當年的《佛學研究十八篇·翻譯文學與佛典》裡也曾提到，任公先生認為隨著佛典的譯漢工程，這些翻譯出來的文獻對於漢地語文的影響，可得而言者凡三：其一為國語實質之擴大，其二為語法及文體之變化，其三為文學的情趣之發展。然而，任公與太初先生這些富於啟發性的說法，實際上卻一直遲至晚近這一、二十年之間才取得後進學者足夠的重視，並且在研究上得到了他們既具體又豐富的驗證。<sup>39</sup> 這種奇特的

<sup>38</sup>參見《周一良集》第三卷「佛教史與敦煌學」，遼寧教育出版社，1998年，頁207～217。

<sup>39</sup>從語言學的視角來探究佛典漢譯工程對漢語發展的影響，近年來已然成為大陸方面中古漢語研究的主流。此中，諸如朱慶之的《佛典與中古漢語詞匯研究》（文津出版社，1992年初版，1996年第二刷）、俞理明的《佛教文獻語言》（巴蜀書社，1993年）、梁曉虹的《佛教詞語的構造與漢語詞匯的發展》（北京語言學院出版社，1994年），乃至顏恰茂的《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》（杭州大學出版社，1997年），這些研究都以更豐富而具體的論據落實了當年任公先生的說法。此外，從文學思想和文體流變史的觀點來探究佛典漢譯工程對中國文學發展的影響，這一方面除了學界熟知而由孫昌武所撰寫的《佛教與中國文學》（上海人民出版社，1988年初版，1995年第三刷），和蔣述卓的《佛經傳譯與中古文學思潮》（江西人民出版社，1990年初版，1993年第二刷）之外，諸如美籍漢學家V.H.Mair（梅維恒）的力作《唐代變

學術現象多少也印證了我們在前文裡所說的，漢譯佛典文獻長期以來一直受制於國人偏狹而刻板的意識形態作祟，在多數情況下，不論是教內或是教外，似乎都只是把這一群龐大的文獻視作純然的宗教文宣來看待。無怪乎朱慶之教授會以感嘆的口吻說：「漢文佛典....這些數量巨大的極為珍貴的語料為甚麼竟然沒有引起足夠的重視，實在是一個難解的謎。」<sup>40</sup>

當然周一良教授能夠在事隔近四十年之後承繼任公之說，而以前述那種多元性的開闊視野來審視漢譯佛典，並充分利用其間所提供的材料來進行其個人的各項學術研究，這當然和他本人早年曾親炙寅恪先生，以及日後負笈哈佛精研梵語的個人學思背景有關。從十九世紀後半期開始，隨著西方帝國主義對亞洲的殖民，漢學與佛教學這兩門在當時具有濃厚殖民主義色彩的學問也逐漸成了西方學術裡的一環而蓬勃發展。大批學者或基於現實的政經利益，或因於純然的學術興趣，而紛紛關注於殖民地的歷史考古、人種民族、風

---

文——佛教對中國白話小說及戲曲產生的貢獻之研究》(Tang transformation Texts, Harvard University Press, 1989；此書目前業經楊繼東與陳引馳合譯為中文，由中國文化研究所於1999年出版)，以及他和美籍華裔學者梅祖麟教授前後花費五年時間所合寫的〈梵文詩律和文病對齊梁聲律形成的影響〉(HJAS 51.2, 1991, pp.375~470)，也都多少核證了梁啟超先生當年先見之明的正確性。

<sup>40</sup>參見氏著《佛典與中古漢語詞匯研究》，文津出版社，1992年，前言頁2。

土人情，藝術宗教，乃至語言文學等等，可以說每個領域裡都有埋首其間的學者進行研究。在這種形同捲起千堆雪似的學問浪潮的蜂湧交匯之下，開闊性的視野與多元性的觀點，往往就是那些同時涉足多項領域並兼治其學而具有開山氣勢的大師級人物的標幟。

以佛教學的研究來說，由於學者在進行研究之際，佛教已然在印度本土消失，因此除了少數考古性的田野工作之外，主要就是藉由比較文獻學的方法來進行文本的校訂。這種以語言為其基軸的研究方法固然有其局限性，但習染日久之後，便自然會陶冶出一種對語文變遷的高度敏感以及對此類變遷現象的考察習慣，而研究者若是本身同時又兼具多方面的學問興趣，往往就會順手援用這種語言學的進路來研究該一學術領域裡的問題。<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> 以陳寅恪先生為例，他在〈與妹書〉（《學衡》，第二十期，1923.8）裡寫說：「我今學藏文甚有興趣，因藏文與中文係同一系文字，如梵文之與希臘、拉丁，及美俄德法之同屬一系。以此之故，音韻訓詁上，大有發明。因藏文數千年用梵音字母拼寫，其變遷源流，較中文為明顯。如以西洋語言科學之法，為中藏文比較之學，則成效當較乾嘉諸老，更上一層。」寅恪先生在習得梵語而初學藏語之際（按：藏語的書面文獻並沒有數千年之久，由此可見寅恪先生在寫此信的時候，可能才剛開始學習藏文），便能有如此敏銳的學問嗅覺，當然是和他受過嚴格的比較文獻學訓練有關，並且他日後的學術發展也明顯地是藉由梵藏漢諸語的文獻，而順著比較文獻學的操作路數來研究國史和佛教問題。

以國人熟知的學術人物來講，如鋼和泰利用漢譯佛典的對音語料而嘗試古音音值的測擬，陳寅恪援引天竺聲明之學與佛經轉讀而論析漢語的四聲，季羨林依「浮屠」與「佛」音寫上的出入而追索佛教東傳中土的途徑，乃至周一良對六朝譯經的詞匯和語法所作的一些具有前瞻性的零星研究。<sup>42</sup> 以這些在 1950 年以前便已完成的研究而論，若從方法學的觀點來看，可以說篇篇都具有開風氣之先的重大意義；不但如此，這些學者在扭轉漢文佛典給人的刻板印象上，更是居功厥偉。

以上所提及的那幾位具有開山宗匠之風的學術人物，其學思背景似乎都有幾分相同的履歷，其一是都接受過諸如梵語之類嚴格的古典語文訓練，其二是都受到了歷史語言學或比較文獻學的方法學熏陶，而如此的學術規格正是當年他們負笈歐西之際在學院裡給培養出來的。這種標榜語言與文獻的文本研究，從文藝復興以降，由希臘語與拉丁語的文本校訂開始，而迄於十九世紀因於印歐語言的

---

<sup>42</sup> 參見鋼和泰〈音譯梵書與中國古音〉，原載於《國學季刊》第一卷第一期，1923 年，今收於姜文華主編《胡適學術文集·語言文字研究》，中華書局，1998 年，北京第二刷，頁 230~239；陳寅恪〈四聲三問〉，《清華學報》第九卷第二期，1934 年，頁 275~287；季羨林〈浮屠與佛〉，中研院史語所集刊，第二十本《本院成立第二十周年紀念專號》，1948 年，上冊頁 93~105；周一良〈論佛典翻譯文學〉，原載於《申報·文史副刊》第三~五期，1947 年，今收於《周一良集》第三卷「佛教史與敦煌學」，遼寧教育出版社，1998 年，頁 207~217。

尋根之旅而開展出來的比較語史學為止，他們在研究「文本」之際所採取的各項比對性的操作手法，可謂已臻爐火純青之境，因此歐西學者一旦面對新興的佛教文本研究，便會很自然地援用這種歷史語言學的研究模式來進行其間的各项研究。

這種西方學界行之有年的研究模式跟隨著幾位傑出之士一起來到中土之後，從漢譯佛典研究的層面上來看，透過這種研究方法的操作，它不但扭轉了昔日國人對漢文佛典的狹隘識見，而且也改變了國人對這批文獻的研究角度。他們可以稱得上是「漢譯佛典研究的語言學轉向」的主要推手。

此中，所謂「漢譯佛典研究的語言學轉向」，是指在漢譯佛典研究的層面上，藉由語言學的方法及其課題的引入，從而改變研究者視漢譯佛典為純粹宗教文宣的刻板觀念，並促動佛教研究在方法學上的更新，以及在研究向度或研究課題上的轉變。這種語言學進路的研究走向，不論其研究的課題是梵語或漢語的語言問題，或是印度乃至中國佛教的思想流變問題，甚至是有關古代絲路交通或中外文化交流的問題，其軸心都是對「佛典語言」的強烈關注，因為語言畢竟是這些相關問題的主要載體。從發生學的觀點來講，這種對漢譯佛典研究的語言學轉向，並不是從陳寅恪先生學成歸國而在清華大學授課講學之後才出現的。<sup>43</sup> 事實上，在此之前，這種漢譯佛

---

<sup>43</sup> 周一良與季羨林這兩位促動漢譯佛典研究語言學轉向的主要推手，在出國深造之前都曾先後受知於陳寅恪先生。這是一種巧合，還是另有文章，我們就

典研究的轉向早已在歐洲見其端倪，並且在本土性的另一個學術圈裡也已經熱鬧登場了好一陣子。

歐洲方面的情況此處或可不表，<sup>44</sup> 而純就本土性的轉向來說，

---

不得而知了。據季羨林〈回憶陳寅恪先生〉一文的記述，先生就讀清華大學時代曾旁聽寅恪先生講授「佛經翻譯文學」的課程，但除課間往來之外，二人並無特別私誼。雖然如此，季羨林教授卻直承個人一生為學深受兩位前輩先生的影響，一者為其恩師 E. Waldschmidt，而另一人則是寅恪先生，最為有趣的是，此二人皆為 H. Lüders 的高足。季羨林教授並且說他當年所撰寫的〈浮屠與佛〉一文也是先請寅恪先生過目之後，得到贊賞而把此文介紹給了中研院史語所集刊的（以上參見季羨林《禪和文化與文學》，商務印書館，1998年，頁 242~254）。至於周一良教授與寅恪先生的過往，則可從太初先生燕京大學畢業之後，於二三歲之年而受知於陳寅恪，並經其引薦而入中研院史語所開始，寅恪先生或稱周一良「富而好學」，並時與其往復論學。太初先生在〈紀念陳寅恪先生〉（見《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》，中山大學出版社，1989年）裡，也一直說自己為學深受寅恪先生的影響。

<sup>44</sup> 歐洲學術界從語言學的視角來看待漢語佛典，大約是起自十九世紀末，並且主要是集中在漢語音韻學的研究上，首先是德籍學者 G. Schlegel 在《通報》上發表了一篇題為〈The Secret of the Chinese Method of Transcribing Foreign Sounds〉(Toung Pao, ser.2.1) 的文章，已經開始討論到佛經音寫詞的問題，而 1915 年，高本漢在其名著《中國音韻學研究·第一卷》也明確提到梵漢對音語料在漢語音韻史研究上的價值。此外，馬伯樂 1920 年也發表了一篇利用漢譯佛典對音語料而寫成的論文〈唐代長安方言〉。至於這些遠在歐洲的研究是否曾對當時中國本土的學者產生了影響，目前還不得而知（以上見朱慶

1923年當時在北京大學講授梵語的俄籍學者鋼和泰(von Stael-Holstein)，在他所發表的一篇題名為〈音譯梵書與中國古音〉的論文裡，建議研究漢語音韻史的學者應該重新評估漢譯佛典對他們本業研究上的價值。在這一篇由胡適從鋼氏英文原稿轉譯過來的論文裡，鋼和泰例示了一種今天我們稱之為「共時異源的對音還原法」來測擬古音，他拿宋初法天藉漢字轉寫的陀羅尼來和梵語原典進行比對，從而構擬出這些漢字當時確切的音讀。<sup>45</sup>

雖然從我們今日的知識視野看來，鋼和泰當年不論是在漢譯佛典來源問題的認識上，或是在梵、漢對音語料的甄別上，都顯得有所不足，而且他的一些看法甚至還是錯誤的；但是，就方法學的意義上來說，他卻讓當時國人見識到這種「共時異源的對音還原法」在漢語音韻研究上的巨大威力，並促動了日後漢語音韻學的研究從傳統的古音分部轉向了古音音值的測擬。我們甚至可以說，本土性現代意義的漢語音韻學研究是由鋼氏此文揭其序幕的。這一點我們可以從日後諸如羅常培的〈唐五代西北方音〉、陸志韋的〈古音說略〉，乃至周法高的〈說平仄〉與丁邦新的〈平仄新考〉等等的研究中見出，這些論文在風格上不論是方法學的走向或是材料的取擇，大體上都是沿著鋼氏當年利用漢譯佛典的對音語料所例示的「同時

---

之前揭文，頁303~304)。

<sup>45</sup>鋼和泰這篇論文的全文可見之於姜文華主編《胡適學術文集·語言文字研究》，中華書局，1998年，北京第二刷，頁230~239。

異源的對音還原法」而做出來的。<sup>46</sup>

至於季羨林〈浮屠與佛〉一文的發表，雖然在方法學上和風靡一時的對音還原法的古音測擬有關，但該文所關切的主題則並非漢語音韻史本身的研究，而是佛教東傳中土的傳播途徑問題，在性質上應該屬於佛教史或中外交通史的問題。雖然如此，季羨林教授仍在這篇文章裡間接地提醒了那些沉醉在梵漢對音的研究者，必須在方法學上留意「胡本」的源頭語問題，因為這些源頭語未必都是古典梵語，而有可能是其它古代的中亞語言。在〈浮屠與佛〉一文裡，季羨林教授認為語言學上的證據顯示，「浮屠」與「佛」這兩個音寫詞並不是基於同一個源頭語而來；此中，前者是來自印度古代的一種方言，而後者並非一般認為的，乃是「佛陀」一詞的簡稱，事實

---

<sup>46</sup> 對於鋼氏的研究方法，胡適曾在其日記裡說：「鋼先生引法天的梵咒來考證當時的音讀，有很多可驚的發現。」（引自姜義華前揭書，頁 230）根據近當代以來許多學者的研究與考證，舉凡中古時期四聲的發現與反切法的問世，乃至唐宋之後字母的創制與等韻圖的興起，這些包括了漢語聲、韻、調三個部分的音韻學上的重大成就，可以說無一不與佛教的東傳及其在漢地的流衍有著密切的關係。由於內外諸種條件的因緣際會，隨著佛典的翻譯工程以及佛教在中土的流行，終而在在歷史上數度促動了漢語音韻研究的重大變革，並使得漢地語言學的研究由「形符」轉向「聲符」；而極為有趣的是，由「古音分部」轉為「古音音值」的測擬，這項對於漢語音韻史的研究來說，具有劃時代意義的轉向，竟然也是因於利用了漢譯佛典的語料所促動的。

上它是出於吐火羅語"pūt" 的對譯。<sup>47</sup>

季羨林教授並且認為這個結論看似簡單，但實際上卻涵蘊了一個佛教東傳中土的途徑問題。從本土文獻與東漢譯經的資料來看，「浮屠」之譯是早於「佛」的譯名，而這也表明了佛教東傳中土，其初期是直接從印度而來，並沒有經過中亞地區的轉口媒介。這樣的說法，對於中國史書的記載以及法籍學者 S.Lévi 當年的研究來說，自然是一項絕大的挑戰。雖然季羨林日後又改變了他原初對這個問題的看法，但是重要的並不是他的結論——事實上這個問題至今仍是開放的<sup>48</sup>——而是他討論問題的方法與模式。

<sup>47</sup> 在 1990 年的〈再談「浮屠」與「佛」〉一文裡，季羨林補充並修正了他原先的一些看法，首先是根據新出土的大夏語（Bactrian）文獻，進一步確認「浮屠」一詞的源頭語是大夏語"bodo, boddo, boudo"。至於修正的部份，包括兩點，其一是「佛」這個音寫詞的源頭語，他認為是"but"，沒有再肯定它是出於吐火羅語的"pūt"，而認為它是來自操粟特語或安息文的中亞地區；其二是他改變了原先認為的，佛教東傳中土的初期是直接來自印度的看法，而認為不論是在浮屠或是佛的音寫階段，佛教進入中土都不是直接來自印度，而是經過中亞地區的轉口（以上參見《當代學者自選文庫·季羨林卷》，安徽教育出版社，1999 年，頁 575~592）。

<sup>48</sup> 我們在上文裡曾經引述許理和對這個問題的看法，他基本上是站在季羨林早期的立場。至於其立論基礎除了和季羨林一樣，都具有語言學的內證之外，還包括了不少的外證，而外證的列舉在季羨林的兩篇文章裡則幾乎都付之闕如。許理和所列舉的外證包括了當時洛陽僧團的孤立性格、王室仁祠祭儀與

