



## 佛經翻譯與白話文學

智銘

我在內明雜誌八十三期「狗子還有佛性也無」的文章裏，前面有一段題外話，是說禪宗語錄對胡適先生提倡白話文學有着很大的啓示作用。因為該文的主旨不是討論這個問題，故未作深入的敘述，爲了彌補這一缺陷，本文專門討論胡氏提倡白話文學的歷史淵源，看看佛教的文籍究竟給了他多少的影響。

胡氏是一位革命論者，他以革命的觀點來提倡、研究白話文學。他認爲中國古代因地域太大，方言太複雜。彼此的意思難以交流，意思不交流就會阻礙文學的進步。秦始皇統一六國以後，有鑑於此，乃實行「車同軌、書同文」的政策，希望以文字的統一來作爲統治的工具。但由於文學愈來愈深奧，形成語言與文學的分道揚鑣；老百姓對政府頒佈的命令看不懂，對文人學士做的古體文讀不通。文字與百姓的生活脫了節而變成死東西了。到了漢朝，武帝爲要補救這個缺點，乃實行科舉制度，開科取士，用以獎勵地方青年讀書。但讀了書的青年仍只能做科舉的文章，這種文章也束縛了知識的發展。

到了兩晉南北朝，文人學士們用「駢儷化了的文體來說理、說事、諛墓、贈答、描寫風景。造成一種最虛浮、最不正確的文體；他們說理不求明白。……他們說事不求正確。……他們寫景不求清楚。……他們做文章不求自然。」（白話文學史頁一一五。）這時候的文學，變成了文人學士的玩物，與一般百姓的真實生活越離越遠了。

正在這個時候，有一個外來的文化，由海陸兩路打進了中國，使中國文化發生了震撼的作用；那就是佛經的輸入和譯經事業

的興起。胡氏說：「那幾百年中，上自帝王公卿、學士、文人，下至愚夫愚婦，都受到這新來宗教的震盪與『蠱惑』，風氣所趨，佛教係征服了全中國。佛教徒要傳教，不能沒有翻譯的經典。中國人都想看看這外來的宗教講的是些什麼東西，所以有翻譯的事業起來。却不料，不翻譯也罷了，一動手翻譯，便越翻越多。……足足有三千多部，一萬五千多卷。」（白話文學史頁一一六。）

他認爲：像這樣偉大的翻譯工作，既不是「少數濫調文人所能包辦」，也不是「那含糊不清的駢儷文體所能對付」的。佛經大量翻譯的結果，不但使得中國古代「一點點朴素簡陋的宗教見了這個富麗偉大的宗教」有着「小巫見大巫」的感覺，更重要的是給中國文學「開了無窮的新境界、創了不少新文體、添了不少新材料。」

佛教經典新文體的創造，就是向中國古文學起革命。胡氏研究產生中國佛教學新文體的因素有四：

- 第一：因爲外國來的新材料，裝不進那對仗駢儷的濫調內去。
- 第二：因爲當時主譯的人，都是外國人（外來比丘），不會中那駢儷濫調的毒。
- 第三：因爲最初助譯的人，很多是民間的信徒，沒有受到文人學士濫調的惡影響。
- 第四：因爲宗教的經典重在傳真、正確，而不重在辭藻文采。由於以上的四個因素，佛典文字乃口語化或儘量接近口語化

。這種口語化的文體，就是白話文學興起的最初、最大的原動力。在早期的譯經師中，胡氏認爲對中國白話文學影響最深的是：

二世紀：有安世高，他譯的經「義理明晰，文字允正，辯而不華，質而不野。」其次是支謙，他譯的經「審得本義，了不加飾。」再其次是安玄、嚴佛調、支曜、康巨等，他們譯的經多「理得音正，盡經微旨。」、「言直理旨，不加潤飾。」（統見高僧傳）。胡氏認爲以上譯經師所譯出的經典，雖都是些「小品」，但他們「質而不野」、「不加潤飾」的風範，給後世譯經者留下一個好榜樣。

三世紀：有法護，他「終身寫譯，勞不告勸。」先後譯出了賢切、正法華、光贊等一百六十五部之多。使經法「廣流中華」，最重要的是；他用的文字最淺顯而易曉，胡氏自稱「最喜歡」法護所譯「修行道地經」中「勸意品」——擊鉢大臣的那個故事，胡氏對那段譯文讚不絕口，胡氏說：「這種描寫，不加藻飾，自有文字の意味，在那個文學僵化的時代裏，自然是新文學了。」（白話文學史頁一二三）。

四世紀：在長安有僧伽跋澄與道安等譯出「阿毗曇毗婆沙」，又與曇摩難提及僧伽提婆等三人，應趙正的請求而譯出「婆須蜜」。其次是曇摩難提與道安集中的義學僧，譯出了「中阿含」、「增一二阿含」及「毗曇心」、「三法度」等凡一百零六卷。四世紀是北方大動亂的時代，但佛教的譯經事業並未因戰亂而停輟。在那「群鋒互起，戎妖縱暴，民從四出。」的動亂中，猶能譯出如此多的大部頭經典，多得力於趙正的護持。趙正是符堅的著作郎，遷黃門侍郎。符堅死後出家爲僧，法名道整。他善於作俗歌，出家以後，作了一首俗歌說：

「我生一何晚，泥洹一何早！歸命釋迦文，今來投大道。」胡氏說：「趙整（正）是提倡譯經最有力的人，而他作的歌都是白話俗歌，這似乎不完全是偶然的罷？」因爲趙正耳濡目染了譯經師譯出的口語化經典，受了這影响，所以他作的俗歌都是「白話」了的。

五世紀：出了一位譯經的大師，那就是鳩摩羅什。他譯出了「大品般若」、「金剛」、「法華」、「維摩詰」等大部頭經典，胡氏對他譯的「維摩詰經」至爲欽佩。認爲是一部「半小說、半戲劇」的作品，在中國文學界、美術界影响最大；詩人往往引用其中的典故作詩，畫家引用其中的典故作畫。後來，竟被人敷衍爲「唱文」，成爲中國「最大的故事詩」。胡氏對譯文的活潑通俗，非常讚賞，他特別選擇下面一小段爲例：

「佛告阿難：『汝行詣維摩詰問疾。』阿難白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念昔時，世尊身有小疾，常用牛乳，我即持鉢詣大婆羅門家門下立。』時維摩詰來謂我言：『唯！阿難，何爲晨朝持鉢住此？』我言『居士！世尊身有小疾，當用牛乳，故來至此。』維摩詰言：『止！止！阿難，莫作是語，如來身者，金剛之體，諸惡已斷，象善普會，當有何疾？當有何惱？默往！阿難，勿謗如來。』……佛身無漏，諸漏已盡。佛身無爲，不墮諸數，如此之身，當有何疾？』時我，世尊！實懷慚愧，得無近佛而謬聽耶？」

胡氏說：「看這裏『唯！阿難，何爲晨朝持鉢住此？』又『時我，世尊！實懷慚愧。』一類的說話神氣，可知當時羅什等人用的文體，大概很接近當日的白話。」（白話文學史頁一二六）。

在翻譯的佛典內，每一部經在散文敘述之後，必有一段有節奏的韻文覆述一遍，用以幫助誦經者的記憶，這就是「偈文」。這種「偈文」體裁輸入中國之後，胡氏認爲：「在中國文學上發生了不小意外影响；彈詞內的說白與唱文夾雜並用，便是從這種印度文學形式得來的。」（同書一二九頁）。

談到佛經中的「偈文」，胡氏特別欣賞佛陀跋陀羅在建業道場寺譯出「華嚴經」中的「多聞」偈：

譬如良醫，具知諸方藥，自疾不能救，多聞亦如是。  
譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是。  
譬如聾瞶人，善奏諸音樂，悅彼不自聞，多聞亦如是。  
譬如盲瞽人，本習故能畫，示彼不自見，多聞亦如是。

胡氏說：「『日夜數他寶』一偈，是後來禪宗文學中常引用的一

偈。這種好白話詩，乃是後來王梵志、寒山、拾得一班白話詩人的先鋒隊。」（同書一四二頁）。

五世紀以後，翻譯的佛經大備，佛教的經師們，爲要廣爲弘揚教義，乃以「轉讀」、「梵唄」、「唱文」的方法，把佛陀教義傳入民間基層社會。「轉讀」就是朗誦經文，念出音調節拍來，這種方法，胡氏認爲是中國古代所沒有的。由於佛經的「轉讀」而影响到民間的小孩子唸書，秀才的唸八股文等等，「都模倣和尚們哼出調子來」了。至於「唱文」，是宣唱法理，開導衆心，多借齋會說法，將經文敷演成通俗的唱本，使聽者容易瞭解吸收，弘法的效果就大了。依據胡氏的研究，後來民間的「蓮花落」可能就是由此衍化出來的。所謂「梵唄」，是以聲音感人，先傳的是「梵音」，這種「梵音」被譽之爲「天音」，後來演變爲中國各地的「唄讚」，由於「唄讚」的發展，遂開佛教俗歌的風氣；如唐五代所傳的「淨土讚」、「太子讚」、「五更轉」、「十二更轉」等都屬於這一類。」胡氏認爲：「佛教中白話詩人的起來，也許與此有關。……六朝以下，律師宣律、禪師談禪，都傾向白話的講說。到禪宗的大師（們）的白話語錄出來，散文的文學上遂開一生面了。」（同書一五四頁）。

談到禪師們的語錄，胡氏最推崇鼎州德山宣鑑禪師和鎮州臨濟義玄禪師二人的語錄。他說：「在九世紀中，出了兩個大和尚，南方的德山宣鑑（沒於西曆八六五唐懿宗咸通六年），和北方的臨濟義玄（沒於西曆八六六同上年），他們的語錄都是很白說（話）的文學。」（「胡適禪學案」——中國禪學的發展（四）中國禪學的方法頁一三九）。是的，他們二位禪師的語錄確實是很白話的，我特別各摘錄一段，以證胡氏所說：

首先摘一段德山宣鑑禪師語錄：

「仁者！……老漢此間無一法與你諸人作解會，自己亦不會禪，老漢也不是善知識，百無所解，只是屙矢放尿，乞食乞衣，更有什麼事？德山老漢勸你；不如本分去，早休歇去，莫學顛狂。每人担個死屍，浩浩地去，到處向老秃奴口裏，愛他鼻涕嗅，便道我是入三界，修蘊積行，長養聖胎，

願成佛果，如斯等輩，德山老漢見之，以毒箭入心，花針亂眼。……」（指月錄卷十五頁二七二）。

再摘錄一段臨濟義玄禪師的語錄：

「師曰：有時一喝，如金剛寶劍。有時一喝，如鋸地師子。有時一喝，如探竿影草。有時一喝，不作一喝用。汝作麼生會？僧擬議；師便喝。……汝等總學我喝，我今問汝：有一人從東堂出，一人從西堂出。兩人齊喝一聲，這裏分得賓主不？汝且作麼生會？若分不得，已後不得學老僧喝。」（指月錄卷十四頁二五五）。

看了這兩段語錄，這兩位禪師就好像面對着我們說話一樣，一點也沒有窒礙、艱澀、難懂的地方，難怪胡氏這麼欣賞他們的語錄。

胡適先生提倡白話文，最初是在民國十年（西一九二一）。那時，他在教育部辦的第三屆國語講習所應講「國語文學」。那時的講義中，只注意到一般的漢朝平民文學和唐宋的詩詞等。第二年（西一九二二）三月，到天津南開學校講「國語文學史」，講義的內容仍只是「漢魏六朝的平民文學」、「唐代文學的白話化」、「兩宋的白話文學」。原來，他打算將這些講義自北宋以上作上集，南宋以下作下集，出版「國語文學史」兩集。後來，因「禪宗白話文學的發現」，不得不將原計劃改變。但是，他說：「我始終不能騰出工夫來做這件事。」

到了民國十六年（西一九二七），他在外國接到家書，說他的朋友黎劭西先生未經同意，就將以前的講義出版了。因爲「禪宗白話文的新發現」（同書序二頁），以及那次出國在巴黎國立圖書館和倫敦博物館看到了敦煌的許多資料，都還沒有整理加到「國語文學史」內去。胡氏曾在其「海外讀書雜記」內說：「我們看這些殘卷（敦煌出土資料），知道他在中國白話文學史上的重要。」（「胡適文存」三集頁三五八）。而這些「重要」的資料未能加進去就先出版，心裏覺得焦急。這逼得他不得不提早認真寫書了。於是上海新月書店出版了「白話文學史」（上冊，下冊至今未出）。

（下轉第35頁）

是貪欲。宛如饑渴的人亟亟求水那樣，是一種強烈的欲求。是盲目的衝動。這愛亦可分爲三種：欲愛（性欲）、有愛（生存欲）、無有愛（又名非有愛，即對非生存的欲望）；又可分欲愛、色愛（對物質的東西的欲望），無色愛（對超物質的東西的欲望）三種。又對於六境（色、聲、香、味、觸、法）的愛，亦可有色愛、聲愛等六種愛。又愛作爲十二因緣中的一支，它的生起，是由苦樂等的感受而有的愛憎之念，而成爲取（取著）之因。但俱舍說以青年期的愛欲爲愛，唯識說則以愛爲貪煩惱，此是受生之緣。唯識說尤其指生命臨終時對生的掙扎爲愛。「俱舍論」九云：「無明愛取煩惱爲性，行及有支以業爲性，餘識等七以事爲性，是煩惱業所依事故。」

②九結之一。爲愛結（*anunaya - sanjo ana*，又稱隨順結）。這是染著於境上的貪煩惱。結是煩惱的異名，是取把衆生繫縛於三界之意。愛有欲、色、無色之三愛；又有欲、有、無有之三愛。「順正理論」五四謂：「此中愛結謂三界貪，（中畧）何緣此貪說名爲愛，此染心所隨樂境故。」

③梵語 *preman*，巴利語 *pena*，又梵語 *piya*，巴利語 *piya*，此皆是愛情之意。此中有兩種愛情：依染污心而來的愛與依不染污心而來的愛。前者是對妻子、財物的愛；後者則對法與師長等的愛樂之念，和對衆生所有的關心。這兩者又有貪與信，欲愛與法愛，善愛與不善愛等的稱呼。「俱舍論」謂：「愛謂愛樂，體即是信。然愛有二：一有染污，二無染污。有染謂貪，如愛妻子等；無染謂信，如愛師長等。」

④欲望的事。「雜阿含經」云：「復問：尊者，何所斷？答言：斷愛。復問：尊者阿難，何所依而得斷愛？答言：婆羅門，依於欲而斷愛。」

⑤與常、類等語爲同義。是常時之意。「祖堂集」一九「香嚴智閑」章謂：「佛法因緣即多，只是愛說三等照。」

譯自駒澤大學內禪學大辭典編纂所所編「禪學大辭典」，大修館書店。

（上接第17頁 佛經翻譯與白話文學）

這部因「禪宗白話的發現」而催生的「白話文學史」全書共三三九頁，自一一五頁起至一八〇頁止，其中六十五頁所敘述的，全是佛教白話文學史料。由這，我們可以看出佛教的白話文學，對胡適先生提倡白話文學運動的影響是多麼的大，最低限度對他撰寫「白話文學史」影響是多麼的大。

最重要的是；在「白話文學史」中，他對中國古文學批評是「死的」、「僵化了的」文學，而對佛教文學却始終讚語連篇，沒有一字一語的貶抑，這是我們學佛的人實足值得欣慰的事。

中華民國六十八年二月十七日寫于日月潭青龍山我淨茅蓬

## 唐善導大師勸修行偈

漸漸雞皮鶴髮 看看行步龍鍾

假饒金玉滿堂 難免衰殘老病

任汝千般快樂 無常終是到來

惟有徑路修行 但念阿彌陀佛

（上接第18頁 漫談佛經中的文字困難）

兄弟這一倫，倒是家中沒錢財可分，能安然分家。若有工廠、礦山、油井時，很少不打分家產的官司，郭汾陽只有一個。

朋友之愛，同行相忌，有錢有勢，別人唯恐以不見到你爲憾，當落魄後，別人又怕見到你而愁，怕你借貸。

月下追韓信的是蕭何，沒有蕭何，韓信做不了漢初三傑之一。但是未央宮中斬韓信的，也是蕭何。君臣朋友如是，共患難易，共富貴難。蕭何最後才「今日方知獄吏尊也」，是不是欲望害死人，名利害死人！「愛」害死人！