

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(之二)

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

【附記】

【柒、漢譯佛典研究的語言學轉向】

從語言史的視角來看待漢譯佛典，並利用其間所提供的語料來著手漢語語言學的相關研究，這一類型的「漢譯佛典研究的語言學轉向」，它所跨出去的第一步是相當漂亮而且是極其成功的，這主要是表現在漢語音韻史的研究上。對於近百年來利用漢譯佛典的語料而從事漢語音韻史的相關研究，朱慶之教授在其〈佛典與漢語音韻研究〉的鴻文裡，已經做了相當精采的報導與分析，此處自無重述的必要。然而，諸如季羨林和周一良這一類型以語言學為導向並利用漢譯佛典來從事佛教研究的路數，卻是一路走來坎坎坷坷，發展的並不順利，一直要到最近在辛島靜志接連出版了好幾部這一類型的相關研究之後，似乎才逐漸有了柳暗花明而峰迴路轉的局面出現。

此處我們且先從第一種類型的語言學轉向來看。在漢語史的研究脈絡裡，除了音韻史的相關研究之外，其它重要的部分就是詞匯史和語法史了。事實上，就前述這種語言學轉向之下的漢譯佛典研究來說，它在詞匯與語法的研究方面也有相當不錯的成績問世，而特別是在有關詞匯研究方面，其研究實績更是傲人。由於這一方面的研究對於我們解讀漢譯佛典以從事佛教研究來說，是相當具有關鍵性的，因此這一類型的研究也特別值得我們留意。

在上個世紀末晚近的一、二十年之間，由周一良教授啓其先河而進行的漢魏六朝佛典的詞匯研究，的確在不少後進學者的大

力推動之下，而有著飛躍性的發展和豐碩的成果表現。這些有關譯經詞匯的研究，大體是圍繞著半個世紀以來漢語詞匯研究上的兩大主題而展開的，其一為構詞法的研究，其二為詞語的訓詁考釋。我們若從其研究類型上來加以區分的話，則大體上可以分成以下幾種形態：

- 一、以漢地佛教詞語的構造為主題的研究
- 二、以譯經詞匯的訓詁考釋為主題的研究
- 三、以某一部漢譯佛典為對象的專題研究
- 四、零星而具有特色的一些研究
- 五、綜合型的研究

一、以漢地佛教詞語的構造為主題的研究

顏洽茂《南北朝佛經複音詞研究——賢愚經、雜寶藏經、百喻經複音詞初探》（遼寧師大，1981年碩士論文），便是這種研究類型裡頗具代表性的一篇論文。它是以賢愚等三經裡的複音詞結構模式及其語意構成作為探究的主題。作者在該篇論文裡認為，南北朝時期佛經複音詞的高比率現象——這是就它們和同一時期的中土文獻相比而言——不論是從這些複音詞的結構模式或是其語意構成來看，在漢語詞匯史上都有著相當重大的意義。

這些譯經詞匯不但為漢語的詞匯世界直接增加了數量可觀的

一批新詞與新義，而且還逐漸打破了傳統文言書面語對詞匯的壟斷局面，譯經裡大量出現的口語詞或俗詞也隨著佛教在中土的流行而成為了唐宋之間白話的直接源頭。此外，譯經複音詞的一些構詞模式也開始逐漸滲透到了漢語的構詞法裡，而這些多樣化的構詞方式更加速了漢語本身的複音化進程；並且佛典持續而大量的翻譯，這項大規模的詞匯交換作業也同時證明了漢語詞匯系統基本上，乃是一個可以通過和其它語種相接觸而產生能量交換的開放系統。

再者，同樣具有代表性的研究，則是梁曉虹的《佛教詞語的構造與漢語詞匯的發展》（杭州大學，1991年博士論文）。⁵⁵ 在這本論文的上編裡，作者在複音詞的分析模式上，嘗試突破那種長期以來以現代漢語複音詞構詞法的研究路數而往前代套用的形式分析的操作模式，而從語意構成的層面重新給予佛教詞語另外一種分類方式。⁵⁶ 在她的研究裡，她把所謂的「佛教詞語」分成了

⁵⁵ 此一博士論文目前已由北京語言學院出版社在1994年正式予以出版。

⁵⁶ 從向熹發表其古漢語構詞法的專書研究開始（指〈詩經裡的複音詞〉，語言學叢第六輯，1980），他的研究路數幾乎便決定了日後同一類型研究的基本走向，亦即：

- (1) 主要研究複音詞；
- (2) 首先定出確定複音詞的標準；

音譯詞、合璧詞、意譯詞、佛化漢詞和佛教成語等五種語意結構模式，並且在對各類詞語進行考察的過程裡，本文的作者也和前

-
- (3) 依照現代漢語通行的構詞法體系來進行盡量詳盡的描寫；
 - (4) 經常進行精確的數量統計；
 - (5) 根據定量分析的結果，提出該一專書所處時期構詞法的特點以及漢語構詞法的發展趨勢。

然而，誠如潘文國等人在《漢語的構詞法研究・1898年～1990年》一書中曾經指出的（學生書局，1993年，頁411～417），這類研究由於大體是沿著現代漢語構詞法研究的路子往前代套用，而沒有或是較少去留意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依樣畫葫蘆地分成聯合、動賓、偏正等式，接著便是指出何式何時開始產生。除此而外，似乎也沒有甚麼還可以繼續講下去的了。因此一到了兩漢的詞匯研究，當現代漢語構詞法所談論的各式複音詞都已大體具備之後，接下去而又能夠具有創意的論文便不多見了。事實上，向熹式的詞匯研究模式在新近由周日健與王小莘兩人主編的《顏氏家訓詞匯語法研究》（廣東人民出版社，1998年）一書裡有關複音詞的研究上仍然可以清楚見到其巨大的影響力。就此而言，梁曉虹針對佛經詞語的特殊性所安排的分類方式，無論如何都有其創意存在。

此以佛經詞匯為語料的一些研究不同，而特別著重從文化語言學的觀點來檢視這些佛教詞語的構成，並著手分析它們是如何融入到漢語的語言文化之中去的。

梁曉虹教授這種文化語言學的視角，以往似乎經常都被此一領域裡的多數同行所忽略。事實上，佛典的翻譯工程不僅是一種語際之間的能量交換，它更是一種文化之間的能量轉換。在下編裡，作者則從歷時語言學的觀點分析了這批藉由翻譯而帶來的佛教詞語，它們在漢語詞匯發展史上造成了哪些意義重大的轉折。作者認為這些歷史性的轉折包括：樹立了吸收外來詞的樣板、擴充了漢語詞匯的寶庫、豐富了漢語詞匯的構造方式、加速了漢語詞匯雙音化的進程，以及促進了漢語口語化的進展。

二、以譯經詞匯的訓詁考釋為主題的研究

魏晉南北朝在政治上雖是一個動盪不安的局面，但它卻是民族互動以及文化交流極為頻繁的時代，各種新生事物相繼出現而新的觀念也層出不窮，整個時代各個層面的變遷都相當巨大，而這些變化在這個時期的詞匯演變裡也都有其一定程度的反映。⁵⁷

⁵⁷ 譬如呂叔湘先生的〈南北朝人名與佛教〉一文便曾條列了四十一項與佛教有關而見於正史紀傳中的人名，並基於人名是文化的載體和鏡象以及它們

周日健與王小莘兩人曾把中古漢語在詞匯上的特點歸納為五項來加以論析，⁵⁸ 而其中所列出的每一項特點都清楚地表明了這個時期除了詞匯的多元化與豐富化之外，就是隨著文白相雜、雅俗兼行與華梵交錯而來的詞義複雜化。誠如方一新與王雲路二人所說

與文化共生、共變的現象，而認為這些人名的出現反映了一個時代家世信仰和社會風尚的變遷（該文原發表於《中國語文》1988年第四期，今收於邵敬敏主編《文化語言學中國潮》，中國語文出版社，1995年，183～205）。

⁵⁸ 參見周、王二人前揭書「從《顏氏家訓》看魏晉南北朝漢語詞匯的幾個特點」（頁116～139）。二人所列出的這五項魏晉六朝的詞匯特點如下：

- 一、新詞新義大量涌現，舊詞古義依然活躍，呈現著從上古向中古發展的過渡時期的漢語詞匯質態，形成了文白相間的語言特色。
- 二、複音化過程迅猛推進，詞匯系統正在發生著從以單音節為主到雙音節漸趨優勢的轉化。
- 三、詞的使用範圍拓寬，詞義擴大，是魏晉六朝多見的語言現象。有些特別活躍的語詞，成為一批複合詞的共同詞素，組成龐大的類義或意義相關的詞群。
- 四、魏晉六朝是新舊詞義交替共存的重要時期。一詞多義現象迅速發展，詞的多義系統普遍形成。
- 五、詞的形成與詞義的發展途徑更多也更為複雜。

的：⁵⁹

許多先秦文獻，如果不加注解，可能根本就讀不懂。比較而言，漢魏以降的作品就要好懂一些。但是，在實際閱讀漢魏六朝的作品以後可以發現，許多先秦使用的詞語，在這一時期又產生了新的意義；許多看似普通易懂的詞語實際含義並不普通，容易產生誤解。

因此，不但本土文獻在出現了詞匯多元化與詞義複雜化的大幅變動之下，會增添後人理解上的困擾，而對那個時期由不同時地和不同譯者所譯出的佛典來說，它們所出現的情況就更加地錯綜了。因為這些翻譯作品除了和本土文獻一樣，反映出了那個時期詞匯在語意、語法和語用上的大幅變動之外，更出現了許多不見於當時中土文獻的新詞新義以及新的語法成分。此中某些部分固然是受到源頭語的影響，但在多數情況下，這些新詞新義以及其中的若干語法成分則是來自於當時的口語或地域性方言，而有一部分雖是來自於承古的書面語而在意思上卻已經有了變化，但中土的書面文獻卻沒有同步地反映出來，還有另外一部分則是佛典翻譯者在由梵轉華的翻譯過程裡個人言語上的創新。⁶⁰ 這些情況

⁵⁹ 參見方一新與王雲路合編《中古漢語研究》，商務印書館，2000年，前言頁1。

⁶⁰ 參見徐時儀《古白話詞匯研究論稿》，上海教育出版社，2000年，頁46～

都造成了今日我們在研讀當時所譯出的那些佛典時，往往都比同一時期中土的其它文獻來得倍感艱苦。

當我們在面對這些譯經詞匯時，其中的專業術語往往並不是真正的困難所在，因為它們在多數情況下都可以在專業性的辭書裡找到一些解答的線索；而閱讀這個時期所譯出的漢語佛典，我們在詞匯上所遇到的最大困難，實際上都是一些口語性的常用詞和某些地域性的方言，以及一些譯家雜揉華、梵兩語而創獲的新詞新義，而這些詞語又經常為現行的任何字典或辭書所失收。因此，李維琦在其《佛經續釋詞》裡便擬了一個「讓詞書更完善」的題目來作為該書的前言，並藉以表達他撰寫此類著作的目的，他劈頭就說：⁶¹

我們傳世的浩繁文獻，可以分為兩類，一類是中土文獻，一類是佛典文獻。我們在編詞書的時候，目光主要放在中土文獻上，至於佛典文獻，除了較有文學意義，為人們所熟悉的那很小的部分之外，我們還沒有來得及有較多的注意。這一部分大量的新詞新義，詞書把它們全都『忘』了。這兒的『新』是借用一下，實際是原本就該有的，對於已編就的詞書而言，便是『新』。我們可以說，佛經應該編專門的詞典，如像《佛學大詞典》、《佛光大詞典》之類。也說得對，不過

47。

⁶¹ 參見氏著《佛經續釋詞》，岳麓書社，1999年，前言頁1。

我這裡要說的主要不是那些佛學術語，而主要是指一般詞語，佛經中還是有許多通用詞語。....證明佛經這個語料寶庫，確實值得我們去發掘它，大型詞書完全應該吸收佛經研究的成果，把它編得更加完善。

事實上，中古漢語的研究能夠在晚近一、二十年之間異軍突起，這和不少學者投身於此一時期的文獻而進行詞語訓詁或詞義考釋的工作有密切關係。⁶² 在1980年代以後，這些訓詁考釋主要是以魏晉六朝的筆記、小說、詩歌與史書為其取材的大宗。至於在佛經釋詞方面，梁曉虹教授雖早在1984年便已著手為文，談到了佛教詞語的訓詁問題，但其影響似乎有限；至於張聯榮教授1988年所發表的〈漢魏六朝佛經釋詞〉一文，則多少就起了一些帶頭的領航作用；⁶³ 但總括說來，從1980年到1990年之間的佛經釋

⁶² 在方一新與王雲路合編的《中古漢語研究》一書所附有關中古漢語的論文目錄（pp.368~401）裡，諸如～匯釋、～考釋、～箋釋、～例釋、～集釋之類的文章，幾乎佔了一半以上。而只是《世說新語》的辭典，從1992~1993便出版了兩部之多。此外，諸如王雲路的《六朝詩歌語詞研究》（黑龍江教育出版社，1999年），其下編「釋詞」也以全書三分之二以上的篇幅來從事詞語的考釋。當然，這多少也顯示出了辭書的編纂永遠難以符合研究者實際需求的窘境。

⁶³ 張氏在該文裡，考釋了諸如方宜（方便）、腹拍（匍匐）、大家（主人）、

詞研究，仍屬起步的草創階段，而不論是方法或取材都未具規模，仍以零星式的研究居多。

若是以取材的規模、研究的工具以及資料的處理方式來看，或是從詞義訓釋的方法來說，李維琦 1993 年由岳麓書社所出版的《佛經釋詞》一書，都稱得上是譯經詞匯研究領域裡最具創意而又有代表性的一部作品。先從取材的規模上來看，這部著作的取材可以說是前此同類作品中最為深廣的，它總共是以五十六部佛經的二百八十萬字為其語料，著手訓釋了其間所出現的一百四十九個常見但卻「非雅詁舊義所能賅」的詞語。雖然這部著作只是

消息（看護、照料、關心、問候）等十六個漢魏六朝的譯經詞匯，而在此之前他則先說了如次的一段話：「東漢以後，隨著佛教的傳入，佛教經典陸續被譯成漢文。從語言的角度看，這些漢譯佛經中既有一部分文言詞語，又包括了一定數量的口語詞匯，一些新的語法現象也有所反映。對漢譯佛經的語言材料進行整理分析，一定能促進漢語史研究的深入發展。」

（參見王雲路與方一新合編的《中古漢語研究》，商務印書館，2000 年，頁 225～243）當然在張氏此之前，諸如蔣紹愚教授已經在《中國語文》1985 年第二期上發表了〈祖堂集詞語試釋〉一文，但《祖堂集》畢竟不能歸作漢譯佛典；而梁曉虹在 1984 年的〈佛經詞語札記〉（南京師大學報第二期）與 1986 年的〈談佛經詞語與訓詁〉（學術論壇第五期）的文章，則在當時並沒有引起太大的注意。

一百四十九個詞語的訓釋，但全書篇幅卻高達二十一萬字。這些語料上起東漢而下迄隋代，剛好概括了所謂中古漢語的時期，因此說它具有斷代史的特徵也不為過。

其二，就研究的工具與資料的處理方式來看，要駕馭如此龐大的文獻，若是只靠著傳統熟讀默識而動作卡片的操作方式，當然難免掛一漏萬而容易失去詞義考釋的可信度，何況這種傳統手工業式的操作方式既費時又費工。作者在撰寫本書之際雖已年屆花甲，但在研究工具上卻絲毫不落人後，他在處理這批龐大的資料時，是把這五十多部漢譯佛經悉數鍵入電腦，然後再藉由索引系統來進行地毯式的勾稽例句，從而能夠全面的對詞語的義例進行滴水不漏的分析。由新工具的使用，當然也會帶來對這批語料的新的處理方式與新的研究方法，從而在許多地方便能夠有新的發現或發明。就此而言，李維琦的這部著作可以說為我們提供了一項運用現代化工具以著手詞義訓詁工作而極其成功的範例。⁶⁴

其三，從詞義訓釋的安排上來說，本書所收詞語依作者自己的講法，皆「非雅詁舊義所能賅」者，而所釋意義多為前人所未道，間或亦有時人已闡發而進一步提供了更早的書證。這些詞語的考釋大體有三種類型：一為具有「史」的意義，提供了現有詞

⁶⁴ 參見劉曉南〈中古漢語詞匯研究的新拓展——評《佛經釋詞》〉，《古漢語研究》1994 年第一期，頁 74～77。

典未收而存於佛經中的早期用例；二為補充已有詞典釋義的內容，顯示詞義的豐富多樣；三為現有詞典漏收的詞語。

再者，就詞語釋義的方法學來說，作者往往都能同時兼顧語意、語法和語用這三個平面來斟酌詞義分立，因而也比較能夠對詞語進行全方位的描寫。此外，作者也很注重詞義系統結構層次的探討，他以基本義為義項分立的根據和詞義引申的源頭，以一詞為綱，根據詞的演進中不同的組合角度，而動態地概述了一個同義或近義詞族。例如「惱」，先釋其義，繼而指出它常與一些表示心理活動的詞連用，解釋了「懊惱、憂惱」等十五組同義近義詞。既鳥瞰了詞結構系統的發展流向，又橫向比較了這些詞語的異同。⁶⁵就方法學的觀點來看，作者的這種安排也為佛經詞義的訓詁樹立下了一個良好的範例。由於此書普受學界好評，作者又於1999年出版了《佛經續釋詞》，考釋了將近二百個詞語，發現的新詞有一百個左右，而求得的新義則約有五十餘處。總括來說，這種研究方式是把傳統訓詁學的方法移用到佛經詞語的考釋上去，並借助了一些西方語言學的概念架構來進行詞義的分析。

⁶⁵ 參同劉曉南前揭文。

三、以某一部漢譯佛典為對象的專題研究

就語言學的視角而言，以某部漢譯佛典為對象而進行廣賅的語言學研究，指的就是對該一文獻所提供的語料進行全面的語音、語法與詞匯的描寫與分析。然而，若是以這樣一個標準來看，則截至目前為止此類作品似乎尚未問世。但是，針對某部特定的漢譯佛典，藉由比較文獻學的研究手法以及對音還原的音韻研究方式而進行詞匯描寫與分析的專題研究，則目前已有幾部水準極高的作品問世。並且，就方法學的立場來看，這幾部著作都稱得上具有典範性的意義，而其間所展現出來的學術風格，則可以說是印度學、佛教學、中亞學與漢語音韻學這幾門專業學問的一種高度結合。在此我們準備簡介三部具有這種學術風格的作品，並藉此以彰明由東漢以降而迄於南北朝時期所譯出的某些漢文佛典，雖然在過去它們長期受到忽視，但是在前述那種學術風格的語言學轉向之下，這些漢譯佛典卻堅決地表現出了它們存在的價值及其難以取代的地位。這三部作品是：

1. The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarikasūtra in the Light of the Sanskrit and Tibetan Versions, The Sankibo Press, 1992。
2. 長阿含經の原語の研究——音寫語分析を中心として，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。

以上這三部著作都是日籍學者辛島靜志個人獨力完成的。此中第一部著作是作者負笈北京大學師從季羨林教授所完成的學位論文。在該書的「前言」裡，作者說：

就大乘佛教的起源及其初期的發展而論，其間的問題雖然歷經東、西雙方佛教學的學者長達百年之久的探究，但迄今為止，仍留有許多待解的謎團。個人在這項論題的探究上，所採取的進路是根據其它語言的版本，諸如以印度語、中亞語乃至藏語寫成的本子，而從音韻學的觀點來著手分析初期的漢譯佛典。就此而言，本書充其量只能算是一項初步的研究而已。事實上，從東漢而迄於南北朝時期的初期漢譯佛典，長久以來一直很少受到學界的注意，儘管從漢語音韻學和佛教研究的立場來看，這些初期譯籍所顯示的意義是十分重大的。當然，要對這些初期的漢譯佛典語料進行語言文獻學式的探討，需要具備多種語言的厚實知識，而這些語言包括了從中世紀印度方言而迄於中古時期的漢語方言。因此，這也使得許多學者對這一項艱鉅的工作裹足不前。從漢語音韻學以及梵語音韻學的立場而來研究初期的漢譯佛典，這一直是個人長久以來縈繞在心的意圖。

辛島靜志根據了譯經史的文獻以及他個人所進行的對音分析，讓我們更清楚地知道《法華經》現存的四種漢譯本裡的任何一個本

子，都比今日存世的諸多梵語抄本和藏語譯本來得早了許多。其中西晉時期所譯出的兩個本子，它們所依據的底本至遲在西元三世紀後半已經流通問世了，因為這兩個西晉本子比其它版本包含了更多中世紀印度方言的成素。辛島靜志從漢語音韻學和梵語音韻學的立場，交叉分析了這兩個漢譯本子所提供的對音語料，從而獲得了這一項驚人的發現。⁶⁶

這項發現，對於清理這部經典的初期結集經過以及它日後的梵語化歷程來說，意義是十分重大的。辛島靜志認為，我們若是能夠較為明晰地勾勒出《法華經》之類初期大乘佛典的梵語化歷

⁶⁶ 辛島舉了《薩曇芬陀利經》裡的一個音寫詞「抱休羅蘭」為例，來說明該經含有中世紀印度方言的成素。首先這個音寫詞在現今梵本裡的對應詞為 Prabhūtaranta，但是這個古典梵語顯然和中古漢語的音寫詞（MC: bau xjen la lan）之間，在音韻上有幾個重大的出入，因為梵語的 -bh- 與 -t- 是很難和中古漢語裡的「休」和「蘭」的聲母有任何對音關係的。然而，誠如辛島指出的，這其實是反映出了在中世紀印度方言裡，梵語的 -bh- 與 -t- 分別轉變為 -h- 與 -l- 的音變現象。同樣的，在竺法護的譯本裡梵語的 bhavati 和 -nti（混合梵語：bhoti, -nti）經常被譯者轉譯為「佛道」（Buddha's Enlightenment），而這也顯示出譯者混淆了梵語的 bodhi（enlightenment）和俗語的 bhoti 或犍陀羅語的 bhodi（梵語的 bhavati, bhavanti）。

程，⁶⁷ 那麼就能夠使我們對初期大乘佛教的起源及其流變的問題有一個比較清楚的認識。因此，藉由原典與譯本之間，乃至譯本與譯本之間的歷時同源的歷史比較法，或是通過原典與譯本之間的共時異源的對音還原法，而來研究這些初期經典的梵語化歷程，基本上是有其正面價值的。辛島靜志並且再三強調：正確而全面的對這一類初期大乘經典的漢譯本子進行語言學的探究，勢必是今後探討大乘佛教起源及其流變問題裡的一條難以迴避的研究走向。

⁶⁷ 佛陀生前大部份的佈教活動是在印度東部的摩伽陀地區，而阿含聖論最初流傳時所使用的語言也極可能就是該一地區的方言。及至教團與弘化地區逐漸擴大，基於佛教在弘法上的語言政策，這些聖論也隨之被轉換為各地的方言，終而在各地也產生了用各地方言口傳或書寫的各式的聖論或經典。保存至今的大小乘經典的梵語寫本，有不少在當初傳播時用的是中世紀印度方言，而隨著時代的推移，這些地域性的經典逐漸地開始梵語化。關於佛教經典梵語化起於何時的問題，學者之間雖有不同的看法，但一般認為是起自西元一至二世紀的印度北部、西北部而逐步開始的（以上參見辛島靜志〈漢譯佛典的語言研究〉，《俗語言研究》第四期，頁 37），而這一百年的時間正是大乘思想出現並開始在各地發展的關鍵時刻，因此我們透過這些初期經典的梵語化歷程的考察，也多少可以增廣我們對初期大乘佛教的起源及其流變問題的一些認識。

在辛島此一著作的「引論」部分（頁 14），他談到個人著手此一研究的目的，乃是希望藉著《法華經》的四個漢傳本子來和其它各種語文的版本進行比對，從而釐清這些漢傳本子的譯解方式或闡釋形態；而另外的目的，便是希望藉由這種比對式的操作所得而有助於我們更進一步理解這部經典初期的一個文本流變史。基於這兩大訴求，辛島認為竺法護當年譯出的《正法華經》，若從其譯解方式或闡釋形態來看，則理當可以大大派上用場，因為這個最早的漢譯本的譯者採行了逐語逐句式的翻譯來進行文本之間的轉換工作。

然而，誠如辛島本人所指出的，竺法護的譯本莫名其妙的長久以來一直受到忽視。根據他的推斷，個中原因有一部分便是出在這個譯本的方言式表達，它往往造成了讀者在理解上的許多困擾。此外，羅什譯本問世流通之後，在其普受漢地好評之餘，結果就是完全取代了前此的舊有譯本。就竺法護譯出的《正法華經》乃至他的其它譯作來說，它們雖然被收錄在各種版本的漢語大藏經裡，但從古迄今卻一直受到忽視，這當然是一件歷史的事實。至於是哪些原因造成這些譯籍受到了如此的冷落，辛島所推斷的那兩個原因，都是很值得我們今後好好深思的。

我們或許可以從讀者中心的文本詮釋學和「歸化」（domestication）的翻譯策略，來重新思索諸如羅什之輩的傳譯何以能在漢地長期流通的問題；同樣的，我們也可以從作者中心的

詮釋學和「異域化」(foreignization)的翻譯策略，再來思考某些漢譯佛典何以無法在中土流通的原因。我們認為透過這兩種不同而對立的觀點，也許在交叉分析之後可以讓我們重新來檢視佛典翻譯在「漢語化」上的成功與否，是否平行於某些東來的佛教思想在中土傳播上的成功與失敗。此外，我們也認為對於中國譯經史上某些所謂「成功」或「失敗」的譯本，進行對比語言學乃至文化語言學的分析，或許有助於我們以一個新的視角來考察佛教思想「中國化」的程度問題，並且可以讓我們進一步檢視中國佛教思想的發展與那些在漢語化上成功或失敗的譯典是否有其關連的問題。⁶⁸

雖然如此，我們並不準備在此涉入此類有關跨文化翻譯所引

⁶⁸ 筆者文中的那些構想與思索是受到 L. Venuti's 〈Translation and the Formation of Cultural Identities〉一文的啓迪，若是對我們文中構擬的那些問題有興趣，則此文是不可錯過的。L. Venuti 的鴻文收於 C. Schaffner and H. Kelly-Holmes (eds)，《Cultural Functions of Translation》，Multilingual Matters Ltd.，1996，pp.9~25（其中文譯文可參見許寶強與袁偉合編的《語言與翻譯的政治》，頁 358~382）。關於 L. Venuti 的翻譯理論，郭建中編著《當代美國翻譯理論》一書的「第八章 解構主義與翻譯研究·第二節 韋努蒂及其解構主義的翻譯策略」，則有一段相當扼要而且精采的介紹（參見該書頁 188~199，湖北教育出版社，2000 年）。

生的各種問題及其論爭。我們比較有興趣的是辛島所提及的第一項原因，那就是竺法護譯本所呈顯出來的地域性方言與口語式的表達。事實上，這種特殊的文體風格一直是舊譯時期許多漢譯佛典的基本特色。我們若是能夠仔細地去分析這種譯經文體形成的背景，則可以發現它和天竺「由聞而入」的知識傳統，以及佛教弘法佈教活動上的語言措施是息息相關的。⁶⁹

正是由於中古時期譯經文獻裡保存了許許多多當時地域性的方言俚語和俗詞白話，這也使得漢語詞匯史的研究者特別地關注這一類漢譯文獻。因此在這一波語言學轉向的漢譯佛典研究裡，它們一反過去長期受到忽視的命運，而堅決地表現出它們在中古漢語史研究裡的存在價值及其難以取代的地位。⁷⁰ 然而，從辛島靜志的研究方法及其關注的主題來看，他顯然和那些純粹的漢語史研究者是有所不同的，而他這種不同的研究走向，也直接使得這一批塵封已久的漢譯文獻又展示了它們存在的另一種價值。

就研究方法而言，辛島靜志除了採取國人已然相當熟知的「共時異源的對音還原法」之外，他更在梵語音韻史方面展現了他對「歷時同源的歷史比較法」的深厚學養，而這類方法的運用是必

⁶⁹ 參見朱慶之《佛典與中古漢語詞匯研究》，文津出版社，1992 年，頁 28~35。

⁷⁰ 參見徐時儀前揭書「古白話重要文獻概貌介紹·漢譯佛典」，頁 42~50。

須奠基在對梵語音韻學及其方言流變史的深厚知識上的。就後者來說，能夠運用這種方法來著手佛典的比對研究，除了諸如季羨林教授之流國際知名的頂尖學者之外，絕大多數的中國學者根本是難以望其項背的，而辛島靜志正是季羨林教授的高徒，並且他在這一方面的功力在其第二部出版的著作裡更是展露無遺。

以下且讓我們再來看辛島的第二部著作——《長阿含經の原語の研究——音寫語分析を中心として》的研究。⁷¹ 這部作品是以西元五世紀初譯出的《長阿含經》為中心，從梵語音韻學與漢

⁷¹ 本書的出版時間雖然是在 1994 年，但卻是作者在 1987 年～1989 年所進行的研究成果。根據作者自陳，此書的撰寫是受到了柯蔚南《東漢音韻箋釋通覽》（*A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*, Hong Kong）一書的刺激，原初擬以英語發表，其後因故作罷。1985 年～1987 年，辛島留英三年，師從劍橋大學的 K.R.Norman 等人，而這一段留英歲月正是辛島靜志苦讀包括犍陀羅語在內的中世紀印度方言以及中亞語言的日子，而其研習的成果也相當具體地在此一著作中呈顯出來。在其返日之後不久，他又立即赴北京大學從學於季羨林教授（1987 年～1991 年）。這種但知追求學問的學究式人物似乎很難出現在漢語圈子的土壤裡，這一點在海峽兩岸似乎都一樣，否則國際馳名的季羨林教授也不會只在其垂暮之年培養了一位優秀的日籍學生，而截至目前為止卻並沒有造就出一個可以傳衣鉢的中國弟子。

語音韻學的立場，交叉分析了該經所出現的大約五百個音寫詞以及若干漢文譯語，並藉由此一廣賅的音韻分析澄清了長期以來學者對該經原語出處問題所引發的論爭。在該書的結語裡，辛島談到了個人在這個問題上的探究所得（頁 51～52）：

正如我們在上文分析裡所看到的，《長阿含經》的原語不能簡單而片面地歸為犍陀羅語（Gāndhārī）。當我們仔細檢視之餘，便能見出其複雜的樣相，除了浮現出西北印度方言的特徵之外，還混雜了梵語化（Sanskritization）、俗語（Prakrit）以及地域性方言的成素。我們仍然可以在寬泛的意義下把這種方言叫作犍陀羅語，但是有必要說明一句，亦即這種方言和反映在西北印度碑文裡的犍陀羅語相去甚遠。

辛島在本書裡除了藉由經中的對音語料來釐清有關《長阿含經》原語的長期論爭之外，並且在附錄「和中國音韻學的關連」裡（頁 53～59），他也談到了如何使用漢譯佛典裡對音語料的問題，特別是在採行所謂「共時異源的對音還原法」之際，應該如何來甄別對音語料的問題，作者對這些問題都有其相當獨到的見解。辛島首先提到漢譯佛典在漢語音韻學的研究上是不可或缺的重要資料。以《長阿含經》的音寫詞為例，它們便相當直接地呈顯出了從東漢而迄於南北朝時期的語音。

誠如辛島靜志指出的，現代意義的漢語音韻學研究，基本上是起源於歐洲的，而那些歐洲的學者諸如高本漢與馬伯樂，他們

或是強調梵漢對音材料在漢語音韻史研究上的價值，或是直接開始利用漢譯佛典的對音語料來構擬古音。⁷² 但是也有不少學者曾經質疑把漢譯佛典裡的音寫詞資料作為構擬古代音韻依據的可靠性。例如加拿大籍的漢學家蒲立本（E.G.Pulleyblank）在其 1962 年發表的〈上古漢語的輔音系統〉一文裡，便全面地以佛經音寫詞為依據而重新構擬漢代的輔音系統，但卻遭到不少知名學者的強烈批評。⁷³

但是，辛島靜志卻認為，蒲立本的論文遭受批評，這並不代表以音寫詞構擬古音的失敗；而蒲氏的論據之所以受到質疑，原因出在東漢時期佛典音寫詞的數量過少，並且蒲氏本人自己也未曾清楚地意識到這些音寫詞的源頭語來源的複雜性，因此在這種情況下借助音寫詞而構擬古音系統，當然是一件相當冒險的事情。但是在西晉以後，譯經數量漸趨龐大，只要我們對這些難以數計的音寫詞進行慎重的考察與分析，它們仍然是研究《切韻》

⁷² 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〉，《漢語史研究集刊》第二輯，巴蜀書社，2000 年，頁 303～304。

⁷³ 根據辛島在此書裡的敘述（頁 53），這些批評蒲立本的學者包括了高本漢、丁邦新與河野六郎等人。又、蒲立本的這篇論文目前業經潘悟雲與徐文堪兩人合譯為中文，而於 1999 年交由中華書局以「世界漢學論叢」的名義出版。

之前漢語音韻的豐富而確實的材料。

然而，這些音寫詞在源頭語的性質上，則誠如辛島靜志與其他許多學者曾經指出的，它們不僅止於正規的古典梵語，還包括了諸如犍陀羅語在內的中世紀印度方言和不同程度的佛教混合式梵語，有時甚至還有中亞地區的一些語言，如吐火羅語（Tocharian）。⁷⁴ 因此，若是對此類語言缺乏一些相應的知識，基本上是無法真正進行對音還原工作的。此外，若是對古代漢語，特別是音韻學方面的認識不夠深入，也同樣地無法勝任此類對音還原的研究。

由於為了探究《長阿含經》的原語形態，辛島靜志把這部經典裡所出現的五百個音寫詞拿來和可能的巴利語和梵語的對等詞

⁷⁴ 根據朱慶之〈佛典與漢語音韻研究〉（頁 314），平田昌司在 1994 年第一次從漢語史研究的角度闡述了唐以前佛教對音資料來源的複雜情況，並對已往學者在這一方面的研究提出了批評（平田之文原為「第二六屆國際漢藏語言及語言學大會」在大阪召開時所宣讀的論文。此文筆者未見，故至今仍未知其詳）。此外，辛島靜志在〈漢譯佛典的語言研究〉（頁 38）說：「我們可以推定，自東漢至南北朝出現的漢譯佛典中，許多原典是用中期印度語、中亞語言等口傳或書寫而成的。例如東漢支婁迦讖譯本中出現的『彌勒』（Skt.Maitreya）這菩薩名也不與梵語對應，而與中亞古語之一的吐火羅語的 Maitrāk、metrak 一致。」

匯進行了音韻學的交叉比對，而在此一比對的過程裡，他發現到了四個和漢語音韻有關的問題。⁷⁵ 在此且依辛島靜志所舉出的一個問題為例，來說明我們在研究漢語音韻時，若是能夠恰當地利用音寫詞的資料，還是可以解決一些漢語音韻研究上的問題。此處辛島的中古音測擬是採用高本漢的構擬和李方桂所修訂的系統，並按照柯蔚南（W. South Coblin）的標記法來表示，而文中 MC 則用以表示測擬的中古音值。

這個和漢語音韻有關的問題是「羊母音值」的問題。柯蔚南等人在分析了諸如《釋名》和魏晉時期郭璞的音注之後，推定中古音羊母（高本漢 0；李方桂 ji）的音值在漢代為 *z-*、*ʒ-*，魏晉時期為 *z-*。並且，蒲立本與柯蔚南都以漢譯佛典音寫詞的分析為其擬音的基礎，而把羊母從漢代以至唐代的音值定為 *z-*。辛島靜志則認為兩人根據佛典音寫詞而來的這種擬構是很值得商榷的。辛島以為，即使暫時不論這兩位先生對印度語言的認識程度，我們也可以從《長阿含經》的音寫詞裡發現羊母的音值並非 *z-*，而是與印度語言中的半母音 *y* 相類似。

《長阿含經》裡存在著羊母字與梵語的 *-k-* 相對應的例子，例

⁷⁵ 這四個和漢語音韻有關的問題，除了我們文中所介紹的「羊母音值」的問題之外，其餘三個問題分別為：第一口蓋音化；韻尾 *-s* 的問題；關於魚部音值的問題。

如：「尼延豆」（Skt: *nikaṇṭha*）的「延」（MC: *jiän*）和梵語 *kaṇ* 相對應。然而，在印度和中亞語言裡不可能有 *-k-→-j-* 的這種音變存在，因而辛島認為例子裡所反映出來的，乃是 *-k-→-y-* 的這種中世紀印度語的音變。此外，羊母字有時也與 *-c-* 對應，例如：「婆耶」（Skt: *Vacā-*）的「耶」（MC: *jia*）與梵語 *cā* 對應。辛島也同樣認為例子裡所表明的，並不是 *-c-→-j-* 的這種特殊的音變，而是說明了在《長阿含經》的原語中也發生了 *-c-→-y-* 的這種在中世紀印度語裡較普遍的音變。

此外，辛島又舉了另外一個旁證來說明其測擬的正當性，那就是關於梵語複輔音 *jy-* 和 *dy-*，在俗語（Prākṛit）裡無一例外地都變成了 *j-*。若是如蒲立本等人所說的那樣，羊母字的音值為 *z-*，那麼理論上這兩個複輔音也應當可以用羊母字來加以音寫。然而，實際上，它們的音寫詞都是禪母字，例如：「樹」（MC: *zju*）提」（Skt: *jyoti*）和「讎」（MC: *zjəṇ*）地」（Skt: *dyuti*）。由此可見，在《長阿含經》裡可以明確看到原語的 *j* 用禪母字，而 *y* 用羊母字來音寫的這種區別。因此，辛島靜志認為在《長阿含經》譯出的時期（西元五世紀初），長安羊母字的音值並不是如蒲立本等人所宣稱的是 *z-*，而是與印度語中的半母音 *y* 相類似的音值。⁷⁶ 在 1997

⁷⁶ 關於梵語複輔音 *jy-* 和 *dy-*，在俗語（Prākṛit）裡無一例外地都變成了 *j-*，而漢語對音並沒有採羊母字而是用禪母字來音寫，這兩個例子是出自辛島

年的一篇論文裡，辛島更說：「我們不僅不能否認漢譯佛典是研究中國音韻的重要資料，而且期待在這一方面有更為深入的研究進展。反過來，我們可以利用中國音韻研究的成果，探明漢譯佛典原語的面貌。」⁷⁷

最後我們再來看辛島的另一力作——《正法華經詞典》。在這部辭書的編纂者「前言」裡，辛島靜志劈頭又再次重申了他在前幾部著作裡不斷強調的觀點：

如果我們從語言方面仔細地研究漢譯佛典的話，就會發現，在我們探討佛典的成立、發展等問題時，僅僅依靠晚於漢譯的梵語佛典還遠遠不夠。在我們探討這些問題時，漢譯佛典也是極其重要的資料，為我們提供重要的線索。⁷⁸ 尤其是東

〈漢譯佛典的語言研究〉，《俗語言研究》第四期，1997年，頁37。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ 其實這種觀點並不新鮮，諸如熊十力、印順法師，乃至 L.R.Lancaster 等佛教研究的專業學者一早就提醒學界要留意漢譯佛典，而且即使是一般涉獵佛教研究的中國學者現在也都注意到了漢譯佛典對於研究印度佛教史所可能具有的重要性，例如孫昌武在《佛教與中國文學》一書裡，就曾經說：「漢譯佛典不但數量龐大，而且質量很高。從內容上看，它比起巴利文和藏譯佛典來，更完整地保存了佛教發展的不同時期、不同部派、學派、宗派的材料；並在翻譯過程中一般都記錄了原典傳入和譯寫情況，從中可以

漢、魏晉的漢譯佛典遠早於梵語寫本，是我們研究大乘佛教成立等問題時的重要資料。今天以正確讀解漢語、梵語、藏語為基礎的正經研究才剛剛起步。

從佛教學肇始之初，梵語和巴利語佛典的語言學研究便與之隨行。隨著印度境外，特別是中亞地區梵語佛典的相繼發現，以梵語為中心的佛典語言學也逐漸成為了佛教學或中亞學裡的一門顯學。然而，在這一波波學術浪潮的翻湧之下，橫行的佛典包括藏語佛典在內，始終是學者長期注目的焦點，但是以直行書寫的漢文佛典似乎並沒有受到這一股強大學術浪潮的席捲。這種情況一直要到所謂「劍橋三人組」發表了他們的研究成果之後，整個局面才大為改觀，而辛島靜志的這一番見解正是在橋劍學風熏陶之下的產物。⁷⁹

推測原典出現的層次，這不僅對研究佛教史有重大價值...就是研究一般的佛教問題也要利用漢譯佛典。」（上海人民出版社，1987年，頁30）

⁷⁹ 參見辛島靜志《長阿含經の原語の研究》，頁3～5。就佛典語言學的研究擴及到漢譯佛典語言學來說，辛島便曾把 H.W. Bailey、J. Brough 和蒲立本三人稱為「劍橋三人組」，並且認為這一門學問能夠擴大其研究視野而進一步推展到國際舞台，乃是這三人通力合作的結果。此外，北大考古系的林梅村教授在這一方面的研究也有其國際性的地位，至於他在這一方面的具體研究，可在以下他的兩本論文集裡見到：《西域文明——考古、民族、

辛島靜志認為，我們可以從正確而全面地解讀梵、藏、漢三種語言的一些相關經典入手，而來探討初期大乘思想的起源、流變以及其經典成立的各種問題。這種研究進路，在方法學上乃是一種語言學式的進路。然而，以國人自認熟知的漢譯佛典來說，我們是否已經有了萬全的準備，以便能夠順勢承接這一波新的研究趨勢而再造中國佛學研究的高潮呢？雖然，漢譯佛典研究的語言學轉向在近年之間也有不小的勢頭。對此，辛島在此一著作的「前言」裡則發表了他不同的看法：

但是，漢譯佛典中出現的特殊的、或是口語詞匯、語法極少為漢語辭典及語法書籍所收，這就加大了我們準確讀解漢譯佛典的困難。最近從中國學的角度研究漢譯佛典的詞匯、語法的風氣漸盛，不同學者相續發表了數篇優秀的研究成果。但是，這些從中國學角度的研究總的說有兩類：一是收集用例，歸納性地闡明意思；二是停留在自始至終與外典（佛教以外的文獻）中相類似的用法的比較，沒有充分表明漢譯佛典的特徵，即漢譯佛典是翻譯，我們可以把它與梵語、巴利語、藏語等經典、或是不同譯者翻譯的經典（異譯）進行對比。通過與梵語等佛典或異譯相比較，我們就很可能明確漢譯佛典中的一些難解的語法和詞匯，找到一些發現。

語言和宗教新論》（東方出版社，1995年）與《古道西風——考古新發現所見中西文化化交流》（三聯書店，2000年）。

對於任何一位真正翻讀過東漢而迄於西晉時期的漢譯佛典的人士來說，即使是中文系科班出身也未必能在閱讀上討到任何便宜，因為基本上漢譯佛典所表現出來的語言風格是他們不曾熟悉的一種文體，而字裡行間又充滿了許多口語詞以及受到源頭語語法影響的奇言怪語。而且，一旦遇到了這一類語文上的障礙，往往很難求助於現成的工具書來解決這些問題，李維琦教授在他的《佛經釋詞》裡就曾經講過現有的漢語辭書並不是為了閱讀漢譯佛典而編纂的。

至於辛島靜志對大陸學者的佛典漢語研究的批評，雖然讓人有些不舒服，但是良藥從來就是苦口的。事實上，就筆者涉獵所及，在目前國人的佛典漢語的研究領域裡，不論是詞匯或詞義研究，還是語法方面的研究，基本上是擺放在漢語史的研究脈絡裡。然而，這個領域的研究者似乎長期以來一直在潛意識裡認為漢語的發展有其自身內在的規律，從來不曾受到過外來語種語言文化的深刻影響，因此研究漢語史者能兼治藏語的已屬少見，遑論其能廣涉梵語之類的其它曾給予漢語實質影響語文。如此一來，這些研究者一旦涉足中古漢語的研究領域而著手漢譯佛典的語言分析，其間真正能夠有突破性進展的，事實上並不多見。

針對目前佛典漢語研究上的這種偏失，辛島靜志個人也提出了他的補救之道，亦即編纂專業性的辭書，諸如《佛典漢語辭典》之類的工具書來補正目前研究上的缺失，並進而能夠加速推動佛

典漢語的研究進程。正是在這種構想之下，辛島便展開了這一部《正法華經詞典》的編纂工作。他說：

從當今這一學術趨勢來看，我們急需這樣一種研究，即在中國學與印度學、佛教學兩方面的成果之上，對每一部初期漢譯佛典中的詞匯、語法進行研究。並以此為基礎，對不同譯者的詞匯、語法進行研究。筆者選擇了竺法護譯《正法華經》，作為這一方向研究的出發點。

在這部專書型的辭典裡，一共收錄了竺法護譯《正法華經》中以佛教詞、音寫詞、口語詞為中心的四千多條詞語，而這些詞語基本上都未被歷來的漢語辭書所收錄，其間即使偶有收錄，也是出之以西晉之後的文獻為依據。此外，在每一條詞目下都附有梵本（Kern-Nanjio 校本及中亞寫本）和羅什譯本的對應詞，以及英語翻譯。再者，對於詞典裡所引用的例文，辛島也透過梵、藏諸本而作了新的句讀，這也有助於我們理解他本人對該經的解讀方式。

辛島認為由於《正法華經》裡有著太多令人費解的詞匯，從而阻礙了現代學者對該部經典進行研究，因此他希望隨著這部辭典的問世，可以讓更多的同行由於解讀上的方便而對《正法華經》做更深入的研究。他並且打算隨後以同樣的手法繼續來編纂羅什譯本以及其它漢譯佛典的辭典，而最終的目的則是希望將它們總結在一起，匯編一部完全以漢語佛典為材料的《佛典漢語辭典》。我們在此衷心盼望這一部夢幻中的辭書能夠早日問世，因為這將

不僅有助於中古漢語的研究，並且更能直接有助於我們對漢魏六朝的漢譯佛典進行細密的語言學研究或教理思想的研究，而後者的研究成果對於研究佛教如何透過「漢語化」而逐漸「漢化」來說，將會是一項不可或缺的資料。

我們在此花費了相當多的篇幅來介紹辛島靜志個人的研究實績，主要是因為此人的研究，不論是在方法學或新論題的開展上都具有相當的創意與啟發性。至於他個人學問上的氣魄，當然是更令人動容。作為一位佛教研究者，他始終有一個長期關心的主題——大乘佛教的起源及其流變，而他關心這個問題的方式則是透過了各種佛典語言的廣泛研習；並且在成為一位佛典語言學專家的同時，他更是藉由梵、巴、漢、藏等經典的語言學分析而試圖把捉其間可以論究其關懷主題的一切可能的線索。⁸⁰ 在他的這

⁸⁰ 辛島在《季羨林教授八十華誕紀念論文集·下冊》（江西人民出版社，1991年）裡，發表了一篇題名為〈法華經中的乘（yāna）與智慧（jñāna）——大乘佛教中 yāna 概念的起源與發展〉的論文（頁 607～643），這篇文章或許最能代表他所關懷的主題與他所採行的方法學進路之間的互動關係。在這篇論文裡，辛島認為 yāna/jñāna 在現存諸梵本之間以及梵本與漢譯本之間，有交互替用的現象，而這種現象乃是透過中世紀印度方言 jāṇa（*jāna）的語形為媒介而產生的；並且，在法華經較早成立的部分裡，從內容方面來看，yāna 與 jñāna 是被視為同義詞來使用，而從語例分析來

種方法學操作之下，那些塵封已久而乏人問津的漢譯典籍，頓時之間又成了身價百倍而奇貨可居之物了，至少對辛島的研究來說是如此。

辛島爲了研讀古譯與舊譯時期的漢文佛典而大費周章地廣學各種佛典語文，他的這種研究進路在那些動輒認爲自身佔有母語之便而最能理解漢文佛典的人來看，或許會認爲自己至少可以省去研習佛典漢文的工夫。然而，事情絕非如此簡單，並且對於有這種想法的人來說，或許最應該讀一讀辛島在另一篇文章裡的一

看，也可以見出 *yāna* 與 *jñāna* 的交替換用的情形；因此，我們可以認定在法華經結集的初期，諸如 *eka-yāna*、*buddha-yāna*、*agra-yāna* 或 *udāra-yāna*，指的都是「佛智」(*buddha-jñāna*) 的意思，而 *mahāyāna* 原來的意思很可能是指 *mahājñāna*（大智），也就是「佛智」。至於 *bodhisattva-yāna* 一詞，則成立較晚，大體上可能是在 *yāna* 一詞用作「波羅蜜＝修行道」的意思之下才成立的，這也就是說，該詞是在受到般若思想影響之後才出現在法華經後起的增添部分。在對照漢譯諸本，並從梵語音韻學的立場著手分析之後，辛島推定古型的法華經與般若思想互不相涉地各別成立之後，兩部經典在西北印度相遇，而其結果則是法華經受到般若思想的洗禮而增添了有關「波羅蜜＝修行道」的部分，而般若經則從古型法華經中接受了 *yāna* 等同於 *jñāna* 的思想。

段談話：⁸¹

不正確地捕捉語言，便不可能正確地理解思想。而且漢譯佛典如此難解，僅僅滿足於大約讀懂，是根本不可能真正理解佛教思想的。今天我們應該首先老老實實地承認自己不懂佛教漢文。認定自己讀得懂，便會無意中不斷犯錯誤；知道自己讀不懂便會開始考察為甚麼讀不懂，這樣會打破自分的理解，重新認識漢譯佛典。如果我們從為甚麼讀不懂這一疑問起步，從語言方面仔細研究漢譯佛典，就會發現，漢譯佛典不僅是研究漢語史的重要資料，同時在我們探討有關佛典的產生、發展等問題時也必不可少。

四、零星而具有特色的一些研究

近一、二十年之間，以漢譯佛典爲語料而著手有關佛經語言研究的，除了前揭我們所介紹的那些以專書形態問世的若干著作之外，其實還有爲數不少刊載在各種專業期刊上的論文也從事著類似的工作。以方一新與王雲路二人合作編輯的《中古漢語研究》一書爲例，該書之中便錄有六篇討論佛經語言的論文，而從此一論集文後所附有關中古漢語研究的論文目錄來看，則其中更不乏

⁸¹參見〈漢譯佛典的語言研究〉，《俗語言研究》第四期，1997年，頁29。

以佛經語言為題的研究。由於此類大陸方面的專業期刊，本地取得十分不易，因此其全面性的整理與業績介紹，當更有待於彼岸有心之士的戮力以赴。因而我們由衷期盼朱慶之教授在四川大學《漢語史研究集刊》第二輯上所發表的〈佛典與漢語音韻研究：20世紀國內佛教漢語研究回顧之一〉，其續作之鴻文能夠早日問世。⁸²是以筆者此處僅能就個人研究興趣所及並有幸而獲見的少數讀物之中，揀錄幾篇私見以為頗具特色的論文做一簡介，並希望藉由此一獻曝之舉而收攻玉之效以有助於國內斯學界的一些進展。

在漢地的譯經史上，支謙、竺法護與鳩摩羅什都是極富盛名的譯經大家，而他們的翻譯業績基本上也分別代表了漢末、西晉與東晉三個不同時期的翻譯手法與翻譯水平。有趣的是，在這三位譯經名家的譯作之中，有些佛典是業已迭經此中一人或二人之手譯出而輾轉再由羅什總其成予以重新翻譯，如維摩與法華二經即是。因此，在佛教學的研究領域裡，透過梵文原典或其藏文譯本而與這些漢譯文本進行文獻學式的比對，以求能定奪這三位譯

⁸² 朱教授此一鴻文的續作，筆者於《漢語史研究集刊》第三輯上仍無緣見及。此外，在徐時儀教授所著《古白話詞匯研究論稿》一書的第二章第三節「古白話重要文獻概貌介紹」，以及第七章「古白話詞語專題研究概況」等多處，也對彼岸在此一領域裡的相關研究做了一番概括性的介紹，或可參看。

家譯筆的優劣，並彙畫出這些漢譯文本彼此之間增減損益的情形，乃至希望能夠進一步測擬出該一原典的初始風貌與集結過程等等，諸如此類的研究，其實在這個領域裡早已蔚然成風而且也有不少作品問世。⁸³然而，從漢語史的觀點來研究這些由漢末而至東晉的譯本在語音與詞匯，乃至語法與文體上的異同，諸如此類的研究似乎就比較少見有人涉足其間了。⁸⁴正因為如此，所以胡湘榮教授所撰寫的〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉一文便顯得格外有其意義。⁸⁵胡教授的這篇論文正是立基於漢

⁸³ 法比學派的健將，已故的 E.Lamotte 教授所譯注出版的《維摩詰經》法文本，或許是其間最能代表此一路數的研究類型。

⁸⁴ 以此地的研究來說，不論是竺家寧教授〈早期佛經詞彙研究：東漢佛經詞彙研究〉（國科會專題研究計畫成果報告書，NSC 88-2411-H-194-015），乃至劉承慧教授〈西晉佛經語詞研究——竺法護譯經中的語詞〉（國科會專題研究計畫成果報告書，NSC 86-2411-H-110-002），基本上都屬於共時性的靜態研究而甚少涉及歷時性的動態描寫（以上兩篇內容充實而尚未正式發表的研究報告，承蒙兩位教授不棄而使筆者有緣拜讀，謹在此聊申謝忱，並對兩位教授孤往的研究精神致上個人最高的敬意）。當然，其間諸如楊如雪的博士論文《支謙與鳩摩羅什譯經疑問句研究》（台灣師範大學國文系），則是少數幾篇以漢譯佛典為語料而著手歷時性研究的論文之一。

⁸⁵ 胡湘榮教授的論文請參見《古漢語研究》1994年第二（pp.75~79）與

語詞匯史的立場，而選取了這三人譯籍裡一些可資比對的語詞來加以分析，並希望藉著諸如此類的比對與分析，能夠讓我們從中見出「五胡亂華」前後時期，漢語詞匯嬗變上的一些線索。

以佛教學的研究而論，原典與譯本之間乃至諸譯本之間的術語比對，事實上是極其常見的，然而這個領域的研究者卻絕少將其關注的焦點留駐於常用語匯之上。在胡教授前揭論文裡，他用以比對的詞語除了有佛教術語之外，還包括了一般性的常用語匯，而用以比對的詞語則分為三類：

其一為支謙與竺法護二人的舊譯與羅什的新譯彼此對應出現的語詞，如舊譯「勞」與新譯「煩惱」的對應、舊譯「善權」與新譯「方便」的對應、舊譯「咨嗟」與新譯「稱嘆」的對應、舊譯「稍稍（稍）」與新譯「漸漸（漸）」的對應等等；

其二為但只出現於舊譯之中的詞語，如舊譯「習」、「傷」、「坐」、「適」等等；

其三為但只出現於新譯之中的詞語，如「障礙」、「畢竟」、「其實」、「極為」等等。

在第一類的比對分析裡，胡教授認為羅什的譯語大體是以當時更口語化的詞語來取代原先的那些承古詞，而在術語的翻譯方

面，羅什的譯語也為日後的多數譯家所採用。其次在第二類的比對分析裡，它除了一方面反映出複音詞漸次取代單音詞的時代趨勢之外，胡教授還進一步指出某些單音詞承古而來的義項，已然在東晉時期人們的口語中消失掉了，譬如「習」的「親近」之義，此一承古而來的義項可以在支謙所譯《維摩經·菩薩品》：「樂習善友」一句中見出，而羅什則將此句改譯為：「樂親近善知識」。此外，諸如「坐」字在上古時期可用為表原因的虛詞，而舊譯便承襲了這種用法，如竺法護所譯《持人菩薩經·諸入品》有云：「坐色故曰眼入」，而羅什則改譯為：「因色有眼入」。至於第三類的比對分析，胡教授認為這多少是反映了新詞與新義在東晉時期的大量出現，譬如「畢竟」的動詞義逐漸消失而其副詞義則遞增，並且許多的詞組，在這個時期也已經凝固成為了複合詞，譬如「其實」一詞即是。

胡教授的此一論文透過了支謙、竺法護的舊譯與羅什新譯在同一文本脈絡裡所出現的對應語詞的細密比對與分析，不但讓我們可以清楚地認識到由漢末而至東晉時期，漢語流變的趨勢與具體事實，同時也讓我們可以從詞匯史的觀點充分地意識到詞匯本身是有其死亡與轉生的。此外，對於羅什譯經在語言運用上的顯著進展，透過了這種比對的方式也會讓我們有一番更為深入而具體的理解。

基本上，如果此類詞匯的比對研究，其間所比對的詞語包括

了術語與常用語，乃至實詞與虛詞，並且在數量上達到了一定的水平，則經過一番統計與分析之後，其結論往往便可以構成所謂「語言風格學」研究裡的重要一環。譬如在胡教授的研究裡，得出了以「勞」或「勞塵」來轉譯梵語"kleśa"，乃是羅什之前譯經的通例，而及至羅什抵華，此一梵語則以「煩惱」一語譯之而定型。因此，吾人在閱讀古譯時期的譯典之際，例如在支謙所譯《維摩·弟子品第三》有：「如是食者，為非眾勞，亦非無勞」之句，此處吾人便應當以「煩惱」之義來訓讀其間的「勞」而萬不可另為它解以附會文意。此外，吾人也可以利用諸如此類的詞匯特色而來判別一部譯典是否有可能譯出於羅什之前。

雖然胡教授此文的目的並不在於語言風格學的分析，而是試圖藉著此類比對式的研究手法來呈現詞匯嬗變的趨勢。然而，此類研究若是足以呈顯出詞匯演化的事實與走向，則吾人便可據之以核證經錄所載的虛實，並推測出若干譯作或當成立某一時期而由某一譯家所為等等。因此，運用「語言風格學」的分析手法來研究漢譯佛典，⁸⁶ 勢必能夠更進一步地推展我們對歷代經錄的核證工作，而有助於整體性的佛學研究。

⁸⁶ 劉芳薇的碩士論文〈《維摩詰所說經》語言風格研究〉即是其間頗具代表性的研究，該文分別從文體、構詞、句式與虛詞等幾個方面來描述並解析此一譯典的特徵，也初步地涉獵了羅什譯本與諸譯之間的歷時研究。

以下且容我們介紹另一篇更具「語言風格學」分析手法的論文——〈《大乘起信論》的語法：有關「依、以、故」等之用法〉。本文的原作者是日籍學者高崎直道教授，他是以研究如來藏思想馳名學壇的，譯者為釋慧璉，其譯文則刊載於《諦觀》雜誌第七十二期。此文透過了《大乘起信論》與菩提流支所譯之諸經論在有關「依、以、故」的用法上的細密比對，而嘗試歸結出前者在語法與文體上全然是一派翻譯的口吻，很難認定它是出於中國人之手所撰寫的。當然，不容否認的，高崎教授也明快地指出了在此一論書的若干段落裡，其中的文句實際上不可能是譯自梵文原典。⁸⁷ 至於說到此一論典在詞匯運用與文體形態上頗近於菩提流支等人所譯之諸經論，高崎教授則認為這一點其實也不足以充分證明該論是出自菩提流支等人的翻譯集團，而至多只能說明在該論的翻譯過程裡或有菩提流支一系的成員參與譯事而已。

關於《大乘起信論》一書是否為真諦所譯或為中土人士所造的問題，自來便是聚訟紛紜，而莫衷一是。近年之間，竹村牧男等日籍學者捨棄了傳統以經錄等外證並參以教理分析的內證為主

⁸⁷ 高崎指出在《起信論》中，諸如「此真如體，無有可遺，以一切法悉真故；亦無可立，以一切法皆同如故」之類的文句，便不是印度式的，因為「真如」的梵文對等語是個單詞，而印度人是不會如此來拆解一個單詞以進行其詞義分析，因此這類文句顯然不可能是譯自梵文原典。

的考察方式來處理此一問題，改而採取了以該一論典的詞匯與文體分析為導向的內證路數來研究這個論題。竹村牧男教授在其力作《大乘起信論讀釋》裡（山喜房佛書林，1985），隨處以該論之中所出現的用語與菩提流支所譯經論裡的譯語進行比對工作，並進而指出兩者之間的類似性。⁸⁸ 竹村教授的這種作法似乎是在暗示著此一論典的譯者或許並非困居南方的真諦，而極有可能是出於身處北地的流支翻譯集團所為。高崎教授此文首先針對了竹村的臆測而提醒我們務必留意漢譯佛典的「語法與文體等，與其說決定於譯經三藏，毋寧說是取決於譯場。譯場，即中國方面的助譯人員，因時因地而不同；菩提流支翻譯所使用的，乃是六世紀初以北魏的都城『鄴』為中心的中樞所在的語言。真諦譯的《起信論》中，有菩提流支譯文的特徵，這或許說明有北魏系的僧侶參與譯事」，⁸⁹ 而不能據之以認定這部著作的漢譯工程是在該一譯場進行或完成的。

相較於竹村教授在前揭書裡致力於詞匯之間的比對，高崎教

⁸⁸ 譬如在《起信論·皈敬偈》裡出現了「如實修行」一語，而此一術語在受《寶性論》之說影響下的《佛性論》裡，是被真諦譯作「如理修」；可是它卻在流支翻譯集團所譯的《寶性論》之中，被譯為「如實修行」（以上參見竹村前揭書 pp.60~1）。

⁸⁹ 參見高崎前揭文，p.74.

授在這一篇論文裡則完全著重於《起信論》在某些語法的表現形式上與流支翻譯集團的譯筆之間的對照。他並且認為「探究《起信論》的語法、文體之一斑，乃是正確閱讀原典已佚的《起信論》所不可缺的步驟」。⁹⁰ 此外，為了方便讓比對中語句的語法形式得以明確化，最好是拿仍有原典存世的那些流支翻譯集團所譯經論的譯本為線索來加以考察，因為在這種情況下可以有原典做為參照系統而使比對中的文句在意義上會有比較清楚的呈現。由於早有學者指出「流支譯文裡最為顯著的特徵之一，乃是『故』字的語句在使用上相當頻繁」，而高崎認為在《起信論》中也有類似的情況，因此若能透過「故」字在用法上的對照，當可讓吾人見出《起信論》一書在語法或文體上的一些特徵。

在漢譯佛典裡，將「故」置於文末或句末，而以「....故，....。」，或是「....故。」的句式出現的例子極多，而此類句式也往往被視為是所謂「佛典混合漢語」的具體特徵之一。因為這種句式基本上正如「如是我聞」的翻譯方式一樣，在多數情況下乃是仿譯自梵語從格的構文形式。再者，高崎教授也指出在流支使用「故」字的語句裡，其間有一種相當特殊的用法，亦即把「故」置於引用文之後，譬如「如經說言：『....』故」，或是「偈言：『....』故」。這種在引用文之後出現的「故」字，高崎教授對勘原典的結果，

⁹⁰ 同上，p.75.

發現它們大體上則是梵語虛詞"iti" 的對譯，而與從格構文表「原因或理由」的「故」字，在用法上是不盡相同的。⁹¹ 流支這種極為特殊的翻譯句式，高崎的研究發現它也存在於《起信論》的行文中，如：「是故修多羅說：『若有眾生能觀無念者，則為向佛智』故。」當然，正如高崎教授所指出來的，《起信論》裡的引用文經常也有不帶「故」字做終的情況，此時對於該一引用文當止於何處的問題，在判讀上便不易確定而容易造成理解上的一些困難。

高崎教授在這篇論文裡，透過了梵、漢語法的比對操作，以「故」的用法為中心考察並核證了其周邊諸如：「謂....故」與「所謂....故」的句式、「以....故」與「以....」的句式，以及「依...故」與「依....」的句式，在《起信論》與流支翻譯集團所譯諸經論之間的類似性。這種研究進路對於解決《起信論》裡某些引起爭論的句讀問題是可以起一定程度的釐清作用，而且也能夠讓我們更深入地認識到《寶性論》等文獻與《起信論》之間可能存在的某

⁹¹ 高崎教授認為：「論典之援引經典，是為了權證自己的說法的正確性，因此『為什麼呢？因為經典上說....』這一層意義上，使用了「故」字，但並不一定就是從格。」（以上見高崎前揭文，p.78）這也就說，諸如流支的這種譯法，基本上反映了印度佛教的傳統，亦即在「正理」之外，另須以「聖言」為量的傳統，也就是一般所說的「理證」與「經證」。

些思想關涉。⁹² 因此，高崎教授的這篇研究也具體地告訴了我們，即使是在以漢譯佛典為主的各種研究裡，研究者似乎也必須具備一些梵語語法的基本知識，因為他們所面對的那些典籍畢竟還是藉由翻譯而來的，而把這些譯典單純地視同中土文獻來看待，往往是造成誤讀的根本原因。⁹³

⁹² 例如《起信論》在論及「人無我」的脈絡裡有「聞修多羅說：依如來藏故，有生死；依如來藏故，得涅槃」的文句，而未明言其確切的出處，但是在流支集團所譯的《寶性論》裡，則出現了如此一段引用文：「『世尊！依如來藏故，有生死；依如來藏故，證涅槃。世尊！若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃；不欲涅槃，不願涅槃』故」，並明言該段經文出於《勝鬘經》。比對之下可以發現，《起信論》的引文與《寶性論》前半的引文之間，只有「得」與「證」的一字之差，這便解決了《起信論》引文的出處問題；但是另一方面，這段彼此相同的引文卻不見於現存漢譯的《勝鬘經》，而也不見於梵本的《寶性論》，而它們只在《起信論》與漢譯的《寶性論》裡出現。高崎教授認為此一事實或許與《起信論》的成立問題是有所關涉的（以上見高崎前揭文，p.100）。

⁹³ 例如《起信論》在論及「人無我」的脈絡裡有「聞修多羅說：依如來藏故，有生死；依如來藏故，得涅槃」的文句，而未明言其確切的出處，但是在流支集團所譯的《寶性論》裡，則出現了如此一段引用文：「『世尊！依如來藏故，有生死；依如來藏故，證涅槃。世尊！若無如來藏者，不得厭苦，

在佛教學的研究領域裡，以梵、巴、藏、漢等文本的比對為前導而進行各種類型的相關研究，在方法學上早已是行之有年的主流趨勢。近年之間，在漢語史的研究領域裡，也有學者開始把這種文獻學的對勘方法移用到漢語史的相關研究上來，而為此一領域開展了新的研究天地，其間卓然有成的，除了前文我們所介紹的日籍學者辛島靜志之外，⁹⁴ 目前任教於北京大學的朱慶之教

樂求涅槃；不欲涅槃，不願涅槃』故」，並明言該段經文出於《勝鬘經》。比對之下可以發現，《起信論》的引文與《寶性論》前半的引文之間，只有「得」與「證」的一字之差，這便解決了《起信論》引文的出處問題；但是另一方面，這段彼此相同的引文卻不見於現存漢譯的《勝鬘經》，而也不見於梵本的《寶性論》，而它們只在《起信論》與漢譯的《寶性論》裡出現。高崎教授認為此一事實或許與《起信論》的成立問題是有所關涉的（以上見高崎前揭文，p.100）。

⁹⁴ 辛島靜志教授連續在《俗語言研究》雜誌第四、第五兩期上所發表的〈漢譯佛典的語言研究〉長文，可以說是任何一位關心此一領域研究動態的學者都值得一讀的佳構。特別是在第五期的文章上，他非常具體地提到了這種對勘方法對漢譯佛典的語言研究的意義及其重要性：「漢譯佛典既然是翻譯，我們便可以把它與梵語、巴利語等經典、或是與其他譯者的譯語比較對照。……把漢譯佛典的語法、詞匯與梵語等佛典或異譯相比較，就可以清楚、正確地找出它們的意思，解開許多疑團。」並且在該文的結語裡，

授在這一方面的研究也同樣值得我們加以留意。此處我們且以朱教授新近在《中古近代漢語研究》上所發表的論文——〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞匯的影響〉——來介紹這種梵漢對勘的方法在佛典漢語的研究上所可能提供的幫助。⁹⁵

在當代有關譯經詞匯的構詞法研究方面，幾乎是一面倒地傾向於沿用向熹所建立的研究模式來著手考察，而極少去注意到譯經詞匯本身所特有的一些構詞現象。因此，對於隨著佛典漢譯工程而闖入漢語語法裡的印歐語系的語法現象，便缺乏了應有的認識，遑論正確地評估這些原本非漢語的語法現象在漢語的流變歷程裡所構成的影響。⁹⁶ 朱教授的這篇論文可以說正是試圖去彌補

他說：「在佛典裡存在著許多應進一步推敲的詞匯和語法。考察意思不明確的詞匯、語法時，漢梵對比研究有其不可忽視的作用。」

⁹⁵ 《中古近代漢語研究》這本期刊是由浙江大學漢語史研究中心負責編輯，而由上海教育出版社印行出版，朱教授的論文刊於此一期刊的第一輯（2000年），pp.247～62.

⁹⁶ 在漢語史的研究領域裡，普遍地存有一種錯覺，認為漢語和印歐語種的大量接觸乃至受其影響，是始於五四以後的事。其實這種錯誤的印象可以說相當嚴重地妨礙了學者正確地估量歷經千年之久的佛經翻譯工程對漢語變遷所帶來的深遠影響。因此，長期以來，在漢語史專業學者的養成教育裡，始終未能真正地正視漢譯佛典的語料性格（基本上，它們乃是翻譯作

漢語史研究上的這個缺口。該文以譯經詞匯裡的「仿譯詞」(syntactic loan)為切入點，而著手分析這些原本並非漢語固有的語法現象在隨順佛典譯漢的過程裡，是如何地影響了漢語的發展。朱教授在此文中認為這種仿譯現象，在所謂「詞綴法」的構詞方式上，以及在重疊式的配分用法(distributive usage)上，都曾經對漢語詞匯的發展產生了極為深遠的影響。

在這篇論文裡，朱教授首先採用了義大利籍的青年學者馬西尼(F. Masini)在所著《現代漢語詞匯的形成》裡對「仿譯詞」的界說—根據外語詞語的語素或句法結構而創造的漢語詞語。仿譯詞和原詞的結構，在某種程度上是相互對應的一進而指出「漢譯佛經語言」在詞和非詞的各個層面上都有大量的仿譯現象存在，並將其考察的重點擺放在詞層面上的仿譯現象。此中，朱教授認

品)及其價值，並確實地培養出能夠深入這一批翻譯文獻的基本能力。這些基本能力的養成，不是靠著文字、聲韻、訓詁之學便可奏效的，它還牽涉了譯經史與佛教史的知識，而其中最為關鍵的一環，便是對這一批翻譯文獻的源頭語的一些必備知識。朱慶之教授在攻讀博士期間顯然是花了一些心力在梵語的學習上，而這也使他的研究和其同輩之間呈現出了顯著的不同的。關於這一點，我們只要看他在《中國語文》上所發表的兩篇論文：〈試論佛典翻譯對中古漢語詞匯發展的若干影響〉與〈漢譯佛典語文中的原典影響初探〉，便可充分理解。

為由梵語「詞綴法」所形構的語詞在翻譯過程裡大量被許多譯家仿譯，從而使得某些由仿譯而來的「詞綴」成為了構詞能力極強的自由構詞語素，諸如仿譯自梵語前綴"anu-"的「隨～」字，除了出現「隨喜、隨貪、隨眠、隨勤....」等大量的譯經詞匯之外，⁹⁷也逐漸產生了諸如「隨便、隨興、隨想、隨筆....」等等純粹漢語式的詞匯。

其次，附加了梵語否定詞綴"a-"或"an-"而構成的語詞也隨仿譯而大量地進入了漢語的詞匯庫，諸如「無邊、無窮、未久、未來、非取、非耕、不生、不少....」等，這些帶有否定前綴的語詞在佛經譯詞裡可謂多如繁星而不可勝數。朱教授認為這種否定詞綴的仿譯現象，在其大量普遍化之後，影響之一是古代漢語裡的否定副詞，諸如「無、未、非、不」等，其語義與用法逐漸產生了相當程度的改變，譬如在「無窮、不久、未來、非常」之類的形構裡，它們的語法地位明顯地已經從句法而轉至詞法。並且若干仿譯詞的語義有時也因為受制於原先漢語否定副詞的慣用含義

⁹⁷誠如朱教授所指出的，這些詞匯之中有時其原語裡的前綴"anu-"但僅在偈頌裡充當音節的擴充之用，而與其後的構詞成分在意義上並無直接關聯，譬如「隨喜」的原語"anu-modanā"，本義即是指「高興或滿足」的意思，而其前綴「隨～」與其後的「喜」，二者之間在意思上的關聯並不很強，因此把它理解為「隨個人高興」，這就歪曲了原義。

而容易遭到扭曲，譬如「非家」一詞，原是指「出家」之義，而把它理解為「不是家」，便與原義相去甚遠；再如「非耕」一詞，原是指「荒野」之義，而把它理解為「不耕作」，同樣的也是不符其原義的。再次，朱教授的論文談到了梵語重疊式的配分用法，⁹⁸在經過了仿譯之後也加速了漢語語義重疊式複合詞多樣化的速度，而這些仿譯詞尤其是重疊式的量詞，如「種種、各各、人人」等，對於六朝以降漢語「重疊式量詞」的激增，顯然起了一定的推動作用。最後，該文也提及了佛經裡「縮略詞」的仿譯，如「五蘊、十二因緣、十八不共法」之類的「法數」，其數量之多以及出現之頻繁，這種情形也使人不得不相信，漢語縮略詞或簡稱詞的發展應該是受到此類仿譯現象的影響。

誠如朱慶之教授在這篇論文的結語裡所說的：「對於仿譯如何影響漢語詞匯這個問題，到目前我們知道的還相當有限，所幸的是我們已經知道這當中有大量的工作應當去做和如何去做……通過佛教漢梵仿譯詞語的深入研究，必定會有有關原典對漢語影響證據的更多發現。」以上我們所介紹的這幾篇論文，可以說都具有一定程度的開創性與啟發性，我們由衷期盼藉由這些簡略的

⁹⁸在梵語語法裡，其配分詞的構成，不論為形容性的或是副詞性的，即是把該詞重疊一次，譬如把表「快疾」之義的"sighra"重疊為"sighra-sighra"，而該一配分詞則有加強語氣的作用，可表「急速」之義，古譯作「疾疾」。

介紹，能夠促動國內熟諳梵巴諸語的佛學專業人士與漢語史專業的學者攜手合作，共同來開展這一片新的研究天地。

五、綜合型的研究

以漢譯佛典文獻為語料而從漢語詞匯史的角度來著手佛經譯詞的相關研究，若論規模的宏大與系統的整嚴性，則朱慶之教授的《佛典與中古漢語詞彙研究》與顏洽茂教授的《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，這兩部著作都稱得上是這個新興學術領域裡具有指標性意義的佳構。此二書都是在博士論文的基礎上進一步撰寫完成的。除此而外，二者之間還有一項彼此共同的特點，那就是雙方的研究環境或學術氛圍極其類似，他們各自的研究工作都是在擁有雄厚實力的漢語史研究重鎮裡著手進行的，⁹⁹其中朱慶之的研究工作是在擁有漢語史研究中心（現已更名為漢語史

⁹⁹四川大學的中文系暨漢語史研究所，可謂是高手如雲，在張永言、趙振鐸、向熹與項楚諸先進的領導之下，除了擁有研究漢語史的深厚傳統外，其研究漢語史的水平早已馳名中外。至於改隸前的杭州大學，也不遑多讓，除了已故的郭在貽、姜亮夫與蔣禮鴻諸教授之外，如王雲路、方一新、張涌泉、黃征等中壯一輩的學者更是群聚於此，目前以佛經語言學相關研究而享譽學界的梁曉虹教授便是出身於此間。

研究所)的四川大學進行的,而顏洽茂的研究工作則是在擁有古籍研究所(此一機構現已改隸浙江大學漢語史研究中心)的原杭州大學(即重組之後的浙江大學)進行的。因此,我們也可以從這兩部著作裡看到當前整個漢語史研究的主要趨勢,那就是側重於中古漢語的研究,並且是以漢譯佛典文獻為其主要語料而進行包括詞匯、語法,乃至文體在內的整合式研究。¹⁰⁰

朱著《佛典與中古漢語詞彙研究》一書是以「大陸地區博士論文叢刊·第十八分冊」的名義,由台灣的文津出版社在1992年刊行初版,並且在四年之後印行了第二刷。由此可見,這部專業性極高的學術著作在本地似乎也擁有不少的讀者,而這也多少反映出了此一地區仍然還有一群人默默地在關心諸如此類的論題。在本書的「前言」裡,作者提出了一項頗具前瞻性的論點,而認

¹⁰⁰除了從這兩部已經刊行的著作之中可以清楚地見到前述這種研究趨勢之外,其他諸如胡敕瑞的〈《論衡》與東漢佛典詞語比較研究〉(北京大學中文系博士論文),與姚永銘的〈慧琳音義語言研究〉(浙江大學中文系博士論文),此二論文筆者雖無緣見及,但根據朱慶之與徐時儀兩位先生的相關報導,也同樣是在這一股學術趨勢之下而著手其研究,此中前者著重於漢末的口語詞與複音詞構詞法的研究,而後者則從文字訓詁等方面來探討《慧琳音義》的內容及其價值。

為漢譯佛典文獻乃是研究漢語詞匯史不可或缺的語料,他甚至認為:「不研究漢文佛典,就無法寫出真正的中古漢語史,特別是中古漢語詞彙史」。進而在第一章裡,作者便極其詳盡而系統性的論述了作為漢語詞彙史語料的漢譯佛典在語言上的幾項特點:其一是在詞匯上,這批書面文獻含有大量不同時地的口語詞與俗語詞,而其間外來詞也為數眾多,並且複音詞或複合詞也極其豐富;其二是其文體,非散非駢而又講求節奏;其三是其語體,既非純然白話也不是一般的書面文言。

總地來講,作者在本書裡認為:中古時期漢譯佛典的語言一般都比同時代其他本土文獻的語言更接近當時的口語,而這批文獻的數量又極其龐大,載述的內容也相當廣泛,因此格於目前有限的條件之下,若想了解中古時期的口語概況,乃至此一時期漢語詞匯嬗變的一般趨勢,則漢譯佛典文獻便是我們非得憑藉不可的語料。此外,作者更是慧心獨具地提出了一個頗具想像力的新概念,亦即所謂「佛教混合漢語」的概念,¹⁰¹並藉此以辨析佛典

¹⁰¹作者在本書第十五頁處首度提到了這個概念,他說:「漢文佛典的語言從整體上來看,是一種既非純口語又非一般文言的特殊語言變體,我們不妨稱之為『佛教混合漢語』。」當然,這個概念的提出,多少是得自著名的美籍梵語學家 F. Edgerton 所提出來的"Buddhist Hybrid Sanskrit"的靈感。此外,作者也在該書(239頁)裡提到了對「佛典混合漢語」的研究,僅僅

語言裡的外來因素，而著手探究這些因素對於日後全民語的形成所造成的影響，在這一點上可以說也呼應了美籍學者梅維恒（V. Mair）的觀點。¹⁰²

方一新與王雲路兩位學者在評介本書時，曾經給予了本書極高的評價，並且在論及本書的特色時說：「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，取得了不小的成就，而且這個勢頭近幾年來還有上升的趨勢，但就總體而言，這方面的發掘和利用尚缺乏系統性。表現在詞匯方面，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、從實踐上對佛典詞匯作定量描寫和系統研究。而

憑藉漢語的知識是不夠的，他說：「由佛典翻譯而造成的佛經原典語言詞彙對漢語詞彙的影響的研究是一項亟待深入開展的工作，就方法而論，僅僅依靠漢文佛典是遠遠不夠的，還必須用佛經原典作對照。」由此可見，透過梵、巴、漢、藏等文本的對勘方法而來進行佛典混合漢語的相關研究，已然在學者之間有了某種程度的覺醒與共識。

¹⁰²梅維恒在〈Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making Of National Languages〉（佛教與東亞書面方言的崛起：國語的產生；HJAS 53,no.3:707~51,1994）一文中便認為唐宋以降的書面白話，諸如傳奇、話本，乃至變文等等，若考其源流則可上溯自這種梵漢相混、韻散結合而又文白夾雜的漢譯佛經裡的語言形式。

擺在我們面前的這部著作....首次對漢文佛典語料做了由微觀到宏觀，由共時到歷時這樣比較全面系統的研究，這是難能可貴的。」

¹⁰³ 這些說法基本上是極其公允的，實非應酬的溢美之辭。

朱教授在本書裡，一方面系統性的揭示了佛典漢語的語言特色以及漢譯佛典文獻對研究中古漢語詞匯史的重要意義，一方面也著手扶發龐大的佛典譯漢工程對中古以降漢語詞匯發展的深遠影響。同時，他還利用了佛典語料發掘並考釋了一批中古時期始告出現的新詞新義，特別是在口語詞與俗語詞這兩方面，而這些新詞新義往往都為某些大型辭書所失收。此外，作者還通過了並列式雙音詞表意特徵的辨析，從而考察了諸如「衣毛、衣被」等佛經譯詞在語義構成上的關係；¹⁰⁴ 同時也對一組相當特殊的構詞

¹⁰³參見《古漢語研究》1994 年第一期，〈讀《佛典與中古漢語詞匯研究》〉一文，頁 11。

¹⁰⁴並列式雙音詞的語義構成關係，有所謂「平等關係」，如出處；也有所謂「不平等關係」，如壞裂。然而，一般說來，在實際的語義表達上，這些不同的語義關係往往並不顯得特別重要。但是，有一種基於漢譯佛經文體上的特殊需要，譬如偈言體中每句的字數限定，或是散文裡四字格的要求，往往也會為了拓展音節或是補足字數（或可稱之為「襯字」）而產生一些雙音詞，如把「即」拉長為「即便」，把「皆」雙音節化為「悉皆」，如是而形成一種極其特殊的並列式雙音詞（有時也稱之為「同義連文」）。朱慶之

語素（作者稱之為「自由構詞語素」）進行了極其細密的考察，這些語素包括了實語素的「行、取、毒、切」等，以及虛語素的「復、為、自」等，從而雄辯地展現了佛經譯詞裡部分雙音詞的構成方式、表意特點及其對漢語詞匯發展，尤其是詞匯雙音化的必然影響。¹⁰⁵再者，作者在本書裡闢有一節專事討論敦煌俗文學詞語的

教授認為諸如「衣毛、衣被」之類的佛經譯詞，其出現有時正反映了這種基於特殊文體上的需要，這也就是說，表面上它們彷彿是並列式雙音詞，其實「衣毛」只是「毛」的雙音節形式，而其語義的構成並無「衣服與毛髮」的平等關係；同樣的，「衣被」有時也只是「衣」的雙音節形式，若一概把它理解為「衣服和被褥」，有時便會顯得文義扞格（以上參見朱著前揭書頁 132 以下）。

¹⁰⁵這些自由構詞語素，不論其虛實，都具有極強的構詞能力，它們可以很容易地與其他單詞結合，從而構成了雙音化的形態，譬若「行」，可以有諸如「行淫、行欲、行乞、行飯」之類的組合（筆者以為此處的「行」，基本上乃是仿譯的結果，它們反映出了以梵語動詞√kr 或其派生語為詞末成分的複合詞形式）；「毒」，可以有諸如「憂毒、愁毒、苦毒」之類的組合，而此中的「毒」字並非表意語素，它只起了拓展音節的作用，因此並無所謂「憂其狠毒」的意思，如《中文大辭典》上所釋之義；「自」，可以有諸如「極自、好自、空自」之類的組合，而其中「自」的作用也僅在於拓展音節。因此，這些自由構詞語素，若就其性質與功能來說，主要只是把單

溯源問題，並藉此以說明漢譯佛典所呈現的語言形態對於口語文學詞匯的建立，曾經產生了極其巨大的影響，而在唐五代以後的口語文學裡所出現的部分語匯，其實都可以上溯於此一時期所譯出的佛典之中。

總體而言，在此一新興的學術領域裡，諸如朱慶之教授這種宏觀與微觀兼備，共時與歷時並重的研究，其實並不多見。因此，任何一位對漢譯佛典語言有興趣的讀者其實都可以在瀏覽此書之餘，得到不少在研讀漢譯佛典上所需具備的寶貴知識，甚至有時也能在研究方法上獲得一些意外的啓迪。¹⁰⁶總之，朱著的出版可

詞雙音化，起了擴充音節的作用。朱著認為這一類語素的出現並非始於中古，但其發展為一種普遍的詞匯現象，則是在這個時期，並與當時詞匯雙音化的歷史進程有著直接而密切的關係（以上參見朱著前揭書頁 138 下）。

¹⁰⁶譬如在關於詞義演變方式的探討上，作者在本書第四章裡，除了對詞義演變作歷時考察之外，還深入探討了詞義演變的方式，提出了創意十足的「詞義沾染」之說，而這在詞匯學的研究上便是一項相當新穎的立論。所謂「詞義沾染」即「是指不同的詞由於處在同一組合關係或聚合關係而發生的詞義上的相互滲透。這種滲透可能導致一方或雙方增加新的義項或詞義的完全改變。」（見該書頁 197）作者進而認為這些演變，在模式上可分為並列式、偏正式或支配式等不同的組合關係而引起的情況。以最為常見的並列式詞義演變為例，譬如「呼」由「請呼」的連用而產生了「請」義，由「謂

以說具體地代表了漢譯佛典研究在語言學轉向上的一項重大成就。

最後，且容我們再介紹一部同樣是創意十足的綜合型研究，那就是顏洽茂教授的大著《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》。顏洽茂教授長期以來便一直從事著以漢譯佛典為中心的語言研究，前此我們已經簡略地介紹過他在南北朝佛經複音詞方面的精湛研究。教授此書的正式出版是在 1997 年歲尾，但從其業師蔣禮鴻教授的序文裡可以見出這部著作的初稿至遲在 1992 年時應該已經完成。¹⁰⁷ 前揭朱慶之教授的博士論文完成於 1990 年，而梁曉虹教授的博士論文則底定於 1991 年。如果我們前面的推斷是正確的，則漢譯佛典研究的語言學轉向彷彿就是一場規模空前的大隊接力，而顏教授便是實力雄厚的第三棒跑者。相信任何一位關心漢譯佛典當前處境或本身從事於佛經語言學相關研究的人，在觀看這一場漢譯佛典研究的語言學轉向的學術賽局之際，除了

呼」的連用而產生了「以為」之義等等。這種「詞義沾染說」的詞義演變的解說模式，在傳統所謂「引申、假借」的說法，以及現今語言學界通行的詞義的「擴大、縮小和轉移」的說法之外，提供了第三種解說的模式。

¹⁰⁷ 蔣禮鴻教授為顏著所寫的序文，文後標明了該序寫於 1993 年。此外，顏書所附參考書目中所列朱、梁二人的大作皆為尚未正式出版的博士論文。以上兩點或可資為我們文中推斷的佐證。

一方面為場中跑者奮力衝刺而擊掌外，想必其「相望試登高」的豪情也會躍然於胸臆吧！

在漢語的發展史上，魏晉南北朝時期是這個語言出現重大變化的歷史階段。根據日籍學者志村良治的研究，漢語在此一階段裡出現了一些新的變化，這些變化包括了複音節詞的增加、詞綴的發達、句式上四六基調的確立、口語詞與外來詞的充斥，以及由聲調變化來區別詞義的「破讀」現象頻仍。¹⁰⁸ 是哪些原因造成漢語發生了這些重大的演變？前此的一些研究在取材上多半限於本土性文獻，而且往往只著重於靜態的描寫而疏於動態的成因分析。¹⁰⁹ 當然，漢語一如其他的任何語言一樣，其演變或發展是有

¹⁰⁸ 參見志村良治著，江藍生·白維國譯《中國中世語法史研究》，中華書局 1995 年，pp.5~16.

¹⁰⁹ 譬如在程湘清教授所主編的《魏晉南北朝漢語研究》一書裡，書中各論文所取材的語料主要是《世說新語》和《搜神記》兩書而已，因此作為漢語史的專書或專題研究或許還說的過去，但若是作為漢語史的斷代研究來說，似乎便顯得過於單薄了。雖然如此，以其中程教授自己所撰寫的〈《世說新語》複音詞研究〉一文為例，他仍然透過了靜態的描寫與動態的歷時比對，發現到此一時期漢語詞匯現象裡的一些特徵（雖然他並沒有嘗試進一步來解釋這些特徵的成因），諸如並列式複音詞的大幅增加，從而產生一批新詞新義，並且往往呈現出一詞多義的現象，而這也多少表明了漢語

著自身內部的規律，因此即使只是立基於本土性文獻的探究，也能夠在若干問題上獲至部分的解答。¹¹⁰ 然而，正如朱慶之教授曾經指出的，若是我們不去好好研究漢譯佛典所提供的龐大而珍貴的語料，其實是很難真正地給予這些問題一個更為圓滿的解答，而朱教授本人也以其具體的研究成果充分地實證了這個論點在方向上的正確性。我們認為顏教授的大作也同樣的檢驗了前述說法的妥當性。

詞義在魏晉六朝時期的確產生了一些新的演變與發展；除此而外，《世說新語》的並列複音詞有近百分之八十左右流傳及於後世，而其詞義、詞性與詞形也和現代漢語之間無甚差別，這也就間接地說明了近現代漢語的源頭或可更往前溯而至於魏晉六朝之際。基本上，程教授的這兩項推斷，在以漢譯佛典為語料的中古漢語史的相關研究裡，其實已然獲得更多而且更為具體的例證來證成它們了。

¹¹⁰ 譬如以詞匯雙音化的問題為例，駱曉平教授在分析雙音化的成因之際，便完全著眼於漢語內部的一些規律而來探究這個問題，並且在所謂「外因」上，他也不認為外來詞的大量引入對魏晉六朝詞匯雙音化進程的加快有其促動作用（以上見氏所撰〈魏晉六朝漢語詞匯雙音化傾向三題〉一文，原載於《古漢語研究》1990年第四期，今收於王雲路和方一新合編《中古漢語研究》，pp.52~65）。當然，我們若從該文原初發表的年代來看，便可以見出該文的這種說法顯然是在朱慶之教授等人的研究尚未問世之際。

歷經千年之久的佛典漢譯工程，不只是累積出了數量驚人的宗教文獻，同時也封存了千年以來漢語流變的詳實記錄。問題是我們能夠藉由何種方法才可以把這個「記憶的黑盒子」給打開來，讓它把這一段已然為多數人遺忘的歷史給清楚地敘述出來呢？魏晉南北朝時期所譯出的大批佛典，其語言風貌基本上反映出了這個時期裡漢語的實際狀態，不論是在語法或詞匯方面，它們既有承襲自前代的一面，也有這一時期新創而影響及於後世的一面。顏教授的這部著作是以此一時期的譯經詞匯為語料，透過共時描寫與歷時分析的方法，一方面靜態地描寫這批譯經詞匯在構詞與構義上的形式，並分析它們承古的一面及其新創而影響後世的一面。同時也從語法與文體的角度論列這批詞匯所呈現出來的特殊的詞匯現象，這些詞匯現象包括了語詞的割裂與省縮、語詞的增擴與添加、口語詞的充斥與外語詞的大量引進等等。進而作者剖析了這些特殊的詞匯現象對於此一時期乃至後世的漢語詞匯的演變所造成的深遠影響，這些影響基本上包括加快了詞匯複音化的腳程、醞釀了詞義演變的新趨勢、擴大了漢語詞匯庫的容量、奠定了吸收外語詞的基本模式等等。顏教授書中對譯經詞匯所做的靜態描寫、詞匯特徵的成因分析，乃至這批詞匯進入漢語世界之後的影響評估等等，其娓娓道來而歷歷在目，的確在一定程度上達成了讓我們能夠回味往事而重溫舊夢。這是作者書中相當成功的一面。此處且讓我們試著把這部著作的特色及其若干研究成果

做個簡介。

本書共分八章，在第四章「魏晉南北朝譯經文體」裡，作者綜述了此一時期的譯典在文體上的特色，並歸結出其特色在於「散詩兼行、華梵交錯與文白結合」的語言風格。作者在本章中的論述奠定了他爾後辨析譯經詞匯的詞匯現象的基礎。從譯經文體的特徵而著手來探討譯經詞匯的詞匯現象，在這一點上顏、朱兩人的立場是相當一致的。以中古時期詞匯雙音化的進程問題為例，朱慶之教授便曾經指出：「....『都』和『都共』，雙音形式與單音形式基本上可以說是同義的。這表明在特定的時期，文體是造成雙音化的更為直接的因素」。¹¹¹ 顏教授則認為不只是雙音化的進程增快，是拜漢譯佛經的特殊文體之賜，其餘諸如「分衛乞食」，乃至「五由旬路」之類的散文體式，其間之所以華梵並陳，往往也是在追求口頭的節奏之下而落入了散文四言格的套式之中。四言格的散文句式與五言格的偈文句式，在魏晉六朝的譯經裡是最為常見的翻譯體例。¹¹² 顏教授認為這種特殊體式，其實就是

¹¹¹參見朱著前揭書頁 132。事實上這種情況好比四六基調的駢文，在其撰寫的過程之中便自然地會創造出一些雙音詞，而譯經文體裡散文四字格的節奏要求也同樣會令不少的雙音詞油然而生。

¹¹²在朱慶之教授的著作裡便曾討論了漢譯佛典在散文體式上有刻意講求節律的傾向，而通常是以四字為一頓，組成一個大節拍，而每個大節拍又以兩

造成「語詞割裂、省縮、增擴或添加」等特殊詞匯現象的根本原因之一。¹¹³

其次，在辨析「譯經詞匯構成」的第五章裡，作者一方面討論了這批譯經詞匯的分類問題，同時並依其詞源特徵、風格特點、歷史屬性、地域或社會方言屬性而把譯經詞匯做了如下的區分：

- (一) 本語詞—1.書語承古詞，如太官（御廚）；
- 2.書語新創詞，如乞士（比丘之意譯）；
- 3.口語承古詞，如野馬（游絲）；
- 4.口語新創詞，如理家（猶言富商）；
- (二) 外來詞—1.西域借詞，如駱駝（dada）；
- 2.梵語借詞：袈裟（kaṣāya）。

詞匯的描寫與研究必須建立在完善的分類原則上，顏書以上的分類原則及其分類方式大體反映了魏晉六朝時期譯經詞匯類別的實

字為一個小節。他把這種散文體式稱為「四字格」，並且認為這是漢譯佛典的主要文體形式（以上參見朱著前揭書，頁 11～2）。顏書在這一方面的論述大體是承朱說而來（見該書頁 30 以下），茲不贅述。至於專事討論佛經散文四言格與偈文五言格體式問題的，或可參看俞理明《佛經文獻語言》一書的五、六兩章（巴蜀書社 1993，pp.22～41）。

¹¹³這一點在顏書第七章「譯經詞匯現象論」裡有其詳細的論述以及諸多的例示與分析。

際狀況，而這也是他在譯經詞匯研究上可以取得長足進步的原因。此外，作者在所謂「新創詞」的界說方面以及在有關梵語借詞類型的討論上，也都有其獨到之處。¹¹⁴ 至於第六章，則討論了譯經複音詞的結構模式及其語義構成，而其論述大體是承自其碩士論文〈南北朝佛經複音詞研究〉而來。

至於說到本書最為精采之處，當屬作者在第七與第八兩章中的論述。在第七章裡，作者根據了他對譯經文體的靜態描寫所得出的「散詩兼行、華梵交錯與文白結合」的諸項特徵，而一一分析了這些文體上的特點對詞匯結構與詞義構成的各種影響。作者把這些影響歸爲了以下數項特殊的詞匯現象：

（一）語詞的割裂和省縮 由於散文四言格與偈文五言格的特殊句式，及其講求節奏的傾向，而這往往容易造成音步或詩節停頓與語法上的句讀停頓互不一致的情況，同時也直接造成了

¹¹⁴ 作者認爲借用古語詞的詞形「灌注別義」以成者，亦即所謂「舊瓶新酒」，則可視之爲新創詞，如我慢、開士等。至於雖借用漢語詞形而其詞義但只引申原有之舊義者，如功德、墮落等，此類語詞便不能以新創視之。至於在論列梵語的借入類型方面，除了在梁曉虹教授研究的基礎上區分了諸如轉寫（如由旬）、轉寫+指類名詞（如分陀利花）、轉寫+意譯（亦即所謂「合璧詞」，如懺悔）等類型之外，也另立了所謂「意譯組合」的類型，如戒律、施主等。

語詞之間的割裂和省縮的現象。譬如爲了符應譯經的特殊句式，便經常會採用一些合音的字詞，如叵、卅之類。此外，經中大量縮略詞的出現，這一方面固然是仿譯原典的結果，但有時也是基於特殊句式的要求而來。

（二）語詞的增擴和添加 此中「增擴」是就詞平面而言，指原本的單音節詞基於擴充音節數以符合句式需要而產生了其複音節化的形式，如擴「值」爲「值遇」、增「皆」爲「咸皆」；至於「添加」，則是就句平面來說的，也是基於同一原因而在句中添入了諸如「之、所、於」之類的虛字來充數。而這種添加當然也會促動語法層面上的一些改變。

（三）外語詞的大量引進與初步整飭 漢語佛典裡梵語借詞的大量充斥，而其借入的方式也紛繁多樣。不過由漢末、三國古譯時期而邁入六朝階段，則逐漸有以意譯取代音譯的趨勢，並且即使是音譯詞也有縮略其音節的傾向，這些可以說都是爲了更進一步地符合漢語使用的習慣。此外，諸如在若干音譯詞上，也逐漸有附加表意偏旁的習慣，如改「磨」爲「魔」，變「迦沙」爲「袈裟」等，這同樣也是基於更進一步「漢化」的要求。

（四）口語詞爲數眾多而來源多途 六朝譯經中爲數甚多的口語詞，其中既有方言詞，如舟之稱爲「筏」或「簰」的南北方言；有行業語，如把擠奶稱之爲「轂」；有市俗俚語，如表「阻礙逼迫」之義的「要勒、邀勒」，即爲當時通行的市俗俚語；也有

一些來自先秦雅語俗化之後的語詞，如稱男女性事為「交通」等。

（五）語詞複音化進程加快 作者於此除了對漢語詞匯複音化的內在與外在的原因做了扼要的分析與論述之外，進一步地他更認為諸如「譯經文體的形成」與「外語詞的吸收方式」，這兩項譯經過程所產生出來的語言現象，在詞匯複音化的進程上也有其不可低估的影響力。

（六）詞義發展演變有了新趨向 朱慶之教授在論列譯經詞匯的詞義演變時提出了「詞義沾染說」的解釋模式，顏著則相應地提出了諸如「灌注得義、借形灌義、相因生義」等解說詞義演變與發展的模式，這可以說是進一步地擴大了「詞義沾染說」的理論架構。而其中作者對「灌注」一義的解說與闡釋，尤為精到，特別是其間把中國佛教史上的「格義」現象置入語言學的論域裡來加以探究，更是頗富啟發性的神來之筆。¹¹⁵

本書最後是以論析「譯經詞匯在漢語史上的地位及功用」做

¹¹⁵顏教授認為在譯經過程裡，對於外語詞的引入，除了透過新詞的撰造或訴諸音寫等途徑之外，往往便是利用現成的中土語詞而使之「佛化」，這種佛化漢詞的手段即是所謂的「灌注」。譬如利用漢詞的「我、業」等而把教義灌注其中而使之成為佛教術語。此外，早期譯師將佛教的名言概念「強行移栽」在當時流行的玄學、儒學名詞上，這也在詞義演變上證實了「灌注」的存在（以上參見顏著頁 253）。

為其研究的結論。作者在此章中評估了這批譯經詞匯對漢語流變的重大影響與關鍵地位。至於這些重大影響，包括為漢語詞匯庫增加了數量可觀的新詞與新義等等，我們在前文之中已經提到過了，讀者或可自行參看。此外，在論及這批譯經詞匯在漢語史研究上的價值與功用時，曾經說：「譯經詞匯提供了這一時期漢語語詞的詞義、同義詞、反義詞、構詞方法、詞匯構成、詞義演變、詞匯體系發展變化等共時、歷時的具體研究資料，其對於中古漢語詞匯研究乃至近代漢語詞匯溯源的功用自不待言，它還將帶動其他領域對這一時期文字、語音、語法的研究」。¹¹⁶ 這一段話可以說相當中肯地從漢語史的研究立場闡釋了這批龐大的譯經詞匯在研究上的價值與功用，這或許正是今日它們能吸引諸多研究者投身其間的重要緣故，因為這批譯經詞匯的價值已逐漸為漢語史的研究者所認清了。並且從這一點看起來，漢譯佛典的語言學轉向終將匯集為一股大流，而它在方法學上會為傳統佛教學研究帶來相當的衝激，也是可以預期的。

原本屬於社會方言性質的譯經詞匯或佛教用語，竟然對日後全民語言的形成造成了莫大的影響。這固然表現了佛教在佈教的各種策略上的成功。但吾人實有必要從語言學的觀點來探究佛典翻譯策略所以奏效的原因與理由，乃至釐清這些原因與理由和佛

¹¹⁶ 參見顏著頁 271。

教漢化或中國佛教的形成之間有何關聯。而此中有關譯經詞匯的各種研究，可以說都為這幾項重大的議題提供了諸多寶貴的信息。

當然，前述這些有關中古譯經詞匯的研究，雖有其可觀的研究成果，但不可諱言的，這些研究也有其美中不足之處。此中，諸如研究者雖然都強烈地意識到譯經詞匯受制於其原語的影響極大，但他們若非在原語（譬如梵語）上的學養不足，便是極度欠缺這一方面應有的基本知識，因此有時在構詞或構義的解說上便顯得有些牽強而流於附會了。再者，由於源頭語知識的虛欠，乃至佛學或佛教學相關知識的不足，這也使得他們難以真正圓滿地解釋諸如「散詩兼行、華梵交錯與文白結合」之類的語言風格究竟是如何形成的。¹¹⁷ 因此，我們認為在漢譯佛典研究的語言學轉

¹¹⁷辛島靜志在〈漢譯佛典的語言研究〉一文裡，便曾指摘朱慶之教授在其諸多論文中雖然經常比對漢、梵資料，但他的解釋有時明顯地並不正確。辛島教授認為把漢譯佛典和梵語、巴利語等經典進行對照並不是一件簡單的事，僅僅查了詞典，對照相對應的單詞根本不行，而辛島在該文中便具體地舉了許多朱教授在梵漢對比中所犯的錯誤，而這些錯誤有不少是和梵語語法知識的不足有關（以上參見辛島前揭文頁 47 以下）。在一場由中正大學中文系所舉辦的「佛經語言研究座談會」（2002.1.9）上，青年學者蔡奇林君也曾指出朱著與顏著之中，在若干涉及佛教術語的詞語解釋上，或因於原語知識不足，或由於佛學知識不夠，而產生了錯誤的解說。蔡君各舉

向上，漢語史的研究者實有必要聯合其佛教學的同好一起來耕耘這片新興的學術園地。

了朱著之中的「徜徉」與顏著之中的「隨喜」為例，來說明對讀原典的重要性，當然也包括了相關佛學知識的重要性。按：徜徉，朱著以為是「經行」的異譯，這基本上是正確的，其原語"caṅkrama"有「散步、逍遙」之義，但稱不上是佛教獨特的修行方式。至於「隨喜」，顏著以為是「隨意所喜」的省略，也是不正確的，因為其梵文原語"anumodanā"但為「高興或歡喜」之義，「隨」乃仿譯自詞綴"anu-"。又、諸如顏書中對「身分」一詞的解說，認為它具「身體」之義，乃得自當時的俗語俗義，實則此語當是仿譯自梵文原語"kāya-aṅga or aṅga"，因此「身分」一詞的「身體」義當是來自源頭語而非當時中土的俗語。其次，關於所謂「散詩兼行、華梵交錯與文白結合」的語言風格的成因問題，其中「散詩兼行」的問題，基本上是在聖書情結下的仿譯所造成的，而這種文體的淵源乃是來自印度，這一點在梅維恒的大著《唐代變文》一書裡（中譯本上冊第四章頁 194 以下）已經通過極具說服力的證據證實了這種說法。再者關於「華梵交錯」的問題，應該循著所謂「佛教混合漢語」的思維，進一步從構詞與構義，句法與語法等幾個方面，從梵漢兩種語法體系上追索其成因。在這一點上，朱顏兩人的著作均著墨不多。至於「文白結合」的形式，這和譯場的助譯人員有關，更與佛教自來的語言政策以及口語傳播的宣教方式有關。這些在朱顏著作中雖有論及，但仍有其不足之處。

【捌、數位時代漢譯佛典研究的展望】

一般而言，在佛教學的研究領域裡，其研究方法大體是以所謂「質性分析」(qualitative analysis)為走向；然而，在語言學的研究領域裡，藉由統計方法而進行所謂「量化分析」(quantitative analysis)，已經儼然成為了獲取客觀結論的必要手段。在當代語言學的分支裡，不論是「數量語言學」(quantitative linguistics)或是「統計語言學」(statistical linguistics)，乃至「風格統計學」

(stylostistics)，可以說無一不是靠著語料庫的建立而著手其研究的，而其研究也經常必須使用電腦來進行統計與分析。劉曉南在評介李維琦所著《佛經釋詞》一書時便曾經說：「佛經材料豐富浩繁，處理起來極為麻煩。《釋詞》在處理辦法上採用了電腦系統處理材料，從而完全突破了熟讀默識，卡片輔助的傳統工作模式同時也真正高效省時地做到了窮盡鉤稽例句，使全面而不遺漏地分析詞的義例有了切實的保障....由於使用新的工具，帶來了對語言材料的新的處理與研究辦法，從而在許多地方有新的發現、發明。《釋詞》為我們提供了運用現代化研究工具成功的範例」。¹¹⁸ 當佛陀及其法裔的言語歷經了口頭記誦、貝葉轉寫、舌人度語、羽翰抄錄、乃至刀刻墨印與活字印刷的不同階段之後，如今這些漢

譯聖典終於在中華電子佛典協會(CBETA)的持續努力之下完成了其數位化的形態，而這也同時宣告了漢譯佛典研究的數位化時代已經真正來臨了。

面對無數心血陶鑄而成的數位法寶，由「伽耶山基金會圖書資訊中心」所發行的《佛教圖書館館訊》第二四期(2000年)，刊行了一個名為「電子佛典製作」的專號，其中除了載有惠敏法師(CBETA的主任委員)談論「電子佛典數位化的運用與展望」的鴻文之外，另有多篇有關如何利用此一法寶的心得報告與經驗分享。因此，關於這部電子書所具備的諸般功能及其出版的重大意義，乃至如何操作或利用這座數位化的藏經閣，此處不擬再談，有興趣的讀者或可上網直接查閱該一專號的詳細內容

(<http://www.gaya.org.tw/journal>)。此中，我們想要討論的是，在漢譯佛典研究的語言學轉向上，這座數位化的語料庫，¹¹⁹ 可以為

¹¹⁹ 惠敏法師在〈電子佛典數位化的運用與展望〉一文裡，特別提到了數位化文獻具有所謂「多價」(multivalent)的特性，也就是它不再像過去的書籍一樣，本本各自獨立，而是彼此相互連結成為一個整體性的網絡。因此，我們可以透過一定的操作程序，譬如字詞的筆劃等等，而查閱到整個網絡裡的相關語句，如此便可高效省時地進行諸如詞語對照或頻率統計之類的工作。在這個意義下，數位化的漢譯佛典便是一座龐大的語料庫，而不再只是一套卷帙浩繁，望之令人生畏的法寶了。

¹¹⁸ 參見《古漢語研究》1994年第一期，頁75~6。

我們帶來哪些新的研究契機，開展出哪些新的研究論題。以下且就筆者個人的研究興趣略論其間之一、二。

在前文裡，我們曾數度提到「語言風格學」(stylistics)。這是一門由瑞士學者巴利(Ch. Bally)在上個世紀初創建出來的語言學的新興分支。它主要是研究語言在語境中不同用法(語言變體)的特徵，並試圖確立一些原則來說明個人和社群使用語言時的特定選擇。當這種形態的「風格研究」透過了量化模式來進行時，便是所謂的「風格統計學」；而當它是藉由統計方法來分析「語言單位」在「字裡行間或篇章」中的出現頻率和分布時，也可以稱之為「統計語言學」。至於討論如何運用統計方法來闡釋語言學問題，諸如「風格區別」或是「作者鑑定」的問題，一般則稱之為「數量語言學」。¹²⁰ 由此可見，「風格」(style)乃是這些語言學分支共同關注的焦點。在語言風格學裡，「風格」指的就是個人或社群使用語言時的特定選擇(不論其選擇是出自有意識或無意的)，而研究這些語言集合裡的特定選擇，便是語言風格學的根本課題。

在我們前文的各種敘述裡，不論是所謂「漢譯佛典的風格」，或是「羅什的傳譯」，乃至所謂「佛教混合漢語」的概念，或是《起信論》的或譯或作之爭，這些術語或概念，乃至它們所呈顯出來

的各種問題，可以說無一不涉及「風格」的概念。因此，語言風格學的引入，不論是概念上的辨析，如「風格區別」或「作者鑑定」的實質內容，或是研究方法的實際操作，如特定詞匯出現頻率的概算或是分布量表的製作，都將為漢譯佛典研究在新局的開創上做出一定的貢獻。特別是在漢譯佛典完成其數位化之後，我們更可以配合此一龐大的語料庫，並利用語言風格學的研究手法來進行一些前人窮畢生之力都難以奏功的工作。這些在「手工業時代」裡，令前人視為畏途的研究工作，包括中國譯經史上著名譯家的傳譯風格的考察、疑偽經的辨析、歷代經錄的考覈、佚名作品的作者鑑定等等。如今這些問題，在數位化的時代裡，都可望透過類似語言風格學的研究手法而獲至某種程度的澄清，甚至解決掉一些譯經史上的千古懸案也未可知。

以筆者個人較為熟知的龍樹學來說，關於其著作的真實性問題，自來即是學者之間主要的爭論點，諸如《十二門論》與《大智度論》是否為龍樹所造，學界始終爭論不休，而《大乘二十論》與《菩提資糧論》作者的真實性問題，也同樣是懸而未決。¹²¹ 近

¹²⁰ 以上敘述，請參見 D. Crystal 編著・沈家狂譯《現代語言學詞典》(商務印書館 2000 年)的相關條目。

¹²¹ 傳統上認為此二著作皆為龍樹所造，然而在近現代的研究裡，此二書的作者真實性則倍受質疑，印順法師仍力持傳統的觀點，而日籍與歐西學者則多半持懷疑態度，譬如《大智度論》的法譯者 Lamotte 便認為這部作品當是在西北印結集的，而作者極可能是由小迴大的學者。至於《大乘二十論》

時有緣拜讀了 T.Vetter's 《On the Authenticity of the Ratnāvali》一文，發現作者正是採用了語言風格學的研究路數來處理「作者鑑定」的問題，¹²² 由此可見在佛教學的專業圈子裡，這種研究手法已然為若干先進學者所援用了。

關於 Vetter 此文的詳細內容，且待他文另表，此處不擬詳述。不過我們倒是可以乘本文寫作之便，約略地來看一看透過「風格研究」而著手「作者鑑定」的實際操作手法。在該文中，作者首先藉由對比描寫（*contrastive description*）的方式，製作了《根本中頌》與《寶行王正論》這兩部偈頌體論書在用韻風格與語法風格上的頻率量表，進而再根據量表所呈顯出來的用韻與用詞頻率的對比，逐一分析了二者之間在這兩類特徵上的異同。作者在分析了二者的用韻特徵之後，歸結出二者之間雖有差異，但相差並不太大，但是與聖天《四百論》的用韻則相去甚遠，因此作者認為我們可以安全地把聖天剔除在《寶行王正論》作者的可能名單

與《菩提資糧論》，Lindtner 認為前者受到竄亂的可能性極大，而後者當為龍樹所作，但大部分學者則主張應當將此二書從龍樹著作的名單中剔除掉。

¹²²該文載於《J. May 六五頌壽佛教學紀念論文集》（*Étude Bouddhiques*

Offertes a Jacques May a L'occasion de son Soixante-Cinquième Anniversaire）

瑞士洛桑 1992，pp.492～506.

之外。再者，傳統上認為龍樹是該一論書的作者，這一說法若從用韻的觀點來看，那是有其可能的。但是，作者同時認為，我們若從特定用詞的出現頻率來看，則傳統的說法就不無可疑之處。作者在語法的對比上選取了兩類詞語的出現頻率進行比對，其一是諸如"ca、vā、eva、api"之類的小品詞，其二是複合詞的使用。結果作者發現，小品詞的出現頻率，《根本中頌》幾乎高出了《寶行王正論》的一倍，可是在複合詞的出現頻率上，情況恰恰相反。在綜合了兩個量表所呈現出來的風格異同之後，作者認為，雖然在特定用語的風格上彼此有著相當的出入，但其強度卻並不足以推翻傳統的說法；可是若說這兩部論書是同一作者所造，則它們應當不是同一時期完成的作品。¹²³

在以上簡單的介紹裡，我們可以發現「風格分析」的一般操作手法。首先，我們必須明白一件事情，那就是沒有任何人有能力計算一切，即使是利用了計算器高速的運算能力計算出了無所不包的語言單位體裡的所有語言結構，我們其實也沒有足夠的時間與精力對之進行全盤的分析。但是，另一方面，我們也知道，分析的資料實例愈多，其結論的可靠性就愈高。因此，語言風格學的研究往往就是利用少量經過仔細挑選的語言單位的特徵，並

¹²³以上參見 Vetter 前揭文 p.504.

在一個大小適中的語言單位體裡來研究這些特徵。¹²⁴ Vetter 進行風格比對的兩部著作，都是偈頌體，其中《根本中頌》有 884 行，而《寶行王正論》的梵文殘本有 605 行，便是依照了這個原則而來的。其次是用韻分析，那更非得有梵文原典不可，使用譯本便無法進行同樣的比對工作。其三是作者選擇了用韻、小品詞與複合詞的使用來進行頻率分析，這是因為那些成素基本上都是和語言單位體的意義沒有直接關係的形式特點。當然，誠如 Vetter 所指出的，單靠這類形式分析的程序並不足以讓我們得到絕對的真實性，即使我們在程序上再加上內容分析（教義分析），也是無法完全達成這項目標，因為風格與教義是可被模仿的，並且作者本人也可能在這兩方面自己做了某些改變。但是透過這類形式特徵的分析與考察，基本上可以生起或加強我們的懷疑。¹²⁵

從以上 Vetter 對《寶行王正論》進行風格分析的例子來看，個人認為在漢譯佛典研究的語言學轉向的路途上，我們的研究工作似乎不應該只是局限在某些零星詞語的詞義訓詁與源流考辨上，也不能只是在前人所擬定的構詞法窠臼裡反覆地兜圈子，而應該以譯家或專書為單位進行較大規模的風格對比研究，並且最好是以其中仍有梵文原典存世的那些作品先行著手，譬如《俱舍

論》與《中邊分別論》等，這些著作都曾經被真諦與玄奘兩位著名的譯師分別譯出過，而這兩人一者為印度籍，其母語是梵語，一者為漢人，其母語是漢語；因此，這兩人譯風的對比研究，可以讓我們進一步澄清母語對翻譯的影響程度，同時也可以讓我們見出個人的學派思想是如何地涉入其翻譯的作品之中。這些研究在已往是能令人皓其首而又難以畢其功的，如今在數位化的佛典助威之下，只要慎選語言單位（包括虛詞、實詞與句式等等），並且對比的方法得宜，或許就可以讓我們得到不少出乎意料之外的具體發現哩！當然，這一類型的研究也同時提供了一個可以讓佛教學專業與漢語史專業，乃至研究翻譯理論與實務的學者，共同攜手的一塊最佳的工作平台。筆者個人也由衷期盼這一類跨領域的研究能夠隨佛典數位化時代的來臨，加快其合作的進程，以期能在各自的專業領域裡而對其本業的研究有所突破，事實上這也正是筆者不揣淺陋而草就此文的最大心願。

【附記】

本文的第一節至第七節的第三小節原係筆者於 2001 年 4 月 13~14 日參加南華大學宗教學研究中心所舉辦的「世界宗教：傳統與現代性學術研討會」，向該次大會所提交的論文。由於致中法

¹²⁴ 以上參見《劍橋語言百科全書》，中國社會科學出版社 1995，頁 107。

¹²⁵ 以上參見 Vetter 前揭文 p.494&n.5.

師索稿甚殷，故利用此次寒假之便，補全了應有的段落與章節而以如今的面貌來與讀者見面。我於 2000 年 7 月離開了南華大學佛教學研究所，短短的兩年之間，該校的佛研所變化頗大，先是莫名其妙地改成了佛學研究中心（一般而言，中心是沒有常態性教學任務的組織），繼而於去年竟然停止了招生，一所宣稱是佛教辦的大學，首先停止招生的竟然是與佛教研究直接相關的研究所，實在令人頗為納悶，當然更有一種「諸行無常」的傷感。原本此一研究所在筆者濫竽尸位期間，便一直有意朝「漢譯佛典的語言研究」這個方向發展，因此規劃出了兩年佛典漢語的相關課程，並且列為必修。在中正大學竺家寧教授的鼎力支持之下，學生在無奈之中竟也培養出了興趣。

其實個人原本對漢譯佛典的興致並不高，但是研究所原本就不是為了滿足私人的學術興趣而辦的。學術發展，一如工業發展，你不能樣樣都要發展，那是要講求策略的。睽之國內外佛教學研究的現況，西方與日本在梵藏佛典的研究方面已有了百年基業，你光是去讀他們的著作都來不及，更不要說在這一方面能夠與之並駕而齊驅了。但是，在漢譯佛典的語言研究方面，這卻是一塊新興的學術領域，不論是在方法學上，或是實質的研究方面，都還算是剛剛起步，而我們的確是佔了母語之便，若是課程安排得宜，或許可以在這一方面訓練出一批生力軍而為此地的佛教學界在國際間闖出一點名堂也未可知。如今這一切真如夢幻泡影而隨

風逝去了。雖然如此，在那段南華歲月裡，對漢譯佛典興趣不高的我（在多數情形下都是基於梵藏漢對讀的需要而翻閱漢譯文獻），卻由於諸生上竺教授的課程，經常就會有一些學生問道於盲，跑來向我指指點點。也就在這種情形下，我竟也開始參閱了一些相關著作，而展開了一趟為回答學生問題的讀書之旅，不意竟也培養出了一點點興趣。今年 1 月 9 日中正大學中文系舉辦了第二屆的「佛經語言研究座談會」，我也應邀參加而獲悉該系將於 11 月舉辦一場國際性的佛經語言學術研討會。本人任職的學校則準備在五、六月間與圓光佛學研究所聯合舉辦一場以「漢譯佛典的語言」為題的小型學術研討會，有興趣的讀者不妨與主辦單位連絡，屆時便可以前往這兩個地方一起來湊個熱鬧！

編按：本文中數度出現的「顏洽茂」教授之名，在上期刊出的本文之一，注 15、注 39，誤植為「顏恰茂」。