

## 從「佛教混合漢語」的名目 談漢譯佛典的語言研究

萬金川

國立中央大學中國文學系副教授

### 前言

公元二〇〇〇年七月，心中帶著一股莫名的挫折，我離開了原先的工作崗位，同時也辭去了在體制外佛學研究所的所有兼課，重返中文系。此刻的我，一時之間似乎成了佛教學研究領域裡的一員逃兵，無須再鎮日面對素有「地獄之學」稱號(任繼愈先生語)的佛教文獻學的煩重工作。然而，在中文系的學術脈絡下，我仍被目為是研究佛學的。我對中國佛學的興趣一向不高，也素無專業性的研究，這在同道之間是人盡皆知的。但是，基於多數人的刻板印象以及某種學術的區塊劃分，我還是得硬著頭皮開設一些與中文系相關的佛學課程，而「佛經語言學」便是其中的一門。當然，開設這種課程，原本就有一點投石問路的味道，畢竟我離開中文系已經很久了。有謂是「一將功成萬骨枯」，可惜的是名將是否可能入胎成形尚在未定之天，而其麾下卻早已陣亡泰半。或許由於學生們的不忍與錯愛，這門課程仍然還是有些不知死活的人三三兩兩地前來選讀，我想他們多數是基於獵奇的心理吧！

在此期間，由於康來欣教授的抬愛（她當時主持系務工作），以及黃國清君從中的熱心引介有緣結識了圓光佛學研究所的性一法師，並擬定了彼此雙方學術合作的初步構想。因此，在西元二〇〇〇年五月十一日，便由中文系出面，並且得到了悟因法師與香光尼眾佛學院等單位的贊助，我們舉辦了一場名為「佛典翻譯與佛教經學」的學術座談會（這場座談會的實錄，會後已由黃國清君整理出來，刊載於西元二〇〇〇年六月二十八日中央副刊的「歷史長河版」），基本上算是為今天舉辦的學術研討會先行暖身吧。在原初的構想中，這場學術研討會是訂在本年(西元二〇〇二年)六月舉行，會期預定兩天。然而，由於本人生性疏懶，聯絡未周，邀稿不力，故而遲至今日才舉行，並且會期還縮了水，無論如何都難免會給人一種辦事不力、虎頭蛇尾的感覺。這其中一方面固然是因於國內的學術生態，關心漢傳佛典語言的人士原本就不很多，而於此有所專精的學者更是多屬厚積薄發型的，他們平日就惜墨如金，加之中正大學在本年十一月初也要舉辦同一類型的國際性學術研討會，而主辦單位早已邀稿在先了。雖然如此，本人仍然難辭其咎，實有虧圓光佛學研究所性一法師的重託，也有負系上同仁們的厚望。

本文大體可以看成是二〇〇一年四月十三日我在南華大學一場學術研討會上以「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」為題的一篇論文的餘論。由於暫時性的離開了平日熟悉的佛教學研究，而置身在中文系的學術脈絡之下，這也使得我有機會重新審視這兩個研究領域裡一些可以彼此接合的區域。基本上，這兩篇論文都可以看成是個人對這些問題所做的一個初步探究。事實上在這兩篇報告中，我並沒有進行任何實證性的實質研究，而只是把論述的

焦點集中在有關方法學以及若干研究心態的省察上。這樣子的學術報告，在行家看起來當然是極其空洞的，因為語言學畢竟是一門經驗科學，而漢譯佛典的語言研究更是屬於操作性極強的實證工作。個人雖然對這門新興學問的興趣日濃，但距離所謂專業性的研究，只怕還有一大段路要走吧！

#### • 佛教混合梵語與佛教混合漢語

朱慶之教授在《佛典與中古漢語詞彙研究》的大著裡，除了從近現代中國學術史的觀點而對數量龐大、內容又極其豐富的漢文佛典語料，竟然並未受到相關學者的足夠重視，頗表惋惜之外，同時也對研究漢語史的學者為甚麼會遺忘了這批文獻的存在，深感不解。他甚至認為如果當時我們能夠更早一些重視漢文佛典語料的利用，或許在漢語詞匯史的研究上就可以少繞一點彎路而取得更多的實質進展，而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。因此，朱慶之教授在該一著作之中便極力強調：「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」。此外，他更在該書的內文之中提出了所謂「佛教混合漢語」的名目，而嘗試藉著這個概念的照明來描述漢譯佛典的語言特色。他說：「漢文佛典的語言從整體上看，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』」。

從前揭朱慶之教授的說辭裡，我們可以見出他使用「佛教混合漢語」一詞，實際上是用來描述「佛教漢語」這種在漢地佛教譯經圈子裡所流行的一種漢語的「語言變體」(Variety)的語言風格，而此類與「風格」(Style)相關的研究，在現代語言學的分支裡基本上是被擺放在「語言風格學」(Linguistic Stylistics)的研究領域。換言之，朱著之中所謂「佛教混合漢語」的概念，若嚴格而論，其實並不屬於傳統上所謂「比較語文學」(Comparative Philology)的研究範疇。

事實上，朱著之中所謂「佛教混合漢語」的名目，若是純就其文字的表層意義而言，顯然是受到了已故的美籍梵語學家愛哲頓(F. Edgerton)的啟發，後者因為致力於「佛教梵語」(Buddhist Sanskrit)的研究而享譽國際學壇。此外，在愛哲頓的研究中，他率先使用了「佛教混合梵語」(Buddhist Hybrid Sanskrit)一詞來稱呼某類佛教文獻所呈現出來的一種梵語的「語言變體」，而這個術語在上個世紀的九十年代以前也始終為此一領域裡的多數學者所喜於援用。愛哲頓在其巨構《Buddhist Hybrid Sanskrit: Grammar and Dictionary》卷一的「引論」裡首先論列了現存佛典文獻抄本的語言形態。他認為留存至今的佛典文獻抄本前後至少曾經使用過四種印度語言來謄寫或是轉錄。其一是標準梵語，譬如在詩人馬鳴的作品裡所使用的語言。其他兩種則是中古時期的印度語言，此中最為人所熟知的，則是南傳佛教的經堂語(Church Language)，也就是巴利語。迄今為止，以這種語言而留存下來的佛教文獻是任何其他印度語言所不及的。今天多數學者咸信這種語言主要是以西部或中西部的中古印度方言為基礎而發展出來的。至於另外一種中古時期的印度語言，即是在『俗語法句經』(Prakṛit Dharmapada)裡所使用的方言。布洛(J. Bloch)與貝理(H. W. Bailey)等人則認為前述這種語言是建立在西北部的中古印度方言上的。

至於第四種佛典文獻語言，即是愛哲頓所謂的「佛教混合梵語」。他首先指出這種語言變體主要是立基在一種古老的中古印度方言上的。愛哲頓同時認為，雖然這種古老的中古印度方言，我

們別無其他可資驗明其正身的方法，而其原初形態或許早已消失，但卻有足夠的理由可以相信它含有不少借自其他中古印度方言而來的語言特徵。換言之，這種語言即使以它的中古印度語言的諸般風貌而論，在方言特徵上也多少是一種混合性的產物。然而，就中最引人注目的，乃是這種佛教混合梵語也同時大大地受到了標準梵語的影響，並且從這種語言傳統的肇始之初，標準梵語對它的影響便與日俱增。愛哲頓認為這種語言傳統的諸多作品（特別是後期的），經常只被研究者冠上了「梵語」一詞來統攝它們，而未加上任何的但書。對於這種籠統而含糊的稱呼，愛哲頓深不以為然，並且認為這種大而化之的作法極易滋生誤解。事實上，愛哲頓兩大巨冊的著作可以說就是為了要替這種在佛教圈子裡流行的特殊梵語正名之用的。

雖然愛哲頓分別從音韻學（phonology）與形態學（morphology，包括複合詞的構詞與構義方式）的分析，以及從變格（declension）與變位（conjugation）的語法層面上，通過靜態描寫與歷時的各種文本（諸如巴利語、俗語與標準梵語等）的動態比對，而努力地辨明這種梵語的語言變體在各方各面的特殊性，但是其研究基本上並未直接涉及所謂「語言風格學」的研究領域，而實際上他所從事的工作仍然是一種相當典型的「比較語文學」的研究。因此，朱文之中所提及的「佛教混合漢語」一詞，我們若是把這個名目拿來對照於愛哲頓所謂「佛教混合梵語」的概念及其研究中所曾經使用過的各種操作手法，或許朱教授的這種用法僅能視為是一種方便性的修辭策略而已。因為他至少並未按照愛哲頓的操作手法，分別從音韻、詞法，乃至語法的各個層面上，詳盡地通過靜態描寫以及各種文本（諸如原典與譯本，以及譯本與共時的中土文獻）的嚴密比對，從而歸納出漢譯佛典語言作為一種漢語的語言變體的系統性特徵。

事實上，正如朱著的書名所標示出來的，該書的研究重點乃是佛經譯詞與中古漢語詞匯的關係。雖然朱著在第一章論列漢文佛典的語言特點裡，也嘗試從語法與構詞的層面來描寫漢譯佛典的語言形式，但不論是在取材的廣度上或是對比分析的深度上，其實都不足以系統性地建立愛哲頓意義下的「佛教混合漢語」的體系。因此，我們以為朱教授在該章中對所謂「佛教混合漢語」所做的簡要描述，與其說是對「佛教混合漢語」進行系統性的靜態描寫，倒不如說是把愛哲頓所謂「佛教混合梵語」的概念「挪為己用」（Appropriating），以方便他用這個概念來統攝所謂「漢譯佛典的語言風格」。

再者，所謂的「混合語」（Mixed Language），這個概念在語言學上的使用，其實是有其特指對象的，而絕非一般性的泛稱。從語言學的觀點來看，「混合語」這個概念基本上是用來指以下三種由語際接觸所衍生出來的一些語言上的混雜或是混合現象：

(1) 語碼混雜(Mixing of Code)——這是指我們在使用一種語言的時候，夾雜了另外一種語言的成分，這些成分可以是詞或是短語，也包括了這些語言成分的語音形式在內。

(2) 洋涇濱語(Pidgin)——這是指在本土語言與外來語言頻繁接觸的地區，譬如當年的租界，因語際之間的相互影響所產生出來的一種混合語言。這種「洋涇濱混合語」之所以產生，往往是弱勢語言屈從強勢語言的一種結果。

(3)克里奧爾語(Creole)——基本上這是由第二種洋涇濱混合語逐漸發展而形成的，也就是當這第二種混合語的詞匯量擴大到了一定程度，而其語法形式也開始定型，並且不斷為當地人所使用，反而是他們原本的母語卻漸形委縮，甚至被棄而不用，那麼在這種情形之下，當地居民的下一代便會開始把這第二種混合語視同母語一般來加以學習。

因此，從以上這個有關「混合語」的界說來看，個人認為漢譯佛典中所體現出來的語言現象，勉強說來，或許只能算是前述三種中的「語碼混雜」而已，這也就是說，它們基本上還只能算是漢語裡的一種「變體」罷了，似乎還沒有到達 F.Edgerton 所謂「佛教混合梵語」的那種程度吧！並且，F.Edgerton 對「佛教混合梵語」所做的那些語言學的描述，有一個基本條件是被朱教授所忽略的，那就是地緣關係。因為不論是 F.Edgerton 所謂的「佛教混合梵語」，或是今天研究「混合語」的語言學家，都一致認為諸如「洋涇濱語」或「克里奧爾語」乃是語際之間的一種語言的混合現象。至於造成這種語言混合現象的背景，乃是操持不同語言的社群共同生活在一個地區之內，由於彼此頻繁的語際接觸所衍生出來的結果。因此，作為一種修辭上的喻說，我們認為「佛教混合漢語」的名目是可以被接受的，但若是想要把該一名目看成是語言學上的概念，或許就有一點不夠嚴謹了。

#### • 「佛教混合漢語」的概念對佛經語言研究的正面意義

雖然如此，我們還是認為朱著使用「佛教混合漢語」一詞仍然在某些方面具有其正面的意義。這些意義除了朱著之中所顯示出來的，這個名目可以在研究主題上導引我們著手於漢譯佛典與中土文獻之間的語言風格的對比研究。

再者，這個名目的使用，我們認為其中最引人關注的重大意義，乃在於它同時也揭露了漢譯佛典的「存有論性格」(Ontological Character)。這也就是說，該一名目在相當程度上，又再次提醒我們必須一方面留心漢譯的佛典文本並非純然的中土文獻，同時又要我們注意它們也不是其原典的複刻或撮本之類的東西，而這批文獻的問世，事實上乃是藉由舌人度語的翻譯工程所產製出來的作品。因此，在解讀這些文獻的時候，至少在「語言文化」的層面上，不能夠只是單方面地順從漢語或梵語的語文形式來看待它們，而忽略了它們在身分上所具有的混血性格。在漢地的譯經史裡，從西元四世紀時期道安提出著名的「五失本，三不易」的說法開始，其實歷代都有不少學者注意到了譯經語言裡的混血性格。然而，隨著佛教的日益中國化，這種警覺性卻跟著逐漸低落。

此外，若是我們把佛典漢譯工程視為是一種文化的交融現象，這也就是，它一方面有別於源頭語文化，同時也與目的語文化不盡相同。因此，單就「語言文化」的側面而論，漢譯佛典裡的語言特徵當然會出現所謂的雜交性 (Hybridity) 並且體現出了其「綜合」的一面。然而，往往在華、梵水乳交融之後，我們卻忘記了其原初的成分以及它們所歷經的攪拌過程。關於這一點，我們或許可以從學者之間對於「變文或變相」的「變」字的語義來源的爭論裡，見出這種對漢譯佛典雜交性格保持警覺的重要性。對於這個「變」字的語義來源，有些學者持「本土說」而主張它是源自漢語「變」字的「奇異」之義，如孫楷第與劉大杰等人，而另外有些學者則持「外來說」而主張把該語視為是譯自梵語"Ma nd ala"或"Citra"，如關德棟與周一良等人。當然，這種語

義來源上的不同認定，勢必涉及到對「變文」這種文學形式的淵源認定。梅維恒教授在這項論爭上，則表達出了一個相當中肯的看法，他說：

在進行了一番詳細的考察之後，我還是沒有能夠在任何一種印度語言中找到一個能夠與漢語的『變文』相對應的詞匯。...作為中國佛教術語的『變』，其用法與它在〔中土〕古典作品中的用法很不相同，看來是對印度佛教中眾多概念的一種綜合。..... 佛教在中亞的傳播過程表明，在許多情況下，佛教術語庫中攙進了別的語言的詞匯，並傳入了中國。『變文』便是這樣一種文化交流的象徵：它不是單純印度的或中國的，而是印度文化和中國文化綜合的產物。

事實上，梅維恒教授的這個觀點對於我們研究漢文佛經譯詞來說，也是相當具有啟發性的。在其前揭的大著中，梅維恒教授便曾討論過在不同語言的佛典文本裡，其間術語的對應問題。在這個問題上，他甚至認為「即使當梵文、藏文、和漢文的有關詞語出現在同一作品的相同位置上時，要將它們等同起來也是相當危險的。」他並且借用了佛教學學者雷格美（K.Regamey）的話說：

如果在兩個相對應的段落中，有兩個詞匯被發現在句子中的相同位置上，它們便被解釋為對等的，即使這兩個詞語的原義很少有共通之處。這種差異被解釋為佛教翻譯的隨意性的結果，並且是在漢語中不存在固定的佛教術語詞匯的證據，因為它們經常發生，或者是故意的，或者是譯者的理解錯誤。

因此，梅維恒教授認為「在漢文譯經和它們的梵文原本之間，幾乎從來沒有存在過一種精確的對應關係。」

正因為如此，所以我們認為漢譯佛典在語言的性格上，特別是在詞匯上，既不能視為是純然漢語式的，也不能看成是對原典語文進行「以燈取影」式的轉換，而應該把它們當作是兩種「語言文化」彼此錯落或相互匯流之後的結果。並且，這種思想交錯而概念匯流的情況，實際上在古代譯場裡便經常出現 在主譯與助譯的華、梵人士之間，雖然漢譯佛典最後筆之成文者往往是中土方面的人士。我們認為朱教授在他的大著之中提出了「佛教混合漢語」的名目，這不但可以重新喚起我們對漢譯佛典翻譯性格的認識，同時這個名稱也再次敦促我們務必好好思索佛典漢譯工程裡所涉及到的「語言文化與翻譯」的各種問題。

#### • 文化語言學、對比語言學與漢譯佛典的語言研究

事實上，在當代有關翻譯的諸多研究裡，已有為數不少的學者不再把翻譯視為只是純然的語言符號之間的交換工作，而把它看成是一種文化能量的轉換模式。因此，在這個意義下，「佛教混合漢語」的喻說，便意味著我們可以把這種「語碼混雜」的變體漢語看成是一種「文化交融」（Acculturation）或是「跨文化交流」（Intercultural Communication）底下的產物。郭建中教授在討論「翻譯中的文化因素」時，便引述了羅特曼（J.Lotman）在「文化語言學」的探究裡著名的說法：

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。

而著名的翻譯理論家奈達（E.A.Nida）在討論翻譯中涉及到的文化因素時也把所謂「語言文化」視為其中的一項。因此，我們或許可以這樣說，當我們針對所謂「佛教混合漢語」進行研究的同時，其實我們也正在審視著所謂「佛教漢化」的類似問題。

再者，我們若是從漢譯佛典研究的語言學轉向來看，「佛教混合漢語」的喻說也同時提供了我們在方法學上，不論是在共時或歷時的研究裡，面對同源或異源的語料之際，可以援用所謂「對比分析」（Contrastive Analysis）的正當性。由於漢譯佛典文獻的雜交性格是透過翻譯陶鑄而成的，因此辨明其承自父系或源於母系的血統，對於解開其身世之謎而言，似乎是一條驗明其正身的必要手段。朱慶之教授在其著作中也提到了這一點，他說：

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。

朱教授前揭的一番說辭當然是極其正確的，雖然他並未同時注意到漢語固有的語言形式與結構（以E.Sapir的觀點來說，即是所謂”drift”——語言的沿流），對佛經原典語文在翻譯過程中所造成的各種影響，而後者卻正是佛教學研究領域裡最為關心的論題之一，因為它直接涉及到佛教是透過何種途徑而在地化的問題。

在近當代有關佛經語言的研究裡，周有光教授的〈文化傳播與術語翻譯〉，或許是首篇能從目的語的觀點來分析佛典翻譯工程所遭遇的各種語言困境，他在該文中也同時認為中土所傳播的佛教思想乃是從「漢字帷幕」的微孔中濾進來的。而法籍佛教學暨漢學學者戴密微（P.Demieville）也曾認為國人昔日吸收印度的佛教思想，基本上乃是依照中土固有的旋律而進行著，因此舉凡與其固有旋律不相稱的佛教理論，一概都在摒棄之列。當然，毫無疑問的，我們可以說，漢語的形式與結構，乃是中土固有旋律之中最為根深柢固的一部份。

此外，孔慧怡教授在〈從佛經疑、偽經看翻譯文本的文化規範〉一文裡也從中土的「文化規範」而論析了「源頭語文化」與「目的語文化」之間，包括對立、衝突、調和或改造的各種關係，並認為諸如疑、偽經的出現，正代表了一種試圖以「目的語的文化規範」來調和或改造印度佛教思想的努力。因此，我們若只是就梵、巴、漢、藏的文獻進行語言層面的簡單比對，便試圖指摘或批評傳統漢譯佛典文本的外誤或錯解，這或許都太小看了翻譯活動所涉及的各種文化問題的複雜性，而這當然也包括了源頭語和目的語兩者的「語言文化」在內。

總之，透過梵、巴、藏、漢等文本的對勘方法而來進行所謂「佛教混合漢語」的相關研究，如今已然在漢語史專業的研究者之間有了初度的覺醒，而這當然也拉近了佛教學專業與漢語史研究之間的學術間距。我們以為這種學術間距的縮短，對於消除佛教學與中國傳統語言學這兩種研究文化之間的「心理隔閡」（psychological distance），是有其正面的積極作用；並且對於促進彼此雙方攜手合作來講，它也同時展現了空前未有的契機。

## • 漢譯佛典存有論性格的分析與這批文獻的存世價值

數量龐大的漢譯佛典曾經被譽為是人類跨文化、跨語際交流工程裡的一項奇蹟。往昔這批東來中土而穿戴了漢語服飾的文獻，多半只被視為是宗教上的文宣。時至今日，這批浩如煙海的典籍，固然在廣大的信眾之間早已奉之為是能熄世路三毒之火而可度向彼岸清涼之境的「法寶」，其間迎來供養者有之，出資助印者也大有人在，但真正能夠致力於翻閱這批寶藏以求親近釋迦本懷的教徒，其為數仍然未見大幅增長。在一般人的刻板印象裡，總是認為佛理深奧而佛經難讀。然而卻甚少見到有人能夠冷靜地去追問或思索如下的這些問題—如果佛理唯是上智利根者的專擅之區，而非下智鈍根者可以涉足的領域，那麼佛陀的教誨豈不成為了那些資質天縱者的知識特區？如果佛經的文字真是那麼令人無法捉摸，則浩時千年之久的佛典漢譯工程，到底又是為誰辛苦為誰忙呢？

睽之史冊，佛陀一生弘法四十五年而度人無數，若是說體會佛理之路難如蜀道，則其能秉教而得濟度者，當該寥若寒星，又豈能多如河漢？再者，昔日漢地的僧、俗二眾在通覽佛典漢譯工程的成果之餘，也撰寫出了數量極其可觀的中土注疏，這一點不也多少說明了歷代以來讀得懂這批文獻的人士，不在少數。佛說乃至佛理固然有其艱澀難解的一面，但是在多數的情況下，佛陀的言教其實是相當平易而近人的，否則祂不可能被世間視為天人師而有教無類地化導群迷。此外，論師們針對佛陀的教說，或闡其微言，或釋其深意，有時固然難免於玄遠而抽象，但是無論如何，在古典印度的學術傳統裡，凡有所立說皆須秉之以所謂「正理」來加以論列鋪陳（古代印度稱「邏輯」為正理），否則實難杜內、外兩道悠悠之眾口。因此，一般人所謂佛理深奧而佛經難讀，有時往往並非這些言教本身令人難以親近，而是因於漢譯佛典在閱讀上總是讓人產生一種莫名其妙的艱澀感，並且經常在求助無門的情況下，只有掩卷浩嘆而謂自家慧根短淺了。

為什麼我們今日會看不懂這些古德讀來曉暢順適的漢譯佛典呢？是哪些因素阻礙了我們的閱藏之路？這些文本明明是由我們甚為熟悉的方塊字體組構而成的，為什麼這批文獻和傳統的中土典籍在語言風格上竟有如此之大的差異？對於這些問題，古德與時賢論之者頗多，而其中的主要癥結，其實便是語言問題。正因為如此，所以我們亟須開展有關漢譯佛典的語言研究，以免辜負了那些祖師大德們歷經千年歲月所累積出來的心血。本文在以下的段落裡，準備從這批文獻的存有論性格的分析著手，希望藉此而更進一步指出漢譯佛典的存世價值，雖然在相當程度上它們的價值目前已然為各方學者所肯認。我們同時也希望透過這些辨析而讓有志於此道的佛教學研究者能夠更清楚地意識到當前漢譯佛典的語言研究，基本上除了漢語史專業方面的學者所戮力從事的諸多實證性的工作之外，其實還有極大的研究空間有待於他們供獻其一己之力。

語言是思想與文化的載體，因此，對於龐大的漢譯佛典而言，這批文本的存有論身分的澄清與認定，不但關係到它們的存世價值、牽連到中土佛教思想的定位，而且更涉及到其間所浮現出來的「語言文化」的淵源分析，這一點我們在前文裡已經從「佛教混合漢語」的名目，特別是從這種語碼混雜的「變體漢語」所表現出來的混血性或雜交性，做了相當的敘述。雖然如此，我們認為在這一方面還有一些重要的意思必須在此特別提出來加以說明或澄清的。漢譯佛典文本的問世與流傳，若從存有論的立場來看，我們認為還有兩個方面的特徵在過往的研究裡或是長期受到刻意

的忽略，或是沒有得到學者之間應有的重視：其一是譯本與原典之間的互文關係，其二是原典缺位之下的譯本身分問題。

「譯本乃是原著的來生（Afterlife）」這是本雅明（W. Benjamin）在〈譯者的任務〉一文裡極其著名的一句箴言。如果我們能夠透過佛教對「此生」與「來世」所持之「不一亦不異」的緣起慧見，便更能夠覺察到他這一句話所具有的深刻意含。簡單地說，這句箴言一方面揭露了原典與譯本之間，在存有論的意義上具有一種難以切割的「互文性」（Intertextuality，）；同時它也否定了原著與譯作之間，就存有論的意義而言，有所謂「自我同一性」（self-identity）的存在。

因此，對於那些原典至上論者來說，他們基本上是犯了本質主義的謬誤，一方面誤以為原典是未經玷污而完美無瑕的，並且也誤以為原典在意義結構上可以是自滿自足的。然而，這些本質主義式的誤判可以說完全經不起事實的檢驗，首先是面對現今業已刊行的那些佛經原典，試問有哪一部所謂的「原典」是未經參照相關譯本或注釋之類的文獻而進行其斟釀工作的？基本上，這些經過近現代學者以精妙的學術技巧加工製作而後「再現的」（Represented）學術作品，可以在認識論的立場上毫無條件地宣稱是「原典」嗎？如果我們願意從「比較語文學」（Comparative Philology）實際的操作程序來看，那麼我們便可以發現典籍之間的可校訂性，其實正是預設了某種「互文性」的存在，不論它是指原典與譯本之間，或是諸種譯本之間，乃至文本與注釋之間。

再者，對於任何一位熟悉佛典注釋傳統的研究者來講，諸如《小品般若》之於彌勒的《現觀莊嚴論》和龍樹的《大智度論》，《法華經》之於世親的《法華經論》和智顛的《法華玄義》；乃至對於那些曾經研讀過梵本偈頌體論書及其長行釋文的研究者來說，諸如《根本中頌》之於自立論證派的《般若燈論》和歸謬論證派的《淨明句論》，或是《唯識三十頌》之於安慧一系的《唯識三十頌釋》和護法一系的《成唯識論》等書，這些研究者往往都會當下發現到文本與疏釋之間，或是詩頌原文與長行散文之間似乎存在著某種互文關係，不論其為內在性的互文，或是外在性的互文，而特別是在諸家注釋互有出入之際，也經常立即感受到這些第一序的文本在意義結構上的確存在著某些缺口（gaps in meaning）。換句話說，這些第一序的文本在意義結構上並不是「封閉型的」，而從佛教的詮釋傳統來看，這種在意義結構上屬於「開放式的」文本，也就是其字裡行間存在著一定程度的意義缺口，在早期阿含的傳統裡是以「不了義」（neya rtha）稱之，不過在大乘經典的詮釋策略下則多半稱之為「密意教說」（samdhaya-bhasita）。

根據以上的分析，若是我們不盲目地追求定於一尊式的詮釋系統，並且願意把譯本或是注釋文獻視為是原典生命的「來生」或「轉世」，則現存的這批漢譯佛教文獻乃至其中土注疏，不但可以說是延續了其原初典籍的生命，同時也擴展了它們原先的意義向度，增添了它們原有的意義內容。因此，這批龐大的漢譯佛典文獻，其存在的意義以及它們在研究上的價值，若是允許我們以喻說的方式來加以概括的話，或許可以稱之為是那些原文佛典的「阿波陀那」（avadana），此中一者載述了佛陀的前世因緣，而一者則記下了其言教的轉世實錄。所以，在研究上若是只把譯本視為是次級的存在，或是認為原文與譯文之間應該存在著「克隆」（clone）關係，基本上，我們認為這些想法都是沒有能夠認清這二者之間所存在的那種依因待緣而相續隨轉的「結生」（pratisam dhi）關係。



同樣的道理，如果我們只是在語言的層面上簡單地藉由梵、巴、藏、漢的文句比對而一味地指摘漢譯傳本的不是，其實這種心態或作法的背後便隱藏了一些有待破除的迷執，若非認為原典與譯本之間，在存有論的意義上可以具有一種「自我同一性」，便是認為二者之間存在著一種完全的對稱關係。至於那些全然無視於其前世因緣而純粹只以在地的語言文化來解讀漢譯佛典的作法，我們認為這種漠視其源頭語文化而全盤漢式的操演手段也會帶來失焦的危機，並且也是同樣地無從照見這批譯籍在語言文化上所體現出來的一種梵、漢交錯的雙重性格。

總之，我們認為揭露原典與譯本之間在存有論意義上的互文性格，不論是自提昇漢譯佛典本身的學術身價來看，或是從漢譯佛典的語言研究的方法學而論，乃至於對百年以來充滿原典崇拜的佛教學論述來講，都應該具有相當重大的意義。

「譯本乃是原著的來生」這句箴言固然在佛教輪迴觀的照明之下，可以清楚地朗現出原典與譯作之間在存有論的意思上具有互文的性質；除此而外，這句話在另類的語境下似乎還可以有別的意思，譬如它也可以意味著「翻譯活動本身是一項對原著的拆解與重構的工作，而譯本問世的同時也意味著原著的消亡」。就此而言，這層意思與解構主義論者，諸如羅蘭·巴特（R.Barthes）等人所高唱的「文本問世日，作者往生時」的說法是相同的。但這不是我們主要的意思，我們準備要談的，乃是另外一個問題，亦即在原典缺位的情況下，譯本身分的變化。

在原典失傳的情況下，例如卷帙浩繁的《大智度論》便僅存漢譯，我們以為若是從存有論的立場上來看，此時碩果僅存的羅什譯本其實便可以合法地宣稱它接替了原作的地位。這也就是說，諸如此類的漢譯文本在這種原典缺位的情況下，其實也就是在存有論的意思上「轉生」而為原作了。事實上，這種原作缺如而以複製物取代其地位的情況，在留傳至今的希臘與羅馬時期的彫塑作品裡，屢見不鮮；而就「譯作」取代「原著」的例子來看，「死海古卷」發現之前的希臘文與拉丁文譯本的聖經，或許便是其中最為人所熟知的個案。由此可見，所謂「原作」的權威性，其實並不是屹立不搖的，甚至我們可以說，這種「權威性」並不是來自文本自身而是人為建構出來的東西。因此，在存有論的立場上，「副本」的確有足夠的資格可以在「原件」已然散佚的情況下，宣稱它繼承了「原件」地位，甚至有時即使當原件被發現之後，其地位仍可因「效應史」的緣故而具有不可取代性。

在這個意義下，我們可以說譯本乃是原作的「未亡人」，因為相對而言，它與原作生前是最為貼身或親近的。當然，這種「貼身」或「親近」，乃至「取而代之」的關係，誠如我們前文對「互文性」概念的分析所指出的，這並不意味著我們非得認定二者之間有其全盤複製、一一對應，乃至形肖或神似之類的關係。除此而外，這些關係無從確立的根本理由，乃是因於在原作缺如的情況下，就認識論的立場來講，我們都不能合法地證成其間的任何一種關係。

如果我們原則上可以同意前述的分析，回過頭來便會發現在那些轉生於中土的佛典文獻裡，其實有為數不少的文本目前的身分或許不宜再以「譯本」的眼光來看待它們了。即使有朝一日，它們的原典出土了，其實從「效應史」的觀點來看，也未必可以撼動它們已然建立的權威，此中著名的例子莫過於梵語《法華經》文本的多樣性出土，而它們並沒有因此而能夠改變羅什譯本的經典地位以及天台宗的法華詮釋。

因此，我們認為對當前的佛教學研究而言，最為緊要的工作或許並不是原典與譯本之間孰重孰輕之爭，而是如何讓這一批珍貴的漢譯佛典文獻在適當的學術操作之下成為可讀的。在這種情況下，舉凡佛經的目錄與版本之學、文字與聲韻之學，或是語法與修辭之學，乃至訓詁與斟讎之學，這些與古籍整理密切相關的學問都是佛教學亟待開發的領域，而它們在中文系的學術脈絡下，事實上已經累積了相當豐富的實務經驗並歸納出了一些極其可貴的操作方法。想到這裡，突然覺得回到中文系真好，雖然仔細想來，這不過是讓我從地獄的這個角落移行到另外一個角落而已，因為在本質上，佛教學也好，漢譯佛典的語言研究也罷，這兩種學問似乎都具有某種「地獄性」哩！

朱著《佛典與中古漢語詞彙研究》一書是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此地仍然擁有一些讀者，而這也多少反映出了此一地區依舊還是有一群人相當關心這一類的論題。朱教授在該書的「前言」中說：「這些數量巨大的極為珍貴的語料為什麼竟然沒有引起足夠的重視，實在是一個難解之謎」。或許正是爲了要解開這個令人費解的謎團，辛島靜志教授在〈漢譯佛典的語言研究〉一文裡，劈頭就針對這個問題精闢地論析了個中的癥結所在（參見《俗語言研究》第四期 1997 年，頁 29；筆者近時在一篇題名為〈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〉的論文裡曾經引述辛島的觀點，並嘗試做了一些分析，有興趣者或可參閱《正觀》第十九期 2001 年，頁 22 ~ 31，此處不贅）。

參見朱著前揭書「前言」，頁 2。

參見朱著前揭書，頁 15。

根據 J.W.de Jong 的說法，十九世紀末著名的中古印度語專家辛納（E.Senart）已然提議把《大事》（Mahāvastu）所呈現出來的一種梵語的語言變體稱之為 "Mixed Sanskrit"（參見 J.W.de Jong 著·霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》，香港佛教法住學會 1983 年，頁 68）。此外，根據徐真友（R.Spahr）在〈關於佛典語言的一些研究〉的報導，如今已有爲數不少的學者不再把這類語言變體稱爲「混合梵語」，而改稱之爲「佛教梵語」。根據新一代學者的研究，他們普遍認爲這種梵語的語言變體其原初形式乃是一種日常生活裡所使用的通俗梵語（Popular Sanskrit），而這類通俗梵語在語法乃至詞匯上是有別於婆羅門傳統經典裡所採用的語言形式（以上參見《正觀》第一期 1997 年，頁 70）。徐教授在這一方面的報導，其資料來源主要是 1991 年在印度所召開的「梵語佛典的語言——國際研討會」的會議記錄《佛教梵語面面觀》（Aspects of Buddhist Sanskrit，ed.by Mishra,Kameshwar Nath，Varanasi1993）。

我們文中的敘述主要是依據愛哲頓在前揭書卷一「引論」（頁 1，§ 1.1 ~ 1.4）裡的說法。

關於巴利語的故鄉，多數學者都同意它是源於印度西部與中西部一帶的地區，但德籍學者呂德斯（H.Luders）及其高足季羨林等人卻成功地指出這種語言受到了早期東印度方言的影響（以上參見徐真友前揭文頁 71 以下）。

布洛已把這部用法盧書體 ( Kharo st hi ) 抄寫而成的經典校訂出版，並依貝理的提議而定名為「犍陀羅語法句經」 ( G a n d h a r i Dharmapada )。布洛與貝理等人也認為犍陀羅語的佛典極有可能就是東漢以降，漢地初期譯經所依據的底本。但是根據辛島靜志與 D.Boucher 的最新研究，此中問題並沒有布洛或貝理等人想像的那麼簡單 (關於辛島的研究，筆者在《正觀》第二十期有一簡單的介紹，而 D.Boucher 的研究則以竺法護所譯《正法華經》為中心，透過嚴密的語文學比對手續而更進一步地質疑漢譯佛

典底本的「犍陀羅語假說」，以上參見〈 G a n d h a r i and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: the Case of the Saddharmapu nd a i kas u tra 〉， JAOS 118.4:471-506 )。

因此，愛哲頓便依據語言的混用程度而把佛教混合梵語分為三類，其一是不論偈頌或長行皆以此種語言變體來呈現，其二是偈頌是以這種語言變體來書寫，而長行則有部份在音韻與形態上含有中古印度語言的特徵，但在詞匯上大體仍然沿用了這種語言變體的詞匯形式，其三是不論偈頌或長行都已經梵語化了，只有在詞匯上仍然屬於這種語言變體的傳統 (以上參見 J.W.de Jong 前揭書，頁 68 )。

參見愛哲頓前揭書，頁 11 ， § 1.76-1.77

愛哲頓在前揭書 § 1.111 ( 頁 14 ) 以總結性的口吻說：「我準備徵引佛教混合梵語裡一些特殊詞匯的用例 ... ，它們將可證明我以下的主張，亦即我們正在處理的這種語言，乃是一種實際存在的語言，它並不是起自於任何其它有記錄的方言的改造或訛化，這也就說，佛教混合梵語乃是一種獨立的語言，它不但在語法上有其個性，而且在詞匯上亦復如此。」然而，在朱著之中，我們似乎並未見到諸如此類有關「佛教混合漢語」的對等論述。

參見邢福義主編《文化語言學》修訂版，湖北教育出版社 2000 年，頁 415 以下。又、所謂「克里奧爾」 (Creole) 一詞，它是來自葡萄牙語的 "crioulo" 一詞，該詞原指在殖民地出生並長大的歐洲後裔，其後它也用來指稱在這些殖民地土生土長的人，以及他們所使用的語言。以上參見《劍橋語言百科全書》，中國社會科學出版社 1995 年，頁 512 。

從梁啟超在〈翻譯文學與佛典〉一文裡概括性地描述了漢譯佛典與中土文獻之間在語言風格上的重大差異之後，諸如胡適、孫昌武、俞理明，乃至顏洽茂等人在這一方面的相關論述大體都只是敷衍梁氏之說，而除了朱慶之教授能夠稍從源頭語的側面來解釋這些特異風格的成因之外，其實這一方面的研究還有待更進一步的拓展，

當然源頭語與目的語兩方面的語言學知識乃是推進此類研究不可 或缺的必備工具。

進一步的說明，或可參見拙文〈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〉，《正觀》第十九期，頁 10-18 )。

梅維恒教授（ V.H.Mair ）便曾經說：「『變文』一詞中『變』字的含義如何，與對這個文學體裁的性質進行描述不同，是中國文學研究中最棘手的問題之一。差不多每一位研究此課題的學者都有自己獨特的見解。」（參見梅維恒著·楊繼東、陳引馳合譯《唐代變文》上冊，香港中國佛教文化 1999 年，頁 93 ）這也就是說，有多少位變文的研究者，就幾乎有多少種有關變文的定義。

參見梅維恒前揭書，頁 151-2 。

參見梅維恒前揭書，頁 142-3 。

以上參見郭建中編著《文化與翻譯》，中國對外翻譯出版 2000 年，頁 277-81 。至於奈達所提及的其餘四項文化因素，它們分別是：(1) 生態文化；(2) 宗教文化；(3) 物質文化；(4) 社會文化。

關於漢譯佛典研究的語言學轉向以及此一轉向所代表的意義，請參見前揭拙文。

所謂「對比分析」（ Contrastive analysis ），有時也稱為「對比研究」（ Contrastive Studies ），而其更為正式的名稱是「對比語言學」（ Contrastive Linguistics ）。這支新興的語言學原初是基於在外語教學中學習者的語言難點進行分析而開展出來的一種

應用語言學。因此，一般說來，其選取的語料一般都具有共時的特徵，因而此類研究也都被歸屬為是共時性的，並以此而有別於「一種語言的兩個歷史階段的『對比研究』（亦即所謂『比較語文學』）」」。雖然如此，由於這支新興的語言學已經發展出了自己的理論與方法，基本上我們仍然可以沿用這支語言學所發展出來的對比方法來進行所謂「佛教混合漢語」的研究，因為這種語言變體在某些地方正如所謂「洋涇濱英語」，而只有透過了諸如梵、漢之間的異源對比，或是譯經文獻語言與中文獻語言的共時對比（這些對比，不論是異源的或是共時的，至少應該包括語音對比、詞匯對比、語法對比和語用對比的項目），我們方有可能真正深入地來解析譯經文體的語言風格。

參見朱著前揭書，頁 239 。又、朱慶之在〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞匯的影響〉一文的結語裡也說：「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，可以預見的是，通過對佛教漢梵仿譯詞語的深入研究，必定會有有關原典語言對漢語影響證據的更多發現。」（以上參見《中古近代漢語研究》第一輯，上海教育出版社 2000 年，頁 260. ）

周文收於陳建民·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 1993 年，頁 1-15 。

戴氏的觀點，參見 R.H.Robinson 原著·郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，正觀出版社 1996 年，頁 9 。

孔文收於氏著《翻譯、文學、文化》，北京大學出版社 1999 年，頁 156-180。

誠如朱慶之教授在〈佛典與漢語音韻研究——20 世紀國內佛教漢語研究回顧之一〉的結語裡所說的，「像平田（昌司）和辛島（靜志）這樣的基礎研究在國內幾乎沒有人去或能夠去做，這也是極不正常的...因此，如果不改善自己的印度學和中亞學素養，我們做不出一流的研究成果來，甚至有可能不得不放棄這樣一個有很高學術品位的研究領域，這是每一個佛教漢語研究者在新世紀一開始就面對的挑戰。讓我們振奮起來，與國內的印度學佛教學者一起，將佛教漢語語料的研究與利用提到一個新的水平。」（以上參見《漢語史研究集刊》第二輯，巴蜀書社 2000 年，頁 314）。

關於這一點，辛島靜志教授在〈漢譯佛典的語言研究〉一文裡曾經做了極其明晰而精采的論述（參見《俗語言研究》第四期，頁 29 以下），筆者在前揭拙文「百年孤寂的漢譯佛典」一節裡（頁 22-31），便是引述了他的見解，有興趣者或可參看，此

處不贅。

這些漢語史專業的學者，取材於漢譯佛典而致力於其間的語音、詞匯與語法之類的實證性研究，其主要的關心所在乃是能夠更精準的把捉中古時期漢語流變的實況，關於他們在這一方面的努力成果，筆者前揭拙文已有報導，茲不贅述。

參見陳永國·馬海良編《本雅明文選》，中國社會出版社 1999 年，頁 281。

「互文性」(intertextuality)，也有學者譯作「文本間性」。這個概念是由克里斯蒂娃(J.Kristeva)引入當代西方文學理論的，她在解釋何謂「互文性」時，曾經說：「互文參照是針對文本的非自足性而構建的重要手段」，她並且認為「由於文本

的非自足性是必然的，〔因此〕互文參照就成了理解文本的必經途徑，因為文本永遠不可能是一只精工制作的甕(well wrought urn)，完美無缺。這是由語言的異質性(heterogeneity)決定的：異質必然導致『意義的變化』，導致文本『意義上的缺口』(gaps in meaning)。」（以上引自劉宓慶教授《文化翻譯論綱》，湖北教育出版社，1999 年，頁 125）關於這個概念介入當代翻譯理論的情況，或可參看郭建中教授編寫的《當代美國翻譯理論·第八章第一節「解構主義翻譯思想」（湖北教育出版社，2000 年，頁 173~187）。

所謂「自我同一性」，這個概念所指涉的事物，其實就是佛教所要否定的「我性」(ātmatva)，或是中觀哲學集中全力所要批判的「自性」(svabhāva)。

這種區分目前只是暫時性的，此處我們把所謂的「密意教說」視為文本自具的深層意義，這或可稱之為「內在性的互文」；相對於前者，我們把論師們透過所謂「莊嚴」(ālamkāra，此文

的原意是指「裝潢」，在印度文學上該語則專指「修辭」而言）的建構方式，如《現觀莊嚴論》、《大乘莊嚴經論》，乃至《中觀莊嚴論》等等，權且稱

之為「外在性的互文」。

其實本雅明在〈譯者的任務〉一文裡也曾說：「在作為整體的每一種語言中，所指的事物都是同一個。然而，這同一個事物卻不是單獨一種語言所能表達的，而只能借助語言間相互補充的總體意念（intention）：純語言。」（陳永國·馬海良編前揭書，頁 283）這多少也表達出了我們文中所謂「互文性」的意思。

這個觀點是筆者襲用自旅美學者歐陽楨教授的翻譯理論，不敢掠美，特此誌之。有關他對翻譯的見解，筆者所參考的是郭建中教授編寫的《當代美國翻譯理論·第十一章第二節「旅美中國學者的翻譯研究」（湖北：教育出版社，2000年，頁 280~299）。

孔慧怡教授在其前揭文裡便從「經典真偽判準的權威來源與文化規範模式」之間的關係，以《大雲經》的個案研究為例而強有力地論證了經典的權威性並非一定來自文本自身，而一部經典的權威性，其建立過程實際上充滿了太多經典之外的其他因素，而在地的文化規範便是其間左右權威性的重要因素之一。以上參見孔慧怡教授前揭文，頁 169 以下。

所謂「效應史」（Wirkungsgeschichte），簡單地說，是指當下仍舊在發揮作用並有意義的那一部分過去。加達默爾（Hans-Georg Gadamer）在其名著《真理與方法》裡說：「歷史學的興趣不只是注意歷史現象或歷史流傳下來的作品，而且還在一種附屬的意義上注意到這些現象和作品在歷史上所產生的效果。」（參見洪漢鼎譯本，時報文化出版公司 1995 年第二刷，頁 393）因此，從效應史的觀點來講，諸如羅什所譯的《法華經》以及它在漢地的詮釋所開展出來的天台宗，基本上並不會因為諸多梵本《法華經》出土之後，由於若干段落與梵本有所出入而喪失了其存在的價值與意義。

