

佛教的語言與傳播

／莊崑木

即使是語言學家，窮其畢生之力，也不可能將非母語的自然語言學得完全如母語者一樣，這已是語言學上的常識。因此任何一種語言在非母語者之間的傳達，必得或多或少藉由翻譯來進行。然而，依照加達瑪的《真理與方法》中對翻譯的研究，可以得知任何一種翻譯其實都是「解釋」。而既然是解釋，便容許其解釋有多種的可能性，以及具有無法完全傳遞訊息的不完備性。這種現象使得宗教上的典籍在流布及傳譯中不斷地產生變化。也使得訊息在傳遞過程中失真。而經由這種失真的過程，我們可以看到典籍、口傳的複雜化，及其復原與詮釋的困難。訊息從發訊者傳到接者的過程，經由發訊者將要傳達的訊息，藉由語言或肢體向收訊者傳達，而收訊者收到訊息後，由理解及綜合判斷等而掌握到的訊息，基本上已經不是原來發訊者原意的全部了。這種弔詭，正是佛教裡的「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的情形，顯示了語意傳達的困難自古即然。而這句話中的「解」字，即是「理解」之意，而其根源的意義即是「解釋」或「詮釋」，即透過詮釋而得到理解。這也就符應於加達瑪所謂的「翻譯即解釋」的主張。這種現象既是傳播上的事實，我們對這種現象的存在及影響便有加以理解之必要。

根據現代的資訊理論來說，所有的資訊傳遞本身必將如熱傳遞遵守熱力學第二定律一樣，不斷地增大其亂度。而且一如熱不可能完全傳遞一樣，資訊也不可能完全傳遞。而這種資訊傳播現象在宗教學上究有何意義？或者說，在這種傳播現象中，宗教如何可能？也就是說，宗教如何保持其純粹性，以及其純粹性如何可能？而進而言之，我們所信的、所理解的宗教，如何確定、如何證實其真實？如何證明其內涵本身是其真的本質，而不是經由傳播而異化掉了的假相？

當然，宗教傳播本身不只是語言、肢體訊息之傳播而已，也牽涉到宗教體驗的問題，所以問題更多重化及複雜化。宗教體驗的有無，乃至其體驗之淺深，依此而形成的語意，和一般日常語言的語意之間，有著本質上的不同，而這種不同，不只是語意學的問題而已，而是「宗教語意學」的問題了。也就是說，像六祖慧能那樣，雖然不識字，但是能聽得懂『金剛經』的本意而明心見性；而神秀雖飽讀詩書，在一般的語言、語意的理解上勝過慧能許多，但卻無法體會到五祖所要傳達的意思。這種語意傳達牽涉到宗教的體驗，毋寧是宗教傳播上比起語言失真更根本而重大的問題。而禪宗的「以心傳心」的「傳」如何可能的問題，也就是在這裡。心是何等之心？傳是如何來傳？這不光是語言知識的傳布，而是已經涉及到真理的體悟之層面了。縱使「拈華微笑」無法被證實為歷史中的真實，但是其內在的意義其實就是在指述體悟經驗的超越性，及其傳達的可能性。乃至黃蘗禪師的『傳心法要』裡的「默契」之悟道方法論，等於是透過語言傳播的途徑，來指述非語言的體悟經驗之可能性及其達成之方法。也就是語言傳達本身並不是真正的經驗內涵，只是體悟經驗建立之媒介工具而已，即「因指見月」的「指」

而已。也就是「以心傳心」的心與心，是兩個主體的體悟，不論其間的「標月指」的媒介之工具性格，或「印可」的體驗同質性的證明性格，都是體悟的心之外的東西。因此「傳」的意義究竟是什麼？它的可能性及侷限性在哪裡？便不無斟酌之必要了。

禪宗的禪師們有時並不透過語言而啓發弟子，而用棒喝之類的方法令其開悟。然而在印度的佛教裡，卻少見這種「方便」。也就是說，釋迦是以「教誡輪」爲中心來傳播教法，引導修持，其中包括了正理的建立及體悟的啓發，因而語言所負擔的角色比起禪宗方法要重許多。而這種傾向導致了佛教在印度的發展符應了解釋學的解釋現象，從某個角度來說，在印度經典的解釋較在中國更具解釋學的特色，而其缺陷也在於此。亦即當語言過度受到重視而表象化時，其體驗的傳承便萎縮掉了。經典的語言一旦變成死語的形態，唯有專門的知識人才能了解其語意，一般人無法秉此得悟之時，便失去了宗教傳播的社會性了。後期的印度佛教的學院化，可說就是這種典型。而在內在體驗和語言的高度依存與密切結合之狀況下，除了體驗的萎縮導致其宗教內容的空洞化之外，外在的他宗教之影響，或傳教者過去的一般學習經驗基礎之影響，皆有使傳播之教典不斷異化之可能。而印度在口傳與書寫的形式中又重視口頭傳播，必然有導致個人的知識及體驗雜糅在傳來的聖典之中的可能，或是依其「理解」而傳播經典。例如阿難還在世時，便有「緣起法」被誤解成「水潦鶴」的情形，阿難去糾正其錯誤，還被指責爲「阿難老矣」呢！

而在書寫傳播上，印度人的吠陀聖典觀——天啓與聖傳，深深地影響著佛教的傳播，即使在書寫的傳統建立以後，仍不斷地「傳出」大量聖典，乃至大量真言，這無疑是印度文化傳播傳統的展現，就佛教立場來看，多少可以說是宗教傳播過程中的自我異化及他力異化吧！

所謂的「聖典觀」，必也影響著傳播的形態及內容。從印度到中亞，從中亞到中國，「聖典觀」可說各各不同，因此也產生了傳播及理解、解釋的不同。例如中國將印度、中亞所傳來的經典平等地以「經」尊之，而加以組織化及詮釋，並解釋經與經之間的矛盾，然而這種態度及處理方法在印度並未真正盛行過。中國對這些經的相互關係加以體系化地理解，判定其義理的淺深，建立一套繁複的判教系統；而在印度，基本上卻是以佛法整體的綱要論書或修道體系論書爲傳播上的工作重點，經與經之間的矛盾並不是解釋、處理的重心。所以在印度，不斷有論書出現，而在中國，主體卻是經疏，乃至經的主旨大綱之綱要書（如「玄義」之類）。企圖化解經與經之異同，得出一個佛陀說法的整體架構，而這種龐大的判教系統是不曾出現在印度的。

然而，不論是印度的論書傳統，或中國的經疏傳統，在「解釋」的性格上，也難逃訊息傳播的異化之命運。所以印度密教之俗化，以及中國禪宗之興起，無非是傳播工具和方法改變的一種革新（或革命），想要透過活的語言或媒介（如真言、棒喝等），來直接向社會大眾傳遞體驗的內容。到後來，反而更因這種新型態的傳播而累積了大量的紀錄，尤其是禪宗。這些傳播的手段，在缺乏理論系

統的保護之下，在訊息傳達的過程中，比起經典更快就異化了。中國禪宗到宋代變成「文字禪」，可說使是一種宗教傳播異化的現象（從棒喝到文字立禪）的反映。到了明清，禪宗更失去了實質體驗的內涵，成為訊息空洞化的表象傳播了。

相對於古代佛教傳播的情形，現代的語言文獻學派學者在佛教語言及文獻上所做的努力及貢獻，乃在於企圖還原語言及文獻本身在歷史中的實態及內涵，以減輕多重傳播的情報錯誤。然而這種方法其實也不是萬能的。首先是加達瑪所說的翻譯即解釋的瓶頸，亦即我們現代人對古代的語言文獻的所有理解，包括翻譯，都是我們對古代的一種解釋，存在著不完備性。其次是死語在宗教傳播上的意義和價值究竟為何？第三是佛教的語言文獻自身，是否能透過語言文獻學派的方法來傳達其體驗的內涵？由此可見語言文獻的研究理解本身在宗教傳播上的侷限性。或者可以問說，我們從一個非母語者的立場，要透過多種古代語言來逼近佛教當時的真實，是否有其可能？進而可以問道，以無體驗者的立場，要透過語言文獻的比對去理解古代文獻所要傳達的體驗內涵，這是否可能呢？我們所得出的任何理解，是否只是基於我們自己有限的知識、經驗而形成的解釋，而這種解釋本身並無宗教性或宗教意義了呢？

這種問題當然也不限於佛教，比如馬王堆出土的帛書老子或帛書易經，光是在字形的確定上，便是一種「解釋」了。而非基於現有的文獻，我們如何能理解其內涵？或者可以說，我們是透過現代的老子易經觀去詮釋帛書老子易經，而這種詮釋只是基於我們自身理解程度的反應，不應將之視為古代的真實，因為這種逼近是有限度的。所以陸象山會說「六經皆我註腳」，而清代的文字學樸學被視為「乾嘉餘孽」，便是在指陳文字語言文獻學的侷限性。換句話說，對於文獻的理解本身，即使是文字學的理解，本身已經包攝了我們個人的詮釋在其中。

因此再回頭看禪宗的「以心傳心」之說，既是「傳」，必然有傳達者及接收者之關係，以及所傳遞之訊息。然而「心」是何物？「心」是可傳的嗎？「心」如果是不可傳的，那麼「以心傳心」傳的是什麼？這裡，隱含了「明心見性」的體驗在傳播上的超越性，乃其傳播的不可能性，而唯有個人親自體會以得到而已。在這種狀況下，語言既不能傳達體驗的內涵，而卻又透過語言或象徵來傳達心性的本質，那麼語言、符號的過渡工具性格便可清楚了知了。然而，超越性的體驗如何透過語言符號等而使對方了解，乃至因此去實際體會到呢？這是宗教傳播的根本課題。

個別的生命主體的親自體驗之獨立性固然無庸置疑，然而其受外來的訊息之影響而進行體驗活動之時，外來的訊息的有效性、及理解度等，是受資訊傳達的理論所限制的。或許這也是禪宗後來有大量文獻而卻很少有禪的體驗的原因之一吧！因為訊息量的增大本身，亦即意味著訊息的亂度不斷在增大，也使得訊息的傳達上增加了辨識的困難度，因而使體驗的實踐削弱了活動力。所以大慧宗杲去燒掉『碧巖錄』，恐其惑亂後人，也不是沒有理由的。

這種現象印之於現代的「佛教學」研究，也是可以適用的。也就是說，現代佛教研究的大量增加，已到了汗牛充棟的地步，所能展現的訊息傳達似乎增加了

不少，然而大量的訊息本身，反而讓「佛法」的訊息傳播增大了亂度，除了使佛教徒無所適從之外，也使得研究者疲於奔命。而這種狀態究竟反應了什麼呢？真實的理解，尤其是宗教體悟的理解，透過學術研究是可能的嗎？問題是，所謂的真實，都是經過翻譯與解釋的，也就是學術的方法本身已限制了其能及的範圍，因此學術研究的極限不言可喻。將佛法的宗教體驗經過抽離過程，而當作研究對象時，它是否還存在著「以心傳心」的宗教傳播之本質？其實，禪宗對教下的批判也是在這一點上。而密勒日巴對藏傳佛學家的批判也是在這裏。

我們從佛陀說法渡生的一生來看，固然可以知道體悟方法及道理的傳播是必要的，同時也是可能的。然而既是能傳播的訊息，自然也受到訊息傳播原理的限制。相對之下，體悟的實際內容卻是無法言表的。在這雙重狀態之下，佛陀在成道之初，因為「我法妙難思」而有不欲說法的傳說，表示了以語言傳播體驗的困難度。然而佛陀還是選擇了以「教誡輪」為中心的傳播，其最大的理由，應該是語言在傳播上比起其他方法來，其訊息錯誤的增大較緩慢所致吧！而「不立文字」的禪宗，到頭來也保存了大量的禪文獻，無非是要透過文字記錄，使其訊息傳達的異化速度降低，保持其訊息原本的真實性而已。

當然，論及佛陀在語言使用的態度上，是「聽隨國俗所解誦習佛經」，而反對以梵語傳誦，其理由不外是語言是傳播的工具，在口頭傳播的時代，方言當然更具有普遍性與群眾性，所以在以方言傳播時，只要能不失佛意即可。也就是說，佛陀知道語言的工具性格，並不是強求語言的完備性的，而是著重在意義的傳達上。亦即依教誡言說而引導眾生修道解脫，即使方言在語言形態上不夠嚴密，但比起非母語的梵文，一般人得經過翻譯才能理解，即使理解也無法頌持的狀況來，方言在傳播上所受到的限制，及因翻譯或無法背誦導致誤傳的可能性，相形之下要小多了。也就是佛陀在語言傳播上是母語中心的態度的，而非以語言學習為中心的態度的。

然而，即使生於佛世，大智如舍利弗，也未能完全了解佛陀所說之意。也就是諸佛之智，是唯有佛才能了知的，所以『法華經』裡說道：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」由此可知真理在語言傳播上的侷限性，以及宗教體驗的究竟不可傳達性，乃至唯有佛與佛，才能依共同的體悟，作究竟的了知。而那時候已經不需任何媒介，因為體得諸法實相的阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺），是佛佛道同，是離言說相，是唯證相應的。也唯有如此，才沒有訊息傳遞的亂度增大的問題，亦即無失真、誤傳之可能，是一究竟圓滿的傳達，即是無傳之傳。而所體得者，即是自然智，即是無師智。

附記：宗教一語，暫為借用，因為佛法也有宗教所不能涵蓋之處，望能善察。

參考文獻：

1. 田中克彥『語言學 何』，岩波書店，1993。
2. 麻生建『言語哲學 諸相』，東京大學出版會，1989。
3. 長尾真編『自然言語處理』，岩波書店，1996。
4. 『岩波情報科學辭典』，岩波書店，1990。

5. 三浦國泰「解釋學 今日的課題 —— 〈翻譯論〉 中心 一」,『成蹊大學文學部紀要』第 33 號,1998。
6. 季羨林『季羨林佛教學術論文集』,台北:東初出版社,1995。尤其是其中三篇論原始佛教的語言問題的文章。

