

汉译佛经的来源、语言性质与汉语分期

杨德春

(邯郸学院 中文系, 河北 邯郸 056005)

【摘要】佛用梵文传过法。佛在世时已经有佛经存在。混合梵文不是一种独立的语言。天竺高僧所汉译之佛经必是翻译自梵文佛经,而西域高僧也是以天竺梵文佛经为最根本最可靠之依据。竺法兰所译之《四十二章经》为汉地见存诸经之始是可以接受的。佛是一个由音译发展而来的意译词汇。佛、塔、禅等等最常用的佛教词语都是由双(多)音节词向单音节词发展,总的趋势是向单音节词回归。属于中古汉语的汉译佛经之典范语言(不包括过渡性的翻译现象和翻译试验)是中古文言书面语而非白话书面语,属于中古汉语的汉译佛经之典范语言(不包括过渡性的翻译现象和翻译试验)也不是所谓的佛教混合汉语,所谓的佛教混合汉语只是暂时的过渡性的翻译现象和翻译试验,根本就不是一种语言。

【关键词】佛教;梵文;汉译佛经;中古汉语;文言;白话

【中图分类号】H136.5

【文献标识码】A

【文章编号】1671-6973(2018)03-0110-07

一、佛教早期的语言策略与 汉译佛经的来源

关于佛教早期的语言问题,国内学术界长期受到季羨林(1911—2009)的影响,季羨林的《原始佛教的语言问题》^{[1]65-70}(写于1956年12月17日)、《再论原始佛教的语言问题》^{[2]43-72}(写于1958年4月4日,最初发表于《语言研究》1958年第1期)、《三论原始佛教的语言问题》^{[2]362-415}(写于1984年2月12日,最初发表于《原始佛教的语言问题》,中国社会科学出版社1985年1月第1版)比较系统地阐述了季羨林关于该问题的观点。对于这些问题不进行进一步的考察,就无法比较全面地认识汉译佛经的语言性质问题。

季羨林由巴利文《小品》(Cullavagga) V. 33. 1叙述了一个故事得出佛坚决反对使用婆罗门教的语言——梵文传教。季羨林此论有可商榷之处,此兄弟俩原来生在婆罗门家中,声音良好,此兄弟俩的母语就是梵文,此兄弟俩不会方言,季羨林解说佛最后的一句话为佛允许比丘们用自己的方言俗语来学习佛所说的话,就会产生矛盾,季羨林又说佛最后的一句话只能译为“我允许你们,比丘呀,用

(你们)自己的语言来学习佛所说的话。”^{[1]70}如此则此兄弟俩的母语就是梵文,则佛传教并不有意排斥梵文。

两个比丘向世尊说:“大德!现在的比丘,不同姓,不同名,不同门阀,不同家室,都来出家。他们用自己的方言俗语毁坏了佛所说的话。请允许我们用梵文表达佛语。”^{[1]65}佛所说的话为方言俗语时,则佛所说的话以方言俗语传之不存在毁坏了佛所说的话;当佛所说的话是梵文之时,则佛所说的话以方言俗语传之就存在毁坏了佛所说的话,这说明佛用梵文传过法,否则,谈不上用自己的方言俗语毁坏了佛所说的话。两个比丘之意是要以梵文统一佛所说,所谓的“请允许我们用梵文表达佛语”的“佛语”实际上指一切佛语,即用梵文统一一切佛语,这才是佛所坚决反对的,因为这不利于佛争取广大下层民众。

《阿毘达磨大毘婆沙论》卷第七十九:“佛以一音演说法 众生随类各得解 皆谓世尊同其语 独为我说种种义 一音者谓梵音。”^{[3]410上栏}

佛以一音演说正法,一音者何谓?《阿毘达磨大毘婆沙论》卷第七十九明确记载一音即是梵音,但是,此不可绝对化,佛也以方言传法。《维摩诘经》言入不二法门,一音即多音,多音即一音,一

【收稿日期】2017-10-15

【作者简介】杨德春(1968—),男,河北遵化人,邯郸学院中文系副教授,文学博士。主要研究先秦两汉文学与文献。

切音都是弘扬佛法之音,弘扬佛法之音可以通一切音。无论如何,梵文在佛弘法时发挥过重要作用,这是客观事实。

《大般涅槃经》卷第八《文字品第十三》:“佛复告迦叶。所有种种异论呪术言语文字。皆是佛说,非外道说。”^{[4]653下栏}以不二法门论,外道以及外道之语言文字皆可为佛法所用,佛断不会排斥梵文,更不会排斥文字在传教弘法中的作用。佛不仅在语言是采取放任策略,就是在佛教教义上也是采取放任策略,这不仅可以争取更大信众,而且可以确实反映出佛教的博大精深。

既然谈到佛有意要争取广大下层民众,佛就是有意传教,以最终战胜婆罗门教而成为占有统治地位的宗教,如此则利用一切方言俗语传教只不过是传教过程中的暂时的权宜之计,所谓的放任的语言政策,实际上是语言策略,从理论和实践上看,所谓的佛的放任的语言政策不可能排斥梵文,以梵文为母语者也在佛的传教范围之内,实际上以梵文为母语者是佛的重要传教对象

早期佛教的发展历程也充分证明所谓的佛的放任的语言政策实际上是语言策略,该语言策略不可能排斥梵文,而是最终以梵文为佛教的最权威的语言载体。所谓的混合梵文,只是通向梵文的一个暂时的过渡,即混合梵文不具有语言学意义,混合梵文不是一种独立的语言,是一个以梵文为主体的杂烩,其意义和使命就是通向梵文的一个暂时的过渡。

梁启超(1873—1929)《佛学研究十八篇·佛教与西域》:“佛教既徧被西域,乃由西域间接输入中国。”^{[5]《佛教与西域》第五页}梁启超此论影响深远,致使佛教由西域间接输入中国之谬说流传很广。由于关山阻隔,当时中土尚不能直达印度,需途经西域,当时天竺僧人传法西域,西域人亦求法天竺,西域既有天竺高僧,也有精通梵文的西域高僧,不能仅仅注意入华传法者的国籍或原籍,也不能以入华传法者的国籍或原籍划分佛教输入中土的时期。因为入华传法者的国籍或原籍只是问题的表面现象,问题的实质是佛教输入中国是文化输入,文化是以语言为载体而不是以传播者的国籍或原籍为载体。如果西域之语言文字在佛教输入中国之过程中起到决定性作用,则可言佛教由西域间接输入中国。佛教输入中国之早期过程中,天竺高僧所汉译之佛经必是翻译自梵文佛经,而西域高僧也是以天竺梵文佛经为最根本最可靠之依据。梁释慧皎《高僧传》所记载之绝大多数西域译经高僧所依据之汉译底

本基本上皆是梵文佛经。

《高僧传》属于中国最基本的佛教典籍,《高僧传》的记载可能有错误,但是,《高僧传》多处一系列的明确记载出现错误的可能性几乎没有。《高僧传》多处一系列地明确记载了绝大多数西域译经高僧所依据之汉译底本皆为梵文佛经,故《高僧传》多处一系列明确记载之绝大多数西域译经高僧所依据之汉译底本皆为梵文佛经绝对是真实可信的。如果国外的以所谓的科学方法研究出来的所谓结果与《高僧传》的多处一系列明确记载矛盾,那么,首先就要反思所谓的科学方法及其研究结果必然有问题,而绝不能盲目认为属于中国最基本的佛教典籍的《高僧传》的多处一系列明确记载有问题,这是基于文献学的基本原则。国外的否定《高僧传》多处一系列明确记载的所谓研究不仅仅是否定《高僧传》的文献价值,而且是贬低中国文化和否定中国文化的产物,是历史虚无主义的,我们对此一定要有清醒的认识。

梁释僧祐(445—518)《出三藏记集》卷第七(阿维越致遮经记第十四(晋言《不退转法轮经》,四卷。))出经后记:

太康五年十月十四日,菩萨沙门法护于燉煌从龟兹副使羌子侯得此梵书《不退转法轮经》,口敷晋言,授沙门法乘使流布,一切咸悉闻知。^{[6]274}

法护世居燉煌郡,实际上是半个中国人,其传法并不以其祖先之西域文字为本,而是以梵文为本。龟兹副使羌子侯也是崇尚梵文佛经,不仅中土崇尚梵文原本,就是西域也是崇尚梵文原本。

南朝宋范晔(398—445)《后汉书》卷八十八《西域传》:

天竺国一名身毒,在月氏之东南数千里。俗与月氏同,而卑湿暑热。其国临大水。乘象而战。其人弱于月氏,修浮图道,不杀伐,遂以成俗。^{[7]2921}

范晔《后汉书》卷八十八《西域传》序:“今撰建武以后其事异于先者,以为《西域传》,皆安帝末班勇所记云。”^{[7]2913}范晔《后汉书》卷八十八《西域传》的主要内容出于班超少子班勇所记,班勇主要活动于汉安帝时期,其时班勇记载天竺修浮图道而不杀伐,则月氏于此时尚未修浮图道,此时上距永平求法已六十年。在佛教输入中国之早期西域不过仅仅是一条通路而已,西域绝不是佛教输入中国之早期的中转站,西域语言文字亦绝不是佛教输入中国之早期的语言文字中转站。

另外,梁启超造出佛教由西域间接输入中国之论,不仅荒谬,而且危害很大,其危害之一就是对于中华民族民族自信心之伤害。人类社会不可能倒退,也不可能优学劣或劣胜优汰。《诗·小雅·伐木》:“伐木丁丁,鸟鸣嚶嚶。出自幽谷,迁于乔木。嚶其鸣矣,求其友声。”^{[8]410}《孟子·滕文公上》:“吾闻出于幽谷迁于乔木者,未闻下乔木而入于幽谷者。”^{[8]2706} 俗话所谓人往高处走水往低处流云云。梁启超《翻译文学与佛典》:“凡一民族之文化,其容纳性愈富者,其增展力愈强,此定理也。”^[10]《翻译文学与佛典》第二七页 梁启超此论为误,一民族之文化不分优劣无条件容纳必然成为文化的大杂烩,最终必然成为文化的垃圾桶,因为优必为劣所败坏,故凡一民族对于外来文化之容纳只能是取精华而舍糟粕、取优而舍劣。

又及,梁启超《佛典之翻译》:“吾撰本章已,忽起一大疑问。曰‘当时梵文何故不普及耶?’吾竟不能解答此问题。”^[10]《佛典之翻译》第六七页 为什么中国人始终依靠汉译佛经吸收佛教而不普及梵文?因为汉译佛经是用汉语和汉字书写的。中国人翻译佛典说明中国文化是消化吸收印度文化,而不是被印度文化所同化,也表明中国文化是高度发达的文化,所以才需要翻译;反观西域,由于西域文化比较落后,全盘接受印度文化,西域高僧均是以梵文接受佛教,西域语言基本上皆梵文化了,佛经根本就不需要翻译为西域文字了,极少数当时语言没有梵文化的,后来由中土传入汉译佛经。这就是为什么经过西域而来的佛经都是梵文佛经的原因,这也就是为什么西域绝不是佛教输入中国之早期的文化或语言文字之中转站的原因,这也就是为什么中国绝不能搞“全盘西化”的原因,这也就是为什么我们应该如同珍惜生命一样珍惜汉语言文字的原因。

二、汉译佛经的语言趋向与

汉译佛经的语言性质

《四十二章经序》:

昔汉孝明皇帝夜梦见神人,身体有金色,顶有日光,飞在殿前。意中欣然甚悦之。明日问群臣,此为何神也?有通人傅毅曰:“臣闻天竺有得道者,号曰佛,轻举能飞,殆将其神也。”于是上悟,即遣使者张骞、羽林中郎将秦景、博士弟子王遵等十二人至大月支国写取佛经四十二章,在第十四石函中,登起立塔寺。于是道法流布,处处修立佛寺、远人伏化,愿为臣妾者不可称数。国内清宁,含识之类,蒙恩受赖,

于今不绝也。^{[6]242}

梁释僧祐《出三藏记集》卷第二载:

逮孝明感梦,张骞远使,西于月支写经《四十二章》,韬藏兰台,帝王所印。于是妙像丽于城闾,金刹曜乎京洛,慧教发挥,震照区寓矣。^{[6]22}

张骞凿空西域,时为在西汉武帝之世。东汉明帝之时,何来张骞?南朝梁陶弘景《真诰》注曰:“按张骞非前汉者,或姓名同耳。”^{[9]298} 中国历史姓名相同者所在多多,但两汉各有一张骞同出使西域的可能性不大。至北宋蜀版藏本和高丽藏本已改张骞为中班蔡愔。我认为,由于张骞凿空西域名声很大,一般不会出错,张骞使西域有威信,后来汉所遣使者多称博望侯以取信于西域诸国,此张骞当是代指使或尊称出使西域者。立塔寺当指白马寺。夜梦见神人、身体有金色、顶有日光、飞在殿前等等都如同汉译佛经之口气。故《四十二章经序》应该是翻译《四十二章经》之翻译者所作。

梁释慧皎《高僧传》卷第一:

摄摩腾,本中天竺人。善风仪,解大小乘经。常游化为任。昔经往天竺附庸小国,讲《金光明经》。会敌国侵境,腾惟曰。“经云:‘能说此经法,为地神所护,使所居安乐。’今锋镝方始,曾是为益乎。”乃誓以忘身,躬往和劝,遂二国交欢,由是显达。

汉永平中,明皇帝夜梦金人飞空而至,乃大集羣臣以占所梦。通人傅毅奉答:“臣闻西域有神,其名曰‘佛’,陛下所梦,将必是乎。”帝以为然,即遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等,使往天竺,寻访佛法。愔等于彼遇见摩腾,乃要还汉地。腾誓志弘通,不惮疲苦,冒涉流沙,至乎雒邑。明帝甚加赏接,于城西门外立精舍以处之,汉地有沙门之始也。但大法初传,未有归信,故蕴其深解,无所宣述,后少时卒于雒阳。有记云:腾译《四十二章经》一卷,初藏在兰台石室第十四间中。^{[10]1-2}

摄摩腾为中天竺人,其所据之佛经当然是梵文佛经。摄摩腾译四十二章经一卷当有误,梁僧祐《出三藏记集》卷二载西于月支写经《四十二章》,韬藏兰台,则摄摩腾是写《四十二章经》,而非翻译《四十二章经》,此点至关重要,汤用彤认为写是译写^{[11]13},即翻译为汉语,汤用彤此说实误。蔡愔等使往天竺寻访佛法,然路途遥远,关山阻隔,未至天竺,至西域,于月支遇见摄摩腾,乃要还汉地,摄摩腾当于行前摘录抄写其所存梵文佛经而成《四十二

章经》,《四十二章经》形成后仍然为梵文,此时摄摩腾不具备汉译之条件和能力,只是不惮疲苦冒涉流沙赴汉之时可以减少行李负担而至汉后见官可以有一个见面礼,摄摩腾于行前摘录抄写其所存梵文佛经而成之《四十二章经》于其入雒邑后成为献给皇帝之礼物而藏藏在兰台石室第十四间中,未翻译为汉语。后少时摄摩腾卒于雒阳,摄摩腾不具备汉译其所摘录抄写之《四十二章经》之条件和能力。

梁释慧皎《高僧传》卷第一:

竺法兰,亦中天竺人,自言诵经论数万章,为天竺学者之师。时蔡愔既至彼国,兰与摩腾共契游化,遂相随而来。会彼学徒留碍,兰乃间行而至。既达雒阳,与腾同止,少时便善汉言。愔于西域获经,即为翻译《十地断结》、《佛本生》、《法华藏》、《佛本行》、《四十二章》等五部。移都寇乱,四部失本,不传江左。唯四十二章经,今见在,可二千余言。汉地见存诸经,唯此为始也。^{[10]3}

竺法兰亦中天竺人,其所据之佛经当然是梵文佛经。竺法兰达雒阳后不久便善汉言。蔡愔于西域所获经即为竺法兰所翻译,蔡愔于西域所获经当不多,且必为梵文佛经,否则,竺法兰亦中天竺人,其不识西域文字,又焉能够翻译。竺法兰所翻译之佛经有《十地断结》、《佛本生》、《法华藏》、《佛本行》、《四十二章》等五部,梁释慧皎《高僧传》记载因为移都寇乱而四部失本,不传江左,唯《四十二章经》今见在。梁释慧皎《高僧传》此论是有缺陷的,移都寇乱对于佛经的危害是一样的,为何唯独《四十二章经》今见在,这是值得深思的。我认为,虽然竺法兰达雒阳后不久便善汉言,但是其汉语水平终究极为有限,加之佛法高深,初入中土,曲高和寡,关键是不能够用中国的语言准确表达佛法,直译满篇,如同天书,这是竺法兰所译四部佛经失传之主因;而摄摩腾于赴汉行前摘录抄写其所存梵文佛经而成之《四十二章经》,本来即是摘录抄写梵文佛经而成,短小精悍,要言不烦,符合中国人之口味和文化习惯,易于被接受和吸收,虽然竺法兰之汉语水平终究不高,然大意尚可译出,译文可资利用,故经移都寇乱而犹存。恰恰正是因为竺法兰之汉语水平终究不高,所译之《四十二章经》不过大意而已,且错漏所在多多,故后人不得不加以润饰修改,经过后人之润饰修改,则流传于江左之《四十二章经》已绝非竺法兰译文之原貌。

梁释慧皎《高僧传》以竺法兰所译之《四十二章经》为汉地见存诸经之始是可以接受的,毕竟是汉

译佛经之始,其缺陷和由此引起之润饰修改是完全可以理解的,绝不足以动摇其汉译佛经之祖之历史地位。梁释慧皎《高僧传》虽然记载竺法兰所翻译之佛经有十地断结、佛本生、法华藏、佛本行、四十二章等五部,而以《四十二章经》殿后,然揣情度理,《四十二章经》为摘录之经抄,短小简易,加之竺法兰入汉不久,汉语水平有限,当首先翻译《四十二章经》,《四十二章经》殿后当与其独存有关。汤用彤(1893—1964)认为《十地断结》之十地在鸠摩罗什之前“通译‘十住’,此曰‘十地’,其伪可知”^{[11]17},汤先生此说有问题,佛教名词之翻译,由于对原文的理解、目标语言的局限、翻译者的习惯等等原因导致译名的变化,译名在使用过程中也在接受着优胜劣汰的考验,在印刷术发明之前,典籍以手抄流传,经常发生以新易旧之情况,故不能以“十地”判其伪也。汤用彤又云:“但旧日典籍,唯籍钞传。浮屠等名,或嫌失真,或含贬辞。后世辗转相录,渐易旧名为新语。”^{[11]22}这有自相矛盾之嫌,或因汤用彤所限定的易旧名为新语的范围过于狭窄。

最早入汉弘扬流通佛法者皆为天竺人,所据佛经皆为梵文佛经,汉人已知佛法源于天竺,在中土弘扬流通佛法首先面临的即是真伪问题,直接传自天竺比较间接传自西域要可靠得多,直接翻译自梵文比较间接翻译自西域文字要可靠得多,这是常识性质的问题,汉人当不至于愚蠢到违反常识。由此揣情度理,汉人及其后人由西域文字翻译引进佛法概念和思想的可能性几乎没有。如此则佛字绝不可能是翻译自吐火罗文,此其一也。吐火罗语言有东西两种方言,习称吐火罗文 A(焉耆语)、吐火罗文 B(龟兹语),不论焉耆语还是龟兹语,其使用范围均非常小,焉耆和龟兹之文化均比较落后,吐火罗文 A(焉耆语)、吐火罗文 B(龜茲語)之字母均源于印度之婆罗米字母斜体,中国人不可能间接自如此落后且影响范围非常小之文化中引进佛法概念和思想,此其二也。一般认为吐火罗语言的使用时间可能在公元 6 世纪至公元 8 世纪之间,没有公元 6 世纪之前存在吐火罗语言的可靠证据,而中国的佛字早在此前即已经存在,此其三也。吐火罗文 A(焉耆语) Ptkt 有多种写法,但是均为两部分所合成, Pt 相当于梵文 Buddha,意为佛, kt 相当于梵文 deva,意为神或天神,吐火罗文 A(焉耆语) Ptkt 意为“佛天”、“佛日”,这是在梵文 Buddha 之基础上对于佛之尊称,晚出后起,且使用范围非常有限,绝不能取代通用的梵文 Buddha 之意义,即佛绝不可能来源于佛陀天神这个后起之复合词,此其四也。

梵文 Buddha 在中文里有以下不同之译名:步陀、步他、𤑔陀、部多、勃陀、勃𤑔、都陀、母𤑔、母陀、没陀、没𤑔、物他,浮屠、浮陀、浮图、浮头、复豆、复立、佛𤑔、佛图、佛陀等等,都是音译双音节词,古代汉语是以单音节词为主的语言,即古代汉语在表达梵文 Buddha 之意义时需要一个单音节词,一种文化从外来文化中吸收本文化所没有之概念时一般都是先音译而后意译,佛是单音节词,其音近于梵文 Buddha,《说文解字》:“佛,见不审也,从人弗声。”^{[12]163} 佛字表示看不清楚,模糊而有神秘感,且是人而非人,佛字被用来表示梵文 Buddha 之意义。佛字在被选择用以表达梵文 Buddha 之意义之过程中,佛𤑔、佛图、佛陀等等音译双音节词起到过中介作用,因为在众多之汉字中去选择一个字以表达梵文 Buddha 之意义是相当困难的,而从佛𤑔、佛图、佛陀等等音译双音节词中选择一个字以表达梵文 Buddha 之意义就相对比较容易,从这个意义上来说,可以说佛是佛𤑔、佛图、佛陀等等音译双音节词之简称,但是,关键是单音节词佛之音近于梵文 Buddha,而意为看不清楚,模糊而有神秘感,且是人而非人,即佛是由音译发展而来的意译词汇。假设佛不是由音译发展而来的意译词汇,即假设佛仅仅是音译单音节词或音译双音节词之简称,那么,为什么不直接音译为步、部、母、没、物、浮、复等等音译单音节词或作为音译双音节词之简称? 因为步、部、母、没、物、浮、复等等容易产生歧义,没有神秘性,不可作为表达梵文 Buddha 之意义之单音节词,这就以反证法证明只有佛字具备步、部、母、没、物、浮、复等等所不具备的语义优势,即佛不是一个音译词汇或一个音译词汇的简称,而是一个由音译发展而来的意译词汇。

佛塔起源于印度,在佛教传入中土以前,中土无塔,也无“塔”字。当梵文的 stupa 与巴利文的 Thupo 传入中土时,曾被音译为“塔婆”、“佛图”、“浮图”、“浮屠”等,其实“浮屠”本是梵文 buddha 的音译,意思即是“佛陀”,梵文 buddhastupa 音译后的略称或简称也是“浮屠”,所以,“浮屠”既可解作佛陀,亦可解作佛塔。由于古印度的 Stupa 主要用于珍藏舍利子、佛像、佛经等,故亦被意译为“方坟”、“圆冢”,直至大约隋唐之时,佛经翻译者才创造出“塔”字,作为统一之译名,淘汰了其它双音节词语而沿用至今。

通用的禅是梵文音译词禅那的简称,曾意译作静虑、弃恶、思维修、功德丛林等。

朱庆之《佛典与中古汉语词汇研究》认为中古

时期的汉语“词汇双音化真正成为历史之必然,并迅速得以实现”^{[13]前言第1页},看问题不能够仅仅注意表面现象,要看本质,佛经汉译过程中确实产生了一些所谓的双音节新词,这只是表面现象,佛、塔、禅等等最常用的佛教词语都是由双(多)音节词向单音节词发展,总的趋势是向单音节词回归,白话不可能从文言中发展出来,白话只能从口语中发展出来,朱庆之抱着白话可以从文言中发展出来的偏见,看到中古时期的汉语的所谓的双音节词比上古时期多,但是,没有看到这是因为汉译佛经无法准确用单音节词翻译而产生或形成的翻译现象或翻译试验,这些所谓的双音节新词只是昙花一现的翻译现象或翻译试验而已,当汉语找到或创造出恰当的单音节词,这些所谓的双音节新词就被替代了。

三、汉译佛经的语言性质与汉语分期

梁释僧祐《出三藏记集》卷第一《胡汉译经音义同异记第四》云:

祐窃寻经言,异论咒术,言语文字,皆是佛说。然则言本是一,而胡汉分音;义本不二,则质文殊体。虽传译得失,运通随缘。而尊经妙理,湛然常照矣。既仰集始缘,故次述末译。始缘兴于西方,末译行于东国,故原始要终,寓之记末云尔。^{[6]15}

僧祐亦是以不二法门理解佛所谓“所有种种异论咒术言语文字皆是佛说”的。尤其值得注意者为:僧祐总结汉译佛经的语言追求是质文殊体而义本不二,其来源于早期佛经汉译的语言实践之经验。质文殊体而义本不二实际上是信、达、雅三位一体,这一语言目标的追求必然导致译文的文言化、典范化、神圣化。所谓的译经体、所谓的佛教混合汉语只能是达到信、达、雅三位一体目标的过渡性、暂时性的翻译现象或翻译试验而已。

梁释僧祐《出三藏记集》卷第七《法句经序第十三》云:

又诸佛兴,皆在天竺。天竺言语与汉异音,云其书为天书,语为天语,名物不同,传实不易。唯昔蓝调、安侯世高、都尉、弗调,译胡为汉,审得其体,斯以难继。后之传者,虽不能密,犹尚贵其实,粗得大趣。始者维祇难出自天竺,以黄武三年来适武昌,仆从受此五百偈本,请其同道竺将炎为译。将炎虽善天竺语,未备晓汉,其所传言,或得胡语,或以义出音,近于质直。仆初嫌其辞不雅。维祇难曰:“佛言‘依其义不用饰。取其法不以严’。其传经

者,当令易晓,勿失厥义,是则为善。”座中咸曰:“老氏称‘美言不信,信言不美’;仲尼亦云‘书不尽言,言不尽意’。明圣人意深邃无极。今传胡义,实宜径达。”^{[6]273}

美言不信,信言不美,这是刻意追求质直,以确保证文的可靠性和真实性,这是比较低的要求和层次,仅仅是追求信、达和雅直接无暇顾及了。这样的译文距离信、达、雅三位一体的目标较远,只能是达到信、达、雅三位一体目标的过渡性、暂时性的翻译现象或翻译试验而已。

赞宁(919—1001)《宋高僧传》卷第三:

懿乎东汉,始译《四十二章经》,复加之为翻也。翻也者,如翻锦绣,背面俱花,但其花有左右不同耳。由是翻译二名行焉。初则梵客华僧,听言揣意,方圆共凿,金石难和,椀配世间,摆名三昧,咫尺千里。覩面难通。次则彼晓汉谈,我知梵说,十得八九。时有差违,至若怒目看世尊、彼岸度无极矣。后则猛、显亲往,奘、空两通,器请师子之膏,鹄得水中之乳,内竖对文王之间,扬雄得绝代之文,印印皆同,声声不别,斯谓之大备矣。^{[14]52-53}

赞宁《宋高僧传》将汉译佛经分为三个阶段,这三个阶段是以梵华语言的融通程度来划分的,第一个阶段,梵客华僧语言不通,反映在佛经汉译上,就是译文的语言异化现象,方圆共凿,金石难和,译文中出现大量梵文直译,似乎梵汉混合,其实不然,这只是梵客华僧语言不通所导致的翻译现象和翻译试验而已,如同听言揣意,具有试探性或试验性;对于尚可理解(即不必直译和音译)但汉语书面语中又暂时没有或找不到合适的词语加以翻译的梵文词语,则只能从口语或俗语中找词暂时勉强应付,这比直译和音译要好一些,在翻译上是一个进步,但是,译文毕竟不是规范的汉语书面语。第二个阶段,彼晓汉谈,我知梵说,十得八九。时有差违,这时的译文就比较流畅规范,基本上达到比较规范的汉语书面语的水平。第二个阶段,达到梵华语言的融通,译文与原文印印皆同、声声不别,达到规范的汉语书面语的水平。可见,汉译佛经的语言性质是中古时期的汉语书面语——中古时期的文言文。

汉译佛经的语言性质是中古时期的汉语书面语——中古时期的文言文,不是白话文。不存在所谓的佛教混合汉语,也不存在所谓的译经体。佛经汉译是一个整体性和系统性的过程,在整个佛经汉译过程中,梵文不仅仅是工作语言,而且也是最根

本的语言标准和语言依据,梵文佛经不仅仅是佛经汉译的工作底本,而且也是最根本的佛经汉译的标准和佛经汉译的依据,即佛经汉译是以典范性或经典性为目标的,佛经汉译首先考虑的是汉译的可靠性和正统性,汉语中没有的观念和词语,只能直译或音译,只有如此才能体现翻译的可靠性和正统性,但是,梵文和中文毕竟是两种不同的语言,直译或音译的结果必然导致译文异化于目标语言,这种暂时的异化现象是一种仅仅存在于翻译作品中的翻译现象,在本质上不是语言现象,更不是一种新的语言。经过一定时间之后,来自源语言的直译或音译逐渐被目标语言所消化和吸收,最后形成意译或以意译为主体的翻译,基本上消除了暂时的异化现象,同化于目标语言。

梵文佛经的形成也具有上述特点,由于佛教的语言放任策略,佛传法时使用不同的语言,逐步形成不同的语言记录的文字篇章,为了传教之需要,佛关于某一问题或相同内容等等之不同的语言所记录的文字篇章需要汇集在一起,这就形成了最早的佛教单部佛经,此过程很复杂,由于传教地域的不同,某一地域之佛教信徒要想知道佛在其它地域关于同一问题的说法,这样不同方言所记录的文字篇章就可能汇集,为了便于该地域信徒之理解,就不得不翻译,该地域方言中没有的观念和词语,只能直译或音译,只有如此才能体现翻译的可靠性和正统性,但是,毕竟是两种不同的方言,直译或音译的结果必然导致译文异化于目标语言,这种暂时的异化现象是一种仅仅存在于翻译作品中的翻译现象或翻译试验,在本质上不是语言现象,更不是一种新的方言或语言。

一般认为,佛灭后有四次结集,第一次结集、第二次结集(上座部结集和大众部结集)、第四次结集的语言尚不十分清楚,但是,第三次结集在阿育王时期,其语言为梵文无疑,这就需要把不同的已经经过方言翻译的方言本佛经翻译为梵文本佛经,梵文中没有的观念和词语,只能直译或音译,只有如此才能体现翻译的可靠性和正统性,但是,梵文和方言毕竟不同,直译或音译的结果必然导致译文异化于目标语言,这种暂时的异化现象是一种仅仅存在于翻译作品中的翻译现象或翻译试验,在本质上不是语言现象,更不是一种新的语言。经过一定时间之后,来自源语言的直译或音译逐渐被目标语言所消化和吸收,最后形成意译或以意译为主体的翻译,基本上消除了暂时的异化现象而同化于目标语言。所以,所谓的混合梵文或混合梵语实际上

是不存在的,所谓的混合梵文或混合梵语实际上只是一种仅仅存在于翻译作品中的翻译现象或翻译试验,在本质上不是语言现象,更不是一种新的语言,不同地域的信徒在传教时仍然使用各自原来的方言,使用梵文者还是在使用标准的梵文,但是,来自方言的直译或音译逐渐被梵文所消化和吸收,最后形成意译或以意译为主体的翻译,基本上消除了暂时的异化现象而最后同化于梵文。

汉语分期在学术界分歧很大,其中一个主要影响因素即是汉译佛经的语言性质问题。我主张,汉语分为古代汉语、近代汉语、现代汉语;古代汉语与现代汉语以新文化运动提倡使用白话文为分界线,其后为现代汉语,其前为古代汉语;古代汉语分为三期,从夏代文字产生到商代灭亡为第一期——太古汉语,自西周建立至秦灭亡为第二期——上古汉语,自西汉建立至后周灭亡为第三期——中古汉语,自北宋建立至新文化运动提倡使用白话文之前为第三期——近古汉语;近代汉语是比较特殊的,近代汉语是指近代白话和白话文,自北宋建立至新文化运动提倡使用白话文之前为近代汉语,其与近古汉语同时并存,近古汉语由中古汉语发展而来,在语音、语法、词汇上与中古汉语均有不同,逐渐走向衰落;而近代汉语不是由中古汉语发展而来,由中古的文言是发展不出来白话的,近代汉语是由宋代的口语发展起来的,近代汉语是现代汉语的直接上源,宋的俗讲、变文、话本和小说是宋代的口语的书面记录,是白话文的直接上源。近代汉语分为三个阶段,从北宋建立至南宋灭亡为近代汉语第一阶段,从元建立至公元1840年之前为近代汉语第二阶段,近代汉语第二阶段有两点值得注意,其一为由东京口语向北京口语转化,其二为受到蒙古语和满洲语影响,从1840年至新文化运动提倡使用白话文之前为近代汉语第三阶段,近代汉语第三阶段受到西洋语言和东洋语言影响。

六朝和唐代的讲经反证了汉译佛经不是向着白话发展,而是向着文言发展,否则就不会出现南

北朝和唐代的讲经,即因为汉译佛经的语言性质是文言所以才需要用白话讲经,否则讲经绝对无法产生和存在。从这个角度再反观从东汉到北宋的佛经汉译,就可以更加清晰地看到佛经汉译的语言趋向。属于中古汉语的汉译佛经之典范语言(不包括过渡性的翻译现象和翻译试验)是中古文言书面语而非白话书面语,属于中古汉语的汉译佛经之典范语言(不包括过渡性的翻译现象和翻译试验)也不是所谓的佛教混合汉语,所谓的佛教混合汉语只是暂时的过渡性的翻译现象和翻译试验,根本就不是

[参 考 文 献]

- [1] 季羨林.原始佛教的语言问题[J].北京大学学报(人文科学版),1957(1):65—70.
- [2] 季羨林.季羨林学术著作自选集[M].北京:北京师范学院出版社,1991.
- [3] 大正一切经刊行会.大正新修大藏经:第27册[M].东京:大正一切经刊行会出版,大正十一年至昭和九年.
- [4] 大正一切经刊行会.大正新修大藏经:第12册[M].东京:大正一切经刊行会出版,大正十一年至昭和九年.
- [5] 梁启超.佛学研究十八篇:上册[M].上海:中华书局印刷,民国二十五年三月.
- [6] 释僧祐.出三藏记集[M].北京:中华书局,1995.
- [7] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [8] 阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [9] 陶弘景著,[日本]吉川忠夫、麦谷邦夫编,朱越利译.真诰校注[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [10] 释慧皎著,汤用彤校注.高僧传[M].北京:中华书局,1992.
- [11] 汤用彤.汉魏两晋南北朝佛教史[M].北京:北京大学出版社,2011.
- [12] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [13] 朱庆之.佛典与中古汉语词汇研究[M].台北:文津出版社,1992.
- [14] 赞宁.宋高僧传[M].北京:中华书局,1987.

(责任编辑:谢光前)