

語言學論叢

第二十四輯

北京大学中文系《语言学论丛》编委会编

商 务 印 书 馆

語言學論叢

(第二十四輯)

北京大学中文系《语言学论丛》编委会编

商 务 印 书 馆

2001年·北京

图书在版编目(CIP)数据

语言学论丛.第24辑/北京大学中文系《语言学论丛》
编委会编. —北京:商务印书馆,2001
ISBN 7-100-03171-0

I. 语... II. 北... III. 语言学-文集 IV. H0-53

中国版本图书 CIP 数据核字(2000)第 39831 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

YǔYÁN XUÉ LÙNCÓNG

语 言 学 论 丛

(第二十四辑)

北京大学中文系《语言学论丛》编委会编

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

中 国 科 学 院 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-03171-0 / H·805

2001 年 11 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2001 年 11 月北京第 1 次印刷

印张 9

定价:14.00 元

《语言学论丛》编辑委员会

(按姓名笔画排列)

王洪君 王福堂 李小凡 何九盈 陆俭明
陈松岑 张双棣 林 焘 唐作藩 郭 锐
耿振生 蒋绍愚

本辑执行编辑:李小凡

目 录

佛教混合汉语初论·····	朱庆之(1)
现代汉语异形词的规范问题·····	杨 春(34)
客家话人称代词单数领格的语源·····	项梦冰(70)
中宁方言两字组的两种连调模式·····	李 倩(106)
应山话小称词缀演变规律初探·····	汪 锋(132)
汉语“吃喝”语义场的历史演变·····	崔宰荣(151)
《世说新语》中的反义词聚合及其历史演变·····	杨荣祥(191)
诗词曲语辞续考·····	王 镆(227)
郑光祖戏曲用韵研究·····	杜海涛(239)

CONTENTS

A Preliminary Exploration on the Buddhist Hybrid Chinese	Zhu Qingzhi(1)
The Issues on Standardization of Writing Variants of Modern Chinese Words	Yang Chun(34)
A Etymological Study of Hakka in the Singular Possessives of Personal Pronouns	Xiang Mengbing(70)
The Two Tone Sandhi Patterns of Disyllabic Units in <i>Zhongning</i> (中宁) Dialect	Li Qian(106)
The Evolution of Diminutive Suffixes in <i>Yingshan</i> (应山) Dialect	Wang Feng(132)
Historical Evolution of the Chinese Semantic Field “eat & drink(吃喝)”	Cui Zairong(151)
The Antonyms in <i>Shi Shuo Xin Yu</i> (《世说新语》) and Their Historical Evolution	Yang Rongxiang(191)
A Continuation of the Textual Research on Words in Chinese Traditional Poems(诗词曲)	Wang Ying(227)
A Study on the Rhyme Patterns in the Traditional Operas of Zheng Guangzu's(郑光祖)	Du Haitao(239)

佛教混合汉语初论^{*}

朱 庆 之

佛教混合汉语 (Buddhist Hybrid Chinese), 简称佛教汉语 (BHC), 指的是以翻译佛典的语言为代表的汉文佛教文献的语言。这种语言无论在词汇还是在语法方面, 都与其他汉语文献有较为明显的不同, 可以看作是汉语历史文献语言的一个非自然的独特变体^①。本文打算对佛教混合汉语作一些简要的介绍, 并就开展相对独立的佛教混合汉语研究的必要性和意义以及某些相关的问题作点初步的讨论, 以期引起学术界更多的兴趣。

—

佛教文献在我国浩如烟海的汉语历史文献宝库中占有十分重要的地位。然而在 20 世纪前, 尽管主流文化受到了佛教的巨大影响, 佛教文献及其语言并不被主流文化的世俗研究者所关注。因此, 除了佛教界出于阅读理解佛典的需要而进行一些语义的研究

^{*} 本文初稿曾在 1987 年 8 月召开的第 30 届国际汉藏语言及语言学大会 (北京) 上宣读, 也在同年 9 月召开的首届汉语史学术研讨会 (成都) 上进行过交流, 此次正式发表未做大的修改。2000 年 6 月至 8 月笔者到挪威奥斯陆大学担任短期客座教授, 对该校图书馆所藏佛教梵汉对勘资料做了初步的调查, 了解到欧洲学者长期以来做了大量的研究工作, 成就斐然, 敬请读者留意。

外,佛教文献语言基本没有引起佛教学以外的研究者的兴趣。

从 19 世纪下半叶开始,中国文化在西方学术界受到越来越多的重视,佛教和佛教典籍的多元文化价值渐渐被人们所了解。到 20 世纪初,国外一些研究汉语史的学者已经尝试利用佛典来作为对传世文献不足的重要补充,这很快影响到国内的学术界。1923 年,在俄国印度学家钢和泰(A. Von Stael-Holstein)《音译梵书与中国古音》^②一文的直接启发下,汪荣宝发表了著名论文《歌戈鱼虞模古读考》^③,不但开创了国内学者利用佛经材料研究汉语的先河,还在方法论上对国内后来的汉语音韵研究产生了重要的影响,促使汉语音韵学的研究从传统的古韵分部转向古音音值的测拟(参看徐通锵、叶蜚声 1980)。吕叔湘先生在 1940 年代发表了以《释〈景德传灯录〉中“在”“著”二助词》为首的系列论文^④,利用口语化的佛教文献所提供的丰富和无可替代的例证研究“近代汉语”的语法,使他既成为国内利用佛典语料研究汉语历史语法的第一人,又成为国内研究近代汉语语法的先驱。在词汇方面最早明确提示佛典语料价值的可能是周一良先生,他在 1947 年至 1948 年发表的《论佛典翻译文学》一文中写道:“……从语言史的角度来看佛典翻译文学,……就用字看来,有别的记载中不见的魏晋南北朝时语汇,在佛典中保存下来。”作者举了“曼”“呜”“续”“缘”“唐”“将无”“落度”“妨”“復次”等词作为例子,令人耳目一新^⑤。蒋礼鸿先生在 50 年代开始的对敦煌变文口语词汇的考释应该是早期有关佛教混合汉语词汇最重要的研究,尽管在最初作者对变文与翻译佛经在词汇上的联系可能认识得还不那么充足^⑥。

1970 年代末以来,随着学术研究的全面恢复,佛教文献语料在国内开始受到前所未有的重视,重要的成果不断出现,如俞敏、

施向东、刘广和、尉迟治平和储泰松等的梵汉对音研究,项楚、刘坚、蒋绍愚、吴金华、董琨、江蓝生、曹广顺、颜洽茂、梁晓虹、袁宾、张联荣、俞理明、蔡镜浩、方一新、董志翘、李维琦、黄征、王云路和朱庆之等的汉语历史词汇和语法研究等,都不同程度地运用了佛典语料,取得了很好的成绩。此外,张永言和汪维辉等的汉语常用词的历史演变研究更有赖于佛教文献的支持^⑦。国内学者与海外学者一起用虽然还只是初步的但已经足够丰富的例证,向学术界展示了佛典语料作为中土文献的重要补充在汉语史研究方面的巨大价值。

然而,在佛典语料得到越来越多的运用的同时,一些问题也暴露了出来。它的口语化程度常常被夸大了:其中那些不经见的语言成分和现象往往都被认为是口语和俗语的成分,进而希望在更早的文献中寻找来源;相反,佛典语料的特殊价值被忽视了,这就是作为汉语有史以来第一次系统欧化,即古代印度语言和文化对汉语和汉文化深刻影响的直接产物,佛教混合汉语同时又是研究佛教对汉语及汉文化影响的第一手资料的价值未能得到重视。因而,中国文化发展史上一个非常重要的问题——佛教尤其是佛经翻译对汉语的影响一直得不到实实在在的证明,只能长期停留在空洞的理论假设上。下面先举两三个例子说明之。

徐之明《〈文选〉李善注词义训诂札记》“爱”条在论证“爱”有“玩”义之后说:“查蒋礼鸿先生所著《敦煌变文字义通释》,有‘月爱珠’一条,释为珠宝名。例举《维摩诘经讲经文》:‘缘舍利弗身居小果,与佛及菩萨所见不同,似甚?似萤火对於日光,泥弹同於月爱。’月爱对应日光,语法结构相当。据此,月爱当是一个名词作修饰语的合成词,‘爱’为名词,作宝玩讲,月爱乃月光之下有异彩之

宝玩……。”^⑧其实“月爱”是梵语 candra-kānta 的仿译词, candra 是“月亮”或“月亮的”的意思, kānta 是“可爱的”的意思,合在一起的意思是“像月亮一样可爱的(宝石)”。

又如,意义是母亲姊妹的“阿姨”在中古时已有。但唐道世《法苑珠林》49 引《吴均春秋》:“南齐晋安王萧子懋字云昌,武帝之子也。始年七岁,阮淑媛尝病危笃,请僧行道。有献莲华供养佛者,众僧以铜瓮盛水浸其华茎,欲令不萎。如此三日而华更鲜。子懋流涕礼佛誓曰:‘若使阿姨因此胜利,愿佛之力,令华竟斋不萎。’”“阿姨”具体指的是母亲,蒋礼鸿先生以为这个词又可作为母亲的称呼^⑨。其实这里的“阿姨”是对信仰佛教的女性的一个通称,字或写作“阿夷”。它可能是音译词“优婆夷”的双音节形式。“优婆夷”严格讲是女居士,也可泛指女性出家者。例如旧题三国魏康僧铠译《昙无德律部杂羯磨》载“式叉摩那尼僧中受大戒文”:“我某甲,今求阿姨(宋本、宫本作阿夷,下同)为和上,愿阿姨为我作和上,我依阿姨故得受大戒。大姊僧听此某甲从和上尼某甲求受大戒,若僧时到僧忍听某甲尼为教授师,白如是:此汝安陀会郁多罗僧伽梨僧竭支覆肩衣钵,此衣钵是汝有不? 答言:有。”(22/1048c)^⑩姚秦佛陀耶舍译《四分律》29:“时有一居士欲办具饮食,请比丘尼僧。……时居士手自斟酌羹饭与诸比丘尼。诸比丘尼言:‘止止,居士,不须多著。’居士报言:‘我所以办具此种多美饮食人别一器肉者,正为阿姨故耳。勿谓我无有信心而不食,阿姨但食,我实有信心。’”(22/768a)南朝梁宝唱集《经律异相》48:“毗舍离猕猴江侧有蒜园,偷罗难陀比丘尼去园不远,园主问言:‘阿姨欲须蒜耶?’比丘尼即与沙弥尼式叉摩那尼数数往索蒜,遂都尽,其主委园而去。”(53/254a)

又如,西晋竺法护译《出曜经》14:“时逼节会,新岁垂至,家家缚猪,投於溲汤,举声号唤。”(4/688b)王云路、方一新著《中古汉语词语例释》“节会”条引释云:“‘时逼节会,新岁垂至’对举,知‘节会’即指春节。”其实印度只有旱季和雨季之分,节气与中国迥异,并没有春节这样的节日。

类似的情况可能不在少数。它们为什么会出现呢?原因大概是我们研究佛教文献语言的角度和方法或多或少地存在着问题——大家对佛教文献与原典的关系要么不自觉地忽略了,要么认识不足,以为靠传统的训诂学、靠《尔雅》《说文》就基本可以解决问题。在这样的背景之下,开展相对独立的汉文佛教文献语言研究的需要就凸显了出来。也就是说,作为汉语文献语言的一种特殊变体,佛教混合汉语的利用应当建立在如下的前提上,即首先或至少同步地对它进行专门研究,弄清它的本质和特点,尤其是应当弄清它与原典的关系以及它与汉语全民语的关系。什么是专门的研究呢?主要是有特殊的研究视野和方法。研究者不但应对汉语在各个相关历史时期的现状和发展有深刻的了解,只有这样才能感觉到佛教混合汉语的独特之处;还要能够发现这些独特之处的来源。这就必须运用与原典对勘的方法,看看译文中那些特殊的东西哪些是受到原典影响的产物,哪些与原典无关,而可能是口语或方言的成分。如果不进行这样的研究,继续将这种特殊的文献语言与一般中土文献混为一谈,对佛教混合汉语的利用就无法在目前的水平上继续提高。

从这个角度来看,尽管在汉语史的研究中利用汉文佛典语料的历史已经将近一个世纪,但理想的佛教混合汉语研究才刚刚起步^①,与汉文佛教文献语言研究的巨大学术价值相比,学术界投到

这一领域的力量还十分有限。更为重要的是,作为一种并非新兴的研究项目,不少学者对佛教混合汉语本身、对佛教混合汉语研究的特殊性以及对从事这一研究的学者的特殊要求还不能说有了足够的了解。

二

佛教混合汉语可以有广义和狭义之分。从广义的角度来说,它就是古代汉文佛教文献的语言,包括全部的汉译佛经、中土人士的佛教撰述和以宣传佛教教义为目的的文学作品等,总的字数大约有 8000 万;从狭义的角度来说,它只是指汉译佛经的语言。

1) 汉译佛经。印度佛教在中土的传播基本上与印度佛经的汉译相伴随。今天可见的最早的有纪年的汉译经典是月支僧人支谶在东汉桓帝建和元年(公元 147 年)翻译的《阿閼佛国经》。如果把支谶和安世高的时代作为比较正式的佛经汉译的开始(实际可能要更早一些),这一工作大致持续了一千年的时间。直到宋代中期,部分由于佛教在祖国印度的式微,佛经翻译才算基本结束。在此期间,译经的总数已不可详知,据吕澂《新编汉文大藏经目录》的不完全统计,流传至今的有 1482 部,总计约 5702 卷,4600 万字^⑩。

2) 中土人士的佛教撰述。主要指汉地僧侣的佛教著作,包括对译经的纂抄(如《经律异相》)、注解(如《法华经义》),中国佛教学著作(如《弘明集》、《禅宗语录》),佛教史地目录和文字之学方面的著作(如《高僧传》、《出三藏记集》、《一切经音义》)以及佛教徒阐述佛理的各种文书等,估计有 2500 万字。

3) 佛教文学作品。指以宣扬佛教教义为目的,在题材、体裁和语汇上受到翻译佛典文学影响的中土文学作品,包括故事集(如

《幽明录》《冥祥记》)、讲唱文学(如敦煌讲经文)和诗词曲(如寒山、王梵志诗,敦煌曲子词)。这类文献估计至少有 1000 万字^⑬。

在以上三部分中,汉译佛经是主体。它的语言既是佛教混合汉语的基础和主体,又是佛教混合汉语研究的重心所在,也是本文的讨论的核心(限于能力和篇幅,其他二者的特点和三者之间的关系和差异、不同时期和不同体裁的作品之间的差异等等在本文均不多作涉及,都是有待今后研究的重要问题)。可以大胆假设的是,汉译佛经语言是一种与当时的书面语和口语都有一定距离,并令当时的读者有些陌生和不习惯的语言。但在佛教力量的支配和印度文化的吸引力的双重作用下,汉地人民不但通过汉译佛典了解了印度佛教,同时也熟悉了汉译佛典的语言,进而还有了模仿这种语言进行的言语创作。这个过程的实质既是印度佛教本土(中国)化,也是汉译佛经语言向全民汉语的过渡。因此,佛教文献非译经部分的语言是译经语言进一步汉化的结果。更进一步地说,如果翻译佛经语言是古代印度语言影响汉语的第一步,本土佛典语言则是这种影响的第二步。只有经过了这一步,印欧语的影响才真正开始被接受。

佛教混合汉语与其他中土文献语言有明显的差别,是一种非自然产生的独特变体。这主要表现在两种混合上,一是汉语与大量原典语言成分的混合,二是文言文与大量口语俗语和不规范成分的混合。

1) 汉外混合。这是造成佛教混合汉语特色的主要因素。汉外混合首先表现在文体上,那种最常见的散文和偈颂交替使用、散文连写而偈颂分句提行的文体格式是汉语从来没有使用过的,它来源于对原典的模仿(参看朱庆之 1992a, 1997b)。词汇方面最明显

但不一定是最重要的标志是佛教混合汉语中有大量音译词。以音译的形式出现在佛教混合汉语中的不但是佛教的专门术语或印度文化特有的概念,还有中印文化共有的概念。大部分音译词易于识别,但也有一部分不易识别,特别是使用了专用的形声字后。如“魔<磨<māra”^⑭“骗<扇<ṣaṇḍha”“爹爹<多多<tāta”^⑮等(参看朱庆之 1993,1994)。比起音译词,意译的词和语法成分虽然远不那么清晰可辨,却是外来影响的主要组成部分。由于大多数翻译基本上是按原典逐字逐句进行的,句子的结构也同样有非汉语的感觉,著名的“如是我闻<evam mayā śrutam”决不是惟一的例子(参看朱庆之 1995;辛嶋静志 1997)。

2) 文言成分与口语成分的混合。佛教混合汉语具有强烈的口语化色彩已被众多的研究者所证明。在历史上,汉语的书面语与口语从来就有较大的差异。早在甲骨文金文时代,由于书写工具的限制,即文字的数量较少和用于书写的材料的匮乏,实际语言在写下来的时候不得被大大减约,以至于写下来的书面语成为一种只有发明者或要经过专门学习的人才能看懂的提示性的符号群,并逐渐成为某种特权的象征。随着书写工具的慢慢发展,这一脱离实际语言的状况也跟着有所改善。不过这种言文接近的势头大约在春秋战国时代——当书面语独自の语法系统和词汇系统已经形成的时候就停了下来。随后的情形是书面语越来越远离口语,尽管它也不得不接受口语成分特别是在词汇方面的渗透(参看梅维桓 1994)。在口语和书面语对立明显、文言一统书面语天下的汉魏晋南北朝,佛经翻译却采用了一种半文半白的书面语形式,即在文言的基础上,夹杂了大量非文言的语言成分,这当中既有口语的,也有方言的,同样形成了鲜明的特色^⑯。

形成上述两个混合的主要原因有以下几点：

1)印度佛教文化与中土传统文化的巨大差异。印度佛典在本质上既是一种宗教信仰的载体,又是一种文化的载体。它的创制者为了最有效地宣传佛教,几乎调动了印度传统文化的一切资源,形成了内容庞大的佛教文化体系,而这一体系其实又是整个印度文化在特定历史时期的体现。尽管中印在地理上相去不远,但双方的文化却是根本异质的,分属于不同的文化圈。作为印度佛典的汉语形式,汉译佛典中势必包含了大量汉文化所没有的内容。这些内容带给语言上的异文化色彩可想而知。

2)源头语和目的语在语言结构和类型上的巨大差异。汉译所据佛典原典的语言以梵语或佛教混合梵语为主,也有古代印度的其他语言。不论怎样,相对于目的语汉语的源头语都是印欧语系的语言,在这两种不同类型语言之间进行互译,其难度同样可想而知。初步的研究表明,部分出于对原典的尊崇,为了忠实原典,除了采用音译,译者还大量使用仿译的方法翻译那些汉语或译者个人言语系统中没有适当对应方式的语言成分。这都使译经的语言中存有大量的汉语原先没有的东西。

3)译者汉语水平的局限,这体现在译者汉语的洋泾浜性质和方言性质两个方面。在唐代玄奘、义净之前,佛经翻译主要由两种人来担当,一是东来弘法的西域僧人,如东汉时期的安世高和支谶,西晋时期的无罗叉,东晋时期的鸠摩罗什、佛陀跋陀罗等等,他们在数量上占大多数;二是外籍侨民中的僧侣居士,如东汉的康孟详、三国的支谦和康僧会、西晋的竺法护等等。西域胡僧为了传教,尽管要学说汉语,但大半不是当时的共同语,而是某种方言或土语;即便如此,我们还不能指望他们说得多流利,其洋泾浜性

质是大致可以肯定的。这些人译出的佛经其中必定既有母语的影响,又有原典的混合,还有对汉语的误用,尽管后者的大部分可能被担任笔受的中国弟子给改正了。至于那些侨民出身的译者如康孟详、支谦、竺法护们,会说地道汉语应当没有什么疑问,有的人甚至对汉文化有相当的了解,这从他们相对较“雅”的译文可以清楚地看出;但他们在特殊的外来移民(大部分是商人)的生活环境中长大,在汉文化的素养上与受过严格传统文化训练的本土士大夫相比肯定会有一些差距。这同样可从他们的译文在词语运用方面不能严格避俗就雅这一点上得到证明,而依照原文逐字逐句的翻译方式又常常使得译者把原典的句法结构搬进译文,给人以不伦不类的感觉^⑦。

4)翻译水平的局限。在唐代玄奘总结出“信达雅”的翻译理论之前,佛经的翻译一直处于摸索过程。在东汉到西晋的“古译”阶段译者采用硬译的办法,其原因除了机械强调忠实原文而外,还由于许多概念找不到对应的译语,因此音译和仿译大行其道。这时的译文洋泾浜的味道最重。东晋南北朝的“旧译”阶段力图改变这一状况,音译词明显减少,讲求译文的流畅,有时又远离原典,走到另一极端。唐代在理论上有了重要的突破,但源头语与目的语的巨大差异和原典中的大量新词新义仍使得仿译成为解决问题的法宝。

三

佛教混合汉语的词汇具有与同时的汉语口语和文言词汇不同的特点(参看古列维奇 1974;志村良治 1984;朱庆之 1992;梁晓虹 1994;颜治茂 1997)。其主要表现是:

1) 含有大量的音译词(loan word)。采用记音的办法翻译外来词语并不是佛经翻译的发明,在东汉以前的漫长的历史发展过程中,汉语无疑吸收了大量的外来词,其中有些就是音译的。然而,汉字的表义性质和由此形成并反过来使这种性质不断得到强化的那种把目治和耳治截然分开的文化心理,不允许有太多的纯记音的词语的存在。除了少数人名地名以外,大多数音译词后来都改成为意译,也有少数逐渐通过某种方式如加义符或由于某种原因如俗语源化而汉化了。因此,原先汉语中能够明显感到的借词并不多。与这一事实形成鲜明对照的是,佛教混合汉语中一下子有了非常多的音译词。这些音译词有三种类型,一是人名和地名,二是佛教术语,三是普通名词。如果将各个时期的译经作一对比,音译词的比例在逐渐下降,而且先前的音译词大都在后来又改为意译。这就是说,绝大多数音译词其实都是可以意译的。既然如此,为什么不在一开始就意译呢?除了其他原因,应当也与译者对上述的汉民族文化心理不够了解有关。从现代翻译学的角度来说,对外来的概念术语音译最为妥帖,这种办法在汉译之前的古代印度佛教典籍的传译中早已实行。佛教混合梵语中大量的巴利语俗语借用成分就是佛典梵语化时大量采用音译的结果;佛经的中亚语翻译也大量采用音译。不过这种特别是在同语系或同语族语言之间的翻译中特别有效的办法也许只适用于采用拼音文字的语言,对汉语就不那么适用。这或许是西域来华译经的高僧们所不能了解的。他们依照习惯翻译,结果制造了很多并不受欢迎的音译词。

2) 含有大量的意译词(translation word)。意译词尽管从形式上看不出有什么特别,但它所表示的概念是外来的。研究表明,因