

FOJIAO HANYU YANJIU

# 佛教汉语研究

朱庆之 编



# 佛 教 汉 语 研 究

朱 庆 之 编

商 務 印 書 館

2009 年 · 北 京

图书在版编目(CIP)数据

佛教汉语研究/朱庆之编.—北京:商务印书馆,2009  
ISBN 978-7-100-05641-0

I. 佛… II. 朱… III. 佛教-汉语-研究 IV. H1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 173279 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

FÓJIÀO HÀNYŪ YANJIŪ

佛 教 汉 语 研 究

朱庆之 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

北京市白帆印务有限公司印刷

ISBN 978-7-100-05641-0

---

2009 年 6 月第 1 版

开本 850 × 1168 1/32

2009 年 6 月北京第 1 次印刷

印张 20%

定价:40.00 元

# 目 录

- 代前言:佛教混合汉语初论 ..... 朱庆之(1)
- 汉译佛典的语言研究 ..... 辛嶋静志著 裘云青译(33)
- 最早的佛经译文中的东汉口语成分  
..... 许理和著 蒋绍愚 吴娟译(75)
- 犍陀罗语与早期汉译佛经的再思考  
——以《妙法莲华经》为个案  
..... 丹尼尔·布歇著 萨尔吉译 徐文堪校(113)
- 关于佛典语言的一些研究 ..... 徐真友著 万金川译(196)
- 略论唐以前的佛经对音 ..... 平田昌司(211)
- 玄奘译著中的梵汉对音和唐初中原方音 ..... 施向东(223)
- 《大孔雀明王经》咒语义净跟不空译音的比较研究  
——唐代中国北部方音分歧初探 ..... 刘广和(260)
- 试论佛经语词的“灌注得义” ..... 颜洽茂(278)
- 论梵汉合璧造新词 ..... 梁晓虹(284)
- 《道行般若经》和“异译”的对比研究  
——《道行般若经》中的难词 ..... 辛嶋静志(307)

考释佛经中疑难词语例说…………… 李维琦(322)

从鸠摩罗什的佛经重译本与原译本的对比看系词

“是”的发展…………… 胡湘荣(336)

从语言的角度看某些早期译经的翻译年代问题

——以《旧杂譬喻经》为例…………… 曹广顺 遇笑容(348)

佛教与东亚白话文的兴起:国语的产生

…………… 梅维恒著 王继红 顾满林译(358)

简述汉文佛典对梵文语法的介绍及其对中国古代

语法学发展的影响

——从“语法”的出处讲起…………… 孙良明(410)

佛经翻译中的仿译及其对汉语词汇的影响…………… 朱庆之(437)

音译梵书与中国古音…………… 钢和泰著 胡适译(456)

中国的梵文研究…………… 周一良(466)

再谈“浮屠”与“佛”…………… 季美林(482)

怎样研究梵汉翻译和对音…………… 周达甫(499)

南北朝人名与佛教…………… 吕叔湘(503)

宗教传播与语文变迁:汉译佛典研究的语言学

转向所显示的意义…………… 万金川(515)

佛教汉语研究论著目录(1980—2006)

…………… 帅志嵩 谭代龙 龚波 郭浩瑜 黎路遐编(608)

编后记…………… 朱庆之(652)

# 代前言：佛教混合汉语初论<sup>\*</sup>

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<sup>①</sup>。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。

---

\* 本文初稿曾在 1997 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。

① “佛教混合汉语”是参照“佛教混合梵语”提出的(朱庆之 1992a), 它的英文名称 Buddhist Hybrid Chinese 却是西方汉学界早已有之的说法, 也有国外学者用 Buddhist Hybrid Sinitic, 缩略为 BHSi(Mair 1992)。印度佛教在创立之初, 使用梵语以外的方言俗语。后来它由原先的一种非主流宗教升为国教, 一方面开始用梵语创作新的经典, 另一方面把方言俗语的经译成梵语, 史称“梵语化”。后者实际成了梵语和俗语的混合。学术界把这种佛教书面语称为 Buddhist Hybrid Sanskrit, 缩略为 BHS, 汉译“佛教混合梵语”或“佛教梵语”(爱哲顿 1953)。

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,在德国印度学家钢和泰(A. Von Staël-Holstein)《音译梵书与中国古音》<sup>①</sup>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》<sup>②</sup>,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<sup>③</sup>,利用口

① 胡适翻译,载北京大学《国学季刊》1 卷 1 期,1923 年 3 月。

② 载北京大学《国学季刊》1 卷 2 期,1923 年 6 月。

③ 载《华西协合大学中国文化研究所集刊》1 卷,44—58 页,1941 年。连同其他文章在 1955 年结为《汉语语法论文集》。据书后附“引书目”,引用的佛教文献唐以前的有《佛所行赞》和《百喻经》2 种,唐、五代的有《寒山子诗》《拾得诗》《神会和尚遗集》《维摩诘经变文》《敦煌掇琐》以及禅宗语录共 10 种,宋代的有《景德传灯录》和禅宗语录共 6 种。

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”“鸣”“续”“缘”“唐”“将无”“落度”“妨”“复次”等词作为例子,令人耳目一新<sup>①</sup>。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<sup>②</sup>。

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

---

<sup>①</sup> 最初在《申报》文史副刊3—5期上(1947年12月20日、27日,1948年1月10日)连载,作者在同时的另一篇题为《中国的梵文研究》(《思想与时代》月刊,35期)的文章中还直接谈到了佛教梵语对汉语词汇的某些影响,举出的例子主要有“劫”“刹那”“魔”“招提”“檀越”等音译词。两篇文章均收入《魏晋南北朝史论集》。

<sup>②</sup> 蒋礼鸿的《敦煌变文字义通释》1959年中华书局首版,时为57000字;1960年再版,增为112000字;1962年三版,159000字。1981年上海古籍出版社新一版,增至315000字;1988年再版(第四次增订本),405000字。4次增订除增加一些新条目外,还对大部分旧条目的例句作了增补。作者在初版时已经引用了一些佛典材料,但以变文词汇与佛典的关系而论,并不充分。在后来的修订版尤其是第四次增订本中,这一点有了很大的改观,初步揭示出了变文同佛典在词汇上的密切联系。关于这个问题,请参看朱庆之(1992a)第4章之“敦煌变文俗语词溯源”的有关内容。

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<sup>①</sup>。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。列举《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?似萤火对于日光,泥弹同于月爱。’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……”<sup>②</sup>其实“月爱”是梵语 *candra-kānta* 的仿译词,*candra* 是

---

① 请看本文参考文献。

② 《贵州民族学院学报》1989年第4期,87页。

“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，众僧以铜罍盛水浸其华茎，欲令不萎。如此三日而华更鲜。子懋流涕礼佛誓曰：‘若使阿姨因此胜和，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<sup>①</sup>。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）<sup>②</sup> 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：‘我所以办具此种多种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

① 《义府续貂》补，《杭州大学学报》1989年第4期，85—95页。

② 本文佛经均引自日本大正新修大藏经。

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,投于溲汤,举声号唤。”(4/688b)王云路、方一新著《中古汉语语词例释》“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,对翻译佛典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<sup>①</sup>,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《阿闍佛国经》。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<sup>②</sup>。

2) 中土人士的佛教撰述。主要指汉地僧侣的佛教著作,包括

---

① 90 年代以来,辛嶋静志的一系列研究正朝着这个方向前进,参看辛嶋 1992, 1994, 1997, 1998; 笔者也作了一些尝试,参看朱庆之有关的文章。

② 齐鲁书社,1981 年。每卷以 8000 字计算。

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、体裁和语言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<sup>①</sup>。

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,译经带来的印

---

<sup>①</sup> 笔者不止一次听项楚先生提到从事相对独立的佛教文学研究的意见。不过到目前为止,关于佛教文学的界定还没有一个权威的说法,这里的估计是非常主观的。

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表达印度文化特有概念的词语,还有不少表达中印文化共有概念的词语。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”<sup>①</sup> “骊 < 扇 < ṣaṇḍha”“爹爹 < 多多 < tāta”<sup>②</sup> 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 < evaṃ mayā

---

① 本文所引原典语文为了方便起见,除了专门说明者,都用梵语。需要说明的是这并不意味着对应的汉语词语就译自该梵语词语,有关原典语言的复杂情况,见下。

② 在(1994)中,笔者推测“爹”最初可能写作“多”,但没有找到证据。其实在李维琦(1993)中,已经举出了佛经中的例证,那是在隋阇那崛多译《佛本行集经》中:

是时毕钵罗耶童子即便至己父母之边,长跪白言:“庵婆多多,我心实亦不用五欲,愿修梵行。”(大正藏 3, 864/c)

尔时毕钵罗耶得是语已,即从彼处回还向家,到父母边。到已,长跪白父母言:“庵婆多多,我实不用行世五欲,愿修梵行。”(同上, 865/a)

除了“多多”是梵语 tāta 的音译外,“庵婆”显然也是梵语 ambā 的音译。

śrutam”绝不是唯一的例子(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,即文字数量的不足和用于书写的材料的匮乏,实际语言在被记录的时候不得不被大大减约,以至于写下来的极有可能只是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<sup>①</sup>。

---

① 这一点几乎每个讨论佛典语言的人都要谈到,这里可以看看志村良治(1984)的论述:

六朝时期,汉译佛经盛行,译文中也大量出现复音节词,显示出佛家不拘泥于传统的雅言而大量使用当时的口语词汇的迹象。但是,从语法上看,其中也出现了许多不符合汉语传统的不规则的说法。关于这一点,入矢义高氏早已注意到。比如“尔时世尊,而说偈曰……”(魏译《大无量寿经》下),这里的“而”应作“乃”,但却多用“而”。“二乘非所测”(同前)的正规说法应是“非二乘所测”。(引按,这可能是原典句法的影响)佛经里出现的复音节词的急遽增加,是如此超乎寻常,这是在一种自由的不拘传统的译法的基础上大量产生的。(中译本 6 页)

……还有,像上文已经提到的那样,在汉译佛经盛行的过程中,破格的语法和文体任意地、无拘束地发展起来。前面根据入矢义高已经提到的“而”用法举了一例,这里再进一步观察一下它的翻译方式,还可以看到“而”直接承受主语并连接谓语这样破格

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。印度佛典在本质上不但是—种宗教信仰的载体,更是一种文化的载体。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会有多么浓重可想而知。

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绝大多数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,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

---

的例子,如“尔时阿难罗睺罗,而作是念”(鸠摩罗什译《法华经》“授学无学人记品”)(这句里的“是”的用法也是问题)……这种破格用法一直延续到中古末期。还有……“人用是故,坐不得道”(魏译《大无量寿经》下)中的“坐”是“为”的意思(笔者认为是某种地方音的反映)。“云何仁者,为法来耶,求床座耶”(《维摩经》)中疑问词的用法也是破格的,笔者认为“云何”是按照脱口说出的口语原样记下来的,相当于现在说的“怎么样”。在“不见佛不闻法彼外道六师”(同)句中,相当大胆地使用了破格手法。……(中译本45—46页)

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同样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<sup>①</sup>。

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

---

<sup>①</sup> 侨民出身的支谦、康僧会、竺法护等的译文的确要比同一时期非侨民译者的译文流畅许多,但其中的特殊语言现象当与他们的籍贯不无关系。支谦一直在吴地生活,大概从来没有到过北方,康僧会的家在交趾,竺法护的家在敦煌,他们都不讲中原通语大概是没有疑问的(参看汤用彤 1936;许理和 1959)。