

論六朝佛經「譯場」的學術價值— 翻譯方法與語言學發展的關係

畢書徑

摘要

本文從譯場中呈現的翻譯制度和方法的角度來觀察漢語佛經文獻的形成過程及其對漢語和中國語言學之貢獻。自東漢開始，佛經從印度和西域緩慢地輸入中國的邊境。讓佛教在中國紮根最必要的條件之一便是將原以梵文和西方語言寫成的佛經翻譯成漢語。而為了確認其最佳質量，需要一種特別嚴格的，準確的翻譯制度。從較早期的佛經翻譯史開始，「譯場」就是這種翻譯制度的核心場所。而且，「譯場」也代表一所語言接觸的中心。

譯場盛行時代亦是聲韻學重要的發展時代，特別重要的發現與發明諸如反切拼音法和四聲理論。與中國前世語言學發展相比，這時代的語言學研究方向更為注重微觀因素，如音節結構等方面的理論。或須在這個過程中，譯場和譯經活動扮演個主要角色。通過接觸外來語，能夠從觀察該語言的特徵分析自己語言的特徵。因此，在譯場參與翻譯的人能夠從文字系統和語音兩方面觀察漢文，梵文的語言特徵。比較分析梵文與漢語對當時的語言學界或有重大的啟發作用。

關鍵詞：譯場、佛經翻譯、中國語言學史、中國語言史、翻譯方法

一、前言

本文從譯場中呈現的翻譯制度和方法的角度，來觀察漢語佛經文獻之形成過程，及其對漢語和中國語言學發展之貢獻。自東漢以來，佛經從印度和西域緩慢地傳入中國的邊境。當時通曉西方語言和漢語的人才不多。因此，讓佛教在中國紮根最必要的條件之一，便是將原以梵文和西方語言記載的佛經翻譯成漢語。漢語佛經，即譯經，是將佛教的教義帶入中國的主要載體。漢語佛經的資源成長茁壯，與譯場制度有密不可分的關係。

在中國，譯經是傳教能否成功的主要依據。為了確認其最佳質量，需要一種特別嚴格又準確的翻譯制度，而「譯場」從較早期的佛經翻譯史就是這種翻譯制度的核心場所。在譯場，當時若干來自西域和中國的知識分子都能夠參與翻譯活動。因此，「譯場」也代表語言接觸的中心。接觸外來的語言，可以藉由觀察該語言的特徵，來對比分析自己語言的特徵。在譯場，參與翻譯者不但能夠觀察梵文的拼音文字，也能夠體驗梵文的語音。因此，在譯場參與翻譯者，能夠從文字系統和語音表達兩方面，來觀察漢梵文不同的語言特徵。比較分析梵文與漢語對當時的語言學界具有重大的啓發作用。因為佛經翻譯活動代表漢語與西方的語言，特別是梵文和所謂「胡語」的一次長期接觸，佛經翻譯活動讓當時學者明確分析漢語與外語之間的差異，對漢語和語言學研究具有深遠的意義。

佛經翻譯的時代亦是聲韻學發展的重要時代，特別重要的發現與發明，諸如反切拼音法和四聲理論，隨著佛經翻譯時代同時出現。此類語音學概念形成韻書的發展基礎。在佛經還沒傳入中國之前，中國人早已重視語言學，特別對語言哲學、語義學和文字學的重要性，如漢代出現的《爾雅》，《方言》和《說文解字》三本書等書，但是學者猶未系統地發展若干微觀語言學方面，如將音節分切到最小的單位。接觸外來的拼音文字後，較容易發現音節更小的單位。東漢以前的學者亦未系統的研究漢語的聲調，到了魏晉南北朝，四聲論變成學術界很熟悉的理論。由於梵文與西域的語言沒有使用聲調區別意義的語音因素，四聲論的發展與中西語言接觸也可能有關係。

漢語佛經本身有學術方面的多元性：宗教性、哲學性，而最近幾年不少的學者正在努力地探討佛經對語言學與漢語史研究的應用和價值。從漢語史的角度來看，佛經翻譯對漢語最明顯的影響，便是擴大了漢語的詞彙。其次，佛經語體受到原文語法及語音的影響，而廣被中國人閱讀並研究後，其語體在一定程度上影響到後世作者的用語。因此筆者認為在這篇文章，透過描述譯場的制度，可以更進一步了解漢語佛經的龐大資料庫是如何形成的，以及漢語佛經翻譯方法如何影響漢語語言學的發展。

二、佛經傳入中國的歷史背景

佛經翻譯可被視為中國第一次以文字記載的翻譯活動，更早的翻譯活動以口譯為主，也沒有系統性的佛典翻譯活動的數量出現。

佛教最早傳入中國的年代不詳。佛教開始流傳於中國時，其與當地宗教思想之差異不太明確，猶未形成獨立的宗教。但是後來佛教經過長期的發展，出現越來越多譯經，更顯出其教義與當地思想不同之處。這樣，爲了提高他們宗教的地位，後世不同宗教的信徒（即道教和佛教）形成了不少的來源傳說，證明最早來華的宗教是他們所信的宗教。因此，現存的文獻保留大量不同的說法。¹

但從觀察中國向西域的開拓，與佛教從印度向四方傳教活動的歷史可以推測，至西漢時佛教在中國已留下痕跡。根據楊惠南的研究，西元前 273—232 年，古代印度孔雀王朝阿育王，支持僧人目犍連子帝須，派遣許多弟子去弘揚佛教。而且因爲漢武帝時（西元前 140-87 年）中國向西域開拓，東西交流絲路也打開。² 所以大概西漢末年時，西域僧人已開始前往中國。根據朱恆夫等先生的解釋，在西漢時，寺廟曾經設立於中國，但是「功用爲了滿足西域，印度來華的僧侶或商人的宗教信仰。法律不允許中國人出家³」。當時佛教未吸引中國統治者或學士的注意，據當時人所瞭解，佛教與當地宗教思想大同小異。況且當時佛經還未翻譯成中文，甚至或在中國還沒出現。因此，西漢時佛教仍被視為屬於外國人的宗教信仰。

三、譯場的翻譯制度

（一）譯場制度的發展

根據竺家寧的研究，譯場可以界定如下：「譯場，指翻譯經典之處，又可稱爲譯經院」。⁴ 佛經翻譯史可以分爲四個時期：東漢至西晉，東晉南北朝，隋唐代，宋代。譯場的發展從東漢開始，然而真正的譯場形成於東晉南北朝的時代，然後從東晉南北朝一直到宋代，歷經很長的演變歷程。

¹ 任繼愈：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社 12.1996）頁 45-65。

² 楊惠南：《佛教思想發展史論》（台北：東大圖書股份公司，2008 年 10 月）頁 199-201。

³ 朱恆夫，王學鈞，趙益：《新譯高僧傳》（台北：三民書局印行，2005 年 10 月）頁 1。

⁴ 竺家寧：〈漢文佛典文獻概論：四，譯場〉竺家寧的語言世

界，<http://www.wretch.cc/blog/ccn2006/16912554>, 2007 年 10 月。

1、東漢至西晉的佛經翻譯

東漢時代視為佛經翻譯早期的開始。根據裴源先生的研究，以唐代《開元釋教錄》為據，東漢至西晉所有的譯者共有三十四人，譯出七百二十六部，一千四百二十卷佛經。⁵ 由此得知當時的譯經工作已變為普遍的現象，但是從方法的角度來看，翻譯方法與理論仍然屬於初級的階段。在這個時代，自西域來的僧人已經開始翻譯佛經，但是東漢至西晉時代，譯場尚未形成。儘管如此，在這個時代，後世譯場特有的性質屬於雛形狀態，後世譯場若干的職位和工作範圍開始逐漸地進展。

東漢翻譯史主要代表人物有安世高和支婁迦讖（支讖）兩位西域人。這兩位譯者在東漢時代居洛陽進行佛經翻譯工作。安世高曾經翻譯過三十七部佛經⁶，支讖二十一或者二十三。⁷ 安世高翻譯的內容以小乘佛經為主，特別強調佛教禪學思想，主要譯作如《安般守意經》，《陰持入經》，《法意經》，《人本欲生經》，《道地經》等。支讖相反，以大乘為主。⁸ 他最早在中國介紹般若學，其代表譯作如《道行經》，《首楞嚴經》，《維摩詰經》等。兩位同樣僅僅部分地將佛經翻譯成漢語，沒有全譯本。⁹

安世高來自安息，本來是安息國太子。根據《高僧傳》的記載，他自幼好學，也通曉天文，風角，醫學等方術。¹⁰ 《高僧傳》和出三藏記集有關安世高的記錄沒提出任何助手，但是任繼愈先生推論，據嚴佛調在《沙彌十慧章句序》中所言：「或以口解，或以文傳」¹¹，我們得悉安世高翻譯方法或以私人翻譯，或以口傳的方式為主。口傳時一定要找本地人一起合作，因此在佛經翻譯早期階段，已經能夠看出後世翻譯制度的痕跡，即主譯和筆受合作翻譯。這個翻譯方法不但強調演講梵文的作用，而且使得翻譯過程具有濃厚的交流性質。成功依賴西域僧人和華人一起討論，合作。此交流性質使得這過程深遠影響到當時的學術界。

安世高所翻譯的經典大多以其個人最熟悉的教義來決定。此現象或許是受限於資源所決定的，早期來華的僧人僅能用其所帶來的經典或者所能背誦的經典作為翻譯

⁵ 裴源：《佛經翻譯史實驗究—中國翻譯史綱（上篇）》13頁（台北：大乘文化出版社，民國72年3月），聲鶴鄭先生在《中國文獻學概要》以朝代列出開元釋教錄所記的譯人與譯經，漢代共有3譯人，192部，曹魏共有12譯人，5部，孫吳共有5譯人，189部，西晉共有12譯人，333部（詳見鄭鶴聲，鄭鶴春：《中國文獻學概要》（台北：臺灣商務印書館，民國56年8月臺一版）。

⁶ 《高僧傳》漢雜陽安清傳記三十九。見朱恆夫，王學鈞，趙益注意：《新譯高僧傳》（台北：三民書局印行，2005年10月）7頁。

⁷ 據出三藏記集有十四部，三寶記著錄增加此數為二十一，開元釋教錄為二十三。見《裴文》28-29頁。

⁸ 裴源：《佛經翻譯史實驗究—中國翻譯史綱（上篇）》20頁（台北：大乘文化出版社，民國72年3月）。

⁹ 同8註，17-19頁。

¹⁰ 梁釋慧皎：《高僧傳》，CBETA，T50，no. 2059，第一卷。

¹¹ 任繼愈：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社1996年12月）142頁。

材料，但是亦強調佛經翻譯另一種現象，便是佛經翻譯者最必要具備的條件，是對佛教和佛經方面的知識。佛經的語言深奧難解，先得理解原文的意義，才能進行翻譯。這一點跟後世譯者的翻譯工作有著截然不同的特色。

支婁迦讖是月氏人，於漢桓帝建和元年（147年）達到洛陽。《高僧傳》有關他的翻譯方法寫得較為詳細一點，由此我們得悉支讖使用了合作方式進行翻譯。¹²根據任繼愈的研究，支讖通常跟竺佛朔合作譯經。例如《道行經》的翻譯過程以竺佛朔為梵文口傳，接下來以支讖口譯成漢語，然後孟元士作筆受，將其口譯的內容寫成中文。¹³由此可知，雖然猶未形成系統的翻譯制度，在佛經翻譯早期，後世譯場制度的基本因素開始形成，從工作內容來看，主譯、傳語、筆受三個職位的任務已開始定型。

從有關安世高與支讖的記載來看，我們得知，雖然當時譯者偶爾實用私人翻譯方式，當時主要佛經翻譯工作多屬於兩三人合作的活動。此外，早期翻譯活動中可見兼行講解經義和翻譯的趨勢，如《高僧傳》漢雒陽安清傳（安世高）介紹安世高的翻譯工作方式：「於是宣譯眾經，改梵為漢」¹⁴。由此可知，當時的翻譯方法已經實用合作方式，同時也是一種公開進行活動，提升佛經和梵文在中國社會的可觀度。

通過三國時代至西晉，佛經翻譯緩慢地演變。三國吳國主要的譯者如吳僧支謙、康僧會都是生於中途西域人的後裔，受過兩種不同文化的影響，而在中土長大，有關這兩個譯者的記載中見不到有關合作伴侶的記錄。但實際上，譯經活動大體上還繼續實用合作方法。《高僧傳》關於三國吳僧維祇難，西晉竺法護的記錄都描寫這兩位僧人，因尚未習得漢語，使用合作翻譯方式。¹⁵這兩位僧侶像早期翻譯史大多數譯者一樣，都是西域不同國家的僧人。由此可知，合作翻譯方法跟早期譯者的背景有著重大的關係。

雖然在早期佛經翻譯時代，譯者獲得重要的進展，但當時的翻譯與後世的翻譯制度具有明顯的差異。譯經活動沒有特定的地點。而且，雖然僧人與統治階層的關係不錯，甚至受到官方的歡迎，翻譯活動沒有真正地得到政府的直接支持。¹⁶此外，雖然合作翻譯方法有著起步的發展，但沒有用譯場那麼嚴謹計畫的翻譯制度。¹⁷主譯、傳語、筆受三個職位出現，但是跟後世譯場相比，其工作範圍較為廣。但就翻譯方法與漢語語言學發展來講，早期重視這三個職位，使得翻譯工作變為有助於語言比較分析的活動。

¹² 同 10 註。

¹³ 任繼愈：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社 1996 年 12 月）148 頁。

¹⁴ 梁釋慧皎：《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, 第一卷。

¹⁵ 註 14。

¹⁶ 劉長慶：〈我國古代譯場制度的發展及其影像〉《襄樊學院學報》第 28 卷第 4 期，51 頁。

¹⁷ 註 16, 51 頁。

早期翻譯史主要的進步，除了合作翻譯方法初步發展之外，亦有更多華人開始西遊求法，解決缺乏梵本的問題。再者，到了三國時代，有幾位譯者開始討論翻譯理論，判斷舊譯的優點與缺點，奠定質文兩個翻譯理論學派的基礎。

2、東晉南北朝的譯場制度

中國最早的譯場為長安譯場，建立於前秦建元年間（365-384）。就譯場的發展而言，這時代最重要的發展是譯者職務範圍具體化，譯者職位的增加，還有參與譯經人員的擴大。同時，在這時代譯者與統治階級的關係越來越緊密，主譯增人或收到官方的邀請進行翻譯，但官方尚未開始直接參與譯經活動。

從翻譯史早期開始，合作翻譯或有三個最主要的職位：第一就是主譯者，基本上是佛教的法師，一般是西域人為主，通曉梵文，或許也會漢語。主譯的任務便是與聽眾講梵文經文，然後講解經文的意義。第二是傳語，若來自境外的主譯尚未習得漢語而無法自行講解和口譯的任務，傳語則替主譯進行口譯。講解完後，筆受者將梵文的漢語譯文寫下來。除了主譯、傳語、筆受三個人以外，聽眾也具有重要的任務。首先，講經的時候，聽眾者會提問，而提問對正確地將梵文翻譯成漢文具有重大的幫助。最後，經文以漢文記載之後，主譯者會參考聽眾者在當場聽講經時候所寫的筆記，作為校對的根據。因此，參與聽眾的人也有資格上的要求，以較為通曉經文者為優先。¹⁸

東晉南北朝譯場的發展關鍵在於組織譯經活動在同一個場所並發揮上面三份職位的工作內容。因此，觀察長安譯場職位的內容可見譯場分工的制度變得更為複雜。把全譯場制度的職員概括如下：一，口宣；二，正文義；三，筆受為梵文；四，譯語；五，筆受為漢語；六，校定。¹⁹可見東晉時代的譯場制度，分工系統又歷經長期的發展過程。

到鳩摩羅什譯場時，譯場制度的分工制度變得更為嚴密，而其據說參與講經譯經的譯者和聽眾變得非常龐大。當時譯場最多運用九種不同的職員。一，讀梵文；二，口譯漢語；三，證梵義；四，核對漢梵文字是否義旨符合；五，筆錄成漢文；六，整理文字；七，勘削冗長語句；八，驗證譯文的文義是否符合宗教義理；九，寫出序言。

20

由於早期的佛經翻譯面對的問題之一是有無「原本」的問題，在這個時代可以觀察另一種現象，便是華僧西遊求經的現象。由此，在這個時代的翻譯過程中，梵本為「原本」的使用更為普遍，分工的制度也代表翻譯變成一個專業活動的重要步驟。

¹⁸ 曹仕邦：〈隋以前的譯經方式〉，見《中國佛教譯經史論集》（台北：東初出版社，民國81年）頁11-19。

¹⁹ 劉長慶：〈我國古代譯場制度的發展及其影像〉，《襄樊學院學報》第28卷第4期，頁52。

²⁰ 註19，頁53。

3、唐代至宋代的譯場制度

唐代的譯場順著前世譯場發展的路徑繼續演變，變得更嚴密與專業。首先，從分工制度來看，譯場的分工制度擴大，從九個職員至十二的職員。唐代的譯場制度職位包括：一，譯主；二，筆受；三，度語；四，證梵本；五，證梵義；六，證禪義；七，潤文；八，證義；九，梵唄；十，校勘；十一，監護大使；十二，正字。從上面的位置可知，這時候譯場正是受到官方的支持，從「私譯」，即信徒支持的譯經活動，編為「官譯」的制度。此外，雖然職位擴大，根據曹士邦先生的研究，隋唐時，講經和譯經活動逐漸分離。²¹

宋代的制度稍微簡略一點，職位較少：一，譯主；二，證義；三，證文；四，書字梵學僧；五，筆受；六，綴文；七，參譯；八，刊定；九，潤文。²² 在宋代，譯場不僅改動職位，又改動譯場所在的組織結構。早期的譯場位於寺廟裡，但是因為兼行講經譯經，譯場職員和一般的僧徒在同一個場所進行活動。到了宋代，譯場被分為三個房間。由於譯場被割裂，雖然職員還在合作，講經譯經不可能兼行。由此可知宋代譯場完全分開講經與譯經的活動，譯經也變成更專業的工作。²³

在唐代，有更多華僧去天竺或西域各地求經。因此，通曉漢梵文的華僧愈來愈多。到了宋代，這種人才的增量導致一個新的現象，便是國內的梵文學習風氣開始盛行。由於當時的僧人發現外語教學的重要性，在譯場開始培養年輕的出家人為外語人才。可以說當時的譯場代表中國最早的外語學院。

(二) 譯場的特徵：與早期翻譯的差異及對後代翻譯的影響

想瞭解譯場翻譯制度的特殊價值，首先得瞭解譯場組織的翻譯活動與中國和西方早期翻譯活動具有何種差別。其一，在西方與中國早期的翻譯歷史中，譯者一般是私人性質的活動。西方與中國早期翻譯史，沒有像佛經譯場那麼系統地集合翻譯者一起合作翻譯大量不同經典的活動，這種集體翻譯方法，在西方的例子極少數。

討論西方早期翻譯歷史的困難之一，便是西方的領域與文化特別廣闊，但是基本上，在翻譯歷史的早期，只有幾部作品是通過集體性的翻譯而形成，例如七十士譯本（希伯來聖經的通用希臘語譯本）。²⁴ 儘管西方早期有一些作品經過集體性的翻譯

²¹ 曹仕邦：〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修養—大乘佛教奠定於東亞的兩大要素〉《中華佛學學報》第十二期，頁 117。

²² 竺家寧：〈漢文佛典文獻概論：四，譯場〉（竺家寧的語言世界，<http://www.wretch.cc/blog/ccn2006/16912554>, 2007 年 10 月）。

²³ 劉長慶：〈我國古代譯場制度的發展及其影像〉《襄樊學院學報》第 28 卷第 4 期，頁 55。

²⁴ Delisle, Jean & Woodsworth, eds. *Translators through History*. Amsterdam: Benjamins Translation Library,

方式，被翻譯成別的語言，沒有形成有系統的翻譯過程。以上的例子沒有導致更多集體性的翻譯。

中國最早有關的翻譯記載出現於周代時，便等於華人與同時居在中原不同族群溝通的工具。周代的「行人」便等於口譯官員，而沒有作記載的任務。中原文化在周代與更早的時代是一個多元文化的環境，譯員的存在是必然的事。根據淦克超先生在〈翻譯在中國歷史上的發展〉寫的解釋，「明禮設行人之官，明定職權，翻譯似係行人職掌之內的。工作會經分配，掌四方的語言各有其官——東方叫「寄」，南方有「象」，西方曰「狄鞮」，北方曰「譯」。」²⁵ 但在這時代，翻譯似乎還是屬於一種個體活動，而非群體性的。

其二，從事佛經翻譯的譯者與現代譯者是不同的。現在進行翻譯的人員，主要判斷因素便是他們的語言能力，而不一定涉及到他們的學術領域。如湯用彤先生所說的：

今日譯識外洋文字，未悉西人哲理，即可譯哲人名著。而深通西哲之學者，則不從事譯書。然古昔中國譯經之巨子，先須先既為佛學之大師...譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子。²⁶

佛經翻譯的活動與傳教的宗教態度也有關係。早期的譯場具有兩種任務，其一是講經中蘊含的意義，其二是譯經。對翻譯者而言，翻譯最重要的任務是將佛義清楚地了解並將佛義翻譯成漢語。佛經的含義很奧妙，看懂原文不一定代表看懂佛經原文的意思。所以要翻譯佛經，語言能力是必需的，但更重要的是譯者能否瞭解經中含有的高深精妙佛義。

參與翻譯的人員一定是專門學佛教教義的僧人與學士。佛經翻譯者的專業化與現代翻譯者有一定的差異。現代翻譯者最主要的條件是語言能力，對翻譯內容的了解在翻譯過程中可以習得。但是當時進行佛經翻譯的人員一定是通曉佛義，才會參與這個活動。

四、佛經翻譯對聲韻學發展的影響

佛經翻譯基本上代表一次長期的語言接觸，漢語第一次與西方印歐系語言長期對比研究的一次活動。因此，翻譯佛經的過程有一定的難度。為了面對這個挑戰，譯

1995. pp. 163-165.

²⁵ 淦克超：〈翻譯在中國歷史上的發展〉，見陳鵬翔：《翻譯史·翻譯論》（台北：弘道文化事業有限公司，民國64年）頁29。

²⁶ 湯用彤，馮承鈞：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文書局印行，民國65年12月）頁296。

者形成世界上最嚴密的翻譯制度之一。譯場制度由東晉到唐代，經過漫長的演變過程，但從早期佛經翻譯史到晚期，翻譯過程中存在三個特徵使其對當時語言學發展產生巨大的啟發作用：一是，中國譯場還保持口傳的重要地位。從東晉到了唐代，在譯場中有人把梵文誦讀，所以不管聽眾是否聽懂，至少一定會聽到梵文的語音。二是，梵文是拼音文字組成，參與翻譯過程的人也能夠觀察到印度人如何分音節。三是翻譯手段之一為音譯，使翻譯者用漢字模擬梵文中的專用名詞，地名，任命等。梵文的複合子音，長音節，長短元音的特徵是漢語沒有的，而且漢語的聲調和音節結構與梵文有著明顯的差異。聽僧人演講梵文，觀察梵文的拼音文字，用漢字模擬梵文的音節，則兩種語言之間的差異變得更為明顯。

就中國語言學來講，韻書的創作是一個重要的發展，而韻書的創作依賴不少聲韻學理論的發展才能實現。該發展陪著佛教的傳入和發展緩慢的出現。根據竺家寧先生《聲韻學》所提到，韻書的發展有內在條件與外在條件。內在的條件便是押韻作用。為了幫助解決寫詩的困難，韻書按照音節的內在音素列出那些韻母是可以押韻的，對詩人提供好用的參考書。外在的條件是佛經譯經，聲調的發現與反切的應用，而兩個後者的條件都受到前者的影響。²⁷ 聲調與反切代表明確地了解中文的音素，把一個音節分為聲母，韻母與聲調。若未如此區分的話，韻書不可能形成。

反切在東漢有了具體的發展，而因為當時佛經翻譯工作越來越普及化，我們推測應該是受到這個事業的影響。如果把漢梵語兩種語言放在一起研究的話，最明顯的就是梵文拼音文字與漢字的不同性質，以及梵漢語不同的語音系統。梵文的拼音文字是分析音素的文字，表示一個音節所有最小的音素。再者，梵文的詞彙是多音節的，沒有聲調區分意義的因素。

反切基本上是一種拼音的方式。其例如「行，下孟切」，上字代表聲母的音素，下字代表韻母與聲調。王力先生在「中國語言學史」這本書提出很多歷史的記載，說明反切的起源與西方和佛教的關係是密不可分的，例如：

南宋鄭樵的《通志·疑問略》說：

反切之學起於西域。舊所傳十四字貫一切字，文省而音博，謂之婆羅門書。然猶未也，其後又得三十六字母，而音韻之道始備。

又有南宋陳振孫《郡齋書錄解題》：

反切之學自西域入中國，至齊梁間盛行，然後聲病之說詳焉。²⁸

²⁷ 竺家寧：《聲韻學》第六講〈韻書的作用與沿革〉（台北：五南圖書出版股份有限公司，2009年10月）頁177-178。

²⁸ 王力：《中國語言學史》（台北：五南圖書出版公司，民85）。

在聲韻學的專書裡，也很容易找到贊同反切與佛教關係的記載，例如唐作藩先生所寫的：

東漢初佛教已傳入中國，而宣傳佛教教義的佛經是用印度古代梵文寫的。梵文是一種拼音文字，中國人要學習佛經，首先要懂得梵文；另外，隨著印度佛教的傳入，也從印度來了一批僧人，他們為了宣傳佛教，當然也要學習漢語。在這種文化的交流中，中國的沙門和學者在梵文拼音方法的啟發和影像下，於是就創造了反切法。²⁹

可見關於反切發展淵源，歷代學者早已認識其與外來語的關係。而且譯場是漢梵文語言接觸最密切的場所。

聲調是漢語有而梵語沒有的音素，主要的作用是辨義，跟語調的概念不一樣。漢語有聲調的區別，很早就存在了，但是作為母語的特徵之一，可說是早期中國語言所不知不覺的現象。對佛經如何影響到四聲有兩種說法：第一是轉讀佛經；第二通過佛經翻譯的方法，才逐漸而間接地影響聲調理論。佛教傳入中國的時候，學界已經對漢語的聲調有初期的了解，但是四聲的觀念還沒完整的發展。

四聲論為出現，學者以音樂的“宮商角徵羽”的概念，來描寫或者說明漢語的聲調。³⁰基本上，這可視為聲調初步的認識。在魏晉南北朝的時代，根據語言學的發展，學者開始對聲調形成系統的學說，成立四聲說。在漢語音韻學歷史上，四聲學說的最早代表人物是周顒和沈約。竺家寧先生說明：

四聲的知識在六朝時代既新鮮，又時髦，一般文人學士都津津樂道。以四聲為名的著作更是不勝仗舉：周顒《四聲切韻》，沈約《四聲譜》，張諒《四聲韻林》，劉善經《四聲旨歸》，夏侯詠《四聲韻略》...。³¹

促進這種發展的外在條件之一就是佛經翻譯過程和譯場。到了魏晉南北朝的時代，佛經翻譯進入了盛行時期，翻譯的佛經增加，此外，越來越多人能夠參與翻譯活動，作為聽眾還是直接參與譯經的過程，還有更系統化的翻譯方法和理論。

五、結語

佛經的翻譯可以如此影響當時聲韻學的發展是因為是一種長期語言接觸的現象。佛教傳教口傳的傳統保留在中國佛經翻譯的制度，重視主譯念原文梵文的重要性，讓

²⁹ 唐作藩：《音韻學教程》（北京：北京大學出版社，2002年8月）頁20。

³⁰ 萬繩楠：《魏晉南北朝文化史》（東方出版中心，2007年05月01日）頁186。

³¹ 竺家寧：《聲韻學》（台北：五南圖書出版公司，民81年）頁177。

參與佛經翻譯的人進行語言比較以及擴大一般人對外國語言的知識。佛經翻譯受到中國人的歡迎和官方的支持，而在這個制度下，越來越多當地人能夠參與並觀察這個過程。能夠聽外來語的音節，觀察外來的文字，而且在譯經過程當中，特別在面對音譯的時候，用漢字模擬梵文的音節可以進行比較分子。譯場便作為梵漢文語言接觸的媒介。因此，佛經翻譯的活動對當時的語言與語言學發展具有十分重要的影響，作為漢語演變和語言學進展的外在啟發因素。

參考資料（按姓名筆劃排列）

一、專書

- Bassnett, Susan. Translation Studies. Revised Edition. London: Routledge, 1994.
- Delisle, Jean, & Woodsworth, Judith, eds. Translators through History. Amsterdam: Benjamins Translation Library, 1995.
- 任繼愈：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社 12.1996）
- 朱恆夫，王學鈞，趙益注：《新譯高僧傳》（台北：三民書局印行，2005年10月）
- 朱慶之，朱冠明：〈佛典與漢語語法研究—20世紀國內佛教漢語研究回顧之二〉《漢語史研究集刊》第九輯，頁413-459（成都：巴蜀書社，2006年）
- 竺家寧：《聲韻學》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2009年10月）
- 唐作藩：《音韻學教程》（北京：北京大學出版社，2002年8月）
- 曹仕邦：《中國佛教譯經史論集》（台北：東初出版社，民國81年）
- 梁·釋僧祐撰，蘇晉仁，蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局出版 2003年10月）
- 梁·釋慧皎：《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059
- 梁啟超：《佛學研究十八篇導讀》（上海：上海古籍出版社，2001年9月）
- 陳鵬翔：《翻譯史·翻譯論》（台北：弘道文化事業有限公司，民國64年）
- 湯用彤，馮承鈞：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文書局印行，民國65年12月）
- 馮承鈞：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文書局，民國65年12月）
- 楊惠南：《佛教思想發展史論》（台北：東大圖書股份公司，2008年10月）
- 萬繩楠：《魏晉南北朝文化史》（東方出版中心，2007年05月01日）
- 裴源：《佛經翻譯史實驗究—中國翻譯史綱·上篇》（台北：大乘文化出版社，民國72年3月）
- 鄭鶴聲，鄭鶴春：《中國文獻學概要》（台北：臺灣商務印書館，民國56年8月）
- 盧國屏：《訓詁演繹：漢語解釋與文化詮釋學》（台北：五南圖書出版股份有限公司2008年03月）
- ### 二、期刊論文
- 辛島靜志著，徐文堪譯〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉《漢語史研究集刊》（成都：巴蜀書社，2007.9）
- 徐時儀：〈佛經音義所釋外來詞考〉《漢學研究》第23卷第1期

曹仕邦：〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修養—大乘佛教奠定於東亞的兩大要素〉
《中華佛學學報》第十二期，頁117。

劉長慶：〈我國古代譯場制度的發展及其影像〉襄樊學院學報第28卷第4期

駱賢風：〈論翻譯文學對現代漢語的影響〉《名作欣賞》2006年24期104頁。

譚世寶：〈漢文獻的“胡本”與“梵本”考辯〉《哈爾濱師專學報》1996年第1期)

三、電子資料

CBETA電子佛典資料庫

王雷泉、程群：〈中國佛教譯場的回顧與前瞻〉，《法音》，Vol. 163, (1998/3), P. 12。

竺家寧：〈佛經語言研究綜述——語法的研究〉(佛教圖書館館刊，第五十期 98年12月)
<http://www.gaya.org.tw/journal/m50/50-lib1.htm>。

竺家寧：〈漢文佛典文獻概論：四，譯場〉(竺家寧的語言世界，2007年10月18日)
<http://www.wretch.cc/blog/ccn2006/16912554>。