

## 试论隋唐以前对西域来华佛教僧侣的汉语教学\*

李 雪涛

**提要：**本文依据佛教的“经录”、“僧传”及其他各种史籍，从来华僧人学习汉语的动机、必要性；来华僧人的汉语学习情况，汉语教学情况等三个方面，举例对汉魏两晋南北朝间来华佛教僧侣的对外汉语教与学的活动进行了梳理。作者指出，东汉至西晋（约2-4世纪）是对外汉语教学的一个摸索、探求的阶段，而从东晋至隋之前（约5-6世纪）由于佛典汉译从最初的私人翻译转为了官家的活动，相应地使得对外汉语教学也进入了一个比较成熟的阶段。

自从张骞开通“丝绸之路”以来，西域各国的商人纷纷来中国做生意，汉语作为商人在中国进行贸易活动的语言之一，在当时必定已经存在，可以想见汉语作为第二语言教与学的活动早已展开。只是从今天流传下来的史料中，我们已经很难钩沉出这一段的对外汉语教学的史料。后来随着佛教传入中国，由于宣传佛教的需要，来自西域和印度的僧人开始系统地学习汉语。由于佛教的这些史料大部分被记在了“经录”、“僧传”及其他各种佛教史籍之中，本文拟依据这些文献对汉魏两晋南北朝间来华佛教僧侣的对外汉语教与学的活动进行梳理。

在此需要指出的是，佛教史籍的目的在于宣扬高僧们的事迹，常常过分强调他们在佛学上的造诣以及在佛经翻译方面所取得的成就，而对来华僧人们的汉语学习情况，往往一笔带过。本文主要顺着译经史的脉络，依据经录和僧传的只言片语，来推测和重构当时汉语作为外语的学习和教学情况。

### 1 印度、西域僧人来华学习汉语的动机、必要性，翻译之难

将西域各种文字和梵文的佛典译成汉语，从而完成印度智慧表达方式的中国式转换，这是人类历史上实现亚洲两大文明沟通的伟大事件。自永平年间（58-75）佛教传入中国之后，至隋前的

---

\* 本文系作者为张西平教授主编的《世界汉语教育史》（北京：商务印书馆，将于2009年上半年出版）所撰写的第二章第一节，并在此基础上修订而成的，特此说明。本文作者李雪涛，北京外国语大学教授，主要从事德国汉学、德国哲学以及中国佛教史的研究。

南北朝时期，从印度和西域来的传教僧侣从陆路和水路源源不断来到中国。很明显，他们不辞艰难来中国的原因在于传播佛教的使命感。举例来讲，姚秦时来华的著名僧人鸠摩罗什（Kumārajīva, 344-413, 或 350-409），在其母亲从龟兹前往印度之前，特别勉励他到中国弘传方等深教，罗什毅然引为己任，表示当忍受诸苦来弘法。之后他留住龟兹约二十多年，广习大乘经论。据僧传记载：“什母临去，谓什曰：‘方等深教，应大阐真丹，传之东土，唯尔之力，但于自身无利，其可如何？’什曰：‘大士之道，利彼忘躯，若必使大化流传，能洗悟矇俗，虽复身当炉镬，苦而无恨。’”（高僧传 卷二 鸠摩罗什传 大正藏 55-331a）

来华僧人到中国的目的在于弘扬佛法，而进入中国之后最大的障碍便是语言了。只要有来华传教的僧人，他们就必须借助于汉语来传教。“原夫经出西域，运流东方，提挈万里，翻胡汉。国音各殊，故文有同异；前后重来，故题有新旧。”（出三藏记集 卷一 序 大正藏 55-1a）又因为不同时代来华的僧侣传承的佛教派别不同，中国佛教界的需求也各异，在汉魏两晋南北朝期间一直有新的经书被译成中文，因此西域僧侣的汉语学习也从未中断过。此外，一直以来，中国人（特别是知识分子）认为中国所居的“九州”是天下的中心，是文明程度最高的国度，之外有甸、侯、绥、要、荒等五服，处在中国本土的他们自然没有必要去学习外族的语言文字。（这一情况实际上一直延续到明末清初天主教传教士来中国之时，并未真正改变）因此，大多数的西域僧侣都抱定了学好中文的愿望，只有学好了中文才能有效地进行弘法活动。

学好了汉语，并不意味着就能有效地进行翻译活动。翻译之难，僧祐（445-518）对此认识得很清楚：“佛之著教，真人发起，大行于外国，有自来矣。延及此土，当汉之末世，晋之盛德也。然方言殊音，文质从异，译胡为晋，出非一人。或善胡而质晋，或善晋而未备胡，众经皓然，难以折中。”（出三藏记集 卷五 第四 大正藏 55-39b）翻译人才当然应当具备两种语言和文化的知识，仅从来华译经僧来讲，除了学好汉语之外，还必须要有中国文化特别是时代背景和汉语文体的知识，当然较高的佛学造诣是佛教传译的首要条件。

一直到六朝，在中国内地大都是西域来的僧侣在传播佛教，从印度本土来华的僧侣实际上寥寥无几。一般人对中国佛教有着一个常识性的错误，认为既然佛教发源于印度，那中国佛教从一开始就是由印度直接传入中国的。一般说来，在六朝时代之前基本上是经过西域中亚诸国间接传入的，甚至可以说那时所传入中国的实际上是大月氏、安息、康居，乃至阗、龟兹的佛教。六朝之前，有些佛教经典根本就不是从梵文翻成中文的，而是从当时流行着佛教的中亚和新疆一带的吐火罗文和伊朗语支某些语言的译本转译的。日本佛教学者羽溪了谛（1883-1974）曾就此指出：

自后汉明帝永平年中佛教传入之后，其后的二百余年间的中国佛教界，整个就是西域佛僧独舞的舞台，当时的中国人对于佛教完全是被动的。至公元第三世纪中期，

只有一人朱士行的西去求法，可以说是中国人对于佛教的积极的自发性活动。公元四世纪以后，道安、慧远、法显等，继之而起。<sup>1</sup>

因此，在佛教传入中国的前三百多年的时间里，外来僧人的地位非常高，佛教在中国的成立也主要是依靠他们来完成的。实际上不仅仅是僧人，早期来华的商人中，也有志在传播佛教的。比安世高（于147年至洛阳）晚来东汉几十年的商人安玄（灵帝[168-189]末年至洛阳），到洛阳之后便“渐练汉言，志宣经典，常与沙门讲论道义……。玄与沙门严佛调共出《法镜经》，……理得音正，尽经微旨，郢匠之义，见述后代。”（出三藏记集 卷十三 安玄传第三 大正藏 55-96a）他们来中国的第一个任务便是学习汉语。在中国历史上也有主张在中国引进梵文的极少数僧人，如隋代的彦琮（557-610）就认为沙门从小就应当学好梵文。他设想的理想状况是：

向使法兰归汉僧会适吴，士行佛念之俦，智严宝云之末，才去俗衣寻教梵字，亦沾僧数先披叶典，则应五天正语充布阎浮。三转妙音并流震旦。人人共解，省翻译之劳。代代咸明，除疑网之失。于是舌根恒净，心镜弥朗，藉此闻思永为种性。（续高僧传 卷二，大正藏 50-438c）

按照彦琮的理想，沙门在入道之初就应当学习梵文，数年之后便有披览梵文佛典的能力了。数代之后，就能“人人共解，省翻译之劳”了。这显然是痴人说梦，因为即便是在寺院和佛教的内部，这一理想也从未实现过。中国人一直认为，汉语是弘扬佛法、传播教义的最适合的语言。明代王世贞（1526-1590）在《弇州山人续稿》中（卷五十四“刻大藏缘起序”）认为彦琮的想法基本上是不可行的：“以汉儿习梵语作梵字则甚难，而法不广；以汉语度汉字传佛印则甚易，而法亦流。”<sup>2</sup>

尽管汉语对来华西域僧人来讲至关重要，不过其中也有不想或不愿学习汉语者，如出身于龟兹王室的尸梨蜜（Śrīmitra，于西晋永嘉年中[307-312]至中国）就是一例：

蜜性高简，不学晋语。诸公与之语言，蜜因传译，然而神领意得，顿尽言前，莫不叹其自然天拔，悟得非常。蜜善持咒术，所向皆验。”（出三藏记集 卷十三 尸梨蜜传第九“大正藏” 55-98c）

<sup>1</sup> 羽溪了谛著，贺昌群译《西域之佛教》，北京：商务印书馆，1999年，第183页。引文依据日文原文略有改动。

<sup>2</sup> 蓝吉富编《大藏经补编》卷十五，台北：华宇出版社，1985年，第497页。

帛尸梨蜜不学汉语，与东晋公卿交往，都是通过翻译，“而神领意得，顿尽言前”（高僧传 卷一 帛尸梨蜜多罗传 大正藏 55-328a）。从“蜜性高简”一句来看，可以知道尸梨蜜是来华僧人中的例外。当然之所以“高简”是因为他有“善持咒术，所向皆验”的超级本领。据说，王导（267-330）曾对帛尸梨蜜说：“外国有君，一人而已。”帛尸梨蜜笑答：“若使我如诸君，近日岂得在此？”（出处同上，大正藏 50-328a）

实际上，即使印度或西域的译主不懂汉语，佛经的翻译活动也是可以通过“度语”一职来进行的。僧祐在《出三藏记集》中记录了很多这样的例子，现举一例如下：

请外国沙门求那跋陀罗手执正本，口宣梵音，山居苦节，通悟息心。释宝云译为宋语。（出三藏记集 卷九 胜鬘经序第十七 释慧观作 大正藏 55-67b）

这部由求那跋陀罗（Gunaḥhadra, 394-468）译于宋元嘉十三年（436）的《胜鬘经》，共十五章，是大乘如来藏系经典中的代表著作之一，并且是佛陀为在家妇人说法的重要经典，常常与《维摩诘经》一道被认为是大乘佛教中居士佛教的代表作。就是这样的一部重要佛经，是在译主不懂汉语的情况下翻译的，也可以想见当时来华西域著名译经僧侣也不是必然要学会汉语的。

## 2 汉语学习的情况

### 2.1 来华僧人对汉语、汉字的认识以及汉语在各种语言中的地位

由于西域僧侣来华的主要目的在于弘扬佛法，学习汉语只是他们实现这一目的的手段而已，因此处于从属地位。因此，在现有的僧传和各类佛教目录中并没有这些西域僧人对汉语和汉字的认识情况的直接描述。相反，随着佛教的传入，梵文和西域的其他拼音文字也传到中国，从中国文人对梵文的描述，我们大概可以想见汉字和汉语对使用梵文等拼音文字的来华外来僧侣的冲击。

僧祐在《出三藏记集》中对作为拼音文字之一的梵文进行了如下的描述：

又梵书制文，有半字满字。所以名半字者，义未具足，故字体半偏，犹汉文“月”字，亏其傍也。所以名满字者，理既究竟，故字体圆满，犹汉文“日”字，盈其形也。故半字恶义，以譬烦恼；满字善义，以譬常住。又半字为体，如汉文“言”字；满字为体，如汉文“諸”字。以“者”配“言”，方成“諸”字。“諸”字两合，即满之例也；“言”字单立，即半之类也。半字虽单，为字根本，缘有半字，得成满字。譬凡夫始于无明，得成常住，故因字制义，以譬涅槃。梵文义奥，皆此类也。（出三藏记集 卷一 大正藏 55-4bc）

这是典型的以音形义相结合的汉字来“格义”梵文的结果，这也是中国知识分子最早意识到字母（“半字”）的纪录：以半体之字（字母）为半字，以成字（词）为满字。因为汉字的基本构成单位是偏旁，僧祐也只有用偏旁来跟字母类比。在今天看来，这种以汉字的偏旁比拟梵文字母的做法，显得异常可笑。反过来我们也可以想象得到，以拼音文字为思维定势的来华僧侣们，对于具足音形义的方块汉字的认识和理解是何其不易。

作为南朝齐梁间的著名佛教史学家，僧祐对当时所知道的几种文字的看法，很能反映出汉语在其中的地位：

昔造书之主凡有三人：长名曰梵，其书右行；次曰佉楼，其书左行；少者苍颉，其书下行。梵及佉楼居于天竺，黄史苍颉在于中夏。梵佉取法于净天，苍颉因华于鸟迹。文画诚异，传理则同矣。仰寻先觉所说，有六十四书，鹿轮转眼，笔制区分，龙鬼八部，字体殊式。唯梵及佉楼为世胜文，故天竺诸国谓之天书。西方写经，虽同祖梵文，然三十六国往往有异。譬诸中土，犹篆籀之变体乎。案苍颉古文，沿世代变，古移为籀，籀迁至篆，篆改成隶，其转易多矣。至于傍生八体，则有仙龙云芝；二十四书，则有楷莫针及。名实虽繁，为用盖黜。然原本定义，则体备于六文，适时为敏，则莫要于隶法。东西之书源，亦可得而略究也。（出三藏记集卷一 胡汉译经文字音义同异记第四 大正藏 55-4b）

由于佛教的义理翻译自印度文字，僧祐当然要强调梵文（Sanskrit）和佉楼文（Kharos\* t, ī）的重要了，长、次、少的划分也由此而来。相对于横书往右写的字母文字的梵文，横书往左写的佉楼文，汉字的特点很突出，仓颉创造的象形文字，除了自上而下竖写之外，随着历史之发展，也出现了各不同之字体。因为这毕竟是中国僧人自己解释汉字，因此这与西域僧人的看法还是有区别的，但无论如何，其间的差别是非常显著的。

## 2.2 聪明译经僧靠自学学会汉语

据说安世高汉语便是靠自学达到的，僧传中记载：

安清，字世高，安息国王政后之太子也。……既而游方弘化，遍历诸国，以汉桓帝之初，始到中夏。世高才悟几敏，一闻能达，至止未久，即通习华语。于是宣释众经，改胡为汉，出《安般守意》、《阴持入经》、《大小十二门》及《百六十品》等。（出三藏

## 记集 卷十三 安世高传第一 大正藏 55-95a)

依据僧祐的记载，由于安世高的聪颖、睿智，在汉桓帝建和二年（148年）到了洛阳没多久便学会了汉语。尽管安清的中文程度很高，但由于佛教最初传入中国的时候尚未建立起一套完整的术语体系，因此他的译本依然晦涩难懂。不过作为佛教译经界的鼻祖，僧传和经录的作者一直认为他是杰出的翻译大师。

### 2.3 学习汉语的过程

在译主的汉语还没有学好之前，有些佛经是不允许翻译的。道标在《舍利弗阿毗昙序》中便举出了后秦姚兴（394-415在位）希望天竺沙门昙摩崛多、昙摩耶舍（Dharmayaśas）等译出《舍利弗阿毗昙》（Śāriputrābhidharma-śāstra）的例子，但由于这几位沙门的中文程度比较低，只能等待他们学好汉语，再进行翻译工作了：

会天竺沙门昙摩崛多、昙摩耶舍等义学来游，秦王既契宿心，相与辨明经理。……于是诏令传译。……经师本虽闇诵，诚宜谨备，以秦弘始九年，命书梵文。至十年，寻应令出。但以经趣微远，非徒关言所契，苟彼此不相悟，直委之译人者，恐津梁之要，未至于善。停至十六年，经师渐闲秦语，令自宣译。（出三藏记集 卷十 第五 大正藏 55-71a）

从命令这两位沙门书写出梵文文本，到开始翻译，经历了7年的时间。正是在这7年中，昙摩崛多、昙摩耶舍等学会了汉语，也译出了这部阐释小乘诸法之名义的论书。这也许是这部论书能流传至今的原因所在吧！

## 3 汉语教学的情况

### 3.1 汉语教学的可能地点和教学中媒介语的使用

河西地区历来为中西交通要道，重要的城池有敦煌、酒泉、张掖、姑臧（凉州），自东汉以来，这些地方成为了印度和西域的译经僧们必经之地。早期的时候，敦煌是译经重镇，西晋最著名的译经僧竺法护（Dharmarakṣa，卒于三世纪末或四世纪初）就曾在这里译经。从西晋末年至南北朝，少数民族内迁建国，沿河西走廊建立了诸凉和西秦等国，出现了象姑臧这样的新的译经地点，百余年中翻译的事业从未中断过。其中的敦煌、姑臧很可能是当时西域僧人来华学习汉语的地方。这些接近中国内地的佛教地区，首先是由于其得天独厚的地理位置，不论是南路还是北路，都是

西域來華進入中原地帶的必經之地。由於這些地區在佛教傳入之前就一直是絲路的要塞，佛教是首先傳入敦煌、姑臧之後才傳入中國的，可見這些地區具有豐富深厚的物質和宗教的基礎，並且一直處於中西交流的前沿。

敦煌一帶原系大月氏的老家，在漢文帝時（前 176 或 174 年）月氏被匈奴冒頓單于打敗，往西逃竄，後于前 130 年左右到達妣水（阿姆河），征服整個大夏，佔領阿姆河、錫爾河流域。而在敦煌一直住着原先月氏族的遺民——小月氏人，他們兼通漢語和月氏語，往往充當着漢語教師的角色。

翻譯《大涅槃經》的中印度譯經僧曇無讖（Dharmarakṣa，亦即曇摩讖，385-433）在來到中原之前，首先到達敦煌，停留幾年，學習了漢語。之後在北涼沮渠蒙遜玄始元年（412），由河西王迎師入姑臧，并於此地又學了幾年漢語，直到 421 年才開始着手翻譯《涅槃經》之前分，并由慧嵩、道朗等擔任“筆受”之職。道朗在“大涅槃經序”中稱：

天竺沙門曇摩讖者，中天竺人，婆羅門種。……將乘運流化，先至敦煌，停止數載。大沮渠河西王者，……會開定西夏，斯經與讖自遠而至，自非至感先期，孰有若茲之遇哉。讖既達此，以玄始十年，歲次大梁，十月二十三日，河西王勸請令譯。讖手執梵文，口宣秦言。其人神情既銳，而為法殷重，臨譯敬慎，殆無遺隱，搜研本正，務存經旨。（出三藏記集 卷八 大涅槃經序第十六 涼州釋道朗作 大正藏 55-59c）

可見在敦煌和姑臧的漢語學習，為曇無讖的譯經活動打下了非常重要的基礎。《大涅槃經》譯本文筆流暢，文從字順，除了由於兩位中國筆受的潤色之功外，也必然跟譯主曇無讖的漢語水平有關。

同時，敦煌、姑臧當地的僧侶由於會中外兩種或多種語言，也在这其中充當了文化交流使者或對外漢語教師的職責。僧傳和經錄中常常注重佛典傳譯這一方面，從中我們可以推測，這些譯經僧同時也很可能是很好的對外漢語教師。舉例來講，曾在苻秦建元年間（365-384）在僧伽跋澄（Saṃghabhūti）與曇摩難提（Dharmanāṇḍi）的長安譯場中擔任傳語之職的竺佛念就是涼州人，僧祐在《出三藏記集》中提到：

竺佛念，涼州人也。志行弘美，辭才辯贍，博見多聞，備識風俗。家世河西，通習方語。故能交譯戎華，宣法關渭，苻、姚二代，常參傳經，二鎗之具，蓋其功也。  
（出三藏記集 卷十三 曇摩難提傳第十一 竺佛念 大正藏 55-99b）

这样的双语或多语人才在当地一定很多，这也为在当地展开对外汉语教学提供了便利的条件。

早期来中国的西域僧侣更多地是通过月氏的方言来学习汉语的。根据曹仕邦先生的推测，这些僧侣为了在中国内地弘法而学习汉语，而居住于今河西走廊一带的小月氏人曾在其中扮演过重要角色。因为自东汉至西晋初，印度曾是大月氏国的附庸国，印度僧侣多数懂一点宗主国的月氏语，当他们自陆路进入玉门关之后，便利用月氏语向兼通两种语文的小月氏人学习汉语。<sup>3</sup>由汉哀帝元寿元年（前2年）时博士弟子景卢受大月氏国使臣伊存口授《浮屠经》，可以推断佛教正是通过大月氏人于西汉末年传入内地的。<sup>4</sup>早期译经僧中，冠以“支”姓的（支娄迦讖、支曜、支谦等等），一般来说是与月氏有关系的。据日本学者羽溪了谛统计，传入中国的佛典中，与大月氏有关系者就有206部，计563卷。<sup>5</sup>可见，月氏佛教对中国内地佛教影响之巨。

此外，汉代以来粟特语（Sogdian）成为了来中国做生意的商人们彼此交流的重要语言，此语系中世纪波斯语的方言之，很长一段时间它成为了中亚、蒙古与中国内地间的一种国际语言。粟特国在西汉时属于北方的康居国，东汉初年，大月氏兴起，粟特于是归附之，到了南北朝又属于康国。粟特语不仅仅是一种商业上的通用语言，由于早期的佛教主要是在来华的生意人中传播，当然也有用粟特语写成的佛经。据斯坦因（A. Stein, 1862-1943）和伯希和（P. Pelliot, 1878-1945）的研究，汉语中的诸如《莲华如意珠陀罗尼经》、《青颈陀罗尼》、《维摩诘所说经》、《尾施缚多罗本生》、《善恶因果经》等均为从粟特语翻译而来的经典。

如果说早期的汉语教学媒介语是月氏语和粟特语的话，那么东晋及其后则很可能更多地使用梵文。西域地方的僧人除了精通当地的语言外，一般都会梵文。据法显（?-约422）记载：“唯国胡语不同，然出家人皆习天竺书、天竺语。”<sup>6</sup>这就如同欧洲中世纪的拉丁文一样，成为了通行于整个欧洲的语言，以至于到了17世纪末的知识分子依然用拉丁文写作，莱布尼茨（G. W. Leibniz,

<sup>3</sup> 曹仕邦：“浅论中国求法僧俗出国前、后学习域外语文的机缘”，载《中华佛学学报》第十期（1997年7月）第249-265页，此处见第249页。

<sup>4</sup> 《三国志·魏志·东夷传》注所引《魏略·西戎传》载：“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。”（〔晋〕陈寿《三国志》，北京：中华书局，1959年12月第1版，第859页。）

<sup>5</sup> 其中“大乘华严部”10部25卷，“大乘方等部”101部174卷，“大乘般若部”3部17卷，“大乘法华部”3部21卷，“大乘涅槃部”3部5卷，“小乘经部”63部181卷（尚不包括众多佚失的译本），“大乘律部”6部6卷，“小乘律部”2部2卷（？），“大乘论部”2部4卷，“小乘论部”2部102卷，“杂部”7部12卷，“秘密部”4部4卷。见羽溪了谛著，贺昌群译《西域之佛教》，北京：商务印书馆，1999年，第95-102页。

<sup>6</sup> 《高僧法显传》，大正藏51-857a



特性、礼仪仪式、生活习惯都会随着宗教语言的梵文化而得以改变。如果说在隋之前还有译自西域其他种文字的经典存在的话, 隋之后几乎是没有了。如果有的话, 也会先将之译成梵文, 再转译成中文。因此, 我们可以推测, 这一时期僧人的汉语很可能是通过梵文来学习的。梁之后众多梵汉词典的编撰, 也证明了这一点。<sup>8</sup>

此外, 西域诸国夹在印度、中国、匈奴等大国之间, 其政治、文化等显然受到这些国家的影响。以作为中西陆路交通枢纽的高昌为例, 自四世纪下半页以来, 佛教已经成为了国教。北凉承平十八年(460)沮渠氏被灭, 阚伯周被立为高昌王, 经过阚氏(460-491)、张氏(491-496)、马氏(496-499)三个政权的努力, 到了麴氏(499-640)统治的时候, 高昌的政治经济文化都已得到了长足的进步。自6世纪初期, 麴嘉在位, 国威大振, 库车、焉耆均属其势力范围, 作为汉人后代的麴嘉非常崇尚中原文化, 极力推行儒家的教育, 并遣使到北魏王朝请求输入“五经”和其他文化典籍,<sup>9</sup>并请国子助教刘燮以为博士。(北史卷九十七列传八十五)到了麴坚的时候, 他更是提倡中国的文化, 并在王室中悬挂鲁哀公问政于孔子的像:“其风俗政令, 与华夏略同, 兵器有弓、刀、箭、楯、甲、槊。文字亦同华夏, 兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》, 置学官弟子, 以相教授。虽习读之, 而皆为胡语。……其刑法风俗婚姻丧葬, 与华夏异而大同。”(北史卷九十七高昌传)因此, 在589年南印度沙门达摩笈多经北道诸国至高昌, 客游诸寺, 谓此国僧侣众多, 皆习汉言。(续高僧传卷二 大正藏50-435b)尽管高昌的居民以汉魏屯戍民的后裔和逃避战乱的内地移民居多, 从中亚来的粟特人及其后裔(所谓“昭武九姓”)也不在少数, 由于政府提倡中国的教育, 而读懂中国文化典籍的前提是学会汉语, 从以上引文中的“习读之而皆为胡语”可以知道当时的汉语语言教育应当是第二语言教育。

## 3.2 汉语教师

### 3.2.1 一些著名寺院中的僧侣

从东汉至隋之前在河西走廊大的佛教寺院中, 很可能有专门教授汉语的僧人, 印度和西域的来华僧人在这里逗留期间, 跟着他们学习汉语和一些汉语佛教的表达方式。举例来说, 在西晋,

---

办法与这么多的当时欧洲各国的在华传教士进行书信往来, 共同的拉丁语构成了这一交流的基础。

<sup>8</sup> 流传至今的重要的梵汉、汉梵对照词典有: [梁] 宝唱《翻梵语》、[唐] 义净《梵语千字文》、[唐] 全真《唐梵文字》、[唐] 礼言《梵语杂名》、[唐] 僧怛多夔多等《唐梵两语对集》以及[南宋] 法云《翻译名义集》等。以上词典收入“大正藏”54。

<sup>9</sup> 在过去几十年中, 吐鲁番地区曾出土过麴氏高昌王国时期的《毛诗》、《论语》、《孝经》、《尚书》的抄本残卷, 《论语》是当时的儒学启蒙读物, 《孝经》甚至被列为随葬品。请参考: 薛宗正: “从出土文书看唐代西文教育、儒学和汉方医学”, 收入《吐鲁番学术研究专辑》, 敦煌吐鲁番学新疆研究资料中心编, 1990年。

从东汉至隋之前在河西走廊大的佛教寺院中，很可能有专门教授汉语的僧人，印度和西域的来华僧人在这里逗留期间，跟着他们学习汉语和一些汉语佛教的表达方式。举例来说，在西晋，西自敦煌，东至洛阳，在大的寺院中都有译经僧出没，据僧传记载，法护的翻译活动就遍及敦煌、酒泉和天水等地。在内地，一些著名僧人所主持的译场，除了有为中国僧人开设的梵文培训班之外，很可能也有为西域来华的外国僧人开设的汉语培训班。这些译场在东汉、西晋时，有支谶所居的许昌寺，法护所在的白马、天水寺，无叉罗所在的仓源寺；东晋、南北朝时期，有鸠摩罗什的逍遥园，昙无讫在姑臧的闲豫宫寺，觉贤、法显的道场寺，三藏的长干寺，菩提流支的永宁寺，真谛的建兴寺。当时有哪些人充当专门的对外汉语教师已经很难考订了，不过学习汉语肯定是当时来华僧人的必修课之一。

### 3.2.2 在汉语环境下长大的双语人才

自汉代以来随着由丝路促成的中西物质和文明交流的不断加深，经隋至唐而达到高潮。<sup>10</sup>期间有很多印度、西域人在中国定居、生子，这些第二代的移民，所接受的是汉语作为母语教育。由于不存在媒介语的障碍，他们很容易帮助其他西域来华僧俗学习汉语。

这些子弟因为是在汉语的大环境下成长起来的，很可能在家庭中保留了母语的教育，因此可以说他们是在双语的氛围中长大的。其中最著名的可以算是支谦（字恭明）了。他是大月氏人的后裔，祖父法度在灵帝时（168-189）率白国人归附东汉，被任命为“率善中郎将”，相当于大月氏人的移民领袖。支谦从小学习中国典籍，并“学胡书，备通六国语”。（出三藏记集 卷十三 第六 大正藏 55-97b）。僧传中尽管没有支谦教授汉语的直接记载，但这样的背景无疑是很好的对外汉语教师。

西晋武帝司马炎（265-290 在位）的时候，印度僧人竺高座曾在敦煌收下了一位八岁的月氏男孩为沙弥，这便是竺法护。法护的祖先为月氏人，不过他世居敦煌，最初名支法护，师从竺高座之后，才随当时的习俗以师姓“竺”字为姓。因此他既能跟竺高座用月氏语进行交流，也可以做讲经时的度语。僧传中称法护，不仅精通西域三十六国文字，还博览六经，涉猎百家。（出三藏记集 卷十三 竺法护传第七 大正藏 55-97c/98b）可见当时法护在敦煌受到的是多语和多种文化的教育。由于他出色的翻译，时人称他为“月氏菩萨”或“敦煌菩萨”。此外，僧传中还有其他的例子，如：

---

<sup>10</sup> 据石云涛教授的最新研究成果，甚至以往学者所认为的在魏晋南北朝时期中西在陆地上隔绝的看法，都是错误的。石教授认为，3-6世纪中西交通和交流从未停止过。请参考石云涛著《三至六世纪丝绸之路的变迁》，北京：文化艺术出版社，2007年。

科軌，非其所諳。(出三藏記集 卷五 第五 大正藏 55-40c)

因此，元嘉年間(424-453)生于南康郡的竺法度，雖然看起來像是印度人，因為生長在中土，跟印度相比實際上他對中國的東西更加熟悉。

另一位在河南出生的印度人竺叔蘭(西晉竺法護同時代人)也是在中國的環境下長大的，他自幼從二位舅舅學習佛教經論，僧祐稱他“善胡漢語及書，亦兼諸文史。……以晉元康元年譯出《放光經》及《異維摩詰》十餘萬言。既學兼胡漢，故譯義精允。”(出三藏記集 卷十三 竺叔蘭傳第八 大正藏 55-98b/c)

就像竺法護幫助竺高座一樣，許多來華的西域僧人都是借助於在河西走廊或中國內地長大的雙語人才，才得以在中國學會漢語並立住腳的。

### 3.2.3 譯場中的中國助手們

很多來華的譯經僧在學完漢語之後，是在翻譯的過程中不斷完善自己的漢語水平的。如鳩摩羅什，儘管他的中文程度不錯，但在譯場中還必須常常依賴他的中國弟子們，同時也不斷向他的中國弟子們學習漢語。據“僧睿傳”記載：

昔竺法護出《正法華經》“受決品”云：天見人，人見天。什譯經至此，乃言：“此語與西域義同，但在言過質”。睿曰：將非“人天交接，兩得相見”？什喜曰：“實然”。(高僧傳卷六 大正藏 50-364b)

從中不僅可以看出在羅什的譯場中“潤文”的重要，同時也可以知道正是與這些中國弟子們的在譯場中的朝夕相處中，羅什的漢語水平才會如此進步之快。據《高僧傳·鳩摩羅什傳》記載，羅什在罽賓時曾跟隨著名的小乘師槃頭達多學習小乘佛教，後來認識到大乘的“勝義”之後，他用一個多月的時間反復論證終於讓他的老師信服了大乘的教義：“於是禮什為師，言：‘和上是我大乘師，我是和上小乘師矣。’”(高僧傳卷二 大正藏 50-331b) 據此，如果在他的中國弟子們面前，羅什必然要說：“汝等是我漢語師，我是汝等佛教師！”

### 3.3 漢語學習的內容

據推測早期來華僧侶只能跟來往於絲路上的商人隨便學點漢語，隨著來華僧人的不斷增加，很可能在敦煌、涼州等地形成了西域僧人漢語培訓班，主要培訓與中國佛教相關的內容。培訓班很可能設在大的寺廟之中。鳩摩羅什在淹留涼州的十六年中(385-401)，便學會了漢語，接觸到漢

很可能在敦煌、凉州等地形成了西域僧人汉语培训班，主要培训与中国佛教相关的内容。培训班很可能设在大的寺庙之中。鸠摩罗什在淹留凉州的十六年中（385-401），便学会了汉语，接触到汉地传统文化，也了解到了佛教以外的汉文经史典籍，并且从前往凉州跟他学习佛教的僧肇（384-414）那里获得了有关内地佛教流传和翻译情况的信息。

由于这一时期的特殊性，从东汉至魏晋南北朝间对僧人进行的对外汉语教学的内容除了一般的语言教学之外，重点在文化和宗教上的传授，接受中国文化（主要是儒家传统）教育，对佛教在中国的传播有个比较清楚的了解。

因此，根据当时对西域佛教僧侣汉语教授的内容，可以推断当时的教材很可能是已经译成汉语的佛教典籍以及儒家的一些经典。罗什在凉州的时候，就曾大量阅读过竺法护的佛经译本。

### 3.4 教学目的和方法

根据以上的叙述，我们可以知道这一时期的佛教僧侣的对外汉语教学具有私人性质以及具有很强的目的性。由于缺乏资料，我们没有办法确切地知道当时对外汉语教师所使用的各种教学方法，但具有针对性的尽可能让这些外来僧人尽快熟悉中国文化和佛教在中国的传播，应当说是这些对外汉语教师的教学目的所在。

同时，由于教学的所在地或者是在离中国内地很近的河西走廊，或者就在内地的寺院，西域僧侣接触最多的是中国僧人中的知识分子，大量的有关中国文化和佛教在中国发展的直接文化导入（culture input），能使这些外来的僧侣在了解和认知中国文化的过程中尽快“习得”汉语语言。即便今天看来，在第二语言教学中，强调文化的导入，从而构建起使用第二语言的社会文化能力，也是比较先进的教学理念。<sup>11</sup>

### 3.5 对外汉语教学的成就——僧人的汉语水平

自汉代以来，由于西域僧侣源源不断来中国弘扬佛法，因为有汉语学习的需求，对外汉语教学一直没有中断过。僧传中记载了很多汉语水平相当高的译经僧的例子，其中不乏夸饰之辞，但从中还是可以看出对外汉语教学所取得的成就的，同时，流传至今、近一半是由西域、印度僧人翻译的千余部（四千余卷）的佛经也是最好的例证。<sup>12</sup>

在僧传中尽管对早期来华的西域译经僧人的中文水平和所取得的成就赞赏有加，但他们的汉

---

<sup>11</sup> 请参考：H. D. Brown, Learning a Second Culture [A]. In: J. M. Valdes (ed.) *Culture Bound* [C]. Cambridge: Cambridge University Press 1986. p. 34-48.

<sup>12</sup> 据日本“大正藏”，一切经分为阿含、本缘、般若、法华、华严、宝积、涅槃、大集、经集、密教等十部，共收 1460 部，4225 卷。

听言揣意。方圆共凿，金石难和。碗配世间，摆名三昧。咫尺千里，靦面难通。”（宋高僧传 卷三大正藏 50-723ab）因此，真正意义上的交流并没有建立起来。僧祐早就指出过，翻译人才需要通两种文字、两种文化，而这对早期的译经僧来讲由于没有受到过系统的对外汉语训练，显然是不可能的达到的：

是以义之得失由乎译人，辞之质文系于执笔。或善胡义而不了汉旨，或明汉文而不晓胡意，虽有偏解，终隔圆通。若胡汉两明，意义四畅，然后宣述经奥，于是乎正。前古译人，莫能曲练，所以旧经文意，致有阻碍，岂经碍哉，译之失耳！（出三藏记集 卷一 第四 大正藏 55-4c）

经过三、四百年的发展之后，随着对外汉语教育的不断进步，也由于译场制度的进一步完善，许多译经僧人的汉语水平得到了长足的提高。赞宁在讲到这一段的译经时写道：“次则彼晓汉谈，我知梵说。十得八九，时有差违。”（宋高僧传 卷三 大正藏 50-723b）这一时期象竺法护、鸠摩罗什等著名译经僧的出现，从一个侧面说明了当时的对外汉语教学是成功的。

南朝著名隐士刘虬（438-495）就曾对印度僧人昙摩伽陀耶舍得汉语水平赞赏有加：

以齐建元三年，复访奇搜秘，远至岭南。于广州朝亭寺遇中天竺沙门昙摩伽陀耶舍，手能隶书，口解齐言，欲传此经，未知所授。（卷九 无量义经序第二十二 荆州隐士刘虬作 大正藏 55-68b）

南朝梁代中大同元年（546）携经典抵中国南海的印度译经僧真谛（499-569），来华时正值侯景之乱，天朝扰动，江南不靖，真谛一生的遭遇极为坎坷，但在动荡的人生中，他还是很快学会了汉语。慧恺（518-568）曾称赞他说：“法师游方既久，精解此土音义，凡所翻译，不须度语。”（俱舍释论序 大正藏 29-161b）类似的例子很多，既能写汉字又能讲汉语的印度、西域的译经僧，在六朝时期的中国实际上是见怪不怪，再正常不过的了。来华西僧的汉语成就除了在译经方面获得的成功之外，也为中国同西域以及印度的文化交流作出了贡献。

当然没有学好汉语的僧人也大有人在，《法句经序》中的竺将炎便受到了序文作者的批评：

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。（出三藏记集 卷七 大正藏 55-50a）

言或得胡语，或以义出音，近于质直。（出三藏记集 卷七 大正藏 55-50a）

将炎的汉语不好，究竟是由于来华的时间太短，教师不好，还是因为方法不当，抑或他根本不愿意学，今天已经无从知晓了。慧远（334-416）时期的中国佛教界向往《阿毗昙心论》已久，在关中好不容易找到了鸠摩罗跋提，只可惜由于他的汉语水平较差，没有办法用汉语的诗句翻译偈颂，只能译成一般的长行（所谓“修妒路”[Sūtra]），后来发现了这一情况之后，改由僧伽提婆重新翻译：

释和尚昔在关中，令鸠摩罗跋提出此经。其人闲晋语，似偈本难译，遂隐而不传。至于断章，直云修妒路。及见提婆，乃知有此偈。以偈检前所出，又多首尾隐没，互相涉入，译人所不能传者彬彬然，是以劝令更出。以晋泰元十六年，岁在单阏，贞于重光。其年冬，於寻阳南山精舍，提婆自执胡经，先诵本文，然後乃译为晋语，比丘道慈笔受。至来年秋，复重与提婆校正，以为定本。（出三藏记集 卷十 阿毗昙心序第十 未详作者 大正藏 55-72b）

提婆的汉语水平也有限，因而有时会出现词不达意的现象。后来对提婆译本的整理者慧远在该论的序中对此直言不讳：

提婆乃手执胡本，口宣晋言。……然方言殊韵，难以曲尽，倘或失当，俟之来贤，幸诸明哲，正其大谬。（出三藏记集 卷十 阿毗昙心序第十一 释慧远法师 大正藏 55-72c/73a）

提婆于东晋孝武帝太元九年（384）将此论译成中文，一直到十六年（391）才由慧远整理成四卷本刊行。汉语不好的译主，也增添了校勘者的工作：

大秦建元二十年十一月三十日，闍宾比丘僧伽跋澄于长安石羊寺口诵此经及《毗婆沙》。佛图罗刹翻译，秦言未精，沙门释道安，朝贤赵文业，研核理趣，每存妙尽，遂至留连，至二十一年二月九日方讫。（出三藏记集 卷十 僧伽罗刹集经後记第七 未详作者 大正藏 55-71b）

从以上的描述也可以看出，在出经后记中已经不再一味赞颂译主的汉语精良了，而是比较实事求是

### 3.6 个案举例：从出经前后记看鸠摩罗什的汉语水平之进步

尽管在凉州的时候罗什学习过汉语，但在那里实际上只学了“初级汉语”，到了汉族知识分子云集的关中之后，在汉语方面他还必须继续深造。相对于他之前的译者，罗什主张文饰，但他的译本并不以铺张华丽见长，主要原因很可能在于他的汉语训练是作为第二外语的，尽管他能流利地用汉语讲解梵文佛经的经义，但不能够像传统中国知识分子一样写出讲究声律、对偶的骈文。下面我们通过中国文人（多数为他的弟子）为他的佛经译本所写的经序和后记，可以考察他从弘始三年（401）入长安以来汉语水平的进步情况。后人对罗什的译经给予相当高的评价，如“义皆圆通”，“挥发幽致”（高僧传 卷二 大正藏 50-332b），“词润珠玉”（高僧传 卷三之论 大正藏 50-345c）以及“表发挥翰，克明精奥，大乘微言，于斯炳焕”（出三藏记集 卷一 大正藏 55-5a）。我们剔除上述言过其实的夸饰赞誉的成分，还是可以从中学出罗什的汉语从不够成熟到运用自如的过程。在所有的译经序中，僧睿所作的最多，并且最实事求是，这可能跟他的资历和佛学造诣有关。他曾从佛图澄（232-384）的弟子僧朗听《放光般若经》，又师事道安（312/314-385），熟悉道安译场的情况。罗什主要译籍他都担任笔受和参正者，并写有序言。后来以传承三论而著称的吉藏（549-623）在《中论疏》中开头便称鸠摩罗什“门徒三千，入室唯八，睿为首领。”之后他还具体指出：“老则融睿，少则生肇”。（大正藏 42-1a）可见僧睿在罗什心目中的地位是很高的，他对有这样的弟子也感到非常欣慰，罗什曾感叹道：“吾传译经论得与子相值，真无所恨矣！”（高僧传 卷六僧睿传，大正藏 50-364b）

弘始三年（401）：罗什入长安。

弘始四年（402）：“良由未备秦言，名实之变故也。察其语意，会其名旨，当是‘持意’，非‘思益’也。”（出三藏记集 卷八 僧睿思益经序 大正藏 55-57c）在最初的译经中不仅有意而未尽的地方，乃至错译。僧睿认为罗什所译《思益梵天所问经》中“思益”一名系误译，远不如竺法护在同本异译《持心梵天所问经》中的“持心”更为准确。吉藏（549-623）在《百论序疏》中也证实了僧睿的看法：“睿师序是弘始四年前翻，什师初至，方言未融，为此作序，犹未中旨。肇师序即是此文，六年（404）重翻，文义既正，作序亦好，所以恒读肇公序也。”（百论序疏 大正藏 42-232a）

弘始五年（403）：从“法师手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辩文旨。……胡音失者，正之以天竺；秦名谬者，定之以字义。……”（出三藏记集 卷八 小品经序第二 长安释僧睿 大正藏 55-53b）可以知道罗什已经过可以用中文解释清楚原文的含义了。

可以知道罗什已经过可以用中文解释清楚原文的含义了。

弘始五年至七年(403-406):僧睿的批评:“法师於秦语大格,唯识一法,方言殊好,犹隔而未通。苟言不相喻,则情无由比。不比之情,则不可以托悟怀于文表;不喻之言,亦何得委殊涂于一致。”

(出三藏记集 卷十 大智释论序第十九 释僧睿 大正藏 55-75b)弘始五年开始翻译《大智度论》的时候,罗什的汉语依然不很娴熟,因此僧睿说他:“于秦言大格”,后来有所长进,依然“隔而未通”,某些译文,虽经反复推敲,笔受还是不知道罗什所讲的究竟是什么意思。

弘始六年(404):译出提婆《百论》后,僧肇称:“常味咏斯论,以为必要,先虽亲译,而方言未融,致令思寻者踌躇于谬文,标位者乖迁于归致。”(出三藏记集 卷十一 僧肇百论序 大正藏 55-77bc)这里所讲的应当是弘始四年的事。而二年后(406)罗什的汉语水平已经得到了长足的进步,因而再翻译《百论》时,可以“使质而不野,简而必诣,宗致划尔,无间然矣。”(出处同上,大正藏 55-77c)

弘始七年(405):“法师以秦人好简,故裁而略之。”(出三藏记集 卷十 僧睿 大智释论序,大正藏 55-75a)从中可知,此时的罗什对中国人的阅读习惯所知甚多。

弘始八年(406):“曲从方言,而趣不乖本。”(卷八 法华宗要序第八 释慧观 大正藏 55-57b)“既尽环中,又善方言。……其文约而诣,其旨婉而彰,微远之言,于兹显然。”(出三藏记集 卷八 维摩诘经序第十二 释僧肇 大正藏 55-58b)至此,罗什的汉语已经可以说是得心应手了。

#### 4 这一时期对外汉语教学的特点

从印度和西域来华僧侣的动机很清楚,就是要传播佛教,因此他们学习汉语的主动性很强,也希望能在一定的时间内利用所学的汉语知识有效地进行佛经翻译和讲习活动。当然,当时的对外汉语教师大多数也是佛教僧侣,他们对作为第二外语的汉语教学的认识不一定很清楚。西晋以后,大量优秀佛教译经人才的出现,说明在经验层面上,这样一支对外汉语教学的教师队伍是卓有成效的。综合以上的汉语教育学的几个方面,从东汉到南北朝的对外汉语的特点可以归纳为以下两个阶段的几个方面:

(一) 从东汉至西晋(约 2-4 世纪)可以说是对外汉语教学的一个摸索、探求的阶段

(1) 由于中印两大文化圈刚刚开始接触,很多来华僧人都是在跟商队来中国的途中学会的汉语,也由于传统上的隔阂,使得佛教的译经事业并未促成真正意义上的文化交流。



篇巨制之作，還沒有出現，基本上是：“值殘出殘，遇全出全”，從中可以猜測，大部分來華譯經僧的漢語水平都不高。

- (3) 這一時期翻譯的方法往往也比較簡單，譯經的規範和譯場的制度還未建立。往往是由外國僧人誦出佛經原文，由“度語”口譯成中文，再由“筆受”筆錄成中文，經過潤色，一本佛經就可以出版流通了。真正能夠不需要作為“舌人”的“度語”的譯經僧在當時並不多見，因此這一時期佛經的質量一般來說都比較差。

(二) 從東晉至隋之前（約 5-6 世紀）已經進入了一個比較成熟的對外漢語教學階段

- (1) . 從前秦苻堅（338-385）和後秦姚興（366-416）開始組織譯場，選拔大批翻譯的人才參加到翻譯中去，從而使佛典漢譯從最初的私人翻譯轉為官家翻譯活動。這樣也使大量的來華西域僧人在大的寺院中接受比較系統的漢語訓練，這實際上是一個合格的翻譯人才和傳教人士訓練的第一步。
- (2) . 在第一階段時的譯經僧常常是謹小慎微地從事翻譯工作，因為他們的漢語程度不高，或者根本不懂漢語，這一時期的譯者情況大不相同。由於鳩摩羅什精通他所傳的大乘空宗，又能自如地運用漢語，因此他主張在不違背原意的情況下，不必拘泥於原文形式，主張大刀闊斧地意譯。從中可以看出當時的譯經僧的漢語水平已得到進一步提高。

## 5. 參考文獻：

### 5.1 原典

“大正藏”：高楠順次郎、渡邊海旭等編《大正新修大藏經》，100 卷，東京：大正一切經刊行會，1924-1929 年。

僧祐《出三藏記集》，收錄“大正藏”卷 55。

慧皎《高僧傳》，收錄“大正藏”卷 50。

道宣《續高僧傳》，收錄“大正藏”卷 50。

贊寧《大宋高僧傳》，收錄“大正藏”卷 50。

玄奘《大唐西域記》，收錄“大正藏”卷 51。

義淨《大唐西域求法高僧傳》，收錄“大正藏”卷 51。

法云《翻譯名義集》，收錄“大正藏”卷 54。

慧琳《一切經音義》，收錄“大正藏”卷 54。

《三國志》、《北史》

### 5.2 研究著作

## 5.2 研究著作

曹仕邦：“浅论中国求法僧俗出国前、后学习域外语文的机缘”，载《中华佛学学报》第十期（1997年7月）第249-265页。

——《中国佛教译经史论集》，台北：东初出版社，1990年。

Van Gulik, R.H., *Siddham: An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*, Delhi, 1980.

季羨林《印度古代语言论集》，北京：中国社会科学出版社，1982年。

——《原始佛教的语言问题》，北京：中国社会科学出版社，1985年。

梁启超《佛学研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001年。

吕澂《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年。

石云涛《三至六世纪丝绸之路的变迁》，北京：文化艺术出版社，2007年。

王文颜《佛典汉译之研究》，台北：天华事业出版股份有限公司（“天华佛学丛刊”），1984年。

许理和著，李四龙等译《佛教征服中国》，南京：江苏人民出版社，1998年。

羽溪了谛著，贺昌群译《西域之佛教》，北京：商务印书馆，1999年。

赵金铭：“对外汉语研究的基本框架”，载《世界汉语教学》2001年第3期（总第57期），第3-11页。

中村元著，徐复观译《中国佛教发展史》，台北：天华出版事业股份有限公司，1984年。