

现代佛教中的“语体文”观念 与五四白话文运动

谭桂林

内容提要 太虚肯定禅宗文学创造出的“语体文学”是“极优美”的文学，梁启超指出佛经的语体文是一种“组织的解剖的文体”，现代佛教中的这些语体文观念为五四白话文运动的诠释确立起了一种中国主体性的话语空间。现代白话佛经的广宣流布为五四白话文运动的迅速展开建构了广泛的社会基础，从现代人说现代话、写现代文的现代性观念来强调白话和语体的重要性，现代佛教改革者们自觉或者不自觉地在文言与白话的世纪之争中站在了新文化的立场上，而佛学家的“正正当当的语体”观念，反对滥用俚词、典故的“妖魔怪样的白话”的态度，也为白话文的发展提出了谏言。

关键词 语体文；佛教文学思想；白话文运动

“语体文”在中国文化史上的产生，与佛教有密切的关联。魏晋南北朝时期，佛教在中国的传播已经相当发达，佛经的翻译更是进入了中国佛教史上的巅峰状态。佛理博大精深，而承载佛理表达的梵文，“八转”“十罗”，“微妙瑰琦”，以致苏曼殊曾称“文词简丽相俱者，莫若梵文”^[1]。佛典的这种文体素质，使得从事翻译的汉僧感到以简约为特征的文言不足以精准地表达原作的意旨，于是采用当时日常生活中的口头语言来翻译。口语虽然浅近，但是及物即景，切近人生，同时通俗清畅，便于普及。这种用迹近白话的浅近之文翻译佛经的做法，不仅极大地推动了佛经翻译事业的繁荣和佛教教义的普及，而且对中国文学的发展也产生了深刻的影响。梁启超曾明确指出，“自禅宗语录兴，宋儒效焉，实为中国文学界一大革命，然此殆可谓为翻译文学之直接产物也”，“故纯粹的‘语体文’完全成立，然其动机实导自翻译”^[2]。不过，中国文学向以名正言顺的儒统为内核，文言是其正宗，雅言是其范式。文人墨客虽然好佛成风，诵经成习，窃意者有之，仿造者有之，但对白话佛经促进中国文学演变的贡献，却往往视而不见，或者评价不高，只是视其为佛教为了广宣流布而采取的权宜之

计。直到晚清启蒙运动的萌生，一方面是白话文运动的应时而起，另一方面是佛教改革运动的发生，由于这两种时代思潮和合互动，佛经翻译与“语体文”产生对中国文学的贡献才突破历史尘封，获得学界的认识和研究，并且成为推动现代文化变革的一种思想力量。今天来梳理这些认识和研究的思路及其成果，或许有助于回归现代白话文运动发生发展的多样化历史场景，进一步了解五四新文学运动在语言思想资源层面上的传统取向和本土立场，更加深入地领会佛教文学思想传统在现代转型过程中的契机与气魄。

—

1917年《新青年》第2卷第5号发表胡适《文学改良刍议》，这是五四新文学运动的发难之作。在这篇论文中，胡适提出了他的文学改良“八事”，其中第八事是“不避俗字俗语”。胡适在论述中十分感叹地指出，“盖吾国言文之背驰久矣”。然后他说，“自佛书之输入，译者以文言不足以达意，故以浅近之文译之，其体已近白话。其后佛氏讲义语录尤多用白话为之者，是为语录体之原始。及

宋人讲学以白话为语录，此体遂成讲学正体（明人因之）。当是时，白话已久入韵文，观唐、宋人白话之诗词可见也。及至元时，中国北部已在异族之下，三百余年矣（辽、金、元）。此三百年中，中国乃发生一种通俗行远之文学。文则有《水浒传》《西游》《三国》……之类，戏曲则尤不可胜计。“以今世眼光观之，则中国文学当以元代为最盛；可传世不朽之作，当以元代为最多：此可无疑也。当是时，中国之文学最近言文合一，白话几成文学的语言矣。”^[3]在这里，胡适大致梳理了中国白话文学的发展脉络，明确指出语录体形成的源头乃是佛书之翻译。数年之后，为了给白话文学运动建立起深厚的历史基础，胡适又著《白话文学史》一书，详细论析了中国佛教的译经体及变文，指出“宗教经典的尊严究竟抬高了白话文体的地位，留下无数文学种子在唐以后生根发芽，开花结果。佛寺禅门遂成为白话文与白话诗的重要发源地”^[4]。其实在胡适之前，不少治中国文学史或中国佛教史的学者已经关注到这一现象，但胡适的言论发表在一篇有关“工具重造”^[5]的宣言文章中，同时又是在整个中国文学流变史的纵深空间中，从文学变革的实际功效上来阐发的，因而其影响力远远超出了前此的学者们。尤其是对佛教界青年改革者而言，胡适的言论直接促进了他们对佛教文学史和佛教文学思想的研究。直到十几年后，震华在《僧伽与文艺》一文中还骄傲地声称，寒山拾得二大士“信口吟咏，深含异味。唯不拘于四声克谐，而为天然之写实派。此派体例，实已开今日胡适之、康白情、周作人、冰心女士等提倡新诗之先河”^[6]。由进步的青年僧侣主持的佛教刊物《现代佛教》则在1932年第7期上用了一个花边专栏推出胡适《文学改良刍议》中关于佛教译经是语录体之原始的这段话，还让文章的题目与胡适的大名登上了杂志的目录，可见胡适这一观点对现代佛教学界影响之深远。

从纯粹学理上来看，佛教学界对胡适的论点除了附和，也有所推进。作为佛教改革派的领袖人物，太虚对佛教翻译在中国文学史上的功绩有深入的观察与考论。他的《佛法与美》一文，从佛教传法活动本身的美学意义入手，论断佛经就是具有伟

大之美的文学。他说：“佛陀流布为人间之美的文学，有其次第。佛陀住世之时，虽已有贝叶书之写诵，且以有文饰才之大迦旃延，为十大弟子之一。然重在悦可众心之佛陀说法妙音，及一般听众对于佛陀之称赞歌诵，犹未具体表现于文学。已而有第一次第二次第三次之三藏结集，尚传持于口诵，及著为质朴说理之经律论等。佛后五百年，有大诗人马鸣，著佛陀本行赞，文采斐然，为一般印度人所传诵。于是，佛教遂于印度民族中，发生伟大之美的文学。已而大乘之法华经、佛华严经及称赞诸佛净土经等，次第流传，在印度文学中乃呈深博雄丽之奇观。”^[7]魏晋时期是中国文学史上的文学觉醒时代，此前的文学，往往与史学、哲学融于一体，《庄子》是哲学，也是文学，《史记》是历史，同时也是文学。魏晋时代的文人有了自觉的身份意识，文学的风气也格外浓郁起来。佛经在魏晋时代大量传入，太虚认为这种具有美的品质的文学作品传入中国后，恰恰与中国自身浓厚的文学风气相呼应，相融合，从而“演生为天台宗、华严宗、净土宗诸派之学说，类皆臻文学作品之上乘。其影响于中国六朝、隋唐以来之文学者殊巨。尤以中国之禅宗文学为最奇特”。为什么呢？因为禅宗文学“一方则超脱一切经律论疏之学说拘束，直探赤裸裸地佛陀真觉界，一方则应用风光景物、细语麤言，显第一义，故既用当时的通俗话以表其当时妙悟之真理，创成极优美之语体文学，又创成许多诗歌等形式的玲珑活泼韵文，开出一中国文学中特殊之面目”^[8]。不仅中国如此，太虚甚至认为在儒家文化圈中的朝鲜、安南、日本等皆承此流风。

太虚对佛教白话文学贡献的观察，眼光显然与一般学者大不一样。他肯定禅宗文学用“当时的通俗话”也即白话创造出了“语体文学”，而且这种“语体文学”并非所谓的通俗文学，而是“极优美”的文学。胡适在《文学改良刍议》之后曾进一步撰写《建设的文学革命论》，提出“国语的文学”最终要实现“文学的国语”这一目标。太虚所谓禅宗文学“创成极优美之语体文学”，其精神与胡适的“文学的国语”论已经十分接近。尤其值得关注的是，胡适在谈佛教翻译活动的白话贡献时，主要谈的是白话的工具性质，而太虚谈禅宗文学的

语体文创造，已经超越了白话的工具性，把禅宗语体提升到了思维方式的层面来阐释。禅宗传法提倡顿悟，有不立文字、以心传心之说。佛教三藏，经律论已经多得汗牛充栋，还有各个时代的学者为之注疏，其作更是浩如烟海。经律论疏都以文字的形式显现，文字本身在音义上古今不一，作者也良莠不齐，传法文字逐渐异变为佛法的遮蔽。所以禅宗提出以心传心，其实就是出于对文字障的担忧与反拨。“超脱一切经律论疏之学说拘束”说到底就是要超脱一切已经与现实生存相隔离的文字的拘束，而“直探赤裸裸地佛陀真觉界”。既然都是“赤裸裸”地直接面对，当然也只有当下即说即用的白话，才能真实地表达出禅悟情境的即刻性。另外，禅宗不喜念佛读经，提倡直接面对自然，到自然中悟得佛教之真理。文与言的分离，不断在文学中造成和堆积着语词典故和观照模式，而这种语词典故和观照模式是既定的，也是沿袭的，无法表达眼前鲜活的自然景物，所以禅宗自然顿悟的即景与及物性，也只有鲜活而自然的口头语才能完美表达。这就是太虚所谓“应用风光景物、细语麤言，显第一义”的道理所在。可见，太虚宣扬佛教文学的白话贡献，不仅关注白话这一工具的普及性，而且透彻地看到了白话本身的即刻与即景及物，乃是语体文创造“极优美”之境的前提与基础所在。

魏晋南北朝时期，随着佛经的翻译，印度古代的声明学也传入到中国，这种关于语言和训诂的学问直接影响了南朝的知识分子，促进了南朝音韵学中四声的发明和诗歌格律上八病的制定。陈寅恪在做过一番详细和切实的考证之后指出，“中国文士依据及摹拟当日转读佛经之声，分别定为平上去之三声。合入声共计之，造成四声。于是创为四声之说，并撰作声谱，借转读佛经之声调，应用于中国之美化文。此四声之说所由成立，及其所以适为四声，而不为其他数声之故也”^[9]。如果说白话的运用关乎语体文的建立，而声明学的影响则关乎中国文学的韵与律的构成。无论是俗文学还是雅文学都在语言学上深受佛教文化的浸润与启示，因而，从白话之贡献延伸到音韵之贡献，现代佛教学者和文学家们谈论佛教与中国文学之间的关系，这是一条必然的路径。王恩洋在《佛法与中国之文学》一文

中就指出，“吾国古诗词赋文章，虽亦有音韵，但多发于自然，未有严密之规律。自印度悉檀章华严字母入中国，于是宋齐之间乃发明切韵四声谱诸作。韵学既兴，而声律入细。在诗由六朝入唐，而有律诗之兴。文则由散文而转为骈体，由骈体而变为四六，则每字每句，均必字义字音对仗工整，成文学上最严整美丽之作品。自后宋元词代兴，其注重声律尤严。虽缘于我国文字单音单义，属对易工，而音韵之进步，则实由梵音之启示。故律诗词曲骈文四六之兴，实由中印两文化之合化所产出者”^[10]。这种阐述，与其说是对中印文化交流史上一种历史行为的描述，不如说是对佛教文化的浸润和化合能力的赞叹，因为这种交流不是偶发的，而是有其内在的历史逻辑，所以它的化合品才是“文学上最严整美丽之作品”。

梁启超在1920年所写的《翻译文学与佛典》一文在佛教与中国文学的文体演进关系考论上也有重要的价值。首先，论文从翻译的角度细化和具体化了胡适的观点。梁启超认为，“吾辈读佛典，无论何人，初展卷必生一异感，觉其文体与他书迥然殊异”。他列举了十条最显著的差异，然后指出“凡此皆文章构造形式上，画然辟一新国土。质言之，则外来语调之色彩甚浓厚，若与吾辈本来之‘文学眼’不相习，而寻玩稍进，自感一种调和之美。此种文体之确立，则罗什与其门下诸彦实尸其功。若专从文学方面较量，则后此译家，亦竟未有能过什门者也”。其次，论文对佛经翻译文学给中国文学带来的变化，不仅在文体的细节方面有精密观察，而且在思维方式上也有独到的体认。梁启超说：“尤有一事当注意者，则组织的解剖的文体之出现也。稍治佛典者，当知科判之学，为唐宋后佛学家所极重视，其著名之诸大经论，恒经数家或十数家之科判，分章分节分段，备极精密。……推原斯学何以发达？良由诸经论本身，本为科学组织的著述，我国学者，亦以科学的方法研究之，故条例愈剖而愈精。此种著述法，其影响于学界之他方面者亦不少。夫隋唐义疏之学，在经学界中有特别价值，此人所共知矣。而此种学问，实与佛典疏钞之学同时发生，吾固不敢径指此为翻译文学之产物，然最少必有彼此相互之影响，则可断言也。而此为

著述进化一显著之阶段，则又可断言也。”^[11]佛教的科判之学，体现的是佛学理论中严密的分析逻辑，是佛学逻辑中蕴含的朴素的科学精神。对此，梁启超在《说无我》一文中曾说佛学“无我之断案，实建设于极隐实、极致密的认识论之上”^[12]。在《佛教心理学浅测》一文中他也认为佛学“对于心理之观察分析，渊渊入微”，“若论内省的观察之深刻，论理上施设之精密，恐怕现代西洋心理学大家还要让几步呢”^[13]。在佛经翻译对中国文学的影响上，胡适首推白话文体，后来在《白话文学史》中又谈到印度文学和佛经具有的想象力对中国叙事文学的启示，梁启超的论断则从科学的思维方式上推进一步，不仅是对白话文溯源研究的一种深入，而且也启示后人从国人思维方式的变化中来理解五四新文化高举的科学大旗与白话文运动之间的精神联系。

二

现代佛教改革者们对白话文运动的功绩十分认同，尤其对胡适、梁启超等将中国“语体文”的源头归之于佛经翻译和禅宗语录，更是深表赞赏。这不仅是因为这种观点肯定了佛教在中国文化发展史上的积极贡献，也是因为对于现代佛教改革运动而言，白话文的倡导同样是十分必要也十分急迫的现实需要。佛教改革派要引导佛教改革的路向，要向社会推广人间佛教理念，就不能不依靠文字来广宣流布。但用什么样的文字来广宣流布呢？佛教内部绝大部分的僧徒文化水平不高，甚至有许多还是“哑羊”一类，用艰深的文言来普及佛法显然脱离实际。所以，对于白话文在文学上的正宗地位的确立，现代佛教界一些地位显赫的高僧如太虚等曾予以深切的关注，而追随太虚推行“人间佛教”运动的一批新僧，更是主动接受五四新文学运动的影响，主动利用五四新文学运动的艺术资源。尤其是白话文运动对现代佛教教育和佛教启蒙的理论与实践上的双重启示，特别受到一批新僧的欢迎与追随。《现代佛教》的编辑将胡适语录以醒目的花边专栏方式推出，其实践上的用意显然是借胡适之言或者说借新文化运动之声势来推动佛教的现代

化转型。

普及佛教教育应该提倡白话，对于这一点，作为新派僧伽代表人物之一的大醒理解最深，阐释得最为详尽。据大醒回忆，1926年他在南京闭关自修，就常同几位同学一起讨论佛教教育的工具问题，认为“佛学非常深奥，如果不用一种适当的文学来做工具，在现在全国教育机关都重用语体，将来能读通佛经的人必定很少”。后来他到闽南佛学院任教，还是念念不忘这一教育工具问题，“总想主张有几种我们‘讲习佛学需要的文学’，才好帮助佛学的推扬。文学在佛学上虽然没有用处，本来可有可无，可是在弘扬的佛学的过程上，文学是最重要的工具，实是不能不注意的！”^[14]1932年2月，他在闽南佛学院给青年学僧连做了两天的讲座，讲题就是《讲习佛学所需要的文学》。在进入讲题之前，大醒给学僧们讲了两个自己亲身经历的故事。其中一个1930年冬大醒拜谒蒋维乔居士，蒋维乔亲口对大醒说，他曾写了三封信给常州天宁寺咨询冶开和尚的事迹，寺里和尚多达300余人，居然没有一个能给他回信。后来还是他委托荫慈法师亲自到寺里去代他们回了一封信。常州天宁寺乃千年名刹，寺内和尚的文化水平尚且如此，其他普通寺院的情况就可想而知了。大醒痛心地感叹，“这就是所谓‘出家人只要修心，要学什么文字！’的结果”。所以，大醒对青年学僧们说：“我们现代的僧伽，有许多地方，许多情事，是不能不大胆的来破灭前人偏执的误解的！我们做的是佛教徒，我们信奉的是佛的教法，我们作行的是自利利人的佛化事业，因此我们要有讲习佛学的工具。”在大醒看来，这工具一是言语，二是文字。但采取什么样的言语与文字呢，关于这个问题在佛教内部其实也有许多误解和偏执之见。大醒指出，“佛学的文学怎样写法，写文言呢？写白话呢？这问题本不难解答，但因现前一般佛教徒的眼光，以为什么东西都还是古的好，所以假使谈讲习到文学，当然还是古文好。遇到白话文也许会鄙弃不看，‘但依于文不依于义’的偏执，实在可笑！但我们并不一定主张用白话，我们以为文言也好，白话也好。我们只不过求其文学做讲习佛学的工具之用，并不要靠文学吃饭。我们以为假文字来表示佛学的思想，写文不

过同说话一样，只要在讲者作者弄‘通’，在听者读者弄‘懂’就好了”^[15]。

佛教文学的教育在于学习佛法，推广佛法，是一种基础的启蒙性工作。“通”和“懂”是这一工作的基本要求，也是衡量佛教文学的基本标准。在启蒙理念的强大精神推动下，佛教文学的文字“美”是没有被充分考虑进来的。正是在这一标准上，佛教改革者们对文言与白话往往持两可态度，也就是大醒所谓“文言也好，白话也好”，只要“通”与“懂”就行。所以，当有读者写信给《海潮音》刊物的主编太虚，主张佛教文学“宜以浅近之白描派文字著述，千万不可用白话文，因中国言语不能统一。惟文字能统一，若用白话文，反难明白。且白话文若除却哩呢的底这那等字，即是白描派文，尤觉了利直捷也”，太虚给予的回答是：“《海潮音》对于文体，原无何主张，但随顺时机之所宜耳。”^[16]太虚自己写作时，习惯于用浅近的文言，也写过不少纯粹白话的语体文，至于何时用文言，何时写白话，正所谓“随顺时机之所宜”，并无特有的规定或约束，但大醒的两可论显然是有区别也有规范的。他说：“我以为在学习的时候，文言白话两种都要练习，上自经论的翻译，史传的记叙，诸书的解说，下至现代议论的名作等各种佛学的文学作品，都要把它读得‘通’弄得‘懂’，至于写作，我以为在现在就要谈现在，现在只有语体文最为适用。佛学重于体用双彰，惟有用现代的语体才能三根普利。我们往往遇到不懂文学的僧伽，开口就是似通非通的言语，动笔就是似通非通的文字，这种人他也可以讲经说法，但有时连他自己也不晓得说的什么，弄到自己都莫名其妙。”^[17]很显然，对大醒来说文言是用来学习古代经籍的工具，白话是用来当下写作的工具。当下写作乃是当下自我思想和情感的表达，当然应该运用现代人说话的方式和体式，这既符合佛法的体用双彰的原则，更是现代知识、思想和现代社会进化的必然要求。言文的分离，不只是交流方式的相错，而且是一种人格的分裂。从当年黄遵宪的“我手写吾口，古岂能拘牵”，到后来胡适的“话怎么说，就怎么说”，都是从“现代人”的人格诚实与圆融的立场，从现代人生活方式的现代化思路来强调运用白话、写

“语体文”的意义的。作为佛徒的大醒也是这样，所以他断言：“为现代的僧伽，至少要能以现代文学来写佛学。”^[18]

关于从现代人说现代话、写现代文的现代性观念来强调白话和语体的重要性，孙子方在《用什么文字来弘扬佛法》一文中说得尤其痛彻而且具体。他首先批评了古代解经者的故弄玄虚，显摆学问。他说：“我真不明白解经人的用意何在。为什么放着‘贫贱’不用，而偏要用‘悬薄’（悬薄是不是贫贱尚不得而知，这不过是一位法师猜想出来的）……我到底想不出什么理由来，这不是故意和我们后学找‘别扭’吗？”其次他也批评佛经讲学中盲目沿袭古典、亦步亦趋的崇古倾向。譬如古代佛经中的许多佛教专门词汇，是先贤在翻译中找不到合适的汉语词汇来对译，同时又想完整而圆满地表达原作的意旨，所以就直接使用音译的产物。这些音译词汇不仅为原来的梵文词语的意义保留了无限的理解空间，而且有的词由几个乃至十几个单音字连绵而成，在一定程度上改变着汉词的单音结构，促进了汉语词汇的丰富与发展。但这种音译词汇也不可避免地增加了学习佛经的困难，所以，孙子方说：“近来常翻佛学辞典，才知道‘修多罗’‘素怛缆’是‘经’，‘毗尼’‘毗奈耶’是‘律’，‘阿毗昙’‘阿毗达摩’是‘论’。‘摩訶衍’是‘大乘’，‘尸罗’是‘持戒’，‘羼提’是‘忍辱’，‘毗梨耶’是精进。以上经、律、论、大乘、持戒……等，已经成为我国一般的普通常识，即不学佛的人，也明白其大概，又何必故意用‘素怛缆’‘羼提’这类生字，来难为我们呢？我实在想不出有什么用这类字的必要。”对这两种倾向，孙子方都表示坚定的反对，并且提出了具体主张。关于前者，孙子方的意见是“生字僻典，不可使用也”。关于后者，孙子方认为：“你要想不忘祖，你得用梵字，还得用贝叶写，因为释迦佛是没用过这类汉字的呀！那也不成，释迦佛不但没有用过这类汉字，连梵字贝叶也没用过，只用口说过，那么我们想不忘祖，怎么可能呢？”^[19]孙子方的主张是，佛学进化到现代，社会上和知识界对佛学体系中的专业名词已经有了基本常识，那些音译词其实已经死去，无

须再用，我们直接使用常用的汉语词汇就好。不用生字僻典、不用死文字，这些具体主张简直就是胡适《文学改良刍议》中的“八事”在现代佛教文学思想中的活生生的体现。

三

1866年，杨仁山居士在南京创办金陵刻经处，拉开近代佛教复兴运动的世纪帷幕。五四新文化运动发生后，刻经与僧教育这两项佛教复兴的重大举措都发生了相应的变化。在僧教育方面，虽然个别名山大刹还在沿袭传统的精舍模式，但太虚等创办的武汉佛学院、闽南佛学院等新型僧教育机构逐渐扩大影响，成为现代僧教育方面的主流模式。在刻经事业上，虽然徐蔚如等在京津等地沿袭金陵刻经处的传统，在珍稀佛教文献的整理上做出了杰出贡献，但上海佛学书局等一批具备现代印刷和营销方式的刻经处所也应运而生。白话文的佛经普及本的推广开始受到社会的关注和重视，这方面既有商业资本的运作，也有一些笃信佛法的民间富绅的助缘。如马妙光在《佛学白话丛书推行社发愿引》一文里把佛学白话丛书的印行推广，视为比任何功德更大的一种功德，声言“弟子不敏，不敢坐视，而心长力短，未能尽一分之财力，故发心募化，成功与否，听之于天。尚赖十方大德，乐与布施，共成盛举”^[20]。这种宏愿的表达，充分体现出佛教界对运用白话普及佛法这一事业的重视。即使一向劝人远离文字悉心念佛的印光大师，也曾为黄涵之所著《朝暮课诵白话解释》写序，赞其“固知白话不如文言之蕴藉庄重，以其能令学问浅者，由兹得入，遂将《朝暮课诵》通用白话解之，诚恐己见或有不到，一一均祈其友顾显微居士为之修正。又以其中所说名相义致，或不悉知，因先述《佛法大意》一册。《心经白话解释》与《弥陀经白话解释》篇幅颇多，均提出别行。二时课诵，得此解释，初机之人，当相继而得种种不思议之利益矣”^[21]。据印光此文介绍，黄涵之编著的《初机净业指南》及《弥陀经白话解释》，当时印数达数十万之多，“外部提倡佛学者，相继购请”，真是极一时之盛。印光这篇序文的写作时间是“民国十九年庚午仲

春”，序中又说明黄涵之编著的出版时间是“数年前”，这说明黄涵之白话解释之佛经的出版至迟也是20世纪20年代的事情。过去有学者认为晚清民初基督教传播和圣经的白话翻译催生了五四白话文运动，“基督教的唱诗，更直接引导了白话诗的创作路线”^[22]。这虽然指出了事实的一方面，但在中国社会，民间宗教历来以佛教为主流。黄涵之白话解释佛经的出版物印数多达数十万，这一事实说明，如果仅仅从译经影响和白话之普及的功效看，白话圣经的影响范围和力度恐怕是远远不及白话佛经的，与其说圣经的白话翻译催生了五四白话文运动，不如说是白话佛经的广宣流布为五四白话文运动的迅速展开建构起了广泛的社会基础。

当然更令人瞩目的还是佛学刊物的大量印行，这些佛学刊物持续时间或长或短，影响力或大或小，它们的问世在现代文化建设中形成了一种独特气象。文体形式上的文言与白话并存，是现代佛教刊物语言工具使用的基本状态，也是佛教界办刊人的一个基本共识。明真法师曾指出，普及佛法和从事僧教育，文字要优于语言，因为文字能持久，这正是许多有志改革的佛徒都助缘创办刊物的原因之一。但怎样办好佛教刊物呢？明真也说：“杂志之体裁，立意不求蕴蓄，而尚新明，措辞不求精深，而尚清畅。惟其新明也，故富于兴趣，惟其清畅也，故一目了然。或白话文言，不执定法，或明事显理，各随胸臆。要皆不背我佛之宗旨，适合世界之潮流。”^[23]1920年创办的《海潮音》杂志，是现代佛教界持续时间最长、影响力最大的一家刊物。创办者太虚自称身在佛门却读了不少当时流行的白话世情小说，也曾给报纸杂志投稿，“民国元、二、三年各书坊所出或优、或劣、或古文、或白话（如林纾、李涵秋等）的文学作品，鲜有不披览者。每悲歌慷慨的藉诗文以抒其抑郁，化名在一般报纸杂志上投稿，习为文人名士的落拓疏散”^[24]，所以他对白话文的态度一向开放包容。太虚创办《海潮音》时，白话文运动已经成果丰硕，他对于文体没有特别的主张或限制，既发文言文，也登白话体，乃是一种在传统基础上顺潮流而动的文化行为。相形之下，太虚的学生辈比他更加激进，如稍后由张宗载、宁达蕴等主编的《佛化新青年》，虽

然不拒文言，但刊物大多数篇幅已经为白话文和白话诗所占领。五四白话文运动之后，大量以白话为主体的佛教刊物雨后春笋般涌现，一些活跃在基层佛教团体中的僧侣也自觉地大力倡导白话文。譬如曾被老舍视为影响自己最深的两个人之一的宗月大师，不仅创办了佛教刊物《佛宝旬刊》，而且身体力行，为旬刊写作各种体式的白话文以弘扬佛法。在20世纪30年代，白话文本身已经如胡适等倡导者所愿，登上了文学的正宗坛位，但文学与白话谁优谁劣的争论其实并没有完全结束。不仅社会上还有像章士钊这样誓死不做白话文的文体顽固派，而且即使在已经颁布法令将白话文教育作为小学教育的主要文体的教育界，也是暗流汹涌，如1934年由汪懋祖发起的文言复兴论，就是一个典型案例。由此可见，现代佛教刊物对白话文体的宽容态度，现代佛教改革者们不约而同的对白话文体的重视，以及大量的佛教刊物由文言白话并存的局面走向倚重白话的发展趋势，在在显示出现代佛教的文化建设，不仅深深地受到五四白话文运动的影响，而且在文言与白话的世纪之争中，自觉或者不自觉地站在了新文化的立场，成为新文化的同盟军。

关于现代佛教界在语体文建设方面的贡献，还有一个历史的花絮值得一提。20世纪30年代初，上海中华书局的主事编辑舒新城策划出版一套《百科丛书》，专供中学程度的人阅读。拟定的目录中有《佛学纲要》一种，舒新城邀请蒋维乔居士来承担。根据丛书体例，舒新城向蒋维乔提了两个要求，一是不可太深，二是要用白话。蒋维乔想起自己三十几年前学佛时，由于得不到浅近的入门书，枉费了无数的冤枉功夫。如今有机会做一部浅近的书，方便初学的人，叫他们不再像自己一样暗中摸索，他认为这是很有益的事情，于是毅然接受下来。蒋维乔对文言白话并不存先入之见，但“提笔做白话文，这还是第一次”。他说：“我并不是主张文言反对白话的人，从前所以不大做白话的缘故，因为文言简短，白话冗长，三句两句就可了的文言，改用白话，或须七八句、十几句方可说完。我好几十年用惯了文言的工具，一旦要改做白话，倒反觉得费事，从前不大做白话，就不过为这

点小关系，并没有什么新旧的成见在那里。”写一本《佛学纲要》，对于研习佛学数十年且有亲证体验的蒋维乔而言，实在不像他所自谦的那么难，但这第一次的白话文写作，却给了他很新鲜的感觉。他说：“我做完了这部书，也觉得白话有许多好处；往往有文言中不能掺入的说话，在白话中写来，可以畅所欲言，觉得头头是道，平添读者许多兴味。”而且他还非常自信地表示：“我做的白话，是正正当当的语体，不像那些时髦人，一开口就拿下等人的粗言鄙语，涂得满纸，中间还要夹入许多古奥的成语在里面，自家以为独倡的格局，人们也因为他是当代伟人的手笔，不敢加以非难，这种妖魔怪样的白话，尽管有人恭维他是圣人，我是绝对不敢赞成的。”^[25]这篇自序实在是现代白话文建设中的一篇重要文献。在20世纪30年代，白话文运动已经发展到了需要反省自新的阶段，左翼文坛对“欧化体”的批评，对“大众化”的提倡，还有文字拉丁化主张的提出，等等，都是新文学白话文运动自我批判和建构新起点的尝试。蒋维乔作为一个从来没有写过白话文的佛教学者，通过自己的亲身实践体会到白话文的好处，进而提出“正正当当的语体”，反对滥用俚词、典故的“妖魔怪样的白话”，可以说是从一个特殊的角度，以一种特殊的身份和立场，为白话文的发展提出了诤言。

提倡白话文，反对文言文，这是五四新文学革命的一个重要内容，确立白话文为中国文学的正宗，也是五四新文学革命最为重要的标志性成果。无论是裘廷梁的“文言兴而后实学废，白话行而后实学兴，实学不兴，是为无民”^[26]，还是鲁迅的“僵死的语言，侮辱尽现在，这都是‘现在的屠杀者’。杀了‘现在’，也便杀了‘将来’。——将来是子孙的时代”^[27]，都说明白话文运动的终极目的不只是建立起一种现代的交流方式，更在于通过新民与立人以实现中华民族的复兴。这一促进民族复兴的文化运动，其思想资源和推动力量既有西方文化嬗变的启示，也有民族传统经验的内在驱动。“佛教文化是中国传统文化的一部分”^[28]，早在魏晋译经时代，就已经通过“语体文”的建立为言文一致的文化发展大势提供了初步的尝试，而在五四新文化运动前后，当保守的新儒家仍然将僵化的文

言奉为圭臬时，佛教中的开明僧侣却为了自身的改革和复兴，自觉或者不自觉地成为白话文运动的支持者与实践者。这一方面显示出在传统文化体系之中，佛教文化作为非主流文化始终保持着比较自由的空间，能够为主流文化的改革派们提供思想的资源，另一方面也说明一个伟大民族的文化复兴不仅是其自身历史演进的内在要求，而且总会在其古老传统的主体裂变中焕发出新的生机和力量。所以，在从发生学的角度来探讨五四新文学革命白话文运动的意义与价值时，我们有必要突破西方文化中一时代有一时代之文学这一进化论的习惯性视角，在“语体文”建构与发展的历史基础上，为五四白话文运动的诠释确立起一种中国主体性的话语空间。

[本文系国家社科基金重点项目“现代中国佛教文学思想史文献整理与研究”(22AZW021)的阶段性研究成果]

- [1] 苏曼殊:《〈文学因缘〉自序》,《苏曼殊文集》,第294页,花城出版社1991年版。
- [2][11] 梁启超:《翻译文学与佛典》,《佛学研究十八篇》,第199页,第198页,上海古籍出版社2001年版。
- [3] 胡适:《文学改良刍议》,《新青年》第2卷第5号,1917年1月。
- [4] 胡适:《白话文学史》,《胡适文集》第8卷,第229页,北京大学出版社1998年版。
- [5] 沈从文:《湘人对于新文学运动的贡献》,《沈从文全集》,第159页,北岳文艺出版社2002年版。
- [6] 震华:《僧伽与文艺》,《海潮音》第13卷第1号,1932年1月。
- [7][8] 太虚:《佛法与美》,《海潮音》第9卷第12号,1928年12月。
- [9] 陈寅恪:《四声三问》,《金明馆丛稿初编》,第328—329页,上海古籍出版社1980年版。
- [10] 王恩洋:《佛法与中国之文学》,《海潮音》第27卷第4号,1946年4月。
- [12] 梁启超:《说无我》,《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册,石峻等编,第84页,中华书局1990年版。
- [13] 梁启超:《佛教心理学浅测》,《饮冰室合集》专集之六十八,第51页,中华书局1936年版。
- [14][15][17][18] 大醒:《讲习佛学所需要的文学》,《现代僧伽》第4卷第1期,1931年3月。
- [16] 太虚:《答汤雪筠问》,《太虚大师全书》第29卷,第342页,宗教文化出版社2005年版。
- [19] 孙子方:《用什么文字来弘扬佛法》,《觉群周报》第2卷第47、48期合刊,1947年6月9日。
- [20] 马妙光:《佛学白话丛书推行社发愿引》,《海潮音》第15卷第3号,1934年3月。
- [21] 印光:《〈朝暮课诵白话解释〉序》,《弘化月刊》第87期,1948年8月。
- [22] 周锦:《中国新文学史》,第32页,台北逸群图书有限公司1983年版。
- [23] 明真:《论僧人宜多办佛教杂志以普及佛化》,《法海微澜》1929年第1期。
- [24] 太虚:《自传》,《太虚大师全书》第31卷,第188页,宗教文化出版社2005年版。
- [25] 蒋维乔:《自序》,《佛学纲要》,第6页,知识产权出版社2013年版。
- [26] 裘廷梁:《论白话为维新之本》,《中国历代文论选》第4册,郭绍虞主编,第172页,上海古籍出版社1980年版。
- [27] 鲁迅:《随感录五十七·现在的屠杀者》,《鲁迅全集》第1卷,第366页,人民文学出版社2005年版。
- [28] 赵朴初:《佛教与中国文化的关系》,《赵朴初文集》(下),第801页,华文出版社2007年版。
- [作者单位:湖南大学中国语言文学学院]
责任编辑:高华鑫