



《略論佛教的語言文字政策及其偉大成果》(1)

----譚世寶----

紀念中國佛教二千年國際學術研討會論文

(1998年11月21-23日，江蘇無錫靈山)

佛教之所以能夠成功傳入中國，成為中國化的佛教，乃至更廣泛地傳播到日本等國，成為用多種語言文字向世界普遍傳播的宗教，其中一個主要的原因，就在於佛教有一套適合其經教傳譯的語言文字學理論及政策，用以指導印度以及中、日等世界各國的佛教學者對佛典的學習和傳譯。因此，筆者敬奉此文以紀念中國佛教二千年，祈望得到各位大德碩學的指教。

一.適應於作世界性的公開傳播的語言文字學理論

佛教所發源之國——印度向有“字母的花園”之稱，自古至今都有多達數十種文字，書寫著不同的語言和方言。而在印度之外的世界各國，也都存有很多印度所沒有的語言文字。1 特別是在印度以東的中國華夏地區，則早已形成了眾多方言都由同一種漢字書寫的局面，而且在中國周邊的一些民族國家，如朝鮮、日本、越南等都陸續捲入了以強大的中國為中心的漢字文化圈，借用漢字來書寫不同的民族國家的語言。佛教發源於古印度小邦迦毘羅衛（梵文：Kapila-vastu，巴利文：Kapila-vatthu）國，而且是立足於以和平的方式向全世界傳播的宗教，要突破國內外語言文字眾多的障礙，成為跨越民族國家的世界性宗教，就必須有一套正確的語言文字學理論和政策。從現存的佛教經典可以看出，佛教既沒有如中國的秦始皇的無知野心——企圖憑借強權政治統一天下文字；2 也沒有如印度婆羅門教的私心——為了維護某一種姓階級壟斷的宗教特權而把某一種語言文字學神祕化而不外傳。3 本來，任何語言文字的字母表都祇是童蒙初階的入門之學，正常的小孩都可以在很短時間內學會的，婆羅門教的《波尼經》卻把字母表用複雜難解的行話祕訣編排，實在是把簡易的東西繁難化，存心不讓其他種姓的兒童學習。在中國，唐太宗曾命玄奘譯《老子》為梵文之結果不知所終，4 而鄭樵提倡的借助佛教所傳的悉曇字音學來把孔子儒家之經書傳譯到印度的跋提河，乃至全世界的“人面之域”的主張，也同樣流為空想。5 顯而易見，中國的儒、道經教在元代以前始終不能外譯西傳至印度及其以西的國家地區，主要原因是由於這兩家的文人、道士的絕大多數都對印度及其以西的語言文字缺乏應有的認識和掌握，故不能由自己主動把有關經教外譯西傳。同樣，婆羅門的經教包括其文字



學方面的《波 尼經》，既沒有公開向印度各界人士傳播，更沒有向外國譯傳，其中、日等東方各國毫無影響，主因實在於該經教歷來祇在印度婆羅門種姓的教士內部秘傳。因此，有學者把《波 尼經》的“晦而不彰”歸咎於佛徒的排拒，是不夠客觀公允的。例如，饒宗頤先生說：“……婆羅門經典，始終被佛徒擯斥，視為外道，故無人過問。梵學真相，晦而不彰，可為浩嘆！”⁶其實，佛教諸經論的超越種姓、階級、民族、國家的公開而廣泛的傳播，早已通過佛教經典尤其是佛教悉曇學的傳播、翻譯，把有關印度的語言文字學特別是其中啓蒙入門的字母之學普遍傳授給國內外的教徒，是故中國乃至日本都有一批佛教高僧大德，能由此而學習掌握了悉曇梵文之學，並把有關的學問繼續在中、日等國的佛教內外傳播，影響所及，就連儒家的文士也受啓發投入到異國的語言文字的比較研究中，從而推動了中、日等國的語言文字學的深入研究和重大發展。可以說，沒有悉曇梵文字母學的傳播，就沒有中、日等國的悉曇梵學的產生和發展，也就沒有漢字的字音分析學以及藏文字母、日文假名字母等等的文字和文字學的產生和發展。可見，印度的語言文字學不但隨著佛教的廣泛傳譯而播種於中、日等國，而且結出了一連串的豐碩成果。所謂“梵學真相，晦而不彰”的祇是狹義的婆羅門經教的秘傳的“梵學”，婆羅門教以外的印度和其他國家的人士，不必也不可能依靠婆羅門經教才能學習印度的語言文字，實際上佛教在中日等國所傳的悉曇文字學，已涵蓋了印度及相關國家的語言文字，包括婆羅門教企圖壟斷的雅語梵文在內。故婆羅門教的特殊梵學之不彰以致失傳，對於通行的梵文的傳習和翻譯並無影響。實不必為之浩嘆。下面對佛教的語言文字的基本觀念和政策取向略作一些評介辨析：

二. 佛陀傳教的語言文字的自由主義開放政策

作為向全世界和平傳播的宗教——佛教的語言政策，必然體現出佛教的眾生平等自由的精神。各民族國家和地區的佛教徒，不會因為學佛而喪失其使用本來民族國家和地區的語言文字或方言的自由。陀自始就特別提倡保障所有後學後傳佛教的地區、國家的人民使用自己的語言文字來學佛和傳教的自由權利。例如：《毘尼母經》卷四云：

有二婆羅門比丘，一字烏嗟呵，二字散摩陀，往到佛所，白世尊言：“佛弟子中，有種種姓，種種國土人，種種郡縣人，言音不同，語既不正，皆壞佛正義。唯願世尊聽我等依闡陀至持論，撰集佛經，次比文句，使言音辯了，義亦得顯。”佛告比丘：“吾佛法中不與美言為是。但使義理不失，是吾意也。隨諸眾生應與何音而得受悟，應為說之。”是故名為隨國應作。⁷

又《四分律》卷五十二云：時有比丘字勇猛，婆羅門出家，往世尊所，頭面禮足，卻坐一面，白世尊言：“大德，此諸比丘眾姓出家，名字亦異，破佛經義。

願世尊聽我等以世間好言論修理佛經。”佛言：汝等癡人，此乃是毀損，以外道言論而欲雜糅佛經。”佛言：“聽從國俗言音所解，誦習佛經。8

此外，在《五分律》卷二十六、《十誦律》卷三十八、《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷六等皆有類似的記載。季羨林先生曾逐一引述並加評論說：“這五個中文異本在‘語言政策’方面都表達了同一個思想：梵文絕對不允許用，但是方言俗語的利用是完全可以的。”9 筆者認為，季先生之論是基本正確的，他認為“原始佛教採取了放任的語言政策”是可以肯定的卓見，值得吸收和發展。但是，他又一再強調“梵文絕對不允許用”，則顯然使得前述“放任的語言政策”大打折扣，在實際效果上是陷佛教的語言政策於自相矛盾的困境，故值得提出商榷。其問題要害之點，就是因為現代的學者普遍對“梵文”的概念有片面的誤解，10 而季老的佛教經律絕對禁用梵文之說，祇不過是今人這種普遍流行的偏見的一個典型例子。例如，季老對前引《毘尼母經》的“闍陀至”加括注釋為“(指梵文)”，11 這就是把專指婆羅門教的音韻學論書的“闍陀”誤解為“梵文”。又如他把《四分律》的“好言論”加括注釋為“(samskṛta, 梵文)”，12 其實這“好言論”也是特指婆羅門之聲明論，不可泛解作梵文。另外，就是狹義的梵文為 Sanskrit，來源自 samskṛta (其意為完成)，未知季老何以把“梵文”一詞的來源 samskṛta 與“梵文”同解。同樣，季老在最後引《根本說一切有部毘奈耶雜事》之文中也將“闍陀”加括注為“(Chandas, 梵文)”，13 也是犯了同類的誤解。這就難怪他最終會得出佛教絕對禁用梵文的誤論了。而實際上，正如翻譯此律的義淨法師的注釋所云：“言闍陀者，謂是婆羅門讀誦之法，長引其聲，以手指點空而為節段，博士先唱，諸人隨後。”14 可見佛陀所反對的祇是婆羅門教的經論及其誦經的方式方法，而不是反對“梵語”或“梵文”的名詞概念所指的語言文字本身。否則，我們就無從解釋佛教何以自古就有大量的各種“梵文”本從印度流傳入中國以至各國了。如果接受前述的誤解，肯定佛教的經律規戒是絕對禁用“梵文”的，就必然會導致誤認為，兩千多年來流傳的佛教梵本經律的語言文字，實際是違反其在理論上所定立的語言文字的戒條的。其實，正如《大毘婆沙論》卷七十九云：“佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，獨為我說種種義。”15 佛教的語言文字政策是絕對開放自由的。佛以一音說法，佛門眾多的徒子徒孫可以用不同的語言和文字、直接和間接的方式來作口述傳播或錄文流通。這就是隨著佛教流傳到各地區民族國家，就有各種語言文字的佛教經典出現的原因。所以，古代西域的佛教弘法高僧就有精通多國語言文字者，例如東漢末的支謙“十三學胡書，備通六國語。”西晉時的竺法護遍學“外國異言，三十有六種，書亦如之……”16 而對於古代中國的佛教徒而言，真正能學懂“梵文”閱讀印度佛典原著的人如鳳毛麟角，絕大多數人是靠意譯為漢文和音譯為漢字的“梵文”的佛言佛音來傳習佛教的。這裡要強調一點，古代漢文中的“梵文”是一個含義相當複雜，是包括很多種文字在內的，甚至是用對音的漢字書寫的也可以算是一種“梵文”。17 因此，說佛教絕對禁用“梵文”是完全不合佛教的理論和實際的。

【未完待續】

【注釋】

- 1 參見周有光《世界字母簡史》177、230頁，上海教育出版社，1991年。
- 2 在以武力統一中國之後，秦始皇企圖以秦國的篆書統一天下的文字書寫符號。以往的論者大都對此作過高的肯定評價，獨有對佛教傳入中國的文字學有正確認識的宋代學者鄭樵曾批評秦朝的這一文字政策說：“觀諸國殊文，知三代之時，諸國之書有同有異，各隨所習而安，不可彊之使同。秦人無知，欲使天下好惡趨避盡徇於我，易天下之心而同吾之心，易天下之面而同吾之面。”見鄭樵《通志·六書略·殊文總論》。筆者認為此說是中國儒家受佛教文字學影響而產生的一個千古罕見的卓識。
- 3 參見金克木《梵佛探》13頁，河北教育出版社1996。
- 4 參見唐道宣《集古今佛道論衡》卷丙《文帝詔令奘法師翻〈老子〉為梵文條》。
- 5 鄭樵《通志·七音略·七音序》云：“……何瞿曇之書能入諸夏，而宣尼之書不能至跋提河？聲音之道有障閔耳！此後學之罪也。舟車可通則文義可及，今舟車所通而文義所不及者，何哉？臣今取七音編而為志，庶使學者盡傳其學，然後能周宣宣尼之書以及人面之域，所謂用夏變夷，當自此始。”
- 6 見饒宗頤《梵學集》92頁。上海古籍出版社，1993年。
- 7 《大正藏》第24冊，822頁。
- 8 同上書第22冊，955頁。
- 9 見季羨林《原始佛教的語言問題》12--15頁。中國社會科學出版社，1985年，北京。
- 10 筆者曾發文對“梵文”的概念作了專門的考辨，以糾當今流行的偏見。見拙作《佛經翻譯傳意史中的一個障礙之破除——漢文獻中的“胡本”與“梵本”考辨》，載程祥徽編《語言與傳意》，海峰出版社，香港，1996年。
- 11 見同上注9書12頁。
- 12 見同上書13頁。
- 13 見同上書14頁。



14 轉引自同上注 6 書 83 頁。

15 見《大正藏》第二十七冊，410 頁上。

16 見《大正藏》第五十五冊僧祐《出三藏記集》卷十三《支謙傳》、《竺法護傳》。

17 詳證見同注 10。

18 參見《佛光大辭典》4564 頁【悉曇】條。佛光山出版社台灣高雄 1988 年。

《略論佛教的語言文字政策及其偉大成果》(2)

----譚世寶----

【續上期】

三.指導漢、日佛徒傳譯佛典的漢譯佛教悉曇文字學

漢唐時期入華的佛教諸經論的悉曇梵文及其相應的文字學理論和成果，更充分體現了佛典所用的文字系統的多樣性以及佛教的語言文字政策的開放自由。漢、日佛徒中的文字學者，直接或間接地得到了印度的傳法高僧的言傳身教，逐步掌握和傳播了佛教的悉曇文字學，從而擴大了中、日等國人士的語言文字的世界視野，提供了較為先進、科學的語言文字觀和字音分析的方法、工具，有力地推動了中、日等各國的語言文字學的發展。

1. 佛教諸經論的悉曇字母之學入華傳播史概述

悉曇（漢譯有悉旦、悉談、肆曇、悉檀、七旦、七曇之異，梵文有 siddham 或 siddham 之異）之意為成就或成就吉祥，*1 佛教諸經論是以此作為佛教化了的印度西域的字母文字之學的代稱。其最初的命意，顯然是要和婆羅門教專研吠陀經雅語文字的聲明學有所區別。如前所述，佛教既然排拒婆羅門教，對該教有關文字學的經典及學說一概排拒，實是勢所必然的。雖然，佛教所傳的字母及文字之學也具有的特殊佛教化性質，這不但表現在以“悉曇”為名的命意上，更重要的是從對每一個根本字或字母的解釋，到對世界上所有語言文字的總論，無不打下了佛教化的烙印。但是佛教所具有的超越民族、國家、階級、語言限制的世界普及性，注定了其有關語言文字的理論，也具有普通語言學的非宗教性的一

面，是可以通過各種語言文字包括漢文字的顯密二教的經論，向中國等世界諸國傳播的，因而也是可以供各國教內以至教外之人學習借鑑的。

現代學者多把佛教諸經論所載的悉曇字母或根本字分爲以佛理爲序（主要有般若、華嚴諸經論的四十一至四十二字等）及以音理爲序（主要有涅槃諸經論的五十至五十一字等）兩大系統，而且盛讚後者比前者科學合理，以至於基本上把研究的焦點都集中到後者。例如羅常培說：“前一系是一種密宗持誦的‘旋陀羅尼’……因爲它並不講梵文聲母韻母的，所以音系凌雜，漫無統紀。不象後一系把四十九字分成‘字音’、‘比聲’、‘超聲’三大類，而比聲又各按五音判別，輕重清濁不失其倫。”*2 筆者認爲，這是片面之見。首先，因爲兩個系統的悉曇字都被賦予了佛教化的例詞或例句的教理解釋，並且原來都是先爲顯教經典所傳播，後來又都有爲密教經典所用，所以不能以講佛理及爲密宗所用這兩點爲前者獨有的。至於說前者是以佛理爲序，而後者則不是，就更不妥當了。其實，用佛理對各字母加以解釋，是所有佛典中的字母表的共同點，我們看不出各字詞條的佛理解釋有可以作爲排列次序的原因。

正如不能說涅槃經一系的字母既按音理爲序，同時又按佛理爲序，所以也不能說般若經一系的字母是純粹以佛理爲序。至於爲褒揚以音理爲序的字母表而對所有不以音理爲序列的字母表加以貶評，就更非公允之論。如眾所周知，非音理爲序的字母表是最爲源遠流長、子孫最多的一類字母表。祇是世俗的字母表是用一般世俗之詞來作爲各字母的名稱及釋義，而佛教經典中的字母表是改用含佛理之詞來作字母的名稱及釋義。就目前所知，這絕大多數的字母表的序列是既與字母的名和義無關，亦與字母的發音類別無關。在腓尼基、古希臘等最古老的一些字母表中，已有由我們現時不能確知的原因形成了其字母的序列，其他後出的字母表的序列，*3 祇是以其所師承的字母表的序列爲基礎作增刪調整。例如，古希伯來、南阿拉伯、早期西奈等字母的序列如下：

’ b g d h w z k h y k l m n s ‘ p t s q r s h t

又前 842 年北方閃米特字母的序列：

’ b g d h w z k h t h y k l m n s ‘ p t s q r s h t *4

而現時流行並佔最多數的西方文字的字母表，如英文等的排列仍然是沿用這種非音理性的傳統方式。它們以如此次序排列的最終原因現在已無從稽考了，也許是由於它們都是轉輾地抄襲自最古老的字母表，主要顧及了字形之序而不能同時顧及字音之序，因而自然形成的一種非音理之序列傳統吧。我們決不可以因此就說它們的“音系凌雜，漫無統紀”。顯然，後者祇是在前者的基礎上，爲了教學的方便而對有關字音作了研究分類的結果，因而形成了一種以音理排列之序。印度文字的字母的真實起源早於佛教及其名詞，應是確定無疑的事實。

在上述兩系的悉曇字中，有關佛理的名詞說教都可以肯定是在先有排好的字母表的情況下，再按“以起首音”命名的古老原則，來為各字母加上命名和釋義。*5 而不是反過來，先有一系列排列有序的佛理名詞，再把相應的字母加上。因此，各教派是可以按照本派的宗旨賦予同一字母與相同或不同的名稱和教義的。為便於分析，現列《大智度論》的字母及名稱釋義表如下：

《大智度論》四十二字門（母）的命名詞及釋義表*

見表一

見表一

*（說明：本表有關悉曇字及詞的相應的天城體的梵文轉寫主要參考《佛光大詞典》及《批判悉曇學》二書之表，而據本人之研究略加修。不確定的加注“？”號存疑。有關漢文的對音詞及釋義等，不另標來源者均為《大智度論》原載，巴利文的詞的轉寫為本表所加，置於括號。通過對比可知有關例詞雖然多同於梵文，但也有異於梵文而同於巴利文的，更有的是同時異於兩者，甚至有的現仍無法找出其準確的對音詞。有關例詞的悉曇字可參見明覺《悉曇要訣》卷四）

由於每個悉曇字母可以選用首音節與之相同的例詞都很多，所以各教派的經論大可以隨心所欲地按其教理為字母選詞作釋。現存兩系經論對於一些相同的悉曇字所列舉的例詞和釋義有所不同，主因就在於此。加州隱者明覺曾設答問說：“問：……又諸經中阿字乃至訶字所詮義不同，何耶？答：誠梵文中一字不詮義……所言門者，字母為本。或上加字或下加字方詮義也，所加字不同，故所詮義亦不同。今任字母之次，聊註所見矣。四十二字門別有所注。”*6 所謂加字再詮義是說字母本無義，在其前或後加了字（音節）方成為可以詮釋的詞。此說基本正確，但有必要說明兩點：其一，是個別字母如 na 本身可以成為單音節的詞，無須加字亦可。其二，“上加字”是違背首音命名的原則，目前所見為個別例子，其原因上文已有分析。

雖然，涅槃系統的悉曇字表對於啟發華人對漢字的字音成份作合理分類有很大的作用，但是作為較為源遠流長而又首先入華的般若系統的字表，對於研究漢字等韻學的字母的源流問題，則要比涅槃系統的更有研究價值。所以，兩者對漢字的字音分析的發展都有巨大影響，我們必須作全面的研究，不可偏廢。通過對比可知，般若經的四十二字系統的音序主要如下：

a ra pa ca na la da ba ……

完全沒有單表元音部分的字母，可見其不但沿襲了世界上最古老而又最多數的文字的字母的非音理序列方式，而且保留了那些最古老的以表輔音為主，沒有



專門的表元音的文字字母這一特點。*7 古漢字的字音分析學的各種字母表，之所以祇有用於表示聲母而沒有表示韻母的字母，原因就是承受了四十二字之類的沒有表元音的悉曇字母這一特點。由此可見，非音理為序的悉曇字，對於漢字的字音分析的影響作用，決不可以低估。但是，當今仍有著名的梵語專家提出如下一種偏見說：

……古代印度的書寫文字是不統一的。後來也是分歧很多，直到現代。可是字母的表讀音系統和排列順序，則不僅在印度語系統的各种語言中（用阿拉伯字母書寫的除外），甚至在受印度這方面影響而采用印度字母表體系的其他語言中，都是一致的。這就是《波你尼經》中稱為《濕婆經》或《大自在經》的體系。在那十四句經中，由於波你尼要造‘對收’，字母次序與通行的字母表有所不同，但原則是一致的。先元音，後輔音，依發音部位和發音方法排列。這個字母表的體系是科學的語音學的體系，是古代印度許多知識分子許多年的研究成果。它比希臘、拉丁、阿拉伯的脫離語音系統的字母表顯得合理得多。有了這種科學基礎，他們才能完全以語音為依據來分析語言現象，並發現一些語音變化規律。這種語音分析隨佛教傳入我國後對我國音韻學的影響是大家都知道的。 *8

【下期待續】

〔附注〕

- *1 參見《佛光大辭典》4564 頁【悉曇】條。佛光山出版社，台灣高雄，1988 年。
- *2 見《羅常培語言學論文選集》25 頁，台灣九思出版社，1978 年。
- *3 參考前【蘇聯】B.A.伊斯特林著，左少興譯《文字的產生和發展》272--274 頁。北京大學出版社，1987 年。
- *4 見同上注 1 書 129、133 頁。
- *5 參見同上注 1 書 273--276 頁。
- *6 見日僧明覺《悉曇要訣》卷四，載《大正藏》84 冊。
- *7 參考同上注 19 書 255 頁--257 頁。
- *8 見同注 3 書 29 頁。季羨林先生也有類似之說，見《中國大百科全書·語言文字》23--24 頁“波你尼”條，北京、上海大百科全書出版社，1988 年。

----譚世寶----

【續上期】

希臘、拉丁等的字母表不按音理之序排列，並不能說它們是脫離了語音系統的，因而不能作為語音分析的工具或基礎。因為按音理為序的字母表是對非音理為序的字母表作分析調整而來的，字母的數目和形音本身並沒有增刪或改變。例如現代的普通話漢語拼音方案的字母表是按英文的 26 個字母表的非音理次序排列的，然後再按音理為序分作聲母表和韻母表，具體如下：

漢語拼音方案

一 字母表

A a B b C c D d E e F f G g H h I i

J j K k L l M m O o P p Q q R r S s

T t U u V v W w X x Y y Z z

二 聲母表

b p m f d t n l

g k h j q x

zh ch sh r z c s

三 韻母表

由此可見，如果說按音理為序排列的字母表是語音分析的科學基礎，則非音理為序的字母表就是這一科學基礎的基礎。

與兩類字母表的形成先後相應，前者要比後者早傳入中國。早在東漢靈帝光和、中平年間（約公元 178 — 179 年），支讖等人已把般若類的《般若道行品經》及華嚴類的《兜沙經》譯出。² 這最初的漢文譯本雖然是集體合作的產物，如《道行品經》由孟元士、竺朔佛、支讖等合譯，但是，合譯者的水準較低，多所缺漏，因此三國魏的朱仕行才決心於甘露元年（公元 256 年）西行到于闐國求取梵文的原本真經共九十章，六十萬餘言。直到晉太康三年（公元 282 年）才派弟子弗如檀（法饒）送此經回到洛陽。

後又到了元康元年（公元 291 年）才轉經許昌送到陳留的倉垣水南寺，由無羅叉、竺叔蘭、祝太玄等合作譯出漢文本為九十章，二十萬七千六百二十一言。這一大套經仍然存在譯文前後不一等欠善的問題，最後再由竺法寂與竺叔蘭檢取現品五部重新考校書寫，由太安二年（約公元 303 年）至永安元年（公元 304 年）完訖，是為《放光經》的傳譯過程。³ 正如晉釋道安《道行經序》指出：“因本順旨，轉音如已……音殊俗異，譯人口傳，自非三達，胡能一一得本緣故乎？由是《道行》頗有首尾隱者……仕行恥此，尋求其本，到于闐乃得。送詣倉垣，出為《放光品》，斥重省刪，務今婉便，若其悉文，將過三倍。”而佚名的《放光經記》則指出元康元年譯本的仍有較大缺陷：“經義深澳，又前後參校者不能善悉。”這裡的“善悉”的“悉”即道安序所說的“悉文”，是指悉曇文字。直到永安元年的由竺叔蘭與竺法寂作最後考校之後，才有一“最為差定”之本。佚名的撰記者認為，在此之前的各本必須更取此本作重較，原因就是其文“晉胡音訓暢義難通，諸開士大學文生書寫供奉養諷誦讀者，願留三思，恕其不逮也。”而由竺法護譯出的《光讚經》，則是《放光經》的“同本異譯”。⁴ 雖然法護是世居中國燉煌郡的月支國裔，既精通漢學，能博覽六經，涉獵百家之言，又“隨師至西域，遊歷諸國，外國異言，三十有六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備曉”，⁵ 所以《光讚》的翻譯水準理應是當時的最高的。但是由於《放光》的譯本經多次修訂，最後之本比《光讚》要晚九年問世，而且《光讚》傳入中國內地時已是“既殘不具”，⁶ 故目前所見《放光》的譯文略勝於《光讚》，這點從兩者所音譯的悉曇字的對比就可以清楚了。現以《放光》、《光讚》、《大智度論》、《大方廣華嚴經入法界品》的悉曇字，以 A、B、C、D 為序列對照表如下：凡五十字母所無者於序號旁加※號。

*（“伊陀”《大正藏》原注“宮本”作“侈”，可能是對的。羅常培之表作“陀”，未知何據）。

以上均錄自《大正藏》各經論，別本異寫不再另注。還要說明一點，就是《大正藏》所載諸本的《光讚》經祇有四十一個字門，以羅字為起首。而《同文韻統》把《光讚》的第（14）字“阿”移作第 1 字，⁷ 羅常培則直接在首位加了一個“阿”字，結果總數是 42 字，而其第 1 與 15 都是阿字。⁸ 這樣的移動或填補雖然有理，可惜未知其是否有原經的異本文字為證，本表姑以其首字為空缺。悉曇字根據《悉曇藏》卷六所載《大方廣華嚴經入法界品四十二字觀門》，轉寫為拉丁字母參考《佛光大辭典》及羅常培之表。又由於漢文的首字母“阿”實際上是代表悉曇字（a）與（ā），故四十二個漢字實際上是代表四十三個悉曇字。

漢譯的悉曇五十字母見載於漢文佛典，最早為東晉法顯於義熙十三年（公元 417 年）所譯的六卷本《大般泥洹經》的《文字品》，其次為北涼玄始十年（公元 421 年）曇無讖等所譯四十卷的北本《大般涅槃經》的《如來性品》，其三為南朝宋元嘉七年（公元 430 年）慧嚴、慧觀、謝靈運等把此經與法顯的六卷本《泥

洄經》合改爲三十六卷的南本《涅槃經》的《文字品》。9，現代學者的論著多誤以爲諸經論的五十字母的次序是一樣的，10 其實並非如此。因爲以上三經皆把等四字置於最後，而自南朝梁僧伽婆羅於天監十七年（公元 518 年）所譯《文殊師利問經·字母品》才把它們前移於 7-10 位，而且字形及對音皆有異，此後成爲流行的模式之一。11 而智廣的《悉曇字記》，則列有五十一字，比前述諸經論所載多了一字。原因是 與 兩字，其他經的五十字祇取其一，而智廣則兩者皆收。現將以上各經的根本字列表於下，以供對照。A 爲曇無讖本，其餘依年代先後：B 爲法顯本、C 爲慧嚴本、D 爲僧伽婆羅本（注意其序次與前三經的悉曇及漢字大不同）、E 爲智廣本。凡四十二字門所無者於序號旁加※號。

（諸羅字作 的對音，是據《羅常培語言學論文選集》64 頁後之表，古悉曇學者如梁武帝等也）

*

有作者的對音，見《大正藏》84 冊 410 頁，參見趙蔭棠《等韻源流》6 頁後之表。）

由上兩表可以看出，四十二字系統的字母是完全由一個阿 a 或 音節（有的甚至連首個阿音節字也沒有）和一或兩個輔音加上阿 a 或 a 的音節組成。而五十字系統的不同主要是增加了等元音的音節字以及不用於拼音構詞的等四字。此外，“四十二字”中有還有十一個二合字及一個 jna 是“五十字”所無的，而“五十字”中尚有 na、jha、na、ha、llam 等是“四十二字”所無的。由於印度從來沒有推行過統一文字的政策，古往今來，在文字方面一直是百花齊放，在二千年間演變成六十種以上的字母，書寫過五大語言系統的三十五種以上的語言和方言。所以，正如周有光先生所說：“印度，好比是一個字母的花園。”12 正是這種情況，是漢譯佛經的悉曇字呈多樣化的主要原因。

在前述兩大系統之外的還有《大方等大集經海慧菩薩品》的二十七字和《大日經百字持誦品》的三十七字，現分 A、B 列載如下：

A.阿波那陀沙多迦娑闍曇奢叉若他蠱荼迦至優蛇贊
修毘時阿娑娑

B.阿娑迦佉哦伽遮車若社吒拏荼多他娜馱波頗麼婆
野囉羅奢沙娑訶乞灑仰壤拏曩莽 13

根據世界字母發展史可知：印度字母可溯源於阿拉馬字母（Aramaic）→北方閃米特字母（Semitic）→原始閃米特字母。14 由於這些祖先都是輔音音節字母文字，所以具有相同性質的印度四十二字母，可謂其在印度的直系子孫。而

有單表元音的音節字的五十字等系統，可說是旁系的變異。四十二字母的排列爲：在 a 音節字母之後全都是 Ca 或 CCa 的音節字母，這和其祖先阿拉馬等字母是相類的。從阿育王時代留下的各種碑刻及手書文字資料可知，四十二字類型的無單表元音的音節字母表與五十字類型的有單表元音的音節字母表，曾在印度各地方長期流通。15

而表元音的字母及符號的出現，亦非印度首創。在“歷史上不同的宗教中心，創造了不同的元音表示法。有所謂‘巴比倫法’，主要用小字母加在原有文字上……有所謂‘巴勒斯坦法’，主要加點：點的不同地位……表示不同的元音。有所謂‘梯伯利（Tiberias）法’，主要是字下加點，用短橫表示半元音，還有表示音調、次重音和輔音軟硬等的方法。’”16 筆者認爲：悉曇五十字兼學了“巴比倫法”及“巴勒斯坦法”，而有所創造，學前者增加了元音的音節字母，其率先改變的就是把排在首位的 a 由輔音音節系統的字母變爲元音的音節字母。由於此類元音的音節字母祇能用於純以元音自成的音節中，凡是由 C+V 組成的音節，亦即元音非位於詞首的首音而自成一音節的情況下，元音就不能以字母的形式出現在詞中，非 a 的 V 作爲音素祇能省略變形爲點劃符號，附加在原來是表示 Ca 或 CCa 的音節字母上。至於所謂“梯伯利（Tiberias）法”，伊斯特林的書也有提及，但被漢譯爲“太比里亞斯”，可是都沒有明確提及其所屬的國族。17 疑其實似應是指藏文（Tibetan）之法。且待日後再查證。如果確實，則此法也是主要受印度文字的影響而產生。

【註釋】

- 1 見《現代漢語詞典》1579--1580 頁的“漢語拼音方案”的三個表。
- 2 見南朝齊梁釋僧祐《出三藏記集》卷二《新集經律論錄》。
- 3 見同上書卷七所載釋道安《道行經序》及《放光經記》。
- 4 見同上書卷所載釋道安《合放光光讚略解序》。
- 5 見同上書十三卷《竺法護傳》。
- 6 見同上注 28。
- 7 見清章嘉活佛《同文韻統》279、307--309 頁。新文豐出版公司，台北，1991 年。
- 8 見同上注 18 書 64 頁後所附之表。
- 9 參見任繼愈主編《中國佛教史》第三卷 138、369 頁。

10 見同上注 18 書 27 頁及 64 頁後之附表。

11 參見《大正藏》第 84 冊所載日僧安然《悉曇藏》卷五、同上注書 27 頁後之附表。

12 見同上注 1。

13 引自同上注 35《悉曇藏》卷六。

14 參考同上注 1 書 124--125 頁。

15 見【日】狄原雲來《實習梵語學》第八“梵字沿革略表”，明治書院，東京，昭和 47 年。

16 見同上注 1 書 140 頁。

17 見同上注 19 書 309 頁。

略論佛教的語言文字政策及其偉大成果

---譚世寶---

【續上期】

2. 進行漢梵文字比較研究的理論基礎的確立與發展

佛教悉曇文字學之所以能入華並打破了漢人獨尊漢字的傳統。其關鍵之點，是在傳入悉曇文字的同時，首先逐步在中國的悉曇學中倡導和確立了一種兼容並蓄的文字觀念，認為梵、佉（盧）、漢是世界上三種基本的文字，他們的關係是同源異流，故可以互相比較借鑑，而悉曇梵文的字音學是最發達完善，最值得漢人學習借鑑的。這就為漢人展開長期持續的漢梵的文字的比較研究，特別是字音結構方面的比較研究提供了理論基礎。現對有關理論的傳播作述評如下：

2.1 般若諸經論對悉曇四十二字母系統的國際性功能的傳播

現知印度文獻較早記載世界文字的是佛傳的“大事”（Mavastu），提及菩薩應修學的文字共有三十二種，其中 Brm（梵書）列第一，Kharost（佉留書）列第二，Cina（秦，此指漢字）列第十五。而在其後獨立成書的佛傳，例如據說

爲東漢竺大力與康孟祥合譯的《修行本起經》，已增改爲六十四種，但並沒有列出具體的名目，至公元 308 年，西晉末的竺法護所譯的《普曜經·現書品》才具列這六十四種文字的名目，仍然以梵書列第一，佉留書列第二，而秦書則列第二十。¹ 此經還通過菩薩與書法教師選友的對話，打破了教師祇懂頭兩種文字的狹隘觀念，菩薩不但列出了六十四種文字的名目，而且還啓發教師悟出可以用佛理化的四十一個悉曇字母，來掌握這六十四種文字。現作要錄如下：

爾時菩薩與諸釋童子俱往……問師選友：“今師何書而相教乎？”其師答曰：“以梵、佉留而相教耳，無他異書。”菩薩答曰：“其異書者，有六十四，今師何書，正有二種？”師問：“其六十四書皆何所名？”太子答曰：“梵書一、佉留書二……”太子謂師：“是六十四書，欲以何書而相教乎？”時師選友歡然悅豫，棄捐自大，說是偈言：難及真淨尊，在世興悲哀，悉學一切典，現入書教中。咸宣諸書名，吾不知本末，皆達此眾書，故復示入學……”時一萬童子與菩薩俱在師所學，見菩薩威德建大聖慧，分別書字而宣之曰：“其言無者，宣於無常苦空非我之音。其言欲者，出淫怒癡諸貪求音……”“爾時菩薩爲諸童子一一分別字之本末，演如是像法門諸音……”²

由此可見，佛教的悉曇文字學是要用佛理化的悉曇字母的拼音學作爲學習一切語言文字的基礎。隨著各種佛經的入華傳譯，這方面的理論和實踐也持續地發展。

因爲般若諸經是與《普曜經》同時期傳入中國內地，而且同屬於數目和結構相近的字母系統，因此首先要述評的是般若系統諸經論對於悉曇四十二字母國際性功能的介紹。從總體上看，般若系統諸經論對於悉曇四十二字母功能的介紹，都是從宗教及語言文字的雙方面結合來說的。例如，竺法寂與竺叔蘭所校定的《放光經》卷四《陀羅鄰尼品》，在列舉由“阿”至“唵”的悉曇四十二字門之前說：須菩提，復有摩訶衍，所謂陀鄰尼目佉是。何等爲陀鄰尼目佉？與字等與言等，字所入門。何等爲字門？一者阿……陀鄰尼梵語爲 dran，又譯作陀羅尼，意爲總持。目佉梵語爲 mukha，意爲口、面、門。將悉曇四十二字母稱爲字門並統稱爲陀鄰尼目佉，意思是說可以用這四十二字母來總持一切語言文字及一切教法。這就是所謂“摩訶衍（那）Ma-ya”，即佛教的大乘教法。³ 因此，其在介紹四十二字門之後又作總結說：諸字數無有過唵上者，何以故？是字無有數，亦不念言；是字有失，亦不可見、亦無所說、亦無所書、亦不現。須菩提，當知一切法譬如空虛，是字教所入皆是陀鄰尼所入門。若有菩薩摩訶薩，曉了是字事者，不住於言數便曉知言數之慧。若有菩薩摩訶薩，聞是四十二字所入句，印者持諷誦者，若復爲他人解說其義，不以妄見持諷誦者，當得二十功德…… 其大意是說這四十二字是總持一切語言文字智慧真理的法門，祇有掌握這套字門，便可進入掌握一切語言文字和教法之門。否則就會迷失門徑而陷於盲目混亂之中。值得注意的是，最後以可得二十功德來鼓勵信眾，要對有關此四十二字門的學說認

真學習廣為傳播。這和婆羅門教的宗教文字學經書《波你尼經》祇限於婆羅門僧侶階層中秘傳的宗旨完全不同，是佛教的悉曇文字學能夠自始就隨同大乘諸經論一起入華傳播的主要原因。

再看由竺法護譯出的《光讚經》，是《放光經》的“同本異譯”。其卷七《觀品》在相當於前述《放光經》的部分說：復次須菩提，菩薩摩訶薩摩訶衍者，謂總持門。彼何謂總持門？諸文字等所說平等，文字之門文字所入。何謂文字之門？文字所入因緣之門……最後又說：……一切諸法，亦悉如是。是為須菩提總持所入因緣文字，分別所入……由於《放光》的譯本經多次修訂，最後之本比《光讚》要晚九年問世，而且《光讚》傳入中國內地時已是“既殘不具”，故目前所見《放光》的譯文略勝於《光讚》，這點下文論諸經字母時也可再證。

前秦鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅密經》卷二十四《四攝品》論及佛陀的八十種隨形好，其中有“六十九者隨眾音聲不過不減”，“七十一者隨眾語言而為說法”。其後說：善男子，當善學分別諸字，亦當善知一字乃王畏四十二字。一切語言，皆入初字門。

一切語言，亦入第二字門，乃至第四十二字門，一切語言皆入其中。一字皆入四十二字，四十二字亦入一字。是眾生應如是善學四十二字，善學四十二字已，能善說字法。善說字法已，善說無字法。須菩提，如佛善知字法，善知字、善知無字，為無字法，故說字法。

這裡已把傳習四十二字的對象範圍，明確地擴展到普天下的芸芸“眾生”。同是什公譯的《大智度論》則有更進一步的解釋發揮。例如卷四十八《釋四念處品》說：…今何以說是字等陀羅尼為諸陀羅尼門？答曰：先說一大者則知餘者皆說，此是陀羅尼初門，說初餘亦說。復次陀羅尼法，皆從分別字語生。四十二字是一切字根本。其列舉四十二字後又說：……茶外更無字，若更有者是四十二字枝派。是字常在世間，相似相續。故入一切語故無礙。如國國不同，無一定名，故言無名……這就更明確地指出悉曇四十二字有超越不同國家民族的語言文字的障礙的功能。其後又說：問曰：知是陀羅尼門因緣者，應得無量無邊功德，何以但說二十？答曰：佛亦能說諸餘無量功德，但以廢說般若波羅蜜故，但略說二十。此說顯然是要極大地增加對信眾學習悉曇文字學的激勵。再看其卷八九《釋四攝品》說：一字盡入諸字者，譬如兩一合故為二，三一合故為三，四一合故為四，如是乃至千萬。又如阿字為定，阿字變為羅，又變為波，如是盡入四十二字。四十二字入一字者，四十二字盡有阿分，阿分還入阿中。

這是簡要地解釋悉曇四十二字母的結構及其全部的構詞拼音的基本原理和方法。如果把四十二字母用拉丁文轉寫再分析，就更清楚了。所謂阿、羅、波等四十二字就是 a、ra、pa 等，阿即 a 是貫串於全部四十二個字之中的，反過

來說，就是四十二字都可以由最初的阿 a 字總攝。但是，從轉寫為漢字的阿等四十二字母中，就很難從字形上直觀出這一結構關係，而祇能是從字音分析方面去把握。當然，如果是直接研究悉曇字，則雖然不及拉丁文這樣容易直觀，但還是可以同時從形音兩方面來分析出這種結構關係的。所幸後來的經論在有關悉曇字學的譯文中多附有悉曇字，所以後來的有關論著就分析得更加準確透徹了。安然的《悉曇藏》就曾引述《大日經百字位成品義釋》及《持明禁戒品義釋》來詳細分析過阿在一切悉曇字中的符號為短橫“-”的問題，筆者在《漢譯悉曇文字的一些問題研究》中已有論述，4 本文就不再贅論。

【未完待續】

【備註】

1.參見【日】山田龍城原著、許洋主譯《梵語佛典導論》16—21 頁，華宇出版公司，台北，1988 年。

2.轉引自【日】馬淵和夫《日本韻學史 研究》第一篇 23—26 頁，日本學術振興會，東京，1962 年。

3.17 書的【陀羅尼】、【目佉】、【摩訶衍】等條的釋義。

4.見劉夢溪主編《中國文化》第十三期 38—47 頁，北京，1996 年。

略論佛教的語言文字政策及其偉大成果(5)

----譚世寶----

紀念中國佛教二千年國際學術研討會論文（1998 年 11 月 21-23 日，江蘇無錫靈山）

【續上期】

涅槃諸經論對悉曇五十字及十四音的功能介紹

涅槃諸經論所介紹的根本字（後又稱字母）主要有五十至五十一個，由於這一系的字母表已是經過語音學的研究並按音理來排列，所以涅槃經的原文又從音類的角度把五十字母歸納和統稱為十四音。對於這五十字及十四音，涅槃諸經論

賦予了與般若系的四十二字相似而更加明白詳細的功能。例如，東晉法顯譯的《大般泥洹經》的《文字品》說：

佛復告迦葉，一切言說咒術記論，如來所說爲一切本……初現半字爲一切本，一切咒術言語所持真實法聚。童蒙眾生從此字本學通諸法。……云何字本？佛告迦葉，初十四音名爲字本，是十四音常爲一切不盡之本。

同樣是把字母的文字功能和佛教功能混爲一談，也同樣把這種字母學的傳習對象擴展到眾生，甚且明確擴展至其童蒙階段。這表明中國人已經知道悉曇字母學其實祇是學習文字的基本工具，就如同中國的文字學是被稱爲小學一樣可以在普通人的童年啓蒙教育中進行。所謂“初現半字爲一切本”的“半字”，就是指悉曇五十個根本字。其所以稱爲半字，主要原因是五十字分爲體文和聲勢兩部分，要靠這兩部分的拼合才能成爲音義俱全的字詞。同樣，“初十四音名爲字本”，是指這五十個悉曇字可以歸類爲十四個基本的音。但是這一說法在南北朝以來的中、日悉曇學界引起很多岐異的誤解，以至有不少人把十四音說成是十四個悉曇字。¹就連今本《隋書·經籍志》也錯誤地說：“西域胡書，能以十四字貫一切音”，這就把音爲字本誤說成字爲音本了。其實正本應倒過來說：西域的悉曇字音學書“能以十四音貫一切字”。²因爲五十字爲一切文字之本，而十四音又是五十字之本，所以十四音就是一切文字之本之本，故稱爲字本。《大般泥洹經》在按音理之序逐一介紹了五十字之後，作總結說：

……吸氣之聲、隨鼻之聲、超聲、長聲，以斯等義和合此字，如此諸字和順諸聲入眾言音，皆因舌齒而有差別。因斯字故，無量諸患積聚之身，陰界諸入因緣和合……是故半字名爲一切諸字之本……是故善男子，汝等應當善學半字，亦當入彼解文字數。迦葉菩薩白佛言：世尊，我當善學斯等半字。今我世尊始爲佛子得最上乘師，我今始入學書之堂。

這就進一步把字音的差異分類歸結爲人的發音部位、方式、長短以及氣流的呼吸等的差別，爲其後中國學者對悉曇字的字音分析及漢字字音的分析提供了新的方法和門類。此外，北涼玄始十年（公元 421 年）曇無讖等所譯的北本《大般涅槃經》的《文字品》，以及南朝宋元嘉七年（公元 430 年）慧嚴、慧觀、謝靈運等把此經與法顯的六卷本《泥洹經》合改爲三十六卷的南本《涅槃經》的《文字品》的論述與法顯本的大同小異。其後南北朝至隋唐的中國和日本的佛教界中，般若及涅槃兩系的經論都有繼續傳播和發展，這對於繼續推動中國人學習悉曇文字學，並促進漢字的字音分析的發展都有巨大的作用。但是由於五十字是以音理爲序以及對字音的分析更加詳盡，所以在這些方面的影響就超越了四十二字母。例如在南齊時僧祐的《出三藏記集》卷一《胡漢譯經音義同異記》中，就已記有如下較爲全面的胡漢文字的綜述比較之說：……昔造書之書之主凡有三人，長名曰梵，其書右行；次曰佉樓，其書左行；少者倉頡，其書下行。梵及佉

樓居於天竺，黃史倉頡在於中夏。梵法取法於淨天，倉頡因華於跡。文畫誠異，傳理則同矣。仰尋先覺所說有六十四書，鹿輪轉眼筆制區分；龍鬼八部字體殊式。唯梵及法樓爲世勝文，故天竺諸國謂之天書。西方寫經雖同祖梵文，然三十六國往往有異，譬諸中土猶篆籀之變體乎？案倉頡古文沿世代變，古移爲籀，籀遷至篆，篆爲隸，其轉易多矣。至於傍生：八體則有仙龍雲芝，二十四書則有楷奠鍼爻，名實雖繁，爲用蓋尠。然原本定義，則體備於六文；適時爲敏，則莫要於隸法。東西之書源，亦可得而略究也。至於胡音爲語單複無恒，或一字以攝眾理，或數言而成一義。尋《大涅槃經》列字五十，總釋眾義十有四音，名爲字本。觀其發語裁音，宛轉相資，或舌根脣末，以長短爲異……又梵書製文有半字滿字，所以名半字者，義未具足，故字體半偏……又半字爲體，如漢文言字；滿字爲體，如漢文諸字；以者配言，方成諸字。諸字兩合，即滿之例；言字單立，即半之類。半字雖單，爲字根本。緣有半字，方成滿字。這兩段話顯示通過約五百多年的佛經入華傳譯歷程，至南朝時的中國僧人對於梵漢文字的比較研究已累積奠定了相當全面深厚的理論基礎。值得注意的是較後傳入中國的涅槃系的五十字母的影響，已有超越較早期傳入的四十二字母之勢。首先是改變了《普曜經》等祇是把漢字列爲世界上數十種文字之一的寫法，爲了突顯漢字與印度文字的地位和關係，制造和宣揚所謂兩國的文字的創造者有兄弟親緣關係，其目的，顯然是要化解華人的普天下，唯我漢文字獨尊的盲目自大的傳統心理，使得異國文字在華的傳播交流學習變成爲兄弟間的文化交流。

其次是以表《大涅槃經》的五十字母爲唯一純正的梵文代表，加以推介分析，四十二字母根本未被提及，可見是被列入傍生的多種異體之一。這與《般若經》等以四十二字爲唯一的正統悉曇根本字，是完全相反的。僧祐的《出三藏記集》是佛教傳譯史及經錄的最權威的名著，由此可見五十字在當時的影響之深遠廣大。對於魏晉南北朝至隋唐時期，有關悉曇學的各派經論入華傳播的源流影響的綜合研究成果，其後集中反映在日本著名的安然《悉曇藏》中。首先在其序言中介紹其第一項工作，就是要確定梵文的本源，除了記述有關大梵天王與佉婁仙人、倉頡是創造文字的三兄弟之舊說外，它還進一步增加記述了有關佛教的悉曇文字教法自古就是印中兩國的佛仙聖賢共同傳播的新說：

亦述佛法五人所說，皆名佛說。一如來說、二弟子說、三諸天說、四仙人說、五花人（譚按：花人即華人，指中國的漢人）說。故成劫初，菩薩出世暢前佛法，佛遣弟子漸化真旦（譚按：真旦即中國），應聲名伏羲、日光名女媧、迦葉名老子、儒童名孔子、光淨名願回（譚按：應爲顏回）。亦述梵文，此是自然道理所作。

而介紹與悉曇學的諸經論，則以涅槃系經居首位說：示成佛道，《文殊》、《涅槃》經說五十字義，《華嚴》、《般若》經說四十二字門，《莊嚴》經說四十六字，《大集》經說二十八字……定字數則述《莊嚴》經四十六字、大梵王

四十七字、《大日》經等四十九字、《涅槃》經等五十字、裴家五十一字、北遠五十二字……《華嚴》四十二字、《大集》二十八字、《百論》七十二字，外國六十四書，釋摩訶衍論非梵非唐字。

由四十六字至五十二字，都屬於涅槃一系同類型的字母，祇有四十二字以下的屬於般若系統類型的字母。而在其第二專題——“悉曇韻紐”的記述討論中，首先要述評的是有關五十字系統的十四音的十家說法，接著是討論漢梵的字音分析方面的對比研究說：

方音則述真旦五行五音，內發四聲四音，外響六律六呂，亦述印度五輪五音，亦生四聲四音，亦合六律六呂，能攝五十切韻，能收十一音。

這裡說明其內文的“方音”部分，內容是記述“真旦（中國）”與印度兩國語言文字的漢音與梵音之學。由此簡介及其內文可見，在本來是為譯傳梵文佛經而在中國開展的梵漢字音對比研究中，由對悉曇五十字十四音的研究啓動，進而對中國音學的五行五音、四聲、律呂等與印度音學的五輪五音、切韻、收音等作長期全面的交互研究，逐步形成和發展出漢化的中國悉曇學，以及受其影響而產生並予之反影響的漢字字音分析學。由晉代至南北朝，通過佛儒兩家眾多學者的不斷研究推進，漢化悉曇字音分析和漢字的字音分析已一起走向了全面深入的發展。《悉曇藏》所記述的，就是隋唐時期陸續從中國傳播至日本的有關成果的集大成。

四.小結與期望

限於本文的篇幅，筆者對於佛教悉曇學的入華及其東傳至日本的文獻資料及有關文字的拼音方法規則、具體影響結果的研究分析等等，且容另文發表。綜上所述，筆者認為，發源於印度小邦國的佛教之所以能以和平方式傳向世界各國，成為世界三大宗教之一，由佛陀所倡導的自由主義開放的語言文字政策的指引是主要的原因之一。具體就中國和日本而言，則主要是在漢譯與和傳的佛教悉曇文字學的指導下，展開了梵、漢文字及梵、漢、和文字的比較和翻譯的研究工作，同時也就使印度佛典和佛教先後在中國、日本進入了漢化、和化的漫長而偉大的歷史進程。

但是，由於佛教悉曇文字學的原典在印度早已不存，而漢文的資料及方法大多數在唐朝以後亦已在中國本土散佚失傳，雖然漢文的悉曇文字學的文獻資料有相當部分一直在日本的寺院保存至現在，但是可惜至今未見日本有人兼通古悉曇梵文及古漢、和文而能通解《悉曇藏》等古籍的。這就是目前學界對佛教悉曇文字學極少有人研究，因而不免誤解流行，對於佛教的語言文字政策、悉曇文字的真相及其對於中國、日本的佛學以及語言文字學的偉大作用和影響缺乏正確的認識和評價的原因所在。

筆者不揣淺陋，花了近十年的功夫研究有關佛教悉曇文字學與中國的漢字字音分析學的關係問題。得到了一些新的看法，不敢自是。僅借此參加紀念中國佛教二千年國際學術研討會良機，略陳管見，敬祈大德賜正。同時，更期望將來有多一些人致力於佛教悉曇文字學的研究，達到“興滅繼絕”的目標。1998年10月18日稿於澳門南岸悉曇書齋

【全文完】

【注釋】

¹拙作《敦煌寫卷 s.1344 (2) 號中所謂“鳩摩羅什法師〈通韻〉”之研究》已對各誤說有所述評，載同上《中國文化》第十期 88-95 頁，北京，1994 年。

²清紀昀於《四庫全書》的《玉篇》提要中說：“考《隋書·經籍志》稱婆羅門書以十四音貫一切字。”見《四庫全書》224 冊 2 頁。此外《悉曇藏》、《玉篇》及《廣韻》等所載的音圖中，“十四音”或“十四聲”說之例甚多，足證此唯一的“十四字”之例為誤。
