

周一良《中国的梵文研究》

周一良

一) 我国自来称印度文为梵文。因为印度人相传，他们的文字是梵天（*Brahma*）所制（《西域记》卷二）。但在印度本土，普通却不叫梵文。只有大史诗《*Mahabharata*》里，曾称梵文为 *brahmi vac*，意思是神圣的语言，仅仅当作一种别名或美称而已。那么，印度人称他们的文字叫什么呢？他们称为 *Sanskrit*。这字的原义有文饰、修整、精制一类的意思。顾名思义，我们不由得想到中国的‘文言’。梵文在印度的地位，确和中国的文言文体很相像。*Sanskrit* 这字最早见于《梨俱吠陀》——印度最古的文献。这部书的文体就是一种古梵文。吠陀是婆罗门教的圣典，同时也只有四种姓里最上层的婆罗门才有资格学习。大约从很古的时期，梵文已经是上层种姓专有的语言了。以后注释吠陀的书，也都是用梵文。到了西元前五世纪，波腻你（*Panini*）作了一部梵文文法，奠定了梵文文法的基础。直到现在两千多年来，写梵文都要受《波腻你文法》的约束。也就是因为大家都遵守他的轨则，两千多年来梵文竟没什么大变化。中国虽没有波腻你的文法，因为作文章的文要摹古，于是乎无形之中文言和白话分了家。文言成了知识分子唯一的表达工具，情形正和梵文在印度相同。不过梵文之占优势，最先和宗教有相当关联，中国文言文的流行则不然。还有一点，就是印度人不但写梵文，并且说梵文。现在印度的梵文学者还能用梵文会话，‘出口成章’呢。

古代印度除了社会上层所说的梵文以外，还有口语。玄奘关于天竺语言，曾说，‘因地随人，微有改变。语其大较，未异本源。’（《西域记》卷二）这些口语总名之为 *Prakrit*。这个字原来有自然发生、本质、原料等义，是和 *Sanskrit* 的原义相反的。换言之，*Prakrit* 就相当于中国的白话。在古代印度戏剧里，婆罗门刹帝利种姓的角色，一定要说梵文，表示他们的身分。女人、奴隶、商人等等全都说白话。现代的印度口语，便是从这种古代白话演变而来。梵文跟希腊文、拉丁文都属于印度欧罗巴语一系，是一种语根变化最繁复的语言。名词有八种格，近代欧洲语言里用前置词表达字和字之间的关系，梵文里都用不同的格表示。数目除单复之外，还有双数，动词的过去式也有多种。梵文还有两个跟其他印欧语不同点：第一是喜欢用长的复合语（*compound*），第二是连音变化律（*sandhi*）。就是说，某字母与某字母联在一起，就要发生变化。梵文这许多复杂的规则，到了 *Prakrit* 便简单化了不少，有些根本消灭。更进一步到现在的口语，许多格和双数等等都不复存在了。

中国人最先和印度文字发生关系，当然是翻译佛经。最早着于竹帛的佛典究

竟是什么语言，无从知道。现在流传于锡兰、缅甸、泰国的小乘佛经都是所谓巴利文（Pali），也是一种较早的印度方言。pali 这个字并非地名，原是典册、典范的意思。这一套佛典大约由口授传入锡兰，到西元前一世纪才写下来。锡兰岛的僧侣们先称这种文字所记载的经典为‘巴利’，后来便引申来指这种文字了。有人说巴利文是摩揭陀国的方言，这话不大可靠。但我们可以相信，最早的佛经一定是用方言写下来，而不是用梵文。释迦牟尼曾告诫他的弟子，应该用当地人的方言说法，不应该用梵语。这话和佛教平民化以及反对婆罗门教的精神正相符合，再看现存较早期的梵文佛经，例如《妙法莲华经》，也足以证明。这部经的韵文部分里，含有很多 Prakrit 成分，散文部分则是很好的梵文。有人认为，此书原是口语，后来佛教徒为了跟婆罗门教相争，要提高自己的地位，于是把口语改成梵文。散文因为没有韵律关系，所以改得完全。韵文要受韵律的限制，就改得四不像了。又有人以为韵文部分成书比较早，原是口语而改为梵文。散文部分是后来加进去的，所以根本就是梵文。无论那一说近于事实，至少这部经主要部分原是口语，是无可置疑的。其余文白混合体的经典，类似《法华经》的，还有好几种。汉魏以来中国所译的经典，原本一定是白话文或文白混合体的多，纯粹梵文的少，也是意料中事了。

二) 后汉佛教传入中国，译经事业开始，直到宋以后才衰歇。这一千年间的翻译工作，尤其以唐代为盛。西行求法的高僧如玄奘、义净等，都深通梵文和方言。那时译场有‘译语’、‘证梵文’、‘证梵义’等等，各有分工，非常严密。对于原文和译本的考核校勘都极注意。然而奇怪的是：在这一千年间，我们竟找不到一部研究梵文文法的书！即使有而失传，一定也极少，因为我们现在连目录里都看不见。玄奘、义净都曾提到波腻你，但没有想到翻译他的文法。也许他们觉得佛经口语文多，波腻你的书不适用？

中国僧人关于梵文的著作，现存者可以分成两大类，而文法不与焉。第一类是悉昙，第二类是字书。悉昙（siddhim）是梵文‘成就’的意思。大约印度幼童学习拼音的缀字表前面，一定要写上这么一句吉祥话。义净也说：‘创学悉昙章，亦名悉地罗鞞睹。斯乃小学标章之称，俱以成就吉祥为目。’（《寄归内法传》卷四）悉地罗鞞睹（Siddhirastu）就是‘希望成功’的意思。中国僧人于是取悉昙两字来作梵文拼音表的名称了。现存这类梵文拼音的书，有唐·山阴沙门智广的《悉昙字记》（收在《大正大藏经》卷五十四。以下凡是收在《大正藏》里的书，都不另注明版本。）和北宋时印度僧人法护和中国僧人惟净合编的《天竺字源》七卷。

智广是山阴人。自序里说：‘顷尝诵陀罗尼，访求音旨，多所差舛。会南天竺沙门般若菩提赞陀罗尼梵夹自南海而谒五台。寓于山房，因从受焉。与唐书旧翻兼详中天音韵不无差反。’序里又说所传是南天竺字体，‘中天……与南天少

异，而纲骨同。健驮罗国（印度西北部）熹多迦文独将（？）尤异。而字之由皆悉昙也。’印度字体本有不同，传到中国来就愈加纷歧。但字体虽异，其为拼音表则一样。序里所说的般若大约就是《宋高僧传》卷二的智慧，也是密教大师，原是罽宾国人。传里说他‘闻南天竺颇尚持明，遂往咨禀。彼有灌顶师，名达摩耶舍。见慧勤重可教，授瑜伽法，入曼荼罗’。因为他从南天竺来中国，所以智广以为他是南天竺人。

智慧于德宗建中初（780左右）到广州，参谒五台当在以后，智广的书当然是八世纪末叶的著作了。

《天竺字源》是景祐二年（1035）成书。法护是中印度摩揭陀国人，景德元年（1004）到中国。嘉祐三年（1058）圆寂。宋代东来的印度僧人里，他是译经最多的几人之一。所译尤以密宗经典为多。惟净是南唐后主的侄儿。太平兴国八年（983）天息灾（也是印度僧人）建言两街选童子五十人习梵学，惟净在内。

‘口受梵章，即晓本义’（《佛祖统纪》卷四十二）。后来屡次翻经，颇着声誉。景祐年间宫里的木匠锯木头，发现横剖下来的木头里面，‘有虫镂文数十字，如梵书旁行之状’。于是奏明仁宗，以为是祥瑞。仁宗命惟净翻译，他研究了许久，告诉使臣说，根本不是梵文。使臣劝他马虎说两句，若稍成文，译馆恩例不浅！连夏竦都暗示他从权，可是惟净不肯，说：‘恐他日彰谬妄之迹，虽万死何补？’（文莹《湘山野录》卷上）惟净于皇祐三年（1051）圆寂。

为什么这些高僧对于梵文语法不加注意，特别喜欢悉昙呢？我想最大原因是由密宗的传播。八世纪善无畏、金刚智、不空等到中国来以后，密教颇为流行，尤其在上层社会里。密宗的教义，在高超的一面，承受唯识哲学，主张外界万物都由心造。卑近的一方面，又提倡仪轨咒术等等，祈求现世和未来的福利。密宗经典里，几乎没有一部没有咒语的。大部分的咒语都没有意义，所以向来是译音。念咒时一定要发音正确，然后才有效，才能获得好结果。（阿拉伯人念《古兰经》似乎也有同样信念，这原是宗教信仰中共同的心理。）智广《悉昙字记》自序明白地说他诵陀罗尼，才访求音旨。又说学者如果读了他的书，‘不逾信宿，而悬通梵音。字余七千，功少用要。……总持一文，理含众德，其在兹乎？’可见是为通总持而学悉昙。郑樵《通志》〈六书略论华梵〉项下说：‘今梵僧咒雨则雨应，咒龙则龙见。顷刻之间随声变化。华僧虽学其声，而无验者，实音声之道有未至也。’这话正足表现密宗僧人念咒的精神。为要讲求音声之道，不得不研究天竺拼音文字的读法，于是乎悉昙亦即梵文拼音表就成为重要科目。这是第一个原因。因为中国文字不是表音的符号，加以梵文字母的诡奇难辨，悉昙之学便显得奥妙非常了。

提到梵文字母本身的诡奇，还要举出悉昙所以变成中国僧人研究对象的第二

原因。密宗除诵咒以外，对于梵字母还有特别解释。就是所谓‘字门’。每个字母都象征教义里的一种道理。譬如‘阿’字，是梵字母表里的第一个母音。梵文字母单独写出来的时候，总是一音缀。而这音缀的母音一律是‘阿’。因为发音之始就有‘阿’，每个单独字母里又都有它，所以密教对于‘阿’这字母特别赋以重大意义。用它来象征‘万法(法是原素、成分一类的意思)本不生’的道理。就是说：世间一切现象都是相对待，有因果的。只有在一切现象还没发生之前，那阶段才是至高无上。如果悟到这一点，便发现一切现象里，都有‘本不生’的道理在焉。一行注《毗卢遮那经》曾举过一个例：譬如有人在土地上面演算学。在他用手指画一画之前，土地上本无一物。画了一画之后，从这一画就演出无穷数目。等到他把土地上的数目擦掉，又空无一物。这无穷的数目也许还保存在演算的人的心里，但土地上已经毫无踪迹。密宗僧人就拿‘阿’字来代表这本无一物、‘法本不生’的阶段，因此，经典里常常要谈到字母，曼荼罗除画佛和菩萨像外，有时也用字母来代表。无形中字母就变成神圣的符号了。这是僧人要研究悉昙字母的第二原因。

因为僧侣注意悉昙，士大夫好佛者也从而效之。王维有一首诗，题目说：‘苑舍人咸能书梵字，兼达梵音，皆曲尽其妙。戏为之赠。’（《全唐诗》二函八册）不说苑咸通梵语，却说能‘书梵字’，‘达梵音’。从我们今日学语言的角度看来，自然很可笑。然而当时风气如此，毫不足怪。诗里说：‘……莲花法藏心悬悟，贝叶经文手自书。岁词共许胜杨马，梵字何人辨鲁鱼？’苑咸答诗云：‘莲花梵字本从天，华省仙郎早悟禅。三点成伊犹有想，一观如幻自忘筌。……’（《全唐诗》二函九册）苑咸自注云：‘佛书伊字如草书下字。’由善书梵字一点推测，他或者是密宗信徒？苑咸的时代，密宗已经相当得势。凡是信奉密宗的将相大臣，今日可考的，如元载、王缙、杜鸿渐、刘巨麟等人，无不贪赃渎货。据《旧唐书》〈李林甫传〉说李林甫：‘自无学术，仅能秉笔。……而郭慎微苑咸文士之鬬茸者代为题尺。’可见苑咸也是趋炎附势之流。大约他之书梵字达梵音只在求现在或来世的福利，并不曾悟出梵书‘字门’的大道理！

《宋史》〈艺文志〉载有郑樵论梵书三卷，其书不存。想来也是论悉昙的。《通志》〈六书略〉里有论华梵三则，大都讨论梵字。他说：‘华则一音该一字，梵则一字或贯数音’；‘梵有无穷之音，华有无穷之字’等等，似乎他对梵文有相当了解。但他也说了些很荒谬的话，例如：‘华有象形之文，梵亦有之。尾……有尾垂之形，缚……有缠缚之象。’硬把中文译音所用的字的意义派在印度表音符号的头上，岂不可笑？又如‘华有同声而借之字，梵亦有之。野也驮陀……’其实这是中国人用不同的字来逐写梵文同一的音，梵文原只 **ya** 或 **da** 一个音，何关假借？

现存悉昙书籍因为展转钞写，字体不少舛误。但苑咸‘三点成伊’的话，和

现在所传悉昙梵字还相合。印度字体有种种变化。西元四世纪时，所谓笈多（Gupta）派的字体渐渐流行。是一种锐角型、首楔而尾尖的字体。日本法隆寺所藏贝叶两片——《心经》和《尊胜陀罗尼》（六世纪物），跟佛陀伽耶的碑文（六世纪末）都是这种字。中国相传的悉昙字体，也属于这一系。到了七世纪时，所谓 Nagari 字体开始出现，十世纪以后大为盛行，一直到今天。字体和笈多系颇有不同，并且字母上部都画一道横线。现在的梵文字母还是如此。

三) 悉昙以外，中国人关于梵文的著作就是字书。玄应、慧苑、慧琳、希麟等人的《音义》，法云的《翻译名义集》，都是注解中文翻译的经典，和梵文研究没什么直接关系。所以我们不去管它。梁代宝唱有《翻梵语》，共十卷。把经典里译的梵字抽出来，分成佛号、佛名等七十三类，注以汉译。体裁和法云《名义集》近似，也不能算正式的梵汉字典。现存字典最早的要算《梵语千字文》。这书相传是义净作的。内容包涵九九五个常用的梵字，旁边用汉字对音，下面再注一个中国字。把这些中国字连缀起来，是四个字一句，都成文义，所以名为千字文。有人以为这书是后人托名义净。印度学者师觉月（P. C. Bagchi）曾研究此书和利言的《梵语杂名》，把它们印在 *Deux lexiques sanskrit-chinois* 里。他根据前人研究，举出几条证据证明这书的确出于义净之手：

- 1) 词句和义净的《寄归传》、《求法高僧传》相同或者相近似的很多。
- 2) 赞咏弹舌齿木等字样，不是亲到过印度的人，不大会用。
- 3) ‘严仪像殿，写勘尊经’、‘梵音弹舌’、‘悉昙莫忘’都像是他夫子自道。
- 4) 书里梵字有的出自方言，在中国的僧人未必知道。
- 5) 书尾称 Paramartha-deva 制，当是义净两字的梵译。

一良案：除去 deva 译净字这一条外，别的证据大都还可信。书里把‘咸京’与‘龟洛’对举，也和武后时情形相合。序里说是为‘向西国人’学语而作。（师觉月误解此句以为是为西国人学华语而作。）又说：‘并是当途要字，但学得此，则余语皆通……若兼悉昙章读梵本，一两年间即堪翻译矣。’《千字文》文章尔雅，序文便不然，也许因为有脱漏。但‘一两年间即堪翻译’这种话到底不像义净口吻，或者序文是后人假托？这书名为‘梵语千字文’，应当以梵文为主。其实却像是作就了千字文，再逐字译成梵语。书里有许多地名，如‘给园’、‘禅河’都当作四个单字译成梵语。‘咸京’的梵文是‘Yatkimcit’（皆）和‘maha’（大）。“赤心罔诈”的罔，梵文作‘jala’，是网的意思。只有洛字没法译义，

作‘saraga’，是当时一般西域人称洛阳的名称。全书不牵涉到文法，只有‘若箭之催’的‘之’字用‘sya’来翻译，sya 是梵文中表达所有格的字尾，本不能独立。割裂它来译‘之’字，未免可笑。如果唐代和尚真能不读文法，凭这样一本字典‘即堪翻译’，真可谓大胆了。

九世纪中叶日本和尚圆仁把《梵语千字文》带回国去，因而流传至今。现存的最早刊本的年代是 1773 年。在这刊本的后面，附有《梵唐消息》，也是一部字典，包含三一〇个常用字。大抵以类相从，但不像《千字文》能成文理。有许多字跟《梵语千字文》重复。这个小字典的年代作者都不可晓。书末有日本三井寺沙门良勇题跋，年代是 884 年。想来也是圆仁带回去的，因为跟义净的书性质相同，于是后人就刻在一起了。这书里梵字和今日梵文不同的相当多，大约是当时地方方言，再加以传写讹误。书里有‘Saya’一字，汉译曰纸。师觉月氏考定，以为十二世纪时阿拉伯人最先介绍纸入印度，这时候印度还不能造纸。‘Saya’一字或者是中文纸字的译音。他的话如果可信，倒可与 silk,tea 这一类流传外国的译音汉字媲美。

《梵语千字文》之外，还有一部《梵语杂名》，也是圆仁带回国，因而流传的。现在有 1732 年的刻本，题作：‘翻经大德兼翰林待诏光宅寺归兹国沙门礼言辑。’礼是利字之误，光定是光宅之误。利言的事迹见于《宋高僧传》（卷十五〈圆照传〉内）、《贞元释教录》（卷十四）等书。他是龟兹国人，早年从印度僧人法月出家，开元十四年（726）受具足戒。记忆力极好，梵文中文之外还会不少中亚方言。730 年跟法月东来，732 年到长安。法月从事翻译，利言‘度语’。741 年法月回印度，利言随行。他们中途在于阗住下，法月就死在那里。利言又回到龟兹。差不多又过了十年（754），哥舒翰请不空到武威译经，特为从安西请利言来帮忙。后来他再度入长安，曾助般若译经。大约这时住在光宅寺，被封翻经大德翰林待诏。大德本是和尚的尊称，译自梵语 bhadanta。唐时用它作种种头衔，如讲论大德、引驾大德等等。不空《表制集》卷二〈请抽化度寺文殊师利护国万菩萨堂三长斋月念诵僧制〉一首中，列僧二十七人，其中有醴泉寺大德利言，时为大历二年（767）。利言大约死于 789~795 年之间。《梵语杂名》当然是他晚年在长安时的著作。

《梵语杂名》包括一二二一条，每条大抵一个字，有时也有复合语，如眼睫、指节等。还有些动词，如‘上马’、‘何处去’等等，是与《千字文》大不相同的。《梵语千字文》是先撰好千字文，再逐一翻译。这部书显然是选择梵语，再翻成汉字。有时因为找不着适合的翻译，同一汉语会出现好几次，字的次序也以类相从，而且跟印度字典的分类法次序很相近。因为以类相从，有的字兼属两类也就两见，如迦偃与金翅鸟。原本每类之前一定有题目，现在都已不存，只有开篇第一类的题目‘有情身分’四个字还保存。

书里中央亚细亚的地名比印度地名多，因为利言比较熟悉。‘京师’的梵语是 Kumudana。这并不是固有的梵语，实在是梵语化的突厥以及中亚人称长安的名字—Khumdan。高丽的梵语 Mukuli 也是从突厥语 Mukrit 来的。敦煌发现的西藏文写本里，也称高丽为 Muglig。京师之后有‘吴’，梵字是 Paravada，‘蜀’的梵字是 Amrdu。这两个梵字的语源是很有趣而值得研究的。

《大正藏》收有《唐梵两语双对集》，题作天竺僧人僧怛多孛多和波罗瞿那弥舍沙合撰。内容次序与利言的书完全相同，只是有些字被省略。并且没有梵字，只有汉字译音。译音所用汉字也大都和《杂名》相同。一定是后人节钞利言的书，随意加上两个僧人的名字。这两人在别处也无可考。还有一部《唐梵文字》，包括 1117 个字。除去最后四百字外，与义净《千字文》完全相同，而略有省减。书尾记作者的名字为：‘师传五部瑜伽教北平（今河北完县东北）吉祥子（寺？）全真。’可见是密宗僧人。他所加的句子有‘真言密教，遇之甚希’、‘发菩萨意，入灌顶坛’、‘从何道来？总持为迳’，以及‘悉地’、‘金刚’等字样，也都证成此说。密宗大兴在肃、代以后，全真无疑要比义净晚几十年。这书一定是他为宣传密教起见，根据义净的《千字文》改编而成。有人以为千字文出于此书，是因果倒置。全真对梵文的知识似乎并不高明。譬如大毗卢遮那佛的名字有普照的意思，义译为大日。全真书里‘圣者大日’把大日两字直译回梵文为 Mahasura。

九世纪的时候，西藏地方僧人为译佛经编了一部梵藏字典。元代传入内地，蒙古喇嘛和汉族僧人又加上了蒙文跟汉文。1853 年俄国人在北京得到梵藏蒙汉对译写本，带回圣彼得堡大学图书馆。欧洲学者展转钞写。1915 年日本学者把梵藏汉三部分排印出来，翻译原书的名字，叫它作《翻译名义大集》

（Mahavyu-tpatti）。全书有九五六五条。排列的方法也是以类相从，大都是佛典里的字。汉译部分固然不少是本于元代以前所译经典，也颇有用当时俗语直接翻译的。还有些是从西藏文翻译出来，而不与梵文相关的。大约元代僧人的梵文研究只是藏文研究的附庸工作吧？

明代以后，我国梵文研究更加衰落。巴黎所藏明写本《四夷馆考》一书，前有万历八年（1580）王宗载序文。卷下〈西天馆〉条云：‘至今贡使久不通，本馆虽设有专官，其所习番文止真实名经，不可通于文移往来。’真实名经不知是什么经典，但当时学梵文的人已经不能应用了。

四) 六朝时因为佛教流行，佛教名词的梵语因而也很流行。《世说新语》〈政事篇〉有一个故事：‘王丞相（导）拜扬州，宾客数百人，并加沾接，人人有悦色。唯有临海一客姓任，及数胡人为未洽。公因便还到，过任边云：“君出

临海便无复人！”任大喜悦。因过胡人前，弹指云：“兰闍兰闍！”群胡同笑，四座并欢。’刘盼遂先生《世说新语校笺》曾引陈寅恪先生说，兰闍也许是梵文的 *ranj*，意思是喜悦。一良案：隋唐以后胡梵两字的分别渐严。胡专指中亚胡人，梵指天竺。六朝时胡的用途还很广，印度也每每被称为胡，所以这里的胡人很可能是指印度人而言。王导为联络感情，行了天竺弹指之礼，还要学说一个梵字。

自从明末天主教传入中国以来，相信天主教或基督教的人，往往取些保罗、约翰一类的名字。六朝时代的佛教徒也有同样习惯，喜欢用梵语作名或小字，一时成为风气。有些人未必是相信佛教，也取梵语为名。譬如西晋怀帝小字沙门，陈宣帝小字师利，北齐后主穆后小字舍利，娄昭字菩萨，杨津字罗汉，宇文觉字陀罗尼，宇文晶字波罗门。元罗实本名罗刹，元叉本名夜叉。还有尔朱菩萨、李瞿昙、康维摩、崔目连、萧摩诃、穆提婆、周罗侯等。此外六朝人用作名字的梵语有：耶输、沙弥、达摩、悉达、那罗、婆罗、须跋等。《东洋史研究》三卷六期、四卷十二期里集有六朝人名中所见佛教语。统计六朝人名里带‘僧’字的有一二二人，带‘昙’字的三十九人，带‘佛’字的二十四人。但所举带有‘道’字、‘灵’字的，都是天师道，与佛教无干。还有祢罗突等小名，也不是梵语。诗人王维的名与字也是拆散维摩诘（意思是无垢称）三字组成。大抵社会上层只取梵语为小名，广大下层人民就径取作本名了。中国和尚到印度去的，也往往取梵文名字，如法显之名 *Vinayadeva*（律天），玄奘之名 *Maha^ya^nadeva*（大乘天），也就像今日留学生之竟称乔治、威廉了。

我们今天的语汇里，还有些梵语遗迹。譬如‘劫’（*kalpa*）是印度神话里一个极长的时期的名称。在每劫的末尾，一切都要毁灭，所以有‘历劫不磨’、‘遭大劫’等语。这个字因为汉化太深，同时它的面貌又像中国固有的，于是很容易把劫盗的意思附会上去了。‘刹那’（*ksana*）是一瞬的意思，也是我们还常常用的。魔鬼的魔原文是 *mara*。最早音译用磨字，梁武帝才改从石为从鬼。据佛教传说，*mara* 是一个恶神，蓄意要破坏释迦牟尼的道行。释迦牟尼快要得道的时候，他派了他的女儿来引诱如来。如来不为所动。他又带了魔兵来威胁，结果失败。*mara* 这字是从语根 *mr*（死）变来，意思是破坏者，或致死者。梵文是印度欧罗巴语的一支，所以有很多语根和希腊文、拉丁文以及由它们变来的英法字相同。例如这魔字，就跟法文的 *mourir*，英文的 *mortal* 同出一源。我们觉得魔字是从鬼魔声的形声字，殊不知它原是外国种，并且还有外国远房亲戚呢。‘招提’是‘招斗提舍’（*caturdisa*）的省译，原意是四方。僧人来自四方，而止于一处，于是引申而有寺庙的意思。招字代表的 *catur*，和法文的 *quatre*，英文的 *quarter*，也都是孳乳于一源的。‘檀越’的原文 *danapati*，直译意思是施主。檀字所代表的 *dana* 跟法文的 *donner*，英文的 *donation*，也都是一家眷属。此外如‘和尚’、‘沙门’、‘禅’、‘沙弥’等等，都是汉化很深的梵语。不过他们并不是从梵文直接翻译过来，乃是从印度方言或者中亚语言间接译音而来的。我

再举一个例来结束这一段。‘阎罗王’原文是 Yamaraja。‘罗’所代表的 raja 已经是王的意思。所以‘阎罗王’三字实是叠床架屋，犹之乎英美人称黄河为 Huang-ho River 了。

因为中国士大夫不注意梵语文法，虽然我们早已跟这语根变化最繁复的语言相接触，直等到一千五六百年后，马眉叔学了拉丁文，才有《马氏文通》出现。他的方法对不对是另一回事，假如六朝隋唐的高僧像他一样，应用梵文文法的轨则编几部当时的文法，岂非真是‘嘉惠后学’？然而在音韵学方面，悉县的研究对中国的音韵学有一定的影响。唐末守温的三十字母，和宋人修订的三十六字母，亦与梵文字母不无历史渊源。详细可以参看罗莘田先生敦煌写本〈守温韵学残卷跋〉和〈中国音韵学的外来影响〉。守温的事迹不可考。残卷题作‘南梁汉比丘守温述’。关于‘南梁汉’这三个字的解释也众说不一。一良案：《广清凉传》记唐末净土宗大师法照说：‘本南梁人也。’敦煌出土的《五台山赞》也说：‘南梁法照游仙寺。’法照所撰的《五会念佛略法事仪赞》上自称‘梁汉沙门法照’。敦煌出土《五台山赞》也有‘梁汉禅师出世间’一句，守温残卷的‘南梁汉’一定和法照的‘南梁’、‘梁汉’是同指一地。据近人考定，汉是现在四川成都北部唐时的汉州。天宝元年改郡，乾元元年复为汉州。法照的师友多汉州人，他所唱导的引声念佛也是四川省所流行。汉字上冠以南梁或梁大约因为其地是古之梁州，并非当时的正式地名。或者守温也是四川人么？唐代和尚名字上所冠地名未必一定是籍贯，有时是驻锡或说法之处。也许守温并非汉州人，而是驻锡汉州也未可知。至于近代，如汪荣宝之〈考歌戈鱼虞模的古读〉，罗莘田先生之〈考知彻澄娘四个字母在六世纪到十一世纪间的音值〉，都借助于梵音。

梵文对于中国文体虽然没有什么直接影响，但六朝以来译经文体的流风余韵却不可忽视。正像民国以来翻译文学之影响白话文一样。现在举一个例。助词‘于’字在先秦两汉的书里，没有用在他动词和目的格之间的。魏晋六朝和尚译经，才有这种特别用法。如西晋·竺法护译《佛说海龙王经》：‘护于法音’、‘见于要’。罗什译《法华经》：‘击于大法鼓’、‘供养于诸佛’。罗什译《童受喻鬘经》：‘得于圣道’。例子不胜枚举。大约最先为凑韵文字数，继而散文里也仿效起来。但究竟是一种不雅驯的用法，所以佛典以外，文人的著作里很少见。唐代的变文大都根据佛典敷衍而来。民间作家比较不受传统的拘束，不但采纳这种用法，而且变本加厉。变文中这种例子多不可言，随便举几个：‘见于何物’（八相变文）、‘侧耳专听于敕命’（《维摩诘经》变文）、‘怕于居士’（同）、‘尔现于菩萨之相’（同）、‘每弘扬于三教’（降魔变文）、‘好给济于孤贫’（同）等等。这种用法一直传到皮簧戏词里，如‘打骂于他’、‘取等于我’等。如果追溯起来，始作俑者一定是魏晋六朝译经的和尚们了。

从上面简短的叙述看来，中国印度两个国家之间，一千几百年来除了思想上

的接触外，传达思想的媒介物—梵文—本身也在中印文化交流上占相当重要地位。