

· 中西文化 ·

中國歷史上首場外語學習運動考述*

何方耀

[提 要] 始於漢末終於宋初的印度語文學習,乃中國歷史上第一次外語學習運動,持續七百餘年。本場以印度語言文字,即“梵語”為主的外語學習運動,起源於佛教經典的傳譯,拓展深入於西行求法運動的開展,其主要教學方式為譯場中的“譯講同施”;其教學師資早期為東來弘法的域外僧俗,隋唐時代則主要為赴印求學歸來的西行求法僧;其主要的教學材料為介紹梵文字母拼合知識的悉曇類書籍和梵漢字典類書籍。綜觀這場歷時數百年之久的外語學習運動,其特點有三:參與其事者以佛門中人為主;教學目的明確,即西行求法、佛典傳譯和梵文佛典閱讀;教學內容以佛教知識為主。這場外語學習運動,雖然參與人數不多,主要限於佛門之內,但卻持續七百年之久,對中國文化的諸多方面產生了深遠的影響,為當下外語教學留下了寶貴的文化遺產。

[關鍵詞] 域外語言 梵語 傳譯 悉曇

[中圖分類號] B949 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)04-0074-12

中國歷史上曾經有過兩次“西潮”和兩次外語學習運動,第一次“西潮”以西域(包括印度次大陸)文化的東傳為主,始於兩漢,終於唐宋;第二次“西潮”以西洋文明的東漸為主,始於晚清,至今仍興盛不衰。^①佛教入華是為中國歷史上的第一次“西潮”,作為其副產品的印度語文學習活動,是為中國人第一次主動且持續時間長久的外語學習活動。如果說晚清以來的西潮所帶來的外語(主要是西歐諸國語言)學習熱潮是以學校為主要場所,以世俗菁英群體為主體的話,那麼第一次西潮所產生的外語學習活動則是以佛教寺廟為主要場所,以佛教四眾為參與主體。佛教寺廟在特殊的因緣背景下,成為中外文化交流、外語人才培養的教育中心,佛門四眾擔當起了歷史上第一場持續數百年的外語教學活動的主角,為中國的外語教學事業積累了寶貴的經驗,並留下了珍貴的文獻資料,是一筆寶貴的文化遺產。本文擬對漢唐時代中國歷史上第一場外語教學活動的內容、形式、師資、教材、特點略做探討,以期對古代中外文化交流和外語教學史的研究有所拓展和深入。

* 本文係 2014 年度廣東省哲學社會科學“十二五”規劃一般項目“‘海上絲綢之路’與嶺南佛教的傳播發展”(項目號:GD14CLS01)及 2016 年度國家社會科學基金一般項目“‘海上絲綢之路’與嶺南佛教的傳播發展研究”(項目號:16BZJ1830)的階段性成果。

一、早期寺院的佛典傳譯與外語學習

佛教寺廟在中國社會的出現和發展本身就是中外文化交流的結果，其後，在相當長的時間裡，佛教寺廟又扮演了中外文化交流和外語教學的中心，兩者相輔相成，互為動力，使佛教寺廟的教育功能得到充分的發揮，在中國的外語教學史上寫下了濃墨重彩的一筆。

1. 外語學習導源於佛典傳譯

佛教傳入並植根中國是從經典傳譯開始的，正如宋代名僧贊寧所言，“良由譯經是佛法之本，本立則道生。”所以，經典傳譯是佛教在中國生根、開花、結果的關鍵所在，它需要既精通佛教哲理又精通中、印兩種語言文字的人才，否則面對艱深晦澀的佛教義理翻譯起來就困難重重。“初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和，椀配世間，擺名三昧，咫尺千里，覲面難通。次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違。”^②贊寧所描述的是早期佛典傳譯的艱難情景：梵僧不諳華語，華僧不懂梵語，雙方翻譯時只能“聽言揣意”，艱難溝通，雖然面對面的探討，卻難以知曉對方的涵義。只有等到梵僧學會華語，華僧掌握梵文，才“十得八九”，然而，仍然“時有差違”，不時出現錯誤。

是以，佛典的傳譯走向完備的過程，實際也是一個外語人才的培養過程。佛典傳譯最初是由來華弘法的域外僧人發起的，他們精通印度或西域語言，但對以象形表意為主的中文一時難以掌握，所以必須與中國人合作才能完成傳譯之業。為了佛典翻譯事業的順利進行，勢必需要培養精通印度語言文字的中國僧人，這樣以寺院為中心的佛典傳譯活動就拉開了中國歷史上首輪外語教學活動的序幕，並由此引發了從漢季至唐末持續超過六百年的西行求法運動，開啟了一場史無前例的中外文化交流熱潮。

外語學習源於需要，無論是物質還是精神的需要，沒有需要就不會有學習的動力，也不可能有相應的教學活動。中國人與域外操不同語言文字的民族接觸的歷史非常悠久，但直到佛教傳入，中國人才真正開啟了自覺、持久的外語學習和外語教學活動，這完全出於一種由信仰而形成的精神需求。誠如梁啟超所論：“我國古代與異族之接觸雖多，其文化皆出我下。凡交際皆以我族語言文字為主，故‘象鞅’（譯官）之業，無足稱焉，其對於外來文化，為熱情的歡迎，為虛心的領受，而認翻譯為一種崇高事業者，則自佛教輸入以後也”。^③因為視佛典翻譯為一種崇高的事業，又因翻譯而產生了學習承載這種經典的語言文字的需求，因而開始了一場規模不大但持續時間長久的外語學習運動。後來，隨著西行求法運動的開展，這種少數人從事的外語學習活動在更為廣泛的佛教人士中展開，進而影響了教外的士大夫，並對中國的音韻學產生了直接影響。

2. 早期寺院外語學習的語種

佛教典籍最初是由西域語言還是由印度語言翻譯而來，學界有不同的觀點。^④同時，隋代以前，往往將承載佛典的語言稱之為“胡語”；隋代之後，則多將佛典語言稱為“梵語”。一般來說，“胡語”一詞在古代文獻中指代域外各族所操語言文字的總稱，包括西域的犍陀羅語、吐火羅語（包括龜茲語和焉耆語）、于闐文、粟特文、突厥文、印度語文等域外語言文字；而“梵語”一詞則主要指印度的語言文字。對此胡、梵之分，贊寧評述道：“胡語梵言者，一在五天竺，純梵語。二雪山之北是胡。山之南名婆門國，與胡絕，書語不同。”即印度在雪山（喜馬拉雅）之南，其語言為“純梵語”，雪山之北的西域各國則是胡語。但在談到佛典語言的情形時，他又說道：“又以此方始從東漢傳譯，至於隋朝，皆指五天以為胡國，且失梵天之苗裔，遂言胡地之經書”。即佛典傳譯從東漢開始，當時將記載佛典之文字統稱為“胡語”，以至混淆了梵、胡之別，將印度語言也稱之為胡語。但就佛典傳

譯的歷史過程而言,這種稱佛典為“胡語”的說法又有一定道理,“如據宗本而談,(佛典)以梵為主,若從枝末而說,稱胡可存。何耶?自五天至嶺北,累累而譯也,乃疑琮公(隋代彥琮)留此以待今日,亦不敢讓焉。三亦胡亦梵,如天竺經律傳到龜茲,龜茲不解天竺語,呼天竺為印特伽國者,因而譯之。若易解者猶存梵語,如此胡梵俱有者是。”^⑤意即“胡語”可能包括印度語言,而且最初傳入中國的佛典可能就有一些為西域文字。

而就古籍所稱的“梵語”即印度語文而言,其情形也相當複雜,雖然“我國自來稱印度文為梵文”,^⑥即只要是印度文,無論它是俗語(Prākṛit)還是雅語(Sanskrit),一律通稱為“梵文”、“梵書”或“梵語”,而這些文獻中,帶“梵”的詞語其概念也很模糊,“有時指梵文,有時指梵文的書體。”^⑦但大體而言,印度語文分為上層人士或學術用語“雅語”,即 Sanskrit(類似中國古代的文言文);下層民眾使用的生活用語“俗語”,即 Prākṛit(類似中國的白話文)。而無論是雅語還是俗語,在不同的地區、不同的時期都呈現出不同的特點,加之印度歷史上分裂多而統一少,不同地區語文之間差別非常大。以雅語(Sanskrit)為例,就其歷史而言,經歷了“吠陀”梵語、古典梵語等不同的發展階段;就其字母書寫而言,就有佉盧(kharosthī)和婆羅謎(Brahmī)兩大系統;而婆羅謎字母也先後出現過笈多(Gupta)字體、悉曇體(Siddha-mātṛkā)、城體(Nāgarī)、沙拉達字體(śāradā)、孟加拉字體(Bengali)、尼泊爾體(Nepal)以及今天仍在使用的天城體(Devanāgarī)。佛陀當年說法,用的是俗語而非雅語,這在佛典中是有明確記載的,但後來佛經由口口相傳變成文字記載時,逐漸改用當時流行的雅語,即梵語(Sanskrit),也有學者認為初期可能是混合梵語(Hybrid Sanskrit 或 Buddhist Hybrid Sanskrit^⑧),而今天唯一能確定的用俗語記載佛典的就是流行於上座部(Theravāda)佛教流傳地區的巴利語(Pāli)。

早期所傳譯的佛典有一部分可能是源於西域語言而非印度語言,但至兩晉以後,佛典傳譯絕大多數源於印度語言,即所謂的“梵語”,特別是法顯求法回國(412年)之後,佛典的傳譯基本以印度語言為主,佛門中人的外語學習自然也是以印度語言文字為主,早期寺廟中也許有僧人學習過西域的某種語言文字,由於文獻失載,其詳情已不可稽考。而根據傳世的文獻,包括世俗文獻和佛門內典,晉唐五百年間,佛門僧俗學習的基本域外語言文字就是印度語文。所以,本篇論文所考察的古代外語學習之語種,主要就指古代印度的語言文字,包括雅語和俗語。

3. 早期寺院外語學習的方式

因佛典傳譯而帶動的印度語文學習,往往由作為譯主的域外僧人為老師,向參與翻譯活動的中國僧人傳授梵語知識。兩晉南北朝時期的譯場也許沒有隋唐時代的譯場完備,不可能每個譯場都設有譯主、筆受、譯語(度語)、證梵本、證梵義、證禪義、潤文、證義、梵唄、校勘、正字、監護大使等繁瑣複雜的職位,但有的譯場也規模龐大,且一般會譯講同施。如姚秦時期鳩摩羅什在長安逍遙園的譯場,參與翻譯和討論的僧俗達三千多人。^⑨

僧傳就記載了鳩摩羅什向參與翻譯活動的中國僧人僧叡講述梵文知識的情形:

初,沙門僧叡,才識高明,常隨什傳寫。什每為叡論西方辭體,商略同異,云:“天竺國俗,甚重文制,其宮商體韻,以入弦為善。凡觀國王,必有讚德,見佛之儀,以歌歎為貴,經中偈頌,皆其式也。但改梵為秦,失其藻蔚,雖得大意,殊隔文體。有似嚼飯與人,非徒失味,乃令嘔噦也。”^⑩

這段話實際是討論梵文中偈頌(Gāthā)的特點及其與中文的區別,佛典中有很多偈頌,特別是長頌和重頌都是篇幅很長的押韻文體,且重頌與前面的散文或對話部分內容往往相同,只是以韻文的形

式再重複一遍,這些偈頌是印度人向長者或上級表示尊重的一種文體,且讀誦時配以音樂曲調(類似於唐宋時代的詞,乃配樂押韻文體)。如果譯為漢語,其韻體和曲調都無法反映,顯得囉嗦累贅,不僅無法體會其中的優美,反而顯得冗長拖沓令人生厭。

這既是討論翻譯技巧也是談論梵語的特點,可視為當時羅什進行外語教學的一種形式,也說明羅什不僅翻譯佛教典籍,而且確曾向弟子們傳授梵語知識。而敦煌出土署名羅什撰寫的《通韻》,^①更是證明了羅什曾給弟子們編寫過初階的梵文教材。《通韻》主要講述梵文字母的拼合規則,其中有“羅文上下,一不生音。逆順傍橫,無一字而著,中邊左右,耶正交加。大秦小秦,胡梵漢而超間。雙聲牒韻,巧妙多端。牒韻無一字而不重,雙則無一聲而不韻。”“豎則雙聲,橫則牒韻”。^②這其中的“羅文”實為梵文字母(母音與子音,即元音與輔音)拼合表,其拼合方式是以十四母音(元音)為經,以三十四子音(輔音)為緯,每一子音逐一與十四母音拼合,這樣拼合一輪謂一轉。“羅文上下”指梵文聲母(母音)和韻母(輔音)縱橫排列的拼音表。以同一聲母(母音)拼各韻母(輔音),可得雙聲音節,此即“豎則雙聲”;以不同聲母拼同一韻母,可得疊韻音節,此即“橫則牒韻”。^③可知這就是《涅槃經》中的“悉曇章羅文”,也是唐代流行的《悉曇十八章》的前身。隋唐時代流行的梵文字母是所謂的悉曇體(不同於後來的城體和現在印地語仍在使用的天城體),也是當時寺院中梵語學習的初級教材,而這種悉曇類教材可能在羅什入華前就開始流行,梁代僧人僧祐的《出三藏記集》卷三有《新集安公失譯經錄》,其中就提到《悉曇慕》二卷,^④道安在羅什入華前便已過世,其生活年代略早於羅什,可見漢地寺廟中《悉曇章》的學習活動在羅什入華之前便已開始。

兩晉至南北朝,設於寺廟的譯場同時也是外語(當時文獻中大多稱“胡語”)學習的場所,講授外語課程的老師都是域外來華傳譯佛典的僧人,他們同時任譯場的譯主之職,新經傳譯出來之後,還要進行宣講,答疑釋惑,此即“譯講同施”。而譯講同施的過程中,來自域外的譯主們也向中國僧俗傳授外語知識,當時,中國寺廟的外語學習主要是學習印度語言,其最基礎的教材就是《悉曇章》,即介紹梵文字母拼合規則的材料。同時,兩晉之際,西行求法運動已在少數僧人中展開,西域(主要指現在的新疆)寺廟也成為漢地僧人學習“胡語”的地點之一。據《出三藏記集》卷九《〈賢愚經〉記》記載:“河西沙門釋曇學、威德等凡有八僧,結志遊方,遠尋經典。于闐大寺遇般遮於瑟之會。……學等八僧隨緣分聽,於是競習胡語,析以漢義,精思通譯,各書所聞,還至高昌,乃集為一部。”^⑤而這裡的“胡語”實際就是印度語言,因為法顯在《佛國記》中明確記載,“(西域)諸國俗人及沙門,盡行天竺法,但有精粗。從此(鄯善國)西行,所經諸國類皆如是。唯國胡語不同,然出家人皆習天竺書、天竺語。”^⑥即西域諸國之通用語“胡語”雖然每個國家都不一樣,但寺廟中的僧人都是學習並運用“天竺書、天竺語”的,既然曇學、威德等八位僧人在于闐大寺中聽講經論,那這裡寺廟中通用的“胡語”當然就是“天竺書、天竺語”,而非西域諸國的語言。

從朱士行開始,西域的于闐成為漢地僧人求法的重鎮之一,威德等八位僧人遠赴于闐求法並在那裡“競習胡語”,可見中國僧人已不滿足於漢地寺院的梵語學習條件,開始向域外尋求幫助,擴大了梵語學習的範圍。

二、求法運動推動梵語學習的擴大與深入

當由佛典傳譯所帶動的梵語學習活動在少數寺廟和僧人中展開時,佛教也逐漸在中國落地生根,佛教義理從“格義”、“連類”等比附方法,到專門名相體系的形成;從專門研究某一經典的涅槃師、毗曇師等專門經師的出現,再到南北朝時期因不同師承而形成的“六家七宗”等不同學派,佛教

思想逐漸融入中華文化，成為其中的有機組成部分。同時，佛教在植根中國的過程中逐漸完成了對印度這一天竺佛國的聖化，在佛教四眾內部形成了以華夏為“邊地”、以天竺為“中國”的“邊地意識”；^⑩此外，因對不同部派體系佛典的理解差異，也產生了義理上的眾多疑惑，這兩點便成為中國佛教僧眾前往西天取經的基本動機。從兩晉開始，在佛門內部形成了一股持續近 500 年的西行求法熱潮，將佛教入華的單向傳播轉變為中印文化的雙向互動，將中國僧眾對佛教經典的被動接受轉變為主動的探尋，而這場曠日持久的西行求法運動，又進一步推動了中國的梵語教學運動。

1. 梵語學習熱情的高漲

南北朝之前，寺廟內的梵語學習還只是在參與譯經的少數僧人中進行，參與的人數不多，隨著西行求法運動的開展，求法僧遂逐漸成為梵語學習的主力軍，作為“千五百年前的留學生”，^⑪遠赴西天學習佛教經論，學習並掌握印度語言是基礎和前提。由於求法運動的帶動，在佛教界內要求僧人學習梵語的呼聲日益高漲，有的甚至主張廢除佛典翻譯，直接閱讀梵文原典。隋朝的彥琮（557～610）雖然沒有西行求法，但由於出類拔萃的語言天賦和罕有的勤奮好學，很快便成長為精通梵文的一代大師，被推選為京城著名譯場大興善寺和洛陽上林園譯場的譯主，主持了許多經典的傳譯。他不僅精研梵文，而且呼籲僧眾學習梵文，直接閱讀梵文原典。

梵有可學之理，何因不學？又且發蒙草創，伏膺章簡，同鸚鵡之言，仿邯鄲之步，經營一字，為力至多，歷覽數年，其道方博，乃能包括今古，網羅天地，業似山丘，文類淵海。彼之梵法，大聖規摹，略得章本，通知體式，研若有功，解便無滯，匹於此域，固不為難。難尚須求，況其易也。或以內執人我，外慚諮問，枉令秘術，曠隔神州，靜言思之，潛而流涕。向使法蘭歸漢，僧會適吳，士行、佛念之儔，智嚴、寶雲之末，纔去俗衣，尋教梵字，亦沾僧數，先披葉典，則應五天正語，充布閩浮；三轉妙音，並流震旦，人人共解，省翻譯之勞。代代咸明，除疑網之失，於是舌根恒淨，心鏡彌朗，藉此聞思，永為種性，安之所述，大啟玄門。^⑫

彥琮認為，之所以會“枉令秘術，曠隔神州”，就是因為中國僧眾不通梵文；假如當年的康僧會、朱士行（第一位西行求法僧）、竺佛念、智嚴、寶雲等精通梵文的大德教授中國僧眾研習梵典，使“邊地”僧眾亦能掌握“五天正語”、“三轉妙音”，則人人均能理解佛典原文，不僅可以省卻翻譯之勞，許多疑惑亦可因之避免。人們之所以不能掌握梵語，主要是因為“內執人我，外慚諮問”，即我執太重，不願意向別人虛心求教。“研若有功，解便無滯”，只要努力鑽研，便能把握理解原典而無障礙。

對此“廢譯學梵”之議，唐代（武周時）的義淨也頗表贊同。他在《南海寄歸內法傳》中寫道：“今望惣習梵文，無勞翻譯之重。……骨侖（即“昆侖”，指南海諸國）速利（即“粟特”，Soghdiana），尚能惣讀梵經，豈況天府神州而不談其本說？”^⑬意為中國周邊的南海諸國，西域的粟特，這些小國的僧眾尚能閱讀梵文佛典，而號稱禮儀之邦的文明古國，中國的僧眾豈能不精通梵文，閱讀原典？

廢譯學梵之論雖未被大多數中國僧眾所接受，但梵語學習卻在部分僧眾，特別是求法僧中轟轟烈烈地開展起來。

2. 梵文學習活動範圍的擴大

西行求法運動轟轟烈烈地開展之後，不僅梵語學習的人數日益增多，梵語學習的場所也由中國本土的寺廟向域外寺廟延伸。梵文是一種迥異於漢文的拼音文字，所以，學習並掌握這種動詞詞尾變化繁複，格、性、數等語法複雜，發音彈舌繞口的語言文字決非短時可成，一蹴而就。所以，求法僧除了首途西行前在國內寺廟學習之外，求法途中、抵達天竺之後也不斷學習、鞏固和提高梵文能力。

法顯是文獻記載第一個抵達天竺的中國求法僧，此後西行求法者如過江之鯉，前赴後繼，海陸

兩途,同時並進,不絕於道,相續約五百餘年,至唐末方告一段落。據僧傳記載,這些求法僧不僅在漢地寺廟學習梵文,在求法途中,在西天印度、師子國(斯里蘭卡)也研習梵文。

法顯《佛國記》：“(法顯)從波羅捺國東行,還到巴連弗邑(指印度摩揭陀國首都華氏城)。……法顯在此三年,學梵書梵語,寫律”^①

《出三藏記集》卷十五《法勇傳》：“(法勇等十五人)“進至罽賓國,禮拜佛鉢。停歲餘,學胡語書竟,便解胡語。”^②

梁《高僧傳》卷三《寶雲傳》：“雲在外域,遍學梵書,天竺諸國音字詁訓,悉皆備解。”^③

梁《高僧傳》卷四《慧叡傳》：“常遊方而學,……遊歷諸國,乃至南天竺界,音義詁訓,殊方音義,無不必曉。”^④

唐代玄奘、義淨在西域和南海寺廟學習梵文並在抵達印度後繼續學習梵文梵書的事蹟,更是廣為人知。但中國境內的梵語學習並未因求法僧可以域外學習就有所衰落,相反,國內寺廟的梵語學習活動在求法運動的推動下,人數和範圍均有所增多和擴大。

首先,求法僧的梵語學習都始於中土寺廟,打下基礎之後再發足西行。玄奘、義淨西行求法僧都是如此。道宣《續高僧傳》卷四《玄奘傳》記載：“(奘師在國內時)頓跡京輦,廣就諸蕃,遍學書語,行坐尋授,數日傳通。”^⑤其中的“諸蕃”就是生活在中國境內的域外僑民。其他西行求法僧出境之前大多在中國寺廟學習梵文,打下一定基礎再首途西行。而長安、南京、洛陽、廣州等地的寺廟則是中國僧人研習梵文的主要場所。

其次,本土僧眾主動研習梵語人數增多。早期研習梵文的主要是譯場中人,而隋唐時代的譯場常常又具有了外語學校的功能。隨著翻譯人才數量的增加和水平的提高,進入譯場的門檻也大幅提高,其中梵文水平就是關鍵的指標之一,而能進入譯場則往往是一種身份的象徵。許多僧眾為了進入譯場,自覺向來華的梵僧學習梵語,唐代的知玄和懷迪就是其中的代表。

知玄就曾向梵僧滿月學習梵語,並使自己的梵語達到參與譯場翻譯的水平。

釋滿月者,西域人也。爰來震旦,務在翻傳瑜伽法門,一皆貫練。……時悟達國師知玄,好學聲明,禮月為師,情相欵密,指教梵字並音字之緣界,《悉曇》八轉,深得幽趣。玄曰:“異哉!吾體兩方之言,願參象胥之末,可乎?”因請翻諸禁呪,乃與菩薩囉日羅金剛悉地等,重譯出《陀羅尼集》四卷,又《佛為毘戍陀天子說尊勝經》一卷,詳核三復,曲盡佛意。^⑥

知玄因“好學聲明”,即佛教的“五明”之一,梵語的語法修辭學,拜滿月為師,滿月先從字母拼合法,即《悉曇》之學教起,直到知玄“體兩方之言”,即能理解梵漢兩種文本的佛典。隨之,請求參與譯經,並與梵僧囉日羅金剛悉等譯兩部密教經典。而且,“曲盡佛意”,準確地傳譯佛陀教旨,翻譯效果不錯。

知玄在京師從滿月研習梵文,懷迪則在南方的廣府跟隨梵僧學習梵文。

釋懷迪,循州人也。先入法於南樓寺,其山半在海涯,半連陸岸,乃仙聖遊居之靈府也。迪久探經論,多所該通,七略九流,粗加尋究。以海隅之地,津濟之前,數有梵僧寓止於此,迪學其書語,自茲通利。菩提流志初譯《寶積》,召迪至京證義,事畢南歸。後於廣府遇一梵僧,賫多羅葉經一夾,請共翻傳,勒成十卷,名《大佛頂萬行首楞嚴經》是也。迪筆受經旨,緝綴文理,後因南使附經入京,即開元中也。^⑦

羅浮山既是道教的七大洞天、三十四福地之一,也是佛教名山,南樓寺始建於梁武帝大同年間(535

~546),據考證南樓寺是有史可據、第一座修建於羅浮山的佛教寺院,修建者為廣州刺史蕭譽。歷史上南樓寺與延祥寺、華首寺、明月寺、延慶寺、龍華寺、寶積寺、資福寺、香積寺、大慈寺、華岩寺、花手寺、東林寺、護國寺、法雲寺、太平寺、撥雲寺、佛跡寺並稱羅浮歷代“十八寺”。懷迪乃唐時南樓寺寺主。²⁹羅浮山地處嶺南博羅地界,距廣州不遠,而廣州又是唐代史籍所稱的“廣州通海夷道”的東方始發港,乃由海路來華梵僧必經之地,是以羅浮山寺廟常有梵僧往來駐錫。而居十八寺之首的南樓寺則“數有梵僧寓止於此”,成為中外文化交流之樞紐,懷迪便跟隨前來駐錫的梵僧學習梵語,並達到較高水平,為當時的僧界所知。

據其本傳,先是應詔赴唐東都洛陽與菩提流志一起翻譯《寶積經》,任證義之職,然後南下,參與梵僧般刺蜜帝(極量)在廣州光孝寺的譯場,任正譯,與武后時的宰相房融(任筆受)一起翻譯《楞嚴經》。然而,從時間上看,他於神龍元年(705)在廣州參加完《楞嚴經》的翻譯之後才北上京城參與《寶積經》的翻譯,³⁰因為菩提流志翻譯《寶積》始於神龍二年(706),直到先天二年(713)才完成翻譯。³¹但無論何者在先,他至少參加了兩部重要經典的傳譯,在梵語人才林立的唐代中期能夠參與京城和廣州的譯場任證義和證譯,都充分說明了其精通梵語的程度和水平,也從側面說明嶺南地區寺廟梵語教學水平之高,不亞於京城寺廟。

此外,參與玄奘譯場的著名大德,如道宣和窺基都曾在譯場研習梵文並深有造詣,說明唐代寺廟中學習梵文的不在少數,而且還影響了教外的不少文人學士如王維等對梵文產生了深厚的興趣。

三、晉唐寺院外語教學的師資、教材及特點

外語學習包括師資、教材和教學手段或授課方式,古代中國寺廟的梵語學習也是如此,下面就對這三個方面略做探討。

1. 寺廟梵語教學的師資

梵文是一種迥異於漢文的表音文字,³²面對這種文法變化極為繁複的拼音文字,中古時期的中土僧眾是不大可能無師自通的。所以,寺廟的梵語學習必然有授業的老師。而關於古代寺廟授業的梵文老師,曹仕邦歸納為如下幾類人:第一、東來弘法而通中國語文的外國法師;第二、旅居中夏的印度居士;第三、求法歸來的華人僧俗;第四、譯場中懂梵語者。³³實際上,可以歸納為兩類人,即來中土弘法的域外僧俗和中國本土僧人。

首先,最早充任華人梵文教師者主要為東來弘法之梵僧,他們既是早期譯場的譯主,又是中國僧眾的梵文老師,上文已有討論,此處不再做詳細論述。

其次,是來華弘法的在家居士、經商定居的域外僑民。

晉唐時期,來華弘法的在家居士為數不少,許多還參與經典傳譯,如漢末的安玄,曾與漢僧嚴佛調一起譯出《法鏡經》;³⁴三國時“備通六國語”且譯經眾多的支謙(字恭明);³⁵西晉時協助竺法護譯經的竺法首,³⁶“善胡漢語及書”並與無羅叉共譯《放光般若經》的竺叔蘭;³⁷東晉時著名僧人曇摩耶舍的弟子法度,“善梵漢之言,常為譯語”,出家之後在廣州指引尼眾,專弘小乘,禁讀方等,受到北方大德如僧祐、慧皎的批判;兩次送師子國比丘尼到南京並參與翻譯佛經的南海商船舶主竺難提等域外來華弘法的商人或僑民。³⁸例如,法度“本竺婆勒子,勒久停廣州,往來求利,中途於南康生男,仍名南康,長名金迦,入道名法度。”³⁹法度的父親本是來華商人,法度則是土生印僑。這些來自印度、定居中土的域外僑民,也成為中國僧眾學習梵文的老師之一,當時的廣州和長安都是域外商人和外僑最多的地區之一,這裡有著名的蕃坊,是外僑的定居區域。玄奘法師出國之前“廣就諸蕃,

遍學書語”，這其中的“諸蕃”應該就包括這些來華的印僑。

這些來華弘法的域外僧、俗（佛教在家居士）為了完成佛典的傳譯使命，必須培養精通梵文的中國僧人，與自己配合完成經典的“傳譯”。典籍中之之所以稱為“傳譯”而非翻譯，是因為早期的佛典翻譯並無文本，先須由來華梵僧將自己所記憶的佛典背誦出來，將其所誦出之佛典記錄為梵本，然後再由梵本翻譯為漢文，所以實際包括了傳誦、記錄整理、最後再譯為漢文三個環節。³⁹而這項工程沒有精通梵文的本土僧人的參與，是不可能有效完成的。所以教授華人梵語、培養精通梵語的中國僧人，便成為來華弘法域外僧人的重要任務之一。兩晉南北朝譯場中充任譯主者幾乎都是域外僧人，即使是求法歸來的法顯法師，也需與梵僧佛跋陀羅等合作才能完成佛典傳譯工作。因此，早期佛教寺廟傳授梵文知識的教師，以來華弘法的域外僧人和域外僑民為主。

第三，精通梵文的中土僧眾，包括如隋代彥琮、萬天懿等未曾西行求法卻精通梵語的僧人及從印度訪學歸來的中國求法僧。特別是求法歸來的僧人，他們既精通梵語，自己的母語又是漢語；既全面瞭解印度文化，又深諳中華文化，成為溝通中西的橋樑和載體。這樣，隋唐以後留學歸國的求法僧，便成為寺廟梵文學習的主要師資力量。

玄奘、義淨回國後，在譯經之餘都曾傳授梵文或悉曇知識。據《宋僧傳·窺基傳》載，“（窺基）及乎入法，奉敕為奘師弟子，始住廣福寺。尋奉別敕選聰慧穎脫者入大慈恩寺，躬事奘師，學五竺語，解紛開結，統綜條然。聞見者無不歎伏。”⁴⁰是窺基確從奘師學過梵文，而且，觀此“尋奉別敕選聰慧穎脫者入大慈恩寺，躬事奘師，學五竺語”之語意，奉敕入慈恩寺從奘師習梵語者，非止窺基一人，是選了一批“聰慧穎脫者”，其中包括窺基師從奘師研習梵文，則奘師歸國後確曾招收過一批弟子研習梵文。義淨重視密咒，所譯經典中就有《一字咒王》、《莊嚴王陀羅尼》、《香王菩薩咒》等密教經咒，僧傳謂其“性傳密咒，最盡其妙，二三合聲，爾時方曉。”故其對《悉曇章》之傳習亦頗加關注，“譯綴之暇，曲授學徒”，⁴¹並撰《梵語千字文》供研習梵文者之用，而且義淨法師在其所著《南海寄歸內法傳》的“西方學法”一節中，專門介紹了印度的語法學著作，特別是波尼你的語法名著《波你尼經（Pāṇinisūtra）》。並叮囑說：“神州之人，若向西方求學問者，要須知此，方可習餘，如其不然，空自勞也。斯等諸書，並須暗誦。”⁴²

法顯、智猛、玄奘、義淨等學貫中西的一批傑出人才的回國，使中國的佛典翻譯水平有了質的飛躍。對此贊寧感歎道：“後則（智）猛、顯親往，奘、（不）空兩通，器請師子之膏，鵝得水中之乳，內豎對文王之問，揚雄得絕代之文，印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。”⁴³這些學通中西的求法僧的歸來，不僅提高了佛典傳譯的質量，而且提升了寺廟梵語教學的規模和水平，他們成為隋唐時代寺廟外語教學師資隊伍中最為重要的中堅力量。

2. 晉唐寺廟外語教學的教材簡析

晉唐寺廟中，中國僧人研習梵語所用的基本教材是什麼？它們都有哪些門類呢？從留存至今的材料來看，有兩類材料最為學界所熟悉。

一為悉曇（Siddham）類，即有關梵文字母拼寫組合規則之書；一為梵漢字典類書。悉曇類的書東晉道安時代就已出現，字典類書流傳至今者大多為唐人著述。此外，還有為數較多的字書，即關於佛經梵文音譯漢字注音釋義之字書，如慧琳《一切音經義》等，因與梵文學習關係不大，故闕而不論。⁴⁴悉曇類以唐山陰沙門智廣所撰之《悉曇字記》為代表；字典類則以相傳為義淨所撰之《梵語千字文》為典型。⁴⁵

首先，悉曇類著述是今天能見到的最多的有關中國僧眾梵文學習的材料，可知悉曇類著述是當

時習梵文者必用之書，這是由於梵文字母拼合之特殊性所導致的結果。梵文字母在組成單詞時，並非如英文那樣字母原封不動地進行拼寫，而是要產生音變和形變，即梵文字母在組成單詞的拼寫過程中，既發生音變（即連音變化律），也發生形變。以南北朝至唐代時期所用之悉曇字母為例，在字母組合成單詞時，不僅母音（即“摩多”，元音）要變成“摩多點畫”（即簡化後的元音符號）附著於子音之上，而且子音（即“體文”，輔音）也須變成“切繼半體”（即子音字母的簡化形態），故梵文學習首先從字母的拼寫規則開始。從晉時羅什之《通韻》到唐季智廣之《悉曇字記》，《悉曇章》先後流傳有十二章、十八章和三十六章等不同版本。雖然音節或字母多少因時代地域有所變化，但它們作為講解梵文字母拼合規則的啟蒙讀物，除了字母字數和編排方式上有一定差異外，內容大致相同。它們是當時流傳最為廣泛的外語知識讀物，不僅佛門中人，就是教外士大夫也願意閱讀，瞭解一些梵文知識。

其次，是梵漢字典類的書籍。隋唐時期流傳至今的字典類著述，除義淨的《梵語千字文》外，還有利言的《梵語雜名》、全真的《唐梵文字》等，其中，以義淨的《千字文》最具代表性，全真的《唐梵文字》、署名僧但多藥多和波羅瞿那彌舍沙的《唐梵兩語雙對集》均仿義淨之《千字文》而作，說明義淨之著作被視為範文。義淨的《千字文》收集約 995 個梵字，旁邊用漢字注音，下面再注一個意思相近的中國漢字。^{④6}而這些漢字連綴起來，便成文義連貫的四言韻語，每隔二十句，插入一段五言四句，且在此之後換韻。^{④7}但必須說明的是，《梵語千字文》之類的字典書，與我們今天所用的英漢或漢英詞典卻大不相同，既非按字母順序，亦非按偏旁部首編排字詞，而是常用梵語字詞句的漢譯，說它是字典，倒不如稱其為常用字詞梵漢對照讀本更為恰當。

3. 晉唐寺廟梵語教學的特點分析

第一，縱觀從漢末兩晉到唐末宋初的梵學教學活動，其最大的特點之一就是參與群體的特殊性，幾乎全為佛門中人，其中又以僧人為主，外加一些佛教居士群體。教外菁英中有少量士大夫參加，如東晉時的著名詩人謝靈運曾編撰介紹梵文字母拼合知識的《十四音訓敘》。據慧皎《高僧傳·慧睿傳》載：“陳郡謝靈運篤好佛理，殊俗之音，多所達解。乃諮（慧）睿以經中諸字，並眾音異旨，於是著《十四音訓敘》，條列梵漢，昭然可了，使文字有據焉。”^{④8}所謂“經中諸字”，即指《大涅槃經》中之《文字品》。《大涅槃經》譯出之後迅速流行，以至出現了專門研究它的“涅槃師”，而其中《文字品》中所介紹的梵文字母也成為研究的熱點，靈運也因此參與研習梵文知識。^{④9}唐代的王維、苑咸等人也對梵文知識表現出興趣。儘管教外人對梵文的基本知識表現出一定興趣，^{⑤0}但實際學習梵文的士人史籍中則未見具體記載。一般的社會民眾基本沒有參與，最多是給自己取一個帶點佛意或有梵文音譯特點的名字，以示時髦。

第二，參與學習者有其明確的目的性，即要麼為西行求法做外語知識準備，要麼為參與譯場傳譯或閱讀梵文經典服務，即外語研習的目的就是為了佛門的弘法佈道。所以這一目標決定了學習梵語的學生絕大多數為立志西行求法者，渴望參與譯場傳譯佛典者和打算閱讀梵文佛典者，研習梵文者可能選擇這三個目標中的其中一個，也可能選擇所有三個目標。義淨《千字文》序言中提到“為欲向西國人，作學語樣，仍各注中，梵音下題漢字，其無字者，以音正之。並是當途要字，但學得此則餘語皆通。不同舊千字文，若兼《悉曇章》讀梵本，一二年間即堪翻譯矣。”^{⑤1}明確表示此書就是為求法僧和譯經者而作，並且配合《悉曇章》學習此書，一二年就可以達到參與譯經的水平。是否如此短的時間內就可以達到翻譯佛典的水平，這裡暫不討論，但其學習目的卻是明白無誤的。

第三，學習內容基本以佛教知識為主。因為無法見到當時的其他梵文教材，但從當時梵語教學

中最為流行的義淨《千字文》為例，可以發現其內容基本全為佛教知識介紹。

通觀義淨的《梵語千字文》可以發現：其一，將近一半以上內容為佛教基本知識介紹；其二，許多內容為印度生活習俗和佛門禮儀介紹。如其中的“恭敬持與，盤盂屏卻，踞坐小床，返繫衣角。滌罷遷位，齒木梳濯，牛糞塗拭，洗滌匙杓”⁵²等文句，對照其所撰之《南海寄歸內法傳》之《食坐小床》、《餐分淨觸》、《食罷去穢》等章節讀之，可發現其《千字文》之作，乃特為後輩求法僧在印度佛寺中的衣食住行作語言和背景知識準備。因為當時中國僧眾是“連坐跏趺，排膝而食”，而西方僧眾則是“各各別踞小床”，“雙足蹋地，前置盤盂，地以牛糞淨塗，鮮葉布上”，⁵³食罷則“楊枝淨口”，即《千字文》所謂“滌罷遷位，齒木梳濯”。義淨告誡說：“不嚼楊枝，便利不洗，食無淨觸，將以為鄙”。⁵⁴此外“其器（餐具）及手，必須三屑淨揩（義淨自注：豆屑、土、乾牛糞）”，⁵⁵即上面《千字文》所謂“牛糞塗拭，洗滌匙杓”。

此外，《千字文》還有許多關於印度寺院辯經規則、交往禮儀、聖跡參拜等內容，說明此梵漢字典主要是為求法者而撰，其內容是以佛教知識，特別是印度寺廟僧眾生活的禮儀習俗為主，很少涉及世俗和社會生活的內容。

第四，在這場持續數百年的印度語文學習過程中，幾乎沒有留下任何語法類的譯作或著作。玄奘在其《大唐西域記》、義淨在其《南海寄歸內法傳》中對梵文聲明學（即梵文文法）知識和印度著名的文法著作都作了較為詳細的介紹，奘師弟子慧立在其《大慈恩三藏法師傳》中也作了系統介紹。而學習梵語這種文法十分複雜嚴謹的音素文字語言，不學文法是難以精通的，義淨、玄奘在印度都曾精研過梵文文法著作，也都知曉學習文法的重要性，但他們都沒有留下任何有關梵文文法的著作或譯作，這也是令人費解的現象。

四、餘論

由佛典傳譯而形成的外語研習活動，始於漢末兩晉之間，鼎盛於唐代中期，武宗廢佛之後便戛然而止，後來在北宋初年又有所復興。所謂“朝廷罷譯事，自唐憲宗元和五年至於周朝，相望可一百五十許歲，此道寂然。”⁵⁶到北宋太平興國年間譯經活動又有所恢復，隨著天息災、法天、師護等梵僧入華譯經，朝廷甚至於太平興國寺成立了“譯經院”，選天下童子數十人師從梵僧學習梵語，然而，綜觀宋初近百餘年間的譯經和梵文學習活動，政府雖力圖振興，但無論經典傳譯還是梵語學習都事倍功半，影響甚微，實乃印度語文學習活動的餘波遺緒。這場延續數百年之久的外語教學活動，雖然其活動場所主要在佛教寺廟之內，其參與人員主要為佛門中人，但作為歷史上第一次自覺的外語學習活動，對中國社會的各個方面，特別是漢語音韻學方面產生了巨大而深遠的影響，讓中國人首次瞭解了與象形指事表意為主的漢文迥然不同的以音素結構為主的梵語的基本知識，大大擴展了中國社會對不同語言的認識和眼界，且為外語教學積累了彌足珍貴的經驗和資料。北宋中期以後，民間的印度語言學習活動基本終止，雖然朝廷的外事管理部門仍然有少數人在堅持，明代的四夷館，清代的同文館中仍然有印度語言和其他域外語言文字的學習活動，儘管人數極少，但不絕如縷，直到晚清當第二次“西潮”帶著現代文明的絕對優勢呼嘯而來的時候，神州大地再次開啟了第二次外語學習熱潮，這次的外語學習不再局限於佛門之中、寺廟之內，而是由社會菁英開啟，逐漸普及到一般的普羅大眾，直到今天熱度不減，幾乎成為衡量教育水平高低的指標之一。勾沉索隱，回望漢唐間的這場歷時長久的第一場外語學習運動，對重新審視我們今天的外語學習熱潮，反思信息化時代我們日益廣泛深入的中外文化交流，將不無裨益和啟迪。

- ①參閱蔡鴻生:《全祖望〈二西詩〉的歷史眼界》,山東青島:《東方論壇》,2004年第6期。另外,蔡鴻生在《〈陳寅恪集〉的中外關係史學術遺產》一文所說:“佛法東傳和西學東漸,是中國文化史上兩次著名的‘西潮’。”(載林中澤主編:《華夏文明與西文世界》,香港:博士苑出版社,2003年,第1頁)
- ②⑤⑦⑩⑬⑮贊寧著,范祥雍點校:《宋高僧傳》,北京:中華書局,1987年,第52~58頁;第53~54頁;第44頁;第53頁;第57頁。
- ③梁啟超:《翻譯文學與佛典》,載氏著《佛學研究十八篇》,上海:上海古籍出版社,2001年,第168頁。
- ④參見季羨林:《浮屠與佛》,載《中印文化關係史論文集》,北京:三聯書店,1982年,第323~336頁;季羨林:《再談浮屠與佛》,北京:《歷史研究》,1990年第2期。
- ⑥④⑥周一良:《中國的梵文研究》,《周一良集》第叁卷《佛教史和敦煌學》,瀋陽:遼寧教育出版社,1998年,第218頁;第227頁。
- ⑦⑬參見薛克翹:《中印文化交流史》,北京:中國大百科全書出版社,2017年,第83頁;第88頁。
- ⑧參見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971; 另參見季羨林《原始佛教的語言問題》、《再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者佛蘭克林·愛哲頓的方法論》、《三論原始佛教的語言問題》和《中世印度雅利安語二題》等論文,載藍吉富主編:《世界佛學名著譯叢》第22冊,台北:華宇出版社,1986年。
- ⑨鳩摩羅什曾對其老師卑摩羅叉說,“漢境經律未備,新經及諸論等,多是什所傳出,三千徒眾,皆從什受法。”載慧皎著,湯用彤校注:《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》,北京:中華書局,1992年,第53頁。
- ⑩慧皎著,湯用彤校注:《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》,第53頁。
- ⑪《通韻》的卷子由英人斯坦因帶到英國,現藏倫敦(S1344),參見薛克翹:《中印文化交流史》,第87頁。
- ⑫參見饒宗頤:《鳩摩羅什〈通韻〉箋》,台北:《饒宗頤二十世紀學術文集》卷五《宗教學》,台北:新文豐出版股份有限公司,2003年,第708~728頁。
- ⑬⑮⑲僧祐著,蘇晉仁、蕭鍊子點校:《出三藏記集》,北京:中華書局,1995年,第108頁;第351頁;第581頁。
- ⑯章巽:《〈法顯傳〉校注》,上海:復旦大學出版社,2015年,第38頁。
- ⑰關於漢唐中國佛門的“邊地意識”,可參閱王邦維:《再說“洛州無影”》,北京:《唐研究》,第十卷(2004年);另參見 B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India*, Delhi: Ess Ess Publications, 1976, pp. 11-15; 何方耀:《漢唐中國佛門的“邊地意識”與梵語學習熱潮》,香港:《九州學林》,三卷四期(2005年);陳金華:《東亞佛教的分殊與統合:邊地意識與譜系建構》,載秋爽、姚炎祥主編:《第四屆寒山寺文化論壇·國際和合文化大會論文集》,上海:上海三聯書店,2011年。
- ⑱參見梁啟超:《佛學研究十八篇》。
- ⑲道宣:《續高僧傳》卷2《彥琮傳》,《高僧傳合集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第118~119頁。
- ⑳⑳義淨著,王維邦校注:《南海寄歸內法傳》卷34《西方學法》,北京:中華書局,1995年,第187頁;第197頁。
- ㉑法顯:《佛國記》,《大正藏》冊51,第864頁B欄。
- ㉒慧皎著,湯用彤點校:《高僧傳》卷三《寶雲傳》,北京:中華書局,1992年,第103頁。
- ㉓慧皎著,湯用彤點校:《高僧傳》卷四,北京:中華書局,1995年,第259頁。
- ㉔道宣:《續高僧傳》卷四《玄奘傳》,《高僧傳合集》,第128頁B欄。
- ㉕《宋高僧傳》卷三《唐京師滿月傳》,贊寧著,范祥雍點校:《宋高僧傳》,第51~52頁。
- ㉖參見宋廣業纂集:《羅浮山志會編》,清康熙(1662~1722)廣州刻本。
- ㉗參見贊寧著,范祥雍點校:《宋高僧傳》卷二《廣州制止寺極量傳》,第31頁。
- ㉘參見《宋高僧傳》卷三《洛京長壽寺菩提流志傳》,第43頁。
- ㉙瑞士著名語言學家費迪南·德·索緒爾(Ferdinand De Saussure)在其《普通語言學教程》中說:“只有兩種文字系統:(1)表意系統。在這個系統中,用獨立的符號來表示詞語,它與所包含的聲音無關。這個符號與整個詞語有關,因此也就間接地與它所表達的概念有關。這個系統的經典例證就是漢

字。(2)通常所謂的‘表音’體系。它力求再現詞語中的一系列相繼而來的聲音。表音文字有時是音節文字,有時是字母文字,即以言語中不可縮減的要素為基礎的。”載費迪南·德·索緒爾:《普通語言學教程》(Linguistique Générale),裴文譯,南京:江蘇教育出版社,2001年,第28~29頁。

③曹仕邦《淺論中國求法僧俗出國前、後學習域外語文的機緣》謂:“求法者除了向西僧學習語文之外,仕邦認為更有如下的途徑:第一,向旅居中夏的印度居士學習;第二,向求法歸來的華人僧俗學習;第三,向譯場中人學習。”台北:《中國佛學學報》第十期(1997年7月)。

③其事蹟見《出三藏記集》卷13《安玄傳》,僧祐著,蘇晉仁、蕭鍊子點校:《出三藏記集》,第511頁。

④其事蹟見《出三藏記集》卷13《支謙傳》,僧祐著,蘇晉仁、蕭鍊子點校:《出三藏記集》,第517頁。

⑤其事蹟見《梁高僧傳》卷1《曇摩羅刹傳》,北京:中華書局,1987年,第23頁。

⑥其事蹟見《出三藏記集》卷13《竺叔蘭傳》,僧祐著,蘇晉仁、蕭鍊子點校:《出三藏記集》,第520頁;另參見潘貴明:《中國居士佛教史》,北京:中國社會科學出版社,2000年,第66~81頁。

⑦竺難提運送師子國尼衆至建康給中國尼衆二部授戒事,見慧皎:《高僧傳》卷3《求那跋摩傳》,第107頁;寶唱:《比丘尼傳》卷2《僧果尼傳》,載《高僧傳合集》,第968頁。

⑧法度事蹟見慧皎:《高僧傳》卷1《曇摩耶舍傳》,第42頁。南康,今江西贛州。

⑨如姚秦時入長安傳譯四分律的佛陀耶舍,即先誦出《曇無德律》(即四分律),錄為梵本然後再漢譯。當時姚興“疑其遺謬,乃請耶舍,令誦羌籍藥方可五萬言經”。耶舍兩日後原樣誦出,不差一字,姚興才深信不疑,讓其誦出梵本,譯為漢文。事見慧皎著,湯用彤點校:《高僧傳》卷1《佛陀耶舍傳》,第56頁。

⑩贊寧著,范祥雍點校:《宋高僧傳》卷四《窺基傳》,第64頁。

⑪贊寧著,范祥雍點校:《宋高僧傳》卷一《義淨傳》,

第3頁。

⑫周一良在《中國的梵文研究》中說:“悉曇以外,中國人關於梵文的著作就是字書。玄應、慧苑、慧琳、希麟等人的音義,法雲的翻譯名義集,都是注解中文翻譯的經典,和梵文研究沒有什麼直接聯繫。”(《周一良文集》第叁卷,第227頁),筆者同意周先生的看法,因為字書都只注漢文譯音,而無梵文,故不能視為梵文學習資料。

⑬智廣《悉曇字記》和義淨《梵語千字文》均載《大正新修大藏經》第54冊《事彙部下》,第1186~1190頁、第1190~1197頁;悉曇類的書還有北宋法護和惟淨合編的《天竺字源》七卷。

⑭現《大正藏》收入的《千字文》有正本、別本,均附有前言、後記,前言後記為日僧所撰。

⑮慧皎著,湯用彤點校:《高僧傳》,第260頁。

⑯關於謝靈運《十四音訓敘》,參見王邦維:《謝靈運〈十四音訓敘〉輯考》,北京:《國學研究》第三期。

⑰王維有一首與苑咸的唱和詩,其題序曰:“苑舍人咸能書梵字,兼達梵音,皆曲盡其妙,戲為之贈。”而苑咸之和詩則有“蓮花梵字本從天,華省仙郎早悟禪。三點成伊猶有想,一觀如幻自忘筌”等句(《全唐詩》[上下],上海:上海古籍出版社,1986年,第279頁),且在詩後自注云:“佛書伊字如草書下字。”梵文母音i之悉曇體d,其書寫為上面兩個小圓圈,下面如一個大的逗點,如漢文草書的“下”字。另參見周一良:《中國的梵文研究》,載《周一良集》第叁卷,第225頁。

⑱義淨《梵語千字文並序》,載《大正新修大藏經》第54冊《事彙部下》,第1190頁。

⑲《大正藏》第54冊,頁1192A、B。

⑳㉑㉒義淨著,王邦維校注:《南海寄歸內法傳》,第31~32頁;第33頁;第36頁。

作者簡介:何方耀,華南農業大學人文與法學學院副院長、歷史系教授,博士。廣州 510642

[責任編輯 陳志雄]