

悉曇學敘論

周廣榮

北京大學東語系梵巴室

提要：概括地說，悉曇學是一門研求梵字音義的學問。就其內容而言，悉曇學研究實質上包括語言學研究與哲學研究兩個部分，語言學方面除了有關《悉曇章》的內容之外，還包括本來屬於印度聲明學的六離合釋、七例、九轉、十羅，大乘佛典中的十四音、四十二字等字母知識，梵漢字母對音，以及漢語文學受悉曇學影響而發生的變化等。哲學方面則主要包括大乘佛典中的十四音、四十二字門、種子字等梵文字母中隱含的佛教義理，中土僧侶、文人將本土文化中的事理名數如陰陽五行、律呂音聲與印度相類的概念匹配的現象等。原本講梵文字母及其拼合法的《悉曇章》之所以衍為悉曇學主要有如下三個原因：1.中土僧侶、文人接觸梵文字母的特殊過程。《悉曇章》廣泛流播於中土之前，人們已通過四十二字門、十四音接觸到梵文字母。2.密教的興盛。密宗「一一聲字皆具實相」的基本教義與身、口、意相統一的修行方式使梵字與佛教義理結合的更為緊密。3.中國古人善於比附的傳統。由於上述三個原因，從一開始，在中土僧侶、文人的觀念中，《悉曇章》就是與十四音、四十二字門等就是相混雜的，發展到後來，便形成了一門具有漢文化特色的學問——悉曇學。在上述認識的基礎上，本文提出，悉曇學是一門發源於印度，形成於漢語文化圈的學問，它是梵漢兩種語言文化交流的產物。

悉曇，又寫作「悉檀」、「悉談」、「肆曇」、「七曇」等，是梵語 *siddham* 一詞的音譯，意為成就、獲得等，通常則指古代印度人學習梵語及其拼合法的初級教程《悉曇章》（*siddhirastu*）。

《悉曇章》在隨佛教傳入中土以後，逐漸受到僧侶、文人的重視，並進而敷演為一種以研究梵字音義為主要內容的學問，其傳習之盛貫穿了整個中古時期，並在後來的佛教、語言、文學、音樂等多個領域中產生程度不同的影響。近年來，隨著中印文化交流史研究的深入，悉曇學愈來愈多地受到國內外學者的關注，但到目前為止，學界對悉曇學的具體內容還有許多爭議。筆者不揣淺陋，略就悉曇學研究的對象及成因作一討論。

一、「悉曇」名義

「悉曇」一詞，自漢唐間傳入中土以來，即具有多重涵義。中國古人主要是在以下幾種意義上使用這一稱謂的：

(一)四悉檀，即佛說法成就眾生的四種範疇或方式。始出《大智度論》卷一，其文云：

復次，佛欲說第一義悉檀相故，說是《般若波羅蜜經》有四種悉檀，一者世界悉曇，二者各各為人悉檀，三者對治悉檀，四者第一義悉檀。四悉檀中一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實無相違背。[註1]

北朝北周僧人道安《二教論》亦云：

佛教者，窮理盡性之格言，出世入真之正轍，論前文則部分十二，語其旨則四種悉檀，理妙域中，固非名號所及。[註2]

另外，天台智者大師曾撰《四悉檀義》，則使四悉檀成為天台宗解經的重要法門之一。[註3]

(二)《悉曇章》，為印度兒童學習梵語的一種初級教材，主要講述梵文字母、字母拼合及聯聲等基本的語音、語法知識，日本入唐僧空海則稱之為「印度之文書」。隋唐佛學興盛之際，因為學習梵語的需要，《悉曇章》受到佛教信仰者的普遍重視，研習之風很盛，所以關於它的記述也很多。唐代高僧義淨《南海寄歸內法傳》卷四「西方學法」條云：

一則曰創學《悉談章》，亦云《悉地羅窣堵》。斯乃小學標章之稱，但以成就吉祥為目，本有四十九字，共相乘轉，成一十八章，總有一萬餘字，……六歲童子學之，六月方了。斯乃相傳是大自然在天之所說也。[註4]

由義淨的記述可知，《悉曇章》本是一種學習梵文的啓蒙教材，如同中國古代兒童入學之始念誦的《千字文》、《百家姓》。其開頭一句話，漢語譯音爲「悉地羅宰睹」，轉寫爲拉丁字母是 *siddhirastu*，意爲「成就吉祥」，表示通過學習，可以獲得某種成就、功效。[註5]後來，人們直取這句話作爲這種梵語教材的名稱，此即《悉曇章》，或省曰《悉曇》。它由四十九個根本字輾轉拼合而成的一萬餘字構成，按類分爲十八章。

除義淨之外，隋僧慧遠、唐僧玄奘、玄應、智廣等人的著述中也有關於《悉曇章》的記載。慧遠《大般涅槃經義記》卷四云：

胡章之中有十二章，其《悉曇章》以爲第一，於中合有五十二字，悉曇兩字是題章名，餘是章體。……若以諸字盡具相配入十二音，通合應有三十六章。[註6]

玄奘《大唐西域記》卷二：

詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言。遇物合成，隨事轉用，流演枝派，其源浸廣。因地隨人，微有改變，語其大較，未異本源，而中印度特爲詳正。……而開蒙誘進，先導十二章。七歲之後，漸授五明大論。[註7]

玄應《玄應音義》卷二云：

案西域《悉曇章》，本是波羅賀磨天所作，自古迄今更無異書，但點畫之間微有不同耳。[註8]

智廣《悉曇字記》：

其始曰悉曇，而韻有六，長短兩分，字十有二，將冠下章之首。對聲呼而發韻，聲合韻而字生焉，即𑖀阿（上聲短呼）、𑖁阿（平聲長呼）等是也。其中有𑖂訖里（小字注：二合）等四文，悉曇有之非生字所用，今略也。其次體文三十有五，通前悉曇四十七言明矣。聲之所發則牙、齒、舌、喉、脣等合于宮、商，其文各五，遍口之聲文有十。……生字之章一十有七，各生字殆將四百，則梵文彰焉。正章之外有孤合之文。
[註9]

以上列舉的僅是有代表性的幾家。「唐人說悉曇者多至百餘家」，[註10]由於五天方音不同，中土僧侶的傳承有異，所傳習的《悉曇章》在字母的數量、字母拼合、章數及翻譯時所用的漢字上都表現出了種種差異。僅字母數量就有四十二、四十六、四十七、四十九、五十、五十一、五十二等數種說法。在諸多的《悉曇章》中，後人一般認為唐沙門智廣所傳的《悉曇字記》最為接近梵語的實際情形，[註11]它流傳的範圍最廣，時間最久，是現存最完整的一種《悉曇章》。

(三)悉曇字母 (Siddhamātrkā)，指梵文的一種字體。如同漢語在不同時期採用不同的字體書寫一樣，梵語也曾經運用不同的字體作為記錄語言的工具。其中最早的一種是婆羅謎體 (brahmī)。據印度古代的傳說，梵語及梵字都是由印度婆羅門教的大梵天神 (brahman) 從天上下來傳授給他們的，故因此而得名。[註12]從西元前三世紀左右的阿育王碑銘來看，這種字體是一種非常簡陋的音符，字形尚不太規整。至西元四、五世紀笈多王朝時期，在婆羅謎字體的基礎上，出現了一種相對規整的笈多體 (Gupta)。笈多體進一步孳乳變遷，到六世出現了悉曇體。悉曇體出現後，流行於南北印度，並隨佛教的傳播而傳至中土。[註13]隋唐時期學習梵語的佛教徒一般都用這種字體書寫梵字，並把它作為印度的根本文字，唐智廣《悉曇字記》即云：

悉曇，天竺文字也。……南天祖承摩醯首羅之文，此其是也。而中天兼以龍宮之文有與南天少異，而綱骨必同。健馱羅國熹多迦文獨將尤異，而字之由皆悉曇也。[註14]

悉曇字隨著中土僧侶、文人對《悉曇章》的研習而得到了廣泛的傳播，成為中土人觀念中印度的通行文字。

除了上述三個意項之外，中國人慣常使用的「悉曇」的第四個意項，就是本文將要著重討論的悉曇學。

二、悉曇學的基本內容

何謂悉曇學？它研究的對象是什麼呢？對此問題，前人沒有做過細致地討論。根據文獻資料的記載和前人的研究情況，筆者認為，悉曇學是在中土僧侶、文人研習《悉曇章》的過程中形成的一門學問，它以探討梵文字體、字音、文法以及其中所蘊含的佛教義理為基本內容，揉合了中土文化的事理名數，表現了鮮明的漢文化特色。

悉曇學以《悉曇章》為基礎，對《悉曇章》的研習成為悉曇學的重要內容。《悉曇章》講梵文字母及字母拼合法，屬於純粹的語言學知識。出於學習的需要，中國僧人把每一個字母都用與之發音相同或相近的漢字來表示。為了保持字母在譯為漢字後不走音，翻譯者在漢字的選擇上相當謹慎，除了在用字上斟酌外，還附以輕重、清濁、平上去入等一類的註釋，於是涉及到了審音。密宗興起後，其弟子直接以悉曇體書寫布列梵字，作為參悟觀想的對象，因而涉及到字體。除此之外，六離合釋（複合詞）、七例（又稱八轉，指名詞、形容詞及代詞的八種變格）、九轉（動詞的人稱和數的變化）、十羅（動詞的時態和語氣變化）等有關梵文語法的內容也被作為悉曇學的一部分。以上是悉曇學研究中的語言學方面的內容。

除了語言學部分的研究之外，中土僧侶、文人研習的《悉曇章》還具有哲學上的意義。他們認為《悉曇章》中的每一個字母與字母組合除了表示某種讀音外，還表達佛教中的某種教義，象徵佛教中的某位神明。另外，在他們將字母、字母組合與佛教教義、佛教諸神相互搭配時，一些中土固有的一些事理名數，如陰陽五行、十二律呂等也被雜揉其中。這些內容的加入，使中土僧侶、文人對《悉曇章》的研習超出了單純作為工具使用的語言學意義，而上昇到了哲學的高度。簡言之，在中土的僧侶、文人從音理入手對《悉曇章》作語言學的研究時，也從義理入手進行哲學的探討。對中土的僧侶、文人而言，研習《悉曇章》不僅僅只是學習梵文字母的基本知識，同時涉及到了梵文的文法與佛教的義理，具備了學術研究的性質，進而發展成為一門學問，這就是悉曇學。

日本著名僧人安然（七七四—八三五）所著的《悉曇藏》，是悉曇學的集大成之作，全書共分八卷，每一卷為一篇，分別列其篇名與基本內容如下：

第一梵文本源，講梵文本源、傳承、字數。

第二悉曇韻紐，講梵文的元音。

第三章藻具闕，各種《悉曇章》的拼合方式及章數的差異。

第四編錄正字，論述規範的悉曇十八章生字方式。

第五字母翻音，諸家漢字對音的差異。

第六字義入門，入字門、現字形、觀字輪。

第七字義解釋，辨別悉曇字母隱含的佛教教義。

第八正錄章段，悉曇體的十八章。

由此可以看出悉曇學所包含的這兩方面的內容。其中的第一、二、三、四、八卷是《悉曇章》原有的內容，從性質上講屬於語言學。第五卷講悉曇字母的漢字對音，亦可納入語言學範疇。第六、七卷論述悉曇字母蘊含的意義與佛教義理，進入了哲學研究的領域。從這裡可以很明顯地看出悉曇學研究內容上的二分。

需要補充說明的是，悉曇學研究中語言學方面的內容，除了《悉曇章》所講的梵字及其拼合法外，還包括如六離合釋、七例、九轉、十羅等屬於梵文文法方面的內容。[註 15]這些內容之所以也被納入以《悉曇章》為基礎而形成的悉曇學，主要是因為中土僧侶、文人研習梵語的程度及聲明學在中土的傳習狀況。

自漢代佛經初傳到北宋時期，中國有一千多年的佛經翻譯史，梵語的語言特點及其與漢語的差異很早就引起中國人的注意，[註 16]但比較專門、比較系統的討論很少見。翻檢漢譯佛典的各種目錄，除《悉曇章》之外幾乎沒有著錄過其他的梵語聲明學著作。[註 17]僅北朝周明帝時，波頭摩國三藏律師攘那跋陀羅與闍那耶舍於長安舊城婆伽寺譯出過《五明論》一卷，其中應有討論聲明學的內容，但從其卷帙數量來看，內容也是有限的。[註 18]至唐代，在玄奘取回的梵文著作中有十三部聲論著作，均未被翻譯。[註 19]因此，對於大部分的中國僧徒來說，印度的聲明學著作與知識，除《悉曇章》之外，僅是那些散見於佛典經疏中的非常零碎的介紹，聲明學在中國並未形成氣候。這種客觀的現實應是六離、七例、九轉等零散的聲明學知識最終被納入悉曇學，成為悉曇學一個組成部分的根本原因。

三、悉曇學產生的原因

原本講梵文字母及其拼寫規則的《悉曇章》為什麼傳到中國後會變成悉曇學呢？我們認為這主要與中國人接受梵文字母的特殊過程、密宗的興盛及中土文化及其思惟方式中的比附傳統有關。

(一)中國人最早通過四十二字門、十四音接觸梵文字母

據文獻材料的記載及今人的研究成果，講授梵文字母及其拼合法的《悉曇章》為中土僧侶、文人接觸瞭解是相對較晚的事情，最樂觀的估計也不過晉、宋之際。[註 20]但在此之前，中土的僧侶、文人已通過大乘《般若經》中的四十二字門接觸到梵文字母。

從中國的佛經翻譯來看，早期翻譯的佛經多屬般若部，其中影響最大的莫過於《摩訶般若波羅蜜多經》（俗稱《大品》）。西晉太康七年（二八六）竺法護所譯《光讚般若波羅蜜

經》與元康元年（二九一）無羅叉所譯《放光般若摩訶般若波羅蜜經》是這部佛經的同本異譯。《放光》之〈陀鄰尼品〉、《光讚》之〈觀品〉提及的四十二字門、字義，通過梵文字母或字母組合來宣揚諸法虛空的般若思想。它依次臚列四十二個梵文字母，在每個字母後又附以與《般若經》相關的教義，比如四十二字母中前五個字母的內容即為：

一者阿，阿者謂諸法來入不見有起者。

二者羅，羅者垢貌於諸法無有塵。

三者波，波者於諸法泥洹最第一教度。

四者遮，遮者於諸法不見有生死。

五者那，那者於諸法字已訖，字本性亦不得亦不失。[註21]

這五個字母分別代表梵文中的 a、ra、pa、ca、ña 五個音，它們後面所附的內容是字母所隱含的教義。四十二個字母中，有三十一個是單個的梵文元音或輔音字母，十一個是字母組合，它們的排列有某種固定的秩序，宣揚教義時大多採用「*者，……不可得」、「*者，……不可得見」等句式，「不可得」、「不可得見」反映了《小品》諸法性空的思想。由於《小品般若》所宣揚的性空理論與魏晉玄學所倡導的虛無思想相似，此經一經譯出，遂成為兩晉之際傳播最廣，研習最精的一部佛經，般若學因此成為當時佛學的主流。隨著《小品》的傳習，其中所講的四十二字門也在這一過程中漸為人們所瞭解，雖然當時講習四十二字門的材料沒有保存下來，但從有關當時研習、講筵之盛的記載，可以推想四十二字母在當時的傳習狀況。除了《小品經》之外，姚秦時期的鳩摩羅什又譯出解釋《小品經》的《大智度論》，其中對四十二字母的解釋非常詳細，這使四十二字母更容易為中國人所接受與學習。《大智度論》中「四十二字是一切字根本，因字有語，因語有名，因名有義」的觀念也為時人認可。不久之後《華嚴經》也被譯出，此經的〈法界品〉也借四十二字母宣揚與《華嚴》相關的教義，從而進一步強化了當時人把梵文字母與佛教義理聯繫起來的觀念。

從四十二字母的字母數與排列順序可以看出，它和後來《悉曇章》的字母並不屬於同一系統，但它畢竟使中國人第一次接觸到單個的梵文字母，從而進一步影響了中國人關於梵文字母的基本觀念。

中國人真正接觸到《悉曇章》系統的梵文字母是從翻譯《大般涅槃經》開始的。晉宋之際譯出的《大般涅槃經》是繼《小品》之後在中國流行較廣的又一部佛經。它的教義與《小品》有著某種內在的關聯，所以在它未被譯介到中國之前，中土僧侶中的一些卓異之士已對其教義有某種先驗式的預言。一俟傳入，傳習者即望風影從，使此經很快廣佈於中土。與《大

品》相似，《大般涅槃經·文字品》也通過梵文字母宣揚與它相關的教義，不同者在於由四十二字門變而為十四音。這裡雖然只說十四音，實際上包括了所有的梵文字母，前後共五十個。從其內容看，此經先明言「十四字為一切字根本」，然後依次臚列梵文字母的元音、輔音字母及其教義，其排列順序與《悉曇章》字母表的順序基本一致。茲舉其中五個喉音字母為例來說明字母與教義之間的關係：

迦者於諸眾生起大慈悲，生於子想如羅睺羅作妙上善義，是故名迦。佉者名非善友，非善友者名為雜穢，不信如來祕密之藏，是故名佉。伽者名藏，藏者即是如來祕藏，一切眾生皆有佛性，是故名伽。重音𑖀者如來常音，何等名為如來常音，所謂如來常住不變，是故名𑖀。俄者一切諸行破壞之相，是故名俄。[註 22]

「迦」、「佉」、「伽」、「𑖀」、「俄」分別指代梵文中的五個喉音字母 ka、kha、ga、gha、ṅa，其中每個字母都含有某種佛教教義，如「佉者，非善友名為雜穢，不信如來祕密之藏，是故名藏」等等。對字母的解說，旨在宣揚《大般涅槃經》中「一闡提皆有佛性」、「一切眾生皆有佛性」、「如來常住不變」等思想。因此，在僧侶、文人研習《大般涅槃經》的過程中，十四音也受到了普遍的關注，研習之風漸盛，出現了多種不同的解釋。《隋書·經籍志》亦以「能以十四字貫一切音」來說明梵文的特點。[註 23]出於研習十四音的需要，講授梵文字母基本知識的《悉曇章》隨著《大般涅槃經》的翻譯也傳入中土，曾參與曇無讖翻譯《大般涅槃經》的道朗法師已有肆曇（即悉曇）二字「直是讚美前十二字，非是字本」的說法。[註 24]

由以上所列事實可知，中國人最早是在研習《大品般若》、《大般涅槃經》等佛教經典的過程中接觸到梵文字母的，對梵文字母的理解從一開始就包括了字音與字義兩個方面的內容。在以講授梵文字母基礎知識為內容的《悉曇章》傳入中國後，中國的僧侶、文人很難截然把它與四十二字母、十四音分開。如唐·慧均《大乘四論玄義記》即云：

天作十四音生出世間言辭之本，天竺國俗，舉世通學必以此為端，是文字之樞要也。故《肆曇章》中生出聲論與字論等根本也。……故得有四十二字門，有十二音、十四音，復得有十六音，音為本，本能出字等也。梵音屈曲以因之轉變，復成一切字本也。如此間音唯有五，謂宮、商、角、徵、羽，字本因此生三萬六千餘字也，亦如篆書為本生出隸書。[註 25]

因此，當人們繼續採用研習四十二字門、十四音的方式來研習《悉曇章》時，悉曇學的產生便成爲可能。

(二)密教的興起進一步推動了梵文字母與佛教義理的結合

四十二字門與十四音影響了中土僧侶、文人研習梵文《悉曇章》的思路與方式，而興盛於盛唐、中唐時期的密宗則進一步強化了梵文字母與佛教義理之間的聯繫。

中國佛教中的密宗又稱真言宗，其根本教義爲「即身成佛」和「聲字實相」。所謂「即身成佛」就是以此父母所生之身等同於諸佛、菩薩，具足一切功德。「聲字實相」則是如法誦持真言，證成實相。實相即如來之真實、常住之法性。如阿字是一切音聲之初本，而本來不生即是萬法之本。因此阿字即與一切法本不生義相應。修真言行者便因誦持此阿字而悟世間、出世間，因果本來不生、無苦集滅道之理。除阿之外，梵文中的其他四十九字母也一一各具實相義。這一點與大乘顯教經典中的十四音義及四十二字門很相似，只是密教中的聲字宣揚的教義都與密教相關，且構成密教教義非常重要的一部分。

從一一聲字皆具實相這一基本教義出發，密宗又有修行種子佛的密法。依照此法所傳，往往把象徵密教中的某一位佛、菩薩、明王等諸神的梵文字母稱爲種子，意謂由此可以生出法性、智慧，而把被象徵的佛、菩薩等則稱做種子佛或梵字佛。種子是相應的種子佛名稱或真言中的一個字母，如與 a 字對應的佛即爲大日佛。密教徒認爲，每一個作爲種子的梵字都含有無量義，通過書寫、讀誦種子就可以得到相應的種子佛的業力、智慧，如空海《梵字悉曇字母釋義》云：「然則此梵字，亙三世而常恆，遍十方以不改，學之、書之定得常住之佛智，誦之、觀之必證不壞之法身，諸教之根本，諸智之父母，蓋在此字母乎。」[註 26]

與其根本教義密切相關，密宗最根本也最有特色的修行方式是通過身、口、意三密，即某種特定的宗教供養儀式、口誦真言、意入禪觀相互配合，使修行者自身的意念與佛力相互交融，互相攝持，以產生某種不可思議的力量與感應。所謂身密即印契，即特定的宗教供養儀式。就其原始意義而言，它是印度先民記憶的一種手段或方法，後來，在算術、舞蹈、繪畫、雕塑中有廣泛的應用，作爲一種記憶的表徵或符號，它也不再限於手，而是擴及到其他道具。

語密則指密教修行中，修行者念誦的真言。真言，梵文作 mantra，man 的原意爲思惟、思想、思念，後綴 tra 與之搭配意爲工具、器具，合起來謂爲「用來思惟的工具」，亦即語言、詞彙之義。在密教中，真言解釋爲真實而不虛妄的言詞，與其教義中的「聲字實相」說甚有關係。一行《大日經疏》卷一云：「真言，梵曰漫怛囉，即是真語如語，不妄不異之音也。龍樹《釋論》謂之祕密號，舊譯云咒，非正翻也。」[註 27]不空《總釋陀羅尼義讚》則釋曰：

「真者，真如相應；言者，真詮義。」[註 28]故知真言即是對事物的最本質、最真實的解釋。七、八世紀以來，密宗教徒所說的真言往往與陀羅尼（dhāraṇī）、咒語（vidyā）之義相同，但三者最初並非一回事。真言為真實的言詞，陀羅尼本是用來記憶的音素、音節等，咒語則是源自原始吠陀宗教中的禱詞和歌讚，發展到後來，三者都是通過秘密言辭的念誦而獲得某種業力，已看不出它們之間的差別，所以人們也把真言稱為咒陀羅尼。

意密，指密教修行者在按一定的儀軌如法禮拜、供養，同時口誦真言，心存觀想時，逐漸進入的冥想狀態。在這種狀態下，修行者與修行的佛陀、菩薩等諸神靈達到精神上的統一。在這種冥想狀態中，亦時常涉及到梵字，如不空譯《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》中所言，密教修習者在經過一系列的儀式攝念安心之後還要作如下觀想：

復應於月輪內，右旋布列四十二梵字，悉皆金色，放大光明，照徹十方，分明顯現，一一光中見無量剎海，有無量諸佛，有無量眾，前後圍遶，坐菩提場，成等正覺，智入三際，身遍十方，轉大法輪度脫群品，悉令現證，無住涅槃。復應悟入般若波羅蜜四十二字門，了一切法皆無所得，能觀正智。所觀法界，悉皆平等，無異無別。修瑜伽者，若能與是旋陀羅尼，觀行相應，即能現證毘盧遮那如來智身，於諸法中得無障礙。[註 29]

修行者依身、口、意三密方式修行，便能於此生、此身獲得正果，修成正法，而不必歷經數劫，方能成佛，這也就是密宗所講的「即身成佛」。

由上可知，不管是在教義上還是在修行儀式上，密教都與梵字、梵音有著不可分割的聯繫。密教徒要在修行中悟入真言之門，證得聲字實相之義，必須依法念誦相關的真言密語，且一定要發音正確，才可獲得成就。這類真言密語字面意義多不明顯，其蘊含的深層意義須依照密法所傳的方式觀想、持念。在翻譯成漢語時，因其秘密之故，向來只譯其音，或者乾脆原封不動，直接用當時流行的悉曇體梵文寫出。因此，正確的念誦梵字就成為密教徒最基本的的能力，而講授梵文字母及字母組合的《悉曇章》正好可以滿足密教徒的這一需求。於是，學習《悉曇章》也就成了密教徒的入門功夫。關於這一點，後來的密教徒屢有論及：

然此悉曇字母，乃至世間童子亦常修習，何能頓辦如是事耶？然此諸字，皆是如來以加持神力，從如來內證體性而流出之，故能有是不思議業用，若人明解此中意趣方便，即是通達三菩提道也。善能通達者，謂達一切眾生諸根性欲，當以何法而得入道，當

從何門而得曉悟，如是等無量、無邊皆能了知，而隨眾生受與妙法，皆令得至如來之地也。[註30]

梵文殊勝者，真言深祕旨，在梵字悉曇，……然猶真言幽邃，字字義深，隨音改義，賒切易謬，粗得髣髴，不得清切，不是梵字長短難別，在源之意，其在茲乎。[註31]

由於上述原因，隨著密宗在唐玄宗、肅宗、代宗時代的興盛，《悉曇章》的傳習也出現了前所未有的興盛局面。在這樣的傳習過程中，《悉曇章》與佛教義理的聯繫更為緊密，這成為中土僧人把對《悉曇章》的研習敷衍轉化為悉曇學研究的重要原因。

(三)中國文化的比附傳統推動了悉曇學的形成

悉曇學之所以發展成一門具有漢文化特色的龐雜的學問，一個重要的原因即是中土僧侶、文人在解說梵字音義時常夾雜一些中土文化中的事理名數概念，將內典與外學相匹配。這種狀況發展到後來表現的尤為明顯，如安然《悉曇藏》卷二所云：

如外教說，天地交合，各有五行。由五行故，乃有五音。五音之氣，內發四聲、四音之響，外生六律、六呂之曲。今者內教亦說法性緣起，生佛發生，以業力悲力，故情界器界，各有五行五音，亦生四韻四聲，亦與四聲四音合，亦與六律六呂合。[註32]

悉曇學之所以出現這種內外相雜、華梵並蓄的情形，是中國人以慣有的比附方式來理解佛教經義的必然結果。

佛教初傳中土，時常依傍道家之說，以內典與外學相互發明而尋找傳播之道。晉·慧叡〈喻疑〉記其事云：「漢末魏初，……尋味之賢，始有講次，而恢之以『格義』，迂之以配說。」[註33]以「格義」之法說解佛經者，如魏康僧會、陳慧《安般守意經注》以佛典之「安般守意」與道家的「清淨無為」互釋。[註34]東晉時期的僧人竺法雅進一步張大此術，以佛經中的事數擬配外書，使之成為解說佛典的通例。這種解經方式雖曾受到道安、僧叡等人的反對，但對於一般的佛教徒來說，用這種方法來理解隱晦的佛家義理仍不失為一種行之有效的方便法門，因此仍為諸多信徒所稟承，尤其是在許多疑偽經中，將中土文化中的事理名數與佛家事理名數相匹配的做法更是常見。如《清淨法行經》即稱，迦葉菩薩彼名老子，儒童菩

薩彼名顏淵，光淨菩薩彼名孔子。[註35]中土僧侶這種「格義」之法的產生，除了出於理解佛教義理的直接目的外，另一個潛在的原因則在於漢代以來逐漸形成的天人一統觀念下的比附思惟方式。追源溯流，這種天人一統觀最早是由漢儒董仲舒總結提出並使之理論化的。其目的是把世間萬物的存在與發展納入到一個系統中，為當時的統治者尋求理論上的依據，其基本手段即是將天地、陰陽、五行、五音、四時、四方等進行比附。此種比附傳統相沿既久，遂形成中國人一種獨特的思惟方式。佛教傳入中土後，中土佛教徒很自然地利用這種比附方式理解、闡說佛教義理，如北魏比丘曇靖偽造的《提謂波利經》中即有一段文字原封不動地搬用了這種比附手段：

提謂波利等問佛：何不為我說四六戒？佛答：五者，天下之大數，在天為五星，在地為五嶽，在人為五臟，在陰陽為五行，在王為五帝，在世為五德，在色為五色，在法為五戒。以不殺配東方，東方是木，木主於仁，仁以養生為義；不盜配北方，北方是水，水主於智，智者不盜為義；不邪淫配西方，西方是金，金主於義，有義者，不邪淫；不飲酒配南方，南方是火，火主於禮，禮防於失也；以不妄語配中央，中央是土，土主於信。[註36]

這裡曇靖通過天地、陰陽、五行等名數的相互比附把佛家的五戒（殺、盜、淫、飲酒、妄語）與儒家的五常（仁、義、禮、智、信）聯繫起來，從而使深受儒家五常觀念影響的中國人能夠比較順利的理解佛教的經義。與此相類，道家的《老子化胡經》更是運用比附方式將儒、釋納入自家系統：

桓王之時，歲次甲子一陰之月，我令尹（君）喜，乘彼月精，降中天竺國，入乎白淨夫人口中，託廕而生，號為悉達。捨太子位，入山修道，成無上道，號為佛陀。始建悉曇十二文字，展轉離合三萬餘言，廣說經誡，求無上法，又破九十六種邪道。歷年七十，示人（入）涅槃。襄王之時，其歲乙酉，我還中國，教化天人，乃授孔丘仁義等法。[註37]

在這種比附之法非常盛行且行之有效的時代，研習《悉曇章》的悉曇家們不可避免的會受其影響，採用同樣的方式來解釋梵文字母的音理、字義。如中唐沙門慧琳〈辯文字功德及出生次第〉即云：

稱呼梵字，亦五音倫次，喉、齶、斷、齒、脣吻等聲，……皆從深向淺，亦如此國五音，宮、商、角、徵、羽。五音之內，又以五行相參辯之，以清濁察之，以輕重，以陰陽二氣揀之，萬類差別，悉能知矣。故《易》曰「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」，即其義也。[註38]

在這裡，慧琳已將梵字之喉、齶、斷、齒、脣吻五音與中國固有的宮、商、角、徵、羽五音雜揉在一起，並與五行配合來加以解說了。到後來，這種風習變本加厲，（使）悉曇學（遂成爲靡成了彌）所不包、諸事皆攝的學科門類：

如外教說，天地交合，各有五行。由五行故，乃有五音。五音之氣，內發四聲、四音之響，外生六律、六呂之曲。今者內教亦說法性緣起，生佛發生，以業力悲力，故情界器界，各有五行五音，亦生四韻四聲，亦與四聲四音合，亦與六律六呂合。[註39]

至於具體的匹配方式，安然《悉曇藏》卷二言之甚詳，此不一一論列。要之，漢文化中這種一統觀下的比附傳統對悉曇學的形成委實是一重要的促發因素。

四十二字門與十四音的最早傳入，形成了中國人觀念中梵文字母與其字義不可分割的基本認識，而密宗的興盛則進一步強化了梵文字母與佛教義理的結合，於是，在中國人固有的比附思惟方式的觀照下，一門具有濃厚漢文化特色的學問——悉曇學產生了。

四、悉曇學的印度淵源

悉曇學的內容表現了濃厚的漢文化特點，而這一特點也決定了它在空間與時間上的特殊性。從時間上講，它是《悉曇章》傳入中土之後形成的；從空間上講，它只存在於當時的中國和深受中國文化影響的日本、朝鮮等可歸屬於漢文化圈的地區，在印度本土並不會存在過[註40]。儘管如此，悉曇學的源頭卻在印度，它的語言學研究部分與哲學研究部分都可以在印度文化史上找到淵源。

比之於古代其他民族，印度先民在語言的分析上顯示出一種早熟與睿智。西元前一千年左右《梨俱吠陀》的創作者已將語言尊爲女神，認爲語言具有女性般的神奇魅力。「只有像

人們用簸箕篩選穀子那樣運用語言」，「語言女神才會充分展示她的美，猶如衣著漂亮的婦女面對她的丈夫」。^[註 41]此後的《唱讚奧義書》頌之曰：「人之精英為語言，語言之精英為《梨俱》。」對語言的高度重視促進了印度語言學，尤其是語音學、語法學的發展。約在西元前六世紀產生的《奧義書》中已出現了對語音的分析，如：

進者，又當觀想此「烏特吉他」一字「烏特」、「吉」、「他」三音。「烏特」(ud)者，入息也。似此入息而「正起」(uttiṣṭhati)。「吉」(gi)者，語言也。人謂「名謂」(giras)為語言。「他」(tha)者，食物也。蓋萬物以食而建立(sthitam)。^[註 42]

西元前四世紀產生的《波你尼經》^[註 43]進一步發展了對語言的分析與研究。在經文的前面有一個字母表，共十四句，錄之如下：

- (1) a i uṇ
- (2) ṛ ḷ k
- (3) e oṇ
- (4) ai auc
- (5) ha ya va raṭ
- (6) laṇ
- (7) ña ma ña ṇam
- (8) jha bhañ
- (9) gha ḍha dhaṣ
- (10) ja ba ga ḍa daś
- (11) kha pha cha ṭha tha ca ṭa tav
- (12) ka pay
- (13) śa ṣa sar
- (14) hal

這是一張特殊的字母表，確切地說是一份語音表。這個表的編排依照波你尼發明的「對收」(pratyahara)原則安列梵語的母音和輔音。金克木先生對「對收」做了這樣的解釋：「要說某些字母的音時，只要把這些字母在表中的第一個加上這些字母表中的最後一個末尾符

號，就創造一個對收，即包括這些字母的代號」。[註 44]例如母音的「對收」代號是 ac，它包括了第一、二、三、四句中所有母音，即：

(1) a i uṇ

a, i, u

(2) ṛ ḷ k

ṛ, ḷ

(3) e oñ

e, o

(4) ai auc

ai, au

輔音字母的對收代號是 hal，包括：

(7) ña ma ña ṇam

ñ, m, ñ, ṇ, n

(8) jha bhañ

jh, bh

(9) gha ḍha dhaṣ

gh, ḍh, dh

(10) ja ba ga ḍa ḍaś

j, b, g, ḍ, d

(11) kha pha cha ṭha tha ca ṭa tav

kh, ph, ch, ṭh, th, c, ṭ, t

(12) ka pay

k, p

(13) śa ṣa sar

ś, ṣ, s

(14) hal

h

在這裡，輔音並沒有按照發音部位（喉、牙、舌、齒、脣）排列，而是按發音方法（帶聲、不帶聲、送氣、不送氣、鼻音）排列的。但波你尼在經文中發明的用一種符號來表示「同類音」的做法則彌補了這一不足，此不贅之。總體來看，波你尼字母表在按發音方法編排時，也暗示了發音部位上的關聯。儘管此表的字母數字與《悉曇章》並不一致，但做為《悉曇章》之濫觴，顯示了梵語語音的發展變化與印度人進行語音分析的水平。

《波你尼經》之後，新的文法著作仍不斷產生。在這類著作中，比較值得注意的是西元四世紀娑婆跋摩（Sarvavarman）所著的《迦丹多羅》（Kātantra）。此書對《波你尼經》作了重新調整，簡化為四章，共一四一二條主要語法規則，其中第一章第一節專門討論字母的類別與性質，成為後來中土悉曇家們爭論的重要話題。

大約與《迦丹多羅》同時，專門講授梵文字母及其拼合法的《悉曇章》產生了。隨著《悉曇章》的傳入，印度重視語音分析的傳統也被帶到了中國，對梵字音理的分析一方面構成了悉曇學的主要內容，另一方面也刺激了漢語音韻學的產生與發展。

悉曇學研究中關於梵字音理的探討是印度文化中重視語音分析傳統傳入中土後的延續與表現。那麼，其中關於字母字義的哲學性討論有沒有印度文化的源淵呢？其實，在前文討論四十二字門與十四音對中國人的梵字觀念所產生的影響時，已經表現了這種源淵關係的存在。

與古印度人對語言的重視相關聯，在很早的時候，他們就已經藉助字母來玄思悟道了。例如西元前六世紀之前的《唱讚奧義書》就已記載了這樣的內容：

凡母音皆富力神之自體。凡齒音及呵聲，皆造物主神之自體。凡其餘子音，皆死神之自體也。……一切母音，皆當發之圓滿而清剛，以為如是乃助富力神之力也。

一切齒音呵聲，不可吞併，皆當張揚以出之。此為如是乃自奉於造物之神也。其餘諸子音當微微獨立而發之，如是思惟；我當自脫於死神矣。[註45]

通過字母玄思悟道的方式，建立在對語音細致分析的基礎上。比《唱讚奧義書》稍晚的《蛙氏奧義書》，在通過語音分析來開釋義理時顯得更為複雜。例如，om 被分析為 a、u、m 三音，每一音都被賦於了深奧的哲學內涵：a 音代表遍入天（viṇu）、u（rudra）代表緊思天、m（maheśvara）音代表大自在天。由這三個音結合起來的 om 音逐漸發展成為印度唯心主義哲學的最高範疇，即所謂「om 就是梵，om 就是這個世界的一切」。[註46]由上可知，通

過語音的分析來發掘其中的玄妙之理是印度古代吠陀文化的一種傳統。這一傳統被後來的婆羅門教徒稟承並作了更為系統的、神秘的發揮，發展出各種形式的神咒與陀羅尼。

佛教最初是以婆羅門教的對立面出現的，因此，在原始佛教興起之初，曾明確禁止使用婆羅經典中的神咒、陀羅尼等。[註47]因而在早期小乘佛典中，很少或基本上沒有採用陀羅尼、神咒說法佈道的事例。但這種情形並沒有維持多久，西元前二世紀以後，隨著梵文化的復興及大乘佛教的興起，佛教的教義、律儀、說法時的語言及各種法門都作了很大調整，顯示出與婆羅門教的調和趨向。其中，大乘經典中頻繁出現的陀羅尼即是這一趨勢的典型表徵。《大智度論》中即有一段文字通過陀羅尼法門的應用與否，揭示了大、小乘間的差異與變化：

問曰：聲聞法中何以無是陀羅尼名，但大乘中有？

答曰：小法中無大，汝不應致問。大法中無小者，則可問。如小家無金銀不應問也。復次，聲聞不大般懃集諸功德，但以智慧求脫老病死苦。以是故，聲聞人不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足，不須瓶器持水；若供大眾人民，則須瓶甕持水。菩薩為一切眾生故，須陀羅尼持諸功德。復次，聲聞法中多說諸法生滅無常相故，諸論議師言諸法無常。若無常相，則不須陀羅尼，何以故？諸法無常相則無所持，唯過去行業因緣不失，如未來果報雖無必生，過去行因緣亦如是。摩訶衍法，生滅相不實，不生不滅相亦不實，諸觀諸相皆滅是為實，若持過去法則無咎。以持過去善法、善根諸功德故須陀羅尼。陀羅尼世世常隨，菩薩諸三昧不爾。或時易身，則失如是等種種分別陀羅尼諸三昧。以是故言欲得諸陀羅尼諸三昧門當學般若波羅蜜。[註48]

大乘佛典中出現陀羅尼的現象在漢譯典中體現的非常明顯，如西元二世紀後半葉由月支人支婁迦讖翻譯的《道行般若經》中即有〈持品〉，這裡的持即陀羅尼之意譯。到三世紀後半葉，竺法護譯出《光讚般若經》，無羅叉、竺叔蘭譯出《放光般若經》，內中除了大量討論陀羅尼的文字外，最值得注意的是出現了字門陀羅尼——四十二字門。

初期大乘佛典中的陀羅尼進一步發展、演變，走上了獨立化的道路，最後直接導致了原始密教——陀羅尼密教的形成。在陀羅尼密教使梵字與佛教義理的結合走向神秘化的同時，通過對某些字母或字母組合的闡釋來宣揚教義的傳統也在大乘經典中得到了保持，如《大集經·海慧菩薩品》說二十八字，《華嚴經·入法界品》說四十二字，《大莊嚴經·示書品》說四十六字，《涅槃經·文字品》、《文殊問經·字母品》說五十字。這些內容，直接影響了中土僧侶、文人對梵字「一字聲含無量義」的神秘性認識，從而成為悉曇學研究的內容之一。

如上所說，悉曇學研究的兩部分內容都能從印度本土文化中找到源頭。印度文化的母體孕育了悉曇學產生的基因。中印文化發生碰撞之後，在中土特有的文化環境中，印度文化孕育的基因發生蛻變，最終形成了悉曇學這樣一門具有鮮明漢文化特色的學問。

總之，悉曇學是一門以探求梵文字母音理、字義為基本內容的學問，儘管它在很大程度上是比附思惟的產物，但在中國文化史上，它的產生卻具有十分重要的意義。其意義主要從兩個方面表現出來：一方面，悉曇學對梵文字母所蘊涵的佛教義理的探討，無疑構成了佛學研究的重要內容，展開對悉曇學的研究，無疑會推動中、日等國佛學研究的發展。另一方面，悉曇學對梵文字母音理以及漢字對音問題的討論，影響和推動了漢語音韻學的發展，進而對中國文學的發展也產生了重要的作用。這也是悉曇學被越來越多的中國語言文學研究者關注的根本原因。

【註釋】

[註 1] 《大正藏》第二十五冊，第五十九頁中。

[註 2] 道宣，《續高僧傳·釋道安》，《大正藏》第五十冊，第六二九頁上。

[註 3] 《大唐內典錄》卷六，《大正藏》第五十五冊，第二八四頁上。關於對四悉曇的詳細解釋可參看，周叔迦〈天台宗思想〉第一編第三章〈四悉曇〉，文見《周叔迦佛學論著集》下（中華書局）第九四二~九五三頁。

[註 4] 王邦維，《南海寄歸內法傳校註》（中華書局，一九九五年）第一八九頁。

[註 5] 在正文前冠以「悉曇」一類的吉祥話語在印度是一種很常見的著述體例，如提婆羅《大丈夫論》卷下即有「一切諸字悉曇為首」的記載（提婆羅菩薩造，北涼沙門道泰譯，《大丈夫論》卷下〈說悲品〉第二十三，《大正藏》第三十冊，第二六五頁下）。隋代著名僧人吉藏《淨名玄論》卷二也指出：「天竺經題在後，而初皆云悉曇，悉曇云成就，亦云吉法。」（《大正藏》第三十八冊，第八六三頁下）緣是之故，西元三世紀前後出現的語法著作《迦丹多羅》（*kātantra*）起始的第一句即云：*siddho varṇa samāmnāyan*（悉曇，字母之總稱也。參平田昌司《謝靈運〈十四音訓敘〉の系譜》附錄 3，京都大學人文科學研究所研究報告，高田時雄編，《中國語史の資料方法と》。）

[註 6] 《大正藏》第三十七冊，第七〇七頁上~中。

[註 7] 季羨林等，《大唐西域記校注》（中華書局，一九八五年）第一八二頁。

[註 8] 中華書局影印《叢書集成》本。

[註 9] 《大正藏》第五十四冊，第一一八六頁中。

[註 10] 章炳麟，《初步梵文典·序》，《章太炎全集》第四冊（上海人民出版社，一九八四年）第四八八頁。

- [註 11] 安然，《悉曇藏·序》云：「四、真實字，以攝智廣字紀十八章文，與諸梵文多所契合。」《大正藏》第八十四冊，第三六五頁下。
- [註 12] 慧立、彥琮，《大慈恩寺三藏法師傳》卷三（中華書局校點本，二〇〇〇年）第七十五頁。
- [註 13] 函閣，〈西藏文字與悉曇梵字的比較研究〉，《少數民族語文論集》第二輯（中華書局，一九六五年）。
- [註 14] 《大正藏》第五十四冊，第一一八六頁上。
- [註 15] 在印度本土，《悉曇章》及七例、九轉、十羅等都屬於屬於聲明學研討的範圍，義淨《南海寄內法傳》卷四「西方學法條」講得很清楚。參見業師王邦維先生，《南海寄歸內法傳校注》卷四（中華書局，一九九五年）第一八七~二〇一頁。
- [註 16] 如謝靈運的《十四音訓敘》及稍後僧祐的《胡漢譯經文字音義同異記》都有對梵漢文字差異的討論。
- [註 17] 與漢地佛教形成鮮明對比，藏傳佛教的佛典目錄中則著錄了許多梵文聲明學著作，並且這種學問一直是藏傳佛教寺院教育的一個重要內容。如布敦《佛教大寶藏論》（民族出版社，一九八六年）第二九八~二九九頁，附「西藏所譯出的佛經和論目錄」，即著錄了十六種聲明學著作。出現這種情況的原因何在？筆者認為這與兩種文化及其語言文字的發達程度有關。當佛教傳入中土之時，漢語以及作為漢語承載工具的漢字系統已經相當發達，完全有能力記錄佛經及其所要宣揚的義理主張。因此，對於中土的僧徒來說，只要掌握了《悉曇章》，瞭解一些聲明學的知識，不防礙對經義的理解就足夠了。而在佛教傳入藏區時，藏人還沒有形成比較成熟的文字系統，在接受梵文佛經的同時接受系統的聲明學理論便成為一件自然而然的事情。
- [註 18] 《大唐內典錄》卷五，《大正藏》第五十五冊，第二七一頁下。《貞元新定釋教目錄》卷第十，《大正藏》第五十五冊，第八四三頁上。
- [註 19] 《大慈恩寺三藏法師傳》卷六（中華書局校點本體論）第一二七頁。
- [註 20] 對《悉曇章》的入華年代，學界尚有不同的意見，俞敏，〈等韻溯源〉（《俞敏語言學論文集》，商務印書館，一九九九年，第二六一~二七九頁）、饒宗頤，〈論「悉曇」異譯作「悉檀」及其入華年代〉（饒著《梵學集》，上海古籍出版社，一九九三年，第一四三~一五一頁）、譚世保，〈漢譯悉曇文字的一些問題〉（《中國文化》第十三輯）各代表了不同意見，筆者贊同饒宗頤先生之說，即悉曇之入華，「與《大般涅槃經》之翻譯有密切關係」。
- [註 21] 西晉·無羅叉譯，《放光般若經·摩訶般若波羅蜜陀鄰尼品》，《大正藏》第八冊，第二十六頁中。
- [註 22] 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷八，《大正藏》第十二冊，第四一三頁中~下。
- [註 23] 《隋書·經籍志》（中華書局校點本），第九四六頁。
- [註 24] 安然，《悉曇藏》卷二引惠均《玄義記》，《大正藏》第八十四冊，第三七七頁中。
- [註 25] 《悉曇藏》卷二引慧均《無依無得大乘四論玄義記》，《大正藏》第八十四冊，第三六九頁。
- [註 26] 《大正藏》第八十四冊，第三六二頁上。
- [註 27] 《大正藏》第三十九冊，第五七九頁中。

- [註 28] 《大正藏》第十八冊，第八九八頁上。
- [註 29] 不空，《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》，《大正藏》第十九冊，第七〇九頁中。
- [註 30] 《大日經義釋》卷十四〈字輪品〉，《大正藏》第三十九冊，第七二三頁中~下。
- [註 31] 日本·成尊，《真言付法纂要鈔》，《大正藏》第七十七冊，第四一九頁下。
- [註 32] 《悉曇藏》卷二，《大正藏》第八十四冊，第三八一頁上。
- [註 33] 《出三藏記集》卷五（中華書局校點本），第二三四頁。
- [註 34] 《大正藏》第十五冊，第一六四頁上，安世高譯，《安般守意經》卷上云：「安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲，是清淨無爲也。」康僧會、陳慧所作註文今已混入經文，經註不分。
- [註 35] 安然，《悉曇藏》卷一引，《大正藏》第八十四冊，第三六八頁中。
- [註 36] 智顓，《仁王護國般若經疏》卷二引，《大正藏》第三十三冊，第二六〇頁下~二六一頁上。
- [註 37] 《老子化胡經》，《大正藏》第五十四冊，第一二六七頁中。
- [註 38] 《一切經音義》卷二十五，《大正藏》第五十四冊，第四七〇頁上。
- [註 39] 《悉曇藏》卷二，《大正藏》第八十四冊，第三八一頁上。
- [註 40] 日人中村元，《東西文化の交流》（東京：春秋社，一九六四年），有一章專論悉曇學，內中言及中國及日本的悉曇學，而沒有提到印度的悉曇學，是不是他認爲印度沒有悉曇學？饒宗頤先生經常提及「印度悉曇學」這一概念，饒先生似乎認爲印度本來就有悉曇學。
- [註 41] 轉引自黃寶生，《印度古典詩學》（中國社會科學出版社，一九九三年）第一九七頁。
- [註 42] 徐梵澄譯，《五十奧義書·唱讚奧義書》（中國社會科學出版社，一九九五年八月）第七十九頁。
- [註 43] Pāṇinisūtra，又譯作《八章書》（aṣṭādhyāyī）、《聲明論》（śabda-vidyā），或徑稱《蘇坦囉》（sūtra）。
- [註 44] 金克木，《梵語語法〈波你尼經〉概述》，文載金，《梵佛探》（河北教育出版社，一九九六年）第十三頁。
- [註 45] 同 [註 42]，第一一七頁。
- [註 46] 《鷓鴣氏奧義書》，轉引自（印度）喬陀波茶著，巫白慧譯，《聖教論》（商務印書館，一九九九年）第十頁。
- [註 47] 季羨林，《原始佛教的語言問題》（中國社會科學出版社，一九八五年）第十二~十四頁，呂建福，《中國密教史》（中國社會科學出版社）第二十七~二十八頁，即列舉了許多相關材料，此不一一引述。
- [註 48] 《大智度論》卷二十八，《大正藏》第二十五冊，第二六九頁中。當然陀羅尼的應用與否並不是大、小乘佛教的絕對性區別特徵。事實上，到後來，許多小乘佛教徒也加持密咒，如《高僧傳》卷一，〈魏武昌維祇難傳〉即云，維祇難即因一持密咒的小乘僧之神力勝己而奉佛。