

# 佛教與漢語

梁曉虹

中國社會科學院語言文字應用研究所

語言與文化有着不可分割的密切關係：一方面，語言是一種最普遍、最直接的文化因素，是文化的重要組成部分。另一方面，語言又是最重要的文化載體。因為語言的作用，文化得以傳播和繼承；通過對語言的全面、深入研究，人們才會全面、深入地了解文化。所以，在文化研究的各分支中，語言處於一種特殊的、極為重要的地位：語言是研究文化的一把鑰匙。

佛教東漸，與漢民族文化相融匯，並成爲漢文化的主要內容，自然就與漢語——漢民族文化的載體、漢民族文化的重要組成部分有着不可分割的密切關係。我們初步從以下四個方面進行考察。

## 音 韻

佛教傳入後，梵文經典的翻譯、佛經的「轉讀」、「轉唱」等，對漢語音韻產生了相當大的影響，例如四聲的發現就跟佛教徒轉讀佛經以及當時的文士和僧侶受梵文拼讀方式的啓發而注意研究漢語音節結構密不可分。南齊永明七年二月，竟陵王子良大集善聲僧侶於京都創製誦經新聲，當時著名的文學家沈約、王融，以及與沙門曇濟過從甚密的周顒都曾參與盛會，「中國文士依據及摹擬當日轉讀佛經之聲，分別定爲平上去之三聲。合入聲共計之，適成四聲。於是創爲四聲之說，並撰作聲譜，借轉讀佛經之聲調，應用於中國之美化文」。<sup>1</sup>沈約等人把「四聲」的理論運用到詩的格律上，這就開創了「永明體」。「永明體」標誌着我國詩歌從比較自由的「古體」走向格律嚴謹的「近體」，在中國詩史上佔有很重要的地位。推源溯流，可見受佛家影響之大。

字母的產生也得助於佛教的傳入。「字母」這個辭就是由佛門信徒從梵文翻譯過來的。如《廣大莊嚴經·示書品》曰：「佛告諸比丘，爾時有十仞童子，而與菩薩在師前同學字母。唱阿字時，出一切諸行無常聲，唱長阿字時，出自利利他聲。」《大智度論》卷四十八曰：「四十二字母，並一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。若

1 陳寅恪《四聲三問》，《清華學報》第九期二卷。

聞字則了其義。」而關於聲母發音部位的名稱也是佛教徒在佛經的啓發下規定出來的。如《一切經音義·大般涅槃經》的「文字品」就有「舌根聲」、「舌齒聲」、「上顎聲」、「舌頭聲」、「唇吻聲」之名。<sup>2</sup>甚至字母的製定人也是佛教徒，各種有關的記載很多，如：比丘守溫述三十字母；僧了義製三十六字母；大唐舍利創三十字母，後守溫益以娘、牀、幫、滂、微、奉六母而為三十六字母。如此等等，雖有矛盾，但有一點是共同、也是可以肯定的，即字母的製定人都是和尚。

反切的雛型在漢代或漢代以前就已經有了，如周漢文詞當中，常常用到雙聲疊韻的聯綿詞，已經有所謂「二合」之音。但是一般注字解經，大都只用「譬況」、「讀若」的直音方法，不是用兩個字來切成一個音。「反切」的出現、成熟乃至用於注音，要到梵文經典的大量傳入，受印度拼音文字的啓發和影響然後成功。正如張世祿先生所指出：「佛教的傳播，梵文拼音的學理，也因之輸入；這種情形，和明清時代基督教士傳入西洋的語音學理，正是一樣。中國反切的起源，實在是受了梵文拼音學理的影響。」<sup>3</sup>

等韻的萌生是受了佛教徒「轉唱」佛經的啓發，它們的最初創立者應該是僧侶或與佛教有密切關係的文人。陳澧《切韻考》卷六：「自魏晉南北朝隋唐，但有反切，無所謂等韻。唐時僧徒依仿梵書，取中國三十六字母，謂之字母。宋人用之以分中國反切韻書為四等，然後有等韻之名。溯等韻之源，以為出於梵書，可也。」一般認為在《韻鏡》和《七音略》以前還有《七音韻鑿》，其作者為「胡僧」，乃為傳教天下而作。韻圖的製作是受了「悉曇」(Siddham)的啓發，形式上有所模仿。

韻書的出現也是受了印度梵文的影響。東漢以降，佛教的傳入，譯經的實踐，促使反切方法大行，於是魏晉南北朝韻書「鋒出」；<sup>4</sup>而四聲的發現，又為韻書的完善成熟提供了進一步的條件。

用張世祿先生的一句話總結以上諸方面內容，極中肯綮：「其實從漢代印度文化傳入中國之後，中國音韻學上的改進，沒有一件不受梵文字母的影響。」<sup>5</sup>

## 詞 匯

詞匯是對於社會發展最敏感，幾乎處於不斷變動中的語言組織的基本單位。當社會的發展直接影響語言演變的時候，詞匯則往往首當其衝地受到了社會發展的作用。

2 參考何九盈《中國古代語言學史》，頁120。

3 張世祿《中國音韻學史之鳥瞰》，載《張世祿語言學論文集》，頁50。

4 《顏氏家訓·音辭篇》：「孫叔然創《爾雅音義》，是漢末人獨知反語，至於魏世，此事大行。……自茲厥後，音韻鋒出。」

5 張世祿《等韻學派系統的分析》，載《張世祿語言學論文集》，頁85。

因此，佛教與漢語的密切關係，在詞匯上更顯突出。這大概可從以下五個方面加以考察：

### (一) 充實了漢語詞匯的家族

為了表達無數的佛教文化新概念，以及翻譯佛經的需要而產生了大批的佛教詞語。梁啟超先生早就指出：「其見於《一切經音義》、《翻譯名義集》者，即各以千計。近日本人所編的《佛教大辭典》所收乃至三萬五千餘語。此諸語者非他，實漢晉迄唐八百年間諸師所造，加入吾國系統中而變為新成分者也。」<sup>6</sup> 這「諸多的新成分」中，有照搬原音，轉寫成漢語的音譯詞，如：舍利、羅利、三昧、貝多、維摩、涅槃、羅漢、修羅、闍梨、波旬、利那、袈裟、閻羅、和尚、菩薩、沙門、伽藍、羯摩、夜叉、浮圖等。有許多常見、通用的音譯佛教術語(大多為音節簡化者)與漢語詞相合而成的「梵漢合璧詞」，<sup>7</sup> 如由音譯詞「禪」(「禪那」的簡化)構成的：禪天、禪門、禪師、禪堂、禪法等，丁福保《佛學大辭典》收 87 個(專有名詞除外，下同)；由「僧」(「僧伽」的簡化)構成的：僧物、僧人、僧侶、僧經、僧寶、僧籍、僧徒等，《佛學大辭典》收 85 個；由「佛」(「佛陀」的簡化)構成的：佛土、佛曲、佛事、佛經、佛法、佛慧、佛光等，《佛學大辭典》收 152 個。有用漢語固有的造詞材料，根據漢語的造詞方法與梵語詞所概括的內容構成的意譯詞，如法水、法船、法輪、法鼓、法雨、法海、法寶、法力、法印、法名、法號、法音、法式、法界、法務、法門、法力等，《佛學大辭典》收「法×」式的雙音節詞就有 143 個。有充分利用漢語的固有詞來表示佛教的新內容——「舊瓶裝新酒」的「佛化漢詞」，如：境界、解脫、智慧、覺悟、供養、修行、布施、神通、因緣、祖師、長老、種子、朝露、蓮花等。還有一些本有富有宗教色彩的固定詞語或其他短語，以後發展而成的成語，如：衆盲摸象、天女散花、天花亂墜、唯我獨尊、借花獻佛、空中樓閣、水中捉月、大慈大悲、六根不淨、不二法門、不即不離、不可思議、一塵不染、四大皆空、恒河沙數、味如嚼蠟、作繭自縛、認賊爲子、醍醐灌頂、大千世界等，源於印度佛教的成語，佔了漢語史上外來成語的最高比例。<sup>8</sup> 諸種方式產生的佛教詞語，在中國文化的歷史長河中，扮演了重要的角色，進一步促進了佛教在中國的普及和發展。

### (二) 發展了漢語詞匯的構造方式

豐富的詞匯構造方法是豐富多彩的語言詞匯的基本體現。大批意譯的佛教詞語的產生，鞏固並發展了漢語詞匯的構造方法。特別是從造詞法的角度去觀察，佛經中的

6 梁啟超《翻譯文學與佛典》，載《飲冰室文集》。

7 參見拙作《論梵漢合璧造新詞》，《福建師範大學學報》1986年第四期。

8 參見史式《漢語成語研究》第十一章。

譬喻造詞，更以其明顯的特色，豐富了漢語譬喻造詞的方法；又以其豐富的內容，爲人們研究漢語譬喻造詞法提供了歷史的綫索。<sup>9</sup>而佛教音譯詞與梵漢合璧詞，作爲鴉片戰爭以前漢語詞匯家族中所吸收的外來詞語的最大羣體，其創造中的多樣化漢字音譯如：三摩地—三昧、迦沙曳—袈裟、菩提薩埵—菩薩、設利羅—舍利、夜乞叉—夜叉等，就是爲了適合漢語習慣所進行的音節簡化、詞形規範等漢化過程。此外，音兼意譯地創造新詞、半音半意地創造合璧詞等，爲現代漢語外來詞的創造樹立了榜樣。與上緊密相關的是，因佛教在中國的發展，一些佛教基本詞深入漢語血液，漢語根詞的隊伍得以大大擴充，如「法」、「魔」、「佛」、「禪」、「塔」、「涅槃」、「菩提」、「解脫」、「神通」等等，在此基礎上，不斷派生、創造有關的系列新詞，如《全唐詩》中用「禪×」合璧詞表寺院的就有多：禪院、禪窟、禪宇、禪堂、禪林、禪舍、禪宮、禪齋、禪庵、禪廟、禪閣、禪寺等，<sup>10</sup>繼續起着擴大漢語詞匯家族的積極作用。

### (三)豐富了漢語詞匯的意義系統

完全靠創造新詞來對譯大量的佛家新概念，自然是不可能的。譯經時，人們總是儘可能地利用漢語原有的語詞。於是，相當一部分的漢語詞不同程度地蒙上了一層宗教色彩。這就是「舊瓶裝新酒」的「佛化漢詞」。有的因爲用於指稱名相、佛理，增加了抽象意義，如「境界」、「解脫」等；有的則因爲譬喻的運用，又添一層特殊的、形象的譬喻意義，如「蓮花」，因佛教的傳入而賦予了聖潔的光環。蓮花出淤泥而不染的特性，亦賦予了倫理、哲學上的含義，成爲清淨、吉祥的標誌。漢語中由此還產生系列的「蓮花」喻詞；<sup>11</sup>有的用於佛門以後，詞的宗教色彩不斷加強，「佛義」代替了原詞的本義，從而成爲該詞的中心意義，如「供養」、「布施」、「長老」等。<sup>12</sup>還有一些是因爲詞的借用，特別是一度出現的「格義」現象，<sup>13</sup>使一部分漢語舊詞又有了一個與其原義聯繫不明顯的「佛義」。諸如此類，其結果都是使漢語詞匯的意義系統更加豐富，漢語詞匯自然也就得到了發展。

### (四)加速了漢語雙音化發展的進程

漢語詞匯的雙音化是漢語詞匯發展的必然趨勢。佛教的輸入及發展，作爲社會生產力和文化發展的重要內容，導致更多的新概念的產生，是漢語詞匯雙音化的重要原

9 參見拙作《佛經譬喻造詞的特色》，香港《語文建設通訊》第32期。

10 參見拙作《寺院名稱幾多有？》，《語文月刊》1990年第四期。

11 參見李明權《佛學典故匯釋》，頁283—285。

12 參見拙作《漢魏六朝佛經意譯辭初探》，《語言研究》1987年第一期。

13 據梁慧皎《高僧傳·竺法雅》：「時依門徒並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數配外書，爲生解之例，謂之格義。」即用中國舊有的哲學名詞、概念和範疇去比附和解釋佛教哲學名詞、概念和範疇，從用詞的角度看，有些即屬借用。

因。而通俗、白話的文體決定了翻譯佛經中多用漢語中本有的雙音節詞語，有的是承古習用，有的則為利用時語。這方面的材料甚夥，我們僅舉一例：後秦著名翻譯家鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經·譬喻品》中有一段長偈，共 2636 字，其中雙音詞有 405 個，而以下詞目均屬中古時漢語中的新詞新語：怖畏、究竟、摧朽、嗔咻、嗔吠、驅命、搏撮、叫喚、周障、野干、充塞、嚴飾、裝校、頻蹙、媿陋、戀覽、智識、疥癩、癰疽、救護、方宜、戀著、樂著、憂惱、蓬勃、耽湎、差脫、墮落、充遍、雜穢、交橫、馳走、齧齒、藏護、頹瘦、鷲鷲、楚毒、觸燒、打擲、痠瘦、充滿、貪著、憂患、開示、演說、決定、奔競、珍玩、交絡、張馳、露地、熱惱、饑渴、藏窟、肥壯、堅固、叫呼、姝好、隨意、憍慢、明了。

更為重要的是：漢語音節簡單與印歐語系音節複雜的差別，佛教概念深奧、細微、抽象等特點決定了梵漢對譯所產生的新詞，以雙音節為主。其中如音譯詞，除了本為雙音節詞外（《佛學大辭典》約收 200 個），有不少是多音節簡化得到的。如三摩提—三昧、僧伽藍—伽藍、波羅提木叉—木叉等。《佛學大辭典》收類似的雙音節詞 266 個。梵漢合璧詞則更是以雙音為主，據筆者統計，《佛學大辭典》中有 21 個簡化成單音節的音譯詞，它們是能產的構詞成分，其前、後再加漢語成分，這樣可產生為數不少雙音梵漢合璧詞，《佛學大辭典》中約收 370 個。至於意譯詞，既然自漢代起，漢語新詞的產生已逐漸以複合法為主要方式，<sup>14</sup> 那麼，它們自然也大多是雙音節的，為中古以後雙音節詞的大規模發展奠定了牢固的基礎，加速了漢語雙音化發展的進程。<sup>15</sup>

#### （五）促進了漢語口語化的發展

佛教由於爭取羣衆、宣傳教義的需要，決定了無論佛經原文或翻譯佛經都多用口語的特點。<sup>16</sup> 所以，翻譯佛經屬於一種包含有較多口語成分的漢語文獻，反映了中古時期的語言實際面貌。在文學史上，它是極重要的白話文學研究材料；在漢語史上，它是極重要的口語詞匯研究的材料。更重要的意義在於：隨着佛教在中國的發展，有一部分佛教詞語跨出「佛門」，深入民衆語言，從宗教用語發展而為民衆口語。這些詞語或從佛教日常用語轉化而為民間口語，如表示佛家儀禮方面內容的詞，人鬼、神佛的名稱等等。僅圍繞「中有」<sup>17</sup> 概念的喪俗「七七」，在漢語中就發展出七

14 參考潘允中《漢語詞匯史概要》，頁 30。

15 參見拙作《漢魏六朝譯經對漢語詞匯雙音化的影響》，《南京師大學報》1991 年第二期。

16 參考梁啟超先生《翻譯文學與佛典》；季羨林《原始佛教的語言問題》，頁 26。

17 佛教認為人命終後，轉生前為「中有」（亦稱「中陰」）階段。其間以「七日」為一期，尋求生緣，最多至七七四十九日止，必得轉生。參見唐玄奘譯《瑜伽師地論》卷一：「又此中有，若未得生緣，極七日止。有得生緣，即不決定。若極七日，未得生緣，死而復生，極七日止。如是展轉，未得生緣，乃至七日止。自此以後，決得生緣。」

七、做七、理七、禮七、累七、七七齋、斷七等；或從佛教的名相術語轉化而為漢語口語，如「方便」、「緣份」、「良緣」、「四大」、「現在」、「過去」、「當來」等，有的在今天的語言中還饒有活力，從而表明了佛教詞語與漢語詞匯水乳交融的密切關係。佛教直接促成了唐以後變文、寶卷等俗文學的產生，佛教詞語也就成為口語詞匯的重要源頭之一。俗文學在民衆中的廣泛傳播，又進一步促進了佛教詞語向漢語口語的發展。故佛教在中國的發展，也就促進了漢語口語化的發展。

## 語 法

語法上的內容，主要體現在兩大方面：

(一)梵漢兩種語言的對譯，使漢譯佛經裏留下了梵文的文法。傑出的東晉名僧釋道安在《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序》裏提出了著名的「五失本、三不易」的理論，雖然主要是討論有關佛經翻譯問題的，但也可以說明漢譯佛經(特別是早期譯經)中有受梵文語法的影響。<sup>18</sup> 梁啓超先生曾比勘《大般若經》之第四分，自漢至唐八百餘年五種不同的譯本，發現早期翻譯中有襲用印度語法的現象。又梁啓超先生總結佛經譯文文體特點有十條，其中就有涉及語法方面的內容。如譯經中的倒裝句法極多，即受梵文的詞序顛倒所影響；此外提挈句法極多，句中或段落中的解釋語多，承前複用的詞語多，名詞前的修辭語多等。

受佛典原文的影響，漢文佛典的語言與漢語傳統的文獻語言有明顯的區別。如它刻意地講求節律，往往以四字一頓組成一大節拍，其間或與邏輯停頓不一致；不押韻，不求駢偶對仗。特別有一種「偈頌」的文體，由固定字數的四句組成，講究音節整齊但不求押韻，這實在是受了原曲偈頌文體的影響，所以有時音節上不能滿足此要求時，常以虛字墊之。這樣就形成了佛典中不少特殊的虛字現象，如「於」用在及物動詞與受事賓語之間。<sup>19</sup> 佛典中特殊的第二人稱代詞「仁」、「仁者」等。<sup>20</sup>

有關這方面的內容，可進行的研究很多。朱慶之認為那些「佛教混和漢語」的漢文佛典，其語法特點明顯的就有疑問句例、排除式例、被動句例、對話式例等。<sup>21</sup>

(二)翻譯佛經的大規模生產正值漢語語言的大轉變、大發展時期，故漢文佛典自

18 「五失本」大意為：(一)句法倒裝；(二)好用文言；(三)刪去反復詠嘆之語；(四)去一段落中解釋之語；(五)刪去後段覆牒前段之語。「三不易」大意為：(一)既須求真，又須喻俗；(二)佛智慧隔，契合實難；(三)去古久遠，無從詢證。

19 參見拙作《佛經中「於」的一種特殊用法》，《九江師專學報》1985年第一、二合期。

20 參見拙作《小議佛經「仁」「仁者」用作第二人稱代詞》，《南京師大學報》1986年第二期。

21 參見朱慶之《佛典與中古漢語詞匯研究》，四川大學博士論文，打印本。

然亦受其影響。特別是佛教為爭取羣衆，接近平民，漢譯的佛經「若專以文論，則當時諸譯師，實可謂力求通俗。質言之，則當時一種革命的白話新文體也」。<sup>22</sup> 所以，在漢魏六朝的譯經中已經能見到不少漢語新興的語法成分。董琨先生曾爬梳漢魏六朝譯經，對「將」和「把」、「着」和「了」、「便」和「就」、「還」、「邊」等語法成分進行了考察研究，認為它們在佛經中的出現，一般較同期其他文獻為早（有些甚至為後者中所未見）；而它們又都是口語成分，活力大，使用時間長，大多數甚至在現代漢語（包括方言）中還饒具生命力。<sup>23</sup> 而不少先輩、前賢也都在他們的論著中，運用現代語法學的觀點，論述漢魏六朝佛經譯文的語言特點。因此漢魏六朝翻譯佛經中有不少新興的語法成分，而且是口語成分。它們都是漢魏六朝時期漢語言的新發展，透露着當時的口語文學和後代白話文興起的消息。其後它們在不同體裁的書面作品中得以積累、成熟，逐漸通行。所以寶貴的佛經材料也是研究漢語語法發展史所不可忽視的。

## 訓 詁

訓詁學與語言學的各個分科及其他人文科學都有密切的關係，它需要綜合運用這些學科的理論、方法和成果來達成自己的研究目的。佛教東傳，對訓詁學也產生了不小的影響。初步可從以下三方面考察：

### （一）卷帙浩瀚的大藏經中，保存有豐富的訓詁材料

訓詁材料中，既有通譯語義的專著，也有其他訓詁的內容，極為豐富。通譯語義的專著，如：專門解釋佛經音義的《慧琳音義》、《玄應音義》、《慧苑音義》、《希麟音義》等，都詳注音切，博引羣書。特別是唐代和尚慧琳的《一切經音義》，網羅古訓，音譯梵經，摭拾綦廣，包孕彌富，是我國古佛經音義中的集大成之作。據研究，它曾徵引古籍七百五十餘種，其中不少都已失傳。為此，研究古代文獻的人，把它視同珍寶。因為它溝通了佛教文化與中國傳統文化、佛經語言與漢語。研究梵語與漢語音義的，早在南北朝就有《婆羅門書》；宋代則有《天竺字源》、《翻譯名義集》等。特別是後者，除經論而外，還旁採音義、注疏，並廣泛引用世書經史之類。它不僅廣為學佛者所用，也為研究梵漢音義的學者乃至研究翻譯史、翻譯理論的學者所珍視。把佛家故實分類編排的則有唐代道世所著《法苑珠林》一百卷。此書不僅編排體例科學，且廣引故事為證，證必注出典，不為虛構。幾乎大部分的卷帙都有「引證部」，則更是專門廣引衆經，為前面的述意，為所要解釋的名詞術語服務。這種實事求是的精神，與我國清代訓詁大儒所提倡的樸學精神是一致的。採輯佛典中的各類譯名，仿效《爾雅》體例

22 同註6。

23 董琨《漢魏六朝佛經所見若干新興語法成分》，載《研究生論文選集》。

的，則有清周春所撰之《佛爾雅》。這已經是通釋語義，粗具條理的佛語分類辭典，對考察佛教文化各類名物，非常有用。<sup>24</sup>

另外，佛經中經、律、論三藏本身就包含了許多訓詁內容。譬如很多經典都記錄了佛說法時的情景，弟子問，佛答。這樣的一問一答，有很多就是極好的訓詁材料。這個特色在許多經典中都很顯著。如清蒲松齡《聊齋志異·鳳仙》：「吾願恒河沙數仙人，並遣嬌女，昏嫁人間，則貧窮海中，少苦衆生矣。」其中「恒河沙數」是源自佛教的，也是漢語中習見成語。一般的譯義都說是因為恒河沙多，故以喻多。但這並不完整。《大智度論》卷七：「問曰：如閻浮提中，種種大河亦有過恒河者，何故常言恒河沙等？答曰：恒河沙多，餘河不爾；復次是恒河是佛生處，游行處，弟子現見，故以為喻；復次諸人經書皆以恒河為福德吉河，若入中洗者，諸罪垢惡皆悉除盡，以人敬事此河，皆識知，故以恒河沙為喻；復次餘河名字屢轉，此恒河世世不轉，以是故以恒河沙為喻，不取餘河。」這一段問答中，從四個不同的層次解釋了為甚麼佛經中一定要以「恒河沙數」來喻數量極多，寫得簡潔而明了。類此的訓詁內容在佛經中屢見不鮮。

## (二) 促進了訓詁義疏的發展

佛教主張普渡衆生，所以總是盡量地爭取羣衆。中國的高僧大德為了宏宣佛法，不僅僅是譯作、寫作了許多經典，還為佛經作了許多注疏，作了許多普及工作。如專門解釋《法華經》的就有著名的《法華文句》、《法華玄義》、《法華玄讚》等。據周大璞先生的統計，當時佛教經典的注疏有《大乘經疏》三百七十九卷、《小乘律講疏》二十三卷、《大乘論疏》四十七卷、《小乘論講疏》七十六卷、《雜說講疏》一百三十八卷。<sup>25</sup>幾乎重要一點的經典，都有注疏，有的甚至有幾種注疏。當時不僅僅是僧人積極從事，連王朝都很重視。如南朝的梁武帝、梁簡文帝都親自參加講經的活動。因為皇室的扶持，更擴大了其影響範圍。不少講經的稿子，就是後來的講疏、義疏。魏晉以後，道家變成了玄學家，崇尚清談，佛家自也不甘落後，更加重視講經、宣傳、普及的工作，編寫出大量的義疏、講疏等。梁啟超先生認為：隋唐的義疏之學，「實與佛典疏鈔之學同時發生，吾固不敢逕指此為翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。」實中肯綮。

佛教與訓詁學的關係也很密切。但清儒在這方面注意不夠。隨着訓詁學的發展，把訓詁學與佛教語言結合起來，開闢新的研究領域，應該很有意義；而對古籍的整理、辭書的編纂等亦有幫助。<sup>26</sup>

(下轉 14 頁)

24 參見拙作《周春的〈佛爾雅〉》，《辭書研究》1991年第一期。

25 周大璞《訓詁學要略》，頁17—18。

26 參見拙作《談佛經詞語與訓詁》，《學術論壇》1985第五期。又拙作《淺談佛典在訓詁研究中的作用》，《訓詁教學通訊》1987年第一期。



學、藝術、美學、心理學、文學、史學等各文化學科交叉滲透，成爲中國文化研究中一門領先科學。

在蘇新春這部著作出版的時候，我們相信會有一大批年輕人的語言學新著陸續面世。就語義的研究來說，四川大學宋永培的《說文》詞義系統研究，湖南師大李運富的古漢語詞匯系統研究，東北師大李亞明的訓詁價值意義的研究，杭州大學梁曉虹的佛教詞匯研究，湖南師大蔣冀騁的近代漢語詞匯研究，河南大學任繼昉的語源學史研究，雲南民族學院趙虹的古漢字文化闡釋，華東師大臧克和的《管錐篇》釋義學研究，杭州大學傅杰的現代訓詁學史研究，上海師大陳五雲的俗文字學研究，哈爾濱師大張黎的語義範疇研究等等，都是引人注目的漢語語義探索。當代中國文化研究正期待着中國語言學的年輕一代做出新貢獻。在這個意義上，我以上這些話不僅寫給蘇新春這部新著，而且寫給所有孜孜不倦的同道——讓我們攜手起來！

---

（上接頁 22）

除上文初步指出的幾方面以外，佛教與漢字、佛教與修辭等的關係也很密切。如應翻譯佛典而造的新形聲字，「魔」、「塔」、「懺」等；爲介紹新概念而改造的漢字，「袈裟」、「茉莉」等。佛典中大量的譬喻的應用，可從修辭學的角度分析，亦可從詞匯學的角度考察，內容都很豐富。