

季羨林
佛教论集

汤一介
选编

山西出版集团
山西教育出版社

季羨林

佛教论集

汤一介 选编



山西出版集团
山西教育出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

季羨林佛教论集/汤一介选编. —太原: 山西教育出版社, 2010. 1
ISBN 978 - 7 - 5440 - 3494 - 4

I. ①季… II. ②汤… III. ①佛教 - 文集 IV. ①B948 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 231576 号

季羨林佛教论集

JIXIANLIN FOJIAO LUNJI

出版人 荆作栋
出版策划 张宝东
责任编辑 杨文
复审 李飞
终审 刘立平
装帧设计 王耀斌
印装监制 贾永胜

出版发行 山西出版集团·山西教育出版社
(太原市水西门街馒头巷7号 电话: 4035711 邮编: 030002)

印装 山西人民印刷有限责任公司
开本 787×960 1/16
印张 18
字数 378千字
版次 2010年1月第1版 2010年1月山西第1次印刷
印数 1—3000册
书号 ISBN 978 - 7 - 5440 - 3494 - 4
定价 36.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。电话: 0358 - 7641044

我和佛教研究（代序一）

我接触到佛教研究，已经有 50 年的历史了。1935 年，我到了德国哥廷根，开始学习梵文、巴利文和吐火罗文，算是我研究佛教的滥觞。从那以后，在长达半个世纪的漫长的年代里，不管我的研究对象“杂”到什么程度，我对佛教研究始终锲而不舍，我在这方面的兴趣也始终没有降低。

“你研究佛教是不是想当和尚呀？”有人曾半开玩笑地问过我。我从来没有信过任何宗教，对佛教也不例外。而且我还有一条经验：对世界上的任何宗教，只要认真地用科学方法加以探讨，则会发现它的教义与仪规都有一个历史发展过程，都有其产生根源，都是人制造成的，都是破绽百出、自相矛盾的，有的简直是非常可笑的。因此，研究越深入，则信仰越淡薄。

那么为什么还要研究佛教呢？要想圆满地回答这个问题，应该先解决对佛教评价的问题。马克思主义对宗教的评价是众所周知的，从本质上来看，也是正确的。（参阅赵复三《究竟怎样认识宗教的本质》，载《中国社会科学》1986 年第 3 期）佛教这个宗教当然也包括在里面。但是我感觉到，我们过去对佛教在中国所产生的影响的评价多少有点简单化、片面化的倾向。（个别著名的史学家几乎是用谩骂的口吻来谈论佛教。这不是一个好的学风。谩骂不等于战斗，也不等于革命性强，这个真理早为大家所承认，可惜并不为这位史学家所接受）平心而论，佛教既然是一个宗教，宗教的消极方面必然会有。这一点是不能否认的。如果我们说佛教简直浑身是宝，完美无缺，那也不是实事求是的态度。

但是佛教在中国产生的仅仅是消极的影响吗？这就需要我们平心静气仔细分析。从整个世界从古至今文化发展的情况来看，一种文化，不管在某一时期内发展得多么辉煌

灿烂，如果故步自封，抱残守缺，又没有外来的新成分注入，结果必然会销声匿迹，成为夏天夜空中的流星。打一个未必很恰当的比方，一种植物，必须随时嫁接，方能永葆青春；放任不管，时间一久，就会退化。中华民族创造了极其卓越的文化，至今仍然没有失去活力，历时之久，为各民族所仅见。原因当然是很多的，重要原因之一，我认为，就是随时吸收外来的新成分，随时“拿来”，决不僵化。佛教作为一个外来的宗教，传入中国以后，抛开消极的方面不讲，积极的方面是无论如何也否定不了的。它几乎影响了中华文化的各个方面，给它增添了新的活力，促其发展，助其成长。这是公认的事实，用不着再细加阐述。

我们过去在评价佛教方面，不是没有问题的。一些史学家、哲学史家等等，除了谩骂者以外，评价也往往失之偏颇，不够全面。他们说，佛教是唯心主义，同唯心主义作斗争的过程，就是中国唯物主义发展的过程。用一个通俗的说法就是，佛教只是一个“反面教员”。我们过去习惯于这一套貌似辩证的说法，今天我们谁也不再满足于这样的认识了。我们必须对佛教重新评价。100年以前，恩格斯已经指出，佛教有辩证思想。我们过去有一些论者，言必称马恩，其实往往是仅取所需的狭隘的实用主义。任何社会现象都是极其复杂的，佛教更是如此，优点和缺点有时纠缠在一起，很难立即做出定性分析。我们一定要摒除一切先入之见，细致地、客观地、平心静气地对佛教对中国文化的影响进行分析，然后再做出结论。只有这样的结论才具有说服力，因为它符合客观事实。

现在大家都承认，不研究佛教对中国文化的影响，就无法写出真正的中国文化史、中国哲学史甚至中国历史。佛教在中国的发展是一个非常有意义的研究课题。佛教公元前传入中国以后，经历了试探、适应、发展、改变、渗透、融合许许多多阶段，最终成为中国文化、中国思想的一部分。至于在中国发展起来的禅宗，最终发展到呵佛骂祖的程度，几乎成为佛教的对立面，也是人类思想史上的一个有趣的现象，值得深入研究。佛教在中国产生了许多宗派，有的流布时间长，有的流布时间短。几乎要跟佛教“对着干”的禅宗流传的时间反而最长，也是一个值得深思的现象。

我还想在这里谈一谈整个宗教发展的问题。冯定同志在世时，我有一次同他谈到宗教前途问题。我提出了一个问题：是宗教先消灭呢，还是国家、阶级先消灭？最终我们两人的意见完全一致：国家、阶级先消灭，宗教后消灭。换句话说，即使人类进入大同之域——共产主义社会，在一定的时期内，宗教或者类似宗教的想法，还会以某种形式存在着。这看起来似乎是怪论，我却至今深信不疑。我记得，马克思讲过一句话，大意是：宗教是有宗教需要的人们所创造的。“宗教需要”有多种含义：真正的需要，虚幻的需要，甚至麻醉的需要，都属于“需要”的范畴，其性质大相径庭，其为需要则一也。否认这一点，就不是一个唯物主义者。

那么，我们是不是就不要宣传唯物主义、无神论了呢？不，不，决不。我们信仰马克思主义，我们是唯物主义者，宣传、坚持唯物主义是我们的天职，这一点决不能动

摇。我们决不能宣传有神论，为宗教张目。但是，唯其因为我们是唯物主义者，我们就必须承认客观实际，一个是历史的客观实际，一个是眼前的客观实际。在历史上确实有宗教消灭的现象，消灭的原因异常复杂。总起来看，小的宗教，比如会道门一类，是容易消灭的；大宗教则几乎无法消灭。即使消灭，也必然有其他替代品。举一个具体的例子，佛教原产生于印度和尼泊尔，现在在印度它实际上几乎不存在了。现在的一些佛教组织是人为地创办起来的。为什么产生这个现象呢？印度史家、思想史家有各种各样的解释，什么伊斯兰的侵入呀，什么印度教的复活呀。但是真正原因在于印度人民已经不再需要它，他们已经有了代用品。佛教在印度的消逝决不是由于什么人、什么组织大力宣传、大力打击的结果。在人类历史上，靠行政命令的办法消灭宗教，即使不是绝无仅有，也是十分罕见。

再看一看眼前的客观实际。世界上第一个社会主义国家苏联，建国至今快70年了。对无神论的宣传可谓不遗余力，对宗教的批评也可谓雷厉风行。然而结果怎样呢？我们现在从许多刊物上都可以读到，在苏联，宗教并没有被消灭，而且还有抬头之势。“一边倒”的时代早已一去不复返了。我们决不认为苏联什么都好，但是苏联的经验和教训，确实是值得我们借鉴的。

总之，我认为，对任何宗教，佛教当然也包括在内，我们一方面决不能去提倡；另一方面，我们也用不着故意去“消灭”。唯一的原因就是，这样做毫无用处。如果有什么地方宗教势力抬起来了，我们一不张皇失措，二不忧心忡忡。张皇无用，忧心白搭。宗教是在人类社会发展到某一阶段产生出来的，它也会在人类社会发展到某一个阶段时消灭。操之过急，徒费气力。我们的职责是对人民进行唯物主义、无神论教育。至于宗教是否因之而逐渐消灭，我们可以不必过分地去考虑。

宗教会不会成为社会发展、生产力发展的障碍呢？会的，但并非决定性的。研究宗教史，我们会发现一个很有趣的现象：宗教会适应社会的发展、生产力的发展而随时改造自己，改变自己。在欧洲，路德的宗教改革是一个例证。在亚洲，佛教小乘改为大乘，大、小二乘在个别国家，比如说在日本，改为和尚能结婚，能成家立业，也是一个例证。在日本，佛教不可谓不流行，但是生产力也不可谓不发达，其间的矛盾并不太突出。我刚从日本回来，在日本，佛教寺院和所谓神社到处可见，只在京都一处，就有1700多所。中国所谓“南朝四百八十寺”，同日本比起来，简直是小巫见大巫了。我参观的几所寺庙占地都非常大。寺里绿树参天，净无纤尘，景色奇秀，幽静宜人，同外面的花花世界，形成鲜明的对照，人一走进去，恍如进入另一世界。日本人口众多，土地面积狭小，竟然留出这么多的土地供寺院使用，其中必有缘故吧。我个人认为，这是一个非常有趣、非常有意义的现象，值得我们深入研究。我们是否可以这样说：佛教在日本，不管是以什么形式存在，一方面能满足人们对宗教的需要，另一方面又不妨碍生产力的发展，所以才能在社会上仍然保持活力呢？我感觉到，我的这些议论颇有点怪论的味道。但是，我确实是这样想的，我不愿意欺骗别人，所以就如实地写了出来，以求教

于方家。

话说得太远了，我们还是回头谈中国佛教吧。我个人研究佛教是从语言现象出发的。我对佛教教义，一无兴趣，二无认识。我一开始就是以语言研究者的身份研究佛教的。我想通过原始佛典的语言现象来探讨最初佛教的传布与发展，找出其中演变的规律。让我来谈佛教教义，有点野狐谈禅的味道。但是，人类思维有一个奇怪的现象：真正的内行视而不见的东西，一个外行反而一眼就能够看出。说自己对佛教完全是外行，那不是谦虚，而是虚伪，为我所不取。说自己对佛教教义也是内行，那就是狂妄，同样为我所不取。我懂一些佛教历史，也曾考虑过佛教在中国发展的问题。我总的感觉是，我们在这一方面的研究还非常落后。同日本比较起来，落后很多。我们现在应该急起直追，对佛教在中国历史上和文化史、哲学史上所起的作用，更要细致、具体、实事求是地加以分析，以期能做出比较正确的论断。这一件工作，不管多么艰巨，是迟早非做不行的，而且早比迟要好，否则我们就无法写什么中国哲学史、中国思想史、中国文化史，再细分起来，更无法写中国绘画史、中国语言史、中国音韵学史、中国建筑史、中国音乐史、中国舞蹈史，等等。总之，弄不清印度文化、印度佛教，就弄不清我们自己的家底。而且印度佛教在中国的影响决不仅限于汉族，其他兄弟民族特别是藏族和蒙古族，都受到深刻的影响。在这方面，我们的研究更为落后，这种现象决不能让它继续下去了。

1986年6月24日

研究佛教史的意义和方法（代序二）

源于尼泊尔和印度的佛教是世界三大宗教之一。它本身产生、发展、传布和衰微的规律，非常有研究的价值。这对于一般宗教学研究有重要意义，对于印度历史，甚至对于中国历史和中国思想史的研究也是不可缺少的。不弄清印度佛教思想的发展，中国思想史的研究是无从着手的。

佛教史从全世界范围来看，可以说是一门显学。在我国用多种文字翻译的佛典，数量居世界之首，对我国的思想、文化、艺术、语言、文学产生过极大的影响。过去我国学人曾发表了大量有关佛教的著作。到了今天，在建设社会主义的过程中，研究佛教也不是可有可无的工作。在国外，在欧美、日本都有很多成绩卓著的佛教史专家。日本佛教史专家的数目，哪一国也比不上。各国已经出版了很多佛教史专著，英、德、法、意、荷兰、俄、日等语言都有。零篇的论文更不计其数。现在世界上许多国家，许多大学里都设有佛教课程，都开设了梵文、巴利文和中亚古代语言的课程。研究势头方兴未艾，行将见有更多的人力投入其中。

至于研究方法，则很难定于一尊。“师傅领进门，修行在个人”，这句俗语在这里也是正确的。据我个人的看法，在今天的中国，研究佛教首先必须懂得马克思主义。我并不是说，照抄马克思主义的词句，生吞活剥，生搬硬套，断章取义，捕风捉影。那种做法本身就是违反马克思主义的。我只是说，我们必须掌握马克思主义的精神实质，缺少这一点，必将陷入迷途而不能自拔。

其次，必须掌握多种外国语言。有一点梵文和巴利文的知识也是必要的。千万不要不懂装懂，连梵文字母都不认识而自称是梵文专家。此外，英文、德文、法文、日文、俄文，最好多会几种。“韩信将兵，多多益善”，不懂外文，无法进行佛教史的研究。

另外，对于中国思想史和欧洲思想史必须具备一定的水平。过去唯心主义哲学家那一套思维方式、推理方法，也必须熟悉。能钻得进去，又能摆脱出来。

以上意见，卑之无甚高论。但真想做到，还必须付出极大的劳动，必须锲而不舍，持之以恒，方克有成。科学研究是老老实实的工作，半点假也不容许掺的。做学问还是老实一点好。

1987年3月8日

我和佛教研究（代序一）	/1
研究佛教史的意义和方法（代序二）	/5
浮屠与佛	/1
再谈“浮屠”与“佛”	/10
《列子》与佛典	
——对于《列子》成书时代和著者的一个推测	/20
法显	/28
关于中国弥勒信仰的几点感想	/43
玄奘与《大唐西域记》	
——校注《大唐西域记》前言	/45
玄奘《大唐西域记》中“四十七言”问题	/133

中国佛教史上的《六祖坛经》	/138
《敦博本禅籍校录》序	/142
作诗与参禅	/144
关于神韵	/162
中印文化交流史·同化问题	/169
佛教对于宋代理学影响之一例	/172
佛典中的“黑”与“白”	/174
佛教的倒流	/176
西域在文化交流中的地位	/201
敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用	/209
关于开展敦煌吐鲁番学研究及人才培养的初步意见	/214
《西藏现藏梵文贝叶经目录》序	/221
吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用	/223
梵语佛典及汉译佛典中四流音 $r̥r̥l̥l̥$ 的问题	/234
所谓中天音旨	/257
编者后记	/278

浮屠与佛

“浮屠”和“佛”都是外来语。对于这两个词在中国文献中出现的先后问题是有过很大的争论的。如果问题只涉及这两个词本身，争论就没有什么必要。可是实际情况并不是这样。它涉及中印两个伟大国家文化交流的问题和《四十二章经》真伪的问题。所以就有进一步加以研究的必要。

我们都知道，释迦牟尼成了正等觉以后的名号梵文叫做 Buddha。这个字是动词 budh（觉）加上语尾 ta 构成的过去分词。在中文里有种种不同的译名：佛陀、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部多、部陀、毋陀、没驮、佛驮、步他、浮屠、复豆、毋驮、佛图、佛、步陀、物他、醇陀、没陀，等等，都是音译。我们现在拣出其中最古的四个译名来讨论一下，就是：浮屠、浮图、复豆和佛。这四个译名可以分为两组：前三个是一组，每个都由两个字组成；第四个自成一组，只有一个字。

我们现在先讨论第一组。我先把瑞典学者高本汉（Bernhard Karlgren）所构拟的古音写在下面：

浮 * b' iög/b' ieu/fou (Bernhard Karlgren; *Grammata Serica*, reprinted from the Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, number 12, 1940, p. 449, 1233i)

屠 * d' o/d' uo/t' u (同上, p. 136 ~ 137, 45i)

图 * d' o/d' uo/t' u (同上, p. 143 ~ 144, 64a)

复 * b' iök/b' iuk/fu (同上, p. 398, 1034 d)

豆⁽¹⁾ * d' u/d' əu/tou (同上, p. 158, 118a)

“浮屠”同“浮图”在古代收音都是-o，后来才转成-u；“复豆”在古代收音是-u，

与梵文 Buddha 的收音-a 都不相当。梵文 Buddha，只有在体声，而且后面紧跟着的一个字第一个字母是浊音或元音 a 的时候，才变成 Buddhō。但我不相信“浮屠”同“浮图”就是从这个体声的 Buddhō 译过来的。另外在俗语 (Prākṛta) 和巴利语里，Buddha 的体声是 Buddhō。(参阅 R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, I. Band, 8. Heft, Strassburg 1900, § 363 及 Wilhelm Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache* 同上 I. Band, 7. Heft, Strassburg 1916, § 78) 在 Ardhamāgadhī 和 māgadhī 里，阳类用-a 收尾字的体声的字尾是-e，但在 Ardhamāgadhī 的诗歌里面有时候也可以是-o。我们现在材料不够，当然不敢确说“浮屠”同“浮图”究竟是从哪一种俗语里译过来的；但说它们是从俗语里译过来的，总不会离事实太远。

说到“复豆”，这里面有点问题。“复豆”的古音既然照高本汉的构拟应该是 b' iuk-d' əu，与这相当的梵文原文似乎应该是 * bukdu 或 * vukdu⁽²⁾。但这样的字我在任何书籍和碑刻里还没见到过。我当然不敢就断定说没有，但有的可能总也不太大。只有收音的-u 让我们立刻想到印度俗语之一的 Apabhraṃsa，因为在 Apabhraṃsa 里阳类用-a 收尾字的体声和业声的字尾都是-u。“复豆”的收音虽然是-u，但我不相信它会同 Apabhraṃsa 有什么关系。此外在印度西北部方言里，语尾-u 很多，连梵文业声的-ai 有时候都转成 -u [参阅 Hiän-lin Dschi (季羨林), *Die Umwandlung der Endung -am in -o und -u im Mittelindischen*, Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologie Hist. Kl. 1944, Nr. 6.] (《印度古代语言论集》)，“复豆”很可能是从印度西北部方言译过去的。

现在再来看“佛”字。高本汉曾把“佛”字的古音构拟如下：

* b' iwət/b' iuət/fu (*Grammata Serica*, p. 252, 500 1)

一般的意见都认为“佛”就是“佛陀”的省略。《宗轮论述记》说：“‘佛陀’，梵音，此云觉者。随旧略语，但称曰‘佛’。”佛敎字典也都这样写，譬如说织田得能《佛敎大辞典》第 1551 页、望月信亨《佛敎大辞典》第 4436 页。这仿佛已经成了定说，似乎从来没有人怀疑过。这说法当然也似乎有道理，因为名词略写在中文里确是常见的，譬如把司马长卿省成马卿，司马迁省成马迁，诸葛亮省成葛亮。尤其是外国译名更容易有这现象。英格兰省为英国，德意志省为德国，法兰西省为法国，美利坚省为美国，这都是大家知道的。

但倘若仔细一想，我们就会觉得这里面还有问题，事情还不会就这样简单。我们观察世界任何语言里面外来的假借字 (Loanwords, Lehnwörter)，都可以看到一个共同的现象：一个字，尤其是音译的，初借过来的时候，大半都多少还保留了原来的音形，同本地土产的字在一块总是格格不入。谁看了也立刻就可以知道这是“外来户”。以后时间久了，才渐渐改变了原来的形式，同本地的字同化起来，终于让人忘记了它本来不是“国货”。这里面人们主观的感觉当然也有作用，因为无论什么东西，看久了惯了，就

不会再觉得生疏。但假借字本身的改变却仍然是主要原因。“佛”这一个名词是随了佛教从印度流传到中国来的。初到中国的时候，译经的佛教信徒们一定想法完全保留原字的音调，不会就想到按了中国的老规矩把一个有两个音节的字缩成一个音节，用一个中国字表示出来。况且 Buddha 这一个字对佛教信徒是何等尊严神圣，他们未必在初期就有勇气来把它腰斩。

所以我们只是揣情度理也可以想到“佛”这一个字不会是略写。现在我们还有事实的证明。我因为想研究另外一个问题，把后汉三国时代所有的译过来的佛经里面的音译名词都搜集在一起，其中有许多名词以前都认为是省略的。但现在据我个人的看法，这种意见是不对的。以前人们都认为这些佛经的原本就是梵文。他们拿梵文来同这些音译名词一对，发现它们不相当，于是就只好说，这是省略。连玄奘在《大唐西域记》里也犯了同样的错误，他说这个是“讹也”，那个是“讹也”，其实都不见得真是“讹也”。现在我们知道，初期中译佛经大半不是直接由梵文译过来的，拿梵文做标准来衡量这里的音译名词当然不适合了。这问题我想另写一篇文章讨论，这里不再赘述。我现在只把“佛”字选出来讨论一下。

“佛”字梵文原文是 Buddha，我们上面已经说过。在焉耆文（吐火罗文 A）里 Buddha 变成 Ptānkāt。这个字有好几种不同的写法：Ptānkāt, Ptānkte, Ptāmñkte, Ptāñakte, Ptāñikte, Ptāññakte, Pättāñakte, Pättāññakte, Pättānkte, Pättāmñkte, Pättāmññakte。（参阅 Emil Sieg, Wilhelm Siegling und Wilhelm Schulze, *Tocharische Grammatik*, Göttingen 1931, § 76, 116, 122a, 123, 152b, 192, 206, 207, 363c）这个字是两个字组成的，第一部分是 ptā-, 第二部分是 -ñkāt。ptā 相当梵文的 Buddha，可以说是 Buddha 的变形。因为吐火罗文里面浊音的 b 很少，所以开头的 b 就变成了 p。第二部分的 -ñkāt 是“神”的意思，古人译为“天”，相当梵文的 deva。这个组合字全译应该是“佛天”。“天”是用来形容“佛”的，说了“佛”还不够，再给它加上一个尊衔。在焉耆文里，只要是梵文 Buddha，就译为 Ptānkāt。在中文《大藏经》里，虽然也有时候称佛为“天中天（或王）”（devātideva）^[3]，譬如《妙法莲华经》卷三，《化城喻品》七：

圣主天中王

迦陵频伽声

哀愍众生者

我等今敬礼 [《大正新修大藏经》（下面缩写为⊕）9, 23c。]

与这相当的梵文是：

namo 'stu te apratimā maharṣe devātidevā

kalavāṅkasuvarā |

vināyaka loka sadvakāsmiṇvāndāmi te lokahitānu-

kampī ||

(*Saddharmapundarikā*, edited by H. Kern and Bunyiu

Nanjio, *Bibliotheca Buddhica X*, St. -Petersbourg, 1912, p. 169, L. 12、13)

但“佛”同“天”连在一起用似乎还没见过。在梵文原文的佛经里面，也没有找到 *Buddhadeva* 这样的名词。但是吐火罗文究竟从哪里取来的呢？我现在还不能回答这问题，我只知道，在回纥文 (*Uigurisch*) 的佛经里也有类似的名词，譬如说在回纥文译的《金光明最胜王经》(*Suvarṇa prabhāsa-sūtra*) 里，我们常遇到 *ngri tngri burxan* 几个字，意思就是“神中之神的佛”，与这相当的中译本里在这地方只有一个“佛”字。(参阅 F. W. K. Müller, *Uigurica*, *Abhandlungen der königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1908, p. 28、29; *Uigurica II*, Berlin 1911, p. 16 等) 两者之间一定有密切的关系，也许是抄袭假借，也许二者同出一源；至于究竟怎样，目前还不敢说。

我们现在再回到本题。在 *ptānkāt* 这个组合字里，表面上看起来，第一部分似乎应该就是 *ptā-*，但实际上却不然。在焉耆文里，只要两个字组合成一个新字的时候，倘若第一个字的最后一个字母不是 *a*，就往往有一个 *a* 加进来，加到两个字中间。譬如 *atra* 同 *tampe* 合起来就成了 *atra-tampe*，*kāsu* 同 *ortum* 合起来就成了 *kāswa-ortum*，*kālp* 同 *pālskām* 合起来就成了 *kālpā-pālskām*，*pār* 同 *krase* 合起来就成了 *pārā-krase*，*pālsāk* 同 *pās* 合起来就成了 *pālska-pāse*，*prākār* 同 *pratim* 合起来就成了 *prākra-pratim*，*brāhmaṃ* 同 *pu-rohitune* 合起来就成了 *brāhma-purohitum*，*sāpt* 同 *kom* 合起来就成了 *sāpta-koṇi*。(参阅 Emil Sieg, Wilhelm Siegling und Wilhelm Schulze, *Tocharische Grammatik*, § 363, a) 中间这个 *a* 有时候可以变长。譬如 *wās* 同 *yok* 合起来就成了 *wsā-yok*，*wāl* 同 *ṅkāt* 合起来就成了 *wlā-ṅkāt*。(同上 § 363, c) 依此类推，我们可以知道 *ptā* 的原字应该是 *pāt*；据我的意思，这个 *pāt* 还清清楚楚地保留在 *ptānkāt* 的另一个写法 *pātānkāt* 里。就现在所发掘出来的残卷来看，*pāt* 这个字似乎没有单独用过。但是就上面所举出的那些例子来看，我们毫无疑问地可以构拟出这样一个字来的。我还疑心，这里这个元音没有什么作用，它只是代表一个更古的元音 *u*。

说 *ā* 代表一个更古的元音 *u*，不是一个毫无依据的假设，我们有事实证明。在龟兹文 (吐火罗文 B)，与焉耆文 *Ptānkāt* 相当的字是 *Pūdṅakte*。〔*Pūdṅakte*, *pudṅikte*，见 Sylvain Lévi, *Fragments des Textes Koutchéens*, Paris 1933: *Udānavarga*, (5) a2; *Udānōlam kara*, (1) a3; b1, 4; (4) a4; b1, 3; *Karmavibhaṅga*, (3) b1; (8) a2, 3; (9) a4; b1, 4; (10) a1; (11) b3〕我们毫无疑问地可以把这个组合字分拆开来，第一个字是 *pūd* 或 *pud*，第二个字是 *ṅakte*。*pūd* 或 *pud* 就正相当焉耆文的 *pāt*。在许多地方吐火罗文 B (龟兹文) 都显出比吐火罗文 A (焉耆文) 老，所以由 *pūd* 或 *pud* 变成 *pāt*，再由 *pāt* 演变成 *ptā*，这个过程虽然是我们构拟的，但一点也不牵强，我相信，这不会离事实太远。

上面绕的弯子似乎有点太大了，但实际上却一步也没有离开本题。我只是想证明：

梵文的 Buddha，到了龟兹文变成了 pūd 或 pud，到了焉耆文变成了 pāt，而我们中文里面的“佛”字就是从 pūd、pud（或 pāt）译过来的。“佛”并不是像一般人相信的是“佛陀”的省略。再就后汉三国时的文献来看，“佛”这个名词的成立，实在先于“佛陀”。在“佛”这一名词出现以前，我们没找到“佛陀”这个名词。所以我们毋宁说，“佛陀”是“佛”的加长，不能说“佛”是“佛陀”的省略。

但这里有一个很重要的问题：“佛”字古音 but 是浊音，吐火罗文的 pūd、pud 或 pāt 都是清音。为什么中文佛典的译者会用一个浊音来译一个外来的清音？这个问题尚不能解决，似乎就要影响到我们整个的论断。有的人或者说：“佛”这个名词的来源大概不是吐火罗文，而是另外一种浊音较多的古代西域语言。我以为，这怀疑根本不能成立。在我们截至到现在所发现的古代西域语言里，与梵文 Buddha 相当的字没有一个可以是中文“佛”字的来源的。在康居语里，梵文 Buddha 变成 pwty 或 pwtyy（见 Robert Gauthiot, *Le Sūtra du religicux Ongles-Longs*, Paris 1912, p. 3）。在阆语里，早期的经典用 balysa 来译梵文的 Buddha 和 Bhagavat，较晚的经典里，用 baysa，或 beysa（见 Sten Konow, *Saka Studies*, Oslo Etnografiske Museum Bulletin, 5, Oslo 1932, p. 121; A. F. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, Vol. 1, Oxford 1916, p. 239、242）。至于组合字（samāsa）像 buddhakṣetra 则往往保留原字。只有回纥文的佛经曾借用过一个梵文字 bud，似乎与我们的“佛”字有关。在回纥文里，通常是用 Burxan 这个字来译梵文的 Buddha。但在《金光明最胜王经》的译本里，在本文上面有一行梵文：

Namo bud o o namo dr̥m o o namo sang
(F. W. K. Müller, *Uigurica*, 1908, p. 11)

正式的梵文应该是：

Namo buddhāya o o namo dharmāya o o namah
saṅghāya

在这部译经里常有 taising 和 siving 的字样。taising 就是中文的“大乘”，siving 就是中文的“小乘”。所以这部经大概是从中文译过去的。但 namo bud o o namo dr̥m o o namo sang 这一行却确是梵文，而且像是从俗语借过去的。为什么梵文的 Buddha 会变成 bud，这我有点说不上来。无论如何，这个 bud 似乎可能就是中文“佛”字的来源。但这部回纥文的佛经译成的时代无论怎样不会早于唐代，与“佛”这个名词成立的时代相差太远，“佛”字绝没有从这个 bud 译过来的可能。我们只能推测，bud 这样一个字大概很早很早的时候就流行在从印度传到中亚去的俗语里和古西域语言里。它同焉耆文的 pāt，龟兹文的 pūt 和 pud，可能有点关系。至于什么样的关系，目前文献不足，只有阙疑了。

除了以上说到的以外，我们还可以找出许多例证，证明最初的中译佛经里面有许多音译和意译的字都是从吐火罗文译过来的。所以，“佛”这一个名词的来源也只有到吐火罗文的 pāt、pūt 和 pud 里面去找。

写到这里，只说明了“佛”这名词的来源一定是吐火罗文。但问题并没有解决。为什么吐火罗文里面的清音，到了中文里会变成浊音？我们可以怀疑吐火罗文里辅音 p 的音值。我们知道，吐火罗文的残卷是用 Brāhmī 字母写的。Brāhmī 字母到了中亚在发音上多少有点改变。但只就 p 说，它仍然是纯粹的清音。它的音值不容我们怀疑。要解决这问题，只有从中文“佛”字下手。我们现在应该抛开高本汉构拟的“佛”字的古音，另外再到古书里去找材料，看看“佛”字的古音还有别的可能没有：

《毛诗·周颂·敬之》：“佛时仔肩。”《释文》：“佛，毛符弗反（b'iwət），郑音弼。”

《礼记·曲礼》上：“猷鸟者佛其首。”《释文》佛作拂，云：“本又作佛，扶弗反，戾也。”

《礼记·学记》：“其施之也悖，其求之也佛。”《释文》：“悖，布内反；佛，本又作拂，扶弗反。”

[案《广韵》，佛，符弗切（b'iwət），拂，敷勿切（p'iwət）。]

上面举的例子都同高本汉所构拟的古音一致。但除了那些例子以外，还有另外一个“佛”：

《仪礼·既夕礼》郑注：“执之以接神，为有所仿。”《释文》：“拂仿，本又作佛仿；上芳味反；下芳丈反。”

《礼记·祭义》郑注：“言想见其仿佛来。”《释文》：“仿，孚往反；佛，孚味反（p'iwəd）。”

《史记·司马相如传·子虚赋》：“缥乎忽忽，若神仙之仿佛。”（《汉书》《文选》改为髣髴）

《汉书·扬雄传》：“犹仿佛其若梦。”注：“仿佛即髣髴字也。”

《汉书·李寻传》：“察其所言，仿佛一端。”师古曰：“仿读曰髣，佛与髴同。”

《后汉书·仲长统传》：“呼吸精和，求至人之仿佛。”

《淮南子·原道》：“叫呼仿佛，默然自得。”

《文选》潘岳《寡妇赋》：“目仿佛乎平素。”李善引《字林》曰：“仿，相似也；佛，不审也。”

玄应《一切经音文》：“仿佛，声类作髣髴同。芳往敷物二反。”

《玉篇》：“佛，孚勿切。”

《万象名义》：“佛，芳未反。”