

佛經語言研究綜述

——詞彙篇

竺家寧 國立政治大學中文系

【摘要】過去我們談到佛經，就想到「哲學的佛經」、「宗教的佛經」、「義理思想的佛經」。到了梁啟超、胡適的《白話文學史》以後，漸漸了解了「文學的佛經」，開展了佛教文學的研究。而最近許多年來，海峽兩岸與日本，都同時注意到佛經語言研究的重要性，也意識到它是一個非常珍貴的語料庫。佛經語料有幾個特殊性：第一個特性就是它的數量非常的龐大，佛經保留到今天的，超過了五千卷。這五千卷的資料，超過了我們中古的漢語文獻。這個語料庫不僅僅是從東漢到三國到南北朝的翻譯佛經，也包含了唐代到宋代禪宗語錄的資料，這些都是非常珍貴的語言寶藏。第二個特性就是它的口語性高。在翻譯佛經為中文的時候，使用了當時最通俗的口語、最通俗的漢語的詞彙來翻譯佛經。第三個特性，佛經可以反映我們漢語從單音節走向複音節的一個重要轉捩點，一個重要標誌。複音節詞，在中古漢語的資料當中，沒有像佛經保留得這樣完整、這麼豐富的。研究漢文佛典，可以從音韻、文字、訓詁、詞彙、語法等層面的五個方向進行研究。在研究方法上，我們採用「以經證經」的方法。也就是說，利用佛經來研究佛經。用佛經的語境、上下文來探索某個詞語的意義、語法等各種問題。近年來兩岸的學者們，在這個領域作出了許多貢獻。但是有志研究佛經語言的人，不易完整的找到這些資料，也不甚了解如何進行這樣的研究，因此筆者把近十多年研究佛經語言的一些資料和心得，提出來分享交流，把目前學者們的研究成果分門別類，把具有代表性的論文選出來，作一個導讀介紹。藉由這樣的介紹，希望可以呈現目前佛經語言研究的全貌，提供學者參考。

關鍵詞：佛經語言學；佛經詞彙；雙音化；佛經構詞

一、前言

過去我們談到佛經，就想到「哲學的佛經」、「宗教的佛經」、「義理思想的佛經」。到了梁啟超、胡適的《白話文學史》以後，漸漸了解了

「文學的佛經」，開展了佛教文學的研究。而最近許多年來，海峽兩岸與日本，都同時注意到佛經語言研究的重要性，也意識到它是一個非常珍貴的語料庫。



佛經語料有幾個特殊性：第一個特性就是它的數量非常的龐大，佛經保留到今天的，超過了五千卷。這五千卷的資料，超過了我們中古的漢語文獻。我們把佛經同時代的中土文獻作一比較，很多語言現象在中土文獻裡面，沒有保留下來，但是我們可以在佛經語言裡面看到。所以，數量龐大就提供了一個非常好的語料庫。這個語料庫不僅僅是從東漢到三國到南北朝的翻譯佛經，也包含了唐代到宋代禪宗語錄的資料，這些都是非常珍貴的語言寶藏。

第二個特性就是它的口語性高。佛陀以前在說法的時候，曾經有人問過他，說佛法這麼莊嚴神聖，我們傳播佛法，是不是要用典雅的梵文來傳播？佛陀說不是！不是！我們用最通俗的方言俗語來傳播佛法！這樣的教訓，在將佛經翻譯為中文的時候，秉承了這樣的精神，使用當時最通俗的口語、最通俗的漢語的詞彙來翻譯佛經。所以，佛經的第二個特性就是口語性很高。

第三個特性，佛經可以反映我們漢語從單音節走向複音節的一個重要轉捩點，一個重要標誌。複音節詞，在中古漢語的資料當中，沒有像佛經保留得這樣完整、保留得這麼豐富的。這裡面我們可以看到，各種各樣的詞素的結合、詞素結合成詞的狀況，以及一個複合詞產生的早期的狀態，和我們所看到以後定型的狀態，不完全一樣。在這個早期的狀態，我們可以看到有很多的比如說三音節詞。佛經語言裡面非常豐富的三音節詞，有很多是同義並列的結構。例如，在佛經裡面會說「今現在」、「比丘僧」、「親眷屬」、或者說「權方便」。諸如此類的三音節詞在佛經裡非常的多，而這些資料可以提示我們，在單音

節詞逐漸組合成複合狀態的早期，曾經嘗試過用雙音來結合，也曾經嘗試過用三個字、三音節來結合。發展成走向複音節、雙音化的途徑，是後來淘汰選擇的結果。

另外，我們在佛經的資料當中，看到動補結構大量地興起。研究語法的都認為這種動補結構是一種比較晚起的結構，在上古漢語裡面，還沒有真正的動補構詞，這種現象是到中古的佛經裡面才大量出現。

在佛經裡面，早期的構詞狀況，我們也會發現，有一種很特殊的現象。就是一個詞可以逆序，把次序倒過來。AB 會變成 BA，非常地普遍。那也反映了雙音化的一個早期現象。它作為一個實驗的性質，把兩個字拼合起來，可能有多途徑的拼合方式。

漢文佛典語言須由認識漢語言入手。佛經的研究，漢語本身有它獨立的研究意義與價值。有很多人談到佛經研究，就會想到，是不是得先學梵文、巴利文、藏文，我覺得並不一定，雖然你了解梵巴藏，多一種工具、多一種語言的了解，可以有助於某些佛經現象的了解，但是對研究佛經語言而論，那不一定是必要的。因為當我們把一個 A 語言翻譯成 B 語言的時候，必須服從 B 語言的構詞規律、語法規則。一個好的翻譯，它必然要避免受到原始語言的束縛。我們研究佛經語言從梵文、巴利文入手，那是西方人的做法。西方人他們也了解漢文佛典是世界上最龐大的佛教資源，但是西方學者先天上對漢文就感到很困難，他們對梵文和巴利文就覺得很親切很容易，因為同樣是拼音文字、同樣是印歐語系。所以，西方學者只能從梵文、巴利文著手研究佛典的語



言。而我們中國人看到會以為這是一個唯一的途徑，其實並不盡然。外國人並不是認為漢語佛典不重要才沒有研究它，而是他沒有能力去研究。他們不研究，那誰最有資格研究？當然就是我們自己。我們不研究，沒有人能夠代替我們研究。

漢文佛典是全世界佛學資源中最龐大的一部分，遠遠地超過梵文、巴利文。今天，大藏經裡的很多經典，已經找不到梵文的原本、巴利文的原本，都失傳了，只有漢文的保留下來。所以，我們不管研究佛教文學也好，研究佛教的哲學、義理、思想也好，首先必須要克服漢文佛典語言的障礙，那就是把漢文佛典的語言弄清楚。掌握了漢文佛典的語言，了解其中構詞的規律、語法的規律，我們才能有效的讀懂漢文佛典，也才能進一步地研究佛教的思想、哲學、義理、宗教以及種種的其他問題。

研究漢文佛典，可以從五個方向進行研究，第一個可以從音韻的層面，第二個可以從文字的層面，第三個可以從訓詁的層面，第四個是詞彙的層面，第五個是語法的層面。在研究方法上，過去，我們古代的語言學家、訓詁學家累積了很多研究心得、研究經驗，但是我們傳統的訓詁學都是為儒家的經典服務的。雖然做出了很好的成果，但是佛典訓詁的研究還是比較缺乏的。所以，我們研究佛經語言，傳統的訓詁資料、傳統的工具書、訓詁成果給我們的幫助比較有限。我們必須採用「以經證經」的研究方法。也就是說，利用佛經來研究佛經。用佛經的語境、上下文來探索某個詞語的意義、語法等各種問題。

近年來兩岸的學者們，在這個領域做出了許多貢獻。但是有志研究佛經語言的人，不易完整

的找到這些資料，也不甚了解如何進行這樣的研究，因此筆者把近十多年研究佛經語言的一些資料和心得，提出來分享交流，把目前學者們的研究成果分門別類，把具有代表性的論文選出來，作一個導讀介紹。藉由這樣的介紹，希望可以呈現目前佛經語言研究的全貌，提供學者參考。

由於相關的著作很多，評述介紹的篇幅較大，因此我們分成幾個部分來討論，包括佛經詞義問題、佛經音義問題、佛經語法問題、佛經聲韻問題、佛經訓詁問題、佛經文字問題等。這幾個類別，構成了「佛經語言學」的體系。其中，學者們在詞彙方面的研究成果最為可觀，因此，這一篇我們先介紹佛經詞彙目前的研究情形。以下分成幾個項目介紹。

二、佛經的構詞問題

構詞就是詞彙的結構。每個語言的詞彙都有一定的結構方式。現代漢語有一定的構詞規律，佛經翻譯時代的中古漢語也有一定的構詞規律。這是中國詞彙史研究的重要課題，也是通讀佛經的重要關鍵。了解當時語言的構詞狀況，就更能掌握佛經的語言，克服閱讀佛經的語言障礙。

這一類的研究，例如：曾昭聰，〈中古佛經中的字序對換雙音詞舉例〉，收於《古漢語研究》2005年第1期，頁84-87。本文主張中古佛經中的字序對換雙音詞，如頓止／止頓、垢穢／穢垢、侵欺／欺侵、學計／計學，可以從詞義、出現年代和使用頻率方面進一步討論。以頓止／止頓為例。「頓止」用例，如：「大愛道即與諸老母等俱行追佛，佛行轉到那私縣，頓止河上，大愛道便前稽首作禮卻住。」（T4·No.196 竺大力譯《中



本起經》卷下，頁 158b)「止頓」用例，如：「佛言：『我昔嘗往到越祇國，國有急疾神舍，我止頓其中，越祇國中諸長老，皆來語我言。』」(T1·No.5 白法祖譯《佛般泥洹經》卷下，頁 160b-c)「頓止」、「止頓」同義，可倒之。觀察字序對換雙音詞可知：(一)不同譯者的語用習慣不完全一致。(二)不同譯者的用語習慣皆傾向於其中某一種形式。(三)每一組字序對換雙音詞有一個大致的發展趨勢。(四)每一組詞的使用都有偏向，即主要使用其中的某一個詞的比例要大大高出另一個。

相關的論著例如：竺家寧〈佛經中的名詞重疊現象〉，見於首屆佛經音義研究國際學術研討會(上海師範大學人文與傳播學院，2005年9月21-22日)，認為漢語中的重疊構詞當中，形容詞重疊產生的最早，也最普遍。在佛經中這類例子甚多。而名詞重疊，卻是比較稀有的現象。在中古佛經中，有的名詞重疊以後，仍然作名詞用，有的則轉為其他詞類。本文所討論的詞條都是佛經中的常用詞，包含：1. 人人，意思是「每個人；所有的人。」2. 各各，有「各自」的意思。3. 事事，意思是「每件事」。4. 品品，指「各種品類」。「品品」是表示複數的名詞，通常和「若干」、「皆」、「諸」、「一切」等詞連用。5. 家家，意義為「人人；每個人」。意義同「人人」、「各各」。由「人人種。各各種」、「家家自以為稷契，人人自以為臯陶」、「家家出戶。各各喜歡」各例可證。6. 等等，《佛光大辭典》無等等：「佛之煩惱淨盡，且神力廣大，非其餘之菩薩所能等同，稱為無等；佛與佛之果位平等，故稱無等等。又佛道超絕，無有能與等同者，故稱無等；唯佛

與佛道等同，故稱無等等。此外，又形容最尊、最貴而無有與之相等者，如般若心經於諸部般若經典中乃最為扼要之精髓，故古來又稱為無等等咒、無等等明咒。」丁福保《佛學大辭典》【無有等等】謂數量之大無上也。無有相等等數之意。又云無等等。按：丁福保「等等」之解釋為動詞「有」之賓語。可見「等等」為一體，不宜分訓。下文「無上無上上。無等無等等」以單用與重疊式並列，可知重疊有加重語氣之意。重疊或不重疊，基本語意相同。其內部結構，「無」為動詞，「等」或「等等」為名詞作賓語。「無等等」屬動賓結構。由佛經原文的用法看，並非上述辭典所謂之「佛與佛之果位平等，故稱無等等。」(意謂「無等」指佛，第一個「等」是「等同」之義，第二個「等」是「平等」之義)《佛光大辭典》的解釋來自《維摩經義疏》，隋·吉藏造。以「無等等」為主謂結構，而認為兩個「等」字功能和意義都不同，這樣的解釋，與佛經原文之用法不符。「無等等」之「等」字為「比擬」之義，無法比擬之人，指佛陀。是單一的名詞。不能拆分為「無等」「等」兩部分。丁福保《佛學大辭典》的解釋比較妥當。句例中「無上上」與「無等等」並列，說明意義相同。7. 節節，意思是「一段一段，逐次，逐一」。佛經的「節節」大部分都指身體的每一部分，或每一塊、每一段。「節」原本就有「身體」之意。如「折節」即彎身行禮。「節節」偶而可以由「一段一段」引申為「每一個部分、每一個角落」。8. 心心，指連綿不斷的思想念頭。9. 牙牙，意思是「每一顆牙齒」。10. 色色，意思是「樣樣；各式各樣」。11. 物物，指「各種物品，各樣事物」，「物物恒諦



觀」是說各種事物總要看清它真實無妄的一面。

12. 痛痛，指各種各樣的痛苦，這是一個佛經常用詞。最早的例子可以提前到西晉。13. 親親，指親屬、親戚。

又高婉瑜〈漢文佛典詞綴的語法化現象〉見於 2006 年 5 月中正大學博士論文。本文的重點在討論佛典詞綴的語法化歷程。漢語詞綴（虛語素）多半是從實詞（實語素）語法化而來，語法化現象發生在一定的語境中，原先獨立的成分經過語法化，逐漸變得黏著，依附於鄰近成分，語言形式的理據逐漸減弱或消滅。筆者分別從性質、時代、地域、能產力、來源等五個面向，總覽七個後綴的概況。最後，再從 Hopper 接糞五原則，檢驗佛典詞綴的語法化。本文依照「詞類」標準，將討論對象分成：名詞後綴「子」、「兒」、「頭」和虛詞後綴「復」、「自」、「當」；另外，再按照「所表意義」分出時間後綴「來」。筆者將語料分為主要觀察語料（漢譯佛典、禪宗文獻）和次要觀察語料（非佛典的中土文獻），在一定的限度下，進行窮盡式考察。本研究應用在教學方面，能使學子更有系統地掌握後綴的知識。

又竺家寧〈西晉佛經中之並列結構研究〉發表於第五屆中國語言學國際學術研討會 ICCL-5，1996 年 6 月 27-29 日，清華大學，新竹。本文專就西晉時代的佛經詞彙—並列結構作一探索。在佛經分期上，這屬於「早期佛經」。研究的重點放在幾個項目上：1. 構成詞素的前後次序問題，探索其中一種次序被凝固的原因。由聲調上、意義上找出依據。2. 今天哪些詞是佛經沿用下來的？意義上、用法上、詞性上有哪些轉變？3. 詞素組合成詞，兩詞素間的意義關係，是近義、同

義、反義、類義、偏義？詞性和詞義在結合為複詞前後是否相同？4. 這些並列結構的語法功能如何？作主語、賓語、定語、狀語？5. 並列結構佔的比率有多高？

又竺家寧〈早期佛經詞彙的動賓結構-----從訓詁角度探索〉發表於 1998 年 6 月 26 日至 28 日，Seventh Annual Meeting of the International Association of Chinese Linguistics/Tenth North American Conference on Chinese Linguistics, Stanford, California, USA。後來收入 1999 年 12 月，《國立中正大學學報·人文分冊》，第 10 卷第 1 期，頁 1-38，嘉義，篇名為〈早期佛經動賓結構詞初探〉。本文探索了西晉時代竺法護譯經中的動賓式合義詞，觀察它的詞義變遷狀況，從歷時的角度進行描寫，對動賓結構作了窮盡式的研究。在上古漢語裡，動賓式構詞並不多見。然而在中古佛經中大量發展起來，例如「下意」：未曾自大，謙恪下意，禮敬眾生。（T11·No.310 大寶積經卷 14 密跡金剛力士會第七之三，頁 76a）。「叉手」：叉手而自歸，歡悅遙散花。（T14·No.477 佛說大方等頂王經，頁 588c）。這樣的詞有很多已不見於現代漢語，當時則具有活潑旺盛的構詞能力。本文針對五十九個西晉的動賓式複合詞一一考察其詞義的來龍去脈。

又竺家寧〈早期佛經語言之動補結構研究〉，發表於第六屆漢語語言學國際會議 Sixth International Conference on Chinese Linguistics, 19-21 June 1997, Leiden, Netherland (ICCL-6)。漢語的構詞類型中，動補式是一種比較後起的方式，像現代漢語裡的「說明、提高」這樣的類型，先秦典籍中極為少見，然而在早期佛經語言中已



普遍出現。本文在國科會的專題計畫中全面歸納了西晉竺法護譯經語言中之動補結構，觀察它的結構形式、語法功能、詞義內涵，進而對之作一共時的描寫。希望透過這樣的探索，能使這種結構類型得到更充分的了解。先秦時代能證實的動補結構並不多，漢代的史記逐漸普遍起來，西晉的佛經更為常見。由此可以看出動補結構的發展軌跡。竺法護譯經中之動補結構，例如「照明」：七者得寶月三昧，八者得月明三昧，九者得照明三昧，十者得二寂三昧（T12·No.349 彌勒菩薩所問本願經，頁 87b）。「囑累」：我以是經囑累汝，心念口誦執持經卷。若聞奉行眾惡反趣，當知其人曾見五百佛然後得佛道（T12·No.324 佛說幻士仁賢經，頁 37a）。「除盡」：使三千大千世界一時俱然。有風名曰澆灑，起大雨。有風名曰枯竭，除盡水災之變。（T12·No.324 佛說幻士仁賢經，頁 31c）。竺法護譯經中可以確信的動補式有三十七個，有些現代漢語沿用下來，可是語法功能和詞義並不完全相同，這些都是值得注意的現象。

又竺家寧〈佛經詞彙中的同素異序現象〉，發表於 The Eleventh North American Conference on Chinese Linguistics (NACCL-11), June 18-20, 1999, Harvard University, USA。所謂的「同素異序」，是指同樣的兩個詞素，交換次序的現象。現代漢語詞彙中，兩個詞素的前後次序互換，有幾種狀況存在，第一種是失去意義，例如學生/生學，數目/目數。第二種是基本意義完全改變，例如中心/心中，帶領/領帶。第三種是基本意義近似，但詞義不相等，例如產生/生產，和平/平和。第四種是互換後意義沒有改變，例如擔負/負擔，

互相/相互。這是否漢語的普遍特性呢？古代漢語是否也有類似的情況呢？什麼條件下，一個複合詞可以互換詞素？能不能互換，由什麼因素決定？互換後意義改變與否的機制是什麼？本文嘗試從早期佛經用語中觀察這個現象，理由是東漢到六朝的佛經反映了當時的實際語言。佛教為了傳播佛法，佛經的翻譯就大量的使用了社會百姓的口語詞彙。而且，佛經留下的語料十分龐大，一部大藏經，正是取之不盡、用之不竭的中古漢語詞彙資料庫，提供了我們豐富的研究資料。早期佛經的範例如「知識/識知」：弟欺其兄婦欺其夫。家室中外知識相訟。各懷貪淫心毒瞋怒。（T12·No.362 吳·支謙譯佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經，頁 315a，下同）如是曹人男子女人。心意俱然違戾反逆。愚癡蒙籠瞋怒嗜欲無所識知。本文認為其中許多易序詞在詞義與語法功能上是有區別的。

又竺家寧〈中古佛經的「所」後綴〉，發表於第 12 屆國際中國語言學學會年會 (IACL-12) 暨第二屆漢語語言學國際研討會 (ISCL-2) 2004 年 6 月 18-20 日，南開大學，天津。「所」字在傳統訓詁學者的觀念裡，是一個不具實質意義的虛詞，但是不具詞彙意義並不表示沒有語法意義。因此，當訓詁學引進了現代語法學的觀念和方法，應該如何精確的描述這個「所」字的功能，就受到了學者的注意。以「所」字為專題的論文也就變得多起來。不過，一般的討論多半傾向於先秦古書中的語法現象，取材於中古語料的很少，探索佛經語言的更少。本文探索幾個「所」後綴的現象，包含：「何所」、「納所」、「能所」、「寶所」、「少所」、「多所」、「我所」、



「我我所」、「方所」、「心所」、「心心所」、「一切所」等。例如：若有比丘少所知識。彼一切盡學一坐食。（T12·No.26 中阿含經卷 50，頁 744b）。善哉。財主。汝為我等多所饒益。所以者何。（T12·No.26 中阿含經卷 19，頁 551c）。逮此總持勝 便獲一切所（T13·No.398 大哀經卷 8，頁 446c）。

又竺家寧〈佛經的我與吾〉，發表於 1999 年 2 月，《林炯陽先生六十壽慶論文集》，台北：洪業文化公司，頁 19-46。一般讀古書往往會以為「我」和「吾」是一樣的，用哪個來表示第一人稱並沒有差別。其實，「我」和「吾」有很大的區別。本文以西晉佛經竺法護譯品的「吾」與「我」來觀察。由本文的歸納來看，「吾」與「我」的分野在於：

	做主格	做受格	做所有格	構成複合詞	構成複數
我	很少	常見	常見	常見	常見
吾	常見	很少	很少	很少	只有吾等

此外，佛經裡，「吾」字和「我」字構成並列複合詞「吾我」，十分普遍。這是佛經詞彙很顯著的一個特色。「吾我」結合為複合詞後，往往表示抽象概念的複數整體，而不再指第一人稱的個體。而且和表具體複數概念的「我曹、我等、我輩、吾等」都不相同。「吾我」這個詞用在句子裡可以做主格、做受格，偶而也可以做所有格。「吾我」在佛經中還有一個很特殊的用法，就是做「動於賓」結構的賓語。例如：不起壽想，不起命想，不起眾諸想，不起見知想，所以者何，計於吾我眾生。……（T8·No.222 西晉竺法護譯

光讚經卷 1，頁 155c）。其實，這是受格的形式之一，由動詞的賓語變成介詞「於」的賓語。這是佛經語言的另外一項特色。

又竺家寧〈論佛經中的「都盧皆」和「悉都盧」〉，發表於 2003 年 12 月，《文與哲》第 3 期，中山大學中文系，高雄。漢代就已經用到「都盧」一詞，但是意義與後世不同。當時是一個專有名詞。唐代慧琳的《一切經音義》提到這個詞語，卻解讀為屋子結構的專名。「都盧」一詞在佛經中最早見於後漢《道行般若經》，用在一般的文學作品，則至唐代才出現。在《道行般若經》裡的「都盧」往往以三音節的「都盧皆」構句，解釋作「統統、全部」的意思，所以能和「皆」字搭配。這個三音節詞並非佛經文體的需要而產生，與某些三音節詞是為了湊成四字而臨時出現「三音節加上一個單音節」的造句情況不同。因此，本文認為三音節的「都盧皆」不是一個臨時的構詞，而是固定的社會常用詞。也就是說，當時詞彙逐漸從單音節發展到複音節，並非都向雙音發展，雙音化反而是後來詞彙形式選擇淘汰的結果，慢慢才固定為雙音節，成為漢語構詞的主流。在《道行般若經》裡還有「悉都盧」的三音節構詞形式，也是同義並列詞。

又竺家寧〈中古漢語的「兒」後綴〉，發表於 2005 年 7 月 10 日，《中國語文》2005 年第 4 期（總第 307 期），頁 346-354，北京。學者對於近代漢語中音韻層面「兒化韻」問題的討論比較多，對構詞方面，作為後綴的「兒」成分，其語法功能、形成之歷史，討論的比較少。在唐代以前的語料中，後綴「兒」往往有「卑微」的含意，多用於指涉社會的下層人物。例如劉宋·求那跋



陀羅譯《雜阿含經》卷 32「若伎兒於大眾中歌舞戲笑。」後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 18「及施貧窮乞兒·瘡病·困苦者。」隋·智顛說，灌頂記《觀音玄義》卷 1「盲兒騎瞎馬必墮坑落塹而無疑也。」東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 20「猶如屠兒殺牛。剝皮布於地上。分作六段。」後綴「兒」在中古漢語中還常常用作動物性的後綴，例如：後秦·鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷 15「雞雛高舉莫使貓食。貓兒即知。」《佛頂尊勝陀羅尼真言》卷 1「是相應如夢。若見豬兒狗六畜。」《續傳燈錄》卷 18「南山虎咬石羊兒。」唐·法琳撰《辯正論》卷 7「臨終髮中但聞啾啾數千雞兒聲。」唐·義淨譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 23「從是已後作殺方便。即於城下繫二狗兒。日日常與美肉令食。」宋·宗曉編《樂邦文類》卷 5「六箇驢兒拽輛車。雨餘泥滑路尤賒。」本文主要探索在中古漢語中，「兒」後綴的語法功能和今天的用法有什麼不同？古代哪些詞可以帶「兒」後綴？在語言史上，這個「兒」後綴又是如何虛化形成的？

又竺家寧〈魏晉語言中的「自」前綴〉，發表於第九屆國際漢語語言學會議暨華語教學國際研討會，2000年6月26-28日新加坡國立大學，The Ninth International Conference on Chinese Linguistics Cum International Symposium on Chinese Language Teaching, Singapore, June 26-28, 2000。早期佛經中，「自」經常用作前綴，產生很多「自～」的結構。這種「自」字原本有實指之義，為指示代詞，在「自～」結構中作主語。可是佛經大量使用，逐漸使其意義泛化，已不能算是主謂結構，而是一個前綴了。例如「自可」：

無有代者。而色其身。放逸自可。（T11·No.315 佛說普門品經，頁 774b）。「自用」：在諸菩薩，凶堅自用。（T9·No.274 佛說濟諸方等學經，頁 376c）。「自守」：見若不見，聞若不聞。澹然自守。（T11·No.315 佛說普門品經，頁 771c）。這些「自～」字都具有前綴的功能，放在動詞的前頭，表示此動作返諸其身的意思，有如英文的-self 之義。其中有很多用法是現代漢語所沒有的，它的構詞能力十分強大。

又竺家寧〈佛經構詞的三音節同義並列現象〉，發表於紀念王力先生百年誕辰語言學學術國際研討會，2000年8月14-16日，北京大學。漢語的構詞是以雙音節詞為主，可是在佛經語言當中卻有一種很特殊的現象，就是利用同義詞或詞素組成的三音節詞。其內部結構屬並列式。其中又可以分為：1. 一個單音節詞素與一個雙音節詞並列組成的三音節詞；2. 三個單音節詞素並列組成的三音節詞。本文以三國時代的佛經為綱領，再參考其他早期佛經的範例進行討論。三音節詞例如佛世尊、比丘僧、親眷屬等。本文總共收集了 23 個三音節的同義並列詞語。這樣的特色是為了佛經行文節奏的需要嗎？從範例看不出有這樣的可能，因為佛經雖然有四字為一個停頓的節奏特性，這些三音詞並不出現在這樣的句式，也沒有使句子整齊化的作用，因此，三音詞與佛經句子的節奏並無關係。既非佛經語言格式的產物，那麼這樣的造詞方式就很可能來自當時的實際口語了。這些三音節構詞，應當就是當時社會的流行風尚，透過佛經，得以觀察了解這些詞的特性與用法。

又竺家寧〈晉代佛經和《搜神記》中的「來



／去」——從構詞看當時的語言規律》，發表於 2002, May16-17, The Workshop on the Early Medieval Stories Soushenji, Institute of East Asian Studies at Charles University, Prague, Czech Republic，收入 2004 年 6 月，《政大中文學報》第 1 期，頁 1-48，國立政治大學，台北。本文取《搜神記》的語言和西晉佛經做客觀的比較，做全面的、窮盡式的描寫，目的不在於考證《搜神記》的時代問題，而在於透過這兩個表示相對概念的常用字，了解這兩種時代相近的材料當中的具體狀況，觀察它們的異同，以提供漢語史研究的參考。本文歸納出「來」字意義上的兩個特性：表時間概念、表空間的活動。晉代漢語的「來」字以前者為主。《搜神記》表現了「來」字作為後綴的強大構詞力，它在構詞上是一個表時間概念的後綴。「去」字的基本用法是作單音節動詞。早期的意義是「離開」，後來演變為「前往」。西晉佛經「去」字出現最多的例子是作單音節動詞，不及物。但「去」字居於後位的複合詞，我們認為已經屬於動補結構，「去」的意義已經虛化，至少已經泛化，所以它能夠自由的和多種動詞相結合。西晉佛經組成複合詞「過去」，表示時間概念，修飾後面的名詞，是最常出現的用語。《搜神記》則無此用語。西晉佛經還有一種《搜神記》所沒有的構詞，就是「去 V」的動詞並列式。

又竺家寧〈佛經語言中的「毒」後綴〉，發表於 2000 年 11 月 25-26 日，佛教文化國際學術研討會，佛光大學，台北。漢語的後綴是一個意義泛化或虛化的成分，有時候它具有某種特定的語法功能或特定的含意，它在構詞上的出現位置

總是固定的。在佛經當中，「毒」字正有這種後綴的功能，它不是「中毒、有毒」的意思，而是表示某一種「不好的東西」。意義「泛化」，意義的重心在前一個成分上。所以，它是一個構詞的後綴。例如：癡毒、熱毒、火毒、邪毒等。本文歸納了佛經中的各種用法，並針對其中最為特別的「後綴」用法進行分析研究，證明「毒」字的前面總是接一個「不好」的字眼。其意義總是人們所不願意，不喜歡的事物。而「毒」的原本意義已經模糊化，不再明顯，它只成為「不好，不喜，不願」一類事物的標誌。它的造詞能力很強，出現的位置又固定，具有了漢語詞綴的主要特徵。

又竺家寧〈西晉佛經並列詞之內部次序與聲調的關係〉，發表於 1997 年 12 月，《中正大學中文學術年刊》創刊號，頁 41-70，嘉義。本文探索了西晉時代竺法護譯經中的並列式合義詞，觀察它的前後兩個詞素，它的次序是如何固定下來的。是和意義有關？還是由語音決定？因為並列式的兩個詞素地位是相等的，哪個先，哪個後，原本並非絕對。然而當時的社會習慣選擇了其中一種形式，是完全任意的組合？還是遵循著某一種規律傾向？本文嘗試由兩個方面進行分析：語音和語義。共分析了西晉竺法護的 16340 個雙音節並列結構，發現除了前後二字為同調之外，異調並列的，呈現了相當嚴整的規律：去聲字作為第二音節，在各類中（無論首字是平或上、去、入）都佔絕對優勢，這應該不是偶然的現象。說明西晉時代的構詞規律，有選擇去聲為第二音節的傾向。由意義關係看，有些並列式的詞序是由意義決定的。例如「長短」、「妻子」、「生死」、



「東西」、「兄弟」、「國邑」、「日月」、「上下」、「弟子」、「出入」、「父母」、「億百」（另有「百千」與此相反），這些都屬「類義並列」的情況（同類的事物並列在一起，而不是同義或近義詞素並列在一起），佔的比率不高，只有在類義並列時，詞序先後才會考慮意義的因素，此外總是由聲調因素居於主導的。

又竺家寧〈早期佛經中的派生詞研究〉，發表於第一屆宗教文化國際學術會議，1996年1月26-29日，高雄。早期佛經中，「自」經常用作前綴，產生很多「自～」的結構。這種「自」字，原本有實指之義，為指示代詞，在「自～」結構中作主語。可是佛經大量使用，逐漸使其意義泛化，已不能算是主謂結構，而是一個前綴了。前綴「所」字出現的較早，先秦古籍中就常用來和動詞接合，把詞性變更為名詞；在早期佛經中，它也是個構詞能力很強的前綴。早在先秦文獻裡，「相」字就有前綴的用法；佛經有這類用法，但不多見，例如「相尋」。表序數的前綴「第」在現代漢語中十分普遍，可是在漢代以前罕見。從佛經中可以發現在西晉時代，前綴「第」已經十分普遍，從一到十都可看到用「第」標示序數的例子。在佛經中，前綴的「見」字並不常見，表示在中古以後的口語中，這個前綴的用法已逐漸消失，只保留在書面語言中。佛經中有「見迎、見受」。至於早期佛經中，後綴「者」使用的頻率相當高，成為佛經語言的特色之一。「然」字本來是一個很常見的形容詞詞尾，先秦古籍裡就已經很普遍，佛經也用得很多，不過佛經中另有一些特有的帶後綴「然」的派生詞，值得我們注意。例如：「唯然」，這個「唯然」的詞根是表

示應諾的「唯」字，也是詞義重點之所在，「然」是後綴，沒有實質意義。「僉然」也是佛經的特色，「僉」有皆的意思，「然」是後綴。佛經中用作狀語。「等」字在佛經中是個複數的標誌，用在人稱代詞「汝、吾、我」的後面就是「你們、我們」的意思。用在指示代詞「是、此、斯」的後面就是「這些」的意思。「悉等」也是「這些」的意思。前面加疑問代詞成為「何等」，在佛經有構成疑問句的功能。「所」字作為詞尾，是佛經語言的一項特色，例如：何所、無所、有所、多所等。早期佛經中詞尾「子」也十分常見。

又竺家寧〈佛經中的「有所」與「無所」〉，發表於紀念許世瑛先生九十冥誕學術研討會，1999年4月17-18日，台灣師範大學，台北。在佛經裡，「所」字常常和「有、無」兩個字連用，形成「有所、無所」的結構。以西晉竺法護譯品中的「無所」和「有所」做了窮盡式的分析，認為佛經時代「無所」和「有所」已經發展為一個結合緊密的詞。若從上古來源看，「所」字下屬，和後面的動詞結為一體，這點沒有疑問。但是語言是演變的，上古的結構不一定等於中古語言的結構。中古「無所」、「有所」的大量出現，使得「所」字的密切性，上屬更強於下屬。而且這不是孤例，佛經中大量出現的「所」後綴，說明了這是一個中古新生的後綴。佛經中「何所、多所、我所、心所、方所」等結構，正是同一類型的產物。換句話說，上古前綴的「所」字，到了中古漢語裡，衍生出了新的後綴功能。由本文的分析當中可以知道，「無所」、「有所」的用法完全相同，但前者出現的頻率要高很多。它們後面往往接一個動詞，所以它們的功能應屬狀語，



修飾後面的動詞。

三、佛經的複合詞研究

中國的語言發展，先秦時代是以單音節為主，到了中古漢語，逐漸走向雙音化。最能反映這種變化的材料，就是佛經了。因此，這個領域的研究，在漢語史上具有重要的意義。在佛經文句的閱讀上，由兩個字組合而成的雙音節詞，往往分開來看，兩個字都認識，合起來卻十分陌生。先秦未見這樣的組合，現代也沒有，單單出現在中古的佛經語言當中。這種情況，我們就必須要研究它，把它弄明白。另一種情況是，某個複合詞佛經出現，現代也在使用，表面看並不陌生，然而它的意義和用法都不一樣了，也就是這個複合詞隨著時代的變遷，發生了演化。這種情況在閱讀佛經的時候最容易用自己的語感去解讀，因而誤解了佛經的意義。所以，複合詞的研究是一項重要的課題。

屬於這一類研究的，例如：顏洽茂〈南北朝佛經複音詞研究——《賢愚經》《雜寶藏經》《百喻經》複音詞初探〉，見於遼寧師範大學 1981 年碩士論文。南北朝大量梵經漢譯，影響了中土語言。研究反映實際語言的此期譯經複音詞，不僅有一般斷代研究的意義，且有考察語言與社會產生「共變」對詞彙影響的特殊意義。本文通過佛經複音詞的結構模式、語義構成、語彙組成及外來詞的共時靜態描寫，構擬此期複音詞的概貌，並從歷時角度分析繼承發展因素，描繪漢語詞彙從先秦到南北朝的複音化進程，從而對其在漢語詞彙史上的地位作出評價。本文語言資料的版本為數經校刊的《頻伽藏》。筆者認為南北朝佛經

複音詞在漢語詞彙史上有不可磨滅的地位，它給漢語詞彙庫增加了一大批新詞，開始打破正統文言對詞彙禁錮，成為唐宋古白話直接源頭，並加速了漢語複音化進程，以及證明漢語詞彙系統是與外界進行能量交換的開放系統。

又竺家寧〈論佛經中的「究竟」〉，發表於第五屆中國訓詁學全國學術研討會，2000 年 12 月 16-17 日，逢甲大學，台中。「究竟」一詞是今天常用的詞語，在上古漢語當中，無論是先秦諸子或經書，這個複合詞還沒有產生，一直到中古漢語裡才在佛經當中大量出現。但是，它的詞義和今天大家所熟知的用法並不相同，形成了「同形異義」的情況。本文針對這個現象進行分析討論，將「究竟」一詞在佛經的詞義和語法功能作一全面的描寫，並進一步觀察它和今天詞義的演化關連。佛經的「究竟」一詞，可以作動詞的修飾語，置於動詞之前。例如：聖諦濟苦患，智慧究竟渡。（T2·No.137 舍利弗摩訶目連遊四衢經，頁 861a）「究竟」還可以作動詞用，後面接賓語。例如：若有持者，未曾有忘，究竟於學，當復得住，於道所住，說經寂然。（T3·No.154 生經卷 2，頁 84b）「究竟」還可以作不及物動詞用，後面不接賓語。例如：生老病死，不能究竟。（T3·No.154 生經卷 5，頁 105a）「究竟」還可以作名詞用，作賓語。例如：正士能博聞 安隱至究竟。（T3·No.154 生經卷 3，頁 88a）「究竟」也可以作「究竟盡」。例如：由此諸病不得盡苦際，比丘當知究竟其源，解知無常為變易法。（T4·No.212 出曜經卷 29，頁 767b）

又竺家寧〈敦煌卷子 p4663 詞彙研究〉，發表於敦煌佛教藝術與文化國際研討會，2001 年 7



月 13-14 日，蘭州大學，甘肅。敦煌佛經卷子，其中 4663 卷為西晉竺法護之譯品，屬於早期佛經，其中的語言現象往往反映當時之口語，因此很有研究價值。此段文字見於《大正藏》第九冊經號 263 西晉月氏國三藏竺法護譯《正法華經》卷第三·藥草品第五：「為暢大音分別慧誼。大師子吼班宣景模。吾為如來使。天上天下諸天世人。未度者度。未脫者脫。未安者安。未滅度者令得滅度。」依據法國國家圖書館所編之敦煌目錄第五冊（1995），屬於《正法華經》之敦煌資料，另外還有 4102 卷。此卷殘存十個碎片，其中第四片僅有「正法華」標題三字。無經文內容。因此，4663 卷實際為《正法華經》之唯一敦煌寫本資料。敦煌卷子 4663 文字與今本《大正藏》原文校勘，有一些出入，本文對其中的部分詞語進行研究。其中值得深究的複合詞包括：「威曜、咸尋、慧誼、班宣景模、諸通慧、道誼、道慧、滋育、差特、觀念」。

又竺家寧〈論佛經中的「睡覺」〉，發表於第一屆淡江大學姊妹校漢語文化學學術會議，2001 年 5 月 31 日至 6 月 2 日，淡江大學，台北。「睡」，坐寐也。打瞌睡，打盹之意。「寢」才是臥睡。南北朝睡由「打瞌睡」變為「睡覺」。「醒」上古已出現，但《說文》未收，意為「醉除也」；晚唐始取代「覺」的功能；元明「醒」完全取代「覺」。「覺」的「睡醒」一義逐步消失。現代「睡覺」為動賓式，「覺」為名詞。從北宋始以「睡覺」指「入眠」（而非醒來）。王力認為「睡覺」與「忘記」屬於對立詞素，後來「覺」義被磨損掉。《玄應音義》卷九說：「『覺』，寐也。謂眠後覺也。」「睡」的本義是「坐著打

瞌睡」，《說文·目部》說：「睡，坐寐也。從目，垂」。直至晚唐五代，「睡覺」一直作為詞組，表「睡醒」的意思，尚未凝固成詞。具體使用過程中「覺」漸演變為補充「睡」的語意，成為動補結構，其詞義也漸由實變虛。隨著「覺」表示「睡眠」的名詞和「睡一覺」的動量詞詞義的產生，至宋明時，「睡覺」這一詞組中「覺」表「睡醒」的詞義已大致消失，虛化為構成表示「睡眠」義的並列複音詞的一種語法功能上的補足構詞成分，從而凝固成一個偏義複音詞。「睡覺」由並列結構的詞組演變為動賓結構的複音詞，其詞義既有「組合同化」，又有偏義虛化，這是漢語中的一個有趣的語言現象。根據本文的研究，這個詞產生的時代很早，佛經當中就已經普遍使用。例如：「此不善馬，何故默然，飲氣而行，若初去時，如是鳴喚，彼時即應聞其聲響諸人睡覺我今亦應，不見如此大苦惱事，此不善馬，假使箭射穿穴其身，或以杖殺，應不合出行向山林。」（T3·No.190 佛本行集經卷 19，頁 741a）。本文對佛經中這個詞的詞義和語法功能進行共時的描寫。

又竺家寧〈西晉佛經中表假設的幾個複詞〉發表於 2000 年 9 月，《中正大學中文學術年刊》第 3 期，頁 45-58，嘉義。又收入 2001 年 7 月，《古漢語語法論文集》，頁 289-296，高等社會科學院（EHESS），Collection des cahiers de linguistique asie orientale 6, *Collected essays in Chinese grammar*, edited by Redouane DJAMOURI, Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale, Paris。本文是國科會一項多年研究計畫的一部分，整個計畫針對早期佛經的詞法進行全



盤的、窮盡式的分析。本文焦點放在西晉時代的幾個表假設的複合詞上，觀察它的用法和語法功能。由於漢語的歷史語料十分豐富，研究工作必須做嚴密的斷代，才有可能精確的描述古代漢語的詞法與句法。因此，把時代訂在西晉，這是早期佛經產生的時代，這時的佛經語言尚未定型，最能反映實際口語。所用的資料主要是竺法護的譯品，他的譯品數量很大，提供了比較完備的語法訊息。在古漢語的假設句中，通常使用單音節連詞作為假設句的標誌。例如「如」「若」「苟」「誠」「使」「倘」「儻」「便」「縱」「令」「信」（孟子：信能行此五者，則……）等。中古時代漢語詞彙逐漸走向複音節化，表示假設的複合連詞逐漸增加，魏晉的佛經語言正反映了這個現象。西晉時代反映在佛經語言中的口語詞彙，有九種表假設的複合連詞：設使、設復、假使、假而、假令、若是、若欲、若使、當使。古漢語中幾個常見的複合連詞卻不見於佛經中，例如：向使、嚮使、但使、假如、誠使、如使、倘或、如果、藉使等。而佛經中最常出現的，設使、假使，卻不是一般古漢語文獻出現頻率最高的用語。其中，「設使、設復、假使、若是」在佛經中的運用都顯示了詞彙發展史上的重要里程碑。在這些複合詞構成的詞素中觀察，用來組成的二字原先都是帶假設意義的成分。所以，這些複合詞多是同義並列結構，只有「設復」「若是」例外。本文透過具體材料做客觀窮盡式的分析，由西晉時代一百多卷的佛經口語資料整理出九種表假設的複合連詞，由原句的用法上進行探索，描述其語法功能、句型構造，再以之與古漢語做比較，歸納出歷時發展的過程，目的在透過這樣的

研究，提供漢語語法史及詞彙史研究的參考。

又竺家寧〈早期漢語中「於是」的語法功能〉1996年12月，發表於《國立中正大學學報·人文分冊》第7卷第1期，頁1-15，嘉義。「於是」作為連詞性結構，一般是表示前後兩件事情的承接關係，即表示後一件事的發生在前者之後，並且是由前者導致的，或者是以前者為條件的。這種連詞的「於是」是由介賓詞組的用法虛化而來的。「於是」之中仍然隱含有「在這種情況（條件）下」、「由於這個原因」等意思。但是，古代的「於是」，不像現代那樣是個單純的連詞。語法學者認為，連詞的「於是」流行於六朝，因而推測時間補語「於是」的固定化應在六朝之前。中古漢語的佛經用詞當中，西晉竺法護譯經中的「於是」，可以發現有下面五種用法：一、「於是」位於動詞後，作處所補語，只出現在偈語中。例如：孰有智點人，樂在於是中。（T3·No.170 德光太子經卷1，頁416a）二、「於是」修飾後面的名詞。「於是」的「是」字作「此」字講，「於是」句讀應斷開為「於+是」，有「在這個……」、「在這些……」的含意。「於是」很明顯的是個介賓詞組，修飾後面的名詞。三、「於是」的前後都沒有主語。四、「於是」之前有主語。五、「於是」之後有主語。

又竺家寧〈佛經中幾組複合詞的訓詁問題〉，發表於第二屆中國文字學國際學術研討會，2004年6月28日至7月3日，湖北，荊門。由於翻譯梵文和描寫佛教哲學的新思想、新觀念，因此佛經語言不但反映了當時的實際狀況，也創造了許多新詞彙，為漢語帶來了相當大的影響。例如漢語雙音化的發展，即與佛經有密切關係，據統計



後秦鳩摩羅什《法華經·序品》共九百多字，其中雙音詞出現一百七十多次，而南朝宋劉義慶《世說新語·政事篇》共一千四百多字，雙音詞只六十多次。有些複合詞是現代漢語中不再使用的，也有一些是現代漢語仍然使用，但是意義和用法都發生了變化。本文選擇了三組複合詞作分析，分別是：「交」構成的複合詞、「歸」構成的複合詞、「調」構成的複合詞。這樣的觀察可以反映中古漢語佛經當中詞素組合成詞的狀況，看哪些詞素可以搭配，哪些不行。搭配之後的意義如何？語法功能又如何？

四、佛經的翻譯問題

佛經的翻譯，在翻譯史上是一件盛事。佛經的翻譯是以宗教的虔誠、莊嚴的態度進行的。和現代的翻譯很不一樣。不能拿現代書商翻譯外國作品的角度衡量佛經的翻譯。佛經的翻譯設有嚴謹的譯場制度，逐句逐詞的反覆討論，有如學術研討會。漢文、梵文、宗教、哲學各類專家聚集一堂，字斟句酌的反覆辯論，一定要大家都有了共識，才把譯文寫定。所以今天我們如果學了一點梵文，就批評古代的高僧大德誤翻佛經，恐怕在態度上是值得商榷的。專事研究佛經翻譯問題的著作，例如：陳明〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉，見於《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）第24卷第4期（2003年12月），頁68-73。認為《阿闍世王經》是後漢高僧支婁迦讖的譯經。本文主要以阿富汗新出土的《阿闍世王經》梵本殘卷，與漢文異譯本——西晉竺法護譯《文殊師利普超三昧經》與北宋法天譯《未曾有正法經》進行比較，發現支讖譯經中的音譯詞在竺法護譯

本中絕大部分是意譯，且支讖用部分音節的譯音來代替整個複合詞的音譯。就意譯詞而言，《阿闍世王經》中的單音詞與雙音詞的使用並不固定。

又鄭延國〈合譯：佛經翻譯的一大特色〉，見於《現代外語》1995年第4期，頁23-26、22、72。本文探討佛經翻譯中的「合譯」特色，文章中對於合譯的形成、發展歷程以及對中國翻譯史上的貢獻作了精要的梳理。例如作者指出合譯的組合形式，先由西方僧侶或西僧與漢僧二人以上合譯，之後走向建立譯場制度。譯場制度性質由私設與官設並存逐步過渡到官設譯場。在執本上，由西僧執本主譯逐漸過渡由漢僧執本主譯等佛經合譯的特色。文末以翻譯大量的經卷與促進中國的翻譯事業發展作為對佛經合譯成就的總結。

又華侃〈藏譯佛典中佛教詞語的譯創〉，見於《中國藏學》2000年第3期，頁109-125。本文以藏譯佛典為主要討論對象，分別就音譯、音譯加注、半借半譯、意譯、擬聲、簡稱、數詞縮語、成語諺語等幾方面來談。作者認為藏語中佛教文化詞的大批湧現，豐富了藏語詞彙的寶庫，促使藏語多音詞的增加，並且發展了吸收外來詞的多種方式，例如音譯、音譯加注等。此外，也促進了構詞法的進一步發展，尤其是複合法，以偏正式居多之外，聯合式亦有出現，而其中的附加法亦自有特色，之後更產生了多層式的綜合式，並且不斷發展延續至今。

又陳士強〈漢譯佛經發生論〉，見於《復旦學報》（社會科學版）1994年第3期（1994年5月），頁95-101。本文系統地敘述了漢譯佛經的產生、發展以及印度佛教經典的傳入、漢譯佛經的原本、東漢至近代佛經翻譯的概況、譯場的組



織體制、譯經規則、漢譯佛經對我國思想界和文學界的影響、佛經的裝幀形式和抄刻等內容，為經由佛經而了解佛教文化的途徑，提供了重要的線索。

又李經緯〈P.O.1 號敦煌回鶻文佛經殘卷釋〉，見於《喀什師範學院學報》1996年第1期，頁29-39、87。P.O.1號敦煌回鶻文佛經是法國學者伯希和從我國敦煌莫高窟帶走的回鶻文遺書之一，原件藏於法國巴黎國立圖書館伯希和專藏之中。本文主要以哈密頓代刊本中所附圖版為主要依據，以同一刊本中的轉寫字作參考，直接將該文獻譯為漢文，列有52項，且稍加注釋，以供學者進一步研究。

又顏洽茂〈中古佛經借詞略說〉，收於《浙江大學學報（人文社會科學版）》第32卷第3期（2002年5月），頁76-79。本文認為佛教詞彙的輸入中國，在歷史上算是一件大事。薩丕爾說：「語言，像文化一樣，很少是自給自足的。交際的需要，使說一種語言的人和說臨近語言的或文化上佔優勢的語言的人，發生直接或間接的接觸。」漢語在歷史上曾經出現過大量吸收外來詞（借詞）的時期。從接受外語詞的方式來看，西域借詞基本上採用對音轉寫（即音譯）的方式，還創立了「轉寫+指類名詞」、「轉寫+意譯」、「意譯組合」等多種型式。不可否認的，此期外來詞確實存在著如下不規範的現象，例如：（一）「轉寫」與「轉寫+類名」並存：夜叉（《賢愚經》卷一）—夜叉鬼（同上卷一〇）。（二）「轉寫」與「轉寫」省略並存：般涅槃（《賢愚經》卷七）—涅槃（同上卷一）。（三）「轉寫」的不同詞形並存：涅槃（《賢愚經》卷一）—泥洹

（《賢愚經》卷一）—一般泥（《六度集經》卷五）。（四）「轉寫」、「轉寫+類名」與「意譯」並存：泥洹（《無極寶三昧經》卷一）—滅度（《六度集經》卷七）。

又何亞南〈從佛經看早期外來音譯詞的漢化〉，收於《南京師大學報（社會科學版）》第3期（2003年5月），頁155-160。本文主張由早期音譯詞來看，漢語在吸收外來音譯詞時有著自己的制約機制。這種機制的形成有語言內部的原因，也有社會背景等外部原因。具體來說大致有三方面：（一）漢語詞彙的特點對吸收外來音譯詞的制約。這些音譯詞大多是單音節的，雙音節者為少數。如「佛（浮屠）」、「魔（魔羅）」等。（二）漢語系統的特點對吸收外來音譯詞的制約。一般說來拼音文字系統的書面語與有聲語言間的差別較少，但表意系統的文字則大不相同。如「塔」、「玻璃」、「和尚」等，誰看了都可以知道這些詞是「外來戶」。（三）社會背景對吸收外來音譯詞的制約。從根本上說，一切語言都是為了滿足人們的交際需要才產生的，所以任一種語言的發展變化不可能不受社會需要的影響。由於佛學東漸，佛教音譯詞才能融入漢語詞彙，當這個前提失去後，有些本來很常用的音譯詞仍會消失。例如「嵐」的「大風」義後來就消失了。

又杜愛賢〈談談佛經翻譯對漢語的影響〉，收於《世界宗教文化》2000年第2期，頁48-49。本文以為佛經翻譯在漢語詞彙方面的影響是巨大的，因為兩種語言迥然不同，因此才出現了大量新的漢語詞彙。由這些詞彙的構成來看，大致有如下五種情況：（一）漢詞佛義。即用漢語本有



的詞彙來表示佛教的義理。如漢語的「意識」一詞本指「意向見解」，但在佛典裡「意識」是複合詞，是佛教的法相名詞，為六識之一。（二）意譯詞彙。這類詞彙在佛典裡運用的較多，對漢語的影響也較大，如「虛空」、「平等」、「迷惑」。（三）梵漢合璧詞。這類詞雖在佛經中大量出現，但我們平時較少使用。如「禪師」、「般若」、「涅槃」等。（四）利用新造漢字組成的詞，這些詞部分被拿來廣泛運用，部分則沉澱在佛典裡。如「寶塔」、「拜懺」、「魔障」。（五）隨著佛典翻譯，也出現了許多源於佛教的成語和熟語。如「天花亂墜」、「不二法門」、「不可思議」等。

又梁曉虹〈漢魏六朝佛經意譯詞研究〉，見於南京師範大學 1985 年碩士論文。本文所謂意譯詞的定義：（一）新造詞。用漢語原有的造詞材料，根據漢語的造詞方法與梵語詞所概括的內容另構成一個內容與形式完全統一的新詞。（二）漢語舊詞意義經過有規律的轉移變化，從而表示佛教概念，成為佛教名詞。內容討論了佛經語言對漢語詞彙的影響。佛家語的大量產生，豐富了漢語詞彙，推動了漢語詞彙的發展。根據翻譯需要創造新詞，包括比喻造詞、佛家成語、「舊瓶裝新酒」創造的佛家語。方式有借用、詞義變化、意義引申、詞義分隔等。

又德安法師〈《無量壽經》譯者考——以佛經語言學為研究主軸〉，見於 2005 年 11 月南華大學碩士論文。《無量壽經》又稱大本《阿彌陀經》，簡稱《大經》，與小本《阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》，是稱讚阿彌陀佛淨土的主要經典，合稱「淨土三經」。由於淨土法門的盛行，本經

在漢譯佛典中是一部廣遠流傳的經典。《無量壽經》譯者古來的記載就紛雜不定，這是由於一來有大小二本名稱的混淆；二來兩本皆有多次異譯的情形，導致古來經錄編集者的誤錄，及至晚出的經錄作者在發現前錄及高僧傳所載不一的混雜出入現象。這些問題，近代東洋學者以種種細膩的學術研究方法，在這方面下了不少釐清的工夫。學者們都從「語譯比對」的角度來引出結論，但看到的結論卻不盡相同。本文以「語譯比對」作為研究方法，劃分為語音、構詞、詞義和句法等四個主要領域。從《無量壽經》選出可資探討的詞彙之後，再進一步將竺法護譯經中相同、類似或相異的用法，直接根據原典平行羅列出來，若多數是相同的，再往古搜尋支謙、支識乃至安世高的譯籍中有無此種用法，若有，則為古譯已有；若無，則表示為竺法護所創。在經過搜尋比對後，整本《無量壽經》在語彙方面作一詳盡的剖析。

五、佛經詞彙的演化

語言是會演化的，隨著時代的變遷，用詞習慣會改變、詞彙本身的意義會改變。同時，佛經詞語會隨著佛教的傳播，滲入社會用語當中，對漢語產生巨大的影響。因此，佛經詞彙的演化和影響，也是佛經研究的一項重要領域。屬於這類的研究著作，例如：胡湘榮〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，見於《古漢語研究》1994 年第 2 期，頁 75-79、21。鳩摩羅什以準確流暢的「新譯」，在中國佛經翻譯史上樹立宏大的里程碑，所翻譯的《維摩詰經》和《法華經》恰好是在支謙與竺法護原來譯本的基礎上重新翻



譯。故「新譯」、「舊譯」都保存了下來。本文選取了一些可以比較的詞語加以分析，如「勞—煩惱」：「勞」在舊譯中專指人世間貪欲瞋恚等精神痛苦的佛教術語，但在新譯中則在表達此一概念時改以「煩惱」替代。作者希望從中看出五胡亂華前後漢語詞彙嬗變的線索。

又胡湘榮〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較（續）〉，見於《古漢語研究》1994年第3期，頁82-86。本文接續〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉一文，討論只在新譯中出現的詞語，如「障礙」連文，在先秦典籍中未見，在舊譯中也沒有，但在新譯中則多見，並已凝固成一複合詞。如「去無障礙，一切佛土諸功德故。」與只在舊譯中出現的詞語，如「習」字在上古時期「習近」連文，專指親幸的人。舊譯用此義，但在新譯中改用其他詞語來對應「習」。

又陳秀蘭〈敦煌俗文學語匯溯源——兼論佛典翻譯對敦煌俗文學語匯形成的作用〉，見於《綿陽師專學報》（哲學社會科學版）第17卷第2期（1998年6月），頁9-13。本文旨在說明敦煌俗文學（主要是變文）的發現，不僅連結了中古文學與近代文學之間的關係，在漢語語彙發展上也具有很大的影響力。由於目前對六朝以後漢語詞彙的研究還相當薄弱，而從晚唐五代開始，逐步形成了古白話。古白話的詞彙和現代漢語有更為密切的關係，因此敦煌俗文學便是在中古與現代間，詞彙發展史上的重要研究語料。而敦煌俗文學則起源於東漢以來的佛典翻譯文學。

又陳秀蘭〈敦煌俗文學語匯溯源——兼論佛典翻譯對敦煌俗文學語匯形成的作用（續）〉，

見於《綿陽師專學報》（哲學社會科學版）第17卷第3期（1998年9月），頁1-16。本文接續上篇，援引大量書證，探討每個詞條詞義的演變，同時也把《漢語大詞典》所引有關詞條的最早出處作比較，並對有此詞條的義項作增補與修正的工作。例如「變現」、「病患」等。作者認為由於佛典的中介作用，一部分口語進入書面文獻，從而為敦煌俗文學準備了必要的詞彙系統。由於佛典多用口語俗語，有助於宗教文學的口語化，如敦煌變文、講經文內的韻語詩句已顯示出這種多用口語的傾向。

又梁曉虹〈論佛教詞語對漢語詞彙寶庫的擴充〉，見於《杭州大學學報》第24卷第4期（1994年12月），頁184-191。本文主要討論佛教詞語對漢語詞彙的擴充，起了怎樣的作用，具有何種地位。文章中列舉諸多例子說明佛教詞語對漢語詞彙寶庫的擴充的影響。然而作者主要是分別從縱觀與橫觀的角度切入，在縱觀上，認為佛教詞語融入漢語，源遠流長；以橫觀來說，佛教詞語擴大了漢語基本詞、根詞，且充實了漢語常用詞彙。

又宋相偉〈淺談義淨譯經的語料價值〉，收入《文教資料（初中版）》2004年Z1期，頁148-150。本文主要介紹義淨譯經的語料價值，作者認為義淨譯經中包括大量的口語詞，比較真實地反映了當時的語言實際，例如詞語雙音化特徵明顯等，是漢語詞彙史研究的重要語料。但近年由於對漢譯佛典的研究和利用主要集中在漢魏南北朝時期，而眾多的唐代漢譯佛典還未引起研究者的普遍重視，所以作者在文章中分析義淨譯經的語料價值，希望引起更多研究者的注意。

又李廣明〈「老師」、「導師」之類的稱謂



最早見於何書？一試論佛文化對近代漢語詞匯的影響，見於《甘肅高師學報》第4卷第3期（1999年），頁26-30。本文選擇「師學」類詞為討論對象，通過大量例詞論證佛經的傳入和中國化的過程對近代漢語詞匯系統的建立所產生過的極其深刻影響。例如：師云：「經有經師，論有論師，律有律師，有函有號，有部有帙，各有人傳持。」《祖堂集》。就「師」而言，它在現代漢語中只能算一個構詞語素而已。因此，「師」和「老師」的不同體現古漢語和近代漢語以至現代漢語的不同。作者認為如果沒有佛經作為中介，由古之「師」到今之「老師」就會是一個難以想像的突變。故應歸於佛經對現代漢語詞彙系統的影響。

又法成〈佛經翻譯在中國文化史上的地位和影響〉，見於《佛教文化》1994年第3期，頁7-8。本文旨在說明佛經的翻譯和流傳，首先對魏晉以來中國文學的各個領域，有著極大的影響，進而推動中國固有文學在形式和內容方面起了新的變化。例如《維摩詰經》、《百喻經》等都是很好的翻譯文學。此外，在佛典的翻譯過程中，創造許多新的詞彙，豐富了漢語詞彙的內容，源於佛教的成語，幾乎占漢語史上外來成語的百分九十以上。並且對中國聲韻學也有很大的影響。對中國醫學亦曾產生過影響，如唐代名醫孫思邈就吸取了佛經「四大」等說為醫學基礎理論的組成成分。故佛經翻譯對我國文化史有著不容忽視的地位。

又曾昭聰〈漢譯佛經與漢語詞匯〉，見於暨南大學華文學院《華夏文化》2004年3期，頁50-51。本文旨在說明佛經翻譯的歷史發展，並且揭示出漢語詞彙中的熟語與歇後語與佛經之間的關係。常用語例如「一無所知」、「四大皆空」、

「一塵不染」、「不知不覺」、「不二法門」、「光明正大」等；歇後語如「老和尚念經—句句真言」、「小和尚念經—有口無心」、「泥菩薩過江—自身難保」等，皆與佛教有密切的關係。

又俞理明、譚代龍〈共時材料中的歷時分析—從《根本說一切有部毗奈耶破僧事》看漢語詞匯的發展〉，見於《四川大學學報》（哲學社會科學版）2004年第5期（2004年9月），頁66-71。本文以唐人義淨翻譯的佛經《根本說一切有部毗奈耶破僧事》為例，探討在專書的研究中展開歷時的分析，著重分析該書各時期產生的詞語個體數量與詞語使用率總和之間的區別，作者認為數字的結果提示各時代所產生新詞語在後代文獻中的保留，似乎與時間的推移有著更多的關係。文本並討論在共時材料中展開歷時分析的價值，除了加深理解對某些語言材料或語言現象的理解，亦可促進漢語史研究的發展。

又王云路〈試論外族文化對中古漢語詞匯的影響〉，見於《語言研究》第24卷第1期（2004年3月），頁66-73。本文旨在說明中古漢語吸收外來詞主要有以下幾種方式：第一、音譯詞，例如：漢化借音詞，即加上漢字義符的借音詞，兼表聲音和意義，如「胭脂」。第二、意譯詞，有完全意譯詞，如「大秦」；有表義複合詞，即表義語素與漢語固有詞組合者，如「胡服」、「胡床」。第三、音義兼顧的外來詞，有記音詞與漢語固有詞語聯繫起來者，如「駱駝」。有記音詞與漢語詞字形的巧妙結合者，如表示猛風的「旋藍」等。故可看出外族文化與漢族的關係日益密切，不僅產生豐富的外來詞，這些新詞也在漢化的過程中，被賦予新義，使得外來的痕跡逐漸消失。



又栗學英〈試論義淨譯著在漢語詞彙史上的語料價值〉，收於《南京審計學院學報》第2卷第2期（2005年5月），頁87-90。本文認為義淨譯著中口語詞彙豐富，表達方式多樣化，很多語詞的意義或用法為中土文獻所未見，義淨本人還對譯經字詞有所注解，這些都有重要的語料價值。基本上，義淨譯著符合「理想」的語料應具備的條件：（一）內容具有廣闊的社會文化覆蓋面。（二）語體含有較多的口語成分。（三）基本保持歷史原樣，年代可考，且數量充足。在譯著的詞彙特徵上，首先，口語詞相當豐富。由於律藏涉及到日常生活的所有方面，內容十分繁雜，正可充分體現其語料價值。其次，表達多樣化。如表示生病義的用詞就有「患」、「抱」、「嬰」、「纏」、「嬰纏」、「遇」、「遭」、「遇遭」、「染」、「得」、「帶」等，名詞用法和使用頻率皆各有不同。因此，義淨譯著對詞彙訓詁研究很有一定的幫助，這些注釋性文字有助於我們理解分辨當時一些字詞的意義和用法。

又陳登〈論外來宗教文化在英語和漢語詞彙中的積澱〉，收於《四川外語學院學報》第18卷第3期（2002年5月），頁139-141。本文主張考察宗教在文化的積澱過程，不僅可以追本溯源探究日常語言中的「神聖」痕跡，還可進一步了解語言是怎樣受到宗教文化的影響而更加豐富的。作者先說明宗教文化在語言中的順向積澱。漢語中來自佛教的成語、諺語、俗語和歇後語中，拿成語為例，與佛教有關的就有兩百多條。比如「五體投地」、「水中撈月」、「空中樓閣」、「三生有幸」等。其次，作者亦列出宗教文化在語言中的逆向積澱。例如「天道」，在漢語中指

「自然規律」，而佛教則藉以表示「六道」之道——欲界中的色界、無色界諸天。此外，引申指佛典翻譯過程中，大量的漢語詞彙透過不斷變化，使得與其原義有共同點及差異點的翻譯方式。主要表現在：（一）增加抽象義。此指佛教概念介入後，讓漢語中原來比較簡單具體的詞逐步抽象化。如「解脫」原指開脫、免除，然佛經中的「解脫」則表示解除煩惱達到自在的境地。（二）增加比喻義。即佛典翻譯透過引申，給漢語固有詞彙增添形象。如「羊角」本指羚羊角，佛教則用以喻指煩惱。

六、佛經著作的書評

學術著作的評介（book review）在國外是一個重要的領域。它的功能一方面可以介紹學術最新的動態，一方面可以對某個著作的觀點提出討論，有助於問題的釐清和學術的提升。有關佛經著作的書評，例如：尹福〈佛經津梁，辭典資源——讀李維琦先生《佛經釋詞》《佛經續釋詞》〉，見於《古漢語研究》2001年第1期，頁6-8。本文主要討論李維琦先生的著作《佛經釋詞》和《佛經續釋詞》。共考釋佛經詞語360多條，其中百分之八十以上印證了李維琦先生的新發現。本文作者認為李先生因疑而發，舉證而成，釋理而明，每一條考釋都有理有據而且有用，既為漢語詞彙史的研究作出了貢獻，也有助於佛經的閱讀和大型辭典的編纂。

又段觀宋、李偉書〈俗語詞研究的新拓展——讀《佛經釋詞》《佛經續釋詞》〉，見於《長沙電力學院學報》（社會科學版）1999年第3期，頁125-126。本文說明《佛經釋詞》與《佛經續釋



詞》在詞語考釋上具有四個顯著特點，一為收詞標準高，絕大多數是前人未發而詞書也未收的；二為從第一手語料出發，由語境中歸納義項，分辨差異；三為燭隱發微，考證精確；四為語言活潑。因此，作者認為《佛經釋詞》和《佛經續釋詞》這兩部著作，例證豐富，釋義精確，對於漢語詞彙史的研究，具有十分重要的意義。

又方一新、王云路〈讀《佛典與中古漢語詞彙研究》〉，見於《古漢語研究》1994年第1期，頁11-16。本文主要評論朱慶之先生所著的《佛典與中古漢語詞彙研究》一書。作者認為此部著作選題極有價值，不僅從「內容」、「文體」、「語體」等方面入手，準確地標舉出漢文佛典的語言特點，也利用佛典考釋了中古時期的新詞新義，並展現佛典部分雙音詞的構成方式和表意特點對漢語詞彙發展的影響。更從歷時研究的角度探討詞語的來源，揭示佛典語料在縱向考察方面所起的特殊作用。

又高婉瑜〈方便法門——評竺家寧《佛經語言初探》〉，收入《普門學報》第30期（2005年11月），頁363-365。佛經語言學是一門很「新鮮」的學問，它結合了佛學和語言學兩大類科，目的是探索佛經裡的「活語言」。在中國大陸，已經有許多學者專家致力於這塊園地，展現出豐富的研究成果，在台灣，竺家寧教授則是佼佼者，長期研究佛經語言學，在《人間福報》、《香光莊嚴》等雜誌上，發表數十篇論文，現集結成《佛經語言初探》。該書一共分為七大篇，條理敘述相關的語音、語義、詞彙、語法知識。包括詞序問題，解釋佛經詞彙「知識 / 識知」、「人客 / 客人」、「言語 / 語言」的異同。佛經常見口語的

詞義。如佛陀和佛弟子口稱「善來」。佛經詞彙經過演變後，和今日用法不同。例如「感激」，在今日是正面、感謝的詞語，在佛經裡，它可是生氣不滿之意。又如佛經裡頭「這」，我們當成是近指代詞「這裡」，但在佛經「眾生這瞎慧」，「這」其實是「正好、適逢、剛剛」之意。從聲韻學方面討論佛經的音譯詞，如「和尚」是梵文 upadhyaya 的音譯，竺教授透過中古《廣韻》知識，解釋「和尚」為何又叫做「鄒波馱耶」和「和社」。本書以深入淺出、輕鬆活潑的方式，將佛經常見的口語詞介紹給讀者認識，當掌握了這些常用詞的意義後，再去閱讀佛經、接觸佛教，障礙便減低了。書中還引用了多條的佛經資料，逐一地解釋每一條語料的意義，加深對常用詞的了解。因此，竺教授的《佛經語言初探》是一本認識佛教的基本入門書。

又洪郁絜〈評佛經語言初探〉，收入《妙林雜誌》第18卷2月號（2006年2月28日），頁69-72。佛經語言學的書籍相對於佛學研究的書籍少很多。佛經給人的感覺是深具哲理性的。竺師家寧曾經擔任國立中正大學中文系主任、研究所所長，現任國立政治大學教授，並且在南華大學宗教學研究所開設「佛典漢語」課程多年。這本書中的文章原本刊錄於人間福報「佛經詞彙的趣味」專欄以及《香光莊嚴》55-57期裡，現在把它集結成書，希望藉由這本書可以引領讀者經由輕鬆趣味的方式來了解佛經語言的奧妙。佛經的語言研究，其實是幫助我們了解佛經經典的重要環節。我們可以藉由佛經語言的研究，了解當時人的用語方式，並且消解對於佛經的恐懼感。這本書分為七篇，共有三一頁，分別介紹語音、構



詞、詞義與句法這四方面。佛經語言中有改變詞序的現象，叫作「同素異序」。詞義和我們現在的用法不相同，形成所謂的「同形異義」。介紹佛經中的三字詞，如：「安平正」，這是由「安」和「平正」兩字組合而成，其意義為平坦美好。「顧眄視」，這由三個同義詞組合而成的三音節詞，表示眼睛東張西望的意思。從語音方面來探究佛經用語，如：「沙門」又有「室羅末拏、舍囉摩拏、沙聞那」。「羅刹」又譯作「羅刹娑、羅叉娑、羅乞娑娑、阿落刹娑」。梵文本身是一種多音節的語言，當它轉變成我們漢語時，聲音就成為一個很重要的關鍵點。這本書以通俗易懂的方式，引導了一般民眾閱讀佛經經典。

七、結論

上面的詞彙研究綜述，我們總共分成五個部分：構詞、複合詞、翻譯問題、詞彙演化、著作書評。在整個佛經詞彙研究的體系中，還有兩個重要的領域，就是佛經的詞義研究、佛經音義之學。前者論及佛經詞義如何進行研究、有些什麼可行的研究方法、有哪些值得注意的詞義現象、如何正確解讀佛經中的「非名相詞」（現有的佛經辭典所未收）。後者如玄應和慧琳的《一切經音義》，這是佛教最興盛的唐代集大成的佛經詞彙著作。這方面的研究自宋代以後衰落，近十多年隨著漢文佛典語言研究風氣的開展，又重新被注意。事實上，佛經音義之學是通讀漢文佛典的重要工具書，它是讀經的門徑。以上兩個部分，我們將另文介紹。

綜合本文討論的五個部分，可以發現漢文佛典的詞彙研究，不但層面很廣，也有相當的深度。這

些成果對於佛教的研究都具有深遠意義。目前不但各佛學院校逐漸注意到過去在這個方面的欠缺與不足，積極的增設佛經語言學的課程，對通讀一千年前的佛經所需要的聲韻、文字、訓詁、詞彙、語法各項知識，也列入了課程設計當中。即使一般大學研究所（如宗教所、中文所、古籍文獻所等）也有開設「佛經語言學」的，因為浩瀚的佛經文獻，也是中國文化當中的珍貴資產，對於文史類的研究生，是不能或缺的部分。選擇佛經語言學作為博碩士學位論文的，愈來愈多。綜觀佛經語言學的前景，應是樂觀而充滿開拓性的。

