

## 從名古屋七寺的兩部疑偽經資料 探討疑偽經在漢語史研究中的作用\*

梁曉虹

日本南山大學綜合政策學部南山宗教文化研究所

**提要：**本文從三方面論述了疑偽經作為漢語史研究資料的重要價值。一、從疑偽經的特點考察疑偽經與漢語史研究的關係。根據歷代經錄編撰者對疑偽經的分析評價，總結疑偽經的特點，分析其產生的原因，指出疑偽經是佛教中國化的特定產物，在語言文字上有多用口語俗言的特點，但因歷史上受排斥，不入藏，沉沒於歷史的長河，故作為研究資料尤為難得。二、從「七寺寫本一切經」看疑偽經在漢語史研究中的資料價值。分析了寫本藏經的資料價值。簡單介紹名古屋七寺寫本藏經的歷史以及七寺古逸經典研究會的研究成果。三、從《毘羅三昧經》和《清淨法行經》具體看疑偽經在漢語史研究中的作用。主要從語法和詞彙兩方面進行舉例分析。結論部分肯定了疑偽經作為漢語史研究資料的價值，指出學界研究佛經資料不能局限於大藏經，應該對「藏外佛典」引起重視，特別是疑偽經資料。

### 一、從疑偽經的特點考察疑偽經與漢語史研究的關係

#### (一)

自東晉名僧道安提出疑偽經問題後，正統的經錄編撰者就又承擔起了一項特殊的使命，即辨別疑偽經，並錄目疑經和偽經以示眾，為防後人不明底細而將其編入大藏。從他們對疑偽經的認識以及辨別標準，我們可以從一個側面瞭解疑偽經的特點。

道安曾最早在其《綜理眾經目錄》專設《疑經錄》，共二十六部三十卷[註 1]，並在序言中解釋其原由：「外國僧法，學皆跪而口受。同師所受，若十、二十轉，以授後學。若有一字異者，共相推校，得便擯之，僧法無縱也。經至晉土，其年未遠，而喜事者以沙標金，斌斌如也，而無括正，何以別真偽乎！農者禾草俱在，后稷為之嘆息；金匱玉石同緘，卞和為之懷恥。安敢預學次，見涇渭雜流，龍蛇並進，豈不恥之！今列意謂非佛經者如左，以示將來學士，共知鄙信焉。」[註 2]

南朝齊梁時著名佛教史學家僧祐不僅在其《出三藏記集》中列出了道安所出的全部疑經，而且又撰〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，列出疑經十二部十三卷，偽經八部十三卷，並作序言：

「《長阿含經》云：『佛將涅槃，爲比丘說四大教法。若聞法律，當於諸經典推其虛實，與法相違則非佛說。』又《大涅槃經》云：『我滅度後，諸比丘輩抄造經典，令法淡薄。』種智所照，驗於今矣。自像運澆季，浮競者多，或憑真以構偽，或飾虛以亂實。……祐按閱群經，廣集同異，約以經律，頗見所疑。夫真經體趣融然深遠，假託之文，辭意淺雜，玉石朱紫，無所逃形也。今區別所疑，注之於錄，并近世妄撰，亦標于末。並依倚雜經而自製名題，進不聞遠適外域，退不見承譯西賓，我聞興於戶牖，印可出於胸懷，誑誤後學，良足寒心。既躬所見聞，寧敢默已。嗚呼來葉，慎而察焉。」[註 3]

從以上可以看出，道安和僧祐認爲：真經源自佛以來的世代傳授，自然是來自印度，即使是輾轉來自西域，其義理也一定與佛經不相違背。而所謂疑偽經，乃後人假託佛之名義而偽造，或「抄造經典」，或據部分佛教義理而攙雜進虛構的成分，或完全出自編造者的胸臆。[註 4]故而從內容來看，則「義理乖背」[註 5]；從文風著眼，則「文偈淺鄙」[註 6]；從語言分析，則「辭意淺雜」；從來源考察，則非來自西天——「外域」，故自然亦無「承譯西賓」——翻譯者。而他們爲這類經編纂目錄之目的正是要「以示將來學者」，使其能識別經之真偽，擯除偽疑者，防止其流行。

僧祐之後，又有一些佛教史學家均有關於疑偽經的記錄，但這些經錄現已不存，無從考察，而且從現存的這些經錄的目錄及隋代幾個經錄的情況來看，它們對疑偽經的研究，似乎均未超過《祐錄》。[註 7]

隋唐時期，具有中國民族特色的佛教宗派的紛紛創立，加快了佛教在中國的發展，佛教中國化的結果奠定了佛教在東方發展的歷史里程碑。有意思的是，儘管道安、僧祐等人深以疑偽經爲恥，叮嚀「後學」要「慎而察焉」，然疑偽經卻有增無減，逐漸增多。隋開皇十四年法經等人奉敕完成的《眾經目錄》卷二共著錄疑偽經一百九十七部；仁壽年間的《眾經目錄》卷四《疑偽》則錄疑偽經二百零九部，四百九十一卷；至唐代智昇的《開元釋教錄》，數目已增至四百零六部，一千零七十四卷。當然，人們對疑偽經的認識亦隨之加深，研究水平也在《祐錄》的基礎上有所提高。最重要的就是將「偽經」和「疑經」作了區別劃分。《法經錄》卷二分設《眾經疑惑》和《眾經偽妄》。法經區分的基準爲：疑經者，「多以題注參差，眾錄致惑，文理複雜，真偽未分，事須更詳，且附疑錄」。而偽經者，「并號乖真，或首掠金言，此未申謠讖；或初論世術，而後託法詞；或引陰陽吉凶，或明神鬼禍福。諸如此比，偽妄灼然。今宜祕寢，以救世患」。[註 8]智昇論「偽經」則道：「偽經者，邪見所造，以亂真經者也。自大師韜影向二千年，魔教競興，正法衰損，自有頑愚之輩，惡見迷心，偽造諸經，誑惑流俗，邪言亂正，可不哀哉！」[註 9]論「疑經」則曰：「自梵經東闡，年將七百，教有興廢，時復遷移，先後翻傳，卷將萬計，部帙既廣，尋閱難周，定錄之人，隨聞便上，而不細尋宗旨，理或疑焉。」[註 10]

從以上我們不難看出：首先，中國的佛教學者對疑偽經的認識也是隨著佛教的發展而不斷提高的。道安是中國佛教史上最早的系統經錄編纂者，其《綜理眾經目錄》，對後世影響

很大，為中國佛教目錄學奠定了基礎。道安編纂經錄的「緣起」正是因為見到當時雖然譯經數量日漸增多，但譯經質量參差不齊，失譯現象亦多見，又有「偽經」出現。然而，道安並未能對「偽經」和「疑經」作出明確的判斷，對產生疑偽經的原因和背景也未能作出正確的解釋。道安以後，各種經錄多有出現，對於疑偽經的研究也逐漸深入，不僅把偽經與疑經作了區分，還提出了鑑別的方法。其次，所有經錄的編纂者們對疑偽經的研究都是從正本清源的立場出發的，他們判定「偽經」的基準就是看它是否為翻譯佛經，如果是否認的，那就一定是「非佛所說者」，屬於「偽妄」；而對來歷難以確認並有疑問者，則歸之於「疑惑」，屬於「疑經」。因為是出於批判的角度，所以對疑偽經的態度大多言詞激烈，語氣嚴厲。最後，對疑偽經進行鑑別的目的正是為了將其從所謂「真經」中剔除出去。據道宣的《大唐內典錄》卷十記載，隋開皇年間就曾焚除疑偽經五百多卷。[註 11]而隋唐的經錄幾乎全是奉敕而造，這就更增添了其權威性，也就等於向疑偽經下了判決書。特別是自隋代費長房的《歷代三寶記》首次出現《入藏錄》後，即著錄應收入大藏經的經典，這些經典自然首先受到各種保護，流通暢通無阻。相反，被判定為偽經和疑經的，就被擯出大藏經之外，不許入藏，而且禁止流通，甚至被銷毀。這樣，就使得大量的疑偽經得不到被保存及整理的機會。更因為自《開元釋教錄》，經過智昇收集並考證，最後編定的《入藏錄》兩卷廣為流傳，而且「會昌廢佛」以後，大家都以《開元錄·入藏錄》為標準目錄來檢查本地佛經，斥偽補缺，以致使其成為全國性的標準目錄。晚唐五代全國各地寫造大藏經，幾乎也都依據此《入藏錄》。後來的刻本藏經，亦均以此《入藏錄》為基礎來修造，[註 12]這也就意味著《開元錄》以後出現的疑偽經也就沒有機會進入大藏經。

## (二)

古代中國僧人在幾百年間發展起來的關於疑偽經的傳統理論對後人影響較大，特別是對如何鑑別疑偽經具有一定的參考作用。然而，因受時代的限制以及對印度佛教的盲目崇拜，古代傳統佛教學者對疑偽經的認識存有局限，其研究出發點和目的也還有偏差。所以，今天我們應該對疑偽經作出一個正確的判斷，對它們在中國佛教發展史上所起的作用進行重新再認識。這種「再認識」，不僅對佛學、史學、文獻學等研究領域很重要，即使對漢語史研究領域也極有幫助。

### 1. 西天所來者，並非均為「真經」

中國佛教來自印度，佛經之源在「西天」。雖然佛祖述而不作，但最終還是要歸結到釋迦牟尼佛那裡，其弟子通過結集的形式，將其言行追記下來，才形成的最初的經——「Sūtra」。然而，當時還並沒有形成文字，而仍是採取口口相傳的傳統。而且，各地教團都用其所在地的俗語來傳承佛典，沒有統一的標準語。這樣，在佛教向各地傳播的過程中，難免會產生各種理解的歧異與傳承的訛誤，甚至產生各種人為的篡改，這也是佛教後來分裂成許多部派的原因之一。[註 13]

雖然佛教史上記載佛經結集有四次，但是人們一般認為只有第一次阿難誦出的修多羅（經）對佛教教義的種種說教，即大體後來成書的《阿含經》以及優波離分八十次背誦出來的佛陀規定的有關出家人修持和生活的種種規範的《八十誦律》，才屬於真正「為佛所說」。因而後來東漸來華的傳教者以及西去佛國的取經人涉千山萬水而攜來的卷帙浩繁的佛經，有相當的部分嚴格地說，實際乃「非佛說」者，而是假借佛之名義出現的「偽經」。印度佛教發展到鼎盛之際，各宗各派都各自傳習本宗派的經典，這些自然也難以被認為是「真經」。至於後來那些篇幅宏大，描寫浪漫，語言綺麗的大乘經典，據「佛所說」就更為遙遠。雖然這些經典也都是以「如是我聞，一時佛在……」「佛說……」等開始的。當然，如果從印度佛教的整體來觀察的話，無論是小乘經典還是大乘經典，也無論是「為佛所說」還是「非佛說」者，它們同屬於印度佛教文化的精髓，體現了印度佛教從原始佛教到部派佛教，又向大乘佛教的發展歷程。然而，如果從比較嚴格的意義上來考察印度佛教的發展和佛典關係的話，我們可以發現，歷史上的印度佛教並不統一，所以儘管早期有關佛典有所謂「九部經」，[註 14]後來又出現「十二部經」，[註 15]再後來又發展為經、律、論「三藏」的分類，但是，終結印度佛教一千多年的歷史，並沒有出現一部統一的大藏經。所以，古代中國僧人認為凡是從印度（包括中亞一帶）傳入的佛經均為「真經」，全部可信，這是非常片面的。

## 2. 疑偽經是佛教中國化的特定產物

中國長時期內以儒家思想為正統，甚至當佛教傳進來以後，佛教徒們也受其影響，首先他們用「經」來對譯「Sūtra（修多羅）」這個詞。梵語「Sūtra」，巴利語「Sutta」的本意指用線與紐串連花簇，所以漢語中「Sūtra」還有一個直譯是「縵」。之所以後來通行用「經」，一是因為「經」有貫穿的意思，人們認為佛經就是把佛的各種說教貫穿起來，所以稱「佛經」；而更重要的是，信徒們聯繫到儒家有五經，而五經的地位被儒家奉為日常所奉行的法則和義理，如此佛祖釋迦之言自然也應被奉為永恆的真理，根本的法則，所以應該稱「佛經」。正如唐·慧琳《一切經音義》卷二十七《妙法連華經序品音義》所釋：「經，貫穿也；攝也。《玉篇》：久也；常也；經營歸求也。經，里數也；法也；理也；度也。」[註 16]亦如隋·智顓《法華玄義》卷八解「Sūtra」曰：「此間聖說為經，賢說為子、史；彼聖稱經，菩薩稱論。既不可翻，宜以此代彼，故稱經也。」[註 17]從此可看出兩點：其一，中國佛教信徒對從印度傳來的佛經極為虔信；其二，佛經初傳來就已經打上了中國傳統文化的烙印。

就在正統的佛教徒們虔誠地把「Sūtra」奉稱為「經」，並且熱心地將大批大批的「Sūtra」譯成漢語的同時，而另外一些人，即道安所說的「喜事者」卻開始撰述「佛經」，即所謂的「偽經」了。而且，儘管被判為「偽妄」和「疑惑」，遭遇打入冷宮，禁絕流通，甚至銷毀的命運，但幾百年間疑偽經現象卻沒有消失，相反可以說隨著佛教在中國的發展而愈加顯著，從歷代經錄的記載以及敦煌等地出土的疑偽經資料，人們可以很清楚地明瞭這一點。

之所以會產生這種現象，有以下兩點重要原因：

### (1) 記錄和詮釋逐漸發展的中國化佛教

佛教是作為一種特殊的文化形態東漸來華的。中國佛教保存了印度佛教的精神本質，但又有別於印度佛教。佛教自從進入華夏大地起，就與中國傳統文化相接觸，開始了一個試探、依附、衝突、改變、融合，[註 18] 并深深地滲透進中國傳統文化的漫長過程。這一過程的最終結果是形成了具有鮮明的民族文化特色的中國佛教。也正是在此過程中，出現了「喜事者」撰寫佛經的現象。日本牧田諦亮博士在其《疑經研究》中指出，疑經從內容上可分六類：[註 19] 一，迎合統治者之意願者；二，對統治者之施政進行批判者；三，思考與中國傳統思想的調和及其利弊者；四，鼓吹特定的教義信仰者；五，標榜當時特定的個人之名者；六，單為治病迎福等目的而寫的迷信類。這正是中國佛教發展歷程的真實紀錄。從這個意義上講，偽經不「偽」，是寶貴的資料。以上六大類，既不屬於釋迦佛祖當年對弟子們苦口婆心講述的經律範圍，也不是各部各派詮釋教義所產生的論部大作，它們反映的是中國佛教的思想，體現的是佛教中國化進程中的許多片斷，正如另一位日本學者望月信亨所指出的那樣：疑偽經是佛教在中國與儒道兩家相互衝突，但又不斷調和，並相互滲透的結果。[註 20] 但是因為長期以來傳統的「真經」的概念非常強烈，所以只能假託佛說，以求獲得能生存的一席之地。這些中國僧人撰述的佛經，它們與逐漸發展著的中國化佛教密切相關，是對中國佛教的最直接的詮釋，所以對中國佛教的研究具有重大意義。

### (2) 擴展壯大中國佛教之需

佛教雖然因為大量的佛經被翻譯而進入中國，然而它畢竟原本屬於一個完全不同質素的文化系統。儘管譯經者們在翻譯的過程中已經儘可能地作了很多工作，然而那西天的佛國，西方的淨土，總讓人感覺距離遙遠。佛教中國化，為了爭取廣大一般民眾，當然需要有適合中國信徒的「經」。於是有些「喜事者」就開始或為闡明佛教的要旨而抄略經文，或為了有助於教化而在經文中夾雜進俗間信仰，[註 21] 如《新菩薩經》、《救諸眾生一切苦難經》就反映了中國佛教俗信化的一個側面；[註 22] 又如《高王觀世音經》與觀世音信仰有關，《十王經》則跟地獄觀念相聯；有的甚至在經中加上許多中國人熟悉的天子、國王以及神人、道人之類的人物，揉雜進很多卻災得福，延年益壽以及風調雨順，皇祚久長的內容和思想，以使更多的中國民眾能夠接受，如《毘羅三昧經》。[註 23] 另外，疑偽經的撰述者，不僅具備佛教知識，而且擁有種種傳統思想，而為了使經文內容通俗易懂，使一般民眾更容易理解佛教，造經者在語言文字上多用俗言口語，造經時常常將當時的口語大幅度導入經典之中。[註 24] 所以，應該說無論從思想內容還是語言文字，疑偽經都與當時的中國民眾更為接近。這可以看作是佛教在中國發展過程中為了贏得更多的信徒，擴展宣傳範圍的實際需要。這也正是疑偽經現象屢禁不止，雖不能入藏，但卻流入民間的重要原因。

產生疑偽經的原因有多種，其中當然不乏確實有「喜事者」因迷信，因好奇而產生的偽妄之作。另外，疑偽經亦並非一定是中國人撰寫，也有日本僧人撰述的，甚至還有從印度傳來的，但或因不是在正規譯場中譯出，或因譯者文化水平不高，以致被歸入疑偽經，如《佛

說孝順子修行成佛經》。[註 25]但是，無論何種原因產生的疑偽經，一般來說，都具有語言通俗，「文偈淺鄙」的特色，「因此，對研究中古漢語語法、詞法也是不可多得的寶貴資料」，「這已屬於漢語史研究」。[註 26]所以，重視這一部分「不可多得的寶貴資料」，是佛教學界向語言學界提出的，也自然應該是語言學界義不容辭的職責。

## 二、從「七寺寫本一切經」看疑偽經在漢語史研究中的資料價值

寫經歷史悠久，從印度到中國，從中國又到朝鮮、日本；材料則從貝多羅葉、素帛、竹帛、紙張，到金、銅薄片等，總之，是用各種語言把佛典書寫下來，以利流傳。應該說，在印刷術尚未發達之時，寫經對於弘傳流通的功用是顯而易見的。中國自東漢有翻譯佛經以來，就有筆寫之經典，後來或因請經，或為流布，寫經之風極盛，隋唐之世，更為普遍。

日本從奈良時代就出現寫經，基本是模仿中國的方式，除官設寫經所外，尚有寺院、貴族之寫經所。而且隨著佛教在日本的發展，寫經之業在平安時代臻欲鼎盛，鎌倉以後才逐漸衰微。因此，寫經是日本佛教文化的重要內容之一，從而有「寫經」、「寫本藏經」、「寫本一切經」一類的名稱，與「刻經」、「刻本藏經」、「刻本一切經」以及「印本一切經」並立。[註 27]

方廣錫先生有〈寫本一切經的資料價值〉一文，從三個方面論述了寫本一切經作為研究資料的重要價值：(一)有刻本所沒有的字句與文字，保留了該經典更古老的形態，是編纂刻本時刪除或改竄前的原本。(二)存有異本，其中最大的異本應為「不入藏錄」所收的大量經典。(三)「不入藏錄」中的疑偽經大多是極其重要的資料，那是一個新文獻的寶庫。[註 28]

本文研究的資料是日本名古屋七寺寫本一切經中的部分疑偽經。

名古屋七寺位於名古屋市中區，為真言宗名刹古寺。此寺正式名為稻園山正覺院長福寺。奈良天平七年（七三五），行基菩薩於當時的尾張國中島郡萱津開創正覺院，創立真言宗智山派。據說，延曆六年（七八七）河內權守紀是廣為追薦七歲而亡的愛子於正覺院內建七區佛閣和十二僧坊，人們因七堂伽藍而將該寺稱為「七寺」。

歷史上，七寺曾多次慘遭天災、戰亂，寺址也多次遷移，直至慶長十六年（一六一一），根據德川家康之命才將寺院遷至現址，又將本堂從清洲移建過來。後來，由於德川家族的護佑，大興土木，陸續修復了其他諸堂，重建了三重塔，七堂伽藍得以全部修復，雄偉莊嚴。享保十五年（一七三〇）成為德川家的祈願所。明治二年（一八六九），成為總本山智積院末，明治四十四年（一九二），升格為準別格本山。然而不幸的是昭和二十年三月再遭惡運，七堂伽藍全部燬於太平洋戰爭的戰火，只有觀音和勢至兩尊菩薩座像、勢至的光背以及唐櫃入紙本墨書一切經等幸免於戰火。

今日七寺之聞名於世，並非因其為真言宗之古寺名刹，而正是由於那幸免於戰火的約近五千卷的漢文佛經——七寺一切經。

七寺一切經為安元元年（一一七五）至治承二年（一一七八）大中臣朝臣安長命人所抄寫，共四九五四卷，奉納於三十一合黑漆塗唐櫃之中，其中含有豐富的古逸經典，它們在漫漫的歷史長河中被埋沒，默默無聞。經專家考證，七寺所藏的一切經古逸經典非常寶貴，其中有些經文的原本自三世紀—五世紀以後，在其本土——中國都不明去向，甚至被認為是「虛構的經典」，所以它們屬於較早傳入日本，非常接近原典的奈良朝寫經系統的經典。因此，七寺一切經亦被認為是繼二十世紀初敦煌藏經窟出土大量經文以來的又一大發現，從而受到各界的矚目。[註 29]

有關七寺古逸經典的研究，近年來日中兩國學者做了很多工作，特別是以元京都大學教授牧田諦亮博士為會長的「七寺古逸經典研究會」經過多年的研討，已經出版了《七寺古逸經典研究叢書》共六大冊，匯集了日中兩國以及歐美一些學者的研究成果，為今後的研究奠定了很好的基礎。

七寺所藏一切經中古逸經典的發現，為漢文佛教研究提出了新的課題並提供了許多新的寶貴資料，其中「不入藏錄」中的疑偽經深為佛教學界的專家學者所重視，當然也應該引起我們漢語史研究者的重視。

### 三、從《毘羅三昧經》和《清淨法行經》具體看疑偽經在漢語史研究中的作用

#### (一)

《毘羅三昧經》和《清淨法行經》被認為是七寺所藏古逸經典中兩部「更有著特殊的價值」，[註 30]從而極受研究者注目的疑偽經。前者《毘羅三昧經》被公認是中國佛教現存最古疑偽經之一，而且也是七寺疑偽經中比較完整，篇幅較長，且富有故事情節的一部經。後者《清淨法行經》則篇幅相對短些，卷首尚有殘缺。此經作為中國佛教史上「三聖派遣說」之典據而著名，[註 31]曾多次被引用。七寺所存此經被確認為是除引用文之外，尚無對照本，現存唯一的寫本。[註 32]

有關兩部經的研究，七寺古逸經典研究會現已出版的《七寺古逸經典研究叢書》第一卷，專門收錄了日中學者研究《毘羅三昧經》的有關成果，從資料整理到專題論文，非常全面，堪為集大成之作；《七寺古逸經典研究叢書》第二卷收有《清淨法行經》影印訓讀的資料以及有關研究論文。應該說，以上兩書收錄的有關兩部經典研究的資料和論文已頗為全面和深入，尤其是前者。本文則專門從漢語史的角度出發，將此兩部重要經典作為例證，探討疑偽經在漢語史研究中的資料價值。

其實，佛教學界的專家對此已有研究，《七寺古逸經典研究叢書》第一卷中收錄了姚長壽所撰〈《毘羅三昧經》に見える口語について〉[註 33]一文，主要從三個方面對此經中的一些口語現象作了探討：1.《毘羅三昧經》所體現出的口語特色；舉了「弊魔」、「六六三十六」、「冤家」、「這……便……」四個例子。2.《毘羅三昧經》中口語所體現出的來自佛教的影響；舉了「高明」、「橫死」、「小兒學」、「毛起」四個例子。3.《毘羅三昧經》中的用語所體現出的中國傳統思想；舉了「身患」、「無間」、「五臟」、「機關」四個例子。最後還考察了《毘羅三昧經》中「爲」字的用法。所得出結論是：(1)《毘羅三昧經》的編集者應該是活躍在西晉時代的中國僧人。(2)編集者受過一定程度的中國傳統教育，並受西晉清談風潮和道家思想的影響，特別是佛家的般若思想。(3)編集者對傳統古典、道家思想、佛教教義均具有相當的修養；抄經者則屬於熱心宣傳佛教教義的在俗文人。材料、立論均翔實可信，給人以許多啟發。

## (二)

本文正是受姚文啟發而作，希望從語法和詞彙兩個方面來進行考察研究。

魏晉六朝正是社會處於動盪變化，漢語具有顯著發展的時期。時代的前進、社會的發展必定會促進語言的發展變化，這既體現在語音、詞彙方面，也體現在語法方面。漢語史學界對中古漢語的研究主要集中於詞彙和語法兩方面。這兩部經既然為魏晉時的中國僧人所作，也一定會從語言上表現出強烈的時代特色。

### 1. 從語法考察

語法是語言的結構規律，一種語言的語法具有一定的民族特點。疑偽經的作者一般是中國人，所以疑偽經所呈現出的語法特色也應與當時漢語語法的發展相吻合，可以作為考查當時語法現象的重要資料。

#### (1) 從「卿曹」、「卿」等新興人稱代詞看

《毘羅三昧經》表人稱複數時，喜用在人稱代詞或名詞後綴以「輩」和「曹」，如「汝輩」、「女輩」等，尤其多用「曹」。如：「卿曹」（共出現六次）、「我曹」（共出現九次）、「汝曹」（共出現六次）、「是曹」等。雖然「曹」的這一用法上古就有，但作為專門用作名詞構詞兼構形成分的語素並迅速發展起來卻是在中古時期。[註 34]《毘羅三昧經》如此集中地表現，且又多在新興人稱代詞「卿」後，正體現了漢語語法這一發展線索。

「卿」在第二人稱代詞中佔主導地位，[註 35]在魏晉南北朝文獻中廣泛使用。因為「卿」在秦漢之時主要用作君對臣的愛稱，所以發展到第二人稱代詞時就帶了相當的等級色彩，或

上對下，或夫稱妻。而另一個同意的「汝」就比「卿」顯得莊重。《世說新語》多用「汝」於母教子場合，[註 36]即可證明。

《毘羅三昧經》「汝」與「卿」並用，「汝」共用十八次，「卿」也出現了十八次，恰好旗鼓相當。但我們發現，它們並不是隨意的，用「汝」之時，主要有兩種語境：一，長者子三十億人勸說魔王時；二，佛為弟子阿難及諸大眾說法時。只有一例是用於阿遮王對七百夫人；而用「卿」之時，主要在四種語境中：一，阿遮王對「年少夫人七百、姝女七千」時；二，阿遮王之父與阿遮王對話時；三，天帝釋試探阿遮王時；四，阿遮王對犯罪人時。可以看出：作者對「卿」與「汝」的色彩區別把握得非常準確，與魏晉之時這兩個人稱代詞的使用特色相吻。以下之例應能說明：

（阿遮王）太子阿遮王言：我求道，但為十方天下一切人非人等，……為立四等心，正為卿曹。卿曹今日故來相歸，如我今日豈得不相度乎？卿便自去深逃，無令人追得卿也。犯罪人言：受恩，夜自走去。使須臾便追捕犯罪人，……使前問太子阿遮王言：汝見犯罪人不？（卷下，第二八三—二九二頁[註 37]）

上文中，阿遮王對犯人，均稱「卿」或「卿曹」，而捉拿犯人的官吏對阿遮王卻用「汝」，界限很是分明。

## (2)從語氣助詞「那」看

「那」除了作代詞，還用作語氣助詞。一般認為這是一個較口語化，新興的助詞，初產生於魏晉到唐代。《後漢書·韓康傳》曰：「公是韓伯休那？乃不二價乎？」唐·李賢注曰：「那，語余聲，音乃賀反。」然而，例句較少。根據曹廣順先生考察，從魏晉到唐代，目前所見到的僅有五例。[註 38]這種用法，日本江戶時代的無著道忠也早就注意到了這個問題，他在《葛藤語箋》卷一《虛詞》部分收有兩個「那」，並在目錄中特意指明：「那，語首」，「那，語尾」，在「語尾」之「那」，道忠廣引禪典之例，下結論曰：「皆有耶意」。[註 39]除此，道忠在《禪錄用語》[註 40]中也引用了《普燈》、《碧巖》等八條例證。「那」作為語氣助詞，兼有疑問、肯定兩種語氣，根據文義，各有所側重，如《普燈》卷七〈湛堂章〉：「汝是吾侍者那？」則疑問語氣更突出一些，而《繼燈》卷九：「原來恁麼地近那！」則較為肯定。「那」作為語氣助詞，主要見於禪宗語錄。然而，從《毘羅三昧經》，我們還可以找到魏晉更多的詞例。此經中，「那」有以下用法：

〔例一〕言：汝欲聞之那？我今為汝等說之。（卷上，第一〇七—一〇八頁）

〔例二〕七百夫人啼哭呼天：天不知我曹怨痛那（卷下，第一七七頁）

〔例三〕居士是慧法菩薩上足弟子，今不知我心那！（同上，第二〇八—二〇九頁）

以上之例，均為語氣助詞。例一疑問語氣極強；例二兼疑問和反詰問兩種語氣；例三為反詰問句，故有肯定語氣。日本森野繁夫先生〈六朝漢語の研究——《高僧傳》について〉[註 41]在歸納六朝疑問句型時，述及第三種為語氣詞置於句末，其中語氣詞為「乎」、「耶」，另外還有「那」。「那」之用例有三，其中兩例與曹廣順先生所說之例相同，另外一例為《高僧傳》所有：「度乃自下舫，取書並鉢，開書視之，字無人識者。度大笑曰：使我還那？取鉢擲雲中，還接之云……」其中「那」為語氣助詞，表疑問。森野先生之例版本為《大正新修大藏經》，中華書局出版的「中國佛教典籍選刊」系列中，有湯用彤先生校注的《高僧傳》，其中卷十有杯度此語，[註 42]作「使我還耶」，可見「那」與「耶」同。

〔例四〕居士聞王言，言語謙敬，便自念言：我師慧法摩訶薩為不知我今爾那？天中天為不知我今爾那？（卷上，第二六三—二六四頁）

姚長壽先生認為例四是用「為……那」形式表示疑問。而這種用法，與早期安世高、支謙以及康孟詳的譯經中經常可以見到的「為……不」、「為……乎」相同。「為」是句首發問詞；「那」則為句末疑問詞，同「不」、「乎」。

從學界對「那」的研究來看，「那」作為語氣助詞，當時的確尚不普遍。也正因如此，《毘羅三昧經》中的這三例就顯得尤為重要。

除此，《毘羅三昧經》中還有「那得」還有表示疑問：

〔例五〕女人輩，那得爾多，各各來亂敗我曹道意？（卷上，第五十一—五十二頁）

〔例六〕王聞居士所說，三師皆尊貴，巍巍道人居士，那得不神妙如是耶？（卷下，第三〇二—三〇三頁）

以上是「那得」，應為疑問副詞，表示反詰，相當於「哪能」、「怎麼會」等。例五只是單獨使用，例六與句末語氣助詞「耶」配合使用。此亦為中古「那」的一個用法，如《世說新語·政事》：「一日萬機，那得速！」又《世說新語·德行》：「謝公夫人教兒，問太傅：『那得初不見君教兒？』」《世說新語》中共出現「那得」作為詢問原因方式等疑問副詞用的共六次，[註 43]說明如此用確實很活躍。

### (3)從「各各」等範圍副詞看

《毘羅三昧經》中雙音副詞「各各」用得極為頻繁，共出現了三十五次，這對於一部篇幅並不算太長的經來說，應該算一個很突出的語言特色了。總結歸納此經中「各各」的用法，有以下兩種：

甲 表示某個範圍內每個個體都分別地做出相同的動作行為，相當於「各自」。如：

[例一] 三十億年少女人，……來詣三十億人所，諸女各各自前牽持一人。（卷上，第四十七—四十九頁）

[例二] 三十億人正心正意，各各作一大樹，枝葉覆蔭，周旋數里。（卷上，第七十九—八十頁）

[例三] 魔兵官屬各各驚怖，分散亡走。魔王自知不如悔過。將諸魔王俱詣三十億人所，各各自縛，長跪，首過乞匄解脫。（卷上，第八十七—八十九頁）

[例四] 若有善男子善女人，精進念是毘羅三昧門，如法行之者，終不更橫死，壽命不得妄盡，皆自得令其壽命隨宿命長短，各各自得成其道行。（卷上，第一二三—一二六頁）

[例五] 天帝便化作婆羅門十二人，各各長跪，從阿遮王乞子，各各自持一小兒。阿遮王歡喜大咲，言：善哉！善哉！諸賢者遠來，各各自制意取小兒去。十二婆羅門各各持一小兒去。（卷下，第一六五—一六九頁）

[例六] 阿遮王大歡喜，言：諾諾唯唯！自各各制意取去。（卷下，第一七六頁）

以上六例，又分三種情況：其一，根據前後文，可得知此意，如例二、例五三個「各各」中的前後兩個；其二，「各各」後又有用在動詞前的人稱代詞「自」，強調動作行為分別進行，意義更加明確，如例一、例三、例四、例五中間一例；其三，人稱代詞「自」置於「各各」之前，作用同前，如例六；例六與例五中間之例同為阿遮王感嘆之語，前者言及天帝釋化作婆羅門十二人各自制意取一小兒去，後者則言及天帝釋化作七百婆羅門各自制意取一夫人去，義同，只是「自」一在「各各」之後，一在「各各」之前。

乙 表示某個範圍內每個個體都作出同樣的動作行為，或都具有某個特性。相當於「個個、每一個」。如：

〔例一〕三十億人皆大踴躍歡喜，各各發意詣精舍，從佛受經戒。佛皆受三十億人經戒，各各慈心，為一切人非人作唱導，無所有點，不作猗著，各各歡喜，皆發無上正真道意，三十億人皆各制意，精進功德，立成天上天，無有能轉動其意者。（卷上，第十九—二十四頁）

〔例二〕三十億人聞佛讚嘆，稱譽功德，皆大歡喜，即時各各現有五色之光。（卷上，第三十九頁）

〔例三〕爾時有主天地大魔王見是三十億人各各得佛要訣，皆得封拜。（卷上，第四十一—四十一頁）

〔例四〕時魔官屬大眾俱來會聚，不可復計數，各各化身，人頭虎身，虎頭人身，……十十並行，百百羅頭，千千聚積，萬萬驟虞。（卷上，第六十八—七十二頁）

〔例五〕諸比丘眾，皆各各遙為佛作禮。（卷下，第三八三頁）

以上五例，「各各」或在句中與總括副詞「皆」相呼應，如例一、例二、例三、例五，或與其他表複數和總括的語詞相呼應，如例四。

範圍副詞「各」歷史悠久，自古至今都很活躍。它是由逐指代詞「各」發展而來的，因此它還有一定的代詞性，意思相當於逐指代詞「每……」加上表示統括全體的範圍副詞「都」。它表示動作行為或特性既是屬於每個個體的，又是全部個體所共有的，因此它比單純統括全體的範圍副詞「都」（或文言及書面語中的「皆」等）更強調周遍性。〔註 44〕「各」的逐指性使其能與「自」相復合，故自上古就有雙音副詞「各自」，沿用至今。然而，「各各」卻始自中古，且可包含「各」與「各自」兩項，但明顯人們對其認識還不足。首先是根本忽視了

它的存在，如一些專釋中古漢語虛詞或根據虛詞發展線索編纂的工具書沒有收錄此詞，一些相關研究亦未提及；其次，或有收錄，但或義項不全，或書證不足。[註 45]如《古今漢語虛詞大辭典》首例為《古詩源·古詩為焦仲卿妻作》：「執手分道去，各各還家門。」然後就跳躍進唐代，例為王梵志《觀內有婦人》：「觀內有婦人，號名是女冠。各各服梳髻，悉帶芙蓉冠。」而此兩例在一起釋為一義，也明顯不合適。

實際上，翻譯佛經中也有同樣的用法，如《正法華經》：

〔例一〕時十方佛各各自告諸菩薩等。（卷六，《大正藏》第九冊第一〇三頁中）

〔例二〕諸佛世界取合眾生，來至於斯。修治嚴淨神足之力，各各自說如是廣誼。（卷六，《大正藏》第九冊第一〇四頁中）

〔例三〕是諸最勝大聖倫等，名號普光。大士之上具足當為五百導師，各各悉等，皆成佛道。（卷五，《大正藏》第九冊第九冊第九十七頁上）

〔例四〕其梵天上所居諸天，……及餘奇特，各各異聲。法師普得悉聞此聲。（卷八，《大正藏》第九冊第一一九頁下）

〔例五〕……師子狐狼，各各嗥吠，悉共咀嚼，死人屍體。何人聞見，而不怖懼。無數狗犬，蹲伏窠窟，各各圍繞，皆共齧掣。假使此等饑餓之時，普皆爭食……（卷二，《大正藏》第九冊第七十六頁下）

《正法華經》為西晉著名佛經翻譯家竺法護所譯，被認為是《法華經》三個譯本中最詳細，最古老的，與當時的口語比較吻合，其中「各各」亦不少見，特別是例五乃著名的「火宅喻」中偈語部分的幾句話，短短五十個字左右，就用了兩次「各各」；另外，還有「悉共」、「皆共」、「普皆」等雙音複合副詞，可見它們同意，均為狀語進行修飾，表示總括的範圍。這就說明《毘羅三昧經》中「各各」頻見，非常活躍，確為當時副詞的一個特色，對人們更全面地研究副詞有一定的啟發。

除了「各各」以外，這兩部經典其他表範圍的副詞亦多見，如：

**皆各** 一切眾邪，魍魎鬼魅，見大尊天威神尊貴，其先重明，皆各走去。（《清淨法行經》十五—十六頁）

佛告阿難及諸大眾：皆各諦聽諦聽，我當為汝曹要說之。（《毘羅三昧經》卷上，第一六八—一六九頁）

阿難便語諸比丘：各各誦習經戒。諸比丘皆各誦經，便自化身作一佛，……（同上，卷下，第一〇九—一一一頁）

**皆悉** 求願與願，不遭眾難，災疫、疾病、縣官、盜賊、冤家、債主、口吞、陰謀，皆悉消滅。（《清淨法行經》，第十八—二十頁）

**皆共** ……諸釋梵天王，及諸人民、鬼神、龍無鞅數，皆共來大會。（《毘羅三昧經》卷上，第十六—十七頁）

**悉皆** 如此之人，未終年壽，殺鬼所取，縛入地獄，十八泥黎，悉皆更歷，身受萬毒，周而復始，同苦難言。（同上，第八十三—八十四頁）

**悉具** ……殺生偷盜……，三十六失，悉具犯之。（同上，第八十一—八十二頁）

**咸皆** 經法、眾僧、釋梵、四天王，一切諸神，咸皆貧志，不來擁護。（同上，第六十七—六十八頁）

以上均為表示總括範圍的雙音副詞。魏晉六朝時期，副詞發展的特色之一是雙音節副詞極為常見，其中同義複合而成者廣泛流行，且又以表示範圍周遍性的副詞最為常見。[註 46] 筆者曾對魏晉南北朝《六度集經》、《正法華經》、《百喻經》等佛經，特別是《正法華經》的同義複合副詞進行過探研，[註 47]認為這種現象在翻譯佛經多見，乃六朝以後漢語中出現的所謂「疊架」現象的表現之一。[註 48]從《毘羅三昧經》與《清淨法行經》兩部古逸疑偽經，我們既可以進一步論證這個觀點，還可以得到新的啟發。

#### (4)從「這……便……」句型看

姚長壽先生在〈《毘羅三昧經》に見える口語について〉中指出：《毘羅三昧經》口語特色的一個特徵是活躍在當時的一些口語現象，經後人改變而在書面文獻中消失，但幸虧還殘存於此經中。所舉例為「這……便……」。如：

阿遮王歡喜就死。這欲拔刀斫之，釋便前以兩手接刀，止，止，是人發摩訶衍，為一切人非人之師。（卷下，第二九五—二九七頁）

姚先生根據《玉篇》、《慧琳音義》等工具書以及《大寶積經》大正藏的腳註宋本和天平寫經將「這」改為「適」，證明「適」的原形乃「這」。慧琳曾釋「這起」云：「……《字書》：這，迎也。案，此這字亦是僻用也。但直云迎起，或云迎，或云牽起，於義何傷？而乃曲求，用此僻文，強書這字，徒自矜衒博識多聞，誑誤後學。轉讀尋覽之流，無不驚眙迷惑也。小人自矜，拙為筆受，非君子之見也。」[註 49]姚先生認為：慧琳是站在正統語學學者的立場上發出這番議論的，他忽略了正是「小人」才經常使用口語的現象。而現代漢語中還有這種用法「我這就要走，他便來了」，但中日幾種大辭典均未涉及此用法。從此可窺知此經對語言學研討的價值。筆者深為贊同。另外，竺家寧先生曾撰文對佛經語言中「這」的音義問題進行過專門討論，[註 50]指出「這…便…」是佛經常見的造句格式，舉例詳實。筆者在此選借以下用例，以能使將兩位專家的研究結合起來，得出一些結論：

〔例一〕這得稱南無，便入地獄。（東晉·僧伽婆提譯《增一阿含經》卷四十七，《大正藏》第二冊第八〇四頁上）

〔例二〕菩薩摩訶薩住尸波羅蜜，欲以救護諸受生者，故復現生轉輪王種，彼這立於轉輪王位，便以十善建發眾生。（西晉·竺法護譯《光讚經》卷六，《大正藏》第八冊第一八六頁上）

〔例三〕已除盡眾惡，長成諸善法。這消化諸非，便修第四業。（竺法護譯《漸備一切智德經》卷二，《大正藏》第十冊第四七二頁中）

〔例四〕這舉足，便還復如故。（東漢·支婁迦讖譯《阿閼佛國經》卷上，《大正藏》第十一冊第七五五頁下）

另外，竺先生還指出在佛經中還常見「這…尋…」，表示「剛…立刻就…」，如：

〔例五〕一念去一念來，如流草木，若水中泡。一這滅，尋一復興。至於三界欲色無色，九神所止皆係於識。（竺法護譯《普曜經》卷七，《大正藏》第三冊第五二七頁中）

還有一種用法是「這…則…」，表示「剛…就…」，如：

〔例六〕於斯界中行至誠矣，用心毀散瞋恚死蛇，心意這異，則為怨賊。吾以枯竭十二諸海，以滅境界思想煙火。（同前，第五二五頁下）

還有一種用法是「這…復…」，表示「剛…又…」，如：

〔例七〕逮致此阿惟顏住三昧定者，尋則現坐斯大蓮華。這坐已竟，乃復周遍，所化一切。自然羅列，諸大蓮華，不可稱載。（《漸備一切智德經》卷五，《大正藏》第十冊第四九〇頁中）

竺先生之文例證豐富，我們只是各借用一例，足可見在譯經中「這」與「便、尋、則、復」等其他表時間的副詞連用，表示行為動作的隨即進行並不少見，所以並非只有疑偽經中纔有，這大概也是慧琳所認為的「小人自矜，拙為筆受」的結果。不過，疑偽經的資料更可以幫助我們判斷「這」的這種用法極為口語化。

### (三)

從詞彙考察。語言的基礎是詞彙，語言的發展在詞彙上表現得最為突出。姚長壽先生之文主要從口語史的角度，以《毘羅三昧經》中出現的「弊魔」、「冤家」、「六六三十六」、「橫死」、「小兒學」、「毛起」、「身患」、「無間」、「五臟」、「機關」等為例，從這些口語資料考察研究此經受傳統思想，受佛教文化的影響。本文則主要從詞彙史的角度，從兩個方面進行考察，可以確定疑偽經作為研究資料的重要價值。

1. 早期譯經採取直譯法，「審得本旨，了不加飾」，重在「存真偏質」，這樣有時就會給人生硬不自然的感覺；再加當時翻譯形式主要為口授，「傳言」、「度語」者又主要是番僧，故若漢語水平較低，譯文必定晦澀不順；即使主譯者通曉漢語，也難能做到流暢自然地遣詞造句。〔註 51〕然而，疑偽經的作者是漢人，從這個意義上講，疑偽經的語言應該流暢自然，沒有譯經那種為適應原文的明顯的翻譯痕跡。以下四個例子應能說明這一點：

〔例一〕如此之人，未終年壽，殺鬼所取，縛入地獄，十八泥黎，悉皆更歷，身受萬毒，周而復始，同苦難言。（《清淨法行經》，第八十三—八十四頁）

「周而復始」原作「終則有始」或「周則復始」，指大自然的循環往復，如《周易·蠱》：「終則有始，天行也。」《春秋·元命苞》：「如此循環，周則復始，窮則相承。」後多作「周而復始」，《文子·自然》：「十二月運行，周而復始。」《漢書·禮樂志》：「精建日月，星辰度理，陰陽五行，周而復始。」此經，爲了形容有三十六過失之人將被送入十八層地獄遭受各種痛苦，循環往復，無有止境，用「周而復始」。

〔例二〕罪畢為人，忘前自悔，復還作罪，一墮三塗，失於人身，萬劫不復，難可救脫。（《清淨法行經》，第八十五—八十七頁）

「萬劫不復」爲成語，活躍在現代語言中。其中「劫」，本爲梵語「Kalpa」（劫波、劫簸、劫跛、羯臘波）的音譯略寫。佛經中的「劫」，本是一個無法計算的長久、遠大的時間單位。《釋氏迦譜》曰：「劫是何名？此云時也。若依西梵名曰劫波，此土譯之名大時也。此一大時其年無數。」由此引伸，「劫」在佛經中又是一個世界變動周期的概念，即在一劫時間內，世界從形成到毀滅，要經歷成、住、壞、空四個時期，在壞劫之末，會出現火、風、水三種「劫災」而蕩盡世界，於是天地只剩下劫灰，世界於是毀滅，「空劫」過後，世界再重新創造。由此，「劫」就又有災難、毀滅的意義。「劫後餘生」、「萬劫不復」等就是因此引申發展而產生的成語。而受佛教因果報應思想的影響，人們又相信遇到的災難乃命中注定的，不可逃脫，這就是「劫數」，「在劫難逃」也由此而來。

「萬劫不復」雖然源自佛門，然而在早期譯經中，筆者尚未發現用此四字成語來表示這種觀念的。以「考源求實爲重點」的《漢語成語考釋詞典》[註 52]將此條溯自《景德傳燈錄》卷十九的〈雲門文偃禪師〉，《漢語大詞典》此條用晉·僧肇〈《梵網經》序〉「一失人身，萬劫不復」爲書證，屬於比較早的例子。僧肇是中國僧人，爲鳩摩羅什的大弟子，善於闡釋，多有論著，所以在其文中出現這樣的四字成語，應該可信。如此，更早些的《清淨法行經》可爲此成語提供更早的例證。

〔例三〕佛告阿難：諸國皆易，天竺東北真丹徧國，人民攏揆，多不信罪，知而故犯。  
（《清淨法行經》，第九十七—九十八頁）

「知而故犯」，劉潔修《漢語成語考釋詞典》在「明知故犯」條下曰：原或作「知而故犯」，語見禪宗語錄，舉《五燈會元》卷十五〈鼎州德山志先禪師〉例：「僧問：『爲什麼如此？』師曰：『知而故犯。』」《清淨法行經》中的「知而故犯」，是筆者見到的最早用例。按：此經整理者在翻刻時，在「犯」字旁添加小字「化」，認爲此該爲「化」。故訓讀文也將其讀作「人民は攏揆として，多く罪を信ぜず。知りて故に化せんとするも……」從影印字體看，「犯」不錯。此經他處亦有「犯」字，與此處同。「知而故犯」即「明知故犯」，《清淨法行經》此例非常寶貴。

〔例四〕十七者，經卷類災，蟲齧屋滿，有頭無尾，有尾無頭，空缺失字，不可尋案，露著坐上。（《清淨法行經》，第五十五—五十六頁）

此例中「有頭無尾，有尾無頭」，指經卷有開頭無結尾，或有結尾無開頭，表示不連貫，不完整，殘缺不全。「有頭無尾」是成語。《漢語成語考釋詞典》引唐·釋慧然所輯《臨濟慧照禪師語錄》：「此人祇是有頭無尾，有始無終。」《漢語大詞典》釋有兩義，先引宋·無名氏〈踏青游〉詞：「默然被人警覺，夢也有頭無尾。」後又以《朱子語類》卷四十二「若是有頭無尾底人，便是忠也不久」爲書證，可見均不夠妥帖。

《清淨法行經》篇幅不長，除殘缺者共約一千九百字左右。語言多爲四字句式，與同期翻譯佛經的四字句相比，《清淨法行經》明顯流暢自然，除以上例，他如「種植五穀，自種自得」、「無欲於物，種種自得；來世資糧，世世不絕」、「口雖讀經，眼不識字，不知句投，恥問明者」等，都極爲上口。

2.如前所言，人們撰寫「偽經」的目的是爲了爭取民眾，這就決定了經典多用口語俗言。當然，其中有一些對今人來說已經屬於比較難解的內容，需要訓詁解釋，例如：

**攏揆** 《清淨法行經》：「佛告阿難：諸國皆易，天竺東北，真丹徧國，人民攏揆，多不信罪，知而故犯。」（第九十七—九十八頁）

其中「攏捩」應為「懽候」。候者，桀驚不訓也。此詞在中古譯經中多見。李維琦《佛經續釋詞》收有此詞，舉有從西晉·竺法護所譯《生經》至蕭齊·僧伽跋陀羅《善見律毘婆沙》等魏晉南北朝譯經中例共有六處。[註 53]另外《大唐西域記·屈支國》「諸龍易形，交合牝馬，遂生龍駒，懽戾難服。」《漢語大詞典》及《漢語大字典》均引此例為書證，可見至唐已為難解之俗語。

玄應、慧琳和希麟三位佛經音義編纂者均對此詞進行過音義。在《慧琳音義》和《希麟音義》兩書中共有十五處對「懽候」和「懽戾」進行解釋，如：《慧琳音義》卷十四曰：「上祿董反，諸字書並無從人，作者應是譯經者以意作之，相傳音也。唯《纂韻》中從心作懽。下音麗。《義說》云：懽戾者，掘強拂戾，難調伏也。並從心經，從人非也。」在卷十九「戾」條，慧琳案曰：「攏戾者，剛強難化也。」卷二十八「懽戾」條釋曰：「諸經有作籠，同上祿公反，《三蒼》作候，同。恨戾剛強兒也。」在卷四十五「懽候」條，慧琳又一次強調：「懽候者，剛強不服也。字書並無從心，作者經文以意為之。」在卷七十九「懽候」條，他又一次指出：「字書先無此二字，是譯經者任他情書之。候者，剛強難屈服也。並從心，形聲字。」《希麟音義》卷二也收了「懽戾」條，並釋曰：「上籠董反，下音麗，又作候。《切韻》云：不調貌也。皆俗用字。案：字書本無此字也。」

從佛經音義作者的訓釋看，此詞為俗語詞，屬於雙聲連綿詞，有聲無字。譯經者根據相傳音而寫成「懽候」，雖然從字形上看似乎比較恰義，但實際上沒有必要。因為連綿詞是由只代表音節的兩個漢字組成的表示一個整體意義的雙音詞。但因為翻譯佛經的流行，而且因為漢字的表意性，使人們無形受其影響，所以「懽候」一般也就成為此詞的正體。從影印件來看，現為從「手」的「攏捩」。

**落度** 《毘羅三昧經》：「父王言：我但有是一子耳，愛之如寶玉。今落度正尔，不可不治。」（卷下，第二一三頁）

落度者，落拓也，潦倒失意貌，中古口語。《漢語大詞典》第九冊「落度」條下引《三國志·蜀志·楊儀傳》：「往者丞相亡沒之際，吾若舉軍以就魏氏，處世寧當落度如此邪！」案：周一良先生在其《〈三國志〉札記》中對「落度」作過專門考釋，認為以上《三國志》中的「落度」非潦倒失意貌，根據羅貫中《三國演義》一百零五回敘述此事，改為「寧當寂寞如此耶」，應為寂寞之意，如《樂府詩集·懊儂歌》：「攔裳未結帶，落拓行人斷。」另外，周一良先生還考證得出：「落度」可作「落拓」、「洛度」、「託落」、「樂托」等，詞義還轉變，有不羈，無拘束之意，如西晉·竺法護《生經》之《和難經》中有「落度兇暴」

語。[註 54]《毘羅三昧經》中的「落度」即為不羈，無拘無束意。這裡講的是太子阿遮王好布施，來者不拒，三年之中使自己所封之國國庫空虛，還想把十二子、七百夫人、七千彩女亦施捨於人，父王聞說大怒！

「落度」為連綿詞。朱起鳳《詞通》[註 55]卷二十三〈十藥〉「落拓」條後還收有「樂託、落托、落度、陸落」等條目，釋曰：「不拘束貌」。《北史·楊素傳》：「素字處道，少落拓有大志，不拘小節。」並作案語曰：落拓，古亦稱拓落。《文選》揚雄〈解嘲〉：「何為官之拓落也！」注云：「拓落猶遼落，不諧偶也。落樂陸三字同聲通用。托與拓聲亦同。度拓疊韻。」據此，更可明《毘羅三昧經》中的「落度」之意。

**端底 端的 頭底** 《毘羅三昧經》卷下：「皆曉了其法大，其意廣，其心通，其趣無端底，無上無下，無邊無際。」（第二十八—二十九頁）

其中「端底」，乃偏意複詞，即終止之意，為名詞。「端底」近代漢語多見，表示詳情，底細，應為引伸義。如《紅樓夢》十六回：「賈母又喚進賴大來細問端底。」又二十二回：「寶玉悶悶的垂頭不語，紫鵲卻知端底，當此時，料不能勸。」也可作「端的」。如元曲《魔合羅》四：「呼左右親問端的，這大夫誰相識？」《西遊記》六十八回：「太監道：校尉，不要扯他。我等同到館中，便知端的。」近代漢語中，「端的」還多用作副詞，表示的確和到底、究竟之意。如《水滸傳》二十三回：「武松吃道：『端的好酒。』」《儒林外史》五十一回：「請問太公祖，隔省差拿，起終端的是何事？」《古今漢語虛詞大辭典》在「端的」條下按：可作名詞，意思是「原委」、「底細」。如《樂府詩集》四十六《讀曲歌》：「闊面行負情，詐我言端的。」副詞用法即從此引伸而來。現代漢語書面語中，用作副詞、名詞的都有沿用。[註 56]這應該是比較準確的解釋，然而尚未能說明「端的」作名詞的理據。探其來源，應來自「端底」。「底」與「的」古代因為音近可通。「底」，《說文解字》：「山尻也。一曰下也。從广氏聲。」段玉裁注曰：「下為底，上為蓋，今俗語如是。《高唐賦》：不見其底，虛聞松聲。《列子》：無底之谷，名曰歸墟。」從物體的下層或下面，引伸有「止住、停滯」義，再引伸就有盡頭，終止義。而「端」有始義，所以反義並列而成偏意複詞。《毘羅三昧經》中的「端底」有助於對「端的」作名詞、副詞的來源進行探索。由此，我們還可以聯係另一個詞「頭底」一起進行考慮。「頭底」亦為反義並列複合詞，乃究竟、最終意，一般詞典均未收。《漢語大詞典》收了「頭底」，作名詞解釋，意為「底細」。在禪宗語錄中，已經虛化可以作副詞用。日本禪僧無著道忠在其《葛藤語箋》[註 57]中收有此詞並引了不少書證，其中有兩個最能說明問題的例子是：《斷橋淨慈錄》：「一人語別別到頭，一人機橫橫頭底。」「頭底」與「到頭」同義互文，盡頭、終止意。又《白雲海會錄》：「打底不遇作家，頭底翻成骨董。」「打底」，據道忠在《葛藤語箋》「二言·虛詞上·打底」

條下釋曰：「蓋與頭底義別，打頭義，最初也。」故「頭底」與「打頭」反義互文，同在句中作狀語。在《續古宿白雲錄》中，這句話為：「打底不遇作家，到了翻成古董。」《圓悟心要》作：「打頭不遇作家，到老只成古董。」《大川錄·舉古》中作：「打頭不遇作家，到底翻成古董。」可證「頭底」與「到老」、「到了」、「到底」同義，均為副詞。筆者獻尚未找到「頭底」更早的例證，然而從《毘羅三昧經》的「端底」我們可以得到一些啟發。

**困極 困劣** 《毘羅三昧經》卷上：「……疾病家家死者，日有千百。釋印氏迦羅越家，一朝舉門皆得時病，致有困極。未有死者，殆得一日、二日、三日、五日者，各各欲死。」（第一七四—一七七頁）

又

「太子、夫人、彩女皆得時病，致大困劣。」（第二〇二—二〇三頁）

以上例中「困極、困劣」無法用「困」的一般意義解釋。「困」在中古有一個特別意思：病重。《世說新語·品藻》：「王珣疾，臨困，問王武岡曰：世論以我家領軍比誰？」又《世說新語·容止》：「裴令公有俊容姿，一旦有疾，至困，惠帝使王夷甫往看。」《世說新語》中「困」如此用，共有四次，[註 58]可見時為常用義，然此義未見其他工具書述及，而以上例正好作此補充。特別是「至困」恰好與《毘羅三昧經》兩例句型亦同，「至」與「致」同意，只是後邊又加了補語「極」和「劣」，更加強調突出病重的程度。

「困極」除了表示重病外，還有困頓急迫義。如《毘羅三昧經》卷下：「七百夫人舉聲大哭：怨痛正當困極乃如是耶！」（第一六九—一七〇頁）「極」通「亟」，急也。

當然，也有一些語詞並不很難懂，有的甚至現今語言也有其蹤跡，這也正是疑偽經語言特色的明顯體現。如：

**句投** 《清淨法行經》：「口雖讀經，眼不識字，不知句投，恥問明者。」（第五十八—五十九頁）

「句投」即「句讀」、「句逗」。《文選·馬融〈長笛賦〉》：「觀法於節奏，察變於句投。」李善註曰：「《說文》曰：『逗，止也。』投，與『逗』古字通。音豆。投，句之所止也。」

**舉國 舉門 舉家 舉聲** 「舉」有窮盡、全部之義，「舉國」、「舉門」、「舉家」三詞中之「舉」均爲此義。《毘羅三昧經》卷下：「王知賢人，身往脩敬，請還宮內，跪現婦女，舉國親信事之如神。」（第一三二—一三四頁）又卷上：「釋印氏迦羅越家，一朝舉門皆得時病，致有困極。」（第一七五—一七六頁）又：「王曰：吾舉家婦兒男女數萬人及我一國中人民無男無女皆受神人恩福。」（第二五九—二六〇頁）

「舉國」、「舉家」漢語早有，「舉門」《漢語大詞典》收的是晉·葛洪《抱朴子·勤求》中的例子：「或舉門扣頭，以向空坐……，而病者不愈，死喪相襲。」故可認爲是中古的詞語。值得注意的是：「舉」還有放出，發出的意思，中國傳統習俗，悼念死者時要放聲哀哭，以示悲痛，故有「舉哀」、「舉音」、「舉聲」等詞，《毘羅三昧經》三次出現了「舉聲大哭」，如：

「魔王及主官屬舉聲大哭，佛便咲口，五色光出。」（卷上，第一〇四—一〇五頁）

「王聞居士言，心悲意結，便舉聲大哭，聲聞第二忉利天上。」（卷下，第一〇一—一〇二頁）

**頭** 《清淨法行經》：「持佛尊像，或安屋頭檐下，或屋苦邊，日炙脆裂，雨漏爛懷。……立佛尊像，或安牀頭，放置物上。」（第四十一—四十五頁）

「屋頭」即屋頂，「牀頭」乃床邊。「頭」從名詞表示人體的最上部分引申有其他物體的頂端或邊、畔之義，「頭」進一步虛化則可作爲名詞後綴。「頭」的這種發展過程在中古已俱相當規模，[註 59]以上兩例正能說明這種發展。

#### 四、結論

(一)學界已經充分認識到了佛經資料在漢語史研究中的重要作用，然而人們所用資料一般均局限於大藏經。然而，佛經資料並非僅限於大藏經，因為各種原因所形成的「藏外佛典」，也應該引起學人重視，疑偽經則為其中的重要內容。

(二)疑偽經的語言特色與翻譯佛經有共性也有區別。雖然疑偽經基本為中國僧人所作，但是應該注意到，因為疑偽經長期以來被正統佛教學者所極力排斥，得不到承認，而且一旦被確定為疑偽經後，很可能會遭致被毀滅的命運，所以它總是假借佛的名義述說，以譯經的面目出現，所以無論是內容，還是文字，撰述者也會比較刻意地模擬譯經。另外，譯經用語反映了當時的口語，佛經文獻中保存了漢魏六朝的大量口語詞，此已為學界所公認。而疑偽經也因其本身的諸多因素而多用口語俗言，此為其共同之處。故研究疑偽經資料時，可以結合同時代的譯經資料，作為參考。但是，因為疑偽經基本為中國僧人所撰述，所以它與翻譯佛經畢竟會有區別，從歷代經錄之言以及具體作品都可以看作這一點。從文體上看，因為仿擬，所以與翻譯佛經區別不太大；從語言上看，其遣詞造句要比翻譯佛經自然流暢，所用口俗語有時會比翻譯佛經更多，[註 60]這正是前輩經錄作者所排斥的理由之一。應該說它是一種介於翻譯佛經和六朝口語典籍之間文獻資料。

(三)大多數疑偽經沉沒於歷史的長河，故作為研究資料尤為可貴。本文只是對七寺一切經中兩部經作了的一些個別、舉例性地說明，無法全面系統地論述本題，目的是希望漢語史學界能對這部份特殊的資料引起重視，以擴大中古漢語的研究範圍，促使研究的進一步深入。

(四)有關七寺寫本一切經的研究，雖然已有《七寺古逸經典研究叢書》共六大部著作問世，但還有更多的內容有待學者的探研；實際上，僅就此兩經，筆者認為還有很多問題有待解決，值得探討。如：

1.因為是寫本，故文字的辨識就顯得極為重要。因為原本字形訛亂，錯字、異體字、古字等現象大量存在，加以在保存過程中難免出現有殘損，所以應該通過訓詁的運用，儘可能地準確地理解文意，其中審辨字形是解決問題的關鍵。《七寺古逸經典研究叢書》對所收錄的每部經典都有影印、翻刻、訓讀（日文）和解題四個部分，重要的經典還有一字語彙索引和註解，然而從影印到翻刻，再到訓讀，就能發現因為沒有辨清字形而帶來的理解上的錯誤。如：

**溜手** 此乃《清淨法行經》現有殘卷之初出現的詞：「十八者若欲讀經，先當溜手，盪洗口齒，施案經巾，以籍經下。」（第五—六頁）

其中「溜手」一詞，頗有疑問。因為「溜」字無有洗義，且只能作自動詞，不能帶賓語。從影印原本看，作「溜手」似也欠當。從字形來看，似應為「盥」的筆誤。同「盥（盥）」。  
《龍龕手鑑·水部》：盥，或作盥。漢語中「盥」《說文解字·皿部》：「盥，澡手也。從白，水臨皿也。《春秋傳》曰：奉匱沃館。」盥字是個會意字，其本意即為洗手，指以兩手承水沖洗。段玉裁《說文解字注》曰：「盥者，手受之而下流於槃，故曰白，水臨皿。」「盥水」一詞為漢語口語詞。中國古人以手潔表示敬重，所以一般在拜讀經典等重要書籍時，都要先洗手以示敬重。《成具光明定意經》：「讀是經時，先施清淨水，盥手漱口，常令清靜。」  
《資治通鑑·唐宣宗大中十一年》：「得大臣章疏，必焚香盥手而讀之。」

2.寫本沒有標點句讀，[註 61]翻刻本也一律按照原文，然而在訓讀資料上，可以看出實際上還是必須在正確句讀的基礎上才能正確理解其義。如：

求願與願不遭眾難災疫疾病縣官盜賊冤家債主口吞陰謀皆悉消滅田種茲茂不被災傷財物安穩富利昌熾家室和令歡心相向子孫興盛士官得位速的高遷無所觸關俗妄妨害起載屋宅門戶井竈移從行來婚娶產生喪葬家暮百事吉祥。（《清淨法行經》，第十九—二十四頁）

這一段文字如何訓釋，從現有日語的訓讀文看，顯然不準確。其中有文字，也有詞彙的問題，而這一切，首先應在正確地把句子理順的前提下進行，否則就會出錯。

3.這兩部經，篇幅並不很長，尤其是《清淨法行經》，甚至可以說是很短，但是其中有為數不少的詞，可謂「疑難」，有待專門考釋，為中古漢語詞彙研究留下了豐富的內容。如：

是曹老公頭鬚正白，面主流腫，腳脛骨遭，顏色瘦瘠，衣被臭處，牙齒墮落，言語兜咧……（《毘羅三昧經》，卷下，第一七七—一七九頁）

其中「面主流腫」、「腳脛骨遭」、「言語兜咧」都不好解。又如：

口吞 《清淨法行經》中出現了兩次「口吞」這個詞：「災疫疾病縣官盜賊冤家債主口吞陰謀皆悉消滅。」（第十九—二十頁）

「疾病死喪災禍縣官盜賊冤家債主陰謀口吞室家善鬥無有歡心。」(第七十一—七十二頁)

一處日語作「口に陰謀を呑むもの、皆悉く消滅す。歡心有ることなく」，另一處作「疾病死喪は災禍し縣官盜賊冤家債主は陰謀し、口吞室家は善く鬥す」，明顯不準確。「口吞」為何義？筆者至今無法理解。從影印資料看，有一處明顯非「吞」字，故這裡有文字的辨識問題。從兩個句子的整體解讀，「口吞」應該與前面的「災疫疾病縣官盜賊冤家債主」是並列結構，所以應該將兩處句讀斷為：「災疫、疾病、縣官、盜賊、冤家、債主、口吞、陰謀，皆悉消滅。」和「疾病、死喪、災禍、縣官、盜賊、冤家、債主、陰謀、口吞，室家善鬥，無有歡心。」在此基礎上才能訓釋「口吞」之義。

4.雖然日文的訓讀，原則上應該忠實於原文，與翻譯不同，但實際上應視為是在理解的基礎上的再創造，因此可以考察訓讀者對文章的理解是否正確。如以上的「口吞」，從訓讀文來看，明顯不準確。再如：

佛告阿難：諸國皆易，天竺東北真丹偏國，人民攏揜，多不信罪，知而故犯、對強難化。(《清淨法行經》，第九十七—九十八頁)

訓讀文為：「佛だ阿難に告ぐ、諸國は皆天竺に易ん。東北真丹の偏國あり、人民は攏揜として多く罪を信せず。知りて故に化せんとするも、對して強いて化し難し。」

從訓讀資料看，有兩處明顯錯誤：(1)「諸國は皆天竺に易ん。東北真丹の偏國あり」。此處應釋為：「各國均易受教化，然天竺東北邊的真丹偏鄙之國」。(2)「人民は攏揜として多く罪を信せず。知りて故に化せんとするも」。此處應釋為：「人民桀驁不馴，多數人不知曉罪惡，或明知故犯」。如前所曰，因為將「犯」字改成「化」，反而影響對詞義的理解。另外「對して強いて化し難し」，筆者認為是「剛強難化」。從影印資料看「對」字似為「剛」字之訛。「剛」在古代碑文和銘文中的寫法，左邊上類似「四」字，下為「山」，右邊為「刀」—「剛」。影印資料像「剛」字，只是手寫時將「四」字底下之橫拉得太長而變得像「寸」。「剛強」乃強暴之義。這只是筆者妄斷，還有待於討論。

(五)雖然以上兩部經典根據學者們的考證，已可確定為是古代中國僧人所撰，但「疑偽經」還應包括日本僧人所撰述的佛經，所以日本的寫經中一定有這部分內容，《七寺古逸經典研究叢書》第五卷即名為《中國日本撰述經典（其之五）·撰述書》。所以，雖同為漢字，有些也許並非漢語。這也是研究日本寫經所應注意到的。另外，疑偽經種類很多，內容也很複雜，年代也不一樣，所以進行研究時，這些都應該考慮在內。

### 【註釋】

\*本文初稿完成赴台參加會議前，筆者曾到名古屋七寺專誠拜謁了「七寺古逸經典研究會」理事長蟹江良三住職。蟹江良三住職對筆者的研究極為鼓勵，贈送《尾張史料—七寺一切經目錄》一冊及七寺古逸經典微膠目錄等寶貴資料，令筆者非常感動。又，九年以前的一個冬天（一九九四年），筆者曾隨「七寺古逸經典研究會」去七寺參加過一次調研活動，親眼見到在牧田諦亮先生率領下，日本學者對七寺所藏古逸經典悉心愛護，認真研究的場景。此後落合俊典先生也曾專門給筆者寄過《毘羅三昧經》、《佛說觀世音三昧經》和《淨度經》卷二、卷三等七寺影印資料，然自己卻未曾繼續進行有關研究，甚感慚愧。筆者願藉此參加首屆漢文佛典語言學國際學術研討會之機緣，向蟹江良三住職、牧田諦亮先生和落合俊典先生表示衷心的感謝。

[註 1] 此錄已佚，梁·僧祐的《出三藏記集》卷五收有此部分。《出三藏記集》被收入《大正藏》第五十五冊。另外，中華書局所出版的「中國佛教典籍選刊」中有此書，蘇晉仁和蕭鍊子點校，一九九五年十一月出版。

[註 2] 《大正藏》第五十五冊，第三十八頁中。

[註 3] 同 [註 2]，第三十八頁下—三十九頁上。

[註 4] 參考楊曾文，〈中國佛教和《毘羅三昧經》〉。牧田諦亮監、落合俊典編「七寺古逸經典研究叢書第一卷」《中國撰述經典（其之一）》（東京：大東出版社，一九九四年）五一—二頁。

[註 5] 同 [註 2]，第三十九頁上。

[註 6] 同 [註 5]。

[註 7] 方廣錫，〈敦煌遺書《佛說孝順子修形成佛經》簡析〉，《南亞研究》二（北京：一九八八年）。

[註 8] 同 [註 2]，第一二六頁下、一二七頁下。

[註 9] 同 [註 2]，第六七二頁上。

[註 10] 同 [註 2]，第六七一頁中。

[註 11] 同 [註 2]，第三三三頁下。

[註 12] 方廣錫，《佛教典籍百問·什麼叫入藏錄》（北京：今日中國出版社，一九八九年）。

[註 13] 方廣錫，《佛教典籍概論》十六（北京：中國邏輯與語言函授大學宗教系，一九九三年）。

- [註 14] 所謂「九部經」，也稱「九分教」、「九部法」，指較早的佛典組織形式。據《法華經·方便品》載，它們是：(一)修多羅，梵文作 Sūtra，意為「經」、「契經」，一般指用散文形式組織成的經文。(二)伽陀，梵文作 Gāthā，意為「諷頌」，一般指用偈頌形式組織的經文。(三)伊帝日多伽，梵文作 Itivṛttaka，意為「本事」，指釋迦牟尼說的弟子們過去世的因緣故事。(四)闍陀伽，梵文作 Jātaka，意為「本生」，指釋迦牟尼說的自己在過去世的因緣故事。(五)阿浮陀達磨，梵文作 Adbhutadharma，意為「未曾有」、「希有法」，內容主要是敘述釋迦牟尼及其弟子的種種神通變化故事。(六)尼陀那，梵文作 Nidāna，意為「因緣」、「緣起」，記述釋迦牟尼說法的原因。(七)阿波陀那，梵文作 Avadāna，意為「譬喻」，即用各種譬喻來宣說教義。(八)耆夜，梵文作 Geya，意為「應頌」、「重頌」，用偈頌的形式將散文中宣示的教義再提綱挈領地復誦一遍。(九)優波提舍，梵文作 Upadeśa，意為「論議」，指探討諸法意義的經文。(參考方廣錫，《佛教典籍概論》十七，北京：中國邏輯與語言函授大學宗教系，一九九三年)
- [註 15] 即在「九部經」的基礎上，又增加三種類別：(一)和伽羅那，梵文作 Vyākaraṇa，意為「授記」，指釋迦牟尼給菩薩預言成佛的經文。(二)優陀那，梵文作 Udāna，意為「無問自說」，指無人發問，釋迦牟尼自己宣說的經文。(三)毘佛略，梵文作 Vaipulya，意為「方廣」，指佛說方正廣大的道理的經文。(參考任繼愈主編《宗教詞典》，上海：上海辭書出版社，一九八三年)
- [註 16] 《正續一切經音義》（上海：上海古籍出版社，一九八六年）第一〇四七頁。
- [註 17] 《大正藏》第三十三冊，第七七五頁上。
- [註 18] 方立天，《中國佛教與傳統文化·前言》（上海：上海人民出版社，一九八八年）。
- [註 19] 牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，昭和五十一年〔一九七六年〕）第四一—四十一頁。
- [註 20] 望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，昭和二十一年〔一九四六〕年）第三〇一頁。
- [註 21] 同 [註 20]。
- [註 22] 方廣錫，《佛教典籍百問·什麼叫疑偽經》（北京：今日中國出版社，一九八九年）。
- [註 23] 楊曾文，《中國佛教和毘羅三昧經》，牧田諦亮監、落合俊典編，〈七寺古逸經典研究叢書〉第一卷，《中國撰述經典（其之一）》（東京：大東出版社，一九九四年）。
- [註 24] 姚長壽，《中國口語史研究的重要資料》。日本《中外日報》平成五年（一九九三年）八月十二日。
- [註 25] 方廣錫，〈敦煌遺書《佛說孝順子修行成佛經》簡析〉，《南亞研究》二（北京：一九八八年）。又梁曉虹，〈從《佛說孝順子修行成佛經》看「疑偽經」在漢語史研究中的作用〉，《漢語現狀與歷史的研究——首屆漢語語言學國際研討會文集》（主編：江蘭生、侯精一，北京：中國社會科學出版社，一九九九年）。
- [註 26] 方廣錫，〈敦煌遺書《佛說孝順子修形成佛經》簡析〉，《南亞研究》二（北京：一九八八年）。
- [註 27] 方廣錫，〈寫本一切經的資料價值〉，《世界宗教研究》二（北京：二〇〇〇年）。
- [註 28] 同 [註 27]。
- [註 29] 參考稻園山七寺的介紹資料，《稻園山七寺の由來と沿革》。

[註 30] 同 [註 27]。

[註 31] 前田繁樹，〈《清淨法行經》と《老子化胡經》——排除のない論議〉，牧田諦亮監、落合俊典編，〈七寺古逸經典研究叢書〉，《中國撰述經典（其之二）》（東京：大東出版社，一九九六年）。

[註 32] 直海玄哲，〈《清淨法行經》解題〉，牧田諦亮監、落合俊典編，「七寺古逸經典研究叢書」《中國撰述經典（其之二）》（東京：大東出版社，一九九六年）。

[註 33] 載牧田諦亮監、落合俊典編，〈七寺古逸經典研究叢書〉第一卷，《中國撰述經典（其之一）》（東京：大東出版社，一九九四年）。另外，此文又見日本《中外日報》一九九三年八月十二日，報刊標題為〈中國口語史研究の重要資料〉。

[註 34] 朱慶之，《佛典語中古漢語詞彙研究》（台北：文津出版社，一九九二年）第一六〇頁。

[註 35] 陳燕，〈論南北朝的「卿」〉，《古漢語研究》二（一九九八年）。

[註 36] 同 [註 35]。

[註 37] 數字為原本及翻印行數。

[註 38] 曹廣順，《近代漢語助詞》第五章、第二節「那」（北京：語文出版社，一九九五年）。

[註 39] 無著道忠，《葛藤語箋》卷一《虛詞》（京都，禪文化研究所影印本）。

[註 40] 無著道忠，《禪錄用語》手寫本（京都：禪文化研究所藏）。

[註 41] 《廣島大學文學部紀要》第三十八號（一九七八年十二月）。

[註 42] 《高僧傳》（北京：中華書局，一九九二年）第三八三頁。

[註 43] 張萬起，《世說新語詞典》（北京：商務印書館，一九九八年）第一〇七頁。

[註 44] 張玉金主編，《古今漢語虛詞大辭典》（大連：遼寧人民出版社，一九九六年）第二四〇—二四一頁。

[註 45] 唯《漢語大詞典》比較準確。

[註 46] 柳市鎮，《魏晉南北朝歷史語法》（南京：南京大學出版社，一九九二年）第二三二頁。

[註 47] 梁曉虹，〈試論魏晉南北朝漢譯佛經中的同義複合副詞〉，《愛知縣立大學外國語學部紀要（言語・文學編）》第三十二號（名古屋，二〇〇〇年三月）。又〈試論《正法華經》中的同義複合副詞〉，《語苑集錦——許威漢先生從教五十周年紀念文集》（上海：上海教育出版社，二〇〇一年）。

[註 48] 本次會議代表湖南師範大學中文系陳秀蘭先生提交的論文〈從總括副詞看六朝文與漢文佛典的語言特色——六朝文與漢文佛典語言比較研究(一)〉更是通過具體的統計，得出六朝文中共有雙音節總括副詞三十二個，六朝佛經中的雙音節總括副詞有五十五個的數字，更能幫助筆者說明這個問題。

[註 49] 《大正藏》第五十四冊，第四〇一頁中。

[註 50] 竺家寧，〈佛經語言中「這」字的音義問題〉，國際中國語言學學會第十一屆年會（IALL-11）（名古屋，二〇〇二年八月）。

- [註 51] 關於漢譯佛典的語言問題的研究，可參考本次會議代表中央大學中文系萬金川先生提交的論文〈佛經譯詞的文化二重奏〉，其中有較為詳細的評述。這裡我們應該指出的是：造成早期漢譯佛典語言晦澀不暢的因素有多種，但採用直譯法以及主譯者為外國僧人是比較重要的原因。
- [註 52] 劉潔修，《漢語成語考釋詞典》（北京：商務印書館，一九八九年）。
- [註 53] 李維琦，《佛經續釋詞》（長沙：岳麓書社，一九九九年）第一四〇頁。
- [註 54] 周一良，《魏晉南北朝史札記》（北京：中華書局，一九八五年）第四十一—四十一頁。
- [註 55] 上海古籍出版社，一九九二年。
- [註 56] 張玉金主編，《古今漢語虛詞大辭典》（大連：遼寧人民出版社，一九九六年）第一一七頁。
- [註 57] 日本禪文化研究所影印本，京都。
- [註 58] 張萬起，《世說新語詞典》（北京：商務印書館，一九九八年）第三九八頁。
- [註 59] 參考朱慶之，《佛典語中古漢語詞彙研究》（台北：文津出版社，一九九二年）第一六八—一七〇頁。
- [註 60] 我們只能說「有時」，因為這牽涉經文的內容以及作者的語言風格等諸多因素。
- [註 61] 本論文所有引用文例之句逗，均為筆者所加。