

窺基《妙法蓮華經玄贊》詞義解釋之研究

黃國清

南華大學宗教學研究所

摘要

本文探討《法華玄贊》中對漢語固有詞、音譯詞、佛化漢詞等的注釋，以及對佛教專用術語的特殊注釋方法，了解其注釋體式、特色與問題點。對漢語固有詞的訓解，主要採佛經音義的體式，包括釋義、注音、辨字等內容。受佛經音義一般導向的影響，釋義方面偏於概括義的說解，然由於《法華玄贊》的隨文解義性質，也常注意具體義的標出。於注音與辨字方面，許多例子顯示讀音與字形的擇取與詞義的確定相關。既是漢語固有詞的訓詁，所生問題也是在漢語層面，如偏重字義訓解而將聯綿詞與複合詞分開訓解，義項選取的不當等。

對於音譯詞的解釋，窺基注重正音，以唐音轉寫梵文讀音。新譯音寫與前人音譯多異，窺基卻指前人為訛誤，忽略語音流變與譯經底本語言不同等因素。然而，精確的音譯有利還原梵文原語，幫助詞義解明。於佛化漢詞注釋方面，窺基會注意說明其中所含印度語言與文化的意義；甚或結合漢梵雙邊詞義以解釋一詞之義。若佛化漢詞的形式過於接近漢語固有詞，則可能單從漢語或漢文化的角度來注解。對

於許多佛教專用術語，窺基常給出長篇大論的解釋，詳列事數，甚至分科解說，當是受到法相唯識學詳明法相的學風所影響。

關鍵詞：法華玄贊、詞語訓詁、佛經音義、漢語固有詞、音譯詞、佛化漢詞



一、引言

《妙法蓮華經玄贊》(下簡稱《法華玄贊》)是玄奘弟子窺基所撰，自法相唯識學的立場詮釋鳩摩羅什翻譯的《妙法蓮華經》¹，這部注釋書的一個特色是重視詞語的訓詁。詞語訓詁本是中國傳統訓詁的重要工作，因詞語是文句的構成單位，必須先了解詞義，始能進一步理解文句與篇章的意義。²漢譯佛典詞彙有其特殊性質，一位中國注釋家運用甚麼方法訓釋經中詞語，表現出何種特色，是甚值得探究的課題。此外，考察窺基是從漢地文化還是印度文化的視角來注解經中詞語，亦可據以窺見佛典注釋中國化的一隅。

漢譯佛典的詞彙與漢地本土典籍有很大的不同，其內容較為複雜，雖業經譯成漢文，卻含有許多非漢語固有成分。朱慶之提出「佛教混合漢語」的觀念，指「以翻譯佛典的語言為代表的漢文佛教文獻的語言」，其特點「主要表現在兩種混合上，一是漢語與大量原典語言成分的混合，二是文言文與大量口語俗語和不規範成分的混合。」³辛嶋靜志如此描述佛典漢語特色的形成因素：「讀漢譯佛典的人誰都會注意到，佛典中的漢語與中國古典漢語 分不同。原因之一在於，來自印度、中亞等地的譯者不習慣漢語，使用了詞彙的特殊表現，或是造大量新詞，用以表現當時在中國沒有的思想、概念，使用既成詞彙時也遠離了其本意。但是更大的原因在於，為了教說大眾，原典中使用了當時的傳說、寓言及日常對話，描繪當時的日常景象，因此，在翻譯佛典時，譯者也相應地使用了當時的漢語口語表現。」⁴梁曉虹將佛

¹ 玄奘並未重譯《法華經》。

² 張永言說：「訓詁學可以說是語文學(philology)的一個部門，是主要從語義的角度研究古代文獻的一門學科。」見氏著：《訓詁學簡論》(武昌：華中理工學院出版社，1985年)，頁20。陳紱指出釋詞是訓詁學的核心工作：「詞是構成語言、表達意義的基礎，把詞義搞清楚了，才能進而理解典籍的含義。前代學者把釋詞工作看得至關重要。正由於詞義在語言中的舉足輕重的地位，所以訓詁學一直把解釋詞義的工作看作是核心和基礎的工作。」見氏著：《訓詁學基礎》(北京：北京師範大學出版社，1990年)，頁49。

³ 參見朱慶之：《佛教混合漢語初論》，北京大學中文系《語言學論叢》編委會編：《語言學論叢》(北京：商務印書館)，第24輯(2001年)，頁1-33。

⁴ 見辛嶋靜志撰，裘雲清譯：《漢譯佛典的語言研究》，禪籍俗語言研究會編：《俗語言研究》(京都：禪文化研究所)，第4期(1997年8月)，頁29-49。

典中的詞語分成五類：音譯詞、合璧詞（半音譯半意譯構成的詞）、意譯詞、佛化漢詞（借用漢語固有詞而附加佛教的意義）、佛教成語。⁵顏洽茂區分譯經的新詞為二大類：一、本語詞，用漢語原有構詞材料與構詞方法構作的詞，包括書語詞（內分承古詞和新創詞）與口語詞。二、外來詞，包括音譯詞和仿譯詞。⁶由於譯經詞彙的特殊性質，對於漢譯佛典詞語的注釋形式與內容或有別於本土文獻的詞義訓詁。

詞語解釋是訓詁的重要工作，漢譯佛典詞彙中富含異國成分，尤其需要注解，以利佛教在漢地的傳播。唐代是注重譯經詞語訓詁的時期，窺基本人在著作《法華玄贊》的同時，也撰寫《法華音訓》一卷及《法華為章》，都是解釋字義、詞義之作，足見他對此經詞語訓詁的重視；《法華玄贊》中亦隨處出現對漢語詞的注音釋義。除漢語固有詞外，漢譯佛典中充滿佛教專用術語，窺基對這類用語的注釋也具特色，常做出甚為詳盡的說解，廣泛徵引佛教經論，特別是唯識學派所宗的典籍。本文專論《法華玄贊》的詞語解釋，依據不同類型詞語的特性，分就漢語固有詞、音譯詞與佛化漢詞進行討論。

二、漢語固有詞的訓解

漢譯佛典詞彙絕大多數是意譯詞，且是漢語的固有詞，否則漢地讀者即無從理解文句意義。《法華玄贊》對漢語固有詞的訓詁較不注重就整個詞語而論，而偏向字義的訓解，這是中國古人的一般情形，呂叔湘說：「古代中國學者只有『字』的概念，沒有『詞』的概念；不但他們，連近代學者，像第一部用中文寫的漢語語法《馬氏文通》(1898)的作者馬建忠和更晚的《國文法草創》(1922)的作者陳承澤，也並未清楚地意識到這兩個概念的區別。」又說：「古代中國學者研究的對象是『字』——用一個漢字來代表的、有一定意義的單音節，它在現代漢語裏，從語言學上來看，可能是一個詞，也可能只是一個詞的一部份。」⁷也有學者持不同意見，認為不能用印歐語法「詞」(word)的標準來衡

⁵ 參見梁曉虹：《佛教詞語的構造與漢語詞匯的發展》（北京：北京語言學院出版社，1994年），頁3-118。

⁶ 參見顏洽茂：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》（杭州：杭州大學出版社，1997年），頁45-128。

⁷ 呂叔湘：漢語裏「詞」的問題概述，《漢語語法論文集》（增訂本，北京：商務印

量漢語的結構單位，漢語的基本結構單位是「字」，如徐通鏘說：「『詞』不管是寄托在『字』的義項中也好，還是通過『字』的組合而形成的複音詞也好，都得以『字』為基礎；沒有『字』，就不會有『詞』，這或許可以成為對趙元任的『在中國人的觀念中，"字"是中心主題，"詞"則在許多不同的意義上都是輔助性的副題』這一論斷的一種注釋。」⁸古代漢語多單音詞，通常一個字就是一個詞，有些複音詞的意義也能自構成的字的意義推演而得，但許多複音詞的詞義並非詞素意義的單純相加，解明字義不一定能得出詞義，「字本位」的詞義解釋觀顯然有其欠缺周延之處。然而，這種觀點正好道出了窺基的釋詞傾向。

窺基對於漢語固有詞是從漢語的角度進行注解，主要採用音義書那樣的注音兼釋義體式。就釋義內容看，在部份例子中，他列出多個義項，但不明確指出哪個意義於文脈中較適用；在另一些例子中，他考慮到配合上下語境來解釋字義或詞義。他同時使用這兩種不同的釋義模式的原因何在？其次，注音除了標注難讀的字音外，是否關係到意義的解讀？再者，窺基也辨正了許多字形，這只是單純的勘正文字，還是與釋義也有關涉？最後，窺基常將複合詞與聯綿詞拆開訓解，這種做法是否能夠恰當地解明詞義？以上幾點是本節關注的問題。

(一) 概括義與具體義的解釋

一個詞語既具有概括義，也有在文脈中的具體義，陸宗達說：「作為社會交際工具——語言的建築材料的詞，它的意義首先是概括的，為社會所公認的，因此是客觀的。但是，當它在具體語言環境中出現、被按照語法規律組織進句子以後，意義就明確、具體、生動了，說話人可以從客觀的概括的詞義裏選取某一個方面來表達自己具體的思想和主觀的感情。前者是詞義的概括性、客觀性，後者是詞義的具體性、靈活性。」⁹一般而言，詞語的概括義的義域範圍較廣，概括抽象性強，處於詞義的儲存狀態，多以字辭典中的詞義形式表現；具體義的義域範圍較窄，依具體語言環境而確立，處於詞義的使用狀態，隨文釋義

書館，1984年），頁359-369。

⁸ 徐通鏘：「字」和漢語的詞義句法，馬慶株編：《語法研究入門》（北京：商務印書館，1999年），頁170-194。

⁹ 參見陸宗達：《訓詁簡論》（北京：北京出版社，2002年），頁19。

注疏中的詞義多屬此。¹⁰不同類型的訓詁書對概括義與具體義有不同的偏重。

《法華玄贊》中對漢語固有詞的注解，大部份是以佛經音義這種訓詁體式呈現。關於音義類訓詁書的特點，黃坤堯說：「音義之學，以標注讀音為主。或注出罕見難識之字，審定音切；或考鏡語音的源流變化，指出古今方言、眾家師說不同的讀音；此外，注音在於明義，必須揭示句意，分析句讀，辨明假借改讀，審定版本異文等；然而更重要的，當時學者往往藉注音建立嚴密的異讀系統，雖然複音詞在語言中日漸盛行，但還得利用不同的讀音處理傳統文獻中單音詞的語義區別。」¹¹黃氏所論是就《經典釋文》而言，此書依附儒道經書而作，參考漢晉舊注，所以釋義內容多涉及詞語在文脈中的意義。¹²玄應所撰《一切經音義》則不同，這部著作的詞目除一部份音譯詞外，主要是為漢語的字或詞做注音釋義¹³，廣引字書、辭書及漢地古籍，所釋內容多是離開語境的概括義。同一個詞目可能在書中多次出現，以「唐捐」為例，慧琳《一切經音義》（下簡稱《慧琳音義》）計出現九次，卷6注解最詳：「唐捐：上徒即反，《字書》云：唐，虛。《玉篇》云：唐，徒也。《考聲》云：言而不當也。《說文》云：唐，大言也。從口、庚。古行反。聲也。下悅淵反。」¹⁴卷27較略：「唐捐：與專反。唐，徒也，空也。《蒼頡篇》：捐，棄也。」¹⁵都用一般意義來解，第一例且列出「唐」的多種不同意義。與《經典釋文》相較，佛教音義書的特點是以概括義的說解為主。

佛經音義的注釋體式滲透到《法華玄贊》中，窺基有以概括義注解詞語的情形，同時列出一詞或一字的多個義項。《法花音訓》就是一部音義書，此書雖已佚失，《慧琳音義》卷27收錄窺基的《法花音訓序》，

¹⁰ 參見蘇新春：《漢語詞義學》（廣州：廣州教育出版社，1995年），頁99-100。

¹¹ 見黃坤堯：《音義闡微》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁15。

¹² 胡樸安於《中國訓詁學史》（台北：台灣商務印書館，1980年）中說：「此書為漢魏至于南北傳注派訓詁之總匯。所采漢魏六朝音切，凡二百三餘家。又兼載諸儒之訓詁，各本之異同。後之人欲考見唐以前之訓詁者，注疏以外，惟賴此書。」（頁168）

¹³ 參見朱星：《中國語言學史》（台北：洪葉文化事業有限公司，1995年），頁166。

¹⁴ 《大正藏》冊54，頁345上。

¹⁵ 《大正藏》冊54，頁492上。

下題：「翻經沙門大乘基撰，翻經沙門慧琳再詳定。」¹⁶此卷內容應以窺基的訓詁成果為基礎而有所刪改增補。¹⁷比較《法華玄贊》與《慧琳音義》卷27相同條目的注解內容，發現前者常為後者的簡化形式，將引用典籍的書名略去。然而，《法華玄贊》畢竟是逐文解義的注釋書，不能不注意到詞語的具體義的解明，例如對字或詞採一音一義來解，此已經過窺基的擇取；部份詞語在注出音義後，又說明其在文脈中的具體義；或是非採音義的形式，直接訓釋其義。

以概括義注解字義或詞義的類型，像辭書一樣列出多個意義有別的義項，而不加以抉擇；甚至不考慮上下文脈的意義，所列出的義項中並沒有合用者。舉出數例如下：

- (一)殖，種也，積也，立也。(673b22-23¹⁸)按：《慧琳音義》卷27：「殖眾：上時力反，《蒼頡篇》：種也。《廣雅》：積也，立也。」¹⁹
- (二)惟者，思也，念也，謀也。忖，度也。(688b27)按：《慧琳音義》卷27：「惟：《玉篇》：思也，念也，謀也。」²⁰
- (三)厭，音於豔反。厭淤²¹猶足而不欲復為也。有作厭²²，於鹽反，飽也。(684c12-14)按：《慧琳音義》卷27：「厭，於豔反。《玉篇》：厭猶飽足而不欲復為也。」²³原本《玉篇》作：「厭， 猶足而不欲復為

¹⁶ 《大正藏》冊 54，頁 481 下-482 上。

¹⁷ 橫超慧日認為《慧琳音義》此卷全為窺基所撰《法華音訓》的轉載，參見橫超慧日編：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986年），頁 307。兜木正亨 一切經音義中の法華音義について 則認為慧琳以窺基的《音訓》為基礎而有所增補。文見坂本幸男編：《法華經の中國的開展》（京都：平樂寺書店，1972年），頁 523-549。

¹⁸ 本章對所引《法華玄贊》詞義資料採精簡的標示方式，673b22-23 代表《大正藏》冊 34，頁 673 中，第 22-23 行。下同。

¹⁹ 《大正藏》冊 54，頁 482 下。

²⁰ 《大正藏》冊 54，頁 484 上。

²¹ 《大正藏》冊 34，頁 684，校記 3 指出「淤」有一本作「飫」。

²² 意謂有某寫本字形不同，意義也不相合。然而，從《大正藏》版本中看不出字形有何差別，《說文解字 甘部》：「厭，飽也。（於鹽切）」當為此「厭」字。敦煌本北 6205 號各「厭」字均作「厭」。《高麗藏》的《妙法蓮華經》經文即作「厭」字。

²³ 《大正藏》冊 54，頁 483 下。

也。」²⁴

(四)族云類也。《周禮》：四閭為族。鄭玄：百家也。(694a18-19)按：《慧琳音義》卷27：「族姓：上徂鹿反。《尚書》：方命圯族。注云：族類也。《周禮》：四閭為族。鄭玄云：百家也。族亦聚也，姓也。」

²⁵

(五)灑，《切韻》所綺反，掃也，落也。又所買反。《通俗文》：以水斂塵曰灑。《玉篇》：汛也。汛，音思見反，散也。(773c26-28)按：《慧琳音義》卷27：「灑：所買反。《通俗文》：以水掩塵曰灑。《玉篇》：汛也。思見反，散也。《切韻》：灑，掃也，落也。」

第一例解「殖眾德本」的「殖」，由繁殖、生長義引伸出增加、增殖錢財之義。「殖」是「植」的通假字，《說文解字 木部》：「植，戶植也。」本義是關門用的直木，引申為種植、樹立之義。窺基依《玉篇》引出種、積、立三義，用來解「植眾德本」似皆說得通。第二例解「惟忖」，是思惟、思量之義，窺基將此詞拆開解釋，其中「惟」字的「謀」義與「忖」字的「度」義於此處並不適用。第三例解「厭老病死」的「厭」，是嫌棄、憎惡之義，窺基所解卻是滿足之義。第四例「族姓」的「族」是家族的意思，窺基未列出此義。第五例解「香水灑地」，很單純是灑水之義，不同於灑掃義。

以概括義注解經文的字義和詞義，對研讀者理解意義的幫助是間接的，也易流於瑣碎。在一些例子中，窺基僅用一義來注解，既簡單明確，也較配合文句的意義。例如：「摧者，折倒。朽，毀壞也。」(757b1)「矧，昨和反，短也。」²⁶(769b9)「蠲亦除也。」²⁷(777b14-15)即使如前述用音義方式注解概括義的類型，窺基也有進一步指明具體義的例子：

²⁴ 參見顧野王：《原本玉篇殘卷》(北京：中華書局，1985年)，頁100及303。

²⁵ 《大正藏》冊54，頁484下。

²⁶ 《慧琳音義》卷27：「矧陋：上但戈反。《廣雅》、《切韻》：短也。《通俗文》：侏儒曰矧。有作痊，《說文》：小腫。非此中義。」(《大正藏》冊54，頁487下)

²⁷ 《慧琳音義》卷27：「蠲除：上古玄反。《方言》：南楚疾愈者謂之蠲。郭璞：蠲，除也。」(《大正藏》冊54，頁488下)

- (一)為者，使也，被也。由諸菩薩八地以上，...乃被諸佛常所稱歎。
 (673b24-27) 按：《慧琳音義》卷27：「常為：榮偽反。《玉篇》：使也，被也。母猴，為此禽獸好爪持人。母猴象腸為母猴形，象形字也。」²⁸
- (二)適，近也，始也。纔從定起。(693b18-19) 按：《慧琳音義》卷27：「適從：上聲赤反。《三蒼》：古文作適(适)，謂近也，始也。」²⁹
- (三)咄，音當沒反。《說文》：相謂也。《字書》：吐也。今取相謂、呼也。
 (775b24-25) 按：《慧琳音義》卷27：「咄：丁兀反。《說文》：相謂也。《字書》：咄，叱也。今謂呼也，訶也。今取呼也。」³⁰
- (四)眇目者，視不正。《說文》：「一目少也。」目匡陷急曰眇。眇，小也。為二乘說安立諦教，能詮顯義不圓，名為眇目。(779a20-22)
- (五)等澍者，一音演說，各隨解故。澍，音之戍、時遇二反，時雨也。今從初反。其澤普洽，利滋同故。(782c16-18)

第一例在解釋句義的內容中說明「為」表被動義。³¹第二例也是在句義解釋中說明「適」是「纔」的意思，意義可與「始」通。第三例窺基做出選擇，此處的「咄」是要和人講話前用來使人警覺的詞語³²，而不是訶叱之義。第四例的眇目是信解品中老父遣去勸誘窮子者的身形特徵，窺基先解說一般義，再說明其喻義。第五例解「密雲彌布遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽」句中的「澍」，應是動詞，降雨之義，窺基解為名詞「時雨」，「等澍」的具體義變成平等的及時法雨。

從漢朝一直到唐代，傳統訓詁學的主要形式是隨文解義的注疏，將詞語的意義落實在語境中來理解，陸宗達與王寧說：「訓詁家們對使

²⁸ 《大正藏》冊 54，頁 482 下。

²⁹ 《大正藏》冊 54，頁 484 下。

³⁰ 《大正藏》冊 54，頁 488 下。

³¹ 「為」是介詞，用於被動句中介紹出施動者。參見中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編：《古代漢語虛詞詞典》（北京：商務印書館，2000年），頁 595。

³² 段玉裁《說文解字注》（台北：書銘出版事業有限公司，民國 83 年影印）說：「謂欲相語而先驚之之詞。」（頁 58 上右）

用狀態中的具體詞義是有過特殊注意的。這表現在注釋家們很少孤立和抽象地解釋詞義，而是分注重句、段、章對詞義的確定作用，許多訓詁材料離開了原文有時是很難理解的。」³³《法華玄贊》中也有這種訓解形式，但數量遠少於音義形式者，其例如下：

- (一)輕薄虛疏，故譬枝葉。敦重堅固，乃同貞實。(709b19-20)
- (二)願樂為希解之意；欲聞亦冀聽之心。(709b23-25)
- (三)泰然者，安泰怡然之貌。既無疑悔，故快安隱。疑悔若生，恆不安隱，何得快然？(736a24-26)
- (四)頓，停也。停住大城。(778b21)
- (五)大行難修，艱辛備歷，名為疲極。以倦時長，名為疲極。(799b27-28)

第一例解 方便品 「無復枝葉，純有貞實」句中的二個詞，窺基認為「枝葉」用以譬喻增上慢人的淺薄不堅，「貞實」意謂根機成熟者的篤實堅定。³⁴第二例詞組「願樂欲聞」原是希望聽聞的意思³⁵，「願」、「樂」、「欲」三詞同義連用³⁶，這是漢語中本有的組合方式³⁷，窺基將其拆分成「願樂」與「欲聞」二項，解為希望聽聞、了解之心。第三、四兩例說明詞義之後，進一步將此詞義用於句義的解釋。第五例解 化城喻品 「我等疲極」句，窺基說明「疲極」的譬喻義。然而，他似乎將「極」理解為到達極點之義，其實，「疲極」可為一個聯合式複合詞，

³³ 參見陸宗達與王寧：《訓詁與訓詁學》（太原：山西教育出版社，1994年），頁106。

³⁴ 「枝葉」、「貞實」分別對應於現存梵本的"phalgu"(微小，無價值)和"śraddhā-sāre pratiṣṭhita"(立於信仰的核心者)，參見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》（東京：山喜房佛書林，1935年），頁36。

³⁵ 「願樂欲聞」於現存梵本的對應句是"sādhu bhagavann ity"(是的，世尊!)，參見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》，頁36。然而，一般而言，「願樂欲聞」與動詞 śru(聽)的意欲形態有關，平川彰編《佛教漢梵大辭典》（東京：いんなあととりつぶ社，1997年）所列對應梵詞是"śuśrū aka"(頁1269左)，即由意欲動詞衍生而來。

³⁶ 辛嶋靜志《妙法蓮華經詞典》（東京：創價大學國際佛教高等研究所，2001年）列有「願樂」和「願樂欲」二個詞項，都解為"wishes, desires"。(頁351)

³⁷ 參見黃金貴：《古漢語同義詞辨釋論》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁63-64。

「極」亦有「疲」義。³⁸

在漢語固有詞的訓釋方面，窺基較偏向概括義的說明，原因是他主要採取佛經音義的注釋體式，脫離了具體語境而解釋詞義。中國古代佛典注釋家本來就不注重漢語固有詞的訓解，他們主要解釋佛教名相的意義，及對佛典文句做義理的闡發。《法華玄贊》較為特殊，結合了傳統佛典注疏與佛經音義書的形式，所以在漢語詞的解釋上出現這種現象。

(二) 注音和辨字與釋義的關係

1. 注音與釋義的關係

《法華玄贊》廣泛參考古代字書、辭書以訓解字詞，這些典籍的注音系統可能隨作者身處的時代和地域而有變。陸德明在《經典釋文序錄》中說：「漢魏迄今，遺文可見，或專出己意，或祖述舊音，各師成心，製作如面。加以楚夏聲異，南北語殊，是非信其所聞，輕重因其所習，後學鑽仰，罕逢指要。」陸法言《切韻序》說：「以今聲調既自有別，諸家取捨亦復不同。吳楚則時傷輕淺，燕趙則多傷重濁；秦隴則去聲為入，梁益則平聲似去；又支脂、魚虞共為一韻，先仙、尤侯俱論是切。」³⁹訓詁學家標注或辨識讀音的理由不一，或出於文字罕見難讀，或處理一字異讀的問題。異讀現象或出於不牽涉意義差別的人為取捨，或為了區別意義而形成的讀音差異。黃坤堯考察《經典釋文》中所注古代文獻的異讀有五類：一、讀音不同，意義相同。二、區別兩字、兩義或假借。三、區別名詞和動詞。四、動詞異讀（語法功能不同，導致語義有些微差異）。五、虛詞異讀。⁴⁰讀音的辨識與意義的區別常有關涉。

音義書標注讀音的重要原因之一，是一個字具有二個或二個以上

³⁸ 參見蔣禮鴻：《敦煌文獻語言詞典》（杭州：杭州大學出版社，1994年），頁149。《法華玄贊》卷9本解「懈倦」的「倦」（倦）字引《玉篇》說：「懈也，劬也，極也，止也。」參見《大正藏》冊34，頁815中。

³⁹ 引見（宋）陳彭年等重修，林尹校訂：《新校正切宋本廣韻》（台北：黎明文化事業公司，民國65年初版），頁12-13。下文引《廣韻》均使用此本。

⁴⁰ 參見黃坤堯：《音義闡微》，頁16-20。

的讀音，而不同讀音之間具有意義的差別。周祖謨說：「古人一字每有數音，或聲韻有別，或音調有殊，莫不與意義有關。蓋聲與韻有別者，由於一字所代表之詞語有不同，故音讀隨之而異。至若音調有殊者，則多為一義之轉變引申，因詞語之虛實動靜及含義廣狹之有不同，而分作兩讀。或平或去，以免混淆。」⁴¹現代語言學家稱這種藉由音素變化構造意義有聯繫的新詞的現象為「音變構詞」，依漢語的聲、韻、調三個要素而分變聲構詞、變韻構詞與變調構詞三種簡單類型。⁴²此處對《法華玄贊》注音的討論，將聚焦於讀音標注對意義解明所發生的作用。

如果一個字有二個音，窺基一般都會將兩者列出，或有進一步辨析，或只是單純列示不同讀音以提供語音知識。在少部份例子中，一個字本有二音，窺基只注出其中一個讀音，這是因為他已做過選擇，以「觀」字為例，有兩處的資料可供對照：

園觀者，古段反，樓觀也。(769c20)

觀(世音)，音古寬反，又古段反，今從初。觀者，察義。
(846c17-18)

從第二條資料得知觀字有平聲和去聲二讀，平聲者是動詞，有觀察的意義；去聲者是名詞，是樓臺的意思。第一條作名詞用，窺基只取去聲。又如「好」字之例：

好，音呼到反，愛也。或呼老反，善也，宜也，美也。(750a9-10)

好，音呼老反，善，宜，美也。(751c7-8)

第一條解「玩好」一詞的「好」字，去聲是動詞，愛好義；上聲是形容詞，美好義，窺基認為兩義都解得通，但依慣例列在前面者應是他較認可的意義。第二條解大白牛「形體殊好」的「好」字，是形容詞，窺基只注出上聲。再舉出二例如下：

⁴¹ 參見周祖謨：《四聲別義創始之時代》，《文字音韻訓詁論集》（北京：北京大學出版社，2000年），頁52-60。

⁴² 參見孫玉文：《漢語變調構詞研究》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1。

累，音力委反，積也。(764a21-22)

難，音奴旦反，患也，病也。(774c12-13)

第一條解「累劫」的「累」，《廣韻》中此字有上、去二音，上聲者下注：「叅(累)：《說文》曰：增也。 黍之重也。」去聲者下注：「緣坐也。」⁴³「積」接近上聲的意義。第二條解「自知豪貴，為子所難」的「難」字，「為子所難」是所字結構，「難」是個動詞。「難」字在《廣韻》有平、去二音⁴⁴，去聲中也有「畏懼」之義⁴⁵，窺基取去聲是對的，但以名詞的災患、疾病義來解，與文意不合。

較為常見的一種方式，是舉出二個或二個以上的讀音，再標明哪個讀音是正確的，上文所引解釋「觀世音」的「觀」字即是此種例子。或分在不同的讀音下列出不同的意義，將讀音的選取與意義的抉擇結合在一起。其例如下：

(一)兩大法雨，二皆字音；或初芋音。(688c5-6)

(二)趣，音七句、七俱二反。今從初反。(706b5-6)

(三)處，音昌與反，息也。謂惡氣息。《切韻》又云鴟怒反。《玉篇》：居也，止也。既作去音，便惡處所。(758b26-28)

(四)畋，音徒賢反，取禽獸也。又徒見反，地平畋。畋今從初。(821a20-22)

(五)索，音所戟、蘇各二反，乞也，亦求也。(778c15-16)

⁴³ 「累」的二音分見《廣韻》頁 242、347。

⁴⁴ 參見《廣韻》，頁 121、402。

⁴⁵ 《漢語大詞典》(武漢：湖北辭書出版社 四川辭書出版社，1989年)的引例如下：「《易 屯》：『剛柔始交而難生。』陸德明釋文：『難，乃旦反 賈逵注《周語》云：畏懼也。』《左傳 隱公六年》：『宋衛實難，鄭何能為？』王引之《經義述聞 春秋左傳上》：『實，是也；難，患也。宋衛實難者，言唯宋衛是患也。』《大戴禮記 曾子立事》：『君子恭而不難，安而不舒。』王引之《經義述聞 大戴禮記上》：『難，讀為慙 《商頌 長發篇》：不慙不竦。毛傳曰：慙，恐也。恭敬太過則近於恐懼，故曰君子恭而不慙。』」(冊 11，頁 899 右)

(六)怨，音於願反，無平音。(823a26)

第一例前一個「雨」字是動詞，後一個「雨」字是名詞，窺基說兩者可都念作上聲，或動詞念成去聲。第二例解「是義所趣」，「趣」是個動詞，《廣韻 遇韻》作「七句切」，意為「趣向」⁴⁶，窺基即取此義。第三例解「臭處」，「處」作上聲有休息、居止的意思，窺基將「息」誤為「氣息」；去聲則為處所之義，窺基最後取去聲。第四例「畋」的平聲是打獵義，去聲意為地平的樣子⁴⁷，窺基取前一個音義。最第五例解「求索」的「索」，問題稍為複雜。《慧琳音義》卷27作：「求索：所戟反。又蘇各反。乞也，求也。」⁴⁸表示「所戟反」才是正確讀音，「蘇各反」是又音，意義有所不同。⁴⁹窺基在將形式簡化的過程中使原先明確的區別消失了。最後一例解「怨嫌之心」，窺基取去聲，並說無平聲。《廣韻》有平、去二音，平聲是名詞，怨讎義；去聲是動詞，恨、恚之義。⁵⁰

窺基另有一個特殊的作法，是將二個不同讀音所代表的不同意義共同用來解釋一個字或詞的意義，表現出一種圓融的態度。造成漢字一形多音義現象的一個非常重要的原因是語義引申，由此而來的母詞和派生詞及各派生詞之間雖仍具有音和義的關聯，但已經不能再看作同一個詞。⁵¹窺基這種同時用多個義項訓解一個字詞的作法不一定適切，但並非全與具體義的解釋無涉，例如：

(一)應，音於興反，又於證法，應當、應契。隨其機器說法契應，根法相當故。(690c7-9)

⁴⁶ 參見《廣韻》，頁366。

⁴⁷ 《廣韻 霰韻》：「畋，平兒。」(頁407)

⁴⁸ 《大正藏》冊54，頁488下。

⁴⁹ 《廣韻 陌韻》：「索：求也。山戟切。又蘇各切。」(頁510) 又 鐸韻：「索：盡也，散也。又繩索。蘇各切。又所戟切。」(頁507)

⁵⁰ 參見《廣韻》，頁115、397。

⁵¹ 裘錫圭說：「語義引申是漢語裏極其常見的現象。一個字的本義往往可以產生出幾個引申義。引申義跟所從引申的意義，有時是同一個詞的不同意義，有時是不同的詞，即派生詞跟母詞。派生詞有很大一部分跟母詞不完全同音。所以引申是造成一形多音義現象的重要原因。」參見氏著：《文字學概要》(北京：商務印書館，1988年)，頁255。古漢語單音詞多，一個字常常就是一個詞，所以裘氏此處或言字，或言詞。

(二)為，音榮危反，敷也，施也。又榮偽反，助也，因也。南人多平，敷陳害事。北⁵²人多去，先雖火害，因彼助說。(748a21-22)

(三)樂，音有二：一、盧各反，縱賞也。二、五教反，遊縱勝處可生欣樂。(833b2-3)

第一例解「為求聲聞者說應四諦法，度生老病死究竟涅槃；為求辟支佛者說應二因緣法；為諸菩薩說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智」的「應」，這個詞不易理解，窺基所列的平聲是相當義⁵³，去聲是契合義，「說法契應」用去聲之義，「根法相當」用平聲之義。第二例解「我當為說」的「為」，實為介詞，去聲，是對、向的意思。窺基說明南方和北方發音有別，南方人多發平聲，應是施設義，他解為敷陳的意思，成為講述火災危難之事；北方人多發去聲，他解為藉助，藉助火災危難來講說。第三例解「園林諸堂閣，眾生所遊樂」的「樂」字，「盧各反」是快樂之義，窺基解為遊賞的快樂；「五教反」是喜愛之義，窺基解為遊賞勝處而生喜好之心。

2. 辨字與釋義的關係

出於歷史或人為的諸種因素，中國古籍裏存在著通假字、古今字、異體字、訛誤字、避諱字等現象，辨釋文字也成為訓詁的內容之一。⁵⁴特別是在魏晉南北朝時期，俗字的書寫風氣盛行，在當時的寫本書籍及碑刻墓誌中隨處可見。⁵⁵《顏氏家訓 雜藝篇》如此描述當時的情形：「晉、宋以來，多能書者。故其時俗，遞相染尚，所有部帙，楷正可觀，不無俗字，非為大損。至梁天監之間，斯風未變；大同之末，訛替滋生。蕭子雲改易字體，邵陵王頗行偽字；朝野翕然，以為楷式，畫虎不成，多所傷敗。至為一字，唯見數點，或妄斟酌，逐變轉移。爾後墳籍，略不可看。北朝喪亂之餘，書亦鄙陋，加以專輒造字，猥拙於江南。乃以百念為憂，言反為變，不用為罷，追來為歸，更生為

⁵² 「北」原本作「此」，為形誤，今改。

⁵³ 徐鉉校本《說文解字》(北京：中華書局，1963年) 心部：「應，當也。」(頁217上)

⁵⁴ 參見宋子然：《訓詁理論與運用》(成都：巴蜀書社，2002年)，頁44-49。

⁵⁵ 見張涌泉：《漢語俗字研究》(長沙：岳麓書店，1995年)，頁23。

蘇，先人為老，如此非一，遍滿經傳。」⁵⁶連上層文士都有使用俗字的習慣，而且書寫的混亂狀況影響到典籍的閱讀。《經典釋文》的注釋內容包括辨字，唐朝初年甚為重視字形規範工作⁵⁷，反映此種現象的嚴重程度。《法華玄贊》受音義書形式的影響，也重視文字的辨正。然而，這只是單純的規範字形的工作呢？還是與字詞意義的解釋也有關係？由於關涉到我們對《法華玄贊》詞義訓詁的理解，也是值得考察的一個問題。

典籍中的通假字，須讀出其本字，依本字的意義來訓解，始能獲得確詁。⁵⁸至於書寫的訛誤，必須勘正字形，以避免望文生義，文字的訛誤甚至會造成文句無法讀通。音義訓詁家手中常握有數種寫本，以進行文字的校勘，窺基亦是如此，《法華玄贊》中經常提到其他寫本所用的不同字形。關於文字的辨正，有幾個問題值得探討：窺基採用何種方式辨識字形？是否區分假借字與訛誤字？辨字與釋義有何關聯？

今本《法華玄贊》中所見的文字辨正資料存在一些問題，部份字形已經後人在書寫或刊刻時更動過，無法看出原本的字形差別，如前引「厭，有作厭，於鹽反，飽也」，二個字形都是「厭」，看不出另一本的字形差別。又如「蔑，音莫結反。《說文》：相輕侮也。《切韻》：無也。若輕作蔑。」(823c23-24)前後二個「蔑」的字形全同，查閱《廣韻 鐸韻》，「蔑」字下跟著是「憊」字，注說「輕憊」⁵⁹，窺基所說當即此字。⁶⁰因此，資料的使用須經考證或有所取捨。

窺基所辨正的字形，部份應屬於通假字問題，這是古書中的常見現象，然而，窺基對通假觀念認識得不是很清楚，過度拘泥於字形。他在《法花音訓序》中說：「《音》以《說文》為正，微訓採於餘籍。文華雅藻，薄亦摭盡根由。」⁶¹意謂《法花音訓》以《說文》為根本依

⁵⁶ 見王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993年），頁574-575。

⁵⁷ 參見張涌泉：《漢語俗字研究》，頁27；孫欽善：《中國古文獻學史簡編》（北京：高等教育出版社，2001年），頁182-186。

⁵⁸ 參見林尹：《訓詁學概要》（台北：正中書局，民國61年台初版），頁87-96。

⁵⁹ 參見《廣韻》，頁494。

⁶⁰ 《慧琳音義》卷27：「輕蔑：莫結反，《說文》：相輕侮。《切韻》：無也。經作憊，二形同。」（《大正藏》冊54，頁491上）

⁶¹ 《大正藏》冊54，頁482上。

據，再參考其他字書、辭書的釋義。他主要通過文字以考察意義，甚少關注到音同或音近的不同字形於意義上的聯繫。這種做法不代表與文句的解明無關，他辨正文字的目的本來就是為了要得出正確的經文，在此基礎上解明意義。首先，舉出所辨文字為通假字的幾個例子：

(一)有本言「披法服」。披，音敷羈反。《方言》：披，散也。今亦裨著之義。今正應言「而被法服」。被，音皮義反，服用被帶之義。(685c27-686a1)

(二)宴，音焉見反，安也，息也。有作晏字，焉潤反，亦默也。(686b16-18)

(三)愈，音以主反，差也。應作癒。《玉篇》作愈，益也，勝也。心憂為患，病差為癒。(832b20-22)

(四)露謂不覆，幔謂覆也。顯所莊嚴或露或覆。…有云：幔，幕也。在旁曰帷，在上曰幕。幕，覆也。…諸經文：珠交露蓋。有作縵字，縵帛無文，非是幔體。(687c17-22)

(五)頻蹙者，身不信相。若蹙眉作顰。今云頻者，數數。蹙亦併也，眉併一處。蹙，音子六反，迫也。(765b26-28)

(六)《玉篇》：涌，騰也。涌如水上騰，故應作涌。踴，跳⁶²也。非騰義。(826a14-15)

前三例雖然字形不同，但基本上未影響到意義的解讀；後三例是窺基不求本字，照字面理解而起望文生義的情形。在第一例中，披掛義本來用「被」，後來也用「披」。「披」的常用義是「分開」，窺基說也有「穿著」的意義。第二例解「宴坐」，佛經中指靜坐或禪坐之義，「晏」是「宴」的通假字。第三例《說文解字》作「癒」⁶³，後又作「癒」，古書中常用「愈」。第四例的問題較為複雜，「交露」應即「交路」，又

⁶² 「跳」本作「踴」，《慧琳音義》卷27：「涌，餘隴反。《玉篇》：涌，騰也。如水上騰。應作涌。有作踴，跳也，非此義」(《大正藏》冊54，頁491上)據改。

⁶³ 徐鉉校本《說文解字 心部》：「癒，病瘳也。」下注說：「臣鉉等曰：今別作愈，非是。」(頁156下)

作「交絡」，是車網；或作動詞，為交織之義。⁶⁴「幔」是名詞，意為覆蓋用的幕布。「珠交露幔」或指以珠寶網裝飾的車幕。窺基說字形不能作「縵」，然而，「縵」也可作為「幔」的通假字。第五例的「頻」是「顛」的通假字，窺基卻依字面解作「數數」，「頻蹙」變成屢屢皺眉的意思。第六例解「從地涌出」，「涌」和「踊」可通假⁶⁵，而「躡」是「踊」的俗體。⁶⁶

窺基不注意文字通假的現象，不是指出本字才是正確的書寫方式，就是依照字面意義而生穿鑿。後面三例窺基對字義的理解並不恰當，然而，他也並非脫離上下文脈才做如此的取捨，字義的理解關係到文句的解讀，文句的解讀也關係到字義的取捨。「幔」是名詞，他解為「覆」，是臨時給的意義，以與「露」相對，意為有些地方是敞開的，有些地方是蓋上的。他解釋「頻蹙」的意蘊是「身不信相」，相對於「疑惑」的心不信相及「誹謗」的語不信相⁶⁷，屢次緊皺眉頭更能表現出不信的意義。最後一例窺基想表達菩薩們騰升到空中的意思，認為跳上去的意義似乎不太合適。

另有更多的例子不關涉到文字的通假，純粹是字形辨正的問題，窺基或依文句的理解以辨正字形，或透過文字的選擇以確立文句意義。其代表性例子如下：

(一)抄，音初教反。或作秒，或作鈔。《玉篇》：抄，掠也，強取物也。(769c7-8)

(二)悶絕蹙地…擗，音房益反，撫心也。今既倒地，正應作蹙。亦有作僻，邪僻之義，非此中理。(774b20-22)

(三)教，音古孝反，訓也，示也。詔，音諸耀反，導也。謂教導之。詔，照也。聞於成事即有所犯，以此示之，使照然可見。又有本作教招，教無平音；招，誘進也。(687b20-24)

⁶⁴ 參見《漢語大詞典》，冊2，頁340左。

⁶⁵ 參見鄭安生編纂：《通假字典》（石家莊：花山文藝出版社，1998年），頁638。

⁶⁶ 參見曹先擢與蘇培成主編：《漢字形義分析字典》（北京：北京大學出版社，1999年），頁641右。

⁶⁷ 參見《大正藏》冊34，頁765中。

教者訓，詔者明，雖明訓之，不信大乘，耽欲深故。或云教招，招者，誘也，明白引訓故。(763c5-7)

(四)勉，勗勵也。有本作免，非此義也。(754b18-19)

免，音無遠反，引也。作挽。有作勉，亡辨反，勗勵也。《國語》云：父勉其子，兄勉其弟。猶勤強也。(793a20-22)

(五)有作宛，音於阮反。今此體屈，故應作宛。有作宛，於遠反。《玉篇》：宛，小孔也。四方高中下曰宛。《切韻》：屈草自覆也。本非宛轉字，故應從宛。(769b8-11)

(六)重敷婉筵者，…有作統縵。統，音《字林》一遠反。《玉篇》：統，紘也。紘，冠也。今應作婉。婉，美文章。縵者，席褥。應作筵字。《切韻》：縵者，冠上覆。《玉篇》：冠前後而垂者曰縵。今取文褥、華氎之類。統縵以為茵蓐，不知義何所從？故字應從婉筵。(751b4-9)

第一例解「抄劫」，「抄」才是正確的用字，其他二字無劫掠義。第二例解「躄地」，是倒地的意思，有寫本作「躄」和「僻」都是訛誤字。第三例包括二條資料，文義相近，寫本作「教詔」或「教招」，窺基分用不同的意義來理解，認為都說得通。第四例亦有二條，第一條解「勉濟」，是努力救濟的意思；第二條解「能於三界獄，勉出諸眾生」，也可以解為努力使眾生出離，窺基見到的寫本作「免」，他認為與「挽」義同，「免出」即成引出的意思，並指出作「勉」的意義不恰當。⁶⁸第五例解「宛轉」，窺基徵引資料說「宛」沒有卷屈義，字形應作「宛」。事實上，「屈草自覆也」出自《說文解字》，段玉裁注說：「引伸為宛曲、宛轉。」⁶⁹最後一例的「統縵」是雙聲疊韻聯綿詞⁷⁰，《慧琳音義》卷16說：「正體從草作苑筵，舞筵、地衣之類。」⁷¹是地毯一類的東西。⁷²窺

⁶⁸ 《慧琳音義》卷27：「三界獄免出：無遠反。《切韻》：引也。與挽義同。有作勉，靡辯反，勗也。《國語》云：父勉其子，兄勉其弟。猶強勸也。謂勸教之小。《爾雅》：勉事力也。古文勗同也。」（《大正藏》冊54，頁489中）

⁶⁹ 參見《說文解字注》，頁344下左。

⁷⁰ 參見李維琦：《佛經詞語匯釋》（長沙：湖南師範大學出版社，2004年），頁366。

⁷¹ 《大正藏》冊54，頁406上。

基指出「婉蕤」才是正確的書寫方式，意義是文彩華美的鋪墊。以上六例不管窺基對字義或詞義了解得恰當與否，他對文字的辨正是與他對文句的解讀聯結在一起的。

(三)複合詞與聯綿詞的分訓

中國古代訓詁著作偏重以單字的訓解為主，先秦古籍中單音詞為多，一個字大抵就是一個詞，於此種情形下通常不致因只解字義而產生問題。若是複合詞或聯綿詞，由二個或二個以上的音節構成一個詞，當詞義並非其中字義的單純相加，只透過單字訓解以掌握詞義，不是一個理想的進路。⁷³漢魏六朝正處於漢語複音化加速的時代，佛典於此時期大量譯出，使用眾多的複合詞。再者，佛典為了翻譯新概念而有構作新詞的需要，以及口語詞彙的採用，使得其中複合詞的比率高於本土文獻。⁷⁴相對於本土文獻而言，譯經中聯綿詞與複合詞的注釋是更應該被注意的問題。窺基受到傳統訓詁方法的影響，多將複合詞或聯綿詞拆開訓解，也因此產生一些強生分別的情形。然而，這種將詞語分訓的方式對字義所做的區分，有時也和文句意義的解釋相結合。

1. 複合詞的分訓

《法華玄贊》所釋的複合詞都是雙音節的，拆開訓解的方式有二，一是只解其中的一字，另一種是兩字皆解。所解的複合詞多為聯合式複合詞，這類複合詞本來就在全體複合詞中佔最高比率。⁷⁵聯合式複合詞通常由義同或義近的詞素組成，窺基主要解釋其中的個別字義，並常對兩個字義加以對比、區分。少數例子中提到二字具有相通的意義，一般的情形是會區分意義的差別。比較單純而不涉及文句意義的例子如下：

⁷² 辛嶋靜志《妙法蓮華經詞典》解為「(細布做的)波浪地毯」，並舉出梵文原語為”du ya-pa a”(細布料)。(頁 275)

⁷³ 齊佩瑢對此問題有所討論，參見氏著：《訓詁學概論》(台北：華正書局有限公司，民國 80 年)，頁 72-84。

⁷⁴ 參見顏怡茂：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁 223-249。

⁷⁵ 根據程湘清的統計，《世說新語》2126 個複音詞中，屬聯合式的達 926 個。參見氏著：《世說新語》複音詞研究，程湘清主編：《魏晉南北朝漢語研究》(濟南：山東教育出版社，1992 年)頁 1。

- (一)離諸名利等諸瑕穢事，說一乘義，故名演暢清淨。暢謂遠也，明也。(740a26-28)
- (二)肆，音息利反，伸也，陳也。伸陳役力。(774a13-14)
- (三)誹，音府謂反，亦謗也。《玉篇》：甫違反。謗，音補曠反。《玉篇》：誨也，詛也。對人說其惡也。(818c5-6)
- (四)妯者，樂著。湏者，醉亂。…妯、媿皆丁含反，愛樂也；翫著作耽，三字皆得。湏，音無兗反，亦嗜著也，亂也。古文湏。有作媿、恹，不知所從。湏，《說文》：妯於酒也。(762a15-18)
- (五)咀，音慈呂反，又鋤里反。嚼，音在爵反。《玉篇》：咀，含也，味也，嚼也。或為齟字。嚼，噬也，嚙也，茹也。含之名咀，噬之名嚼。(758c5-8)
- (六)孚，音撫夫反，信也。《玉篇》：姥，伏也。卵，孚也，生也。《通俗文》：匹⁷⁶付反，卵化曰孚。《廣雅》：孚，生也。《方言》：雞伏卵而未孚是也。乳，音濡主反，又而玉反。《蒼頡篇》、《玉篇》：乳謂養子也。生雖平、去二音，《玉篇》：生、產，進也。生、養，造也。因物造變謂之生。產亦生也。鳥養卵名孚，獸養子名乳。(759a26-b3)

第一例解「演暢」，為動補式複合詞，是闡明的意思，窺基在句義解釋有提到「說」的意義，最後單解「暢」字。第二例解「肆力」，窺基理解為動賓式的關係，事實上「肆」和「力」都有「盡力」的意思⁷⁷，所以亦可視為聯合式複合詞。第三例窺基知道「誹」與「謗」具有相通的意義。第四例的「妯湏」是沉溺的意思，窺基既知兩字有相通的意義，又將「湏」與酒連結，解為「醉亂」，與《說文解字》所言的本

⁷⁶ 匹，原作「𠃉+兀」，乃形誤，《玄應音義》卷6作「匹付反」，據改。

⁷⁷ 《漢語大詞典》「肆」字第12個義項解為「極力；勤苦」，並引證古代訓釋如下：「《墨子 兼愛下》：『而有道肆相教誨。』孫詒讓間詁：『《爾雅 釋言》：肆，力也。言勤力相教誨。』《文選 張衡 東京賦》：『瞻仰二祖，厥庸孔肆。』薛綜注：『肆，勤也。』」（冊9，頁245左）《漢語大詞典》並將「肆力」解為「盡力」。（冊9，頁245右）

義有關。⁷⁸第五例解「咀嚼」，區分「咀」有含味之義，「嚼」是咬食之義。第六例區分「鳥養卵名孚，獸養子名乳」，其實此二字早已凝結成複合詞。⁷⁹

窺基將聯合式複合詞分開訓解或與文句意義的解釋有關，這可從二個方向來看：一、先區別字義的不同，再據以說明各自表達的具體意義。二、依據上下文脈推敲字義的差別。兩個方向也可以綜合運用。此類例子如下：

(一)周迴曰圍；坐匝稱繞；進財行為供；有攝資名養；修謹曰恭；崇仰曰敬；敬甚曰尊；尊深曰重；是理談美曰讚；觸事諭德曰歎。(67714-17) 按：這是對「圍繞、供養、恭敬、尊重、讚歎」句的解釋，句中五個雙音詞在漢語中早已凝結成聯合式複合詞，為人所慣用，窺基仍全作單音詞解。這是窺基推想會眾環繞、禮敬釋尊的情景，而依己意對各字賦與差別意義。

(二)酒滓曰糟，極沉濁故。米糲曰糠，輕無用故。(720c20-21) 按：此解方便品「眾中之糟糠」中的「糟糠」。查閱《漢語大詞典》，「糟糠」或解作「酒滓、穀皮等粗劣食物，貧者以之充饑」，或解為「比喻廢棄無用之物」。《法華經》中的詞義應以後者為善，但窺基著重字義的解釋，並區分說「糟」具沉濁的性質，意指煩惱深重；「糠」有輕薄的性質，意指修行無力。⁸⁰

(三)外御為牆，內捍為壁。想蘊外變諸相為牆，內變為像如壁。(746a23-25) 按：《慧琳音義》卷三說：「字書云：外露曰牆，室內曰壁。」⁸¹牆與壁若加析分，牆一般指建築物的外牆，壁

⁷⁸ 徐鉉校本《說文解字 水部》：「酒，沉於酒也。」(頁 236 上)

⁷⁹ 《禮記 月令》：「玄鳥至。」鄭玄注：「燕以施生時來，巢人堂宇而孚乳。」引自鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》(清江西南昌府學重刊本，台北：新文豐出版公司，民國 77 年)，頁 299 下右。又「田獵置罟 毋出九門」句，鄭玄注：「為鳥獸方孚乳，傷之逆天時也。」(同上，頁 303 下右) 鄭玄已將「孚乳」作複合詞用，且第一例的玄鳥(燕子)並非獸類，也用此詞。

⁸⁰ 「糟糠」指方便品中在佛陀說法前即退出現場的增上慢人，長行用「枝葉」來比喻，窺基解為「輕薄虛疏」(《大正藏》冊 34，頁 709 中)，意同此處的「輕無用」。

⁸¹ 《大正藏》冊 54，頁 328 上。

指居室四周的牆壁，也可視為同義詞。⁸²「牆壁」早已凝結成複合詞，《後漢書 獻帝紀》已見用例。⁸³《論語 公冶長》：「糞土之牆不可圻也。」皇侃義疏：「牆，謂牆壁也。」⁸⁴即用複音詞「牆壁」釋單音詞「牆」。窺基區分牆外壁內而視二字分別譬喻想蘊所變的外相與內像。

- (四)玉內有病為瑕，玉外有病名疵。犯戒亦爾，世譏嫌如疵，內起過如瑕。身語過如疵，即缺也；內心過如瑕，即前漏也。犯罪名瑕，犯遮罪名疵。其玉外病應為「疵」字，今為「疵」者，法內之人有煩惱病，如玉有瑕，喻、法合說。(720c14-19)按：窺基配合內外的區分而解為犯戒而起的外在譏毀和個人罪業，或內外戒行的過失。《慧琳音義》說此解根據《玉篇》：「瑕，過也。《說文》：『疵，病。』《玉篇》云：『玉內有病曰瑕，玉外有病曰疵。』今作疵者，法內之人有煩惱病，如玉之有瑕，非如玉外病也。」⁸⁵今本《玉篇》說：「瑕：胡加切。《詩傳》云：瑕，過也。《廣雅》云：瑕，裂穢也。鄭玄云：瑕，玉之病也。」⁸⁶無法印證窺基的說法。⁸⁷中國古籍注解中也不見此種分別。⁸⁸倒是吉藏《法華義疏》卷4說：「玉內之病為瑕，喻意地無解謂有解。玉外病為疵，喻身口無行謂有行。又內心執

⁸² 參見趙學清：《韓非子同義詞研究》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁48。

⁸³ 參見《漢語大詞典》，冊7，頁815左。

⁸⁴ 皇侃：《論語集解義疏》（台北：廣文書局有限公司，民國80年再版），卷3，上冊，頁153。

⁸⁵ 《大正藏》冊54，頁485上。

⁸⁶ (梁)顧野王著，(宋)陳彭年等重修：《大廣益會玉篇》（北京：中華書局，1987年），頁5上左。

⁸⁷ 顧野王所撰《玉篇》原本在唐高宗上元年間有孫強的增字減注本，北宋初通行孫強本，顧氏原本已失傳，至宋真宗大中祥符年間由陳彭年、丘雍修整增字為《大廣益會玉篇》，離原本已遠。參見濮之珍：《中國語言學史》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁178。今本《玉篇》不能用以衡定前人所引《玉篇》原本文句的正誤，但如果前人所引亦見於今本《玉篇》，則可證明其引文是有根據的。

⁸⁸ 參見宗福邦等編：《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2003年），頁1449、1457-1458。關於「瑕」與「疵」本義的辨析，趙學清《韓非子同義詞研究》說：「『瑕』本義是紅顏色的玉，《說文 一上 玉部》：『瑕，玉小赤也。』由玉上的斑點又引申為『缺點』。『疵』本義是黑斑，引申為『缺點』。」（頁87）

小不捨為瑕，外聞說大不受為疵。」⁸⁹窺基受吉藏影響的可能性較高。

(五)囑謂付託，累謂重疊，再三付託，令其護持。(843b25-26)按：「累」也有「托付」之義，所以「囑累」可視為同義聯合式複合詞。⁹⁰窺基不知二字義同，將「累」解為重疊之義，作狀語用，如此則應作「累囑」才是。「再三付託，令其護持」是具體義的說明。

2. 聯綿詞的分訓

聯綿詞雖由兩個音節構成，卻是不可拆開訓解的單純詞，古代訓詁家對此不一定具有正確認識而出現望文生義的情形。⁹¹然而，也有學者指出一部份聯綿詞可單用一字，或者將二字分開來使用，而與聯綿詞的詞義相同。有的單用、分用是在聯綿詞形成以前的原式，有的是聯綿詞形成之後的靈活應用。⁹²窺基有時對聯綿詞不做分訓，而多數情形是將聯綿詞分成兩字來解。以下舉其注釋聯綿詞的例子：

(一)續，音敷賓反。紛，音撫云反。《玉篇》：續紛，亂也。(834c1-2)按：將「續紛」作為一詞來解。然而，窺基此處的注解似乎過於簡化，《慧琳音義》卷27說：「續紛：上匹仁反。《玉篇》：續續，往來兒。或盛兒，眾也。下孚云反。《玉篇》：紛，亂也，盛貌也，眾也。《廣雅》：續續，眾也。紛紛，亂也。謂眾多下也。《字林》：續紛，盛兒也。《切韻》：飛也。」⁹³

(二)伶，音郎丁反，與零同。《切韻》：伶者，樂人。非此所明。俌，音匹丁反。《三蒼》云：伶俌，猶聯翩也。亦孤獨貌。《切韻》若行不正作𨔵𨔵。𨔵音郎丁反；𨔵音普丁反。亦作伶𨔵。又行不正作𨔵。𨔵，即令𨔵音。今多作𨔵𨔵，不知所說。有解云：

⁸⁹ 《大正藏》冊 34，頁 499 中。

⁹⁰ 參見《漢語大詞典》，冊 9，頁 787 左。另見同書「屬累」條，冊 4，頁 67 左。

⁹¹ 參見竺家寧：《漢語詞彙學》（台北：五南圖書出版有限公司，民國 88 年），頁 22-23；韓陳其：《漢語詞匯論稿》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年），頁 167-168。

⁹² 參見徐振邦：《聯綿詞概論》（北京：大眾文藝出版社，1998 年），頁 136。

⁹³ 見《大正藏》冊 54，頁 491 中。

踳踳，足履危險之貌。亦有本作踳傳字，此是孤單之狀。或躡五趣危險辛苦；或孤單辛苦馳流五趣，捨佛等父母，故名曰孤單。義雖可然，不知何據。其踳音亦補諍反，與逆同。踳，不正逆散也。亦非此義。此中意言捨父母走，常有不妥；失侶孤危，行不能正，怖懼辛苦。(776c8-19) 按：窺基知道「伶俜」不可分訓，也注意到幾個不同書寫字形之間意義似有聯繫，他既分辨不同寫法的意義差別，又將各個意義統合起來解釋此詞的具體義。

(三)周悼者，匆忙驚懼也。又為章字，周流也。周流⁹⁴，周遍驚懼不安之狀。下有惶怖，應為周章。由下悶走已為周章，此應為悼，體亦即怖。(760c10-13) 按：窺基將「周悼」的「周」與「悼」分訓而解為「周遍驚懼不安之狀」。此外，他認為「周章」與「周悼」的意義有別，前者意為往來行走，後者為匆忙驚荒。《慧琳音義》卷27分列二個詞條：「周悼：諸良反，懼也，遍驚不安之狀。或為章字，周流也。從初也。」⁹⁵「周章：《楚辭》：聊翱翔兮周章。王逸曰：周流也。謂周流往來。或作悼，惶怖也。從初為正。」⁹⁶也視二詞的意義不同。周悼、周章應視為聯綿詞⁹⁷，「周」和「章」的上古音為雙聲。⁹⁸

(四)猶豫者，《說文》：「隴西謂犬子為猶。」猶性多預在人前故，凡不決者謂之猶預。《爾雅》云：「猶如鹿，善登木。」郭璞云：「健上樹也。」(707a13-15) 按：「猶豫」是古人錯誤地將聯綿詞拆開訓解的一個著名例子⁹⁹，如《顏氏家訓 書證篇》說：「《禮》云：『定猶豫，決嫌疑。』《離騷》曰：『心猶豫而狐疑。』先儒未有釋者。案：《尸子》曰：『五尺犬為猶。』《說文》云：『隴

⁹⁴ 敦煌本伯 2176 無此「周流」二字。

⁹⁵ 《大正藏》冊 54，頁 487 中。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 朱起鳳《辭通》(台北：台灣開明書店，民國 49 年台一版，75 年台五版)所列的不同書寫字形有俯張、講張、嘯張、翰張、侏張、倜倡、周張、舟張。(上冊，頁 815-817) 另參見符定一：《聯綿字典》(台北：台灣中華書店，民國 75 年)，上冊，頁 676-677。

⁹⁸ 參見李珍華與周長楫編撰：《漢字古今音表》(北京：中華書局，1999 年)，頁 324、407。

⁹⁹ 關於「猶豫」一詞的討論，參見徐振邦：《聯綿詞概論》，頁 27。

西謂犬子為猶。』吾人以為將犬行，犬好豫在人前，待人不得，又來迎候，如此往還，至於終日，斯乃豫之所以為未定也，故稱猶豫。或以《爾雅》曰：『猶如鹿，善登木。』猶，獸名也，既聞人聲，乃豫緣木，如此上下，故稱猶豫。」¹⁰⁰窺基亦如此理解。

- (五) 𩇛黷…有解𩇛者昧義，黷者黑色。愛、逮音同。昧闇黑色，故名𩇛黷。又《廣雅》：𩇛黷猶翳蒼。翳蒼，雲興盛貌。《通俗文》：雲覆日為𩇛黷。(785a12-15) 按：「𩇛黷」應為聯綿詞。¹⁰¹《說文解字》無𩇛、黷二字，日部 中有：「𩇛：埃𩇛，日無光也。」段玉裁注說：「埃𩇛，猶𩇛黷也。《通俗文》：雲覆日謂之𩇛黷。」¹⁰²窺基將二字分訓，但所引前人說法皆作一詞解。

以上五例，前二例窺基未拆分訓解，後三例則將二字拆開各別解釋字義，再拼合兩個字義成為詞義。對於伶俚、周樟(周章)二詞，由於窺基注意到不同的書寫形式，對詞義做了考辨，其中說到落實於文句中的適用意義。至於續紛、猶豫和𩇛黷，窺基沒有提出不同的寫法，也就沒有進一步的辨明。

三、音譯詞與佛化漢詞的解釋

將音譯詞與佛化漢詞放在同一節中討論，是因這兩類詞語嚴格說來都不算漢語中本有的詞語；就算借用漢語的固有詞，詞義內容已有所轉化。音譯詞絕對是外來的，佛化漢詞主要利用漢語詞素和構詞方法來構造新詞，或採用漢語詞素而仍套用梵文原語的詞形結構——即仿譯詞¹⁰³——以構作新詞。這兩類詞語都帶有異國語言成分，難以透過

¹⁰⁰ 見王利器撰：《顏氏家訓集解》，頁 423-424。

¹⁰¹ 參見徐振邦：《聯綿詞概論》，頁 117-118。另參見朱起鳳：《辭通》，下冊，1931-1932；符定一：《聯綿字典》，下冊，頁 4455-4456。

¹⁰² 參見段玉裁注：《說文解字注》，頁 308 下右。

¹⁰³ 關於「仿譯詞」的意義，克里斯特爾(D. Crystal)所編《現代語言學詞典》(沈家煊譯，北京：商務印書館，2000年)於“calque”(仿造詞)條下說：「比較和歷史語言學用來指一類借用形式，即將借用的詞或短語的詞素組構成分逐項翻譯成自己語言的語素。這種借譯詞的例子：英語 power politics(強權政治)和 Superman(超人)分別借譯自德語的 Machtpolitik 和 Übermensch。」(頁 48)

漢語知識對其意義獲得充分的理解。佛化漢詞又分為印度風土詞與佛教術語二類來進行討論，前者嚴格說來並不一定為佛教所專用，也包含印度的共通用語，但因經由佛典漢譯而產生，也將其畫歸佛化漢詞的大類下。

(一)重視音譯詞的正名

音譯詞透過漢語字音轉寫梵文原語的發音，除專有名詞外，其他詞語為何也採用這種翻譯方式，中國祖師曾對其理由進行過歸納。隋代灌頂法師《大般涅槃經玄義》卷一說到「摩訶涅槃」之所以採音譯有五家說法：「一、廣州大亮云一名含眾名，譯家所以不翻。二、云名字是色聲之法，不可一名累書眾名，一義疊說眾義，所以不可翻也。三、云名是義上之名，義是名下之義，名既是一，義豈可多？但一名而多訓，若據一失諸，故不可翻。四、云一名多義，如先陀婆一名四實，關涉處多，不可翻也。五、云祇先陀婆一語隨時各用，智臣善解，契會王心，但此無密語翻彼密義，故言無翻也。」¹⁰⁴這五種觀點都在說明梵文原語一詞含多義的情形，翻出一義則失落其餘各義。玄奘提出的「五種不翻」理論更形完備，宋周敦義《翻譯名義序》說：「唐奘法師論五種不翻：一、祕密故，如陀羅尼。二、含多義故，如薄伽梵具六義。三、此無故，如閻淨樹，中夏實無此木。四、順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來常存梵音。五、生善故，如般若尊重，智慧輕淺。」¹⁰⁵陳福康概括此五種不翻的類型為：神秘語、多義詞、中國沒有的物名、久已通行的音譯，及為宣揚佛教需要的場合。¹⁰⁶

除專有名詞和祕密咒語外，音譯詞所指涉的對象主要有印度的風土名物和佛教的專用術語。《法華玄贊》對印度風土詞與佛教術語的解

¹⁰⁴ 參見《大正藏》冊 38，頁 1 下。湯用彤誤以為這是大亮法師提出的五種不翻理論。參見氏著：《隋唐及五代佛教史》（台北：慧炬出版社，民國 75 年），頁 90。引文中的「先陀婆」(saindhava)一詞，《大般涅槃經》卷 9 說：「譬如大王告諸群臣：『先陀婆來。』先陀婆者，一名四實：一者鹽；二者器；三者水；四者馬。如是四法皆同此名。有智之臣善知此名，若王洗時索先陀婆，即便奉水；若王食時索先陀婆，即便奉鹽；若王食已將欲飲漿索先陀婆，即便奉器；若王欲遊索先陀婆，即便奉馬。如是智臣善解大王四種密語。」（《大正藏》冊 12，頁 421 中）

¹⁰⁵ 見《大正藏》冊 54，頁 1055 上。

¹⁰⁶ 參見陳福康：《中國翻譯理論史稿》（上海：上海外語教育出版社，1992 年），頁 43。

釋將於下文討論，為避免說明上的重覆，此處暫且專論窺基對正確音譯及其對應漢文意譯的辨正，探討這個工作與詞義訓解具有甚麼樣的關係。此外，附帶述及他因對梵文了解不足而產生錯誤理解的問題。

玄奘的譯經集團非常重視音譯詞的正名工作，經常指出前人的音譯是「訛誤的」。前人的音譯與玄奘新譯的不同，除玄奘及其弟子們認為的音寫不準確這個可能外，還有其他更重要的因素：一、中國語音的歷史流變。魏晉南北朝與隋到唐初二個時期的語音可能有了變化¹⁰⁷，玄奘在唐初的新譯音寫因反映語音的變化必然與魏晉的音譯有所差別。二、翻譯所據底本的語言不同。玄奘譯經一律用梵本，轉寫依據梵文，但前人譯經底本的語言可能為西域語言或印度俗語，音寫因而不同。¹⁰⁸例如，季羨林透過語言文獻學的考察，推測「佛」字非梵語“Buddha”的音譯略語，而是譯自古代中亞語言。¹⁰⁹辛嶋靜志考察《長阿含經》的原語，推論出有印度西北方言的特徵，但也混合有梵語化、俗語和地域方言的要素。¹¹⁰第三個因素是譯經家若採用漢地不同方言則音譯也會有異。例如劉廣和比較義淨和不空的音譯，發現其間存在著系統性的差異。¹¹¹有學者透過梵漢對音研究指出玄奘所採方言是中原方音的洛陽音系，與義淨的方音一致。¹¹²因此，玄奘等人動輒指責前人音譯不正確的態度是值得商榷的。

有一個值得思索的問題：玄奘等人為何那麼重視音譯詞的正名？這與受印度人影響而生起梵文崇拜的心理不無關係，《大唐西域記》卷

¹⁰⁷ 根據王力的考察，隋至中唐時代的聲母和魏晉南北朝聲母的名稱、數目和音值完全相同，但韻部由四二個韻部發展成五個韻部，有分化，有合併。參見氏：《漢語語音史》（北京：中國社會科學出版社，1985年第1版，1997年3刷），頁166、214。林燾和耿振生則說南北朝中後期的韻部分化趨勢非常顯著，韻部從前期的三九個分化成五六個。參見氏：《音韻學概要》（北京：商務印書館，2004年），頁324。二者雖對韻部的分合不同，但都指出有顯著的變化。

¹⁰⁸ 參見趙振鐸：《中國語言學史》（石家莊：河北教育出版社，2000年），頁138-139。

¹⁰⁹ 參見季羨林「浮圖與佛」及「再談“浮圖”與“佛”」二文，分別收於《季羨林佛教學術論文集》（台北：東初出版社，民國84年），頁1-18及37-54。

¹¹⁰ 參見辛嶋靜志：《『長阿含經』の原語の研究》（東京：平河出版社，1994年），頁51-52。

¹¹¹ 參見劉廣和：《大孔雀明王經》咒語義淨跟不空譯音的比較研究，中國人民大學《漢語論集》編委會編：《漢語論集》（北京：人民日報出版社，2000年），頁41-57。

¹¹² 參見施向東：「玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音」，《語言研究》，1983年第1期（總第4期），頁27-48。

二說：「詳其文字，梵天所製，原始垂則，四七言也。寓物合成，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。而中印度特為詳正，辭調和雅，與天同音，氣韻清亮，為人軌則。鄰境異國習謬成訓，競趨澆俗，莫守淳風。」¹¹³視梵文為梵天製作的語言，注重發音的純正，連中印度鄰近國度的發音不同也受到批評。再者，唐初非常重視儒家經典文字的勘正，這種注重文字正確書寫的風氣可能也有影響。姑且不論原因何在，這裏想要探討的，是音譯的準確性是否關係到意義的理解。

首先，考察窺基解釋音譯詞的形式。窺基注解《法華經》音譯詞時標示音譯的「訛誤」有二種類型，第一種是先列出什譯本的音譯詞，再加以辨析，如「夜叉」(yakṣa)和「羅刹」(raksasa)：

夜叉者，此云勇健。飛騰空中，攝地行類諸羅刹也。羅刹，此¹¹⁴云暴惡，亦云可畏。彼皆訛音，梵語正云藥叉、邏刹娑。
(680a25-28)

先說明詞語的對應漢文意譯，然後解說其義，最後舉出依據梵語和當時語音的正確音譯。又如恆河的「恆」(gāṅga)：

恒沙菩薩者，梵云殑伽，訛略云恒。河神之名，河從彼稱。殑，音其矜反，去聲也。…無熱惱池出四大河，此即一也。
(685a9-12)

先修正音譯，再解明其義，也注出「殑」字的特殊讀音。情況較複雜者如「沙門」，窺基舉出二種新的音譯，也不同意過去的詞義解釋：

沙門，息義，以得法故，暫爾寧息；亦息惡也。正言室羅磨拏，或室摩那拏，此云功勞，謂修道有多功勞也。(692a9-11)

「室羅磨拏」是“śramaṇa”的對音，源自動詞 śram，有疲倦、努力、苦行諸義；加上詞頭vi，則有停止、休息之義。¹¹⁵「室摩那拏」或

¹¹³ 《大正藏》冊51，頁876下。

¹¹⁴ 原本「此」字脫，據敦煌本北6205補。

¹¹⁵ 參見荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》(東京：講談社，1986年新裝版)，頁1352右-1353左。

為“śrāmaṇera”(沙彌)的音譯。窺基較認同功勞的意義¹¹⁶，據此對這個音譯詞做出不同於前人的詞義解釋。以上第一種類型僅見少數個例，表示非窺基注解音譯詞的主要模式。

第二種類型是直接以唐代新譯的音譯詞作為詞條的標目，在注解內文中才引出前人音譯加以批評。重視音寫準確性的玄奘翻譯集團對大多數音譯詞給出新的音譯，如「比丘」新譯作「苾芻」，「優婆塞」作「鄔波索迦」、「娑婆」作「索訶」等。窺基出於對音譯「正確性」的強調，大部份音譯詞的注解就採先列唐音新譯這種形式，如「無量義處三昧」的「三昧」(samādhi)，他注解說：

梵云三摩地，此云等持。平等持心而至於境，即是定也。云三昧者，訛也。(679a7-9)

「三昧」這個音譯詞很早就使用，竺法護《正法華經》也作此譯¹¹⁷，羅什應是「順古不翻」，窺基則指出這是訛誤。“samādhi”的“sam”是接頭詞，玄奘在意譯時多翻為「等」，事實上“sam”除了「平等」外，尚有「聚集」之義，而且“samādhi”這個例子以後義為適切¹¹⁸，但「平等持心而至於境」的詞義解釋不是玄奘或窺基的發明，《阿毘達磨順正理論》卷11即說：「如契經說：平等持心令住自境，名三摩地。」¹¹⁹窺基舉出新的對應漢文意譯，以進行釋義。又如「魔」一詞，釋文說：

摩羅(mara)，云破壞，號也。略云魔。名波卑夜(papiyas)，云惡者。波旬，訛也。(686b5-7)

由「魔」的兩個名號的意義，可以進一步解釋他的惡行。玄奘和窺基強調正確的音譯，似乎能夠以此作為追究梵文原語的依憑，從而理解其詞義。

¹¹⁶ 關於漢地對「沙門」意義的種種解釋，可參見宋法雲《翻譯名義集》卷1，《大正藏》冊54，頁1074上。

¹¹⁷ 見《大正藏》冊9，頁63中。

¹¹⁸ 此詞的詞頭和動詞詞根為“sam+ā+ dha”，M. Monier-Williams的 *A Sanskrit-English Dictionary* (1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1899, reprinted New York: Oxford University Press, 1988) 第一個義項解為“to place or put or hold or fix together”。(頁1159右)

¹¹⁹ 《大正藏》冊29，頁390中。

原本在什譯本中使用的是意譯詞，窺基對意義容易引起誤解的譯詞會列出音譯詞，再進行意義的解釋。例如，什譯本「阿鼻地獄」的「地獄」一詞，窺基注解說：

梵云捺落迦，此云苦器；亦云不可樂；亦云非¹²⁰行處，造非法行處也。在於處處，今言地獄，從本大處以為言耳。
(681a10-12)

窺基指出「地獄」的原語是「捺落迦」(naraka)，意為受苦之處所或造惡者的去處，於各處都有，不一定專在地下，釐清意譯詞可能造成的理解上的誤導。再如「色究竟天」(akaniṣṭha; aghaniṣṭha)一詞，釋文說：

梵云阿迦拏瑟埵，此云質礙究竟。阿迦，質礙義。拏瑟埵，究竟義。阿迦尼，訛也。色究竟天有形之頂，光可至處。不照無色，彼無處故。(681a12-15)

這個詞有二個梵文對應詞，窺基取“aghaniṣṭha”，“agha”有「災害；邪行；苦痛」諸義，古代漢譯作「罪，礙；過失，毒穢」等¹²¹，窺基解為與「色」有關的「質礙」義；“niṣṭha”為「究竟；頂點」義。¹²²《大毘婆沙論》卷176說：「礙究竟天，礙者，謂積集色，彼於此礙最尊、最勝、最極，故名礙究竟。」¹²³這應是窺基作此種解釋的根據。通過新的音譯，提出更準確的漢文對應義，以與佛光能夠照及的最高處的意義相連結。

雖然玄奘是梵文大師，但其高弟窺基的梵文能力並不如一般人想像得好，在注解音譯詞時難免出錯。舉例來說，「優婆塞」(upasāka)和「優婆夷」(upāsika)分指佛教的男女居士，窺基也是先列唐代新音譯，再進行解釋：

梵云鄔波索迦、鄔波斯迦者，鄔波，近也；迦云事；索是男聲，斯是女聲。以諸男女成就戒者堪可親近奉事比丘、比丘

¹²⁰ 原「非」下有「法」字，據敦煌本北 6205 刪。

¹²¹ 參見荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》，頁 11 左。

¹²² 同上，頁 701 右。

¹²³ 《大正藏》冊 27，頁 883 中。

尼眾，故云近事男、近事女。古云優婆塞、優婆夷，名清信男、清信女，訛也。(680a21-25)

他說「迦」是動詞「事」的意思，事實上“ka”(陰性ikā)只是構詞詞綴，構成形容詞或具有小義的名詞。¹²⁴這二個名詞衍生自動詞“upa+as”，本義是「坐近」，引伸為「侍奉」、「敬信」諸義¹²⁵，即「近事」義的由來。陽性詞最後音節作“ka”，陰性作“ikā”，非如窺基所說的由「索」(sa)和「斯」(si)來區分。窺基認為前人不僅音譯是錯誤的，意譯也有問題，因為他誤以「迦」為「事」義，加上詞頭「鄔波」(upa)有「近」義，所以斷定「近事」義為準確。然而，「近事」和「清信」只是這個梵文詞語的不同義項而已。又如在「多摩羅跋旃檀香」(Tamālapattra-candanagandha)的例子，注解出現一些錯誤：

多摩羅跋旃檀香者，多(tā)是性義；阿摩羅(amala)者，無垢義；聲勢合故，遂略去阿字。跋陀羅(bhadra)是賢義，略旦云跋。旃檀香(candanagandha)是唐音。即是性無垢賢旃檀香佛。由大目犍連煩惱輕微，名性無垢；仁德如香可熏，名賢旃檀香佛。(789a8-12)

「聲勢合」指梵文的連音，前詞結尾的長音“ā”或短音“a”與後詞開頭的長音“a”或短音“a”須結合成一個長音“ā”。正確地說，「多摩羅」(tamala)是一種樹名¹²⁶，「跋」(pattrā)意為葉子，此樹葉具有香氣，《慧琳音義》卷26說是「藿葉香」。¹²⁷「旃檀香」是梵漢合璧詞，不完全為「唐音」，「旃檀」(candana)是樹名的音譯。窺基還原出不正確的梵文意義，據此進行經文意義的解釋。

音譯詞的辨正或由中國語言的流變和對梵文的崇敬等因素所推動，但不能說是完全與詞義解釋無關的操作。藉由準確的音譯，也可以反溯梵文原語，以幫助詞義的正確解讀。從窺基解釋音譯詞的例子中，多少反映出這樣的功能。這是一個值得做廣泛和深入研究的課題。

¹²⁴ 參見 A.A. MacDonell, *A Sanskrit Grammar for Students*.(1st ed. Oxford,1927, reprint Dehhi: Motilal Banarsidass, 1974), 頁 164。

¹²⁵ 參見 M. Monier-Williams ed., *A Sanskrit-English Dictionary*, 頁 215 左。

¹²⁶ 參見荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》，頁 530 左。

¹²⁷ 參見《大正藏》冊 54，頁 476 上。

(二) 語言文化差異與詞義解釋

1. 梵漢混合的詞義解釋

語言深受文化的影響，一個詞語含有多少個義項，是在文化環境中逐漸發展、積累而成的。以「理」為例，由「治玉」引伸出治理、紋理的意義。由紋理（治玉必循）引伸出條理義，再引伸出道理義。由治理引伸出治理有成效（有序不亂，安定太平）、治獄官諸義。¹²⁸譯為「道理」的梵文原語，主要由 yuj（結合）與 nī（引導）二動詞詞根衍生而來¹²⁹，與治玉並無關聯。梵文原語與漢文語詞的對譯，二個詞語雖有交集的義項，還可能有差別的義項。例如，梵詞“gandha”可表香氣，也可指氣味，漢譯作「香」，可是「香」在漢語中本來並無氣味的義項。有時候，注釋家所取的交集義項並不適用於上下文脈，如玄奘譯《大般若經 能斷金剛分》「若菩薩摩訶薩有情想轉」句，義淨譯作「若菩薩有眾生想」，「轉」和「有」是在翻譯梵文動詞“pravarteta”¹³⁰，此詞有「使轉動，使前行；出發；生起」諸義¹³¹，漢語詞「轉」並不具「生起」或「有」的意義。由於詞語的翻譯出現這種現象，注釋家在解詞時若不參考梵文原語的意義，容易望文生義。

窺基對這類譯詞採取一種特殊的注解方式，是在所列多個義項中同時包含漢語和梵語的詞義，可說是一種「漢梵混合」的詞義訓詁，將梵文原語的詞義滲透到裏面。《法華玄贊》中的幾個例子：

(一)經者，為常，為法，是攝，是貫。(651a22-23) 按：用「經」來翻譯記錄佛陀言教的著作，取其為經典之義。《慧琳音義》卷27說：「經：貫穿也，攝也。《玉篇》云：久也，常也，經營規求也，經里數也，法也，理也，度也。凡東西為緯，南北為經，喻如織也。」¹³²漢語的「經」並無貫、攝之義，那是由梵

¹²⁸ 參見高守綱：《古代漢語詞義通論》（北京：語文出版社，1994年），頁41-45。

¹²⁹ 參見平川彰編：《佛教漢梵大辭典》，頁1160右。

¹³⁰ 諸本對照的一種方便資料參見林光明編註：《金剛經譯本集成》（台北縣：迦陵出版社，1995年），頁386-387。

¹³¹ 參見 M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 頁693中-右。

¹³² 《大正藏》冊54，頁482上。

文原語”sūtra”(線、契經)¹³³衍生的動詞” sutraya”所具的詞義。¹³⁴

- (二)遊化、居止，目之為住。住者，居止、遊化、安處之義。居止在山，遊化在城中。佛依此中遊化、安處。(665a9-11) 按：此詞的梵文原語是”viharati”，漢譯作「遊」(遊行)或「住」(停留)等，後義是前義的引申，佛陀遊化各處，會在某處停留一段時間。漢語的「住」並無「遊」義。¹³⁵窺基同時用遊化、安處二義來解，甚至做「居止在山，遊化在城中」的區分。
- (三)轉者，動也，顯也，運也，起也。動宣言教，顯揚妙理，運聖道於聲前，起真智於言後，圓摧障惱，名轉法輪。(673a15-17) 按：對應梵詞是動詞pra+ vṛt的使役形。「動」和「運」是梵、漢二詞共有的義項，「顯」和「起」則是梵詞才有的義項。
- (四)處謂所趣報，是業因所歸處故。或處謂道理，善因感善果，惡因感惡果，有是理故。或處謂處所，受善惡果之處所也。(693a12-15) 按：此解一序品「示一切眾生，生死業報處」的「處」。第一、三義是「處所」義，第二義則受梵語影響，梵詞”sthāna”(是處)亦可意為適當或正確之處。¹³⁶《法華玄贊》卷3本說：「因果相當，名之為處；若不相當，名為非處。」¹³⁷
- (五)義理、境界俱名為義。正智之體名為能證，能知義理，證真境故。(710a19) 梵詞”artha”有意義、對象(境界)、利益等義，翻為「義」僅能表達出「意義」一義。

這幾例反映出注釋家注意到漢文對應詞的義項中所無的梵文原語

¹³³ 關於“sūtra”在印度文獻中的原來意義，可參見饒宗頤：《華梵經疏體例同異析疑》，《梵學集》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁261-276。

¹³⁴ 參見 M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 頁1241右。托名窺基所撰的《阿彌陀經疏》說：「經者，法也，常也。《佛地論》云：能貴能攝，故名為經。」（《大正藏》冊37，頁310下）對梵、漢詞義有所區分。

¹³⁵ 參見《漢語大字典》，冊1，頁137右-138左。

¹³⁶ 參見 M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 頁1263左。

¹³⁷ 《大正藏》冊34，頁700下。

的其他義項，援引來注解詞義。然而，窺基的釋義方式非常特殊，他把幾個義項一起用在同一個詞語的釋義上，雖對意義有進一層的發揮，但究竟哪一個義項較為適切，就隱而不彰了。一個詞語在文脈中的意義，或許有兩個或更多個義項都說得通的情形，但大部份例子並非如此。以第三例來說，佛教的轉法輪借自印度轉輪聖王使輪寶運轉的傳說，「轉」與「輪」的意義配合，意為使法輪運轉、運行，窺基所解「動宣言教」的「動」是採取行動之義；「運聖道於聲前」的「運」可有運轉之義，但動作對象不是法輪，而是聖道。第三例的「生死業報處」的「處」，若配合長行「於此世界盡見彼土六趣眾生，又見彼土現在諸佛」¹³⁸來解，很單純是去處或處所的意思。總而言之，窺基列出多個義項，不僅意在解詞，更重要的目的是在藉此發揮義理。

二、印度風土名物的解釋

典章制度、名物習俗等的解明也是訓詁的內容之一，這些事物常因時間和空間的阻隔而造成理解上的障礙。¹³⁹印度風土詞若採取意譯，且明顯可看出是非本土的事物，則問題不大，注釋家通常會注意到依據印度文化背景來做解釋。若借用漢語固有詞來意譯，或意譯詞太過接近漢語固有詞的形式，易讓注釋家忽略所釋詞語指涉的對象事實上非本土事物，而專從漢語和漢地文化的視域來理解。

所釋的意譯詞明顯是漢地所無的事物，窺基會針對其內容為讀者做簡明的解說，這對理解經文是有幫助的。例如，「經行」一詞是為佛典翻譯而新創的詞語，《法華玄贊》釋文說：

¹³⁸ 《大正藏》冊9，頁4上。

¹³⁹ 陳絨《訓詁學的基礎》就中國古代文獻的訓詁說：「古代文獻反映著古代豐富的社會生活，其中自然有許多關於社會制度、民間習俗、器物工具等等的記載。隨著時間的演變，這一切也都不斷地發生變化，對於前時代的名物制度等，後人就勢必越來越感到生疏以至於很難弄懂了。只理解詞句篇章，往往並不能解決古書中的全部問題，因此解釋名物制度就成了訓詁的內容之一。」(頁72) 不僅時間因素會造成隔閡，空間也是一個因素，陳澧《東塾讀書記》(北京：三聯書店，1998年)小學說：「蓋時有古今，猶地有東西，有南北，相隔遠，則言語不通矣。地遠則有翻譯，時遠則有訓詁。有翻譯則能使別國如鄉鄰；有訓詁則能使古今如旦暮，所謂通之也，訓詁之功大矣哉！」(頁218) 若遇到典章制度、風俗習慣因空間而不同的情形，可能不僅要翻譯，還須加以解釋。

西域地濕，疊搏為道，於中往來消食、誦經。如經布綃之來去，故言經行。(686c8-10)

解釋經行這種活動的方式與目的。然而，窺基由來回行走聯想到「經布綃之來去」，與漢地對「經」字的一般意義的理解不同。「經」的詞義若關聯到織布，常由「織從（縱）絲」引伸出不變的意義，窺基當時所見《說文解字》的版本可能脫「從絲」二字¹⁴⁰，所以做反方向的引伸。「經行」一詞中「經」字的由來，或與經常性的行走有關，本是印度道俗皆然的生活習慣¹⁴¹；或說與誦經的實踐有關，這是佛教式的理解¹⁴²，有待進一步考證。又如，窺基對印度人常使用的「塗足油」注解說：

塗足油者，西方人庶例多塗跣，時既溫熱，塵坌頻沾，至必洗足，以油塗之。(779b5-7)

說明印度人的生活習慣與使用塗足油的原因。以上兩個詞很容易辨認出是印度人的慣習，解釋內容著重於文化習俗的介紹。

部份意譯詞語雖借用漢語固有詞，所指對象卻與印度的文化或風習有很大的關係，窺基在釋文中也表現或提示文化的差異。以「長者」與「居士」為例，二者都是漢語中本有的詞語。《漢語大詞典》列有「長者」的五個義項：1.年紀大或輩份高的人；2.顯貴的人；3.指德高望重的人；4.指豪俠；5.舊時對男子的尊稱。¹⁴³又將「居士」解為「古代稱有德才而隱居不仕或未仕的人」，引例最早的是《禮記 玉藻》。¹⁴⁴窺基解釋這二個詞的意義如下：

¹⁴⁰ 徐鉉校本《說文解字 糸部》：「經，織也。」(頁 271 下)段玉裁《說文解字注 糸部》：「經，織從絲也。(注：『從絲』二字依《太平御覽》卷八百二 六補。)」(頁 650 下左)

¹⁴¹ 李維琦《佛經詞語匯釋》解釋「經行」的一義是「經常性地行走」，並推論「用這種方法修行，不限於佛教。」(頁 175-176) 萬金川 多音介入管絃齊鳴的場景——佛典語言研究的文化二重奏 (《鵝湖學誌》，第 30 期[2003 年 6 月]，頁 1-42) 對「經行」一詞有詳細的討論。(頁 24-26)

¹⁴² 敦煌本《維摩經疏》殘卷說：「外國之法，坐禪、誦經皆名經行。今那律在一靜處坐禪默念，名曰經行，非謂誦經等也。《增一經》云：若誦若念經遊而行，故曰經行。」(《大正藏》冊 85，頁 391 上)

¹⁴³ 參見《漢語大詞典》，冊 7，頁 588 左。

¹⁴⁴ 參見《漢語大詞典》，冊 4，頁 20 右。

心平性直，語實行敦，齒邁財盈，名曰長者。守道自恬，寡欲蘊德，名為居士。(849a11-13)

印度「長者」和「居士」的概念不同於中國，引文中對「長者」的解釋至少涵蓋了《漢語大詞典》的前三個義項，另外再加上富有資財；所解「居士」的內容與婆羅門種姓有關，《大唐西域記》卷2說：「婆羅門，淨行也，守道居貞，潔白其操。」¹⁴⁵窺基的注解應指向婆羅門處在人生第三階段的「家住期」者。¹⁴⁶又如「文筆經書」，表面上看全是漢語中常用的詞語，窺基注解說：

文筆經書者，詩歌之類為文；碑誌之屬為筆；書者，《周禮》六藝五曰六書，謂象形等。書，著也，著於竹帛等，如《音》中解。今舉彼類，西方與此不同。(820c21-24)

先完全透過漢語的角度來解說詞義，最後說這只是一種比類，印度的情形與中國不同。此解「安樂行品」「造世俗文筆，讚詠外書」句中的「文筆」和「書」，現存梵本的對應詞是“kāvya-śāstra”¹⁴⁷，意思是「詩篇和(世俗的)論書」，其形制和內容與古代中國的文學和學術作品有極大差異。印度古代的戲劇、抒情詩、敘事詩和小說等純文學形式在梵語中可統稱為「詩」(kāvya)¹⁴⁸，譯為「文筆」是適切的。至於外書，《俱舍論》卷16說：「諸吠陀及餘邪論皆雜穢語攝。」¹⁴⁹指佛教外部的吠陀(veda)等典籍。這幾個中國人熟悉的詞語指涉漢地人士不熟悉的印度名

¹⁴⁵ 《大正藏》冊 51，頁 877 中。

¹⁴⁶ 婆羅門的一生可分為四期：一、梵行期，與師同住，學習宗教聖典。二、家住期，返家取妻生子，祭祀祖靈，經營家業。三、林棲期，老年讓業於子，至林中過隱遁的宗教生活。四、遊方期，生命最後階段，結束林棲生活而雲遊四方。家住期時稱家長（居士），其意義可參見渡瀨信之：《マヌ法典——ヒンドウ教世界の原型》（東京：中央公論社，1990年），頁 20、86。

¹⁴⁷ 見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》，頁 236。

¹⁴⁸ 參見黃寶生：《印度古典詩學》（北京：北京大學出版社，1999年），頁 197-198。

¹⁴⁹ 《大正藏》冊 29，頁 85 下。《大般若經》卷 449 說：「又諸世間文章、伎藝皆雜穢語，邪命所攝，是故菩薩知而不為。又諸世俗外道書論所說理事多有增減，於菩薩道非為隨順，皆是戲論雜穢語攝故，諸菩薩知而不樂。」（《大正藏》冊 7，頁 266 上-中）金克木 古代印度唯物主義哲學管窺——兼論「婆羅門」、「沙門」及世俗文化（《印度文化論集》，台北：淑馨出版社，頁 50-65）一文提到古印度出世文化對世俗論書和文學作品的態度及其轉變。

物典制，注釋家應幫助讀者除去文化上的隔礙，以使經文意旨能夠顯明。

一些意譯的印度風土詞由於已轉譯為漢語且詞形與漢語詞於一時間也看不出差別，注釋家可能因而通過漢語的詞義或字義以索解其義。以「石廟」為例，從漢語來看這是一個偏正式複合詞組，窺基注解說：

石廟(窟)者，石佛堂。古云支提，今云制多，翻為靈廟。應作廟字。廟，貌也。《白虎通》、《玉篇》云：先祖尊貌所在，故謂之廟。¹⁵⁰(726c15-17)

因詞組中無「塔」字，所以他認定是“caitya”(制多)的意譯，解作石佛堂，意為不埋佛骨且有住眾的佛教建築¹⁵¹；隨後僅解說漢語「廟」字的早期意義，即宗廟之義。事實上，現存梵本的對應詞為“stūpa”(窣堵婆)，也就是佛塔。¹⁵²不論是制多或窣堵婆，都無法以漢地宗廟的意義獲得相應的理解。段玉裁注解《說文解字》「廟」字說：「古者廟以祀先祖，凡神不為廟也。為神立廟者，始三代以後。」¹⁵³廟也指奉祀神明的處所，石廟所欲表達的意義應是印度奉祀佛陀的石造建築。又如譬喻品「當以衣袂，若以几案，從舍出之」句的「衣袂」一詞，窺基只注其中的「袂」字：

袂，音《說文》從衣戒聲，宗廟奏戒樂¹⁵⁴。《玉篇》，古來反，戒也。今傳釋云孤得反，衣襟也，不知所從。然今女人衣有前袂，可當衣襟。天仙之衣應是彼類。季節《音》：衣袂也，從衣戒聲。(747b26-c1)

¹⁵⁰ 《金藏》本此段除第一個「廟」字作「窟」外，其餘均作「窟」。

¹⁵¹ 《法華玄贊》卷10本說：「依《僧祇律》，有舍利者名為塔婆，無舍利者說為支提。《瑜伽》等中，若有舍利名窣堵婆，若無舍利但名制多。」(《大正藏》冊34，頁844中)

¹⁵² 見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》，頁47。

¹⁵³ 見段玉裁：《說文解字注》，頁450下右。

¹⁵⁴ 慧琳《一切經音義》卷27作「宗廟奏戒衣」(《大正藏》冊54，頁486上)。今本《說文解字》無「袂」字。

今本《說文解字》無「袂」字，蔣禮鴻引孫星衍的話說：「《說文》：『袂，衽也。』『衽，衣袂。』此即袂正字。《玉篇》有袂，音義與此略同。」¹⁵⁵衽或袂意為裙子正中開衩之處，意義顯然與此處能盛裝物品者不符。「季節《音》」指李燮（李季節，北朝人）的《音譜》，表示窺基之前已將此字作「衣襟」解。《慧琳音義》卷32說：「《考聲》云：袂，衣襟也。字書或云衣袖也。《說文》衣領，非也。」¹⁵⁶「衣袂」是一個詞，用來翻譯印度的某種物品，窺基將「袂」字獨立出來，努力從漢語的角度來考察詞義，無法得到確詰。辛嶋靜志指出「衣袂」的對應詞是“utsaṅga”，通常意為「膝」，但在韋陀文獻和巴利文獻中很多處意為搬運物品用的某種「圍裙」。¹⁵⁷

意譯的印度風土詞有時讓注釋家忽略了文化上的差異，結合漢地文化的觀念來進行解釋。注釋家對印度的名物習俗必須有清楚的認識，始能傳達異國文化的內容。藉由上述幾例的討論，可看到如果窺基單從漢地語言文化的角度解釋印度名物，可能誤導讀者，例如，對「文筆經書」尚能獲得模糊的了解，「衣袂」則不知所云了！

(三)佛教術語的特殊解釋方法

佛教術語或採音譯，或採意譯。意譯詞或是新創，或是借用漢語中本有的詞語，再賦與佛教的意義而成佛教術語，即前述梁曉虹所說的「佛化漢詞」，顏洽茂稱此種現象為「灌注得義」，他說：「佛教為外來之學，譯經師除創造寂滅、煩惱、解脫、慈悲等新詞或通過轉寫等方式接受外語詞表示教義外，大部份通過『灌注』而使中土之詞『佛化』，使之成為佛教名詞術語。」¹⁵⁸已經佛化了的漢詞，雖其漢語詞義多少能幫助我們了解這個佛教名相所承載的意義，但主要仍須從佛教本身的意義來求解。

¹⁵⁵ 見蔣禮鴻：《敦煌變文字義通釋》，頁99。段玉裁《說文解字注》於「衽」字下釋說：「《廣雅》：『衽、袂、衽、袂膝也。』《玉篇》：『袂膝，衽袂也。』按：袂膝者，衽袂在正中者也，故謂之衽，言其開拓也。亦謂之袂，言其中分也。」

¹⁵⁶ 《大正藏》冊54，頁521中。所說《說文解字》解為衣領，正字應是「襟」。

¹⁵⁷ 辛嶋靜志：《漢譯佛典的語言研究》，頁30-31。

¹⁵⁸ 參見顏洽茂：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁249。

《法華玄贊》中的佛教名相解釋，或用簡單明瞭的方式顯明其義，如解釋「有學」和「無學」二詞說：

戒、定、慧三正為學體，進趣修習，名為有學。進趣圓滿，止息修習，名為無學，唯無漏法為體。(671b9-11)

有學仍須修學上進，所修的是戒、定、慧三學；無學已修學圓滿，體得無漏境界。然而，此處「有學」實應單作「學」(śaikṣa)，窺基將序品經文「復有學無學二千人」中表示存在義的動詞「有」誤與「學」而合為一詞。¹⁵⁹又如「乘」一詞，窺基解釋如下：

乘是運載義，故《廣雅》云：乘，駕也。《周禮》云：乘，載也。運載行者至彼岸故。(714b23-25)

這本是一般通用的詞語，佛教借用後具有特殊的宗教意義。少數個例於注解佛教名相時也對相關問題加以辨析，如「慧命」：

慧命者，應云具壽，世俗之徒皆愛身恒之壽，聖者之輩並寶智慧之命，歎願雙成，故言具壽，單言慧命義便闕也。又真諦般若名淨命，據斷德，惠命據智德，今言具壽，雙顯智斷二德，單言惠命義闕也。(771a19-24)

窺基認為新譯的「具壽」優於舊譯的「慧命」，能夠包含二方面的意義。

窺基注解佛教名相的特色，是經常出現長篇的解說，以序品為例，解釋文字在《大正藏》版面一行以上者如下：如是(662c7¹⁶⁰)、我聞(663a22)、一時(664a9)、佛(664c7)、大比丘(667b3)、漏(667c1)、阿羅漢(669a3)、菩薩摩訶薩(671c22)、阿耨多羅三藐三菩提(672a14)、不退轉(672b2)、陀羅尼(672b28)、辨才(672c10)、法輪(673a1)、供養(673a25)、大乘(677b3)、六種震動(679c29)、六趣(681a24)、涅槃(682a21)、如來(689c8)等。像其中的「六趣」，以釋名、出體、開合、

¹⁵⁹ “śaikṣa”在漢譯佛典中確有譯作「有學」之情形，參見荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》，頁1347左。然而，《妙法蓮華經》非如此，如五百弟子受記品中說：「世尊見學無學二千人，其意柔軟，寂然清淨，一心觀佛，佛告阿難：『汝見是學無學二千人不？』」(《大正藏》冊9，頁27中)

¹⁶⁰ 括號中的頁碼和行數表示此名相注釋的起始之處。下同。

處所、壽量、因果相六門來解釋，前三門見於 序品 釋文，約560字(681a24-c2)；後三門見於 方便品 釋文，條目改為「五趣」，三門變成處所、果相、壽量，竟然用了4600多字(765c19-769a4)，二者相合形同一篇論文。注解內容重視引經據典，條列事數，如「阿羅漢」，意譯作「應」，窺基引《法華經論》的說明共列舉 五個意義¹⁶¹(669a3-23)。又如 譬喻品 「三 二(相)」、「八 種妙好」¹⁶²，窺基不厭其煩地將所有項目列出(737b3-c44、733c27-734c19)。他甚至用分科的方式來注解一個佛教名相，如前述的「地獄」，又如 方便品 「禪、定、解脫、三昧」句，對「解脫」以外的三詞注解得甚為簡要：

禪謂色界四靜慮，謂：初有尋有伺靜慮，第二離尋伺喜，第三離喜有¹⁶³樂，第四已捨喜樂捨念清淨靜慮。(701c28-702a2)
定是四無色定，謂：空處、識處、無所有處、非想非非想處。
(702a2-3)

三昧，梵語，此云等持，即三等持，謂：空、無相、無願。
(703a19-20)

有別於這三個名相的單純列出項目，窺基對「解脫」一詞用三門來解：「解脫，八解脫，以三門分別：一、列名字；二、顯行相；三、出體性。」(702a3-4)隨後用《大正藏》版面的102行文字詳細解說。當然，八解脫的項目有八，意義也相對難解，窺基使用較多文字來說明並不為過，但與其他三詞的簡略注釋對比，篇幅之大顯然不成比例。

只要是窺基摘舉出來注解的佛教名相，他通常會做詳盡的解釋，或條列事數來說明，或廣引經論的相關說法，或兩種方式兼具。注釋內容著重於名相意義的說解，非在闡發個己的領會，持有嚴謹客觀的態度。例如，他解釋 序品 論菩薩功德的「樂說辨才」說：

辨才即是四辨、七辨，而樂說故。四辨者，即四無礙解：一、法無礙解；二、義無礙解，此二如次即是解教、理無礙智。
三、詞無礙解，即解諸方言音無滯智。四、辨說無礙解，即

¹⁶¹ 《法華經論》的內容見《大正藏》冊26，頁11中。

¹⁶² 顏洽茂將此種帶有數字的佛教名相視為一種縮略詞並加以分類，參見氏著：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁186-193。

¹⁶³ 原本無「有」字，據《金藏》補。

說法等七辨無滯智。七辨者：一、捷辨，須言即言，無謬吃故。二、迅辨，懸河澗冷不遲訥故。三、應辨，應時應機不增減故。四、無疏謬辨，凡說契經不邪錯故。五、無斷盡辨，相續連環終無竭故。六、凡所演說豐義味辨，一一句言多事理故。七、一切世間最上妙辨，具甚深如雷、清徹遠聞等五種聲故。四無礙解至〈方便品〉釋。(672c10-21)

將四辨和七辨的法數全部列出，對於名相的解釋而言，內容可謂明晰而詳細。有趣的是窺基認為對四無礙解的說明尚不夠詳盡，留待方便品釋文中再進一步解說。(下詳)又如「大乘」一詞，窺基引用《二門論》、《攝大乘論》、《金剛般若論》、《大乘阿毘達磨雜集論》(《對法》)、《勝鬘經》等經論解明其義：

《十二門論》六義名大乘：一、出二乘；二、佛最大，此乘能至；三、佛之所乘；四、能滅大苦，與大利樂；五、觀音等大士所乘；六、能盡諸法源底。《攝大乘》云：亦乘亦大，故名大乘。即萬行是。或乘大性，故名大乘。即真如是。乘，運載義。無著《金剛般若論》說七種大，名雖少別，義與《對法》第十一同。《對法》云：即此乘性由與七種大性共相應故，名為大乘：一、境大性，以菩薩道緣百千教為所緣故；彼名法大。二、行大性，具二利故；彼名心大。三、智大性，了二無我故；彼名信解大。四、精進大性，三大阿僧企耶修習百千難行行故；彼名淨心大。五、方便善巧大性，由具智慧不住生死及涅槃故；彼名資糧大。六、證得大性，成就十力、四無畏等諸功德故；彼名果報大。七、業大性，窮生死際建¹⁶⁴佛事故，名為大乘；彼名時大。乘體根本即真如理，是無相故，與《勝鬘》同。《勝鬘經》云：一乘即大乘，大乘即佛性，佛性即涅槃界。末通萬行，亦乘亦大。七大性體通有為故，至一乘章當具顯示。(677b3-23)

廣泛徵引經典和論典的說法以幫助彰明「大乘」的意義，條列多項的意義，並對不同經論所說的內容進行會通。

¹⁶⁴ 原本「建」後有「立」字，據敦煌本北 6205 刪。

《法華玄贊》佛教名相注解最為特殊的現象，是採用分科的方式來進行解釋，如先前提到注釋「八解脫」用到列名字、顯行相、出體性三科。智顛《法華玄義》用釋名、辨體、明宗、論用、教判五重玄義判釋經題，是在通論全經。吉藏《法華義疏》於各品之初列示解說一品旨要的幾個科文。將分科解釋的方法應用於佛教名相注解，是窺基所撰注疏的特色。在《法華玄贊》中，使用分科來注釋的名相包括：漏(667c1-25)、六趣(前半，681a24-c2)、涅槃(682a23-b24)、四無量(700a12-b4)、四無礙解(700 b5-13)、力(700b13-701a28)、四無所畏(701a28-c28)、八解脫(702a3-703a19)、一乘(713a12-716c10)、五濁(718a12-719b6)、二部經(721a22-723a5)、法輪(730 c25-733a16)、授記(741a12-742b28)、五趣(六趣後半，765c19-769a4)、四諦(793c1-794c1)、二緣起(794c8-796b13)等。窺基在《法華玄贊》之前撰有《法苑義林章》，論述許多佛教重要法數，所用方法也是分科解說，但上列名相中僅二分教、八解脫和一乘見於其中，所以窺基應非援用此書資料以形成這種注釋模式。

以上所列佛教名相的注解內容，短者如四無礙解約佔《大正藏》版面9行，次如四無量的22行，涅槃的24行，長者的篇幅甚至達數頁之多。茲舉「四無礙解」作為說明的例子：

四無礙解以三門分別：一、列名；二、辨相；三、出體。列名者：一、法無礙解；二、義無礙解；三、詞無礙解；四、辨才無礙解。辨相者，法謂能詮名句文教；義謂所詮真俗諦理；詞謂諸方音聲；辨才謂七種辨才。緣此四智無所拘礙，名無礙解。有多差別，如〈決擇〉、〈菩薩地〉及《十地論》說。出體者，此四即以無漏後得智為體，非證真故。義無礙解亦通正智，初地分得，九地任運離障圓成佛果滿。

「列名」列出法數名稱。「辨相」分辨各個法目的形態狀貌。「出體」說明體性(本質)，四者以後得智為其體性，因為非屬對無分別真理的體證；義無礙解則可通正體智(根本智)。又如序品「諸漏已盡」的「漏」，窺基以釋總名、列名、出體、離合廢立、得名所從五門來解釋，「釋總名」概述「漏」的意義；「列名」別列欲漏、有漏、無明漏三漏；「出體」明三漏中各煩惱所屬體性——根本煩惱、小隨煩惱、大隨煩惱、無明；「離合廢立」明何以欲界煩惱獨名欲漏，色界、無色界合名有漏，

三界的無明又併為無明漏；「得名所從」明三漏得名由來。解釋各個名相所用的科目並非一定，會因應意義內容而有所變動。

法相宗詳於諸法相狀的考察和詮說，在大乘學派中特具嚴謹細密的學風，渡邊隆生說：「此種學風的基礎，在三藏中特別以論藏的研究為要點，而從所謂的阿毘達摩(abhidharma)的研究態度發達起來的。因此，此宗的教理，學術性色彩變成極為濃厚。」¹⁶⁵法相宗長於對佛教名相的意義做明確的規定，王恩洋如此讚美此宗的這個特點：「本宗以無量名數無量法門詮表分析一切法所有自性差別，因果體用，名相明確，義理精嚴，無不正之名，無不定之義，無含糊混雜的思想，無越級陵次的行持。」¹⁶⁶窺基在《法華玄贊》中對佛教術語的注釋風格，可以說就是這種嚴密學風的移植吧！

三、結語

本文探討《法華玄贊》中窺基對漢語固有詞、音譯詞、佛化漢詞的訓解，以及對佛教專用術語的特殊注釋方法，了解其注釋體式、特色與問題點，並考察漢譯佛典的詞語訓詁與漢地本土文獻的異同之處。對於漢語固有詞的訓解，窺基主要採取佛經音義的體式，重要內容包括釋義、注音、辨字等。受到佛教音義書的一般導向的影響，於釋義方面偏於概括義的列示，常列舉多個義項。然而，《法華玄贊》畢竟是隨文解義的注釋書，與佛教音義書相較，較注意到具體義的標出。在注音與辨字方面，許多例子顯示此與詞義的解明並非全然無涉，讀音與字形的擇取常依據對文句意義的理解，有時也幫助詞義的確認。由於是漢語固有詞的訓詁，所產生的問題也是在漢語層面，如偏重字義的訓解而將聯綿詞與複合詞的文字分開訓解，義項擇取的不當等。

對於音譯詞的解釋，窺基著重正音，以唐代語音轉寫梵文讀音。由於漢語語音的歷史流變與譯經底本語言的可能差異，新譯音寫與前人的音譯多生別異，窺基卻慣指前人為訛誤。然而，依當時的語音精

¹⁶⁵ 參見平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，民國79年），頁326。

¹⁶⁶ 參見王恩洋：《瑜伽宗綜述》，《中國佛教與唯識學》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁531-607。

確轉寫梵文讀音，有利梵文原語的追溯，可幫助詞義的解明。於佛化漢詞的注解方面，窺基會注意到說明其中所含具的印度語言與文化的意義；甚至同時運用漢文和梵文兩邊的詞義進行解釋。然而，如果佛化漢詞的形式過於接近漢語固有詞，也免不了望文生義，單從漢語或漢文化的角度加以注解。至於佛教的專門術語，窺基常做長篇大論的注釋，詳列事數，甚至分成幾個科目解說，當是受到法相唯識學詳明法相的學風所影響。

