

語言接觸和文化互動：
漢譯佛經詞彙的生成與演變研究

——以支謙譯經複音詞爲中心

楊同軍

中華書局

目 錄

緒 論	1
第一節 選題的緣起	1
第二節 本書所運用的主要研究方法和理論	4
第三節 本書判定複音詞的理論依據與有關說明	5
第一章 早期漢梵語言、文化接觸與漢譯佛經的出現	7
第一節 “浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞在早期中土 文獻和漢譯佛經中的表現	7
第二節 早期漢梵語言、文化接觸與漢譯佛經的出現	11
第二章 支謙譯經在漢譯佛經史和漢語研究史上的重要作用	14
第一節 支謙譯經基本情況介紹	14
第二節 支謙譯經在漢譯佛經史上的重要作用	18
第三節 支謙譯經在漢語研究史上的重要作用	21
第三章 支謙譯經複音詞的詞彙構成	22
第一節 普通詞語	23
第二節 佛教詞語	70
第三節 專名詞語	79
第四節 支謙譯經複音詞的詞彙構成分析	92
第四章 支謙譯經複音詞的歷史來源	95
第一節 承繼先秦時代的複音詞	96
第二節 承繼西漢時代的複音詞	101

第三節	承繼東漢時代的複音詞	103
第四節	反映三國時代的複音詞	111
第五節	支謙譯經複音詞的歷史來源分析	118
第五章	支謙譯經複音詞的生成特點舉要	124
第一節	支謙譯經複音詞的音節分布特點	124
第二節	支謙譯經複音詞中的詞法模式詞	128
第三節	支謙譯經複音詞中的一些詞彙場	134
第四節	支謙譯經專名複音詞中的一名多譯	137
第五節	支謙譯經複音詞中較長的佛的名號詞語	144
第六節	支謙譯經複音詞中一例女人名的奇特譯法	146
第七節	支謙譯經複音詞中灌注了佛教詞義的先秦詞語	147
第六章	支謙譯經複音詞語的佛教化和本土化演變例釋	162
第一節	“居士”的梵化和漢化	162
第二節	“上首”的佛教語源及其在漢地的引申	164
第三節	“色貌”的佛源和漢化	165
第四節	“精舍”的漢、梵語源及其發展	168
第五節	佛教語“五逆”向中土詞“忤逆”的轉化	170
第六節	佛經中“悲音(聲)、悲哀音、悲鳴、哀音、哀聲、哀鳴” 表美妙音在漢譯佛經中的表現及其中土詞源解	172
第七節	“縛礙”成詞的佛教淵源	179
第八節	“色力”與“得色得力”佛源解	181
第九節	“作業、作孽”的佛教化和本土化演變	185
第七章	支謙譯經複音詞語考釋	192
第八章	結語	224
主要參考文獻		228
主要引用語料		235
後記		243

緒 論

第一節 選題的緣起

漢語詞彙史的研究一定要建立在對漢語詞彙發展的正確認識和對以往研究的正確評價上，這樣，我們才能知道漢語詞彙在歷史的哪一個階段、因什麼原因發生了較大的變化，以往的研究在哪些方面採用了怎樣行之有效的理論和方法、利用了哪些語言材料取得了長足的進展、在哪些方面還需要補充和拓展。因此，下面將首先簡要總結以往漢語詞彙史研究中有關複音詞的研究角度、研究成果以及有關的理論和方法，並在此基礎上闡述本選題的原因及研究的角度。

翻開能代表漢語發展的語言材料，會看到，漢語詞彙自東漢以後發生了很大的變化，其中最顯著的一個變化就是複音詞的大量湧現。這除了漢語自身的內在發展因素之外，一個重要原因是東漢末年開始出現的因語言接觸和文化互動形成的漢譯佛經詞彙的影響。因此，有必要從複音詞的角度深入研究漢譯佛經詞彙的生成與演變。

王力先生在《漢語史稿》中說(340頁)：“漢語構詞法的發展是循着單音詞到複音詞的道路前進的。”馬西尼先生在《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》中也說(145頁)：“毫無疑問，漢語詞彙是逐漸向多音節化方向發展的。”向熹先生則明確指出(1993:494)：“複音詞大量產生是中古漢語詞彙發展的重要特點。中古產生的新詞絕大多數是雙音詞。上古詞彙以單音爲主，到了中古，就口語而論，複音詞變得逐漸佔有優勢了。”所以，漢語複音詞的研究自上一世紀以來受到了漢語研究者的極大重視。

過去對複音詞的研究主要有以下兩個方面：一是從複音詞構造的方式(包括語法、語義、詞序諸方面)對專書複音詞進行描寫；二是研究漢語詞結構的複

音化，主要是研究複音化的原因（如語音簡化、外語的借入、社會發展和漢語詞彙韻律的需要等）、機制^①、詞化模式等^②。

關於漢語詞彙複音化的原因，王力先生說（1980：340）：“漢語複音化有兩個主要的因素：第一是語音的簡化；第二是外語的吸收。”我們非常贊同王先生的真知灼見，並認為中古時期“外語的吸收”或許起着更重要的作用。

因為正如大家所認識到的，漢語詞彙的複音化在先秦已有所表現，但真正大規模的發展則到了東漢以降的中古時期。這一時期，“詞彙雙音化真正成爲一種歷史的必然，並迅速得以實現，具體表現爲舊有的過去由單音節詞表示的概念大都有了雙音節形式，而新概念則基本上都由雙音節形式表示；各種構詞方法亦已基本完善”（朱慶之 1992a：1）。根據朱慶之先生的研究，這種“超出尋常的發展”“在中古迅速完成”的一個重要原因是佛教的傳播和漢譯佛典的巨大影響（1992a：124～125）。朱先生指出（1992a：129）：“佛典的詞彙系統一開始就表現出了異常強烈的雙音化乃至多音化傾向，其雙音節形式的含有量當遠遠超過同時期中土文獻語言的詞彙系統，甚至大大超過口語的詞彙系統。”這是因爲佛典所形成的“混合漢語用詞雅俗相容，絲毫沒有正統文言那種排斥口語（包括俗語和方言）詞的傾向，在充分吸收漢語傳統書面語已有的雙音語言成分的同時還大量吸收口語中的雙音詞，以文學語言的形式把它固定下來。此外還創造了一大批雙音節的新詞，這些詞有不少可能是臨時的，是個人言語創新，但是對於那些傳播誦習佛典的人來說，它們又都是固定的、規範的，會在自己的言語活動中有意無意地加以利用，還會模仿創造出其他一些新詞”（朱慶之 1992b）。這樣，就加速了漢語複音化的進程。

無獨有偶，對於“外語的吸收”對漢語詞彙複音化的影響，馬西尼先生在研究了 19 世紀漢語外來詞之後也有同感，他說（145 頁）：“從我所研究過的那些新詞來看，我認爲，來自西方語言的那些借詞，是促使漢語向多音節化方向發展的一個主要原因。”這也說明，在研究複音詞時我們應該重視外來語的影響。

正是基於以上認識，我們把選題定位在中古時期漢譯佛經中的複音詞方面。

之所以從專書研究的角度來做詞彙研究，是因為在漢語詞彙史的研究中，專書研究一直是非常重要的。因為通過詳細的專書詞彙描寫可以展現漢語詞

① 可以說，現在對複音詞的產生機制通過董秀芳的傑出研究已有了較清楚的認識。參見董秀芳 2002。

② 近期的有關研究，參見張雁。

彙發展到某一個歷史階段的具體情況，尤其是通過專書詞彙描寫使我們能夠更清楚地認識到這一歷史階段詞彙的來源和對後來詞彙發展的影響。也就是說，我們可以在共時材料描寫的基礎上進行歷時分析。這似乎是老生常談了，因為過去大家一般也都是在共時材料描寫的基礎上進行或多或少的歷時分析。但實際上我們做的並不夠。儘管我們在複音詞的構造方面做了大量的研究工作（潘文國等 2004:360~365），但在某些方面仍缺乏全面、詳細的描寫，也缺少理論的探討。例如我們對專書詞彙的歷史來源缺乏全面的調查，因此大家對專書詞彙的形成實際上只是一些典型詞語發展的脈絡綫索，而在整體上則是一筆糊塗賬，因而也就缺少定量和定性的具有“史”的全面而詳細的研究成果。所以，俞理明先生和譚代龍博士的《共時材料中的歷時分析——從〈根本說一切有部毗奈耶破僧事〉看漢語詞彙的發展》一文具有很好的啟示意義。

我們期望能夠吸取以往研究的成功之處，彌補其不足之處，選取有代表性的專書，先作共時的詞彙構成方面的描寫，然後對這個共時平面中的所有複音詞進行歷時的考查，並結合詞彙學的有關理論和專書詞彙的特點探討複音詞的生成特點，進而在詞義演變和疑難詞語的考釋方面也作出力所能及的貢獻。

之所以選取支謙譯經進行這一課題的研究，是由於支謙譯經既是漢語史上較好的口語性材料，又開創了漢譯佛經由“質”譯到“意”譯的翻譯文風^①，是語言接觸和文化互動影響下的極好語料，其影響是深遠的——不僅對於後來的佛經翻譯，而且由於佛經翻譯對漢語詞彙的影響，由這種翻譯文風所產生的譯經詞彙對漢語詞彙的影響更是巨大的。

另外，通過考查支謙譯經中的複音詞，可以探求作為外來思想、文化、語言載體的漢譯佛經因語言接觸和文化互動造成的在漢文化載體的漢語翻譯過程中是如何選取舊詞、建構新詞，從而推動漢語詞彙的發展的；進一步還可探求漢譯佛經詞彙因語言接觸和文化互動而在漢文化認知上的漢化過程以及在後來的實際語言使用中的俗化過程，也即中土詞語的佛教化和佛教詞語的本土化演變歷程。

① 俞理明先生在《佛經翻譯語言》中說(17頁):“佛經翻譯從一開始就大量利用漢語詞來表達佛教的特有概念，但由於胡漢文化習俗、自然條件等方面的巨大差異和譯師文化素養限制，許多詞語一時找不到合適的漢語對譯，只有採用音譯。音譯詞從字面上看，漢人無法理解，但它能確保譯師不會誤解誤譯，歷來評論者稱這種多用音譯的傾向為‘尚質’。支謙利用自己在文化修養上的優勢，在譯經中儘量運用意譯，同時刪除佛經原文冗雜的部分，使經文易於被漢人理解和接受，他的這種譯法，被稱為‘尚文’。文質之分，主要是多用音譯和多用意譯的差別。”

基於以上思考，我們選擇以支謙譯經複音詞為中心來進行“語言接觸和文化互動：漢譯佛經詞彙的生成與演變研究”這一課題。

第二節 本書所運用的主要研究方法和理論

首先，注重專書描寫的詳盡性。根據本書的分析角度和判斷依據，對支謙譯經中的所有複音詞按類做了全面、詳盡的描寫，並在書中的相關章節提供了具體的詞例和數據統計。希望這樣的描寫不僅對瞭解以支謙譯經複音詞為代表的漢譯佛經詞彙面貌有一定的幫助，而且可以為其他專書研究提供一些在共時或歷時方面進行比較的成果。

其次，注意歷時考察的具體和深入。雖然專書研究強調共時描寫，但作為詞彙史方面的研究，我們也注意詞語（包括詞義）的歷史演變情況。因為佛典翻譯是“中國古代歷史上最偉大的融合外來文化的工程”之一（朱慶之 1996:8），是伴隨佛教傳入中國而發生的一次“空前規模的語言大接觸”（俞理明 2003:29），對漢文化和漢語產生了巨大的影響。單就漢語詞彙來看，一系列的新詞、新義應運而生，而且由此產生的孳生詞、孳生義更是綿延不絕。因此，在“語言接觸與詞彙衍生和重整”提法的啟發下^①，我們根據支謙譯經複音詞在歷史文獻中的運用情況來探求以支謙譯經複音詞為代表的漢譯佛經詞彙的融合和變異，並結合文獻用例對一些典型的詞語作一番爬梳和考釋。

第三，注意詞彙的系統性和特異性相結合。在研究中，既注意以支謙譯經複音詞為代表的漢譯佛經詞彙的共時詞彙系統（包括這一詞彙系統的形成），也注意這一詞彙系統內部表現出來的一些小系統和一些單個詞語在生成和變異方面的特異性。因此我們嘗試運用詞法模式、詞彙場理論來分析以支謙譯經複音詞為代表的漢譯佛經的詞彙系統和特點。

^① “語言接觸與詞彙衍生和重整”這一名稱借自鄒嘉彥先生的論文題目《語言接觸與詞彙衍生和重整》。關於語言接觸與詞彙（包括詞義）生成問題的探討，早先美國語言學家愛德華·薩丕爾在《語言論》（174頁）中就做過一些闡述，如：“一種語言對另一種語言最簡單的影響是詞的‘借貸’。只要有文化借貸，就可能把有關的詞也借過來。”

第三節 本書判定複音詞的理論依據與有關說明

如何確定一個語言結構是否是複音詞，這在漢語研究中一直是一個仁者見仁、智者見智的難題，各家都有或多或少的不同處理意見和做法。所以，即使是基於相同的語言材料，研究結果也會出現不同甚至有很大的不同。這或許是由於我們對漢語的特點還認識不夠，所運用的理論和處理語言材料的方法不太適合來分析漢語詞彙。所以，我們需要借鑒新的研究成果。

新近的研究指出，一個人所具有的詞彙知識既包括對個體詞的知識，也包括對詞的構成的一般知識。前者被稱為詞庫(lexicon)，即一個語言中具有特異性(idiosyncrasy)詞彙單位的總體，它存儲在語言使用者的頭腦中，所以又被稱為心理詞庫。後者被稱為詞法(morphology)，是關於一個語言中可以接受或可能出現的複雜的詞的內部結構的知識，或者說生成語言中可能的詞的規則。一般將需要列入詞庫中的詞稱為詞彙詞(lexical word)，而將由詞法規則生成的詞稱為詞法詞(morphological word)。具體來說，所謂詞庫式複音詞，指的是它們的意義基本上是一個不可分割的整體，即作為結構成分的語素義具有泛化性或整體詞義具有特異性，不是構成成分的簡單相加；所謂詞法式複音詞，指的是它們的意義仍是可以分割的，即作為結構成分的語素義不具有泛化性或整體詞義不具備特異性，而是由作為結構成分的語素義算術相加或簡單疊加而成^①。

在本書的研究中，筆者吸收這一研究成果，在複音詞切分時，將詞庫式複音詞和詞法式複音詞都認定為複音詞。這樣，本書中的複音詞實際上包括了過去認為是狹義的複音詞和一部分詞組或短語。對於後者，正如有關研究所指出的，“不在詞庫中存儲的成分並不等於不是詞，只是不需要以清單方式存儲而已”(董秀芳 2004:10)。“陳保亞(1999)按平行周遍性對比原則定出來的‘字組’(筆者案：即詞組或短語)實際上包括了兩部分：一部分是由詞法模式生成的詞，可以不入詞庫，但仍是詞；另一部分是短語(如‘~的’)，既不能入詞庫，也不是詞。本書則將由詞法模式生成的詞與意義具有不可預測性的詞庫中的詞在大類上看作一類，以與句法層面的規則控制的短語相區別”(董秀芳 2004:31)。

在漢語詞彙史的研究中，提出這種認識並把它運用到研究中去是很有必要

^① 此段內容參考了董秀芳《漢語的詞庫與詞法》9~19頁。需要指出的是，董文中一般稱為“詞彙詞”和“詞法詞”。在本書中，為避免與通常意義的混淆和表述的清晰，運用了董文關於“詞彙詞”的變通形式——“詞庫詞”。

的。因為從漢語詞彙發展史的角度來看，詞法詞是詞庫詞產生的源頭並構成一定的詞法模式；詞庫詞是詞法詞發展的結果或終點，是已凝固了的、特異化了的詞法詞——二者是一條生命綫上的兩個端點或兩種不同的表現形式，本質上都是一致的，都屬於“詞”這個特性^①。過去的研究者由於沒有認識到這一點，力圖清晰地區分出詞的這兩種同質的變體，而且竭力想拋開詞法詞，因而自亂了陣腳，“公說公有理，婆說婆有理”。

而且，如果考慮到梵語複合詞的結構模式對漢譯佛經複音詞彙的潛在影響^②，我們或許對詞法式複音詞有着更深的理解和更大的寬容。因此，本文在輯錄和確立支謙譯經中的複音詞時，把所有的詞法式複音詞和詞庫式複音詞都作為研究的對象，而不再把過多的筆墨放在如何判定複音詞上。

① 例如，《漢語大詞典》所收錄的詞，在較早時期的義項和用例中多為詞法詞，後來才進一步發展為詞庫詞。

② 根據已有的研究成果（參見本書第一章），早期的漢譯佛經不是直接由梵文譯過來的，而是間接地經過了一個媒介語，支謙所譯佛經原本也大概是從中亞和西域傳來的“胡”本。這裏以及書中其他地方提到梵語，或在解釋時說譯自梵語“XX”或巴利語“XX”，或在引用源頭語時徑引梵語或巴利語，這是因為在佛教文獻的源頭語研究方面，梵語和巴利語的研究取得了很好的成績，而且中亞和西域傳來的“胡”本所用的語言都屬於印歐語系，詞語結構很相似，很多詞是梵語和巴利語的語音轉寫，且它們本身深受印度本土梵語文化的影響。所以，為了行文的方便，書中在不妨礙準確表達的前提下，徑用“梵語”或“梵”來代替。在印歐語系的語言裏，梵語是複合詞最為發達的一種語言，它甚至壓縮了梵語造句法的發展空間。由於一些冗長的複合詞往往也造成了理解上的一些困擾，因此古典梵語的本土語法學家，很早就設計了一套類似許慎六書的解析模式來處理這些複合詞的構詞與構義問題，他們把這個原則稱為“六離合釋”（參見萬金川 2005:20~21）。近年來相關的研究參見朱慶之先生《佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞彙的影響》一文。

第一章 早期漢梵語言、文化接觸 與漢譯佛經的出現

佛教的傳入和漢譯佛經的出現是中國文化史上的大事。但對此仍然有一些沒有解決的疑難問題，例如佛教何時傳入中國、何時出現漢譯佛經，漢譯佛經譯自梵語、巴利文還是中亞或西域的其他語言，都有待於進一步深入探討。

與以上問題有關的是，在佛教史和譯經史上，有一個有趣的語言現象值得我們思考：在東漢末年系統的佛經翻譯出現之前，已有“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞在流行，且歷來被僧、俗二界認為是最早的漢譯佛經詞語，在後來的中土文獻中也廣為徵用，但在佛教界似乎成了絕響，如現存的最早漢譯佛經中並未出現這些詞語，而且即使擴大到整個漢譯佛經，也幾乎沒有被運用。與後出的“佛、沙門、優婆塞”相比，它們似乎成了另類。這就產生了一個疑問——是否漢譯佛經詞彙經過一個調整或經過比較大的整飭？

由於這幾個詞語不僅是佛經的最早譯語，而且是佛教文化的代表性詞語，涉及到佛教傳入和佛經翻譯的重大問題，所以有必要考察它們在佛教傳入較早時期的不同文獻中的運用情況，以探究佛教的早期傳播和佛經的早期翻譯情況。

第一節 “浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞 在早期中土文獻和漢譯佛經中的表現

關於佛教在中國的早期傳播情況，《後漢書·西域傳》中明確地說：“至於佛道神化，興自身毒，而二漢方志莫有稱焉。張騫但著地多暑濕，乘象而戰……而騫、超無聞者，豈其道閉往運，數開叔葉乎？不然，何誣異之甚也！漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。將微義未譯，而但神明之邪？詳其清心釋累之訓，空有兼遺之宗，道書之流也。”所以，從現存較早的中土史料來看，關於佛

教在中國的早期傳播情況，當屬《後漢書》和《三國志》中的有關記載。

從語言研究的角度來看，其中，屬於同時資料和原始資料的“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞用例如下^①：

詔報曰：“楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。”（《後漢書·楚王英列傳》）

又聞官中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，奈何欲如黃老乎？^②（《後漢書·襄楷列傳》）

臨兒國，《浮屠經》云：“其國王生浮屠。”浮屠，太子也。父曰屑頭邪，母云莫邪。浮屠身服色黃，發青如青絲，乳青毛，鈴赤如銅。始莫邪夢白象而孕，及生，從母左脅出，生而有結，墮地能行七步。此國在天竺城中。天竺又有神人，名沙律。昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受《浮屠經》曰復立者其人也。《浮屠》所載臨蒲塞^③、桑門、伯聞、疏問、白疏閑、比丘、晨門，皆弟子號也。《浮屠》所載與中國《老子經》相出入，蓋以為老子西出關，過西域之天竺，教胡。浮屠屬弟子別號，合有二十九，不能詳載，故略之如此。”^④（《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳》注）

更為重要的是，當時的文學語言也用到了佛經詞彙，如：

要紹修態，麗服揚菁。昭藐流眄，一顧傾城。展季桑門，誰能不營？

① 太田辰夫先生曾將文獻語料分為“同時資料”和“後時資料”，“所謂‘同時資料’，指的是某種資料的內容和它的外形（即文字）是同一時期產生的。甲骨、金石、木簡等，還有作者的手稿是這一類”（374頁），方一新、王雲路先生在此基礎上就六朝史書材料提出了“原始資料”和“其他資料”，指出“原始資料包括正文中引錄的當朝文獻，如詔令、奏疏、書札、文章等，還有裴松之《三國志注》、劉昭和李賢《後漢書注》中徵引的漢朝六朝典籍……它們雖然也還有史書作者加工潤色、以意裁剪的可能性，但原則上應可認定為六朝人的作品”（2000：147～148）。

② 此為東漢後期的襄楷給桓帝的上書。

③ 疑是伊蒲塞之訛。

④ 此為《三國志》注所引魏時魚豢的《魏略·西戎傳》內容。

(李善注：桑門，沙門也。《東觀漢記》制楚王曰：“以助伊蒲塞桑門之盛饌。”)(張衡《西京賦》，載《文選》卷第二)^①

其他用例如：

天竺國一名身毒，在月氏之東南數千里。俗與月氏同，而卑濕暑熱。其國臨大水。乘象而戰。其人弱於月氏，修浮圖道，不殺伐，遂以成俗。(《後漢書·西域傳》)

班勇雖列其奉浮圖，不殺伐，而精文善法導達之功靡所傳述。(同上)

楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。(同上)

英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。(《後漢書·光武十王(楚王英)列傳》)

笮融者，丹楊人，初聚眾數百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕，遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦採，垂銅盤九重，下為重樓閣道，可容三千餘人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十裏，民人來觀及就食且萬人，費以巨億計。(《三國志·吳書·劉繇太史慈士燮傳》)

繇意彌溢，侮慢民神，遂燒大橋頭伍子胥廟，又壞浮屠祠，斬道人。(《三國志·吳書·孫繇傳》)

又諸國各有別邑。名之為蘇塗。立大木，懸鈴鼓，事鬼神。諸亡逃至其中，皆不還之，好作賊。其立蘇塗之義，有似浮屠，而所行善惡有異。(《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳(韓濩)第三十》)

初，同郡人笮融，聚眾數百，往依於謙，謙使督廣陵、下邳、彭城運糧。遂斷三郡委輸，大起浮屠寺。上累金盤，下為重樓，又堂閣周回，可容三千許人，作黃金塗像，衣以錦彩。每浴佛，輒多設飲飯，布席於路，其有就食及觀者且萬餘人。(《後漢書·陶謙列傳》)

看來，從東漢初到三國時期，“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞已在當時的社會和大眾中較為流行。而且，這些詞語在後來的中土佛教撰述中還在運用(參看下文表一)，如：

^① 此例亦為同時資料和原始資料。

目連桑門遇長則禮，寧有屈膝四輩而問禮二親、稽顙耆臘而直骸萬乘者哉？（梁慧皎《高僧傳·釋僧遠》）

此土桑門含章秀起，群英間出迭有其人，衆家記錄叙載各異。（梁慧皎《高僧傳·序錄》）

優婆塞：《西域記》云：“鄔波斯迦，唐言近事男，舊曰伊蒲塞，又曰優婆塞，皆訛也。鄔波斯迦，唐言近事女，舊優婆斯，又曰優婆夷，皆訛也。言近事者，親近承事諸佛法故。”《後漢書》名伊蒲塞，注云：“即優婆塞也，中華翻爲近住，言受戒行堪近僧住也。”（宋法雲編《翻譯名義集·衆弟子篇》）

但奇怪的是，以上“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞在現存漢譯佛經中很少見到。試看表一：

表一：“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞在早期中土文獻和漢譯佛經代表性語料中的用例考察

語料 詞語	後漢書	三國志	三國志 注·魏 略	弘 明集	出三藏 記集	高僧傳	東漢 29 部譯經	三國支 謙 23 部 譯經	六度 集經	大藏經 翻譯文 獻	大藏 經中 土撰 述
浮屠	7	2	7	7	2	0	0	0	0	0	139
浮圖	3	1	0	5	0	4	0	0	0	31	815
佛圖①	0	0	0	2	1	1	0	0	0	60	280
佛陁②	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
佛	4	3	0	531	730	323	5299	3700	535	651331	
桑門	1	0	1	4	2	2	0	0	0	0	92
沙門	0	0	0	119	253	244	149	179	97	37910	
伊蒲塞	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	29

① “佛圖”出現於西晉。西晉法立、法炬共譯《諸德福田經》(16/777/b)：“何謂爲七？一者興立佛圖僧房堂閣，二者園果浴池樹木清涼，三者常施醫藥療救衆病，四者作牢堅船濟度人民，五者安設橋梁過度羸弱，六者近道作井渴乏得飲，七者造作圍廁施便利處。是爲七事，得梵天福。”東晉僧伽提婆譯《中阿含經·教曇彌經·第十四(第三念誦)》(1/618/b)：“爾時，尊者曇彌爲生地尊長，作佛圖主，爲人所宗，兇暴急弊，極爲羸惡，罵詈責數於諸比丘。因此故生地，諸比丘皆舍離去，不樂住此。”北齊魏收(505~572)《魏書·志·釋老》：“曇曜奏：平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即爲‘僧祇戶’，粟爲‘僧祇粟’，至於儉歲，賑給饑民。又請民犯重罪及官奴以爲‘佛圖戶’，以供諸寺掃灑，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶、粟及寺戶，遍於州鎮矣。”

② “佛陁”出自北齊魏收《魏書·志·釋老》：“浮屠正號曰佛陁，佛陁與浮圖聲相近，皆西方言，其來轉爲二音。華言譯之則謂淨覺，言滅穢成明，道爲聖悟。”“桓帝時，襄楷言佛陁、黃老道以諫，欲令好生惡殺，少嗜欲，去奢泰，尚無爲。”

優婆塞	0	0	0	1	42	7	22	26	0	4652
-----	---	---	---	---	----	---	----	----	---	------

對此，梁僧祐《弘明集》卷第八引《三破論》（或稱顧歡[420~483]作，或稱張融[444~497]作）說：“佛舊經本云浮屠，羅什改爲佛徒，知其源惡故也。所以詔爲浮屠，胡人兇惡故。《老子》云‘化其始不欲傷其形’，故髡其頭名爲浮屠，況屠割也。至僧禕後改爲佛圖。本舊經云‘喪門喪門，由死滅之門’，云其法無生之教，名曰喪門。至羅什又改爲桑門，僧禕又改爲沙門。沙門由沙汰之法，不足可稱。”同卷又引劉勰《滅惑論》說：“漢明之世，佛經始過，故漢譯言，音字未正，浮音似佛，桑音似沙，聲之誤也，以圖爲屠字之誤也。羅什語通華戎，識兼音義，改正三豕固其宜矣。五經世典，學不因譯而馬鄭注說，音字互改。是以昭穆不祀，謬師資於《周頌》；允塞宴安，乖聖德於《堯典》。至教之深，寧在兩字，得意忘言，莊周所領；以文害志，孟軻所譏。不原大理，惟字是求，宋人申束，豈復過此？”

梁僧祐在《出三藏記集·胡漢譯經文字音義同異記第四》中解釋說：“是以宣領梵文，寄在明譯。譯者釋也，交釋兩國，言謬則理乖矣。自前漢之末，經法始通，譯音胥訛，未能明練。故‘浮屠、桑門’，遺謬漢史。音字猶然，況於義乎？案中夏彝典，誦《詩》執《禮》，師資相授，猶有訛亂。《詩》云‘有兔斯首’，‘斯’當作‘鮮’。齊語音訛，遂變《詩》文，此‘桑門’之例也。”

湯用彤先生也曾說(26頁)：“舊日典籍，唯借鈔傳。“浮屠”等名，或嫌失真，或含貶辭。後世輾轉相錄，漸易舊名爲新語。”

看來，“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞在現存佛經中很少見到，是由於諧音原因遭到了後來抄寫佛經入藏者的刪改。

但事實果真如此嗎？

第二節 早期漢梵語言、文化接觸 與漢譯佛經的出現

現存較早專門論及佛經翻譯的史料當推僧祐的《出三藏記集》。此書雖然也有一些不實之論，如述及安世高時雜入“宿世之對”等傳說性材料。尤其述及《四十二章經》時說(23頁)：“《四十二章經》一卷《舊錄》云：《孝明皇帝四十二章》。安法師所撰錄闕此經。右一部，凡一卷。漢孝明帝夢見金人，詔遣使者張騫、羽林中郎將秦景到西域，始於月支國遇沙門竺摩騰，譯寫此經還洛陽，藏在蘭台石室第十四

間中。其經今傳於世。”^①但實際上，對於所謂的漢譯佛經第一人，在整個《出三藏記集》中只是此處提及，並沒有如後來的《高僧傳》開篇就為竺摩騰作傳，而是《安世高傳第一》。

實際上，就《出三藏記集》整部書來看，僧祐的觀點很明確：

昔周代覺興，而靈津致隔；漢世像教，而妙典方流。法待緣顯，信有徵矣。至漢末安高，宣譯轉明；魏初康會，注述漸暢。道由人弘，於茲驗矣。……昔安法師以鴻才淵鑒，爰撰經錄，訂正聞見，炳然區分。自茲已來，妙典間出，皆是大乘寶海，時競講習。（《出三藏記集·出三藏記集序》）

在僧祐看來，安世高是漢譯佛經的開創者。

那麼，早期的“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞又是怎麼一回事呢？

季羨林先生的《浮屠與佛》和《再談浮屠與佛》對“浮屠”一詞有深入、縝密的研究。其中提到了佛教傳入中國和漢譯佛經出現的兩個時代和兩種語言及兩種傳播路線(289頁)：

(1) 印度→大夏(大月氏)→中國

buddha→bodo, boddo, boudo→浮屠

(2) 印度→中亞新疆小國→中國

buddha→but→佛

即明帝時期的大月氏所用的大夏文與東漢末年的中亞和新疆一帶的吐火羅文和伊朗語族的語言。季先生指出，前者是早期《四十二章經》(今不存)傳譯時期，後者是新的漢譯佛經語言建立時期，包括後來又出現新的漢譯佛經《四十二章經》(今《大正新修大藏經》第17冊 No. 0784, 後漢西域沙門迦葉摩騰共法蘭譯)^②。

季先生的看法很有道理。實際上，從前文的分析中也可以看到，代表早期

①《出三藏記集·卷二序》中另一處有相近的說法：“法寶所被遠矣。夫神理想一寂，感而後通，緣應中夏，始自漢代。昔劉向校書，已見佛經。故知成帝之前，法典久至矣。逮孝明感夢，張騫遠使，西於月支寫經《四十二章》，輶藏蘭台，帝王所印。於是妙像麗於城闕，金刹曜乎京洛，慧教發揮，震照區寓矣。竊尋兩漢之季，世構亂離，西京蕩覆，墳典皆散，東都播遷，載籍多亡。子政所睹，其文雖沒，而顯宗所寫，厥篇猶存。東流初法，於斯有徵。祐檢閱三藏，訪核遺源，古經現在，莫先於《四十二章》；傳譯所始，靡逾於張騫之使。”對此，梁啟超《佛學研究十八篇》有駁正。

②參季羨林《再談浮屠與佛》一文的“《四十二章經》原本語言”和“支謙等譯經的語言問題”兩節(284~288頁)。

佛教傳入中國和早期漢譯佛經詞語的“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞，顯然與後來漢譯佛經詞語不是來自一個系統，所以，自然地，後來的漢譯佛經也就沒有採用這些術語，而是創造了新的詞語——“佛、沙門、優婆塞”。而“浮屠、桑門、伊蒲塞”諸詞，並不是如後來的人們指出的是由於訛變而被替換了，它們實際上只是早期佛教傳入中國時的一個短暫的嘗試，而且所譯經文只是如《四十二章經》之類的一個大概的介紹——當然，內容也就很簡略。更為重要的是，它與後來的又一波佛教傳入和佛經翻譯幾乎沒有任何繼承關係。這些術語沒有被稍後的佛教界人士（如安世高、支謙等）看到。但由於很好地保存在傳統漢語文獻中，當時及後來的漢語知識界仍然熟悉這些術語。所以，當來自另一個系統的漢譯佛經語言在東漢末年突然大批量、成系統地在佛教信仰者中間出現時，這些過去的術語似乎一直在沉睡，或者長時間地被遺忘了，只是偶爾被熟悉外典（中土文獻）的佛教人士拿起運用一下。

綜上所說，今天看到的漢譯佛經是最早翻譯自中亞、西域的吐火羅文和伊朗語族語言記載的佛經，當始自安世高，後來的接踵者皆首先繼承了前代譯人的漢譯佛經詞彙並進一步開拓和創新，從而形成了一種在語言風格和詞彙上一脈相承的漢譯佛經語言和漢譯佛經詞彙系統。

第二章 支謙譯經在漢譯佛經史 和漢語研究史上的重要作用

第一節 支謙譯經基本情況介紹

1.1 支謙的簡略回顧

從現存文獻來看,《三國志》等正統史書未見有關支謙的記載^①,最早為支謙作傳的是梁僧祐的《出三藏記集·支謙傳》(516~517頁):“支謙,字恭明,一名越,大月氏人也。祖父法度,以漢靈帝時,率國人數百歸化,拜率善中郎將……十歲學書,同時學者皆服其聰敏。十三學胡書,備通六國語……越以大教雖行,而經多胡文,莫有解者,既善華戎之語,乃收集衆本,譯為漢言。從黃武元年至建興中,所出《維摩詰經》《大般泥洹》《法句》《瑞應本起》等二十七經,曲得聖義,辭旨文雅。又依《無量壽》《中本起經》,制《菩薩連句梵唄》三契,注《了本生死經》,皆行於世。”其後,慧皎的《高僧傳》也有類似的記載(15頁)。

1.2 支謙所譯佛經

1.2.1 早期經錄中記載的支謙譯經

現存大藏經中署名支謙譯的佛經有 110 部,其中大部分是託名。據現存保存最早經錄的《出三藏記集·卷二》(28~31頁)記載,支謙譯經共 36 部^②(其中晉道安的經錄裏著錄了 30 部,僧祐又據《別錄》補充了 6 部):1.《大般泥洹經》二卷;2.《小阿差末經》二卷;3.《首楞嚴經》二卷;4.《優多羅母經》一卷;5.《佛從上所行三十偈》一卷;6.《十二方大方等經》一卷;7.《悔過經》一卷;8.《賢者德經》一卷;9.《唯明二十偈》一卷;10.《法鏡經》二卷;11.《鹿子經》一卷;12.《維摩詰經》二

① 這並不影響支謙這個人物的歷史可靠性,因為在佛教初傳時期,這是很常見的現象。

② 但卷十三(517頁),又作 27 部,蓋是訛文。