

南 華 大 學

宗教學研究所碩士學位論文

竺法護《普曜經》雙音詞研究



指導教授：竺家寧 博士

研究生：陳晉漳 撰

中 華 民 國 九 十 七 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

竺法護《普曜經》雙音詞研究

研究生： 陳晉漳

經考試合格特此證明

口試委員：
周美慧
釋依寬
竺家寧

指導教授：竺家寧

系主任(所長)：呂凱子

口試日期：中華民國 九十七 年 六 月 廿四 日

竺法護《普曜經》雙音詞研究

提要：

自漢語詞彙史而言，詞彙產生大量變化的現象是在魏晉南北朝時期，其研究統整正方興未艾；由於佛典的大量譯入，在整個中古漢語發展的過程中，佛典裡的詞彙帶動了一種語文過渡變化的現象，即是詞彙的「雙音化」；新增加的概念逐漸少用單一字詞表示，而改以雙音節形式（binom）表示。由於漢文佛典並非文言文，且偏向口語，其文體目的是為了便於記頌；在外來文化與本土文化的激盪下，漢文佛典在舊有的字詞上比起一般典籍，更拓展了許多豐富的型態。

本文之所以選擇竺法護，是因為他正是西晉時期譯經數量最多的僧人，在《歷代三寶紀》卷六中甚至記載他一共翻譯了二百一十部經典，譯經的年代至少長達四十二年之久；以如此龐大的佛典翻譯數量與西晉當時通行的各類文獻相較，確實存在極大落差。我們有充足的證據相信在竺法護的譯經底下所創造增加的詞彙數量，對其之後的譯經語言乃至漢語的使用，勢必造成一定程度的激盪。本文之所以選擇《普曜經》為研究對象，是因為此經為竺法護晚期作品，且已是在翻譯大部典籍《正法華經》之後，理由上相信雙音詞的運用應是更臻於成熟。此經共八卷，字數約七萬二千字，對於雙音詞正可檢出適量數據加以考釋；更可看出法護晚期作品的譯經特色。

此外另有一項長期被學界忽視的問題。即對於目前市面上通行的漢語辭典而言，除了部分使用頻率較高的詞彙外，有許多的佛經詞彙並未收錄其中。縱使是專門為佛教所編的辭典，如《佛光大辭典》或丁福保編的《佛學大辭典》等亦無例外。李維琦的著作《佛經續釋詞》的序言中對此現象已有所關注，主張學界應該編輯專屬佛教的「一般詞語」辭典，而非以往的「名相」辭典；誠如辛島靜志的構想立志成就一部《佛典漢語辭典》一般。

原為月支人的竺法護翻譯《普曜經》的境界此時已能「手執胡本，口宣晉言」，據此判斷當是具有一定程度的個人譯經風格。本文在對此經的雙音詞作考釋的同時，亦可窺知其慣用詞彙為何；如同朱慶之所肯定的：「中古時期的漢文佛典以其數量和質量而言應當用來作為中古詞彙史研究的主體語料」。研究的成果必然將增進學人對佛典的研讀能力，更有助於瞭解中古時期的詞彙的雙音化過程，脫離早期佛經給一般大眾的深奧難懂觀感。

關鍵字：竺法護，普曜經，雙音詞，複合詞

目 次

第一章 緒論	1
第一節 佛典語言學的意義與內涵	1
第二節 研究動機與研究目的	4
壹、研究動機	4
一、漢譯佛典的價值	4
二、詞彙的雙音化現象	7
三、竺法護譯經的價值	8
貳、研究目的	9
第三節 前人研究成果略論	14
壹、專書部分	12
貳、碩博士論文部分	13
參、前人研究探討	14
第四節 研究方法	15
第二章 竺法護與《普曜經》的編譯	19
第一節 譯者生平與譯經概況	19
壹、竺法護生平研究	19
貳、竺法護的譯經及其影響	20
第二節 《普曜經》的版本考察與文體內容	25
壹、《普曜經》的版本考察	25
貳、《普曜經》釋名與文體內容	28
第三章 《普曜經》中的複合詞結構	31
第一節 並列式雙音詞	32
壹、名詞性的並列式雙音詞	33
貳、動詞性的並列式雙音詞	38
參、形容詞性的並列式雙音詞	53
肆、副詞性的並列式雙音詞	70
伍、小結	71
第二節 主從式雙音詞	73
壹、中心詞爲名詞	73
貳、中心詞爲動詞	93
參、中心詞爲形容詞	97

肆、小結	98
第三節 動賓式雙音詞	99
壹、動詞性的動賓式	99
貳、小結	107
第四節 主謂式雙音詞	108
壹、謂語是動詞	108
貳、謂語是形容詞	114
參、小結	115
第五節 動補式雙音詞	116
壹、「v+滅」的結構	117
貳、「v+除」的結構	118
參、「勸+補語」的結構	120
肆、其他動補式	121
伍、小結	123
第四章 《普曜經》中的連綿詞、重疊詞、節縮詞與外來譯詞	124
第一節 《普曜經》的連綿詞	124
壹、雙聲詞	124
貳、疊韻詞	125
第二節 《普曜經》的重疊詞	128
壹、疊音詞	128
貳、疊義詞	131
第三節 《普曜經》的節縮詞	141
壹、佛學名相的節縮	141
貳、其他詞彙節縮	145
第四節 《普曜經》的外來譯詞	149
壹、音譯詞	149
貳、意譯詞	150
參、梵漢混合詞	155
第五節 本章詞彙小結	162
第五章 《普曜經》中詞彙的派生與同素異序現象	163
第一節 《普曜經》中的派生結構	163
壹、前綴派生	164
一、《普曜經》中的「自」前綴	165
二、《普曜經》中的「相」前綴	170

三、《普曜經》中的「所」前綴·····	174
貳、後綴派生·····	177
一、《普曜經》中的「子」後綴·····	178
二、《普曜經》中的「來」後綴·····	180
三、《普曜經》中的「毒」後綴·····	183
參、小結·····	186
第二節 《普曜經》詞彙的同素異序現象·····	188
壹、同義並列式結構·····	189
貳、非同義並列式結構·····	202
參、小結·····	203
第六章 結論·····	205
壹、自《普曜經》詞彙的分類數量看雙音詞的發展·····	205
貳、由本經體裁論詞彙雙音化的過程·····	207
參、本經研究成果可添補《漢語大詞典》詞彙相關材料·····	208
肆、由《普曜經》詞彙看竺法護譯詞特色·····	210
【參考書目】·····	215

第一章 緒論

第一節 佛典語言學的意義與內涵

要想瞭解一個宗教教義的核心，必然是從其主要的經典入手；就佛教而言指的即是對經、律、論三藏的研究。語言與文字雖是傳播思想的媒介，然其語音、意義與運用方式卻會隨著時間、地域及習慣的不同而持續演變。以漢譯佛經為例，若《四十二章經》為最初傳入的佛典，距今也已有一千九百多年之遠；¹時人以當代慣用的語言概念來閱讀佛經，當可明瞭為何一旦談起佛經即有難懂之憾。嚴北溟甚至說的誇張：「隨著佛經數量的增大而日益多如牛毛，怪僻深奧，令人見而生畏，不易卒讀。」²此現象的造成，充分說明了要讀懂佛典，必須對佛典的語言文字先具備一定程度上的認識。古時的文字學、聲韻學與訓詁學等「小學」是傳統知識份子用以閱讀古文時的基礎課程，此等訓練對現今普遍大眾而言顯然是缺乏的。儘管如此，近代在研究語文的學科上也有了「語言學」一門；此學科的研究西方起步是早於東方，然近二十年來在漢語學界亦有顯著的發展。

對漢語語言的分析如竺師家寧的《漢語詞彙學》中所述，³「語言」是由三個部分所組成：語音、詞彙與句子；有關此三部分的學科即是語音學、詞彙學及句法學。而詞彙學所關注的除了詞義外，亦涉及構詞、詞形、詞法、詞用等問題；以上的分類研究，均是為了更詳盡的分析語言文字的明確意義之故。

語音方面與佛典的交涉是無庸置疑的。宋代的鄭樵在其《七音略》序文中曾說：「釋氏以參禪為大悟，通音為小悟」，⁴此話道出了早期出家人與聲韻學的緊密關係。漢民族所使用的是有表義且單音獨體的方塊文字，古典梵文（悉曇）則是分為子音母音共五十一字母的拼音文字；本文要探討的《普曜經》也在其〈現書品〉中描述了悉曇「四十二字門」的特色。在外來文化的激盪下，唐末終於由守溫和尚發明了屬於中國自己的字母，是為守溫「三十字母」，⁵其

¹ 據鎌田茂雄，關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐，1987，頁7~9，與呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華，1982，頁24~29，考證《四十二章經》並非最初傳入的漢譯佛典。

² 此語引自陳五雲、梁曉虹、徐時儀，《佛經音義概論》中嚴北溟之《談談一部古佛教辭典-〈一切經音義〉》一文，台北：大千，2003，頁49。

³ 竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁3。

⁴ 同上註，《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005，頁15。

⁵ 竺師家寧、林慶勳《古音學入門》，台北：台灣學生書局，1989，頁53~54。

後至宋代更由僧人了義增加到三十六字。拼音上特有的反切注音法也由聲韻學家證實，是明顯受到梵語轉讀啓發所產生。⁶而梵語和漢語的對應方面，也因為翻譯的緣故產生了許多難解的音譯詞與意譯詞，爲了解決此問題，於是有了《道行品諸經梵音解》、《翻梵言》、《翻梵語》等專爲學習梵音的著作；接著音義類書的出現堪稱是早期的佛經語言學。玄應的《一切經音義》是現存最早的音義專書，慧琳的《一切經音義》則是佛經音義解釋的集大成之作；對特殊詞彙既標示了讀音也註解了詞義。特別說明的是以上所說的音，是在仍有「入聲字」的「中古音」時期，不同於「近代音」，屬聲韻學範圍。可見佛教文化影響的不單只是思想層面，且早已深入到本土的語言中。

近代以來佛學學術界在佛典的研究上，再已不是如傳統般只重視名相義理的鑽研。由於魏晉南北朝時期自西域攜入的佛典並非必然是悉曇梵文（如本文研究竺法護所翻譯的《普曜經》，據近代學者的看法原文可能是犍陀羅語），⁷拜西方方法學學風引進之賜，於是掀起了一股對原典語文的研究熱潮：古典梵文（Sanskrit）、南傳巴利文（Pali）、藏文乃至中古西域的龜茲文（吐火羅文 Wikipedia）、窣利文（粟特文 Sogdia）、于闐文（Khotan script）等十數種語文，相關的文獻持續被發現與整理，學者亦相繼投身其中。此對傳統的佛學研究自是開拓一個不同領域；如果任何語言必然隨著時間與空間改變，那麼早期的婆羅門梵本經典（如吠陀經、奧義書等），與後期產生的大乘梵本佛典在詞彙、語法上又各自有哪些不同特色？未來或許更可形成佛典梵語語言學、佛典巴利語語言學和藏語語言學等學科。佛典語言的世界原本就是豐富且多樣的，以下就三處不同經典說明佛陀對語言的認知，首先在《律藏四》中：

爾時，有頁婆、瞿婆之二比丘，生於婆羅門，言語、聲音皆甜美。諸比丘往詣世尊處，……。諸比丘白世尊曰：「世尊！今諸比丘名異、姓異、生異而出家，諸比丘以各自之言詞污佛語，世尊！願我等將佛語轉為雅語。」世尊訶責道：「諸愚人！汝等為何云願我等將佛語轉為雅語？……諸比丘！不得將佛語轉為雅語，轉者墮惡作。諸比丘！許以各自言詞學習佛語。」⁸

⁶ 竺師家寧、林慶勳《古音學入門》，台北：台灣學生書局，1989，頁 45。

⁷ 梅迺文，〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》，第九期，1996，台北：中華佛學研究所，頁 58。

⁸ 《漢譯南傳大藏經·律藏四》，第 4 冊，高雄：元亨寺，1992，頁 186。

第二段出自失譯的《毘尼母經》卷第四：

有二婆羅門比丘：一字烏嗟呵，二字散摩陀。往到佛所白世尊言：「佛弟子中，有種種性，種種國土人，種種郡縣人。言音不同語既不正，皆壞佛正義。唯願世尊，聽我等依闡陀至持論；撰集佛經次比文句，使言音辯了義亦得顯。」佛告比丘：「吾佛法中不與美言為是，但使義理不失，是吾意也。隨諸眾生應與何音而得受悟應為說之，是故名為隨國應作。」⁹

第三段出自《彌沙塞部和醯五分律》卷第二十六：

有婆羅門兄弟二人誦闡陀鞞陀書，後於正法出家。聞諸比丘誦經不正，譏呵言：「諸大德久出家而不知男女語、一語、多語、現在過去未來語、長短音、輕重音，乃作如此誦讀佛經！」比丘聞羞恥，二比丘往至佛所，具以白佛。佛言：「聽隨國音讀誦，但不得違失佛意。不聽以佛語作外書語，犯者偷蘭遮。」¹⁰

第一段經中描述的「雅語」即是古典梵語，二、三段經中「隨國應作」與「聽隨國音讀誦」的「國」皆指的是「方國」而言，是局部地區。以上三例的情況相當類似，都在說明語言只是表達真理的工具，無須樹立權威；任何語言皆可傳播佛法，佛陀在此展現了他的語言觀是民主且開放的。此時即可體會何以佛經文體異於傳統中國文言文的原因；誠如梁啟超的〈翻譯文學與佛典〉一文中對佛典的看法：「吾輩讀佛典，無論何人，初展卷必生一異感覺。其文體與他書迥然殊異。」¹¹為了便於宣揚教義，譯文的選擇當是明白易讀的語體文。所傳達的對象是普遍大眾，無階級之分；如此情形下許多前所未聞的詞彙接連產生，因而佛經詞彙發揮的程度遠超過當代其它文獻。佛典語言的探究可透過文字學、聲韻學、訓詁學、詞彙學、語法學和梵、巴、藏等語言學學群，未來確實仍有相當廣闊的研究空間。

⁹ 《大正新脩大藏經》第 24 冊 《毘尼母經》卷第四，頁 822。以下簡稱《大正藏》。

¹⁰ 《大正藏》第 22 冊 《彌沙塞部和醯五分律》卷第二十六，頁 173。

¹¹ 梁啟超《佛學研究十八篇》，台北：中華書局，1960，頁 28。

第二節 研究動機與研究目的

壹、研究動機

對本論文的研究動機將分三方面加以論述，條列如下：

一、漢譯佛典的價值

不可否認的，由於政治因素或是同為印歐語系、拼音文字的緣故；西方學者在研究古典梵文與巴利文的成果上有著長足進步。就史料而言，目前印度大乘佛教的梵本佛典大多已佚失，當初在中土譯經的歷史長達千年，然而並未將梵本做妥善保留，使得後世研究梵文的學者依然必須向外取經。大部的梵本眼下僅存《般若經》與《法華經》而已，若魏晉唐宋攜入的梵本仍在，料想研究成果當不可同日而語。也有學者主張漢文佛典是由梵本所譯，故以二手資料視之，然除了至今少數尚存的梵本外，大部分無可比對的漢文佛典依舊是世上唯一的一手資料。

作為目前世上數量最龐大、年代最久遠、保存最完整的佛典文獻是用中文寫成的；早在宋太祖開寶四年（西元 971）就開始刻造「大藏經」，期間歷時十二年才完成。¹²「藏經」的編纂在歷代都有受到皇朝的關注，遺憾的是，有關佛典方面的語言研究長期並不受近代中文學界青睞，如同朱慶之所述：

漢文佛典，包括翻譯佛典與本土佛教撰述，對於漢語詞彙史的研究來說甚至具有比同期中土（世俗）文獻更高的史料價值，特別是在中古時期。這些數量具大的極為珍貴的語料為什麼竟然沒有引起足夠的重視，實在是一個難解之謎。¹³

儘管如此，部分學者也開始意識到此問題，陸續有研究成果呈現；以當今的學術條件來說並不嫌遲。再者即使西方研究者願意涉足漢文佛典的領域，礙於語言因素尚存有相當距離。自漢文佛典而言，詞彙產生大量變化的現象是在魏晉時期，其研究統整正方興未艾；只是眼見日本佛教學者辛島靜志早已先行花了近十

¹² 鎌田茂雄，關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐出版社，1987，頁 220。

¹³ 朱慶之《佛典與中古漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992，頁 2。

年光陰，整理上萬詞彙且陸續完成《正法華經詞典》與《妙法蓮華經詞典》¹⁴的同時，也盼望以漢語為母語的一分子，皆能為自身的文化傳承盡一分力。

梁啟超早在《佛學研究十八篇》中已曾指出佛典文體與他書不同的十項特色：

(一)普通文章用「之乎者也矣哉焉」等字，佛典殆一概不用(除支謙之譯本)。(二)既不用駢文家之綺詞儷句，亦不採古文家之繩墨格調。(三)倒裝句法極多。(四)提挈句法極多。(五)一句中或一段落中含解釋語。(六)多複疊前文。(七)有聯綴十餘字乃至數十字而成名詞者—一名詞中含形容格的名詞無數。(八)同格的語句，鋪排序列，動至數十。(九)一篇之中，散文詩歌交錯。(十)其詩歌之譯本為無韻的，凡此皆文章構造形式上，劃然闢一新國土。¹⁵

在梁氏後的數十年就少有人將重心放在漢文佛典的研究上。若自東漢桓帝建和二年(西元 148)安世高的開始譯經到北宋仁宗慶歷元年(西元 1041)為止，¹⁶整個大型譯經活動共延續了近九百年之久。佛經的翻譯到達一定數量後，如何訓釋當中的難讀、難解字詞就成了當務之急；於是「音義」類書的編纂隨即應運而生，目的就是為了辨音釋義。佛經的音義類書，可說是最能代表漢文佛典在詞彙學上提供研究的早期典範。

以慧琳的《一切經音義》為例，前後共花了二十三年，蒐羅了一千三百多部佛經，共五千七百餘卷；凡《開元釋教錄》入藏的經論全部加以註釋。並引用了《說文解字》、《字林》、《字統》、《聲類》、《三蒼》、《玉篇》等百種以上的音義文獻以詳察是非，終於著成了《一切經音義》一百卷。其「涉獵之廣，包容之宏，內容之精深，作用之巨大堪稱為佛家音義之首」，¹⁷《宋高僧傳》說它：「內持密藏，外究儒流；印度聲明、支那訓詁，靡不精奧」，¹⁸《慧琳音義》全書約有六十萬字，收錄的詞目約三萬一千多條，其規模堪稱罕見。此書羅列的書證對於《普曜經》所研究的詞彙，確實提供了豐富的佐證資料，應該說唐代所編成的音義類書，均是本文詞彙參照時的重要文獻。

¹⁴ 辛島靜志，〈《佛典漢語詞典》之編輯〉，佛教圖書館館訊，第三十五／三十六期，臺北：財團法人伽耶山基金會，1993，頁 28~32。

¹⁵ 梁啟超《佛學研究十八篇》，台北：中華書局，1960，頁 28。

¹⁶ 是年為惟淨與孔道甫先後奏請北宋朝廷解散翻經院。參閱俞理明《佛經文獻語言》，四川：巴蜀書社，1993，頁 10。

¹⁷ 參閱陳五雲、梁曉虹、徐時儀，《佛經音義概論》台北：大千出版社，2003，頁 65~66。

¹⁸ 《大正藏》第 50 冊 《宋高僧傳》卷第五，頁 138。

由於佛經音義所引古籍多為唐之前的版本，若與今本古籍相較會發現多有殊異處，可據佛經音義以校補相關古籍內容。以《說文解字》為例，玄應引用者約有二千一百多處，慧琳引用者約有一萬多處；可供考證今本中的奪字、衍文與佚句，如「樺」字與「棒」字是今本《說文》所沒有收錄的：¹⁹

「樺木」：上華化反。《考聲》云：「樺，木名也。」《字書》作樺，又作樺。《說文》云：「樺，木也。從木，華聲。」²⁰

「棒打」：白項反，俗字也。《字書》：「打也。正或作梧。」《考聲》：「大杖也。《說文》：「擊也。從木也。」²¹

此二字出現在《慧琳音義》的引《說文》中，或許原版本有而今本已佚失。再者當時尚未發明印刷術，經文多為手抄，字形多有訛誤，慧琳也做了校正的工作。如他辨正了《大般若波羅密多經》第四百四十九卷原為「伎藝」的詞條：

「技藝」：上渠綺反。《說文》云：「技巧也。」顧野王曰：「技猶藝也。」經文從人作「伎」，非也。²²

除了對字形的辨正，慧琳也以「六書」的法則分析，明確掌握字詞的概念：

「胞胎」：上補交反。古文作「包」，象形字也。為是胎衣。…²³

可想而知的是慧琳為了校注佛經的字音、詞義耗費了相當的心血。即使此部長達一百卷的著作相當龐大，自元代後竟全不見於任何史志的著錄，就此亡佚於中土；直到數百年後的清末宣統元年（1909），才由旅日學者丁福保在東瀛發現而購回，²⁴實屬研究漢文佛典學者之大幸！然同時似乎也說明了漢文佛典語言方面的研究自唐代以降，即呈現不受重視的傾向。

¹⁹ 鎌田茂雄，關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐出版社，1987，頁 353。

²⁰ 《大正藏》第 54 冊 《一切經音義》卷第七十二，頁 773。

²¹ 同上註，卷第十四，頁 389。

²² 同上註，卷第五十四，頁 338。

²³ 同上註，卷第二，頁 322。

²⁴ 參閱陳五雲、梁曉虹、徐時儀，《佛經音義概論》，台北：大千出版社，2003，頁 469：「丁福保等赴日考察醫學，在東京舊書店發現並購得了這兩本書」。

二、詞彙的雙音化現象

由於梵本的大量譯入，在整個中古漢語發展的過程中，佛典裡的詞彙帶動了一種語文過渡變化的現象；即是詞彙的「雙音化」。新增加的概念逐漸少用單一字詞表示，而改以雙音節形式（binom）表示；如屬於上古漢語體裁《論語》的「學而時習之，不亦樂乎」即可看出單音節詞的特色相當明顯。

漢文佛典是種非文言文、偏向口語的文體，是便於記頌的格式。此類講求節拍字數又不完全押韻的特殊體裁，在外來文化與本土文化的激盪下，漢文佛典在舊有的字詞比起一般典籍，更拓展了許多豐富的型態。如由「惱」字為詞根在《普曜經》中所衍生的雙音節組合就有：

- (一)「惱」字在前者：「惱患」、「惱音」。
- (二)「惱」字在後者：「奧惱」、「毒惱」、「苦惱」、「益惱」。
- (三)「惱」字前後互用者：「憂惱」、「惱憂」與「熱惱」、「惱熱」。

以上「惱」字即可構成十組雙音詞，構詞形式與內容堪稱多樣。由單音節為主到以雙音節為主，是漢語發展的必然趨勢；過去已有許多研究足以證明。而何以此變化會發生在中古時期？朱慶之認為是由內部和外部兩方面原因促成的：

一般認為，漢語詞彙雙音化發生的內部原因是以單音節詞為主的詞彙系統已不能滿足人們思維能力和認識水平不斷提高的需要，因此必定要朝多音節方向發展以增加表義單位；而其外部原因則是社會生產力和文化的發展導致更多的概念的產生。二者相輔相成。²⁵

人類社會是不斷地發展，新事物亦不斷呈現，如此情形下勢必會不斷湧出新的詞彙。古漢語中一個字通常代表一個詞，包括了形音義三者的綜合，若再創造許多單音節詞代替，則眾多的詞發音必然相同。以聲韻學的角度觀之，中古時期發音至多平上去入「四聲」；同音詞的數量太多，則會產生由於事物名稱的重複導致混淆不清的情形（如「篇」與「編」），以及必須記憶更多新字的問題（如駕三馬為「驂」，駕四馬為「駟」）。上古時期發展了許多至今已汰舊不用的單音節詞，自《說文》所收錄的字即可明顯查知。而就效率而言，以舊有的字與另

²⁵ 朱慶之《佛典與中古漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992，頁124。

一個字重疊的方式造出新詞，不僅可免去創造新字與學習新字、記憶新字的必要性，更可省卻文字數量的繁瑣龐大。雙音節的形式增加了語言與聽覺的辨識能力，同時也產生了詞彙排列組合式的發展；魏晉時期的漢文佛典即豐富地呈現詞彙雙音節化的傾向。

在此背景下本文對「雙音詞」的認定即不同於傳統上稱之為「詞」的定義，以往的理論是自其出現的頻率，以及是否大量使用而導致「凝固」現象才稱為「詞」；然本文以為中古佛典詞彙的形成具有其特殊性。顏洽茂曾於〈南北朝佛經複音詞研究〉一文中清楚說明「六朝時期相當數量的複音詞的產生不再走由詞組凝固向詞的道路，而是直接按構詞法構造成詞的」²⁶，本文對「雙音詞」的定義即以此說為基礎，並不以語言學的方式嚴格限定「雙音詞」的標準。另一項原因則是，此時正處於大量造詞的階段，為因應譯經所創出的「新詞」，後世並不見得接受或廣泛使用。特別是筆者相信本文的研究成果，將可發現一些唯獨活躍於竺法護譯經中的「新詞」；詞彙的使用本有消長，若言少用或已消亡的詞彙不得稱之為「詞」，未免有以偏蓋全之嫌。

中古時期新造雙音詞的數量遠超過上古時期，佛典中還包括了口語詞與俗語詞；誠如胡適於《白話文學史》中說，佛教的傳入在中國的文學史上是「開了無窮新意境，創了不少新文體，添了無數新材料」，²⁷如今觀來佛教東傳影響的層面豈是只在文學史上，詞彙史更是重點。

三、竺法護譯經的價值

詞彙歷時的演變是多樣而複雜，特別是譯經時期。學者俞理明在《佛經文獻語言》裡將整個譯經事業分為四個時期，第一是為「草創時期」—自東漢翻譯佛經開始到西晉末。²⁸第二個「成熟時期」—從東晉後期到南北朝。第三個「全盛時期」—唐代。第四個「衰微時期」—宋代。竺法護的《普曜經》即是第一時期末的作品。法護年代譯經的用語是屬於漸入穩定時期，而在鳩摩羅什後，譯經的

²⁶ 引自《法藏文庫—中國佛教學術論典（65）》-顏洽茂〈南北朝佛經複音詞研究〉，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁434~435。

²⁷ 胡適《白話文學史》，湖南：岳麓書社，1986，頁202。

²⁸ 參閱俞理明《佛經文獻語言》，1993，四川：巴蜀書社，頁10~12。

用語才有了一定規範。²⁹本文所以選擇竺法護是因為他正是此時期譯經數量最多的僧人之一，《歷代三寶紀》卷六中甚至記載他共翻譯了二百一十部經典，譯經年代至少長達四十二年；³⁰雖說據現代學者考察當中有部分經典實非法護所譯，縱使如此其譯經數量在當時亦堪稱出類拔萃者。以如此龐大的數量與西晉當時通行的各類文獻相較，確實存在極大落差。我們有充足的證據相信，在法護的譯經底下所創造增加的詞彙數量，對之後的譯經語言乃至漢語的使用，勢必造成一定程度的激盪；就整個漢譯佛典的歷史觀之，法護的譯經扮演著舉足輕重的角色。

早在梁朝的僧佑即曾讚賞說經法之所以能在中華流傳，得力於法護的不少；³¹其影響層面可見一斑。本文所以選擇《普曜經》為研究對象，乃基於此經為法護晚期作品，已是在翻譯大部典籍《正法華經》之後，理由上相信雙音詞的運用應是更臻成熟。再者梅迺文曾提出竺法護早期所譯的《修行道地經》與《普曜經》兩經的翻譯風格存在很大差異，³²亦可藉此論文的研究成果提供相關的詞彙資料以比對參照，得知法護前後期譯經的詞彙演變概況。本經共八卷，字數約七萬二千字，對於雙音詞正可檢出適量數據加以考釋；更可看出竺法護晚期作品的譯經特色。

貳、研究目的

佛典詞彙的研究價值，可見梁曉虹在博士論文《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》中，³³列舉出五項佛教詞語在漢語詞彙史上重要的影響，整理如下：

- 一、樹立了吸收外來語的樣版：為多樣的音譯詞、義譯詞與半音半意的合璧詞先行樹立了創造的樣版。
- 二、充實了漢語詞彙的家族：佛教詞語融入漢語的層面特別是在哲學、文學、民俗與日常用語中；更不斷地派生、創造新詞。
- 三、豐富了漢語詞彙構造的方式：大批意譯的佛教詞語、佛經的比喻造詞等，

²⁹ 參閱俞理明《佛經文獻語言》，1993，四川：巴蜀書社，頁 24。

³⁰ 《大正藏》，第 49 冊，《歷代三寶紀》卷第六，頁 61。

³¹ 鎌田茂雄，關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐出版社，1987，頁 27。

³² 梅迺文，〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第九期，1996，台北：中華佛學研究所，頁 59。

³³ 梁曉虹〈佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展〉，《法藏文庫》，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁 10~12。

鞏固了漢語語詞的構造方法。

四、加速了漢語詞彙雙音節化的進程：漢語為表達佛教特殊的概念，加速漢語詞彙的雙音節化。

五、促進了漢語口語化的發展：由於宣傳教義的需要，佛經翻譯多用口語，促成漢語的口語化。

由以上可知漢文佛典與漢語詞彙的研究是斷然不可分割的，特別是占有龐大族群的雙音詞；佛教的傳入也超過一千八百年之久，其口語化的詞彙對今人的影響只是未曾深入察覺。例如在慧琳的《一切經音義》中即記載了許多在文言文裡不用或少用的一般雙音詞，時至今日仍在使用的：「睡眠、艱辛、欠缺、飄揚、辛酸、憔悴、懈怠、懶惰、輕蔑、遲鈍、傲慢、誹謗、擾亂、慚愧、度量、愛憎、須臾、憐憫、迅速、隱藏、厭惡、茂盛、紛擾、坦然、鋒利、眼睛、逼迫、匱乏、柔軟、疲倦、驚駭、貿易、慣習、醜陋、聰敏、厭倦、瞬息、沈溺、分解、凌辱、訶責」等。³⁴以上的雙音詞少說也有千年歷史，今人可謂日用而不自知，佛經詞彙對漢語的影響歷歷可數。

魏晉時期譯經的特點除了數量龐大外，再者是當時的譯經僧多來自西域各地。如支謙原是大月支人，後為避戰亂到東吳譯經；康僧會先祖為康居人又世居天竺，後到建業（今南京）譯經；竺法護為月支人，世居敦煌，曾到酒泉、長安（今西安）等地譯經；竺叔蘭為天竺人，後到洛陽（今河南）譯經；鳩摩羅什亦是天竺人，曾遊歷西域諸國，最後在長安譯經。³⁵自以上個別譯經的情形可得知，完全不同於其後的唐代，是由本土玄奘法師主持下的譯經；如此更證明了魏晉時期所譯的經典，更能展現出佛典語言的多樣貌。

此外另有一項長期被學界忽視的問題。即對於目前市面上通行的漢語辭典而言，除了部分使用頻率較高的詞彙外，有許多的佛經詞彙並未收錄其中。縱使是專門為佛教所編的辭典，如《佛光大辭典》或丁福保編的《佛學大辭典》等亦無例外。李維琦的著作《佛經續釋詞》的序言中對此現象已有所關注，李氏主張學界應該編輯專屬佛教的「一般詞語」辭典，而非以往的「名相」辭典；³⁶雖說唐代的慧琳編了《一切經音義》，然在詞彙的數量、分類與考證上確實仍不敷今日

³⁴ 徐時儀〈慧琳和他的一切經音義〉，《法藏文庫》，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁416～417。

³⁵ 參閱鎌田茂雄，關世謙譯《中國佛教史》，台北：新文豐，1987，頁23～43。

³⁶ 李維琦《佛經續釋詞》，湖南：岳麓書社，1999，頁1。

所需。透過對佛經詞彙的研究，李維琦甚至發現了清代《康熙字典》與現代《漢語大字典》中有未收錄的「新字」：例如「革亢」字，讀音若剛，有剛硬之義；此字出現於竺法護所譯的《生經》中。有未收錄的「新詞」例如「含消」一詞為代表飲食之義，是自《中阿含經》所出。更有未收錄的「新義」，在《中本起經》裡的「斟酌」有斟酒、端飯與上菜的義項。

再者佛經也為訓詁學提供了文獻的佐證，如顏師古所注的《急救篇中》，「錠」字的解釋為「燈之無足者」；此外的《說文解字》、《廣雅》等字書，並無任何相關書證以證明顏師古的解釋，但在慧琳的《一切經音義》中即記載了此字是「燈也，又燭台」，³⁷對「錠」字的概念在此又多了一項確認。以上均說明了佛典中的詞彙除了保留了許多現今中土文本已佚失的「新字」、「新詞」、「新義」外，更可作為寶貴的書證。

竺師家寧曾提及：「透過佛經語言學，不但可以幫助讀者克服讀經時的語言障礙，更可作為探索古代漢語的重要憑藉。」³⁸魏晉佛典詞彙的研究將會增進漢語詞彙史的研究。本文選擇的竺法護，是西晉時期譯經數量最多的譯經師；對於中古詞彙史的研究有著舉足輕重的影響。也由於在詞彙中雙音詞佔有極大的比例與數量，故以《普曜經》（八卷本）中的雙音詞為主要研究對象，盼望為佛經專門辭典的編纂提供棉薄之力；此經的翻譯時代已是竺法護晚年，據《出三藏記集》的記載：

《普曜經》，永嘉二年太歲在戊辰，五月本齋。菩薩沙門法護在水寺，手執胡本，口宣晉言，時筆受者，沙門康殊、帛法巨。³⁹

原為月支人的竺法護翻譯《普曜經》的境界此時已能「手執胡本，口宣晉言」，據此判斷當是具有相當程度的個人譯經風格。如同朱慶之所肯定的：「中古時期的漢文佛典以其數量和質量而言應當用來作為中古詞彙史研究的主體語料」。⁴⁰期望本文研究的成果可增進學人對佛典的研讀能力，有助於瞭解中古時期詞彙雙音化的發展過程，更希望脫離早期佛典對一般大眾普遍存有的深奧難懂觀感。

³⁷ 以上參李維琦《佛經續釋詞》，湖南：岳麓書社，1999，頁1~12。

³⁸ 竺師家寧〈認識佛經的一條新途徑〉，《香光莊嚴》，第五十五期，頁9。

³⁹ 《大正藏》第55冊《出三藏記集》卷第七，頁48。

⁴⁰ 朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992，頁3。

第三節 前人研究成果略論

自唐代的幾部佛經音義類書開始，千餘年來幾乎沒有任何佛經音義專書出其右者；由於學科的分類，能以語言學方法研究佛典仍是近代才新興的領域。就漢譯佛典的語法、詞彙而言，內地與日本的學者確實有較早的關注，且已有相當成果；以下分別就專書與學位論文作概略探討：

壹、專書部分

在語法與詞彙學上，王力的《漢語詞彙史》（北京：商務印書館，1993）與史存直《漢語詞彙史綱要》（華東師範大學出版社，1989）介紹了漢語詞彙在歷代如何形成的過程，太田辰夫的《漢語史通考》（重慶：重慶出版社，1991）更將漢語分為上古、中古、近古與近代四部分，尤其中古部分論及了許多佛經的語法結構問題；另一著作《中國語歷史文法》（北京：北京大學出版社，1987）以近代語法學的分類方式對漢語作逐字深入分析；而何樂士與楊柏峻合著的《古漢語語法及其發展》（北京：語文出版社，1992）共分為上、中、下三編，上編為概述，對古漢語的特點、詞法與句法作了簡要的論述。中編為詞類，列舉眾多學者研究的結果；下編則為句法，對謂語的各種結構及複句的構造作了詳盡的呈現。竺師家寧的《漢語詞彙學》（台北：五南圖書出版，1999）除了說明「詞形結構」外更詳細討論了「複音節詞」的構詞方式，引證了許多佛經詞彙的部分。

其次在佛經語言學上，俞理明的《佛經文獻語言》（四川：巴蜀書社，1993）首先自歷史背景、譯經師、漢語史介紹佛經語言，證明「佛經用語是最早的白話文」的說法；再從佛經用語來研究「代詞」在中古的演變情形。李維琦的《佛經釋詞》（長沙：岳麓書社，1993）與《佛經續釋詞》（長沙：岳麓書社，1999）則是專門研究佛經詞語的著作，所列的是一般詞彙於佛典中的特殊用法，非只針對佛學術語的討論。朱慶之的《佛典與漢語詞彙研究》（台北：文津出版社，1992）原為博士論文，可謂佛典語言研究者的必備專書之一。書中自文體、語體與來源三方面來查考佛典語言的風格，再以微關與宏觀的角度作詞彙比較。此外竺師家寧的《佛經語言初探》（台北：橡樹林文化出版，2005）也以古今同詞義異的角度說明了佛經語言與一般詞彙的差異處。

貳、碩博士論文部分

梁曉虹的碩士論文《漢魏六朝佛經意譯詞研究》（《法藏文庫》，67冊，1985）中，是較早研究佛典詞彙的著作，文中常用「佛家語」稱之；同時也說明了解釋佛學名相的難處，故只針對一般的意譯詞作說明。直至其博士論文《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》（《法藏文庫》，66冊，1991），對佛典詞彙才有更系統化的分析；除了列出意譯詞、音譯詞外，還有「梵漢合璧詞」與「佛化漢詞」、佛教成語等。在佛典對漢語詞彙雙音化與口語化的過程有深入研究。

王兵的碩士論文《魏晉南北朝佛經詞語輯釋》（《法藏文庫》，67冊，1996）裡，以訓詁方式考察了三十五個在魏晉佛經中的「新」詞彙，這些是以往辭書未收入的「新」義或辭書所誤釋者，對佛經詞彙有進一步的認識。胡敕瑞的博士論文《論衡與東漢佛典詞語比較研究》（《法藏文庫》，69冊，1999），自論衡與東漢佛典中單音詞及雙音詞的新舊詞、詞義、詞語的結構與詞語的搭配上作比較，得出了佛典本身有前期譯經和後期譯經的差異結果；前期譯經的複音節詞與口語化是較多的，後期譯經則是文言詞多、新義也多。再看到陳文杰的博士論文《早期漢譯佛典語言研究》（四川大學，2000），指出了佛典慣用四字一句的文體有受到整個漢語修辭背景的影響，同時可能也受到道家道教文體風格的影響；如《老子》、《莊子》、《靈棋經》等，也討論到佛典虛詞的複音化與詞義表達的問題。

高婉瑜的博士論文《漢文佛典後綴的語法化現象》（中正大學，2005）是從「語法化」的角度來描繪「漢文佛典後綴」的演變歷程。其選定的對象有：「子」、「兒」、「頭」等，自這些後綴的考察中找出佛典後綴的特色、語法化規律和歷程。此文的研討，有助於澄清漢語詞綴和西方詞綴的異同，及漢語派生的構詞方式。黃素真的碩士論文《六度集經詞彙研究》（中正大學，2005）與本文同是針對早期漢譯佛典的詞彙研究，詳盡分析了此經詞彙的語法與詞義；特別的是康僧會是於三國時期的吳國譯出此經，與西晉的竺法護約略同時代，期盼本文的研究成果對於比對二譯者間慣用詞彙的差異能提供些許材料。而釋德安法師的碩士論文《無量壽經譯者考—以佛經語言學為研究主軸》（南華大學，2005）是由文體、句法與詞彙三方面考證出《無量壽經》的譯者為竺法護，此論文的提出更證明了佛經語言學在考證上實有獨到之處。

參、前人研究探討

本文對於前人的研究上要說明的是，許多學者皆是自大範圍來研究的，如以東漢或魏晉南北朝為劃分；即使作了斷代分期，終究是大範圍。誠然大方向的研究成果比較顯而易見，唯只重視了年代的不同，反而容易忽略譯經者的背景、種族、習慣、地域甚至譯者本身的學養等因素，確實存有差異的情形；也就是「譯經者的語言風格」。

相信縱使譯經者年代相同，不同人所譯出的經典其用語並非必然相同。處於相同時期若完全等同視之，將難以察覺譯者間存在任何語言差距。佛典的長期、大規模翻譯，對於整個漢語詞彙史的影響並非單純的一般事件，特別是魏晉時期；一時間湧入了記載龐大外來異國文化的典籍，並非純粹的大範圍量化數據即可解釋一切的詞彙現象。例如僅是相同屬於魏晉時代，則康僧會譯出的《六度集經》與竺法護譯出的《普曜經》就完全不存在任何語法詞彙的差別，但是事實並非如此。（如前者將「轉輪聖王」譯為「飛行皇帝」）佛典語言學的發展至今，確實有必要對具有影響力的譯者作語言風格的進一步分析；尤其是曾經翻譯超越百部經典的竺法護來說。

即使如葛維鈞的碩士論文〈從正法華經看竺法護的翻譯特點〉（《法藏文庫》，71冊）或梅迺文的單篇論文〈竺法護的翻譯初探〉（1996，《中華佛學學報》，第九期）從經典的考證方面，有意識到必須對竺法護翻譯的佛典作探討，然而並非自語法詞彙的角度出發；篇數較多者唯竺師家寧發表許多對西晉詞彙研究的論文，例如〈早期佛經詞彙之動補結構研究〉（1997，《中正大學學報》，第八卷第一期）、〈西晉佛經詞彙之並列結構〉（1999，《中正大學中文學術年刊》，第二期）以及〈早期佛經詞動賓結構初探〉（1999，《中正大學學報》，第十卷第一期）等，其研究結果均為後來的學人開拓了新的領域。

除了黃師國清的單篇論文〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉（2001，《中華佛學研究》第五期）有從語言的角度分析，與周曉雯的碩士論文《兩晉佛典之副詞研究—以兩部法華經之譯品為主》（2002，南華大學）以及釋德安法師的碩士論文（見前文）對竺法護的譯著有多所詞彙研究的著墨，目前專門針對竺法護所譯的經典，從事語法、詞彙學等研究的論文尚有許多空間，此將是本文努力的方向。

第四節 研究方法

詞彙的選擇必然涉及佛學專門術語問題，即是對哲學名相的解釋；然此又是另一學門，不深究討論的原因在於考訂上與學術領域的限制。例如以「格義」方式解釋佛典的魏晉時代，就在鳩摩羅什尚未譯入大量「般若」系統的經典以前，爲了討論何爲「般若」、「空」之義，竟產生了「六家七宗」的分歧意見，直至羅什弟子僧肇所著的《不真空論》一出，方才休止了數百年的法義之爭。⁴¹佛學名相的詞彙由於關係到哲學的邏輯分析與原典的語言問題，在本文並無法作深入研究，只能以概略性的介紹。

而在語料的選擇方面，主要是以佛經爲主軸。字詞考訂的義項盡量限定在佛典的範圍內，避免產生如「格義」般的狀況；而使用「以經解經」、「以經證經」的方法，自上下文推求其語法、詞義等。

詞彙學的內容包含了詞形、詞義、詞變與詞用。而朱慶之先生在對《中本起經》作詞彙研究時，是自口語詞與俗語詞、複音節詞與詞的構成方式三方面著手；口語詞主要指的是日常用語和方言，俗語詞則是相對於雅正之語。複音節詞爲包含了雙音節以上的詞。而詞的構成方式可分爲「實語素」如「行」、「取」、「切」等字；「虛語素」如「復」、「自」、「爲」等字。再將《中本起經》分爲新詞與新義兩大類作微觀的詞彙研究。其文中對「新」字的定義爲，「大約不早於東漢」出現的詞彙。然而究竟何者堪稱新詞或新義？判斷上並無法絕對區分，因而說「其中的誤差在所難免，祇能算作『不是辦法的辦法』」。⁴²爲避免此誤差，對魏晉時期單一經典的詞彙研究確有其必要。本文的研究將重心放在雙音詞的構詞方式以及詞義的分析，在分類方法上以「語法學」爲主，內容則重在詞義考釋。如構成「合義複詞」即有五種方式：並列式、主從式、動賓式、動補式與主謂式；⁴³可將詞彙作基礎區分。其次本文在選詞的步驟上，首先蒐羅所有《普曜經》的雙音詞，再依照構詞方式分類；於分類下逐一分析雙音詞詞義，各自屬於何種語法功能，藉以判定此詞於本經中是否爲以往未曾發現的「新詞」、少用的「特殊詞」或者是舊詞在本經中另有「新義」的現象。分類上名詞、動詞與形容詞等，

⁴¹ 呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982，頁49～65。

⁴² 朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》，台北：文津，1992，頁58。

⁴³ 竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁54。

由於多具有實在的詞彙意義與單獨成詞的特性，故為實詞；而連詞與語氣詞則為虛詞，本文將著眼在實詞的討論。以下列出本論文在考訂雙音詞詞義上具體的研究方法：

一、自共同相近時代的經典相互參照，以求得雙音詞共同的義項，是為「共時」的「以經解經」方法：藉由上文與下文以推敲整句乃至整段的文意，盡可能將同經典所有相同的雙音詞列出，以量化的分析對照解決詞義問題，是共時的「義素分析法」。⁴⁴此方法除了可察覺譯經者的慣用詞彙是哪些外，更可查出此慣用詞彙對於譯經者是偏向何種義項的解釋，即可藉此蠡測譯經者的語言風格面貌。以下自《普曜經》舉出雙音詞「究竟」作比對：

- (一)諸賢者等，可共俱往問于菩薩，何所種姓，最後**究竟**一生補處；應往降神處於胞胎。（論降神品第一）
- (二)不以習離欲，舍邪能**究竟**；是故得閒靜，宣佈順慈心。（論降神品第一）
- (三)戒定及智慧，此及無量稱；**究竟**所生安，當侍彼大聖。（降神處胎品第四）
- (四)處胎無垢著，覺寤老病死；悅心侍**究竟**，志懷奉恭敬。（同上）

以上的「究竟」詞條於一般辭書所釋常為「至極」之義，然在《佛光大辭典》中，列出「究竟」之梵語為 *uttara*，音譯鬱多羅。是形容「至高無上的境界」，或「對事物徹底極盡」之義。前者如佛陀示現至高無上的真理，即稱為「究竟法身」；大般涅槃顯示了佛教最終目的，即稱為「究竟涅槃」。後者如以不退願心而成就誓願者，稱為「究竟願」；是為讚仰彌陀本願力之語。⁴⁵就語法觀之，例一是作名詞的修飾語，置於名詞之前；例二作不及物動詞，後不接賓語；例三是作動詞用，後接賓語；例四則是作名詞用，在句子中擔任賓語。⁴⁶可知「究竟」在佛經中是專有的佛學詞彙，代表的是「至高無上的境界」，並非只是一般所認知的「推求到極點」之義。

⁴⁴ 參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁 349。

⁴⁵ 參閱佛光大藏經編修委員會，1988，《佛光大辭典》，高雄：佛光山文教基金會，頁 2986。

⁴⁶ 以上「究竟」一詞研究參閱竺師家寧《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005，頁 60~69。

二、自歷時的比較中求得詞義的演變、分化過程：此部分即是閱讀佛典時容易誤解詞彙意義的地方。以下舉《普曜經》與《南宋元明禪林僧寶傳》皆有的雙音詞「大家」：

(一)始出嫁時，有願生男子者，必當與作甘美肴膳，祠山樹神。時長者女，生得一男，心中歡喜。千頭牛輾轉相飲，取其淳乳用作乳糜，欲祠樹神，即便遣婢先往掃除。婢見佛坐不識何神，還啟大家掃除已竟；樹下有神端正殊好，非世所見。（六年勤苦行品第十五）

(二)山僧在侍者察兩年，弄盡機關，盡伎倆，直是沒湊泊它處。所以知其為大慧嫡孫，今有炷香供養它，也要大家證明。⁴⁷（元叟端禪師）

「大家」一詞現今看來相當稀鬆平常，就詞形詞義判斷並無任何特異之處。如同例二中「大家」的詞義淺顯明白，是多數的眾人；然而例一的「大家」卻是與「婢」相對的，是婢女對主人的尊稱，只有單數。可知魏晉時期的佛經詞彙即使詞形與今人所使用的相同，詞義並非全然相同；除了少見或特殊的雙音詞外，要能判別出現今的常用詞在佛經中其實另有他義，對常人而言實屬不易。由此處可理解佛經的難讀難懂原因之一。

三、同義複合詞的考察：在雙音詞的複合過程中，相同的詞義會彼此「沾染」，即相互影響；因此可自同義詞的連用得出該雙音詞的共同義項。例如《普曜經》中的「校飾」詞條：

諸床座具二萬二千，門戶軒窗，講堂棚閣；校飾嚴整，豎眾幢蓋。交露精舍布散眾華，青蓮芙蓉。（論降神品第一）

《漢語大辭典》（冊4頁1004）列此詞條為「裝飾」義，「校」字在此有裝飾義的判定，乃是一同與「飾」字並列之故。

如前所述，魏晉南北朝正為漢語演化的過渡期，期望藉由對本經雙音詞的探究能對漢語的雙音化過程提供些許佐證之處。而研究期間亦希望對原始資料多作

⁴⁷ 《大正藏》第79冊《禪林僧寶傳》卷第十，頁626。

考訂，避免與後來的衍生詞或已改變的詞義產生混淆。此外特殊、少見的雙音詞在經中扮演何種意義及語法功能，也可經由雙音詞的歸納與分析得以窺見竺法護在《普曜經》中語言風格的傾向；進而得知有哪些是屬於西晉當時的口語用詞與俗語用詞，得以對漢語詞彙增添一些新材料。

本論文來源資料以日本大正年間修訂的《大正新脩大藏經》為底本，由新文豐影印出版，七二年修訂版；《普曜經》經號 186，共八卷，收錄於第三冊。而在雙音詞的引證上則以慧琳的《一切經音義》、《漢語大詞典》（以下或約略簡稱《大詞典》）、丁福保《佛學大辭典》與《佛光大辭典》等工具書為基礎參考材料，以確切掌握詞彙意義與詞形產生的時代。本文的研究是著眼在佛經中的詞彙及其部分義項有未收錄於辭書中的現象，也盼望得出的結果可為以上等辭書達到部分的添補作用。

第二章 竺法護與《普曜經》的編譯

第一節 譯者生平與譯經概況

現存竺法護的生平記載最詳細者，均存於歷代各經錄與各家《高僧傳》中，而法護所譯出經典的部數與卷數是堪稱當時第一者，造成影響的層面不言而喻；以下即分二部分介紹：

壹、竺法護生平研究

譯經師竺法護梵名曇摩羅刹（Dharmarakṣa 或作達磨羅察），是世代居於敦煌的月支人。原以支為姓，由於八歲時即依止外國沙門竺高座出家，故隨後從師改姓竺。梁·僧祐《出三藏記集》中形容其「誦經日萬言，過目則能。天性純懿，操行精苦；篤志好學，萬里尋師。是以博覽六經，涉獵百家之言。」¹此道出了青年時期法護於儒道二家的經籍已多所瞭解，更見其求學熱忱。然而處於曹魏末年的當時，所瀰漫者卻僅是對寺廟與佛像崇拜的風氣；法護有鑒於群眾昧於對佛學義理的認知，遂憤而決心宏法，隨師西行遊歷諸國。

過程中通曉了西域三十六種語言文字「護皆遍學。貫綜詰訓，音義字體，無不備識。」²；接著將所搜集的眾多原典攜回，由敦煌到長安，展開了沿路譯經的旅程。持續抱持「孜孜所務，唯以弘通為業」的態度，乃至於「終身譯寫勞不告倦」；³自不同語言的經籍譯為晉文。若以永嘉二年（公元 308 年）作為法護譯經的最後記錄，從其首次譯經的泰始二年（公元 266 年）開始計算，一生中至少有四十二年的歲月在譯經上。⁴

史上關於法護德行事蹟的記載有二。時值晉武帝末年，法護率眾弟子隱居於山林中譯經，其間幸仰賴一清泉供眾澡漱；然不久後卻有上山砍柴者染污了水源，致使泉水枯竭。法護因此感嘆「人之無德遂使清泉輟流，水若永竭真無以自給。」正當一行人正準備離去時，清泉竟再度湧出；此事件支遁曾為之贊云：「護

¹ 參閱《大正藏》第 55 冊《出三藏記集·傳上卷第十三》〈竺法護傳第七〉，頁 97。

² 同上註，第 50 冊《高僧傳·卷第一》，頁 326。

³ 參閱《大正藏》第 55 冊《出三藏記集·傳上卷第十三》〈竺法護傳第七〉，頁 97。

⁴ 竺法護的卒年參閱湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局，1992，頁 161。

公澄寂，道德淵美；微吟窮谷，枯泉漱水。邈矣護公，天挺弘懿；濯足流沙，領拔玄致。」後人皆謂此乃「幽誠所感」之致。⁵

李尚全於〈「敦煌菩薩」竺法護的生平及其佛學思想〉一文中將此時期的法護稱為「草創關河學派時代（公元 290—306 年）」，指出「關河學派」為漢傳佛教史上最早的學派之始，其後經過東晉道安的努力，為姚秦鳩摩羅什的譯經等，創造了培養學僧的環境。⁶此時已達晚年的法護，曾立寺於西晉京都長安青門外，由於其性德流芳使得聲蓋遠近，咸來宗奉的僧侶徒眾已達千數之多。有一關中望族久聞法護名聲，為探虛實遂向其偽稱急需求錢二十萬，目的於測試法護品德。然法護並未回應，而是隨侍在旁年僅十三的沙彌竺法乘答曰：「和上意已相許矣」；來客一聽此言立即便退。法乘說道：「觀此人神色非實求錢，將以觀和上道德何如耳。」未料隔日此客竟帶領其宗家一百餘口，面詣法護親請為之傳授五戒，並且表明前日真正來意；於是四方士庶一時聞風嚮集，傳為美談。

儘管推崇者眾，法護依然未嘗停止弘法與譯經事業；直至晉惠帝因時局混亂才西奔關中，百姓也因此四處流移。法護被迫與門徒避地至昆池，最後因病圓寂；享年七十有八。由於其原居敦煌，故後人尊其為「敦煌菩薩」；孫綽曾著有《道賢論》，以天竺的七位僧人與當時的竹林七賢相比，將法護比擬為山濤（巨源）並云：「護公德居物宗，巨源位登論道。二公風德高遠，足為流輩；其見美後代如此。」以讚其盛德。⁷

貳、竺法護的譯經及其影響

竺法護最早的譯經紀錄是出自晉代道安的《綜理眾經目錄》（又稱《道安錄》），⁸此書雖以散佚，幸而梁朝僧祐的《出三藏記集》保全了部分。這說明了當時對法護經錄的記載早已是含混不清的情況，如《歷代三寶紀》的〈譯經西晉〉所述：「遭值亂世錄目星散，更相錯涉信有是焉；所以雜錄及諸別記，多注

⁵ 以上竺法護事蹟參閱《大正藏》第 50 冊《高僧傳·卷第一》，頁 326。

⁶ 參閱李尚全〈「敦煌菩薩」竺法護的生平及其佛學思想〉收錄於《敦煌學輯刊》第 1 期，蘭州：敦煌學輯刊編輯部，2004，頁 79。

⁷ 以上事蹟參閱《大正藏》第 55 冊《出三藏記集·傳上卷第十三》〈竺法護傳第七〉，頁 97。

⁸ 參閱鎌田茂雄 著，關世謙 譯《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司，1991，頁 38。

竺法護出。故知今之所獲審是護公翻譯不疑。」⁹可知《出三藏記集》是在《道安錄》的基礎下編成的，據此才得知法護的譯經有一百五十九部、三百零九卷；然而在僧祐當時仍存在的寫本僅有九十五部、二百零六卷。此後又漸有佚失，至唐代智昇的《開元釋教錄》中，重新刊定法護譯本存在的剩九十一部、二百零八卷；不同的是智昇提到先前僧祐混淆的部分：

護世居燉煌而化道周洽，時人咸謂之燉煌菩薩也。眾錄或云月支菩薩，亦云天竺菩薩者；斯皆重其德稱美其號也。然法護者，此土翻名曇摩羅剎，西方梵稱。而梁僧祐錄及隋法經錄內立為二人，云各別出經小非詳審也。今詳檢群錄，護所出經多少不定。長房錄中其數彌眾，今細尋括多是別生等經，有非護公所出不可足為正譯之數；今為實錄故總刪之如後所述。¹⁰

這是說《出三藏記集》中僧祐把曇摩羅剎與竺法護分開，誤以為是兩人，其實是同一人，以為其收錄的才是正確的。儘管如此呂澂於《中國佛學思想概論》指出，《開元釋教錄》還是有將一些未署名譯者或他人的譯本混進去的情形，其實只有七十四部，一百七十七卷。¹¹

以上所述均是以永嘉二年（公元 308 年）為法護最後的譯經紀錄，然而李尚全卻提出凡是《僧祐錄》或《開元釋教錄》所載的，自西元 290 年後法護譯出的佛經，皆出於其學生之手；其主張學界尚無確切定論，故本文未從其說。¹²近代學者又考證出另有十種原認為已佚失的法護譯本，現經判定依然存在，只是誤題為他人所譯者，分別為：《無量清淨平等覺經》二卷、《般若三昧經》一卷（上兩種舊題支婁迦讖譯）、《舍利弗悔過經》一卷、《溫室浴洗眾僧經》一卷、《葉結經》一卷、《（木奈）女耆域因緣經》一卷、《大六向拜經》一卷（上五種舊題為安世高譯）、《舍利弗摩訶目犍連遊四衢經》一卷（舊題康孟祥譯）、《梵網六十二見經》一卷、《貝多樹下思惟十二因緣經》一卷（上兩種舊題支謙譯）。

⁹ 節錄自《大正藏》第 49 冊《歷代三寶紀·卷第六》〈譯經西晉〉，頁 64。

¹⁰ 同上註，《開元釋教錄·卷第二》〈總括群經錄上之二〉，頁 496。

¹¹ 參閱呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982，頁 41。

¹² 參閱李尚全〈「敦煌菩薩」竺法護的生平及其佛學思想〉收錄於《敦煌學輯刊》第 1 期，蘭州：敦煌學輯刊編輯部，2004，頁 79。

¹³因此總計共為八十四部。特別的是近年由德安法師所發表的〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉一文中，自文體、句法與詞彙三方面考訂，以往認為是佛陀跋陀羅與寶雲共譯的《無量壽經》實為法護所譯；若是則為其譯經數量又增添了一筆。¹⁴

法護的譯典有大乘與部派阿含等內容，而由其數量可知偏向方等類，依《大正藏》分類即包含了「般若」部、「法華」部、「華嚴」部、「寶積」部、「大集」部、「涅槃」部、「密教」部等經、律類，又有本緣部經類等，《普曜經》即屬本緣部經類；大乘主要通行的典籍具備甚詳。如屬於「般若」部《光讚般若經》的譯出，正迎合了魏晉盛行的清談、玄學風氣，促成了道家「無」思想與佛家「空」思想的進一步交流。屬於「華嚴」部的《漸備一切智德經》本為其後《華嚴經·十地品》的異譯，其中的「菩薩十地」，則是建構了大乘菩薩修行成佛的實踐過程；另外《如來興顯經》提出「法身慧體，究竟無相」的「法身」思想，亦奠定了唐代「華嚴學」的基礎。

而在所有譯經中帶給漢傳佛教最大影響的，當是譯出「法華」部的《正法華經》；這部經自太康七年八月十日開始譯，到同年九月二日完成。法護是首位將此經全部譯出的人，十卷前後竟只用了二十二天，成果確實驚人。¹⁵此經於佛教的重要性有二：一、首次將觀音信仰介紹到中華者，其〈光世音普門品〉中的「光世音菩薩」即是後人所熟悉的「觀世音菩薩」，由於〈普門品〉詳載了菩薩的因緣與稱其名的宏大願力，使得其信仰遍佈整個北傳佛教；乃至有「家家彌陀佛，戶戶觀世音」諺語的產生。二、是以大攝小、究竟一乘思想的濫觴，為大乘融攝小乘，將三乘融為一乘；此說充分調和各項對立，為唐代「天台學」核心，智者與賢首均依循此說為宗。此經於姚秦時鳩摩羅什再度譯成《妙法蓮華經》，由經中內容可知多少參考了法護的譯本，是目前佛教界普遍通行的版本。

說到「寶積」部值得一提的是，若德安法師考證的《無量壽經》實為法護所譯，則其幾乎完備了整個方等經典的主要內容；因為此經乃中土「淨土宗」所尊崇的「三經一論」之一。¹⁶無怪乎道安要稱讚「護公菩薩人也。尋其餘音遺迹，

¹³ 以上十本參閱呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982，頁329。

¹⁴ 參閱釋德安〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉，嘉義：南華大學，2005，頁143~150。

¹⁵ 參閱《大正藏》第55冊《出三藏記集序·卷第八》〈正法華經記第六〉，頁56。

¹⁶ 「三經一論」分別為：《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》與《無量壽經優婆提

使人仰之彌遠。夫諸方等無生諸三昧經類，多此公所出；真眾生之冥梯。」¹⁷可見法護的努力在當時的佛學界並未被埋沒。

至於法護翻譯的風格，自《大正藏》諸譯家比對，有著忠於原本且不厭詳盡的特色，與部分譯家常有刪略繁複文句的傾向不同。僧祐形容其「言準天竺，事不加飾」，在經文的修辭上是「辭質勝文」；道安考察其譯的《光讚般若經》內容是「事事周密」的作品。¹⁸再者評論其譯的《漸備一切智德經》是「說事委悉」，《首楞嚴三昧經（法護重譯本）》則是「委於先者」。¹⁹近代的呂澂亦提出看法：

應該指出，竺法護的這種譯風，很有好處。因為印度文字本身就是繁複而嚴密，一加刪節，就把原來的結構打亂了。般若一類的思想是很闊大的，但思想總要透過具體的事例來說明，因此「逐事而明之」，就是它結構上的一個特點。²⁰

從認識不同文化的角度來批判法護的譯經，其實是比較中肯的；其忠於原典的風格亦有助於對西域語言或梵語的理解。儘管鳩摩羅什評其翻譯《正法華經》時，曾出現「言過質」的情況；²¹誠如呂澂所言當是無可厚非法護之處。

而法護原典的取得除了有親往西域搜集的以外，根據經錄的記載，仍有許多是經由不同地區的人帶來的。如《光讚般若經》是來自于闐祇多羅，《阿惟越致遮經》來自龜茲副使羌子侯，《不退轉法輪經》亦來自龜茲。《賢劫經》來自罽賓沙門，《文殊師利淨律經》是法護在洛陽時遇到一位西域寂志而翻出，《修行道地經則》是一位罽賓文士竺侯征若，帶到敦煌給他的；可見其交遊之廣闊。²²法護翻譯的過程所耗費的歲月既漫長，亦非唯獨一時一地；想當然必有助手為其執筆、校稿。如聶承遠與其子聶道真，及法護的弟子竺法乘、竺法首、張仕明、張仲政、張玄伯、孫休達、陳士倫、孫伯虎、虞世雅等。

舍願生偈》，參閱佛光大藏經編修委員會《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988，頁 641。

¹⁷ 參閱呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982，頁 43。

¹⁸ 以上引號原句參閱《大正藏》第 55 冊《出三藏記集序·卷第七》，頁 48。

¹⁹ 同上註，《出三藏記集序·卷第九》，頁 62。

²⁰ 引自呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982，頁 42~43。

²¹ 原文如後：「昔竺法護出正法華。受決品云：『天見人人見天』，什譯經至此乃言曰：『此語與西域義乃同，但在言過質。』」，參閱《大正藏》第 49 冊《歷代三寶紀·卷第八》〈譯經符秦姚秦〉，頁 79。

²² 參閱李尙全〈「敦煌菩薩」竺法護的生平及其佛學思想〉收錄於《敦煌學輯刊》第 1 期，蘭州，2004，頁 79。

其中對法護翻譯事助益最大者，首推聶承遠父子與弟子竺法乘。「明練有才理」的聶承遠除了擔任筆授外，同時常協助文句的參正；現存的《超日明三昧經》即是法護譯完後，再經由其刪改而成的。²³其子聶道真文采過人且通達梵語，於法護圓寂後更繼承其志，獨自翻譯了一些經典；進而將法護譯過的經籍彙編目錄，即為後世所稱的「聶道真錄」（《大正藏》又稱「竺法護錄」）。弟子竺法乘以八歲時即跟隨法護出家成為沙彌，慧皎形容其「幼而神悟，超絕懸鑒過人」；自小即隨法護譯經、講學。尤其是法護在敦煌的期間，竭盡所能地教化人心「忘身為道，誨而不倦」，進而「使夫豺狼革心戎狄知禮，大化西行」；實功不可沒。孫綽的《道賢論》，將法乘比擬為竹林七賢的王戎（濬衝）²⁴，於此更見法護的教導有方。竺法護終其一生為了理想犧牲奉獻、不遺餘力，為當時的佛學界開拓了一番新的局面；僧祐於其傳記中最後更讚歎道：「經法所以廣流中華者，護之力也」。²⁵

²³ 以上事蹟參閱《大正藏》第 55 冊《出三藏記集·傳上卷第十三》〈竺法護傳第七〉，頁 97。

²⁴ 以上竺法乘事蹟參閱《大正藏》第 50 冊《高僧傳·卷第四》〈竺法乘六〉，頁 347。

²⁵ 同上註，第 55 冊《出三藏記集·傳上卷第十三》〈竺法護傳第七〉，頁 97。

第二節 《普曜經》的版本考察與文體內容

竺法護譯經確切的數量及其譯本的確認目前仍有幾種說法，歷代經錄的記載均多有出入。而有關佛傳部分，多達八卷的《普曜經》是漢地第一本詳細記載佛陀一生的故事典籍，此經的譯出也使得本土流傳的佛傳故事臻於完善；不同於以往的《中本起經》等僅有二卷。其有別於文言的體裁與富有想像力的內容，更對傳統文學帶來了新的刺激，分述如下：

壹、《普曜經》的版本考察

有關佛陀的傳記可分兩類，一類是講述釋迦牟尼降生人間後，希達多太子至出家成佛的佛傳故事，另一類則是講佛陀生前身為「菩薩」尚未成佛時某世行善的本生故事；《普曜經》即屬於佛傳故事。

漢譯佛典中最早有記載相關佛傳故事者，察考《大正藏》有東漢曇果與康孟詳共譯的《中本起經》，及同時代竺大力與康孟詳合譯的《修行本起經》。其後依次為東吳支謙譯的《太子瑞應本起經》、西晉竺法護譯的《普曜經》、北涼曇無讖譯的《佛本行經》、東晉迦留陀伽譯的《佛說十二遊經》、劉宋求那跋陀羅譯的《過去現在因果經》、同時代寶雲譯的《佛本行經》，接著即是隋闍那崛多譯的《佛本行集經》、唐地婆訶羅譯的《方廣大莊嚴經》與唐義淨譯的《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，最後加上北宋法賢譯的《眾許摩訶帝經》等；此外另有整部經完全為偈頌體裁，由北涼曇無讖所譯的《佛所行讚》。以上經典雖說圍繞同一主題，然所述卻是各有千秋，篇幅更是大相逕庭；例如《中本起經》僅兩卷，而《方廣大莊嚴經》卻多達十二卷。

比對《普曜經》與先於其前所出的《中本起經》、《修行本起經》與《太子瑞應本起經》內容發現，竺法護譯此經時多少參考了《太子瑞應本起經》的部分經文；如《普曜經》〈行道禪思品第十九〉中的一段：

承事諸佛，積德無量；累劫勤苦，功不唐捐。今悉獲之，喜自歎曰：今覺佛極尊，棄婬淨無漏。一切能將導，從者必歡豫。天福之報快，妙願皆以成。

敏疾得上寂，吾將逝泥洹。²⁶

而與《太子瑞應本起經》相對應者為：

承事諸佛，積德無量；累劫勤苦，不望其功。今悉自得，喜自說曰：今覺佛極尊，棄婬淨無漏。一切能將導，從者必歡豫。天福之報快，妙願皆得成。敏疾得上寂，吾將逝泥洹。²⁷

以上與《普曜經》不同者僅有「不望其功」、「今悉自得」與「喜自說曰」三句，證明了法護譯經時參考了《太子瑞應本起經》是無庸置疑的。而同時亦可推測支謙在翻譯《太子瑞應本起經》時，或許亦參考了先於其前翻譯的《修行本起經》；列舉相對應者如下：

承事諸佛，積德無量；累劫勤苦，不忘其功也。今悉得之，善自頌曰：作福之報快，眾願皆得成。速疾入眾寂，皆得至泥洹。今覺佛極貴，棄婬淨無漏。一切能將導，從者必歡豫。²⁸

此二經最大的差異在於偈頌的排序，是前四句與後四句的調換，其餘用字大多雷同。如此是否可判定《普曜經》的原譯本是取自於其前的二經？答案是否定的。理由有二：一、卷數不同。《中本起經》、《修行本起經》與《太子瑞應本起經》均為二卷本，不及二萬或三萬字；《普曜經》為八卷本近七萬多字。二、譯本不同。費長房曾云《修行本起經》是「曇果與康孟詳，於迦維羅衛國齋梵本來」，²⁹自古以來由西域帶回所謂的「梵本」，指的其實並非同一語言；或為于闐語、粟特語、龜茲語等。而梅迺文的〈竺法護的翻譯初探〉一文即指出，法護翻譯的《普曜經》原文可能是犍陀羅語，而書寫的文字則是佉樓文。³⁰唯可確定

²⁶ 參閱《大正藏》第 3 冊《普曜經·卷第六》〈行道禪思品第十九〉，頁 522。

²⁷ 同上註，《佛說太子瑞應本起經·卷下》，頁 478。

²⁸ 參閱《大正藏》第 3 冊《修行本起經·卷下》，頁 471。

²⁹ 引自《大正藏》第 49 冊《歷代三寶紀·卷第四》〈譯經後漢〉，頁 54。

³⁰ 梅迺文，〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》，第九期，1996，台北：中華佛學研究所，頁 58。

的是根據隋代沙門法經等撰的《眾經目錄》所載，《修行本起經》、《太子瑞應本起經》與《過去現在因果經》乃同本異譯的經典。³¹

現存經錄上關於《普曜經》同本異譯的版本有四，明佺的《大周刊定眾經目錄》列出了前三部的詳細資料：

- 一、蜀《普曜經》一部八卷。右初出。
- 二、《普曜經》一部八卷。（一名《方等本起經》第二譯一百八十二紙）。右晉懷帝永嘉二年竺法護於天水寺譯。出《長房錄》。
- 三、《普曜經》一部八卷。（或六卷第三譯）。右宋元嘉四年沙門智嚴寶雲等譯。出《長房錄》。以上三經同本別譯。³²

第四部另見智昇《唐開元釋教錄》第九卷〈總括群經錄上之九〉的「大唐傳譯之餘」，是由地婆訶羅所譯出的：

《方廣大莊嚴經》十二卷（一名《神通遊戲》，第四出；與竺法護《普曜經》等同本。見《大周錄》：「永淳二年九月十五日，於西太原寺歸寧院譯訖，沙門復禮筆受。」）³³

以上三部三國魏晉時期經名同稱為《普曜經》的，於《大正藏》中現今獨存法護的譯本，餘皆已散佚無法參照。其中較值得疑義者為《大周刊定眾經目錄》所載的「蜀《普曜經》」，其標明「初出」即是首次翻譯，然是由何人何時何地譯出均不詳。僧祐的《出三藏記集》亦未收錄此經，《唐開元釋教錄》中描述的「似是蜀土所出，在魏吳錄」是《大正藏》所有經錄裡僅有的相關紀載；³⁴此「魏吳錄」筆者認為是目前已失佚，在當時由釋道流及竺道祖所編纂的《魏世錄》與《吳世錄》。然二人年代屬東晉，竺法護譯出《普曜經》時仍在西晉；或許其所收錄者其實是竺法護的譯本，仍有待考證。

³¹ 參閱《大正藏》第 55 冊《眾經目錄·卷第三》〈眾經異譯二〉，頁 129。

³² 同上註，《大周刊定眾經目錄·卷第四》〈大乘重譯經目卷之三〉，頁 397。

³³ 同上註，《唐開元釋教錄·卷第九》〈總括群經錄上之九〉，頁 563。

³⁴ 參閱《大正藏》第 55 冊《唐開元釋教錄·卷第十四》〈別錄中有譯無本錄第二之一〉，頁 628。

貳、《普曜經》釋名與文體內容

「普曜」一詞最早出現在三國時代吳國譯經僧支謙的《撰集百緣經》中，共出現廿五次，特別的是該詞一概與「光明」連用而構成「光明普曜」，如：

見佛世尊。三十二相。八十種好。光明普曜。如百千日。³⁵（王家守池人花散佛緣）

這是說佛陀的「相」與「好」猶如百千個太陽般地光明遍照；呼應了本經「諸天賀佛成道品第二十」中的一段偈頌：

佛威神變化。猶如明珠火。自然有光曜。猶如日月明。眉間演大光。當時所奮明。普曜於三界。無能見佛頂。

最後的「歎佛品第二十九」中又述：

今此經典名普曜大方等典。諸菩薩力所可娛樂。遍諸佛世界悉令咸聞。經所入處靡不晃昱。佛自口宣。當速受之持誦誦讀。是佛法目普令流布。

可看出「普曜」在經中是用以形容佛光的「普遍照耀」之義，於經末進而引伸為佛法亦如佛光普廣遍佈之義。本經共八卷約七萬二千多字且分為三十品，依序為：「論降神品第一」、「說法門品第二」、「所現象品第三」、「降神處胎品第四」、「欲生時三十二瑞品第五」、「入天祠品第六」、「現書品第七」、「坐樹下觀犁品第八」、「王為太子求妃品第九」、「試藝品第十」、「四出觀品第十一」、「出家品第十二」、「告車匿被馬品第十三」、「異學三部品第十四」、「六年勤苦行品第十五」、「迦林龍品第十六」、「召魔品第十七」、「降魔品第十八」、「行道禪思品第十九」、「諸天賀佛成道品第二十」、「觀樹品第二十一」、「商人奉麩品第二十二」、「梵天勸助說法品第二十三」、「拘鄰等品第二十四」、「十八變品第二十五」、「佛至摩竭國品第二十六」、「化舍

³⁵ 參閱《大正藏》第 4 冊《撰集百緣經·卷第一》，頁 206。

利弗目連品第二十七」、「優陀耶品第二十八」、「歎佛品第二十九」、「囑累品第三十」。

第一品至第五品敘述的是原居於兜術天上的菩薩，在與眾天神商議的結果，最後化作吉祥的六牙白象之形，選擇具足六十種德行的迦維羅衛國降生。其父為白淨王，其母妙王后臨產時，周圍即現出三十二項瑞應；接著於花園中的隣鞞樹下右脅生出太子。由於其母產後七日便離開人間，因此悉達太子是在姨母大愛道的撫養下長大。儘管如此，國王依舊擔心太子的未來會如阿夷頭的預言，離宮出家學道；因此盡其所能地供給太子各項欲樂。

第六品至第十二品說明了太子年少時期，於求學的過程中即展現了聰穎的天資；及與難陀、調達在擲戲、手博與試射等技藝的競爭下勝出，終娶得俱夷為妻。然而太子卻在數次出門的遊觀中，見識了人世間的衰老、病苦與死亡；在偶遇一位修道比丘的清淨威儀下，太子表達出欣然稱羨之情。為求得人生究竟解脫的理想，當下決意出家。

第十三品至第十九品敘述太子夜半備白馬離宮，並請御者車匿代為轉告其父出家的心志，自此展開苦行的旅程。途中拜見了郁頭藍弗、迦羅無提二師以及與三位智者梵志的問答，均無法解開心中疑惑；遂獨入林中思維修行。期間六年身形消瘦，最後幸蒙長者女以乳糜供養得充體力。其將成就之際，魔王波旬聞訊大駭；即遣四魔女暨魔兵眷屬群起騷擾威嚇，欲令菩薩失其道心。未料菩薩不驚不怖神色自若，魔王自知失利無奈知難而退；夜空中剎那間明星乍出，菩薩霍然大悟，證得無上正覺之道。

二十品至二十七品敘述的是諸天歡欣讚佛成道，以及商人提謂波利等的奉供食物；然此時的佛陀卻深感妙法難宣，意欲默然不言，梵天隨即率諸眷屬殷勤勸請，佛因憫念眾生故允諾說法。時佛初轉法輪，化度拘鄰等五比丘，又因降服毒龍使得迦葉三兄弟及其千位弟子皈依足下。更於行遊摩竭國時教化舍利弗、目連及其二百五十位弟子，行路至此佛見時機已至，即遣弟子優陀耶稟告白淨王將欲回宮。

第二十八品敘述釋尊返回迦維羅城與相隔十二年的父王相見，隨順因緣接引同父異母之弟難陀、及其理髮師出家；進而與久未謀面的妻子俱夷、兒子羅雲相聚，一時皆大歡喜。第二十九品佛即告知諸天與大眾此經名為「普曜」，並讚嘆此經種種功德。最後第三十品則是佛陀囑咐弟子迦葉、阿難等眾人當善護此經，

普令流布四方等語。³⁶

由於主要傳達的是佛陀前半生的事跡，因此《普曜經》的內容並不如同普遍的佛典高度注重義理宣教；反而是如說故事般，文體上多使用口語描述與生動的筆法，與傳統的古言文有相當的差異。文中多以對話的方式呈現，特殊之處在於內容多以第一人稱（即釋迦佛本身）的講述為主。除了文白夾雜外，其體裁亦是文章配合偈頌穿插夾雜，想必原典應是為了配合當時的歌頌吟唱或為便於記誦之故。其偈頌成句字數多寡不一，有四字、五字乃至七字一句，通常以五字一句者出現次數較高。而每首偈頌句數亦不一，最短者僅有四句，最長者多達一百六十句；其格式少有押韻，無所謂排比對仗也無格律問題。

適於梵唄吟唱的典籍本屬印度婆羅門教傳統的文化特色（如《羅摩衍那》、《摩訶婆羅多》等），源於西域的《普曜經》除了自偈頌可看出受其文化其影響外，更可自其描述的「非人類」發現端倪，如「梵天」、「帝釋」、「阿須倫」、「健陀羅」、「迦留羅」、「真陀羅」、「摩休勒」、「乾沓和」等；經中所記載的「天界」、「天神」更是不勝枚舉。與此相呼應的是在描述許多事物上特點有二，首先展現的手法是以廣大的數量逐一系列，如為了說明菩薩所降生的迦維羅衛國擁有「六十德」（論降神品第一）、菩薩為諸天說明的「八百法曜法門」（說法門品第二）、菩薩母妙王后臨產時現出的「三十二項瑞應」（欲生時三十二瑞品第五）、太子年少時即通曉的「六十四書」（現書品第七）等；其次是無法逐一系列的龐大數量，有佛在舍衛國祇樹給孤獨園說法時的「比丘萬二千，菩薩三萬二千」（論降神品第一）、菩薩與諸天子集會時的「諸眷屬眾各六十六億」（同上）以及菩薩講說「八百法曜法門」時「八萬四千天子發無上正真道心，三十萬二千天子宿殖德本」（說法門品第二）等。

如此皆是用以形容某些事物的崇高、獨特、無與倫比之意；用逐一系列或是動輒以億萬數量展現地文學手法，是傳統漢地本土文學所沒有的，西域佛經的傳入，無疑為中國文學注入了許多新的材料。

³⁶ 以上所述參閱《大正藏》第 3 冊《普曜經》，經號 186，頁 483~537。

第三章 《普曜經》中的複合詞結構

「詞」是語言單位，著重在音義；「字」則是書寫單位，重的是形體。詞彙的三個層次，可分為語言中具有意義且單位最小的「詞素」，可獨立自由使用的「詞」，以及由詞和詞構成的「詞組」。「詞」是組成句子的成分（如火車），「詞素」則是構成詞的元素（如徘徊）。「詞組」又稱「短語」，結構鬆散尚未形成句子，如「紅花」所表達的是「紅色的花」之義；而「黃瓜」則是專有的「名詞」，兩字中間放不進別的字。¹如《古漢語語法及其發展》在說明「短語」時所述：

簡單地說，它是介於詞和句之間的詞的結合體。它的構成一般比詞（包括複詞）複雜，意義也比較豐富，但它不能給人以完整意義，因之說不上是一句話。也就是說，他不起語言單位的作用。從形式上說，短語不一定短，有時比簡單的句子的字數還多。²

儘管如此，「詞組」有時卻不易區別和複詞間的差異；周法高曾在《中國古代語法·構詞篇》中提出五項鑑別的方法；³此外詞彙的鑑別，仍須考慮其時代性與地區性，方可確定其凝固與否。然本文以為中古佛典雙音詞的形成自不如同一般詞彙的構詞規律，故不以「詞組」視之，特別是針對翻譯佛典的譯經家而言，在翻譯的過程中往往創造了許多新的詞彙；如有為數不少的詞彙唯獨只出現於竺法護的譯經中。這些因應翻譯要求所必須創造的「新詞」當不可歸類為一般性質的「詞組」，此亦是本經雙音詞的特色之一，所採取的是比較寬廣的角度。

在依照意義和語法功能上，詞可分為實詞和虛詞。虛詞表示語法作用，實詞則表示事物的概念；洪成玉有言：「我們常說詞匯是語言三個組成部分中對社會最敏感的部分，實際上是指實詞。」⁴因此本文中複合詞主要的研究重點即在實詞上，而特別重視的即是在詞義考釋的部分。

¹ 以上論述參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁8~12。

² 參閱楊柏峻，何樂士《古漢語語法及其發展》，北京：語文出版社，1992，頁72。

³ 參閱蘇新春《漢語詞義學》，廣州：廣東教育出版社，1992，頁308~315。其五項鑑別方法為：1.由出現的頻率判斷。2.由鑑定字判斷。3.由可否分用判斷。4.由意義上判斷。5.由語法上判斷。

⁴ 洪成玉 主編《古代漢語教程》，北京：中華書局出版，1990，頁289。

若依照音節與字數區分，詞又有單音詞、雙音詞與多音詞，「相對於單音詞的主要區別價值是詞素的複合，而不是音節的複合。因此，對複合詞結構形式的認識應集中在對詞素的組合規律認識上。」⁵漢語中使用頻率較高者為雙音詞，魏晉時期更是雙音詞蓬勃發展的階段，故本文以此為討論主軸。漢語複合詞的兩大類有「衍聲複詞」與「合義複詞」，前者以音為主後者以義為主。本章嘗試將《普曜經》中的雙音詞依照「合義複詞」的五種構詞方式：並列式、主從式、動賓式、主謂式與動補式，逐一作分類與詞義探究。

第一節 並列式雙音詞

「並列式複合詞」又稱「聯合式合義複詞」。這是由兩個性質相同或者相近的詞並列聯合所組成，形成的詞彙並不改變原來的詞性；兩個詞素的作用相等，彼此不是先後或主從關係。朱慶之在〈中古漢語並列式雙音詞的表意特點〉文中曾說：「並列式造詞在整個造詞方式中所佔的比例非常高，……並列式雙音詞是中古漢語詞彙的主要組成部分，認識其表意方面的特點對語義研究有重要的價值。」⁶；以上是朱氏針對《論衡》、《賢愚經》與《世說新語》的雙音詞作統計所得出的結論，足見並列式雙音詞在中古漢語的地位。

在詞性的分類上有名詞、動詞及形容詞之分，根據並列式兩個詞素間的詞義關係又可細分為同義並列、反義並列與類義並列。基於佛經是外來語所翻譯的作品，是印度或西域文化與傳統漢文化的激盪下展現的成果；譯經師在藉由沿用或創新詞形與構詞方式來傳達經典的內容，原屬異國的文化要經由漢語來作介紹，可知其詞彙必是豐富多采的。

如此情況下，若單就語法作分析將失去其珍貴的文化史料部分；因此考訂詞彙義項的孳乳、演變與正確的訓釋則顯得格外重要，特別是外來譯詞方面。此部分牽涉到歷時與共時層面，故當必須將《普曜經》中的疑難詞或少用詞作比對時，優先選擇竺法護所翻譯的經典為主；我們有理由相信自譯者慣用的詞彙可以窺探譯者的語言風格。而在查閱的過程，若詞彙出現在法護的譯經中僅出現一例或二例，意即可比對的材料不足時，其次再尋求此詞彙於魏晉同時代譯經裡的使用例

⁵ 參閱蘇新春《漢語詞義學》，廣州：廣東教育出版社，1992，頁186。

⁶ 引自朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》，台北：文津，1992，頁131。

句，以求進一步地明瞭詞彙的使用情形。以下詞彙依詞性分類，考釋的對象則是《漢語大詞典》未收錄者或義項有疑義者；礙於篇幅所限研究例句約取三例，而選擇的詞彙則盡量避免重複前人的考釋。⁷

壹、名詞性的並列式雙音詞

於本經中屬於名詞性的並列式雙音詞，出現的頻率並不多。以下擇四例屬於現代漢語少用以及與詞典解釋義項不同的詞彙如下：

一、「殃豐」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他典使用此詞例句：

- (一)迦維羅衛眾人和順。上下相承心念反復。將護情態積三帑藏。捨眾殃豐棄眾邪見。一切諸釋渴仰一乘。(論降神品第一)
- (二)從來闊別。積累年載。慚愧羞耻。踧踖無顏。故遣貢遺。願恕殃豐。原其罪過。⁸(佛說誨子經第三十八)
- (三)佛知現在地獄眾生所犯殃豐。罪適歸此其所因由。⁹(十八不共法品第二十一之餘)

《漢語大詞典》未收錄此詞條。早在《周易·坤卦》的〈文言〉中即有「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」¹⁰句，文中的「殃」指的是禍患、災難。而「豐」字的解釋可見同為竺法護所譯《大哀經》中的「佛知現在地獄眾生所犯殃豐，罪適歸此其所因由；從其中出，當所生處。」¹¹句，自經中的「所犯殃豐，罪適歸此」得知「豐」為「過錯」義。

查閱《漢語大詞典》(冊8頁1305)釋「豐」字義項有：「罪過；過失。南朝·宋·鮑照《謝永安令解禁止啓》：『值天光燭幽，神照廣察，澡豐從宥，與

⁷ 避免重複者如《中正中文學術年刊》中竺師家寧〈西晉佛經詞彙之並列結構〉一文所研究的詞彙。嘉義：中正大學中文系，1998，頁87~114。

⁸ 參閱《大正藏》第3冊《生經·卷第四》，頁97。

⁹ 同上註，第13冊《大哀經·卷第六》，頁439。

¹⁰ 郭建勳 註釋，黃俊郎 校閱，《新譯易經讀本》，台北：三民書局，1999，頁31。

¹¹ 參閱《大正藏》第13冊《大哀經·卷六》，頁439。

物更稟。』」；可見在此「豐」字的罪過、過失義項，所引書證晚於《普曜經》例句。故「殃豐」所指乃為災禍、過錯。

考察魏晉前的先秦古籍並未產生此詞條，最早出現於同為竺法護所譯的《寶女所問經》中；其後隨即在部分魏晉譯經使用；可判斷創此詞者為竺法護無誤。而在整部《大正藏》中，此詞條除了魏晉譯經曾使用外，即不在其後的唐宋譯經中出現。

二、「眷屬」在佛典中屬同義並列，於《普曜經》有八例，略取三例：

- (一)於是世尊明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶。會迦梨講堂告諸比丘。昨夜半時。淨居天子及諸眷屬來禮我足。叉手白言。(論降神品第一)
- (二)爾時菩薩普觀眷屬。視眾伎女猶如木人。百節空中。譬如芭蕉中無有實。亂頭倚鼓。委擔伏琴。更相扶枕。臂脚委地。(出家品第十二)
- (三)魔毒益盛謂菩薩言。疾起奔馳。我眾兵仗十八億眾。皆共併勢。如是勢相。若斯度已而危仁身。是我眷屬眾兵相越。我終不言當復相救。速疾起走。(降魔品第十八)

《漢語大詞典》(冊7頁1208)釋「眷屬」有四義：

1. 眷顧；屬望。宋·王安石《謝手詔令視事表》：『以物役己，則神志有交戰之勞；以道徇眾，則事功無必成之望。恐上辜于眷屬，誠竊幸于退藏。』
2. 顧盼；環視。清·許承欽《渡黃河》詩：『捨鞍復望楫，意緒如亡羊。睽矚無匹儔，觸懷多盡傷。』
3. 家屬；親屬。唐·白居易《自詠老身示諸家屬》：『家居雖濩落，眷屬幸團圓。』
4. 指夫妻。《京本通俗小說·碾玉觀音》：『璩秀娘捨不得生眷屬，崔待詔撇不脫鬼冤家。』

自《普曜經》前後文觀之，似第三項「家屬；親屬」解釋較為妥當。不同的是李維琦的《佛經釋詞》裡除了說明「眷屬」此詞「有時指家眷，有時指親眷，有的時候它的含義則是家眷+親眷」之外，另補充了在佛典中增加的兩個義項：

1.徒眾；2.族眾或家族。¹²這是以往辭書所未收錄的。然而在《佛光大辭典》（頁4745）中卻說明了「眷屬」是佛家名相：

梵語 parivara，巴利語同。眷為親愛，屬為隸屬，指親近、順從者。《大智度論》卷三十三謂佛陀有大眷屬與內眷屬；內眷屬指其出家以前車匿、瞿毘耶等人，以及苦行時之五人給侍、得道時之阿難等；大眷屬則指舍利弗、目犍連等諸聖，及彌勒、文殊師利等諸菩薩。善導將佛陀之眷屬分為在家、出家二種，佛陀有伯、叔四人為在家者稱為外眷屬，佛弟子為出家者稱為內眷屬。惟若廣義言之，則凡聞道受教者均為佛之眷屬。又隨附無漏淨慧必起之心所及四相，亦稱為眷屬。巴利律藏分為五部分，其中最後部分，亦稱為眷屬；意即律藏之補遺。

以上說明了在佛典中的「眷屬」定義所涵蓋的範圍遠超出了徒眾、族眾或家族之外。此外根據天台智者大師的《法華玄義》所載，「眷屬」共計有五種：1.理性眷屬 2.業生眷屬 3.願生眷屬 4.神通眷屬 5.應生眷屬。¹³特別的是「理性眷屬」中，是基於諸佛與眾生的理性平等，自然相關，故一切眾生雖未曾受佛道，因此亦得稱「眷屬」；此處將所有的眾生均納入其範圍內。

總結前者所述可知在佛典裡「眷屬」義項既多又廣，只要是親近、隸屬或順從者皆可稱之。故在《普曜經》文例一的阿羅漢聲聞弟子可稱「眷屬」；例二的宮廷伎女可稱「眷屬」；例三的魔王眾兵亦可稱「眷屬」。

三、「法律」在《普曜經》中屬類義並列，唯有一例：

（一）時舍利弗與目犍連俱。往詣佛所稽首佛足。退坐一面。叉手白佛。違曠侍省沈沒塵垢。今乃奉覲。願為沙門啟受法律。佛言善哉。即除澡瓶鹿衣杖具。佛呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。（化舍利弗目連品第二十七）

¹² 參看李維琦，《佛經釋詞》，湖南：岳麓書社，1999，頁41～45。

¹³ 參閱《大正藏》第33冊《妙法蓮華經玄義·卷第六》，頁755。

《漢語大詞典》(冊5頁1041)列「法律」條為：「1.由國家立法機關制定，具有一定文字形式，由國家政權保證執行，公民必須遵守的行為規則。古代多指刑法、律令，……。2.指創作詩文所依據的格式和規律。3.指道行戒律。」；其第三項解釋「法律」為修道的等級與戒律，似乎較合於《普曜經》例句之解。而《佛光大辭典》(頁3366)更清楚說明了「法律」是「指佛教教團內之規制、戒律及清規，或其他有關之規定。」；以下另舉魏晉時期佛典例句：

(二)汝等當依法。是則尊勝處。不入脩多羅。亦不慎律儀。真實義相違。則不應攝受。非法亦非律。又非我所說。是則為闇說。……如法如律教。如我法律受。是則為可信。言我法律非。是則不可信。¹⁴(北涼·無識《佛所行讚·卷第五》)

(三)佛言。止止阿難。無樂使母人入我法律為沙門也。所以者何。必危清高之士故。¹⁵(北涼失譯《大愛道比丘尼經·卷上》)

(四)佛告比丘。咄愚所白不入聖律違於道教。倮形露體者外道異學尼乾子法。非我賢聖法律所應之行。設當我眾倮形遊世者。與彼畜獸有何差別。則不知尊卑貴賤父母宗親。¹⁶(姚秦·竺佛念《出曜經·卷第十五》)

例二中的「不入脩多羅。亦不慎律儀」「脩多羅」指的是佛教的經典，是「法」的部分；「律儀」指的是戒律的部分。此外「如法如律教」句亦清楚說明了「法」指的是佛所傳的教法，「律」所指的是佛所傳的戒律；是故二者所指涉的內涵並不相同。

例三的「入我法律」句，是說佛陀不樂意婦人受持僧團的教法戒律而成爲沙門；至於例四則是說明「倮形露體」是有違「聖律」之「律」與「道教」之「法」，呼應了其後之「非我賢聖法律所應之行」句。查考《大正藏》可發現「法律」一詞使用頻率極高，主要指的是經教的「法」與戒律的「律」；不同於《漢語大詞典》所釋，亦不同於《佛光大辭典》所載單指法條戒律而言。

¹⁴ 參閱《大正藏》第4冊《佛所行讚·卷第五》，頁110。

¹⁵ 同上註，第24冊《大愛道比丘尼經·卷上》，頁945。

¹⁶ 同上註，第4冊《出曜經·卷第十五》，頁689。

四、「痛癢」在《普曜經》中屬類義並列，經中「癢」原作「痒」，前者係《大正藏》校定。有六例，舉二例如下：

- (一)佛告比丘。菩薩生時其母安隱。無有瘡癢亦無痛癢。(欲生時三十二瑞品第五)
- (二)菩薩六年之中結加趺坐。威儀禮節未曾進退。……眾人怪之羨之所行。取其草木投著耳中。耳不痛癢。著之鼻中鼻亦不嚏。亦不棄去。(六年勤苦行品第十五)

《漢語大詞典》(冊8頁330)釋此詞條義項有五，符合經中文義者有：「痛覺和癢覺。漢·徐幹《中論·考偽》：『非有痛癢煩苛於身，情志慧然，不覺疾之已深也。』南朝·梁·范縝《神滅論》：『手等亦應能有痛癢之知，而無是非之慮。』」由例一的「菩薩生時其母安隱」句與例二的「耳不痛癢」句可知此「痛癢」為生理上的痛覺和癢覺；然於《普曜經》中「痛癢」另等同於佛學名相的「受」：

- (三)佛告王曰。天下有眼未必色故也。觀色無常。痛癢想行識亦復無常。……明士達之。色如聚沫。痛癢如泡。思想如芭蕉。行亦如夢。識喻如幻。三界如化。一切無常不可久保。(佛至摩竭國品第二十六)
- (四)從無明緣則有行。從其行緣則有識。從其識緣則有名色。從名色緣則有六入。從六入緣則有所更。從所更緣則有痛癢。從痛癢緣則有思愛。(同上)

例三中法護將「五蘊(色、受、想、行、識)」的「受」譯為「痛癢」，例四中亦將「十二因緣(無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死)」的「受」譯為「痛癢」。查閱《佛光大辭典》(頁3096)釋「受」：

梵語 vedana，巴利語同。又譯為痛、覺。可分為二：(一)心所之名，為五蘊之一。……受，即領納之意，亦即領納違、順、俱非等之觸，及外界之對象，以此而感受苦、樂等感覺之精神作用。故「受」為外界影響於生理、情

緒、思想等，所產生之痛癢、苦樂、憂喜、好惡等感受，……。 (二)為十二緣起之第一支，稱為受支。……此係以五蘊為體，而非以受為體……亦即識、名色、六處、觸等，由於無明、行而影響阿賴耶識之種子，稱為受。

此解釋清楚說明「五蘊」之「受」並不完全等同「十二因緣」之「受」，而是有細微分別，後者義項大於前者；由於涉及義理分析，本文並不深究。依此說法則《普曜經》中例三關於「五蘊」的「痛癢想行識亦復無常」句，與例四關於「十二因緣」的「從痛癢緣則有恩愛」句對「痛癢」的解釋當有所區別。法護將 vedana 譯為「痛癢」是早期的譯法，查閱《大正藏》可知唐代後的譯經即不使用「痛癢」一詞。

貳、動詞性的並列式雙音詞

本經中屬於動詞性的並列式雙音詞，相較於其前的名詞在數量上是龐大的一群，亦是具備特色的一群；今擇出十七個與《漢語大詞典》解釋不同或尚未收錄的詞彙如下：

一、「恃怙」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)是欲無常不可久保。如是別離猶如川流逝而不返。不可久保是誰惑業。
猶如空拳欺於嬰孩。羸弱無固猶如泥坯不可恃怙。如空中電須臾已滅。
(出家品第十二)

《漢語大詞典》(冊7頁511)收有「恃怙」條：「《詩·小雅·蓼莪》：『無父何怙，無母何恃。』後因以『恃怙』為母親、父親的代稱。《舊唐書·文苑傳下·元德秀》：『德秀早失恃怙。』」；然而在佛典中，「恃怙」主要並非專指父母親，如下所列：

(二)佛告比丘。以是當知。一切行無常。變易朽壞。不可恃怙。有為諸法。甚可厭患。當求度世解脫之道。¹⁷ (後秦·佛陀耶舍共竺佛念《長阿含經·卷第二十一》)

(三)我觀世間煩惱曠野甚可怖畏。無有歸依無所恃怙。又常淪沒生死河中。憂悲險溜瞋忿奔浪。嗜欲驚洄恚恨旋湫。¹⁸ (唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經·卷第六》)

(四)戒為甘露藥。服者不老死。戒德可恃怙。福報常隨己。持戒得安隱。生處無患難。亦當見諸佛。受法得解脫。¹⁹ (失譯《佛說師子月佛本生經》)

《一切經音義》列「恃怙」條：「上，時止反。《考聲》云：『恃，依也』。《集訓》云：『恃，負也；乘負倚憑也』。《說文》云：『恃，賴也。從心寺聲也』。下，胡古反《說文》：『怙，恃也；從亼音心。從祜，胡古反省聲』」²⁰ 說明是乘負、倚憑義。此外《佛光大辭典》(頁4748)亦列有「眾生五事恃怙」條：「恃怙，倚賴之義。據《出曜經》卷一載，佛因眾生愚癡，以其所有作為恃怙，不知世間無常，恣意放逸，不求出世究竟無為之道，故說五事以警發之」。

據以上所列書證可知，佛典中的「恃怙」是回到字面上作解釋，為依靠、倚賴義；而佛典以外的文獻主要借代為父母親，此點有明顯不同處。因此例一的「不可恃怙」即是不可依靠。

二、「懈廢」屬同義並列，於《普曜經》有二例：

(一)諸天玉女咨嗟功勳。至於樹下樹神歡喜。何故有是感應。今我等身堪任供養。所往奉敬。從無澤獄。上至上界三十三天。無懈廢者。消生老病死。威光超絕除眾闇冥。(欲生時三十二瑞品第五)

(二)於時迦葉。以偈報佛。自念祠祀來。已歷八十年。奉風水火神。日月諸山川。夙夜不懈廢。心中無他念。至竟無所獲。值佛乃安寧。(佛至摩竭國品第二十六)

¹⁷ 參閱《大正藏》第1冊《長阿含經·卷第二十一》，頁137。

¹⁸ 同上註，第3冊《方廣大莊嚴經·卷第六》，頁575。

¹⁹ 同上註，第3冊《佛說師子月佛本生經》，頁445。

²⁰ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第六》，頁344。

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。特別的是慧琳大師在《一切經音義》收有「懈廢」詞條：「皆噍反。賈注《國語》云：『懈，倦也』。《廣雅》：『懈也』。《說文》：『怠也，音作嫁者，非也』」。²¹

然而以上只單獨解釋「懈」字，另查閱《漢語大詞典》（冊2頁1553）釋「廢」字義項有：「曠廢，懈怠。《書·胤征》：『羲和廢厥職，酒荒于厥邑，胤侯承王命徂征。』《左傳·襄公二十七年》：『木門大夫勸之仕，不可，曰：『仕而廢其事，罪也。』從之。』」，於此得知「懈廢」之「廢」亦解為曠廢、懈怠義，而非敗壞或廢止義；是故「懈廢」為懈怠廢惰之義，乃動詞的同義並列。查閱《大正藏》此詞出現的頻率極高，為佛典的常用詞。

三、「服食」屬同義並列，於《普曜經》有四例，舉一例如下：

（一）在國好美食。甘膳滋其味。今所服食者。安身何等類。執鉢行分衛。福眾無麤細。呪願布施家。世世令安隱。（優陀耶品第二十八）

《漢語大詞典》（冊6頁1201）釋「服食」詞條為：「1.衣著食物。《書·旅獒》：『畢獻方物，惟服食器用。』2.服用丹藥。道家養生術之一。《古詩十九首·驅車上東門》：『服食求神仙，多為藥所誤。』」；其第一義「衣著食物」乃將「服」與「食」當名詞用，而第二義「服用丹藥」則為道家術語。此兩個義項似與《普曜經》文不符，另舉佛典例句如下：

（二）阿難問曰是香氣轉能久如。維摩詰答言。至此飯消。曰此飯者幾時而消。答曰此飯住止至七日七夜。後乃消化而隨所語。若弟子行者。服食此飯不得道終不消。其食此飯而中止者則不消也。新行大道而服食此飯。不得法忍則亦不消。若得法忍而食此飯。至一生補處其飯乃消。²²（吳·支謙《維摩詰經·卷下》）

²¹ 參閱《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第一》，頁315。

²² 同上註，第14冊《維摩詰經·卷下》，頁533。

(三)於是鼈復以偈答曰。吾所服食以肉活。柔軟甘美勝果蓏。不當貪求不可獲。當為汝致眾奈果。²³（《生經·卷第一》）

《漢語大詞典》（冊6頁1197）釋「服」義項有：「1.任用；使用。2.飲用或食用藥物。3.泛指食用。……」；詳查佛典三例之「服」字，係指「食用」而言；然而《大詞典》並未列出有關「服」當「食用」解的任何書證。「服食」在以上三例皆為動詞的同義並列。在《大正藏》中「服食」作「食用」解者為數不少，是故此「食用」義當可補充《大詞典》「服食」詞條為第三個義項。

四、「往到」屬同義並列，於《普曜經》有五例，舉三例如下：

(一)爾時白淨王。眾寶奇珍作好講堂。皆召羅衛上好妙女。會彼講堂。佛語比丘。於時菩薩往到護堂。坐仁賢床。（王為太子求妃品第九）

(二)時佛樹神名曰法明。……。往到佛所前白佛言。今佛世尊。當於何國而轉法輪。（梵天勸助說法品第二十三）

(三)優陀受教。神足飛行經遊虛空。往到本國迦維羅衛。城上虛空現無數變。（優陀耶品第二十八）

《漢語大詞典》未收錄此詞條，另查閱其冊3頁935釋「往」字義項有：「去。《易·繫辭下》：『寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。』」，此外冊2頁659釋「到」字義項亦有：「往；去。《東觀漢記·吳祐傳》：『民有相爭訴者……或身到閭里，重相和解。』」；可知此「往到」一詞有共同的義項「去」，是同義並列的複合詞。查閱此詞在《大正藏》中出現的頻率極高，為佛典的常用詞。

五、「剖判」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)前世所行是吾曉了。所以億載劫。審施珍寶無數甘露故暢斯學。樂柔軟行聞世億姪諸法言教。亦復剖判緣起悉起悉空。心發意頃了如野馬此吾

²³ 參閱《大正藏》第3冊《生經·卷第一》，頁71。

清淨其目明好。超越十方一切眾生。（觀樹品第二十一）

《漢語大詞典》（冊2頁710）列「剖判」條為：「1.亦作『剖泮』。開闢；分開。《韓非子·解老》：『唯夫與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者謂常。』……2.辨別；判斷。《淮南子·要略》：『總要舉凡，而語不剖判純樸。』」。

此外《一切經音義》亦列有「剖判」條：「普口反。《蒼頡篇》：『剖，析也』。顧野王：『剖猶破也』。杜注《左傳》：『中分也』。《說文》：『亦判也，從刀音聲；音音土口反。下普半反』。《毛詩》傳曰：『判，分也。又，破也；又，散也』……」。整理以上結論，可知「剖判」義項有開闢、分開、辨別、分析與判斷等，以下另舉三例藉以察考此詞在竺法護所譯經文中的使用情形：

（二）為一切人。……應所樂聞。為講無量。明智無限。次第剖判。為演種種。

微妙之義。²⁴（安行品第十三）

（三）分別一切章句義理。講說意止意斷神足根力覺意。發心成道觀察寂然。

解暢一切禪思脫門三昧正受。入于聖慧剖判三乘。²⁵（阿差末菩薩經卷第五）

（四）若能曉了斯。菩薩無所畏。分別一切法。解了眾生行。彼不得眾生。其

法皆如是。以剖判諸界。其界無所有。是曰入道行。²⁶（佛說大方等頂王經）

例二的「次第剖判」句、例三的「剖判三乘」句以及例四「剖判諸界」句，其「剖判」皆作分析、分別講，不作開闢、分開講；更沒有判斷、裁定的義項。是故《普曜經》例一中的「剖判緣起悉起悉空」句亦不例外。察考《大正藏》此詞條使用在竺法護所譯經文的頻率最高，對此詞之解亦如上所釋；即是凡在法護譯經中出現的「剖判」詞條，皆解為「分析、分別」義；而非《漢語大詞典》所列的具有裁定、斷定的義項。

²⁴ 參閱《大正藏》第9冊《正法華經·卷第七》，頁108。

²⁵ 同上註，第13冊《阿差末菩薩經·卷第五》，頁603。

²⁶ 同上註，第14冊《佛說大方等頂王經》，頁593。

六、「**違曠**」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其敘述包含此詞者：

(一)時舍利弗與目犍連俱。往詣佛所稽首佛足。退坐一面。叉手白佛。**違曠**

侍省沉沒塵垢。(化舍利弗目連品第二十七)

(二)積年**違曠**。不得言會。思一侍面敘其辛苦。²⁷(《生經·卷第三》)

(三)昔依師目下。朝夕承事。供養禮拜。**違曠**既久。今欲歸去。²⁸(梁·僧

旻寶唱等集《經律異相·卷第六》)

《漢語大詞典》(冊10頁1118)收有「**違曠**」詞條：「疏遠；闊別。宋·曾鞏《代皇子免延安郡王第一表》：『施于爲己，可以持循；必也當官，覬無**違曠**。』明·張居正《再乞守制疏》：『然及其未殯，憑棺一慟，身負簣土，加於邱壟之上，猶得少逭其**違曠**之咎，以慰冥漠之魂。』」。然其所引曾鞏等句晚於《普曜經》約有千年之遙，另考察較早書證。

查閱《漢語大詞典》(冊10頁1111)可知，「**違**」字的相距、遠離義項可見《左傳·哀公二十七年》：「乃救鄭。及留舒，**違**穀七里，穀人不知。」杜預注：「**違**，去也。」；而「**曠**」字的遠離、疏遠義項可見《呂氏春秋·長見》：「莫喜數犯我以義，**違**我以禮，與處則不安，**曠**之而不穀得焉。」陳奇猷校釋：「『**曠**』字與『處』對文，當訓爲遠。」

由以上得知「**違曠**」二字連用時乃取其共有的遠離、疏遠義項，在本《普曜經》的「**違曠**侍省」句中擔任及物動詞，「侍省」爲賓語。此外查閱魏晉前等先秦古籍，仍未曾發現此詞彙的使用；竺法護當爲此詞的首次使用者。

七、「**興發**」屬同義並列，於《普曜經》有三例如下：

(一)棄捐大貢高。執持無諛諂。以時進行道。至滅度無為。消愚眾濁冥。智

慧明化之。棄結塵生網。**興發**所應行。(說法門品第二)

²⁷ 參閱《大正藏》第3冊《生經·卷第三》，頁87。

²⁸ 同上註，第53冊《經律異相·卷第六》，頁25。

(二)於是菩薩以斯法門察於後宮。興發大哀而為雨淚。心甚愍之。(出家品第十二)

(三)班宣正觀。除眾逆賊。隨時搗擊。無量法鼓。因其吹此。無極法珂。當建立斯。高顯法幢。誰當興發。大法光曜。(梵天勸助說法品第二十三)

《漢語大詞典》(冊2頁168)收錄有「興發」詞條：「1.指開倉出粟。《孟子·梁惠王下》：『於是始興發，補不足。』……2.指徵發調用物力人力。三國·魏·曹操《收田租令》：『其收田租畝四升，戶出絹二匹，棉二斤而已。不得擅興發。』」；然無論是「開倉出粟」或「徵發調用物力人力」其解釋皆與以上《普曜經》例句明顯不符，另察考「興發」個別字義。

《漢語大詞典》(冊2頁163)釋「興」字義項有：「產生。《易·歸妹》：『天地不交而萬物不興。』高亨注：『興，猶生也。』」此外《漢語大詞典》(冊8頁540)釋「發」字義項其中亦有：「發生；產生。《易·繫辭上》：『言出乎身加乎民，行發乎邇見乎遠。』」。就以上書證得知，「興發」一詞在佛典裡是取其共同「生」的義項，為同義並列，乃「興起、發生、產生」之義；查閱《大正藏》可知此詞大量出現在竺法護的譯經中，為其譯經慣用語。

是故例一的「興發所應行」即是興起所應為之行，例二的「興發大哀」即是生起很大的悲憫心之義；例三的「誰當興發」則是說誰當發起之義。

八、「娉取」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例；餘另舉佛典中使用此詞條例句：

(一)君子梵志種。工師若細民。其有是德者。乃可娉取耳。(王為太子求妃品第九)

(二)白淨王聞即召善覺。而告之曰。吾為太子。娉取卿女。善覺答言。今女有母及諸群臣國師梵志當卜所宜。²⁹(後漢·竺大力共康孟詳《修行本起經·卷上》)

(三)我今可以種種雜寶。作無憂器。持與太子。令太子用施諸女人。密遣使

²⁹ 參閱《大正藏》第3冊《修行本起經·卷上》，頁465。

覘觀察其意。看於大子眼目瞻矚在於誰邊。我即娉取。與其作妃。³⁰（隋·
闍那崛多《佛本行集經·卷第十二》）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。查其冊 8 頁 677 釋「娉」字義項有：「聘娶正妻。《禮記·內則》：『聘則爲妻，奔則爲妾。』……」；此外冊 2 頁 871 釋「取」字義項亦有：「取妻。後多作『娶』。《周易·咸》：『咸，亨利貞，取女，吉。』」；是故「娉取」二字連用時「娉」與「取」同義，乃動詞的同義並列。因此以上佛典三例的「娉取」，指的皆是娶妻之義。

九、「校飾」屬同義並列，於《普曜經》有二例：

- （一）諸床座具二萬二千，門戶軒窗，講堂棚閣；校飾嚴整，豎眾幢蓋。交露精舍布散眾華，青蓮芙蓉。〈論降神品第一〉
- （二）天帝開門，其四天王告敕四神，捧其馬足。諸天百千天帝釋梵以侍送之，嚴治道路，校飾莊嚴；演大光明，散華燒香，諸天伎樂同時俱作。〈告車匿被馬品第十三〉

《漢語大詞典》（冊 4 頁 1003）列「校飾」爲「裝飾」義，並引《三國志·吳志·諸葛恪傳》的「鉤落者，校飾革帶，世謂之鉤絡帶。」句，說明了「鉤落」即是有裝飾的皮革帶。此外王國維先生的《胡服考》更說明了：「古大帶、革帶皆無飾，有飾者胡帶也。後世以其飾名之，或謂之校飾革帶。」清楚解釋了「校飾革帶」即是有裝飾的皮帶。

「飾」有裝飾義是無誤的，而「校」字本身亦有裝飾義。參看南朝·梁·任昉所著之《奏彈劉整》所述：「整語采音，其道汝偷車校具，汝何不進裏罵之？」以及《宋史·儀衛志六》的：「御馬鞍勒之制，有金、玉、水昌、金塗四等鬧裝……碾鍍鏤塵沙面、平面、窪面、方團、寸節卷荷校具。」；其中的「校具」指的即是有裝飾的物品。

因此可知例一的「校飾嚴整」爲裝飾整頓之意；例二的「校飾莊嚴」爲裝飾莊嚴之義。因此「校飾」爲同義並列的複合動詞。而《普曜經》中同爲「裝飾」義者，另有「嚴飾」一詞，如下所列：

³⁰ 同上註，第 3 冊《佛本行集經·卷第十二》，頁 707。

(一)爾時王后象馬寶車。步人從者各八萬四千。眾寶嚴飾兵仗嚴整。雄傑勇猛左右重行前後圍繞。六萬姝女前後導從〈欲生時三十二瑞品第五〉

(二)白淨王親釋種長者，有四萬人皆來侍從：六萬四千國王內伎送菩薩母、天玉女龍王妻、捷陀羅、真陀羅、摩休勒。阿須倫諸妻室，各八萬四千，各各嚴飾，眾寶瓔珞莊校其身。〈欲生時三十二瑞品第五〉

自例二的「眾寶瓔珞莊校其身」，更可得知「莊校」之「校」亦為裝飾之義。而「嚴」字之所以具有衣裝義，或為東漢明帝時，為避其名諱（劉莊）之故。參看《後漢書·吳漢傳》所載：「每當出師，朝受詔，夕即引道，初無辦嚴之日。」根據李賢的注解：「嚴即裝也，避明帝諱，故改之。」特別的是當時同音的「妝」字亦改為「嚴」；可見《北史·后妃傳序》中所述：「司飾三人，掌簪珥花嚴。典櫛三人，掌巾櫛膏沐。」³¹原由衣裝、妝扮之引伸，進而有裝飾之義。總結以上得知「校飾」、「莊校」、「嚴飾」等同義的並列複合詞，皆為裝飾之義。

十、「陷墜」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例，餘另舉其他佛典使用此詞例句如下：

(一)能分一身作百作千。至億萬無數。復令為一。能徹入地石壁皆過從一方現。俯沒仰出如出入水。能身中出水火。履水行虛身不陷墜。坐臥空中如鳥飛翔。（行道禪思品第十九）

(二)爾時渴人失本願故。既不得水眾毒螫身。尋欲出井。其井朽故陷墜巖巖。其朽故井深一箭道。既無梯墜繩索杖木。雖復躡身上升。勢不能高。氣力羸懈還墜井底。³²（失譯《佛說大方等頂王經》）

(三)彼諸世間五欲等。多苦多過眾惱纏。由煩惱故失神通。無明陷墜墮黑闇。³³（《正法華經·卷六》）

³¹ 以上書證參看《漢語大詞典》，漢語大辭典出版社，1994，第3冊，頁542~545。

³² 參閱《大正藏》第14冊《佛說大方等頂王經》，頁591。

³³ 同上註，第9冊《正法華經·卷六》，頁99。

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。查閱其冊 11 頁 1048 釋「陷」字眾多的義項中有與「墜」同義者：「墜入；陷入。《國語·魯語上》：『若以邪臨民，陷而不振，用善不肯專，則不能使。』韋昭注：『陷，墜也。』《孟子·梁惠王上》：『苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。』」；此處說明了「陷」與「墜」二字連用時所表達的是共同的義項。可知在佛典中「陷墜」乃動詞的同義並列，因此以上三例之「陷墜」皆爲下陷、墜落義。

十一、「逮致」屬同義並列，於《普曜經》有三例如下：

- (一)神通自娛逮致總持。獨步三界猶如日光。及諸菩薩備悉之願。周旋五趣救濟危厄。(論降神品第一)
- (二)今必降魔逮得滅度。猶賈脫難。宿曾布施如所願得。逮致忍辱。所求精進。樂於禪思。然智慧燈。本所行願今悉具足。必成最勝。(迦林龍品第十六)
- (三)各自念言。吾等當學彼佛精進威神勢力。使疾獲致三世之尊施世道目。皆使逮致無上正真之道。(拘隣等品第二十四)

《漢語大詞典》未收錄此詞條。然列有「逮至」條，釋爲及至、等到義；並引《墨子·尚賢中》：「逮至其國家之亂，社稷之危，則不知尚賢使能以治之。」與漢代張衡《東京賦》：「逮至顯宗，六合殷昌。」爲例證。「逮」爲及、及至義；「至」亦有到達、達到極點義。³⁴而「逮至」與「逮致」二者異同如何？

《漢語大詞典》(冊 8 頁 792)在解釋「致」字諸多義項中，其一有與「至」相同義項者。如《禮記·玉藻》：「君賜，稽首據掌致諸地。」陳澧《集說》：「致，至也。頭及手俱至地也。」以及《荀子·君道》：「內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能致是者取之。」以上二例辭典皆解釋爲「達到」義，是故「逮至」與「逮致」二者義同；皆擔任及物動詞使用。此外在《普曜經》中另有一同義詞「逮及」，如下所引：

³⁴ 以上參看《漢語大辭典》，漢語大辭典出版社，1994，第十冊，頁 1012~1013。

(四)於時菩薩。……從身放光。具足廣普照此三千大千佛國土靡不周遍。曜幽冥處令覩大明。日月之光所不逮及。(降神處胎品第四)

(五)於是世尊隨世習俗。心自念言。是法甚深所入無限。成最正覺。寂然微妙難逮難知。非心所思非言所暢。非是凡聖所能逮及。(商人奉麩品第二十二)

《漢語大詞典》(冊 10 頁 1013)釋「逮及」爲：「及至；等到。南朝·梁·劉勰《文心雕龍·原道》：『逮及商周，文勝其質。』……」；不同的是《大詞典》所引例句作及物動詞使用，然在《普曜經》中皆作不及物動詞使用。

十二、「誑惑」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

(一)於是菩薩復告車匿。車匿且止。是欲無常不可久保。如是別離猶如川流逝而不返。不可久保是誑惑業。猶如空拳欺於嬰孩。羸弱無固猶如泥坯不可恃怙。如空中電須臾已滅。(出家品第十二)

(二)佛常自云。有三達之智神通無礙。照見未然。明禍福之原吉凶所趣。實無此分而但誑惑萬姓。審有此智當不受請。³⁵(佛說月光童子經)

(三)計斯幻士及所化人。有所化者亦無所化。彼亦空虛誑惑迷妄癡騃之法。³⁶(佛說梵志女首意經)

《漢語大詞典》(冊 11 頁 238)列「誑惑」條：「欺騙迷惑。《後漢書·馬援傳》：『後其弟子李廣等宣言汜神化不死，以誑惑百姓。』……」；據以上所解「誑」與「惑」似爲不同義，「欺騙」與「迷惑」是分開的；另察考慧琳《一切經音義》釋「誑」字爲：「賈逵注《國語》云：『誑，惑也。』杜預注《春秋》云：『誑，欺也。』《考聲》云：『相欺以言也。』《說文》：『從言狂聲也。』……。」

³⁷《國語》說明了「誑」即是「惑」。

³⁵ 參閱《大正藏》第 14 冊《佛說月光童子經》，頁 815。

³⁶ 同上註，第 14 冊《佛說梵志女首意經》，頁 939。

³⁷ 同上註，第 54 冊《一切經音義·卷第七》，頁 348。

因此「誑惑」之「惑」所指的是欺騙之「惑」。故本段《普曜經》之「不可久保是誑惑業，猶如空拳欺於嬰孩」句，是在說明慾望是無常且不能久保的，是欺騙人的業；就語法而言「業」當動詞「誑惑」的賓語使用。此詞條於《大正藏》出現的頻率極高，為佛典常用詞。

十三、「**搥擊**」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

- (一)願賢聖財。淨於眾生。誰當勸安。億載黎庶。布施以慧。聽覺蓮華。
班宣正觀。除眾逆賊。隨時**搥擊**。無量法鼓。因其吹此。無極法珂。(梵天勸助說法品第二十三)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。另舉竺法護所譯使用此詞例句如下：

- (二)我若入定。正使有人具大神力。能以百億四天下為一大鼓。取須彌山為一大槌。於我定時。令一大人住在我前。執彼大槌**搥擊**大鼓。無暫休廢。
³⁸ (緣起品第一)
- (三)體大色如炭。龐穢惡目張。獄王使持杖。皆**搥擊**此人。前世積罪殃。愚喜犯他妻。自言我宿過。血流刺傷身。³⁹ (修行道地經地獄品第十九)

慧琳大師的《一切經音義》收錄有「搥打」詞條，其釋「搥」字為：「上，竹瓜反。《考聲》云：『搥，擊也；馬策也』。《聲類》云：『搥，捶也』。《魏志》云：『搥，折其脚也』。《文字典說》云：『打也。從木過聲也』」⁴⁰；清楚說明了「搥」有擊打、捶打義。此詞條最早出現在西晉時期，同時期亦出現在沙門法立與法炬共同所翻譯的《大樓炭經》中。然經考證成經先後順序，竺法護的《修行道地經》依然是最早使用「搥擊」一詞者；⁴¹當可判定此詞為法護所首創。例一之「搥擊」為不及物動詞，例二與例三皆當及物動詞使用。

³⁸ 參閱《大正藏》第 11 冊《大寶積經·卷第一百二》，頁 575。

³⁹ 同上註，第 15 冊《修行道地經·卷第三》，頁 203。

⁴⁰ 同上註，第 54 冊《一切經音義·卷第六十六》，頁 743。

⁴¹ 參看張圓笙 著，《敦煌大菩薩—竺法護大師》，台北：法鼓文化，1998，頁 167。

十四、「**觀覩**」屬同義並列，於《普曜經》有二例，第三例舉竺法護所譯《佛說離垢施女經》例句：

- (一)飛鳥鳧鴈哀鷺異類。無數億眾遊戲浴池。暢和雅音現在**觀覩**。聞大法聲消除一切塵欲之難。(論降神品第一)
- (二)四天王遙察。欲貢上尊鉢。億載天帝梵。始生往奉敬。**觀覩**尊音稱。寶種諸豪姓。見人尊所處。行菩薩之道。(論降神品第一)
- (三)我常晝夜恒**觀覩**佛。無不見時。吾以晝夜見佛正覺。欲聽聞法。奉敬聖眾而無厭極。⁴²(佛說離垢施女經)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。察考慧琳的《一切經音義》釋「覩」字為：「都魯反。《廣雅》云：『**覩**，視也』《古今正字》云：『**覩**，見也。從見者聲』」；⁴³是故「**觀覩**」二字皆有觀看、看見義項。

而佛典中另有「**觀睹**」一詞，察考希麟的《續一切經音義》釋「睹」字為：「《玉篇》：『**覩**也，正作**覩**。從見者省，經作**睹**，俗通用』」；⁴⁴因此「**觀覩**」同「**觀睹**」，皆為動詞的同義並列。

十五、「**悲哀**」屬同義並列，於《普曜經》有四例；舉二例如下：

- (一)於是瞿夷聞車匿言。益用**悲哀**抱白馬頭。以哀歎曰。太子乘汝出。何以獨來還。(告車匿被馬品第十三)
- (二)王勸瞿夷。人生有終合會有離。……且自寬思勿復憂愁。王雖說是心中隔塞。**悲哀**歎言。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》(冊7頁570)收錄有「**悲哀**」條：「傷心。《老子》：『殺人之眾，以**悲哀**泣之。』《史記·五帝本紀》：『堯辟位凡二十八年而崩，百姓**悲哀**，如喪父母。』」此將「**悲哀**」解為「傷心」符合以上兩例前後文義，然《普

⁴² 參閱《大正藏》第12冊《佛說離垢施女經》，頁91。

⁴³ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第六十七》，頁748。

⁴⁴ 同上註，第54冊《續一切經音義·卷第五》，頁956。

曜經》中「悲哀」令有他義者；亦舉二例如下：

(三)時師選友歡然悅豫。棄捐自大。說是偈言：難及真淨尊。在世興悲哀。

悉學一切典。現入書教中。(現書品第七)

(四)十方諸佛。咸示威變。顯其瑞應。五百化鳥自然來現。往詣其所遶菩薩

身。暢悲哀音。歎其宿世所行無量積累功德。(六年勤苦行品第十五)

將例三與例四的「悲哀」解為「傷心」似與文義不符，查閱《漢語大詞典》可知「悲」與「哀」另有共同的「憐憫」義項。如冊7頁568釋「悲」有：「憐憫。《史記·扁鵲倉公列傳》：『書聞，上悲其意，此歲中亦除肉刑法。』」；冊7頁568釋「悲」有：「憐憫；憐愛；同情。《詩·小雅·正月》：『嗃矣富人，哀此惇獨。』《呂氏春秋·報更》：『人主胡可以不務哀士？』高誘注：『哀，愛也。』」因此「悲哀」另可解為憐憫、慈悲之義。故例三的「在世興悲哀」句即是說太子在人世間興起憐憫、慈悲的心；例四的「暢悲哀音。歎其宿世所行無量積累功德」句，即是說五百隻鳥皆發出慈憫的音聲，讚嘆菩薩宿世之所行，積累無量的功德。「悲哀」的憐憫、慈悲義項《大詞典》未收。

十六、「導御」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)如是服響自於樹下。今現瑞應則為吉祥。不見輕慢也。我察必安具眾吉

祥。善與少事令罪不生。我見寂然所可導御。不起幻術。不以吾我。行

成吉祥正真導師。(召魔品第十七)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下另舉不同經典使用此詞例句：

(二)我今無上尊。導御諸眾生。天人中第一。勇猛姓瞿曇。前三等正覺。出

於剎利種。其後三如來。出婆羅門種我今無上尊。勇猛出剎利。⁴⁵(後

秦·佛陀耶舍共竺佛念《長阿含經·卷第一》)

⁴⁵ 參閱《大正藏》第1冊《長阿含經·卷第一》，頁2。

(三)當來諸佛。眾億百千。善權方便。導御是黨。為講說經。誘進泥洹。隨其體像。化以慧行。⁴⁶（《正法華經·卷第二》）

《漢語大詞典》（冊2頁1306）釋「導」義項有：「1.引導。2.教導；勸導；誘導。」等；其冊3頁1021釋「御」義項亦有：「統治；治理。《書·大禹謨》：『臨下以簡，御眾以寬。』漢·賈誼《過秦論上》：『振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯。』」以及「統率；率領。《舊唐書·鄭畋傳》：『皇帝親御六師，即離三蜀，霜戈萬隊，鐵馬千群。』」；考察以上佛經例句，「御」字釋「統治、治理」並不妥當，因為佛陀並非集權專制者。是故「導御」當解為教導、率領義。

如此以上三段魏晉佛經例句「御」字的「統率；率領」義項，皆早於《漢語大詞典》的書證。此詞大量出現在魏晉經典中，且主要分佈在竺法護所譯諸經裡，可知為法護譯經時的慣用詞。

十七、「講宣」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例；餘另舉同為竺法護之譯經使用此詞例句：

(一)棄國捐王行作沙門。得自然佛。……講宣道義上中下善。義達微妙所演具足。淨修梵行戒禁具足。（佛至摩竭國品第二十六）

(二)佛言族姓子。時時乃奮斯大洪曜。會諸菩薩講宣經典開示大道。⁴⁷（佛說如幻三昧經卷上）

(三)所謂義者。一心念頃皆能曉了。尋得成就一切敏慧。取要言之悉能講宣八萬四千諸品法藏。⁴⁸（阿差末菩薩經卷第五）

《漢語大詞典》（冊11頁363）收錄有「講宣」條：「講說宣導。《普曜經·佛至摩竭國品》：『講宣道義，上中下善，義達微妙，所演具足。』南朝·梁·寶唱《比丘尼傳·法宣尼》：『逮宋氏之季，有僧柔法師周遊東夏，講宣經論。』」；此處特別的是《漢語大詞典》引本經為書證。

⁴⁶ 參閱《大正藏》第9冊《正法華經·卷第二》，頁73。

⁴⁷ 同上註，第12冊《佛說如幻三昧經·卷上》，頁135。

⁴⁸ 同上註，第13冊《阿差末菩薩經·卷第五》，頁603。

考察先秦諸古籍未曾使用此詞，查閱《大正藏》中最早使用此詞者皆出現在法護所譯經典，「講宣」詞條當為法護所首次使用者。故例一的「講宣道義」即是說講說宣導佛法的道理意義；此詞在佛典使用頻率並不低，主要是用以講說宣導佛的教理上。

參、形容詞性的並列式雙音詞

本經中屬於形容詞性的並列式雙音詞，數量上並不亞於前面介紹的動詞，同樣是具備特色的一群；今亦擇出十六個與《漢語大詞典》不同義項、尚未收錄或本經書證早於此詞典的詞彙如下：

一、「弘廣」屬同義並列，於《普曜經》有二例：

- (一)飛鳥鳧鴈哀鸞異類。無數億眾遊戲浴池。暢和雅音現在觀觀。聞大法聲消除一切塵欲之難。攝諸疲厭自大貢高。其心歡悅思念弘廣。由是成就大無極法。（論降神品第一）
- (二)捨欲諸貪使滅四難。無為無畏度於彼岸。如是行者。菩薩德行功勳皆成。詣江水邊至佛樹下。欲行天人化其道路。弘廣無際。（六年勤苦行品第十五）

《漢語大詞典》未收錄此詞，查閱其冊4頁102釋「弘」字義項有：「大；廣。《書·顧命》：『赤刀、大訓、弘璧、琬琰在西序。』孔穎達疏：『弘訓大也。』《後漢書·杜喬傳論》：『夫稱仁人者，其道弘矣。』」，再看其冊3頁1262釋「廣」字為：「大。在體積、面積等方面超過一般。《詩·小雅·六月》：『四牡脩廣，其大有顛。』毛傳：『廣，大也』。

自以上書證得知「弘」與「廣」皆可訓為「大」，此二字連用為取其共同義項。因此《普曜經》例一中的「其心歡悅思念弘廣」是在形容菩薩的思想相當廣大之意；例二的「弘廣無際」則是說明菩薩在傳法的道路上是廣大無邊的。此詞條出現在《大正藏》的頻率並不低，為佛典的常用詞彙。

二、「滋茂」屬同義並列，於《普曜經》有四例，舉三例如下：

- (一)此維耶離無極大城。人民滋茂安隱豐熟快樂無難。軒窓門戶雕文棚閣嚴飾巍巍。(論降神品第一)
- (二)甘果美泉悉具滋茂。樹木豐盛悉無所乏者。(告車匿被馬品第十三)
- (三)王得道證。俱夷受戒淨修梵行。宮人大小咸受戒法。……民安其所。萬邦黎庶咸來慶賀。道德滋茂如月之初。(優陀耶品第二十八)

《漢語大詞典》(冊5頁1515)釋「滋茂」爲：「謂植物生長繁茂。北魏·賈思勰《齊民要術·安石榴》：『既生，又以骨石布其根下，則科圓滋茂可愛。』唐·玄奘《大唐西域記·至那仆底國》：『稼穡滋茂，果木稀疏。』」；此外《一切經音義》亦錄有此詞：「上，子慈反。《考聲》云：『滋，溼也；多也』。孔注《尚書》：云『滋，益也；長也』。《蒼頡篇》云：『液也』。《文字典說》：『從水茲聲』」，⁴⁹此處詳細解釋了「滋」的原義。

《漢語大詞典》說明「滋茂」是用以形容植物，然據《普曜經》例句可知，在佛典中所描述的對象並不侷限於植物。例一的「人民滋茂」是說人民生長眾多，例二「滋茂」的對象是甘果和美泉；例三的「道德滋茂」句，則是形容道德的長養。查閱《大正藏》中竺法護爲最早使用此詞條者，其進而將「滋茂」所形容的對象給擴大了。

三、「卒暴」屬同義並列，於《普曜經》有二例如下：

- (一)菩薩不應生彼國土。所以然者。維提種者。母性真正。其父不真。種性卒暴而不安詳。無可貪樂。其種劣德。福不具足。(論降神品第一)
- (二)菩薩江水邊洗已。……堅住如山。不諂蔽行。不逼短氣。造立清淨。不動搖行而不相振。以不強項性不卒暴。(六年勤苦行品第十五)

《漢語大詞典》(冊1頁878)釋此詞條爲急促、緊迫義。並引《公羊傳·襄公二十五年》：「入巢之門而卒也」句。漢代何休注曰：「吳子欲伐楚，過巢不

⁴⁹ 參閱《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第三十二》，頁522。

假塗，卒暴入巢門。」以及《漢書·師丹傳》：「詔書比下，變動政事，卒暴無漸。」為書證。

然根據以上《普曜經》二段經文內容，「卒暴」解為急促、緊迫義似並不妥；另考察《一切經音義》所釋此詞條則為：「上，村沒反，正作猝；其卒字則沒。下，出二反。《玉篇》等古書，倉猝亦為卒。下，蒲報反；古文虎武。」⁵⁰，據此得知「卒」亦同「猝」，再看辭書解釋。

《漢語大詞典》（冊5頁79）釋「猝」字為倉猝、匆忙義；以《玉篇·犬部》：「猝，言倉猝暴疾也。今作卒。」為例證，其下所收錄「猝暴」詞條有二義：1.猶肆虐。《東觀漢記·杜詩傳》：「時將軍蕭廣放縱兵士，猝暴民間，……。」2.謂事出突然。宋·蘇轍《制置三司條例司論事狀》：「罷非時無益之役，去猝暴不急之賦，……。」。

整理以上對「卒暴」之解為急促、緊迫、肆虐或謂事出突然者，皆不符經中內容；另察考藏經內含「卒暴」詞彙之經文如下：

- (一)永息無過者柔和不卒暴者。諸根具足無所流溢。所說專正言不卒暴。威儀禮節無所漏失。如斯之人無有儔匹亦無過者。是故說曰永息無過者柔和不卒暴也。⁵¹（姚秦·竺佛念《出曜經·卷第二十五》）
- (二)無過失智。了知一切眾生過失故。無卒暴智。能息一切諸鬪諍故。不失念智。安住亂心眾生故。⁵²（唐·菩提流志《大寶積經·卷第八十七》）
- (三)舍利子。如來言音本無卒暴。無隨卒暴。……又舍利子。如來無有與世諍訟。是故如來無卒暴音。⁵³（同上《大寶積經·卷第四十》）

例一中說明了「卒暴」是與「柔和」相對的，例二說明「卒暴」會導致鬪諍的發生，例三說明「卒暴」音的產生，是由於與世諍訟的緣故。就字義的解釋而言，兩字共同義項皆有急促、突然義；而在佛典中主要用以形容人的個性脾氣急促、暴躁易怒，因此有礙修行；此義項不同《漢語大詞典》所解釋者。

⁵⁰ 參閱《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第二十七》，頁490。

⁵¹ 同上註，第4冊《出曜經·卷第二十五》〈惡行品第二十九〉，頁743。

⁵² 同上註，第11冊《大寶積經·卷第八十七》〈大神變會第二十二之二〉，頁497。

⁵³ 同上註，《大寶積經·卷第四十》〈菩薩藏會第十二之六如來不思議性品第四之四〉，頁229。

四、「愚戇」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)身口意淨言行相應。心如下使多修慈愍。不持頭首不在愚戇。無有恚恨在眾猶安而不迷惑。(王為太子求妃品第九)

然而在《普曜經》中另有「愚贛」一詞：

(二)人中之雄。解脫禪定智慧道場。放大光明照諸闇冥悉蒙道明。眾邪異學。譬如螢火無益於世。愚贛幽昧曜蔽塞心。(論降神品第一)

查閱《漢語大詞典》(冊7頁623)的「愚戇」條：「亦作『愚贛』。1.愚笨戇直。亦用作自謙之詞。《韓非子·六反》：『嘉厚純粹，整毅之民也，而世少之曰：愚贛之民也。』……2.愚昧剛愎。《大戴禮記·文王官人》：『困而不知其止，無辨而自慎，曰愚贛者也。』盧辯注：『贛，闇很也。』」

此外在《一切經音義》裡另考釋了「戇」的其他書證：「《考聲》云：『戇，精神不爽也』。《淮南子》云：『從管仲視伯夷則謂之戇矣』。《說文》：『戇，愚也；從心贛聲。贛音貢』」；⁵⁴以上的解釋皆傾向愚笨義，而在佛典中其解釋卻另有他義。以下節自同為竺法護所譯他經列此詞條例句：

(三)群萌若覲如來身。聞其音聲。致無央數不可稱限方便之緣。而依得安。迴惡就善功德之法。蠲除愚戇。滅眾冥事。興隆道慧。巍巍暉曜。⁵⁵(佛說如來興顯經)

(四)菩薩行法有十事。何謂為十。化諸愚戇。至心慇懃。入眾德本。信無所懷。度諸罣礙。解法自然。⁵⁶(度世品經)

自例三的「蠲除愚戇」與例四的「化諸愚戇」可知，在佛典中「愚戇」並不使用為自謙之詞，通常指的是昧於對佛法的瞭解；即愚昧不明佛法的真義，並非

⁵⁴ 參閱《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第十七》，頁 409。

⁵⁵ 同上註，第 10 冊《佛說如來興顯經·卷第二》，頁 598。

⁵⁶ 同上註，第 10 冊《度世品經·卷第五》，頁 647。

單純如《大詞典》所說的愚笨戇直或愚昧剛愎。

五、「暉燁」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)其從菩薩行。為人乃歸命。所行造供養。各成己國土。平如掌明鏡。輒等住其地。百千葉蓮華。自然出暉燁。百千億諸天。來觀佛道場。(諸天賀佛成道品第二十)

以下另舉魏晉時期佛典使用此詞例句：

(二)波羅牢伽彌尼遙見世尊在林樹間。端正姝好。猶星中月。光曜暉燁。晃若金山。相好具足。威神巍巍。⁵⁷(東晉·瞿曇僧伽提婆《中阿含經·卷第四》)

(三)至見其妻以所食分。供養沙門退叉手立。沙門食竟拋鉢虛空。光明暉燁。飛行而退。⁵⁸(吳·康僧會《六度集經·卷第八》)

《漢語大詞典》(冊5頁809)列有「暉燁」條：「亦作『暉燁』。光彩奪目貌。《文選·左思〈吳都賦〉》：『崇臨海之崔嵬，飾赤烏之暉燁。』呂向注：『暉燁，光盛貌。』《魏書·藝術傳·張淵》：『金、火時出以成緯，七宿匡衛而爲經。暉燁昱其並曜，粲若三春之榮。』」；說明了此詞是光彩的樣子，其所列書證皆晚於本經。另查閱慧琳大師的《一切經音義》所提供較早的書證：

暉燁：上，于鬼反。下，炎獵反。《方言》：「盛貌也」。《三蒼》：「光華也」。

暉燁：上，韋鬼反。《說文》：「盛明也。正從火作燁。下，炎劫反」。《說文》云：「燁，光明貌也；或作暉。亦從火作燁」。

燁燁：上，韋鬼反。《毛詩》傳曰：「燁，赤色」。《考聲》云：「燁燁，光彩盛也」。《說文》：「從火韋聲。下，炎輒反」。《毛詩》傳曰：

⁵⁷ 同上註，第1冊《中阿含經·卷第四》，頁445。

⁵⁸ 同上註，第3冊《六度集經·卷第八》，頁46。

「暉，震雷聲」。《楚辭》：「熾也」。《說文》：「光也。從日華聲也」。⁵⁹

自以上得知「暉」除了可作「暉」，亦作「煒」或「煒」；無論從「日」或從「火」，皆用以形容事物的光彩明亮義。例一的「自然出暉」指的即是自然發出光彩之義。

六、「熙怡」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例；餘自《大正藏》中擇其包含此詞例句者：

- (一)其白淨王性行仁賢。夫人曰妙。姿性溫良。仁慈博愛。容色難倫。……
不懷異心。常吉祥定。髮紺青色。顏貌熙怡。(論降神品第一)
- (二)此大沙門我之所問。不嗔不忿。增上清淨容貌熙怡。不作異色。更益光顯。⁶⁰(隋·闍那崛多《佛本行集經·卷第三十九》)
- (三)爾時世尊。熙怡微笑。從其面門放種種光。⁶¹(唐·菩提流志《大寶積經·卷第九十八》)

《漢語大詞典》未收錄此詞條。特別的是在《無量壽經連義述文贊》中有為「熙怡」作了解釋：「熙怡，《說文》：『和悅也。』《方言》：『怡，喜也。』」⁶²；說明「熙」字乃和悅之義。

此外「熙」字亦可通「熙」字。察考《一切經音義》列有「馮熙」詞條，釋「熙」字為：「欣其反。《考聲》云：『熙，和也；亦火明也。』《說文》：『從火』。」然而《漢語大詞典》未收錄此「熙」字，另於《辭彙》中查出「熙」字為「熙」之俗字。⁶³

是故「熙」亦可通「熙」，於是「熙怡」同為「熙怡」。《漢語大詞典》(冊7頁220)即列有「熙怡」詞條：「和樂；喜悅。漢·蔡邕《太尉喬玄碑陰》：

⁵⁹ 以上三例參看《大正藏》第54冊《一切經音義》，卷第二十六～卷第七十九，頁480～817。

⁶⁰ 參閱《大正藏》第3冊《佛本行集經·卷第三十九》，頁834。

⁶¹ 同上註，第11冊《大寶積經·卷第九十八》，頁550。

⁶² 同上註，第37冊《無量壽經連義述文贊·卷下》，頁161。

⁶³ 參閱陸師成主編《辭彙》台北：文化圖書公司，1982，頁514。

『凡見公容貌，聞公聲音，莫不熙怡悅懌。』南朝·宋·鮑照《擬行路難》詩之十：『爲此令人多悲悒，君當縱意自熙怡。』；再者希麟大師的《續一切經音義》更詳加解釋了「熙怡」一詞：

上，許其反。《切韻》：『熙，和也、廣也』。《詩》曰：『學有緝熙於光明。』《爾雅》云：『緝熙頌光也。』下，與之反。《玉篇》云：『和也、悅也。』《爾雅》云：『怡懌悅欣樂也。』上熙字《說文》從灬，巳臣聲。經文作熙或作熙，皆非。下怡從心台聲，台音同上。⁶⁴

跟據以上書證結論，得知「熙、熙、熙」爲同義字。察閱《大正藏》得知使用「熙怡」經文者，其比例遠低於「熙怡」；「熙」當屬「熙」之異體字無誤。因此本《普曜經》例句中之「顏貌熙怡」，即是在形容白淨王夫人的容貌顯的和樂喜悅的樣子。

七、「躓礙」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)諸天人民虛空天神舉聲歎曰。三界眾生心中所念。諸可思想善惡禍福。道俗眾事發意之頃。悉知本末無一躓礙。歌舞伎樂無事不博。(試藝品第十)

例句中「躓礙」原作「慣礙」，前者乃係《大正藏》校定。此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下另舉竺法護使用此詞條例句：

(二)我前本為賊。指鬻名普聞。大淵以枯竭。則歸命正覺。斯以成忍辱。逮佛開化眾。聽經常以時。是故無躓礙。⁶⁵(佛說鶡掘摩經)

(三)三曰諷誦是經晝夜精進。不捨經文使其通利。無一躓礙聽者得解。⁶⁶(四事品第三)

⁶⁴ 參閱《大正藏》第 54 冊《續一切經音義·卷第六》，頁 959。

⁶⁵ 參閱《大正藏》第 2 冊《佛說鶡掘摩經》，頁 510。

⁶⁶ 同上註，第 14 冊《賢劫經·卷第一》，頁 6。

《一切經音義》列有「躓礙」條：

上，陟利反。顧野王云：『躓猶頓也』。《廣雅》：『躓也，亦顛躓也；從足質聲』。⁶⁷又說：「上，知利反。《考聲》：『躓，礙；不進也。正作蹇』。下，五蓋反。《考聲》云：『礙，隔也』。《說文》：『止也。從石從疑』。《博雅》作闕，《韻略》作礙，《文字集略》作[得-彳]；並俗字也。⁶⁸

自以上書證可知「躓礙」有停頓、阻隔、障礙之義。另查閱《漢語大詞典》（冊 10 頁 566）收錄有同義詞「躓闕」，其解釋為：「躓礙。……三國·魏·文欽《與郭淮書》：『孤軍梁昌，進退失所，還據壽春，壽春復走，狼狽躓闕，無復他計。』晉·葛洪《〈抱樸子〉內篇序》：『夫以焦僂之步，而企及夸父之蹤，近才所以躓闕也。』一本作『躓礙』。」

此外在《大正藏》裡亦收有同義詞「質礙」，《漢語大詞典》（冊 10 頁 274）釋為「障礙；阻礙」，並引清代章炳麟《國家論》中句例為書證；《漢語大詞典》引證晚於佛典一千多年。此詞在佛典使用的頻率極高，尤以唐宋時期所譯經典為最；此詞最早出現在竺法護所譯的《大哀經》中。綜合以上結論，「躓礙、躓闕、質礙」屬同義並列，三個詞彙的形成最早約在魏晉時期；皆為阻礙、障礙義。

八、「晃昱」屬同義並列，於《普曜經》有三例如下：

- (一)菩薩便從兜術天上。垂降威靈化作白象。口有六牙諸根寂定。頸首奮耀光色魏魏。眼鼻晃昱現從日光。降神于胎趣於右脅。（降神處胎品第四）
- (二)光明所照觀諸法王。光明無垢必當有佛。相好愍哀慧明興世。故照我宮。金色光光不妄晃昱。明踰日月火焰明珠所不能逮。（迦林龍品第十六）
- (三)今此經典名普曜大方等典。諸菩薩力所可娛樂。遍諸佛世界悉令咸聞。經所入處靡不晃昱。（歎佛品第二十九）

⁶⁷ 同上註，第 54 冊《一切經音義·卷第十九》，頁 426。

⁶⁸ 同上註，《一切經音義·卷第五十四》，頁 666。

《漢語大詞典》（冊 5 頁 709）列有「晃昱」詞條：「亦作『晃煜』。明亮；輝煌。晉·王嘉《拾遺記·岱輿山》：『和之以泥，塗仙宮，則晃昱明粲也。』唐·玄奘《大唐西域記·烏仗那國》：『達麗羅川中大伽藍側，有刻木慈氏菩薩像，金色晃煜，靈鑿潛通。』」；此用以形容事物光亮的樣子。

此外《一切經音義》另詳細解釋了此詞：「上，黃廣反。《廣雅》：『晃，暉也；光也』。《文字典說》云：『日明也，從日光聲』。下，融六反。《考聲》：『昱，明也』。《說文》：『從日立聲』」。⁶⁹以上諸多書證說明了「晃」、「昱」二字皆有光明之義，因此為同義的並列複合詞；本《普曜經》例句早於《漢語大詞典》。

九、「疲厭」屬同類義並列，於《普曜經》唯有一例，餘引自竺法護其他譯經例句：

（一）聞大法聲消除一切塵欲之難。攝諸疲厭自大貢高。其心歡悅思念弘廣。

由是成就大無極法。（論降神品第一）

（二）又彼世尊六十中劫。因為諸會說法。聽者一無疲厭。心不勞擾。⁷⁰（光瑞品第一）

（三）斯智慧士。皆為一切。進却棄除。懈怠疲厭。常以慈心。為眾說法。⁷¹（安行品第十三）

《漢語大詞典》（冊 8 頁 310）釋「疲厭」條：「厭倦。《百喻經·入海取沉水喻》：『昔有長者子，入海取沈水……詣市賣之，以其貴故，卒無買者。經歷多日，不能得售，心生疲厭。』」；《大詞典》以南朝的《百喻經》為例句，引證晚於《普曜經》。

希麟大師的《續一切經音義》亦收有「疲厭」詞條：「上音皮。賈注《國語》：『疲，勞也』。《廣雅》：『勑也，從疒皮聲』。下，伊焰反。《考聲》：『飽也，亦倦也』。《說文》云：『從犬甘肉作厭；犬甘於肉也』。今俗變作厭字通

⁶⁹ 參閱《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第七十九》，頁 818。

⁷⁰ 同上註，第 9 冊《正法華經·卷第一》，頁 65。

⁷¹ 同上註，《正法華經·卷七》，頁 108。

用」；⁷²因此得知「疲厭」二字一同有「倦」的義項，故為同義並列。此詞條出現在《大正藏》的頻率極高，為佛典的常用詞。

是故例一的「攝諸疲厭自大貢高」句，是說收攝所有厭倦自大我慢的心態；例二的「聽者一無疲厭」是說聽法者沒有感到勞倦的；例三的「懈怠疲厭」即是懈怠疲勞厭倦之義。

十、「躁濁」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例，餘另舉使用此詞佛典例句如下：

(一)一切眾生意為精神。精神窈冥恍惚無形。自起識想隨行受身。身無常主。

神無常形。神心變化燥濁難清。(商人奉麩品第二十二)

(二)意法惡者。為無量煩惱所覆造作諸惡。故名為惡。不知自性心如來藏。

入無量煩惱義。如是躁濁不息故。若說若作。一切眾苦常隨不絕。⁷³(劉宋·求那跋陀羅《央掘魔羅經·卷第四》)

(三)物生有死。事成有敗。安則有危。得則有亡。萬物紛擾。皆當歸空。精神無形。躁濁不明。行致死生之厄。非直一受而已也。⁷⁴(後漢·竺大力共康孟詳《修行本起經·卷下》)

(四)佛日出於世。照曜法豐秋。宜以智慧眼。勤心普遍觀。眾生心如水。躁擾濁不明。以法淳使清。猶如秋時水。眾生善御心。定意不躁濁。⁷⁵(宋·寶雲《佛本行經·卷第一》)

此詞條於經中原為「燥濁」，由《大正藏》考訂為「躁濁」。此詞未曾見於先秦古籍，《漢語大詞典》亦未收錄；然其冊6頁169列有同素異序的「濁躁」條：「紊亂浮躁。《史記·扁鵲倉公列傳》：『所以知小子之病者，診其脈，心氣也，濁躁而經也，此絡陽病也。』」，說明「濁躁」乃為病症之一。

《漢語大詞典》(冊10頁559)釋「躁」字義項有「急躁；浮躁。《論語·季氏》：『侍於君子有三愆：言未及而言謂之躁；……。』」；其冊6頁167釋

⁷² 參閱《大正藏》第54冊《續一切經音義卷第七》，頁964。

⁷³ 同上註，第2冊《央掘魔羅經·卷第四》，頁540。

⁷⁴ 同上註，第3冊《修行本起經·卷下》，頁469。

⁷⁵ 同上註，第4冊《佛本行經·卷第一》，頁108。

「濁」字義項有「混亂；昏亂。《呂氏春秋·振亂》：『當今之世濁甚矣。』高誘注：『濁，亂也。』」；據以上書證可知「躁濁」即是浮躁、混亂義。

因此例二的「躁濁不息」句，即是說無量煩惱浮躁昏亂而無休止；例三的「躁濁不明」句，則形容精神是浮躁混亂而不清明的；例四中更說明了「躁擾濁不明」，且「定意」與「躁濁」相對。所以例一《普曜經》的「神心變化燥濁難清」句，即是說人的精神心理變化是浮躁混亂難以清明的。

十一、「奇雅」屬類義並列，於《普曜經》有二例如下：

(一)三者白淨王宮後園遊觀流泉眾水。冬時始春皆生雜華。若干種寶奇雅妙好。(所現象品第三)

(二)君子梵志種。工師若細民。其有是德者。乃可娉取耳。不喜好種姓。太子為奇雅。有至誠功勳。心乃樂如是。(為太子求妃品第九)

《漢語大詞典》並未收錄此詞，考察漢代前的古籍亦未曾使用。較早出現「奇雅」一詞在佛典以外的是西晉陳壽的《三國志·蜀書·諸葛亮傳》：

亮時年二十七，乃建奇策，身使孫權，求援吳會。權既宿服仰備，又睹亮奇雅，甚敬重之，即遣兵三萬人以助備。

根據《三國志》例句上下文判斷，此處「雅」之義項如同《漢語大詞典》(冊11頁819)所引《楚辭·大招》之「容則秀雅，稚朱顏只」句；釋「雅」為「高雅不俗」。是故「奇雅」為用以形容人或事物的特殊脫俗義。另考察整部《大正藏》，此詞彙在所有譯經中，出現在竺法護所譯者，高達有七成以上之多。特別的是魏晉之後的龐大譯經，完全不再使用此詞彙；當視為竺法護所慣用的譯詞之一。而《普曜經》中另有「奇訝」一詞，經《大正藏》編修者據宋元明三本考訂「訝」字作「雅」字，原文如下：

其右面子。名曰軟音。以偈報曰。欲興恐懼消大海。所行顛倒求安和。斯觀菩薩之面像。吾不謂父為奇訝。(召魔品第十七)

《漢語大詞典》亦未收錄「奇訝」詞條，其冊 11 頁 66 釋「訝」字主要為驚詫、疑怪之義；於本句之上下文明顯不合。此段是敘述欲破壞佛陀修行的魔王波旬；其名為軟音的兒子，正以偈頌報告其父，說明魔王並不如佛的面像那樣特殊脫俗；可知與驚詫無關。而「訝」也並非「雅」的異體字，「奇訝」確實為「奇雅」之訛誤。

十二、「怯劣」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例，餘另舉竺法護其他譯經使用此詞例句如下：

- (一)本無數億劫。志道行忍辱。忍行致此果。慈心愍天人。本無數億劫。上進無怯劣。以是精進果。身好如須彌。(降神處胎品第四)
- (二)尋當思惟。性行十事。何謂為十。一曰志性清淨。二曰性行明達通利。三曰消滅淡泊其意。……六曰其心堅固而不怯劣。⁷⁶(興光住品第三)
- (三)行如大海所聞智慧苞無崖底。無量之德之所積聚。性如須彌起現于世峻極而高。常樂精進志性慷愷。心不怯劣心如門樞。志願堅固意如鶴毛。⁷⁷(等集眾德三昧經卷下)

《漢語大詞典》(冊 7 頁 470)釋「怯劣」條為：「懦弱。《晉書·劉波傳》：『古者為百姓立君，使之司牧；今者以百姓恤君，使之蠶食，至乃貪汙者謂之清勤，慎法者謂之怯劣。何反古道一至於此！』」，此書證晚於《普曜經》，在慧琳的《一切經音義》可見較早的書證：「上，羗業反。《考聲》：『怯，慙也。奴亂反』《玉篇》：『怯，多畏也』《韻英》云：『怯，恐懼也。從心去聲也』；下，力倝反。少力也，會意字也」。⁷⁸說明了「怯劣」有軟弱、畏懼之義。

例二的「其心堅固而不怯劣」句，「堅固」與「怯劣」相對，是說其心相當堅定而不會膽怯軟弱；例三的「心不怯劣心如門樞」句，亦是說其心不怯弱猶如門檻一般堅固。而《普曜經》中的例句「上進無怯劣」，即是說其勇猛精進不會恐懼軟弱。考察先秦前諸古籍，未曾發現有使用此詞條者。而在《大正藏》最早

⁷⁶ 參閱《大正藏》第 10 冊《漸備一切智德經·卷第二》，頁 468。

⁷⁷ 同上註，第 12 冊《等集眾德三昧經·卷下》〈欲品第二〉，頁 984。

⁷⁸ 參閱《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第十一》，頁 372。

出現時是在竺法護的譯經中，儘管同時代（西晉）另有一部由聶道真所譯之《三曼陀跋陀羅菩薩經》；然聶道真為法護的弟子，亦是譯經助手，⁷⁹其所使用詞彙應是承襲法護而來。再者《漢語大詞典》所列書證亦晚於《普曜經》甚遠，據此當可判定「怯劣」此詞是最早出現在法護的譯經中無誤。

十三、「盲冥」屬類義並列，於《普曜經》有四例，取一例如下：

（一）常興愍哀。和眾諍訟。必當開通。解脫之門。說至誠義。無恚恨本。為盲冥者。開目視瞻。療治令淨。得上法眼。（梵天勸助說法品第二十三）

《漢語大詞典》（冊7頁1134）釋「盲冥」條：「眼睛失明。唐·玄奘《大唐西域記·香象池》：『我母盲冥，累日飢餓，今見幽厄，詎能甘食？』」；據此即可得知例一中的「為盲冥者。開目視瞻」句，即是說讓眼盲的人皆能得見之義。然而查考《大正藏》諸經，當可發現「盲冥」另有他義，舉例如下：

（二）若如來·應供·等正覺不出世間時。不說苦聖諦·苦集聖諦·苦滅聖諦·苦滅道跡聖諦現於世間。世間盲冥。無有明照。⁸⁰（三九五）

（三）時。彼梵志白世尊曰。摩利夫人禮世尊足。問訊如來興居輕利。遊步康強乎。訓化盲冥。得無勞耶。⁸¹（利養品第十三）

（四）帝釋邊王稽首于地曰。大王。欲何志尚惱苦若茲。人王曰。吾不志天帝釋及飛行皇帝之位。吾觀眾生沒于盲冥。不覩三尊不聞佛教。⁸²（布施度無極章第一）

在慧琳的《一切經音義》裡收錄了「盲冥」詞條：「上，麥庚反。《說文》云：『目無眸子也。從目從亾，亦聲也』。下，覓萍反。郭注《爾雅》云：『冥，昧也』。《說文》：『冥，幽也。從宀從日從六，音肩聲也』」⁸³，自此得知

⁷⁹ 參閱呂澂《中國佛學思想概論》，台北：天華，1982，頁330。

⁸⁰ 參閱《大正藏》第2冊《雜阿含經·卷第十五》，頁106。

⁸¹ 同上註，第2冊《增壹阿含經·卷第六》，頁572。

⁸² 參閱《大正藏》第3冊《六度集經·卷第一》，頁1。

⁸³ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第二十》，頁429。

「盲冥」除了「眼睛失明」義外，亦有「幽暗」義。

是故例二中之「世間盲冥」句，即是說世間一片黑暗；例三之「訓化盲冥」，其「盲冥」所指的是沒有智慧昏暗不明的眾生；例四之「吾觀眾生沒于盲冥」，則是說眾生沈沒在幽昧不明的狀態中。自此再看例一之「為盲冥者。開目視瞻。療治令淨。得上法眼」句，可知其「盲冥者」亦非實際上的眼睛失明義，乃為比喻眾生處在幽暗中。總結「盲冥」義項有三：（1）眼睛失明。（2）幽昧、黑暗。（3）指沒有智慧昏暗不明的眾生。

十四、「優奧」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例：

（一）三十有七道品之教。合集法寶深奧智慧。為大導師越渡四瀆。諸願具足降伏魔怨。……志性和安積精進力。為法優奧善權方便。（論降神品第一）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。《漢語大詞典》（冊1 頁1720）釋「優」義項有：「饒，多，博。《詩·大雅·瞻卬》：『天之降罔，維其優矣。人之云亡，心之憂矣。』毛傳：『優，渥也。』……《國語·魯語上》：『今將惠以小賜，祀以獨恭。小賜不咸，獨恭不優。不咸，民不歸也；不優，神弗福也。』」；「優」可用以形容事物的豐富廣博。

《漢語大詞典》（冊2 頁1553）釋「奧」字有「深」、「微妙」義，其「深」義可見《文選·蔡邕》〈郭有道碑〉之「浩浩焉，汪汪焉；奧乎不可測已。」李善注解此「奧」是「深不可測」。其「奧妙」義，可見漢代傅毅《琴賦》的「盡聲變之奧妙，抒心志之鬱滯。」句，此是用以形容琴聲的深奧微妙。

特別的是同為竺法護所譯之《佛說大方等頂王經》裡，佛陀有為「優奧」作了解釋：

（二）佛復告善思。學是法者當習深典。勿得志存雜句多辭無益之義。不成正真無極大慧深遠之法。乃曰優奧。是乃應法。斯曰無得。⁸⁴（佛說大方等頂王經）

⁸⁴ 參閱《大正藏》第14冊《佛說大方等頂王經》，頁591。

再看法護所譯他經的「優奧」詞條：

(三)世尊告曰。法之供養者。順若如來所說經典。深妙優奧。開化一切世間人民。⁸⁵（藥王如來品第十）

(四)爾時佛告彌勒大士。善哉阿逸。仁者所問。極大微妙。優奧難量。且聽且聽。今吾說之。⁸⁶（菩薩從地踊出品第十四）

例一說明「優奧」是「正真無極大慧深遠之法」。而例二的「深妙」與例三的「極大微妙」又和「優奧」一同並列形容，自以上文中得知「優奧」有極大、深遠、微妙之義；皆是在形容「法」的盛大深奧微妙。

考察整部《大正藏》，不難發現此詞為竺法護所獨有的用詞；儘管在唯一例外的《佛說超日明三昧經》（西晉聶承遠所譯）中亦曾使用此詞條，然其本為法護譯經時的筆受，當知必是沿用了法護特有的譯經詞彙。

十五、「慳嫉」屬類義並列，於《普曜經》唯有一例：

(一)菩薩報曰。其國種姓有六十德。一生補處乃應降神。何謂六十。一國土寬博。種姓寂靜。二眾所宗仰。三不生雜姓。……九無有慳嫉。（論降神品第一）

《漢語大詞典》未收錄此詞，考察魏晉前的古籍亦未曾使用。查閱慧琳大師在《一切經音義》裡收錄了「慳嫉」詞條：

上，苦奸反。《廣雅》云：『[堅-土+革]，堅恪也。』埤蒼云：『[堅-土+革]，遴也。』《文字典說》：『貪也，恡惜也。從心堅聲。或從革作[堅-土+革]，古字也。下，秦悉反。』王注《楚辭》云：『害賢曰嫉。古今正字從女疾聲，經從心作嫉，誤也』⁸⁷。

⁸⁵ 同上註，第 9 冊《正法華經·卷六》，頁 99。

⁸⁶ 同上註，《正法華經·卷七》，頁 111。

⁸⁷ 參閱《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第三十二》，頁 525。

說明了「慳」是慳吝、慳貪之義；對「嫉」則較少描述。另查閱《漢語大詞典》（冊4頁398）釋「嫉」為：「1.妒忌。《楚辭·離騷》：『眾女嫉余之蛾眉兮，謠諑謂余以善淫。』2.憎惡，痛恨。《逸周書·時訓》：『小雪之日……天氣不上騰，地氣不下降，君臣相嫉。』朱右曾校釋：『嫉，惡也。』」是故據以上諸多書證可知「慳嫉」為貪吝、妒忌憎惡之義。以下再舉三例此詞在佛典中的使用情形：

- (二)愚者無智無所覺了。或貯聚財產。不能自食。復不施人。愚中之愚不過此人。人有財貨。一者施與。二者自食。然彼長者自既不食。又不施人。自不為己者。**慳嫉**是也。⁸⁸（姚秦·竺佛念《出曜經·卷第四》）
- (三)修施者臨終。歡樂無悔恨。**慳嫉**智者譏。施者貧與富。恒常受快樂。慳者如塚間。人皆避遠離。慳貪者雖存。其實同餓鬼。⁸⁹（後秦·鳩摩羅什《大莊嚴論經·卷第五》）
- (四)佛告密迹力士。……心不**慳嫉**不縮財業。舒手布施捨俗所習。好所施福不望其報。心不懷害。其志清淨專精一心。而不暴亂。⁹⁰（西晉·竺法護《大寶積經·卷第十三》）

例二中陳述了「慳嫉」是指「自既不食、又不施人」者，例三說明了修行布施的好處與「慳嫉」的壞處，例四則是佛陀勸說密迹力士多行布施。考察眾多佛典，不難發現「慳嫉」主要是針對「布施」而言，偏重在慳吝、慳貪之義；如以上三例所描述。特別的是其「嫉」字的妒忌、憎惡義項在佛典中較為淡化了，或許正可解釋何以在《一切經音義》裡收錄的「慳嫉」詞條對「嫉」字較少說明之因。再者此詞在佛典中使用的頻率極高，應是在佛教的教義中特別重視布施之故；如講求「菩薩道」修行的《六度集經》中即以「布施度」為首要。

⁸⁸ 同上註，第4冊《出曜經·卷第四》〈欲品第二〉，頁631。

⁸⁹ 同上註，第4冊《大莊嚴論經·卷第五》，頁282。

⁹⁰ 同上註，第11冊《大寶積經·卷第十三》〈密迹金剛力士會第三之六〉，頁71。

十六、「明冥」屬反義並列，於《普曜經》唯有一例：

- (一)有天名最上淨。在大聖前叉手自歸。舉蓮華目而啟談言。哀度眾生。甚為巍巍。本性明冥。悉以空虛。吾無所樂多所哀念。眷屬後宮不復重聞吉祥之音。其無量音今已逝矣。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》未收錄此詞，考察漢代之前的古籍亦未曾使用。然丁福保《佛學大辭典》列有此詞條：「明者神明，冥者冥官也。又如龍畜為可見之眾類，謂之明。如閻魔王，諸天鬼神為不可見之眾類，謂之冥。《性靈集九》曰：『一切業道明冥。』」這是以眼睛的可見不可見解釋，然此說似與經文不符；另考察竺法護所譯他經使用「明冥」者：

- (二)何謂天眼清淨度無極有六事。其以天眼見諸色身。端政好醜長短廣狹白黑肥瘦而往化之。是曰布施。……若見報應罪福善惡道俗明冥。是曰一心。⁹¹ (四無所畏品第十六)
- (三)奇珍眾寶流布遍現。未曾朽敗而有減損。菩薩所作欲令其地化成眾寶。如念即成在作何寶。眾妙香華所欲備有。亦無日月明冥晝夜。⁹² (文殊師利佛土嚴淨經卷下)

自以上兩例得知「明冥」與罪福、善惡、道俗、日月、晝夜並列，且皆為反義並列；是故此詞單純為明與暗之相對；尤不同於《佛學大辭典》所釋之義。而《普曜經》文中之「本性明冥」，主要是說明眾生的本性有明有暗之義。

十七、「療除」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護其他譯經使用此詞例句者：

- (一)是卿等現在。邪癡墮火獄。佛拔令無餘。不復更歷此。以去諸陰蓋。施與滅蓋本。消滅四顛倒。療除使無餘。(觀樹品第二十一)
- (二)往來周旋。坐起經行。皆為變現。醫藥所當。而療除眾生之病。聞見其

⁹¹ 參閱《大正藏》第 14 冊《賢劫經·卷第五》，頁 38。

⁹² 同上註，第 11 冊《文殊師利佛土嚴淨經·卷下》，頁 899。

音。亦得安隱。終始無異。⁹³（佛說如來興顯經卷第二）

（三）又以善法除惡法故。諸見脫門以解度故。療除諸病令滅盡故。救濟一切生善處故。將順拯拔所愛憎故。於世間法無所著故。⁹⁴（問談品第六）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。由例一的「療除使無餘」、例二的「療除眾生之病」與例三的「療除諸病令滅盡」句可知，「療除」乃治療使之去除義。查閱《大正藏》此詞可作及物與不及物動詞使用，特別的是此詞在所有魏晉佛典中，唯獨在竺法護所翻譯的經典出現；另查考漢代前的古籍亦未曾出現。「療除」一詞當為法護所慣用的詞彙無誤。

肆、副詞性的並列式雙音詞

本經中屬於副詞性的並列式雙音詞是稀少的一群，今擇出與現代漢語不同義項的「便當」一詞如下：

一、「便當」屬同義並列，於《普曜經》唯有一例，餘另舉佛典中使用此詞條例句：

（一）目連答曰。仁智勝我。常兄事卿。必不相誤。便當同志將吾受訓。稽首至尊。時舍利弗與目捷連俱。往詣佛所。（化舍利弗目連品第二十七）

（二）人於世間作善。心念善口言善。至誠身行善。壽終已後。便當得上忉利天。⁹⁵（西晉·法立共法炬《大樓炭經·卷第三》）

（三）彼諸人等。壽命短少。不久便當移至他世。今者乃能於彼人間孝養父母。奉事沙門及婆羅門。尊敬耆舊。修行禮讓。多樂布施。持戒守齋。如是便當增長諸天無量眷屬。損減修羅所有種類。⁹⁶（隋·闍那崛多《起世經·卷第七》）

⁹³ 參看《大正藏》第 10 冊《佛說如來興顯經·卷第二》，頁 599。

⁹⁴ 同上註，第 15 冊《持心梵天所問經·卷第二》，頁 14。

⁹⁵ 參閱《大正藏》第 1 冊《大樓炭經·卷第三》，頁 290。

⁹⁶ 同上註，《起世經·卷第七》，頁 347。

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。經典上「便當」一詞明顯並非如今「盒飯」之義。察考《漢語大詞典》（冊1頁1360）釋「便」義項有：「副詞。即，就。《史記·項羽本紀》：『少年欲立嬰便爲王，異軍蒼頭特起。』唐·杜甫《玉臺觀》詩之一：『更肯紅顏生羽翼，便應黃髮老漁樵。』」；此外其冊7頁1384釋「當」義項亦有：「副詞。相當於『即』、『立即』。晉·張華《博物志》卷十：『〔劉玄石〕歸至家當醉，而家人不知，以爲死也，權葬之。』《三國志平話》卷上：『八人奏曰：「陛下可當傳聖旨，自有呈詞告狀人。」』」；以上說明了「便」「當」二字連用應是取其共同的義項「即、就」，構成「立刻、隨即」之義，爲同義並列的副詞。

「便當」一詞出現在《大正藏》的頻率極高，爲佛典慣用語。考察其例句在語法上通常用以強調前者與後者兩事，在時間上密切相接的關連性；在佛典中多使用於動詞謂語前，表示後者的事件緊接著前者而發生。

因此例一的「便當同志將吾受訓」句，是說立即讓同志帶領我接受佛的教誨；例二「便當得上忉利天」句是說即刻得升上忉利天；例三的「不久便當移至他世」句，即是說不久就會轉移到他世去。

伍、小結

總結以上《普曜經》的並列式雙音詞可發現，所佔數量最多的詞彙爲動詞與形容詞，其次爲名詞與副詞；以下歸納本文的詞彙將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「殃豐」、「懈廢」、「往到」、「娉取」、「陷墜」、「逮致」、「搗擊」、「觀覩」、「導御」、「弘廣」、「熙怡」、「躁濁」、「奇雅」、「優奧」、「慳嫉」、「明冥」、「便當」、「療除」。
- 二、本經詞條與《漢語大詞典》中所列義項不同者：「法律」、「痛癢」、「服食」、「剖判」、「興發」、「卒暴」、「愚戇」、「盲冥」、「悲哀」。
- 三、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「痛癢」、「眷屬」、「恃怙」、「滋茂」。

- 四、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「違曠」、「校飾」、「逮及」、「暉曄」、「躓礙」、「晃昱」、「疲厭」、「怯劣」、「盲冥」。
- 五、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「便當」、「奇雅」、「明冥」。
- 六、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「興發」、「娉取」、「講宣」、「弘廣」、「疲厭」、「療除」。
- 七、本經詞條與現代漢語使用的義項有不同者：「法律」、「悲哀」、「眷屬」、「痛癢」。
- 八、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「殃豐」、「懈廢」、「恃怙」、「剖判」、「違曠」、「校飾」、「陷墜」、「誑惑」、「搗擊」、「觀覩」、「導御」、「卒暴」、「暉曄」、「愚戇」、「熙怡」、「躓礙」、「晃昱」、「怯劣」、「奇雅」、「盲冥」、「優奧」、「慳嫉」、「明冥」。
- 九、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「殃豐」、「違曠」、「陷墜」、「搗擊」、「觀覩」、「講宣」、「怯劣」、「優奧」、「療除」。

第二節 主從式雙音詞

「主從式」又稱「偏正式」。是由一個詞素作中心詞（又稱主體詞），而另一個詞素則作為附加成分所結合成的，附加詞素的詞性不一定與主體詞相同；偏正結構即是附加和被附加的關係。附加的詞作修飾與補充的作用，通常前一個是修飾成分，後一個是中心詞。附加詞素的詞性並不會改變中心詞的詞性，如果中心詞是名詞，構成的雙音詞也是名詞；例如「小姐」即是。中心詞是動詞或形容詞，構成的雙音詞也是動詞或形容詞；例如「粉紅」即是。

在《普曜經》裡數量上超越六百個以上的主從式雙音詞亦屬於龐大的族群。特別的是有以數詞為修飾語的一類，如一滯、一劫、二禪、二親、三垢、三毒、四諦、四衢、五眼、五根、六齋、六衰、七寶、七覺、八法、八聲、九神、十指與十善等。內容多以佛學名相為主，共有九十三個；礙於篇幅所限以數詞為修飾語的部分則不贅述。以下主從式雙音詞依主體詞的詞性分為名詞、動詞與形容詞作考釋；

壹、中心詞為名詞

本經主從式雙音詞在詞性上與並列式最大的不同，即是中心詞為名詞者佔了主從式的絕大多數；其次不同是主從式的中心詞並沒有副詞性的；以下介紹廿一個與《漢語大詞典》解釋義項不同或尚未收錄的詞彙：

一、「天食」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

（一）菩薩察之臨母命終。因來下生。懷菩薩時。諸天供養至見生矣。以服天食不甘世養。本福應然。去來今佛皆亦如是。（欲生時三十二瑞品第五）

（二）世尊告毘沙門王曰。此諸女人飢渴日久。當作何方宜。毘沙門王白佛言。如是。世尊。是毘沙門天王即辦自然天食。與諸釋女皆悉充足。⁹⁷（東晉·瞿曇僧伽提婆《佛說大方等頂王經》）

（三）善男子。此十千女。以我此器。能於天中充足天食。乃至人中充足人食。

⁹⁷ 參看《大正藏》第 14 冊《佛說大方等頂王經》，頁 591。

⁹⁸（《正法華經·卷六》）

《漢語大詞典》（冊2頁1445）釋「天食」條：「謂稟受於自然。《莊子·德充符》：『聖人不謀，惡用知？……四者，天鬻也。天鬻者，天食也。』成玄英疏：『鬻，食也。食，稟也。天，自然也。以前四事，蒼生有之，稟自天然，各率其性，聖人順之，故無所用己也。』」；將「天食」釋為「稟受於自然」，此解並不符以上佛典例句。

查閱《佛光大辭典》（頁1354）之「天食」條：「指天界之妙食。即人界所無與倫比之美味妙食。《起世經》卷七：「『四天王天并諸天眾，皆用彼天須陀之味。（中略）念欲食時，即於其前有眾寶器，自然成滿天須陀味種種異色。……』」；另查考《一切經音義》所列「須陀食」條：「或云修陀，此天食也。修陀，此譯云白也。……」。⁹⁹據此得知在佛典中之「天食」，當解為「天界之妙食」義；故《普曜經》例句的「以服天食」即是服用天界的食物之義。

二、「生盲」於《普曜經》唯有一例：

（一）癡人有三十二。害於眾生。愚者迷惑。為此所害生於八難。……愚人迷此如輪無際。愚宛轉此生盲入山。（出家品第十二）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下另舉不同佛典使用此詞例句：

（二）爾時。世尊告諸比丘言。乃往過去有王名鏡面。時。集生盲人聚在一處。而告之曰。汝等生盲。寧識象不。對曰。大王。我不識。不知。¹⁰⁰（後秦·佛陀耶舍共竺佛念《佛說大方等頂王經》）

（三）世尊告曰。猶人生盲。彼作是說。無黑白色。亦無見黑白色者。……我初不見不知。是故無色。彼生盲人作如是說。為真實耶。¹⁰¹（《正法華

⁹⁸ 參閱《大正藏》第9冊《正法華經·卷六》，頁99。

⁹⁹ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第四十三》，頁597。

¹⁰⁰ 同上註，第14冊《佛說大方等頂王經》，頁591。

¹⁰¹ 同上註，第9冊《正法華經·卷六》，頁99。

經·卷六》)

《佛光大辭典》(頁 2065)收有「生盲」條：「指生而即盲之人。《地藏十輪經》：「生五濁無佛世界，生盲生聾，瘖啞無舌。」《觀無量壽經》：「一切眾生自非生盲，有目之徒皆見日沒。」〔北本《大般涅槃經》卷九、《順正理論》卷五十〕」；因此「生盲」即為天生就眼盲的人。此詞在《大正藏》出現的頻率極高，為佛典常用詞；最早出現在三國時期康僧會的譯經中。

三、「牛跡」於《普曜經》有二例如下：

- (一)三千界自歸。芥子比須彌。牛跡比大海。上尊喻日月。若能禮其尊。功德不可計。(入天祠品第六)
- (二)今日菩薩得波旬降。猶如大海和於牛跡。(降魔品第十八)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。丁福保的《佛學大辭典》列有「牛跡」條：「牛行之跡也。謂佛為牛王，佛之教法為牛跡。《維摩經》弟子品曰：『無以大海內於牛跡。』」；此外亦列有「牛跡比丘」條：「佛弟子憍梵波提之譯名。《法華文句》二上曰：『憍梵波提，此翻牛呵，《無量壽》稱牛王，《增一》云牛跡。……』《增一阿含》三曰：『樂居天上，不處人中，所謂牛跡比丘是也。』《寶物集》三曰：『羅漢盡諸漏，留牛跡名稱。』」；然而以上將「牛跡」解為為「佛之教法」或人名的「憍梵波提」皆不符《普曜經》例句解釋。另查考《大正藏》中，擇其敘述相關《普曜經》之「牛跡」意義相同者：

- (三)摩訶衍如海。小乘牛跡水。小故不受大。其喻亦如是。¹⁰² (後秦·鳩摩羅什《大智度論》)
- (四)芥子並須彌。牛跡方溟海。日月對螢火。豈足以為倫。¹⁰³ (唐·地婆訶羅《方廣大莊嚴經·卷第四》)

¹⁰² 參閱《大正藏》第 25 冊《大智度論》，頁 86。

¹⁰³ 同上註，第 3 冊《方廣大莊嚴經·卷第四》，頁 558。

例三說明了大乘的教法如海，而小乘的教法是牛跡般小的水；例四亦是大小的比對，「牛跡」的小比對「溟海」的大。是故在這裡「牛跡」是比喻水量的極小之義。據此可得知「牛跡」在佛典中有三義：1. 代表佛的教法。2. 佛弟子憍梵波提之譯名。3. 比喻水量的極小。此詞在《大正藏》出現的頻率極高，為佛典的常用詞。

四、「普眼」於《普曜經》唯有一例：

(一)時為菩薩開其城門。身命自歸。白菩薩言。一切義吉。唯屈入此諸天處所。是清淨處。普眼降此。有大宮殿名護淨華。菩薩應處(欲生時三十二瑞品第五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。《佛光大辭典》(頁4994)：「普眼，乃斷除煩惱惑業之平等眼。」；此外丁福保的《佛學大辭典》亦列有「普眼」條：

(術語)觀世音之慈眼普觀一切眾生謂之普眼。《大日經》疏五曰：『如來究竟觀察十緣生句，得成此普眼蓮華，故名觀自在。約如來之行，故名菩薩。』同十曰：『以此普眼而觀眾生，故名觀自在者。』【又】一具一切云普法，觀普法云普眼。《宗鏡錄》九曰：『以是圓滿之宗、普門之法見普法，故名為普眼。(中略)眼外無法，乃稱普眼。』

因此「普眼」為佛家名相，為修行圓滿者有之；如《大方廣佛華嚴經》所云：「諸大菩薩具足成就諸神通明佛刹等身，得普眼地」。¹⁰⁴然在本《普曜經》例句中，「普眼」乃作名詞使用；且自上下文可知其為「菩薩」的借代。此外佛典中另有借代為「佛」者，如下所示：

(二)佛起如真身。今觀不異昔。爾乃證諸佛。相續常不斷。唯願普眼尊。愍

¹⁰⁴ 參閱《大正藏》第9冊《大方廣佛華嚴經·卷第五十》，頁714。

攝於世間。¹⁰⁵（劉宋·功德直《菩薩念佛三昧經·卷第一》）

（三）惟願今普眼。亦敷法堂教。眾生沒憂惱。不離生老死。然多樂善者。願說戰勝法。¹⁰⁶（劉宋·佛陀什共竺道生《彌沙塞部和醯五分律·卷第十五》）

此二例的「普眼」均為佛的代稱。綜合以上結論，此詞有三義：1.指修行的境界。2.為「佛」的借代。3.為「菩薩」的借代。其義項的不同皆視其經典內容而定，此詞在《大正藏》首次出現在竺法護所譯經文中，法護當為首次使用此詞者。

五、「惡露」於《普曜經》有二例如下：

（一）亦不遇惡色聲香味細滑之法。不見惡夢亦無惡露。（降神處胎品第四）

（二）從頭觀至足。察之無一淨。勿得貪其身。是為罪福田。以故當遠身。淚涕唾惡露。由此莫戀之。行淨如蓮華。（出家品第十二）

《漢語大詞典》（冊7頁562）收有「惡露」條：「佛教謂身上不淨之津液。中醫特指婦女產後胞宮內遺留的餘血和濁液。宋·彭乘《續墨客揮犀·古方書》：『有婦人因產病，用《外臺秘要》坐導方，其後反得惡露之疾，終身不瘥。』」；然而「身上不淨之津液」所謂為何？

另查《佛光大辭典》（頁4952）釋「惡露」：「巴利語 asubha。指身上所出不潔之津液。如膿、血、尿、屎等。**惡**，為憎厭之義；**露**，即津液。據《心地觀經》載，自見己身，三十六物惡露不淨。又《無量壽經》卷下謂，生、老、病、死皆苦，且惡露不淨，故無可樂者。」；這裡說明了佛家視身體為臭皮囊，故從其所流出者皆視為不淨，故稱為「惡露」。此外在佛典中「惡露」另有他義；其例如下：

¹⁰⁵ 參閱《大正藏》第13冊《菩薩念佛三昧經·卷第一》，頁726。

¹⁰⁶ 同上註，第22冊《彌沙塞部和醯五分律·卷第十五》，頁103。

(三)今使母人入我法律者。必令佛法地清淨梵行不得久住也。復譬如稻田禾稼且熟而有惡露災氣。則令善穀傷敗。¹⁰⁷ (大愛道比丘尼經卷上)

例三中的「惡露」與「災氣」並列，且足以「令善穀傷敗」；此「惡露」當作惡氣解。李維琦於《佛經釋詞》則認為此處當「寒露」解，「因其殺死植物」¹⁰⁸故。綜合以上結論可知，「惡露」有三義：1. 指人體所出不潔之津液。2. 能殺死植物的惡氣、寒氣。3. 特指婦女產後胞宮內遺留的餘血和濁液。而在《大正藏》中，第一項之解釋為比例最高者。

六、「健人」於《普曜經》有二例，舉一例如下：

(一)棄欲惡法無復五蓋。不受五欲眾惡自滅。念計分明。思視無為。譬如健人得勝怨家。意以清淨成一禪行。心自開解却情欲意。無惡可攻不復計觀。(行道禪思品第十九)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下自《大正藏》諸典中擇出使用「健人」一詞者：

(二)是心雖少時。而力猛利。如垂死之人必知不免。諦心決斷勝百年願力。是心名為大心。以捨身事急故。如人入陣不惜身命。名為健人也。¹⁰⁹(唐·智者大師《佛說觀無量壽佛經疏》)

(三)是老病人欲從床座起往他處而自不能。有兩健人各扶一腋。徐策令起而告之言。莫有所難隨意欲往。我等二人終不相棄。¹¹⁰(唐·玄奘《大般若波羅蜜多經·卷第三百一十二》)

(四)譬如國王住於城內。怖畏他軍先作坑塹周匝遠城。備具糧食弓箭刀楯種種器仗。多集勇健能鬪戰者。立健人幢。亦多聚集年少健人。給以食糧。

¹⁰⁷ 參閱《大正藏》第 24 冊《大愛道比丘尼經·卷上》，頁 945。

¹⁰⁸ 參看李維琦《佛經釋詞》，湖南：岳麓書社，1999，頁 225。

¹⁰⁹ 參看《大正藏》第 37 冊《佛說觀無量壽佛經疏》，頁 194。

¹¹⁰ 同上註，第 6 冊《大般若波羅蜜多經·卷第三百一十二》，頁 589。

¹¹¹（毘耶娑問經卷上）

例二中說明了「健人」具有身入兵陣不惜身命的勇敢特質。例三敘述了兩個健壯的人扶起了一個老病人，例四則說明了「健人」是「勇健能鬪戰者」；因此可知佛典中的「健人」乃指勇猛健壯的人。是故例一的「健人得勝怨家」句，即是說勇猛健壯的人得勝了仇家之義。

此外在佛典中另有「健兒」一詞，《漢語大詞典》（冊1頁1520）釋「健兒」為「勇士，壯士」。亦或在「健人」前加上勇、強等字成為三音節詞「勇健人」、「強健人」等，皆與「健人」同義；查閱《大正藏》前二者皆非竺法護所使用的詞彙。

七、「明士」於《普曜經》唯有一例：

（一）佛告王曰。天下有眼未必色故也。觀色無常。痛痒想行識亦復無常。無常苦空非身之義。非我非彼。未有好道如樂色者。明士達之。（佛至摩竭國品第二十六）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，以下自魏晉諸經中擇其敘述有關「明士」一詞經文者：

（二）如是觀三界。無常無有主。眾苦常熾然。智者豈願樂。如樹盛火然。眾鳥豈群集。覺者為明士。離此則無明。此則開覺士。離此則非覺。¹¹²（北涼天竺三藏曇無讖《佛所行讚·卷第四》）

（三）妙智明士今可起。諸十力已授汝記。恒沙山地普震動。當為人尊上調御。

¹¹³（失譯《大乘悲分陀利經·卷第三》）

¹¹¹ 參閱《大正藏》第12冊《毘耶娑問經·卷上》，頁226。

¹¹² 同上註，第4冊《佛所行讚·卷第四》，頁965。

¹¹³ 同上註，第3冊《大乘悲分陀利經·卷第三》，頁249。

《漢語大詞典》（冊 5 頁 594）釋「明」義項有四十三，自以上三例前後文比對近於「明士」之「明」解釋者有：「懂得；瞭解；通曉。《荀子·正名》：『以兩易一，人莫之爲，明其數也。』《南史·隱逸傳下·劉慧斐》：『慧斐尤明釋典，工篆隸。』」以及「聖明；明智；明察。《易·井》：『王明，並受其福。』三國·蜀·諸葛亮《前出師表》：『恐託付不效，以傷先帝之明』。

例二的句義說明了「明士」是體悟無常的「覺者」、「開覺士」。例三的「妙智」與「明士」並列，清楚表示「明士」是具有深妙智慧的人。而例一的《普曜經》文，亦說明了「明士」是能通達「無常苦空非身之義」者。簡而言之，「明士」在佛典中即是有智慧而又通達佛理的覺者；查閱《大正藏》可知此詞條多使用於魏晉經典中。

八、「哀鸞」於《普曜經》共有五例，舉三例如下：

- (一) 諸寶樹木次第行列。其地清淨平正無邪。香動普流。飛鳥鳧鴈哀鸞異類。無數億眾遊戲浴池。暢和雅音現在觀觀。（論降神品第一）
- (二) 絲竹衣樹音聲和雅。箏篴數千鼓眾伎樂。好施危厄。音如哀鸞。（出家品第十二）
- (三) 若有法師班宣是法。設有讚歎善哉者。當得八清淨行。何謂為八。一曰。言行相應無所違失。……六曰。其聲悲和猶如哀鸞。（歎佛品第二十九）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以上「哀」字解為哀憐或哀淒當於前後文不合，李維琦的《佛經釋詞》裡引自蔡鏡浩的《魏晉南北朝詞語例釋》中，說明了「哀」字有「好、美」義項；李維琦更以為「哀」是指「聲音的美好動聽」義，¹¹⁴此說符合以上《普曜經》例句。

《漢語大詞典》（冊 12 頁 1175）釋「鸞」義項有：「傳說中鳳凰一類的鳥。《漢書·息夫躬傳》：『鷹隼橫厲，鸞俳徊兮！』顏師古注：『鸞，神鳥也。』」；察考印度應無中國的「神鳥」鳳凰，佛典的「鸞」當借引為傳說的仙鳥之義。

例一的「哀鸞異類」，說明了「哀鸞」是特殊的鳥類；例二中說明了絲竹箏篴等美好的和雅音是猶如「哀鸞」所發出的聲音；例三也說明了「哀鸞」的音聲

¹¹⁴ 參閱李維琦《佛經釋詞》，湖南：岳麓書社，1999，頁 244。

「悲和」，是指慈憫和悅的音聲。因此綜合以上所說「哀鸞」乃是一種會發出美妙音聲的仙鳥，此詞主要出現在佛典中使用。

九、「**像教**」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

(一)佛告比丘。於時菩薩有光明。名消魔宮場。演斯光明普照三千佛國。靡不周遍。曜魔宮殿皆使覆蔽。從其光明使魔波旬聞此**像教**。(召魔品第十七)

(二)我去世後。摩訶迦葉。賓頭盧君徒般歎。羅睺羅。四大比丘住不泥洹。流通我法。佛言。但**像教**之時信根微薄。雖發信心不能堅固。不能感致諸佛弟子。¹¹⁵ (失譯《舍利弗問經》)

(三)至于千載**像教**之末。雖有此經。人情薄淡無心敬信。遂使群邪競辯曠塞玄路。當知遺法將滅之相¹¹⁶。(梁·僧祐《出三藏記集》)

《漢語大詞典》(冊1頁1655)收有「像教」詞條：「即像法。亦泛指佛法。唐·劉得仁《送智玄首座歸蜀中舊山》詩：『**像教**得重興，因師說大乘。』元·辛文房《唐才子傳·道人靈一》：『至唐累朝，雅道大振，古風再作，卒皆崇**像教**，駐念津梁，龍象相望，金碧交映。』」；此解釋並未完全。

另查考《佛光大辭典》(頁5757)：「(一)與『像化』同義。即指像法之教化。據《賢劫經》卷三、《大乘三聚懺悔經》等載，像法即於佛陀入滅經五百年正法後之教法；**像教**即指此時期佛法之總稱。此外，像法之時運，稱為像運。……(二)指佛像與經教。」

據此得知「像教」有三義：1.佛入滅五百年後之教法。2.指佛像與經教。3.泛指佛法。在例一《普曜經》的例句中佛仍未滅度，因此「聞此**像教**」為聞此佛法之義；例二的「**像教**之時」指的是佛滅後的像教時期；例三的「至于千載**像教**之末」則是像教時期的末端。此詞條為佛家名相，在《大正藏》大多出現在唐宋佛典中。

¹¹⁵ 參閱《大正藏》第24冊《舍利弗問經》，頁900。

¹¹⁶ 同上註，第55冊《出三藏記集》，頁59。

十、「小姓」於《普曜經》有二例如下：

- (一)其拘薩本從摩騰種來生彼國。父母宗族皆不真正。下劣小姓非是天師所可慕樂。福祿尠薄卑鄙之土。性行不和。(論降神品第一)
- (二)其彼國王雜合小姓。非是高德。土無威神。受他節度來於此國。父母不真不得自在。(論降神品第一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下自《大正藏》諸經中擇其敘述有關「小姓」內容經文者：

- (三)文殊師利復問佛言。何謂菩薩生於下賤庶民小姓。則得更受轉輪聖王安隱之德。¹¹⁷ (《佛說無希望經》)
- (四)彼若有家。小姓下賤。弊惡貧窮。少有飲食。謂得食甚難。彼為云何。謂獄卒家·工師家·巧手家·陶師家。如是比餘下賤家。弊惡貧窮。少有飲食。謂得食甚難。¹¹⁸ (東晉·瞿曇僧伽提婆《中阿含經·卷第五十三》)
- (五)梵釋之種。來入僧法。四姓族望。或釋或梵。王者之種。捨世豪尊。來入正化。或工師小姓。亦入正化。種族雖殊。至於服習大道。同為一味。無非釋子。¹¹⁹ (西晉·法炬《法海經》)

例三中的「小姓」與「下賤庶民」一同並列。例四更清楚舉出了「小姓」的職業別有獄卒家、工師家、巧手家、陶師家等。例五則說明了在「小姓」之上另有「梵釋之種」以及「王者之種」。以上例句表示了將人的出身貴賤、職業等作階級劃分，此當係古印度的「種姓制度」無誤。

察考《佛光大辭典》(頁 1705)列有「四姓」條，整理如後：「指古代印度四種社會階級：(一)婆羅門：乃指婆羅門教僧侶及學者之司祭階級，為四姓中之最上位。(二)刹帝利：乃王族及士族之階級，故又稱王種。掌管政治及軍事，為

¹¹⁷ 參閱《大正藏》第 17 冊《佛說無希望經》，頁 776。

¹¹⁸ 同上註，第 1 冊《中阿含經·卷第五十三》，頁 761。

¹¹⁹ 同上註，《法海經》，頁 818。

四姓中之第二位。(三)吠舍：又作毘舍、鞞舍、工師種、居士種。乃從事農、工、商等平民階級，為四姓中之第三位。(四)首陀羅：乃指最下位之奴隸階級，終身以侍奉前述三種姓為其本務。」；據此制度內容判斷，「小姓」應屬平民的「吠舍」階級。

是故例一中的「下劣小姓」指的即是下等的平民種姓，而例二中的「其彼國王雜合小姓」句，即是說其國王的血脈有混雜到「吠舍」種姓之義。

十一、「**沸宿**」於《普曜經》有二例：

(一)佛語比丘。滿十月已。菩薩臨產之時。先現瑞應三十有二。一者後園樹林自然生果。二者陸地生青蓮華大如車輪。……十九**沸宿**下侍諸星衛從。(降神處胎品第四)

(二)時有梵志名曰火炎。於是其父與五百眷屬圍繞執七寶蓋。貢白淨王。口說此言。以供太子。王即受之。召五百釋子。五百瓔珞手脚頭耳。臂著瓔珞。**沸宿**即時來詣王所而謂王言。宜令太子沐浴澡洗乃著瓔珞而供養之。(入天祠品第六)

《漢語大詞典》未收錄此詞條。另考察《佛祖統紀·卷第二》所載：

時菩薩乘六牙白象發兜率宮(按普曜經云。**沸宿**應下。化為白象。瑞應經云。化乘六牙白象。貫日之精。**沸宿**即鬼宿也)放大光明普照十方。以四月八日明星出時降神母胎(向曉盛明。故曰明星。即鬼宿也)。¹²⁰

是故「沸宿」即是「鬼宿」，為天上之一星。《漢語大詞典》冊 12 頁 453 收有「鬼宿」詞條：「星官名。二十八宿之一，朱雀七宿的第二宿。有微弱的星四顆，皆屬巨蟹座。鬼宿四星圍形似櫃，中有一星團，叫『積屍氣』，也叫鬼星團。」據此得知《普曜經》例一的文義是說，第十九項瑞應為「沸宿」星下降時，諸星亦衛從之象；例二的文義是說「沸宿」星面詣白淨王，建議令太子沐浴澡洗等事。

¹²⁰ 參閱《大正藏》第 49 冊《佛祖統紀·卷第二》〈教主釋迦牟尼佛本紀第一之二〉，頁 141。

十二、「臭處」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》諸經擇其使用「臭處」詞條經文者：

- (一)外是革囊中有臭處。無一可奇。強熏以香飾以華姝。猶假借當還。亦不得久計。百年之命臥消其半。又多憂患其樂無幾。(出家品第十二)
- (二)太子以無蔽之眼遍觀眾身。還觀其妃。頭髮鬍髯。骨齒爪指。……內視猶枯骨。外視猶肉囊。無一可貴。不淨臭處觀之存憶令人吐逆。¹²¹(吳·康僧會《六度集經·卷第七》)
- (三)又如淨衣置之香篋。出衣衣香。若置臭處。衣亦隨臭。親近善友則善日隆。親附惡友則惡增長。¹²²(元魏·慧覺等《賢愚經》)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。特別的是《一切經音義》列有「臭處」詞條：「上，赤救反；惡氣也。下，昌與反。可惡賤兒。《玉篇》：『又息也，居也，謂止也』。謂惡氣息居止。下又杵恕反；穢惡之所也」。這是說惡氣之所居或穢惡之處所。

此外在朱芾煌《法相辭典》(頁949)中更清楚說明了：「《瑜伽》八十四卷一頁云：『屎尿不淨，變壞所成；故名臭處。』」；是故「臭處」乃污穢不淨之處。

因此例一的「外是革囊中有臭處」句，是說人的軀體外在是皮囊而其中有穢惡之處。例二的「不淨臭處」是說人的軀體為污穢不淨之所。例三的「若置臭處。衣亦隨臭」則是說如果衣服置於穢氣不淨之處，衣服當亦隨之有惡臭。察考《大正藏》此詞條出現的頻率極高，屬佛典的特有用詞；在經典中主要是針對人的軀體而言。

十三、「雜種」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

- (一)爾時得佛十種神力四無所畏十八之法。佛十神力者：佛悉見知深微隱遠是處非處有限無限。明審如有。一力也……佛悉了知世間雜種無量

¹²¹ 參閱《大正藏》第3冊《六度集經·卷第七》，頁41。

¹²² 同上註，第4冊《賢愚經》，頁380。

情態。六力也。（行道禪思品第十九）

（二）菩薩初生。於上虛空。一切諸天。各持無量優鉢羅花。鉢頭摩華。拘物頭華。分陀利華。諸如是等。種種雜華。復持雜種微妙諸香。¹²³（隋·闍那崛多《佛本行集經·卷第八》）

（三）剎海無有量。殊形異莊嚴。十方世界海。見諸雜種相。或圓或四方。或復非方圓。三維及八隅。狀若摩尼寶。¹²⁴（東晉·佛馱跋陀羅《大方廣佛華嚴經·卷第三》）

《漢語大詞典》（冊 11 頁 879）收錄有「雜種」條，整理如後：「1.古代對少數民族的蔑稱。《後漢書·西羌傳》：『招集武都、參狼、上郡、西河諸雜種，眾遂大盛。』……2.詈詞。清·趙翼《陔餘叢考·雜種畜生王八》：『俗罵人曰雜種，曰畜生，曰王八。』……3.指雜糧。《隋書·食貨志》：『所有義倉雜種，並納本州。』4.比喻混雜而成的。魯迅《書信集·致章廷謙》：『一切伎倆，都已用出，不過是政客和商人的雜種法術，……。』」；以上「雜種」即列有四個義項。

而自例一的「佛悉了知世間雜種無量情態」句，與例二的「諸如是等。種種雜華。復持雜種微妙諸香」句，及例三的「剎海無有量。殊形異莊嚴。十方世界海。見諸雜種相」等句可知，此「雜種」當解釋為「各式各樣的」，只表示品類的多樣；沒有褒義，亦無貶義。另外在《大莊嚴論經》中，此詞另有別義，舉例如下：

（四）爾時彼王有一大臣。號名耶賒。邪見不信。見王禮敬諸比丘等。深生謗毀。而白王言。此諸沙門皆是雜種而得出家。非諸剎利及婆羅門。亦雜毘舍首陀羅等。¹²⁵（後秦·鳩摩羅什《大莊嚴論經·卷第三》）

句中的「此諸沙門皆是雜種而得出家」，其「雜種」之「種」，乃為種性制度階級之「種」，而非種類之「種」；為雜合各種性之義。故總結至此「雜種」

¹²³ 參閱《大正藏》第 3 冊《佛本行集經·卷第八》，頁 688。

¹²⁴ 同上註，第 9 冊《大方廣佛華嚴經·卷第三》，頁 410。

¹²⁵ 同上註，第 4 冊《大莊嚴論經·卷第三》，頁 274。

當有六個義項。

十四、「罪蓋」於《普曜經》唯有一例，餘自法護所譯他典擇其使用此詞例句者：

- (一)從天尊意造無量行。我生愚冥無所識知。畜養鬚髮為身作患。增益罪蓋強忍勤苦。(出家品第十二)
- (二)時舍利弗問世尊曰。以何罪蓋受女人身。佛告舍利弗。菩薩大士。不以罪蓋受女身也。所以者何。菩薩大士以慧神通善權方便聖明之故。現女人身開化群黎。¹²⁶(《寶女所問經·卷第二》)
- (三)吾今皆從十方諸佛世尊光耀。悔過自首不敢覆蔽。令除其殃改往修來。從今已後不敢復犯。勿復令我有眾罪蓋墮於地獄餓鬼畜生鬼神貧窮。¹²⁷(《佛說文殊悔過經》)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以上「罪」字義項當如《漢語大詞典》(冊8頁1028)所釋：「過錯；過失。《左傳·僖公三十三年》：『不替孟明，孤之過也。大夫何罪？且吾不以一眚掩大德。』《晏子春秋·諫上二》：『公曰：「若是，孤之罪也。」』」。

查閱《佛光大辭典》(頁5910)釋「蓋」為：「1.梵語 avarana，覆障之義。指煩惱，因煩惱覆障善心，故稱為蓋。有五種，即：貪欲蓋、瞋恚蓋、昏沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋，合稱五蓋。2.梵語 chattra，巴利語 chatta。乃遮日防雨之傘。又稱傘蓋、笠蓋、寶蓋……。」；自以上三例前後文可知，「蓋」為第一義之解。而《阿毘達磨大毘婆沙論》亦云：

- (四)問何故名蓋。蓋是何義。答障義、覆義、破義、壞義、墮義、臥義是蓋義。此中障義是蓋義者。謂障聖道及障聖道加行善根故名為蓋。¹²⁸(結蘊第二中不善納息第一之三)

因此「罪蓋」乃是過錯煩惱的覆蓋障礙，即是過錯的蓋障。是故例一的「增

¹²⁶ 參閱《大正藏》第13冊《寶女所問經·卷第二》，頁460。

¹²⁷ 同上註，第14冊《佛說文殊悔過經》，頁441。

¹²⁸ 同上註，第27冊《說一切有部發智大毘婆沙論·卷第四十八》，頁249。

益罪蓋」為增加過錯蓋障，例二的「以何罪蓋受女人身」句，是說以何種罪過蓋障而受女子之身；例三的「勿復令我有眾罪蓋」句，則是說不要再讓我有諸多的過錯蓋障之義。此詞在《大正藏》中，出現在竺法護所譯的經典比例最高，為其慣用的特色詞之一。

十五、「**隻步**」於《普曜經》有二例，另舉佛典中使用此詞條例句如下：

- (一)彼土民眾熹諍不和。無清淨行有外無內。不修道法不別尊卑。各自謂尊獨言**隻步**。不能下意。不順法教。(論降神品第一)
- (二)誰能觀知是無等倫獨行**隻步**。以是之故。咸皆奉敬菩薩最勝。(試藝品第十)
- (三)我曩昔未成佛道時。為菩薩行恒作是念。在閑靜穴處。甚為苦哉。獨處**隻步**。用心甚難。¹²⁹(東晉·瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經·卷第二十三》)
- (四)如是人中上猶月在眾星中者。五分法身未具令使具足。在大眾中獨尊**隻步**無有儔匹。¹³⁰(姚秦·竺佛念《出曜經·卷第二十二》)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以上四例「隻步」與「獨言」、「獨行」、「獨處」以及「獨尊」一同並列；可知其有「獨」的義項。查考《漢語大詞典》(冊2頁1553)釋「隻」字義項有：「單，單獨。唐·韓愈《祭十二郎文》：『兩世一身，形單影隻。』宋·趙與時《賓退錄》卷四：『今世男子初入學，多用五歲或七歲，蓋俗有男忌雙女忌隻之說。』……」。

是故「隻步」在佛典中當獨步解，借指「獨步一人」之義。此詞最早出現在支謙的《梵摩渝經》與康僧會的《六度集經》中，約在三國時期成立；然主要在魏晉經典中使用，其後的譯經即甚少出現。

十六、「**拘臂**」於《普曜經》唯有一例：

- (一)王遙見佛在於大眾。如星中月。如日初出照於暘朝。……大臣百官皆稽

¹²⁹ 參閱《大正藏》第2冊《增壹阿含經·卷第二十三》，頁665。

¹³⁰ 同上註，第4冊《出曜經·卷第二十二》，頁730。

首禮。即還入城足蹈門闔。地為大動。天雨眾華樂器皆鳴。盲者得視。聾者得聽。拘躄得行。病者得愈。（優陀耶品第二十八）

以下再舉魏晉經典使用此詞例句：

（二）爾時世尊。中前著衣與諸比丘入舍衛城。諸佛常法。若以神通力入城邑聚落時。現如是希有事。……盲者得視。聾者得聽。瘖者能言。拘躄者得伸。跛蹇者得手足。¹³¹（後秦·弗若多羅《十誦律·卷第十九》）

《漢語大詞典》未收錄此詞條，有「屈躄」、「攣躄」、「跛躄」等詞，考察先秦古籍亦未曾收錄「拘躄」。幸而在慧琳《一切經音義》的第二十五卷裡列有「拘躄」：「卑益反。《說文》：『不能行也』」；¹³²此外其第七十七卷更說明了：「上，矩愚反。下，并亦反。顧野王云：『躄，謂足偏枯不能行也』古今正字從足辟聲，亦作[辟/止]，譜作癖，非也」¹³³；然僅只有解釋「躄」的詞義。

可知「躄」指的是腳的殘缺，患者無法正常行走；查閱《漢語大詞典》亦列有「躄步」、「躄足」詞條，皆有不良於行之義。例一中之「拘躄得行」句即是讓無法行走的人得以行走。然而何以在「躄」之前加上「拘」字？

《漢語大詞典》（冊6頁480）釋「拘」字有一義項為「抽搐」義：「《素問·生氣通天論》：『大筋綆短，小筋弛長；綆短為拘，弛長為痿。』王冰注：『大筋受熱則縮而短，小筋得濕則引而長；縮短故拘攣而不伸，引長故痿弱而無力。』」。而所謂「拘攣」者即是「瘻攣。肌肉抽搐，難以伸展自如。漢·王延壽《夢賦》：『或盤跚而欲走，或拘攣而不能步。』」。

所以「拘」字有瘻攣、肌肉抽搐且有「拘攣而不伸」義，至此即可解釋例二中的「拘躄者得伸」，是說瘻攣者得以伸展自如。特別的是在竺法護之外的其他譯經中，「拘躄」的義項更被擴大了，舉例如下：

¹³¹ 參閱《大正藏》第23冊《十誦律·卷第十九》，頁134。

¹³² 同上註，第54冊《一切經音義·卷第二十五》，頁469。

¹³³ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第七十七》，頁806。

(三)愚癡盲冥皆悉醒寤。解四非常。牢獄繫閉悉皆放解。盲者得視。聾者得聽。啞者能語。拘躄者得手足。癯殘百病皆悉除愈。一切人民莫不歡喜。

¹³⁴ (失譯《佛說菩薩本行經·卷中》)

(四)如來圓光七尺。乃能遠照十方世界。其中眾生遇斯光者。盲者得見。僂者得伸。拘躄眾生即得手足。邪迷眾生得覩真言。以要言之。諸不稱意皆得如願。¹³⁵ (失譯《大方便佛報恩經·卷第二》)

以上四例中，由原本只是拘攣而不能步的「拘躄者得伸，跛蹇者得手足。」，進而成爲「僂者得伸，拘躄眾生即得手足。」；「拘躄」成了沒有手腳或是手腳行動皆不方便的人，自此詞彙看出了魏晉時期各家對於詞彙義項運用的特殊之處。

十七、、「大哀」於《普曜經》共有九例，舉三例如下：

(一)布施戒忍精進一心智慧淵深。大權方便所度無極。大慈大哀喜護四等弘暢梵迹。無極神通三達無礙。(論降神品第一)

(二)於是菩薩以斯法門察於後宮。興發大哀而為雨淚。心甚愍之。(出家品第十二)

(三)菩薩大士。無數億載積功累德。淨其道場。布施博聞。禁戒清徹。懃修正行。大慈大哀。以是悅護一切眾生。(欲生時三十二瑞品第五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。自以上例句可知，「大哀」之「哀」若作悲哀解即不符上下文義；其「哀」字義項當如《漢語大詞典》(冊3頁334)所示：「憐憫；憐愛；同情。《詩·小雅·正月》：『嗇矣富人，哀此惇獨。』《呂氏春秋·報更》：『人主胡可以不務哀士？』高誘注：『哀，愛也。』《穆天子傳》卷五：『天子作詩三章以哀民。』郭璞注：『哀，猶愍也。』……」。

¹³⁴ 同上註，第3冊《佛說菩薩本行經·卷中》，頁116。

¹³⁵ 參閱《大正藏》《大方便佛報恩經·卷第二》，頁130。

查考《大正藏》比對諸多譯經師的詞彙可發現，與「大慈」一同並列者主要有「大悲」與「大哀」。而除了竺法護在譯經中使用「大慈大哀」之外（唯一例外者唯獨沙門釋聖堅所譯的《佛說演道俗業經》），其餘的譯經師皆一律使用「大慈大悲」，其中比例最高者尤以鳩摩羅什與玄奘的譯經為甚；可見在佛典的翻譯共過程中，譯經師們各自有其慣用的辭彙。

是故例一與例三的「大慈大哀」，即是大慈大悲之義；例二的「興發大哀」，則是發起大悲憐憫心之義。

十八、「唐苦」於《普曜經》唯有一例：

（一）萬物無常有身皆苦。身非為身。空無所有。眾人不解唐苦疲勞。所有親戚家屬悉非人所。正言似反誰肯信者。不如默然耶。（商人奉麩品第二十二）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下自《大正藏》諸經中擇其敘述有關「唐苦」一詞經文者：

（二）作如是行。作如是求。若不得錢財者。便生憂苦·愁感·懊惱。心則生癡。作如是說。唐作唐苦。所求無果。¹³⁶（東晉·瞿曇僧伽提婆《中阿含經·卷第二十五》）

（三）菩薩世世人從有所求索。有者即與無所愛惜。用是故。佛說經時人聞之無有唐苦者。皆有所益。用是故。佛降伏諸魔。¹³⁷（《菩薩行五十緣身經》）

《漢語大詞典》（冊3頁366）釋「唐」字義項有：「空；虛。《莊子·田子方》：『彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。』」以及「引申為徒然，白白地。《百喻經·為婦買鼻喻》：『唐使其婦受大痛苦。』唐·玄奘《大唐西域記·拘尸那揭羅國》：『汝何守愚，唐勞羽翮？』」；以上「唐」義項皆

¹³⁶ 參看《大正藏》第1冊《中阿含經·卷第二十五》，頁585。

¹³⁷ 同上註，第17冊《菩薩行五十緣身經》，頁774。

有徒勞無功的「空」義。

是故例二的「唐作唐苦」是說所作空苦，徒勞無功。例三的「無有唐苦者」句，是說沒有感到空虛苦痛的。例一《普曜經》的「眾人不解唐苦疲勞」則是說眾人不解萬物無常有身皆苦之理，因而徒然地痛苦疲勞。查閱《大正藏》此詞主要出現在魏晉經典中，特別的是其後的唐宋譯經即未曾出現。

十九、「神變」於《普曜經》唯有一例，餘另舉竺法護其他譯經使用此詞條例句如下：

(一)諸天龍神現無數變。……時阿夷頭覩諸**神變**。知白淨王生聖太子。威神光曜過天世人。(欲生時三十二瑞品第五)

(二)時諸力士。見佛**神變**威靈顯發。即懷惶怖衣毛為豎。¹³⁸(《佛說力士移山經》)

(三)眾生應以神足度者。為現**神變**使眾覩見。是神足力。¹³⁹(無欲行品第五)

《漢語大詞典》(冊7頁891)收有「神變」詞條：「神奇變化。《晉書·文帝紀》：『奇兵震擊，而朱異摧破；神變應機，而全琮稽服。』……」此單就字面作解釋。另見《佛光大辭典》(頁4261)釋「神變」：「為教化眾生，佛、菩薩等以超人間之不可思議力(神通力)，變現於外在之各種形狀與動作。……」；而《妙法蓮華經文句·卷第二》亦云：「神變者；神內也，變外也。神名天心，即是天然內慧；變名變動，即是六瑞外彰。《首楞嚴》云，佛住不二法能作神通，法王法力超蓋一切。」¹⁴⁰以上說明了在佛典中「神變」為佛家術語，專指法術的神通變化，並非一般的奇妙變化而言；《漢語大詞典》所列書證亦晚於本經例句。

因此例一《普曜經》的「時阿夷頭覩諸**神變**」句，即是說當時阿夷頭親眼目覩諸天龍神所現的神通變化之義。此詞條於《大正藏》使用頻率極高，為佛典常用詞。

¹³⁸ 參閱《大正藏》第2冊《佛說力士移山經》，頁858。

¹³⁹ 同上註，第15冊《佛說弘道廣顯三昧經·卷第二》，頁496。

¹⁴⁰ 參看《大正藏》第34冊《妙法蓮華經文句·卷第二》，頁30。

二十、「調意」於《普曜經》有三例如下：

- (一)損己布施。持戒清和。忍辱調意。精進一心。(論降神品第一)
- (二)修學無極解。博聞無馳騁。施調意智慧。眾生故行慈。常修行愍哀。能成眾善法。(迦林龍品第十六)
- (三)今日欲得。當伏邪力成無上覺。無數劫來所施調意。棄捨諸想奉行禁戒。(同上)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。《佛光大辭典》(頁4952)列有「調意」：「調伏意念使不起惡。如以布施治慳貪，以持戒治破戒，以忍辱治瞋恚，以精進治懈怠，以禪定治散亂，以智慧治愚癡。」此處「調」字之解如《漢語大詞典》(冊11頁296)釋「調」第八義項：「治理。唐·溫庭筠《會昌丙寅豐歲歌》：『風如吹煙，日如渥赭。九重天子調天下，春綠將年到西野。』」；而丁福保《佛學大辭典》亦云：「(術語)制伏意之惡也。」可知此詞條為佛家名相。另見《無量壽經義疏》上所載：「修施治慳。名為調意。」¹⁴¹；因此「調意」指的是調伏修治意念之惡。

故例一的「忍辱調意」即是說修行忍辱調伏意念之惡。例二的「施調意」與例三的「所施調意」，皆是說施行調伏意念使不起惡。

廿一、「法忍」於《普曜經》有六例，擇三例如下：

- (一)咸成法忍悉得具足。諸菩薩住無所住處。度脫十方。(論降神品第一)
- (二)吾前世時。自從諸佛。未曾逮獲。如是法忍。(商人奉麩品第二十二)
- (三)無心意識無所存立。與大道同分別本無。逮得法忍獨步無雙。度脫十方眾生蒙恩(佛至摩竭國品第二十六)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。《佛光大辭典》(頁3351)收有「法忍」條：「(一)二忍之一，三忍之一，六忍之一，十忍之一。謂對於諸經所說微妙幽深之法義能不驚怖，且能勤學讀誦，而安住於教法之真理

¹⁴¹ 參閱《大正藏》第37冊《無量壽經義疏·上》，頁92。

中。……」；而「法忍」之「忍」字義項則如丁福保《佛學大辭典》所釋：「（術語）ksanti，忍耐也。忍耐違逆之境而不起瞋心也；又安忍也，安住於道理而不動心也。《瑜伽論》曰：「云何名忍，自無憤勃，不報他怨，故名忍。」……」；可知「法忍」雖有多義，然並不離開「安住於教法的真理中而不動心」的基本解釋。

因此例一的「咸成法忍」句，即是說皆能成就安住於教法而不動心。例二的「未曾逮獲。如是法忍」即是說還未曾得到安住於教法而不動心的境界。例三的「逮得法忍」亦是說得到安住於教法而不動心的境界。此詞條出現於於《大正藏》的比例極高，為佛典常用詞。

貳、中心詞為動詞

本經主從式雙音詞中中心詞屬於動詞者數量並不如名詞多；以下介紹四個於《漢語大詞典》裡尚未收錄或書證晚於本經的詞彙：

一、「瞻對」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

（一）時佛入宮坐於殿上。王及臣民日日供養百種甘饌。佛說經法所度無量。

俱夷携羅云來。稽首佛足瞻對問訊。（優陀耶品第二十八）

（二）菩薩摩訶薩。如是迴向時。以此迴向威力故。一切所行無有倫匹。一切

世間所不能壞。威攝眾魔莫能瞻對。¹⁴²（東晉·佛馱跋陀羅《大方廣佛華嚴經·卷第十五》）

（三）阿難。若有善男子及善女人。或在天中或在人間。聞此無攀緣菩薩乃至

名字已得淨心。所得功德不可思議。何況瞻對親覲見者。¹⁴³（隋·闍那崛多《四童子三昧經·卷中》）

《漢語大詞典》（冊7頁1265）收有「瞻對」詞條：「1.朝見奏對。《宋史·

¹⁴² 參看《大正藏》第9冊《大方廣佛華嚴經·卷第十五》，頁497。

¹⁴³ 同上註，第12冊《四童子三昧經·卷中》，頁934。

魏野傳》：『野上言曰：「……但以嘗嬰心疾，尤疏禮節，麋鹿之性，頓纓則狂，豈可瞻對殿墀，仰奉清燕。」』2.舊土司名。有上、中、下之分，稱三瞻。……」。第一項的解釋為「朝見奏對」，是具有階級差異身分下對上的朝見；且所列書證晚於《普曜經》。而在佛典中的「瞻對」是面對、望對之義。

如例一的「瞻對問訊」即是面對佛作禮。例二的「威攝眾魔莫能瞻對」句，即是說迴向的威力使眾魔皆無法面對。例三的「何況瞻對觀觀見者」句，則是說何況能面見無攀緣菩薩的，功德更加不可思議。查考魏晉前的先秦古籍並未產生此詞條，首次在《大正藏》出現者乃是本《普曜經》；可判斷首次使用此詞者當為竺法護。

二、「嬈近」於《普曜經》唯有一例：

(一)當令施家世世得願得壽得色得力。得瞻得喜。安快無病。得辯才慧。終保年壽。眾邪惡鬼不得嬈近。(商人奉麩品第二十二)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。以下另舉魏晉其他佛典使用此詞例句：

(二)龍化作年少道人。著好服飾。稽首問佛。佛得無寒。得無熱。得無為蚊虻所嬈近耶。¹⁴⁴(吳·支謙《佛說太子瑞應本起經·卷下》)

(三)佛告梵志言。若男子女人帶佩此二十五灌頂章句善神名者。若入軍陣鬪爭之時。刀不傷身箭射不入。鬼神羅剎終不嬈近。¹⁴⁵(東晉·帛尸梨蜜多羅《灌頂經·卷第三》)

《漢語大詞典》(冊4頁407)釋「嬈」為：「煩擾；擾亂。《淮南子·原道訓》：『其魂不躁，其神不嬈。』高誘注：『嬈，煩嬈也。』……章炳麟《五無論》：『以及刑天干位，修羅爭帝，天魔誘人，波旬嬈佛，凡諸殺事，神話中往往有之。』」；據此可知「嬈近」當為煩擾接近之義。

¹⁴⁴ 參看《大正藏》第3冊《佛說太子瑞應本起經·卷下》，頁479。

¹⁴⁵ 同上註，第21冊《灌頂經·卷第三》，頁503。

故例一的「眾邪惡鬼不得嬈近」即是眾邪惡鬼不得擾亂靠近；例二的「得無爲蚊虻所嬈近」即是不被蚊虻所煩擾接近；例三的「鬼神羅刹終不嬈近」則是說鬼神羅刹終究不能擾亂靠近之義。此詞在《大正藏》中屬少用詞。特別的是唯獨活躍在魏晉時期，在唐宋譯經中卻已不再出現。

三、「久違」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用「久違」詞條經文者：

- (一)時佛入宮坐於殿上。王及臣民日日供養百種甘饌。佛說經法所度無量。俱夷携羅云來。稽首佛足瞻對問訊。久違侍觀曠廢供養。(優陀耶品第二十八)
- (二)爾時。釋提桓因遙見世尊來。將諸天眾。前迎世尊。頭面禮足。請令就坐。並作是說。善來。世尊。久違觀省。¹⁴⁶(東晉·瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經·卷第二十八》)
- (三)我從何所來。從何處而生。何處得解脫。此疑誰當明。佛聖一切智。久違乃出世。一心莫放逸。能破汝疑結。¹⁴⁷(姚秦·鳩摩羅什《坐禪三昧經·卷上》)

《漢語大詞典》(冊1頁634)收有「久違」詞條：「語出唐·劉長卿《送皇甫曾赴上都》詩：『東游久與故人違，西去荒涼舊路微。』後多以『久違』用作久別重逢時的套語。清·孔尚任《桃花扇·傳歌》：『楊老爺在此，久違了。』……」。

以上《大詞典》指出「久違」一詞是出自唐代劉長卿的詩，其後即以此用作久別重逢時的套語。然而在例一《普曜經》文中的「久違侍觀曠廢供養」句，乃俱夷面見佛陀時即如是說；例二的「善來！世尊。久違觀省」句亦是釋提桓因迎見世尊所語，因此證明此詞至少在西晉時已作久別重逢時的套語了。本經的書證與《大詞典》所列舉者，年代差距有四百五十年以上。

查閱《大正藏》諸經，最早出現「久違」詞條者爲《普曜經》，查考先秦諸古籍皆未曾出現。

¹⁴⁶ 參閱《大正藏》第2冊《增壹阿含經·卷第二十八》，頁705。

¹⁴⁷ 同上註，第15冊《坐禪三昧經·卷上》，頁269。

四、「侍觀」於《普曜經》唯有一例：

- (一)時佛入宮坐於殿上。王及臣民日日供養百種甘饌。佛說經法所度無量。俱夷携羅云來。稽首佛足瞻對問訊。久違侍觀曠廢供養。(優陀耶品第二十八)

《漢語大詞典》未收錄此詞條，以下另舉《大正藏》經典中，使用「侍觀」詞條例句：

- (二)王即命善賢寶女。而告之曰。我今已受人間福報。當復進修天福之業。宜自抑損。去離憤鬧。隱處閑居。以崇道術。女言。唯諾。如大王教。即勅內外。絕於侍觀。¹⁴⁸(後秦·佛陀耶舍共竺佛念《佛說長阿含經·卷第四》)
- (三)奈女聞佛從諸弟子自越祇來。即嚴車衣服。從五百女弟子。俱出城詣奈園。欲跪拜侍觀。¹⁴⁹(失譯《般泥洹經·卷上》)
- (四)爾時善財童子。從彼三昧智光明起。漸次遊行。至安住城。周遍求問。不動優婆夷。今在何所。遇彼人眾。咸示之言。善男子。不動優婆夷。身是童女。侍觀父母。在自宅中。與其親屬及無量人。周匝圍遶演說妙法。¹⁵⁰(唐·般若《大方廣佛華嚴經·卷第十三》)

《漢語大詞典》(冊1頁1312)釋「侍」字義項有：「1.陪從或伺候尊長、主人。2.奉養；贍養。3.特指進諫，進言。4.侍妾；侍女。5.泛指侍奉隨從者。」等；另冊10頁352釋「觀」字義項有：「1.諸侯秋季朝見天子。2.泛稱朝見帝王。3.會見；拜見。4.顯現。」等義。據以上所釋得知例一之「久違侍觀」句，即是佛的前妻俱夷對佛說他很久沒有來侍奉拜見佛了；例二之「絕於侍觀」是說善賢寶女聽從王的命令杜絕一切對王的伺候與朝見；例三之「跪拜侍觀」句是說奈女正準備侍奉晉見佛；例四之「侍觀父母」句則是說童女在家中奉養、拜見父母。

¹⁴⁸ 參看《大正藏》第1冊《佛說長阿含經·卷第四》，頁23。

¹⁴⁹ 同上註，第1冊《般泥洹經·卷上》，頁178。

¹⁵⁰ 同上註，第10冊《大方廣佛華嚴經·卷第十三》，頁722。

綜合以上結論，可知「侍覲」在佛典中乃是下級晚輩對上及長輩的侍奉與晉見之義；此外考察在《大正藏》出現的例句，可發現下級晚輩的身份大多是以女性為主，或正可呼應「侍」字的「侍妾；侍女」義項。此詞條屬少用詞，查閱《大正藏》至晚在唐代後的佛典即不再使用。

參、中心詞爲形容詞

主從式雙音詞中中心詞屬於形容詞者數量是極少的一類，以下僅介紹於《漢語大詞典》中尚未收錄的「殊好」一詞：

一、「殊好」於《普曜經》有二例如下：

(一)爾時梵志聞是偈教。周旋遍行迦維羅衛家家占之。適入一家覩一玉女。

端正殊好如天玉女。容色第一淨猶蓮華。(王為太子求妃品第九)

(二)時長者女。生得一男心中歡喜。……欲祠樹神。即便遣婢先往掃除。婢

見佛坐不識何神。還啟大家掃除已竟。樹下有神端正殊好。(六年勤苦行品第十五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。查閱《漢語大詞典》(冊5頁158)釋「殊」字義項較符於「殊好」者為：「副詞。甚，極。《戰國策·趙策四》：『老臣今者殊不欲食，乃自強步，日三四里，少益耆食，和於身也。』《老殘游記》第六回：『又見許多麻雀兒，躲在屋簷底下，也把頭縮觔，其饑餓之狀，殊覺可憫。』」；據此「殊好」當解為甚好、特別地好。

是故例一與例二的「端正殊好」句，皆是端正而特別地好之義。查閱《大正藏》此詞出現在竺法護譯經中的比例最高，為其常用的特色詞之一。

肆、小結

總結以上《普曜經》的主從式雙音詞可發現，所佔數量最多的詞彙為中心詞為名詞者，其次為動詞與形容詞；以下歸納本文的詞彙將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「生盲」、「牛跡」、「普眼」、「健人」、「明士」、「哀鸞」、「小姓」、「沸宿」、「臭處」、「罪蓋」、「隻步」、「大哀」、「唐苦」、「嬈近」、「侍覲」、「殊好」、「拘躡」、「調意」、「法忍」。
- 二、本經詞條與《漢語大詞典》中所列義項不同者：「天食」、「雜種」、「瞻對」、「神變」。
- 三、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「眷屬」、「像教」。
- 四、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「惡露」、「像教」、「瞻對」、「久違」、「神變」。
- 五、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「天食」、「生盲」、「牛跡」、「惡露」、「健人」、「明士」、「哀鸞」、「小姓」、「沸宿」、「臭處」、「罪蓋」、「隻步」、「隻步」、「大哀」、「唐苦」、「嬈近」、「侍覲」、「殊好」、「調意」、「法忍」。
- 六、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「久違」。
- 七、本經詞條與現代漢語使用的義項不同者：「雜種」。
- 八、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「天食」、「生盲」、「普眼」、「惡露」、「健人」、「明士」、「哀鸞」、「像教」、「小姓」、「沸宿」、「臭處」、「罪蓋」、「大哀」、「唐苦」、「瞻對」、「嬈近」、「侍覲」、「殊好」、「拘躡」、「神變」、「調意」、「法忍」。
- 九、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「普眼」、「拘躡」、「瞻對」、「久違」。

第三節 動賓式雙音詞

此類雙音詞的兩個詞素，前一個是表示行爲動作的動詞，後一個是被支配與制約的賓語。此處的賓語不藉助其他成分，直接與其前的動詞產生各種語義關係，主要是受事；如《古漢語語法及其發展》中論及〈動賓結構〉時所述：

賓語是對動詞而言。動賓之間結合緊密，沒有停頓，也不能插入連詞；不像主、謂之間關係比較鬆散，可以有停頓，可以有連詞如「而」、「以」、「之」、「則」等連接。賓語前面不能無動詞，謂語前面卻可以無主語。

而名詞性的動賓式結合更緊密，不只是連詞，中間任何字也塞不進去；如「司機」、「主席」等。就詞彙的發展歷程來說，動賓式複合詞的發展是屬於比較晚期的形式，甚少見於上古漢語。以單音節爲主的時期，通常只有動賓結構的詞組；到了中古時期才有大量的開展，尤其是在翻譯的佛典上。近代學者針對動賓結構所發表的研究並不少，¹⁵¹以下例舉避免重複的詞彙：

壹、動詞性的動賓式雙音詞

於西晉編譯完成的本經，正處於動賓式雙音詞剛起步的年代，因此數量上並不如並列式與主從式豐富；基於佛典詞彙異於傳統漢語詞彙構詞的特殊性，本文或將「詞組」一併列入討論。且於統計時發現動賓式中詞性爲動詞者最具代表性，故僅列出動詞的部分。以下即擇九個於《漢語大詞典》中尙未收錄或與辭書解釋義項不同的詞彙：

一、「**事火**」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

(一)夜四天王來下聽經。四王光影明如盛火。迦葉夜起占候見火。明旦詣佛所曰。亦**事火**乎。佛言。不也。昨夜四王自下聽經。是其光耳。(十八

¹⁵¹ 例如《中正大學學報》人文分冊 第10卷第1期中竺師家寧〈早期佛經動賓結構詞初探〉一文所研究的詞彙。嘉義：中正大學中文系，1999，頁1~38。

變品第二十五)

(二)有一梵志奉事火神。常止一林。時。諸商人皆往投宿。清旦別去。時事火梵志作是念言。向諸商人宿此林中。今者已去。¹⁵² (後秦·佛陀耶舍共竺佛念《佛說長阿含經·卷第七》)

(三)佛告梵志。卿前在山百年事火祭祀諸神。唐勞其功不至究竟。汝今乃知真道之處。不如須臾間執行自修慕。世人執愚至死不剋。百年事火不自覺寤。¹⁵³ (姚秦·竺佛念《出曜經·卷第二十二》)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。查閱《佛光大辭典》(頁 3039) 列有「事火外道」詞條：

為印度古代外道之一。彼等祭祀供養火天(梵 Agni，巴 Aggi，阿耆尼)等神祇，並妄執此類作法為將來生天之因。其徒稱為事火螺髮(巴 aggikajatila) 或事火婆羅門(巴 aggikabrahmana)。蓋事火外道主張火乃諸天之口，故投穀物、酥油等供物入於火中供養之，諸天得食即能降福祉於人。世尊在世時，事火之法頗為盛行。

據此可知「事火」乃古印度的一種宗教儀式，為其從事祭祀火神的活動。特別的是在《法句譬喻經》裡更談到了「事火之法」：

(四)昔佛在舍衛精舍教化時。羅閱祇國有一人。為人凶愚不孝父母。輕侮良善不敬長老。居門衰耗常不如意。便行事火欲求福祐。事火之法。日適欲沒燃大火聚。向之跪拜或至夜半火滅乃止。如是三年不得其福。更事日月。¹⁵⁴

上例說明了「事火」的儀式是正當太陽要下山時，燃起大火並向之跪拜，直到夜半火滅時為止。自例三與例四可知，佛並不認為此法可求得福佑，因此抱持

¹⁵² 參閱《大正藏》第 1 冊《佛說長阿含經·卷第七》，頁 44。

¹⁵³ 同上註，第 4 冊《出曜經·卷第二十二》，頁 726。

¹⁵⁴ 同上註，《法句譬喻經·卷第二》，頁 590。

反對的態度。此詞在《大正藏》中出現的頻率並不低，可知「事火」的儀式在古印度為普遍的祭祀活動之一。

二、「輕人」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞例句者：

(一)菩薩應下降神彼國。或復報言。是亦不應。所以然者。其土凶逆舉動虛妄。志性麤獷剛強難化。形笑輕人自大由己。不修事業。以是之故不應生彼。(論降神品第一)

(二)佛言。復有六事。錢財日耗減。一者喜飲酒。二者喜博掩。……六者憍慢輕人。¹⁵⁵ (後漢·安世高《尸迦羅越六方禮經》)

(三)人欲脩道當離家業。除去憍慢不興想著。乃得惠施不望其報。謙恭卑下脩德之本。輕人貴己殃禍之災。¹⁵⁶ (姚秦·竺佛念《出曜經》)

《漢語大詞典》(冊9頁1258)釋「輕人」：「1.輕佻無威的人。晉·葛洪《抱樸子·行品》：『無抑斷之威儀，每脫易而不思者，輕人也。』2.輕賤的人。元·關漢卿《調風月》第三摺：『這廝短命，沒前程，做得箇輕人還自輕，橫死口裏栽排定。』」；以上二義項的「輕」皆當形容詞使用。

自例一的「形笑輕人自大由己」句，與例二的「憍慢輕人」句，以及例三「輕人貴己殃禍之災」句可知，「輕人」與「自大」、「憍慢」、「貴己」一同並列。是故此在佛典中當「輕視人」講，如《莊子·秋水》的「我嘗聞少仲尼之間，而輕伯夷之義者。」句，「輕」的詞性當動詞使用；不同於《漢語大詞典》所釋者。

三、「貪身」於《普曜經》有三例，如下所示：

(一)眾生在世立自大幢。常計吾我而意貪身。尊己賤彼心存顛倒。處諸邪見無常。不慕聖道。墮於三業。(四出觀品第十一)

(二)觀於後宮察諸婬女不淨之想。自罵己身。坐身患害勿復貪身。莫念是意。入於空淨。(出家品第十二)

¹⁵⁵ 參閱《大正藏》第1冊《尸迦羅越六方禮經》，頁250。

¹⁵⁶ 同上註，第4冊《出曜經·卷第二十七》，頁754。

(三)今吾處在五濁之世。值下劣眾外學熾盛。各墮異見九十六徑六十二疑。

貪身愛命蔽塞愚冥。染慕情欲懷傷害心。不受訓誨不向清淨。(異學三部品第十四)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。佛典中「貪身」之「身」當指「色身」而言，如《佛光大辭典頁 2543》所釋：「梵語 rupa-kaya，巴利語同。指有形質之身，即肉身。反之，無形者稱為法身，或智身。故具足三十二相之佛，係為有形之生身。〔《十住毘婆沙論》卷十二、《大乘義章》卷十九〕」；佛教以為貪圖此肉身的慾樂是有礙修行的，如《大寶積經》所述：

諸因緣報隨於諸見顛倒之業。便成塵勞。皆由貪身而生斯患。以無貪身。便捨諸見六十二疑。以無貪身便寂眾緣。以無貪身。一切貪欲自然慊怕。以無貪身一切諸願寂然消滅。¹⁵⁷

因此例一的「常計吾我而意貪身」句，即是說常計較「我」的存在因而有貪圖自身的慾望。例二的「勿復貪身」即是說不要再貪求身體的慾忘了。例三的「貪身愛命」則是說貪求身體的慾忘，執愛自身的生命之義。此詞在《大正藏》出現的頻率並不低，為佛典的常用詞之一。

特別的是在佛典中另有一同義詞「貪生」，將二詞比對的結果發現，竺法護所有的譯經未曾用此詞；而出現在玄奘所譯的頻率最高。相反的「貪身」一詞出現於法護所譯的頻率亦最高，於此可見二者在詞彙的選擇上，各有其不同的習慣用法。

四、「捨家」於《普曜經》有二例如下：

(一)天子在空歎。覺蓮華寂明。云何在五欲。大聖當捨家。受我所勸助。當觀於後宮。觀諸迷惑眾。如在死人間。(四出觀品第十一)

(二)於是菩薩勇猛捨家。適出城門。迦維羅衛一切群眾。知太子去。各各共談而歡悅喜。(告車匿被馬品第十三)

¹⁵⁷ 參看《大正藏》第 65 冊《大寶積經·卷第十二》，頁 11。

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。《佛光大辭典》（頁4592）列有「捨家棄欲」條：「即出家成爲沙門。捨離對家庭之愛著及五欲色味之貪愛，而發心出家之修行法。與「捨家染衣」同義；捨家，即出家；染衣，即著墨染之衣，亦即出家爲僧。〔《無量壽經》卷下、《大唐西域記》卷二〕」。

因此「捨家」即是出家，現今較少用此詞；然查考《大正藏》可知，此詞出現在佛典的比例極高，在佛教中，捨家修行本是成爲比丘、比丘尼之必要條件。

五、「受身」於《普曜經》唯有一例：

（一）一切眾生意為精神。精神窈冥恍惚無形。自起識想隨行受身。身無常主。神無常形。神心變化燥濁難清。（商人奉麩品第二十二）

《漢語大詞典》（冊2頁882）收錄有「受身」條：「懷孕。清·東軒主人《述異記·自知前生二則》：『妾受身已九月，大約正月間必坐草。』」；《大詞典》所列不符《普曜經》例句，以下自佛典中擇取有關「受身」內容者：

（二）當知非因業有無量差別故受種種身。又諸善人皆信因業受身。所以者何。是人常行施戒忍等善法。離殺生等諸不善法。故知從業受身。¹⁵⁸（姚秦·鳩摩羅什《成實論·卷第九》）

（三）以身見故造作諸業。於五趣中受善惡身形。得惡形時受諸苦惱。若斷身見不起諸業。不起諸業故則不受身。不受身故眾患永息。則得涅槃。¹⁵⁹（同上《大莊嚴論經·卷第一》）

（四）爾時曇摩留支。口所造行。吐不善響。今曇摩留支是也。然復曇摩留支無數劫中恒作畜生。最後受身在大海作魚。¹⁶⁰（東晉·瞿曇僧伽提婆《增壹阿含經·卷第十一》）

¹⁵⁸ 參閱《大正藏》第32冊《成實論·卷第九》，頁308。

¹⁵⁹ 同上註，第4冊《大莊嚴論經·卷第一》，頁259。

¹⁶⁰ 同上註，第2冊《增壹阿含經·卷第十一》，頁599。

由例二與例三可知「受身」是受種種身形之義，而其「受身」的條件則是因為眾生所造的善業或惡業所決定；是故若能「不起諸業故則不受身」。因此在例四中的曇摩留支即是因為造惡業的緣故而「受身在大海作魚」，據此可知「受身」一詞即如同「投生」、「投胎」之義。

是故例一的「隨行受身」句，則是說隨著行為造作而受何種身形之義。此詞條在《大正藏》出現的頻率極高，為佛典的常用詞。

六、「曉心」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯經典使用此詞例句：

(一)魔王敗績悵失利。昏迷却踞前畫地。其有曉心乃了悟。即時自歸前悔過。

吾以不復用兵器。等行慈心却魔怨。(降魔品第十八)

(二)佛身口意皆令莊嚴。所念志趣智慧明達而不可蓋。入乎聖諦開化聲聞。

曉心所歸緣覺之律。¹⁶¹ (嘆會品第二)

(三)於諸文字所應音聲而悉曉了。一切本淨無有言辭則為誼矣。曉心意識無

所宣暢。而出家者則為誼矣。¹⁶² (問慧品第一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。自以上三例前後文觀之，其「曉」字義項當如《漢語大詞典》(冊5頁832)所示：「明白，瞭解。《列子·仲尼》：『公子牟曰：「智者之言，固非愚者之所曉。」』北齊·顏之推《顏氏家訓·風操》：『視聽之所不曉，故聊記錄，以傳示子孫。』」；因此「曉心」乃是清楚明白本心之義。

故例一的「其有曉心乃了悟」句，是說魔王明白了本心於是了悟。例二的「曉心所歸緣覺之律」句，即是說明白了本心而歸屬於緣覺的律法。例三的「曉心意識」，則是說清楚明白本心的意識。此外查考《大正藏》諸經得知，將「曉」與「心」結合成詞者，唯獨出現在竺法護所譯的經典中；其後的譯經即不再使用。

七、「悅人」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中，擇自竺法護所譯經典使用此詞例句：

¹⁶¹ 參閱《大正藏》第13冊《大哀經·卷第一》，頁413。

¹⁶² 同上註，《寶女所問經·卷第一》，頁456。

- (一)佛念本生地。意欲見親族。今聽王頭檀。所說甚可悲。比丘名優陀。姿性能悅人。佛遣使令行。孚致消息來。(優陀耶品第二十八)
- (二)佛告無怯行菩薩。復有四事疾得佛道。何謂為四。一曰常行大慈哀諸群生。二曰常行大哀為之雨淚。三曰常行大喜和顏悅人視於眾生。¹⁶³(佛說決定總持經)
- (三)今問離越。仁者觀此。音聲叢樹為快樂不。威神巍巍。華實茂盛。其香芬馥。柔軟悅人。¹⁶⁴(佛說比丘各言志經第十六)

《漢語大詞典》(冊7頁549)收有「悅人」詞條：「猶面首。《北史·李崇傳》：『孝昌中，靈太后淫縱，分遣腹心媼姬出外，陰求悅人。』」；此解與以上例句並不符。另查「悅」字義項有：「1.歡樂，喜悅。《孫子·火攻》：『怒可以復喜，慍可以復悅。』2.謂使之愉悅。況周頤《蕙風詞話》卷三：『此詞意境較沈淡，便不如前詞悅人口耳。』3.愛；愛慕。《莊子·胠篋》：『舍夫種種之民，而悅夫役役之佞。』」；自以上佛典三例前後文觀之，此「悅」當為第二義項之解，因此「悅人」即為使人感到愉悅之義。

是故例一的「姿性能悅人」，即是說其姿態秉性具有使人感到愉悅的特質。例二的「和顏悅人」，即是說面貌和善能使人感到愉悅。例三的「柔軟悅人」，亦是說柔和而使人感到愉悅之義。查考魏晉前的先秦古籍並未產生此詞條，首次在《大正藏》出現者皆是在竺法護所譯的經典中；可判斷首用此詞者為法護無誤。

八、「應病」於《普曜經》有三例，今舉一例；餘另舉竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一)其四部眾。諸天人民。行七覺意積累道寶。齊心眾生應病與藥。志不懷惡行十善業。(論降神品第一)
- (二)如來如是悉學諸法無所不博。示現餘殃欲令眾生具清淨法。譬如有醫始學治病。解方曉藥應病救療。既能自愈廣能愈人轉復嗟歎。¹⁶⁵(慧上菩薩)

¹⁶³ 參閱《大正藏》第17冊《佛說決定總持經》，頁772。

¹⁶⁴ 同上註，第3冊《生經·卷第二》，頁80。

¹⁶⁵ 同上註，第12冊《慧上菩薩問大善權經·卷下》，頁163。

薩問大善權經卷下)

(三)如貧匱士得見療治因而得愈。謂聲聞乘之解脫也。猶大國王頂有威相。而得疾病醫來療之。以帝王藥應病療治。其藥色妙香美。¹⁶⁶ (假號品第四)

《漢語大詞典》(冊7頁755)收有「應病」詞條：「唐時傳說中的一種怪病，患者說話，體內即有應聲。唐·張鷟《朝野僉載》卷一：『洛州有士人患應病，語即喉中應之。』……參見『應聲蟲』。」；在此「應病」為疾病之一種，不符以上佛典例句解釋。自其上下文觀之，「應」字的義項當如《漢語大詞典》(冊7頁748)所示：「符合；適應；順應。《莊子·馬蹄》：『曲者中鉤，直者應繩。』《藝文類聚》卷十八引南朝·梁·江淹《麗色賦》：『言必入媚，動必應規。』」；因此「應病」即是順應、符合其病情之義。

是故以上佛典例句的「應病與藥」、「應病救療」與「應病療治」等句，皆是順應其病情而給予適當的醫藥治療之義。

九、「解心」於《普曜經》有二例：

- (一)有百八事。臨欲降神為諸天說。何謂百八。至誠法門。性行成就無所破壞妙喜法門。……解心諸脫智慧法門。(說法門品第二)
- (二)爾時其地六反震動。面如滿月從空坐起。道德名稱解心清淨。天帝毘沙門天王而在前導。放大淨光明普照天地。滅眾惡趣眾生安隱。消諸塵欲而雨眾華。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》(冊10頁1364)列有「解心」詞條：「1.滌蕩心靈。《莊子·在宥》：『解心釋神，莫然無魂。』2.心領神會。明·王守仁《傳習錄》卷下：『「只要解心，心明白，書自然融會。』」然此二種解釋代入以上章句似並不通順，於上下文義有不合理處；另考察同時代經典相關「解心」之內容如下：

(一)菩薩之耳無所不聞。天人音聲諸法之講無所罣礙。聞諸音聲知三達事。

¹⁶⁶ 參閱《大正藏》第14冊《順權方便經·卷下》，頁926。

皆了一切眾生之心。所行造念因緣報應往來之想。淨不淨著不著。若干種心。若逆心若順心。縛心解心。依心不依心。¹⁶⁷（行品第一）

（二）諸佛子。是菩薩。以大悲為首。深大心堅固。轉復勤修一切善根。所謂。以信心增上。多行淨心。解心清淨。多以信心。分別起悲愍心。成就大慈。心不疲懈。¹⁶⁸（歡喜地第一）

（三）是等天神。以十六種。毀魔波旬。其魔波旬。聞諸天神如是毀辱勸諫之時。向菩薩走。欲殺害故。依實勸請。被諸天神之所毀辱。猶不解心。不還本宮。¹⁶⁹（魔怖菩薩品下）

例一敘述了「解心」與「縛心」是相對的，例二中「解心」與「清淨」一同並列，例三則說明了魔王即使受到了諸天神的勸請或毀辱，依舊無法開解放棄對菩薩的殺害之心。綜合以上結論可知在佛經中的「解心」一詞，所指的乃是「將有束縛、不清淨的心結解開」之義；不同於《漢語大詞典》中所解釋者。此詞條出現在《大正藏》的頻率極高，屬佛典的常用詞。

參、小結

總結以上《普曜經》的動賓式雙音詞可發現動詞為主要的詞性，以下歸納本文所分析的詞彙與《漢語大詞典》、現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「事火」、「貪身」、「授藥」、「捨家」、「曉心」。
- 三、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「受身」、「應病」、「輕人」。
- 四、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「事火」、「貪身」、「捨家」、「曉心」。
- 五、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「事火」、「貪身」、「授藥」、「捨家」、「受身」、「曉心」、「悅人」、「應病」、「解心」、「輕人」。
- 六、于先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「授藥」、「悅人」。

¹⁶⁷ 參閱《大正藏》第 15 冊《佛說海龍王經·卷第一》，頁 134。

¹⁶⁸ 同上註，第 10 冊《十住經·卷第一》，頁 500。

¹⁶⁹ 同上註，第 3 冊《佛本行集經·卷第二十九》〈魔怖菩薩品〉，頁 790。

第四節 主謂式雙音詞

主謂結構具有句子的形式，主語是被描述、評論的對象，是被說的東西；在雙音詞中的句子主語在謂語前。謂語則是對主語所做的描述、評論，通常是要說的話。要構成一個完整的句子必定包含了主語和謂語（例如「阿花很美麗」），而在古漢語中有很多的情況是省略主語的（例如「見賢思齊焉」）。也就是說有主語一定有謂語，但有謂語則不一定有主語；至於主謂式的雙音詞則是一個造句成分，即是單純的「詞」。

就詞彙史而言，中古以前主謂式複合詞仍屬萌芽階段。竺師家寧的《漢語詞彙學》曾對先秦諸子語言作研究，所得的詞彙數量並不多；¹⁷⁰以下嘗試分析《普曜經》中的主謂式雙音詞：

壹、謂語是動詞

以下主謂式雙音詞中謂語屬於動詞的六個詞彙有「漏盡」、「意解」、「身沒」、「體化」、「心解」與「形壞」，這些均是《漢語大詞典》裡尚未收錄、書證晚於本經及其原本解釋的義項與本經不符合者：

一、「漏盡」於《普曜經》有三例如下：

(一)佛漏盡智悉知。愚惑相言佛漏未盡。至于梵魔眾聖。莫能論佛之智故。

(行道禪思品第十九)

(二)佛言善哉。呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。佛為說經分別諸法。十二根本坦然意達。漏盡意解得無著果。(化舍利弗目連品第二十七)

(三)佛言善哉。即除澡瓶鹿衣杖具。佛呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。為說

正諦漏盡意解。所作已辦成無著果。(同上)

《漢語大詞典》(冊6頁112)收有「漏盡」詞條：「1.刻漏已盡。謂夜深或天將曉。漢·蔡邕《獨斷》卷下：『夜漏盡，鼓鳴則起』……2.佛教語。謂

¹⁷⁰ 參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁139。

煩惱爲『漏』。至三乘的極果，以聖智斷盡此種種煩惱，稱爲『漏盡』。」其書證引晚於本經的南朝僧愍《戎華論折顧道士〈夷夏論〉》爲例；丁福保《佛學大辭典》另有詳細解釋：「凡人自眼等六根門漏泄煩惱，故名煩惱爲漏。至三乘之極果，以聖智斷盡此煩惱，謂之漏盡。《法華經序品》曰：「諸漏已盡逮得已利。」《智度論》三曰：「三界中三種漏已盡無餘，故言漏盡也。」」；可知「漏盡」在佛典並不作「刻漏已盡」解，指的是煩惱的斷盡，「盡」作動詞使用。

因此例一的「佛漏盡智悉知」，即是說佛陀斷盡煩惱的智慧，一切皆能了知。例二與例三的「漏盡意解」即是斷盡種種煩惱而心開意解。此詞條出現於《大正藏》的比例極高，爲佛典常用詞。

二、「意解」於《普曜經》有二例，今取一例；餘另舉竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一)佛言善哉。呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。佛為說經分別諸法。十二根本坦然意達。漏盡意解得無著果。(化舍利弗目連品第二十七)
- (二)貪身自害。剖判本空。猶如寄居。觀十方人。無有親疎。則心了意解。諸漏得盡。¹⁷¹(佛說變悔喻經第四十一)
- (三)若干要言。眾人意解。八萬四千。發無上正真道意。諸比丘白佛。今此大會。見佛意解。為是遭時也。為宿有因緣乎。¹⁷²(佛說譬喻經第五十五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。丁福保《佛學大辭典》收有「意解」詞條：

(術語)謂依意識而了解也。《八十華嚴》十四曰：『觀其意解與同事。』《深密經》一曰：『唯除種種意解，別異意解，變異意解。』……【又】意之解脫也。《維摩經》佛國品曰：『漏盡意解。』又註曰：『漏盡，九十八結漏既盡，故意得解脫，成阿羅漢也。』

¹⁷¹ 同上註，第3冊《生經·卷第四》，頁99。

¹⁷² 同上註，《生經·卷第五》，頁107。

是故「意解」有二義。自例一的「漏盡意解得無著果」句，與例二的「心了意解。諸漏得盡」句可知，此處「意解」乃「漏盡意解」，指的是意之解脫。而例三的「若干要言。眾人意解」與「見佛意解」句，則是依意識而了解之義。此詞條出現於《大正藏》的比例極高，為佛典常用詞。

三、「身沒」於《普曜經》有二例如下：

- (一)菩薩又問。於是城中寧有異弓任吾用不。王即言有。問在何所。王曰。昔吾祖父名曰師子。所執用弓奇異無雙。身沒之後無能用者。(試藝品第十)
- (二)御者答曰。此是死人。人生有死猶春有冬。身沒神逝宗家別離。人物一統無生不終。(四出觀品第十一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。自例一的「身沒之後無能用者」句，與例二的「身沒神逝宗家別離」句可知，此「身沒」之「沒」如《漢語大詞典》(冊5頁992)釋「沒」字第十六義項：「通『歿』。死。《易·繫辭下》：『包犧氏沒，神農氏作。』」；因此《普曜經》例句的「身沒」即是身死。而佛典中此詞另有他義，舉二例如下：

- (三)比丘即時。身沒石中。……還從石出。如似出水。無有罣礙。¹⁷³(元魏·慧覺等《賢愚經》)
- (四)佛涅槃後。諸國君王傳聞佛說金剛座量。遂以兩軀觀自在菩薩像。南北標界東面而坐。聞諸耆舊曰。此菩薩像身沒不見佛法當盡。¹⁷⁴(唐·玄奘《大唐西域記·卷第八》)

由「身沒石中」與「菩薩像身沒不見」句可知，此「沒」字之解如《漢語大詞典》釋「沒」字第七義項：「隱沒；消失。舊題漢·蘇武《詩》之二：『參辰皆已沒，去去從此辭。』」；此處「身沒」指的即是身形的隱沒消失。

¹⁷³ 參閱《大正藏》第4冊《賢愚經》，頁397。

¹⁷⁴ 同上註，第51冊《大唐西域記·卷第八》，頁915。

四、「體化」於《普曜經》唯有一例，餘另舉佛典中使用此詞條例句：

(一)吾見死者。形壞體化而神不滅。是故聖人以身為患。而愚者寶之至死無厭。(四出觀品第十一)

(二)吾見死者。形壞體化。而神不滅。隨行善惡。禍福自追。¹⁷⁵(吳·支謙《佛說太子瑞應本起經·卷上》)

(三)又如種子。種之於地體化地中。芽苗莖葉備顯於外。生白不白赤等雜色種種之花。¹⁷⁶(唐·地婆訶羅《大乘顯識經·卷上》)

《漢語大詞典》(冊12頁413)釋「體化」：「謂以自己的行動感化別人。漢·蔡邕《文範先生陳仲弓銘》：『正身體化，足以陶冶世心。』……廖仲愷《〈孫中山先生文集〉序》：『讀先生之遺文者，能體化而力行焉，則此集之刻，為不虛矣。』」；此解與以上佛典例句明顯不符。

自例一與例二的「吾見死者。形壞體化而神不滅」句可知，「形壞」與「體化」相對，而「體化」之「化」字當如《漢語大詞典》(冊1頁1106)所釋「化」字第十一義項：「死。《孟子·公孫丑下》：『且比化者無使土親膚，於人心獨無忤乎？』朱熹注：『化者，死者也。』晉·陶潛《自祭文》：『餘今斯化，可以無恨。』……」是故此處「體化」即是死亡之義。

例三的「又如種子。種之於地體化地中」句，自前後文可知此「化」字之解則如《漢語大詞典》所釋「化」字第十四義項：「融合；融化。《管子·形勢》：『道往者，其人莫來；道來者，其人莫往。道之所設，身之化也。』尹知章注：『道者，均彼我，忘是非，故無來往之體。然道之所設，身必與之化也。』……」；因此「體化地中」即是形體融合於地中之義。

總結以上「體化」有三義：(一) 謂以自己的行動感化別人。(二)指死亡。(三)形體融合。

¹⁷⁵ 參閱《大正藏》第3冊《佛說太子瑞應本起經·卷上》，頁474。

¹⁷⁶ 同上註，第12冊《大乘顯識經·卷上》，頁180。

五、「心解」於《普曜經》唯有一例如下：

(一)四方男女來。鬼燒心迷惑。見王后心解。意安還歸家。得風寒熱毒。眼耳鼻口病。及若干疾患。后摩頭得安。(降神處胎品第四)

《漢語大詞典》(冊7頁389)收有「心解」詞條：「心中領會。《禮記·學記》『雖終其業，其去之必速』漢·鄭玄注：『學不心解，則忘之易。』……」；此處解釋不符《普曜經》例句。「鬼燒心迷惑。見王后心解」是說原被鬼所燒害，見了王后使心神的迷惑得開解義。此外於佛典中「心解」另有他義，舉二例如下：

(二)所謂如來諸漏盡者。如來已脫愛欲之源。心解諸欲無所罣礙。¹⁷⁷(西晉·竺法護《大哀經·卷第五》)

(三)出家不放逸。白法恒增長。……捨家離惱縛。除惱離魔縛。心解行無染。不久證菩提。¹⁷⁸(唐·菩提流志《大寶積經·卷第八十六》)

例一的「心解諸欲無所罣礙」句，與例二的「除惱離魔縛。心解行無染」句，自前後文義可知「心解」指的是心裡的解脫。查閱《大正藏》另有「心解脫」詞條，且出現比例極高；通常表現在解脫慾望與煩惱的束縛上。如《佛光大辭典》(頁1409)所載：「梵語 citta-vimukti。謂由定力而於定障得解脫。」故此處的「心解」乃「內心解脫」之義。

總結以上「心解」有三義：(一) 心中領會。(二) 心裡的迷惑得開解。(三) 內心解脫。

六、「形壞」於《普曜經》唯有一例，餘另舉佛典中使用此詞條例句：

(一)生當有此老病死苦。莫不熱中迫而就之。不亦苦乎。吾見死者。形壞體化而神不滅。是故聖人以身為患。(四出觀品第十一)

(二)病者。謂人罪行所致。癰疽瘡膿癩癰長病亦百餘種。死者。謂人命逝形

¹⁷⁷ 參看《大正藏》第13冊《大哀經·卷第五》，頁433。

¹⁷⁸ 同上註，第11冊《大寶積經·卷第八十六》，頁495。

壞。溫消氣絕魂神離逝。是皆為苦。¹⁷⁹（《佛說阿那律八念經》）

（三）有身不久。皆當歸土。形壞神去。寄住何貪。¹⁸⁰（《法句經·卷六》）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。由「吾見死者。形壞體化而神不滅」句，此處「形」之所指即丁福保《佛學大辭典》所收錄「形色」詞條：「（術語）形體與色相。《法華經·譬喻品》曰：『即遣二人形色憔悴。』《無量壽經·上》曰：『國中入天，形色不同。』……」；自例一的「形壞體化而神不滅」句、例二的「死者。謂人命逝形壞」句與例三的「形壞神去」句可知，「形壞」即是身形毀壞之義，主要用以比喻人的死亡。

而佛典中「形壞」另有不是比喻死亡的，如《佛說優填王經》所載：

第六魔王莊飾三女。顏容華色。天中無比。非徒此論。欲以壞吾道意。我為說身中穢惡。即皆化成老母形壞不復慚愧而去。¹⁸¹（佛說優填王經）

此處的「形壞」純粹解釋為「形體的毀壞」，此說在《大正藏》中比例較少。

七、「漏盡」於《普曜經》有三例如下：

（一）佛漏盡智悉知。愚惑相言佛漏未盡。至于梵魔眾聖。莫能論佛之智故。

（行道禪思品第十九）

（二）佛言善哉。呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。佛為說經分別諸法。十二根本坦然意達。漏盡意解得無著果。（化舍利弗目連品第二十七）

（三）佛言善哉。即除澡瓶鹿衣杖具。佛呼比丘來。頭髮自墮袈裟著身。為說正諦漏盡意解。所作已辦成無著果。（同上）

《漢語大詞典》（冊6頁112）收有「漏盡」詞條：「1.刻漏已盡。謂夜深或天將曉。漢·蔡邕《獨斷》卷下：『夜漏盡，鼓鳴則起』……2.佛教語。謂

¹⁷⁹ 參閱《大正藏》第1冊《佛說阿那律八念經》，頁836。

¹⁸⁰ 同上註，第4冊《法句經·卷六》，頁563。

¹⁸¹ 同上註，第12冊《佛說優填王經》，頁70。

煩惱爲『漏』。至三乘的極果，以聖智斷盡此種種煩惱，稱爲『漏盡』。」其書證引晚於本經的南朝僧愍《戎華論折顧道士〈夷夏論〉》爲例；丁福保《佛學大辭典》另有詳細解釋：「凡人自眼等六根門漏泄煩惱，故名煩惱爲漏。至三乘之極果，以聖智斷盡此煩惱，謂之漏盡。《法華經序品》曰：「諸漏已盡逮得己利。」《智度論》三曰：「三界中三種漏已盡無餘，故言漏盡也。」」；可知「漏盡」在佛典並不作「刻漏已盡」解，指的是煩惱的斷盡，「盡」作動詞使用。

因此例一的「佛漏盡智悉知」，即是說佛陀斷盡煩惱的智慧，一切皆能了知。例二與例三的「漏盡意解」即是斷盡種種煩惱而心開意解。此詞條出現於《大正藏》的比例極高，爲佛典常用詞。

貳、謂語是形容詞

本經主謂式雙音詞中，謂語是形容詞的詞彙出現的頻率更少，以下僅介紹其義項比《漢語大詞典》裡的訓釋更擴大的「心正」詞條：

一、「心正」於《普曜經》唯有一例，餘另舉竺法護其他譯經使用此詞條例句如下：

(一)外諸好惡一不得入。內亦不起。心正體安。譬如蓮華根在土中華合未開根莖華葉潤漬水中。(行道禪思品第十九)

(二)所想爲虛無。道成於胸臆。胸臆執大祿。心正得成道。分別諸想識。諸念亦俱止。無想致自然。但說平等音。¹⁸² (佛說普門品經)

(三)其所勤修在胎心正。治眾病疾將護開化。及諸比丘比丘尼清信士清信女。是曰精進。¹⁸³ (神通品第十)

《漢語大詞典》(冊7頁372)釋「心正」：「心意純正不偏。《禮記·大學》：『意誠而后心正，心正而后身脩。』」；「心意純正」乃一般解釋，在佛典中「心正」通常指的是心存基本教理「八正道」的正念、安住於正法之義。如

¹⁸² 參閱《大正藏》第11冊《佛說普門品經》，頁773。

¹⁸³ 同上註，第14冊《賢劫經·卷第三》，頁22。

竺法護翻譯的《修行道地經》所載：「其修行者，或先得寂而後入觀。……何謂為寂？其心正住不動不亂而不放逸，是為寂相。尋因其行心觀正法，省察所作而見本無。」¹⁸⁴又如《雜阿含經》所言：「佛告比丘。於色生厭·離欲·滅盡。不起諸漏。心正解脫。是名比丘見法涅槃。」¹⁸⁵可知「心正」在佛家而言有其語境，目的是為了求得解脫、成佛道。

因此例一的「心正體安」即是心觀正法，身體安穩。例二的「心正得成道」即是心安住於正法而修成正道。例三的「其所勤修在胎心正」即是說其所勤修者，在於初始時心存正念之義。「心正」詞條在《大正藏》中出現的頻率極高，為佛典的常用詞。

肆、小結

總結以上《普曜經》的主謂式雙音詞可發現，當謂語使用者僅動詞與形容詞；所佔數量稍多者謂語是動詞，其次為形容詞。以下歸納本文的詞彙將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「意解」、「身沒」、「形壞」。
- 二、本經詞條與《漢語大詞典》中所列義項不同者：「體化」、「心解」。
- 三、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「心解」。
- 四、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「漏盡」。
- 五、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「意解」、「身沒」、「形壞」。
- 六、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「心解」。
- 七、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「意解」、「身沒」、「體化」、「形壞」、「漏盡」。

¹⁸⁴ 參閱《大正藏》第 15 冊《修行道地經·卷第五》，頁 211。

¹⁸⁵ 同上註，第 2 冊《雜阿含經·卷第一》，頁 6。

第五節 動補式雙音詞

所謂「動補結構」即是在前的動詞與其後的補語所組成，語言的表述重點在補語。而補語是在說明前者動作行為的結果、程度與趨向等情況，用以補充或修飾前者詞義。動補式與動賓式的差別在於：動賓式的賓語是承接其前的動詞，作用屬名詞性；動補式的補語則是補充或修飾其前的動詞，作用屬形容詞性。其鑑別方式可由「□之使□」的模式檢驗，例如動補式的「分開」可說成「分之使開」；動賓式的「開心」卻不可說成「開之使心」。此外另有容易將動補式雙音詞（如「療盡」）與動詞性的並列式雙音詞混淆者（如「療治」），亦可藉由「□之□之」與「又□又□」模式檢驗；動詞性的並列式雙音詞皆可說成「療之盡之」與「又療又治」，而動補式雙音詞「療盡」卻不可說成「療之治之」與「又療又盡」。

186

根據史存直《漢語詞彙史綱要》的說明，其論及動補結構在漢語史的發展歷程中指出，上古時期中動補結構是尚未成形的階段，¹⁸⁷學界普遍贊同此看法。誠如竺師家寧於《漢語詞彙學》所述：

即使魏晉以前有少許的動補結構，那也是一個詞彙發展的萌芽階段而已，真正的確立與成熟，應在魏晉的佛經語言中。西晉的佛經動補結構已經成為常見的一種構詞方式。由此可以看出動補結構在漢語歷史中的發展應當是在魏晉間成熟的。

儘管釐清了動補式的脈絡，在雙音詞的數量上依舊不如並列式或主從式般地眾多。有關動補結構的研究近代已有相當成果，¹⁸⁸同時也大致確立了竺法護譯經中的動補式雙音詞。特別的是部分中古詞彙已可被分為「V+盡」結構、「勸+補語」結構、「燒+補語」結構與「V+化」結構等幾類；而在整理《普曜經》動補式詞彙的過程，筆者亦嘗試增加「V+減」結構與「V+除」結構兩類，或可補充前人所研究者。

¹⁸⁶ 以上檢驗模式參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁140～143。

¹⁸⁷ 參閱史存直《語詞彙史綱要》，上海：華東師範大學出版社，1989，頁93～95。

¹⁸⁸ 例如《中正大學學報》人文分冊第8卷第1期，竺師家寧〈早期佛經詞彙之動補結構研究〉一文所研究的詞彙。嘉義：中正大學中文系，1997，頁1～20。

壹、「v+滅」的結構

本經中動補式雙音詞屬於「v+滅」結構的有「治滅」與「討滅」詞條，試分析如下：

一、「治滅」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》另擇他典使用此詞例句者：

- (一)非是天世。及梵天宮。非鬼捷沓。阿須倫民。無能治滅。眾熱之病。惟有聖尊。人中日月。(梵天勸助說法品第二十三)
- (二)若言有善心與染污意共生。此善心能引生對治。治滅餘識。此滅則無過。¹⁸⁹ (眾名章第三)
- (三)世尊說扇底迦三昧耶。安樂有情滅諸災疫。說補瑟置迦三昧耶。增益有情福命財寶。說阿毘柘魯迦三昧耶。治滅一切惡性藥叉羅刹噉人精氣者。皆自置伏。¹⁹⁰ (護摩增益品第七)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。由例二的「此善心能引生對治。治滅餘識。此滅則無過」句可知，善心可引生對治，進而滅除染污的「餘識」。「餘識」在此當及物動詞「治滅」的賓語使用，因此「治滅」即是對治使之滅除義。

例三則是說「阿毘柘魯迦三昧耶」可以「治滅一切惡性藥叉羅刹噉人精氣者」，所謂「阿毘柘魯迦」者，據《五佛頂三昧陀羅尼經》所載：「調伏他惡心令善。名阿毘柘魯迦。」；¹⁹¹「治滅」在此亦作及物動詞使用。而例一的「無能治滅」之「治滅」則為不及物動詞。

¹⁸⁹ 參看《大正藏》第 31 冊《攝大乘論釋論·卷第一》，頁 274。

¹⁹⁰ 同上註，第 20 冊《不空羼索神變真言經·卷第七》，頁 259。

¹⁹¹ 同上註，第 19 冊《五佛頂三昧陀羅尼經·卷第二》，頁 272。

二、「討滅」於《普曜經》唯有一例，餘自《大正藏》中擇其使用此詞者：

(一)魔王益惱召四部兵。大來集會無極大力當往戰鬥。自古迄今未見有此。

汝等併勢當討滅之。(降魔品第十八)

(二)其小國王知是事已心生忿怒。即遣使臣具論前事。先許我女生子為王。

何故於今自違言約。脫或如是我即廣將兵眾討滅汝國。¹⁹²(佛說眾許摩訶帝經卷第二)

(三)中平元年三月五日內外俱起。皆著道士黃服戴黃巾。或殺人祠天。于時

賊徒數十萬眾。初起潁川作亂天下。並為皇甫嵩討滅。¹⁹³(魏書釋老志)

《漢語大詞典》(冊 11 頁 35)列有「討滅」詞條：「討治撲滅。《後漢書·鄭太傳》：『今明公秉國平正，討滅宦豎，忠義克立。』唐·彥琮《唐護法沙門法琳別傳》：『漢帝遣河南尹何進，將兵討滅。』」。可知此處之「討」即為征討、討伐義；「討滅」即是征討使之滅亡。

例一的「汝等併勢當討滅之」與例二的「廣將兵眾討滅汝國」句，「討滅」一詞在語法的性質上皆作及物動詞使用，其後的「之」與「汝國」則為其賓語。例三「並為皇甫嵩討滅」句之「討滅」則作不及物動詞使用。查閱《大正藏》可知此詞條屬少用詞，特別的是在所有的魏晉的經典裡，「討滅」唯獨只出現在《普曜經》中。

貳、「v+除」的結構

本經中動補式雙音詞屬於「v+除」結構的有「斷除」、「剷除」與「洗除」共三個詞條，有《漢語大詞典》中尚未收錄、書證晚於本經或其原本解釋的義項與本經不符合者：

一、「斷除」於《普曜經》取一例如下，餘擇自竺法護其他譯經使用此詞例句者：

(一)在佛樹下。悉斷除此一切無常是廣大荒穢濁之事。以聖明達消諸愛欲。

¹⁹² 參看《大正藏》第 3 冊《佛說眾許摩訶帝經·卷第二》，頁 936。

¹⁹³ 同上註，第 52 冊《廣弘明集·卷第十一》，頁 167。

(觀樹品第二十一)

(二)御導一切奉行法門。懷抱總持道義慧門。皆能斷除狐疑諸著。¹⁹⁴ (度世品經卷第一)

(三)不捨群萌。興眾德本。行解脫仁。皆能斷除眾生塵欲。¹⁹⁵ (度世品經卷第五)

《漢語大詞典》(冊6頁1090)收有「斷除」詞條：「徹底鏟除；徹底消滅。宋·周輝《清波別志》卷上：『以十五年之病，欲愈於此淺近之劑，固可笑。然日進一盃，固無反誤。雖未保斷除根本，似有近效。』」；就字面而言即是斷絕使其消除之義，以上三例皆作及物動詞使用。因此《普曜經》例句的「悉斷除此一切無常是廣大荒穢濁之事」，即是說皆悉徹底消除一切廣大荒穢濁等無常之事。查閱《大正藏》此詞條出現的比例極高，《漢語大詞典》並未收錄藏經中的任何例句，所引書證年代亦晚於《普曜經》。

二、「剃除」於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉譯經擇其敘述包含此詞者：

(一)今我五百人皆有信意。願欲離家剃除鬚髮作沙門。(十八變品第二十五)

(二)我現弟子學。剃除被袈裟。長跪受聖法。彼佛知我心。彼等眾生類。見我著法服。不樂於世欲。同心樂出家。¹⁹⁶ (中陰經無生滅品第九)

(三)阿難白佛此人辭家出時剃除髮不。佛言不也。阿難白佛若不除者。云何語言具於三衣。¹⁹⁷ (大方等陀羅尼經授記分第二)

此詞條未曾見於先秦古籍，亦未收錄於《漢語大詞典》。查閱其冊2頁698釋「剃」字義項有：「1.用刀刮去毛髮。《淮南子·說山訓》：『刀便剃毛，至伐大木非斧不剋。』…… 2.指剃度出家。《水滸傳》第四回：『趙某舊有一條願心，許剃一僧在上剃，度牒詞簿都已有了，到今不曾剃得。』」因此「剃除」即是用刀刮而使毛髮去除之義，「除」當補語使用；以上例一與例三「剃除」均

¹⁹⁴ 同上註，第10冊《度世品經·卷第一》，頁622。

¹⁹⁵ 同上註，《度世品經·卷第五》，頁645。

¹⁹⁶ 參看《大正藏》第12冊《中陰經·卷下》，頁1068。

¹⁹⁷ 同上註，第21冊《大方等陀羅尼經·卷第二》，頁651。

作及物動詞，例二作不及物動詞。

在佛教中剃除鬚髮的儀式是成爲沙門的必要儀式，查閱《大正藏》此詞條出現頻率極高，最早即出現在後漢安世高所譯的經典中；主要皆與「鬚髮」連用。

三、「洗除」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一)諸天龍神往。大聖至水岸。適施度無極。入水自洗浴。以洗除心垢。愍傷於世俗。(六年勤苦行品第十五)
- (二)猶如淨水無所不洗淨不淨物不以憎愛。行者如是。心猶若水洗除眾惡三垢之穢。¹⁹⁸(見諦品第二)
- (三)其慈猶如水。洗除眾塵欲。以慧消愛欲。拔濟眾穿漏。¹⁹⁹(度世品經第六)

《漢語大詞典》(冊5頁1154)收有「洗除」條：「清除。《宋書·明帝紀》：『犯鄉論清議，贓汙淫盜，並悉洗除。』」；自例一的「入水自洗浴」句，與例二的「猶如淨水無所不洗」句，與例三的「其慈猶如水。洗除眾塵欲」句可知，此處「洗」字義項當如《漢語大詞典》(冊5頁1150)所釋：「用水滌除污垢。《詩·大雅·行葦》：『或獻或酢，洗爵奠斝。』高亨注：『洗爵就是洗酒杯。』」

因此「洗除」即是清洗使其去除，於以上三例皆作及物動詞使用。查閱《大正藏》此詞條出現的頻率極高，爲佛典常用詞；《漢語大詞典》所列書證晚於本經例句。

參、「勸+補語」的結構

竺師家寧的《漢語詞彙學》中論及動補結構時，其整理出了「勸+補語」的結構時，一併列出了竺法護於其他譯經裡的八個詞「勸化」、「勸立」、「勸助」、「勸益」、「勸發」、「勸善」、「勸進」與「勸樂」，²⁰⁰而本經另有「勸安」

¹⁹⁸ 同上註，第14冊《順權方便經·卷上》，頁942。

¹⁹⁹ 同上註，第10冊《度世品經·卷第六》，頁653。

²⁰⁰ 參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁144。

一詞如下：

一、「勸安」於《普曜經》唯有一例，餘自竺法護其他譯經列出使用此詞例句者：

- (一)於是頌曰：願賢聖財。淨於眾生。誰當勸安。億載黎庶。布施以慧。聽覺蓮華。班宣正觀。除眾逆賊。(梵天勸助說法品第二十三)
- (二)菩薩建立。有十事何謂為十。常志於佛。恒思經法。勸化眾生。使住佛道。勸安事業。修立正行。²⁰¹(度世品經卷第二)
- (三)何謂菩薩律。答曰。……勸安一切人民歧行喘息蠕動之類。開導三界決其疑網眾想之著。是菩薩律。²⁰²(解律品第三)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。其冊 2 頁 825 釋「勸」字義項如以上例句者為：「勸導；勸說。《書·顧命》：『柔遠能邇，安勸大小庶邦。』孔傳：『勸使為善。』孫星衍疏：『勸者，《廣雅·釋詁》云：「教也。」』唐·王維《送元二使安西》詩：『勸君更盡一杯酒，西出陽關無故人。』」。

而「勸安」之「安」在此並不作動詞的「安撫」解釋，因此「勸安」當非兩個動詞的並列，其例證如本《普曜經》所列：

- (四)時有天子名曰寂意。我當將護迦維越國。一切男女大小勸安和之。(四出觀品第十一)

自例四可知竺法護的「勸安」即是「勸安和」，此「安」作安和、穩定講；是故「勸安」即是勸導、教說使其安和、穩定之義。查閱《大正藏》此詞條最早皆出現在竺法護的譯經中，亦未曾見於漢代前古籍；「勸安」當為其首次使用無誤。

²⁰¹ 參看《大正藏》第 10 冊《度世品經·卷第二》，頁 623。

²⁰² 同上註，第 14 冊《佛說文殊師利淨律經》，頁 450。

肆、其他動補式

以下即取二個自本經歸類以外的動補式詞彙，「濟脫」義項或與《漢語大詞典》的解釋不同，而對「開通」的訓釋引證則晚於本經例句：

一、「濟脫」於《普曜經》有三例：

- (一)何謂為四。本學道時設我成正覺。逮一切智被弘誓鎧。眾生困厄救眾惱患。吾當濟脫生老病死三界之縛。(四出觀品第十一)
- (二)於是車匿白菩薩曰。雖曉了是不貪世榮。尚可顧意。慕念瓔珞諸寶交飾。濟脫自在不復觀察。(告車匿被馬品第十三)
- (三)恒修禪定。心意寂然消眾塵垢。自伏其心慧無罣礙。而無想念。其心解脫濟脫億載。行慈愍哀已度無極。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》(冊6頁193)收有「濟脫」詞條：「救助、濟度而使擺脫。漢·焦贛《易林·蹇之師》：『褰衣涉河，水深瀆罷，賴幸舟子，濟脫無他。』《太平廣記》卷二九五引南朝·宋劉義慶《幽明錄·宮亭廟》：『我罪深，能見濟脫不？』」。此「濟脫」之「脫」於佛家而言自然不當「擺脫」講，宜作「解脫」言。因此例一的「吾當濟脫生老病死三界之縛」句，即是我當救濟眾生使其解脫生老病死三界的束縛；例二的「濟脫自在」即是濟度使其解脫自在；例三的「濟脫億載」則是說長久以來皆濟度而使解脫之義。此詞條於《大正藏》出現在竺法護所譯經典的比例極高，為其譯經的慣用詞之一。

二、「開通」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一)無為之道。導化趣真。常興愍哀。和眾諍訟。必當開通。解脫之門。(梵天勸助說法品第二十三)
- (二)有十種力。普轉法輪。教化群黎。禁制眾生。成平等覺。開通萌類。令

無所住。²⁰³（佛說總持經第二十二）

（三）善哉願諸佛。世吼獲聖明。為三界眾生。開示正覺乘。普為世間眼。達見於十方。開通甘露門。度脫無數人。²⁰⁴（往古品第七）

《漢語大詞典》（冊 12 頁 54）釋「開通」詞條如：「1.打通；疏通。2.指道路暢通。3.猶引薦；使才路暢通。4.廣博通達。5.指心胸豁達。6.開導；使不閉塞。7.謂由落後的狀態進入較文明的狀態。8.不守舊；不拘謹固執。9.「開元通寶」的省稱。」共列出了九個義項。

由例一的「必當開通。解脫之門」、例二的「開通萌類」與例三的「開通甘露門」句可知，此處「開通」當如第六義項之解，即「開導；使不閉塞」；其書證引《朱子語類》卷六七：「《大傳》所謂『通天下之志』是也，通是開通之意。」此處引證義項晚於《普曜經》例句。故佛典中的「開通」主要指的是開導使之通達無礙之義；例一的「必當開通。解脫之門」即是說必當開導使之通達解脫門之義。

肆、小結

動補式雙音詞原是數量上較少的一群，以下嘗試將本文所歸納的詞彙，將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「治滅」、「剷除」、「勸安」。
- 二、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「斷除」、「洗除」、「開通」。
- 三、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「治滅」、「剷除」。
- 四、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「斷除」、「剷除」、「洗除」、「開通」。
- 五、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「治滅」、「討滅」、「勸安」、「濟脫」。
- 六、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「勸安」。

²⁰³ 參看《大正藏》第 3 冊《生經·卷第三》，頁 85。

²⁰⁴ 同上註，第 9 冊《正法華經·卷第四》，頁 91。

第四章 《普曜經》中的連綿詞、重疊詞、節縮詞與外來譯詞

本章將討論合義複詞以外的其他詞彙。由前一章分析的結果呈現，竺法護翻譯的經典存在其慣用語言。比對《大正藏》諸經可知，有相當高比例的詞彙重複出現在法護的譯經中（如佛樹、交露、大哀等），以下再由連綿詞、重疊詞、節縮詞與外來譯詞，嘗試自不同結構的詞彙切入，期以顯出《普曜經》中雙音詞的特殊處。

第一節 《普曜經》的連綿詞

「連綿詞」屬於聲音造詞的「衍聲詞」一類，又稱為「連語」或「連綿字」，這是將聲音相同或相近的字結合起來成爲一個詞；只包含一個詞素的雙音詞。連綿詞的兩個音節構成的關係又分爲雙聲與疊韻，其特點有二：1.不可分性。由於是單純詞而不是合成詞，若將兩個音節拆開分訓，即失去意義；例如「匍匐」、「徘徊」皆無法拆開個別解釋。2.書寫形式多樣化。由於是以音寄義，只要音同（或音近）即可，對字形的要求並不嚴格；例如「委蛇」又可作「逶迤」、「威迤」或「威遲」等。¹

基於以上特性，連綿詞在文學作品中往往增添了其生動、活潑的元素，尤其是在詩詞上。《普曜經》的連綿詞數量並不多，略取三例於現代漢語中較特殊者分析如下：

壹、雙聲詞

本經中屬於雙聲詞者有「踴躍」、「鴛鴦」、「琉璃」、「猶豫」、「馳騁」、「消息」、及「潔淨」與「淨潔」等，今舉一例於現代漢語中較少使用的「恍惚」一詞：

¹ 以上論述參閱高振鐸主編《古籍知識手冊（2）—〈古代漢語知識〉》，台北：萬卷樓圖書，1998，頁79～80。

一、「恍惚」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

(一)毒哉恩愛何一速疾不能久在須臾間耳。恍惚不現猶如聚沫。思想所縛墮眾見網。(告車匿被馬品第十三)

(二)菩薩曉世一切所有悉為恍惚。猶如野馬。人遙覩之。如江河流而有波起。達士了之炎氣無水。(佛說如來興顯經卷第四)

(三)一切諸法亦復如是。猶如虛空恍惚無形亦無言辭。如是平等則無羸劣亦無力勢。(八力品第五)

慧琳《一切經音義》亦云：「呼晃反，又作恍，虛往反。謂虛妄見也，惟恍惟惚，似有無也。《漢書音義》曰：『恍惚，眼之見也。』」；《漢語大詞典》(冊7頁654)亦收有「恍惚」條：「亦作『恍惚』。1.模糊不明貌。《禮記·祭義》：『於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之。』…… 2.猶迷茫。漢·東方朔《七諫·自悲》：『忽容容其安之兮，超恍惚其焉如。』」；而根據例一的「恍惚不現猶如聚沫」、例二的「一切所有悉為恍惚」與例三的「猶如虛空恍惚無形」句可知，「恍惚」在此指的是虛幻的狀態，若有似無地樣子。此解近於《一切經音義》所釋，較異於《大詞典》所述。

因此《普曜經》的「恍惚不現猶如聚沫」句，即是說男女間的恩愛之情，猶如泡沫般若有似無地樣子，終究會消失。此詞條於《大正藏》除了宋代譯出的《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》也曾使用外，其餘完全出現在法護的譯經中；可知「恍惚」當為法護譯經的特色辭之一。

貳、疊韻詞

本經中屬於疊韻詞者有「從容」、「宛轉」、「憂愁」與「愁憂」等，以下列出本經書證早於《漢語大詞典》的「嫫媿」詞條以及一般詞典均未收錄的「統緝」詞條：

一、「**嫫嫫**」於《普曜經》唯有一例：

(一)女聞魔言。即詣佛樹。住菩薩前。綺言作姿。三十有二。……七日姿弄脣口。八日視瞻不端。九日**嫫嫫**細視。(降魔品第十八)

《漢語大詞典》(冊4頁398)釋此詞條僅列「嬌羞貌」三字，並引用唐代張鷟的《游仙窟》：「含嬌窈窕迎前出，忍笑**嫫嫫**返卻迴。」詩句，這是形容女子含嬌的美態。辭典所引書證晚於《普曜經》，且單獨只列詞條更缺乏單字解釋。而在佛典中相關描述此詞條者，為東晉時北涼所譯出的《大愛道比丘尼經》：

佛言。女人八十四態者。迷惑於人使不得道。何等為八十四態？……女人喜摩眉目自莊。是為一態。女人喜梳頭剃眉。是為二態。女人喜傅脂粉迷惑丈夫。是為三態。女人喜**嫫嫫**細視。是為四態……。²

此段說明「**嫫嫫**」是女子的八十四態之一；另在慧琳《一切經音義》的第九卷裡，亦舉出了書證對「**嫫嫫**」的解釋：「上，厄莖反；下，麥耕反。《考聲》云：『**嫫嫫**，下里婦人嬌態貌也；**嫫嫫**，亦小人貌也』《說文》：『**嫫**，小心態也；從女嫫省聲。**嫫**，從女冥聲』」³；可知此二字通常不單獨使用，且在歷代古籍中出現頻率極低，特別的是在佛典中出現必與「細視」連用；皆是以形容女子作態害羞的樣子。

二、「**統緹**」於《普曜經》有三例如下：

(一)瓔珞之飾床座**統緹**。諸好机延之中思善。皆悉踊躍安隱無亂。(所現象品第三)

(二)夫人適坐。天女來侍。以若干種眾雜天華金銀床榻。細軟**統緹**以布其上。明珠寶諸天玉女各齎香瓶。(同上)

(三)吾子在宮時。茵蓐布**統緹**。皆以錦繡成。柔軟有光澤。(優陀耶品第二)

² 參閱《大正藏》第24冊《一切經音義·卷下》，頁953。

³ 同上註，第54冊《一切經音義·卷九》，頁462。

十八)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》、《佛光大辭典》與丁福保《佛學大辭典》。查閱慧琳《一切經音義》卷第十一收有「紈」條：「於遠反，下以旃反，假借字也；若取字義即乖。經意案：紈，地褥也，即舞筵也，俗呼爲地衣毛錦是也。」；

⁴此外《妙法蓮華經玄贊》卷第五亦云：

重敷婉者敷陳設也。有作紈音字林一遠反。玉篇紈也紈冠也。今應作婉美文章。紈者席褥應作筵字。切韻紈者冠上覆。玉篇冠前後而垂者名紈。今取文紈。華氈之類紈以為茵蓐。不知義何所從。故字應從婉。⁵

總結以上所述，「紈」又稱「婉」，即是地褥、舞筵、地衣毛錦類似華氈之類；其性質則如例三之「皆以錦繡成。柔軟有光澤」句，其作用則如例一之「瓔珞之飾床座紈」句，與例二之「天華金銀床榻。細軟紈以布其上」句，即是用以布在床座或床榻上。此詞條出現於《大正藏》的頻率並不低，主要出現於魏晉時期經典中。

⁴ 參看《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第十一》，頁 375。

⁵ 同上註，第 34 冊《法華經玄贊·卷第五》，頁 751。

第二節 《普曜經》的重疊詞

重疊詞簡單的說即是兩個相同字的重疊。王力曾在《中國語法理論（上）》中說明：「相同的兩個詞重疊，也就是一個詞的重疊使用。因為漢語一個詞有時就是一個字，這樣疊詞有時就是疊字。」⁶疊字構成的詞是單詞，疊詞構成的詞則是複詞。此類構詞方式是漢語的特色，是基於漢字單音獨體的緣故；這種構詞型態即有別於拼音系統，如印歐語系的造詞。由此來看竺法護的譯經，亦可一窺其慣用詞彙，如釋德安於《無量壽經譯者考—〈以佛經語言學為研究主軸〉》一文所述：

可知重疊詞是漢語有別於外語的特色，是以重疊詞在翻譯上，受源頭語左右的可能性是微乎其微。也就是說，譯師在重疊詞的使用上，就具有主觀的、決定性的自由權。重疊詞既然是漢地本土的語言現象，那麼當譯師不受語言束縛，任意運用重疊詞的同時，就很容易塑造出個人的遣詞風格。

上段說明了重疊詞與其他構詞方式的詞彙，相較之下更能顯出譯經師的慣用詞彙；例如沿用頻率較高的音譯詞「菩薩」、「般若」等，是難以凸顯譯者風格的。重疊詞就音義區別可分為「疊音」與「疊義」兩類，以下選自《普曜經》中屬特殊少用的重疊詞作考釋，而現代漢語常出現的「家家」、「日日」等一般用詞則省略。

壹、疊音詞

疊音詞以兩個相同的音節構詞，屬於「衍聲類」；音的重疊是其特徵。這是用以模擬某種聲音，或形容某種狀態；其所表達的和原本的字義無關，字形只是充當聲符使用。疊音詞常使用於文學作品，使得所模擬、描述的事物更顯生動；略舉三例如下：

⁶ 節錄自王力《中國語法理論（上）》，台中：藍燈文化事業公司，1987，頁363。

一、「咄咄」於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉同時期經典另擇二例如下：

(一)迦葉惶悚。令五百弟子人。一瓶水就持滅火。如一瓶著更盛一火。師徒益恐皆言咄咄。殺是大沙門了矣。(十八變品第二十五)

(二)時。彼梵志修跋聞此語已。愕然驚怪。兩手掩耳。而作是說。咄咄長者。甚奇甚特。⁷(須摩提女經)

(三)摩訶盧比丘自念言。……用是活為。即持繩至後園中大樹下。欲自絞死。佛以道眼遙見如是。化作樹神半身人現而呵之曰。咄咄比丘何為作此。⁸(愛身品第二十)

《漢語大詞典》(冊3頁313)釋「咄咄」：「1.感嘆聲。表示感慨。《後漢書·逸民傳·嚴光》：『咄咄子陵，不可相助為理邪？』……2.感嘆聲。表示責備或驚詫。宋·無名氏《異聞總錄》卷一：『(其姊)咄咄責妹曰：「何處無婚姻，必欲與我共一婿？」』……3.呼驢馬等牲畜之聲。」；此外《一切經音義》亦列有此詞條：「敦嗚反。《字書》：『咄咄，叱也。』《考聲》：『訶也。』《說文》云：『相謂也，從口出聲也。』」。⁹

由例一的「師徒益恐皆言咄咄」句，及例二的「愕然驚怪……而作是說。咄咄長者。甚奇甚特」等句，可知「咄咄」在此是表示驚訝的感嘆。而例三的「化作樹神半身人現而呵之曰。咄咄比丘何為作此」等句，亦可知「咄咄」在此是表示呵斥的感嘆。因此以上三例魏晉時期例句「咄咄」之解皆如同《大詞典》所釋第二義項「感嘆聲。表示責備或驚詫。」之義；《大詞典》所引書證晚於以上三例句。

二、「嗷嗷」於《普曜經》唯有一例如下：

(一)眾寶明珠垂絡諸象。象皆六牙。悉象中王。盡以紫金雜廁象身。微風吹之嗷嗷相和。(欲生時三十二瑞品第五)

⁷ 參看《大正藏》第2冊《增壹阿含經·卷第二十二》，頁661。

⁸ 同上註，第4冊《法句譬喻經·卷第三》，頁593。

⁹ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第七十八》，頁816。

《漢語大詞典》（冊3頁453）釋「嗷嗷」：

1. 哀鳴聲；哀號聲。《詩·小雅·鴻雁》：『鴻雁于飛，哀鳴嗷嗷。』……高亨注：『嗷，同嗷。嗷嗷，雁哀鳴聲。』……2. 叫呼聲；叫喊聲。《楚辭·九嘆·惜賢》：『聲嗷嗷以寂寥兮，顧僕夫之憔悴。』王逸注：『嗷嗷，呼聲也。』……3. 眾口愁怨聲。漢·賈誼《過秦論》：『夫寒者利短褐，而飢者甘糟糠，天下之嗷嗷，新主之資也。』……4. 形容眾聲喧雜。《漢書·劉向傳》：『無罪無辜，讒口嗷嗷。』顏師古注：『嗷嗷，眾聲也。』……」

可知「嗷嗷」所模擬的聲音不一而足，多用以表示人或飛禽發出的聲音。然而《普曜經》例句中的「嗷嗷」所表示的既非人亦非鳥類所發出的聲音，句中的「微風吹之嗷嗷相和」乃是垂飾在大象身上的珠寶，經微風的吹拂因而擺盪碰撞所發出相互應和的聲音；近於《大詞典》所釋第四「眾聲喧雜」義項，差別在於前者形容的是人聲，經中則否。「嗷嗷」在此指的是碰撞所發出的聲響，竺法護的用法可為《大詞典》的「嗷嗷」詞條再增添一意項。

三、「訶訶」於《普曜經》唯有一例：

（一）綺言作姿三十有二。一曰張眼弄睛。二曰舉衣而進。三曰訶訶並笑。
四曰展轉相調。（降魔品第十八）

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未收錄「訶」字。慧琳大師的《一切經音義》在註解《普曜經》詞彙時將「訶訶」作「閭閭」：「古文[宋-木+言]同魚巾反。《說文》：『閭閭，和悅而爭也。』《禮記》：『閭閭，和敬之兒也。』《經》又作狺字，與[狂-王+斤]同音。牛佳牛巾二反，犬聲也。狺非字義，又作唁；宜箭反。非此用也。」¹⁰查閱《漢語大詞典》（冊12頁118）釋「閭閭」詞條有四義：「1.說話和悅而又能辯明是非之貌。2.盛貌。3.犬吠聲。4.高大貌。」；以上解釋與《普曜經》例句「訶訶並笑」有不通順處。

¹⁰ 參看《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第二十八》，頁493。

另察考教育部《異體字字典》「言」字部首，¹¹得知「訛」乃「叩」之異體字；並引《漢語大字典》釋「訛」字義項有二：「1.同『叩』。問，盤問。《說文》：『訛，扣也。如求婦先扣殺之。』……2.笑。《廣雅·釋詁一》：『訛，笑也。』又《釋訓》：『訛訛，笑也。』」至此可知例一的「訛訛並笑」當為發出笑聲之義，就其發音判斷，筆者以為應屬模擬笑聲之聲符；即屬疊音詞。而《一切經音義》作「訛訛」為「聞聞」當是訛誤。

貳、疊義詞

由兩個字構成的疊義詞都是實詞，屬於兩個詞素，疊音詞則是單一詞素。「疊義詞和疊音詞最大不同是疊義詞可以不疊，疊音詞不能不疊，不疊就完全是另一個不相關的詞了。」¹²《普曜經》中的疊義詞就詞性而言，數量上以形容詞為主，舉數例如下：

一、「縵縵」於《普曜經》唯有一例：

(一)是諸天子等。悉不退轉逮得法忍。供養菩薩。莊嚴道場平治其地。三千二百里周匝圍遶有好七重欄楯。七重行樹。七重交露縵縵。七重寶樓。皆悉紫金諸雜校飾。(六年勤苦行品第十五)

《大正藏》校訂「縵縵」為「幔幔」，然查閱《漢語大詞典》未收有「幔幔」條，其冊9頁982唯有「縵縵」條：

1. 紆緩回旋貌。《尚書大傳》卷一下：『卿雲爛兮，糾縵縵兮。』鄭玄注：『教化廣遠，或以為雲出岫回薄而難名狀也。』……2. 沮喪貌。《莊子·齊物論》：『小恐惴惴，大恐縵縵。』成玄英疏：『縵縵，沮喪也。』3. 漫滅貌。《鶡冠子·天則》：『弦望晦朔，終始相巡，踰年累歲，用不縵縵。』陸佃解：『縵縵，漫滅之貌。』4. 延長貌。《戰國策·魏策一》：

¹¹ 其網址為 <http://140.111.1.40/suo.htm>。

¹² 引自竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁297。

『《周書》曰：「綿綿不絕，縵縵奈何。」』』

由《普曜經》前後文可知，此處「縵縵」當解為第四義項的延長貌。例一的「七重交露縵縵」句，查閱《佛光大辭典》（頁 2151）釋「交露」為「以寶珠交錯造幔，其形如垂露，故稱交露」；因此本句即是說七重交錯如垂露的寶珠，綿綿延長的样子。

然《正法華經》與《妙法蓮華經》另有「珠交露幔」句，相較於本經的「七重交露縵縵」句，此「幔」是否同「縵」？見《一切經音義》釋「珠交露幔」：「莫半反。《說文》：『幔，幕也；從巾曼聲。在傍曰帷，在上曰幕。幕，覆也，覆露也。』諸經珠交露盖、珠交露車，同其事也。有作縵，《說文》：『繪帛無文曰縵』，非幔正體。見寶塔品當更重釋」；¹³此說明了「交露幔」亦不同「交露縵縵」。

查閱《大正藏》諸譯經，「縵縵」詞條唯出現於《普曜經》，可知是法護引自古藉的少用詞。

二、「段段」於《普曜經》唯有一例，餘另舉魏晉佛典使用此詞例句如下：

- (一)今以刀刃段段解截。假使三千土地所有境界。皆滿中魔各各執劍。如須彌山不能搖動吾一毛矣。況欲害乎。（降魔品第十八）
- (二)若使有人持利斧來斫彼樹根。段段斬截。破為十分。或為百分。¹⁴（中阿含業相應品愆破經第二）
- (三)大王當知。是中罪人。唯以刀斧共相斫截。支節段段悉墮在地。而命猶存不肯死也。¹⁵（菩薩本緣經善吉王品第四）

《漢語大詞典》（冊 6 頁 1481）釋「段段」：「猶片片。前蜀·韋莊《乞采箋歌》：『不使紅霓段段飛，一時驅上丹霞壁。』元·無名氏《合同文字》第二摺：『我則見段段田苗接遠村，到祖宅，造親墳，盡了我這點兒孝順。』」此處

¹³ 參看《大正藏》第 54 冊《一切經音義·卷第二十七》，頁 484。

¹⁴ 同上註，第 1 冊《中阿含經·卷第三》，頁 434。

¹⁵ 同上註，第 3 冊《菩薩本緣經·卷中》，頁 61。

「段段」是形容一片一片的紅霓與田苗，而將以上佛典例句的「段段」解為一片一片似不恰當；其「段」字義項應如《大詞典》（冊6頁1480）所釋：「分段；截斷。《說文·殳部》：『段』；段玉裁注：『後人……以段為分段字，讀徒亂切。分段字自應作斷，蓋古今字之不同如此。』銀雀山·漢·墓竹簡《孫臏兵法·擒龐涓》：『於是段齊城、高唐為兩，直將蟻傅平陵。』」；可知以上佛典例句的「段段」則是形容斷成一截一截的樣子。故例一與例二的「段段解截」皆是說斷成一截一截的樣子，例三的「支節段段」則是罪人被刀斧分成一截一截。

三、「世世」於《普曜經》有四例，舉三例如下：

- (一)從無央數劫。精進積德行。覺來以久遠。安得復睡眠。世世行布施。愍傷諸窮厄。所有無所恡。安得復睡眠（欲生時三十二瑞品第五）
- (二)佛歎偈已。即以其鉢受賈麩蜜呪願賈人言。今所布施欲令食者得充氣力。當令施家世世得願得壽得色得力。（商人奉麩品第二十二）
- (三)今所服食者。安身何等類。執鉢行分衛。福眾無麤細。呪願布施家。世世令安隱。（優陀耶品第二十八）

《漢語大詞典》（冊1頁495）釋「世世」詞條：「累世；代代。《書·微子之命》：『世世享德，萬邦作式。』孔傳：『言微子纍世享德。』《史記·孟嘗君傳》：『齊得東國益疆，而薛世世無患矣。』唐·周樸《塞上行》：『世世征人往，年年戰骨深。』……」；此處「世世」乃子孫世代之義，然佛典中通常另有所指。如丁福保編著《佛學大辭典》收錄之「世世生生」詞條：

佛教有『三世』之說，即過去世、現在世和未來世，也叫做前世、今世和來世。從誕生到死亡的一期生命，謂之『一生』。根據因果輪回的說法，眾生從『無始』以來，依其善惡的業力，在『六道』中『生死死生，如旋火輪』（《楞嚴經》），輪回不休。俗語『世世生生』即體現了佛教的這一思想，猶言每一世，每一生。……」

自以上《普曜經》例句可知此處「世世」當作「每次輪迴的一世」解，故例一的「世世行布施」即是每一世皆實行佈施之義。例二的「世世得願得壽得色得力」即是說每一世皆得其所願、得長壽、得美好容貌與得氣力。例三的「世世令安隱」即是說每一世皆令其得到安穩之義。

四、「光光」於《普曜經》有十一例，舉三例如下：

- (一)爾時虛空日月光光。無數億千釋梵四天。諸大尊神稽首為禮。又十自歸供養至尊。(告車匿被馬品第十三)
- (二)菩薩嚴飾衣被第一顯現。手執應器。思惟無念。入羅閱祇欲行分衛。容色光光猶紫金曜。(告車匿被馬品第十三)
- (三)復有天子名曰清淨。我在虛空立七較輅。懸垂一切日月明珠照耀光光。(四出觀品第十一)

《漢語大詞典》(冊2頁224)收有「光光」詞條：

1. 顯赫威武貌。《漢書·敘傳下》：『子明光光，發跡西疆，列於禦侮，厥子亦良。』……
2. 明亮貌。《樂府詩集·橫吹曲辭五·梁鼓角橫吹曲·地驅樂歌》：『月明光光星欲墮，欲來不來早語我。』……
3. 空無所有。元·張國賓《合汗衫》第二摺：『眼見一家兒燒的光光兒了也。教俺怎生過活咱。』……
4. 裸露貌。《二十年目睹之怪現狀》第六二回：『腳穿的是一雙粉底內城式京靴，頭上卻是光光的沒有戴帽。』……』。

自以上三例前後文可知，《普曜經》的「光光」當解為《大詞典》所列第二義項「明亮貌」。因此例一的「日月光光」即是像日月般明亮的樣子，例二的「容色光光」即是說容貌顏色明亮的樣子，例三的「照耀光光」亦是照耀明亮的樣子。此詞條出現在佛典的頻率不低，在譯經者中又以竺法護的使用次數最高；《大詞典》所列「明亮貌」義項書證亦晚於本經。

五、「灼灼」於《普曜經》有二例如下：

- (一) 察見愍哀甚大光耀。明顯灼灼。心自念言。為是神祇毘沙門天大財富者。
若是天子上天帝釋。日月之明轉輪聖王也。(坐樹下觀犁品第八)
- (二) 所行高下自然平等。演光明王晃晃灼灼。至真善行消垢下意。法過去佛
清淨正行。(六年勤苦行品第十五)

《漢語大詞典》(冊7頁30)釋「灼灼」共有八個義項，如「1.明亮貌。2.鮮明貌。3.明白貌。4.彰著貌。5.盛烈貌。6.炙熱貌。7.思念殷切貌；熱切貌。8.蜀美女名。」等。自以上例句前後文觀之，例一的「明顯灼灼」與例二的「晃晃灼灼」較符合經文解釋者為其第一義項：「1.明亮貌。晉·傅玄《明月篇》：『皎皎明月光，灼灼朝日暉。』唐·韓濬《清明日賜百僚新火》詩：『灼灼千門曉，輝輝萬井春。』……」；因此《普曜經》文中的「灼灼」皆作「明亮貌」解。

故例一的「明顯灼灼」即是明顯光亮的樣子，例二的「晃晃灼灼」亦是明亮光亮的樣子。此外查閱《大正藏》可發現在所有譯經者中，此詞條出現在竺法護所譯經典者高達九成以上，「灼灼」當為其慣用的特色詞之一。

六、「昧昧」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一) 若水中泡。一這滅尋一復興。至于三界欲色無色。九神所止皆係於識。
不得免苦。昧昧暗冥然不自覺。故謂之癡。(商人奉妙品第二十二)
- (二) 爾時龍王。悅顏進前跪重白佛。唯願世尊。為斯眾會如應說法。令諸一
切免離生死。精除相著五陰諸苦。穢垢昧昧勞塵之行。¹⁶(無欲行品第
五)
- (三) 雖有美饌不以為甘。其目昧昧所覩瞢瞢。顏貌憔悴心恒戰灼所處不安。
畏壽終後墜于地獄。¹⁷(無吾我品第五)

¹⁶ 參看《大正藏》第15冊《佛說弘道廣顯三昧經·卷第二》，頁459。

¹⁷ 同上註，《文殊師利普超三昧經·卷中》，頁414。

《漢語大詞典》（冊5頁658）釋「昧昧」有六個義項，如「1.昏暗貌。2.昏亂；模糊不清。3.無聲無息。4.胡塗無知。5.沉思貌。6.純厚渾樸貌。」等。由以上三例「昧昧暗冥」、「穢垢昧昧」與「其目昧昧所覩蒼蒼」句可知，竺法護所使用「昧昧」詞條當如《大詞典》第一義項之解：「1.昏暗貌。《楚辭·九章·懷沙》：『進路北次兮，日昧昧其將暮。』《晉書·皇甫謐傳》：『去顯顯之明路，入昧昧之埃塵。』……」；「昧昧」於經中是形容事物昏暗不明的樣子。

因此《普曜經》的「昧昧暗冥然不自覺」句，即是說念頭意識的變化是昏暗不明而不自覺的。查閱《大正藏》此詞條在所有譯經者的使用情況，除了吳·支謙的《太子瑞應本起經》曾出現一次外，其餘皆出現在竺法護所翻譯的經典中；可知「昧昧」為其慣用的詞彙之一。

七、「數數」於《普曜經》唯有一例：

（一）菩薩告曰。從無數劫棄捨此事。愛欲之本。色聲香味細滑之法。數數往返天上世間。厭樂豪貴。（告車匿被馬品第十三）

《漢語大詞典》（冊5頁510）釋「數數」：「1.猶汲汲。迫切貌。《莊子·逍遙游》：『彼其於世，未數數然也。』陸德明釋文：『司馬云：「猶汲汲也。」崔云：「迫促意也。」』2.屢次；常常。《漢書·李陵傳》：『立政等見陵，未得私語，即目視陵，而數數自循其刀環，握其足，陰諭之，言可還歸漢也。』……」；此外《一切經音義》亦收有「數數」條：「雙捉反。數數，頻繁也」¹⁸。

自以上《普曜經》例句前後文可知「數數」在此當副詞用，解為屢次、常常之義。故文中的「數數往返天上世間」句，即是數次往返於天界和人世間之義。

八、「顯顯」於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉經典擇其使用此詞條者：

（一）王曰太子。生多奇異形相炳著。德喻乾坤。當王四天下為轉輪王。四海顯顯冀神寶至。何棄天位自放山藪。（告車匿被馬品第十三）。

¹⁸ 參看《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第八》，頁355。

(二)車匿白太子言。諸天顛顛合掌叉手。住在空中。同聲讚歎出家功德。¹⁹

(觀相品第三之一)

(三)比丘族姓尊貴。世為王胄。聖德自然應君四海。四海顛顛莫不企仰。²⁰

(第三分初受戒法上)

《一切經音義》列有「顛顛」詞條：「愚恭反。《毛詩》云：『顛顛，恭敬兒也。』《說文》：『大頭兒也，從頁禹聲，禹音同上。』」；²¹而《漢語大詞典》(冊12頁333)釋此詞條義項亦同：「1.肅敬貌。《後漢書·朱俊傳》：『凡百君子，靡不顛顛。』……2.仰慕貌。漢·荀悅《漢紀·平帝紀》：『建辟雍，立明堂，班大法，流聖化，天下顛顛，……』」；以上皆說明「顛顛」有恭敬義，因此例一《普曜經》的「四海顛顛冀神寶至」句，即是說四海之內皆恭敬的盼望猶如神寶的太子能夠蒞臨之義。

九、「忽忽」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

(一)菩薩歎嗟。乃以一夫令民憂擾。畏官鞭杖加罰之厄。心懷恐懼忽忽不安。

(坐樹下觀梨品第八)

(二)如來善權告諸比丘。勤苦作行乃得佛道誠諦不虛。以諸眾生從無央數億

百千姪。乃見如來。以其忽忽所作不當故。²²(如來現壽品第十五)

(三)何而知人有貪婬相。文飾自喜調戲性急。志操忽忽性如獼猴。²³(分別

相品第八)

《大正藏》紙本作「忽忽」，《漢語大詞典》未收錄「忽」字，唯收有同義字「匆」。其冊2頁180釋「匆」字為「急遽」義；「匆匆」詞條則為：「1.急急忙忙的樣子。唐·牟融《送客之杭》詩：『西風吹冷透貂裘，行色匆匆不暫留。』……2.心不定貌；恍忽貌。宋·鄒浩《悼陳生》詩：『還家妻子久黃壤，

¹⁹ 參閱《大正藏》第14冊《佛說大方等頂王經》，頁591。

²⁰ 同上註，第9冊《正法華經·卷六》，頁99。

²¹ 同上註，第54冊《一切經音義·卷第三十二》，頁111。

²² 同上註，第9冊《正法華經·卷第七》，頁113。

²³ 同上註，第15冊《修行道地經·卷第二》，頁192。

單形隻影反匆匆。』……」。

自以上三例前後文可知，《大詞典》所列的第一義項較符合竺法護所使用的「忽忽」一詞；因此以上《普曜經》的「心懷恐懼忽忽不安」句，即是說心裡懷著恐懼且急躁不安定的樣子。此詞條出現在《大正藏》的頻率並不低，《漢語大詞典》所引書證晚於本經例句。

十、「汎汎」於《普曜經》唯有一例：

(一)又有大水汎汎盈溢。眾生欲渡而不能越。心懷恐怖即過渡之。(四出觀品第十一)

《漢語大詞典》未收錄「汎汎」詞條，其釋「汎」字(冊5頁928)僅說明「微弱聲。一說，波浪急流聲。」未作詳細解釋。查閱教育部《重編國語辭典修訂本》說明「汎」字通「泛」，同時列有「汎汎」詞條：「1.水順流無阻的樣子。《詩經·邶風·二子乘舟》：『二子乘舟，汎汎其景。』2.漂浮的樣子。《文選·張衡·思玄賦》：『乘天潢之汎汎兮，浮雲漢之湯湯。』3.普遍、廣博的樣子。」據以上《普曜經》文之「大水汎汎盈溢」可知，「汎汎」在此當解為第一義項，即是大水順流的樣子。

《大正藏》另收有「泛泛」一詞，《漢語大詞典》(冊5頁979)釋「泛泛」有六義：「1.漂浮貌；浮行貌。2.引申為隨波逐流。3.水流貌。4.廣大無邊際貌。5.充滿貌。6.浮淺；尋常。」因此「泛泛」亦可解為水流的樣子，同「汎汎」；二者有共通處。

而「汎」與「泛」之差異，慧琳的《一切經音義》釋「泛」字時以為：「孚梵反。賈逵注《國語》云：『泛，浮也。』《毛詩》傳云：『泛泛，流兒也。下張亮反。』《考聲》云：『漲水增大也，沙岸延入水也。』《說文》二字並從水乏，張並聲；《論文》從凡作汎，誤也。」²⁴其主張正字應作「泛」，而現今之「汎」與「泛」字詞典皆有收錄。

²⁴ 參看《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第八十四》，頁854。

十一、「促促」於《普曜經》唯有一例如下：

(一)但聞天言。促促開門。門自然開。無數億天前後圍繞。咸共供養不自舉身。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》(冊1頁1398)收錄「促促」詞條有八個義項如下：「1.猶短短的。指時間。2.猶短短的。指空間。3.匆匆。4.拘謹小心貌。5.勞苦不安貌。6.象聲詞。蟲鳴聲。7.象聲詞。機杼聲。8.象聲詞。沙上急走聲。」；然自以上《普曜經》文「但聞天言。促促開門」句，可知為天神呵斥將門打開之意，與以上解釋皆不符。

特別的是《大正藏》有註解在元本與明本的「促促開門」如同「促開門促開門」，²⁵查考此處「促」字義項如《大詞典》所釋：「速，趕快。三國·魏·曹操《封功臣令》：『其促定功行封。』《後漢書·寒朗傳》：『帝怒罵曰：「吏持兩端，促提下。」』」。

因此《普曜經》文的「促促」即是趕快之義，「促促開門」即是「快快開門」。「促促」的趕快義當可添補為《大詞典》的第九個義項。

十二、「晃晃」於《普曜經》有三例如下：

(一)北方毘沙門天王。與無數億百千闍叉。手執焰光明珠威耀晃晃。(告車匿被馬品第十三)

(二)以不強項性不卒暴。所行高下自然平等。演光明王晃晃灼灼。(六年勤苦行品第十五)

(三)迦葉占候見光晃晃。明日問曰。想亦事火也。佛言。不也。昨夜梵天來下聽經。是其光也。(十八變品第二十五)

《漢語大詞典》(冊5頁710)釋「晃晃」：「1.明亮貌。晉·葛洪《抱樸子·祛惑》：『及到天上，先過紫府，金床玉几，晃晃昱昱，真貴處也。』宋·周邦彥《燕歸梁》詞：『明星晃晃，回津路轉，榆影步花驄。』…… 2.形容疾

²⁵ 參看《大正藏》第3冊《普曜經·卷第四》註解，頁509。

閃而過。沈從文《新湘行記》：『因為時間晃晃快過十年了。』；自以上《普曜經》例句前後文可知，「晃晃」在此當解為光明、明亮的樣子。

故例一的「威耀晃晃」即是形容明珠的光耀明亮，例二的「晃晃」與「灼灼」皆表示光亮的樣子，例三的「見光晃晃」亦是說見到發光明亮的樣子。

十三、「巍巍」於《普曜經》出現三次，此外另有「巍巍」詞條一同出現於《普曜經》，次數高達二十六次，各舉二例分析如下：

- (一)菩薩便從兜術天上。垂降威靈化作白象。口有六牙諸根寂定。頸首奮耀光色巍巍。(降神處胎品第四)
- (二)若干菩薩威聖超絕。咸來供養。以聞見此。增益國王土地功勳。觀說生時聖慧巍巍。(欲生時三十二瑞品第五)
- (三)前白菩薩。何所種姓功勳巍巍。具足如此。(論降神品第一)
- (四)遙見菩薩。因共歎詠觀身功勳。其德巍巍。猶如須彌大金剛山。(坐樹下觀犁品第八)

《一切經音義》釋「巍巍」為：「高大之稱也，從委鬼聲。」²⁶；《漢語大詞典》(冊12頁492)亦收有此詞條：「高大貌。《莊子·知北游》：『淵淵乎其若海，巍巍乎其終則復始也，運量萬物而不匱。』陸德明釋文：『巍巍，魚威反，讀作巍巍。』一本作『巍巍。』」查閱《漢語大詞典》(冊12頁470)得知「巍」字同「魏」字；《一切經音義》另收有「巍巍」詞條：「魏歸反。孔注《論語》云：『巍巍，高大兒也。』《文字典說》：『從鬼委聲，鬼音危委反。』」²⁷由以上可知「巍巍」同「魏魏」，皆用以形容事物高大的樣子。

因此例一的「頸首奮耀光色巍巍」句，即是形容菩薩頸首的光芒非常高大的樣子；例二的「聖慧巍巍」即是形容菩薩的聖明與智慧廣大；例三的「功勳巍巍」是功勳崇高偉大之意；例四的「其德巍巍」亦是德行崇高偉大之意。查閱《大正藏》此詞條使用的比例極高，諸經典中又以出現在法護所譯者為甚，可知「巍巍」當屬法護的慣用詞之一。

²⁶ 參看《大正藏》第54冊《一切經音義·卷第九十九》，頁922。

²⁷ 同上註，《一切經音義·卷第五十五》，頁671。

第三節 《普曜經》的節縮詞

詞彙是溝通的載體，將繁複冗長的詞彙節縮，以最精簡的符號表達最大的訊息量；是語言普遍存在的現象。詞彙的節縮是符合時代潮流需求的，對於發展迅速的現代社會，無論是平面或語言，節縮詞皆縮短了訊息溝通的速度、增進了傳播的效率。由於數量上大多節縮成雙音詞，自詞彙史而言，同時帶動了雙音詞的發展；例如「奧林匹克運動會」即可節縮成雙音詞「奧運」。

現代漢語的節縮詞數量相當龐大，相關古漢語節縮方面的研究可見楊柏峻與何樂士所著的《古漢語語法及其發展》中，所列出漢語的「省略」方式，其為漢語的「省略」現象作了解釋：

省略的目的就是為了在不影響文義的前提下使行文簡潔、增強修飾效果；省去某些相同部分，使相異之點更突出，加深語言中重要信息的影響力。它是使語言精鍊的一種手段，甚至是運用語言的一種藝術，並不是語言的缺陷。

以上說明了「省略」存在的必要性；而且「如果不瞭解古漢語的省略，就會給閱讀古文帶來困難，甚至引起誤解。」²⁸此語亦道出了閱讀佛典節縮詞的關鍵；然有關中古時期漢語的節縮情況尚待學者深入研究。本文嘗試就《普曜經》中的節縮詞分為佛教名相與其他詞彙作探討：

壹、佛學名相的節縮

佛典中最常見的節縮如將「菩提薩埵」節縮為「菩薩」，將「阿羅漢」節縮為「羅漢」等。以下另取《普曜經》中屬於佛學名相的節縮詞，計有「脫門」、「紫金」、「釋梵」與「須曼」，藉此類詞彙出現於《大正藏》中的頻率，亦可看出譯經者的使用習慣；分析如下：

²⁸ 引自楊柏峻，何樂士《古漢語語法及其發展》，北京：語文出版社，1992，頁814。

一、「**脫門**」爲「**解脫門**」的節縮，於《普曜經》有十五例，取三例如下：

(一)應示三**脫門**，速立無爲宅，譬如師子吼，諸小蟲怖懼。(論降神品第一)

(二)吾以枯竭十二諸海。以滅境界思想烟火。顯耀三達。滅眾塵垢然熾之焰。

樂於**脫門**消諸瑕疵。是故教訓也。(觀樹品第二十一)

(三)時佛乃從師子座起。其心和安其身柔軟。所行知時在佛道場。觀其道樹

猶如師子而無所畏。禪思**脫門**賢聖之行。(同上)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。由例一之「應示三**脫門**」得知「**脫門**」有三，而自例二的「樂於**脫門**消諸瑕疵」與例三的「禪思**脫門**賢聖之行」句，可知此處「**脫**」當「**解脫**」講，故「**脫門**」即爲「**解脫門**」。查閱《佛光大辭典》(頁45604)收有「**解脫門**」詞條：「得入解脫境界之門，即稱**解脫門**；乃指脫離三界之苦而令得悟之門。此外，空、無相、無願等三種禪定，爲通往涅槃之門戶，故亦稱爲**解脫門**。《俱舍論》二十八曰：『於中無漏者名三**解脫門**，能爲涅槃爲入門故。』」；另有「三**解脫門**」詞條，則是針對空、無相、無願等三種禪定的詳細解說，此皆呼應了例一的「應示三**脫門**」句。

因此《普曜經》中的「**脫門**」乃「**解脫門**」節縮。例一的「應示三**脫門**」即是應示現三**解脫門**。例二的「樂於**脫門**」，即是說樂於入解脫境界之門。例三的「禪思**脫門**」，即是說禪定思慮入解脫境界之門。查閱《大正藏》諸經典使用「**解脫門**」的比例大量高於「**脫門**」，此節縮並未受廣泛使用。

二、「**紫金**」爲「**紫磨金**」的節縮，於《普曜經》有廿一例，擇三例如下：

(一)七重寶樓。皆悉**紫金**諸雜校飾。若干種品。諸寶蓮華自然化生。(六年勤苦行品第十五)

(二)菩薩名寶藏光明。其光勸照。與無央數諸菩薩俱。來詣道場供養菩薩。

焰光高座**紫金**蓮華自然現矣。(迦林龍品第十六)

(三)王見佛巨身丈六相好光明體**紫金色**。諸根寂定如星中月。晃如金山。(優陀耶品第二十八)

《漢語大詞典》（冊9頁815）收有「紫金」條：「一種珍貴礦物。漢·劉楨《魯都賦》：『紫金揚暉于鴻岸，水精潛光乎雲穴。』……明·曹昭《格古要論·珍寶論·紫金》：『古云半兩錢即紫金。今人用赤銅和黃金爲之。然世人未嘗見真紫金也。』」；以上仍未清楚說明何謂「紫金」。

丁福保《佛學大辭典》說明「紫金」即是「紫磨金」，前者爲其節縮。另查閱《佛光大辭典》（頁5197）「紫磨金」條：

指帶有紫色之黃金，為黃金中之最上品。又稱紫磨黃金、紫金。紫，紫色；磨，無垢濁之意。同於印度之閻浮檀金。……紫磨黃金之蓮臺稱為紫金臺。紫磨金之色，稱紫磨金色，即帶有紫色之金色。此外，佛身為紫磨金色身，有忍辱柔軟之相，稱『紫磨忍辱』。

以上的「紫磨黃金之蓮臺稱為紫金臺」，可解釋例二的「焰光高座紫金蓮華」句；而「佛身為紫磨金色身」，可解釋例三的「佛巨身丈六相好光明體紫金色」句。因此在佛典中「紫金」即是「閻浮檀金」的意譯。

關於「閻浮檀金」可見元魏·達磨菩提所著的《涅槃論》有云：「閻浮檀金有四種。其四者何。一青二黃三赤四紫磨。青者喻外道。黃者喻聲聞緣覺。赤喻六波羅蜜菩薩。紫磨喻如來。……紫磨金具有眾色。」²⁹由於紫磨金的高貴，故經典中多以此來比喻佛的珍貴稀有。查閱《大正藏》「紫金」詞條出現的頻率極高，屬佛典常用詞。

三、「釋梵」爲「帝釋」和「梵天」的節縮，於《普曜經》有三十八例，取三例如下：

（一）釋梵四天王。稽首供養佛。奉事聽正法。右繞皆還歸。（降神處胎品第四）

（二）則自念言。是必正真天人之尊。乃使四王天帝釋梵咸來供養。果當成佛。
（同上）

（三）今日聖人普愍一切。釋梵四王歡喜作禮。其中尊德超日月。（同上）

²⁹ 參看《大正藏》第26冊《涅槃論》，頁279。

《漢語大詞典》（冊 10 頁 1314）收有「釋梵」條：「1.指釋迦。南朝·梁·劉潛《平等剎下銘》：『釋梵奪其聲光，日車貶其輪照。』參見『釋迦』。2.帝釋和梵天。佛經中天的名稱。前蜀·貫休《送盧舍人》詩之三：『君不見釋梵諸天壽億垓，天上人間去復來？』」；以上說明「釋梵」可解為釋迦佛或帝釋和梵天的節縮。

而查閱丁福保《佛學大辭典》、《佛光大辭典》與陳義孝《佛學常見辭匯》皆記載「釋梵」唯解釋作「帝釋」和「梵天」，並未有解釋作釋迦佛者。另查考《大正藏》諸經集，仍未發現將「釋梵」解釋作釋迦佛者。

詳察《漢語大詞典》第一義項書證之「釋梵奪其聲光，日車貶其輪照。」句，筆者以為此乃「天界」的帝釋和梵天比對「天上」的日車（太陽）。「釋梵」其聲光被奪失，「日車」其輪照被貶抑；二者皆有共同「發光」的特性。太陽的發光自然可知，而「釋梵」的發光可見《普曜經》卷第八有例為證：

時天帝釋復下聽經。帝釋光影甚明踰前。迦葉占候見光益大。心念沙門續事火也。明日問曰。得無事火乎。佛言。不也。昨天帝釋來下聽經。是其光耳。後夜梵天復下聽經。梵之光明倍於帝釋。迦葉占候見光晃晃。明日問曰。想亦事火也。佛言。不也。昨夜梵天來下聽經。是其光也。（十八變品第二十五）

上例清楚說明帝釋與梵天，一前一後身放光芒聞佛說法情形。總結以上佛學辭典的解釋，與對《平等剎下銘》的考證，《漢語大詞典》將「釋梵」解為釋迦佛當屬訛誤；唯指帝釋和梵天。此詞條出現於《大正藏》的比例極高，屬佛典常用詞。

四、「須曼」為「須曼那」的節縮，於《普曜經》有三例如下：

（一）筵篋數千鼓眾伎樂。好施危厄。音如哀鸞。降如真陀。須曼青蓮及思夷華。馨香甘美。（告車匿被馬品第十三）

（二）明珠停虛空。光曜月善月。或心化須曼。兩道場佛樹。（迦林龍品第十六）

(三)或至四方域。捷沓鬼真陀。雨光寶須曼。此諸神歎勇。(同上)

丁福保《佛學大辭典》釋「須曼」：「(植物)又作須曼那。花名。(參照:須摩那)」；另查「須摩那」條：「(植物)Sumanas，又作修摩那，蘇摩那，須曼那。花名。《玄應音義》三曰：「須摩那花或云蘇摩那華，其色黃白，亦甚香，……」《慧苑音義》下曰：「須摩那花，此云悅意花。其形色俱媚，令見者心悅，故名之也。」而《漢語大詞典》(冊12頁249)亦收有「須曼那」條：「梵語的音譯，古印度花名。其形色俱媚，令見者心悅，故又名『稱意花』、『悅意花』。天竺國舊俗用此花結環，用以裝飾頭身。」；可知竺法護將「須曼那」慣用為「須曼」。

因此例一的「須曼青蓮」即是指須曼那花與青蓮花。例二的「心化須曼」即是心化為須曼那花。例三的「雨光寶須曼」，則是說如下雨般落下明亮的寶須曼那花。

貳、其他詞彙節縮

詳細分析屬於非佛學名相類的節縮詞，亦可區別出譯者使用詞彙的明顯喜好，以下列出「奮光」、「威變」與「快安」為例：

一、「奮光」為「奮光明」的節縮，於《普曜經》有二例：

(一)極妙天衣以敷其上。無量香勳而以勳之。燒諸雜香散眾名華。百千明珠自然奮光。(說法門品第二)

(二)爾時王后適上寶車。天玉女從。樹木奮光名香好熏。供奉王后。殊(欲生時三十二瑞品第五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》或《佛光大辭典》，亦未曾見於先秦古籍。自《大正藏》比對竺法護其他譯經，可知「奮光」當為「奮光明」的節縮，屬於動賓式結構；以下各取法護所譯不同經典為例證：

(三)住是定意時。開發一切諸三昧門而奮光明。是謂日燈明三昧。³⁰ (摩訶般若波羅蜜三昧品第十六)

(四)班宣經典。訓導蒸庶。為奮光明。散照未悟。³¹ (佛說如來興顯經卷第四)

(五)世護諸聖主。其色紫磨金。世尊住於彼。晃晃奮光明。³² (佛說寶網經)

由例一的「百千明珠自然奮光」句，與例二的「晃晃奮光明」句；此處「奮」字之解如教育部《重編國語辭典修訂本》釋「奮」第三義項：「發揚。《禮記·樂記》：『奮至德之光，動四氣之和。』」故「奮」當動詞「發」使用；「奮光」即是發光，「奮光明」即是發出光明。

查閱《大正藏》無論是「奮光」或「奮光明」皆是在法護的譯經首次出現，然於佛典中並未被廣泛使用。

二、「威變」為「威神變化」的節縮，於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

(一)十方諸佛。咸示威變。顯其瑞應。五百化鳥自然來現。往詣其所遶菩薩身。(六年勤苦行品第十五)

(二)時四菩薩各從其方化作重閣眾寶校絡。各從諸天無數百千。兩眾天華鼓眾音樂。神足威變地為動震。³³ (文殊師利佛土嚴淨經卷下)

(三)何謂菩薩神足飛行。神通已達不可盡者。……以無數品顯現神足。威變無量。則以一身化無數身。以無數身還復一體。³⁴ (阿差末菩薩經卷第五)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》、《佛光大辭典》與《佛學大辭典》。自例一的「咸示威變。顯其瑞應」句，與例二的「神足威變地為動震」句，及例三的

³⁰ 參閱《大正藏》第 8 冊《光讚經·卷第六》，頁 188。

³¹ 同上註，第 10 冊《佛說如來興顯經·卷第四》，頁 615。

³² 同上註，第 14 冊《佛說寶網經》，頁 85。

³³ 同上註，第 11 冊《文殊師利佛土嚴淨經·卷下》，頁 900。

³⁴ 同上註，第 13 冊《阿差末菩薩經·卷第五》，頁 601。

「以無數品顯現神足。威變無量」句可知，「威變」所指即是佛菩薩所示現的神通變化，如神足變化等。而根據詞義比對竺法護《普曜經》與其他譯經結果，「威變」當為「威神變化」之節縮；例證如下：

(二)是人中至真。坐於師子床。佛威神變化。猶如明珠火。自然有光曜。猶如日月明。(諸天賀佛成道品第二十)

(三)觀諸如來。所願自恣。……神足自遊。皆能示現。威神變化。於法自縱。³⁵(度世品經卷第三)

(四)文殊復言。今顯神足威神變化。無極聖慧示其道力。還於眾會即如其像。三昧正受而現神足。³⁶(諸佛要集經卷下)

以上皆是敘述佛菩薩所示現的神通「威神變化」。特別的是在《大正藏》中「威變」詞條於所有經典，為竺法護所譯者有九成之多，首次出現者亦是在法護的譯經裡；此當屬法護譯經的特色詞之一。

三、「快安」為「快安樂」或「快安穩」的節縮，於《普曜經》唯有一例：

(一)覺者捨斷。明者遠之。達者消之。無智習之。……於是頌曰。捨如棄惡瘡。刈之如去糞。見斯故興欲。棄捨常快安。(出家品第十二)

《漢語大詞典》未收錄此詞條。其冊7頁435解釋「快」字義項有：

1.高興；愉快。《易·旅》：『得其資斧，心未快也。』2.舒適；暢快。戰國·楚·宋玉《風賦》：『有風颯然而至，王乃披襟而當之，曰：「快哉此風！」』。……8.猶好。《三國志·魏志·華佗傳》：『快自養，一月可小起，好自將愛，一年便健。』宋·無名氏《張協狀元》戲文第八齣：『你命快，撞亂我一道行。』

³⁵ 參看《大正藏》第10冊《度世品經·卷第三》，頁633。

³⁶ 同上註，第17冊《諸佛要集經·卷下》，頁763。

以上說明了「快」字的「愉快」、「舒適」、「好」等義項皆如同「安好」的「安」之義。值得一提的是考察「快安」詞條在魏晉佛典中常與「樂」或「穩」字連用，而構成三音節詞「快安樂」及「快安穩」，舉二例如下：

(二)我等所為者。是事皆已得。衣食極豐足。免離王使役。安穩甚快樂。無敢輕慢者。白衣時苦惱。今皆無復有。即名涅槃。第一快安樂。³⁷（富樓那會第十七之二具善根品第四）

(三)願使我剎如此。所散華止虛空。合成蓋百由旬。其柄妙嚴飾好。悉遍覆眾會上。諸菩薩都往至。諸尊剎難得值。若是人聞佛名。快安穩得大利。³⁸（佛說無量清淨平等覺經卷第二）

自以上二例得知「快安」、「快安樂」或「快安穩」皆為同義詞，「快安」當為節縮；由例一中的「安穩甚快樂」句即可充分解釋。經典中「快安」主要用以形容解脫人世的煩惱痛苦後，所得的快樂安穩境界；如以上《普曜經》例句的「棄捨常快安」即在闡述棄捨慾望後的快樂安穩狀態。特別的是此詞除了曾高度使用於魏晉佛典外，其後的唐宋佛典即甚少出現。

³⁷ 參閱《大正藏》第 11 冊《大寶積經·卷第七十八》，頁 446。

³⁸ 同上註，第 2 冊《佛說無量清淨平等覺經·卷第二》，頁 287。

第四節 《普曜經》的外來譯詞

早自先秦時期與鄰近民族的接觸開始，漢語即有接收外來語的機會（例如戰國時即稱呼匈奴的君主為「單于」）；直到西漢絲路的開通，更使得文化交流大放異彩。特別是佛教的傳入，漢語在與西域語言甚至古印度語的激盪下拓展了前所未有的視野。在語言文字上，單音獨體的漢字要翻譯拼音詞彙，首先影響的即是促成了複音節詞的發展。

誠然在風俗背景截然不同的情況下，要將 A 語言完全無誤地翻譯成 B 語言必然有其侷限性。如魏晉前期採取「格義」的方式譯經，此時各家譯詞多不固定；直至唐代玄奘提出了「五種不翻」原則，³⁹大體確定了名相譯詞。接著為了解釋譯詞問題又有慧琳的《一切經音義》應運而生，種種皆說明了翻譯的困難。

儘管如此外來譯詞仍可分為音譯詞、意譯詞與梵漢混合詞三類，《普曜經》成立於屬譯經前期的西晉，期望藉由針對本經譯詞的探究，可初步瞭解竺法護譯詞特色。

壹、音譯詞

由於本土語言並沒有外來文化的陌生事物，因此必須藉助外來語表達，此現象稱為「移借」；至於攜入的新詞則稱為「借詞」。將外來的發音經過改造，納入本土音位體系後的詞彙則稱「音譯詞」，漢字只作為拼音工具。關於此部分顏洽茂曾在〈魏晉南北朝佛經詞彙研究〉中提出了不同看法：

「音譯」這個術語嚴格地說是不科學的。《說文·言部》：「譯，傳四夷之語者。」「譯」的性質在於「達其志，通其欲」（《禮記·王制》），用漢語對照外語詞的音節記音，本身並無翻譯的實質，改為「轉寫」似乎更為恰當。⁴⁰

³⁹ 「五種不翻」內容如下：「一祕密故不翻。陀羅尼是。二多含故不翻。如薄伽梵含六義故。三此無故不翻。如閻浮樹。四順古故不翻。如阿耨菩提。實可翻之。但摩騰已來存梵音故。五生善故不翻。如般若尊重智慧輕淺。令人生敬是故不翻。」參閱《大正藏》第 54 冊《翻譯名義集·卷第一》，頁 1057。

⁴⁰ 引自《法藏文庫—中國佛教學術論典（65）》-顏洽茂〈魏晉南北朝佛經詞彙研究〉，高雄：

將「音譯」改爲「轉寫」在意義上確是恰當的，然就大眾的理解程度與沿襲的慣例而言，表明「轉寫」反而不知所謂爲何，不如「音譯」來的直接；故此處依舊使用「音譯詞」一詞。《普曜經》中音譯詞可分爲佛學名相與人名，加上一些佛菩薩的名號等。基於其中詞彙於佛學辭典已有詳盡解釋，故此部分本文即省略不釋，唯列出經中音譯詞如下：

- 一、佛學名相：計有菩薩、袈裟、比丘、沙門、須彌、泥洹、由旬、波旬、摩尼、兜術、闍叉、阿須倫、撻陀羅、迦留羅、真陀羅、摩休勒、闍浮提、波羅奈、梵佉留、阿惟顏、撻逕和、迦維羅衛等。
- 二、人物名稱：計有車匿、俱夷、難陀、調達、拘鄰、迦葉、那提、竭夷、目連、舍利弗、優陀耶、阿夷頭、維睒文、拘鉤羅、郁頭藍弗、憂爲迦葉、那提迦葉、竭夷迦葉、提謂波利、提頭賴吒、維留勒叉等。

貳、意譯詞

當外來語完全翻譯爲漢語時，即表示其原有的語音形式和結構已被改變了，取而代之的是漢語本有的造詞材料與方法；也就是說已經融入了漢語本身。就正面而言閱讀者可就本土的語法去理解意譯詞，所表達的全是漢語的概念（例如將梵語 *prajña* 簡譯爲「智慧」），閱讀上並不產生困難；就反面而言因爲礙於對原典語言的限制，有時則會產生不知所云的情況。如以東吳支謙所譯《佛說維摩詰經》中的一段爲例：

譬如達士見水中月。菩薩觀人物爲若此。譬如明鏡見其面像。菩薩觀人物爲若此。取要言之。如熱時之焰。如呼聲之響。如空中之霧。如地水火風空。如諸情同等。如無像之像。如真人斷三垢。如溝港見自身。⁴¹

其中的「溝港」即是梵語的 *srotapanna*，是表示初等的修行階位之義，如不自佛學角度解釋，將難以理解詞義。此說明了對意譯詞的研究比重應高於於音譯詞，如梁曉虹於〈漢魏六朝佛經意譯詞研究〉所言：「拿意譯詞和音譯詞相比較

佛光山文教基金會，2002，頁 122。

⁴¹ 參閱《大正藏》第 14 冊《佛說維摩詰經·卷下》，頁 528。

來看，意譯詞更容易為漢語吸收，與漢語詞彙融為一體，對漢語的影響更大。從長遠的觀點看，意譯比音譯更有發展前途。」⁴²這是作者在兩相比較後的結論。

然就另一個層面而言，所有翻譯的經典是否就此可以完全斷定，除了音譯詞外其餘皆為意譯詞？答案應該是否定的。由近代許多學者將僅有的原典（如梵文、于闐文等）與漢譯佛典進行對勘發現，在文化差異與譯者本身學養的程度下，部分譯典的文句內容多少存在有譯者刪改、添加甚至是譯者本身誤解原文的情況；⁴³特別是譯場制度尚未建立前的年代。眾所周知的例證如佛教甫傳入漢地的魏晉時期，許多經典尚未譯出；為了明瞭佛家「性空」的概念，進而借用道家的「無」來解釋，此種「格義」的方式結果自是不言而喻。因此仍不適宜將佛典中音譯詞以外者皆歸為意譯詞。

設想譯經師為了傳教的考量，將背景不同的原文轉寫或改寫為普通的漢語本無須苛責；特別是現今大多已亡佚的梵本佛典，漢語佛典反而是研究的第一手材料。相較於以往對原典語言的限制，在如今資訊發達的情形下，漢語佛典中的許多意譯詞已可藉由相關辭典尋得相對應的梵文。本文所謂的「意譯詞」指的是佛教東傳後才產生的詞彙，必須於佛學語境下解讀，亦即其詞義的詮釋是限定於佛學的範圍內；此外另參照《佛光大辭典》或《佛學大辭典》內容作比對，以求得確實的詞義訓釋：

一、「**歸仰**」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

（一）菩薩報曰。其國種姓有六十德。……一鬼神承事。二餓鬼**歸仰**。三無有怨結。四名聞十方。（論降神品第一）

（二）所言摩訶衍者。天上天下世間最上莫不**歸仰**者。⁴⁴（摩訶般若波羅蜜無去來品第二十）

（三）造匠眾方便。於世之上。世人咸**歸仰**。一切頭面禮。⁴⁵（問四事品第一）

⁴² 引自《法藏文庫—中國佛教學術論典（67）》-梁曉虹〈漢魏六朝佛經意譯詞研究〉，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁318。

⁴³ 參閱楊富學〈回鶻文佛傳故事研究—以 Mainz 131 (T II Y 37)《佛陀傳》為中心〉一文，《中華佛學研究》第10期，2006，臺北：法鼓山中華佛學研究所，頁252。

⁴⁴ 參閱《大正藏》第8冊《光讚經·卷第八》，頁200。

⁴⁵ 同上註，第9冊《佛說須真天子經·卷第一》，頁101。

《漢語大詞典》（冊 5 頁 370）釋此詞條為「歸附仰仗」義，並引《宋書·夷蠻傳·天竺迦毗黎國》：「萬邦歸仰，國富如海。」句以及唐代李白的《化城寺大鐘銘序》：「盍不建大法鼓，樹之層臺，使群聳六時有所歸仰，不亦美乎？」句為書證，此為單就字面義所作的一般解釋；所引例證亦晚於《普曜經》。

然在佛典中「歸仰」則原為佛學名相的意譯詞。如《佛光大辭典》（頁 6570）所釋：「梵語 *adhigamaniya*。……，亦即對諸佛菩薩之歸依禮敬。」另見《大乘法苑義林章·卷四·歸敬章》：「又起殷淨心，策殊勝業，申誠歸仰，故名敬禮。」⁴⁶；此處說明「歸仰」於佛典中是「敬禮」之義，呼應了例三的「世人咸歸仰。一切頭面禮」句，《佛學大辭典》釋此詞條內容同上。查閱《大正藏》可知，「歸仰」的對象主要是佛與菩薩；此詞出現在藏經的頻率極高，為佛典中的慣用語。

二、「弘誓」於《普曜經》有四例，擇二例如下：

- （一）菩薩精進堅強無傾。被大弘誓。於過去佛殖大德本。相有百福莊嚴聖體。所作安和與眾超異。（欲生時三十二瑞品第五）
- （二）本學道時設我成正覺。逮一切智被弘誓鎧。眾生困厄救眾惱患。吾當濟脫生老病死三界之縛。（四出觀品第十一）

《漢語大詞典》（冊 4 頁 104）列有「弘誓」條：「佛教語。謂普度眾生的大願。《無量壽經》卷上：『發斯弘誓，建此願已，一向專志，莊嚴妙土。』」；另見《佛光大辭典》（頁 1924）有詳盡解釋：

梵語 *mahasarnaha-sannaddha*。廣大之誓願。又作弘誓願、大誓莊嚴。以其所願之事，廣大普被眾生，故稱弘誓。其梵語之原意乃「著大鎧」；亦即建立弘大誓願廣度眾生，以期成就無上菩提，猶如被著大鎧，以自莊嚴，投於陣中；即指菩薩之總願。此弘誓堅固無比，故以甲冑為喻，稱為弘誓鎧。《無量壽經》卷上（大一·二六八中）：「為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切。」

⁴⁶ 參閱《大正藏》第 45 冊《大乘法苑義林章·卷四·歸敬章》，頁 316。

由梵語之原意之「著大鎧」比喻為弘大誓願的堅固，可說明例一的「被大弘誓」與例二的「被弘誓鎧」，皆是形容其弘大的誓願猶如披著堅固的大鎧冑般。此詞條出現於《大正藏》的比例極高，為佛典的常用詞。

三、「細滑」於《普曜經》有三例如下：

- (一)今我等心。不在色聲香味細滑之法。其心戀慕欲聞正音。(所現象品第三)
- (二)不污聖體及餘手指。無有不可。亦不遇惡色聲香味細滑之法。不見惡夢亦無惡露。(降神處胎品第四)
- (三)菩薩告曰。從無數劫棄捨此事。愛欲之本。色聲香味細滑之法。(告車匿被馬品第十三)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。查閱《佛光大辭典》(頁 4769)釋「細滑」條：「指微細柔滑之觸境。多用於指男女美好之色相，與「細色」同義。又與十二因緣中第六之「觸」同義，皆指引起官能上微細柔滑快感之觸覺。……又貪著身體之軟細滑澤，稱細滑欲，為六欲之一。」；說明了「細滑」有三個義項。

《普曜經》經例句之「細滑」皆與「色聲香味」一同並列，構成「色聲香味細滑」，而「色聲香味觸」乃佛家所謂之「五塵(五境)」；因此竺法護所譯之「細滑」當與「觸」同義，為翻譯名相不同所致。如《三藏法數》所釋「五塵」：「塵，即垢染之義。謂此五塵能染污真性故也。〔一、色塵〕：……〔五、觸塵〕：謂身所觸男女身分柔軟細滑，及上妙衣服等，是名觸塵。」證明「色聲香味細滑」所指為「五塵」；查閱《大正藏》無論「色聲香味細滑」或「色聲香味觸」各自有譯者翻譯。

另查閱《佛光大辭典》(頁 6802)釋「觸」：「梵語 sprastavya，巴利語 phothhabba。五境(按：即「五塵」)之一，……指身根感覺之對象，即所觸之對境，稱為觸境，乃五境、六境之一。」；由以上可知「細滑」的詞義表現在於接觸後的感受，而「觸」的字義則偏重在接觸本身，自此亦可看出翻譯者的選詞偏好。

四、「總持」於《普曜經》唯有七例，取三例如下：

- (一)逮得總持深入法藏。乘大法船遊十二海接度諸流。三十有七道品之教。
合集法寶深奧智慧。為大導師越渡四瀆。(論降神品第一)
- (二)爾時所興不可限量。無能為喻。猶如江海。所總持慧。如地水火風。其
心平等。堅強不動如須彌山。(同上)
- (三)若得學是經典得八大藏。何謂為八。一得意藏。未曾忘捨。……四得
總持藏。一切所聞皆能識念。(歎佛品第二十九)

《漢語大詞典》(冊9頁994)收有「總持」條：「1.佛教語。梵語陀羅尼的意譯。謂持善不失，持惡不生，具備眾德。亦指咒語。……」；查閱《佛光大辭典》(頁6488)：「總持，為梵語 dharani (陀羅尼)之意譯，即能總攝憶持無量佛法而不忘失之念慧力。有法、義、咒、忍等四種總持。然密教所稱者，乃特指第三之咒總持。」；另查考《阿差末菩薩經》卷第七所釋：「又總持者。皆能啓受諸法所說。聲聞緣覺諸菩薩眾。一切群黎文辭言說。所講義理悉能識念是謂總持。」⁴⁷簡而言之即是能總攝秉持佛法之義。

因此例一的「逮得總持」即是得到總攝秉持佛法的能力，例二的「所總持慧」即是所能總攝秉持佛法的智慧；例三的「得總持藏」即是得到總攝秉持佛法的法藏。

五、「正受」於《普曜經》有八例，擇三例如下：

- (一)王后潔妙。時晏然寐忽然即覺。見白象王光色如此來處于胎其身安和。
從始至今未曾見聞。身心安隱。猶如逮禪致正受矣。(降神處胎品第四)
- (二)菩薩適坐功福殊特。聖慧無匹。宿世所行卓然有異。入諸定意一切正受。
(異學三部品第十四)
- (三)爾時得佛十種神力四無所畏十八之法。佛十神力者。……佛能現化禪
定脫門正受。三力也(行道禪思品第十九)

⁴⁷ 同上註，第13冊《阿差末菩薩經·卷第七》，頁609。

《漢語大詞典》（冊5頁313）收有「正受」詞條：「佛教語。又稱禪定。是佛教修行方法之一。……唐·王維《能禪師碑》：『至性淳一，天姿貞素，百福成相，眾妙會心，經行宴息，皆在正受。』」；《佛光大辭典》（頁1989）有較詳盡的解釋：

梵語 samapatti，巴利語同。音譯作三摩鉢底、三摩拔提、三摩鉢。意譯等至、正定現前。遠離邪想而領受正所緣之境的狀態。亦即入定時，以定之力量使身、心領受平等安和之相。又定心而離邪亂稱為「正」，無念無想而納法在心稱為「受」，猶如明鏡之無心現物。《觀經玄義分》（大三七·二四七下）：「言正受者，想心都息，緣慮並亡，三昧相應，名為正受。」或謂正受為三昧、三摩地（梵 samadhi）或禪定之異名。」；

此說明「正受」之義為(一)等至、正定現前。(二)三昧、三摩地。(三)禪定之異名。其中雖有差異，然皆指修行「正定」的境界而言；並非如《大詞典》所述「佛教修行方法」。

因此例一的「致正受」即是到達正定的境界。例二的「一切正受」即是一切正定現前的境界。例三的「禪定脫門正受」，即是禪定解脫法門的正定境界。此詞條出現於於《大正藏》的比例極高，為佛典常用詞。

參、梵漢混合詞

此處所謂「梵漢混合詞」又稱「半音半譯詞」，即一半是音譯另一半是意譯所組成的「梵漢合璧詞」。由於其音與意的結合是依照漢語的規則構成，因此在組合上具備了很強的構詞能力；梁曉虹曾歸納其構詞法有三：1.音譯加類名詞，例如「佛門」等。2.音兼意譯加類詞，例如「頻果」等。3.梵漢同義合併、創造新詞，例如「塔廟」等。⁴⁸又將丁福保《佛學大辭典》中，節譯成單音詞的常用佛家術語，統計出二十一個「能產」的構詞要素：佛、禪、僧、梵、劫、讖、釋、檀、鉢、唄、偈、塔、竺、魔、衲、恆、刹、觀、尼、閻、曇，⁴⁹此已列出佛典

⁴⁸ 參閱梁曉虹，《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光文化事業有限公司，2001，頁300~307。

⁴⁹ 同上註，頁480~481。

中「梵漢混合詞」主要構成的詞素；可想而知舉凡有關佛教事物者，皆可配合以上的構詞要素另造「新詞」，與其排列組合的漢字應是不斷衍生。由於此類詞彙前一個詞素多屬於形容詞性的，多構成主從式雙音詞；在詞彙的考證上較少有疑義之處，因此本文並不列出所有例句作探究，唯檢視其詞素的構詞能力概況。此種構詞方式亦可看出中古漢語的雙音詞能豐沛發展，梵漢混合詞當功不可沒。比對梁氏所整理出的構詞要素中，於《普曜經》構詞能力較高者有「佛」、「魔」、「梵」、「釋」、「禪」等詞素，以下即以此五個代表本經的特色詞素作介紹：

一、查閱《佛光大辭典》（頁 2605）釋「佛」：

梵語 buddha 之音譯，巴利語同。全稱佛陀、佛馱、浮屠……。意譯覺者、知者、覺。覺悟真理者之意。亦即具足自覺、覺他、覺行圓滿，如實知見一切法之性相，成就等正覺之大聖者。乃佛教修行之最高果位。

本經由「佛」字構成的混合詞有：1.「佛」字在前者：佛思、佛國、佛子、佛足、佛法、佛教、佛道、佛眼、佛樹、佛土、佛世、佛頂、佛界、佛光；「佛」主要作形容詞使用，構成主從式雙音詞。2.「佛」字在後者：值佛、贊佛；「佛」主要作名詞使用，構成動賓式雙音詞。以下列舉於現代漢語少用的「佛樹」詞條，於《普曜經》有四十六例，今擇三例：

（一）佛告諸比丘。菩薩江水邊洗已飯食乳糜。知氣力充。往詣佛樹。（六年勤苦行品第十五）

（二）如是行者。菩薩德行功勳皆成。詣江水邊至佛樹下。欲行天人化其道路。弘廣無際。（同上）

（三）佛語比丘。爾時菩薩坐佛樹下。有大光明號班宣道場。放斯光明普照十方無限佛界。（迦林龍品第十六）

《漢語大詞典》（冊 1 頁 1291）收有「佛樹」詞條：「相傳釋迦牟尼於菩提樹下得正覺，故菩提樹稱為佛樹。」而《佛學大辭典》亦云：「（雜語）菩提樹也，佛成佛於此樹下，故云佛樹，亦云道樹，菩提樹。《維摩經·佛國品》曰：『始在佛樹力降魔。』」明白指出了「佛樹」即為現今所熟知的「菩提樹」。

查閱《大正藏》發現「佛樹」詞條大量出現於魏晉時期的經典中，出現的頻率尤以法護的譯經為最；且完全不使用「菩提樹」一詞，可知「佛樹」亦屬法護的慣用詞。

二、查閱《佛光大辭典》（頁 6885）釋「魔」：

梵語 mara，巴利語同。全稱為魔羅。意譯為殺者、奪命、能奪、能奪命者、障礙。又稱惡魔。指奪取吾人生命，而妨礙善事之惡鬼神。「魔」字，舊譯作「磨」，至南朝梁武帝時始改為「魔」字。據《普曜經》卷六降魔品載，佛陀成道時，魔王波旬曾遣派欲妃、悅彼、快觀、見從等四女前來擾亂。……《大智度論卷五》載，除諸法實相外，其他一切均為魔。

誠如以上所釋，則當竺法護譯《普曜經》時，經中「魔」字原皆作「磨」，為利於辨識本文亦從《大正藏》作「魔」。本經由「魔」字構成的混合詞有：1. 「魔」字在前者：魔場、魔兵、魔怨、魔子、魔眾、魔王、魔毒、魔妻、魔業；「魔」主要作形容詞使用，構成主從式雙音詞。2. 「魔」字在後者：身魔、弊魔、天魔；「魔」主要作名詞使用，構成主從式雙音詞。以下列舉於《漢語大詞典》、《佛光大辭典》與丁福保《佛學大辭典》均未收錄的「弊魔」詞條，於《普曜經》有二例：

（一）諸天以是十六事。覆於魔波旬。於是時**弊魔**聞諸天人至誠分別。決了本末教令還歸。魔毒益盛謂菩薩言。疾起奔馳。我眾兵仗十八億眾。皆共併勢。（降魔品第十八）

（二）魔復說言。我生欲界。一切四天王天帝諸釋……在中為主屬我無餘。仁亦屬我。今者自恣耶。菩薩答曰卿欲界尊。自謂威神。必非是尊非法尊也。道法尊者乃謂為尊。……必當成佛降伏**弊魔**。（同上）

由此二例中「弊魔」與菩薩的對答內容及例一的「諸天以是十六事。覆於魔波旬」句與例二的「必當成佛降伏弊魔」句判斷，經中的「弊魔」指的即是魔王「波旬」而言。查閱《大正藏》可知此詞條使用的頻率並不低，唯活躍於魏晉時期的譯經中，唐宋譯經均未曾使用；首次出現者為後漢時支婁迦讖的譯品中。

三、查閱《佛光大辭典》（頁 4626）釋「梵」：

梵名 Brahman。音譯梵摩、婆羅賀摩、勃摩、跋濫摩。意譯寂靜、清淨、離欲。1. 為印度正統婆羅門教思想之最高原理。……。2. 梵具有清淨之義，從事清淨之行，尤其指斷淫欲之事，稱為梵行；……佛、菩薩美妙之音聲，稱作梵音聲、梵聲、梵音；……梵行先生為僧之異稱，梵儀指僧侶之威儀。3. 意指梵語。例如，以梵語撰寫之典籍，稱作梵本。梵夾指以貝葉書寫成之梵字經典。4. 意指梵天之略稱。色界諸天離欲清淨，總名梵天。

以上說明了「梵」乃源自印度婆羅門教而來，後為佛教所引用。本經由「梵」字構成的混合詞有：1. 「梵」字在前者：梵行、梵志、梵天、梵王、梵聲、梵書、梵典、梵迹；此「梵」主要作形容詞使用，多構成主從式雙音詞。2. 「梵」字在後者：釋梵；指帝釋和梵天，乃名詞性的並列式雙音詞。以下列舉於《漢語大詞典》、《佛光大辭典》與丁福保《佛學大辭典》均未收錄的「梵迹」詞條，其於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉經典擇其使用此詞例句者：

- (一)大權方便所度無極。大慈大哀喜護四等弘暢梵迹。無極神通三達無礙。示現聖慧永無闇蔽。（論降神品第一）
- (二)吾以四定。表彰法御。何等為四。一者解定。二者智定。三者慧定。四者戒定。名色皆滅。梵迹獨存。無憂憊想。生死根斷。⁵⁰（大迦葉始來品第十二）
- (三)人中等正覺。自訓專正志。遊行梵迹中。常樂心滅息。人中者。生於人中。等正覺者。盡覺知諸法……遊行梵迹者。敬尊法中心。⁵¹（尊婆須蜜菩薩所集偈品首）

「梵迹」之「迹」字《漢語大詞典》未收，乃以「跡」（冊 10 頁 480）字代之，釋為足跡、痕跡、形跡與事跡等義；此外另見《一切經音義》釋「量跡」詞

⁵⁰ 參閱《大正藏》第 4 冊《中本起經·卷下》，頁 161。

⁵¹ 同上註，第 28 冊《尊婆須蜜論·卷第十》，頁 804。

條所述：「又作蹟、迹，二形同；子亦反。謂足跡也，經文作跡，非也。」是故佛典的「迹」同現今使用的「跡」。

自例一的「弘暢梵迹」、例二的「梵迹獨存」與例三的「遊行梵迹者。敬尊法中心」等句義可知，此「梵迹」之解正呼應了《佛光大辭典》釋「梵」字第二義項的「梵具有清淨之義，從事清淨之行，尤其指斷淫欲之事，稱為梵行」等句；所以「梵迹」即是「以法為中心的清靜行誼」之義，例一的「弘暢梵迹」即是「弘揚暢導法的行跡」之義。

四、查閱《佛光大辭典》（頁 6817）所列「釋」字解釋：

1. 釋迦之略稱。釋迦即釋尊出生種族之名稱。故皈依佛教之出家弟子稱為釋子，取釋迦佛（釋迦族出身之佛）之法孫之意；又各捨其俗姓，故稱釋氏，意即以釋迦為氏，此乃東晉道安之主張。……2. 對於釋尊所說之經及印度諸論師所造之論，各國佛教徒予以注釋，亦謂之「釋」，注釋者即稱釋家。

本經由「釋」字構成的混合詞有：1. 「釋」字在前者：釋種、釋家、釋姓、釋子；「釋」主要作形容詞使用，構成中心詞是名詞的主從式雙音詞。2. 「釋」字在後者：帝釋；為名詞，乃帝釋天之省稱。以下舉出義項與《漢語大詞典》、《佛光大辭典》解釋不同的「釋家」詞條為例，於《普曜經》有二例：

- (一)爾時白淨王。眾寶奇珍作好講堂。皆召羅衛上好妙女。……爾時菩薩會諸娼女。時釋家女名曰俱夷。與諸娼女到菩薩所。却住一面諦視菩薩。
(王為太子求妃品第九)
- (二)魔於夢中見是諸變。時從夢起心中恐怖。……魔有智臣。名師子安。王問此大臣及諸會者我於夢中。聞於空中自然出聲。釋家生子身相眾好。六年之中修勤苦行。詣佛樹下當成正覺。(召魔品第十七)

《漢語大詞典》（冊 10 頁 1314）對「釋家」詞條的解釋為：「佛教；佛教徒。南朝·宋·謝靈運《辨宗論》：『一合於道場，非十地之所階，釋家之唱也。』」此外《佛光大辭典》（頁 6834）另云：「為『經家』與『論家』之對稱。指注釋

經論之文義者。又指佛門之修道者，亦即佛家。」然而自《普曜經》例句文義可知此「釋家」所指則是「釋迦族的人」，由例一的「時釋家女名曰俱夷」與例二的「釋家生子身相眾好」等句可證；此解亦可添補辭書對「釋家」解釋的義項。

五、查閱《佛光大辭典》（頁 6451）釋「禪」：

梵語 dhyana，巴利語 jhana。又作禪那、馱衍那、持阿那。意譯作靜慮、思惟修習。寂靜審慮之意。指將心專注於某一對象，極寂靜以詳密思惟之定慧均等之狀態。……在阿含及部派佛教，將禪以尋、伺、喜、樂之有無，而分初禪、二禪、三禪、四禪等四種。

另查閱《大正藏》可知，「禪」字於西晉後構詞的數量漸增，特別見於唐代「禪宗」興盛時期陸續編成的佛典中。本經由「禪」字構成的混合詞有：1.「禪」字在前者：禪思、禪悅、禪定；，前二者為中心詞是動詞的主從式雙音詞，後者為形容詞性的並列式雙音詞。2.「禪」字在後者：行禪、坐禪、一禪、二禪、三禪、四禪；行禪與坐禪為動詞性的動賓式雙音詞，後者皆構成中心詞是名詞的主從式雙音詞。以下列舉本經書證早於《漢語大詞典》與《佛光大辭典》所收錄例句的「禪悅」詞條，於《普曜經》唯有一例，餘擇自魏晉經典使用此詞例句者：

（一）佛告比丘。以成正覺諸天皆來。嗟歎佛已。如來正坐一心觀樹。目未曾瞬。禪悅為食解慧為漿永安無橫。（觀樹品第二十一）

（二）其國眾生常以二食。一者法喜食。二者禪悅食。⁵²（五百弟子受記品第八）

（三）諸眾生等從光音天還來至此。時彼眾生身有妙光。神足自在禪悅為食。諸有所須隨意所欲。⁵³（明四波羅夷法之一）

《漢語大詞典》（冊 7 頁 955）釋「禪悅」詞條：「佛教語。謂入於禪定，使心神怡悅。《維摩詰經·方便品》：『雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，

⁵² 參閱《大正藏》第 9 冊《妙法蓮華經·卷第四》，頁 27。

⁵³ 同上註，第 22 冊《摩訶僧祇律·卷第一》，頁 229。

而以禪悅爲味。』」另《佛光大辭典》（頁 6477）亦云：「入於禪定者，其心愉悅自適之謂。如《華嚴經·淨行品》（大九·四三二中）：『若嚙食時，當願眾生，禪悅爲食，法喜充滿。』」以上均清楚說明了「禪悅」指的是入於禪定時心理愉悅的狀態；故例一的「禪悅爲食」句即是說將禪定的狀態作爲使心神愉悅的食物之義。

第五節 本章詞彙小結

總結以上《普曜經》的連綿詞、重疊詞、節縮詞與意譯詞可發現，數量上依舊不如複合詞般龐大。儘管如此本章所列舉討論的詞彙，相較於一般的漢語詞彙亦具備了相當的特殊性，這些是離開了《大正藏》以外的漢語典籍並不多見的詞彙。以即下歸納本文的詞彙將其與《漢語大詞典》及現代漢語作比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「紈縠」、「訶訶」、「汎汎」、「脫門」、「須曼」、「奮光」、「威變」、「快安」、「細滑」、「弊魔」、「梵迹」。
- 二、本經詞條與《漢語大詞典》中所列義項不同者：「嗷嗷」、「段段」、「世世」、「促促」、「紫金」、「釋梵」、「歸仰」、「釋家」。
- 三、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「嗷嗷」。
- 四、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「嫫媧」、「咄咄」、「光光」、「忽忽」、「總持」、「正受」、「歸仰」、「禪悅」。
- 五、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「紈縠」、「訶訶」、「忽忽」、「汎汎」、「脫門」、「須曼」、「細滑」、「弊魔」、「梵迹」。
- 六、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「咄咄」、「段段」、「世世」、「灼灼」、「忽忽（匆匆）」、「魏魏（巍巍）」、「弘誓」。
- 七、本經詞條與現代漢語使用的義項不同者：「嗷嗷」、「促促」、「紫金」、「細滑」、「歸仰」、「釋家」。
- 八、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「恍惚」、「嫫媧」、「紈縠」、「訶訶」、「縵縵」、「光光」、「昧昧」、「數數」、「顛顛」、「汎汎」、「晃晃」、「脫門」、「釋梵」、「須曼」、「奮光」、「威變」、「快安」、「總持」、「正受」、「佛樹」、「弊魔」、「梵迹」。
- 九、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「奮光」、「威變」、「快安」。
- 十、於《漢語大詞典》中訓釋有誤者：「釋梵」。

第五章 《普曜經》中詞彙的派生與同素異序現象

就整個漢語詞彙史而言，由單音節詞衍生為多音節詞的過程，詞彙的孳乳與派生正是一個不斷擴大的情況；在本文中則專指雙音詞的派生現象。其特性是某些詞素具備了相當的「構詞能力（productivity）」，於漢語的發展中佔有重要地位。對於「派生」的研究基本上是受到西方語言學的影響，直至近代才有蓬勃的發展。例如《語言與語言學辭典》中對「derivation」的解釋即是「描寫語言學中往詞根（root）上添加詞綴以構成詞的過程或結果」，⁵⁴其所構成的詞彙通常稱之為「派生詞」；詳細的內容與定義將於以下作說明。

而在雙音詞的發展過程中，同時存在著一個詞裡的兩個字（詞素），有相互交換次序的現象。因為次序不同所造出的「詞」，兩者在詞義上或是完全相同，或是完全相異，或是意義相近；再者詞性是否改變，語法上又擔任何種功能，皆是值得探究的地方。

另外次序相互改變後的現象，應稱之為已經凝固的「詞」，或只是結構鬆散的「詞組」，其大量出現在佛典中的情況應抱持何種看法？特別的是就現代漢語檢視，當時兩種共存於的詞彙，現今往往必有一式已不再使用；此處即藉由對《普曜經》詞彙的分析，以窺探中古佛典的「同素異序」現象。

第一節 《普曜經》中的派生詞

「派生詞（derivative word）」簡單的說即是由一個具有實質意義的詞根（root morpheme），加上一個或一個以上的詞綴（affix）而成的詞。所謂「詞綴」是沒有實質詞彙意義的「附加成分」，又稱作「記號」；其加綴在詞根的情況如張世綠主編的《古代漢語》中所述：「構成派生詞時，詞綴可在詞根的前面，也可在後面。在詞根前面的詞綴叫前綴，也叫詞頭；在詞根後面的詞綴叫後綴，也叫詞尾。」⁵⁵而另有現代漢語中常出現的「中綴」，這是置於詞根中間的「詞嵌（infix）」，例如以「七八」為詞嵌者就有「亂七八糟」、「七嘴八舌」等。

⁵⁴ 參閱 R. R. K. Hartmann & F. C. Stork. 著，黃長著等譯，李振麟俞瓊校《語言與語言學辭典》，上海：上海辭書出版社，1981，頁 93。

⁵⁵ 引自張世綠主編，葉保民等著《古代漢語》上冊，台北：洪葉文化事業有限公司，1992，頁 120。

關於詞綴特徵，江碧珠曾於〈派生詞在詞彙學中的問題初探〉文中列出四項，整理如後：一、為虛化詞素，不表明直接的物質意義。例如「老公」，「老婆」並沒有「老」的意思。二、為附著詞素不能獨立成詞，只能黏附於詞根。例如「第」、「們」無法單獨使用。三、在構詞中的位置固定。例如位於前的「老～」或位於後的「～子」等。四、具有較強的構詞能力。例如現代用語「原子」、「電子」均是「子」的衍生詞。⁵⁶而竺師家寧於《漢語詞彙學》中又增加了第五項「有標誌性或語法功能的作用」，如後綴「子」總是名詞的標誌，古漢語的前綴「所～」則是動詞變為名詞的標誌。⁵⁷

儘管如此，在派生詞的判準上學者們依舊各自有不同的看法，這是因為詞綴和助詞有時容易混為一談；將「詞+助詞」的型態歸類為派生詞的緣故。或者有些成分其實在意義上並未完全虛化，只是某種程度的泛化；然其構詞能力很強，此情況有學者即稱之為「類詞綴」或「準派生詞」，⁵⁸是用以表示這一類在程度上，尚未達到完全典型詞綴標準的說法。由於本文關注的重點，是佛典中明顯存在著部分意義泛化且構詞能力強的附加成分，尤以漢魏六朝的佛典為最。而《普曜經》正處於雙音詞大量發展的關鍵時代，在此所要探討的是中古佛典詞彙派生的特殊性。因此本文在判定派生詞上採取的是較廣義的說法，即是詞義未完全虛化，同時符合以上五項詞彙特徵者，皆納入派生詞；以下就「前綴派生」與「後綴派生」作分析。

壹、前綴派生

《普曜經》中可歸類為「前綴派生」者有「自～」、「相～」、「所～」、「第～」、「有～」、「見～」、「阿～」等，此處列出前三個構詞能力較強的詞綴作討論，所列例句則為《漢語大詞典》中未收錄或義項與本經不同者。

⁵⁶ 此論文收錄於《中國語言學論文集—第一屆全國研究生語言學研討會》，高雄：復文圖書出版社，1993，頁161。

⁵⁷ 參閱竺師家寧《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁158。

⁵⁸ 同上註。

一、《普曜經》中的「自」前綴

語言學中爲了表達「屬於自己的」或者「反諸己身」的概念時，如英文即可在某些字後面加上-self的「後綴（suffix）」，構成 myself 或 himself 等詞。有放在字頭的「前綴（prefix）」，構成 self-centred（自私的）、self-command（自制）等詞；法文的詞頭 me, te, se 其功能亦同。而中古漢語的表達方式，即如竺師家寧於《佛經語言初探》所言：

晉代佛經中，「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，是一個「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」（解為「自己如何如何」），而是一個意義泛化的前綴了。正如同英文、法文的情況一樣。

59

北傳的漢譯佛典多是由古典梵文所翻譯的，儘管當初由竺法護所攜進的《普曜經》原典已佚失，現今暫且以梵文的角度看待。同屬印歐拼音語系的梵文，在表達「屬於自己的」或「反諸己身」的概念上，多是用反身所屬代名詞 *sva* 表示（在斜格或間接格中則以 *atman* 作爲反身代名詞使用）；⁶⁰與其他字結合的形式則是 *sva-*「前綴」，例如 *svabhānu* 即是「自動發光的」。而以其主、對格中性單數型式的 *svam* 造句則爲：

“ *sa svaj dhanaj kavaye 'dadat.* ”（他把他自己的錢給予詩人）⁶¹

在梵文的語法中這樣的代名詞可以省略，它的出現僅是作爲加重語氣的作用；所強調的是「他自己本身」，而不是「我」。此外於黃師國清的〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉一文中更提及，其對照現存梵本與鳩摩羅什的譯本中發現，竺法護在翻譯《正法華經》時曾將 *svabhava*（自性）與 *svalakṣaṇa*（自相）皆翻譯作「自然」，⁶²更證明了 *sva-*的「前綴」多少呼應了竺法護漢譯

⁵⁹ 引自竺師家寧《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005，頁 167~168。

⁶⁰ 參閱林光明，林怡馨編《梵漢大辭典》下冊，台北：嘉豐出版社，2005，頁 1249。

⁶¹ 引自吳汝均《梵文入門》，台北：鵝湖出版社，2001，頁 149。

⁶² 參閱黃國清〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉一文，收錄於《中華佛學研究》第

本中的「自」前綴。

其實漢語中的「自」除了表達「自我」的概念，在佛經以外的典籍將「自」用作虛詞使用的情形並不少；如在江藍生的《魏晉南北朝小說詞與匯釋》裡就列出了六種之多，⁶³主要皆擔任副詞使用。以下即舉《普曜經》的「自」前綴為例：

1. 「自觀」於《普曜經》有三例如下：

(1) 吾觀名稱市。善見仁顏色。亦欲觀殊異。玉女色最悅。觀尊見其形。

天眠自觀身。是顏第一殊。至德生尊人。(降神處胎品第四)

(2) 不解句義愚人自大。不覺老至自沒塵埃。便可迴還。用是五樂不益於

事。自觀如幻空中之電。(四出觀品第十一)

(3) 爾乃降伏講有無法。一心脫門三昧正定超其所學。以權方便觀其本末。

自觀此等所當行者。(異學三部品第十四)

《漢語大詞典》未收錄，由例二的「自觀如幻空中之電」與例三的「自觀此等所當行者」句可知此處的「自觀」強調的是「親眼看見」之義，其「自」的「我自己」義項較泛化。

2. 「自發」於《普曜經》唯有一例：

(1) 誰能堪任侍衛菩薩。降神入胎不離其側。如影隨形。乃至成佛。……

今誰能堪任。追侍常悅心。誰得名稱力。自發長往侍。(降神處胎品第四)

《漢語大詞典》(冊8頁1332)釋「自發」義項有七：「1.不受外力影響而自然產生。2.啓發自己。3.自行奮發。4.親自發動。5.自行抒寫。6.自己提倡。7.同『自覺』相對。指人們未認識、未掌握客觀規律時的一種活動。在活動過程中，為客觀必然過程所支配，往往不能預見其活動的後果。」；而自例一中的前後文

五期，台北：中華佛學研究所，2001，頁105~122。

⁶³ 參閱江藍生《魏晉南北朝小說詞與匯釋》，北京：語文出版社，1988，頁288。

義可知「自發長往侍」說的是自行發起侍衛菩薩的行為，其「自」的「我自己」義項已泛化；近於《大詞典》第一項所釋。

3. 「自勸」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 惟有聖尊。人中日月。是故吾今。勸請法王。今立造勝。一切諸天。以是功德。自勸如來。唯當轉講。無上法輪（梵天勸助說法品第二十三）

《漢語大詞典》（冊8頁1337）釋「自勸」：「1.自我勸勉。《北史·文苑傳·樊遜》：『遜感母言，遂專心典籍，恒書壁作「見賢思齊」四字以自勸。』……2.猶自酌。勸，謂勸酒。宋·陸游《閑詠園中草木》：『領略年光屬閒客，一樽自勸不須推。』」而例一中的「自勸如來」，說的是梵天親自勸請如來說法，其「自」並非指的是「我自己」之義；是梵天本身，義項不同《大詞典》所釋。

4. 「自作」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 思惟生死本從十二因緣。緣從法起便有生死。法滅者生死乃盡。以自作是故自得是。若不作是便休息。（商人奉斂品第二十二）

《漢語大詞典》未收錄。由例句的前後文義可知「以自作是故自得是」是說因為自己本身作了什麼，所以自己得到什麼；「自作」指的是本身所造作的行為。「自作」一詞的「我」的義項較虛化。

5. 「自解」於《普曜經》有二例如下：

- (1) 戒定及智慧。此及無量稱。究竟所生安。當侍彼大聖。欲達深難解。玄絕難逮義。欲得慧自解。當侍大醫王。（降神處胎品第四）
- (2) 究竟諸陰蓋。以慧除吾我。其斷欲恚恨。眾生處愚冥。如水中之月。吾伏令無餘。是行無所亂。意中自解耳。（觀樹品第二十一）

《漢語大詞典》（冊8頁1332）釋「自解」義項有三：「1.自我辯解；自作解說。2.自求解脫；自行脫落。3.自請解職。」；由例二中的「以慧除吾我」可知強調「吾我」的概念是佛家所要去掉的煩惱，即是去除「我執」之義。因此「自解」指的是本身的解脫，「我」的義項虛化；此詞條與《大詞典》所釋不同。

6. 「自復」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 今阿母等不安天上何為橫來。其魔王女化成老母不能自復即還魔所。
（降魔品第十八）

《漢語大詞典》未收錄。例一的「不能自復」是說無法回復原來魔女的样子，「自復」詞條的「自我」義項已泛化。

7. 「自壞」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 形體雖好而心不端。譬如畫瓶中盛臭毒。將以自壞。（降魔品第十八）

《漢語大詞典》未收錄。例句「自壞」在此指的是本身即毀壞、自行毀壞之義，「自」指的是「臭毒」本身，而不是「我自己」。

8. 「自娛」於《普曜經》有四例，略取三例如下：

- (1) 假令太子不樂本國。願以鄙邦貢上處焉。訓誨黎庶各得其所。五樂自娛唯當納受。（告車匿被馬品第十三）
- (2) 忉利諸天圍旋太子在邊。天樂自娛。（同上）
- (3) 以法所樂而自娛。慕敬禪定好甘露。度脫眾生受以慈。誰復有心樂於欲。（召魔品第十七）

《漢語大詞典》（冊8頁1325）釋「自娛」：「自尋樂趣；自以為樂。《楚辭·離騷》：『和調度以自娛兮，聊浮游而求女。』」；由例三的「以法所樂而

自娛」句可知，經中的「自娛」指的是本身安於法的喜樂中，而非自尋樂趣或「我自己」娛樂「我自己」之義。例一與例二的「自娛」較符合《大詞典》所釋「自以為樂」之義，然其「自我」的義項均已泛化。

9. 「自伏」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 恒修禪定。心意寂然消眾塵垢。自伏其心慧無罣礙。（告車匿被馬品第十三）

《漢語大詞典》未收錄。查閱《佛光大辭典》（頁 6165）列有「調伏」詞條：「(一)指內在之調和、控御身口意三業，制伏諸惡行。旨在令眾生離過順法，究竟出離。《無量壽經》卷下（大一二·二七四中）：「如法調伏諸眾生力。」(二)指對外之教化，令三世怨敵、惡魔外道等捨惡降伏。謂柔者以法調之，剛者以勢伏之。」此說明了經中「自伏」的「伏」乃「調伏」之義；因此例一的「自伏其心」即是本身能調和、控御內心，「自伏」中「我」的義項不明顯。

10. 「自下」於《普曜經》有四例，略取三例如下：

- (1) 大慈無蓋哀。法船遊三界。度脫諸生死。安得復睡眠。道德如虛空。為眾故自下。（欲生時三十二瑞品第五）
- (2) 初生之時天帝釋梵上帝自下。示現稽首。（出家品第十二）
- (3) 昨夜四王自下聽經。是其光耳。（十八變品第二十五）

《漢語大詞典》（冊 8 頁 1306）釋「自下」：「1.謙遜退讓，敬重他人。《晏子春秋·雜上五》：『今者，妾見其出，志念深矣，常有以自下者。』…… 2. 猶其下。《後漢書·殤帝紀》：『蝗蟲之異，殆不虛生，萬方有罪，在予一人，而言事者專咎自下，非助我者也。』」；然由以上三例文義可知，經中的「自下」指的皆是本身自行由天上下降至人間之義，「自下」的「我自己」義項已虛化，不可解為「我自己下來」；不同《大詞典》所釋。

二、《普曜經》中的「相」前綴

劉豔荀與莊榮貞於〈古漢語中的「相」、「見」和「所」、「所以」用法探討〉一文指出「相」在古漢語中用在及物動詞前有兩種意思，第一種是表「互相」，表示某一動作行為的施事者，同時又是這一動作行為的受事者；如《孟子·離婁上》：「父子相夷，則惡矣」。第一種是表「遞相」，表示同一動作行為一個接一個出現；如《史記·信陵君列傳》：「亡國破家相隨屬」。⁶⁴此二者均是古漢語中常見的用法。

而江藍生的《魏晉南北朝小說詞與匯釋》中更說，「相」字本是兩相之辭，但早在先秦的文獻中，「相」字就有了偏指的用法。其也引用了呂叔湘的《相字偏指釋例》的說明：「此類偏指用法，先秦經籍不數數見，兩漢漸多，魏晉以後滋盛。」；⁶⁵明確指出了魏晉是「相」字的活躍時期，而本經的成立正處於西晉。對於「相」字偏指的詳細說明，可見王志瑛於《古漢語三百題》裡的解釋：

偏指：「相」表示某一行為是一方涉及另一方的單向性行為，由於句中的主語只表施事，而受事並不出現，所以「相」除了強調行為的單向性之外，還可看作兼起稱代行為的受事的作用。⁶⁶

此處的「偏指」即是前綴派生的用法。又可分為稱代第一人稱、稱代第二人稱與稱代第三人稱三種情況，由上下文義決定。「相」字在古漢語的定位，是屬於具有指代性的特殊副詞，「偏指」、「互指」與「遞指」皆屬於指代性；自《普曜經》中擇數例說明如下：

⁶⁴ 參閱劉豔荀 莊榮貞〈古漢語中的「相」、「見」和「所」、「所以」用法探討〉一文，收錄於《重慶教育學院學報》第十五卷第五期，重慶市：重慶市郵政局，2002，頁 52。

⁶⁵ 參閱江藍生《魏晉南北朝小說詞與匯釋》，北京：語文出版社，1988，頁 221。

⁶⁶ 引自王志瑛〈為什麼說「相」、「見」是兩個具有指代性的特殊副詞？〉一文，收錄於陳必祥主編《古漢語三百題》，上海：上海古籍出版社，1993，頁 381。

1. 「相追」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 於是太子啟王。我適行來在近遊觀。何以相追。王問何故爾行。答曰。
諸臣欲除眾塵諸妄思想。（坐樹下觀犁品第八）

《漢語大詞典》未收錄，由例句的前後文可知「何以相追」說的並非「為何相互追尋」之義，此「相」唯獨表示行爲的單向性，是說「爲什麼追（我）」；「相」在此作偏指受事的第一人稱，因此「相追」的「相」虛化爲詞綴的作用。

2. 「相求」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 吾學積年不值大聖。今乃遇之無上大道。欣慶無量故來相求。（化舍利弗目連品第二十七）

《漢語大詞典》（冊7頁1142）釋「相求」：「互相尋求。《易·乾》：『同聲相應，同氣相求。』」；由例句前後文可知「故來相求」並非「所以來相互請求」之義，此「相」亦表示行爲的單向性，是說「所以來請求（你）」。「相」在此作偏受事指的第三人稱，因此「相求」的「相」虛化爲詞綴的作用；不同《大詞典》所釋。

3. 「相教」於《普曜經》有二例：

- (1) 太子謂師。是六十四書。欲以何書而相教乎。（現書品第七）
(2) 今師何書而相教乎。其師答曰。以梵佉留而相教耳。無他異書。（同上）

《漢語大詞典》未收錄。由以上例句前後文可知「相教」並非「互相教導」之義，此「相」亦表示行爲的單向性，偏向「教導」義。所不同的是例一的「相」是作偏受事指的第一人稱，例二的「相」是作偏受事指的第三人稱；因此「相教」的「相」是虛化爲詞綴的作用。

4. 「相度」於《普曜經》有二例：

- (1) 吾身棄國不慕世榮。不好天地惟道是本。若成正覺當復來還。宣是經典以法相度。使心寂靜。（告車匿被馬品第十三）
- (2) 時瓶沙王聞之欣然大悅。吾本共要得佛相度。勅諸大臣長者梵志國中吏民。嚴治道路散華燒香。（佛至摩竭國品第二十六）

《漢語大詞典》（冊7頁1148）釋「相度」為「宰相的器量」以及「觀察估量。宋·范仲淹《耀州謝上表》：『臣相度事機，誠合如此。』」此視「相」字為名詞與動詞，於經典句義不符。由例句前後文可知「相度」的「相」並非「互相」義，例一的「相」是作偏受事指的第二人稱，例二是作偏受事指的第一人稱；因此「相度」在例句中是指向「度脫」義。

5. 「相念」於《普曜經》有三例：

- (1) 春秋冬夏菩薩默坐。值此眾難未曾舉手。以自障蔽諸根不亂。不生恐怖丘聚村落男女大小。牧馬牛羊擔薪負草。過邊興塵不相念之。（六年勤苦行品第十五）
- (2) 佛言。前卿意念是大沙門道德巍巍相好紫金。萬民見者必當捨我共奉事之。是以不現。今卿相念故復來耳。（十八變品第二十五）
- (3) 爾時優陀耶還來詣佛所。稽首足下以申王意。世尊及諸弟子。自期七日當還本國。王及臣民莫不欣悅。別來積年夙夜相念。（優陀耶品第二十八）

《漢語大詞典》未收錄。自以上三例前後文可知「相念」的「相」並沒有「互相」義，均是偏指的用法。例句中的「相念」義項有二：例一的「過邊興塵不相念之」句，指的是對過往的事物不起念頭。例二由「今卿相念故復來耳」與例三的「別來積年夙夜相念」句可知，「相念」指的皆是單方面的思念、想念之義，「相」字義項泛化。

6. 「相害」於《普曜經》有二例：

- (1) 其左面魔子。名曰求便。即時頌偈答曰。無兵無黨名純淑。其面妙好無鎧仗。未見無兵欲戰鬥。如我今日必相害（召魔品第十七）
- (2) 迦葉曰。有何勅使。佛言。欲報一宜願不瞋恚。煩借火室一宿之間。曰不愛也。中有毒龍恐相害耳。佛言。無苦龍不害我。（十八變品第二十五）

《漢語大詞典》未收錄，以上二例「相害」的「相」並沒有「互相」義，皆作偏受事指的第二人稱。「相害」使指向單方面的加害、傷害義，「相」字義項泛化。

7. 「相捨」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 於是瞿夷聞車匿言。益用悲哀抱白馬頭。以哀歎曰。太子乘汝出。何以獨來還。……聖無等倫云何相捨。（告車匿被馬品第十三）

《漢語大詞典》未收錄。由例句前後文可知「相捨」的「相」作偏受事指的第一人稱。「相捨」指的是捨離、捨棄之義。

8. 「相救」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 若斯度已而危仁身。是我眷屬眾兵相越。我終不言當復相救。速疾起走。（降魔品第十八）

《漢語大詞典》（冊7頁1153）釋「相救」：「相互救助。《周禮·地官·大司徒》：『五族爲黨，使之相救。』」；而例句文義是說假使魔兵眷屬加害菩薩，魔王也不會起身救助之義。此處「相救」的「相」並沒有「互相」義，皆作偏受事指的第二人稱。因此「相救」在此即是「救助」，不同《大詞典》所釋。

三、《普曜經》中的「所」前綴

學界對於「所」字進行的研究並不少，秉持的意見亦不一而足。「所」字的起源相當早，就六書而言「所」是一個會意字，金文的「所」字是左右結構，劉豔荀與莊榮貞於〈古漢語中的「相」、「見」和「所」、「所以」用法探討〉一文論及「所」字的來源主張本義是伐木聲，因伐木用斧因此從「斤」；屬於象聲的形容詞，且以《詩經》的「伐木所所」為證。提出後來的名詞並虛化為量詞是由於假借、引伸之故。⁶⁷然王敏於〈古漢語中「所」字短語〉一文中則認為早在金文裡就有了「所」字最初的兩種用法。金文中「獻於靈公之所」以及「宋公差之所造不易族戈」等，「所」是表示「地點」、「地位」；說明了「所」原先是由名詞分化出來的輔助性代詞。故其本義即是「處所」、「地點」，這方面的詞義從古沿用至今。⁶⁸

而另一方面當「所」還衍生出可以指代「對象」、「人」或「事物」時，其實正表示其意義與範圍已經逐漸擴大，內涵漸漸虛化了；此時的「所」已不能單獨使用，多與動詞或介詞相結合成詞組。在中古佛典中「所+動詞」的結構大量出現，本文認為此時「所」是個標誌詞性改變的符號，只具語法功能而無詞彙意義。以下自《普曜經》中擇數例，其「所+動詞」的結構皆作名詞使用。

1. 「所興」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 爾時所興不可限量。無能為喻。猶如江海。所總持慧。如地水火風。其心平等。堅強不動如須彌山。消諸結著猶如日光以耀諸垢。（論降神品第一）

例句「所興不可限量」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「興」之前，「所興」是說「（菩薩）所興起的境界」之義，屬名詞性；「所」字原有的實義已泛化。

⁶⁷ 參閱劉豔荀 莊榮貞〈古漢語中的「相」、「見」和「所」、「所以」用法探討〉一文，收錄於《重慶教育學院學報》第十五卷第五期，重慶市：重慶市郵政局，2002，頁53。

⁶⁸ 參閱王敏〈古漢語中「所」字短語〉一文，收錄於《呼倫貝爾學院學報》第八卷第三期，內蒙古：內蒙古自治區海拉爾市，2000，頁56~57。

2. 「所啓」於《普曜經》有二例：

- (1) 時佛默然。可諸天子所啓白意。欲令一切普蒙其恩。時諸天子見佛默然聽啓白意。欣然大悅。（論降神品第一）
- (2) 願為一切重演普曜大方等典。令諸群生普蒙其恩。吾時默然可其所啓。（同上）

由經中句義可知「所啓」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「啓」之前，例一與例二的「所啓」皆是說「（諸天子）所啓問之事」，屬名詞性；「所」字原有的實義已泛化。

3. 「所行」於《普曜經》有卅六例，略取三例如下：

- (1) 志不懷惡行十善業。以是財富奉持具足。不違法王所行殊勝而轉寶輪。（論降神品第一）
- (2) 降神于胎趣於右脅。菩薩所以處於右者。所行不左。（降神處胎品第四）
- (3) 思念過去諸佛所行。愍傷眾生。本行道時。不捨四願以至純淑。（四出觀品第十一）

由經中句義可知「所行」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「行」之前，例一與例二的「所行」是說「（菩薩）所行之事」，屬名詞性，例二的「所行」是說「（諸佛）所行之事」；「所」字原有的實義已泛化。

4. 「所領」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 所領何國土。人民為多少。所化有幾人。悉為歸伏不。（優陀耶品第二十八）

例句「所領」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「領」之前，「所領」是說「（佛陀）所領導的地方」之義；「所」字原有的實義已泛化。

5. 「所歎」於《普曜經》有二例：

- (1) 其施清淨器。淨心授如來。身心常輕便。天龍神所歎。（商人奉妙品第二十二）
- (2) 釋梵四天王咸來啟受九龍浴身。其德無量。粗舉其要。非吾螢燭所歎究悉。（化舍利弗目連品第二十七）

由經中句義可知「所歎」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「歎」之前，例一的「所歎」是說「（天龍神）所稱歎之事」，例二是說「（釋梵四天王）所稱歎之事」，皆屬名詞性；「所」字原有的實義已泛化。

6. 「所貪」於《普曜經》有三例如下：

- (1) 國土財寶一切如化。情欲多難猶如雜毒。墮入地獄餓鬼畜生。智者所惡愚者所貪。（告車匿被馬品第十三）
- (2) 我身棄捐百千玉女。心無所貪。不慕世榮。（同上）
- (3) 吾覩欲盛吞火銅。棄國如唾無所貪。得王亦有老死憂。去此無利勿妄談。（降魔品第十八）

由經中句義可知「所貪」的「所」皆是標誌詞性改變的符號，置於動詞「行」之前。「所貪」是說「所貪求的事物」，例一的「所」指的是「愚者」，例二的「所」指的是「太子」，例三的「所」指的是「菩薩」；「所」字原有的實義已泛化。

7. 「所達」於《普曜經》有二例：

- (1) 降神於母胎。所度不可量。非小節所達。安得復睡眠（欲生時三十二瑞品第五）
- (2) 鬱頭藍弗。答言。吾無有師自然達之。又問。今所達者。為何所獲。答曰。獲有想無想定。（異學三部品第十四）

由經中句義可知「所達」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「達」之前，例一的「所達」是說「（菩薩）所能達到的境界」，例二是說「（鬱頭藍弗）所能達到的境界」，皆屬名詞性；「所」字原有的實義已泛化。

8. 「所修」於《普曜經》有二例：

- (1) 法行天子又復白言。不以是行得成至佛。現在行道所修甚難。（出家品第十二）
- (2) 吾等當共往供養之。所修令吉以能歸命。無有怨懼。終無所畏。（六年勤苦行品第十五）

由經中句義可知「所修」的「所」是標誌詞性改變的符號，置於動詞「修」之前，例一與例二均是說「（太子）所從事修行的事」，皆屬名詞性；「所」字原有的實義已泛化。

貳、後綴派生

《普曜經》中期後綴的詞素有虛化或泛化現象，可歸類為「後綴派生」者有「～復」、「～爲」、「～當」、「～自」、「～者」、「～然」、「～子」、「～毒」、「～來」、「～家」、「～等」、「～師」、「～曹」等，基於篇幅所限；此處列出於本經出現頻率較高的前三項詞綴，各擇數例作討論。

一、《普曜經》中的「子」後綴

「子」於上古漢語可表示男子的稱謂，如《周易·乾卦》第三爻（九三）的爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若厲。」；亦可表示「兒子」或「女兒」，如《詩經·小雅·斯干》：「乃生男子，載寢之床。……乃生女子，載寢之地。」嚴格地說此時的「子」仍有實質意義，而周法高的《中國古代語法—構詞篇》曾引《禮記注疏·檀弓·卷十》的「使吾二婢子夾我」為例，以其注疏的「婢子，妾也。」說明上古漢語時期「子」已有詞尾化的跡象。⁶⁹學者研究「子」的虛化或泛化理論較早可見王力的《中國語法理論》中的主張，其提出「記號」一詞以稱呼詞尾，並將「兒」、「子」等具有名詞性質者歸為「後附號」；說明「兒」、「子」、「麼」、「第」等詞素由於意義太虛，故稱之為「記號」。⁷⁰另一著作《漢語史稿》中更進一步分出六種不屬於詞綴的「子」：1.「兒子」的「子」；2.作為尊稱的「子」；3.指禽獸蟲類初生者的「子」；4.指鳥卵的「子」；5.指某種行業人的「子」；6.指圓形小東西的「子」。⁷¹就詞義來看，依此標準排除在外的「子」是虛化程度較高者，然第5與第6項所指稱的類別，「子」的實際意義其實已有泛化現象。

高婉瑜的《漢文佛典後綴的語法化現象》論及後綴「子」的歷時發展時，依照「意義」的標準將其劃分為六類：1.表植物的「子」，如「樹子」；2.表動物的「子」，如「狗子」；3.表職業或身體特徵的「子」，如「馬子」、「園子」；4.表具體物的「子」，如「刀子」；5.表抽象事物的「子」，如「句子」；6.表量詞的「子」，如「群子」。其歸納所得的結論指出，中唐前的漢譯佛典「子」最多是表示動物，其次是職業與具體物；多屬「類詞綴」。⁷²本文即依此分類擇例探討如下：

⁶⁹ 參閱周法高《中國古代語法—構詞篇》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1994，頁259～262。

⁷⁰ 參閱王力《中國語法理論》，北京：中華書局，1944，頁263～264。

⁷¹ 參閱王力《漢語史稿》中冊，北京：中華書局，1980，頁225。

⁷² 參閱高婉瑜《漢文佛典後綴的語法化現象》，民雄：中正大學中文所，2005，頁41～48。

1. 「男子」於《普曜經》有三例如下：

- (1) 其國種姓有六十德。一生補處乃應降神。何謂六十。一國土寬博種姓寂靜。二眾所宗仰。……七男子無限。(論降神品第一)
- (2) 屋宅化金色。當侍離垢威。心念若干品。不慕其諍訟。少欲如妙花。大男子所好。(降神處胎品第四)
- (3) 時長者女。始出嫁時。有願生男子者。必當與作甘美餽饌。祠山樹神。(六年勤苦行品第十五)

《漢語大詞典》(冊7頁1304)釋「男子」義項有六：「1.男性的成年人。2.兒子。3.丈夫。4.指剛強有作為的男人。5.古稱無官爵的成年男人。6.指嫡長子。」；由以上三例可知，佛典中的「男子」較無諸多限制，是廣義的「男性」而言，原本具有實義的「子」義項已泛化；此義項《大詞典》未收。

2. 「小子」於《普曜經》有二例如下：

- (1) 吾常仁慈柔和為本。咄咀小子。如斯毀壞不察本變。不捨兵眾。……雖懷惡心執持五兵吾不畏之。(降魔品第十八)

《漢語大詞典》(冊2頁1588)釋「小子」有十三義項，符合例句者如：「猶言小人，特指無德的人。《易·漸》：『小子厲，有言，無咎。』孔穎達疏：『小人之言，未傷君子之義，故曰無咎也。』」；例一的「小子」是菩薩呵斥魔王的指稱，原本具有實義的「子」義項已泛化。

3. 「身子」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 於時世尊欲使此法普悉周布十方。說是偈言。佛目所觀眾生類。皆得羅漢如身子。若有供養億千劫。乃復前進如恒沙。(囑累品第三十)

《漢語大詞典》(冊10頁699)釋「身子」義項有六：「1.身體。2.指婦女

的貞操。3.指婦女的終身大事。5.身姿，架勢。6.梵語『舍利弗多羅』的意譯。」
例句的「身子」為身體之義，原本具有實義的「子」義項已泛化。《大詞典》引
自「元·吳昌齡《張天師》楔子：『今日弄的我一個身子，七死八活。』」；書
證晚於《普曜經》例句。

4. 「弟子」於《普曜經》有卅四例，取三例如下：

- (1) 菩薩遙見鬘頭藍弗。為諸弟子所見奉敬。達知圖讖算術天地災變。為
眾最師。（異學三部品第十四）
- (2) 本從等意智慧力。慧能即時禳不祥。能使怨家為弟子。當禮四等道之
證。面如滿月色從容。名聞十方德如山。（降魔品第十八）
- (3) 還在佛前長跪叉手。而白佛言。我是佛弟子。佛是我師。王及臣民爾
乃重明優為迦葉是佛弟子。（佛至摩竭國品第二十六）

《漢語大詞典》（冊2頁100）釋「弟子」義項有六，符合佛典例句者如：
「稱道教、佛教的徒眾。亦為徒眾、信徒自稱。《後漢書·皇甫嵩傳》：『鉅鹿
張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病。』
元·王實甫《西廂記》第一本第一摺：『小僧法聰，是這普救寺法本長老座下
弟子。』」；此處稱佛陀座下徒眾為「弟子」，原本具有實義的「子」義項已
泛化。《大詞典》書證晚於《普曜經》例句。

二、《普曜經》中的「來」後綴

「來」字本為象「麥」之形，其後即衍生出許多義項。如《周易·雜卦傳》：
「萃聚，而升不來也。」此「來」表示「返回」之義；《詩·大雅·文王有聲》：
「匪棘其欲，遙追來孝。」此「來」表示「過去」之義；《論語·微子》：「往
者不可諫，來者猶可追。」此「來」表示「未來」之義。而「來」當後綴的說法，
可見趙元任的《中國話的文法》一書所列舉的「本來」、「原來」、「近來」、

「後來」、「從來」等幾個作副詞使用的詞。⁷³ 呂叔湘於《近代漢語指代詞》也曾指出：「來也是表過去的助詞。」⁷⁴ 這是說明「來」字虛化的成分。此外陳秀蘭於《敦煌詞彙研究》文中亦認為中古時期的「來」，可附在部分單音詞之後，是用以表示時間，進而構成該詞雙音節的形式；並提出了幾個詞如「比來」、「前來」、「從來」、「病來」、「看來」等詞為證。⁷⁵

盧烈紅的論文於〈《古尊宿語要》代詞助詞研究〉中提到，原為表示動作的「來」有發展成為語氣助詞的情形，並判斷形成語氣助詞的年代約為初唐前後。⁷⁶ 而本文以為早在西晉佛典的「來」字即具有演變成語氣助詞的雛形，此時已成為具有趨向義的詞素，其構詞能力隨即增強。如同高婉瑜的《漢文佛典後綴的語法化現象》中針對「來」字的分析指出，在三國的譯品中已出現語法化的傾向，直至宋代還保留此用法，然而在數量與質量上漢魏六朝反而是比較多的；其後的禪宗語錄所見的派生詞「來」，僅有「比來」、「向來」、「朝來」等少量的詞而已。西晉佛典中「來」的派生主要是動詞後綴的虛化，通常出現於時間詞之後。⁷⁷ 以下自《普曜經》中擇數例「v+來」的結構，為《漢語大詞典》所未收錄詞彙、義項或其書證晚於本經者：

1. 「覺來」於《普曜經》唯有一例：

(1) 從無央數劫。精進積德行。覺來以久遠。安得復睡眠。（欲生時三十二瑞品第五）

《漢語大詞典》未收錄。例句「覺來」的「來」並無「來去」動詞的實質義項，「來」是作為其前動詞的後綴；「覺來」是說「從無央數劫領悟以來」。

⁷³ 參閱趙元任《中國話的文法》，台北：學海出版社，1991，頁121。

⁷⁴ 參閱呂叔湘《呂叔湘文集》第三卷，北京：商務印書館，1992，頁324。

⁷⁵ 參閱陳秀蘭《敦煌詞彙研究》，成都：四川民族出版社，2002，頁227~229。

⁷⁶ 參閱盧烈紅〈《古尊宿語要》代詞助詞研究〉，收錄於《法藏文庫》，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁268~271。

⁷⁷ 參閱高婉瑜《漢文佛典後綴的語法化現象》，民雄：中正大學中文所，2005，頁104。

2. 「事來」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 云何卿優為。本可所事神。祠祀歸水火。日月眾梵天。事來為幾何。
夙夜精進學。心中不懈廢。寧盡致神仙。（佛至摩竭國品第二十六）

《漢語大詞典》未收錄。由例一文義可知，此處「事」所指為「從事祭祀的活動」，「事來」的「來」並無「來去」動詞的實質義項，「來」是作為其前動詞的後綴；經中的「事來」即是「從事祭祀的活動以來」之義。

3. 「橫來」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 汝輩故來亂人善意。非清淨種革囊盛臭。而來何為。去吾不用。今阿母等不安天上何為橫來。其魔王女化成老母不能自復即還魔所。（降魔品第十八）

《漢語大詞典》未收錄。由「汝輩故來亂人善意」句可知，此處「橫」字義項當如《漢語大詞典》（冊4頁1238）所釋：「橫暴，放縱。《史記·吳王濞列傳》：『晁錯為太子家令，得幸太子，數從容言吳過可削。數上書說孝文帝，文帝寬，不忍罰，以此吳日益橫。』」；「橫來」的「來」並無「來去」動詞的實質義項，「來」是作為其前動詞的後綴；因此「橫來」即是「橫暴亂來」之義。

4. 「懷來」於《普曜經》有四例如下：

- (1) 奉行真正除眾音響精進滅度得其邊際。今無吾我。禪定功勳懷來定意。度四瀑流。憂結自大放逸之業。降伏此事皆使永盡。以真正故。懷來定意制眾塵勞。（觀樹品第二十一）
- (2) 曉了精進求於清淨。猶如攢木出其火光。又如泉源其心寂然。以智兵力劫心塵垢。懷來定意是謂執幢。奉持訓誨自能曉了。降伏辯事懷來慈心。（同上）

《漢語大詞典》（冊7頁788）釋「懷來」：「1.亦作『懷徠』。招來。漢·陸賈《新語·道基》：『附遠寧近，懷來萬邦。』……2.思念未來。明·陳束《伏日櫛溪上疏乞休》詩：『感往情彌吝，懷來節易摧。』」；而由以上佛典文義可知「懷來」的「來」並無任何「招來」或「思念未來」義項，亦無「來去」動詞的實質義項，「來」是作為其前動詞的後綴；「懷來」偏重於「懷」的「存懷」、「懷有」之義，不同《大詞典》所釋。

5. 「生來」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 棄四域七寶。娛樂尊豪位。以見出家業。遊行師子座。即知行安隱。不樂諸愛欲。生來以大久。得道為天人。（試藝品第十）

《漢語大詞典》（冊3頁995）釋「生來」：「1.從小時候起；從來。唐·李賀《嘲少年》詩：『自說生來未為客，一生美妾過三百。』……2.猶天生。《水滸傳》第六一回：『……范丹貧窮石崇富，八字生來各有時。』」；而經中「生來」義項如同第一項所解釋者，為「自出生以來」，「來」是作為其前動詞「生」的後綴；《大詞典》所列書證晚於本經。

三、《普曜經》中的「毒」後綴

上古漢語「毒」字的「毒物」義項，於《周易·噬嗑卦》的爻辭中即有「噬腊肉，遇**毒**。」例句，而《山海經·西山經》的「有白石焉，其名曰礪，可以**毒**鼠。」此處的「毒」指的是「毒害」；皆是負面的義項。朱慶之曾於《佛典與中古漢語詞彙研究》一文論及中古漢語的特殊構詞語素時，說明「毒」字的構詞多使用在謂詞性語素之後，可以同許多的單音節詞構成「同義」的關係，其肯定「毒」字「由單變雙」的能力特別強，主要的作用在於擴充音節；儘管如此其文依舊是站在「實語素」的角度而言。⁷⁸

而竺師家寧的《佛經語言初探》更進一步指出，佛典中的「毒」是個意義泛化的成份，它並不是「中毒」或「有毒」之義，而是表示某種「不好的東西」。

⁷⁸ 朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992，頁138~148。

由於其意義重在詞彙的前一個成份，因而「毒」是個詞的後綴，具備很強的構詞能力。⁷⁹或由於「毒」本身為能害人之物，猶如佛教將貪欲、瞋恚、愚痴三種煩惱稱為「三毒」，《佛光大辭典》（頁 570）釋此詞條曾表示「一切煩惱本通稱為毒」，此正說明了「毒」在佛典中指稱的特殊之處。以下即列出數例《普曜經》中的「毒」後綴：

1. 「**酷毒**」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 今自察之住在苦惱生死眾難不淨之中。所行無度而有眾患。生老病死**酷毒**恐怖。（告車匿被馬品第十三）

《漢語大詞典》（冊 9 頁 1409）釋「酷毒」：「1.殘酷毒辣。《隋書·煬帝紀下》：『迴首面內，各懷性命之圖；黃髮稚齒，咸興酷毒之嘆。』……2.指暑熱。五代·齊己《夏雨》詩：『當時消酷毒，隨處有清涼。』」此外《一切經音譯》亦云：「口木反，謂暴虐也。《說文》：『酷，急也，甚也。』《白虎通》曰：『酷，極也，教令窮極也。』」⁸⁰；然自經中句例「酷毒」的「毒」似無「毒辣」之義，亦無毒害、毒物義項，而是指「不好的事物」。因此「酷毒」即是偏向嚴酷、殘酷之義，「毒」為「酷」的後綴。

2. 「**臭毒**」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 形體雖好而心不端。譬如畫瓶中盛**臭毒**。將以自壞。（降魔品第十八）

《漢語大詞典》未收錄。經中例句清楚表明了「臭毒」是會敗壞，屬於污穢不好的東西；「臭毒」的「毒」沒有毒害、毒物義項，而是指「不好的事物」，為「臭」的後綴。

⁷⁹ 參閱竺師家寧《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005，頁 148~149。

⁸⁰ 參閱《大正藏》，第 54 冊《一切經音義·卷第七十一》，頁 769。

3. 「**魔毒**」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 於是時弊魔聞諸天人至誠分別。決了本末教令還歸。**魔毒**益盛謂菩薩言。疾起奔馳。我眾兵仗十八億眾。皆共併勢。如是勢相。若斯度已而危仁身。（降魔品第十八）

《漢語大詞典》未收錄。例句中是魔王要擾亂菩薩的情形，「**魔毒**益盛」指的即是擾亂、加害的心更加升起之義。「**魔毒**」的「**毒**」沒有毒害、毒物義項，而是指「不好的事物」，為「**魔**」的後綴。

4. 「**苦毒**」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 智慧兵力斷絕無愛。是諸根源塵勞結著究**苦毒**本。以慧明力欲令永盡。（觀樹品第二十一）

《漢語大詞典》（冊9頁320）釋「**苦毒**」：「1.痛苦；苦難。《三國志·魏志·涼茂傳》：『曹公憂國家之危敗，愍百姓之**苦毒**，率義兵為天下誅殘賊。』……2.痛恨。」；例一中的「**苦毒**」如同第一義項所釋，指的是痛苦、苦難而言，「**苦毒**」的「**毒**」沒有毒害、毒物義項，而是指「不好的事物」，為「**苦**」的後綴。此詞條出現於《大正藏》的比例極高。

5. 「**熱毒**」於《普曜經》唯有一例：

- (1) 四方男女來。鬼嬈心迷惑。見王后心解。意安還歸家。得風寒**熱毒**。眼耳鼻口病。及若干疾患。后摩頭得安。（降神處胎品第四）

《漢語大詞典》（冊7頁235）釋「**熱毒**」：「中醫病症名。即溫毒。指火熱病邪鬱結成毒。也是疔瘡、丹毒、熱癩等急性熱病的統稱。宋·趙叔向《肯綮錄·東坡易簣》：『昨日齒中出血，如蚯蚓狀無數，蓋是**熱毒**，根深不淺。』」；由句中的「得風寒**熱毒**。眼耳鼻口病。及若干疾患」等句得知，「**熱毒**」為與「**熱**」

有關之疾病，然西晉之「熱毒」是否與宋代相同則不得而知。「熱毒」的「毒」沒有毒害、毒物義項，而是指「不好的事物」，為「熱」的後綴。

參、小結

總結以上《普曜經》詞彙的派生現象可發現，所佔數量最多的詞彙為「前綴派生」的「自～」、「相～」、「所～」等結構，具有很高的能產力；至於「後綴派生」雖然其能產力數量上不如前者高，而其「自由構詞語素」卻是比較多的。由於部分的詞素其實在意義上並未完全虛化，或者只是某種程度的泛化，只能稱其為「類詞綴」；然本文所關注的是其在佛典中所形成擴充音節的特性。因此儘管有些未完全虛化的「詞綴」，均一併列入討論，亦藉以檢視中古時期雙音詞的發展。以下即歸納本文的詞彙，將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「自覩」、「自作」、「自復」、「自壞」、「自伏」、「相追」、「相教」、「相念」、「相害」、「相捨」、「所興」、「所啓」、「所行」、「所領」、「所歎」、「所貪」、「所修」、「所達」、「事來」、「橫來」、「覺來」、「臭毒」、「魔毒」。
- 二、本經詞條與《漢語大詞典》中所列義項不同者：「自發」、「自勸」、「自解」、「自娛」、「自下」、「相求」、「相度」、「相救」、「釋子」、「懷來」、「見來」、「酷毒」、「熱毒」。
- 三、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「男子」。
- 四、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「身子」、「弟子」、「酷毒」、「熱毒」。
- 五、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「自作」、「自復」、「自壞」、「自伏」、「相追」、「相教」、「相念」、「相害」、「相捨」、「所興」、「所啓」、「所行」、「所領」、「所歎」、「事來」、「橫來」、「覺來」、「臭毒」、「魔毒」。
- 六、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「自作」、「自發」、「自娛」、「相害」、「相求」、「相救」、「所行」、「所貪」、「所達」、「小子」、

「身子」、「弟子」、「男子」、「生來」。

七、本經詞條與現代漢語使用的義項不同者：「自解」、「所歎」。

八、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「自覩」、「自復」、「自壞」、「自伏」、「自勸」、「自下」、「相追」、「相教」、「相念」、「相捨」、「相度」、「所興」、「所啓」、「所領」、「所修」、「釋子」、「事來」、「橫來」、「懷來」、「見來」、「覺來」、「苦毒」、「臭毒」、「魔毒」、「酷毒」、「熱毒」。

九、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「自覩」。

第二節 《普曜經》詞彙的同素異序現象

所謂「同素異序」現象，即是雙音詞裡的兩個詞素相互交換次序的現象，又稱「同素反序」。就詞義方面主要可分為：次序改變而意義不變者，如「別離／離別」；次序改變而意義不同者，如「身分／分身」。就構詞方面又分為並列式、主從式、動賓式、動補式與主謂式五種結構，吳致君曾於〈同素反序詞之辨析〉一文中針對現代漢語作歸類，發現次序改變而結構不變者，僅「並列／並列」與「偏正（主從）／偏正（主從）」兩種。⁸¹

魏晉時期正是漢語大量邁入雙音化的時期，一般而言雙音詞的形成規律是由結構鬆散的「詞組」進而凝固成「詞」的；然存在於中古佛典中的同素異序現象，究竟屬於「詞」抑或是「詞組」？顏洽茂在〈南北朝佛經複音詞研究〉裡針對構詞問題時認為，中古佛典中新的複音詞產生方式，並不如同一般詞彙是由「詞組」凝固向「詞」的道路：

人們在運用兩個語素構造新詞時，可能同時造出了字序對換的正變兩式，……這些詞的字序是AB或是BA不影響它們共同代表某個概念而在交際中作為一個詞來使用。⁸²

顏氏的理論正指明了中古佛典詞彙形成的特殊性。作者更提到同素異序現象正好反映出方言、俗語和通語、文言詞彙的差別，並以現代漢語的「熱鬧／鬧熱」為例，即是通語和吳語的差別（按：閩南語亦是講「鬧熱」）。值得一提的是閩南語亦將「公雞」、「母雞」說成「雞公」、「雞母」，正解釋了同素異序現象會因應地域性或當時口語的流行而產生變化。

儘管如此，自現代漢語檢視中古的同素異序詞，所呈現的是二者必有一式消亡的情形（例如佛典的「怒忿」今已不使用），其淘汰的因素為何？竺師家寧曾於〈佛經詞彙中的同素異序現象〉文中列舉出二十六組同素異序詞彙，提及詞序的競爭關係時存在聲調因素，其主要保留者為「平聲字＋入聲字」的結構；唯有

⁸¹ 此論文收錄於《中國語言學論文集—第一屆全國研究生語言學研討會》，高雄：復文圖書出版社，1993，頁145。

⁸² 引自《法藏文庫—中國佛教學術論典（65）》-顏洽茂〈南北朝佛經複音詞研究〉，高雄：佛光山文教基金會，2002，頁434~435。

在類義並列時詞義才會影響詞序，這說明了聲調與詞義佔有重要地位。⁸³ 在統計《普曜經》同素異序詞的同時，同義並列結構者亦是佔了絕大多數；期盼本文所列的詞彙，能為以上研究理論達到部分佐證的作用，進而瞭解哪些詞彙是屬於竺法護所慣用者。

壹、同義並列式結構

以下自本經所列舉十六組的同素異序詞，其均屬於有共同義項的並列式結構，唯部分詞彙相較之下另有詞性不同、詞義較廣泛的情況；此外由其出現於經中的使用頻率或可見出譯者慣用的詞條：

一、「勢力／力勢」

A. 「**勢力**」於《普曜經》有十例，略取三例如下：

- (一) 今日菩薩棄國捐王。汝等慇懃侍從供養。其鬼神眾皆從五兵。**勢力**堅強猶如金剛不可毀壞。(四出觀品第十一)
- (二) **勢力**堅強顏貌殊妙。在於眾中如月盛滿。相好莊嚴威神巍巍。(告車匿被馬品第十三)
- (三) 各自念言。吾等當學彼佛精進威神**勢力**。使疾獲致三世之尊施世道目。皆使逮致無上正真之道。(拘隣等品第二十四)

《漢語大詞典》(冊2頁813)釋「**勢力**」有四義：「1.權力，處於高位而產生的威力。2.泛指政治、經濟、軍事等方面的力量。3.方言。4.猶勢利。」自以上三例句觀之，佛典中的「**勢力**」當與權力、政治、經濟、軍事等無關，純粹指「威勢力量」而言。

⁸³ 參閱竺師家寧〈佛經詞彙中的同素異序現象〉The Eleventh North American Conference on Chinese Linguistics (NACCL-11), Harvard University, USA.1999, 頁18~20。

B. 「力勢」於《普曜經》有十二例，略取三例如下：

(一)阿夷相之。若在家者為轉輪王。捨家為佛所知博達。力勢無限。三界特尊無不稽顙。(告車匿被馬品第十三)

(二)爾時菩薩則坐自然師子之座。力勢堅固猛過龍象。豪尊自在無能及者。(迦林龍品第十六)

(三)鈎瓏演光明。今至佛道場。力勢難可及。故來供養此。(同上)

《漢語大詞典》(冊2頁765)釋「力勢」有二義：「1.猶勢力。2.力量和勢頭。」；自《普曜經》例句內容可知，此處「力勢」同「勢力」解，皆作名詞使用。

二、「冥塵／塵冥」

A. 「冥塵」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

(一)若除婬怒癡。欲棄眾冥塵。寂然心淡泊。侍從調定意。(降神處胎品第四)

(二)眾生婬怒癡。冥塵若干弊。長夜隨有為。苦父母所惱。⁸⁴(度世品經第六)

(三)天子復問。云何菩薩去離冥塵。答曰知諸法界本皆淨故。⁸⁵(答法議品第二)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。查閱《佛光大辭典》(頁5762)釋「塵」：

1. 梵語 rajas，巴利語 raja。為顯色之一。……此處，塵意指微細之物質。塵常浮動，且附著於他物而染污之，故喻稱煩惱為塵垢、塵勞、客塵，或俗塵。
2. 梵語 artha, visaya。真諦等舊譯家將之譯作塵，新譯作境或境界。為

⁸⁴ 參看《大正藏》第10冊《度世品經·卷第六》，頁653。

⁸⁵ 同上註，第15冊《佛說須真天子經·卷第二》，頁101。

引起眼、耳、鼻、舌、身、意六根的感覺思惟作用之對象、對境。計有六種，即色、聲、香、味、觸、法，稱之六境、六塵。譯作塵，蓋取色等六境具有染污情識之義。

以上例一與例二的「姪怒癡」，皆是能讓人生起煩惱的「塵垢」，因此「冥塵」應解為「冥暗的塵垢」之義。查閱《大正藏》發現，此詞條出現的頻率在竺法護的譯經高達九成，為其譯經慣用詞。

B. 「塵冥」於《普曜經》唯有一例，餘擇自竺法護所譯他經使用此詞例句：

- (一)仁德度彼岸。禮清淨安住。光耀悉普照。皆除眾塵冥（降神處胎品第四）
- (二)響雷如哀鸞。為眾現甘露。除若干塵冥。為眾最上醫。⁸⁶（請佛品第十）
- (三)若觀察最勝。即獲成五眼。蠲去諸塵冥。便住佛道地。⁸⁷（佛說如來興顯經卷第二）

《漢語大詞典》（冊2頁1195）釋「塵冥」：「1.猶世外。比喻高遠。《文選·陸機〈擬古詩十二首·西北有高樓〉》：『高樓一何峻，迢迢峻而安。綺窗出塵冥，飛陛躡雲端。』張銑注：『塵冥，昏塵外也。』……2.喻時局昏暗。」以上書證晚於《普曜經》。筆者以為《昭明文選》成立於南朝，正是佛典大量譯入的初期，其內容受佛教影響不言可喻。由以上六項佛典例句可知，無論是「冥塵」或「塵冥」皆是有礙於修行的煩惱客塵，併為必須去除的對象；「冥塵」即是「塵冥」，皆屬名詞，為佛家名相。因此《漢語大詞典》解釋《文選》中的「塵冥」並非張銑所注的「昏塵外」之義，更不是比喻高遠。

⁸⁶ 參看《大正藏》第15冊《佛說海龍王經·卷第三》，頁144。

⁸⁷ 同上註，第10冊《佛說如來興顯經·卷第二》，頁600。

三、「垢濁／濁垢」

A. 「垢濁」於《普曜經》有二例：

- (一)常思念諸佛。在法無放逸。樂戒博聞施。忍辱仁和要。曉了苦無我。
專精觀察法。從因緣合成。轉長勝垢濁。(說法門品第二)
- (二)無塵勞瑕疵。拔除眾垢濁。身光照十方。超越諸威曜。(迦林龍品第十六)

《漢語大詞典》(冊2頁1101)釋「垢濁」：「猶污穢。《詩·唐風·揚之水》：『揚之水，白石鑿鑿』漢·鄭玄箋：『激揚之水，波流湍疾，洗去垢濁，使白石鑿鑿然。』」；由例二「無塵勞瑕疵。拔除眾垢濁」句可知，此「垢濁」指的是內在的污穢，是客塵煩惱的染污。

B. 「濁垢」於《普曜經》唯有一例：

- (一)降伏諸漏令無有餘。不捨其力乃從坐起。具足洗浴濁垢使淨。於時世護十力自在而度無極三千世界。(觀樹品第二十一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。由例一的「具足洗浴濁垢使淨」句可知，「濁垢」指的亦是污穢。因此「濁垢」同「垢濁」，於經中皆作名詞使用。查閱《大正藏》，此詞條首次出現者為本經。

四、「勇猛／猛勇」

A. 「勇猛」於《普曜經》唯有十五例，略取三例如下：

- (一)步人從者各八萬四千。眾寶嚴飾兵仗嚴整。雄傑勇猛左右重行前後圍繞。(欲生時三十二瑞品第五)
- (二)二萬車乘建立幢蓋。寶交露車在後侍從。四萬步兵勇猛傑異。(同上)
- (三)立諸宿衛勇猛之士。被鎧執仗於四城門。皆勅眾兵勿有遺漏。(四出觀品第十一)

《漢語大詞典》（冊 2 頁 793）釋「勇猛」：「1.勇敢有力。《漢書·杜業傳》：『竊見朱博忠信勇猛，材略不世出，誠國家雄俊之寶臣也。』……2.指勇武之士。《管子·樞言》：『先王不以勇猛爲邊竟，則邊竟安。』」；以上佛典三例如第一義項所釋。

B. 「猛勇」於《普曜經》唯有二例：

（一）猛勇傑異一人當千。能伏怨敵。（王為太子求妃品第九）

（二）自見一己欲得勝。卿作沙門默然退。見我兵眾無數千。皆共猛勇害汝形。（召魔品第十七）

《漢語大詞典》（冊 5 頁 82）釋「猛勇」：「威猛勇敢。漢·王充《論衡·解除》：『主人猛勇，姦客不敢闖也。』」；因此《普曜經》中的「猛勇」與「勇猛」同義，皆作形容詞使用。

五、「見知／知見」

A. 「見知」於《普曜經》有三例如下：

（一）時有丘聚名曰修舍慢加。有長者女。日日飲食八百梵志。見知菩薩造勤修行。常願奉供。（六年勤苦行品第十五）

（二）告其兵眾。卿等併心皆共和同。所可見知諸天鬼神逼迫菩薩莫使縱逸也。（降魔品第十八）

（三）佛悉見知深微隱遠是處非處有限無限。明審如有。（行道禪思品第十九）

《漢語大詞典》（冊 10 頁 314）釋「見知」義項有五，符合《普曜經》所釋者如：「謂明見明知，並不隔膜。《韓非子·難一》：『有賞者君見其功，有罰者君知其罪，見知不悖於前，賞罰不弊於後，安有不葬之患。』」；「見知」在此是明見知曉之義。

B. 「知見」於《普曜經》有五例，略取四例如下：

(一)佛四無所畏者。佛神智正無不知見。愚人惑言。佛未悉知。(行道禪思品第十九)

(二)十三古世之事悉知見。十四未來之事悉知見。十五今世之事悉知見。(同上)

《漢語大詞典》(冊7頁1528)釋「知見」有三義：「1.見識；見解。2.看見，知道。3.佛教語。知為意識，見為眼識，意謂識別事理、判斷疑難。」；例二中說明佛對於世間往古、未來、今世的事情，皆能清楚地了知明見；符合第二項解釋。其書證引自宋朝羅大經的《鶴林玉露》卷九：「時都統馮湛帳前適有一人在傍知見。」晚於《普曜經》近九百年。自此可知經中的「見知」與「知見」同義，作動詞使用。

六、「救濟／濟救」

A. 「救濟」於《普曜經》有四例，取三例如下：

(一)獨步三界猶如日光。及諸菩薩備悉之願。周旋五趣救濟危厄。(論降神品第一)

(二)於是菩薩飯食已充。愍念十方救濟危厄。(六年勤苦行品第十五)

(三)佛以大會轉於法輪。為一切故救濟十方。勿令廢斷。(歎佛品第二十九)

《漢語大詞典》(冊5頁456)釋「救濟」：「用金錢或物資幫助生活困難的人。《三國志·吳志·吳主傳》：『思平世難，救濟黎庶，上答神祇，下慰民望。』」；例一與例二的「救濟危厄」與例三的「救濟十方」指的是以佛法來救度濟化眾生，因此「救濟」不單只是金錢或物資的幫助。

B. 「濟救」於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉同時期經典中擇其使用此詞者：

- (一) 唯佛愍哀濟救三塗。沒溺塵埃拔為沙門。(優陀耶品第二十八)
- (二) 我以濟救故。由此受是形。一切我皆捨。所須隨意取。⁸⁸ (大莊嚴論經卷第十四)
- (三) 不惜身命。能以身肉。濟救父母危嶮之命。⁸⁹ (須闍提品第七)

《漢語大詞典》(冊6頁193)釋「濟救」：「援救，救助。《魏書·高允傳》：『吾在中書時，有陰德，濟救民命。若陽報不差，吾壽應享百年矣！』」此說合於以上三例。故「救濟」同「濟救」，做動詞使用；在佛典中多指廣義的救度、援助義。

七、「愍慈／慈愍」

A. 「愍慈」於《普曜經》唯有一例，餘自魏晉同時期經典中擇其使用此詞者：

- (一) 願今我尊在所至趣。離垢無塵愍慈行哀。(告車匿被馬品第十三)
- (二) 若能愍慈無盡之慧。知眾生無。是忍度無極。⁹⁰ (玄妙住品第七)
- (三) 有施於一切終不離其樂者。要當興意愍慈一切。視怨家如赤子。⁹¹ (心意品第三十二)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。由例一的「愍慈行哀」與例三的「愍慈一切。視怨家如赤子」句可知，其「愍」字義項如《漢語大詞典》(冊7頁650)所釋：「憐憫；哀憐。漢·荀悅《漢紀·哀帝紀下》：『孝武皇帝愍中國罷勞無安寧之時。』晉·李密《陳情事表》：『願陛下矜愍愚誠。』」；「愍慈」即是憐憫仁慈。

⁸⁸ 參閱《大正藏》第4冊《大莊嚴論經·卷第十四》，頁337。

⁸⁹ 同上註，第4冊《賢愚經·卷第一》，頁356。

⁹⁰ 同上註，第10冊《漸備一切智德經·卷第四》，頁479。

⁹¹ 同上註，第4冊《出曜經·卷第二十八》，頁762。

B. 「慈愍」於《普曜經》有三例如下：

- (一)亦如明珠六通清徹。無一蔽礙。慈愍一切欲度十方。(四出觀品第十一)
- (二)見彼興慈愍。歎息發大哀。是世毒痛難。何因樂愛欲。(出家品第十二)
- (三)身口意淨言行相應。心如下使多修慈愍。(王為太子求妃品第九)

《漢語大詞典》(冊7頁650)釋「慈愍」：「亦作『慈憫』。仁慈憐憫。南朝·宋·何承天《重答顏光祿書》：『制飾土木，不發慈愍之心；順時蒐狩，未恨慘虐之性。』」；是故「慈愍」同「愍慈」，均可作動詞使用。不同的是例二與例三的「慈愍」是作名詞使用，指的是仁慈憐憫的心。

八、「鮮薄／薄鮮」

A. 「鮮薄」於《普曜經》唯有一例，餘自其他典中擇其敘述包含此詞者：

- (一)福祿鮮薄卑鄙之土。性行不和。無有奇珍殊異之寶。(論降神品第一)

《漢語大詞典》(冊12頁1229)釋「鮮薄」：「稀少。《後漢書·千乘貞王伉傳》：『質帝立，梁太后下詔，以樂安國土卑溼，租委鮮薄，改〔封〕鴻勃海王。』」；在例句中為「福祿」的謂語，作形容詞使用。

B. 「薄鮮」於《普曜經》有二例如下：

- (一)我年既幼稚。學根近薄鮮。豈能宣至真。如來無極業。(化舍利弗目連品第二十七)
- (二)體行質直而無諛諂。常懷慚愧。性重不輕。三垢薄鮮。忍辱第一。手足柔軟猶如蓮華。(論降神品第一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》，亦未曾見於先秦古籍。由例一的「我年既幼稚。學根近薄鮮」句可知，「薄鮮」亦是「少」義。故「薄鮮」同「鮮薄」，皆作形容詞使用。《大正藏》中二詞條「鮮」皆作「尠」，出現頻率最高者為竺法護的譯經中。

九、「調和／和調」

A. 「調和」於《普曜經》有三例如下：

- (一)從往古以來。常喜好布施。音響從種姓。戒寂行調和。(論降神品第一)
- (二)以懷慈心。歡喜悅心。調和其心。而奉事焉。(降神處胎品第四)
- (三)調和心意滅除三垢。成三達智越於四瀆。(諸天賀佛成道品第二十)

《漢語大詞典》(冊11頁301)釋「調和」義項有八，符合《普曜經》例句者如：「協調、和諧；使和諧。《墨子·節葬下》：『是故凡大國之所以不攻小國者，積委多，城郭修，上下調和，是故大國不耆攻之。』」；由例三的「調和心意滅除三垢」句可知，佛典中的「調和」主要指的是達到心理的和諧，進而滅除姪怒癡「三垢」。

B. 「和調」於《普曜經》唯有一例：

- (一)大人面何變。顏色不如常。如忉利天人。其身不和調。(召魔品第十七)

《漢語大詞典》(冊3頁276)釋「和調」有三義：「1.調和。2.指調味。3.和睦；使和睦。」；由例一的「其身不和調」可知，「和調」是指和諧的狀態。因此在《普曜經》中「和調」與「調和」同義，均作動詞使用。

十、「憂愁／愁憂」

A. 「憂愁」於《普曜經》有二例如下：

- (一)來還不久。且自寬思勿復憂愁。王雖說是心中隔塞。(告車匿被馬品第十三)
- (二)以除無明行識名色六入更痛愛受有生老病死憂愁苦惱大毒患。滅眾罪。毒患自然消滅。(佛至摩竭國品第二十六)

《漢語大詞典》(冊7頁690)釋「憂愁」：「憂慮愁苦。《史記·屈原賈生列傳》：『屈平疾王聽之不聰也，讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也，故憂愁幽思而作《離騷》。』」；例一的「憂愁」作不及物動詞使用，例二則是與諸多名相一同並列，作名詞使用。

B. 「愁憂」於《普曜經》唯有一例：

- (一)脫衣寶璽。及白馬遣我還國。啟王謝妃。必至成佛乃還相見。勿令愁憂。(告車匿被馬品第十三)

《漢語大詞典》(冊7頁627)釋「愁憂」：「憂愁。《晏子春秋·諫下十四》：『是生者愁憂不得安處，死者離易不得合骨。』」；例一的「憂愁」亦作不及物動詞使用。因此經中的「愁憂」同「憂愁」，查閱《大正藏》此二詞條使用頻率極高，皆屬佛典常用詞。

十一、「供奉／奉供」

A. 「供奉」於《普曜經》唯有一例：

- (一)爾時王后適上寶車。天玉女從。樹木奮光名香好熏。供奉王后。(欲生時三十二瑞品第五)

《漢語大詞典》(冊1頁1320)釋「供奉」有八個義項，符合例句者如：「供給；奉養。《漢書·王莽傳中》：『秦爲無道，厚賦稅以自供奉，罷民力以極欲。』」；「供奉」在此當及物動詞使用。

B. 「奉供」於《普曜經》有二例：

(一)有長者女。日日飲食八百梵志。見知菩薩造勤修行。常願奉供。(六年勤苦行品第十五)

(二)其在佛樹下。清淨諸天人。若行清白業。奉供最能仁。一切皆住立。請說大法輪。(梵天勸助說法品第二十三)

《漢語大詞典》(冊2頁1510)釋「奉供」：「謂奉獻貢品。漢·陸賈《新語·無爲》：『周公制作禮樂……而四海之內，奉供來臻。』」；由以上二例內文可知，經中「奉供」亦是供給、奉養義。例二的「奉供」亦作及物動詞，「最能仁」爲賓語，指的是佛。因此經中的「奉供」同「供奉」，不同的是「奉供」另可作不及物動詞使用，如例一所示。

十二、「明智／智明」

A. 「明智」於《普曜經》有七例，取三例如下：

(一)愚人不解自以爲樂。明智觀察欲如聚沫。(告車匿被馬品第十三)

(二)常修明智行。行如是道。在於因緣行。而無所造立。(梵天勸助說法品第二十三)

(三)輕於明智。彼病難治無能動移億佛不療。(召魔品第十七)

《漢語大詞典》(冊5頁611)釋「明智」：「懂事理；有遠見；想得周到。《墨子·耕柱》：『鬼神孰與聖人明智？』」；例一與例三的「明智」指的是「有聖明智慧的人」，作名詞使用。例二的「常修明智行」是說常修習聖明智慧的行爲，作形容詞使用。

B. 「智明」於《普曜經》唯有一例：

(一)佛言。王猶如母人懷子在胎。相祿各異。或豪貴貧賤智明愚冥盲聾瘖瘖。父母豈知。(佛至摩竭國品第二十六)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。例句中的「智明」是「愚冥」的相反，指的亦是「有聖明智慧的人」，作名詞使用；因此經中的「智明」與「明智」同義，而「明智」另可作形容詞使用。查閱《大正藏》「智明」詞條出現的頻率極高，為佛典常用詞。

十三、「聖尊／尊聖」

A. 「聖尊」於《普曜經》有七例，擇三例如下：

(一)九龍在上而下香水。洗浴聖尊。洗浴竟已身心清淨。(欲生時三十二瑞品第五)

(二)道法尊者乃謂為尊。不但欲尊。地獄餓鬼畜生於中罪尊。非道正真無上聖尊也。必當成佛降伏弊魔。(降魔品第十八)

(三)非是天世。及梵天宮。非鬼捷沓。阿須倫民。無能治滅。眾熱之病。惟有聖尊。人中日月。(梵天勸助說法品第二十三)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。此處所謂「聖尊」即是偉大尊貴的人，在經中所指皆是對佛的尊稱；當名詞使用。

B. 「尊聖」於《普曜經》有二例，如下：

(一)阿夷聞悅喜。心中懷飢虛。問尊聖所在。年朽不數現。(欲生時三十二瑞品第五)

(二)應往彼義土。我宜往降神。天下無餘人。能懷尊聖者。惟妙后應德。乃能堪任受。(論降神品第一)

此詞條未收錄於《漢語大詞典》。例句的「尊聖」亦是對佛的尊稱，因此經中的「尊聖」與「聖尊」同義，皆作名詞使用。查閱《大正藏》可知，此二詞條出現的頻率均不低。

十四、「訓教／教訓」

A. 「訓教」於《普曜經》有四例，略取三例如下：

- (一)或有說言。太子聖明善制訓教。端正殊妙年幼難及。(欲生時三十二瑞品第五)
- (二)嗟歎太子顏貌殊妙。心淨無垢清如深淵。內外明好莫不敬重。訓教真正靡不吉祥。(告車匿被馬品第十三)
- (三)如是十力尊。奉行諸訓教。知天人本末。前世之所願。(觀樹品第二十一)

《漢語大詞典》(冊11頁50)釋「訓教」義項有三，符合例句解釋者如：「教導；教訓。《後漢書·馬援傳》：『及帝崩，竇太后臨朝，嚴乃退居自守，訓教子孫。』」；例句中的「訓教」均作名詞使用，指的是所教導的內容。

B. 「教訓」於《普曜經》有二例：

- (一)吾以枯竭十二諸海。以滅境界思想烟火。顯耀三達。滅眾塵垢然熾之焰。樂於脫門消諸瑕疵。是故教訓也。(觀樹品第二十一)
- (二)於是世尊隨世習俗。心自念言。……寂然微妙難逮難知。非心所思非言所暢。非是凡聖所能逮及。一切訓誨不可得習。是法甚深所入無限。……無有音響。無有教訓。無有無集。(商人奉麩品第二十二)

《漢語大詞典》(冊5頁448)釋「教訓」義項有五，符合例句解釋者如：「教導訓戒。《左傳·文公十八年》：『顓頊有不才子，不可教訓。』」由例二的「非心所思非言所暢」與「一切訓誨不可得習」句，可知「無有教訓」是說佛所悟的法，並不是言語上的教導訓示；「教訓」當名詞使用。因此「教訓」同「訓

教」，不同的是例一的「教訓」亦可當動詞使用。

十五、「疾病／病疾」

A. 「疾病」於《普曜經》有三例如下：

- (一)若有疾病人。當為療醫王。(欲生時三十二瑞品第五)
- (二)菩薩駕乘出南城門。復於中路見疾病人。水腹身羸臥于道側。(四出觀品第十一)
- (三)見無數人皆被疾病無有醫藥。即為療治無央數疾。使無諸痛。(同上)

《漢語大詞典》(冊8頁302)釋「疾病」有三義：「1.泛指病。2.指病人。3.病重。」例一與例二的「疾病人」指的是處於患病的狀態，作形容詞使用。例三的「皆被疾病」是作「被」的賓語，作名詞使用。

B. 「病疾」於《普曜經》唯有一例：

- (一)四微諸道諸曲里巷。莫有不淨不吉之事。瓦石溝坑不淨之地。病疾盲聾勿有惡聲。(入天祠品第六)

《漢語大詞典》(冊8頁292)釋「病疾」有二義：「1.疾病。2.猶病革。病重。」由例一中「病疾」與「盲聾」並列，可知「病疾」在經中作名詞使用。因此經中作名詞的「疾病」同「病疾」，唯「疾病」亦可作形容詞。

貳、非同義並列式結構

詳查本經中的同素異序詞發現，屬於非同義並列結構者唯有「民眾／眾民」一組，此組均為名詞且具備「人民」的共同義項；使用於本經的例句則是義項不同的結構：

一、「民眾／眾民」

A.「民眾」於《普曜經》唯有一例：

- (一) 或復說言。此維耶離無極大城。人民滋茂安隱豐熟快樂無難。……菩薩應下降神彼土。或復報言。不宜現彼。所以然者。彼土民眾熹諍不和。無清淨行有外無內。不修道法不別尊卑。(論降神品第一)

《漢語大詞典》(冊6頁1428)釋「民眾」有二義：「1.眾民，人民。《公羊傳·昭公二十五年》：『季氏得民眾久矣。』……2.人民眾多。《穀梁傳·隱公七年》：『民眾城小則益城。』」自例一的「彼土民眾」句可知，此處「民眾」為普遍的人民之義，作名詞使用。

B.「眾民」於《普曜經》唯有一例：

- (一) 今者大王。宜視眾民猶若一子。時王聞言。第一歡喜當如所願。不違汝意輒如所誓。(所現象品第三)

《漢語大詞典》(冊8頁1353)釋「眾民」為：「眾多的人民。《孟子·盡心上》：『廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。』」由例一中「視眾民猶若一子」句可知，「眾民」與「一子」相對，「眾民」為眾多的人民之義。在經中亦作名詞使用。因此經中的「民眾」與「眾民」義項不同。

參、小結

總結以上《普曜經》屬於並列式結構的同素異序詞可發現，所佔數量最多的詞彙為動詞與名詞，其次為形容詞；其中均可作名詞與動詞者有「慈愍」、「憂愁」與「教訓」三個詞條，而均可作名詞與形容詞者僅有「明智」一詞。此外自同組的詞彙相比較，由其出現的頻率來看二者消亡情形，最顯而易見者有三組：「勇猛(出現十五次)／猛勇(出現二次)」、「救濟(出現四次)／濟救(出現一次)」以及「明智(出現七次)／智明(出現一次)」；現代漢語中常保留

使用的是出現次數較多的「勇猛」、「救濟」與「明智」，說明了譯者慣用的詞彙有容易保留的傾向。

再由符合「平聲字+入聲字」的構詞方式者，檢視「垢濁／濁垢」、「尊聖／聖尊」、「見知／知見」、「明智／智明」、「供奉／奉供」、「愍慈／慈愍」、「鮮薄／薄鮮」等七組，排除現代漢語少用的「垢濁／濁垢」，以及兩式並存於現代漢語中的「尊聖／聖尊」與「見知／知見」；剩下的「明智／智明」、「鮮薄／薄鮮」、「供奉／奉供」與「愍慈／慈愍」，確實符合聲調因素會影響詞彙消亡的理論，「明智」、「鮮薄」、「供奉」與「慈愍」於現代漢語中依然經常使用。以下另歸納本文的詞彙將其與《漢語大詞典》及現代漢語比較異同所得的結果：

- 一、本經詞條於《漢語大詞典》中未收錄者：「冥塵」、「濁垢」、「薄鮮」、「聖尊」、「尊聖」。
- 二、本經詞條義項與《漢語大詞典》中所列相較有詞義擴大現象者：「垢濁」。
- 三、《漢語大詞典》中所列書證晚於本經者：「塵冥」、「知見」。
- 四、未收錄於《漢語大詞典》，然出現於較早的經籍中，為法護譯經時所沿用者：「冥塵」、「薄鮮」、「智明」。
- 五、現代漢語中沿用的詞義與本經相同者：「勢力」、「勇猛」、「見知」、「知見」、「救濟」、「濟救」、「鮮薄」、「慈愍」、「調和」、「和調」、「憂愁」、「愁憂」、「供奉」、「奉供」、「明智」、「聖尊」、「訓教」、「教訓」、「疾病」、「民眾」、「眾民」。
- 六、本經詞條於現代漢語中少用或已不用者：「力勢」、「塵冥」、「垢濁」、「濁垢」、「猛勇」、「愍慈」、「薄鮮」、「智明」、「尊聖」、「病疾」。
- 七、於先秦典籍未曾發現，首次使用於法護譯經中者：「濁垢」。

第六章 結論

就整個漢語詞彙史而言，中古佛典的資料扮演關鍵地位是無庸置疑的。還原到當時魏晉南北朝的情境，自人們可以接觸到的文字資料來看，佛典即佔有很高的比例；傳教性質的佛典本就是秉持力求流通的立場，這說明其對漢語勢必造成相當影響。更遑論竺法護在四十二年的期間內就譯出一百多部佛經，此數量對漢語所造成的激盪實不容小覷；可想而知新的用詞增加了，詞義的運用擴大了，語言的內容也更豐富了。而筆者能力所限，僅就以八卷本的《普曜經》嘗試窺探佛經譯本與漢語交涉的關連，以下即從四個方向，論述本文的研究心得：

壹、自《普曜經》詞彙的分類數量看雙音詞的發展

對於佛典語言能進行系統化的研究，實有賴於近代蓬勃發展的語言學。其方法論的內容包含了語音學、語法學、詞彙學甚至至對原典語言的考察等，均已有了顯著的成績；本文正是依循詞彙學的方法藉以分析《普曜經》中的詞彙。

在分類詞彙的過程中，統計出使用頻率最高者是複合詞的部分，並列式總計約有七百五十個雙音詞，其中以動詞及形容詞為大宗，就詞義來看是同義並列者居首位。此現象表示了在描述、形容事物的動作、狀態多以同義或類義詞組合單詞的方式造詞（如「陷墜」、「講宣」）。主從式總計約有六百四十個雙音詞，其中主體詞數量最多的是名詞，其次為動詞與形容詞。此現象說明了在準備為一項新事物命名時，多以形容此事物的特性或樣態造詞（如「生盲」、「健人」）；尤其是以數詞為修飾語一類的造詞，在佛典中可歸屬一個族群（如「五眼」、「七寶」）。而中古時期正是動賓式開始大量發展的年代，總計約有一百個雙音詞，其詞性為動詞者數量是最多的（如「應病」、「悅人」）。屬於發展較晚的主謂式與動補式數量較少，二者僅有卅五個雙音詞，特別的是動補式可歸類出幾種構詞（如「V+盡」、「勸+補語」等結構）。總計合義複詞的部分約有一千五百廿五個雙音詞。

連綿詞、重疊詞與節縮詞僅五十個雙音詞，連綿詞以雙聲詞稍多（如「踴躍」、「消息」），重疊詞為疊義者居多（如「光光」、「晃晃」），節縮詞則是偏重佛學名相的節縮（如「脫門」、「紫金」）。音譯詞主要是佛學名相與人物名稱，

後者較無討論意義（如「車匿」、「難陀」），前者雙音詞有十一個（如「闍叉」、「波旬」）；意譯詞七個亦屬佛學名相（如「弘誓」、「細滑」）。半音半意的梵漢混合詞是屬於能產的一類，本經列出前五項構詞能力較高的意譯詞詞素：佛、魔、梵、釋、禪，可構成「佛光」、「贊佛」、「魔兵」、「天魔」、「梵典」、「釋梵」、「釋姓」、「帝釋」、「禪思」、「坐禪」等；共計有四十二個雙音詞。

派生詞是構詞能力較強的族群，由於主要探討的是詞素泛化的情況，對派生詞採取的是廣義的角度，詞綴未完全虛化者亦列入。本文擇出前三項於經中出現次數較高者，前綴派生為「自～」、「相～」、「所～」，後綴派生為「～來」、「～子」、「～毒」；共計四十二個雙音詞。詞彙的同素異序現象本經共有卅三組計六十六個雙音詞，屬於同義並列結構者數量上佔有九成高（如「勢力／力勢」、「勇猛／猛勇」）。儘管如此，同組的詞彙出現於本經的頻率並非都是等量的，如「勇猛」出現十五次，而「猛勇」僅出現二次而已；此現象說明了法護經中部分同義的並列式結構，在使用上次序的對換擁有較高的自由，或是詞彙仍屬尚未完全凝固的原因。

以上總計雙音詞約有一千七百四十個雙音詞，單是並列式加主從式雙音詞在數量上即佔了總數的六成以上（包括同義並列結構的同素異序詞），如此高的比例符合朱慶之所說的：「並列式雙音詞是中古漢語詞彙的主要組成部分」，¹而另一方面根據本文對複合詞的統計結果，亦可以看出主從式雙音詞是中古漢語詞彙的次要組成部分。

雖然證實了雙音詞在中古時期具有大量發展的現象，但是仔細分析並非所有的詞彙皆可保留至今，沒有被現代漢語廣泛使用的仍不在少數。可理解的是在教育資源的缺乏下，一些冷僻艱澀的詞優先被淘汰是必然的（如「殃豐」、「嫫媪」），畢竟易寫易說的口語詞或俗語詞（如「久違」、「消息」），以及使用頻率高者（如「救濟」、「勇猛」）相較容易被接受。全面性地探討詞彙消長的原因恐不一而足，或與地域的差異、個人的習慣等社會文化因素有關；唯針對局部的詞類方允許作詳盡的探討。如自佛典中詞彙的同素異序現象觀之，其消長的關鍵則取決於聲調與頻率，此結論自是由相同族類的雙音詞量化分析而得。

¹ 此語引自朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》第三章第二節，台北：文津，1992，頁131。

貳、由本經體裁論詞彙雙音化的過程

佛經文體與一般漢語典籍最大的不同即是以四字一句爲主，有文白夾雜、主客問答對話、口語的成分多，以及文章與偈頌相互穿插搭配的現象。文章後段有時會加上總持的咒語，當然偶有例外的情形；大體上是依循如此模式。通常表現在故事性較高的佛典中，如《普曜經》即是；以本經〈坐樹下觀犁品第八〉品的一段爲例：

爾時五百仙人/聞虛空天/所可歎詠/即下住地/觀見菩薩/神思坐定/身不傾動/心不邪念/即大歡喜/察于菩薩/功德巍巍/不可限量/其德高遠/不可為喻/天人之尊/未曾見聞/宿命餘福/今乃睹耳/以為欣慶/即說頌曰：
世興塵勞火。得道滅眾患。在世如須彌。是能成道法。
得勝除眾色。尊行難如海。得道染以慧。靡不得蒙度。
解身之繫縛。以逮成道法。悉當度脫之。不見魔境界。

其偈頌大多是以說話的方式講述，內容性質常是稱歎的言語。此種特殊文體的呈現與漢語詞彙雙音化的發展有何關聯？原來爲了滿足偈頌體裁每句音節、字數限定的要求，在譯經的過程中於是造詞也應當符合格式，有時爲了湊足音節則必須增加字數；其方法有二：一是增加同義詞，二是增加虛詞。朱慶之的〈佛典翻譯對漢語詞彙發展〉一文曾指出前者的方法是源自於梵文的結構，而增加同義詞成爲「同義連文」的方法，因此也促成了並列式雙音詞的發展；此外朱氏更提出例證，說明佛典中虛詞在造句時填補音節的情況，較常見的是「於」、「而」二字。其總結如下：

了解到梵文和佛典語言同爲滿足音節需要而具有的大致相同的詞彙特點，就不難作出以下的判斷：由於翻譯文體的實際需要加之諳熟原典語言的詞彙特點，漢文佛典的譯作者很自然地借用了梵文的各種改變音節數的方法……。

2

² 參閱朱慶之《佛典與漢語詞彙研究》第四章第四節，台北：文津，1992，頁226~231。

除了增加字詞以求填補外，筆者亦自《普曜經》的詞彙發現另有縮減字詞以符合音節的現象，有三音節詞節縮為雙音詞者，如將「解脫門」節縮為「脫門」：「應示三脫門，速立無為宅，譬如師子吼，諸小蟲怖懼。」（論降神品第一），將「奮光明」節縮為「奮光」：「燒諸雜香散眾名華。百千明珠自然奮光。」（說法門品第二），將「快安樂」或「快安穩」節縮為「快安」：「捨如棄惡瘡。刈之如去糞。見斯故興欲。棄捨常快安。」（出家品第十二）。在音譯詞的部分也有節縮的現象，如將「阿須倫（即阿修羅）」節縮為「須倫」：「其功勳德普。須倫鬼休勒。彼德王福稱。以奉上道場。」（迦林龍品第十六），將「帝釋」與「梵天」節縮為「釋梵」：「釋梵四天王。稽首供養佛。奉事聽正法。右繞皆還歸。」（降神處胎品第四）。甚至有四音節詞節縮為雙音詞者，如將「威神變化」節縮為「威變」：「十方諸佛。咸示威變。顯其瑞應。」（六年勤苦行品第十五），以上所列有節縮或未節縮的各詞條均曾出現於竺法護的譯經中；如此皆證明了佛典中慣用的四字一句格式，亦是促進詞彙大量走向雙音化的因素之一。

參、本經研究成果可添補《漢語大詞典》詞彙相關材料

佛教的傳入自東漢至今已長達一千多年，其在中國歷代無論是宗教、政治、思想、文學或藝術等層面，已造成了相當深化的作用；成為中華文化不可或缺的一部份。其對漢語詞彙的貢獻誠如梁曉虹於《佛教與漢語詞彙》中所言：「要正確閱讀佛經及歷代漢語典籍，深入了解中國傳統文化，首先就必須準確地理解佛教詞語意義豐富的內涵。」³梁氏此說甚為中肯；作為多達十二卷本且是「古今兼收、源流並重」擁有卅七萬多條詞彙的《漢語大詞典》，若對佛學缺乏較多的關注，將是一大憾事。以下即列出《大詞典》中未收的詞彙、未收的義項與書證晚於《普曜經》者：

³ 此文引自梁曉虹《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光文化事業有限公司，2001，頁3。

	《漢語大詞典》 未收錄本經 詞彙者	《漢語大詞典》 未收錄本經 義項者	《漢語大詞典》 收錄書證 晚於本經者
並列式雙音詞	殃豐、懈廢、往到、 娉取、陷墜、逮致、 搥擊、觀覩、導御、 弘廣、熙怡、躁濁、 奇雅、優奧、慳嫉、 明冥、便當	眷屬、法律、 服食、剖判、 興發、卒暴、 愚戇、盲冥、 恃怙、滋茂、 悲哀、痛癢	違曠、校飾、逮及、 暉曄、躓礙、晃昱、 疲厭、怯劣、盲冥
主從式雙音詞	生盲、牛跡、普眼、 健人、明士、哀鸞、 小姓、沸宿、臭處、 罪蓋、隻步、大哀、 唐苦、嬈近、侍觀、 殊好、拘躡、療除 調意、法忍	天食、雜種、 瞻對、像教	惡露、像教、瞻對、 久違、神變
動賓式雙音詞	事火、貪身、曉心、 捨家		受身、應病、輕人
主謂式雙音詞	意解、身沒、形壞	神變、體化、 心解	漏盡
動補式雙音詞	治滅、剷除、勸安		斷除、洗除、開通
連綿詞	紈緼		嫫媧
重疊詞	訶訶、汎汎	嗷嗷、段段、 世世、促促、 嗷嗷	咄咄、光光、忽忽
節縮詞	脫門、須曼、奮光、 威變、快安	紫金、釋梵	

意譯詞	法忍、細滑	歸仰	總持、正受、歸仰
梵漢混合詞	弊魔、梵迹	釋家	禪悅
派生詞	自覩、自作、自復、 自壞、自伏、相迫、 相教、相念、相害、 相捨、所興、所啓、 所行、所領、所歎、 所貪、所修、所達、 事來、橫來、覺來、 臭毒、魔毒	自發、自勸、 自解、自娛、 自下、相求、 相度、相救、 男子、懷來、 見來、酷毒、 熱毒	身子、弟子、酷毒、 熱毒
同素異序現象	冥塵、濁垢、薄鮮、 聖尊、尊聖	垢濁	塵冥、知見

肆、由《普曜經》詞彙看竺法護譯詞特色

德安法師於《無量壽經譯者考—以佛經語言學為研究主軸》一文中自《無量壽經》歸納出四十六個法護慣用的「特徵詞」，並藉以此區分和寶雲不同的翻譯風格；⁴而周美慧也曾於〈西晉竺法護譯經音譯詞研究〉中整理出七十三個法護慣用的「音譯詞」，並釐清了法護「音譯詞」的特色⁵。而黃師國清的〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉更說明法護所譯《正法華經》中的「自然」，其詞性可分形容詞、副詞和名詞，此用作形容詞和副詞的「自然」，卻有多數無法在現存梵本中找到相對應詞語的情形，因此推測這是法護為了滿足四字一頓的譯文風格所採取的添譯。⁶而本文亦自《普曜經》中歸納出四項法護譯詞的特色：一、詞義與現今所慣用的不同：仔細審閱《大正藏》中竺法護所譯的經典，即可

⁴ 參閱釋德安〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉，嘉義：南華大學，2005，頁146。

⁵ 此文收錄於《語言學探索—竺家寧先生六秩壽慶論文集》，台中：竺家寧先生六秩壽慶籌備會，2006，頁62~72。

⁶ 參閱黃國清〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉一文，收錄於《中華佛學研究》第五期，台北：中華佛學研究所，2001，頁105~122。

發現其中有許多法護的習慣用詞（出現的頻率較高）；站在容易辨識的立場在此排除現代漢語不用或少用的詞彙，介紹幾個屬於本經的一般用詞中，詞形不變然詞義卻與普遍的解釋不同者：

- (一)「雜種」：此詞通常帶有蔑稱的貶義，而本經則解為「各種樣式的」之義，並無貶義；如「佛悉了知世間雜種無量情態」（行道禪思品第十九）。
- (二)「悲哀」：通常是用以形容傷心難過的樣子，而本經所指則是「慈憫的情態」之義；如「難及真淨尊。在世興悲哀。悉學一切典。現入書教中。」（現書品第七）。
- (三)「受身」：此詞為懷孕的代稱，本經中指的則是受種種生命的形態之義，猶如「投生」；如「自起識想隨行受身」（商人奉麩品第二十二）。
- (四)「眷屬」：通常指的是「家屬、親屬」，而本經則有「徒眾」之義；如「於是世尊。明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶。」（論降神品第一）。
- (五)「聖旨」：以往為帝王的旨意或命令，而本經中則是指「佛喻」之義；如「彼沒塵垢未得拔出。承尊聖旨往開示之。」（化舍利弗目連品第二十七）。
- (六)「嗷嗷」：通常形容的是哀鳴或呼喊聲，而本經中則是指珠寶、紫金等碰撞而發出的響聲，如「眾寶明珠垂絡諸象。……盡以紫金雜廁象身。微風吹之嗷嗷相和。」（欲生時三十二瑞品第五）。

二、詞形與現今所慣用的不同：此處所謂詞形不同的詞彙，主要指的是屬於早期翻譯的《普曜經》中的佛學名相，與現今佛學界所慣用的名相不同之義；並非「異體字」之謂。首先單音節詞的部分有目前所熟知的「十二因緣（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）」其中的「觸」，法護則譯為「更」；「受」法護則譯為「痛」。可見〈拘隣等品第二十四〉的「說十二因緣根本所起。從無明有行。從行有識。……從六入有更。從更有痛。從痛有愛從愛有受。」等句。而詞形不同的雙音節詞有法護將「五塵（色、聲、香、味、觸）」中的「觸」譯為「細滑」，如〈告車匿被馬品第十三〉「從無數劫棄捨此事。愛欲之本。色聲香味細滑之法。」等句。法護另將「五蘊（色、受、想、行、識）」中的「受」譯為「痛癢」，如〈告車匿被馬品第十三〉的「觀色無常。痛癢想行識亦復無常。」等句；此「更」、「痛」、「細滑」與「痛癢」自不可以一般辭書的釋義看待。

再者佛典常見的「功德」一詞，於法護的譯經中是以「功祚」表示，⁷ 在本經的例句有〈出家品第十二〉的「癡人有三十二。害於眾生。……愚盡德本。如博失財。功祚消化。」；音譯詞方面如佛教的龍天護法「八部眾（天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽）」，於本經〈觀樹品第二十一〉裡亦可見到早期法護的翻譯：「諸天、龍、神、捷查愁、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩休勒。」值得一提的是未出現於本經中，然卻是對佛教造成深遠影響的菩薩名號「觀世音」；查閱法護較早翻譯的《正法華經》可知，法護原將其譯作「光世音」，⁸ 然此譯詞並未受廣泛流傳。

三、首次出現於法護譯經中的詞彙：在研究本經詞彙的同時，發現了部分詞彙有辭書未收錄或收錄例證晚於本經的現象，比對《大正藏》諸經斷定法護為最早使用者，經進一步查閱先秦古籍時仍未發現收錄；而為確認詞條是否首次出現於法護的譯經，亦將此詞條於中央研究院所設立之「漢籍電子文獻資料庫」中逐一比對，⁹ 藉以取得詞條於古籍是否曾有使用情況。所得結果分類如下：

- (一) 並列式雙音詞：「殃豐」、「違曠」、「陷墜」、「搥擊」、「觀睹」、「講宣」、「怯劣」、「優奧」。
- (二) 主從式雙音詞：「普眼」、「瞻對」、「久違」、「療除」。
- (三) 動賓式雙音詞：「悅人」。
- (四) 動補式雙音詞：「勸安」。
- (五) 節縮詞：「奮光」、「威變」、「快安」。
- (六) 派生詞：「自覩」。
- (七) 屬於並列結構的同素異序詞：「濁垢」。

由上列可知複合詞的部分即佔有五成以上，尤以並列式雙音詞為最（包括屬於同義並列的同素異序詞）；此說明了在形容或描寫事物時，將二個同義或近義詞組合在一起的造詞方法，是最普遍的構詞，且在閱讀上由於是同義或近義詞的緣故，詞彙的理解並不困難。竺法護因為翻譯或填補音節的需要故創造了許多詞彙，本文所列者僅是《普曜經》的部分；相信若能將法護所

⁷ 參閱德安法師於〈《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸〉中之考證，嘉義：南華大學，2005，頁62~63。

⁸ 參閱《大正藏》第9冊《正法華經·卷第十》〈光世音普門品第二十三〉，頁128。

⁹ 其網址為 <http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>。

有譯經中的「新詞」加以統計，數量必是可觀的。

四、引用有據的「承古詞」：除了口語詞或俗語詞外，筆者以為法護在譯經的過程中，其沿用「承古詞」轉寫的方式亦不失為一個恰當的作法。爲了找尋相對應的詞彙使用，因此蒐羅了許多古漢語的典籍，再由其中選取相同或近似的詞彙替代；如《普曜經》中的「恃怙」、「卒暴」、「愚戇」、「瞻對」等爲數眾多引自古籍既有的詞彙，若說這些詞都是當時所流行的口語，似乎過於牽強。最大的證據即是比對《一切經音義》中對所列詞彙的訓釋，如慧琳爲了訓釋「剖判」而引了李斯的《蒼頡篇》、顧野王的《玉篇》、杜預注的《左傳》、許慎的《說文解字》以及《毛詩》傳等書證，爲了訓釋「暉曄」而引了屈原的《楚辭》、楊雄的《方言》、《三蒼》、《說文》、張戡的《考聲》等書證，爲了訓釋「躓礙」而引了張揖的《廣雅》、《考聲》、《說文》、《博雅》、《韻略》與阮孝緒的《文字集略》等書證。慧琳對譯經詞彙所做的考證，間接說明了法護所沿用「承古詞」的資料來源是旁徵博引、言之有據的，足見其譯經用心下的功夫。

法護如此的作法對後世的研究者而言，其實無形中提升了其譯詞的價值性。因爲之後的慧琳等人在編寫音義類書時，是盡其所能地參考了許多現今已佚失的文獻，如《蒼頡篇》、《通俗文》、《聲類》等；據陳五雲等著的《佛經音義概論》所述，《一切經音義》共徵引了七百多種古籍。¹⁰如此驚人的數量自現今的角度觀之，慧琳等人的著作間接保留了部分佚失的語料，使得今人得以蠡測一二；此應歸功於慧琳等人，亦應歸功於竺法護。其當初的引證如今竟成了寶貴的語料，這是慧琳等人與法護所始料未及的；就此觀之若有評論法護的譯經是詰屈聱牙者，不如說其實是評者對古漢語的認識尙未深入的緣故。

另一方面由於時代的關係，西晉正處於「清談」的風氣與「玄學」思想盛行的時期；試想法護等當時的譯經僧爲了傳教的需要，借用道家通行用語解經的方式是可理解的。如於本經即有「道德」、「清淨」、「無爲」、「無極」、「精神」、「仙道」、「神仙」、「守真」、「真人」、「道人」、「自然」等藉助「格義」的方法以詮釋經文的情況，此特殊情況對於研究魏晉佛典義理思想者而言，是必須釐清的現象。

¹⁰ 參閱陳五雲、梁曉虹、徐時儀等著，《佛經音義概論》，台北：大千出版社，2003，頁281。

總結以上對本經詞彙的研究，皆證明了在閱讀法護的翻譯作品時，確實有必要自當時的諸多背景詳加考察；嚴謹的佛典詞彙研究不能單純自《大正藏》中取出一項詞條，隨即以一般辭書論斷詞義，而忽略了經典本身特有的文化「語境」。倘若一概視之，將會無法明瞭竺法護所講的「受身」、「大哀」、「悲哀」、「自然」等與一般辭書所解釋的有何差異；即使是同時代譯出的經典，詞彙也會因為譯者的認知不同而導致解釋不同。

誠如辛島靜志的構想一般，在其編纂《正法華經》與《妙法蓮華經》等辭典後，更立志成就一部《佛典漢語辭典》；¹¹此均是有感於佛典漢語的特殊性而提出的作法。筆者甚至以為應有一部專屬於法護的《竺法護譯經辭典》，依此類推每個曾有大量譯品的譯經師（例如玄奘）如可相同比照，將可清楚分辨各家譯經的語言風格。若能自其本身特有的「語境」來審視作者的作品，當可免除許多閱讀時產生的困境，更解決了世人對早期譯經總覺得難以理解的印象。本文唯獨針對《普曜經》中的詞彙作研究即可發現部分詞彙的「新詞」、「新義」，實屬拋磚引玉之舉；藏經中所收編的漢譯佛典確實是一項珍貴的文化資產。對佛典研究者而言，至今仍保留了許多南傳巴利聖典所缺乏的第一手資料，盼望未來能有更多的研究成果在佛經語言學的關注上。

¹¹ 參閱辛島靜志，1993，〈《佛典漢語詞典》之編輯〉，佛教圖書館館訊，第三十五／三十六期，頁 28～32，臺北：財團法人伽耶山基金會。

【參考書目】

一、藏經文獻

(一) 《大正新脩大藏經》，1983，台北：新文豐出版社

第 1 冊，《尸迦羅越六方禮經》

《中阿含經·卷第三》

《中阿含經·卷第四》

《中阿含經·卷第二十五》

《中阿含經·卷第五十三》

《長阿含經·卷第一》

《長阿含經·卷第四》

《長阿含經·卷第七》

《長阿含經·卷第二十一》

《大樓炭經·卷第三》

《起世經·卷第七》

《佛說阿那律八念經》

《法海經》

《般泥洹經·卷上》

第 2 冊，《增壹阿含經·卷第六》

《增壹阿含經·卷第十一》

《增壹阿含經·卷第二十二》

《增壹阿含經·卷第二十三》

《增壹阿含經·卷第二十八》

《雜阿含經·卷第一》

《雜阿含經·卷第十五》

《佛說無量清淨平等覺經·卷第二》

《佛說力士移山經》

《央掘魔羅經·卷第四》

《菩薩本緣經·卷中》，

第 3 冊，《普曜經》八卷

《生經·卷第二》

《生經·卷第三》

《生經·卷第四》

《大乘悲分陀利經·卷第三》

《佛說師子月佛本生經》

《佛說太子瑞應本起經·卷下》

《佛本行集經·卷第八》

《佛本行集經·卷第十二》

《佛本行集經·卷第二十九》

《佛本行集經·卷第三十九》

《六度集經·卷第八》

《六度集經·卷第七》

《方廣大莊嚴經·卷第四》

《方廣大莊嚴經·卷第六》

《修行本起經·卷上》

《賢愚經·卷第一》

第 4 冊，《法句譬喻經·卷第二》

《法句譬喻經·卷第三》

《法句經·卷六》

《佛所行讚·卷第四》

《佛所行讚·卷第五》

《出曜經·卷第十五》

《出曜經·卷第二十二》

《出曜經·卷第二十五》

《出曜經·卷第二十七》

《出曜經·卷第二十八》

《大莊嚴論經·卷第一》

《大莊嚴論經·卷第三》

- 《大莊嚴論經·卷第五》
《大莊嚴論經·卷第十四》
- 第 6 冊，《大般若波羅蜜多經·卷第三百一十二》
- 第 8 冊，《光讚經·卷第六》
- 第 9 冊，《大方廣佛華嚴經·卷第三》
《大方廣佛華嚴經·卷第十三》
《大方廣佛華嚴經·卷第十五》
《大方廣佛華嚴經·卷第五十》
《正法華經》十卷
- 第 10 冊，《佛說如來興顯經·卷第二》
《佛說如來興顯經·卷第四》
《度世品經·卷第一》
《度世品經·卷第二》
《度世品經·卷第五》
《度世品經·卷第六》
《十住經·卷第一》
《漸備一切智德經·卷第二》
《漸備一切智德經·卷第四》
- 第 11 冊，《文殊師利佛土嚴淨經·卷下》
《大寶積經·卷第十三》
《大寶積經·卷第四十》
《大寶積經·卷第八十六》
《大寶積經·卷第八十七》
《大寶積經·卷第九十八》
《大寶積經·卷第一百二》
《佛說普門品經》
- 第 12 冊，《佛說如幻三昧經·卷上》
《毘耶娑問經·卷上》
《中陰經·卷下》
《佛說優填王經》

《慧上菩薩問大善權經·卷下》

《等集眾德三昧經·卷下》

《四童子三昧經·卷中》

《佛說離垢施女經》

第 13 冊， 《大哀經·卷第一》

《大哀經·卷第五》

《大哀經·卷第六》

《寶女所問經卷第一》

《寶女所問經·卷第二》

《阿差末菩薩經·卷第五》

《阿差末菩薩經·卷第七》

《菩薩念佛三昧經·卷第一》

第 14 冊， 《佛說大方等頂王經》

《佛說寶網經》

《佛說維摩詰經·卷下》

《佛說文殊師利淨律經》

《順權方便經·卷上》

《佛說月光童子經》

《佛說梵志女首意經》

《賢劫經·卷第三》

《賢劫經·卷第五》

《佛說文殊悔過經》

《順權方便經·卷下》

第 15 冊， 《佛說弘道廣顯三昧經·卷第二》

《坐禪三昧經·卷上》

《佛說須真天子經·卷第二》

《佛說海龍王經·卷第三》

《修行道地經》六卷

《持心梵天所問經·卷第二》

《文殊師利普超三昧經·卷中》

- 《佛說海龍王經·卷第一》
- 第 17 冊，《佛說決定總持經》
《佛說無希望經》
《菩薩行五十緣身經》
《諸佛要集經·卷下》
- 第 19 冊，《五佛頂三昧陀羅尼經·卷第二》
- 第 20 冊，《不空絹索神變真言經·卷第七》
- 第 21 冊，《大方等陀羅尼經·卷第二》
《灌頂經·卷第三》
- 第 22 冊，《彌沙塞部和醯五分律·卷第十五》
《彌沙塞部和醯五分律·卷第二十六》
《摩訶僧祇律·卷第一》
- 第 23 冊，《十誦律·卷第十九》
- 第 24 冊，《大愛道比丘尼經·卷上》
《毘尼母經》卷第四
《舍利弗問經》
- 第 25 冊，《大智度論》
《涅槃論》
- 第 27 冊，《說一切有部發智大毘婆沙論·卷第四十八》
- 第 28 冊，《尊婆須蜜論·卷第十》
- 第 31 冊，《攝大乘論釋論·卷第一》
- 第 32 冊，《成實論·卷第九》
- 第 33 冊，《妙法蓮華經玄義·卷第六》
- 第 34 冊，《妙法蓮華經文句·卷第二》
《法華經玄贊·卷第五》
- 第 37 冊，《佛說觀無量壽佛經疏》
《無量壽經義疏·上》
《無量壽經連義述文贊·卷下》
- 第 45 冊，《大乘法苑義林章·卷四·歸敬章》
- 第 49 冊，《歷代三寶紀·卷第六》

- 《佛祖統紀·卷第二》
第 50 冊，《高僧傳》十四卷
《宋高僧傳》卷第五
第 51 冊，《大唐西域記·卷第八》
第 53 冊，《經律異相·卷第六》
第 54 冊，《一切經音義》
《續一切經音義》
《翻譯名義集·卷第一》
第 55 冊，《出三藏記集》十五卷
《眾經目錄·卷第三》
《開元釋教錄》
第 79 冊，《禪林僧寶傳》卷第十

(二) 《漢譯南傳大藏經》，1992，高雄：元亨寺妙林出版社

- 第 4 冊，《漢譯南傳大藏經·律藏四》

二、工具書類

- 丁福保編，1984，《佛學大辭典》，新文豐出版社。
林光明，林怡馨編，2005，《梵漢大辭典》，嘉豐出版社。
佛光大藏經編修委員會，1988，《佛光大辭典》，佛光出版社。
荻原雲來編，1988，《梵和大辭典》，新文豐出版社。
陸師成主編，1982，《辭彙》，文化圖書公司。
藍吉富主編，1994，《中華佛教百科全書》，中華佛教百科文獻基金會。
漢語大辭典編輯委員，1994，《漢語大辭典》，漢語大辭典出版社。
漢語大字典編輯委員，1995，《漢語大字典》，湖北辭書出版社。

三、中文專著

- 王 力，1980，《漢語史稿》中冊，北京：中華書局。
- 1987，《中國語法理論》，台中：藍燈文化事業公司。
- 1993，《漢語詞彙史》，北京：商務印書館。
- 王文顏，1984，《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版事業。
- 史存直，1989，《漢語詞彙史綱要》，華東師範大學出版社。
- 江藍生，1988，《魏晉南北朝小說詞與匯釋》，北京：語文出版社。
- 朱慶之，1992，《佛典與漢語詞彙研究》，台北：文津出版社。
- 李維琦，1993，《佛經釋詞》，長沙：岳麓書社。
- 1999，《佛經續釋詞》，長沙：岳麓書社。
- 吳汝均，2001，《梵文入門》，台北：鵝湖出版社。
- 呂叔湘，1992，《呂叔湘文集》第三卷，北京：商務印書館。
- 呂 澂，1982，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司。
- 竺家寧，1999，《漢語詞彙學》，台北：五南圖書出版。
- 2001，《語言風格與文學韻律》，台北：五南圖書出版。
- 2005，《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化出版。
- 竺家寧、林慶勳，1989，《古音學入門》，台北：台灣學生書局。
- 周法高，1994，《中國古代語法—構詞篇》，台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 胡 適，1986，《白話文學史》，湖南：岳麓書社。
- 柳士鎮，1992，《魏晉南北朝歷史語法》，江蘇：南京大學出版社。
- 洪成玉，1985，《古漢語詞義分析》，天津：天津人民出版社。
- 洪成玉 主編，1990，《古代漢語教程》，北京：中華書局出版。
- 俞理明，1993，《佛經文獻語言》，四川：巴蜀書社。
- 袁 寶，1992，《近代漢語概論》，上海：上海教育出版社。
- 高振鐸主編，1998，《古籍知識手冊（2）—〈古代漢語知識〉》，台北：萬卷樓圖書。
- 常敬宇，2000，《漢語詞彙與文化》，北京：北京大學出版社。
- 郭錫良，1997，《漢語史論集》，北京：商務印書館。
- 陳秀蘭，2002，《敦煌詞彙研究》，成都：四川民族出版社。

- 陳五雲，梁曉虹，徐時儀，2003，《佛經音義概論》，台北：大千出版社。
- 張圓笙，1998，《敦煌大菩薩—竺法護大師》，台北：法鼓文化。
- 張世綠主編，葉保民等著，1992，《古代漢語》上冊，台北：洪葉文化事業有限公司。
- 程湘清主編，1992，《兩漢漢語研究》，山東：山東教育出版社。
- 1992，《魏晉南北朝漢語研究》，山東：山東教育出版社
- 趙元任，1991，《中國話的文法》，台北：學海出版社。
- 趙克勤，1980，《古漢語詞彙問題》，河南：河南人民出版社。
- 梁啓超，1960，《佛學研究十八篇》，台北：中華書局。
- 梁曉虹，2001，《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 郭建勳 註釋，黃俊郎 校閱，1999，《新譯易經讀本》，台北：三民書局。
- 湯用彤，1992，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局。
- 潘允中，1989，《漢語詞彙史綱要》，上海：上海古籍出版社。
- 潘文國等，1993，《漢語構詞法研究》，台北：台灣學生書局。
- 蔣紹愚，1989，《古漢語詞彙綱要》，北京：北京大學出版社。
- 蘇新春，1992，《漢語詞義學》，廣東：廣東教育出版社。
- 太田辰夫，1987，《中國語歷史文法》，北京：北京大學出版社。
- 1991，《漢語史通考》，重慶：重慶出版社。
- 鎌田茂雄，關世謙譯，1987，《中國佛教史》，台北：新文豐出版社。

四、期刊論文

- 王 敏，2000，〈古漢語中「所」字短語〉一文，《呼倫貝爾學院學報》第八卷第三期，內蒙古：內蒙古自治區海拉爾市。
- 王志瑛，1993，〈爲什麼說「相」、「見」是兩個具有指代性的特殊副詞？〉，陳必祥主編《古漢語三百題》，上海：上海古籍出版社。
- 王邦維，1999，〈四十二字門考論〉，《中華佛學學報》，臺北：中華佛學研究所發行。
- 朱慶之，1992，〈試論佛典翻譯對中古漢語詞彙發展的若干影響〉，《中國語文》第4期。

- 江碧珠，1993，〈派生詞在詞彙學中的問題初探〉《中國語言學論文集—第一屆全國研究生語言學研討會》，高雄：復文圖書出版社。
- 李尙全，2004，〈「敦煌菩薩」竺法護的生平及其佛學思想〉，《敦煌學輯刊》第1期，蘭州：敦煌學輯刊編輯部。
- 竺家寧，1996，〈早期佛經中的派生詞研究〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（4）》，佛光山文教基金會。
- 1996，〈論佛經語言的重要性〉，《香光莊嚴》，第48期。
- 1997，〈早期佛經語言之動補結構研究〉，《國立中正大學學報》第八卷，第1期。
- 1997，〈西晉佛經並列詞之內部次序與聲調的關係〉，《中正大學中文學術年刊》，第1期。
- 1998，〈佛經語言學的研究現況〉，《香光莊嚴》，第55期。
- 1998，〈認識佛經的一條新途徑〉，《香光莊嚴》，第55期。
- 1999，〈佛經詞彙中的同素異序現象〉The Eleventh North American Conference on Chinese Linguistics (NACCL-11)，Harvard University，USA。
- 1999，〈西晉佛經詞彙之並列結構〉，《中正大學中文學術年刊》，第二期。
- 1999，〈早期佛經動賓結構初探〉，《國立中正大學學報》第十卷，第1期。
- 吳致君，1993，〈同素反序詞之辨析〉，《中國語言學論文集—第一屆全國研究生語言學研討會》，高雄：復文圖書出版社。
- 周美慧，2006，〈西晉竺法護譯經音譯詞研究〉，《語言學探索—竺家寧先生六秩壽慶論文集》，台中：竺家寧先生六秩壽慶籌備會。
- 俞理明，1987，〈漢魏六朝佛經在漢語中的研究價值〉，《四川大學學報》，第4期。
- 俞理明，1989，〈從佛經材料看中古漢語人已代詞的發展〉，《四川大學學報》，第4期。
- 徐真友，1997，〈關於佛典語言的一些研究〉，《正觀雜誌》，南投：正觀雜誌社。

- 梅迺文，1996，〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第九期，臺北：中華佛學研究所發行。
- 楊富學，2006，〈回鶻文佛傳故事研究—以 Mainz 131 (T II Y 37)《佛陀傳》為中心〉，《中華佛學研究》第 10 期，臺北：法鼓山中華佛學研究所。
- 黃國清，2001，〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第五期，台北：中華佛學研究所發行。
- 萬金川，2002，〈佛經譯詞的文化二重奏〉，漢文佛典語言學國際學術研討會論文，嘉義。
- 劉豔荀，2002，莊榮貞〈古漢語中的「相」、「見」和「所」、「所以」用法探討〉，《重慶教育學院學報》第十五卷第五期，重慶市：重慶市郵政局。
- 董志翹、王東，2002〈中古漢語語法研究概述〉，《南京師範大學文學院學報》，南京師範大學文學院發行。
- 辛島靜志，1993，〈《佛典漢語詞典》之編輯〉，佛教圖書館館訊，第三十五／三十六期，臺北：財團法人伽耶山基金會。

五、博碩士論文

- 王 兵，2002，〈魏晉南北朝佛經詞語輯釋〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（67）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 王文杰，1999，《六組壇經虛詞研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所。
- 林昭君，1998，《東漢佛典之介詞研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所。
- 高婉瑜，2005，《漢文佛典後綴的語法化現象》，嘉義：中正大學中國文學研究所。
- 周曉雯，2002，《兩晉佛典之副詞研究—以兩部法華經之譯品為主》，嘉義：南華大學佛學研究中心。
- 胡敕瑞，2002，〈論衡與東漢佛典詞語比較研究〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（69）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 俞理明，2002，〈漢魏六朝佛經代詞探新〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（69）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 徐時儀，2002，〈慧琳和他的一切經音義〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（66）》，

- 高雄：佛光山文教基金會。
- 陳文杰，2000，《早期漢譯佛典語言研究》，四川大學中文研究所。
- 黃先義，2001，〈中古佛經詞語選釋〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（64）》，佛光山文教基金會。
- 黃素娟，2000，《重編一切經音義評述》，嘉義：南華大學宗教學研究所。
- 黃素真，2005，《六度集經詞彙研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所。
- 梁曉虹，1985，〈漢魏六朝佛經意譯詞研究〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（67）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 梁曉虹，2002，〈佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（66）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 葛維鈞，2002，〈從正法華經看竺法護的翻譯特點〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（71）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 董 琨，2001，〈漢魏六朝佛經所見若干新興語法成分〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（64）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 董志翹，2001，〈入唐求法巡禮行記詞彙研究〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（68）》，高雄：佛光山文教基金會。
- 盧烈紅，2002，〈《古尊宿語要》代詞助詞研究〉，收錄於《法藏文庫》，高雄：佛光山文教基金會。
- 譚代龍，2002，《根本說一切有部毗奈耶破僧事詞彙研究》，四川大學中文研究所。
- 顏洽茂，2001，〈南北朝佛經複音詞研究〉，《法藏文庫—中國佛教學術論典（65）》，佛光山文教基金會。
- 釋德安，2005，《無量壽經譯者考—以佛經語言學為研究主軸》，嘉義：南華大學宗教學研究所。