

к с і

# 漢語詞匯史架构中的東漢佛經詞匯研究

何亞南\*

## <目 次>

- 一. 引言
- 二. 通過比較研究糾正誤釋
- 三. 通過比較考察新詞新義
- 四. 通過比較考察詞源

## 一. 引 言

漢語詞匯史研究的根本任務，說到底主要有兩個：一是勾勒出較為詳細的漢語詞匯的演變發展史，二是總結和揭示漢語詞匯演變發展的規律。從我國語言研究的實際情況看，雖然對詞匯的研究起步很早。現存最早的詞義研究著作《爾雅》，清楚地告訴我們，中國人至少在兩千多年前就非常重視對漢語詞義的探究。但是，那種研究的目的與我們今天所說的漢語詞匯史的研究很不相同。中國傳統的詞義研究（或稱“訓詁”），是為人們閱讀古書服務的。這種工作的任務主要是疏通古文獻的語句，以便閱讀者通讀。我們不能說這種研究全然不涉及漢語詞匯史的問題，但大多僅是具體的隨文釋義。真正的漢語詞匯史研究大致是從上世紀三、四十年代開始的。在將近70年的時間里，經過兩、三代人的辛勤耕耘，漢語詞匯史研究取得了豐碩的成果。但是，我們不得不承認，目前所取得的成果距離勾勒一部完整而較為詳細的漢語詞匯史的目標還十分遙遠。這種現狀存在的原因，並不是說研究者不盡心盡力，主要是我們面對的是

\* 南京師範大學文學院

綿延使用了數千年的漢語。漢文化傳承數千年而未嘗中斷過，這是世界上其他任何一種文化所無法比擬的。我們在爲此而感到驕傲的同時，也必須面對研究任務十分複雜、繁重的現實。研究漢語詞匯史之難主要表現在三個方面：一是古代文獻汗牛充棟，要勾勒出較爲詳細的漢語詞匯史，首先必須盡可能多地對古代文獻作盡可能詳盡的調查，這是我們要達到最終目標不可逾越的一項艱巨工作；二是詞匯是語言三要素中變化最快、最能反映語言變化性的一個要素，正因爲變化快，所以情況也就特別複雜，經過數千年的累積，詞匯數量當然十分龐大，加上詞匯的系統性也不像語音、語法那樣穩定而顯見，所以，漢語詞匯數量龐大而複雜是漢語詞匯史研究過程中又一個無法躲避的難題；三是漢語的古代文獻語言與實際口語之間往往存在一定的差距，這種差距在東漢以後越來越大，文獻語言不能完全反映當時語言的實際面貌，利用這些文獻研究且又忽視它們在語言方面的滯後性特征，這很可能會削弱研究結論的真實性和科學性。在上列三個問題中，從表面看，人們對前兩個問題的認識似乎早已十分深入，但事實却不盡然。在當前的研究界，人們普遍都熱衷於使用新的研究方法。學術要進步，方法要創新，這本是無可厚非的。但是沒有針對性、不注意實際效果的求新求異，恐怕除了滿足人們的好奇心以外並不能給學術研究帶來真正的益處。我們以爲，目前漢語詞匯史最大的問題還是描寫不夠。《漢語大詞典》的部項的確很大，也力圖從史的角度解釋所收的每一個詞條，但是我們姑且不論在已收詞條的解釋中所存在的問題，僅就漢語歷史中實際存在過而不爲《大詞典》所收的大量詞匯這個問題而言，也足以證明我們對漢語詞匯描寫的工作還做得遠遠不夠。因此，要解決上列三個問題中的前兩個問題，我們以爲學界應該確立正確的導向，形成良好的學術氛圍，甘願坐冷板凳，不急功近利追逐時髦。其實，在目前的情況下，對漢語歷史詞匯面貌進行描寫並不需要太多新方法，最需要的應該是足夠的耐心和毅力，要舍得花死功夫。這份功夫做不到位，要想勾勒出一部較爲完整而詳細的漢語詞匯發展史，將只能成爲可望而不可及的美好願望，更不用說揭示漢語詞匯發展的規律了！比較而言，人們對第三個問題的認識則日趨清楚。近20年來，研究者在不斷發掘口語性強的研究資料的同時，也十分注意鑒別原有研究資料的口語性特征，這些都是在人們對第三個問題有了清醒的認識後所採取的行動。

上个世紀80年代開始，利用漢譯佛經文獻進行漢語史特別是詞匯史研究，是人們注重文獻語言是否能真實反映實際口語這個至關重要的問題后采取的最為引人注目的行動。時過20多年以后，再來回顧這段學術發展歷史，我們深深感到，佛經文獻在漢語詞匯史研究中所起的積極作用是顯而易見的。通過對佛經文獻的研究，我們所取得的突出成果是把漢語白話產生的源頭的時代向前推了數百年；不僅如此，由于佛經文獻的印証，我們還得以探明漢語詞匯雙音化進程中的一些特殊的推動力；我們還凭借佛經文獻的大量文例糾正了難以計數的以往人們對古代詞匯的誤釋。当然，在取得丰碩成果的同時，我們也應該清醒地認識到，在利用這一類特殊漢語文獻的時候，還存在着一些尚未引起足夠重視的問題。主要表現在三个方面：一是佛經文獻詞匯的研究与本土文獻結合得還不够緊密；二是對於佛經文獻本身的詞匯特質強調得不够，以至于把佛經特有的詞匯現象簡單地判定為漢語詞匯的普遍現象；三是有的研究過分夸大了佛經文獻在漢語詞匯發展史中的作用。上列三個問題的核心其實就在于以往的佛經詞匯研究与漢語詞匯史研究之間還存在着或多或少的游离現象，換言之，人們還沒有從根本上把佛經詞匯的研究納入詞匯史研究的架构之中。要從根本上解決這個問題，我們以為當務之急是多從佛經文獻与本土文獻比較的角度入手從事佛經詞匯研究。把握住這個切入点，我們就可以較為順利地解決后面兩個問題：即能較好地辨別哪些些是佛經詞匯特有現象，哪些是漢語詞匯的一般現象；由此我們也能對佛經文獻中所表現出來的詞匯現象在漢語史中所起的作用給予恰如其分的評價。

## 二 通過比較研究糾正誤釋

正確理解歷代文獻中所有詞匯的具体詞義，是漢語詞匯史研究的基础。對於漢語詞匯史研究來說，這雖然是最不起眼的基础工作，而且代有人為之，

但是，我們姑且不論前人工作中遺留的誤釋，僅就當前的社會背景而言，也需要我們更加勤奮地從事這項基礎工作。可以預見，在將來很長一段時間里，能夠順利閱讀古書的人數將比以前大大減少，與此相應，真正從事漢語史研究的人數也會很少。隨着人們對古代文獻的隔膜越來越深，需要我們解釋的古代漢語詞匯會越來越多。因此，不斷糾正前人和今人對古代文獻中漢語詞匯的誤釋是漢語詞匯史研究者義不容辭的職責。這項工作對於漢語詞匯史的研究有着不可忽視的重要意義。

### (一) 儿客

“儿客”是個稱謂一類的詞，在本文獻中較為少見。通行辭書如《漢語大詞典》、《中文大詞典》等，都據孤例立目，並一律釋之為“幼奴”，所引文例如下：

(1) (公沙) 穆到官……乃上沒(劉) 敞所侵官民田地，廢其庶子，還立嫡嗣。其蒼頭儿客犯法，皆收考之。(《后漢書·方術傳》)

從范書原文看，“儿客”與“蒼頭”并舉，應是同類；既已并出，總又該有點不同。辭書編撰者或許正是出于這種考慮，才把“儿客”釋為“幼奴”，以與“蒼頭”相區別。

在文獻不足征的情況下，要給一個類似專名的詞作出較為正確的解釋，委實有些勉為其難。以下先舉東漢佛經文獻為例：

(2) 若賢者家中居法，行侵四家得歡喜。何等為四？一者父母妻子，二者儿客奴婢，三者知識、親屬、交友，四者王、天王、鬼神、沙門、婆羅門。(安世高譯《七處三觀經》，2/877)

(3) 以在於彼，即有父母愛，兄弟愛，姊妹愛，婦愛，子愛，舍宅愛，財產愛，儿客愛，所有愛，不厭財求之愛，是故謂為家也。(安玄譯《法鏡經》，12/17)

(4) 是以父母、妻子、奴婢、儿客，是非我之又有，我亦不是有，亦我是有，我不應是有。(同上，12/18)

三例中有兩例“儿客”与“奴婢”對舉，“儿客”当是称男性奴仆。在這里我們看不出“儿”表示“幼童”義，“幼奴”之釋值得怀疑。再看下例：

(5) 父母、知識、臣下、昆弟、親屬爲已敬之，奴客、侍者瞻視調均，亦以教化，斯殊法亦以受重任，是謂衆生重任也。（《法鏡經》，12/16）

就語境而言，這例与例（3）、例（4）大致相仿，而且同出一經。“奴客”即“儿客”，“侍者”即“奴婢”。“儿客”而可称为“奴客”，証明此處的“儿”決不是幼童之義。類似的文例在本土文獻中也能見到。例如：

(6) 太傅汝南陳蕃仲舉去光祿勳，還到臨穎巨陵亭，從者擊亭卒數下。亭長閉門收其諸生、人客，皆厭毒痛。欲夏收蕃，蕃曰：“我，故大臣。有罪，州郡尚当先請。今約敕儿客无素，幸皆坐之。何謂乃欲相及？”（應劭《風俗通義》卷下）

上例中先云“從者”，次云“人客”，后云“儿客”，三者詞形雖然不同，而詞義則一。這也再次証明此詞中的“儿”不會是“幼童”之義。其實，“儿”作爲下等人之称，古書中常見。例如：

(7) 袁盎自其爲吳相時，有從史嘗盜愛盎侍儿，盎知之，弗泄，遇之如故。人有告從史，言“君知爾与侍者通”，乃亡歸。（《史記·袁盎傳》）

(8) 今貧民菜食不厭，衣又穿空，父子夫婦不能相保，誠可爲酸鼻。陛下不救，將安所歸命乎？奈何獨養外親与幸臣董賢，多賞賜以大万數，使奴從賓客漿酒霍肉，蒼頭廬儿皆用致富！（《漢書·鮑宣傳》載宣諫文）

“儿”指称下等人，男女不限。例（8）中的“蒼頭廬儿”，顏師古《漢書注》引孟康釋說：“漢名奴爲蒼頭，非純黑，以別于良人也。諸給殿中者所居爲廬，蒼頭侍從因呼爲廬儿。”由此看來，“蒼頭儿客”之称前有所承，“儿客”或許就是合“廬儿”及“奴從賓客”而成。

“侍儿”、“廬儿”之類的“儿”不是詞尾，王力先生在《漢語史稿》中早有論述：這類“儿”字雖不用本義，但是表示旧社會所謂下等人或不道德的人，也不算詞尾。<sup>1)</sup> 既然是實義語素，构詞時所處的前后位置應是自由的。“儿客”、“廬儿”

1) 見中華書局1980年新一版《漢語史稿》第227頁。

之“儿”当无二致。男奴可称为“儿客”，女奴也可称为“儿婢”。例如：

- (9) 桂陽太守李叔堅少時爲從事。在家，狗人立行，家言当殺之。叔堅云：“犬馬喻君子，狗見人行效之，何傷？”叔堅見縣令還，解冠榻上，狗戴持走，家大驚。時夏云：“誤觸冠，冠纓挂著之耳。”狗于灶前蓄火，家益怔忡。夏云：“儿婢皆在田中，狗助蓄火，幸可不煩鄰里，此有何惡？”（《風俗通義》卷下）<sup>2)</sup>

“儿”也可作單音詞用，是表示卑賤義的自我謙稱。例如：

- (10) (李) 汾開門而看之，見一女端正无比，惟覺口帶高緇黑色。汾問：“娘子莫是神仙乎？”女對曰：“非也。儿是此山中張家女。”（稗海本《搜神記》卷七）

這種用法的“儿”，在唐代文獻中多用“奴”，男女不限，蔣禮鴻先生《敦煌變文字義通釋》論之詳明。可見，“儿”、“奴”在這種場合詞義也相通。

李維琦先生的《佛經釋詞》根據衆多漢譯佛經用例，認爲“婢女又有女奴、女仆兩義，有做粗活或做侍應等輕活的區別。從佛經看，‘青衣’是從事重勞動的女奴。”其論很有啓發性。男奴似乎也有這種區別。統言之，“蒼頭”與“儿客”都是奴仆；析言之，“蒼頭”與“青衣”爲同類，地位最下，“儿客”與“侍婢”爲一類，地位相對高些，是主人的貼身侍應。所以，“儿客”也可稱爲“儿從”。例如：

- (11) 何等爲多与？当如上頭說，亦從父母愛敬難，兄弟亦敬難，妻子亦敬難，儿從、奴婢亦敬難，知識、邊人亦敬難，五種親屬皆敬難。是比丘從多与，福自手与得。（安世高譯《七處三觀經》，2/878）

例中“儿從”與“奴婢”對文，與“儿客”同義。

以上的論述說明：辭書對“儿客”的解釋雖然已經盡力，但終因文獻不足征而導致誤釋。在這個詞中“儿”不是“幼童”之義，当與“奴”同義。有鑒于此，我們對辭書中另一詞的釋義也抱懷疑態度：

- (12) 閻顯兄弟悉伏誅，瑗坐被斥。門生蘇祇具知瑗謀，欲上書言狀，瑗聞而遽止之。時陳禪爲司隸校尉，召瑗曰：“第听祇上書，禪請爲之

2) 干宝《搜神記》卷7也有此事的記載，文字略有異同，“儿婢”一詞仍見袋用。

証。”瑗曰：“此譬犹儿妾屏語耳，愿使君勿妄出口。”（《后漢書·崔瑗傳》）

“儿客”、“儿妾”兩詞同出于《后漢書》，而且辭書都是依据孤例立目。釋“儿客”為“幼奴”不可信，釋“儿妾”作“婦孺”或“對兒童和婦女蔑稱”，恐怕也不可取。

## （二）𣎵

《孔雀東南飛》是我國文學史中膾炙人口的樂府詩歌名作，語言通俗清新，不過，其中有的詞語的解釋，在不斷發現了新材料的今天，就有了修正必要。下例中的“𣎵”就是一個很好的例子：

（1）下馬入車中，低頭共耳語：“誓不相隔卿！且暫還家去，吾今且赴府。不久當還歸，誓天不相負。”新婦謂府吏：“感君區區懷。君既若見𣎵，不久望君來。”（《孔雀東南飛》）

句中的“𣎵”，舊來無釋。《兩漢文學史參考資料》的解釋是：“‘𣎵’作‘記’解。此二句言‘既然蒙你永遠記着我，過不多久就希望你來接我’。”<sup>3)</sup> 這種解釋粗看起來并无不妥，但稍加考察，我們便不難看出其中的問題。這種解釋很容易讓讀者誤認為是詩歌主人公久別重逢以後所說的話。他們還未分別，何來“蒙你永遠記着我”之語？這個解釋顯然還有商榷的余地。其實，此處的“𣎵”應當解釋為“愛重”<sup>4)</sup>，這是“𣎵”在漢魏六朝時的一個新義，以往不知，故致誤解。類似的文例在當時并不少見。例如：

（2）爾時大王報仙人言：“聞君有女，欲求婚姻。”爾時仙人報大王言：“貧身有此一女，稚小無知，未有所識。少小以來住此深山，未閑人事，服草食果，王今云何乃欲顧𣎵？”（失譯附漢𣎵《大方便佛報恩經》，3/139）

（3）劉琮善彈琴，忽得病。許遜曰：“近見蔣家女鬼相𣎵，在山石間專使彈

3) 見中華書局1962年版《兩漢文學史參考資料》第550頁。

4) 王繼如先生在《中古白話語詞釋義獻疑》（見《文史》第42輯）一文中也對此詞作了解釋，他認為“𣎵”為“休恤、顧念”義，可以參考。我們在文中轉用了該文的部分用例，謹致謝意。



琴作樂，恐欲致災也。”琮曰：“吾常夢見女子將我宴戲，恐必不免。”  
遜笑曰：“蔣姑相愛重，恐不能相放耳。已爲誅之，今去當無患也。”琮  
漸差。（《太平御覽》卷577引《幽明錄》）

- (4) 神女手執一玉指環，謂曰：“此妾常服玩，未曾離手，今永別，寧不  
相遺？愿郎穿指，慎勿忘心。”總曰：“幸見顧衆，感恨徒深，執此懷  
中，終身是寶。”（《太平廣記》卷296“蕭總”條）
- (5) 伯禽因謁（蔡侍郎）廟，顧見廟中神女數人，中有美麗者，因戲言：  
“娶婦得如此，足矣。”遂瀝酒祝語之……明日，（蔡侍郎）又來，傍  
人并不見。伯禽迎于門庭，言叙云：“幸蒙見衆，得事高門。”  
（《太平廣記》卷305“李伯禽”條）

例（5）的“見衆”與例（1）義相同。例（2）、例（4）的“顧衆”是同義  
詞，詞義均爲“愛重”。例（3）后文中的“相愛重”正可用來作“相衆”的注脚。根  
據我們所掌握的語言材料看，“衆”盡管可以隨文釋爲“愛重”，但它的基本詞義  
應是“看重、敬重”，這個詞義由“衆”的“省察”義引申而來，漢魏以后其例習見。  
例如：

- (6) 居無幾何，家果失火，鄉聚里中人哀而救之，火幸息。于是殺牛置  
酒，燔發灼爛者在上行，余各用功次坐，而反不衆言曲突者。向使主  
人听客之言，不費牛酒，終無火患。（劉向《說苑·權謀》）
- (7) 不知用魔威神故，是彼菩薩摩訶薩以自謂審然，便自貢高，輕易人，  
行笑人，無所衆。（支婁迦讖譯《道行般若經》，8/460）
- (8) 是輩，須菩提，持不成，是菩薩摩訶薩當覺知魔爲。舍善知識去，亦  
不與善知識語，亦不與善知識從事，亦不衆善知識。（同上，8/460）
- (9) 璋夏遣別駕張松詣曹公，曹公時已定荊州，走先主，不存衆松，松以  
此怨。（《三國志·蜀書·劉璋傳》）
- (10) 蒼蒼椅桐樹，寄生于南岳……班匠不我顧，牙曠不我衆。（《文  
選》卷24，司馬彪《贈山濤》詩）

例（6）說的是“曲突徙薪”的故事，“不衆言曲突者”就是“不看重、敬重說曲突的那個

人”的意思。例 (7) 的“无所泉”，在三國支謙所譯《大明度經》（《道行般若經》的同本異譯）中變譯為“无所敬泉”，(8/498) “泉”的“看重、敬重”之義更為明顯。例

(8) “不泉善知識”意為“瞧不起、不敬重善知識”。例 (9) ，吳金華先生《三國志校詁》說：“存泉，指以禮相待。如下文注引《漢晉春秋》：‘張松見曹公，曹公方自矜伐，不存泉松。’其中‘存泉’二字，《華陽國志》作‘存禮’，可以互參。”<sup>5)</sup> 因此，“存泉”也是“看重、敬重”之義。例 (10) “顧”與“泉”同義變文，都是“看重”義。

上舉文例清楚地告訴我們，在西漢時期“泉”就產生了“看重、敬重”義，魏晉時期此義施於男女婚姻之事，又進一步引申出“愛重”義。《孔雀東南飛》中的“泉”就是在這種語言背景下獲得此義的，不明白“泉”字詞義的新發展，就難免會出現誤釋。

### 三． 通過比較考察新詞新義

漢語詞匯的演變發展具體地說，是通過舊詞的不斷淘汰和新詞的不斷產生而實現的。因此，研究一個時代所產生的新詞新義是漢語詞匯史研究的重要組成部分。由於佛經文獻的特殊性，與同期本土文獻相比，譯經中常常較早、較集中地反映了實際語言中新詞新義的產生和使用情況。當然，本土文獻中對一個時代的新詞新義也並不是全無反映，只是與佛經文獻比較相對零散和滯後一些。但是，佛經文獻畢竟是翻譯外來文化的文獻，其中不可避免會受到原典語言的影響，尤其是早期的譯作更是這樣。所以，對佛經中的所謂新詞新義，最終還得得到漢語本土文獻的驗證。這樣得出的結論才更有可信性和科學性。

5) 見江蘇古籍出版社1990年版《三國志校詁》第183頁。

(一) 臥出

“臥出”表示“睡着、熟睡”義，習見于早期漢譯佛經文獻中。現行辭書都未收錄此詞，而在漢語詞匯史角度觀察，這也是漢魏時期語言中出現的一個新詞。

以下先揭舉佛經中的用例：

- (1) 人臥出時，意离身在地因緣，何以故不死？四事合持未散故。（安世高譯《阿含口解十二因緣經》，25/54）
- (2) 時菩薩臥出，天人于夢中語言：“汝常求索大法。”覺起即行求索，了不得。（支婁迦讖譯《道行般若經》，8/470）
- (3) 心者亦不可從愛可見，亦不可從瞋怒可見。若臥出，于夢可見其心。（支婁迦讖譯《阿闍世王經》，15/403）
- (4) 佛身力不可計，終无坐起、行步、臥出，隨世間習俗而入，示現如是。（支婁迦讖譯《內藏百寶經》，17/752）

在東漢以后的佛經文獻中也見沿用。例如：

- (5) 時■士臥出，天人于夢中告曰：“若求大法。”（三國吳·支謙譯《大明度經》，8/503）
- (6) 妾殊怀怨，与相為奸，謀除太子。伺王臥出，以蜡印詐為書。（三國吳·康僧會譯《六度集經》，3/18）
- (7) 時有人行出，入大空澤中，不得飲食，飢渴而臥出，便于夢中得香甜美食飲。（晉·竺法護譯舊題支婁迦讖譯《般舟三昧經》，13/905）
- (8) 菩薩夏有四事，疾得是三昧……二者不得臥出三月，如指相彈頃。（同上，13/906）
- (9) 自守節度，如法住，所有趣足而已，經行不得懈，不得臥出。（同上，13/909）
- (10) 当精進，弃于睡眠，不得臥出。（同上，13/910）

佛經文獻中的用例遠不止上舉10例，可見其習用程度。由于通行辭書未收此詞，所以也較易引起誤解，大正藏圈点者就把上舉例（7）中的“臥出”点裂。

譯師們如此喜歡使用“臥出”這個詞，不僅說明這個詞在當時的語言中是個常用詞，還有其深層原因。吳新江《〈六度集經〉詞語考釋》說：“‘臥出’可能是個動補結構的合成詞。‘出’這一語素用以表示動作的完成，大約因為人睡着時猶如精神（靈魂）暫時離開了人的軀體，而佛家以為禪思時是精神另有所屬的，所以人入睡的時候跟靈魂出竅有着相似之處。”<sup>6)</sup>用本文所舉例（1）驗之，可知這個推斷大致成立，“臥出”確實是個動補結構的合成詞。在佛家看來，人的軀體是靈魂的暫時寄寓之所，因此，人在睡着的時候靈魂暫時離開軀體，那是再自然不過的事，這也正是佛家神不滅思想的一種具體反映。<sup>7)</sup>由此觀之，“臥出”一詞的成詞理據正好與佛家思想相吻合，這就難怪譯師們喜歡用這個詞了。

“臥出”的成詞理據與佛家思想如此合拍，很容易使我們產生錯誤的聯想：認為這是個佛家專用詞，是譯師專為譯經而造的新詞。但事實並非如此，“臥出”雖然少見於本土文獻，可它確實是個“土生土長”的漢語詞。汪維輝先生示例如下：

- (11) 死時忽如臥出者，猶果物谷實，久老則自墮矣。（《全后漢文》卷14桓譚《新論·祛蔽》）
- (12) 臥出而風吹之，血凝于膚者為痺，凝于脈者為泣，凝于足者為厥。（《素問》卷3《五藏生成篇》）
- (13) 黃帝問于伯高曰：“夫邪氣之客人也，或令人目不瞑、不臥出者，何氣使然？”（《靈樞經》卷10《邪客》）

例中的“臥出”都是睡者、熟睡之義，把前舉例（1）與例（11）比較，我們可以發現兩例在詞義和使用語境方面如出一轍。桓譚為東漢初光武帝時人，<sup>8)</sup>史載那時佛教尚未傳入中土，至於譯經更是子虛烏有之事，桓譚使用“臥出”這個詞顯然不會是受佛教用語影響的結果。由此可見，“臥出”這個詞在安世高之前一百多年業已存在於漢語詞匯之中，它可能是個口頭流傳甚廣的俗語詞，這也許是譯師們喜用此詞的另一個原因。

6) 見吳新江1991年碩士學位論文《〈六度集經〉詞語考釋》（未刊）。

7) 神不滅思想不只佛家有，中國其實也早已流行，范縝的傳世名著《神滅論》就是很好的反証。“臥出”一詞的產生說明當時的民間神不滅思想根深蒂固，而這種思想正好與佛家思想相通。

8) 《靈樞經》、《素問》的成書年代不明，一般認為不會晚於東漢前期。

(二) 适

在東漢語言中，“适”常常用在否定詞前，表示完全的否定。在這種場合，它的用法相當於“了”，是當時的一種新生義。這種用法的“适”多見一佛經文獻。

舉例如下：

- (1) 若有菩薩行般若波羅蜜時，当作是隨，当作是念，当作是視，去离詔諛，去离貢高，去离强梁，去离非法，去离自用，去离財富，去离僥倖，去离世事，弃身不惜壽命，适无所慕，但念佛所行事安隱。菩薩行能如是者，得佛不久。（支婁迦讖譯《道行般若經》卷九，8/470）
- (2) 爾時曇无竭菩薩持深經好語語薩陀波倫菩薩及五百女人言：“多賀來到，得无疲倦？他所勅使、所欲得者，莫自疑難。我是度人之師，适无所愛惜。”（同上，8/473）
- (3) 譬如幻師化作象本无所有，般若波羅蜜亦本无所有如是；譬如虚空适无所住，般若波羅蜜亦适无所住如是。（同上，8/475）
- (4) 譬如地，一切人隨其所种，其地亦不置人也，如是發意，菩薩自致乃成佛，饒益十方人，亦无所置也。（支婁迦讖譯《遺日摩尼宝經》，12/190）
- (5) 如是无有能過者，离我所想、自我及是我所，都无有是也。信于空及佛法，行不沾污于世，不著于世間，從冥入明，适无所因。（同上，12/193）
- (6) 菩薩清淨行禪波羅蜜，凡有三十二事。何謂三十二事？……九者适无所著，是為淨。（支婁迦讖譯《佉真陀羅所問如來三昧經》卷中，15/357）

上舉6例“适无”全是“都无”之義。例（5）“适无”、“都无”錯出，詞義猶為明顯。9）“适”也可以用在否定副詞“不”之前。例如：

- (7) 心一反念，佛悉在前立，一切适不冥愿，适无所生處，十方不可計佛刹悉見。（支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷中，15/904）

9) 胡敕瑞《〈論衡〉与東漢佛典詞語比較研究》認為這類“适”都應理解為“應當”。（第189頁）這種解釋不能解釋佛經中的所有用例，所以我們仍然堅持原來看法。

(8) 不愛身，亦不愛命，不樂于五道，悉曉了人于法、于佛法中，是故爲戒。适不在中邊止也，中邊不著，不著不縛，譬空中風，是爲持戒名及种无所止也。（支婁迦讖譯《遺日摩尼寶經》，12/193）

偶或“适”也可以通作“敵”。例如：

(9) 般若波羅蜜无有行，故般若波羅蜜敌无所愛，敌无所憎。（支婁迦讖譯《道行般若經》卷8，8/466）

以上所舉文例都出自支婁迦讖譯經，東漢其他人的譯經中未見其例。但在后世的譯經中則可見沿用。例如：

(10) 諸經法淨，适无所因，佛所爲變化无极。（三國吳·支謙譯《大明度經》卷5，8/503）

(11) 我是度人之師，适无所愛惜。（同上，8/505）

《大明度經》是《道行般若經》的同本異譯，譯文可能受到前譯的影響。

類似的用例在本土文獻中雖然難覓其例，但本土文獻却可以告訴我們這個詞義產生的情況。根據我們的考察，“适”的“都”義的產生，與“齊”、“均（鈞）”等詞有着密切的聯繫。有下列例爲証：

(12) 夫稟氣等，則怀性鈞；怀性鈞，則形体同；形体同，則丑好齊；丑好齊，則夭壽适。（東漢·王符《論衡·齊世篇》）

(13) 且歲、月審食，犹人口腹之飢必食也；且爲已、酉地厭勝之故，畏一金刀，惧一死炭，豈閉口不敢食哉？如實畏惧，宜如其數。五行相勝，物氣鈞适。（同上，《調時篇》）

上舉兩例說明，東漢時期“等”、“同”、“齊”、“均（鈞）”、“适”義同，都有“等同”義。東漢“适等”一詞常見，爲同義複詞，就是“均等”、“齊等”之義。例如：

(14) 文章多少，擬其大數，不必适等。（東漢·趙岐《〈孟子〉叙篇》）

(15) 賢者当莫者，亦莫不著。雖不著、莫不著，是爲泥洹。禁戒不在死生，亦不在泥洹；智黠适等，度脫見黠，亦不在死生，亦不在泥洹。

（支婁迦讖譯《遺日摩尼寶經》，12/193）

(16) 作百种味飯具，用佛故，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及諸貧、

乞丐者，其飯适等。（支婁迦識譯《道行般若經》卷下，13/914）

（17）其意已力，无所不曉，于好于丑，其心适等。（支婁迦識譯《佉真陀羅所問如來三昧經》卷下，15/361）

由于“适”与“齊”、“均”義同，因此也就逐漸沾染上了這兩個詞的副詞義“都”。例如：

（18）《春秋》十二公，犹《尚書》之百篇，百篇无所法，十二公安得法？說《春秋》者曰：“二百四十二年，人道浹，王道備，善善惡惡，撥亂世，反諸正，莫近于《春秋》。”若此者，人道、王道适具足也。（《論衡·正說篇》）

例中的“适”即是副詞“都”之義，這是目前見到的最早用例，它不必附着在否定詞之前。

由于漢語中這類副詞原來就很發達，而且“适无”在表義方面也不如“了无”來得簡截明了。這種先天不足，使得這一詞義最終沒有被人們廣泛接受。也由于這個緣故，“适”的這個詞義在本土文獻中較少出現而沒有受到人們的注意，通行辭書均不收立此義。沒有佛經文獻，則此義難明。

#### 四． 通過比較考察詞源

無論是對於漢語詞匯史研究還是傳統的訓詁研究，詞源研究都有着十分重要的地位。盡可能多地了解和描寫漢語具體詞匯詞義的產生、發展、衰亡的過程，是漢語詞匯史研究的不可或缺的基础，這樣的基础研究做得越扎實，在此基础上勾勒出來的詞匯史也就越具有可信性和科學性；同樣，傳統的訓詁研究也歷來注重詞義來源的考察，因為僅靠羅列例句、歸納詞義的訓詁方法往往是不可靠的，注重考察詞義的來源并結合文獻例証，常常可以避免釋義過程中加進過多的主觀臆測成分，從而使釋義更貼近于當時的語言事實。所以無論從哪個方面看，考察詞源都有十分重要的意義。

東漢佛經文獻可以為漢語詞匯源流的探求提供彌足珍貴的語料，而另一方面，有的在東漢佛經文獻中首見的詞語的求源也依賴于本土文獻。類似的文例在上兩節的論述中其實都已有所涉及，下文將舉更有代表性的例子加以說明。

### (一) 要

“要”在中古漢語中可用作助動詞，表示“應當”、“必須”義；也可用作副詞，表示“終究”、“一定”之義。對於這兩種詞義之間的關係，時下有這樣的看法：“‘要’表示‘一定’、‘終究’之義，實為‘應當’、‘應該’、‘必須’之義的引申，從‘必須’到‘一定’，其引申脈絡甚明。”<sup>10</sup> 在人們對佛經文獻還不够熟悉時，得出這樣的結論似乎合理而可信。但根據我們的考察，這兩種詞義之間恐怕并无引申和被引申關係，“要”的“終究”義的獲得當別有所源。認識上產生這種分歧，主要與是否注意到中古時期“要”的一種新義有關。

“要”在中古漢語中有“終末”、“末了”義，屬於名詞類。這種新義目前仍未引起人們的注意，而此義正是“要”的副詞義“終究”產生的基礎和前提。其例至遲可見于東漢佛經文獻：

- (1) 聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。是時賢者舍利弗請比丘說法，上頭亦善，中央亦善，要亦善。（安世高譯《普法義經》，1/922）
- (2) 上頭所說，賢者聽說法，上亦善，中亦善，要亦善。（同上，1/924）
- (3) 是間比丘一人但說經，上亦說善，中亦說善，要亦說善。（安世高譯《七處三觀經》，2/877）
- (4) 佛說无所生、无所滅，是為要亦无所不得、亦无所失，隨世間習俗而入，示現如是。（支婁迦讖譯《內藏百寶經》，17/753）

上舉4例“要”都是名詞，在句中表示“終末”、“末了”之義，尤其是前3例“要”與“上”、“中”對舉，詞義更為顯豁。在這樣的語境中，“要”通常可以被“竟”等同義詞替換。例如：

10) 見吉林教育出版社1994年版《中古虛詞語法例釋》第578頁。



(5) 是時賢者舍利曰：“請諸比丘听說法，上亦好，中亦好，竟亦好。”

(安世高譯《長阿含十報法經》，1/233)

(6) 佛便告如是：“比丘听当爲說法，上起亦利，中起亦利，遍竟亦利。”

(安世高譯《漏分布經》，1/851)

由于“要”、“竟”同義，因此，有時兩詞也可以同義連文。例如

(7) 所上說學者听說法，上說亦淨，中說亦淨，已竟要說亦淨。(安世高

譯《長阿含十報法經》，1/241)

上舉數例可以證明，“要”在東漢末期的口語中確實已有名詞類的“終末”、“未了”之義，而這種詞義在現今的辭書中還未有所反映。

從文獻材料來看，“要”的這種名詞義的獲得，恐怕与它的“總括”、“總結”類動詞義有關。請看下例：

(8) 《易》之爲書也，原始要終以爲質也。(《周易·系辭下》)

(9) 世言苟君者，通塞或過矣。常以爲中賢以下，道无求備，智算有所研疏，原始未必要末，期理之不可全詰者也。(《后漢書·荀彧傳》)

(10) 夫諡以表行，廟以存容，皆于既歿然后著焉。所以原始要終，以示百世者也。(《宋書·禮志三》)

(11) 然睿旨存亡幽隱，經文婉約，丘明同時，實得微言，乃原始要終，創爲傳体。(劉勰《文心雕龍·史傳》)

上舉例(8)的“原始要終”，孔穎達疏說：“原窮其事之初始，‘乾，初九，潛龍勿用’，是原始也；又要會其事之終末，若‘上九，亢龍有悔’，是要終也。”可見，“原始”、“要終(末)”都是動賓結構，“要”孔穎達釋爲“要會”，其實就是“總括”、“總結”之義。<sup>11)</sup> 有趣的是，“原始”、“要終”后來都凝固成詞了，“原始”表“初始”、“最初”之義，至今仍活躍在口語中；“要終”表示“終末”、“未了”之義，但沒有沿用至今而中途“夭折”了。例如：

(12) 含灵万品，既非計牒所窮，物物稟生，豈伊積塵能計？莫不起乎无

11) 《周禮·天官·小宰》：“以官府之八成經邦治……八曰听出入以要會。”鄭玄引鄭衆說注：“要會，謂計最之。”計最就是“總計”、“合計”之義。

理，而致乎无生者也。雖要終有地，而原始莫聞。（《全梁文》卷30沈約《佛記序》）

与前4例不同的是，作為動賓結構的“要終”，它在這例中沒有再處在謂語的位置上，而是充當句子的主語成分，表示“終末”義。類似的文例可以視為“要終”凝固成詞的轉變樞紐，如果再進一步，它就完全成詞了。下例即是如此：

(13) 然后率之以仁義，鼓之以威武，超大江而跨黃河，撫九州而夏旧土，則戀本之志乃速申于当年，在始暫勤，要終所以能易。（《宋書·武帝紀中》）

(14) 初，僧儒与樂安任昉遇竟陵王西邸，以文學友會，及是將之縣，昉贈詩，其略曰：“惟子見知，惟余知子。觀行視言，要終犹始。”（《梁書·王僧儒傳》）

例中“要終”已經擺脫“原始”而与“在始”、“始”對舉，說明它已可以穩定地表示“終末”、“末了”之義，已是个完完全全的合成詞。

由于“要”用作動詞表示“總括”、“總結”之義，這一動作行為往往含有終結性；又由于“要終”經常連用，后來又凝固成詞。兩方面的原因，使得“要”引申出或沾染上了“終末”、“末了”義。早期的佛經文獻證明，此義在東漢末期就已存在于口語之中。

“要”有了名詞義“終末”作為基礎，只要稍稍引申虛化，就可以產生副詞義“終究”。刺舉兩例于下：

(15) 是人從何來？当夏往至何許？是要当云何？（安世高譯《一切流攝守因經》，1/813）

(16) 菩薩獨行，趣畢波羅樹。自發愿言：“坐彼樹下，我道不成，要終不起！”（劉宋·求那跋陀羅譯《過去現在因果經》，3/639）

例中“要当”是“終將”義，此例表明至遲在東漢“要”就有了這種副詞義；“要終”是“終究”義，把它与前舉例（13）（14）對照，則它的副詞義由名詞義引申虛化而來的痕迹尤其清晰可辨。

總之，由于目前尚未注意到中古漢語中“要”的名詞義“終末”、“末了”，從而使

得它的副詞義“終究”難尋其源，以至于誤以為是“應該”、“應當”、“必須”之義的引申。

## (二) 光飾

始見于東漢佛經文獻的“光飾”，在本土文獻中例不多見。《漢語大詞典》雖已立目，但僅舉一條書証。其文如下：

- (1) 張先生所謂上不事天子，下不友諸侯者也。此豈版謁所可光飾哉！  
(《三國志·魏書·張旉傳》)

《漢語大詞典》把例中的“光飾”解釋為“輝映裝点”，似將“光”、“飾”視為并列的動詞。我們認為“光飾”已經凝固成詞，表示“修飾、裝飾”之義。<sup>12)</sup> 僅僅一條文例還不足以說明問題，以下請更廣其例：

- (2) 王問憂陀：“吾子行觀，幢麾羽懿以為光飾，今者幟幟夏有何物？”  
(曇果、康孟詳譯《中本起經》，4/154)
- (3) 城中街巷盡豎幢幡，其所修治，光飾盡宜。(同上，4/155)
- (4) 時父王飯佛及比丘僧，嚴飾幢幡，極世之珍，城內整頓，煒煒煌煌，時有梵志清德高，從諸弟子因事入城，顧問眾人：“有何異節，光飾乃爾！”(同上，4/163)
- (5) 諸王追是后共至其國，感其信誓，蒙得濟命，各不肯還于本國，遂便住止此國。于此國王各為立一舍，雕文刻鏤、光飾嚴整法國王，飲食服御与王无异。(失譯旧題支婁迦讖《雜譬喻經》，4/504)
- (6) 時王出戲，道過一大樹，樹花茂好，欲取二夫人身上以為光飾。(同上，4/504)
- (7) 圣主出時，四兵具足，羽儀導從，布滿左右；都人士女，麗服光飾。  
(《梁書·諸夷傳》)

上舉數例“光飾”或作謂語，或作賓語，說明它已凝固成詞，不宜再拆開解

12) 朱慶之先生《佛典與中古漢語詞匯研究》(台北文津出版社1992年版)一書中也作出了類似的解釋(第65頁)，可參閱。

釋。《三國志》之例与此相同，《漢語大詞典》之釋不妥。即使是從成詞的理据來分析，《漢語大詞典》將“光”釋為“輝映”也值得商榷。這儿的“光”意義已有所變化，是“華麗”之義。此義在魏晉南北朝文獻中屢見不鮮。例如：

- (8) 光歧儼其偕列，双鳳嘈以和鳴。（《文選》卷18潘岳《笙賦》）
- (9) 煌煌灵芝質，光麗何猗猗。華艷當時顯，嘉异表神奇。（干宝《搜神記》卷16“盧充”條）
- (10) 吾与子伯素不相若，向見其子容服甚光，舉措有适。（《后漢書·列女傳》“王霸妻”）

上舉例（8）李善注說：“光，華飾也。”事實上，就其初始義來說，“光飾”也就是“華飾”，它們同屬偏正結構，而非并列結構。正因為如此，“光飾”也可說成“光麗庄（裝）飾”。例如：

- (11) 太子若出，当令乘馬使得四望見諸人民光麗庄飾。（劉宋·求那跋陀羅譯《過去現在因果經》，3/631）

這里的“光麗庄飾”其實就是“光飾”的松散形式，足証“光飾”應是個偏正結構的詞。

“光飾”雖然首見于佛經文獻，但它不見得就是譯師們始造的新詞，更不能認為後來本土文獻中的用例都是受佛經文獻語言影響的結果。從現有的文獻材料看，“光飾”一詞的產生條件遠在譯經之前就已具備。請看下例：

- (12) 君子不可以不學，見人不可以不飾。不飾无貌，无貌不敬，不敬无礼，无礼不立。夫遠而有光者，飾也；近而逾明者，學也。（《大戴禮記·勸學》）<sup>13)</sup>

例中之“光”是“飾”的結果，是個形容詞。我們雖不能說它已是“華麗”義，但起碼可以說它已經含有這種意思。重要的是，西漢時期“光”、“飾”在語義上就有了如此相應的聯系，實際上已完全具備了成詞的條件。東漢時期漢語詞匯双音化的步伐明顯加快，加上《禮記》又是社會影響很大的儒家經典著作，在這樣的背景下，“光飾”能够凝固成詞有其必然性。因此，我們認為“光飾”能否成詞，從根本上說，与漢譯佛經無關，它是由漢語本身的發展規律決定的。這個詞首見于漢譯佛經文獻，只是說明這類文獻較早地反映了這個詞的發展情況。

13) 此例也見于《說苑·建本》、《孔子家語·致思》等，文字略有不同。

(三) 賜澌錕𦉳

“賜”有“盡”義，漢代揚雄的《方言》卷三已有記載：“扑、錕、澌，盡也。南楚凡物盡生者曰斤生，物空盡者曰錕。錕，賜也。錕、賜、斤、澌，皆盡也。”揚雄以“賜”釋“錕”，說明“賜”表“盡”義是當時的通語。不過這樣的文例在本土文獻中却不多見，王念孫《廣雅疏證》、錢繹《方言箋疏》都曾以《史記·李斯傳》、《文選》卷10潘岳《西征賦》之文揭舉其例。<sup>14)</sup>遺憾的是通行辭書都未能很好地吸收前人的研究成果，就連《漢語大詞典》也僅舉《西征賦》一例為証。因此，人們對這個詞的使用情況以及詞義的來源還知之甚少。

“賜”用作“盡”義，大概是個口語中流布甚廣的詞，因此，它多見於漢譯佛經文獻中，可以用作動詞、形容詞、副詞等。以下就此詞在句中充任的不同句法成分結合本土文獻分類舉例。

1.“賜”在句中充當謂語成分。例如：

- (1) 臣賜二族，使崇匈奴，過足。（賈宜《新書·匈奴》）<sup>15)</sup>
- (2) 夫所謂賢人者，必能安天下而治萬民，今身且不能利，將惡能治天下哉！故吾愿賜志廣欲，長享天下而無害，為之奈何？（《史記·李斯傳》）

2.“賜”與“皆”、“悉”等相類，用以說明主語的範圍，在句中充當狀語成分。

例如：

- (3) 諸闍叉鬼神……諸人、諸非人，都盧賜來到是間，問訊法師，听受般若波羅蜜。（支婁迦讖譯《道行般若經》，8/435）
- (4) 寔以好語與共語，弟子悉當厭，已心不寔樂，稍稍賜還。（同上，8/448）
- (5) “今是城郭火起，用我故，悉當滅，悉當消，悉當去，不寔現。”佛言：“假令火賜滅已，賜消已，賜去已，知是，須菩提，菩薩摩訶薩受決已。（同上，8/459）”

14) 見上海古籍出版社1989年版《彙雅·廣雅·方言·釋名清疏四種合刊》第378頁、835頁。

15) 方向東先生《新書集解》（河海大學出版社1994年版）引章太炎釋說：“此賜亦即斯字，訓盡，言盡二族之財以崇匈奴也。‘過足’，謂甚足。”

(6) 須菩提白佛言：“諸佛悉贊嘆諸菩薩如是邪？”佛言：“不賜贊嘆。”  
(同上, 8/466)

例 (3) “都盧”、“賜”同義并列, 例 (4) “稍稍賜還”是“漸漸皆退轉”之義, 例 (5) (6) 均“悉”、“賜”同義互文, 義更明了。

3.“賜”充當補語成分。例如：

(7) 菩薩摩訶薩當知阿惟越致相, 諸惡悉除賜亦冥是, 須菩提, 阿惟越致相。  
(支婁迦讖譯《道行般若經》, 8/459)

(8) 是輩之人所作宿命悉自見, 宿命所作惡于是悉除賜, 從是以來斷經余殃悉盡。(同上)

兩例“除賜”都是“除盡”之義, 為動補結構。

4.“賜”在句中充當賓語成分。例如：

(9) 超長懷以遐念, 若循环之無賜。(《文選》卷10潘岳《西征賦》)

“賜”的這種用法較為特殊, 不屬於它的一般用法。這樣的文例不能反映“賜”用作“盡”義的典型特征, 因此, 嚴格說來這一例不宜作為辭書釋義的主要書証。

在東漢佛經中, 表示“盡”義的“賜”只見於支婁迦讖的譯經, 其他人的譯經中則未見其例。他們大多用另一個同義詞“蠲”字。例如：

(10) 佛口咒愿, 食已飽足, 飯不消蠲, 衆器飯具, 滿則如故。(支曜譯《成具光明定意經》, 15/452)

(11) 國民熾盛, 丰饒宁靜, 率皆賢行, 戒德相嗟, 欲貪三垢薄而蠲。  
(同上, 15/455)

(12) 佛問諸菩薩：“沙門當髡頭剃須時, 沙門頭發了盡蠲不？”諸菩薩言：“盡蠲。”(安世高原譯、高齊·那連提耶舍改譯《五十校計經》, 13/401)

(13) 菩薩坐禪棄我本罪, 譬如取樹叶一一滅之, 取實一一滅之, 便不冥生, 取枝一一滅之, 如是, 叶、實、枝滅, 盡了蠲, 但有根。(同上, 13/403)

上舉數例“蠖”義同“賜”，“消蠖”即是“消盡”，是個動補結構；16) “盡蠖”、“了蠖”為同義連文。17)

“蠖”字《說文解字》不收，宋本《玉篇》說：“蠖，息次切，死也，盡也，亦作澌。”由此可見，此字當是“澌”的后起區別字。“澌”在東漢佛經中也可以寫作“■”。例如：

(14) 譬如人死時有死相，為口不知味，耳中不聞聲，一切卷縮，脉頭、血肉  
■，頰車張，上頭掉，影无有明。（安世高譯《道地經》，15/233）18)

《說文解字》說：“澌，水索也。”也就是“水盡”之義。“澌”字大約產生于漢代，很可能是“斯”表“盡”義的區別字。這可從下例看出些端倪：

(15) 周公居東二年，則罪人斯得。（《尚書·金縢》）

(16) 王赫斯怒，爰整其旅。（《詩經·大雅·皇矣》）

(17) 宣孟與脯二胸，拜受而弗敢食也。問其故，對曰：“臣有老母，將以遺之。”宣孟曰：“斯食之，吾更與汝。”（《呂氏春秋·報更》）

(18) 孝昭幼冲，冢宰惟忠。燕、盖講張，實睿實聰，罪人斯得，邦家和同。  
（《漢書叙傳下》）

例(16) 鄭玄箋：“斯，盡也。”例(17) 高誘注說：“斯，猶盡也。”可見，早在先秦漢語中，“斯”即可用來表示“盡”義。鄭玄注《禮記·曲禮下》說：“死之言澌也。”《經典釋文》說：“澌也，本又作蠖，同音賜，盡也。”上舉《皇矣》例，《經典釋文》也說：“鄭音賜，盡也。”《廣韻》去聲五寘也將“賜”、“澌（蠖、賜）”通轄于“斯義切”之下。由此看來，在表示“盡”義時，“斯”、“賜”、“澌（蠖、■、賜）”音同義通，當語出一源。

16) 安世高譯《五陰譬喻經》：“目士見之觀察省察，即知非有虛无，速消歸盡……非真、非常、為苦、為空、為非身、為消盡。”(2/501) 比照此例，“消涼”為動補結構為明了。

17) 《中古漢語語詞例釋》說：“涼，減少，少。”又說：“‘消涼’是同義複詞……蓋先有減，后有盡；減少到頭，就成盡了。”(第352頁) 此釋重在隨文釋義，可備參考。

18) 《過去現在因果經》：“時淨居天化作病人，身瘦腹大，喘息呻吟，骨消肉竭，顏貌痿黃，舉身戰掉，不能自持。”(3/630) 兩文語境語義近似，可以互參。

### 《參考文獻》

- (1) 董志翹、蔡鏡浩 《中古虛詞語法例釋》 吉林教育出版社1994年版
- (2) 方向東 《新書集解》 河海大學出版社1994年版
- (3) 胡敕瑞 《〈論衡〉與東漢佛典詞語比較研究》 北京大學出版社2002年版
- (4) 李維琦 《佛經釋詞》 岳麓書社1994年版
- (5) 吳金華 《三國志校詁》 江蘇古籍出版社1990年版
- (6) 吳新江 《〈六度集經〉詞語考釋》 1991年碩士學位論文
- (7) 王力 《漢語史稿》 中華書局1980年新一版
- (8) 王繼如 《中古白話語詞釋義獻疑》 《文史》第42輯
- (9) 王云路、方一新 《中古漢語語詞例釋》 吉林教育出版社1992年版
- (10) 朱慶之 《佛典與中古漢語詞匯研究》 台北文津出版社1992年版

### 《中文提要》

從事漢語詞匯史的最終目標是要勾勒出較為詳細的漢語詞匯的演變發展史，并在此基礎上總結和揭示漢語詞匯演變發展的規律。目前漢語詞匯史研究的重点應該放在漢語詞匯發展的詳細描寫上，這是研究得以深入的前提和基礎。就此而言，現今學術界過分熱衷於追求新方法的趨向有失偏頗。作為漢語詞匯史研究的一個有機組成部分，東漢佛經詞匯研究唯有納入漢語詞匯史研究的架構之中，才能真實而充分地反映其學術價值。要達成此目的，把佛經文獻與本土文獻的詞匯緊密結合起來研究，是最佳途徑。對佛經文獻詞匯進行“就事論事”式的研究，雖然不能說沒有學術價值，但多少會給人以游離於漢語詞匯史研究的感覺。實際的詞語考釋例證可以充分說明，把兩種文獻的詞匯結合起來研究，能更好地糾正前人對詞語的誤釋、更準確地發現詞語的新義、更完整地看清詞義演變的軌迹和成詞理據。

關鍵詞：漢語詞匯史 東漢佛經 佛經文獻與本土文獻結合