

從支謙譯經語言 論三國時代複音節的動詞變化

竺家寧

國立政治大學中文系

摘 要

本文主要的取材來自於三國時代的佛經。在這些佛經當中，可以看出雙音節詞已經成為主流，其中提供了由上古漢語單音節走向中古漢語雙音節的許多演化信息。本文把討論的焦點放在動詞方面，因為動詞是語言表達中最基礎的語法範疇。在這些複合動詞當中，我們可以看到單音節詞素是如何組合、建構起來，它的組合規律如何；又如何透過這樣的組合呈現新的語義，這些狀況，都值得作進一步分析、觀察，從當中找出詞素組合的理據，並觀察其演化至現代漢語的規律。本文的重點放在三個方面，第一是討論動詞「V著」的發展。其次是討論用動詞「行」組合而成的「行見、行住、行亂」等，這個「行」字具有很強的構詞能力，同時，它本身的意義，也產生了弱化，通常會放在一個動詞的前面，來標誌這是一個動詞。因此我們也可以把它看作是三國時代新發展的一個動詞性前綴。第三是「V下/V上」的發展。這些都是三國時代動詞結構上比較顯著的特色。三國時代正是漢語由上古進入中古的轉捩點，而動詞又是語法中的核心問題，因此本文設定了這樣的目標，希望

透過支謙譯經語言的動詞分析，看看當時漢語變遷的一些現象。

關鍵詞：複音節動詞、佛經語言、中古漢語、構詞學

Variation in Dual-Syllabic Verbs of Three Kingdom Period (A.D.220-280): A Study Based on Zhi Qian's Buddhist Scripture Translation

Chia-ning Chu

Department of Chinese Literature, National Chengchi University

Abstract

This thesis is conducted based on the translated Buddhist scriptures of Three Kingdom Period (A.D.220-280). From these translated Buddhist scriptures, we can see that dual-syllabic verbs have become a mainstream in contemporary literatures, providing researchers with several evolution signs to study the entire language transformation from monosyllabic verbs in Old Chinese to dual-syllabic verbs in Middle Chinese. Since verb is the most fundamental grammatical category in language expression, this thesis mainly focuses on the studies of verb composition. From these compound verbs, we are provided with ample opportunities to study the combinations, structures and rules for monosyllabic verbs, as well as how these verbs are combined to generate new meanings. All these subjects are worth our further analysis and observations to locate the foundation and regulations for verb

combination and entire language evolution. Subject matters in this thesis can be broken down into three parts. The first part focuses on the development of the phrase “Verb + 著 (pinyin: zhe)”. The second part focuses on the combination of the verb “行 (pinyin: xing)” with other verbs to form new phrases, such as “行見、行住、行亂 (pinyin: xing-jian, xing-zhu, and xing-luan)”. “行” is a verb with strong word composition power. Due to its original meaning, this verb can be utilized to create “lenition”, which softens the entire phrase. Usually, “行” is placed right before other verb to emphasize that the latter is indeed a verb. The third part focuses on the development of the phrase “Verb + 上 (pinyin: shang) / Verb + 下 (pinyin: xia)”. These are the most prominent features in the verb compositions of Three Kingdom Period. Since Three Kingdom Period is a tipping point where Chinese literatures transforms from Old Chinese to Middle Chinese, while verbs remain the core issue in grammatical rules, this thesis focuses on the contemporary language transformation through analyzing verb compositions in Buddhist scriptures translated by Zhi Qian.

Keywords: dual-syllabic verb, language of translated Buddhist scriptures, Middle Chinese, morphology

一、前言

漢語詞彙的演化，從上古的單音節詞發展到中古的雙音節詞，是一項很重要的轉變過程，這種轉變過程充分地反映在佛經語言當中。佛經由於數量的龐大，可以視為一個中古漢語的語料庫，保留了當時的實際口語，這樣的材料遠遠超過同時代的非佛經語料，而三國時代正是中古漢語的初期，一般來說，在爭亂的社會背景下，語言的變遷會更劇烈。所以本文主要的取材來自於三國時代的佛經。在這些佛經當中，可以看出雙音節詞已經成為主流，其中提供了我們由單音節走向雙音節的許多演化信息。本文又把討論的焦點放在動詞方面，因為動詞是語言表達中最基礎的語法範疇。在這些複合動詞當中，我們可以看到單音節詞素是如何組合、建構起來，它的組合規律如何；又如何透過這樣的組合呈現新的語義，例如：「將來」一詞，雖然現代漢語表達的是「未來」的意思，可是在三國時代「將來」一詞卻是一個動補結構，把動詞「將」和補語「來」結合起來，這又顯示了動補結構在三國時代的發展脈絡。因為動補結構相對於其他結構方式，是比較晚發生的，動補結構的大量出現是透過佛經反映出來的，其數量遠遠超過非佛經的語料。又如「縱橫」一詞，現代是交錯的意思，可是在三國時代，卻是「恣肆放縱」的意思。這種情況我們稱之為「同形異義詞」。又如「迎逆」一詞，在當時是「迎接」的意思，這個詞現代已經不用，但是我們仍然可以從兩個詞素的關係中，推測出這個複合詞的意義。又如「釘霍」一詞，當時是指「釘的動作」，這個詞現代也不再使用，但「迎逆」不同的是，我們很難從「釘霍」兩個詞素的關係中推測出它的意義。像這些狀況，都值得作進一步分析、觀察，從當中找出詞素組合的理據，並觀察其演化至現代漢語的狀況。本文的重點放在三個方面，第一是討論「V著」的發展。其次是討論用動詞

「行」組合而成的「行見、行住、行亂」等，這是一個由某單一詞素所組合而成的詞群，這個「行」字具有很強的構詞能力，同時，它本身的意義，也產生了弱化，通常會放在一個動詞的前面，來標誌這是一個動詞。因此我們也可以把它看作是三國時代新發展的一個動詞性前綴。第三是「V下 / V上」的發展。這些都是三國時代動詞，結構上比較顯著的特色。

關於支謙的生平，依據《歷代三寶紀》卷五：「月支國優婆塞支謙，字恭明，一名越。漢末遊洛受業於支亮，亮字紀明，明受業於支讖，讖已見漢錄，世稱天下博知不出三支。謙該覽經籍，莫不精究，世間伎藝多所綜習，遍學異書，通六國語。……為漢末分亂，避地歸吳。孫權聞其才，悅之，即使拜為博士，使輔導東宮，與韋曜諸人共盡匡弼，甚有裨益。但謙生自西域，故吳志不載。……謙以大教雖行，而經多梵語，未盡翻譯。自既妙善方言，乃更廣收眾經舊本，譯為吳言。從黃武首歲迄建興末年，其間首尾三十餘載。……而謙譯經典，得義辭旨，文雅甚有碩才。」¹

又參考《佛祖統記》卷第三十五，謂支謙於黃初五年來到雒陽。其記載同於《歷代三寶紀》。

至於《高僧傳·卷一·康僧會六》對支謙也有詳細的記載：「時孫權已制江左，而佛教未行。先有優婆塞支謙，……本月支人，來遊漢境。初漢桓靈之世有支讖，譯出眾經。……博覽經籍，莫不精究，世間伎藝多所綜習。……漢獻末亂，避地于吳。孫權聞其才慧，召見悅之，拜為博士。使輔導東宮，與韋曜諸人共盡匡益。」²

¹ 隋·費長房，《歷代三寶紀》卷五，《大正藏》冊49，經2034，頁58下-59上。

² 梁·慧皎，《高僧傳》卷一，《大正藏》冊50，經2059，頁325上。

由上述的資料可以了解吳國佛教十分興盛，翻譯佛經的數量也十分龐大。支謙雖從小信佛，但並未出家，只是優婆塞（居士）。《出三藏記集·支謙傳》說，從孫權黃武元年（公元 222年）至孫亮建興（公元252—253年）中，支謙共譯出《維摩詰》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等27部經。但《出三藏記集》卷2支謙譯經錄中又說支謙共譯經36部48卷，《高僧傳·康僧會傳》又說49部，《歷代三寶記》更說為 129部。比較可靠的說法，是呂澂先生考訂出有譯本的29部。

支謙的譯經，注重文采，改變了漢末譯經質樸的傾向。對此，東晉的譯僧支敏度有高度的評價。他說支謙的譯經：「頗從文麗，然其屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也。」³

二、「V著」的發展

「著」字在佛經中出現的頻率很高，其他的用法這裡不做討論，我們只探索其中的一種構詞形式「V著」。也就是把「著」字放在一個動詞的後面用。這種格式在佛經中十分普遍。「著」字原本也是一個動詞，有「附在上頭，緊緊纏繞」的意思。佛經多半表示執著於某事物之義，放不開，不能擺脫之義。用於哲學概念之外，也用於日常詞語，例如「是時，法來適教中宮諸姝女。說經道已，沐浴澡洗，更著新衣，上明度臺坐惟諸定。」⁴、「聞天人語聲，自念言：『我當為師敷坐，掃灑令淨。』皆到說經處，特為師施高座，諸女各取著身衣服敷座上。」⁵ 這兩句中的「更著新衣」、「著身衣服」是「換上了新衣服」、「穿在身上的衣服」之義。但

³ 梁·僧祐，《出三藏記集》卷七，《大正藏》冊55，經2145，頁46下。

⁴ 吳·支謙，《大明度經》卷六，《大正藏》冊8，經225，頁505下-506上。

⁵ 吳·支謙，《大明度經》卷六，《大正藏》冊8，經225，頁506上。

是，在三國時代的佛經語言當中，這個「著」字的詞義已經逐漸泛化，向虛化的路上發展。成為一個類似後綴的成份。我們試分析下列幾個句子，就不難看出這種演化現象。

(一) 貪著

作是行者便，得去離生死，莫於世間作，習貪著於欲。⁶

於是如來，將諸比丘，來入室中，語餓鬼言：「咄無慚愧！汝於前身，出家入道，貪著利養，不肯惠施；今墮餓鬼，受此醜形。汝今云何，不生慚愧，故復還來，仍守衣鉢？」⁷

時諸餓鬼，咸共同聲，白目連言：「我等宿世，俱在於此王舍城中，為長者子，憍慢放逸，不好布施，貪著世樂，不信三寶無上道教。見諸沙門入城乞食，既不自施，逆遮他人。」⁸

時真珠鬘，聞須達多為兒求索，前白父母：「慈哀憐愍，若欲持我與彼兒者，當作要誓必共出家，然後與彼。若不爾者，我不貪著世俗榮華。」⁹

（王）即向其子而說是言：「卿從今始，莫復貪著，一切功德可離捨；心行正法者，應著草衣服、噉水果遠處深山。」¹⁰

句中的「貪著」，語義重心落在前一個字。也就是及物動詞「貪」

⁶ 吳·支謙，《佛說慧印三昧經》，《大正藏》冊15，經632，頁465中。

⁷ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷五，《大正藏》冊4，經200，頁226上-中。

⁸ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷五，《大正藏》冊4，經200，頁224上-中。

⁹ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷八，《大正藏》冊4，經200，頁241中。

¹⁰ 吳·支謙，《菩薩本緣經》卷上，《大正藏》冊3，經153，頁58中。

字上。後面的賓語是所貪的東西，包括了「欲（慾望）」、「利養」、「世樂」、「世俗榮華」等。「著」字的意義其實是次要的、隱晦的。下面句子的「貪著」是個不及物的用法。「莫復貪著」就是「不要再興起貪念」。

(二) 閉著

乃至計食與母，母故分減，施佛及僧。子聞瞋恚，即便捉母，閉著空屋，鎖尸棄去。¹¹

時長者婦，慳貪心生，便自念言：『今若與食，後日復來。此諸人等，甚可惡見。』即喚比丘，來入舍內，閉著空屋，令其即日晚不得食。¹²

今此維那，獨不得道，僧皆不聽布薩自恣，心懷懊惱，而作是言：『我獨為爾營理僧事，令汝等輩安隱行道，今復返更不聽自恣布薩羯磨。』即便瞋恚，罵辱眾僧。尋即牽捉，閉著室中。¹³

這幾句的「閉著」，其語義重心也在第一個字。「閉著空屋」、「閉著室中」就是關閉在房間裡。

(三) 猗著

爾時，悅頭檀王便以頭猗著佛足，作禮竟，便一面住。¹⁴

這一句的「猗著佛足」，就是依靠在佛足上。語義重心在「猗」字上。

¹¹ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷十，《大正藏》冊4，經200，頁252中。

¹² 吳·支謙，《撰集百緣經》卷五，《大正藏》冊4，經200，頁223上。

¹³ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷十，《大正藏》冊4，經200，頁251上。

¹⁴ 吳·支謙，《佛說義足經》卷下，《大正藏》冊4，經198，頁187上。

(四) 插著

時彼貧人，……心懷歡喜，前禮佛足，即以爇木，奉施世尊。世尊受已，插著地中。¹⁵

這一句的情況相同，「插著地中」指的是插在土地上。

(五) 縛著

佛漏已盡，無復縛著，神真叡智，自知見證，究暢道行，可作能作，無餘生死，其智明審，是為佛十神力也。¹⁶

這一句的「無復縛著」指的是不再受到拘縛。

(六) 繫著

於其彼時，有諸商客，從他邦來，持一上價摩尼寶珠，奉獻上王。王得珠已，尋即遣人，繫著塔頭。¹⁷

這一句的「繫著塔頭」指的是安裝在塔頂。

從以上三國佛經中的六個「V著」結構觀察，「著」字虛化，向詞綴的方向演化，是可以確立的。因為它還具備了另外兩項詞綴的特徵，那就是位置固定、構詞能力強大。

三、「行V」的發展

在佛經語言當中，我們還可以看到另外一個用法向泛化、虛化演化的例子。那就是「行」字的前綴化。「行」字原本也是一個動

¹⁵ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷三，《大正藏》冊4，經200，頁216上。

¹⁶ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁478下。

¹⁷ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷八，《大正藏》冊4，經200，頁243下。

詞，在三國時代的佛經中，常常放在另一個動詞的前面，這時的語義重心落在第二個字，「行」字往往只擔任標誌動詞功能的角色，它的詞義往往不需要翻譯出來。這樣就形成了「行V」的詞彙結構。我們試分析下面的例證。

(一) 行見

我們先看看三國時代支謙的語言。

行見高山，當願眾生，志仰高大，積德無厭。行見刺棘，當願眾生，三毒消滅，無賊害心。¹⁸

沙門不得有婦繼嗣，防遠女人，禁閉情態；行見好色，目不逆送，老者比母，次如姊妹。¹⁹

賴吒和羅語父言：「我棄家學道作沙門，無家，我當那所得家？」公呼共歸家，不肯隨去。公便宿請：「明日來，到家飯，行見汝母。」²⁰

這幾句的「行見」其實都是「見」的意思。「行」字只在於指出這是一個動詞。「行見刺棘」、「行見好色」、「行見汝母」的意思是說「看到了荊棘」、「看到了美色」、「看到了你的母親」。「行」字並不需要譯出。如果理解為「走路時看到了荊棘」、「走路時看到了美色」反而顯得累贅多餘。

這種「行V」的詞彙結構在三國之前即已出現，例如下列佛經資料。

於是太子，即迴車還，齋思不食。王問其僕：『太子又

¹⁸ 吳·支謙，《佛說菩薩本業經》，《大正藏》冊10，經281，頁448中。

¹⁹ 吳·支謙，《佛開解梵志阿闍經》，《大正藏》冊1，經20，頁261上。

²⁰ 吳·支謙，《佛說賴吒和羅經》，《大正藏》冊1，經68，頁870上。

出，意豈樂乎？」僕言：『行見沙門，倍更憂思，不向飲食。』²¹

女言：「國王枉捶我。」龍王曰：「此王常仁慈，何橫捶人？」龍王冥作一蛇，於床下聽王，王語夫人：「我行見小女兒為牧牛人所捶，我解使去。」²²

這兩句的「行見沙門」、「行見小女兒」指的是「見到了沙門」、「見到了小女兒」，「行」字一樣並不需要譯出。

其實佛經語言是反映了當時社會的語言，並不是截然不同的一套語言。這個道理已經有很多學者論證過，例如日本的梁曉虹〈佛教典籍與近代漢語口語〉、蔣冀騁〈隋以前漢譯佛經虛詞箋識〉、武振玉〈東漢譯經中所見的語法成分〉、曾昭聰〈中古佛經中的字序對換雙音詞舉例〉、許理和（Erik Ziircher）《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》，都強調了佛經翻譯用語的口語性。佛經雖然是翻譯自梵文，可是它在語言形式上受到梵文影響的成分是非常有限的。從翻譯的本質上看，一部好的翻譯，必須把A語言轉化為B語言，服從於語言的規律和使用習慣。佛經的翻譯是經過譯場的制度，以一種宗教的、虔誠的、莊嚴的態度翻出來的，必然要符合漢語的規律和使用習慣。這就是為什麼我們能從佛經語言中，看到當時「真實的漢語」。佛教為了傳播其宗教，必須和所處的社會沒有距離，因此必須使用當時社會通行的語言。所以從佛經中看到的語言演化，其實就是當是漢語言的演化。關於「行V」的詞彙結構，我們一樣可以從中古漢語的非佛經資料看到。例如：

居頃之，豫讓又漆身為厲，吞炭為啞，使形狀不可知，

²¹ 後漢·竺大力、康孟詳，《修行本起經》卷下，《大正藏》冊3，經184，頁467中。

²² 吳·康僧會，《舊雜譬喻經》卷上，《大正藏》冊4，經206，頁514中。

行乞於市，其妻不識也。行見其友，其友識之，曰：
「汝非豫讓邪？」²³

茅容字季偉，陳留人也。年四十餘，耕於野，時與等輩避雨樹下，眾皆夷踞相對，容獨危坐愈恭。林宗行見之而奇其異，遂與共言，因請寓宿。²⁴

先時，靖行見姑臧城南石地，曰：「此後當起宮殿。」
至張駿，於其地立南城，起宗廟，建宮殿焉。²⁵

上列各句的「行見其友」、「行見之而奇其異」、「行見姑臧城南石地」，「行見」一詞都是指「看到了」，其中的「行」字沒有意義。功能上只作為動詞的一個標誌。

「行見」的例證和用法，幾部詞典裡都沒有收入。例如慧琳《一切經音義》、《佛光大辭典》、丁福保《佛學大詞典》、《漢語大詞典》等。

(二) 行盥

先看支謙的用例：

佛正法服，與聖眾俱至梵志家，皆就法坐。梵志自手

²³ 西漢·司馬遷，《史記·刺客列傳》，收於楊家駱主編，中國學術類編，《新校本史記三家注并附編二種》第三冊，《史記》卷八十六，〈刺客列傳〉第二十六，頁2520。台北市：鼎文書局，民國81年7月12版。

²⁴ 南朝宋·范曄，《後漢書·郭符許列傳》，收於楊家駱主編，中國學術類編，《新校本後漢書并附編十三種》第三冊，《後漢書》卷六十八，〈郭符許列傳〉第五十八，頁2228。台北市：鼎文書局，民國80年9月6版。

²⁵ 唐·房玄齡等，《晉書·索靖列傳》，收於楊家駱主編，中國學術類編，《新校本晉書并附編六種》第三冊，《晉書》卷六十，〈索靖列傳〉第三十，頁1650。台北市：鼎文書局，民國79年6月7版。

行盥，肅心供養。²⁶

句中的「自手行盥」是說「把手盥洗」的意思。其中的「行」字沒有意義。

更早的佛經資料例如：

善明心獨而言：「天尊威變，弘廣乃爾，食訖行盥，當問此意。」水盥已畢，如伸臂頃，佛與大眾，恍惚而還，在精舍坐。²⁷

「食訖行盥」就是「食畢洗手」的意思，其中的「行」字沒有意義。

「行盥」的例證和用法，幾部詞典裡也都沒有收入。例如慧琳《一切經音義》、《佛光大辭典》、丁福保《佛學大詞典》、《漢語大詞典》等。

(三) 行亂

先看支謙的用例：

恣心快意極行作樂。行亂他人婦女。²⁸

佛言：「邪不身遍行亂。閻士若遠離善師，為邪所亂愁毒。以不深解明度，心狐疑念：『有之？無乎？昔所翫習而今惡聞，或結不知，將以何緣守明度乎？』」²⁹

更早的佛經資料例如：

佛語阿難：「魔不遍行亂菩薩，若有行亂者，有不行亂

²⁶ 吳·支謙，《梵摩渝經》，《大正藏》冊1，經76，頁886上。

²⁷ 後漢·支曜，《佛說成具光明定意經》，《大正藏》冊15，經630，頁452中。

²⁸ 吳·支謙，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下，《大正藏》冊12，經362，頁314中。

²⁹ 吳·支謙，《大明度經》卷五，《大正藏》冊8，經225，頁500中。

者。」³⁰

所當求者，不肯為之；惡心在外，不能專作；欲擊成事，恐勢迫脅，持歸給家。共相生活，恣心快意，極身作樂，行亂他人婦女。³¹

佛告阿難：「有行亂者，有不亂者。」³²

以上的「行亂」，語義重心也在「亂」字。「行亂他人婦女」、「行亂菩薩」意思是「淫亂他人婦女」、「擾亂菩薩的修為」。其中的「行」字沒有意義。

「行亂」的例證和用法，幾部詞典裡也都沒有收入。例如慧琳《一切經音義》、《佛光大辭典》、丁福保《佛學大詞典》、《漢語大詞典》等。

這類「行V」的詞彙結構，在佛經語言中十分常見，其它出現在三國支謙的用例還有：

(四) 行白

佛言：『可去，斧當下。』斧即下。下之後，斧皆著薪，舉之不舉，復行白佛：『今斧適下，又皆不舉。』³³

句中的「復行白佛」是說「又向佛陀報告」，並沒有步行的意思。

(五) 行坐

時彼城中有一長者，財寶無量，不可稱計，唯有一

³⁰ 後漢·支婁迦讖，《道行般若經》卷八，《大正藏》冊8，經224，頁464上。

³¹ 後漢·支婁迦讖，《佛說無量清淨平等覺經》卷四，《大正藏》冊12，經361，頁296中。

³² 西晉·無羅叉，《放光般若經》卷十四，《大正藏》冊8，經221，頁99下。

³³ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁482中。

子，名曰難陀，甚為窳惰，常喜睡眠，不肯行坐。然極聰慧，與眾超絕，於寢臥中，聽採經論，無不博達其中義味。³⁴

句中的「不肯行坐」是說「不肯坐著聽佛經」，其中的「行」字沒有意義。

(六) 行度

如來正覺行度三活，所說悉使世人民得安雄，生無上法樂，堅無比。³⁵

句中的「行度三活」是說「安度其生活」，其中的「行」字沒有意義。所以下面的偈文也可以把「行」字去掉：

寧度至三活，所行悉已淨，一切斷不著，寧至無胎世。

三活諦已見，所行淨無垢，行法悉成就，從法自在止。³⁶

(七) 行問

迦葉身自事三火，明旦燃之，又不可燃。心念：『復是大沙門所為也。』即行問佛：『我自事三火，今旦燃之，了不可燃。續是大道人所為耶？』³⁷

爾時迦葉五百弟子，適俱破薪，各舉一斧，斧皆不得下，據共白師。師言：『是大沙門所為也。』即行問

³⁴ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷一，《大正藏》冊4，經200，頁204上。

³⁵ 吳·支謙，《佛說義足經》卷下，《大正藏》冊4，經198，頁183中。

³⁶ 吳·支謙，《佛說義足經》卷下，《大正藏》冊4，經198，頁183下。

³⁷ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁481中。

佛：『我諸弟子，向共破薪，斧皆舉而不下。』佛言：
『可去，斧當下。』斧即下。³⁸

迦葉夜起占候，見佛邊有四火。明旦行問：『大道人亦
事火乎？』佛言：『不事火也。』³⁹

這幾句中的「即行問佛」、「明旦行問」也沒有步行走路的意義，語義重心在「問」字。

(八) 行請

明日，迦葉復行請佛。佛言：『便去，今隨後到。』迦
葉適去，佛西到拘耶尼界上數千億里，取阿摩勒果，
盛滿鉢還，先迦葉歸，坐其床上。⁴⁰

這句中的「復行請佛」是說去請示佛陀，沒有步行走路的意義，語義重心在「請」字。

這種「行V」的結構，有時還以「行+複合動詞」的形式出現。
例如三國支謙的用例：

(九) 行勸化

於彼法中有一比丘，常行勸化，一萬歲中，將諸比
丘，處處供養。⁴¹

這句中的「常行勸化」是說經常勸化眾生，其中的「行」字沒有意義，語義重心在「勸化」字。

³⁸ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁482中。

³⁹ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁481下。

⁴⁰ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁481下。

⁴¹ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷十，《大正藏》冊4，經200，頁250中。

(十) 行乞食

時有一人，貧窮飢餓，涉路而行，唯有少餅，規欲自食。見辟支佛，威儀詳序而行乞食，心懷歡喜，尋即取餅，施辟支佛。⁴²

著衣持鉢，入城乞食，時彼寶珠故在頭上，城中人民，怪其所以，云何比丘頭上戴珠，而行乞食？競來看之。⁴³

這兩句中的「而行乞食」指乞食而已，其中的「行」字沒有意義。

(十一) 行遊戲

（梅檀香）年漸長大，體性仁和，見者愛敬。將諸親友而行遊戲，漸次往到尼拘陀樹下，見佛世尊，三十二相、八十種好，光明普曜，如百千日。⁴⁴

這句中的「而行遊戲」只有遊戲之意，其中的「行」字沒有意義。

三國佛經中，另有一常用詞「行住」不屬於這類結構，應加區別。例如：

以愚癡因緣墮畜生中多受眾苦，受種種形、食種種食、種種語言行住不同。⁴⁵

（設會請佛）飯食已訖，持種種花，散佛頂上，在虛空中變成花蓋隨佛行住。見是變已，喜不自勝，五體投

⁴² 吳·支謙，《撰集百緣經》卷九，《大正藏》冊4，經200，頁249上-中。

⁴³ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷七，《大正藏》冊4，經200，頁237下。

⁴⁴ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷七，《大正藏》冊4，經200，頁235上。

⁴⁵ 吳·支謙，《菩薩本緣經》卷下，《大正藏》冊3，經153，頁65中。

地，發大誓願。⁴⁶

（梵摩王子，欲來娶婦）至其宮中，欲共妻娶，不覺女身，在虛空中，作十八變，東踊西沒，南踊北沒，行住坐臥，變化自在，還從空下。⁴⁷

今往具禮敬，即是我所尊，行意學以作，一切有無止。寧有憎愛不？

所念意乃隨。意堅於行住，已止無所有，憎愛無所在，念空無所隨。⁴⁸

「行住」其實是反義並列結構，「行」表示有所動作，「住」表示停下來不動。

《佛光大辭典》：行住坐臥，即四威儀。乃人類生活起居之四種基本動作，引申為日常之生活舉止。佛教為誡比丘、比丘尼慎其行狀，令勿放逸懈怠，故有三千威儀、八萬細行，以規定行、住、坐、臥之儀則。《漢語大詞典》：行住，行走或停留，謂一舉一動。

上面所舉的例子，可能有些是前人的翻譯用語，而不是支謙的專用詞彙。如「行亂」一詞就是支婁迦讖的慣用語。此外，支婁迦讖也使用了「行勸」一詞，但是，支謙也保留其用語，說明了支謙時代這些詞都還具有旺盛的生命力，並沒有消亡。在斷代語言研究中，可以反映詞彙的生命週期，觀察漢語詞彙史的遞變，因此仍具有重大的意義。

本文所舉例子，沒有窮盡支謙所有的翻譯，採用支謙的其他譯經，因為支謙的翻譯量十分龐大，不是一篇期刊論文能夠容納，而

⁴⁶ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷一，《大正藏》冊4，經200，頁203下。

⁴⁷ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷一，《大正藏》冊4，經200，頁242上。

⁴⁸ 吳·支謙，《佛說義足經》卷下，《大正藏》冊4，經198，頁183下。

筆者在十多萬字的國科會專題研究計畫中（支謙譯經語言之動詞研究，執行期限：91.08.01-92.07.31，計劃編號：NSC-91-2411-H-194-026），已經做了全部詞彙的歸納，本文是其中較值得觀察討論的部分。所以只能做抽樣式的描述。盡可能取其中比較具有代表性的語言現象進行分析。

至於「行V」結構中的「行」，是否仍保有「行」的本義「行走」，如「行白」、「行請」、「行問」等，是否可以看作為並列詞組「行+白」、「行+請」、「行+問」？是否以上「行V」例子的「行」都還沒有完全虛化？我們只要細細思考「行遊戲」、「行勸化」、「行亂他人婦女」這些例子，便可以發現，不能解作「一面走，一面遊戲」、「一面走，一面勸化別人」、「一面走，一面侵擾他人婦女」，很顯然，這個「行」已經虛化成為一個動詞的標誌。不能解為兩個動詞組合的並列詞組。

四、「V下 / V上」的發展

佛經中還有一種動詞結構，是第二個字由「上」「下」組成。形成「V下 / V上」的結構形式。例如：

(一) 曲下

佛後日入指地池澡浴畢，欲出，無所攀。池上素有樹，名迦和，絕大脩好，其樹自然曲下就佛，佛攀而出。⁴⁹

迦葉見樹曲下垂蔭，怪而又問。佛言：『吾入池浴，出無所攀，是故樹神為我曲之。』迦葉復念：『是大沙門

⁴⁹ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁482上。

雖神，故不如我道真也！」⁵⁰

這兩句中的「曲下」一詞，都在描寫樹木的生長狀態，彎曲而向下垂。語義重心還是在「曲」字，「下」帶有方向性，補充說明「曲」的狀態。所以「下」字是個方向補語，「曲下」就是動補結構了。由漢語動補結構的發展歷史看，三國時代還是這種結構初發生的階段。因此這樣的例句，特別具有意義。

(二) 轉下

諸闍士常敬之，於國中央施高座，隨次轉下黃金座、白銀座、琉璃座、水精座，其上皆布文繡綉縵，座間皆散雜種香華，上施寶蓋，中外周匝燒眾名香。⁵¹

這句當中的「隨次轉下」，意思是按照位階來依次安排坐位。其中的「下」仍然帶有方向性，補充說明「轉」字。

(三) 流下

種子良善而田薄惡，以此受者，心不善故令是澡水不肯流下，我今雖作如是布施，亦無有人教我令發阿耨多羅三藐三菩提心，而我自為一切眾生故發是心。⁵²

這句當中的「不肯流下」，意思指水流動的方向。仍然帶有方向性。

(四) 奉上

爾時從佛，聞是尊經，微妙三昧，諸佛奧藏，便以諸

⁵⁰ 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁482上-中。

⁵¹ 吳·支謙，《大明度經》卷六，《大正藏》冊8，經225，頁504中。

⁵² 吳·支謙，《菩薩本緣經》卷上，《大正藏》冊3，經153，頁54下。

國，奉上與佛，所當供養，無所乏少。⁵³

(王即然可) 大出珍寶，奉上與王，募索健兒，遍行諸國，以求策謀。⁵⁴

作是念已，時天帝釋知佛心念，即共天、龍、夜叉、究槃荼等，各各齋持牛頭栴檀樹，奉上世尊，為於如來，造大講堂，天諸床榻臥具被褥，天須陀食，自然備有，供養佛僧。⁵⁵

即便為佛及比丘僧，設諸餽饈，供養已訖，復以上妙好衣價直百千兩金，奉上佛僧，發大誓願。⁵⁶

時守園人日日常送種種果蔬，奉上獻王，卒於一日園池水中得一美果，色香甚好。⁵⁷

這幾句當中的「奉上」，是及物動詞，後面都帶有賓語。其中的「上」帶有方向性，通常含尊敬之意。

(五) 趣上

我猶知人，言意所趣。如鳥集樹，先後下枝。間關趣上，見賓祇吠，以知中外有謀。意欲厭故，更受新也。⁵⁸

這句當中的「間關趣上」，意思是指鳥的叫聲和動作。《詩大雅·棫

⁵³ 吳·支謙，《佛說慧印三昧經》，《大正藏》冊15，經632，頁464上。

⁵⁴ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷一，《大正藏》冊4，經200，頁207中。

⁵⁵ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷二，《大正藏》冊4，經200，頁208下。

⁵⁶ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷一，《大正藏》冊4，經200，頁205下。

⁵⁷ 吳·支謙，《撰集百緣經》卷六，《大正藏》冊4，經200，頁233上。

⁵⁸ 吳·支謙，《佛說字經抄》，《大正藏》冊17，經790，頁734中。

樸》：「濟濟辟王，左右趣之。」、毛傳：「趣，趨也。」⁵⁹、朱熹集傳：「蓋德盛而人心歸附趣向之也。」⁶⁰，由此可知，「趣上」就是「趨上」，是鳥往上跳躍的動作。

(六) 生上

諸弟子莫愁憂，雖勸苦不能久，於是世壽終後，便生上兜術天。⁶¹

這句意思是指人往生之後，便轉生到兜術天上了。所以「生上」的「上」字還是一個方向性的補充成份。

五、結論

綜合以上的討論，我們可以發現，下面三點語言上的演化現象：

第一，在三國時代的佛經語言當中，其中「著」字的詞義已經逐漸泛化，向虛化的道路上發展，成為一個類似後綴的成分。它不再是動詞性的「附著」義。語義泛化，只帶有隱隱約約地「接觸」之義，但也還沒有像現代漢語「走著、坐著」，虛化到僅僅表示動詞時態的功能。

第二，「行」字的前綴化使得「行」字往往只擔任標誌動詞功能的角色，本身的意義虛化了。

第三，三國佛經中「V下 / V上」的結構形式，其中的「上、下」二字，擔負著補語的功能，跟前面的動詞組合成為動補結構，

⁵⁹ 《詩經·大雅·文王之什·棫樸》，收入李學勤主編，《十三經注疏》（標點本），三毛詩正義（下），毛詩注疏卷第十六（十六之三），頁996。北京：北京大學出版社，1999年12月。

⁶⁰ 《欽定四庫全書》，〈經部，詩類，欽定詩經傳說彙纂〉卷十七，頁36。

⁶¹ 吳·支謙，《私呵昧經》，《大正藏》冊14，經532，頁813上。

這個階段的動補結構對漢語語法發展的歷史，具有重要的意義。

漢文佛典的數量，及其保存的完整，遠甚於其他文獻，從東漢至宋代一千年間，完成了無數的佛典翻譯工作，不同的階段摻雜著不同時代的俗語詞彙，反映著各時代的社會口語。因為佛經是要給大眾讀誦的，不是少數學者高僧用來孤芳自賞的，所以佛經所用的語言是大眾的口語，必然為一般民眾能懂得的，這樣佛教才能藉以深入社會、傳播於社會。然而，生活語言又是傾向於變遷的，今天我們讀佛經感到困難，其實大部分原因在語言的障礙。古代的許多口語詞彙並沒有完整地記錄下來，並加以訓釋整理。不像正統文言有這樣多的訓詁資料和研究專著。因此，有很多的佛經詞彙，我們感到陌生，也查不出它的具體意義。但是真正智慧的開啟，仍得從掌握佛陀的寶貴教訓進入。佛陀啟示後人的話，正保存在經典之中，經典仍是曉悟真理的寶筏。因此，我們應該不僅讀經、誦經，還要真正地讀懂佛陀告訴了我們什麼寶貴的教訓，「佛經語言學」正是要做這樣的工作。

佛經語言學的知識至少有兩個目標。第一是要通讀佛經，瞭解佛經語言的面貌，不僅知其然，還要知其所以然。這是通讀佛經的價值。第二，在於瞭解我們自己語言的變遷歷史。進而把語言的奧秘揭發出來。這是佛經語料在漢語語言學上的價值。三國時代正是漢語由上古進入中古的轉捩點，而動詞又是語法中的核心問題，因此本文才設定了這樣的目標，希望透過支謙譯經語言的動詞分析，看看當時漢語變遷的一些特色。本文的論證過程一定還有不少可以再進一步商榷的地方，尚祈同道先進不吝賜教。

（收稿日期：民國105年1月5日；結審日期：民國105年3月21日）

參考書目

一、原典文獻

1. 吳·支謙，《佛開解梵志阿闍經》，《大正藏》冊1，經20。
2. 吳·支謙，《佛說賴吒和羅經》，《大正藏》冊1，經68。
3. 吳·支謙，《梵摩渝經》，《大正藏》冊1，經76。
4. 吳·支謙，《菩薩本緣經》，《大正藏》冊3，經153。
5. 後漢·竺大力、康孟詳，《修行本起經》，《大正藏》冊3，經184。
6. 吳·支謙，《佛說太子瑞應本起經》，《大正藏》冊3，經185。
7. 吳·支謙，《佛說義足經》，《大正藏》冊4，經198。
8. 吳·支謙，《撰集百緣經》，《大正藏》冊4，經200。
9. 吳·康僧會，《舊雜譬喻經》，《大正藏》冊4，經206。
10. 西晉·無羅叉，《放光般若經》，《大正藏》冊8，經221。
11. 吳·後漢·支婁迦讖，《道行般若經》，《大正藏》冊8，經224。
12. 吳·支謙，《大明度經》，《大正藏》冊8，經225。
13. 吳·支謙，《佛說菩薩本業經》，《大正藏》冊10，經281。
14. 後漢·支婁迦讖，《佛說無量清淨平等覺經》，《大正藏》冊12，經361。
15. 吳·支謙，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》冊12，經362。
16. 吳·支謙，《私呵昧經》，《大正藏》冊14，經532。
17. 後漢·支曜，《佛說成具光明定意經》，《大正藏》冊15，經630。
18. 吳·支謙，《佛說慧印三昧經》，《大正藏》冊15，經632。
19. 吳·支謙，《佛說孛經抄》，《大正藏》冊17，經790。
20. 隋·費長房，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊49，經2034。
21. 梁·慧皎《高僧傳》，《大正藏》冊50，經2059。
22. 梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》冊55，經2145。

23. 唐·房玄齡等，《晉書·索靖列傳》，收入楊家駱主編，中國學術類編，《新校本晉書并附編六種》第三冊，《晉書》卷六十，〈索靖列傳〉第三十。台北市：鼎文書局，民國79年6月7版。
24. 南朝宋·范曄，《後漢書·郭符許列傳》，收入楊家駱主編，中國學術類編，《新校本後漢書并附編十三種》第三冊，《後漢書》卷六十八，〈郭符許列傳〉第五十八。台北市：鼎文書局，民國80年9月6版。
25. 西漢·司馬遷，《史記·刺客列傳》，收入楊家駱主編，中國學術類編，《新校本史記三家注并附編二種》第三冊，《史記》卷八十六，〈刺客列傳〉第二十六。台北市：鼎文書局，民國81年7月12版。
26. 《詩大雅·棫樸》收入李學勤主編，《十三經注疏》（標點本），三毛詩正義（下），毛詩注疏卷第十六（十六之三）。北京：北京大學出版社，1999年12月。

二、近代著作

1. 小野玄妙著，楊白衣譯《佛教經典總論》，台北：新文豐出版社，1983年1月。
2. 方廣錫，《佛教大藏經史一八～十世紀》，北京：中國社科出版社，1991年。
3. 王文顏，《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版公司，1984年12月。
4. 伍華，《唐宋禪宗語錄的疑問句研究》，廣州：中山大學碩士學位論文，1982年。
5. 朱慶之，〈試論佛典翻譯對中古漢語詞彙發展的若干影響〉，北京：《中國語文》，第四期，1992年。
6. 朱慶之，《佛典與中古漢語詞彙研究》，大陸地區博士論文叢刊，

- 台北：文津出版社，1992年7月。
7. 李維琦，《佛經釋詞》，長沙：岳麓書社，1993年。
 8. 俞敏，〈佛教詞語小議〉，收入《俞敏語言學論文集》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年。
 9. 俞理明，〈漢魏六朝佛經在漢語研究中的價值〉，成都：《四川大學學報》，第四期，1987年。
 10. 俞理明，《佛經文獻語言》，成都：巴蜀書社，1993年。
 11. 胡適，〈佛教的翻譯文學〉，收入《白話文學史》，台北：樂天出版社，1970年。
 12. 胡湘榮，〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，長沙：湖南師範大學，《古漢語研究》，1994年第二期。
 13. 馬伯樂著、馮承鈞譯，〈晚唐幾種語錄中的白話〉，《西洋漢學家佛學論集》，台北：華宇出版社，1985年。
 14. 高增良，〈《六祖壇經》中所見的語法成分〉，山西省社會科學院，《語文研究》，1990年第四期。
 15. 梁啟超，〈佛典之翻譯〉，收入《佛學研究十八篇》，台北：中華書局，1971年。
 16. 梁曉虹，《漢魏六朝佛經意譯詞研究》，南京：南京師範大學碩士學位論文，1982年。
 17. 梁曉虹，〈論佛教對漢語詞彙的影響〉，香港：中國語文學會，《語文建設通訊》，第28期，1990年5月，頁19-26。
 18. 梁曉虹，〈漢魏六朝譯經對漢語詞彙雙音化的影響〉，南京：《南京師大學報》，社科版，1991年6月，頁73-78。
 19. 梁曉虹，《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，杭州：杭州大學博士學位論文，1991年。
 20. 梁曉虹，〈佛經用詞特色雜議〉，收入《小慧叢稿》，香港：亞太教育書局，1992年。

21. 梁曉虹，〈佛經典籍與近代漢語口語〉，北京：中國社會科學院語言研究所，《中國語文》，第3期，1992年3月，頁225-230。
22. 陳義孝，《佛學常見詞彙》，台北：文津出版社，1993年。
23. 森野繁夫，〈六朝譯經語法語彙〉，《東洋學術研究》第22卷第2號，東京：東洋哲學研究所，1983年。
24. 蔣冀騁，〈隋以前漢譯佛經虛詞箋識〉，長沙：湖南師範大學，《古漢語研究》，1994年第二期。
25. 蔡德明，〈佛經對漢語的影響〉，香港：《香港佛教》第385期，1981年6月。
26. 顏洽茂，《南北朝佛經複音詞研究—賢愚經、雜寶藏經、百喻經複音詞初探》，大連：遼寧師範大學碩士學位論文，1981年。
27. 竺家寧，〈早期佛經中的派生詞研究〉，《佛學研究論文集(四)》，頁387-432。高雄：佛光山文教基金會，1996年8月。
28. 竺家寧，〈早期佛經詞彙之動補結構研究〉，《國立中正大學學報》第8卷第1期，人文分冊1-20。嘉義：國立中正大學，1997年12月。
29. 竺家寧，〈西晉佛經中表假設的幾個複詞〉，《古漢語語法論文集》，頁289-296，高等社會科學院（EHSS）2001, 7, *Collection des cahiers de linguistique asie orientale 6, Collected essays in Chinese grammar*, edited by Redouane DJAMOURI, Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale. Paris.
30. 竺家寧，〈晉代佛經和《搜神記》中的「來／去」—從構詞看當時的語言規律〉，《政大中文學報》第一期，頁1-48。台北：國立政治大學，2004年6月。
31. 竺家寧，〈佛經中幾組複合詞的訓詁問題〉，《文字學論叢》第三輯，頁372-386。向光忠主編，北京：中國戲劇出版社，2006年7月。

32. 竺家寧，〈從佛經看漢語雙音化的過渡現象〉，《中正大學中文學術年刊》2011第一期，總第17期，頁27-52。嘉義：國立中正大學中文系，2011年6月。
33. 竺家寧，〈論佛經詞彙研究的幾個途徑〉，《漢文佛典語言學》，《第三屆漢文佛典語言學國際學術研討會論文集》，頁539-562。新北市金山區：法鼓佛教學院，2011年7月。
34. 竺家寧，〈三國時代支謙詞彙的時空特色〉，《中正大學中文學術年刊》2011第二期，總第18期，頁127-164。嘉義：國立中正大學中文系，2011年12月。
35. 竺家寧，〈論支謙用詞的地區特色〉，《繼承與拓新一漢語語言文字學研究》，頁216-232。香港中文大學主編，香港商務印書館出版，2014年12月。

