

# 敦煌禪宗文獻與語文辭書

蔣宗福

敦煌禪宗文獻研究，近八十年來主要集中在材料的校訂刊佈以及對中國禪宗初期發展史和禪思想史的研究方面，語言研究則少有人問津。由於禪宗文獻以其口語化程度高為世所公認，在近代漢語研究中具有重要的語料價值，語言學界比較重視，並取得了可喜的研究成果。作為中國禪宗發展史上早期文獻的敦煌禪籍，其語料價值更不在傳世禪籍之下，現在卻還沒有引起學術界尤其是語言學界的注意。我們在披覽敦煌禪宗文獻時，發現有相當多的詞語，與隋唐時期的書面語有較大差異，表現為更具口語化，也更為多姿多彩。這些詞語，即使在千餘年後的今天，也仍然是日常社會生活中的常用詞，並且意思完全相同。如“致使”、“混合”、“廣闊”、“重疊”、“正宗”、“幽深”、“血水”、“親生”、“脊梁”、“聽見”、“現今”、“住宅”、“宣傳”、“澄清”、“堅硬”、“變異”等，或不為現有大型辭書收載，或雖收錄但書證過晚，或根本無書證等等。

另外，在語法、語音研究等方面，敦煌禪宗文獻同樣具有不可替代的作用。即以敦煌本《壇經》為例，周紹良先生就從語言的角度來考證敦煌本《壇經》成書的時代，他說：

我們還可在方言、俗語、歷史背景等方面，來認識《壇經》，它是唐代作品，而惠昕又是怎樣去整理改動的。如在開頭部分：“遂遣惠能隨衆作務”，“作務”一詞在宋代已很少用。“秀上座去

數日，作偈不得”，這裏“去數日”在惠昕本上被改爲“經數日”，“不得”被改成“不成”，這已是宋代語言了。“先是三品將軍，性行粗惡，直至嶺上來趁，把著惠能，即還法衣，又不肯取”，“把著”意即捉住，惠昕大概嫌其不文，把這句話完全刪去，以致語意不相銜接。又如：“大衆愕然，莫知何事。大師曰：大衆大衆作意聽，世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌、身是城門，外有六門——內有意門”，“大衆大衆作意聽”在惠昕本就完全刪去，這正是唐代人的當時語言，正體現這是原始記錄，大概惠昕感到它不是他的時代語言，於是就刪去了<sup>①</sup>。

這正好說明，敦煌禪宗文獻真實地保存唐代語言的原始風貌，在詞彙、語法、語音研究及辭書編纂等方面，具有非常珍貴的語料價值。

這裏我們着重討論敦煌禪宗文獻與大型語文辭書相關的問題。

現有幾部大型語文辭書，各有分工。如《辭源》“以語詞爲主，兼收百科；以常見爲主，強調實用；結合書證，重在溯源”（修訂本《出版說明》）。《漢語大詞典》（以下簡稱《大詞典》）“是一部大型的、歷史性的漢語語文辭典”，“着重從語詞的歷史演變過程中加以全面闡述。所收條目力求義項完備，釋義確切，層次清楚”（《前言》）。但是，以敦煌禪宗文獻爲語料，來審視這兩部辭書，在收詞、釋義、溯源及列舉書證等方面，均不同程度地存在一些問題。

## 一 失收詞語、詞形

大型辭書收詞量大，很多問題均可從中找到答案，使用比較方便。因此，可以說一部有較高的學術參考價值的大型辭書，實際上就是一部百科全書。如果有部分詞語在古典文獻中習見，甚至千百年來一直沿用至今，大型語文辭書失收，就會降低其學術性。

敦煌禪宗文獻中有相當部分詞語，爲迄今各大型語文辭書或斷代語言詞典失收。類似這樣的詞語，有學者稱爲“新詞”，失載的義項也就稱之爲“新義”。所謂“新詞新義”，應是前代沒有而當代纔產生的新說法，這纔稱得上是“新詞新義”。如果某些詞語或意思很可能早已存在，祇是由於研究不夠而辭書失載，稱之爲“新詞新義”其實並不恰當。

例如，前人在給一些典籍作注時，往往以當代易曉的詞語去解釋典籍中一些不爲人理解的詞語。《漢書·袁盎傳》“且緩急人所有，夫一旦扣門，不以親爲解，不以在亡爲辭，天下所望者，獨季心劇孟”顏師古注：“解者，若今言分疏矣。”又《翟方進傳》“(陳)湯徙敦煌時，方進新爲丞相，陳咸內懼不安，迺令小冠杜子夏往觀其意，微自解說”師古注：“解說，猶今言分疏。”又《武帝紀》“初榷酒酤”師古注：“榷者，步度橋，《爾雅》謂之石杠，今之畧約是也。”《廣韻·覺韻》：“榷，以木渡水，今之畧約也。”如果“分疏”、“畧約”不見於前代典籍，那我們可以認爲是唐代纔產生的新詞。但“分疏”已見於北齊<sup>②</sup>，不算是新詞了。“略約”現在未發現更早的文獻用例，《大詞典》（縮印本4641頁右，下同）首引《漢書·武帝紀》顏師古注，次引《舊五代史》。唐顧況有《寄上兵部韓侍郎奉呈李戶部盧刑部杜三侍郎》詩：“咏題官舍內，賦韻僧房前。公登略約橋，况傍龍舸船。”“畧約”可以算是唐代產生的新詞。因此，在沒有弄清一個詞或義項產生的確切時代的情況下，我們不採用“新詞新義”這一說法，寧肯保守地稱之爲“辭書失載的詞語和義項”。對辭書失載的詞語、義項或詞形進行深入細緻地研究，可爲語文辭書的編纂和修訂提供翔實的科學依據。

討論辭書失載的詞語，首先要確定兩個以上字符的組合是否是詞，祇有判定一個組合確鑿無疑是詞，而辭書未收，方可認爲是失載。

例如，斯 2165、斯 5692《亡名和尚絕學箴》：“圖書翰卷，其用不恆。”此亦見唐道世《法苑珠林》卷六十一，作“塗舒翰卷”，明梅鼎祚編《釋文紀》卷三十六作“徒舒翰卷”，明釋正勉性通全編《古今禪藻集》卷一作“徒一作涂舒翰卷”，“塗舒”、“徒舒”當爲“圖書”之音誤。宋岳珂《寶真齋法書贊》卷三：“右光宗皇帝御書《待月》詩一篇，真蹟一卷，嘉定戊辰五月，臣在九江得於太守韓松，松故慈懿後家姻聯，故多藏帝翰卷，未有御璽一。”明徐宏祖《徐霞客遊記》卷十二《西南遊日記》：“既見，始知其即一葦也。爲余瀹茗炙餅，出鷄蓼松子相餉。坐間以黃慎軒翰卷相示，蓋其行腳中所物色而得者。”“翰卷”，《大詞典》未載，但收錄“翰札”、“翰藻”、“翰牘”等。在構詞方式與性質上，“翰卷”與“翰札”等相同。從詞義來看，“翰札”謂“書札，翰牘”，“翰牘”謂“書籍；書札文牘”，則“翰卷”正謂書籍、書卷。從句法上看，“圖書翰卷”前後連類並舉，“圖書”爲語詞，《大詞典》（1725 左）收錄，第①義項謂“書籍”，②義項謂“圖籍。指疆域版圖與戶籍等簿冊”，則“翰卷”無疑應爲語詞。

又如，斯 4556《注心經》：“故知色如聚沫，受如水泡，想如陽炎，行如芭蕉。”敦博 77 作“聚末”，“末”爲“沫”省旁字。此爲注引《中論》卷四文。“聚沫”，《大詞典》未收。從修辭上看，此爲排比句，與之對舉的“水泡”、“陽炎”、“芭蕉”均爲語詞，《大詞典》收錄，則“聚沫”亦應爲語詞。“聚沫”亦見於其他佛典，如西晉竺法護譯《佛說普曜經》卷四《出家品第十二》：“如水上泡，適起便滅，處在顛倒，亦如聚沫，幻化卧夢。”姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·方便品》：“是身如聚沫，不可撮摩。”元魏吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷二：“此身不堅腐敗危脆，猶如聚沫須臾變滅。”《法苑珠林》卷五十六《育王部》：“嗚呼大悲師，演說正妙法。此身如聚沫，於義無有實。”

以上各例，均以“聚沫”爲譬，謂人生無常，肉身易滅。亦見於世俗文獻，如《列子·湯問》：“當臣之臨河持竿，心無雜慮，唯魚之念，投綸沈鈎，手無輕重，物莫能亂，魚見臣之鈎餌，猶沈埃聚沫，吞之不疑。”《梁書·沈約傳》載其《郊居賦》：“悅臨風以浩唱，折瓊茅而延佇。敬惟空路邈遠，神踪遐闊。念甚驚飄，生猶聚沫。歸妙軫於一乘，啓玄扉於三達。”“生猶聚沫”謂生命短暫，好比聚集的泡沫瞬間即散。《大詞典》收錄與“聚沫”同構的“聚米”，第②義謂“米堆。形容矮小”；“聚落”謂“村落，人們聚居的地方”。而“聚沫”謂聚集的泡沫，形容極易消散的東西。故當補收“聚沫”一詞。

半個多世紀以來，由於學術界對敦煌禪宗文獻的語言研究關注不夠，因而在現有大型語文辭書中，很少看到敦煌禪籍方面的書證。一些見於敦煌禪籍的詞語，也因沒有揭示出來，致使辭書失收。現在我們應當補上這個環節，爲將來的辭書編纂和修訂提供參考。

例如，敦博本《壇經》：“前念後念及〔今〕念，念念不被愚癡染。除卻從何（前）矯雜心，永斷名爲自性懺。”鄧文寬、榮欣江《敦博本禪籍錄校》云：“矯雜：乙本同。甲本作‘矯誰’。惠昕等三本作‘矯誑’，是，當據改。”按“甲本”（斯5475）“矯”下之字右部作“主”，故在“誰”、“誑”之間，校作“矯誑”是。唐道宣《廣弘明集》卷五《老聃非大賢論》：“是以見偏抗之辭，不復尋因應之適；睹矯誑之論，不復悟過直之失耳。”又卷十二《謹奏決破傅奕謗佛毀僧事》：“昔崔浩說魏太武令破滅佛法，殺害僧尼，自於家內禮事尊像，太武察得，忿其矯誑，即便誅戮曝屍都市。”“矯誑”爲語詞，唐慧琳《一切經音義》有釋，如卷五《大般若波羅蜜多經》第四百十五卷：“矯誑：上居夭反，矯詐也。正從夭作矯，經中從右作矯，俗字也。下俱況反。賈逵注《國語》云：‘誑，猶惑也。’杜預注《左傳》云：

‘誑，欺也。’”

又如，斯 2595《觀心論》：“若言礙身清淨，當觀此身無因貪欲不淨所生，臭穢駢闐，內外充滿。”亦見於其他佛典。梁慧皎《高僧傳》卷三《求那跋摩傳》：“我昔曠野中，初觀于死屍，臃脹蟲爛壞，臭穢膿血流。”《付法藏因緣傳》：“今自應當諦觀此色，無常危脆猶如聚沫，覆以薄皮外現嚴飾，筋骨相連涕唾不淨，譬如畫瓶盛滿臭穢。”《廣弘明集》卷二十五載梁武帝《斷酒肉文》：“惟願無上尊，哀愍爲演說。愚夫所貪着，臭穢無名稱。”“臭穢”，謂臭腐穢惡。《一切經音義》卷八《大般若波羅蜜多經》第五百六十八卷：“臭穢：上昌獸反。《玉篇》：‘臭者，凡物氣之總名。’《說文》：‘禽走臭而知其迹者，犬也。从犬从自。’自者，古文鼻字也。經從死作鼻者，非也。下於喙反。顧野王曰：‘穢者，不清潔也。’《韻英》：‘穢，惡也。’《考聲》：‘荒蕪也。或作蕪也。《說文》从禾歲聲也。’又卷七十九《經律異相》第四十三卷：“腥臊：上音星，下桑刀反。《韻詮》云：‘臭穢也。’”亦見於世俗文獻。《釋名·釋言語》：“醜，臭也，如物臭穢也。”《後漢書·陳蕃傳》：“夫不有臭穢，則蒼蠅不飛。”又《董卓傳》：“是時穀一斛五十萬，豆麥二十萬，人相食啖，白骨委積，臭穢滿路。”

有的詞語，編纂在前的《辭源》已收錄，《大詞典》卻未收，但並非與其收詞標準不符。例如，“關心”，《辭源》謂“猶言留意”，首引南朝鮑照《鮑氏集》三《代堂上歌行》：“萬曲不關心，一曲動情多。”次引唐王維《王右丞集》二《酬張少府》詩：“晚年惟好靜，萬事不關心。”釋義與書證相吻合。“關心”是一個動賓式的詞語，有具體的含義，不應存在爭議。敦煌本《菩提達摩南宗定是非論》：“遠法師問：‘修此論者，有不爲求名利乎？’和上答曰：‘今修此論者，生命尚不惜，豈以名利關心？’”亦見於其他佛典。《高僧傳》卷二《佛陀耶舍傳》：“時人號曰赤髭毘婆沙，既爲羅什之師，亦稱大毘婆沙。四事供養，衣鉢卧具滿三間

屋不以關心。”《法苑珠林》卷二十三《說聽篇第十六·述意部第一》：“故知傳法不易，受聽極難。良由去聖日久，微言漸昧。而一說一受固亦難行，恐名利關心，垢情難淨也。”宗寶本《壇經·般若第二》：“憎愛不關心，長伸兩腳卧。”《大詞典》未收此詞，不知何故。

有些詞語書面形式不同，但詞義卻完全相同，《大詞典》祇收錄了其中某個詞形，而另外一些詞形卻未收錄。換句話說，有些詞語可能最初並無定形，幾種書寫形式並行不悖，一般人祇注意到某一詞形，但作為大型語文辭書，則應盡可能反映文獻語用的實際，不能厚此薄彼。因此，漏收詞形尤其是常見詞形，肯定是一種疏誤。

例如，敦博本《壇經》：“從今已後，稱佛為師，更不歸依邪迷外道。”又：“十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。”又：“今日已後，遞相傳受。”又：“吾去已後，莫作世情悲泣，而受人吊問、錢帛，着孝衣，即非聖法，非我弟子。”敦博本《菩提達摩南宗定是非論》：“遠法師問：‘能禪師已後有傳授人不？’答曰：‘有。’又問：‘傳授者是誰？’和上答：‘已後應自知。’”“已後”同“以後”。《荀子·非相》：“人之所以為人者何已也？”楊倞注：“已與以同。”《正字通·已部》：“已，與目古共一字，隸作目、以。”況且《大詞典》(2176)收錄與此同構的“已來”、“已往”、“已降”、“已還”等，故“已後”亦應收錄。

又如，斯 4556《注心經》：“故知色如聚沫，受如水泡，想如陽炎，行如芭蕉，識如幼（幻）化也。”又：“故言渴鹿逐陽炎，實非水也。”斯 6042《行路難》：“無心甚清高，一切諸法如陽炎。”斯 2715《達摩論》：“問：‘云何二諦？’答：‘譬如陽炎，惑者見陽炎作水解，實非水，此是陽炎。二諦義亦復如是。’”又：“問：‘大道為近為遠？’答：‘如似陽炎，非近非遠，鏡中面像，亦非近非遠。’”伯 3777《蘄州忍和上道凡趣聖悟解脫宗修

心要論》：“及見此心識流動，猶如水流陽炎，業業不住。”伯4646《頓悟大乘正理決》：“又問云：‘其野馬陽炎其實不會。’答：‘野馬喻妄想心，陽炎喻一切世間一切法。譬如渴野馬見陽炎是水，非實是水。’”斯5702《秀禪師勸善文》：“雖知外邊趣陽炎，不覺無明賊在內。”《大詞典》（6960左）“陽焰”謂“亦作‘陽燄’、‘陽焱’”。①指浮塵爲日光所照時呈現的一種遠望似水如霧的自然景象。佛經中常用以比喻事物之虛幻不實者。“炎”即“燄”，又同“焰”。《說文·火部》“炎”徐灝注箋：“炎、燄古今字。”《漢書·藝文志》引《春秋》“人之所忌，其氣炎以取之”，顏師古注：“炎，讀與燄同。”於以知“陽炎”即“陽焰”。“想如陽炎”，正謂想爲幻化之事。《大詞典》（6958中）“陽炎”謂“耀眼的陽光”，此別一義，應補“指浮塵爲日光所照時呈現的一種遠望似水如霧的自然景象。佛經中常用以比喻事物之虛幻不實者”義；於“陽焰”補收“陽炎”一形，作“亦作‘陽燄’、‘陽焱’、‘陽炎’”。

類似這樣的詞語還有不少，此不贅舉。需要說明的是，個別詞語實際上早於敦煌禪宗文獻，但是由研讀敦煌禪籍而引起注意，再由此而旁搜遠紹，正是借鑒前輩學者所採用的研究方法，希望能將這些詞語的來龍去脈說得更清楚些，每條詞語考釋的材料及結論更扎實一些。

## 二 釋義不確或義項漏略

辭書釋義，應緊扣每一個詞語和書證，其外延不能任意擴大和縮小，內涵必須與該詞語榫合，不枝不蔓，概括周密。檢驗詞語釋義是否準確或周備，清王引之《經傳釋詞·自序》謂“揆之本文而協，驗之他卷而通，雖舊所無，可以心知其意也”，就是非常科學的方法。



例如，敦博本《壇經》：“慈悲即是觀音，喜捨名爲勢至。”北圖結字 93 號（8380）詩三首之二：“慈悲喜捨福田生，彼此相繞莫共爭。”又，敦煌寫本伯 2054《十二時普勸四衆依教修行》：“慈悲喜捨離慳貪，忍辱柔和除倨傲。”任半塘先生《敦煌歌辭總編》〔一二二七〕首錄後例，校釋云：“‘喜捨’一云‘淨捨’，‘淨施’，喜佈施財物。”（頁 1608）按任先生說本丁福保《佛學大辭典》（頁 2052）。項楚師《敦煌歌辭總編匡補》云“‘喜捨’是並列關係，‘慈悲喜捨’即佛書所云‘四無量心’”，引《大智度論》及《法門名義集》，《名義集》謂“喜慶彼得，名之爲喜。捨能亡憎愛，心會平等，離前三心，不著於相，名之爲捨”<sup>③</sup>。《法苑珠林》卷八十九《戒相部第七》：“四無量者，謂慈悲喜捨。悲能拔苦盡；慈能與樂滿；喜謂慶衆生離苦，究竟樂法滿足；捨謂令衆生行佛行處，至佛至處，方生捨心。”故“喜捨”謂“樂善好施”。再看《大詞典》（1613 右）“喜捨”條：①“猶言愉悅地舍離”；②“亦作‘喜舍’。謂行善施舍”，首引明吳承恩《鉢池山勸緣偈》“願汝發喜捨，積少而爲多”。其實，第②義不確，“喜”字無着落。從語源上說，“喜捨”既是並列關係，就不能理解爲偏正關係。《大詞典》應將“行善施捨”修正爲“樂善好施”，並提前書證。回頭再看《壇經》例，黃茂林先生將“喜捨”英譯爲“to take pleasure in almsgiving”<sup>④</sup>，潘桂明先生今譯爲“熱情施捨”<sup>⑤</sup>，均視爲偏正關係，亦非是。

又如，敦博本《壇經》：“大師言：‘汝等門人好住。吾留一頌，名《自性見真佛解脫頌》。後代迷〔人〕門（聞）此頌意，即見自心自性真佛。與汝此頌，吾共汝別。’”又：“大師說偈已了，道（遂）告門人曰：‘汝等好住，今共汝別。吾去已後，莫作世情悲泣而受人吊問、錢帛、着孝衣，即非聖法，非我弟子。’”此寫慧能辭世前兩度與門徒弟子告別，“好住”猶謂保重。亦見於其他佛典。唐道宣《續高僧傳》卷七《釋慧布傳》：“年七

十與衆別云：‘布命更至三五年在，但老困不能行道，住世何益。常願生邊地無三寶處，爲作佛事去也，幸各好住，願努其力。’於是絕穀不食，命將欲斷。”《法苑珠林》卷十五《引證部第六》“唐相州寒陵山寺釋道昂”：“昂曰：‘大衆好住。今西方靈相來迎，事須聞往。’言訖，但見香爐墜手，便於高座而終。”僧人圓寂前亦可以文字留囑，如《法苑珠林》卷九十六《引證部第二》“周終南山釋靜藹”：“後有訪道思賢者，入山禮敬，循諸崖險，乃見藹書遺偈在於石壁，題云：‘初欲血書，本意不謂變爲白色，即是菩薩之慈血也。遂以墨書其文曰：諸有緣者，在家出家，若男若女，皆悉好住。於佛法中，莫生退轉，若退轉者，即失善利。’”母子相別亦可互致“好住”，如《敦煌變文校注·大乾連冥間母變文並圖一卷》：“和尚欲得阿娘出，不如歸家燒寶香。目連慈母語聲哀，獄卒擎叉兩畔催。欲至獄前而欲倒，便即長悲好住來。青提夫人一個手，托住獄門回顧盼。言‘好住來，罪身一寸腸嬌子’處。”《大詞典》（2267 左）“好住”謂“行人臨去時慰囑居留者之詞，猶言安居保重”，所釋不確。應概括爲“臨別留囑之詞，猶謂保重”。

另如，敦博本《壇經》：“衆僧既聞，識大師意，更不敢諍，依法修行。一時禮拜，即知大師不久住世。”又：“六祖說偈已了，放衆生（僧）散。門人出外思惟，即知大師不久住世。”“不久住世”，謂不久於人世。故“住世”謂活在世上。黃茂林先生英譯爲“Seeing that the Patriarch would pass away in the near future”<sup>⑥</sup>，甚是。斯 2503《大乘無生方便門》：“或有衆生樂久住世而不度者，菩薩即演七日以爲一劫，令彼衆生爲之一劫。或有衆生不樂久住而可度者，菩薩即從一劫以爲七日，令彼衆生爲之七日。凡夫樂久住世欲得長，即演七日以爲一劫。”《太平廣記》卷五十八《魏夫人》：“常果、元吉二子，位既成立，夫人因得冥心齋靜，累感真靈修真之益，與日俱進，凡住世八十三年。”（出

《集仙錄》及本傳)唐白居易《唐撫州景雲寺故律大德上弘和尚石塔碑銘並序》：“元和十年十月己亥，遷化於東林精舍，示滅有所，故是月丙寅，歸全於南岡石墳，住世七十七歲，安居六十五夏。”亦其例。《大詞典》(541 中)“住世”，“謂身居現實世界。與‘出世’相對”，首引明袁宏道《〈往有誤傳龍君御死者，作詩哭之〉詩附〈哭詩〉》之一：“住世燈前影，居官浪裏身。”次引《老殘遊記續集遺稿》第五回：“近來我的主意把我自己分做兩個人：一個叫做住世的逸雲……又一個我呢，叫做出世的逸雲。”又，《大詞典》(941 左)“出世”立 9 個義項，其中②“超脫人世”，第三例書證即《老殘遊記續集遺稿》第五回。例中“住世”、“入世”同時出現，詞典又同引此例，想必即“相對”。但袁詩所謂“住世”，並無一個虛幻不實的世界與之“相對”，而是指活在世上。細繹《壇經》例，“住世”若解釋為“身居現實世界”，並不準確。

《大詞典》所追求的目標之一，是“所收條目力求義項完備”，從收載詞語所列義項來看，較此前任何一部詞典都要完備翔瞻，這是值得充分肯定的。但由於是書卷帙浩繁，成於衆手，部分詞語所立義項概括不夠周密或義項漏略，亦時有所見。

例如，敦博本《壇經》：“大師言：‘……有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。’”又《菩提達摩南宗定是非論》：“我今為弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命！”斯 516《歷代法寶記》：“感荷大師愍我迷愚，示我正法，不由階漸，直至菩提。”伯 2162《大乘開心顯性頓悟真宗論》：“深達般若廣為人說，是即荷負正法擔運勝義，令諸衆生成就功德。”伯 3436《楞伽師資記》：“我中國有正法，秘不傳簡，有緣根熟者，路逢良賢，途中授與。”散 475《禪源諸詮集都序卷下》：“次傍覽諸家以廣聞見，然後捧讀聖教，以印始終。豈不因此正法久住，在余之志，雖無所求，然護法之心，神理不應屈

我。”《大詞典》(2867 中)“正法”⑦謂“佛教語。謂釋伽牟尼所說的教法。別于外道而言”，然慧能亦稱其法爲“正法”，神會所謂“我今爲弘揚大乘，建立正法”，當指建立以慧能爲代表的南宗禪法。可見《大詞典》釋義欠周備，當補“某些宗派亦自稱其教義”之類的義項或附項。

敦博本《壇經》：“惠能幻(幼)少，父亦早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。忽有一客賣(買)柴，遂領惠能至於官店。”亦見於其他文獻。《敦煌變文集·伍子胥變文》：“自從逃逝鎮懷憂，使我孤遺無所投。”《大詞典》(2242 中)“孤遺”謂“指無父母的子女”，立義欠周密。如謂慧能“老母”是“無父母的子女”，則扞格難通。其實，“孤遺”謂無倚無靠。因慧能年幼即喪父，其母無夫，自然是“孤”，“遺”猶今謂遺孀。故“老母孤遺”，是說慧能的母親無倚無靠，“移來南海，艱辛貧乏”。德異本、宗寶本《壇經》下謂“惠能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客取銀十兩與惠能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。惠能安置母畢，即便辭違”，其注腳是慧能成人後，以砍樵賣柴奉母，受人資助則暫免後顧之憂，得以求覓佛法。《伍子胥變文》所述，因其父兄遭戮，他自己亦被迫逃亡在外，“使我孤遺無所投”，正謂無所投靠矣。

又如，敦博 77《注心經序》：“稠禪師涅槃後，數百年無人住持，靈泉涸竭，柏樹彫朽。”此詞《辭源》未收。《大詞典》(1919 中)“彫朽”謂“孔子門人宰予晝寢，孔子說：‘朽木不可彫也。’見《論語·公冶長》。因以‘彫朽’喻教育愚昧的人”，此別爲一義。上例之“彫朽”，意爲“彫枯朽壞”，斯 4556 作“枯朽”；又斯 4556 下文云“自從大唐淨覺禪師尋古賢之跡，再修葺禪宇，掃灑未經三日，涸泉謂(爲)之涌出，朽柏謂(爲)之再茂也”，亦可證。《高僧傳》卷四《竺僧度傳》：“人生一世間，飄忽若過牖。榮華豈不茂，日夕就彫朽。”亦以“彫朽”爲彫枯朽

壞，喻衰朽。“彫朽”的構詞方式與《大詞典》所收“彫枯”、“彫荒”、“彫破”、“彫衰”、“彫敝”等相同，因此應補義項。

再如，斯 5475《壇經》：“吾教汝說[法]，不失本宗。”敦博本《壇經》：“十弟子，已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。”又《菩提達摩南宗定是非論》：“言《菩提達摩南宗定是非論》者，叙六代大德師師相授，法印相傳，代代相承，本宗無替。”伯 4646《頓悟大乘正理決》：“臣前後所說皆依經文，非是本宗。若論本宗者，離言說相，離自心分別相。”此詞《辭源》未收。《大詞典》(2447 左)“本宗”①謂“猶祖籍”，②謂“本宗族”，但《壇經》“本宗”謂“本旨”，下文“今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨”，與上例句式相同，亦可證。漢譯“不失本宗”為“不失頓教法門的宗旨”，黃茂林先生英譯為“keep up the tradition of our School”<sup>⑦</sup>，非常正確。《大詞典》“本宗”應補“本旨，宗旨”義項。

### 三 溯源有不見源者

像《辭源》《大詞典》這兩部語源性詞典，溯源是一項重要的任務，也是區別於其他詞典、體現學術性的關鍵所在。因此，溯源應見其源，來龍去脈一目瞭然。用這個標準來衡量這兩部大型工具書，亦有不夠完善之處。

例如，伯 4646、斯 5532《觀心論》：“又鑄形像者，即是一切衆生求佛道，所爲修諸覺行，昉像如來，豈遭鑄寫金銅之作也。是故求解脫者，以身爲爐，以法爲火，智惠爲功（工）匠，三聚淨戒、六波羅蜜以爲畫樣，鎔練身心真如佛性，遍入一切戒律模中，如教奉行以充缺漏，自然成就真容之像。所爲究竟常住微妙色身，非有爲敗壞之法。若人求道不解，如是鑄寫真容，憑何輒言成就功德？”亦見於其他典籍。《少室六門·第二門破相

論》：“經中所說，佛令衆生修造伽藍，鑄寫形像，燒香散花，燃長明燈，晝夜六時遶塔行道，持齋禮拜，種種功德，皆成佛道。”《一切經音義》卷三十五《菩提場所說一字頂輪王經》：“鎚銅：槌類反，借音用也，本死無字，初即鑄寫，然後再入火中燒鍊椎打而成，名爲鎚銅，順俗語也。”又卷一百《觀心論》：“鑄寫：上朱孺（孺）反，《考聲》：‘鎔寫也。’顧野王云：‘洋銅爲器曰鑄也。’”唐薛用弱《集異記·平等閣》：“又二十年，功力復集，乃告遐邇，大集賢愚，然後選日，而寫像焉。及期，澄空乃登鑪巔，百尺懸絕，揚聲謂觀者曰：‘吾少發誓願鑄寫大佛，今年八十，兩已不成，此更違心，則吾無身以終志矣。’”此詞《辭源》未收。《大詞典》（7109 左）“鑄”謂“用模子澆鑄”，最早書證爲《政和證類本草》引宋蘇頌《圖經本草》，未收“鑄寫”一形。“寫”本有“用模子澆鑄”義，如《國語·越語下》：“王命金工以良金寫範蠡之狀而朝禮之。”韋昭注：“以善金鑄其形狀。”“鑄”爲後起累增字，出現時代較晚。如《集韻·馬韻》：“鑄，範金也。”《正字通·金部》：“鑄，俗寫字。範鑄，古作寫，俗加金。”《大詞典》收“鑄鑄”而未收“鑄寫”，可謂“數典忘祖”矣。

又如，斯 2595《觀心論》：“說七事者，第一淨水，二者然火，三者澡豆，四者楊枝，五者淳灰，六者蘇膏，七者內衣。”又：“六謂柔和諸剛強，由如蘇膏，通潤（潤）皮膚。”亦見於伯 2162《大乘開心顯性頓悟真宗論》：“汝離燒炭火、溫淨水、清灰、澡（澡）豆、楊枝、蘇膏、內衣等七物洗浴者，若常弄心性縱放貪嗔，呵打是非，令他聲淚俱下，即是出佻身血，常行三塗業。”“蘇膏”，《辭源》立兩個義項：①食品名。佛家洗浴所用七物之一。②後義書證爲《法苑珠林》四五《洗僧》：“洗浴之法，當用七物除去七病，得七福報。何謂爲七物：一者然火，二者淨水，三者澡豆，四者酥膏，五者淳灰，六者楊枝，七者內衣。”按“浴僧”在第三十三卷，故“四五”當作“三三”。此出後漢

安世高譯《佛說溫室洗浴衆僧經》（見《大正藏》第16卷NO. 701），故《辭源》並未溯到源頭。又見於其他佛典。宋道誠集《釋氏要覽》卷中《制聽》：“佛爲醫王耆域（漢言固活）說浴僧當用七物：一燃火，二淨水，三澡豆，四蘇膏，五淳灰，六楊枝，七內衣。”“七物”中《大詞典》收錄“然火”（4139左）及“燃火”（4177右）、“澡豆”（3451左）、“楊枝”及“楊枝淨水”（2643左）、“內衣”（424中）等，沒有理由不收“蘇膏”。

另如，斯4556《注心經》：“空中尋鳥迹，窖雪擬餘糧，實非有也。”《大詞典》（7353中）“餘糧”謂“指吃和用以外餘下的糧食”，引《商君書》、元王曄《桃花女》均作“餘糧”，引艾蕪《夜歸》作“餘糧”。“糧”見於漢《禮器碑》，《玉篇·米部》謂“糧，同糧”。顯然《注心經》之“餘糧”，“糧”非“糧”的簡化字，即是說在唐代就有“餘糧”這一詞形，比今人文例要早千餘年。

#### 四 無書證或書證滯後

書證是一個詞在歷史長河中消長存亡的證據，因此要客觀地反映某個詞的歷史面貌，必須輔以恰當的書證。《辭源》和《大詞典》，是在前代辭書的基礎上博採衆長編纂而成的後出轉精的大型語文工具書，但有些比較常用的詞語無書證，或書證時代較晚。

例如，伯3861c《三窠法義》：“骨肉堅硬，兪如地大。”亦見於斯5531《少（小）乘三科》：“有骨肉堅硬，以爲地大。”伯3373《三課一本》（尾題）：“骨肉堅硬，以爲地大。”按“哽”爲“硬”字形誤。王重民《伯希和劫經錄》著錄云“殘存敬法門爲禪宗書”，田中良昭以爲即《大乘三科》（《敦煌禪宗文獻の研究》頁360）。《玉篇·石部》：“磽，堅硬也。”北魏賈思勰《齊民要術·耕田》：“秋無雨而耕絕土氣，土堅硬，名曰脂田；及盛冬耕，

泄陰氣，土枯燥，名曰脯田。”《一切經音義》卷四十七《對法論》：“磽確：口交反，下苦角反。《通俗文》：‘堅硬謂之磽確。’謂瘠薄地也。”又卷八十二《大唐西域記》：“磽確：上巧交反，下苦角反。顧野王云：‘磽，堅也。’地堅硬則瘦，不宜五穀。”唐段成式《酉陽雜俎》卷十八：“其莢長二尺，中有隔，隔內各有一子，大如指頭，赤色，至堅硬，中黑如墨，甜如飴，可噉，亦入藥用。”《大詞典》（1212 左）“堅硬”謂“硬。如：堅硬的山石”，自編例句。

又如，伯 4646《頓悟大乘正理決》：“如《花嚴》、《楞伽》等經云，如日出雲，濁水澄清，鏡得明淨，如銀離礦等。”伯 3409《六禪師偈》：“五陰山中有一池，裏金（有）金沙無人知。定水澄清取得用，開門大施貧窮人。”“澄清”謂使水變清。亦見於其他佛典，如《法苑珠林》卷八十六《洗懺部第六》：“譬如明珠投之濁水，以珠威德水即澄清。佛性威德亦復如是，投諸衆生，四重五逆煩惱濁水皆即澄清。”亦見於世俗文獻，如《齊民要術·種藍》：“漉去荳內汁於壅中，率十石甕著石灰一斗五升，急抨之，一食頃止，澄清，瀉去水。”《辭源》收錄“澄清”，⊖謂“使混濁變爲清明”，所引書證爲《後漢書》及《世說新語》“有澄清天下之志”，別爲一義。《大詞典》（3446 左）“澄<sub>2</sub>清”謂“使雜質沉澱，液體變清”，首引周立波《桐花沒有開》，“澄<sub>2</sub>”即音 dèng，書證時代過晚。

另如，敦博 77《注心經》：“西國名‘菩提質帝薩埵’……翻譯省略，真（直）言是菩薩也。”《高僧傳》卷十四《序錄》：“俾夫披覽，於一本之內可兼諸要，其有繁辭虛贊或德不及稱者，一皆省略。故述六代賢異，止爲十三卷，並序錄合十四軸，號曰《高僧傳》。”《一切經音義》卷五《大般若波羅蜜多經》第四百二十七卷：“毒蟲：逐融反，正體字也。經文作𧈧，俗字也，省略也。”《魏書·禮志四》：“竊以爲古者諸侯有朝會之禮，故有從饗



之儀，今無其事，宜從省略。”《辭源》“省略”謂“簡忽，疏略”，別爲一義。《大詞典》（4565 左）“省略”②謂“刪節；省除”，首引楊樹達《古書疑義舉例續補·省略句》，書證過晚。

敦博本《壇經》：“若不同見解，無有志願，在在處處，勿妄宣傳，損彼前人，究竟無益。”“宣傳”謂傳播，宣揚。亦見於其他典籍。《續高僧傳》卷二十九《釋道積傳》：“先講涅槃後敷攝論，並諸異部，往往宣傳。”《法苑珠林》卷九十八《破戒部第七》：“若有比丘欲諦學道，棄捐綺飾，不求名聞，質樸守真，宣傳正經，佛之雅典，深法之化，不用多言，案本說經，不捨正句。”唐釋智昇《開元釋教錄》卷九：“昇早預釋流，志弘大教，但才微力寡，無遂本懷，俯仰之間，亟經寒暑，曾未能宣傳正法，荷擔菩提。”晉葛洪《抱朴子·勤求》：“徒以一經之業，宣傳章句，而見尊重，巍巍如此，此但能說死人之餘言耳。”《辭源》“宣傳”謂“傳達宣佈”，又謂“也指互相傳佈”，義不盡合。《大詞典》（2041 中）“宣傳”③謂“傳播，宣揚”，首引老舍《駱駝祥子》，書證滯後千餘年矣。

斯 516《歷代法寶記》：“和上語道逸等，此間糧食並是絕緣，人般運深山中不能。”斯 958《大乘要語一卷》：“‘乾闥婆城里作峰子，將何軍器糧食？’答：‘將龜毛箭筈（兔）角弓水聚沫作糧食。’”敦煌本伯 3211、斯 5441《王梵志詩集》：“糧食逢醫藥，垂死續命湯。”又伯 3418《王梵志詩》：“渾家少糧食，尋常空餓肚。”《龍龕手鑑·米部》：“糧糧，音良，～食也。二。”《大詞典》（5404 右）“糧食”謂“古時行道曰糧，止居曰食。後亦通稱供食用的穀類、豆類和薯類等原糧和成品糧”，“糧食”一形引魏巍《在風雪裏》。

伯 3777《蘄州忍和上道凡趣聖悟解脫宗修心要論》：“五欲者，色聲香味觸；八風者，利衰毀譽稱譏苦樂：此是行人磨鍊佛性處。”“磨煉”，斯 4064 作“摩練”（“摩”爲“磨”字音借，如

“達摩”亦寫“達磨”。《法苑珠林》卷十九《敬益部第三》：“如《寶性論》云：三寶有六義，故須敬也。……六者不改義，如世真金燒打磨鍊不能變改。三寶如是，不爲世間八法所改，故名爲寶，又具六意，故須敬也。”《大詞典》（4536 中）“磨煉”謂“亦作‘磨鍊’、‘磨練’。猶鍛煉”，“磨練”引老舍《茶館》。

## 五 疏於配合

詞典對所收詞（包括異形詞），不管是釋義或說明詞形，“參見”應可參可見，異形詞要能見形，同時應舉出與該詞語匹配的書證。

例如，敦博 77《菩提達摩南宗定是非論》：“虛空無般若故，致使不言見。”又：“虛空無般若故，致使不得言見。”又：“般若無知，無事不知，以無事不知故，致使得言見。”斯 5619《無心論》：“衆生迷妄，於無心中而妄生心，造種種業，妄執爲有，足可致使輪回六趣生死不斷。”“致使”謂以致，使得。《敦煌變文集·葉淨能詩》：“朝庭將相，皆言皇帝匆匆納力士之[□]，致使天使不住人間，卻歸於上界，蓋非淨能之過矣。”亦見於其他佛典，如後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷七《第二分弊宿經第三》：“我父去時，具約勅我，守護此火，慎勿令滅。而我貪戲，致使火滅，當如之何？”隋闍那崛多等譯《起世經》卷九《劫住品第十》：“但於是時，諸如法人，以其過去無十善業勝果報故，遂令非人放其災氣，流行癘疫，致使多人得病命終。”亦見於世俗文獻，如東漢董卓《請誅宦官表》：“京畿諸郡，數百萬膏腴美田皆屬（張）讓等，致使怨氣上蒸，妖賊蠱起。”《後漢書·種暠傳附子拂傳》：“李傕、郭汜之亂，長安城潰，百官多避兵冲。拂揮劍而出曰：‘爲國大臣，不能止戈除暴，致使凶賊兵刃向宮，去欲何之。’遂戰而死。”《史記·孔子世家》“孔子年七十

三，以魯哀公十六年四月己丑卒”司馬貞索隱：“若孔子以魯襄二十一年生，至哀十六年爲七十三。若襄二十二年生，則孔子年七十二。經傳生年不定，致使孔子壽數不明。”此詞《辭源》、《大詞典》未收。但《大詞典》（5062 左）收錄“致使”，❶謂“致使”；（5059 左）又收錄“至使”，謂“猶致使。至，通‘致’”。顯然認爲“至使”不如“致使”用得普遍，故以“致使”爲訓，並指出“至，通‘致’”。“至”、“致”同在“至部”，前一後，若稍加配合，則會發現“致使”失收。因“至使”雖釋“猶致使”，並未作進一步的解釋。如果有人窮追不捨，應該可以通過查找“致使”一詞的解釋而弄清“至使”是什麼意思。遺憾的是，因“致使”失收而讀者根本不可能找到答案。實際上“至使”雖釋爲“猶致使”，亦因“致使”失收而等於未作解釋，讀者就祇好另找答案了。“致使”與“致得”同構，與“至使”異形而同義，《現代漢語詞典》“致使”謂“由於某種原因而使得；以致”，敦煌禪宗文獻及其他文獻中所見“致使”正是此義。可見此詞自東漢沿用至今，因《大詞典》相關詞條配合不夠，“致使”這一詞便湮沒近兩千年矣。

又如，斯 516《歷代法寶記》：“阿師今將世間生滅心測度禪大痴愚，此是龍象蹴躔，非驢所堪。”“蹴躔”謂踩踏。伯 2125 作“蹴踏”。《大詞典》（6151 左）“蹴踏”，所列異形詞有“蹴躔”，謂“踩；踏”，但未引證“蹴躔”一形的書證。

敦博本《壇經》：“吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。”斯 5475 亦作“豎立”。斯 516《歷代法寶記》：“汝若欲知得我法者，我滅度後廿年外豎立我宗旨者，即是得法人也。”又：“我法我死後廿年外，豎立宗旨是得我法人也。”敦博本《菩提達摩南宗定是非論》：“一代祇有一人豎立宗旨，開禪門教人。”《大詞典》（5873 中）“豎立”❶謂“樹立；建樹”，引《隋書》以下三

例均作“豎立”；②“亦作‘豎立’。使物體與地面垂直”，引周而復《上海的早晨》<sup>⑨</sup>。然上引《壇經》等幾例之“豎立”，即詞典“豎立”第①義，既然詞典特別區分了詞形和義項，則第①義項也應補“亦作‘豎立’”，可引《壇經》等爲書證。

另如，斯 475《禪源諸詮集都序卷下》：“然世醫處方，必先候脈。若不對病狀輕重，何辨方書是非；若不約痊愈淺深，何論將理法則。法醫亦爾。故今具述迷悟各十重之本末，將前經論統三種之淺深，相對照之，如指其掌。”亦見於其他佛典。《法苑珠林》卷十六《讚歎部第三》：“大悲愍衆生，故令我歸依。善拔衆毒箭，故稱大醫王。世醫所療治，雖差還復生。如來所治者，畢竟不復發。世尊甘露藥，以施諸衆生。衆生既服已，不死亦不生。如來今爲我，演說大涅槃。衆生聞秘藏，即得不生滅。”“法醫”《辭源》未收。《大詞典》（1378 中）“法醫”謂“法院中專門負責用法醫學知識檢驗并鑒定涉及法律問題的人體組織及有關物證材料，協助審理案件的專業醫務人員”，但上引文獻中“法醫”與“世醫”對舉。《大詞典》（214 右）“世醫”謂“世代行醫的人”。這兩個詞的釋義，均不適於上引文獻，應謀新解。其實，“世醫”指俗間爲人治病的人，一般祇能解除肉體上的痛苦，故“世醫所療治，雖差還復生”。“法醫”既與“世醫”相對爲文，應指能從精神上解除生死輪回之苦的佛，如謂“世尊甘露藥，以施諸衆生。衆生既服已，不死亦不生”，可以達到超凡入聖的境界。

以上所討論的問題，不管是辭書失收詞語、詞形或義項，還是溯源、釋義及列舉書證等，敦煌禪宗文獻都提供了豐富的材料，對於大型語文辭書的編纂和修訂，具有重要的學術參考價值。正如李維琦先生在其所著《佛經續釋詞》一書的代前言《讓詞書更完善》中說，“我們在編詞書的時候，目光主要放在中土文獻上，至於佛典文獻，除了較有文學意義，爲人們所熟悉的那

很小的部分之外，我們還沒來得及有較多的注意”<sup>⑩</sup>，敦煌禪宗文獻事實上也是如此，希望能引起關注。

〔注釋〕

- ①《〈敦博本禪籍錄校〉序》，江蘇古籍出版社，1998年12月第1版，第5-7頁。又見《敦煌寫本〈壇經〉之考定》，《敦煌寫本〈壇經〉原本》，文物出版社，1997年12月第1版，第180-181頁。
- ②宋趙與時《賓退錄》卷三：“世俗言自辯解曰‘分疏平’。顏師古注《袁盎傳》‘不以親爲解’曰：‘解者，若今言分疏。’又《北齊書·祖斑傳》：‘高元海奏斑不合作領軍，并與廣陵王交結。斑亦見，帝令引入，斑自分疏。’則北朝暨唐已有是言也。”《大詞典》（985右）“分疏”即首引《北齊書》例。又，《全北齊文》據《續高僧傳》卷二十一《釋慧光傳》錄馮袞居士《捧心論》：“特須分疏，勿迷自他。”則“分疏”確實產生于北齊。
- ③巴蜀書社，2000年6月第1版，第228頁。
- ④英漢對照《壇經》，湖南出版社，1996年1月第1版，第71頁。
- ⑤《壇經全譯》，巴蜀書社，2000年10月第1版，第83頁。
- ⑥漢英對照《壇經》，湖南出版社，1996年1月第1版，第223頁。
- ⑦英漢對照《壇經》，湖南出版社，1996年1月第1版，第210、211頁。
- ⑧“有”從項楚師校。師云：“‘裏金’《補編》校作‘池裏’，非是。原文‘裏’字不誤，‘金’當作‘有’，涉下‘金’字而誤。前四偈有‘裏有一佛二菩薩’、‘裏有一柱帶千梁’、‘裏有禪師坐繩床’、‘裏有金銀如意珠’等語，皆與此處‘裏有金沙無人知’句式相同，可爲證也。”“《補編》”指周紹良先生等編《敦煌變文集補編》。參見《敦煌詩歌導論》，巴蜀書社，2001年6月第1版，第121頁。
- ⑨按《太平御覽》卷一百七十九引《華山記》曰：“南嶺岩北面有二小山，一山有雙石豎立，號曰石門。”時代更早。
- ⑩岳麓書社，1999年1月第1版，第1頁。
- （蔣宗福 四川大學中文系/四川大學俗文化研究所 郵編 610064）