

# 汉文佛典疑伪经研究



论文作者签名: 熊娟

指导教师签名: 茂颜

印治

论文评阅人 1: \_\_\_\_\_

评阅人 2: \_\_\_\_\_

评阅人 3: \_\_\_\_\_

评阅人 4: \_\_\_\_\_

评阅人 5: \_\_\_\_\_

答辩委员会主席: 王云路 教授 浙江大学

委员 1: 池昌海 教授 浙江大学

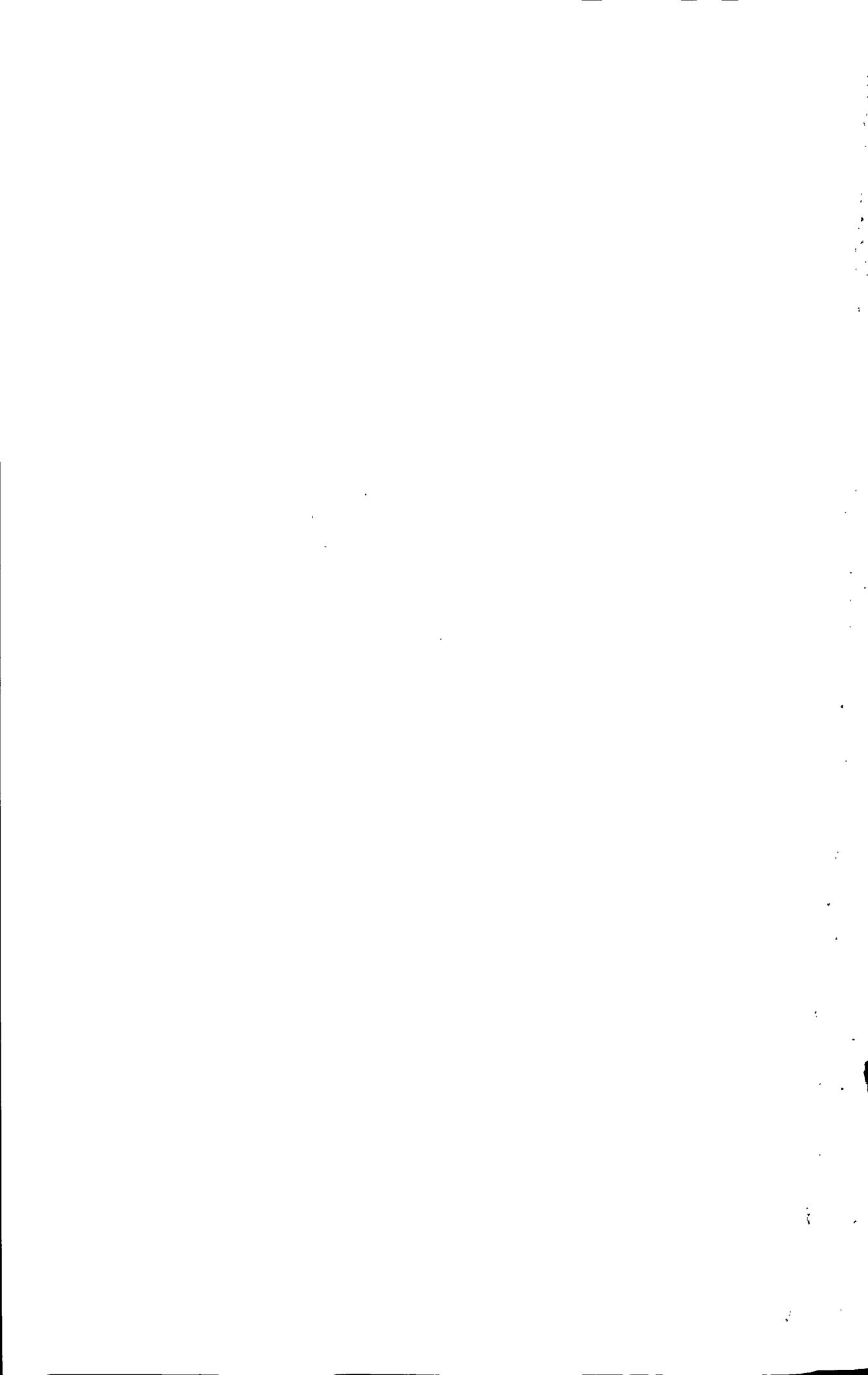
委员 2: 方一新 教授 浙江大学

委员 3: 黄笑山 教授 浙江大学

委员 4: 汪维辉 教授 浙江大学

委员 5: \_\_\_\_\_

答辩日期: 2010年6月1日



Y1713972

the study on the Chinese  
apocryphal Buddhist scriptures



Author's signature: \_\_\_\_\_

Supervisor's signature: \_\_\_\_\_

Thesis reviewer 1: \_\_\_\_\_ (姓名\职称\单位,下同)

Thesis reviewer 2: \_\_\_\_\_ (隐名评阅学位论文省略)

Thesis reviewer 3: \_\_\_\_\_

Thesis reviewer 4: \_\_\_\_\_

Thesis reviewer 5: \_\_\_\_\_

Chair: Wang Yunlu professor Zhejiang University  
(Committee of oral defence)

Committeeman 1: Chi Changhai professor Zhejiang University

Committeeman 2: Fang Yixin professor Zhejiang University

Committeeman 3: Huang Xiaoshan professor Zhejiang University

Committeeman 4: Wang Weihui professor Zhejiang University

Committeeman 5: \_\_\_\_\_

Date of oral defence: 6/1/2010



## 浙江大学研究生学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 浙江大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名： 熊娟 签字日期： 2010年 6月 7 日

## 学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 浙江大学 有权保留并向国家有关部门或机构送交本论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 浙江大学 可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索和传播，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名： 熊娟

导师签名：



签字日期： 2010年 6月 7 日

签字日期： 2010年 6月 7 日



---

## 致 谢

也许人都有自我治愈的本能，也许好了伤疤忘了痛是人的天性，抑或是我自己的神经太大条，回想这三年来的生活，那段天天大把大把吃药片的日子，为论文选题而纠结的日子，论文写作过程中偶尔难产的日子，核对原文的半个月里整天蓬头垢面的忙乱日子，虽然都不是久远的事情，但现在好像已经体会不到当时的痛苦和疲惫了，剩下的都是美好。

二零零七年秋天，从小到大连感冒都极少的我生病了，于是在接下来的半年我唯一的正事就是天天吃药片。那个秋天和冬天基本都是晴好的天气，每个出太阳的午后，我都全心全意、心无旁骛地进行光合作用；在那个秋天和冬天我完成了一幅很漂亮的仕女图十字绣，还把金庸的小说又从头到尾温习了一遍。正如史铁生所说，“这是我的罪孽，这是我的福祇”，那是一段平静、从容的时光，这些我经常想象着自己六十七岁时候所做的事情居然让我在二十七岁的时候就预先体验了一把，不能不说这是美好的。

半年之后一切恢复正常，又有了其它美好的事情，比如跟着何耀根老师学太极拳，我是动作模仿能力和身体协调能力都极差的人，何老师总是不厌其烦地把每一式分解为若干动作一个一个地教，有时候想想此前只知道“太极拳”三个字而现在能够流畅完成一整套动作的自己，很是佩服和感激何老师。比如看《犯罪现场调查》和《犯罪心理》，这是我最喜欢的两部美剧，几百集的剧集陪伴着我度过撰写学位论文的全程。从某个角度来看，它们和研究古代汉语还真有几分相似呢：从现场遗留下来的蛛丝马迹中大胆假设小心求证，寻找证据、逻辑推理、联想在这里都变得至关重要，力求找出现场背后曾经发生过的事实和真相。

当然，最让我觉得美好的还是这三年之中出现在我生活中的那些美好的人。首先是我的导师颜治茂老师。颜老师不是一个把学生盯得很紧的导师，自由而自律、自主学习是他的方式，我是一个天性散淡的人，很是喜欢这种风格。但是如果有什么疑问，或者写了论文需要指导的时候，他又是非常地严格、负责了。不论是简短的读书报告也好，还是学位论文也好，从观点结论、结构框架到遣词造句、标点符号他都会仔细认真地检查并提出意见。在跟随颜老师的五年里，我从不知道何为科研论文、不知道怎么写论文逐渐成长为一个能够顺利完成博士学位论文的学生，这都要归功于颜老师。他在平常生活中的表现也总是让我很惊叹，比如跟我们约定时间地点会面从来都是非常准时的，比如在食堂吃饭遇见了自己当年的老师会站起身毕恭毕敬地问候等等。

汉语史中心和古籍所的其它多位老师也都给我上过课，他们都是学养深厚、严谨朴实、谦虚亲切的学者和长辈，我从来不是一个勤奋的学生，但也总能从他们的课上汲取到成长的养分，我能够顺利完成学业离不开他们的教导。很多年以后我可能会忘记他们都讲过什么知识，但永远都会记得黄笑山老师穿着T恤牛仔裤靠在桌子边侃侃而谈的样子，旁边放着他的双肩背包；永远都会记得王云路老师那温柔又自信、坚定而干净的声音；永远都会记得在楼道中遇到方一新老师而他正小声哼哼地唱着歌的场景；永远都会记得上课从来不讲一句题外话的张涌泉老师某一天也在讨论烤瓷牙的场景。这些让人想起来微笑的细节，让他们如此真实、丰满。

还有很多，比如在我生病期间给我帮助的周傲生师兄和袁碧霞，比如虽然只有一面之交，但却专门从高雄跑到台北某个小寺庙给我复印资料并免费邮寄过来的林秀华姐姐，比如通过邮件发给我她的某篇论文的梁晓虹老师，比如虽然素未谋面却免费给我寄来博士学位论文的于淑健老师，比如通过邮件给我发来梵语学习材料的朱冠明老师，比如陪我一起奋战在核对原文的苦力活儿中的孙淑娟、和谦、曾宪武。

---

因为这些美好的事情、美好的人，过去三年的生活才变得实实在在地美好了，因为这些美好，我对莫泊桑那句“生活远没有想象的那么好，但也没有想象的那么坏”终于有了更深的体会。这是一种力量，让我有勇气可以像伍迪艾伦在他的电影中说得那样：尽管生活残酷，我也很想参与其中。

谨以此记对那些出现在我生命中的美好的人表示诚挚的谢意，也以此记提醒自己要做个更好的人。



## 内容摘要

汉文佛典疑伪经是指采用翻译佛经的形式而实际上是中国编造的或怀疑为中国人编造的佛典文献，它们的出现代表佛教在中国发展到一个新阶段，是佛教中国化、世俗化的表现和产物。疑伪经虽然假借翻译佛经的形式，但它们并非翻译自印度或中亚，而是中国人把自己所掌握的佛教教义与传统文化思想、伦理道德、风俗习惯相结合编撰而成的，因此在本质上应该属于中土撰述类佛典。它们在大量使用适应社会普通群众需求的口语词的基础上更少地受到原典语言的影响，因此从理论上来说，它们可能更能够反映当时当地的实际语言面貌。作为汉文佛典中比较特殊的一类，它们一方面与翻译佛经在形式和内容上都有着千丝万缕的联系，另一方面又与翻译佛经以及章疏、论著、语录、纂集、史传、目录等其它中土撰述类佛典文献有着明显的区别，因此拥有别具特色的语言面貌。总之，疑伪经具有较高的语料价值。

本文首次从汉语史的视角对汉文佛典疑伪经进行较为全面系统的研究。全文分为五部分。

第一部分（第一、二章）简要介绍本文的选题缘由、疑伪经的研究现状、本文的语料范围、疑伪经的研究意义以及研究方法之后，围绕疑伪经的界定、古代经录学家对疑伪经的态度及判别标准、历代经录中疑伪经的著录及其存佚情况、疑伪经的分类等有关疑伪经自身内涵、概貌的基本问题进行阐述。

第二部分（第三、四章）首先论述语料鉴别的界定、语料鉴别的重要性和必要性、语料鉴别的方法，在此基础上，重点探讨了疑伪经语料鉴别的方法。然后以个案分析的方式，运用这些鉴别方法对《净度三昧经》和《宝如来三昧经》这两部经录记载的疑伪经进行鉴别考辨，判断它们的真伪、写作时代，并揭示其语言特点和价值。

第三部分（第五章）从文献学角度对疑伪经进行研究，主要包括三方面内容：一是对写本疑伪经进行校勘；二是对写本疑伪经进行篇目审订；三是按照是否收入《开元录·入藏录》的标准对现存疑伪经进行分类汇总，这一方面是对目前研究的一个粗略总结，另一方面也为以后继续考辨鉴别疑伪经语料以及深入研究疑伪经语言现象打下基础。

第四部分（第六、七章）以词汇为中心对疑伪经进行语言学研究，主要包括三方面内容：一是考释疑伪经中出现的部分语词，在考释语词意义的时候注重系联其它语词、或者结合词汇学相关理论，尽可能尝试对其中一些语词的得义之由、构词理据、产生途径和方式进行解释；二是描写疑伪经既具有佛典文献的普遍特点、又具有其独特性的词汇面貌；三是就疑伪经的特色语词和三音组合进行专题性研究。

第五部分（第八章）就疑伪经语料鉴别和词汇研究中的一些问题提出进一步深入研究的想法和思考。

关键词：汉文佛典 疑伪经 语料鉴别 《净度三昧经》 《宝如来三昧经》 特色语词

## ABSTRACT

Chinese apocryphal Buddhist Scriptures are those in the form of being translated but is in fact fabricated by Chinese or suspectedly fabricated by Chinese, their appearance represents that Buddhism has developed into a new stage, is the product and performance of Buddhism's Sinicization and secularization. Although the Pseudo Buddhist Scriptures exist under the guise of translating Buddhist Scriptures, they are not translated from India or Central Asia. Instead, they are compiled by Chinese through the combination of Buddhist doctrine in Chinese's eyes and traditional culture, ideology, ethics, customs, therefore in essence they should belong to the Chinese composing Buddhist Scriptures. On the basis of extensively using colloquial language meeting the need of the average, they are less influenced by the original code language. Therefore, theoretically speaking, they may be better able to reflect the prevailing outlook of the actual language of the local. As a more special category among Chinese Buddhist Scriptures, they are on the one hand inextricably linked with the translation of Buddhist scriptures in the form and content, and on the other hand, they are clearly different from the translation of Buddhist scriptures, as well as from Zhang Shu, shastras, ana, zuanji, history and biography, directories and other documents and other Chinese Buddhist Scriptures, therefore, they have a distinctive appearance. In short, the suspected pseudo- Scriptures has a high corpus value.

This paper for the first time makes a more comprehensive and systematic study on the pseudo-Chinese Buddhist Scriptures from the perspective of the history of Chinese. The Full-text is divided into five parts.

The first part is the first and second chapters, after Briefly introducing how the topic of this article come about, the study status of the pseudo-Chinese Buddhist Scriptures, scope of the study, the research significance and methods of the pseudo-Chinese Buddhist Scriptures, it put forward surrounding the definition of apocryphal Scriptures, ancient scholars' attitude towards and discrimination standards of apocryphal Scriptures, the recording, deposit and loss of apocryphal Scriptures in all ages, the classification of the apocryphal Scriptures and other basic issues relevant to the connotation and the sketch of

the apocryphal Scriptures.

The second part is the third and forth chapters, it first discusses the definition of corpus identification, the importance and necessity of the corpus identification, general method of identifying corpus, then on the basis of the above, it puts focus on the method identifying corpus. Then, by the way of Case analysis, making use of these identification methods, It makes a textual research on the apocryphal Scriptures recorded in "Jingdu Sanwei Jing" and "Baorulai sanweijing" to determine the authenticity and their writing time, and reveal their linguistic characteristics and value.

The third part is the chapter 5, it studies on the apocryphal Scriptures from the perspective of philology, mainly including three aspects. First, make correction from the text on the hand writing edition of the apocryphal Scriptures; The second is reorganization on the handwriting edition from the table of contents; Third, according to whether incomes "Kaiyuan lu • Rucanglu," the apocryphal Scriptures are classified into two categories. This on one hand, is a rough summary of the current study, on the other hand lay the foundation for continuing to identify the apocryphal Scriptures Textual Corpus, as well as in-depth study on the phenomenon of the apocryphal Scriptures in future.

The fourth part is the sixth and seventh chapter, With words as the center make a linguistic research on the apocryphal Scriptures, mainly including three aspects. First, examines some words appear in the apocryphal Scriptures, when examining the Textual meaning of the word, it should be emphasized that linking them to other words, or a combination of vocabulary theories, and as far as possible trying to explain the reason of the definition, , word-building grounds, creating ways and means; Second, the description of the appearance of words with both common features of the Buddhist Scriptures and its own uniqueness. Third, make a special subject study on the characteristic words and three-syllable combinations of the apocryphal Scriptures.

The fifth part is chapter 8, put forward thought on identification of the apocryphal Scriptures corpus and vocabulary research for further study.

**Key words:** Chinese Buddhist Scriptures Apocryphal Scriptures Corpus Identification Jingdusanwei Jing Baorulaisanwei Jing characteristic Words

## 目 录

|                        |    |
|------------------------|----|
| 致谢                     | I  |
| 内容摘要                   | V  |
| 1 绪论                   | 1  |
| 1.1 选题缘由               | 1  |
| 1.2 汉文佛典疑伪经的研究现状       | 4  |
| 1.3 本论文的语料范围           | 13 |
| 1.4 汉文佛典疑伪经的研究意义       | 13 |
| 1.5 本论文的研究方法           | 18 |
| 2 汉文佛典疑伪经概述            | 19 |
| 2.1 古代经录学家对疑伪经的态度及判别标准 | 19 |
| 2.2 现代学界对疑伪经的界定        | 24 |
| 2.3 历代经录中疑伪经的著录及其存佚情况  | 28 |
| 2.4 疑伪经的分类             | 37 |
| 3 汉文佛典疑伪经语料鉴别概述        | 41 |
| 3.1 语料鉴别               | 41 |
| 3.2 语料鉴别的重要性及必要性       | 42 |
| 3.3 语料鉴别的方法            | 46 |
| 3.4 疑伪经语料鉴别方法的探索       | 48 |
| 4 汉文佛典疑伪经语料鉴别个案举例      | 67 |
| 4.1 三卷本《净度三昧经》语料鉴别     | 67 |
| 4.1.1 历代经录关于《净度三昧经》的著录 | 67 |
| 4.1.2 现存《净度三昧经》情况简介    | 70 |
| 4.1.3 三卷本《净度三昧经》研究概况   | 71 |
| 4.1.4 三卷本《净度三昧经》真伪鉴别   | 71 |
| 4.1.5 三卷本《净度三昧经》时代考辨   | 72 |
| 4.1.6 三卷本《净度三昧经》语料价值   | 94 |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 4.2 《宝如来三昧经》语料鉴别             | 104 |
| 4.2.1 历代经录关于《宝如来三昧经》的著录      | 104 |
| 4.2.2 现代学界对于《宝如来三昧经》的研究      | 106 |
| 4.2.3 《宝如来三昧经》的考辨鉴别          | 108 |
| 5 汉文佛典疑伪经文献学研究               | 123 |
| 5.1 写本疑伪经的校勘                 | 123 |
| 5.2 写本疑伪经的篇目审订               | 140 |
| 5.3 现存疑伪经的分类汇总               | 144 |
| 6 汉文佛典疑伪经语词例释                | 151 |
| 7 汉文佛典疑伪经词汇研究                | 193 |
| 7.1 汉文佛典疑伪经词汇特点              | 193 |
| 7.1.1 偏好使用佛典文献、中土文献的冷僻生词     | 193 |
| 7.1.2 拥有一批身份标志词              | 207 |
| 7.1.3 口俗语词众多                 | 220 |
| 7.2 汉文佛典疑伪经词汇专题研究            | 233 |
| 7.2.1 疑伪经特色语词研究              | 233 |
| 7.2.2 疑伪经三音组合研究              | 239 |
| 8 余论                         | 253 |
| 8.1 有关疑伪经语料鉴别的一些认识           | 253 |
| 8.2 有关疑伪经词汇研究的一些问题           | 259 |
| 附录一 正仓院文书中奈良朝汉文写本疑伪经目录       | 265 |
| 附录二 《佛教经典总论》整理的现存疑伪经目录       | 267 |
| 附录三 现存历代经录著录的疑伪经在《大正藏》中的收录情况 | 273 |
| 附录四 《大正藏》第 85 册收录的敦煌写本疑伪经目录  | 279 |
| 征引文献                         | 281 |
| 参考文献                         | 293 |
| 作者简历                         | 305 |

## 第一章 绪论

佛教大约在两汉之交传入中国，伴随着佛教的传入和发展，汉文佛典开始产生并形成。汉文佛典“是中国（汉地）佛教一切典籍的总称，包括翻译佛典和中土撰述两个部分”，翻译佛典可分为经藏、律藏、论藏和密藏四类，中土撰述“则主要是佛教传入中土以后汉地佛教徒撰著的佛学著作的总汇”。<sup>①</sup>自东汉末年安世高译经开始直到清代，其间产生了多少汉文佛典，目前还无法确知，朱庆之据日本《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》）的前 55 册统计出《大正藏》正编所收汉文佛典的总数为 2206 部，8899 卷，总字数约 7000 万。<sup>②</sup>卷帙浩繁的汉文佛典涉及到宗教、哲学、历史、法律、语言、文学、艺术、天文、历算、医药、商业、科技等众多领域，是研究中国佛教史、哲学思想史、文化艺术史、中外交流史、汉语发展史的宝贵材料。本文即以汉文佛典中的一类——疑伪经为研究对象，主要从汉语史的视角对疑伪经及其相关问题进行研究。

### 1.1 选题缘由

总体来讲，我们以汉文佛典疑伪经为对象从汉语史角度进行研究主要基于以下几点原因：

第一，从最早记载疑伪经的东晋释道安开始，历代佛教的高僧大德都本着正本清源的态度，对疑伪经加以鄙视和排斥，这种态度对疑伪经的流传造成了极大的影响，隋代费长房《历代三宝记》（以下简称《长房录》）首次编撰佛典入藏录，把疑伪经排除在入藏录之外，自此以后的经录基本都继承这一做法。只有少数疑伪经能够假借着真经的身份得以入藏，保存流传至今，大多数疑伪经则因为一早就被确认了疑伪的身份而不得入藏，尤其宋代刻本大藏经刊行后，这些不得入藏只能以写本形式在民间流

<sup>①</sup> 参朱庆之《佛典与中古汉语词汇研究》，台北文津出版社，1992 年版第 1-4 页。

<sup>②</sup> 同上，第 36 页。

传、抄写的疑伪经逐渐散佚消失。近现代以来随着敦煌藏经洞的发现和日本七寺一切经的发现，出土了大量新的文献材料，其中就包括了很多仅在经录中留有名字的疑伪经以及历代经录均不见记载的疑伪经，这些新材料极为宝贵，为汉文佛典研究提供了新的视野。一般来说，要想在研究中取得比较大的突破和成就，要么运用新方法，要么使用新材料。既如此，这些新材料理所当然应该引起汉语史研究者的重视。正如于淑健所说，“大多数疑伪经同时兼具佚典的语料特质。因此，对于中古、近代汉语的语言研究而言，敦煌佛典中的古佚、疑伪经大多是全新的语料，具有填补空白的研究价值。”<sup>①</sup>

第二，上世纪 40 年代末周一良发表了《论佛典翻译文学》一文，在文中考释了“仁”、“曼”、“续”、“缘”、“唐”、“鸣”、“将无”等几个佛典词语的意思，开创了现代佛典词汇研究的先河，<sup>②</sup>几十年来，有关汉文佛典语言的研究呈现出繁荣的发展局面，相关专著、论文不断涌现。不论是利用音译词构拟音值、探究语音的发展演变、汉语俗字研究、语词意义考释、专书专题词汇语法研究、专人断代词汇语法研究、词义演变规律探寻、新词新义新语法形式的描写与探源，还是语义场、概念场词汇系统、与中土文献的比较研究、同经异译比较研究、梵汉对勘研究等等方面，成果都蔚为壮观，但是以上各个方面研究基本都是以汉文佛典中口语性较强的经部和律部翻译佛典为对象进行的，以疑伪经为对象的研究尚不多见。因此，考虑到汉文佛典语言研究的这一实际情况，我们认为有必要对疑伪经进行相关研究。

第三，疑伪经作为中土撰述类佛典的一类，具有较高的语言学价值，是语言研究的理想材料。董志翘曾经指出：“汉译佛典毕竟是翻译作品，其间难免出现受到原典

<sup>①</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008 年第 3 页。

<sup>②</sup> 参周一良《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963 年版第 314-322 页。

(梵语、巴利语或西域诸语)影响的成分,而当时的译者来自印度或西域,汉语水平并不太高,因此译作中也夹杂不少不甚规范的语言形式,故作为汉语史研究的主要材料还不是特别理想。而魏晋南北朝时期出现的一批中土佛教撰作,一方面受到汉译佛典用于较为口语化的熏染,虽然从文体上尚未摆脱当时的骈俪之风,但用词上已较为通俗。另一方面作者大多是中土文人(僧人),因此有较高的汉语素养,其作品大多是规范的语言材料,并且这些撰作对中土其他文献语言的直接影响也远比汉译佛典为大,其语料价值不可低估。”<sup>①</sup>“中土佛教文献语言既具通俗性(可为汉语史研究服务),又具可靠性(可为训诂学服务),因此本人认为,在汉译佛典语言研究的同时,也应加强对中土佛教文献语言研究重要性的认识。”<sup>②</sup>董志翘所说的“中土佛教撰作”,实际上就是中土撰述类佛典,虽然他没有把疑伪经包括在内,但从根本上来讲,疑伪经虽然假借翻译佛经的形式,但它们并非翻译自印度或中亚,而是中国人把自己所掌握的佛教教义与传统文化思想、伦理道德、风俗习惯相结合编撰而成的,因此本质上也应该属于中土撰述类佛典。疑伪经所具有的较高的语料价值主要表现在以下两点:一、它们在大量使用适应社会普通群众需求的口语词的基础上更少地受到原典语言的影响,因此从理论上来说,它们可能更能够反映当时当地的实际语言面貌。二、它们是汉文佛典中比较特殊的一类,一方面与翻译佛经在形式和内容上都有着千丝万缕的联系,另一方面又与翻译佛经以及章疏、论著、语录、纂集、史传、目录等其它中土撰述类佛典文献有着明显的区别,因此其自身的语言面貌可能别具特色。

第四,朱庆之曾把汉文佛典的语言研究以1990年前后为界分为两个阶段。第一阶段“称之为在汉语史的研究中对佛经材料的初步使用,主要是将其视为汉语史传统语料不足的补充。这一阶段可以上溯到上世纪初,甚至更早,但真正的繁荣开始于80

<sup>①</sup> 参董志翘《中土佛教文献词语零札》,《南京师范大学学报》(社会科学版),2004年第5期。

<sup>②</sup> 参董志翘《汉文佛教文献语言研究与训诂学》,《汉语史研究集刊》第8辑,巴蜀书社,2005年版第13页。

年代。学者们主要的关注点在于佛经材料的口语色彩和巨大的数量，前者被认为保留了大量其他非佛教文献尤其是作为传世文献主体的文言文所没有的语言事实，后者被认为可以从这些活的语言材料中观察到语言演变的过程。这样的研究逐渐成为一种热点，并且直接导致了中古汉语的兴起，至今方兴未艾”。第二阶段“称之为相对独立的佛教汉语研究”，“从 1990 年初开始，学术界对佛教文献语言的特殊性质开始有了日渐深入的认识”，认识到“要在汉语史的研究中正确利用佛教汉语，必须先对这种语言本身进行相对独立的研究，厘清‘两个混合’的具体表现，尤其应当先把受到原典影响的部分切割开来”。<sup>①</sup>据此来看，当前形势下我们应该更多地注重于汉文佛典语言自身的独立研究。该如何进行这种独立研究呢？朱庆之提到了一个重要方法就是利用梵汉对勘找出汉文佛典里面源自印度或中亚原典的语言事实和现象，从而使其中大量与源头语有关的外来成分得到客观、正确的揭示，但是这种方法目前学界没有多少人可以胜任。我们认为要进行汉文佛典语言的独立研究从撰述类佛典入手可能也是一种方法，一般而言，翻译佛典很容易受到原典的影响，而撰述类佛典则较少受到原典的影响，把撰述类佛典与翻译佛典进行比较或许可以从中找到蛛丝马迹帮助我们把汉文佛典中受到原典影响的部分剥离出来，而疑伪经在本质上正是撰述类佛典中的一类，因此，以疑伪经为对象的研究是进行汉文佛典语言独立研究、认识汉文佛典语言复杂面貌的一种有益尝试。

## 1.2 汉文佛典疑伪经的研究现状

按照许理和的观点，早期的中国佛教是“王室佛教”和“士大夫佛教”，它们一起推动了民间社会对信仰的理解，从而导致了民众佛教的兴起和发展，在民众佛教时期，佛教才最终渗透到社会的各个阶层，上至王室、朝臣，下至没有文化的大众，

<sup>①</sup> 参朱庆之《语言接触及语言变异理论与佛教汉语研究》，《当代语言学理论和汉语研究》，沈阳、冯胜利主编，商务印书馆，2008 年版第 564-565 页。

这种民众佛教是维持佛教在中国社会绵延传承的真正原因。<sup>①</sup>疑伪经正是顺应中国民众佛教发展的需要而产生的，疑伪经的出现标志着中国佛教发展到了一个新的阶段，它是佛教中国化、世俗化的特殊产物和表现，是研究中国佛教思想发展的重要材料，因此历来受到宗教学、哲学研究者的青睐，对其研究可以追溯到上世纪初。具体情况如下：

### 1.2.1 宗教、哲学角度的研究

近现代以来，我国最早关注疑伪经的学者当属欧阳渐、梁启超，他们也是最早从宗教、哲学角度思考疑伪经的学者。梁启超在《〈大乘起信论考证〉序》中谈到：“以历史上佛教教理发达之顺序言之，马鸣时代，似不应有如《起信论》一派之圆教的学说。以中国佛教思想派别言之，《起信论》学说，与专弘《摄大乘论》之真谛，亦多不相容处。故我国近年善言佛典者，对于本论已不免有几分怀疑，如欧阳竟无居士即是一人也。”<sup>②</sup>欧阳渐著有《抉择五法谈正智》、梁启超著有《〈大乘起信论〉考证》和《〈四十二章经〉辨伪》，主要就是从义理思想的角度来揭示《大乘起信论》和《四十二章经》是疑伪经的。

汤用彤说到：“研究我国佛教之依据，首重译本。搜讨我国佛教之思想，则当研前贤撰述。”<sup>③</sup>他把疑伪经作为南北朝时期佛教撰述的一类进行讨论，指出：“六朝造伪书之风盛行，亦多伪造之佛典。”<sup>④</sup>在《汉魏两晋南北朝佛教史》第15章《南北朝释教撰述》介绍了编撰疑伪经的情况，或出于神授；或欺世诈财；或取材于图谶方术；或与道教争先后邪正；或于乱世常遭祸患，颠沛流离，生民涂炭，于是重忏悔灭罪、

<sup>①</sup> 参许理和著、李四龙、裴勇译《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003年版。

<sup>②</sup> 参梁启超《〈大乘起信论考证〉序》，《中国佛教研究史》，中国社会科学出版社，2008年第292页。

<sup>③</sup> 参汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，河北教育出版社，1996年版第408-409页。

<sup>④</sup> 同上，第440页。

产生末法之感。最后总结说：“上述数经虽伪妄乱真，然皆浊世必有之出产品也。”<sup>①</sup>又在第19章《北方之禅法、净土与戒律》简要考察了《佛说决罪福经》、《净度三昧经》、《佛说大辩邪正经》、《提谓波利经》等疑伪经。任继愈《中国佛教史》第3册第4章第2节《佛教民族化的产物——“疑经”》，对《须弥四域经》、《清净法行经》、《提谓波利经》作了思想上的解读。吕澂《吕澂佛学论著选集》卷一《〈起信〉与〈楞伽〉》、《〈大乘起信论〉考证》、《〈楞严〉百伪》，从宗教哲学思想、文献学、经文内容等方面考证《大乘起信论》和《楞严经》是疑伪经，探讨它们在中国佛教思想发展、中国佛教史上的价值和影响。

张森博士学位论文《佛教疑伪经思想研究——以佛教经录为中心的考察》，以佛教经录中记载的佛教疑伪经为主要研究对象，从信仰性佛教的视角出发，对现存佛教疑伪经中所涉及的三个佛教信仰方面的重要思想作了考察，展现了疑伪经在促进佛教从义理性佛教向信仰性佛教、从经典佛教向民间佛教、从学理佛教向民俗佛教的转化中起到的重要作用。

李素洁硕士学位论文《道安疑伪经判别标准研究》，从道安《综理众经目录》出发考察出道安判别疑伪经的标准，并把它们与之后经录的疑伪经判别理论进行比较，指出后代经录没有提出新的判别理论，只是对道安的判别标准的沿用。不过，对于作者归纳的道安疑伪经判别标准，我们不甚赞同。

张磊硕士学位论文《敦煌遗书〈佛说佛名经〉（二十卷本）研究》，主要论述了20卷本《佛说佛名经》是南北朝以后佛教内部长期流行的末法思想和三宝崇拜两种思潮影响的必然结果，其内容和结构特征都体现出当时社会流行的三宝忏悔风气；并通过经文中出现的佛经名字考察它大约产生于隋代。

---

<sup>①</sup> 参汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，河北教育出版社，1996年版第444页。

单篇论文有王月清《中国佛教孝亲观初探》、张森《疑伪经对佛教思想的继承与超越》、《佛教“疑伪经”与弥勒信仰》、刘元春《〈佛说天地八阳神咒经〉辨析——兼谈高昌回鹘佛教的社会文化意蕴》、李际宁《敦煌疑伪经典〈佛母经〉考察》、温成玉《〈首罗比丘经〉若干问题探索》、张先堂《观相念佛：盛唐至北宋一度流行的净土教行仪——敦煌写本〈佛说相好经〉新探》、李小荣《敦煌伪经〈佛说三厨经〉研究》、《〈佛说续命经〉研究》、法尊《浅谈“伪经”与观音信仰的中国化》、曹凌《略论〈三厨经〉——以佛道交涉为中心》等等。

### 1.2.2 文学、艺术角度的研究

殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》，以传统文化为中心，对敦煌壁画艺术中与疑伪经有关的图像作了梳理和系统研究，论述了敦煌石窟艺术与传统文化的关系。

单篇论文有殷光明《敦煌的疑伪经与图像》、张总《疑伪经典与佛教艺术初探》、李文洁、林世田《〈佛说如来成道经〉与〈降魔变文〉关系之研究》、束景南、郝永《敦煌本〈佛说孝顺子修行成佛经〉的文学成就》、邵惠莉《敦煌写本〈佛图澄所化经〉初探》。

### 1.2.3 文献学角度的研究

张心澂《伪书通考》下册《佛藏》，以经录记载为主，依照发现时代顺序，分晋世、梁世、隋世、唐世、宋世、明世、近世对疑伪经进行介绍，对其中《占察善恶业报经》、《大乘起信论》、《四十二章经》、《楞严经》这些历来讨论很多的疑伪经，作者把各家观点一并胪列。

王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，上篇介绍了历代经录收录疑伪经的情况；以历代经录收录的423部疑伪经为素材，概括出疑伪经的来历和判定准则；下篇从文献学角度对历代经录收录的疑伪经进行比对考证，并对其存佚情况进行整理。蓝吉富《佛

教史料学》第六章第四节《疑伪经典与经录的应用》，提到要研究疑伪佛典，必须对各种经录善加利用，并指出应用这些经录时的注意事项。

方广锠《藏外佛教文献》目前共出版了十二辑，其中第一、三、四、七、八、十、十一、十二辑共辑录了《佛为心王菩萨说头陀经》、《佛说孝顺子修行成佛经》、《最妙胜定经》、《水月观音经》、《佛说金刚纂经》、《大方广华严十恶品经》、《天公经》、《佛母经》、《佛说相好经》、《金棺嘱累清净庄严敬福经》、《净度三昧经》、《地藏菩萨十斋日》、《二曜金刚合璧》、《照明菩萨经》、20卷本《佛说佛名经》（未完待续）十五部敦煌写本疑伪经。

曹凌硕士学位论文《中国佛教疑伪经综录》，对历代经录所记载的疑伪经（萧子良抄经、僧法尼诵出经、三阶教经典除外）逐一进行考察，注明存佚情况，勾稽逸文，并对现存的经典作出解题。该论文与王文颜《佛典疑伪经研究与考录·下篇》相似，不过作者对于经录有记载而现今保留在《大正藏》中的疑伪经基本不提及，关注点更集中于敦煌写本疑伪经，对逸文尤其是写本资料收集得相当丰富完备，对掌握写本疑伪经文献有较高参考价值。

单篇论文主要有方广锠《从经录著录看〈净度三昧经〉的真伪》、李小荣《〈高王观世音经〉考析》、陈明《〈占察善恶业报经〉的流传研究》、李丹禾《〈佛说孝顺子修行成佛经〉校录补正》、方广锠《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干资料》、《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干新资料》<sup>①</sup>、张涌泉《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》等等。

#### 1.2.4 语言学角度的研究

梁晓虹《佛教与汉语史研究——以日本资料为中心》全书分为五个主题，第一个

---

<sup>①</sup> 收于《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），方广锠主编，中国人民大学出版社，2008年版第421-450页，与收于《南亚研究》2007年第1期的《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干资料》内容基本相同。

主题为“疑伪经与汉语史研究”，包括三篇文章。一是《从名古屋七寺的两部古逸经资料探讨疑伪经在汉语史研究中的作用》，以《毗罗三昧经》和《清净法行经》这两部疑伪经为例，从词语和语法两方面考察疑伪经的语言特色，探讨疑伪经在汉语史中的价值；二是《〈清净法行经〉语词考辨》，三是《试释〈佛说安墓经〉》，辨识、考释《清净法行经》和《佛说安墓经》里面的一些疑难词语。

于淑健硕士学位论文《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，对《大正藏》八十五卷敦煌古逸经和疑似经的录文进行校订，着力考订了其中由于俗字原因而致误的情况，并对部分俗语词进行了考释。于淑健博士学位论文《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）研究》，从四个方面对八十五卷的敦煌古逸经和疑似经进行了研究：考订录文、注文、句读的讹误；辨识考释了数十个疑难俗字和俗语词；对八十五卷的编排体例进行探讨；对《和菩萨戒文》一文进行重新校录。于淑健博士后研究报告《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，上编简要回顾了敦煌古佚和疑伪经研究状况，对敦煌古佚和疑伪经进行选介，论述敦煌佛典语料及其语词和俗字的研究价值。下编是敦煌佛典语词和俗字汇考，考释了 235 个敦煌佛经语词和 80 个俗字。

单篇论文有于淑健《〈大正藏〉第八十五卷词语辑释》、《〈大正藏〉第八十五卷字词考辨》、《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）误例浅析》、《从语言文字学的角度看〈大正藏〉第八十五卷的研究价值》、《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）词语校释》；梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》；龙延《〈楞严经〉真伪考辨》，从语言文化角度补充证据证明《楞严经》为伪经；郑阿财《敦煌疑伪经的语言问题——以〈普贤菩萨说证明经〉为例》，从词汇语法角度考察了该经的成书与形成时代，并讨论了敦煌疑伪经的语料价值；梁晓虹《如何阅读孤本疑伪

经——以〈佛说安墓经〉为例》，从训诂学角度对经文本身所存疑点加以考释，从方法上指出要读通弄懂此类无对照本可比勘参照的疑伪经，最重要的就是以传统的训诂之学为工具。

以上是国内的研究情况，此外还有日本、西方学界的研究成果，尤其是日本在疑伪经方面研究成果颇多。遗憾的是，由于条件有限，目前尚无法全部见到，张森《百年佛教疑伪经研究略述——以经录为中心的考察》对国外的研究成果做了一些介绍，可以参考。就我们目前所见，比较突出的有：

牧田谛亮《疑经研究》，全书分《中国佛教中疑经的研究》、《中国佛教史和疑经》、《北魏的庶民经典》、《〈提谓经〉与〈分别善恶所起经〉》、《〈观世音三昧经〉的研究》、《〈净度三昧经〉及其敦煌版本》、《〈高王观世音经〉的出现》、《〈大通方广经〉管见》、《关于〈佛说像法决疑经〉》、《关于敦煌本〈要行舍身经〉》、《关于〈善恶因果经〉》、《〈三厨经〉和〈五厨经〉》、《关于尼玛派的埋藏经典》、《正仓院文书中的疑经类》、《松誉严的疑经观》十五章，概述了历代佛教高僧大德和朝廷的疑经观、疑经撰述的意义等，围绕上面提到的9部疑伪经及其相关问题进行了重点讨论，并对正仓院文书中奈良朝汉文写本疑伪经进行了列举整理。（见附录一）

牧田谛亮监修、落合俊典编集《七寺古逸经典研究丛书》共六卷，其中前三卷都是关于汉文疑伪经的资料和研究。第一卷《中国撰述经典》（其之一）影印翻刻了《毘罗三昧经》一部疑伪经，收了《〈毘罗三昧经〉题解》、《初期译经与〈毘罗三昧经〉》、《关于〈毘罗三昧经〉中的口语》、《新疑经研究序说》、《七寺一切经与古逸经典》、《中国佛教和〈毘罗三昧经〉》六篇研究论文；第二卷《中国撰述经典》（其之二）影印翻刻了《清净法行经》、《净度三昧经》、《大通方广经》、《救护身命经》、《头陀经》、《安墓经》、《招魂经》、《观世音三昧经》、《呪媚经》九部疑伪经，收了《疑经成立过程中

的一个断面——七寺藏〈清净法行经〉考》、《〈清净法行经〉与〈老子化胡经〉——无法排除的议论》、《〈净度三昧经〉与人天教》、《〈救护身命经〉的传播与厌魅蛊毒——以敦煌、朝鲜的传本和七寺本为中心》、《在日本〈招魂经〉的受容——以东密的延命招魂作法和阴阳道的招魂祭为中心》、《从疑伪经典到民众经典——七寺一切经所收疑经的周边》、《关于〈净度三昧经〉的目录学考察》七篇研究论文；第三卷《中国撰述经典》（其之三）影印翻刻了16卷本《佛说佛名经》一部疑伪经，收了《〈佛说佛名经〉（十六卷本）解题》、《在日本佛名会的盛行》、《基于三千佛名经的佛名会次第》、《中国以及日本佛名的读诵》四篇研究论文。

矢吹庆辉《鸣沙余韵·解说篇——敦煌出土未传古逸佛典开宝》第一部《正篇》第四部分《杂经疑伪》，简要地介绍了敦煌出土的35部杂经、疑伪经的写本情况，其中除《大乘无量寿宗要经》、《诸星母陀罗尼经》、《摩诃衍经》之外，其它32部均为收录于《大正藏》第八十五册的疑伪经；第二部之《关于疑伪佛典以及敦煌出土的疑伪古佛典》，分为两篇，前篇《疑伪佛典概说》，阐述了正经与伪经的关系、伪经制作的事情、疑伪经的意义、疑伪经的撰者等问题，后篇《敦煌出土古疑伪经》，对49部收录于《大正藏》第85册的疑伪经的写本情况进行了介绍。

望月信亨《佛教经典成立史论》后编《异经以及疑伪经论的研究》，分《总论》、《支那佛教的渡来与〈四十二章经〉》、《道教以及俗信关系的疑伪经》、《护国并大乘戒以及菩萨修道的阶位关系的疑伪经》、《如来藏并密教关系的疑伪经》、《马鸣造及其传入的〈大乘起信论〉》、《假托马鸣、龙树等的诸论》七章，对汉文佛典中《四十二章经》、《四天王经》、《三品弟子经》、《提谓经》、《净度三昧经》、《十往生阿弥陀佛国经》、《药师琉璃光经》、《大灌顶经》、《仁王经》、《梵网经》、《菩萨璎珞本业经》、《占察善恶业报经》、《首楞严经》、《圆觉修多罗了义经》、《千臂千钵曼殊室利经》、《大乘

起信论》、《遗教论》、《大宗地玄文本论》、《释摩诃衍论》、《金刚顶菩提心论》、《十八空论》、《五明论》这 22 部疑伪经进行了讨论。

小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》第二部《录外经典考》第五章《伪疑经》，移录《出三藏记集》、隋开皇《众经目录》、隋仁寿《众经目录》、唐《众经目录》、《大唐内典录》、《武周刊定众经目录》、《开元释教录》、《贞元新定释教目录》这 8 部经录中的疑伪经目之后，按照经录记载列出疑伪经综揽表，并对现存的疑伪经进行了整理。（见附录二）水野弘元著、刘欣如译《佛典成立史》第一章《经典的成立》对疑伪经也略有论及。

综合国内外的研究成果可知，目前对疑伪经的研究主要表现出以下几个特点：第一，研究角度集中于宗教哲学方面和文献学方面，国内外的研究都是这样；关注点集中于某些疑伪经，缺乏对疑伪经的整体系统研究，尤其针对国内目前的研究而言。第二，虽然各个角度的研究理应在侧重内容、关注重心等方面各不相同，但疑伪经各角度的研究过于独立，特别是宗教哲学角度的研究、文献学角度的研究、语言学角度的研究之间缺乏有机的联系和照应。第三，对疑伪经真伪的鉴别基本都是从经录记载、生平传记、类书辑录等文献学方法和宗教、哲学思想这两方面入手的，运用语言学方法考辨其真伪的研究几乎没有，就目前所知，除了龙延《楞严经》真伪考辨》一篇文章之外，别无所见。第四，语言学角度的研究中于淑健算是比较深入系统的，但他以整个 85 卷为研究对象，疑伪经只是其中的一部分，而且他的研究以考订录文、辨识俗字为主，虽然也有语词的考释，但其中大多数语词都在 85 卷之外其它非写本佛典中较为常见，其意义也已经基本都在以往的研究中考释过了。因此，真正以疑伪经为本体的研究很少，目前仅见梁晓虹、郑阿财二人共 6 篇文章论及疑伪经的考辨、语料价值及孤本疑伪经的解读，对我们的研究有很大的参考价值，不过还不够细致全面。

### 1.3 本论文的语料范围

本文以汉文佛典疑伪经为研究对象，具体所用语料的范围主要包括两部分：

1.历代经录记载的疑伪经。自东晋释道安《综理众经目录》(以下简称《安录》)开始，梁·僧祐《出三藏记集》(以下简称《祐录》)、隋·法经《众经目录》(以下简称《法经录》)、隋·彦琮《众经目录》(以下简称《仁寿录》)、唐·静泰《众经目录》(以下简称《静泰录》)、唐·道宣《大唐内典录》(以下简称《内典录》)、唐·明佺《大周刊定众经目录》(以下简称《大周录》)、唐·智昇《开元释教录》(以下简称《开元录》)、唐·圆照《贞元新定释教目录》(以下简称《贞元录》)等都辟有专门的章节来著录、考订疑伪经。只要是被经录当作过疑伪经的佛典都在我们考察范围之内，不管它是仅被其中一部经录判为疑伪经，还是同时被这9部经录判为疑伪经。

2.未被历代经录记载的疑伪经。还有一些佛典虽然未被历代经录记载为疑伪经，但却被近现代以来的学者判定或怀疑为疑伪经，这些佛典也在我们考察范围之内。比如“以拈花微笑典故传闻于世的《大梵天王问佛决疑经》，古代中日教界及现代学术界已判之为伪书”，<sup>①</sup>曾在19世纪晚期20世纪前期就其真伪问题引起学术界激烈争论的《楞严经》(全称为《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》)和《圆觉经》(全称为《大方广佛圆觉修多罗了义经》)，其它比如《地藏菩萨本愿经》、《菩萨璎珞本业经》、《大宗地玄文本论》、《释摩诃衍论》，<sup>②</sup>被殷光明、望月信亨论及的《摩诃摩耶经》、《四天王经》、《十八空论》、《龙树五明论》等等；还有矢吹庆辉、牧田谛亮、小野玄妙搜集整理出来的未被历代经录记载的写本疑伪经。

### 1.4 汉文佛典疑伪经的研究意义

疑伪经作为汉文佛典的一类，对它们进行研究对中国佛教史、哲学思想史、文化

<sup>①</sup> 参蓝吉富《佛教史料学》，台北东大图书股份有限公司，1997年版第275页。

<sup>②</sup> 同上，第278页。

艺术史、中外交流史、汉语发展史等都具有重大的意义，不过因为本文主要是从汉语史的视角来研究的，所以这里仅简要谈谈疑伪经研究在汉语发展史上的意义。

第一，语料可靠是汉语史研究的基础，是保证结论正确的前提条件，这一点前贤时修多有强调，本文亦有专门章节进行论述，此不赘言。基于此认识，在以往的语言研究中，对疑伪经这类撰著者、撰著时代不确定的语料一般情况下都弃而不用，这样做虽然可保万无一失，但对语言研究来说却是一种损失。我们认为“语料可靠”还应该包括经鉴别之后的可靠，通过考辨鉴别，这类撰著者、撰著时代不确定的疑伪经可以一定程度上成为可靠的，从而为汉语史研究提供一批语言材料。而且从语言学角度对疑伪经进行语料鉴别本身也是语言研究的一个方面，“鉴别过程涉及词汇、语法、语音的方方面面，各种标准的把握、语料比勘时纵向演变规律的提取及横向差异的拿捏，能提供更加清晰的语言发展线索；同时，各种鉴别方法的形成有助于构建完整、系统的语言研究方法体系。”<sup>①</sup>

第二，疑伪经作为一类语言材料，而且是不可多得的宝贵材料，自身具有词汇、语法、文字、训诂、辞书编纂等方面的语言研究价值，因此可以进行疑伪经词汇、语法、文字、校勘、释词等专题研究。总之，以疑伪经为对象进行语言研究能够丰富汉语史研究成果，使汉语史研究得以进一步深入。

下面以敦煌写本疑伪经《佛说孝顺子修行成佛经》<sup>②</sup>为例加以说明。

<sup>①</sup> 参顾治茂、卢巧琴《失译、误题之经年代的考证——以课题曹魏昱译〈昱无德羯磨〉为例》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2009年第5期。

<sup>②</sup> 《佛说孝顺子修行成佛经》，历代经录均未见记载。方广锠云该经又名《银蹄金角犊子经》、《孝顺子应变破恶业修行经》，如果据又名来查考，该经首见于《仁寿录》卷4《五分疑伪》，被判为疑伪经；其后《大周录》、《开元录》、《贞元录》从之。不过，方广锠对该经是疑伪经的定性存有异议，他曾说到：“该经虽然曾被《仁寿录》以下我国历代经录判为伪经，但实际是印度佛教密教初期根据印度的民间故事改写的佛本生故事，属翻译典籍。”见方广锠《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干新资料》，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），方广锠主编，中国人民大学出版社，2008年版第421页。并指出：“约于南北朝末年或隋朝初年译出。译出时，助译的中国人加入若干自己的发挥。”见方广锠《〈佛说孝顺子修行成佛经〉题解》，《藏外佛教文献》第1辑，方广锠主编，宗教文化出版社，1995年版第329页。梁晓虹也赞同方广锠的观点，见梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社。

目前所见《佛说孝顺子修行成佛经》卷首残缺，全文大约四千字左右，但其中的语言现象值得我们高度关注。日本禅文化研究所齐藤隆信专门对方广锠整理的《佛说孝顺子修行成佛经》写过书评，在书评中举出了“门底”、“小限”、“小来”、“两都”、“狼傍”、“身自”、“得了”、“比日”、“磨何”、“但时”、“如许”等词例，强调研究者应该注意其中所含的口语、俗语。语法方面则提到了作为词头的“阿”、用作第二人称的“你”及“卿”、“君”、“仁”、用作第一人称的“某甲”及表谦称的“台奴”、句尾用“以不”的正反疑问句、结构助词“所”和“许”，以及动词+“得”、动词+“著”、处所名词+“里”等用法。<sup>①</sup>梁晓虹也曾以该经的词汇现象、语法现象为例来探讨疑伪经在汉语史研究中的作用，文章中提到的口语词有“打煞”、“急手”、“听”、“合”、“会”、“正”、“把挽”、“往到”、“能得”、“在于”、“都共”、“悉皆”、“转复”、“次复”、“况复”、“便即”、“即便”；并对“蓬耕”<sup>②</sup>、“快成”、“惶悟”（实为“惺悟”），“门底”、“狼傍”、“本日”的含义进行了解释；语法上则谈到了词头“阿”、用作自称的“某甲”、表谦称的“台奴”、用作第一人称的“身”、用作第二人称的“卿”和“你”、疑问语气词“以不”、介词“著”、用作补语的“得”。<sup>③</sup>

其实，除了以上讲到的这些之外，短短四千字左右的经文中还有其它一些语言现

版社，1999年版。虽如此，综合考虑经文内容、经录记载和现代学界的研究，我们仍待之以疑伪经。其实方广锠也注意到了经文中反映中国传统文化思想的内容和语言，要不然他也不会有“助译的中国人加入若干自己的发挥”这样的推测。

关于该疑伪经的录文，方广锠先是依据北8300（玉64）的缩微胶卷进行了校录整理，见《藏外佛教文献》第1辑，方广锠主编，宗教文化出版社，1995年版329—337页；后又依据原卷进行了第二次校录，订正了第一辑中录文的若干疏漏，见《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），方广锠主编，中国人民大学出版社，2008年版第421—450页。

<sup>①</sup> 转自梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。

<sup>②</sup> “蓬耕”，张涌泉指出，“耕”原卷实为“科”的俗字，“蓬科”泛指杂草丛。见张涌泉《敦煌文献校录体例之我见》，《俗语言研究》第5期，禅籍俗语言研究会编，1998年版第128页。黄征观点与之相同：“‘耕’字原卷实作‘科’，‘蓬科’是草团之意，不可改录他字。”见黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002年版第363页。

<sup>③</sup> 参梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。

象值得我们关注：比如表示“边”、“旁”义的“厢”：“一厢十人，两厢廿人，走往捉置，勿听跪也。”<sup>①429</sup> 表示“虽然”义的“虽可”：“女答王曰：‘向前十行者，虽可有形，面目似人，腹里无德。’”<sup>425</sup> 表示“都城中的集市”义的“都市”：“阿耶与女召集仪同仆射、高良贵子……在于都市。”<sup>425</sup> 表示“丈夫”义的“夫主”：“女见夫主可嬉，变身一丈，欢喜不可思议。”<sup>427</sup> 又如“亲家母”一词，意义与现在无异：“王闻道是，心怜女夫及母，眼中泣泪：‘我亲家母岂可如是！’”<sup>428-429</sup>

还有义同“阿母”、“阿娘”，表示“自己的母亲”的“阿婆”一词：“太子遥见其母，狼彷下殿，走抱母头，捉臂嚙指，称天大哭：‘阿娘，由子五逆不孝，致使阿婆如许辛苦。阿婆！阿婆！’”<sup>430</sup> “阿婆”的这一意义王小莘<sup>②</sup>、梁晓虹<sup>③</sup>、方一新、王云路<sup>④</sup>早已抉发，不赘言。此文句中“阿娘”的“娘”也需要我们格外注意：方广锠《藏外佛教文献》第1辑、第12辑均录作“娘”，但黄征认为此“娘”字原卷实作“娘”。<sup>⑤</sup> “娘”，母称；“娘”，少女之号。二字各有其义，本不相混用，据张涌泉考证，“从敦煌写本的实际使用情况来看，唐五代间‘娘’、‘娘’似已开始混用”。<sup>⑥</sup> 方、黄二位都云据原卷，但一作“娘”，一作“娘”，究竟是“娘”还是“娘”，不仅是个校勘问题，而且二字在文中是否已经混用还关乎到该敦煌写卷的抄写年代，因此需进一步深入查证。

另有“凡滥”一词：“其母遥唤：‘贵人且住！听我一言。看君不似凡滥。某甲备是王家辛苦之人。’”<sup>428</sup> 除此1见之外，佛典其它文献未见“凡滥”成词使用；检中土

<sup>①</sup> 《佛说孝顺子修行成佛经》的例句采用的是《藏外佛教文献》第2编（总第12辑）中的录文，为行文简洁，这里仅标明页码。下同。

<sup>②</sup> 参王小莘《〈颜氏家训〉中反映魏晋南北朝时代色彩的新词》，《语文研究》1998年第2期。

<sup>③</sup> 参梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。

<sup>④</sup> 参方一新、王云路《〈中古汉语词典〉样条选刊》，2009年中国辞书高层论坛——《辞书研究》创刊三十周年学术研讨会论文，浙江杭州，2009年10月。

<sup>⑤</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002年版第364页。

<sup>⑥</sup> 参张涌泉《敦煌文献校录体例之我见》，《俗语言研究》第5期，祥籍俗语言研究会编，1998年版第121页。

文献，目前所见“凡滥”成词出现的用例有且仅有如下 1 见：“吴人有战蚁之戏，界色别类，扬旗分垒，使之列阵而斗，观其胜负以为笑乐。读房书者，正当作如是观。寓心目于猥琐凡滥之物，此亦耐烦之一法耳。不喜视此等书，亦是我辈病痛事，小鲁当为我痛下一针也。”（明·曾异撰《纺授堂集·文集》卷 5《与丘小鲁书》<sup>583</sup>）从中土文献这一用例来看，“凡滥”与“猥琐”并列连言，其意义上应该与“猥琐”同义或者近义，据此，我们认为“凡滥”可能就是“凡庸卑下、庸俗卑劣”的意思。“滥”自上古即有“没有操守、胡作非为”之义，比如：“子曰：‘君子固穷，小人穷斯滥矣！’”（《论语·卫灵公》<sup>2516</sup>）没有操守、胡作非为自然就是卑劣了。再回到疑伪经这一用例，结合上下文意，把“凡滥”释为“凡庸卑下、庸俗卑劣”，文通义顺。前文讲到犊子看见自己的母亲蓬头垢面、憔悴辛苦而来，不忍心认母，把母亲头上顶着的麦子用马鞭打翻在地，（假装）逍遥自在、扬长而去。于是才有这里的这段文字，他母亲遥遥叫住他，对他说：“看你也不像是凡庸卑劣之人，……”

另外，该经还出现一句俗谚“女外向，千里从夫”：“女闻此言，甚大欢喜。叉手白王：‘……外书云：女外向，千里从夫。若与王别，请乞乘骑，送女出国。’”<sup>426</sup>这句俗谚是说女子天生具有偏向和追随丈夫（夫家）的本性，鄂西北一带至今有此说法。这一俗谚源于东汉班固《白虎通》卷 3《封公侯》：“以男生内向，有留家之义；女生外向，有从夫之义。此阳不绝、阴有绝之效也。”<sup>73</sup>《白虎通》之后直到唐代，文献中基本未见有此俗谚出现，晚唐五代俗文学逐渐发展兴盛以后，这一俗谚才又开始使用，比如：“女生外向，千里随夫，今日属配郎君，好恶听从处分。”（《敦煌变文集》卷 6《秋胡变文》<sup>232</sup>）“丫头如许尚从母，学绾云鬟撩月梳。谚谓女生俱外向，丫头非有难婚相。”（南宋曾丰《缘督集》卷 4《丫头岩》<sup>37</sup>）“[尾] 休和他争竞休和他强，从来女生外向。你待要重对面且休题，再踏门便休想！”（元·武汉臣《散家财天赐老生

儿》第三折<sup>259)</sup>

## 1.5 本论文的研究方法

1.点面结合，即概论与个案相结合。对疑伪经自身和疑伪经语料鉴别方法等作概括性的探讨，并试图从中归纳、提炼出一些规律性的东西；个案分析则主要是以举例形式运用疑伪经语料鉴别方法对具有代表性的疑伪经的真伪、写作时代进行鉴别考辨。

2.比较法。第一，这种方法主要运用于疑伪经语料的鉴别，把某部疑伪经与其它可靠语料进行对比，以其中发现的语言现象的时代来确定疑伪经的撰写时代。对入藏的疑伪经来说，比较法更具有操作性，因为这类疑伪经绝大多数都假托有确切的译者、翻译时代等信息，把它们与所伪托时代、所伪托译者的可靠翻译佛经、所伪托时代的中土文献进行比较，相对而言比较容易简单；但对未入藏的敦煌写本、七寺写本疑伪经来说，比较起来则比较困难。第二，这种方法主要运用于概括疑伪经词汇的特点，把疑伪经与翻译佛经和其它中土撰述类佛典进行比较，从中归纳总结出疑伪经词汇的特点。

3.描写与解释相结合。关于这一点，蒋绍愚曾多次强调：“‘描写’是基础，不把语言事实及其演变过程描写清楚，就谈不上科学的研究。但局限于‘描写’是不够的，深入的研究应该透过现象揭示本质，要在‘描写’的基础上进一步加以‘解释’，即说明语言演变的动因、机制以及所产生的影响，总结语言演变的规律。”<sup>①</sup>具体到疑伪经的研究则是描写疑伪经的词汇面貌，对其中的疑难词语进行释义，概括归纳疑伪经词汇的特点；在此基础上，尝试运用认知语言学、优选论、韵律词法等相关理论对疑伪经词汇中的某些问题进行分析和解释。

<sup>①</sup> 参蒋绍愚《近代汉语研究概要》，北京大学出版社，2005年版第13页。

## 第二章 汉文佛典疑伪经概述

既然是把疑伪经作为研究对象，那么古代经录学家对于疑伪经的态度和判别标准是什么，现代学界又是如何界定疑伪经的，历代经录对疑伪经的记载情况如何，疑伪经的分类及存佚状况又是怎么样的，等等这些有关疑伪经自身内涵、概貌的基本问题是我们首先要了解的。

### 2.1 古代经录学家对疑伪经的态度及判别标准

东晋释道安是我国佛教史上最早注意到疑伪经并对其进行整理的人，他编撰的《安录》虽然原书已经亡佚，但其中大部分内容都被保留在《祐录》中，所以我们从《祐录》的记载可以大致看到《安录》的概况。《祐录》卷5《新集安公疑经录》中释道安云：“农者禾草俱在，后稷为之叹息；金匱玉石同缄，卞和为之怀耻。安敢预学次，见泾渭杂流、龙蛇并进，岂不耻之？今列意谓非佛经者如左，以示将来学士，共知鄙信焉。”<sup>222</sup>由此看来，释道安认为疑伪经是没有价值的“草”、“石”，对疑伪经持以鄙视和排斥的态度。

自此以后，释道安的这种态度一直影响着佛教界高僧大德、经录学家们对疑伪经的看法。比如法经云：“诸如此比，伪妄灼然，今宜秘寝，以救世患。”（《法经录》卷2, 55/127/c）彦琮云：“随类区辩，总为五分：单本第一，重翻第二，别生第三，贤圣集传第四，疑伪第五。别生、疑伪不须抄写，已外三分入藏见录。”（《仁寿录》卷1, 55/150/b）道宣云：“昔隋祖开皇创定经录校阅伪滥，卷将五百已总焚除，今人中流传，犹未铨叙，既是法秽，不可略之。”（《内典录》卷10, 55/333/c）明佺云：“伪经既不是正经，伪目岂同于正目？编之卷次，窃将未允，然恐须明示远近，故别为一轴传写焉。”（《大周录》卷15, 55/373/a）又云：“幸承明勅，使革往非，不敢妄编在于目录，并从刊削，以示将来。”（同上, 55/475/a）智昇云：“今恐真伪相参，是非一概，譬夫

昆山宝玉，与瓦石而同流；贍部真金，共铅铁而齐价。今为件别，真伪可分，庶泾渭殊流，无贻后患。”（《开元录》卷 18, 55/672/a）从这些观点中可以清楚地看见自释道安开始的古代经录学家们对疑伪经的基本立场都是一致的排斥和摈弃。

这些对疑伪经抱着排斥和鄙薄态度的古代经录学家们又是以什么样的标准来判定疑伪经的呢？纵观最早著录疑伪经的《安录》到唐代的《贞元录》可知，历代经录之间没有判定疑伪经的统一标准，各位经录学家也没有非常明确地交代自己判定疑伪经的标准，正因为如此，所以才会经常出现同一部佛经在不同的经录中被判定为不同的身份的情况：或被判为翻译者、翻译时代确凿的真经，或被判为失译经，或被判定为疑伪经。不过，虽然各位经录学家没有清楚地交代自己的疑伪经判别标准，但从一些疑伪经录的叙述文字中还是可以总结概括出他们的判别标准的。

僧祐在《祐录》卷 5《新集疑经伪撰杂录》中说到：“夫真经体趣融然深远，假托之文辞意浅杂，玉石朱紫，无所逃形也。今区别所疑，注之于录，并近世妄撰，亦标于末。”<sup>224</sup>“或义理乖背，或文偈浅鄙，故入疑录。”<sup>225</sup>据此而言，《祐录》主要是以经文的义理内容来判别疑伪经的，又云：“并依倚杂经而自制名题，进不闻远適外域，退不见承译西宾，‘我闻’兴于户牖，印可出于胸怀。”<sup>226</sup>从中可以看出《祐录》在判别疑伪经的时候还考虑到经本是否来自“外域”，是否有译人。

法经指出：（疑惑经）“多以题注参差众录，文理复杂，真伪未分，事须更详。”（《法经录》卷 2, 55/126/c）（伪妄经）则“并号乖真，或首掠金言，此未<sup>①</sup>申谣讖；或初论世术，而后托法词；或引阴阳吉凶；或明神鬼祸福。”（同上, 55/127/c）据此而言，《法经录》主要是以经文的义理内容来判别疑伪经的。明佺亦云：“古来相传皆云伪谬，观其文言冗杂、理义浇浮，虽偷佛说之名，终露人谋之状。”（《大周录》卷 15,

<sup>①</sup> “此未”，宋本、元本、明本均作“而未”，当从。

55/474/c) 据此而言,《大周录》也主要是以义理内容来判别疑伪经的。

智昇亦有论说:“寻阅宗徒,理多乖舛,论量义句,颇涉凡情,且附疑科,难从正录。”(《开元录》卷18,55/671/c)“寻此文意,状涉人情,题注参差,难为楷准,且编疑录,待更详之。”(同上,55/671/c)“细寻文句,亦涉人情,事须审详,且附疑录。”(同上,55/672/a)“义理乖背,伪妄昭然。”(同上,55/673/b)“说处虽同,文辞全异,寻其义理,并是人造。”(同上,55/676/b)“名滥真经文句增减,或杂糅异义别立名题。”(同上,55/680/a)据此而言,《开元录》也主要是从义理内容来判别疑伪经的。另外智昇也从经本有无译人、译本来判别疑伪经,比如他指出:“《法经录》中以《随愿往生经》、《药师经》、《梵天神策经》、《仁王经》、《宝如来三昧经》、《占察经》、《梵网经》、《五苦章句经》、《安宅神呪经》、《遗教论》等并编疑伪者不然,其《随愿往生》等三经出《大灌顶》,《仁王》等七经并翻译有源,编为疑伪,将为未可。”(《开元录》卷18,55/676/c)“《占察经》、《遗教论》并翻传有据,文义可观,编之为<sup>①</sup>录,将为未可,”(同上,55/677/b)

以上提到的古代经录学家们对疑伪经的判别标准是我们从历代经录中寻章摘句找出来的,王文颜对此亦有总结:“这些高僧大德凭何准则判定一部佛典的真伪,实有深入探讨的必要,据笔者仔细而广泛的检索所得,大抵可以归纳为三项,其一,有无译人:佛经原典大都来自五天竺和中亚一带,传入中国之后,必然要译成中文,才能在中国境内广泛流通,如果某部中文本佛经,缺乏译人和译本,则难免不会引起佛教界的嫌疑,因此高僧大德在勘定佛典真伪之时,也往往将有无译人和译本,列为重要的判定依据。其二,与真经比对:某些不肖的佛教信徒,有时为了特殊的目的,往往从许多佛经之中,摘章摘句,甚或窜改增损经文,藉以拼凑出一部新的佛经,因此

<sup>①</sup> “为”,宋本、元本、明本均作“伪”,当从。

高僧大德只要搬出‘真经’，逐一比对，指明‘伪经’的出处，那么伪造者的行迹自然败露无疑。其三，从内容、义理判定：佛典既然是五天竺的产物，其义理思想亦与中国传统儒、道二家不同，因此如果某部佛经之中，记载有中国历史人物，或中国传统思想，则其疑伪痕迹自亦昭然若揭，古代高僧大德往往可以一眼覩定，判定其为伪经。”<sup>①</sup>并且还指出：“上文为顾及行文方便与纲目明晰起见，乃将疑伪经的辨伪方法，分成‘有无译人’、‘比对经文’、‘内容乖真’等三方面论述，然而古代佛典文献学家，他们并不一定完全拘泥于其中单一准则，有时他们会合用其中两项，甚至三项并用，以求达成铁证如山的辨伪目的。”<sup>②</sup>

王文颇为古代经录学家们总结的三个疑伪经判别标准实际上只有两个，因为第二项“与真经比对”，除了卷数、品目上的比较之外，主要也还是义理内容上的比较。因此，综合考虑历代经录中的有关记载和王文颜的总结归纳，我们认为中国古代经录学家判别疑伪经的标准如下：第一，从义理内容上来判定疑伪经，这是最常用、最主要的判定标准；第二，从有无译人、译本上来判定疑伪经。

我们认为古代经录学家的观点有一定合理性，但并不完全科学。第一，毋庸置疑，那些融入了中国传统文化思想、与真经内容乖背的佛经确实是疑伪经，但也存在一些佛经，它们在内容上符合佛教义理、与真经的内容毫无矛盾冲突，但是没有据以翻译的印度或中亚佛经原典，这类佛经该如何对待呢？

第二，诚然，疑伪经一般都没有译人、译本，但是有些疑伪经表面上看起来有译人，实际上这些题署都是别人假托伪造的，简单根据有无译人来判定，有时候会使一些假托有确定翻译年代和翻译者的疑伪经得不到确认；还有些疑伪经表面上看起来其后还有第二译、第三译、第四译，甚至更多，实际上这些所谓的异译并不是对印度或

<sup>①</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997年版第44-45页。

<sup>②</sup> 同上，第59-60页。

中亚佛经原典的重新翻译，它们不过是对所谓的“第一译”即最早写定流通的疑伪经的增删修订，简单根据有多个译本来判定，有时候也会使一些疑伪经得不到确认。另外，某部佛经有无译人、译本，大多数都是依据文献记载来确定的，文献记载的完备与否、准确与否、真实与否都会直接影响到某部佛经的定性和命运，因此根据有无译人、译本来判定，有时候会给一些佛经是否为疑伪经制造混乱。

比如一卷本《大乘起信论》，虽然近现代以来学界从文献学、宗教义理等方面考证之后普遍认为它是疑伪经，但如果仅仅依据文献记载的译人、译本情况来判定，无论是古代经录学家，还是现代学者，都有可能产生错误的认识：隋·法经以没有译人判其为疑伪经，《法经录》卷5《众论疑惑》云：“人云真谛译，勘真谛录，无此论，故入疑。”(55/142/a)其后各经录都以有译人将其归入正录，视为梁·真谛所译真经，但记载各有不同。《长房录》认为是太清四年在富春陆元哲宅译出，(卷11，49/99/a)《开元录》卷6《总括群经录上之六》则云：“《大乘起信论》一卷：初出。与唐实叉难陀出者同本，承圣二年癸酉九月十日于衡州始兴郡建兴寺出，月婆首那等传语，沙门智恺等执笔，并制序，见论序。”(55/538/b)现代学者王文颜也判其为真经，不过，他不是依据译人、而是依据译本情况来判定的，他认为此论共有两译：1.《大乘起信论》一卷 梁·真谛译 第一译 存；2.《大乘起信论》二卷 唐·实叉难陀译 第二译 存。既然真谛之后还有译本，那么它肯定就不是疑伪经了，甚至为法经的“失误”解释到：“《法经录》之所以认为真谛译本‘勘真谛录，无此论’，可能与真谛来华译经、传道过程不顺利有关”，“因侯景之乱，及所译经典‘多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风’，……因此译本流通，颇多障碍，《法经录》失检，情有可原”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997年版第47-48页。

## 2.2 现代学界对疑伪经的界定

与古代的高僧大德、经录学家不同，现代学界一般都认为中国人假借翻译佛经的形式而编造出来的是伪经，来历可疑不能确定真伪、需要考证的是疑经。<sup>①</sup>其中，日本学者小野玄妙的解说尤为明确：“并非由外国传来，而是由中国佛学者仿造传译之经典，而任意制作之似是而非之经典，且假装作西域胡本、印度梵夹之翻译经典而流行于世。是即所谓伪妄经”；“必然是由某人创作，而其作者究为印度人、西域人或中原汉人，则无法判断，此点亦即疑惑经所以为疑惑经之故”。<sup>②</sup>从理论上来说，伪经和疑经区分划然，但在实际操作中要对二者进行区分却比较困难，因此通常将二者合称为疑伪经，不再细加区分。

据此可以看出现代学界主要从撰著者来界定疑伪经的，认为凡采用原典佛经的形式而实际上是中国人的编造的或怀疑为中国人编造的都是疑伪经。

我们认为这个界定比较合理，原因在于：第一，它忽略疑伪经与原典佛经在义理内容上的相符度，强调疑伪经是中国人撰著出来的，是中国人把自己所掌握的佛教教义与传统文化思想、伦理道德、风俗习惯相结合编撰而成的。这样可以更科学、更客观地阐释出疑伪经在佛教中国化、世俗化过程中的地位和价值：它是中国佛教发展到

<sup>①</sup> 这是我们的归纳总结，实际上现代学界虽然观点基本相同，但并没有一个统一的、普遍通用的界定，各位学者在表述上各有不同。任继愈：“疑经，是相对于‘真经’讲的。中国古代佛教徒把译自梵文、胡语的汉文佛经称为真经，而把中国汉族佛教徒编撰、选抄的佛经称为疑（疑惑）经，或断定为‘伪经’。”见任继愈《中国佛教史》（第三卷），中国社会科学出版社，1988年版第546页。殷光明：“由中国僧人假借佛说而编造的佛经，称为伪经；来历可疑而真伪一时难辨，尚需考证者，则称为疑经。”见殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》，民族出版社，2006年版第3页。梁晓虹：“伪疑经”，又称“疑伪经”，指非佛说的托名经，包括两个方面：伪经和疑经。伪经即假托“佛说”而伪造的经典，基本指中国佛教撰述家（也包括日本等）模仿印度佛教经律论，并假借汉文翻译形式出现的佛教著作。其来历可疑而被怀疑为“伪经”的佛教著作则被称为“疑经”。见梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。张淼：“‘伪经’是指通过鉴定被认为是伪造的佛教经典，它们不属于真正佛教经典的范畴；‘疑经’则是被怀疑是‘伪经’的典籍，其真正属性则有待于人们进一步去判断。”见张淼《佛教疑伪经思想研究——以佛教经录为中心的考察》，南京大学博士学位论文，2006年第14页。牧田谛亮：“真经是经由翻译而为中国人得知的印度之佛陀直说的教法，疑经则是虽取佛陀金口说法的形式，但全无翻译的事实，由表面看似乎是翻译的，不过其事实颇为可疑的经典。”见牧田谛亮著、杨白衣译《疑经研究——中国佛教中之真经与疑经》，《华冈佛学学报》第4期。

<sup>②</sup> 参小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》，台北新文丰出版公司，1983年版第414页。

一定历史阶段的特殊产物，代表了佛教在中国发展的新阶段。第二，从来源上说，佛教产生于印度，主要经由中亚传入中国，因此，只有根据印度或中亚的原典佛经翻译而成的汉文佛典才能算是血统纯正的真经，其它自然就是疑伪经了。第三，佛教经过了原始佛教、部派佛教、大乘佛教、密教四个发展阶段；在向外传播的过程中，又形成了南传佛教和北传佛教；所有这些情况都会导致即使同为佛教真经，其义理思想上也会产生差异。因此，以义理内容为判定标准，可能会使一部佛经在某一时期被判定为疑伪经，在另一时期又被判定为真经；而现代学界的界定则可以避免这一点。第四，中国人采用原典佛经的形式编造出来的经典其实可以分为两类，一类思想乖谬、背离真经，从义理内容上很容易判定其疑伪经的身份；另一类与真经毫无矛盾违背之处，对于这类编造经典产生的原因，日本学者水野弘元解释说：“中国人翻译印度经典时，有时难免在思考与理解上遇到障碍，怎么也想不出来，或因翻译者心目中理想的佛教说法不曾出现在翻译佛经里，而为了要让某时代、某地区的人更明白佛教才创造这种经典。这种情状跟印度一样，虽然不知作者为何许人，无如，作者根本无意伪造经典，也许目的是想把佛教说得更好更精确才造出这种经典。”<sup>①</sup>因其与佛教教理相契合，这类经典往往假托有确定的翻译年代和翻译者，以真经的身份混入历代刻印藏经之中保存流传于世，比如《梵网经》假托为后秦鸠摩罗什译、《菩萨璎珞本业经》假托为后秦竺佛念译等等。但实际上它们没有据以翻译的原典佛经，它们与那些真正翻译而来的汉文佛典并不完全相同，用现代学界对疑伪经的界定可以恢复它们的身份，对于这类经典本身和学界都是一大幸事。总之，现代学界对于疑伪经的认识是比较客观、公正的，这有助于我们科学地评判疑伪经存在的价值及其合理性，有助于我们从各方面、各角度以疑伪经为对象进行研究。

<sup>①</sup> 参水野弘元著、刘欣如译《佛典成立史》，台北东大图书股份有限公司，1996年版第36页。

关于疑伪经的界定，我们认为以下两个问题还需要重新阐释和说明：

### (1) 失译经、误题经与疑伪经的关系

所谓失译经，即指翻译者、翻译年代不明确的佛典；所谓误题经，即指本是某人翻译、但误题为另外的人翻译的佛典。

无论是失译经，还是误题经，都是译自印度或中亚的翻译佛典；而疑伪经却是中国人编造的或怀疑为中国人编造的，是中土撰著的佛典。这是它们之间的本质区别。

但在另一方面，因为流传至今的疑伪经要么撰著者、撰著时代不明，要么假托为某一时代、某一翻译者的作品，所以从表面上来看，它们之间也存在一定的重合。

### (2) 抄经与疑伪经的关系

抄经又称为别生经、别生抄、支派经，指的是从已经翻译过来的汉文佛典中摘取部分文字抄录而成的佛经，也就是所谓的抄本。

小野玄妙在《佛教经典总论》中对抄经的各种情况进行了详尽的描述：“同为抄经中，依其所抄录之本经性质，有原已定好经题者。例如《生经》、《六度集经》、《长阿含经》、《中阿含经》等之类”；“又如《杂阿含经》等，……其一章一节均直接可成小经典，然其题名，则须抄录之人重新附加，否则即不能成为一部独立经典”；“若是抄录自《出曜经》、《大智度论》等，则不能如前两种情形一般单纯。除题名须重新附加外，且因原经非由独立小经典集成者，故其抄经乃是勉强摘录某段经文而成，……将相关事项，归纳成首尾一贯，而后书写抄录之”；“或亦有自经典各章中摘出数处，而抄录之情形。以此种方法形成之抄经，其题名或作抄某经而直接题上本经之名，或另取名者亦有。若附上别名，则乍看之下，与本经确是全然相异。”<sup>①</sup>据此看来，我们可以把抄经可以分为两大类：一类是相对完整地抄录一章、一节、一品而成，另一类

<sup>①</sup> 参小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》，台北新文丰出版公司，1983年版第268-269页。

是零散摘录一些段落、撮略其要，浓缩拼贴而成。<sup>①</sup>

无论哪一类抄经在目前所见佛典文献中几乎都不复存在，基本上都只是以经名形式保留在经录记载之中。总体来说，历代经录大多都把抄经归入疑伪经，认为抄经是疑伪经的一类。这一观点影响至今，现代学界持此看法的大有人在，比如殷光明就曾说到：“抄经和抄译经的现象，是造成疑伪经大量出现的原因之一。”<sup>②</sup>王文颜《佛典疑伪经研究与考录》一书中，在讲到疑伪经的来历时，专门归纳出“抄录成书”这样一个类别；在登录考证疑伪经时，毫无异议地把以萧齐竟陵文宣王萧子良的抄经为代表的抄经全都列入疑伪经。但是，仔细查考历代经录的记载，我们发现实际上经录学家对抄经的处理态度极其矛盾。比如，东晋慧远的20卷本《大智论抄》，又名《般若经问论集》、《般若经论集》、《释论要抄》、《大智论要略》，是从后秦鸠摩罗什译100卷本《大智度论》中撮要抄录而成的抄经，僧祐云：“以论文繁积，学者难究，故略要抄出”，“将其收入《祐录》卷2《新集撰出经律论录》，同时又收入卷5《新集抄经录》，并不将其看作疑伪经；此后的经录虽然对其著录不一，也都没有视其为疑伪经。又如，最著名的萧齐萧子良的抄经，《祐录》认为它们和慧远《大智论抄》性质一样，将其都收入卷5《新集抄经录》，并没有看作是疑伪经；而《法经录》、《仁寿录》、《内典录》、《开元录》、《贞元录》却都将其列为疑伪经。而对于另外一些抄经，诸如《佛法有六义第一应知》、《六通无碍六根净业义门》等等，即使是僧祐也不能完全贯彻他对于抄经和疑伪经的区分而视它们为疑伪经了，将其收入《祐录》卷5《新集疑经伪撰杂录》，云：“右二部，齐武帝时比丘释法愿抄集经义所出。虽弘经义，异于伪造，然既立名号，则别成一部，惧后代疑乱，故明注于录。”<sup>226</sup>《内典录》、《开元录》、《贞

<sup>①</sup> 王文颜把第一类抄经称为“抄经”，而把第二类抄经称为“抄录成书”的疑伪经，强作分别，我们认为不妥。参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997年版第31页。

<sup>②</sup> 参殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》，民族出版社，2006年版第15页。

元录》也都沿袭《祐录》之记载。

同样都是抄经，为什么有的被列入疑伪经，有的却没有呢？我们认为产生这种极为矛盾的态度是因为没有理清抄经与疑伪经的关系。虽然疑伪经有时也会零散地摘录翻译佛经的文句，但这不是它的目的，编造创作新的佛典才是它的目的；抄经则仅仅只是依据已经翻译过来的汉文佛典进行摘录。张森对此也有论述：“‘抄经’的抄写方法可以是从同一部经典中摘抄部分内容而合成新的经典，也可以是从不同经典中各抄录一部分合成一部新的经典，其抄录内容应当是属于经典中的一部分，中间没有添加任何抄经者自己的意思表达。”<sup>①</sup>形象地说，疑伪经是“有述有作”，而抄经是“述而不作”。就像小野玄妙所说：“抄经大抵是照原文抄录，然则依当初抄录者之意，或省略自认为多余之字句，或任意订正字句者，恐亦不乏其人。更有甚者，则改变本文之形态，而仅取其意为文。然则抄录之事实不变，故若与本经对比，其本相立即可见。”

<sup>②</sup>

鉴于此，我们认为抄经和疑伪经应该是汉文佛典文献中两个并列的类别，它们之间没有从属关系，那些收在疑伪经录中的抄经应该被恢复其抄经的身份。

## 2.3 历代经录中疑伪经的著录及其存佚情况

### 2.3.1 历代经录对疑伪经的著录

据《祐录》卷5《新集安公疑经录》可知，《安录》应该是辟有专门章节来记载疑伪经的。《安录》之后，安排专门的章节、体例来记载疑伪经的经录主要有：《祐录》、《法经录》、《仁寿录》、《静泰录》、《内典录》、《大周录》、《开元录》和《贞元录》。我们把这9部经录中疑伪经的著录情况胪列如下：

《安录》收录疑伪经26部30卷，其时9部9卷为缺本。

<sup>①</sup> 参张森《佛教疑伪经思想研究——以佛教经录为中心的考察》，南京大学博士学位论文，2006年第20页。

<sup>②</sup> 参小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》，台北新文丰出版公司，1983年版第269页。

《祐录》全部收录《安录》26部30卷疑伪经之余，又“新集”疑伪经20部26卷，共46部56卷。“新集”20部疑伪经大致分为两类：一类不知撰著者，“或义理乖背，或文偈浅鄙，故入疑录”，计12部13卷；一类或伪造或抄集众经而成，但确有撰著者，计8部13卷。

《法经录》把疑伪经按照经、律、论、大、小乘进行分类，然后细化为“疑惑”、“伪妄”两类，分散著录。具体情况如下：卷2《众经疑惑》收录大乘疑惑经21部30卷，《众经伪妄》收录大乘伪妄经81部208卷；卷4《众经疑惑》收录小乘疑惑经29部32卷，《众经伪妄》收录小乘伪妄经53部93卷；卷5《众律疑惑》收录大乘疑惑律1部2卷，《众律伪妄》收录大乘伪妄律2部11卷，《众律疑惑》收录小乘疑惑律2部3卷，《众经伪妄》收录小乘伪妄律3部3卷，《众论疑惑》收录大乘疑惑论1部1卷，《众论伪妄》收录大乘伪妄论1部1卷，《众论疑惑》收录小乘疑惑论1部1卷，《众论伪妄》收录小乘伪妄论2部10卷。合计收录疑伪经197部395卷。

《仁寿录》将《法经录》新创的“疑惑”、“伪妄”两类归结为一类，统称为“疑伪经”，收录疑伪经209部423卷。

《静泰录》沿袭《法经录》体例，采用“疑惑”和“伪妄”分别著录的方式，卷4《众经疑惑》收录疑惑经29部31卷，《众经伪妄》收录伪妄经53部93卷。合计收录疑伪经82部124卷。该经录不仅在体例安排上与《法经录》相同，对疑惑经与伪妄经的区分和认识也完全抄自《法经录》。王文颜还进一步推测说：“本经录‘疑惑、伪妄’录中所列举的经本，也应该是来自《开皇录》，至于数量锐减的原因，可能是本经录只登录‘现存、流通’于当世的疑伪经，‘已佚’者一概舍弃，如果此项推测无误，那么本经录即为继《安录》之后，首先登录‘存世’疑伪经的重要文献。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997年版第13页。

《内典录》未区分“疑惑”、“伪妄”，收录疑伪经 331 卷。大体上分为两部分：第一部分主要是抄自前代经录所记载的疑伪经目，分别为 26 部 30 卷出自《安录》疑伪经录，20 部 26 卷出自《祐录》疑伪经录，31 部 84 卷出自隋·费长房《历代三宝记》（以下简称《长房录》），23 部 29 卷为齐竟陵王抄经，1 部 1 卷为梁郢州僧妙光《萨婆若陀眷属庄严经》，35 卷为梁博士江泌女比丘尼僧法所诵出，36 部 36 卷出自《法经录》疑伪经录。第二部分是道宣汇集的他编撰《内典录》时流通于当代的疑伪经 25 部 90 卷。

《大周录》未区分“疑惑”、“伪妄”，统称为“伪经”，将疑伪经录定名为《伪经目录》，附于《正录》之后，收录疑伪经 231 部 419 卷。大体上分为三部分：前 21 部 34 卷为梁博士江泌女比丘尼僧法所诵出；中间 188 部 356 卷疑伪经“古来相传，皆云伪谬”（卷 15, 55/474/c），其中大多数都是前代经录已经著录的疑伪经；后 22 部 29 卷是三阶教著作。

《开元录》承袭《法经录》和《静泰录》体例，采用“疑惑”和“伪妄”分别著录的方式，收录疑伪经 406 部 1074 卷。《别录中疑惑再详录》收录疑惑经 14 部 19 卷，其中《净土盂兰盆经》和《三厨经》这 2 部 2 卷疑惑经是智昇编撰《开元录》时新发现者。《别录中伪妄乱真录》收录伪妄经 392 部 1055 卷，分为十三部分：一、从《佛名经》下 37 部 54 卷是前代经录都没有记载，是智昇编撰《开元录》时新发现者；二、《定行三昧经》下 25 部 28 卷出自《安录》；三、《比丘应供法行经》下 14 部 16 卷出自《祐录》；四、《九伤经》下 5 部 5 卷出自《长房录》，萧齐释道备撰；五、《净土经》下 21 部 34 卷为梁博士江泌女比丘尼僧法所诵出；六、《高王观世音经》一卷；七、《萨婆若陀眷属庄严经》一卷；八、《阿那含经》下 86 部 141 卷出自《法经录》；九、《金刚藏经》下 11 部 41 卷出自《仁寿录》；十、《诸佛下生大法王经》下 22 部 87 卷出自

《内典录》；十一、《诸佛下生经》下 80 部 101 卷出自《大周录》；十二、《三阶佛法》下 35 部 44 卷是三阶教著作，隋·信行撰；十三、《佛法有六义第一应知经》下 54 部 501 卷“并名滥真经文句增减，或杂糅异义，别立名题”（卷 18, 55/680/a），其中大多都是抄经。总之，《开元录》作为佛教经录的集大成者，不仅收录了此前经录均未记载、当时新搜集的疑伪经 39 部 56 卷，而且对此前经录记载的疑伪经进行了审慎、精细的分析与考订。

《贞元录》对疑伪经的著录绝大部分抄自《开元录》，著录体例、方式、考辨性内容、关于疑伪经产生原因及编撰疑伪经录目的的论述等等，都与《开元录》完全相同。卷 28《别录中疑惑再详录》收录疑惑经 14 部 19 卷，《别录中伪妄乱真录》收录伪妄经 393 部 1491 卷，合计收录疑伪经 407 部 1510 卷。与《开元录》存在较大差异之处在于，把隋·信行所撰 35 部 44 卷三阶教典籍从疑伪经中除名，归入正藏，其卷 10《总集群经录》总集隋代佛典的时候云：“沙门释信行：三十五部四十四卷集录，如下二十八卷及三十卷中说。”(55/845/c)不过在第 28、30 卷中却并没有找到三阶教典籍的目录，这可能是圆照的疏忽。

从以上历代经录对疑伪经的著录可以看出，虽然经录学家们对疑伪经一直都坚持着排斥、鄙视的立场，但是随着时间的推移，疑伪经的数量却在不断增加，从东晋《安录》中最初的 26 部 30 卷，到唐代《贞元录》中已达到 407 部 1510 卷。把这些数据与同时期的入藏佛典进行比较，我们看到疑伪经在整个汉文佛典中所占的比重其实也是较大的，“综合考察这九部经录，排除其中记载重复的疑伪经，共确定下来的被这几部经录认定的‘疑伪经’约 400 多部，共 1000 多卷，同入藏经典相比，疑伪经部数占佛教入藏经典总数的 1/3 左右，卷数占入藏经典总数的 1/5（按《开元录》记载入

藏总数 1076 部，5048 卷)”。<sup>①</sup>

### 2.3.2 历代经录著录的疑伪经的存佚情况

虽然从历代经录的记载中我们看到疑伪经的数量较多，到《开元录》已达 406 部 1074 卷，但这些经录记载的疑伪经绝大多数都已经散失佚了。因为历代经录学家都对疑伪经抱持鄙视、排斥的态度，他们在编撰经录的时候一般都安排出专门的体例、章节对疑伪经加以著录，重要目的就是要把翻译真经和疑伪经区别开来，正本清源，警醒信众这类佛经不可读诵、抄写、流通。而且，自《长房录》开始，《仁寿录》、《静泰录》、《内典录》、《大周录》、《开元录》、《贞元录》中都编撰有《入藏录》，而疑伪经都被摈弃在《入藏录》之外，禁止流通。这种态度和措施极大地阻碍了疑伪经的保存和流传。尤其到了宋代刻本开始出现之后，刻印的佛典都是以《开元录·入藏录》为标准的，历代经录著录的疑伪经因为绝大多数都没有收入《开元录·入藏录》所以不能在历代的刻印藏经之中得以保存流传，而只能以写本形式在民间抄写、流传，于是就逐渐散失佚了。

据王文颜统计，历代经录中著录的疑伪经共有 423 部。他综合各个经录的记载对这 423 部疑伪经进行考订，认为现存的共有 54 部，其中 12 部为“疑存”。<sup>②</sup>现把王文颜考订的现存历代经录著录的疑伪经整理列表如下：(对某部经而言，如果经录有著录就用“—”表示，如果经录没有著录则空着；灰色部分表示“疑存”。)

<sup>①</sup> 参张璇《佛教疑伪经思想研究——以佛教经录为中心的考察》，南京大学博士学位论文，2006 年第 23 页。

<sup>②</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997 年版。

王文颜考订的现存历代经录著录的疑伪经：

| 经名及卷数          | 《安录》 | 《祐录》 | 《法经录》 | 《仁寿录》 | 《静泰录》 | 《内典录》 | 《大周录》 | 《开元录》 | 《贞元录》 |
|----------------|------|------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 《宝如来经》二卷       | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《大阿育王经》一卷      | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《贫女人经》一卷       | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《决定罪福经》一卷      | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《宝车经》一卷        | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《仁王经》二卷        | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《像法决疑经》二卷      | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《占察善恶业报经》二卷    | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《普贤菩萨说证明经》一卷   | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《弥勒成佛伏魔经》一卷    | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《妙法莲华经度量天地品》一卷 | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《空寂菩萨所问经》一卷    | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《首罗比丘见月光童子经》一卷 | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《正化内外经》二卷      | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |
| 《五苦章句经》一卷      | —    | —    | —     | —     | —     | —     | —     | —     | —     |

|                |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
|----------------|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| 《法灭尽经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《救护身命济人病苦厄经》一卷 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《安宅神咒经》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《敬福经》一卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《斋法清净经》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《咒媚经》一卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《救护众生恶疾经》一卷    |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《梵网经》二卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《大乘起信论》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《遗教论》一卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《法句经》二卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《金棺嘱累经》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《究竟大悲经》三卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《大威仪请问论》一卷     |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《善恶因果经》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《法王经》一卷        |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《佛说大辩邪正法门经》一卷  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |

|                 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
|-----------------|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| 《佛性海藏经》二卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《心王菩萨说头陀经》一卷    |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《新像法决疑经》一卷      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《佛说护身经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《本事经》一卷         |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《三昧经童子菩萨四重问品》一卷 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《弥勒下生经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《佛说父母恩重经》一卷     |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《佛说延寿经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《续命经》一卷         |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《如来成道经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《阿弥陀佛觉谱大众观身经》一卷 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《十往阿弥陀佛国经》一卷    |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《佛初置塔经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《现报当受经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《三厨经》一卷         |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 《要行舍身经》一卷       |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |

|            |  |  |  |  |  |  |  |   |   |
|------------|--|--|--|--|--|--|--|---|---|
| 《瑜伽法镜经》二卷  |  |  |  |  |  |  |  | - | - |
| 《天地八阳经》一卷  |  |  |  |  |  |  |  | - | - |
| 《小法灭尽经》一卷  |  |  |  |  |  |  |  | - | - |
| 《地轴经》一卷    |  |  |  |  |  |  |  | - | - |
| 《商王观世音经》一卷 |  |  |  |  |  |  |  | - | - |

## 2.4 疑伪经的分类

### 2.4.1 历代经录对疑伪经的分类

纵观历代经录的记载，最早对疑伪经进行分类的应该是法经，其《法经录》把疑伪经按照经、律、论、大、小乘进行分类，然后细化为“疑惑”、“伪妄”两类，分散著录。该经录虽然在体例上稍嫌繁琐，但把疑伪经首次区分成“疑惑”和“伪妄”两类，具有开创之功，之后的《静泰录》、《开元录》、《贞元录》都继承这种分类。但我们也看到更多的经录，比如《安录》、《祐录》、《仁寿录》、《内典录》、《大周录》都并没有把疑伪经从“疑惑”和“伪妄”上进行分类，而是把二者杂糅在一起，统称为“疑经”、“伪经”或者“疑伪经”。

从理论上来讲疑惑经（疑经）和伪妄经（伪经）是有所不同的，疑经指真伪不能确定的，有待于进一步考订，而伪经其伪的性质是非常明确的。但在实际操作中很难清晰地把握二者的界限，很多时候经录学家们所列举出的疑经实际上就是伪经了，只不过他们出于谨慎的治学态度和严谨的行文风格的考虑，所以不直接断定为伪经。正因为如此，现代学界一般不再细分疑经和伪经，而是统称疑伪经。

### 2.4.2 现代学界对疑伪经的分类

那现代学界对疑伪经又是如何分类的呢？就目前所知，现代学界对疑伪经进行系统分类的，尚不多见。牧田谛亮的分类最具代表性，他从编撰疑伪经的意义和目的入手把疑伪经分为六类：一是附和主权者之意的，如题名为后秦竺佛念译《大云无想经卷九》、题名为唐·达摩流支译《佛说宝雨经》等；二是批判主权者施政的，如三阶教经典，《萨婆若陀眷属庄严经》、题名为后秦鸠摩罗什译《仁王经》、《梵网经》等；三是考虑过如何与中国传统思想相调和及其优劣的，如《须弥四域经》、《清净法行经》、《首罗比丘经》、题名为西晋竺法护译《盂兰盆经》、《佛说父母恩重经》、《佛说父母

恩难报经》等；四是鼓吹特定的教义、信仰的，如《像法决疑经》、《佛说般泥洹后比丘十变经》、《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》、因观音信仰、地藏十王信仰流行时产生的经典《观世音三昧经》、《地藏菩萨本愿经》等；五是标榜现存的特定的个人之名的，如《高王观世音经》、《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》、《劝善经》等；六是类似于出于治病、迎福等目的的单纯的迷信的，这一类疑伪经部数很多，如《八阳神咒经》、《佛说大藏正教血盆经》、《佛说延寿命经》、《佛说七千佛神符经》等。<sup>①</sup>

殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》中简略地论述了疑伪经产生的原因，实际上这也是从编撰目的对疑伪经进行的分类。概括来说可以分为八类，其中有些类别与牧田谛亮的相同。具体如下：一是为了“法难”之后复法的需要，比如《提谓波利经》；二是传播末法思想，比如《像法决疑经》、《小法灭尽经》、《法要舍身经》；三是针对佛教戒律废弛，整顿僧团纪纲，比如《大方广华严十恶品经》、《佛在金棺上嘱累经》；四是是为了儒、道、佛三教的论争，比如《清净法行经》、《须弥西域经》；五是迎合中国传统文化思想，比如《父母恩重经》、《盂兰盆经》；六是鼓吹特定时期的佛教信仰，比如崇尚天王信仰时出现的《佛说四天王经》，地藏信仰盛行时出现的《地藏菩萨本愿经》，观音信仰流行时出现的《观世音三昧经》；七是与某一宗派相关，比如《最妙胜定经》、《法王经》；八是或以神授、或为欺世诈财、或谋一己私利，达到个人目的，比如《高王观世音经》、《嫉妒新妇经》。<sup>②</sup>

总体而言，这种根据疑伪经编撰目的和产生原因进行的分类对从宗教学角度、哲学思想角度研究疑伪经具有很大的参考作用，但对从汉语史角度研究疑伪经却价值不高。

我们看到在所有的经录中《开元录》对后世的影响最大，《开元录·入藏录》被

<sup>①</sup> 参牧田谛亮《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976年版第40-84页。

<sup>②</sup> 参殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》，民族出版社，2006年版第17-19页。

朝廷接受当作钦定入藏的标准，到了宋代刻本开始出现之后，历代刻印的大藏经都是在《开元录·入藏录》的基础上增加此后新翻译的佛经而形成的。于是，凡《开元录》判定的疑伪经因为没有收进《开元录·入藏录》所以不可能在历代的刻印藏经之中得以保存流传，这部分疑伪经只能在民间抄写、流传，后来就逐渐散失佚了，随着敦煌藏经洞、日本七寺古逸经典的发现，它们才又逐渐得以写本、残卷的形式重见天日。相反，另外一些被其它经录著录为疑伪经、而被《开元录》判为翻译真经的疑伪经以及少数被历代所有经录都当作翻译真经的疑伪经因为收进了《开元录·入藏录》所以能够通过历代的刻印藏经保存流传至今。

从汉语史的角度来看，这两类疑伪经不仅在存现状态、语料性质上不同，相应的研究方法也有所不同，因此，我们根据存现状态、语料性质把疑伪经分为如下两类：

第一类是收入《开元录·入藏录》的疑伪经。这类疑伪经保存在历代的刻印大藏经之中，最大特点就是绝大多数假托有明确的翻译者、翻译时代等信息。具体来看，这类疑伪经可以分为两部分：一是被其它经录著录为疑伪经、而被《开元录》判为翻译真经的。如果对王文颜考订的现存的历代经录著录的疑伪经进行一一考核，就会发现有《宝如来经》、《占察善恶业报经》、《空寂菩萨所问经》、《正化内外经》、《五苦章句经》、《安宅神咒经》、《大乘起信论》、《梵网经》等疑伪经混杂在《大正藏》之中。（详情参见附录三）二是被历代所有经录都当作翻译真经的疑伪经，虽然它们未曾被历代经录发现真实身份，但却被近现代以来的学者判定或怀疑为疑伪经，比如《摩诃摩耶经》、《楞严经》、《地藏菩萨本愿经》、《圆觉经》、《菩萨瓊珞本业经》、《释摩诃衍论》、《大宗地玄文本论》、《大梵天王问佛决疑经》等等。

第二类是未收入《开元录·入藏录》的疑伪经。这类疑伪经大多以写本形式保存在敦煌遗书、七寺古逸经典之中，最大特点就是一般没有题署，作者不详、撰著时代

不详。这类疑伪经也可以分为两部分：一是《开元录》著录的疑伪经，二是历代所有经录对其都没有任何记载的疑伪经。这类疑伪经的材料主要见于《大正藏》第 85 册收录的 56 部“疑似经”，（见附录四）方广锠《藏外佛教文献》中所辑录的敦煌写本疑伪经，以及日本七寺古逸经典中的写本疑伪经。

### 第三章 汉文佛典疑伪经语料鉴别概述

对语料进行鉴别和考辨既是语言研究的前提和基础，本身又是语言研究的一部分内容。那么，何谓语料鉴别？语料鉴别有哪些方法？疑伪经作为一类特殊的语料，其在鉴别方法上又有些什么样的特点？本章将围绕这些问题一一进行探讨。

#### 3.1 语料鉴别

许菊芳在其博士学位论文中给“语料鉴别”下了一个定义：我们把对语言材料本身的研究称为“语料鉴别”，具体的工作就是从语言的角度对语言材料进行分析和考证，辨别语料的真伪、时代，分析语料的构成和来源，进而揭示语料的语言特点和价值。<sup>①</sup>

这是目前所见唯一、明确给出的“语料鉴别”界定，我们对定义中提到的“辨别语料的真伪、时代，分析语料的构成和来源，进而揭示语料的语言特点和价值”非常赞同，正如作者所说：“语料鉴别不同于以往的语料真伪、语言时代考辨，它的外延更宽泛，不仅要辨真假，还要辨好坏。辨别‘真假’包括辨别语料的真伪、时代，分析语料的构成和来源等；‘好坏’主要是针对看它是否适用于做语言研究的语料来说的，它包括了揭示语料语言特点和价值等内容。”<sup>②</sup>

不过，这个定义中也有不甚完善的地方。虽说从语言角度对语言材料进行分析和考证是辨别语料真假好坏最有说服力的普遍使用的方法，但这并不是唯一的方法。因此，我们可以在具体研究过程中忽略其它角度的鉴别，仅仅从语言学角度来鉴别，但不能在定义中把语料鉴别的方法局限于从语言角度进行的鉴别。

综上所述，我们对许菊芳的界定略作修正，重新为“语料鉴别”下一个定义：运用哲学史学、文献学、文化学、语言学等方法对语言材料进行分析和考证，辨别语料

<sup>①</sup> 参许菊芳《四种现存托名汉代小说语料鉴别研究》，浙江大学博士学位论文，2009年第3页。

<sup>②</sup> 同上。

的真伪、时代，分析语料的构成和来源，进而揭示语料的语言特点和价值。

### 3.2 语料鉴别的重要性及必要性

可靠的语言材料是汉语史研究的基础，是保证结论正确的前提条件。这是语料鉴别重要性的一个方面。“资料问题是任何语言研究都必须重视的”，<sup>①</sup>语料的真实性、可靠性对语言研究极为重要，对汉语史研究来说，第一步工作就是语料的选择和鉴别。“如果不分时代，熔语料于一炉而冶之，即便像《马氏文通》那样的开拓之作也难逃诟病；如果不辨真伪，把时代有误的语料用来作研究，那更无异于是沙滩造屋”。<sup>②</sup>对此，历来都有很多学者作过精辟的论述。比如，梁启超讲到：“无论做那门学问，总须以别伪求真为基本工作。因为所凭借的资料若属虚伪，则研究出来的结果当然也随而虚伪，研究的工作便算白费了。”<sup>③</sup>太田辰夫曾指出：“在语言的历史研究中，最主要的是资料选择。资料选择得怎么样，对研究结果起着决定性的作用。”<sup>④</sup>吕澂也曾提及：“我们所运用的资料，正确或不正确，直接影响到研究成果的正确与否，佛学的研究如此，其他学说的研究也如此。因此，研究所用的资料，对它的来源、真伪等，应该首先加以考察。”<sup>⑤</sup>方一新也说过：“从根本上说，资料的真实与否是研究的关键。一种研究论著，如果所依据的材料有问题，哪怕方法再正确，下的功夫再大，其得出的结论也无法信从。因此，在从事汉语史研究之前，应该先对需要利用的语料作分析和鉴别，去伪存真，为研究打下扎实可信的基础，以保证研究结论的科学性和可靠性。”

<sup>⑥</sup>

语料鉴别重要性的另一方面体现在有些本来不确定、不可靠的语料在考辨鉴别之

<sup>①</sup> 参蒋绍愚《近代汉语研究概要》，北京大学出版社，2005年版第15页。

<sup>②</sup> 参胡致瑞《中古汉语语料鉴别述要》，《汉语史学报》第5辑，上海教育出版社，2005年版第270页。

<sup>③</sup> 参梁启超《中国近三百年学术史》，河北人民出版社，2004年版第266页。

<sup>④</sup> 参太田辰夫著、蒋绍愚、徐昌华译《中国语历史文法·跋》，北京大学出版社，2003年第2版第373页。

<sup>⑤</sup> 参吕澂《中国佛学源流略讲·序论》，中华书局，1979年版第13页。

<sup>⑥</sup> 参方一新《作品断代和语料鉴别》，浙江大学汉语史研究中心简报，2004年第1期（总第13期）第17页。

后可以一定程度上成为可靠的，这些语料可以重新取用，从而为汉语史研究提供语言材料。在实际的语言研究过程中时常会碰到这样的情况：为了保证立论的正确性，不得不放弃一些本身不确定、不可靠却具有很高语言研究价值的语料。这样做，虽说可以保证立论不被人诟病指摘，但是汉语史研究需要充分占有语言材料，放弃这些语料，对语言研究是一种损失；且从语言的实际情况来看，放弃这些语料，可能导致所得出的结论与语言发展事实不相符合。我们认为“语料可靠”还应该包括考辨鉴别之后的可靠，通过考辨鉴别，有些本来不确定、不可靠的语料可以一定程度上成为可靠的，重新取用这部分语料可以为汉语史研究、为揭示语言发展的实际面貌提供一批语言材料。

至于语料鉴别的必要性，我们也拟从以下两个方面略作讨论。第一，从理论层面来说，汉语史研究发展到今日，各角度、各方位、各层次的研究几乎都成果颇丰，随着研究的日渐深入和精细，对语料本身的真实性、可靠性的要求也逐渐提上日程，正如方一新所说：“如何更科学地使用上古、中古、近代汉语语料应该提上研究日程。在筚路蓝缕的草创阶段，语料的真伪、纯驳问题似乎可以忽略，但到了今天，学术研究的科学性、真实性原则是时代对我们提出的更高要求，也是我们孜孜以求的更高目标。”<sup>①</sup>

第二，从语言研究的实际情况来看，虽然我们都知道语料的真实可靠对语言研究的重要性，但在具体的研究过程中，因为利用了不确定、不可靠的语料而导致立论被推翻的情况却屡见不鲜，这种情况可能会造成研究人力、物力、财力等资源的浪费，更有甚者，可能会对大众产生误导。因此，我们必须进行语料鉴别。略举两例加以说明：

<sup>①</sup> 参方一新《作品断代和语料鉴别》，浙江大学汉语史研究中心简报，2004年第1期（总第13期）第28页。

胡敷瑞在其《“尔许”溯源——兼论“是所”“尔所”“如所”“如许”等指别代词》中谈到，“尔所”转成“尔许”以后，“尔许”在中古文献（主要是佛典）中的使用日渐增多。虽然东汉佛典尚未见到“尔许”的用例，但是魏、晋已经出现。例证有三：“大德僧听，今有尔许比丘集。”（曹魏·昙谛《昙无德羯磨》1433, 1052, 2）“尊者答言：‘彼时有善算者，计百年中用尔许油，用如是计故使至今。’”（西晋·安法钦《阿育王传》2042, 131, 1）“良师答言：‘但食尔许，消已更食。若顿食不消，或能杀人。’”（东晋·法显《大般泥洹经》376, 898, 1）<sup>①</sup>

事实上，魏晋佛典已经出现“尔许”的观点是站不住脚的，因为前两个例证的出处语料的可靠性已被学界质疑。吕激认为《昙无德羯磨》是从后秦佛陀耶舍译《昙无德律》抄出，误题曹魏昙谛译；《阿育王传》实为梁僧伽婆罗译，误题西晋安法钦译。

<sup>②</sup>颜治茂、卢巧琴也从文献学、词汇学、文化学等几方面对《昙无德羯磨》进行了考查，认为它“非曹魏译经，最早亦在西晋以后；极有可能就是刘宋元嘉之末的释昙谛在求那跋摩的《四分比丘尼羯磨》基础上，再从《昙无德律》中摘抄出‘比丘羯磨’拼凑而成的”，并指出“尔许”较早的可靠用例应该是在前秦。<sup>③</sup>

又如，徐时仪在《玄应〈众经音义〉所释西域名物词考》一文中指出“颇梨”一词最迟在三国时已出现，所举例证如下：“所施之物，谓金银、琉璃、颇梨、真珠、车磲、马瑙、珊瑚、璧玉，种种器物，及诸衣服、床卧、敷具、车乘、舍宅、田地、谷米、奴婢、仆使、象马牛羊，随有所须，悉能与足。”（三国吴支谦译《菩萨本缘经》卷一）<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 参胡敷瑞《“尔许”溯源——兼论“是所”“尔所”“如所”“如许”等指别代词》，《中古汉语研究》（二），朱庆之主编，商务印书馆，2005年版第223-224页。

<sup>②</sup> 参吕激《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980年版第62页、第73页。

<sup>③</sup> 参颜治茂、卢巧琴《失译、误题之经年代的考证——以误题曹魏昙谛译〈昙无德羯磨〉为例》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2009年第5期。

<sup>④</sup> 参徐时仪《玄应〈众经音义〉所释西域名物词考》，《汉语史研究集刊》第七辑，巴蜀书社，2005年版第283页。

三卷本《菩萨本缘经》在《大正藏》中题名为僧伽斯那撰、吴·支谦译，但目前学界对于它的可靠性却存在着分歧：吕澂<sup>①</sup>、俞理明<sup>②</sup>认为是支谦所译；许理和认为非支谦所译<sup>③</sup>。颜治茂、熊娟综合文献著录、语言学、文体结构三方面的证据，最后得出结论：《菩萨本缘经》的撰集者不能确定，译者不可能是支谦；其翻译年代应该晚于三国时期，可能产生于西晋之后。<sup>④</sup>徐时仪据此不可靠语料得出的“颇梨一词最迟在三国时已出现”的结论当然也是不可靠的了。

实际上，颇梨的梵文为 sphatika，巴利文为 phalika，是西国宝名。意译为水精、水玉或白珠；音译写法很多，查检辞书记载和文献用例，除了现在通行的“玻璃”之外，历史上还曾有颇梨、颇黎、玻梨、玻瓈、颇璃、颇瓈、坡瓈、颇胝、玻胝、颇胝迦、颇置迦、破置迦、玻胝迦、萨颇胝迦、娑婆致迦、塞颇致迦、窣波致迦、娑波致迦、飒破[木\*致]迦、塞颇胝迦、私颇胝迦、飒破置迦等等写法。

这些不同的音译写法在佛典文献中的使用情况具体如下：

“颇梨”除在《菩萨本缘经》2 见之外，其它均出现在东晋及其以后的佛典中。“颇黎”出现在隋代及其以后的佛典中。“玻璃”、“玻梨”、“玻瓈”、“玻胝迦”、“玻胝”这几种写法中，除“玻梨”在题名为曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》1 见之外，其它均出现在东晋及其以后的佛典中。对于《佛说无量寿经》，学界存在着不同看法：吕澂认为是刘宋宝云译<sup>⑤</sup>，周睦修则考订其为西晋竺法护译<sup>⑥</sup>。因此，《佛说无量寿经》中的这 1 见暂且不作考查。其它的音译写法极少数出现在南北朝佛典中，绝大多数都出现在隋代及其以后的佛典中。

<sup>①</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980 年版第 69 页。

<sup>②</sup> 参俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993 年版第 52 页。

<sup>③</sup> 参许理和著、李四龙、裴勇译《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003 年版第 51 页。

<sup>④</sup> 参颜治茂、熊娟《〈菩萨本缘经〉撰集者和译者之考辨》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2010 年第 1 期。

<sup>⑤</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980 年版第 5 页。

<sup>⑥</sup> 周睦修（释德安）《〈无量寿经〉译者考——以佛经语言学为研究主轴》，[台湾]南华大学宗教学研究所硕士学位论文，2004 年。仅获提纲。

再来看看这些不同的音译写法在中土文献里面的使用情况：

“玻璃”最早出现于梁·孝元皇帝《金楼子》，“颇梨”最早出现于《魏书》，“颇黎”最早见于唐代，“玻梨”、“玻瓈”最早见于宋代，“颇胝”、“颇胝迦”始见于明代，“颇璃”始见于清代，“窣坡致迦”、“塞颇胝迦”各1例，出现在清代倪璠为《庾子山集》所作注文引用的佛经中。其它的音译写法在中土文献未见使用。

综上所述，无论采用哪种音译写法，作为词单位来讲，“颇梨”最早应该是出现在东晋的。此外，通过以上的考察，我们对“颇梨”这个汉语借词的借用过程也应该有了清楚的认识：东晋时期，*sphatika* 或 *phalika* 以翻译佛经为需求和媒介进入汉语的专类文献——汉文佛典，南北朝时期逐渐渗入中土固有文献，然后一直使用至今。其实，很多音译借词的借用过程都和“颇梨”一样，从中我们也可以看到佛典文献对借词的产生、推广所起到的巨大作用。

### 3.3 语料鉴别的方法

对语料进行鉴别，早在先秦时期即已萌芽。几千年来，随着语料真伪、写作时代和作者考辨研究的成果不断丰富，其鉴别方法也在不断发展。从先秦开始，历经唐、宋、明、清，直到近代王国维、顾颉刚、梁启超、张心澄等人的研究，主要是从时代背景、社会环境、政治制度、语料的思想内容、版本、作者生平、著录、卷数、目录等角度进行鉴别的。而自20世纪50年代后期至今，其鉴别方法则转为从语音、词汇、语法等汉语史角度进行了。1956年杨伯峻《从汉语史的角度来鉴定中国古籍写作年代的一个实例——〈列子〉著述年代考》和1958年徐复《从语言上推测〈孔雀东南飞〉一诗的写作年代》相继发表，开创了从语言学角度鉴别语料真伪、写作时代的先河；八十年代以后研究逐渐增多，目前为止，已经从语言学角度对真伪、写作时代进行过鉴别的语料主要有如下这些：中土文献《燕丹子》、《神异经》、《汉武故事》、《西京杂

记》<sup>①</sup>、《列子》、《离骚》、《素问》、《孔雀东南飞》、《齐民要术》卷前《杂说》、八卷本《搜神记》、二十卷本《搜神记》、《大唐三藏取经诗话》、《儒林外史》等，佛典文献《兴起行经》、《分别功德论》、一卷本《般舟三昧经》、《佛说捺女祇域因缘经》、《旧杂譬喻经》、《大方便佛报恩经》、《无量寿经》、《撰集百缘经》<sup>②</sup>、《佗真陀罗所问如来三昧经》<sup>③</sup>、《佛说宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》<sup>④</sup>、《五阴譬喻经》、《昙无德羯磨》<sup>⑤</sup>、《菩萨本缘经》<sup>⑥</sup>。

方一新在《作品断代和语料鉴别》中总结概括说：“给作品断代或对语料进行鉴别，其方法有多种，比如，可以从思想内容、时代背景上入手，称之为哲学、文学或史学方法；可以从版本目录、作者生平、校勘辑佚上入手，称之为文献学方法；也可以从语音、语法和词汇入手，称之为语言学方法。”<sup>⑦</sup>

胡敷瑞也在《中古汉语语料鉴别述要》中从两方面谈到语料鉴别的方法：第一，如果从语料之间的比较来看，方法有三：被怀疑语料与同一文本的其他语料作对比；被怀疑语料与同一作者的其他语料作对比；被怀疑语料与同一时代的其他语料作对比。第二，如果从语料自身着眼，可以从文献学（包括“著录”、“卷数”、“文例”等），文化学（包括“地名”、“名物”、“典故”、“避讳”等），语言学（包括“词汇”、“语法”、“音韵”等）等角度入手，也可以综合几者来鉴别。<sup>⑧</sup>

<sup>①</sup> 参许菊芳《四种现存托名汉代小说语料鉴别研究》，浙大大学博士学位论文，2009年。

<sup>②</sup> 《列子》至《撰集百缘经》这些语料考辨的具体研究成果参许菊芳《四种现存托名汉代小说语料鉴别研究》，浙大大学博士学位论文，2009年第5页。

<sup>③</sup> 参史光辉《从语言角度判定〈佗真陀罗所问如来三昧经〉非支谶所译》，《汉语史学报》第5辑，上海教育出版社，2005年版第280-286页。

<sup>④</sup> 参方一新、高列过《题安世高译〈佛说宝积三昧文殊师利菩萨问法身经〉考辨》，《汉语史研究集刊》第10辑，巴蜀书社，2007年版第543-563页。

<sup>⑤</sup> 《五阴譬喻经》和《昙无德羯磨》的考辨参卢巧琴《东汉魏晋南北朝译经语料整理研究》第5章，浙江大学博士学位论文，2009年；颜治茂、卢巧琴《失译、误题之经年代的考证——以误题曹魏县谛译〈昙无德羯磨〉为例》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2009年第5期。

<sup>⑥</sup> 参颜治茂、熊娟《〈菩萨本缘经〉撰集者和译者之考辨》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2010年第1期。

<sup>⑦</sup> 参方一新《作品断代和语料鉴别》，浙江大学汉语史研究中心简报，2004年第1期（总第13期）第17页。

<sup>⑧</sup> 参胡敷瑞《中古汉语语料鉴别述要》，《汉语史学报》第5辑，上海教育出版社，2005年版第272-274页。

根据两位学者的观点，结合一系列语料真伪、作者以及写作时代考辨研究的成果，我们把语料鉴别的方法概括归纳为以下四种：

一是哲学史学方法，主要包括两方面的考察内容：第一，从语料自身反映的思想理论、学派思潮等入手，侧重于它的哲学层面；第二，从语料产生的时代背景、社会环境以及其中提到的政治制度、历史事件等入手，侧重于它的史学层面。

二是文献学方法，主要从版本、作者生平、著录、卷数、目录、校勘辑佚、后人的征引、类书的搜罗汇集转载等方面进行考察。

三是文化学方法，主要从典故、避讳、年号、天文、地理、历法、风俗等方面进行考察。

四是语言学方法，主要从语音、词汇、语法、文字等方面进行考察。需要说明的是：第一，我们这里把包括称谓、人名、地名、物名、刑名、官制、衣冠服饰等在内的衣、食、住、用、行等名物排除在文化学之外，把它们以文化词语的身份归入语言学范畴。第二，我们把文字纳入语言学方法考察的一个方面，文字作为记录语言的符号，是与语音、词汇、语法、修辞等并列同级的语言层面，自有其系统性、时代性，尤其是新字、俗字等具有鲜明的时代特色，应该可以成为一种鉴别证据。

### 3.4 疑伪经语料鉴别方法的探索

总体而言，上文讲到的四种方法都应该适用于疑伪经语料鉴别，但疑伪经作为一类特殊的语料，具有自身的特点，其鉴别方法也会相应有所不同，下面就其鉴别方法试作一些探讨和摸索。

#### 3.4.1 文化学方法

文化上的证据很可靠，但一般都零星少见，对疑伪经而言，这种证据更可谓凤毛麟角，基本上不可得。疑伪经作为中土撰著的佛典文献，虽然其中时有渗透中国传统

文化思想、伦理道德、风俗习惯等等，但根本上还是宗教典籍，这就使得其在内容涵盖上存在着先天的约束和限制；另一方面撰著者又会极力掩盖作伪的痕迹，因此，文化学方法对疑伪经语料的鉴别没有实际的可操作性。

### 3.4.2 哲学史学方法

哲学上的证据对疑伪经语料的鉴别具有可靠性，但取用这种证据非常困难。这需要我们从宏观上对佛教发展各个阶段在义理思想上的发展变化、特点及其脉络都了熟于胸，需要对中国佛教各学说各学派的产生、主要佛学思想都有清晰明确的认识，总之，需要非常精通佛理。这对一般人来说是很困难的。目前而言，仅有少数的佛学大家能做到这一点，比如梁启超、吕澂，他们在考辨《四十二章经》、《大乘起信论》、《楞严经》是疑伪经的时候都运用到了佛教哲学义理这方面的证据。

史学上的证据对疑伪经语料的鉴别具有可靠性、可操作性，但没有普遍性。这是因为虽然大部分疑伪经的产生都有明确的原因和目的，比如与道教争夺地位、调和与中国传统文化思想的关系、调和佛教内部各种派别的思想和主张、反对统治者的政策、整顿僧团的戒律纲纪，鼓吹宣扬特定的佛教信仰和思潮、附会统治者的政治意图、治病续命、消灾祈福等等，从理论上说，分析这些原因和目的就可以弄清楚当时的时代背景、社会环境、政治制度、历史事件等情况，从而判断疑伪经的写作时代；但是其中很多原因和目的都具有长期性、持续性和反复性，比如与道教争夺地位、调和与中国传统文化思想的关系、整顿僧团的戒律纲纪，治病续命、消灾祈福，分析这些带有普遍性的原因和目的是判断不出疑伪经的具体写作时代的。因此，只有较少的疑伪经语料可以利用史学上的证据来进行鉴别。

比如疑伪经二卷本《仁王经》，唯有《法经录》把它著录为疑伪经，其卷2《众经疑惑》中云：“别录称此经是竺法护译，经首又题云是罗什撰集佛语，今案此经始末，

义理文词似非二贤所译，故入疑。”(55/126/b) 其后的各经录都将其从疑伪经录移入正录，《开元录》卷 18《别录中伪妄乱真录》云：“然《法经录》中以《随愿往生经》、《药师经》、《梵天神策经》、《仁王经》、《宝如来三昧经》、《占察经》、《梵网经》、《五苦章句经》、《安宅神呪经》、《遗教论》等并编疑伪者，不然。其《随愿往生》等三经出《大灌顶》，《仁王》等七经并翻译有源，编为疑伪将为未可，今编正录，此中不载。”(55/676/c)

不仅历代经录对《仁王经》的认识不同，现代学者对《仁王经》的身份也有不同看法。王文颜认同《开元释教录》等经录的观点，他总结说到：“《仁王经》凡有四译：1.《仁王般若经》一卷 西晋竺法护译 第一译 佚；2.《仁王护国般若波罗蜜经》二卷 姚秦鸠摩罗什译 第二译 存；3.《仁王般若经》一卷 梁真谛译 第三译 佚；4.《仁王护国般若波罗蜜多经》二卷 唐不空译 第四译 存。法经所指当为第二译，既然罗什之后尚有译本，而且有‘存本’可供比对，则其非‘疑伪经’之理由至为明确。”<sup>①</sup>望月信亨则认为现存这两部《仁王经》都是疑伪经，他根据史料记载和经文内容两方面情况，断定所谓不空依据梵本新译实际上不过是对题名为鸠摩罗什的译本的改订，题名为不空译的新本一方面忠实沿用题名为鸠摩罗什译的旧本中的重要章句，另一方面又对题名为鸠摩罗什译的旧本进行抹消和窜改，比如删除像“二十八宿”这样能够暴露是中国人自己的撰著的名称和内容。<sup>②</sup>

这些互相矛盾的观点更使我们认识到《仁王经》有进一步鉴别考辨的必要。事实上，通过史学上的证据不仅可以确定二卷本《仁王经》是中国人撰著而非译自印度或中亚的疑伪经，而且可以帮助确定其写作时代。

<sup>①</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997 年版第 112 页。

<sup>②</sup> 参望月信亨《佛教经典成立史论》后编《异经以及疑伪经论的研究》第九章《护国并大乘戒以及菩萨修道的阶位关系的疑伪经》，法藏馆株式会社，1946 年版第 438-441 页。

在题名为鸠摩罗什译的二卷本《仁王经》中如下几段文字：

国王、大臣、太子、王子，自恃高贵，灭破吾法，明作制法，制我弟子比丘、比丘尼：不听出家、行道，亦复不听造作佛像形、佛塔形；立统官制众，安籍记僧；比丘地立，白衣高坐；兵奴为比丘，受别请法。（卷2，8/833/b）

国王、大臣多作非法之行，横与佛法众僧作大非法，作诸罪过，非法非律，系缚比丘，如狱囚法。（同上，8/833/b）

一切国王、太子、王子、四部弟子，横与佛弟子书记制戒，如白衣法，如兵奴法，若我弟子比丘比丘尼立籍为官所使，都非我弟子，是兵奴法。立统官摄僧，典主僧籍，大小僧统，共相摄缚，如狱囚法、兵奴之法。（同上，8/833/c）

很明显，这几段文字中提到的国家统治者不允许出家行道、不允许建造佛像佛塔、设立统官摄制僧人、安籍记僧、给僧人制定戒律、以世俗之法惩处僧人等措施，都是针对北魏统治者设立僧统僧籍制度、沙汰僧侣等政策而言的。《魏书·释老志》对此有详尽的记载：

“初，皇始中，赵郡有沙门法果，诚行精至，开演法籍。太祖闻其名，诏以礼征赴京师。后以为道人统，绾摄僧徒。”<sup>3030</sup>

（高宗时），“师贤仍为道人统。”<sup>3031</sup>

“和平初，师贤卒。昙曜代之，更名为沙门统。”<sup>3032</sup>

“延兴二年夏四月，诏曰：‘比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五互相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外贵州镇维那文移，在台者贵都维那等印牒，然后听行。违者加罪。’又诏曰：‘内外之人，兴建福业，造立图寺，高敞显博，亦足以辉隆至教矣。然无知之徒，各相高尚，贫富相竞，费竭财产，务存高广，伤杀昆虫含生之类。苟能精致，累土聚沙，福钟不朽。欲建为福之因，未知伤生之业。朕为民父母，慈养是务。自今一切断之。’”<sup>3033</sup>

（太和）“十年冬，有司又奏：‘前被敕以勒籍之初，愚民侥幸，假称入道，以避输课，其无籍僧尼罢遣还俗。重被旨，所检僧尼，寺主、维那当寺隐审。其有道行精勤者，听仍在道；为行凡粗者，有籍无籍，悉罢归齐民。今依旨简遣，其诸州还俗者，僧尼合一千三百二十七人。’奏可。十六年诏：‘四月八日、七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，著于令。’十七年，诏立《僧制》四十七条。”<sup>3034</sup>

(永平二年冬)“其有造寺者，限僧五十以上，启闻听造。若有辄营置者，处以违敕之罪，其寺僧众摈出外州。……其外国僧尼来归化者，求精检有德行合三藏者听住，若无德行，遣还本国，若其不去，依此僧制治罪。”<sup>3040-3041</sup>

(神龟元年冬)“自今外州，若欲造寺，僧满五十已上，先令本州岛表列，昭玄量审，奏听乃立。若有违犯，悉依前科。州郡已下，容而不禁，罪同违旨。”<sup>3047</sup>

(元象元年)“冬，又诏：‘天下牧守令长，悉不听造寺。若有违者，不问财之所出，并计所营功庸，悉以枉法论。’”<sup>3047</sup>

据上所述，我们认为正是出于对北魏统治者关于佛教政策的不满和反抗，才产生了二卷本《仁王经》这样一部疑伪经，自然，其撰著时代当在北魏或北魏以后了。

### 3.4.3 文献学方法

对疑伪经语料鉴别而言，文献学上可资利用的证据主要有经录，僧传，尼传，经的前序、后跋、题记，后人的征引转载等等。总体来说，文献学方法对疑伪经语料鉴别具有一定的参考价值，但不同文献之间甚至同一文献内部时有互相矛盾、让人莫衷一是的记载，偶或还出现错误、虚假的记载，可谓禾草具存、泾渭杂流，因此，必须慎重对待文献学上的证据。一般而言，在疑伪经语料鉴别过程中，文献学方法因其可靠性有所折扣绝大多数情况下都只能是旁证，起辅助参考作用，或者为语料鉴别提供一些线索、思路。蓝吉富曾经单就经录与疑伪佛典的研究强调说：“应用经录来考辨伪书时，与应用其他史料一样，不可忽略其时代性。应注意该一经录的成书时代，然后用当时的时代背景来诠释、解读所收录之伪书。”“经录中未列入疑伪录的佛书，并不必然就不是伪书。”<sup>①</sup>“从事佛典辨伪工作者，固然不可忽略经录在考辨过程中的重要性，但却不可视之为唯一的辨伪凭藉。”<sup>②</sup>实际上，这些论述适用于所有的文献学证据，而不仅仅是经录。

还有一点需要注意的是，由于受到社会环境安定与否、经本流通顺利与否、东西

<sup>①</sup> 参蓝吉富《佛教史料学》，台北东大图书股份有限公司，1997年版第277页。

<sup>②</sup> 同上，第278页。

南北各地来往联系密切与否等客观条件和著录者的学识素养、谨慎态度等主观条件的影响，各种文献自身的价值具有高低之分，它们对疑伪经语料鉴别所起到的参考作用也因之具有大小之分。就拿经录来说，《祐录》是我国现存最早的一部佛教经录，它的权威性和可靠性历来被学界重视；相反，《长房录》的可信度则很低，受到最多质疑，道宣曰：“至于入藏，瓦玉相谬，得在繁富，失在核通，非无凭准，未可偏削。”（《内典录》卷5，55/279/c）智昇亦云：“余检长房入藏录中事实杂谬，其阙本、疑伪皆编入藏，窃为不可。”（《开元录》卷10，55/576/c）梁启超在《佛典之翻译·附录佛教典籍谱录考》中简要介绍和评价了现存的历代经录，指出《祐录》为“现存最古且较可信据之经录”，《长房录》是现存古录中“最繁博，亦最踳驳”的经录，《仁寿录》“踵旧作，列总目，无甚价值”，《古今译经图记》“不过《房录》节本，无甚价值”，《大周录》“多踵《房录》讹谬”，《开元录》“实经录之总汇，佛教史上最有价值之记载也”。<sup>①</sup>因为文献自身价值不同为疑伪经语料鉴别提供的辅助参考作用也相应不同，所以，可靠性越高的文献其参考价值也就越高。比如疑伪经二卷本《梵网经》和二卷本《仁王经》，都题名为后秦鸠摩罗什译。《祐录》著录鸠摩罗什译经共35部294卷，其中没有《梵网经》和《仁王经》；而《长房录》、《内典录》、《古今译经图记》都著录鸠摩罗什译经共98部425卷，其中有《梵网经》和《仁王经》；《开元录》著录鸠摩罗什译经共74部384卷，也包括有《梵网经》和《仁王经》。一般来说，随着时间的流逝，文献总会有些散佚，何以隋唐的著录会比梁代的著录多出那么多？这其中肯定有附会的内容。既然在距离鸠摩罗什时代最近的《祐录》中没有《梵网经》和《仁王经》的著录，那么此二经的归属当然必须慎重对待。

一方面，有些文献记载确实可以帮助我们确定疑伪经的撰著时代。比如，对于题

<sup>①</sup> 参梁启超《佛典之翻译·附录 佛教典籍谱录考》，《佛学研究十八辑》（二），辽宁教育出版社，1998年版第173-178页。

名为马鸣造、梁·真谛译的疑伪经一卷本《大乘起信论》，吕澂指出：“在当时学者著书引用《起信》的，应以慧远的《大乘义章》为较早（就比较可信的材料言），那末，《起信》制作的最低年限不能晚于慧远逝世之年，即公元592年。”<sup>①</sup>又如，上文提到的假托为后秦鸠摩罗什译的疑伪经二卷本《仁王经》，根据史学方法我们考订出它的写作上限应该是在北魏，利用文献学方法则可以推断出它的写作下限。在《祐录》卷8大梁皇帝所作《注解大品序》中有这样的内容：“讲般若经者多说五时，一往听受，似有条理，重更研求，多不相符。唯《仁王般若》具书名部，世既以为疑经，今则置而不论。”<sup>②</sup>另外梁·宝唱《经律异相》卷26《普明王诵般若偈得免班足王害》，其文末交代“出《仁王般若》经”，经查证，它确实与假托鸠摩罗什译的疑伪经二卷本《仁王经》卷2《护国品》其中一段内容基本相同。根据以上这些文献记载，我们认为该疑伪经的写作下限可能是在梁武帝作《注解大品序》或宝唱编集《经律异相》之前。

另一方面，因为疑伪经自身情况比较复杂、对疑伪经没有明确统一的判定和认识、记载者没有也不可能亲眼见到所有的疑伪经并一一查证等等原因，使得我们目前所见关于疑伪经的文献中经常出现互相矛盾的记载。比如上文讲到的各经录对疑伪经二卷本《仁王经》的著录，第一章谈到的各经录对疑伪经一卷本《大乘起信论》的著录，又如疑伪经一卷本《灌顶经》，《祐录》卷5《新集疑经伪撰杂录》云：“《灌顶经》一卷一名《药师琉璃光经》，或名《灌顶拔除过罪生死得度经》。右一部，宋孝武帝大明元年，秣陵鹿野寺比丘慧简依经抄撰。此经后有《续命法》，所以通行于世。”<sup>③</sup>而《法经录》认为一卷本《灌顶经》和一卷本《药师琉璃光经》是两部不同的佛经，把前者录于卷4《众经伪妄》，云：“旧录称宋孝武时秣陵鹿野寺沙门惠简撰。非《药师经》。”(55/138/c)而把后者录于卷1《众经失译》。与《法经录》卷4记载相同的还有《仁寿录》和《静泰录》。《长房录》将

<sup>①</sup> 参吕澂《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论著选集》第1卷，齐鲁书社，1991年版第356页。

其归入卷 10 刘宋译经中，云：“《药师琉璃光经》一卷，大明元年出。一名《拔除过罪生死得度经》，一名《灌顶经》。出《大灌顶经》。《祐录》注为疑，房勘婆罗门本今有梵本，神言小异耳。”(49/93/b) 并在其后总结说：“右二十五部合二十五卷，孝武帝世沙门释慧简于鹿野寺出。”(49/93/c)《内典录》与《长房录》记载相同。《大周录》没有一卷本《灌顶经》或《药师琉璃光经》的记载。《开元录》则认为它是《大灌顶经》第 12 卷的抄经，并不是疑伪经，将其收在卷 5《总括群经录》，云：“《药师琉璃光经》，亦云《灌顶拔除过罪生死得度经》，出《大灌顶经》。《祐录》注为疑经者，非。”(55/531/c)又在卷 17《别录中删略繁重录·新括出别生经》重申此义，云：“《药师琉璃光经》一卷，亦名《灌顶拔除过罪生死得度经》。右一经是《大灌顶经》第十二卷，或有经本在第十一，长房等录皆云宋代鹿野寺沙门慧简译者，谬也。”(55/662/b)

据此可见，对一卷本《灌顶经》来说，不仅不同文献之间存在矛盾，有认为是疑伪经的，有认为是刘宋慧简所译的，有认为是抄经的；而且同一文献内部也存在冲突之处，既然智昇把南齐竟陵文宣王萧子良的抄经都收录于《开元录》卷 18《别录中伪妄乱真录》中，何以又认为这个他自己判定的抄经就不是疑伪经了呢？

面对这些时常出现的互相矛盾冲突的文献学证据，我们切不可偏盲目偏信其中的某些观点作为自己立论的基础。不过，它们虽然不能成为疑伪经语料鉴别的直接的有力证据，但可以为我们解决问题提供思路和线索，就拿上文讲到的疑伪经一卷本《灌顶经》来说，那些文献记载给我们指出了鉴别的思路和方向：它与慧简的可靠译经是怎样的关系？它与刘宋孝武帝时期的译经是怎样的关系？它与《大灌顶经》第 12 卷的关系又是如何？只要从这些方面入手，我们就应该能够考辨出它的真伪、撰著者和写作时代了。

在关于疑伪经的文献中，除了很多互相矛盾、让人莫衷一是的记载之外，偶或还

会出现一些表面上正常实际上は专门伪造的文献，比如给疑伪经假造译经前序或后跋，在其中交代译经地点、时间，据以翻译的原典的来源，传语、笔受、校订者等等情况，试图以此来掩盖其疑伪经的身份。因为这些伪造出来的译经序跋表面上看起来没有任何问题，所以在它们之后产生的经录或僧传、尼传等传记也很有可能不加分析地将其延续记载下来。如果不加辨别信以为真，以这些文献记载来立论，那么研究势必会走上歧途。

这类文献最具代表性的例子就是疑伪经一卷本《大乘起信论》前序。在题名为马鸣菩萨造、梁·真谛译的一卷本《大乘起信论》前，有扬州僧人智恺作序如下：

“夫起信论者，乃是至极大乘甚深秘典，开示如理缘起之义，其旨渊弘寂而无相，其用广大宽廓无边，与凡圣为依，众法之本。以其文深旨远，信者至微。故于如来灭后六百余年，诸道乱兴，魔邪竞扇，于佛正法毁谤不停。时有一高德沙门，名曰马鸣，深契大乘穷尽法性，大悲内融随机应现，愍物长迷故作斯论，盛隆三宝重兴佛日，起信未久回邪入正，使大乘正典复显于时，缘起深理更彰于后代，迷群异见者舍执而归依，闻类偏情之党弃着而臻湊。自昔已来久蕴西域，无传东夏者。良以宣译有时，故前梁武皇帝遣聘中天竺摩伽陀国取经并诸法师，遇值三藏拘兰难陀，译名真谛，其人少小博采备览诸经，然于大乘偏洞深远。时彼国王应即移遣，法师苦辞不免，便就泛舟，与瞿昙及多侍从，并送苏合佛像来朝。而至未旬，便值侯景侵扰，法师秀采拥流含珠未吐，慧日暂停而欲还反，遂嘱值京邑英贤慧显、智韶、智恺、瞿振、慧旻，与假黄钺大将军太保萧公勃，以大梁承圣三年岁次癸酉九月十日，于衡州始兴郡建兴寺，敬请法师敷演大乘，阐扬秘典示导迷徒，遂翻译斯论一卷以明论旨，玄文二十卷，《大品》玄文四卷，《十二因缘经》两卷，《九识义章》两卷。传语人天竺国月支首那等，执笔人智恺等，首尾二年方讫。马鸣冲旨更曜于时，邪见之流伏从正化。”

余虽慨不见圣，庆遇玄旨，美其幽宗，恋爱无已。不揆无闻，聊由题记。倘遇智者，赐垂改作。”(32/575/a-575/b)

从表面看来，这个序文确凿可信，它清楚地交代了马鸣造《大乘起信论》的原因和意义，真谛翻译此论的缘由、时间、地点，传语者、笔受者等等信息。从古至今都有一些学者据此序判定一卷本《大乘起信论》是真经的，比如唐代的智昇，比如王文

颜。但实际上这是一个伪造的译经前序，学界对此也早有论述，比如日本学者林屋友次郎曾说到，“如作者智恺，序内自说是真谛弟子而为译此论时之执笔者，但在传记内，真谛弟子只有慧恺而无智恺。拿年代说，承圣三年的干支是甲戌而非癸酉，癸酉则是承圣二年。这一层，在采用序文的《开元录》，就相信干支不错而把年代改了。但地点又发生问题，承圣二年真谛还在金陵正观寺，并未到湖南衡州。由于序文种种矛盾，实在难信。”<sup>①</sup>梁启超也在《〈大乘起信论〉考证》一文中对比考校诸经录、真谛传及其弟子传、智恺传等文献记载指出此序为后人之伪作，“于是更以对译之业托诸谛门龙象智恺其人者，伪为此序以取信，而不知乃适以彰其伪也。此伪序出于何时耶？吾以为最早当在费长房以后，何则？使此序而为长房所曾见者，以彼文所叙时日地点等等如彼其周悉，则《长房录》中‘太清四年陆元哲宅’之异说，必无从生也。”

<sup>②</sup>既然序文是伪作，那么所谓“马鸣菩萨造、梁·真谛译”的题名自然不成立了，一卷本《大乘起信论》的真伪、撰著者、写作时代自然也要重新考辨了。

### 3.4.4 语言学方法

在鉴别语料的方法里面，语言学方法无疑是很有说服力和科学性的。杨伯峻在《从汉语史的角度来鉴定中国古籍写作年代的一个实例——〈列子〉著述年代考》中谈到：“从汉语史的角度来鉴定中国古籍真伪以及它的写作年代应该是科学方法之一。这道理是容易明白的。生在某一时代的人，他的思想活动不能不以当日的语言为基础，谁也不能摆脱他所处时代的语言的影响。……任何一部伪造的古籍，不管伪造者如何巧妙，都能在语言上找出他的破绽来。我们根据这些破绽，便可以判明它是伪书，甚至鉴定它的写作年代。”<sup>③</sup>胡敷瑞也认为“语言鉴别是一种更为有效的方法。因为，虽然

<sup>①</sup> 参吕澂《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论着选集》第1卷，齐鲁书社，1991年版第323页。

<sup>②</sup> 参梁启超《〈大乘起信论〉考证》，《现代佛教学术丛刊》第35册《〈大乘起信论〉与〈楞严经〉考辨》，张曼涛主编，大乘文化出版社，1978年版第31-32页。

<sup>③</sup> 参杨伯峻《从汉语史的角度来鉴定中国古籍写作年代的一个实例——〈列子〉著述年代考》，《列子集释》附录

造假者有心作伪，可以避免在一些文化常识上露马脚，但是他毕竟不是语言专家，在遣词造句的时候难免不露蛛丝马迹；其次，通过语言例证，不仅可以鉴别古籍的真伪、审定其写作年代，还可以从方言的语法、用词等角度考察作者的籍贯；此外，语言的证据也总是要比文献、文化的证据常见易得，因为文献、文化的证据零星少见，而任何语料都不能不形诸语言。”<sup>①</sup>

对疑伪经语料鉴别来说，情况也是如此。相对于文化学方法的不具实际操作性、哲学史学方法的不具普遍性、文献学方法的可靠性有所欠缺，语言学方法以其具有可靠性、普遍性等特点成为鉴别疑伪经语料的主要方法。

运用语言学方法进行语料鉴别的各家，有特别青睐词汇证据的，比如徐复<sup>②</sup>、汪维辉<sup>③</sup>等，有突出强调语法证据的，比如柳士镇<sup>④</sup>、江蓝生<sup>⑤</sup>等。此不赘述。方一新、胡敷瑞的观点则比较中肯，他们都认为语音、词汇、语法三者应该兼顾并重，不过具体情况又当区别对待。比如胡敷瑞总结说到：“词汇变化速度快、数量多，在没有或罕见语法、语音证据的语料中，词汇的例证自然独占鳌头，它的有效性突出表现在证据的数量上；语音和语法变化速度慢、数量少，但在同时兼有三种证据的语料中，语法和语音的例证应当另眼相看，它们的有效性突出表现在证据的质量上。语料鉴别的有效方法，应是利用一切可资利用的证据，普遍性和规律性相结合，质量并重，而不应厚此薄彼。”<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> 三辨伪文字辑略（二十四），中华书局，1979年版第323-324页。

<sup>②</sup> 参胡敷瑞《中古汉语语料鉴别述要》，《汉语史学报》第5辑，上海教育出版社，2005年版第275页。

<sup>③</sup> 参徐复《从语言上推测〈孔雀东南飞〉一诗的写定年代》，王云路、方一新主编《中古汉语研究》，商务印书馆，2000年版第1-2、10页。

<sup>④</sup> 参柳士镇《从语言角度看〈齐民要术〉卷前〈杂说〉非贾氏所作》，王云路、方一新主编《中古汉语研究》，商务印书馆，2000年版第17页。

<sup>⑤</sup> 参江蓝生《八卷本〈搜神记〉语言的时代》，《中国语文》1987年第4期第295页。

<sup>⑥</sup> 参胡敷瑞《中古汉语语料鉴别述要》，《汉语史学报》第5辑，上海教育出版社，2005年版第275-276页。

就疑伪经语料鉴别而言，理论上我们也非常赞同综合运用语音、词汇、语法三种证据，但从实际情况来看，做到这一点不太可能。自上世纪 50 年代后期至今，从语言学角度进行语料鉴别的文章中笔者目前仅见徐复《从语言上推测〈孔雀东南飞〉一诗的写定年代》<sup>①</sup>、刘坚《〈大唐三藏取经诗话〉写作年代蠡测》<sup>②</sup>、梅祖麟《从诗律和语法来看〈焦仲卿妻〉的写作年代》<sup>③</sup>、许菊芳《〈西京杂记〉语料鉴别》<sup>④</sup>运用有语音上的证据，其它均是从词汇、语法证据入手的。这种情况很大程度上是由语料的文体特点造成的，因为只有诗歌、韵文类语料才能够提供出较多的语音证据以供考辨；而词汇、语法证据则不会受到语料文体特点的限制。因此，考虑到疑伪经的文体特点以及笔者自身能力、研究范围所限，我们运用语言学方法鉴别疑伪经语料的时候暂不涉及语音上的证据。

另外，我们在上文已讲到应该把文字纳入语言学方法考察的一个方面，和语言一样，文字也具有系统性、时代性，尤其是新字、俗字等具有鲜明的时代特色，应该可以成为一种鉴别证据。但目前为止，仅见张涌泉《试用字形分析的方法判别敦煌卷子的真伪》<sup>⑤</sup>这唯一一篇文章对利用文字上的证据来鉴别语料进行过探讨。究其原因，可能是因为对于非原始写本语料来说，能够反映时代特征的文字证据在传抄、刊刻的过程中基本上不可得了。因此，就疑伪经语料而论，文字证据对于鉴别刻印大藏经之中的疑伪经可能起不到作用，但对于敦煌、七寺写本疑伪经的鉴别却能够有所作为。

综上所述，运用语言学方法鉴别疑伪经语料就是指从词汇、语法、文字入手，寻找证据判定疑伪经的真伪、撰著者和写作时代。具体该如何来寻找证据呢？这就涉及

<sup>①</sup> 参徐复《从语言上推测〈孔雀东南飞〉一诗的写定年代》，王云路、方一新主编《中古汉语研究》，商务印书馆，2000 年版第 1-15 页。

<sup>②</sup> 参刘坚《〈大唐三藏取经诗话〉写作年代蠡测》，《中国语文》1982 年第 5 期第 371-380 页。

<sup>③</sup> 参梅祖麟《从诗律和语法来看〈焦仲卿妻〉的写作年代》，《中央历史语言研究所集刊》第 53 本，中央历史语言研究所，1982 年。

<sup>④</sup> 参许菊芳《四种现存托名汉代小说语料鉴别研究》第 5 章，浙大大学博士学位论文，2009 年。

<sup>⑤</sup> 参张涌泉《试用字形分析的方法判别敦煌卷子的真伪》，2003 年新世纪汉语史发展与展望国际研讨会论文。

到一个很重要的问题——鉴别标志的提取。袁宾曾说过：“此项工作（文献鉴别）成败得失的关键之一就是能否找到恰如其分的、有较强鉴别功能的语言标志”。<sup>①</sup>

关于鉴别标志的提取，曹广顺、遇笑容曾概括谈到：“用语言标准给古代文献断代或判定作者，是一种较可靠并行之有效的办法，已经有许多学者作过有益的尝试。在这种研究中，最重要，也是最困难的，应是选定语言标准。这些标准必须普遍性好、规律性强，只有如此，它们才可能广泛使用、才可能得出准确、可靠的结论。”<sup>②</sup>方一新则具体就翻译佛经中一般词语鉴别词的提取有过很好的论述，他指出，一般鉴别词的提取有四个原则，一是常用性：量的原则，就是说选择的鉴别词必须要有一定的使用量，用例不能太少。二是规律性：可以类推的原则，就是说选择的鉴别词应该具有一定的发展规律、具有可推导性，而非鼓励的单个的词语。三是联系性：词汇的系统原则，就是说提取一般鉴别词，应注意词语之间的联系与比较。四是时代性：更替的原则，就是说提取一般鉴别词时，在说明何时用何词的基础上，倘若能进一步说明所考辨的年代使用的是什么词，是如何更替的，则可藉以梳理清楚词义发展脉络，更具说服力。<sup>③</sup>

这四个原则为我们疑伪经语料鉴别提取鉴别标志起到了很好的指导和借鉴作用。除了这四个原则之外，我们认为在鉴别疑伪经语料的时候一些比较特殊的冷僻词语也可以成为鉴别标志。通常我们把佛典词汇分为佛教词语和一般词语，这是根据词语概括反映的内容是否与佛教有关进行的分类；而这里所说的比较特殊的冷僻词语则是和常见的普通词语相对而言的，这是根据词语的使用量进行的分类，所谓比较特殊的冷僻词语就是指出现频率很低、使用量很小的词语，它们既可能是佛教词语，也可能是

<sup>①</sup> 参袁宾《唐宋“煞”字考》，《中国语文》2003年第2期第107页。

<sup>②</sup> 参曹广顺、遇笑容《从语言的角度看某些早期译经的翻译年代问题——以〈旧杂譬喻经〉为例》，《汉语史研究集刊》第3辑，巴蜀书社，2000年版第8页。

<sup>③</sup> 参方一新《一般鉴别词的提取及原则》，2008年汉语历史词汇与语义演变学术研讨会论文。

一般词语。

在疑伪经语料中我们时常发现一些对于整个佛典文献和中土文献来说都是出现频率很低、使用量很小的冷僻生语，冷僻生语具有因为数量少所以很容易被刻意模仿的特点，因此，虽然不能从量的方面对这些冷僻生语进行考核，但正因其特殊性，可以很清楚地看出它们与某些翻译佛经用词的关系，从而为疑伪经语料的鉴别提供证据。为了说明这一点，我们以“多陀阿竭”为例略作论述：

“多陀阿竭”在疑伪经三卷本《净度三昧经》中共 6 见，比如：“尔时，法意菩萨下坐，长跪叉手白佛言：‘多陀阿竭为如本无法，随法度，无人民。’”（卷 2，《藏外佛教文献》第 7 辑 282 页。）“佛告法意菩萨：‘多陀阿竭不见本无法，亦不见随法度者，亦不见有三界，亦不见有诸天人民。’”（同上）

我们认为“多陀阿竭”应该也是 *Tathāgata* 的汉语译词之一，和“如来”所指相同。只不过这种音译形式没有推广开来，中土文献未见使用，佛典文献中除《净度三昧经》用例之外，整个《大正藏》和《弘续藏》中“多陀阿竭”的确切用例只有《鼻奈耶》1 例。<sup>①</sup>一般而言，疑伪经在音译外来词的使用上只能是继承和沿用翻译佛经的用法，因为没有原典可供用来自创一种音译形式。且《鼻奈耶》这部 10 卷本翻译佛经中经常出现一些独特的语言现象，比如“波罗夷”这个佛典中很普通的音译词，在《鼻奈耶》中仅 4 例，其它 21 例作“波罗移”，而“波罗移”在佛典其它文献中均无所见。辛岛静志也曾经说到：“此经在中古汉语的研究上值得注意，因为其中包含许多日常俗语词如‘婆’，其功能相当于疑问句句尾的虚词，是后来的‘磨’、‘么’的前身。不仅如此，对于我们现在的论题也很重要，因为其中的音写词说明其原始文本包含许多中世印度语形式。”<sup>②</sup>结合这两方面来考虑，虽然仅仅只有 1 例，我们也同

<sup>①</sup> 关于“多陀阿竭”意义的考证和它在文献中的使用情况，后文有详细讨论，此不赘言。

<sup>②</sup> 参辛岛静志著、徐文堪译《早期汉译佛教经典所依据的语言》，《汉语史研究集刊》第 10 辑，巴蜀书社，2007

样可以下结论说：“多陀阿竭”这个音译词在疑伪经三卷本《净度三昧经》中的使用是对后秦译经《鼻奈耶》的继承。

### 3.4.5 内容比勘法

以上分别阐述了文化学方法、哲学史学方法、文献学方法、语言学方法对于疑伪经语料鉴别的不同效用，针对疑伪经自身的特点，我们认为比勘内容也可以成为一种可资利用的有效鉴别方法。虽然从严格意义上来说，比勘内容应该算是文献学的一个方面，但是鉴于这个方法对疑伪经语料鉴别的作用比较大，这里单独把它作为一种鉴别方法提出来。

虽然疑伪经在本质上是中国人撰著的佛典，但它们与翻译佛经都有着千丝万缕的联系，正如齐藤隆信所言，“疑伪经并非从零开始，它吸收某些翻译经典的结构、词汇、甚而思想，仿照翻译经典而撰成。”<sup>①</sup>这种联系不仅表现在疑伪经采用翻译佛经的形式，也不仅表现在疑伪经沿用翻译佛经的词汇，还表现在疑伪经继承翻译佛经的佛学义理和疑伪经对翻译佛经叙事情节的沿袭上。因此，把讲述相关叙事情节、戒条律法或阐释相关佛学义理的疑伪经与翻译佛经进行比对，就可以很清楚地看出它们之间的联系，从而为疑伪经语料鉴别提供证据。

具体来说，如同翻译佛经分为经、律、论一样，虽然都统称为疑伪经，实际上疑伪经也可以分为疑伪经、疑伪律、疑伪论，比如二卷本《梵网经》、二卷本《仁王经》、二卷本《菩萨璎珞本业经》等就是疑伪律，而一卷本《大乘起信论》、十卷本《释摩诃衍论》、二十卷本《大宗地玄文本论》等就是疑伪论。对经部、律部的疑伪经而言，它们能与翻译佛经从内容上进行比勘的主要是相对独立、清晰完整的叙事情节、戒条

<sup>①</sup> 年版第 295 页。

<sup>①</sup> 参齐藤隆信著、方广锠译《〈净度三昧经〉的编纂与撰述》，《藏外佛教文献》第 7 辑，方广锠主编，宗教文化出版社，2000 年版第 346 页。

律法；对论部的疑伪经而言，它们能与翻译佛经从内容上进行比勘的则主要是佛教发展到一定阶段上的佛学信仰和思想义理。

其实，很多学者在研究中都有利用比勘内容的方法来考辨疑伪经的真伪和写作时代。比如吕澂，他把题名为马鸣造、梁·真谛译的疑伪经一卷本《大乘起信论》和元魏菩提流支翻译的十卷本《入楞伽经》从内容上进行比对，共列举了八条内容，每一条都逐一指出《大乘起信论》怎么说、魏译《入楞伽经》又是怎么说，分析对应内容的相关性，阐明《大乘起信论》是怎样依据魏译《入楞伽经》内容而制作出来的。总结说到：“《起信》的中心思想，一一都是跟着魏译的错误而来，并还错上加错地予以发挥，当然不会有梵文的根据。”并由此判定《起信论》著成的最高年限不能早于菩提流支卒译那一年，即公元 535 年。<sup>①</sup>又如题名为后秦鸠摩罗什译的二卷本《梵网经》是一部律部疑伪经，主要解说了何谓十重戒四十八轻戒。望月信亨把四十八轻戒内容与众多律部翻译佛经的内容进行比较，发现其中第一、九、二十一、二十四戒的内容抄自北凉昙无谶译一卷本《菩萨戒本》，第二、三、四戒与北凉昙无谶译 40 卷本《大般涅槃经》卷 11《圣行品》、北凉昙无谶译 10 卷本《菩萨地持经》卷 4《方便处施品》一致，第三十二、三十三、三十四、三十六戒与北凉昙无谶译 40 卷本《大般涅槃经》卷 11《圣行品》相合，第二十八、四十六、四十七、四十八戒则是依凭疑伪经二卷本《仁王经》卷 2《护国品》、《嘱累品》部分内容而来。据此望月信亨认为，因为刘宋时期翻译了很多关于菩萨戒律的佛经，这些翻译佛经对戒律的种类和戒相解说互不相同，于是宋、齐时代，针对戒律弛废、急需重整佛教纲纪的现实，有人就综合集成翻译佛经《菩萨戒本》、《大般涅槃经》、《菩萨地持经》、疑伪经《仁王经》等等编撰了这部疑伪经二卷本《梵网经》。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参吕澂《〈大乘起信论〉考证》，《吕澂佛学论著选集》第 1 卷，齐鲁书社，1991 年版第 333-356 页。

<sup>②</sup> 参望月信亨《佛教经典成立史论》后编《异经以及疑伪经论的研究》第九章《护国并大乘戒以及菩萨修道的阶

下面我们运用内容比勘方法对两部题名为疑伪经的佛典略作鉴别，以求考辨出它们的真伪和写作时代。

《大正藏》第 85 册《疑似部》根据敦煌写本 S.2076 移录有一部一卷本《佛说现报当受经》，诸经录对其记载单纯且统一，首见于《大周录》卷 15《伪经目录》，云：“右件经古来相传皆云伪谬，观其文言冗杂，理义浇浮，虽偷佛说之名，终露人摸之状，迷坠群品，罔不由斯？故具疏条列之如上。”(55/474/c)其后《开元录》、《贞元录》均依《大周录》之记载。

《现报当受经》篇幅短小，全文分为两节，第一节主要讲一个女子前世作为长者的大妇，因为嫉妒，心生恶心杀死小妇的儿子，小妇质问她时，她以为没有罪福报应，于是发誓说如果她杀了那个小孩，她生生世世会怎么怎么样。因其前世咒誓，所以后五百世受其苦报，一一经历被活埋、自食其子、夫为毒蛇所杀、儿子被水漂狼食、家人被火烧死这些前世咒誓之事。第二节主要讲因为在过去无量劫时，这个女子虽然家贫无钱，但能脱下衣服布施辟支佛，由此因缘得其福报：容貌美丽总是生在富贵之家；虽然五百世受苦但还是可以与佛相遇，佛为她说法使之证得阿罗汉果，不过虽然得道，却要每天经受热铁之苦。

查检佛典文献，我们发现《现报当受经》的内容与元魏慧觉等译 13 卷本《贤愚经》卷 3《微妙比丘尼品》内容基本相同，《现报当受经》中的那个女子就是《微妙比丘尼品》中的微妙比丘尼，只不过，前者采用第三人称来讲述，后者采用第一人称来讲述。与《现报当受经》略有不同的是，微妙比丘尼是因为往昔波罗奈国时，她作为一长者妇，见到缘觉佛入城乞食非常欢喜即便供养之，因而得到遇佛证道的福报。

佛典文献里面记载这个故事的还有唐·道世《法苑珠林》卷 58《咒诅部》、《诸经

---

位关系的疑伪经》第二节《相传为姚秦罗什译的〈梵网经〉》，法藏馆株式会社，1946 年第 456-471 页。

要集》卷9《恶友缘》，均交代出自《贤愚经》。

根据以上内容比勘，我们认为疑伪经一卷本《现报当受经》是把《贤愚经》卷3《微妙比丘尼品》单独拿出来稍作改动并另取一个名字而产生的，它的编撰时间肯定是在《贤愚经》译出流通之后。

此外，通过内容比勘，我们还可以清楚看出疑伪经一卷本《现报当受经》的编撰意图。《微妙比丘尼品》最后部分是翻译佛经典型的“流通分”，讲五百贵姓比丘尼听微妙比丘尼说法之后，诸漏尽消，一时证得道果，齐心发言感谢微妙比丘尼，佛也称扬赞叹她“以法教转相教诫，可谓佛子。”于是，众会“莫不欢喜，稽首奉行。”(4/368/b)而《现报当受经》最后部分则是佛之殷勤告诫：“从今已往，慎勿恶心、瞋心、妬心、更相杀害、更相呴誓言无罪报如影随形终不放舍，作善<sup>①</sup>，作恶得恶，终无我作他人受报。身虽灭坏，善恶不朽。如上所说，汝谛受持。”(85/1410/c)很显然，编撰者是在这里借佛之口重申罪福报应如影随形之说。

《大正藏》第85册《疑似部》根据敦煌写本S.1638移录有一部一卷本《释家观化还愚经》(以下简称《还愚经》)，历代经录均不见记载，小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》则将其列为现存疑伪经之一。<sup>②</sup>

相对于《现报当受经》，《还愚经》篇幅更为短小，全文讲述了一个非常完整的故事：一对贫穷夫妇不信佛法，佛陀怜悯其愚笨化作沙门登门乞食，妻子谩骂：“若汝立死，食尚叵得，况今平健欲望我食。”佛陀听其言运用法术立现死相，妻子见此害怕而逃。丈夫知道这件事后，瞋恚愤怒，执弓带刀前欲斫杀佛陀。佛陀化作琉璃城，以方便之法使其惊悸悔悟，于是夫妇二人悔过谢罪，成为佛教弟子并证得须陀洹道。

查检佛典文献，我们发现《还愚经》的内容与西晋法炬、法立译《法句譬喻经》

<sup>①</sup> 原文如此，不成句。根据下文“作恶得恶”来分析，此处当有脱文，可能是“作善得善”。

<sup>②</sup> 参见本文附录二。

卷 1《多闻品》的前半内容完全相同。这个故事还记载于梁·宝唱《经律异相》卷 5《现为沙门化慳贪夫妇》，文末标明“出《法句经》第三”。不过，与《法句譬喻经》、《还愚经》相比，《经律异相》则缺少了一段偈颂。

逐句比对《还愚经》和《法句譬喻经·多闻品》，我们发现《还愚经》与大正藏本（实际上应该说是《大正藏》底本高丽藏再雕本）《多闻品》仅仅只在文字上有 17 处略有出入，但由校勘记可知，这 17 处文字中有 13 处都刚好与日本圣语藏本（简称圣本）《多闻品》相同。比如：

- (1) 《多闻品》：“不得骂詈，唯望一食耳。”(4/578/b)由校勘记可知，“得”，圣本作“恶”。而《还愚经》正是作：“不恶骂詈，唯望一食耳。”(85/1462/c)
- (2) 《多闻品》：“即便叩头悔过，稽首道人曰：‘我有弊妻，不识真人，使我兴恶。’”(4/578/b)由校勘记可知，“稽首”，宋本、元本、明本、圣本均作“启”；“恶”，圣本作“怨”。而《还愚经》正是作：“即便叩头悔过，启道人曰：‘我有弊妻，不识真人，使我与<sup>①</sup>怨。’”(85/1462/c)

根据以上内容比勘，我们认为判定一卷本《释家观化还愚经》为疑伪经的说法可能并不成立。它与《法句譬喻经》卷 1《多闻品》在内容上完全相同，没有对《多闻品》内容进行过丝毫的增、删、修订或补缀。因为在《多闻品》基础上没有任何创作、编撰，所以我们没有任何理由和根据判定其为中国人自己撰著的疑伪佛典。虽然它与高丽藏再雕本《多闻品》在文字上有 17 处不同，但它与圣语藏本《多闻品》在文字上仅仅 4 处略有不同，据此，我们推测它与圣语藏本可能是同一系统的，所谓的一卷本《释家观化还愚经》很有可能就是完整抄录圣语藏本《法句譬喻经·多闻品》之后另取经名进行流通的抄经。

<sup>①</sup> 《还愚经》作“与”，这也是 17 处略有出入的文字之一，大正藏本《多闻品》作“兴”，据文意分析，“与”当为“兴”，因为“与”（“與”）、“兴”（“興”）形近而致讹。

## 第四章 汉文佛典疑伪经语料鉴别个案举例

上一章我们重点讨论了疑伪经语料鉴别的方法，本章我们将以个案分析的方式，运用这些鉴别方法对经录记载的《净度三昧经》和《宝如来三昧经》这两部疑伪经进行鉴别考辨，判断它们的真伪、写作时代，并揭示它们的语言特点和价值。

### 4.1 三卷本《净度三昧经》语料鉴别

历代经录对《净度三昧经》的记载颇为繁杂，不仅卷数不一，而且对其身份的判别——翻译真经还是疑伪经——也各执一词，不过因其没有收入《开元录·入藏录》，所以只能以写本形式流传于今，而没能保留在传世刻本藏经中。本节即以现存的最为完整的三卷本为研究对象对其真伪、时代进行鉴别。

#### 4.1.1 历代经录关于《净度三昧经》的著录

《净度三昧经》，又名《净度经》。最早著录该经的是《祐录》，其卷4《新集续撰失译杂经录》收有二卷本《净度三昧经》，云其“新集所得，今并有其本，悉在经藏”<sup>180</sup>；卷5《新集抄经录》又收有两部《净度三昧经》的抄经，一是南齐竟陵文宣王萧子良的四卷本《抄净度三昧经》；一是缺本、仅存其目的一卷本《净度三昧抄》。

此后历代经录都有关于该经的著录，《法经录》卷1《众经一译》收有晋世沙门宝云于扬州译的三卷本《净度三昧经》，又卷2《众经伪妄》收有四卷本《净度三昧经》，云“是南齐竟陵王萧子良轻悉自心，于大本内或增或损，斟酌成经，违反圣教，芜乱真典，故附伪末”。(55/127/b)

《仁寿录》卷4《五分疑伪》收有三卷本《净度三昧经》，云“异于宝云所译者”，“是萧子良造”。又卷5《缺本》收有仅存其目的一卷本《净度三昧经》，云“晋世宝云于扬州译”。

《长房录》卷3、卷9收有北魏昙曜于北台石窟寺译的一卷本《净度三昧经》，云

“第二出，与宝云译二卷者同，广略异耳，见《道祖录》”。(卷 9, 49/85/a)又卷 10 收有三部《净度三昧经》，一为刘宋智严、宝云译的一卷本，云“(智严)于西域遇得前经梵本，赍来达到杨都，于枳园寺共宝云出”；一为刘宋宝云译的二卷本，云“法显赍梵本来，见竺道祖《杂录》”；一为刘宋求那跋陀罗译的三卷本。值得注意的是，《长房录》开编撰佛典入藏录的先河，在卷 13《大乘录入藏目·大乘修多罗有译》收录的是二卷本《净度三昧经》，虽然没有交代翻译者、翻译时代，但从卷数上看，所指应该是刘宋宝云译本。

《静泰录》卷 5《缺本》收有仅存其目的一卷本《净度三昧经》，云“晋世宝云于扬州译”。

《内典录》卷 4《历代众经传译所从录》收有四部《净度三昧经》，与《长房录》记载相同，分别是刘宋智严、宝云译的一卷本；刘宋宝云译的二卷本；刘宋求那跋陀罗译的三卷本；北魏昙曜译的一卷本。

唐·靖迈《古今译经图纪》卷 3 收有四部《净度三昧经》，记载与《长房录》、《内典录》相同，唯宝云译的二卷本经名前加有一“新”字。

《大周录》卷 5《大乘重译经目录》将《长房录》、《内典录》等著录的四部译者明确的《净度三昧经》录为“同本别译”；又卷 12《大乘缺本经》收有仅存其目的一卷本《净度三昧经》；又卷 13《见定流行入藏录·大乘重译经》收录的是三卷本《净度三昧经》。

《开元录》虽然在卷 5、卷 6 收有四部译者明确的《净度三昧经》，与《长房录》、《内典录》记载相同，但在卷 14《大乘经重译缺本》中指出“右四经同本异译，并阙。《大周入藏录》中有《净度三昧经》三卷，寻其文词疏浅、义理差违、事涉人谋，难为圣典，故编疑录。别访真经。”(55/632/c)卷 18《别录中疑惑再详录》收有三卷本《净

度三昧经》，注云“萧子良抄撰中有《净度三昧经》三卷，疑此经是。”“大周录中编之入藏，寻阅文句，亦涉人情，事须重详，且编疑录。”(55/671/c)又同卷《别录中伪妄乱真录》另收有两部《净度三昧经》的抄经，一是南齐竟陵文宣王萧子良的四卷本《抄净度三昧经》，一是一卷本《净度三昧抄》。并在卷20《入藏录》中再次强调：“《净度经》下十部一十五卷，并是古旧录中伪疑之经，《周录》虽编入正，文理并涉人谋，故此录中除之不载。”(55/699/c)

《贞元录》的著录情况与《开元录》基本相同，唯《开元录》卷18《别录中伪妄乱真录》中南齐竟陵文宣王萧子良的四卷本《抄净度三昧经》在《贞元录》卷28《别录中伪妄乱真录》里面被《抄净土三昧经》所取代。

根据以上历代经录的记载，我们把经录中记载的除缺本之外的《净度三昧经》整理列表如下：

| 序号 | 经名及卷数      | 题署        | 经录                                    |
|----|------------|-----------|---------------------------------------|
| 1  | 《净度三昧经》二卷  | 失译经       | 《祐录》                                  |
| 2  | 《抄净度三昧经》四卷 | 萧子良抄经     | 《祐录》                                  |
| 3  | 《净度三昧经》三卷  | 晋代宝云译经    | 《法经录》                                 |
| 4  | 《净度三昧经》四卷  | 萧子良造疑伪经   | 《法经录》                                 |
| 5  | 《净度三昧经》三卷  | 萧子良造疑伪经   | 《仁寿录》                                 |
| 6  | 《净度三昧经》一卷  | 北魏昙曜译经    | 《长房录》《内典录》《古今译经图纪》<br>《大周录》《开元录》《贞元录》 |
| 7  | 《净度三昧经》一卷  | 刘宋智严、宝云译经 | 《长房录》《内典录》《古今译经图纪》<br>《大周录》《开元录》《贞元录》 |
| 8  | 《净度三昧经》二卷  | 刘宋宝云译经    | 《长房录》《内典录》《古今译经图纪》<br>《大周录》《开元录》《贞元录》 |
| 9  | 《净度三昧经》三卷  | 刘宋求那跋陀罗译经 | 《长房录》《内典录》《古今译经图纪》<br>《大周录》《开元录》《贞元录》 |

|    |            |            |            |
|----|------------|------------|------------|
| 10 | 《净度三昧经》三卷  | 疑伪经        | 《开元录》《贞元录》 |
| 11 | 《抄净度三昧经》四卷 | 萧子良抄经（疑伪经） | 《开元录》      |
| 12 | 《净度三昧抄》一卷  | 疑伪经        | 《开元录》《贞元录》 |

#### 4.1.2 现存《净度三昧经》情况简介

据《敦煌遗书总目索引新编》，现存《净度三昧经》的敦煌写本主要如下：S.2752《净度三昧经》卷上；北8654（结063）《净度三昧经》卷上；北8222（结065）《佛说三昧经》卷上；北8655（霜051）《净度三昧经》卷上；北8223（昃002）《净度三昧经》卷下。<sup>①</sup>

《弘续藏》第1册收录有一卷本《净度三昧经》，经号为0015。《藏外佛教文献》第7辑辑录有大内文雄、齐藤隆信整理的三卷本《净度三昧经》，其校录的底本，卷1为日本京都大学附属图书馆所藏本，该本原为法隆寺所有，亦即为《弘续藏》的底本；卷2及卷3为日本名古屋七寺所藏本，七寺本卷2的首部残缺若干行，据S.4546补足。另外参校的还有北8654（结063）、北新1508、北8222（结065）、北8655（霜051）、北8223（昃002）、S.2752、S.4546、S.7452、S.5960、S.7444、S.2301、俄Φ351共12号敦煌写本。<sup>②</sup>

此外，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二）“资料篇”也影印翻刻有三卷本《净度三昧经》，其担当者为大内文雄、齐藤隆信、落合俊典和榎本正明，使用的底本、整理的录文都与《藏外佛教文献》第7辑中的三卷本相同。

<sup>③</sup>

虽然《藏外佛教文献》校录本与七寺校录本相同，但考虑到国内研究者获取资料

<sup>①</sup> 参《敦煌遗书总目索引新编》，敦煌研究院主编，中华书局，2000年版。其中，北京图书馆藏劫余部分，先给出《敦煌劫余录》的编号，然后紧接着用括号标注千字文编号。

<sup>②</sup> 参《〈净度三昧经〉题解》，《藏外佛教文献》第7辑，方广锠主编，宗教文化出版社，2000年版第230页。

<sup>③</sup> 参《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第29-130页。

的难易度，我们在研究的时候采用《藏外佛教文献》校录本。

#### 4.1.3 三卷本《净度三昧经》研究概况

目前所见，国内有关三卷本《净度三昧经》的研究有三篇论文：萧登福《敦煌写卷〈佛说净度三昧经〉中所见的道教思想》，方广锠《关于〈净度三昧经〉的目录学考察》，<sup>①</sup>《从经录著录看〈净度三昧经〉的真伪》。<sup>②</sup>国外的研究有如下这些：齐藤隆信《〈净度三昧经〉与竺法护译经》，齐藤隆信著、方广锠译《〈净度三昧经〉的编纂与撰述》，<sup>③</sup>大内文雄《〈净度三昧经〉解题》，<sup>④</sup>姚长寿《〈净度三昧经〉与人天教》。<sup>⑤</sup>

#### 4.1.4 三卷本《净度三昧经》真伪鉴别

《净度三昧经》的身份到底是翻译佛经还是疑伪经，无论是古代经录的记载，还是现代学界的研究，一直都存在着两种截然相反的观点。总结前面的经录著录可知，除了抄经和缺本经之外，《祐录》、《法经录》、《长房录》、《内典录》、《古今译经图纪》和《大周录》虽然记载的《净度三昧经》部数和卷数不同，但都认为它们是翻译佛经。而《仁寿录》、《开元录》和《贞元录》则认为《净度三昧经》是疑伪经，且记载的卷数相同，都是三卷。

再来看现代学界的观点，现代学界目前关于三卷本《净度三昧经》的研究基本都集中在它的真伪讨论上。方广锠认为它是翻译佛经，“翻译于南北朝时期，可信者有宝云译二卷本与昙曜主持译一卷本”，“这个三卷本实际是昙曜本与宝云本的合编本”，“起先，该经既有一卷本、二卷本分别流传的形态；也出现合编为三卷本的形态。后来则大抵以合编的三卷本形态流传。”并指出：“智昇判定《净度三昧经》为疑伪经的

<sup>①</sup> 参《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二)，牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第917-926页。

<sup>②</sup> 参《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，白化文等编，中华书局，1997年版第215-224页。

<sup>③</sup> 参方广锠主编《藏外佛教文献》第7辑，宗教文化出版社，2000年版第327-347页。

<sup>④</sup> 参《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二)，牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第325-349页。

<sup>⑤</sup> 同上，第783-814页。

唯一理由是该经‘文词疏浅，理义差违，事涉人情，难为圣典。’应该说，这样的理由也是很服人的。”<sup>①</sup>而方广锠之外的其他学者，比如萧登福、姚长寿、大内文雄、齐藤隆信，则根据经文的思想内容考订它应该是疑伪经。

综合考虑经录的记载和现代学界的研究，我们赞同萧登福等学者判定三卷本《净度三昧经》是疑伪经的观点。概括各家的理由主要如下：佛学义理上，该经混合杂糅了大、小乘诸思想；内容上，该经充斥着天地赏罚、增寿益算、五官伺察、二十五善神、六斋日、八王日、灶君、左右契等道教思想和民间习俗，中国世俗信仰色彩非常浓重。

#### 4.1.5 三卷本《净度三昧经》时代考辨

在目前所见有关三卷本《净度三昧经》的研究成果里面没有专门探讨它的写作年代的。齐藤隆信曾在他的文章中提到这样一句话：“假设《净度经》是由北魏沙门统昙曜等组织撰述的，则它可能出现在五世纪后半页。”<sup>②</sup>对于这一观点，作者在文中没有给出任何考证理由，也未见另有专文讨论，仅为这句话作脚注曰：“昙曜于和平年间（460-465年）任沙门统（参见《高僧传》卷第一昙曜传）。另一方面，《历代三宝记》卷第三、卷第九所著录的一卷本《净度三昧经》撰述于和平三年（462）。”大内文雄也曾提到《净度三昧经》与北魏昙靖所撰疑伪经《提谓波利经》在思想上和用语上具有很大的一致性和共通性，<sup>③</sup>但很显然这并不能说明《净度三昧经》与《提谓波利经》一样产生于北魏。

《〈净度三昧经〉题解》中曾指出：“现存的七寺本、敦煌本都是三卷本，其原因

<sup>①</sup> 参方广锠《关于〈净度三昧经〉的目录学考察》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第918、920页。

<sup>②</sup> 参齐藤隆信著、方广锠译《〈净度三昧经〉的编纂与撰述》，《藏外佛教文献》第7辑，方广锠主编，宗教文化出版社，2000年版第328页。

<sup>③</sup> 参大内文雄《〈净度三昧经〉解题》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第347-348页。

大约就在于武周时曾广为流布的入藏真经就是三卷本，而那个三卷本后来成为七寺本、敦煌本的祖本。”<sup>①</sup>我们认为这个推测完全合理，因为三卷本《净度三昧经》曾经入藏，后来又被判为疑伪经而不能入藏，所以它虽然不见于现今的刻印藏经之中，但却能够以写本形式比较完整得保存、流传下来。由此可知，现存的据以研究的三卷本疑伪经《净度三昧经》应该就是《大周录》中的三卷本入藏经，也就是《开元录》中的三卷本疑伪经。大内文雄还把历代佛教文献对《净度三昧经》的引用与现存三卷本进行比较，指出诸书对该经的引用内容与现存三卷本是一致的。<sup>②</sup>这就是说，现存的三卷本疑伪经《净度三昧经》的产生时代可以通过文献对《净度三昧经》的引用看出端倪。据查，最早对《净度三昧经》有所引用的文献当属《祐录》，其卷 12《法苑杂缘原始集目录》卷 2 记载曰：“《八王日斋缘记》第十一，出《净度三昧经》。”<sup>③</sup>据此而言，现存的三卷本《净度三昧经》应该在僧祐编撰《祐录》之前就已经出现了，那它到底产生于何时呢？以下我们就试从词汇方面对它的写作时代进行鉴别考辨。

### 佛家

(1) 官家亦有役使、发调，佛家当差，亦复甚于官家。（卷 3，297 页。）

凡属于佛教者都可以统称为“佛家”，比如佛教的学术思想、佛教僧侣、佛教寺院等等。

查检佛典文献，“佛家”一词出现频率较高，但在可靠的东汉<sup>④</sup>、三国<sup>⑤</sup>译经中未

<sup>①</sup> 参《〈净度三昧经〉题解》，《藏外佛教文献》第 7 辑，方广锠主编，宗教文化出版社，2000 年版第 227 页。

<sup>②</sup> 参大内文雄《〈净度三昧经〉解题》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996 年版第 330-334 页。

<sup>③</sup> 东汉译经的译者和数量，吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980 年版）、俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993 年版第 47-51 页）、许理和《关于初期汉译佛经的新思考》，顾满林译，《汉语史研究集刊》第 4 辑，巴蜀书社，2001 年版第 306-309 页）等多位学者作过考订，方一新、高列过（参方一新、高列过《从疑问句看〈大方便佛报恩经〉的翻译年代》，《语言研究》，2005 年第 3 期第 54—57 页）考证有 34 部可靠译经，史光辉（参史光辉《东汉汉译佛经考论》，《阜阳师范学院学报》（社会科学版），2007 年第 1 期第 45—48 页）认为可靠译经有 32 部，分别是安世高译《长阿含十报法经》1 卷、《人本欲生经》1 卷、《一切流摄守因经》1 卷、《佛说四谛经》1 卷、《佛说本相猗致经》1 卷、《是法非法经》1 卷、《漏分布经》1 卷、《佛说普法义经》1 卷、《佛说八正道经》1 卷、《七处三观经》2 卷、《大安般守意经》2 卷、《阴持入经》1 卷、《地道经》1 卷、《阿含口解十二因缘经》1 卷、《阿毘昙五法行经》1 卷；支谶译《道行般若经》10 卷、《佛说兜沙经》1 卷、《阿閦佛国经》1 卷、《般舟三昧经》

见使用。题名为西晋的译经出现 1 例：

(2) 若有众生但闻文殊师利名，除却十二亿劫生死之罪；若礼拜供养者，生生之处恒生诸佛家，为文殊师利威神所护。（《佛说文殊师利般涅槃经》卷 1, 14/481/a）

《佛说文殊师利般涅槃经》在《大正藏》中题名为西晋聂道真译，但据吕澂<sup>②</sup>、俞理明<sup>③</sup>考订，此经为失译经，后误题为聂道真译。所以，对此经我们暂时存疑。

排除这 1 例，则“佛家”的用例都出现于东晋及其以后的佛典文献，比如：“令一切众生永离家法，少欲知足，无所藏积；令一切众生不乐俗家，常乐佛家。”（东晋佛陀跋陀罗《大方广佛华严经》卷 18, 9/517/b）“窃闻佛家称说泥洹，无生无灭，无起灭想，亦复无有歌叹、喜舞、宗亲、五族。”（后秦竺佛念《出曜经》卷 26, 4/747/c）

检中土文献，“佛家”一词最早见于刘宋时期，仅 1 例，具体如下：

(3) 三乘佛家滞义，支道林分判，使三乘炳然。诸人在下坐听，皆云可通。（刘宋·刘义庆《世说新语》卷上之下《文学》<sup>265</sup>）

刘宋之后，南北朝还有 1 例：“金刚力士世谓佛家之神，案《河图》、《玉版》云：‘天立四极，有金刚力士，兵长三十丈。’此则其义。”（梁·宗懔《荆楚岁时记》<sup>65</sup>）

<sup>3</sup> 卷、《文殊师利问菩萨署经》1 卷、《遗日摩尼宝经》1 卷、《阿阑世王经》2 卷、《佛说内藏法宝经》1 卷；安玄、严佛调译《法镜经》1 卷；支曜译《成具光明定意经》1 卷；康孟详、昙果、竺大力共译《修行本起经》2 卷、《中本起经》2 卷；失译《五阴譬喻经》1 卷、《转法轮经》1 卷、《禅行法想经》1 卷、《佛说法受尘经》1 卷、《佛真陀罗所问宝如来三昧经》1 卷。我们基本同意史光辉的观点，但排除安世高译二卷本《七处三观经》，认为东汉可靠译经共 31 部。理由如下：《祐录》卷 2《新集撰出经律论录》中著录有二卷本《七处三观经》，同时卷 4《新集续撰失译杂经录》中亦著录有一卷本《七处三观经》，注云：“异出，抄《杂阿含》”；其后的历代经录都同时著录了两部《七处三观经》，一是安世高译二卷本或一卷本，一是一卷本别生抄经。今《大正藏》所收录的为一卷本。根据这些经录的记载，目前所见一卷本《七处三观经》很难确定为安世高所译，故排除在东汉可靠译经之外。

<sup>①</sup> 三国译经，吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980 年版）、俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993 年版第 52-55 页）、许理和《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003 年版第 48-56 页）、季琴《三国支谦译经词汇研究》，浙江大学博士学位论文 2004 年第 4-9 页）等多位学者都进行过考订，综合各家意见，我们认为三国可靠译经共 28 部，分别是吴·支谦译《释摩男本四子经》1 卷、《赖咤和罗经》1 卷、《梵摩渝经》1 卷、《斋经》1 卷、《月明菩萨经》1 卷、《太子瑞应本起经》2 卷、《义足经》2 卷、《大明度经》6 卷、《菩萨本业经》1 卷、《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》2 卷、《维摩诘经》2 卷、《阿难四事经》1 卷、《私呵昧经》1 卷、《菩萨生地经》1 卷、《七女经》1 卷、《龙施女经》1 卷、《老女人经》1 卷、《八师经》1 卷、《慧印三昧经》1 卷、《了本生死经》1 卷、《四愿经》1 卷、《李经抄》1 卷、《无量门微密持经》1 卷；吴·廉僧会译《六度集经》8 卷；吴·竺律炎译《三摩竭经》1 卷；吴·维祇难、竺律炎、支谦共译《法句经》2 卷；曹魏康僧铠《郁伽长者会》1 卷（《大正藏》无单行经，勘同编入唐·菩提流志《大宝积经》）；失译《须赖经》1 卷。

<sup>②</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980 年版第 18 页。

<sup>③</sup> 参俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993 年版第 59 页。

其它用例则都见于隋唐及其以后，比如：“尝有一客在坐，不信佛家应报之义，以为外典无闻焉。士谦喻之曰：‘积善余庆，积恶余殃，高门待封，扫墓望丧，岂非休咎之应邪？’”（唐·魏征等《隋书》卷77《隐逸列传·李士谦传》<sup>1753</sup>）“有一沙门谓宝常曰：‘上雅好符瑞，有言征祥者，上皆悦之。先生当言从胡僧受学，云是佛家菩萨所传音律，则上必悦。’”（唐·李延寿《北史》卷90《万宝常传》<sup>2982-2983</sup>）

### 堂舍

（1）犹如长者有大宽堂舍，以圈牛马羊猪，满中作粪。（卷2，277页。）

“堂舍”即指房屋、宅舍。

检佛典文献，“堂舍”的出现频率不低，最早用例见于东晋，共2例，具体如下：

（2）去城不远一由旬内造立堂舍，雕文刻镂，五色玄黄，悬缯幡盖，作倡伎乐，香汁洒地，修治浴池。（瞿昙僧伽提婆《增壹阿含经》卷13，2/610/c）

（3）不得着雨浴衣作，众僧治堂舍作、及白灰作、泥作、覆屋作、通水沟杼井作，当着余故衣，是雨浴衣不得作。（佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷20，22/394/a）

东晋之后使用增多，比如：“是居士自庄严堂舍，敷众坐处。时给孤独作是念：是居士为欲嫁娶？为请国王及大臣耶？为作大施会耶？”（后秦弗若多罗、罗什《十诵律》卷34，23/243/c）“既以受命，勤谨不懈。朝朝早起，洒扫堂舍，炊蒸已竟，先饭姑姑及诸男女，后饭奴婢僮仆，使人各各分处赴趣作业。”（元魏慧觉等《贤愚经》卷7，4/400/a）

检中土文献，“堂舍”一词最早使用于唐代，比如：

（4）女子答曰：“儿家堂舍贱陋，供给单疏，亦恐不堪，终无吝惜。”余答曰：“下官是客，触事早微，但避风尘，则为幸甚。”（张𬸦《游仙窟》卷1<sup>1</sup>）

（5）西京造一堂，新成，坊人见野狐无数直入宅，须臾堂舍四裂，瓦木一聚，判事笔管手中直裂，别取笔，复裂如初。（张𬸦《朝野金载》卷6<sup>143-144</sup>）

## 平生

(1) 作人行则得人身。龙、鬼神，平生为人时，含毒瞋恚，好着巾角叉树，是为龙行，死则为龙。作鬼神行，则堕鬼神中。(卷1, 235页)

(2) “悔言：‘我平生之时，愚痴不知益作布施，不知益作诸善。’悔不益持斋戒，悔已无益。”(卷3, 298页)

(3) 乌所以着角嘴者，平生为人时，喜口强辞，宽传舌，斗乱盲人。死入铁鉢狱。狱鬼烧鉢正赤，以铄其舌。(同上, 309页)

“平生”即平素、往常。

虽然“平生”在中土文献里面自先秦开始就可以表示平素、往常义，比如：《论语·宪问》：“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”<sup>251</sup>但它在佛典文献中的使用却颇值得讨论。

检佛典文献，可靠的东汉、三国译经未见“平生”一词。题名为西晋的译经出现1例：

(4) 最后一女名曰俱夷，太子曰：“吾欲娶是女。”王即为太子娶之。为太子娶妇，是女平生可持华卖与菩萨者，宿命时字俱夷，今生续字俱夷。(《异出菩萨本起经》卷1, 3/619/a)

《异出菩萨本起经》在《大正藏》中题名为西晋聂道真译，但据吕澂<sup>①</sup>、俞理明<sup>②</sup>考订，此经为失译经，误题为聂道真译。所以，对此经我们暂时存疑。

排除这1例，则“平生”的最早用例出现于东晋，共11例，均出自竺昙无兰译经，比如：

(5) 因取消铜注人口中，皆燃然。如是求死不能得死，求生不能得生。其人平生于世间为人时，作恶甚故，求解不得解。(《佛说铁城泥犁经》卷1, 1/828/a)

(6) 其人平生在世间时，心念恶、口言恶、身行恶，死后以展转化来作是鱗虫，勤苦如是。(《佛说泥犁经》卷1, 1/908/c)

最为重要的是，《净度三昧经》“平生”的3个用例，与东晋竺昙无兰译经的11

<sup>①</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980年版第68页。

<sup>②</sup> 参俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993年版第59页。

个用例在语境上基本相同。

东晋竺昙无兰译经之后，“平生”的使用就主要集中于梁代及其以后的中土撰述类佛典文献了。具体而言，其在中古散见如下：梁·慧皎《高僧传》1例，梁·僧祐《弘明集》1例，隋·灌顶《国清百录》1例、《隋天台智者大师别传》1例，隋·智觊《净土十疑论》1例。其它都出现在唐代及其以后。

### 秃人

(1) 持头抵触人，弄沙门头形，笑塞吃秃人，蹈师友父影，火烧人头，故致此殃。(卷1, 259页。)<sup>①</sup>

“秃人”即秃发之人。

检佛典文献，“秃人”在题名为西晋的译经出现2例：

(2) 诸婆罗门皆生嫉妬，……共集议言：“阿恕伽王一切尽供养剃头秃人，我等宿旧未曾被问，当设何方使彼意回？”(《阿育王传》卷7, 50/129/a)

(3) 阿恕伽王答言：“先不约勒，不知当食何食。”摩酰首罗等皆同声言：“我之所食食剃头秃人。”(同上, 50/129/a)

《阿育王传》在《大正藏》中题名为西晋安法钦译，但据吕澂考订，此经原为5卷，梁·僧伽婆罗于天监十一年(512)译出，后误题安法钦译。<sup>②</sup>所以，对此经我们暂时存疑。

排除这2例，则“秃人”的用例都见于后秦及其以后的佛典文献。比如：“汝似犯恶说人，汝似结使人，汝似盲瞎人，汝似秃人，汝似跛跛人，汝似瘞瘞人。”(后秦佛陀耶舍、竺佛念《四分律》卷11, 22/635/c)“尔时多有为饥饿故发心出家，如是之人名为秃人，是秃人辈见有持戒威仪具足清净比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害。”

<sup>①</sup> 此处标点有待商榷，我们认为“形”当属下，当以“形笑塞吃秃人”点断，“形笑”即嘲弄、耻笑。关于“形笑”类“形～”式双音词的释义，可参王云路《试说翻译佛经新词新义的产生理据》，《语言研究》，2006年第2期。

<sup>②</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980年版第73页。

(北凉昙无谶《大般涅槃经》卷3, 12/384/b) “时彼秃人往至其所, 语其医言: ‘唯愿大师为我治之。’”(萧齐求那毘地《百喻经》卷2《治秃喻》, 4/549/a)

### 借贷

- (1) 多诸瞋恚, 喜怒无时, 死为贱人。负债不偿, 借贷不归, 持头抵触人, 后为畜生。  
(卷1, 234页。)
- (2) 杀生、淫盗、两舌、醉乱、无礼无义, 屠儿偷僧物, 不当往来交易借贷。(卷2,  
279页。)

“借贷”即向人借用钱、物。

检佛典文献, “借贷”在可靠的东汉、三国译经中未见, 题名为东晋的译经出现1例:

- (3) 坐犯不与取, 借贷无还心,  
受寄而拒抵, 持头触突人,  
展转畜生中, 其苦难缕陈。(竺昙无兰《五苦章句经》卷1, 17/548/a)

《五苦章句经》在《大正藏》中题名为东晋竺昙无兰译, 但《法经录》、《仁寿录》和《静泰录》都著录为疑伪经, 其作者和成书年代不确, 所以, 对此经我们暂时存疑。

排除这1例, “借贷”中古佛典文献里面确切用例只有2例, 均见于隋·阇那崛多《佛本行集经》: “‘唯愿借贷我五百钱, 若我能偿, 此事善哉; 脱不能偿, 我之夫妇二人详共悉入汝家, 为汝作力。’”(《佛本行集经》卷40, 3/839/a) “‘汝今将去随意所用, 其事若讫, 更不得传<sup>①</sup>从他借贷, 持以偿我。如汝所要, 身自出力觅钱与我。’”

(同上, 3/839/a)其他25例都出现在唐代及其以后。

虽然“借贷”在佛典文献里面使用不多, 不过它在中土文献里面出现频率却较高, 最早用例见于东晋, 仅1例, 具体如下:

<sup>①</sup>《法苑珠林》卷91《赏罚篇·引证部》转引《佛本行集经》, 作“转”, 当是。参唐·道世撰、周叔迦、苏晋仁校注《法苑珠林》, 中华书局, 2003年版第2643页。

(4) 后，敦耕得金一器，妻复劝送二兄。夫妻共往，娘性吝啬，谓欲借贷，甚不悦，及见金，踊跃。(常璩《华阳国志》卷 10 中<sup>770</sup>)

此例之外，其他所有用例都出现在唐代及其以后，比如：“父卒于北平，送故甚厚，为亲识之所借贷，因以舍之，数年之间，家资罄尽。”(《晋书》卷 43《王衍传》<sup>1236</sup>)“诸去官而受旧官属、士庶馈与，若乞取、借贷之属，各减在官时三等。”(唐·杜佑《通典》卷 165<sup>873</sup>)

## 节日

(1) 节日已逼，责客当来。无余坐堂，不及除扫。即以沙土而覆粪上，唤客前坐。(卷 2, 277 页。)

“节日”指传统的庆祝或祭祀的日子。

检中土文献，“节日”最早用例见于东晋，仅 1 例，具体如下：

(2) 语子玄曰：“斗中三一，宜以节日祀之，为二十年，三一见矣，见则长生成仙家。”(华侨《紫阳真人内传》<sup>546</sup>)

东晋以后用例很多，比如：“今是节日，诸人忆弟畴昔之言，故来共饮，僧明何罪而被瞋责？”(《魏书》卷 71《夏侯道迁传》<sup>1585</sup>)“夏至节日食粽：按周处《风土记》谓为角黍，人并以新竹为筒，粽棱叶插五彩系臂，谓为长命缕。”(梁·宗懔《荆楚岁时记》<sup>51-52</sup>)“乔邑人腊夕盗斫其树，人有告者，乔阳不闻。邑人愧而归之，乔往喻曰：‘卿节日取柴，欲与父母相欢娱耳，何以愧为？’”(《晋书》卷 94《隐逸列传·范粲传》<sup>2433</sup>)

检佛典文献，“节日”在可靠的东汉、三国译经中未见，最早用例见于东晋，具体如下：

(3) 时世人节日男女出城游观，时六群比丘以空青黑物庄眼，为世人所嫌：云何沙门释子如责胜童子以空青庄眼？(佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷 32, 22/487/c)

此例之后，“节日”还见于如下这些中古佛典文献：后秦《十诵律》13例，元魏《杂宝藏经》2例，刘宋《五分律》1例，萧齐《佛说为曾有因缘经》、《善见律毘婆沙》各1例，梁·宝唱《经律异相》3例，隋代《佛本行集经》3例。

### 折耗

(1) 虽戒完具，不持九斋，如六畜不生乳，树无果实，妇不生子，种谷不滋，治生无利，折耗失本。(卷2, 273页。)

“折”音 shé，《广韵》常列切，入声薛韵，禅母。<sup>146</sup>“折耗”即损失消耗。

检中土文献，“折耗”的最早用例见于南朝刘宋，仅1例，具体如下：

(2) 每出征伐，常减公卿奉禄，假王侯租赋，前后所遣将帅，宦官辄陷以折耗军资，往往抵罪。(《后汉书》卷38《冯绲传》<sup>1283</sup>)

此例之后，其他用例都在宋代及其以后的文献，比如：“今此运钱，既有折耗，又深害钞价，只足以资兼并商贩之人。”(宋·李焘《续资治通鉴长编》卷272<sup>668</sup>)“若有不及，所破折耗，从实准算，无得因而作弊，多破官粮，外据官田带收鼠耗分例，若比民田，减半，每石止收三升五合。”(元《通制条格》卷14<sup>414</sup>)

检佛典文献，“折耗”在《大正藏》、《卍续藏》里面共有7例，最早用例见于东晋，仅1例，具体如下：

(3) 虽戒具足，不持六斋，犹华树无果，妇人不产，种谷不滋，治生无利，折耗失本，更无衣幘，不持斋戒，无利如是。(帛尸梨蜜多罗《佛说灌顶经》卷3, 21/504/a)

更为重要的是，《净度三昧经》这段文字即例(1)与《佛说灌顶经》这段文字即例(3)内容基本相同。

其他6例均见于宋代及其以后，其中1例出自宋·道原《景德传灯录》卷22：“问：‘如何是禅？’师曰：‘今年早去年。’僧曰：‘如何是道？’师曰：‘冬田半折耗。’问：‘如何是学人自己？’师便与一踢，僧作接势，师便与一掴，僧无对。”(51/381/c)，

另 5 例要么是对《灌顶经》的转引，要么是对《景德传灯录》的转引。

### 并父

(1) 洪沙王白佛言：“我有并父昆弟流沙，无戒。不知属何官府，有何罪事，得病三年，于今不差？世尊难遭，愿闻其意。”(卷 1, 247 页。)

“并父”即同父。

查佛典文献，“并父” 6 见，但都出现在“《佛并父弟调达经》一卷”这一经名之中。据《祐录》记载，东晋释道安将其收录于《古异经录》，云其出自《阿毘昙》，其编撰《安录》时该经已为缺本。此后，《大周录》将其收录于小乘缺本经；《开元录》将其附于后汉录，云其缺本；《贞元录》对其收录情况与《开元录》相同。

从以上经录记载来看，东晋时期《佛并父弟调达经》已经是仅存其目的缺本经了，虽然经名有“并父”一词，但其经文中是否出现就不得而知了。

我们发现，《大周录》又将此经著录为“《佛并父弟调达经》一卷”，以这个经名记载的还有另外 3 部经录：《法经录》将其收录为小乘失译经，《仁寿录》将其收录为小乘别生抄，《静泰录》对其收录情况与《仁寿录》相同。

由此看来，“并父”也可以作“并父”。在隋唐诸经录记载的经名中 4 见之前，佛典文献里面“并父”共有 5 例。3 例见于后秦竺佛念《出曜经》；2 例见于梁·僧祐《释迦谱》卷 2《释迦从弟孙陀罗难陀出家缘记》，文中标明出自《出曜经》。比如：

(2) 天女报曰：“汝不知乎？阎浮利地迦维罗竭国释迦文佛并父弟名曰难陀，命终之后当来生此，处在天宫，彼人即我等夫主。”(《出曜经》卷 24, 4/739/c)

(3) 九十劫中未曾趣恶道，后生释种家，佛并父弟，出家学道成其道果。(同上卷 27, 4/754/b)

检中土文献，表示此义的“并父”（“并父”）目前尚未发现。

## 拼直

(1) 第二晋平王，典治黑绳地狱。中有铁绳，有三刃者、四孤者、八孤者。拼直人身，锯解之。(卷1，250页。)

“拼直”，辞书不见收录。唐·慧琳《一切经音义》卷74 玄应《出曜经》卷12云：“拼直，补耕反，谓弹绳墨为拼也。”<sup>2933</sup>又卷75《修行地道经》卷3云：“拼直，补耕反，谓弹绳墨为拼也。经文作‘絢’，帛无文者，非此义也。”<sup>2960</sup>

由此可知，“拼直”即指用绳墨弹出直线，旧时木工做活都有这样一道工序，其作用在于沿着这条直线锯解可以保证分割出来的东西不会弯弯曲曲。

检佛典文献，“拼直”有2例，1例见于西晋译经，1例见于后秦译经。具体如下：

(2) 彼时狱鬼取诸罪人排着热铁之地，又持铁绳及执铁锯，火自然出，拼直其体，以锯解之，从头至足令百千段，譬如木工解诸板材。(竺法护《修行地道经》卷3，15/202/a)

(3) 巧匠调木者，墨缕拼直高下齐平，意欲造立宫室成就，是故说巧匠调木。智者调身者，恒以正教不毁法律，搜求义味，求上人法。(竺佛念《出曜经》卷18，4/708/a)

另有1例作“絢直”，见于《弘续藏》，如下：

(4) 以热铁绳絢直罪人，铁斧斫碎，又絢锯之。或风吹铁绳，历络其身，皮骨焦烂，苦毒万端，久受苦已，出黑绳狱至黑砂乃至寒冰，然后命终。(明·仁潮《法界安立图》卷1，X<sup>①</sup>57/450/b)

检中土文献，目前尚未发现“拼直”一词。

实际上，不仅“拼直”一词少见，单独考察“拼”，发现它表示弹绳墨的意思也不常用。通检佛典文献，我们发现，表示此义的“拼”最早见于西晋，共2例，均出现在竺法护译《修行地道经》，1例即上文所说“拼直”，另1例为“拼身”：

(5) 守狱之鬼受王教 铁绳拼身以锯解

其锯火然上下彻 扑人着地段段解(《修行地道经》卷3，15/202/b)

西晋之后，表示此义的“拼”都出现于后秦、梁代、隋唐及其以后的佛典文献。

<sup>①</sup> 凡《弘续藏》佛典引例均在所出册数、页码、栏数前加“X”，以与《大正藏》佛典引例相区别。

比如：“若作屋以绳拼地，应量，彼作者过量，作者犯。若比丘教人按绳墨作，彼受教者言如法作而过量，彼受教者犯。”（后秦佛陀耶舍、竺佛念《四分律》卷3, 22/586/a）“常以黑热铁绳，拼度罪人。以狱中铁斧，煞之斫之：长者令短，短者令长；方者使圆，圆者使方。”（后秦鸠摩罗什《大智度论》卷16, 25/175/c）“使一弟子捻绳中央，拼着地上。次东北角弟子起，向西南角坐，亦如前作。……次先拼处，从外向内，离一肘许，更依前法，围绕拼之。”（唐·阿地瞿多《陀罗尼集经》卷4, 18/814/a）

### 欺中

（1）火烧人身，燃燃尽。但坐欺中人，无信；衣食他人衣食，贪利；不肯布施冻保人；使身贪好服所致。（卷1, 251页。）

（2）贪求益得，走作思虑，东西南北，四出治生。更相欺中，淫荡无度，杀生可口，酒乱无礼，不奉圣化，不畏禁忌。（卷2, 265页。）

“欺中”，辞书不见收录。根据文意，我们认为“欺中”近义连文，意思为“欺骗、陷害”。“中”读为去声，表示“中伤、陷害”之义，比如：《汉书·何武传》：“显怒，欲以吏事中商。”颜师古注：“中伤之也。”<sup>3482</sup>《新唐书·李逢吉传》：“时度与元稹知政，度尝条稹檢佞，逢吉以为其隙易乘，遂并中之。”<sup>5221</sup>另有“中害”一词，同义连文，与“欺中”意思相近，义为“伤害、中伤”，可资参证。其在佛典文献里面自东汉起即有使用，比如：“虽不能学、不能诵者，当持其经卷，若人、若鬼神不能中害，其有宿命之罪不可请。”（东汉支谶《道行般若经》卷2, 8/431/c）“为汝说义不能解，汝空知汝极无所有，汝迫复何对，以舌戟转相中害，被一毒报以三。”（吴·康僧会《六度集经》卷8, 3/50/c）不过，在中土文献里面却晚至宋代才出现：“宣宗在藩邸时，为武宗所薄，将中害者非一。”（宋·王谠《唐语林·补遗一》<sup>629</sup>）“那时王黼正与蔡京不和，欲因此事中害蔡京。”（《大宋宣和遗事》前集）

虽然表示此义的“中”在东汉中土文献里面即已出现，但“欺中”在中土文献里面并无使用。

检佛典文献，“欺中”共2例，1例见于西晋译经，1例见于后秦译经，具体如下：

(3) 志性清净，普世众人视之无厌，不惜身命，未曾欺中，无所侵枉。因本诸愿悉能具成诸佛道法。(竺法护《阿差末菩萨经》卷6, 13/605/b)

(4) 即语道人：“别更使人，吾非汝仆使，乃令吾酷酒室。赖鞮道人，吾先不谙，堕汝欺中，我今终不为汝所诳。”(竺佛念《出曜经》卷15, 4/691/a)

例(3)的“欺中”，由校勘记可知宋本、元本、明本、官本均作“欺妄”。据此，除《净度三昧经》用例之外，中土文献和佛典文献“欺中”的确切用例只有后秦《出曜经》1例。

### 多陀阿竭

(1) 尔时大忍菩萨白佛言：“多陀阿竭以大慈哀念十方诸天人民，法雨三界……多陀阿竭用意净故，所说清净，言辞清净，如法清净。(卷2, 283页。)

(2) 多陀阿竭如本无无说经，无着无缚无脱。佛心与众生心等无有异。多陀阿竭本在凡夫。时心如凡夫，心无有异。(同上, 285页。)

“多陀阿竭”在《净度三昧经》中共6见，慧琳《一切经音义》卷27《妙法莲花经·序品》云：“多陀阿伽度，怛他揭多，云如来也。”<sup>1058</sup>《佛学大辞典》“多陀阿伽度”条亦云：“(术语) Tathāgata，又作怛闼阿竭，多陀阿伽陀，多陀阿伽驮，怛他桀多，怛他桀多夜，多陀竭，怛萨阿竭。译曰如来，又曰如去。”<sup>①</sup>

我们认为“多陀阿竭”应该也是 Tathāgata 的汉语译词之一，与“如来”所指相同。只不过这种音译形式没有推广开来，所以佛学辞书不见收录。

检佛典其他文献，“多陀阿竭”仅有2例，都见于后秦译经。具体如下：

(3) 佛世尊多陀阿竭阿罗呵三耶三佛是知者、见者，说受大戒比丘尼三依止法、比丘尼

<sup>①</sup> 参丁福保《佛学大辞典》，文物出版社，1984年版第527页。

依是法。(弗若多罗、罗什《十诵律》卷 46, 23/333/b)

(4) 世尊告曰：“去此久远无数劫时，人寿二十千岁，有迦叶多陀阿竭三耶三佛出世，广与众生说法。”(竺佛念《鼻奈耶》卷 10, 24/897/c)

其中例 (3) 的“多陀阿竭”由校勘记可知，宋本、元本、明本、官本均作“多陀阿伽度”。据此，除《净度三昧经》用例之外，中土文献和佛典文献里面“多陀阿竭”的确切用例只有后秦《鼻奈耶》1 例。

### 多洹

(1) 第二十狼耶王，主治多洹狱。狱中有热风，与人相逢，吹人辟地。呜呼之极，求死不得，求生不得。(卷 1, 256 页。)

《净度三昧经》卷 1 列举了 30 地狱，一一指出各地狱的名称、狱主，一一描述各地狱的惨烈、堕入各地狱的原因，“多洹”即第 20 地狱的名称。

地狱观念不仅附会了中国自古以来就有的关于冥界的想象，比如“黄泉”说、“魂归泰山”说，而且迎合了因果报应、轮回转世的思想，成为宣扬佛教的世俗化、大众化方式，因而得以在中国广泛传播，汉文佛典中涉及地狱观念的翻译佛经很多，西晋及其以后的翻译佛经逐渐开始细致系统的描述地狱，不过，对于地狱的种类、数量、名称以及所处位置，各翻译佛经的说法不尽相同。

查检佛典其他文献，“多洹”作为地狱名称，仅 1 例，见于梁·宝唱《经律异相》卷 49《三十地狱及狱主名字》，文中标明出自《净度三昧经》。

但在《佛说泥犁经》中出现 1 例“阿夷波多洹”，其文如下：

(2) 复入第五阿夷波多洹泥犁中，其中有热风，风大热，过于世间炉炭。风来着身，焦人身体，皆欲避之者，常与热风相逢，避之不能得脱，其人求死不能得死，求生不能得生。  
(东晋竺昙无兰《佛说泥犁经》卷 1, 1/910/b)

比较例 (1)、例 (2)，虽然《净度三昧经》中名为“多洹”，《佛说泥犁经》中名

为“阿夷波多洹”，但二者对该地狱的惨酷描述是一致的，较之《佛说泥犁经》，《净度三昧经》行文更简洁。由此看来，“多洹”当是“阿夷波多洹”的省称。

“阿夷波多洹”还可作“阿夷波多桓”，不过也仅有1例，同样见于东晋竺昙无兰译经，具体如下：

(3) 复入第五阿夷波多桓泥犁中，其中有热风，相逢，避之不能得脱，其人欲求死不能得死，求生不能得生。(《佛说铁城泥犁经》卷1, 1/827/c)

### 犁洹

(1) 第二十一都官王，主治犁洹狱。狱中有大嗽人鬼。身中出六十刺而贯人身。身中出火，烧人食之。(卷1, 256页。)

“犁洹”是《净度三昧经》所列30地狱中第21地狱的名称。

“犁洹”作为地狱名称在佛典其他文献里面未见使用；梁·宝唱《经律异相》卷49标明出自《净度三昧经》的《三十地狱及狱主名字》和《正续藏》第1册所收一卷本《净度三昧经》均作“黎洹”。

但在《佛说泥犁经》中出现1例“阿喻惨波犁洹”，其文如下：

(2) 复入第六阿喻惨波犁洹泥犁中，其中多树木，树木皆为刺，树间有鬼，人入其中，鬼头上即出火，口中亦出火，合身有十六刺，鬼遥见人来入，大怒火皆出，前食人肉，十六刺皆贯人身体，裂而食之。(东晋竺昙无兰《佛说泥犁经》卷1, 1/910/b)

比较例(1)、例(2)，虽然《净度三昧经》中名为“犁洹”，《佛说泥犁经》中名为“阿喻惨波犁洹”，但二者对该地狱的惨酷描述是一致的，较之《佛说泥犁经》，《净度三昧经》行文更简洁。由此看来，“犁洹”当是“阿喻惨波犁洹”的省称。

“阿喻惨波犁洹”还可作“阿喻操波泥桓”，不过也仅有1例，同样见于东晋竺昙无兰译经，具体如下：

(3) 复入第六阿喻操波泥桓泥犁中，多树木，皆有刺，树间有鬼，人入其中者，鬼头上

出火，口中出火，身为十六刺，遇见人来，大怒火皆见，十六刺皆贯人身体，裂如食之。（《佛说铁城泥犁经》卷1，1/827/c）

以上词语可以分成两类，一类是常见的普通词语，比如“佛家”、“堂舍”、“平生”、“秃人”、“节日”、“借贷”、“折耗”，它们在佛典文献和中土文献里面都有一定的出现频率，分析它们在文献中的用例可知，这些普通词语的产生不可能早于东晋。另一类是用例很少的冷僻生词，比如“并父”（“并父”）、“拼直”、“欺中”、“多陀阿竭”、“多洹”、“犁洹”，它们在中土文献里面未见使用，仅仅见于佛典文献，其中多数在佛典文献中的使用也很少，分析它们在佛典文献中的用例可知，这些特殊词语的产生不可能早于东晋。

通过对三卷本《净度三昧经》中出现的常见普通词语和冷僻生词进行鉴别考辨，我们认为三卷本《净度三昧经》的成书时代上限绝对是在东晋、后秦之后，它的成书与东晋译经《佛说泥犁经》、《佛说铁城泥犁经》、《摩诃僧祇律》、后秦译经《出曜经》、《鼻奈耶》、《十诵律》有着很大联系，其内容上和用词上都深受这些译经的影响。因为前面已考证它的成书时代下限是在梁代，因为我们认为三卷本《净度三昧经》极有可能编撰于南北朝早期。

根据前面的经录记载来看，在明佺编撰《大周录》之前，经录关于《净度三昧经》的著录中除了抄经和缺本经之外，还有如下7部：僧祐新集的两卷本失译经；法经著录的晋代宝云译三卷本；彦琮著录的南齐萧子良撰三卷本疑伪经；费长房著录的北魏昙曜译一卷本，刘宋智严、宝云译一卷本，刘宋宝云译二卷本，刘宋求那跋陀罗译三卷本。三卷本疑伪经与经录著录的这些译人、译经有没有关系呢？每个译经师都会形成自己的个人言语风格，只要综合某个译经师的所有译经，就很容易从词汇、语法等方面看出个人言语特点。把三卷本《净度三昧经》中的普通词语、特殊词语和北魏昙曜的译经《杂宝藏经》、《方便心论》等进行比较，我们发现它们之间在词汇上几乎没有

有任何共同特性。至于经录著录的其它一些《净度三昧经》的卷本，比如晋代宝云译三卷本，刘宋智严、宝云译一卷本，刘宋宝云译二卷本，刘宋求那跋陀罗译三卷本等等，它们与现存的三卷本应该也没有什么关系，因为同样从词汇上来看，三卷本《净度三昧经》用词和刘宋宝云、求那跋陀罗的译经用词几乎都没有共同特性。综上所述，三卷本疑伪经《净度三昧经》应该与昙曜、宝云、求那跋陀罗没有什么关系，至于它是不是萧子良编撰出来的就无从得知了。

虽然我们考辨出三卷本《净度三昧经》的成书时代极有可能是南北朝早期，但在该经中我们还发现了一些南北朝晚期隋唐以后才产生的新词，要么，这些新词仅仅只是后人在《净度三昧经》流传过程中无意识的增改误录；要么，我们目前所见的三卷本《净度三昧经》是不同时代语言累层的结果，它不是一次写定完成的，可能其雏形撰写于南北朝早期，南北朝晚期隋唐时期人们又对其进行有意识的增补删改，才最终形成目前所见三卷本的面貌。

三卷本《净度三昧经》中南北朝晚期隋唐以后才产生的新词主要有如下这些：

### 老败

(1) 不晓求守戒明经道士，从求度世道。如牛老败不中用，大家言：“此牛老败不中用，烦劳牧养，久已无益我家。但当早煞，可得肉食，亦可除烦恼。”(卷1，260页。)

“老败”同义连文，表示“衰老、衰弱”的意思。

检佛典文献，“老败”仅在《弘续藏》中出现2例，1例见于唐代，1例见于宋代，具体如下：

(2) 若逢着无种性众生，不肯发心，谤佛谤经，墮大地狱，此名经犯折钱路，老败乔麦，本里断三百。(唐·栖复《法华经玄赞要集》卷26，X34/746/c)

(3) 结茅宴处兮其乐闻闻，朝昏兀兀兮饥渴而困眠，九年冷坐兮斯人可怜，鲁祖面壁兮藩篱未坚，途老败军兮徒展戈铤，三斗山茶兮聊思共煎。(宋·正受《嘉泰普灯录》卷30，X79/482/b)

检中土文献，“老败”的最早用例出现于南朝陈代周弘正的诗歌，具体如下：

(4) 少壮摧雄敌，眄视生猜忌。一随年月衰，摧颓落毛駛。闲观春光满，东郊草色异。  
无复先鸣力，空余擅场意。(《先秦汉魏晋南北朝诗·陈诗》卷2《咏老败斗鸡诗》<sup>2463)</sup>

值得注意的是，该例中“老败”并没有出现在诗歌正文部分，而是出现在标题里面，正文是对标题《老败斗鸡》的描述。通过正文的刻画，“老败”的意思昭然若揭。

此例之后，“老败”的用例都见于唐代及其以后的文献。比如：“张魏公本与赵忠简同心辅政，陈公辅排程氏乃因赵公，赵公去。已而，吕安老败，赵公复相。”(宋·黎靖德编《朱子语类》卷131《本朝·中兴至今日人物上》<sup>3143</sup>)“有怀如结，何能悉吐？惟仰鼎望日隆。东山捉鼻，只在旦夕，承帝眷矣，弟老败万状，世路灰心，惟偃息山林，以布衣老死，亦自无愧。”(明·范凤翼《范勋卿诗文集·文集》卷4《与钱牧斋》<sup>374</sup>)《老子》“物壮则老，是谓不道”，明代李贽注曰：“物壮则老，此天道也。惟知强壮之可恃，不知老败之将至，是谓不道。不道之事，不可以不早已夫。”(明·焦竑《老子翼》卷3<sup>69</sup>)

结合佛典文献和中土文献可知，“老败”一词可能产生于南北朝晚期。

### 华树

(1) 喜著步摇、华树、巾角，持头抵触人，死后入大鹫狱。鹫立人两肩上，嘴如铁锥，啄人头，发骨食脑。(卷3，308-309页。)

何谓“华树”？辞书未见收录。检佛典文献，“华树”在可靠的东汉、三国译经不见，西晋偶见，东晋及其以后的佛典多见。“华树”在这些用例里面的意思归纳起来只有两个：一是泛指树木，即唐·徐坚《初学记》卷3《岁时部上·春·叙事》所讲“木曰华木、华树、芳林、芳树。”“比如：“有不息华树出华实，破，中有种种不息；有果树，常生华实，破，中有种种果。”(西晋法立、法炬《大般炭经》卷2, 1/283/a)

“如是展转至王舍城，若王舍城外有好园林，其地平正，楼观浴池，若干华树，俌长流河，又有清泉，尽见尽知。”（东晋瞿昙僧伽提婆《中阿含经》卷35，1/653/a）

二是与“叶树”、“果树”、“香树”、“衣树”、“瓊珞树”等相类，特指长花的树。比如：“诸座皆以琉璃宝、阎浮檀金、赤真珠所成，诸多罗树四边皆有香树、华树围绕庄严。”（后秦鳩摩罗什《持世经》卷4，14/664/b）“有诸宝树及诸衣树、香树、华树、果蔬之树，天衣天座綻綻茵蓐，上妙宝器及以瓊珞，天幢天盖诸缯幡等种种庄严。”（北凉昙无谶《悲华经》卷2，3/180/b）

因为“华”、“花”经常混用，所以“华树”也可能写作“花树”。不过，我们发现“花树”在佛典文献的使用情况与“华树”完全相同。

无论作“华树”，还是“花树”，这两个意思于此处都不能通。据文意推测，“华树”与“步摇”、“巾角”并列而言，那么应该也是一种与首饰、头巾相类似的戴在头上的东西。查中土文献的记载，我们发现确实如此。唐·王泾《大唐郊祀录》卷3《皇后服》记载云：“凡皇后助祭，则服袆衣，其首饰，花十二树，小花如大花之数，并两博鬢。……自秦变古制，旧法扫地而尽，故郑君约汉制推之。晋制长公主已上得有步摇、珥；至隋，改首饰为花树之数，自皇后下达皆有差降；皇唐因之。”<sup>750</sup>宋·陈祥道《礼书》卷18《副、编、次》云：“言珈以玉饰之，惟后、夫人有焉，夫人六珈，后之多寡，无文。汉之步摇，以金为凤，下有邸，前有笄，缀五采玉以垂下，行则动摇，魏晋因之，隋改为花树之数，唐加大花十二树象玄冕十二旒。”<sup>108</sup>由此可知，“花树”得名于隋代，是和“步摇”差不多的首饰，属簪钗之类。

除此疑伪经1例之外，表示此义的“花树”（“华树”）在佛典其它文献中目前别无所见。其在中土文献的用例都在唐代及其以后，虽比佛典文献要多，但也比较少见，比如：

(2) 内外命妇花钗施两博鬓，宝钿饰，一品九树，二品八树，三品七树，四品六树，五品五树，宝钿准花树。翟衣青质。(唐·萧嵩《大唐开元礼》卷3《序列下·衣服》<sup>31)</sup>

(3) 两博鬓饰以宝钿，一品翟九等，花钗九树；二品翟八等，花钗八树；三品翟七等，花钗七树；四品翟六等，花钗六树；五品翟五等，花钗五树。宝钿视花树之数。(宋·欧阳修、宋祁《新唐书》卷24《志·车服》<sup>32)</sup>)

(4) 梁刘孝绰《莫愁诗》莫愁“十五嫁为卢家妇，卢家兰室桂为梁，头上金钗十二行，人生富贵何所望，愧不嫁与东家王。”详此金钗十二行，乃排插十二钗也，唐制命妇以花树多少为高下曰花钗若干也。(宋·程大昌《续演繁露》卷4《诗事、续诗事·金钗十二行》<sup>33)</sup>)

(5) 是日，诏辅臣至龙图阁，出圣祖篇翰、药、金银像、什器、钱宝、花树等物及降临时记、真纪示之。(宋·李焘《续资治通鉴长编》卷88<sup>2023)</sup>)

(6) 宋太平兴国初，增主辇二十四人，改服高脚幞头，辇头一人，衣紫绣袍，持金涂银杖以督领之。捧真珠、七宝、翠毛华树二人，衣绯袍；捧金宝山二人，衣绿绣袍；捧龙脑榼二人，衣绯铺金袍，并高脚幞头。(元·马端临《文献通考》卷107《王礼考》<sup>34)</sup>)

综合文献记载和用例，表示首饰义的“花树”（“华树”）应该产生于隋唐以后。

## 矬小

(1) 瞒怒得丑陋，恭敬得长且尊，惰慢得矬小且贱。种哭得苦，种乐得乐，作是得是，不作是则不得是。(卷1, 235页。)

“矬小”即指身材短小，矮小。“矬”首见《广雅》卷2下《释诂》：“矬，短也”，王念孙《疏证》云：“矬者，《众经音义》卷二引《通俗文》云：‘侏儒曰矬。’”<sup>68</sup>

检中土文献，“矬小”共9例，最早见于宋代，具体如下：

(2) 新城县中田村民李氏妾叶，本作妾，生子躯干矬小，面目瞧吁如猴，手足指仅寸，不类人。(宋·洪迈《夷坚志》卷19《江南木客》<sup>69)</sup>)

其他8例都见于明、清文献，比如：“那张继良已十七岁了，反把头发放下，做个披肩，代巡一见，见他矬小标致竟收了。”(明·陆人龙《型世言》第30回<sup>424)</sup>“嘉庆中，吾乡两首县闽县令为王琬馨先生，候官令为山左毕所謙。毕躯材伟岸；有曹交之目，王极矬小，于毕尚不能肩随，然王固领袖也。”(清·梁章钜《巧对录》卷8<sup>222)</sup>)

检佛典文献，“矬小”共 11 例，最早用例出现于南朝陈代真谛译经《佛说立世阿毘昙论》，共 3 见，比如：

(3) 是时，一切人民寿命短促，唯住十岁。身形矬小，或二搢手，或三搢手，于其自量，则八搢手。所可资食，梯稗为上。（《佛说立世阿毘昙论》卷 9, 32/215/c）

其他用例都见于唐代及其以后的文献，比如：“其栴荼罗众所识知，有大福德，而形矬小，多有衣鉢、网络、腰绦等；其苏陀夷少有知识，其形长大，但有三衣，而复故弊形体多露。”（唐·义净《根本说一切有部毘奈耶》卷 4, 23/647/a）“诸慢行者有如是相，谓心高身矬小，体实坚鞭，好物参誉，于可遵崇不能敬重，夸衒自德，乐毁他能。”（唐·玄奘《阿毘达磨顺正理论》卷 54, 29/645/a）

《佛说立世阿毘昙论》中的 3 例“矬小”，均有校勘记指出宋本、元本、明本、官本作“矬小”，那么，佛典文献中“矬小”的使用情况又是如何呢？经查检，“矬小”在佛典文献中仅 1 例，见于隋代，具体如下：“佛以三十二相、八十种好缠络其身，庄老身如凡流，凡流之形，矬小丑陋。”（隋·智顗《摩诃止观》卷 5, 46/68/c）

结合中土文献和佛典文献可知，“矬小”的产生可能是在南北朝晚期。

实际上，即使单独考察“矬”，它在文献中的使用也比较晚，目前所见中土文献“矬”的最早用例在东晋，比如：“士有貌望朴悴，容观矬陋，声气雌弱，进止质涩。然而含英怀宝，经明行高，干过元凯，文蔚春林。官则庶绩康用，武则克全独胜。盖难分之二也。”（东晋葛洪《抱朴子·外篇》卷 22<sup>549</sup>）而佛典文献“矬”的最早用例在后秦，比如：“若得为人 诸根闇钝 矮陋挛躄 盲聋背伛 有所言说 人不信受”（后秦鸠摩罗什《妙法莲华经》卷 2, 9/15/c）

### 经律藏

(1) 师为弟子除殃灭罪，教去恶就善，恩倍于亲，百有余分。然弟子不深解经律藏，浊

眼观其外，动记师过。（卷3，311页。）

佛典文献分为经、律、论三部分，凡佛所说之教法总称为经藏，有关戒律的佛经总称为律藏，二者合称即为“经律藏”。慧琳《一切经音义》卷69《阿毘达磨大毘婆沙论》卷181“素怛缆毘奈耶”条云：“怛，音单葛反；缆，音罗淡反。梵语，唐云经律藏也。”<sup>2756</sup>“素怛缆”即Sūtra的音译，通常译为修多罗，指经藏；“毘奈耶”即Vinaya的音译，指律藏。

检佛典文献，《大正藏》所收东晋法显《高僧法显传》卷1有文如下：“夏坐讫，法显离诸师久，欲趣长安。但所营事重，遂便南下向都，就禅师出经律藏。”(51/866/b)但其校勘记云：“经律藏”，宋本、元本、明本作“经律”，官本作“律”。而中华书局出版的《法显传校注》文中则作“经律”，章巽校注曰：“经律”，东本、开本、石本、鑲本作“律”；金本（记引）、丽本作“经律藏”。<sup>①</sup>因此处文字不甚可靠，所以对这1见我们暂时存疑。

排除这1例，则“经律藏”在佛典文献中共仅5例，最早见于唐代，有4例，另外1例见于明代。比如：

(2) 先令自心离尘垢 观佛想印及真言

深经律藏勤勇尊 一心随顺恭敬礼(唐·菩提金刚《大毘卢遮那佛说要略念诵经》卷1, 18/55/a)

(3) 以小乘诸部有不立三故，如经量部，但立经律藏故。有立五藏，成实三外立于杂藏及菩萨藏。(唐·宗密《圆觉经大疏释义钞》卷3, 9/516/a)

检中土文献，目前尚未发现“经律藏”用例。

因为“经律藏”这个词是由“经藏”和“律藏”这两个词采用合并同类项缩略的方式构成的，所以有必要对这两个词进行单独考察。检佛典文献，“经藏”一词自东

<sup>①</sup> 参东晋沙门释法显撰、章巽校注《法显传校注》，中华书局，2008年版第148、150页。其中，东本指据《足立氏书》引文，开本指据原本影印本，石本指据原本影印本，鑲本指据原本影印本，金本指据台湾省历史语言研究所《集刊》印本，丽本指据《大正藏》排印本并参考《足立氏书》引文。

汉译经即有使用，比如：“无有尽经藏，是经镇诸法，悉从是经中出诸所有。”（东汉支谶《道行般若经》卷10, 8/477/b）但“律藏”一词本身产生就较晚，在可靠的东汉三国译经均不见使用，最早用例出现于东晋，比如：“尊者优波离即作是念：我今云何结集律藏？”（东晋佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷32, 22/492/a）“法显昔在长安，慨律藏残缺，于是遂以弘始元年岁在己亥，与慧景、道整、慧应、慧嵬等同契，至天竺寻求戒律。”（东晋法显《法显传·西行之始》<sup>2</sup>）

#### 4.1.6 三卷本《净度三昧经》语料价值

以上从词汇方面入手考辨出三卷本《净度三昧经》的成书时代极有可能是南北朝早期，但同时我们也注意到该经存在一些南北朝晚期隋唐以后才产生的新词。无论这些新词反映的是后人无意识的增改误录，还是有意识的增补删改，结果都使得三卷本《净度三昧经》变得相当复杂，作为语料，它的纯粹性受到破坏，因此，如果把它作为纯粹语料来进行语言研究是不太可靠的，但就三卷本《净度三昧经》本身而言，它拥有一些独具风格的特色词语，这些词语从词汇史的角度而言具有很高的研究价值，不容忽视，以下就从特色词语方面对三卷本《净度三昧经》的语料价值稍加论述。

##### 关下

- (1) 福多者移书，关下天上、地狱，增寿益算，除死定生。（卷2, 262页。）<sup>①</sup>
- (2) 罪数多者，减寿夺算，条名克死。岁月日时，关下地狱。地狱承书，即遣狱鬼，持名录召。（同上, 267-268页。）

此《净度三昧经》2例之外，疑伪经中另有2例，具体如下：

- (3) 帝释承书关下天曹，寿益算满其百年。临命终时，诸天伎乐导从宝车，五百天女散华烧香而来迎之，上生天上天王之宫。（《妙法莲华经马明菩萨品第三十》卷1, 85/1428/b）
- (4) 其行恶者，帝释承书关下地狱阎罗大王，即遣地狱五官，减寿夺算。（同上, 85/1428/c）

检佛典其他文献，除《经律异相》卷49《八王使者于六斋日简阅善恶》、《法苑珠

<sup>①</sup> 此处标点有待商榷，我们认为“移书”当属下，应从“福多者”之后点断。

林》卷 62《祭祠部》、《诸经要集》卷 19《祭祠缘》因为收有与例(2)基本相同的内容而出现“关下”之外，别无所见。辞书也未见收录。

排比这些用例，“关下”表示“公布、颁布、通告”的意思很容易归纳出来，但问题在于，它是一种什么样的构词方式？除了疑伪经之外，数量庞大的佛典文献几乎不见其使用，是否只是一种偶然现象呢？

我们发现一组与“关下”同样表示“公布、颁布、通告”意思的词语，不同的是，它们在中土文献和佛典文献里面都较为活跃，比如：

领下：

(5) “随汝所须，我皆资给。”即时颁下阎浮提内大小诸城、都邑、聚落，悉开库藏。(东晋佛陀跋陀罗《大方广佛华严经》卷 54, 9/743/a)

(6) 二寺偏近驿道，行人往来颇成混杂，须勒彼州令去公私使命，不得停止，即付所司，依事领下。(隋·灌顶《国清百录》卷 2, 46/805/b)

(7) 欲使清升练习显迹于明时，寡德沙门耻还于素俗。爰降明诏，责其试艺。领下诸州，同其课业。(唐·道宣《广弘明集》卷 24《谏周祖沙汰僧表》，52/279/a)

疑伪经也有用例：

(8) 勅左丞相贾忧领下诸州善之众生，每日念阿弥陀佛一千口，断恶行善。(《劝善经》卷 1, 85/1462/a)

也可作“班下”：

(9) 司隶校尉李膺养太学游士，交结诸郡生徒，共为部党，诽谤朝廷。帝震怒，班下郡国，逮捕党人。(宋·志磐《佛祖统纪》卷 35, 49/337/c)

慧琳《一切经音义》卷 20《大方广佛华严经》卷 54 云：“班下，案古书或作颁，同，补攀反。《尔雅》‘班，遍赋与也。’”<sup>755</sup>

宣下：

(10) 臣亮亲受敕戒，震畏神灵，不敢有违。臣请宣下奉行。(《三国志》卷 33《蜀志·后主传第三》<sup>891</sup>)

(11) 若绥导失中，令民逃亡，加罪无纵。其普宣下，咸使闻知朕意焉。（《宋书》卷 95 《索虏传》<sup>2357</sup>）

(12) 王即宣下八万四千小国：“须提罗王却后七日，当剜其目施婆罗门。诸欲来者，悉皆时集。”（元魏慧觉等《贤愚经》卷 6, 4/392/a）

(13) 煮大生愧惧，遂感疠疾，崔、寇二人次发恶病，煮以过由于彼，于是诛剪二家门族都尽，宣下国中兴复正教。（梁·慧皎《高僧传》卷 10 《释昙始》，50/392/c）

敕下：

(14) 如是思惟已，勅下国中：简择诸释贵戚子弟，应书之身，皆令出家。（后秦鸠摩罗什《大智度论》卷 14, 25/164/c）

(15) 今宜应以四大海水灌太子顶，又复勅下余小国王：“却后二月八日，灌太子顶，皆可来集。”（刘宋求那跋陀罗《过去现在因果经》卷 2, 3/629/a）

(16) 语诸下座：“此是菩萨，未来世当作佛，莫食此肉。”实时起塔供养。王闻此事，勅下国内，背恩之人无令住此。（梁·宝唱《经律异相》卷 11 《为熊身济路人》，53/58/c）

(17) 至五月十六日，圣躬不愈，勅下京城百寺开讲。至二十一日，其疏修撰功将欲半，宝应元圣文武皇帝奄弃万国，缁素攀号。（唐·圆照《大唐贞元续开元释教录》卷 2, 55/761/c）

告下：

(18) 波旬告曰：“汝以我声遍勅六天，告下鬼王并诸八部，及旷野鬼、十八地狱阎罗王神，一切皆集，往瞿曇所。”（东晋佛陀跋陀罗《佛说观佛三昧海经》卷 2, 15/651/a）

(19) 时胜怨王复告诸大臣，告下国土人民莫使有卖香花者。若有卖者，莫使有买者；若有买卖者，当重罚。（姚秦佛陀耶舍、竺佛念《四分律》卷 31, 22/783/c）

(20) 告下人民普行十善，一切敬顺，改心易操。魔王妬忌，欲敗王化，密作封书，告下诸国，前勅行善，既无利验，唐自劳苦。（元魏慧觉等《贤愚经》卷 2, 4/364/a）

(21) 说大檀施，随众所须，尽给与之。并复告下八万四千诸小国土，悉令开藏给施，一切众臣如教。（梁·宝唱《经律异相》卷 14 《舍利弗先佛涅槃》，53/72/a）

“颁下”、“宣下”、“敕下”、“告下”都是并列结构，“颁”、“宣”、“敕”、“告”、“下”都有“公布、颁布”的意思，更重要的，它们都是自上而下的通告、发布。比如：《周礼·春官宗伯·大史》：“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙。”<sup>237</sup>《书·皋陶谟》：“日宣三德，夙夜浚明有家。”孔《传》：“宣，布。”<sup>238</sup>《三国志》卷 54 《吴志·吕

蒙传》：“蒙未死时，所得金宝诸赐尽付府藏，敕主者命絶之日皆上还，丧事勿约。”

<sup>1280</sup> 《书·甘誓》：“王曰：‘嗟！六事之人，予誓告汝。’”孔颖达《疏》：“我设要誓之言，以勅告汝。”<sup>155-156</sup> 《释名·释书契》：“上敕下曰告，告，觉也，使觉悟知己意也。”

<sup>208</sup> 《战国策》卷8《齐策一》：“令初下，群臣进谏，门庭若市。”<sup>7</sup>

“关下”与“颁下”、“宣下”、“敕下”、“告下”构词方式相同，也是并列结构；但“关”与“颁”、“宣”、“敕”、“告”、“下”不同，它表示的通告不是自上而下的，而是下对上的稟报。比如：《周礼·秋官司寇·条狼氏》：“誓大夫曰敢不关，鞭五百。”孙治让《正义》：“此不关亦谓不通告于君也。”<sup>888</sup> 《汉书》卷98《元后传》：“左右皆曰：‘未晓大将军。’上曰：‘此小事，何须关大将军？’”<sup>4019</sup>

综合以上分析可知，“关下”虽然是并列式复合词，但“关”与“下”的适用对象不同，通告的施事者与受事者在级别、阶层上正好相反，这样的两个词组合在一起，不符合惯常的构词规律，这也正是“关下”除此疑伪经4例之外别无所见的原因。

“关下”这个词应该是在“颁下”、“宣下”、“敕下”、“告下”等词语的基础上类化而产生的，王云路曾指出，“仿照已有词语的构词方式再造新词，可称为类化。这种类化大致有两种情形：1)往往有一定的游戏性或偶然性，比如有了‘豆皂’，又写作‘豆婢’，于是又由‘豆婢’类化出‘豆奴’。2)有的属于不明白词语准确含义的滥用。”“类化是汉语复音词产生的一个特殊方式，是词语发展中的一个支流或插曲。由类化产生的词语通常不规范，使用范围不广，持续时间不久，缺乏生命力。”<sup>①</sup>显然，“关下”就是一个由于不明或忽略了“关”与“颁”、“宣”、“敕”、“告”、“下”的语义差别而类化产生的不规范复合词。

《净度三昧经》中另有“关移”一词：

<sup>①</sup> 参王云路《试说“鞭耻”——兼谈一种特殊的并列式复音词》，《中国语文》2005年第5期第457页。

(22) 其福多者，增寿益算，天遣善神营护其身，条名关移地狱，拔除罪名，除死定生。  
后得上天，为诸天所尊。(卷2, 268页。)

目前所见疑伪经仅此1例，查检佛典其它文献，未见使用。

结合文意，“关移”应该与“关下”同义，也表示“公布、颁布、通告”的意思。上文已讲到“关”表示自上而下的通告、公布；“移”既可以指一种与牒类似的公文，行于不相统属的官署之间，也可以用作动词，表示发移文。比如：《东观汉记》卷16《锺离意传》：“时冬寒，徒病不能行。路过宏农，意辄移属县使作徒衣。”<sup>671</sup>《后汉书》卷64《吴祐传》：“(吴祐)即移安丘逮长妻，妻到，解其桎梏，使同宿狱中，妻遂怀孕。”<sup>2101</sup>由上可知，“移”也表示一种通告、公布，但与“关”不同的是，“移”用于不相统属的官署之间。据此看来，“关移”与“关下”不仅意义相同，构词方式、产生途径也相同，同样是一个不明或忽略了“关”与“移”的准确含义而类化产生的不规范并列式复合词。

### 披捲

(1) 第十三广进王，典主大阿鼻狱。五毒治人，破解人身，披捲人身，如张牛皮。大钉钉之，心手足支节皆遍，及眼舌耳鼻皆通彻。(卷1, 254页。)

目前所见疑伪经仅此1例。

检佛典其它文献和中土文献，均未见使用。辞书也未见收录。

“披”表示“散开、展开”，这是它的常见义，比如：东汉荀悦《汉纪》卷29《孝哀皇帝纪下》：“道中相逢多至数千人，或披发徒跣，斩斫门关，逾墙入屋，或乘骑奔驰。”<sup>504</sup>东汉王延寿《鲁灵光殿赋》：“发秀吐荣，菡萏披敷。”<sup>790</sup>唐·杜甫《风疾舟中伏枕书怀三十六韵奉呈湖南亲友》：“披颜争倩倩，逸足竞骎骎。”<sup>2095</sup>北宋·沈括《梦溪笔谈》卷17《书画》：“其花披哆而色燥，此日中时花也……有带露花，则房敛而色

泽。”<sup>541</sup>

《集韵》卷3《平声·麻》：“挓，挓𢂑，开貌。”<sup>30</sup>又云：“𢂑，挓𢂑，开貌。”<sup>30</sup>《汉语大词典》收有“挓”，没有释义，没有书证，仅交代见“挓挲”。据查，“挓挲”亦作“挓𢂑”，表“张开，伸开”义。书证仅1例，如下：郭澄清《大刀记》第二十章：“小勇一见志勇的面，就把扛在肩上的红缨枪一扔，挓挲着胳膊扑过来。”<sup>①</sup>

从《集韵》和《大词典》的解释来看，“挓挲”、“挓𢂑”应该是同一个联绵词的不同音写形式，表示“张开、伸开”的意思。这样说来，“挓”只是这个联绵词其中的一个记音字，有音无义。但是，我们发现情况并非如此。

慧琳《一切经音义》卷15《大宝积经》卷113云：“钉碟，张革反，据经合是碟字，今经中书挓字，诸字书并无此字，未详其音，且书碟字也。”<sup>579</sup>又卷46《大智度论》卷18云：“碟牛，古文尼，同知格反，《广雅》：‘碟，张也’；‘碟，开也。’《说文》：‘碟，辜也。’《尔雅》：‘祭风曰碟。’孙炎曰：‘既祭，披碟其性，以风散也。’论文作挓，未见所出也。”<sup>1827</sup>辽·行均《龙龛手镜》卷2亦云：“挓、𢂑，俗，知格反，裂也，张也，正作碟。”<sup>217</sup>

由此可知，“挓”并非是一个联绵词的记音字，它是“碟”的俗字，可以表示“用钉钉住”之义，可以表示“分裂”之义，还可以表示“张开”之义。<sup>②</sup>虽然表示这三个意思的“挓”在中土文献都没有用例，但在佛典文献里面却都有使用，不过用例都很少，比如：

- (2) 椎诸罪人，如锻师打铁，从头剥皮，乃至其足；以五百钉钉挓其身，如挓牛皮，互相掣撓，应手破裂。（后秦鸠摩罗什《大智度论》卷16，25/176/b）
- (3) 以此不善根故，堕于多钉小地狱中。生此中已，以百千钉钉挓其身，其身炽然出大

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第6卷，汉语大词典出版社，1990年版第587页。

<sup>②</sup> “挓”字可单用表示“张、张开”的意思，这一点汪维辉已论及，参汪维辉《先唐佛经词语札记六则》，《中国语文》1997年第2期第149页。

火，焰如大火聚。（唐·菩提流志《大宝积经》卷113，11/644/a）

此2例“挖”表示“用钉钉住”义，“钉挖”即“钉磔”。

(4) 阎罗第五问：“汝为人时，于世间宁见长吏捕得劫人、杀人、贼人，反縛送狱，掠治考问？或将出城，于道中格杀之？或有生辜挖者，宁见是不？”（东晋竺昙无兰《铁城泥犁经》卷1，1/827/b）

此1例“挖”表示“分裂”义。“辜挖”即“辜磔”，指分裂肢体，是古代的一种酷刑。

(5) 次入阿鼻摩河地狱，守鬼寻即录诸罪人，五毒治之，挖其身体如张牛皮，以大铁钉钉其手足及钉人心，拔出其舌，百钉钉之。（西晋竺法护《修行地道经》卷3，15/204/a）

(6) 鬼便取钩，钩其上下领，口皆挖开，便以消铜灌人口中，唇舌肠胃皆焦烂。（东晋竺昙无兰《佛说泥犁经》卷1，1/908/a）

(7) 若见此地平正如掌，观望处好，当数念彼。阿难，犹如牛皮以百钉张，极张挖已，无皱无缩。（东晋瞿昙僧伽提婆《中阿含经》卷49，1/737/a）

此3例“挖”表示“张开”义。

现在回到“披挖”的用例，结合文意，我们认为“披挖”乃同义连文，表示“张开、展开”之义，《净度三昧经》（例1）和《修行地道经》（例5）所述内容相同，讲的都是：像展开牛皮一样把身体张开，然后再用铁钉钉住四肢和心脏。

### 萨渎

(1) 杀生、淫盗、两舌、醉乱、无礼无义，屠儿偷僧物，不当往来交易借贷。与之萨渎，亏损道行，共相污染，引人入地狱门。（卷2，279页。）

目前所见疑伪经仅此1例。

检佛典其它文献和中土文献，均未见使用。辞书也未见收录。

“萨”在汉语中基本上都是用作音译借词的记音符号，作为字单位而存在，有音无义。顺着这个思路来分析，可能“萨渎”也是一个音译借词。但查阅大量佛教和外

来词方面的辞书，无果。

基本上排除了它是音译借词的可能，那么我们就从另外的角度入手。我们发现了另外一些与《净度三昧经》这段文字内容基本相同的佛典文献，具体如下：

(2) 非贤不友，非圣不宗。不孝之子、屠儿、猪者、偷盗、嗜酒之徒，志趣邪僻，履行凶险，不得交游。往来之艺浊，亏损道行。(失译附东晋录《沙弥十戒法并威仪》卷1, 24/927/a)

(3) 屠儿、贼寇、嗜酒之徒，志趣邪冥，履行凶危，慎莫交游往来。往来者，与之淳浊，毁损道行。(失译附北凉录《大爱道比丘尼经》卷1, 24/948/a)

(4) 若非道安、僧光之流，不可为友。经云：“非贤不友，非圣不宗。不孝之子、嗜酒之徒，志趣邪僻，履行凶险，不得交游。往来之艺浊，亏损道行。”(清·株宏辨、弘赞注《沙弥律仪要略增注》卷2, X60/249/b)

(5) 故经云：“非贤不友，非圣不宗。不孝之子、嗜酒之徒，志趣邪僻，履行凶险，不得交游。往来之艺浊，亏损道行。”(清·书玉科《沙弥律仪要略述义》卷2, X60/309/b)

很明显，例(4)、例(5)是对例(2)的引用和转载。因此，能够为解释“萨渎”意义提供线索和帮助的就只有例(2)、例(3)了。

比勘《净度三昧经》、东晋失译经《沙弥十戒法并威仪》、北凉失译经《大爱道比丘尼经》中这内容基本相同的3段文字，结合文意，我们认为此处应该是“淳浊”一词。“淳浊”即“污浊、污秽”之义，在佛典文献和中土文献都有使用，佛典文献中最早见于东晋：“离诸淳浊，譬如从乳出酪，从酪出生苏，从生苏出熟苏，从熟苏出醍醐，唯有醍醐，自性清净。离诸淳秽，解脱如是。”(东晋法显《佛说大般泥洹经》卷3, 12/874/b)中土文献中最早见于南北朝，比如：“且竹虚素而内白，桃即却邪而折秽，故用此二物以消形中之淳浊也。”(梁·陶弘景《真诰》卷9<sup>111</sup>)“地既淳浊，法应沈厚，凿土得泉，乃浮水上。”(北齐颜之推《颜氏家训》卷5《归心篇》<sup>373</sup>)这段文字的大意就是说不要与志趣邪僻、行为凶险的人交游往来，否则跟那些人一起污浊秽恶，就会有损道行。

既然“淳浊”为是，那么“萨渎”和“艺浊”是怎么回事呢？

慧琳《一切经音义》卷11《大宝积经》卷2云：“淳浊：缁史反，《考声》云：‘淳，秽也。’《说文》云：‘淳，淀也，从水，宰省声也。’或从草作莘，羹菜也。”<sup>④21</sup>据此，“淳浊”可以写作“莘浊”。而“莘”与薈（或写作[艸+立+串]）字形相似，《汉语大字典》云：“薈，同‘蕙’。《说文·艸部》：‘薈，蕙苗。从艸，薈声。一曰薈英。’邵瑛《群经正字》：‘今经典作蕙。’”<sup>④24</sup>辽·行均《龙龛手镜》卷2云：“[艸+立+串]，音忆，似菊而苦也。”<sup>④24</sup>于是，把“莘”看成了与之形近的薈，并借之以与薈音近的“艺”，“淳浊”就这样讹作了“艺浊”。

与“艺浊”相同，“萨渎”也是“淳浊”的讹误。“萨”、“淳”俗书相近，据《敦煌俗字典》，“萨”俗书可作薩，可作薩，可作薩，甘博078《维摩诘所说经》卷中《观众生品第七》“诸佛菩萨亦复如是”即作薩，教研016《自在王菩萨经》“其名曰弥勒菩萨”即作薩，Φ096《双恩记》“莫不是诸方菩萨各门舍利弗等游此会中？”即作薩。<sup>②</sup>“淳”俗书作渢，P.3906《碎金》“汤作渢：之加反”即作渢。<sup>③</sup>而“渎”（“瀆”）、“浊”（“濁”）俗书也很相近，“贝”的右部作为一个字的偏旁在俗写时候与“勺”极为形似。比如，“宾”（“賓”）可作賓，P.2524《语对》“如宾”即作賓；“缤”（“縵”）可作縵，S.6836《叶净能诗》“同饮数巡，歌吹缤纷”即作縵。<sup>④</sup>“顿”（“頓”）可作頓，可作頓，P.2491《燕子赋》“既见雀儿困顿，眼中泪下如雨。口里便灌小便，疮上还黏古纸”即作頓，S.2614《大目干连冥间救母变文》“良久而死，复乃重苏，两手按地起来，政（整）顿衣裳，腾空往至世尊之处”、“阿娘昔日胜潘安，如今憔悴顿摧減”

<sup>①</sup> 参《汉语大字典》（缩印本），湖北辞书出版社，四川辞书出版社，1992年版第1373页。

<sup>②</sup> 参黄征《敦煌俗字典》，上海教育出版社，2005年版第346页。

<sup>③</sup> 同上，第573页。

<sup>④</sup> 同上，第26页。

即作頤。<sup>①</sup>“费”（“費”）可作賚，S.5431《开蒙要训》“贪婪费耗”即作賚。<sup>②</sup>“顾”（“顧”）可作顧，S.6841《灵宝自然斋仪》“不得左顾右眄，更相前却”即作顧。<sup>③</sup>于是，“浑浊”就这样因为形近讹误成了“萨渎”。

<sup>①</sup> 参黄征《敦煌俗字典》，上海教育出版社，2005年版第96页。

<sup>②</sup> 同上，第110页。

<sup>③</sup> 同上，第135页。

## 4.2 《宝如来三昧经》语料鉴别

二卷本《宝如来三昧经》现收于《大正藏》第 15 册，题名为东晋天竺三藏祇多蜜译。关于它的卷数，从古至今没有异议；但对于它的真伪，却让历代经录和现代学界都聚讼不已。因此，我们在这里将综合运用疑伪经语料鉴别方法对其进行鉴别考辨。

### 4.2.1 历代经录关于《宝如来三昧经》的著录

《宝如来三昧经》，又名《宝如来经》、《无极宝三昧经》，现收于《大正藏》第 15 册，二卷，题名为东晋天竺三藏祇多蜜译。最早著录该经的是《安录》，《祐录》卷 5 《新集安公疑经录》移录了释道安判定的 26 部疑伪经，其中第 1 部就是它，释道安云：“《宝如来经》二卷，南海胡作，或云《宝如来三昧经》。”<sup>22</sup>

《法经录》卷 1 《众经异译》云：“《无极宝三昧经》一卷，晋永嘉年竺法护译；《宝如来三昧经》二卷。右二经同本异译。”(55/117/b)卷 2 《众经伪妄》又云：“《宝如来经》二卷，一名《宝如来三昧经》。道安、僧祐等录咸云：‘南海胡作。’故入伪品。”(55/126/c)

《仁寿录》的记载与《法经录》相同。

《长房录》卷 7 《译经东晋》指出“《无极宝三昧经》一卷，第二出”为祇多蜜译经之一。<sup>①</sup>卷 13 《大乘录入藏目·大乘修多罗有译》又云：“《宝如来三昧经》二卷，《无极宝三昧经》一卷，上二经同本别译异名。”(49/110/b)

《静泰录》卷 2 《大乘经重翻》云：“《无极宝三昧经》，一卷（三十纸），晋永嘉年竺法护译；《宝如来三昧经》，二卷（三十纸）。右二经同本异译。”(55/190/c)

《内典录》卷 3 《东晋朝传译佛经录》指出“《无极宝三昧经》第二出”为祇多蜜

<sup>①</sup> 查考《长房录》，卷 6 《译经西晋》收有另外一部一卷本《无极宝三昧经》，题名为竺法护译，云：“永嘉元年三月三日译。见聂道真录及别录。”(49/63/b)据此，卷 7 此处“《无极宝三昧经》一卷，第二出”指的就是卷 13 所说的“《宝如来三昧经》二卷”。

译经之一，记载与《长房录》卷7完全相同。卷6《大乘经单重翻本并译有无录》、卷8《大乘经重翻》、卷9《大乘经正本》三处都著录《无极宝三昧经》和《宝如来三昧经》二者同本异译、却又交代不明后者的翻译者和翻译时代，比如：“《无极宝三昧经》，一卷三十纸，西晋永嘉年竺法护译。右一经，再译。异翻一本云《宝如来三昧经》，二卷，失译人代，文同故略。”（卷9，55/315/b）卷10《历代所出疑伪经论录》又云：“《宝如来经》，南海胡作，一加‘三昧’字”，“出安法师伪疑经”。（55/334/b）

唐·靖迈《古今译经图纪》卷2记载东晋沙门祇蜜多共译经25部46卷，其中之一就是“《无极宝三昧经》一卷”。<sup>①</sup>

《大周录》卷3《大乘重译经目卷之二》云：“《宝如来三昧经》，一部二卷，一名《无极宝经》，四十纸，右东晋沙门祇多蜜译，见《长房录》；《无极宝三昧经》，一卷三十纸，右西晋永嘉元年竺法护译，见《长房录》。以前二经同本别译。”（55/389/a）相同意思在卷13《见定流行入藏录卷上·大乘重译经》亦有著录。

《开元录》卷3《总括群经录上之三》指出《宝如来三昧经》为东晋祇多蜜译经之一，卷11《五大部外诸重译经》重申此义，云：“《无极宝三昧经》一卷，或直云《无极宝经》，西晋三藏竺法护译(第一译)；《宝如来三昧经》二卷，一名《无极宝三昧经》，或一卷，东晋西域三藏祇多密译(第二译)。右二经同本异译。”（55/593/c）又在卷18《别录中伪妄乱真录》云：“然《法经录》中以《随愿往生经》、《药师经》、《梵天神策经》、《仁王经》、《宝如来三昧经》……等并编疑伪者，不然。其《随愿往生》等三经出《大灌顶》、《仁王》等七经并翻译有源，编为疑伪将为未可，今编正录，此中不载。”（55/676/c）卷19《入藏录上·大乘经重单合译》中亦有著录。

<sup>①</sup> 查考《古今译经图纪》，同卷西晋竺法护译经中也有一部一卷本《无极宝三昧经》，据此，这里所说的“《无极宝三昧经》一卷”实际上就是《长房录》、《内典录》所说的“第二出”，即《宝如来三昧经》。另外，祇蜜多就是祇多蜜，因为下文有详细论述，此处从略。

《贞元录》的记载与《开元录》相同。

从以上的经录记载我们可以很清楚地得出一点认识：经录对《宝如来三昧经》的著录随着时间的流逝经历了三个发展阶段。第一阶段为《安录》、《祐录》，认为它是疑伪经。第二阶段以《法经录》、《仁寿录》为代表，同名同卷数的《宝如来三昧经》既著录成与西晋竺法护译《无极宝三昧经》同本异译的不明译者和时代的翻译佛经，又著录成疑伪经。二者到底是不同的佛经碰巧同名同卷数而已，还是经录学家在著录过程中没有细加考辨而把同一部佛经分了两处著录造成自相矛盾的失误？不得而知。其后《内典录》承其说。第三阶段以《长房录》、《大周录》、《开元录》、《贞元录》为代表，认为它是与西晋竺法护译《无极宝三昧经》同本异译的翻译佛经，确定其译者为东晋祇多蜜。尤其是《开元录》、《贞元录》，更为明确地指出因为它有译人、且前后曾有两译，所以当从疑伪经中排除而入正录。这一点也说明智昇、圆照他们认为《法经录》、《仁寿录》中分两处著录的其实是同一部《宝如来三昧经》。《静泰录》仅记载它与西晋竺法护译《无极宝三昧经》同本异译，而没交代其译者和时代；《古今译经图纪》仅记载它是东晋祇多蜜的译经，这两部经录的著录虽然不及《长房录》等完备，但也应该属于第三阶段。

#### 4.2.2 现代学界对于《宝如来三昧经》的研究

虽然历代经录中有关《宝如来三昧经》的记载如此丰富，现代学界对于它的研究却很少。目前所见，仅有三位学者论及。其一就是释继彦，他没有讨论《宝如来三昧经》的真伪，而是根据历代经录记载的异同和变化指出其译者并非祇多蜜，认为它本是失译经，“由于《房录》记载有目无本之祇多蜜译‘第二出’《无极宝经》，而《大周录》将两者结合，有本无译者的《宝如来经》变成祇多蜜译”。<sup>①</sup>其文基本没有论证，

<sup>①</sup> 参释继彦《〈宝如来经〉和〈菩萨十住经〉译者略考》，《法光学坛》1997年第1期。

仅仅在简单罗列历代经录记载之后就下此结论。

另外两位学者就是牧田谛亮和王文颜，不过都只是在他们各自的论著中稍稍提及而已，谈的都是《宝如来三昧经》的真伪问题，但观点相左。牧田谛亮说到：“《宝如来经》二卷，僧祐注为‘南海胡人作，或云《宝如来三昧经》’，其他的诸经录、《法经录》、《仁寿录》、《大唐内典录》等，皆以此为依据。而且《大周刊定众经目录》、《开元释教录》等，乃将此疑经之名从疑经录中予以削除，而作为真经入藏。或许此疑经不知几时竟被作为东晋祇多蜜译的《宝如来三昧经》二卷(大正藏第十五册)而流布，以致怀疑同名疑经之存在。”<sup>①</sup>从这段文字可以看出，牧田谛亮认为佛典文献中共有两部《宝如来三昧经》，存在一部与东晋祇多蜜译《宝如来三昧经》同名的疑伪经。

而王文颜则指出：“此经首见于《安录》，其后《仁寿录》、《内典录》等，均承袭登录于疑伪录之中，而《开元录》卷十八云：‘安公伪录本有二十六经，今以《宝如来三昧经》翻译有源，以曾两译，编之正录，故此除之。’按此经原有两译：1.《无极宝三昧经》一卷 西晋竺法护译 第一译 存；2.《宝如来三昧经》二卷 东晋祇多蜜译 第二译 存。以上二经均存于《大正藏》第十五册之中。《安录》在此经之下注云：‘南海胡作’，以不知译者，因而入于伪录之中，显然失查，这可能与早期译经大师译经的目的只为传教，对于译人、译本、译场及译经始末均不甚重视有关，或许道安法师所见的译本，因缺译人，遂据以判定其为伪经，等到后代文献具足之后，其误判的痕迹自然显现，《开元录》因而可以轻易纠正之。”<sup>②</sup>由这段文字可知，王文颜对《宝如来三昧经》的认识与《开元录》等经录的观点相同，即认为佛典文献中只存在一部《宝如来三昧经》，是东晋祇多蜜翻译的，与西晋竺法护译《无极宝三昧经》同本异译，《安录》等经录因为文献不足而误判其为疑伪经。

<sup>①</sup> 参牧田谛亮著、杨白衣译《疑经研究——中国佛教中之真经与疑经》，《华冈佛学学报》第4期。

<sup>②</sup> 参王文颜《佛典疑伪经研究与考录》，台北文津出版社，1997年版第46页。

### 4.2.3 《宝如来三昧经》的考辨鉴别

梳理历代经录的记载和现代学界的研究，我们发现时至今日有关《宝如来三昧经》的问题仍然悬而未决，从古到今大家都各持一说，但都没有强有力的充分论证，很难让人心悦诚服地赞同或反对其中的任何一家看法。我们在这里暂且抛开经录的记载和现代学界的观点，尝试着从其它角度对其进行鉴别考辨，大体思路就是通过考察祇多蜜其人、《宝如来三昧经》的时代、《宝如来三昧经》和《无极宝三昧经》的关系等相關问题，以求能够对《宝如来三昧经》有比较明确、深入的认识。

#### 4.2.3.1 从文献方面查证祇多蜜其人

前文已有介绍，著录《宝如来三昧经》是东晋祇多蜜的译经始于《长房录》，其后各经录都踵其说；但在它之前的《安录》、《祐录》、《法经录》却都没有这样的记载。何以时代晚的经录较之时代早的经录记载更明确？而且鉴于古代经录学家和现代学界对《长房录》的评价，我们对《宝如来三昧经》是不是东晋作品、是否为祇多蜜翻译存有怀疑。因此有必要对祇多蜜其人进行查证。

目前所知，祇多蜜这个名字只见于经录，而不见记载于其它文献。最早出现于《祐录》卷2，共2见。《新集撰出经律论录》云：“《普门品经》一卷(阙)。右一部，凡一卷。西域沙门祇多蜜所出。传云晋世出，未详何帝时。”<sup>56</sup>《新集条解异出经录》云：“《普门经》：竺法护出《普门品》一卷，祇多蜜出《普门品》一卷，右一经，二人异出。”<sup>57</sup>据此，僧祐仅知祇多蜜是晋世人，其译经只有一部且当时已缺。

《长房录》始将其视为东晋译者，云：“右二十五部合四十六卷，西域沙门祇多蜜，晋言诃友译。诸录尽云‘祇多蜜晋世出’，译名多同，计不应虚，若非咸洛，应是江南，未详何帝。一部见僧祐《出三藏集记》，已外并出杂别诸录所载。”(卷7,49/71/c)其后，《内典录》卷3的记载与《长房录》完全相同。

《开元录》卷3又在《长房录》、《内典录》的基础上稍作敷衍，指出祇多蜜或云祇蜜多，考订其译经实为23部45卷，因为《宝施女经》、《摩调王经》分别是《大集经》、《六度集经》的别生经，故删之不录。并指出除《菩萨十住经》一卷、《宝如来三昧经》二卷之外，其它21部42卷当时已缺。(55/509/a)既然已为缺本、仅存经目，不知智昇是如何考订《宝施女经》、《摩调王经》为别生经的？其后，《贞元录》卷5的记载与《开元录》完全相同。

以上是有关祇多蜜的所有文献记载。因为《开元录》、《贞元录》都指出祇多蜜或云祇蜜多，那么祇蜜多在文献中又有些什么样的记载呢？

除《开元录》、《贞元录》指出其为祇多蜜的异名2见之外，祇蜜多在文献中另有2见。1见出自《静泰录》卷5《缺本》，云：“《普门品经》一卷，重翻阙本，晋世祇蜜多译。”(55/213/b)这一记载与《祐录》有关祇多蜜的记载一致。1见出自《古今译经图纪》卷2，指出祇蜜多为东晋译者，译经25部46卷，所列出的译经经目与《长房录》、《内典录》中有关祇多蜜的记载完全相同。

综上所述，我们认为文献中所记载的祇多蜜和祇蜜多所指确实应该是同一个人，这个人是晋世人，但到底是不是东晋，却不得而知。认为祇多蜜是东晋人只是文献著录者的一种主观臆测，费长房作为这种观点的始作俑者，实际上也并不确定，正如他在《长房录》中所说：“若非咸洛，应是江南，未详何帝。”(卷7，49/71/c)

现代学者许理和在其《佛教征服中国》一书中曾提到：“后来所译的《光赞经》是基于于阗来的祇多罗（他处作‘祇多蜜’）所提供的原本，经文由法护和祇多罗于公元286年译出。”<sup>①</sup>并对此处作了尾注，云祇多罗见于《祐录》卷7释道安所作《合放光光赞略解序》、卷9作者不详的《渐备经十住梵名并书叙》，祇多蜜见于《祐录》

<sup>①</sup> 参许理和著、李四龙、裴勇译《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003年版第69页。

卷2，“祇多蜜（此处被错误地放在东晋译者中）”。<sup>①</sup>按照许理和的说法，祇多蜜就是给竺法护提供《光赞经》原本的祇多罗，他的生活年代应该与竺法护相当，把他当作东晋译者是错误的。不过，查考文献可知，“祇多罗”就只仅仅在许理和提到的《祐录》卷7、卷9这两篇序文中一笔带过，用以交代竺法护所译《光赞经》原本的来源，其它地方别无所见。因此，在没有更多文献依据的情况下，认同许理和祇多蜜即祇多罗的观点也比较困难。

总之，祇多蜜又名祇蜜多，是晋世人，不过既没有根据确定是东晋，也没有依据确定是与竺法护生活年代相当的祇多罗。

#### 4.2.3.2 从词汇方面考辨《宝如来三昧经》的时代

既然查证出祇多蜜其人是不确定的，那么《宝如来三昧经》的时代当然必须重新考辨了。以下就尝试从词汇方面对其时代进行鉴别。

我们对《宝如来三昧经》中的词语进行了几乎逐一的、穷尽性的调查，结果发现除了那些仅见于该经、或者仅见于该经和《无极宝三昧经》的词语之外，其它词语基本都在西晋之前（包括西晋）的文献中已有使用。<sup>②</sup>我们把其中一些词语的使用情况

<sup>①</sup> 参许理和著、李四龙、裴勇译《佛教征服中国》，江苏人民出版社，2003年版第103页。

<sup>②</sup> 鉴于考察的词语数量庞大，因此我们主要以佛典文献为参考，个别词语需要结合中土文献来做判断的，将随文交代。

西晋之前（包括西晋）的佛典文献指的都是译经，这一时期还没有撰述类佛典出现。东汉、三国的可靠译经前文已有考订。西晋译经，吕澂考订共97部，其中竺法护86部，法炬、法立共译3部，法炬独译1部，支法度2部，聂道真1部，聂承远1部，安法钦2部，无罗叉1部。见《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980年版。俞理明也考订共97部，其中竺法护86部，法炬、法立共译3部，支法度2部，聂道真1部，聂承远1部，安法钦2部，无罗叉1部，若罗严1部。见《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993年版第55-62页。虽然吕澂和俞理明考订的总数相同，但具体到译者和经目却并不完全一致。综合两家观点，我们初步确定西晋的可靠译经为79部，其中竺法护74部，法炬、法立共译3部，聂承远1部，无罗叉1部。暂时把那些误题或先失译后来才加上题署的译经排除在西晋可靠译经之外。分别是竺法护译《普门品经》1卷，《胞胎经》1卷，《文殊佛土严净经》2卷，《郁伽罗越问菩萨行经》1卷，《幻士仁贤经》1卷，《须摩提菩萨经》1卷，《阿阇贳王阿述达菩萨经》1卷，《离垢施女经》1卷，《如幻三昧经》2卷，《慧上菩萨问大善权经》2卷，《弥勒菩萨所问本愿经》1卷，《大哀经》7卷，《菩萨行五十缘身经》1卷，《无言童子经》2卷，《阿差末菩萨经》4卷，《诸法要集经》2卷，《文殊师利现宝藏经》2卷，《大净法门经》1卷，《四不可得经》1卷，《阿惟越致遮经》4卷，《宝女问慧经》4卷，《持人菩萨经》3卷，《持心梵天所问经》6卷，《月光童子经》1卷，《大方等顶王经》1卷，《梵志女首慧经》1卷，《龙施本起经》1卷，《心明经》1卷，《顺权方便经》2卷，《须真天子经》2卷，《魔逆经》1卷，《海龙王经》4卷，《光赞经》10卷，《等集众德三昧经》3卷，《文殊普超三昧经》4卷，《弘道广显三昧经》4卷，《无极宝三昧经》1卷，《无希望110

胪列如下。

### 梵多会天

梵多会天复将无数天，各各持天上杂华香；遍净天持非世间名华。（卷1，15/519/a）

“梵多会天”不明何指，佛教认为众生轮回在欲界、色界、无色界这三界之中，欲界有六天、色界有十八天、无色界有四天，统称为“二十八天”，但其中没有“梵多会天”。

检佛典文献，“梵多会天”另有1见，出自东汉支谶译经：“梵迦夷天与万天子，相随来共会坐；梵多会天与五千天子，相随来共会坐。”（《道行般若经》卷1，8/429/a）

吴·支谦《大明度经》与《道行般若经》是同经异译，查《大明度经》，此处作“梵辅天”：“梵众天与万天子，梵辅天与五千天子，俱皆来会坐。”（卷2，8/482/b）据此，“梵多会天”可能与“梵辅天”所指相同，都是指色界初禅三天之第二天。

### 散解

如是心意所疑今散解，譬如冥处须臾以火明之。（卷1，15/519/b）

《汉语大词典》“散解”收有两个义项，一为散落，二为分散；<sup>①</sup>均与此处文意不符。我们认为此处“散解”即解除、消除之义。

---

经》1卷，《决定总持经》1卷，《菩萨十住经》1卷，《渐备一切智德经》5卷，《等目菩萨所问三昧经》2卷，《如来兴显经》4卷，《度十品经》6卷，《贤劫经》7卷，《灭十方冥经》1卷，《宝网经》1卷，《方等泥洹经》2卷，《正法华经》10卷，《济诸方等学经》1卷，《圣法印经》1卷，《鸯掘魔经》1卷，《琉璃王经》1卷，《力士移山经》1卷，《所欲致患经》1卷，《大迦叶本经》1卷，《四自慢经》1卷，《文殊悔过经》1卷，《文殊师利净像经》1卷，《当来变经》1卷，《太子慕魄经》1卷，《德光太子经》1卷，《过去佛分卫经》1卷，《鹿母经》1卷，《生经》5卷，《普曜经》8卷，《独证自誓三昧经》1卷，《修行地道经》7卷，《五百弟子自说本起经》1卷，《舍头谦太子二十八宿经》1卷，《乳光佛经》1卷，《佛升忉利天为母说法经》2卷，《密迹金刚力士会》1卷，《宝髻菩萨会》1卷；（《密迹金刚力士会》和《宝髻菩萨会》在《大正藏》中无单行经，勘同编入唐·菩提流志《大宝积经》）法炬、法立共译《诸德福田经》1卷，《大般若经》6卷，《法句譬喻经》4卷；聂承远译《超日明三昧经》2卷；无罗叉《放光般若经》20卷。

还有一点需要说明的是，因为《宝如来三昧经》和《无极宝三昧经》在内容上有着极大的关联，因此为了更客观地描述《宝如来三昧经》的语言现象，我们把这里的西晋佛典文献限定为78部译经，不包括《无极宝三昧经》在内。

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第5卷，汉语大词典出版社，1990年版第482页。

检佛典文献，表此义的“散解”在《大正藏》中另有2见，1见出自东汉译经：“如来神妙，三达广照，知众生念，因缘所趣，不审何故食麦一时？愿佛开化散解众疑。”（昙果、康孟详《中本起经》卷2，4/163/b）1见出自疑伪经：“若郡县之官人或口舌横起卒来者，书此符并着彼人姓名啮之，官事即散解耳。”（《龙树五明论》卷2，21/967/a）

### 三十六天

今日诸十方，上到三十六天，百千亿佛刹菩萨悉会，何等之应？（卷1，15/519/a）一般认为道教天界共有“三十六天”，佛教天界共有“二十八天”，但实际上佛教对于天界的数目，还存在着其它的说法，比如小乘有部认为欲界有十天、色界有十八天、无色界有四天，共三十二天；这里所说的“三十六天”也是其中一种观点。

《宝如来三昧经》中表示佛教天界数目“三十六天”共有12见。检佛典文献，表示此义的“三十六天”另有2见，均出自题名为东汉支谶译《佛说无量清净平等觉经》，据吕澂<sup>①</sup>、俞理明<sup>②</sup>考订，该经实为西晋竺法护译经。

唐·新罗释璟兴《无量寿经连义述文赞》卷3有文如下：“帛延经云‘即诸佛国中从第一四天王上至三十六天上，诸菩萨阿罗汉天人皆复于虚空中大共作众音伎乐’，下云‘则第一四天王诸天人、第二忉利天上诸天人、第三天上诸天人、第四天上诸天人、第五天上诸天人、第六天上诸天人、第七梵天上诸天人、上至第十六天上诸天人、上至三十六天上诸天人。’”（37/168/c）据此段文字来看，表示佛教天界数目的“三十六天”在三国曹魏帛延译《无量清净平等觉经》中即有使用了。不过，此经已佚。

<sup>①</sup> 参吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1981年版第5页。

<sup>②</sup> 参俞理明《佛经文献语言》，巴蜀书社，1993年版第50页。

### 一輩

佛言：“三昧非但一輩。有无念三昧，有离欲三昧，有坐听十方佛三昧，有庄严诸佛国土华香三昧。”（卷 1，15/521/b）

“一輩”即一类。

检佛典文献，表示此义的“一輩”虽然出现频率较低，但自东汉起即有使用，比如：“是非一輩學，各各有行。若有已供養若干百佛若干千佛，悉見已，于其所皆行清淨戒已，若有于眾中，聞般若波羅蜜棄舍去，為不敬菩薩摩訶薩法。”（东汉支谶《道行般若經》卷 3，8/441/a）“非一輩學也，各有本行。或前供養若干千佛，具持經戒，未時聞斯定弃而不敬，來世佛所聞，當復棄去。”（吴·支謙《大明度經》卷 3，8/488/a）“若曹于是世，能自制心正意，身不作惡者，是為大德善，都有一輩，為八方上下最無有比。”（支謙《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀过度人道經》卷 2，12/313/b）

### 坏灭

自言得道，起想罪想，坏灭諸慧，求得三尊。（卷 1，15/519/b）

“坏灭”即破坏、毁灭。

《寶如來三昧經》中“坏灭”共有 6 见。检佛典文献，“坏灭”自三国起即有使用，<sup>①</sup>比如：“起想行者 便惑其中 坏灭生死 欲求泥洹 心不知心 其本自然”（吴·支謙《佛說慧印三昧經》卷 1，15/467/b）“一切法空，以了寂靜不習眾想，諸想以定則除眾思，不計有人坏灭所志。”（西晉竺法護《佛說阿惟越致遮經》卷 2，9/208/c）“所從起者不出於眼，亦無有色，適起坏灭，消散盡索，亦無住處。”（竺法護《佛說文殊悔過經》卷 1，14/446/a）

<sup>①</sup> 东汉安世高《四谛經》有文如下：“处处為舍，身處壞滅，不復見命，已盡五陰，已舍命根，已死時，是名為死。”（卷 1，1/815/a）我们认为这里的“廢坏灭”是三个同义单音词的组合，很难确定为“1+2”式（“廢+坏灭”），还是“2+1”式（“廢坏+灭”）。

### 何类

佛问舍利弗：“向观宝如来国土人民何类？教授几人？”（卷1，15/520/c）

“何类”，犹“何如”，即如何、怎么样。

《宝如来三昧经》中“何类”共有2见。检佛典文献，“何类”自三国起即有使用，比如：“王曰：‘象何类乎？’持足者对言：‘明王，象如漆箭。’持尾者言如扫箒。”（吴·康僧会《六度集经》卷8，3/51/a）“阿难邠抵言：‘使者黑如鬼，其王太子当何类？’”（吴·竺律炎《佛说三摩竭经》卷1，2/843/c）“舍利弗问须菩提言：‘五阴状貌何类？六波罗蜜、佛十八法，状貌何类？法性及如、真际，其状貌何类？’”（西晋无罗叉《放光般若经》卷2，8/15/b）“于是舍利弗前问佛言：‘唯然世尊。执慧曜如来至真等正觉为在何方？今宁现世讲说法乎？去是远近？国土何类？’”（西晋竺法护《佛说无言童子经》卷2，13/532/b）

### 无边

二十七法宝者，常于无边水广作大船师，所度无有极；二十八法宝者，常作无边盖，闭塞三千垢。（卷2，15/529/c）

“无边”即没有边际。

《宝如来三昧经》中“无边”共有8见。检佛典文献，“无边”自三国起即有使用，<sup>①</sup>比如：“五阴皆无边，以是故当知法无边，人无底，当知法无底。”（吴·支谦《大明度经》卷2，8/483/b）“佛语教戒甚深善，无极无底；佛智慧所见知，八方上下，去来现在之事，无上无下，无边无幅。”（支谦《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》卷2，12/313/a）“五阴如虚空，虚空亦无边、亦无际、亦不可量、亦无有底，

<sup>①</sup> 东汉支谶《道行般若经》有文如下：“须菩提白佛言：‘云何恒萨阿竭无师萨芸若不可计、不可量、无边？’”（卷5，8/450/c）其校勘记云：“无边”，宋本、元本、明本均作“无有边”。从整段文字来看，此处可能当为“无有边”，这样才与上文在字数、韵律上达到整齐统一。

但以名字为虚空耳。”(西晋无罗叉《放光般若经》卷 5, 8/34/b) “佛大神足无极变化，境界无限威神无际，圣光无边感动无底。”(西晋竺法护《大哀经》卷 1, 13/409/c)

### 自高

能自守者不称说，不自高不自下者，其人已具足故。(卷 1, 15/523/b)

“自高”即自大骄傲，抬高自己。

检佛典文献，“自高”自三国起即有使用，比如：“无怨恚舍爱欲 不为味所可使不自高我无等 得对毁横取敬。”(吴·支谦《佛说义足经》卷 2, 4/187/c) “诸贤无得惰慢自高，所以者何？诸贤志趣，当尚菩萨、如来、至真、等正觉。”(西晋竺法护《正法华经》卷 9, 9/122/c)

### 何一

令大会诸天及人得闻是尊三昧，何一巍巍乃尔！(卷 1, 15/519/b)

“何一”，犹“何其”，相当于“多么、何等”，用于感叹。

检佛典文献，“何一”自西晋起即有使用，比如：“毒哉恩爱，何一速疾！不能久在，须臾间耳，恍惚不现，犹如聚沫。”(西晋竺法护《普曜经》卷 4, 3/508/c) “佛即知之，至迦叶所，迦叶惊喜，来何一快！何以不现？”(同上卷 8, 3/531/c) “当复考治，着于弊衣，龜食卧草，与小人俱，共止一处，何一痛哉！”(竺法护《修行地道经》卷 5, 15/213/b)

### 陀罗尼

为已得如来三昧，是为八法宝。今行是三昧，即可得陀罗尼门。(卷 1, 15/520/b)

“陀罗尼”，是梵语的音译，意译为“总持”。谓持善法而不散，伏恶法而不起的

力用。今多指真言咒语。

检佛典文献，“陀罗尼”自西晋起即有使用，比如：“诸菩萨欲学陀罗尼者，当学般若波罗蜜。诸有菩萨得陀罗尼者，悉为总持诸法之辩才。”（西晋无罗叉《放光般若经》卷15，8/106/a）“诸三昧门、陀罗尼门，亦复悉空、亦复恍忽；诸三昧门、陀罗尼门，皆无所有。”（西晋竺法护《光赞经》卷9，8/205/b1）

### 伤毁

三十二者具足诸佛法使不伤毁，是为忍辱不可极，是即为宝。（卷1，15/523/a）

“伤毁”即损伤、毁坏。

检佛典文献，“伤毁”自西晋起即有使用，比如：“愚慧孝顺各有所作，寻受报应着无量色。愚人所作，为身来患或致伤毁。”（西晋竺法护《佛说如幻三昧经》卷2，12/149/c）“应时于此三千大千世界自然化成，甚大坚固，不可伤毁，悉为金刚。”（竺法护《佛说无言童子经》卷2，13/534/c）“翦除须发左右眉须发毛睫，亦不害体，琉璃怖骇，问臣下曰：‘敌去此几何，而箭所至伤毁若兹？’”（竺法护《佛说琉璃王经》卷1，14/784/c）

### 飞天

有六万诸爱欲天子，皆得是三昧。是时空中飞天悉共善之：快哉！爱欲天子得闻是三昧。（卷2，15/525/b）

“飞天”，《佛光大辞典》解释云：“飞于空中，以歌舞香花等供养诸佛菩萨之天人。印度自古以来即盛行飞天之传说，故于各大佛教遗迹中，飞天之壁画、壁雕不乏其例。<sup>①</sup>因为‘天人欢喜赞叹佛事，奏天乐，散天花，熏天香，飞行于虚空。以多披

---

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第4册，台北佛光出版社，1988年版第3995页。

挂璎珞，飞于天空，故称为飞天。”<sup>①</sup>

检佛典文献，“飞天”自西晋起即有使用，比如：“心自念言：欲作沙门，志在寂  
静，威仪礼节，游行至山水边定止。天王知心，飞天奉刀来，帝释受发，则成沙门。”  
(西晋竺法护《普曜经》卷4, 3/509/b)

语言的发展演变具有稳定性和渐变性的特点，既不可能一成不变，也不可能突然  
骤变，作为语言的构成要素之一，词汇的发展演变当然也是如此；而且相对于语言的  
其它构成要素，词汇最为现实，对客观世界的发展变化最为敏感，其自身发展变化的  
速度最快，因而在反映时代特色上也相应最为迅速、显著。所以每一个语言时期的词  
汇从其时代来源上看都可以分为两部分，第一部分就是继承沿用的前代词汇，体现的  
是语言发展的稳定性、继承性；第二部分就是当时新产生的词汇，把这一时期和它以  
前的时期区分开来，突显的是语言发展的创新性、阶段性。回到《宝如来三昧经》，  
在几乎逐一的、穷尽性的调查之后，我们发现该经使用的词语最晚也在西晋文献中已  
有使用，未见使用东晋及其以后才产生的词语，因此，我们认为《宝如来三昧经》应  
该是西晋的语料。

#### 4.2.3.3 从内容方面比勘《宝如来三昧经》的真伪

从前文的介绍可知，自《法经录》开始，《仁寿录》、《长房录》、《静泰录》、《内  
典录》、《大周录》、《开元录》、《贞元录》都记载《宝如来三昧经》与《无极宝三昧经》  
是同本异译的佛经，且《无极宝三昧经》是第一译。从理论上说只要找到它们据以翻  
译的原本，把二者和原本进行对比，那就真伪立现了，但原本难求、加之自身梵文水  
平有限，因此这项工作目前尚无法进行。我们在这里只能直接就二者的内容进行比勘  
了。

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第4册，台北佛光出版社，1988年版第1332页。

通过比勘，我们发现《无极宝三昧经》和《宝如来三昧经》百分之九十五的内容都是相同的，因此乍看之下判定二者为同经异译似乎无误。本来异译经存有差别是理所当然的，但此二经之间有些不同之处颇值得关注，比如：

- (1) 《无极宝三昧经》中作为问答、宣扬佛法的主角之一的“宝来菩萨”，共出现 21 次；在《宝如来三昧经》中首次出场的时候作“宝如来菩萨”，其它均作“如来菩萨”。
- (2) 《无极宝三昧经》“四方隅上下方面无极佛刹，各遣菩萨赍持妙华，来诣竹园礼事供养讫各却坐”(卷 1, 15/507/b)一句话，在《宝如来三昧经》中则变成分别对东方、南方、西方、北方、东角、南角、西角、北角、上方、下方进行详细描述的一段话，其文如下：

有东方无极佛刹土，遣无数菩萨悉如如来等，各各自持无形之华，十万种异色之华，来到竹园为正觉作礼，以华散正觉上却就坐。复有南方无极佛国土，复遣无数菩萨悉如如来，各各持二十万种华，来到竹园中为正觉作礼，以华散正觉上却坐。复有西方无极佛，复各各遣无数菩萨悉如如来等，各各复持三十万种异色华，来到竹园为正觉作礼，以华散众会上却坐。复有北方无极佛刹，亦复遣无数菩萨悉如如来等，各各复持异色四十万种之华，来到竹园为正觉作礼，以华散众会上却坐。复有东角佛刹，复遣无数菩萨悉如如来等，各各持无形华，来到竹园为正觉作礼，以华散佛及众会上却坐。复有南角佛刹，亦复遣无数菩萨悉如如来等，各各持无想欲之华，来到竹园为正觉作礼，以华散正觉及大会却坐。复有西角无数佛刹，复遣无数菩萨悉如如来等，各各持无响之华，来到竹园为正觉作礼，以华散佛及大会却坐。复有北角无极佛刹，遣无数菩萨悉如如来等，各各持文尼之华，来到竹园为佛作礼，以华散佛上及众会却坐。复有上方无极佛刹，各各复遣无数菩萨悉如如来等，各各持乱色之华，来到竹园为正觉作礼，以华散正觉及大会却坐。下方无数佛刹，各各遣无数菩萨悉如如来等，各各持诸妙华，来到竹园为正觉作礼，以花散正觉及大会却坐。(卷 1, 15/518/c)

- (3) 《无极宝三昧经》中“释梵四王爱欲诸天，各与眷属于虚空中，以天华香伎乐供养。诸大龙王阿须伦王迦楼罗真陀罗摩休勒等，各各自与无数官属，来诣佛所礼

事供养”（卷 1，15/507/b）一句话，在《宝如来三昧经》中也变成分别对诸天、王、神进行一一描述的一段话，其文如下：

上方诸天，宿命功德甚尊，遇佛大会旷大宝如来三昧，各各自庄严，天上诸天子，皆令初发意。梵天将无数天各各持天香天华，梵多会天复将无数天各各持天上杂华香，遍净天持非世间名华，诸尊天尽持天上伎乐，在虚空中立乐之，三千大千悉以法音，昼夜百日如是受之，来到竹园为佛作礼。爱欲天子复将无数天子各各持天伎乐，来到竹园为佛作礼，于虚空中娱乐诸天。迦翼天上诸天持千万种杂香，以散佛上及诸菩萨上，为佛作礼，尽天上诸天，悉来会竹园中，上到三十六天，中间无缺。悉诸天子諸大龙王各各复将无数官属，持世间人所不能得华以雨竹园。諸阿须伦王各各复将无数官属各各持杂华，以雨佛上及诸菩萨上。諸迦楼罗各各复将无数官属，来到竹园。諸真陀罗各各复将无数官属，来到竹园。諸摩睺勒复将官属来到竹园。（卷 1，15/518/c-519/a）

(4) 《无极宝三昧经》中“复有三十三事为所入宝”（卷 1，15/510/c），在《宝如来三昧经》中则变成“菩萨有三十二事为宝如所入”（卷 1，15/523/a），不过并没有删减内容，只是把《无极宝三昧经》所说第二宝、第三宝合并为一宝了。

(5) 《无极宝三昧经》中“无有罗汉异种杂人也，一切所有皆是七宝”（卷 1，15/512/a）这句话，在《宝如来三昧经》中则有了具体描述：“无阿罗汉之名，无女人之声，宫殿皆水精，黄金为树，白银为叶，珊瑚马瑙为实，锵锵鏘鏘，非世所明，諸菩萨皆生莲华中。”（卷 1，15/524/b）

(6) 《无极宝三昧经》中“拘属提天、施那利天俱白佛言”（卷 2，15/513/c），在《宝如来三昧经》中则变成“拘属提天、施天、那利天诸天白天中天言。”（卷 2，15/526/c）

(7) 《无极宝三昧经》中“于法作施与 无有与比者”（卷 2，15/516/a）是一段五言偈颂的最后两句，在《宝如来三昧经》中则在此二句之后增加了四句四言偈颂：“是寂离寂 无离不造 众法无主 所向如化”。（卷 2，15/529/b）

《无极宝三昧经》，又名《无极宝经》，现收于《大正藏》第 15 册，二卷，题名

为西晋月氏三藏竺法护译。最早著录该经的是《祐录》，其卷2《新集撰出经律论录》记载它是西晋竺法护译经，云：“《无极宝经》一卷，《别录》所载，《安录》先缺。或云《无极宝三昧经》。永嘉元年三月五日出。”<sup>38</sup>其后历代经录的记载基本相同，《法经录》、《仁寿录》、《静泰录》云“晋永嘉年竺法护译”；《长房录》、《内典录》云“永嘉元年三月三日译。见聂道真录及《别录》。”《开元录》、《贞元录》云：“初出。或云《无极宝经》，与《宝如来三昧经》同本，永嘉元年三月三日出，见《别录》及聂道真、僧祐二录。”

综合经录记载、经文的用语及其体现的佛学思想，我们认为《无极宝三昧经》确实是西晋竺法护的译经。

明确了《无极宝三昧经》是竺法护的译经，那我们来看看竺法护的译经风格。竺法护的译经风格，东晋释道安在《合放光光贊略解序》中讲到：“言准天竺，事不加饰。悉则悉矣，而辞质胜文也。每至事首，辄多不便，诸反复相明，又不显灼也。考其所出，事事周密耳。”<sup>266</sup>“言准天竺，事不加饰”、“辞质胜文”、“周密”虽然是对他所译的《光贊经》的评价，其实也代表了他的整体译经风格。吕澂在《中国佛学源流略讲》中也谈到：“至于法护的译风，忠实于原本而不厌详尽，一改从前译家随意删略的偏向，所以他的译本形式上是‘言准天竺，事不加饰’，而与人以‘辞质胜文’的印象。用作对照异译的资料，对于理解经义的帮助是很大的”，<sup>①</sup>“特别是把前人随意删略的地方，都被保存下来，所谓‘不厌其详，事事周密。’”<sup>②</sup>因此，依据竺法护忠实于原本而不厌详尽、不会对原本随意删略的一贯风格来看，《无极宝三昧经》无疑是忠实于原本的，那么《宝如来三昧经》多出好几段文字只有两种解释了：第一，二者确实是同经异译，但据以翻译的原本不同；第二，《宝如来三昧经》并非据原本翻译，它只是对《无极宝三昧经》的敷衍、增改。我们推测后者的可能性更大，这样

<sup>①</sup> 参吕澂《中国佛学源流略讲》附录之《竺法护》，中华书局，1979年版第298页。

<sup>②</sup> 参吕澂《中国佛学源流略讲》第二讲《西域传本佛典的广译》，中华书局，1979年版第37页。

推测的理由主要是基于以下考虑：“宝来菩萨”是《无极宝三昧经》中问答、宣扬佛法的主角之一，他和经文中其它的菩萨诸如“文殊师利菩萨”、“舍利弗菩萨”、“昙摩菩萨”等地位相同，都是佛的弟子，这只是一个普通的人名词语；而“如来”作为佛十号之一，是个专用术语，梵语为 Tathagata，音译为多陀阿伽陀、多陀阿伽度、怛萨阿竭、怛闼阿竭、怛他欒多等等。只要粗通梵语就绝不可能把二者弄混，《宝如来三昧经》把一个普通的佛教弟子命名为“如来菩萨”，应该不是据原本翻译而来的。“施那利天”出现于《无极宝三昧经》，这是一个梵语音译天子名，但到《宝如来三昧经》中则变成“施天”、“那利天”两个天子了，虽然没有原本可供查证，但如果是同经异译，对于这种人名词语的翻译，不同的译者可能会使用不同的音译写法，但一般不会产生翻译为一个词语还是两个词语的纠纷。

综上所述，我们先后运用了文献学、语言学、内容比勘的方法和佛经翻译理论从各个角度对《宝如来三昧经》进行了鉴别考辨，最终结果如下：1.《宝如来三昧经》应该是西晋时代的语料；2.其作者是否为祇多蜜不得而知；3.它与西晋竺法护译《无极宝三昧经》可能并非同经异译，而可能是直接在汉译本《无极宝三昧经》的基础上敷衍增改而形成的，不过对于这一点目前还没有更有力、更直接的证据，这一点也涉及到对汉文佛典同经异译现象的研究，有时候所谓的同经异译其实并非如此；4.就算它的确没有据以翻译的原本、是中国人在汉译本《无极宝三昧经》的基础上敷衍增改而成的，也应该不算是疑伪经，因为它的敷衍增改基本上都是对汉译本《无极宝三昧经》文句的解释、补充，在此之外几乎没有增加新的阐述和编撰。



## 第五章 汉文佛典疑伪经文献学研究

大多数疑伪经因为一早就被确认了疑伪的身份不得入藏，而只能以写本形式在民间流传、抄写，之后随着刻本大藏经的刊行就逐渐散佚消失了，直到敦煌藏经洞、日本七寺古逸经典的发现，它们才得以写本、残卷的形式重见天日。于是，从文献的角度搜集、校录、整理这些写本、残卷就成为首要的任务。前贤时修在这方面已经做了很多工作，本章即在前贤时修的研究之上，对写本疑伪经进行校勘和篇目审订；并结合我们之前的鉴别考辨对现存的疑伪经进行分类汇总，以便为进一步的深入研究打下基础。

### 5.1 写本疑伪经的校勘

少数疑伪经能够假借着真经的身份得以入藏保存流传至今，和其它真经一样，它们一般都内容完整，而且拥有比较严谨的汇校，比如《大正藏》（第85册除外）、《中华大藏经》中所收录的疑伪经。而大多数疑伪经的命运则是另一番景象，因为它们一早就被确认了疑伪的身份而不得入藏，尤其宋代木刻大藏经刊行后，这些不得入藏只能以写本形式在民间抄写流传的疑伪经逐渐散佚消失，直到近现代以来，才逐渐在敦煌写本佛经、日本七寺一切经中发现一些写本、残卷，这些写本形式的疑伪经作为疑伪经的一大部分内容，是研究中国佛教的思想发展、佛教世俗化、民间信仰、敦煌学、文学、艺术、古代汉语的重要资料，对它们进行校录整理是非常有必要的。不过，因为写本疑伪经大多内容残缺不完整；有些经的写本繁复众多，有些经的写本则极为稀缺；同一部经的诸写本之间甚至还分成不同的系统，因为在抄写流传的过程中有时会随意增删窜改，因此可能造成虽然都是同一部经的写本，但之间的差异大到只能以同一部经的不同的系统来对待的情况，而且确定同一部经的众多有差异的写本到底同属一个系统，还是分属几个不同的系统是一个很大的难题；另外，写本残卷的找寻发掘

本身也比较困难；因此，要做好它们的校录整理也是非常不容易的。

就目前所见，对写本疑伪经进行的校录整理工作主要有以下这些：

1. 《大正藏》第 85 册移录的 56 部敦煌写本疑伪经，特点是对某一部疑伪经仅仅移录某一写本，不结合这部疑伪经的其它写本进行校勘。虽然开创了校录整理写本疑伪经的先河，但录文错讹之处很多，于淑健依据敦煌原卷，对第 85 册的录文及其注文重新进行了核校考订，其中涉及到疑伪经录文及其注文的错误共有 61 处。<sup>①</sup>

2. 方广锠《藏外佛教文献》到目前为止共辑录的 15 部敦煌写本疑伪经，特点是综合同一部疑伪经的众多写本来进行校录和整理。不仅让我们得以目睹到更多部疑伪经，而且对同一部疑伪经的诸多写本都有比较详尽的介绍，但是对于校录写本疑伪经的一些原则掌握得不是很好，黄征对此有所论述，在其《读〈藏外佛教文献〉第一辑》一文提到的以下 4 点我们认为很中肯：不要随便变换校录底本；“古今字可注不可改”；“借音字不应径改”；“译音词不应改字”。<sup>②</sup>较早的时候，张涌泉曾就敦煌文献的校录体例发表过很精辟的见解，虽然不是专门针对写本疑伪经而言的，但完全适用于写本疑伪经的校录整理。其主要观点如下：古今字、古今分用字、通假字、译音词、形近而误的错字均不可径改原字，或者用括注形式注出本字，或者以出校注形式予以说明；俗字、异体字则应该改录为规范的繁体字，“这是为了读者阅读的方便和现行排版水平的限制所决定的”，“敦煌写卷俗字之多，确实超出人们的想象，甚至可以说每个字都带有当时俗写的痕迹。而且不同的抄手会有不同的书写风格，即使同一个抄手书写同一个字也往往前后不尽一致，要把这种种不同的俗体都保留下来，除非是照原卷影印，否则是办不到的。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 50 处见于《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文，2003 年；11 处见于《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）研究》，南京师范大学博士学位论文，2006 年。

<sup>②</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002 年版第 345-353 页。

<sup>③</sup> 参张涌泉《敦煌文献校录体例之我见》，《俗语言研究》第 5 期，禅籍俗语言研究会编，1998 年版第 118-130 页。

3. 海外发现的汉文写本疑伪经。牧田谛亮监修、落合俊典编集的《七寺古逸经典研究丛书》第1、2、3卷影印并翻刻了《毘罗三昧经》、《清净法行经》、16卷本《佛说佛名经》等11部名古屋七寺所藏汉文写本疑伪经，特点是上栏出影印部分、下栏出刻印部分，两相对应；并对其中部分疑伪经结合其它写本、刻本进行了校勘。

基于以上各家的校录工作和相关论述，我们对校录写本疑伪经的基本原则归纳概括如下：

第一，不随意变换校录底本。如同黄征所言，“这种底本不固定的方法，好处是让读者时时刻刻都能明白哪段文字根据哪一个本子校录，但问题也很明显：读者无法知道哪个本子是最重要的本子，以及后来纷纷充当底本的本子与主要底本之间是否完全出于一个系统”。<sup>①</sup>

第二，录文尽量保持写本原貌。需要说明的是，这里所说的写本原貌不包括原样照搬写本中的俗字和异体字，对此二者我们认为应该依从张涌泉的观点，径录为规范的繁体字。录文不忠实于原卷包含两层意思，其一涉及到经文内容、文意理解，比如相对于原卷，录文中出现的误录、臆改、脱文、衍文、缺文等，于淑健考订的《大正藏》第85册录文的讹误都是这一类失真；其二不涉及经文内容、文意理解，比如对古今字、古今分用字、借音字、武周新字、音译词用字、避讳字等的随意改动，《藏外佛教文献》最被人诟病的地方就是这一类失真。

第三，本着审慎、严谨、科学的态度作校注。有两点需要特别注意：首先，宁可阙而不论，也不可随意妄作注解，以黄征为《佛说孝顺子修行成佛经》录文所作的补注为例，其间存在的错误校注可能会让我们离写本原卷越来越远。比如他认为“拔母头上，麦翻著地，磨何而去”中的“磨何”应同“摩诃”。<sup>②</sup>确实，“磨何”不词，而

<sup>①</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002年版第347页。

<sup>②</sup> 同上，第363页。

“摩诃”却是佛典文献中经常出现的词语，《佛光大辞典》云：“摩诃”，“梵语 mahā，又作莫诃、摩贺、摩酰。意译为大。乃大、多、胜、妙之意。”<sup>①</sup>但如果此处真是“摩诃”，整句话就不可理解了。又认为“本日王得女书，召集群臣”中的“本日”应作“比日”，近日也。实际上，“本”、“比”形、音皆相去甚远，凭什么认为“本日”应该是“比日”呢？而且“本日”自可得通。<sup>②</sup>另外还认为“王有一女，甚有贤德，何待煞之？”中的“何待”可能是“何得”之误。<sup>③</sup>其实，“何待”自可得通，径改为“何得”则没有根据和必要。“何待”即何须，用反问的语气表示不须、用不着，佛典文献中较早的用例比如：“后譬明是四依人，后譬明行大乘者，已自流通，何待弘化耶？”（梁·宝唱《大般涅槃经集解》卷 15, 37/438/c）“在初禅者，现起说有，理在易知，何待言论；二禅已上，不成下味，为是不说。”（隋·慧远《大般涅槃经义记》卷 8, 37/816/a）其次，虽然文字学对于校注写本疑伪经极其重要，很多时候校注就是对文字尤其是俗字的辨识；但是也有一些情况，诸如写本是没有可供参校的孤本、破损漫漶以至文字无法辨识、使用绝无仅有或出现频率极低的冷僻生语等等，这就需要多方搜集证据，除了文字学知识之外，要综合运用佛学、训诂学、词汇学、音韵学等知识。

做好写本疑伪经的校录整理是从各个方面研究疑伪经的基础和前提，不过目前为止这项工作做得还不够，而且基本都是以原卷为标准进行的对校考订，但实际上写本自身也会出现错误，据原卷核查考校也并不能保证完全无误。以下我们就在前贤时修的基础上，直接以刻印的录文为依据对其略作考订校勘，以求对今后的研究有所裨益。

1. 若到处村落，一心为人演说，有能须申听者，所愿悉得。（《佛说护身命经》，85/1325/a）

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第 7 册，台北佛光出版社，1988 年版第 6076 页。

<sup>②</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002 年版第 363 页。关于“本日”一词，我们在后文将有比较详尽的讨论，此处从略。

<sup>③</sup> 同上，第 362 页。

按：“须申”当为“须臾”之形近讹误。又《佛性海藏智慧解脱破心相经》：“大火一起，焚烧草聚，须申之间尽失无余，一切行者亦复如是。”（卷1，85/1393/b）这句中的“须申”也当是“须臾”。

## 2. 阿难，我所嘱消者，唯有此经。（同上，85/1325/a）

按：“嘱消”不词，“消”当是“请”之形近讹误，“嘱请”即嘱托请求之义，与佛典文献常用的“嘱累”是同义词。七寺写本即作“嘱累”可资参证。<sup>①</sup>“嘱请”在中土文献和佛典文献都有使用。比如：“世宗令兼侍中卢昶宣旨责亮曰：‘在法官何故受左右嘱请？’”（《魏书》卷66《崔亮传》<sup>1477</sup>）“受请枉法之类者，谓受人嘱请，屈法申请，纵不得财，亦为枉法。”（唐·长孙无忌等《唐律疏议》卷2<sup>14</sup>）“若于路中见苾刍来，应殷懃嘱请。”（唐·义净《根本萨婆多部律摄》卷9，24/578/b）“或如今时比丘，与官人往还，希他嘱请，送物入己是也。”（唐·大觉《四分律行事钞批》卷8，X42/833/a）

## 3. 有能读诵此经一句一偈者，众邪恶鬼不得忌近。（同上，85/1325/a）

按：“忌近”不词，“忌”当为“忘”之形近讹误，而“忘”当为“妄”之同音借字。七寺写本即作“妄近”可资参证。<sup>②</sup>同经下文“我常随逐是人，导从前从，勤心拥护，不离是人，不令恶魔忌来侵近。”（85/1325/b）这句中的“忌”也当是“妄”，“妄来侵近”正好可以为“妄近”作个注解。

## 4. 自今以后，改住修来，奉佛尊戒。（《护身命经》，85/1326/c）

按：“住”当为“往”之形近讹误，“改往”与“修来”相对成文。又《礼忏文》：“从今已往，改住修来，更不敢造所有罪障。”（卷1，85/1305/c）这句中的“住”也当是“往”。

<sup>①</sup> 参《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），牧田谛亮监修、落合俊典编集，大东出版社，1996年版第504页。

<sup>②</sup> 同上。

5. 形不久立，色不久解，命如风遇，少疾如里，勿持容恣自处怨行。（同上，85/1326/c）

按：“解”当为“鲜”之形近讹误，“遇”当为“过”（“遇”）之形近讹误，“里”（“裏”）当为“衰”之形近讹误，“恣”当为“姿”之形近讹误。全句应该是“形不久立，色不久鲜，命如风过，少疾如衰，勿持容姿自处怨行”。“如衰”的“如”犹“而”，作连词，表承接关系。东汉昙果、康孟详《中本起经》有文如下：“世尊告曰：‘形不久住，色不久鲜，命如风过，少壮必衰，勿持容姿自处污行。’”（卷2，4/161/c）两相比对可知，《护身命经》这段文句肯定是在摘抄《中本起经》的基础上改动个别字词而形成的。

6. 十七者持戒不动故，足指间慢，人所作悉知；十八者持戒不愿生天上故，足指齐。（《慈仁问八十种好经》，85/1327/b）

按：“慢”当为“缦”之同音借字，“缦”即覆、蒙义，李维琦早有考证，可参阅。<sup>①</sup>“足指间缦”即指足指之间蒙覆着一层像鸭蹼那样的薄薄的网状物。不过，佛典文献表达这一概念时使用较多的是双音节词“网缦”、“缦网”、“网鞔”、“鞔网”等，单独使用“缦”则较少见，比如：“四相长指；五相足跟满；六相手足细软，掌内外握；七相手足合中缦。”（吴·支谦《梵摩渝经》卷1，1/883/c）

7. 日三过自责已过身口意所行，自归三尊，奉持八佛名。（《佛说决罪福经》卷1，85/1328/c）

按：“已”当为“已”之形近讹误。

“已”因形近讹误成“已”的情况不止一二，比如：“常居下下进他自退，念除已过不说人短，以为智火。”（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1370/c）“既取

<sup>①</sup> 参李维琦《佛经词语汇释》，湖南师范大学出版社，2004年版第212-213页。

得蜜，自恭<sup>①</sup>已用，惠及亲族。”（同上，85/1371/a）“真如上蜜自恭已用，同尘不染，惠及无量。”（同上，85/1371/a）“怜谈自所，显已浊他，我慢陵欺，谤毁贤良。”（同上，85/1371/a）以上四句中的“已”均当是“已”。

8. 不守根门，放恣六情，散心乱意，杂学外经……众欲迷心，众熊自随。（同上，85/1328/c）

按：“恣”当是“恣”之形近讹误；“熊”当是“态”（“態”）之形近讹误。

9. 水草不调，五谷不收，梨庶饥覲，水谷不滋，食之无味。（同上，85/1329/a）

按：“覲”当为“馑”之同音借字。黄征曾经说到：“正规的文言文古文献中只容忍先秦两汉通用的借音字，不是随便哪个同音字都可借代；通俗文献中，尤其是敦煌吐鲁番文献中，则完全打破此一陈规，凡是同音或二音极其相近即可互代，因此有人说敦煌文献是一种‘表音文字’写成的，虽然过于肯定，却也有几分真实。”<sup>②</sup>写本疑伪经中这种同音或音近即可借代的情况极为常见，虽然这是一种不正规的假借，但也不能抹煞它们的存在，这可以说是写本疑伪经的一大特点。我们在这里对其中的一些以出校的形式给予提示，既可以使大家对这种现象有所认识，也方便阅读。

10. 民多疾病，腹肠不和，诸躬恶鬼因衰病之。（同上，85/1329/a）

按：“躬”当为“耶”之形近讹误，“耶”即“邪”。

11. 如种菓树，种示小子，后生茎节，实不可计。布施之福现世有十倍之报，今人所向偕偶，常得拥护。（同上卷2，85/1333/b）

按：“今”当为“令”之形近讹误。

“示”于此处不可解，当为“亦”之形近讹误，“亦”作副词，表示“仅仅”、“只是”的意思。这种用法自先秦到近代都有，比如：《孟子·滕文公上》：“尧舜之治天

<sup>①</sup> “恭”当是“供”之同音假借字。后一例句中的“恭”也是如此。

<sup>②</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002年版第349页。

下，岂无所用其心哉？亦不用于耕耳。”<sup>2706</sup>杜甫《蒹葭》：“江湖后摇落，亦恐岁蹉跎。”

612-613

“亦”因为形近讹误成“示”的情况在中土文献也有出现，比如南齐王琰《冥祥记》：“见炳脚间有光可尺许，示得照其两足，余地犹皆闇云。”<sup>398</sup>鲁迅云这一条辑录自《法苑珠林》，据查，《法苑珠林》卷21《感应缘·归信篇·宋居士袁炳》正是作“亦得照其两足”，其校勘记曰：原作“示”，据高丽藏本改。此例之外，《冥祥记》中另有三处“示”当为“亦”，表示“仅仅”、“只是”的意思：“自荷履践地狱，示有光景，俄而忽见金色，晖明皎然。”<sup>352</sup>“昙远常日羸喘，示有气息，此夕壮厉，悦乐动容，便起净手。”<sup>377</sup>“龄于其夕，如有人殴打之者，顿仆于地，家人扶起，示余气息，遂委譬，不能行动。”<sup>380</sup>

12. 能于斋日，在三尊前发露忏悔、自说过咎者，罪灭福生，不经刀山剑树、濩汤卢炭。（《佛说妙好宝车经》，85/1334/c）

按：“自说过咎”而能“罪灭福生”，于理不合。此处“悦”当为“说”(shuō)，“说”可读作 shuō，也可读作 yuè；读作 yuè时，与“悦”是一组古今字。这里致讹的原因可能是在疑伪经传抄的过程中将“说”(shuō)当成了它的同音字“说”(yuè)，进而改写成了“说”(yuè)的后起字“悦”。“自说过咎”即自己讲述交代自己的过失、错误。

13. 有能受持《宝车菩萨经》者，设入大海，譬如娥押、鸳鸯、凤凰，在海水中异博异翔。（同上，85/1334/c）

按：“娥押”当为“鹅鸭”的同音借字。

14. 护正法故得指纤长相，不破坏他故得同缦相，以妙眼奉施故得手足软相，以净食施故得七处满相。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷2，85/1347/c）

按：“同缦”当为“网缦”（“网缦”）之形近讹误。

佛典文献里面“网”与“罔”经常混用，比如“用是字故，便失其本行，堕邪网；用受是字，故不觉邪为，自谓得无上正真道。”（吴·支谦《大明度经》卷5, 8/498/c）其校勘记云：“网”，宋本、官本作“罔”。又如“诸比丘闻，愁罔不知当何答，往白世尊，世尊知而问迦留比丘。”（姚秦竺佛念《鼻奈耶》卷4, 24/865/a）其校勘记云：“罔”，宋本、元本、明本、官本均作“网”。

“罔”俗书作罔，故“网”俗书也可以写作罔，又讹变作𢙩。据《敦煌俗字典》，敦研004(2-2)《优婆塞戒经》“一者畜羊，二者畜鸡，三者畜猪，四者钓鱼，五者网鱼”中“网”即作罔；敦研145(1-1)《佛说太子瑞应本起经》“但为贪欲，蔽在痴罔”和敦研115《金光明经》“足指网缦”中“网”即作罔。<sup>①</sup>

罔、𢙩与“同”形近，所以导致“网缦”讹误成“同缦”。“网缦”一词佛典文献多见，是指手指、足趾之间蒙覆有一层像鸭蹼那样的薄薄的网状物，是佛具有的一种与众不同的容貌形相特征。李维琦《佛经词语汇释》释“缦”的时候有讲到，此不赘言。<sup>②</sup>

15. 赞叹他人所有功德故得白豪相，恭敬供养父母和上阿阇梨师故得内髻相，乐说大乘法故得身柔软相。（同上，85/1348/a）

按：“内髻”不明何义，“内”当是“肉”之形近讹误。“肉髻”是佛教术语，指佛陀三十二相之无见顶相，佛典文献和佛学辞书中常见。慧琳《一切经音义》卷9玄应《摩诃般若波罗蜜经》卷1“肉髻”条云：“古帝反，梵言嗢瑟尼沙，此云髻，即《无上依经》云‘郁尼沙’。顶骨涌起自然成髻是也。经文从系，作结，非也。嗢，音鸟，没反也。”<sup>③</sup>又慧琳《一切经音义》卷4“乌瑟腻沙”条云：“梵语也，如来顶相之号

<sup>①</sup> 参黄征《敦煌俗字典》，上海教育出版社，2005年版第419页。

<sup>②</sup> 参李维琦《佛经词语汇释》，湖南师范大学出版社，2004年版第212-213页。

也，《观佛三昧海经》云：“如来顶上肉髻团圆，当中涌起高显，端严犹如天盖。”又一译云：“无见顶相”，各有深义也。<sup>149-150</sup>

除此疑伪经之外，佛典文献中另有5例“内髻”，它们均当是“肉髻”之讹误。比如：“经云：‘尔时释迦牟尼佛放大人相内髻光明，及放眉间白毫相光，遍照东方百八万劫那由他恒河沙等诸佛世界。’”（唐·栖复《法华经玄赞要集》卷6，X34/306/c）“留岁余，学梵语梵书，得《观世音授记经》。又西去并辛头那提河，入月氏国，瞻内髻骨，观自沸水。”（元·昙噩《新修科分六学僧传》卷11，X77/165/c）“内髻即无见顶相，所谓大佛顶也。”（明·智旭《楞严经文句》卷7，X13/329/b）

16. 种留爵而着琴戏，尽畅三十六鼓音声，当尔之时，诗天龙宫巍巍而动。（《首罗比丘经》，85/1356/b）

按：“诗”当为“诸”之形近讹误。

17. 若一切众生闻我语声，懃心精进，慎莫异意，恶欲死尽，欲大乐，赀租不输。（同上，85/1358/c）

按：“祖”即“租”的音近借字，“赀租不输”即“赀租不输”。“赀租”指口赋和田赋，泛指赋税。

18. 时有菩萨、辟支、罗汉、比丘，精进修德，一切敬待，人所宗何。（《小法灭尽经》，85/1359/a）

按：“何”当为“向”之形近讹误，“宗向”义为宗仰，归趋。

19. 莫同大小，金银素镀，随像大小，速得成就无上发愿者。（《普贤菩萨说证明经》，85/1363/a）

按：“同”当为“问”之形近讹误。

20. 尔时魔酰手罗王多将兵众，严器铠仗，刀剑在前，只佛争力。（同上，85/1367/b）

按：“只”当为“共”之形近讹误，下文连续6处类似语句均作“共佛争力”，可资参证。

21. 尔时下方复有十恒河沙力士菩萨亦乘定国师子，手把金杖，从他涌出。(同上，85/1367/c)

按：“他”当为“地”之形近讹误。

22. 纵意造作无所畏弹，坠落三涂受苦万端。(《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1371/c)

按：“弹”当是“惮”之同音借字。

23. 设名名之佛因，如实佛因不何名目。(同上卷3，85/1374/a)

按：“何”当是“可”之形近讹误。

24. 屠儿得此宝物不敢私寧，而告市主而语之曰：“初见人像，賚宝物共论肉价，许言道买，遂见狗斗，忽变为狐。”(同上卷4，85/1377/a)

按：“寧”于此处不可解。

我们认为此处本作“宁”，“宁”读作 zhù，本来指古代官室门屏之间的地方，比如《礼记·曲礼下》：“天子当宁而立，诸公东面，诸侯西面，曰朝。”郑玄注：“宁，门屏之间。”<sup>1265</sup> “宁”可同“贮”，表贮藏、积聚之义，比如《文选·孙绰〈游天台山赋〉》：“惠风伫芳于阳林，醴泉涌溜于阴渠”，唐·李善注曰：“宁，犹积也。伫与宁同。”<sup>1266</sup> 写本此处的“宁”即同“贮”，为贮藏之义，这段话的意思就是屠夫得到宝物不敢私自储藏、据为已有，于是报告市主。

本来“宁”(zhù)和“寧”(níng/nìng)是形、音、义完全不同的两个字，近代以来“寧”(níng/nìng)也可以简化作“宁”(níng/nìng)，因为在字形上和“宁”(zhù)完全相同，于是就会犯此处录文这样的错误：把“宁”(zhù)当作“宁”(níng/nìng)在刊刻的时候又转成繁体变成“寧”。

近现代以来整理的古籍中把“宁”(zhù)当作“宁”(níng/ning)在刊刻的时候又转成繁体变成“寧”的情况不止一二。比如南齐王琰《冥祥记》：“秀远遽起坐，合掌端念。顷见中寧四五丈上有一桥阁焉。又栏槛朱彩，立于空中。”<sup>⑩0</sup>此“中寧”当为“中宁”(zhù), “宁”(zhù)用本义，指宫室门屏之间的地方。鲁迅云这一条辑录自《法苑珠林》，据查，《法苑珠林》卷32《眠梦篇·感应缘·宋陈秀莲》中则作“见中庭四五丈上”，其校勘记曰：“庭”原作“宁”，据高丽藏本改。原本作“宁”无误。

25. 若欲受持读诵如此经者，要须双泯是非，混融得失，万相不迁，即□佛智。(同上，85/1379/c)

按：于淑健指出“即”后缺文“□”原卷S.2967实作“毒”，<sup>⑪</sup>但“毒佛智”不可解。此处“□”当是“毒”之形近讹字“真”，只有泯灭是非、混融得失，认识到万物不迁，才是真正的佛智。该经同卷前文即有类似文句，可资比勘：“其经文似近理处冲玄，于异冥会体一虚宗圆融万境，相即不迁，体泯用寂恼热金刚贪瞋凝<sup>⑫</sup>等，名真佛智。”(《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4, 85/1378/a)

26. 先月惠放下气者，今作〔蝎-古+气〕〔虫\*蛊〕虫；先身用众僧碓硙者，今作叩头虫；先身节量人食者，今作啄木虫。(《佛说善恶因果经》，85/1381/b)

按：“月”当为“身”之形近讹误，“先身”即前身、前世。下文连用两个“先身……今作……”可资参考。

27. 若得人身喜养鸡猪、屠儿猎师、网捕狱卒、为人遇痴不解道理者，死墮象猪牛羊水牛虱蚊蠅蚊子等形。(同上，85/1382/b)

按：“遇”即“愚”之音近借字。

<sup>⑩0</sup> 参于淑健《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文，2003年第17页；于淑健《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）研究》，南京师范大学博士学位论文，2006年第21页。

<sup>⑪</sup> “凝”当是“痴”（“癡”）之形近讹误。

28. 今身喜立他人者，死堕白象中，脚直不得眼卧。（同上，85/1382/b）

按：“眼”当为“眠”之形近讹误。

29. 由<sup>①</sup>如一阿摩勤菓，种此一菓，即得无穷之菓。（《佛说法王经》，85/1390/a）

按：“勤”当为“勒”之形近讹误。“阿摩勒”是梵语音译词，慧琳《一切经音义》

卷 28 玄应《维摩诘所说经》卷上“阿摩勒果”条云：“正言菴摩罗果，其叶似小枣，果如胡桃，味酸而且甜，可入药分也。”<sup>1126</sup>宋·法云《翻译名义集》卷 3《五果篇》亦云：“阿摩勒，树叶似枣，华白而小，果如胡桃，味酸甜可入药。”（54/1103/a）

30. 头目髓脑一切所有之物，尽施与人，不识真正，但得外道邪魔，亦不杀我观于五阴中而有佛性。（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷 2，85/1399/c）

按：“杀”（“殺”）当是“教”之形近讹误，指不教导我认识真正的佛理。下文连续 2 处类似文句“亦不教我……”可资参证。

31. 塞局墐户，就室然火，我今涅槃亦复如是……塞智慧局，闭觉知户，就涅槃室，然种智火，以是因缘故入涅槃。（同上，85/1401/b）

按：二“局”均当是“向”之形近讹误。“塞向墐户”语出《诗·豳风·七月》：“十月蟋蟀入我床下，穹窒熏鼠，塞向墐户。”

32. 善愿之者，吾当舒金色臂以摩其顶，随其本愿无不获果。（《佛说延寿命经》，85/1404/c）

按：“臂”当为“臂”之形近讹误。下文即有“如来大慈舒金色臂为摩顶受记”，可资参证。

33. 尔时世尊于此众中欣然而矣，放大光明照尸陀林及此大会。（《要行舍身经》，85/1415/a）

按：“矣”当为“笑”之形近讹误。

<sup>①</sup> “由”当是“犹”之同音假借字。

34. 若有人能受持读诵系念思惟，是人即得一功诸佛无等法藏，亦得不忘诸佛智慧如来秘密藏。（《示所犯者瑜伽法镜经》，85/1416/c）

按：“功”当为“切”之形近讹误。

35. 更从索物，下至索一斗半斗，如其不与，及被嗔责，起是恶心，皆堕恶道。（同上，85/1419/c）

按：“及”当为“反”之形近讹误。

36. 如水中月，如热时炎，如健达缚城，如空中云，如梦知电，如幻如化。（同上，85/1421/b）

按：“知”当为“如”之形近讹误。

37. 从是以来孚男育女，更相婚娶，六亲成笃，当食粳米，时人寿数百万岁。（《妙法莲华经马明菩萨品第三十》，85/1426/c）

按：“孚”当为“字”之形近讹误，“字”与“育”同义对文，意思是生育。

38. 第七天名梵天，去地极远，离可理论。喻以大石，纵广四千里，今年此日下石，明年此日至地，其远如是。（同上，85/1429/b）

按：“离”（“離”）当为“难”（“難”）之形近讹误，“难可”即难，“可”没有实义。

39. 慎莫放逸，放逸者一失人根，万劫不服，甚难甚难复得为人。（同上，85/1431/a）

按：“服”即“复”之同音借字。

40. 复见远行，至他方所，得好衣马，侍从百方。（《佛说法句经》，85/1433/b）

按：“方”当是“万”之形近讹误。

41. 善知识者是汝桥梁，运载汝等度有海故；善知识者是汝财宝，救援汝等虽贫苦故。（同上，85/1433/c）

按：“虽”（“雖”）当为“离”（“離”）之形近讹误。

42. 举声号哭，泪下如雨，悲啼懊恼，不能自裁。（同上，85/1434/a）

按：“裁”当为“裁”之形近讹误，“不能自裁”义为不能自制、不能自我约束。

《法句经疏》正作“不能自裁”，可资参证：“庆已所得，悲喜交怀，故言闻说妙法乃至悲啼懊恼不能自裁也。”（85/1442/a）

43. 屈身臂来须至娑婆世界，在虚空中湛然而住。（同上，85/1434/a）

按：校勘记云：“来须”，甲本作“须来”。不管是“来须”，还是“须来”，均不通。实际上，“身”即“申”之同音借字，“须”当为“顷”之形近讹误，原文即为“屈申臂顷来至……”，形容极其迅速，这是佛典文献中惯用的套语。

44. 恒常术护，悉不暂舍。（《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》，85/1452/b）

按：“术”（“術”）当为“卫”（“衛”）之形近讹误。

45. 镊汤涌沸，猛火亘天，饥则吞热铁丸，渴饮铜汁，受诸苦恼，无有休息。（《佛说地藏菩萨经》，85/1455/b）

按：“亘”当为“亘”之形近讹误，“亘天”即漫天、连天。

46. 龋塔尊像并荒良 设欲供养难可得 壁画僧形不可见 何况得闻于正法（《贊僧功德经》，85/1458/a）

按：“良”即“凉”之同音借字，“荒良”即“荒凉”。

47. 若逢劫火黑风天暗，吾故无量光明照汝。（《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》，85/1464/a）

按：“故”当为“放”之形近讹误。

48. 食福无行，还堕地狱；合毒害生，死入地狱；论谄欺诳，死入地狱。（《净度三昧经》卷1，《藏外佛教文献》第7辑，234页。）

按：“论谄”不词，“论”（“諭”）当为“谕”（“諭”）之形近讹误，“谕谄”即“谀谄”，奉承谄媚之义。“谀谄”自东汉起在中土文献和佛典文献里面都较为常见，而“谕谄”则仅在佛典文献有所使用，频率较低，且其中绝大多数都有校勘记指出别本作“谀谄”。比如：“一者面目无好色，二者所作皆怯弱，三者慳贪，四者谕谄。”（吴·支谦《佛说慧印三昧经》卷1，15/463/c）其校勘记云：“谕”，宋本、元本、明本、官本均作“谀”。慧琳在《一切经音义》卷15《大宝积经》卷117“短命”条对此情况有过解释：“憺怕并从水，作谀遂书谕谄，上音喻，下音谄，僻僻甚多，不能繁述，此等并是笔授之士寡学，所以经文质朴，用字乖错，不可缄言。”<sup>584</sup>宋·智圆也在《涅槃经疏三德指归》卷2指出：“谕谄者，《周书》‘面从曰谀’，《三苍》‘佞言曰谄’，经文作谕，古文也，谕平声。”（X37/340/c）

《净度三昧经》卷1下文“借贷不归，持头抵触人，后为畜生；论谄，后为鬼神。”（《藏外佛教文献》第7辑，234页。）这句中的“论谄”也当是“谕谄”之形近讹误。

《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1“舌识贪五味，妄说是非事，谕詔斗乱人，致生怒怨恶。”（85/1395/c）这句中“谕詔”也当是“谕谄”，“詔”当为“谄”（“諭”）之形近讹误。

49. 四者持佛尊像或安屋头檐下，或屋苦边，日炙脆裂，雨漏烂坏。（《清净法行经》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），9页。）

按：“坏”当为“坏”之形近讹误。

50. 二十者虽立尊庙，复不整顿，见者无恭，便生懈慢，形此调口，彼此得罪，是为供养佛者不精进之所致。（同上，10页。）

按：“形此”不词，“此”当为“訾”之形近讹误。“形訾”即嘲弄、诋毁，又可作“形容”，比如：“由悔过故，不堕地狱；形訾罗汉，故致五百世中恒作猕猴。”（元

魏慧觉等《贤愚经》卷 12, 4/430/b)有关“形~”类双音词, 王云路有详细讨论, 可参。<sup>①</sup>

翻刻本作“调□”, 即把“调”下一字作缺文处理, 实际上七寺写本中缺文“□”可以辨识, 作空, 即“突”的俗字。“调突”即调笑、冒犯之义。

51. 摘花者日中, 当得几时鲜? 放身自纵恣, 命过复何言? (同上, 12 页。)

按: “者”当为“著”之形近讹误。

52. 行二十善事, 勿使缺减, 勤复勤之, 载得免罪, 勿为懈怠。(同上, 13 页。)

按: “载”当为“裁”之形近讹误。

53. 云何名行兰若? 发一处移至一处极一弓, 道一弓者谓百廿出, 中者六十出, 下者六出。(《佛说头陀经》, 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二), 550–551 页。)

按: “出”于此处不可解。“弓”是表示长度单位的量词, 不过其制历代不一: 原为与弓同距离的长度单位, 与步相应。或以八尺为一弓; 或以六尺为一弓; 旧时营造尺以五尺为一弓(合 1.6 米), 三百六十弓为一里, 二百四十方弓为一亩。同时“弓”又是一个印度长度名称, 是梵语 dhanus 的意译。唐·玄奘在《大唐西域记》卷 2《印度总述·数量》云: “分一拘卢舍为五百弓, 分一弓为四肘, 分一肘为二十四指, 分一指节为七宿麦。”<sup>166</sup>慧琳《一切经音义》卷 22 慧苑《新译大方广佛华严经音义》卷 2 亦云: “四肘为一弓, 三百弓为一里, 四里为一俱卢舍。准计一里三百六十步, 则一俱卢舍有一千四百四十步也。”(54/446/b)据此可知, 虽然“弓”在古今、中外的具体长度各有不同, 但都可以用“步”来折合计量。因此, 文中所说的“百廿出”、“六十出”、“六出”当分别为“百廿步”、“六十步”、“六步”。“步”上下皆从“止”, 与

<sup>①</sup> 参王云路《试说翻译佛经新词新义的产生理据》, 《语言研究》2006 年第 2 期。

“出”形近而致讹。

54. 五者护脚，莫伤辟生，欲举足时，应当况审。(同上，565页。)

按：“辟”当为“群”之形近讹误。“况”当为“况”之形近讹误。

55. 迦叶白佛言：“以何日却之？”佛告迦叶：“唯有鬼呪可以却之。”(同上，572页。)

按：“日”当为“因”。“因”俗书可作囙、目，<sup>①</sup>与“日”形近而致讹。

56. 或为五毒所杀鬼，或为都市上所杀鬼，或为疾病所杀鬼，或为女妇产卧所杀鬼。(《佛说招魂经》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二)，640页。)

按：“都市上”不解何义，七寺古逸经典整理小组推测“市”为“吊”，“都吊上”同样不可理解。“市”当为“市”，二者形近而致讹。

## 5.2 写本疑伪经的篇目审订

以上谈到的是写本疑伪经的校勘，校勘只是文献整理的一方面，关于写本疑伪经的整理还有一个重要内容，那就是篇目的审订。国内外众多学者都对写本疑伪经的篇目作过整理，比较突出的如牧田谛亮、矢吹庆辉、小野玄妙等，但都或多或少存在一些缺失。下面我们就从篇目审订方面对写本疑伪经略作整理，以求为今后的工作提供一些参考。

左景权曾发表过《〈大正新修大藏经〉第八十五卷——旧刊新评——〈敦煌文书学发凡〉之一章》一文，文中涉及到了《大正藏》第85册《疑似部》收录的3部疑伪经的编目问题。一是经号为2912的《佛说无常三启经》，他认为“实即同书卷17已著录之《无常经》(一名《三启经》)，此犹可谓顾后未能瞻前。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参黄征《敦煌俗字典》，上海教育出版社，2005年版第499、500页。

<sup>②</sup> 参左景权《〈大正新修大藏经〉第八十五卷——旧刊新评——〈敦煌文书学发凡〉之一章》，《敦煌吐鲁番文献140

我们同意他的观点。比勘二者，我们发现第 85 册 2912 号《佛说无常三启经》与第 17 册 801 号题名为唐·义净译《佛说无常经》的高丽藏再雕本除了大约七八处文字略有出入之外，其它完全相同。第 17 册 801 号《佛说无常经》的宋本、元本、明本、官本后面还有大约 1200 字的内容，主要讲述的是按照佛法，将欲命终、命终之后、送亡人至殡所各当如何举行仪式、如何说法等等，这部分内容是高丽藏再雕本所没有的，而正好第 85 册 2912 号《佛说无常三启经》也没有这部分内容。虽然二者经名不同，形态也不同，一个是写本，一个是刻本，但它们内容几乎完全相同，这种情况下把写本单独立目就是重复编目，写本 2912 号《佛说无常三启经》只能算是刻本 801 号《佛说无常经》的另一个版本。不过，至于 801 号题名为唐·义净译《佛说无常经》是翻译佛经还是疑伪经则是另一个问题了，这里不作讨论。

左景权提到的另两部需要重新审订篇目的写本疑伪经分别是经号为 2907 的《普贤菩萨行愿王经》和经号为 2908 的《大方广佛华严经普贤菩萨行愿品》，作者指出：“2907《普贤菩萨行愿王经》起首二句为：‘尽诸十方世界尊 普游三世人师子’。2908《大方广佛华严经普贤菩萨行愿品》起首二句为：‘应在十方刹土中 游于三世人师子’。重检同书卷 10，293 三藏般若译《华严经》卷第 40《普贤行愿品》起首二句为：‘所有十方世界中 三世一切人师子’。297《普贤菩萨行愿赞》起首二句为：‘所有十方世界中 三世一切人师子’。四篇逐句比读，头见其行数虽不全等，文字各有详略，又或为《华严经》之一品，或别出单行，然其为一经之多译，可无疑义。”<sup>①</sup>

现比勘四者，结果如下：从形式上看，2907 号《普贤菩萨行愿王经》、2908 号《大方广佛华严经普贤菩萨行愿品》、297 号题名为唐·不空译《普贤菩萨行愿赞》三者

<sup>研究论集》(第二辑)，北京大学出版社，1983 年版第 621 页。</sup>

<sup>① 参左景权《〈大正新修大藏经〉第八十五卷——旧刊新评——〈敦煌文书学发凡〉之一章》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》(第二辑)，北京大学出版社，1983 年版第 622 页。</sup>

都仅有偈颂，没有散文；而 293 号题名为唐·般若译 40 卷本《华严经》卷 40《普贤行愿品》除了这段偈颂之外，还有很大篇幅的散文。从内容上看，四者内容基本相同，但 2907 号和 2908 号更为接近，各有 240 句七言偈颂；297 号和 293 号偈颂部分更为接近，各有 248 句七言偈颂。据此看来，写本 2907 号和 2908 号可能是对 297 号和 293 号偈颂部分的抄写，在抄写的过程中对文字进行了或有意或无意的删减和改换，不过在内容上却没有任何额外的创作、编撰。所以，虽然我们不赞同左景权认为四者同经异译的观点，但我们认为写本 2907 号和 2908 号应该不是疑伪经。另外，仅就写本 2907 号和 2908 号来看的话，二者内容基本相同，也不应该视为两部佛经的。

《大正藏》第 85 册《疑似部》共收录了 56 部疑伪经，除了上面讲到的 3 部之外，在篇目方面存在问题的还有一些。比如我们前文讨论过的经号为 2918 的一卷本《释家观化还愚经》，据敦煌写本 S. 1638 收录，判为疑伪经，但经过鉴别证实它并不是疑伪经，而是完整抄录圣语藏本《法句譬喻经·多闻品》之后另取经名进行流通的抄经。又如据 S. 2109 收录的经号为 2874 的《小法灭尽经》，检校《大正藏》，我们发现它与《大正藏》第 12 册经号为 396 的失译经一卷本《佛说法灭尽经》内容基本相同，因此写本 2874 号《小法灭尽经》如同写本 2912 号《佛说无常三启经》一样，只能算是刻本 396 号失译经《佛说法灭尽经》的另一个版本，无需立目。

又如据 P. 2325 收录的经号为 2902 的《法句经疏》，其实它也不是疑伪经。这是给一部与真经同名的疑伪经《法句经》所作的注疏，根据疑伪经的定义，疑伪经可以细分为疑伪经、疑伪律、疑伪论，但并不包括给它们所作的注解、章疏。虽然疑伪经和章疏类佛典从本质上讲同属于中土撰著的佛典，但二者是中土撰著的佛典中独立的两类。再如经号为 2916 的《劝善经》，据查，它和经号为 2917A 的《新菩萨经》绝大部分内容都是相同的，因此，它们应该是同一部疑伪经，只是两个写本的名字不同。

这一点告诉我们有时候篇名看起来迥异的几个写本实际上也可能是同一部佛经，在审订写本疑伪经篇目的时候尤其需要注意这类写本，尽量避免“不当立目而立目”这种情况。

说完《大正藏》第 85 册 56 部疑伪经的编目问题，我们再来看看小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》整理的现存疑伪经（附录二）的编目问题。虽然作者指明整理出来的 103 部疑伪经都是现存的疑伪经，不过对于其中的 31 部却并没有交代出它们的收录之处，所以无法查考其具体的经文内容。对这 31 部未见收录之处的疑伪经，虽然仅见经名，不能从内容上进行比勘以审订其篇目，但也可以根据经名大致上对其篇目进行初步的推测，当然这只是推测，具体的审订工作还必须等到目睹经文内容之后了。

比如第 40 部为一卷本《地藏菩萨经》，第 70 部又是一卷本《地藏菩萨经》，这到底是名同内容不同的两部疑伪经，还是由于作者的疏忽把同一部疑伪经两次记载呢？又如第 52 部为一卷本《证香本因经》（未明收录之处），第 83 部为一卷本《普贤菩萨说证明经》（收录于《大正藏》第 85 册，经号为 2879），据考察，疑伪经《普贤菩萨说证明经》分为两部分，第二部分即为《证香火本因经》，我们怀疑第 52 部《证香本因经》可能就是《普贤菩萨说证明经》的第二部分。如果真是这样，那么既然有《普贤菩萨说证明经》，就无需再单独为《证香本因经》立目了。同样的情况还见于第 102 部《龙种上尊王佛带印灭效境相第一》（未明收录之处）和第 34 部一卷本《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》（收录于《大正藏》第 85 册，经号为 2906）之间。据考察，疑伪经《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》后一部分内容为《龙种上尊王佛带印试效境相第一》，我们怀疑第 102 部《龙种上尊王佛带印灭效境相第一》可能就是《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》的后一部分，如果真是

这样，第 102 部就没有单列篇目的理由了。

又如第 31 部为一卷本《罪恶应报教化地狱经》，第 32 部为一卷本《罪业报应教化地狱经》，我们推测这二者可能是同一部佛经。又如第 84 部为《佛为王菩萨说报陀经卷上》，第 85 部为《佛为心王菩萨说报陀经卷上》，我们推测这二者应该是同一部疑伪经。第 101 部为一卷本《理报当受经》，我们推测经名中“理”当为“现”（“現”）之形近讹误，实际上这就是第 23 部疑伪经一卷本《现报当受经》。第 103 部为《龙种上尊王佛法第一》，我们推测可能与第 34 部《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》是同一部疑伪经。

### 5.3 现存疑伪经的分类汇总

根据我们前面对疑伪经的认识、考辨，综合国内外众多学者的搜集、整理、研究，这里我们把现存的汉文佛典疑伪经按照收入《开元录·入藏录》和未收入《开元录·入藏录》的标准进行分类汇总。一方面是对我们目前的研究进行一个粗略的总结，另一方面也为以后继续考辨鉴别疑伪经语料以及深入研究疑伪经语言现象打下基础。

汉文佛典中收入《开元录·入藏录》的现存疑伪经汇总如下：

| 序号 | 经名              | 假托题署      | 收录详情                  |
|----|-----------------|-----------|-----------------------|
| 1  | 《佛说戒德香经》一卷      | (东晋)竺昙无兰译 | 《正》2/116 <sup>①</sup> |
| 2  | 《仁王经》二卷         | (后秦)鸠摩罗什译 | 《正》8/245              |
|    |                 | (唐)不空译    | 《正》8/246              |
| 3  | 《开觉自性般若波罗蜜多经》四卷 | (宋)惟净等译   | 《正》8/260              |
| 4  | 《大般涅槃经后分》二卷     | (唐)若那跋陀罗译 | 《正》12/377             |
| 5  | 《摩诃摩耶经》二卷       | (萧齐)昙景译   | 《正》12/383             |
| 6  | 《大云无想经卷第九》一卷    | (后秦)竺佛念译  | 《正》12/388             |
| 7  | 《法灭尽经》一卷        | 失译        | 《正》12/396             |

<sup>①</sup> 《正》代表《大正藏》，两个数字分别代表《大正藏》的册数和经号。下同。

|    |               |               |            |
|----|---------------|---------------|------------|
| 8  | 《地藏菩萨本愿经》二卷   | (唐) 实叉难陀译     | 《正》13/412  |
| 9  | 《佛说佛名经》三十卷    | 无             | 《正》14/441  |
| 10 | 《佛说四天王经》一卷    | (刘宋) 智严、宝云译   | 《正》15/590  |
| 11 | 《佛说盂兰盆经》一卷    | (西晋) 竺法护译     | 《正》16/685  |
| 12 | 《罪业应报教化地狱经》一卷 | (东汉) 安世高译     | 《正》17/724  |
| 13 | 《五苦章句经》一卷     | (东晋) 竺昙无兰译    | 《正》17/741  |
| 14 | 《佛说三品弟子经》一卷   | (吴) 支谦译       | 《正》17/767  |
| 15 | 《四十二章经》一卷     | (东汉) 迦叶摩腾、法兰译 | 《正》17/784  |
| 16 | 《占察善恶业报经》二卷   | (隋) 善提灯译      | 《正》17/839  |
| 17 | 《圆觉经》一卷       | (唐) 佛陀多罗译     | 《正》17/842  |
| 18 | 《楞严经》十卷       | (唐) 般刺蜜帝译     | 《正》19/945  |
| 19 | 《佛说北斗七星延命经》一卷 | 无             | 《正》21/1307 |
| 20 | 《梵天火罗九曜》一卷    | 无             | 《正》21/1311 |
| 21 | 《安宅神咒经》一卷     | 失译            | 《正》21/1394 |
| 22 | 《龙树五明论》二卷     | 无             | 《正》21/1420 |
| 23 | 《梵网经》二卷       | (后秦) 鸠摩罗什译    | 《正》24/1484 |
| 24 | 《菩萨璎珞本业经》二卷   | (后秦) 竺佛念译     | 《正》24/1485 |
| 25 | 《遗教经论》一卷      | (陈) 真谛译       | 《正》26/1529 |
| 26 | 《十八空论》一卷      | (陈) 真谛译       | 《正》31/1616 |
| 27 | 《大乘起信论》一卷     | (梁) 真谛译       | 《正》32/1666 |
| 28 | 《释摩诃衍论》十卷     | (后秦) 策提摩多译    | 《正》32/1668 |
| 29 | 《大宗地玄文本论》二十卷  | (陈) 真谛译       | 《正》32/1669 |
| 30 | 《老子化胡经》二卷     | 无             | 《正》54/2139 |

汉文佛典中未收入《开元录·入藏录》的现存疑伪经汇总如下：

| 序号 | 经名         | 题署、录文或写本情况 <sup>①</sup> |
|----|------------|-------------------------|
| 1  | 《毘婆尸三昧经》二卷 | 《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰     |

<sup>①</sup>如果有录文，则根据录文情况交代；如果没有录文，则根据写本情况交代。有些写本疑伪经有多处录文，则以相对最完整的一种录文为代表。

|    |                   |                              |
|----|-------------------|------------------------------|
|    |                   | 述经典》(其之一)                    |
| 2  | 《清净法行经》一卷         | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 3  | 《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》三卷 | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 4  | 《佛说救护身命经》一卷       | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 5  | 《头陀经》一卷           | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 6  | 《安墓经》一卷           | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 7  | 《招魂经》一卷           | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 8  | 《观世音三昧经》一卷        | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 9  | 《呪媚经》一卷           | 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》(其之二) |
| 10 | 《佛说佛名经》十六卷        | 《七寺古逸经典研究丛书》第三卷《中国撰述经典》(其之三) |
| 11 | 《佛为心王菩萨说头陀经》一卷    | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 12 | 《最妙胜定经》一卷         | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 13 | 《佛说金刚纂经》一卷        | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 14 | 《大方广华严十恶品经》一卷     | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 15 | 《天公经》一卷           | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 16 | 《佛母经》一卷           | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 17 | 《水月观音经》一卷         | 《藏外佛教文献》第一辑                  |
| 18 | 《佛说相好经》一卷         | 《藏外佛教文献》第三辑                  |
| 19 | 《金棺嘱累清净庄严敬福经》一卷   | 《藏外佛教文献》第四辑                  |
| 20 | 《净度三昧经》三卷         | 《藏外佛教文献》第七辑                  |

|    |                    |                   |
|----|--------------------|-------------------|
| 21 | 《地藏菩萨十斋日》一卷        | 《藏外佛教文献》第七辑       |
| 22 | 《二曜金刚合璧》一卷         | 《藏外佛教文献》第八辑       |
| 23 | 《照明菩萨经》一卷          | 《藏外佛教文献》第十辑       |
| 24 | 《佛说孝顺子修行成佛经》一卷     | 《藏外佛教文献》第十二辑      |
| 25 | 《佛说佛名经》二十卷（未完）     | 《藏外佛教文献》第十、十一、十二辑 |
| 26 | 《菩萨藏修道众经抄卷第十二》一卷   | 《正》85/2820        |
| 27 | 《护身命经》一卷           | 《正》85/2866        |
| 28 | 《慈仁问八十种好经》一卷       | 《正》85/2867        |
| 29 | 《决罪福经》二卷           | 《正》85/2868        |
| 30 | 《妙好宝车经》一卷          | 《正》85/2869        |
| 31 | 《像法决疑经》一卷          | 《正》85/2870        |
| 32 | 《妙法莲华经广量天地品第二十九》一卷 | 《正》85/2872        |
| 33 | 《首罗比丘经》一卷          | 《正》85/2873        |
| 34 | 《救疾经》一卷            | 《正》85/2878        |
| 35 | 《普贤菩萨说证明经》一卷       | 《正》85/2879        |
| 36 | 《究竟大悲经卷第二三四》三卷     | 《正》85/2880        |
| 37 | 《善恶因果经》一卷          | 《正》85/2881        |
| 38 | 《法王经》一卷            | 《正》85/2883        |
| 39 | 《大威仪请问》一卷          | 《正》85/2884        |
| 40 | 《佛性海藏智慧解脱破心相经》二卷   | 《正》85/2885        |
| 41 | 《延寿命经》一卷           | 《正》85/2888        |
| 42 | 《续命经》一卷            | 《正》85/2889        |
| 43 | 《如来成道经》一卷          | 《正》85/2890        |
| 44 | 《山海慧菩萨经》一卷         | 《正》85/2891        |
| 45 | 《现报当受经》一卷          | 《正》85/2892        |
| 46 | 《大辩邪正经》一卷          | 《正》85/2893        |
| 47 | 《三厨经》一卷            | 《正》85/2894        |
| 48 | 《要行舍身经》一卷          | 《正》85/2895        |
| 49 | 《示所犯者瑜伽法镜经》一卷      | 《正》85/2896        |

|    |                             |                               |
|----|-----------------------------|-------------------------------|
| 50 | 《天地八阳神咒经》一卷                 | 《正》85/2897                    |
| 51 | 《高王观世音经》一卷                  | 《正》85/2898                    |
| 52 | 《妙法莲华经马明菩萨品第三十》一卷           | 《正》85/2899                    |
| 53 | 《斋法清净经》一卷                   | 《正》85/2900                    |
| 54 | 《法句经》一卷                     | 《正》85/2901                    |
| 55 | 《无量大慈教经》一卷                  | 《正》85/2903                    |
| 56 | 《七千佛神符经》一卷                  | 《正》85/2904                    |
| 57 | 《现在十方千五百佛名并杂佛同号》一卷          | 《正》85/2905                    |
| 58 | 《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊<br>王佛法》一卷 | 《正》85/2906                    |
| 59 | 《地藏菩萨经》一卷                   | 《正》85/2909                    |
| 60 | 《金有陀罗尼经》一卷                  | 《正》85/2910                    |
| 61 | 《赞僧功德经》一卷                   | 《正》85/2911                    |
| 62 | 《七女观经》一卷                    | 《正》85/2913                    |
| 63 | 《观经》一卷                      | 《正》85/2914                    |
| 64 | 《救诸众生一切苦难经》一卷               | 《正》85/2915                    |
| 65 | 《劝善经》一卷                     | 《正》85/2916                    |
|    | 《新菩萨经》一卷                    | 《正》85/2917A                   |
|    | 《新菩萨经》一卷                    | 《正》85/2917B                   |
| 66 | 《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》一卷            | 《正》85/2920                    |
| 67 | 《无量寿佛名号利益大事因缘经》一卷           | (曹魏)康僧铠译,《续》1/11 <sup>①</sup> |
| 68 | 《观世音菩萨往生净土本缘经》一卷            | 失译,附西晋录;《续》1/12               |
| 69 | 《念佛超脱轮回捷径经》一卷               | 无,《续》1/13                     |
| 70 | 《十往生阿弥陀佛国经》一卷               | 失译,出《周录》;《续》1/14              |
| 71 | 《佛说断温经》一卷                   | 无,《续》1/19                     |
| 72 | 《地藏菩萨发心因缘十王经》一卷             | (唐)藏川述;《续》1/20                |
| 73 | 《预修十王生七经》一卷                 | (唐)藏川述;《续》1/21                |
| 74 | 《大藏正教血盆经》一卷                 | 无;《续》1/23                     |

<sup>①</sup> 《续》代表《弘续藏》,两个数字分别代表《弘续藏》的册数和经号。下同。

|    |                 |                                    |
|----|-----------------|------------------------------------|
| 75 | 《寿生经》一卷         | 无;《续》1/24                          |
| 76 | 《化珠保命真经》一卷      | 无;《续》1/25                          |
| 77 | 《大梵天王问佛决疑经》二卷   | 无;《续》1/26                          |
|    | 《大梵天王问佛决疑经》一卷   | 无;《续》1/27                          |
| 78 | 《父母恩重经》一卷       | 《文史》第49辑第73-76页                    |
| 79 | 《佛说父母恩重胎骨经》一卷   | 牧田谛亮《疑经研究》第52-55页                  |
|    | 《佛说父母恩重难报经》一卷   | 《文史》第49辑第76-80页                    |
| 80 | 《提谓波利经》二卷       | 牧田谛亮《疑经研究》第184-206页                |
| 81 | 《太子成道经》一卷       | 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》                     |
| 82 | 《禅门经》一卷         | 柳田圣山《关于〈禅门经〉》                      |
| 83 | 《大乘莲花马头罗刹经》一卷   | 北13798(首尾均残)                       |
| 84 | 《遗教法律三昧经》二卷或三卷  | 台北国立中央图书馆129号(首残尾全)                |
| 85 | 《五辛经》一卷         | 北3726-3(首全尾残);<br>北6951(首尾均残)      |
| 86 | 《净土盂兰盆经》一卷      | P.2185(首尾全)                        |
| 87 | 《一切功德积聚经》       | 未详收录之处,经目见于《佛教经典总论》<br>整理出来的现存疑伪经。 |
| 88 | 《阎罗王受记纪》一卷      | 同上                                 |
| 89 | 《劝音符印》一卷        | 同上                                 |
| 90 | 《救诸众生苦难新菩萨经》    | 同上                                 |
| 91 | 《救拔苦难陀罗尼经》      | 同上                                 |
| 92 | 《解百怨家陀罗尼经》一卷    | 同上                                 |
| 93 | 《金刚莲花大摧碎真言》     | 同上                                 |
| 94 | 《金轮三昧陀罗尼神咒》     | 同上                                 |
| 95 | 《赞礼地藏王菩萨忏悔愿经》一卷 | 同上                                 |
| 96 | 《四谛法门经》一卷       | 同上                                 |
| 97 | 《消灾横灌顶延命真言经》一卷  | 同上                                 |
| 98 | 《大光义品第八》        | 同上                                 |
| 99 | 《东方金刚大集想》       | 同上                                 |

|     |           |    |
|-----|-----------|----|
| 100 | 《比丘十变经》一卷 | 同上 |
| 101 | 《问惰尸迦经》   | 同上 |

## 第六章 汉文佛典疑伪经语词例释

语词考释是词汇研究的一个重要部分，吕叔湘曾经谈到：“汉语史研究中最薄弱的环节应该是语汇的研究。个别词语的考释，古代和现代学者都做了不少，但是在全部汉语词汇中所占的比例仍然是很微小的。”<sup>①</sup>这段话同时也说明了语词考释工作的艰巨性。拿汉文佛典文献来说，自佛典文献开始进入人们的研究视野，语词考释就一直是佛典词汇研究的一个重要项目，比如上世纪四十年代末开创现代佛典词汇研究先河的是周一良发表的《论佛典翻译文学》一文，文中就考释了“仁”、“曼”、“续”、“缘”、“唐”、“呜”、“将无”等几个佛典词语的意思。<sup>②</sup>近几十年来，有关佛典文献语词考释的研究成果蔚为壮观，不仅有专著、单篇论文，硕博学位论文中也多有讨论。总的来说，虽然成果颇丰，但也存在着一些空白点，被考释的语词集中于翻译佛经，中土撰著类佛典文献中出现的语词则较少涉及，作为中土撰著类佛典文献的一类，疑伪经的语词同样尚未得到足够的重视，因此，本章对疑伪经中出现的部分语词加以考释，希望能对辞书的编纂、修订提供一些帮助。需要说明的是，第一，本章考释的是出现于疑伪经的语词，并不是说这些语词都仅仅出现于疑伪经，其中有些语词除了在疑伪经中使用之外，也使用于佛典其它文献或中土文献。第二，我们在考释语词意义的时候尽量注重系联其它语词、或者结合词汇学相关理论，尽可能尝试对其中一些语词的得义之由、构词理据、产生途径和方式进行解释。

### 嘘天雅步

(1) 经不讲读，设有读者，不识字句为强言是，不咨明者，贡高求名，嘘天雅步以为劳

<sup>③</sup>，冀望人供养。(《小法灭尽经》卷1，85/1359/a)

(2) 众生乐于生死，自沉五江，没于三渊，无有出期。但坐随六情，逐世荣名，嘘天雅

<sup>①</sup> 参《吕叔湘文集》第4卷，商务印书馆，1992年版第38页。

<sup>②</sup> 参周一良《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963年版第314-322页。

<sup>③</sup> 据《释迦谱》卷5异文记载(见例3)、《经律异相》卷6异文记载(见例5)，此处“劳”当是“荣”之形近讹误。

步，尊身重名，虚伪无信。众态在内，如铁生垢，自消其形，都不觉知。（《净度三昧经》卷2，《藏外佛教文献》第7辑，286页。）

其校勘记云：“嘘天雅步”，底本作“嘘天稚步”，据文意改。

该辑另外收有齐藤隆信著、方广锠译《〈净度三昧经〉的编纂与撰述》，文中又引作“嘘天推步”，并云：“七寺本原文作‘嘘天稚步’，据诸经校正。”<sup>①</sup>

《大正藏》中另有2例：

(3) 唯以愚伴迷惑之众以为徒类，嗜酒博戏，高抗华饰，有表无里，放恣情欲，嘘天雅步，不以孝顺修德经心当用立身，身犯众恶。（西晋竺法护《生经》卷4，3/97/a）

(4) 经不诵读，设有读者，不识字句，为强言是不咨明者，贡高求名，嘘天雅步以为荣贵，望人供养。（梁·僧祐《释迦谱》卷5《释迦法灭尽相记》，50/84/a）

其校勘记云：“嘘天雅步”，元本、明本均作“嘘天推步”。

从这些异文情况来看，“嘘天雅步”有可能当作“嘘天推步”，那么，“嘘天推步”在藏经里面使用情况又是如何呢？

《大正藏》中“嘘天推步”发现2例：

(5) 不顺师友，轻易尊长，反逆无道，希望豪富，谓可永存，讥谤圣道，以邪无双，嘘天推步，慕于世荣，不识天地表里所由，不别四大因缘合成犹如幻化。（西晋竺法护《佛说四不可得经》卷1，17/706/c）

(6) 经不诵读，设有读者，不识字句，为强言是不咨明者，贡高求名，嘘天推步以为荣贵，望人供养。（梁·宝唱《经律异相》卷6《法灭尽》，53/31/c）

此外，藏经中还有“虚天邪步”1例：

(7) 不知为生死之所恼，自谓无忧，高胜无上，虚天邪步，广视裂目。不知天地日月之表，而可进退求生之术，但欲纭纭，竞称尊贵，贪慕荣名。（西晋竺法护《佛说四自慢经》卷1，17/539/a）

校勘记云：“邪”，宋本、官本作“雅”，元本、明本作“推”。

无论是“嘘天雅步”，还是“嘘天推步”，或者“虚天邪步”，除了前文佛典用例

<sup>①</sup> 参《藏外佛教文献》第7辑《净度三昧经》，方广锠主编，宗教文化出版社，2000年版第334页。

之外，这些词在目前中土文献里面都未发现用例，也未见有辞书收录。仅有的佛典用例可以看出它们出现在大致相同的语境里面，那么，三者何为正确的语词形式？意义又是如何呢？

齐藤隆信认为：“‘嘘天’源于《庄子·齐物论》之‘仰天而嘘’，问题在于‘雅步’、‘邪步’、‘推步’三者到底何者正确？如为‘雅步’，则因竺法护《生经》中有‘安详雅步，举动不暴’，就其文字看，是一种褒义的用法。如为‘邪步’，则上下文虽然相合，但因诸本不同，所以很难取舍。如为‘推步’，则意为推算天象历法，因《四不可得经》中有‘不识天地表里所由’的说法，则这里是也可能指愚人明明不知道天地形成的道理，可为了追求世间的名誉，硬去推求行星的运转。无论如何，从《净度经》中的‘逐世荣名’及其它经典中的有关词句看，这四个字应意为‘企求名誉与地位，贪求世间的称誉’。”<sup>①</sup>由这段文字看来，齐藤隆信倾向于认为“推步”是正确的，我们同意这个观点，但他的论证不够充分、对这个词语的解释也不准确。

《汉语大词典》分别收有“嘘天”、“雅步”、“推步”这三个词语。“嘘天”即指仰天吐气。较早书证为晋代张协《七命》：“王子拂缨而倾耳，六马嘘天而仰秣。”<sup>②</sup>“雅步”指从容安闲地行走，较早书证为晋代陆云《为顾彦先赠妇诗》：“雅步擢纤腰，巧笑发皓齿。”<sup>③</sup>“推步”有二义项，一为推算天象历法，古人谓日月转运于天，犹如人之行步，可推算而知。二为推命。<sup>④</sup>

“雅步”翻译佛经中亦见，义同中土文献：

(8) 猴见之，亦复骂詈，扬尘瓦石打掷，后一部众见前牛王默然不报，效之忍辱，其心和悦，安详雅步，受其毁辱，不以为恨。（西晋竺法护《生经》卷4，3/93/c）

<sup>①</sup> 参齐藤隆信著、方广锠译《〈净度三昧经〉的编纂与撰述》，《藏外佛教文献》第7辑，方广锠主编，宗教文化出版社，2000年版第335页。

<sup>②</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第3卷，汉语大词典出版社，1989年版第490页。

<sup>③</sup> 同上，第11卷，1993年版第821页。

<sup>④</sup> 同上，第6卷，1990年版第671-672页。

(9) 见佛世尊三十二相、八十种好，光明晖曜，如百千日，安详雅步，威仪可观。(旧题吴·支谦《撰集百缘经》卷1, 4/203/b)

(10) 以大人相西面而行，所谓徐徐安隐而行，容止美好如虹蜺而行，雅步闲详如须弥山巍巍而行。(唐·地婆诃罗《方广大庄严经》卷8, 3/584/b)

结合“嘘天”，“嘘天雅步”的意思就是仰头向天慢慢吐气、从容安闲地行走，表现气定神闲的神情与气度。很显然，这种佛家用语称扬、赞美的词语与文意不合。

“推步”翻译佛经中亦见，均指推算天象历法：

(11) 不得考占水旱灾变、岁之丰俭，沙门不得仰观历数，推步日月盈虚薄蚀、星殒变见、山崩地动。(旧题吴·支谦《佛开解梵志阿毘经》卷1, 1/261/c)

(12) 往造指鑒，而谓之曰：“观尔颜彩，有堂堂之容，推步年齿，相觉不殊。宁可同欢接所娱乎？”(西晋竺法护《佛说鸯掘摩经》卷1, 2/508/b)

(13) 一切种植及诸财宝，皆当远离如避火坑。不得斩伐草木、垦土掘地，合和汤药、占相吉凶、仰观星宿、推步盈虚、历数算计，皆所不应。(后秦鸠摩罗什《佛垂般涅槃略说教诫经》卷1, 12/1110/c)

(14) 但为利养，亲近听受十二部经。招提僧物及僧鬘物、衣着食噉，如自己有，悭惜他家。及以称誉亲近国王及诸王子，卜筮吉凶，推步盈虚，围碁六博，摴蒱投壺。(北凉昙无谶《大般涅槃经》卷25, 12/517/b)

结合“嘘天”，“嘘天推步”的意思就是仰天吐气、推算天象历法。

由例(11)、(13)可知，佛教徒是不可以做诸如仰观天象、推算历法之类的事情的；从例(14)可知，虽然戒律如此规定，但为了世俗称誉和利养，有些佛教徒还是会以“卜筮吉凶，推步盈虚”等方式来亲近、献媚于达官贵族。从这些情况来看，“嘘天推步”作为“贡高求名”、“慕于世荣”、“逐世荣名”的手段之一，用在文中是非常切合语境和实际的。

“邪步”、“嘘天邪步”除了例(7)之外，中土文献和佛典文献均别无所见，况且仅此1见还异文辈出，我们推测“邪”可能是“雅”之讹误。

综上所述，我们认为包括疑伪经《小法灭尽经》在内的7例均当是“嘘天推步”，

意思就是仰天吐气、推算天象历法。“邪”、“雅”可能都是“推”的讹字。

## 广大无对

(1) 是经亦如大空，悉能容受所有好恶。今是大乘方广经典，广大无对，上至菩萨，中至声闻，下至有形，悉能容受。(《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷1, 85/1341/a)

(2) 是经名为大通方广，亦名忏悔除罪得福，如是受持。亦名三千人庄严成佛经，如是受持。广大无对，如是受持。普摄一切，如是受持。(同上，卷3, 85/1355/b)

(3) 当尔时汝出于世，地皆清净无诸秽恶，……金银琉璃珊瑚真珠珍宝以为家具，纯一无杂。游行自在，犹如虚空广大无对。(《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1, 85/1392/c)

除此疑伪经用例之外，《大正藏》、《北续藏》另有9见，比如：

(4) 譬如虚空广大无对，悉能容受一切诸法，菩萨摩诃萨住是地中亦复如是，广大无对，悉能容受一切诸法。(北凉昙无谶《大般涅槃经》卷16, 12/462/a)

(5) 于一切法无取执定，广大无对无量，决定不共一切声闻、独觉。若菩萨摩诃萨安住此定，速证无上正等菩提。(唐玄奘《大般若波罗蜜多经》卷538, 7/765/b)

(6) 若行如是甚深般若波罗蜜多，是名菩萨。于一切法无摄受定，广大无对无量，决定不共一切声闻、独觉，亦不摄受一切智智。(同上, 7/764/b)

《汉语大词典》释“无对”为“无敌、无双”。<sup>①</sup>比如：陈·徐陵编《玉台新咏》序：“真可谓倾国倾城，无对无伤者也。”<sup>12</sup>《南史》卷59《任昉传》：“时琅邪王融有才儔，自谓无对当时，见昉之文，悦然自失。”<sup>1452</sup>这个意义在佛典文献亦有使用，比如：诸佛身分上下圆满，如师子王威严无对。(唐·玄奘《大般若波罗蜜多经》卷531, 7/727/a) 舍宅女人仪容无对，净胜无染希欲远离，是处行施心地真实。(宋·绍德、慧询《菩萨本生鬘论》卷5, 3/345/c)

但此“无对”与“广大无对”中“无对”稍有不同，从例(5)、(6)可以看出，“广大”、“无对”、“无量”是并列结构，不仅有“广大无对”，佛典文献中还有很多“广大无量”的用例，据此，“无对”应该与“广大”、“无量”相近。

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第7卷，汉语大词典出版社，1991年版第145页。

《佛光大辞典》“无对”条云：“梵语 apratigha。对，为碍之意。无对，即非极微所成之无障碍法。‘有对’之对称。”<sup>①</sup>简言之，“无对”即“无碍”。通常用以指佛法。比如：

(7) 是一切诸法皆不合不散、无色无形、无对无闻、无等，一相所谓无相。(后秦鸠摩罗什《摩诃般若波罗蜜经》卷7, 8/267/a)

(8) 佛道无对不可见 非眼识界如虚空

非是一切诸情根 又非诸根之境界(北凉昙无谶《大方等大集经》卷9, 13/55/b)

在“广大无对”的文献用例中常以“虚空”作为比较的本体，也就是说，“虚空”的特性之一是“无对”，所谓“无对之虚空”，就是“无碍之虚空”。佛典文献多有描述，比如：

(9) 此虚空非色、不可见、无对，是故彼画师、画师弟子以此方便不能于虚空画作形像，以彩庄染。(东晋僧伽提婆《中阿含经》卷50, 1/745/c)

(10) “画师弟子集种种彩色，欲妆画虚空，宁能画不？”比丘白佛：“不能，世尊。”“所以者何？”“彼虚空者，非色、无对、不可见。”(刘宋求那跋陀罗《杂阿含经》卷15, 2/103/b)

因为虚空无碍、没有边际，所以无所不包、无所不容；因为佛法无碍，没有边际，所以“悉能容受”。因此，文中才多以虚空之“无对”来比喻佛法之“无对”。

## 龙花初首

(1) 为此上基中之士冥中敷演道教，资益令解，兼教奉持，当来三会，龙花初首，寻光云集，俱成等学，无量宿基之士悉皆同号。(《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4, 85/1378/b)

(2) 尔时弥勒菩萨白佛言：“世尊，如来灭后恶世之中，若善男子善女人发勇猛心，以身布施，一切有情为檀波罗蜜故，如是等人，我于龙花初首皆令得度。”(《要行舍身经》卷1, 85/1415/c)

《说文》无“花”字，但从文献使用情况来看，它可能在汉魏时代即已产生，比如：“十六年，桃冬花。十八年，雨金栎阳。”(《史记》卷5《秦本纪》<sup>201</sup>)“故秋霜降

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第6册，台北佛光出版社，1988年版第5127页。

者草花落，水摇动者万物作。”（同上卷 87《李斯列传》<sup>250</sup>）“衣服有异，男女衣皆著曲领，男子系银花广数寸以为饰。”（《三国志》卷 30《魏志·濬传》<sup>251</sup>）产生之后，经常与“华”混用，因此“龙花初首”很有可能写作“龙华初首”，但是查检文献之后，没有找到“龙华初首”的用例。

总之，无论是写作“龙花初首”，还是写作“龙华初首”，目前仅此疑伪经 2 见，余处尚未发现使用。

虽然“龙华初首”少见，“龙华”一词却很常见。可以指“龙华寺”，可以指“龙华树”，《佛光大辞典》云：“龙华，梵语 nāga-puspa。指弥勒成道时之菩提树。又称那伽树、龙华菩提树。略称龙华。”<sup>①</sup>《佛学大辞典》解释说：“华枝如龙头，故名。亦云种出龙宫，故曰龙华树。”<sup>②</sup>还可以指“龙华会”，又称为龙华三会、龙华三庭、弥勒三会、慈尊三会，略称龙华。宋·善卿《祖庭事苑》云：“龙华，树也。其树有华，华形如龙，故名龙华。经言当来弥勒于此树下说法度人，而有三会，初会先度释迦所未度者、次度其余，凡六十八亿人；第二会六十六亿；第三会六十四亿；故曰龙华三会。”（卷 7，X64/411/c）佛典文献对此多有描述，比如：

（3）尔时去鸡头城不远，有道树名曰龙华，高一由旬，广五百步。时，弥勒菩萨坐彼树下，成无上道果。（东晋僧伽提婆《增壹阿含经》卷 44，2/788/b）

（4）尔时弥勒佛于华林园，其园纵广一百由旬，大众满中。初会说法，九十六亿人得阿罗汉；第二大会说法，九十四亿人得阿罗汉；第三大会说法，九十二亿人得阿罗汉。（后秦鸠摩罗什《佛说弥勒下生成佛经》卷 1，14/425/a）

（5）又梦弥勒弥陀说法开悟，故造二像并同供养。又梦随从弥勒，与诸眷属同会龙华。（唐·道宣《续高僧传》卷 17，50/562/c）

“初首”同义连文，表示“起始、开头”和“次序排在第一”两个意思。“第一”义应该是由“起始、开头”义引申而来。比如：

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第 7 册，台北佛光出版社，1988 年版第 6389 页。

<sup>②</sup> 参丁福保《佛学大辞典》，文物出版社，1984 年版第 1364 页。

(6) “佛涅槃后，我曹云何行道？谁当作师？恶口车匿云何共住？佛经初首作何等语？如是种种未来之事，汝当应问。”（梁·僧祐《出三藏记集》卷1，55/1/c）

(7) 一是从广，如《菩萨行品》等是，彼品初首非菩萨行，从其后广名菩萨行；二者从略，如下文中《观生品》，初首少许经文，明观众生。（隋·慧远《维摩义记》卷1，38/422/b）此二例为“起始、开头”义。

(8) 尔时释种所有童子，皆悉端正，……捷利巧智，聪明黠慧。彼童子内，其悉达多最为初首，第二难陀，第三即是提婆达多。（隋·闍那崛多《佛本行集经》卷13，3/713/c）

(9) 复有七俱胝众生，令住无生法忍；复有无量阿僧祇那由他俱胝众生，当令值遇弥勒世尊初首法会。（隋·闍那崛多《四童子三昧经》卷2，12/939/c）

(10) 愿共一切众生舍此身竟，得生覩史多天，奉见弥勒，龙华三会愿登初首，闻法悟道，证无生忍。（唐·慧沼《劝发菩提心集》卷3，45/397/b）

此三例为“第一”义。

综合“龙华”和“初首”，尤其是例(9)“初首法会”、例(10)“龙华三会愿登初首”，我们认为“龙华初首”就是指弥勒佛龙华第一法会，即“龙华初会”。以下举“龙华初会”在佛典文献中的用例以资对照：

(11) 当知此人，世世所生不离见佛，于未来世，值遇弥勒，龙华初会必先闻法，得证解脱。（后秦鳩摩罗什《禅秘要法经》卷3，15/268/a）

(12) 命终必生知足天宫，奉覩弥勒证不退位，龙华初会得闻正法，授菩提记速成佛道。（唐·般若《大乘本生心地观经》卷5，3/315/c）

## 灭一劫

(1) 若我以一劫若灭一劫说是佛名不可得尽，善男子，我过是后，得见定光佛为无量大众说是《大乘大通方广》。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷2，85/1347/a）

(2) 若比丘比丘尼得四神足，则能住寿一劫在世若灭一劫，况复如来所欲自在，是时阿难魔所蔽故，默然无答，乃至再三，亦皆默然。（《摩诃摩耶经》<sup>①</sup>卷2，12/1010/c）

<sup>①</sup> 《摩诃摩耶经》收在《大正藏》第12册，题名为萧齐·昙景译，吕澂对其著录基本相同：“《摩诃摩耶经》2卷。萧齐昙景译【经】。先失译【祐】。”见吕澂《新编汉文大藏经目录》，齐鲁书社，1980年版第36页。但据现代学者研究，《摩诃摩耶经》又名《佛升忉利天为母说法经》、《佛临涅槃母子相见经》，实属伪经。参殷光明《敦煌壁画艺术与疑伪经》，民族出版社，2006年版第31页。

由校勘记可知，“灭”，宋本、元本、明本、官本、圣本均作“减”。

除此疑伪经 2 例之外，《大正藏》另有 3 见，其中 2 见都有校勘记指出它们的异文作“减”。例如：

(3) 时，诸众生共相谓言：“当共疾往拘尸城，劝请如来莫般涅槃，住世一劫若灭一劫。”（梁·僧祐《释迦谱》卷 4《释迦双树般涅槃记》，50/68/c）

由校勘记可知，“灭”，官本作“减”。

(4) 若一劫若灭一劫而供养之，于天帝意云何？其人殖福宁为多不？释提桓因言：“多矣！世尊。彼之福德，若以百千亿劫说不尽。”（隋·吉藏《维摩经义疏》卷 6，38/989/a）

由校勘记可知，“灭”，甲本作“减”。

既然 5 例“灭一劫”中有 3 例都有异文作“减一劫”，那么“减一劫”在佛典文献的使用情况又是如何呢？据查，《大正藏》共出现“减一劫”152 例，最早用例在东晋，152 例里面偶有校勘说明“减”有异文作“灭”。比如：

(5) 劝请如来莫般涅槃，住世一劫若减一劫，互相执手复作是言：“世间空虚众生福尽，不善诸业增长出世，仁等今当速往速往，如来不久必入涅槃。”（北凉昙无谶《大般涅槃经》卷 1，12/365/c）

(6) 声闻人善修四如意足，得是三昧力。能住寿若一劫若减一劫，菩萨善修四如意三昧，若欲如恒河沙劫寿亦得如意。（后秦鸠摩罗什《大智度论》卷 54，25/447/a）

(7) 此三业藏实不可知，终无有能得其边际及以数量，若一劫若减一劫，若百劫若百千劫，若百千亿那由他劫，乃至无量无边不可数劫，亦不可知，唯佛世尊乃能知此三种业藏。（隋·闍那崛多《大法炬陀罗尼经》卷 6，21/684/c）

因为“灭”、“减”字形相近，且包括疑伪经在内的 5 例“灭一劫”出现语境均与“减一劫”相似，据此，我们判断佛典文献里面这 5 例“灭一劫”均当是“减一劫”，“灭”（“灭”）乃“减”之形近讹字。

排比众多例句，我们认为“减”即“不足”、“不到”，“减一劫”就是“不到一劫”的意思。“减”的这一用法中土文献、佛典文献都很常见：

(8) 从此北行二里，佛于一大树下石上东向坐、食糜处，树石悉在，广长六尺，高减二尺。（北魏郦道元《水经注》卷1《河水一》<sup>47</sup>）

(9) 王右军年减十岁时，大将军甚爱之，恒置帐中眠。（刘宋·刘义庆《世说新语》卷下之下《假谲》<sup>1004</sup>）

(10) 若减七岁不解好恶语义味，名为无知男子；虽过七岁不解好恶语义味，亦名无知男子。（东晋佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷13, 22/336/a）

(11) 减十二雨者减十二年，是名减十二雨；比丘尼减十二雨满十二年，亦名减十二雨；比丘尼减十二雨过十二年，亦名减十二雨。（同上卷38, 22/533/b）

(12) 若复苾刍有钵，减五綴堪得受用，为好故更求余钵，得者泥萨祇波逸底迦。……减五綴者，谓不满五綴也。（唐·义净《根本说一切有部毘奈耶》卷22, 23/745/c）

例(10)“减”与“过”相对而言，例(11)“减”、“满”、“过”三者相对而言，例(12)文中直接交代“减”为“不满”。

佛典文献里面还偶有“满一劫”与“减一劫”并列、相对成文的情况，其对文“满一劫”清楚地提示了“减一劫”的意思。比如：

(13) 四神足人尚能住寿满于一劫若减一劫，如来今者有大神力，岂当不能住寿一劫若减一劫？（东晋法显《大般涅槃经》卷1, 1/191/b）

(14) 若持此经者 谨慎莫放逸  
闻如前福业 若满于一劫  
若减于一劫 常须勤读诵（隋·闍那崛多《佛说十二佛名神咒校量功德除障灭罪经》卷1, 21/862/c）

隋·慧远《大般涅槃经义记》对何为“减一劫”也作了清楚的阐述：“请佛住世一劫及减，有人释言请住一劫为显满字，请减一劫为表半字。此何必尔？若此大众已知满字，便解佛常，何劳请住？盖乃大众自许之词，多望一劫，脱若不遂，望灭<sup>①</sup>一劫。”（卷1, 37/619/c）由这段文字可知，所谓“减一劫”，就是相对于“一劫”来说退而求其次的一种情况。

<sup>①</sup> 据上文考证，此“灭”当是“减”。

另外值得注意的是，后秦鸠摩罗什《思益梵天所问经》（以下简称《思益经》）出现“减一劫”5例，而在它的同本异译佛经西晋竺法护《持心梵天所问经》（以下简称《持心经》）和元魏菩提流支《胜思惟梵天所问经》（以下简称《胜思惟经》）中分别用了别的词语与之对应，比如：

假使一劫若复过劫，诸嗟讲说如来光明，论阐经法，不能究尽如来光明光明名号。（《持心经》卷1，15/1/c）

如来若以一劫若减一劫，说此光明力用名号，不可穷尽。（《思益经》卷1，15/34/a）

当知如来若以一劫若余残劫，依于如来光明说法，不可穷尽。（《胜思惟经》卷1，15/63/b）

佛设一劫复过一劫，诸嗟叹此正士之事，不能究竟得其边际。（《持心经》卷3，15/25/b）

我若一劫若减一劫，称扬赞叹，说是如说修行功德，不可穷尽。（《思益经》卷4，15/55/c）

我若一劫若余残劫，称扬彼人，赞叹彼人，说其如说修行功德，不能穷尽。（《胜思惟经》卷5，15/89/a）

我们看到，《思益经》中的“减一劫”，《持心经》里面用的是“复过劫”或者“复过一劫”，《胜思惟经》中用的都是“余残劫”。如果仅仅根据以上的对应情况，我们有理由怀疑“减一劫”可能就是“其它劫、另外劫”，“减”就是“其它”、“另外”的意思。

虽然翻译佛典因为自身特点使其具有一些独特的语言现象，但绝大多数都可以从汉语固有的语言现象、梵文原典的语言现象或者翻译佛典本身找到源头或者发现其内在联系，因此对于一些“新奇”、“独特”的新词新义应该谨慎处理，如果不能找到它们与翻译佛典、中土文献、梵文原典之间的联系，我们应该反观这些所谓的新词新义是否真的能够成立。回到“减一劫”，如果“减一劫”确实表示此意，其得义理据是什么？这个意义与“减”的所有义项之间好像均不能产生关联。我们认为异译三经在“减一劫”上的对应是表面的对应，实际从语义层面来说，根本就不对应。如果我们

仅仅依据这种不对等的对应来探求词语的意义，肯定会陷入歧途。

异译三经在“减一劫”这个词语上表现出来的不对等，究其原因可以从两方面来考虑。要么，虽然从佛教经录记载来看三经确实是“同本异译”，但实际上它们据以翻译的底本可能不同。要么，译者在翻译过程中对原典里面这个词语的理解发生偏差，比如把中世印度语与梵语相混淆而导致误译，辛岛静志就曾以《维摩诘经》为例，指出译者把中世印度语与梵语混同的现象很常见。<sup>①</sup>不过鉴于目前无法得到原典，仅作此推测。

## 阎浮履地

(1) 世世值法，遇善知识，不遭横苦，皆是普贤菩萨威神之力。何以意故？普贤菩萨阎浮履地病之良药，此经阎浮履地厄难桥梁。（《普贤菩萨说证明经》卷1，85/1363/b）

(2) 尔时白净王如来欢喜受教，白空王如来，各作是言：“无有，阎浮履地众生尤无有缘为六方菩萨上首苦行。西方无量寿佛弟子大慈观世音，此大菩萨与阎浮履地拯济有缘。”（同上，85/1365/a）

疑伪经中共9例，都出现在《普贤菩萨说证明经》；除此9例之外，《大正藏》另有2例，如下：

(3) 若善男子善女人犯四重五逆诽谤三宝，及犯四波罗夷，是人罪重，假使如阎浮履地变为微尘，一一微尘成于一劫，是人有若干劫罪。称是一佛名号，礼一拜者，悉得灭除。（隋·那崛多《佛说十二佛名神咒校量功德除障灭罪经》卷1，21/861/a）

另1例出现在《法苑珠林》第20卷，文中标明出自《佛说十二佛名神咒校量功德除障灭罪经》，内容与例(3)完全相同。

慧琳《一切经音义》卷53玄应《起世经》卷1云：“阎浮提，或名剎浮洲，或言瞻浮洲，或云瞻部洲。阎浮者，从树为名；提者，略也，应言提鞞波，此云洲。瞻，

<sup>①</sup> 参辛岛静志著、徐文堪译《早期汉译佛教经典所依据的语言》，《汉语史研究集刊》第10辑，巴蜀书社，2007年。

音之含反，《埤苍》多言也。”<sup>210</sup>《佛光大辞典》云：“阎浮提，梵名 Jambu-dvīpa，巴利名 Jambu-dīpa 之音译。又作阎浮利、瞻部提、阎浮提鞞波。阎浮，梵语 jambu，乃树之名；提，梵语 dvīpa，洲之意。梵汉兼译则作剡浮洲、阎浮洲、瞻部洲、瞻浮洲。略称阎浮。旧译为移洲、移树城，乃盛产阎浮树之国土。又出产阎浮檀金，故又有胜金洲、好金土之译名。此洲为须弥山四大洲之南洲，故又称南阎浮提、南阎浮洲、南瞻部洲。”<sup>①</sup>

由此可知，Jambu-dvīpa 或者 Jambu-dīpa 的汉语译词有众多写法，从方式上看，有音译，有意译，有音义兼译；从形式上看，有完全音译，有缩略音译。我们认为“阎浮履地”也应该是 Jambu-dvīpa 或者 Jambu-dīpa 的汉语译词之一，只不过这个音译形式没有推广开来。事实上，佛典文献里面还有“阎浮提地”这种音译形式，平川彰《佛教汉梵大辞典》中即指出“阎浮提地”的梵语正是“Jambu-dvīpa”，<sup>②</sup>比如：

(4) 过去久远，是阎浮提地有王名曰镜面，讽佛要经，智如恒沙。（吴·康僧会《六度集经》卷 8, 3/50/c）

(5) 阎浮提地转轮圣王出于世时，水自然去，其道平现，去海不远有山名鬱禅，其山端严，树木繁茂，花果炽盛，众香芬馥。（后秦佛陀耶舍、竺佛念《长阿含经》卷 18, 1/116/b）

又有“阎浮利地”，从意义上来看应该也是“Jambu-dvīpa”的一种音译形式，比如：

(9) 犹如过去有人其人名曰号是生子，救护天下阎浮利地一切众生，皆劝化之，入佛大道而开导之。（西晋竺法护《贤劫经》卷 5, 14/36/c）

(10) 吾闻斯人年至八岁越众论上，尽堕诸幢无敢当者；长年十六究尽阎浮利地书籍，无事不开，博古览今，演畅幽奥。（姚秦竺佛念《出曜经》卷 12, 4/674/c）

(11) 若人言布施师子洲、阎浮利地洲，布施二洲众僧，随有众僧多少，应中半分；若阎浮利地五人，师子洲百千人，亦应中半分。（萧齐僧伽跋陀罗《善见律毘婆沙》卷 17, 24/794/b）

<sup>①</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第 7 册，台北佛光出版社，1988 年版第 6337 页。

<sup>②</sup> 参平川彰《佛教汉梵大辞典》，published by THE REIYUKAI, 1997 年版第 1199 页。

## 失睡

(1) 时长者子即共其妻并及二子随路而去，值天抗热，其夫即便止一树下避日取阴，遂便失睡，忽为黑蛇螫，夫即死，其妻啼哭。(《现报当受经》卷1, 85/1410/a)

除此疑伪经1例之外，佛典文献里面另有4见，其中3见出自《正续藏》著作者不明的《法华经玄赞释》，如下：

(2) (仙人)语烈士言：“汝今努力，迄至天明必不得睡、不得语，如其出声，仙道不得，天神煞汝。”于是此人专心住想，不听作声，仙人唱呴既久，遂楚失睡。(《法华经玄赞释》卷1, X34/957/a)

(3) 此之烈士遂刹那间即出失睡，遂大叫唤，于是天神嗔怒。(同上, X34/957/a)

(4) “十二年满功夫克就，如何唯有少时不能专心，遂大叫唤？”烈士答云：“此是业也，非我本心，我楚失睡。”(同上, X34/957/a)

另1见出自《大正藏》鸠摩罗什译《成实论》，如下：

(5) 又有不适当难，谓行者有冷热等病，若疲极失睡，谓<sup>①</sup>因缘故令身不适当；有贪忧嫉垢<sup>②</sup>等诸烦恼，令心不适当，则失禅定。是故行者应自将护身心，令其调适。(后秦鸠摩罗什《成实论》卷14, 32/357/a)

排比疑伪经和《正续藏》的用例，很明显可以看出“失睡”就是“睡着”的意思。

我们在第二章已经通过内容比勘的方法考证出疑伪经一卷本《现报当受经》是把《贤愚经》卷3《微妙比丘尼品》单独拿出来稍作改动并另取一个名字编撰而成的。与《现报当受经》此句相当的内容在《贤愚经·微妙比丘尼品》中描述如下，可资比照：“‘当还我家，见我父母。’夫即言善，遂便遣<sup>③</sup>归。至于道半，身体转痛，止一树下，时夫别卧，我时夜产，污露大出，毒蛇闻臭，即来杀夫。我时夜唤数反无声，天转向晓，我自力起，往牵夫手，知被蛇毒，身体肿烂，支节解散。我时见此，即便闷绝。”(卷3, 4/367/b)

<sup>①</sup> 校勘记云：“谓”，官本作“诸”。“诸”当是。

<sup>②</sup> 校勘记云：“垢”，宋本、元本、明本、官本均作“垢”。“垢”当是。

<sup>③</sup> 据文意，“遣”当是“遣”之形近讹误。

而《成实论》中的“失睡”，可能相当于“失眠”，即“睡眠不够”或者“难以入睡”，总之是睡得不好。文句表达的意思就是：或者冷热病痛，或者疲惫困乏，或者失眠，这些原因导致身体不适。如果理解为“睡着”，那就是说：疲乏睡着了，会令身体不适。这好像有点牵强。

综上可知，“失睡”在佛典文献里面有“睡着”和“失眠”两个意思，因为《现报当受经》和《法华经玄赞释》著作时代不详，所以目前尚无法断定这两个意义在佛典文献中产生的大致时间。

不仅佛典文献，中土文献里面也有使用“失睡”一词。中土文献最早用例如下：

(6) 陆鸿渐采越江茶，使小奴子看焙，奴失睡，茶焦烁。鸿渐怒，以铁绳缚奴投火中。  
(旧题唐·冯贽《云仙杂记》卷四《茶焦缚奴投火》<sup>659</sup>)

《云仙杂记》，原作《云仙散录》，旧题唐·冯贽撰。据《直斋书录题解》<sup>①</sup>、《四库全书简明目录》<sup>②</sup>、《增订四库简明目录标注》<sup>③</sup>、《四库提要辨证》<sup>④</sup>等记载，该书可能是后代人伪作而假托唐代冯贽之名。虽然此例时代不明确，但文句中“失睡”很显然是“睡着”的意思。

此例之后，“失睡”在宋代中土文献里面出现 13 例，2 例表示“睡着”的意思，如下：

(7) 夜呼近灯诵日课，诵竟，旁摘曲诘使不早恬，以习于弗懈。小失睡即示颜色，虽盛寒暑，不纵检束。(文天祥《文山先生全集》卷 11《先君子革斋先生事实》)

(8) 梁到溉为侍中，与武帝棋，达旦，或复失寝，加以低睡。帝嘲曰：“状若丧家狗，

<sup>①</sup> 《直斋书录题解》：“《云仙散录》一卷。称唐金城冯贽撰。天复元年叙。冯贽者，不知何人。自言取家世所蓄异书，撮其异说，而所引书名，皆古今所不闻；且其记事造语，如出一手，正如世俗所行东坡《杜诗注》之类。然则所谓冯贽者，及其所蓄书，皆子虚乌有也，亦可谓枉用其心者矣。”陈振孙撰，上海古籍出版社，1987 年版第 339 页。

<sup>②</sup> 《四库全书简明目录》：“旧本题唐冯贽撰，或以为王铚所伪作也。皆杂记古人逸事，各注其所出之书，而其书皆古来史志所不载，依托显然。然工于造语，词赋家转相引用，知其质而不能废焉。”清·永瑢等撰，古典文学出版社，1957 年版第 533-534 页。

<sup>③</sup> 参邵懿辰撰、邵章续录《增订四库简明目录标注》，上海古籍出版社，1979 年新 1 版第 583 页。

<sup>④</sup> 参余嘉锡《四库提要辨证》，中华书局，1980 年版第 1035-1040 页。

又如悬风榦。”（祝穆《古今事文类聚》前集卷42《伎艺部·围棋失睡》<sup>702</sup>）

“失睡”在此例中没有出现在正文部分，而是出现在标题里面，正文是对标题《围棋失睡》的解释，通过正文的叙述，“失睡”即“睡着”的意思昭然若揭。

其它11例都表示“失眠”的意思，比如：

(9) 五味入口，藏于脾胃，行其精华，分布津液于五臟。臟气偏胜，味必偏应于口，或胃热则口臭，凝滞则生疮，不可失睡，失睡则愈增。（陈言《三因极一病证方论》卷16<sup>387</sup>）

(10) 余尝为嗣直渝茗，因录其涤烦破睡之功，为之甲乙。建溪如割，双井如霆，日铸如绣，其余苦则辛螫，甘则底滞，呕酸寒胃，令人失睡，亦未足与议。（黄庭坚《豫章黄先生文集》卷1《煎茶赋》）

(11) 三驿未为远，衰翁愁出门。贪程多卒卒，失睡每昏昏。天大围平野，江回隔近村。  
何时有余俸，小筑占云根？（陆游《剑南诗稿》卷8《安仁道中》二首之二<sup>387</sup>）

例(9)讲到医治口疮晚上不得失睡，在很多医书中都有提及，比如苏轼《苏沈良方》卷7云：“凡口疮不可失睡，一夜失睡，口疮顿增。”<sup>74</sup>朝鲜国编纂于1443年的《医方类聚》也有明确阐述：“黄连汤：治口疮。右以黄连为粗末，水二盏，煎至一盏，临卧服，不可失睡，明早立愈。”（《口舌门》二，原书卷77<sup>405</sup>）

宋代之后，“失睡”的这两个意思都在文献中继续沿用，比如：

(12) 脏气偏胜，则味应乎口。或劳郁则口臭，凝滞则生疮，生疮者夜不可失睡，昼不可就寝，违此必甚。（元·危亦林《世医得效方》卷17《口齿兼咽喉科·总说》<sup>580</sup>）

(13) 哮喘一症大难当 夜间失睡气遑遑

天突妙穴如寻得 腊中一灸便安康（明·吴昆《针方六集》卷6 兼罗集《哮喘》<sup>556</sup>）

(14) 金鸭香轻炉绮褪，春衫一色扬蜻蜓。偶因失睡娇无力，斜倚熏笼看画屏。（清·纳兰性德《通志堂集》卷5《四时无题诗》<sup>340</sup>）

(15) 以君之行事，想见君之为人，皆以君为真诗人也。君魁梧丰下体气素健，忽得寒疾，彻夜失睡，即少睡必作恶梦。（清·盛大士《蕴愫阁文集》卷6《国子监生华亭范君玉渠墓表》<sup>83</sup>）

(16) 树经久雨尽情碧，月照愁人特地寒。多故长途恒失睡，大难来日强加餐。江郎壁立空依倚，山色回头不厌看。(民国徐世昌辑《晚晴簃诗汇》卷 172《重宿江郎山下逆旅》<sup>63)</sup>

以上为“失眠”义。

(17) 时有小内侍江忠，伏侍景公辛苦，早间不觉失睡。梦见背负晋侯飞腾于天上，醒来与左右言之。(明·冯梦龙《新列国志》第 58 回<sup>668)</sup>

(18) 青山失睡朝不醒，仙衣低曳玉女屏。飞桥跨空转山脚，水风吹袂寒伶俜。(清·孙尔准《泰云堂集·诗集》卷 7《把麾集·〈仙霞领〉》<sup>581)</sup>

以上为“睡着”义。

在查检中土文献的过程中，我们发现在清代的一些通俗小说里面，“失睡”还另有他义，情况如下：

(19) 从二鼓到天明，不听得嗽响，未敢入内。不知亲娘何故失睡，抑或出门未归，忘记失约乎？(清·司香旧尉《海上尘天影》第 17 章<sup>175)</sup>

(20) 莺儿道：“姑娘，你从来没有失睡过，今儿怎么了？大家都起来梳洗完了，你还睡的不醒，任凭我怎么推着叫你总不答应一声儿。”(清·秦子忱《续红楼梦》卷 16<sup>717)</sup>

(21) 却说香珠折花回来，英娘尚未起床，香珠走到榻前道：“小姐今日失睡了。”英娘道：“我今早身子有些不爽利，故此起迟。”(清·震泽九容楼主人松云氏《英云梦传》卷 4<sup>230)</sup>

(22) 每晨必当窗对镜理妆，今何以日已向午，窗犹深锁，其夜睡过迟，沉沉不醒耶？抑春困已极，恹恹难起耶？而此时窗内绣床之上，正卧一魂弱喘丝之梨娘……非失睡也，非春困也，呜呼病矣！(清·徐枕亚《玉梨魂》第 11 章<sup>61)</sup>

排比分析这些用例，很明显“失睡”不表示“睡着”或者“失眠”，而是“睡过头”的意思。

综合以上对佛典文献和中土文献的所有考察，我们认为辞书应该为“失睡”一词立目，其义项应该有三：一为失眠；二为睡着；三为睡过头。

让我们觉得比较有趣的是这三个义项之间的关系，失眠即睡眠不够或者难以入睡，而与之相反的刚好就是睡着了或者睡过头。同一个词表示两种相反的意思，这是不是就是所谓的反训呢？

“反训”这一提法，始自晋代的郭璞，《尔雅》卷2《释诂下》：“徂、在，存也。”郭璞注曰：“以徂为存，犹以乱为治，以叢为向，以故为今，此皆诂训义有反覆旁通，美恶不嫌同名。”<sup>2577</sup>又《方言》卷2：“逞、苦、了，快也。”郭璞注曰：“苦而为快者，犹以臭为香，乱为治，徂为存，此训义之反覆用之是也。”<sup>144145</sup>自此以后，反训或被认为是训诂的原则，或被认为是训诂的方法而沿用流传，如清代的刘淇在其《助字辨略》中就明确提出他所用的训诂原则之一就是反训，王念孙也是赞同这一说的。相反，也有人对它抱持怀疑、批评的态度，比如清代的段玉裁、朱骏声等。现代以来，学界对于“反训”仍然时有争论，郭锡良曾发表《反训不可信》一文，把人们经常谈论的那些反训词逐一进行分析，总结说到：“反义为训、美恶同辞的说法实际上是传统训诂学在没有弄清某些词的词义演变的情况下而作出的一种以今义释古义的现象，它在注释古书时，虽然起过一定的历史作用，但是它本身是不确切、不科学的、不足为信。”

<sup>①</sup>张凡则发表《反训辨》、《反训果真不可信吗？》作为反击，其后郭锡良又针对张文发表《反训问题答客难》作为回应。齐佩瑢也明确指出那些被认为是反训的词语只是“语义演变的恰成相反者，自不得叫作反训。严格地讲，‘反训’这个名词根本就不能成立”，“反训只是语义的变迁现象而非训诂的法则”。<sup>②</sup>

在这些众多讨论中，我们认为对“反训”的认识最为科学、客观的应该是蒋绍愚。他认为反训这种现象是存在的，不过它的界域必须严格划定：即一个词同时兼具相反二义，并把历来所举的反训的例子分为7类，逐一进行讨论，指出只有3类是真正意义上的反训。其中一类真正意义上的反训就是由于词义引申而形成的反义，是“词义向不同方向引申而产生的一种特殊的结果”。<sup>③</sup>据此来分析，“失睡”应该就是反训了：

<sup>①</sup> 参郭锡良《反训不可信》，《汉语史论集》（增补本），商务印书馆，2005年版第518页。

<sup>②</sup> 参齐佩瑢《训诂学概论》，中华书局，2004年版第188-201页。

<sup>③</sup> 参蒋绍愚《古汉语词汇纲要》，商务印书馆，2005年版第153页。

第一，排除文中那些时代不确定的用例，我们发现从宋代到清代，“失睡”两种相反的意思是同时存在的；第二，“失睡”这两种相反的意思是从“失”的“没有把握住或控制住”之义出发，向两个相反方向引申而产生出来的。“失”有“没有把握住或控制住”之义，比如：“尝抱邻家婴儿，故失手墮地而死。”（《后汉书》卷 82 下《方术列传·荀子训传》<sup>2745</sup>）一方面因为没有把握住睡眠，所以才会失眠；相反，因为没有控制住睡眠，所以才会睡着或者睡过头。

## 迫迮

（1）若出家在家，若白衣若道俗，多有患苦、夜梦颠倒、出入恐怖、迫迮叫唤、忘前失后，心中忆念普贤菩萨，读诵此经典，无有诸患，令身安隐，不见诸苦。（《普贤菩萨说证明经》卷 1，85/1363/b）

《汉语大词典》“迫迮”有三个义项：一为物密聚、紧靠貌，二为狭窄、局促，三为困厄。<sup>①</sup>其中，“狭窄、局促”义在佛典文献里面常见，疑伪经中亦有用例，比如：“我以微尘之身能遍满虚空，间无空处；我以三千大千世界之身内着一尘，亦不迫迮。”（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷 2，85/1397/c）

不过，“迫迮”以上三个意思与疑伪经《普贤菩萨说证明经》的文意均不符，我们认为“迫迮”当是“怕怍”，表示“畏惧、害怕”之义。

“怕”，《广韵》普駕切，滂母，去声禡韵；<sup>123</sup>“迫”，《广韵》博陌切，帮母，入声陌韵，<sup>150</sup>二者都以“白”为声，读音相近。中土文献有“怕”假借为“迫”的情况，比如：东汉王充《论衡·四讳》：“孝者怕入刑辟，刻画身体，毁伤发肤，少德泊行，不戒慎之所致也。”吴检斋校注云：“‘怕’假为‘迫’。”<sup>968</sup>

二者在佛典文献中也常有混用，“迫”经常音近假借为“怕”，比如：

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第 10 卷，汉语大词典出版社，1992 年版第 762 页。

(2) 时光明王甚大惊怖，语使钩断不能禁制，如恶弟子不随顺师，象去遂疾。王大惊迫，心生苦恼，意谓必死。（后秦鸠摩罗什《大庄严论经》卷9，4/306/c）

(3) 读此咒百遍，见菩萨放大光明现在人前，莲枝一面如此金色，头上金华大如车轮，手长一尺半，初来入时莫作怖迫。（疑伪经《首罗比丘经》卷1，85/1358/a）

(4) 世尊玄看众生作罪不少，为分别解脱可离令得免难。明君出时，[木\*已]此经向明君，必见我，慎迫怖，好念正想正意正身，得见我身。<sup>①</sup>（同上，85/1358/a）

(5) 尔时，屠儿闻犊子祚如是言，大芒迫身，言：“丈夫立身以来煞害众生恒沙河数，小来未见有是银蹄金角犊子语我此言。”（《佛说孝顺子修行成佛经》，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），423页。）

以上四例，“惊迫”、“怖迫”、“迫怖”、“芒迫”中的“迫”均当为“怕”。例(5)“芒迫”实即“忙怕”，黄征、于淑健已发，此不赘言。<sup>②</sup>

“祚”，《广韵》在各切，从母，入声铎韵；<sup>150</sup>“迮”，《广韵》有两种读音，其一为则落切，精母，入声铎韵，<sup>149</sup>二者都以“祚”为声，读音相近。中土文献有“迮”假借为“祚”的例证：刘向《说苑·臣术》：“翟黄迮然而慚曰：‘触失对于先生，请自修然后学。’”向宗鲁校证：“迮读为祚。”<sup>40</sup>兼之受到上字“迫”的偏旁类化影响，“祚”于是写作“迮”。

“怕祚”与“忙怕”、“忙怖”、“怕怖”、“怖怕”、“恐怖”、“惊怕”、“惊怖”等词语不仅在意义上相当，在结构上也相同，都是并列结构。“祚”在先秦就有“改变容色”的意思，《管子·弟子职》：“危坐乡师，颜色毋祚。”<sup>482</sup>《礼记·曲礼上》：“将即席，容毋祚。”郑玄注：“祚，颜色变也。”<sup>1239</sup>一般而言，总是因为羞愧、愤怒、吃惊或恐惧害怕而改变容色，于是“改变容色”义就自然引申出“惶恐、害怕”义。

“祚”表示“惶恐、害怕”义，在佛典文献和中土文献里面都有使用，不过用例

<sup>①</sup> 于淑健比勘原卷，认为“木\*已”实作“才\*已”，为“把”字俗体；“慎”后脱一“莫”字，甚是。参于淑健《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文，2003年第22、12页。

<sup>②</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002年版第361页；于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008年第143页。

不多，比如：

(6) 我今无救护 唯愿济拔我

多有诸众生 我今独怖迮<sup>①</sup>

愿垂哀怜愍 拔济我苦难 (后秦鸠摩罗什《大庄严论经》卷14, 4/338/b)

(7) 与人共事，推诚相亲，议论有不合但不言，虽不从未尝变色。后或议夺而气益恐怍，自以为事胜而怨憎生，非孤拙所宜也。(宋·苏颂《苏魏公集》卷61《朝请郎辛君墓志铭》<sup>661</sup>)

(8) 臣等伏念德薄行劣不足取信于人，致诋为罔上行私大负委任，诚惶怍恐惧，万死不足塞责，伏望圣明俯加照察。(明·张四维《条麓堂集》卷9《癸未辨科举事疏》<sup>363</sup>)

(9) 濮州刺史杜兼疾驱而来，阴怀冀望。藩泣语：“丧难之秋，公宜谨防遏，何弃而来？须疾归，不尔，以法劾公。”兼怍愕<sup>②</sup>而去。(明·邵经邦《弘简录》卷22<sup>468</sup>)

(10) 登昆仑兮浩荡，上华峰兮怍愕。【楚词】登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。【潜确类书】韩文公夏日登华山之颠，顾视其险绝，恐栗，度不可下，乃发狂恸哭而欲缒遣书为诀。(清·华希闵《广事类赋》卷22《人事部·游览》<sup>378</sup>)

(11) 时贼矛林立，或叩马力阻，公曰：“我与杨公计之熟矣，天佑苍生，我必不死，为国息兵即死且得所，何恨？”遂策马前，万众怍愕。(清·李元度《国朝先正事略》卷23《杨勤勇公事略》<sup>519</sup>)

以上诸例，“怍”与“怖”、“恐”、“惶”、“愕”等近义词相组合，构成并列结构，表示“畏惧、害怕”之义。

除《普贤菩萨说证明经》之外，疑伪经里面另有一些“迫迮”当是“怕怍”的用例，比如：

(12) 大士菩萨等 游行生死泽 处处在中行

心不生迫迮 (《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷2, 85/1398/c)

(13) “世尊，云何正受甚深法句？何谓甚深？”佛言：“勿作是问。若今说者，声闻缘觉及新发意菩萨闻说斯法，心所迫迮，断坏善根。”(《法句经》卷1, 85/1434/c)

(14) 炎火猛炽，烟炎俱起，来烧罪人。罪人见之，迫迮倒地，而不自胜。(20卷本《佛

<sup>①</sup> “迮”当为“怍”。

<sup>②</sup> 《汉语大词典》释“怍愕”为“惊骇变色”，引例为清代魏源《圣武记》卷八：“而杨芳单骑直入贼营，万众怍愕。”排比例(9)、(10)、(11)，我们认为“怍愕”是并列结构，表“惶恐、畏惧”之义，例(10)文中小注解说甚是清楚。

说佛名经》卷8,《藏外佛教文献》第2编(总第12辑),303页。)

疑伪经之外,佛典其它文献里面也偶有“迫迮”当为“怕怍”的情况,比如:

(15)初坐中,重触得心为人来惊,心中迫迮,实时摸扪。下病、大小行不通,此是身中六神俱下出,故生患。治法:缩气向下还牵向上。(隋·智顗《天台智者大师禅门口诀》卷1,46/583/a)

(16)尔时铁牛吼唤跪地,其牛吼唤来向罪人,罪人迫迮,宛转于地,马头罗刹手捉铁叉,叉着东<sup>①</sup>上。罪人跳踉,复堕牛上。(唐·宗密《圆觉经道场修证仪》卷6,X74/417/a)

## 本日

(1)本日王得女书,召集群臣。(《佛说孝顺子修行成佛经》,《藏外佛教文献》第2编(总第12辑),427页。)

(2)卿等本日笑我女共太子而活。我女以有贤德,嫁与金城国王。(同上,427页。)

(3)我忆卿本日生噭我子心肝之时。(同上,430页。)

(4)阿耶本日实不知子遭此苦剧,阿耶如今舍去王位,与子治国。(同上,430页。)

疑伪经中目前仅见以上4例。

《汉语大词典》释“本日”为“当天”,首见书证为明代张居正《拟日讲仪注疏》:“本日若遇风雨,传旨暂免。”<sup>②</sup>梁晓虹认为上述“本日”的4个用例中只有第1例可以释为“当天”,其它3例均为“往日、前日”之义。<sup>③</sup>

实际上,这两种说法都存在一些问题。“当天”的“当”可以是丁浪切,读作dàng,此“当天”即“就在本天、同一天”的意思。还可以是都郎切,读作dāng,此“当天”即“往日、从前”的意思。这两个意思至今都还在使用,《大词典》虽然分别收

<sup>①</sup> 校勘记云:“东字更勘。”检佛典文献,相同内容的文句还出现在疑伪经20卷本《佛说佛名经》卷2、《大正藏》第14册经号为441、没有任何题署的30卷本《佛说佛名经》卷2,这二处“东”均作“车”,比如:“尔时,铁牛吼唤刨地,其牛吼唤,来向罪人。罪人迫迮,宛转于地。马头罗刹手捉铁叉,叉着车上。罪人跳踉,复堕牛上。”(20卷本《佛说佛名经》卷2,《藏外佛教文献》第2编(总第10辑),269页。)由上看来,此“东”当为“车”,二者因形近致讹。

<sup>②</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第4卷,汉语大词典出版社,1989年版第705页。

<sup>③</sup> 参梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》,《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》,中国社会科学出版社,1999年版。

有“当 (dāng) 天”和“当 (dàng) 天”，但在“当 (dāng) 天”下却漏收了“往日、从前”这个义项。根据《大词典》的书证和梁晓虹的观点来看，他们所理解的“当天”其实仅仅只是“当 (dàng) 天”。把“当天”解释清楚了，“本日”的意思也就明白了：“本日”确实即“当天”没错，但因为“当天”有两个不同的读音和意思，所以“本日”的意思也相应有两个：(一) 犹“当 (dàng) 天”，即“就在本天、同一天”。(二) 犹“当 (dāng) 天”，即“往日、从前”。不能笼统释以“当天”。

回到疑伪经的 4 个用例，很明显，第 1 例的意思就是义项 (一)，后 3 例的意思就是义项 (二)。黄征用下文“卿比日在我国中”进行类比，认为前两例的“本日”皆应作“比日”，表近日的意思，<sup>①</sup>实是主观臆测，“本日”自可得通，改为“近日”则没有任何理由。于淑健认为“本日”指“所追述事情发生的当时、当日，亦泛指向日”，<sup>②</sup>这个解释把两个义项都包括进去了，基本无误。但他认为《佛说孝顺子修行成佛经》中的 4 个“本日”都是“往日”义却是不对的，另外他用题名为吴·支谦译《菩萨本缘经》卷 2 “尔时，大王告诸臣言：‘汝不知我本日所愿常欲利益诸众生耶？我已为汝所作成办，复当满此婆罗门愿。’”(3/64/b) 这一用例指出“本日”一词至迟在三国吴支谦译经中已见用例、《汉语大词典》首引明代张居正《拟日讲仪注疏》用例则过晚，<sup>③</sup>这里又有两个失误：其一，《菩萨本缘经》“本日”的意思是义项 (二)，而《拟日讲仪注疏》“本日”的意思是义项 (一)，二者意思不同，何从比较？其二，《菩萨本缘经》并非三国可靠译经，用该经的用例来说明某个词在三国已见使用自然是不可靠的。

疑伪经之外，“本日”的这两个意思都在中土文献有所使用，比如：

<sup>①</sup> 参黄征《读〈藏外佛教文献〉第一辑》，《敦煌语言文字学研究》，甘肃教育出版社，2002 年版第 363 页。

<sup>②</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008 年第 84 页。

<sup>③</sup> 同上，第 85 页。

(5) 当问其小便日几行，若本日三四行今日再行者，知必大便不久出。(东汉张仲景著、西晋王叔和编《金匱玉函经》卷3《辨阳明病形证治》)

(6) 范文本日南奴也，为奴时，牧羊于涧中得两鲤鱼，欲私食之，郎知诘之。文云：“将砾石还，非鱼也。”(梁·任昉《述异记》卷上)

此二例为“往日、从前”义。

(7) 应当本日入阁人各依前件立，其不合入阁人各依本职事立。(宋·王溥《唐会要》卷25《文武百官朝谒班序》)

(8) 于延佑二年二月初十日因去本寺随喜观看，就彼乞食，起意偷盗神像衣服。以此，于本日一更时分盗讫本寺小位祖师元穿旧黄素罗单直裰一件。(《元典章·刑部》卷11《免刺》<sup>1815</sup>)

此二例为“就在本天、同一天”义。从文献用例来看的话，此义要比“往日、从前”义的产生晚很多。

而在佛典其它文献中，可能只有表示“往日、从前”义的“本日”有所使用，<sup>①</sup>比如：“此天是彼居士本日亲属，欲示其福田非福田故。”(北凉浮陀跋摩、道泰《阿毘昙毘婆沙论》卷21，28/157/a)“我应往见亲近恭敬，如彼本日礼敬迎送于我，我今亦应礼敬迎送还恭敬之。”(同上卷35，28/255/b)

## 载眼杼气

(1) 主人妇曰：“若汝立死食尚叵得，况今平健欲望我食。但稽留时节不如早去。”于是沙门住立其前，载眼杼气便现立死。(《释家观化还愚经》卷1，85/1462/c)

检佛典其它文献和中土文献，均未见使用。

<sup>①</sup> 东晋之后的律部佛典，主要是《四分律》、《十诵律》、《五分律》以及这些律典的注疏性撰著都经常提到“本日”或“本日治”这个词语，比如：“若僧应与和尚作别住，若行摩那埵，若行本日，若行阿浮诃那，弟子应愍作方便，求僧速与作别住乃至阿浮诃那，若不愍作，突吉罗。”(刘宋佛陀什、竺道生《五分律》卷16，22/111/a)“我犯僧伽尸沙，是应与摩那埵、本日治，应与出罪。是比丘从僧乞摩那埵、本日治、出罪羯磨。”(后秦弗若多罗、罗什《十诵律》卷35，23/256/a)于叔健认为“本日治”即“当日治”，这些“本日”都表示“就在本天、同一天”的意思。(参于叔健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008年第84页。)对此，我们不甚赞同。“本日治”或简称为“本日”，可能与“摩那埵”、“阿浮诃那”(“出罪”)一样，是比丘除罪的一种方法的名字。

我们认为“载眼杼气”即是“戴眼杼气”。

于淑健对《释家观化还愚经》中的“载眼”已有考证，他指出：“‘载’，原卷实作‘戴’，‘戴眼’谓目睛仰视而不能转也。”<sup>①</sup>“戴眼”即瞪眼仰视，是中医学上的症候名。《素问·诊要经终论》：“太阳之脉，其终也，戴眼，反折，瘛瘲。”王冰注：“戴眼，谓睛不转而仰视也。”晋·王叔和《脉经》卷2：“足少阴与太阳经俱实也，病苦脊强、反折、戴眼，气上抢心，脊痛不能自反侧。”唐·孙思邈《备急千金要方》卷25《治诸风方·诸风》：“或烦闷恍惚，喜怒无常，或唇青口白戴眼角弓反张，始觉发动，即灸神庭一处七壮。”<sup>294</sup>

我们发现这种表情通常用以指临死前的症状：西晋皇甫谧《针灸甲乙经》卷4《三部九候》：“察其腑脏，以知死生之期。必先知经脉，而后知病脉。真脏脉见者，邪胜，死也。足太阳之气绝者，其足不可以屈伸，死必戴眼。”<sup>604-605</sup>同卷又曰：“瞳子高者太阳不足；戴眼者，太阳已绝。此决死生之要，不可不察也。”<sup>610</sup>明·孙一奎《赤水玄珠》卷19《望色》：“睛昏不识人，目反上视，睛小瞪，目直视，目邪视，目睛正圆，戴眼反折，眼胞陷下，此八者皆死证。”<sup>742</sup>明·王肯堂《证治准绳》卷69《妇科·瘛瘲》：“若无力抽搐，戴眼反折，汗出如珠者，肝绝也，皆不治。”<sup>2180</sup>

“戴眼”一词在中土文献里面基本上只见于医书，佛典文献目前也仅见1例：

(2) 便以毒药用涂其饼，涂已，即还。语其伴曰：“可来共戏。”即来共戏，第一戏者复窃饼食，或一、二、三，或至众多，既食饼已，即便戴眼吐沫欲死。(东晋瞿昙僧伽提婆《中阿含经》卷16, 1/530/c)

“杼气”又是何义呢？检中土文献，目前尚未发现用例。佛典文献里面除此疑伪经1见之外，另有2例，如下：

(3) 自忆念身所作善根，临欲死时则有相现：面如金色鼻正不曲，心不动乱咽不杼气，

<sup>①</sup> 参于淑健《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）研究》，南京师范大学博士学位论文，2006年第80页。

亦不咳[口+数]及上气等，身不蒸热根不破坏，节脉不断身不苦恼。（元魏瞿昙般若流支《毘耶娑问经》卷2，12/230/a）

(4) 六名嗜六味虫，为破毛爪甲屎风之所杀害；七名杼气虫，为正跳风之所杀害；八名憎味虫，为破坏风之所杀害。（元魏瞿昙般若流支《正法念处经》卷67，17/397/a）

慧琳《一切经音义》卷56玄应《正法念处经》卷13云：“杼气，除吕、时汝二反，《广雅》：‘杼，舀也，渫出也。’舀，翼绍反。”<sup>228</sup>据此，“杼”可读作“抒”。确实，“杼”可通“抒”，表示“发泄、抒发”的意思。比如：《楚辞·九章·惜诵》：“惜诵以致愍兮，发愤以抒情。”王逸注：“杼，渫也。”洪兴祖补注：“杜预云‘申杼旧意’，然《文选》云‘抒情愫’，又曰‘抒下情而通讽谕’，其字并从‘手’。”<sup>121</sup>《史记·平原君虞卿列传》“乃绌公孙龙”，裴骃《集解》引汉·刘向《别录》曰：“杼意通指，明其所指。”司马贞《索隐》曰：“杼，音墅。杼者，舒也。”<sup>2370</sup>上面例(3)中的“杼”，元本、明本、官本均作“抒”，也可以参证。

既如此，“抒气”在文献中的使用情况如何呢？《汉语大词典》收有“抒气”一词，义指“透气”，引例为清·吴研人《二十年目睹之怪现状》第82回：“舱里的人也有出来抒气的。”<sup>①</sup>经查检，我们发现中土文献里面有且仅有这1例。

显然，表示“透气”义的“抒气”于此处文意不符。检佛典文献，“抒气”共有21例，比如：

(5) 众患普集，己所不欲自然来至。转向抒气或塞不通，但有出气，无有入气，出息亦极，入息亦极，诸脉欲断，失于好颜。（西晋竺法护《生经》卷2，3/82/c）

(6) 谓人死时情识迷闷，形色变异手足[病-丙+卷]缩，诸根错乱支节相离。临抒气时，知是诸根应入地狱，如是诸根应堕畜生。（后秦鸠摩罗什《佛说华手经》卷2，16/137/c）

(7) 水界瞋怒，咽喉不利，抒气欲死，筋肉皆缓，见大水漂流入眼耳。火界瞋怒，自见其身在大屋中而被烧燃，受大苦恼。（元魏瞿昙般若流支《正法念处经》卷13，17/75/c）

(8) 彼五逆业人临欲死时，唱唤失粪咽喉抒气，如是死灭中有色生不见其对，其身犹如

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第6卷，汉语大词典出版社，1990年版第426页。

八岁小儿。阎罗王然焰铁翥系缚其咽，及束两手，头面向下足在于上。(唐·道世《法苑珠林》)

卷 7《业因部》，53/328/b)

慧琳《一切经音义》卷 43 玄应《华手经》卷 2 云：“抒气，时汝、除呂二反，《广雅》：‘抒，舀也，渫出也。’《说文》：‘抒，挹也；挹，斟酌也。’挹，音于人反；舀，余沼反。”<sup>1703</sup>

结合文献用例和佛经音义的解释，我们认为“抒气”的意思就是渫出气息，即呼气而不吸气。从文献用例看来，“抒气”通常与“欲死”搭配使用，从这一点可知，一般而言这是死前的症状。

综上所述，所谓“戴眼杼气”就是“戴眼抒气”，指瞪眼仰视、呼气而不吸气这两种临死的症状。

检中土文献，“戴眼抒气”未见使用。佛典文献里面除此《释家观化还愚经》1 例之外，还有 2 例，如下：

(9) 主人妇曰：“若汝立死食尚叵得，况今平健欲望我食。但稽留时节不如早去。”于是沙门住立其前，戴眼抒气便现死相。(西晋法炬、法立《法句譬喻经》卷 1，4/578/b)

另 1 例见于梁·宝唱《经律异相》卷 5《现为沙门化慳贪夫妇》，文末标明出自《法句经》，其内容、文字与例 (9) 完全相同。

我们已经在第二章通过内容比勘的方法鉴别出一卷本《释家观化还愚经》并非疑伪经，很有可能就是完整抄录圣语藏本《法句譬喻经·多闻品》之后另取经名进行流通的抄经。因此，虽然“戴眼抒气”在佛典文献中共有 3 例，但其实际使用量仅有 1 次。

## 伏连

(1) 当符前者死，逆符者亡，符厌死丧新旧注雌雄破殃伏连之鬼，符厌山林社稷之鬼，符厌游天之鬼，符厌赤舌之鬼。(《七千佛神符经》卷 1，85/1446/b)

(2) 符厌死丧新旧注雌雄破伏连之鬼三世(图,略),符厌游天之鬼(图,略),符厌赤舌之鬼(图,略)。(同上,85/1446/c)

目前所见疑伪经仅此2例。

检佛典其它文献,“伏连”另有8例。《大正藏》7例,出自唐代;《卍续藏》1例,出自清代。比如:

(3) 若患骨蒸、伏连、传尸、气<sup>①</sup>病者,诵呴千遍,其病即愈。又若妇人月水不通,诵呴欲至六七百遍,其病即愈,还得宣通。(唐·阿地瞿多《陀罗尼集经》卷9,18/867/b)

(4) 一切骨节痛 以药和酥涂 痛处则除愈  
若伏连瘦病 药和于暖水 每日洗浴身

速灭诸罪垢(唐·菩提流志《不空羂索神变真言经》卷11,20/284/c)

(5) 若有人等患传尸、鬼气、伏连病者,取拙具罗香,呴三七遍,烧熏鼻孔中;又取七丸如菟头,大呴二七遍,吞即差。(唐·伽梵达摩《千手千眼观世音菩萨治病合药经》卷1,20/104/a)

(6) 若治伏连病者,书患者姓名及作病鬼姓名,埋患者床下,诵真言,其鬼速奉名字,自出现身。(清·恩观《法界圣凡水陆大斋法轮宝忏》卷9,X74/1042/a)

“伏连”,于淑健认为是“时人以为由鬼魅作用于人身所致的一种疾病”。<sup>②</sup>我们认为这个释义不甚准确。从例(6)来看,可能当时人确实认为伏连病与鬼魅有关,但这只是当时普通民众迷信愚昧思想的表现,从医学、科学的角度来认识伏连到底是一种什么病,作者却并未给出解释。

检中土文献,我们发现“伏连”基本只出现于医书中,最早是唐·王焘《外台秘要》。其卷13云:“骨蒸病者,亦名传尸,亦谓疟疾,亦称伏连,亦曰无事。丈夫以癖气为根,妇人以血气为本,无论少长,多染此疾。”<sup>419</sup>同卷亦云:“文仲论传尸病,亦名疟症、遁症、骨蒸、伏连、疟疾。”<sup>420</sup>又云:“文仲疗伏连病,本缘极热气相易,

<sup>①</sup> 校勘记云:“气”,元本、明本、甲本均作“鬼气”。

<sup>②</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》,浙江大学博士后研究报告,2008年第112页。

相连不断，遂名伏连，亦名骨蒸、传尸，比用此方，甚验。”<sup>429</sup>

据此看来，“伏连”与“骨蒸”、“传尸”、“殮蹀”等应该是同一种疾病的不同名称。

但同时，《外台秘要》卷 13 也指出它们之间是有区别的：“故曰传尸，亦名转注。以其初得半卧半起，号为殮蹀；气急咳者，名曰肺痿；骨髓中热，称为骨蒸；内传五藏，名之伏连，不解疗者，乃至灭门；假如男子因虚损得之，名为劳极，吴楚云淋沥，巴蜀云极劳。”<sup>425</sup>

从这段文字可以看出，这种病因发病的程度不同及各种程度的症状不同而有不同的名称，也就是说，“传尸”、“转注”、“殮蹀”、“肺痿”、“骨蒸”、“伏连”、“劳极”等是同一种疾病在不同发病阶段的名称。从广义上说，它们是相同的，指同一种疾病；从狭义上说，它们又是不同的，分别指向同一种疾病的不同症状。即所谓“浑言无别，析言有异”。

弄清楚了这些词之间的关系，现在来看它们到底是一种什么疾病？《汉语大词典》收有“传尸”，其义项二为“中医称肺结核症”，例证之一就是唐·王焘的《外台秘要》。<sup>①</sup>也收有“骨蒸”，解释为“中医学病症名，为阴虚劳瘵的一种症状。”<sup>②</sup>其实也是指肺结核。“劳”可通“痨”，是结核病的俗称，多指肺结核。“劳病”、“劳症”、“劳瘵”、“痨病”、“痨瘵”都是指肺结核。《诸病源候论》的校释者在卷 4《虚劳病诸侯下·虚劳骨蒸候》亦按语曰：“在隋唐以前，虚劳的范围比较广泛，既概括了过劳及病后引起的慢性疾患，亦包涵了一些慢性传染病，如结核病之类。后世称前者为虚劳，后者为劳瘵，骨蒸病候，主要见于劳瘵之病。”<sup>③</sup>由此分析，“伏连”也应该是指肺结核。

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第 1 卷，上海辞书出版社，1986 年版第 1616 页。

<sup>②</sup> 同上第 12 卷，汉语大词典出版社，1993 年版第 400 页。

<sup>③</sup> 参隋·巢元方著、南京中医药院校释《诸病源候论校释》(上册)，人民卫生出版社，2009 年第 2 版第 79-80 页。

至于当时人为什么会认为肺结核与鬼魅有关，原因在于不明白这种传染病的产生由来，所以臆想是由鬼魅作祟所致。这一点，可以从医书对“传尸”产生原因的阐述中窥豹一斑。比如旧题为东汉华佗撰《中藏经》卷上《传尸论》云：“传尸者，非一门相染而成也，人之血气衰弱，臟腑虚羸，中于鬼气，因感其邪，遂成其疾也。”“或因酒食而遇，或因风雨而来，或因病吊丧而得，或朝走暮游而逢，或因气聚，或因血行，或露卧于田野，或偶会于园林，钟此病死之气，染而为疾。”又如唐·王焘《外台秘要》卷 13 云：“此病多因临尸哭泣，尸气入腹，连绵或五年三年。”<sup>427</sup> “传尸之疾，本起于无端，莫问老少男女，皆有斯疾。大都此病相克而生，先内传毒气周遍五藏，渐就羸瘦，以至于死。死讫，复易家亲一人。”<sup>428</sup>

## 司录

- (1) 神妙诸天神、魔王及诸官属、司录、司命、三十二镇王……四天大王、太子、使者，一时悉皆寻光至佛所。(《净度三昧经》卷 1，《藏外佛教文献》第 7 辑，232-233 页。)
- (2) 复有外监、五官、都督、司察、司录、八王使者、司隶等，……与五道大王共于八王日风行，覆伺案行诸天、人民、夷狄、杂类、鸟狩，以知善恶。(同上卷 1，248-249 页。)
- (3) 八王日者，诸天、帝释、参佐镇臣三十二人、四镇大王、司命、司录、五罗大王、八王使者，尽出四布覆行。(同上卷 2，262 页。)
- (4) 佛言：“其人发意彻达神明，诸天、尊神、司命、司录，承佛圣旨，因其大功，便为除死藉、定生名。”(《佛说决罪福经》卷 2，85/1331/b)

目前所见疑伪经仅此 4 例。

《汉语大词典》收有“司录”，解释如下：“官名。晋时置录事参军，为公府官，非州郡职，掌总录众曹文簿，举弹善恶。北周称司录参军，属相府；同时州之刺史有军而开府者亦置之。唐开元初改为京尹属官，掌府事。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第 3 卷，汉语大词典出版社，1989 年版第 68 页。

这个释义比较含糊。查阅各种辞书和文献记载可知，此处所说“司录”实际上所指有二，但《大词典》却把二者杂糅到一起了：一是指西魏、北周设置的公府或总管府属官——司录，职掌文书。<sup>①</sup>二是指晋设置录事参军，到唐宋时期，把京府的录事参军改称为司录参军，简称为司录，其职责也是掌管各曹文书。<sup>②</sup>

据此而言，作为职官名的“司录”其出现时代最早应该是西魏。查检文献用例，我们发现表示职官义的“司录”在西魏及其以后的中土文献里面确实屡见不鲜，比如：

(5) 以君智略，入佐中权。天和元年，授使持节、大都督、治柱国总府司录，仍转司马，余官封如故。（北周·庾信《庾子山集》卷14《周车骑大将军贺娄公神道碑》<sup>③</sup>）

(6) 半岁，邕管奏君为判官，改殿中侍御史，不行。拜京兆府司录，诸曹白事，不敢平视。（唐·韩愈《韩昌黎文集》卷7《唐故河南令张君墓志铭》<sup>④</sup>）

但是，在西魏之前或在西魏所处的南北朝时代，一些中土文献出现了并不表示职官义的“司录”，具体如下：

(7) 塞：司录凭怒，谋议无道，商民失政，殷人乏祀。（旧题西汉焦延寿《易林》卷1《蒙之第四》<sup>⑤</sup>）

(8) 七转召司命 太一扬威明

司录促诸位 三举登震灵

<sup>①</sup> 《北周六典》卷1《大丞相》：“大丞相府司录：《通鉴》胡三省注曰：‘相、府司录，总录一府之事。’西魏宇文泰为丞相，任丞相府司录者，见《隋书·郑译传》：‘少为周太祖所亲。年十余岁，常诣相府司录李长宗，长宗甚异之。’《周书·李贤传》：子植‘在太祖时，已为相府司录参军，掌朝政。’按：‘军’字疑衍文，为相府司录，参掌朝政也。”（王仲荦著，中华书局，1979年版第17页。）另参徐连达《中国历代官制词典》，安徽教育出版社，1991年版361页。

<sup>②</sup> 唐·杜佑《通典》卷33《职官十五·总论郡佐》：“录事参军，晋置，本为公府官，非州郡职也，掌总录众曹文簿，举弹善恶。后代刺史有军而开府者，并置之。自后汉有郡主簿，官职与州主簿同，隋初以录事参军为郡官，则并州、郡主簿之职矣，炀帝又置主簿。大唐武德元年复为录事参军，开元初改京尹属官，曰司录参军，掌付事句稽、省署钞目、纠弹部内非遗、监印、给纸笔之事。”《中国官制大辞典》：“录事参军，官名。亦称录事参军事，东晋初王府与公府均有设置，掌各曹文书，纠查府事。其后刺史领兵开府者亦置录事参军。隋初以录事参军为郡官，相当于汉时州郡主簿之职，唐宋因之，在京府则称司录参军。”（俞鹿年编著，黑龙江人民出版社，1992年版第179页。）又“司录参军，官名。（1）唐开元初改三京府及凤翔、成都、河中、江陵、兴元、兴德六府的录事参军为司录参军，都督府及诸州仍为录事参军。宋承唐制，诸州称录事参军，诸府称司录参军（惟临安府称录事参军），如带京朝官、选人、三班使臣等阶官或试衔者任职，则称‘知录’。掌府衙总务，户婚诉讼，通书六曹案牒。

（2）宋大观二年（公元1108年）曾一度改签书判官厅公事为司录参军，建炎元年（公元1127年）复旧。”（同上，第671页。）另参邱树森《中国历代职官辞典》，江西教育出版社，1991年版440页、236页。张政烺《中国古代职官大辞典》，河南人民出版社，1990年版第412页、708页。徐连达《中国历代官制词典》，安徽教育出版社，1991年版374页、674页。

魔王來受事 仙官束鬼精（晋·蒋宗瑛校勘《上清大洞真经》卷5《太极主四真人元君道经》<sup>542</sup>）

(9) 七转召万神 五岳一来庭

三宫招众魔 司录校所呈

拔籍重泉曲 记仙书上清（同上，卷6《小有玉真万华先生主图玉君道经》<sup>550</sup>）

(10) 司命、司录转赎弟子性命三藏，一期三百，一时解除身中灾厄，当为排天门、却死籍、移名青录长生之簿。（南北朝佚名撰《赤松子章历》卷4《解五墓章》<sup>205</sup>）

排比例(7)至例(10)，这些使用“司录”的文献主要都是道教典籍，且多与“司命”并列出现。“司命”可指神名，《礼记·祭法》：“王为群姓立七祀，曰司命……”孔颖达疏：“司命者，官中小神。熊氏云：非天之司命，故祭于官中。”<sup>159</sup>道家用以指称掌管生命的神。《庄子·外篇·至乐》：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤。”<sup>619</sup>东晋·葛洪《抱朴子·内篇》卷4《金丹》：“服之百日，肌骨强坚；千日，司命削去死籍，与天地相毕，日月相望。”<sup>86</sup>据此推断，“司录”也应该是神名，其职能应该和“司命”差不多，决定人的生死、掌管人的寿命，例(10)很清楚地体现了这一点。虽然《易林》、《上清大洞真经》、《赤松子章历》的著者、写作时代均不太确定，但从《上清大洞真经》的题署来看，表示神名的“司录”可能要比表示职官义的“司录”产生得早。

即便是在西魏及其以后的时代，道教文献中的“司录”仍然表示神名，比如：“日月五星、二十八宿、璇玑玉衡、七星北斗、司命、司录、司罚、司杀、大圣尊神、妙行真人、天帝、大王，俱下。当此之日，天神地祇，莫不倾悚。”（唐·朱法满编《要修科仪戒律钞》卷8《斋日钞》<sup>955</sup>）“司命、司录、司功、司杀、一切神君，吾今奉行符命，鍊度六道四生孤魂滞魄。”（宋·蒋叔舆《无上黄录大斋立成仪》卷29<sup>550</sup>）

回到疑伪经用例，我们认为疑伪经4例“司录”都不表示职官名，而表示神名，是对道教词语的借用，它和表示职官义的“司录”是同形词。

在佛典其他文献中“司录”的使用也很少，最早用例出自梁·宝唱《经律异相》卷49《八王使者于六斋日简阅善恶》，内容与例（3）完全相同，此后都见于隋唐及其以后的文献。和疑伪经用例一样，它们都是对道教词语的借用，表示神名。比如：

- （11）肾为大海，中有神龟，呼吸元气，行风致雨，通气四支，四支为民子，左为司命，右为司录，主录人命。（隋·智顗《释禅波罗蜜次第法门》卷8，46/532/c）
- （12）五道大神、阎罗大王、善恶童子、司命、司录、六道鬼神……水神王、金神王，今皆明听。（唐·善无畏《阿咤薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》卷2，21/195/a）
- （13）诸大国王、阎罗天子、大山府君、司命、司录、五道大神、地狱官典，悉来集会，敬礼世尊。（唐·藏川《佛说预修十王生七经》卷1，X01/408/a）

## 师公、师母

- （1）今身作师公，或葬埋死人、占宅吉凶五姓便利、安龙谢蚕压衰祸、诳其痴人多取财物、妄作吉凶之语者，如是之徒，死堕铁铜地狱中。（《善恶因果经》卷1，85/1381/c）
- （2）今身作师母，鬼语诳他取物者，死堕肉山地狱中；今身作师母，合眼眠地诳他上天取称魂者，死堕斩腰地狱中；今身作师母，教他杀生求其大神，或祸五道土地社公阿魔女郎，诸如是等，皆是诳惑愚人，死堕斫地狱中。（同上，85/1381/c）

从例句看来，这里的“师公”，或“葬埋死人”，或“占宅吉凶、五姓便利”，或“安龙谢蚕压衰祸”，这些都是巫师或者道士的日常工作，因此我们认为此处“师公”当指男巫或道士。《汉语大词典》“师公”有三个义项，其中第三个义项即为“民间用以称道教正一派的道士。亦指男巫。”<sup>①</sup>但没有书证。此例可为《汉语大词典》补出书证。“师公”的这个意义在现代汉语方言中还有所保留，比如今柳州、福州、厦门都称道士为师公，温州则称男巫师为师公。<sup>②</sup>

除此疑伪经1例之外，表示此义的“师公”在其它文献中也偶有使用，比如：敦煌写本S.601《启颜录》：“齐徐之才有学辩捷，又善医术。尚书王元景骂之才为师公，

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第3卷，汉语大词典出版社，1989年版717页。

<sup>②</sup> 参李荣主编《现代汉语方言大词典》第4卷，江苏教育出版社，2002年版第3288页。

之才应声答曰：‘既为汝师，又为汝公，在三之义，顿居其两。’”此段文句亦见于《北齐书·徐之才传》、《太平广记》卷 247 “徐之才”条。<sup>①</sup>

结合文意，疑伪经里面的“师母”，或“鬼语诳他取物”，或“诳他上天取魂神”，或“教他杀生求大神”，或“祸五道土地社公”，这些也都是巫师的日常工作，对于从事祈祷、卜筮、星占、兼用药物为人求福、却灾、治病的巫师，自古就有男巫、女巫之分，《国语》卷 18《楚语下》：“如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”<sup>513</sup>既然“师公”是男巫或道士，相对应地，“师母”就应该指女巫或者道姑了。

表示此义的“师母”目前仅此疑伪经 3 例，在佛典其它文献和中土文献里面均未见使用。不过，文献中另有“师婆”一词，与“师母”所指相近。比如：敦煌写本 S.601《启颜录》：“时东邻有师婆，村中皆为出言甚中，老父往问之，师婆曰：‘翁婆老人，鬼神不得食，钱财未聚集，故奴藏未出，可以吉日多办食求请之。’老父因大设酒食请师婆，师婆至，悬镜于门，而作歌舞。”<sup>②</sup>刻本传世文献亦有用例，比如：“韦庶人之全盛日，好厌祷，并将昏镜以照人，令其迷惑，与崇仁坊邪俗师婆阿来专行厌魅。”（唐·张鷟《朝野金载》卷 3<sup>62</sup>）“浮休子张鷟为德州平昌令，大旱。郡符下令以师婆、师僧祈之，二十余日无效。”（同上<sup>63</sup>）

## 平薄

(1) 或绮辞不实，言不及义。诬谤君父，平薄师长。破坏忠良，埋没胜己。(20 卷本《佛说佛名经》卷 8，《藏外佛教文献》第 2 编（总第 12 辑），302 页。)

“平”可通“评”，表评论之义，比如：《后汉书·张酺传》“宜下理官，与天下平之”，唐·李贤注曰：“平之，谓平论其罪也。”<sup>1531-1532</sup>“聊复成前意，不能今佳。而

<sup>①</sup> 有关徐之才被称为“师公”的文献用例承蒙匿名评审老师指出，在此表示感谢。并解释云：“古者巫、医不分，巫者既口齿伶俐，又略知医术，故能装神弄鬼，欺诳他人。因为徐之才敏捷，又善医术，故王元景骂他为‘师公’。”

<sup>②</sup> 有关“师婆”的敦煌文献用例承蒙匿名评审老师提出，在此表示感谢。

羸瘁累日，犹云愈前二赋，不审兄平之云何？愿小有损益，一字两字，不敢望多。”（西晋陆云《陆云集》卷8《与兄平原书》<sup>140</sup>）“平薄”即“评薄”，意思是评论、评说。<sup>①</sup>《大正藏》中没有任何题署的30卷本《佛说佛名经》有两段文字与此处相同，均作“评薄”，可资参证。比如：“或绮语不实，言不及义，诬谤君父，评薄师长，破坏忠良，埋没胜己。”（卷8，14/219/a）

“平薄”作评论、评说讲，目前仅此疑伪经1例，别无所见。“评薄”作评论、评说讲，在中土文献偶有使用，比如：“太后曰：‘有二事，女庶出嫡出，嫡悍，如须评薄，此事不容错也。’”（宋·彭百川《太平治迹统类》卷19《宣仁议立哲宗皇后》<sup>140</sup>）“太皇太后曰：‘今台官郑雍、杨畏，谏官虞策、姚肱总有文字乞不用阴阳之说，亦欲与公等评薄更不勘验，如何？’皆极赞美。”（宋·杨仲良《皇宋通鑑长编纪事本末》卷113《立后》<sup>257</sup>）在佛典文献中自隋代起开始出现，不过使用频率也较低。比如：“譬如有人久住城门，分别瓦木，评薄精麤，谓南是北非、东巧西拙，自作稽留，不肯前进，非门过也。”（隋·智顗《摩河止观》卷10，46/137/a）“文殊诸佛之元师也，随缘利现，应变不同，大士之功，非人境界，不劳评薄。”（唐·道宣《道宣律师感通录》卷1，52/437/a）“忽闻张李相评薄 说我是非及短长 乖阻爱心瞋即发 何曾覆蹑且思量”（唐·宗密《圆觉经道场修证仪》卷9，X74/434/a）“然当时人物既多，评薄随有，如《生公传》云：‘生、叡发天真，严、观注流得慧义。’”（宋·文才《肇论新疏游刃》卷2，X54/306/b）

<sup>①</sup> 《汉语大词典》解释“评薄”为“评泊；忖度。”这个释义有点模糊含混，因为“评泊”有两个义项：一是评论、评说，二是思量、忖度。我们认为“评薄”也像“评泊”一样有两个义项，一是评论、评说之义，二是思量、忖度之义。《汉语大词典》所引的两个书证“元·高衡《一枝花·叹秀英》套曲：‘唱道晚夜评薄，待嫁人时要财定圈图课。’”和“元·关汉卿《双赴梦》第三折：‘提起来把荊州摔破，争奈小兄弟也向壕中卧，云雾里自评薄。’”均当释为第二义项。

## 拔头然

(1) 汝等以来持佛禁戒，诸天所叹，莫德<sup>①</sup>随俗邪罔跪拜鬼神。护持禁戒如拔头然，坐自观身，形不久立，色不久解。(《护身命经》，85/1326/c)

仅此疑伪经 1 例；检佛典其它文献和中土文献，均未见使用。

不过，在查检文献的过程中我们发现了另外一个出现频率不低的语词：“救头然”。

它在佛典文献的使用较早，自三国译经开始即有使用，比如：

(2) 闲居习佛教 住此不知彼

深忍却放逸 常如救头然 (吴·支谦《佛说无量门微密持经》卷 1, 19/681/b)

(3) 晓知五阴皆为怨贼，趣以衣食将养其体，令不危害。夙夜专精如救头然，非以懈废，得成道德，至于无为。(西晋竺法护《修行地道经》卷 3, 15/199/c)

(4) 一者昼夜六时说罪忏悔，二者常修念佛不诳众生，三者修六和敬心不恚慢，四者修行六念如救头然。(东晋佛陀跋陀罗《佛说观佛三昧海经》卷 7, 15/682/c)

“救头然”在中土文献的使用很晚，目前所见最早用例出现于南宋，比如：

(5) 增戍兵且令摆布要害，后递续当奏闻。调兵于它闻、拨粮于邻邦如救头然，以防腹患。此靖边保国之急务，别无它策。(李曾伯《可斋杂稿·续稿后》卷 6《回奏宣谕安南事》<sup>672</sup>)

(6) 皇皇有若救头然，为计无聊只吁天。奸厥造蝗须尺瑞，由来积玉兆丰年。(袁燮《絮斋集》卷 24《和东林湛堂禅师喜雪韵五首》之四<sup>326</sup>)

由上可知，“救头然”应该是一个产生于佛典文献、而后逐渐扩大影响沿用到中土文献的语词。据《佛学典故汇释》，“然”、“燃”为古今字，“然”即“燃”，“头上火燃，乃是至危至急之事，不容稍有懈忽。修持以求解脱，同样如此。”<sup>②</sup>既如此，“救头然”，又可以写作“救头燃”<sup>③</sup>，作为一个形象生动的比喻说法，本指解救头燃之急，

<sup>①</sup> “德”当为“得”之同音假借字。

<sup>②</sup> 参李明权《佛学典故汇释》，浙江古籍出版社，1995 年版第 305-306 页。

<sup>③</sup> “救头燃”在佛典文献和中土文献均有使用，不过用例都比“救头然”要少很多。佛典文献用例比如：“汝等精勤无得放逸，无得懈怠，断除六情如救头燃，心无所著，当如飞鸟游于虚空。”(西晋竺法护《生经》卷 4, 3/94/c)“若人发愿欲求阿耨多罗三藐三菩提，未得阿惟越致，于其中间应不惜身命，昼夜精进如救头燃。”(后秦鳩摩罗什《十住毘婆沙论》卷 5, 26/41/a) 中土文献用例比如：“生死事大，如救头燃。岁不我与，悔将何及？复作偈曰：身从幻化生，四大随变换。”(北宋李昭玘《乐静集》卷 7《勅谥灵慧大师传》)“急科降缗钱，差人押发以救蜀饷

佛典文献用以比喻修持佛法、悟证道果就像解救头燃一样紧迫而不容疏忽懈怠，沿用到中土文献之后，意义又被泛化，凡处理解决紧迫而不容疏忽懈怠之事都可以用“救头然”来比喻。为什么用“头然”来比喻事情紧迫而不容疏忽懈怠？大概是因为在人们的认识中，头是人体最重要的部位，故此以头来打比方。南宋范处义《诗补传》卷5在注解《诗经·卫风·伯兮》“其雨其雨，杲杲出日，愿言思伯，甘心首疾”这一句时也讲到：“夫人之爱其身，莫甚于首，所谓如救头然，言莫急于此。”<sup>22</sup>

现在回到疑伪经语词“拔头然”，“拔”有拯救、解救之义，比如：“始孟尝君列此二人于宾客，宾客尽羞之，及孟尝君有秦难，此二人拔之。”（《史记》卷75《孟尝君列传》<sup>2355</sup>）“与暹奉书曰：‘二将军亲拔大驾，而布手杀董卓，俱立功名，当垂竹帛。’”（《后汉书》卷75《吕布传》<sup>2449</sup>）因此，“拔头然”可能是疑伪经《护身符经》的编撰者把“救”替换成“拔”而新造出来的一个与“救头然”同义的语词。像这种故意不使用已有的通行语词、而临时在已有的通行语词的基础上创造同义的类似新语词的情况，在疑伪经中并不少见，前面《疑伪经语料鉴别个案分析》和本节《疑伪经语词例释》有不少语词就是这样，此不赘言。

从前面的论述可知，“然”是“燃”的古字，“救头然”可以写作“救头燃”，那么，“拔头然”也可以写作的“拔头燃”的。不过，查检文献，“拔头燃”在佛典文献和中土文献均未见使用。也就是说，无论是写作“拔头然”，还是写作“拔头燃”，就目前所知，这个语词仅此疑伪经1例。我们推测，“拔头然”是疑伪经《护身符经》的编撰者临时创造的新语词，本身就没有口头语言的基础，而它的承载主体——疑伪经《护身符经》可能流传也并不广泛，使其缺乏社会力量的推动；因此，“拔头然”虽然产生了，但自产生就处于绝对弱势，没有能力与当时已有的表达这个概念最通行

<sup>22</sup> 之匿；急戒饬监司帅守，各务进屯以救三川之亟。如救头燃，如解倒垂，毋使蜀之失自端平始。”（南宋吴泳《鹤林集》卷15《绍兴吴玠守蜀关二事》）

的“救头然”相竞争，所以没能推广开来，只能作为个别文献的特色语词而存在。这可能也是疑伪经中其它相当一部分像“拔头然”一样、临时创造出来的新语词得不到推广的原因。

这里顺带简要地说一下另外一个问题。在现代汉语中，用来表示事情或情势非常紧迫的有“燃眉”和成语“燃眉之急”、“火烧眉毛”，对于这三个词语的来源，也许我们可以追溯到翻译佛典的“头然”（“头燃”）。其大致情况可能是“头然”由佛典文献逐渐扩大使用范围沿用到中土文献之后，中土文献根据这个语词而类推仿造出“燃眉”、“眉燃”，第一，眉毛也是毛发，可以燃烧；第二，眉毛是头部重中之重的部位，且眉毛在中国传统文化中有重要的象征意义，一般都用“眉”、“眉寿”、“眉青”等来表示人高寿、长寿。因此，用眉毛烧起来更能形象突出事情或情势的紧迫。

这种推测分析从文献用例上也可以得到应证，中土文献里面“燃眉”的最早用例虽然也在南宋，但要晚于“头然”，具体如下：“事既亟于燃眉，谁独为之流涕。某江左末系、庐陵晚生，慚用世之非才，欲荣亲而无计宋。”（南宋王炎午《吾汶稿》卷 7 《贽谢叠山》<sup>601</sup>）“吏胥叫嚣，鸡犬骚动，稍迟则榜笞促之。民且磨惊狼顾，市之邻境，鬻之异乡，求以应官需而解燃眉之急。”（南宋陈仁子《牧莱脞语》卷 12《民事二》<sup>359</sup>）“眉燃”的用例都出现在元代及其以后，比如：“元佑初，温公入相，诸贤并进用，革新法之病民者，如救眉燃，青苗、助役其尤也。”（元·马端临《文献通考》卷 21 《常平义仓租税》<sup>212</sup>）“今取急济眉燃，或使京商以布疋等货抵兑。会臣部即以抵军需，商人以脱滞货为喜，边人以得京货为贵。”（明·倪元璫《倪文贞集·奏疏》卷 10 《申请封典疏》<sup>303-304</sup>）“燃眉”、“眉燃”也有写作“然眉”、“眉然”的，不过其出现要更晚一些，比如：“新兵粮饷不足，臣亟诣饷，臣恳请得原发帑金三万两，转付仓司，稍济各兵然眉之急。”（明·毕自严《石隐园藏稿》卷 5《犄角最重疏》<sup>504</sup>）“百务

纷纭，州库从空，万难料理，仰祈圣明慨发金钱以救眉然。”（明·毕自严《度支奏议·新饷司》卷8《覆总兵杨肇基请发三屯粮饷疏》<sup>567</sup>）佛典文献中也偶有使用“燃眉”（1例）、“然眉”（3例）、“眉然”（1例），但都出自明清以后的撰述类佛典。这是产生于中土文献的语词“燃眉”、“眉燃”扩大使用范围沿用到佛典文献的另外一个过程。

## 蔓陷

（1）一切众生我慢自居，是非盈杯，增减二见，贡高自恃，好胜欺人，陵夺所爱，蔓陷师长。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1370/c）

（2）除其好胜欺人、陵夺所爱、蔓陷师长、轻突父母、打斫众生、自在加害，以此三药去前三毒病，名之为得炭。（同上，85/1370/c）

目前所见，除此疑伪经2例之外，佛典其它文献和中土文献均未见使用。

以上两个引例在于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》中两处出现，作者根据同一敦煌写卷S.2224号录文，但一处作“蔓陷”，一处作“蔓陷”。<sup>①</sup>我们认为当是“蔓陷”，“陷”乃是“陷”之形近讹误。

“蔓”、“漫”二音极相近，“蔓”即“漫”之音近借字，表欺骗、欺诳之义，比如：《墨子·非儒下》“且夫繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以漫亲。”毕沅校注曰：“《说文》：‘漫，欺也。’”<sup>291</sup>“荆人卞和得玉璞而献之，荆厉王使玉尹相之，曰：‘石也。’王以和为漫而断其左足。”（西汉刘向《新序·杂事五》<sup>14</sup>）“陷”即诬陷、陷害之义，比如：“丞相患之，三长史皆害汤，欲陷之。”（《史记》卷122《酷吏列传·张汤传》<sup>3142</sup>）“周少言重迟而内深次骨，宣为左内史，周为廷尉，其治大抵放张汤而善候司，上所欲挤者因而陷之。”（《汉书》卷60《杜周传》<sup>2659</sup>）

虽然“漫”与“陷”在语义轻重程度上有所不同，欺骗仅指用虚假的言行掩盖事

<sup>①</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008年第142页、152页。

实真相，不一定给对方造成伤害和损失，陷害则以虚假的言行给对方造成伤害和损失为目的，但二者语义相类，因此可以组合构成并列式合成词“漫陷”，表示欺诳陷害的意思。佛典文献中还有“欺诳”和“陷害”连用的情况，可资参证。比如：“王小复前进，告寿命言：‘汝欺诳我，陷固于我，欲引我众持与冤家。如是再三，所以者何？’”（后秦佛陀耶舍、竺佛念《长阿含经》卷 17，1/107/c）“寿命复再三白言：‘大王，我不敢欺诳陷固，引王大众持与冤家。王但前进，必获福庆。’”（同上，1/107/c）

## 烟张

- (1) 善恶双泯得失永谢，香臭一如万相归玄，目之为正。善恶不泯得失位别，香臭两殊万相烟张，名之为邪。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷 4，85/1377/c）
- (2) 心起毒生百念烟张，千是万非交集在怀，名之为外道。（同上，85/1377/c）

目前所见，除此疑似经 2 例之外，佛典其它文献和中土文献均未见“烟张”如此使用。

“张”有布满、充满义，而且“张”作布满、充满之义时，与之组合的基本都是与烟相关或相类的事物。比如：“顷之，烟炎张天，人马烧溺死者甚众。”（《三国志》卷 54《吴志·周瑜传》<sup>1263</sup>）“犹火灾张天，方请雨于名山；洪水凌空，而伐舟于东闽，不亦晚乎！”（东晋葛洪《抱朴子·外篇》卷 39<sup>391</sup>）“横尸重沓，血汁漂流，无复行路。及景入城，悉聚尸焚之，烟气张天，臭闻数十里。”（《魏书》卷 98《岛夷萧衍列传》<sup>2175</sup>）“时东北风急，因命纵火，烟燄张天，鼓噪之音震京邑，谦等诸军一时土崩。”（《宋书》卷 1《武帝本纪上》<sup>9</sup>）“船舰已被烧，烟焰张天，而鼓严之声甚盛，知非藩。”（同上，卷 45《王镇恶列传》<sup>1367</sup>）“謾哗鼎沸，则唵聒宇宙；嚣尘张天，则埃燭曜灵。”（梁·萧统《文选》卷 4《左思〈蜀都赋〉》<sup>78</sup>）“呼声动天地，因风纵火，火烟张天，鼓噪之音，震骇京邑，谦等大败。”（唐·马总《通纪》卷 6）“兆遂策马涉度，是日暴风鼓怒，

黄尘张天，骑叩官门，宿卫乃觉。”（唐·李延寿《北史》卷48《尔朱兆列传》<sup>1764</sup>）“袭破其营，因纵火，烟焰张天，贼顾火而惧，素因是动，一鼓破之。”（同上，卷76《来护儿列传》<sup>2590-2591</sup>）“须臾大雨横注，雷电震吼，烟张鵠吻，火烈云中，流光布焰，高下相涉。”（唐·道宣《续高僧传》卷29，50/693/c）“须臾大雨洪注，雷电震吼，烟张殿表，火烈云中，流光布焰，高下相属。”（唐·道宣《释迦方志》卷2，51/972/c）既如此，“烟张”则指烟雾、烟气、烟尘等布满、充满。

从以上的文献用例我们也可以看出，“张”无论是与“烟”、“烟炎”、“烟气”、“烟焰”、“火烟”等组合，还是与“火灾”、“黄尘”等组合，它们都不成词，而是句法平面的主谓结构，且“张”与其后的宾语结合更为紧密，比如“张天”就由动宾短语通过词汇化的途径而凝固成了动宾式合成词。但上揭疑伪经2例“烟张”分别充当“万相”和“百念”的谓语，显然不再是句法平面的主谓结构，我们认为这里的“烟张”是偏正式短语或者合成词，像烟雾、烟气、烟尘等布满、充满，形容多、盛貌。

虽然疑伪经中的“烟张”与其它文献中的“烟张”不同，但它们在意义上却有着很大的关联，烟雾、烟气、烟尘等布满、充满是一种具体的情状，而像烟雾、烟气、烟尘等布满、充满则是由这种具体情状抽象出来的比喻义，这很符合人们由具体到抽象的认知规律，表示具体情状的“烟张”为表示抽象义的“烟张”的产生提供了认知基础和可能性。

另外，“烟张”一词的出现可能还受到了“鸱张”、“鵠张”、“枭张”等词语的类推影响。“鸱张”，像鸱鸟张翼一样，比喻嚣张，凶暴。比如：“卓不怖罪而鸱张大语，宜以召不时至，陈军法斩之。”（《三国志》卷46《吴志·孙坚传》<sup>1095</sup>）“然群飞未宁，横流且及，皆狼顾鸱张，岳立基趾<sup>①</sup>。”（北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷2《平等寺》<sup>106</sup>）

<sup>①</sup> 范祥雍校注曰：“吴管本、汉魏本、真意堂本‘趾’作‘址’。吴集证云：‘基址二字疑是纂峙之误。《魏书》李纂《释情赋》中亦有既云扰而海沸，亦岳立而纂峙之语。’”参《洛阳伽蓝记校注》，上海古籍出版社，1978年版

“鷇张”，义同“鸱张”。比如：“吞渊明之众，招厌恶之民，举长淮以为断，仍鷇张岁月，南面假名，死而后已。”（《魏书》卷 98《岛夷萧衍列传》<sup>2183</sup>）“至是，张寔等介在人外，地实戎墟，大争<sup>①</sup>鷇张，潜怀不逊，其不知量固为甚矣。”（同上，卷 99《卢水胡沮渠蒙逊》<sup>210</sup>）“枭张”，如枭之张翼，形容猖狂恣肆。比如：“铜马、铁胫之徒，黑山、青犊之侣，枭张晋赵，豕突燕秦。”（唐·李百药《北齐书》卷 4《文宣帝纪》<sup>62</sup>）这些词语都是偏正式合成词，前面的名词都作状语，整个词语的意义不是语素义的结合，而是取其比喻义，“烟张”可能就是受到了这些词语构词方式的影响而类推出来的。

---

第 106 页。

<sup>①</sup> 校勘记云：“大争”，疑是“犬争”之讹。参《魏书》，中华书局，1974 年版第 2212 页。

## 第七章 汉文佛典疑伪经词汇研究

在上一章我们对疑伪经中出现的部分语词进行了考释，这只是词汇研究的一方面，张永言、汪维辉对此曾有论述：“（词汇史）它的目的是为了阐明某一种语言的词汇的发展历史及其演变规律”，“以为考释疑难词语和抉发新词新义就是词汇史研究的全部内容，这种认识对词汇史研究的开展是不利的。”<sup>①</sup>丁喜霞也曾在《训诂与词汇史研究》一文中指出：“词汇史研究的主要目的，是要弄清汉语词汇在不同历史时期的基本面貌和特征，了解其在不同历史时期的发展变化，探索这些变化的原因，揭示汉语词汇发展变化的规律。”<sup>②</sup>因此，本章我们将对疑伪经词汇的基本面貌加以描写，并尝试着对疑伪经词汇上表现出来的某些特点作出解释。

### 7.1 汉文佛典疑伪经词汇特点

每一类语料在词汇上都有自己的特点，而提到汉文佛典文献词汇，我们立刻就会想到口语性强这一特点，正因为佛典文献的口语性成分比同时代中土文献要高得多，所以才能成为研究汉语史，尤其是魏晋南北朝词汇史的宝贵材料。疑伪经作为汉文佛典文献的一类，一方面与翻译佛经在形式和内容上都有着千丝万缕的联系，另一方面又与翻译佛经以及章疏、论著、语录、纂集、史传等其它中土撰述类佛典文献有着明显的区别，因此，它们在词汇上反映出来的特点无疑应该既具有佛典文献词汇的普遍特点，又具有其独特性。

#### 7.1.1 偏好使用佛典文献、中土文献的冷僻生词

同一个概念可以用不同的词语来表达，其中经常使用、出现频率高的词语就会变成“熟词”，而使用较少、出现频率低的就相对成为“生词”。需要说明的是，我们这里所说的是否经常使用、出现频率高低是以词语在目前所能见到的文献里面的用例多

<sup>①</sup> 参张永言、汪维辉《关于汉语词汇史研究的一点思考》，《中国语文》1995年第6期。

<sup>②</sup> 参丁喜霞《训诂与词汇史研究》，《古汉语研究》2005年版第2期。

少来衡量判断的，“熟词”在文献中的用例多，但不代表都是口语性强的词语；“生词”在文献中的用例少，但不代表都是意义艰涩深奥的典雅难词。疑伪经在用词上具有一个鲜明的特点那就是避熟就生，偏好使用佛典文献、中土文献的冷僻生词。前面《疑伪经语料鉴别个案分析》和《疑伪经语词例释》这些章节中很多词语已经证明了这一点，这里再举几个词语加以说明。

### 过客

(1) 有远方贵客来，不及除粪。如前以沙土覆上，复用过客。造年六中，凡百二日，过客百日过，蕴圈粪各有百二重。(《净度三昧经》卷2，《藏外佛教文献》第7辑，277页。)

《汉语大词典》“过客”收有“过路的客人，旅客”、“拜访客人”和“来客”三个义项，<sup>①</sup>都与此处文意相扞格，这里两个“过客”均表示“招待客人”之义。<sup>②</sup>它可能是一个方言语词。

除此疑伪经2见之外，“过客”在佛典其它文献中都不表示这个意思。

检中土文献，表示此义的“过客”最早见于北魏，仅1例，具体如下：

(2) 凡漆器，不问真伪，过客之后，皆须以水净洗，置床箔上，于日中半日许曝之使干，下哺乃收，则坚牢耐久。(北魏贾思勰《齐民要术》卷5《漆》<sup>348-349</sup>)

之后，表示此义的“过客”偶或散见于唐代及其以后的文献中，出现频率非常低。比如：“在位之人有乘柴马弊车者矣，有食菽藿者矣，有亲饮食之蒸烹者矣，有过客不敢沽酒市脯者矣，有妻子不到官舍者矣，有还奉禄者矣。”(唐·魏征《群书治要》卷45《仲长子昌言》<sup>794</sup>)“初持小惠钓声华，禄厚官高誉转加。过客厨丰路碑炫，中朝赂重里言夸。黄金何但买身贵，多粟尤堪作传佳。百世傥无公论在，邪人浑指正人邪。”(宋·陈杰《自堂存稿》卷3《小惠》<sup>765</sup>)“燕巢于幕上殆如鱼处于釜中，节惟谨

<sup>①</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第10卷，汉语大词典出版社，1992年版第965页。

<sup>②</sup> “过客”此义，汪维辉已抉发，书证即为下文例(2)。参汪维辉《〈齐民要术〉词汇语法研究》下编《〈齐民要术〉新词新义词典》，上海教育出版社，2007年版第209页。

于户庭，剥敢伤于肤足，厨传过客悉撤冗浮，计簿具文稍除渗漏。”（宋·李曾伯《可斋杂稿》卷8《代蜀总升大府少卿谢丞相》<sup>255</sup>）

实际上中土文献表达“招待客人、接待客人”这一概念经常使用“待客”、“接客”等词语。其中“待客”自先秦以来一直沿用至今，“接客”可能产生于刘宋时期，目前所见最早用例如下：刘宋·刘义庆《世说新语》卷上之下《政事》“谢公不许，云：‘若不容置此辈，何以为京都？’”刘孝标注引刘宋檀道鸾《续晋阳秋》：“后将军安方接客，时人有于坐言宜纠舍藏之失者。”<sup>220</sup>主要使用于唐宋时期，明清以后，“接客”的常用基本义发生了演变。这两个词语在佛典文献也偶有使用，比如：“前席待客，后堂自处，东西二厢当安儿息、财物、仆使，夏上凉台，冬入温室。”（西晋法炬、法立《法句譬喻经》卷2, 4/586/a) “如待客法，初及后时皆设丰膳；如是正法，初出现时及后将灭皆致丰厚资缘供养。”（唐玄奘《阿毘达磨大毘婆沙论》卷183, 27/918/b1）“佛鉴云：‘和颜接客，羸食亦饱；愠色迎宾，珍味常饥。’”（宋·祖庆《拈八方珠玉集》卷1, X67/651/c）

### 遭中一食

（1）明冥礼拜六时行道，遭中一食进心不阙，处处村落为人演说，朝唱暮诵拯济群生。  
（《普贤菩萨说证明经》，85/1363/a）

于淑健认为“遭中一食”是指每天只在中午前吃一顿饭，<sup>①</sup>我们认为这个解释稍有偏差。佛教时间观念很强，在饮食上严格区分并遵守“时”与“非时”的规定，“依佛制，出家之人但于日中一食，若于晨时食，称为小食；于午后食，称为后食，皆不合制。”<sup>②</sup>如果非时饮食，就会触犯戒律，就会获罪：“若待斋了，恐时过者，无论道

<sup>①</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008年第193页。

<sup>②</sup> 参慈怡主编《佛光大辞典》第1册，台北佛光出版社，1988年版第925页。

俗，虽未荐奉，取分先食。斯是佛教，许无罪咎。比见僧尼助检校者，食多过午，因福获罪，事未可也。”<sup>①</sup>更重要的是，这个“时”应该是一个有起有止、非常明确的时段概念，而不是一个模糊的时段概念。在唐·义净《根本说一切有部毘奈耶》中可以清楚地看到这一点：“邬波离陀曰：‘向我问汝云并饥虚，何故今时乃云饱足，岂可汝等非时食耶？’答曰：‘午前不得、中后不餐，岂我忍饥而取命过？’少欲苾刍闻，生嫌耻，共作是语：‘云何苾刍非时而食？’以此因缘具白世尊。”（卷 36, 23/824/c）据此，我们认为“遭中一食”就是指只逢中午吃一顿饭，这个中午是一段确定的有起有止的时间，此时段之前、之后均为“非时”。

检中土文献，“遭中一食”未见使用。

检佛典文献，除此疑伪经 1 见之外，佛典其它文献另有 3 见，具体如下：

(2) 复欲增上果所愿者，当于三七二十一日，遭中一食，白食、酥酪得食，若鲜洁处若在塔中，六时行道，于一一时中礼十方佛，忏悔宿罪。（失译附东晋录《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》卷 2, 21/549/a）

(3) 须胡麻油灯若麻油灯七枚，安置塔四角头，净洁洗浴，着新净衣，不食酒肉五辛，遭中一食。我于尔时当现其人前，放大光明，以金色手摩其顶上，即与授决。（未详撰述者附梁录《陀罗尼杂集》卷 1, 21/581/b）

另 1 见出自《陀罗尼杂集》卷 2，内容与例 (2) 相同。

例 (2)、例 (3) 的“遭中一食”，宋本、元本、明本均作“连中一食”，《陀罗尼杂集》卷 2 的“遭中一食”，宋本、元本作“连中一食”，明本作“过中不食”。“连中一食”即从早晨直到中午只吃一顿饭，“过中不食”即过了中午就不吃饭，异文从侧面帮助证明了“遭中一食”的意思。

实际上佛典文献表达这一概念通常使用“不过中食”、“过中不食”等词语。比如：“不责者，不淫、不偷、不杀生、不身相触、不杀草、不过中食、不饮酒。”（后秦弗

<sup>①</sup> 参王邦维《南海寄归内法传校注》卷一《餐分净触》，中华书局，1995 年版第 34 页。

若多罗、罗什《十诵律》卷 49, 23/360/b) “五不饮酒；六不过中食；七不歌舞作唱、严饰乐器，亦不故往观听，乃至鬪诤悉不得看。”（萧齐僧伽跋陀罗《善见律毘婆沙》卷 16, 24/788/c) “如诸圣人常过中不食，远离非时行、非时食，我今日一夜过中不食，远离非时行、非时食，以如是法随学圣人。”（后秦鸠摩罗什《十住毘婆沙论》卷 8, 26/60/b) “妇呼共食，夫答妇言：‘向受佛斋，过中不食。’”（元魏慧觉等《贤愚经》卷 1, 4/353/b) 另有“过午不食”，不过产生很晚，最早用例见于宋代，比如：“修法华三昧，前后二十七期，过午不食，未尝违日晷，与同修善荣为心友。”（宋·志磐《佛祖统纪》卷 17, 49/237/a)

### 弃薄

(1) 我为大妇并无儿子，始取妾来未得多年以生一男儿，若长大财当属已，我必为夫之所弃薄，我今宜应设诸方计杀此小儿。（《现报当受经》，85/1410/b）

“弃薄”即厌恶、鄙弃。

除此疑伪经 1 见之外，“弃薄”在佛典其它文献另仅 7 见，均出自中古翻译佛典。比如：“此是我师，我所重敬。众僧弃薄，我今何缘入彼塔寺？”（刘宋求那跋陀罗《杂阿含经》卷 30, 2/214/b) “主人弃薄故，如此弃掷之物，亦可得言：‘将与我，内置我钵。’”（萧齐僧伽跋陀罗《善见律毘婆沙》卷 6, 24/712/a)

“弃薄”在中土文献里面也比较冷僻，产生于西晋，但使用频率较低，且多有互相重复的内容。比如：庄子《南华真经》卷 5《庄子·外篇·天道》“弃妹不仁也”，西晋郭象注曰：“弃妹，一本作妹之者不仁。《释名》云：‘妹，末也。’谓末学之徒，须慈诱之，乃见弃薄，不仁之甚也。”<sup>①</sup> “其妻高齐神武女也，在邺极加礼敬，入关便

<sup>①</sup> 参庄周撰、晋·郭象注《南华真经》，《四部丛刊》（初编）第 90 册，上海书店，1989 年版。但这段文字在《丛书集成初编》本《南华真经注疏》（二）中差异较大，且没有使用“弃薄”一词，其文如下：《南华真经注疏》卷 5《庄子·外篇·天道》：“而弃妹之者，不仁也”，注曰：“无近恩故曰弃。”疏曰：“妹犹昧也，闇昧之徒，应须诱进，弃而不教，岂曰仁慈也？”参《丛书集成初编》第 546 册，第 187 页。

相弃薄，及赴鄆州，留妻及三子在京。”（唐·李延寿《北史》卷 54《司马子如传》<sup>1949</sup>）

中土文献和佛典文献表达这一概念经常使用“厌弃”、“鄙弃”、“厌恶”、“贱恶”、“嫌恶”、“厌恶”、“厌离”、“唾弃”、“嫌弃”等词语。其中，佛典文献使用最多的分别是“厌离”、“厌恶”、“厌离”。比如：“舍离世间欢乐放逸，厌离五欲，乐菩提心，随彼所求，悉满其愿。”（东晋佛陀跋陀罗《大方广佛华严经》卷 17, 9/508/b）“令我国土所有众生，薄淫恚痴，厌离身心，怖畏生死，见其过患，来至我所，出家学道。”（北凉昙无谶《悲华经》卷 5, 3/197/a）“时彼导师聪明博学，亦有道术，知于贾人心之所念，厌恶涉路。”（西晋竺法护《修行地道经》卷 7, 15/226/a）“若能厌恶生死过咎，深见涅槃功德安乐，如是之人虽复少施、少戒、少闻，即能获得解脱分法。”（北凉昙无谶《优婆塞戒经》卷 1, 24/1037/a）“意有所厌恶，及有所著，在空床卧行欲学，如法今说。”（吴·支谦《佛说义足经》卷 2, 4/186/c）“于家无着，远离居家一切觉观，厌恶家业、资生之具，于家珍妙、玩好之物，不生贪心。”（东晋佛陀跋陀罗《大方广佛华严经》卷 18, 9/517/b）

### 快日

(1) 每至蒸时，要须快日，天阴不得。□□□□□□□□□□□□□□复温而复蒸，都曝讫，而后捣之，和以白蜜。（《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》，85/1449/c）

“快日”，指晴好的日子。<sup>①</sup>

除此疑伪经 1 见之外，佛典其它文献未见使用。

检中土文献，目前所见“快日”的最早用例如下：

<sup>①</sup> “快日”的意思，缪启愉校释《齐民要术》卷 2《大小麦》“唯快日用碌碡碾”（即下文例(2)）时已指出：“‘快’是‘好’的口语，如明臧懋循《元曲选·渔樵记》：‘他把那四村上下姑姑、姨姨、婶子……都问道好么，我说都快。’‘快’之为‘好’，古词语中很多，参看张相《诗词曲语词汇释》。”参贾思勰著、缪启愉校释《齐民要术校释》（第二版），中国农业出版社，1998 年版第 134 页。汪维辉也有快发，书证也是下文例(2)，参汪维辉《〈齐民要术〉词汇语法研究》下编《〈齐民要术〉新词新义词典》，上海教育出版社，2007 年版第 246 页。

(2) 青稞麦：特打时稍准，唯快日用碌碡碾。右每十亩，用种八斗。与大麦同时熟。好收四十石。  
石八九斗麵。（北魏贾思勰《齐民要术》卷2《大小麦》<sup>133</sup>）

虽然“快日”出自《齐民要术》，但它可能不是北魏时代的语言现象。缪启愉指出：“青稞麦这条，疑非贾氏原有，而是后人附益。用种量以十亩为单位，收获也以十亩计算，注文不针对原文，用词独特（如‘快日’《要术》自称‘好日’，‘总尽’见于卷前《杂说》，《要术》无之），名物各异（如‘碌碡’《要术》称‘陆轴’），等等，都跟《要术》惯例不合。”<sup>①</sup>汪维辉对此也有相同看法，认为“此条可能非出自贾思勰之手”，“《要术》中还有一些后人掺入的文字，如卷前‘杂说’和卷二‘青稞麦’条等”。<sup>②</sup>据上所述，此例暂且不论。

排除此例，则“快日”的用例都偶或散见于宋代及其以后的中土文献，使用频率非常低。比如：“取快日曝干，瓶盛。临食，以布裹水浸良久，洒去水，如初脍无异。”（北宋唐慎微《证类本草》卷20《二十三种陈藏器余》）“萧然四壁野人家，幽事还堪对客夸。快日明窗闲试墨，寒泉古鼎自煎茶。”（南宋陆游《剑南诗稿》卷16《幽事》<sup>286</sup>）“阴山赤光如赫曦，金人快日中天飞。皆元初事乾坤塞破佛力大，西来只履将安归。”（元·赵汸《东山存稿》卷1《赠上人丕大基》<sup>167</sup>）“广廊大厦森然，倚凭气焰熏天，燕歌赵舞轻线，一朝事业变迁，追思快日丰年。”（明·冯琦《海岱会集》卷1古乐府《前题 刘渊甫》<sup>10</sup>）

中土文献表达这一概念经常使用“佳日”、“晴日”、“好日”等词语，比如：“春秋多佳日，登高赋新诗。过门更相呼，有酒斟酌之。”（东晋陶潜《陶渊明集》卷2《移居》之二<sup>57</sup>）“灸手幽关、及风弦并五津，凡三处急要也，当待佳日我自别相示也，保不使尔失此手也。”（梁·陶弘景《真诰》卷10<sup>131</sup>）“俗多阴雾，遇其晴日，则天豁然

<sup>①</sup> 参贾思勰著、缪启愉校释《齐民要术校释》（第二版），中国农业出版社，1998年版第134页。

<sup>②</sup> 参汪维辉《〈齐民要术〉词汇语法研究》，上海教育出版社，2007年版第246、13页。

云裂，耿若江汉。”（东晋王嘉《拾遗记》卷4《秦始皇》<sup>101</sup>）“自作浔阳客，无如苦雨何！阴昏晴日少，闲闷睡时多。”（唐·白居易《白居易集》卷16《霖雨苦多江湖暴涨块然独望因题北亭》<sup>995</sup>）“无风尘好日时，舒布于床上，刀削粉英如梳，曝之，乃至粉干。”（北魏贾思勰《齐民要术》卷5《种红蓝花、梔子》<sup>372</sup>）“好日新妆坐愁，愁坐，愁坐，一世虚生虚过。”（唐·王建《王司马集》卷2《宫中调笑词四首》之三<sup>597</sup>）这一概念在佛典文献中很少使用，仅偶见“晴日”用例，比如：“西风一阵埽无踪，万里山河共晴日。”（宋·法泉《证道歌颂》卷1，X65/439/c）

### 边人

（1）其人不自觉知，但知目前一世之事，不知恒为狱收鬼司守。不置边人久以知行违道，检其人故，谓行足，自许以道，死堕地狱。（《净度三昧经》卷3，《藏外佛教文献》第7辑，295页。）<sup>①</sup>

《汉语大词典》收有“边人”，其有两个义项，一指驻守边境的官员、士兵，二指边民。<sup>②</sup>两个意思均与此处文意相扞格。此“边人”即指旁人、他人，<sup>③</sup>与《汉语大词典》所收“边人”没有任何关系，当是两个同音词。

检中土文献，表示此义的“边人”未见使用。

检佛典文献，除此疑伪经1见之外，表示此义的“边人”在可靠的东汉、三国译经未见使用，西晋译经始有1例：“有布施者，边人助喜，得福无量。况其施主，手自斟酌，后世所生，福随身报，若影随形、响之应声。”（竺法护《佛说四自侵经》卷1，17/538/c）虽然西晋即已出现，但之后其使用频率较低，以中古佛典文献为例，仅

<sup>①</sup> 此段文句标点有待商榷，我们认为“不置”当属上，应从“不知恒为狱收鬼司守不置”之后点断。

<sup>②</sup> 参罗竹风主编《汉语大词典》第10卷，汉语大词典出版社，1992年版第1284页。

<sup>③</sup> “边人”此义，胡敷瑞已抉发，参胡敷瑞《〈论衡〉与东汉佛典词语比较研究》，巴蜀书社，2002年版第43页。其书证如下：“亦从父母得爱敬难，兄弟亦敬难，妻子亦敬难，儿从、奴婢亦敬难，知识、边人亦敬难，五种亲属皆敬难。”（150, 878, 2）据查，该引例出自题名为东汉安世高译《七处三观经》，我们在前文已有考订认为《七处三观经》并非东汉可靠译经，胡敷瑞对“边人”的释义确实无误，但把它作为东汉佛典出现的新兴双音词则不甚妥当。

共 10 例：东晋译经 3 例，后秦译经 2 例，刘宋译经 1 例，萧齐译经 1 例，梁·宝唱《经律异相》3 例。比如：“若火炽者，年少当近火；若火弱者，长老应近。当徐徐用水，不得污溅边人。”（东晋佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷 35，22/509/a）“彼比丘当语边人言：‘我犯某甲罪，今向长老忏悔。’复作是念：设语傍人者，恐闹乱众僧。”（后秦佛陀耶舍、竺佛念《四分律》卷 36，22/826/b）

实际上一直以来中土文献和佛典文献表达这一概念经常使用的就是“他人”、“旁人”（“傍人”）等词语，比如：“他人有心，予忖度之。”（《诗经·小雅·巧言》<sup>454</sup>）“史起不敢出而避之。王乃使他人遂为之。水已行，民大得其利。”（秦·吕不韦《吕氏春秋·先识览》卷 16《乐成》<sup>1872</sup>）“其不自伏意者，亦不能伏他人意；其能自伏意者，乃能伏他人意。”（东汉支谶《佛说阿阇世王经》卷 1，15/389/b）“南楚凡已不欲喜而旁人说之，不欲怒而旁人怒之，谓之食间，或谓之忿涌。”（《方言》卷 10<sup>601</sup>）“一儿先出，血出甚多，后儿不及生，母不自觉，旁人亦不寤，不复迎，遂不得生。”（《三国志》卷 29《魏书·华佗传》<sup>802</sup>）“不由胞胎，一时之顷成最正觉，傍人有疑：此所从来为是天耶？”（西晋竺法护《慧上菩萨问大善权经》卷 1，12/160/b）

### 黠利

(1) 愚痴者多，黠利者少；造恶者多，作善者少；在地狱居者多，生天者少。（《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》，《藏外佛教文献》第 4 辑，382 页。）

“黠利”与“愚痴”相对而言，即指聪慧机敏，其中“黠”与“利”属同义连用。“黠”有聪慧义，比如：“凡人多以小黠而大愚。”（东晋葛洪《抱朴子·内篇》卷 9《道意》<sup>176</sup>）“外痴内黠，安土重旧。”（《后汉书》卷 86《南蛮传》<sup>2829</sup>）而“利”自古就有灵便义，比如：“短毂则利，长毂则安。”（《周礼·冬官考工记·车人》<sup>934</sup>）由此可引申指机敏、灵活。唐·慧琳亦讲到二者同义，其《一切经音义》卷 16《大方广三

戒经》卷下“黠慧”条云：“下闲八反，《考声》云：‘黠，利也。’《方言》：‘赵魏之间谓慧为黠。’”<sup>602</sup>又卷 32 《药师琉璃光如来本愿功德经》“黠慧”条云：“上闲轧反，《考声》云：‘黠，利也。’《方言》云：‘亦慧也。’”<sup>1270</sup>

目前除此疑伪经 1 见之外，表聪慧机敏义的“黠利”<sup>①</sup>在文献中仅另有 3 见，具体如下：“由三因缘为性不好亲近于他：一性不黠利故，二性非福田故，三无极欲乐故。”（唐·玄奘《瑜伽师地论》卷 71, 30/694/b）“纯苦趣中及禽兽等愚钝之类，不起分别。论有诫文，于杂受处，如鬼龙等黠利之类，亦得听法。”（新罗·太贤《成唯识论学记》卷 4, X50/88/b）“忽有二奴请谨，自称曰：‘德儿、归宝尝事崔氏，崔出官，因见舍弃，今无归矣，愿侍左右。’谨纳之，二奴皆谨愿，黠利，尤可凭信。”（宋·李昉《太平广记》卷 455 《张谨》<sup>3716-3717</sup>）

佛典文献表达这一概念使用较多的是“聪慧”、“黠慧”等词语，比如：“我身举动进退，若处闲居，当行分卫，察已聪慧，不离于明。”（西晋《佛说如幻三昧经》卷 2, 12/147/b）“此人质直，聪慧易悟，所以求进，欲决疑难，非为故来论胜负也。”（东晋法显《大般涅槃经》卷 3, 1/203/c）“其人前世有功德，其人远离八恶处生，其人黠慧信于佛。”（东汉支谶《道行般若经》卷 10, 8/476/c）“今我曹得与佛相见，得闻阿弥陀佛声，我曹甚喜，莫不得黠慧开明者。”（吴·支谦《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》卷 2, 12/313/a）

阿苏洛

（1）尔时世尊说是经已，诸苾刍众、天龙、药叉、干达婆、阿苏洛等皆大欢喜，信受奉行。（《佛说无常三启经》，85/1458/c）

<sup>①</sup> “黠”也可以表示与聪慧感情色彩完全相反的意思——狡猾，因此“黠”与“利”组合成词，还可以表示奸猾狡诈之义，这个意思仅在中土文献偶见，比如：“索钱多门户，丧乱纷嗷嗷。奈何黠利徒，渔夺成逋逃。”（唐·杜甫《杜诗闇》卷 31 《遭遇》）“荷担推车，颠肩茧足，弗以为劳，壮男子所不若也，性又黠利，善营逐什一，买贱卖贵。”（宋·洪迈《夷坚志》乙卷 1 《翟八姐》）

“阿苏洛”，梵文 Asura，是六道之一、八部众之一、十界之一。意译为非天、非同类、不端正、不酒、不饮酒等，音译为阿须伦、阿须轮、阿修罗（略称修罗）、阿素洛、阿素罗、阿须罗、阿苏罗、阿苏洛等。

除此疑伪经 1 见之外，“阿苏洛”在佛典其它文献另有 3 见，其中唐代 2 见，宋代 1 见。比如：“善知天龙诸语言 夜叉干闼阿苏洛 迦楼紧那摩睺等 一切众生诸语言”（唐·般若、牟尼室利《守护国界主陀罗尼经》卷 8, 19/560/a）“尔时世尊与诸大众、天龙、夜叉、犍闼婆、阿苏洛……等百千之众恭敬围绕，往诣于彼。”（宋·施护《一切如来正法秘密箧印心陀罗尼经》卷 1, 19/715/b）

佛典文献表达这一概念使用最多的是“阿修罗”，不过可靠的东汉、三国译经中未见使用，它们一般都使用“阿须伦”或“阿须轮”。西晋译经“阿修罗”开始零星出现，比如：“其在会者，阿修罗、捷沓和、持世者，皆欢喜乐闻。”（竺法护《佛说须摩提菩萨经》卷 1, 12/78/c）虽然“阿修罗”一词产生较晚，但产生之后使用频率极高，成为 Asura 最为通行、最为普遍的汉语译词。其次就是“阿素洛”，它产生于唐代，最早见于玄奘的译经，比如：“若阿素洛、若诸龙神、若诸菩萨摩诃萨众住最后身绍尊位者、若余一切于法有缘人非人等，皆来集会。”（《大般若波罗蜜多经》卷 3, 5/11/c）

### 莫呼洛迦

（1）彼无他怖畏，于彼部党他所敌军不能侵恼。亦非天、亦非龙、亦非药叉、亦非干闼婆、亦非阿修罗、亦非紧那罗、亦非莫呼洛迦。（《金剛陀羅尼經》，85/1456/b）

“莫呼洛迦”，梵文 Mahoraga，是八部众之一，即大蟒神，其形人身而蛇首。意译为大腹行、大蟒等，音译为摩休勒、摩睺勒、摩睺罗伽、莫呼洛伽、摩护啰謐、莫呼罗伽、莫呼落伽、莫呼洛迦、莫呼勒伽、摩呼洛伽等。

除此疑伪经 2 见之外，“莫呼洛迦”在佛典其它文献另有 4 见，均出现于唐代，比如：“或为天龙、阿苏罗、摩喽多、揭路茶、健达婆、紧那罗、莫呼洛迦、药叉所执……拥护我某甲并诸眷属。”（唐·义净《佛说大孔雀咒王经》卷 2, 19/471/a）

佛典文献表达这一概念使用最多的是“摩睺罗伽”，它在可靠的东汉、三国译经和西晋译经中未见使用，产生于东晋，比如：“复与无量摩睺罗伽王俱，其名曰：善慧王、净端严音王……如是一切，普为众生除诸疑网。”（东晋佛陀跋陀罗《大方广佛华严经》卷 1, 9/396/b）虽然产生较晚，但产生之后使用频率极高，成为 Mahoraga 最为通行、最为普遍的汉语译词。其次就是“莫呼洛伽”，它产生于唐代，最早见于玄奘的译经，比如：“莫呼洛伽、人非人等常应随逐，恭敬守护此菩萨摩诃萨，不令一切灾横侵恼。”（《大般若波罗蜜多经》卷 100, 5/555/c）再次就是“摩休勒”、“摩睺勒”，它们通常使用于东汉三国西晋的佛典文献，比如：“诸龙王、阿须伦、迦留罗、真陀罗、摩休勒，一一尊神，复各与眷属，皆悉会来。”（东汉竺大力、康孟详《修行本起经》卷 1, 3/461/a）“菩萨为诸天、阿须伦、龙、鬼神、甄陀罗、摩睺勒、人及非人，作不可计之覆护。”（东汉支谶《道行般若经》卷 9, 8/470/a）

如

(1) 顺为体解名解脱元，违为继结名为病本，四百四病由违如起，无量解脱从顺如生。  
（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷 2, 85/1369/a）

(2) 应以佛身成熟者，即现佛身如成熟之；应菩萨成熟者，即现菩萨身如成熟之；应以辟支佛成熟者，即现辟支佛身如成熟之；应以声闻身成熟者，即现声闻身如成熟之；应以四道果成熟者，即现四道果身如成熟之。（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷 2, 85/1397/c）

以上诸“如”犹“而”，均作连词，表承接关系。

用作连词、表承接关系的“如”在疑伪经中还有很多，比如：“又复譬如蜂王将领徒众，入空树中如作居宅。”（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷 2, 85/1371/a）“世

间愚痴之人亦复如是，一切烦恼因痴爱如起，遂成我慢疑惑。”（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1，85/1391/c）“泡现还复灭 与水本无异 佛性如虚空 因空如生有因水如生泡”（同上，85/1393/b）“莫于此经中如生懈怠，若有众生于此经中生信心者，当知是人真佛弟子无有疑也。”（《佛说法句经》，85/1435/b）有时也表并列关系，比如：“饿鬼竟前来 牵头向刀山 面白如唇青 不见日月光 但闻打鬼声”（《妙好宝车经》，85/1334/c）“一切众生感形有命，悉皆诤其上如不诤下，悉诤其胜如不诤不茹，悉皆诤前如不诤后。”（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1371/a）“譬如一身居 人去宅无光 身死如神誓<sup>①</sup> 乃知此非常”（《佛说七女观经》，85/1459/b）

疑伪经之外，佛典其它文献中“如”犹“而”、作连词、表承接关系或并列关系的用法则较少见到。检中土文献，这种用法的“如”在上古汉语中有所使用，东汉以降的中古、近代文献甚少使用。比如：“不失其驰，舍矢如破。”（《诗·小雅·车攻》<sup>429</sup>）“及郑伯盟，歔如忘。洩伯曰：‘五父必不免，不赖盟矣。’”（《左传·隐公七年》<sup>1732</sup>）“乡是者臧，倍是者亡。乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。”（《荀子·儒效篇》<sup>134</sup>）“民之故计，皆就安利如辟危穷。”（《韩非子·五蠹》<sup>1075</sup>）“见利如前，乘便而起。”（西汉桓宽《盐铁论·世务篇》<sup>519</sup>）

王引之在《经传释词》中胪列了上古文献《诗经》、《春秋》、《左传》、《公羊传》、《礼记》、《大戴礼记》、《战国策》、《晏子》、《逸周书》、《管子》、《荀子》、《盐铁论》、《春秋繁露》共21个“如犹而”的文献用例，“<sup>65-66</sup>不过，其中有些“如”并不当“而”讲，比如《春秋·庄公七年》“星陨如雨”，王引之从《左传》、《汉书·五行志》的观点，认为“如，而也，星陨而且雨，故曰‘与雨偕也’”，但实际上该“如”并非连词，当训为“像，如同”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> “誓”当为“逝”之同音假借字。

<sup>②</sup> 参曾丹《“星陨如雨”新解》，《语言研究》2006年第1期。

除了上面讲到的这些之外，疑伪经使用的具有代表性的冷僻生词还有一些，比如“年老色衰”：“寒苦辛厄，难遭之甚，年老色衰，多饶虮虱，夙夜不卧。”（《父母恩重经》，《文史》第 49 辑，73 页。）“年老色衰”对现代汉语来说绝不是冷僻生词，但对古汉语而言却不然。检佛典其它文献，“年老色衰”另有 4 见，但都出现于对《父母恩重经》的转引文句中。检中土文献，“年老色衰”仅有 3 见：“郑氏以未落为仲秋，黄陨为季秋，此曲说也；唐孔氏谓以兴妇人年老色衰，此亦非也。此但喻男子之意衰尔。”（宋·李樗、黄樵《毛诗集解》卷 8<sup>170</sup>）“问其人，本长安娼女，年老色衰委身为贾人妇。”（明·彭大翼《山堂肆考》卷 162《琵琶行》<sup>292</sup>）“那王妈妈自幼在勾栏中出身，后来年老色衰，沦落无靠，遂为人佣仆。”（清·唐芸洲《七剑十三侠》第 38 回<sup>224</sup>）又如“毁弄”：“若见贫穷乞者，轻贱毁弄；见人施与，复轻笑之，说其过恶。”（《示所犯者瑜伽法镜经》，85/1417/c）“毁弄”即诋毁嘲弄。检佛典其它文献，“毁弄”另有 1 见：“骂詈呵责 及讥刺语 护正法故 当忍受之 轻贱毁弄 唱说恶名 当以慈忍。”（北凉昙无谶《大方等大集经》卷 18，13/125/a）检中土文献，“毁弄”共 6 见，最早出现于三国时期，《国语》卷 18《楚语下》：“楚之所宝者曰观射父，能作训辞，以行事于诸侯，使无以寡君为口实。”三国韦昭注曰：“口实，毁弄也。”<sup>526</sup>其它 5 见都是这一例的转引。又如“窖仓”：“正冬之月冷上冰结，一切果实皆悉成熟，收获敛治内于窖仓。”（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷 2，85/1401/b）“圆妙果成熟，无二敛治，分别置空窖仓。”（同上，85/1401/b）“窖”本指地窖，是贮藏物品的地洞或坑。“仓”本指贮藏粮食的场所。二者用途不同，且形制也不同，《周礼·冬官考工记·匠人》：“圜墉仓城，逆墙六分。”贾公彦释曰：“地上为之，方曰仓，圜曰囷；穿地曰窖。”<sup>933</sup>“窖”即“窖”。由此可知，“窖仓”属于类义连文，泛指贮藏物品的建筑物或场所。无论作“窖仓”，还是作“囷仓”，在佛典其它文献中均未见使用。检中土文献，仅“窖

仓”1见：“且梦为家内之窖仓，盆破水污非吉兆，盆倾水覆反无妨。”（宋·邵雍纂辑《梦林玄解》卷13《水盆》<sup>34</sup>）

### 7.1.2 拥有一批身份标志词

所谓身份标志词，指的是可以用来明确疑伪经身份的词语。当然，这些词语本身并没有什么特别之处，相反都是中土文献里面非常普通的词语，它们之所以能成为标志词是就它们所起到的作用而言的。相对于翻译佛典来说，疑伪经作为中国人撰著的佛典，无论作伪者如何掩饰，其中必然会出现一些没有印度或中亚原典来源、仅仅反映中国特有的传统思想文化、社会制度、历史政治、风土人情的词语，这些词语可以帮助我们判定某部佛经是真经，还是疑伪经，甚至可以帮助我们确定疑伪经的写作年代。古代经录也有根据这类身份标志词来判定疑伪经的，比如，对于《父母恩重经》，智昇云：“经引丁兰、董黯、郭巨等，故知人造。”（《开元释教录》卷18《别录中伪妄乱真录》，55/673/a）不过，现在所见到的收录于《大正藏》第85册《疑似部》的《父母恩重经》，无论是底本S.2034，还是参校本S.190、中村不折氏藏本，均没有这些人名内容，可能正是因为这些词语暴露了其疑伪经的身份，所以在传抄流传过程中被删掉了。

#### 僧朗

尔时摩诃迦叶，尊者是；尔时忧波利，堂公是。初果罗汉、离诸生死，泰山僧朗是；清净罗汉，杯度是；解空罗汉号为隐公。（《普贤菩萨说证明经》，85/1365/a）

根据撰述类佛典文献——僧传、经录、类书等记载，中国佛教历史上曾经有六个僧朗。一为东晋竺僧朗，京兆人，于前秦皇始元年移居泰山，在泰山西北金舆谷建立精舍，后卒于山中，春秋八十有五，人称金舆谷为朗公谷。泰山僧朗所指即他。二为北魏释僧朗，凉州人，不测其终。北魏许多译经题记曰僧朗笔受，可能就是他。三是萧齐僧朗，辽东人，其师释法度，隐居琅琊山栖霞精舍，永元二年卒于山中，此后僧

朗继承先师复纲山寺。四是萧梁蜀中僧朗，有神异之力。五是隋代释僧朗，恒州人，少而出家，仁恕在怀，言笑温雅。曾奉敕送舍利到广州灵鹫山果实寺，事了之后还住西京禅定寺，以讲习为务，大业末年卒于所住，春秋七十余年。六是隋代另一个释僧朗，一名法朗，俗姓许，南阳人，二十多岁出家，栖无定所多住鄂州，饮食同俗，常有一猴一犬随其左右，陈末隋初行于江岭之表，大业末年卒。

既然僧朗是中国佛教史上的人物，这个人名词语不可能也不应该出现于翻译佛典。

### 杯度

尔时摩诃迦叶，尊者是；尔时忧波利，堂公是。初果罗汉、离诸生死，泰山僧朗是；清淨罗汉，杯度是；解空罗汉号为隐公。（《普贤菩萨说证明经》，85/1365/a）

根据撰述类佛典文献——僧传、经录、类书等记载，杯度是刘宋时期一位非常神奇的高僧，其事《高僧传》记载最为详细。不知姓名，因其经常乘木杯度水，故谓之杯度，神力卓越，世莫测其由来。初见在冀州，后达于京师，见时大约四十几岁，经常停都少时，游止不定，能分身数处。元嘉三年九月，行至赤山湖患痢而死，死后亦有神异之事。

另唐·道世《法苑珠林》卷31《潜遁篇·引证部·感应缘》还记载有一个西晋沙门释杯度，此不可信，当是依据刘宋杯度其人其事敷衍编撰而来，两百字左右的文中多有矛盾龃龉之处。比如，云其“义熙中暂在广陵”、“永嘉初中卒”，义熙是东晋安帝所用年号，义熙元年为公元405年；永嘉则是西晋怀帝所用年号，永嘉元年是公元307年，难道其人可以生于东晋，死于西晋？又云“罗什闻度在彭城，叹曰：‘我与此子戏，别已数百年矣。’”鸠摩罗什入关是后秦姚兴弘始三年，即公元401年，此距其卒年永嘉初年已将近一百年，岂可闻知彭城有杯度？

既然杯度是中国佛教史上的人物，这个人名词语不可能也不应该出现于翻译佛典。

疑伪经中诸如“僧朗”、“杯度”这样的在中国历史上确有其人的人名词语还有一些，通过文献记载可以查证其人其事，它们都是不可能也不应该出现在翻译佛典中的。比如“贾耽”：“贾耽颁下诸州众生，每日念阿弥陀佛一千口。”（《新菩萨经》，85/1462/a）

“贾耽”实有其人，是唐代地理学家、地图制图学家，生于公元七三〇年，卒于公元八〇五年，曾历尚书右仆射同中书门下平章事，绘制了《海内华夷图》，撰成了《古今郡国县道四夷述》等。又如“老子”、“孔子”（“仲尼”）、“颜渊”：“老子作相师，白迭承释迦，老子重瞻相，此人非常圣。”（《普贤菩萨说证明经》，85/1366/a）“摩诃迦叶彼称老子，光净童子彼名仲尼，月明儒童彼号颜渊，故宣吾法化，老子《道德》、孔子《孝经》，文各五千，孔、颜二贤，以为师客。”（《清净法行经》，《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述经典》（其之二），13页。）疑伪经中另外有一些人名词语，一眼望去即知是编撰者自己杜撰出来的，其人其事当然也就无从查证了。比如：“首罗问曰：‘贤士之人名号是谁？’大仙答曰：‘我说其名。’首罗曰：‘唯愿说之。’大仙告曰：‘石贤德、严贤明、孙贤奇、花贤德、吴贤使、郑贤当、观贤宝、赵贤思，此是八贤，名贤字，汝今可往就之。’”（《首罗比丘经》卷1，85/1356/c）“首罗复稽：‘除此八人，更有贤不？’大仙答曰：‘觚更有之。’‘何人是也？’大仙答曰：‘秦超世、潘道成、卢惠愿、板国兴、扶男阳、刘道贵、王延寿、赵显宗、张道板、故世安、李罗刹，如诸贤士皆游巡世间，汝今肉眼不能别之。’”（同上，85/1356/c）这里提到了19个贤士名字，很明显是疑伪经编撰者没有任何根据瞎编乱造的。

## 五胡

尊者白弥勒：“五胡治化时，必有不信正法、破毁此正法，实难可挽拔。”（《普贤菩萨说证明经》，85/1365/c）

“五胡”指的是西晋末年、东晋时期中国北方的政治局势。晋武帝死后，晋室内

乱，北方少数民族中匈奴族的刘渊及沮渠氏、赫连氏，羯族石氏，鲜卑族慕容氏及秃发氏、乞伏氏，氐族苻氏、吕氏，羌族姚氏，相继在中原称帝，史称“五胡”。

中土文献使用这个词语实属平常，但它不应该出现于翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经 1 例之外，“五胡”一词均出现于撰述类佛典，比如：“又五胡乱华以来，生民涂炭，冤横死者，不可胜数。其中设获苏息，必释教是赖。”（梁·僧祐《弘明集》卷 11, 52/69/c）“西晋末乱，五胡控掘，刘曜都长安，数梦此山佛见在砖塔中坐，语曜曰：‘汝少饮酒，莫耽色欲，黜去邪佞，进用忠良。’”（唐·道宣《律相感通传》卷 1, 45/877/b）“若北魏齐周，虽非相承，而世居中原，盛行典礼，谓之北朝者，不鄙夷之如晋五胡也。”（宋·志磐《佛祖统纪》卷 38, 49/353/c）

### 貂蝉

七十四者世世以好意与人冠[怡-台+责]<sup>①</sup>、貂蝉、覆发巾席<sup>②</sup>故，发文聚生成神□见无厌极。（《慈仁问八十种好经》，85/1328/b）

“貂蝉”，本指貂尾和附蝉，本是侍中、常侍等贵近之臣的冠饰；后借指以貂尾和附蝉为饰的冠冕，即貂蝉冠。这里即指貂蝉冠。

作为中国古代的一种冠帽，“貂蝉”一词在中土文献非常常见，但它不应该出现于翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经 1 例之外，“貂蝉”另有 3 例<sup>③</sup>，均见于撰述类佛典，比如：“散骑常侍者，《汉官仪》曰：‘秦及前汉置散骑常侍一人，散骑骑马并乘舆车，献可替，珥貂蝉，备顾问，掌侍人，常在君王左右也。’”（宋·县

<sup>①</sup> “[怡-台+责]”即“帻”的俗字，二者不是形近讹误。因为据张涌泉考证，俗书中旁与巾旁不分，参张涌泉《敦煌文书校录体例之我见》，《俗语言研究》第 5 期，禅籍俗语言研究会编，1998 年版第 126 页。同次，疑伪经《妙法莲华经马明菩萨品第三十》“真珠璎珞以自庄严，摩尼幢帐张施其上。”（82/1429/a）这句中的“幢帐”很显然也应该是从巾旁的“幔帐”的俗写。

<sup>②</sup> “巾席”，不词。“席”可能是个讹误字，其本字应该与“巾”同义或近义，待考。

<sup>③</sup> 本有 4 例，其中 1 例见于唐·慧琳《一切经音义》卷 60《大唐中兴三藏圣教序》“貂蝉”这一词条。检佛典文献，未见有《大唐中兴三藏圣教序》任何记载，我们认为《大唐中兴三藏圣教序》可能即《大唐龙兴三藏圣教序》，是唐中宗于神龙元年为义净译经所制之序。但是也仅见文献记载云制过此序，序文内容却不得而知，故此例暂且不论。

照《智者大师别传注》卷1, X77/656/b) “华池归去定何日，布衲披来不计年。卜舍自甘邻虎豹，满朝谁肯弃貂蝉。”(处州福林禅院嗣法门人智度《妙明真觉无见覩和尚住华顶善兴禅寺语录》卷2, X70/590/c)

### 三公

三公者，司徒公、司空公、司马公；九卿者，八大尚书、八王使者。左社右稷，风伯雨师，雷公辟穀，……悉帝释之官僚也。(《妙法莲华经马明菩萨品第三十》，85/1428/c)

“三公”是古代中央三种最高官衔的合称。周代以太师、太傅、太保为三公；西汉以丞相(大司徒)、太尉(大司马)、御史大夫(大司空)为三公；东汉以太尉、司徒、司空为三公；唐宋沿东汉之制，以太尉、司徒、司空为三公，但已非实职；明清沿周制，以太师、太傅、太保为三公，惟只用作大臣的最高荣衔。

作为中国古代官制名称词语，“三公”使用于中土文献极为常见，但它不应该出现于翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。表示此义的“三公”要么同样出现于疑伪经中，比如：“三公百官、万民庶人行孝慈者，皆应为所生现在父母、过去七世父母，于七月十五日，佛欢喜日，僧自恣日，以百味饮食安盂兰盆中，施十方自恣僧。”(《佛说盂兰盆经》<sup>①</sup>，16/779/c)要么出现于撰述类佛典中，这占绝大多数。比如：“宗壳、沈庆微时，经请愿相，愿曰：‘宗君应为三州刺史，沈君当位极三公。’如是历相众人，记其近事所验非一。”(梁·慧皎《高僧传》卷13, 50/417/a)“开士喻曰：‘自项日降灵、摩藤<sup>②</sup>入洛，归心奉法不可殚言，今当为子略陈十代君王、三公、宰辅、通儒、博识敬信佛者，以告子也。’”(唐·法琳《辨正论》卷3, 52/502/c)

<sup>①</sup> 《佛说盂兰盆经》收在《大正藏》第16册，题名为西晋竺法护译，《祐录》将其收入卷4《新集续撰失译杂经录》，《法经录》、《仁寿录》、《静泰录》也录其为失译经，而将其著录为西晋竺法护译经始于《长房录》，此后《内典录》、《古今译经图纪》、《大周录》、《开元录》、《贞元录》从之。现代学界一般都判定其为附会中国传统“孝道”、“报恩”思想的疑伪经。综合经录记载和现代学界的观点，我们以疑伪经待之。

<sup>②</sup> “藤”，宋本、元本、明本均作“腾”，当从。

需要特别指出的是，虽然疑伪经《妙法莲华经马明菩萨品第三十》使用了表示官制名称义的身份标志词“三公”，但它以“司徒、司空、司马”为三公，这与历史上历代三公所指均不相符，在所有表示官制名称义的“三公”的文献用例中也仅此1例。出现这种情况的原因可能在于，第一，撰著者学识素养不够，不清楚何为三公，无意中造成的；第二，撰著者知道自己使用了中国文化特有的官制名称词语，为了掩饰撰著的痕迹，有意为之造成的。

### 九卿

三公者，司徒公、司空公、司马公；九卿者，八大尚书、八王使者。左社右稷，风伯雨师，雷公辟靨，……悉帝释之官僚也。（《妙法莲华经马明菩萨品第三十》，85/1428/c）

“九卿”是古代中央政府的九个高级官职。历代多设九卿。周以少师、少傅、少保、冢宰、司徒、宗伯、司马、司寇、司空为九卿。秦以奉常、郎中令、卫尉、太仆、廷尉、典客、宗正、治粟内史、少府为九卿。汉以太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿胪、宗正、司农、少府为九寺大卿（即九卿）。以后各朝的名称、司职略有不同。

作为中国古代官制名称词语，“九卿”使用于中土文献极为常见，但它不应该出现在翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经1例之外，表示此义的“九卿”均出现于撰述类佛典，比如：“有前熟者，意表此洲其年丰熟；若齐沸者，意天下太平；若有前沸者，其州即有人作逆。其食是三公九卿大夫已上，方得其食。”（唐·大觉《四分律行事钞批》卷13，X42/1027/c）“十四示在大臣，各有所掌者，犹此方三公九卿所掌各异。示以明达者，为说论道经邦礼刑等事。”（宋·智圆《维摩经略疏垂裕记》卷4，38/762/c）

与上文讲到的“三公”情况相同，这里也需要特别指出一点，虽然疑伪经《妙法莲华经马明菩萨品第三十》使用了表示官制名称义的身份标志词“九卿”，但它以“八

大尚书、八王使者”为九卿，这与历史上历代九卿所指均不相符，在所有表示官制名称义的“九卿”的文献用例中也仅此1例。无论撰著者是有意为之，还是无意中造成的，以“八大尚书、八王使者”为九卿，可能与道教观点不无联系。南北朝时期的道经《灵宝五符经》卷上《食日月精之道》指出天生万物人为贵，人的身体包含了天地万物，也应该置三公九卿、布州郡县乡，于是认为“八卦神八者，并脐太一为九卿。”这种观点在一些撰述类佛典文献中也有附会，认为太一君和他的八个使者合称九卿。比如：“齐<sup>①</sup>中太一君亦人之主，柱天大将军、特进君王主身内万二千大神，太一有八使者，八卦是也，合为九卿。”（隋·智顗《释禅波罗蜜次第法门》卷8, 46/532/c）唐·道宣《广弘明集》卷9、宋·延寿《宗镜录》卷24都有讲到。疑伪经《妙法莲华经马明菩萨品第三十》的撰著者可能正是受到这种观点的影响，才有意或无意编撰出以“八大尚书、八王使者”为九卿的说法。

### 仪同

女从王后行，手捉金钟，盛蒲桃酒。在父后行，选仪同仆射、高良贵子。十行无称意者。  
（《佛说孝顺子修行成佛经》，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），425页。）

“仪同”即仪同三司的省称。是散官名。三司即三公，“仪同三司”谓非三公而仪制同于三公。东汉殇帝延平元年，邓騭为车骑将军仪同三司，仪同三司之名自此始。魏晋以后，将军之开府置官属者称“开府仪同三司”。北周改开府仪同三司为开府仪同大将军。隋文帝时为散官，唐、宋、元因之，明废。

作为中国古代的官制名称词语，“仪同”使用于中土文献不足为奇，但它不应该出现于翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经2例之外，“仪同”一词要么出现于翻译佛典的撰述性内容中，诸如翻译记、经的前序后跋等等；要么出现于撰

<sup>①</sup> “齐”当是“脐”之同音假借字。

述类佛典中，比如：“魏尚书令仪同高公，今欲以此四种奋进，于一切处普奋进故，置能译人在宅上面出此四种奋进法门。”（北魏瞿昙般若流支《奋进王问经》卷前《奋进王问经翻译之记》，13/935/b）“仪同兰陵萧思话妇刘氏疾病，恒见鬼来，吁可骇畏，时迎严说法，严始到外堂，刘氏便见群鬼进散，严既进，为夫人说经，疾以之瘳。”（梁·慧皎《高僧传》卷3，50/339/b）

### 仆射

女从王后行，手捉金钟，盛蒲桃酒。在父后行，选仪同仆射、高良贵子。十行无称意者。（《佛说孝顺子修行成佛经》，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），425页。）

“仆射”官名。秦始置，汉以后因之。汉成帝建始四年，初置尚书五人，一人为仆射，位仅次尚书令，职权渐重。汉献帝建安四年，置左右仆射。唐、宋左右仆射为宰相之职。宋以后废。

作为中国古代的官制名称词语，“仆射”使用于中土文献是常见现象，但它不应该出现于翻译佛典中。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经2例之外，“仆射”一词要么出现于翻译佛典的叙述性内容中，诸如翻译记、经的前序后跋等等；要么出现于撰述类佛典中，比如：“勅尚书左仆射燕国公于志宁、中书令高阳公许敬宗等润色，沙门释神泰等证义，沙门释靖迈等质文。”（唐·玄奘《成唯识论》卷末沈玄明《成唯识论后序》，31/59/c）“仆射权翼谏曰：‘臣闻天子法驾，侍中陪乘。道安毁形，宁可参厕？’”（梁·慧皎《高僧传》卷5，50/353/a）

### 《占察经》

先依《占察经》，云：忏悔罪已，须于山林静谷闲房静室，先结跏趺，左手置右手，合两目，令齿上下相着。（《佛说三厨经》，85/1414/a）

“《占察经》即二卷本《占察善恶业报经》，现收录于《大正藏》第17册，题名

为隋外国沙门菩提登译。此经首见于《法经录》卷2《众经疑惑》，云：“前二十一经，多以题注参差众录，文理复杂，真伪未分，事须更详，且附疑录。”(55/126/c)此后各经录著录不一，《仁寿录》、《内典录》依从《法经录》根据义理、内容来判定，将其列入疑伪经录；《大周录》、《开元录》、《贞元录》则根据有译人来判定，将其视为真经，改入正录。比如《开元录》卷18《别录中伪妄乱真录》云：“《法经录》中以……《仁王经》、《宝如来三昧经》、《占察经》……等并编疑伪者，不然。……《仁王》等七经并翻译有源，编为疑伪，将为未可。今编正录，此中不载。”(55/676/c)现代学界多将其视为疑伪经。

综合历代经录的记载和现代学界的观点，我们认为《占察经》应该是疑伪经。既然是中国人撰著的佛典，“《占察经》”这一经名自然不可能也不应该出现在翻译佛典中了。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经1例之外，“《占察经》”这一经名均出现于唐代及其以后的撰述类佛典中，比如：“此文略云劝佛说法，《智论》复加请佛住世，《占察经》中亦请菩萨速成正觉。”(唐·澄观《大方广佛华严经疏》卷27, 35/706/b)“是故当知修三昧者，于此二途一不可废。故《占察经》云：观有二种，一者唯识，谓一切唯心；二者实观，谓观真如。”(唐·湛然《止观辅行传弘决》卷2, 46/197/b)从众多撰述类佛典文献对《占察经》的引用我们也可以看出，《占察经》虽然是疑伪经，但它在中国佛教发展史上拥有很重要的地位。

### 罗阅祇神鸟山

闻如是。一时佛在罗阅祇神鸟山中，与大比丘众俱。比丘二万五千，皆阿罗汉。(《净度三昧经》卷1,《藏外佛教文献》第7辑, 231页。)

罗阅祇，梵文为 Rājagrha，意译为王舍城，古印度摩揭陀国都城，是释迦牟尼悟道之后居住时间最长的城市之一，音译为罗阅只、罗阅祇、罗阅、罗越、罗阅只迦罗、

罗阅祇伽罗、罗阅揭黎酰、啰惹讫哩咄等，佛典文献中通常写作罗阅祇。佛陀在罗阅祇说法传教最多、最重要的地点有两个，一是竹林精舍，又称迦兰陀竹园；二是灵鹫山。灵鹫山，巴利文为 *Gijjhakūta*，梵文为 *Grdhrakūta*，音译为耆闍崛山、栗陀罗矩咤、纥哩驮罗尾咤等，意译为灵鹫山、鹫头山、鹫峰山、鹫台、灵山、鹫岭、鹫岳等，山形似鹫，又以山上鹫鸟多，故名。以“罗阅祇灵鹫山/耆闍崛山”来交代说法之地的翻译佛典极为常见。

据此看来，“罗阅祇神鸟山”是疑伪经撰著者在附会“罗阅祇灵鹫山”的基础上稍作改窜而来的。查阅佛教相关记载，未见“灵鹫山”可以意译作“神鸟山”的说法；通检佛典文献，除此疑伪经1例之外，未见“罗阅祇神鸟山”有其它用例。

疑伪经仿照翻译佛典的形式，以“如是我闻/闻如是。一时佛在……”来开篇是常见之事，不过这种对佛陀说法之地进行附会改窜的做法并不多见。大多数疑伪经都是直接借用翻译佛典中的佛陀说法之地，当然，也有极少数疑伪经所假托的佛陀说法之地一眼望去就知道是伪造的，比如：“闻如是。一时佛在毘耶达摩城寥廓宅中，十方相随，四众围绕。”（《佛说天地八阳神呪经》，85/1422/b）虽然是以“闻如是。一时佛在……”来开篇的，但其提到的佛陀说法之地——毘耶达摩城寥廓宅，很明显是瞎编乱造的。

### 孟兰盆

若有孝顺慈孝之子，能为父母作福造经，或以七月十五日能造佛盘名孟兰盆，献佛得果，能报父母之恩。（《父母恩重经》，《文史》第49辑，73页。）

“孟兰盆”源自于题名为西晋竺法护译《佛说孟兰盆经》，根据经文，“孟兰盆”指目连依从佛言，于农历七月十五日置百味五果于盆中，供养三宝，以解救其亡母于饿鬼道中所受倒悬之苦。后来佛教徒就据此经文内容于每年农历七月十五日举行超度

历代宗亲的佛教仪式，即盂兰盆会，又称盂兰盆斋、盂兰盆节。此举始创于梁武帝萧衍，盛行于汉语系佛教地区。据《中国民间信仰风俗辞典》记载，这个佛教节日广泛影响到民间，流行于全国，从南朝梁代至清末，一直延续未断，不过其间风尚有所变化：宋以前，以供佛供僧为主，讲究供品丰盛，器皿富丽堂皇；自宋始，更看重超度亡灵，与传统对祖先的祭祀逐渐融汇一起。<sup>①</sup>

我们在前文已指出《佛说盂兰盆经》是疑伪经，那么起源于该疑伪经的佛教仪式、民间信仰等等均当是佛教在中国化、世俗化的过程中产生出来的，与印度佛教毫无关系。自然，“盂兰盆”这一词语也不可能出现于翻译佛典了。检佛典文献，确实如此。不过，“盂兰盆”在佛典文献中甚少单独使用，一般都是“《盂兰盆经》”或者“盂兰盆会”、“盂兰盆斋”。它们基本都出现于撰述类佛典中，比如：“儒释皆宗之，其唯孝道矣。应孝子之恳诚，救二亲之苦厄，酬昊天恩德，其唯盂兰盆之教焉。”（唐·宗密《佛说盂兰盆经疏》卷1，39/505/a）“八年七月，公卿朝士建盂兰盆会于开宝寺，自月五日始，至十五日毕。主客扬杰为之记。”（宋·志磐《佛祖统纪》卷45，49/415/a）还有1例见于《大正藏》第14册没有任何题署的30卷本《佛说佛名经》，具体如下：“南无玉邪经 南无长者诣佛说子妇不恭敬经 南无七妇经 南无盂兰盆经 南无报恩奉盆经”（卷14，14/239/a）30卷本《佛说佛名经》在经录中没有任何著录，吕澂《新编汉文大藏经目录》中亦无记载，根据以上对“盂兰盆”的考察，我们认为它可能与20卷本《佛说佛名经》一样，也是在承袭元魏菩提流支译12卷本《佛说佛名经》的基础上，增补改窜编撰而成的疑伪经。

这里顺便再详细探讨一下“盂兰盆”这个词语的来源。历代佛教学者关于“盂兰盆”的来历各持己见，一说盂兰是梵音，义为倒悬；盆是华言，指盛食供僧的器皿。

<sup>①</sup> 参王景琳、徐甸《中国民间信仰风俗辞典》，中国文联出版公司，1992年版第528-530页。

比如：宋·法云《翻译名义集》卷4云：“孟兰，西域之语转，此翻倒悬；盆是此方贮食之器。三藏云：‘盆罗百味，式贡三尊。仰大众之恩光，救倒悬之窘急。’义当救倒悬器。”(54/1112/c)唐·慧净《盂兰盆经赞述》、唐·宗密《盂兰盆经疏》、明·智旭《盂兰盆经新疏》、清·灵耀《盂兰盆经折中疏》、清·元奇《盂兰盆经略疏》均从此观点。二说孟兰盆三字都是梵语音译，这一观点内部也存在分歧，有认为是梵文“鸟蓝婆擎”的音译，比如：慧琳《一切经音义》卷34玄应《盂兰盆经》云：“盂兰盆，此言讹也，正言鸟蓝婆擎，此译云倒悬。……旧云盂兰盆是贮食之器者，此言误也。”(54/535/b)也有认为是梵文“鸟蓝婆擎门佐罗/鸟蓝婆擎盆佐那/鸟蓝婆擎门佐曩”的讹略，比如：宋·遇荣《盂兰盆经疏孝衡钞》卷1云：“盂兰盆者，即今大宋翻经者言，此皆梵语讹略也。真正应云鸟蓝婆擎，孝顺义、供义、恩义、倒悬义；盆亦讹略，旧云盆佐那，新云门佐罗，亦云门佐曩，华言救器。以义回文，名救倒悬器。”(X21/519/b)关于这个词语的梵文，辞书一般都认为是Ullambana，宋·法云《翻译名义集》卷4《十二分教篇》则认为是Avalambana。

我们认为以上各家观点可能均不能成立，既然《佛说盂兰盆经》是中国人自己编撰的佛典，那么起源于该佛典的“盂兰盆”这个词语也就不可能有据以翻译的梵文，它可能就是疑伪经《佛说盂兰盆经》的编撰者自己创造的新词。历代佛教学者为什么会对这个词语的来源聚讼不已，原因可能正在于它根本没有据以翻译的所谓的梵文，各家所给出的解释都不过是“翻汉为梵”的主观臆测。

### 一画一点/一点一画

至心书写我所出法，上下句偈如佛所说，无令妄失一画一点。阿难，我怜愍众生故，唯嘱汝法，皆令一切有形之类悉得闻知。(《护身符经》，85/1326/a)

量其巧功，依法施之。吾先于经中说：“一点一画，价直娑婆”，何得贱宝虚施？(《如来

在金棺囑累清净庄严敬福经》，《藏外佛教文献》第4辑，382页。)

与表音文字不同，作为表意文字的汉字是由横、竖、撇、点、折五种基本笔画构成的，“点”是汉字的一种笔画，而汉字的一笔就叫做“一画”。“一画一点”、“一点一画”就是指汉字书写时候的每一笔。

作为汉字特有的概念，“一画一点”、“一点一画”在中土文献出现不足为奇，但它不应该出现于翻译佛典。检佛典文献，确实如此。除上述疑伪经2见之外，“一点一画”另有8见，均出自撰述类佛典，比如：“应时应节，一言一句，一点一画，不妨有出身处。所以道：一句透，千句万句一时透。”（宋·重显《佛果圆悟禅师碧岩录》卷5，48/183/b）“圆相中书牛字、佛字、人字、仏字、十字、万字，一点一画，半月缺月，等等不一，是何义旨？”（清·超溟《万法归心录》卷3，X65/419/c）

除了上面讲到的这些之外，疑伪经中能够起到鉴别身份的标志词还有很多，这里再简要地列举一些。比如《如来在金棺囑累清净庄严敬福经》：“善男子，经生之法，不得颠倒、乙字、重点，五百万世中堕迷惑道中，不闻正法。”（《藏外佛教文献》第4辑，383页。）这一段文句中，“颠倒”、“乙字”、“重点”指的都是汉字在书写过程中出现的错误，基于汉字本身的性质和汉字书写的习惯，这三个词语可能是汉语特有的语言现象，不应该也不可能出现于翻译佛典中的。再如《首罗比丘经》：“月光明王今三千大众在蓬来山中海陵山下闵子窟所。”（85/1357/b）“‘吾当出世黄河以北弱水以南，于其中间王于汉境。’大王白明王言：‘此经从何所出？’月光告大王言：‘海陵大圣三千余人参议所造。’”（85/1357/c）这两段文句中，“蓬来（莱）”、“海陵”、“闵子”、“黄河”、“弱水”、“汉境”等应该是汉语里面特有的反映中国传统文化的词语，它们不应该也不可能出现于翻译佛典。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经之外，这些词语要么出现于翻译佛典的译经记、前序、后跋等撰述性内容中；要么出现于撰述

类佛典中。又如《七千佛神符经》：“破军星主耗虚，武曲星主官事，廉贞星主口舌，文曲星主恶梦，禄存星主百鬼，巨门星主非尸，贪狼星主恶气，在北斗星注生命，在北斗星注百鬼，三台星主护身符，第一怨星，第二良星，第三辟星，第四荧惑星，第五危星，能消灾受难。”(85/1446/a)这一段文句中，“破军星”、“武曲星”、“廉贞星”、“文曲星”、“禄存星”、“巨门星”、“贪狼星”、“北斗星”、“三台星”、“荧惑星”这些星名是中国传统文化中特有的名物词语，不应该也不可能出现于翻译佛典中的。检佛典文献，确实如此。除此疑伪经之外，这些星名词语集中出现的佛典文献要么是撰述类佛典，要么就是《大正藏》中没有任何题署的密教部佛典《佛说北斗七星延命经》和《梵天火罗九曜》。根据以上对这些星名词语的考察，我们认为《佛说北斗七星延命经》和《梵天火罗九曜》可能也是疑伪经。

### 7.1.3 口俗语词众多

疑伪经在用词上口语性强这一特点已有学者论及。姚长寿曾指出：“‘伪疑经’是一种较特殊的语言资料，因为其形成背景及流传环境的诸种因素，决定了它在语言上极为通俗，特别口语化的特点。与汉译佛经生硬的、单纯的口语特色相比较，‘伪疑经’中所呈现出来的口语，似乎更能进一步反映出那个时代的口语特征。”<sup>①</sup>梁晓虹也说到：“为了使经文内容通俗易懂，造经者在语言文字上多用俗言口语。……所以，应该说无论从思想内容还是语言文字，疑伪经都与当时的中国民众更为接近。”<sup>②</sup>于淑健也发表过同样的观点：“敦煌佛典中的疑伪经部分大多是为了迎合民众的需要而产生的，依循了汉民族固有的思维方式、文化传承和风俗习惯，适应了民间社会普通百

<sup>①</sup> 参姚长寿《中国口语史研究的重要资料——〈毘罗三昧经〉中所见到的口语》，转自梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。

<sup>②</sup> 参梁晓虹《从名古屋七寺的两部古逸经资料探讨疑伪经在汉语史研究中的作用》，《佛教与汉语史研究——以日本资料为中心》，上海古籍出版社，2008年版第10页。

姓的需求，生活气息浓郁，保存了大量的口语词。”<sup>①</sup>以下略举一些词语加以说明。

### 合眼

今身作师母，鬼语诳他取物者，死堕肉山地狱中。今身作师母，合眼眠地诳他上天取祢魂神者，死堕斩腰地狱中。（《善恶因果经》，85/1381/c）

“合眼”即闭眼。

“合眼”是六朝以来的口语词，使用至今。佛典文献自东晋起即有使用，比如：“或合眼以手自指，语优婆夷言：‘汝愚痴人，不知其尊，譬如优昙钵花时时一出，而不知贵。’作如是相者，得越比尼罪。”（东晋佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷4，22/261/c）“或有见者合眼掩面，或有见者背走远逝，有不欲见闭户塞窓，而彼释迦牟尼如来于此一切恶众生中而能忍受如是无量众恶苦事。”（北凉昙无谶《大方等大集经》卷53，13/355/a）“热是火体相，而自他俱热；见是眼体相，应自他俱见。开眼则覩外青黄；合眼应见内黑白。”（隋·吉藏《百论疏》卷2，42/282/b）不过它在中土文献的使用要晚于佛典文献，目前所见，“合眼”在中土文献的最早用例出现于唐代，比如：“相去六千里，地绝天邈然。十书九不达，何以开忧颜？渴人多梦饮，饥人多梦餐。春来梦何处，合眼到东川。”（白居易《白居易集》卷10《寄行简》<sup>559</sup>）“常欲颦眉，视不及远，目常干涩，又时赤痛，或复睛黄朝暮瞢莫红切音蒙音薨，常欲合眼，及至于卧睡还不着。”（王焘《外台秘要》卷13《传尸方四首》<sup>425</sup>）

汪维辉曾在其《从词汇史看八卷本〈搜神记〉语言的时代（上）》一文中指出：“‘合眼’是口语词，‘闭目’则是相应的文言词。《大词典》‘合眼’条首引白居易诗是对的。唐以前只有‘闭眼’，而无‘合眼’。可见‘合眼’是唐代新兴的说法。”<sup>②</sup>根据我

<sup>①</sup> 参于淑健《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告，2008年第3页。

<sup>②</sup> 参汪维辉《从词汇史看八卷本〈搜神记〉语言的时代（上）》，《汉语史研究集刊》第3辑，巴蜀书社，2000年版第213页。

们对该词的考察，这个观点可能不太正确。仅从中土文献来看，情况确实如此；但结合佛典文献来看，口语词“合眼”应该是产生于六朝时期的。既然“合眼”产生于六朝时期，那么，再把它用作鉴别八卷本《搜神记》语言时代的鉴别词也就没有意义和价值了。

### 会当

今所问者是为大罪，是五逆不请之罪，虽刑竟得出为人，会当遭死。（《佛说决罪福经》卷 2，85/1331/b）

姊妹相将，逸尸三匝，涕零号泣，我等女身，会当如是。姊妹七人各说一偈言。（《佛说七女观经》，85/1459/a）

“会当”即必定、必将，表将然的语气。

“会当”是汉魏以来的口语语词，中土文献和佛典文献均自东汉起即有使用，较早的用例比如：“故夫为善恶者，会当见耳。但为善者，比若向日出，犹且彰明也；为恶者，比若向日入，犹且冥冥。”（东汉《太平经》卷 70《学者得失诀》<sup>279</sup>）“琰从训取表，草视之，与训书曰：‘省表事佳耳，时乎，时乎，会当有变时。’”（《三国志》卷 12《魏志·崔琰传》<sup>280</sup>）“常自带绛绵绳箸腰中，玄问：‘此何为？’答曰：‘公猎，好缚人士，会当被缚，手不能堪芒也。’”（刘宋·刘义庆《世说新语》卷中之下《规箴》<sup>281</sup>）“道本无，无有异，若菩萨闻本无，心不懈怠，是菩萨会得佛也。”（东汉支谶《道行般若经》卷 5，8/454/a）“如借人物，会当还主。今斯天座，非吾常居，暂还世间，教吾子孙。”（吴·康僧会《六度集经》卷 8，3/49/b）“一切合会，皆当离别；虽复安隐，会致疾病；年少当老；虽复长寿，会当归死；如朝露花，日出即堕。”（西晋竺法护《生经》卷 2，3/82/c）

### 急手

卿急手打煞，劈取心肝，白纸重裹，送来门底，我在门边伫待卿。（《佛说孝顺子修行成佛经》，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），422-423页。）

“急手”即急速、迅速。<sup>①</sup>

“急手”是六朝以来的俗语词，中土文献最早用例如下：“比见诸人水取石子研丁香汁，拔讫，急手傅孔中，亦即生黑毛。此法大神验。”（东晋葛洪《肘后备急方》卷6《拔白毛令黑毛生方》<sup>121-122</sup>）此后出现频率较高，一直沿用到清末民初。比如：“率十石瓮，着石灰一斗五升，急手抨之一食顷，止，澄清，泻去水，别作小坑贮蓝淀。”（北魏贾思勰《齐民要术》卷5《种蓝》<sup>374</sup>）“有赵法和请占，志公曰：‘大箭不须羽，东箱屋急手作。’法和寻丧父。”（唐·段成式《酉阳杂俎·前集》卷3《贝编》<sup>587</sup>）不过，“急手”在佛典文献的使用很少，且都出现在唐代及其以后的撰述类佛典中，比如：“王语两都官云：‘更待何时，急手反缚。’其神英两手向后欲似反缚，向前挽之，竟不能得。”（唐·怀信《释门自镜录》卷2，51/821/c）“曰：‘和尚恁么道，教那人如何扶持得？’师曰：‘尔急手托虚空着。’曰：‘虚空无动相，云何托？’”（宋·道原《景德传灯录》卷28，51/445/b）

疑伪经使用“急手”这个在中土文献自东晋沿用至清末民初但绝不出现于翻译佛典的俗语词，正好说明了作为中土撰著的佛典，疑伪经可能比翻译佛典更通俗、更口语化。

### 临头

“有人从七岁修福至于百年，临命终时破其五戒，此人得福以不？”尔时世尊复语阿难：

<sup>①</sup> “急手”此义，多位学者早有抉发，比如蔡镜浩、王云路、方一新、汪维辉等。可参蔡镜浩《魏晋南北朝词例释》，江苏古籍出版社，1990年版第152-153页；王云路、方一新《中古汉语词例释》，吉林教育出版社，1992年版第204-205页；汪维辉《〈齐民要术〉词汇语法研究》下编《〈齐民要术〉新词新义词典》，上海教育出版社，2007年版第223页。

“喻如轂车，上万里之坂，临头轂车速本，所损何有得期。”（《佛说无量大慈教经》，85/1445/c）

“临头”即到最后、到头。

“临头”是近代以来产生的口语语词。虽然这是一个非常口语化的词，至今还有使用，但其产生很晚，可能宋代才出现，文献用例也很少。佛典文献中共6见，均出自撰述类文献，比如：“一年十二月，倏忽又临头。人渐老，水长流，世有何人便肯休。”（宋·颐藏《古尊宿语录》卷43《住宝峰禅院语录》，X68/291/a）“坐守空门心自在，安居静室性珠圆。一声佛号莲邦近，万法皆泯极乐天。生死临头如梦幻，但凭佛力入池莲。”（清·德润《普能嵩禅师净土诗》卷1，X62/875/b）“故修净业的，要晓得于今所做是因，临终所得是果。趁早欢喜戒杀，莫到临头后悔。”（无题署《念佛超脱轮回快捷方式经》卷1，X01/364/c）“临头”在中土文献的使用频率相对于佛典文献较高，目前所见，较早的用例比如：“好容貌，似花红，莫待馨香逐晚风，临头始悟空。妙搜穷，脱凡笼，猛烈灰心出世雄，功成三岛峰。”（金·谭处端《水云集》卷下《长思仙》<sup>29-30</sup>）“活死人兮活死人，活人珠玉问余因，墓中境界真家计，不免临头总化尘。”（金·王喆《重阳全真集》卷2《活死人墓赠甯伯功》<sup>702</sup>）“园林芳事歇，风雨暗荒城。转眼青春过，临头白发生。啼鵠亡国恨，归鹤故乡情。三径多荒草，东还计未成。”（元·黄庚《月屋漫稿·晚春即事》<sup>786</sup>）

虽然“临头”在中土文献和佛典文献的出现频率都很低，但很显然它是一个至今活跃于日常生活的口语语词，因此不能把它归入冷僻生词。疑伪经及时地使用“临头”一词，可能正好说明了疑伪经在用词上更通俗、与当时的普通民众更为接近的特点。

## 末后

诸善男子，百亿释迦一一分身国土教化，末后释迦则我身是也。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷3，85/1355/a）

末后一佛还入第二佛脐，第二佛还入第三佛脐，如是展转还入乃至人脐。（《佛说观经》，85/1460/b）

“末后”即最后。

“末后”是汉魏以来的口语词，使用至今。中土文献自东晋起开始使用，比如：“须臾，有一大熊来，瞪视此人，人谓必以害已。良久，出藏果，分与诸子。末后作一分，置此人前。”（东晋陶潜《搜神后记》卷9<sup>104</sup>）“勿令绝火，候皮烂熟，以匕沥汁，看末后一珠微有粘势，胶熟矣。”（北魏贾思勰《齐民要术》卷9《煮胶》<sup>679-680</sup>）“简文语嘉宾：‘刘尹语末后亦小异，回复其言，亦乃无过。’”（刘宋·刘义庆《世说新语》卷中之下《赏誉》<sup>572</sup>）“寄世是须臾，论钱莫啾唧。孝经末后章，委曲陈情毕。”（唐·寒山《寒山诗》之146《有乐》<sup>367</sup>）“末后”在佛典文献的使用要早于中土文献，佛典文献中自东汉起即有使用了，较早的用例比如：“若有末后得是经 逮功德利最第一 得其福佑不可限 住是三昧得如是”（后汉支谶《般舟三昧经》卷2，13/914/b）“彼佛知其内性，即说曰：‘末后汝当守护法城。’”（吴·支谦《佛说维摩诘经》卷2，14/536/a）“摩调法王子孙相继千八十四世，圣皇正法末后欲亏。”（吴康僧会《六度集经》卷8，3/48/c）“唯愿如来建立是法，使于末后五浊之世流布天下在润浮利。”（西晋竺法护《持心梵天所问经》卷4，15/31/a）

上件

向东结跏趺坐，闭目舌柱上腭，默诵上件咒一百八遍。开目视之，其食即至，恣意食之。（《佛说三厨经》，85/1414/c）

“上件”即上述。

“上件”是南北朝以来的口语词，佛典文献中自隋代起开始使用，比如：“于扬都寿光殿及正观寺、占云馆三处译上件经，其本并是曼陀罗从扶南国赍来献上。”

(隋·费长房《历代三宝纪》卷11, 49/98/c)“是时, 行者手擎上件种种香华等而供养讫, 随意白佛: ‘我欲某事法。’时佛随行者愿, 种种听许。”(唐·阿地瞿多《陀罗尼集经》卷1, 18/786/a)“贼儿直走归家问爷, 爷云: ‘尔休说。尔怎生得出?’儿具说上件意。”(宋·道谦《大慧普觉禅师宗门武库》卷1, 47/956/b)“上件”在中土文献的使用频率较高, 且出现早于佛典文献。目前所见最早用例如下: “若合用春甲寅、乙卯, 夏丙午、丁未, 秋庚申、辛酉, 冬壬子、癸亥, 与上件月宿日合者, 尤益佳。”(梁·陶弘景《养性延命录》卷下《御女损益篇》<sup>107</sup>)此后的用例都出现在唐代及其以后了, 比如: “右陆味切, 内上件汁中, 煮取二斗, 澄清。”(唐·孙思邈《千金翼方》卷18《杂病上·压热》<sup>211</sup>)“今年于此州常平山慧义精舍经藏院特创石壁五间, 金字勒上件经七卷, 既成胜果, 思托慧音。”(唐·李商隐《李义山文集》卷3《上河东公启三首》之二)“臣今举本人堪应上件科目, 伏乞朝廷特赐召试。若不如举状, 甘俟朝典。”(北宋范仲淹《范文正公集》卷18《举丘良孙应制科状》)

### 梳头

遂至长大, 朋友相随, 梳头摩发, 欲得好衣, 覆盖身体。弊衣破故, 父母自著; 新好绵帛, 先与其子。(《父母恩重经》, 《文史》第49辑, 73页。)

“梳头”即梳理头发。

“梳头”是魏晋以来的口语词, 使用至今。佛典文献自三国起即有使用, 比如: “梳头着泽、画眉粉白黛黑, 可以化愚人耳, 已度世之人, 不可以此化也。”(吴·支谦《赖咤和罗经》卷1, 1/870/c)“吾非不自爱 令怨家梳头 其与尔相亲 终不得寿长”(西晋竺法护《生经》卷1, 3/74/c)“如是比一切梳不听用, 下至以手梳头, 为好故, 越比尼<sup>①</sup>罪。”(东晋佛陀跋陀罗、法显《摩诃僧祇律》卷33, 22/497/b)“梳

<sup>①</sup> “比尼”, 宋本、元本、明本、官本均作“毘尼”, 当从。

“头”在中土文献的使用稍晚于佛典文献，用例自西晋始，比如：“其行来渡海诣中国，恒使一人不梳头，不去虮虱，衣服垢污，不食肉，不近妇人，如丧人。”（《三国志》卷 30 《魏志·倭人传》<sup>555</sup>）“服得五七丸，便觉抬得手、移得步；十九丸，可以自梳头。”（东晋葛洪《肘后备急方》卷 3 《治中风诸急方》<sup>52</sup>）“桓玄谢，值谢梳头，遽取衣帻，桓公云：‘何烦此！’因下共语至暝。”（刘宋·刘义庆《世说新语》卷中之下《赏誉》<sup>565</sup>）“晨夕以梳梳头满一千梳，大去头风，令人发不白。”（梁·陶弘景《养性延命录》卷下《导引按摩篇》<sup>101-102</sup>）

### 厢

东西南北各四百里，四角白银台，举高七百尺，东厢有九门，南厢有九门，西厢有九门，北厢有九门。（《普贤菩萨说证明经》，85/1366/a）

善男子，安经案处、安像处，方圆百由旬，诸天擎花香，四厢供养，肉眼不见。（《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》，《藏外佛教文献》第 4 辑，380 页。）

以上诸“厢”均为边、旁义。

“厢”表此义是南北朝以来在口语语言中产生并流行起来的惯常用法，中土文献自北魏起即有使用，比如：“喙长则牙多，一厢三牙以上，则不烦畜。”（北魏贾思勰《齐民要术》卷 6 《养猪》<sup>443</sup>）“其瓜蔓本底，皆令土下四厢高。微雨时，得停水。”（同上，卷 2 《种瓜》<sup>156</sup>）“极微微用力，乃细细咽之。想三咽在左厢下，三咽在右厢下，三咽处中央下，周而复始。”（唐·孙思邈《千金翼方》卷 13 《辟谷·服水》<sup>158</sup>）表此义的“厢”在佛典文献的使用稍早于中土文献，用例自北凉始，比如：“尔时波罗陀阿修罗王及与眷属，皆大严持，到罗睺罗阿修罗王，右厢而引。尔时跋持毘卢遮那阿修罗王并与眷属，亦复如是，具大庄严，到罗睺罗阿修罗王左厢而引。”（北凉昙无谶《大方等大集经》卷 47，13/309/c）“一厢直去不断不绝，相续而见，名为长火。周

匝四厢不断不绝，名为圆火。”（元魏菩提流支《弥勒菩萨所问经论》卷4，26/251/b）还产生出“旁厢”一词，义为“旁边”，共6见，均出自元魏瞿昙般若流支《正法念处经》，比如：“如是礼已，一切天起一心不动，以业因故，彼佛塔中宝壁之上、佛像傍厢，见有文字。此修多罗，是佛神力之所化现。”（卷48，17/284/b）

### 要须

要须深入善师乃能解心之结，若心结解乃能除灭重罪，法言之士乃能得佛意。（《佛说决定福经》卷2，85/1332/b）

蜂王语蜂子曰：“要须勤力可得蜜成。”是诸蜂子受勅加功，蜜乃方成。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1371/a）

“要须”即需要、必须。

“要须”是六朝以来的口语词，在中土文献和佛典文献都有较高的出现频率。中土文献自西晋起即有使用，比如：“天下未宁，要须良臣以镇边境。”（《三国志》卷14《魏志·蒋济传》<sup>451</sup>）“满二石米以外，任意斟裁。然要须米微多，米少酒则不佳。”（北魏贾思勰《齐民要术》卷7《造神曲并酒》<sup>452</sup>）“要须”在佛典文献的使用要晚于中土文献，可靠的东汉、三国译经未见使用，可靠的用例自东晋起开始出现，比如：“若有朽故之衣，要须浣之乃净。极盛欲心，要当观不净之想，然后乃除。”（东晋瞿昙僧伽提婆《增壹阿含经》卷23，2/667/c）“佛性亦尔，一切众生虽复有之，要须修习无漏圣道然后得见。”（北凉昙无谶《大般涅槃经》卷32，12/555/b）“如彼行人为五欲所系，流转生死之河，要须大圣指授权宜，从此岸得至彼岸。”（后秦竺佛念《出曜经》卷30，4/774/c）

### 愚蠢

菩萨大士，观见审谛愍伤愚蠢凶孽之人，未见生死参差。（《净度三昧经》卷1，《藏外佛

教文献》第7辑，232页。)

“愚蠢”即愚笨、愚昧无知。

“愚蠢”是汉魏以来的口语词，使用至今。中土文献目前所见最早用例如下：“时人愚蠢，不知相绳责也。末世衰微，上下相非，灾异时至，则造謗告之言矣。”（东汉王充《论衡》卷18《自然篇》<sup>282</sup>）中古汉语另有2见：“诩驳之曰：‘主簿所讼乃君父之怨，百上不达，是有司之过。愚蠢之人，不足多诛。’”（《后汉书》卷58《虞诩传》<sup>1872</sup>）“但火日不称功于幽闇，般若不言惠于愚蠢耳，推此而往，讵俟多云？”（刘宋谢灵运《谢灵运集》卷4《答法纲问》<sup>323</sup>）此后，“愚蠢”从唐代开始活跃，直到现在。不过，在佛典文献中，除此疑伪经1见之外，佛典其它文献未见使用。

佛典文献表达“愚笨、愚昧无知”这个概念使用最多的是“愚痴”这个词语，出现频率极高，在佛典文献中触处皆是。一般都写作“愚痴”，比如：“知瞋恚心之本，无瞋恚心；知愚痴心之本，无愚痴心。”（东汉支谶《道行般若经》卷5，8/449/a）“贪淫致老，瞋恚致病，愚痴致死，除此三者，乃可得道。”（吴·支谦《太子瑞应本起经》卷1，3/475/b）北凉以后有时也写作“愚痴”，比如：“诸女人等多诸奸谄，诳惑于人，实不端正自言端正，实大愚痴现智慧相。”（北凉昙无谶《大方等大集经》卷35，13/240/c）“置羯磨者，犹是律中依止羯磨，僧当比丘愚痴无智，数忏数犯，不能自制，如来立法令依有德。”（隋·慧远《大般涅槃经义记》卷2，37/657/a）“愚痴”之外，还使用“愚騃”、“愚冥”、“愚惑”、“愚迷”、“愚暗/闇”、“愚慧/贊”、“愚钝”、“愚昧”、“愚顽”、“愚鄙”、“愚蒙”、“愚恶”等词语。值得注意的是，就像“愚蠢”不使用于佛典文献一样，“愚笨”也未见出现于佛典文献。

疑伪经使用“愚蠢”这个在中土文献自东汉一直沿用至今但绝不出现于佛典其它文献的口语词，也许正好可以说明相对于一般的佛典文献，疑伪经在词汇上具有口语

性更强的特点，这也应证了前贤时修的观点：“‘伪疑经’中所呈现出来的口语，似乎更能进一步反映出那个时代的口语特征。”<sup>①</sup>

### 遇见

白日沾王事，夜便习灵仙。凌松食苦柏，微命乃得存。精诚神明佑，守真仰苍天。感得天地道，遇见老君身。（西晋王浮《老子化胡经·尹喜哀叹五首》之一，54/1268/b）

有人遇见，即便生念：蜜者世间上味，方便定取。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1371/a）

“遇见”即碰到、见到。

“遇见”是中古汉语新产生的一个口语语词，使用至今。中土文献自南北朝时期开始使用，比如：“殷中军被废，徙东阳，大读佛经，皆精解。惟至‘事数’处不解。

遇见一道人，问所畿，便释然。”（刘宋·刘义庆《世说新语》卷上之下《文学》<sup>284</sup>）

“年十六，县召为吏，后得罪，仍逃伏。经二月日不出，遇见郑先生救度一切，以法劝化之。”（梁·陶弘景《真诰》卷14<sup>182</sup>）“届上谷，困不前达，土人徐能抑掠为奴五年。敞因行至上谷，遇见世隆，语其由状，对泣而别。”（《魏书》卷52《索敞传》<sup>1163</sup>）

“遇见”在佛典文献的使用要早于中土文献，佛典文献中自东汉起即有使用了，比如：“第五之愿者，所生国处常遇见佛，佛灭度后弟子立庙图像佛形，并设讲堂论义经法。”

（东汉支曜《佛说成具光明定意经》卷1，15/456/b）“我见彼国悉如此间，诸佛之功德甚尊甚尊。饶哉！会者得遇见此也。”（西晋竺法护《无极宝三昧经》，卷1，15/508/c）

“犹如大猪为五百猪王，行崄难道，彼于中路遇见一虎。”（东晋瞿昙僧伽提婆《中阿含经》卷16，1/531/a）“若无供具，其心有碍。譬如庶民遇见君长，不持礼貌，则为不敬。”（后秦鸠摩罗什《大智度论》卷30，25/276/c）

<sup>①</sup> 参姚长寿《中国口语史研究的重要资料——〈毘婆尸三昧经〉中所见到的口语》，转自梁晓虹《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》，《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》，中国社会科学出版社，1999年版。

### 妯娌

有慈心养命，有杀生无比；有宽而得众，有为他所弃；有妇姑相憎，有妯娌欢戏；有喜听法语，有闻经眠睡。（《佛说善恶因果经》，85/1380/c）

“妯娌”即兄、弟之妻的合称。

“妯娌”是汉魏以来的方俗语词，使用至今。《广雅》卷6下《释亲》：“妯娌，娣姒、先后也。”王念孙《疏证》云：“《方言》‘筑娌，匹也。’郭注云：‘今关西兄弟妇相呼为筑娌。’‘筑’与‘妯’同。”<sup>199</sup>清·钱绎亦为《方言》卷12“筑娌，匹也”作笺疏曰：“孟康注《汉书·郊祀志》云：‘兄弟妻相谓先后。’颜师古云：‘古谓之娣姒，今关中俗呼之为先后，吴楚俗呼之为妯娌。’”<sup>653</sup>据此而言，唐代时期“妯娌”还是一个通行于南方的方言俗语。虽然“妯娌”在辞书中自三国起即有出现，但真正的文献用例都在唐代及其以后了，比如：“卢尚之欲以长女妻之，休子凌为长谦求尚之次女，曰：‘一家道多由妇人。’欲令姊妹为妯娌，尚之感其义，于是同日成婚。”（唐·李延寿《北史》卷24《崔儦传》<sup>879</sup>）“夫孝者，百行之本也。女而孝于母，妇而孝于姑，其本立矣。以之治身，峻而絜；以之理家，俭而法；以之处妯娌姻族，和而有礼。”（南宋洪咨夔《平斋文集》卷31《吴氏孺人墓志铭》）不过，佛典文献中除此疑伪经1例之外，仅仅另有1例，出现于撰述类文献，如下：“事吾母甚得欢心，与妯娌处无闲言，驭婢仆宽严合度，自奉尤俭朴。”（清·陶善著、弟子节抄《琼楼吟稿节钞》卷1，X62/841/a）

疑伪经使用“妯娌”这个在中土文献自三国一直沿用至今但基本不出现于佛典文献的方俗语词，正好说明了相对于一般的佛典文献，疑伪经在词汇上具有口语性更强的特点。

除了上面讲到的这些之外，疑伪经中具有代表性的口语语词还有很多，这里再简要地列举一些。比如表示“经手（多指钱财）”义的“过手”：“若遗地物用布施者，

今世为人虽得大福，财物不久过手便去。”（《佛说决罪福经》卷2，85/1330/c）此“过手”当是近代以来产生的口语语词，口语中至今仍有使用。再如表示“以上、上述”义的“上来”：“是故弟子等今日殷勤向十方一切三宝忏悔上来所有一切众罪。”（20卷本《佛说佛名经》卷10，《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），356页。）此“上来”可能是近代以来产生的口语语词。再如中古汉语以来，以后缀“头”构成附加式复合词是常见的词汇现象，疑伪经中也是如此。比如：“四十五者智慧勇健，持心不动故，两臂洞长，指头有万字。”（《慈仁问八十种好经》，85/1327/c）“即召锻师，锻作铁钉，钉王额上，及两手掌，并两膝头。”（《佛说照明菩萨经》，《藏外佛教文献》第2编（总10辑），203页。）实际上疑伪经中不仅有“指头”、“膝头”这样比较普通的“～头”式附加式复合词，还出现一些中土文献和佛典其它文献非常少见的“～头”式附加式复合词，比如“高楼头”：“宝达即便入地狱中，上高楼头，四顾望视，见罪人等各从四门哮叫而入。”（20卷本《佛说佛名经》卷2，《藏外佛教文献》第2编（总第10辑），268页。）另外还出现“后头人”这样的口语词：“欲望得盈甚 惣贪惜与人一旦无我身 斗乱后头人”（《佛说照明菩萨经》，《藏外佛教文献》第2编（总10辑），201页。）又如用作动量词的“下”：“即以印印口三下，立得他心智，预知三生之事。又法：取死人髑髅一枚，无问，以印□之七下，世间一切恶鬼并悉来降伏。”（《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》，85/1451/b）用作动量词表“遍、次”义的“过”：“数见犯法者，亦当详审审谛，乃可〔广+畏〕处窃谏三过，不止当自引。”（《净度三昧经》卷3，《藏外佛教文献》第7辑，312页。）

## 7.2 汉文佛典疑伪经词汇专题研究

语言研究必须以可靠的语料为基础和前提，而绝大多数疑伪经都是时代不确定、撰著者不确定的，这种现状在很大程度上限制了我们对疑伪经词汇进行更深入、更系统地研究，但这并不能阻断我们今后深入研究的可能性。因为前文已有论述，语料可靠还应该包括考辨鉴别之后的可靠，随着疑伪经语料鉴别工作的不断深入，将会有越来越多的疑伪经成为可靠的语料，从而为疑伪经词汇研究乃至汉语词汇史研究在更深层面上进行提供可能。

这种可能性给我们以后的研究工作提示了努力的方向，但并不是说在目前情况下就只能对疑伪经词汇袖手旁观了。整体而言，汉文佛典疑伪经是一类独具特色的相对封闭的语料，说其独具特色，是指它们的语料性质既不同于翻译佛典，也不同于中土文献；说其相对封闭，是因为它们是特定历史时期的产物，它们在翻译佛典大量产生之后开始出现，据目前的研究看来，疑伪经最早可能产生于西晋，比如《毘罗三昧经》<sup>①</sup>、王浮《老子化胡经》，也伴随着佛典翻译的衰落终止而没落亡佚。因此，虽然具体来看目前绝大多数疑伪经都还时代不确定、撰著者不确定，但从整体上来把握的话，它们作为一类专题语料，数量明确、时代明确，主要反映着西晋至唐这一段历史时期的语言现象，对于这样一个相对封闭的系统，就其词汇中的某些专题进行系统、全面的研究应该是可行的。

### 7.2.1 疑伪经特色语词研究

所谓疑伪经特色语词，指的是仅仅出现于疑伪经且使用频率很低的语词。这些语词需要我们在以后的研究给予更多的重视，原因在于：第一，虽然包括疑伪经特色语

<sup>①</sup> 关于《毘罗三昧经》的写作时代，姚长寿有过考订，参《毘罗三昧经中所见到的口语》，《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰述经典》（其中之一），大东出版社，1994年版第375-422页。梁晓虹也指出：“《毘罗三昧经》被公认为中国佛教现存最古疑伪经之一。”参《从名古屋七寺的两部古逸经资料探讨疑伪经在汉语史研究中的作用》，《佛教与汉语史研究——以日本资料为中心》，上海古籍出版社，2008年版第13页。

词在内的这一类仅见于某部语料或某人作品且使用频率很低的特色语词在语言的历史长河中仅仅是昙花一现，但它们作为一种现象在词汇系统中真真实实的存在过，因此在进行词汇研究的时候不能对它们避而不论。第二，就词汇研究现状来看，目前对于这类特色语词明显关注不够，最多就是考释出意义，交代一句“属于个人言语创新”，有时候甚至因为是孤例或用例太少而否定它们的存在，而对于它们为什么产生、如何产生、产生的途径与方式、为什么没有得到推广而只能以特色语词的身份尘封在词汇系统的一角等等问题基本上甚少讨论。

我们在前面《疑伪经语料鉴别个案分析》和《疑伪经语词例释》中讲到了一些特色语词，比如“关下”、“关移”、“披挠”、“萨渎”（“浑浊”）、“龙花初首”、“载眼杼气”（“戴眼抒气”）、“师母”、“拔头然”、“蔓陷”、“烟张”等，不过重点在于考释它们的意义，这里我们主要是尝试着对疑伪经特色语词的产生理据等相关问题进行分析和解释，并试图在此基础上归纳提炼出一些规律性的认识。

语词的产生都有一定的途径和方式，学界对此讨论甚多。综合来看，主要有以下这些：按照已有的合成词构词法（并列式、偏正式、动宾式、主谓式、述补式、附加式）构词、通过词汇化把短语或其它句法单位凝固成词、按照已有的结构类推构词、缩略构词、化用古语或典故构词、借用外来词语（音译、意译、音义兼译等）、仿译外来词语构词等等。虽然疑伪经中的特色语词使用范围很窄、使用频率极低，但在产生途径和方式上，它们与其它语词并没有分别，而且我们发现利用并列式构词法和类推已有结构是疑伪经特色语词主要的两种产生途径和方式。它们成为疑伪经的撰著者创造新词的主要方式是有原因的。利用并列式构词法构成的并列式合成词根据构成成分的语义关系可以分为三类：一是同义连用，构成成分的语义相同或相近；二是类义连用，构成成分的语义相类；三是反义连用，构成成分的语义相反或相对。疑伪经中

基本上都是前两类，这是因为“两个语义接近的形式，在概念领域内的距离比两个语义相反或相对的形式近，根据距离象似原则，应该具有更近的形式距离，因而也就更容易粘合成词；而表达相反、相对意义的并列项由于在概念领域的距离比较远，相应地就在形式上保持着较大的距离。”<sup>①</sup>因此，当人们有意想去创造双音词的时候，把两个语义相近的单音词并列连用就成为一种便捷、高效的方法。除此之外，在人们熟知的已有结构的基础上替换其中的一个构成成分来类推构词也是一种简单、经济、高效的方法，一方面利用类推产生的新词与原来已有的词语在结构上极其相似，给人一种似曾相识的感觉，有利于人们的接受和理解；另一方面，毕竟它不同于原有的词语，达到了创造新词的目的，也满足了人们求新、求异的心理。

既然疑伪经特色语词的产生途径和方式与其它语词没有区别，那为什么它们在产生之后不能像其它语词一样得到推广呢？我们认为可能有以下几方面的原因。第一，“语言实际上是由两种相互冲突的力量交互作用的结果。一种力量源于省力原则，这是由人类惰性所致，即人类在能量上力求以最低限度的付出换取最大限度的回报；另一种则源于辨义原则，这是由信息总量要求所致，即人类要求尽可能清楚地把要表达的信息传达出去。”<sup>②</sup>也就是说，一般情况下，人们需要表达一个新概念时，首先想到的是现有的某一个语词，这样现有的语词负担的语义就会渐渐增多，当一个语词的语义负担太重时，就会造成表义的模糊含混，从而影响到交际的正常进行，于是新的语词就自觉不自觉地产生了。相反，如果现有某一个语词还能够准确清晰地表义时，鉴于省力原则，一般说来就没有必要再创造一个新的语词来表达同样的概念。而疑伪经中新产生的特色语词很多都不是为了表义的清晰和正常交际的需要，而是出于为创造新词而创造新词的目的，这可能是作伪者的心态作祟。因此，相对于表达同样概念的

<sup>①</sup> 参董秀芳《词汇化：汉语双音词的衍生和发展》，四川民族出版社，2002年版第122页。

<sup>②</sup> 参马秋武编著《优选论》，上海教育出版社，2008年版第38-39页。

其它正在通行的、普遍使用的语词，它们的出现是一种赘余，违反了语言系统的经济原则，可能自产生起就处于竞争的绝对弱势。

第二，我们在前文已有讲到，疑伪经历来被佛教界的高僧大德和朝廷所鄙视，除了极少数疑伪经能够假借着真经的身份得以入藏保存流传至今之外，绝大多数疑伪经因为一早就被确认了疑伪的身份而不得入藏，只能在普通民众、可能还是社会下层民众中间流传和抄写，宋代木刻大藏经刊行后，它们便逐渐散佚消亡了。因为这些疑伪经自身既流传不广又“短命”，所以很多以它们为载体的被有意创造出来的新词根本没有推广开来的机会。

第三，分析疑伪经中这些特色语词自身的内部结构、语义关系，我们发现其中一些有意新造出来的语词本来就不很规范，很难成为表达某一概念的“最优的”或“最和谐的”形式，从而阻碍了它们推广的可能。比如前文讲到的“关下”，它与“颁下”、“宣下”、“敕下”、“告下”等构词方式相同，意义也相同，但其构成成分“关”与“下”的同义并列的关系仅仅是针对理性意义而言的，二者的附加意义迥异：适用对象不同，通告的施事者与受事者在级别、阶层上也正好相反，它们组合在一起构成的同义并列式合成词不太符合典型的同义并列式合成词的构词要求。当人们需要表达这一概念时，虽然“关下”和其它词语一样都是候选输出项，但它不能最大限度地满足同义并列式合成词构词的制约条件等级体系，因此不能成为“最优的”优选输出项，进而阻碍它得到进一步的使用与推广。

根据目前对疑伪经特色语词的粗浅认识，以下几个方面是我们认为在研究过程中需要特别注意的地方，这不仅适用于疑伪经特色语词的研究，也同样适用于像疑伪经特色语词一样仅见于某部语料或某人作品且使用频率很低的其它语词的研究。下面略作论述。

第一，特色语词的辨识问题。我们把特色语词定义为仅见于某部语料或某人作品且使用频率很低的语词，看起来特色语词是很容易辨识的，实际不然。有些语词初看上去确实符合特色语词的定义，但事实上它们并不是特色语词。比如前文提到的“同缦”，除了在疑伪经《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》1例之外，佛典其它文献和中土文献均未见使用，但它不是特色语词，只是佛典文献中另一个常见的语词“网缦”的形近讹误。又如前文考证过的表评论、评说义的“平薄”，除了在疑伪经20卷本《佛说佛名经》1例之外，别无所见，但它也不属于特色语词，因为这里的“平”乃是“评”之假借字，“平薄”即“评薄”，二者是同一个语词，虽然“平薄”仅此1例，但“评薄”却在中土文献和佛典文献都有一些使用。以上两个例子告诉我们，当看到某个语词仅见于某部语料或某人作品且使用频率很低的时候，不能轻易贸然把它认定为特色语词，首先要考虑的是另外两种情况：要么是其它某个语词的形近讹误，要么是其它某个语词的书写形式的同音或近音假借形式。

第二，特色语词的释义问题。一般来说，要弄清某个语词的意思，我们通常采用的一种行之有效的方法就是“排比归纳法”，对照排比足够多的例句，然后进行综合归纳。古人也多有采用这种方法来释义，比如王引之讲到的“揆之本文而协，验之他卷而通，虽旧说所无，可以心知其意者也”，<sup>①</sup>说的就是这个意思。不过对于特色语词我们却没办法做到这一点，因为它们使用范围狭窄、使用频率极低。因此，我们只能根据极少的用例，甚至可能是唯一的用例来解释某个特色语词的意思，这是一件难度很大的事，用例少，提供的语境少，很难保证我们的释义完全准确无误，因此必须慎重，不能轻易地凭着这极少的用例妄下结论。我们的经验是：在没有更多的用例充当直接证据的情况下，可以剑走偏锋，利用发散性思维、相关性思维尽量多地找出与某

<sup>①</sup> 参清·王引之《经传释词·自序》，江苏古籍出版社，2000年版第2页。

个特色语词有关的间接证据，比如与之意义相关的其它语词，与之结构相同的其它语词，与之意义相同、结构相同的其它语词等等，它们是帮助我们确定某个特色语词的意思及产生理据的重要参数。

第三，特色语词的定性问题。语言是社会的产物，语言研究必须遵循的一个基本原则就是语言具有社会性，这一点前贤时修多有强调，蒋绍愚就曾讲过：“语言是人们的交际工具，某种语言现象决不可能只出现在某一作者的笔下，更不可能在某一时期出现过一次以后过几百年才再次出现。”<sup>①</sup>因此，通常情况下，我们都认为这类仅见于某部语料或某人语料且使用频率很低的特色语词属于个人言语创新，把它们定性为言语事实，而非语言事实。但情况并不完全如此，少数一些特色语词可能确实是当时当地实际语言情况的反映。因为“在研究语言史的时候，也可能由于历史资料的散失，某种语言现象保留至今的只有极少数例证”。<sup>②</sup>抛开文献的散佚不说，文献本来就不能反映语言的全貌，这是语言研究中无可奈何的局限。比如“罗门断户”：

我今造福，胜于余人割截福物所造斋会，罗门断户，无意食人。（《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》，《藏外佛教文献》第4辑，382页。）

目前所见除此疑伪经1例之外，佛典其它文献和中土文献均未有使用。

“罗”有阻止、遮拦义，比如：“城上以荅罗矢。”（《墨子》卷14《备高临》<sup>540</sup>）“断”有断绝、隔绝义，比如：“过言不再，流言不极，不断其威，不习其谋。”（《礼记·儒行》<sup>1669</sup>）“罗门”和“断户”同义并列构成“罗门断户”，意思就是阻拦、隔绝门户，不让别人进入。它应该是一个古汉语方言俗语词，在现代汉语某些方言中还有所保留，比如今湖北竹溪方言表达这一概念时仍有使用“罗门断户”的。因此，“罗门断户”虽然在文献中有且仅有1例，但我们不能把它定性为言语事实。

<sup>①</sup> 参蒋绍愚《近代汉语研究概要》，北京大学出版社，2005年版第27页。

<sup>②</sup> 同上。

关于“罗门断户”的意义，我们还可以通过另一个语词“防门守户”得到参证。虽然“防门守户”目前也仅在疑伪经发现2例，余处别无所见，但其意义、使用语境、构词方式都与“罗门断户”相同：“檀越设会请僧，遣人防门守户，遮障比丘不听入会，若贫穷乞人欲入乞食，复障不听。”（《佛说像法决疑经》，85/1336/a）“俗人设会求福之时，请唤苾刍及苾刍尼，恐来多故，起悭惜心，即便遣人防门守户，不相识者，莫令放入，贫穷乞人、老病之者，亦不听入。”（《示所犯者瑜伽法镜经》，85/1417/a）

因为疑伪经是顺应中国民众佛教发展的需要而产生的，是佛教中国化、世俗化的表现和产物，相对于翻译佛典，它们的受众更是普通民众，可能还是社会下层民众，而且大部分疑伪经的撰著者自身就是文化素养不高的普通民众，于是，像“罗门断户”等这样一些口语性非常强的方言俗语词甚至是方俗俚语就有可能借着疑伪经这个载体得以在文献中保留下来。

## 7.2.2 疑伪经三音组合研究<sup>①</sup>

三音组合是汉语词汇的一部分，搞好三音组合的研究对于汉语词汇史研究具有重要意义，它们理应得到重视。目前所见，学界有关三音组合的研究多集中于近代汉语、现代汉语的三音词。这方面的研究成果主要有：专著：杨爱姣《近代汉语三音词研究》；单篇论文：李赓均《三语素合成词说略》，许浩《三音节语词单位说略——兼论现代汉语词汇中的音节走势和“三音化”倾向》，杨爱姣《近代汉语三音词发展原因试析》、《近代汉语三音词的修辞特点》、《近代汉语三音词概述》、《近代汉语三音词的语义构成》，杨爱姣、张蕾《近代汉语三音词的结构方式》，周荐《三字组合与词汇单位的确定》，梁晓虹《近代汉语后缀‘子’考察之一——‘子’附于量词后》、《试论近代汉

<sup>①</sup> 为了能够比较全面地描写疑伪经三音节语言单位的使用情况，本文没有从严格意义上对三音节词和三音节短语进行区分，而统称为三音组合。关于三音节词和三音节短语的区别，可参考杨爱姣《近代汉语三音词研究》，武汉大学出版社，2005年版第2-9页。

语中的三音节‘子’尾词》、《论近代汉语中三音节副词》，翟燕《元代 ABB 式三音词激增原因分析》等等。

相对于双音词的研究和近代汉语、现代汉语的三音组合研究，涉及到佛典文献三音组合的研究则是比较少的。目前所见，单篇论文仅有胡敷瑞《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》，唐贤清《佛教文献三音节副词特点及产生、衰落的原因》；其它就是在专著或者学位论文的某一章节稍有提及，比如颜治茂《佛教语言阐释——中古佛经词汇研究》第 6 章第 1 部分谈到了中古翻译佛经三音节词的结构模式，陈秀兰《魏晋南北朝文与汉文佛典语言比较研究》第 2 章第 3 部分讲到了三音节总括副词，柴红梅博士学位论文《〈摩诃僧祇律〉复音词研究》第 3 章第 2 部分也对联合式三音节词略有阐述。

概括言之，目前有关三音组合的研究还很不够，尤其是对中古汉语、佛典文献里面三音组合的研究还存在很多盲点。疑伪经作为汉文佛典中的一类，它们在三音组合的使用上又是怎样的情况呢？在此，我们就这个问题粗略谈谈，抛砖引玉，以求引起大家对三音组合的更多关注。

胡敷瑞把三音词语分为二加一式、一加二式、三字连式、三字分式四大类，<sup>①</sup>我们也按照这个分类来讨论三音组合。其中所谓三字连式就是指三字连在一起才能成词，分开来看都只有音无义，也就是三音节的音译外来词。它们与另外三类截然不同，把它们作为外来词或单纯词的一类来研究可能更有实际意义，因此，我们这里讨论三音组合不包括三字连式。

### 7.2.2.1 二加一式三音组合

疑伪经的三音组合绝大部分都是二加一式，我们把它们粗略分为复合法二加一式

<sup>①</sup> 参胡敷瑞《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》，《语言学论丛》第 25 辑，商务印书馆，2002 年版。

和附加法二加一式。

复合法二加一式三音组合是指构成成分的“二”和“一”之间是复合关系的三音组合，比如：

**罪福君**

人心念善即有善报，心中念恶即有恶报，心念道后即得道，心为罪福君。（《决罪福经》卷2，85/1331/a）

**好妙香**

烧好妙香，一心除乱，正忆正念，一心念佛，是诸行人和合为上。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷3，85/1352/c）

**水龟毛**

如电久住，如水龟毛，如走兔角，究竟无实。诸有智者，应除诸见。（《法句经》，85/1433/b）

**八戒斋**

七者正念一日一宿中受持八戒斋，一日一宿中受持不破一，往生阿弥陀。（《山海慧菩萨经》，85/1407/b）

**打鬼声**

|       |       |                          |
|-------|-------|--------------------------|
| 牵头向刀山 | 面白如唇青 | 不见日月光                    |
| 但闻打鬼声 | 如是诸苦痛 | 幽幽何冥冥（《妙好宝车经》，85/1334/c） |

**无为家**

诸根由此动，不得禅定味，外拘恶知友，破汝无为家。（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1，85/1395/c）

**我见树**

世尊，棖树由斧，去峰由人，不知用何法得棖我见树？（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷2，85/1371/a）

**我慢垢**

|       |       |                         |
|-------|-------|-------------------------|
| 不值善知识 | 昌狂闇中走 | 见佛不识真                   |
| 坐生我慢垢 | 分别心不净 | 由饮无明酒（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷1， |

85/1392/a)

### 师子坐

其下有师子坐，其师子坐高五百由旬，真金罗网弥覆坐上。（《山海慧菩萨经》，85/1408/b）

### 小儿学

是慧法菩萨小学精进勇猛，乃度我魔界中三十亿菩萨意向佛。（《毘罗三昧经》卷1，《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰述经典》（其之一），9页。）

### 种种法

我从过去无量佛所、无量会处、无量众中闻种种法、种种事、种种相、种种乘，未曾闻此希有之法。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷2，85/1345/c）

### 善善日

营生善善日 休殃好好时

生死读诵经 基得大利益（《天地八阳神咒经》，85/1423/c）

### 涅槃室

闻觉知户，就涅槃室，然种智火，以是因缘，故入涅槃。（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷2，85/1401/b）

### 菩提路

善知识者是汝父母，养育汝等菩提身故；善知识者是汝眼因<sup>①</sup>，示导汝等菩提路故。（《法句经》，85/1433/c）

通过上面的简单举例，我们看到疑伪经复合法二加一式三音组合的构成成分“二”和“一”之间的复合关系一般指的就是偏正关系，不过构成成分“二”的内部结构关系却是丰富多彩的。比如：“罪福君”、“好妙香”构成成分“二”之间是并列关系；“水龟毛”、“八戒斋”构成成分“二”之间是偏正关系；“打鬼声”、“无为家”构成成分“二”之间是述宾关系；“我见树”、“我慢垢”构成成分“二”之间是主谓关系；“师子坐”、“小学”构成成分“二”之间是附加关系；“种种法”、“善善日”构成成分

<sup>①</sup> 校勘记云：甲本作“目”，当从。

“二”是重叠式合成词；“涅槃室”、“菩提路”构成成分“二”是音译单纯词。这些情况与中古、近现代以来复合法二加一式三音组合的基本情况是一致的，也就是说，复合法二加一式三音组合在疑伪经中的使用没有什么特别之处。

附加法二加一式三音组合是指构成成分的“二”和“一”之间是附加关系的三音组合，一般来说，构成成分“一”应该是词缀。查检目前所见的疑伪经，我们没有发现附加法二加一式三音组合。不过，在中土文献和佛典其它文献里面情况却非如此。据胡敦瑞统计，仅《论衡》和东汉译经中就出现了很多以“家”、“者”、“师”等作为构成成分“一”的附加法二加一式三音组合，比如“春秋家”、“图雷家”、“买金家”、“通经家”、“捕渔者”、“畋猎者”、“牧牛者”、“牧羊者”、“作务者”、“教书师”、“调马师”等等。<sup>①</sup>由此我们推测，中土文献和佛典其它文献里面附加法二加一式三音组合应该是有相当数量的。

附加法是一种较为能产的构词方式，在汉语词汇双音化的进程中起到过很重要的作用，从中土文献和佛典其它文献来看，它同样也是构成三音组合的一种很重要的手段。但为什么在疑伪经中我们却找不到一个附加法二加一式三音组合呢？这个问题有待以后进一步研究。

### 7.2.2.2 一加二式三音组合

疑伪经中存在着一定数量的一加二式三音组合，不过相对于二加一式三音组合，它们在数量上要少很多。比如：

善男子

若有善男子、善女人，或病或衰，若有县官事为宿罪所追，欲悔过求救，或欲求后世福报，应以花香财宝衣服以用布施。（《决罪福经》卷1，85/1329/b）

<sup>①</sup> 参胡敦瑞《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》，《语言学论丛》第25辑，商务印书馆，2002年版第244-245页。

### 恶知识

若有众生行恶道，亲近邪见恶知识，远离此事归大乘，若人不乐求大乘，不能破坏烦恼结。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷2，85/1347/b）

### 真大士

自离众恶，复令众生远离众恶，是故名汝是真大士。不自愿身，先愿众生令得正觉，是故名汝是真大士。（《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》卷3，85/1351/b）

### 老母人

一者诸长老，二者老母人，三者善女人，四者善男子。（《普贤菩萨说证明经》，85/1365/c）

### 三恶道

祭神求福，为自侵欺，开三恶道，背正入邪，去福就罪。（《决罪福经》卷2，85/1330/c）

### 三无常

复有三无常，云何三无常？一切众生无常、声闻无常、缘觉无常。解是三无常，复有三有常。（《山海慧菩萨经》，85/1406/b）

### 佛菩萨

圆满行者及佛菩萨唯有功德香熏，无有是非诸恶臭气所及。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4，85/1378/c）

### 妙伽他

若能听此妙伽他      自身修行及得见

舍命生大莲华中      诸佛说法而能听（《示所犯者瑜伽法镜经》，85/1416/c）

### 恶苾刍

彼恶苾刍自破戒行，见他行法而生讥诮，以是因缘，获大罪报。（《示所犯者瑜伽法镜经》，85/1420/c）

### 大法鼓

振大法鼓，吹大法雷，振动三千大千世界。（《首罗比丘经》，85/1356/b）

疑伪经一加二式三音组合中大约一半都是由“大”加上双音词构成的，其它比如“大忧恼”、“大快乐”、“大法雷”、“大医王”、“大涅槃”、“大法轮”、“大导师”、“大

法王”、“大慈父”、“大智慧”、“大光明”、“大雷雨”、“大铁丸”、“大功德”、“大聪明”、“大利益”、“大恐怖”、“大火炬”、“大明珠”、“大诽谤”、“大甲胄”、“大方便”、“大地狱”、“大法身”等等。

### 小婴儿

声闻凡夫人 亦如小婴儿 处处皆恐迫  
无有自在时 大士菩萨等 知有皆是虚 (《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷 2,  
85/1398/b)

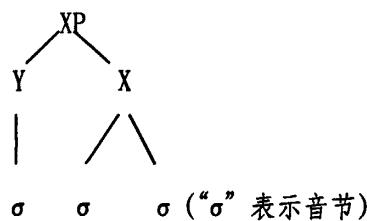
### 俗衣裳

著俗衣裳，乐好袈裟五色之服，饮酒炙肉，杀生贪味，无有慈心。(《小法灭尽经》，  
85/1359/a)

总体而言，一加二式三音组合在疑伪经中的使用与中古、近现代以来一加二式三音组合的基本情况是一致的。

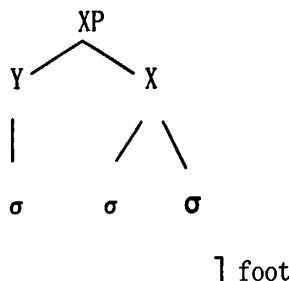
冯胜利曾经就为什么汉语一加二式三音词要比二加一式三音词少很多这个问题从韵律的角度作过解释：

一加二式组合的树形结构如下：



音步的实现原则是从右向左，即“在一个有音形式的句法树形上，从最右边的音节起向左数，直到一个音步的音节数量得到满足为止。”<sup>①</sup>按照这个原则，一加二式组合的音步实现首先得到下面的结果：

<sup>①</sup> 参见冯胜利《汉语的韵律、词法与句法》，北京大学出版社，1997年版第11页。



根据双音步绝对优先的原则，“如果标准音步得到满足，其它的可能都不予考虑。因为当最佳条件满足后，该系统部可能抛弃最佳结果（标准音步）而去实现变例（超音步）。因此这个音步的左界必须跟‘X’下的左边的音节对齐。”“这就是说‘X’节点下的两个音节自成音步，可以独立构成韵律词（或者复合词）。三音节韵律词不能在这种结构中产生，因而三音节复合词也不合法。”<sup>①</sup>

据此可知，由于受到汉语音步实现原则和双音步绝对优先原则的双重制约，一加二式三音组合从理论上来说一般是不能构成三音节词的。但是在中古、近现代以来的中土文献和佛典文献里面又确实存在着一定数量的一加二式三音节词，冯胜利分两方面对这些词的合法性进行了解释：第一，像现代汉语“副经理”、“非官方”这种一加二式三音节词，可以“把第一个成分看作前缀或者前语缀，这类词包括‘男’、‘女’、‘小’、‘副’、‘正’…”，因为“加缀跟复合是两套不同的构词方式，词缀不参与句法组合，而我们这里所谈的只是‘音步怎样在树形结构中制造韵律词跟限定复合词’，所以句法结构以外的构词法不在上述规则的控制之内”。<sup>②</sup>也就是说，如果一加二式组合中的“一”是词缀，那么这个组合就不受汉语音步实现原则和双音步绝对优先原则的制约，因而可以构成一加二式三音节词。第二，像现代汉语“书呆子”、“糖葫芦”这种一加二式三音节词，它们“有一个共同特点：中心语的第一个音节都是轻声。前面说过，由轻声词构成的双音词不是一个实足双音词，因而不是一个实足双音步。我

<sup>①</sup> 参冯胜利《汉语的韵律、词法与句法》，北京大学出版社，1997年版第13-14页。

<sup>②</sup> 同上，第19-20页。

们称它为‘残音步’。如果它们是‘残音步’，那么一个残音步再加上一个单音词重新构成一个音步并不足为奇”。<sup>①</sup>

冯胜利的这些理论为我们判断一加二式三音组合到底是三音节词还是三音节短语提供了一个标准，根据他的理论，疑伪经中的“小婴儿”、“俗衣裳”以及“大法鼓”这类由“大”加上双音词构成的一加二式三音组合应该就是三音节词了。

那么其它诸如“善男子”、“恶知识”、“真大士”、“老母人”、“三恶道”、“三无常”、“佛菩萨”、“妙伽他”、“恶苾刍”这些是不是只能算是三音节短语呢？答案是不一定。因为我们发现冯胜利这两方面解释只能说明部分一加二式三音节词的合法性，对现代汉语中“土皇帝”、“铁公鸡”、“贵妇人”、“军工厂”、“零起点”、“新大陆”等等却没有任何解释力。这些合法的一加二式三音节词的构成成分“一”不是词缀，但它们也不受制于汉语音步实现原则和双音步绝对优先原则的控制，这该如何解释呢？很明显，韵律不能成为判断一加二式三音组合是三音节词或三音节短语的唯一标准，或许我们需要重新审视韵律的规则和一加二式三音节词之间的关系，这个问题有待以后进一步研究。

### 7.2.2.3 三字分式三音组合

所谓三字分式三音组合，即“三个意义相同或相近的字（实际上都是词）组合在一起，共同表达一个相同或相近的意思，它们之间的结合关系并不紧密，分开可以单独表义。”可以分为实词组合和虚词组合两种。<sup>②</sup>

先看实词组合的三字分式。

查检目前所见的疑伪经，实词组合的三字分式三音组合共 16 个，全部胪列如下：

<sup>①</sup> 参冯胜利《汉语的韵律、词法与句法》，北京大学出版社，1997 年版第 20 页。

<sup>②</sup> 参胡敷瑞《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》，《语言学论丛》第 25 辑，商务印书馆，2002 年版第 250-251 页。

### 自己身

未来世中有诸俗入不识罪福，乃以祖父或自己身所造佛像、经书、幡花卖与他人，用活妻子，此亦不应买。（《佛说像法决疑经》，85/1337/c27）

### 婴孩儿

譬如婴孩儿 闻语即生怖 母怜儿幻<sup>①</sup>小 畏子啼过度（《佛性海藏智慧解脱破心相经》卷2，85/1398/a）

### 过咎罪

若有不毁损，自责过咎罪，瞋骂六根贼，一心好守护，亦得见此乐。（《普贤菩萨说证明经》，85/1366/b）

### 讽诵读

受持是经，懇教一切人受学讽诵读之，汝莫忘墮。（《护身命经》，85/1326/c）

### 经历受

作是念者是魔眷属，人命终墮大地狱，经历受苦，从地狱出，墮饿鬼中，受大苦恼。（《佛说像法决疑经》，85/1336/b）

### 住居止

若共此人同住居止，羯磨布萨所作法事悉不成就，皆当得罪。（同上，85/1337/c）

### 除消灭

众生蠢蠢皆有佛性，此人之病易除消灭。（《佛说救疾经》，85/1362/b）

### 引导化

愚痴众生火宅自烧不能自知，我遣良师引导化之，方便说法得出火宅。（《普贤菩萨说证明经》，85/1363/a）

### 怕怖畏

我等从众怕怖畏人，偷盗猪羊并及野命，辛苦无量不能得济。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4，85/1376/c）

### 瞋怨怒

---

<sup>①</sup> “幻”当为“幼”之形近讹误。

眼识观好色，淫泆由此兴，荡姿六欲海，致生瞋怨怒。（《佛性海藏智慧解脱破心相经》

卷1，85/1395/c）

怒怨恶

舌识贪五味，妄说是非事，諭誨<sup>①</sup>鬪乱人，致生怒怨恶。（同上，85/1395/c）

贪求著

形细如心羸 贪求著色财 迷于正宗理 疾恶如狼豺（同上，85/1396/b）

毁禁坏

毁禁坏方等 六师争竞来 引我入恶趣 说言无如来（同上，85/1396/b）

尊贵富

欲求尊贵富者，亦当读此经；若有女人求男子身者，亦当读此经。（《护身命经》，85/1326/b）

臭秽恶

塔庙形像处处皆有，或在山林旷野，或在道边，或在巷路臭秽恶处，颓落毁坏，无人治理。（《佛说像法决疑经》，85/1337/b）

甘妙良

二者正念甘妙良药施一病比丘及以一切众生，往生阿弥陀。（《佛说山海慧菩萨经》，85/1407/b）

相对于疑伪经来说，实词组合的三字分式三音组合在中土文献和佛典其它文献里面的出现频率高很多，尤其是翻译佛经。据胡敷瑞统计，仅东汉译经中实词组合的三字分式三音词语就有“将护视”、“名好奇”、“念思想”、“譬若如”、“晓了知”、“愿乐欲”、“变化作”、“愁怖恼”、“讽诵读”、“见闻知”、“见知谛”、“困苦厄”、“念思惟”、“贫困厄”、“伤愍哀”、“思惟念”、“希望欲”、“信乐喜”、“忧悲恼”、“忧苦恼”。<sup>②</sup>柴红梅也统计出《摩诃僧祇律》中三字分式三音节词有27个，比如“百千万”、“浣染

<sup>①</sup> “諴”当为“誨”（誨）之形近讹误，“諴誨”，第5章有详细考订。

<sup>②</sup> 参胡敷瑞《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》，《语言学论丛》第25辑，商务印书馆，2002年版第251页。

打”、“忧愁患”、“愿乐欲”等。<sup>①</sup>

再看虚词组合的三字分式。

目前所见到的疑伪经中未见使用虚词组合的三字分式三音组合。

那中土文献、佛典其它文献里面虚词组合的三字分式三音组合的面貌又是如何呢？据我们初步调查，虽然上古汉语已有三音节形式出现，但却没有虚词组合的三音节形式，虚词组合的三音节形式可能从东汉才开始产生，主要都是副词，因此用具有代表性的三音节副词的使用情况应该是可以说明问题的。陈秀兰曾就六朝文与六朝佛经中的三音节总括副词进行过统计，得出结论：六朝文中使用了7个三音节总括副词，共出现8次：并悉共、并悉俱、皆悉具、皆悉俱、略皆遍、悉皆共、咸悉具；六朝佛经使用了21个三音节总括副词，共出现41次：皆并悉、皆共咸、皆悉遍、皆悉共、皆悉尽、皆悉普、皆悉同、俱悉皆、金然俱、悉遍普、悉共普、悉各皆、悉皆遍、悉皆各、悉皆共、悉皆通、咸皆总、咸共齐、咸共悉、咸皆共、咸悉都。<sup>②</sup>从中我们可以看出，六朝文所用的7个都是虚词组合的三字分式三音组合，而六朝佛经所用的21个除了“金然俱”之外的其它20个都是虚词组合的三字分式三音组合。

唐贤清也对汉语三音节副词做过全面调查，它们的使用分布情况列表如下：<sup>③</sup>

|                  |  | 佛教文献                                    | 中土文献                                | 两者共有 |
|------------------|--|---|-------------------------------------|------|
| 范<br>围<br>副<br>词 | 皆悉备、皆悉遍、皆悉普、俱共同、遍皆悉、并皆普、并皆悉、并悉总、皆并俱、皆并悉、皆并俱、皆共普、皆共同、皆共咸、皆共相、皆尽悉、皆同共、皆悉共、皆悉尽、皆悉同、尽皆备、尽皆遍、尽皆具、尽皆普、尽总皆、具皆悉、具悉皆、具足悉、俱共相、俱皆悉、 | 并悉同、都俱各、各相共、俱共齐、普博尽、咸悉具、相共俱、究竟毕、究竟尽、壹都通 | 并悉共、并悉俱、都尽总、皆悉具、皆悉俱、略皆遍、悉皆共、悉皆总、咸皆共 |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |
|                  |  |   |                                     |      |

<sup>①</sup> 参柴红梅《〈摩诃僧祇律〉复音词研究》，浙江大学博士学位论文，2009年第87-89页。

<sup>②</sup> 参陈秀兰《魏晋南北朝文与汉文佛典语言比较研究》，中华书局，2008年版第89页。

<sup>③</sup> 参唐贤清《佛教文献三音节副词特点及产生、衰落的原因》，《古汉语研究》2007年第4期。

|      |   |                 |                     |
|------|---|-----------------|---------------------|
|      | 俱悉皆、普遍皆、普遍悉、普共同、普皆遍、普皆同、普皆周、同共俱、同皆共、同皆悉、悉具备、悉遍普、悉各皆、悉共集、悉共俱、悉共普、悉共同、悉共相、悉皆备、悉皆遍、悉皆都、悉皆各、悉皆合、悉皆尽、悉皆普、悉皆通、悉皆同、咸共俱、咸共齐、咸共同、咸共悉、咸共相、咸皆尽、咸皆同、咸悉备、咸悉都、都皆集、各共同、各共相、共俱悉、合集共、全皆共、周遍皆、周遍悉 |                 |                     |
| 限定   |   | 孤独特、孤特独、但苟空、但空独 |                     |
| 时间副词 | 便旋即、便即旋、便遂乃、别更复、当行欲、复更重、更复别、更复还、即寻便、亦复更、又复更、又复还   | 旋即便、已尝经、重反复、犹且复 | 重复更、复更别、更复重、还复更、又复重 |
| 程度副词 | 倍甚益、倍益甚、极大甚、最大甚、最极甚   | 更益甚、弥更益         | 益复加                 |
| 情态副词 | 递共相、迭共相、更互共、躬身自、躬自亲、互共相   | 更相互、交迭相、更直相     | 递共相、更迭相、更共相、更互相     |
| 语气副词 | 决定必、要会当、必当定、必定须、必定应、必应当、当必定、定当必、应当必   | 须当要             | 必定当、必当须、要必当、要当须     |
| 否定副词 |   |                 |                     |

表中所列绝大多数都是虚词组合的三字分式三音组合。

根据陈秀兰、唐贤清关于三音节副词的调查统计，我们可以推知：虚词组合的三字分式三音组合在中土文献和佛典其它文献里面数量是相当多的，只是频率很低。

以上通过与中土文献和佛典其它文献相比较，我们大致看清了疑伪经三音组合的使用情况及其特点：复合法二加一式和一加二式与中古、近现代以来三音组合的基本情况是一致的；附加法二加一式在中土文献和佛典其它文献里面是构成三音组合的一种较重要的手段，但在疑伪经中却不见使用；三字分式三音组合在疑伪经中的使用远

远少于中土文献和佛典其它文献，尤其是虚词组合的三字分式，在疑伪经中完全未见使用，这可以说是疑伪经三音组合最大的特点了。

这一特点使我们认识到：三字分式三音组合可能不是自然语言的反映，它们的产生和使用很大程度上是因为语用的原因，这种情况在翻译佛经中尤为明显和普遍。无论是由于原典佛经的影响，还是由于先秦以来汉语四言句式的影响，总之四字格成为翻译佛经的特殊文体，为了凑足四字格，满足韵律、节奏的需求，在译经中临时性地把三个意义相同或相近的字（实际上都是词）组合在一起构成三音节形式，因此，它们之间的结合并不紧密，意义相同或相近的三个单音节词之间可以随意排列组合。也正因为是个人临时的言语创造，所以很多这样的三音组合有且仅有一个用例。可以说，三字分式三音组合一定程度上就是在实现翻译佛经四字格特殊文体的过程中产生的。

鉴于这个认识，我们认为虽然此前的研究者大都把三字分式三音组合称之为三音节词，但实际上，这类组合应该不能算是三音节词的，它们无论是在意义的凝固性、还是结构的稳定性上都不符合词的界定。

疑伪经很少使用三字分式三音组合的特点也从侧面印证了我们的观点：疑伪经作为中土撰著的佛典文献虽然假借着翻译佛经的形式，但却不受翻译佛经四字格文体特点的制约，也更少受到原典语言的影响，因此可能与当时当地的实际语言情况更为接近。

## 第八章 余论

前面的章节我们主要归纳了疑伪经语料的鉴别方法，并以个案分析的方式对两部疑伪经语料进行了鉴别考辨，从文献方面对疑伪经进行了整理，对疑伪经词汇进行了粗浅的研究，我们从这些研究中得到了一些认识和启发，同时也注意到还有一些有关疑伪经的问题是我们目前没有解决需要以后进一步努力的，下面略作论述。

### 8.1 有关疑伪经语料鉴别的一些认识

一般而言，语料鉴别主要就是考辨出这些语料的写作时代，综合文献学方法和语言学方法基本可以解决问题。但是对于疑伪经语料则不然，不仅需要考辨它们的写作时代，而且一些疑伪经的真伪也有待考辨，这是疑伪经语料鉴别和一般语料鉴别的最大差别。因此，对于疑伪经语料的鉴别，不仅需要文献学和语言学方法，很多时候需要运用内容比勘方法以及佛学义理、佛教发展历史、佛经翻译理论等等知识。有时候就算综合各种证据，也未必能够圆满解决问题。

不过，虽然疑伪经语料鉴别不同于一般语料鉴别，情况复杂，在鉴别方法上也自有其不同之处，但它们都属于语料鉴别，有既适用于疑伪经语料又适用于一般语料的鉴别方法，比如语言学方法。我们在运用语言学方法鉴别疑伪经语料的过程中产生了一些认识，这些认识可能对所有的语料鉴别都适用，以下试作讨论。

第一，我们在前文已有论述，运用语言学方法鉴别语料即指从语音、词汇、语法、文字四个方面对语料进行考辨，但一般而言，只有诗歌、韵文类语料才能够提供出较多的语音证据，另外对于非原始写本语料来说，能够反映时代特征的文字证据在传抄、刊刻的过程中也基本上不可得了，因此，运用语言学方法鉴别语料基本都是从词汇和语法这两方面来进行的。对于词汇证据和语法证据，前贤时修们或偏重其中一方面，或强调两方面应该兼顾并重，虽然我们也认为应该二者兼顾并重，但根据鉴别疑伪经

语料的实际情况来看，从词汇方面进行考辨可能更具实际操作性。虽然语法现象发展变化缓慢、规律性强、普遍性好，但也不是所有的语法现象都可用作证据来鉴别语料，相对于词汇来说，语法现象本来数量就少，具有时代特点的语法现象就更少了，一些有待鉴别的语料几乎没有能够反映时代特点的语法现象，大多数疑伪经语料即是如此。

第二，有时候我们会把词汇、语法等语言现象进行计量统计，通过数据比例分析来鉴别语料，梅祖麟很早就针对作品断代提出过类似观点，他认为：“大多数文献往往是新旧两种成分并存兼用，但它们的比例却因时而异。过去注意新成分的有无，是质的观念。如果改用比例多少这种量的观念，再计算各时代新旧成分比例的数据，或许能把可以用来断代的语言资料的范围扩大。”<sup>①</sup>诚然，一些语言现象出现的频率高低、比例多少确实能够反映出语料的时代特点，从而成为语料鉴别的证据；但是也要看到这种计量分析并不完全可靠，因为语料中的语言现象不仅具有时代性、社会性，同时也具有个人性，有些语言现象可能仅仅只是个人语言风格的体现或者是受到其它因素影响而造成的，并非语言时代特征的反映。如果把这些语言现象都纳入计量分析的范围，以得出的数据比例来考订语料的时代，那么肯定会与语料真正的时代有所偏差。因此，我们认为通过计量分析得出的数据比例只能起辅助作用，是鉴别语料的参考证据，如果它与更有说服力的证据相冲突，那就应该放弃。下面用一个实例来说明这种情况。

在鉴别《宝如来三昧经》和《无极宝三昧经》的时候，我们发现二经都有一个比较突出的语法现象，那就是“VP 无”式正反问句。

《无极宝三昧经》中“VP 无”式正反问句共有 15 例，比如：

三弥菩萨从座起，整衣服，稽首佛足，愿欲所问：“无生之法为有想无？未起之想有识无？泥洹寂然有定无？泥曰不起有形无？”（卷 1，15/508/c）

<sup>①</sup> 参梅祖麟《从语言史看几种元杂剧宾白的写作时期》，《语言学论丛》第 13 辑，商务印书馆 1984 年版第 125 页。  
254

又问：“生生处有生处无？化化处有化化无？念念处有念念无？觉觉处有觉觉无？”（卷1，15/511/b）

《宝如来三昧经》中“VP 无”式正反问句共有 16 例，其中 14 例与《无极宝三昧经》相同，另 2 例是自有的，具体如下：

人悉为佛像作礼，其佛威神无有不归之者，其中有道威神无？（卷1，15/524/b）

“化道径在何所去？来到何许？从何所来？有道路无？”舍利弗言：“化无有道径。”“何知为化？”舍利弗言：“但见化成时，了不见本末，故呼之为化耳。”（卷1，15/524/c）

“VP 无”式正反问句是中古汉语新产生的语法现象。虽然 VP-Neg 式正反问句在先秦即已产生，但在上古汉语中其主要格式为“VP 不”、“VP 否”、“VP 非”、“VP 未”四种，没有出现“VP 无”式。刘开骅考察了《孟子》、《庄子》、《睡虎地秦墓竹简》、《史记》四部上古文献，总结说：“上古时期否定词 Neg 主要由‘不’、‘否’充当，用‘非’、‘未’的较少，未见使用‘无’的例子。”<sup>①</sup>“中古汉语在继承前期‘VP 不’、‘VP 否’、‘VP 非’、‘VP 未’格式的同时，‘无’也开始进入 VP-Neg。”<sup>②</sup>具体来看，“VP 无”式正反问句应该产生于东汉时期，何亚南就曾指出：“一般认为‘无’字进入反复问句的时代是南北朝，现在看来当提前到东汉末（公元二世纪中叶）。”<sup>③</sup>其最早用例如下：“佛言：‘我故自问，若随所报之。于须菩提意云何？幻与色有异无？幻与痛痒思想生死识有异无？’须菩提报佛言：‘尔天中天，幻与色无异也。色是幻，幻是色。幻与痛痒思想生死识等无异。’”（东汉支谶《道行般若经》卷1，8/427/a）“佛言：‘譬如幻师于旷大处化作二大城，作化人满其中，悉断化人头。于须菩提意云何？宁有所中伤死者无？’须菩提言：‘无。’”（同上，8/427/c）<sup>④</sup>

“VP 无”式正反问句产生之后的使用情况如何呢？刘开骅统计出《论衡》、《中

<sup>①</sup> 参刘开骅《中古汉语疑问句研究》，黑龙江人民出版社，2008 年版第 222 页。

<sup>②</sup> 同上，第 223 页。

<sup>③</sup> 参何亚南《〈三国志〉和裴注句法专题研究》，南京师范大学出版社，2001 年版第 212 页。

<sup>④</sup> 以上两个引例来自汪维辉《读〈中国中世语法史研究〉札记》，《俗语言研究》第 4 期，禅籍俗语言研究会编，1997 年版第 105 页。

本起经》、《撰集百缘经》、《三国志》、《摩诃僧祇律》、《世说新语》、《三国志》注、《贤愚经》、《杂宝藏经》、《阿育王传》、《南齐书》、《高僧传》这 12 部中古文献里面 VP-Neg 式正反问句共有 1103 例，其中“VP 不”最为流行，“VP 未”和“VP 否”次之，“VP 无”和“VP 非”则不常使用；“VP 无”只出现于汉译佛典，仅共 4 例，《贤愚经》3 例、《阿育王传》1 例。<sup>①</sup>并且指出：“此期的‘无’只出现于与‘有’相对的语境，其意义与功能都还很有限。”<sup>②</sup>唐代以后，整体面貌上仍然以“VP 不”、“VP 否”为主，但“VP 无”式开始大量使用，此后“无”才开始突破与“有”相对这一限制，一部分“无”开始虚化，至此，“VP 无”式正反问句的一部分句子演变为是非问句。<sup>③</sup>

据上可知，“VP 无”式正反问句虽然在东汉即有使用，但它基本只见于汉译佛典，且在中古时期的出现频率很低。而“VP 无”式正反问句在《无极宝三昧经》和《宝如来三昧经》中不仅绝对数量大，且相对比例很高，如果依照“VP 无”式正反问句的发展历史来计量分析，那么如此集中、高频率地使用可能更像是唐代以后的语言现象；但无论从经文体现的佛学思想、还是从其词汇现象来考察，此二经绝不可能是唐代以后的语料，因此，虽然“VP 无”式正反问句是此二经比较突出的语法现象，但也不能担任鉴别证据。

第三，虽然如梅祖麟所说，“初露萌芽和苟延残喘的语言成分的出现频率不会太高，能用这两种成分断代的文献数量也有限，而且考订新兴成分出现的准确上限以及衰退成分消失的准确下限也总会碰到种种困难”，<sup>④</sup>但从整体上来看，在语言学方法中

<sup>①</sup> 参刘开骅《中古汉语疑问句研究》，黑龙江人民出版社，2008 年版第 211 页。我们在这里稍作说明的是，虽然《阿育王传》在《大正藏》中题名为西晋安法钦译，但吕澂考订其当为梁·僧伽婆罗译，后误题了安法钦译，刘开骅在此书中依从吕澂的说法，把它看作是梁代的语料。这一点作者在书中有清楚交代，参刘开骅《中古汉语疑问句研究》，黑龙江人民出版社，2008 年版第 21 页。

<sup>②</sup> 同上，第 223 页。

<sup>③</sup> 同上，第 232-235 页。

<sup>④</sup> 参梅祖麟《从语言史看几种元杂剧宾白的写作时期》，《语言学论丛》第 13 辑，商务印书馆，1984 年版第 125 页。

利用语言现象的有无即语言成分的新兴和衰落为证据来鉴别语料相对而言是最为科学的，自然，考订语言现象产生和消亡的时间作为鉴别语料的关键也就变得极为重要了，“如果知道某个新兴的语言成份在甲年才出现，那么含有这成份的文献可以断定是写在甲年之后；如果知道某个衰退过程中的语言成份到乙年完全消失，那么含有这成份的文献可以断定是写在乙年之前”。<sup>①</sup>我们认为对语言现象产生和消亡的时间的考订应该而且可以成为汉语史研究一个独立的课题和方向，而不仅仅是在语料鉴别的过程中来做这个工作。如果我们能够把一个一个的语言现象的产生时间、通行时间乃至消亡时间都大致勾勒出来，即揭示出它们的时代性，给一个一个的语言现象建立起历史档案，从时代上对它们进行定位，那么，一方面当我们面对需要鉴别的语料时，可以利用这些已有的研究更有效、更快捷地进行鉴别，另一方面又可以用这些已有的研究来检验利用其它证据鉴别过的语料。

勾勒语言现象的产生时间、通行时间乃至消亡时间，即把考订揭示语言现象的时代性作为独立课题进行研究，目前来说语法方面做得比较好，词汇方面则由于数量庞大、发展变化快等等原因做得还不够，这可能正是以后的汉语史研究工作需要努力的方向。而且把揭示词语的时代性作为独立研究应该是可以有所作为的，汪维辉就曾说过，“揭示词的的时代性和地域性是词汇史学科的基本任务之一”，“由于文献有限，汉语史上有相当多的词的时代性和地域性已经无法阐明，但是这并不妨碍这一工作的开展。能够大致确定其时代性和地域性的词还是数量众多的。”“如果从一种语言的‘通史’着眼，具有‘泛时空性’的词不会太多，词库中的绝大多数词是有时代性和地域性的。”<sup>②</sup>下面我们以一个词语为例稍加说明。

<sup>①</sup> 参梅祖麟《从语言史看几种元杂剧宾白的写作时期》，《语言学论丛》第13辑，商务印书馆，1984年版第125页。

<sup>②</sup> 参汪维辉《论词的时代性和地域性》，《语言研究》2006年第2期。

比如“下发”一词。“下发”即落发、剃发。查检《大正藏》，“下发”共 21 例，可靠的东汉、三国译经中未见使用，西晋译经出现 1 例：

我等见变化 从佛求下发

大尊念愍伤 听我等出家（竺法护《佛五百弟子自说本起经》卷 1, 4/195/a）

西晋之后，中古佛典文献里面“下发”共 5 例，主要集中于后秦译经，具体如下：

后秦佛陀耶舍、竺佛念《长阿含经》2 例，后秦鸠摩罗什《提婆菩萨传》1 例，后秦僧肇《注维摩诘经》1 例，梁慧皎《高僧传》1 例。比如：“我今已受人中福乐，宜更方便受天福乐，当立太子领四天下，别封一邑与下发师。”（《长阿含经》卷 6, 1/40/b）“立此要已，各撰名理，建无方论而与酬酢。智浅情短者，一言便屈；智深情长者，远至二日则辞理俱匱。即皆下发。”（《提婆菩萨传》卷 1, 50/187/b）其它用例都出现在唐代及其以后。

“下发”在中土文献使用情况又是如何呢？

检中土文献，我们发现“下发”用例较多，目前所见最早用例在西晋，<sup>①</sup>共 2 例：

鲂初建密计时，频有郎官奉诏诘问诸事，鲂乃诣部郡门下，因下发谢，故休闻之，不复疑虑。（《三国志》卷 60 《吴书·周鲂传》<sup>1391</sup>）

事捷军旋，权大会诸将，欢宴酒酣，谓鲂曰：“君下发载义成孤大事，君之功名当书之竹帛。”（同上<sup>1391</sup>）

西晋之后，“下发”在中古中土文献里面另有 3 例，均见于《魏书》，比如：“时高祖南讨在军，诏皇太子于四月八日为之下发，施帛二千匹，既为沙门，更名僧懿。”（卷 19 上《京兆王列传》<sup>444</sup>）“罢佛法时，师贤假为医术，还俗而守道，不改于修。复日即反沙门，其同辈五人，帝乃亲为下发，师贤仍为道人统。”（卷 114《释老志》<sup>3036</sup>）其它用例都出现在唐代及其以后。

<sup>①</sup> 《汉语大词典》“下发”的最早书证在宋代：《资治通鉴·宋文帝元嘉二十九年》：“魏主亲为沙门师贤等五人下发，以师贤为道人统。”胡三省注：“下发，剃发也。亦谓之祝发。”引例过晚。

结合佛典文献和中土文献，我们认为“下发”应该是一个产生于西晋的中土固有词语，佛典文献中“下发现”的使用是对中土固有词语的继承和沿用，不可能早于西晋。

揭示清楚了“下发现”的时代性，不仅是汉语词汇史研究的要求，而且可以用来帮助鉴别语料。我们发现“下发现”在以下两部疑伪经中有使用：

五百清信士得净意解脱三昧，七千万清信士下发现作沙门，皆得信忍。（《净度三昧经》卷2，《藏外佛教文献》第7辑，283页。）

八万比丘漏尽意解，六万沙门得阿罗汉，八亿天人发无上正真道意，二万优婆塞皆得须陀洹，六万四千凡人下发现为沙门。（《佛说决罪福经》卷2，85/1333/c）

根据“下发现”的产生不可能早于西晋的时代定位，我们马上就可以断定这两部疑伪经的撰著时代不可能早于西晋。

另外还可以用来检验利用其它证据鉴别过的语料。我们发现“下发现”还见于失译附后汉录的《分别功德论》：

时有一释种子名曰面王，释中最长，次应先下发现。时，佛命优波离为其剃头。（《分别功德论》卷4，25/46/b）

方一新、高列过曾通过考察被动句、疑问句、“阿那律”、“阿练若”、“耆婆”、“耆域”、“南无”、“嵒”六个佛经译名和“双生儿”、“骆驼”、“算术”、“秃头”、“殊途同归”五个普通语词这些语言现象，得出结论：《分别功德论》不像是东汉译经，而与魏晋时期的译经风格和语言特点相近。<sup>①</sup>其后，方一新又进一步指出其翻译年代不早于西晋。<sup>②</sup>我们根据“下发现”一词的时代性，不仅可以印证该经翻译年代不早于西晋这个观点的正确，还可以提供一条补充证据。

## 8.2 有关疑伪经词汇研究的一些问题

第一，通常情况下，比较、利用异文是一种行之有效的考释语词意义的方法，很

<sup>①</sup> 参方一新、高列过《〈分别功德论〉翻译年代初探》，《浙江大学学报》（人文社会科学版），2003年第5期。

<sup>②</sup> 参方一新《从译名演变看疑、佚佛经的翻译年代》，《历史语言学研究》第1辑，商务印书馆，2008年版第57-58页。

多学者对此都有归纳和实践运用，比如郭在贻曾说到：“通过异文，有时也能发现和解决训诂中的一些问题。”“在俗语词研究中，考异文的办法也是很有用的。”<sup>①</sup>蔡镜浩曾指出：“所谓异文，是指不同版本、不同引文造成同一内容的典籍的文字差异。既然同样的意思可以用不同的文字，我们就可以利用已知字的字义来考释与它构成异文的未识字的字义。”<sup>②</sup>当然，学者们也提到了利用异文考释语词意义需要仔细审辨，“因为构成异文的原因是十分复杂的”，“因而有的异文如果是因为差错而造成的，在考释词义时就不足为据了。”<sup>③</sup>但是，在考释疑伪经语词意义的过程中，我们发现有时候异文的出现，不仅不能帮助我们考释出某个语词的意义，甚至还给我们对这个语词自身的辨识造成困扰。下面用一个词语为例稍加说明。

比如“兰车”一词。

- (1) 岁满月充，母子俱显，生堕草上。父母养育，卧则兰车。（《佛说父母恩重经》，《文史》第49辑，73页。）
- (2) 慈母养儿，去离兰车，十指甲中，食子不净，应各有八斛四斗。（同上）
- (3) 儿遥见母来，或在兰车，摇头弄脑，或复曳腹随行，呜呼向母。（同上）

除此疑伪经3见之外，佛典其它文献未见使用。

检中土文献，“兰车”的用例目前所见共有如下这些：

- (4) 云骑乱汉南，宛郢皆扫荡。（李善注曰：“王肃《格虎赋》曰：‘羽骑云布，兰车星陈。’”（梁·萧统编《文选》卷30《谢灵运拟魏太子邺中集》<sup>561</sup>）
- (5) 海舶致珍玩，兰车载名讴。张筵日为药，丰藤罗庶羞。瑶琴奏白雪，玉瓒倾黄流。鼓钟朝已陈，缓带夕未休。（明·刘溥《草窗集》卷上《万玉清秋图为金学士公素赋》<sup>344</sup>）

此外，明·钱穀《吴都文粹续集》卷25、卷50都转录了刘溥《万玉清秋图为金学士公素赋》，即例(5)；清·严可均《全上古三代秦汉三国六朝文·全三国文》卷

<sup>①</sup> 参郭在贻《训诂学》，中华书局，2005年版第61页。

<sup>②</sup> 参蔡镜浩《魏晋南北朝词语考释方法论——〈魏晋南北朝词语汇释〉编撰琐议》，《中古汉语研究》，王云路、方一新编，商务印书馆，2000年版第161页。

<sup>③</sup> 同上。

23《魏·王肃》根据李善注《文选》的内容辑录出《格虎赋》，即例（3）。<sup>①</sup>

排比归纳这5个用例，我们推测“兰车”可能是指对形体小又轻便的车子的美称，其中“兰”可能如同“兰舟”、“兰室”、“兰堂”中的“兰”一样，用作对事物的美称。

但是，我们发现疑伪经中3例“兰车”均有异文作“栏车”：

（6）其儿遥见母来，或在栏车摇头弄脑，或复曳腹随行，呜呼向母。（唐·宗密《佛说盂兰盆经疏》卷2，39/508/b）

（7）慈母养儿，去离栏车，十指甲中，食子不净，子饮母乳，八斛四斗。（宋·遇荣《盂兰盆经疏孝衡钞》卷1，X21/522/b）

（8）岁满月充，子母俱险，生墮草上。父母养育，卧在栏车，父母怀抱。（同上卷2，X21/544/c）

另有1例异文作“阑车”：

（9）其儿遥见母来，或在阑车摇头弄脑，或复曳腹随行，呜呼向母。（唐·宗密疏、宋·元照记《盂兰盆经疏新记》卷2，X21/472/b）

查检中土文献和佛典文献，“栏车”、“阑车”除了在这几处异文中使用之外，别无所见。那么根据这些异文来看，作“栏车”好像也说得过去，“栏车”可能即指周围用栏杆围住的车子，类似于现在婴儿用的摇篮车。张涌泉就曾指出：“兰”通“阑”，而“栏”是“阑”的后起增旁字，“兰车”即四周有木栅栏的车。<sup>②</sup>

“兰”、“栏”、“阑”读音相同，在《广韵》中均为落干切，来母，平声寒韵，<sup>34</sup>因此，“兰车”、“栏车”、“阑车”之间应该是因为同音假借而造成的异文。关键问题在于，这个词语到底应该是“兰车”，还是“栏车”呢？如果仅凭这几个佛典文句来判断的话，好像二者都行得通，但从道理上讲这是不可能的；二者除了在这几个相同的佛典文句中出现之外，基本上都没有更多的文献用例了，因此在目前情况下，我们

<sup>①</sup> 明·徐霞客《徐霞客游记》第2册上《江右游日记》有文如下：“二十七日，蔡坊渡溪，东一里龙虎观，观后一里水帘洞，南出山，五里兰车渡，三里南镇宫，北行东转一里，渡溪即上清街。”此处“兰车渡”作为一个渡口的名字，其得名由来可能与“兰车”一词有联系，不过与我们考察的“兰车”在意义上可能有所不同。

<sup>②</sup> 参张涌泉《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》，《文史》第49辑，中华书局，1999年版第80页。

还无法辨识《父母恩重经》、《佛说盂兰盆经》中应该是“兰车”还是“栏车”。

第二，我们在前面的章节对疑伪经中出现的语词进行了考释，但因为能力和时间有限，并没有做到把疑伪经中出现的所有未知其意的语词都加以考释，即使我们知道它们对理解疑伪经文意起着重要作用、对研究疑伪经词汇具有重要价值。这里我们把其它一些需要考释的语词以“备考录”的形式稍作胪列，以便今后进一步的研究。

### 灾乘

诸天不乐，不复降屈，灾乘流行，水草不调，五谷不收。（《决罪福经》卷1，85/1329/a）

### 久署

如此闻经生信复能解者，实从无量百千万亿恒河沙不可算数佛所而殖德本，但以余习未除而来生此，复能久署奉佛之因而来生此，故知佛菩萨处苦化物设教。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4，85/1378/b）

尔时会中有大力神王，久署妙因，爱乐<sup>①</sup>大乘，守护大乘，即于佛前而启言。（同上，85/1379/c）

### 暇乖

若有行者诵读受持，广为人说，自利利他，彼此受润，故名流通，沾及暇乖<sup>②</sup>。（《究竟大悲经卷第二、三、四》卷4，85/1380/b）

### 帖

佛八种微妙风，及六波罗蜜，六通性无生，六神防护法身，共成四十八种善。帖三十二相，总成八十种好。（《大辩邪正经》，85/1412/c）

按：“帖”可能表示抽象的加上、添上之义。“帖”有黏附、张贴之义，比如遂钦

<sup>①</sup> 于淑健据原卷考订“乐”后秉文脱“守”字。参于淑健《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文，2003年第13页。

<sup>②</sup> 于淑健指出：“乖”，原卷S.2697实作“兆”。参于淑健《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文，2003年第28页。

立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗·梁诗》卷29之横吹曲辞《木兰诗二首》：“当窗理云鬓，对镜帖花黄。”<sup>2161</sup>抽象的加上、添上之义可能就是由此引申出来的。

## 口

勅左丞相贾耽颂下诸州善之众生，每日念阿弥陀佛一千口，断恶行善。（《劝善经》，85/1462/a）

贾耽颂下诸州众生，每日念阿弥陀佛一千口，断恶行善。（《新菩萨经》，85/1462/a）

按：“口”可能作量词，相当于遍、次等。

## 遮托

三途苦报，即身应受。不可以钱财宝货，遮托求脱。窈冥冥，思救无期，独要此苦，无代受者。（20卷本《佛说佛名经》卷1，《藏外佛教文献》第2编（总第10辑），237页。）

## 料渡

或以[“/孤]网罟钩，料渡水性鱼、鳌、鼋、虾、蚬、螺、蚌湿居之属。使水陆空行，藏窜无地。（20卷本《佛说佛名经》卷6，《藏外佛教文献》第2编（总第11辑），280页。）

## 嗛调

污比丘尼，破他梵行，逼迫不道；浊心邪视，言语嗛调；或复耻他门户，污贤善名。（20卷本《佛说佛名经》卷7，《藏外佛教文献》第2编（总第11辑），305页。）

## 罗头、驘虞

鸡头人身，人头猪身，羊头人躯，六畜之身，十十并行，百百罗头，千千聚集，万万驘虞。（《毘罗三昧经》卷1，《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰述经典》（其之一），11页。）

### 侥贱

群会屯聚，饮酒食肉，更相侥贱。无趣谈话，说一切。(20 卷本《佛说佛名经》卷 10,  
《藏外佛教文献》第 2 编 (总第 12 辑), 356 页。)

### 兜咧

牙齿堕落，言语兜咧，是严人鬼，王奈何求道太速乃尔！我曹宁乞止死王目下，终不随  
是老公去也。(《毘罗三昧经》卷 2,《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰述经典》(其  
之一), 51 页。)

第三，在疑伪经词汇专题研究中我们讨论了疑伪经的特色语词和三音节语词，鉴  
于精力和时间有限，我们对这两个专题的探讨其实是非常粗浅的，尤其是关于三音节  
语词的研究，其中还有很多问题需要进一步地深入思考。

事实上疑伪经作为一类特殊的语料，有关它们词汇的研究还有很多专题性内容可  
以也值得去挖掘，今后的研究工作继续在这方面努力，应该是可以有所作为的。比如  
我们在前文指出疑伪经在用词上具有一个特点就是拥有一批身份标志词，因为我们的  
侧重点是概括疑伪经词汇的基本特点，所以采取的是举例说明的形式，而没有把疑伪  
经中可以用来明确疑伪身份的所有词语进行一一讨论。实际上，关于疑伪经的身份标  
志词完全可以作为一个单独的专题来研究，大致可以如下进行：首先对疑伪经所拥  
有的身份标志词进行穷尽性地描写；然后对这些身份标志词进行分类分析，弄清楚它们  
都来自哪里？哪些来自中国传统思想文化、社会习俗的词汇，哪些来自道教的词汇，  
还有哪些疑伪经的编撰者自己创造出来的？最后可以从理论上谈谈疑伪经身份标志  
词的价值和作用，它们不仅可以帮忙确定疑伪经的写作时代，而且还可以从这些身份  
标志词中归纳提取出一般鉴别词，用来鉴别其它一些目前来说真伪还不明确的佛典文  
献。

## 附录一

牧田谛亮《疑经研究》整理的正仓院文书中奈良朝汉文写本疑伪经列表如下：

| 序号 | 经名              | 大日本古文书卷/页 | 存否 |
|----|-----------------|-----------|----|
| 1  | 《高王观世音经》一卷      | 七/一九三     | 存  |
| 2  | 《净度三昧经》二卷       | 七/四八七     | 存  |
| 3  | 《清净法行经》一卷       | 一〇/三二二    | 未详 |
| 4  | 《最妙初教经》一卷       | 一〇/三二二    | 未详 |
| 5  | 《益意经》一卷         | 七/一九〇     | 未详 |
| 6  | 《救护身命经》一卷       | 七/一二      | 未详 |
|    | 《救护身命济人疾病苦厄经》一卷 | 七/八九      | 未详 |
| 7  | 《决罪福经》(卷数不明)    | 七/五〇一     | 未详 |
| 8  | 《毗罗三昧经》二卷       | 一〇/三二〇    | 未详 |
| 9  | 《法社经》一卷         | 七/一五      | 未详 |
| 10 | 《慧定普遍国土神通菩萨经》一卷 | 一〇/三二〇    | 未详 |
| 11 | 《阿秋那三昧经》一卷      | 七/九       | 未详 |
|    | 《国王阿秋那三昧经》一卷    | 七/四八七     |    |
| 12 | 《波若得道经》一卷       | 七/四八七     | 未详 |
|    | 《般若得道经》一卷       | 一〇/三二一    |    |
| 13 | 《大通方广经》三卷       | 七/二〇九     | 未详 |
|    | 《大方广经》三卷        | 七/二〇九     |    |
|    | 《方广经》一部         | 一/四四七     | 未详 |
| 14 | 《观音三昧经》四卷       | 一/四四九     | 未详 |
|    | 《观世音三昧经》一卷      | 七/五〇〇     |    |
| 15 | 《父母恩重经》一卷       | 二/三一七     | 未详 |
| 16 | 《度星经》一卷         | 七/一八      | 未详 |
|    | 《灌度星经》一卷        | 一二/四六六    |    |
| 17 | 《妙好宝车菩萨经》一卷     | 七/一七      | 未详 |
|    | 《宝车菩萨经》一卷       | 一二/四六一    |    |

|    |                 |        |    |
|----|-----------------|--------|----|
| 18 | 《提谓经》二卷         | 三/六四七  | 未详 |
|    | 《提违经》二卷         | 五/四六二  |    |
|    | 《提谓问事经》二卷       | 一三/一八四 |    |
| 19 | 《太子经》二卷         | 七/五四〇  | 未详 |
| 20 | 《照明菩萨方便治病经》一卷   | 一二/四六六 | 未详 |
| 21 | 《善信摩诃神咒经》一卷     | 一〇/三二〇 | 未详 |
| 22 | 《十恶经》一卷         | 七/二一八  | 存  |
|    | 《华严十恶经》一卷       | 四/四九九  |    |
| 23 | 《咒媚经》一卷         | 七/二一一  | 未详 |
| 24 | 《斋法清净经》(卷数不明)   | 七/五〇〇  | 存  |
| 25 | 《孤儿经》一卷         | 七/一八   | 未详 |
| 26 | 《疾梨经》一卷         | 七/一九〇  | 未详 |
| 27 | 《宝印经》一卷         | 七/一二   | 未详 |
| 28 | 《土侧经》一卷         | 七/一六   | 未详 |
| 29 | 《天官经》(卷数不明)     | 七/五〇一  | 未详 |
| 30 | 《神符经》一卷         | 七/二一一  | 未详 |
| 31 | 《益算经》一卷         | 一〇/三二二 | 未详 |
| 32 | 《梵天经》一卷         | 七/一六八  | 未详 |
| 33 | 《太子成道经》一卷       | 一〇/三二二 | 未详 |
| 34 | 《明三阶佛法》二卷       | 九/五八九  | 存  |
|    | 《三阶律周部》九卷       | 二/七〇七  | 未详 |
|    | 《三阶律》三卷         | 一〇/三二四 | 未详 |
|    | 《略明法界众生根机浅深法》一卷 | 二/七〇九  | 未详 |
| 35 | 《净土盂蓝盆经》一卷      | 七/-〇   | 未详 |
| 36 | 《妙法莲花经度量天地经》一卷  | 一七/四七  | 存  |
| 37 | 《佛名经》十六卷        | 一七/四七  | 存  |
| 38 | 《天地八阳经》二卷       | 一六/五四八 | 存  |

## 附录二

小野玄妙著、杨白衣译《佛教经典总论》整理的现存疑伪经列表如下：

| 序号 | 经名                 | 题署、收录之处                   |
|----|--------------------|---------------------------|
| 1  | 《阿弥陀佛觉诸大众观身经》一卷    |                           |
| 2  | 《一切功德积聚经》          |                           |
| 3  | 《延寿命经》一卷           | 大正八五 2888                 |
| 4  | 《阎罗王受记纪》一卷         |                           |
| 5  | 《开觉自性般若波罗蜜多经》四卷    | 宋惟净等敕译 续八七·四 <sup>①</sup> |
| 6  | 《诫德香经》             |                           |
| 7  | 《劝善经》一卷            | 大正八五 2916                 |
| 8  | 《劝音符印》一卷           |                           |
| 9  | 《观经》一卷             | 大正八五 2914                 |
| 10 | 《观世音菩萨救苦经》一卷       | 续八七·四 <sup>②</sup>        |
| 11 | 《观世音菩萨往生净土本缘经》一卷   | 附西晋录 续八七·四 <sup>③</sup>   |
| 12 | 《观善经》一卷            |                           |
| 13 | 《救护众生恶疾经》一卷        |                           |
| 14 | 《救疾经》一卷            | 大正八五 2878                 |
| 15 | 《救诸众生一切苦难经》一卷      | 大正八五 2915                 |
| 16 | 《救诸众生苦难新菩萨经》       |                           |
| 17 | 《救援苦难陀罗尼经》         |                           |
| 18 | 《究竟大悲经第二三四》(三卷)    | 大正八五 2880                 |
| 19 | 《化珠保命真经》一卷         | 续八七·四 <sup>④</sup>        |
| 20 | 《解百怨家陀罗尼经》一卷       |                           |
| 21 | 《决定罪福经》二卷          | 大正八五 2868                 |
| 22 | 《现在十方千五百佛名并杂佛同号》一卷 | 大正八五 2905                 |

<sup>①</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第8册，经号为No.260。

<sup>②</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.34。

<sup>③</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.12。

<sup>④</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.25。

|    |                         |                          |
|----|-------------------------|--------------------------|
| 23 | 《现报当受经》一卷               | 大正八五 2892                |
| 24 | 《护身命经》一卷                | 大正八五 2865                |
| 25 | 《高王观世音经》一卷              | 续八七·四 <sup>①</sup>       |
| 26 | 《金有陀罗尼经》一卷              | 大正八五 2910                |
| 27 | 《金刚莲花大摧碎真言》             |                          |
| 28 | 《金轮三昧陀罗尼神呪》             |                          |
| 29 | 《最妙定胜经》一卷               |                          |
| 30 | 《斋法清净经》一卷               | 大正八五 2900                |
| 31 | 《罪恶应报教化地狱经》一卷           |                          |
| 32 | 《罪业报应教化地狱经》一卷           |                          |
| 33 | 《三厨经》一卷                 | 达多罗及闍那崛多等译 大正八五 2894     |
| 34 | 《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》一卷 | 大正八五 2906                |
| 35 | 《山海慧菩萨经》一卷              | 大正八五 2891                |
| 36 | 《赞僧功德经》一卷               | 大正八五 2911                |
| 37 | 《赞礼地藏王菩萨忏悔愿经》一卷         |                          |
| 38 | 《四谛法门经》一卷               |                          |
| 39 | 《示所犯者瑜伽法镜经》一卷           | 大正八五 2896                |
| 40 | 《地藏菩萨经》一卷               | 大正八五 2909                |
| 41 | 《慈仁门八七种好经》一卷            | 大正八五 2867                |
| 42 | 《七女观经》一卷                | 大正八五 2913                |
| 43 | 《七千佛神符经》一卷              | 大正八五 2904                |
| 44 | 《释家劝化还愚经》一卷             | 大正八五 2918                |
| 45 | 《首罗比丘经》一卷               | 大正八五 2873                |
| 46 | 《十往生阿弥陀佛国经》一卷           | 出《周录》 续八七·四 <sup>②</sup> |
| 47 | 《呪魅经》一卷                 | 大正八五 2882                |
| 48 | 《寿生经》一卷                 | 续八七·四 <sup>③</sup>       |

<sup>①</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第 85 册，经号为 No.2898。<sup>②</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第 1 册，经号为 No.14。<sup>③</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第 1 册，经号为 No.24。

|    |                     |               |
|----|---------------------|---------------|
| 49 | 《小法灭尽经》一卷           | 大正八五 2874     |
| 50 | 《消灾横灌顶延命真言经》一卷      |               |
| 51 | 《清净庄严敬福经》一卷         |               |
| 52 | 《证香本因经》一卷           |               |
| 53 | 《净度三昧经》一卷           | 续八七·四①        |
| 54 | 《新菩萨经》一卷            | 大正八五 2917A    |
| 55 | 《新菩萨经》一卷            | 大正八五 2917B    |
| 56 | 《善恶因果经》一卷           | 续八七·四②        |
| 57 | 《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》一卷    | 大正八五 2920     |
| 58 | 《像法决疑经》一卷           | 续乙二三·四③       |
| 59 | 《续命经》一卷             | 大正八五 2889     |
| 60 | 《大威仪请问》一卷           | 大正八五 2884     |
| 61 | 《大云无想经卷九》           | 秦竺佛念译 续乙二三·四④ |
| 62 | 《大光义品第八》            |               |
| 63 | 《大藏正教血盆经》一卷         | 续八七·四⑤        |
| 64 | 《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经卷上》   | 续乙二三·四⑥       |
| 65 | 《大辩邪正经》一卷           | 大正八五 2893     |
| 66 | 《大方广华严十恶品经》一卷       | 大正八五 2875     |
| 67 | 《大方广佛华严经普贤菩萨行愿王品》一卷 | 大正八五 2908     |
| 68 | 《大梵天王问佛决疑》一卷        | 续八七·四⑦        |
| 69 | 《断温经》一卷             | 续乙二三·四⑧       |
| 70 | 《地藏菩萨经》一卷           |               |
| 71 | 《地藏菩萨发心因缘十王经》一卷     | 唐藏川述 续乙二三·四⑨  |

<sup>①</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.15。<sup>②</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第85册，经号为No.2881。<sup>③</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第85册，经号为No.2870。<sup>④</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第12册，经号为No.388。<sup>⑤</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.23。<sup>⑥</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第85册，经号为No.2871。<sup>⑦</sup> 今查，《弘续藏》第1册收有两部《大梵天王问佛决疑经》，卷数不同，一卷本经号为No.27，两卷本经号为No.26。<sup>⑧</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.19。<sup>⑨</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.20。

|    |                    |                             |
|----|--------------------|-----------------------------|
| 72 | 《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》一卷   | 续乙二三·四                      |
| 73 | 《天公经》一卷            | 大正八五 2876                   |
| 74 | 《天地八阳神呪经》一卷        | 唐义净敕译 续乙二三·四 <sup>①</sup>   |
| 75 | 《东方金刚大集想》          |                             |
| 76 | 《如来在金棺嘱累清净庄严敬服经》一卷 | 大正八五 2877                   |
| 77 | 《如来成道经》一卷          | 大正八五 2890                   |
| 78 | 《念佛超脱轮回捷径经》一卷      | 续八七·四 <sup>②</sup>          |
| 79 | 《般若波罗蜜多心经》一卷       | 唐般若、利言共译 续八七·四 <sup>③</sup> |
| 80 | 《比丘十变经》一卷          |                             |
| 81 | 《父母恩重经》一卷          | 大正八五 2887                   |
| 82 | 《普贤菩萨行愿王经》一卷       | 大正八五 2907                   |
| 83 | 《普贤菩萨说证明经》一卷       | 大正八五 2879                   |
| 84 | 《佛为王菩萨说报陀经卷上》      |                             |
| 85 | 《佛为心王菩萨说投陀经卷上》一卷   | 大正八五 2886                   |
| 86 | 《佛性海藏智慧解脱破心求经》一卷   |                             |
| 87 | 《佛性海藏智慧解脱破心相经》二卷   | 大正八五 2885                   |
| 88 | 《佛母经》一卷            | 大正八五 2919                   |
| 89 | 《菩萨藏修道众经抄卷第十二》     |                             |
| 90 | 《法王经》一卷            | 大正八五 2882 <sup>④</sup>      |
| 91 | 《法句经》一卷            | 大正八五 2901                   |
| 92 | 《无常三启经》            | 大正八五 2912                   |
| 93 | 《无量寿佛名号利益大事因缘经》一卷  | 续八七·四 <sup>⑤</sup>          |
| 94 | 《无量大慈教经》一卷         | 大正八五 2902                   |
| 95 | 《妙好宝车经》一卷          | 大正八五 2869                   |

<sup>①</sup> 今查，该经收录于《大正藏》第85册，经号为No.2897。<sup>②</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.13。<sup>③</sup> 今查，《大正藏》第8册收有4部一卷本《般若波罗蜜多心经》，No.251为唐·玄奘译，No.253为唐·般若、利言等译，No.254为唐·慧轮译，No.255为唐·法成译。<sup>④</sup> 本表中第47经《呪魅经》为“大正八五 2882”，此处又云《法王经》为“大正八五 2882”，当有误。今查，《法王经》一卷收录于《大正藏》第85册，经号为No.2883。<sup>⑤</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.11。

|     |                    |                     |
|-----|--------------------|---------------------|
| 96  | 《妙法莲华经广量天地品第二十九》一卷 | 大正八五 2872           |
| 97  | 《妙法莲华经马明菩萨品第三十》一卷  | 大正八五 2899           |
| 98  | 《问情尸迦经》            |                     |
| 99  | 《预修十王生七经》一卷        | 续乙二三·四 <sup>①</sup> |
| 100 | 《要行舍身经》一卷          | 大正八五 2895           |
| 101 | 《理报当受经》一卷          |                     |
| 102 | 《龙种上尊王佛带印灭效境相第一》   |                     |
| 103 | 《龙种上尊王佛法第一》        |                     |

<sup>①</sup> 今查，该经收录于《弘续藏》第1册，经号为No.21。



### 附录三

王文颜考订的现存历代经录著录的疑伪经在《大正藏》中的收录情况列表如下：

| 经名           | 未收入藏经 |    |         |    | 收入藏经                 |  |  |
|--------------|-------|----|---------|----|----------------------|--|--|
|              | 部别    | 册别 | 经号      | 卷数 | 题署                   |  |  |
| 《宝如来经》二卷①    | 经集部   | 15 | 637     | 2  | (东晋) 祇多蜜译            |  |  |
| 《大阿育王经》一卷    |       |    |         |    |                      |  |  |
| 《贫女入经》一卷     |       |    |         |    |                      |  |  |
| 《决定罪福经》一卷    | —     |    |         |    |                      |  |  |
| 《宝车经》一卷      | —     |    |         |    |                      |  |  |
| 《仁王经》二卷②     | 般若部   | 8  | 245/246 | 2  | (后秦) 鸠摩罗什译 / (唐) 不空译 |  |  |
| 《像法决疑经》二卷    | —     |    |         |    |                      |  |  |
| 《占察善恶业报经》二卷  | 经集部   | 17 | 839     | 2  | (隋) 善提灯译             |  |  |
| 《普贤菩萨说证明经》一卷 | —     |    |         |    |                      |  |  |
| 《弥勒成佛伏魔经》一卷③ |       |    |         |    |                      |  |  |

① 二卷本《宝如来经》又名《宝如来三昧经》，见《枯景》、《法经录》、《仁寿录》、《内典录》。《大正藏》以《宝如来三昧经》为名收录。

② 题名鸠摩罗什译的二卷本《仁王经》全称为《佛说仁王般若波罗蜜经》或《仁王护国般若波罗蜜经》，《大正藏》以全称为名收录。

③ 《仁王护国般若波罗蜜多经》，《大正藏》以全称为名收录。

④ 王文颜怀疑此经即《大正藏》第85册所收敦煌写本疑伪经《救诸生一切苦难经》一卷。

|                |   |     |    |      |   |           |
|----------------|---|-----|----|------|---|-----------|
| 《妙法莲华经度量天地品》一卷 | — |     |    |      |   |           |
| 《空寂菩萨所问经》一卷①   |   | 涅槃部 | 12 | 396  | 1 | 失译        |
| 《首罗比丘见月光童子经》一卷 | — |     |    |      |   |           |
| 《正化内外经》二卷②     |   | 外教部 | 54 | 2139 | 2 | 无         |
| 《五苦章句经》一卷      |   | 经集部 | 17 | 741  | 1 | (东晋)竺昙无兰译 |
| 《法灭尽经》一卷       |   | 涅槃部 | 12 | 396  | 1 | 失译        |
| 《救护身命济人病苦厄经》一卷 | — |     |    |      |   |           |
| 《安宅神咒经》一卷      |   | 密教部 | 21 | 1394 | 1 | 失译        |
| 《敬福经》一卷        | — |     |    |      |   |           |
| 《斋法清净经》一卷      | — |     |    |      |   |           |
| 《咒媚经》一卷        | — |     |    |      |   |           |
| 《救护众生恶疾经》一卷    | — |     |    |      |   |           |
| 《梵网经》二卷        |   | 律部  | 24 | 1484 | 2 | (后秦)鸠摩罗什译 |
| 《大乘起信论》一卷      |   | 论集部 | 32 | 1666 | 1 | (梁)真谛译    |

① 一卷本《空寂菩萨所问经》又名《法灭尽经》，见《祐录》、《法经录》、《仁寿录》、《内典录》、《开元录》、《大周录》、《贞元录》。《法灭尽经》为名收录。王文颠的统计中二者并收，认为《空寂菩萨所问经》可能即《大正藏》第85册收录的敦煌写本疑伪经，而《法灭尽经》则收录于《大正藏》第12册，题名为失译经。据我们考察，《大正藏》第12册所收失译经《法灭尽经》与第85册所收疑伪经《佛说小法灭尽经》内容基本相同。

② 二卷本《正化内外经》又名《老子化胡经》，见《法经录》、《仁寿录》、《内典录》、《开元录》。《大周录》、《贞元录》以《老子化胡经》为名收录。

| 经名            | 卷数              | 著录经录 | 释经论部 | 26 | 1529 | 1 | （陈）真谛译 |
|---------------|-----------------|------|------|----|------|---|--------|
| 《遗教论》         | 一卷 <sup>①</sup> |      |      |    |      |   |        |
| 《法句经》         | 二卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《金棺嘱累经》       | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《究竟大悲经》       | 三卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《大威仪请问论》      | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《善恶因果经》       | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《法王经》         | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《佛说大辩邪正法门经》   | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《佛性海藏经》       | 二卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《心王菩萨说头陀经》    | 一卷              | —    |      |    |      |   |        |
| 《新像法决疑经》      | 一卷              |      |      |    |      |   |        |
| 《佛说护身经》       | 一卷              |      |      |    |      |   |        |
| 《本事经》         | 一卷              |      |      |    |      |   |        |
| 《三昧经童子菩萨四重问品》 | 一卷              |      |      |    |      |   |        |
| 《弥勒下生经》       | 一卷 <sup>②</sup> |      |      |    |      |   |        |

<sup>①</sup> 一卷本《遗教论》又名《遗教经论》、《释遗教经》，见唐·慧琳《一切经音义》卷47、《开元录》、《贞元录》。《大正藏》以《遗教经论》为名收录。

<sup>②</sup> 王文颖认为《弥勒下生经》共有7译，4存3阙，但不知它们与经录记载的疑伪经《弥勒下生经》是否有关联。现存的4部分别如下：1.西晋竺法护译《佛说弥勒下生经》一卷；2.东晋失译经《弥勒来时经》一卷；3.后秦鸠摩罗什译《弥勒下生经》一卷；4.唐·义净译《弥勒下生成佛经》一卷。

|                              |   |
|------------------------------|---|
| 《佛说父母恩重经》一卷                  | — |
| 《佛说延寿经》一卷                    | — |
| 《续命经》一卷                      | — |
| 《如来成道经》一卷                    | — |
| 《阿弥陀佛觉诸大众观身经》一卷 <sup>①</sup> |   |
| 《十往阿弥陀佛国经》一卷 <sup>②</sup>    |   |
| 《佛初置塔经》一卷 <sup>③</sup>       |   |
| 《现报当受经》一卷                    | — |
| 《三厨经》一卷                      | — |
| 《要行舍身经》一卷                    | — |
| 《瑜伽法镜经》二卷                    | — |
| 《天地八阳经》一卷                    | — |

<sup>①</sup> 《大正藏》第 85 册收有敦煌写本疑伪经《佛说山海慧菩萨经》一卷，其内容包括两品：《阿弥陀佛觉诸大众观身经解脱品》和《菩萨见佛国往生品》，王文頤认为经录记载的疑伪经《阿弥陀佛觉诸大众观身经》一卷可能就是《佛说山海慧菩萨经》的第一品。

<sup>②</sup> 《大正藏》第 85 册收有敦煌写本疑伪经《佛说山海慧菩萨经》一卷，其内容包括两品：《阿弥陀佛觉诸大众观身经解脱品》和《菩萨见佛国往生品》，王文頤认为经录记载的疑伪经《十往阿弥陀佛国经》一卷可能就是《佛说山海慧菩萨经》的第二品。据我们推断，不然。疑伪经《十往阿弥陀佛国经》应该是《正续藏》第 1 册收录的《十往生阿弥陀佛国经》，经号为 No.14，经文中讲到了十种往生阿弥陀佛国的方法。

<sup>③</sup> 王文頤认同《开元录》观点，怀疑此经即是《大正藏》第 85 册所收敦煌写本疑伪经《天公经》或《佛初置塔经》。见方广锠《藏外佛教文献》第 1 辑，宗教文化出版社，1995 年版第 369 页。初筑塔时，云云，证明该经应是《法经录》及《开元录》著录的《天公经》。

|                      |   |  |  |  |  |  |  |
|----------------------|---|--|--|--|--|--|--|
| 《小法灭尽经》一卷            | — |  |  |  |  |  |  |
| 《地獄經》一卷 <sup>①</sup> |   |  |  |  |  |  |  |
| 《高王觀世音經》一卷           | — |  |  |  |  |  |  |

<sup>①</sup> 王文頤怀疑此经可能就是题名为东汉安世高译《佛说罪业应报教化地獄經》一卷，收录于《大正藏》第17册。



## 附录四

《大正藏》第85册所收敦煌写本疑伪经列表如下：

| 经号      | 经名                 | 经号      | 经名                      |
|---------|--------------------|---------|-------------------------|
| No.2865 | 《护身命经》一卷           | No.2866 | 《护身命经》一卷                |
| No.2867 | 《慈仁问八十种好经》一卷       | No.2868 | 《决罪福经》二卷                |
| No.2869 | 《妙好宝车经》一卷          | No.2870 | 《像法决疑经》一卷               |
| No.2871 | 《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》三卷  | No.2872 | 《妙法莲华经广量天地品第二十九》一卷      |
| No.2873 | 《首罗比丘经》一卷          | No.2874 | 《小法灭尽经》一卷               |
| No.2875 | 《大方广华严十恶品经》一卷      | No.2876 | 《天公经》一卷                 |
| No.2877 | 《如来在金棺嘱累清净庄严敬福经》一卷 | No.2878 | 《救疾经》一卷                 |
| No.2879 | 《普贤菩萨说证明经》一卷       | No.2880 | 《究竟大悲经卷第二三四》三卷          |
| No.2881 | 《善恶因果经》一卷          | No.2882 | 《咒魅经》一卷                 |
| No.2883 | 《法王经》一卷            | No.2884 | 《大威仪请问》一卷               |
| No.2885 | 《佛性海藏智慧解脱破心相经》二卷   | No.2886 | 《佛为心王菩萨说投陀经卷上》一卷        |
| No.2887 | 《父母恩重经》一卷          | No.2888 | 《延寿命经》一卷                |
| No.2889 | 《续命经》一卷            | No.2890 | 《如来成道经》一卷               |
| No.2891 | 《山海慧菩萨经》一卷         | No.2892 | 《现报当受经》一卷               |
| No.2893 | 《大辩邪正经》一卷          | No.2894 | 《三厨经》一卷                 |
| No.2895 | 《要行舍身经》一卷          | No.2896 | 《示所犯者瑜伽法镜经》一卷           |
| No.2897 | 《天地八阳神咒经》一卷        | No.2898 | 《高王观世音经》一卷              |
| No.2899 | 《妙法莲华经马明菩萨品第三十》一卷  | No.2900 | 《斋法清净经》一卷               |
| No.2901 | 《法句经》一卷            | No.2902 | 《法句经疏》一卷                |
| No.2903 | 《无量大慈教经》一卷         | No.2904 | 《七千佛神符经》一卷              |
| No.2905 | 《现在十方千五百佛名并杂佛同号》一卷 | No.2906 | 《三万佛同根本神秘之印并法龙种上尊王佛法》一卷 |
| No.2907 | 《普贤菩萨行愿王经》一卷       | No.2908 | 《大方广佛华严经普贤菩萨行愿王         |

|          |                  |          |            |
|----------|------------------|----------|------------|
|          |                  |          | 品》一卷       |
| No.2909  | 《地藏菩萨经》一卷        | No.2910  | 《金有陀罗尼经》一卷 |
| No.2911  | 《赞僧功德经》一卷        | No.2912  | 《无常三启经》一卷  |
| No.2913  | 《七女观经》一卷         | No.2914  | 《观经》一卷     |
| No.2915  | 《救诸众生一切苦难经》一卷    | No.2916  | 《劝善经》一卷    |
| No.2917A | 《新菩萨经》一卷         | No.2917B | 《新菩萨经》一卷   |
| No.2918  | 《释家劝化还愚经》一卷      | No.2919  | 《佛母经》一卷    |
| No.2920  | 《僧伽和尚欲入涅槃说六度经》一卷 |          |            |

## 征引文献

### 一、古籍之部

#### 1. 经部

- [清]阮元校刻《十三经注疏》(附校勘记), 北京: 中华书局, 1980年。
- [汉]刘熙撰, [清]毕沅疏证, 王先谦补《释名疏证补》, 北京: 中华书局, 2008年。
- [唐]慧琳、[辽]希麟《正续一切经音义》(附索引两种), 上海: 上海古籍出版社, 1986年。
- [宋]陈彭年等编《宋本广韵》, 南京: 江苏教育出版社, 2008年3版。
- [宋]陈祥道《礼书》, 文渊阁《四库全书》经部第130册, 台北: 商务印书馆, 1986年。
- [宋]丁度等编《集韵》, 《中华再造善本丛书》, 北京: 北京图书馆出版社, 2003年。
- [宋]范处义《诗补传》, 文渊阁《四库全书》经部第72册, 台北: 商务印书馆, 1986年。
- [宋]李樗、黄櫱《毛诗集解》, 文渊阁《四库全书》经部第71册, 台北: 商务印书馆, 1986年。
- [辽]释行均《龙龛手镜》(高丽本), 北京: 中华书局, 1985年。
- [清]钱绎撰集《方言笺疏》, 上海: 上海古籍出版社, 1984年。
- [清]王念孙《广雅疏证》, 南京: 江苏古籍出版社, 2000年。
- [清]王引之《经传释词》, 南京: 江苏古籍出版社, 2000年。

#### 2. 史部

- [汉]司马迁《史记》, 北京: 中华书局, 1959年。
- [汉]班固《汉书》, 北京: 中华书局, 1962年。
- [东汉]刘珍等撰, 吴树平校注《东观汉记校注》, 郑州: 中州古籍出版社, 1987年。

- [汉]荀悦著，[晋]袁宏著，张烈点校《两汉纪》，北京：中华书局，2002年。
- [晋]陈寿《三国志》，北京：中华书局，1982年2版。
- [晋]常璩撰，刘琳校注《华阳国志校注》，成都：巴蜀书社，1984年。
- [晋]法显撰，章巽校注《法显传校注》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- [南朝宋]范晔《后汉书》，北京：中华书局，1965年。
- [南朝梁]沈约《宋书》，北京：中华书局，1974年。
- [南朝梁]宗懔《荆楚岁时记》，山西人民出版社，1987年。
- [北魏]郦道元注，[民国]杨守敬、熊会贞疏，段熙仲点校《水经注疏》，南京：江苏古籍出版社，1989年。
- [北魏]杨衒之撰，范祥雍校注《洛阳伽蓝记校注》，上海：上海古籍出版社，1978年新1版。
- [北齐]魏收《魏书》，北京：中华书局，1974年。
- [唐]杜佑《通典》，北京：中华书局，1988年。
- [唐]房玄龄等《晋书》，北京：中华书局，1974年。
- [唐]李百药《北齐书》，北京：中华书局，1972年。
- [唐]李延寿《北史》，北京：中华书局，1974年。
- [唐]魏征、令狐德棻《隋书》，北京：中华书局，1973年。
- [唐]萧嵩《大唐开元礼》，北京：民族出版社，2000年。
- [唐]玄奘、辩机著，季羡林等校注《大唐西域记校注》，北京：中华书局，2000年。
- [唐]王泾《大唐郊祀录》，北京：民族出版社，2000年。
- [唐]长孙无忌等撰，刘俊文点校《唐律疏议》，北京：中华书局，1983年。
- [宋]欧阳修、宋祁《新唐书》，北京：中华书局，1975年。

[宋]李焘《续资治通鉴长编》，北京：中华书局，1995年。

[宋]彭百川《太平治迹统类》，文渊阁《四库全书》史部第408册，台北：商务印书馆，1986年。

[宋]杨仲良《皇宋通鑑长编纪事本末》，《续修四库全书》史部第386-387册，上海：上海古籍出版社，2002年据宛委别藏清抄本影印。

[元]马端临《文献通考》，北京：中华书局，1986年。

方龄贵校注《通制条格》，北京：中华书局，2001年。

《元典章》，北京：中国广播出版社，1998年。

[明]毕自严《度支奏议》，《续修四库全书》史部第483-490册，上海：上海古籍出版社，2002年据北京图书馆藏明崇祯刻本影印。

[明]邵经邦《弘简录》，《续修四库全书》史部第304-308册，上海：上海古籍出版社，2002年据复旦大学图书馆藏清康熙二十七年邵远平刻本影印。

[清]李元度《国朝先正事略》，《续修四库全书》史部第538-539册，上海：上海古籍出版社，2002年据北京大学图书馆藏清同治八年循陔草堂刻本影印。

### 3.子部

[唐]王冰注《重广补注黄帝内经素问》，《四部丛刊》（初编）63册，上海：上海书店，1989年。

[清]王先谦撰，沈哺寰、王星贤点校《荀子集解》，北京：中华书局，1988年。

[清]郭庆藩撰，王孝鱼点校《庄子集释》，北京：中华书局，1961年。

[清]孙诒让撰，孙启治点校《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年。

顾昌峣撰，夏剑钦、边仲仁点校《管子校释》，长沙：岳麓书社，1996年。

徐元诰撰，王树民、沈长云点校《国语集解》，北京：中华书局，2002年。

[汉]高诱注《战国策》，《中华再造善本丛书》，北京：北京图书馆出版社，2002年。

陈奇猷校注《韩非子集释》，上海：上海人民出版社，1974年。

王利器《吕氏春秋注疏》，成都：巴蜀书社，2002年。

[汉]刘向著，[宋]曾巩校订《新序》，《中华再造善本丛书》，北京：北京图书馆出版社，2003年。

[汉]刘向著，向宗鲁校证《说苑校证》，北京：中华书局，1987年。

[汉]桓宽著，王利器校注《盐铁论校注》（增订本），天津：天津古籍出版社，1983年。

[汉]班固《白虎通》，《丛书集成初编》第238-239册，北京：中华书局，1985年。

[汉]王充著，黄晖校释《论衡校释》（附刘盼遂集解），北京：中华书局，1990年。

王明编《太平经合校》，北京：中华书局，1960年。

旧题[汉]焦延寿《焦氏易林》，《丛书集成初编》第703-705册，北京：中华书局，1985年。

旧题[汉]华佗《华先生中藏经》，明万历古今医统正脉全书本。

[晋]王叔和《新刊王氏脉经》，《四部丛刊》（初编）65册，上海：上海书店，1989年。

[晋]皇甫谧撰，山东中医药院校释《针灸甲乙经校释》，北京：人民卫生出版社，1979年。

[晋]华佗《紫阳真人内传》，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

[晋]葛洪《肘后备急方》，北京：人民卫生出版社，1956年。

[晋]陶潜《搜神后记》，北京：中华书局，1985年。

[晋]王嘉《拾遗记》，北京：中华书局，1981年。

王明撰《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1986年2版。

杨明照撰《抱朴子外篇校笺》，北京：中华书局，1991年。

《上清大洞真经》，《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

《赤松子章历》，《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

[北魏]贾思勰撰，缪启愉校释《齐民要术校释》（第二版），北京：中国农业出版社，1998年。

[南朝宋]刘义庆著，[南朝梁]刘孝标注，余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》，北京：中华书局，2007年2版。

[南朝齐]王琰《冥祥记》，《鲁迅辑录古籍丛编》（第一卷），北京：人民文学出版社，1999年。

[南朝梁]陶弘景著，丁光迪注《太清导引养生经 养性延命录校注》，北京：中国中医药出版社，1993年。

[南朝梁]陶弘景《真诰》，北京：中华书局，1985年。

[南朝梁]僧祐撰，苏晋仁、萧鍊子点校《出三藏记集》，北京：中华书局，1995年。

王利器撰《颜氏家训集解》（增补本），北京：中华书局，1993年。

[隋]巢元方著，南京中医学院校释《诸病源候论校释》，北京：人民卫生出版社，2009年2版。

[唐]段成式《酉阳杂俎》，《唐五代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2000年。

[唐]孙思邈《千金冀方》，北京：人民卫生出版社，1955年。

[唐]孙思邈《千金方》，长春：吉林人民出版社，1994年。

[唐]王焘《外台秘要》，文渊阁《四库全书》子部第736册，台北：商务印书馆，1986年。

[唐]魏征《群书治要》，北京：中华书局，1985年。

[唐]徐坚等《初学记》，北京：中华书局，1962年。

[唐]张𬸦撰，赵守俨点校《朝野金载》，北京：中华书局，1979年。

[唐]朱法满编《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

旧题[唐]冯贽《云仙杂记》，文渊阁《四库全书》子部第1035册，台北：商务印书馆，1986年。

[宋]陈言《三因极一病证方论》，文渊阁《四库全书》子部第743册，台北：商务印书馆，1986年。

[宋]程大昌《续演繁露》，北京：中华书局，1991年。

[宋]蒋叔舆《无上黄录大斋立成仪》，《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

[宋]黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，北京：中华书局，1986年。

[宋]李昉等《太平广记》，北京：中华书局，1961年。

[宋]邵雍纂辑，[明]陈士元增删，[明]何栋如重辑《梦林玄解》，《续修四库全书》子部第1063-1064册，上海：上海古籍出版社，2002年据上海辞书出版社图书馆藏明崇祯刻本影印。

[宋]沈括著，胡道静校证《梦溪笔谈校证》，上海：上海古籍出版社，1987年。

[宋]苏轼、沈括《苏沈良方》，北京：人民卫生出版社，1956年。

[宋]唐慎微《证类本草》，《四部丛刊》（初编）第66册，上海：上海书店，1989年。

[宋]王谠撰，周勋初校证《唐语林校证》，北京：中华书局，1987年。

[宋]祝穆《古今事文类聚》，《四库类书丛刊》第925-929册，上海：上海古籍出版社，

1992 年。

[金]王喆《重阳全真集》,《道藏》第 25 册, 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社, 1988 年。

[元]危亦林撰, 王育学点校《世医得效方》, 北京: 人民卫生出版社, 1990 年。

郭君双主编《吴昆医学全书》, 北京: 中国中医药出版社, 1999 年。

[朝鲜]金礼蒙等编, 浙江省中医研究所、湖州中医院校《医方类聚》(校点本), 北京: 人民卫生出版社, 1981 年。

[明]焦竑《老子翼》, 北京: 中华书局, 1985 年。

[明]彭大翼《山堂肆考》,《四库类书丛刊》第 974-978 册, 上海: 上海古籍出版社, 1992 年。

[明]孙一奎撰, 凌天翼点校《赤水玄珠全集》, 北京: 人民卫生出版社, 1986 年。

陆拯主编《王肯堂医学全书》, 北京: 中国中医药出版社, 1999 年。

[清]梁章钜《巧对录》,《续修四库全书》子部第 1254 册, 上海: 上海古籍出版社, 2002 年据天津图书馆藏清道光二十九年瓯城文华堂刻本影印。

[清]华希闵《广事类赋》,《续修四库全书》子部第 1248 册, 上海: 上海古籍出版社, 2002 年据天津图书馆藏清乾隆二十九华希闵刻本影印。

《大正新修大藏经》, 台北: 新文丰出版公司, 1996 年。

#### 4. 集部

[宋]洪兴祖撰, 白化文、许德楠、李如鸞、方进点校《楚辞补注》, 北京: 中华书局, 1983 年。

[晋]陆云撰, 黄葵点校《陆云集》, 北京: 中华书局, 1988 年。

[晋]陶潜著, 遂钦立校注《陶渊明集》, 北京: 中华书局, 1979 年。

[南朝宋]谢灵运《谢灵运集》, 长沙: 岳麓书院, 1999 年。

[南朝梁]萧统编选，[唐]李善、吕延济、刘良、张铣、吕向、李周翰注《六臣注文选》，杭州：浙江古籍出版社，1999年。

[南朝陈]徐陵编，[清]吴兆宜注，[清]程琰删补，穆克宏点校《玉台新咏笺注》，北京：中华书局，1985年。

[清]严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年。

逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年。

[北周]庾信撰，清倪璠注，许逸民校点《庾子山集》，北京：中华书局，1980年。

[唐]白居易著，朱金城笺校《白居易集笺校》，上海：上海古籍出版社，1988年。

[唐]杜甫著，[清]仇兆鳌注《杜诗详注》，北京：中华书局，1979年。

[唐]韩愈撰，马其昶校注，马茂元整理《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1987年。

[唐]李商隐《李义山文集》，《四部丛刊》（初编）第127册，上海：上海书店，1989年。

[唐]王建《王司马集》，文渊阁《四库全书》集部第1078册，台北：商务印书馆，1986年。

[唐]张鷟《游仙窟》，书目文献出版社，1989年。

项楚注《寒山诗注》，北京：中华书局，2000年。

黄征、张涌泉校注《敦煌变文校注》，北京：中华书局，1997年。

[宋]范仲淹《范文正公集》，《四部丛刊》（初编）第135-136册，上海：上海书店，1989年。

[宋]黄庭坚《豫章先生文集》，《四部丛刊》（初编）第163-164册，上海：上海书店，1989年。

[宋]陈杰《自堂存稿》，文渊阁《四库全书》集部第1189册，台北：商务印书馆，1986

年。

[宋]陈仁子《牧莱脞语》，《续修四库全书》集部第 1320 册，上海：上海古籍出版社，2002 年据清初影元抄本影印。

[宋]洪咨夔《平斋文集》，《四部丛刊》（续编）第 67-68 册，上海：上海书店，1985 年。

[宋]李曾伯《可斋杂稿》，文渊阁《四库全书》集部第 1179 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[宋]陆游《陆放翁全集》，北京：中国书店，1986 年据世界书局 1936 年版影印。

[宋]苏颂《苏魏公集》，文渊阁《四库全书》集部第 1092 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[宋]王炎午《吾汶稿》，文渊阁《四库全书》集部第 1189 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[宋]文天祥《文山先生全集》，《四部丛刊》（初编）第 217-218 册，上海：上海书店，1989 年。

[宋]袁燮《絜斋集》，文渊阁《四库全书》集部第 1157 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[宋]曾丰《缘督集》，文渊阁《四库全书》集部第 1156 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[金]谭处端《水云集》，《续修四库全书》集部第 1322 册，上海：上海古籍出版社，2002 年据明刻本影印。

[元]黄庚《月屋漫稿》，文渊阁《四库全书》集部第 1193 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[元]武汉臣《散家财天赐老生儿》，《新校元刊杂剧三十种》，徐沁君校点，北京：中华

书局，1980 年。

[元]赵汸《东山存稿》，文渊阁《四库全书》集部第 1221 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[明]毕自严《石隐园藏稿》，文渊阁《四库全书》集部第 1293 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[明]范凤翼《范勋卿诗文集》，《四库禁毁书丛刊》集部第 112 册，明崇祯刻本，北京图书馆北京大学图书馆藏，北京：北京出版社，2000 年。

[明]冯梦龙著，陆树伦、竺少华标点《新列国志》，上海：上海古籍出版社，1987 年。

[明]冯琦《海岱会集》，文渊阁《四库全书》集部第 1377 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[明]刘溥《草窗集》，《四库全书存目丛书》集部第 32 册，济南：齐鲁书社，1997 年据北京图书馆藏明成化十六年刘氏刻本影印。

[明]陆人龙著，覃君点校《型世言》，北京：中华书局，1993 年。

[明]倪元璽《倪文贞集》，文渊阁《四库全书》集部第 1297 册，台北：商务印书馆，1986 年。

[明]张四维《条麓堂集》，《续修四库全书》集部第 1351 册，上海：上海古籍出版社，2002 年据山西大学图书馆藏明万历二十三年张泰征刻本影印。

[明]曾异撰《纺授堂集》，《四库禁毁书丛刊》集部第 163 册，明崇祯刻本，中国科学院图书馆藏，北京：北京出版社，2000 年。

[清]秦子忱《续红楼梦》，《古本小说集成》第 2 辑，上海：上海古籍出版社，1992 年据浙江图书馆藏嘉庆己未抱甕轩本影印。

[清]司香旧尉《海上尘天影》，《古本小说集成》第 2 辑，上海：上海古籍出版社，1992

年据复旦大学图书馆藏光绪三十年石印本影印。

[清]唐芸洲著，钟扬、莫茨、宇文尚可校订《七剑十三侠》，北京：中国戏剧出版社，1991年。

[清]纳兰性德《通志堂集》，《续修四库全书》集部第1419册，上海：上海古籍出版社，2002年据清康熙三十年徐乾学刻本影印。

[清]盛大士《蕴愫阁文集》，《续修四库全书》集部第1494册，上海：上海古籍出版社，2002年据上海图书馆藏清道光六年刻本影印。

[清]孙尔准《泰云堂集》，《续修四库全书》集部第1495册，上海：上海古籍出版社，2002年据中国科学院图书馆藏清道光刻本影印。

[清]徐枕亚《玉梨魂》，北京：北京燕山出版社，1994年。

[清]震泽九容楼主人松云氏《英云梦传》，《古本小说集成》第3辑，上海：上海古籍出版社，1993年据北京大学图书馆藏聚锦堂本影印。

## 二、今人著作

[民国]徐世昌辑《晚晴簃诗汇》，《续修四库全书》集部第1629-1633册，上海：上海古籍出版社，2002年据民国十八年退耕堂刻本影印。



## 参考文献

### 一、专著

- 蔡镜浩 1990 《魏晋南北朝词语例释》，南京：江苏古籍出版社。
- 陈秀兰 2008 《魏晋南北朝文与汉文佛典语言比较研究》，北京：中华书局。
- 董秀芳 2002 《词汇化：汉语双音词的衍生和发展》，成都：四川民族出版社。
- 方广锠主编 1995 《藏外佛教文献》第1辑，北京：宗教文化出版社。
- 1998 《藏外佛教文献》第4辑，北京：宗教文化出版社。
- 2000 《藏外佛教文献》第7辑，北京：宗教文化出版社。
- 2003 《藏外佛教文献》第8辑，北京：宗教文化出版社。
- 2008 《藏外佛教文献》第2编（总第10辑），北京：中国人民大学出版社。
- 2008 《藏外佛教文献》第2编（总第11辑），北京：中国人民大学出版社。
- 2008 《藏外佛教文献》第2编（总第12辑），北京：中国人民大学出版社。
- 冯胜利 1997 《汉语的韵律、词法与句法》，北京：北京大学出版社。
- 郭在贻 2005 《训诂学》，北京：中华书局。
- 胡敷瑞 2002 《〈论衡〉与东汉佛典词语比较研究》，成都：巴蜀书社。
- 黄征 2002 《敦煌语言文字学研究》，兰州：甘肃教育出版社。
- 蒋绍愚 2005 《古汉语词汇纲要》，北京：商务印书馆。
- 2005 《近代汉语研究概要》，北京：北京大学出版社。
- 蓝吉富 1997 《佛教史料学》，台北：东大图书有限公司。

- 李维琦 2004 《佛经词语汇释》，长沙：湖南师范大学出版社。
- 李明权 1995 《佛学典故汇释》，杭州：浙江古籍出版社。
- 梁启超 1998 《佛学研究十八篇》，沈阳：辽宁教育出版社。
- 2004 《中国近三百年学术史》，石家庄：河北人民出版社。
- 2008 《中国佛教研究史》，北京：中国社会科学出版社。
- 梁晓虹 2008 《佛教与汉语史研究——以日本资料为中心》，上海：上海古籍出版社。
- 刘开骅 2008 《中古汉语疑问句研究》，黑龙江人民出版社。
- 吕 濩 1979 《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局。
- 1980 《新编汉文大藏经目录》，济南：齐鲁书社。
- 1991 《吕濬佛学论著选集》，济南：齐鲁书社。
- 马秋武编著 2008 《优选论》，上海：上海教育出版社。
- [日]牧田谛亮 1976 《疑经研究》，东京：京都大学人文科学研究所。
- [日]牧田谛亮监修 落合俊典编集 1994 《七寺古逸经典研究丛书》第一卷《中国撰述  
经典》（其之一），东京：大东出版社。
- 1996 《七寺古逸经典研究丛书》第二卷《中国撰述  
经典》（其之二），东京：大东出版社。
- 1995 《七寺古逸经典研究丛书》第三卷《中国撰述  
经典》（其之三），东京：大东出版社。
- 齐佩瑢 2004 《训诂学概论》，北京：中华书局。
- 任继愈 1985 《中国佛教史》，北京：中国社会科学出版社。
- 沈阳 冯胜利主编 2008 《当代语言学理论和汉语研究》，北京：商务印书馆。
- [日]矢吹庆辉 1933 《鸣沙余韵·解说篇——敦煌出土未传古逸佛典开宝》，东京：岩

波书店。

[日]水野弘元著 刘欣如译 1996 《佛典成立史》，台北：东大图书股份有限公司。

汤用彤 1996 《汉魏两晋南北朝佛教史》，石家庄：河北教育出版社。

[日]太田辰夫著 蒋绍愚 徐昌华译 2003 《中国语历史文法》(修订译本)，北京：北京大学出版社，第2版。

汪维辉 2007 《〈齐民要术〉词汇语法研究》，上海：上海教育出版社。

王艾录 司富珍 2002 《语言理据研究》，北京：中国社会科学出版社。

王文颜 1997 《佛典疑伪经研究与考录》，台北：文津出版社。

王云路 方一新 1992 《中古汉语语词例释》，长春：吉林教育出版社。

王云路 方一新主编 2000 《中古汉语研究》，北京：商务印书馆。

[日]望月信享 1946 《佛教经典成立史论》，东京：法藏馆株式会社。

[日]小野玄妙著 杨白衣译 1983 《佛教经典总论》，台北：新文丰出版公司。

[荷兰]许理和著 李四龙 裴勇译 2003 《佛教征服中国》，南京：江苏人民出版社。

颜治茂 1997 《佛教语言阐释——中古佛经词汇研究》，杭州：杭州大学出版社。

杨爱姣 2005 《近代汉语三音词研究》，武汉：武汉大学出版社。

殷光明 2006 《敦煌壁画艺术与疑伪经》，北京：民族出版社。

俞理明 1993 《佛经文献语言》，成都：巴蜀书社。

张曼涛主编 1978 《〈大乘起信论〉与〈楞严经〉考辨》，《现代佛教学术丛刊》第35册，台北：大乘文化出版社。

张心澂 1939 《伪书通考》，上海：商务印书馆。

周一良 1963 《魏晋南北朝史论集》，北京：中华书局。

朱庆之 1992 《佛典与中古汉语词汇研究》，台北：文津出版社。

朱庆之编 2009 《佛教汉语研究》，北京：商务印书馆。

## 二、工具书

慈怡主编 1988 《佛光大辞典》，台北：佛光出版社。

敦煌研究院主编 2000 《敦煌遗书总目索引新编》，北京：中华书局。

丁福保 1984 《佛学大辞典》，北京：文物出版社。

黄 征 2005 《敦煌俗字典》，上海：上海教育出版社。

李荣主编 2002 《现代汉语方言大词典》，南京：江苏教育出版社。

罗竹风主编 1986-1993 《汉语大词典》，上海辞书出版社、汉语大词典出版社。

《汉语大字典》（缩印本） 1992 湖北辞书出版社、四川辞书出版社。

[日]平川彰 1997 《佛教汉梵大辞典》，published by THE REIYUKAI。

邵懿辰撰、邵章续录 1979 《增订四库简明目录标注》，上海：上海古籍出版社，新1版。

王景琳 徐甸 1992 《中国民间信仰风俗辞典》，北京：中国文联出版公司。

徐连达 1991 《中国历代官制词典》，合肥：安徽教育出版社。

余嘉锡 1980 《四库提要辨证》，北京：中华书局。

## 三、单篇论文

曹 凌 2010 《略论〈三厨经〉——以佛道交涉为中心》，《百年敦煌文献整理研究国际学术讨论会论文集》。

陈 明 1999 《〈占察善恶业报经〉的流传研究》，《南亚研究》第1期。

曹广顺 遇笑容 2000 《从语言的角度看某些早期译经的翻译年代问题——以〈旧杂譬喻经〉为例》，《汉语史研究集刊》第3辑，成都：巴蜀书社。

董志翘 2004 《中土佛教文献词语零札》，《南京师范大学学报》（社会科学版）第5

- 期。
- 2005 《汉文佛教文献语言研究与训诂学》,《汉语史研究集刊》第8辑,成都:巴蜀书社。
- 丁喜霞 2005 《训诂与词汇史研究》,《古汉语研究》第2期。
- 法 尊 2004 《浅谈“伪经”与观音信仰的中国化》,《世界宗教文化》第3期。
- 方广锠 1997 《从经录著录看〈净度三昧经〉的真伪》,《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》,白化文等编,北京:中华书局。
- 2007 《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干资料》,《南亚研究》第1期。
- 方一新 2008 《一般鉴别词的提取及原则》,汉语历史词汇与语义演变学术研讨会论文。
- 2008 《从译名演变看疑、佚佛经的翻译年代》,《历史语言学研究》第1辑,北京:商务印书馆。
- 方一新 高列过 2003 《〈分别功德论〉翻译年代初探》,《浙江大学学报》(人文社会科学版)第5期。
- 2005 《从疑问句看〈大方便佛报恩经〉的翻译年代》,《语言研究》第3期。
- 2007 《题安世高译〈佛说宝积三昧文殊师利菩萨问法身经〉考辨》,《汉语史研究集刊》第10辑,成都:巴蜀书社。
- 方一新 王云路 2009 《〈中古汉语词典〉样条选刊》,2009年中国辞书高层论坛——《辞书研究》创刊三十周年学术研讨会论文。
- 郭锡良 2005 《反训不可信》,《汉语史论集》(增补本),北京:商务印书馆。
- 2005 《反训问题答客难》,《汉语史论集》(增补本),北京:商务印书馆。

- 胡救瑞 2002 《从〈论衡〉与东汉佛典三音词语的比较看东汉词汇的发展》,《语言学论丛》第 25 辑, 北京: 商务印书馆。
- 2005 《中古汉语语料鉴别述要》,《汉语史学报》第 5 辑, 上海: 上海教育出版社。
- 2005 《“尔许”溯源——兼论“是所”“尔所”“如所”“如许”等指别代词》,《中古汉语研究》(二), 朱庆之主编, 北京: 商务印书馆。
- 江蓝生 1987 《八卷本〈搜神记〉语言的时代》,《中国语文》第 4 期。
- 李丹禾 1998 《〈佛说孝顺子修行成佛经〉校录补正》,《古籍整理研究学刊》第 4、5 期合刊。
- 李际宁 1996 《敦煌疑伪经典〈佛母经〉考察》,《北京图书馆馆刊》第 4 期。
- 李文洁 林世田 2005 《〈佛说如来成道经〉与〈降魔变文〉关系之研究》,《敦煌学辑刊》第 4 期。
- 李小荣 2003 《〈高王观世音经〉考析》,《敦煌研究》第 1 期。
- 2005 《敦煌伪经〈佛说三厨经〉研究》,《戒幢佛学》第 3 卷, 长沙: 岳麓书社。
- 2010 《〈佛说续命经〉研究》,《百年敦煌文献整理研究国际学术讨论会论文集》。
- 梁晓虹 1999 《从〈佛说孝顺子修行成佛经〉看“疑伪经”在汉语史研究中的作用》,《汉语现状与历史研究——首届汉语语言学国际研讨会论文集》,北京: 中国社会科学出版社。
- 2008 《如何阅读孤本疑伪经——以〈佛说安墓经〉为例》,《第三届汉文佛典语言学国际学术研讨会论文集》。

- 刘元春 1996 《〈佛说天地八阳神咒经〉辨析——兼谈高昌回鹘佛教的社会文化意蕴》,《西域研究》第 1 期。
- 龙 延 2003 《〈楞严经〉真伪考辨》,《古籍整理研究学刊》第 3 期。
- 马秋武 王红梅 2008 《优选论的拓展与走向》,《当代语言学》第 3 期。
- 梅祖麟 1982 《从诗律和语法来看〈焦仲卿妻〉的写作年代》,《中央历史语言研究所集刊》第 53 本, 中央历史语言研究所编。
- 1984 《从语言史看几种元杂剧宾白的写作时期》,《语言学论丛》第 13 辑, 北京: 商务印书馆。
- 史光辉 2005 《从语言角度判定〈陀真陀罗所问如来三昧经〉非支谶所译》,《汉语史学报》第 5 辑, 上海: 上海教育出版社。
- 2007 《东汉汉译佛经考论》,《阜阳师范学院学报》(社会科学版) 第 1 期。
- 释继彦 1997 《〈宝如来经〉和〈菩萨十住经〉译者略考》,《法光学坛》第 1 期。
- 束景南 郝永 2006 《敦煌本〈佛说孝顺子修行成佛经〉的文学成就》,《西安电子科技大学学报》(社会科学版) 第 6 期。
- 邱惠莉 1984 《敦煌写本〈佛图澄所化经〉初探》,《敦煌研究》第 4 期。
- 唐贤清 2007 《佛教文献三音节副词特点及产生、衰落的原因》,《古汉语研究》第 4 期。
- 汪维辉 1997 《读〈中国中世语法史研究〉札记》,《俗语言研究》第 4 期, 禅籍俗语言研究会编。
- 1997 《先唐佛经词语札记六则》,《中国语文》第 2 期。
- 2000 《从词汇史看八卷本〈搜神记〉语言的年代》(上),《汉语史研究集刊》第 3 辑, 成都: 巴蜀书社。

- 2006 《论词的时代性和地域性》,《语言研究》第 2 期。
- 王嘉龄 1995 《优选论》,《国外语言学》第 3 期。
- 王小莘 1998 《〈颜氏家训〉中反映魏晋南北朝时代色彩的新词》,《语文研究》第 2 期。
- 王月清 1996 《中国佛教孝亲观初探》,《南京大学学报》(哲学人文社会科学版) 第 3 期。
- 王云路 2005 《试说“鞭耻”——兼谈一种特殊的并列式复音词》,《中国语文》第 5 期。
- 2006 《试说翻译佛经新词新义的产生理据》,《语言研究》第 2 期。
- 温成玉 1999 《〈首罗比丘经〉若干问题探索》,《佛学研究》。
- 徐时仪 2005 《玄应〈众经音义〉所释西域名物词考》,《汉语史研究集刊》第七辑,成都:巴蜀书社。
- 许 浩 1997 《三音节语词单位说略——兼论现代汉语词汇中的音节走势和“三音化”倾向》,《淄博师专学报》第 3 期。
- [荷兰]许理和著 顾满林译 2001 《关于初期汉译佛经的新思考》,《汉语史研究集刊》第 4 辑,成都:巴蜀书社。
- [日]辛岛静志著 徐文堪译 2007 《早期汉译佛教经典所依据的语言》,《汉语史研究集刊》第 10 辑,成都:巴蜀书社。
- [日]辛岛静志撰 裴云青译 1997 《汉译佛典的语言研究》,《俗语言研究》第 4 期,禅籍俗语言研究会编。
- 颜治茂 卢巧琴 2009 《失译、误题之经年代的考证——以误题曹魏昙谛译〈昙无德羯磨〉为例》,《浙江大学学报》(人文社会科学版) 第 5 期。

- 颜治茂 熊娟 2010 《〈菩萨本缘经〉撰集者和译者之考辨》,《浙江大学学报》(人文社会科学版) 第 1 期。
- 杨爱姣 2000 《近代汉语三音词发展原因试析》,《武汉大学学报》(人文社会科学版) 第 4 期。
- 2002 《近代汉语三音词的修辞特点》,《江汉大学学报》(人文社会科学版) 第 2 期。
- 2002 《近代汉语三音词概述》,《武汉大学学报》(人文科学版) 第 4 期。
- 2002 《近代汉语三音词的语义构成》,《南京师范大学文学院学报》第 4 期。
- 杨爱姣 张蕾 2003 《近代汉语三音词的结构方式》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版) 第 3 期。
- 杨伯峻 1979 《从汉语史的角度来鉴定中国古籍写作年代的一个实例——〈列子〉著述年代考》,《列子集释》,北京:中华书局。
- 殷光明 2006 《敦煌的疑伪经与图像》,《敦煌研究》第 4、5 期。
- 于淑健 2004 《〈大正藏〉第八十五卷词语辑释》,《敦煌研究》第 6 期。
- 2005 《〈大正藏〉第八十五卷字词考辨》,《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版) 第 6 期。
- 2005 《〈大正藏〉第八十五卷(敦煌卷)误例浅析》,《南京师范大学学报》(社会科学版) 第 2 期。
- 2006 《从语言文字学的角度看〈大正藏〉第八十五卷的研究价值》,《烟台师范学院学报》(哲学社会科学版) 第 1 期。
- 2006 《〈大正藏〉第八十五卷(敦煌卷)词语校释》,《宁夏大学学报》(人文社会科学版) 第 2 期。

- 张 森 2006 《佛教“疑伪经”与弥勒信仰》，《宗教学研究》第1期。
- 2007 《疑伪经对佛教思想的继承与超越》，《北方论丛》第5期。
- 2008 《百年佛教疑伪经研究略述——以经录为中心的考察》，《敦煌学辑刊》第1期。
- 张先堂 2005 《观相念佛：盛唐至北宋一度流行的净土教行仪——敦煌写本〈佛说相好经〉新探》，《敦煌研究》第5期。
- 张涌泉 1998 《敦煌文献校录体例之我见》，《俗语言研究》第5期，禅籍俗语言研究会编。
- 1999 《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》，《文史》第49辑，中华书局编辑部编，北京：中华书局。
- 张永言 汪维辉 1995 《关于汉语词汇史研究的一点思考》，《中国语文》第6期。
- 郑阿财 2005 《敦煌疑伪经的语言问题——以〈普贤菩萨说证明经〉为例》，《敦煌吐鲁番研究》第8卷，北京：中华书局。
- 周 荐 2003 《三字组合与词汇单位的确定》，《语言研究》第5期。
- 朱庆之 2001 《佛教混合汉语初论》，《语言学论丛》第24辑，北京：商务印书馆。
- 曾 丹 2006 《“星陨如雨”新解》，《语言研究》第1期。
- 左景权 1983 《〈大正新修大藏经〉第八十五卷——旧刊新评——〈敦煌文书学发凡〉之一章》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑，北京：北京大学出版社。

#### 四、学位论文

- 曹 凌 2009 《中国佛教疑伪经综录》，上海师范大学硕士学位论文。
- 柴红梅 2009 《〈摩诃僧祇律〉复音词研究》，浙江大学博士学位论文。
- 季 琴 2004 《三国支谦译经词汇研究》，浙江大学博士学位论文。

- 李素洁 2007 《道安疑伪经判别标准研究》，上海师范大学硕士学位论文。
- 卢巧琴 2009 《东汉魏晋南北朝译经语料整理研究》，浙江大学博士学位论文。
- 许菊芳 2009 《四种现存托名汉代小说语料鉴别研究》，浙大学博士学位论文。
- 于淑健 2003 《〈大正藏〉第八十五卷录文考订及语言研究》，南京师范大学硕士学位论文。
- 2006 《〈大正藏〉第八十五卷（敦煌卷）研究》，南京师范大学博士学位论文。
- 2008 《敦煌佛典语词和俗字研究——以敦煌古佚和疑伪经为中心》，浙江大学博士后研究报告。
- 张 森 2006 《佛教疑伪经思想研究——以佛教经录为中心的考察》，南京大学博士学位论文。
- 张 磊 2008 《敦煌遗书〈佛说佛名经〉（二十卷本）研究》，上海师范大学硕士学位论文。



## 作者简历

熊娟，女，湖北十堰人，2007年9月至2010年6月就读于浙江大学汉语史研究中心，攻读博士学位，期间发表论文如下：

《汉译佛典中的“所可”》，《西南交通大学学报》（社会科学版）2008年第1期；  
《佛典文献中的“～能”附加式双音词》，《台州学院学报》2009年第1期；  
《〈冥祥记〉校读札记》，《西南交通大学学报》（社会科学版）2009年第5期；  
《〈菩萨本缘经〉撰集者和译者之考辨》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）2010年第1期。

