

「六群比丘」、「六眾苾芻」與「十二眾青衣小道童兒」——論佛典中「數·（群/眾）·名」仿譯式及其對漢語的影響

蔡奇林

南華大學宗教學研究所兼任助理教授級專家教師

提要

佛教譯經中有很多從古代印度語言摹借而來的仿譯語。研究了解這些仿譯現象，有助於正確釋讀佛典，並可一窺譯經語言對漢語的影響。

本文通過漢譯佛典與巴利語佛典的對讀，揭示「六群比丘」與「六眾苾芻」兩個來源相同的「數（群/眾）名」（數詞+（群/眾）+名詞）仿譯詞組，包括它們的源語結構及意義。接著，探討兩類通過仿譯輸入的「數詞+眾」結構，以及伴隨而來的一批具能產性的「~眾」仿譯詞。並從歷史語言學的角度，考察這些「數詞+群/眾」仿譯結構進入譯經之後，如何與漢語固有的「數量結構」交互影響。考察結果顯示，「六群比丘」（數 群 名）譯式並未影響漢語，但兩類「數詞+眾」結構則給漢語帶來了一類活躍於明清小說的，指稱僧人道士的個體量詞「眾」，以及一個使用於佛教本國撰述的準集體量詞「眾」。文中並考察漢籍史書文獻的個體量詞「眾」及其來源，同時進一步揭示「眾」從「集體名詞」虛化為「個體量詞」的過程，及其背後的推進力量、演變法則以及機制。

【目次】

- 一、引言
- 二、「六群比丘」與「數 群 名」仿譯式
 - (一)「數 群 名」仿譯式
 - (二)「數 群」仿譯式
 - (三)「數 群 名」與「數 群」仿譯式對漢語的影響
- 三、「數 眾 名」仿譯式與「數詞 + 眾」結構對漢語的影響
 - (一)「六眾苾芻」與「數 眾 名」仿譯式
 - (二)二類外來的「數詞 + 眾」結構
 - (三)表群體數的「數-眾」結構與「~眾」仿譯詞
 - 1. 表群體數的「數-眾」結構及其對佛教本國撰述的影響
 - 2. 「~眾」仿譯詞
 - (四)表成員數的「數-眾」結構與個體量詞「眾」的產生
 - 1. 譯經中表成員數的「數-眾」結構與做為名詞的「眾」
 - 2. 明清小說中的個體量詞「眾」及其來源
 - 附論其他漢籍文獻的個體量詞「眾」及其來源
 - 3. 從集體名詞「眾」到個體量詞「眾」的演變機制
- 四、結語：語際接觸的迎與拒

【縮略語及參考書目】

【附記】

【誌謝】

關鍵詞：佛經語言、佛經翻譯、仿譯、佛典漢語；六群比丘、六眾苾芻；量詞、眾；歷史語言學、語言接觸、漢語史

「六群比丘」、「六眾苾芻」與「十二眾青衣小道童兒」——論佛典中「數·（群/眾）·名」仿譯式及其對漢語的影響

蔡奇林

南華大學宗教學研究所兼任助理教授級專家教師

一、引言

漢譯佛典是一種翻譯文學，因此譯經的語言難免就要受到原典語言的影響。這種影響從詞彙、語法、到文體，層面相當廣泛。有學者將佛典的這種特殊語言稱做「佛教混合漢語」，¹我們也不妨稱之「佛教漢語」或「佛典漢語」。在佛典漢語中存在著許多「源頭語」(source language)的語言成分，這些與漢語有著本質差異的語言現象，經常造成佛典閱讀上的干擾與困難，「仿譯」(calque, syntactic loan)現象便是其中重要的一種。²仿譯是把外語的一個語詞或詞組，甚至句子，照它原來的結構方式搬到自己的語言裡來。它最多情況存在於「詞」的層面。佛典中就有大量的仿譯詞，例如，「非-人」(a-

* 送審日期：民國九十三年一月十二日；接受刊登日期：民國九十三年五月十七日。

¹ 參見朱慶之，《佛典與中古漢語詞匯研究》，頁 15。顏洽茂，《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁 26。

² 關於仿譯這種借詞現象的討論，參看王力，《漢語史稿》下冊，頁 526 以下(calque 王氏譯作「摹借」)；另參馬西尼著，黃河清譯，《現代漢語詞匯的形成——十九世紀漢語外來詞研究》，頁 154 以下。

manussa, 指天神、夜叉等非屬人類的眾生)³、「非-時」(a-kala, a-samaya, 不恰當的時候、不恰當的時機; 不合時令、不合時節; 帶詞尾的 a-kal-ika 則還有「不待時、立即」之義)、「見-法/現-法」(dittha-dhamma, 現世、此生)、「本-二/故-二」(purana-dutiyika, 前妻、比丘出家前的妻子)等都是。⁴除了詞的層面之外,⁵詞組層面, 甚至句子層面也都存在仿譯現象。本文將討論的「六群比丘」與「六眾苾芻」等詞語便是屬於詞組層面的仿譯情形。

仿譯詞或仿譯語, 雖然其各個結構成份已經意譯成本族語詞(或詞素), 但是由於結構方式仿自源頭語, 因此它基本上還是一種「外語借入」。既是外語的借入, 那麼對於它的結構析解乃至語意探求, 便不能只憑藉漢語的語言知識去理解, 而必須回頭求索於源頭語的語法結構及語意構成, 這樣才能取得正確的理解。這也就是當我們面對這種「貌似」漢語的外來份子時, 之所以經常感到「似懂非懂」, 甚至「錯會其意」的基本原因。因此, 仿譯的一切探討, 其最基礎而重要的工作, 便是「溯源」——找出該一詞語(或語句)在源頭語的對應語。正確溯源, 後續的探討才有堅固的基礎。本文採用的佛典語料以《律藏》及《阿含經》為主, 並以巴利語本《律藏》(Vinaya pitaka) 及《四尼柯耶》(Nikaya) 做為追溯源頭語的材料依據。在注釋(3)已提到, 儘管這些漢譯典籍不是直接譯自巴利語本, 但其間依然有著極其密切的同源關係。為了保障溯源的準確性(此點至為重要), 我們採取較為謹慎而嚴格的標準——也就是儘可能在巴利語本中找到與漢譯本「同經」的「同段」的「同句」的「同詞」。若達不到這個標準, 再退而求其次, 至少找到「同段」的「同句」的「同詞」; 再達不到, 再往下一層, 即找「同句」的「同詞」。

仿譯的研究, 除了希望揭開佛經當中那些艱澀難懂的外來語詞、語句的真正意涵, 以便有助於正確釋讀佛典之外, 它另一方面的任務是, 希望進一

³ 此處及下文所附的「源頭語」一律以巴利語為代表, 這完全是考慮作者本身語料取用的方便性, 並不意味巴利語是「最早」的佛典用語, 也不表示該詞語或語句的確是從巴利語翻譯過來, 而只是說, 該譯詞、譯語的源頭語至少與所附的巴利語是同一來源語的某種變體, 例如, 「愛」在古代及中古印度雅利安語(Old Indo-Aryan, OIA; Middle Indo-Aryan, MIA)中即有多種變體: 梵語 trsna, 巴利語 tanha, 俗語 tinha 或 tanha, 佛教梵語 tasina, 犍陀羅語 tavsa 或 tasina 等等。(參 CDIAL, p.339a, 5941)儘管如此, 我們在譯詞的溯源上卻決不馬虎, 儘可能採用較嚴格的標準(詳下), 以保障其源語的正確性, 作為後續討論的堅實基礎。

⁴ 現代漢語中也有大量的仿譯詞, 例如「鐵-道/鐵-路」(rail-way, rail-road)、「機關-槍/機-槍」(machine-gun)、「馬-力」(horse-power)、「足-球」(foot-ball)、「籃-球」(basket-ball)等。

⁵ 關於佛典仿譯詞的探討可參看朱慶之, 佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞匯的影響, 刊在《中古漢語研究》, 第一輯, 頁 247-62。

步了解：通過佛典的翻譯，這些原典語言給漢語帶來了怎樣的影響？為了了解這種影響，在文獻的取用考察上，有必要依照與印度語言接觸的緊密程度，作適當的區分。在後文的考察中，我們大分三類文獻：(1)首先是「翻譯的佛典」，這是與印度語言最為直接接觸的文獻(當然不排除有部分是經過中亞語言間接轉介)。(2)其次是本國僧人或教徒有關佛教的撰述。由於這些撰者或者熟讀佛典，或者習於引經據典，因此這類撰述也常會間接受到印度語言的影響。(3)最後是非屬佛教的一般漢籍文獻。我們考察印度語言是否通過「譯經」而影響漢語或成為漢語的一個語言成分，嚴格的說，要看它是否進入第三類文獻中，並得到某種程度的廣泛應用。

仿譯的研究既有助於佛典的正確考釋，又能幫助釐清漢語史上的諸多問題，因此可以說，無論對於佛教學或者漢語研究，它都是一項重要的研究課題。以下我們就從「六群比丘」、「六眾苾芻」兩個仿譯詞組開始，考察譯經當中「數（群/眾）名」仿譯式與漢語交涉互動的一鱗片爪。

二、「六群比丘」與「數·群·名」仿譯式

(一)「數·群·名」仿譯式

在律典中經常可見「幾群什麼」(即「數詞 群 名詞」)的說法，例如：

(1) 爾時，六群比丘與十七群比丘共鬥爭、不相喜。時，六群比丘取十七群比丘衣鉢藏著異處。時，十七群比丘來求衣鉢，久覓不得。(姚秦，鳩摩羅什共弗若多羅譯，《十誦律》，T23.1435.114a27~b1)⁶

(2) 六群比丘於是夜闇中作種種恐畏相，明旦問十七群比丘：「汝等昨夜得安眠不？」(劉宋，佛陀什等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，T22.1421.66c20~21)

⁶ 本文所引佛典語料，均採自《CBETA 電子佛典系列》，中華電子佛典協會，2002 年版。所附出處如“T23.1435.114a27~b1”表示：《大正新脩大藏經》第 23 冊，經號 1435，頁 114，上欄第 27 行~中欄第 1 行；年代與譯者則根據呂澂的《新編漢文大藏經目錄》。另，本文所引漢籍文獻語料，除非另有說明，均採自中央研究院「漢籍電子文獻」資料庫，不另注各書相關出版事項(詳參該資料庫之「資料庫書目」)。

例(2)的記載，巴利《律藏》作：

(3) Tena kho pana samayena chabbaggiya bhikkhu sattarasavaggiye bhikkhu bhimsapenti. Te bhimsapiyamana rodanti. (意思是：那時，六群比丘嚇唬十七群比丘，他們受到驚嚇而哭泣。)(Vin IV 114,9-10)⁷

例(2)「六-群.比丘」、「十七-群.比丘」分別對應於巴利語“chab-baggiya bhikkhu”及“sattarasa-vaggiye bhikkhu”。其中，chab-baggiya 是數詞 cha(1) (六)與名詞 vagga(群)複合之後，再添加語尾 -iya，而轉成形容詞形；類似的，sattarasa-vaggiya 為 sattarasa (十七)與 vagga(群)及 -iya 複合而成；「比丘」是 bhikkhu 的音譯。顯然，整個詞組是源頭語的仿譯。⁸

既然漢語「群」可作量詞，並且前面又接數詞，則這個仿譯詞組最自然的讀法便是 [(數詞 + 量詞) + 名詞]這種「數量詞組」加「名詞」的偏正式結構(記作 [(A + B) + C]式)，⁹也就是「(六+群)+比丘」，而意思便是「一群群的比丘共六群」。可是這種順著漢語語法及語義結構的判讀，卻與其源頭語真正的結構與意義相去甚遠。

在巴利語，「數詞(A) + 群(vagga)」有兩種結構方式：其一是數詞 A 與名詞 vagga 分開為兩詞，構成名詞組“A vagga”，此時意思是「A群」(A表示群的數目)，例如，“dve vagga”(二群)，“dasa vagga”(十群)，此種結構及語意類似於漢語的「數量詞組」(數詞 + 集體量詞)。第二種結構即引例(3)中的情形，數詞 A 與名詞 vagga 結合成名詞性或形容詞性的複合詞“A-vagga”(或 A-vaggiya)，此時意思是「有著A個成員的一群」(A表示該群的成員數目)。這樣，“chab-baggiya bhikkhu”雖然仿譯作「六-群.比丘」，實際意

⁷ 出處“Vin IV 114,9-10”表示引自 Vinaya pitaka (巴利律藏)，第四冊，114 頁，9-10 行。巴利佛典的縮略語及出版事項參文末「縮略語及參考書目」。

⁸ 一般而言，「仿譯」指的是語法結構的仿製，至於構詞成分則採意譯。照這個意思，則「六-群-比丘」似乎不是嚴格意義的仿譯式，因為「比丘」是個音譯詞。但若就整個「譯式」著眼，則這種「數詞 + 群 + 名詞」的語法及語義結構，便是道地仿自印度雅利安語(OIA, MIA)的仿譯結構了。

⁹ 「群」的量詞用法：(1) 中土文獻中，中古即有，[名詞 + (數詞 + 群)]的，例如《搜神記》卷十二：「忽有大黃犬六七群，出吠岑。」；[(數詞 + 群) + 名詞]的，例如《世說新語 輕詆》：「見一群白頸鳥，但聞喚啞聲。」(2) 譯經中的例子，如《佛本行集經》：「爾時，世尊……見有一群五百頭鷹，從彼恒河南岸飛空而來向北。」(隋，闍那崛多譯，T3.190.808c23~24)。

思卻是「含有六個成員的一群比丘、六人一群的比丘」。

這個例子顯示了兩方面重要的意義：其一是，一個仿譯語，儘管其「表面結構」(這裡指「譯語結構」，包括語法結構及語義結構)與本族語若合符節，可是其「深層結構」(這裡指它所代表的「源語結構」)與本族語卻仍然可能存在著微妙的緊張關係。這就告訴我們，面對仿譯語——尤其「外貌上」已經歸化得很好的仿譯語——必須高度警覺，因為它與本族語之間可能還是「貌合」而「神離」。其二是，通過仿譯，可能不知不覺將「源語結構」(包括語法結構及語義結構)輸入到本族語，從而給本族語帶來嶄新的語言成分。以此處「六群比丘」為例，照源頭語的結構及意義去解讀，便是「(『六(人)』成『群』)的『比丘』」。這樣，漢語 [(數詞+集體量詞)+名詞] [(A+B)+C] 的結構原本只能表示「(A個(B之量))的C」，如今(至少在此種仿譯式中)又增添了一種新的語義結構：「(含A個成員的(B之量))的C」。也就是，如果這個「新分子」(指語義結構)果真普遍應用，而被漢語接納為其一員的話，那麼像「三隊人馬」、「十串念珠」之類的詞組便可能表達「三人一隊的人馬」、「十顆一串的念珠」了！

有趣的是，「數 群 名」這種語義結構頗為新奇的仿譯，在律典中頗不乏其例，儼然成了一種「仿譯套式」：

(4) 爾時，婆伽婆在舍衛國祇樹給孤獨園。時，六群比丘尼春夏冬一切時人間遊行。(姚秦，佛陀耶舍共竺佛念譯，《四分律》，T22.1428.746a13~14) (「六群比丘尼」~ chabbaggiya bhikkhuniyo)

(5) 爾時，舍衛城十七群童子不滿二十，畢陵伽婆蹉與受具足戒，不堪忍飢，喚呼求食。如戒緣中說，與受具足戒時，應問：年滿二十不？(劉宋，佛陀什等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，T22.1421.115b25~28) (「十七群童子」~ sattarasavaggiya daraka)

(6) 是王舍城中有十七群年少富貴家子，柔軟樂人，未滿二十歲，長老目犍連與受具戒。(姚秦，鳩摩羅什共弗若多羅譯，《十誦律》，T23.1435.116b12~14)

這種仿譯式除了律典中有著大量譯例之外，其他典籍諸如《大方便佛報

恩經》(失譯附後漢錄, T3.156.152b27~28)、《大方等無想經》(北涼, 曇無讖譯, T12.387.1095b13)、《大乘本生心地觀經》(隋, 般若譯, T3.159.306c13)、《佛本行集經》(隋, 闍那崛多譯, T3.190.914b5)、《大般涅槃經後分》(唐, 若那跋陀羅譯, T12.377.901a17)、《佛說大乘菩薩藏正法經》(宋, 法護等譯, T11.316.847c3)等也都有同樣的譯例(例多不煩舉)。可說是跨越不同時代、不同譯師的一種相當普遍的仿譯格式。

(二)「數·群」仿譯式

以上「數 群 名」仿譯式還有一個省略的形式, 作「數 群」:

(7) 六群比丘授無鉢人戒, 是六群常與十七群共爭, 六群次守僧坊, 十七群次與迎食, 往語六群弟子言:「取鉢來, 與汝迎食!」(姚秦, 鳩摩羅什共弗若多羅譯, 《十誦律》, T23.1435.351a15~17)

儘管巴利《律藏》似乎不見 chabbaggiya bhikkhu (六群比丘)省去 bhikkhu (比丘), 單作chabbaggiya (六群)的情形,¹⁰ 但巴利《本生經》則經常可見 chabbaggiye bhikkhu 承上文省作 chabbaggiye 的例子(如: Ja I 191,6;193,6)。另外, 更重要的, 巴利《律藏》(Vin I 13,5)及《中部》(M I 173,4)在講述佛陀初轉法輪的情形時, 曾將佛與五比丘合稱 chabbaggo (六-群, 六人的一群)。因此, 漢譯的「六群」、「十七群」不管是譯者依循原文的仿譯, 或者是順著上文的省譯, 總是符應於源頭語, 可以視為一種仿譯。這樣, 「六群」、「十七群」的譯式, 至少在佛典中, 照樣給漢語的「數詞+集體量詞」(A+B)增添了一種語義結構:「含A個成員的B」。同樣的, 如果這個「新份子」(新的語義結構)勢力強大, 廣為應用的話, 則漢語中諸如「十束」(花)、「兩把」(蔥)便可能有「十枝的一束」、「兩根的一把」之意了!

(三)「數·群·名」與「數·群」仿譯式對漢語的影響

上面我們已看到, 在與印度語言關係最為直接緊密的翻譯佛典中, 「數 群 名」及「數 群」仿譯式出現得極為尋常。以下將觀察這個譯式在本國的佛教撰籍以及非屬佛教的漢籍文獻中的使用情形, 以了解它是否給漢語帶

¹⁰ 偶有省去 bhikkhu 時則添上 ayya, 作 ayya chabbaggiya 「六群大德」, 此種情況不能算是 chabbaggiya (由形容詞)轉作名詞而單獨使用。

來若干影響？

在本國僧人的撰述中，「數 群 名」及「數 群」仿譯式也廣泛使用：

(8) 又六群比丘往說戒處不坐，佛言非法。（唐，道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》，T40.1804.9a20~21）

(9) 佛在舍衛，六群畜鉢，惡者置之，常覓好鉢，畜之遂多。（唐，道宣述，《四分律比丘含注戒本》，T40.1806.440c2~3）

(10) 五十三（佛在舍衛，六群中一人擊櫪十七群中一人幾死，因制）。戒名者，古謂以手於腋下搥弄令痒，若準犯緣必具惱意，故知成犯，非唯戲劇。（宋，元照撰，《四分律行事鈔資持記》，T40.1805.323a9~11）

上例中，本國僧人所撰述或注疏的戒律作品沿用「律藏」譯典的名相，並不讓人意外。而這也表示，此等對於漢語而言應屬「新鮮」的構詞，並未引起本國僧人語感上的不適，並且已經習之如常了。然而，另一方面，儘管這種「數 群 名」及「數 群」仿譯套式得到了跨時代、跨譯師、跨譯典與佛教本國撰籍的廣泛使用，但其應用指稱的對象卻又極端的侷限。遍考三藏及三藏之外的佛典的相關用例，只能見到以上幾個固定用語。因此它們「幾乎」只被當作「專有名詞」看待。¹¹這種迥異於漢語的嶄新的語義結構，即便在佛典文獻中，似乎也並未得到應用及發展。

此外，筆者檢索中央研究院「漢籍電子文獻」中所收羅的古今漢語語料，也並未見到任何「六群比丘」（或「六群」）這種語義結構的「數 群 名」（或「數 群」）的用例。這似乎也顯示，這個外來的語義結構並未能進入漢語，而成為漢語中具「能產性」的構詞、構義的一員。

三、「數·眾·名」仿譯式與「數詞+眾」結構對漢語的影響

（一）「六眾苾芻」與「數·眾·名」仿譯式

¹¹ 說「幾乎」是因為偶而也可見到不固定的變形，如：「十七群童子」也作「十七群年少富貴家子」；「六群比丘」也作「六群之比丘」、「六群弊惡比丘」等。

上一節「六群比丘」的「數 群 名」的仿譯式，唐代義淨三藏採取了另一個譯式，作「數 眾 名」：

(11) 時，具壽大目連將十七眾童子與其出家，并授圓具，以鄔波離為首。此十七人若有一人為知事者，彼之十六盡皆相助。（唐，義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，T23.1442.665b29~c3)

(12) 佛在室羅伐城給孤獨園。時遭儉歲，乞食難得，六眾苾芻被飢所苦，往十二眾苾芻尼處。（同上，T23.1442.899b20~21)

例中「十七眾童子」、「六眾苾芻」即前面所舉「十七群童子」(sattarasavaggiya daraka)、「六群比丘」(chabbaggiya bhikkhu)的另一個仿譯式(苾芻、比丘同為bhikkhu(梵語bhikṣu等源頭語)的音譯)，差別只是義淨以「眾」取代「群」，¹²翻譯源頭語表示「群體、集體」之意的“vagga”(vaggiya)。因此此處「十七眾童子」、「六眾苾芻」的意思便是「十七人一群的童子」、「六人一群的苾芻」(「眾」還是「群體」的意思，而非「個體」)。其次，就像「數 群 名」略稱「數 群」一樣，「數 眾 名」也經常略作「數 眾」：

(13) 時有長者請佛及僧就舍而食，六眾與十七眾在後徐行至一池所，六眾即告十七眾曰：「未須急去，且共入池徐徐澡浴。」（唐，義淨譯，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，T23.1443.991a9~11)

(14) 六眾苾芻著衣持鉢入城乞食，既得食已，往尼寺中。十二眾見白言：「聖者，可食小食！」六眾為受，所有路糧悉皆食盡。（同上，T23.1442.806b5~8)

自然，例中「六眾」、「十七眾」、「十二眾」指的一樣是「六人的那

¹² 「眾」，會意字，從目及三人(三代表眾多)，表示眾人站立。其甲骨文字形象許多人在烈日下勞動。本義：眾人、大家。《國語 周語》：人三為眾。「群」，會意字，從羊君聲，原指羊相聚而成的集體，引申指其他動物聚成之群，或人群、物群。《國語 周語》：獸三為群。本義：羊群，獸群，人群。參看《金山詞霸 2000》(電子詞典，北京大學出版社，1999)及《漢語大詞典》(上海：漢語大詞典出版社，1990)該詞目。

群」、「十七人的那群」、「十二人的那群」(A個成員的一群)。

(二) 二類外來的「數詞+眾」結構

佛典中通過仿譯輸入的「數詞+眾」(簡記作「數眾」或「數-眾」)的用法頗值得注意。這種外來的「眾」基本表示「群體、集體、團體」的意思(集體名詞)，其最主要的來源詞是：savgha(僧伽、團體、群體)、parisa(群眾、會眾、類眾、徒眾)、gana(群眾、大眾、徒眾)。¹³依其用法又可大分兩類，分別相應於源頭語「數詞+集體名詞」的兩種不同用法。¹⁴第一類是表群體數目的「數-眾」結構，數詞(A)表示「眾(群體)的數目」，意即「A類(或A種或A個)群體」。第二類是表成員數目的「數-眾」結構，數詞(A)表示該「眾」(群體)當中的「成員數目」，意即「含A個成員的群體」。

(三) 表群體數的「數-眾」結構與「~眾」仿譯詞

1. 表群體數的「數-眾」結構及其對佛教本國撰述的影響

第一類，也就是表群體數目的「數-眾」結構，例如：

(15) 佛告阿難：「世有八眾，何謂八？一曰刹利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。」(姚秦，佛陀耶舍譯，《長阿含經》，T1.1.16b18~21)

(16) 阿難陀！若苾芻尼夏安居已，於二眾中以三事 見、聞、疑作隨意事，此是第八敬法，事不應違，乃至盡形當勤修學！(唐，義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，T24.1451.351a23~25)

例(15)「八眾」巴利語作“attha parisa”(D II 109,6)，attha 是「八」，parisa 是「群體」、「群眾」(成群之眾)、「會眾」(與會之眾)，「八眾」就是「八種(與會的)群體、大眾」(此處集體名詞 parisa 為複數)。例(16)「二眾」巴利語作

¹³ 此外，還有上文提到的 vagga。但巴利語中，vagga 詞義與 savgha, parisa, gana 三者稍有不同，主要是「群體、群集」之意(經典的一品也叫 vagga)，比較沒有大眾、徒眾的意思。其他還有 kaya, puga, khandha 等等也常翻成「眾」。

¹⁴ 巴利語「數詞+集體名詞」的二種用法，以 parisa 為例，“A parisa”：(1) 若 parisa (集體名詞)用複數，則表示「A 個或 A 種大眾(群眾)」；(2) 若 parisa (集體名詞)用單數，則表示「含 A 個成員的大眾(徒眾)」。另參第二之(一)節，例(3)以下對巴利語“vagga”用法的相關說明。

“ubhatosavghe”(A IV 277,3; 注意,此詞為複數),ubhato是「二」(ubha的從格,轉作不變化詞),savgha是「(出家的)團體」(音譯「僧伽」),「二眾」又譯作「二部僧」,「二部眾」,「兩部眾」,¹⁵指比丘僧團(bhikkhu-savgha)及比丘尼僧團(bhikkhuni-savgha)二個團體。很清楚的,這種「數詞(A)+眾」的仿譯結構表示「A種(或A個)群體、團體」。¹⁶

除了「八眾」、「二眾」之外,經律譯典中還有其他仿譯例,如「三眾」、「四眾」、「五眾」、「七眾」。¹⁷ 值得注意的是,這種仿譯結構在譯典之外的佛教本國撰述中已經得到了廣泛應用,例如:

(17) 第二會中有新、舊二眾,牒前總為五十七眾;三、四二會各有天王、菩薩二眾,牒前總為六十一眾;第五會中昇天品內有五十二眾及雲集一眾;第六會有同生、異生二眾;及第七會一眾,牒前總為一百一十七眾;第八會中菩薩、聲聞、及天王三眾,牒前則為一百二十眾。(唐,法藏撰,《華嚴經探玄記》,T35.1733.132a8~14)

(18) 道、俗二眾福智別修,理須識其分齊,別知其通局,非謂福智兩異,道俗別行。(唐,道宣撰,《四分律刪繁補闕行事鈔》,T40.1804.147.b23~25)

值得留意的,不像「六群比丘」或「六群」只被當作「專有名詞」來用,這些用例已經將「數詞+眾」的用法活用開來,成為具「能產性」的構語法,就像在源頭語中的用法一樣。並且由「牒前總為五十七眾」之類的例子看,在佛典漢語中,此類的「眾」似乎有從「集體名詞」逐漸向「集體量詞」演變(虛化)的趨勢了(或可稱之「準集體量詞」——介於集體名詞與集體量詞之間)。而更有意義的應該是諸如以下的例子:

¹⁵ 「二部僧」參《十誦律》(T23.1435.345c13~14);「二部眾」參《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》(T23.1443.1009a25~29);「兩部眾」參《中阿含經》(T1.26.606a13~16)。

¹⁶ 這類「數詞+眾」的用法,對漢語而言,並不是全然新鮮的。在古代漢語中也有類似用法的例子,如《禮記 曲禮》:「天子之五官曰:司徒、司馬、司空、司土、司寇,典司五眾。」《禮記注疏》:「眾謂群臣也。」但漢語中類似的用例似乎極少(筆者僅見這一例),這種用法在漢語史上似未得到發展。

¹⁷ 三眾指式叉摩尼、沙彌、及沙彌尼。四眾是比丘眾、比丘尼眾、優婆塞眾、優婆夷眾,此外還有其他不同的四眾。五眾是三眾及比丘眾、比丘尼眾。七眾是五眾及優婆塞眾、優婆夷眾。

(19) 即於其日，殿嚴尊像具修虔敬，于時佛、道二眾，各銓一大德令昇法座，勸揚妙典。(北齊，任道林 周祖巡鄴請開佛法事，收在《廣弘明集》，T52.2103.156c27~29)

這不是直接襲用佛典「四眾」、「五眾」、「七眾」之類的固有的名相用語，並且也不是用於詮述疏解佛經的相關內容，而是將這種外來輸入的用法進一步創造活用，跨出佛經文本的脈絡，運用到較為廣義的本國宗教文化的脈絡中。也就是說，這種經由仿譯輸入的「數詞+(集體名詞)眾」的用法——亦即「幾(幾種、幾類)眾」的講法，已經某種程度成功地從(古代或中古)印度雅利安語移植到(中古)漢語了！

2. 「~眾」仿譯詞

上面這種外來輸入的「眾」的用法——也就是對於世間的種種眾生、或與會的種種大眾、或各種弟子徒眾所做的不同類屬、不同性質、不同群體的區分——也給佛典帶來了一大批「~眾」的仿譯詞：

- (a) 八眾：刹利-眾(khattiya-parisa)、婆羅門-眾(brahmana-parisa)、居士-眾(gahapati-parisa)、沙門-眾(samana-parisa)、四天王-眾(Catummarajika-parisa)、忉利天-眾(Tavatimsa-parisa)、魔-眾(Mara-parisa)、梵天-眾(Brahma-parisa)。
- (b) 二(部)眾：比丘-眾(bhikkhu-savgha)、比丘尼-眾(bhikkhuni-savgha)。
- (c) 世尊的四眾(catasso parisa)弟子：比丘-眾(bhikkhu-parisa)、比丘尼-眾(bhikkhuni-parisa)、優婆塞-眾(upasaka-parisa)、優婆夷-眾(upasika-parisa)。
- (d) 世尊(如來)的「弟子-眾」或「聲聞-眾」(savaka-savgha/-parisa)。
- (e) 弟子中勝劣對稱的二眾(dve parisa)：法-眾(dhammika parisa, 如法-眾)、非法-眾(adhammika parisa, 不如法-眾)；法語-眾(dhammavadini parisa)、非法語-眾(adhammavadini parisa)；等-眾(sama parisa)、不等-眾(visama parisa)等等。

並且，又由仿譯的「~眾」進一步產生了一批同樣格式的「仿製語詞」：

¹⁸「尼-眾」¹⁹「僧-眾」²⁰「聖-眾」「道-眾」(出家修行者)、「俗-眾」²¹「出家-眾」「在家-眾」²²「女-眾」「男-眾」²³「聽-眾」²⁴等等,其中除了聖眾、道眾、俗眾之外,其餘在現代漢語(佛教團體)中還是極活躍的語詞。「聽-眾」一詞更是深入漢語,成為廣大群眾的日常用語,而詞義也由原來專指「聽經聞法的大眾」擴大,泛指演講、音樂、或廣播等的聽者。現代漢語的「觀-眾」一詞²⁵也很可能是由「聽-眾」一詞通過類比而仿製的語詞。而自唐代(或者更早)即有的,對於道教修行人(道士)的稱呼「道-眾」,²⁶也極可能是來自這

¹⁸ 以下有的詞雖出現在譯經,但因尚未找出格式嚴格對應的源頭語,所以暫且歸於「仿製」即與仿譯同一格式,但或者不是來自仿譯,或者還不確定為仿譯者。

¹⁹ 「比丘尼-眾」之省稱,《尼羯磨》:「三說此,比丘尼禮僧足已,還至本寺鳴椎,集比丘尼眾,不來者囑授,告尼眾云:……」(唐,懷素集, T40.1810.546a2)

²⁰ 「僧-眾」有廣狹二義,廣義指「僧伽、僧團」,此時「僧」與「眾」為音、義並舉的合璧詞;狹義指「比丘-僧團」,與「尼-眾」對稱,為「比丘-僧-眾」之省稱。《彌沙塞部和醯五分律》:「二者,比丘尼眾安居時,要當依比丘僧眾。」(劉宋,佛陀什共竺道生等譯, T22.1421.45c28~29)

²¹ 《四分律行事鈔資持記》:「下引誡道俗文,初誡俗眾,若下誡道眾。」(宋,元照撰, T40.1805.300a11~12);同書:「言道眾者總收出家五位。」(T40.1805.350a4)

²² 《瑜伽師地論》:「由眾差別故,成二種:一者在家眾,二者出家眾。」(唐,玄奘譯, T30.1579.750c26~27)

²³ 《大智度論》:「如難陀婬欲習故,雖得阿羅漢道,於男女大眾中坐,眼先視女眾而與言語說法。」(姚秦,鳩摩羅什譯, T25.1509.260c10~12)

²⁴ 「聽眾」(會中聽經聞法的大眾)一詞可能早在後漢譯經就有,《大方便佛報恩經》:「時諸釋女聞是語已,心大歡喜,得法眼淨,諸會聽眾各發所願,歡喜而去。」(失譯,附後漢錄, T3.156.153b21~22);另,北魏菩提流支譯,《大寶積經論》:「云何覆藏?說其聽者及呵聽眾,亦說彼法:『汝等無智,此法甚深不能通達知故。』已說聽眾故,覆藏正法。」(T26.1523.206b17~19);但,西晉竺法護譯《佛說離垢施女經》中的「聽眾」應是「聖眾」的抄誤:「吾以晝夜見佛正覺,欲聽聞法,奉敬聖眾而無厭極。時,離垢施嗟歎於佛、聽眾之德,……」(T12.338.91a27~29)。這個詞很早就得到了應用,例如,梁《高僧傳 釋僧佑》「齊竟陵文宣王每請講律,聽眾常七八百人。」(慧皎撰, T50.2059.402c12~13);《梁書 本紀 武帝下》:「聽覽餘閑,即於重雲殿及同泰寺講說,名僧碩學、四部聽眾,常萬餘人。」

²⁵ 佛典中沒有「觀眾」一詞。而筆者檢索中央研究院「漢籍電子文獻」的古來語料,只見以下一例。《清代史料筆記叢刊 鏡湖自撰年譜 咸豐三年癸丑(公元一八五三年)》:「遠觀者皆曰:段太爺平日又不肯薄待窮人,止要三日後有賑,何妨稍待。余曰:三日後定有賑;若三日後無賑,我將何辭以對爾等。觀眾齊聲歡呼,一闕而散。而悍婦數人,猶不肯散。余自執籐鞭,責而逐之,始各退去。」但這個「觀眾」(群觀之眾、圍觀之眾)似乎還不是個凝固的語詞。

²⁶ 指道士的「道眾」一詞,在唐宋文及明清小說都有許多用例,如,杜光庭 皇帝為太子生日設齋表:「於北帝院差選道眾二十一人,於七月八日開置黃籙道場七晝夜。」(《全唐文》卷 929);《水滸傳》第一回:「太尉說道:『……盡是你這道眾戲弄下官!』真人覆道:『貧道等怎敢輕慢大臣!』」

個譯式的仿製語。²⁷值得注意的是，譯經中原本做為偏正結構「中心語」的「眾」(名詞，群體、大眾義)，在後來漢語的運用中，已逐漸「虛化」而成為指人(或眾生)的「後綴」。於是，「尼眾」便從「比丘尼僧團」之義轉而指「比丘尼」；「僧眾」便從「僧團」或「比丘僧團」之義轉而指「僧人」或「比丘」了。²⁸

(四) 表成員數的「數-眾」結構與個體量詞「眾」的產生

1. 譯經中表成員數的「數-眾」結構與做為名詞的「眾」

第二類外來的「數詞+眾」結構，其數詞表示該「眾」所含的成員數目，如前面例(11)(12)的「十七眾童子」，「六眾苾芻」、「十二眾苾芻尼」，以及例(13)(14)略稱的「六眾」、「十二眾」、「十七眾」。時代更早的仿譯例，如：

(20) 可四眾作羯磨，是中四比丘成；可五眾作羯磨，是中五比丘成；可十眾作羯磨，是中十比丘成；可二十眾作羯磨，是中二十比丘成。
(姚秦，鳩摩羅什共弗若多羅譯，《十誦律》，T23.1435.218c26~29)

(21) 四眾羯磨者，布薩羯磨一切拜人，四人得作，是名四眾羯磨。五眾羯磨者，受自恣、輸那邊地受具足、一切尼薩耆，五人得作，是名五眾羯磨。十眾羯磨者，比丘受具足、比丘尼受具足，十人得作，是名十眾羯磨。二十眾羯磨者，比丘阿浮呵那、比丘尼阿浮呵那，二十人得作，是名二十眾羯磨。(東晉，佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，T22.1425.422b3~9)

(22) 昔時沙門瞿曇數在大眾 無量百千眾 圍遶說法，於其中有

²⁷ 筆者檢索中央研究院「漢籍電子文獻」的早期道教經典《太平經合校》，只見「道人」、「道士」之稱，並不見「道眾」一詞。(此經共一百七十卷，約成於東漢中晚期)可見這個用語大概是後起的，並且極可能來自佛經的影響。

²⁸ 例如《水滸傳》第六十回：「看時，是一個古寺。晁蓋下馬入到寺內，沒見僧眾。問那兩個和尚道：『怎地這個大寺院，沒一個僧眾？』」再如，《祖堂集》卷第十九 俱胝和尚：「師因住庵時，有尼眾名實際，戴笠子執錫，繞師三匝，卓錫前立，問師曰：『和尚若答，某甲則下笠子。』師無對，其尼便發去。師云：『日勢已晚，且止一宿。』尼云：『若答得便宿；若答不得，則進前行。』師嘆曰：『我是沙門，被尼眾所笑。濫處丈夫之形，而無丈夫之用。』」顯然「僧眾」、「尼眾」已不指「比丘僧團」、「比丘尼僧團」，而逕指「僧人(或比丘)」、「比丘尼」了！

一人鼾眠作聲。(東晉,僧伽提婆譯,《中阿含經》,T1.26.782b16~18)²⁹

例(20)、(21)是類似的文脈,講幾種羯磨的規定。³⁰其中「可四眾作羯磨」(或四眾羯磨)巴利語作“catu-vagga-karanam kammam”(Vin I 319,1)「四-眾-可作的 羯磨」,catu是「四」,vagga是「群、眾」(集體名詞)，“catu-vagga”(四-眾)結構與「六群比丘」的「六-群」(chab-bagga)相同,意謂「四人之眾(群)」、「包含四個成員的群體」;「五-眾」(pabca-vagga)、「十-眾」(dasa-vagga)、「二十-眾」(visati-vagga)意義結構相同。例(22)「大-眾」巴利語為“mahati parisā”(大的群體)、「無量百千-眾」,若參照巴利經文“aneka-sataya parisaya”「數百人的(一群)會眾(單數 集體名詞)」(與漢譯本稍有差異,但結構相同),則意思是「無量百千人的(一群)會眾」。顯然,這種「數詞(A)+眾」的仿譯式,如前所說,表示「A個成員的群體(、團體、大眾)」。

有趣的是,若不參照源頭語,單從漢譯本身的文脈看,上面「十二眾苾芻尼」、「可四眾作羯磨」、「可五眾作羯磨」、「無量百千眾」便很可能解讀成「十二個苾芻尼」、「可四人作羯磨」、「可五人作羯磨」、「無量百千人」。儘管這樣的讀法就整體文意而言並沒有什麼錯誤,但它卻把仿譯自源頭語,詞義是「群體,大眾」,詞性是名詞(集體名詞)的「眾」(vagga, parisā),悄悄的「改讀」成詞性、詞義都相對虛化的漢語指人的個體量詞「眾」了!³¹

其實,「眾」在漢語中,自先秦以來便有作為個體量詞的用法,例如:《戰國策 燕策》:「國構難數月,死者數萬眾。」;《史記 季布欒布列傳》:「夫高帝將兵四十餘萬眾,困於平城。」;《漢書 王莽傳》:「揚州牧李聖亟進所部州郡兵凡三十萬眾,迫措青、徐盜賊。」這些例子,可對照個體量詞「人」的用法,便更清楚:《戰國策 秦策》:「王用儀言,取皮氏卒萬人,車百乘,以與魏。」;《史記 項羽本紀》:「春,漢王部五諸侯兵凡五十六萬人,東伐楚。」

既然在漢語「眾」早有個體量詞用法,那麼我們也許疑問:是否上舉譯經中「數詞+眾」的譯式,其實並不是什麼源頭語(集體名詞)的仿譯,而是

²⁹ 此段經文巴利本作: Bhutapubbam samano Gotamo anekasataya parisaya dhammam desesi. Tatr' abbataro samanassa Gotamassa savako ukkasi. (M II 4,33-35) 可譯作:從前沙門瞿曇曾對數百人的(一群)會眾說法,其中有一位弟子咳嗽出聲。

³⁰ 羯磨(kamma)是佛教僧人對於受戒、懺悔、結界等有關戒律的行事所施行的作業儀式。

³¹ 王力將量詞稱做「單位詞」(《漢語史稿》中冊,頁234)或「單位名詞」(《中國語法理論》下冊,頁116),歸於名詞的一種。但相對而言,名詞比量詞「實」,而量詞比名詞「虛」。

在翻譯過程中，譯師通過其巧筆的「漢化」(漢語化)，將它「改頭換面」，真正做為個體量詞來用？要回答這個問題，我們除了根據如上所舉源頭語的對讀資料外，還可進一步考察譯經中(或譯師筆下)「眾」的用法。

在譯經中，「眾」(savgha, gana, parisa)除了搭配數詞之外，也經常單獨使用，例如：

(23-1)【眾“savgha”：僧伽、僧團】：瞿曇彌！持此衣施比丘眾，施比丘眾已，便供養我，亦供養眾！(東晉，僧伽提婆譯，《中阿含經》，T1.26.722a3~4)(巴利本 ⇨ M III 253,13)

(23-2)【眾“gana”：弟子徒眾】：阿羅羅伽羅摩復語我曰：「賢者！是為如我此法作證，汝亦然；如汝此法作證，我亦然。賢者！汝來共領此眾！」(同上，T1.26.776b25~28)(巴利本 ⇨ M I 165,6)

(23-3)【眾“parisa”：集會的會眾】：爾時世尊告彼比丘：「於此眾中有一比丘已為不淨！」彼時尊者大目乾連亦在眾中。(同上，T1.26.478c1~3)(巴利本 ⇨ A IV 205,15)

(23-4)【大眾“mahati parisa”：大群的會眾】：爾時世尊與諸大眾圍遶說法，不時顧念憍慢婆羅門。(劉宋，求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T2.99.24a2~3)(巴利本 ⇨ S I 177,22)

這種單稱獨用的「眾」(或「大眾」、「眾會」、「會眾」、「大眾會」、「大會眾」)³²在譯典中極為普遍，可見其「名詞」的性質與「群體、大眾」的詞義在譯經中(或譯師心中)是很明確的。³³此外，在搭配數詞的情況，也有譯成「數

³² 「眾會」參例(27)；「會眾」如《過去現在因果經》：「國中人民及餘四方諸來會眾，有八萬人，亦得無著法忍。」(劉宋，求那跋陀羅譯，T3.189.621b18~19)；「大眾會」如《雜阿含經》：「諸年少婆羅門眾，前後導從，持金斗繖蓋，至王舍城，詣諸處處大眾會中。」(同上，T2.99.334a15~17)；「大會眾」如《普曜經》：「菩薩適坐，告諸天人及大會眾：諸賢者等！……」(西晉，竺法護譯，T3.186.486c29~487a1)。

³³ 前面例(20)「可四眾作羯磨」仿譯式的譯者鳩摩羅什有類似此處(例(23-3))「眾」用法的譯例：「於此眾中，所作未辦者，見佛滅度當有悲感。」(《佛垂般涅槃略說教誡經》，T12.389.1112a29~b1)；例(21)「四眾羯磨」仿譯式的譯者法顯也有類似譯例：「爾時眾中有未得道比丘人天，既見如來已般涅槃，心生懊惱，宛轉于地。」(《大般涅槃經》，T1.7.205c2~3)；

詞 + 之眾」、「數詞 + 眾會」，或以「眾」做主語的，此種譯式，「眾」（眾會）的「名詞」性質便十分清楚，例如：

(24) 時有梵志 見維衛佛化於十方，..... 誘五百眾，往詣佛所而作沙門，咸受經戒。時其國王，棄國捐王，與五百眾，亦作沙門。有大長者，亦化群從，五百之眾，行作沙門，普受道化，進獲神通。（西晉，竺法護譯，《生經》，T3.154.99a8~14）

(25) 爾時彼佛亦復三會聲聞：初會之時，一億六萬八千之眾；第二之會一億六萬之眾；第三之會一億三萬之眾；皆是阿羅漢，諸漏已盡。（苻秦，曇摩難提譯，《增壹阿含經》，T2.125.757b2~4）

(26) 爾時佛出精舍，坐於虛空，為無央數百千眾會圍繞，而為說法，及七萬菩薩，皆得諸總持（失譯，《前世三轉經》，T3.178.447c28~448a1）

(27) 時，尊者婆耆舍在眾會中作是念：我今當於世尊及大眾面前歎說懷受偈。..... 時，婆耆舍即說偈言：「十五清淨日，其眾五百人，斷除一切結，有盡大仙人。」（劉宋，求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T2.99.330b27~c5）

從以上的種種證據，我們可以確認，儘管此種譯式極易與漢語固有的「數-量」結構混同，但它們依舊保持其外來（「數-名」結構）的仿譯性格，並未「漢化」（量詞化），因此我們應該依照源頭語的語法及語義結構去解讀。

2. 明清小說中的個體量詞「眾」及其來源

附論其他漢籍文獻的個體量詞「眾」及其來源

接著，我們好奇的是，此類表達成員數目的「數詞 + 眾」及「數詞 + 眾 + 名詞」仿譯式，是否給漢語帶來了若干影響？先看以下的例子：

(28) 長老下了馬，行者歇了擔，正欲進門，只見那門裏走出一眾僧來。.....三藏見了，侍立門旁，道個問訊，那和尚連忙答禮。（明，吳

例(22)「無量百千眾」仿譯式與此處例(23-1,2,3)同出一經。可見這些仿譯式譯者筆下，「眾」的名詞用法很清楚。

承恩著,《西遊記》第十六回)

(29) 出長安邊界,有五千餘里;過兩界山,收了一眾小徒,一路來,行過西番哈叻國,經兩個月,又有五六千里,纔到了貴處。(同上,第十六回)

(30) 三藏道:「多蒙老施主不叱之恩。我一行三眾。」老者道:「那一眾在那裏?」行者指著道:「這老兒眼花,那綠蔭下站的不是?」老兒果然眼花,忽抬頭細看,一見八戒這般嘴臉,就諛得一步一跌,往屋裏亂跑。(同上,第二十回)

明清小說裡³⁴有許多「數詞+眾」、「名詞+(數詞+眾)」及「(數詞+眾)+名詞」的用例(以下簡稱「數-眾」、「名+數-眾」、「數-眾+名」),其中又以《西遊記》最多。如上例(28)「一眾僧」指「一個和尚」,例(29)「一眾小徒」即「一個徒兒」(指孫行者),例(30)「那一眾」即「那一個」(指豬八戒)。很明顯的,既指單一的個人,「眾」便不是「集體名詞」(群體、群眾、大眾),而是已經虛化的指人「個體量詞」了。再看以下對照的例子,便更清楚:

(31) 話說唐僧師徒三眾,脫難前來,不一日,行過了黃風嶺。(明,吳承恩著,《西遊記》第二十二回)另:師徒四眾,順著大路,望西而進。(同上,第五十回)

(32) 對照:師徒兩個,策馬前來,直至山門首觀看,果然是一座寺院。(同上,第十六回)另:師徒二人(三十三回);師徒四位(四十回);師徒四人。(五十九回)

這樣的用法在其他小說也有許多用例,顯然不是單一作品或作者的語言風格,如:

³⁴ 更早的「(數-眾)+名」例子在元 羅貫中著二十回本的《三遂平妖傳》即有(參下注)。可見這種「數-眾+名」的個體量詞「眾」的用法,恐怕早在元代(甚至更早),便流行於中土的「非佛典文獻」或廣大人民大眾的口語中了。

(33) 請報恩寺十二眾僧人，先念倒頭經。每日兩個茶酒在茶坊內伺候茶水。(明，笑笑生著，《繡像金瓶梅詞話》)

(34) 吳道官廟裡，又差了十二眾青衣小道童兒來，遶棺轉咒生神玉章，動清樂送殯。(同上)

(35) 清清秀秀，小道童十六眾，眾眾都是霞衣道髻。(同上)

此外，諸如《三遂平妖傳》、³⁵《警世通言》、《醒世恆言》、《拍案驚奇》、《醒世姻緣》、《儒林外史》、《紅樓夢》等也都有類似的用例。我們依其格式、所指對象、及數目範圍的不同整理如表(一)。同時，為了對比的了解這一類「數詞+眾」的特點，我們也考察古來其他漢籍文獻的「數詞+眾」的用法，整理如表(二)。³⁶

³⁵ 《三遂平妖傳》，此處採明 馮夢龍所增補的四十回本。其中第三十回有一例在元 羅貫中著二十回本的第十二回已經出現：「敝寺有百十眾僧，都是有度牒的。」(張榮起整理，北京大學出版社，1983，頁 89)。

³⁶ 我們主要以考察「眾」的「個體量詞」用法為目標，因此表(一)、表(二)的例子已排除其他不相關的「數詞+眾」的用例，例如「一眾」：《拍案驚奇》卷二十八：「一眾人去埋伏在一個林子內。」(「一眾人」猶言大夥兒，所有的人)；還有凝固成詞的「萬眾」以及佛教專有名相諸如「二眾」、「四眾」、「五眾」、「七眾」等也都排除在外。

「數詞 + 眾」 的用法		格式(結構方式)			所指對象			數目範圍		
		數-眾	名 + 數-眾	數-眾 + 名	佛教 類	道教 類	其他	1-9	10- 110	111 以上
示 例	十二眾僧人									
	小道童十六眾									
	「延請多少道 眾?」「教你 師父請十六眾 罷。」									
《金瓶梅詞話》		2	2	18	14	7	1	6	14	2
《三遂平妖傳》		1	0	4	5	0	0	4	1	0
《警世通言》		0	0	2	2	0	0	2	0	0
《醒世恆言》		1	2	0	2	0	1	3	0	0
《拍案驚奇》		0	1	0	0	1	0	1	0	0
《醒世姻緣》		0	1	5	6	0	0	2	4	0
《儒林外史》		0	0	3	3	0	0	3	0	0
《紅樓夢》		0	0	4	3	1	0	0	4	0
總計		4	6	36	35	9	2	21	23	2
比例 %		8.7	13	78.3	76.1	19.6	4.3	45.7	50	4.3
					95.7			95.7		

表(一) 明清小說中「數詞 + 眾」的用法

「數詞 + 眾」 的用法		格式(結構方式)			所指對象			數目範圍	
		數-眾	名 + 數-眾	數-眾 + 名	兵寇 類	佛道 類	其他	一至百	數百千 萬
示 例	秦王率十萬 眾,四面俱集。								
	南摧楚人之兵 數十萬眾。								
	驅兩國百萬眾 之生靈。								
《尚書》、 《春秋左傳》、 《國語》《論語》、 《墨子》、《孟子》		無			無			無	
《戰國策》		0	1	0	1	0	0	0	1
《史記》		12	3	0	15	0	0	0	15
《漢書》		21	6	0	27	0	0	0	27
《三國志》		21	2	0	23	0	0	0	23
《搜神記》		無			無			無	
《世說新語》		0	1	0	1	0	0	0	1
《唐宋筆記叢刊》		19	3	1	19	2	2	1	22
《水滸傳》		無			無			無	
《三國演義》		2	1	0	3	0	0	0	3
總計		75	17	1	89	2	2	1	92
比例 %		80.6	18.3	1.1	95.7	2.15	2.15	1.1	98.9
						4.3			

表(二) 其他漢籍文獻「數詞 + 眾」的用法

比較這些用例，可以清楚看出，明清小說(下稱表(一))「數詞+眾」的用例有幾個特點：第一，從格式上看，以「數-眾+名」為主，佔了近8成，「數-眾」單用的最少，³⁷只有1成不到，這與其他漢籍文獻(下稱表(二))³⁸的情形恰好相反。第二，從所指對象而言，表(一)的「眾」所指幾乎都是佛教道教的行者(近9成6)，³⁹表(二)的「眾」則截然不同，所指幾乎都是攻伐征戰的軍隊(兵)或寇賊(近9成6)。⁴⁰第三，從搭配的數詞來看，表(一)的「眾」幾乎都搭配百以下的小數目(近9成6)，表(二)的「眾」則恰恰相反，幾乎都搭配數百千萬的大數目(近9成9)。

從這樣明顯的對比看，我們認為這兩類外貌近似的「數詞+眾」，應該各有不同的來源，因而各有差異的性質(儘管其功能接近，粗略的說，都可做為指人為主的個體量詞)。在論述其來源差異之前，我們先看看量詞在「詞性」、「詞義」、及「結構」發展的一般規律。

我們知道，量詞許多是由名詞逐漸發展來的，並且其語法意義就是由原來名詞的意義逐漸引申的。例如「條」本義是「小枝」(名詞)，於是做為量詞便拿來指稱細長的東西；「塊」本義是「土塊」(名詞)，作為量詞就拿來指稱方形而有體積的東西。⁴¹所以，我們可以從量詞的所指，反過來推溯其來源的名詞。其次，就量詞的結構發展而言，是由「數-名」向「名+數-量」向「數-量+名」逐漸發展的。⁴²因此，我們可以從其各種結構所佔的比例，

³⁷ 在《西遊記》則「數-眾」單用的較多，例如：「四眾急急回山，無好步，忙忙又轉上雷音。」(九十八回)這是因為該書以唐僧師徒四人為主軸人物，因此「四眾」在此書的大脈絡中所指明確，單獨使用不致引起誤會。

³⁸ 表(二)的《水滸傳》比較特別，其中雖有許多講僧人、和尚的用例，但並沒有使用量詞「眾」，而幾乎都直接用「數詞+名詞」，或者是用量詞「個」。例如：「寺裏有五七百僧人。」(第四回)；「我曾許下剃度一僧在寺裏。」(第四回)；「第四日，忽有兩個和尚，直到晁蓋寨裏來投拜。」(第六十回)

³⁹ 佛教類的有：僧、僧人、上僧、上堂僧、禪僧、尼僧、女僧、真僧、高僧、和尚、長老、喇嘛、徒弟、師徒、小徒、頑徒、行者等等。道教類的有：道眾、道士、道童、小道童、高道、師徒等等。兩例其他類的是：《金瓶梅》：「五間大殿塑龍王一十二尊，兩下長廊刻水族百千萬眾。」；《醒世恆言》第十七卷：「張孝基……一行四眾，循著大路而來。」一指水中的眾生，一指佛道之外的人士。

⁴⁰ 表(二)4例非兵寇類的，其中兩例是佛教類：一為高僧之徒(四百眾)，一為僧(千眾)；二例其他類的是：生靈(百萬眾)、丐者(數十百眾)。

⁴¹ 參王力，《漢語史稿》中冊，第三十三節「單位詞的發展」(頁240)。

⁴² 參王力，同上書，頁240以下。黃盛璋，兩漢時代的量詞(《中國語文》，1961.08)，頁21-28。劉世儒，《魏晉南北朝量詞研究》，頁44以下。「數-量」詞組與中心名詞結合情形的演變為：先秦時一般為「名+數-量」，漢代「數-量」漸往前移，但未有一定規格，南北朝時

推估其歷史發展(虛化、量詞化)的程度。以下我們就從結構、詞性、詞義幾方面來論述上述兩個「數詞+眾」的來源及性質等各方面的差異。

先說表(二)的「眾」。表(二)的量詞「眾」(如：南摧楚人之兵數十萬眾)，其來源應是意謂「軍隊」的集體名詞「眾」。⁴³我們可從幾方面考察。

首先，從量詞結構與詞性發展的線索看，表中三種結構所佔的比例：「數-眾」(80.6%)>「名+數-眾」(18.3%)>「數-眾+名」(1.1%)(>”表「大於」)，反應此類量詞「眾」還處於發展的前階段。⁴⁴其中佔最大多數的「數-眾」結構(如：秦王率十萬眾，四面俱集)還是「數詞+集體名詞」用法，這個「眾」還不是量詞。我們檢查《戰國策》，發現「數詞+眾」僅一例，⁴⁵但「數詞+之眾」則有21例。這種「數詞+之眾」結構應該就是《史記》以下「數詞+眾」結構的來源了！⁴⁶既然「數詞+之眾」的「眾」為集體名詞，這表示後來的「名+數-眾」、「數-眾+名」格式的個體量詞「眾」便是源於這個集體名詞「眾」。這是結構與詞性演變上的證據。

其次，從詞義與語法意義的演變來看，由於這一類「眾」還處在演化的初期，「名詞性」極強，隨之「軍隊」的含義也就十分濃重，因此在「名+數-眾」、「數-眾+名」格式中做為量詞時，應用指稱的對象就極端限制，幾乎只拿來指稱軍旅之屬。少數指寇賊、流民的，是由軍隊義擴大的用法，而更少的一兩例指生靈、丐者的，則是再進一步的擴大應用。這是詞義與語法意義演變上的證據。

最後，從詞義與搭配數詞數目的關係來看，既然「軍隊」(或寇賊)總是數量龐大，這就說明何以它所搭配的數詞總是以「數百千萬」而計了。這樣，可見表(二)的量詞「眾」，其來源確是意謂「軍隊」的集體名詞「眾」。

基本以「數-量+名」為原則。

⁴³ 這種意指「軍隊」的「眾」，例如《左傳 昭公元年》：「既聘，將以眾逆，子產患之。」杜預注：「以兵入逆婦。」；《管子 輕重乙》：「誰能陷陳破眾者賜之百金。」；《晉書 劉聰載記》：「願大王以重眾守此，染(趙染)請輕騎襲之。」轉引自《漢語大詞典》冊八，頁1350，左欄。

⁴⁴ 史書文獻，從《三國志》以下，我們檢查了《晉書》及南北朝諸史書、《舊唐書》、宋元明清諸史，發覺「數-眾」(數-名)單用的保守性極強，並沒有進一步向「名+數-眾」乃至「數-眾+名」演變的跡象。(晉及南北朝稍有推進，三種格式的比例大約是75:25:0；此後「數-眾」單用的比例又高了起來)

⁴⁵ 《戰國策 燕策》：「國構難數月，死者數萬眾。」(指參與戰事的軍士百姓)

⁴⁶ 例如 趙策：「夫用百萬之眾，攻戰踰年歷歲，未見一城也。今不用兵而得城七十，何故不為？」；同上：「單聞之，帝王之兵，所用者不過三萬，而天下服矣。今將軍必負十萬、二十萬之眾乃用之，此單之所不服也。」

另外一類，表(一)「十二眾僧人」之類的個體量詞「眾」，其來源應是佛典中通過譯經引進的「眾」(savgha, parisa, gana; vagga 等)。以下我們從幾方面來談。

首先，就語法意義而言，明清小說的此種量詞「眾」應用指稱的對象極有限制，幾乎都指佛教道教的行者(近9成6)，而尤以佛教僧人最多(超過7成6)。在道教早期(東漢中晚期)經典《太平經》(170卷)中並沒有拿「眾」指稱道教修行人的。⁴⁷反之，佛典中此種用法不但自譯經伊始即有，並且使用極為普遍。如前所說，佛典這個「眾」的意思，基本指的便是各種各樣(修行聞法)的「大眾、群眾、徒眾」：刹利眾、婆羅門眾、居士眾、沙門眾、梵天眾、比丘眾、比丘尼眾(僧眾、尼眾)……。因此明清小說的個體量詞「眾」可能就是從這樣的意義而來，稍加限制，主要指稱僧人(這是詞義縮小)，再由佛教進一步引申應用到道教，再引申指一般人士(這是詞義擴大)。就像由「僧-眾」、「尼-眾」之類的構詞，產生「道-眾」一樣。

其次，就結構及詞性而言，儘管佛典通過仿譯而輸入的(表成員數的)「數詞+眾」結構，其中的「眾」並非個體量詞，而是集體名詞。但是既然這種「數詞+眾」基本意義表示「成員數目」(個數)，並且具有類似漢語「數詞+量詞」的數量結構的形式，因此便提供了「眾」個體化及轉化(虛化)成「量詞」的可能。⁴⁸另一方面，漢語指人的主流個體量詞「數詞+人」的用法，顯然也會影響到「數詞+眾」的解讀。這樣，可能讓「眾」逐漸沾染了「人」的意義與用法。我們再回顧前面的例子(例(21)(11))：

(36) 四眾羯磨者，布薩羯磨一切拜人，四人得作，是名四眾羯磨。五眾羯磨者，受自恣、輸那邊地受具足、一切尼薩耆，五人得作，是名五眾羯磨。十眾羯磨者，比丘受具足、比丘尼受具足，十人得作，是名十眾羯磨。二十眾羯磨者，比丘阿浮呵那、比丘尼阿浮呵那，二十

⁴⁷ 如前所說，道教修行人「道眾」一稱，應是受到佛典影響才產生的。並且筆者檢索中央研究院「漢籍電子文獻」《太平經合校》，並未見到「數詞+眾」的結構，反之，佛教從最早期(東漢)的譯經開始便有這種用法，例如後漢安玄、嚴佛調共譯《法鏡經》：「彼時若干百眾圍累側塞，眾祐而為說經。」(T12, no. 322, 15b8~9)可見「眾」的量詞用法不可能來自道教。

⁴⁸ 譯經引進的另外一類表達「群體數目」的「數詞+眾」結構就沒有這種條件，如例(22)「八眾」：八種群眾、八種大眾，這個意義結構下的「眾」沒有成為個體量詞的可能。(但可能演變成集體量詞，參前文例(17))

人得作，是名二十眾羯磨。(東晉，佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，T22.1425.422b3~9)

(37) 時，具壽大目連將十七眾童子與其出家，并授圓具，以鄔波離為首。此十七人若有一人為知事者，彼之十六盡皆相助。(唐，義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》，T23.1442.665b29-c3)

此外，再加上漢語從先秦兩漢就有個體量詞「眾」的用法，儘管其應用範圍極有限制，並且嚴格說，用例並不是太多，⁴⁹但至少表示漢語可以容受這種用法，甚至可能推進這種用法。可能就在漢語這兩股勢力的助長推進下，便從「數-眾」(以及「數-眾-名」)的仿譯結構(如：四眾(羯磨)、五百眾、十二眾童子)逐漸產生了一類佛教色彩濃厚的個體量詞「眾」。從譯經之外的佛教本國撰述中可以見到，早在唐代(或者更早)，此種量詞用法已經在佛教團體中廣為應用了：⁵⁰

(38) 傳云，趙時梁時皆有僧反，況今天下僧尼二十萬眾，此又不思之言也。(唐，道宣撰，《廣弘明集》，T52.2103.189c23~24)

(39) 既而學者子來，習禪者三百人，聽講者七百眾，常分為九處安居。(宋，志磐撰，《佛祖統紀》，T49.2035.187b21~22)

最後須一提的是，從表(一)三種結構所佔的比例：「數-眾+名」(78.3%)>「名+數-眾」(13%)>「數-眾」(8.7%)看來，明清小說的個體量詞「眾」已經達到發展的後面階段了。⁵¹如前所說，這種演變一方面可能來自漢語「數量結構」演變的總趨向的推進，同時也可能與佛典「數-眾+名」(六眾苾芻、十二眾童子)的仿譯格式有關。但有趣的是，另外一類指稱軍隊寇賊的「眾」，其三種結構的比例自從《戰國冊》到《史記》之間取得跳躍性的進展之後，

⁴⁹ 我們檢索中央研究院「漢籍電子文獻」，《史記》「數詞+眾」有12段，但「數詞+人」則有490段；《漢書》中，二者分別為30段及1102段。由此明顯可以推估，「眾」的量詞用法相較於「人」是勢力微薄的。

⁵⁰ 但幾乎都是「名+數-眾」格式，還少見「數-眾+名」的。

⁵¹ 4個「數-眾」單用的用例，都是名詞承上省略。

在《二十五史》中，除了晉及南北朝時代稍有推進之外，⁵²幾乎一直維持在《史記》、《漢書》時期的比例，乃至到《明史》與《清史稿》也沒有任何發展。這似乎又反應，後代史書文獻的語言具有相當的保守性。

3. 從集體名詞「眾」到個體量詞「眾」的演變機制

上一節主要論述明清小說的個體量詞「眾」不是來自古來漢籍文獻的「眾」，而是從佛典的集體名詞「眾」產生的，並對其量詞化的幾項關鍵因素作了說明。此處我們做一清晰、系統的歸納：

【眾：「集體名詞 → 個體量詞」演變之動因】

(1) 內部條件

- ① 結構上：由於「數詞+眾」緊密結合的結構與漢語「數-量」結構形式一致，且其中之數詞表「成員數目」（個體數），因此提供了「眾」向個體量詞演變的可能。
- ② 詞義上：由於「眾」的詞義為群眾、大眾、徒眾，基本指「人」，因此提供了「眾」演變成指「人」個體量詞的契機。

(2) 外部原因

- ① 漢語勢力龐大的指人「數-量(個體)」結構的強大沾染力及推動力。
- ② 佛典中許多「酷似」數量結構的仿譯式(如：六眾苾芻、十七眾童子)，提供了經典的廣大讀者群(閱讀者、轉誦者、講說者、聽聞者)將它往數量結構「類推」或「誤讀」的機會。
- ③ 在漢籍文獻中「眾」早有個體量詞用法，⁵³表示漢語可以容受「眾」的個體量詞化，而不會抵制排斥。

以上列舉的眾多條件與原因當中，最為關鍵的，簡單說，是「數詞+眾」緊密結合的結構(內因)，受到漢語「數-量」結構的類化(外緣)。也就是說，是因為「數詞+眾」在「形式(結構)」上先具備了數量結構的外形，才使得眾的「詞性」受到類化，由名詞逐漸轉為量詞，「詞義」也由群眾、大眾、徒眾逐漸轉為指人的單位(個)。這種「形式(結構)」、「性質」、「意義」之

⁵² 參看注 44 的說明。

⁵³ 但漢籍史書文獻「眾」的個體量詞用法僅限於「名+數-眾」格式，尚不見「數-眾+名」格式，因此其「量詞性」還不是最強。

間的互動關係，可以通過「眾」與「數詞」結合的幾種情形作一觀察。我們整理如表(三)。(表中標示號碼的用例，參前文。)

眾	①	②	③	④	⑤
結構	眾(單用)	數 + 之眾	數 + 眾	名 + (數 + 眾)	(數 + 眾) + 名
示	誰能陷陳破眾者賜之百金。 ——《管子》	夫用百萬之眾，攻戰踰年歷歲，未見一城也。 ——《戰國策》	乃使蒙恬將三十萬眾北逐戎狄。 ——《史記》	南摧楚人之兵數十萬眾。——《漢書》	驅兩國百萬眾之生靈。——《唐宋筆記叢刊》
例	(23-3)尊者大目乾連亦在眾中。 (27)其眾五百人。	(24)五百之眾，行作沙門。 (25)一億三萬之眾，皆是阿羅漢。	(22)無量百千眾，圍繞說法。 (24)誘五百眾，往詣佛所。	(38)天下僧尼二十萬眾。 (39)聽講者七百眾。	(33)請報恩寺十二眾僧人。 (34)又差了十二眾青衣小道童兒來。
詞性	<p>【名詞性】 集體名詞</p> <p style="text-align: center;">虛化</p> <p>→</p> <p style="text-align: center;">【量詞性】 個體量詞</p> <p style="text-align: center;">(名詞性漸弱；量詞性漸強)</p>				
詞義	<p>軍隊；大眾、群眾、徒眾</p> <p style="text-align: center;">虛化</p> <p>→</p> <p style="text-align: center;">個(指人單位)</p> <p style="text-align: center;">(軍隊、大眾的詞義漸弱；指人單位的語法意義漸強)</p>				
關鍵演變機制	<p>「數詞(成員數目) + 集體名詞」 → 「數詞(個體數目) + 個體量詞」</p>				
推進力量	<p>內因：「數詞 + 眾」緊密結合的結構，與「數-量」結構形式一致。</p> <p>外緣：漢語指人個體量詞的「數-量」結構之「類化」作用。</p>				

表(三) 「眾」之語法結構、詞性、詞義之互動及演變關係

表中第①種結構，「眾」單用時，其「詞性」是百分之百的名詞(集體名

詞),「詞義」完全沒有虛化。第②種結構「數+之眾」,眾依然是集體名詞,但由於前面搭配了數詞,因此相對於結構①而言,是更向數量結構傾斜了,可說初具量詞化的條件。第③種「數+眾」結構是一個關鍵,儘管這是一種「數-名」結構,⁵⁴但由於與「數-量」結構形式一致,因此提供了名詞「眾」量詞化的必要條件。到了第④種「名+(數+眾)」結構,可以說「眾」已由「名詞性」轉向了「量詞性」。⁵⁵到第⑤種「(數+眾)+名」結構,「眾」的「量詞性」便完全確立了。⁵⁶表(三)中,還有幾點需要補充。第一,如前一節看到的,漢籍史書文獻表「軍隊」義的眾,其歷史演變的先後進程,大致符應於以上由①至⑤的結構變化。當然其間經常是幾種結構同時並存,交織重疊而逐步推移的。第二,這個表「軍隊」義的眾,是否真正完全推進到第⑤種結構,是多少可疑的。因為筆者只見到上舉《唐宋筆記叢刊》(驅兩國百萬眾之生靈)一例,並且其格式「(數+眾)+之+名」並非完全規範化。而且前面一節也提到,在史書文獻中,即使到了《明史》與《清史稿》,也看不到有往格式⑤發展的情形。這也是我們之所以不認為明清小說的個體量詞「眾」是來自漢籍史書文獻的「眾」的原因之一。

四、結語：語際接觸的迎與拒

「六群比丘」(數 群 名)與「六眾苾芻」(數 眾 名)是來自同一來源的仿譯式。「六群比丘」譯式儘管廣受譯家青睞,普遍存在於各時代、各種類的佛典中,但始終無法成為漢語具能產性的語言成分。究其原因,一則由於這個譯式應用範圍不大,只拿來指稱特定的幾群人,⁵⁷勢單力薄,影響力有限;再則,更重要的,這種與漢語判然有別的外來語義結構,顯然遭遇到漢語固有的「數詞-群+名詞」意義結構的強力抵制;不止如此,漢語「群」

⁵⁴ 當然若就明清小說而言,其「數-眾」結構(例如:教你師父請十六眾罷。)便是屬於道地的數量結構了。

⁵⁵ 只說轉向量詞性(意謂量詞性強過名詞性),而不說是道地的量詞,是因為諸如「南摧楚人之兵數十萬眾」、「聽講者七百眾」、「天下僧尼二十萬眾」諸例都還是容許有「名-數-名」的解讀方式。

⁵⁶ 當然,並非所有的「數-眾-名」格式的「眾」都是「量詞」。如佛經中「十二眾童子」之類的仿譯式依舊應視作「數-名-名」,而非「數-量-名」格式。

⁵⁷ 即六群比丘、六群比丘尼、十七群比丘、十七群童子等。

的量詞用法，背後更有勢強力大的整個「數詞-集體量詞(隊、束、捆、堆、組、串等等)+名詞」意義結構的強力支撐。「六群比丘」譯式最終只能成就幾個零星的「專有名詞」，這樣的結局也許並不意外，因為這是給漢語語義結構干擾最小的一種「冷處理」。

經由仿譯輸入的兩類「數-眾(集體名詞)」結構，命運顯然大大不同。表群體數的一類，給佛典的本國撰述帶來了一個準集體量詞「眾」；表成員數的一類，則給漢語帶來了一個迥異於漢籍史書文獻而具有濃重宗教色彩的「另類」個體量詞「眾」。「六眾(苾芻)」譯式的「數-眾」結構之所以能順利融入漢語，並且進一步有所發展，其主要原因是漢語中不但沒有像「群」那樣的集體量詞「眾」會造成彼此語義結構的扞格衝突，反而在古來史籍文獻就有個意義結構相仿的「數詞+眾」扮演接引的角色。接著，在意義結構類似(都表示個體數)的指人「數-量」結構的推進下，便順利誕生了(元)明清小說的個體量詞「眾」。

隨著「刹利-眾」、「婆羅門-眾」之類仿譯式的輸入而帶來的「~眾」的構詞，這種構詞生命力強，富能產性，其給漢語的影響雖達不到新添或改變原來構詞法的地步，不過卻是強過了單純的外來借詞。有趣的是，與「數-眾」結構類似的，這些跋山涉水、自西天遠道而來的「異鄉客」，頗能入境隨俗，隨著漢語語法結構演變的歷史浪潮而演變(虛化)，最後誕生了一種既具異國風味，又富本地色彩的「~眾」(道-眾、聽-眾、觀-眾)的後綴語。

語言學的研究，正如其他自然科學及人文社會科學一樣，不只在於描述現象，更重要的是要解釋現象，也就是要找到該等語言現象之存在或改變的背後的原因、道理、法則、機制等等。因為發現及認識這些道理、法則等，可以有助於我們觸類旁通地了解或解釋已存在的其他類似現象，並且可多少預測尚未發生的未來演變。基於這項認識，即使我們知道這項工作問題較大，難度較高，但還是花了一些篇幅做這方面的嚐試。

本文觀察的雖僅是微不足道的一個仿譯式，但通過這個小小的窗口隙縫，多少讓我們窺見「語際接觸」之時，其間迎拒拉扯的些許微妙關係。而它也透露著，仿譯現象是一個值得挖掘深究的課題。特別是，可以想見的，佛典中從詞彙、詞組、到句子各個層面，必定存在著大量的仿譯結構，使得佛典的語言呈現一種特殊的，中印(甚至其他中亞語言)合璧交融的現象。因此，無論是要正確解讀佛典，或者是要真正揭開佛典漢語這種特殊語言的神秘面紗，乃至是要了解印度語言怎樣通過佛教譯經而逐步滲透影響漢語，都

有賴於此相關領域有志者繼續不斷的探尋！

【縮略語及參考書目】

一、一般縮略語

- MIA Middle Indo-Aryan. 中古印度雅利安語
OIA Old Indo-Aryan. 古代印度雅利安語

二、書名縮略語

- A Avguttara-nikaya, ed. R. Morris, E. Hardy, 5 vols., London 1885-1900
(PTS). 巴利《增支部》
CDIAL A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, R. L. Turner,
London 1973. 《印度雅利安語言對照辭典》
D Dighanikaya, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3 vols.,
1890-1911 (PTS). 巴利《長部》
Ja Jataka, together with its Commentary, ed. V. Fausbøll, 6 vols., London
1877-1896 (PTS). 巴利《本生經》
M Majjhimanikaya, ed. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London
1888-1899 (PTS). 巴利《中部》
S Samyuttanikaya, ed. L. Feer, 5 vols., London 1884-1898 (PTS).
巴利《相應部》
Vin Vinayapitaka, ed. H. Oldenberg, 5 vols., London 1879-1883 (PTS).
巴利《律藏》

三、其他參考書目

中央研究院，歷史語言研究所，「漢籍電子文獻資料庫」，2002年，
網頁：[“http://www.sinica.edu.tw/%7Etdbproj/handy1/”](http://www.sinica.edu.tw/%7Etdbproj/handy1/)。

《戰國策》、《史記》、《漢書》、《三國志》、《搜神記》、《世說新語》、《水滸傳》、《金瓶梅詞話》、《西遊記》、《紅樓夢》等數十部，詳本文，此不一一列舉。

中華電子佛典協會，《CBETA電子佛典系列》，2002年版。

《十誦律》、《彌沙塞部和醯五分律》、《四分律》、《根本說一切有部毘奈耶》、《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《佛本行集經》等數十部，詳本文，此不一一列舉。

《金山詞霸 2000》(電子詞典),北京:北京大學出版社,1999 年。

《漢語大詞典》,上海:漢語大詞典出版社,1990 年。

王 力,《中國語法理論》,台北:藍燈文化,1987 年

- - -,《漢語史稿》,北京:中華書局,1980 年。

朱慶之,佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞匯的影響,刊在《中古漢語研究》,第一輯,上海:上海教育出版社,2000 年,頁 247-62。

- - -,《佛典與中古漢語詞匯研究》,台北:文津出版社,1992 年。

呂 澂,《新編漢文大藏經目錄》,山東:齊魯書局,1980 年。

馬西尼著,黃河清譯,《現代漢語詞匯的形成——十九世紀漢語外來詞研究》,上海:漢語大詞典出版社,1997 年。

張榮起(整理),《三遂平妖傳》,北京:北京大學出版社,1983 年。

黃盛璋,兩漢時代的量詞,北京:《中國語文》,1961 年 8 月,頁 21-28。

劉世儒,《魏晉南北朝量詞研究》,北京:中華書局,1965 年。

顏洽茂,《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》,杭州:杭州大學出版社,1997 年。

【附記】

本文初稿曾於民國 91 年 11 月 2 日,在國立中正大學中文系主辦、佛光山文教基金會及中華佛學研究所協辦的「漢文佛典語言學國際學術研討會」口頭發表。當時題名為「六群比丘」與「六眾苾芻」兼談佛典仿譯及其對漢語的影響。現在的稿子對內容作了訂正、補充,其中多個章節做了相當幅度的改寫;另外又添寫了當時懸記在心,來不及寫出的一個小節(即第三之(四)之 3 節:從集體名詞「眾」到個體量詞「眾」的演變機制);最後,章節名目作了一些調整,並稍改題名而成定稿。

【誌謝】

本文所涉及的「漢語」及「語言學」,遠非作者的專業。但在鄉居之間幸獲地利之便,承蒙中正大學中文系所及語言學研究所諸多師長慈悲,允許

聽習相關課程。本文之作，得到中文系竺家寧教授在漢語語法學、詞彙學等方面的啟蒙與教導，還有語言所張永利教授(現任中研院語言所副研究員)在句法學、語意學、語法與語意介面等諸多方面的深刻啟發，而蔡素娟教授的語料庫語言學，更給作者在語料取用的便利性及確當性上得益良多。謹此向諸師長致上深深的謝意！作為一個「半途轉進」的非本業及非專業研究者，筆者還應感謝我的梵語、巴利語啟蒙老師——甫自台大哲學系榮退的釋恆清教授、中央大學中文系萬金川教授、以及中華佛學研究所印度籍榮退教授穆克紀老師(Prof. B. Mukherjee)。沒有諸師長的慈悲教導與啟發，就不會有這篇跨越不同語種，結合多種學科、多種語料、多種方法的小小嘗試。

(作者謹誌 2004.5.20 於嘉義民雄)

