

國立政治大學斯拉夫語文學系碩士論文

指導教授：宋雲森博士

宗教與語言：俄漢成語對比研究



碩士班研究生：莊舒萍

中華民國一〇三年七月二十四日

目錄

緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	2
第三節 研究方法	2
第四節 研究限制	3
第一章 理論基礎	5
第一節 語言文化學	5
第二節 成語學	14
第三節 對比語言學	19
第二章 東正教與俄羅斯：文化及語言層面	23
第一節 東正教及其對俄國文化之影響	23
第二節 東正教對俄語發展之影響	36
第三章 佛、道教與中國：文化及語言層面	45
第一節 佛教對中國文化之影響	45
第二節 佛教對漢語發展之影響	53
第三節 道教對中國文化之影響	61
第四節 道教對漢語發展之影響	69
第四章 俄漢宗教性成語之異同	75
第一節 俄漢宗教性成語之結構	75
第二節 俄漢宗教性成語之主題	85
第三節 俄漢宗教性成語與宗教典籍	97

結論	107
第一節 總結	107
第二節 建議	109
第三節 預期之學術貢獻	109
參考書目	111
中文部份	111
俄文部份	114
語料來源	115
附錄	117



緒論

第一節 研究動機

文化與語言的概念存在已久，通常我們認為語言是文化的載體，它作為文化傳播或傳承的工具，兩者關係密不可分。若能將語言與文化兩者結合並進行研究，必能有另一番發現。語言文化學便是一門研究語言與文化相互關係的人文科學，它不僅是從語言來證明文化，更是藉此對語言的本質結構做深層的文化釋義。在現今這個全球化的背景之下，各民族間的交流廣泛且密切，難免會出現各式各樣的溝通問題。要如何達到良好的溝通效果、減少誤解，並體現尊重彼此文化的想法，是此門學科誕生的宏觀背景。另外，筆者身為俄語學習者，學習語言的基本功能便是交際溝通，但跨文化所造成的理解不等值，卻成為溝通的一大阻礙。因此，語言與文化的搭配是不可或缺的。俄國學者韋列夏金（Е.М. Верещагин）與卡司托馬羅夫（В.Г. Костомаров）的著作《Язык и культура》中也提及：若學習語言的過程中，缺乏對文化現象的觀察，語言學習將成為一種只是純粹消化語音、詞彙、文法的枯燥過程。¹

文化的概念如此廣泛，舉凡道德倫理、風俗習慣、宗教信仰、政治法律，以至歷史神話，都屬文化的一種。在這廣袤的文化範疇中，要如何確立研究對象呢？其中，筆者認為，宗教對於一個民族的影響占有舉足輕重的地位。宗教是一種意識形態；是一種文化現象；更是人們感到無助時的精神糧食，它的發展甚至影響民族歷史的走向。宗教與民族的關係如此密切，若我們將語言和宗教兩者置入研究空間交互觀察，必可對兩民族的民族特性、文化現象有更深刻的認識。

另外，筆者有意成為以俄國人為教學對象之漢語教學者，藉由這種俄漢對比研究的訓練，相信更能對俄漢語言之間的關係有別開生面的見解，進而突破一些教學盲點。從俄漢兩語言的角度同時出發，其一能儘快找出學生的學習難處，其二能從俄語語言者的角度來解釋中文。由此為語言教學盡一己微薄之力。

¹ Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. *Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного*. М.: Рус. яз., 1990, с. 9-37.

基於上述原因，本論文以「宗教與語言：俄漢成語對比研究」為題，期望能解釋語言背後的宗教意涵，並能對俄語學習者以及教學者提供不同的學習與教學的視角，對俄漢宗教成語的研究者，也希望能提供一些新的觀點與啟發。

第二節 研究目的

本論文主要從語言的角度窺探文化的現象，藉此探討俄、漢宗教性成語之異同。以下提出主要之研究目的：

- (一) 介紹與討論語言文化學之理論，建立研究語言與文化關係的研究方法。
- (二) 探索並比較俄、漢宗教性成語的文化意涵，進而瞭解文化差異以及宗教與成語的相互關係。
- (三) 探討俄、漢兩民族之宗教發展及特色，並對宗教性成語進行分析，以歸納出俄漢兩民族之宗教方面的語言世界圖景。

第三節 研究方法

研究方法攸關研究過程的進行，研究過程大致可分為兩個面向：一為資料如何收集，二為資料如何分析。以下舉出本論文擬採用的研究方法：

- (一) 語料分析法：

本論文蒐集出六百多個含宗教意涵之俄漢成語，運用上近三百筆的成語進行分析與研究。

俄文語料的蒐集以網路資源「俄羅斯國家語料庫」(Национальный корпус русского языка)及以下著作為主：Дубровина К.Н. *Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*. М.: Флинта, 2010.

中文語料的蒐集將以網路資源「教育部成語典」以及各個成語辭典為主。

（二）文獻分析法：

本論文使用的中心理論包括語言文化學、成語學、對比語言學。本論文在建立理論依據時，將配合研究所需整理出相關理論。

（三）語言文化學研究法：

根據語言世界圖景理論進行形式研究以及內容研究。前者主要以成語的結構為討論對象，後者則以宗教主題為討論內容。本論文試圖從這兩個角度揭示俄漢語中有關於宗教的語言世界圖景。

（四）對比研究法：

本論文將蒐集到的宗教性成語依兩種對比方法進行分類比較：其一為雙向對比，在比較過程中兩種語言無孰重孰輕之分，而是以一個概念為基點，探究此基點如何體現至兩種語言中。其二以美國學者拉多（R. Lado, 1915-1995）的觀點進行文化對比，拉多指出文化具有形式（form）、意義（meaning）、分布（distribution）三種模式，而文化對比即透過這三個層次的關係來進行（詳見文獻分析—對比語言學）。在本論文第四章（俄漢宗教性成語之異同）之第一節（宗教性成語之結構）中，即是所謂的形式比較。而在第四章第二節（宗教性成語之主題）中，即採用意義及分布的比較。本論文藉此對比方式企圖對俄、漢語中所涵蓋的宗教文化意涵進行研究。

第四節 研究限制

為避免本論文的篇幅過大及內容過雜，在研究方面有下列幾點限制：

（一）引用理論的限制

本論文第一章之理論基礎中，主要以語言文化學的研究理論為依據。但由於語言文化學所包括的研究範疇相當大，其中牽涉至民族學、社會學、文化學、心理語言學

等科學基礎。² 因此，本論文僅能選擇性地引用 (1)語言文化學之語言世界圖景研究；(2)比較語言學之對比語言學；(3)語言學之成語學此三種理論來作探討。

(二) 研究對象的限制

本論文以研究俄漢的宗教成語為主。但關於俄漢語對於成語的定義並不相同，且不論俄語或漢語，學者們也各持己見。為討論方便，本論文採用俄羅斯學者莫洛特科夫 (А.И. Молотков) 對於成語的觀點為理論根據(詳見文獻分析之成語學)，俄語的俗語、諺語、名言等將不列入在討論的範圍內。另外，依莫洛特科夫 (А.И. Молотков) 之定義，漢語之成語與慣用語皆可算是成語。因此，本論文將以漢語之成語及慣用語與俄語之成語進行對比研究。

(三) 語料蒐集的限制

本論文以宗教成語為研究對象，語料的蒐集必然是不可或缺的重點之一。但由於與宗教相關的成語浩如煙海、不計其數。為了考量論文篇幅的限制，本論文只根據俄漢兩民族之主要宗教為對象：俄語部份以東正教為主，漢語部份以佛教及道教為討論對象。但即便在縮小宗教範圍的情況下，所有相關成語仍無法一一列舉，在此特作說明。

(四) 宗教思想的限制

本論文將宗教與語言置入研究空間交互觀察，但有鑒於宗教實為一門博大精深的學科，同一個宗教裡可能又能分支出許多不同的派別，不同的派別又有其不同的理論觀點。因此，本論文純以語言學角度出發探究宗教，並無法顧及各個宗教派別觀點上的差異。

² 吳國華、王銘玉 著，《語言文化學》。上海：上海外語教育出版社，2006，頁7。

第一章 理論基礎

本論文在進行「宗教與語言：俄漢成語對比研究」時，牽涉到許多學科，如研究成語當然脫離不了成語學；若想進一步瞭解宗教與成語如何密切聯繫，必須進入語言文化學；尋找俄漢兩語言的異同，必須探討對比語言學。因此，在這個章節中，我們將針對與本論文相關之理論與學者逐一介紹、討論。其中包括語言文化學—韋列夏金（Е.М. Верещагин）、卡司托馬羅夫（В.Г. Костомаров）；俄語成語學—諾格拉多夫（В.В. Виноградов）、莫洛特科夫（А.И. Молотков）、尚斯基（Н.М. Шанский）；對比語言學—拉多（R. Lado）等。

第一節 語言文化學

語言與文化的關係向來都息息相關，當我們要比較兩種語言的異同時，語言背後的文化意義更是不可或缺。此節將分成三部份討論，分別為：語言與文化、語言世界圖景、宗教與語言。我們先探討語言與文化的基本關係；進而討論語言文化學中，相當重要的理論—語言世界圖景，以瞭解思維與語言如何互相體現；最後，探討宗教與語言又是如何相互影響。

壹、文化與語言

文化與語言的概念存在已久，通常我們認為語言是文化的載體，它作為文化傳播或傳承的工具。一個民族的語言同時也是這個民族文化的一面鏡子，兩者一體兩面，關係密不可分。文化語言學者謝康基對文化與語言的關係下了此種定義：「語言是文化的一環，而且是主要的一環。各民族都有其文化的特色。形成民族文化的有：傳承其祖先的智慧、道德倫理觀念、習俗、宗教信仰、政治法律制度，以至歷史神話傳奇，包括各種『禁忌』(taboo) 等等，而憑藉語言文字，才能薪火相傳的！語言文字，亦是民族文化精神的表現—主要的表現形式。語言習慣是最顯著的特徵」³。其中可見語言是傳承文化及達到認知手段的一種主要方式。德國著名哲學家兼語言學家洪堡特（W. Humboldt）就清楚區分了語言的這兩種功能—表達功能和認知功能，並提出語言的本

³ 周慶華 著，《語言文化學》。台北：生智文化事業，1999年4月，頁69。

質功能應為認知功能。在他看來，語言的主要功能不是供人類達到相互理解的媒介，而是「一個民族進行思維和感知的工具」⁴。因此我們可以得知，語言作為一種認知中介，它在人與世界上的關係搭起了一座橋梁。語言的差異影響了人的認知概念，這種差異造成各個民族有獨自的思維及世界觀。不同的語言反映及呈現了不同的自然文化與背景，好比俄國大半年處在於冰天雪地之下，他們對於「雪」的用字（снег、вьюга、метель、фирн、слуд、заносы、сугроб 等）就比處於亞熱帶國家的我們來得複雜、廣泛。我們將語言置入社會人文背景中去觀察，從考古、從人文地理、從社會歷史，從語言形式多方面去研究，從而完整地托出一個多彩而豐滿的語言。⁵

語言到底具有著什麼樣的功能，使它與文化的關係如此緊密。對於語言的功能，除了上述洪堡特提及的兩個功能之外，很多學者也提出自身的觀點。俄國學者韋列夏金（Е.М. Верещагин）與卡司托馬羅夫（В.Г. Костомаров）的著作《語言與文化》（*Язык и культура*）也提出了語言三大功能⁶：

（一）交際功能（коммуникативная функция）

語言作為人類交際過程中最重要的一種工具，它表達人們的意念、情感及想法，幫助人類溝通並傳達訊息。但前提為說話者以及受話者必須要有相似的知識背景，才能完整地接收語言訊息，達到交際功能。這也是為什麼當我們學習外語的同時，除了著重於文法規則之外，還必須瞭解該國家之文化。因為語言與文化兩者互相滲透、影響，無論是口說或者是書信，若無配合上適宜的國情知識，將容易造成溝通上的誤解。語言作為人們之間的一道橋梁，我們不僅藉由這座橋梁傳遞訊息，還能接受他人給我們的訊息。

（二）積累功能（кумулятивная функция）

語言除了具有傳遞訊息的功能之外，還具備了反映、儲存、記錄資訊的功能。一個民族間的語言不是一朝一夕所形成，我們能有如此豐富的語言，語言的積累功能有著舉足輕重的地位。再者，透過這些語言的記錄，使我們更加瞭解人類社會及歷史的發展。好比考古學家在研究出土的文物時，必從字形的辨識得知其年代，進而從文字

⁴ 吳國華、王銘玉 著，《語言文化學》。上海：上海外語教育出版社，2006年9月，頁2。

⁵ 同註3，周慶華 著，《語言文化學》，頁156。

⁶ 同註1，Верещагин Е.М.，Костомаров В.Г. *Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного*, с. 10.

上的蛛絲馬跡，瞭解當時的一些社會資訊。秦始皇焚書造成歷史考察的負面影響，正是因為此舉破壞了記錄資訊的功能。由此得知，語言承載著民族的思想及文化，世代相傳之後成為民族間共通的民族個性及思維。

（三）指示功能（директивная функция）

人在透過語言交際溝通的同時，語言也具備著指引、指導的功能。語言能影響受話者的思考模式，我們得知新訊息之後，經過思考會逐漸修正自身的行為。好比幼兒上學校一樣，老師會依該民族的倫理道德觀教導小朋友做人處事。久而久之，在相同的民族背景下，大家對於對錯的判定有了一樣的認知。因此，指示功能對於民族的思維以及性格的建立也有不小的影響。

本論文進行俄漢宗教成語的對比研究，與上述語言的三大功能都有關聯，但又與其中的「積累功能」關係最為密切。前面所提，語言的積累功能具有儲存及記錄資訊的作用，文化歷史的足跡因此反映在語言上。成語辭彙成千上萬，我們在對話中運用上那些耳熟能詳的成語，必定也是積年累月下所形成。語言的功能成就了民族的文化，文化是每個民族賴以生存的基礎，語言則是傳承人類智慧與想法的媒介，兩者有著密不可分的关系。本論文將從語言與文化的互動關係中，深入研究俄漢語言在文化及使用上的異同之處。

貳、語言世界圖景

世界圖景，簡單地說就是人類對世界的認知，而通常人們對於世界的認知表現在語言上。人們將自身感受以及對於世界的認識用文字表達出來，這種將世界圖景的概念語言化、符號化，我們稱之為——語言世界圖景。因此我們可以從語言去瞭解人們對這個世界的認識。

根據語言世界圖景的理論，每一種語言都是表達認識世界的一種方式，透過語言，人們將對於世界抽象的概念具體地表達出來。而語言是文化的載體，因此不同民族所產生的語言世界圖景不盡相同。但對於同一民族來說，他們對世界有共同的統一認知，「如美國認知人類學學派的創始人之一雷德菲爾德（R. Redfield）對世界圖景的認知為：

世界圖景是某一民族對宇宙典型的主觀認識，是該社會成員對自身即自身在世界中的行動與能動性認識的總體觀念」⁷，不同的語言認知產生不同民族對於語言世界觀的差異，於是我們可以得知語言世界圖景不但具有普遍性，也有民族性，它深刻地表達出人、語言、世界之間複雜的關係。

若進一步解釋語言世界圖景，我們可以先將世界圖景分成概念世界圖景以及語言世界圖景兩個層面。前者就是人們腦中完整的世界形象，而後者就是世界圖景在語言上的表達，兩者雙向關係呈現投射及放映的方式，概念世界圖景（質料）在腦中是一種形象、觀念、圖像的存在模式，而語言世界圖景（內容）將此種概念以符號化、語義化的方式實體呈現。具體一點地說明，概念世界圖景像是畫中的景象、詩中的意境、樂中的旋律，而語言世界圖景就是表達其意境所使用的顏料、詩中的文字、樂中的音符。兩者在思維與語言間搭起一座橋梁，我們將自身的思維表現在語言上。但並不是所有思維都可以用言語表達，舉例來說，好比顏色，我們通常很難用語言明確地表達出有些微差異的色彩，他以圖像方式很明確的存在，但我們只能靠語言盡力去表達，俗話說「只能意會，不能言傳」或許可以解釋此種現象。俄語中「У меня нет слов」表達一個人因無奈而無言以對的情況，但在某些時候，亦能表達「不能言傳」之意。

語言世界圖景應當成為語言文化學的研究對象有三個主要之原因：

（一）它是一種普遍適用的語言學理論體系。其普適性表現在兩個方面，第一，表現在人類一般認知過程中，因人類的思維依循著普適的客觀規律，而人的認知活動要依靠語言作為橋梁，參照認知心理學模式，我們可將語言世界圖景的生成分為三個階段：1) 前語言階段，此階段為人類受到刺激，或者接收到訊息之後所反映出的概念表像；2) 言語生成階段，此階段人類的思維必須靠語言來支撐，對現實世界進行認知與劃分；3) 言語表達階段，在此階段有辭彙、句法的插入，並加入主觀性的思想，語言世界圖景因此產生。由此我們可以推論，人類的語言行為是一種模式化行為，也可以說是一種闡述行為，它具有創造性。前面有談論到每個民族都有自己的語言世界圖景，但世界是一個共同的模型，因此也可以反映出各個民族的差異性及民族性，這是民族

⁷ 同註2，吳國華、王銘玉 著，《語言文化學》，頁279。

間共性的統一。第二，人類語言能力的普遍性，我們腦中有著語言機制系統，幫助我們習得語言知識以及語言運用，人與語言呈現一種相互作用，語言世界圖景指導著語言生成，而人類將自身文化及經驗帶入語言，累積傳承之後成為一種社會意識。語言世界圖景其實只是深刻地表達著人、世界、語言、認知間複雜的關係。

(二) 語言世界圖景是在語言學的總體框架下進行。語言世界圖景的研究具有跨學科、跨文化、跨語言及綜合性的特徵，它吸收及整合其他學科的方法、理論之後，進而批判、繼承各個學科的想法所形成，成為一種新的語言與人類關係的研究方法，但其過程我們都需要語言學理論的支持，因此語言世界圖景研究的主要流向依舊遵循語言學研究的模式。從中我們可以觀察語言的演變以及瞭解自身語言的規律之外，也可以發現當下的社會認知，這正是其研究的價值所在。

(三) 語言世界圖景的研究理論可以提供解決方案，幫助解釋語言學的難題。語言世界圖景是人們透過語言瞭解世界的一種方式，因此所涉及的問題範圍非常廣泛，需要許多理論及假說來進行探討，這一複雜且雙向的認知研究過程能夠幫助語言學各分支部門學解決問題，例如：語言世界圖景共性與個性研究對語言的社會性、民族性、文化性的新思考等等。⁸

前面所提，概念世界圖景及語言世界圖景是一個投射與映現的雙向過程，我們先將思維投射到語言上，再從語言映現至思維，這是概念在人的大腦中編碼運作的過程，表現其抽象與具體之間複雜的交互關係。若細部探討，我們可將語言世界圖景的存在模式分成三方面討論：質料研究、形式研究、內容研究。簡單來說，語言是一種符號，最原始的符號就是符號系統中的質料，經句法、文法的規則排序後賦予其形式，而配合上語境的制約，以及民族的經驗與習慣而成就語義，也就是內容。對應至語言世界圖景上，質料就是抽象概念集（МНОЖЕСТВО КОНЦЕПТОВ），抽象概念集賦予語言形式，形式配合指涉，語義進而構成。因此研究語言世界圖景必須配合語言文法、句法關係，民族特性以及文化習俗。我們將此概念以簡化表格表示如下：

⁸ 同註2，吳國華、王銘玉 著，《語言文化學》，頁285。

	符號	語言世界圖景
質料	純符號	抽象概念集
形式	符號組合	語言投映
內容	所指意義	指涉語義

由於質料研究過於抽象，目前語言世界圖景的研究主要著重在人類語言能力的表現形式上，也就是形式研究以及內容研究，而本論文也將研究重心放在此兩種層面上。形式研究是一種手段，內容研究為風格的產生，語言世界圖景的形成受不同的語言、使用者、語法規則的影響，因此語言世界圖景有各種不同的風格產生，主要是受語言與文化的作用，而語言與文化也正是影響人類認知方式的主要因素。

形式研究是一種手段，它著重語言排列、分布，將概念符號化的賦義過程，主要以構詞、句法結構為對象，研究形式手段如何反映人腦中的概念，以及形式手段在語言世界圖景中的作用。簡單來說，形式研究是一種連絡概念，結構符號的過程，與質料密不可分，而語言擔任表達的角色，它透過辭彙、文法將思維具體化。而內容研究則可分為聚合關係以及組合關係的排列方式，前者以詞彙為基本單位，從詞的理性意義探討人對世界的認知模式，而後者以線性文本為基本單位，主要著重非理性的指涉意義之理解和闡釋，探討文化、歷史如何導向人類，以及影響人類的認知系統。而本文以聚合關係作為主要研究對象，我們將從來源與主題的角度探討俄漢宗教性成語之異同，並透過這些面向的研究，對單一語言的語言世界圖景有更完整的認識。

參、宗教與語言

宗教是一種意識形態，是一種文化現象，也是一種歷史悠久、分布廣泛、影響深遠的社會現象。關於宗教的定義各學派都有所見解。其中，中國大陸宗教研究者羅竹風、黃心川對宗教的見解如下：「宗教是一種社會歷史現象，是人們社會意識的一種形態，是感到不能掌握自己命運的人們面對自然、社會與人生時的自我意識或自我感

覺，因而企求某種超越的力量作為命運的依託和精神歸宿。多數宗教認為，在現實世界之外，還有超自然的力量或實體（上帝、天神、鬼靈等）存在，並認為這種超自然力量能夠影響人們的命運，因而產生敬畏和崇拜的思想感情。」⁹ 這段話提及的內容很多，但主要有一個中心思想為：宗教，作為人對於自身與自然間所發生之不可掌握之事件的合理化程序，它用一種神聖且無法抗拒的概念來解釋社會秩序。我們力圖使這個社會合理化，藉由宗教盡力消除社會的混沌及雜亂無章，使社會從無序到有序。除此之外，宗教還能強化社會成員的道德規範及信仰，若沒有這種集體力量帶領民眾，社會的作用以及人的信仰會逐漸衰弱，最後導致社會的土崩瓦解。

宗教與社會的關係如此密切，社會與人類文化的關係又密不可分，根據第一小節——文化與語言，我們不難推論宗教與語言也有著十分緊密的關聯。傳統的語言學以及宗教學的研究形態較固步自封，它們視自己為一個獨立的系統，而這樣的方式也使自身發展受到限制。20世紀人文科學發展，人們體認人類的各種文化現象是不斷地與外界交流，透過符號傳遞互動，而不是與外界絕緣的獨立結構。因此我們將語言和宗教這兩種人類文化現象放置到更廣袤的人類文化空間去觀察，可以得到一幅豐富的語言和宗教的世界圖景。兩者的關係可以表述為：語言創造了宗教，宗教也發展了語言¹⁰。

語言創造了宗教，可以用三個方面來解釋。其一，以認識論的理論來說，宗教建立在語言的基礎之上。前面我們談論到，語言的差異會影響認知概念，進而影響人的思維。但人若是沒有語言，就沒有思維活動，也就沒有意識形態，那更別遑論有宗教信仰了。其二，宗教是透過語言傳播。不論各個宗教的教義內容為何，它們都需要靠語言去實體化，使內在的思想成為外在的語言，藉以傳播各地、流傳於世。正因有語言充當宗教思想的宣傳媒介和工具，才打破了宗教意識純屬個人思想的情感變化範疇的局限性，而使之得到交流，進而成為一種集體意識，成為宗教。其三，人類宗教情感的產生與語言符號的催化作用有關。人是感性的動物，若神職人員不靠語言的情感

⁹ 高長江，《符號與神聖世界的建構》—宗教語言學導論。吉林大學出版社，1993年12月，頁11。

¹⁰ 同註9，高長江，《符號與神聖世界的建構》—宗教語言學導論，頁21。

功能去觸動人心，人們的宗教情感很難產生。語言對宗教的影響當然不只這幾個原因。但從以上幾點，我們已經不難領略語言對於宗教形成與傳播的重要性。¹¹

那又為什麼說宗教發展了語言呢？由於宗教是一個神祕、超俗的境界，很難徑自地去理解以及體會。宗教沒有自己的語言體系，若要向人宣傳宗教理念，使人信服，必定只能透過交際的主要工具一大眾的語言。因此，宗教創造了許多獨特的語言藝術，豐富了語言辭彙寶典。舉例來說：中國歷史上僧俗在翻譯佛典及宣傳教義時，創造了大量的新詞。例如：菩薩、瑜伽、魔鬼、金剛等詞語。佛教成語更是大量的出現。如：天女散花（源自於宗教故事）、六根淨土（具宗教教義）。放下屠刀、立地成佛，也是源自於佛教的諺語。而基督教對俄國民族的影響更是不容小覷，宗教性成語在日常生活中更是如影隨形。例如：спасибо（謝謝）便是從 спаси Бог（直譯：上帝拯救我）而來。除了影響辭彙之外，還有一些源自宗教典籍或是教義的詞語，例如：зуб за зуб（以牙還牙）、небо и земля（天壤之別）、слава Богу（直譯：榮耀歸於上帝；意譯：謝天謝地）。總而言之，如果少了宗教辭彙來豐富語言，我們的語言將失去原有的色彩顯得單調不少。

語言與宗教的密切聯繫，從動物世界沒有宗教也可見一斑。費爾巴哈指出，人與動物之間有著基本的差異：動物被本能所支配，而人被意識所主導。人具有自身意識以及對整個世界的意識。但意識不受任何限制，因此超出現實、指向無限。指向無限的意識為人的本質，也是宗教的基礎。¹²由此得知，意識是宗教構成的基本要素，但動物主要被本能所支配，因此動物世界中沒有宗教。嚴格來說，應該是動物世界中沒有語言，因此無法表達意識，所以沒有宗教。任何思想如果沒有透過語言表達出來，它始終是個不為人知的祕密，沒有集體的共識，就沒有宗教的生成。況且宗教若不透過語言，我們感受不到其存在。我們不會去承認無法察覺的東西，就好像我們從來不承認動物有宗教思想一樣。由此得知，宗教的基礎建築在語言之上，語言使宗教建立，宗教也使語言發展。語言像是一道橋梁，帶領我們通往莫不可測、也不可得知宗教神聖境地。

¹¹ 同註9，高長江，《符號與神聖世界的建構》— 宗教語言學導論，頁22。

¹² 根瑟·馬庫斯 譯，Fritz Stolz 著，《宗教學概論》。國立編譯館，2001年12月，頁13。

本篇論文以俄漢宗教成語的對比為研究對象，根據世界辭典百科全書對於宗教的定義：「（Religion）以神明為中心的信仰和崇拜儀式。世界上的宗教主要有八大種：猶太教、印度教、佛教、儒教、道教、神道教、基督教和回教。¹³」但若以宗教的對象來界定宗教，宗教現象學學者藍茨克弗斯奇（G. Lanczkowski）指出「宗教由一種存在的相互關係構成，這種相互關係的組成要素一方面是神靈的顯示，另一方面是人對神的各種反應。¹⁴」根據藍茨克弗斯奇的說法，對神的崇拜為宗教存在的基礎，神為不可或缺的宗教組成之因素。此種觀點也普遍適用在西方的宗教經驗，以基督教為例，上帝所擁有的權柄是全能的，他甚至創造了人及萬物。因此，信仰上帝是唯一的真諦。但除此之外，又有學者以神聖來視為宗教的對象來界定宗教。曾獲1930年諾貝爾和平獎的瑞典牧師瑟德布洛姆（Nathan Söderblom）指出「神聖是宗教中的主要用語，他甚至比上帝的概念更為基本。真正的宗教可以沒有一個明確的上帝概念而存在，但假如沒有神聖和世俗的分別，就不是真正的宗教。¹⁵」此說法將宗教的定義設定為更廣泛的概念。事實上這個世界的確存在很多不包含上帝的宗教信仰，例如佛教便是以四種崇高的真理（苦諦、集諦、滅諦、道諦）作為信仰的對象¹⁶。若上述兩種的宗教界定方式都成立，在世界辭典百科全書所指出的八大宗教中，儒教卻很難界定其宗教對象。儒教沒有對神的崇拜，卻有對祖靈的信仰。對於宗教的神聖概念，儒教呈現的卻是更貼近人類日常生活的倫理道德及規範。因此，根據上述兩者定義，儒教處於一個介於兩者之間的模糊地帶。而探討何謂宗教的問題，本就不是此篇論文所著重之處。有鑒於此，以及考量論文篇幅的限制，宗教成語的辭彙取材，俄語部份以基督教及東正教為探討對象，而漢語部份以佛教及道教為討論主題。

在此篇論文中，我們將透過俄漢宗教反映在語言上的成語辭彙來進行對比探討，進而瞭解宗教如何滲透民族與思想，最後在文化及語言上呈現什麼異同之處。

¹³ 世界辭典百科全書編輯委員會，《世界辭典百科全書》。台北市：中視文化公司—中國百科出版社，1996，頁1474。

¹⁴ 同註12，根瑟·馬庫斯 譯，Fritz Stolz 著，《宗教學概論》，頁3。

¹⁵ 同註12，根瑟·馬庫斯 譯，Fritz Stolz 著，《宗教學概論》，頁10。

¹⁶ 周平、齊偉先 著，《宗教與社會的世界圖像》。高雄：復文圖書出版社，2007年03月，頁48。

第二節 成語學

成語是人類思想的結晶，語言中的精粹，也是我們瞭解各國國情文化的重要管道。若說語言是文化的載體，民族的文化需藉助語言來呈現，那成語必定扮演極具重要性的角色。當我們比較俄漢成語的概念時，我們不難發現由於民族文化的差異，俄漢兩民族對於成語的概念並不是完全地相對應。就算在同個民族之中，又因各個學者的觀點不同，對於成語的定義也沒有一個絕對的說法。究竟何謂成語？此小節我們將分成兩部分（俄語成語、漢語成語）來詳細討論成語的定義。

壹、俄語成語

俄語中，成語的數量車載斗量、不勝枚舉。成語是組成與結構都相對固定的詞的組合，在意義上具有整體性的特點，與詞等值，是言語詞彙組成的一部份。¹⁷ 在成語的形成過程中，各成語之間詞的結合度不同，有些成語各個詞的獨立性已完全消失，形成毫無空隙的整體。但有些成語在詞的結合上卻不是這麼的緊密，某些詞依然具有獨立性。俄國語言學家維諾格拉多夫（В.В. Виноградов）在1953年所發行的著作《論俄語成語的基本類型》（*Об основных типах фразеологических единиц в русском языке*）中，就依據成語的結合性程度將成語分成三類¹⁸：

（一）融合性成語（Фразеологические сращения）：此類中的成語已將各個辭彙融為一體，內部形式已被歷史的橫流淹沒。從詞面意義可能判斷不出其準確的含義，但民族間卻對此組合詞的意義有共識。此類成語在結構上固定且不可分割，需要經過專業的詞源分析來辨識含義，從現代俄語的觀點來看是不易理解的。而其數量也由於產生的年代較早，因此數量也較少。例如：собаку съел（直譯：吃了狗；意譯：內行）、втереть очки（直譯：擦眼鏡；意譯：欺騙）等。

（二）接合性成語（фразеологические единства）：此類成語也為一不可分割的固定詞組，其意義判定也不等於各個辭彙意義的總和，而是從組成詞的潛在含義去推論、引申，因此詞的組成聯繫是現代俄語的觀點能理解的。它的結構沒有融合性成語來得

¹⁷ 張家驊 主編，《新時代俄語通論（上冊）》。北京：商務印書館，2006年12月，頁154。

¹⁸ 丁昕 著，《俄語成語研究》。北京：軍事誼文出版社，2001年03月，頁1~16。

緊密，數量上也較融合性成語來得多。例如：белая ворона（直譯：白色的烏鴉；意譯：與眾不同之人）、открыть карты（直譯：攤牌；意譯：公開意圖）

（三）組合性成語（фразеологические сочетания）：此類成語的組合性較弱，較似固定詞組與自由詞組的一種過渡現象，是一種有局限性的詞的組合。其中有軸心詞和以軸心詞為轉移的可變部份，軸心詞為固定詞，它能與幾個限定的辭彙做結合。與前述兩種成語類型最大的差別在於，它的整體意義相當於各個辭彙意義的總和。例如：скоропостижная смерть (кончина)（猝死）、закадычный друг (приятель)（摯友）。

以上為維諾格拉多夫的看法，但又有蘇聯學者尚斯基（Н.М. Шанский）認為，成語除了上述三種分類方法之外，還有一種成語類型為「一般性成語（фразеологические выражения）」¹⁹，此類成語的詞語結合度更小，與組合性成語的差別在於，它的整體意義不但是各個辭彙意義的總和，而且所有組成詞都為自由意義。例如：высшее учебное заведение（高等學校）、вопросительный знак（問號）、партийный билет（黨證）。根據尚斯基的看法，他認為除了功能與詞相當，表達概念的固定短語為成語之外，功能與句子相當，表達判定的固定短語，例如名言、諺語等，也是成語的一種。

除了上述兩位學者提出對於俄語成語的看法，1967年莫斯科蘇聯百科全書出版社出版的《俄語熟語辭典》（Фразеологический словарь русского языка）主編莫洛特科夫（А.И. Молотков）則將成語的定義狹義化²⁰，他認為上述四種成語的分類，只有整體意義不等於各個詞彙意義總和的組合方式（融合性成語、接合性成語）才稱之為成語。此類成語的結構定性較強，詞與詞之間緊密地聯繫，成為不可分解的固定詞組。

另外，俄語成語在特性的觀點上也有許多說法。但總觀各種看法之後，大致可歸納出以下幾點來作說明：其一，成語的組成內容無法用近義詞隨意更換，例如：кот наплакал（直譯：貓哭得很傷心；意譯：少得可憐），不能替換成 кошка наплакала。

¹⁹ Шанский Н.М. *Лексикология современного русского языка*. М.: Просвещение, 1972, с.203~204.

²⁰ 同註17，張家驊 主編，《新時代俄語通論（上冊）》，頁163。

但有些成語在組成的語法形式上可能有兩個或兩個以上的規定變體，例如：Козёл отпущения / Козёл-искупитель（代罪羔羊、替死鬼）。其二，雖然俄語語法的詞序自由，但在大部份的成語中，組成詞具有固定的順序性，因此不可以任意調換順序或是插入其他的辭彙。例如：ни свет ни заря（天還沒亮），不能改成 ни заря ни свет。其三，成語的意義具有完整性以及不可分割性，例如：сжечь мосты（破釜沈舟）的意義不等於逐字翻譯的意思：сжечь мосты（把橋燒掉）。其四，成語之所以能言簡意賅的表達豐富的想法，是因為大多數的成語都有其由來，或者成語背後具備了豐富的文化背景，因此它能鮮明的表現出其文化色彩及民族特徵。例如：пьян, как сапожник.（直譯：醉得像鞋匠一樣；意譯：爛醉如泥）此句成語以鞋匠來譬喻喝醉酒的人，是由於沙皇時代俄國鞋匠的社會地位很低，他們飽受精神與生活上的壓力，因此經常藉酒消愁。久而久之，鞋匠給人一種酩酊大醉的形象。但在其他民族之中就不一定會用鞋匠的來譬喻醉酒的人。由此得知，成語具有顯著的民族性。總觀上述幾點，成千上萬的成語經過歷史的洪流卻歷久不衰，就是因為它生動的特性引起人們豐富的想法，有時還能引出比字面上更深遠的含義，實為語言文化中之瑰寶。

最後，我們談論俄語術語 фразеологизм 的漢語譯名問題，其譯名方式各學者也有不同的見解。最常見的譯名方式為「成語」，但又有學者採用為「熟語」（如：大陸俄語研究者張家驊）²¹。但比較中俄文對於此概念的內涵可以發現，在漢語中沒有一個完全對等詞能呼應此術語。以漢語「成語」的角度來看，其最重要的特性之一為四字格。再者，漢語「成語」音節整齊，其組成方式也較嚴格。若將這些概念對應至俄語 фразеологизм 上，漢語成語這些重要的特性在俄語 фразеологизм 中並不具備。因此，漢語「成語」一詞與俄語 фразеологизм 並不完全對應。

至於將 фразеологизм 譯成「熟語」的問題，「熟語」在漢語中的基本定義：「熟語為語言中定型的詞組或句子。使用時一般不能任意改變其順序、結構、構造。包括成語、諺語、格言、歇後語等。」²²從此處我們首先可以注意到，在俄語中並沒有「歇

²¹ 同註17，張家驊 主編，《新時代俄語通論（上冊）》，頁167。

²² 世界辭典百科全書編輯委員會，《世界辭典百科全書》。台北市：中視文化公司—中國百科出版社，1996，頁3273。

後語」的分類。再者，如上所述，俄語фразеологизм所包括的範圍本就各說紛紜。若根據維諾格拉多夫（В.В. Виноградов）及莫洛特科夫（А.И. Молотков）的觀點，諺語、俗語、名言皆不屬於фразеологизм。因此，若將фразеологизм翻成「熟語」，也有爭議之處。

不過，фразеологизм譯名問題，並非本論文討論的主題。在學者意見不一的情況下，本論文將根據海峽兩岸大多數俄語學者的習慣，採用「成語」一詞作為與俄語фразеологизм相對應的術語。

貳、漢語成語

漢語成語是一種結構穩定，長期以來被人們廣泛運用的固定短語。首先，我們先探討漢語成語的定義，以下歸納出兩種對「成語」的主要解釋：

- (一) 成語是一種定型的語素組合，「四字格」是它的形式特點。它使語言表達得豐富而簡練，且具有各種修辭色彩，為漢語詞彙的瑰寶。²³
- (二) 成語以四字格為主要形式，是一種結構穩定、形式簡潔、意義完整的定型短語。它是漢語詞匯的一個重要組成部分，主要用於書面語。²⁴

從以上定義我們可以推論出漢語「成語」具備以下至少兩種主要條件：為一種固定詞組、以四字格為主。漢語成語雖然大多只由四個字所組成，但在反映訊息上卻有很大的容量，因為成語通常由一則故事或者是某段歷史濃縮而來。它不但能精闢地闡述想法，也可以簡單的講明一個哲理。以下我們來瞭解漢語成語的特徵：²⁵

（一）歷史的傳承性：漢語成語是積年累月以來所形成，有些成語形成的時間距今可能有好幾千年的時間。但時間的洪流卻沖不走歷史的足跡，現代漢語中還是有不少成語生成於各個歷史朝代，如大家耳熟能詳的成語一望梅止渴，就是由三國時代的著名人物—曹操，在帶兵作戰的背景下發生的小故事。

²³ 程祥徽、田小琳 著，《現代漢語》。台北：書林出版社，1992年02月，頁219。

²⁴ 王寧、鄒曉麗 編，《語文知識與運用叢書—詞匯》。香港：海峰出版社，1998年，頁172-173。

²⁵ 同上註，王寧、鄒曉麗 編，《語文知識與運用叢書—詞匯》，頁173-176。

(二) 整齊的音節：漢語以雙音節的詞語形式為主，成雙成對也常常成為中華文化所追求的狀態。漢語成語幾乎以四個字構成，除了上述因素之外，主要也是因為表達的需求，如果字數太少很難承載其豐富的思想內容，例：唐朝文學家柳宗元寫了寓言故事《黔之驢》，之後演變成「黔驢技窮」。而字數太多卻也顯得用字不夠精簡，例：「有志者，事竟成」也演變成「有志竟成」的四字短語。因此，成語多以四字格的形態呈現。

(三) 凝固的結構：成語的結構經過長久的沿用而定型，因此大多數的成語不能像自由詞組般任意地對換順序，否則會違背約定俗成的規則。例如「上下其手」不能更換順序成「下上其手」。再者，也不可以用意思相近的詞去替換詞面，如「無的放矢」不能替換成「無的放箭」。

(四) 完整的意義：成語確切的內容與意義是經過高度的融合所形成，因此有些時候成語並不可從其詞面意義理解，而要從言外之意去體會。如：「騎虎難下」並非真得講述騎在老虎上，而是借喻一個人進退兩難的情況；「明日黃花」也非指重陽日後的菊花，而是用來比喻過往的事物。因此，成語中的組成成份雖然都有獨立的語義，但整個成語是不能分割且意義完整的。

另外，若以結構、語義、語體風格三個方面來進行俄漢成語的比較，俄語成語的結構固定性顯然不如漢語成語（四字格、整齊音節等）那樣嚴格，但語義融合的完整性卻比漢語成語強；在語體風格上，俄語成語裡口語性成語佔絕對優勢，而漢語成語主體是書面語性質。²⁶透過分析，上述俄語成語的特徵與漢語另一類的固定詞組—慣用語相似。慣用語大多由三個字所組成（如：夜貓子、炒冷飯、拍馬屁）。它的口語色彩鮮明，其結構的凝固性沒有成語來得強，有時我們可以將它拆開並插進別的詞語，如：「碰釘子」我們可以說『碰幾個釘子就知道了。』²⁷而慣用語有個特點，通常不能就字面意義去理解，必須透過比喻或延伸出新的意義，例如：「開夜車」並不是真得指在夜晚開車，而是指為了趕時間在晚上繼續工作或讀書的人。此外，慣用語與成語有一個明顯的區別在於慣用語較具時代性，好比宋元時期的慣用語對於我們現代也難

²⁶ 許高淪、張建理等編著，《20世紀漢外語言對比研究》。北京：高等教育出版社，2006年02月，頁135。

²⁷ 同註23，程祥徽、田小琳著，《現代漢語》，頁228-229。

以理解，例如：「皮燈球」指懵懂的人；「打酒坐」指酒店中客人給妓女賣唱的錢。²⁸現代人們的生活腳步緊湊，在日新月異的社會中，慣用語汰舊換新的速度相當快，語言中的新詞也就不斷湧現。也因為慣用語與生活息息相關，當我們處於變動的時代之下，壓力與競爭的感覺朝人民襲擊而來，此時我們便將情緒反映在語言上。因此我們可以發現，大多的慣用語都有著譏諷的特色，並充分地表達了人民的思想以及是非觀念。

成語是民族語言的詞彙瑰寶，更是長久以來文化的結晶，它鮮明地表現出民族各個面向，無論是社會、歷史、文化或者是宗教。因此，我們才能夠以成語來作為研究的對象，進一步瞭解兩民族的國情並進行對比。提前說明，由於筆者為俄語語言的研究者，本論文採用俄羅斯學者莫洛特科夫（А.И. Молотков）對於成語的觀點，因此俄語的俗語、諺語、名言等將不列入在討論的對象裡。另外，依莫洛特科夫（А.И. Молотков）之定義，漢語之成語與慣用語皆可算是成語。因此，本論文將以漢語之成語及慣用語和俄語之成語進行對比研究。

第三節 對比語言學

比較為人類認識事物的一種方式，也是語言學研究的一種方法。對比語言學（сопоставительная лингвистика 或者 контрастивная лингвистика）就是依「比較」的本質所興起的一門獨立學科。「對比語言學」最早是由美國人種語言學家沃爾夫（B. Whorf, 1897-1941）於1941年所提出。²⁹若追溯其種類，對比語言學為比較語言學（лингвистическая компаративистика）之下的分支。對比語言學的基本任務為，針對兩種或是多種語言（親屬或非親屬語皆可）進行比較，目的在於找出兩種語言形式、結構、功能、用法等的異同。³⁰

²⁸ 同註24，王寧、鄒曉麗 編，《語文知識與運用叢書—詞匯》，頁233。

²⁹ 張會森 著，〈對比語言學問題〉，《對比語言學論文集》（王福祥 編）。北京：外語教學與研究出版社，1992年05月，頁15。

³⁰ 同註29，張會森 著，〈對比語言學問題〉，《對比語言學論文集》（王福祥 編），頁15。

以下，我們進一步地介紹對比語言學的重要特徵：

(一) 對比語言學為語言學的一個分支。換言之，對比語言學的基本架構建立在語言學的基本理論和方法之上。語言學總的研究對象為語言，身為語言學的分支，對比語言學幫助我們更進一步的瞭解語言，並推動其他語言學分支的發展，彼此互相補充、互相發展。

(二) 對比語言學為針對兩種或是兩種以上的語言進行對比研究。對比語言學興起的一個重要原因在於，近幾十年來，隨著外語教學或翻譯的蓬勃發展，人們逐漸意識「比較」為學習外語的一種重要方法。因此，透過對比分析及研究，我們可以對兩種語言有更深刻的認識。

(三) 對比語言學是一種共時的研究。所謂共時，是著名瑞士語言學家索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857–1913) 所提出對於語言學研究的其中一種分類。索緒爾認為，語言現象分成歷時以及共時。按他的分類，關於語言學的靜態方面都為共時的，有關演化的一切都是歷時的。³¹從此得知，共時與歷時分別代表語言的狀態和演化的階段。因此，對比語言學著重在針對兩種或是兩種以上語言的現時狀態進行對比，以便找出不同語言在形式、結構、語義、功能等方面的異同。

(四) 對比語言學雖然同時研究語言中的相同及相異之處，但側重於語言之間的不同之處。前面所提，對比語言學是從比較語言學所分支出來。由此得知，此種分法便是要與一般的「比較」作區別。因此，在對比語言學之下，我們尋找的「不同」是在多種相同的條件下找出不同，而不是在原本就大相逕庭的條件下所發現的不同。³²

接著，我們介紹對比語言學中，最基本並且與本論文直接相關的研究方法。語言對比研究的方法可以分為單向對比以及雙向對比。所謂單向對比，即以語言 A 為出發點，進而研究 A 語言的範疇、形式、意義在語言 B 中如何表達，並找出相等價值的形式。兩種語言的關係為：語言 A 為出發語 (исходный язык)，語言 B 為對象語 (язык-цель)。³³換言之，若有語言對象 Z，出發語言為 A，單向對比的過程在於找出語言對象 Z 體現在 B 語言為什麼。若語言對象 Z 表現在語言 B 上沒有相對應的形式，那麼語

³¹ 許余龍 編著，《對比語言學》。上海：上海外語教育出版社，2001年，頁1。

³² 同上註，許余龍 編著，《對比語言學》，頁6。

³³ 同註29，張會森 著，〈對比語言學問題〉，《對比語言學論文集》(王福祥 編)，頁24。

言對象 Z 在 B 語言中即為零形式。這類對比方式較著重在兩種語言的表面形式，通常運用於外語教學、翻譯、編輯辭典上。雙向對比則是沒有出發語以及對象語的分別，而是以一種範疇、概念或屬性為基點，對比此基點如何在兩種語言中體現及運用。本論文將探討宗教因素對俄漢語言，尤其是成語的影響。因此，本論文將採用雙向對比的研究方法。

對比語言學建立至今，其研究範圍逐日增大。研究對象已從兩種語言最基本的語音或語法結構擴大到語言的各個層面上。近來還出現一種備受矚目的研究方向——文化的對比。1957年，美國對比語言學創始人拉多（R. Lado）在《跨文化的語言學》一書中指出，每一個文化構成的模式都有其形式（form）、意義（meaning）和分布（distribution）。他們形成語言文化對比分析的三個層次，但三者並非獨立的存在。³⁴而文化對比可透過三者的關係來進行：

（一）同一形式，不同意義：意指因為文化的差異，在兩種語言中產生形式相同卻有不同的意義的情況。例如：俄語成語 *чёрная кошка пробежала*，用中文形式表達為「有一隻黑貓跑過」。兩者形式相同，但 *чёрная кошка пробежала* 的成語意義為不祥之兆，並不是真得描述黑貓跑過的情況。因此，兩種語言在同樣的形式下，表達的意義卻不同。

（二）同一意義，不同形式：意指表述同一個概念，但可能因為文化上的差異產生不同的聯想，導致形式上的不同。例如：漢語中的不三不四與俄語中的 *ни рыба ни мясо*（字面上的意義為不是魚也不是肉，意思上卻等同於漢語中的不三不四）。

（三）同一形式，同一意義，不同分布：兩種語言的形式與意義都相同，但因時間或是空間上的差異造成不同的分布。例如：我們說「紅燈區」是指以賣淫業為主的街區。在俄文中，*красный фонарь*（紅燈）與之形式相同，意義上也為俄國舊時的妓院。唯一的差別在於 *красный фонарь* 為舊時的用法，而在中文裡，「紅燈區」卻沿用至今。因此造成同一形式、同一意義，但具有不同時間分布的情況。另外，具有不同空間分布的情況也有所見。例如：俄文中 *в мгновение ока*（眨眼間）意指為短暫的瞬間。在中文裡「一眨眼的功夫」也為瞬息間的意思。兩者的形式以及意義都相同，唯

³⁴ 戚雨村 著，〈語言對比和文化對比〉，《對比語言學論文集》（王福祥 編）。北京：外語教學與研究出版社，1992年05月，頁342。

一的差別於 *в мгновение ока* 在俄文中屬書面語，而「一眨眼的功夫」在中文裡屬口語，因此造成空間分布不同的情況。³⁵

烏申斯基（К. Д. Ушинский）曾經指出「比較是一切認識和思維的基礎。我們是透過比較來認知世界上的事物」³⁶換言之，一種語言的特點需要經過與其他語言的對比而彰顯，透過對比的方式我們可以更深刻地認識所比較語言的異同。除此之外，在比較的過程中，本論文亦以上述拉多所提出的三種層次：形式（討論成語之表面結構）、意義（討論成語之主題，即思想內容）、分布（討論成語在時間或空間上的差異，即語體）進行對比討論。



³⁵ 張會森 主編，《俄漢語對比研究》（下卷）。上海：上海外語教育出版社，2003年，頁259。

³⁶ Ушинский К.Д. *Избранные педагогические сочинения*. М.: Педагогика, 1979, т.3, с.436.

第二章 東正教與俄羅斯：文化及語言層面

東正教與俄羅斯的關係早已密不可分，在多重層面下都交互影響。但東正教與俄羅斯能探討的題目甚廣。基於語言文化學的立論基礎，本章第一節將探討東正教對俄國文化的影響；第二節將探究東正教對俄羅斯語言的影響，藉以說明東正教在俄羅斯語言乃至整個俄羅斯文化中的重要位置。

第一節 東正教及其對俄國文化之影響

東正教教徒在全世界大約占有兩億的人數，其中俄羅斯就佔有七千多萬人。因此，不論是對於傳統文化或是歷史走向的發展，東正教始終對俄國民族具有顯著的影響。由此推論，若不瞭解東正教，我們便很難深刻地認識俄羅斯文化，包括它的文學、藝術、語言等。其實早在基督教出現以前，俄國人多篤信多神教。他們認為宇宙間有無數的神靈主宰人類的命運以及生活。因此每逢婚、喪、節日，部落都要向神靈進行祈禱祭祀的儀式。但至九世紀初，此時正值原始氏族社會過渡到早期封建社會的階段，多神教已逐漸不能滿足社會的需求，信仰唯一真神的基督教才應運而至。基督教於公元一世紀於巴勒斯坦產生，於1054年，正式分裂為天主教與東正教，東正教即為日後俄羅斯民族的國教。但俄羅斯人與基督教的接觸最早可推至八、九世紀。十世紀初，已有少數的俄羅斯居民成為基督徒。然而基督教大規模的傳入是在基輔大公弗拉基米爾（Владимир Святославич, 980-1015）在位時之事。他體認到宗教的信仰的不統一導致國家的不團結，因此於988年選擇拜占庭基督教（東正教）作為國教，並禁止多神教。經過長時間的統治以及教會教化之下，大多數俄羅斯居民皈依於東正教。自此，東正教便深深地紮根在這塊大地上。大多數俄羅斯人從呱呱墜地起，就與東正教密不可分：從洗禮、祈禱、持齋、結婚、懺悔，至人生最終的葬禮，皆與宗教息息相關。³⁷東正教不但影響俄國人的生活與文化，並且也反映於本論文主題之俄羅斯成語中。因此，我們以下介紹東正教教義、東正教儀式與東正教節日。

³⁷ 張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》。北京：中央民族大學出版社，1999年1月，頁10。

首先，我們討論俄羅斯東正教教義。在此，我們可將東正教的教義大致分為六大點³⁸：（一）三位一體的教義：此教義為東正教存在的主要支柱。東正教認為，上帝只有一個，但祂是三位一體的神，包括聖父、聖子及聖靈。信徒不得挑戰三位一體的教義，但也因其不可解釋性造就東正教神祕及奧妙的本質。正因如此，東正教教徒不能靠理性去領悟其中奧祕，只能藉由信仰與神親近。（二）崇拜聖母瑪麗亞的教義：聖母瑪麗亞在東正教中占有重要的地位。根據《新約全書》記載，聖母瑪麗亞貞潔受孕，懷下耶穌基督尊為童貞聖母。東正教推崇聖母瑪麗亞孕育以及生育聖子，因此，東正教教徒經常讚美她以及向她祈禱，希望能得到她的幫助。（三）原罪的教義：東正教認為人生而有罪。根據聖經記載，上帝創造了人類的始祖—亞當以及夏娃，他們無憂無慮地住在上帝所建立的伊甸園中。但他們受到蛇的誘惑偷嘗禁果，犯下了罪，從此被逐出伊甸園。而這個罪即為人類一切苦難的開始，我們稱之為原罪。因此，在東正教教徒的觀念裡，原罪與生俱來，信徒應該追尋救贖之道。（四）救贖的教義：人生而有罪，無法自救，因此耶穌基督被派到人間，釘在十字架上，流著鮮血代替人類贖罪。此種救贖的精神使東正教教會向教徒強調，有罪的人藉由參加宗教儀式，並遵守宗教戒律，靈魂便能得到拯救。（五）末世論的教義：東正教認為，現實世界總有一天會終結，而上帝將會對人類進行審判，無罪的人能夠進入天堂並享有永遠的幸福；而有罪的人將被丟入地獄接受懲罰。於是信徒一生努力尋求神的寬恕，消除惡性，重新回到上帝的身邊。（六）愛的教義：東正教信徒必須把一切建立在愛的基礎之上。信徒們要愛上帝，要愛耶穌，要彼此相愛，要愛一切，因為愛是永不止息的。我們必須愛所有事物，如上帝愛人們一般。

上述為東正教的基本教義，整理上述教義後得知，東正教帶給東正教教徒在思維上有幾項根深蒂固的觀念³⁹：其一，上帝為主宰者，它創造了這個世界，因此教徒必須對上帝絕對的服從。其二，靈魂不滅，靈魂是上帝與人聯繫的中介，肉體只是暫存的，因此教徒追求靈魂的救贖。其三，天堂地獄論，東正教認為人死後應有其歸宿，人類違背神的旨意淪落人間，因此教徒應追求天國永恆的幸福。而有罪的人最終將淪落地

³⁸ 樂峰 著，《俄國宗教史》（上卷）。北京：社會科學文獻出版社，2008年1月，頁231。

³⁹ 李魁，〈簡述東正教對俄羅斯語言文化的影響〉，碩士論文，吉林大學外國語學院，2006年6月，頁14-16。

獄，受永世的折磨。其四，善惡報應論，此種論點在宗教中佔有舉足輕重的地位，它為審判活人的標準，更為死人決定歸宿的依據。因此，此種觀念能建立人類的道德準則，藉由他人或是自己內心的批判來維持社會穩定性。其五，反應宗教倫理道德及行為準則，任何宗教都有一套教規調解人與人或是人與神之間的關係，而此種功能不但能影響民族思維，更使人在內心不平靜時得到心靈的慰藉，進而穩定世界之秩序。

接著，我們討論東正教之宗教儀式。宗教儀式可視為一個信仰手段，它使教徒及教會之間保持密切的聯繫。教徒認為藉由此種儀式，他們能得到上帝的寵愛及保佑。以下，東正教的宗教儀式有七件聖事⁴⁰：（一）受洗（крещение），前面提及東正教認為人生而有罪，因此必須透過受洗以清除原罪，得到重生。受洗的方式則是將人浸入水中，以主教或司祭主持洗禮儀式。而此後受洗者才具有資格接受其他聖事。（二）塗聖油（миропомазание），入教者受洗後需由司祭將聖油塗抹身體各處，藉此更堅定入教者三位一體的信仰。（三）授聖職（священство），聖職又為神職。此儀式為教徒成為神職人員的必經過程，而神職人員主要分成三種階層，即輔祭、司祭、主教。⁴¹（四）告解（исповедь），又稱懺悔，教會規定教徒須向神父告白自己的錯誤及罪過，並表示願意改過自新。神父則會嚴守秘密，並指示教徒贖罪方式。（五）教會婚禮（церковный брак），教會婚禮須在教堂舉行，且有特定的一套儀式。最後，新婚夫婦會同飲一杯葡萄酒，象徵未來兩人將共享一切，並一起往幸福天國的理想邁進。（六）終傅（елеосвящение），教徒臨終時，司祭將為他塗抹聖油並唸祈禱文，藉此赦免教徒的罪，使他進入天國。而此儀式就稱為終傅，又稱傅油。（七）聖體血（причащение），又稱聖餐禮，此為七件聖事最重要的禮儀，教堂每週日都會舉辦此聖事，大家齊聚一堂唱詩歌、念經文、吃下象徵耶穌身體及血液的餅和酒，使信徒與耶穌基督結合在一起。宗教儀式使信徒相信聖靈的恩賜將透過塵世間各種形式映射出來，藉此勸導人們信仰宗教，並宣導上帝崇高的形象，人類唯有服從上帝才能得救。

⁴⁰ 同註38，樂峰著，《俄國宗教史》（上卷），頁234-236。

⁴¹ 主教可細分為都主教、大主教、督主教、主教、副主教；司祭可細分大司祭、修士大司祭、主持司祭、司祭；輔祭則分為輔祭以及修士大輔祭。

最後，我們介紹東正教之宗教節日。東正教節日的基礎建立在宗教禮儀以及儀式之上。東正教對於宗教節日非常重視，讓教徒過節日不但能宣傳東正教世界觀，更能直接影響教徒的思想及心理。以下，我們列舉復活節以及其他十二大節日⁴²：復活節（Пасха, 春分圓月後的第一個星期日），在東正教中為最大的節日。這個節日紀念耶穌基督奇蹟般地復活，也象徵著萬物復甦、大地回春、善良戰勝邪惡，此為最古老也最為隆重之節日，且在節日前須行四十天的齋戒。主降生節（Рождество христово, 公曆1月7日），又稱聖誕節，為紀念耶穌基督的誕生，嚴寒老人（Дед мороз）、雪姑娘（Снегурочка）、聖誕樹（ёлка）則為其節日之傳說人物及象徵。主領洗節（Крещение господне, 公曆1月18日），又稱耶穌受洗節，為紀念耶穌基督洗禮的節日，這種習俗源自於古代宗教，認為水具有去污避邪之功能。主進堂節（Сретение, 公曆2月15日），又稱奉獻節，為嬰兒耶穌被帶進聖堂，獻給上帝的日子，東正教透過此節日讓信徒從小就與東正教結上密不可分的關係。主進聖城節（Вход господень в Иерусалим, 復活節前一周之星期日），為紀念耶穌基督騎驢進耶路撒冷的節日，人們通常手持棕櫚枝來歡迎耶穌基督。主升天節（Вознесение, 復活節後第四十天），為紀念耶穌基督被接到天上的節日，教會更藉由此節日來宣傳耶穌的神性。三位一體節（Троица, 復活節後第五十天），傳說聖靈降臨在門徒身上時，聖父、聖子、聖靈都參與了，因此又稱聖三主日。主顯聖容節（Преображение, 公曆8月19日），是為了紀念耶穌基督當著信徒面前改變容貌的節日。舉祭聖架節（Воздвижение креста господня, 公曆9月27日），又稱十字架節，傳說耶穌基督讓羅馬皇帝君士坦丁帶著畫有十字架像的軍旗作戰，使戰爭勝利，從此佩戴十字架成為信奉耶穌基督的象徵。聖母誕生節（Рождество богородицы, 公曆9月21日），為紀念耶穌母親瑪麗亞誕生的節日。聖母領報節（благовещение, 公曆4月7日），又稱天使報喜節，為紀念瑪麗亞借聖靈而生耶穌之節日，教會則要求信徒在這天不能做其他的事，以求得救。聖母進堂節（Введение богородицы во храм, 公曆12月3日），為紀念聖母瑪麗亞進堂獻身給上帝之節日，目的與主進堂節相似，灌輸信徒從小就須崇拜上帝。聖母安息節（Успенье богородицы, 公曆8月28日），為紀念聖母瑪麗亞亡故之節日，傳說耶穌使母親復活並帶到天上，因此又稱聖母升天節。以上為俄國東正教之復活節以及十二大節日的基本

⁴² 同註38，樂峰著，《俄國宗教史》（上卷），頁237-243。

內容，但是東正教的節日其實不只如此。根據統計，東正教所有的節日加在一起的數目遠遠超過全年的天數，換句話說，幾乎每天都有一個宗教節日。⁴³其目的就在於將宗教意識充滿在信徒的生活之中，使他們時時感受到上帝的存在，進而成為虔誠的信徒。在俄國歷史上東正教也成功地讓信徒將節日視為日常生活中至關重要的內容。

瞭解東正教的基本內容之後，我們接著討論它是如何體現在俄羅斯的文化上。西方文學大師艾略特（T.S. Eliot, 1888-1965）曾說過，「文化在本質上是一個民族宗教的化身，文化的出現與發展無不是與宗教聯繫在一起的。」⁴⁴此說法在宗教產生之初其實已略有所見，在原始的宗教儀式裡已具備了文學、音樂、舞蹈、繪畫等文化因素。⁴⁵當然宗教對文化的影響層面不只如此，除了上述所提的文學、音樂、舞蹈之外，它還具體地表現在聖像畫、戲劇、建築、語言等各個方面。由此推論，東正教的傳入對俄羅斯文化也有極為重要的影響，初期除了神職人員、聖經、法律等的引進之外，東正教也利用各種文化手段宣傳宗教意識形態，間接也促進了各類文化的發展。東正教教堂即是融合建築、繪畫、音樂、雕刻等藝術形式的綜合體現。文化所包含的層面非常廣泛，基於篇幅限制的考量，以下我們從文學、建築、美術三大方面探討東正教與文化錯綜複雜的關係。

就文學方面而言，俄羅斯文學產生之初，便與宗教結下不解之緣。從時代的推演做討論，俄羅斯的宗教文學若以18世紀為界限，大致可分為10~17世紀的古代文學，以及18世紀啓蒙主義思潮湧入後的文學階段。古代文學幾乎全是宗教文學，它在拜占庭宗教文學的影響下形成，最初的主題為基督教教義，主要的題材則是聖徒行傳及編年史。其中最早的聖徒行傳是產生於十一世紀末的《鮑里斯和格列勃的故事》（*Борис и Глеб с житием*），此書對傳記文學影響深遠，內容在講述基輔羅斯大公弗拉基米爾的兒子斯維雅托波爾克殺害另外兩個兒子鮑里斯和格列勃的故事。鮑里斯其實有能力與兄長鬥爭，但他卻選擇坐以待斃。而格列勃知道將被殺害時也沒有逃走，並在臨死前祈禱說「主阿！我要把靈魂獻給你，永生永世對您感恩戴德。」此書會這樣描述聖

⁴³ 同註38，樂峰著，《俄國宗教史》（上卷），頁237。

⁴⁴ 劉光准、黃蘇華著，《俄漢語言文化習俗探討》。北京：外語教學與研究出版社，1999年，頁177。

⁴⁵ 樂峰著，《俄國宗教史》（下卷）。北京：社會科學文獻出版社，2008年1月，頁505。

徒，也是為了宣揚基督教的精神：順從、忍耐、愛他人乃至愛敵人、不以暴力抵抗邪惡，特別是對上帝虔誠。⁴⁶另外，《伊戈爾遠征記》（*Слово о полку Игореве*, 1185-1187）則是享有盛譽的俄羅斯英雄史詩⁴⁷，普希金甚至讚譽它為「矗立在我們古代文學荒漠中的唯一豐碑」⁴⁸。史詩內容講述俄羅斯王公伊戈爾遠征草原民族，卻慘遭擊敗的故事。全詩除了反映基督教信仰，多神教的思想表現也非常明顯。推及東正教傳入的過程，其實為了使俄羅斯人接受東正教，傳教士不得不吸收多神教的一些元素。因此準確地說，當時拜占庭基督教（東正教）在俄羅斯其實是一種俄羅斯式的基督教。它也反映出東正教傳入之初俄羅斯民間的「雙重信仰」。

時至18世紀，啓蒙主義思想湧入，西方文學作品大量引進俄國，教會喪失了在文學中的主導地位。即使如此，東正教的文化土壤依然培育出18、19世紀許許多多的偉大作家，這些作家表現出鮮明的宗教意識，《聖經》更成為他們創作中取之不盡、用之不竭的源泉。俄羅斯的偉大詩人普希金（А.С. Пушкин, 1799-1837）為俄羅斯文學的奠基者，他在早期雖然寫了一些褻瀆基督教的作品，但在他後來的作品卻不時以宗教題材作為故事的建構基礎，例如普希金的小說《驛站長》（*Станционный смотритель*, 1831）的故事原型就源自於《聖經》中「浪子回頭」的故事。除此之外，在普希金其他作品中，我們也隨處可見東正教對俄羅斯民族日常生活的影響。以下以《奧涅金》（*Евгений Онегин*, 1833）的片段為例：

“Они хранили в жизни мирной
Привычки милой старины;
У них на масленице жирной
Водились русские блины;
Два раза в год они говели;
Любили круглые качели,
Подблюдны песни, хоровод;

⁴⁶ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁80。

⁴⁷ Российская академия наук-институт русской литературы. *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995, т.1, с.3.

⁴⁸ 同註45，樂峰 著，《俄國宗教史》（下卷），頁507。

В день троицын, когда народ
Зевая слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три ...”⁴⁹

譯文如下：

他們保持著可愛的古老風俗習慣
日子就這樣過得平平靜靜
在那大魚大肉的謝肉節裡
照例要吃點俄國布林餅
每年他們要齋戒兩次
他們愛玩打轉的鞦韆
愛圓舞，愛聽聖誕節的復盤歌
每到三位一體節，大家聽神父祈禱
一邊打著呵欠想睡覺
這時，他們也在晨曦中感動地落下眼淚 ...

這裡提及了東正教的兩個節日（聖誕節、三位一體節）以及配合節日所需的種種習俗。大齋節前一禮拜是謝肉節，因此謝肉節要盡情歡樂、大飽口腹。而聖誕節的晚會上，未婚的女孩要進行占卜，藉以得知未來命運的好壞。三位一體節是復活節後第五十天，按照當時的習俗，有些地方會去父母的墳墓上掃墓，因此詩中提及流下眼淚，其實是為了追思父母。⁵⁰從以上文學片段可以得知，東正教的文化不只深植在俄羅斯人的心中，更影響了俄國人的日常生活，並在俄羅斯文學上留下了深刻的印記。

普希金之後，俄國文壇還出現了一位普希金的崇拜者和繼承者—果戈理（Н.В. Гоголь, 1809-1852）。果戈理是一位非常虔誠的東正教徒，他從小就篤信天堂、地獄、罪孽與懲罰、末世審判等基督教教義，他一生都追求與上帝直接溝通，渴望出現奇蹟，

⁴⁹ Пушкин А.С. *Евгений Онегин*. <http://www.poetry-classic.ru/2-35.html> (дата обращения: 06. 03. 2014)

⁵⁰ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁197。

認為生活中的一切都是上帝賜予他的啓示。⁵¹他早期的作品並沒有明顯表現宗教信仰，但這股思潮卻浸透了他晚年的作品。其中小說《死靈魂》（*Мёртвые души*, 1842）的構思就反映出果戈理的宗教救世觀念，此作品分成三個部份，分別是《地獄》、《煉獄》、《天堂》，即呈現人們從人間地獄到願意改邪歸正，最後進入天堂，而他的目的就是要為世人建構一個以愛為核心的世界。另外，他在1847年所出版的《與友人書信選》也充分地宣揚東正教會，認為俄羅斯民族存在的意義即是向全世界推廣基督教精神。

十九世紀中，杜思妥耶夫斯基（*Ф.М. Достоевский*, 1821-1881）更是一位用盡一生來探究宗教意義的偉大作家。他是一位虔誠狂熱的東正教徒，宣揚《聖經》裡所說的人本性罪孽深重，只有皈依宗教、逆來順受和經歷無邊的苦難才有出路。⁵²他在作品中不斷地探索拯救靈魂的方法，如《罪與罰》（*Преступление и наказание*, 1866）的故事，正是一部描述主角如何經歷各種苦難以洗清罪孽、拯救靈魂的心路過程。而人生的苦難則引起他對上帝是否存在問題進行思考，他無時無刻都透過作品探討這個問題。《卡拉馬佐夫兄弟》（*Братья Карамазовы*, 1880）就將他的宗教觀及宗教困惑體現其中，「宗教大法官」的章節內容更成為眾多宗教哲學家及思想家熱烈討論的話題。

比杜思妥耶夫斯基的年代稍晚，俄國文壇還有一位舉足輕重的作家—托爾斯泰（*Л.Н. Толстой*, 1828-1910），他的出現更創造了俄國文學上的另一個巔峰。托爾斯泰也為東正教的虔誠信徒，只是他在自己的宗教信仰中融入了東方哲學（儒教、佛教），形成了「托爾斯泰主義」的宗教思想，宣揚不以暴力抗惡、道德自我完善及博愛。儘管如此，在他的作品中依然不乏東正教的足跡。以下舉出他的小說《復活》（*Воскресение*, 1899）的片段為例：

“Всю жизнь потом эта заутреня осталась для Нехлюдова одним из самых светлых и сильных воспоминаний. ... провели его в церковь. Церковь была полна праздничным народом.

⁵¹ 同註45，樂峰 著，《俄國宗教史》（下卷），頁509。

⁵² 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁106。

... Мужики крестились и кланялись, встряхивая волосами; женщины, особенно старушки, уставив выцветшие глаза на одну икону с свечами, крепко прижимали сложенные персты к платку на лбу, плечам и животу и, шепча что-то, перегибались стоя или падали на колени. ...

Все было празднично, торжественно, весело и прекрасно: и священники в светлых серебряных с золотыми крестами ризах, и дьякон, и дьячки в праздничных серебряных и золотых стихарях, и нарядные добровольцы-певчие с маслеными волосами, и веселые плясовые напевы праздничных песен, и непрерывное благословение народа священниками тройными, убранными цветами свечами, с все повторяемыми возгласами: «Христос воскрес! Христос воскрес!» ...⁵³

譯文如下：

這次晨禱，讓涅赫柳多夫從此難以忘懷。...他走進教堂裡去，教堂裡已經滿是過節的人了。

...農民們在胸前畫十字，鞠躬，把頭甩到後面去。女人們，尤其是那些老太婆，都用黯淡無光的眼睛盯住一個有許多蠟燭照著的聖像，緊捏他們併攏的手指頭，有力地點一下額頭上的頭巾，再點兩個肩膀和肚子；他們嘴裡不出聲地唸叨，彎腰站著，或者跪下。

一切都歡樂、嚴肅、暢快、美麗。祭司們穿著華麗的銀絲線法衣，脖子上掛著金十字架。另外還有一個助祭，還有一些誦經士，穿著節日的銀絲線和金絲線祭服。業餘歌手穿著節日盛裝，頭髮上擦了油。節日讚美歌的歡樂音調，聽起來像是舞曲。司祭們舉著插了三支蠟燭、裝飾著花朵的燭架，不停地為人們祝福，不停地反覆叫道：「基督復活了！基督復活了！」...

托爾斯泰在此處對俄羅斯人慶祝復活節的情況做了詳細的描述，從滿是人潮寫出舉國歡慶，共襄盛舉的氣氛，再來進一步描寫每個人的舉動：畫十字、鞠躬、凝視聖像、祈禱等。一切都是這麼地歡愉，司祭以及助祭都穿著華麗的祭服為人們祈禱，大

⁵³ Фундаментальная электронная библиотека, "Русская литература и фольклор".
<http://feb-web.ru/feb/tolstoy/texts/selectpr/vsk/vsk-005-.htm> (дата обращения: 27.02.2014)

家歡呼著「基督復活」等等。讓讀者不但能瞭解復活節的慶典習俗，更表現出東正教莊嚴隆重的宗教禮儀。

二十世紀後依然有許多傑出的作家在作品了表達出鮮明的宗教意識，基督教的理念、主題、人物以及情節都成為俄羅斯文學中不斷迴響的音符。⁵⁴總之，對於俄國文學而言，宗教思想從最初的古代文學以來一直都是綿延不絕的主題。畢竟在俄羅斯民族的形成過程中，東正教始終扮演不可或缺的角色。

至於**建築**方面，俄羅斯天然資源豐富，盛產木材，因此在俄羅斯接受東正教以前，俄國建築具有豐富的木質建造風格，木屋於是成為俄羅斯傳統民族普遍的住屋形式。不論是窮人或是有錢人，大家都是住在木造的房屋中，甚至連莫斯科的克里姆林宮最初也是木造建築。但在廣泛運用木頭的情況下，每當有祝融發生時，火勢都一發不可收拾，並造成嚴重的災情。但之後隨著與拜占庭的接觸越來越頻繁，石建構的技術傳入，石構建築便開始增多。至東正教正式成為國教之後，俄羅斯建造了大批的石結構教堂，俄羅斯第一座大型的石結構建築物正是弗拉基米爾大公於986-989年間所建造的什一教堂（Десятинная церковь）。⁵⁵

教堂建築藝術毋庸置疑是俄羅斯建築藝術的典型代表，而東正教教堂不僅是東正教代表性的建築物，更堪稱為東正教的標誌。教堂的功用在於建立一個教徒與上帝交流的聖地，它幫助人們通往天堂、接近上帝，神的天使也可以透過教堂傳播上帝的福音。在俄羅斯東正教教堂的外觀中，最受人注目的應屬蔥頭圓頂，蔥頭圓頂意味著至高無上的蒼穹，他象徵教徒接近上帝的階梯。因此當人們站在教堂中央仰望穹頂時，便會感受到自身是如此的渺小。但俄羅斯的東正教教堂有個鮮明的特徵—多蔥頭圓頂，這與拜占庭東正教的獨頭圓頂教堂相異。而俄羅斯東正教教堂的圓頂數量通常取自於聖經故事，例如三頭教堂代表著聖三位一體；五頭教堂代表著耶穌基督和四位福音頌書者—馬太、路加、馬可和約翰；十三頭教堂代表耶穌及其十二門徒；蔥頭數量最多的教堂為三十三個，它象徵著耶穌在人世間生活的三十三個春秋。⁵⁶另外，俄羅斯東正

⁵⁴ 同註45，樂峰 著，《俄國宗教史》（下卷）。

⁵⁵ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁155。

⁵⁶ 李小桃，〈俄羅斯東正教教堂的文化意義〉，《四川外語學院學報》，第五期，2003年。

教教堂對於興建的日期也相當講究，許多教堂的動工或者完工之期都選擇在宗教節日，例如弗拉基米爾的聖母升天大教堂（Успенский Собор, 1158）及莫斯科的聖母升天大教堂（Успенский Собор, 1326）都是在聖母升天節動工；俄羅斯各主教區的報喜教堂，則是在天使報喜節奠基。⁵⁷

若從時代的推演來探討教堂建築的演變，這種獨具俄羅斯風格的教堂其實是從拜占庭式教堂、羅馬式教堂以及古羅斯神廟的建築藝術結合而成。⁵⁸從古羅斯起，東正教教堂大約有四百多座，其中一座相當著名的基輔索菲亞大教堂（Софийский Собор）於公元1037年建立，它同公元六世紀拜占庭君士坦丁堡建造的聖索菲亞大教堂（象徵東正教教會）同名，但並不是完全地複製，而是具有自己的特色風格，這個教堂則是早期俄羅斯建築藝術的典型。它的圓頂部的馬賽克畫有上帝、耶穌、天使和聖徒像，教堂的拱門、石柱、牆面布滿壁畫；石柱上面有天使報喜節圖；祭壇牆上繪有聖母像、聖徒進聖餐圖和教父像。⁵⁹

十二世紀之後，教堂的建築表現出越來越成熟的俄羅斯民族風格。他們在穹頂外用木架支起一層鉛或銅的外殼，渾圓飽滿，生氣盎然，稱為「戰盔式穹頂」。⁶⁰十四世紀後，東正教中心由基輔轉移到莫斯科，並在此時於莫斯科建造了第一座石結構的聖母升天大教堂，位於克里姆林宮內，是仿造弗拉基米爾的聖母升天大教堂的形式所建造，教堂內部裡有一排排的聖像和天使像，頂上則有五個俄羅斯的蔥形穹隆。時至十六世紀，莫斯科紅場興建了有名的瓦西里升天大教堂（Храм Василия Блаженного），此教堂也是俄羅斯東正教的象徵，是為了紀念出戰喀山汗國的勝利。它的外型獨特，美觀華麗，將俄羅斯的建築藝術表露無遺。十八世紀之後，世俗大型建築如雨後春筍般迅速遞增，宗教建築的增加速度也相對緩慢，但此時聖彼得堡的教堂建築藝術也趨於成熟，它以俄羅斯原先的建築藝術為基礎而進一步發展，造就了不少令人驚艷的教

⁵⁷ 同註56，李小桃，〈俄羅斯東正教教堂的文化意義〉。

⁵⁸ 同註45，樂峰著，《俄國宗教史》（下卷），頁520。

⁵⁹ 同註45，樂峰著，《俄國宗教史》（下卷），頁520。

⁶⁰ 同註37，張達明著，《俄羅斯東正教與文化》，頁156。

堂建築。雖然在十九世紀之後，西歐的建築風格影響了俄羅斯的建築藝術，但許多巧奪天工的宗教建築仍不乏其例。

總的來說，俄羅斯的建築發展吸取了拜占庭石構建築的精華，並在民族傳統的基礎上加以發展。東正教賦予俄羅斯建築與眾不同的內容，形成俄羅斯民族特有的文化。教堂為俄羅斯建築藝術的典型代表，教會建築與周圍城鄉建築與周圍自然景物相融和，成就獨具魅力的民族風采。⁶¹

最後討論美術方面，俄羅斯的美術發展最早起於繪畫以及雕刻，十世紀之後，隨著東正教傳入俄羅斯，拜占庭宗教美術也順勢進入。此後，俄羅斯美術藝術可說是在拜占庭以及俄羅斯民間美術的基礎上建構而成的宗教美術。若追溯最早從拜占庭傳入的美術作品則為獨幅木板聖像畫，當時許多畫師爭相摹仿，無論在華麗的教堂、宮殿或是農民簡陋的房屋裡，牆上都掛著色彩豔麗的木版畫，畫的內容大多是耶穌基督、聖母、聖徒以及天使。俄羅斯最著名的一幅木板聖像畫為十二世紀從拜占庭帝國傳入基輔的《聖母與聖子》，這幅畫被許多聖像畫師視為典範。在畫中聖母手中托抱著聖子，聖母面頰微微向下貼住聖子，這個樣子和形式成為俄羅斯聖母子聖像化的傳統。⁶²另外，在教堂內的聖像壁畫和鑲嵌畫大部份都極為華麗，而所有繪畫則是按照等級層次有序的排列：中央為基督半身像，其餘繪畫都以此圓心點向外繪製，基督周圍是四個帶翅膀的天使，再往下窗戶中間的兩個牆面繪有聖徒全身像—基督的使者，在圓頂下的基部繪有傳福音的馬可，而正牆面則用很大的空間繪有聖母和天使，是告知受胎的情節。⁶³以基輔索菲亞大教堂為例，教堂內的鑲嵌畫就極為富麗堂皇，以下簡單描述此教堂的繪畫內容：龐大的基督頭像位於鸞頂之下；默默飛翔著眾多的天使；高大的窗戶之間畫著聖徒；中央聖壇裡有巨大的聖母全身像…。⁶⁴

十四至十六世紀，俄羅斯的美術發展又更進一步，在教堂繪畫中，「畫家強調耶穌在十字架上所受的是人間酷刑，力圖把母親的感情轉化為聖母的感情和各種聖者的

⁶¹ 楊翠紅、楊翠萍，〈俄羅斯東正教文化的民俗特色〉，《齊齊哈爾大學學報》，第四期，2004年。

⁶² 王鵬，〈東正教教堂與古俄羅斯主要繪畫流派〉，《山東藝術學院學報》，第五期，2007年。

⁶³ 同上註，王鵬，〈東正教教堂與古俄羅斯主要繪畫流派〉。

⁶⁴ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁139。

心理，從而使耶穌、聖母、聖者人格化。」⁶⁵以下舉出兩個例子：十四世紀中，俄羅斯產生了相當卓越的聖像畫家安得烈·魯布廖夫（Андрей Рублёв, 1370-1425）。⁶⁶它的傑出作品《三位一體》（Троица）就體現出上述的繪畫風格，畫中描繪三位年輕人在桌子旁邊輕聲談話，左邊一位在沈思，另外兩位則在安慰他，富有強烈的人情味以及抒情味，表明宗教畫向普通人的生活靠近。⁶⁷而莫斯科瓦西里升天大教堂大多的內部彩畫及浮雕則反應耶穌受難的痛苦形象，有的則表現聖母瑪麗亞的耐心，有的則描繪聖徒的心態。十五世紀還有一幅《聖三一圖》甚為出名，目前收藏於莫斯科聖三一謝爾蓋修道院大教堂（Троице-Сергиева Лавра, 1345）內，圖中描繪三位天使圍繞在桌邊熱烈交談的模樣，用藝術手法再現《聖經》中關於聖父、聖子、聖靈的生動形象，並將上帝與人的距離更加拉近。⁶⁸

十七世紀之後，俄羅斯教堂繪畫的藝術產生了重大的改變，代表現實主義的新聖像畫逐漸取代傳統的聖像畫。此時世俗的題材開始浮現，並認為藝術應該與現實貼近以反映生活，與以往認為繪畫應該要歌頌神的說法大相逕庭。十八世紀以後，受到西歐美術的強烈影響，繪畫藝術脫去宗教外衣，世俗畫成了當時的主流，往後美術與東正教的關係減少，但有時仍有畫家藉宗教人物和故事表現世俗思想。⁶⁹

藉由上述對三個層面的討論得知，東正教與俄國文化藝術層面皆脫不了關係，其影響的年代相當久遠，皆可推至古羅斯時期。從那時起，俄羅斯的藝術文化與東正教就有著密不可分的聯繫。時至十八世紀，適逢啓蒙主義盛行，世俗題材普及，宗教的藝術題材才相對減少。但無論如何，東正教對俄羅斯文化的深刻影響是不可抹滅的。

發展至今，東正教在俄羅斯民族間已占有舉足輕重的地位。從本節的討論中，我們瞭解了東正教的基本內容（宗教教義、宗教儀式、宗教節日），並討論出東正教在俄羅斯的文化層面（文學、建築、美術）有很深刻的影響。宗教與文化的關係如此密

⁶⁵ 孫成木 著，《俄羅斯文化一千年》。北京：東方出版社，1995年，頁32。

⁶⁶ Орехов Д.С. *Святые иконы России*. СПб.: Амфора, 2006, с.13.

⁶⁷ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁141。

⁶⁸ 同註45，樂峰 著，《俄國宗教史》（下卷），頁525。

⁶⁹ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁142。

切，文化與語言又相輔相成，我們不難推論宗教與語言的聯繫也相當緊密。在下一節中，我們將進一步地討論東正教是如何影響俄羅斯的語言發展。

第二節 東正教對俄語發展之影響

單就俄羅斯語言的發展而言，俄羅斯偉大作家普希金說過：「斯拉夫俄語的遭遇是非常幸運的。九世紀時，古希臘語突然使斯拉夫俄語打開了自己的詞彙和音韻協聲寶典，賜予它嚴謹稠密的語法規律、優美的短語和輝煌的語流；一句話，收它為螟蛉之子，從而使它得以避免那些緩慢的完善過程。它的音節本來就鏗鏘有力且具有豐富的表現力，從古希臘語它又借來了柔美和準確。」⁷⁰確實，探究起歷史淵源，公元395年羅馬帝國分裂成東羅馬帝國（拜占庭帝國）和西羅馬帝國，而基督教也逐漸分成東西兩派。東部教會（東正教）以君士坦丁堡為中心，主要使用希臘文；西部教會（天主教）則以羅馬為中心，主要使用拉丁文。八、九世紀時，東羅馬帝國面臨外族威脅日益強大的情況之下，開始藉由傳教的方式將勢力擴展至其他地區，當時東正教企圖向黑海北岸發展。但由於東正教以希臘文為主，其他民族不易學習，因此東正教傳教士想出用斯拉夫語在斯拉夫地區傳教的主意。

公元863年拜占庭王朝派希臘人基里爾（Кирилл, 827-869）和梅福季（Мефодий, 815-885）兄弟兩人到摩拉維亞（現捷克地區）用斯拉夫語傳教。他們以希臘字母為基礎，並根據保加利亞、馬其頓等一帶方言（屬南部斯拉夫語支）創造出一套斯拉夫字母，並利用這套語言翻譯了福音書、講解教義及舉行宗教儀式。此套字母後人稱之為基里爾字母（Кириллица），又稱古斯拉夫字母，也為俄語字母的基礎。古斯拉夫語是當時各斯拉夫民族都通用的書面語言，並成為了最早的書面標準語。但古斯拉夫語與俄羅斯人平常使用的大眾口語依然存在著差別，前者在宗教界長期使用，並在宗教活動中逐漸形成所謂的教會斯拉夫語（Церковнославянский язык, 它在宗教活動中一直存在到十八世紀）。⁷¹歷經數百年的發展之後，古斯拉夫語的使用範圍日益減少，以口

⁷⁰ 同註37，張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》，頁11。

⁷¹ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁180。

語為基礎的俄語卻廣泛發展。十五、十六世紀以後，以莫斯科口語為基礎的俄語逐漸形成了俄語標準語。但無論如何，起初用於傳教、講經的古斯拉夫語對於斯拉夫各族標準語的形成以及俄羅斯文字的統一都起了巨大的效用。

由此得知，俄語字母的起源與東正教的傳入有非常密切的關係，但東正教對於俄語語言的影響還不只如此，以下我們將從語言的不同層面進行討論。前面提及，教會斯拉夫語為一種教會儀式的語言，雖然它只作為教會用語而保留下來，但教會斯拉夫語對俄語的影響卻極為深刻。從語音層面來說，某些具有非完全元音（неполногласие）的教會斯拉夫語詞彙在進入俄語之後，逐漸演繹成具有完全元音（полногласие）的俄語詞⁷²，以下舉例說明（前為教會斯拉夫語，後為俄語）：злато—золото（黃金）、град—город（城市）、вран—ворон（烏鴉）、глас—голос（聲音）、древо—дерево（樹木）、краткий—короткий（短的）。

另外，教會斯拉夫語對俄語的語體層面也有所影響。羅蒙諾索夫（М.В. Ломоносов, 1711-1765）在1757年於《論宗教書籍對俄語的益處》（*Рассуждение о пользе книг церковных в российском языке*）中提出，俄語從修辭的角度可分為高級語體（высокий стиль）、中級語體（средний стиль）、低級語體（низкий стиль）。高級語體為教會斯拉夫語，用以表達宗教、政治思想、頌詩等；中級語體是以教會斯拉夫語加上高雅的俄語，用在文學、悲劇、宗教劇等場合；低級語題則是普通俄語，用在喜劇、歌詞、寓言、信件當中。此理論雖然至十九世紀時已不被重視，但它曾經在俄語的歷史演變上起了很大的作用，並顯現了由教會語言繼承來的書面詞彙和俄語詞彙兩者的相互關係。因此我們可以推論，俄羅斯語言的字母、語音、語體皆不乏俄羅斯東正教的影響。

⁷² 同註39，李魁，〈簡述東正教對俄羅斯語言文化的影響〉，頁7-8。

接著，我們繼續探討俄羅斯東正教又是如何體現在俄語詞彙中的人名之上。俄羅斯著名語言學家尚斯基（Н.М. Шанский）曾經指出，如果談俄羅斯人名的研究，《聖經—新約全書》對它的意義不容小覷。⁷³公元988年，東正教正式成為俄羅斯國教，此事對於俄羅斯人名有著至關重要的影響，更作為俄羅斯人名文化的分水嶺。在東正教正式成為俄羅斯國教之前，俄羅斯人名具有多神教的色彩，父母通常依據時間、季節、動物、植物等原由替孩子命名。⁷⁴但在東正教成為俄羅斯的國教之後，嬰兒的取名必須按照教曆的規定，嬰兒的出生日或受洗日若為某一聖者的紀念日，該嬰兒常常以此聖者的名字命名。舉例來說，若嬰兒出生於瓦西里紀念日（день Василия, 1月1日）⁷⁵，嬰兒就可能命名為Василий。因此教會日曆中，複現率最高的聖者之名便成為俄羅斯人最常使用的名字。但此種命名方式並沒有立即讓所有俄羅斯人接受。十七世紀時，依然有不少俄羅斯人依循著過往的傳統替新生兒命名。因此，在俄羅斯傳統與教會的抗衡之下，當時俄羅斯人在擁有教會名之後，還會依據傳統命名方式另取俗名。但時至十八世紀，彼得大帝宣布禁止使用古斯拉夫人名，並明確規定只承認教會名為正式姓名，教會名與傳統名並存的情況也就此結束。此後至十月革命之前，俄羅斯的人名皆具有濃厚的東正教色彩。以下列舉一下源自於東正教的人名：Андрей（安得烈）、Алексей（阿列克謝）、Василий（瓦西里）、Вера（薇拉）、Дарья（達里婭）、Дмитрий（德米特里）、Елена（葉連娜）、Любовь（柳博芙）、Максим（馬克西姆）、Михаил（米哈伊爾）、Надежда（娜杰日達）、Наталья（娜塔莉婭）、Николай（尼古拉）、Пётр（彼得）、Сергей（謝爾蓋）、Татьяна（塔季揚娜）、Фёдор（費奧多爾）等。其中，Пётр源自於希臘語，原意為「石頭」，它作為人名進入俄語之後，對俄語詞彙有著不小的影響，如有Петроград、Петербург、Петровск等地名；Петровска（莫斯科街名）；Петеров день（聖彼得節）；петрушка（香芹菜），而當Петро作為複合詞的第一部份則表示岩石，如петрограф（岩石學家）、петрофизика（岩石物理學）、петрохимия（岩石化學）等等。⁷⁶

⁷³ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁187。

⁷⁴ 吳國華 主編，《俄語與俄羅斯文化》。北京：軍事誼文出版社，1998年，頁94。

⁷⁵ Поселянин Е. *Святая юность*. М.: Лествица, 1999, с.10.

⁷⁶ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁188。

東正教除了影響俄語詞彙中的人名層面之外，在詞彙不同層面上也可見其影響痕跡。以下按其意義來源列舉關於東正教色彩之詞彙，並以東正教教義、東正教儀式、神職人員職等為作分類：

(一) 源自東正教教義，從《聖經》的人物、事件、傳說或相關詞語而來：Бог、Господь (上帝)、Святая троица (三位一體)、Бог Отец (聖父)、Бог Сын (聖子)、Бог Дух Святой (聖靈)、Царство Божие (天國)、небо (天堂)、ад (地獄)、грех (罪過)、ангел (天使)、демон (魔鬼)、Иисус Христос (耶穌)、Богородица (聖母)、икона (聖像)、крест (十字架)、Адам (亞當)、Ева (夏娃)、библия (聖經)、исход (出埃及記)、Иерусалим (耶路撒冷)、монастырь (修道院)、От Марка святое благовествование (馬可福音)、Откровение Святого Иоанна Богослова (啓示錄) 等。

(二) 源自東正教儀式 (不重複上節已提及的宗教儀式)：принимать таинство (受聖禮)、заутреня (晨禱)、проповедь (講道)、молитва (禱告)、пение псалмов (唱聖歌)、алтарь (聖壇)、аналой (誦經台)、стихарь (祭服)、риза (法衣) 等。

(三) 神職人員稱謂詞語：Патриарх (牧首)、митрополит (都主教)、архиепископ (大主教)、архиерей (主教)、архимандрит (修士大司祭)、архидьякон (修士大輔祭)、священник (司祭)、дьякон (助祭)、проповедник (傳教士) 等。

(四) 其他相關詞彙：время⁷⁷ (時間)、вред⁷⁸ (危害)、восток⁷⁹ (東方)、юг (南方)、истина (真理)、гордыня (傲慢)、жажда (渴望)、член (成員)、почва (土壤)、храбрый (勇敢的)、сладкий (甜的)、сомнение (懷疑)、всемогущий (萬能的)、коварный (陰險的)、прекрасный (很棒的)、приятный

⁷⁷ В русском языке из старославянского. Собственно древнерусской, восточнославянской формой было веремя. – Черных П.Я. *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык.

⁷⁸ В русском языке слово вред – давнее заимствование из старославянского языка. – Черных П.Я. *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Русский язык.

⁷⁹ Заимств. из старославянского языка, где оно является словообразовательной калькой греч. – Шанский Н.М и др. *Краткий этимологический словарь русского языка*. М.: Просвещение.

(高興的)、волшебный (神奇的)、творец (創造者)、власть (權力)、гражданин (公民)、мгновение (瞬間)、апрель (四月)、издревле (自古以來)、надежда (希望)、благодарить (致謝)、достигнуть (達到)、восхищаться (讚美)、наблюдать (觀察)等。

最後，我們討論東正教對俄語俗、諺語的影響。諺語和俗語是俄國民間口頭詩歌最古老的體裁之一。它體現著俄國民族的道德觀念及善惡標準，並在人們的生活中形成某種秩序，起了約束作用。除此之外，從俗、諺語中可以發現人們對世界的理解以及人民的智慧，它給予生活方式以及社會現象評價。正因其中蘊涵著千百年來民族的生活經驗，因此俗、諺語在民族間廣為流傳。以下我們藉由不同的主題作為分類的依據，簡要地闡述東正教對俄語俗、諺語的影響。

(一) 含有「信仰上帝」觀念的俗、諺語，內容通常表現出對上帝的崇拜，宣揚上帝萬能的形象，並奉勸世人應該皈依東正教，因為只有上帝能夠帶給世人幸福、快樂、健康及成功。

(1) Жить—Богу служить. (人生在世，聽命上帝)

(2) В малом Бог и в великом Бог. (上帝無所不在)

(3) Кто любит Бога, добра получит много. (熱愛上帝，定能幸福)

(4) С Богом хоть за море, а без Бога ни до порога. (心中有上帝走遍天涯，心中無上帝難出家門)

(5) Сильная Божья рука, Божья рука-владыка. (上帝之手力大無比，並主宰天地)

(6) Бог дал, Бог и взял. (生死福禍由上帝定奪)

(7) Человек предполагает, а Бог располагает. (謀事在個人，成事靠上帝)

(二) 與東正教節日有關的俗、諺語。宗教節日是讓人民信仰宗教的重要手段，而無形之中宗教節日也成為俄羅斯民族日常生活中重要的一環。因此大部份有關東正教節日的俗、諺語中，它們除了呈現節日本身的概念之外，有時也反映了氣候變化、農時季節、耕耘勞作等現象。舉例說明如下：

С Успения солнце засыпается (聖母安息節後，太陽打瞌睡了) 顯示，俄羅斯人將自身長久的生活經驗與節日作連結並體現在俗、諺語中，指出從聖母安息節起的半個月內都將天氣晴朗。

Не хвались, баба, что зелено, смотри, каков Петров 表示「別誇農作物長得好，要到彼得節才算數」。彼得節 (День Петров, 6/29-7/12) 為紀念聖彼得以及聖保羅為耶穌殉難的紀念日，由於彼得節剛好在上半年末，因此容易拿來與農事作連結。

На Антипу порогом под брод, на улице переправа 表示「到了安基節，過門檻涉水，上街要淌水」。安基節為俄曆4月11日，此期間俄羅斯很多地區會因融雪而淹大水。

До Ильи мужик купается, а с Ильи с рекой прощается 表示「伊里亞節前農民在河裡洗澡，伊里亞節後農民與河水告別」。伊里亞節為俄曆7月20日，這一天夏、秋交替，午前為夏、午後為秋。

Хвали зиму после Николина дня 表示過了尼古拉節，才能真正誇耀冬季。尼古拉節為俄曆12月6日，此句話表示需到尼古拉節，冬天氣候才算真正穩定下來。

(三) 源自《聖經》之宗教觀念的俗、諺語。《聖經》作為東正教的經典經書，它被譯成各種語言並在各地廣泛流傳。《聖經》對整個西方語言文化的影響甚大，對俄語當然也不例外。聖經的概念涉及生活的各種層面，因此不少關於民族生活經驗的俗、諺語皆來自聖經的宗教觀。舉例如下：

- (1) 勸人為善，如：За доброе жди добра, за худое—худа⁸⁰ (善有善報，惡有惡報)
- (2) 勸人施捨，如：Лучше давать, чем брать⁸¹ (施比受更有福)。
- (3) 勸人注重健康，如：Здоровье дороже богатства⁸² (健康比財富可貴)。
- (4) 勸人努力勞動，如：Кто не работает, тот не ест⁸³ (不勞動者，不得食)、

⁸⁰ "Скажите праведнику, что благо ему, ибо он будет вкушать плоды дел своих; а беззаконнику - горе, ибо будет ему возмездие за дела рук его" – Книга пророка Исаии.

⁸¹ "Блаженнее давать, нежели принимать" – Деяния святых апостолов.

⁸² "Нет богатства лучше телесного здоровья" – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

⁸³ Выражение восходит к посланию к фессалоникийцам апостола Павла, предлагающего определённые правила повседневного поведения христианина, который должен постоянно и упорно трудиться, никого не обременять и не есть хлеб даром, обемпечивая свое существование собственным трудом. – Дубровина К.Н. *Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*. М.: Флинта.

Что посеешь, то и пожнёшь⁸⁴ (要怎麼收穫，先怎麼栽)。

(5) 勸人友愛鄰居，如：Бликий сосед лучше дальней родни (遠親不如近鄰)。

(6) 勸人多說好話，如：Ласковое слово и кость ломит⁸⁵ (溫柔的話語能夠折斷骨頭；意譯：好言一句三冬暖)。

(7) 勸人努力向學，如：Ученье свет, а неученье тьма⁸⁶ (學則明，不學則愚)。

(8) 勸人勿一心二用，如：За двумя зайцами погонишься—ни одного не поймашь (直譯：同時捕捉兩隻兔子，最後一個也捉不到；意譯：不能一心二用)。

(9) 勸人勿急功近利，如：Скоро поедешь, не скоро доедешь⁸⁷ (欲速則不達)。

(10) 強調友誼的重要，如：Над другом посмеешься, над собой поплачешь (嘲笑朋友，必定後悔)、Друг познаётся в беде⁸⁸ (患難見知己)。

(11) 強調智慧不在年高，如：Мудрость в голове, а не в бороде⁸⁹ (直譯：智慧在腦袋裡，而不在鬍子上；意譯：智慧不在年高)。

(12) 防備他人言不由衷、心懷不軌，如：На языке медок, а на сердце ледок (直譯：嘴上甜如蜜，心裡冷如冰；意譯：口蜜腹劍)、Чужая душа – потёмки (直譯：別人的心一團漆黑；意譯：世風日下，人心不古)。

(13) 警惕做人做事宜多忍耐，如：Без терпенья нет спасенья (直譯：不忍耐則無救；意譯：忍一時風平浪靜)。

(四) 另有一類俗、諺語含有宗教詞語，但他們不具宗教色彩，卻運用宗教詞彙在俗、諺語之中，其目的只為了充分地表達思想。以下舉例說明：

⁸⁴ В Новом Завете о справедливости воздаяния каждому по делам его пишет апостол Павел в послании к галатам «Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную. Делая добро, да не унываем, ибо в своё время пожнем, если не ослабеем». – Дубровина К.Н. *Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*. М.: Флинта.

⁸⁵ "Кротостью склоняется к милости вельможа, и мягкий язык переламывает кости" – *Притчи Соломона*.

⁸⁶ "Преимущество мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою" – *Книга Екклесиаста, или Проповедника*.

⁸⁷ "Всякий торопливый терпит лишение" – *Притчи Соломона*.

⁸⁸ "Бывает друг в нужное для него время, и не останется с тобою в день скорби твоей" – *Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова*.

⁸⁹ "Не многолетние только мудры" – *Книга Иова*.

(1) Кому поп, кому попадья, а кому попова дочка 表示「有人喜歡牧師，有人喜歡牧師的妻子，有人喜歡牧師的女兒」。牧師(поп)一詞源自於宗教神職人員的職稱，但此諺語已無任何宗教意涵，意思為「青菜蘿蔔，各有所好」。

(2) Царь далеко, а Бог высоко 表示「皇帝離得遠，上帝高在天」。意指「叫天天不應，叫地地不靈」。此句的字面直譯似漢語的「天高皇帝遠」，但「天高皇帝遠」指位置偏僻、王法難以顧及的地方，意思不盡相同。

(3) Бог Богом, а люди людьми 表示「上帝終究是上帝，凡人終究是凡人」，意指有些事畢竟是人力所未及的。

(4) Человек предполагает, а Бог располагает 表示「人自有打算，上帝自有安排」，近似漢語的「謀事在人，成事在天」。

(5) На Бога надейся, а сам не плошай 表示「指望上帝之外，自己也不得大意」，近似漢語的「天助自助者」。⁹⁰以上四句皆提及「Бог」(上帝)，但內容並非闡述宗教思想，而只是運用「Бог」一詞來輔助表達俄羅斯民族對生活、世界的理解，但也顯示出東正教對俄語的深刻影響。

依上述討論可以得知，東正教除了影響俄國文化之外，也深刻地烙印在俄羅斯語言上，不論從語言的形式(字母、語音、語體)到內容(人名、詞彙、俗諺語)皆可見其蹤跡。即便這般，東正教對俄語的影響卻還不只如此，如俄語成語更是處處可見東正教的遺痕。但由於成語部份為本論文之核心，因此我們將另闢一章節針對此部份進行對比討論。總之，俄羅斯語言中宗教語言圖景的豐富性毋庸置疑，此特徵幫助本論文從語言的角度窺探宗教，更助於我們深入瞭解俄羅斯的宗教、文化、傳統以及俄語語言文化。

⁹⁰ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁186-187。



第三章 佛、道教與中國：文化及語言層面

佛教自傳入中國後，距今約兩千多年，而道教更是中國土生土長之宗教。想當然，兩宗教在中國佔有舉足輕重的地位，並在中國文化的各個層面都有其影響。但佛、道教與中國能探討的題目甚廣。基於語言文化學的立論基礎，本章第一節將探討佛、道教對中國文化的影響；第二節將探究佛、道教對漢語語言的影響，藉以說明佛、道教在漢語語言乃至整個中國的重要位置。

第一節 佛教對中國文化之影響

佛教為世界三大宗教（佛教、基督教、伊斯蘭教）之一，主要在亞洲地區流傳，尤其對東亞、南亞、東南亞地區都有廣泛的影響。相傳佛教大約在公元前五世紀誕生於古印度，創始者為釋迦牟尼（公元前565—485年，與中國春秋時代孔子所處的年代大致相同）。釋迦牟尼原為貴族世家之子，在一次出宮遊玩時從所見事物體認到世事無常，人生苦短。他苦苦思索關於人生痛苦的答案卻不得其解，因此陷入了無止盡的煩惱、惶惑之中。為了尋找問題的答案，釋迦牟尼捨棄皇室的榮華富貴，削髮走入苦難眾生之間，在外過著苦行的生活。最後，他在菩提樹下頓悟成佛，那年他三十五歲。此後四十五年他雲遊各地、傳播佛教、吸收信徒、普渡眾生。佛教不僅影響了印度宗教以及各種思想，日後也影響了亞洲許多國家宗教、倫理、文化、藝術、民俗等各方面的發展。

佛教傳入中國的時間大約在西漢末年，距今約有兩千年左右，在這長期的流傳、演變、發展的過程中，也面臨過中國文化排異性的阻礙，於是佛教逐漸與中國固有文化（老莊思想、儒學、玄學）相結合，最後發展成具有中國特色的中國式佛教。在佛教傳入中國之初，人們只把它當成是神仙方術的一種。直到魏晉時期佛教教義剛好迎合了當時上層社會的需求，再加上日後戰爭頻繁，人民生活苦不堪言，佛教便很快普及到社會各個階層中。隋唐時期，中國封建社會進入了鼎盛時期，封建統治者利用佛教因果報應、天堂地獄的說法讓人民的鬥爭意識下降，並藉此鞏固封建制度，因此中

國佛教的發展也在此時達到了頂峰。但在中唐之後，佛教隨著封建制度的沒落由盛轉衰，自此逐漸走下坡。此後的中國佛教還是持續發展並影響著中國文化，只是在不同朝代或輕或重、或多或少而已。

佛教歷經了相當艱苦的發展歷程，至今已成為中國傳統文化的一部份。那到底什麼是佛教？佛教教義的原始出發點為「苦」，人的生命、生存皆為「苦」，除了生老病死之外，相愛別離、仇家相聚、所求不得等都是「苦」的來源。生是苦的開端，生命是受苦的實體，因此若要不苦，只有不生（擺脫輪迴轉世），也就是佛教的最高理想「涅槃」，亦稱「解脫」⁹¹。佛教認為人生的苦雖然與生俱來卻不是毫無根源，眾生今世所受的報果皆因前世所種之因，因此自己造因自己受苦。但世世輪迴，死此彼生，生生延續，苦海浮沈。因此佛教宣揚，唯有皈依佛教、棄惡從善、虔誠修持才能跳脫輪迴、超脫生死。

佛教作為中國文化的一部份，它對中國民間風俗的影響也相當大，如紀念釋迦牟尼和菩薩的節日繁多。以下介紹幾個與佛教相關的節日：（一）浴佛節（農曆四月八日，又稱佛誕節）：此節日是為了紀念釋迦牟尼的誕生，相傳釋迦牟尼在呱呱墜地之時有九條龍口吐香水為之沐浴，而釋迦牟尼右手指天、左手指地說：「天上地下，唯我獨尊」。因此在浴佛節當日，佛教徒會準備香花燈燭虔誠地沐浴佛嬰像，表達慶祝與供養。此節日有洗滌罪惡、灌人智慧的象徵。（二）成道節（農曆十二月八日，又稱臘八節）：此節日是為了紀念釋迦牟尼悟道成佛，相傳釋迦牟尼得道前曾進行長達六年的苦行卻毫無成效，他體悟過度的苦行猶如過度的奢侈，自此決定以健全的身心安穩求道。有一天，牧女蘇陀嘉帶著乳糜狀的粥請釋迦牟尼食用，釋迦牟尼服粥後便增強了體力及元氣，接著就在菩提樹下繼續禪定，最後在十二月八日頓悟成佛。於是在成道節當日，佛教徒會仿效牧女熬粥供佛。另外，臘月為我國春節序曲，人們在年終時會以禽獸祭祀天地祖先，稱「臘祭」。久而久之，臘月祭日與釋迦牟尼得道之日便相互結合，名副其實地成為中外合璧的節日。（三）盂蘭盆節（農曆七月十五）：這天為佛教僧侶的自恣日（佛教徒集聚一堂懺悔檢討），並舉行盂蘭盆會，為佛教超

⁹¹ 趙樸初、任繼愈 著，《佛教與中國文化》。台北：國文天地雜誌社，1990年，頁22。

度先靈之節日。其節日起源來自於眾所皆知的故事〈目蓮救母〉，據《盂蘭盆經》記載，佛陀弟子目蓮見其亡母淪落在餓鬼道中受苦，因此他請求佛陀設法救拔其母親。佛說救濟方法為七月十五眾僧自恣日擺設盂蘭盆供，並集百味食飲供養十方眾僧，七世父母得度餓鬼之苦。〈目蓮救母〉的故事廣受提倡孝道的中國人喜愛，梁武帝於是設七月十五為盂蘭節。宋元之後，盂蘭盆會逐漸失去本意，由孝親變成祭鬼。另外，道教原有三官（天官、地官、水官）之說，天官賜福、地官赦罪、水官解厄，三官也稱「三元（上元、中元、下元）」。其中地官大帝誕於七月十五，傳此日地官降臨，定人間善惡。因此道士日夜誦經，望此日世間餓鬼能得到解脫，也就是道教中的「中元節」。因此道教的中元節與佛教的盂蘭盆節交疊起來，成為一大中國民間節日。⁹²除此之外，中國佛教僧侶也對若干佛或菩薩訂定了誕生節日，如正月一日是彌勒佛誕日，二月二十一是普賢菩薩誕日，三月十六是準提菩薩誕日，四月初四是文殊菩薩誕日，十一月十七是阿彌陀佛誕日，二月十九是觀音誕日，六月十九是觀音成道日，九月十九是觀音出家日等等。⁹³

佛教對中國文化有非常深刻及廣泛的影響，佛教傳入中國約兩千多年，經過試探、衝突、改變、融合，它與中國本土文化互相聯繫、相互滲透，並對中國思想文化起了巨大作用。而佛教對中國文化的影響層面涉及甚廣，舉凡文學、建築、雕塑、天文、音樂、繪畫、醫藥等皆不乏其影響。本論文因篇幅限制，無法一一列舉佛教對各種文化層面之影響。因此，以下我們就以文學、音樂、美術的角度討論佛教在中國文化史上是如何占有顯著的地位。

就文學方面而言，佛教對於中國古典文學，如詩詞、小說、戲曲等方面的影響相當深遠。受佛教影響的文學藝術著重於敏銳的內心體驗，非常重視啓示和象喻，同時也追求絃外之音。從時代的推演來看，中國詩歌史上首次滲入佛學思想的詩歌流派為北魏中期之後所盛行的「玄言詩」，此時佛學在玄言詩的土壤上播種、發芽，詩人們時而說佛理，時而寫山水，時而又融入了老莊思想，形成了一種優遊自得、寂靜恬適的詩境。魏晉南北朝的山水詩中，最具代表人物之一的謝靈運深諳佛學，並將佛理寓

⁹² 方立天 著，《中國佛教與傳統文化》。台北：桂冠圖書公司，1990年，頁398。

⁹³ 同註91，趙樸初、任繼愈 著，《佛教與中國文化》，頁368。

於山水之中，結合三玄（老子、莊子、周易）思想，開闢了一種清靜虛空的境界。之後時代進入佛教發展最鼎盛的唐代，此時也是中國詩歌發展的巔峰，許多唐代詩人的作品裡都透露出禪意的佛教思想。禪宗是佛教的宗派之一，主張頓悟成佛，認為佛法就在人心，不必外求。另外，禪宗宣導現實世界的虛假不實，具有一種隨緣任運，心無所求的處世態度。禪宗六祖惠能曾提四句偈⁹⁴「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」就表達了其禪學思想。唐代受禪宗影響的詩人甚多，在此舉出一位與佛學有密切關係的詩人，世人稱之「詩佛」的王維（701~761），他的作品富有濃厚的禪趣。王維平生奉佛，深諳禪學，中年之後仕途不順，對現實生活極為失望，從此退隱田園，皈依佛教。正因如此，其詩篇大多透過田園山水的描寫，宣揚隱居生活以及佛教禪理。如〈鹿柴〉：「空山不見人，但聞人語響。返景入森林，復照青苔上。」以及〈竹裏館〉：「獨坐幽篁裡，彈琴覆長嘯，深林人不知，明月來相照。」⁹⁵此兩首五言絕句皆表達出山林中的幽寂，〈鹿柴〉以人語的回音襯托出山裡的寂靜；〈竹裏館〉則以詩人獨坐彈琴，只有明月相伴呈現自身的孤靜，此種空寂的境界正為禪宗所推崇。另如〈辛夷塢〉：「木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落。」此詩透過描繪辛夷花自開自落的情景，表現無生之喜悅，亦無死之哀愁。他們得之於自然，又回歸於自然，這種對一切境遇不生憂悲喜樂之情，實為作者的內在精神世界，並充分表露出任運自在、恬淡、空靈的心境，也正是禪宗對於人生處世態度的表述。⁹⁶又如「行到水窮處，坐看雲起時」、「松風吹解帶，山月照彈琴」、「山河天眼裡，世界法身中」等也為王維作品中富有禪機之詩句。王維越到晚年越感到人世的「空虛」，因此極力宣揚遠離塵囂的「道心」，享受沈浸在山林中的寧靜和安樂。

佛教除了對詩歌產生重大的影響之外，對中國古代神話小說的創作也起了一定程度的作用，有不少中國小說的體裁結構、故事來源、藝術結構及思想傾向皆受到佛教之影響。⁹⁷推究起中國小說的歷史，其實中國小說在先秦時代並不受上層社會所重視，《漢書·藝文志》更說它是「街談巷語，道聽途說」，因此先秦的小說作品多已不傳。

⁹⁴ 「偈」為佛教文學的詩歌。

⁹⁵ 王財貴編《唐詩三百首》。台南：能仁出版社，1999年，頁165。

⁹⁶ 同註92，方立天著，《中國佛教與傳統文化》，頁350。

⁹⁷ 同註92，方立天著，《中國佛教與傳統文化》，頁357。

而中國小說真正作為一種文學形式是從六朝時代的志怪小說開始，此時正值佛教普及至社會各階層之期，因此不少志怪小說皆可看到佛教思想的痕跡。魯迅先生就曾在《中國小說的歷史演變》中提到：「有一種助六朝人志怪思想發展的，便是印度思想的輸入。因為晉、宋、齊、梁四朝，佛教大行，當時所譯的佛經很多，而同時鬼神奇異之說雜出，所以當時合中印兩國的鬼怪到小說裏，使它更加發達起來。」⁹⁸如眾所皆知的小說《封神演義》，全書有不少佛仙鬥法的描寫。而主角哪吒的原型就出自於佛經，為佛教四大天王中北方毗沙門天王的三太子。佛典《五燈會元》卷二說：「哪吒太子，析肉還母，析骨還父，然後現本身，運大神力，為父母說法。」⁹⁹而在《封神演義》的故事情節裡，哪吒為了表示自己所做之事與父母無關，因此剖腹、剜腸、剔骨肉還於雙親而死。顯然，其故事情節及哪吒一角是從佛典演變而來。除此之外，中國四大奇書之一的《西遊記》，作品內容也反映出當時佛教的盛行。故事內容描述孫悟空大鬧天宮，但最後卻也逃不出如來佛的手掌心而皈依佛教，並跟隨唐三藏至西天取經。有趣的是，孫悟空大鬧的地點為道教領地一天宮，此處除了反映當時道衰佛盛的歷史，也表露出蔑視天神及其秩序的反抗精神。此書謳歌佛的偉大神聖，並宣揚佛法無邊的理念，實為一部以佛教為題材的代表性作品。

佛教除了對神怪小說有很大的影響之外，對古典小說的思想也滲透不少。著名歷史小說《三國演義》雖改編描述三國歷史，但其小說開卷題詞為：「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄。是非成敗轉成空；青山依舊在，幾度夕陽紅。白髮漁樵江渚上，慣看秋月春風。一壺濁酒喜相逢，古今多少事，都付笑談中。」¹⁰⁰充分表達佛教人生虛無的思想。國家興亡、是非對錯，一切都付諸於歷史的洪流之中，如今日月無聲、水過無痕，以往恩恩怨怨都飄散在我們的談笑風生裡。又如經典長篇小說《紅樓夢》，也受佛教消極思想的影響。故事描述兒女情長、纏綿悱惻、榮華富貴，但結局卻是零落枯槁、分崩離析、窮困潦倒。小說以夢開始，以夢結束，更是表露出人生的虛無縹緲。¹⁰¹以下舉出紅樓夢曲一「飛鳥各投林」之內容：「為官的，家業凋零；富貴的，金銀散

⁹⁸ 劉鋒 著，《宗教與中國傳統文化之謎》。香港：明報出版社，1995年，頁36。

⁹⁹ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁359。

¹⁰⁰ 羅貫中 著，《三國演義》。台北：正展出版公司，2002年，頁35。

¹⁰¹ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁360。

盡；有恩的，死裡逃生；無情的，分明報應；欠命的，命已還；欠淚的，淚已盡；冤冤相報自非輕，分離聚合皆前定。欲知命短問前生，老來富貴也僥幸。看破的，遁入空門；癡迷的，枉送性命。——好一似食盡鳥投林，落了片白茫茫大地真乾淨！」¹⁰²此處表現出世事難料、惡善必報、人生無常、一切皆空的佛教理念。雖然我們無法一一列舉所有受佛教影響的文學作品，但從上述討論不難得知，從佛教傳入中國之後，不論在詩歌、小說等體裁或是作品內容上，佛教對文學發展都有一定層面的影響。

至於**音樂**方面，中國在佛教傳入之前，已廣泛流行宮廷音樂和民間音樂。古代影響中國思想極深的儒家本就十分重視音樂，並把《樂經》奉為六經¹⁰³之一。《孝經》也說：「移風易俗，莫善於樂。」，荀子《樂論》中也強調了音樂怡情養性、教化人民、陶冶性情的功能。¹⁰⁴相當然爾，如此注重樂禮文化的社會，佛教為了宣傳以及使大眾接受，也非常重視佛教音樂。如前面提及，古代中國本就有自身的音樂文化，因此中國佛教音樂家們經過長期的摸索之後，才與宮廷音樂、民間音樂互相融合，最後形成一種以「遠、虛、淡、靜」為特徵的佛教音樂，並成為中國傳統音樂的重要組成部份。¹⁰⁵佛曲傳入中過程大致可分為四個階段：（1）佛教傳入初期的「西域化」階段；（2）自東晉至齊梁的華化及多樣化階段；（3）唐代的繁盛及定型化階段；（4）宋元以後直至近代的通俗化及衰微階段。¹⁰⁶

佛教音樂是伴隨佛教從印度經西域傳至中國，不難想像這些具有原地特色的佛曲與中國傳統音樂不相適應。因此僧人就利用民間或宮廷音樂來改編佛曲，稱之為「梵唄」。此種曲風旋律性強、重複性高，具有贊歎歌詠的唱腔，歌詞大多在宣揚佛法，而當時在華傳授梵唄的僧人大多為西域人或天竺人。時至三國時代，中國佛教徒開始注意到「梵音重複，漢語單奇，若用梵音以咏當語，則音繁而偈促；若用漢曲以咏梵

¹⁰² 曹雪芹、高鶚 著，沈瓶庵、王夢阮 索隱，《紅樓夢索隱》。北京：北京大學出版社，1989年，頁82~83。

¹⁰³ 「六經」為儒家經典，分別為詩、書、易、禮、樂、春秋。

¹⁰⁴ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁387。

¹⁰⁵ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁387。

¹⁰⁶ 張治江 等 主編，《佛教文化》（下冊）。高雄：麗文文化事業股份有限公司，1995年，頁1250。

文，則韻短而辭長¹⁰⁷」的矛盾，因此後人便開始創作中國化的佛曲。而曹植（192~232）創制的「漁山梵唄」被視為外來佛教邁入中國化的一大標誌，佛教徒更把曹植尊為中國化佛曲的創始者，並認為他在熟解梵音的基礎上有許多貢獻。唐代時，佛教空前興盛，寺院成為百姓最重要的娛樂場所，當時的戲場就多聚集在寺院中。因此不論民間、宮廷，處處皆充斥著佛教音樂，佛教音樂也在此時完成全面華化。中唐詩人姚合的「仍聞開講日，湖上少漁船」，「遠近持齋來諦聽，酒坊魚市盡無人」及韓愈的「街東街西講佛經，撞鐘吹螺鬧宮廷」¹⁰⁸詩句皆生動描繪出當時佛教鼎盛的情況。而唐代的佛教藝僧也善於吸收民間音樂來達到普及佛化的效果，《高僧傳》中稱「康所述偈贊，皆附會鄭衛之聲，變體而作。非哀非樂，不怨不怒，得處中曲韻。譬猶善醫，以飭蜜塗逆口之藥，誘嬰兒之入口耳。」此處說明的便是佛教的「偈贊」雖附會在鄭衛之聲的民間音樂上，卻也不是一字不差地照單全收。而音樂的變體標準即是非哀非樂，不怨不怒，藉以宣導信眾能如曲調風格一般意靜心清。宋元之後，佛教音樂日趨通俗化，從宋詞、元曲均可見佛教的遺痕，並影響了多種戲曲及音樂。但總地來說，明清之後到近代，佛教音樂與唐代的興盛相比是日益衰微了，而民間音樂反因佛教音樂又更為繁榮。時至現代，佛教音樂雖不為主流，但亦有歌手將流行音樂與佛教音樂作結合，甚至以交響樂等不同形式呈現給大眾，這種創新的作法除了使大眾耳目一新之外，更使我們發現佛教音樂的不同面貌。

最後討論美術方面，在佛教畫像傳入中國之前，中國繪畫已有獨立發展。遠古和先秦時代，中國繪畫附屬於工藝和實用美術，為一從物質世界過渡到藝術世界的階段。春秋戰國時代，隨著奴隸制的崩潰以及「百花齊放，百家爭鳴」的局面出現，一種以人為首要主題的美術思潮應運而生。¹⁰⁹此後，繪畫便從工藝範疇中獨立出來。時至漢代，繪畫題材已包羅萬象，表現手法也很豐富。佛教傳入之後，有鑒於繪畫可作為一種宣傳宗教的重要工具，佛畫便極力被佛教學者所提倡。佛經上記載：「作佛形像坐蓮華上，若摸畫壁繒氈布上，使端正好，令眾歡喜，由得道福。」¹¹⁰可見佛經也明確鼓

¹⁰⁷ 同上註，張治江等主編，《佛教文化》（下冊），頁1251。

¹⁰⁸ 同註106，張治江等主編，《佛教文化》（下冊），頁1253。

¹⁰⁹ 同註91，趙樸初、任繼愈著，《佛教與中國文化》，頁119。

¹¹⁰ 同註92，方立天著，《中國佛教與傳統文化》，頁383。

勵信眾繪畫佛像，這使得佛教繪畫藝術在日後得到很好的發展。若以時代做討論，佛教傳入之初的東漢時期已有人開始作佛像畫。但如前面提及，起初大家對佛教的瞭解仍十分有限，往往將佛教與神仙道術混為一談。因此，此時的佛教美術作品還不太成熟，不時甚至會有神佛不分的作品出現，而擅長作佛教畫的畫家也不多。¹¹¹魏晉南北朝時，佛教已有相當時間的發展，佛教藝術也隨著佛教在各階層的普及傳播開來。此種外來的藝術風格，使中國繪畫從內容到形式都進行了新的探索，也促進了中國繪畫藝術寫實的發展。此時繪畫場所由宮殿、墓室走向石窟、寺廟；繪畫內容也從表達君王權威轉至宗教題材，¹¹²佛畫已成為繪畫的中心。最早有東吳畫家曹不興，其畫像作品體態勻稱，被稱為中國佛像畫的始祖；衛協繪七佛畫，人物不敢點睛，時有畫聖之譽；東晉畫家顧愷之畫佛像甚為突出，著重於點睛，強調神形具備。¹¹³此階段畫家輩出，更為日後的佛教美術奠定了空前繁榮的局面。

唐代為佛教發展的鼎盛期，佛教藝術也隨著佛教的發展達到巔峰。唐代佛畫，特別是壁畫的發展可說是空前絕後、奇藝駢羅，並成為當時繪畫藝術的主流。舉世聞名的敦煌壁畫便是一部中國唐代繪畫史的縮影，內容大多在謳歌佛國的歡樂與美好。此時最富盛名的畫家當屬有「畫聖」之稱的吳道子，他曾在長安、洛陽兩地繪製許多壁畫，其落筆雄勁、自由奔放，他運用「焦墨薄彩」的繪畫方式，將以線條為主的中國畫推向頂峰。他又用狀如蘭葉的筆法來表現衣褶，使作品呈現「天衣飛揚，滿壁風動」，因此取得「吳帶當風」的美譽。他的畫風對後來的人物畫影響甚劇，對寺觀壁畫的影響也持續至宋、元時期。中唐之後禪宗盛行，禪宗直指人心、不假外求。由於不重形式，因此佛畫逐漸衰微。而禪宗超然襟懷，任遠曠達的人生哲學又最易與自然自在、蕭疏清曠的山水融為一體，¹¹⁴因此富有詩意且濃淡墨色的山水畫興起。詩佛王維除了寫一手好詩，其畫作也讓人嘉許，世人稱其作品「畫中有詩」。王維改變了以往中國山水畫的風格，對中國畫的發展有著不容小覷的影響。宋代以後，寺觀壁畫無過往繁榮之氣勢，「文人畫」及「院體畫」興起，而佛畫卻隨著世代的演變越來越式微。

¹¹¹ 李玉珉 著，《中國佛教美術史》。台北：東大圖書股份有限公司，2001年，頁6。

¹¹² 同註91，趙樸初、任繼愈 著，《佛教與中國文化》，頁120。

¹¹³ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁384。

¹¹⁴ 同註92，方立天 著，《中國佛教與傳統文化》，頁385。

但毋庸置疑，佛教繪畫在中國繪畫史上的地位是相當顯著的。它豐富了繪畫題材，並使中國繪畫開啓了別開生面的新風格，實為中國美術層面中不可忽視的一環。

藉由上述三種文化方面的討論得知，佛教對於文學、音樂、美術的文化層面皆緊密相連。佛教曾作為中國歷史上的宗教主流，而各層面的文化本就互相關連，牽一髮而動全身。可見即使在其他文化層面上，佛教也有一定程度的影響。中印兩民族間的文化交流，對中國文化的寶藏如錦上添花。下一節中，我們將進一步地討論佛教對漢語發展的影響。

第二節 佛教對漢語發展之影響

漢語是世界上歷史悠久且高度發展的語言之一。上古時代，我國為一多民族國家，而各民族又有自身的方言，南腔北調的情況在當時形成了「五方之民，言語不通」的現象。為了抒解雞同鴨講的問題，漢民族便孕育出一種「共同的語言」，也稱為「民族共同語」，使人們在走入社會時能彼此溝通，而方言依然適用於鄉里之間。這種透過人們彼此接觸時互相模仿、調和、適應而形成「民族共同語」，也就是日後的「漢語」。由此可見，今日的漢語實為含有各漢民族語言成份及特色的豐富產物。東漢之前，漢語的發展鮮少受到外來因素的影響，首次大規模的中外文化接觸便是印度佛教的滲入，而漢語也從此結束了自身發展的孤寂旅程。佛教文化對漢語的影響相當深遠，佛教傳入之後，興起了我國歷史上第一次佛典翻譯運動。不少佛學研究者、古經文學家、訓詁學家為了探求佛教思想而致力於解析佛經中的梵文。在兩種語言的對比過程中，漢語一些獨有的特點被發現並重視，新的思路就此打開，漢語語言呈現出別於以往的新氣象。¹¹⁵而此種新異域文化的進入，對中國也產生一定程度的變動。就語言來說，佛教對漢語的影響表現在諸多層面上，其中對音韻及詞彙的影響最為顯著，以下將以此兩部份為探討重心，另外再補充俗諺語、漢語語法及修辭層面的介紹，輔助說明佛教文化對漢語的影響。

¹¹⁵ 鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉，《安徽文學》，第九期，2007年。

佛教語言運用一種獨特的調法唱誦佛經，稱之為「唄匿（pathaka）」¹¹⁶。它使佛教語言在語音上有一種舒緩相間、和諧優美的特點。梵文本為拼音文字，字母發音較急促，因此佛教僧侶在誦讀經文時會刻意放慢節奏、拉長讀音，藉以柔克剛的方式產生美妙諧和的效果，即為「唄匿」，此美效引起佛經翻譯者極大的興趣。《通志·音略序》上記載「釋氏以參禪為大悟，通音為小悟」，「通音」指得即是通曉梵文經書的音韻，可見當時人們對佛教音韻相當重視，也因此推動了中國音韻學的蓬勃發展。¹¹⁶

漢語文字屬表意文字，其讀音無法從字面上瞭解，為外語人士學習漢語的一大難處。在佛教梵文傳入之前，古時候人們在漢字注音上一般採用打比方的方式，或使用「直音法（利用同音字或近音字注音）」¹¹⁷，但這兩種方式皆不盡確切與完善。佛教傳入中國之後，佛教學者藉梵文的拼音原理，啟發漢語「反切」的注音方法產生，解決了長期以來漢語讀音需死記硬背的問題。「反切法」用兩個字來標示一個字的音，即取前一字的聲母及後一字的韻母與聲調得之讀音。如「秀」為西幼切，即取「西」之聲母及「幼」之韻母與聲調得「秀」之讀音。其起源在古書上多有記載，如《通志·藝文略》道「切韻之學起自西域」，亦有《隋書·經籍志》道「自漢佛法行於中國，又得西域胡書，能以十四字貫一切音，文省而義廣，謂之為婆羅門書」。反切法始於漢末，盛於魏晉，與佛教的傳入及佛經翻譯皆有直接且重要的關聯。

除此之外，漢語中四聲的確立也與佛經翻譯有關。漢語文字由聲、韻、調三者構成，南北朝人不論在詩作或是日常口語中，皆好用雙聲及疊韻，可見當時對音韻協調已相當重視¹¹⁷。佛教傳入後，佛教僧俗大造梵唄，佛經「轉讀」盛行。「轉讀」是有韻律的語言歌詠佛經經文，《高僧傳》載「天竺方俗，凡是歌咏法言，皆稱為唄，至于此土，咏經則稱為轉讀，歌贊則號為梵音」。轉讀在誦讀佛經時特別講究語音聲調的豐富變化，致力使音調剛柔相濟、抑揚頓挫、起伏有致，以達到觸動人心之效果。¹¹⁸佛經的轉讀源自古印度的「聲明論」，「聲明」為研究梵文語言文字的專門知識，聲明論中具有三聲，與漢語當時的平、上、去三聲皆以音階的高低為區別。佛教研究者

¹¹⁶ 同上註，鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉。

¹¹⁷ 普慧，〈天竺佛教語言及其對中國語言學的影響〉，《人文雜誌》，第一期，2004年。

¹¹⁸ 同註115，鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉。

中，不少人通曉梵文的十四音，更熟知漢語的音韻。學者經由兩語言的對比分析以及透過聲明及轉讀的研究，正式提出漢語的四聲之說，即平、上、去、入。此為音韻史上一大要事，佛教的影響功不可沒。¹¹⁹

另外，在傳統音韻上，聲母簡稱為「聲」，或叫「紐」，又合在一起稱「聲紐」，表示聲母的名稱還有「字母」。¹²⁰早期沒有字母的概念，直到梵語「悉曇」（為學習梵文字母拼音的法門）傳入，促進了佛教僧徒對元音（梵語稱「摩多」，即母音）、輔音（梵語稱「體文」，即子音）的認識。悉曇傳入之後，學者參照梵文的字母，才有漢語字母的創建。其中流傳下來並享有盛譽的為守溫的三十六字母，守溫為南梁之僧侶，從他三十六字母發音部位的命名來看，明顯是受梵語佛經之啟發，如其「舌頭音」就對應梵語的「舌頭音」，「唇音」就對應梵語的「唇吻聲」等等。¹²¹由上述討論得知，不論是在注音方法、音調、字母上，佛教文化對漢語語音的影響極其深遠。

接著，我們談論佛教文化對漢語詞彙的影響。詞彙為語言中最敏感的部份，也是最易牽動的一部份。在各種語言層面中，佛教對漢語詞彙的影響最為廣泛且深劇。梁啟超先生曾說：「此諸語非它，實漢晉迄隋唐八百年見諸師所創造，加入吾國語系統中而變為新成分者也。夫語也者，所以表觀念也。增加三萬五千余語，即增加三萬五千觀念也。由此觀之，則自譯業勃興後，我國語實質之擴大其程度為何如者。」¹²²由於佛經的大量翻譯及流傳，許多具有鮮明形象或富有表現力的詞語，皆被吸收到漢語的詞彙庫中。據統計，佛教中各種術語、名詞、典故、人名、物名、儀式名稱、比喻詞等不下萬條。¹²³而不少佛教詞彙進入漢語之後，成為全民語言，語言使用者甚至意識不到其詞彙源自佛教。以下我們先就構詞的角度將佛教詞彙分為音譯詞、半音半譯詞、意譯詞三類，說明如下：

¹¹⁹ 同註115，鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉。

¹²⁰ 黃霞，〈佛教文化對漢語的影響〉，《語文學刊》，第二期，2003年。

¹²¹ 同註115，鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉。

¹²² 同註120，黃霞，〈佛教文化對漢語的影響〉。

¹²³ 王國安、王小曼 著，《漢語詞語的文化透視》。上海：漢語大詞典出版社，2003年，頁263。

(一) 音譯詞：對於解釋一種新的外來語言，音譯（依原詞的發音，尋漢字中相似的讀音記之。例：漢字「茶」，俄文以音譯的方式標記為「чай」。漢字「功夫」，俄文音譯為「гунфу」）此方法為最快速及簡易的翻譯方式，特別是在面對一些完全陌生的概念或術語。音譯詞的漢字為純粹的記音符號，意義無法從字面得知。以下舉例說明（包含簡化音）：

梵文詞	譯詞	詞義
Prajna	般若	智慧，此處的智慧指「對宇宙人生的探究」
Yoga	瑜伽	連結、結合，指「內在真我的統一」
Arhat	羅漢	斷盡煩惱，能受世間供養的聖者
Bodhisattva	菩提薩埵	覺悟的人，指「覺悟的有情眾生」
Sanra	舍利	釋迦牟尼屍體焚燒後珠狀的東西，指「佛之身骨」
Bhikchuni	比丘尼	女僧、尼姑
Paramita	波羅蜜多	達彼岸、究竟
Adibudaha	阿提佛陀	初覺者、第一覺者
Asura	阿修羅	不端正、非天
Gandharva	乾達婆	天名，樂神
Ksana	剎那	最短的時間單位，指「極短的時間」
Raksasa	羅剎	惡鬼之名
Samadhi	三摩地	正定、止息、寂靜
Yaksa	夜叉	惡鬼的總名
Kasaya	袈裟	染色衣，指「纏繞於佛教僧侶身上的法衣」
Yamaraja	閻羅	地獄主宰

(二) 半音半譯詞(梵漢合成詞)：漢語中，一個漢字為一個音節，而漢語中的單音節語素又多能獨立成詞，漢語於是具有相當的靈活特性。此類詞語即恃漢語此特性使音譯字及語義字結合，形成「梵漢合成詞(即部份由原詞音譯之漢字與部份表義之漢字結合而成)」例：「高爾夫球」即取英文「golf」之音及漢字「球類」之義；「可蘭經」亦取英文「koran」之音及漢字「經書」之義。此種詞類有著深刻的佛教印痕，以下分類舉例：

「佛」為梵語「Buddha」的音譯，為「佛陀」省稱，意思是覺者。覺包括三個方面的內容：自覺、他覺(使眾生覺悟)、覺行圓滿，是佛教修行的最高果位，佛經裡一般都把它作為佛教始祖釋迦牟尼佛的尊稱。¹²⁴此音譯字「佛」便配合上漢語字義構成不少新詞，如：佛土、佛心、佛地、佛印、佛身、佛門、佛像、佛慧、佛德、佛堂、佛道、佛鉢、佛法、佛性、佛骨、佛眼、佛字、佛母、佛語、佛壽、佛境、佛田、佛願、佛讚、佛牙、佛光、佛位、佛經、佛祖、佛事、佛典、佛曲、佛塔、佛龕、佛家、佛學、佛教、活佛、歡喜佛等。

「魔」為梵語「Mara」的音譯簡稱，漢語裡本無此字，譯經時借用漢字「磨」，至梁武帝時才改為「魔」。本義是指擾亂、破壞、障礙，指一切煩惱、疑惑等妨礙修行的心理活動。佛家有所謂四魔之說：煩惱魔、陰魔、死魔、自在天魔。漢語的「魔鬼」一詞即源於「死魔」之義，「死魔」能斷人命根，與漢民族傳統所說的鬼怪相似。¹²⁵日後，則產生了一連串由「魔」構成之詞。如：魔王、魔女、魔國、魔界、魔宮、魔障、魔道、魔戒、魔緣、魔網、魔境、魔鏡、魔鬼、魔力、魔掌、魔法、魔術、魔窟、魔頭、魔棒、魔杖、魔事、魔禪、魔綱、魔爪、魔民、魔手、魔咒、魔物、魔影、魔眼、魔教、魔說、魔君、魔子、心魔、病魔、妖魔、著魔、入魔、惡魔、睡魔、邪魔、詩魔、書魔等。

「禪」為梵語「禪那」(Dhyana)，意譯為靜慮，即安注一心，靜心思考，使身心得平和或領悟某義理之行為過程。由於禪宗曾在歷史上頗為興盛，且禪宗屬最具中

¹²⁴ 梁曉虹 著，《佛教與漢語詞彙》。台北：佛光文化事業有限公司，2001年，頁300。

¹²⁵ 同上註，梁曉虹 著，《佛教與漢語詞彙》，頁300。

國特色的派別之一。音譯「禪」字與表意漢字結合的例子也相當多，如：禪士、禪子、禪化、禪友、禪月、禪戶、禪心、禪句、禪寺、禪旨、禪衣、禪宇、禪伯、禪坐、禪林、禪枝、禪味、禪和子、禪和氣、禪版、禪侶、禪刹、禪念、禪居、禪床、禪要、禪思、禪律、禪庭、禪室、禪宮、禪客、禪衲、禪祖、禪院、禪真、禪乘、禪流、禪悟、禪家、禪袍、禪理、禪規、禪堂、禪眼、禪庵、禪椅、禪棲、禪眾、禪道、禪號、禪話、禪意、禪源、禪窟、禪經、禪榻、禪僧、禪語、禪說、禪誦、禪閣、禪慧、禪德、禪學、禪機等。

「僧」為梵語「僧伽」(Samgha)的音譯省略，意譯為「眾」、「和合」，一般要四人以上才稱為「僧」，進入漢語之後，逐漸可指單個出家人。由「僧」字所組成的梵漢合成詞如下：僧人、僧主、僧寺、僧衣、僧戒、僧言、僧塔、僧坊、僧塔、僧門、僧舍、僧制、僧院、僧徒等。另外，「菩薩」為梵語「菩提薩埵」(Bodhisattva)，前面已有介紹，由「菩薩」所造新詞如：菩薩行、菩薩性、菩薩道、菩薩戒、觀音菩薩等。「般若」為梵語「Prajna」的音譯，所造新詞如：般若字、般若智、般若會、般若燈、般若經、般若論、般若心、般若學、般若部、般若船、般若湯、般若頭、般若時、般若聲、般若德等。

由此得知，單單「佛」、「魔」、「禪」等字所組成之新詞已不計其數。根據丁福保《佛學大辭典》的詞彙統計：以「佛」為詞首所構成的雙音合璧詞共七十九個；以「禪」為詞首所構成的雙音合璧詞共七十五個；以「僧」為詞首所構成的雙音合璧詞共三十七個；以「梵」為詞首所構成的雙音合璧詞共四十五個；以「劫」為詞首所構成的雙音合璧詞共十四個；以「懺」為詞首所構成的雙音合璧詞共五個；以「釋」為詞首所構成的雙音合璧詞共二十一個；以「檀」為詞首所構成的雙音合璧詞共十六個；以「偈」為詞首所構成的雙音合璧詞共四個；以「塔」為詞首所構成的雙音合璧詞共五個；以「鉢」為詞首所構成的雙音合璧詞共十一個；以「刹」為詞首所構成的雙音合璧詞共六個。¹²⁶未能凡舉佛教各個音譯詞素，但從上述討論不難得知，佛教文化所形成的梵漢合璧詞數量之多。

¹²⁶ 同註124，梁曉虹 著，《佛教與漢語詞彙》，頁480-481。

(三) 意譯詞：依梵文詞語的原意，利用漢語語素依構詞方法造新詞。換言之，捨棄梵文原有的語音形式，其新概念用漢字表意。這種新詞的內容雖是外來的，但卻符合漢語的構詞手段。這類詞彙在現代漢語中使用頻率較高，有些詞語我們甚至意識不出源自佛教。以下舉例說明：

1) 「世界」為梵語「lokadha tu」的意譯，原意為日月照臨的範圍。佛經中「世」指過去、現在、未來的時間，「界」指十方的空間。進入漢語系統後，泛指地球上所有的地方。¹²⁷ 2) 「導師」在佛教中指引導人成佛的人，是佛菩薩的通稱。進入漢語系統後，指領導學習或是指引方向的人。3) 「煩惱」在佛教中以貪、痴、慢、疑等為煩惱，認為它是人生苦惱的根源。進入漢語系統後，指心情煩悶、煩擾、不寧靜。4) 「實際」在佛教中指唯一絕對、不會變動的本體。進入漢語系統之後，表示客觀存在的事物或情況，與「事實」的詞義相似。¹²⁸ 5) 「有情」為梵語「Sattra」的意譯，舊譯作眾生，生存者的意思。即佛家對人和一切有情感認知生物的通稱。6) 「法寶」為梵文「Dharma」的意譯，是佛（釋迦牟尼）、法（佛教教義）、僧（出家修行的佛教徒）三寶之一。「法」是指引眾生如實了知事物的本質、解脫生死煩惱的佛法、教法。佛法稀有難得、不可思議，故稱「法寶」。¹²⁹ 此類詞彙還有執著、虛空、平等、空寂、迷惑、真實、圓滿、心田、根基、金剛、方便、信心、火葬等。

佛教文化對漢語的影響之大，在各個詞彙面皆可發現，實在無法一一道盡。最後，舉出一些源自佛教的俗語、諺語及歇後語，說明與佛教相關的詞彙實為遍及各處，無所不在：「無事不登三寶殿」、「不看僧面看佛面」、「做一天和尚撞一天鐘」、「跑的了和尚跑不了廟」、「打入十八層地獄」、「放下屠刀，立地成佛」、「苦海無涯，回頭是岸」、「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到」、「平時不燒香，臨時抱佛腳」、「佛要金裝，人要金裝」、「一人吃齋，十人念佛」、「閻王面前，沒放回的鬼」、「和尚打傘，無髮（法）無天」、「老和尚念經，句句真言」、「小

¹²⁷ 同註123，王國安、王小曼 著，《漢語詞語的文化透視》，頁267。

¹²⁸ 同註120，黃霞，〈佛教文化對漢語的影響〉。

¹²⁹ 周淑敏，〈漢語與佛教文化〉，《北京聯合大學學報》，第十四卷，第二期，2000年。

和尚念經，有口無心」、「泥菩薩過江，自身難保」、「閻王貼告示，鬼話連篇」、「和尚打架，抓不住辮子」等。¹³⁰

與佛教相關詞語遍及漢語之中，如趙樸初先生在《俗語佛源》之〈前言〉說道：「現在許多人雖然否定佛教是中國文化的一部份，可是他一張嘴說話，其實就包含著佛教成份。語言是一種最普遍最直接的文化吧！我們日常流行的許多用語，如世界、如實、實際、平等、現行、剎那、清規戒律、相對、絕對等，都是來自佛教語彙。如果真要屏棄佛教文化的話，恐怕他們連話都說不周全了。」¹³¹

最後，我們談佛教文化對漢語語法及修辭方面的影響。在語法層面上，語法通常作為一種語言中最穩固且不易發生變化的部份。因此相對於語音及詞彙層面，語法層面受的影響較為輕微。梵語為屈折語，語法靈活多變，如俄文一般，其主、謂、賓語在句子中無固定位置。但漢語語序固定，因此兩語言在佛典翻譯上常有嚴重的矛盾。直譯雖較能體現佛經的原貌，但混亂的語序使漢語母語者難以理解，於是意譯的方式越來越被大家所提倡。由此得知，雖然梵文對漢語的語序沒有太明顯的影響，不過還是有一些簡短語句的語序出現了微弱變化，如「如是我聞」，此句按中文語法應是「我聞如是」（我聽說是這樣的），此種倒裝句法在佛點中相當多。另外，漢語助詞「于」字，在先秦兩漢書籍中從來不用在動賓之間，六朝時的譯經為了湊勻字數，開始有如「擊于大法鼓」、「供養于諸佛」的句子，後來便有「打罵于他」、「取笑于他」的語言形式。¹³²而在修辭層面上，佛經裡有大量的譬喻，如「不怒如地，不動如山」、「心棄惡法，如蛇脫皮」等。¹³³據說有「大喻八百，小喻三千」，可謂「佛典之文，幾於無物不比，無比而不有言外之意於其間。」¹³⁴此種將艱深的義理以淺俗的事物做比喻的手法，在往後也豐富了我國的文學表現。另外，佛典多用誇張的手法描寫佛陀的形象，此種誇張手法的大膽與奇特在中國文學作品上甚是少見，對於中國文人也是一大衝擊，因此也深刻影響了日後中國文學上的修辭手法。

¹³⁰ 竺家寧 著，《詞彙之旅》。台北：正中書局股份有限公司，2009年，頁130-131。

¹³¹ 中國佛教文化研究所 編著，《俗語佛源》。上海：上海人民出版社，1993年。

¹³² 楊曉茹，〈佛教翻譯對中國語言和文學的貢獻和影響〉，《青年文學家》，第一期，2010年。

¹³³ 同上註，楊曉茹，〈佛教翻譯對中國語言和文學的貢獻和影響〉。

¹³⁴ 同註124，梁曉虹 著，《佛教與漢語詞彙》，頁271。

從上述討論可以得知，佛教對於中國文化抑是漢語皆有深刻的影響，如上述中國文化中的文學、音樂、美術層面；或者漢語中音韻、詞彙等層面，皆可見佛教文化之蹤跡。而「成語」實為語言中的精粹，也是本論文之重點核心。如同前一章節，成語的部份將另闢章節做對比討論。

第三節 道教對中國文化之影響

道教成立時間大約在東漢時期，與佛教傳入的時間差距不多，但道教卻沒有像佛教有一個鮮明的創教過程。道教的醞釀期長，創教活動分散且緩慢，長久以來都沒有了一個統一且穩固的教團組織，因此不易認定道教究竟何時而起。但可以確定的是，道教是從中國文化的土壤中孕育而出，它根植於中國古代社會，且具有相當鮮明的中國色彩。

若要探究起道教來源，它可說是多源頭、多方面吸收而成的綜合體。道教形成過程龐雜、交錯且緩慢。以下針對主要的組成部份究說明：第一，源自於古代宗教及民間巫術。中國古代社會中，人們視日月星辰、山岳河海等為神靈。《禮書·祭法》說：「山林川谷丘陵，能出雲，為風與，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神」¹³⁵可見中國古代本就崇敬自然鬼神，久而久之，便形成了一種天神、地祇、人鬼的神靈系統。道教便承襲了這種鬼神崇拜的思想，許多神祇被道教所吸收。如玉皇大帝源於天帝；三官源於天神、地神、水神；民間信仰的門神、灶神也為共祭的對象。古人既崇拜神靈，自然會出現能與鬼神溝通的「巫覡（女曰巫，男曰覡）」，他們作為人與神之間的溝通者，專門負責各種宗教祭祀活動。如以歌舞事神，為人們祈福消災者，我們謂之為「巫」；負責用言語與鬼神溝通的祭祀者稱「祝」；替人解決疑難、判斷吉凶的占卜者稱「卜」。巫、祝、卜三種職業在古代占有舉足輕重的地位。另外，以前人類對自然的征服力較低，有限的生活條件使先民對無法掌握的事皆感到敬畏。因此，疾病經

¹³⁵ 任繼愈主編，《中國道教史》（上冊）。台北：桂冠圖書股份有限公司，1991年，頁10。

常被視對神靈不敬的後果，須藉以巫術來解除。後來道教用符水治病、祇禳、禁咒等，皆以此處而來。

第二，源於戰國至秦漢的神仙傳說及方土方術。道教的神仙不同於一般的鬼神，祂是現實生活中個人生命的無限延長與提煉昇華，祂們神通廣大並且長生不死。神仙崇拜為道教信仰的核心之一，此教義為其特色，與大多宗教背離。如基督教在《聖經》中即宣揚禁止崇拜偶像。而有關神仙思想的描述，早在《莊子》及《楚辭》中可見一斑，如《莊子》〈逍遙遊〉中道：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」又如《楚辭》中說：「聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。與化去而不風兮，名聲著而日延。奇傳說之托辰星兮，羨韓眾之得一。」道教所描繪的神仙生活大致多為不食人間煙火，且他們逍遙自得、水火不侵、來去自如。然而既有神仙，就有求仙之說。戰國時期，許多地方都出現了鼓吹長生成仙的方土方術，並以五行陰陽說來作其理論，進而形成所謂的「方仙道」。方仙道崇奉黃帝，主張煉丹、行氣等方術，倡導服食丹藥以長生不老。這些特點皆被日後的道教所承襲。因此，方仙道可說是孕育道教的重要階段，神仙方術衍化為道教的修煉方術，神仙方士亦逐漸演化為道士。¹³⁶

第三，源於道家思想：道教在創立之初，即把老子奉為教主，老子的著作《道德經》及莊子的《莊子》皆成為道家的經典書籍。雖然《老子》與《莊子》都不講煉丹及巫術，但在道教裡還是可以尋得與道家理論相通之處。如老子《道德經》的基本思想為「道」，道家認為「道」為世間萬物的淵源，它無聲、無形也無體，不可名狀卻為萬物之宗。而道教所提倡之「道」，基本也是建築在此一概念之上，只是把「道」更加神秘化、誇張化，視「道」為具有全能至上的威力，並以宗教的角度渲染發展。除此之外，《莊子》說：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古已固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長為上古而不為老。」此段話除了提及

¹³⁶ 卿希泰、唐大潮 著，《道教史》。北京：中國社會科學出版社，1994年，頁31。

「道」的含義之外，也表露出「得道」之後，能夠長生久視的想法，顯示道家也孕育著「長生」的胚胎思想。因此，道教的形成確實與道家學派的理論有淵源關係。

第四，源於儒家及陰陽五行思想：儒家的創始人為孔子與孟子。儒家思想著重三綱五常¹³⁷，而道教的宗教倫理道德觀也從此展開。如道教的經典名著《太平經》說：「人亦天地之子也。子不慎力養天帝所為，名為不孝之子也」、「子不孝，則不能盡力養其親；弟子不順，則不能盡力修明其師道；臣不忠，則不能盡力共事其君。為此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共惡之。」另外，中國古代的五行（水、火、金、木、土）觀念，在戰國時代演變成以鄒衍為代表的陰陽五行學派，道教講「調陰陽、順四時、序五行、以政令配月令」的思想皆與之有關，陰陽五行學也是內外丹學的重要理論根據。¹³⁸

道教的淵源歷史流長，卻於漢末才醞釀而成，想必有其歷史條件以及社會原因。首先，東漢末年，政治局面及社會情況皆動盪不安，此時的混亂局勢，為長期以來都沒有穩定組織的道教助了一臂之力。道教組織此時在民間建立了一個相對安定的社會環境，讓彼此互濟互助，給人們一個庇護的場所；再者，東漢末年瘟疫遍佈，鬼神迷信盛行，道教的道術自然使民心安定，五斗米道及太平道就此因應而生。而以往穩定社會秩序的儒學，在這種社會危機下卻失去了作用，道、佛教因此崛起。談論至此，大多皆為時代層面的影響，但是一個宗教的興起絕非一朝一夕之事。東漢之前，君王已對神仙方術大感興趣，秦皇嚮往長生、漢武帝任用方士，人說上行下效，君王的喜好造成社會上求仙修道的風氣盛行，使道教在日後也易於為人民所接受。宗教是社會苦難的產物，人民在無法把握自己的命運，或者對未來渺茫無望、不知所歸的時候，便只能向神靈乞求護佑。¹³⁹道教即趁機而興，佛教更是日益盛行。佛道兩教在中國的興起處於同一時代，兩者互相依存又互相排斥，最後兩者共同謀利、相得益彰。前面提及，佛教在傳入之初，被視為神仙方術的一種，為了順應民性，佛教教徒也樂於以中國人喜愛的方式傳教佈道，因此自然與黃老道、方仙道緊密相連。而道教受了佛教的刺激，便開始重新整理自身的體系。他們參考佛經，製作大量道書，吸取佛教輪迴、

¹³⁷ 三綱，君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱；仁、義、理、智、信為五常。

¹³⁸ 同註135，任繼愈主編，《中國道教史》（上冊），頁17。

¹³⁹ 劉鋒、臧知非著，《中國道教發展史綱》。台北：文津出版社，1997年，頁127。

因果等教義以充實自身。¹⁴⁰這種佛、道不分的情況，其實最初也是為了自身的發展，但最後對兩者發展卻也皆有益處，互得其所。

道教在東漢後期正式形成之後，大致上經歷了四個歷史階段，第一為魏晉南北朝的發展期，此階段道教由民間走入官方，並著重於自身的改造，極力使道教與統治階層互相調和，逐漸發展為一個成熟的宗教。第二為隋唐時代的鼎盛期，唐代皇室認老子為祖宗，因此道教受到特別的尊寵。此時研習道經的士人增多，其理論更成為道教哲學的巔峰。第三為宋元時期的分裂期，此時因社會的變遷、民族的矛盾，導致道教內部分出好幾個宗派，南北對峙。第四為明清的衰落期，此時期的君王不像以往扶持宗教，反而是對各宗教嚴格控管，道教的勢力相對衰落。時至今日，多元開放的社會已不侷限民眾的宗教信仰，而道教也已根深蒂固地植入於中國社會之中，生活隨處皆可見到道教的遺痕，對於中國文化的組成而言不可或缺。

道教是中國土生土長的宗教，若從產生的朝代—漢朝做計算，至今亦有兩千多年的歷史，與佛教相當。但道教的孕育期長，從先民對大自然的敬仰，至中國古代的五行觀念，日後都成為道教的一部份。由此可見，道教的歷史在中國傳統文化的洪流中可說是源遠流長。想當然爾，道教思想對中國的科技、藝術、政治、社會、醫藥等各個文化層面皆有一定的影響。接著，我們就以文學、音樂、美術的角度討論道教在中國文化史上是如何占有一席之地：

在文學方面，道教對中國古代文學的影響明顯又深刻。道教追求長生不老、修煉成仙，此種思想成為中國文學上的重要題材。魏晉南北朝的《遊仙詩》就為抒寫神仙漫遊之情的一種詩歌，當下流行的神仙說法激發了不少詩人的幻想和激情。曹植、曹丕、郭璞等人都有大量的「遊仙詩」作品，使讀者閱讀後實有飄飄凌雲之感。¹⁴¹時至唐代，道教受到統治者的支持達到鼎盛，唐代又為詩歌最發達的時期，自然不少作品流露出道家思維。有「詩仙」之稱的偉大詩人—李白，在許多作品中即反映出追崇道教的思想。道教的神仙思想在其作品中屢見不鮮，李白實為神仙詩門的代表，而其「詩

¹⁴⁰ 同註135，任繼愈主編，《中國道教史》（上冊），頁20。

¹⁴¹ 同註98，劉鋒著，《宗教與中國傳統文化之謎》，頁137。

仙」的名號也可說是實至名歸。除此之外，他的作品中往往具有濃厚的浪漫色彩，所描繪之場景總在現實生活以及神仙幻境中更迭交錯，內容虛實相交，讀後令人回味不已、流連忘返。如其作品《懷仙歌》：「一鶴東飛過滄海，放心散漫知何在？仙人浩歌望我來，應攀玉樹長相待。堯、舜之事不足驚，自余囂囂直可輕。巨鼇莫載三山去，我欲蓬萊頂上行。」¹⁴²詩中透露一種自由、浪漫、飄逸、脫俗的風格。面對虛實真幻交替的情景，李白秉持神仙氣派，態度從容；但面對遨遊滄海、自在無拘的生活境界李白又盡是充滿懷抱。又如另一作品《遊泰山》：「登高望蓬瀛，想像金銀台。天門一長嘯，萬里清風來。玉女四五人，飄搖下九垓，含笑引素手，遺中流霞杯。」詩中提及的蓬萊及瀛洲皆為神山名，相傳那兒有仙人居住，李白在此詩也道盡期盼美好幻覺出現的情懷。另外，道教在現實生活中追求建立一個平等的社會，在宋元時期的名著《水滸傳》中，作者期望在梁山泊聚義的人皆能成為兄弟，即是反映此思維。

明清時期，章回小說興盛，其中神魔小說受到宗教觀巨大的影響。而關於神魔小說，魯迅先生曾道：「歷來三教之爭，都無解決，互相容受，乃曰「同源」。所謂義利邪正善惡真妄諸端，皆混而又析之，統于二元，雖無專名，謂之神魔，蓋可概括矣。」¹⁴³長久以來，中國文化受到儒、釋、道相交的影響，此現象同時也體現在文學作品中。如明代經典神話小說《西遊記》即是集道、佛、民間信仰為一體的代表作，內容對於仙界的描述既有道教的玉皇殿、三清殿，又有佛教的遣云宮、化樂宮；人物上既有道教的玉皇大帝，又有佛教的佛祖、聖僧，另外還有仙女玉童、天兵天將等等。即便如此，此書在道教思想的表現上依舊相當豐富，無論是鬥智鬥法、易形變化、修煉內丹、仙界美妙，皆不乏其數。因此，我便只舉出《西遊記》中，提及道教「內丹」為他們修道之術的內容作為舉證：「老孫拜他為師傅，指我長生一條路。他說身內有丹藥，外邊採取枉徒勞。得傳大品天仙訣，若無根本實難熬。回光內照寧心坐，身終日月坎離交。萬事不思全寡欲，六根清淨體堅牢。返老還童容易得，超凡入聖路非遙。三年無漏成仙體，不同俗輩受煎熬。」¹⁴⁴

¹⁴² 王琦注，《李太白全集》。北京：中華書局，1977年，頁448。

¹⁴³ 苟波著，《道教與明清文學》。成都：巴蜀書社，2010年，頁297。

¹⁴⁴ 同上註，苟波著，《道教與明清文學》，頁348。

另外，戲曲也為一種通俗易見的文學體裁，道教的法術觀也在此時的戲曲上有相當程度的表現。據記載，明代雜劇二百二十多種中，直接以道教的神仙故事為題材，或者明顯受到道教宗教觀念影響的作品就有五十多種，而大部份都涉及道教的法術內容。¹⁴⁵而還有部份戲曲是以神仙慶會的故事為主要內容，例如《蟠桃會》、《八仙慶壽》、《神仙會》、《靈之慶壽》、《仙官慶會》等作品，這些戲劇主要是根據王母置宴、八仙祝壽和王母賜蟠桃的傳說而來。¹⁴⁶

至於**音樂**方面，道教與音樂的結緣也有相當悠久的歷史。前面提及，民間巫術為道教的思想淵源之一，而巫覡又以歌舞示神，因此道教本身就具有音樂方面的內容。之後為了配合布教的需求，音樂形式與宗教內容便更自然而然地結合起來。《太平經》指出：「元氣樂即生大昌，自然樂則物強，天樂則三光明，地樂則有常，五行樂則不相傷，四時樂則所生王，王者樂則天下無病……故樂者，天地之善氣精為之，以致神明，故靜以生光明，光明所以候神也。」《太平經》作為道教的經典書籍，此段內容不但大力提倡音樂的作用，更把音樂理想與神學立場的關係緊密聯繫。音樂與生俱來有種魔力，道教也藉此特性以音樂催動人們實踐理想，追求自身嚮往的境界。因此，道教音樂在時間的推演下越趨成熟，自然產生各式各樣的音樂品式。以下逐一介紹說明：

（一）仙歌：顧名思義，仙歌中的「仙」即為神仙。神仙一直作為道教所崇拜的對象，「仙歌」於是包含了兩個層面的意思。一為對神仙的謳歌，即透過音樂讚頌神仙的美妙；二為神仙所唱的歌，即在教門中被視為楷模之神仙所演唱的歌曲。此種仙歌在魏晉南北朝時倍受矚目，當時流行的仙歌不下十餘種。以下舉出一曲仙歌詞：「金闕啟靈扉，真光遍諸天。萬仙集帝宮，鳴鐘藹飛煙。一唱召萬神，再歌來眾真。茫茫化八圓，珠樓竦琳庭。」¹⁴⁷內容出現神仙千萬，不難發現此曲目是為了頌神而創作，而仙歌在道教發展時期就已頗受重視。

¹⁴⁵ 同註143，苟波 著，《道教與明清文學》，頁291。

¹⁴⁶ 同註98，劉鋒 著，《宗教與中國傳統文化之謎》，頁139。

¹⁴⁷ 卿希泰 主編，《道教與中國傳統文化》。福州：福建人民出版社，1990年，頁253。

(二) 步虛聲：「步虛」指得是宛如步行虛空的道調，內容主要歌頌神仙體態輕盈之美。《樂府古題要解》亦稱步虛為「道家曲也，備言眾仙縹緲輕舉之美」。¹⁴⁸步虛在西晉時成為一種樂調在道教齋醮法事中應用，口咏步虛則為法事施行時旋繞香爐頌咏之詞，旋行移動還須配合特定的舞步方向運行，一腳一步皆代表不同的含義。從此也可見道教儀式活動的逐步發展。

(三) 音誦與課誦：任何成熟的宗教都有其經典，修行者們則要念誦經典。而念誦時具有高低起伏、節奏變化的唱頌調式即為音頌及課誦。音頌為按照較有變化的調式吟詠，而課誦則為道門功課，需配曲調而頌詠之。課誦之際，經咒、念唱、吟唱交替進行，配以法器後形成了別具風格的調式。¹⁴⁹

(四) 齋醮音樂：齋醮是道教特有的宗教祭祀儀式，道士身穿道袍、手持法器、口唱曲調，以向神仙祈禱。音樂已成為宗教儀式的組成成份，而齋醮所使用的音樂調式也因齋醮種類而有所變化。就目前尚存的齋醮音樂來看，曲牌與歌詞的數目為之不少，這些曲子又與中國古代的宮廷音樂、民間音樂皆有關聯。¹⁵⁰

(五) 紀念法事音樂：指道門中具有特殊紀念意義的紀念日所舉行的法事活動，譬如尊神聖誕、道派創立紀念、修行節氣紀念等等。同齋醮活動一樣，皆需配合特定的音樂形式。¹⁵¹

上述為道教的音樂品式，在現今的社會裡，還有不少道教的音樂存在於日常生活中。這也說明，生活隨處都遺留文化的歷史蹤跡，這些蹤跡皆非朝夕所致。若探究起來，才發覺這些文化的深刻及源遠流長。

最後，我們探討**美術**層面，道教繪畫亦是中國美術史上表現瑰麗的一章。在內容上，它與道教音樂相同，藉由藝術形式將宗教意涵表現其中，而藝術顯然已成為宗教思想的寄託對象。中國畫壇上，將內容為道教題材及佛教題材的繪畫合稱為「道釋畫」，有人謂：「古人以畫名家率由道釋始。」可見佛、道繪畫對於中國畫壇的歷史

¹⁴⁸ 詹石窗 著，《道教文化十五講》。台北：五南圖書出版股份有限公司，2005年，頁341。

¹⁴⁹ 卿希泰、詹石窗 主編，《道教文化新典》（下）。台北：中華道統出版社，1996年，頁535。

¹⁵⁰ 同上註，卿希泰、詹石窗 主編，《道教文化新典》（下），頁536。

¹⁵¹ 同註148，詹石窗 著，《道教文化十五講》，頁343。

有著顯著的影響。¹⁵²若以繪畫題材作討論，受道教思響最深的題材即為神仙道人畫以及山水畫。對於道教的信徒來說，神仙即為修道的楷模，自然而然以神當作繪畫內容是合情合理的。而在道教中，道行高的道士又被教門中人視為神仙看待，因此神仙道人畫指的即是以神仙故事或道人活動為題材的繪畫作品。此種神仙畫在道經中就存有許多，最有名的可說是《太平經》內的《乘雲駕龍圖》。以下我們來看此幅畫是如何被描述：「畫中之天尊乘輿，端供捧笏，其後有二侍者亦捧笏，相顧相交談貌。天尊所乘輿旁各有神人，仙童一人於套繩外步行侍護。其與前有三龍在前駕轅，二龍於後拉套，兩邊雲煙飛騰，如波浪狀；與上華蓋絲帶飄飄，與後旌旗迎風招展。整個隊列嚮右而行，衣、袖帶嚮左而飄，有徐徐前行之感。」¹⁵³從描述中可看出天尊騰雲駕霧之飄逸，雲龍、神人、仙童皆隨從在侍，富有十足的夢幻色彩，實為道教繪畫中的典型畫作。另外，再舉出一幅北宋孫知微之作品《伏羲像軸》，孫氏為虔誠道教徒，他在創作時喜用道教的氣功法式，講究運氣凝神、虛心靜氣，此幅畫就是以此作畫方式產生。前面提及，道教有時會將歷史人物神化，伏羲即為其中一位。在畫中伏羲為一白髮老者，坐於古樹下的大石上，樹葉圍頂，大袍披身，梅花鹿皮蓋於腿上，赤著雙腳，右腳踩在烏龜之上，頭往側傾，目光朝左。其俯察觀仰之態，實具上古純樸之風。¹⁵⁴

中國山水畫作為中國畫的主流之一，亦是討論道教繪畫時不可或缺的內容。日本著名學者村上嘉實曾指出：「中國的山水畫，究其起源及思想，與神仙道教（包括老莊思想）有著密切的關係。」¹⁵⁵道教崇拜神仙，神仙的其中一種形式即為修行高深的道士，道士多喜歡隱居在山林中修身養性，其生活場景自然不離山水。從另一角度來說，亦是仙人希望把自身寄託於山水之中，使山水成為仙人性情的照映。無論如何，仙人喜歡遠離塵囂，行於縹緲是毋庸置疑的。山水畫成為道士抒發自己崇道情懷的管道，自是深深影響了山水畫的發展。道教因此與中國山水畫緊密聯繫，山水景象作為神仙襯景對漢族來說已是自然。

¹⁵² 同註136，卿希泰、唐大潮 著，《道教史》，頁438。

¹⁵³ 同註149，卿希泰、詹石窗 主編，《道教文化新典》（下），頁553。

¹⁵⁴ 同註149，卿希泰、詹石窗 主編，《道教文化新典》（下），頁559。

¹⁵⁵ 同註148，詹石窗 著，《道教文化十五講》，頁348。

藉由上述三種文化方面的討論得知，道教對於中國文學、音樂、美術的文化層面皆影響深遠。魯迅先生曾說：「中國根柢全在道教。」道教對中國文化的影響一言難盡，不研究道教，我們很難全面地瞭解中國傳統文化。本論文至此，在在說明宗教與民族、語言間的密切關係。因此，我們藉由宗教語言圖景的角度探究中國文化，想必能深切地瞭解漢語民族的基本精神及思想精髓。

第四節 道教對漢語發展之影響

道教為中國土生土長的宗教，但相對於佛教而言，有關道教的研究卻較不受重視，特別是在道教語言、詞彙的研究上。前面我們討論道教在中國文化上的地位，得知其影響深遠且相當重要，顯然此種情況必有一些原因導致。宗教研究者葛兆光曾指出，佛、道彼此有許多相交之處，因此要判定某些文化現象是否確切源自於道教有一定的難處。除此之外，道教詞彙又非常隱晦、深奧，以上幾點使得道教的語言研究較於稀少。但道教既為本土宗教，理當應最能反映出漢語民族性格的特點，我們更不能忽視道教對漢語的影響。

詞彙作為一種語言中最敏感、最易變動的部份，隨著時間輪軸的轉動，新詞彙的產生不曾停滯。道教在中國歷史上有著如此顯要的影響，道教詞彙的產生必定也是漢語發展必然的結果。葛兆光先生曾說：

道教比較強調神靈的力量對人的拯救的意義，即比較重視人生解脫與超越中神力的作用，它的追求目標之一就是成為神仙，因此，為了宣揚神蹟、樹立神權，道教經典常常用各種極盡想像力的華麗詞藻來反覆重疊地描寫仙境、仙人的美妙，鬼怪、陰間的恐怖……這樣，道教語言就和佛教語言、儒家語言大不相同。¹⁵⁶

¹⁵⁶ 葛兆光，〈道教與唐代詩歌語言〉，《清華大學學報》，第四期，1995年。

由此得知，道教語言特色鮮明。為了宣傳道教義理，更產生了許多詞藻華麗的詞彙遍佈在各種語詞層面中，如天神地祇、天堂仙境、服食煉養、長生仙化、宮觀樓台、齋戒儀式等方面。但最神祕、最鮮明的道教語言無非是符籙圖識、法術咒祝的部份。符咒為符籙與咒語的合稱，符籙為集字圖於一身的神祕形象；咒語則是簡短急促的口訣，兩者皆以召驅鬼神、祈福消災為目的。敦煌道經裡就有不少關於此類詞彙的記載，如「行符」，即為施符，「敕水」即對水念咒語，「攝制」、「攝召」、「召制」為招致鬼魂，「制伏」、「敕勒」為制約之意¹⁵⁷、「急急如律令」為立即執行之意。以下舉出符咒實例：「元始安鎮，普告萬神，岳瀆靈官，土地祇靈，左社又稷，不得妄驚，回向正道，內外澄清……急急如律令。」又如「雷大雷二雷三雷四雷五，咩咩三檀那嘔嘻唯咁囉唎吒，急急召汝名天下知，速至速至，急急如律令」。此類用語特色鮮明，實為道教語言的一大特點。除此之外，符咒的發展也對中國書法有著至深的影響。

源自道教的詞語相當多，以下我們舉出較為耳熟能詳，或者在漢語民族的日常生活中即會接觸到的詞彙，接續討論道教對漢語語言層面的影響。以下我們以主題將詞彙作分類：

（一）道教神明

三清：道教崇拜的最高尊神，為元始天尊（天寶君）、靈寶天尊（太上道君）、道德天尊（太上老君）。

天公：即天帝、玉帝，俗稱玉皇大帝。

天上聖母：又稱天妃，後稱「媽祖神」。信仰媽祖的民眾甚多，每年媽祖遶境的進香活動已成為信徒間的一大盛世。

三官：又稱三元，即為天官、地官、水官，其中天官賜福、地官赦罪、水官解厄。

西王母：即西華金母，又稱王母娘娘、瑤池金母、西姥。

九天玄女：又稱元女、玄女、九天娘娘，為中國上古神話中的女神。

土地公：民間常見的土地神，又稱福德正神。為掌管某地方之神。通常人們習慣於初一、十五（或初二、十六）固定祭拜土地公。

五仙：仙人的總稱，仙有五等：天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙。

¹⁵⁷ 葉貴良 著，《敦煌道經寫本與詞匯研究》。成都：巴蜀書社，2007年，頁705-706。

五臟神：道教認為人體即為一天地，因此自有諸神存在於體內之中。五臟：心、肺、肝、脾、腎。後人亦以「五臟廟」為身體的代稱。祭五臟廟即為吃飽喝足之意。

火神：有回祿、祝融之稱。後人常說「回祿之災」、「祝融之災」皆指火災。

二郎神：水神。

道教神仙相當多，除了上述之外，地母、地祇、灶神、后土、山神、水神、火神、太白星君、文昌帝君、玄天上帝、巫山神女、青玄上帝、四極大帝、東岳大帝、西岳大帝、南岳大帝、北岳大帝、中岳大帝、聖母元君、南極仙翁、圓明道姥、紫微大帝、皆為道教神明，數量之多，無法一一列舉。

(二) 道教仙人

十殿閻王：略稱「十王」，本為佛教掌管地獄的十個閻王總稱，後為道家沿用

八仙：道教傳說中的八位神仙，即李鐵拐、漢鍾離、張果老、何仙姑、藍采和、呂洞賓、韓湘子、曹國舅。世人流傳許多源自八仙的故事，「八仙過海」、「八仙拜壽」即為常見之民間傳說。

千里眼、順風耳：兩大將領，千里眼能望千里以外之事物，順風耳則能聽見千里外之細小聲音。

牛頭馬面：原為佛教用語，為陰間鬼卒。後為道家所沿用，牛頭馬面之神鐵面無私，能懲惡揚善。

巧聖先師：「魯班」的尊稱，木匠、石匠、泥瓦匠視魯班為此行業的守護神。

醫藥祖師：亦為行業守護神，此行業的人奉祀黃帝、孫思邈、扁鵲、淳于意、張仲景、華陀、王叔和、葛洪、李景何等為保護神。

夜叉：鬼物之醜惡現形者。道教之夜叉有三：天夜叉、地夜叉、水夜叉，並認為天夜叉能飛空、地夜叉能鑽地、水夜叉能入水。

金童玉女：道教云，仙人所居之處，皆有童男女服侍，稱「金童玉女」。

鍾馗：神人名，道教認其有打鬼、驅除邪祟的作用。民間亦有跳鍾馗之習俗。

鬼神：人死即為鬼，鬼又因有靈性而為神，故道教遵奉鬼神。

驪山姥姥：古仙女，亦稱驪山姥、驪山老母。

瘟神：傳說隋唐以來有五瘟神，春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鍾士貴，瘟神負責解毒除瘟。後來其意義被延伸為瘟疫本身，因此後又指招人嫌惡之人。

石敢當：為民間信仰的一種，以小石碑上刻「石敢當」或「泰山石敢當」立於橋道要衝，以禁壓不祥之風俗。

另外，八家將、朱雀、青龍、白虎、玄武、張天師（張道陵）、盤古氏夫妻、金剛力士、孟婆、嫦娥、通玄真人、東海皇公、梓潼樹神、魍魎、雷公、關聖帝君（關公）、和合二仙、判官、張果老、紫陽真人、茶神（陸羽）、賣藥翁、重陽祖師、趙公元帥、保生大帝等，亦為源自於道教之仙人或神物之詞彙。

（三）道教傳說

八仙過海：八仙即為前面所提及的八位神仙。據載，有一次八仙同赴蟠桃會，歸途渡海時，呂洞賓提議不得乘雲而過。因此眾仙大施神力，各自利用投入水中之物過海。於是，便有「八仙過海，各顯神通」之話。

開天闢地：道教認為天地為盤古氏所開闢。據載，初天地混沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古於其中，一日九變，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此再萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。¹⁵⁸ 此為開天闢地的神話古說。

雞犬升天：又稱「淮南雞犬」。相傳淮南王修煉成仙後，將剩餘的靈丹妙藥置於中庭，雞犬亂啄之，竟全部隨之升天。因此後人謂「一人得道，雞犬升天」。

鍾馗嫁妹：相傳鍾馗死後，以靈通感應到有惡霸欲娶自己還留在陽世的妹妹。因此令鬼卒們將妹妹送至杜家（杜平為鍾馗之恩人），為其完婚。此傳說流傳甚久，至今仍有許多地方演出此劇目。

倩女離魂：據載，倩娘與王宙自幼互相愛慕，倩娘其父一王鎰卻將倩娘許配他人。倩娘因此離開家中，一心與王宙廝守。幾年後，王宙帶著倩娘回至家中，王鎰大驚，稱倩娘因病在家、數年未出門，兩女相見後，突然合為一體。於是便有倩女離魂之說。

¹⁵⁸ 張志哲 主編，《道教文化辭典》。上海：江蘇古籍出版社，1994年，頁370-371。

煮石為糧：據載，白石先生年逾兩千，卻不修成仙之道，只求不死之身。他以煮白石為其糧食，問其為何不服升天之藥？他回答：「天上哪裡比得上人間快樂」。此傳說更是道盡道家追求長生不老、以人生為樂之思想。

嫦娥奔月：相傳，后羿向王母娘娘求了不死之藥，其妻嫦娥盜食之，因此奔月，兩人從此不復相見。

另外，關於道教傳說的故事相當多，大禹治水、女媧補天、女媧捏土造人、天衣無縫、天狗食月、白兔搗藥、畫龍點睛、畫地成河、畫江成路、杓取月光、吹簫引風、南柯一夢、架梯取月、繞梁三日、借刀兵解、鬼畫桃符、海市蜃樓、黃粱一夢、黃龍負舟、瓊樓玉宇、紫氣東來、塞翁失馬、鯉魚跳龍門、蟠桃會、夜光杯、夜明珠、聚寶盆等皆為其例。其中，有不少道教傳說在今日也直接被當作成語使用，下一章節將會做更深層的探討。

道教文化影響漢語的詞彙至深，許多源自道家的語詞已自然地滲入漢民族的日常生活之中。如遍於漢語口語中的俗、諺語：馬王爺三隻眼、無理矮三分、太歲頭上動土、狗咬呂洞賓，不識好人心、王母娘娘的裹腳布，又臭又長、道高一尺，魔高一丈、道高龍虎伏，德重鬼神尊等，皆源自於道教文化。討論至此，上述所舉出的各種有關道教文化的詞語，相對於整個道教文化詞彙而言，還是猶如九牛一毛、滄海一粟。道教文化詞語之多，不可凡舉。但不可否認的是，道教文化對於漢語詞彙的影響深遠並且廣泛。

道教作為中國傳統文化的一部份，在漢語民族裡，不論信奉道教與否，道教的神仙理論及思想皆帶給我們強烈及深刻的影響。它無形地薰染我們的想法，並在潛移默化中植入漢語民族文化的各個層面。從上述討論中可以得知，不論是文學、音樂、美術的文化層面，或是漢語詞彙的辭源層面，皆可見道教文化之蹤影。由此可見，若要討論中國傳統文化，道教的討論是不可或缺的。另外，成語也為漢語中的重要環節，也是本論文之重點核心。如同前一章節，成語的部份將另闢章節做對比討論。



第四章 俄漢宗教性成語之異同

本章節將透過俄漢宗教性成語由外而內地探究兩民族之語言結構、宗教思想、宗教典籍的差異。第一節為俄漢宗教性成語之結構，此節將從句法、語音之角度探討俄漢成語的結構差異。第二節則為俄漢宗教性成語之主題，分別從神（上帝）與仙與佛之概念、靈魂觀、天堂地獄觀、善惡報應觀、救贖觀五大類的想法，探究兩民族宗教思維的異同。第三節為俄漢宗教性成語之典籍，討論成語和宗教典籍之間的關係。

第一節 俄漢宗教性成語之結構

本節將從句法以及語音的角度出發，分別探討俄漢宗教性成語之結構差異。在句法結構中，俄語成語將依詞性的組合方式作分類；而漢語成語則依句法結構的名稱作分類，進而對比俄漢成語在句法上的異同。而在第二節語音結構中，俄漢成語都依頭、中、尾韻進行分類，除了探討「韻腳」的運用情況之外，也試圖比較俄漢成語的語音特點。

壹、句法結構

此部份將探討俄漢成語的句法結構。由於語言的差異，俄漢語言的句法結構名稱並不相同，如漢語的「偏正關係」在俄語中就沒有對應的術語。因此，以下我們將俄漢成語分別討論，再依討論結果對比俄漢成語句法結構的異同。

（一）俄語宗教性成語：俄語成語之句法結構以詞性為依據進行分類，大致可分成九類，以下分類順序依各組別的成語數量由高至低排列：

1) 形容詞＋名詞結構。由於俄語語法的語序性較弱，以下舉例除了形容詞＋名詞的結構之外，亦有名詞＋形容詞的情況。此類別為筆者所蒐集的宗教性成語中，所佔數量最多的一類。如：**бесплодная смоковница**（直譯：無生育能力的無花果樹；轉譯：無兒女的婦人）、**блудный сын**（直譯：行為放蕩的兒子、浪子；轉譯：年輕時四處漂泊、揮霍金錢，最終卻還是回歸家中的人）、**гроб повапленный**（直譯：上了漆的棺材；轉譯：在美好的外表下隱藏著某種污穢的人或事物）、**запретный плод**（直譯：禁果；轉譯：被禁止的人、事、物）、**золотой телец**（直譯：金犢；轉譯：崇拜金

錢)、новый вавилон (直譯：新的巴比倫；轉譯：富麗奢華卻也喧鬧忙碌的熱鬧城市)、терновый венец (直譯：荊棘編織的冠冕；轉譯：苦難的象徵)、фиговый листок (直譯：無花果葉；轉譯：遮羞布)、иерусалимские слёзы (直譯：耶路撒冷的眼淚；轉譯：水)等。

另外，在宗教性俄語成語裡，還有一類(物主)形容詞+名詞的結構。由於許多源自《聖經》的成語係以《聖經》的情節所構成(見下節)，因此成語中經常出現一些與故事情節相關的人名，進而形成了(物主)形容詞+名詞的成語結構。如：адамово яблоко (直譯：亞當的蘋果；轉譯：喉結)、валтасаров пир (直譯：伯沙撒的狂宴；轉譯：滅亡前的狂宴)、иудин поцелуй (直譯：猶太的親吻；轉譯：假親熱、故作姿態的親吻)、мафусаилов век (直譯：瑪士撒拉的年代；轉譯：非常長的時間)等。

2) 名詞+名詞結構。此類別也可分為兩組，其一為兩個名詞互為對等之情況。如：алчущие и жаждущие (直譯：又餓又渴；轉譯：迫切地渴望某事)、альфа и омега (直譯：阿爾法與奧米加，為希臘字母的首尾；轉譯：從頭到尾)、Гог и Магог (直譯：哥革和瑪各；轉譯：指可怕的人或事)、Давид и Голиаф (直譯：大衛與歌利亞；轉譯：兩個截然不同的人)、направо и налево (直譯：向右與向左；轉譯：雜亂、無秩序的)、плоть и кровь (直譯：肉體與血液；轉譯：骨肉相連、親生的)等。

其二，第二個名詞為第一個名詞之屬格，如：воскресение Лазаря (直譯：拉撒路的復活；轉譯：大病康復)、дочь Евы (直譯：夏娃的女兒；轉譯：過分好奇的女人)、козел отпущения (直譯：代罪羔羊；轉譯：替人承擔過錯的人事物)、избиение младенцев (直譯：殺戮嬰兒；轉譯：喻對年青人或缺乏經驗的人過分苛刻)、камень преткновения (直譯：絆腳石；轉譯：障礙、困難)等。

3) 動詞+名詞結構。如：аллилуйю петь (直譯：歌頌哈利路亞；轉譯：吹捧他人)、бросить камень (直譯：丟石頭；轉譯：譴責、責難)、метать бисер перед свиньями (直譯：把珍珠扔在豬面前；轉譯：對牛彈琴)、вкусить плоды (直譯：品嚐果實；轉譯：享受成果)、обломать рога (直譯：折斷他人的角；轉譯：滅他人威風)、отверзть уста (直譯：張開嘴；轉譯：開始說話)、отделять овец от козлищ

(直譯：分別綿羊與山羊；轉譯：區別好壞)、открыть глаза (直譯：睜開眼睛；轉譯：瞭解某個真理，不再困惑)、поклоняться зверю (直譯：崇拜野獸；轉譯：進入邪惡之途)等。

4) 名詞+前置詞+名詞。如：глас вопиющего в пустыне (直譯：沙漠的呼聲；轉譯：無人響應的呼聲)、колосс на глиняных ногах (直譯：泥足巨人；轉譯：外強中乾)、лицом к лицу (直譯：臉對臉；轉譯：非常近的距離)、ложь во спасение (直譯：具拯救性的謊話；轉譯：善意的謊言)、око за око (直譯：以眼還眼；轉譯：使用相同的方式報復他人)等。

5) 前置詞+名詞結構。如：в поте лица (直譯：汗流滿面；轉譯：辛勤、辛勞之意)、в костюме Адама (直譯：穿著亞當的衣服；轉譯：赤裸著身體)、на злобу дня (直譯：當下的仇恨；轉譯：當前引人關注之事)等。

6) 動詞+前置詞+名詞結構。如：висеть на волоске (直譯：掛在頭髮上；轉譯：危險的情況、千鈞一髮)、вложить персты в язвы (直譯：把手放在傷口上；轉譯：觸及人心裡痛處)、запутываться в собственных сетях (直譯：困在自己設下的網中，意譯：自作自受)、лезть на рожон (直譯：爬在木棍上；轉譯：鋌而走險)等。

7) 以語氣詞ни為起首之結構。如：ни на йоту (直譯：連伊奧塔也沒有，伊奧塔為希臘字母表中筆畫最少的；轉譯：絲毫也不)、ни одна душа (直譯：沒有一個靈魂；轉譯：一點人也沒有)等。

8) 連詞+名詞結構。如：как Лотова жена (直譯：像羅得的老婆；轉譯：靜止不動地)、как птица небесная (直譯：像是天空的鳥；轉譯：毫無掛慮地、漫不經心地)、как песок морской (直譯：像海沙一般；轉譯：數量非常多)、нет ни элина, ни иудея (直譯：沒有希臘人，也沒有猶太人；轉譯：人人平等)、ни сном ни духом (直譯：沒有夢也沒有靈魂；轉譯：一點也沒有)等。

9) 動詞+副詞結構。如：даром хлеб есть（直譯：白白地吃麵包；轉：想不勞而獲，吃他人閒飯）。

（二）漢語宗教性成語：漢語成語之句法結構以組合方式為依據進行分類，大致可分成六類，以下順序依各組別的成語數量由高至低排列：

1) 聯合關係：語素與語素的份量相同或相近，彼此沒有修飾關係地排列，因此又稱並列關係。此分類的成語數量最多，可能與其豐富的組合性有關。其一，四個語詞平均分等，如：生老病死、魑魅魍魎。其二，兩個詞組平均分等，如：張三李四、自由自在等。其三，兩個偏正結構並列（其定義詳見下述），如：三姑六婆、七手八腳、牛鬼蛇神、金童玉女、金漿玉液、歪門邪道、佛口蛇心、滄海桑田、靈丹妙藥等。其四，兩個主謂結構並列（其定義詳見下述），如：人窮志短、心猿意馬、手忙腳亂、僧多粥少、龍吟虎嘯、心領神會、仁至義盡等。其五，兩個動賓結構（其定義詳見下述），並列，如：依草附木、呵佛罵祖、呼風喚雨、洗心革面、遊山玩水、興風作浪等。

2) 主謂關係：一個語素為陳述詞，另一語素為被陳述詞，若以詞彙來作舉例，如：地震、心疼、眼花、膽大（前者皆為被陳述詞，後者為陳述詞）。而此類別的成語有如：一塵不染、八仙過海、白駒過隙、泥牛入海、盲人摸象、曇花一現、雞犬升天、枯木逢春、衣鉢相傳、心花怒放、五體投地、六神無主等。

3) 偏正關係：一個語素為修飾詞，另一語素為受修飾詞，受修飾詞大多為名詞性，而修飾詞多為形容詞，或者名詞、動詞的次要詞語。¹⁵⁹若以詞彙來作舉例，有如青山、綠水、鐵路、書桌、跑車、跳繩（前者皆為修飾詞，後者為受修飾詞）。而在宗教性漢語成語中，此類成語有如：一瓣心香、不二法門、大千世界、花花世界、芸芸眾生、極樂世界、開山祖師、萬古千秋、門外漢、鬼門關、替死鬼、母夜叉等。

¹⁵⁹ 同註23，程祥徽、田小琳 著，《現代漢語》，頁178。

4) 連動關係：一個詞語有兩個以上的連續動作。它與聯合關係中的第五個分類（兩個動賓結構並列）相似。但兩者的差異在於，連動關係的兩個動作具有順序性，另一個則無。試比較聯合關係的「呼風喚雨」以及連動關係的「得魚忘筌」，兩者若以詞性的角度皆為動名動名，但得魚忘筌具有順序性，須先「得魚」後「忘筌」，但「呼風」及「喚雨」兩的語素是等重的，也不具順序性。關於此類成語還有：撥雲見日、自作自受、見風使舵、拋磚引玉、棄暗投明、馨香禱祝、借花獻佛、揀佛燒香、逢場作戲等。

5) 動賓關係：兩個語素間為支配關係，通常支配性語素為動詞性，被支配語素為名詞性。¹⁶⁰若以詞彙作舉例，有如：簽名、避暑、撈魚、輸血等。此類的宗教性成語有如：大吹法螺、大發慈悲、看破紅塵、悔讀南華等。

6) 動補關係：一個語素替另外一個語素補充說明，通常第一個語素為動詞，第二個語素為副詞以表達程度。若以詞彙來作舉例，如：跳高、擴大、縮小、看清等。但此類成語在宗教性成語中數量甚少，只有想入非非。

經過上述整理分類，我們可以發現俄漢宗教性成語中在結構上具有差異性，無法完全對應。以下，筆者將分別討論俄漢成語結構的異與同，進而比較出兩種語言之特性。

（一）結構相似的俄漢宗教性成語：

1) 俄語的形容詞＋名詞結構與漢語的偏正關係。據程祥徽與田小琳所著之《現代漢語》中提及，漢語的偏正關係主要為形容詞＋名詞之形式。因此，兩者實為一個結構相似的類別。唯特別注意的是，俄語的形容詞＋名詞結構中存在一種（物主）形容詞＋名詞的結構，如：адамово яблоко（亞當的蘋果）。但物主形容詞адамово（亞當的），在漢語中不被視為形容詞的一種。因此，此類別則不在範圍之內。另外，依筆者所蒐集之語料，俄語的形容詞＋名詞結構為成語數量最高的一類，但在漢語成語中，偏正結構以數量上屬第三名。

¹⁶⁰ 同註23，程祥徽、田小琳 著，《現代漢語》，頁180。

2) 俄語的動詞＋名詞結構與漢語的動賓關係。亦依據程祥徽與田小琳所著之《現代漢語》中之見解，漢語的動賓關係主要為動詞＋名詞之形式。因此兩者亦屬結構相似的類別。但漢語的動賓結構不及俄語動詞＋名詞結構普遍。這可能與語言的特性相關，如大陸學者郭紹虞曾在《同義詞詞林·序》中提及，漢語以名詞為中心，西語以動詞為中心。

3) 俄語的名詞＋名詞結構與漢語的聯合關係。關於聯合關係的組成方式前面已有說明。必須提及的是，此類別的聯合關係只包含上述討論的第二類，即兩個詞語互相分等的情況之下，如：張三李四。而在俄語的名詞＋名詞結構中，也不包含第二個名詞為第一個名詞之屬格的類別，如：дочь Евы。

4) 俄語的動詞＋副詞與漢語的動補關係。亦依據程祥徽與田小琳所著之《現代漢語》中之見解，漢語動補關係的第一個語素往往是動詞，後一個語素再從不同的角度補充說明前者。雖然此類別在俄漢宗教性成語中的數量都非常少（俄漢成語皆一例），但結構亦屬相同。

5) 俄語中連詞＋名詞結構的「ни ..., ни ...」句型與漢語聯合關係中的「不A不B」的句型。如俄語的 ни сном ни духом；нет ни эллина, ни иудея 與漢語的「不即不離」、「不生不滅」、「不知不覺」等。

（二）無對應結構之俄漢宗教性成語：

1) 俄語成語的以下三種結構：名詞＋前置詞＋名詞結構、前置詞＋名詞、動詞＋前置詞＋名詞，在漢語成語中皆無對應的形式結構。此三種結構中，前置詞皆為組成成份，但對於漢語而言，介詞通常比較少進入成語，進入漢語成語的多為其他虛詞¹⁶¹。如邯鄲之夢、無妄之災、浩然之氣，這三句成語的「之」皆為虛詞中的助詞，拂袖而去的「而」為虛詞中的連詞，唯介詞在成語中較為少見，因此造成此項差異。

¹⁶¹ 同註35，張會森 主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁235。

2) 俄語成語中以語氣詞為起首的結構，在漢語成語中亦無對應的形式。由於漢語通常不以語氣詞當作詞語之首，漢語中的語氣詞通常用在一個句子的後邊，表示說話的語氣。¹⁶² 因此，在俄語裡，語氣詞可能存在於詞組中，並作為詞首；但在漢語中，語氣詞通常存於句子之中，大多用在句尾。由此得知，俄漢兩語言對於語氣詞的使用方式並不相同。

3) 漢語成語的連動結構，在俄語成語中無對應的形式。連動結構的定義為，一個詞組中具有兩個具順序性動詞。但在俄語成語中，通常只有一個動詞當作中心。另外，俄語的語序性較弱，自然漢語的連動結構較難體現在俄語成語之中。

另外，俄漢宗教性成語在結構上還有以下差異。其一，俄語成語通常具有「伴隨詞」，如：*в поте лица*（直譯：汗流滿面；轉譯：辛勤、辛勞之意）通常與動詞 *трудиться*（勞動）、*жить*（生活）、*работать*（工作）連用；*зуб за зуб*（直譯：以牙還牙；轉譯：使用相同的方式報復他人）通常與動詞 *спорить*（爭論）、*воевать*（鬥爭）等詞語搭配；*по образу и подобию*（直譯：根據模樣與相貌；轉譯：仿效...的樣子）常與 *создать*、*творить*、*основать* 等表示「創造」、「建立」的動詞搭配；*ни на иоту*（直譯：連伊奧塔也沒有，伊奧塔為希臘字母表中筆畫最少的；轉譯：絲毫也不）通常與 *не*（不）連用於否定句等。

其二，俄語成語在句子中可以分隔，但在彼此分離下仍被視為成語。如 *питаться манной небесной*（直譯：以天降食物為生；轉譯：過著半飢半飽的生活）：

Охотник Владимир... живя теперь, как многие на Русь, без гроша наличного, без постоянного занятия, *питался* только что не *манной небесной*. [И.С. Тургенев. Записки охотника, Льгов]

獵人弗拉基米爾，現在像許多俄羅斯人一樣，生活很苦，身無分文，又沒有固定的工作，只好過著半飢半飽的生活。

¹⁶² 同註23，程祥徽、田小琳 著，《現代漢語》，頁278。

又如 *хранить как зеницу ока*（直譯：像保護眼睛中的瞳孔一樣；轉譯：用心地保護某人或某物）：

Уходя от нас, товарищ Ленин завещал нам *хранить* единство нашей партии, как *зеницу ока*. [И.В. Сталин. По поводу смерти Ленина]

列寧和我們永別時，囑咐我們要保護我們黨的一致如同**保護眼珠**一樣。

但以上俄語成語的兩個特性在漢語成語中皆不具備。其中，漢語成語沒有形態變化，更沒有以此為基礎的支配關係，所以沒有「伴隨詞」的概念，漢語成語的應用一般由其語義決定。¹⁶³另外，由於漢語成語較俄語成語具穩固性（見第一章第二節成語學）。因此，若漢語成語被分開，一般就不被認定為成語。

貳、語音結構

成語大多為簡短精煉的詞語組合，從語音層面來看，大部份成語都具有押韻的特點，這個特性除了便於記憶之外，也使成語具有豐富的韻律感。以下，我們將討論俄漢成語的押韻方式，並試圖比較俄漢成語的語音特點。

（一）俄語宗教性成語

在俄語成語中，語音的表現可分為頭韻、尾韻及中韻三種。判別方式為，重音的所在位置就是韻腳。而各種韻律都使成語讀起來更具音樂感，以下分別說明：

1) 頭韻：重音的音節在前，非重音的音節在後。此時的重音皆落在第一音節的母音上，如：*а́лчущие и жа́ждущие*（直譯：又餓又渴；轉譯：迫切地渴望某事）、*а́редовы ве́ки*（直譯：雅列的年齡；轉譯：極其長壽）、*вся́кой тва́ри по па́ре*（直譯：每一種生物都成雙成對；轉譯：形形色色的人都有）、*зла́чное ме́сто*（直譯：富饒的地方；轉譯：花天酒地的場所）、*ме́ньшая бра́тия*（直譯：小夥伴；轉譯：社會地位低下的人）、*ни́щий ду́хом*（直譯：精神貧乏的人；轉譯：內心空虛的人）、*о́ко за о́ко*（直譯：以眼還眼；轉譯：使用相同的方式報復他人）、*та́йное ста́ло я́вным*（直

¹⁶³ 同註35，張會森主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁237。

譯：隱蔽的變成公開的；轉譯：事蹟敗露）等。另外，頭韻為俄語宗教性成語中最活躍的一種押韻方式，數量最多。

2) 尾韻：非重音的音節在前，重音的音節在後，兩者互相搭配而成。此時的重音皆落在最後音節的母音上。這類的成語數量較少，如：злато́й теле́ц（直譯：金色的牛；轉譯：金錢、黃金崇拜）、закры́ть тала́нт（直譯：隱藏天分；轉譯：埋沒人才）、лицо́м к лицу́（直譯：臉對著臉；轉譯：非常近的距離）等。

3) 中韻：中韻一般出現在三音節或三音節以上的詞組中，此時的重音音節處於兩個非重音音節之間。如：беспло́дная смоко́вница（直譯：無生育能力的無花果樹；轉譯：無兒女的婦人）、вала́мова осли́ца（直譯：巴蘭的驢子；轉譯：啞巴都說話了）、вавило́нское плене́ние（直譯：巴比倫的俘虜；轉譯：不自由、束縛）、за чечеви́чную похле́бку（直譯：為了兵豆湯；轉譯：為了蠅頭小利）、изби́ение младе́нцев（直譯：殺戮嬰兒；轉譯：喻對年青人或缺乏經驗的人過分苛刻）、сломо́ново реше́ние（直譯：所羅門式的裁決；轉譯：英明的裁決）等。

（二）漢語宗教性成語

由於漢語成語大多為四字格，四字格在語音上組成二二式音步¹⁶⁴，整齊勻稱，並具韻律循環。下述以音韻的分布情況分別討論：

1) 頭韻：指的是在四字格漢語成語中，第一個字和第三個字押同一韻的押韻方式。在漢語成語中，押頭韻的情況最多，如：游刃有餘（「游」與「有」同押又韻）、心領神會（「心」與「神」同押ㄣ韻）、滄海桑田（「滄」與「桑」同押ㄤ韻）、當頭棒喝（「當」與「棒」亦同押ㄤ韻）、天女散花（「天」與「散」同押ㄤ韻）、萬古千秋（「萬」與「千」亦同押ㄤ韻）、頑石點頭（「頑」與「點」亦押ㄤ韻）、生老病死（「生」與「病」同押ㄥ韻）、獨一無雙（「獨」與「無」同押ㄨ韻）。另外，

¹⁶⁴ 同註33，張會森主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁227。

漢語還有一種押「同字頭韻」的情況，即第一個字和第三個字不但韻腳同，連字也相同。這類成語的數量亦不少，如：一朝一夕、見仁見智、大慈大悲、自由自在等，而「一」、「見」、「大」、「自」分別為這四句成語的同字頭韻。

2) 尾韻：指的是在四字格漢語成語中，第二字和第四個字押同一韻的押韻方式。如同字頭韻般，尾韻中也存在著同字尾韻。前者如：九轉金丹（「轉」與「丹」同押ㄣ韻）、雞犬皆仙（「犬」與「仙」同押ㄣ韻）、三生有幸（「生」與「幸」同押ㄥ韻）、人生如夢（「生」與「夢」亦同押ㄥ韻）、五體投地（「體」與「地」同押一韻）、聚沙成塔（「沙」與「塔」同押ㄚ韻）、火燒眉毛（「燒」與「毛」同押ㄠ韻）、抱素還樸（「素」與「樸」同押ㄨ韻）、開物成務（「物」與「務」亦同押ㄨ韻），且此句成語又為同音尾韻，即同韻同音不同字。後者如：將錯就錯（押同字尾韻「錯」）、騎牛覓牛（押同字尾韻「牛」）。

由於漢語成語多為四字格，簡短精煉，而「中韻」出現在至少三音節為一對的詞語中，因此漢語成語押「中韻」的情況較不易發現。即便如此，但漢語成語除了「頭韻」、「尾韻」外，還有另外一種押韻形式，稱「頭尾韻」。以下進步說明：

3) 頭尾韻：指的是不但在第一個字和第三個字押同一韻，第二個字和第四個字亦押同一韻。此類成語又可分成兩類：其一，頭尾押不同的韻，如：大吹大擂（頭韻為ㄩ，尾韻為ㄝ）、若即若離（頭韻為ㄉ、尾韻為一）。其二，頭尾押相同的韻，換言之，四個字的韻腳皆相同。如：鬼鬼祟祟（皆押ㄝ韻）、人主出奴（皆押ㄨ韻）。

綜上述討論，俄漢兩語言本就分屬不同的語系，故在語音層面中有不小的差異。首先，俄漢宗教性成語的相同部份為，它們的押韻方式皆有頭韻、尾韻，並就我們所蒐集的俄漢成語而言，俄漢成語皆以押頭韻的情況最多。至於俄漢成語在語音上的差異則列點如下：

1) 俄漢語隸屬於不同的語系，判斷韻腳的方式亦不相同。一般而言，俄語成語的韻腳視其重音的所在位置來判定，而漢語成語則多依據字的讀音來判斷。

2) 在俄漢宗教性成語中，俄語成語缺乏「頭尾韻」的情況，而漢語成語缺乏「中韻」的情況。可能原因為，成語為精簡扼要的詞語組合，所以詞語長度皆不長。進一步地說，由於俄語韻腳靠重音判斷，一個詞語又只有一個重音，因此若要形成俄語成語中的「頭尾韻」，至少要有四個詞語以上的成語組合，所以此類成語較難尋得；而對漢語成語來說，原因亦是詞語長度的關係。唯和俄語不同的是，漢語韻腳的判斷方式是根據字的讀音，但漢語成語大多為四字格，前有說明，「中韻」體現在至少三音節為一對的詞語中。因此，漢語成語缺乏「中韻」的情況。

3) 漢語因語音結構上的特殊性，故其成語在各種韻式皆有同音，甚至同字的形式。但俄語成語的押韻方式憑藉重音位置來判定，因此「同字韻」的形式並不多。

藉由瞭解俄漢成語的結構，我們不但能得知兩語言的結構特點，更有助於我們從側面瞭解成語特性，更對成語意義有進一步的認識。透過上述對成語結構討論，我們發現無論在句法層面或是語音層面皆有相同處與相異處，這正是不同的語系造成不同的語言特性，進而產生語言結構的差異。藉此也使我們對俄漢語言有更深刻的認識。

第二節 俄漢宗教性成語之主題

有關宗教性的俄漢成語不可勝數，其內容涉略相當多層面的宗教思想，並體現出各自的宗教內涵。本節將藉由俄漢成語所顯露出的宗教思維，進而比較俄漢兩民族宗教觀點的差異。

首先，俄漢兩民族之宗教建立在不同的神學體制上，若從本質上看其特性，兩者是相距甚遠的。正因如此，兩民族之宗教都具有各自鮮明的特色。本論文第二章〈東正教與俄羅斯：文化及語言層面〉中，指出東正教包含以下六點教義，分別為：三位一體的教義、崇拜聖母瑪麗亞的教義、原罪的教義、救贖的教義、末世論的教義以及愛的教義。而在中國宗教的思想中，佛教教義的原始出發點為「苦」，人的生命、生存皆

為「苦」。於是佛教宣揚，人們如能皈依佛教、棄惡從善、虔誠修持即能跳脫輪迴、超脫生死，得到真正的解脫，因此許多中國之宗教思想也由此而生。而道教則以煉丹、行氣等方術追求長生不老、並嚮往美好的神仙境地。整理上述各宗教之主要特點後，我們發現這些特點衍生出兩民族之不同的宗教觀點。於是，以下我們將進一步把宗教思想細分，分別討論兩民族宗教中，神（上帝）與仙與佛之概念、靈魂觀、天堂地獄觀、善惡報應觀、救贖觀五大類之想法，以顯現俄漢兩民族如何透過成語表露各自的宗教思維：

（一）神（上帝）與仙與佛之概念：更精確地說，此類別為俄漢兩民族對「所信仰之對象」的思維觀點。俄漢兩民族對於「信仰對象」的概念不盡相同，對東正教而言，神為人民所信仰之對象，並為世上的造物主，有著最大的權力，且只有一神；但對中國宗教而言，神不是造物主，且神具有非常多的形象，家神、灶神、門神等皆為神，他們各司其職。除此之外，中國宗教還有佛、仙之概念，而佛、仙亦為中國宗教之信仰對象。為了明確的區分所述對象，俄國的神（上帝）皆以「上帝」稱之，而神、佛、仙即為中國宗教的信仰對象。有關標題的命定，在此特作說明。

對於俄國民族而言，上帝為主宰者，它創造了這個世界，因此上帝具有主導一切的權力，而教徒則必須對上帝絕對的服從。俄語成語中，如 *Бог послал*（直譯：上帝給予；轉譯：意外獲得）；*где Бог пошлет*（直譯：聽上帝安排；轉譯：隨遇而安），皆為體現俄羅斯民族視上帝為主宰者之成語。但對於佛教而言，佛既不是造物主，也不主宰人的吉凶禍福，祂只消除人的災難，保佑世人平安。¹⁶⁵ 而對於道教而言，人的生命本非取於天命，《西升經》曰：「我命在我，不屬天地。」《抱朴子·內篇·黃白篇》也說：「我命在我不在天，還丹成金億萬年。」¹⁶⁶ 皆在講述人類可憑藉自己的力量與智慧改變生死，追求長生。俄漢宗教對此概念之想法大不相同。以下舉出 *Бог послал* 及 *где Бог пошлет* 的例句，說明在東正教中，上帝具有主宰一切之權力：

¹⁶⁵ 同註35，張會森主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁286。

¹⁶⁶ 焦玉琴著，《漢語成語的意義世界》。北京：中國財富出版社，2013年1月，頁149。

(1) - Да, объяви всем, чтоб знали: что вот, дескать, какую честь *Бог послал* городничему, что выдает дочь свою не то, чтобы за какого-нибудь простого человека, а за такого, что и на свете еще не было. [Н.В. Гоголь. Ревизор]

「你去向大家宣布，說市長**獲得**一個極大的光榮，他要嫁女兒了！並且不是嫁給一個普通人物，而是嫁給一個絕無僅有的偉大人物。」

(2) Родом Юшка был мужик. Но палец о палец не ударил он никогда, а жил, *где Бог пошлет*. [И.А. Бунин. Суходол]

尤什卡生來是個農夫，但卻從未碰過農活，生活上**隨遇而安**

對於東正教而言，上帝只有一個，且祂的地位是相當崇高的，但反觀中國宗教則有相異，從漢語成語「八仙過海」、「揀佛燒香」中，即可得知中國宗教為多神教信仰，神、仙、佛都不只一個。另外，中國宗教的神、佛亦有階級之分，實為一大不同之處。而關於成語「八仙過海」的內容，請詳見上一章節。接著，正因為東正教認為上帝的地位相當崇高，因此任何人在上帝的面前都是卑微的。如俄語成語 *ради Бога*（直譯：因為上帝；轉譯：看在上帝的面子上）則是一鮮明的例子。當俄國民族有求於人時，會運用此句成語表示期望對方務必達成某事，藉的即是上帝之地位相當崇高。以下舉出此成語之運用時機：

Ради Бога, ради Христа небесного, напиши ты своей сестрице Клавдии Абрамовнею. [А.П. Чехов. Мужики]

看在上帝的份上，看在上天基督的份上，寫封信給你妹妹克拉芙季婭·阿勃拉莫芙娜吧。

除此之外，俄國人立下誓言時會說 *убей Бог*（直譯：上帝將殺了我；轉譯：我敢保證 [起誓用語]）、*перед истинным Богом*（直譯：在上帝的面前；轉譯：我敢發誓 [起誓用語]），也正是因為人在上帝的面前十分卑微，因此以「上帝」來證明自己說的話千真萬確。至此，我們可做個俄漢語言的比較。俄羅斯民族發誓時會說 *убей Бог* 或是 *перед истинным Богом*，而在中國文化裡，人們發誓時會說「對天發誓」、「天打雷

劈」，從中我們可以窺探出，俄國人對於「上帝」的概念較相似中國人對於「天」的概念。若從貼近生活的用語來印證，как Бог велит 的直譯為「聽憑上帝的旨意」，但若是較貼近中國文化的翻譯應為「聽天由命」；Бог вам судья 的直譯為「上帝會裁決你」，與漢語「老天有眼」的意思相近；Бог миловал 的直譯為「上帝保佑」，但符合中國文化裡的說法是「老天保佑」、Бог уродил 的直譯為上帝賜與豐收，但我們會說「天賜豐收」。因此，筆者認為，俄國人對上帝與中國人對天的概念較相似。

接續上述討論，東正教認為上帝的地位非常崇高，因此在俄語成語中，有關 Бог（上帝）之成語，近乎沒有對其形象有戲弄或不敬之意。但反觀漢語成語，即便我們對神佛也有相當的崇敬之意，但在漢語宗教性成語中，卻有一些對神佛含貶義之意的成語。如漢語成語「呵佛罵祖」的字面意思即為呵斥佛陀、責罵祖師，指不受前人束縛之意。「佛口蛇心」則指人言語慈善，內心卻很狠毒。「佛頭著糞」更是明顯褻瀆佛之形象，字面意思為在佛的頭頂加上糞便，意在諷刺他人對名著胡亂批評，玷污原著。造成此一現象的原因可能與歷代以來佛道兩教相爭有關。如歷史上有不少滅佛的皇帝，例如：北魏太武帝、周世宗及唐武宗。在隋唐時期，唐武宗甚至下令沒收寺院的土地財產，毀壞佛寺、佛像，並強迫僧尼還俗，是佛教的一次洗劫。另外，北周武帝在統一北方後，也曾以廢佛、道二教，作為富國強兵之策。但即便如此，也有不少崇信佛教的君王，如漢桓帝、漢明帝、梁武帝等，其中梁武帝還為了誠心向佛多次出家。由此得知，佛、道雖然共同存在於中國傳統文化之中，在歷史過程中卻不乏互相詆毀之情況。因此漢語中具有此類對神佛具有貶義形象之成語，也能從歷史側面探其一二了。以下以「佛口蛇心」及「佛頭著糞」為例，說明此類對神佛形象具有貶義之成語在日常生活中如何被人民運用，進而顯示兩種語言文化的差別：

(1) 他是個「佛口蛇心」的小人，你不要相信他，以免上當。[成語大辭典,1992]

(2) 他在這本書後擅自加上自己的讀後感言，簡直是「佛頭著糞」，太過猖狂。

[成語大辭典,1992]

若探究起兩民族宗教對神（或上帝）的想法為何有此差異，勢必與漫長的歷史演變有密切的關係。以政治角度來看，東正教在988年成為俄國國教之後，由裡而外地滲透及影響俄羅斯民族。其改變的不只是俄國民族的宗教信仰，從市井小民的日常生活乃至沙皇朝政的歷史演變皆與其相互牽動，影響甚巨。俄羅斯人把沙皇比喻成上帝，俄語中 *царь и Бог*（沙皇與上帝）指得即為「掌握一切權力的統治者、主宰者」。在如此的文化背景之下，東正教對俄羅斯社會的影響之巨可見一斑。¹⁶⁷但反觀漢語中，鮮少宗教話語與政治或統治者扯上關係。中華民族的思維中，君臣父子為綱常倫理，自然君王與神佛之說少有直接聯繫，雖然皇帝又稱「天子」，但「天」與神、佛、仙又是不同的概念，由於本論文主要探討的並不是宗教哲學，因此關於天與神、佛、仙的關係就不加以討論。若細探造成這個現象的原因，主要在於中國傳統文化本是一儒二教（儒家、佛教與道教），成語「三教九流」指得即是儒、道、佛及各種思想流派。¹⁶⁸幾千年來，此種混合體的情況自然不讓宗教思想獨佔鰲頭。且儒家思想佔據了華人文化裡非常重要的地位，即使在前一章節曾介紹過，道教之教祖—老子在唐代被統治者視為祖宗，但實際的社會活動還是不離儒家之思想，這顯現出長久以來儒家的倫理道德觀已根深蒂固地存在於華人社會之中。從俗語「半部論語治天下」已道出儒家思想對中國社會的巨大影響。因此，與東正教之於俄國相比，佛、道教之於中國的影響力是較為薄弱的。但儘管如此，中國宗教對於神佛所擁有的神力、威力依然毋庸置疑。在漢語成語中，「神通廣大」、「大顯神通」、「三頭六臂」、「法力無邊」、「呼風喚雨」皆在描述神力的廣大。

最後，在東正教的宗教觀裡，上帝為主宰者，信徒只能藉由上帝得到寬恕。此外，東正教認為人性中不單沒有神性，而且也不能透過自我改良，自我完善，以致最後變成上帝。¹⁶⁹因此，人的最高成就依然是人，信徒所致力的是效法上帝。但中國宗教正好相反，對於佛教而言，人是可以透過努力修練成佛。道教也是追求修練成仙。此思想透過漢語成語能明顯見其差別，如「立地成佛」、「超凡入聖」、「白日升天」、「羽化登仙」、「飄飄欲仙」等。「立地成佛」指眾生皆有佛性，只要願意改過自新，

¹⁶⁷ 同註35，張會森 主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁284。

¹⁶⁸ 朱瑞玟 著，《佛說成語故事》。台北：實學社出版股份有限公司，2004年，頁180。

¹⁶⁹ 何光滬、許志偉 主編，《對話：儒釋道與基督教》。北京：社會科學文獻出版社，1998年6月，頁478。

必有成佛的機緣。「超凡入聖」則指修習佛道，達到四果之上，便能得到解脫，脫離生死煩惱之境界。「羽化登仙」、「飄飄欲仙」皆指飛昇化作神仙。甚至還有一些講述人修煉不成，反倒走入歪斜之途，或是為了成仙試盡各種旁門左道之成語，如「走火入魔」、「邪門歪道」等。但在俄語宗教成語中，幾乎沒有講述「人能成神（上帝）」之相關成語，實為一大差異。以下以「超凡入聖」、「羽化登仙」為例，說明此一概念如何表現在漢語中：

(1) 他花了二十年的時間研究佛學，雖然還沒有完全透徹，但他的修養功夫已
到「**超凡入聖**」的境界了。[成語大辭典,1992]

(2) 爬上山頂，白雲飄過身畔，令人有「**羽化登仙**」的感受。[成語大辭典,1992]

(二) 靈魂觀：東正教認為，靈魂是上帝與人聯繫的中介，肉體只是暫存的。人死後靈魂並不會隨者肉體逝去，因此教徒追求靈魂的救贖。在俄語成語中，也有關於 душа（靈魂）的成語反映出此一概念，如 отдать Богу душу（把靈魂交給上帝）、Бог прибрал（直譯：上帝叫去了；意譯：歸天、去世）。此外，人們的原罪也是植根於人的靈魂深處，並不在肉體之中。基督教神學家奧古斯丁於《上帝之城》曾解釋：

我們若把人的罪性歸於我們的肉體，那就枉怪了我們的創造主。肉體本是美善的，...若有人說肉慾是靈魂之罪的原因，他就是不知人性，因為那必朽的身體並不壓迫靈魂。這種情慾的敗壞之所以對靈魂成為重壓者，乃是對原罪的刑罰，而不是原因。那必朽的肉體並沒有叫靈魂犯罪，而是有罪的靈魂叫肉體覆敗；這腐敗雖然給予罪以刺激，以及邪惡的慾望，然而罪性生活的一切罪過卻不能歸於肉體，要不然，那沒有肉體的魔鬼就沒有罪了。

由此得知，在東正教的觀念裡，肉體只是軀殼，靈魂並不會隨著肉體腐朽，而世人的罪性深植靈魂深處，因此世人追尋的是靈魂的救贖。若從中國宗教的角度來看，道教其實也有靈魂概念，從漢語成語「三魂七魄」即可得知。道教認為，人因三魂七

魄形成一個會活動的肉體。三魂為靈魂、覺魂、生魂，七魄分為喜、怒、哀、懼、愛、惡、慾。三魂存於精神中，七魄在於物質，因此人身去世時，三魂往各自應去之地，七魄則隨著肉體消逝。此外，表達靈魂想法之成語，還有「倩女離魂」、「借屍還魂」等。但若從佛教的角度來看，靈魂是不存在的。¹⁷⁰佛教認為，一切生命就像瀑流一般，在生滅變化中延續，而並非有一個累世貫串、本質不變的自我存在。儘管如此，在輪迴轉世間，還是有一種能量的傳承，稱為「業力」。業力如影隨形，影響著下一個新生命的好壞命運，但業力本身卻又明顯地不構成輪迴主體，業力並不是靈魂。¹⁷¹因此我們可以推論，在靈魂的觀點中，俄國東正教與中國道教的概念較相似。以下舉出實例說明兩民族宗教裡對於靈魂的想法：

(1) Он сложил руки на груди и прикрыл веки, будто сей же момент готовился **отдать Богу душу**. [А.Б. Троицкий. Удар из прошлого]

他將雙手放在胸口上，微微地閉上雙眼，此時此刻他彷彿已準備好要將**靈魂交給上帝**。

(2) Теплый летний день, детский плач, процессия... И слова какой-то женщины:

Бог прибрал. И эти два слова дошли сразу. [Г.Н. Щербакова. Кровать Молотова]

溫暖的夏天裡，行進的列隊傳來孩子們的哭聲...。有個女人的聲音說著：**上帝把他帶走了**... 而這句話很快地傳了開來。

(3) 這部鬼片恐怖極了，嚇得我「**三魂七魄**」都飛了。[成語大辭典,1992]

(4) 「您眾人聽著，這是李屠的屍首，岳壽的魂靈，我著他**借屍還魂**來。」[《鐵拐李》（元曲）]

¹⁷⁰ 張元隆，〈佛教觀點談靈魂〉，《慧炬雜誌》，第五百五十五期，2010年9月。

¹⁷¹ 同註170，張元隆，〈佛教觀點談靈魂〉。

(三) 天堂地獄觀：東正教認為人死後應有其歸宿，人類違背神的旨意淪落人間，因此教徒應追求天國永恆的幸福。無罪的人能夠進入天堂並享有永遠的幸福；而有罪的人最終將淪落地獄，受永世的折磨。於是信徒一生努力尋求上帝的寬恕、消除惡性，期盼能重返天堂、回到上帝的身邊。因此，東正教時常宣傳天堂的美好、地獄的可怕。此一概念也反映在俄語成語中，如 ад крошечный（直譯：漆黑的地獄；意譯：難以忍受的痛苦處境）、рай земной（直譯：地上的天堂；意譯：人間樂土）、райские кущи（直譯：天堂般的小屋；意譯：非比尋常地漂亮、舒適的地方）。

若反觀中國宗教，則可分道、佛兩者討論。對於道教而言，人的生命價值是備受肯定的，正因為道教認為人生最寶貴的即為生命，因此他們以生為樂、重生惡死，更把長生成仙視為最高的目標。漢語成語中，「長生久視」、「長生不老」、「長生不死」皆體現了道教所追求的理想境界。這是道教與其他宗教的根本不同之處，大多宗教皆主張「出世」，所關注的是「人死後如何」的命題，而道教所討論的則是「人如何不死」，與其他宗教以「死」為解脫的想法大相逕庭。¹⁷²成語「長生久視」出自於《道德經》五十九章：「重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極則有國，有國之母可以長久，是為根深蒂固，長生久視之道。」¹⁷³意即積累德性能勝任治理國家的大任，持有治國之道便可得天長地久。由此得知，道教的生命觀念不僅不否認現世利益，反而對現世人們的生活慾望給予最大限度的肯定，鼓勵人們以現世生命為基礎，抓緊時間修道，以實現得道長生之目標。¹⁷⁴

但若以佛教的角度來說，它認為世間萬般皆為苦，以人生觀而論，佛教是一種徹底主張出世的宗教。¹⁷⁵此外，在佛教成語中，亦有「拔舌地獄」、「阿鼻地獄」、「見閻王¹⁷⁶」、「極樂世界」等概念。佛教支派「淨土宗」宣稱：「極樂世界」是一個無有眾苦，但有諸樂的美好地方。居住在「極樂世界」的眾生，壽命無量無邊，並可擺脫

¹⁷² 同註166，焦玉琴 著，《漢語成語的意義世界》，頁148。

¹⁷³ 同註166，焦玉琴 著，《漢語成語的意義世界》，頁149。

¹⁷⁴ 謝路軍 著，《中國道教源流》。北京：九州出版社，2004年，頁143-144。

¹⁷⁵ 何光滬、許志偉 主編，《對話：儒釋道與基督教》。北京：社會科學文獻出版社，1998年6月，頁422。

¹⁷⁶ 閻王，又作閻羅王，地獄主持者。民間傳說閻王掌管生死簿和人壽的長短。

一切煩惱，獲得光明、清靜和快樂。¹⁷⁷佛教藉此鼓吹人們努力修行，以求往生時能前往極樂世界。此外，佛教宣稱，若生前作惡多端，死後將會進入地獄道，並依罪惡輕重墜入不同的地獄接受酷刑，因此漢語還有「十八層地獄」之稱。而「拔舌地獄」則是為詆毀佛法者所準備的地獄，此後泛指因口舌罪過而墜入的地獄。

因此我們可以推論，在天堂地獄觀中，俄國東正教與中國的佛教概念較相似。但值得一提的是，道教雖然追求長生，卻也有「仙境」的想法，如漢語成語「瓊樓玉宇」、「仙山瓊閣」、「閨苑瓊樓」、「珠箔銀屏」、「洞天福地」皆為描寫仙境美妙之成語。唯一不同的是，東正教與佛教追求的是死後的去處，而道教講述的是長生成仙後的境地。以下舉出實例印證不同宗教所反映出的天堂地獄觀：

(1) Бывают в «тёмное царстве» и такие случаи, что неразумные бедняки женятся на бедных девушках... И тут-то начинается *ад кромешный*. [Н.А. Добролюбов. Тёмное царство]

在《黑暗的王國》中，常常提及這樣的一個情況，窮光棍娶了窮女孩...，那便是**地獄般生活**的開始。

(2) Деревня наша очень мила. Старинный дом на горе, сад, озеро, рощи сосновые, всё это осенью и зимой, конечно, немного печально, но зато весной и летом должно казаться *земным раем*. [А.С. Пушкин. Роман в письмах]

我們的鄉村非常迷人，古老的房子在山的那一頭。花園、湖畔、松林，所有一切都添上秋冬的氛圍，當然，是有那麼一些憂傷。但在春夏之際，這兒可說是一處**人間樂土**。

(3) 佛教認為人間苦海無邊，惟有死後到達「**極樂世界**」才能得到解脫。[成語大辭典,1992]

(4) 王熙鳳拿張道士開玩笑，賈母就批評她：「猴兒、猴兒，你不怕下『**拔舌地獄**』嗎？」[曹雪芹，《紅樓夢》]

¹⁷⁷ 朱瑞玟 著，《佛教成語》。上海：漢語大詞典出版社，2003年7月，頁215。

(5) 如此「洞天福地」，倘得幾間幽室，在此暫住幾時，也不枉人生一世。

[李汝珍，《鏡花緣》]

(四) 善惡報應觀：此種論點在俄漢兩民族之宗教皆佔有舉足輕重的地位，它為審判活人的標準，更為決定死人歸宿的依據。因此，此種觀念能建立人類的道德準則，藉由他人或是自己內心的批判來維持社會穩定性。在俄語中，此類成語如：брать грех на душу（直譯：心靈背負罪惡；意譯：犯下罪過）、запутываться в собственных сетях（直譯：困在自己設下的網中，意譯：自作自受）、вкушать плоды（直譯：嚐果實；轉譯：自食其果）。而漢語成語裡，表達此類思想的成語也不少，如：善有善報、惡有惡報、報應不爽、自作自受、前因後果、宿世因緣等。不同的是，在漢語成語中，除了這種現世現報的情況之外，佛教還有「輪迴」之思想，佛教認為，生命就像車輪一樣不停輪轉。因此死亡並不是終點，人死後會再次投胎，生死循環永不止盡。佛教成語「六道輪迴」，即講述一切眾生皆輪迴於「六道¹⁷⁸」之中，循環往復，如車輪般旋轉不息。造善業者得樂報，如天、人二道，造惡業者得苦報，如地獄、惡鬼、畜生等「惡道」。¹⁷⁹「阿修羅」因具有爭議性，不列入善惡兩報的討論之中。此外，「地獄」、「惡鬼」、「畜生」、「阿修羅」、「人」、「天」又為六種凡夫，簡稱「六凡」；「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」、「佛」，是四種聖者，簡稱「四聖」。¹⁸⁰成語「超凡入聖」指得就是超越凡夫達到聖者的境界，亦可解釋為擺脫輪迴、得到解脫。因此，中國宗教所指的報應不完全侷限於現世報，只要作惡，今生來世都有可能食其惡果。而關於輪迴思想的成語，還有生生世世、三生有幸、三世有緣、冤冤相報等。

除此之外，俄漢兩民族對於人性看法的觀點也不盡相同。佛教有言：「一切眾生皆有佛性」，從佛教的基本原理、因果論或是各種緣起論的觀點而言，佛教主要是傾向性善論。¹⁸¹儘管有些佛教派別持有不同的想法，如天台宗認為人「性具善惡」。但其

¹⁷⁸ 「六道」為生死輪迴的六個去處，分別為：天、人、修羅、畜生、惡鬼、地獄。

¹⁷⁹ 中國佛教文化研究所編，《佛教成語的故事》。台北：圓明出版社，1995年，頁90。

¹⁸⁰ 同註168，朱瑞玟著，《佛說成語故事》，頁161。

¹⁸¹ 同註175，何光滬、許志偉主編，《對話：儒釋道與基督教》，頁417。

他的佛教宗派大多還是以人性本善為論點。反觀東正教之觀點，由於東正教認為人有原罪，人因自大而破壞了與上帝的融洽關係，尤為基督教思想史中被認為最嚴重的罪，是眾罪之源，萬惡之首，正為人類始祖亞當、夏娃所犯的罪。¹⁸²如俄語成語 **ветхий Адам**（直譯：衰老的亞當；轉譯：欲洗清罪惡的人）即為此意。儘管人生而有罪一說與道德上性善性惡的問題實屬不同領域，但我們依然可以察覺，兩民族對於人性的看法有所差異、不盡相同。以下舉出此概念之相關成語的運用：

- (1) Они кормили молоденьких солдат, уговаривали **не брать грех на душу** — не стрелять. [А.Н. Яковлев. Омут памяти]
他們請這些年輕的士兵們吃飯，並說服他們不要昧著良心去**犯下過錯**。
- (2) Не понимаю, почему г. Траскин роет мне яму, не примечая, что может **запутываться в собственных сетях**. [С.И. Недумов. Лермонтовский Пятигорск]
我不明白，為什麼特拉斯金要陷害我？他難道沒發現最後可能**自食其果**嗎？
- (3) **善有善報、惡有惡報**；不是不報，時辰未到。[《來生債》（元曲）]
- (4) 「我著你脫離生死，免卻**六道輪迴**。」[李壽卿，《度折翠》]

（五）救贖觀。東正教認為人生而有罪，即為原罪。此罪為人類苦難的根源，且無法自救。因此，信徒便積極地參與宗教儀式，並遵守宗教戒律，希望能得到上帝的恩典，以致靈魂得到赦免。而正因為世人是否得救全依靠上帝的救贖，因此當俄羅斯人避開不幸，或是表達希望免除災難時，便說 **Спаси Бог**（直譯：被上帝拯救；轉譯：感謝上帝）或 **Слава Богу**（直譯：榮耀歸屬上帝；轉譯：上帝保佑）。**Спасибо**（感謝）之詞也由 **Спаси (тебя) Бог**（上帝拯救你）而來。¹⁸³另外，從 **грех**（罪）一詞，也衍生

¹⁸² 同註175，何光滬、許志偉 主編，《對話：儒釋道與基督教》，頁486。

¹⁸³ 同註35，張會森 主編，《俄漢語對比研究》（下卷），頁283。

出不少俄語成語：**быть греху**（直譯：有罪；轉譯：該倒楣了）、**грех попутал**（直譯：受到罪惡的誘惑；意指鬼迷心竅）、**смертный грех**（必死的罪孽，表示無法救贖的罪孽）、**развязывать грех**（寬恕罪過）等。由上述得知，對東正教而言，世人的救贖必須依靠上帝，自身的努力是沒有辦法得到寬恕。但相對於中國宗教，佛教的救贖觀點恰好相反。佛教雖認為世間萬般皆苦海，但只要透過自身努力，最後終能得到解脫（涅槃）。在漢語成語中，有如「苦海無邊，回頭是岸」，又如「放下屠刀，立地成佛」，以及「鳳凰涅槃」等，皆可體現此一思維。以下舉出尤關此概念之俄漢成語各一例，說明兩民族不同之宗教救贖觀：

(1) – Нет, ты деньги возьми. Христа ради! Ради души моей спасенья... Господь **греха** мне не **развяжет**, коли не возьмешь. [А.М. Горький. Трое]

「不，你把錢收下，看在基督的面子上吧！為了拯救我的靈魂...你要不收下，主是不會寬恕我罪過的。」

(2) 「夫佛法廣大，容人懺悔，一切惡業，應念皆消。『放下屠刀，立地成佛。』汝不聞之乎？」[紀昀，《閱微草堂筆記》]

以上透過俄漢成語比對俄漢民族間，對於神（上帝）與仙與佛之概念、靈魂觀、天堂地獄觀、善惡報應觀、救贖觀的觀點差異。我們可以得知，俄漢兩民族藉由成語反映出的宗教圖景不盡相同。兩民族最相似的觀點應「善惡報應觀」；相差較大的為「神（上帝）與仙與佛之概念」及「救贖觀」；而以「靈魂觀」來看，東正教與道教相似；「天堂地獄觀」則為東正教與佛教較為相似。由此可見，宗教性成語能反映出豐富的語言宗教圖景，使我們進行俄漢成語之對比討論，進而得出以上結論。

第三節 俄漢宗教性成語與宗教典籍

每個宗教都有自身的經典，宗教經典通常融入了教義內容或是宗教觀點在其中。本論文以俄漢宗教性成語作為研究對象，在蒐集語料的過程中，更發現不少宗教性成語源自於宗教經典。有鑒於此，本章節將試圖比較宗教性成語和典籍之間的關係。以下個別討論俄國東正教之典籍以及中國佛、道教之典籍，進而再將兩者進行特徵的比對。

（一）俄國東正教之典籍

俄國東正教的經典為《聖書》和《聖傳》，《聖書》即為《聖經》，而《聖傳》的目的在於論證《聖經》裡關於上帝啓示的真理，解釋《聖經》中的重要論點。¹⁸⁴對於俄國東正教而言，《聖經》無非是最重要的經典。《聖經》包括了《舊約全書》和《新約全書》，總共66卷。自從東正教正式成為俄國國教之後，傳入許多用教會斯拉夫語所撰寫的宗教書籍，其中《聖經》的傳入更為往後的俄國文化增添了不少新風采。而那些用教會斯拉夫語所撰寫的聖經詞語，也隨著語言的演變以及歷史的發展，逐漸進入俄語標準語中。對俄國成語而言，許多成語更是源自《聖經》的神話傳說或《福音書》的教誡箴言。《俄語成語語源辭典》共收俄語成語1400條，其中源自《聖經》或者與其有關的高達161條，佔11.5%。¹⁸⁵可見源自於《聖經》之宗教成語何其之多，《聖經》對俄語成語的影響也不容小覷。

另外，筆者從蒐集的成語中發現，源自《聖經·舊約》的成語中，不少成語與世界和人類的起源相關。舉例來說，據聖經記載，Адам（亞當）與Ева（夏娃）原本無憂無慮地居住在伊甸園裡，卻因犯下了罪而跌落人間，成為人類的始祖。因此，從「亞當」與「夏娃」這兩個詞彙便衍生出不少成語。如 ветхий Адам（直譯：衰老的亞當；轉譯：欲洗清罪惡的人）、в костюме Адама（直譯：穿著亞當的衣服；轉譯：赤裸著身體）、Адамова голова（直譯：亞當的頭；轉譯：骷髏頭像）、Адамово яблоко（直譯：亞當的蘋果；轉譯：男性的喉結）、Адомовы веки（直譯：亞當的世紀；轉

¹⁸⁴ 同註38，樂峰 著，《俄國宗教史》（上卷），頁229。

¹⁸⁵ 丁昕、李桂芬，〈俄語成語的民族文化特徵〉，《解放軍外語學院院報》，第二期，1995年。

譯：久遠之前的事）；Адамовы слёзы（直譯：亞當的眼淚；轉譯：水）、в костюме Евы（直譯：穿著夏娃的衣服；轉譯：赤裸著身體）、дочь Евы（直譯：夏娃的女兒；轉譯：過分好奇的女人）、от Адама и Евы（直譯：自亞當、夏娃以來；轉譯：自古以來）等。而源自《聖經·新約》的成語則有不少為記載耶穌之言行、使徒們的書信等。如：каменя на камне не оставить（直譯：沒有一塊石頭留在石頭上；轉譯：夷為平地）、Волк в овечьей шкуре（直譯：披著羊皮的狼；轉譯：面善心惡、偽君子）、глас вопиющего в пустыне（直譯：沙漠的呼聲；轉譯：無人響應的呼聲）、ни на иоту（直譯：連伊奧塔也沒有，伊奧塔為希臘字母表中筆畫最少的；轉譯：絲毫不）、отделять овец от козлищ（直譯：分別綿羊與山羊；轉譯：區別好壞）等。

俄國學者尚斯基（Н. М. Шанский）曾指出：「自基督教進入俄羅斯後，由於古斯拉夫語對古俄語的影響，形成了為數眾多源自《聖經》的成語詞語」¹⁸⁶。上述亦提及，根據數量的統計，源自聖經或與其有關的成語相當多。以下我們探討源自《聖經》成語具有之特性。首先，根據劉光准與黃蘇華所著之《俄漢語言文化習俗討論》中提及，源自《聖經》的成語具有以下四點特性¹⁸⁷：

其一，保有舊詞或古詞語形式的成語數量相當多，但他們進入俄語標準語之後，依然保留原貌，並成為現代俄語標準語的重要組成成份。例如：яко тать в нощи（直譯：好像盜賊在夜晚來臨；轉譯：突如其來），其中яко即為как（好像），тать即вор（盜賊），нощь即ночь（夜晚）；и иже с ними（直譯：跟他們一起的夥伴；轉譯：一丘之貉），иже即為которые之意；святая святых（直譯：神聖且不可侵犯的東西；轉譯：最寶貴的東西），其中святая是古俄語святое的古詞等。

其二，有些自古斯拉夫語進入現代俄語之成語並無舊詞之痕跡，例如：колосс на глиняных ногах（直譯：泥足巨人；轉譯：外強中乾）、каменя на камне не оставить（直譯：沒有一塊石頭留在石頭上；轉譯：徹底摧毀）、запретный плод сладок（直譯：禁果分外甜；轉譯：被禁止的東西更具誘惑力）、умывать руки（直譯：將手洗乾淨；轉譯：擺脫責任）等。

¹⁸⁶ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁74。

¹⁸⁷ 同註44，劉光准、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁75-76。

其三，原先具有宗教色彩的詞語淡化或消失，例如：блудный сын（直譯：行為放蕩的兒子、浪子；轉譯：年輕時四處漂泊、揮霍金錢，最終卻還是回歸家中的人）、вавилонское столпотворение（直譯：巴別塔；轉譯：混亂不堪、亂七八糟）、камни возопиют（直譯：連頑石都為之長嘆；轉譯：可惡至極）、глас вопиющего в пустыне（直譯：沙漠的呼聲；轉譯：無人響應的呼聲）等。此部分之成語的字面用詞皆無明顯的宗教痕跡，但其淵源又與東正教息息相關。例如上述例子「вавилонское столпотворение」，Вавилон（巴比倫）是舉世聞名的古城，曾是巴比倫王國的首都，亦曾是兩河流域的重要經濟和文化中心。因此，從字面上並不容易判別此成語與東正教有任何干係。但其實這個成語是出自於《聖經》中的故事，《聖經·舊約》記載，最初全天下的人民都使用相同的語言，彼此都能互相溝通、互相理解。但古人卻開始計畫建造一座高塔，塔頂通天。上帝認為，若是人類能建造一個高聳蒼穹的摩天塔，以後人類有可能為所欲為。因此，上帝便打亂人類的語言，使民族之間無法溝通。而這座未能完成的塔就叫「巴別塔」，表示「喧譁」、「混亂」之意，這句成語的意思就此而來。

其四，多為隱喻手法之成語。隱喻是在兩個特徵相似的事物或現象基礎上，將甲事物以乙事物的名字代稱。因此，通常隱喻的手法會省略喻詞，如「как」、「будто」等。如：меньший брат（直譯：小兄弟；轉譯：人微言輕）、гроб повапленный（直譯：上了漆的棺材；轉譯：在美好的外表下隱藏著某種污穢的人或事物）、молочные реки и кисейные берега（直譯：乳汁河、果羹岸；轉譯：理想中的福地，天堂般的生活）、валтасаров пир（直譯：伯沙撒的狂宴；轉譯：滅亡前的狂宴）。

不過根據資料顯示，源自聖經的成語除了具有上述特性之外，還有以下兩個特點。其一，俄語不少源自聖經的成語為國際性成語。西方文化往往被稱為「基督教文化」，許多西方國家皆信仰基督教，《聖經》又為基督教之經典。因此，《聖經》對成語的影響並不單單體現在俄羅斯的語言當中，不少源自聖經的成語也以不同語言之形式存在於各個國家中。如：зуб за зуб（直譯：以牙還牙；轉譯：使用相同的方式報復他人），在英文裡為：eye for eye；法語為：oeil pour oeil；德語為：Auge um Auge。而строить на песке（直譯：建築在沙灘上；轉譯：空中樓閣），在英語裡為：build on

sand；法語為：bâtir sur le sable；德語為：auf Sand bauen等。又如 хранить как зеницу ока（直譯：像保護眼睛中的瞳孔一樣；轉譯：用心地保護某人或某物），英語為：keep as the apple of one's eye；法語為：comme la prunelle de ses yeux等。以及 метать бисер перед свиньями（直譯：把珍珠扔在豬面前；轉譯：對牛彈琴），英語為：cast pearls before swine；德語為：Perlen vor die Säue werfen；法語為：jeter des perles devant les porcs等。此類成語還有 альфа и омега（直譯：阿爾法與奧米加，為希臘字母的首尾；轉譯：從頭到尾）、волк в овечьей шкуре（直譯：披著羊皮的狼；轉譯：面善心惡、偽君子）、камень преткновения（直譯：絆腳石；轉譯：阻擋事物的障礙物）、козел отпущения（直譯：代罪羔羊；轉譯：替人承擔過錯的人事物）等。

其二，許多源自《聖經》的成語與《聖經》的故事有關。如：адамово яблоко（直譯：亞當的蘋果；轉譯：男性的喉結），據《聖經·舊約》記載，亞當因不遵從上帝的話，吃了夏娃給的蘋果，這口蘋果便卡在亞當的喉嚨間，成為男性的喉結。又如 в костюме Адама（直譯：穿著亞當的衣服；轉譯：赤裸著身體），據《聖經·舊約》記載，上帝創造了亞當與夏娃，他們總是光著身子在天堂裡生活著。Ноев ковчег（直譯：諾亞方舟；轉譯：救命的地方），據《聖經·舊約》記載，在洪水時代世界面臨了一場浩劫，諾亞事先受到上帝的吩咐製作了一個大方舟，全家人也因為躲進這個方舟而得救。От Понтия к Пилату（直譯：從本丟推給彼拉多；轉譯：互相推卸責任），據《聖經·新約》記載，耶穌被猶太人出賣而遭到逮捕，檢察官本丟·彼拉多知道耶穌是無罪的，卻又不敢得罪當地的權貴，因此又將耶穌交付給另名檢察官希律，希律也不願承擔其責，於是兩人互相推諉。爾後，人們誤以為本丟與彼拉多為兩個人，因此即以此句成語諷刺官場上互相推卸責任的作風。Терновый венец（直譯：荊棘編織的冠冕；轉譯：苦難的象徵），據《聖經·新約》記載耶穌被捕後，被士兵冠上荊棘所編的冠冕，並帶出去釘在十字架上。爾後即以此一成語象徵苦難、蒙難之意。而此類的成語還有 запретный плод（直譯：禁果；轉譯：渴望卻被禁止的東西）、змий-искуситель（直譯：誘惑者一蛇；轉譯：陰險狡猾勾引他人的人）、златой телец（直譯：金色的牛；轉譯：金錢、黃金崇拜）、имя им легион（直譯：古羅馬軍隊之名；轉譯：數量相當多）等等。

以下列舉幾個源自於聖經的成語，並針對其出處、原文釋義、運用情況加以說明，以至深刻瞭解《聖經》對俄語成語乃至整個俄語的影響：

В поте лица（直譯：汗流滿面；轉譯：辛勤、辛勞之意）出自於《舊約·創世紀》第三章第十九節記述：人類始祖亞當因為偷吃了善惡樹上的果子而犯了罪，上帝要把其趕出伊甸園時對他說："В поте лица твоего будешь есть хлеб."（你必須汗流滿面才得以糊口）。這個成語常與 **трудиться**（勞動）、**жить**（生活）、**работать**（工作）等動詞搭配。現代俄語中 **в поте лица** 常運用於文學及政論作品¹⁸⁸。以下舉出實例：

Человек должен трудиться, работать **в поте лица**, кто бы он ни был, и в этом одном заключается смысл и цель его жизнь. [А.П. Чехов. Три сестры]
每一個人應當**辛勤地勞動**與工作，這也是人生的意義與目的。

Волк в овечьей шкуре（直譯：披著羊皮的狼；轉譯：面善心惡、偽君子）出自於《新約·馬太福音》第七章第十五節中："Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные."（你要提防假先知，他們來到你們這裡，外表披著羊皮，內心卻是殘暴的狼）。在一個民族的語言中，人們通常喜歡以動物的特性來比喻人的好壞。狼在俄國人的心中多有貪婪之意，羊則是善良溫馴的動物，因此有這句成語的產生。以下舉出實例：

Мы «злые», лишь по недоразумению восхитившие наименование «добрых».
Мы **волк в овечьей шкуре**. [М.Е. Салтыков-Щедрин. Помпадурсы и помпадурши]
我們都是邪惡的，不過是誤會了「善良」的名稱，我們都是**披著羊皮的狼**。

Соль земли（直譯：世上的鹽；轉譯：民族精華、社會中堅）出自於《新約·馬太福音》第五章第十三節記載，耶穌對他的門徒說："Вы – соль земли"（你們是世上的鹽），鹽是我們日常生活中的必備之物，其形成更是經過提煉而成，因此此處的「鹽」有「精華」之意。以下舉出使用實例：

¹⁸⁸ 同註44，劉光淮、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》，頁70。

Доказали бы, что они ядро России, *соль земли* русской. [А.Ф. Писемский. О русской интеллигенции]

他們已經表現出，他們是俄羅斯的核心，是俄羅斯的**民族精華**。

（二）中國佛、道教之典籍

中國宗教的典籍不如俄國宗教典籍一般，以一本《聖經》概括許多思想，若稱《聖經》為東正教最重要的宗教典籍，想必不會有其他書籍能與它並駕齊驅。但中國宗教則不然，中國宗教本就融於佛、道兩教，其每個宗教又能分出不同的宗派。自然中國宗教之典籍的數量不勝其數。據張治江所編之佛教文化（上冊），光是佛教典籍的分類中即提及了253本佛教經典，實無法一一述說。因此，以下將討論出產成語數量最多的《五燈會元》、《金剛經》、《抱朴子》。

據筆者所蒐集之語料，源自佛教典籍《五燈會元》之成語的數量最多，共有八十筆。但原因可藉由《五燈會元》此書的來源去推敲。《五燈會元》實為「合五為一」的書籍，即融合了宋代記禪宗世系及機緣語錄之「五燈」（《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》）為一體¹⁸⁹。此書以禪宗語錄的形式保留了各派禪僧所留之機緣與語錄，內容相當繁多。由於《五燈會元》與禪宗相關，自然不少源自《五燈會元》的成語具有禪宗之思想。筆者認為，某些源自《五燈會元》的成語極具禪宗鮮明之特色，即對於生命展現超然灑脫之態度，並有一種隨緣任運之感。如：「一絲不掛」，從字面上理解為不著一絲衣履，指赤裸著身體。但此句成語想表達的思想為毫不受塵俗的牽掛，實為一種超脫的境界。又如「逍遙自在」，意指無拘無束，自由自在。據《五燈會元》載：「四十二蠟，逍遙自在，逢人則喜，見佛不拜」，更是透露出禪宗認為，佛自在人心，不假於形，直指心性，即能成佛之想法。源自《五燈會元》之同類成語還有安身立命、自由自在、超然自得、隨波逐流、看風使帆¹⁹⁰等。下列以「一絲不掛」、「逍遙自在」舉出此兩句成語的應用實例，藉以進一步說明這兩句成語之思想：

¹⁸⁹ 張治江等主編，《佛教文化》（上冊）。高雄：長春出版社，1995年，頁233。

¹⁹⁰ 「看風使帆」原意為隨緣、對機，後來才變為「見風轉舵」之貶義。

- (1) 「把市榮枯得喪看做行雲流水，一絲不掛。」[馮夢龍，《警世通言·莊子休鼓盆成大道》]
- (2) 「這首<西江月>詞，是個勸示之言，要人割斷迷情，消遙自在。」[馮夢龍，《警世通言》]

特別注意到的是，例(1)的出處為《警世通言·莊子休鼓盆成大道》，而老莊乃為道家之人物，因此我們可以發現，佛、道兩教雖為兩個不同之宗教，但在思想卻也互相影響，甚至在以道教人物一莊子為主角的書籍中，能看出源自佛教思想之宗教成語。除此之外，《祖堂集》卷十三的<招慶和尚>裡，記載了禪僧們常說的幾句話：「靈丹一粒，點鐵成金；至理一言，點凡成聖，」意思為，道家神仙用靈丹可把鐵變黃金，一句符合佛教義理的話亦可把凡人點為聖人。¹⁹¹漢語成語融合佛道兩教思想，由此可見一斑。

接著，我們繼續探討源自《金剛經》之佛教成語。《金剛經》全稱為《金剛般若波羅蜜經》。源自《金剛經》的成語數量未及源自《五燈會元》的成語多，但我們依然可以從這些成語中，找出其特色。筆者認為，部份源自《金剛經》的成語，多在述說真實世界的虛幻，並宣揚人們不應在現實世界執著與流戀。如成語「夢幻泡影」即語出《金剛經》：「一切有為法，如夢幻之泡影，如露亦如電，應作如是觀」。此句意思為，世間上有形有相、有聲有色，所有可感知之物皆為夢境、幻術、水泡、影子、露水及閃電，我們應該如此看待他們，不應過於流戀。又如「電光朝露」、「電光火石」、「如夢如幻」皆為出自於《金剛經》的同類成語，用來比喻存在不了多久即會消逝的事物。下述以「夢幻泡影」、「電光火石」舉出此兩句成語的應用實例，藉以進一步說明這兩句成語之思想：

- (1) 「生呵！一心懷遠恨，千丈繫遊絲；死呵！如**夢幻泡影**，那有再來時。」
[楊景賢，《西遊記》（雜劇）]
- (2) 「人生一世，如**電光火石**，豈能久住？」[《無常經講經文》]

¹⁹¹ 同註168，朱瑞玟著，《佛說成語故事》，頁351。

最後，我們探討與《抱朴子》相關之道教成語。《抱朴子》的作者為歷史上著名的道教徒—葛洪，他在道教史上的成就、地位皆相當引人注目。《抱朴子》分為內、外兩篇，根據觀察得知，源自《抱朴子》的成語有一相當鮮明之特色，即不離「成仙」、「煉丹」的想法。如成語「九轉金丹」意指經過九次提煉而成的丹藥，服食後即可成仙；「金漿玉醴」原本於《抱朴子》為「仙藥」之意，現今被用來喻為美酒；「龜鶴遐壽」則指祝賀他人能像龜鶴一般非常長壽；而「長生不死」、「舉家成仙」也皆為同一概念之成語。此外，除了這種色彩鮮明的成語之外，從字面上看不出道教色彩的成語「口是心非」亦典出《抱朴子》，且原始的內容也與神仙方術有關，故事中成語原意表示，道術只能傳給合適的對象，若對方為心口不一的人，縱使一死，也不傳其術。下述以「九轉金丹」為例，舉出此句成語的應用情況，藉以進步說明這此成語之思想：

「老道宮中，煉了些**九轉金丹**，伺候陛下做丹元大會。」[吳承恩，《西遊記》]

另外，研究顯示，與宗教典籍相關之漢語成語有兩個特點。其一，中國宗教典籍在「內容」或是「形式」上通常具有主題性，因此源自宗教典籍的宗教性成語也具主題性。以「內容」來說，除上述討論的兩本宗教典籍各有自身的特色外，《因果經》則多為講述因果報應，源自其中的成語有「前因後果」、「善惡報應」等；《往生論》講述阿彌陀極樂淨土的莊嚴，源自其中的成語有「普渡眾生」、「極樂世界」等；《圓覺經》宣說眾生皆有覺性，只要捨棄情慾，即能解脫開悟，源自其中的成語有「不即不離」¹⁹²、「無縛無脫」；《維摩經》則以「不二」¹⁹³為理，成語「不二法門」正於其中而來；《老子》以「道」為中心思想，延伸出一連串的思想，源自其中的成語有「順應自然」、「清淨無為」、「無為而治」等。而在「形式」上，《百喻經》則是一部完全用譬喻手法來闡釋宗教教義的佛經，源自其中成語有「空中樓閣」、「一

¹⁹² 「不即不離」指不接近也不分開，即佛教所追求「兩忘」之境界，而《圓覺經》主張達到「兩忘」之心境才能得到解脫。

¹⁹³ 「不二」，指對一切現象應無分別，或超越各種區別。

廂情願」、「無惡不造」等；《莊子》則善用寓言故事來講述道理，源自其中的成語有「朝生暮死」、「莊周夢蝶」、「知魚之樂」等。

其二，漢語宗教成語的典籍來源有時不只一個。如成語「前因後果」除了體現在《因果經》外，在《涅槃經》中也可見其蹤跡；而源自《涅槃經》的成語「唯我獨尊」、「頑石點頭」亦在《五燈會元》中出現；「龜毛兔角」亦存在於《楞嚴經》及《大智度論》中。筆者認為，造成此一現象產生的可能原因為下述，與佛、道相關的經典數量太多，但談論的終究不離佛、道教義上之思想，自然許多觀點及思維上是相近的，才造成此一情況。

（三）宗教性成語與典籍

據上述藉宗教性成語對俄漢宗教典籍之討論，我們可以得知以下結論。其一，根據源自《聖經》的成語數量推論，《聖經》應為東正教之主要典籍亦為俄語宗教成語的主要來源，甚至有俄國學者杜布羅溫娜（К.Н. Дубровина）編匯了一本聖經成語百科字典（*Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*），裡面成語數量高達五百多筆。但反觀漢語宗教性成語，宗教典籍的來源眾多，除了《五燈會元》之外，漢語宗教性成語並無特別集中於某本經典之中，何況《五燈會元》集五本書籍之精華為一身，據筆者所收集源自《五燈會元》之成語也才八十幾筆，與一本《聖經》即有五百多筆成語的數量相距甚遠。

其二，部份源自中國宗教典籍的成語具主題性。此原因或許與宗教典籍的數量有關。前面提及，中國宗教的典籍眾多，每一本經典通常都有一個中心思想，如《因果經》講述因果報應論，源自其中的成語有「前因後果」、「善惡報應」；《往生論》勸戒信徒須修持禮拜，逝後才可前往極樂世界，源自其中的成語有「普渡眾生」、「極樂世界」等。匯集各個典籍的中心思想後，我們能得出一幅完整的中國宗教圖景。但反觀俄國東正教之經典，主要為一本《聖經》，因此大部份的東正教思想都體現在《聖經》中。因此《聖經》涉及的內容相當廣泛，包含古社會的神話、傳說、歷史及東正教的教義、觀念等。

其三，在中國之宗教典籍中可以發現不同宗教的概念，如上述討論，經過長時間的歷史演變，佛道兩教相互抗衡卻又相互融合，兩者互相吸收彼此的觀點。時至今日，一般漢語民族若不特別考究，有時其實不太能區分佛、道或是民間信仰之差別。因此，這個現象從此層面探究倒也可以理解。另外，漢語成語有時可以追溯到兩個典籍來源，但對於東正教來說，一般沒有這種情況。

經過上述三小節的討論，從第一節「俄漢宗教性成語之結構」中，我們可以得知，俄漢成語在句法以及語音上皆有異同之處，細探其原因，俄漢兩語言本就隸屬於不同的語系，自然兩語言在結構上有很大的異處。在第二節「俄漢宗教性成語之主題」中，我們亦可得知，從成語可以反映出兩民族不同的宗教思維及處世觀點，也再次證明語言與思維的關係密不可分。最後，在「俄漢宗教性成語之典籍」中發現，成語與宗教典籍關係密切，且不同宗教與典籍之間的關係亦不相同。藉由此一章節的分析，我們能深刻地瞭解，俄漢兩民族從語言（成語）至文化（宗教）之異同。

結論

最後，我們依據本論文的研究成果提出總結、對未來研究上的建議，以及說明預期之學術貢獻。

第一節 總結

經過上述各章節的討論，我們從本論文所需之理論基礎，探討到俄漢兩民族之宗教對各自語言、文化的影響，最後分析俄漢語中與宗教相關之成語。我們可以得知，一個民族的宗教對其文化，乃至語言，甚至語言中的成語都有舉足輕重的影響。亦是藉此特性，本論文才能從從語言的角度窺探宗教，進而對比俄漢宗教性成語之異同。語言與文化關係的密不可分，在本論文中處處得以證實。藉由語言（成語）與文化（宗教）之間的探討，本論文所歸納的重點如下：

1) 在成語的定義上，俄漢語言不盡相同。一般而言，漢語的成語定義較俄語狹窄，結構較嚴謹，如大多數的漢語成語都採四字格的形式。另外，漢語成語大多為書面用語，而俄語成語則較具口語性。但即便如此，俄漢成語皆具有歷史的傳承性，以及凝固的結構、完整的意義等特性。不論俄語成語，或是漢語成語，皆可說是俄漢民族的文化結晶。

2) 在語言結構上，俄漢成語的異性大於共性。句法部份，由於語言的差異，漢語成語的連動關係在俄語成語中沒有對應的形式；而俄語成語中，具有前置詞的結構在漢語成語中也鮮少有對應之形式。語音部份，大部份俄漢成語都具有押韻的特點，但由於成語的詞語長度皆不長，因此在俄語成語中缺乏「頭尾韻」的情況；在漢語成語中缺乏「中韻」的情況。但兩者皆以「頭韻」的數量最多。

3) 在宗教思想上，從俄漢成語反映出的宗教觀點中，我們可以得出兩民族宗教思維上的差異：

	東正教	佛、道教	俄漢宗教性成語— 文化意涵之異同
<u>對於神（上帝） 與仙與佛之概念</u>	上帝為主宰者 一神論	上帝不為主宰者 多神論	小同大異
<u>靈魂觀</u>	靈魂不滅	佛：靈魂不存在 道：有三魂七魄	東正教與道教相似
<u>天堂地獄觀</u>	無罪進入天堂 有罪進入地獄	佛：極樂世界/地獄 道：追求得道成仙	東正教與佛教相似
<u>善惡報應觀</u>	善惡終有報 （現世報）	善惡終有報 （現世報、來世報）	大同小異
<u>救贖觀</u>	靠上帝救贖	靠自身救贖	小同大異

4) 在成語與宗教典籍的關係上，俄語方面，大部份的宗教性成語源自於聖經。而漢語宗教性成語並無特別集中於某本經典之中。另外，東正教的經典主要為一本《聖經》，因此其中涉及的內容相當廣泛，源自其中的成語亦包羅萬象；但反觀中國宗教的典籍眾多，一般而言，每本經典通常有其中心思想，因此，部份源自宗教典籍的漢語成語通常具有主題性。

5) 研究俄漢宗教性成語，在外語教學上和學習上都有其價值與意義。宗教作為一個民族間非常重要的文化現象，它不但左右了人們的日常生活，亦影響了民族思維。宗教與人的關係如此密切，藉由具宗教意涵的成語來瞭解民族的文化特色，實為一種有效的學習方式。除此之外，透過俄漢宗教性成語之對比，亦助於釐清俄漢間的文化差異，並減少跨文化所造成的理解不等值，進而達到精確的溝通效果。

第二節 建議

歸納整理本論文之結論後，提出以下三點具體建議：

1) 俄漢語隸屬於不同的語言體系，自然在成語上的差異性相當大。若能藉由語言的結構、思想，由外而內的探討兩語言的差異，想必能有不同的發現。如本論文從成語形式（語音、句法）、內容（思想、主題）的角度進行多層面討論，使我們更深刻地認識成語，以及俄漢成語中所包含的思想，進而正確地使用成語。

2) 本論文所使用的研究方法適用於任兩種語言之成語的比較，或其他詞彙的對比研究，如：含植物、動物等相關詞彙之對比，或者含人名、數字等相關成語之對比。

3) 由於成語為一種精要簡短的詞語組合，背後通常有豐富的文化意涵。因此，當要精確地運用一個成語時，建議除了瞭解成語所指內容之外，也必須理解詞面意義。盡可能地瞭解成語中詞彙的概念及背景，如此才能完整地瞭解其中含義，並減少理解上的差異，進而彰顯出各個民族語言的特色。

第三節 預期之學術貢獻

自古以來，宗教作為一種文化現象，影響力之鉅甚至牽動社會的推演。成語則是人類思想上的結晶，語言中的精粹，堪稱為詞彙之寶典。我們將成語和宗教兩者置入更廣袤的人類文化空間去觀察，目的在於得到一幅豐富的語言和宗教的世界圖景，進而清楚地瞭解兩民族之國情差異。期望自己的微薄之力，能對於相關學習者有所助益。針對本論文預期之學術貢獻，主要列點如下：

(一) 作為俄語研究者的參考：本論文主要探討文化與語言之間的關係，因此不論是對於俄語語言研究者亦是俄羅斯文化研究者，期望都能提供更多元的角度和觀點幫助研究及探討。

(二) 作為俄語教學者及學習者的參考：本論文實為俄漢宗教成語的對比研究，而「比較」本為認識其他事物的主要基礎。換言之，一種語言的特點需要經過與其他語言的比較而彰顯，進而瞭解兩種語言之不同。身為第二語言的教學者與學習者，在思考模式以母語為主的情形之下，我們必透過比較兩者，更精確地掌握所學習之第二語言。

(三) 作為宗教成語研究者與翻譯者之參考：本論文探討宗教與成語間的相互關係。因此，本論文期望除了可以幫助讀者瞭解宗教如何反映在俄漢語言之外，也可進一步地理解宗教成語中的原文思想。具備清楚的詞彙概念以及詞彙背景，不論在溝通上或是翻譯上都有助於表達確切的思想內容，並保持原文之民族色彩。

參考書目

壹、中文部份

一、書籍

- 丁昕 著，《俄語成語研究》。北京：軍事誼文出版社，2001。
- 方立天 著，《中國佛教與傳統文化》。台北：桂冠圖書公司，1990。
- 中國佛教文化研究所 編著，《俗語佛源》。上海：上海人民出版社，1993。
- 中國佛教文化研究所 編著，《佛教成語的故事》。台北：圓明出版社，1995。
- 王國安、王小曼 著，《漢語詞語的文化透視》。上海：漢語大詞典出版社，2003。
- 王琦 注，《李太白全集》。北京：中華書局，1977。
- 王寧、鄒曉麗 編，《語文知識與運用叢書—詞匯》。香港：海峰出版社，1998。
- 任繼愈 主編，《中國道教史》（上冊）。台北：桂冠圖書股份有限公司，1991。
- 李玉珉 著，《中國佛教美術史》。台北：東大圖書股份有限公司，2001。
- 何光滬、許志偉 主編，《對話：儒釋道與基督教》。北京：社會科學文獻出版社，1998。
- 吳國華 主編，《俄語與俄羅斯文化》。北京：軍事誼文出版社，1998。
- 吳國華、王銘玉 著，《語言文化學》。上海：上海外語教育出版社，2006。
- 周平、齊偉先 著，《宗教與社會的世界圖像》。高雄：復文圖書出版社，2007。
- 周慶華 著，《語言文化學》。台北：生智文化事業，1999。
- 竺家寧 著，《詞彙之旅》。台北：正中書局股份有限公司，2009。
- 苟波 著，《道教與明清文學》。成都：巴蜀書社，2010。
- 孫成木 著，《俄羅斯文化一千年》。北京：東方出版社，1995。
- 卿希泰 主編，《道教與中國傳統文化》。福州：福建人民出版社，1990。
- 卿希泰、唐大潮 著，《道教史》。北京：中國社會科學出版社，1994。
- 高長江，《符號與神聖世界的建構》— 宗教語言學導論。吉林大學出版社，1993。
- 根瑟·馬庫斯 譯，Fritz Stolz 著，《宗教學概論》。國立編譯館，2001。
- 許余龍 編著，《對比語言學》。上海：上海外語教育出版社，2001。

- 許高渝、張建理 等 編著，《20世紀漢外語言對比研究》。北京：高等教育出版社，2006。
- 曹雪芹、高顛 著，沈瓶庵、王夢阮 索隱，《紅樓夢索隱》。北京：北京大學出版社，1989。
- 戚雨村 著，〈語言對比和文化對比〉，《對比語言學論文集》（王福祥 編）。北京：外語教學與研究出版社，1992。
- 張治江 等 主編，《佛教文化（下冊）》。高雄：麗文文化事業股份有限公司，1995。
- 張家驊 主編，《新時代俄語通論（上冊）》。北京：商務印書館，2006。
- 張會森 著，〈對比語言學問題〉，《對比語言學論文集》（王福祥 編）。北京：外語教學與研究出版社，1992。
- 張會森 主編，《俄漢語對比研究（下卷）》。上海：上海外語教育出版社，2003。
- 張會森 著，《九十年代俄語的變化和發展》。北京：商務印書館，1999。
- 張達明 著，《俄羅斯東正教與文化》。北京：中央民族大學出版社，1999。
- 梁曉虹 著，《佛教與漢語詞彙》。台北：佛光文化事業有限公司，2001。
- 焦玉琴 著，《漢語成語的意義世界》。北京：中國財富出版社，2013。
- 程祥徽、田小琳 著，《現代漢語》。台北：書林出版社，1992。
- 詹石窗 著，《道教文化十五講》。台北：五南圖書出版股份有限公司，2005。
- 葛兆光 著，《道教與中國文化》。台北：臺灣東華書局，1992。
- 葉貴良 著，《敦煌道經寫本與詞匯研究》。成都：巴蜀書社，2007。
- 趙樸初、任繼愈 著，《佛教與中國文化》。台北：國文天地雜誌社，1990。
- 劉光淮、黃蘇華 著，《俄漢語言文化習俗探討》。北京：外語教學與研究出版社，1999。
- 劉鋒 著，《宗教與中國傳統文化之謎》。香港：明報出版社，1995。
- 劉鋒、臧知非 著，《中國道教發展史綱》。台北：文津出版社，1997。
- 樂峰 著，《東正教史》。北京：中國社會科學出版社，1996。
- 樂峰 著，《俄國宗教史》（上卷）。北京：社會科學文獻出版社，2008。
- 樂峰 著，《俄國宗教史》（下卷）。北京：社會科學文獻出版社，2008。
- 謝路軍 著，《中國道教源流》。北京：九州出版社，2004。

二、期刊

- 丁昕、李桂芬，〈俄語成語的民族文化特徵〉，《解放軍外語學院學報》，第一期，1995。
- 王鵬，〈東正教教堂與古俄羅斯主要繪畫流派〉，《山東藝術學院學報》，第五期，2007。
- 李小桃，〈俄羅斯東正教教堂的文化意義〉，《四川外語學院學報》，第五期，2003。
- 周淑敏，〈漢語與佛教文化〉，《北京聯合大學學報》，第十四卷，第二期，2000。
- 普慧，〈天竺佛教語言及其對中國語言學的影響〉，《人文雜誌》，第一期，2004。
- 黃霞，〈佛教文化對漢語的影響〉，《語文學刊》，第二期，2003。
- 張元隆，〈佛教觀點談靈魂〉，《慧炬雜誌》，第五百五十五期，2010。
- 鄒鑫，〈佛教與漢語語言〉，《安徽文學》，第九期，2007。
- 楊翠紅、楊翠萍，〈俄羅斯東正教文化的民俗特色〉，《齊齊哈爾大學學報》，第四期，2004。
- 楊曉茹，〈佛教翻譯對中國語言和文學的貢獻和影響〉，《青年文學家》，第一期，2010。
- 葛兆光，〈道教與唐代詩歌語言〉，《清華大學學報》，第四期，1995。

三、學位論文

- 李魁，〈簡述東正教對俄羅斯語言文化的影響〉，碩士論文，吉林大學外國語學院，2006。
- 陳雅芳，〈俄漢諺語之對比研究：語言層面與文化意涵〉，碩士論文，政治大學斯拉夫文系，2007。

貳、俄文部份

一、書籍

- Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. *Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного*. М.: Рус. яз., 1990.
- Виноградов В.В. *Об основных типах фразеологических единиц в русском языке*. М.: Наука, 1977.
- Колесникова В.С. *Краткая энциклопедия православия. Путь к храму*. М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002.
- Маслова В.А. *Лингвокультурология: Учеб. Пособие для студ. Высш. учеб. заведений*. М.: Издательский центр «Академия», 2001.
- Молотков А.И. *Основы фразеологии русского языка*. Л.: Изд-во «Наука», 1977.
- Орехов Д.С. *Святые иконы России*. СПб.: Амфора, 2006.
- Поселянин Е. *Святая юность*. М.: Лествица, 1999.
- Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*. Российская академия наук-институт русской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995.
- Ушинский К.Д. *Избранные педагогические сочинения*. М.: Педагогика, 1979.
- Шанский Н.М. *Фразеология современного русского языка: Учеб. пособие для вузов по спец. «Русский язык и литература»*. 3-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 1985.
- Шанский Н.М. *Лексикология современного русского языка*. М.: Просвещение, 1972.

語料來源

壹、中文部份

王財貴 編《唐詩三百首》。台南：能仁出版社，1999。

世界辭典百科全書編輯委員會，《世界辭典百科全書》。台北市：中視文化公司—中國百科出版社，1996。

朱瑞玟 著，《佛教成語》。上海：漢語大詞典出版社，2003。

朱瑞玟 著，《佛說成語故事》。台北：實學社出版股份有限公司，2004。

卿希泰、詹石窗 主編，《道教文化新典》（下）。台北：中華道統出版社，1996。

張志哲 主編，《道教文化辭典》。上海：江蘇古籍出版社，1994。

羅貫中 著，《三國演義》。台北：正展出版公司，2002。

貳、俄文部份

Дубровина К.Н. *Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов*. М.: Флинта, 2010.

Молотков А.И. *Фразеологический словарь русского языка*. М.: Рус. яз., 1968.

Фелицына В.П., Мокиенко В.М. *Русские фразеологизмы: Лингвострановедческий словарь*. Под ред. Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова. М.: Рус. яз., 1990.

Черных П.Я., *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. М.: Рус. яз., 1994.

Шанский Н.М и др. *Краткий этимологический словарь русского языка*. М.: Просвещение.,1971.

Яранцев Р.И. *Словарь – справочник по русской фразеологии*. М.: Рус. яз., 1981.

Ярцева В.Н. *Лингвистический энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1990.

參、網路資源

Национальный корпус русского языка (<http://www.ruscorpora.ru/>)

教育部成語典 (<http://dict.idioms.moe.edu.tw/cydic/index.htm>)



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЧЖЭНЧЖИ
ФАКУЛЬТЕТ СЛАВИСТИКИ

Магистрант: Чжуан Шупин

研究生：莊舒萍

**Сопоставительный анализ русских и китайских
религиозных фразеологизмов**

Научный руководитель:
Кандидат филологических наук
Профессор Сун Юн Шень

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени магистра
гуманитарных наук

Тайвань, Тайбэй – 2014

Введение

В данной диссертации проводится сопоставительный анализ русских и китайских фразеологизмов религиозного содержания, которые рассматриваются во взаимосвязи с особенностями национальных культур. При написании диссертации автор опирался на широко известные работы в области лингвострановедения (Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров), фразеологии (В.В. Виноградов, А.И. Молотков, Н.М. Шанский), сопоставительной лингвистики (Р. Ладо).

Объект диссертационного исследования

Объектом исследования послужили русские и китайские фразеологизмы религиозного содержания. Фразеологизмы извлекались путем сплошной выборки из толковых и фразеологических словарей двух языков, они были распределены на 6 тематических групп, в рамках которых проводилось сопоставление национально-культурных коннотатов в семантике фразеологизмов в соответствии с лингвострановедческой теорией.

Актуальность темы

Язык и культура неотделимы, так как язык сохраняет и передаёт из поколения в поколение сокровища национальной культуры. При изучении иностранного языка очень важно понимать культуру и особенности чужой страны, чтобы осуществлять эффективное общение. Изучая иностранный язык, человек преодолевает много трудностей, которые можно разделить на две группы. Первая объединяет сложности, связанные со структурно-типологическими различиями между родным и иностранным языками в таких областях, как фонетика, морфология, синтаксис и лексика. Ко второй группе относятся проблемы в освоении иностранного языка, обусловленные тем, что два языка, далёкие друг от друга, такие как,

например, китайский и русский, по-разному отражают внешний мир. Это наглядно видно в идиоматике каждого из языков, и в первую очередь в тех фразеологизмах, которые сохраняют живую, выразительную образность языка, и эта образность формируется под влиянием прежде всего национально-культурных ценностей.

Важное место в структуре этих ценностей занимает религия, которая выражает определенные идеи, регулирует отношения в обществе, является системой норм поведения человека в обществе.

В связи с этим очевидно, что изучение русских и китайских фразеологизмов, функционирующих в религиозных текстах, представляет большой научный теоретический и практический (лингводидактический) интерес, и это делает тему нашей работы достаточно актуальной.

Цель исследования

Цель данной работы – на основе данных сопоставительного анализа русских и китайских религиозных фразеологизмов охарактеризовать их формально-семантические особенности, обращая особое внимание при этом на национально-культурные коннотации.

Задачи исследования

Для достижения цели исследования в работе ставятся и решаются следующие задачи:

- 1) представить исторический экскурс развития православия и его влияния на культуру России и русский язык;
- 2) представить исторический экскурс развития буддизма, даосизма и их влияния на культуру Китая и китайский язык;
- 3) описать структуру русских и китайских религиозных фразеологических оборотов;

4) раскрыть семантические особенности русских и китайских религиозных фразеологизмов, акцентируя внимание прежде всего на национально-культурных коннотациях;

5) сопоставить особенности русских и китайских религиозных фразеологизмов, найти сходства и различия в интерпретации действительности во фразеологизмах, обусловленные влиянием православия, буддизма и даосизма.

Теоретическая значимость

Теоретическая значимость работы определяется необходимостью сравнительного изучения структуры и национально-культурной обусловленности семантики русских и китайских религиозных фразеологизмов.

Практическая значимость

Практическая ценность исследования заключается в том, что его материалы могут быть использованы в процессе преподавания русского языка как иностранного носителям китайского языка, а также при создании учебников пособий, словарей и в научных исследованиях по этой проблеме.

Материал исследования

Материалом работы послужили русские и китайские религиозные фразеологические обороты, извлеченные нами из различных словарей и Интернет-источников. Всего было извлечено около 600 устойчивых выражений, в работе же мы проанализировали примерно 300 единиц, обладающих всеми признаками, присущими фразеологизмам (в данном случае мы опирались на концепцию А.И. Молоткова).

Содержание работы

Цели и задачи определили структуру диссертации, которая состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографии.

Во **Введении** формулируются актуальность темы, цели, задачи и границы исследования, обосновывается методика сопоставительного анализа русских и китайских религиозных фразеологизмов.

В первой главе **«Характеристика теоретических основ исследования»** дан обзор имеющейся научной литературы на русском и китайском языках по лингвострановедению, фразеологии, сопоставительной лингвистике, в которой рассматривается вопрос о соотношении понятий «культура» – «религия» – «язык» и о том, как это соотношение отражено в семантике фразеологизмов.

Во второй главе **«Православие и Россия: влияние на русский язык и культуру»** описывается, каким образом православие влияло на русский язык и культуру России. Кроме того, в этой главе мы рассматриваем вопрос о взаимоотношении языка и религии.

В первом параграфе второй главы **«Православие и его влияние на российскую культуру»** мы обсуждаем историю православия и его догматы, ритуалы, праздники как источники содержательной стороны фразеологизмов. Кроме того, мы рассматриваем характер влияния православия на жизнь россиян, отмечая при этом, как те или иные жизненные явления получали моральную оценку в области литературы, архитектуры и живописи и в других видах искусства посредством ссылок на сакральные тексты.

Во втором параграфе второй главы **«Православие и его влияние на развитие русского языка»** рассматривается связь между православием и русским языком. Мы отметили, что православие влияет не только на форму русского языка (слова, произношение, стили), но и на его

содержание (имена собственные и другие слова, лексемы, пословицы и фразеологизмы).

В третьей главе **«Буддизм, даосизм и Китай: влияние на китайский язык и культуру»** прослеживается влияние буддизма и даосизма на культуру Китая и китайский язык. В этой главе мы также рассматриваем взаимосвязь языка и религии.

В первом параграфе третьей главы **«Буддизм и его влияние на китайскую культуру»** мы описываем историю буддизма, его догматы и праздники. Кроме того, мы прослеживаем процесс влияния буддизма на культуру Китая (в сфере литературы, музыки и искусства).

Во втором параграфе третьей главы **«Буддизм и его влияние на развитие китайского языка»** рассматриваются отношения между буддизмом и китайским языком. Мы отметили, что буддизм оказывается значимым для китайского языка (для формирования его лексического состава, паремиологического фонда; для фонетики, грамматики и стилистики).

В третьем параграфе третьей главы **«Даосизм и его влияние на китайскую культуру»** мы прослеживаем историю даосизма, обсуждаем его догматы. Кроме того, мы рассматриваем влияние даосизма на культуру Китая (в литературе, музыке и искусстве).

В четвертом параграфе третьей главы **«Даосизм и его влияние на развитие китайского языка»** рассматриваются отношения между даосизмом и китайским языком. Мы отметили, что даосизм оказывается важным для китайского языка (что отражается в первую очередь в словарном составе, пословицах и фразеологизмах).

В четвертой главе **«Сопоставительный анализ русских и китайских религиозных фразеологизмов»** проводится разносторонний анализ фразеологизмов.

Первый параграф четвертой главы «**Структура русских и китайских религиозных фразеологизмов**» делится на две части.

В первой части рассматривается форма русских и китайских фразеологизмов в аспекте структуры и анализируется синтаксис русских и китайских фразеологизмов.

С точки зрения структуры русские фразеологизмы делятся на девять групп: а) сочетание прилагательного и существительного, например: *бесплодная смоковница, блудный сын*; б) сочетание существительного и существительного, например: *алчущие и жаждущие, альфа и омега*; в) сочетание глагола с существительным, например: *бросить камень, вкусить плоды*; г) сочетание существительного и существительного с предлогом, например: *колосс на глиняных ногах, ложь во спасение*; д) сочетание предложной формы существительного с существительным, например: *в костюме Адама, на злобу дня*; е) сочетание глагола и предложной формы существительного, например: *висеть на волоске, лезть на рожон*; ё) сочетание предложной формы существительного с начальной отрицательной частицей *ни*, например: *ни на йоту, ни одна душа*; ж) сочетание сравнительного союза *как* и существительного, например: *как Лотоважена, как птица небесная*; з) сочетание глагола, существительного и наречия, например: *даром хлеб есть*.

С точки зрения структуры китайские фразеологизмы делятся на шесть групп: а) фразеологизмы с сочинительной связью, например: 生老病死 (рождение, старость, болезни, смерть: страдания человеческой жизни); б) фразеологизмы с предикативными отношениями, например: 盲人摸象 (слепые ощупывают слона; принимать часть за целое); в) фразеологизмы с подчинительными отношениями, например: 花花世界 (цветущая местность; райский уголок); г) фразеологизмы в виде многоглагольного

предложения, например: 自作自受 (сам сотворил, сам и получай);
д) фразеологизмы с глагольно-объектной связью, например: 大吹法螺 (громко трубить в раковину Закона; безмерно хвастаться);
е) фразеологизмы с глагольно-дополнительной связью, например: 想入非非 (унестись куда-то мыслями; дать волю своему воображению).

Структурный анализ русских и китайских фразеологизмов показал, что структура русских и китайских фразеологизмов иногда совпадает, а иногда различается. Например, структурные типы русских фразеологизмов «прилагательное + существительное» и «глагол + существительное» совпадают со структурными типами китайских фразеологизмов «фразеологизмы с подчинительными отношениями» и «фразеологизмы с глагольно-объектной связью». Структурные же типы русских фразеологизмов «существительное + существительное с предлогом», «предложная форма существительного + существительное» и «глагол + предложная форма существительного» среди китайских фразеологизмов не представлены.

Во второй части анализируются рифмы, используемые во фразеологизмах. И в русских, и в китайских фразеологизмах существуют два случая использования рифмы: в первом рифмуется начальный слог, например: *а́лчущие и жа́ждущие, а́редовы ве́ки, зла́чное ме́сто, ни́щий ду́хом*; 心領神會 (понять без слов)、頑石點頭 (даже грубые камни закивали головой; величайшая сила убеждения)、當頭棒喝 (палкой или окриком пробудить внимание). Здесь слово “心” рифмуется со словом “神”, слово “頑” рифмуется со словом “點”, слово “當” рифмуется со словом “棒”. Вторая разновидность предполагает рифмование последних слогов, например: *злато́й теле́ц, зары́ть тала́нт, лицо́м к лицу́*; 三生有幸

(необычайное везение) 、火燒眉毛 (как огонь палит брови; крайний срок) 、五體投地 (класть земные поклоны; относиться с глубоким уважением). Здесь слово “生” рифмуется со словом “幸”, слово “燒” рифмуется со словом “毛”, слово “體” рифмуется со словом “地”.

Кроме этих разновидностей рифмовки, в русских фразеологизмах имеется также рифмование промежуточного слога, например: *беспло́дная смоко́вница, вала́мова осли́ца, вавило́нское пленéние, избиéние младе́нцев* и т.д. Рифмы такого типа в китайских фразеологизмах отсутствуют. И напротив, в китайских фразеологизмах наблюдается рифмование начального и последнего слогов, которое отсутствует в русских фразеологизмах, например: 若即若離 (быть в прохладных отношениях), 入主出奴 (быть нетерпимым к инакомыслящим). Здесь слова “若” и “即” рифмуются со словами “若” и “離”, слова “入” и “出” рифмуются со словами “主” и “奴”.

Во втором параграфе четвертой главы **«Религиозная картина мира и ее отражение во фразеологии русского и китайского языков»** отмечается, что фразеологизмы отражают религиозное верование и менталитет народа. У разных народов взгляд на одно и то же явление может быть различен. В этом параграфе мы сопоставляем значения русских и китайских фразеологизмов.

К первой группе относятся фразеологизмы, в которые входит слово *Бог*. Очевидно, религиозные фразеологизмы в разных языках показывают различия в мышлении народов. Приведем несколько примеров: русские фразеологизмы *Бог послал, где Бог пошлёт* выражают мысль о том, что для русских Бог – повелитель. В китайских же фразеологизмах такое значение отсутствует. Более того, китайские фразеологизмы 八仙過海 (во

время переправы через море восемь небожителей показывают каждый свои чудеса и волшебство) 、揀佛燒香 (разные люди верят разным богам) содержат информацию о том, что бог не единственный. В русских фразеологизмах такая информация не выражается.

Ко второй группе относятся фразеологизмы, связанные с понятием «душа». По мысли православного человека, душа не умирает после смерти. Душа – бессмертна. Эта мысль выражается, например, в русских фразеологизмах *отдать Богу душу*, *Бог прибрал* и так далее. Но с точки зрения буддизма, души не существует. По этой причине мы не обнаружили фразеологизмов о душе среди китайских фразеологизмов, связанных с буддизмом. Однако мы можем привести один даосский фразеологизм, связанный с понятием «душа»: 三魂六魄 (тройственное духовное начало и семь нечистых духов; всё духовное в человеке). Это позволяет утверждать, что религиозные взгляды на душу у православия и даосизма более схожи.

К третьей группе относятся фразеологизмы с лексемами *рай* и *ад*. Как в китайском, так и в русском языках с раем и адом связано немало фразеологизмов, например, русские фразеологизмы *ад крошечный*, *рай земной*, китайские фразеологизмы 拔舌地獄 (ад для клеветников и сквернословов), 極樂世界 (земля обетованная). Китайцы считают, что если человек совершает добрые поступки, он попадет в рай, а совершая дурные поступки, он попадает в ад. Православные и буддисты стремятся в рай после смерти. Однако приверженцы даосизма стремятся как долго жить земной жизнью, так и быть небожителем и продолжать жить в райском месте. В результате мы пришли к выводу, что православные и буддистские воззрения на рай и ад во многом схожи.

К четвертой группе относятся фразеологизмы, в которые выражена мысль о воздаянии по деяниям. Такая норма морали существенно влияет

на нашу жизнь. Это побуждает людей не совершать дурных поступков. Эта мысль выражается как в русских, так и в китайских фразеологизмах, например, в русских *запутываться в собственных сетях*, *вкушать плоды*, в китайских 善有善報 (сделанное добро добром и воздастся), 惡有惡報 (сделал плохое дело – получил возмездие). Однако между русскими и китайскими фразеологизмами существует большая разница, которая заключается в том, что в китайских фразеологизмах выражается еще одна мысль – мысль о метемпсихозе, как, например, во фразеологизме 生生世世 (настоящее и грядущее поколения). Это значит, что, в представлениях китайцев, возмездие будет не только в настоящей жизни, но и в жизни последующих поколений. В русских же фразеологизмах мысль о метемпсихозе не выражается.

К пятой группе относятся фразеологизмы, выражающие мысль о спасении души. С точки зрения православия, человек родился во грехе, только Бог сможет спасти всех. Поэтому русские говорят «Не дай Бог», чтобы избежать беды, а когда беда миновала, то говорят «Слава Богу». Китайские же фразеологизмы о спасении души не связаны со словом *Бог* – спасти себя человек может только сам. Этому воззрению соответствует китайский фразеологизм 放下屠刀, 立地成佛 (оставить нож мясника и тотчас же стать буддой).

В третьем параграфе четвертой главы **«Религиозные фразеологизмы и религиозные книги»** рассматривается связь между религиозными фразеологизмами и религиозными книгами. Наше исследование позволяет сделать в этом отношении следующие выводы: во-первых, большинство русских религиозных фразеологизмов восходят к Библии. Китайские же религиозные фразеологизмы могут происходить из разных книг. Во-вторых, китайские религиозные фразеологизмы,

происходящие из одной и той же книги, имеют ряд сходств. Например, буддистская классика «Книга кармы» породила такие фразеологизмы, как 前因後果 (причина и следствие), 善惡報應 (пожинать свои плоды). Все эти фразеологизмы затрагивают тему кармы. В-третьих, иногда какой-либо китайский фразеологизм можно найти в нескольких источниках, с русскими фразеологизмами такого не происходит.

В **Заключении** подводятся итоги проведенного исследования, делаются следующие выводы.

1. Характерные свойства фразеологизмов русского и китайского языка значительно различаются. Структура китайских фразеологизмов более строгая, чем в русском языке. Наиболее заметно то, что структуру китайских фразеологизмов обязательно составляют только четыре иероглифа. Кроме того, большинство китайских фразеологизмов функционирует в произведениях книжного стиля, а русские фразеологизмы более разговорные по своей стилистической окраске.

2. Если сопоставлять структуру русских и китайских фразеологизмов, то можно отметить, что в этом отношении у них больше различий, чем сходства. Во-первых, сопоставление в синтаксическом аспекте показывает, что в китайских фразеологизмах встречается многоглагольное предложение, а в русских фразеологизмах такое явление не наблюдается. Во-вторых, русские фразеологизмы часто содержат предложные формы существительного – в китайском языке таких фразеологизмов мало. С точки зрения рифмовки, большинство китайских и русских фразеологизмов рифмуется. В русских фразеологизмах отсутствует рифмирование начального и последнего слогов, а в китайских фразеологизмах отсутствует рифмирование промежуточного слога. Однако во фразеологизмах этих языков существует большое количество случаев рифмования начального слога.

3. В русских и китайских религиозных фразеологизмах выражаются различные отношения двух наций к своей религии (см. таблицу)

	Православие	Буддизм и Даосизм	Сопоставительная характеристика
Восприятие Бога	Бог – повелитель, монотеизм	Повелитель – сам человек, политеизм	Больше различий, чем сходства
Душа	Душа бессмертна	Буддизм: души не существует Даосизм: душа существует	Существует сходство между православием и даосизмом
Рай и ад	Грешники попадают в ад, праведники попадают в рай	Буддизм: есть земля обетованная и ад Даосизм: люди стремятся к бессмертию	Существует сходство между православием и буддизмом
Воздаяние по деяниям	Воздаяние в настоящей жизни	Воздаяние в настоящей или последующей жизни	Больше сходств, чем различий
Спасение души	Бог – спаситель	Человек не рассчитывает на божественное спасение	Больше различий, чем сходства

4. Что касается связи между религиозными фразеологизмами и религиозными книгами, то можно утверждать, что большинство русских религиозных фразеологизмов восходят к Библии. Китайские религиозные

фразеологизмы происходят не из одного какого-то источника, а из разных.

5. Изучение русских и китайских религиозных фразеологизмов имеет теоретическое и практическое значение для изучающих русский и китайский языки. Наше исследование помогает студентам, аспирантам и всем, кого интересует данная проблематика, понять национально-культурную специфику Китая и России, а также адекватно понимать друг друга при общении.

