

文本對勘與漢譯佛典 的語言研究 以《維摩經》為例*

中央大學中國文學系 萬金川

摘要

聲蜚國際的佛教文獻學家 J.W.de Jong 曾經指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視數量如此龐大的漢譯佛典文獻，即使他們只對印度佛教有興趣。」針對 J.W.de Jong 的說法，新一代研究 Nikāya 與阿含文獻的德籍學者 Bhikkhu Anālayo 也補充性的指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視印度語系乃至藏譯的文獻資料，即使他們只對中國佛教有興趣，因為唯有如此方可避免基於口誦傳承、筆錄轉抄或翻譯訛誤而對文本妄作結論的風險。」正是基於前揭這種「互為文本」的理念，因此在有關佛教文本的研究領域裡，「文本對勘」(textual criticism)便自然而然地成為了學者之間經常採用的一種研究手段。不論是原典與譯本之間的對勘，或是同本異譯之間的互校，這種隨文逐句式的語文性對讀不但可以提供我們大量有關各該文本的斟酌乃至文義解讀上的信息，並

且也可以增進我們對文本之間可能發生的歷時流變的一些認識。《維摩經》是一部風靡中土的異域文本，而這一部佛教經典可以在華夏乃至整個東亞地區獲得庶民的尊仰與知識精英的青睞，當然與其譯筆的「漢化」有關。但是，我們仍然可以在該一經本的三個漢譯文本裡見到若干來自「源頭語」的語言現象。雖然如此，本文目前仍不打算深入這些和「源頭語」有關的語言現象，而只準備藉著該一經本新近發現的梵文原典與其漢藏諸本之間的語文學對勘，而嘗試性的指出在漢譯經本裡一些有趣而值得特別留意的語言現象。

關鍵詞：

漢譯佛典的語言、中古漢語史、佛經語言學、文本對勘、譯經詞彙、維摩經、支謙、眷屬

* 本文為特約稿。

愍度道人始欲過江，與一僮人為侶，謀曰：「用舊義往江東，恐不辦得食。」便共立「心無義」——劉義慶《世說新語·假譎篇》

宗杲論禪云：「譬如人載一車兵器，弄了一件，又取出一件來弄，便不是殺人手段；我則只有寸鐵，便可殺人。」朱文公亦喜其說，蓋自我儒言之，若子貢之多聞，弄一車兵器者也；曾子之守約，寸鐵殺人者也。——羅大經《鶴林玉露·卷七》

「佛教學」和「漢語學」這兩個在研究目標上原初互不相干的知識領域，如今卻在漢譯佛典的重要性與日俱增以及研究方法上「語言學轉向」的大勢所趨之下，似乎正在逐漸拉近他們彼此之間的知識距離，¹而這種知識領域的親近現象也使得

* 本文撰寫期間曾受國科會計畫「新出梵本《維摩詰經》與漢譯諸本文獻學對勘 I」(NSC-94-2411-H-008-005)的資助，謹此誌謝。又、本文曾在 2009 年「第四屆佛文佛典語言學國際研討會」上做過口頭報告。

¹ 辛嶋靜志 1997 便曾經說：「漢譯佛典不僅是研究漢語史的重要資料，同時在我們探討有關佛典的產生、發展等問題時也必不可少。」(參見該文，頁 29) 而辛嶋靜志 2006 更舉證歷歷地說：「西元二世紀至六世紀的早期漢語譯詞保留了較之絕大多數始於十一世紀的梵文寫本更為古老或不同的形式。因此，

近年以來各自陣營裡的學者有機會在研究方法乃至研究成果上彼此借鑑並互通有無，共同來分享他們在漢譯佛典文獻中所發現的那些多采多姿的語法、詞彙與文體現象。²當然，隨著《大正藏》電子化的成功以及中華電子佛典協會(CBETA)無私的免費流通，這些善因緣也都大大提高了學者之間在佛經語言學方面的研究效率與研究品質，並且也牽動了學者們在研究方

對於研究佛教經典的起源與發展來說，這些較早的漢語譯詞實在是首要的，不可或缺的資料。」(參見該文，頁 362) 辛嶋教授是來自「佛教學」知識社群的學者而他所關注的問題自然是與佛教研究有關的，但是他卻一反長期以來日本佛教學以梵藏文獻為中心的傾向而特別著重以文本對勘的方式重新來解讀漢譯佛典，並且他在這一方面的研究則成功地結合了梵語學、佛教學和漢語語文學。再者，朱慶之 1992 的「前言」則提及了漢譯佛典語料對研究中古漢語史的重要性。此外，朱慶之 2006 更認為「辛嶋以漢譯佛典語言的對比研究為基本方法，因此與漢語史角度的佛教漢語研究有了交叉。」(參見該文，頁 439) 再者，馮笑容 2008 也認為透過「梵漢對勘」或「同本異譯的比對」，我們終將可以發現「幾乎所有中古漢語新出現的語言現象，都在中古譯經中找到了大量例證。」(參見該文，頁 65) 此中，後二者則是典型出身於「漢語學」的學者，而兩位都同樣認為漢譯佛典對研究中古漢語史是不可或缺的重要語料，並且也都主張必須透過梵漢對勘的方式才可能著手清理漢譯佛典裡的非漢語現象，乃至研究這些現象對中古漢語發展的可能影響。

² 2006 年 11 月在日本創價大學·國際佛教學高等研究所便舉行了一場名為“*Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations*”的國際研討會，並且群聚了這兩大陣營裡的一些學者來共同研討漢譯佛典裡的語言現象。在會議之後，辛嶋和 J.Nattier 則共同執筆了一篇「會議報導」，在該一報導裡便提及了「佛教學」和「漢語學」彼此之間相互交流的重要性(該文參見 *Mahāpiṭaka*, Newsletter New Series No.12, 2007 年 1 月 1 日)。

法上的一些變革。就華夏學圈有關佛經語言學的研究來說，近十年來這些方法學上的變革，具體而言，或有兩端：其一為電子文獻數據庫和電子檢索系統的大量使用，其二為梵漢文本對勘的鶯啼初試。本文準備先從這兩個方法學上的新趨勢來鳥瞰一下新近在佛經語言學研究領域裡的一些狀況。

以漢譯佛典的語言研究而論，雖然來自「佛教學」的辛嶋靜志和出身「漢語學」的朱慶之，都曾經為文批評研究者之間迄今為止仍然有不少人對漢譯佛典的語料性質認識不清乃至刻意迴避，並且由於這個緣故，而使得一些人在方法學上仍然無法針對漢譯佛典文獻的特質而著手更具實效性的研究(參見辛嶋靜志 1997，朱慶之 2001)。然而，幾乎除了朱慶之研究團隊裡的胡敕瑞、王繼紅、朱冠明、姜南與龍國富等人採取了「梵漢對勘」的方法來著手漢譯佛典的語言研究，以及曹廣順與遇笑容兩位知名學者在「語言接觸」的視角下以他們梵漢對勘的語言學操作而積極回應了前揭二人的呼籲之外，³其實在華夏學圈有關佛經語言學的研究裡，諸如辛嶋靜志與朱慶之的那種聲音可以說還是相當微弱的。坦白地說，當前不論是譯經詞彙或語法的研究，檢索用例而進行歸納性的闡釋與說明仍然蔚為華夏學圈裡佛經語言學的研究大宗，⁴並且這種情況在電子文獻數據庫配合電子檢索系統的助威之下，更使得這種摘句排比式

³ 有關朱慶之研究團隊以梵漢對勘而著手佛教漢語研究的情況，參見朱慶之 2006。至於遇笑容 2004、2006 與 2008 等三篇論文也都相當積極地回應了梵漢對勘的方法學操作對佛典漢語研究，乃至中古漢語的語法史研究的重要性。

⁴ 參見辛嶋靜志 1997，頁 30。

的傳統研究方法成為了添翼之虎。

然而，另一方面，針對唾手可得的電子佛典及其強大的檢索功能，宗舜法師則相當憂心地指出其間可能的弊端所在：⁵

只是所謂殺人刀，活人劍，倘若不懂經典義理和文字內涵，檢索得越多，「走火入魔」的機會也越大。近幾年來，佛學研究所的個別學生，就用「檢索」電子版《大正藏》和「拷貝」電子版佛學詞典的方式來寫作業，交論文。其質量可想而知。而學術界似乎也有人會陸續栽倒在這個「便利的檢索」方式上。

宗舜法師此處所指摘的那種「檢索」與「拷貝」過於泛濫的情況，當然並不限於大陸地區，其實台灣所生產的一些有關「佛經語言學」的研究報告，也經常可以看到採取類似手法而炮製出來的東西。以往文史學界前輩先生所講究的紙本精讀與卡片抄錄之類的工夫，如今在這一股科技大潮之下似乎已然成為了課堂間學生們的笑柄。電子文本與數據庫的使用乃是時代的大勢所趨，我們當然沒有必要故作螳臂。但是，在「佛教學」與「漢語學」等背景知識並不充分的情況之下，⁶只知一味濫用

⁵ 這段話是宗舜法師寫給黃徵教授的信裡提到的，該信見 <http://huangzheng1958.bokee.com/viewdiary.15849187>。

⁶ 敦煌學名家黃徵教授便曾經略帶感慨地說：「許多敦煌學研究者都在佛學知識欠缺上栽跟頭……由於佛教在中國的文化教育中至今仍然是空白，所以世俗的人心裡仍然不明白許多佛教理論和儀軌等知識，這方面的缺陷大概在近十年中還無法改變。」(此為黃徵教授在〈商榷文史，考鏡源流——與宗舜法師論學術批評〉裡的一段話，其全文見 <http://huangzheng>

甚至誤用電子佛典的檢索系統來著手譯經詞彙和語法的研究，這種假數位科技之名而便宜行事的做法，其實並不能真正推進佛經語言學的實質研究，而唯有在明確的問題意識以及鮮明的研究目標的引領之下，厚植適切的佛教文獻學和漢語語文學等各方各面的知識，並妥善地利用電子佛典及其檢索功能，這門新興學問才可能會有真正的成長空間。

舉例來說，譬如在探究竺法護《普曜經》裡的雙音詞之際，發現了諸如「殃覺」與「優奧」一類所謂《漢語大詞典》失收的詞目而欲闡明其詞義時，當下首先要做的，或許並不是急著透過電子檢索系統來收集大量用例，而是靜下心來查閱相關的工具書(譬如《龍龕手鏡》或李圭甲編《高麗大藏經異體字典》之類的工具書，而此間教育部所編製的網路版《異體字字典》則是最為便捷的工具書之一)⁷，同時並適切地留意《大正藏》底欄的異文校記。經過第一道手續的這種查索之後，便可以發現「覺」乃是「覺」

1958.bokee.com/viewdiary.15849187.html)以上黃徵教授所指陳的那種情況，表面上看起來，台灣似乎好得很多，因為如今佛教在此間的興盛情況，實可直追隋唐，但高校體制內的佛學正規教育其實也才剛剛起步而已，因而長期以來，一般文史哲科系出身的研究者所受到的佛學專業熏習其實也少得可憐！因此，除非是採取了自力救濟的手段，苦下工夫閉門研讀經典語文並厚植佛教學的專業知識，否則以台灣薄弱的漢語史教育以及高校內膚淺的佛學課程，根本就不足以培養可以應付具有強烈跨學科性的佛典漢語的語言研究。

⁷ 不知何故，李圭甲編《高麗大藏經異體字典》極少為海峽兩岸研究佛經語言學的學者所重視，而日本北海道大學的石塚晴通教授以敦煌有紀年的寫本為中心所建置的「漢字字體規範數據庫」，在檢索歷代異體字方面也極其有用，但該一數據庫似乎也甚少受到華夏學圈的青睞(其數據庫的網址為<http://www.joao-roiz.jp/HNG/>)。

的俗體，⁸而在竺法護的其他譯籍裡，譬如《正法華經》，「殃覺」則作「殃覺」，並且該一經典所出「優奧」一詞則有異文作「幽奧」，這時候再來檢索電子佛典裡的用例並查索《漢語大詞典》以確定其「俗體」、「或體」的詞形是否真正失收，也許還不算太遲。如果《漢語大詞典》的確失收(實則此中「幽奧」一詞，《漢語大詞典》並未失收)，此時我們還可以利用辛嶋靜志透過梵漢對勘所編纂的《正法華經詞典》來進行查索。⁹但是，如果不幸的，在任何工具書裡都找不到現成的解釋，那又該怎麼辦？這時候其實也不必太過心慌，我們還可以採用諸如「同本異譯」的對勘方式來釐定其詞義(當然能夠這樣做，必須預設你有足夠的漢地譯經史和佛教文獻學的知識)，譬如竺法護《正法華經》譯作「殃覺」的文脈，羅什《妙法蓮華經》往往便譯作「重罪」，此刻「殃覺」的詞義便當下浮現。再者，竺法護譯《大寶積經·卷十三 密迹金剛力士會第三之六》則有「分別幽奧十二緣起」的文句，在其同本異譯而由宋·法護所譯的《佛說如來不思議祕密大乘經·卷十六》裡，其對應文句作「復說……甚深緣起之法」，此時「幽奧」一詞的詞義也許就不會再那麼幽奧了。

⁸ 漢譯佛典文本充斥著不少口語俗詞，這是學界早已知道的，但是一當我們拿《龍龕手鏡》來對照《高麗大藏經異體字典》，便立即可以發現漢譯佛典文本對於所謂「異體」或「俗字」幾乎也都是來者不拒，照單全收。

⁹ 該一詞典收有「殃覺」與「優奧」的詞條。雖然詞典中對「優奧」還是「幽奧」——前者為「類義並列」而後者為「同義並列」——並未進行校勘學上的操作，然而值得注意的是，透過 CBETA 電子檢索可以得知，在所有用例裡但見著有「優奧」之處的底欄校記或有異文作「幽奧」，而都未見錄有「幽奧」之處的底欄校記有任何異文作「優奧」的。

¹⁰並且，即使是在漢譯佛典裡根本就找不到「同本異譯」的情況下，那也還是沒有到令人絕望的地步，因為前揭經本目前仍留有藏文翻譯可資對勘。¹¹當然，如果既無梵文或巴利文等原典可堪依憑，也沒有其他漢藏諸譯乃至學者之間的相關研究可資對勘或參考，那麼就可要恭喜你了！因為你可能不知不覺已經踏上了一塊前人未知的「新大陸」，於此之際，你再依循傳統的老路而以電子檢索系統來搜尋各種「漢籍電子文獻資料庫」裡的用例，並勇敢地面對這些佛典裡疑難詞語的挑戰，¹²這個時候或許就不會再有人批評你以電子檢索系統而濫用漢籍電子文獻資料庫了。

¹⁰ 針對「幽奧」一詞，《漢語大詞典》給出了「深遠、深奧」的解釋，如果我們配合了前揭對勘所得的「甚深」之義，則此一漢詞或當譯自梵文“gambhira”。

¹¹ 參見《西藏大藏經·東北目錄》No.47, Ka.100a1~203a7。目前華夏學圈裡通曉古典藏語的學者其實不少，因此自己不會藏文也還是可以透過跨學科的合作或找關係來央請他人協助，問題是自己最好具備足夠的佛典文獻知識並清楚知道問題所在，否則別人恐怕也愛莫能助。譬如遇笑容 2008 的研究，其梵漢對勘便是得力於薩爾吉等人的協助，這可以說是跨學科研究的極佳典範，而漢譯佛典的語言研究正是須要這一類的合作。「部落主義」(tribalism)的學術心態，除了孤芳自賞之外，是不會帶給學術任何進步的。

¹² 在這一方面，李維琦〈考釋佛經中疑難詞語例說〉一文，以其個人豐富的研究經驗而提出了「利用古注、翻檢詞書、與中土文獻對勘、從佛經本身求解、從眾多的使用同一詞語的語句中歸納、以經證經、揣摩文義、比照非漢文佛典」等八種操作來著手佛經中疑難詞語的考釋，對於研究漢譯佛典裡的疑難詞語而言，可以說是一篇頗富啟示而又極具參考價值的佳構(該文參見李維琦 2004,【附錄一】，頁 431~439)。

二

CBETA 所發行的電子佛典及其強大的檢索功能，毫無疑問地方便了諸多有關「佛經語言學」的研究，但是這種「方便」似乎也同時降低了研究者在版本學乃至校勘學上應有的警覺，以上我們所舉有關「殃豐」與「優奧」的例子，並不是個人一時興起而任意杜撰出來的，事實上那是個人 2008 年出席台灣地區所舉行的「第十九屆佛學論文聯合發表會」，負責講評一篇有關「竺法護《普曜經》雙音詞研究」的論文時，¹³出現在該文作者文章中的兩個例子。針對該文作者佛典文獻學知識的不足以及研究方法上的若干缺失，個人於是便花了一些工夫撰寫了一篇講評稿，而前揭所述有關「殃豐」與「優奧」的詞義探索步驟，其實便是該一講評稿中的一部分。

事實上，在佛經語言學的研究領域裡，對於佛典書面語料的運用本來就應該時時保持版本學上的清醒以及校勘學上的警覺。針對這項問題，朱慶之 2001(頁 22)就曾經頗為坦率地指出：

佛典的不同版本之間存在的大量異文也沒有得到認真的研究。這意味著迄今為止對佛典的語言學利用，基本上沒有建立在必要的文獻學研究基礎之上。

根據中華電子佛典協會主要負責人之一的杜正民教授親告筆者，當年他們進行《大正藏》數位化的過程裡，工作人員曾經覆按了作為母本的《高麗藏》，並且找到了不少《大正藏》

¹³ 據悉這篇會議論文其實是該文作者碩士論文的一個濃縮版本。

或為判讀失誤或為手民誤植而與《高麗藏》有所出入的地方，依他們初步的統計，這些地方竟有高達五百餘處(我們有理由相信，該一藏經的舛誤之處絕對不止這區區五百之數)。今日使用 CBETA 新版電子佛典的用家或許都可以看到那些用紅色標示出來的字體，這其實就是工作人員覆按《高麗藏》之後所做出來的一些訂正。因此，所謂「小心駛得萬年船」，奉勸那些喜好以檢索用例的方式來撰寫論文的同學或同道們，務必在使用電子佛典之際對其徵引的語料進行覆按紙本《大正藏》與《高麗藏》的程序，同時也應當著手一些必要的校勘操作。¹⁴

此外，針對目前在國際學界之間儼然具有霸權地位的《大正藏》，衣川賢次 2006b(頁 26~27)則以其實際的校勘操作而在

¹⁴ 譬如在我們下文所提及的有關石室寫卷 P.3006 的問題裡，以《高麗藏》為底本的《大正藏》有一處支謙譯《維摩經》的文字作「為下大悲，建于大悲」，實則覆按《高麗藏》後可以發現其經文是作「為下大悲，建于大慈」。很明顯的，《大正藏》的版本乃是手民誤植的結果，而 P.3006 卷子則與《高麗藏》同，均作「為下大悲，建于(于)大慈」(事實上，果樸 1998，頁 116 隨頁注 25 業已覆按《高麗藏》而校出此項《大正藏》的錯誤。然而，竺家寧 2003 一方面既未參考果樸 1998 的研究，同時也未能自行辨識該一卷子「大」字右下與「下」字右上有「乙倒符」，而又誤把「大」字釋讀為「天」字，遂在其對勘 P.3006 與《大正藏》的版本出入之際，聲稱今本文字作「為下大悲」是錯誤的，而敦煌本 P.3006 作「為天下悲」，其義較通。並且，對於「建于大悲」與「建于大慈」之間的版本出入，也但云「此條四字中雖有兩字差異，但意義並無不同」。雖然在漢地佛教裡，一般而言，「慈悲」一詞很少在並列式的意義下被使用而多以偏正式的意義用之，但「與眾生樂為慈，拔眾生苦為悲」畢竟是佛教的通義。因此，不論是在版本學上或佛教義理上，前揭竺家寧 2003 的說法都是有待商榷的)。

該文的結論裡公開指出：¹⁵

《大正藏》必須再加校訂這一事實無可置疑。它的主要底本《高麗藏》，現在看來已不是那麼完美無缺……我們通過校勘就發現刊本藏經之間的文字差異不是很大，而刊本和寫本之間卻存在著明顯的、較大的、有系統的差異……因此當我們閱讀刊本大藏經中的漢唐時期的佛經時，不能盲目地就認為這和當年的原本一模一樣……唐代寫經、奈良平安朝寫經……這些古寫經保留了文字表達上的古老形態，價值很高。作為漢語史資料而使用漢譯佛經，要做嚴密的詞彙語法研究，應當依據這些古寫經資料。所謂寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀「表達方式」。

個人以為任何一位只要細讀過衣川賢次 2006a 或 2006b 的佛經語言學的研究者(當然須要精讀此文的，還應該包括那些研究佛教思想的學者)，除了將會嘆服衣川教授以敦煌石室寫經和日本古寫經入校《大正藏》的細緻操作之外，在面對衣川教授在該文中所校出的一些《大正藏》失校或訛誤之際，或許他們更會對自己過往但以電子檢索而未加任何校勘的語料徵引方式，感到惶

¹⁵ 此處所引之文亦可見於衣川賢次 2006a，頁 432~433。衣川賢次 2006a 先以兩部在漢地流通較廣的《法句譬喻經》與什譯《維摩經》為例，嘗試以石室寫經之類的寫本資料入校《大正藏》，繼而 2006b 更增入了在漢地流通甚廣的什譯《法華經》而試行再校，但兩篇論文的「結論」，在文字上則都無差異。

恐與不安。

至於衣川文中所謂：「寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』。」筆者此前在進行《維摩經》的梵藏漢文本對勘之際，倒是找到一個頗為有趣的例子，可以說明這一點。譬如在六朝以降早期的佛經寫本裡的「淫」字，在入宋之後的刻本裡，幾乎都一律改作了「姪」字。其實在石室遺書六世紀以下的寫卷裡，這種情況業已大量出現。¹⁶以《普曜經》與《正法華經》相當頻出的「姪怒癡」一語為例，便是如此。¹⁷然而，以支謙所譯《維摩經》為例，針對經文中所云「於非常身，不以泥洹，常現不姪」(大正冊十四，頁 526a.3)，我們通過一件書於四世紀末的石室遺書裡的支謙譯《維摩經》寫卷的對勘，¹⁸卻可以發現該一寫卷乃作「於非常身，不以泥洹，常現不淫」(《上海博物館館藏敦煌吐魯番文獻》，第一冊，頁 15.5)。

在這種情況下，我們可否但採傳統語文學的訓釋手段而以《集韻·侵韻》所謂「姪，通作淫」，或《說文通訓定聲》所謂「淫，段借為姪」之類的話語，輕鬆地就來化解這個字形改

¹⁶ 參見石塚晴通建置的「漢字字体規範データベース」的「淫」字條目(網址：<http://www.joao-roiz.jp/HNG/>)。

¹⁷ 就竺法護所譯《正法華經》而言，什譯《妙法蓮華經》則分別作「姪欲、瞋恚、愚癡」，而辛嶋《正法華經詞典·姪怒癡》給予「姪、姪欲」的對勘梵語乃是“rāga=delight”，但是在古典漢語裡，其實只有「淫」字可兼有「貪欲」之義，而「姪」字則並無此一義項。

¹⁸ 該一寫卷即上博 01(2405)的《佛說維摩詰經卷上》，依其卷末麟嘉五年的題記，該一寫卷乃書於西元 393 年。

動之際所可能涉及的權力關係？事實上，藉由《維摩經》的梵漢對勘，¹⁹以及「淫、姪」二詞在詞義訓詁上的差異，²⁰顯然諸如前揭這種「淫、姪古通」之類的訓詁性修辭話語，對當代「性別研究」的學者來說，他(她)們肯定會認為採取這種修辭方式只不過是意圖掩飾或逃避問題罷了，²¹而不能如實地告訴我們此類字形偏旁的改動，極有可能乃是男性沙文主義意識形態作祟之下的產物。質言之，寫本或刻本藏經為什麼非得如此大費周章地改「淫」為「姪」？其間的「語文性」與「非語文性」的原因會是什麼？而那些「非語文性」的原因，或許就是衣川教授所謂「做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』」的意思，雖然自來研究漢地佛教思想的學者，絕少有人會關注

¹⁹ 此處的梵文原語作“virāga”(Tib: ḥdod chags dañ bral ba, 即「離貪、離欲」之義)，而該一梵語的構詞前綴則是具有否定意味的“vi-”，因此支謙便以「不」來對譯它，至於其後接的“rāga”一詞，在佛教語境裡，就是指「三毒」之一的「貪」，亦即寫卷的「淫」或刻本的「姪」(「對照本」，IV§-10，頁 194~195；「新校本」，頁 48)。

²⁰ 譬如《禮記·坊記》：「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。」鄭注：「淫，猶貪也。」至於「姪」字，《說文》：「姪，厶逸也。」而段注則以為「厶逸」乃指「姦邪縱逸」之謂，由此可見，該詞實無「貪欲」之義。

²¹ 當然，這種改字的情況無形之中也多少說明了在藏經的錄寫或刊刻之際，也同步進行了大規模的文字整飭乃至文獻整頓的工作，而這一類工作的展開，其實正是傅柯(M.Foucault)所認為的，構建「話語秩序」不可或缺的「排斥原則」的運作(關於傅柯在這一方的論述，參見氏所撰：*The Order of Discourse*, translated by Ian McLeod, in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, edited by R. Young, London and New York: Routledge, 1981)。

這一類佛經版本上字形出入所可能含藏的思想史的意義。

三

1999年7月30日《維摩經》梵文原典在拉薩·布達拉宮達賴喇嘛的書房裡被日本學術調查團的高橋尚夫教授發現，接著2004年3月18日與2006年3月18日，日本大正大學出版會分別刊行了《梵藏漢對照『維摩經』》(以下簡稱「對照本」)與《梵文維摩經—ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》(以下簡稱「新校本」)，基於以上的因緣，如今我們將可以更為方便的利用梵藏漢「文本對勘」(textual criticism)的方法，來著手研究這部經典現存三個漢譯文本裡的語言現象。²²

敦煌寫卷 P.3006(參見文後【附圖】)是一件支謙所譯《維摩經·法供養品》的部分經文，而其間的雙排小字夾注則是其上方經文的注解，整個殘卷存26行，行書22至24字，計有經文348字，雙排夾注小字則有753字，總共1101字。就筆者所知，在華語世界裡目前至少已有果樸1998和竺家寧2003針對這件《維摩經》支謙譯本的殘卷做出了研究報告。此中，前

²² 就筆者個人所知，辛嶋靜志2006便根據此一新發現的梵本而指出：支謙譯本時有因於中期印度語和梵語的混淆而導致的誤譯；Nattier 2007也利用此一新發現的梵本而指出：「觀世音」一名在早期漢譯佛典裡，譬如支謙所譯之《維摩經》，便曾經以「闍音」一名而譯之。至於在華語學圈裡，就筆者個人所知，則至少有首都師範大學哲學系的程恭讓教授依2004年的梵本而來的「入不二法門品」與「佛道品」的新譯(參見氏著《華梵之間》：北京：中國社會科學出版社，2007年，頁259~298)。

者是一部厚達300頁的專書，作者在書中詳盡地整理了卷子的內容，進行了極其細密的釋文工作，並且考辨了卷子的書成年代以及小字夾注的可能作者。至於後者，則是作者參與「二十一世紀敦煌學國際學術研討會」的一篇會議論文，其主要內容則是透過檢索方式臚列大量取自電子版佛典裡的用例，而著手考釋此一殘卷經文部分的八個詞語。從後者的內容來看，該文在撰寫過程裡顯然並沒有參考過前者極具專業水平的版本校訂以及相關文本的文獻學對勘。²³在下文裡，我們將試著藉梵藏漢文本的語文學對勘，進一步來檢討果樸1998和竺家寧2003在經文句讀與詞語考釋方面的一些問題。

就 P.3006 的經文句讀而言，果樸1998主要是依據經文與夾注的區隔以及夾注內文對經句中詞語的判釋，而採取了新式標點來進行經文的標讀。至於竺家寧2003，則是順取《大正藏》的句讀而未加任何改動(關於《大正藏》錯誤百出的經文句讀，有興趣的人不妨參看本節後的【附錄】)，不過在引用經文著手某一詞語考釋的地方則偶有不顧區隔經文段落的小字夾注，逕自割裂或攙合其間的經文而進行標讀的情況。P.3006 卷子第一行的大字經文作：

菩薩篋藏修至諸持經印所封

果樸1998順經文下的夾注以及譯經文體的四言格而將經文點讀作(參見該文，頁135)：

²³ 關於這一點，我們只要看竺家寧2003一些令人不解的經文句讀及其粗陋的校勘操作便可得知。如果該文能夠及時參考果樸1998豐碩的研究成果，這些情況當不致於發生。由此可見，台灣的漢語學界似乎也 and 佛教學界在互動上不怎麼良好。

菩薩篋藏，修至諸持，經印所封；

竺家寧 2003 則以前揭經文的末句冠為第二句之首而讀作(參見該文，頁 488)：

經印所封，非無道理，其輪清淨入六度。

然而，根據以下經文的梵文原典、藏譯以及羅什與玄奘的譯文(參見「對照本」XII-§10，頁 480~481；「新校本」，頁 119)，則可以見出前揭兩種句讀顯然都屬誤讀，而其正確的標讀方式當該如下文楷體所示：

梵：bodhisatva-piṭaka-antargatānāṃ dhāraṇī-sūtrānta-rāja-mudrā-mudritānāṃ/

菩薩 篋藏 攝， 陀羅尼 經 王 印 鈐

支：菩薩 篋藏 修至， 諸持 經 (缺) 印 所封，

什：菩薩 法藏 所攝， 陀羅尼 (缺) (缺) 印 印之，

奘：菩薩 篋藏 攝， 總持 經 王 佛印 所印，

藏：byañ chub sems dpaḥi sde snod kyi nan du gtogs pa/ gzuñs dan mdo sdeḥi rgyal poḥi

菩薩 篋藏 內 相屬 總持 (與) 經 王

phyag rgyas btab pa/

印章 鈐²⁴

此外，竺家寧 2003 則襲用了丁福保《佛學大辭典》對「印」的解說，而認為前揭經文中的「經印」乃指「用指頭作某形，以為法德之標幟」云云。

²⁴ 包括藏譯本以及漢譯三本，對原文裡這兩個梵文複合詞的釋讀，都採取了逐語而譯的方式而將賓語置於動詞之前，這種情況在藏文裡，並無問題，但對漢語而言，往往便容易造成理解上的混淆。又、支本以「修至」對譯原文的“antar-gata”，乃因於其中的“gata”有「至」義。

【按】果樸 1998 的斷句錯誤主要是受到經文下方小字夾注內文的影響。當然，果樸 1998 雖然以「句平面」為單位對照了羅什與奘師的譯文，但是該文卻未能在「詞平面」上落實細密的詞彙對勘，加之對譯經文體之間「韻律句讀」和「語義句讀」的可能落差也沒有給予適當的注意，這些情況可能都是造成其誤讀的原因。至於竺家寧 2003 的錯誤句讀，一方面固然是受到《大正藏》原先斷句的影響(其實該一藏經的句讀不可信，早已是家喻戶曉的事情)，而另一方面則是該文未能正視卷子裡小字夾注之間的大字經文在句讀上的意義(卷子第二行的大字經文作「非無道理，其輪清淨」，在文義上乃自成單元，這一點在小字夾注的內文中有極其清楚的表達)。當然，如果該文能夠採取「同本異譯」之間的文本對勘，那麼前揭這種誤下句讀的情況應該也不會發生。²⁵

至於竺家寧 2003 對此處經文中「經印」的解說，也是不正確的。蓋前揭梵文原典的後句，若依從藏譯的判讀，意思是「已然鈐上陀羅尼與契經之王的印記」(亦即就支本「諸持經印所封」一句的判讀而言，「諸持」與「經」當為並列結構，而其中心詞則是「印」)；因此，「經印」並不什麼「用指頭作某形，以為法德之標幟」，更不是什麼「佛教的儀式」，而該詞實際上的意思指的就是「經典的標幟」或「經典的印記」而已。

²⁵ 蓋卷子第三行大字經文中「入六度無極」一句，乃對應於什譯「成就六度」與奘譯「六到彼岸由斯而起」，在文義上乃從屬下句。又、竺家寧 2003 對「入六度無極」一句而斷作「入六度」，或乃肇端於作者未明「度無極」一詞是「波羅蜜多」一詞在古譯時期的譯語，而支本與奘本中的「度無極」與「到彼岸」二詞，則皆屬梵語“paramita”一詞的仿譯。

再者 P.3006 經卷寫本第十行與第十一的大字經文分別作：

師仰諸佛睹夫生死而不與同現滅度安
習如是像眾經微言

果樸 1998 的斷句如下(參見該文，頁 136)：

師仰諸佛，睹夫生死，而不與同，現滅度安；
習如是像，眾經微言；

以上果樸 1998 的斷句基本上可以得到梵藏漢文本對勘的充分支持。然而，竺家寧 2003 則是遭到《大正藏》錯誤百出的斷句所荼毒(參見本節之後的【附錄】)，而將第十句末尾的「安」字冠成第十一行之首，從而把分屬上句之末的「安」和下句之首的「習」硬湊成「安習」一詞來加以處理，並且還把「安習如是像，眾經微言」連綴到下句「分別惟觀」而讀成「安習如是像，眾經微言，分別惟觀。」(參見該文，頁 499。實則從夾注內文的注釋來看，「分別惟觀」在文義上乃自成單元)。但是，不論我們從梵藏漢經文對勘的立場來看，或是只就同本異譯的漢譯三本來進行文句的比對，其實都可以發現此處竺家寧 2003 視經文裡「安習」為複音詞的說法完全無法成立，而該文對「安習」所做的種種解釋自然也就和前揭經文毫不相干。

【按】對於竺家寧 2003 此一句讀上的誤判，我們只須從以下卷子第十行經文末句的梵藏漢諸本的詞彙對勘(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)，便可一目了然該文所出句讀的荒謬：

梵：nirvāṇa-sukha-saṃdarśakānām

滅度 安樂 示現 (示現滅度的安樂)

支：滅度 安 現 (現滅度安)

什：涅槃 樂 示 (示涅槃樂)

奘：一切涅槃大樂能示 (能示一切涅槃大樂)

藏：mya nian las ḥdas paḥi bde ba yan dag par ston pa/

涅槃 樂 教示 (教示滅度的安樂)

其次，關於果樸 1998 對第六至第七行大字經文的校勘，以及竺家寧 2003 對經文中「道地」一詞的詞義考釋，我們若從文本對勘的立場來看，似乎也有值得商榷的地方。以下是該一經句的梵藏漢諸本的對照(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 119)：

梵：sūnyatā-ānimitta-apraṇihita-anabhisaṃskārāṇāṃ bodhi-maṅḍa-āhāra-kāṇāṃ

空	無想	無願	無為	道地	行
支：如空	無想	無願	無為	道地	之行(如空、無想、無願、無為，道地之行)
什：空	無相	無作	無起	道場	能令眾生坐於(空、無相、無作、無起，能令眾生坐於道場)
奘：空	無相	無願	無作無起相應	妙覺	能引(空、無相、無願、無作、無起相應，能引妙覺)

藏：ston pa ṅid dañ/ mtshan ma med pa dañ/ smon pa med pa dai/ mñon par ḥdu mi

空	無相	無願	無作
byed pa dai/ ma skyes pa dañ/ ma byuñ ba dañ ldan pa/ byañ chub kyi sñiñ po			
	無生	無起	相應 道場
sgrub pa/			
能引			

此中，果樸1998認為前揭經文裡「無想」的「想」字，雖

然傳世諸本皆作「相」，但該文卻在引《說文通訓定聲》所謂：「相，〔假借〕為襄……又為像，又為想」之後，便認為此處仍應如寫卷而作「想」（參見該文，頁120隨頁注32）。就其結論而言，我們同意果樸1998的說法，但是從其粗陋的校勘過程來看，我們就難以苟同了（理由詳下）。

【按】上博01(2405)的寫經殘卷，若依其卷尾題記，則可以斷定該件寫卷乃書成於西元393年，至於其內容則為支謙譯《維摩經》四、五、六等三品的錄寫（關於這件佛經寫卷的詳盡介紹與釋文校注，參見孫致文2008與萬金川2008），而其間所錄「諸法言品第五」中則有「以空、無想、不願之法生」以及「曉空、無想、不願之法生」兩個文句（參見《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》，第一冊，頁18），而經過我們的查閱，抄本中這兩處書作「無想」的對照梵文都和前揭經文中一樣，作“*ānimitta*”，但是它們在傳世刻本裡卻都作「無相」。筆者以為其間的這種出入，或許並不只是「相、想」是否在文字學上可以通假問題。

依2007年何離巽(Paul Harrison)在〈重嵌鑽石——關於鳩摩羅什漢譯《金剛般若波羅蜜多經》的幾點思考〉一文的觀點，則認為羅什大量使用「相」這個字來表示「外在、形式」之類的意思，然而在上古漢語裡，「相」字卻沒有這些意思，而該一漢詞所以日後會衍生出這些意思來，乃是羅什依照梵文詞義而強行附會在漢語詞彙上所致——雖然，在會議中J.Nattier對於何離巽的說法提出了不同的意見，而認為漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應不能簡單地歸為只是譯者的失誤，而極有可能是譯者對印度文本不同的解讀所造成的。

對於前揭何離巽與J.Nattier兩位教授的說法，筆者在此必須首先加以聲明的，那就是個人在這一方面所取得的相關信息，完全來自於以下網站有關2007年11月「北京論壇」以「多元文明衝突與對話中語言的認同與流變」為題的國際學術研討會的會議報導：
<http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。如果該一報導所言屬實，則以羅什所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現羅什是以漢語的「相」字同時來對譯梵語“*lakṣaṇa*”、“*saṃjñā*”與“*nimitta*”等語，並且就個人記憶所及，在該一經本裡，“*lakṣaṇa*(=mark, sign)”一詞的使用似乎比較多，而該詞乃派生自“*√lakṣ*(=to see, to observe, to mark)”。因此，何離巽若是真以“*lakṣaṇa*”為例來說明羅什翻譯此一語詞之際，鑑於上古漢語裡的「相」字並沒有表示「外在、形式」之類的意思，所以他便認定羅什使用了梵語詞義而附會在漢詞上來表達這個佛教術語的意義。²⁶如果情形真是如此，

²⁶ 在佛經語言學的研究領域裡，對於佛經譯詞的構詞與構義模式已有不少學者投入研究，而特別是對本有詞裡詞義流變的方式以及新義產生的途徑，朱慶之首先提出了所謂「詞義沾染」之說（參見氏著《佛典與中古漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992年，頁196以下），繼之，梁曉虹提出了「佛化漢詞」之說（參見氏著《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，北京：北京語言學院出版社，頁65以下），而顏洽茂則提出了「灌注得義」之說（參見氏著《佛教語言闡釋——中古佛經詞彙研究》，杭州：杭州大學出版社，1997年，頁249以下）如果何離巽所說屬實的話，則羅什將“*lakṣaṇa*”或“*nimitta*”譯之為「相」，至多只能說是梵漢兩語的「詞義沾染」而已，而絕對不可能是「灌注得義」，當然也不可以視佛教術語的「相」為「佛化漢詞」。

那麼我們將會認為何離巽的這種說法，是完全無法成立的，並且任何一位對上古漢語有所認識的學者也勢必無法同意他的這種觀點。

因為，事實上，在上古漢語裡，「相」這個字一如梵語“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”，不但有前者「看」或「觀察」的動詞義，同時也有後者「相貌」或「模樣」的名詞義。就其動詞義而言，譬如《書·無逸》：「相小人，厥父母勤勞稼穡，厥子乃不知稼穡之艱難。」《孔傳》：「視小人不孝者，其父母躬勤艱難，而子不知其勞。」又如《史記·周本紀》：「及為成人，遂好耕農，相地之宜，宜穀則稼穡矣。」皆是其例。至於其名詞義，譬如《荀子·非相》：「術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害為君子也。」又如《史記·李將軍列傳》：「豈吾相不當侯邪？且固命也？」皆是其例。並且，即使何離巽是以“nimitta”而譯為「相」來說明羅什翻譯之際有以梵語詞義附會漢語詞彙來表達佛教語詞，他的這種看法也同樣是不正確的。因為，“nimitta(=target, sign)”一詞派生自“ni-√mi(=to perceive, to notice)”，而這種情況一如前揭“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”譯之為「相」，在上古漢語裡都是完全合法的，而絲毫沒有何離巽所謂的「附會」問題。

當然，就梵語“nimitta”而言，其主要意思既有外在的「記號」(mark)之義，同時也有內在的「動機」(motive)之義；因此，該一梵語詞彙在古典漢語裡當然既可譯之為「相」，也可譯之作「想」。然而，根據P.3006與上博01(2405)兩件寫卷皆書於羅什來華之前，以及CBETA電子佛典所示，「三三昧」(samādhi-traya)或「三解脫門」(vimokṣa-mukha-traya)而書作「空、無想、無願」

者，由支婁迦讖而迄於竺法護的譯籍率皆如此，並且這些譯師們的翻譯工作也都是完成於羅什來華之前。因此，依照目前我們所見兩件寫經裡的證據以及漢語詞彙史的一些考察來看，我們固然同意何離巽所認為的，羅什大量使用「相」這個字眼來表示「外在、形式」之類的意思；但是，另一方面，我們則認為J.Nattier的說法——漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應，這不能簡單地歸結為只是譯者的誤失，而極有可能是譯者對印度文本的詞義採取了不同的解讀所造成的——似乎更具有說服力的。從漢地的譯經史來看，「三三昧」或「三解脫門」早期的譯法當為「空、無想、無(不)願」，及至羅什來華譯經之後，「空、無相、無作」的譯法始見流行，而降及玄奘譯經時代的來臨，「空、無相、無願」的譯法方告成立。因此，我們若隨順前揭衣川2006a與2006b的說法，所謂「做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』」，那麼由「無想」而「無相」的字形變化，就認識論層面來說，其間所涉及的不就是由主體面而向客體面傾斜的思想變遷嗎！至於這種變遷的思想史意義，當然還有待更進一步的研究與抉發。

接著且讓我們來檢討竺家寧2003對經文中「道地」一詞的詞義考釋(參見該文，頁489~494)。竺家寧2003認為該詞的字面之義是「成佛之地」，而其中的「地」乃指「門徑或境界」的意思(按：此一說法的「地」，或可用以對應梵文“bhūmi”的意思，但此處經文中的「地」乃「場合」之義，其梵文為“maṇḍa”)。此外，該文還提及《漢語大詞典》雖然收有該一詞目並且列有六個義項，但是對佛經的用法則顯然失收了這些義項。然而，關於「道地」一詞的佛教義項以及它們在現有辭書裡並未入收的情況，其實

早在1998年辛嶋靜志所編《正法華經詞典》裡的「道地」條做過說明了。但前揭辛嶋之說，或有失察之嫌，蓋縮刷版·中村元著《佛教語大辭典》便收有此一條目(參見該一詞書，東京：東京書籍，平成十八年第十三刷，頁1014d)。

再者，根據我們前揭的經文對勘，支謙本的「道地」可以對應羅什本的「道場」，兩者皆譯自梵語複合詞“bodhi-maṇḍa”，而該一梵詞在支謙譯本裡也有被譯為「道場」的情況(譬如在「菩薩品第四」中所謂「吾從道場來」、「道場者何所是」，乃至「道場者，無生之心」等等，其梵文原語皆作“bodhi-maṇḍa”)。當然，在佛教學的研究領域裡，學者之間大抵都早已知道「道地」一詞的譯語乃始自支婁迦讖《道行般若經》，而且在該一經典的同本異譯而由羅什譯出的《小品般若經》裡則已改譯作「道場」了。

因此，如果我們具有「同本異譯」的對勘意識，乃至於擁有一定程度的佛典文獻學素養，或許我們就不必如同竺家寧2003一樣，檢索了70餘條用例來釐定「道地」一詞的不同義項，而且還把該詞的主要義項界定作「一種修佛成道的境界」。其實不論是「道地」或「道場」，其狹隘的意義指的乃是「菩提樹下的金剛座」，因此羅什譯為「坐於道場」；至於其泛指之義，則是說「可以修道而成佛的場域」，因此奘師譯作「妙覺」或「妙菩提」。

其次，在以下第六行至第七行的大字經文裡，竺家寧2003以電子檢索摘句比對的方式，一共考釋了「多度」、「含受」與「明宣」等三個不見於大型辭書與專業辭典的詞彙(參見該文，

頁494~499)：²⁷

法輪之際，天人百千所共歎譽；

法藏多度，含受眾人，明宣諸佛、菩薩道行；²⁸

對於以上經文，竺家寧2003則在其詞語考釋的過程裡分別做了如下的句讀(參見該文，頁494與頁498)：

天人百千所共歎譽，法藏多度含受。

明宣諸佛菩薩道行，為入有義法。

然而，從 P.3006 卷子經文與夾注的區隔形式來看，前揭竺家寧 2003 的句讀顯然是對經文語脈的任意割裂，尤其「法藏多度含受」的這種句讀方式，更是令人感到十分不解。²⁹實

²⁷ 實則就筆者個人的佛學知識而言，這三個詞語應該都不是佛教術語，因此在專業性辭書裡查索不到，也沒有什麼好奇怪的。至於「含受」與「明宣」等詞，其詞義甚明，是否還須要大費周章進行其詞義考釋，那就有點見仁見智了。

²⁸ 事實上，塚本啟祥1965業已指出《正法華經·藥王如來品》所述之「法供養」與《維摩經·法供養品》在思想史上是有所關連的，而在文獻學上，果樸1998與河野訓2006則都分別進行了兩者之間平行經文的比勘。此中，「法藏多度，含受眾人，明宣諸佛、菩薩道行」的經文，兩篇研究都指出前揭經文可以對應《正法華經·藥王如來品》中「開闡法藏，護諸賢聖，宣揚顯示諸菩薩行」的文句。如此一來，支本《維摩經》裡的「多度」、「含受」與「明宣」等三個詞語的意思，便分別相當於竺譯《正法華經》中的「開闡」、「護」與「宣揚顯示」了。由此可見，具備一定程度的佛教文獻學知識，而以文本對勘的方式來著手漢譯佛典的語言研究，的確可以省掉一些不必要甚至沒有什麼用的電子檢索。

²⁹ 從該文所舉 CBETA 電子佛典中含有「多度」一詞的其他僅有的五個用例來看，該文如此斷句的目的似乎只是想證成「多度」這個動詞是帶賓語的。

則「法藏多度」當該斷作一句，「含受」則應與「眾人」連綴而另成一句，並且依照我們在前揭括號內的按語，「明宣諸佛菩薩道行」一句當該順上而讀，而「為入有義法〔之正要〕」則啟為下句之首。我們以上的這種讀法，在以下的梵藏漢文本對勘之中(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)，是可以得到充分證明的：

梵：dharma-gaṅḡa-saṃdhārahakāṇaṃ

法 藏 護持

支：法 藏 多度³⁰ (法藏多度)

什：佛法 藏 能令眾生入 (能令眾生入佛法藏)

奘： ?³¹

藏：chos kyi mdsod hdsin pa/

法 藏 執持 (梵藏兩本文義相同：執持法藏)

【按】此中，「多度」一詞，竺家寧 2003 隨順該一語詞的字面之義而解作「廣為濟渡」(參見該文，頁 495)。然而，這種解釋是否恰當？我們以為或有再行斟酌的餘地。蓋此處「多度」的「度」字，或當讀作勿又丌 (duó)，作「忖度」或「思量」

³⁰ 此處或可暫且不論「多度」一詞是否可以對應梵本原語的問題，依照支謙本的若干譯例，譬如針對“pratitya- samutpāda- anulomatā”一句，支謙譯作「緣起隨順」，而餘二本則分別譯作「隨順十二因緣」與「隨順緣起」，故而我們仍然以為「法藏多度」一句乃譯者隨順原文語序而來的翻譯。

³¹ 奘師譯本此處的對應文句作「圓滿眾生大法祠祀」，但其間除「大法」一詞或可與“dharma”相對應外，其餘文詞則都難以和其他諸本有所對應，或許奘師當年據以翻譯的底本在此處便有異於今日所見之梵本。

之義，而對應的梵文原語“sam√dhr̥”與藏譯“hdsin pa”也都有「持念」(keep in remembrance)或根、識上的「執持」之義(就佛教術語系統而言，這個字眼是具有濃厚認識論傾向的)，故而我們以為此處的「度」或與「救渡」之義無所關涉。此外，經文下方的小字夾注的作者也引《正法華經》所謂「開闡法藏，護諸賢聖」而分別解釋「法藏多度」與「含受眾人」兩句經文的意思，如此則「充分闡明」的「開闡」之義，正可以和「多方忖度」的「多度」之義互為表裡。

再者，關於「含受眾人」的「含受」之義，竺家寧 2003 在檢索了四十餘條的用例之後，把該詞解作「用開闢寬廣的胸懷，吞納容受一切」，並視此一胸懷為菩薩心，並謂「由此方能證成佛道」云云(參見該文，頁 498)。基本上，我們並不反對這種教義學式的闡釋，但是若就經卷「含受眾人」的文義而言，則竺家寧 2003 之說便有穿鑿之嫌，蓋此段經文之下的夾注在解說《法華》所謂「開闡法藏，護諸賢聖」的「賢聖」義時，便謂「賢聖，眾人」云云。當然，若是透過文本對勘，則我們只消使用三、五條相關的經文便能見出此處所謂「含受」之義，其實指的就是「攝受」的意思。³²至於「攝受」的詞條則可見之於《漢語大詞典》。以下便是這個經句的諸本對勘(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)：

梵：sarva-ārya-jana-parigr̥hitānāṃ

一切 聖 賢 攝受 (一切賢聖受到攝持)

³² 此處「含受眾人」一句相當於《正法華經·藥師如來品》中的「護諸賢聖」，而對應的梵本中“parigr̥hita”一詞也正有「護持」之義。

支：眾 人 含受 (含受眾人)
 什：諸 聖 賢 攝 (攝諸賢聖一切智慧。按：什本「一切智慧」，諸本皆無³³)
 奘：一切 聖 賢 悉皆攝受 (一切賢聖悉皆攝受)
 藏：hphags paḥi skye bo thams cad kyis yonṣ su bzuñ ba/
 聖 人 一切 攝受 (一切聖人受到攝持)

再者，竺家寧 2003 依字面之義把「明宣」一詞解作「明白宣示」(參見該文，頁 499)。對於這種解釋，我們當然同意！但如此一望便知的詞義，還須要大費周章透過電子檢索來進行考釋嗎？不過我們覺得列出文本對勘，並對照《正法華經·藥王如來品》的平行經文：「宣揚顯示諸菩薩行」，似乎還是可以在梵本《維摩經》的版本學上有點參考的價值(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)：

梵：sarva-bodhisatva-caryā-praśāsakānām
 一切 菩薩 行 指示 (指示一切菩薩之行)
 支：諸佛菩薩 道行 明宣 (明宣諸佛菩薩道行)
 什：眾 菩薩 所行之道 說 (說眾菩薩所行之道)
 奘：一切 菩薩 妙行 開發 (開發一切菩薩妙行)
 藏：byañ chub sems dpaḥi spyad pa thams cad yañ dag par ston pa/
 菩薩 行 一切 顯露 (顯露一切菩薩之行)

³³ 筆者以為什本「一切智慧」一句，或為原典所無，而這句話則是漢譯者為了進一步豁顯原文之義而增入的。

事實上，根據梵本《維摩經》的校訂者所指出的，此處藏譯本裡所使用的“yañ dag par ston pa”一詞可以還原為梵語“prakāśaka”(該詞乃派生自“pra√kās=show, manifest, proclaim”)，古德或將該詞譯作「宣暢」或「宣說」的意思。至於梵本裡的“praśāsaka”(該詞乃派生自“pra√śās=teach, instruct”)，古德或將此詞譯作「指示」或「教示」。因此，奘本之譯作「開發」(按：所謂「開發幼蒙」便是指「啟發或開導童蒙」的意思)，其底本作“praśāsaka”的可能性極大。至於其餘諸本，包括支謙譯本的「明宣」(按：此處的「宣」，當訓作「顯示」或「宣揚」)，其所據底本或當作“prakāśaka”。

再來，關於竺家寧2003對佛經常見詞「隨順」的考辨(參見該文，頁500~505)，我們還是有幾句話想說一下。在該文中，作者在檢索並分別描寫了五十餘條用例中「隨順」一詞的詞間搭關係之後，在結語裡則從漢語詞彙結構的觀點而認為「隨順」一詞乃是一個並列式複合詞。基本上，我們對這種說法並不反對，但也不覺得它有任何特別新鮮之處。因為，就漢譯佛典的語言研究而言，我們認為其間的趣味性並不在於將漢譯佛典文獻完全視同本土性的漢語文獻來看待，譬如以譯經詞彙來說，諸如隨喜(anu-modanā)、隨念(anu-smṛti)、隨眠(anu-śaya)、隨貪(anu-naya)，或是隨從(anu-vartana)之類的「隨~」的構詞極多，³⁴我們似乎沒有必要一一分析哪些是並列式而哪些則是偏正式，因為漢地一早便有了這些構詞方式。以這個例子來說，我

³⁴ 事實上，這些詞語都是添加了副詞性前綴“anu-”所構成的，而此一前綴泛指性的意義就是「隨」或「順」的意思，朱慶之 2000 業已討論了這種「隨~」的構詞而認為它們乃是透過逐詞素的仿譯而來。

們認為此中特別值得探究的地方，乃是這種源頭語裡添加前綴或後綴的構詞手段透過「仿譯」(calque)而生成的大量「仿譯詞」(syntactic loan)，在進入了漢語世界之後，究竟對漢語的詞彙和語法造成了哪些影響，而漢語又是如何回應這種原本它並不熟悉的構詞方式？誠如許理和1991所指出的，漢譯佛典文獻在其語言的景觀上有著三個極其明顯的特徵：其一是源頭語的影響，其二是目的語的約制，其三是個別翻譯集團在兩種語言之間穿梭之餘的創獲結果(參見該文，頁284~285)。因此，只是就漢語的語法系統和詞彙結構來研究漢譯佛典裡的語法與詞彙現象，或許便無法確實理解其中扞格於漢語的那些源頭語的語法或詞彙現象，並且對於這些非漢語的語言現象是如何影響漢語的發展也將難以做出正確的評估。

在上文裡，我們藉著新近發現的梵本《維摩經》、它的藏譯文本以及三個「同本異譯」的漢文譯本，³⁵並且採取文本對勘的方法而檢討了果樸1998與竺家寧2003對石室寫卷P.3006的校勘、句讀和詞彙考釋上的一些問題。我們的目的並不在於否定這兩篇研究報告曾經做過的學術努力，而是嘗試以更鮮明的立場來表達我們對漢譯佛典語言研究在方法學上的態度。我們認為新一代的漢譯佛典語言研究，在依用語料上不能只圖方便

³⁵ 支謙本或譯於西元 222~229 年之間，羅什本譯於西元 406 年，玄奘本譯於西元 650 年，而藏譯本則可能完成於西元 802~814 年之間。就三個漢譯本而言，它們可以說分別代表了古譯、舊譯乃至新譯時期的不同譯風。當然，若是能夠順著細密的梵藏漢文本對勘，從句平面而詞平面，勢將有利於我們更進一步理解這段期間漢語流變的一些情況，雖然後出的譯本往往也在不少文句的翻譯上因襲了前此的譯本。

而純然採納CBETA所提供的電子版《大正藏》，根據我們前面檢視的一些案例所顯示的，對於依用語料而覆按相關紙本，在研究的步驟上似乎是不可或缺的，而在文本校勘方面，能夠採用相關古寫經的資料入校，則更能使依用語料突破刻本藏經的種種限制而接近其歷史的面貌。³⁶簡單的說，沒有堅實可靠的語料，一切研究到頭來也只是一場空。其次，我們仍然認為梵漢文本對勘以及同本異譯之間的互參，乃是突破目前佛經語言學研究困境的不二法門。特別是在漢譯佛典的詞彙研究上，在前面的檢視過程裡，相信我們已經充分展示了這種研究方法犀利的一面，或許正如大慧宗杲禪師所說的：「譬如人載一車兵器，弄了一件，又取出一件來弄，便不是殺人手段；我則只有寸鐵，便可殺人。」

【附錄】

敦煌寫卷 P.3006 所對應之《大正藏》經文 取自 CBETA 電子佛典集成 2009 年版

按：經文置有底線者，即為竺家寧 2003 所擬考釋的詞彙
菩薩篋藏修至諸持。經印所封非無道理。其輪清淨入六度無極。[1]可善取學道品法淨入正之事。為下大悲[2]建于大悲。

³⁶ 方廣錫曾經從三個方面論述了「寫本一切經」作為研究資料的重要價值，其中的第一項便是：「它們擁有刻本所沒有的字句與文字，保留了該一經典更為古老的形態，往往是編纂刻本時刪除或改竄前的原本。」(見氏撰〈寫本一切經的資料價值〉，收於《世界宗教研究》第二期，2000 年)事實上，任何一位曾經以古寫經入校刻本或印本藏經的人，幾乎都或多或少會得到如同方教授所說的那種印象。

離諸大見觀[3]大緣起。非人非命非女非男。如空無相無願無為。道地之行法輪之際。天人百千所共歎譽。法藏多度含受眾人。明宣諸佛菩薩道行。為入有義法之正要。下於無常苦空非身。戒無所犯。一切彼轉見為怖畏。師仰諸佛。觀夫生死而不與同現滅度。安習如是像眾經微言。分別惟觀而以受法。是為法之供養。又族姓子。法供養者。為聞法生法。法轉成緣起。隨順離諸際見。為如不生不起法忍。非身非人。為上因緣。無違無受如無所諍以捨我作。而依於義不以嚴好。以隨聖典。而依於慧不為文飾。處處入義。而依於經不習非義。以所懷戰。而依於法不用人所見。得諸法無受入無處所。滅於不明滅於行。滅於識名色六入更樂痛愛受有。生老死苦一切[4]以滅。如是滅如是觀十二因緣起。以不可盡而受微妙。人所視見而以不視。是族姓子。名為無上法之供養。如是天帝。太子善宿……

- 1.〔可〕 - 【宋】【元】【明】 2.建 = 逮【宋】【元】【明】
3.大 = 本【宋】【元】【明】 4.以 = 已【元】【明】

四

由於主辦單位曾經告之，本次研討會主題將側重漢譯佛典的語法研究，並兼及漢譯佛典語言研究的其他方面。在前面我們花了相當篇幅來檢討有關漢譯佛典語言研究在方法論上的一些問題，特別是有關譯經詞彙的研究方面，不知道這樣做是否背離了這次研討會的主題。為了應景，當然更是為了向本次大會有所交待，在下文裡筆者準備仍然以《維摩經》的經文為中心，並且還是採取文本對勘的方式來檢視支謙譯本裡一個頗

為有趣的語法現象。³⁷並且在這項例子裡也包含了一個較少為人所留意的經文句讀與詞彙考釋方面的問題。

假如我們透過 CBETA 電子佛典的檢索系統來查索「眷屬圍遶」一語在《維摩經》支謙譯本裡出現的情況，³⁸我們將可以得到以下兩筆資料(基於操作上的考慮，我們將一併列出其梵文原典與同本異譯；文本出處參見「對照本」，I-§6，頁 10~11；「新校本」，頁 3)：

【例一】

梵：tatra bhagavān aneka-sata-sahasrayā parśadā parivṛtāḥ puraskṛto dharmāni deśayati sma/
爾時 世尊 無量 百 千 大眾 圍繞 恭敬 法 說
支：彼時 佛 若干 百 千 眾 圍遶 眷屬 經 說(彼時，佛一
與若干百千之眾，眷屬圍遶一而為說經)
什：彼時 佛 無量 百 千 眾 圍繞 恭敬 法 說(彼時，佛一

³⁷ 支謙譯本是目前所存最為古老的《維摩經》漢譯文本，但是這個文本是否真為支謙所譯，學界之間歷來都有爭論，釋果樸 1998 第七章細密地考察了該經若干譯語以及對「四依」的翻譯方式，而認為它與支謙其他譯籍並不相合，反而較近於竺法護的譯風，故而主張現存署為支謙所譯的《維摩經》，其實際的譯者應該是西晉時代竺法護。但是 J.Nattier 2008(頁 140)卻舉出了兩個有力的反駁，而對釋果樸 1998 的說法提出質疑，其中之一就是對於所謂「觀世音」一名的譯法，支謙承襲安玄和嚴佛調的譯法而作「闕音」，但該一譯名卻不曾出現在竺法護的譯籍裡。而竺法護把「觀世音」譯作「光世音」，這一譯名也從來不曾支謙譯籍裡出現過。

³⁸ 雖然我們知道上博 01(2405)支謙譯本的寫卷作「眷屬圍遶」(13.3)，但是如果我們硬要以「眷屬圍遶」一語來檢索《大正藏》裡該一文本的使用情況，結果將會是一筆資料都找不到。由此可見，對於漢譯佛典文本裡異體字的警覺，就提高電子檢索的實質效益而言，乃是一項不可或缺的工作。

與無量百千之眾，恭敬圍繞一而為說法)³⁹

英：爾時 世尊 無量 百 千 諸來大眾 圍繞 恭敬 法 說(爾時，世尊
一無量百千諸來大眾，恭敬圍繞一而為說法)

藏：de nas bcom ldan hḍas [dpal gyi sñiñ poñi señ geñi khri la bshugs te/(梵漢本缺)] hkhor

爾時 世尊 [吉祥 藏寶 師子 座 坐] 眾

brgya ston du mas yoñs su bskor ciñ mdun gyis bḥtas nas chos ston to//

百 千 無量 圍繞 於前 瞻視 法 開示

從前揭梵漢對照可以看出，漢譯三本的譯文自「爾時」而至「大眾」，皆是隨順梵文語序而譯。然而，如果我們只是透過漢譯文本的對勘而不事先分析梵語原文的語法結構，那麼我們勢必也會像此前不少的研究者一樣，對前揭漢譯三本的文句誤判其句讀，並從而混淆了此文句原初所欲表達的意思。原文“*aneka-śata-sahasrayā parśadā*”乃是一個「具格」語段，⁴⁰它配合了以過去被動分詞的形式所構成的主格語段“*parivṛtaḥ puraskṛtas*”，並由是而組成了一個用來修飾句中主

³⁹ 此中，「而為說經」或「而為說法」的「而」，作為連詞乃表前句「恭敬圍繞」與本句「說法」的順承關係(藏譯以“V+ nas”也同樣表達了兩個活動之間的順接關係)。至於「為」，則是介賓結構的「為之」因於四言格而賓語省略。又、支本將“*dharman deśayati*”譯為「說經」，而什公則譯作「說法」；此中以「經」或「經法」，乃至以「法」對譯“*dharma*”之間的差別，或許可以視作古譯與舊譯前期而至舊譯後期的一個具有甄別性的譯經詞彙(詳見 T.Vetter and S.Zacchetti's *On Jinfa 經法 In Early Chinese Buddhist Translations*, ARIRIAB Vol.VII, pp.159~166)。

⁴⁰ 支本「與若干百千之眾」與什本「與無量百千大眾」，其間介詞性的「與」字便是嘗試反應原文此一具格結構的一種設計。

語“*bhagavān*”(世尊)的形容詞短語。這種「具格+被動分詞」的構文，在語法上其實便相當於漢語裡「為~所 V」或「為~之所 V」的被動式。換言之，文中的具格語段是充當施事主語，而由過去被動分詞構成的主格語段則為其謂語成分。就漢語而言，在「為~所 V」或「為~之所 V」的被動句裡，其中介詞性的「為」引進被動句的施事(NP)，「所」是助詞，附著在謂詞性成分(VP)之前，起著標記被動的作用，介賓結構的短語「為 NP」作謂詞性結構「所 VP」的狀語。因此，這個原初由定語及其中心詞所構成的名詞短語實際上可以譯作：「為無量百千之眾所恭敬圍繞的世尊」，或是依其原文語序而譯作：「世尊被無量百千之眾所恭敬圍繞」。前揭梵語語法分析，對於我們理解三個漢譯文本的語法結構來說，可以起到一定的澄清作用。

透過前揭梵語文句的語法分析，則可以發現其對應的漢譯文句有三點值得注意。首先，是支什二本「與」，並非連詞，而是介詞。其次，文中的「與」，乃是譯家用以對譯原文裡的具格語形。其三，「與無量百千之眾恭敬圍繞」這個「介賓+動」的構文，與一般常見的介賓結構充作狀語而修飾其後謂語，如「與大比丘眾八千人俱」(*viharati ... mahatā bhikṣu-saṃghena sārddham*)之類的構文，不盡相同。此中後者的「與」(相當於英語裡的“with”)，雖然也是基於原文裡的具格形式而來，但整個介賓結構的短語則是充作狀語之用(就漢譯而言，學者之間認為它是用來描述「俱」，但是在梵語原文裡，該一短語則是用以狀述動詞“*viharati*”)。然而，前者的「與」，若根據梵語原文的語法結構來看，其作用應該相當於介詞「為」而引進被動句的施事(NP)。然而，在缺乏語法助詞「所」來標記謂語性成分(VP)的情況下，漢譯佛典裡，諸如「與

無量百千之眾恭敬圍繞」之類的文句，是否仍然可以視為是一種被動句式呢？

從《漢語大詞典》所給出一個文例來看，這種被動句式似乎在佛典翻譯之前的本土文獻裡已有其用例。譬如《漢語大詞典》便給出了以下一個來自《戰國策·秦策五》的文例：

〔夫差〕無禮於宋，遂與勾踐禽，死於干隧。

並且該一詞典還引用了王念孫《讀書雜誌·戰國策一》所謂：「『與勾踐禽』言為勾踐所禽也」，來解釋前揭文中的「與」字就是「為」的意思。但畢竟用「與」字充當被動標記的本土性文獻除了先秦而外，入漢之後似乎就已經不知去向了，⁴¹譬如陳秀蘭 2004 在處理魏晉南北朝文與漢文佛典的被動式時，就沒有把諸如「與無量百千之眾恭敬圍繞」之類的文句看成是一種被動式而給予處理。並且，我們即使可以在本土性文獻裡找到比漢譯佛典更早的用例，事實上也無從證明當年佛典翻譯者是套用了漢語的

⁴¹ 根據我系同仁孫致文教授所提供的資料，前揭《戰國策·秦策五》中「遂與勾踐禽」一句，在版本上「鮑改『與』為『為』，吳氏《補》曰：『當作為』。」（以上引自諸祖耿編《戰國策集注匯考》（增補本），南京：鳳凰出版社，2008年，頁423）進而，孫教授覆按王氏《讀書雜誌·戰國策一》之餘，又在王氏該書的相同脈絡裡找到「秦與天下俱罷」條，在該一條目中，王氏說：「俱字後人所加也。『秦與天下俱罷』者，與猶為也，謂秦為天下所罷也……是為、與二字，聲相轉而義亦相通也。後人未達與字之義，而以為秦與天下俱罷，故加入俱字……史記周本紀無俱字。」（王念孫《讀書雜誌·卷二之一 戰國策第一》，台北：樂天出版社，1974年，頁36。以上兩筆資料俱為孫教授提供，謹此誌謝）由此可見，把此中的「與」字沒有當成被動句的標記而視之為連詞，的確已經有一段歷史了，而「與」字結構的被動式在入漢之後，甚至連漢代人士都未必知曉，遑論其後由西域遠道而來的和尚們！

這種被動句式，因為透過逐詞的比對，三個漢譯文本大體皆是隨順原文的語序而譯。因此，我們至多能說佛典裡的這種句式只是碰巧暗合了漢語原本就有的句式而已。事實上，共通或共同的語法現象，那是一個「類型學」上的問題，而未必意味著兩者之間便有「發生學」上的關連。因此，對於漢譯佛典的語言現象，只知一味追索該一現象在本土性漢語文獻裡的來源或基礎，而不願意以同樣的居心去考索源頭語的語法系統以及譯家的翻譯操作，這或許便會混淆了歷史語言學和語言類型學之間應有的分際與差別。

事實上，辛鳴靜志在其 1998 年《正法華經詞典》頁 561 與 2001 年《妙法蓮華經詞典》頁 348，都引用了前揭《漢語大詞典》所給出的先秦文獻中的用例，並且強調此一「與」字是“a preposition, used in a passive sentence to introduce the doer of the action”。我們雖然同意辛鳴教授基於梵漢對勘而來的前揭解說，但卻難以同意前秦文獻裡標記被動式的「與」字，和早期漢譯佛典裡逐語直譯其被動式而以「與」字對譯施事主語的具格，有任何發生學上的關係，至多只能說兩者之間可以有其類型學上的相似性而已。

再者，我們若是從翻譯批評的立場來看，則梵本「無量百千諸來大眾，恭敬圍繞」的翻譯方式，或許有可能是譯者嘗試把原初「具格+受動」的構文改作「主格+主動」並省略其賓語的結果吧。其次，針對“tatra bhagavān aneka-śata-sahasrayā parśadā parivṛtaḥ puraskṛto dharman deśayati sma”一句，⁴²梵本在

⁴² 其實在這個句子裡，主格形的“bhagavān”一方面是具格引領的被動式的受事實

既不採支什二本的介賓結構，也不取「為～所 V」的句式之下，若是能夠調動原句主語的位置而譯作：「爾時，無量百千諸來大眾，恭敬圍繞，世尊說法」，乃至以「之」指代其前的受事主語而譯為：「爾時，世尊說法，無量百千諸來大眾，恭敬圍繞之」，基本上都算是符於原義並且合於漢語語法的翻譯，但是如果把它譯為：「爾時，世尊無量百千諸來大眾，恭敬圍繞，而為說法」，而將「無量百千諸來大眾，恭敬圍繞」的定語置於其中心詞之後，這種順於梵文語序而卻與漢語語法扞格的翻譯方式，似乎並不高明，而且也會造成文義理解上的困擾。

此外，在李維琦 1993 或 2004 的「眷屬」條目裡，則以「家屬、親戚、徒眾、族群、生活在一起的所有成員、屬下」等六個名詞性的義項來處理佛典中的「眷屬」義。其中，在論列「徒眾」的義項下，則從竺法護所譯《普曜經》裡舉出了以下一個譯例：⁴³

於是世尊明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶，會迦梨講堂，告諸比丘……⁴⁴

語，同時該詞在句中也充當動詞“deśayati”的施事主語。

⁴³ 參見李維琦 1993，頁 41～46；李維琦 2004，頁 189～194。另外，辛嶋《正法華經詞典》也是以諸如“followers, suite, retinue”等三個名詞性的義項來解釋該一經典裡的「眷屬」之義，但我們以為辛嶋對《正法華經》裡「眷屬」之義的解釋顯然是不夠充分的，因為他沒有意識到在該一經典裡，諸如「與…眷屬圍繞」對應“puraskṛta”之際，「眷屬」乃是具有動詞性意思而用指「恭敬」之義。

⁴⁴ 李維琦 1993 對這句經文的斷句原作：「於是世尊明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶，會迦梨講堂告諸比丘。」

並且認為經文中「聲聞眷屬，猶如說聲聞弟子」。然而，從前揭《維摩經》與此處《普曜經》的漢譯經文的語法比對來看，則明顯可以見出兩者之間確實具有相同的句法環境，都是以「世尊」作為主語，而其後都是先接一個「與」字式的介賓結構—某某徒眾—再綴以「眷屬圍遶」，終而則是一個動賓結構的謂語。由此可見，李維琦 1993 或 2004 顯然是先誤判了經文中「與」字的語法功能，繼而才做出了錯誤的句讀以及對「眷屬」詞義的不當解釋。實則前揭《普曜經》的經文當該以如下的方式加以標讀：

於是，世尊明旦—與諸菩薩及諸聲聞，眷屬圍遶—會迦梨講堂，告諸比丘……

並且，此中「眷屬」一詞當該解作「眷顧、屬望」之義。當然，「眷屬」一詞有「眷顧、屬望」或「顧盼、環視」之義，《漢語大詞典》並未失收其義項，但所給書例，或為趙宋或為有清，都太過晚出。實則沈約所撰《宋書·卷二 武帝本紀》有所謂「三靈眷屬，朕實祇懼」（藝文印書館景印武英殿版《宋書》，頁 30 上），而此中的「三靈」，不論是指「天地人」或「日月星」，文中的「眷屬」一詞都應當解作「屬望」或「環視」之義。但即使如此，沈約的書例仍然晚於支本的用例，不論此一文本為三國·支謙或西晉·竺法護所譯。

再者，從前揭《維摩經》的諸本對勘來看，梵語“puraskṛta”，在詞形上是一個過去被動分詞，派生自“puraskṛ(=to place before or in front; to respect)”。就印度禮儀文化而言，右繞而瞻望尊者，乃是一種表達恭敬的禮節，所以支本「眷屬」或藏譯“mdun gyis bltas nas”（「於前瞻視」）都是在這個儀式操作的角度上進行該一

語詞的語義轉換。然而，禮節儀式的操作在文化上的差異性是最為明顯的，因此羅什與玄奘索性在實質意義上把這種操作背後的精神—恭敬—給譯了出來。當然，在語言學上孤例是不足為證的，以下則是另一個「與」字式結構在《維摩經》裡的例子(參見「對照本」，IV-§2，頁184~185；「新校本」，頁45)：

【例二】

梵：atha mañjuśrīḥ kumārabhūtas tair bodhisatvair mahāsattvāis tais ca śravakāis tais ca

爾時文殊師利 童真 菩薩 摩訶薩 聲聞

śakra-brahma-lokapālāir deva-putrāis ca parivṛto vaiśālīm mahānagarīm praviśati sma/

帝釋 梵天 護世 神子 圍繞 維耶離 大城 進入

支：於是文殊師利 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) (缺) (缺) 天人 眷屬圍繞 維耶離 大城 入(於是，

文殊師利—與諸菩薩、弟子，及諸天人，眷屬圍繞—俱入維耶離大城)

什：於是文殊師利 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) (缺) (缺) 天人 恭敬圍繞 毘耶離 大城 入(於

是，文殊師利—與諸菩薩、大弟子眾，及諸天人，恭敬圍繞—入毘耶離大城)

奘：時 妙吉祥 (缺) 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) 梵 護世 天子 前後圍繞 廣嚴 城 詣(時、

妙吉祥與諸菩薩、大弟子眾、梵、護世及諸天子，咸起恭敬，頂禮世尊，前後圍繞—出菴羅林，詣廣嚴城，至無垢稱所，欲問其疾)

藏：de nas hjam dpal gshon nur gyur pa byañ chub sems dpah de dag dai/ ñan thos chen po

爾時 文殊師利 童真 菩薩 大聲聞

de dag dai/ brgya byin dai/ tshañs pa dai/ hjiig rten skyoñ ba de dag dai/ lhañi bu de

帝釋 梵天 護世 神子

dag thams cad kyis yoñs su bskor ciñ mdun du bdar te/ yañs pañi groñ khyer chen po

全部 圍繞 於前 列位 廣嚴 城 大

shugs so//

進入(爾時，文殊師利法王子被那些菩薩以及諸大聲聞、帝釋、梵天、護世與天子們，咸共圍繞，

並引為前導而進入廣嚴大城)

就【例二】的梵文原句而言，與【例一】稍有不同之處，乃在以過去被動分詞所構成的主格語段裡，【例二】只有“parivṛtaḥ”(←pari√vr=surround)一詞而沒有“puraskṛtas”。但是這項出入似乎並沒有反映在支什兩個漢譯文本與藏譯之中，⁴⁵極可能這個目前存世的《維摩經》梵文孤本在這個脈絡裡有脫文也說不定。至於這句經文梵藏漢對勘的其他問題，和我們此處要討論的主題無關，或可暫且不談。以下我們再舉一個竺法護所譯《正法華經·妙吼菩薩品》裡所出現的「與」字式結構的例子，同時並配合梵英以及羅什譯《妙法蓮華經·妙音菩薩品》

⁴⁵ 支本仍然作「眷屬圍繞」，而什本也依舊是「恭敬圍繞」。然而，依照奘師的譯文來看，則迥異於其前的兩個漢文譯本，其間除了譯文中的「與」字業已不具介詞功能而是一個連詞之外，「咸起恭敬」而受到「前後圍繞」的對象指的是世尊而非文殊。當然，這多少也可以看出奘師當年據以翻譯的底本或與今日所見者有所不同，雖然其「前後圍繞」和「咸起恭敬」兩句仍然可以分別反映原文裡所可能有的“parivṛtaḥ”和“puraskṛtas”。至於藏譯“thams cad kyis yoñs su bskor ciñ mdun du bdar te”(咸共圍繞而引為前導)，則與支什二本在意思上基本相同。

的對照經文：

【例三】

梵：tatra Kamaladala-vimala-nakṣatra-rāja-saṃkusumita-abhijñō
nāma tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddhas tiṣṭhati dhriyate
yāpayati vipulena apramānena (荻原·土田本作：vipulen'
āyuṣ-pramāṇena) vipulena bodhisattva-saṃghena (荻原·土田本
增入 sārtham) parivṛtaḥ puras-kṛto dharman (荻原·土田本作：
dharman) deśayati sma /

—荻原·土田本，頁 352.7-10，
蔣忠新本，頁 353.7-10

英：There dwells, lives, exists the Tathagata named
Kamaladala-vimala-nakṣatra-rāja-saṃ-
kusumita-abhijñā, who surrounded and attended by a large
and immense assembly of Bodhisattvas, preached the law.
—Kern 英譯本，頁 393

竺：其土有佛，號「離垢紫金宿華王」，如來·至真·等正覺—與
無央數諸菩薩眾，眷屬圍繞—宣布導化。

什：其國有佛，號「淨華宿王智」，如來·應供·正遍知·明行足·
善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊—為
無量無邊菩薩大眾恭敬圍繞—而為說法。

從後漢·支婁迦讖，經三國吳·支謙而至西晉·竺法護，
這些月氏人對大乘思想的來華傳播與經典的譯漢，功不可沒。
J.Nattier 對支謙譯經的研究以及辛鳴靜志對支婁迦讖和竺法護
譯經的研究，都在在顯出他們當年譯經所據以翻譯的底本並非
純正的梵語，但是兩人的研究也同時指出，這幾位月氏人的譯

經固然有他們各自的特色，可是在若干譯經詞彙以及翻譯手法
上，還是可以見到他們之間仍然有一些彼此共同的地方。由【例
一】而【例三】，從支謙到竺法護，這兩位譯家在轉譯「具格+
被動分詞形的主格」之際，都採取了「與」字式的結構，然而
這並不意味著他們熟悉這種漢地書面文獻曾經出現但卻又極
為罕見的被動式(如果諸如「遂與勾踐禽」真可以被視為被動句的話)。
恰恰相反，我們認為他們實際上可能並不熟悉當時漢地業已蔚
為大宗的「為·賓·(所)·動」被動式，和梵語「主語+人物具
格+被動分詞形主格」之間在語法功能上的可互換性，因而才
會採取近乎逐語直譯的方式來進行翻譯。

西元 406 年，羅什同時完成了《維摩經》與《妙法蓮華經》
的翻譯。但是這兩部經典何者先行著手？我們並沒有更為詳盡
的資料來討論這個問題，但是從【例一】而【例二】中，羅什
或羅什譯經集團仍然採「與」字式來傳譯梵本裡「主語+人物
具格+被動分詞形主格」的句式，但是在出自《妙法蓮華經》
的【例三】裡，我們則見到了他(或他們)對早先這種「與」字
式結構的揚棄而另行採用了「為」字式結構的被動句式，這一
點或許也可以用來說明《維摩經》的譯出或許比《妙法蓮華經》
來得早了一些。此外，從羅什譯經集團稍後便揚棄了曾經短暫
使用過的所謂「與」字式結構的被動式來看，則即使真有這種
結構的被動式存在，或許在羅什來華之後已經不再有人使用，
而陳秀蘭 2004 的研究似乎也佐證了這一點。

以上我們嘗試性的藉著文本對勘而考辨了《維摩經》支謙

與羅什譯本中一個有趣的「被動式」，⁴⁶並且在經過句平面與詞平面的比勘之後，我們堅信佛典裡所出現的這種「被動式」，在起源上和本土性文獻毫不相干，而只是早期譯家逐語直譯之際所造成的一種「過度性」的語文現象，因為實際上這種特殊的「被動式」既沒有對漢語被動式的發展造成任何實質性的影響，甚至日後更在繼起的譯經活動裡被淘汰掉。

此外，我們也對這個套語式的經句在《維摩經》支謙譯本中所出現的「眷屬」一詞，進行了詞性與詞義的考辨，並且提出了一種和李維琦 1993 或 2004 迥不相同的看法。我們認為自己能夠得到這麼一種還算「自我感覺良好」的結論，當然是因為我們憑藉了梵漢文本對勘和同本異譯的相互參照，而我們也同時相信除了採用類似的這種研究方法之外，恐怕再也沒有其他方法可以察照或克服這一類漢譯佛典語言裡的疑難雜症了。

⁴⁶ 即使缺乏了梵文原典，而且也沒有著手同本異譯的對勘，但是就句法環境而言，諸如竺法護所譯《佛說海龍王經》：「彼時，佛—與若干百千之眾，營從圍遶—佛處諸天嚴淨師子高廣之座，為四部眾而普說法。」乃至羅什所譯《持世經》：「如是我聞：一時，佛在王舍城·迦蘭陀竹園，與大比丘僧俱。爾時，世尊—與若干百千萬眾，恭敬圍繞—而為說法。」也都屬於這種佛經開場套語的「與」字式結構的「被動句」，這一點幾乎是可以肯定的。

【參考書目】

- 塚本啟祥 1965, 〈インド社会と法華經の交渉—dharma-bhānakaに關連して—〉, 收於坂本幸男編《法華經の思想と文化》, 京都: 平樂寺書店, 頁 31~66。
- 辛嶋靜志 1997, 〈漢譯佛典的語言研究〉, 收於《俗語言研究》第四期, 頁 29~49。
- 2006, *Underlying Language of Early Chinese Translation of Buddhist Scriptures*, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday*, Oslo, Hermes Academic Publishing, pp.355~366.
- 衣川賢次 2006a, 〈以敦煌寫經校訂《大正藏》芻議〉, 收於劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》, 上海古籍出版社, 2007年, 頁 403~434。
- 2006b, 〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉, 發表於“Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”, 該文的 PDF 檔, 參見: http://iriab.soka.ac.jp/orc/2006-Symposium/Handout/index_2006.html
- 河野 訓 2006, 《初期漢訳仏典の研究—竺法護を中心として—》, 皇學館大學出版部。
- 朱慶之 1992, 《佛典與中古漢語詞彙研究》, 文津出版社。
- 2000, 〈佛經翻譯中仿譯及對漢語詞匯的影響〉, 收於《中

- 古近代漢語研究》第一輯，頁 247~262。
- 2001，〈佛教混合漢語初論〉，收於《語言學論叢》第二十四輯。
- 2006，〈佛典與漢語語法研究〉，收於《漢語史研究集刊》第九輯，頁 412~459。
- 陳秀蘭 2004，〈魏晉南北朝文與漢文佛典的被動式研究〉，「第二屆漢文佛典語言學國際研討會」會議論文。
- 遇笑容 2004，〈漢語語法史中的語言接觸與語法變化〉，收於《漢語史學報》第四輯，頁 27~34。
- 2006，〈梵漢對勘與中古譯經語法研究〉，收於《漢語史學報》第六輯，頁 61~67。
- 2008，〈試說漢譯佛經的語言性質〉，收於《歷史語言學研究》第一輯，頁 65~78。
- 竺家寧 2003，〈敦煌卷子 P.3006 詞彙研究〉，收於項楚、鄭阿財主編《新世紀敦煌學論集》，頁 486~508。
- 釋果樸 1998，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本『維摩詰經』注釋考》，法鼓文化。
- 李維琦 1993，《佛經釋詞》，岳麓書社。
- 2004，《佛經詞語滙釋》，湖南師範大學出版社。
- 孫致文 2008，〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經·卷上》寫本殘卷的研究意義〉，收於《正觀》第四十七期，頁 103~135。
- 萬金川 2008，〈支謙譯《佛說維摩詰經·諸法言品第五》上海寫卷校注〉，收於《正觀》第四十七期，頁 137~186。
- E.Zürcher 1992，"A New Look at the Earliest Chinese Buddhist

Texts", *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion*, eds by Koichi Shinohara and G.Schopen, Mosaic Press, pp.277~304.

Nattier, Jan 2007, *Avalokiteśvara in Early Chinese Buddhist Translations: A Preliminary Survey*, W.Magee and 黃繹勳主編《觀音菩薩與當代社會》，中華佛研所，頁 181~212。

2008, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, IRIAB.

【補記與訂正】

本篇論文頁 9 以下，我們曾經批評何離巽有關什本《金剛經》的翻譯批評，而所依據的信息則來自 <http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。為了以昭公信，我們此處且將該一報導的相關文字未加任何更動地悉數引出：

来自美国斯坦福大学的 Paul Harrison 以龟兹僧人鸠摩罗什的《金光般若波罗蜜多经》(筆者按：此當為《金剛般若波罗蜜多经》之誤)为探讨核心进一步阐述了朱庆之教授关于非汉族僧人译经中的失误现象。Harrison 认为，鸠摩罗什在翻译佛经时，有意创造一套自己的术语体系，比如，他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思，而在上古汉语中，“相”是没有这些意思

的。Harrison 认为之所以如此，是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。因此，Harrison 认为鸠摩罗什的译本不能说是一个成功的译本。

Jan Nattier 就此表达了不同的观点，她认为汉译佛典中一些词汇和当时汉语词汇不能一一对应不能简单归并为译者的失误，这有可能是译者对印度文本不同的解读选择造成的，因为早期经典有不少版本；而且，如果从印度佛教的原意出发，有些汉译术语也是讲得通的，比如，汉译佛典中常用“弃”这个词表示“冥想”的意思，这可能是因为佛教中有主张沙门应坐禅参悟，通过冥想就可以明晓尘世诸物，进而学会摆脱的教旨，从这个角度，“冥想”译为“弃”是可以的。

八月初寧波會議結束之後，個人曾經央請與會的大陸學友代為找尋前揭報導的相關論文。九月上旬，北京大學南亞系的陳明教授終於寄來了「北京論壇(2007)」何離巽教授的會議論文 — *Resetting the Diamond: Reflections on Kumārajīva's Chinese Translation of the Vajracchedikā* (《多元文明衝突與對話中語言的認同與流變(下)》，北京論壇組織委員會編印，2007年，頁428~445) — 但是，令人頗感納悶的，個人雖然再三細讀了紙本，然而，何離巽教授除了在文中一方面強調什本《金剛經》把「*saṃjñā*」譯作『相』，而這個漢文語詞所具有的“a sign of X”的意思，則是“*saṃjñā*”這個梵文原語所沒有的。」(頁436)此外，就是再次重申羅什的翻譯「最為顯著的特徵之一，乃是『相』

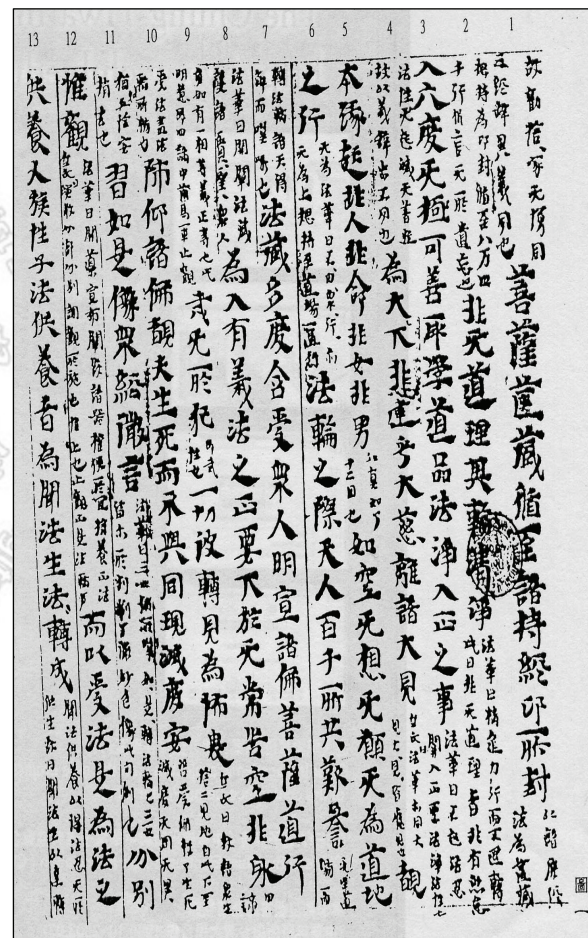
字的使用蔚為大宗」(頁437)至於前揭報導中所說：「比如，他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思，而在上古汉语中，“相”是没有这些意思的。Harrison 认为之所以如此，是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。」我們卻未能在何離巽的紙本論文裡找到任何相應的段落。究竟前揭引文中 Harrison 之說是出自報導者的誤解與誤傳，抑或這些說法只是 Harrison 在其口頭報告之際的一番說辭，個人一時之間也頗難定奪。當然，最有可能的應該是，這篇會議報導的撰寫者自己把 Harrison 這位洋人所說而聲調未必明晰的漢語拼音的「想」字誤聽作「相」字了。

雖然如此，在拜讀何離巽教授的論文之後，筆者仍然必須在此鄭重地針對個人論文裡的一項重大疏失以及一項舛誤而提出訂正。筆者論文頁10有云：「以羅什所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現羅什是以漢語的『相』字同時來對譯梵語“*lakṣaṇa*”、“*saṃjñā*”與“*nimitta*”等語，並且在該一經本裡，“*lakṣaṇa*(=mark, sign)”一詞使用的尤其多……。」然而，誠如何離巽在其紙本論文中所指出的，在什本《金剛經》裡，譯者使用漢語「相」字所對譯的梵語詞彙至少有兩個：“*saṃjñā*”與“*lakṣaṇa*”，而且在梵本裡，“*saṃjñā*”一詞的使用，則較之“*lakṣaṇa*”更為大宗(何離巽以 M.Müller 和 E.Conze 兩人的梵文校訂本為中心，統計出了該一經本使用“*lakṣaṇa*”一詞共有 26 次，而“*saṃjñā*”一詞的使用則高達 65 次)。筆者一時失察，不僅疏忽了什本《金剛經》將“*saṃjñā*”譯作「相」的重大現象，並從而錯失了考察羅什的這種翻譯方式所可能顯示的意義，而且還僅憑主

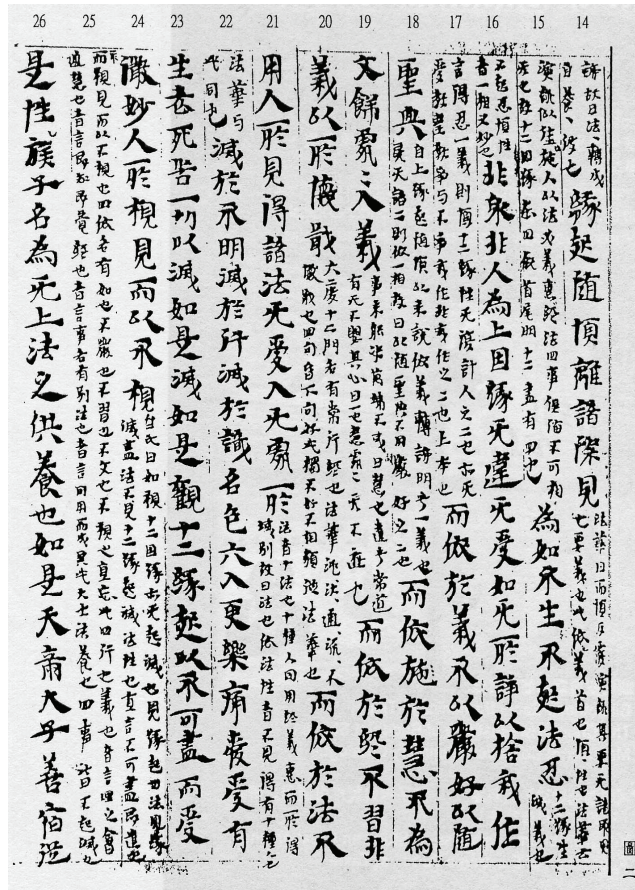
觀印象便信口開河地認定該一經本使用“lakṣaṇa”一詞尤居大宗。

事實上，在我們對漢地譯經史有關「三三昧」譯語的歷時性考察之中，業已指出“ānimitta”或“animitta”的漢文譯語，基本上呈顯出了由後漢·支婁迦讖以降的「無想」而轉為西元五世紀初羅什來華譯經之後的「無相」，並且我們認為就認識論而言，這項轉變同時也意味著由認識主體而向認識客體的傾斜。如今在我們面對什本《金剛經》大量地以「相」來對譯“saṃjñā”之際，則他對「所緣境」(ālabana, viṣaya)的格外鍾愛似乎就顯得越發明確了。世親《大乘五蘊論》在解釋「想蘊」(saṃjñā-skandha)之際，曾經如是說：「謂於境界取種種相」(T31, 848b29)，而傳為安慧所造的《大乘廣五蘊論》也針對「想蘊」的功能而說：「謂能增勝，取諸境相。增勝取者，謂勝力能取。」(T31, 851b20)由此可見，“saṃjñā”的作用乃在「取相」(nimitta-udgrahaṇa)。總之，在佛教知識論的語境裡，不論是“lakṣaṇa”的「相」、「nimitta」的「相」，乃至“akāra”的「相」，它們都屬於「所緣境」。

【附圖一】



【附圖二】



Textual Criticism and the Study of Buddhist Texts in Chinese Translation

Wan, chin-chuan
Professor, Department of Chinese Literature
National Central University

Abstract

Professor J. W. de Jong, a worldwide famous Buddhist philologist, once said “no student of Buddhism, even if he is interested only in Indian Buddhism, can neglect the enormous corpus of Chinese translations.” and Bhikkhu Anālayo, a newly emerged specialist on Nikāya and Āgama literature, proposed further that “no student of Chinese Buddhism can neglect the study of the Indic parallel versions, in order to minimize the risk of coming to conclusions that are based on transmission or translation errors.” Basing upon the idea similar to that of “inter-textuality”, textual criticism is usually taken as an approach by scholars in the Buddhist textual studies. Through comparison between original and its translation or between different translations, the verbatim linguistic reading can not only render a lot of information about wording and interpretation of the text, but also improve our knowledge about

possible textual transformation through ages. *Vimalakīrtinirdeśa* is one of the most popular translated texts in China, and the Sinification of the translation style surely contributed to its popularity both among the intellectual elite and general public in China, even in whole East Asia. However we still can find some linguistic phenomena of the source languages from among the three extant Chinese translations. Instead of discussing those related to the source languages, attempt is made in this paper to point out some interesting and noticeable linguistic phenomena of the Chinese translations by textual comparison with the Tibetan translation and the newly discovered Sanskrit text

Keywords:

language of Buddhist texts in Chinese translation, history of middle Chinese, Buddhist philology, textual criticism, glossary of Chinese translation, *Vimalakīrtinirdeśa*, Zhi Qian, *juan shu*

