

支謙譯《維摩詰經》中的一些「破格」用法

朱慶之

香港教育學院中國語言學系講座教授

中文摘要

以翻譯佛經為基礎文本的佛教漢語具有兩種混合的特徵，是研究漢語在歷史上所發生的語言接觸的重要資料。本文利用「梵漢對比分析語料庫」的資料對支謙譯《維摩詰經》中不合漢語書面語「規範」的「破格」用法及其來源作了初步的討論，尤其是譯文中與梵文名詞呼格有關的「破格句」。文章除了可以幫助我們加深對於佛教漢語兩個混合特徵的認識外，亦再一次展示出梵漢對勘語料在佛教漢語研究中不可或缺的重要作用。

關鍵詞：「破格」用法、梵漢對勘、《維摩詰經》、梵文呼格、佛教漢語

On Some Unconventional Usages in the Language of Zhi Qian's Translation of *Vimalakīrtinirdeśa*

ZHU, Qingzhi

Chair Professor, Department of Chinese Language Studies,
Hong Kong Institute of Education

Abstract

Buddhist Chinese which is based on the Chinese translation of Indian Buddhist texts, has a significant characteristic of two kinds of hybrids, hybrid of target language and source language and hybrid of written language and spoken language. It is considered as one of most important materials for the study on the language contact emerged in history between Chinese language and non-Chinese languages, and between written Chinese and spoken Chinese. Using data from the "Database of Chinese Buddhist translation and their Sanskrit parallels for Buddhist Chinese Studies," this article focuses on some unconventional usages in Zhi Qian's Chinese translation of *Vimalakīrtinirdeśa*, and tries to explain why and how they emerged. The aim of the paper is not only to help to deepen our understanding of the characteristics of Buddhist Chinese but also to demonstrate the significance of using comparative analysis materials of Chinese Buddhist translation and their Sanskrit parallels for Buddhist Chinese Studies.

Keywords: Unconventional usage, Sanskrit-Chinese comparative collation, *Vimalakīrtinirdeśa*, Sanskrit vocative case, Buddhist Chinese

一、前言

譯經語言是佛教漢語的基礎。佛教漢語的兩大混合——書面語與口語的混合，目的語與源頭語的混合——特點正形成於譯經，因此，其典型表現亦見諸譯經語言。就漢語史的研究而論，譯經語言中的書面語與口語的混合是研究漢語在其歷史發展過程中書面語與口語相互影響的珍貴語料；而目的語即原典語言與源頭語即漢語的混合，則是研究漢語在歷史發展過程中因與其他語言接觸而發生變化的珍貴語料（朱慶之 2001，2008，Zhu Qingzhi 2010。參看朱冠明 2013）。

兩種混合在譯經中的表現可以分為兩大類：一是詞彙方面的，二是語法方面的。前者過去已經談得很多，這裡不贅；後者包括構詞法和句法，過去談得較少。但對於語言接觸的研究而言，這恰恰是更有價值的地方。

語法方面的「混合」造成的後果可以借用「破格用法」這一說法（志村良治 1984/1995: 45），包括在句法層面的「破格用法」和在詞彙層面的「破格用法」來說明，指稱譯文中那些不合「地道的」漢語書面語（文言文）之用語規則或習慣的語句¹。這些「破格用法」有些來自某個方言（並非書面語的基礎口語），有些則來自源頭語。因此，「破格用法」成為我們觀察了解佛教漢語特色的重要形式特徵。對造成「破格」的原

※ 收稿日期 2014.12.4，通過審稿日期 2015.4.4。

¹ 志村良治（1995: 45）說：「在漢譯佛經盛行的過程中，破格的語法和文體任意地、無拘束地發展起來。」根據志村，入矢義高在日本中國語學會第十二次大會（1962）上發表的論文題為「漢譯佛典中破格的語法和文體」，主要列舉了三國時代所譯《大無量壽經》和《維摩詰經》中「在口語層的各種語言現象」。我們不知道入矢是不是使用「破格」這一術語來形容漢譯佛經特殊語言現象的第一人。

因和其對漢語句法及語用規則可能帶來的影響是佛教漢語研究的重要內容。

研究「破格用法」需要有兩個基本條件：一是對「地道」的漢語（書面語）有從感性到理性的基本了解，這是發現「破格用法」的必要條件；二是對源頭語言具有一定的知識，並且有與譯文平行的梵文本可供比對，這是「知其所以然」的必要條件。現在《維摩詰經》的梵漢對比分析語料庫（朱慶之、萬金川、段晴主持，范慕尤對勘，趙淑華校）給大家提供了這樣一個方便（朱慶之等 2014）。

二、支譯中的破格用法鳥瞰

初步的觀察發現，在支謙譯《維摩詰經》中有許多「破格」用法。例如下面這個隨意取自卷一〈弟子品〉的段落中就有數處有「破格」之嫌²。

阿那律白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何^(一)？憶念我昔，於他處經行，見有梵天名淨復淨，與千梵俱來詣我，稽首作禮問我言：『幾何^(二)阿那律天眼所見？』我答言：『仁者！吾視三千大千佛國，如於掌中觀寶冠耳。』」

時維摩詰來謂我言：『云何^(三)，賢者，眼為受身相耶？無受相耶？假使有受身相，則與外五通等；若無受相，無受相者，無計數則不有見。』我時默然。

彼諸梵聞其言，至未曾有^(四)，即為作禮而問言：『世孰復有天

² 本文引用佛典，均利用 CBETA 進行檢索，並用紙本大正藏作了覆覈。為節省篇幅，不再一一標出具體出處。有些句子作者重新作了斷句標點，若無必要，亦不一一說明。

眼？』維摩詰言：『有佛世尊常在三昧，禪志不戲，悉見諸佛國，不自稱說。』

於是，眾中五百梵具足發無上正真道意已^(五)，皆忽然不現，故我不任詣彼問疾。」

過往的研究、筆者的「直覺」和語料調查³告訴我們，至少有五個詞語或句子或者其句法表現在此前或同期「地道的」漢語文獻中罕見。

(一)「我不堪任詣彼問疾。所以者何？……」

從上下文看，問句「所以者何」是言者自問自答的一部分，其語用功能當是引起聽者的注意。這是漢譯佛經中十分常見的表達方式，僅在兩卷本的支譯《維摩詰經》中就有 40 個用例。

根據初步的用例調查，「所以者何」在東漢譯經中已有大量的用例⁴；但在佛教傳入中國之前，漢語文獻中似乎既沒有「所以者何」這樣的說法，甚至也沒有類似的自問自答的論述方式。漢語非佛教文獻大概晚至唐代才偶見用例⁵。《舊唐書·文苑傳中·陳子昂》載子昂上書中有曰：「且國家近者廢安北，拔單于，棄龜茲，放疏勒，天下翕然，謂之盛德。所以者何？蓋以陛下務在仁，不在廣；務在養，不在殺。將

³ 非佛教語料調查使用了愛如生《中國基本典籍庫》、尹小林《國學寶典》和在線版《四庫全書》。

⁴ 值得注意的是，根據 Nattier (2008) 的目錄，這樣的句子最初見於支謙的譯經中，卻未在可靠的安世高譯經中見到。

⁵ 匿名評審者提供了見於北魏崔鴻《十六國春秋》的「更早」用例：「若定有過去未來，則與此法相違。所以者何？如有穀子，地水時節，芽根得生。若先已有定，則無所待有；若先有，則不名從緣而生。」按，該例見於該書卷 62 載鳩摩羅什「答姚興通三世論書」，是一篇十足的佛教文獻，故又收入《廣弘明集》。

以此息邊鄙，休甲兵，行三皇、五帝之事者也！」這也是具有代表性的二十五史中唯一的用例，其來源當不言自明。

與「我不堪任詣彼問疾。所以者何？」平行的梵文是：

3-35-4 | nāhaṃ bhagavan utsahe tasya satpuruṣasya glānapariṣcchako gantum
我不能去探望這個智者，詢問病情。

Skt.	na	ahaṃ	bhagavan	utsahe	tasya	satpuruṣasya	glānapariṣcchako	gantum
	na	mad	bhagavat	ut-√sah	tad	satpuruṣa	glāna-pariṣcchaka	√gam
Gr.	adv.	pers. 1.sg.nom	m.sg.voc.	pres.A.sg. 1	dem.sg.gen.	m.sg.gen.	m.sg.acc.	infi.
Eng.	not	I	Lord	be able to	that	good man	illness	inquire
Ch.	不	我	世尊	能夠	那個	智者	疾病	探視
支	不	我		堪任（詣）	彼		疾	問

3-35-5 | tat kasmād hetoḥ | 這麼說的原因是什麼呢？

Skt.	tat	kasmād	hetoḥ
	tad	kim	hetu
Gr.	dem.sg.nom.	interj.sg.abl.	m.sg.abl.
Eng.	this	what	reason
Ch.	這樣	什麼	原因
支	所以…	何	…者

其中與「所以者何」平行的是 3-35-5 | tat kasmād hetoḥ，應是一個固定結構，在《維摩詰經》中常見，大多數都譯作「所以者何」⁶。

（二）「幾何阿那律天眼所見？」

這個句子的意思是問阿那律的天眼可以看到什麼，其中疑問代詞

⁶ 少數譯為「云何」。

「幾何」是謂語動詞「見」的賓語。眾所周知，上古漢語的疑問代詞賓語通常會出現在動詞之前。在這個句子中，「幾何」就出現在謂語「見」之前。乍一看，這樣的用法完全符合古代漢語的習慣。其實不然。

漢語文獻中，疑問代詞「幾何」可作謂語、定語、狀語和賓語等。以《史記》為例。這部可說是集漢語上古文獻重要內容之大成的書，共有 19 個地方用了「幾何」。其中作謂語者有 7 例，如：

若壅其口，其與能幾何？（〈周本紀〉）

「年幾何矣？」對曰：「十五歲矣。」（〈趙世家〉）

作定語者有 6 例，如：

今亡趙，北地入燕，東地入齊，南地入韓、魏，則君之所得民亡幾何人。（〈白起王翦列傳〉）

詔問故太倉長臣意：「方伎所長，及所能治病者？有其書無有？皆安受學？受學幾何歲？」（〈扁鵲倉公列傳〉）

作賓語者同樣有 6 例，但其位置均在充當謂語的動詞之後，並無例外：

居無幾何，致產數十萬。（〈越王句踐世家〉）

問：「天下一歲錢穀出入幾何？」勃又謝不知。（〈陳丞相世家〉）

上問曰：「如我能將幾何？」信曰：「陛下不過能將十萬。」（〈淮陰侯列傳〉）

居無幾何，陳豨反，又與韓信合謀擊代。（〈匈奴列傳〉）

居無幾何，朔果病死。（〈滑稽列傳〉）

問曰：「先生能飲幾何而醉？」對曰：「臣飲一斗亦醉，一石亦醉。」（〈滑稽列傳〉）

由此可見，「幾何阿那律天眼所見」並不是一個地道的漢語句子。

與「幾何阿那律天眼所見」平行的梵文是：

3-36-7 *kiyad āyusmān aniruddho divyena cakṣuṣā paśyati* | 尊者阿那律的天眼可以看見多遠的地方？

Skt.	<i>kiyad</i>	<i>āyusmān</i>	<i>aniruddho</i>	<i>divyena</i>	<i>cakṣuṣā</i>	<i>paśyati</i>
	<i>kiyat</i>	<i>āyusmat</i>	<i>aniruddha</i>	<i>divya</i>	<i>cakṣus</i>	<i>√paś</i>
Gr.	Int.	m.sg.nom.	m.sg.nom.	m.sg.ins.	m.sg.ins.	pres. 3sg
Eng.	how far	venerable elder	Aniruddha	divine	eye	see
Ch.	多遠	尊者	阿那律	天神的	眼睛	看見
支	幾何		阿那律	天	眼	所見

顯然，支譯「幾何阿那律天眼所見」幾乎是對梵文的逐詞仿譯。將疑問詞「幾何」放在句首的破格用法，同樣是受了原文的影響。

（三）「云何，賢者！眼為受身相耶？無受相耶？」

這個句子是一個選擇疑問句。中間的「賢者」是維摩詰對阿那律的稱呼語，不作句子成分。但句首的「云何」的作用是什麼？它是不是構成選擇疑問句的必要成分呢？

楊伯峻、何樂士（2001: 929）對古漢語中的選擇疑問句式有過系統的總結。他們把這類句式分為七種（字母 F 代表「分句」）：

一、F₁ 乎、與（歟）、邪（耶）？（抑，抑亦）F₂（語氣詞）？

二、（意者）F₁（語氣詞）？意（意者，意亦，意亡）F₂（語氣詞）？

三、(其、抑者、意乃、寧)F₁(語氣詞)? 將 F₂(語氣詞)?

四、其(寧、意者)F₁(語氣詞)? 其(妄、亡其、妄其、忘其、亡將，其抑亦……)F₂(語氣詞)?

五、F₁(語氣詞)? 且 F₂(語氣詞)?

六、(寧、寧其)F₁(語氣詞)? 寧(寧其、其寧、將、無將……)F₂(語氣詞)?

七、(為、是、為復)F₁? 為(為復、為當、為是)F₂?

並且說：「這種選擇複句常以兩個或兩個以上的疑問句的形式出現，表示從中選擇其一。兩疑問句之間常有表選擇的連接成分，……疑問句末大多有語氣詞。」

我們將其基本格式抽象出來：

(GL+) F₁(+ 語氣詞)? (GL+) F₂(+ 語氣詞)?

「GL」是「關連」一語的漢語拼音首字母，代表起關聯作用的副詞或連詞；「F」代表句子主幹；括號「()」表示其中的成分可有可無，雖然在多數情況下有；問號「?」表示在口頭表達中要有表示疑問的語調。

以上想說明的主要是，雖然漢語的選擇疑問句由兩個或兩個以上的疑問句構成，但是這種疑問句不使用疑問詞⁷。那麼這裡的「云何」是怎麼一回事呢？看到平行梵文，這個謎才得以解開。

⁷ 試比較《抱朴子·勤求》：「凡俗之人，猶不宜懷妒善之心，況於道士，尤應以忠信快意為生者也，云何當以此之傲然函胸臆閒乎？」其中的「云何」是構成該疑問句的必要成分。

與這個句子平行的梵文是：

3-38-4 *kiṃ bhadantāniruddha divyaṃ cakṣur abhisamskāralakṣaṇam*
utānabhisamskāralakṣaṇam | 賢者阿那律啊，（你的）天眼是造作相還是
 非造作相呢？

Skt.	<i>kiṃ</i>	<i>bhadanta</i>	<i>aniruddha</i>	<i>divyaṃ</i>	<i>cakṣur</i>	<i>abhisamskāralakṣaṇam</i>	<i>uta</i>	<i>anabhisamskāralakṣaṇam</i>
	<i>kiṃ</i>	<i>bhadanta</i>	<i>aniruddha</i>	<i>divya</i>	<i>cakṣus</i>	<i>abhisamskāra-lakṣaṇa</i>	<i>uta</i>	<i>anabhisamskāra-lakṣaṇa</i>
Gr.	Int.	adj.	m.sg.voc.	adj.sg.nom.	n.sg. nom.	n.sg.nom.	adv	n.sg.nom
Eng.	<i>Wh.</i>	reverend	Aniruddha	divine	eye	compounded in nature	or	uncompounded in nature
Ch.	（何）	賢者	阿那律	天	眼	造作相	或	非造作相
支	云何	賢者			眼	為受身相耶		無受身相耶

梵文也是一個選擇疑問句，在句首有一個疑問詞 *kiṃ*，與在句中的副詞 *uta* 搭配，構成表示選擇問句的框式結構。顯然，支譯是嚴格按照梵文的內容和語序翻譯的——「云何」翻譯 *kiṃ*，「賢者」翻譯呼格 *bhadanta aniruddha*，「眼」翻譯 *divyaṃ cakṣur*，如此等等。雖然譯者「忠實」於原文，將梵文中不可或缺的疑問詞 *kiṃ* 用「云何」譯出，卻不符合漢譯的習慣，生造了一個「破格」的句子。

相比之下，後來的鳩摩羅什和玄奘在這個句子的翻譯上就沒有出現這樣的毛病：

什譯《維摩詰所說經》卷1〈弟子品3〉：「唯，阿那律：天眼所見，為作相耶？無作相耶？」

奘譯《說無垢稱經》卷2〈聲聞品3〉：「尊者無減：所得天眼為有行相？為無行相？」

其中均沒有將疑問詞 *kiṃ* 直譯出來，都是地道的可以接受的句子⁸。

⁸ 關於譯經中的「云何」，可參看吳娟 2011。

(四)「彼諸梵聞其言，至未曾有，……。」

在漢語中，「未曾有」原本是一個謂詞性短語，多作句子的謂語。
如：

《墨子·親士》：「非賢無急，非士無與慮國，緩賢忘士而能以其國存者，未曾有也。」

《漢書·外戚傳》：「高祖之約也，非功臣不侯，今太后諸弟皆以無功為侯，非高祖之約，外戚未曾有也，故天為見異。」

《前漢紀·高祖皇帝紀》：「繼五帝三王之業，統治中國，政由一家。自天地剖判已來，未曾有也。」

但在支譯《維摩詰經》的這個句子中，「未曾有」作動詞「至」的賓語，變成一個有特殊含義的名詞。這是同時期漢語文獻沒有的、亦即「破格」的用法。

可與該句對應的梵文是：

3-39-2 sa ca brahmā tasya satpuruṣasyemaṃ nirdeśaṃ śrutvāścaryaprāptas

這個梵王聽到這位智者的一番指點，得到前所未有的啟發。

Skt.	sa	ca	brahmā	tasya	satpuruṣasyemaṃ	nirdeśaṃ	śrutvāścaryaprāptas		
	tad	ca	brahman	tad	satpuruṣa	idam	nirdeśa	āścarya	prāpta
Gr.	dem.sg.nom.	conj.	m.sg.nom.	pron.sg.gen.	m.sg.gen.	dem.sg.acc.	m.sg.acc.	m.sg.nom.	m.sg.nom.
Eng.	this	and	Brahma	this	good man	this	teaching	amazed	find/reach
Ch.	這個	和	大梵天	這個	智者	這種	指點	驚奇的事物	得到
支	彼		諸梵		其		言	未曾有	至

與「至未曾有」平行的是複合結構 *āścaryaprāptas*，由 *āścarya* 和 *prāpta*

組成。*āścarya* 指罕有的事物，罕見的事物，令人驚奇的事物，與漢譯「未曾有」平行；*prāpta* 的意思是達至、至、得到⁹，與漢譯「至」平行。

由於 *prāpta* 也有「得到」的意思，「至未曾有」在支譯中也譯作「得未曾有」。如：

一切魔眾得未曾有，禮佛而立。(卷1，〈佛國品〉)

在比較可靠的後漢譯經中，「未曾有」亦見使用，但均為動詞性成分。如：

東漢安玄譯《法鏡經》：「未曾有開士在家為得道者，皆去家入山澤。」

東漢曇果共康孟詳譯《中本起經》卷1：「佛告梵志：『吾欲詣波羅奈國，擊甘露法鼓，轉無上輪，三界眾聖，未曾有轉法輪遷人入泥洹如我今也！』」

像「至 / 得未曾有」將其用作名詞，支謙可能是第一人（更準確的說法或許是：支謙可能是將梵文的「熟語」*āścarya-prāptas* 譯為「至 / 得未曾有」的第一人）。在他的譯經中，有 5 個用例。

「得未曾有」的譯法後來更流行（鳩摩羅什和玄奘不用「至未曾有」），在佛教典籍中也有更多的用例（據 CBETA，「至未曾有」僅出現過 78 次，而「得未曾有」出現過 1430 次）。這個說法在南北朝時期先被中國的佛教徒用在自己的寫作中，如梁元帝〈謝勅送齊王瑞像還啟〉有「臣身持淨戒，心拊法流。接足道周，膜拜路左。得未曾有，喜

⁹ 「至未曾有」，羅什和玄奘均譯為「得未曾有」。根據 Monier-Williams (1872: 707)，其平行梵語 *prāpta* 的意義有 to attain to, reach, arrive at, meet with, find 等等。

躍充遍」的句子；大概在宋代進入非佛教文獻，如蘇軾〈餅筍〉詩引有「坐客驚嘆，得未曾有，請作餅筍記之」云云之句，明徐霞客的《滇遊日記》中亦有「茶冽而蘭幽，一時清供，得未曾有」和「午日射其中，金碧交蕩，光怪得未曾有」的句子。儘管如此，在中古時代，佛經中的「至 / 得未曾有」應當是一個「破格用法」。

（五）「於是，眾中五百梵，具足發無上正真道意已，皆忽然不現。」

鳩摩羅什與玄奘的異譯可以用來比對：

鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉：「於是嚴淨梵王及其眷屬五百梵天皆發阿耨多羅三藐三菩提心，禮維摩詰足已，忽然不現。」

玄奘譯《說無垢稱經》卷2〈聲聞品〉：「時彼梵王五百眷屬皆發無上正等覺心，禮無垢稱，歎然不現。」

支譯「具足發無上正真道意已」和什譯「禮維摩詰足已」中的「已」，都是表示「瞬間」動作已經完成的體助詞，這是漢語文獻之前沒有的用法（蔣紹愚 2007，朱冠明 2013）。

讓我們來看平行的梵文：

3-40-4 atha sa brahmemaṃ nirdeśaṃ śrutvā 於是，這個梵王聽到這番教導，

Skt.	atha	sa	brahmā	imaṃ	nirdeśaṃ	śrutvā
	atha	tad	brahman	idaṃ	nirdeśa	√śru
Gr.	adv.	dem.sg.nom.	m.sg.nom.	dem.sg.acc.	m.sg.acc.	ger.
Eng.	then	this	Brahman	these	words	heard

Ch.	於是	這個	大梵王	這番	教導	聽到
支	於是		梵			
什	於是		(嚴淨)梵王			
樊	時	彼	梵王			

3-40-5 *daśasahasraparivāro 'dhyāśayenānuttarāyām samyakṣambodhau cittam utpādayati sma* 數萬隨從，憑藉意念獲得最高的，正確的覺悟。

Skt.	daśasahasraparivāro	'dhyāśayenānuttarāyām	samyakṣambodhau	cittam	utpādayati	sma
	daśa-sahasra-parivāra	adhyāśaya	anuttara	samyak-sambodhi	citta	ut-√pad sma
Gr.	adj.sg.nom.	m.sg.ins.	adj.	f.sg.loc.	n.sg.acc.	pres.caus.sg.nom. ind.
Eng.	ten thousand followers	by mind	unexcelled	perfect enlightenment	spirit	produced
Ch.	有數萬隨從的	憑藉 意念	最高的	正確的覺悟	意識	產生
支	眾中五百		無上	正真道	意	(具足)發 已
什	眷屬五百		阿耨多羅	三藐三菩提	心	(皆)發
樊	五百眷屬		無上	正等覺	心	(皆)發

3-40-6 *sa māṃ vanditvā taṃ ca satpuruṣam abhivādya tatraivāntarhitaḥ* 他禮敬了我又禮敬了這個智者之後，就忽然不見了。

Skt.	sa	māṃ	vanditvā	taṃ	ca	satpuruṣam	abhivādya	tatraivāntarhitaḥ
	tad	mad	√vand	tad	ca	satpuruṣa	abhi-√vad	tatra eva antar-dhā
Gr.	pers.3.sg. nom.	pers.1.sg. acc.	ger.	pers.3.sg. acc.	conj.	m.sg.acc.	ger.	adv. adv. ppp.sg.nom.
Eng.	he	to me	venerate	to this	and	good man	respect	then quickly disappeared
Ch.	他	對我	敬禮	對這位	和	智者	致禮	當時 就 隱藏
支								忽然 不現
鳩			禮…已			維摩詰		忽然 不現
玄			禮			無垢稱		歛然 不現

與梵文今本平行的文字相校，三個譯本似乎都有一些「省略」¹⁰，其中以支譯最甚。

在羅什譯本中，「已」的位置在「禮維摩詰足」之後，句中的動詞是「敬禮」，對應的梵文是 *vanditvā* 或 *abhivādyā*。它們都是獨立式。根據此前的研究，這一類的「已」多是梵語過去分詞或獨立式所包含的完成體語法意義的漢譯。這些過去分詞或獨立式通常用在幾個表示連續動作的前句中，表示該動作結束後，下一動作才開始（參看朱冠明 2013）。不過，在支譯中，這個「已」對應的似乎是小品詞 *sma*。根據 Monier-Williams（1872: 1271），其與現在時（謂詞）相連，有表示「過去」意思的用法。若此，這個「已」也可能是 *sma* 的翻譯。

總之，以上這幾個出現在目的語中的「破格用法」，均與源頭語有關。類似的情形在《維摩詰經》的梵漢對勘資料中不勝枚舉，值得逐字逐句地仔細分析和討論。下面我們將討論的範圍集中在梵文呼格與「破格句」的關係上。

三、梵文呼格翻譯之仿譯

已往的研究已經表明，譯文中與源頭語的干擾有關的「破格句」，有一部分是對源頭語呼格的不當仿譯造成的，這也是比較容易辨別的部分（Zürcher, Erik 1991）。

梵語的名詞呼格形式（以下或稱為「呼語」）在句法上是獨立的，不作任何句子成分，但其位置通常插在一個句子的中間。形成對比的是，在漢語中，與梵語名詞呼格相似的呼語，同樣不作句子成分；正因

¹⁰ 我們當然不應排除各譯當時所據的梵本與今本或有不同的可能性，但這幾乎無法得到證明。

為不作句子成分，故或稱其為「獨詞句」，即單獨成句。但與梵語不同的是，漢語的這類獨詞句絕不會插在另一個句子當中，這是由語序是漢語句法意義的重要表達方式這一特點決定的。例如：

《史記·五帝本紀》：「舜曰：『嗟，然！禹，汝平水土，維是勉哉。』」

《史記·刺客列傳》：「襄子喟然歎息而泣曰：『嗟乎，豫子！子之為智伯，名既成矣，而寡人赦子，亦已足矣。子其自為計，寡人不復釋子！』」

第一個句子中「禹」是相當於梵語呼語的獨詞句，在接下來的句子中，由第二人稱代詞「汝」來複指。第二個句子中的「豫子」是獨詞句，在句子中由第二人稱代詞「子」來複指。

《維摩詰經》有大量人物對話。在平行梵本中，名詞呼格用例很多，據不完全的統計，僅第一和第二品中就有 48 個。數量之多，已與漢語形成鮮明反差。在本土文獻中，至少在上古和中古的文獻中，像以上所舉《論語》和《史記》那樣的用例，即在記錄二人對話時，說話方用獨詞句來稱呼聽話方以引起注意，其實並不多見，其使用頻率遠沒有梵文佛經那麼高。同時，漢語在對話中稱呼對方，一般用人稱代詞或尊稱而避免直呼其名，這在典雅的文獻語言（文言文）中更是如此。

粗略地說，支譯《維摩詰經》對於梵文名詞呼格的處理，大體上有三種類型：一、不譯；二、仿譯；三、主語化。以下討論後兩種情形。本節先討論仿譯。

仿譯（calque）在這裡指將原典含有呼格名詞的句子模仿原文的語序逐字逐句地翻譯出來。這多半會造成明顯的「破格句」。例如：

(一) 佛亦悅可是長者，便告賢者舍利弗：「汝行詣維摩詰問疾。」
 舍利弗白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔常
 宴坐他樹下，時維摩詰來謂我言：『唯舍利弗不必是坐為宴坐
 也。……』時我世尊聞是法，默而止，不能加報。故我不任詣彼
 問疾。」(卷1，〈弟子品〉)

「時我世尊聞是法」這個小句，動詞「聞」之前有兩個名詞性詞語「我」和「世尊」。如果孤立地看，根據漢語的習慣，很可能將其中的「我世尊」理解成偏正結構的「我的世尊」；但根據上下文，僅有「我」是「聞」的主語，「世尊」則不是。那麼「世尊」的句法功用是什麼呢？單憑譯文很難了解。

這句話的平行梵文是：

3-6-1 so'ham bhagavan etāṃ śrutvā tūṣṇīm eva abhūvam…… 世尊，我當時聽到（維摩詰的）這番話後，一時語塞，無話可說……

Skt.	sah	aham	bhagavan	etāṃ	śrutvā	tūṣṇīm	eva	abhūvam
	tad	mad	bhagavat	eṣaḥ	√śru	tūṣṇīm	eva	a-√bhū
Gr.	pr m.sg.nom.	1sg. m.sg.nom.	m.sg.v.	dem m. pl.acc.	ger.	adv	adv	impf. 1sg.
Eng.	this time	I	Lord	this	have heard	silently	thus	un-arise
Ch.	時	我	世尊	是語	聞	默然	而	止
支	時	我	世尊	是法	聞	默	而	止

原來其中的「世尊」是名詞呼格 *bhagavan* 的翻譯，作插入語，作用是舍利弗與佛陀對話時稱呼佛陀以引起注意，不作句子成分。參考平行梵本，合乎漢語習慣的翻譯可以是「世尊：時我聞是法，默而止」。由於譯文模仿了原文的結構，若要為這句話加上標點，將插入語「世尊」與

句子的主體隔離開來，就只能是以以下十分奇怪的樣子：

時，我，世尊，聞是法，默而止，……

而漢語句子在形式上的完整和連貫就被完全破壞了。

類似的破格句在該譯中還有 3 個，均見於〈弟子品〉¹¹：

時我世尊聞其說是，至未曾有。

時我世尊得此惘然，不識是何言。

時我世尊大自慚懼，得無近佛而過聽。

《大正藏》的舊式標點，是在「世尊」與「聞其」「得此」和「大自」之間斷句，表示的僅是誦讀時的語音停頓，與語意停頓不合。¹²

(二) 於是，佛告彌勒菩薩：「汝行詣維摩詰問疾。」彌勒白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔於兜術天上，為諸天人講法語，說菩薩大人不退轉地之行。時維摩詰來謂我言：『卿彌勒在一生補處，世尊所蒞無上正真道者，為用何生得？……』」
(卷 1，〈菩薩品〉)

在「卿彌勒在一生補處……」云云中，第二人稱代詞「卿」與「彌勒」所指相同。依「地道的」漢語文獻所見，說話者指稱聽話者，用「卿」

¹¹ 在其他的經中也可見到。如西晉竺法護譯《慧上菩薩問大善權經》卷 1：「於是阿難白世尊曰：『憶念我昔入舍衛城而行分衛，見有闍士名重勝王，在他室坐與女人同床。我謂犯穢，心用惟慮：「得無異人學梵行者，於如來教，將無造見聞想念於一切乎？」時我世尊瞻見立想，歎發斯言，三千大千世界而六反震動。』」

¹² CBETA (2014) 的標點是「時我，世尊！聞是法……」。這樣的句子究竟應該如何標點，值得進一步討論。

已足夠，不再同時稱其名。出現這種「破格句」的原因當與源頭語有關。

以上語句相當的梵文是：

3-58-1 tvam maitreya ekajātīpratibaddho bhagavatā vyākṛto 'nuttarāyām

samyakṣambodhau 彌勒，世尊預言你於一生得到最高的、正確的菩提。

Skt.	tvam	maitreya	ekajātīpratibaddho	bhagavatā	vyākṛto	'nuttarāyām	samyakṣambodhau
	tvad	maitreya	eka-jāti-pratibaddha	bhagavat	vi-ā-√kr	anuttara	samyak-sambodhi
Gr.	pers.2.nom.	m.sg.voc	m.sg.nom.	m.sg.ins.	ppp.sg.nom.	f.sg.loc.	f.sg.loc.
Eng.	you	Maitreya	one more birth	Buddha	prophesy	unexcelled	perfect enlightenment
Ch.	你	彌勒	一生補處	世尊	預言	得無上	正確的菩提
支	卿	彌勒	在一生補處	世尊	所蒞	無上	真正道

「卿」是第二人稱代詞，作句子的主語，而「彌勒」是呼語。譯者依原文的語序，將在漢語中本應提到句首的呼語「彌勒」與主語「卿」連在一起，造成了一個不合漢語習慣的破格句。

（三）於是，佛告彌勒菩薩：「汝行詣維摩詰問疾。」彌勒白佛言：

「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔於兜術天上，為諸天人講法語，說菩薩大人不退轉地之行。時維摩詰來謂我言：『卿彌勒！……』當其世尊說是法時，彼諸天眾二百天人皆得不起法忍，故我不任詣彼問疾。」（〈菩薩品〉）

根據上下文，「當其世尊說是法時」中的第三人稱代詞「其」指的是維摩詰，「世尊」一詞可疑。

與該小句平行的梵文是：

3-63-1 iha bhagavan nirdeśe nirdiśyamāne 世尊啊！當他解說佛法時，……

Skt.	iha	bhagavan	nirdeśe	nirdiśyamāne
	iha	bhagavat	nirdeśa	nir-√diś
Gr.	adv.	m.sg.voc.	m.sg.loc	ppt.pass.sg.loc.
Eng.	at this time	Lord	details	specify
Ch.	當	世尊	是法	其說
支	當其	世尊	說是法時	

「世尊」是呼語，插在句子中，同樣破壞了漢語句子的完整性。

類似的「破格句」在該文中還有 3 例：

當其世尊說是語時，二百天人得法眼淨，故我不任詣彼問疾。

(卷 1，〈弟子品〉)

當其世尊說是語時，有五百天與人發無上正真道意，故我不任詣彼問疾。(卷 1，〈菩薩品〉)

當其世尊說是法時，梵志眾中二百婆羅門發無上正真道意。

(同上)

「當其世尊」中的「其」均指維摩詰，「世尊」為呼語，本應提到句首¹³。

(四) 邠耨白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔在他方大樹下，為阿夷行比丘說死畏之法。時維摩詰來謂我言：『欲何置此人？何以教此比丘？無乃反戾此摩尼之心，是以為下正行，

¹³ 在大藏經中，這種用法僅見於支譯《維摩詰經》。在姚秦竺佛念的四部譯經中，也有「當其世尊」這樣的說法，如《雜阿含經》卷 32：「當其世尊說是法時，王頂聚落主遠塵離垢，得法眼淨。」如果將「其」看作第三人稱代詞，它與「世尊」為同指；更有可能的是，這個「其」已經虛化，附著在「當」的後面，構成「當」的雙音節形式。

又不當以不視人根而說其意也。當取使無瘡，莫便內坏於竈，在大生死，可使入迹，莫專導以自守之。又此賢者諸比丘在大道已有決，如何忘其道意，而發起以弟子行乎？」(卷1，〈弟子品〉)

「又此賢者諸比丘在大道已有決」云云語意不明，需要參照平行梵文來讀。

3-30-11 *api bhadanta pāurṇa sarve hy ete bhikṣavao mahāyānasamprasthitā amuṣitabodhicittāḥ* 再者，賢者富樓那啊！所有這些比丘都是傾向大乘的，未失其菩提心。

Skt.	<i>api</i>	<i>bhadanta</i>	<i>pāurṇa</i>	<i>sarve hy ete</i>	<i>bhikṣavao</i>	<i>mahāyānasamprasthitā</i>	<i>amuṣitabodhicittā</i>
	<i>api</i>	<i>bhadanata</i>	<i>pāurṇa</i>	<i>sarva hi etad</i>	<i>bhikṣu</i>	<i>mahā-yāna-samprasthita</i>	<i>amuṣita-bodhi-citta</i>
Gr.	<i>adv.</i>	<i>adj.sg.voc.</i>	<i>m.sg.voc.</i>	<i>dem.pl.nom.</i>	<i>m.pl.nom.</i>	<i>m.pl.nom.</i>	<i>adj.pl.nom.</i>
Eng.	moreover	reverend	Paurṇa	all these	monks	engaged in the Mahayana	not forget the spirit of Bodhi
Ch.	再者	賢者	富樓那	所有這些	比丘	心向大乘	不失菩提心
	又	賢者		此諸	比丘	在大道	已有決

根據梵文，「賢者」是呼格，不作句子成分；「此」對應梵文指示代詞 *ete*，本應作「諸比丘」的定語成「此諸比丘」。但譯者根據梵文的習慣，隨意將呼語「賢者」插在句中，同樣破壞了漢語句子成分之間的線性聯繫。

類似的句子再如：

- (1) 說是語時，世尊八百居士發無上正真道意。我無此辯，是故不任詣彼問疾。(卷1，〈弟子品〉)
- (2) 憶念昔者，有兩比丘未踐迹，以為恥，將詣如來，過問我言：「吾賢者未踐迹誠以為恥，欲往見佛，願賢者解其意。」(同上)

(3) 時維摩詰來謂我言：「唯優波離莫釋以所誨而詭其行也。……如其意然，未迹亦然，諸法亦然，轉者亦然。如優波離意之淨，以意淨意為解，寧可復污復使淨耶？」我言：「不也。」(同上)

(4) 於是，維摩詰問文殊師利：「仁者遊於無量無數佛國億百那術，何等佛土為一切持一切有好師子之座？」文殊師利言：「有族姓子東方去此佛國度如三十六恒沙等剎，其世界名須彌幢。」(卷1，〈不思議品〉)

(5) 維摩詰報大迦葉言：「唯然賢者，十方無量無央數魔魔怪，賢者悉行恐怖。」(同上)

例(1)之「說是語時，世尊八百居士發無上正真道意」，「世尊」是呼語，而非「發無上正真道意」者；例(2)之「吾賢者未踐迹誠以為恥」，「賢者」是呼語，「未踐迹誠以為恥」的主語只是「吾」，無關「賢者」；例(3)之「如優波離意之淨，以意淨意為解……」，「優波離」是呼語，抽出後完整的句子應是「如意之淨，以意淨為解……」；例(4)之「有族姓子東方去此佛國度如三十六恒沙等剎」，「族姓子」是呼語，抽出後完整的句子是「有東方去此佛國……」；例(5)之「十方無量無央數魔魔怪，賢者悉行恐怖」，「賢者」是呼語，「悉行恐怖」者是「無央數魔和魔怪」，而非「賢者」。

四、梵文呼格翻譯之「主語化」

呼格翻譯「主語化」指的是在語法上獨立的呼格名詞與句子的主語或邏輯主語（即動詞成分所隱含的動作發出者）在功能上合併，充當句子的顯性主語。如：

(一) 須菩提白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔入其舍欲乞食，時維摩詰取我鉢盛滿飯，謂我言：『設使賢者於食等者，諸法得等；諸法等者，得眾施等。如是行乞，為可取彼。若賢者不絕姪怒癡，亦不與俱一切常，若不知己身，已得一行，為非不明，非趣有愛，非得明度，亦非極罪，正解已解。』」
(卷1，〈弟子品〉)

其中「設使賢者於食等者」云云，其平行梵文是：

3-22-1 saced tvam bhadanta subhūte āmiṣasamatayā sarvadharmasamatām anugataḥ 賢者須菩提啊！如果你明白食物都是相同的，就會明白各種事物也都是相同的。

Skt.	saced	tvam	bhadanta	subhūte	āmiṣasamatayā	sarvadharmasamatām	anugataḥ
	saced	tvad	bhadant	subhūti	āmiṣa-samatā	sarva-dharma-samatā	anu-√gam
Gr.	adv.	pers.2.sg.nom.	m.sg.voc.	m.sg.voc.	f.sg.ins.	f.sg.acc.	ppp.sg.nom.
Eng.	if	you	Reverend	Subhūti	equality of food	equality of all things	understood
Ch.	假若	你	賢者	須菩提	食物的相同	一切事物的相同	明白
支	設使…者		賢者		與食等	諸法得等	

原本「賢者」是呼語，句子的主語是第二人稱代詞「你」，但譯者將二者合併，讓「賢者」來充當句子的主語。

其中「若賢者不絕姪怒癡」云云，平行的梵文是：

3-22-4 saced tvam bhadanta subhūte na rāgadoṣamohaprahīṇo 賢者須菩提啊！你不需要去除貪、嗔、癡……。

Skt.	saced	tvam	bhadanta subhūte	na	rāgadoṣamohaprahīṇo
	saced	tvad	bhadant subhūti	na	rāga-doṣa-moha-prahīṇa
Gr.	adv.	pers.2.sg.nom.	m.sg.voc.	adv.	adj.sg.nom.

Eng.	if	you	Reverend Subhūti	not	abandon desire, hatred, and folly...
Ch.	假若	你	賢者須菩提	未	去除貪嗔痴
支	若		賢者	不	絕婬怒癡

譯者作了同樣的處理。

(二) 若賢者如是坐，如是立，是為明曉如來坐法。(卷1，〈弟子品〉)

單看譯文，毫無疑問，這句話的主語是「賢者（舍利弗）」。但比較羅什譯「若能如是坐者，佛所印可」和玄奘譯「若能如是而宴坐者，佛所印可」，會發現主語並不是舍利弗，而是泛稱。這句話中相關部分的平行梵文是：

3-5-4 ye bhadanta śāriputra evaṃ pratisaṃlayanam pratisaṃlīyante 賢者舍利弗啊！那些人如此靜心休息……

Skt.	ye	bhadanta	śāriputra	evaṃ	pratisaṃlayanam	pratisaṃlīyante
	yad	bhadanta	śāriputra	evaṃ	prati-saṃ-√lī	prati-saṃ-√lī
Gr.	rel.pl.nom.	m.sg.voc.	m.sg.voc.	adv.	n.sg.acc.	pres.pl.3
Eng.	those who	Reverend	Śāriputra	such	contemplation	contemplation
Ch.	那些人	賢者	舍利弗	如此	靜心休息	靜心休息
支		賢者		如是	坐	(如是)立

可知「賢者舍利弗」仍是呼語，真正的主語應是泛化的「那些人」。這裡譯者同樣將呼語與主語合併。

類似的用例有很多。再如：

(三) 既現化，而問曰：「云何賢者轉為此女像？」(卷2，〈觀人物品〉)

可以認為，呼語「主語化」其實是將原文插在句中的獨立成分呼語

變為句子的主語，以符合漢語的習慣，亦即漢語化的表現。不過，這種漢語化有時可能背離原意，有時可能未必完全符合漢語的習慣，仍然會露出「破格句」的破綻。

五

志村良治（1995: 45）在討論翻譯佛典語言的「破格」現象時，曾特別以支譯《維摩詰經》「云何仁者，為法來耶，求床座耶」中疑問詞「云何」作為例子。他說：「疑問詞的用法也是破格的，筆者認為『云何』是按照脫口說出的口語原樣記下來的，相當於現在說的『怎麼樣，——』。」

志村的例子見於卷一〈諸法言品〉：「維摩詰知其意，即謂言：『云何，賢者，為法來耶？求床座也？』」與前面討論過的〈弟子品〉中的「云何，賢者，眼為受身相耶？無受相耶？」結構完全相同。

與這個句子相關的平行梵文是：

5-1-5 *kiṃ bhadanta śāriputro dharmārthika āgata utāsanārthika* 賢者舍利弗
啊！你是為佛法還是為座椅而來的呢？

Skt.	<i>kiṃ</i>	<i>bhadanta</i>	<i>śāriputro</i>	<i>dharmārthika</i>	<i>āgata</i>	<i>uta</i>	<i>āsanārthikaḥ</i>
	<i>kiṃ</i>	<i>bhadanta</i>	<i>śāriputra</i>	<i>dharma-arthika</i>	<i>ā-√gam</i>	<i>uta</i>	<i>āsana-arthika</i>
Gr.	Int.	m.sg.voc..	m.sg.voc.	m.sg.ins.	ppp.sg.nom	Aux	m.sg.nom.
Eng.	(<i>Wh.</i>)	reverend	Śāriputra	for the sake of Dharma	come	or	for the sake of a chair
Ch.	(何)	賢者	舍利弗	為法	來	還是	為座椅
支	云何	賢者		為法	來耶		求牀座

同樣，梵文的疑問詞 *kiṃ* 與小品詞 *uta* 構成了表示疑問式選擇句的框式

結構 *kim...uta..*，譯者將 *kim* 仿譯為「云何」。

志村敏銳地察覺到這個句子中「云何」的用法「破格」，是正確的；但他認為這個「云何」是口語的表現，並不恰當。通過梵漢對勘，我們精確地了解到，這個放在句首、成為獨立句法單位、不合漢語習慣的「云何」，並不是漢語口語的表現，而是錯誤仿譯的結果。志村這樣的看法在以前的佛經語言研究中很常見，即將其中在正統文獻中罕見或不見的語言現象統統當作口語成分來處理（朱慶之 2001）。儘管如此，他說這個「云何」相當於現代漢語口語中常常用到的疑問提示語「怎麼樣」，仍然能給我們啟示：現代漢語在疑問句的開頭使用一個句法獨立的提示語的用法是什麼時候開始的，與漢譯佛典的疑問提示語「云何」有沒有歷史聯繫？但這已不是本文要討論的問題了。

在早期的佛教漢語研究中，類似的將書面語沒有見過的現象都看作口語成分情形十分普遍，在誇大了譯經口語化的同時，也忽略了譯經受到源頭語的影響。值得高興的是，在最近十多年來，情況有了很大的改變，佛經語料在語言接觸研究方面的價值得到越來越多的重視，梵漢對勘資料的運用也漸成風氣。筆者希望本文的研究能夠令研究者進一步看到梵漢對勘對於佛教漢語研究的重要價值，也看到《漢譯佛經梵漢對比分析語料庫》的學術價值。毫無疑問，當新的研究平台搭建起來，登高望遠，自然會看到另一番美好的景象。

※ 本文是香港特別行政區研資局（RGC）「優配研究基金」（GRF）「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫建設及其漢語歷史語言學研究」（HKIED844710）之階段性研究成果。研究亦得到 2013 年國家

社科基金項目「基於梵漢平行語料庫的漢譯佛經時體標記研究」（13BYY111，主持人王繼紅，北京外國語大學）的資助。初稿曾在「維摩經與東亞文化國際學術研討會」（佛光山及佛光大學，2014年9月）報告。感謝兩位匿名評審者對修訂稿十分有價值的修改和增補意見。文中仍然存有的一切失誤均由筆者負責。



引用書目

- 中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編，2005，《現代漢語詞典》（第五版），北京：商務印書館。
- 朱冠明，2013，〈漢譯佛典語法研究述要〉，蔣紹愚、胡敕瑞編《漢譯佛典語法研究論集》，北京：商務印書館，頁 1-45。
- 朱慶之，2001，〈佛教混合漢語初論〉，《語言學論叢》（北京大學）24，頁 1-34。
- 朱慶之，2008，〈語言接觸及語言變異理論與佛教漢語研究〉，沈陽、馮勝利編《當代語言學理論和漢語研究》，北京：商務印書館，頁 563-575。
- 吳娟，2011，〈漢譯《維摩詰經》中「云何」的特殊用法〉，《中國語文》1，頁 43-52。
- 志村良治著，江藍生、白維國譯，1995，《中國中世語法史研究》，北京：中華書局。
- 楊伯峻、何樂士，2001，《古漢語語法及其發展》（修訂本），北京：語文出版社。
- 遇笑容，2004，〈漢語語法史中的語言接觸與語法變化〉，《漢語史學報》（浙江大學）4，頁 27-34。
- 蔣紹愚，2007，〈語言接觸的一個案例——再談「V(O)已」〉，《語言學論叢》（北京大學）36，頁 268-285。
- 許理和著，顧滿林譯，2001，〈關於初期漢譯佛經的新思考〉，《漢語史研究集刊》（四川大學）4，頁 286-312。
- Monier-Williams, M. 1988. *Sanskrit-English Dictionary*. 1872 first edition. New York: Oxford University Press.
- Nattier, Jan. 2008. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations, Texts from the Eastern Han東漢 and Three Kingdoms三國 Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Zhu Qingzhi. 2008 (2010). "On some basic features of Buddhist Chinese." In *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31, 1-2: 485-504.

Zürcher, Erik. 1991. "A new look at the earliest Chinese Buddhist texts." In *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion*. Oakville: Mosaic Press, pp. 277-304.

《CBETA 中華電子佛典集成》，中華電子佛典協會，2014。

文淵閣《四庫全書》電子版，上海人民出版社和迪志文化出版有限公司，1999。

《國學寶典》，尹小林編製。北京：國學出版社，2011。（電子資料庫）

愛如生《中國基本古籍庫》，劉文俊總纂。合肥：黃山書社，2006。（電子資料庫）

《漢譯佛經梵漢對比分析語料庫》，香港特別行政區研資局 GRF「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫建設及其漢語歷史語言學研究」（HKIEd844710）成果，朱慶之主編，2014 年 6 月上線測試 <http://ckc.ied.edu.hk:8080/>。

