

從平行梵本看支譯《維摩詰經·菩薩品》 所謂「『是』後置特殊判斷句」的 真實句法語義結構

朱慶之

香港教育大學中國語言講座教授

中文摘要

浩如煙海的古代漢譯佛經是研究古代中印文化交流史的基礎性資料。作為翻譯作品，譯經中包含有大量非漢語的異質成分，往往會導致誤讀。要想避免誤讀，應當盡可能利用平行的「原典」進行對勘。《維摩經》是大乘佛教重要經典。支謙譯《維摩詰經·菩薩品》中有一段話，按照傳統的句讀，其中包含了一些所謂的「『是』後置特殊判斷句」。最近十多年，學術界對這種句子的性質和來源有不少討論。本文通過與平行梵文的對讀，發現這些句子都是譯者按照「原典」的句子詞對詞地仿造出來的，其真實句法語義結構要通過源頭語才能看清楚。在此基礎上，有兩點收穫值得報告。一是大多數句子的斷句可能有誤，它們並不是所謂的「『是』後置特殊判斷句」；二是唯一可以視為這種判斷句的，其與平行梵文的關係可能表明，漢譯佛經中的這種判斷句，雖然不一定是全部，至少有一部分，可能是仿譯的產物。

關鍵詞：《維摩詰經》、平行梵本、梵漢對勘、指示代詞「是」、判斷詞「是」、仿譯、「『是』後置特殊判斷句」



The True Syntactic and Semantic Structure of the “Special *Panduan* Sentences with Postpositive *Shi*” in Zhi Qian’s Chinese Translation of the *Vimalakīrtinirdeśa* in Light of its Sanskrit Parallel

ZHU, Qingzhi

Chair Professor, Department of Chinese Language Studies,
The Education University of Hong Kong

Abstract

Ancient Chinese translations of Indian Buddhist scriptures provide the basic data for studying the history of Sino-Indian cultural exchange. As translated works, these texts contain many non-Chinese elements, which often led to misunderstandings. To eliminate these misunderstandings, comparative analysis should be undertaken using existing Sanskrit parallel texts. The *Vimalakīrtinirdeśa* is an important sutra in Mahayana Buddhism. There is a paragraph in Zhi Qian’s Chinese translation which, according to the traditional reading, contains “special *panduan* 判斷 sentences with postpositive *shi* 是”, a kind of ancient Chinese yes-no sentence that has a final *shi*. Scholars have been discussing the origins and features of this kind of sentence during the past fifteen years. Through a comparative analysis with its parallel Sanskrit original, however, we find that these sentences are

the results of loan translation, the basic method of translation used by the foreign translators. Their true syntactic and semantic structures are revealed only through a comparative analysis with the source language. This paper has two findings. First, the traditional reading of some of these sentences is probably not correct. Second, in some cases, this kind of sentence in Buddhist texts may be the result of loan translation.

Keywords: *Vimalakīrtinirdeśa*, Sanskrit parallel of Buddhist Chinese translation, Sanskrit-Chinese comparative collation, demonstrative pronoun *shi*, copula *shi*, loan translation, special *panduan* sentence with postpositive *shi*

一、引言

從東漢到宋代，在長達一千多年的時間裡，佛教高僧大德為了傳教的需要，不斷將印度佛教的重要經典譯成漢語，最終形成了漢語歷史文獻的一個重要的門類——漢譯佛經。據不完全的統計，保留至今的譯經約有一千五百部，四千五百萬字，它們是研究古代中印文化交流史的基礎性資料。

然而，漢譯佛經不論在內容上還是在語言上，都呈現出「混合」的特色。佛經本來承載的是地道的印度文化，在內容和表達方式上與中國本土文化有巨大的差異。因此，當那些印度獨有的文化元素在漢語（或者譯者本人的漢語中）中找不到相當的表達形式的時候，譯者要麼用「格義」的方法，拿中國固有的概念去硬套；要麼用「仿譯」的方法，拿漢語的材料去生造。這就在譯文中形成了大量的「混合」成分，為正確解讀這些經典造成了一定的困難。

因為如此，要真正讀懂這些文本，最好的辦法是與平行的「原典」對讀，或者與「原典」的其他語文的翻譯對讀，否則難免會出現誤讀。本文要討論的，就是這樣一個例子。

二、緣起

《維摩經》(*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*)是印度大乘佛教的重要經典，受到漢傳佛教的高度重視；其「人間佛教」的特色，尤其獲得中國文人士子的青睞。這部經在歷史上被多次翻譯，流傳至今還有三個譯本，分別是三國時代支謙的《維摩詰經》，姚秦時代鳩摩羅什的《維摩詰所說經》和唐代玄奘的《說無垢稱經》。

與其他譯經一樣，《維摩經》的語言也有不少「不明不白」、值得考

究的地方。但在本世紀之前，這部經的梵語本遲遲沒有出現。直到上世紀末，學者們在西藏布達拉宮意外發現了一部梵文的《維摩經》，後經過專家的整理於本世紀初公布於世。這就讓學術界在研究漢譯時，能夠進行梵漢語文的對比，幫助釐清當中的一些問題。

支謙譯《維摩詰經》卷 1〈菩薩品 4〉寫釋迦牟尼要求光淨童子去維摩詰居所問疾，光淨童子同樣加以拒絕，並說明了理由。因為光淨之前曾經遇見過維摩詰，被其辯才深深震懾。按照 CBETA 的標點¹，這段文字如下：

……光淨白佛言：「我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔出維耶離大城，時維摩詰方入城，我即為作禮而問言：『居士所從來？』答我言：『吾從道場來。』我問：『道場者，何所是？』言：『道場者，無生之心是，檢一惡意故；淳淑之心是，習增上故；聖賢之心是，往殊勝故；道意之心是，不忘捨故；布施之心是，不望報故；持戒之心是，得願具故；忍辱之心是，不亂眾人故；精進之心是，無退意故；禪思之心是，意行出故；智慧之心是，慧眼見故；慈心則是，為等意故；悲心則是，為忍苦故；喜心則是，以法樂樂人故；護心則是，為隨導捨著故；神通之心是，得六通故；惟務之心是，無恚怒故；滅心則是，度人民故；四恩之心是，合聚人故；多聞之心是，從受成故；不生之心是，如自然觀故；道品法心是，不著數不墮故；諦心則是，諸世間報已不積故；緣起之心是，以不明不可盡至於老死皆無盡故；眾勞之靜是，佛從是最正覺故；眾生之心是，以人物自然故；諸法之心是，從空最正覺故；伏諸魔心是，以不傾動故；三界之場是，雖處不墮欲故；師子座場是，善勝無畏

※ 收稿日期 2017.2.10，通過審稿日期 2018.6.6。

¹ CBETA 此處的標點應當基於《大正藏》的斷句，只是將其傳統的簡式「句讀」改作新式的繁式標點。

故；力無畏場是，一切無難故；三達之智是，無餘墨礙故；一意覺場是，一切智普具故。如是，仁者！菩薩若應諸度無極，如應化人，如應受法已，得本祠護不墮欲者，是為一切從佛心來，立於一切佛法矣。』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。」²

上述文字的主體是光淨童子與維摩詰關於「道場」的對話。其中「道場者，何所是？」是光淨童子的問話；維摩詰的答話則主要是由 32 個句法結構相同的因果複句排比而成——其果句為「某某者，某某是」(如「道場者，無生之心是」；之後的 31 句中的「某某者」，也就是「道場者」，都承前省略了)，其因句為「某某故」(如「檢一惡意故」)。

引起筆者注意的是，答話中的「道場者，無生之心是」等 32 個結構相同的句子和問話中的「道場者，何所是」，它們在句型上與所謂的「『是』字後置特殊判斷句」相似。這種句式在早期譯經中較多出現，如：

- (1) 東漢曇果共康孟詳譯《中本起經》卷上：「佛告拘憐：『爾時忍辱道人者，我身是也；惡生王者，拘憐是也。』」³
- (2) 三國吳康僧會譯《六度集經》卷 1：「佛告諸沙門：『時長壽王者，吾身是也；太子者，阿難是；貪王者，調達是。』」⁴

其中諸如「忍辱道人者，我身是也」這種「某者，某某是[也]」的句式在本土文獻裡不經見，在最近二十年來，引起漢語歷史語言學者研究者的注意。有兩個問題成為討論的焦點。一是句末「是」的性質，究竟是起複指作用的指示代詞？還是位置後置的繫詞(copula)？二是如果

² 《佛說維摩詰經·菩薩品》，CBETA, T14, no. 474, p. 524, a21-b19。

³ 《中本起經》，《大正藏》冊 4，第 196 經，頁 147 上 6-7。

⁴ 《六度集經》，《大正藏》冊 3，第 152 經，頁 6 上 14-15。

「是」是指示代詞，這種「指示代詞『是』後置特殊判斷句」是漢語固有的？還是在佛經翻譯時由於受到原文影響創造的？如果「是」是繫詞，同樣，這種「繫詞『是』後置特殊判斷句」是漢語固有的，還是在佛經翻譯時由於受到原文的影響創造的？至今尚無定論⁵。如果上述用例能夠對這一問題的討論有所助益，當然不應輕易放過——因為從形式上看，「道場者，無生之心是」等可視為該種句式的「陳述基式」，「道場者，何所是？」則是其「疑問變式」。

然而，當我們將其與平行的梵文對讀時，卻有了完全不同的發現——答話果句中的 32 個「某某者，某某是」句可能並不存在。那個關鍵的「是」其實是因句的主語，全句正確的讀法應該是「某某者，某某；是某某故」（如「道場者，無生之心；是檢一惡意故。」）；而問句「道場者，何所是？」這個貌似「『是』後置特殊判斷句」的疑問形式，也極有可能是一個模仿原文的生造句，並非漢語的自然句。前者讓人有些「失望」，它們對於「『是』字後置特殊判斷句」的研究沒有幫助；但後者卻引起筆者對漢譯佛經中的「『是』後置判斷句」，雖然不是全部，但

⁵ 根據姜南(2008、2011)、蔣紹愚(2009/2013)、解植永(2012)、朱冠明(2015)的綜述和各自的研究，對於漢譯佛經中的「某者某某是[也]」這種「『是』後置特殊判斷句」的句法語義結構和來源，學術界先後有四種意見。第一種（如江藍生 2003）認為這是一種受到原典的影響產生的特殊句式，「是」是後置繫詞，與先秦時漢語固有的「N1 者，N2 是也」句式只是貌似。更有學者（如朱冠明 2005，龍國富 2005，陳秀蘭 2009）用梵漢對勘材料證明這個後置的繫詞是梵文判斷動詞的對譯。第二種（如張美蘭 2003，解植永 2012）認為這種句式有兩個來源，既有漢語固有句式作根基，又有外來影響起的作用。第三種（姜南 2011）同樣利用梵漢對勘資料對這種句式與原典的關係作了分析，不主張這種句式受到原典的影響，而認為「是」是指示代詞，回指主語，延續先秦漢語固有的「是」後置用法。第四種（蔣紹愚 2009/2013）認為這種句式中的「是」是繫詞而非指示代詞，但並非受到佛經翻譯的影響，而是西漢已經萌芽的「繫詞『是』後置判斷句」在口語中的表現。

至少有一部分的來源有了不同的想法。此外，這個例子也令我們對支譯《維摩詰經》的翻譯風格和語言性質有了更多的了解，對運用梵漢對勘的方法研究佛經語言的必要性有了更一步的認識。

三、資料

在布達拉宮本梵文 *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* (大正 2005: 21-23) 中，與支譯《維摩詰經》上述文字平行的梵文有完整的保留。為了便於閱讀，我們將英譯(Thurman 2000: 35-37)⁶和支譯附在每個段落的後面：

【梵】 3-64 prabhāvyūho 'py āha: nāham bhagavan utsahe tasya satpuruṣasya glānapariprcchako gantum | tat kasmād dhetoḥ | abhijānāmy aham bhagavan: ekasmin samaye bhagavan vaiśālyā mahānagaryā niṣkramāmi | vimalakīrtiś ca licchaviḥ praviśati | so 'ham tam abhivādyavam avocam: kutas tvam gṛhapatे āgacchasi | sa mām evam āha: āgacchāmi bodhimāṇḍād iti | tam aham etad avocam: bodhimāṇḍa iti kasyaitan nāma |

【英】 "...Prabhāvyūha, go to the Licchavi Vimalakīrti to inquire about his illness." Prabhāvyūha replied, "Lord, I am indeed reluctant to go to that good man to inquire about his illness. Why ? Lord, I remember one day, when I was going out of the great city of Vaiśālī, I met the Licchavi Vimalakīrti coming in. He greeted me, and I then addressed him: 'Householder, where

⁶ 這個英譯是根據藏譯本轉譯的。學術界的一般看法是，較之漢譯，藏譯更忠實於原文。因此，在沒有梵文本可資參看的時代，藏譯成為最好的替代品。

do you come from?’ He replied, ‘I come from the seat of enlightenment.’ I then inquired, ‘What is meant by “seat of enlightenment”?’”

【支】我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔出維耶離大城，時維摩詰方入城。我即為作禮而問言：「居士所從來？」答我言：「吾從道場來。」我問：「道場者何所是？」

【梵】3-65 sa mām etad avocat: [1]⁷bodhimanḍa iti kulaputra
āśayamanḍa eṣo 'kṛtrimatayā, [2]prayogamanḍa eṣa
ārambhottaraṇatayā, [3]adhyāśayamanḍa eṣa
viśeṣādhigamatayā, [4]bodhicittamanḍa
eṣo 'sampramoṣanatayā, [5]dānamanḍa eṣa
vipākāpratikāṅkṣaṇatayā, [6]śīlamanḍa eṣa
prañidhānaparipūraṇatayā, [7]ksāntimandā eṣa
sarvasatvāpratihatacittatayā, [8]vīryamanḍa
eṣo 'vinivartanatayā, [9]dhyānamanḍa eṣa cittakarmanyatayā,
[10]prajñānamanḍa eṣa pratyakṣadarśitayā, [11]maitrīmanḍa eṣa
sarvasatvasamacittatayā, [12]karuṇāmanḍa eṣa
khedasahiṣṇutayā, [13]muditāmanḍa eṣa
dharmārāmaratiratatayā, [14]upekṣāmanḍa
eṣo 'nunayapratighaphrahāṇatayā, [15]abhijñāmanḍa eṣa
saḍabhijñatayā, [16]vimokṣamanḍa eṣo 'kalpanatayā,
[17]upāyamanḍa eṣa satvaparipācanatayā,
[18]saṃgrahavastumaṇḍa eṣa sarvasatvasaṃgrahanatayā,
[19]śrutamanḍa eṣa pratipattisārakatvāt, [20]nidhyaptimanḍa
eṣa yoniśahpratyavekṣaṇatayā, [21]bodhipaksyadharmaṇḍa

⁷ 此編號為筆者所加，以標示每一個因果複句。

esa samskrta-samskrta-totsarjanatayā, [22]satyamaṇḍa esa
sarvalokā-visaṁvādanatayā, [23]pratītyasamutpāda-maṇḍa
eso 'vidyās-ravakṣayatayā yāvaj jarāmaraṇās-ravakṣayatayā,
[24]sarvakleśa-praśamaṇa-maṇḍa esa
yathābhūtābhisaṁbodhanatayā, [25]sarva-satvamaṇḍa esa
satvāsvabhāvatayā, [26]sarva-dharma-maṇḍa esa
śūnyatābhisaṁbodhanatayā, [27]sarva-māraṇi-rghāta-na-maṇḍa
eso 'calanatayā, [28]traidhātuka-maṇḍa esa
prasthāna-vigama-na-tayā, [29]śimhanāda-na-dana-vīrya-maṇḍa
eso 'bhītā-nutrāsa-na-tayā,
[30]balava-iśāradyā-venīka-sarva-buddha-dharma-maṇḍa esa
sarvato 'nupākruṣṭatvāt, [31]traividyā-vidyā-maṇḍa esa
niravaśeṣatvāt kleśānām,
[32]ekacittaniravaśeṣa-sarva-dharma-nubodha-maṇḍa esa
sarvajñajñāna-sa-mudāga-matvāt |

【英】He then spoke the following words to me, “[1] Noble son, the seat of enlightenment is the seat of positive thought because it is without artificiality. [2]It is the seat of effort, because it releases energetic activities. [3]It is the seat of high resolve, because its insight is superior. [4]It is the seat of the great spirit of enlightenment, because it does not neglect anything. [5]It is the seat of generosity, because it has no expectation of reward. [6]It is the seat of morality, because it fulfills all commitments. [7]It is the seat of tolerance, because it is free of anger toward any living being. [8]It is the seat of effort, because it does not turn back. [9]It is the seat of meditation, because it generates

fitness of mind. [10]It is the seat of wisdom, because it sees everything directly. [11]It is the seat of love, because it is equal to all living beings. [12]It is the seat of compassion, because it tolerates all injuries. [13]It is the seat of joy, because it is joyfully devoted to the bliss of the Dharma. [14]It is the seat of equanimity, because it abandons affection and aversion. [15]It is the seat of paranormal perception, because it has the six super knowledges. [16]It is the seat of liberation, because it does not intellectualize. [17]It is the seat of liberative technique, because it develops living beings. [18]It is the seat of the means of unification, because it brings together living beings. [19]It is the seat of learning, because it makes practice of the essence. [20]It is the seat of decisiveness, because of its precise discrimination. [21]It is the seat of the aids to enlightenment, because it eliminates the duality of the compounded and the uncompounded. [22]It is the seat of truth, because it does not deceive anyone. [23]It is the seat of interdependent origination, because it proceeds from the exhaustion of ignorance to the exhaustion of old age and death. [24]It is the seat of eradication of all passions, because it is perfectly enlightened about the nature of reality. [25]It is the seat of all living beings, because all living beings are without intrinsic identity. [26]It is the seat of all things, because it is perfectly enlightened with regard to voidness. [27]It is the seat of the conquest of all devils, because it never flinches. [28]It is the seat of the triple world, because it is free of involvement. [29]It is the seat of the heroism that sounds the lion's roar, because it is free of fear and trembling.

[30]It is the seat of the strengths, the fearlessnesses, and all the special qualities of the Buddha, because it is irreproachable in all respects. [31]It is the seat of the three knowledges, because in it no passions remain. [32]It is the seat of instantaneous, total understanding of all things, because it realizes fully the gnosis of omniscience.”

【支】言：「[1]道場者，無生之心是，檢一惡意故；[2]淳淑之心是，習增上故；[3]聖賢之心是，往殊勝故；[4]道意之心是，不忘捨故；[5]布施之心是，不望報故；[6]持戒之心是，得願具故；[7]忍辱之心是，不亂眾人故；[8]精進之心是，無退意故；[9]禪思之心是，意行出故；[10]智慧之心是，慧眼見故；[11]慈心則是，為等意故；[12]悲心則是，為忍苦故；[13]喜心則是，以法樂樂人故；[14]護心則是，為隨導捨著故；[15]神通之心是，得六通故；[16]惟務之心是，無恚怒故；[17]滅心則是，度人民故；[18]四思之心是，合聚人故；[19]多聞之心是，從受成故；[20]不生之心是，如自然觀故；[21]道品法心是，不著數不墮故；[22]諦心則是，諸世間報已不積故；[23]緣起之心是，以不明不可盡至於老死皆無盡故；[24]眾勞之靜是，佛從是最正覺故；[25]眾生之心是，以人物自然故；[26]諸法之心是，從空最正覺故；[27]伏諸魔心是，以不傾動故；[28]三界之場是，雖處不墮欲故；[29]師子座場是，善勝無畏故；[30]力無畏場是，一切無難故；[31]三達之智是，無餘罣礙故；[32]一意覺場是，一切智普具故。」

【梵】 3-66 iti hi kulaputra yāvanto bodhisatvāḥ pāramitāpratisamṛytam
satvaparipākapratisamṛytam saddharmaparigrahapratisamṛytam

kuśalamūlapratisamyuktaṁ kramam utkṣipanti nikṣipanti ca |
sarve te bodhimanḍād āgacchanti, buddhadharmebhya āgacchanti,
buddhadharmeṣu ca pratiṣṭhante|

【英】“Noble son, when bodhisattvas are thus endowed with the transcendences, the roots of virtue, the ability to develop living beings, and the incorporation of the holy Dharma, whether they lift up their feet or put them down, they all come from the seat of enlightenment. They come from the qualities of the Buddha, and stand on the qualities of the Buddha.”

【支】「如是，仁者！菩薩若應諸度無極，如應化人，如應受法已，得本祠護，不墮欲者。是為一切從佛心來，立於一切佛法矣。」

【梵】 3-67 iha bhagavan nirdeśe nirdiśyamāne pañcamātrair
devamanuṣyaśatair bodhāya cittāny utpāditāni | ahaṁ ca
niśpratibhāno 'bhūvam | tan nāhaṁ bhagavan utsahe tasya
satpuruṣasya glānapariprcchako gantum |

【英】 Lord, when Vimalakīrti had explained this teaching, five hundred gods and men conceived the spirit of enlightenment, and I became speechless. Therefore, Lord, I am reluctant to go to that good man to inquire about his illness.

【支】 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。

這是一段關於「道場」得名之由的對話。不難看到，漢譯與這個梵文本在內容與結構上高度吻合。這就為語言上的對比分析奠定了良好基礎。

下面先討論包含了所謂「『是』後置特殊判斷句」的因果複句「某某者，某某是，某某故」。

四、支譯「某某者某某是某某故」句的梵漢文本對比

支譯「某某者某某是某某故」句共 32 個，傳統的句讀作「某某者，某某是，某某故。」我們對 32 個句子逐個進行了從句到詞的句法和語義對比，發現它們的結構完全一致，具有明顯的仿譯特徵。為了節省篇幅，下面只舉前 10 個句子為例。

（一）道場者無生之心是檢一惡意故；

[1]bodhimanda iti kulaputra āśayamaṇḍa eso 'kṛtrimatayā

【英譯】Noble son, the seat of enlightenment is the seat of positive thought because it is without artificiality.

梵語 ⁸	bodhimāṇḍah ⁹		iti	kulaputra	āśaya-māṇḍah		esah	akṛtrimatayā
語法地位	m.sg.nom.		ind.	m.sg.voc.	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	bodhi	māṇḍa	iti	kulaputra	āśaya	māṇḍa	etad	akṛtrimatayā
中文直譯	覺悟	境界	所謂	公子	退思 ¹⁰	境界	這	無虛假
支譯	道	場	者	——	無生之心		是	檢一惡意故
今譯	公子啊！所謂「覺悟境」[就是]退思境，因為這[覺悟境]無虛假。							

⁸ 這一行提供的梵語，均為發生語流音變之前的「獨立」形式。

⁹ 英譯將此詞譯為 the seat of enlightenment「覺悟之座」，即將其中的 *māṇḍa* 譯為「座位」，而且如法炮製，將下面的 30 多個包含 *māṇḍa* 的複合詞通通譯為「……座」。這值得商榷。根據 M. Monier-Williams(1899: 743)，*bodhimāṇḍa* 是釋迦牟尼佛在四株交錯而成的大樹叢下悟得正道時所坐的座位的名稱(N. of the seats which were said to have risen out of the earth under 4 successive trees where Gautama Buddha attained to perfect wisdom)。這就是支謙將其譯為「道場」的原因。但是，座位的名稱中不一定必須有「座位」的字樣。又據 M. Monier-Williams(1899: 775)，*māṇḍa* 單用時的意義是煮開的米湯表層的浮沫，或奶皮，奶油，或葡萄酒的酒精(the scum of boiled rice, the thick part of milk, cream; the spirituous part of wine)，並沒有「座位」的意思。Edgerton(1953: 415)認為，*māṇḍa* 有一些特別的比喻義是巴利語才有的，梵語似乎沒有。其字面義是 cream「奶油」，表示的是 best part「最好的部分」，highest point「最高點」；而在 *bodhimāṇḍa* 這個複合詞中，Edgerton 更認為 *māṇḍa* 的字面義很顯然(centrally)是 the best「最佳」，supreme point「至高點」。他還提到，藏語用 sñiñ po 來翻譯 *māṇḍa*，意思是 heart「心臟」，essence「精華」。由此觀之，英譯將 *māṇḍa* 譯為過於具體的「座位」，並不合原意。我們試將其譯為「境」或「境界」，指作某事所達到的最好水平或狀態。另外，支謙把含有 *māṇḍa* 的其他複合詞大都譯為「……心」，Edgerton 的上述意見可為這樣的譯法找到一個解釋。又，玄奘將這個詞通通譯為半意譯半音譯的「妙菩提」，可參。

¹⁰ 根據 M. Monier-Williams (1899:157)，這個詞有 retreat 的意思，可以譯為「退思」或「退修」。香港的大學多有「退修會」制度，通常每年一次。會議通常選在一個偏避安靜的地方，參與者要暫時拋卻日常事務，對本單位的過去工作進行反思，對未來工作進行構思。這個會議的英文名稱就叫 retreat。又，這個詞的詞根形式是 ā-śī，意思是躺下或者休息(to lie or rest on or round)，支譯的「無生」，在語義上相近。

先看梵文。這是一個因果關係複句，由兩個分句 *bodhiman̄da iti kulaputra āśayamaṇḍa* 和 *eṣo 'kṛtrimatayā* 構成。前者為果句，後者為因句。果句 *bodhiman̄da iti kulaputra āśayamaṇḍa* 中的 *kulaputra*（族姓子，維摩詰對光淨的稱呼）是名詞的呼格形式，作插入語，不參與句法運作；*iti* 是功能詞，表示前面的詞語是引述，作用相當於引號，同樣不參與句法運用。為了口頭表達的清晰，可以譯成「所謂」¹¹。果句的主體是 *bodhiman̄da* 與 *āśayamaṇḍa*，均為陽性單數主格名詞，二者可以構成說明與被說明、或者判斷與被判斷的句法關係。因句 *eṣo 'kṛtrimatayā* 中的 *eṣah* 是指示代詞 *etad* 的陽性單數主格形式，語義上複指前面果句中的 *bodhiman̄da*，作主語；其後的 *akṛtrimatayā* 是陰性單數具格名詞，作謂語，說明 *bodhiman̄da* 為何是 *āśayamaṇḍa* 的原因。

再看支謙的譯文。除了沒有將梵文句法獨立的呼格名詞 *kulaputra* 譯出以外，其他詞都有非常整齊的意義和位置對應——「道場」對 *bodhiman̄da*，「無生之心」對 *āśayamaṇḍa*，「是」對 *eṣah*，「檢一惡意故」對 *akṛtrimatayā*。甚至不變詞 *iti* 也沒有漏掉，我們不妨將漢譯中的「者」看成它的對譯；而表因句末尾的「故」就是原文表示原因的具格這一語法意義的漢譯¹²。

（二）[道場者]淳淑之心是習增上故；

[2] [bodhiman̄da iti] prayogamaṇḍa eṣa ārambhottāraṇatayā

【英譯】It is the seat of effort, because it releases energetic activities.

¹¹ Apte(1890: 275): This particle is most generally used to report the very words spoken or supposed to be spoken by someone, as represented by quotation marks in English.

¹² 「……故」是具格所表示的語法意義的漢譯（王繼紅、朱慶之 2013）。這個詞語羅什譯為「無虛假故」，與梵語意義相合。暫時還不了解支譯為何作「檢一惡意故」。

梵語	[bodhimandah iti]	prayoga-mandah	esah	ārambhottāranatayā
語法地位	略	m.sg.nom.	dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	略	prayoga	maṇḍa	etad
中文直譯	覺悟境者	修行	境	此，這
支譯	略	淳淑之心	是	發起，釋放 力量 習增上故
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]修行境，因為這[覺悟境]充滿活力。			

梵語的句法結構與句[1]基本相同，只是承前省略了 *bodhimanda iti*。*prayogamanda* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *esah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，作主語，與其後作謂語的 *ārambhottāraṇatayā* 構成複句的表因分句。譯文嚴格按照梵文逐詞譯出，而且同樣省略了表果分句的主語「道場者」。

(三) [道場者]聖賢之心是往殊勝故；

[3] [bodhimandah iti] adhyāśayamandah esa viśeṣādhigamatayā

【英譯】It is the seat of high resolve, because its insight is superior.

梵語	[bodhimandah iti]	adhyāśaya-mandah	esah	viśeṣādhigamatayā
語法地位	略	m.sg.nom.	dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	略	adhyāśaya	maṇḍa	etad
中文直譯	略	大決心	境	此，這 特別的，高級的 洞察力
支譯	略	聖賢之心	是	往殊勝故
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]大決心境，因為這[覺悟境]具有特別洞察力。			

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda iti*。*adhyāśayamanda* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *esah* 在語義上複指前面

果句中的 *bodhimanḍa*，與其後的 *viśeṣādhigamatayā* 構成表因分句。漢譯照例逐詞譯出。

(四) [道場者]道意之心是不忘捨故；

[4] [bodhimanḍa iti] bodhicittamanda eşo 'sampramoṣanatayā

【英譯】 It is the seat of the great spirit of enlightenment, because it does not neglect anything.

梵語	[bodhi-mandah iti]	bodhicitta-mandah	esah	asampramoṣanatayā
語法地位	略	m.sg.nom.	dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	略	bodhicitta	manḍa	etad
中文直譯	略	菩提心	境	此，這
支譯	略	道意之心	是	不忘捨故
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]	菩提心之境，因為這[覺悟境]不疏忽任何事情。		

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanḍa iti*。*bodhicittamanda* 與省略了的 *bodhimanḍa* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *esah* 複指前面果句中的 *bodhimanḍa*，與其後的 *asampramoṣanatayā* 構成表因分句。漢譯同樣逐詞譯出。

(五) [道場者]布施之心是不望報故；

[5] [bodhimanḍa iti] dānamanḍa eşa vipākāpratikāṅkṣaṇatayā,

【英譯】 It is the seat of generosity, because it has no expectation of reward.

¹³ 匿名審稿人 A 對 *asampramoṣanatayā* 的斷詞有不同的意見，認為這個複合詞的前段「可能是從動詞 *a-sam-pra-~v*mus 而來的 *a-sampramoṣa* (不拿走)」。錄此聊備一說。

梵語	[bodhimandaḥ iti]	dāna-maṇḍaḥ		eṣah	vipākāpratikāṅkṣaṇatayā	
語法地位	略	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.	
梵語原形	略	dāna	maṇḍa	etad	vipāka	apratiṅkṣaṇatā
中譯	略	布施	境	此，這	回報	不求
支譯	略	布施之心		是	不望報故	
今譯	〔所謂「覺悟境」就是〕布施境，因為這〔覺悟境〕不貪求回報。					

梵語的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda* *iti*。*dānamanda* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，與其後的 *vipākāpratikāṅkṣaṇatayā* 構成表因分句。漢譯同樣逐詞譯出。

（六）[道場者]持戒之心是得願具故；

[6] [bodhimanda iti] śīlamaṇḍa eṣa prañidhānaparipūraṇatayā

【英譯】It is the seat of morality, because it fulfills all commitments.

梵語	[bodhi-maṇḍaḥ iti]	śīla-maṇḍaḥ		eṣah	prañidhānaparipūraṇatayā	
語法地位	略	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.	
梵語原形	略	śīla	maṇḍa	etad	prañidhāna	paripūraṇatā
中文直譯	略	戒律	境	此，這	承諾，誓言	充滿
支譯	略	持戒之心		是	得願具故	
中文今譯	〔所謂「覺悟境」就是〕持戒境，因為這〔覺悟境〕誓願圓滿達成。					

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda* *iti*。*śīlamaṇḍa* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，與其後的 *prañidhānaparipūraṇatayā* 構成表因分句。漢譯照舊逐詞譯出。

(七) [道場者]忍辱之心是不亂眾人故；

[7] [bodhimanda iti] kṣāntimanda esa sarvasatvāpratihatacittatayā

【英譯】 It is the seat of tolerance, because it is free of anger toward any living being.

梵語	[bodhimandah iti]	kṣānti-mandah		eṣah	sarvasatvāpratihatacittatayā		
語法地位	略	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.		
梵語原形	略	kṣānti	maṇḍa	etad	sarvasatva	apratihata	cittatā
中文直譯	略	忍辱	境	此，這	眾生	不傷害	心
支譯	略	忍辱之心		是	不亂眾人故		
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]忍辱境，因為這[覺悟境有]不傷害眾生之心。						

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda* *iti*。*kṣāntimanda* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，與其後的 *sarvasatvāpratihatacittatayā* 構成表因分句。漢譯同樣逐詞譯出。

(八) [道場者]精進之心是無退意故；

[8] [bodhimanda iti] vīryamanda eso 'vinivartanatayā

【英譯】 It is the seat of effort, because it does not turn back.

梵語	[bodhimandah iti]	vīrya-mandah		esah	avinivartanatayā
語法地位	略	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	略	vīrya	maṇḍa	etad	avinivartanatā
中文直譯	略	精進	境	此，這	不會倒轉的
支譯	略	精進之心		是	無退意故
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]精進境，因為這[覺悟境]不會回頭。				

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda iti*。*vīryamaṇḍa* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，與其後的 *avinivartanatayā* 構成表因分句。漢譯同樣逐詞譯出。

（九）[道場者]禪思之心是意行出故；

[9] [bodhimanda iti] *dhyānamanḍa eṣa cittakarmanyatayā*

【英譯】It is the seat of meditation, because it generates fitness of mind.

梵語	[<i>bodhimandah iti</i>]	<i>dhyāna-maṇḍah</i>	<i>eṣah</i>	<i>cittakarmanyatayā</i>	
語法地位	略	m.sg.nom.		dem.m.sg.nom.	
梵語原形	略	<i>dhyāna</i>	<i>maṇḍa</i>	<i>etad</i>	<i>citta</i>
中文直譯	略	禪定	境	這	心，思想 專注，調順
支譯	略	禪思之心		是	意行出故
中文今譯	〔所謂「覺悟境」就是〕禪定境，因為這〔覺悟境〕心思調順。				

梵文的句法結構與句[2]完全相同，照例承前省略了 *bodhimanda iti*。*dhyānamanḍa* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係，作整個因果複句的表果分句；指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*，與其後的 *cittakarmanyatayā* 構成表因分句。漢譯同樣逐詞譯出。

（十）[道場者]智慧之心是慧眼見故；

[10] [bodhimanda iti] *prajñāmanḍa eṣa pratyakṣadarśitayā*

【英譯】It is the seat of wisdom, because it sees everything directly.

梵語	[bodhimanḍah iti]	prajñā-maṇḍah	eṣah	pratyakṣadarśitayā
語法地位	略	m.sg.nom.	dem.m.sg.nom.	f.sg.ins.
梵語原形	略	prajñā maṇḍa	etad	pratyakṣa darśitā
中文直譯	略	智慧 境	這	眼前,清楚的 被展示,出現
支譯	略	智慧之心	是	慧眼見故
中文今譯	[所謂「覺悟境」就是]智慧境,因為這[覺悟境]能現證一切。			

梵文的句法結構與句[2]完全相同,照例承前省略了 *bodhimanda iti*。*prajñāmaṇḍa* 與省略了的 *bodhimanda* 構成說明者與被說明者的關係,作整個因果複句的表果分句;指示代詞 *eṣah* 複指前面果句中的 *bodhimanda*,與其後的 *pratyakṣadarśitayā* 構成表因分句。漢譯照舊逐詞譯出。

五、支譯「某某者某某是某某故」的句法語義結構

梵漢對比分析表明,支譯「某某者某某是某某故」是一個與平行梵文有嚴格對應關係的因果關係複句。其中對正確認識這個句子整體句法語義結構最重要的元素就是「是」,它對譯梵語指示代詞 *etad*。

這個詞在原文中的句法功能是作後邊表因句的主語,並非前邊表果句的句子成分。因之,這 32 個「某某者某某是某某故」句應該讀作:

道場者,無生之心;是檢一惡意故。

[道場者,]淳淑之心;是習增上故。

[道場者,]聖賢之心;是往殊勝故。

[道場者,]道意之心;是不忘捨故。

[道場者,]布施之心;是不望報故。

[道場者，]持戒之心；是得願具故。

[道場者，]忍辱之心；是不亂眾人故。

[道場者，]精進之心；是無退意故。

[道場者，]禪思之心；是意行出故。

[道場者，]智慧之心；是慧眼見故。

[道場者，]慈心；則是為等意故。

[道場者，]悲心；則是為忍苦故。

[道場者，]喜心；則是以法樂樂人故。

[道場者，]護心；則是為隨導捨著故。

[道場者，]神通之心；是得六通故。

[道場者，]惟務之心；是無恚怒故。

[道場者，]滅心；則是度人民故。

[道場者，]四思之心；是合聚人故。

[道場者，]多聞之心；是從受成故。

[道場者，]不生之心；是如自然觀故。

[道場者，]道品法心；是不著數不墮故。

[道場者，]諦心；則是諸世間報已不積故。

[道場者，]緣起之心；是以不明不可盡至於老死皆無盡故；

[道場者，]眾勞之靜；是佛從是最正覺故。

[道場者，]眾生之心；是以人物自然故。

[道場者，]諸法之心；是從空最正覺故。

[道場者，]伏諸魔心；是以不傾動故。

[道場者，]三界之場；是雖處不墮欲故。

[道場者，]師子座場；是善勝無畏故。

[道場者，]力無畏場；是一切無難故。

[道場者，]三達之智；是無餘墨礙故。

[道場者，]一意覺場；是一切智普具故。

有意思的是，這些句子有明顯的仿譯痕跡，卻與當時的漢語的句法暗合。我們以第五句「[道場者，]布施之心；是不望報故」（[所謂「覺悟境」就是]布施境，因為這[覺悟境]不貪求回報）為例作進一步的分析。

先看表果分句「[道場者，]布施之心」。

與這個句子平行的梵文是[bodhimanda iti] dānamanda（[道場者]布施心），[bodhimanda iti] 和 dānamanda 二者構成說明和被說明或者判斷和被判斷的句法語義關係。支謙將其直譯為「[道場者，]布施之心」，契合原典，同時也與當時漢語的判斷句吻合。

我們知道，上古漢語判斷句的典型格式是「某者，某也」。例如：

(3) 《戰國策·趙三》：「彼秦者，棄禮義而尚首功之國也。」¹⁴

¹⁴ 漢·劉向集錄，《戰國策》，上海：上海古籍出版社，1985年，頁705。

(4) 《莊子・逍遙遊》：「南冥者，天池也。」¹⁵

(5) 《論衡・逢遇》：「夫能御驥驥者，必王良也；能臣禹、稷、皋陶者，必堯、舜也。」¹⁶

「者」表示提頓，「也」幫助判斷。

有時候「也」也可以不用。如：

(6) 《戰國策・秦二》：「虎者，戾蟲。人者，甘餌。」¹⁷

(7) 《史記・張儀列傳》：「陳軫者，游說之士。」¹⁸

甚至「者」「也」二者都不用。如：

(8) 《論語・顏淵》：「君子之德，風；小人之德，草。」¹⁹

(9) 《史記・孝文本紀》：「農，天下之本。」²⁰

這種判斷句的主語和謂語都是名詞或名詞性的短語，之間沒有繫詞，在形式上正與上述梵文句子相同。

再看表因分句「是不望報故」。

這個句子是梵文 *eṣa vipākāpratikāṅkṣaṇatayā* 的仿譯。「是」對譯指示代詞 *eṣa*，在語法上作主語，在語義上複指上文出現過的 *bodhimāṇḍa iti*；「不望報故」對譯陰性具格的複合名詞 *vipākāpratikāṅkṣaṇatayā*，在

¹⁵ 清・王先謙撰，《莊子集解》，北京：中華書局，1987年，頁2。

¹⁶ 黃暉撰，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年，頁2。

¹⁷ 劉向集錄，《戰國策》，頁140。原作「甘餌也」。注：鮑本無「也」。

¹⁸ 漢・司馬遷著，《史記》，北京：中華書局，1963年，頁2300。

¹⁹ 程樹德撰，《論語集釋》，北京：中華書局，1990年，頁866。

²⁰ 司馬遷著，《史記》，頁423。

語法上作謂語。譯者特意用「故」將原文「具格」的語法意義譯出。

「是不望報故」是一個由指示代詞「是」作主語的句子。這種句子在上古也常見。例如：

(10) 《論語·八佾》：「子入大廟，每事問。或曰：『孰謂鄹人之子知禮乎？入大廟，每事問。』子聞之曰：『是禮也。』」²¹

(11) 《左傳·昭公十二年》：「左史倚相趨過。王曰：『是良史也，子善視之，是能讀《三墳》《五典》《八索》《九丘》。』」²²

「是禮也」和「是良史也」是名詞謂語判斷句，「是能讀《三墳》《五典》《八索》《九丘》」是動賓結構作謂語的陳述句，其中的「是」是指示代詞，作主語，在語義上分別複指前面提到過的事物或者人——「入大廟，每事問」和「左史倚相」。

「是不望報故」在結構上與這些句子相似。「是」作主語，語義上複指表果分句提到的「道場者」，後面的謂語「不望報故」進一步說明這個「道場」（覺悟境）之所以是「布施之心」（布施境）的原因，是因為它作善事不望回報。

那麼，為什麼傳統的句讀會將這個「是」前屬，讀成「道場者，無生之心是」呢？原因可能有兩個。

首先，句讀者受到漢譯佛經常見的「某者某某是[也]」這種「『是』後置特殊判斷句」的影響，如前例(1)和例(2)所示。再如：

²¹ 程樹德撰，《論語集釋》，頁 183。

²² 楊伯峻編著，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981 年，頁 1340。

- (12) 舊題三國吳支謙譯《九色鹿經》：「佛言：『爾時九色鹿者，我身是也；爾時鳥者，今阿難是；時國王者，今悅頭檀是；時王夫人者，今先陀利是；時溺人者，今調達是。』」²³
- (13) 西晉竺法護譯《生經》卷 1：「佛告諸比丘：『欲知爾時常以衣食諸饌說法，不論道者，今和難釋子是也；淨諸梵行，其和上者，今比丘眾是；五通仙人我身是。前世相遇，今亦相值。』」²⁴

其次，句讀者受到前邊問句「道場者，何所是？」的影響。32 個「某某者，某某；是某某故」句是維摩詰對光淨童子問題的回答，光淨童子的問題是「道場者，何所是？」——這正是一個以「是」結尾的句子。既然問句是「道場者，何所是」，答句讀為「道場者，無生之心是，……」顯得理所當然。

下面就來看看「道場者，何所是？」到底是一個什麼樣的句子。

六、「道場者，何所是」句的來源和句法語義結構

「道場者，何所是？」出現在下面的段落中：

……時維摩詰方入城，我即為作禮而問言：「居士所從來？」答我言：「吾從道場來。」我問：「道場者，何所是？」……

與之相對應的梵文為：

so 'ham tam abhivādyaiivam avocam: kutas tvam gr̥hapate
āgacchasīti | sa mām evam āha: āgacchāmi bodhimaṇḍād iti | tam
aham etad avocam: bodhimaṇḍa iti kasyaitan nāma |

²³ 《九色鹿經》，《大正藏》冊 3，第 181a 經，頁 453 上 21-23。

²⁴ 《生經》，《大正藏》冊 3，第 154 經，頁 73 中 6-9。

其中「道場者，何所是」這個句子的平行梵文是 *bodhimanda iti kasyaitan nāma*。

梵語	<i>bodhimandah</i>		<i>iti</i>	<i>kasya</i>	<i>etad</i> ²⁵	<i>nāma</i>
語法地位	m.sg.nom.		ind.	inter.sg.gen.	dem.n.sg.nom	ind. ²⁶
梵語原形	<i>bodhi</i>	<i>manḍa</i>	<i>iti</i>	<i>kim</i>	<i>etad</i>	<i>nāman</i>
中文直譯	覺悟	境	所謂	何，什麼	這	請問
支譯	道	場	者	何所	是	—
今譯	請問何謂「覺悟境」？					

先看梵文。*bodhimanda iti kasya etan nāma* 由五個詞構成，但其中 *iti* 和 *nāma* 同是不變詞，不參與句法運作，剩下 *bodhimanda kasya etad*。其中 *bodhimanda* 和 *etad* 的語法地位相同，都為主格，作句子的主語，疑問詞 *kasya* 作謂語。應當特別指出的是，*etad* 與維摩詰答語「某某者某某，是某某故」中 *esah* 的性質完全一樣，是指示代詞，在句法上作主語，在語義上複指 *bodhimanda*。按照現代漢語的習慣，應該譯成兩個句子——「『覺悟境』？什麼是『覺悟境』？」。

支譯嚴格按照梵文的語序——「道場者」對應 *bodhimanda iti*，「何所」對應疑問詞 *kasya*，「是」對應指示代詞 *etan*。現在我們清楚了，原來「道場者，何所是」也是一個模仿梵文原句「造」的仿譯句。接下

²⁵ 這個詞在句中受後面的 *nāma* 影響，發生語流音變，尾部的 *d* 變成 *n*。

²⁶ 根據 M. Monier-Williams (1899: 356)，*nāma* 是一個不變詞 (ind.來自 *nāman* 的賓格形式)，有以下幾種用法。首先是 by name，也就是 named「名字叫作」，called「叫作」。然後是 indeed「的確」，certainly「確實」，really「真的」，of course「當然」，或者 however「然而」，nevertheless「不過」。如果這個詞用在一個 an interrogative「疑問詞」之後，就等於 then「那麼」或 pray「請」，如 *kim nāma*, *kathān nāma*, *kadā nāma*, 意思就是 what then「那……什麼」? pray, what「請問」，……什麼」？

來的問題是，如果答句「某某者，某某；是某某故」雖然是仿譯，卻也能符合漢語的規則的話，「道場者，何所是？」是否也是一個合法的漢語句子呢？

首先，這個問句要問的是 *bodhimanda* 是什麼？而譯者用來翻譯疑問代詞 *kasya* 的是「何所」。這是很奇怪的。因為在漢語裡，「何所」疑問句問的通常是處所。例如：

(14) 《史記・酈生陸賈列傳》：「齊王曰：『天下何所歸？』曰：『歸漢。』」²⁷

(15) 《孔子家語・大婚解》：「君不為正，百姓何所從乎？」²⁸

(16) 《論衡・奇怪》：「黃帝、帝嚳、帝顓頊、帝舜之母，何所受氣？文王、武王、周公、孔子之母，何所感吞？」²⁹

依此，「道場者，何所是」的意思只能是「道場在哪裡」，並不符合文意。

在譯經時代，當一個母語是漢語的人要問像「什麼是道場」或「道場是什麼」這樣的問題時，會如何說？大概最為常見的說法就是「道場者何[也]？」。例如：

(17) 《國語・周語下》：「王曰：『七律者何？』對曰：『昔武王殷，歲在鶉火，月在天駟，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼈。……』」³⁰

²⁷ 司馬遷著，《史記》，頁 2695。

²⁸ 魏・王肅注，《孔子家語》，上海：上海古籍出版社，1990 年，頁 28。

²⁹ 黃暉撰，《論衡校釋》，頁 163。

³⁰ 徐元誥撰，《國語集解》，北京：中華書局，2002 年，頁 123。

- (18) 《韓詩外傳》卷 5：「道者何也？曰：君之所道也。君者何也？曰：群也，為天下萬物而除其害者，謂之君。王者何也？曰：往也。天下往之謂之王。」³¹
- (19) 《呂氏春秋·離俗》：「為民綱紀者何也？欲也惡也。」³²
- (20) 《禮記·仲尼燕居》：「子曰：禮者何也？即事之治也。君子有其事，必有其治。」³³
- (21) 《三國志·薛綜傳》：「蜀者何也？有犬為獨，無犬為蜀，橫目苟身，虫入其腹。」³⁴

以上的用例都是用來詢問事物，要求進一步解釋的特指問。但是譯者並沒有採用這個句式。

事實上，遍查上古到中古的非翻譯文獻，我們尚未發現一個與「道場者，何所是？」相同甚至類似的用例。由此看來，「道場者，何所是？」或許既不是一個地道的漢語句子，也不與任何一個漢語固有的句子在形式上偶合。

七、「道場者，何所是？」句與「『是』後置特殊判斷句」研究之可能關係

雖然 32 個斷句錯誤的句子讓我們「空歡喜」一場，但是「道場者，何所是？」這個句子對於漢譯佛經「『是』後置特殊判斷句」的研究並非一點兒啟發都沒有。

³¹ 許維遹校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980 年，頁 197。

³² 許維遹撰，《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009 年，頁 524。

³³ 龔抗雲整理，《禮記正義》，《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000 年，頁 1616。

³⁴ 西晉·陳壽著，《三國志》，北京：中華書局，1959 年，頁 1250。

蔣紹愚(2009/2013)認為「繫詞『是』後置特殊判斷句」在西漢已經萌芽，到了東漢，或在口語中已經成熟，其來源與佛經翻譯無關。只是這種將「表語」前置以強調的句子正好滿足佛經中敘述「前世的 NP1 就是今生的 NP2」之類的故事時（如例 10、11、12）要強調「今生的 NP2」的語用要求，因此被佛經譯者大量使用。但是除了根據《史記·刺客列傳》「行見其友，其友識之，曰：『汝非豫讓邪？』曰：『我是也。』」³⁵這個用例推測出來的「*豫讓，我是也」這個句子與佛經用例相同外，作者沒有舉出，我們在東漢以及之前的非譯經文獻裡也暫時沒有看到任何「真實的」用例。因此，蔣說恐怕還不能成為定論，佛經來源說還有進一步討論的空間。

如果把「道場者，何所是？」看成佛經習見「『是』後置特殊判斷句」句式的疑問形式，一般而論，大概不會有太多的異議。不論今天如何看待其中的「是」的性質，作何種句法分析，但就其來源來說，這個句子是梵語 *bodhimāṇa iti kasya etan nāma* 的仿譯，「是」對譯梵語指示代詞 *etad*。這讓我們猜測，漢譯佛經，尤其是早期譯經中的所謂「『是』後置特殊判斷句」式，不一定是全部，至少是有些，可能也來自類似的仿譯。姜南(2008、2011)所列舉的梵漢對勘材料中提供了這樣的線索。

姜南討論的核心議題是釐清朱冠明(2005)和龍國富(2005)的梵漢對勘及其結論。這兩位學者都接受江藍生(2003)的推測，主張佛經「『是』後置特殊判斷句」受到了原典影響，進一步，他們用平行梵文的例子來證明其中的「是」是梵文判斷句聯繫動詞的對譯。但使用了更多平行梵文資料的姜南(2008、2011: 161-174)不同意他們的看法，認為「是」與梵文聯繫動詞並沒有對應關係，與這個「是」有對應關係的反倒應該是主從複句中從句當中的指示代詞。

³⁵ 司馬遷著，《史記》，頁 2520。

由於姜南認為佛經「『是』後置特殊判斷句」是先秦漢語固有的「S，N是」句的延續³⁶，所以她沒有把這個發現與這種句式的來源扯上關係。不過在我們看來，她的有些例子清晰地顯示出這種特殊判斷句與平行梵文是相關的。下面是姜南(2011: 171)舉出的兩個見於舊題支謙譯《撰集百緣經》³⁷的用例³⁸。

【支】欲知彼時商主者，則我身是。

【梵】yo 'sau tena samayena sārthavāho babhūva | aham sah

梵語	yad	asau	tena	samayena	sārthavāhah	babhūva
語法地位	rel.n.	dem. m.nom.	dem. m. sg. ins.	m.sg.ins.	m.sg.nom.	aor.3.sg.P.
漢語直譯	—	那[位]	那	時	商主	是
支譯			彼	時	商主	[…者…[也]]
漢語今譯	那時那個人是商主，					
梵語	aham		sah		
語法地位	pers.1.sg.nom.		dem. m.sg. nom.			
漢語直譯	我		這[位]			
支譯	我身		是		
漢語今譯	我[就是]這個[那時是商主的]人					

【支】彼時觀頂王者，則我身是。

【梵】yo 'sau tena kālena tena samayena rājā ksatriyo mūrdhna-abhisikto babhūva | aham sah

³⁶ 這是不正確的。江藍生(2003)已經指出二者的不同。蔣紹愚(2009/2013)和朱冠明(2015: 140)有更詳細的分析。可參看，不再贅述。

³⁷ 這部經的譯者究竟為何人，當代學者有不同的意見。相關研究可參看辛嶋靜志(2006)。

³⁸ 這兩個用例陳秀蘭(2009)也舉出過。

梵語	yad	asau	tena	kālena	tena	samayena	rājā	kṣatriyah
語法地位	rel.n.	dem.nom.	dem.ins.	m.sg.ins.	dem.ins.	m.sg.ins.	m.sg.nom.	m.sg.nom.
漢語直譯	—	那[位]	那	時	那	時	國王	剝帝利
支譯	—		彼	時			王	
漢語今譯	那時那個人是剝帝利灌頂王，							
梵語	mūrdhna-abhiṣiktah	babhūva	aham̄		sah		
語法地位	ppp.m.sg.nom.	aro.3.sg.P.	pers.1.sg.nom.	dem.m.sg.nom				
漢語直譯	灌頂	是	我		這[位]			
支譯	灌頂	[…者… [也]]	我身		是			
漢語今譯			我[就是]這個[那時是剝帝利灌頂王的]人					

姜南認為，從平行的梵文看，以上兩個句子都是由關係代詞 *yad...tad...* 引導的主從複句。位置在前的從句結構完整，位置在後的主句（即末尾的 *aham̄ sah*）在結構上並不完整，省略了前面已經出現過的部分（下劃線）。照理說，如果不造成誤解，漢譯應該把省略的部分補足，但譯者顯然仿譯了原文——用「我身」來翻譯梵語的第一人稱代詞 *aham̄*；用指示代詞「是」來翻譯梵語的指代詞 *sah*，後面被省略的部分並沒有被補出來。這不正是「我身是」這種特殊說法的出處嗎？

由此觀之，也許我們還不能完全否定漢譯佛經的「『是』後置特殊判斷句」與原典的關係。相關的研究值得繼續下去。

※本文的研究受到香港特別行政區研資局優配研究基金項目 (GRF18600915)的全額資助。所用梵文對勘資料，出自本人主持開發的「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫」，其中《維摩詰經》的對勘分析主要由上海交通大學的范慕尤博士承擔。初稿「從平行梵本看支譯《維摩經》『某者，某某是』句中的『是』的性質」曾在「第三屆維摩經與東亞文化國際學術研討會」(2016，佛光大學)上交流。此次正式發表，作了較大的改動。在初稿寫作時，台灣法鼓文理學院鄧偉仁教授對文中的梵文句法分析給予了指導；在修改時，除了兩位匿名評審人提出了非常有價值的建議和意見之外，王繼紅、姜南和李博寒三位博士也重點檢查了與梵文有關的部分，對文章的完善有很大的幫助。對此，作者一併表示感謝。



略語表

- aor.3. aorist 不定過去時，第三人稱
dem. demonstrative pronoun 指示代詞
f. feminine 陰性
gen. genitive 屬格
ind. indeclinable particle 不變詞
ins. instrumental 具格
inter. interrogative pronoun 疑問代詞
m. masculine 陽性
n. neuter 中性
nom. nominative 主格
pers.1. personal pronoun, first 第一人稱代詞
P. parasmaipada, active voice 為他，主動語態
ppp. past passive participle 過去被動分詞
rel. relative pronoun 關係代詞
sg. singular 單數
voc. vocative 呼格

引用書目

佛教典籍與古籍

- 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474。
- 《六度集經》，《大正藏》冊3，第152經。
- 《生經》，《大正藏》冊3，第154經。
- 《九色鹿經》，《大正藏》冊3，第181a經。
- 《中本起經》，《大正藏》冊4，第196經。
- 《三國志》，西晉·陳壽著，北京：中華書局，1959。
- 《孔子家語》，魏·王肅注，上海：上海古籍出版社，1990。
- 《春秋左傳注》，楊伯峻編著，北京：中華書局，1981。
- 《史記》，漢·司馬遷著，北京：中華書局，1963。
- 《呂氏春秋集釋》，許維遹撰，北京：中華書局，2009。
- 《莊子集解》，清·王先謙撰，北京：中華書局，1987。
- 《國語集解》，徐元誥撰，北京：中華書局，2002。
- 《論衡校釋》，黃暉撰，北京：中華書局，1990。
- 《論語集釋》，程樹德撰，北京：中華書局，1990。
- 《戰國策》，漢·劉向集錄，上海：上海古籍出版社，1985。
- 《禮記正義》，龔抗雲整理，《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000。
- 《韓詩外傳集釋》，許維遹校釋，北京：中華書局，1980。

現代專書、論文

- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2004，《梵藏漢對照『維摩經』》
(*Vimalakīrtinirdeśa* Transliterated Sanskrit text Collated with Tibetan and Chinese translations)，東京：大正大學出版會。
- 王繼紅、朱慶之，2013，〈漢譯佛經句末“故”用法考察——以《阿毗達磨俱舍論》梵漢對勘為例〉，載蔣紹愚、胡敷瑞主編《漢譯佛典語法研究論集》，北京：商務印書館，頁229-245。

江藍生，2003，〈語言接觸與元明時期的特殊判斷句〉，載北京大學《語言學論叢》第二十八輯，頁 43-60。

朱冠明，2005，《中古漢譯佛典語法專題研究》，北京大學博士後研究工作報告。

朱冠明，2015，《先秦至中古漢語語法演變研究》，北京：中國社會科學出版社。

辛嶠靜志，2006，〈《撰集百緣經》的譯出年代考證——出本充代博士研究簡介〉，載浙江大學《漢語史學報》第六輯，上海：上海教育出版社，頁 49-52。

姜南，2008，《基於梵漢對勘的《妙法蓮華經》語法研究》，北京大學博士論文。

姜南，2011，《基於梵漢對勘的《法華經》語法研究》，北京：商務印書館。

陳秀蘭，2009，〈“S，N 是”句型在梵漢本《撰集百緣經》中的對勘〉，《中國語文》6，頁 568-571。

張美蘭，2003，《《祖堂集》語法研究》，北京：商務印書館。

解植永，2012，《中古漢語判斷句研究》，成都：巴蜀書社。

蔣紹愚，2009，〈也談漢譯佛經中的“NP1，NP2+是也/是”〉，載香港科技大學《中國語言學集刊》第三卷第二期，北京：中華書局，頁 29-43。（後收入蔣紹愚、胡敷瑞主編，2013，《漢譯佛典語法研究論集》，北京：商務印書館）

龍國富，2010，〈從語言滲透看漢譯佛經中的特殊判斷句〉，載遇笑容、曹廣順、祖生利編《漢語史中的語言接觸問題研究》，北京：語文出版社，頁 347-358。

Apte, Vaman Shivram. 1890. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Poona: Shiralkar & Co., Book-sellers.

Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press.

Monier, Monier-Williams. 1899/1991. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal BanarsiDass.

Thurman, Robert. 2000. *The Holy Teaching of Vimalakirti: A Mahayana Scripture*. University Park: Pennsylvania State University Press.

網路資源

朱慶之、萬金川、段晴，2015，《漢譯佛經梵漢對比分析語料庫》
(<http://ckc.eduhk.hk:8080/>)，香港教育大學。