

漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉

黃國清

圓光佛學研究中心 漢譯經典研究室

摘要

本文討論漢譯佛典新式標點的兩個問題：一、現代標點者常以音節停頓來進行標點而忽略語法。二、標點的錯誤或反應出訓詁的錯誤。第一個問題不一定會影響注釋者的解讀，但過於細碎的斷句方式可能妨礙讀者閱讀的進行，應以語法作為新式標點的標準。第二個問題源自錯誤的訓詁，會誤導讀者。避免的方法，或可採異譯本對照、通達佛教名相，必要時參照現存梵本及藏譯本。注意標點，有助於提升現代佛典出版品的品質。

關鍵詞： 漢譯佛典、句讀、新式標點、音節停頓、語法停頓、訓詁

一、前言

古人著書不施句讀，後人在閱讀古籍時，能否確當地斷句，影響到解讀的正確性。中國古代在語文教學上即重視句讀的訓練，《禮記·學記》說：「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志。」鄭玄注：「離經，斷句絕也。辨志，謂別其心意所趣向也。」孔穎達疏：「離經，謂離析經理，使章句斷絕也。」陸宗達解釋其義說：「『離經』就是斷文章的句讀；『辨志』就是審明文章的思想內容。這裏明確地把『斷句讀』作為研讀經文的必要條件。」事實上，句讀即表現出研讀者對篇章文句的理解。

古人讀書斷句用句讀，今人則用新式標點符號，兩者目標一致，卻有很大的差別。今人整理古籍多施加現代標點符號，本文所討論的主題，即是今人對古代漢譯佛典進行新式標點時所產生的問題。這種標點問題普遍存在於佛典的現代出版品中，我們只要檢視常用佛典（常為中國佛教徒日常誦讀的佛典），即可發現今人在整理及訓解古代佛典的工作上常出現的不嚴謹處。文中分二點進行探討：首先，討論音節停頓與語法停頓的問題，說明不應以音節停頓為主進行斷句，如此易對文句作不恰當的切割。其次，列舉常用佛典中標點嚴重錯誤的例子，說明其與訓詁的關聯，及如何來避免這些錯誤。

希望透過這種對新式標點的探討，提供一些意見供現代漢文佛典出版單位參考，據以提升出版品的品質。

二、音節停頓與語法停頓

對中國古籍進行斷句，或依音節而停頓，或依語法而停頓，學者將前者稱為「音節句讀」或「音律句讀」，將後者稱為「語法句讀」、「文法句讀」或「文義句讀」。陸宗達《訓詁簡論》說：「分析句讀是訓釋語義的主要手段，同時也對朗誦、吟詠和歌唱起幫助作用。但是語義和詠讀是既有統一又有矛盾的，句讀也反應了這種情況。所以，對音律句讀和文義句讀應當分清。」這種音節停頓和語法停頓的不一致，不僅發生在詩歌上，有時候散文的句子極長，要三四十個字才能斷句，難以一口氣讀完，會在中間標點停頓，以致「句讀的標識不能嚴格服從於語義的完整，不過是朗讀的段落。」如果考慮到句子太長，這種停頓標點的作法應是可以接受的。

問題是現代佛典出版品在標點上常受音節停頓的影響，在斷句時做過於細碎的切割，這種例子之多可用「俯拾即是」來形容。以《般若波羅蜜多心經》（下或簡稱《心經》）的第一句經文為例，通常見到的標點方式如下：

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

以「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多」而言，「觀自在菩薩」是主語，「行深般若波羅蜜多」是謂語，主、謂語之間實無必要用逗點斷開，整句適當的標點方式應為：

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

如此地斷句，較能保持語義的完整性。第一種標點方式，無疑是受到唱誦音節的影響，而忽略了語法，雖不致妨礙到文義的理解，但有改善的空間。筆者在圖書館收集了一些《心經》現代注釋書的資料，發現絕大多數的標點採用前一種，也有注意到問題，採用第二種標點方式者。此外，還有一些標點甚為奇特，應視為錯誤的標點方式。

一般將《心經》第一句標點為：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」其影響是很大的。有時候，注釋者的白話解釋也不自覺地受到同化、感染，如于凌波《般若心經蠡解》說：「這一段經文的大意，是說：『聖者觀自在菩薩，修習甚深般若，功行圓滿，實相現前之時，照見……』故曰：『行深般若波羅蜜多時』。」（頁 28）葉阿月將梵文本《心經》譯成現代中文時，也受到這種斷句方式的影響，其譯文如下：「聖者觀世音菩薩，正在實行深遠的超越智慧的完成時，觀照到〔一切眾生都有〕五種的構成要素〔五蘊〕。」將主語「聖者觀世音菩薩」和其謂語用逗號斷開。有時注釋者會在解釋時自動地修正標點方式，如張澄基《佛學今詮》說：「第一段序品：『觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。』……當觀自在菩薩修習甚深般若法門之時，他清晰的，現量的『照見』了一切色心諸法都是空的。」（頁 414）這間接說明了作者原先對經文的斷句，是受到音節停頓的影響，非從語法上來考量。

同樣的情形在《心經》中還有，如：「菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙。」一般標點成：「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。」又「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」一般標成：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」句中的「依」是動詞，「菩提薩埵」或「三世諸佛」是主語，中間並無斷句的必要。兩者似乎都因誦讀上的習慣而將句中的主語與下文的動詞用逗號斷開。

古代佛典的翻譯有採取四言一頓的文體風格的傾向，這應與誦讀上的便利有關。俞理明認為這種譯經風格受到漢地文化的影響：「四言句節奏鮮明，琅琅上口，又典雅莊重，富於文采，來自《詩經》和其他文獻中的成語也絕大多數是四言的，因此，人們在散文中，也常把大量運用四言句作為一種修辭手段，這在漢代已經形成風氣。以《史記》和《漢書》相比較，《漢書》各篇紀傳卷末的『贊』中，四言句的使用率比《史記》各篇後性質相同的『太史公曰』明顯增多，而且年代越後，這種傾向越明顯。」又說：「受這種流行文體的影響和啓發，漢末譯師們在克服佛經漢譯的一系列困難的基礎上，開始注意句式的選用，大量採用四言句。」其後朱慶之、顏洽茂都提出相似的見解。兩人也都指出在譯經的句子中，「音步停頓」與「邏輯停頓」是不盡一致的。

現代佛典注釋者常以四言的音節停頓來進行斷句，如《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》的第一句經文，標點方式非常混亂，有一種完全依四言一頓的標點如下：「爾時無盡意菩薩，即從座起，偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：『世尊！觀世音菩薩，以何因緣，名觀世音？』」較可取的標點方式應為：「爾時，無盡意菩薩即從座起，偏袒右肩，合掌向佛而作是言：『世尊！觀世音菩薩以何因緣名觀世音？』」不受到音節停頓的主導。又如同品「觀世音菩薩威神之力巍巍如是」句，「觀世音菩薩」是「威神之力」的領格，意謂「觀世音菩薩『的』威神力量」，不應該在兩者之間以逗號斷開。有的注釋者或編輯者注意到這點，標成：「觀世音菩薩摩訶薩威神之力，巍巍如是。」然而，多數的注釋者仍作如下的斷句：「觀世音菩薩摩訶薩，威神之力，巍巍如是。」這顯然受到四言一頓形式的影響。

當一部經典以四言句為主要的文體風格時，如果標點者不從語法上來考量，很容易發生上述依據音節停頓而標點的情形。舉《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（下或簡稱《楞嚴經》）卷一阿難單獨行乞的一段經文為例，《大正新脩大藏經》（下或簡稱《大正藏》）斷句如下：

心中初求最後檀越以為齋主。無問淨穢利地利尊姓及旃陀羅。方行等慈不擇微賤。發意圓成一切眾生無量功德。阿難已知如來世尊。訶須菩提及大迦葉。為阿羅漢心不均平。欽仰如來開闡無遮度諸疑謗。經彼城隍徐步郭城。嚴整威儀肅恭齋法。

雖注意到以語法來斷句，但有些可以斷句之處卻未見斷開。圓瑛法師《大佛頂首楞嚴經講義》的標點如下：

心中初求，最後檀越，以為齋主，無問淨穢，利利尊姓，及旃陀羅，方行等慈，不擇微賤，發意圓成，一切眾生，無量功德。阿難已知，如來世尊，訶須菩提，及大迦葉，為阿羅漢，心不均平。欽仰如來，開闡無遮，度諸疑謗。經彼城隍，徐步郭城，嚴整威儀，肅恭齋法。

完全採四言一頓來斷句，將文句切割得很細碎，是一種不恰當的標點方式。譬如說，「最後檀越」是動詞「求」的受詞詞組，結果標點時把動詞和受詞詞組切開了。又如「發意圓成一切眾生無量功德」，「成」是動詞，「一切眾生無量功德」是所有關係的受詞詞組，意謂「一切眾生『的』無量功德」，中間實不應加逗號。太虛大師《大佛頂首楞嚴經研究》的標點方式則較為可取，其文如下：

心中初求最後檀越以爲齋主，無問淨穢、刹利尊姓及旃陀羅。方行等慈，不擇微賤，發意圓成一切眾生無量功德，阿難已知如來世尊訶須菩提及大迦葉，爲阿羅漢心不均平。欽仰如來，開闡無遮，度諸疑謗。經彼城隍，徐步郭城，嚴整威儀，肅恭齋法。

基本上是依語法來斷句，唯「發意圓成一切眾生無量功德」後應用句號較佳；「欽仰如來」與「開闡無遮」間應不用逗號，如來是開闡無遮法門的施事者。

雖然以上所舉因誦讀上停頓而標點的方式不一定影響到文義的解讀，但如果像部份《楞嚴經》版本那樣完全以四言停頓爲主來標點，對讀者了解經文意義而言是沒有什麼參考價值的，讀者甚至必須在心中對標點做重新的調整，如此反而有妨礙閱讀的可能。新式標點符號既然要幫助讀者了解經文，依據語法來標點是較爲合理的方式。

三、訓詁與標點

訓詁的正確與否，有時會反應到標點上。對古書斷句錯誤，據王力主編《古代漢語》所說，有三項原因：一、意義不明。包括（一）不明詞義，不通文理，以及（二）缺乏古代文化知識，不知出典。二、語法方面。不通語法，也容易斷錯句子。三、音韻方面。不懂音韻，也可能影響句讀的正確性，但這些方面的情況較少見。佛典的標點問題似乎複雜得多，除了上述問題外，因漢譯佛典是翻譯的典籍，譯文的品質有優劣之別，注釋者多依漢語習慣來進行標點，有時甚至要參照到漢文的異譯本，或梵本、藏譯本，才知道另有正確的標點方式。這牽涉到漢譯佛典的訓詁問題，本節舉出一些佛經上的例子，說明如何避免因不明訓詁而導致標點上的錯誤。

（一）參照異譯本以避免錯誤

第一種避免錯誤的方法，可以參照同本異譯，獲得正確的理解。鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》有「佛說我得無諍三昧人中最爲第一是第一離欲阿羅漢」句，一般的標點方法爲：「佛說我得無諍三昧，人中最爲第一，是第一離欲阿羅漢。」這樣斷句，會產生怎麼樣的解讀呢？今人有將其作白話語譯如下：「世尊！您說我得無諍三昧，是人中最爲第一，是第一離欲的阿羅漢。」又有人語譯如下：「佛祖你說我已經得了無諍三昧，屬於您的弟子中第一位，是第一離欲的阿羅漢。」將「人中最爲第一」解爲所有的人或弟子中最爲第一的，這其實是錯誤的解讀。玄奘的譯文作：「如來、應、正等覺說我得無諍住最爲第一。世尊！我雖是阿羅漢，永離貪欲，……。」義淨譯本作：「如來說我得無諍住中最爲第一。世尊！我雖是阿羅漢，永離貪欲，……。」

據此，羅什譯本的「人」應與「無諍三昧」連讀，意謂「證得無諍三昧（諸）人」，這樣也符合梵文本的文義。整句正確的斷句是：「佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。」王日休注解說：「於此三昧人之中，須菩提為第一。」這是正確的理解。

又如《觀世音菩薩普門品》中有「若有女人設欲求男 / 禮拜供養觀世音菩薩 / 便生福德智慧之男 / 設欲求女便生端正有相之女宿植德本眾人愛敬」一段，有多種標點方式。常見的一種如下：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男。設欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，眾人愛敬。」視「宿植德本，眾人愛敬」為所生女兒的特色，與男兒無涉。另一種常見的標點方式為：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，眾人愛敬。」注釋者也是將「宿植德本，眾人愛敬」理解為女兒的屬性。《楞嚴經》卷 6 說：「能令法界無子眾生欲求男者，誕生福德、智慧之男。……能令法界無子眾生欲求女者，誕生端正、福德、柔順、眾人愛敬、有相之女。」似乎也為前述的解讀方式提供依據。然而，將「宿植德本，眾人愛敬」僅僅視為女兒的特色，卻是一種有問題的解讀。

為了進一步釐清這個問題，首先，我們參照竺法護《正法華經》的譯文：「若有女人無有子姓，求男求女，歸光世音，輒得男女。一心精進，自歸命者，世世端正，顏貌無比，見莫不歡。所生子姓而有威相，眾人所愛，願樂欲見；殖眾德本，不為罪業。」其中「殖眾德本，不為罪業」是對「所生子姓」，包括男兒、女兒而說的。一名虔誠的佛教徒不會只希望自己的女兒「宿植德本，眾人愛敬」，對男兒也應有同樣的願望。另外，參照現存梵本，「宿植德本，眾人愛敬」也是男兒、女兒都具有的屬性。因此，較佳的標點方式或可為：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女。宿植德本，眾人愛敬。」避免造成不正確的理解。

(二)明佛教名相以避免錯誤

標點的錯誤，常與不明佛教名相有關。鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·佛國品》中有「逮無所得不起法忍」句，常見的標點方式為：「逮無所得，不起法忍」。其實，「不起法忍」就是常說的「無生法忍」。「逮」是動詞，「不起法忍」是其賓詞，「無所得」是「不起法忍」的定語，中間不應該用逗號隔開。《注維摩詰經》卷 1 中僧肇說：「忍即無生慧也。以能堪受實相，故以忍為名。得此忍則於法無取無得，心相永滅，故曰逮無所得不起法忍。」採取的就是這種解讀。今人有將「不」解為否定副詞，「起」為動詞，「法忍」為賓詞，意思變成獲得無所得時連法忍都不生起，離原來的意思就遠了。也有現代語譯因在「逮無所得」和「不起法忍」中間加了逗點，又知「不起法忍」即「無生法忍」，為了文義通順，不得不採取增字語譯的方法。如能正確理解「逮無所得不起法忍」這句話的意思，應該直接對譯即可。

《維摩詰所說經》中另一個例子是〈文殊師利問疾品〉的「從癡有愛則我病生」，這句話支謙譯《佛說維摩詰經》的翻譯完全相同，應為羅什譯文所本。玄奘譯本的對應譯文則作：「諸有情無明有愛生來既久，我今此病生亦復爾。」即使採取異譯本對照，似乎也不易看出問題。古今注釋家常將「有」看作動詞，視「癡」和「愛」具有前後因果關係，這是不察佛教名相，僅

依據漢語習慣而生的不當理解。也有注釋家注意到「癡」和「愛」是並列關係，如《淨名經關中釋抄》說：「有師解癡是邪見迷理，愛是貪、瞋迷事，此之二惑攝一切惑，生死眾病由此而生也。」窺基《說無垢稱經疏》卷 4 末注解說：「有情生死，無明為因；能發諸行，有愛為緣，潤諸業故，生老死起，無始流轉。眾生癡、愛生來既久，我今此病亦無始生。」尤其窺基注意到「有愛」兩字是一個佛教名相。《維摩詰所說經·佛道品》有經文如下：「維摩詰問文殊師利：『何等為如來種？』文殊師利言：『有身為種，無明、有愛為種，貪、恚、癡為種，……九惱處為種，十不善道為種。』」從一法逐增到十法，「無明」和「有愛」屬於二法。佛典中有許多可證明「無明」和「有愛」並列的例子，《雜阿含經》卷 13：「何等法應知，應斷？所謂無明及有愛。」《諱婆沙論》卷 2：「二根本結，無明及有愛。」《瑜伽師地論》卷 81：「流轉雜染有二句，謂無明及有愛。」所引《瑜伽師地論》文中的「二句」，即兩個詞語的意思。「有愛」的「有」是存在的意思，「有愛」是「對存在的渴愛」。因此，為了避免讀者產生誤解，較佳的標點方式為：「從癡、有愛則我病生。」有必要在兩個名相之間加上一個頓號。

(三) 參照梵藏本以避免錯誤

最後要說明的一種情形，可能單從漢譯本無法看出問題，一定要對照梵本或藏譯本，始能獲得正確的理解。例如，《心經》中的「能除一切苦 / 真實不虛〔故〕」句，一般的標點方式都是：「能除一切苦，真實不虛。」將「故」字屬下為義，這是很自然的理解方式。古德亦採此種斷句方式，有人將其解為如來所說的話語是真實不虛假的；或說能除一切苦這種功能是真實不虛的。今人注解，大致不脫這兩種理解。如果從現存梵本來理解，則文義與前述理解相差甚大，葉阿月將其中譯為：「是滅除全部的苦惱〔的真言〕。因為〔此真言〕不是虛偽的緣故，〔所以〕是真實。」據此，「故」字表原因或理由，佛典漢譯時常將其置於句尾。合理的標點應作：「能除一切苦。真實，不虛故。」其中，「真實，不虛故」是因果複句，「不虛」是「真實」的理由。整句話的意思是說：般若波羅蜜多是大真言（咒），能除去一切的苦。它是真實，因為它是不虛假的緣故。漢譯本的翻譯是沒有問題的，只是漢地注釋家在沒有參照梵本的情況下，已很難注意到斷句的錯誤。

《妙法蓮華經·序品》也有一個不易作正確標點的例子：「復有娑婆世界主梵天王 / 尸棄大梵 / 光明大梵等與其眷屬萬二千天子俱。」如果採舊式句讀，在「娑婆世界主梵天王」、「尸棄大梵」和「光明大梵」之間都用停頓符號斷開，就看不出問題所在。常見的新式標點方式如下：「娑婆世界主梵天王、尸棄大梵、光明大梵等，與其眷屬萬二千天子俱。」如此，「娑婆世界主梵天王」、「尸棄大梵」、「光明大梵」就變成並列的三位梵王。有注釋家注意到「尸棄」是「娑婆世界主梵天王」的名字，採用不同的標點方式，如普行法師《法華經易解》標為：「娑婆世界主梵天王——尸棄大梵、光明大梵等，與其眷屬萬二千天子俱。」視娑婆世界主梵天王就是尸棄大梵，光明大梵是色界二禪天之少光天、無量光天和光音天諸天人的總稱。也有注釋家以光明大梵為另外一位梵王，為二禪天之主。姑且不論光明大梵作何解釋，普行法師的標點是可取的，考慮到專有名詞的詞義內容。

這句話之所以不易標點，原因或許出在鳩摩羅什在翻譯上或翻譯所據的底本有所省略，依據現存梵本，此句中譯作：「娑婆世界主梵天與一萬二千名梵界天子的隨從一起，也就是：以尸棄梵王和光明梵王為首的這樣的一萬二千名梵界天子。」前半句以娑婆世界主梵天為主列出一萬二千名梵界天子，後半句再補充說明是以尸棄大梵和光明大梵為首的一萬二千名天子。竺法護譯本與此基本上是能夠對應的，其文如下：「梵忍跡天子與三萬二千天子俱；飾乾大梵與無數天子，又梵名殫光，與無數大眾俱。」天子數目變成三萬二千，但先列梵忍跡天子（即娑婆世界主梵天王）及其所率領的天子，再列飾乾（即尸棄）大梵和殫光（即光明）大梵，以及他們所率的天子，既然飾乾大梵就是梵忍跡天子，文義應與梵本同。竺法護的譯文，如果沒有參對梵本，也很難作出正確的標點。朱封鰲《妙法蓮華經文句校釋》對羅什譯本的標點為：「娑婆世界主梵天王：尸棄大梵、光明大梵等，與其眷屬萬二千天子俱。」在什譯本沒有省略的情況下，這種標點方式是極為正確的；然而，既然什譯本已有所省略，還是以普行法師的標點較能表現出同於現存梵本的意涵。

以上我們在常用佛典中引用一些例子，說明不明訓詁所造成的標點錯誤，除第三項「參照梵藏本以避免錯誤」較特殊外，其他兩項應可在漢語的範圍內來解決。要作出正確的標點，必須對漢譯佛典進行細密的語言文獻研究，然而，過去國人在這方面的努力似乎還不夠。日人辛？靜志在《妙法蓮華經詞典》的〈前言〉中說：「但是這些現代語《妙法蓮華經》譯注中的解釋常常與筆者的解釋不同。除現代漢語譯注一冊外，其他譯者明顯地受到日本傳統解釋（訓點及訓讀）的影響。另一方面，他們沒有注意到中古漢語近年來的研究成果。上述現代漢語譯注極不正確，無法用來參考。」言下之意，是說漢譯佛典的現代語譯者在語言文獻方面的努力仍嫌不足。解釋不正確，標點也易發生錯誤，從而給讀者錯誤的引導，這是有心在現代傳播漢譯佛典者必須積極提升之處。

四、結語

本文討論漢譯佛典的新式標點問題，從「音節停頓與語法停頓」及「訓詁與標點」兩方面來檢視。依據「音節停頓」而非「語法停頓」來進行斷句，是對漢譯佛典進行新式標點普遍存在的問題，對文句作過於細碎的切割，雖不一定影響文義的理解，但可能妨礙閱讀的順暢。在這方面，除非文句過長，建議主要依據語法為斷句的標準，以保持文義的完整性。

其次，不當的標點反應出訓詁的問題，這在漢譯佛典中的情形較本土文獻來得複雜，因為佛典是翻譯的著作，譯文有優劣之別，在名相和語法上又帶有外來的成份。避免因訓詁上的錯誤而反應到標點上，可將同一經典的多種異譯本對照來理解，並要熟悉佛教的名相及其意義。有時候，其他經典或同一部經典的不同地方會出現類似的說法，互相參照也有助於理解。比較特殊的情況是翻譯沒有問題，但依據漢語習慣來理解很難作出正確的訓解，這時就必須參考現存梵本或藏譯本。總而言之，應在語言文獻方面盡最大的努力，採取一切可能的方法來進行訓詁工作。正確的標點，始能避免對讀者造成誤導。

現代佛典出版品標點的混亂現象，實具有甚大的改善空間，出版單位不應視標點符號為無關緊要的問題，而不用嚴謹的態度來面對；注意標點問題，有助於佛典出版品品質的提升。

**The Problem of New Punctuation Used in Chinese Translated Buddhist Scriptures and Its
Relation to the Explanation of Ancient Texts**

Kuo-ch'ing Huang

Center for Buddhist Studies & Research

Yuan Kuang Buddhist Institute

Summary

This article discusses two of the problems regarding the use of new punctuation in the Chinese translation of Buddhist scriptures. The first problem is that modern punctuation uses the halts and pauses in a series of syllables to punctuate the text but ignores the grammar therein. The second problem involves errors in punctuation or errors in connection with the explication of the text itself. The first problem may not automatically affect the analysis in the explanation of the text, but a

hyper-explanatory analysis of each and every phrase may become an obstacle for the reader in his progress of understanding the text. A punctuation system based on grammatical structure should be used as a standard. The second problem stemming from errors involved with the explication of the text itself will mislead readers into an incorrect understanding of the material. The way to avoid these errors is to use and compare different versions of a text, to be thoroughly knowledgeable of Buddhist terminology, and to reference currently available Sanskrit and Tibetan translations of the text in question. Attention paid to punctuation can help in the improvement of the quality of Buddhist texts published today.

《大正藏》冊 8，頁 749 下。

見圓香居士語譯：《語體文金剛般若波羅蜜經》（臺北：無漏室印經組，民國 75 年），頁 8-9。

見翁虛等注釋：《金剛經今譯》（北京：中國社會科學出版社，1994 年），頁 5。

《大正藏》冊 7，頁 981 中。

《大正藏》冊 8，頁 722 下。

據鈴木勇夫《金剛般若經？言語研究》（名古屋：中部日本教育文化會，1984 年）校本的梵文作 "ara na vih a ri na m agryo"（頁 10），中譯作：「諸無諍住者中之最上者。」

《金剛般若波羅蜜經五十三家集註》（臺北：慈心贈經處，民國 73 年影印），頁 111。

《大正藏》冊 9，頁 57 上。

如釋太虛著，唐一玄編解：《法華經教釋》，頁 482；釋普行：《法華經易解》，頁 586-587；冷華編著：《觀世音及觀世音文化現象》，頁 378；。

如森下大圓著，釋星雲譯：《觀世音菩薩普門品講話》，頁 63-64；釋演培：《觀世音菩薩普門品講記》（臺北：佛陀教育基金會，民國 86 年），頁 98；釋惟誠鑑定：《觀世音菩薩普門品白話註解》，135-136。林光明：《新編中英對照常用佛經》在「禮拜」和「供養」之間加上頓號，其餘同此。（頁 163）

《大正藏》冊 19，頁 129 中。

《楞嚴經》是否為翻譯的佛典，學者們有過熱烈的討論，結論偏向此經是在中國所成立者。以提及觀世音菩薩救度事業的整個段落為例，似乎是參考《普門品》而建構，不能用來證明《普門品》經文的意義。

《大正藏》冊 9，頁 129 中。

荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》的經文如下： ”ya w ca kula-putr A valokite w varasya bodhisattvasya mah a sattvasya putra-k a mo m a t r gr a mo namask a ra m karoti tasya putra h praj a yate ‘bhir u pa h pr a s a diko dar w an i ya h putra-lak s a n a-samanv a gato bahu-jana-priyo man a po ‘varopita-ku w ala-m u la w ca bhavati / yo d a rik a m abhinandati tasya d a rik a praj a yate ‘bhir u p a pr a s a dik a dar w an i y a paramay a w ubha-var n a-pu s karatay a samanv a gat a darik a -lak s a n a-samanv a gat a bahu-jana-priy a man a p a ‘varopita-ku w ala-m u l a ca bhavati /” (頁 364)

釋知定《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品釋》的標點如下：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男。設欲求女，便生端正有相之女。宿植德本，眾人愛敬。」(頁 65-66)但在解釋上仍將「宿植德本，眾人愛敬」歸為女兒的特色。柳絮《法華經新解新註》標點成：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女；宿植德本，眾人愛敬。」(頁 386)但未見他對此句的解說。

《大正藏》冊 14 ，頁 537 上。玄奘《說無垢稱經》譯為「成無所得不起法忍」。(《大正藏》冊 14 ，頁 557 下)

如釋竺摩：《維摩經講話》(高雄：佛光出版社，民國 68 年)，頁 39 ；陳慧劍：《維摩詰經今譯》(臺北：東大圖書股份有限公司，民國 79 年)，頁 5 ；楊文圓：《維摩詰所說經譯釋》(北京：書目文獻出版社，1995 年)，頁 7 。

如慧遠《維摩義記》卷 1 本說：「不起法忍猶是經中無生法忍。」(《大正藏》冊 38 ，頁 428 下)窺基《說無垢稱經疏》卷 2 說：「此十四相續無生法忍功德。清辨釋曰：世俗故有，勝義空者，無所得也。觀法本空，何有生等？觀此無生而起觀智忍，名無所得不起法忍。」(《大正藏》冊 38 ，頁 1011 上)敦煌本伯 2275 號《維摩經抄》說：「經曰：逮無所得不起法忍。述曰：此明菩薩證無生法忍。逮者，及也，至也。起者，生也。忍者，忍了，亦即許之義。此明菩薩位登八地，至無所得無生之位忍了，印證一切諸法本來如如，無生無滅，無法可得。」(《大正藏》冊 85 ，頁 424 下)

Lamotte 根據藏文還原成梵文 “anupalabdhaharmak sa ntipratilabdha” (已獲得諸法不可得之忍)。^{參見 Etienne Lamotte, *The Teaching of Vimalak i rti* , trans. by Sara Boin (London: The Pali Text Society, 1976) , 頁 2-3 。}

《大正藏》冊 38 ，頁 329 中。

如釋竺摩《維摩經講話》說：「現在這些菩薩，都是八地以上的菩薩，所以漸能達到了『無所得』的地位而證得諸法實相的理體，知道了它是如如不動，本性寂滅，所

以『以無所得故，心無罣礙』，所以『不起法忍』。這深信欲樂的法忍，也即是無生法忍。但菩薩雖不起法忍，覓法了不可得，而為利益眾生，亦不妨不起而起；雖不起而起為度生，然菩薩觀

空，即使度盡眾生，實覺自己無生可度，也就是起即不起的道理了。」（頁 40）將「法忍」二字視為「無生法忍」，「起」成了動詞。

陳慧劍《維摩詰經今譯》語譯如下：「直到〔心不起相、真理本空的〕『得而無得』之境，遠離一切顛倒、證入了『住一切法而不動』的空寂世界。」（頁 12）楊文圓《維摩詰所說經譯釋》語譯如下：「（破無明惑），了達『無所得』，親證『無生法忍』。」（頁 7）陳譯文中的「證入」和楊譯文中的「親證」，其實就是「逮」字要表達的意思，然而，他們又在「無所得」的相應譯語之前又用「直到」或「了達」來翻譯「逮」字。

郭錫良等編《古代漢語》（北京：商務印書館，1999年）下冊「古漢語今譯問題」部份主張能夠直接對譯的地方，就不要在用詞或造句上做不必要的增刪或更動；遇到不能對譯的地方才需要靈活處理。（頁 697-705）

《大正藏》冊 14，頁 544 中。

《大正藏》冊 14，頁 525 下。

《說無垢稱經》，卷 3，《大正藏》冊 14，頁 568 上。

如《注維摩詰經》卷五道融說：「眾生受癡故有愛，有愛故受身，受身則病。」（《大正藏》冊 38，頁 371 下）智顛《維摩詰經玄疏》卷 2：「若知愛見由無明生，則一切三界皆從心起。」（《大正藏》冊 38，頁 526 上）吉藏《維摩詰經義疏》卷 4：「以癡故起愛，愛故受生，身故有病。」（《大正藏》冊 38，頁 956 上）今日注釋家多依此解。這種解讀方式應受「十二因緣」（無明緣行，行緣識……受緣愛……生緣老死）的順序所影響。

《大正藏》冊 85，頁 526 中。

《大正藏》冊 38，頁 1070 上。

《大正藏》冊 14，頁 549 中。

《大正藏》冊 2，頁 87 下。

《大正藏》冊 28，頁 426 上。

《大正藏》冊 30，頁 752 上。

Etienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakirti* 英譯作 "the thirst for existence (bhavatsna)"。（頁 117）

北京中華書局為統一標點符號的用法，曾擬出《古籍校點通例》，其中第五條論及頓號：「頓號限用於並列名詞而易引起誤解者，不會引起誤解的並列名詞，不加頓號。習慣連稱如堯舜、隋唐

之類，分別作專名號，而兩詞之間就不用加頓號。」轉引自任遠：《句讀學論稿》，頁 13。「癡」和「有愛」即屬易引起誤解的並列名詞。

如窺基《般若波羅蜜多心經幽贊》卷下：「經曰：真實不虛。除疑勸信，重說此言。……何有棄大寶輪王之位，處寂林而落飾，稱慈父、法王之尊，踐眾道而提譽，對諸龍象，導彼天人，誑誘群生？誠為未可。所以經言：如來是真語者，乃至不異語者。故應信奉，勿起驚疑。」（《大正藏》冊 33，頁 542 中 - 下）又如圓測《佛說般若波羅蜜多心經贊》：「依此妙慧令諸有情越生死苦，證涅槃樂。舒舌髮際尚表誠言，況

覆三千而語有謬？故經說：是真語者。」（《大正藏》冊 33，頁 551 下）

如法藏《般若波羅蜜多心經略疏》：「除苦決定，故云真實不虛也。」（《大正藏》冊 33，頁 554 下）又如明代宗泐、如？同註《般若波羅蜜多心經註解》說：「此結般若功用廣大，除苦得樂決定無疑，令諸眾生信受奉行也。」（《大正藏》冊 33，頁 571 上）

見葉阿月：《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》，頁 2。葉阿月書中的對應梵文是：“sarva-du h kha-pra w amana h satyam amithyatv a t”。

此「故」字原來應是表原因、根由的名詞，即「……的緣故」之意，佛典在翻譯梵文名詞的第三格（具格，instrumental case）或第五格（從格，ablative case）表原因或理由時，常將「故」字放在句尾，不是漢語原有的習慣表達方式。

中村元與紀野一義譯註《般若心經、金剛般若經》（東京：岩波書店，1972 年）即將此句斷句成：「能除一切苦。真實不虛故。」並日譯作：「?? 一切？苦？除？、真實 ??? 虛 ????? 故？」（能除一切苦，是真實，因為不虛的緣故。）（頁 10）Donald S. Lopez, Jr. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. (Albany: State University of New York Press, 1988) 將印度無垢友 (Vimalamitra) 釋的藏譯本翻成英文如下：“the mantra that thoughly pacifies all suffering. Because it is not false it should known to be true.”（此咒全完全淨化一切的苦。因為它不是虛假的，所以應知它是真實的。）（頁 109）

《大正藏》冊 9，頁 2 上。

古德即有將三者分配三個禪天者，如法雲《法華經義記》卷 1：「今言『梵天王』者，

即是初禪梵王也。『尸棄大梵』者，即是二禪梵王也。『光明大梵』者，即是三禪梵王也。『等』即等第四禪天也。」（《大正藏》冊 33，581 下）吉藏《法華義疏》卷 1 亦列有兩種前人的比配方式，見《大正藏》冊 34，646 下。

釋普行：《法華經易解》，頁 17。《大般若經》卷 570：「勘忍界主持髻梵王。」（《大正藏》冊 7，946 上）「持髻」是「尸棄」的意譯。窺基《妙法蓮華經玄贊》卷二引《大般若經》

說：「然《大般若》五百七十云『勸忍界主持髻梵王』故，尸棄者，頂髻也，即持髻梵王是勸忍界主，梵王之別名。光明是餘禪主。」（《大正藏》冊 34 ， 675 下）

釋普行：《法華經易解》，頁 18 。

窺基《妙法蓮華經玄贊》卷 2 ：「光明者，二禪主，小光、無量光、極光淨天主故。」（《大正藏》冊 34 ， 675 下）

鳩摩羅什翻譯所據的底本似乎不是梵文本，隋·闍那崛多等〈添品妙法蓮華經序〉說：「昔 燉 煌沙門竺法護於晉武之世譯《正法華》，後秦姚興更請羅什譯《妙法蓮華》，考驗二譯，定非一本，護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏，備見二本，多羅則與《正法》符會，龜茲則共《妙法》允同。護葉尚有所遺，什文寧無其漏？」（《大正藏》冊 9 ， 頁 134 下）多羅即指梵本，印度書寫多用貝多羅 (pattra) 樹葉。

荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》的經文如下： ”brahma na ca sah am -patin a s a rdha m dv a da w a-brahmak a yika-devaputra-sahasra-pariv a re n a / tadyath a / W ikhin a ca brahma na Jyoti s prabhe n a ca brahma na / eva m pramukhair dv a da w abhi w ca brahmak a yika-devaputra-sahasrai h /” （頁 3 ）

《大正藏》冊 9 ， 頁 63 中。

見朱封鰲《妙法蓮華經文句校釋》（北京：宗教文化出版社， 2000 年），上冊，頁 140 。

朱封鰲對句義的理解與其標點方式有別，他在「梵天王」的注釋中指出：「又稱大梵王或大梵天王，名尸棄 (Sikhin) ，娑婆世界之主。……光明 (Jyotisprahim) 大梵，住二禪光音天。」見朱封鰲《妙法蓮華經文句校釋》，頁 141 。依這樣的理解，娑婆世界主梵天王就只能是尸棄大梵天王，不包括光明大梵。但朱氏書中又說：「以上述色界天眾與其眷屬前來聞法，經中說『尸棄大梵、光明大梵等』，僅舉初二禪天王，但用一『等』字，說明三禪四禪諸天王亦領其眷屬前來聞法。」（頁 142 ）似乎又視「（梵）天王」包括兩位大梵及其他三禪、四禪的天王，這應是他在「娑婆世界主梵天王」下使用冒號的原因。既然什譯本有所省略，這種標點方式變得不適當。

見辛？靜志：《妙法蓮華經詞典》（東京：創價大學國際佛教學高等研究所， 2001 ），〈前言〉。

以上《禮記》及鄭注、孔疏文見清南昌府學嘉慶二十年刻《禮記注疏》（臺北：新文豐出版公司影印，民國 77 年），卷 36 ， 頁 3 右、左及 4 右。

見陸宗達：《訓詁簡論》（北京：北京出版社， 2002 年），頁 27 。

任遠《句讀學論稿》（杭州：浙江古籍出版社， 1998 年）說：「句讀與新式標點的共同點是都用以斷句，不同點是，標點符號內容比句讀符號豐富，句讀符號常用的只有兩種，標點符號則有

十幾種之多，所以標點比句讀要求表達更豐富的内容，使文句的意思更爲明白精確。」(頁 3-4) 一些舊式句讀顯現不出的理解上的錯誤，採用新式標點時可能就無所遁形。

陸宗達《訓詁簡論》稱「音律句讀」和「文義句讀」。(頁 40)顏洽茂《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》(杭州：杭州大學出版社，1997 年)稱「音節句讀」和「語法句讀」。(頁 30)黃焯《毛詩鄭箋平議》稱爲「文法之句讀」與「音節之句讀」，引見周大僕主編：《訓詁學初稿》(武昌：武漢大學出版社，1987 年)，頁 231 。另朱慶之《佛典與中古漢語詞彙研究》(臺北：文津出版社，民國 81 年)將語法停頓稱爲「邏輯停頓」。(頁 11)

見陸宗達：《訓詁簡論》，頁 40 。

見陸宗達：《訓詁簡論》，頁 42-43 。

舉例如下：釋印順：《般若經講記》(臺北：正聞出版社，民國 81 年修訂一版)，頁 170 ；釋演培：《般若波羅蜜多心經講記·心經十二講》(《諦觀全集》經釋第五，臺北：天華出版事業股份有限公司，民國 77 年)，頁 33 、 142 ；釋東初：《般若心經思想史》，(收於《東初老人全集》之四，臺北：東初出版社，民國 74 年)，頁 304 ；釋聖嚴：《心的經典——心經新釋》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997 年)，第四篇「心經異譯」之玄奘本，頁 225 ；霍韜晦：《佛學》(香港：中文大學出版社，1982 年)，上冊，頁 74 ；于凌波：《般若心經蠡解》(臺北：久大文化股份有限公司，民國 76 年)，頁 17 ；林光明：《新編中英對照常用佛經》(臺北：迦陵出版社，1994)，頁 1 ；李安剛主編：《心經》(北京：中國社會出版社，1999 年)，頁 5 ；郭敏俊：《般若心經的現代意義》(臺北：圓明出版社，民國 85 年)，頁 171 。可謂不勝枚舉。以上所舉例子，是否爲原作者所施加的標點，實不容易考證，本文僅就流通版本引用，有些新式標點可能是在重版時經校定者更改。下文對現代注釋書經文的引用方式情形同此說明。

這只有少數例子，如釋成觀：《心經系列》(臺北：崑崙出版社，民國 86 年)，頁 110 ；釋從信：《般若波羅蜜多心經》(臺北：圓明出版社，民國 82 年)，頁 4 ；程恭讓等釋譯：《般若心經》(高雄：佛光文化事業有限公司，1997 年)，頁 7 。

有時候，同一本書的不同版本會有標點不一致的情形，如黃智海的《心經白話解釋》，香港佛經流通處版的標點爲：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時·照見五蘊皆空。度一切苦厄。」(頁 18 、 32 、 37)「觀自在菩薩」和「行深般若波羅蜜多時」之間並未斷開；但「照見五蘊皆空」和「度一切苦厄」之間卻用句號隔開，這可能是爲配合白話解釋分段而作的斷句，因爲這句話的幾個停頓分見於不同的三頁。然而，民國 83 年臺北眾生文化出版有限公司的新排印本已將標點改爲：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」(頁 36 、 47 、 49 、 54)釋聖一《心經講記》(香港：香港佛經流通處，1993 年)標爲：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」(頁 16)在「度一切苦厄」處則無標點。(頁 27)其他標點錯誤方式，如王恩洋《心經通釋》(臺北：新文豐出版股份有限公司，民國 70 年)標爲：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。」(頁 44 、 47)這可能因爲

解釋上分段而生的錯誤，因「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時。」與「照見五蘊皆空。度一切苦厄。」分見於不同兩頁。張澄基《佛學今詮》（臺北：慧炬出版社，民國 79 年 6 版）的標點與王恩洋同。（頁 413）

見葉阿月：《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》（臺北：新文豐出版股份有限公司，民國 79 年一版二刷），頁 7。該頁有新譯本、玄奘本、鳩摩羅什本和施護本的譯文對照。

見俞理明：《佛經文獻語言》（成都：巴蜀書社，1993 年），頁 27、29。

參見朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》，頁 9-12；顏洽茂：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁 31。

參見朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》，頁 11；顏洽茂：《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁 31。

類此者如：釋知定：《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品釋》，收於《觀世音菩薩普門品》（金楓出版社，1999 年革新一版），頁 43；森下大圓著，釋星雲譯：《觀世音菩薩普門品講話》（高雄：佛光出版社，民國 82 年初版 16 刷），頁 19；釋聖嚴：《絕妙說法——法華經講要》（臺北：法鼓文化事業有限公司，2002 年），頁 355；冷華編著：《觀世音及觀世音文化現象》（成都：巴蜀書社，1997），頁 377。釋普行《法華經易解》（臺北：普門文庫，民國 69 年）類似，唯「合掌向佛而作是言」中間無逗號（頁 576）；柳絮《法華經新解新註》（臺北：慧炬出版社，民國 76 年）作：「爾時，無盡意菩薩，即從座起；偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：『世尊！觀世音菩薩，以何因緣，名觀世音？』（頁 384-385）

見釋太虛著，唐一玄編解：《法華經教釋》（高雄：佛光文化事業有限公司，1979 年），頁 475-476。唯「合掌向佛而作是言」下所說的話不施引號。

梵本作：”i d r w a h k u l a - p u t r A v a l o k i t e w v a r a s y a b o d h i s a t t v a s y a m a h a s a t t v a y a p r a b h a v a h .”
（善男子！觀世音菩薩摩訶薩之威神力是如此。）見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》（東京：山喜房佛書林，1985 年三版），頁 363。森下大圓著，釋星雲譯《觀世音菩薩普門品講話》解釋說：「此處是指觀世音菩薩威神之力有如巍峨的高山。」（頁 56）釋惟誠鑑定《觀世音菩薩普門品白話註解》（臺北：佛文雜誌社，民國 78 年）白話翻譯如下：「觀世音菩薩的威神之力，有如巍峨的高山一般的崇高、偉大！」（頁 114）又《觀世音菩薩普門品》中有「由是菩薩威神力故」之文，意旨大同，而所有的注釋者和編輯者均無以逗點斷開「菩薩」與「威神力」之情形。

類此者如：釋太虛著，唐一玄編解：《法華經教釋》，頁 481；柳絮：《法華經新解新註》，頁 385；冷華編著：《觀世音及觀世音文化現象》，頁 377。

如森下大圓著，釋星雲譯：《觀世音菩薩普門品講話》，頁 55；釋普行：《法華經易解》，頁 584；釋惟誠鑑定：《觀世音菩薩普門品白話註解》，頁 112；釋知定：《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品釋》，頁 61。另外，釋智諭：《妙法蓮華經講記》（臺北：

西蓮淨苑，民國 78 年）標作：「觀世音菩薩摩訶薩。威神之力巍巍如是。」（頁 300）林光明：《新編中英對照常用佛經》標作：「觀世音菩薩、摩訶薩，威神之力，巍巍如是。」（頁 154）

《大正藏》冊 19，頁 106 下。

見釋圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義》（臺北：佛陀教育基金會，民國 88 年），頁 64-67。釋海仁：《大佛頂首楞嚴經講記》（南投：淨律寺，民國 78 年）也採四字斷句，但稍有不同，其文如下：「心中初求，最後檀越，以為齋主。無問淨穢，刹利尊姓，及施陀羅；方行等慈，不擇微賤，發意圓成，一切眾生，無量功德。阿難已知，如來世尊，訶須菩提，及大迦葉；為阿羅漢，心不均平。欽仰如來，開闡無遮，度諸疑謗。經彼城隍，徐步郭城，嚴整威儀，肅恭齋法。」（頁 87-90）

見釋太虛：《大佛頂首楞嚴經攝論·大意·研究》（臺中：臺中蓮社，民國 90 年），頁 222-223。

釋圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》解釋如下：「敬慕如來，開發闡明，無遮限之慈心，平等行乞，可以度諸疑謗。專乞貧必致疑，專乞富多招謗；既貧富無遮，慈無偏利，方合大乘之行，故可度脫眾生之疑謗。」（頁 67）釋宣化《大佛頂首楞嚴經淺釋》（臺北：法界佛教印經會）解法類似。（上冊，頁 83）

參見王力主編：《古代漢語》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國 78 年），第 3 冊，頁 1109-1121。

