

漢譯佛典之新式標點問題舉例

——以《維摩詰所說經·佛國品》及《佛說大堅固婆羅門緣起經》為中心*

溫婉如

法鼓佛教學院佛教學系碩士生

摘要

本文探討的新式標點問題以《維摩詰所說經·佛國品》和《佛說大堅固婆羅門緣起經》為中心，主要分為兩個部分：第一、比對前者五個標點的本子、參看後者的四部傳本，以便歸類與分析；第二、在經文整理的基礎上，重點式討論幾個新式標點的現象，從而瞭解標點的功能及應用。藉由這兩個步驟，筆者初步歸納出經文標點問題的類別和提出其中的看法。

關鍵詞：新式標點符號、古籍、漢譯佛典、《維摩詰所說經》、《佛說大堅固婆羅門緣起經》

* 收稿日期：2011.09.28，通過審查日期：2011.10.11。

本篇論文曾發表於法鼓佛教學院第六屆研究生論文發表會（2011年3月30日）及第廿二屆全國佛學論文聯合發表會（2011年9月25日，南華大學宗教學研究所主辦）。筆者特此感謝高明道老師的細心指導及糾正原稿文字的疏失。另外，謝謝分別於兩次論文發表會上予以講評的莊國彬老師和竺家寧教授，還有審查拙作的兩位審稿委員。最後，對在撰寫過程提供寶貴意見的理揚法師，特此致謝。論文中若有謬誤之處，均為筆者才學疏淺使然，唯盼方家不吝賜教。

【目次】

- 一、引言
- 二、研究方法與範圍
- 三、經文之標點問題
 - （一）序分中的標點問題舉例
 - （二）正宗分的標點問題舉例
 - （三）餘論
- 四、結語

一、引言

許多人認為標點符號不重要，也因此不願意花時間去瞭解它。¹ 這個想法往往促使今人於古籍施加標點不當，進而導致解讀上的過失。² 針對此一問題的關鍵，吳小如³ 在〈古籍整理中的點、校、注、譯問題〉一文中說：「往時曾與俞平伯⁴ 先生談古籍標點有誤的問題，先生說：『點錯了還不如不點。不加標點其失小，標點出錯其失大。』因為既有了標點，後來的讀者就會信賴它，這就造成貽誤後人的危害。夫新加標點的古書既曰經過整理，而其後效卻不僅能取信於讀者，反給讀者帶來不少麻煩，這不能不引起人們的關注」。⁵ 可見，「正確的標點，始能避免對讀者造成

¹ 參甘居正，《中文文法與標點符號》，頁 77。

² 呂叔湘認為加添標點的古籍有錯誤是非常普及而極需關注的問題。（參呂叔湘，〈標點古書不可掉以輕心〉，頁 11-14）一般古籍的標點是如此，漢譯佛典的標點也不例外。（參黃國清，〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉，頁 247-264）

³ 吳小如（1922-）原名吳同寶，是安徽涇縣人。曾任北京燕京大學中文系助理教授、北京大學中文系講師及教授、北京大學中古史研究中心教授、中央文史研究館館員、北京大學歷史系教授、中國作家協會會員、中國楹聯學會顧問等職任。吳氏於其學術生涯中，發表過約十來部有關小說、戲劇及詩詞等的研究著作。（參〈吳小如〉，「國學網」，http://www.guoxue.com/ddxr/pe_wuxiaoru.htm，2010.09.30）

⁴ 俞平伯（1900-1990）原名俞銘衡，字平伯，是清代樸學大師俞樾的曾孫。他十三歲開始讀《紅樓夢》，十五歲考上北京大學，跟國學大師黃侃學習。之後，俞氏以新詩集《冬夜》名聲傳播在文學界。由於陸續出版了詩集《西還》，散文集《雜拌兒》、《燕知草》及學術論著《紅樓夢辯》、《讀詩札記》、《讀詞偶得》等等諸多作品，成為著名的新文學作家。（參汪修榮，〈才子俞平伯〉，「WHY 網」，<http://www.why.com.cn/eastday/node19599/node54329/node54338/userobject1ai966813.html>，2010.09.30）

⁵ 見吳小如，〈古籍整理中的點、校、注、譯問題〉，頁 169。

誤導」。⁶

對讀者而言，有些沒有標點符號的古籍，因時代的變遷、語文習慣的改變，本來就不容易懂，再加上若未加標點，要明白其中內容則格外困難。所幸的是，近代學者⁷為方便讀者瞭解古書而極力於從事標點的工作。「不過，要做到正確規範的使用標點符號，也並不是一件輕而易舉的事情。這不但要求全面深入地掌握標點符號的基本用法，還要留心語言內容和表達上的特點和要求，細心揣摩，認真分析，對標點符號加以恰當的運用」。⁸

著名語言學家呂叔湘於其大作《標點古書評議》中，藉由校對《資治通鑑》、《晉書》、《蘇軾詩集》以及宋人筆記等新式標點的使用，將一百三十二個例子歸納出三十類包括「當斷不斷」、「謀事誤為成事」、「因不明制度而誤」等等造成標點不當的原因。⁹另外，張森才的《舊志標點疑誤彙析》分別在十五篇目下列舉兩百七十五個因不明歷史或文化背景、版本問題、翻譯用語、語法分析等等原由所促成的標點問題。¹⁰顯然，古籍中的標點問題很普遍，而且標點古書不是件簡單的工作。

在漢譯佛典方面，依拙文所涉及的有限資料瞭解，目前僅有黃國清發表過關於此部分的標點問題。其大作〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉¹¹是從兩方面切入問題的討論：一、音節與語法停頓的差別；二、訓詁跟標點的關係。作者分別引了《般若波羅蜜多心經》、《妙法蓮華經》、《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》、《金剛般若波羅蜜經》以及《維摩詰所說經》中的不少例子來加以說明，但是並未闡明新式標點的功能及其準則的參考，是唯一美中不足的地方。因此，為了彌補此一缺陷，拙文不揣淺陋，透過此文提出個人的淺見與理解。

6 見黃國清，〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉，頁 263。

7 例如：俞平伯、呂叔湘、郭沫若、朱德熙、吳小如、林崇安、釋章慧、陳慧劍等等。

8 見蘭賓漢，《標點符號運用藝術》，頁 2。

9 參呂叔湘，《標點古書評議》，頁 1。

10 參張森才，《舊志標點疑誤彙析》，頁 328。

11 此文收錄於《圓光佛學學報》7，頁 247-264。

二、研究方法與範圍

在諸多的古籍當中，就文獻的豐富性質而言，佛教的漢譯大藏經是非常重要的資料，所以於其中尋寶的學者也日漸增多。這當中有很多以《維摩詰》和《阿含》作為個人研究的範疇，因而與其相關又加上新式標點的文獻版本就不少。於是拙文擬以鳩摩羅什所譯之《維摩詰所說經·佛國品》¹²（簡稱〈佛國品〉）及施護¹³翻譯的《佛說大堅固婆羅門緣起經》（簡稱《大堅固經》）為中心，經由比對前者的五個標點版本、參閱後者的四部傳本，作重點式歸納來討論若干新式標點的問題。

拙文選用新式標點的〈佛國品〉版本，依出版年代先後次序有：陳慧劍《維摩詰經今譯》¹⁴（簡稱 V_{Ci}¹⁵）、釋禪叡《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》¹⁶（簡稱 V_{Cii}）、鄭立新〈維摩詰經〉¹⁷（簡稱 V_{Ciii}）、唐思鵬《維摩詰經新注》¹⁸（簡稱 V_{Civ}）以及西蓮淨苑提供 CBETA 2010

¹² 此譯著是鳩摩羅什（Kumārajīva, 344-413）於後秦弘始八年（406）譯出。（參 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, p. xxxii）有關鳩摩羅什傳記簡述，請參劉貴傑，〈鳩摩羅什思想研究〉，頁 13-15。另外，關於〈佛國品〉重要性的論述，煩參釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 7-9。

¹³ 有關施護（Dānapāla, ?-1018）生平的片段資料，請參 Jan Yün-hua, “Buddhist Relations between India and Sung China,” pp. 37-38。根據 Richard Bowring, “Brief Note: Buddhist Translations in the Northern Sung,” p. 81，施護與其堂弟法賢（天息災）於太平興國五年（980）抵達開封的鴻臚寺，所以《大堅固經》應是 980-1018 年間譯出。

¹⁴ 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 5-72。

¹⁵ 此中擷取 Vimalakīrti 的 V 作為〈佛國品〉的代表，而 C_i 則分別表示其文字為華文及拙文予以此標點版本的編號，依此類推。

¹⁶ 見釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 48-52。

¹⁷ 見鄭立新，〈維摩詰經〉，頁 191-193。

¹⁸ 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 2-38。

版¹⁹ 標點的《維摩詰所說經》(簡稱 V_{Cv})。《大堅固經》方面主要以法兩道場給予 CBETA 2010 版²⁰ 新式標點的《佛說大堅固婆羅門緣起經》(簡稱 G_{Ci})²¹ 為參考,另採用其上座部巴利傳本、佛教梵語傳本的英譯與漢譯傳本(《典尊經》,簡稱 G_{Cii})²² 為輔助資料²³。其中的巴利傳本分別有 T. W. Rhys Davids 和 Maurice Walshe 譯成英文的 *Mahā-Govinda Suttanta—The Lord High Steward*²⁴ (簡稱 G_{Ei}) 及 *Mahāgovinda Sutta: The*

¹⁹ 見 CBETA, T 14, no. 475, pp. 537a05-539a7。

²⁰ 見 CBETA, T 1, no. 8, pp. 207c17-213c19。

²¹ 此中選取 Govinda 的 G 作為《大堅固經》和《典尊經》的代表。至於 Ci 或 Ei, 則分別表示其文字為華文或英文及拙文給予此傳本的編號,依此類推。

²² 見 CBETA, T 1, no. 1, pp. 30b08-34b03。此部經的新式標點,同樣是由法兩道場所提供。

²³ 《大堅固經》總共有四部傳本:一、上座部的巴利傳本;二、大眾部的說出世部佛教梵語傳本;三、法藏部的傳本;四、目前還未考察出隸屬那一部派的傳本。其中,巴利傳本收於巴利藏經,編入 *Dīghanikāyo* (《長部》)的 *Dutiyo bhāgo* (第二分) *Mahāvaggo* (《大品》),題名為“*Mahāgovindasuttam*”(《典尊經》)。(煩參 T. W. Rhys Davids 及 J. Estlin Carpenter 所編巴利聖典協會刊本 *The Dīgha Nikāya*, 第二冊,頁 220-252) 梵語傳本則收在 *Mahāvastu* (《大事》)第三冊,經名是“*Mahāgovindīya Sūtra*”。(煩參 *Le Mahāvastu: texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*. Par É. Senart, 第三冊,頁 197-224) 法藏部的傳本收錄在佛陀耶舍與竺佛念翻譯《佛說長阿含經》卷五的第一分《典尊經》第三。最後,未知部派的傳本就是拙文選用的《大堅固經》。(參 André Bareau, “The Empire of King Reṇu and the Date of the *Mahāgovinda-Sutta*,” pp. 34 & 40) 感謝無著比丘 (Bhikkhu Anālayo) 告知此資料的訊息, Giuliana Martini 掃描提供此篇文章。

²⁴ 參 T. W. Rhys Davids, “*Mahā-Govinda Suttanta—The Lord High Steward*,” pp. 259-281。

*Great Steward—A Past Life of Gotama*²⁵（簡稱 G_{Eii}）。其梵語傳本的英譯則有 J. J. Jones 的 *Mahāgovindīya Sūtra*²⁶（簡稱 G_{Eiii}）。

至於新式標點的判斷標準，此中皆按教育部國語推行委員會《〈重訂標點符號手冊〉修訂版》²⁷（簡稱《手冊》）為主。由於拙文所討論的例子為數不多，所以會涉獵到的標點——不依《手冊》循序排列——僅有：逗號「，」、分號「；」、冒號「：」、句號「。」、驚嘆號「！」、引號「單引號」或雙引號『』、夾注號「—— …… ——」、破折號「——」及頓號「、」。

三、經文之標點問題

雖然〈佛國品〉和《大堅固經》的譯者風格和譯出年代都有相當的距離，但因經文的編排與句型的使用十分相似，所以其中的標點現象可一併作歸納討論。經文的編排又可分為序分、正宗分以及流通分。其中的序分還可細分成通序跟別序兩種。由於經文的標點問題大多出現在序分與正宗分，所以拙文選擇見於這兩部分的問題為探討對象。首先，從〈佛國品〉著手，按照經文段落的前後順序，簡要地闡述其標點的情況。之後，在適當的時候，兼論《大堅固經》裏的標點問題。

（一）序分中的標點問題舉例

眾所周知，佛教經文的序分有一交代講經背景的公式：以「聞如是」或「如是我聞」為首，接著說明講經的時間、說法主、講經地點，還有當

²⁵ 參 Maurice Walshe, “*Mahāgovinda Sutta: The Great Steward—A Past Life of Gotama*,” pp. 301-313。

²⁶ 參 J. J. Jones, *The Mahāvastu*, pp. 193-219。

²⁷ 參教育部國語推行委員會，《〈重訂標點符號手冊〉修訂版》，http://www.edu.tw/files/site_content/M0001/hau/Revised_Handbook_of_Punctuation.pdf，2010.07.04。

時在場的聽法大眾。這裏面最常見的標點問題也因此不外乎與「如是我聞」、「時」、「俱」相關，所以會牽涉到的標點大多數是冒號、逗號和句號。這三種標點的功能或特徵分別是：（一）冒號有所謂的「引語」功能，說明接在冒號後的文字是引自於他人²⁸；（二）逗號作為隔開複句中的分句或標明單句中語氣停頓的標點²⁹；（三）句號是用以標示一語義完整的句子³⁰。

1. 通序中的冒號、逗號

就經文的開始而言，接在「如是我聞」之後的標點通常是帶出聽聞內容的冒號。³¹ 可是，〈佛國品〉的五個標點版本當中，卻有使用逗號的 V_{Ci} 及 V_{Civ} 。逗號是最常用，又是最不容易掌握的符號，但可以肯定的是：逗號沒有引語的功能。若於「如是我聞」後應用逗號， V_{Ci} 和 V_{Civ} 的作者似乎分別主張「如是我聞」跟接著的「一時」到「俱」³² 或「一時」至「菩薩三萬二千」³³ 為各別完整的句子。假設以前者為例，經文的意思會變成：我是這樣聽到，有一次佛在毘耶離的菴羅樹園，跟八千位比丘在一塊兒。這樣的解讀說明「我」只聽到某時佛在某處與某些人一起。至於「俱」或「菩薩三萬二千」以後的經文就不歸於「我」所聽聞到的部分，也就不屬於此經的內容了。因此，合理的標點為「如是我聞：」。

²⁸ 參同上注，頁 6。

²⁹ 參同上注，頁 3。

³⁰ 參同上注，頁 2。

³¹ 見下表 V_{Cii} 、 V_{Ciii} 和 V_{Cv} 的第一列。另外，Brian Galloway 透過比對記載「如是我聞」的梵、藏、巴利語等等佛教文獻認為：依其中的意思來理解，「聞」之後應使用冒號才合理。（參 Brian Galloway, “Thus have I heard: At one time...,” p. 88）謝謝莊國彬老師提供此篇文章及其訊息。

³² 見下表 V_{Ci} 的第三列。

³³ 見下表 V_{Civ} 的第三列。

V _{ci}	V _{cii}	V _{ciii}	V _{civ}	V _{cv}
如是我聞，	如是我聞：	如是我聞：	如是我聞，	如是我聞：
一時，佛在毘耶離、菴羅樹園，與大比丘眾，八千人俱。 34	一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱。 ³⁵	一時，佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千，眾所知識。 ³⁶	一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千。 ³⁷	一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千—— ³⁸

2. 別序中的句號

另外，接在「如是我聞」之後，從「一時」開始的第一個句子，因各個本子句號的位置不同，所以暫時無法判斷其恰當的結尾處。V_{ci} 和 V_{cii} 主張句子結束在「俱」，但 V_{civ} 認為句子到「菩薩三萬二千」才算是完整句。而 V_{ciii} 則以為句子應結束於「眾所知識」。反之，V_{cv} 在「如是等三萬二千人」後，才用句號標明句子的完結。可見，雖然各家引用的經文一致，但因解讀上的差異，卻形成四種不同的標點，進而造成句子意思不一的問題。

此中可協助判斷的詞句有三：（一）「與大比丘眾八千人俱」；（二）自「菩薩三萬二千」到「如是一切功德，皆悉具足」；（三）從「其名曰」至「如是等三萬二千人」。（一）是漢譯佛典中典型的句型，常出現在經文的前端，是上述講經背景公式的內容之一，用以闡明當時跟佛陀在一起的與會大眾。倘若法會還有其他後來才出現的參與者，就會於

34 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 5。

35 見釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 48。

36 見鄭立新，〈維摩詰經〉，頁 191。

37 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 2。

38 見 CBETA, T 14, no. 475, p. 537a07-08。

「與大比丘眾八千人俱」後另作說明，例如：「菩薩三萬二千」。因此，第一個語義完整的句子始於「一時」而結束在「大比丘眾八千人俱」，所以第一句號應緊接於「與大比丘眾八千人俱」之後。

接著出現的「菩薩三萬二千」，說明除了八千位比丘之外，還有後來出席這場法會的三萬二千位菩薩。這些「眾所知識」³⁹的菩薩有諸如「大智本行，皆悉成就」至「諸有所作，亦不唐捐」的種種殊勝功德，而且具備這一切功德，不缺其中的任何一項，所以從「菩薩三萬二千」到「如是一切功德，皆悉具足」是一個獨立的句子。至於（三）「其名曰」之後的「等觀菩薩」等等，則為「菩薩三萬二千」中一些菩薩的名稱。其餘沒列出的就包含在「如是等三萬二千人」中，因而「其名曰」至「如是等三萬二千人」是一個完整的句子。

V _{ci}	如是我聞，	一時，佛在毘耶離、菴羅樹園，與大比丘眾，八千人俱。菩薩三萬二千，眾所知識，大智本行，皆悉成就，諸佛威神之所建立；為護法城，受持正法；能師子吼，名聞十方；眾人不請，友而安之；紹隆三寶，能使不絕；降伏魔怨，制諸外道；悉已清淨，永離蓋纏；心常安住無礙解脫；念、定、總持，辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，及方便力，無不具足；逮無所得，不起法忍；已能隨順，轉不退輪；善解法相，知眾生根；蓋諸大眾，得無所畏；——功德智慧，以修其心；相好嚴身，色像第一；捨諸世間，所有飾好；名稱高遠，踰於須彌；深信堅固，猶若金剛；法寶普照，而雨甘露；於眾言音，微妙第一；深入緣起，斷諸邪見、有無二邊，無復餘習；演法無畏，猶師子吼；其所講說，乃如雷震；無有量、已過量；集眾法寶，如海導師；了達諸法深妙之義；善知眾生往來所趣，及心所行；近無等等佛自在慧、
-----------------	-------	---

³⁹ 相當於 *abhijñānābhijñāta* 的「眾所知識」常用來形容聲聞而不是菩薩。（參 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, p. 2, 注 3）

		<p>十力、無畏、十八不共；關閉一切諸惡趣門，而生五道，以現其身，為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行；無量功德皆成就，無量佛土皆嚴淨；其見聞者，無不蒙益；諸有所作，亦不唐捐。如是一切功德，皆悉具足！其名曰：等觀菩薩，不等觀菩薩，等等觀菩薩，定自在王菩薩，法自在王菩薩，法相菩薩，光相菩薩，光嚴菩薩，大嚴菩薩，寶積菩薩，辯積菩薩，寶手菩薩，寶印手菩薩，常舉手菩薩，常下手菩薩，常慘菩薩，喜根菩薩，喜王菩薩，辯音菩薩，虛空藏菩薩，執寶炬菩薩，寶勇菩薩，寶見菩薩，帝網菩薩，明網菩薩，無緣觀菩薩，慧積菩薩，寶勝菩薩，天王菩薩，壞魔菩薩，電德菩薩，自在王菩薩，功德相嚴菩薩，師子吼菩薩，雷音菩薩，山相擊音菩薩，香象菩薩，白香象菩薩，常精進菩薩，不休息菩薩，妙生菩薩，華嚴菩薩，觀世音菩薩，得大勢菩薩，梵網菩薩，寶杖菩薩，無勝菩薩，嚴土菩薩，金髻菩薩，珠髻菩薩，彌勒菩薩，文殊師利法子菩薩，如是等三萬二千人。⁴⁰</p>
V _{Cii}	如是我聞：	<p>一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱。菩薩三萬二千——眾所知識；大智本行，皆悉成就；諸佛威神之所建立；為護法城，受持正法；能師子吼，名聞十方；眾人不請，友而安之；紹隆三寶，能使不絕；降伏魔怨，制諸外道；悉已清淨，永離蓋纏；心常安住無礙解脫；念、定、總持、辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便、力，無不具足；逮無所得不起法忍；已能隨順轉不退輪；善解法相，知眾生根；蓋諸大眾，得無所畏；功德、智慧以修其心；相好嚴身，色像第一；捨諸世間所有飾好；名稱高遠，踰於須彌；深信堅固，猶若金剛；法寶普</p>

⁴⁰ 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 5-24。

		<p>照，而雨甘露；於眾言音微妙第一；深入緣起，斷諸邪見；有、無二邊無復餘習；演法無畏，猶師子吼；其所講說乃如雷震；無有量，已過量；集眾法寶，如海導師；了達諸法深妙之義；善知眾生往來所趣及心所行；近無等等佛自在慧、十力、無畏、十八不共；關閉一切諸惡趣門，而生五道，以現其身；為大醫王，善療眾病；應病與藥，令得服行；無量功德，皆成就；無量佛土，皆嚴淨；其見聞者無不蒙益；諸有所作亦不唐捐。如是一切功德，皆悉具足。其名曰：等觀菩薩、不等觀菩薩、等不等觀菩薩、定自在王菩薩、法自在王菩薩、法相菩薩、光相菩薩、光嚴菩薩、大嚴菩薩、寶積菩薩、辯積菩薩、寶手菩薩、寶印手菩薩、常舉手菩薩、常下手菩薩、常慘菩薩、喜根菩薩、喜王菩薩、辯音菩薩、虛空藏菩薩、執寶炬菩薩、寶勇菩薩、寶見菩薩、帝網菩薩、明網菩薩、無緣觀菩薩、慧積菩薩、寶勝菩薩、天王菩薩、壞魔菩薩、電德菩薩、自在王菩薩、功德相嚴菩薩、師子吼菩薩、雷音菩薩、山相擊音菩薩、香象菩薩、白香象菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩、妙生菩薩、華嚴菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、梵網菩薩、寶杖菩薩、無勝菩薩、嚴土菩薩、金髻菩薩、珠髻菩薩、彌勒菩薩、文殊師利法王子菩薩。如是等三萬二千人。 41</p>
V _{Ciii}	如是我聞：	<p>一時，佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千，眾所知識。大智本行，皆悉成就。諸佛威神之所建立，為護法城，受持正法。能師子吼，名聞十方。眾人不請，友而安之。紹隆三寶，能使不絕。降伏魔怨，制諸外道。悉已清淨，永離蓋纏。心常安住無礙解脫。念、定、總持，辯才不斷。布施、</p>

41 見釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 48。

		<p>持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足。逮無所得，不起法忍。已能隨順轉不退輪。善解法相，知眾生根。蓋諸大眾，得無所畏。功德智慧，以修其心。相好嚴身，色像第一。捨諸世間所有飾好。名稱高遠，逾於須彌。深信堅固，猶若金剛。法寶普照而雨甘露。於眾言音，微妙第一。深入緣起，斷諸邪見。有無二邊，無復餘習。演法無畏，猶師子吼。其所講說，乃如雷震。無有量，已過量。集眾法寶，如海導師。了達諸法深妙之義。善知眾生往來所趣及心所行。近無等等佛自在慧、十力、無畏、十八不共。關閉一切諸惡趣門，而生五道以現其身。為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行。無量功德皆成就。無量佛土皆嚴淨。其見聞者，無不蒙益。諸有所作，亦不唐捐。如是一切功德，皆悉具足。其名曰：等觀菩薩、不等觀菩薩、等不等觀菩薩、定自在王菩薩、法自在王菩薩、法相菩薩、光相菩薩、光嚴菩薩、大嚴菩薩、寶積菩薩、辯積菩薩、寶手菩薩、寶印手菩薩、常舉手菩薩、常下手菩薩、常慘菩薩、喜根菩薩、喜王菩薩、辯音菩薩、虛空藏菩薩、執寶炬菩薩、寶勇菩薩、寶見菩薩、帝網菩薩、明網菩薩、無緣觀菩薩、慧積菩薩、寶勝菩薩、天王菩薩、壞魔菩薩、電德菩薩、自在王菩薩、功德相嚴菩薩、師子吼菩薩、雷音菩薩、山相擊音菩薩、香象菩薩、白香象菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩、妙生菩薩、華嚴菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、梵網菩薩、寶杖菩薩、無勝菩薩、嚴土菩薩、金髻菩薩、珠髻菩薩、彌勒菩薩、文殊師利法王子菩薩。如是等三萬二千人。⁴²</p>
V _{Civ}	如是我聞，	一時佛在毘耶離庵羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩

⁴² 見鄭立新，〈維摩詰經〉，頁 191。

薩三萬二千。眾所知識，大智本行，皆悉成就。諸佛威神之所建立，為護法城，受持正法。能師子吼，名聞十方，眾人不請，友而安之，紹隆三寶，能使不絕。降伏魔怨，制諸外道；悉已清淨，永離蓋纏。心常安住，無礙解脫；念定總持，辯才不斷。布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、及方便力，無不具足。逮無所得，不起法忍。已能隨順轉不退輪，善解法相，知眾生根，蓋諸大眾，得無所畏。功德智慧，以修其心，相好嚴身，色像第一；捨諸世間所有飾好。名稱高遠，逾於須彌，深信堅固，猶若金剛。法寶普照，而雨甘露，於眾言音，微妙第一。深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習。演法無畏，猶師子吼，其所講說，乃如雷震。無有量，已過量。集眾法寶，如海導師，了達諸法深妙之義。善知眾生往來所趣，及心所行。近無等等佛自在慧，十力無畏、十八不共。關閉一切諸惡趣門，而生五道以現其身。為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行。無量功德皆成就，無量佛土皆嚴淨。其見聞者，無不蒙益，諸有所作，亦不唐捐；如是一切功德，皆悉具足。其名曰：等觀菩薩，不等觀菩薩，等不等觀菩薩。定自在王菩薩，法自在王菩薩。法相菩薩，光相菩薩。光嚴菩薩，大嚴菩薩。寶積菩薩，辯積菩薩。寶手菩薩，寶印手菩薩。常舉手菩薩，常下手菩薩。常慘菩薩，喜根菩薩，喜王菩薩。辯音菩薩，虛空藏菩薩。執寶炬菩薩，寶勇菩薩，寶見菩薩。帝網菩薩，明網菩薩。無緣觀菩薩。慧積菩薩，寶勝菩薩。天王菩薩，壞魔菩薩，電德菩薩，自在王菩薩，功德相嚴菩薩，師子吼菩薩。雷音菩薩，山相擊音菩薩。香象菩薩，白香象菩薩。常精進菩薩，不休息菩薩。妙生菩薩，華嚴菩薩。觀世音菩薩，得大勢菩薩梵網菩薩，寶杖菩薩，無勝菩薩，嚴土菩薩。金髻菩薩，珠髻菩

		薩。彌勒菩薩。文殊師利法王子菩薩如是等三萬二千人。 ⁴³
V _{Cv}	如是我聞：	<p>一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千——眾所知識，大智本行，皆悉成就；諸佛威神之所建立，為護法城，受持正法；能師子吼，名聞十方；眾人不請，友而安之；紹隆三寶，能使不絕；降伏魔怨，制諸外道，悉已清淨，永離蓋纏；心常安住，無礙解脫；念、定、總持，辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足；逮無所得，不起法忍；已能隨順，轉不退輪；善解法相，知眾生根；蓋諸大眾得無所畏、功德智慧，以修其心；相好嚴身，色像第一，捨諸世間所有飾好；名稱高遠，踰於須彌；深信堅固，猶若金剛；法寶普照，而雨甘露；於眾言音，微妙第一；深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習；演法無畏，猶師子吼，其所講說，乃如雷震，無有量，已過量；集眾法寶，如海導師，了達諸法深妙之義；善知眾生往來所趣及心所行；近無等等佛自在慧、十力、無畏、十八不共；關閉一切諸惡趣門，而生五道以現其身；為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行；無量功德皆成就，無量佛土皆嚴淨；其見聞者，無不蒙益；諸有所作，亦不唐捐；如是一切功德、皆悉具足——其名曰：等觀菩薩、不等觀菩薩、等不等觀菩薩、定自在王菩薩、法自在王菩薩、法相菩薩、光相菩薩、光嚴菩薩、大嚴菩薩、寶積菩薩、辯積菩薩、寶手菩薩、寶印手菩薩、常舉手菩薩、常下手菩薩、常慘菩薩、喜根菩薩、喜王菩薩、辯音菩薩、虛空藏菩薩、執寶炬菩薩、寶勇菩薩、寶見菩薩、帝網菩薩、明網菩薩、無緣觀菩薩、慧積菩薩、寶勝菩薩、天王菩</p>

⁴³ 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 2-17。

	薩、壞魔菩薩、電德菩薩、自在王菩薩、功德相嚴菩薩、師子吼菩薩、雷音菩薩、山相擊音菩薩、香象菩薩、白香象菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩、妙生菩薩、華嚴菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、梵網菩薩、寶杖菩薩、無勝菩薩、嚴土菩薩、金髻菩薩、珠髻菩薩、彌勒菩薩、文殊師利法王子菩薩，如是等三萬二千人。 ⁴⁴
--	--

據初步的整理瞭解，上述經文應分為三個句子：（一）從「一時」開始到「與大比丘眾八千人俱」；（二）始於「菩薩三萬二千」而結束在「如是一切功德，皆悉具足」；（三）就是「其名曰」到「如是等三萬二千人」。其中符合（一）的有： V_{Ci} 和 V_{Cii} ；符合（二）的沒有；符合（三）的有 V_{Ci} 。顯然，看似簡單的標點符號，在經文的理解上是扮演著極其重要的角色。因此，於運用標點符號的過程中，是有必要瞭解及掌握其功能，以便予於適當的使用。

（二）正宗分的標點問題舉例

接著要討論的例子分別引自《大堅固經》和〈佛國品〉的正宗分，也就是經文的主要內容、核心思想之所在。由於這些例子所呈現的標點問題不盡相同，所以於此先處理《大堅固經》的一段文，然後再探討〈佛國品〉的例子。

1. 《大堅固經》的夾注號、引號

《大堅固經》中有兩個頗為有趣的標點現象，即用於經文開端的夾注號和引號。夾注號是用在行文需要注釋或補充說明的地方。⁴⁵ 引號則用以標明講話、引語、特地指述或強調的語詞，而且分為單引號和雙引號兩

⁴⁴ 見 CBETA, T 14, no. 475, p. 537a07-b16。

⁴⁵ 參《手冊》，頁 9。

種。一般而言，先用單引號，然後在必要時，於單引號內用雙引號，依此類推。⁴⁶ 以下兩個例子，第二個是與雙引號有關，而即將討論的第一個例子，則是出現在「來詣佛所」和「到佛所已」之間的夾注號。茲先引《大堅固經》的首段經文，以便剖析其中標點問題如下：

G _{Ci}
<p>是時，有五髻乾闥婆王子，過於夜分，至明旦時，來詣佛所——彼有身光廣大照耀，彼鷲峯山都一光聚——到佛所已，頭面禮足，退住一面，前白佛言：「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？唯願世尊！告示於我，令我了知。」⁴⁷</p>

附表經文中的「來詣佛所」與「到佛所已」所標示的「來詣……」和「到……已」的句型，在梵、巴語言的使用習慣中，「到……已」會放在一個複合句的開頭。⁴⁸ 與此二句型相等的巴利語文字，譬如：“*atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyā abhikkantavaṇṇā kevalakappaṃ Jetavanam obhāsetvā yena Bhagavā ten’ upasaṅkami. upasaṅkamitvā Bhagavantam abhivādetvā ekam antam atthāsi*”⁴⁹ 中的“*upasaṅkami*”及

⁴⁶ 參同上注，頁 7。

⁴⁷ 見 CBETA, T 1, no. 8, p. 207c23-29。

⁴⁸ 例如：常見於巴利語的“*upasaṅkamitvā*”，有“having approached”（到達後）的意思。該連續動詞，當出現在構造複雜的句子時，必處於句首以標示句子的開始。（參 A. K. Warder, *Introduction to Pali*, p. 48）感謝高師明道指出文字的段落。梵語的部分參 Ashok Aklujkar, *Sanskrit: An Easy Introduction to An Enchanting Language*, p. 77。

⁴⁹ 此段經文引自 *Oghatarāṇasuttam*（《暴流經》），編於 *Devatāsaṃyuttam*（《諸天相應》）的“*Naḷavaggo Paṭhamo*”（〈第一葦品〉）下。見 G. A. Somaratne, *The Saṃyuttanikāya of the Suttapiṭaka*, p. 1。謝謝高師明道的建議。

“*upasaṅkamtivā*”。此例子在 *upasaṅkami* 後用了英文的句號「.」來標明前句的結束，而以“*upasaṅkamtivā*”作為另一句的開始。同樣的，「來詣……」跟「到……已」的句型，也常見於漢譯契經中。由於其用法與梵、巴語的應用習慣並無差別，所以「來詣佛所」的後面應該用句號，而不是夾注號。

其次要討論的是：《大堅固經》中以雙引號標示的「我親所聞，我親所受」。此標點說明這兩句話是「宣說」的內容，也就是為「帝釋天主，大梵天王，并善法天眾」所說。一般而言，當面對這種問題時，可透過幾個方法來確認其中的「我」為何人。第一：接在「宣說」之後的「我親所聞，我親所受」裏所使用的是第一人稱代詞「我」。假使此二句為「帝釋天主，大梵天王，并善法天眾」所講，那麼「我」理應改為「我等」會比較合理。

接著，第二個方法是從釋尊接下來的答覆中找出答案。在「所有汝於三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處，有所聽受，我今如應告語於汝」中，佛陀回答到：「你在三十三天，也就是帝釋天主、大梵天王以及善法天眾一起集會的地方所聽到、領受到的一切，我現在就告訴你」，所以經文的「汝」和「有所聽受」可看成是針對前句的「我親所聞，我親所受」來作回應，也就是說「我親所聞，我親所受」的「我」是指五髻乾闥婆王子。

G_{Ci}

是時，有五髻乾闥婆王子，過於夜分，至明旦時，來詣佛所——彼有身光廣大照耀，彼鷲峯山都一光聚——到佛所已，頭面禮足，退住一面，前白佛言：「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？唯願世尊！告示於我，令我了知。」佛告五髻乾闥婆王子言：「所有汝於三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處，有所聽受，我今如應告語於汝，令汝了知。」⁵⁰

⁵⁰ 見 CBETA, T 1, no. 8, pp. 207c23-208a04。

至於第三個方法，則是對照其他傳本—— G_{Cii}、G_{Ei}、G_{Eii} 和 G_{Eiii} ——的相關內容。這些本子裏，跟法雨道場的「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？唯願世尊！告示於我，令我了知」相當的文字有：

G _{Cii}	G _{Ei}	G _{Eii}	G _{Eiii}
般遮翼白世尊言：「昨梵天王至忉利天，與帝釋共議。我親從彼聞，今者寧可向世尊說不？」 ⁵¹	“The things, lord, that I have seen, the things I have noted when in the presence of the gods in the heaven of the Three-and-Thirty, I would tell to the Exalted One.” ⁵²	“Lord, I wish to report to you what I have personally seen and observed when I was in the presence of the Thirty-Three Gods.” ⁵³	“Lord, I would tell to the Exalted One, I would make known to the Exalted One, what I heard and learned from the devas of Trāyastriṃśa, from Śakra, lord of devas, and from Great Brahmā, as they sat and conversed in the devas' Hall of Good Counsel.” ⁵⁴

從上述傳本的經文可窺出用來對照「我親所聞，我親所受」的有：G_{Cii} 的「我親從彼聞」、G_{Ei} 的“The things, lord, that I have seen, the things I have noted”、G_{Eii} 的“what I have personally seen and observed”以及 G_{Eiii} “what I heard and learned”，似乎都表示著「我親所聞，我親所受」為五髻乾闥婆王子所說，應當不需特別以雙引號來標示之。

不過，以上的解讀方式也有忽略「我親所聞，我親所受」中的「我」

⁵¹ 見 CBETA, T 1, no. 1, p. 30b14-16。

⁵² 見 T. W. Rhys Davids, “*Mahā-Govinda Suttanta—The Lord High Steward*,” p. 259。

⁵³ 見 Maurice Walshe, “*Mahāgovinda Sutta: The Great Steward—A Past Life of Gotama*,” p. 301。

⁵⁴ 見 J. J. Jones, *The Mahāvastu*, p. 194。

可分別為「帝釋天主」、「大梵天王」以及「善法天眾」同時個別所說的可能性。整體而言，這五個傳本（ G_{Ci} 、 G_{Cii} 、 G_{Ei} 、 G_{Eii} 、 G_{Eiii} ）無論是內容、意思或編排，都不盡相同，而且 G_{Ci} 似乎又與其他四個傳本的內容相差較遠。若僅以上述的三個方法來判斷「我親所聞，我親所受」為五髻乾闥婆王子所講，恐怕未能完全解決問題。因此，拙文擬從另一個角度來剖析「我親所聞，我親所受」中的「我」，以便提供讀者另一種解讀的方法。

在漢譯佛典中，常見的「是義云何」句型至少有兩種用法：一是作為一個獨立的疑問句；二是出現在一個句子的尾端，作為疑問句的補語⁵⁵。若以前者解讀《大堅固經》中的「是義云何」，其意思是：「這些是甚麼意思呢？」或「這些內容是甚麼呢？」說明「這些」或「這些內容」指的是五髻乾闥婆王子於三十三天所看到和聽到的所有人、事、物。這一切包含「我親所聞，我親所受」。反之，第二種解讀方式則會變成：「我在那一個時候，於三十三天中，見到帝釋天主、大梵天王及善法天眾在共聚集會，並演說經典教義⁵⁶。我親自所聽到的，我親自所經驗的，是什麼意思呢？」表明五髻乾闥婆王子問的只是他自己實地的體驗。

從以下附表經文重覆出現三次的「三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會」、「於三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處」以及「在三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處」可知：「是義云何」不僅是指五髻乾闥婆王子個人的體驗，其中還涵蓋其於三十三天所看到和聽到的所有人、事、物。此外，透過「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？」一

⁵⁵ 例如：問曰：「若提婆達多罪不可救者，有經云：『若人歸佛者，不墮三惡道。』是義云何？」（見 CBETA, T 3, no. 156, p. 156b27-28）；是時，普賢菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！法與法者，是義云何？」（見 CBETA, T 10, no. 299, p. 892c12-13）；須夜摩言：「世尊！彼第三句那字門者，是義云何？」（見 CBETA, T 21, no. 1340, p. 718b10-11）等等。

⁵⁶ 此中的「演說經典教義」，見教育部《重編國語辭典修訂本》網路版之「宣說」條目，<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>，2010.09.30。

句，也可看出其中的「宣說」是由「帝釋天主，大梵天王，并善法天眾」所作，而此動作的內容正是「我親所聞，我親所受」。

G_{Ci}

是時，有五髻乾闥婆王子，過於夜分，至明旦時，來詣佛所——彼有身光廣大照耀，彼鷲峯山都一光聚——到佛所已，頭面禮足，退住一面，前白佛言：「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？唯願世尊！告示於我，令我了知。」佛告五髻乾闥婆王子言：「所有汝於三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處，有所聽受，我今如應告語於汝，令汝了知。」時，五髻乾闥婆王子，復白佛言：「世尊！我於一時在三十三天，帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，共集會處。是時，或有天子，以因緣故，初生彼天。同時，有餘先生天子，見初生者，乃起五種極愛樂事，所謂壽命、色相、名稱、吉祥、眷屬等。……」⁵⁷

根據拙文粗略的瞭解，當第一種「是義云何」出現於漢譯契經的時候，其大部分是用在某人引用釋尊之前說過的話來請教佛陀之處。茲略舉三個例子如下：

- (1) 爾時諸比丘白佛言：「世尊！如佛先說：『諸法無我，汝當修學！修學是已，則離我想；離我想者，則離憍慢；離憍慢者，得人涅槃。』是義云何？」⁵⁸
- (2) 爾時月幢菩薩白佛言：「世尊！如佛所說：『無功用智。』是義云何？」⁵⁹
- (3) 迦葉復言：「……佛昔說偈：『諸佛與緣覺 及以弟子眾 猶捨無常身 何況諸凡夫』，今者乃說：『常存無變。』是義云

57 見 CBETA, T 1, no. 8, pp. 207c23-208a10。

58 見 CBETA, T 12, no. 374, p. 378a13-16。

59 見 CBETA, T 11, no. 310, p. 486a12-13。

何？」⁶⁰

雖然《大堅固經》的發問者（五髻乾闥婆王子）請問的內容並不是由釋尊所說，但是五髻乾闥婆王子確實是引他人的話來請教佛陀，所以其中的「是義云何」用法與上述幾個例子雷同。因此，「世尊！我於一時，在三十三天，見帝釋天主，大梵天王，并善法天眾，而共集會，有所宣說：『我親所聞，我親所受。』是義云何？唯願世尊！告示於我，令我了知。」的意思為「世尊！我在那一個時候，於三十三天中，看到帝釋天主、大梵天王及善法天眾共聚集會，並且公開地說：『這是我（某某天人）親自所聽到的，我（某某天人）親自所經驗的。』〔請問世尊：〕⁶¹這些內容是什麼呢？希望世尊能為我講解，使我明瞭！」若此解讀正確的話，那麼「我親所聞，我親所受」就需要以雙引號來標示。

2. 〈佛國品〉中驚嘆號、破折號、分號

接著要探討的驚嘆號、破折號和分號的適用問題，是呈現在以下附表〈佛國品〉的一段經文裏。其中較突出的標點現象出現於 V_{Cii} 中。V_{Cii} 異於其他四個本子之處有：一、在與「直心是菩薩淨土」等同類型的句子⁶²後用破折號；二、把驚嘆號置於「寶積」後；三、在「當知」之後選用冒號。在 V_{ci}、V_{Ciii}、V_{Civ} 以及 V_{Cv} 裏，前者皆以逗號標之，後兩者則僅於「當知」後用驚嘆號。另外的標點問題可見於跟「不諂眾生來生其國」等等相同句型⁶³之後：V_{Cii} 和 V_{Ciii} 選用句號，而 V_{ci}、V_{Civ} 及 V_{Cv} 則採用分號。

破折號是用在語義的轉變、聲音的延續抑或於行文中某語詞需要補充

60 見 CBETA, T 12, no. 375, p. 631a29-b06。

61 拙文暫且以「〔 〕」來標示為語句順暢而添加的文字。

62 例如：「深心是菩薩淨土」、「布施是菩薩淨土」、「持戒是菩薩淨土」等等。

63 如：「具足功德眾生來生其國」、「大乘眾生來生其國」、「一切能捨眾生來生其國」等等。

說明的地方，而此說明的後面需要暫停。⁶⁴ 分號則用來分開複句裏的並列句。⁶⁵ 至於驚嘆號，皆用在感嘆或加重語氣的語詞、句子之後。⁶⁶ 首先，舉例而言，「菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」是否如 V_{Cii} 所主張般，屬於「直心是菩薩淨土」的補充說明？而「直心是菩薩淨土」後是否需要停頓？

以上句子是釋尊回答寶積問題的一部分。此句的內容包含兩個部分：先講菩薩淨土的特質，亦即菩薩為造就淨土所應修的行為，例如：「直心是菩薩淨土」的「直心」；後說明菩薩修行成就之時，擁有同樣特徵的眾生會降生到其國土，比如：「菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」的「不諂眾生」。以此類推，接著的「深心是菩薩淨土」到「正見眾生來生其國」都以同樣的句型來表達。

雖然如此，「直心是菩薩淨土」和「菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」兩者皆是語義完整的句子，似乎應於前者之後使用句號。但是，大部分的編者卻在「直心是菩薩淨土」後選用逗號，主張其與其後面的句子是合為一個複句。同樣的，V_{Cii} 於「直心是菩薩淨土」後採用破折號，也一樣認為「直心是菩薩淨土」和「菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」合成一個句子。從經文的意思來看，較合理的標點應為 V_{Cii} 所有，因為破折號可清楚標明前者為主要闡明的內容，後者為前者的進一步補充說明。

此外，由以下附表的經文可知：「直心是菩薩淨土」至「正見眾生來生其國」皆屬「當知」的內容，所以應於「當知」之後用冒號。由於這些內容的句型又是相同、並列的（亦即「……是菩薩淨土——……眾生來生其國」），所以每個「眾生來生其國」後應使用分號，以區分這些複句中的並列句及標明句子之間的停頓。最後，驚嘆號須接在「寶積」之後來表示佛陀是先呼喚其名，然後才陳述其所應該知道的内容。

64 參《手冊》，頁 12。

65 參同上注，頁 5。

66 參同上注，頁 11。

V _{Ci}	V _{Cii}	V _{Ciii}	V _{Civ}	V _{Cv}
<p>寶直淨成諂生心土佛功來菩薩大生施土佛能生戒土佛善眾國菩菩時相來精淨成修眾國；</p> <p>當是時；深淨成具生國；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>知菩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p>	<p>寶直淨成諂生心土佛功來菩薩大生施土佛能生戒土佛善眾國菩菩時相來精淨成修眾國；</p> <p>當是時；深淨成具生國；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p>	<p>寶直淨成諂生心土佛功來菩薩大生施土佛能生戒土佛善眾國菩菩時相來精淨成修眾國；</p> <p>當是時；深淨成具生國；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p>	<p>寶直淨成諂生心土佛功來菩薩大生施土佛能生戒土佛善眾國菩菩時相來精淨成修眾國；</p> <p>當是時；深淨成具生國；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p>	<p>寶直淨成諂生心土佛功來菩薩大生施土佛能生戒土佛善眾國菩菩時相來精淨成修眾國；</p> <p>當是時；深淨成具生國；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p> <p>！薩薩不來深淨成足、；菩菩時，來布淨成一切來持淨成十願其是；忍辱是，佛二生；薩薩勤德其</p>

V _{Ci}	V _{Cii}	V _{Ciii}	V _{Civ}	V _{Cv}
<p>禪定是菩薩淨土，佛時不亂其國；智慧淨土，成定其量。淨土成就眾生，是菩薩攝生；菩薩正生無量，是菩薩成就眾生。四攝法，是菩薩脫生方便。土，佛所生便。土，佛切礙其七薩淨處，勤、覺、道來。</p>	<p>禪定是菩薩淨土，佛時不亂其國；智慧淨土，成定其量。淨土成就眾生，是菩薩攝生；菩薩正生無量，是菩薩成就眾生。四攝法，是菩薩脫生方便。土，佛所生便。土，佛切礙其七薩淨處，勤、覺、道來。</p>	<p>禪定是菩薩淨土，佛時不亂其國；智慧淨土，成定其量。淨土成就眾生，是菩薩攝生；菩薩正生無量，是菩薩成就眾生。四攝法，是菩薩脫生方便。土，佛所生便。土，佛切礙其七薩淨處，勤、覺、道來。</p>	<p>禪定是菩薩淨土，佛時不亂其國；智慧淨土，成定其量。淨土成就眾生，是菩薩攝生；菩薩正生無量，是菩薩成就眾生。四攝法，是菩薩脫生方便。土，佛所生便。土，佛切礙其七薩淨處，勤、覺、道來。</p>	<p>禪定是菩薩淨土，佛時不亂其國；智慧淨土，成定其量。淨土成就眾生，是菩薩攝生；菩薩正生無量，是菩薩成就眾生。四攝法，是菩薩脫生方便。土，佛所生便。土，佛切礙其七薩淨處，勤、覺、道來。</p>

V _{Ci}	V _{Cii}	V _{Ciii}	V _{Civ}	V _{Cv}
迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土；說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難；自守戒行，不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名；十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不富、大梵行、所常以軟語、眷屬不離、善言、不諍訟、言必不饒益、不嫉、不患、正見眾生來生其國。 ⁶⁷	迴向心是菩薩淨土——菩薩成佛時，得一切具足功德國土。說除八難是菩薩淨土——菩薩成佛時，國土無有三惡、八難。自守戒行、不譏彼闕是菩薩淨土——菩薩成佛時，國土無有犯禁之名。十善是菩薩淨土——菩薩成佛時，命不富、大梵行、所常以軟語、眷屬不離、善言、不諍訟、言必不饒益、不嫉、不患、正見眾生來生其國。 ⁶⁸	迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難。自守戒行，不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名。十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不富、大梵行、所常以軟語、眷屬不離、善言、不諍訟、言必不饒益、不嫉、不患、正見眾生來生其國。 ⁶⁹	回向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土；說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難。自守戒行，不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名；十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不富、大梵行、所常以軟語、眷屬不離、善言、不諍訟、言必不饒益、不患、正見眾生來生其國。 ⁷⁰	迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土；說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難；自守戒行、不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名；十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不富、大梵行、所常以軟語、眷屬不離、善言、不諍訟、言必不饒益、不嫉、不患、正見眾生來生其國。 ⁷¹

67 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 51-53。

68 見釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 50-51。

69 見鄭立新，《維摩詰經》，頁 192。

70 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 29-32。

71 見 CBETA, T 14, no. 475, p. 538b01-26。

3. 〈佛國品〉之頓號

有關〈佛國品〉的頓號例子，可回溯到別序裏跟「菩薩三萬二千」諸多功德相關的內容。茲引「念、定、總持」到「無不具足」兩句作進一步的說明。在這五個〈佛國品〉的標點版本中， V_{Civ} 的「念定總持」及 V_{Cii} 「方便」與「力」之間的頓號是比較值得探討的地方。

V_{Civ} 對「念定總持」的注釋為：「『念定總持』者：『念』即是戒，『定』即禪定，『總持』即陀羅尼，亦即般若智慧」。⁷² 姑且不論其與 V_{Ci} 的解釋有出入⁷³，但是可以肯定 V_{Civ} 是分別對「念」、「定」和「總持」作說明。換言之， V_{Civ} 主張此中有三個不同的項目，所以「念定總持」之間需以頓號分開，以清楚標示「念、定、總持」為並列連用的語詞⁷⁴。

其次，「方便」與「力」之間是否需要如 V_{Cii} 般，以頓號隔開？就經文的內容而言，「布施」至「力」可分為兩個部分：先逐一列出六波羅蜜的項目——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；後再以「及」連結「方便力」或「方便」和「力」作歸納總結。若主張「方便力」為一個概念，則意味著編者的解讀為方便的力量。反之，假使以頓號分開「方便」跟「力」，就表示待加上省略的「願」和「智」後，是完整的十波羅蜜。

雖然 V_{Civ} 與其他三個本子同樣未在「方便」及「力」間放頓號，但是其釋文卻說：「布施即法、財、無畏三種；持戒即律儀、攝善法、饒益有情三種；忍辱即耐他怨害，安受眾苦、法思勝解三種；精進即被甲、加行、無退轉無怯弱無喜足三種；禪定即世間、出世間、出世間上上三種；般若有文字、觀照、實相三種；若再加方便、願、力、智即成十波羅蜜」。⁷⁵ 另外，林純瑜在《〈龍藏·維摩詰所說經〉考》中，藉由比對〈佛國品〉的鳩摩羅什譯本、《龍藏》本以及藏譯本發現《龍藏》本和藏譯本是完整地列出十波羅蜜，即：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智

⁷² 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 5。

⁷³ 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 9。

⁷⁴ 頓號的用法參《手冊》，頁 4。

⁷⁵ 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 5。

慧、方便、願、力、明智。⁷⁶ 質言之，V_{Cii} 認為經文所表達的是十波羅蜜，與拙文的理解吻合，所以合理的標點為「方便、力」。藉此順帶一提，頓號與諸如「而」、「和」、「與」、「跟」、「及」、「以及」等連詞有類似的功能⁷⁷，所以 V_{ci} 和 V_{civ} 在「智慧」後的逗號及頓號是不必要的。

V _{ci}	V _{cii}	V _{ciii}	V _{civ}	V _{cv}
念、定、總持，辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，及方便力，無不具足； ⁷⁸	念、定、總持，辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便、力，無不具足； ⁷⁹	念、定、總持，辯才不斷。布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足。 ⁸⁰	念定總持，辯才不斷。布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、及方便力，無不具足。 ⁸¹	念、定、總持，辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足； ⁸²

⁷⁶ 參林純瑜，《〈龍藏·維摩詰所說經〉考》，頁 18。

⁷⁷ 參《標點符號用法》修訂組，《〈標點符號用法〉解說》，頁 27；楊權，《出版物標點符號規範用法》，頁 60；蘭賓漢，《標點符號運用藝術》，頁 98。

⁷⁸ 見陳慧劍，《維摩詰經今譯》，頁 5。

⁷⁹ 見釋禪叡，《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，頁 48。

⁸⁰ 見鄭立新，《維摩詰經》，頁 191。

⁸¹ 見唐思鵬，《維摩詰經新注》，頁 5。

⁸² 見 CBETA, T 14, no. 475, p. 537a13-15。

(三) 餘論

接著要討論的是緊接在上述兩句之後的「逮無所得」及「不起法忍」。其中，只有 V_{Cii} 以「逮無所得不起法忍」的形式表現，其餘的版本統統在「得」跟「不」之間應用逗號。黃國清在〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉一文中提到：一般而言，此句常見的標點為「逮無所得，不起法忍」，但黃氏卻認為其中的「不起法忍」是所謂的「無生法忍」，而「不起法忍」是動詞「逮」的賓語，「無所得」是修飾「不起法忍」的定語，所以「逮無所得」與「不起法忍」間不應以逗號隔開。為避免此中的意思變成「獲得無所得時連法忍都不生起」而偏離經文原來的意思，⁸³ 其他四個〈佛國品〉本子應依 V_{Cii} 為標準，把「得」與「不」之間的逗號刪除為佳。

V _{ci}	V _{Cii}	V _{Ciii}	V _{Civ}	V _{Cv}
逮無所得， 不起法忍； 84	逮無所得不起 法忍； ⁸⁵	逮無所得，不 起法忍。 ⁸⁶	逮無所得，不 起法忍。 ⁸⁷	逮無所 得，不起 法忍； ⁸⁸

另外，值得注意的是：可正確標示呼語位置的標點。以《大堅固經》而言，雖然夾注號僅見於其經文的開端⁸⁹，但是此經卻有十八句需要夾注號的地方，如「復次，諸天子！如來大師出現世間，我不見於過去及今現

⁸³ 參黃國清，〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉，頁 257-258。

⁸⁴ 見同注 78。

⁸⁵ 見同注 79。

⁸⁶ 見同注 80。

⁸⁷ 見同注 81。

⁸⁸ 見 CBETA, T 14, no. 475, p. 537a15。

⁸⁹ 相關經文煩見拙文第 131 頁。

在而有別異」⁹⁰。顯然，這不是一般所熟悉的華文句型，而是受到外來語影響的翻譯句子。其中有趣的現象是呼語的位置。在華夏本土著作裏，無論是散文或小說，其呼語的位置大部分放在句子的開端或尾端。⁹¹ 只有在佛教典籍裏，呼語才會出現於句子的文字之間，即安插在句子前半段奇怪之處。⁹² 針對這一類型的句子，是有必要以夾注號來標示呼語，說明呼語是倒插於句子中，即「復次——諸天子！——如來大師出現世間，我不見於過去及今現在而有別異」。

四、結語

綜上所述，導致這兩部經標點問題的原因可初步歸納為三大項：一是不明白標點的功能；二是誤解經文的文義；三是欠缺譯本的知識。基本上，前者皆出現在所討論的經文裏，只不過較明顯的例子顯示於序分和正宗分的部分。雖然這不一定會影響讀者對文義的瞭解，但是標點的功能就無法正確地發揮。至於後二者，則分布在正宗分中，有明顯促成理解錯謬的現象。經由拙文粗略的討論，可知標點符號在解讀上是扮演著極其重要的角色。

因為漢譯佛典為翻譯之作，所以經文的表達或多或少會有不符華文的傳統及習慣之處。在標點的應用過程中，執行者除了要對華文有相當程度的瞭解，還得熟悉譯文的特殊表達方式。這比起標點本土古籍，更是多了一層的難度。此外，一部經可有不同時代的譯本，因此標點執行者原則上是有必要涉獵所有對應的本子，以便提高標點的準確性。

足見，標點符號不止是文章裏的點綴，更是方便讀者得到正確解讀的重要訊息。這好比巴利語《導論》（*Nettipakarāṇa*）中提到背誦經文時，

⁹⁰ 見 CBETA, T 1, no. 8, p. 208b16-17。《大堅固經》其他相似的句子可見於 p. 208b23-24 和 p. 208c3-4, 10-11, 15-16, 19-20, 24-25。有關〈佛國品〉類似的句型，煩見 CBETA, T 14, no. 475, p. 538a18, b26, c5, c27。

⁹¹ 參陳琪宏，〈古漢語主謂易位句及其相關問題〉，頁 72。

⁹² 參 E. Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” p. 280。

若將詞組及音節的安排弄錯，就不可能瞭解到經文的意義。⁹³ 同樣的，標點符號的使用若有誤，是會令讀者陷入解讀的困境。因此，正確理解是標點的奠基工作，學人不可等閒視之，更不容草率、敷衍待之！

⁹³ 參 Étienne Lamotte, “The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism,” p.

【參考書目】

一、佛教藏經

拙文所引《大正新修大藏經》，皆依 2010 年「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟版本。

- 《大方便佛報恩經》，T 3, no. 156。
《大方廣總持寶光明經》，T 10, no. 299。
《大法炬陀薩尼經》，T 21, no. 1340。
《大般涅槃經》，T 12, no. 374。
《大般涅槃經》，T 12, no. 375。
《大寶積經》，T 11, no. 310。
《佛說大堅固婆羅門緣起經》，T 1, no. 8。
《佛說長阿含經》，T 1, no. 1。
《維摩詰所說經》，T 14, no. 475。

二、中文專書、論文、網路資源等

- 《標點符號用法》修訂組 1990 《〈標點符號用法〉解說》(據 1990 年頒發本)，北京：語文出版社。
- 甘居正 1980 《中文文法與標點符號》，臺北：黎明文化事業公司。
- 吳小如 1985 〈古籍整理中的點、校、注、譯問題〉，《文獻》3，頁 167-175。
- 呂叔湘 1988 《標點古書評議》，北京：商務印書館。
- 呂叔湘 1982 〈標點古書不可掉以輕心〉，《文獻》3，頁 11-14。
- 林純瑜 1993 《〈龍藏·維摩詰所說經〉考》，臺北：中華佛學研究所畢業論文。
- 唐思鵬 2002 《維摩詰經新注》，臺北縣中和市：法明出版社。
- 張森才 1999 《舊志標點疑誤彙析》，南京：江蘇古籍出版社。
- 陳琪宏 1995 〈古漢語主謂易位句及其相關問題〉，《徐州師範學院學報》3，頁 69-73。
- 陳慧劍 1990 《維摩詰經今譯》，滄海叢刊，臺北：東大圖書股份有限公司 (1992 年再版)。

- 黃國清 2002 〈漢譯佛典新式標點的問題及其與訓詁的關涉〉，《圓光佛學學報》7，頁 247-264。
- 楊權 1999 《出版物標點符號規範用法》，廣東：廣東人民出版社。
- 劉貴傑 1992 〈鳩摩羅什思想研究〉，《國立編譯館館刊》21，頁 13-40。
- 鄭立新 1996 〈維摩詰經〉，《傳世藏書·子庫·佛典》，楊五湖主編，海南：海南國際新聞出版中心。
- 釋禪觀 1994 《秦譯〈維摩經·佛國品〉斟訂探微》，臺北：中華佛學研究所畢業論文。
- 蘭賓漢 2007 《標點符號運用藝術》，北京：中華書局。
- 重編國語辭典（修訂本）網，《重編國語辭典修訂本》網路版，2007 年臺灣學術網路第四版 ver. 2，2010.09.30，<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>。
- 國學網，「當代學人」，〈吳小如〉，2010.09.30，http://www.guoxue.com/ddxr/pe_wuxiaoru.htm。
- 教育部全球資訊網，「《重訂標點符號手冊》修訂版」，2008 年臺灣學術網路正式版本，2010.07.04，http://www.edu.tw/files/site_content/m0001/hau/Revised_Handbook_of_Punctuation.pdf。
- WHY 網，「青年報電子版」，汪修榮〈才子俞平伯〉，2010.09.30，<http://www.why.com.cn/eastday/nodGEi9599/node54329/node54338/userobject1ai966813.html>。

三、西文專書、期刊

- Aklujkar, Ashok. 1992. *Sanskrit: An Easy Introduction to An Enchanting Language*. Richmond: Svādhyāya Publications.
- Bareau, André. 1984. "The Empire of King Reṇu and the Date of the *Mahāgovinda-Sutta*." In *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*. Edited by Gatara Dhammapala, Richard Gombrich, and K. R. Norman. Nugegoda, Sri Lanka: University of Sri Jayewardenepura.
- Bowring, Richard. 1992. "Brief Note: Buddhist Translations in the Northern Sung." *Asia Major* 3rd series, 5.2, pp. 79-93.
- Galloway, Brian. 1991. "Thus have I heard: At one time..." *Indo-Iranian Journal* 34, pp. 87-104.
- Jan, Yün-hua. 1966. "Buddhist Relations between India and Sung China." *History of Religions* 6.1, pp. 24-42.

- Jones, J. J. 1978. *The Mahāvastu*. London: The Pali Text Society.
- Lamotte, Étienne. 1988. “The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism.”
Translated by Sara Boin-Webb. In *Buddhist Hermeneutics*. Edited by Donald S. Lopez, Jr.. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lamotte, Étienne. 1976. *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Rendered into English by Sara Boin. London: The Pali Text Society.
- Rhys Davids, T. W. 2002. “*Mahā-Govinda Suttanta—The Lord High Steward.*” In *Dialogues of the Buddha*. Edited by T. W. Rhys Davids. Oxford: The Pali Text Society.
- Rhys Davids, T. W. and J. Estlin Carpenter, eds. 1982. *The Dīgha Nikāya*. Vol. II. London: The Pali Text Society.
- Somaratne, G. A. 1998. *The Saṃyuttanikāya of the Suttaṭṭaka*. Oxford: The Pali Text Society.
- Walshe, Maurice. 1995. “*Mahāgovinda Sutta: The Great Steward—A Past Life of Gotama.*” In *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Warder, A. K. 1991. *Introduction to Pali*. Oxford: The Pali Text Society.
- Zürcher, E. 1991. “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts.” In *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religions in honour of Prof. Jan Yün-Hua*. Edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen. Oakville, Ontario: Mosaic Press.

**A Case Study on the Problem of Modern Punctuation in
Chinese Buddhist Translations of the
Vimalakīrtinirdeśasūtra (Chapter on *The Purification of
Buddha-fields*) and Versions of the *Mahāgovinda-sutta***

Wanloo Woon

Master's Student

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Buddhist College

Abstract

The present paper addresses the long neglected problem of the punctuation of Chinese Buddhist translations. These texts originally employed, if any, then traditional punctuation but in recent years modern editions are punctuated in order to aid reading. The results leave, however, more than enough to be desired. As a case study, an attempt is made here to investigate and analyse different punctuated versions of the most popular Chinese translation of the *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, wherein I confined myself to *The Purification of the Buddha-fields* chapter, plus the extant Chinese versions of the *Mahāgovinda-sutta*. The use of punctuation clearly reflects the individual understanding—or misunderstanding—of the editors and it becomes overwhelmingly evident that, if punctuation is to facilitate a correct understanding of a text, the editor not only has to familiarize herself with the proper use of punctuation and the language patterns of the texts involved but has also to gain specialized knowledge about the versions which have come down to us. Else, “punctuation” will only lead to increased confusion.

Keywords:

Modern Punctuation, Classical Chinese Text, Chinese Buddhist Translation, *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, *Mahāgovinda-sutta*