

第三章 漢譯佛典的新式標點舉例

1. 前言

二十世紀後期及本世紀初，海峽兩岸不約而同地翻印或編印漢文大藏經。¹台灣以影印方式出版的藏經有《中華大藏經》(1951-1970?)，新文豐翻印的《卍新纂大日本續藏經》(1977)、《宋藏遺珍》(1978)、《卍正藏經》(1980)、《大正藏》(1983)、《磧砂藏》(1987)、《嘉興藏》(1987)、《乾隆大藏經》(1992)等等。重新編印並且標上新式標點符號的有《文殊大藏經》(1987-1989)、《佛光大藏經》(1983-)以及中華電子佛典協會每年增訂的《CBETA 電子佛典集成》。

中國則翻印了《房山石經》(1989)、《洪武南藏》(1999)、《永樂北藏》、《金版高麗大藏經》(2004)、《趙城金藏》(2008)，其中又以任繼愈主編的《中華大藏經(漢文部分)》(1997)加註了許多異讀，運用起來最為方便。²

1 文曾以〈漢譯佛典新式標點舉例〉為題，發表於《正觀》66期(2013)，39-111頁，此處略有訂正。

「漢文大藏經」的稱謂是用來和「藏文大藏經」、「西夏文大藏經」或「巴利三藏」作區別。

2 任繼愈主編的《中華大藏經》以《趙城金藏》為底版，逢缺再補以《高麗藏》版本(但是，《趙城金藏》為底版的佛教文獻，恐有挖補的情形，不能直接等同於所謂的《趙城金藏》)。《中華大藏經》的特點在豐富的校勘註記，但是，就筆者的閱讀範圍，筆者也發現了少數校勘註記的失誤。本文此處就筆者所知列舉翻印的《大藏經》，另外尚有結集《開寶藏》殘存經本的《開寶遺珍》，及結集《契丹藏》殘本的《遼代秘藏》，筆者並未親見此兩本書。台灣出版的《中華大藏經》於1951年發起，約於1970年完成全藏的編印。《CBETA 電子佛典集成》可在網上查閱，也可以用光碟片(CD)離線查閱。CBETA「主要經典」的新式標點符號已經完成，其餘經卷正在進行中。關於中國與台灣近代所翻印的古版大藏經，請參考杜正民，(2010:122-123)，〈佛學數位資源的服務功能---以藏經目錄資料庫的建置為例〉。筆者此處無意窮舉所有資料，因此會遺漏部分出版品。

當代中國學者認為目前首要的任務是新式標點的標訂，例如黃寶生提到：

「為何這兩種《中華大藏經》都採取影印本，而不同時進行標點工作？就是因為標點工作的前期積累太少，目前還沒有條件全面進行。而對於中國現代學術來說，古籍整理中的標點和注釋工作也是不可或缺的。因此，有計畫地對漢文佛經進行標點和注釋的工作應該提到日程上來。唯有這項工作有了相當的成果，並在工作實踐中造就了一批人才，《中華大藏經》的標點工作才有希望全面展開。」³

方廣錫提到《中華大藏經》的兩個主要缺點時說：

「經文沒有標點斷句，的確是《中華藏》的一大缺點。公允地說，至今為止所有已經完成的漢文大藏經，包括日本《大正藏》，乃至網上大藏經都缺乏全面、正確的標點。對大藏經進行標點，還是一個有待努力完成的目標。《中華藏》沒有施加標點的原因有兩條：第一，《中華藏》是影印，影印本上無法施加標點。第二，1982年《中華藏》啟動時，我國的佛教研究力量還不足以完成大藏經標點這一艱巨的任務。」⁴

3 黃寶生，(2011:2)，〈《梵漢佛經對勘叢書》總序〉。兩種《中華大藏經》指台灣版(1980)與中國版(1997)。

4 方廣錫(2011:161, 17-25行)，〈《中華大藏經(上編)》的編纂與檢討〉。文中提到《中華大藏經》雖然以《趙城金藏》為底本，遇缺則以《高麗藏》填補。但是即使是《趙城金藏》有存本，《中華大藏經》也有過用《高麗藏》補版的情形。文中(164頁2-3行)特別叮嚀：「坦率地說，這種提法的改變也是承認我們的疏漏，並提醒學術界不能把《中華藏》視同《趙城藏》，不能把《中華藏》作為研究《趙城藏》的依據。」

高明也在《中古史書詞匯論稿》書中提到：

「正確標點古文獻並非輕而易舉的事，要牽涉許多方面的知識。古籍整理研究者認為，要正確標點古籍，首先需要具備廣博的知識，其中包括古漢語知識，古代歷史文化知識，以及與文獻內容相關的專業知識。…更重要的是全面正確理解文意。」⁵

在進行古譯佛典的新式標點工作時，標點團隊必需某種程度地熟悉這一範圍的經典、律典和論典，唯有熟悉並蒐集相關範圍的典籍，掌握必備的知識，閱讀重要的論文，才能作好標點工作。標點古籍是「專門之學」，僅僅粗通文義、文理，無法作好標點工作。

其次應進行校勘工程。在方法上，除了古典校勘學提示的「對校、本校、他校、理校」之外，⁶ 還需借助跨語言文本的比較研究。嚴格來說，「跨語言文本的比較研究」只是另一種形式的「他校」，與古典校勘學純粹在漢語文獻、史料中作校勘不同，此類校勘所依憑的資料在漢語文獻之外，所以本文另闢一

5 高明(2008:238)，《中古史書詞匯論稿》。關於「全面正確理解文意，才作標點」，於本文第三節〈釐清詞義與佛典新式標點〉探討。

6 張涌泉、傅傑(2007:90-116)，《校勘學概論》。對校意指同一書不同版本互校。他校指引用此書之外的文獻來勘誤。本校指依此書的其他內容來勘誤。理校，指依義理、事理來「訂正訛誤」。陳直(2006, 2008)，《史記新證》及《漢書新證》，以出土文物與古籍互校，是一種近代較有成果的他校法。詳見本書第一章〈漢譯佛典的校勘〉。

單獨章節來探討。唯有在適當的訓詁、校勘之下，才能廓清字義、句義、文義甚至篇章次第，進而妥善地進行新式標點。⁷

表面上似乎台灣佛教界已經領先(或提前進行)「漢譯佛典標點工程」；但是，有不少標點工作並未踏實而充分地進行校勘與詮釋等基礎工作，筆者對這樣的標點成果頗感憂慮。綜觀已作新式標點的大藏經，部分經典仍有以下幾種狀況亟待改善，例如：

1. 或者未標註異讀，或者加註異讀，卻未在異讀之間作取捨的建議，近於校勘學上所說的「僅標異讀，而未辨正訛誤」。

2. 有些經典已有部分異讀作了取捨，但並未非全面進行。

3. 部分經典在異讀之間作了取捨的抉擇，卻未說明此項抉擇的依據或理由。

4. 出現「修補」的現象，也就是同一部經的正文有些文字、詞句依此版本，另一些文字、詞句卻依另一版本。有時，依違之間既未出「校勘註記」，也未說明取捨的理由。

7 張舜徽(2004:405)，《中國文獻學》，提到一則以《北史》、《魏書》校勘胡三省《資治通鑑注》的例子。《資治通鑑·晉紀》104卷，「鐵弗衛辰狡猾多變」，胡三省注：「北人謂父為鮮卑，母為鐵弗，因以為姓。」經檢校《北史》93卷，行文為「北人謂胡父為鮮卑母為鐵弗」，再檢校《魏書》95卷〈鐵弗劉虎傳〉作「北人謂胡父鮮卑母為鐵弗」，標點才訂正作「北人謂胡父、鮮卑母，為鐵弗」。「鐵弗」意指「父親為胡人、母親為鮮卑人的混血兒」。

5. 出現較多的「理校」現象，也就是其他版本無異讀，編者自行憑己意作增刪，而此類「理校」甚至有時未出「校勘註記」，也未說明原因。⁸

6. 標立新式標點應以校勘與「訓詁、字詞詮釋」為基礎，有些經典在進行新式標點的工作時，並未落實此類工作。

7. 同一段經文、偈頌，在不同經典出現不同的標點斷句。

8. 創立「新標點符號」，⁹或標點的使用獨出心裁，與通用的「標點符號用法」不同。¹⁰

本文以下分「佛典校勘」、「釐清詞義」、「偈頌的標點」與「跨語言文本的比較研究」四個子題，列舉經例來探討新式標點符號的訂正。

8 胡適(1934)，〈考據學的責任與方法〉：「改定一個文件的文字，無論如何有理，必須在可能的範圍之內提出證實。凡是未經證實的改讀，都只是假定而已，臆測而已。…所以校勘之學無處不靠善本：必須有善本互校，方才可知謬誤；必須依據善本，方才可以改正謬誤；必須有古本的依據，方才可以證實所改的是非。凡沒有古本的依據，而僅僅推測某字與某字『形似而訛』，某字『涉上下文而誤』的，都是不科學的校勘。以上三步工夫，是中國與西洋校勘學者共同遵守的方法，運用有精有疏，有巧有拙，校勘學的方法終不能跳出這三步工作的範圍之外。」雖然如此，除非只作「臚列差異而不抉擇正誤的死校」；如想「定其是非」，許多情況無法迴避「理校」的方法，請參考黃永年(2001:84-91)，《古籍整理概論》，有關「理校」的注意事項。

9 本文新式標點符號大致以「黃永年(2001:110-116)」為主，但是，不採用「著重號」與「專名號」。「書名號」以《》代表書名，以〈〉代表篇名，「省略號」用「…」而非「…」，「點號•」僅用在書名與篇名之間，如《莊子•天下篇》，和外國人名的姓、名之間，如「喬治•華盛頓」。請參考台灣教育部《重訂標點符號手冊》修訂版(2008)：http://www.edu.tw/files/site_content/M0001/hau/c2.htm。

10 「不符常規」的新式標點符號，以「只見『上引號』、不見『下引號』」為最常見。例如，《雜阿含 810 經》：『佛告阿難：「有一法，多修習已，…。聖弟子爾時身身觀念住，異於身者，彼亦如是隨身比思惟。若有時聖弟子喜覺知，樂覺知，…是聖弟子爾時受受觀念住，若復異受者，彼亦受隨身比思惟。有時聖弟子心覺知，…，是聖弟子爾時心心觀念住，若有異心者，彼亦隨心比思惟。若有時聖弟子喜覺知，…，是聖弟子爾時法法觀念住異於法者，亦隨法比思惟，是名修安那般那念，滿足四念處。」』(CBETA, T02, no. 99, p. 208, a18-b13)。

2. 佛典校勘與新式標點

林艾園主張：「校勘可以不標點(但不等於不知句讀)，而負責的標點則必須校勘。所以，正確之標點，必須與嚴密之校勘相結合，並以校勘為基礎。不然，標點出來的書，其中語句，從表面而言，文從字順，標點似顯屬完妥，而詳加推敲，則往往發現其存在訛誤。」¹¹

本節舉例說明，如果未經適當的校勘，只是憑己意加上句讀標點，對讀者並無多大幫助。

2.1 《增一阿含 49.6 經》：白世尊自陳姓名

《增壹阿含 49.6 經》：

「爾時，梵志偏露右肩，長跪叉手，白世尊自陳姓名：『施羅當知，有釋種子出家學道，成無上至真·等正覺。我今請佛及比丘僧，是故辦具種種坐具耳。』」¹²

此處經文，翅窣梵志受佛教化，歸依世尊而為優婆塞，返家辦具飲食，準備接待世尊及隨行僧眾。施羅梵志至翅窣梵志家，與其對談。此時世尊並未在場，因此「梵志偏露右肩，長跪叉手，白世尊自陳姓名」等十七字是相當突兀

¹¹ 林艾園(2007:1-2)，《應用校勘學》。

¹² 《增壹阿含 49.6 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 799, b21-24)。

而不合事理。應該如元《崇寧藏》與明《徑山藏》作「翅窳梵志報施羅梵志曰」等十字才文從義順。

經檢閱《金版高麗大藏經》與《房山石經》的經文，字句與《大正藏》的正文相同，可見這一「篡入」已是年代久遠了。

此處 CBETA 標點作「成無上至真·等正覺」，「點號·」應以作「頓號、」為合適。¹³

2.2 《七處三觀 3 經》：從後說

《七處三觀 1 經》(《大正藏》句讀)：

「何等為思想習識。栽習為思想習。如是為思想習識。何等為思望惡。便望苦會得是故。我為說捨身惡行。若比丘已捨身惡行。便得利便得安隱。是故我為說捨身惡行。口意亦如上說。」¹⁴

《七處三觀 3 經》(《大正藏》句讀)：

「亦復有是眼。令我行布施。令從是因緣上天。亦有是眼。是名為兩眼人。從後說想盡識。栽盡為思想盡識。如是為思想盡識。」¹⁵

13 中國近年雖出現「點號·」的用法，但是大多用來隔開書名與篇名，或用於翻譯人名。如《莊子·天下篇》或「亞當·史密斯」，「平行並列的事物」仍然是用「頓號、」而不是「點號·」。

14 《七處三觀經》(T02, no. 150A, p. 875, c14-18)。

15 《七處三觀經》(T02, no. 150A, p. 876, a29-b2)。

這兩段經文 CBETA 《七處三觀 1 經》標點作：

「何等為思想習識？裁習為思想習，如是為思想習識。何等為思望？惡便望苦會得是故，我為說捨身惡行，若比丘已捨身惡行，便得利便得安隱。是故我為說捨身惡行，口意亦如上說。」¹⁶

CBETA 《七處三觀 3 經》的標點為：

「亦復有是眼，令我行布施，令從是因緣上天，亦有是眼，是名為兩眼人。從後說想盡識，裁盡為思想盡識，如是為思想盡識。何等為思想盡受行識？是為八行識識，諦見到諦定意為八，如是盡思想受行識。…佛說如是，比丘歡喜受行。」¹⁷

實際上，此兩處有經文脫落，上述引文之第一經應作：

「何等為思想習知？裁習為思想習，如是為思想習知。何等為思想盡知？裁盡為思想盡，如是為思想盡知。何等為思想盡受行知？為是八行，諦見到諦定為八，如是思想盡受行知。…佛說如是，比丘歡喜受行。」¹⁸

16 《七處三觀經》(CBETA, T02, no. 150A, p. 875, c14-18)。

17 《七處三觀經》(CBETA, T02, no. 150A, p. 876, a29-c7)。

18 後半段「想盡識…佛說如是，比丘歡喜受行」，為自《七處三觀經》第三經接回(CBETA, T02, no. 150A, p. 876, b1-c7)。請參考蘇錦坤(2012a)，〈《七處三觀 1 經》的校勘與標點〉，收錄於本書第四章〈《七處三觀 1 經》的校勘與標點〉。

第三經應作：

「亦復有是眼，令我行布施，令從是因緣上天，亦有是眼，是名為兩眼人。
從後說絕：『無有財產，亦不行布施，是墮兩侵…點人但當校計兩眼，兩眼第
一，今世、後世。』佛說如是。」¹⁹

單卷本《雜阿含 27 經》與《七處三觀經》第一經為同一譯文而抄集於不同處。單卷本可以作此一推論的文證：

「何等為思想習識？栽習為思想習，如是為思想習識。何等為思想盡識？
盡為思想盡識，如是為思想盡識。何等為思想盡受行識？是為八行識識。諦見
到諦定意為八，如是盡思想受行識。…佛說如是，比丘歡喜受行。」²⁰

因此，如果未經過校勘而將脫落經文復原，即使加上新式標點也無助於此經的解讀。²¹

2.3 《大智度論》：五恆河伽藍牟那

19 後半段「絕，無有財產…佛說如是」，為自《七處三觀經》第四十一經接回(CBETA, T02, no. 150A, p. 881, b22-c3)。請參考蘇錦坤(2012a)，〈《七處三觀經》研究(1)—《七處三觀 1 經》校勘與標點---兼對 Tilmann Vetter 與 Paul Harrison 論文的回應〉，詳見本書第四章〈《七處三觀 1 經》的校勘與標點〉。

20 單卷本《雜阿含 27 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 499, a23-b29)。

21 請參考蘇錦坤(2012a)。《雜阿含 27 經》卷 1：「何等為思想習識？栽習為思想習，如是為思想習識。何等為思想盡識？盡為思想盡識，如是為思想盡識。」(CBETA, T02, no. 101, p. 499, a23-26)。審稿老師之一指出，「何等為思想盡識？盡為思想盡識」，應作「何等為思想盡識？栽盡為思想盡識」，原經文此處脫落一「栽」字。

CBETA《大智度論·序品》的標點為：

「佛問比丘：『五恒河伽，藍牟那、薩羅由、阿脂羅婆提、摩醯，從所來處流入大海，其中間水為多少？』」²²

印順導師〈《大智度論》校勘記〉第25則校勘註記為：

「『五恒河伽藍牟那』，此文有誤，應作『五河、恒伽、監牟那』。『監牟那』即『閻浮那』，故『藍』是『監』之誤。」²³

此五河的名稱，玄奘法師《阿毘達磨大毘婆沙論》譯為：

「如瞻部洲有五大河：一名殑伽，二名閻母那，三名薩落瑜，四名阿氏羅筏底，五名莫醯。」²⁴

因此，此段標點應為：

「佛問比丘：『五河：恒伽、監牟那、薩羅由、阿脂羅婆提、摩醯，從所來處流入大海，其中間水為多少？』」

22 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 266, a25-27)。

23 蘇錦坤，(2011: 42)，〈漢譯佛典校勘舉例——兼論印順導師與佛典校勘〉，及此文〈附錄二〉69頁16項。

24 《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 21, c7-9)。其他譯文可參考《中阿含7經》「譬如從閻浮洲有五河流：一曰恒伽，二曰搖尤那，三曰舍勞浮，四曰阿夷羅婆提，五曰摩企」(CBETA, T01, no. 26, p. 428, b16-18)；與《雜阿含841經》「譬如五河合流，謂恒河、耶菩那、薩羅由、伊羅跋提、摩醯」(CBETA, T02, no. 99, p. 215, a17-19)。

由此可見，如果未審視文意，依印度五河的名稱來作校勘，因而訂正抄寫所造成的「倒文」及「訛字」，即使加上新式標點符號，也無法協助讀者理解經文。

2.4 《出曜經》：〈19 華品〉

《出曜經》卷 19 〈19 華品〉：

「由是如來頻說三偈：

『斷林勿斷樹，林中多生懼，未斷林頃，增人縛著。

斷林勿斷樹，林中多生懼，心縛無解，如犢戀母。』」²⁵

上述經文提到「由是如來頻說三偈」，接下來卻是「五言、五言、四言、四言、五言、五言、四言、四言」等八句譯文，而且第五、六句有可能是和第一、二句重複了。《法句經》中的偈頌，固然有兩首偈頌僅相差一兩字的情形但是就各家譯本而言，《法句經》並未出現同一首偈頌前兩句五言、後兩句四言的譯例，筆者認為此處是抄寫訛誤。

如〈表 1〉所顯示，在比較對應偈頌之後，應該可以判讀這是「兩首」偈頌，而不是「三首」偈頌，所以「三」字應該是「二」字的訛誤。除了第一頌

25 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c27-p. 709, a1)。

為「五言四句」、第二頌為「四言四句」的形式之外，《出曜經·華品》也僅是詮釋「四言四句」，而未對第一頌作逐句說明。所以此處標點應作：

「由是如來頻說二偈：

『斷林勿斷樹，林中多生懼，斷林滅林名，無林謂比丘。』²⁶

未斷林頃，增人縛著，心縛無解，如犢戀母。』²⁷」

<表 1> 《出曜經·華品》「斷林勿斷樹」相關偈頌對照表²⁸

經名	第一頌	第二頌
《出曜經》 T212	斷林勿斷樹，林中多生懼，斷林滅林名，無林謂比丘。	未斷林頃，增人縛著，心縛無解，如犢戀母。
《法句經》 T210	斷樹無伐本，根在猶復生，除根乃無樹，比丘得泥洹。〈28 道行品〉(9) 伐樹勿休，樹生諸惡，	不能斷樹，親戚相戀，貪意自縛，如犢慕乳。〈28 道行品〉(10) 夫不伐樹，少多餘親，心繫於此，如犢求

26 此偈頌位於《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c17-18)。

27 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, c27-p. 709, a1)。

28 T210, T212 偈頌引文之後括號內的數字，為本文所編，代表此一品的偈頌編號。巴利《法句經》括號內的數字為 PTS 版本所編，為全部偈頌的次第編號，此兩首巴利偈頌的漢譯為筆者所譯。漢譯《法句經》(T210)有同一偈頌重複翻譯的現象，請容筆者另文解釋。

	斷樹盡株，比丘滅度。 〈32 愛欲品〉(31)	母。〈32 愛欲品〉(32)
巴 利 《法句經》	別只砍一棵樹，應砍盡 整座欲望叢林，怖畏從此欲 望叢林產生，諸比丘！斷盡 了欲望叢林之後，就達到涅 槃。(283)	只要對女色尚有絲 毫欲貪，即使是極細微 的殘餘尚未斷除，心意 就會被繫著，如同小牛 渴望著母奶。(284)

2.5 《法集要頌經》：〈12 正道品〉

CBETA《法集要頌經》卷2〈12 正道品〉的標點為(偈頌編號為筆者依其標點所編)：

是道更無過，一趣如淵流，如能仁入定，

在眾頻演道，一入見生死，得道為祐助。(13)

此道度當度，截流至彼岸，究竟道清淨，已盡生死源。(14)

辯才無邊界，明見宣說道，可趣服甘露，前未聞法輪。(15)

轉為哀眾生。(16)

禮拜奉事者，化之度三有，三念可念善，三念當離惡。(17)

從念而有行，滅之為正斷，三觀為轉念，逮獲無上道。(18)

得三除三窟，無量修念待，能除三有垢，

攝定用縛意，智慧禪定力，已定攝外亂。(19)

世間生滅法，一一彼無邊，覺道獲解脫，快樂無窮盡。(20)

積善得善行，讚歎得名譽，逮賢聖八品，修道甘露果。(21)²⁹

此處對照《出曜經》，「唯是更無過，壹趣如淵流，如能仁入定，在眾數演道。」、「一入見生死，道為得祐助，此道度當度，截流至彼岸。」與「究竟道清淨，已盡生死本，辯才無數界，佛說是得道。」各是一偈。³⁰《出曜經》「前未聞法輪，轉為哀眾生，於是奉事者，禮之度三有」，《法句經》「前未聞法輪，轉為哀眾生，於是奉事者，禮之度三有。」與《法集要頌經》「前未聞法輪，轉為哀眾生，禮拜奉事者，化之度三有」四句相當。³¹

在「轉法輪」此一偈頌之前，《法集要頌經》僅餘一句「可趣服甘露」，而《法句經》與《出曜經》此處的偈頌為「駛流澍于海，翻水羨疾滿，故為智說道，可趣服甘露。」³²可以合理地推論，此處《法集要頌經》佚失三句而僅剩一句「可趣服甘露」。

因此《法集要頌經》此處的偈頌編號及標點應為如下，並在第 16 頌標出「校勘註記」，說明應補的脫落字句及其根據：

29 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 783, b13-c2)。

30 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 684, b9-10, b28-29 & c14-15)。

31 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 685, b4-5)，《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 569, c1-3)，《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 783, b19-21)。

32 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 685, a10-11)，《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 569, b28-29)，《法句經》「翻」字作「潘」字。

是道更無過，一趣如淵流，如能仁入定，在眾頻演道。(13)

一入見生死，得道為祐助，此道度當度，截流至彼岸。(14)

究竟道清淨，已盡生死源，辯才無邊界，明見宣說道。(15)

(駛流澍于海，翻水羨疾滿，故為智說道，)可趣服甘露。(16)

前未聞法輪，轉為哀眾生。禮拜奉事者，禮之度三有。(17)

三念可念善，三念當離惡，從念而有行，滅之為正斷。(18)

三觀為轉念，逮獲無上道，得三除三窟，無量修念待。(19)

能除三有垢，攝定用縛意，智慧禪定力，已定攝外亂。(20)

世間生滅法，一一彼無邊，覺道獲解脫，快樂無窮盡。(21)

積善得善行，讚歎得名譽，逮賢聖八品，修道甘露果。(22)

由此例子可見，未作適當校勘，逕行作標點，不但對讀者未提供任何幫助，反而造成更大的混亂。³³

3. 釐清詞義與佛典新式標點

如上節所述，未進行校勘，無法完成合適的標點，但是，對詞義、文脈作錯誤的解讀，也會引起錯誤的標點。

33 詳細的相關偈頌對照表，請參考網址：<http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/09/t212-chapter-13-t04681b13.html>。

如董志翹指出，《世說新語，方正第五》47：「王述轉尚書令，事行便拜。文度云：『故應讓杜許。』藍田云：『汝謂我堪此不？』」蕭艾《世說探幽》認為此段的句讀應作「王述轉尚書令，事行便拜。文度云：『故應讓。』杜許，藍田云：『汝謂我堪此不？』」日本人目加田誠《世說新語》認為「杜許」為兩人，句讀應作：「王述轉尚書令，事行便拜。文度云：『故應讓杜、許。』藍田云：『汝謂我堪此不？』」³⁴

董志翹認為，「讓杜」是「謙讓、拒絕」，「許」是語助詞，如《樂府詩集·華山畿》：「奈何許，所歡不在間，嬌笑向誰緒？」五代蜀王衍《甘州曲》：「可惜許！淪落在風塵。」所以，「讓杜許」意為「謙讓一些」、「作出些許謙讓」，而應以第一種標點為最合適。

又如民國二、三十年時候，坊間推出一些增訂新式標點的古籍，有一新書將《袁中郎集》的一段文章標作：「色借，日月借，燭借，青黃借，眼色無常聲借，鐘鼓借，枯竹竅借…」此段文詞實際上應標點作：「色，借日月，借燭，借青黃，借眼：色無常。聲，借鐘鼓，借枯竹竅，借…」³⁵

所以，誤解詞義、不明白句意，無法作出正確的句讀與標點。這樣的句讀問題，不僅出現在漢語文獻的「經、史、子、集」四部，也同樣會在漢譯佛典產生標點失誤的狀況。以下列舉幾則實例說明「必需申明詞義才能作正確的佛典新式標點」。

3.1 《中阿含 215 經》：猶如太白白色

34 董志翹(2007:153-156)，《中古近代漢語探微》。

35 黃永年(2001:118)。

《中阿含 215 經》的經文，《大正藏》「第八除處」句讀為：

「復次比丘。內無色想外觀色。白白色白見白光。猶如大白白色白見白光。猶如成就波羅[木*奈]衣。熟擣磨碾。光色悅澤。白白色白見白光。」³⁶

《佛光藏》的標點為：

「復次，比丘！內無色想，外觀色，白白色，白見白光。猶如太白白色，白見白光；猶如成就波羅[木*奈]衣，熟擣磨碾，光色悅澤，白白色，白見白光。」³⁷

上引經文雖有句讀、標點，仍然文意模糊，難以閱讀。參考〈表 2〉，可以讀出第五、六、七、八除處的相關經文，只有青、黃、赤、白顏色與以花色作比喻的差別，其實是同一定型句。第五除處的「『青水華』青」，筆者認為這一「青水華」應該是「優鉢羅(青蓮花 *uppala*)」，³⁸《中阿含 215 經》經文「猶如成就波羅[木*奈]衣熟擣磨碾光色悅澤青」，³⁹應該是相當於《阿毘達磨集異門足論》的「或如婆羅痾斯深染青衣若青」，⁴⁰也就是句子結構應該為「像染色完好、色澤鮮明的(染為青色的)波羅[木*奈]衣的青色」，標點應為「猶如成就波羅[木*奈]衣熟擣磨碾、光色悅澤青」，在句意解釋上，筆者會加

36 《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, a24-27)。

37 佛光版《中阿含經》，2022 頁 7-9 行。CBETA 此處經文的標點，除了「分號；」標作「句號。」之外，與此相同，《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, a24-27)。

38 《阿毘達磨集異門足論》舉的例子為「烏莫迦花」(CBETA, T26, no. 1536, p. 445, c1)。

39 《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, a6-8)。

40 《阿毘達磨集異門足論》(CBETA, T26, no. 1536, p. 445, c1-2)。

上幾個襯字而作「猶如(青染)成就(的)波羅[木*奈]衣，熟擣磨碾，光色悅澤(的)青(色)」。

筆者所擬第八除處經文的標點為：

「復次，比丘！內無色想，外觀色白，白色、白見、白光；猶如大白，白色、白見、白光，猶如成就波羅[木*奈]衣熟擣磨碾、光色悅澤白，白色、白見、白光。如是，比丘！內無色想，外觀色白，白色、白見、白光，無量無量淨意、潤意，樂不憎惡。彼色除已知、除已見。作如是想，是謂第八除處。」⁴¹

此處經文「猶如大白」可能是花的顏色，更有可能是指「太白星」。翻譯年代比《中阿含經》更早的安世高譯《長阿含十報法經》，對應處以「明星」為比喻：「內色想、外見色白，白色、白明、白見，譬如明星，亦最成白衣白，白色、白明、白見。」⁴² 玄奘譯的《阿毘達磨集異門足論》有類似的文句，除了花名不同之外，第八勝處是作「烏沙斯星色(依《一切經音義》為「太白星」⁴³)：

「內無色想，觀外諸色若青，青顯、青現、青光，猶如烏莫迦花；或如婆羅痾斯深染青衣若青，青顯、青現、青光。內無色想，觀外諸色若青，青顯、青現、青光，亦復如是。於彼諸色勝知、勝見，有如是想，是第五勝處。內無色想，觀外諸色若黃，黃顯、黃現、黃光，猶如羯尼迦花，或如婆羅痾斯深染黃衣若黃，黃顯、黃現、黃光；內無色想，觀外諸色若黃，黃顯、黃現、黃光亦復如是。於彼諸色勝知、勝見，有如是想，是第六勝處。內無色想，觀外諸

41 《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, a24-b1)。

42 《長阿含十報法經》(CBETA, T01, no. 13, p. 238, c4-5)。

43 《一切經音義》：「烏沙斯星(梵言。此云『太白星』，取其白色也)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 623, a15)。

色若赤，赤顯、赤現、赤光，猶如槃豆時縛迦花；或如婆羅痾斯深染赤衣若赤赤顯、赤現、赤光；內無色想，觀外諸色若赤，赤顯、赤現、赤光，亦復如是於彼諸色勝知、勝見，有如是想，是第七勝處。內無色想，觀外諸色若白，白顯、白現、白光，猶如烏沙斯星色，或如婆羅痾斯極鮮白衣若白，白顯、白現白光，內無色想，觀外諸色若白，白顯、白現、白光，亦復如是。於彼諸色勝知、勝見，有如是想，是第八勝處。」⁴⁴

但是，《大集法門經》、《眾事分阿毘曇論》與《眾事分阿毘曇論》仍然是以「白花」為比喻。⁴⁵ 譯文「大白」有可能是「太白(烏沙斯星)」，經文「猶如大白」意為「猶如太白星白」。《佛光藏》在此未出「校記」，直接將「大白」改成「太白」，這是完全不遵照「校勘學」的作法，值得商榷。CBETA 雖然註解「大白」應作「太白」，可是未能列出更改的依據或推論，也不算符合常規。因為，如果此處是以花色作比喻的話，譯文可能是意指「猶如大白(水華白)」，直接改成「太白」，就消除了另一種可能的解讀。

<表 2> 《中阿含 215 經》經文中的第五、六、七、八除處

第五除處	第六除處	第七除處	第八除處
------	------	------	------

44 《阿毘達磨集異門足論》(CBETA, T26, no. 1536, p. 445, b29-c18)。

45 《大集法門經》卷 2：「所謂觀如白色華，及白色衣，於二分白中，皆是白顯白現白光，廣多清淨，作是觀時，起勝知見，是為勝處。如是等名為八勝處。」(CBETA, T01, no. 12, p. 233, a11-14)。《眾事分阿毘曇論》卷 4〈6 分別攝品〉：「譬如優私多羅華色成就婆羅[木*奈]衣白」(CBETA, T26, no. 1541, p. 646, a14-15)。《眾事分阿毘曇論》卷 4〈6 分別攝品〉：「譬如優私多羅華色成就婆羅[木*奈]衣白」(CBETA, T26, no. 1541, p. 646, a14-15)。

內無色想， 外觀色青，青 色、青見、青 光，	內無色想， 外觀色黃，黃 色、黃見、黃 光，	內無色想， 外觀色赤，赤 色、赤見、赤 光。	內無色想， 外觀色白，白 色、白見、白 光。
猶如青水華 青，青色、青 見、青光，	猶如頻頭歌 羅華黃，黃色、 黃見、黃光，	猶如加尼歌 羅華赤，赤色、 赤見、赤光，	猶如大白， 白色白見、白 光，
猶如成就波 羅奈衣[熟擣磨 碾、光色悅澤] 青，青色、青 見、青光。	猶如成就波 羅奈衣[熟擣磨 碾、光色悅澤] 黃，黃色、黃 見、黃光。	猶如成就波 羅奈衣[熟擣磨 碾、光色悅澤] 赤，赤色、赤 見、赤光。	猶如成就波 羅奈衣[熟擣磨 碾、光色悅澤] 白，白色、白 見、白光。

3.2 《七處三觀 47 經》：布施比丘

《大正藏·七處三觀 47 經》句讀為：⁴⁶

「佛便告比丘。四行為點所有。為賢者所知。非愚者所知。慧者可意。何等為四。布施比丘。點人知賢者知慧者可可者不欺。比丘。一切天下所點知如上說。孝事父母。比丘所點知如上說。作沙門比丘所點知如上說。法行道比丘所點知。亦賢者知愚人所不知點者可。」⁴⁷

⁴⁶ 此則受到關則富教授的啟發。

⁴⁷ 《大正藏》(T2.882c27-883a4)。

在《大正藏》句讀之下，幾乎無法辨讀，也不知經中「四行」為那四項。

CBETA《七處三觀 47 經》的新式標點為：

「佛便告比丘：『四行為點所有，為賢者所知，非愚者所知，慧者可意。何等為四？布施比丘，點人、知賢者、知慧者、可可者；不欺，比丘！一切天下所點知，如上說；孝事父母，比丘所點知，如上說；作沙門比丘所點知，如上說。法行道比丘所點知，亦賢者知，愚人所不知，點者可。』」⁴⁸

從標點來解讀，讀者可能得到的印象是「『四行』為布施比丘、不欺、孝事父母、作沙門比丘與法行道比丘」。

筆者認為經文中的比丘是「呼格」，一般經文中常有的「比丘！」用以讓聽聞的比丘注意。所以標點應該是：

「佛便告比丘：『四行為點所有、為賢者所知，非愚者所知、慧者可意。何等為四？布施，比丘！點人知、賢者知，慧者可可者；不欺，比丘！一切天下所點知，如上說；孝事父母，比丘！所點知，如上說；作沙門，比丘！所點知，如上說；法行道，比丘！所點知，亦賢者知，愚人所不知，點者可。』」

48 《七處三觀 47 經》(CBETA, T02, no. 150A, p. 882, c27-p. 883, a4)。

此經的對應經典為《增支部 3.45 經》，⁴⁹ 請參考〈表 3〉的經文分列對照，可以發現漢譯經文「為點所有、為賢者所知」，巴利對應經文為「為智者所宣示、為善人(sappurisa)所宣示」，⁵⁰《七處三觀 47 經》還多了「非愚者所知、慧者可意」，筆者試譯為「『四行』是智者所有、賢人所知，不是愚者能知、聰明者所樂意作的」。所以「布施比丘點人知、賢者知，慧者可可者」，應解釋為「布施，比丘！點人知、賢者知，慧者可可者」；「慧者可可者」應是抄寫脫落與訛誤，整句應為「非愚者所知、慧者可意」。「不欺，比丘！一切天下所點知，如上說」，應該是「不欺，比丘！一切天下點所知，如上說」，將「如上說」所減省的還原之後為「不欺，比丘！一切天下點所知、上人所知，非愚者所知、慧者可意」。下兩句「作沙門比丘所點知，如上說」，應作「作沙門，比丘！所點知，如上說」，同樣地，「所點知」應為「點所知」，整句還原應作「作沙門，比丘！點所知、上人所知，非愚者所知、慧者可意」。最後一句「法行道比丘所點知，亦賢者知，愚人所不知，點者可」應作「法行道比丘！點所知亦賢者知，愚人所不知、慧者所不可意」。如果「法行道」也算作一行，就有「布施、不欺、孝事父母、作沙門、法行道」五行，巴利對應經典無「法行道…點者可」的對應經文，很有可能原先無此句，筆者將「作沙門」與「法行道」當作「四行」中的一行。

〈表 3〉《七處三觀 47 經》與《增支部 3.45 經》的經文對照

⁴⁹ 《增支部 3.45 經》(A i 151)，此處英譯引自 Bodhi(2012: 245-246), *The Numerical Discourses of the Buddha*。

⁵⁰ PED, pp. 680, sappurisa:… 「a good, worthy man」(好人、值得尊敬的人)。

<p>《增支部 3.45 經》</p>	<p>《七處三觀 47 經》 CBETA 標點</p>	<p>筆者建議的 《七處三觀 47 經》 標點</p>
	<p>聞如是： 一時，佛在舍衛國，行在祇樹給孤獨園。</p>	<p>聞如是，一時佛在舍衛國，行在祇樹給孤獨園。</p>
<p>Bhikkhus, there are these three things prescribed by the wise, prescribed by good people. What three?</p>	<p>佛便告比丘： 「四行為黠所有，為賢者所知，非愚者所知，慧者可意。何等為四？」</p>	<p>佛便告比丘：「四行為黠所有，為賢者所知，非愚者所知、慧者可意。何等為四？」</p>
<p>Giving is prescribed by the wise, prescribed by good people, (1)</p>	<p>布施比丘，黠人、知賢者、知慧者、可可者；</p>	<p>布施，比丘！黠人知，賢者知，慧者可可者；</p>
	<p>不欺，比丘！ 一切天下所黠知，如上說；</p>	<p>不欺，比丘！一切天下所黠知，如上說；</p>
<p>Attending upon one's mother and father is prescribed by the wise, prescribed by good</p>	<p>孝事父母，比丘所黠知，如上說；</p>	<p>孝事父母，比丘！所黠知，如上說；</p>

people,(3)		
The going forth is prescribed by the wise, prescribed by good people,(2)	作沙門比丘所黠知，如上說。	作沙門，比丘！所黠知，如上說。
	法行道比丘所黠知，亦賢者知，愚人所不知，黠者不可。」	法行道，比丘！所黠知，亦賢者知，愚人所不知，黠者可。」
These three things are prescribed by the wise, prescribed by good people.		
Good people prescribe giving, harmless, self-control, and self-taming, service to one's mother and father and to the peaceful followers of the spiritual life, These are the deeds of the	從後說絕：「自知有布施，不欺、制意、自守，亦孝父母有守行，是事一切為黠者行，如是可見成	從後說絕：「自知有布施，不欺、制意、自守，亦孝父母有守行，是事一切為

<p>good</p> <p>which the wise person should pursue</p> <p>The noble one possessed of vision goes to an auspicious world.</p>	<p>就，</p> <p>便世間得淨願。」</p>	<p>黠者行，</p> <p>如是可見成就，</p> <p>便世間得淨願。」</p>
	<p>佛說如是。</p>	<p>佛說如是。</p>
	<p>(CBETA, T02, no. 150A, p. 882, c26-p. 883, a7)</p>	<p>(CBETA, T02, no. 150A, p. 882, c26-p. 883, a7)</p>

3.3 《出曜經》：活黑繩等

CBETA 《出曜經》的一段經文標點為：

「斯由害人，…興心起意，害此輩人，或入阿鼻地獄或熱，大熱，啼哭，大啼哭等，活黑繩等，會地獄畢此罪已生六畜中，經歷劫數往來周旋，乃復人身…」⁵¹

⁵¹ 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 613, b28-c4)。

「或入阿鼻地獄或熱，大熱，啼哭，大啼哭等，活黑繩等，會地獄」的句讀並不恰當，此是「八大地獄」的名稱，如《雜阿含 1244 經》：「等活(1)及黑繩(2)，眾合(3)二叫呼(4, 5)，燒燃(6)極燒燃(7)，無澤(8)大地獄。是八大地獄，極苦難可過」。⁵²

《增壹阿含 42.2 經》：「有八大地獄。云何為八？一者還活地獄，二者黑繩地獄，三者等害地獄，四者啼哭地獄，五者大啼哭地獄，六者阿鼻地獄，七者炎地獄，八者大炎地獄」。⁵³

所以，此處標點應作：「斯由害人，…興心起意，害此輩人，或入阿鼻地獄，或熱、大熱、啼哭、大啼哭、等活、黑繩、等會地獄。畢此罪已，生六畜中，經歷劫數往來周旋，乃復人身…」。

3.4 呼格

在印度語系當中，名詞通常有八種詞尾變化，文法稱之為「格」，⁵⁴ 其中的一種為「呼格」，這是對話當中，稱呼對方以維持注意力。在標點過程，需以適當的標點符號作標示，以免將主詞(產生、發出此一動作者，或具此狀態者)，當作「呼格」(對話當中，用以稱呼對話者)；或將「呼格」(稱呼對話者)當作該句的主詞。

⁵² 《雜阿含 1244 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 341, a27-b1)。「無澤」，元、明版藏經作「無擇」。

⁵³ 《增壹阿含 42.2 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 747, c6-10)。

⁵⁴ 文法當中，vibhatti(巴利)、vibhakti(梵語)的字義為「區分」，相當於英語文法的「case 格」。這八種格位為：主格、受格、屬格(所有格)、與格(間接受格)、從格、工具格、位格與呼格。

例一，《長阿含 14 經》：「時我，世尊！懷大恐怖，衣毛為豎。」⁵⁵ 此處「世尊」是「呼格」，「懷大恐怖」的人是「我」，而不是「世尊」。

例二，《雜阿含 974 經》：「舍利弗答言：『火種！我從我世尊所，聽大師說教授法來。』」⁵⁶ 這時候「我世尊」是「我的世尊」，不再是「呼格」。

例三，《佛說維摩詰經》卷 1〈佛國品 1〉：「我世尊本為菩薩時」。⁵⁷ 「本為菩薩」的人是「我的世尊」，不是「呼格」。

例四，《佛說維摩詰經》卷 1〈弟子品 3〉：「時我世尊聞是法，默然而止」。⁵⁸ 此處「世尊」是「呼格」，「聞是法」的人是「我」，而不是「世尊」。所以標點應改作「時我，世尊！聞是法，默然而止」。

例五，《佛說維摩詰經》卷 1〈弟子品 3〉：「時我世尊得此惘然，不識是何言？當何說？」⁵⁹ 此處「世尊」是「呼格」，「得此惘然」的人是「我」，而不是「世尊」。所以標點應改作「時我，世尊！得此惘然，不識是何言，當何說？」

4. 偈頌的標點

55 《長阿含 14 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 65, a29)。

56 《雜阿含 974 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 251, c29-p. 252, a1)。

57 《佛說維摩詰經》(CBETA, T14, no. 474, p. 520, b25)。

58 《佛說維摩詰經》(CBETA, T14, no. 474, p. 521, c10-11)。

59 《佛說維摩詰經》(CBETA, T14, no. 474, p. 522, b18-19)。

在上一節可以見到，漢譯佛典有所謂的「偈頌詞句錯落」的現象，也就是將上一首的詞句歸屬到下一首偈頌。造成的原因有可能是出自闍誦者忘失，例如《別譯雜阿含 328 經》翻譯的偈頌就出現此一現象，Norman 也指出《小部》第五經《經集》第 21 頌似乎為兩首偈頌合併而成。⁶⁰

標點漢譯佛典的偈頌時，如果輕忽地以四句為一頌而依次標點下去，也會造成類似「偈頌詞句錯落」的現象。有些標點者對偈頌有「四句偈」的刻板印象，除非遇到「奇數句」的偈頌，不容易發現疏失。

漢譯佛典的偈頌不一定是「四句偈」。舉例來說，《別譯雜阿含 40 經》、《別譯雜阿含 83 經》、《別譯雜阿含 93 經》的偈頌為兩句，⁶¹《雜阿含 604 經》為五句，⁶²《雜阿含 1164 經》的為六句。⁶³

《雜阿含 1289 經》的一首偈頌譯為七句：

「第三天子復讚嘆言：

『此沙門瞿曇，士夫分陀利，身生諸苦痛，而能行捨心，

正智正念住，堪忍以自安，而無所退減。』」⁶⁴

60 請參考蘇錦坤(2022:267-268)，《「阿含、尼柯耶」比較研究論文選集》，〈表 1〉。巴利《經集》的可能偈頌錯落問題，參考 Norman (1995:137, line 1-11), *The Group Discourses II*。

61 《別譯雜阿含 40 經》卷 2：「摩得梨即說偈言：『爾時敬禮世間勝，我亦隨汝恭敬禮。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 386, c25-26)。《別譯雜阿含 83 經》：「世尊說偈答言：『汝謂為清淨，其實為不淨。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 402, c13-14)。《別譯雜阿含 93 經》：「即於佛前而說偈言：『云何比丘樂獨靜，如是思惟何所得？』」(CBETA, T02, no. 100, p. 406, b4-6)。

62 《雜阿含 604 經》：「如偈所說：『身色如金山，端嚴甚微妙，行步如鵝王，面如淨滿月，世尊與眾俱。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 161, b15-18)。

63 《雜阿含 1164 經》卷 43：「若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紉憂。」(CBETA, T02, no. 99, p. 310, b24-26)。

64 《雜阿含 1289 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 355, b5-9)。

又如《別譯雜阿含 91 經》的三首偈頌共十二句：

「精心修事業，勤守護不失，親近於善友，能正理養命。

信戒施聞慧，除斷於慳貪，若能如是者，速獲清淨道。

如是八種法，能得現利喜，於未來之世，亦得天上樂。」

對應的《雜阿含 91 經》翻譯為十五句，勢必有一首偈頌為「奇數句」：

「方便建諸業，積集能守護，知識善男子，正命以自活。

淨信戒具足，惠施離慳垢，淨除於速道，得後世安樂。

若處於居家，成就於八法，審諦尊所說，等正覺所知。

現法得安隱，現法喜樂住，後世喜樂住。」⁶⁵

又如《出曜經》有幾首偈頌譯作五句：

「行路念防慮，持戒多聞人，思慮無量境，聞彼善言教，各各知差別。」⁶⁶

「義興則有樂，朋友食福樂，彼滅寂然樂，展轉普及人，苦為樂為本。」⁶⁷

65 《別譯雜阿含 91 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 405, a25-b1)，《雜阿含 91 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 23, c8-15)。

66 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 728, a9-11)。

67 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 757, b20-22)。

以《法句經》與《法集要頌經》為例，舊版藏經未標句讀，偈頌的始末也無標記。標點此類偈頌時，不應「想當然爾」地認為漢譯一定是將每首偈頌譯作「四句」或「六句」，而依照表面的文意順次標點下去。標點者應蒐求現存漢譯文獻的偈頌註釋與梵語、巴利、犍陀羅語文獻的「對應偈頌」，在參詳細讀之後才進行標點。以下列舉經例說明此一準則。

4.1. 《法集要頌經》：〈4 放逸品〉脫落兩句偈頌

CBETA《法集要頌經》卷1〈4 放逸品〉前段經文的新式標點如下(原版無偈頌編號，此處數字編號為筆者所加，標點符號則保持CBETA原貌)：

「戒為甘露道，放逸為死徑，不貪則不死，失道乃自喪。(1)

智者守道勝，終不為迷醉，不貪致喜樂，從是得聖道。(2)

恒思修善法，自守常堅固，智者求寂靜，吉祥無有上。(3)

迷醉如自禁，能去之為賢，已昇智慧堂，去危乃獲安。(4)

智者觀愚人，譬如山與地，當念捨憍慢，智者習明慧。(5)

發行不放逸，約己調伏心，能善作智燈，黑闇自破壞。(6)

正念常興起，意靜易滅除，自制以法命，不犯善名稱。(7)

專意莫放逸，習意牟尼戒，不親卑漏法，不與放逸會。(8)

不種邪見根，不於世增惡，正見增上道，世俗智所察。(9)

歷於百千生，終不墮地獄，修習放逸人，愚人所狎習。(10)

止觀不散亂，如財主守藏，莫貪樂鬪爭，亦勿嗜欲樂。(11)」⁶⁸

從對應偈頌的觀點來檢視這樣的偈頌斷句，可以發現幾處狀況。首先是《雜阿含 788 經》的經文：

「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。

假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」⁶⁹

前一首偈頌是 CBETA 標點的(8)後兩句與(9)前兩句，後一首是 CBETA 標點的(9)後兩句與(10)前兩句，配合《法句經》等對應偈頌，可以判定是 CBETA 的標點失誤，⁷⁰ 請參考〈表 4〉。

〈表 4〉 《法集要頌經》三首偈頌的對照比較

《法集要頌經》	《出曜經》卷	《法句經》卷
---------	--------	--------

68 《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 779, a1-23)。

69 《雜阿含 788 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 204, c9-12)。

70 《法句譬喻經》卷 1〈2 教學品〉的偈頌也是如此：「正見學務增，是為世間明，所生福千倍，終不墮惡道。」(CBETA, T04, no. 211, p. 577, a27-28)。所以，CBETA《法集要頌經》此處的斷句不妥。

	6 〈 4 無放逸品 〉 (CBETA, T04, no. 212, p. 639, a18-19, b28-29, c12-13)	1 〈 2 教學品 〉 (CBETA, T04, no. 210, p. 559, b21-24)
不親卑漏法，不 與放逸會。(8)不種邪見 根，不於世增惡。(9)	不親卑漏法，不與 放逸會，不種邪見根， 不於世長惡。	莫學小道，以信邪 見，莫習放蕩，令增欲 意。
正見增上道，世 俗智所察，(9)歷於百千 生，終不墮地獄。(10)	正見增上道，世俗 智所察，更於百千生， 終不墮惡道。	正見學務增，是為 世間明，所生福千倍， 終不墮惡道。
修習放逸人，愚 人所狎習。(10)止觀不 散亂，如財主守藏。 (11)	修習放逸人，愚人 所狎習，定則不放逸， 如財主守藏。	

回溯《法集要頌經》第6偈與第7偈都有對應偈頌呼應，而凸顯出第8偈只剩兩句，可能是翻譯遺漏，或者是抄寫過程中脫落，請參考〈表5〉。

〈表5〉 《法集要頌經》脫落一首偈頌中的兩句

《法集要頌經》	《出曜經》卷 6〈4 無放逸品〉 (CBETA, T04, no. 212, p. 638, a16-17, b10-11)	《法句經》 ⁷¹
發行不放逸，約 己調伏心，能善作智 燈，黑闇自破壞。(6)	發行不放逸，約己 自調心，慧能作錠明， 不反入冥淵。	發行不放逸，約 己自調心，慧能作錠 明，不返冥淵中。
正念常興起，意 靜易滅除，自制以法 命，不犯善名稱。(7)	正念常興起，行淨 惡易滅，自制以法壽， 不犯善名增。	正念常興起，行 淨惡易滅，自制以法 壽，不犯善名增。
專意莫放逸，習 意牟尼戒。(8)	專意莫放逸，習意 能仁戒，終無愁憂苦， 亂念得休息。	思而不放逸，為 仁學仁迹，從是無有 憂，常念自滅意。

筆者重新標點《法集要頌經》卷1〈4 放逸品〉前段經文如下：

戒為甘露道， 放逸為死徑， 不貪則不死， 失道乃自喪。(1)

智者守道勝， 終不為迷醉， 不貪致喜樂， 從是得聖道。(2)

恒思修善法， 自守常堅固， 智者求寂靜， 吉祥無有上。(3)

⁷¹ 前兩頌為〈10 放逸品〉的第四、第五頌(CBETA, T04, no. 210, p. 562, b27-c2)，其巴利對應偈頌為巴利《法句經》24, 25 頌。此處第三頌為位於〈2 教學品〉的第三頌(CBETA, T04, no. 210, p. 559, b19-21)。

迷醉如自禁，能去之為賢，已昇智慧堂，去危乃獲安。(4)

智者觀愚人，譬如山與地，當念捨憍慢，智者習明慧。(5)

發行不放逸，約己調伏心，能善作智燈，黑闇自破壞。(6)

正念常興起，意靜易滅除，自制以法命，不犯善名稱。(7)

專意莫放逸，習意牟尼戒。(8)

不親卑漏法，不與放逸會，不種邪見根，不於世增惡。(9)

正見增上道，世俗智所察，歷於百千生，終不墮地獄。(10)

修習放逸人，愚人所狎習，止觀不散亂，如財主守藏。(11)

《法集要頌經》應於第 8 偈標出「校勘註記」：「脫落後兩句」。「後兩句」可以參考《出曜經》「終無愁憂苦，亂念得休息」與《法句經》「從是無有憂，常念自滅意」。⁷²

4.2 《法集要頌經》：〈3 食品〉

72 請參考網址：<http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/09/t212-chapter-4-t04636c-4.html>。http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/10/t210-chapter-10-t04562b10.html。http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/10/t210-chapter-2-t04558b2.html。

《大正藏》的《法集要頌經》卷1〈3 貪品〉無句讀符號，CBETA 前面幾首偈頌的標點為(原版無偈頌編號，此處數字編號為筆者所加，標點符號則保持CBETA 原貌)：

「極貪善顯現， 有情懷疑慮， 若復增貪意， 自作堅固縛。(1)

離貪善觀察， 疑慮得消除， 棄捨彼貪愛， 堅固縛自壞。(2)

以欲網自蔽， 以愛蓋自覆， 愚情自恣縛， 如魚入釣手。(3)

死命恒來逼， 如犢逐愛母， 貪著放逸者， 如猿逢果樹。(4)

貪意甚堅牢， 趣而還復趣， 夫貪愛潤澤， 思想為滋蔓。(5)

貪欲深無底， 老死是用增， 貪欲多虛誑， 貪欲懷悋惜。(6)」⁷³

《出曜經》卷5〈3 愛品〉的經文則將上述的第3 頌四句與第4 頌的前兩句作為一首偈頌：

「以欲網自蔽， 以愛蓋自覆，

自恣縛於獄， 如魚入於獄，

為老死所伺， 若犢求母乳。」⁷⁴

73 《法集要頌經》卷1〈3 貪品〉(CBETA, T04, no. 213, p. 778, b16-28)。

74 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 632, c28-p. 633, a1)。

《出曜經》的體例是「先標偈頌」，隨後再以「譬喻故事」呈現偈頌的教導，有時是以「註釋書的形式」作逐句解釋，同時也有一部分偈頌是兼有這兩類詮釋。從偈頌後面的註解，可以判斷《出曜經》是將此當作一首偈頌：

「『以欲網自蔽』者，…『以愛蓋自覆』者，…『自恣縛於獄』者，…『如魚入於獄』者，…是故說曰『為老死所伺，如犢求母乳』。」⁷⁵

隨後是另一首偈頌的「先標偈頌」，然後再逐句說明：

「意如放逸者，猶如摩樓樹，

在在處處遊，如猿遊求菓。

『意如放逸者』，…是故說曰『猶如摩樓樹』。『在在處處遊』者，…是故說曰『如猿遊求菓』。」⁷⁶

此首偈頌的下一首《出曜經》偈頌是：

「夫從愛潤澤，思想為滋蔓，

愛欲深無底，老死是用增。

『夫從愛潤澤』者，…。『思想為滋蔓』者，…是故說曰『老死是用增』。」⁷⁷

75 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 632, c28-p. 633, a2- p. 633, b5)。

76 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 633, b6-b16)。

77 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 632, b17-p. 633, c1)。

此偈頌與上述《法集要頌經》第 5 頌的後兩句與第 6 頌的前兩句只差別兩字：「夫貪愛潤澤，思想為滋蔓，貪欲深無底，老死是用增。」第一句在《出曜經》譯作「夫從愛潤澤」，與第三句的「貪欲深無底」在《出曜經》譯作「愛欲深無底」。

對照巴利《法句經》〈20 貪欲品〉334 頌，相當於上述《法集要頌經》第 4 頌的後兩句與第 5 頌的前兩句，而與《出曜經》引文的斷句相符：

Manujassa pamattacārino, taṇhā vaḍḍhati māluvā viya;

so plavatī hurāhuraṃ, phalam icchaṃ va vanasmi vānaro.

(放逸的人增長貪欲，就像蔓藤滋長，他從此世到他世不停地漂流，猶如森林裡尋找果實的猴子。) ⁷⁸

從巴利《法句經》與漢譯《出曜經》可以得知，《法集要頌經》此處的標點應為：

極貪善顯現，有情懷疑慮，若復增貪意，自作堅固縛。(1)

離貪善觀察，疑慮得消除，棄捨彼貪愛，堅固縛自壞。(2)

以欲網自弊，以愛蓋自覆，愚情自恣縛，

如魚入釣手，死命恒來逼，如犢逐愛母。(3)

78 此處漢譯為筆者所譯。

貪著放逸者，如猿逢果樹，貪意甚堅牢，趣而還復趣。(4)

夫貪愛潤澤，思想為滋蔓，貪欲深無底，老死是用增。(5)

上文引述的「貪欲多虛誑，貪欲懷悋惜」兩句應屬下一首偈頌。

對照 CBETA《法句經》的標點，此處是以「夫從愛潤澤，思想為滋蔓，愛欲深無底，老死是用增」為一首偈頌，⁷⁹ 與筆者的建議相同而與 CBETA《法集要頌經》的斷句不同。而《法句經》〈32 愛欲品〉所標的三首偈頌：

「以欲網自蔽、以愛蓋自覆，自恣縛於獄，如魚入筍口。

為老死所伺，若犢求母乳，離欲滅愛迹，出網無所蔽。

盡道除獄縛，一切此彼解，已得度邊行，是為大智士。」⁸⁰

此三首偈頌應標作兩首偈頌：

「以欲網自蔽，以愛蓋自覆，自恣縛於獄，如魚入筍口，

為老死所伺，若犢求母乳。

離欲滅愛迹，出網無所蔽，盡道除獄縛，一切此彼解，

已得度邊行，是為大智士。」⁸¹

79 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 571, a11-13)。

80 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 571, a27-b4)。

81 請參考網址：<http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/09/t212-chapter-4-t04636c-4.html>。

4.3 《雜阿含 1148 經》：猶如鑰石銅

《雜阿含 1148 經》中，波斯匿王見到外道出家形相莊嚴，因而起立、合掌問訊、自稱己名，他向佛陀解釋說：「世間若有阿羅漢者，斯等則是。」⁸²

佛陀解釋應「觀其戒行，久而可知」，不可依外貌判定。最後以偈頌重述此意。漢譯偈頌六句，在《大正藏》為並列未加任何句讀，不知是幾首偈頌。

《佛光藏》則標為三首偈頌：⁸³

「不以見形相，知人之善惡；不應暫相見，而與同心志。

有現身口密，俗心不斂攝；猶如鑰石銅，塗以真金色。

內懷鄙雜心，外現聖威儀，遊行諸國土，欺誑於世人。」

CBETA 也是標作三首偈頌，標點符號與《佛光藏》相近，兩者差異不大。

⁸⁴ 依照巴利對應經典《相應部 3.11 經》，此處應為兩首偈頌：

Na vaṇṇarūpena naro sujāno,

Na vissase ittaradassanena;

Susaññatānañhi viyañjanena,

Asaññatā lokamimaṃ caranti.

⁸² 《雜阿含 1148 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 305, c29-p. 306, a1)。

⁸³ 佛光版《雜阿含 1148 經》，1810-1811 頁。《會編》也是標點為三首偈頌，請參考印順導師(1983, 1994)下冊，107 頁。

⁸⁴ 《雜阿含 1148 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 306, a13-18)。

Patirūpako mattikākuṇḍalova,

Lohaḍḍhamāsova suvaṇṇachanno;

Caranti loke parivārachannā,

Anto asuddhā bahi sobhamāna.

(「不易由外觀判斷一個人，也不應由短期觀察就信任一個人；因為一個人可以作出善於調御的外貌，(這樣的)未調御的人遊行於世間。」

「就像陶製的假耳飾，就像外表塗金的銅幣；

有些人偽裝而遊歷各處，內心不淨，外觀顯耀。」)⁸⁵

《法集要頌經》與《出曜經》也是譯成兩首偈頌：

「不以色從容，暫覩知人意，世多違行人，遊蕩在世界。

如彼虛偽鍮，其中純有銅，獨遊無畏忌，內穢外不淨。」⁸⁶

因此，《雜阿含 1148 經》此處偈頌應該斷句如下：

「不以見形相，知人之善惡，不應暫相見，而與同心志，

85 此處漢譯為筆者所譯，主要參考 Bodhi(2000:174)。

86 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 749, a1-27)，偈頌斷句明確，且帶有偈頌逐句解說。《法集要頌經》(CBETA, T04, no. 213, p. 793, a21-25)，請參考「偈頌對照表」11, 12 兩頌，及位於該品各頌的對應關係：<http://yifertwtw.blogspot.tw/2012/12/t213-chapter-29-t04792c29.html>)。

有現身口密，俗心不斂攝。

猶如鑰石銅，塗以真金色，內懷鄙雜心，外現聖威儀，

遊行諸國土，欺誑於世人。」

4.4 《雜阿含 1333 經》：奮迅去塵穢

《雜阿含 1333 經》的經文敘述，有一比丘在林中宴坐，起不善思惟，天神說偈令他開解。《大正藏》無句讀，如果讀者認定全部都是四句偈，就會有九首偈頌，這也是 CBETA 的標點方式：

「其心欲遠離，止於空閑林，放心隨外緣，亂想而流馳。

調伏樂世心，常樂心解脫，當捨不樂心，執受安樂住。

思非於正念，莫著我我所，如以塵頭染，是著極難遣。

莫令染樂著，欲心所濁亂，如釋君馳象，奮迅去塵穢。

比丘於自身，正念除塵垢，塵者謂貪欲，非世間塵土。

點慧明智者，當悟彼諸塵，於如來法律，持心莫放逸。

塵垢謂瞋恚，非世間塵土，點慧明智者，當悟彼諸塵。

於如來法律，持心莫放逸，塵垢謂愚癡，非世間塵土。

明智點慧者，當捨彼諸塵，於如來法律，持心莫放逸。」⁸⁷

87 《雜阿含 1333 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 368, a18-b6)。

但是，印順導師認為不全都是四句偈，應該只有七首偈頌：

「其心欲遠離，止於空閑林，放心隨外緣，亂想而流馳。

調伏樂世心，常樂心解脫，當捨不樂心，執受安樂住。

思非於正念，莫著我我所，如以塵頭染，是著極難遣，

莫令染樂著，欲心所濁亂。

如釋君馳象，奮迅去塵穢，比丘於自身，正念除塵垢。

塵者謂貪欲，非世間塵土；點慧明智者，當悟彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！

塵垢謂瞋恚，非世間塵土；點慧明智者，當悟彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！

塵垢謂愚癡，非世間塵土；明智點慧者，當捨彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！」⁸⁸

《佛光阿含藏·雜阿含經》也是只有七首偈頌，但是前三首的斷句與印順導師不同：

「其心欲遠離，止於空閑林，放心隨外緣，亂想而流馳，

88 印順導師(1983, 1994)下冊，351 頁。

調伏樂世心，常樂心解脫。

當捨不樂心，執受安樂住，思非於正念，莫著我我所。

如以塵頭染，是著極難遣，莫令染樂著，欲心所濁亂。

如釋君馳象，奮迅去塵穢，比丘於自身，正念除塵垢。

塵者謂貪欲，非世間塵土；點慧明智者，當悟彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！

塵垢謂瞋恚，非世間塵土；點慧明智者，當悟彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！

塵垢謂愚癡，非世間塵土；明智點慧者，當捨彼諸塵，

於如來法律，持心莫放逸！」⁸⁹

筆者參考對照此經的對應經典《別譯雜阿含 353 經》，CBETA 的標點為七首偈頌(準確地說是七首又兩句)：

「比丘惡怖欲，故來處此林，形雖坐林間，心意出林表，

馳騁逐外塵，起于惡覺觀。

若滅諸欲著，然後得解脫，既得解脫已，乃爾知快樂。

汝應捨不樂，安心樂此法，我今寤悟汝，令汝還得念。

89 佛光版《雜阿含 1330 經》，2250-2251 頁。

欲如惡焦山，煎涸諸善法，惡焦無厭足，難可得小離。

勿貪於欲樂，空污已淨心，如鳥為塵空，奮翮振塵穢。

比丘亦如是，禪思去塵勞，塵垢來染心，正念能除捨。

愛欲即塵垢，非謂外埃土，欲覺及瞋癡，謂之為塵勞。

攝心有智者，爾乃能除去。」⁹⁰

《別譯雜阿含 353 經》與 CBETA 《雜阿含 1333 經》對照，後者第一首偈頌四句，相當於前者第一首偈頌六句。後者第二首四句，相當於前者第二首偈頌四句加上第三首偈頌前兩句，所以前者應該在此斷句作為一首偈頌。前者第三首偈頌應為「我今寤悟汝，令汝還得念。欲如惡焦山，煎涸諸善法，惡焦無厭足，難可得小離」六句，相當於後者第三首偈頌四句，但是此首的前四句與後者不同。後者第四首偈頌四句「莫令染樂著，欲心所濁亂，如釋君馳象，奮迅去塵穢」，相當於前者第五首「勿貪於欲樂，空污已淨心，如鳥為塵空，奮翮振塵穢」，只是前者的譬喻是「鳥振翅抖落塵埃」，後者作「馳象去塵埃」。後者第五首偈頌四句，相當於前者第六首偈頌四句。而前者最後六句，相當於前者最後三首偈頌，所以此六句應為同一首偈頌。如此整理之下，《別譯雜阿含 353 經》應只有六首偈頌，筆者建議兩經偈頌應作如此標點(偈頌編號的數目字只是用於此處方便討論，標點時應去除此處的偈頌編號)。

《雜阿含 1333 經》：

90 《別譯雜阿含 353 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 490, a8-23)。

- 「1.其心欲遠離，止於空閑林，放心隨外緣，亂想而流馳。
- 2.調伏樂世心，常樂心解脫，當捨不樂心，執受安樂住。
- 3.思非於正念，莫著我我所，如以塵頭染，是著極難遣。
- 4.莫令染樂著，欲心所濁亂，如釋君馳象，奮迅去塵穢。
- 5.比丘於自身，正念除塵垢，塵者謂貪欲，非世間塵土，
- 點慧明智者，當悟彼諸塵，於如來法律，持心莫放逸。
- 6.塵垢謂瞋恚，非世間塵土，點慧明智者，當悟彼諸塵，
- 於如來法律，持心莫放逸。
- 7.塵垢謂愚癡，非世間塵土，明智點慧者，當捨彼諸塵，
- 於如來法律，持心莫放逸。」

《別譯雜阿含 353 經》：

- 「1. 比丘惡怖欲，故來處此林，形雖坐林間，心意出林表，
- 馳騁逐外塵，起于惡覺觀。
2. 若滅諸欲著，然後得解脫，既得解脫已，乃爾知快樂，
- 汝應捨不樂，安心樂此法。
3. 我今寤悟汝，令汝還得念，欲如惡焦山，煎涸諸善法，
- 惡焦無厭足，難可得小離。

4. 勿貪於欲樂，空污已淨心，如鳥為塵空，奮翮振塵穢。
5. 比丘亦如是，禪思去塵勞，塵垢來染心，正念能除捨。
6. 愛欲即塵垢，非謂外埃土，欲覺及瞋癡，謂之為塵勞，
攝心有智者，爾乃能除去。」

此經的巴利對應經典為《相應部 9.1 經》，經文只有三首偈頌。筆者試譯如下：

「你想獨處而進入森林，然而心卻往外奔馳，你應斷離對世間的貪戀，除去了欲樂才能安樂。

你必須具念而捨棄不樂，讓我提醒你正確的方法；確實塵垢的深淵很難跨越，莫讓欲貪的塵垢令你沉淪。

如同身上沾滿塵垢的鳥，用振動翅膀抖落塵埃；所以比丘奮發而具念，振奮來抖落塵垢。」⁹¹

對照起來，《別譯雜阿含 353 經》的最後一首偈頌與《雜阿含 1333 經》的最後三首偈頌都是解釋「塵垢」，有可能是出自後來的註釋。《相應部 9.1

91 《相應部 9.1 經》(SN 9.1, S i 197). 筆者此處的漢譯參考了 Bodhi(2000:294 & 468 n. 532-533)。菩提比丘此三首偈頌的英譯為：“ 1. Desiring seclusion you entered the woods,/ Yet your mind gushes outwardly,/ Remove, man, the desire for people;/ Then you’ll be happy, devoid of lust. 2. You must abandon discontent, be mindful--/ Let us remind [you] of that [way] of the good./ Hard to cross, indeed, is the dusty abyss;/ Don’t let sensual dust drag you down. 3. Just as a bird littered with soil/ With a shake flicks off the sticky dust, So a bhikkhu, strenuous and mindful,/ With a shake flicks off the sticky dust.” 書上的 note 533 提到第二首偈頌是 Vaitāliya 詩韻，但未完全符合此詩韻(the metre as irregular Vaitāliya)。

經》與《別譯雜阿含 353 經》抖落塵垢的譬喻都是「振翅的鳥」，而不是《雜阿含 1333 經》的「奔馳的象」。

5. 藉助跨語言文本的比較研究

部分漢譯佛典存有對應經典，藉助「跨語言文本的比較研究」可以協助詮釋經文，釐清句讀。雖然如此，梵、藏、巴利文獻不見得在彼此歧異處就絕對比漢譯文本正確。⁹²

辛島靜志指出，現今存世的梵文經典是「佛典梵語化運動」的產物。也就是說，這是從原來的語言透過「翻譯」或者至少是「轉寫」而來。⁹³ 筆者以為，部分漢譯版本為西元二至五世紀的譯本，而梵、巴文獻之中，有不少數量反而

92 請參考辛島靜志 Karashima Seishi，〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉，2007，許文堪翻譯，《漢語史研究集刊》第 10 輯，pp. 293-305，巴蜀書社。(Underlying Language of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., 《Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday, Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 355-366》)，293 頁。辛島靜志指出：「相當多的以『佛教梵語』書寫的現存主流佛教經、律以及早期大乘佛教著作，原來是以中世印度語流傳，而後逐漸『翻譯』成『佛教梵語』的。換句話說，這樣的『佛教梵語』典籍是若干世紀以來持續不斷的梵語化的結果，伴隨著錯誤的逆構詞、添加成份和竄改插入。…另一方面，漢語翻譯，特別是那些完成於公元二至六世紀，時代遠早於許多現存梵語殘卷的翻譯，和可能提供有關佛教經典起源和發展的基本線索。因此，為了在這些主題上取得更好的研究成果，我們需要把基礎放在漢、梵和(或)藏語文本的批判性的、中肯的比較上。」

93 此處「轉寫」，意為將「原本語言」改寫為拼音近似而小有不同的語言，如 Norman(1997: 102) 提到巴利「正勤、正精進 sammappadhāna」，在對應的「佛教混合梵語 Buddhist Hybrid Sanskrit」是「正斷 samyakprahāṇa」，可能是從中古印度-亞利安語(Middle Indo-Aryan Form)「samma-ppahāna」轉寫時產生錯誤。

是五世紀之後的寫本。⁹⁴ 在某些狀況之下，梵、巴文獻或許會有後期的更動，而漢譯文獻則保存原來的風貌、用語或另一並存的說法。只是面對西元五世紀之前的古漢譯經典，有待更多校勘來讓現存文本更為精審。

無著比丘、林崇安、高明道、溫宗堃等人的論文已經指出，藉助梵文或巴利文獻來校勘漢譯經典，可以拾遺補缺、訂正訛誤。本文不再重述這些已發表的論點與經例，此處僅舉例說明，如何藉助其他語言文本來訂正漢譯經典的標點斷句。

5.1 《方廣大莊嚴經》：八婆蘇二阿水那

《大正藏》《方廣大莊嚴經》卷7〈17 苦行品〉的句讀為：

「或依諸梵王帝釋。摩醯首羅突伽那羅延。拘摩羅迦旃延摩致履伽。八婆蘇二阿水那。毘沙門婆婁那。阿履致旃陀羅乾闥婆。阿修羅迦婁羅摩睺羅伽。夜叉步多鳩槃荼。諸天鬼神以求解脫。」⁹⁵

CBETA 此處的標點為：

94 例如，蔡耀明(2000:27)，〈吉爾吉特(Gilgit)梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，提到「由字體的譜系來推斷寫本(吉爾吉特梵文佛典)完成的年代約略在公元第五世紀到第七世紀之間。」

95 《大正藏》《方廣大莊嚴經》(T3.581a17-21)。

「或依諸梵王、帝釋、摩醯首羅、突伽那羅延、拘摩羅迦旃延、摩致履伽、八婆蘇二阿水那、毘沙門婆婁那、阿履致旃陀羅、乾闥婆，阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽，夜叉、步多鳩槃荼，諸天鬼神以求解脫。」⁹⁶

劉震建議的標點為：

「或依諸梵王、帝釋、摩醯首羅、突伽、那羅延、拘摩羅、迦旃延、摩致履伽、八婆蘇、二阿水那、毘沙門、婆婁那、阿履致、旃陀羅、乾闥婆、阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽，夜叉、步多、鳩槃荼、諸天鬼神等等。」⁹⁷

筆者的解讀為：

「或依梵王(Brahma)、帝釋(Indra)、摩醯首羅(maheśvara)、突伽(rudra)、(devī)、那羅延(nārāyaṇa)、拘摩羅(kumāra)迦旃延(kātyāyana)、摩致履伽(matṛica)、八婆蘇二阿水那(vāsavāśvinau)、毘沙門(vaiśravaṇa)、婆婁那(varuṇa)、阿履致、旃陀羅(candrā)、(ditya)、乾闥婆(gandharva)，阿修羅

96 《方廣大莊嚴經》(CBETA, T03, no. 187, p. 581, a17-21)。

97 劉震，(2011)，〈用多種語文對勘來輔助漢文《大藏經》的新修工作〉。

(asura)、迦婁羅(garuḍa)、摩睺羅伽(mahoraga)、夜叉(ṛavakṣa)、步多(Bhūta)鳩槃荼(kumbhāṇḍa)、諸天鬼神等等。」⁹⁸

漢譯《方廣大莊嚴經》此段譯文與梵文經文並未完全吻合：「有些梵文，沒有對應的漢譯經文；有些漢譯經文，沒有對應的梵文」。以「八婆蘇二阿水那(vāsavāśvinau)」而言，似乎應該是「婆蘇婆蘇阿水那」，也就是，「八」為衍文，「二」為「重文符號」。

由此段經例可見，若不藉助跨語言文本的比較研究，光憑漢譯經文無法作任何有效的文字勘誤或句讀，勉強所作的任何標點其實並無把握。⁹⁹

對於古印度鬼神名字的音義所造成的困擾，類似的例子可以參考筆者對《長阿含 19 經·大會經》譯文的探討。¹⁰⁰

6. 近代各版《阿含經》的校勘與標點

98 這一段解讀，藉助《方廣大莊嚴經》另一段經文的《大正藏》頁底註。《方廣大莊嚴經》卷 1〈2 兜率天宮品〉：「又為梵釋四王、摩醯首羅、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦婁羅、緊那羅、摩睺羅伽等，聞名稱讚生歡喜心。」(CBETA, T03, no. 187, p. 540, a29-b2)。筆者附註其對應梵文：「梵(brahma)、釋(Śakra)、摩醯首羅(maheśvara)、四王(lokapāla)、天(deva)、龍(nāga)、夜叉(ṛavakṣa)、乾闥婆(gandharva)、阿修羅(asura)、迦婁羅(garuḍa)、緊那羅(kinnara)、摩睺羅伽(mahoraga)、(rākṣasagaṇair)等，聞名稱讚生歡喜心。」《大正藏》〔頁底註〕：
Śakrabrahmamaheśvaralokapāladevanāgaṛavakṣagandharvāsuraḥgaruḍakinnaramahoragarākṣasagaṇair.

99 有關印度神名翻譯的議題與梵漢對勘，可參考陳明，(2011)，〈義淨譯經中的印度神名翻譯：文化認知與詞語選擇〉。

100 蘇錦坤，(2011:34-39, 例 6)，〈漢譯佛典校勘舉例——兼論印順導師與佛典校勘〉。詳見本書第二章〈印順導師與漢譯佛典的校勘〉的〈2.6 《長阿含 19 經》：世尊欲降其幻偽虛妄之心，故結呪曰〉。

任繼愈主編的《中華大藏經》並無新式標點，¹⁰¹ 此部 1997 年「出齊(漢文部分)」的大藏經，以《趙城金藏》為底本，遇缺再以《高麗藏》補，並且附有詳細的「校勘註記」敘述《房山石經》、《磧砂藏》、《高麗藏》等等各代藏經的異讀，素稱校勘最完善。但是，《中華大藏經》在《長阿含 19 經》「摩拘樓羅摩拘樓羅」¹⁰² 和「旃陀那加摩世致」¹⁰³ 等句遺漏而未出「校勘註記」；《七處三觀 1 經》「是聞」¹⁰⁴ 兩字，《中華大藏經》的「校勘註記」說「諸本作『是問』」，¹⁰⁵ 實際上諸本作「是聞」；此兩處可能為排版失誤。以此為例，看來《中華大藏經》還是有疏漏的時候，可以說是「百密一疏」。因為《中華大藏經》是影印排版，所以，既未能在各種異讀作一取捨的建議，也未附上任何必要的詮釋，更無新式標點，確實讓一部份讀者引以為憾。

CBETA《雜阿含經》具有網路優勢，能快速地更正「脫文」、「衍文」、「訛文」等問題，並且正逐步對每一經典進行新式標點的註記。只不過它與《中華大藏經》有類似的缺憾：「不對異讀作抉擇(部分經文已作了抉擇，但是並未給出抉擇的依據)」與「缺乏註解」。如筆者在《七處三觀經》的校勘中所指出的，此處有「重出經文而標點不同」的問題。¹⁰⁶ 同時，CBETA 也偶有訛誤，例如《雜阿含 379 經》「世尊告尊者憍陳如：『知法未？』」¹⁰⁷ 頁底註《大正藏》與《佛光藏》均作「憍陳如 Koṇḍañña」，唯獨 CBETA 作「憍陳如

101 在此中國《中華大藏經》編印之前，台灣約於 1983 年編了一套同名的《中華大藏經》。

102 《長阿含 19 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10)。《中華大藏經》為 31 冊，150 頁下欄 11 行與 156 頁。請參考蘇錦坤(2011:34-38)，經例〈6.《長阿含 19 經》〉。

103 《長阿含 19 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10-11)。《中華大藏經》為 31 冊，150 頁下欄 12 行與 156 頁。

104 《七處三觀 1 經》(CBETA, T02, no. 150A, p. 875, b13)。

105 《中華大藏經》為 34 冊，291 頁下欄 11-12 行。

106 蘇錦坤，(2012a:52-57)。

107 《雜阿含 379 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 104, a10-11)，。

Keṇḍañña」。應該是 CBETA 文稿輸入人員誤將 o 看作 e 致誤，以《佛光藏》為正確。

《佛光藏》的《雜阿含經》標有新式標點符號，註解有時附上各經的漢、巴對應經典，部分經文附有對應的巴利經文與譯文，協助澄清疑義，堪稱「簡潔、易讀、方便」的版本。不過，仍有少數「校勘上」的疏失，標點符號也與《會編》不盡相同。

漢譯佛經標示新式標點的目的，當然是要協助讀者閱讀古譯經文；所以應運用校勘與詮釋為基礎，不能自由心證地只要「讀通文理」就可以下一標點符號。例如，本文以「《大智度論》：五恆河伽藍牟那」為例，說明如未進行校勘、乙正顛倒的字詞，即使加上新式標點也是無補於理解正文。

以下舉兩例說明，即使僅對於經文中的一字作勘誤，也會改變此句新式標點符號的標示。在下文「6.3 《雜阿含 64 經》：四識住」一節當中說明，新版改變「底本的排版型式」與「標點不貼切」，容易造成閱讀障礙，湮沒原文蓄意留下的特徵，甚至造成誤解經文。

6.1 《雜阿含 261 經》：如實觀察不

《大正藏》之《雜阿含 261 經》的句讀為：

「彼一切非我不異我不相在。如實知。如實觀察。不如是觀者。聖弟子。
於色生厭。離欲解脫。」¹⁰⁸

《雜阿含 261 經》在講述「是故，色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在」之後，緊接著「如實知如實觀察不如是觀者」十二字，《會編》主張其中「不」字為「誤衍」，予以刪除，《雜阿含 261 經》標點即成為：

「彼一切非我、不異我、不相在。如實知，如實觀察。如是觀者，聖弟子
於色生厭，離欲，解脫」。¹⁰⁹

《佛光藏》則避免刪減此字，將此句標點為反問句：

「彼一切非我、不異我、不相在如實知，如實觀察不？如是觀者，聖弟子
於色生厭、離欲、解脫」。¹¹⁰

CBETA 的標點與《佛光藏》相同。¹¹¹

108 《雜阿含 261 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 66, a26-28)。

109 印順導師，(1983)，上冊，52 頁 13 行及 53 頁，註 2。

110 佛光版《雜阿含經》，60 頁 4-5 行。

111 《雜阿含 261 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 66, a26-28)。

從漢譯經文來看，如果將此段經文標作「阿難！是故，色若過去…不相在如實知、如實觀察不？」則此一反問句有三個問題：一是此反問句太長，不合一般對答常理。其次，句子前頭為「阿難，是故…」，漢語反問句不該在句子最前端加上「是故」兩字，句法不妥。第三點，此經不管是正面提問或是以反問句提問，均敘述阿難當時對尊者富留那的回答；如果將此句標為問句，則此處只問而不答，不符經文的句例。

筆者比對巴利《相應部 22.83 經》，對應經文也未作反問句。

因此，筆者認為《會編》將「不」字當作「誤衍」而刪去此字，要比《佛光藏》與 CBETA 標作反問句來得合理。

附帶說明幾句，漢譯經文敘述：「尊者富留那彌多羅尼子年少初出家時，常說深法，作如是言」，¹¹² 此尊者於年少剛出家時，就能解說甚深法義，似乎十分奇特。

巴利經文則是敘述尊者常饒益初出家比丘而為其說法。參考其他記載，如《佛說阿羅漢具德經》：「復有聲聞於大眾中能說妙法，富樓那彌多羅尼子苾芻是。」¹¹³ 《增壹阿含 4.5 經》：「能廣說法，分別義理，所謂滿願子比丘是」。¹¹⁴ 巴利經文似乎比《雜阿含 261 經》來得文從義順，敘述合理。

6.2 《雜阿含 267 經》：長夜種種，貪欲、瞋恚、愚癡種種

112 《雜阿含 261 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 66, a6-8)。

113 《佛說阿羅漢具德經》(CBETA, T02, no. 126, p. 831, a26-27)。

114 《增壹阿含 4.5 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 557, c18-19)。

《大正藏》的《雜阿含 267 經》經文為：「是故當善觀察思惟於心。長夜種種。貪欲瞋恚愚癡種種。」¹¹⁵

《佛光藏》與 CBETA 的標點均為：「是故，當善觀察思惟於心長夜種種，貪欲、瞋恚、愚癡種種。」¹¹⁶

筆者認為《大正藏》與《佛光藏》此處的標點，結構怪異、文意難解，不是漢語的句型。

《會編》主張引文應作：「是故，當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染。」¹¹⁷

《會編》經常依據同一經中的其他文句結構來進行校勘。例如，此處引文之前有兩段如此的經文：

「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。」

「當善思惟觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染。」¹¹⁸

由此可知，引文最後的「種種」兩字應該是「所染」。

6.3 《雜阿含 64 經》：四識住

115 《雜阿含 267 經》(T2.69c21-23)。

116 《佛光藏》《雜阿含 267 經》，80 頁 7-8 行。

117 印順導師，(1983)，上冊，71 頁 4-5 行，以及 73 頁註 4。

118 《雜阿含 267 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 69, c11-12, & c15-17)。

《大正藏》的《雜阿含 64 經》有一段經文的句讀為：

佛告比丘。愚癡凡夫無聞眾生於無畏處。而生恐懼愚癡凡夫無聞眾生怖畏

無我無我所 二俱非當生

攀緣四識住。何等為四。謂色識住。色攀緣色。愛樂增進。廣大生長。於受想行識住。攀緣。愛樂增進。廣大生長。比丘識於此處。若來若去若住。若起若滅。增進廣大生長。¹¹⁹

此處《佛光藏》的標點為：

佛告比丘：「愚癡凡夫、無聞眾生於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生怖畏：無我、無我所，二俱非當生。

「攀緣四識住，何等為四？謂色識住、色攀緣、色愛樂、增進廣大生長；於受、想、行、識住，攀緣、愛樂、增進廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若滅，增進廣大生長。…」¹²⁰

CBETA 的標點為：

佛告比丘：「愚癡凡夫、無聞眾生於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生怖畏，無我、無我所，二俱非當生。

119 《雜阿含 64 經》(T02, no. 99, p. 16, c26-p. 17, a4)。

120 《佛光藏》《雜阿含 64 經》，80 頁 7-8 行。

「攀緣四識住。何等為四？謂色識住、色攀緣、色愛樂、增進廣大生長；於受、想、行，識住、攀緣、愛樂、增進廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若減，增進廣大生長。…」¹²¹

《大正藏》的《雜阿含 64 經》經文「無我無我所 二俱非當生」為單獨另起一行，「無我無我所」壓低兩字。《大正藏》在同一經文分段時，一般都從第一字排起而不留空格；此處以兩字的空格隔開上下兩句，中間沒有句讀依《大正藏》的排版體例來看，代表此兩句是「偈頌」。¹²² 將此兩句當作「偈頌」的排版特徵，在《房山石經》、《趙城金藏》、《高麗藏》、《磧砂藏》都是顯而易見的，¹²³ 此一特徵卻在《佛光藏》、CBETA 與《會編》的排版消失了，就某種程度來說，消除「底本」的排版特色是不妥當的。¹²⁴

此處經文解說「四識住」為「色識住、受識住、想識住、行識住」，以求那跋陀羅的翻譯體裁而言，習慣將此簡省作「色識住，…受、想、行識住」，《佛光藏》與 CBETA 將「行識住」斷開成「行」與「識住」，而且以頓號(、)將「識住」與「攀緣」、「愛樂」作為並列的項目，筆者認為這樣的標點不算妥當。將「色識住」與「色攀緣」、「色愛樂」用頓號並列，從句型上會解釋成「『色識住、色攀緣、色愛樂』增進廣大生長」，筆者以為應作「調色識住：『色攀緣、色愛樂，增進廣大生長』」。

121 《雜阿含 64 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 16, c26-p. 17, a4)。

122 依照筆者的判讀，此處的巴利對應經文為重複世尊所說的「優陀那」。

123 《房山石經》「『盛川流不息取定』冊」，24 頁上欄(塔下七 0 一二)。《趙城金藏》46 冊，358 頁上欄(《雜阿含經》第三卷第八張)。《金版高麗大藏藏》36 冊，109 頁中欄(《雜阿含經》第三卷第七張)。《磧砂藏》18 冊，119 頁中欄。

124 CBETA 與《佛光藏》在《長阿含 19 經》也未遵循其底本《大正藏》在經文之間所留下的空格特徵，例如「摩拘樓羅摩拘樓羅…輸支婆迹婆」(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10-15)。

《會編》的標點為：

佛告比丘：「愚癡凡夫、無聞眾生，於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生怖畏無我無我所，二俱非當生，攀緣四識住。何等為四？謂色識住，色攀緣，色愛樂，增進，廣大，生長；於受、想、行、識住，攀緣，愛樂，增進，廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若滅，增進、廣大生長。…」¹²⁵

CBETA 與《佛光藏》的「引號」標點慣例，常出現只有「上引號」而缺「下引號」的用例，《會編》的標點則無此現象。筆者不贊同 CBETA 與《佛光藏》此種「引號」標示方式，筆者認為每一「上引號」都應有「下引號」與其對應；不應出現單獨而不成對的「上引號」。

《會編》除了同樣將「行識住」斷開成「行、識住」之外，《會編》將「攀緣四識住」劃歸為上一句；整段引文在《會編》為歸屬同一段，不似 CBETA 與《佛光藏》的排版，在其中分立為兩段。

筆者建議此段的標點如下：

佛告比丘：「愚癡凡夫、無聞眾生於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生怖畏：

『無我無我所，二俱非當生。』

¹²⁵ 印順導師，(1983)，上冊，102 頁 11-14 行。

攀緣四識住。何等為四？謂色識住：『色攀緣、色愛樂、增進廣大生長』；於受、想、行識住：『攀緣、愛樂、增進廣大生長』。比丘！識於此處，若來若去、若住、若起、若滅，增進廣大生長。…」

亦即將「色攀緣、色愛樂、增進廣大生長」當作是對「色識住」的解說，也將「無我無我所，二俱非當生」當作是最初經文開始時，世尊所說的「優陀那」。校勘上，應在「無我無我所，二俱非當生」之後作一「校勘註記」：「『無我無我所，二俱非當生』，《房山石經》、《趙城金藏》、《高麗藏》、《磧砂藏》似乎是以『偈頌』型式排列。」

7. 結語：校勘與標點

雖然漢文古籍校勘，自劉向、劉歆父子以來累積了兩千多年的校勘成果，清朝以來，如戴震校《水經注》、段玉裁校註《說文》、孫詒讓校註《墨子》與《周禮》等等，都樹立了校勘學的典範；但是，尚未見到這些方法有系統地運用在佛典校勘上。¹²⁶

張金霞提到訓詁對校勘的重要性時，說：「校勘是注釋的前提，如果原文有脫衍訛錯，那麼強作注解是不可靠的。」¹²⁷ 筆者以為，這一句如果寫作「校

126 可參考管錫華(2002)〈七十年代末以來大陸校勘學研究綜論〉一文，並未列有「漢譯佛典」校勘的專文、專書。

127 張金霞(2005: 395)，〈顏師古的校勘學〉。

勘是『標點句讀』的前提，如果原文有脫衍訛錯，那麼強作『標點句讀』是不可靠的」，也同樣適用。¹²⁸

近代推廣今人閱讀佛典的方法主要有兩種，一是以白話文重新翻譯佛經，一是將佛教經典加上新式標點符號。例如丘山新、辛嶋靜志等翻譯的《現代語譯「阿含經典」--長阿含經》系列，顯示日本佛教界投注相當大的學術資源在攝受一般民眾學佛。反觀華語世界，到目前為止，白話文翻經工作仍然是雜散而無系統，並沒有見到像古代翻經那樣，有明確的分工與高效能的組織，也不見一個全面性的改譯時程。在佛典新式標點方面，似乎也沒有體例可言，只是龜勉從事，一路標點下去。學術界也缺乏對「白話佛經」與「標點佛經」兩者的評論，以達激勵與改進的效果。

在此，筆者要強調一點，踏實的標點工作是「專門之學」，不是輕而易舉之事，更要審慎進行。張舜徽引了一則北宋韓滉《澗泉日記》與校勘有關的記載：

「祕書監王欽臣奏差真靖大師陳景元校黃本道書，范祖禹封還。以謂『諸子百家，神仙道釋，蓋以備篇籍、廣異聞，以示藏書之富，本非有益於治道也不必使方外之士讎校，以從長異學也。今館閣之書，下至稗官小說，無所不有既使景元校道書，則他日僧校釋書，醫官校醫書，陰陽卜相之人校技術；其餘各委本色，皆可用此例，豈祖宗設館之意哉？』遂罷景元。」¹²⁹

128 實際上，校勘學者認為要明句讀，必須兼備校勘、訓詁、聲韻的學識。例如王欣夫，(2005: 178)，《文獻學講義》：「文字、訓詁和音韻，前人統稱之曰『小學』，本是互相連繫著，並不能孤立地來研究。…相反地，則如閻若璩〈經義雜記序〉所云：『疏於校讎，則多訛文脫字，而失聖人之本經。昧於聲音訓詁，則不識古人語言文字，而失聖人之真意。』」

129 張舜徽(2011:81)。

范祖禹是北宋名臣，他這一阻撓，使醫、道、釋、算、天文等書失去了一個經校勘而進一步整理的機會。不過，他所憂慮的「則他日僧校釋書，醫官校醫書，陰陽卜相之人校技術；其餘各委本色，皆可用此例」，正是校勘與「古籍新標」所應遵循的「專業人士校勘專業書籍」的原則。試想，如果不懂數學的人來標點《九章算經》，不懂機械及古代器物的人來標點《考工記》，不懂農事的人來標點《齊民要術》，怎會對讀者有幫助？而漢譯佛教典籍譯語的深奧、名相的繁複，其困難度應該不下於現代人閱讀《九章算經》、《考工記》《齊民要術》之類的數學、工技、農學等書，其實不宜把校勘、標點等閒視之。

本文主要對一些「新式標點」的佛教經典作一些回顧與建議，希望能藉此文呼籲集合台灣學術資源分擔工作、設定日程，進行「佛典新標」的重要工作。

「佛典校勘學」與「傳統校勘學」兩者同樣是要考究古本的原來風貌，訂定用字、文句與篇章，但是，佛典校勘學的目的在協助讀者理解佛教經文的本義，協助解讀難解的字句與經文(實際上，標點者如果無法理解經文的字義與全章大義，就不應該進行標點經文)；所以，不僅必需求版本文字的真，也必需嘗試理解印度語系對應文本與漢譯平行文本的原意。

要達到此一目標，並不是將對應的梵、巴利、甚至藏譯文獻拿來改正漢譯經文即可。一則，有些漢譯文獻為孤本，未有其他語言版本存世。二則，即使有其他語言文獻存世，這些文獻或者翻譯時間甚晚(例如藏譯經文)；或者文獻本身為年代較晚的手抄本；或者與漢譯文獻的部派歸屬不同，漢譯文獻很可能

是顯示某一部派的特色；或者各自保存對同一事件的不同敘述。因此，仍然需要講究方法學的佛典校勘來提供合理的答案。

對於後漢、魏晉、南北朝古譯佛經的研究，如無著比丘 Bhikkhu Anālayo，白瑞德 Rod Bucknell，馬德偉 Marcus Bingenheimer，哈里森 Paul Harrison (或譯作「何理巽」)，那體慧 Jan Nattier，左冠明 Stefano Zacchetti 等西方學者的研究作了相當顯著的貢獻。但是「漢譯佛典的校勘與標點」一事，畢竟無法假手他人，還是得靠漢地佛教學者精勤從事，以期早日見到校勘與新式標點的成果。

以校勘學的立場而言，僅是選定底本，再臚列各重要版本的異同，這樣的工作可能只是起步，不能算是完整地完成校勘的工作；更重要的「定各版本異同的是非」與「標訂現代標點符號」仍待完成。其中，無法讀懂單一經文的意涵、尚未掌握全經的體裁格式、缺乏相關的對應經典等文獻資料，就不能僅依賴單一的一部經文去作標點，而一些西晉以前的古譯佛典，更是需先求校勘、正字，再作標點。

在此期待漢語世界的學佛人士，能早日讀到校勘精良、標點完善的新版佛教經典，甚至可以讀到在完整規劃下改譯的白話佛教經典。