

學無止境

常啼菩薩求法故事 研究論文集

著◎釋長慈

自序

釋長慈

這本論文集收錄了數篇關於《般若經》中常啼菩薩求法故事的研究。這些文章是博士學位論文 *A Study of the Story of Sadāprarudita in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* 一書中一小部分的篇章：

〈常啼菩薩求法故事中之人物略探(一)〉一文改寫自第一章之§1.2.1；

〈常啼菩薩求法故事中之人物略探(二)〉一文改寫自第一章之§1.2.2；

〈回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探〉一文改寫自第四章之§4.3；

〈常啼菩薩求法譚於文獻中被引用實例略探〉一文改寫自第六章。

除此之外，這幾篇改寫（包含方法論與證據舉證的加強）為中文的文章，也發表於《福嚴佛學研究》期刊中：

釋長慈(2014)。「常啼菩薩求法故事中之人物略探(一)」，《福嚴佛學研究》9：49–74。

釋長慈(2017)。「常啼菩薩求法故事中之人物略探(二)」，《福嚴佛學研究》12：53–81。

釋長慈(2011)。「回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探」，《福嚴佛學研究》6：101–119。

釋長慈(2012)。「常啼菩薩求法譚於文獻中被引用實例略探」，《福嚴佛學研究》7：183–202。

II 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

提到博士學位論文 *A Study of the Story of Sadāprarudita in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* 一書，內心不禁浮現當時在澳洲留學時的諸多回憶。回想完成這部研究著作的過程，前前後後也經歷了五年（2008–2012）的時間，而最早留意這個求法故事的因緣，可以追溯到在福嚴研究所上厚觀院長《大智度論》課程的時代（2004–2006）。《般若經》中的常啼菩薩求法故事，一般僅只當它是一個感人的佛教故事而已。然而，在經過深細地考察後發現，故事中可能隱藏著大乘佛教初期出現在印度時某些面向的實況。在四、五年的研究過程中，這個故事除了讓自己完成師長們交付的任務外，也讓自己從中獲得修行上的啟發與力量。

在這段留學的歷程中，依靠了許多善知識的協助，才能圓滿這一段在修行過程中不大一樣的人生經歷。指導教授 Dr Mark Allon 在這條漫長的研究道路上，總是耐心地、細心地給與改善的意見，以及不藏私地教導如何以細膩、精嚴、謹慎的文獻學研究進路來探究常啼菩薩求法故事中的所含藏的寶藏。除此之外，指導教授也分享他探求佛教文獻的核心理念。他認為，在面對有限量的佛教相關典籍，所提出的推論與觀點，必須從不同的視角來討論種種的可能性，如此才能如實地面對新出土文獻所支持的某一觀點的事實，並且誠實地修正先前在材料不完備下所提出的觀點。這種設想周全而如實面對不同之新舊事證的態度，對自己的修行，產生很多的啟發。

說到與指導教授 Dr Mark Allon 的因緣，應該要再提到另外兩位老師：Dr Peter Oldmeadow 與 Professor Pankaj Mohan。原本的主要指導老師有三位：Peter Oldmeadow、Mark Allon，以及 Pankaj Mohan，其中，Peter Oldmeadow 是主要的指導老師。

由於父母親年老需要照顧，Peter Oldmeadow 在 2008 年的 12 月辭去了系主任的職務及教學等相關之工作，回到坎培拉（Canberra）照顧年老的雙親。Pankaj Mohan 當時是亞洲研究學系（Department of Asian Studies）的系主任，曾到北京留學，是季羨林的學生，對漢語典籍有很好的掌握能力。由於研究計畫中除了梵語典籍之外，也含括許多漢譯佛典之相關文獻，Pankaj Mohan 也參與這個博士論文的研究計畫指導。然而，就在 Peter Oldmeadow 辭去學校工作的同時，Pankaj Mohan 也受聘至韓國學中央研究院（Academy of Korean Studies）擔任教授級的研究員，除了研究，也有一些教學上的工作。在兩位老師離開雪梨大學的情況下，Mark Allon 就成為主要的指導老師，而其他方面的研究指導，則以訪問相關領域之權威學者的方式進行。

《般若經》中的常啼菩薩求法故事，除了見於梵本《八千般若波羅蜜多》（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）外，亦存於漢譯及藏譯本之《般若經》中。在研究初期，所使用的文獻一直是以梵本常啼菩薩求法故事及諸漢譯版本為中心，在遇到 Professor Peter Skilling 之後，相關之研究重心也轉移到常啼菩薩求法故事之幾個藏譯本的研究。2009 年，Peter Skilling 受邀至雪梨大學擔任客座教授。由台灣佛陀教育基金會所資助成立的大學佛教教育基金會（University Buddhist Education Foundation，簡稱 UBEF）贊助雪梨大學的佛教學程，提供足夠的經費，邀請世界一流的佛教學者至雪梨大學講學，而 Peter Skilling 是這個贊助計畫中第一位來訪的客座教授。在這段期間，與 Peter Skilling 學習了一些寫本字體的識讀方法，及本生故事的相關研究進路。隔年的 8 月，在 Peter Skilling 的鼓勵下，

IV 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

參加了由泰國朱拉隆功大學（Chulalongkorn University）所主辦，為期三天的國際學術研討會，主題為「亞洲及其他地區所傳之佛教故事」（Buddhist Narrative in Asia and Beyond）。會議結束後，在泰國停留數週，與 Peter Skilling 一起研讀藏譯《八千頌般若經》中的常啼菩薩求法故事，確認了藏譯版本與梵本的常啼菩薩求法故事有相當高的一致性，為往後所作之諸版本比較研究紮下根基，奠定了這部分研究的穩固基礎。期間，Peter Skilling 也致贈了他所收藏的北京版西藏大藏經（The Tibetan Tripitaka, Peking Edition）中常啼菩薩求法故事諸版本之影印本，分別出於藏譯《八千頌般若經》（No. 734）、《一萬八千頌般若經》（No. 732），及甘珠爾（bka' 'gyur，佛說部）中的《二萬五千頌般若經》（No. 731）。除此之外，也提供了他所知道之相關文獻中有引用常啼菩薩求法故事的資料。這些文獻資料，讓研究所需材料收集更加地完整，也讓此一故事的研究能夠達到更高的水平。在此，由衷地感謝 Peter Skilling 在這方面的協助。

在常啼菩薩求法故事諸版本的比較研究初期，得到了 Professor Jan Nattier 許多珍貴的改善意見與指導，讓研究所得的觀點免於落入種種潛在的可能性災難。2011 年 4 月，Jan Nattier 及其夫婿 Professor John McRae 受邀至雪梨大學短期講學，其間與 Jan Nattier 進行了數次的討論。當時，只提交論文中兩小節關於諸版本之比較的內容給 Jan Nattier。針對這兩個小節，Jan Nattier 提出了二、三十條的修正意見，並且一條一條地在討論中解釋為什麼需要修改論文中的觀點或改善論述方式與加強論證所需之證據。從中，見識到審慎、嚴謹、思考周延的治學態度與研究風範。在這幾次面對面的討論，大大改善

論文的精確度與嚴謹度。在此，同樣地從內心深處感謝 Jan Nattier 在這方面的指導。

上述三位（Mark Allon、Peter Skilling 及 Jan Nattier）是曾經有較多接觸與討論的善知識。除此之外，尚有許多善知識在過程中提供深淺不等的協助。Dr. Andrew McGarrity 與 Dr. Wendi Adamek 二位是當時在雪梨大學佛教學程中教授西藏佛教與中國佛教相關課程的老師。在每年學校對研究生的年度評鑑（Annual Review）上，兩位老師大部分都參與其中，除了給與方法上之指導建議外，也很關心身心上是否能適應澳洲的生活，並且給與許多溫暖的鼓勵。在幾次論文研究遇到瓶頸時，兩位老師適時而溫馨的話語，讓當時陷入低潮的自己，又重新燃起鬥志。

於博士論文最後定稿的階段，Miss Mandy Phan（現在已是出家法師 Ven Yan Ron）給與編輯上非常大的協助。同時，當時的同學 Blair Silverlock 與 Giles Hooper 以及語言中心學習英文時（2006 年）的英文老師 Dr Helen FitzGerald 等也奉獻了他們的時間，幫忙校對上的工作。

上述這些所受到之幫助的因緣，主要是無形之心力上的付出，在此要另外特別感謝的是有形之經濟上的支助。留學這幾年的費用，單單是學費就約有 380 萬的支出。印順文教基金會於家師厚觀法師的主導下，在這段期間提供了數年的進修獎助金，讓這筆龐大的學費支出減少經費上的缺口。另外，一位旅居美國的劉沙林居士在福嚴佛學院設立「劉沙林進修獎學金」，留學期間也得到這項獎學金的資助。除此之外，第一學期的學費是由福嚴佛學院留學獎學金所資助。留學期間，主要是依靠

VI 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

這幾項獎學金支付大部分的學費，其他尚需一些小額捐款的資助，才得以無後顧之憂地專心於學業。是這些因緣，讓原本脆弱的自己，獲得了勇氣與力量，完成了這一作夢都不會夢到有可能會完成的艱巨任務。

最後，在此要特別感謝一段非常特殊的因緣。就在論文接近完成的階段，突然生了一場大病，無法進行這樣一種需要大量腦力與體力的研究工作。醫生判定是「憂鬱症」，診斷書上建議，必須停止工作一段時間，並在一個比較沒有壓力的環境中休養。因緣不可思議，一位在澳洲國立大學（Australian National University）所舉辦的梵語研討會（National Australian Sanskrit Conference 2010）上認識的朋友 Shih-Foong Chin 恰巧來信問候，信中說明在雪梨有一間公寓，十年的租約到期後將不再續租，準備要賣掉，在還沒找到買主前可以暫時使用，若有需要的話可以談談。突如其來的善緣，讓需要休養場所的需求得到解決。在休養一段時間之後，氣力漸漸恢復，藉著當時還剩下的一些體力，一鼓作氣，使論文最後未完成的部分圓滿完成。

需要感謝的人、事、物之因緣很多，用盡一生的時間可能也道不完；但對於這些曾經幫助完成博士學業的種種因緣，內心誠摯地發願，將以最真誠的修行實踐及教學奉獻作為最衷心的報答。

此論文集集中的文章，從不同的視角，探討了常啼菩薩求法故事在歷史文脈中及現實時空中所具有的意義。關於文章的編排，依循了博士論文的討論順序，而發表於《福嚴佛學研究》的先後次第，並非按照此一次序。因此，關於此一故事之相關背景知識的說明主要見於較早發表的文章中。有關此故事之研

究文獻回顧，見於〈回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探〉之「二、文獻回顧」一節中。由於先前發表〈回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探〉一文時，博士論文的研究尚在發展進行中，一小部分的文字說明有些不盡理想之處。例如提出常啼菩薩求法故事有二種版本的最早研究，見於 Lancaster 於 1968 完成的博士論文，當時發表於《福嚴佛學研究》的文章中僅提及他在 1974 年於《清華學報》所發表的短篇論文：“The Story of a Buddhist Hero”。在這本論文集，已將上述的疏失改正。此外，在文獻回顧這部分亦增補了 Orsborn（慧峰法師）於 2012 完成之博士論文的相關資訊。另外，關於現存含常啼菩薩求法故事之諸《般若經》的相關資訊，參見〈常啼菩薩求法故事中之人物略探（一）〉之「附錄」。對一般非從事佛教文獻研究的讀者而言，某些篇章的討論可能過於繁瑣、深細，或牽涉過多語言學上的專業知識，筆者建議可以閱讀「摘要」、「前言」及「結語」等部分，相信亦能從中得到一些修行上的啟發。

這本論文集的出版，原本不在自己四十歲至五十歲之間的計畫當中；然而，計畫趕不上變化。由於明年六月即將受命接任福嚴佛學院院長一職，奉獻身命於福嚴佛學院一切教學與行政相關之事務，依家師以往的慣例，挑選幾篇自己曾經發表過的論文，出版發行，以供養教界諸山長老、法師、護法居士及學界佛教研究之先進。書名安立為「學無止境」，意在提醒自己奉行「法門無量誓願學」的菩薩願行，效法常啼菩薩為求得般若波羅蜜多的勇猛精進與不屈不撓的精神。

長慈序於福嚴精舍·陋室

歲次丁酉庚戌月戊子日（2017/10/28 農曆九月九日）

VIII 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

目 錄

自 序.....	I
目 錄.....	IX
常啼菩薩求法故事中之人物略探（一）.....	1
一、前言.....	3
二、關於「常啼」一名所蘊涵之意義.....	4
（一）《阿含經》中關於「啼哭」之觀點—— 以《雜阿含經》之經文為例.....	4
（二）從敘事學的角度看常啼菩薩之「啼哭」.....	6
（三）從「常啼」一名之由來探求「哭啼」 背後之涵義.....	9
三、關於「常啼」之由來在《道行般若經》與 《大智度論》之相似.....	12
四、與「常啼」迥異之不同譯名的探討.....	13
（一）關於《大明度經》之「普慈」.....	13
（二）關於《佛母寶德藏般若波羅蜜經》之 「常歡喜」.....	17
五、結語.....	19
常啼菩薩求法故事中之人物略探（二）.....	39
一、前言.....	41
二、關於法上菩薩的身分.....	41
三、曇摩竭一名之原語及其涵義.....	46
四、曇摩竭（法上）菩薩的相關描述及其背後之 意義.....	54

X 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

(一) 年少的樣貌.....	54
(二) 書寫經典與經典供養.....	55
(三) 三摩地之實踐.....	56
(四) 享受五欲.....	58
五、結語.....	65
回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探.....	83
一、前言.....	85
二、文獻回顧.....	87
三、關於回鶻文常啼 (Saḍapira urudita) 與法 上 (Darma udgati) 菩薩故事的校訂本.....	90
四、回鶻文本常啼菩薩求法故事成立之相關課題.....	93
(一) 回鶻文詩頌、散文間雜體常啼菩薩求 法故事之創作動機.....	94
(二) 與其他版本之常啼菩薩求法故事之關 係.....	101
五、結語.....	104
常啼菩薩求法譚於文獻中被引用實例略探.....	115
一、前言.....	117
二、常啼菩薩求法故事的佛典文學作品類型.....	120
三、常啼菩薩求法故事被引用之實例考察.....	125
(一) 印度佛教傳統中的引用實例：對法的 強調與重視.....	125
(二) 西藏佛教傳統中的引用實例：對上師 的強調與重視.....	128
(三) 漢地佛教傳統中早期淨土行者的引用 實例：念佛三昧之修行典範.....	133

四、結語	138
後記	151
Abstract	153
Table of Contents	155
Acknowledgements	161

XII 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

常啼菩薩求法故事中之人物略探（一）

摘 要

此一研究嘗試從故事人物之名字的安立，略知其人格特質及隱藏在常啼菩薩求法故事背後的文本發展過程。從人物名稱之語言上的分析及從敘事學或神話學的角度來了解故事中之特定人物，能讓此一求法故事呈現出多元的理解視角。本文將探討此一故事之主人翁——常啼菩薩。從上述不同視角的探討中，能看出大乘佛教對「啼哭」之詮釋注入了正面的元素。

關鍵詞：常啼、般若波羅蜜、佛教敘事體文獻

2 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

一、前 言

常啼（Sadāprarudita）菩薩之求法故事見於現存之小品系及小品系等之部分的《般若經》¹中（參見「附錄」），故事中敘

¹ 被保存於諸《般若經》中之常啼菩薩求法故事，主要有二種版本：「版本一」及「版本二」。「版本一」之常啼菩薩求法故事見於《道行般若經》及《大明度經》；「版本二」之常啼菩薩求法故事見於其他含此求法故事之諸《般若經》中。關於這二種版本之間的差異及彼此之文本譜系關係，參見：Changtzu. 2012. “The Story of Sadāprarudita in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna Buddhism.” In Peter Skilling and Justin McDaniel eds., *Buddhist Narrative in Asia and Beyond: In Honour of HRH Princess Maha Chakri Sirindhorn on her Fifty-Fifth Birth Anniversary* (vol. 2), 1–28. Bangkok: Chulalongkorn University Press。這些含有常啼菩薩求法故事之諸《般若經》尚有其他現存之平行本（parallels），但這些現存之平行本並不合此一求法故事。有些因為是殘本的緣故，因此不見有此故事，但不能確定此一故事是否存於這些平行本的全本。屬於這類情況之《般若經》有《摩訶般若鈔經》（T8, no. 226）及《光讚經》（T8, no. 222）。另外一類之平行本則是全本，但並不包含此常啼菩薩求法故事。這些平行本之《般若經》包括《大般若經》（第二會）、《大般若經》（第三會）；《大般若經》（第四會）、《大般若經》（第五會）；梵本《二萬五千般若波羅蜜多》（*Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā*）、梵本《十萬般若波羅蜜多》（*Śatasāhasrikā prajñāpāramitā*）；藏譯本《十萬般若波羅蜜多》（Peking ed. No. 740）；及收錄於「論著譯典」部（丹珠爾部，藏語“bstan 'gyur”意為「翻譯之論典」）之藏譯本《二萬五千般若波羅蜜多》（Peking ed. No. 5188）；關於藏譯本「二萬五千般若波羅蜜多」，另外尚有一譯本收錄在「佛敕譯典」部（甘珠爾部，藏語“bka' 'gyur”意為「佛語之譯典」），相當於漢譯大藏經中之「經藏」，Peking ed. No. 731，此譯本含常啼菩薩求法故事，共分三個章節，其章節之安排不同於其他版本之常啼菩薩求法故事。何以這些平行本之《般若經》不合此常啼菩薩求法故事？這似乎是一個

述主人翁常啼菩薩為求得般若波羅蜜多的教導，不惜自己的身命，歷經許多艱辛的磨難，最後見到法上 (Dharmodgata) 菩薩，並從法上菩薩習得珍貴之般若波羅蜜多的教導。故事中的兩位主要人物為常啼菩薩及法上菩薩，從名字的安立，得略知其人格之特質或在故事中扮演的角色；然再進一步去分析不同譯本對此菩薩名稱之翻譯，卻發現了隱藏在故事背後的文本發展過程。此外，故事中尚出見一些配角性人物，從人物名稱之語言上的分析及從敘事學與神話學的角度來了解這些人物，讓這一求法故事呈現出多元的理解視角。本篇論文將從上述的不同視角，首先略探故事中之主人翁——常啼菩薩。

二、關於「常啼」一名所蘊涵之意義

(一)《阿含經》中關於「啼哭」之觀點 ——以《雜阿含經》之經文為例

常啼菩薩為此求法故事的主人翁，特別是在故事的前半部分。此菩薩的名字「常啼」，其字面上之意思為「經『常』哭『啼』」之意。在漢譯佛典中，此菩薩名被音譯為「薩波輪²」，「薩陀波淪³」，「薩陀波倫⁴」或「薩陀波崙⁵」。「常啼」(sadā-prarudita) 一語，特別是「啼」字，從早期佛教的觀點來說是帶有負面涵

有趣的現象。筆者將另文探討此一課題。

² 此音譯形式可見於 CBETA, T17, no. 760, p. 608b12。本文中，關於大正藏之出處，將依此格式標示。T17 代表大正藏第十七冊，no. 760 代表經號為 760，p. 608 代表頁碼為 608，b12 代表中欄第十二行。

³ 此音譯形式可見於 CBETA, T14, no. 441, p. 275b27。

⁴ 此音譯形式可見於 CBETA, T8, no. 224, p. 470c21。

⁵ 此音譯形式可見於 CBETA, T8, no. 227, p. 580a24。

義的。如《雜阿含經》中云：

愚癡無聞凡夫於此身生諸受，苦痛逼迫，或惱、或死，
憂悲稱怨，啼哭號呼，心亂發狂，長淪沒溺⁶，無止息
處。多聞聖弟子於身生諸受，苦痛逼迫，或惱、或死，
不生憂悲、啼哭號呼、心生狂亂，不淪生死，得止息處。

7

與此經相當之巴利相應部經典的內容如下：

*assutavā bhikkhave puthujjano sārīrikāya dukkhāya
vedanāya phuṭṭho samāno socati kilamati paridevati
urattālīṃ kandati sammohaṃ āpajjati. ... sutavā ca kho
bhikkhave ariyasāvako sārīrikāya dukkhāya vedanāya
phuṭṭho samāno na socati na kilamati no paridevati na
urattālīkandati na sammohaṃ āpajjati (SN IV 206 [36.4]).*

諸比丘啊！當一位無聞凡夫為身體上的苦受所觸時，他
會哀傷、悲痛、哭啼、搥胸、變得心煩意亂。……諸比
丘啊！然而一位多聞聖弟子，當其為身體上的苦受所觸
時，並不會哀傷、悲痛、哭啼、搥胸、變得心煩意亂。

8

⁶ 溺=漏【宋】。CBETA, T2, no. 99, p. 119d, n. 8。

⁷ CBETA, T2, no. 99, p. 119c12-16.

⁸ 此中文翻譯為筆者依巴利語經典之內容所譯。此經之英文翻譯，可參見 Bodhi 2000: 1262。

從上述之例子來看，「哭啼」這類的語詞是凡夫與煩惱相應的相貌，為負面情緒、軟弱無力的一種表現。

（二）從敘事學的角度看常啼菩薩之「啼哭」

Lewis Lancaster (1968: 199–309; 1974b: 83–90)從敘事學的角度提出他個人對常啼菩薩一次又一次之啼哭的背後涵義。Lancaster 指出，在《道行般若經》及《大明度經》中之常啼菩薩求法故事的第一部分——菩薩求法旅程的先前準備（preparation of the Bodhisattva for the journey）有四次的「啼哭」，這四次的「啼哭」提供了一個獲得啟示的結構（structure for revelations），讓常啼菩薩得以獲得四次不同的求法指示，使令得以依著指示達成他欲求得「般若波羅蜜多」之目的。他認為，在故事的這一部分，藉由「懷疑」、「問題」、「啼哭」及「啟示」的交替鋪陳，讓故事變得有張力。以下是前四次啟示及啼哭事件之概述。

在故事的一開始，常啼菩薩聽到一位身分不明之天人的聲音，指示他應求大法，但索求不得，於是有了第一次的「啼哭」。在這之後，他在夢中從忉利天人得到第二個啟示，得知是世有佛，名曇無竭阿祝竭羅，但久遠前已入般涅槃。就在他聽到佛名的同時，他便從夢中醒來。之後他便前往深山無人之處過著寡欲的修道生活，期望能得到天人所提示的大法。然而，他乃一無所獲，於是有了第二次「啼哭」。在啼哭之時，虛空中出現了聲音，告知他所求之大法名為「般若波羅蜜」。這一次，常啼菩薩能夠進一步地與之對話，並詢問虛空之聲：「當何因緣得般

若波羅蜜？當到何方求索？當何等方便得之？」⁹虛空之聲於是指示常啼菩薩向東前去求取「般若波羅蜜」。依著虛空之聲的指示，常啼菩薩隨即動身東行，但沒多久便生起疑問：「應東行多遠才能求得『般若波羅蜜』？」就在這一疑問生起的同時，他有了第三次的「啼哭」。此時，空中出現了化佛，並給與常啼菩薩關於「經法」的教導。在給與關於「經法」的教導之後，空中化佛進一步告訴他東行二萬里，彼處有一城國名捷陀越（Gandhavatī）¹⁰，城國中有一名為曇無竭（Dharmodgata）的菩薩在那裡教導「般若波羅蜜」。在聽完化佛的教示之後，常啼菩薩進入了三昧的境界。在三昧中，他見到了十方諸佛。不久，常啼菩薩離開了三昧的狀態，不見諸佛，心中念言：「諸佛本從何所來？去至何所？」¹¹在思索疑問之時，常啼菩薩有了第四次的「啼哭」。這一次，並非由另一個啟示來使令常啼菩薩停止哭啼，而是常啼菩薩自身想到應東行前往捷陀越見曇無竭菩薩求取「般若波羅蜜」的教導。於是，常啼菩薩便動身向東前行，展開求法之旅。

⁹ CBETA, T8, no. 224, p. 471a22–23.

¹⁰ Karashima Seishi 辛嶋靜志 (2010: 760; 2011: xii–xiii)認為支婁迦讖之翻譯所依據的底本可能是以捷陀羅語寫成的佛經寫本。他指出，在還原譯本中之音譯詞時看到拼寫形式上之音的改變，而這些改變只發生在捷陀羅語，不見於在同時期之其他印度方言之中。雖然支婁迦讖所譯之《道行般若經》的底本語言可是捷陀羅語，此論文中的原語重構將提供標準梵語之拼寫形式，因為至目前為止許多捷陀羅語之詞彙仍是未知的，並且捷陀語的拼字法很不一致，這些都將使令原語重構產生更多的問題。更多關於支婁迦讖與捷陀羅語寫本之間的關係之說明，參見 Falk 2011: 20–23；Falk and Karashima 2012: 19–21。

¹¹ CBETA, T8, no. 224, p. 472a27–28.

Lancaster 認為，在上述四次「啼哭」及獲得「啟示」之事件的鋪陳中，顯示了常啼菩薩之發展中的覺悟（*developing awareness*）。第一次所獲得的啟示是常啼菩薩在夢中所聽到的聲音。由於常啼菩薩是處在無意識的（*unconscious*）狀態，他並無法作出任何的回應。第二次的經歷同樣是在睡夢中，一位天人出現在他的夢中，給了他第二個啟示。這二次的夢境，深深地影響了常啼菩薩，並引導他趣向在寂靜處禪思的生活。如此的修練生活，在過了一段時間之後，他聽到一個不俱形象之虛空之聲的教示，隨後是一個俱形的化佛給與他教導。這其中，常啼菩薩能主動地參與啟示的傳遞過程並能與虛空之聲及化佛作對話。在化佛給了他教導之後，常啼菩薩成就了深澈的三昧境界，在此境界中他見到了十方諸佛。在此過後的啼哭，常啼菩薩便不再需要另一個啟示來止息他的悲傷，因為他已能自覺地想起化佛所給他的教示，應向東前去求取「般若波羅蜜」。Lancaster 最後對這段情節下了一個結論，他認為在這段故事的鋪陳中，看到了常啼菩薩在體悟法之過程中的成長。這樣的一種覺悟的增長是透過專注心的修練及聽聞佛之教導而達成。

以上簡要介紹了 Lancaster 從敘事學的角度提出他個人對常啼菩薩求法過程中前四次啼哭事件之背後蘊義的詮釋。順著 Lancaster 的觀察，筆者亦提出下列幾點作為呼應。前四次的啟示與啼哭事件中，故事的發展過程主要包含四個要素：「啟示」、「嘗試」、「挫折」（或「疑問」、「啼哭」。從「啟示」的角度來看，「啟示」的內容一次比一次多，內容一次比一次深奧，這或可理解為菩薩在智慧方面一次又一次的提昇。而從每次「啼哭」的程度來看，其文字敘述是「甚大愁憂啼哭」¹²或「啼哭愁憂

¹² CBETA, T8, no. 224, p. 471a2.

不可言」¹³、「大啼哭」¹⁴、「大啼哭」¹⁵、「舉聲大哭」¹⁶，就字面上的描述來看，除了第一次「甚大愁憂啼哭」或「啼哭愁憂不可言」有著較大的悲傷程度外，其他三者的悲傷程度似乎相當。如果「啼哭」代表菩薩的「悲心」程度，¹⁷在四次的啟示與啼哭事件中，似未見「悲心」特質有漸次增長的暗示。從上述之觀察中，「智慧」與「慈悲」之不對稱的發展，似乎透露了常啼菩薩求法故事的核心價值在於「智慧」。這也符合此一求法故事被編入以「智慧」為題之《般若波羅蜜經》的事實。

（三）從「常啼」一名之由來探求「哭啼」背後之涵義

一般來說，菩薩的名字多數是帶正面意涵的，如彌勒（Maitreya，巴利語為 Metteyya）菩薩，其名字「彌勒」為「慈愛」之意。為何常啼菩薩會被稱為具負面意涵的「常啼」呢？依據《道行般若經》及《大明度經》的敘述，此「常啼」之名為忉利天人所給。根據支婁迦讖所譯之《道行般若經》所述，某一天這位菩薩夢見一位天人指示他：「汝當求索大法！」¹⁸夢醒之後他便開始尋求大法，但種種困難接踵而至。在他所在之處，無處有佛及佛的教法，乃至菩薩所行之法亦不可得見。於是天天以淚洗面，日日哭啼。某個時候，忉利天人來到人間，見這位菩薩天天哭得如此傷心，便在他的親友中給與這位菩薩

¹³ CBETA, T8, no. 224, p. 471a4.

¹⁴ CBETA, T8, no. 224, p. 471a14.

¹⁵ CBETA, T8, no. 224, p. 471b15.

¹⁶ CBETA, T8, no. 224, p. 472a28.

¹⁷ 關於將「啼哭」理解為菩薩的悲心，參見下一小節「（三）從「常啼」一名之由來探求「哭啼」背後之涵義」。

¹⁸ 參見 CBETA, T8, no. 224, p. 470c28。另參見 CBETA, T8, no. 225, p. 503c25-26。

「常啼」之名。¹⁹由上述之內容來看，此菩薩的啼哭或可視為尚有「順道法愛」²⁰的一種表現。

在《大智度論》中，有一段關於「常啼」一名之由來的問答，《論》中問了如下之問題：「何以名『薩陀波崙』（『薩陀』，秦言常；『波論』²¹名啼）²²？為是父母與作名字？是因緣得名字？」此一問題中，提示了二類的答案，一類是父母給了這位菩薩「常啼」這樣的名字，一類是因為某種因緣而被稱為「常啼」。關於名為「常啼」原因，《大智度論》提供三個不同的說法。每個說法的開頭都是「有人言」，此暗示了這些說法可能來自其他注釋家的意見或者是當時流傳在佛教界的一些說法，《大智度論》論主只是羅列種種異說於此。第一種說法提到，這位菩薩在小的時候很愛哭，因此被給予「常啼」這個名字。²³此一說法似乎暗示了「常啼」一名為父母所給。第二種說法提及此菩薩有大悲心，看到眾生在惡世中受到貧窮、老病等苦迫，便為之悲傷哭泣。以是之故，眾人稱呼他為「常啼」。²⁴此中之

¹⁹ 參見 CBETA, T8, no. 224, pp. 470c24–471a8；CBETA, T8, no. 225, pp. 503c23–504a4。然而，關於常啼菩薩其名字由來的內容並不見於收錄於其他般若經中的常啼菩薩求法故事。

²⁰ 關於「順道法愛」，可參閱 CBETA, T8, no. 223, p. 233b3–22。

²¹ 論 = 崙【宮】【麗-CB】【CB】。(CBETA, T25, no. 1509, p. 732d, n. 6)

²² (薩陀秦言常波論名啼) 夾註 = (薩陀秦言常論名啼) 本文【宋】【元】【明】【聖】，〔波〕－【宮】【石】。(CBETA, T25, no. 1509, p. 732d, n. 5)

²³ CBETA, T25, no. 1509, p. 732a13–14：「有人言：以其小時喜啼，故名『常啼』。」

²⁴ CBETA, T25, no. 1509, p. 732a14–17：「有人言：此菩薩行大悲，心柔軟故，見眾生在惡世，貧窮、老病、憂苦，為之悲泣。是故，眾人號為『薩陀波崙』。」

「眾人」，應是指那些認識他或知道他具有大悲心之特質的人。第三個說法與故事中的情節有關，提到此菩薩為了求得無上菩提，遠離人群，至空閑之處，勤求佛道。在空閑林中，因為過去生的因緣及精進心之故，聞空中之聲，教令東行求法。由於忘了問空中之聲關於東行求法之相關細節，²⁵無法繼續求法之行，想要再問也問不到答案，因為空中之聲在他想進一步詢問相關細節之前便消失了。於是之故，他愁嘆啼哭了七天七夜，天、龍、鬼神見此，便給了這位菩薩「常啼」之名，並以此名字作為對他的稱呼。²⁶由《大智度論》關於「常啼」一名之由來的三說中，有二說提及了他之所以經常哭啼是由於具大悲心的人格特質所致。換句話說，哭啼在大乘的教法中，有了正面的涵義，即大悲心之某種面向之展現。此與「啼哭」在早期佛典中只有負面涵義相較，可以看出大乘佛法在對事物之詮釋的角度有了更寬廣的視野。²⁷

²⁵ 《大智度論》此處之說明，明顯為援引經文之內容，然轉述之文句極為簡要，筆者於此依經文之內容略為補充，使令文意能清楚完整。

²⁶ CBETA, T25, no. 1509, p. 732a17–25：「有人言：是菩薩求佛道故，遠離人眾，在空閑處，求心遠離，一心思惟籌量，勤求佛道。時世無佛，是菩薩世世行慈悲心，以小因緣故，生無佛世。是人悲心於眾生，欲精進不失，是故在空閑林中。是人以先世福德因緣，及今世一心、大欲、大精進，以是二因緣故，聞空中教聲，不久便滅。即復心念：『我云何不問？』以是因緣故，憂愁啼哭，七日七夜；因是故，天、龍、鬼神號曰『常啼』。」

²⁷ 在某種程度上，我們似乎可以說，「啼哭」在大乘佛法中被賦與正面意義，是一種悲心的展現。另外一個例子可見於西藏佛教的傳說中。在西藏佛教的信仰之中，名為「度母」(Tārā)之天女被認為是「慈悲之母」(Mother of Mercy)，「慈悲之天女」(Goddess of Compassion)「解脫之母」(mother of liberation)及「拯救者」(one

三、關於「常啼」之由來在《道行般若經》 與《大智度論》之相似

值得注意的是，在上述《大智度論》關於「常啼」一名由來的說明中，第三個答案與《道行般若經》和《大明度經》中說明「常啼」一名由來的內容某種程度上頗為相似。以《道行般若經》為例，經中提到帝釋天人看到這位菩薩因為求大法無所獲而啼哭哀傷不已，因而在大眾中給了這位菩薩「常啼」一名。²⁸《大智度論》與《道行般若經》關於「常啼」一名由來的敘述中，一致地提到是天人給了這位菩薩「常啼」一名，因此這位菩薩就被稱為「常啼」菩薩。如此的相似性，當然可能只是巧合；但另外一種可能的情况是，某種程度上似乎暗示了《大智度論》論主可能聽說過《道行般若經》這一版本之「常啼菩薩求法故事」的某些片斷。除了上述的相似處外，二者尚有幾個相似之處，相似處之比對如下列之表（一）所示：

表（一）：《道行般若經》與《大智度論》相似之故事情節比對

《道行般若經》	《大智度論》
……菩薩……世世作功德。 (CBETA, T8, no. 224, p. 470c25-27)	……是菩薩世世行慈悲心。 (CBETA, T25, no. 1509, p. 732a19)。

who saves)。傳說他是從蓮花所生出，而此蓮花生長於由觀自在菩薩（Bodhisattva Avalokiteśvar）之淚水所形成之湖泊。此中，菩薩之淚水是為了悲愍世間之苦難而流（參見 Moir-Bussy 2010: 900）。

²⁸ 參見 CBETA, T8, no. 224, pp. 470c24-471a8；CBETA, T8, no. 225, pp. 503c23-504a4。

《道行般若經》	《大智度論》
<p>是時世有佛名曇無竭阿祝竭羅佛 般泥洹以來甚久。 (CBETA, T8, no. 224, p. 471a8-9)</p>	<p>時世無佛。 (CBETA, T25, no. 1509, p. 732a19)</p>
<p>……即棄捐家入深山中無人之 處。 (CBETA, T8, no. 224, p. 471a13-14)</p>	<p>……遠離人眾在空閑處。 (CBETA, T25, no. 1509, p. 732a17-18)</p>

由上述之比對，雖然無法肯定《大智度論》中關於常啼菩薩之「常啼」一名由來的第三說是否與《道行般若經》之相當的情節有關，然二者有諸多相似之處，不由得令人覺得二者之間有關連性。或許可以這麼說，第三說的提供者可能聽說過《道行般若經》這一版本之「常啼菩薩求法故事」的某些片斷，特別是二者有相似之部分。此一推論之可能性，並非完全不可能。

四、與「常啼」迥異之不同譯名的探討

（一）關於《大度經》之「普慈」

在佛典不同版本之比較研究中，關於某一翻譯語詞之詮釋，當同時比較漢譯本與藏譯時，有時會有一些令我們驚奇的發現。當我們對此菩薩之名 *Sadāprarudita* 的不同翻譯作比對時，即是一個例子。在藏譯本中，*Sadāprarudita* 一語在各個版

本中被譯為 *rtag-par rab-tu ngu-ba*²⁹ 或 *rtag-tu-ngu*³⁰，其意為「常啼」。可以說，諸藏譯本之譯者對 *Sadāprarudita* 一名的理解完全一致。另一方面，當對此一故事之不同漢譯版本作比較時，我們發現了一些有趣的反差現象。在此故事之漢譯諸版本中，*Sadāprarudita* 一名被譯「常啼」的情況占大多數，³¹而與此相當的，在《六度集經》中此菩薩名為「常悲」³²。基本上「常啼」與「常悲」皆與 *Sadāprarudita* 的涵義相當。此外，在此故事之某一漢譯版本中，此菩薩之名被譯為「普慈」。³³這樣的譯名見於漢譯之《大明度經》，依現存之經錄所載，《大明度經》被認為是支謙的譯作。此一獨特的譯名「普慈」，從語意的角度來看，完全無法與 *Sadāprarudita* 之梵文涵義相連結。如此獨特之翻譯，是否是因為支謙譯本的底本用字與現存梵本所見 *Sadāprarudita* 一語不同？關於《大明度經》之譯者，新近之研究有了與古代經錄不大相同的結論。Jan Nattier (2008a: 136–137)指出此經有二部分，根據譯語的分析，這二部分應是不同譯者之作。她認為此經的第一品不大可能是支謙的譯作，

²⁹ 舉例來說，此藏文翻譯可見於藏譯《二萬五千頌般若波羅蜜》，*shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag-nyi-shu-lnga-pa*，Peking ed. No. 731: di: 254b.6。

³⁰ 舉例來說，此藏文翻譯可見於藏譯《八千般頌般若波羅蜜》，*'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-stong-pa*，Peking ed. No. 734: mi: 283b.4。

³¹ 舉例來說，此翻譯可見於 CBETA, T6, no. 220, p. 1059a15；CBETA, T8, no. 223, p. 416a23；CBETA, T8, no. 228, p. 668a20；CBETA, T25, no. 1509, p. 732a14。

³² CBETA, T3, no. 152, p. 43a13.

³³ CBETA, T8, no. 225, p. 503c17.

第二品以下的內容則應是支謙所翻譯。³⁴此求法故事在《大明

³⁴ 關於《大明度經》的譯者，自古代經錄的記載以來一直被認為是支謙，然而 Jan Nattier (2008b: 295–337) 提出可靠的修正意見，認為現存之《大明度經》只有第 2–30 品才是支謙所譯。以下是筆者對此文的概述。文中，首先提到 Lewis Lancaster (1969: 246–257) 對於《大明度經》之譯者的主張。Lewis Lancaster 認為，實際上《大明度經》並非支謙的譯作，並且他進一步提出，此經真正譯者是漢代的譯經師——安玄。更精確地說，他認為第 2–27 品的譯者應是安玄，而關於字裡行間夾有註釋文字之第 1 品，這部分是出於他人之手。Jan Nattier 不認同這樣的看法，其反對的三個理由，在其文中歸納如下：(1) 安玄沒有翻譯過任何一種般若經典；(2) 《大明度經》同一個字在第 2–30 品有不同譯法，而安玄所譯的《法鏡經》中，翻譯策略是前後一致的；(3) 《大明度經》之第 2–30 品中有大量的音譯詞，但《法鏡經》基本上沒有這樣的情形，只有一些是前人翻譯已用的音譯詞是例外。Jan Nattier 的文章中亦修正日本學者勝崎裕彥的看法。勝崎裕彥認為《大明度經》是非常「支謙化」的譯作，因為支謙的風格是重意譯的方式，而該經有大量的意譯。Jan Nattier 指出，勝崎裕彥和大多數傳統的東方學者一樣，將此經之 30 品視為一體，而沒有發現第 1 品與後面 29 品有著譯風上的不同。文中 Jan Nattier 比較了第 1 品與後面第 2–30 品的語詞翻譯、代名詞與疑問詞的用法等，確認第 1 品與第 2–30 品不是同一人的翻譯，而原本的第 1 品可能已經佚失了。關於 Jan Nattier 所提出之比對的研究方法，歸納如下：(1) 考察《大明度經》第 1 品與第 2–30 品分別和支婁迦讖所譯《道行般若經》之間的關係；(2) 對《大明度經》本身進行第 1 品與第 2–30 品的翻譯風格；(3) 對《大明度經》與支謙之其他譯作進行比較。經過上述之考察，她得出第 2–30 品應該是支謙所譯的結論。支持此一結論的理由有：(1) 這部分的翻譯大多數是意譯；(2) 翻譯的語詞，如「能儒」（支謙對 Śakyamuni 的翻譯）只出現在支謙的譯著或其他譯者引用支謙所譯之文句中；(3) 關於對八部眾之名稱的譯法，支謙的翻譯極為特殊，而這些特殊的譯法與確認為支謙所譯之《私呵味經》的翻譯方式是一致的。關於第 1 品的譯者身分，Jan Nattier

度經》中分布於第二十九品及第三十品，依 Jan Nattier 的研究，應是支謙所譯。此處，我們並無法肯定支謙譯為「普慈」之處其底本是否為梵語以外的其他印度語系的語言（Indic languages）並且用字是不同於「sadāprarudita」。儘管如此，可靠的研究結果顯示，支謙被認為是一位積極重譯支婁迦讖所譯之作品的一位譯者。³⁵因此，我們可以合理地推測「普慈」是支謙根據支婁迦讖對此菩薩名所作的音譯「薩陀波倫」（Sadāprarudita）而作的翻譯。雖然「普慈」一名與「sadāprarudita」的原意差距甚大，但這也許是因為支謙覺得「啼哭」一語在當時所處的環境中是相當負面的，這樣一個負面的語詞並不適合用來作為一位被讚譽是眾生榜樣之菩薩的名字。

推論康僧會是最有可能的人選，或者說是康僧會所主導之譯經團體的譯作。然而在文中，Jan Nattier 也坦誠地指出第 1 品中有些翻譯的語詞並沒有出現在康僧會其他的翻譯作品。儘管 Jan Natter 認為現存之《大明度經》的第 1 品很可能出自康僧會所主導之譯經團體的譯作，在結論中，Jan Nattier 提出，就目前所能收集到的相關文獻來看，最謹慎的方式是，將現存之《大明度經》的第 1 品歸為「作者不詳」之典籍（an “anonymous” text）。

³⁵ 參見 Nattier 2008a: 137。此外，Erich Zürcher (1959: 50)亦指出，支謙所翻譯之經典，主要是重新翻之作，而這些重譯典籍其來源與支婁迦讖所譯之佛典相同。雖然上述之可靠研究結論皆認為支謙的譯作主要是重譯支婁迦讖所譯過的經典，但我們並不能理所當然地認為支謙的翻譯只是單純地依據支婁迦讖之譯文進行改譯而無有其他印度語系之底本作為參考依據。在此要特別感謝 Jan Nattier 教授提示筆者關於她對於此一課題之深度考察的一些發現。在她的考察中，當比對支婁迦讖與支謙之相同經典的翻譯時，有些地方出現程度上頗大之差異，這可能暗示了支謙在重譯支婁迦讖所譯過之經典時，手邊可能有其他印度語系語言之相同的佛典。換言之，支謙在重譯支婁迦讖所譯之經典時，某些地方並沒有依著支婁迦讖的譯文，而採用手邊其他底本的用字或文句。

因此，在翻譯這位菩薩之名時，支謙可能是依據這位菩薩的人格特質，將其名譯為「普慈」。這樣的一種猜測並非完全不可能，並且某種程度上得到《大智度論》的支持。在先前的討論中提到，《大智度論》關於「常啼」一名由來的說明中，第二個答案提及此菩薩之哭啼與其具大悲心之特質有關，此菩薩之哭啼皆因看到眾生之苦難而流下慈悲憐憫之淚。³⁶因此，當支謙在翻譯此菩薩之名時，可能是基於他對此菩薩之了解而將其名譯為「普慈」。這樣的可能性，我們並無法完全排除。

（二）關於《佛母寶德藏般若波羅蜜經》之「常歡喜」

除了「普慈」這一特殊翻譯之外，另外一個特別的翻譯為「常歡喜」。此一譯名見於法賢（Dharmabhadra）所譯之《佛母寶德藏般若波羅蜜經》（T8, no. 229）。根據經錄，此經之翻譯年代為淳化二年（991CE）。³⁷與此相當之梵語佛典，現存有《般若波羅蜜寶功德集偈》（*Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*）。依 Conze (1952: 251) 的描述，此經是用所謂的「佛教梵語」(Buddhist Sanskrit) 或是「佛教混合梵語」(Buddhist Hybrid Sanskrit)³⁸所寫成的經典。³⁹此一譯名「常歡喜」，其意思很明

³⁶ 關於詳細之內容，參見 CBETA, T25, no. 1509, p. 732a14–17。

³⁷ 參見《大中祥符法寶錄》卷 8，《金版大藏經》冊 111，p. 773a6–7。

³⁸ 「佛教混合梵語」(Buddhist Hybrid Sanskrit) 是一種使用於佛教文獻，介於俗語 (Prakrit) 與標準梵語 (Standard Sanskrit) 之間的一種語言。其語言特徵，學界有不同的看法，大概地說，主要流派有二，一為以 Franklin Edgerton 為代表性人物，另一為 Heinrich Lüders (他的追隨者——季羨林是這派主張的健將)。關於兩大流派的爭論點，可參考：季羨林 (1995)，〈再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者弗蘭克林·愛哲頓的方法論〉，收錄於《季羨林佛教學術論文集》，pp. 91–124。關於「佛教混合梵語」，Franklin

顯地與「*sadāprarudita*」(意為「常哭啼」)的意思相反。先前提及，現存有與《佛母寶德藏般若波羅蜜經》相當的梵本《般若波羅蜜寶功德集偈》(*Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*)，因此查看與「常歡喜」相對應的用字，應可提供一些線索。依據湯山明(Yuyama Akira)的精校本，與「常歡喜」相對應的字為「*sadāprarudita*」⁴⁰，意為「常哭啼」。這是否意味著法賢在此錯解“*sadāprarudita*”一字而譯為「常歡喜」？季羨林(1995：215–216)及宗玉嫻(2009：42–44)都指出，現存之梵本《般若波羅蜜寶功德集偈》(*Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*)至少有兩個寫本傳世，而宗玉嫻更進一步認為法賢譯本的底本可能與現存的兩個寫本不同。在這樣的情況之下，我們並無法確定法賢譯本中之「常歡喜」其底本用字為何。假設法賢的翻譯是正確的，則一種可能的情况是「常歡喜」一名其底本用字並非「*Sadāprarudita*」，而是與此字拼寫形式類似的另外一個字，若以梵文的形式呈現，則可能是「*Sadāpramada*」或「*Sadāpramudita*」，⁴¹二者的意思皆為「常歡喜」。另外一種可能的情况是，法賢譯本中「常歡喜」一名的對應字仍是「*Sadāprarudita*」，但對此一梵語複合詞做如下之拆解，即「*sadā*」

Edgerton 提出有三大類，代表性之典籍依次為 *Mahāvastu*、*Udānavarga* 及 *Divyāvadāna*。對於這三類的分法，Brough (1954: 367)及 Ruegg (2000: 299–304)均提出了評論。有興趣之讀者可參閱上述二位學者的文章。

³⁹ 另參見湯山明(Yuyama Akira)(1976: xx); 季羨林(1995: 214)。

⁴⁰ 參見湯山明(Yuyama Akira)(1976: 122)。

⁴¹ 雖然《佛母寶德藏般若波羅蜜經》現存有以混合梵語所寫成的平行本，在重構底本用字時，筆者僅提供標準梵語的拼寫形式，因為至目前為止，許多混合梵語的語意尚不清楚，再加上其拼字法(orthography)並不一致，這將導致重構出現更多的問題。

與「*aprarudita*」的複合，其字面上之意思為「常不哭啼」，此中「不哭啼」或許被法賢進一步地詮釋為「歡喜」。類似的複合詞拆解方式，可見於《法華經》中「常不輕」⁴²（*Sadāparibhūta*）⁴³菩薩一名的複合詞拆解。此例中，依鳩摩羅什的翻譯「常不輕」，「*sadāparibhūta*」被理解為「*sadā*」與「*aparibhūta*」的複合。⁴⁴

五、結 語

在上述的討論中，我們可以發現「啼哭」在常啼菩薩求法故事中有了與《阿含經》不同的意涵。依據《大智度論》的闡釋，常啼菩薩的「啼哭」並非完全是煩惱相，而是具「悲心」

⁴² 參見 CBETA, T9, no. 262, p. 50b23。

⁴³ 參見 *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* (eds. Kern and Nanjō 1908–1912) 375.1–385.6; *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* (eds. Wogihara and Tsuchida 1934) 318.1–326.4; *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* (ed. Dutt 1953) 251–258; *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* (ed. Vaidya 1960) 224.2–228.28。

此中，有學者指出，經典中之 *Sadāprarudita* 與 *Sadāpari-bhūta* 有著共通的或類似的一些特質。例如 Lancaster (1974b: 83)發現，不謹二位菩薩之名字的梵語拼寫相類似，其所處國度之佛名之梵語拼寫形式亦非常雷同，如在 *Aṣṭa-sāhasrikā prajñāpāramitā sūtra* 中，常啼（*Sadāprarudita*）菩薩所處國度之佛名為 *Bhīṣmagarjitanir-ghoṣasvara*，而 *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* 中，常不輕（*Sadāparibhūta*）菩薩所處國度之佛名為 *Bhīṣmagarjitasvararāja*。此外，Lancaster 亦指稱常不輕菩薩是常啼菩薩在《法華經》中的「對應人物」（*conterpart*）。Edgerton (1953: s.v. *sadāparibhūta*)依據經典中的描述，則認為二者是同一個人。

⁴⁴ 此中，有一不同之處，即「*aparibhūta*」僅被單純地依字面上的意思譯為「不輕」，即不輕視他人之意；換言之，「*aparibhūta*」一詞在這個例子中並沒有被進一步以正面的函義詮釋為「尊重」或與此相當的語詞。

的一種表現。某種程度上，這表示了大乘佛教對「啼哭」有了更寬廣的詮釋，亦即賦與「啼哭」正面、積極的元素。此外，從敘事學的角度中，我們可以看到故事背後所透露出的修行要素——心之專注的培養與聽聞、思惟教法。在比對的觀察與討論中，我們發現《道行般若經》及《大明度經》所載之常啼菩薩求法故事中有些敘述內容並不見於其他《般若經》所載之常啼菩薩求法故事中；然而在《大智度論》的注釋文字中卻出現相類似的文字敘述。在某種意義上，似乎暗示了《大智度論》之作者可能聽過或者片斷地聽過與現存於《道行般若經》及《大明度經》這一版本相當的常啼菩薩求法故事。在探討故事中之主人翁的名字翻譯過程中，我們發現了在佛典漢譯過程中的一些現象。在《大明度經》中，常啼菩薩的名字被譯為「普慈」，與現存梵本所對應的「*sadāprarudita*」一語的意思差距頗大。從上述的討論中我們發現譯者在翻譯菩薩之名字時，有可能會跳脫原語本身的詞語定義而給與另一種符合菩薩之人格特質的翻譯。《佛母寶德藏般若波羅蜜經》中「常啼」菩薩的名字被譯為「常歡喜」，這一譯語可以說恰恰與「*sadāprarudita*」一語的意思完全相反。此一情況有可能是因為漢譯者法賢將「*sadāprarudita*」一詞拆解為「*sadā*」與「*prarudita*」的複合詞。另一種可能則是「常歡喜」之譯語其對應之底本用字並非「*sadāprarudita*」，而是讀音相近而意為「常歡喜」的某個字，如「*sadāpramada*」或「*sadāpramudita*」。此現象提示了漢譯佛典的原語底本在傳誦或傳抄過程中某些字因為發音相近而發生異讀的情形。⁴⁵

⁴⁵ 上述之情況，令筆者想起另一個相類似的情形。在鳩摩羅什所譯之《摩訶般若波羅蜜經》(T8, no. 223)中，「菩薩位」一語在梵本

附錄：現存含常啼菩薩求法故事之諸《般若經》

1、*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra*（梵本《八千般若波羅蜜多》）

《二萬五千般若波羅蜜》中所對應之語詞有二種拼寫形式，一為「bodhisattva-niyāma」，另一為「bodhisattva-nyāma」。在玄奘所譯的《大般若經》中，以相當於梵本《二萬五千般若波羅蜜》之第二會（T7, no. 220）為例，對應之譯語為「菩薩正性離生」。Franklin Edgerton 在其《佛教混合梵語文法》（*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*）之文法第 3.106 條中特別注意到「nyāma」與「niyāma」的關係，並提到應與文法第 3.112 條的內容一起閱讀比較。在這二條文法的說明中，Franklin Edgerton 認為「nyāma」應是從「niyāma」所衍申而來的，這樣的變化是一種梵語化過了頭而除去歷史上已存在於 *n-*與 *-y* 間之母音 *-i-* 的結果。其言下之意，即認為有些佛經典籍的編訂者當看到 *niyāma* 一詞時，認為這是一個「中古印度-雅利安語」（Middle Indo-Aryan languages）的詞彙形式，而其中的母音 *-i-* 是一種「增音」（epenthesis）而被插入在 *n-*與 *-y* 之間，當在佛典梵語化的過程中，*-i-* 被編訂者除去以滿足標準梵語的形式，因而形成「nyāma」的拼寫形式。此中所謂的「過度梵語化」，意即佛典的編訂者將原本已是標準梵語的「niyāma」（即從 *ni-√yam* 所形成的名詞），誤認為是一個「中古印度-雅利安語」的拼寫形式，並認為其對應的標準梵語拼寫形式應為“nyāma”，因此移除了 *-i-* 這個母音。此即其所說的「過度梵語化地略去歷史上已存在的於兩子音之間的 *i*」（hyper-Sanskritic dropping of a historic interconsonantal *i*）。如果 Franklin Edgerton 的觀察與推論是正確的，則玄奘大師譯作中的「離生」（nyāma）一語則是一種佛典梵語化後對原來是“niyāma”之語詞的一種後起理解方式。上述討論中所提及的「增音」，梵語術語作“svarabhakti”，巴利語作“sarabhatti”。相關之說明，參見 Geiger (1943: 21–22, §29) 及《佛教混合梵語文法》（*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*）文法規則 § 3.98–114。

22 學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

- ch. 30 *Sadāprarudita*: ed. Mitra 1988: 481ff.; ed. Wogihara 1932–1935: 927ff.; ed. Vaidya 1960: 238ff.
- ch. 31 *Dharmodgata*: ed. Mitra 1988: 512ff.; ed. Wogihara 1932–1935: 963ff.; ed. Vaidya 1960: 253ff.
- 2、*Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad stong-pa*. (藏譯本《八千般若波羅蜜多》，Peking ed. No. 734)
- ch. 30 *rTag-tu-ngu* (〈常啼[品]〉) : pp. 283bff.
- ch. 31 *Chos-'phags* (〈法上[品]〉) : pp. 302aff.
- 3、《道行般若經》(T8, no. 224)
- ch. 28 〈薩陀波倫菩薩品〉, pp. 470c20ff.
- ch. 29 〈曇無竭菩薩品〉, pp. 474b7ff.
- 4、《大明度經》(T8, no. 225)
- ch. 28 〈普慈闍士品〉, pp. 503c20ff.
- ch. 29 〈法來闍士品〉, pp. 505c25ff.
- 5、《小品般若波羅蜜經》(T8, no. 227)
- ch. 27 〈薩陀波崙品〉, pp. 580a23ff.
- ch. 28 〈曇無竭品〉, pp. 584, a21ff.
- 6、《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(T8, no. 228)
- ch. 30 〈常啼菩薩品〉, pp. 668a21ff.
- ch. 31 〈法上菩薩品〉, pp. 673c23ff.
- 7、*Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-brgyad stong-pa*. (藏譯本《一萬八千般若波羅蜜多》，Peking ed. No. 732)
- ch. 85 *rTag-tu-ngu* (〈常啼[品]〉) : pp. 199aff.
- ch. 86 *Chos-'phags* (〈法上[品]〉) : pp. 215aff.

- 8、《放光般若經》（T8, no. 221）
ch. 88 〈薩陀波倫品〉，pp. 141b19ff.
ch. 89 〈法上品〉，pp. 145a11ff.
- 9、*Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu lnga-pa.*
（藏譯《二萬五千般若波羅蜜多》，Peking ed. No. 731）
ch. 73 Byang-chub sems-dpa' rtag-par rab-tu ngu-bas
ting-nge-'dsin-gyi sgo-mang-po thob pa（〈常啼菩薩入諸三昧
門[品]〉）：pp. 254bff.
ch. 74 rTag-par rab-tu ngu-pa（〈常啼[品]〉）：pp. 262aff.
ch. 75 Chos-kyis 'phags-pa（〈法上[品]〉）：pp. 272aff.
- 10、《摩訶般若波羅蜜經》（T8, no. 223）
ch. 88 〈常啼品〉，pp. 416a24ff.
ch. 89 〈法尚品〉，pp. 421b26ff.
- 11、《大般若經》初會（T220 (1)）
ch. 77 〈常啼菩薩品〉，pp. 1059a16ff.
ch. 78 〈法涌菩薩品〉，pp. 1067b15ff.

參考書目

佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)電子佛典集成 2011 版光碟。
- 《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 99。
- 《六度集經》。CBETA, T3, no. 152。
- 《大般若經》初會。CBETA, T5–T6, no. 220。
- 《放光般若經》。CBETA, T8, no. 221。
- 《光讚經》。CBETA, T8, no. 222 (殘本)。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 223。
- 《道行般若經》。CBETA, T8, no. 224。
- 《大明度經》。CBETA, T8, no. 225。
- 《摩訶般若鈔經》。CBETA, T8, no. 226 (殘本)。
- 《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 227。
- 《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》。CBETA, T8, no. 228。
- 《妙法蓮華經》。CBETA, T9, no. 262。
- 《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
- 《開元釋教錄》。CBETA, T55, no. 2154。
- 《大中祥符法寶錄》。《金版大藏經》冊 111, 趙安仁、楊億 等編。

中文專書、論文或網路資源等

- 沈尧（1990）。〈《弥勒会见记》形态辨析〉。《戏剧艺术》1990（2）：4-12。
- 宗玉嫩（2007）。〈從〈空品〉看《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》的關係〉。《圓光佛學學報》12：43-76。
- （2009）。〈《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》關係探微：以第一品為中心〉。《圓光佛學學報》14：41-76。
- （2010）。〈論雲居寺漢譯《寶德藏經》的翻譯底本問題：以第一品為討論中心〉。《圓光佛學學報》16：83-105。
- 季羨林（1995）。〈論梵文本《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》〉。收錄於《季羨林佛教學術論文集》（原載於《文化：中國與世界》（第四輯），1988年）。
- （1995）。〈再論原始佛教的語言問題—兼評美國梵文學者弗蘭克林·愛哲頓的方法論〉。《季羨林佛教學術論文集》（原載於《語言研究》，1958年，第1期）。

西文專書、論文或網路資源等

- Allon, Mark and Richard Salomon. 2010. "New Evidence for Mahayana in Early Gandhāra." *The Eastern Buddhist* 41.1: 1-22.
- Barrett, T. H. 1992. "Ji Xianlin on the original language of Buddhism." *Indo-Iranian Journal* 35. 2-3: 83-93.
- Beyer, Stephan. 1977. "Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna." In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, ed. Lewis Lancaster,

- 329–340. Berkeley: Published under the auspices of the Group in Buddhist Studies, and the Center for South & Southeast Asian Studies at the University of California, & the Institute of Buddhist Studies.
- Bodhi. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta-nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Brough, John. 1954. “The Language of the Buddhist Sanskrit Texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16.2: 351–375.
- Burnouf, Eugène. 1844. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Paris: Imprimerie Royale.
- Campbell, Joseph. 1949. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Changtzu. 2012. “The Story of Sadāprarudita in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñā-pāramitā Sūtra* and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna Buddhism.” In Peter Skilling and Justin McDaniel eds., *Buddhist Narrative in Asia and Beyond: In Honour of HRH Princess Maha Chakri Sirindhorn on her Fifty-Fifth Birth Anniversary* (vol. 2), 1–28. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Coblin, Weldon South. 1983. *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- . 1994. *A Compendium of Phonetics in Northwest Chinese* (Journal of Chinese Linguistics monograph series number 7). Berkeley: Journal of Chinese Linguistics.

- Conze, Edward. 1952. “The Composition of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14.2: 251–262.
- . trans. 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. San Francisco: Four Seasons Foundation.
- . 1978. *The Prajñāpāramitā Literature* (2nd ed.). Tokyo: The Reiyukai.
- Dutt, Nalinaksha ed. 1953. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: With N.D. Mironov’s Readings from Central Asian Mss.* Calcutta: The Asiatic Society.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 vols. New Haven: Yale University Press.
- Falk, Harry. 2011. “The ‘Split’ Collection of Kharoṣṭhī Texts.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 14: 13–23.
- Falk, Harry and Karashima Seishi 辛嶋静志. 2012. “A First-century *Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra: Parivarta 1 (Texts from the Split Collection 1).” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 15: 19–61.
- . 2013. “A First-century *Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra—parivarta 5.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 16: 97–169.
- Geiger, Wilhelm Ludwig, trans. into English by Batakrishna

- Ghosh. 1943. *Pāli Literature and Language*. Calcutta: University of Calcutta.
- Harrison, Paul. 1978. “*Buddhānusmṛti* in the *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*.” *Journal of Indian Philosophy* 6.1: 35–57.
- . 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to the History of the Text* (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V). Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- . 1995. “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking for?” *The Eastern Buddhist* 28.1: 48–69.
- Karashima Seishi 辛嶋静志 ed. 2010. *Dōgyō Hannyakyō shiten* 道行般若經詞典 [A Glossary of Lokakṣema’s Translation of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*]. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- . ed. 2011. *Dōgyō Hannyakyō kōchū* 道行般若經校注 [A Critical Edition of Lokakṣema’s Translation of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*]. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- . 2013a. “Was the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Compiled in Gandhāra in Gāndhārī?” *Annual Report of the*

- International Research Institute for Advanced Buddhism* 16: 171–188.
- . 2013b. “On the ‘Missing’ Portion in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism* 16: 189–192.
- . 2013c. “A Study of the Language of Early Chinese Buddhist Translations: A Comparison between the Translations by Lokakṣema and Zhi Qian.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism* 16: 273–288.
- Kern, Hendrik and Nanjō Bunyū 南条文雄 eds. 1908–1912. *Saddharmapuṇḍarīka*. St.-Petersbourg: L’Impr. de l’Académie impériale des sciences.
- Kimura Takayasu 木村高尉 ed. 1986. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II–III. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- . 1990. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* IV. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- . 1992. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* V. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- . 2006. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* VI–VIII. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- . 2007. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I–1. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- . 2009. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I–2. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- Lancaster, Lewis R. 1968. *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikā-*

- prajñā-pāramitāsūtra from the Chinese Translations.* (Unpublished doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison)
- . 1969. “The Chinese Translation of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sātra* attributed to Chih Ch’ien 支謙.” *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies* 28: 246–257.
- . 1974a. “An Early Mahāyāna Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images.” *Artibus Asiae* 36.4: 287–291.
- . 1974b. “The Story of a Buddhist Hero.” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 10.2: 83–90.
- . 1976. “*Samādhi* Names in Buddhist Texts.” In *Malalasekera Commemoration Volume*, ed. O. Wijesekera, 196–202. Colombo: Malalasekera Commemoration Volume Editorial Committee.
- Malalasekera, G. P. 1937–1938. *Dictionary of Pāli Proper Names*. 2 vols. London: John Murray.
- Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, Science, and Religion*. Garden City, N.Y.: Double Day and Co.
- Moir-Bussy, Ann. 2010. “Tara.” In *Encyclopedia of Psychology and Religion* (vol. 2), eds. David Adams Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan, 900–901. New York: Springer.
- Nattier, Jan. 1991. *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley, CA: Asian Humanities

- Press.
- . 2000. “The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.1: 71–102.
- . 2003. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- . 2004a. “Akṣobhya.” In *Encyclopedia of Buddhism* (vol. 1), ed. Robert E. Buswell, 13. New York: Macmillan Reference USA.
- . 2004b. “Decline of the Dharma.” In *Encyclopedia of Buddhism* (vol. 1), ed. Robert E. Buswell, 210–213. New York: Macmillan Reference USA.
- . 2006. “The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translations (1).” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism* 9: 183–199.
- . 2008a. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.
- . 2008b, 2010. “Who Produced the *Da mingdu jing* 大明度經 (T225)?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1–2: 295–337.

- Norman, K. R. 2006. “Buddhism and Writing.” In *A Philological Approach to Buddhism* (2nd ed.), 99–121. Lancaster: The Pali Text Society.
- Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York: Columbia University Press.
- Okada Mamiko 岡田真美子. 1995. “Chi no husemono (3): Sadāprarudita (jōtei) bosatsu densetsu” 血の布施物語 (3): Sadāprarudita (常啼) 菩薩伝説 [Stories on Blood Sacrifice (3): The Legend of the Bodhisattva Sadāprarudita]. *Kōbejoshi daigaku kyōikugakushōgakukenkyū lonbunshū* 神戸女子大学教育学諸学研究論文集 [Journal of Kobe Women’s University for Educational Sciences] 9: 143–155.
- Osto, Douglas. 2008. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-sūtra*. Oxford: Routledge.
- . 2009. “The Supreme Array Scripture: A New Interpretation of the Title ‘Gaṇḍavyūha-sūtra.’” *Journal of Indian Philosophy* 37.3: 273–290.
- Pulleyblank, Edwin G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- Ruegg, David Seyfort. 1999. “A New Publication on the Date and Historiography of the Buddha’s Decease (*nirvāṇa*): A Review Article.” *Bulletin of the School of Oriental and*

African Studies 62.1: 82–87.

- . 2000. “On the Expressions *chandaso āropema*, *āyataka gītassara*, *sarabhañña* and *ārṣa* as Applied to the ‘Word of the Buddha.’” In Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, eds., *Harānandalaharī*. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventeenth Birthday, pp. 283–306. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.
- Saigusa Mitsuyoshi 三枝充憲 . 1981. “Gaisetsu: bosatsu, haramitsu” 概説：ボサツ、ハラミツ [A Synopsis: Bodhisattva, *Pāramitā*]. In *Daijō bukkyō to wa nani ka* 大乘仏教とは何か [What is Mahāyāna Buddhism?], ed. Hirakawa Akira 平川彰, 90–152. Tokyo: Shunjūsha.
- . 1983. “*Hannyakyo no seiritsu*” 般若経の成立 [The Formation of *Prajñāpāramitā Sūtras*]. In *Hannya shisō* 般若思想 [*Prajñāpāramitā Thought*], ed. Hirakawa Akira 平川彰, 88–122. Tokyo: Shunjūsha.
- Salomon, Richard. 1997. “A Preliminary Survey of Some Early Buddhist Manuscripts Recently Acquired by the British Library.” *Journal of the American Oriental Society* 117.2: 355–358.
- . 1999. *Ancient Buddhist scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī fragments*. Seattle: University of Washington Press; London: The British Library.
- . 2008. *Two Gāndhārī Manuscripts of the Songs of Lake Anavatapta (Anavatapta-gāthā): British Library*

Kharoṣṭhī Fragment 1 and Senior Scroll 14. Seattle: University of Washington Press.

Schopen, Gregory. 1975. “The phrase ‘*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*’ in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna.” *Indo-Iranian Journal* 17: 147–181.

Shiomi Tetsudō 鹽見徹堂. 1933. “*Hannyakyō no genkei ni tsuite*” 般若經の原形に就いて [On the Original Form of the *Prajñāpāramitā Sūtras*]. *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 [Journal of Religious Studies] 10.6: 102–120.

Shōgaito Masahiro 庄垣内正弘. 1995a. “Uigurubun ‘Sadāpurarudita bosatsu to Darumōdogata bosatsu no mono’ no naiyō kōsei ni tsuite (1)” ウイグル文「サダ—プラルディタ菩薩とダルモ—ドガタ菩薩の物語」の内容構成について(1) [On the Content of the “Story of Sadāpurarudita and Dharmodgata Bodhisattva” (1)]. *Kōbe gaidai ronsō* 神戸外大論叢 [The Kobe City University Journal] 46.3: 1–18.

———. 1995b. “Uigurubun ‘Sadāpurarudeita bosatsu to Darumōdogata bosatsu no mono’ no naiyō kōsei nitsuite (2)” ウイグル文「サダ—プラルディタ菩薩とダルモ—ドガタ菩薩の物語」の内容構成について(2) [On the Content of the “Story of Sadāpurarudita and Dharmodgata Bodhisattva” (2)]. *Kōbe gaidai ronsō* 神戸外大論叢 [The Kobe City University Journal] 46.5: 1–12.

Soothill, William Edward. 1987. *The Lotus of the Wonderful Law*.

London: Curzon Press.

Strong, John. 1983. *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton: Princeton University Press.

Vaidya, P. L., ed. 1958. *Avadāna-śatakam*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

———. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtram*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

———. 1960. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

Wogihara Unrai 荻原雲來 ed. 1932–1935.

Abhisamayālamkāraḷokā Prajñāpāramitā-vyākhyā
(*Commentary on Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Together with the Text Commented on*). Tokyo: The Tōyō Bunko.

Wogihara Unrai 荻原雲來 and Tsuchida Katsuya 土田勝弥 eds. 1934–1935. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram: Romanized and Revised Text*. Tokyo: The Seigo Kenkyūkai.

Yamabe Nobuyoshi 山部能宜. 1999a. “The Significance of the ‘Yogalehrbuch’ for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts. *Bukkyō bunka* 仏教文化 [Buddhist Culture] 9: 1–74.

———. 1999b. “*The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha*”: *The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected*

in a Fifth Century Apocryphal Sūtra. (Unpublished
doctoral dissertation, Yale University, New Haven)

Yuyama Akira 湯山明 ed. 1976.

*Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā: Sanskrit
Recension A.* Cambridge: Cambridge University press.

Zürcher, Erich. 1959. *The Buddhist Conquest of China.* 2 vols.
Leiden: E. J. Brill.

Notes on the Figures in the Story of Sadāprarudita (Part 1): Sadāprarudita

Abstract

This essay on the story of Sadāprarudita focusses on the meanings behind the characters. The study attempts to understand their characteristics from an analysis of their names and the contexts in which they appear in the story. This analysis also reveals some interesting phenomena concerning the transmission and transformation of a canonical text over time. To broaden the analysis, it is also worthwhile looking at the story from different perspectives, such as narratology, the etymological interpretations of the names and the interpretations found in commentaries. This series of papers begins with looking at the protagonist, Sadāprarudita (lit. “always weeping”). The research results in several significant findings, one of which is that weeping to a certain extent is endowed with positive elements in Mahāyāna Buddhism.

Keywords: Sadāprarudita; Prajñāpāramitā; Buddhist narrative literature

常啼菩薩求法故事中之人物略探（二）

摘 要

本文為接續先前〈常啼菩薩求法故事中之人物略探（一）〉一文之探討，聚焦於此一故事之另一重要人物——法上菩薩。延續上一篇文章的相關思惟，本文將嘗試從故事中關於法上菩薩之描述及其名字之語言上的分析等角度，以了解故事背後所啟發的歷史意義。

關鍵詞：曇摩竭、三摩地實踐者、受欲

一、前言

在常啼（*Sadāprarudita*）菩薩求法故事中，另一位重要人物（或者說是故事第二幕的主角）為法上菩薩（*Dharmodgata*）。常啼菩薩為求得名為「般若波羅蜜多」的大法，不惜犧牲自己的身命，歷經許多艱辛的磨難，最後見到法上菩薩，並從法上菩薩習得珍貴之「般若波羅蜜多」的教導。本文之研究，稍微異於前一篇文章的進路，將著重在從故事中關於法上菩薩的描述及其名字之語言上的分析等角度，嘗試了解故事背後所啟發的歷史意義。以下將針對法上菩薩之相關議題進行探討。

二、關於法上菩薩的身分

在常啼菩薩求法故事中，有關法上菩薩之身分的描述，於常啼菩薩在深山曠野中得到啟示時即已隱約地提及。常啼菩薩在曠野山林中獨處修行一段時間之後，某一天虛空中傳來了教示常啼菩薩的聲音，告訴他應向東前行，並且應心無雜念地向東求法。在這段教示之後，依梵本《八千頌般若波羅蜜多》（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）的經文，虛空之聲又對常啼菩薩作了如下之教示：

evam tvam kulaputra pratipadyamāno na cireṇa
prajñāpāramitām śroṣyasi pustakagatām vā
dharmabhāṅakasya bhikṣoḥ kāyagatām (*Aṣṭa* [ed. Wogihara
1932–1935] 930.7–9).

善男子！〔當〕如此地行踐〔探尋般若波羅蜜多〕時，

不久之後你將聽聞學習到「般若波羅蜜多」，〔此「般若波羅蜜多」〕或是存於典籍中，或是存於比丘說法師身中。

此段經文出現在故事開始的段落中，提示了將教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」之說法師的身分。在上述的引文中，將教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」之說法師的身分為「說法師比丘」（“dharmabhāṅakasya bhikṣoḥ”）。在現存之諸漢譯《般若經》的常啼菩薩求法故事中，亦見此相當之文句，但出現了一個有趣的現象，即此中之說法師的「比丘」身分似乎被隱藏了起來。此一現象，或許是漢譯者因為某種原因而作出修改或者以簡略地方式譯出所致；當然，這亦或可能是其底本文字已有所不同。假設是前一種情況，則以下的幾個引文即為身分被修改的例子：

- (1) 從菩薩口聞 (CBETA, T8, no. 221, p. 141c10–11)；
- (2) 從菩薩所說聞 (CBETA, T8, no. 223, p. 416b18–19)；
- (3) 從菩薩所聞 (CBETA, T6, no. 220, p. 1059c27–28)。

此中之說法者的身分，其用字為「菩薩」，明顯地與梵本經文中的用字「比丘」有所不同。關於略譯的例子，如下所示：

- (1) 從法師聞 (CBETA, T8, no. 227, p. 580b15–16)；
- (2) 從法師所聞 (CBETA, T8, no. 228, p. 668b22–23)。

在上述的二種情況中，說法師之「比丘」身分，很明顯地並沒有被顯示出來。

在藏譯《般若經》之常啼菩薩求法故事中，其相當之文句

描述常啼菩薩將聽聞學習到「般若波羅蜜多」，或是從「經典」（glegs-bam）中學習，或是從「比丘說法師之身」（dge-slong chos smra-ba'i lus）中學習。¹明顯地，藏譯《般若經》之常啼菩薩求法故事在描述說法者的文句上與前述之梵本經文一致。在比對了梵本、漢譯本及藏譯本之常啼菩薩求法故事的相關經文之後，我們發現法上菩薩的身分似乎有了轉變；或者說，其身分變得不是很確定——究竟是出家比丘？或是在家說法者？

另一方面，在梵本常啼菩薩求法故事中，法上菩薩是以在家身分的姿態在 Gandhavatī 這個地方教導「般若波羅蜜多」，並化導城中的居民。²此一身分，與在故事開始部分之啟示中預記將為常啼菩薩說「般若波羅蜜多」的人是「比丘說法者」之描述有所不同。此一差異性讓人聯想到如下之二個面向或層次的問題。其一是，漢譯本中的「菩薩」或「〔說〕法師」等譯文，究竟是漢譯者的改譯、略譯所致，或者是底本用字已有所不同？不論是何者，都將而面臨何者為古何者為新的課題。對於此故事之古層部分與新層部分的判定，就目前尚存的文獻來看，似

¹ Peking 734: mi: 284b.5.藏譯般若經中有另一稍異於「比丘說法師之身」之譯語。經文提到，常啼菩薩將從「經典」（glegs-bam），或是從「比丘說法師」（chos smra-ba'i dge-slong）聽聞學習「般若波羅蜜」（Peking 731: di: 255b.4）。

² 常啼菩薩在求法途中遇到化佛的指示，得知應前往 Gandhavatī 這個地方向上菩薩求法。指示中，提及了法上菩薩擁有眾多的侍女，並享受五欲之樂。相關之描述，參見：Aṣṭa (ed. Wogihara 1932–1935) 934.6–935.6；Peking 731: di: 258a.5–b.8；Peking 732: phi: 202b.7–203b.1；Peking 734: mi: 287a.8–288a.2；T6, no. 220, p. 1061a1–23；T8, no. 221, p. 142b6–23；T8, no. 223, p. 417b17–20；T8, no. 224, p. 471c23–25；T8, no. 225, p. 504b22–23；T8, no. 227, p. 581a12–28；T8, no. 228, p. 669b13–c5。

乎不易得出明確的結論。在證據尚不充分的情況下，不容易「明確地」得知是梵、藏版本中之「比丘說法師」為古或是漢譯版本中之「菩薩」或「法師」較早。此一差異若是由於漢譯者的改譯、略譯所致，則我們需要進一步地了解：譯經師改譯或略譯的理由為何？恐怕，真正的答案，只有譯經師們才知道。然而一種可能性的解釋，似乎顯而易見。或許是這樣的一種心理因素或是想法導致了此一結果，即漢譯者意識到此處之經文與其後故事所描述的身分不相符，因此採取了善巧的譯法，將底本中之「比丘」改譯為「菩薩」或者略譯為「法師」（「說法師」之意）。由於「菩薩」或「〔說〕法師」可以是比丘的身分或是在家的身分，於是漢譯者採取了上述之譯語。如此一來，則能夠在不違背經文文義的情況下，讓此段經文所描述之說法者的身分變得有彈性，同時不會與故事後半段的描述相衝突。如果差異性不是由底本用字不同所致，則此一推論是很有可能性的。

另一個面向或層次的論題為上述課題的延續，若上述之假設情況為真，則在故事原始的版本中，教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」的說法師是預言中所說的「比丘」身分？亦或是如故事另一處所描述的在家身分？此一問題，恐怕也無法獲得決定性的答案。就目前尚存之故事的種種版本來看，故事的本身對法上菩薩的描述是一位在家的說法者，不論是生活方式或是住處，都不是一位出家比丘的形態。在此我們面臨了需要調和法上菩薩在故事中出現身分不同之矛盾困境。姑且不論法上菩薩的身分是在家或出家比丘，就目前我們所能掌握的梵、藏、漢等文獻來看，關於教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」的說法者——法上，在梵本經文有 *bodhisattva* 這一描述語詞，藏譯本有 *byang chub sems dpa* 的稱謂，二者即是漢譯本中的「菩薩」。因此可

以確定的是，法上是一位菩薩（大乘佛教之實踐者），是教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」的說法師。

如果從佛經發展史的角度來看預言中所說——教常啼菩薩之說法者將是一位「比丘說法師」——與故事本身描述法上菩薩為在家說法者之間所產生的矛盾，似乎預言中所說的「比丘說法師」是編輯過程中所遺留下來的一種「痕跡」。Jan Nattier (2003: 15)在 *The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)* 一書中指出，佛典於流傳的過程當中，單一的一部經可能會有新的編訂及細節的增加，同時也會有新形態的錯誤產生。此中所說之「新形態的錯誤」，是在新的編訂之後，典籍中的某人、事、物之描述文字出現前後不一致或矛盾的情況。或許，法上菩薩之身分的差異性，即是這種編輯過程中所遺留下來的「痕跡」；而此中之差異，某種程度上亦可以作為一個詮釋大乘佛教之興起及發展的觀察與視角。或許可以這麼說，早期傳出、宣說「般若波羅蜜多」的說法者是比丘說法師，而隨著時代的演變，宣說「般若波羅蜜多」的在家說法者則蔚為風尚。³隨著這樣的思惟脈絡，則似乎是為了呼應時代潮流，故事中法上菩薩的形象於是轉變為在家的樣貌。⁴在這樣的轉變過程中，或許是因為編輯上的疏漏，預言部分的情節沒有跟著調整，於是「比丘說法者」的描

³ 印順法師（1980：1273）認為：「這雖然傳說是過去事，但應該反應了『中品般若』末期，『般若法門』在北方（眾香城就是犍陀羅）宏傳，有在家菩薩法師的那個事實。」

⁴ 印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》（pp. 929-930）、〈〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後〉（《永光集》，pp. 195-197）中指出，文殊菩薩在早期大乘經中為出家的形象，後期大乘經則一律是在家的形象。此一現象，某種程度上支持了此中之推論——法上菩薩的身分由早期的「比丘」說法者轉變為後來的在家說法者。

述文字被保存於梵本及藏譯本常啼菩薩的求法故事中，因而與故事中關於法上菩薩的描述產生不一致的情形。當然，真正的原因可能已不得而知，上述之觀點僅只是種種可能性中較不涉及太多複雜因素的合理推測。

三、曇摩竭一名之原語及其涵義

教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」之說法者的名字，梵本作 Dharmodgata。在支婁迦讖及鳩摩羅什的譯本中，此名字被音譯為「曇無竭」⁵。若依現代語音學之學者根據《切韻》所作的擬音，則「曇無竭」讀為 dâm⁶-mju⁷-gjt⁸，若是依「古代西北地區漢語」(Old Northwest Chinese, Coblin 將之縮寫為 ONWC)⁹之發音系統，其擬音則為 dam¹⁰-muo¹¹-gat¹²。似乎這一音譯較接近於巴利語之*dhammugata(即 dhamma 與 uggata 之複合詞)或是犍陀羅語的*dhammugada 或*dhammogada (dhamma 與 ugada 之複合詞)，而與梵本《八千頌般若波羅蜜多》中之 dharmodgata 在讀音上相對差距稍遠。關於支婁迦讖所譯之漢譯

⁵ 《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉, CBETA, T8, no. 224, p. 471c23;《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈88 常啼品〉, CBETA, T8, no. 223, p. 417b2。

⁶ Weldon South Coblin 1994: 284.

⁷ Weldon South Coblin 1994: 170.

⁸ Weldon South Coblin 1994: 334.

⁹ 依 Weldon South Coblin (1994: 35)的定義，古西北地區漢語語音其年代約是在公元 400 年，地區包括甘肅的河西走廊與長安二地之方言的語音。

¹⁰ Weldon South Coblin 1994: 284.

¹¹ Weldon South Coblin 1994: 170.

¹² Weldon South Coblin 1994: 334.

佛典的底本語言，Karashima Seishi 辛嶋静志（2010：760；2011：xii-xiii）認為，以《道行般若經》為例，支婁迦讖所譯之經典的印度語（Indic）底本，可能是以佉盧文（Kharoṣṭhī）所寫成的犍陀羅語寫本。他指出，在還原譯本中之音譯詞時，發現許多拼寫形式上之語音的改變，而這些改變只發生在犍陀羅語，不見於在同時期之其他印度方言之中。¹³

此外，鳩摩羅什在其所譯之《大智度論》中有一處將法上菩薩之名字音譯為「達磨」與「鬱伽陀」。如《論》云：「『鬱伽陀』，秦言『盛』。『達磨』，秦言『法』。」¹⁴由上述之說明，可知「達磨」與「鬱伽陀」為一拆解原語為兩個語詞之詞幹形式的音譯。據 Weldon South Coblin (1994)所提供之資料，「達磨鬱伽陀」在《切韻》系統的擬音為 *dât*¹⁵-*muâ*¹⁶-*ṛjuat*¹⁷-*gja*¹⁸-*dâ*¹⁹，此與梵語拼寫形式的 *dharma-udgata*（即 *dharmodgata* 拆解成 *dharma* 與 *udgata* 二詞之原詞幹形式）較為接近。此中有一值得注意之處，即「達磨」、「鬱伽陀」之音譯只在解釋法上菩薩（《大智度論》作「法盛」）之名字涵義的地方出現，其他地方皆作「曇無竭」。似乎，鳩摩羅什將之音譯為「曇無竭」是一種「順古不翻」的作法。若此一推論為真，再加上如果「達磨」、「鬱伽陀」這樣的音譯是忠實反映《大智度論》之原文讀音，則樣的音譯

¹³ 更多關於支婁迦讖與犍陀羅語寫本之間的關係說明，參見 Falk 2011: 20-23，及 Falk and Karashima 2012: 19-21。

¹⁴ 《大智度論》卷 97〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a10。

¹⁵ Weldon South Coblin 1994: 307.

¹⁶ Weldon South Coblin 1994: 131.

¹⁷ Weldon South Coblin 1994: 376.

¹⁸ Weldon South Coblin 1994: 128.

¹⁹ Weldon South Coblin 1994: 120.

某種程度上透露出《大智度論》之底本原語為梵語或接近梵語一類的佛教混合梵語。²⁰

關於此菩薩之名字所蘊含的意思，在《大智度論》中，此菩薩的名字被義譯為「法盛」²¹。此外，《大智度經》與《六度集經》中，此名被譯為「法來」²²；玄奘對此譯為「法涌」²³；施護義譯此名為「法上」²⁴。基本上，這些漢語譯文是梵語 dharmodgata 的直譯，不太容易從譯語中得知精確的涵義。在藏譯本常啼菩薩求法故事中，此教導常啼菩薩之說法者的名字為「chos 'phags」，依 Jeffrey Hopkins 所編之 *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* (s.v. chos 'phags)，其涵義可以詮釋為「對於教理方面有智慧的」(wise with respect to doctrine)、「對一切法方面有智慧的」(wise with respect to phenomena)、「因法而極喜的」(exalted by Dharma) 等。Pema Gyatso 與 Geoff Bailey 指出，「chos 'phags」一語可以被理

²⁰ 關於「佛教混合梵語」，Franklin Edgerton (1985: xxv) 提出有三大類，分別代表著不同程度之梵語化 (Sanskritization) 傾向，代表性之典籍依次為 *Mahāvastu* (《大事》)、*Saddharmapundarīka* (《妙法蓮華經》) 及 *Divyāvadāna* (《天譬喻》)。對於這三類的分法，Brough (1954: 367) 及 Ruegg (2000: 299–304) 均提出了評論。有興趣之讀者可參閱上述二位學者的文章。

²¹ 《大智度論》卷 97〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a12。

²² 《大智度經》卷 6〈28 普慈闍士品〉，CBETA, T8, no. 225, p. 504b22；《六度集經》卷 7，CBETA, T3, no. 152, p. 43c7。

²³ 《大般若波羅蜜多經》卷 399〈77 常啼菩薩品〉，CBETA, T6, no. 220, p. 1064a12–13。

²⁴ 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 24〈30 常啼菩薩品〉，CBETA, T8, no. 228, p. 669b14。

解為「高貴之法」(Exalted Dharma)、「微妙之法」(Sublime Dharma)、「高尚之法」(Noble Dharma)或是「至高之法」(Supreme Dharma)等。²⁵

在上述之諸多關於 dharmodgata 的譯文中，對 dharma 的翻譯基本上是一致的。然而，對 udgata 一語的詮釋則呈現多樣的面貌。依據 MW²⁶ (s.v. udgata) 的解釋，此一語詞的意思有「上升」、「出現」、「出發」、「擴大的」、「廣大的」等涵義，漢譯之譯語中的「盛」、「涌」、「上」等基本上都與上述字典中的相關語義一致。稍微比較與眾不同的，是支謙與康僧會的翻譯，「來」。當「來」作為動詞，其主要涵義，基本上是與「去」之方向相反的移動動作。如果支謙與康僧會譯為「法來」中的「來」字作此義解，則一種合理的可能情況是，其底本用字，若以梵語來擬構，或許是 dharmāgata (dharma-āgata)，āgata 即是「來」的意思。

另一方面，支謙所用之底本，其語言有可能是「俗語」(Prakrit)。²⁷在屬於俗語之一支的犍陀羅語寫本中有 ugada 之

²⁵ 在對宗客巴大師注釋常啼菩薩求法故事之著作的翻譯中，Pema Gyatso 與 Bailey 提出「微妙之法」(Sublime Wisdom) 這一譯語作為藏語 chos 'phags 的詮釋。他們認為，雖然字典中的一些字面上的直譯是合理的，但「微妙之法」這樣一種較為自由的譯語，在宗客巴大師關於常啼菩薩求法故事之注解的整體文脈中，能夠呈現其內在含意及反映故事的情節發展(參見：Tsongkhapa, trans. into English by Pema Gyatso and Bailey 2008: 8)。

²⁶ Monier Williams 所編之 *A Sanskrit-English Dictionary*。本文中將以略符 MW 代表之。

²⁷ Nattier (2008a: 137) 指出，可靠的研究結果顯示，支謙被認為是一位積極重譯支婁迦讖所譯之作品的一位譯者。此外，Erich Zürcher

語詞，相當於梵語的 *udgata*，意思如上述之討論所示；另外有 *agada* 之語詞，相當於梵語的 *āgata*，其意為「來」。就筆者目前對犍陀羅語寫本所掌握到的相關知識，兩個語詞在複合為一個語詞時，並沒像梵語一般之嚴格的連音規則，或者說有其他不同於梵語而較具彈性的「規則」。例如，犍陀羅語中 -a 與 u- 接連時，不一定像梵語一樣會變成 -o-，而犍陀羅語 *dhāṃmutama*（「最高之法」）一詞即是一個例子。*dhāṃmutama* 為 *dhamma*（法）與 *utama*（最高的）二字的複合，其中 -a 與 u- 複合接連時，只有母音 u 被保留。但是，-a 與 u- 接連時也有和梵語一樣具連音變化的情形，如上述之 *dhāṃmutama* 一詞也有 *dharmotama* 的形式。²⁸然而，這似乎只發生在梵語化程度較高的語詞。以此複合詞為例，*dhamma* 尚是俗語的形式，對應於同為俗語的巴利語 *dhamma*；而另一方面，很明顯地，*dharma* 已與梵語的拼寫形式相同了。類似的複合情況也見於犍陀羅語

(1959: 50)亦認為，支謙所翻譯之經典，主要是重新翻之作，而這些重譯的典籍其來源與支婁迦讖所譯之佛典相同。雖然上述之可靠研究結論皆認為支謙的譯作主要是重譯支婁迦讖所譯過的經典，但我們並不能理所當然地認為支謙的翻譯只是單純地依據支婁迦讖之譯文進行改譯而無有其他印度語系之底本作為參考依據。在一次私下的相關議題討論中，Jan Nattier 教授與筆者分享關於她對此一課題考察後的一些發現。她提到，當比對支婁迦讖與支謙之相同經典的翻譯時，有些地方出現程度上頗大之差異。她相信，這些差異暗示了支謙在重譯支婁迦讖所譯過之經典時，手邊可能有其他印度語系之某種語言的相同佛典。換言之，支謙在重譯支婁迦讖所譯之經典時，某些地方並沒有依著支婁迦讖的譯文，而是採用手邊其他底本的用字或文句作為依據。

²⁸ Stefan Baums and Andrew Glass eds., *A Dictionary of Gāndhārī* (s.v. *dhāṃmutama*): https://gandhari.org/n_dictionary.php.

的 *utamutama* 一詞。²⁹此一語詞為 *utama* 與 *utama* 的複合詞，意為「最高中之最高」。與前述之用例一樣，-a 與 u-在複合連接時，只有母音 u 被保留。然而不同的是，此一語詞在寫本中亦作 *utamatama*，即在複合時前一個字的最後一個母音-a 被保留。由此可見，在犍陀羅語中，當-a 與 u-複合接連時，有可能變成-u-、-o-或者-a等。³⁰因此，當犍陀羅語 *dhamma* 與 *ugada*

²⁹ Stefan Baums and Andrew Glass eds., *A Dictionary of Gāndhārī* (s.v. *utamutama*): https://gandhari.org/n_dictionary.php.

³⁰ John Brough (1962: 83 [§ 25])在《犍陀語法句經》(*The Gāndhārī Dharmapada*)一書關於犍陀羅語之唇音化的特徵及拼寫形式不一致之現象的討論中指出，犍陀羅語字詞慣常的拼寫方式 (orthography)，在作為表示口語發音的文字符號上，算是允當的；然就字源學的角度來說 (etymologically)，就顯得拙劣。而他也注意到，某個字依照規則應該是如何拼寫的種想法，並不適合用在犍陀羅語這樣的一種語言上。就筆者的理解，在以口語方式傳誦並傳佈佛典的文化脈絡中，文字書寫的功能可能並不是我們現在所想像的一般，一定要完整呈現語言中的每一個音。佛經的抄寫者可能邊寫邊唸出經文，並且依自己的發音習慣書寫佛經中的字句。Brough (1962: 82 [§ 24])亦指出，字尾的母音，特別是短母音的情況，其發音常被弱化，書寫時有時就不被表示出來，或者以不同的母音來表示被弱化的母音，形成不同拼寫形式。關於以 *Kharoṣṭhī* 字體書寫的犍陀羅語寫本之字詞拼寫形式經常出現所謂「沒有規則」的拼寫現象，就筆者的理解，其實在一定程度上還是有跡可尋。例如，唇音系輔音 (labial consonants) 其後若接續唇音系的母音 (labial vowels) 如 u、o 等，由於唇音系之輔音已承載了唇音的音值，這些同為唇音系的母音在書寫中可能不被表示出來。以此中之 *utama* 與 *utama* 二詞之複合為例，*utamatama* 即是此一書寫習慣的呈現。相同的情況也發生在顎音 (palatal) 系輔音後若接續顎音系母音的情況。一位研究犍陀羅語的朋友 Dr. Blair Silverlock 私下表示，在 Senior collection 之寫本的分析研究中，他發現上述之現象一定程度上與寫本傳抄者的習慣有關。換言之，

複合時（相當於梵語 *dharma* 與 *udgata* 的複合），其可能拼寫形式為 **dham̐mugada*、**dham̐mogata*（或梵語化較高的形式 **dharmogada*）或者 **dhammagada*，這些都相當於梵語 *dharmodgata*，「法上」。值得注意的是，此中之最後一個形式 **dhammagada* 有可能被理解為 *dhamma* 與 *agada* 的複合，因為 *dhamma* 與 *agada* 複合後同樣是 **dhammagada*。因此，假設支謙翻譯時所用的底本是犍陀羅語寫本，而法上菩薩的名字其拼寫形式如果是 **dhammagada*，則這個犍陀羅語複合詞可能被支謙理解為 *dhamma* 與 *agada* 的複合，於是被譯為「法來」。

除此之外，漢語中，「來」字亦有「產生」、「到來」、「開始」等引申涵義。此中，事物的「產生」、「到來」等概念，與前述 *udgata* 語義中「出現」的語義相近。據此，支謙之譯語「法來」，其中之「來」字可能是取其「產生」、「到來」等義。因此，「法盛」之「盛」、「法來」之「來」、「法涌」之「涌」、「法上」之「上」等譯語，基本上都表達了 *udgata* 諸多詞義中的某個相當或相同的概念，皆是翻譯 *udgata* 的譯語。

前面提到，「法盛」、「法來」、「法涌」、「法上」等譯名看起來只是 *dharmodgata* 的直譯，純就漢語的角度來看，基本上是不容易明白譯語所表達的精確涵義。從梵語複合詞的角度來看，「法盛」可理解為「以法而廣盛」（依主釋，「法」帶有具格之涵義），以英文來表達，則可為 *extended by the Dharma*，其完整的涵義則如《大智度論》所說：「此菩薩在眾香城中為眾生

在一批同出於某一傳抄者的寫本中，若在某處發現有上述之現象，則其他符合上述之規則的語詞也會出現相同的拼寫習慣。然而，若某一批寫本是出自不同抄寫者，則拼寫方式就會顯得「不規則」。

隨意說法，令眾生廣種善根，故號法盛。」³¹依此處《大智度論》的解釋，「法」指教法，「盛」為「廣盛」之義，指眾生廣種善根的情況。關於「法來」、「法涌」、「法上」等，由於沒有論書的解說，不容易了解其真正的涵義。依上述的討論，「來」有「產生」、「到來」等義，可理解為與 *udgata* 詞義中 *come forth*、*appeared* 等語義相當；若同時參考《大智度論》中一段關於法上菩薩之修行階位的說法，則「法來」一名有其修行體悟上的深刻涵義。關於法上菩薩在修行上層次，《大智度論》中有一個說法，認為法上菩薩「是法性生身」的大菩薩。³²依據此一說法，「法來」或可理解為「已從法而來」或者「已從法而現」（依主釋，「法」帶有從格之涵義），若作此理解，則「法」可指「真理」，而「來」可理解為「到來」、「出現」等涵義，表示出法上菩薩是從實相而出的概念。關於「法涌」一名，應同樣可以上述之方式來理解，即「已從法而涌出」，此一譯語同樣可理解為：法上菩薩是已從實相而出。上述從複合詞分析所得之理解可與此菩薩「是法性生身」的說法相呼應。至於「法上」一名，若採用「上」之詞義中的「前進」、「去」、「到」等涵義，則此譯名或可理解為「已去到法」（依主釋，「法」帶有業格或處格之涵義），若作此理解，則「法」亦可理解為「真理」。《大智度論》另有一段關於法上菩薩之修行程度的說明，描述法上菩薩已「得諸法實相及禪定神通力」³³，某種程度上來說，與「已去到法」

³¹ 《大智度論》卷 97〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a10-12。

³² 《大智度論》卷 97〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736b4。

³³ 《大智度論》卷 97〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a22-23。

的概念相通。因此，此處《大智度論》的說明文字與上述關於「法上」之譯語的解釋在概念上有相一致之處。

以上，從漢譯本對 Dharmodgata 一名的翻譯，探討了教導常啼菩薩「般若波羅蜜多」之說法者的名字所具有的涵義。這些涵義，表達了此一說法者法上（Dharmodgata）菩薩為一說法者或弘佈教法的人，此如「法盛」一名所示。此外，譯名中也提示出法上菩薩是一位修行層次或程度頗為高深之說法者，此如「法來」、「法涌」、「法上」等譯名所示。這樣的理解，也可從上述所引之《大智度論》的說明中得到某種程度上支持。

四、曇摩竭（法上）菩薩的相關描述 及其背後之意義

在常啼菩薩求法故事中，有一些片斷是關於法上菩薩之形貌或是在眾香城中的生活情形。這些內容，某種程度上，可能反映了大乘佛教在印度某個時期的型態。

（一）年少的樣貌

關於法上菩薩的形貌，在諸多版本中，只有《道行般若經》與《大明度經》保存了相關之描述，但非常地簡短。法上菩薩的形貌被描述成「為人幼少，顏貌姝好，光耀明照。」³⁴《大明度經》中的描述，基本上亦同於《道行般若經》，其描述文字為：「為人幼少，顏貌端正，光耀徹射。」³⁵當然，這樣的描述

³⁴ 《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 473b8-9。

³⁵ 《大明度經》卷 6〈28 普慈闍士品〉，CBETA, T8, no. 225, p.

內容不一定真的是如此，多少帶有主觀之概念在其中，如「顏貌姝好，光耀明照」等即帶有審美觀之涵義。然而「為人幼少」這一描述，則相對上較為客觀。這一描述文字，似乎透露出當時的大乘菩薩行者是年紀上較為年輕的一群。

（二）書寫經典與經典供養

除此之外，關於曇無竭菩薩之生活上的描述，故事中提到他在金牒上書寫《般若經》，並且日日供養此書寫在金牒上的《般若經》。如《道行般若經》卷9中云：

是菩薩……以紫磨黃金為素，書般若波羅蜜在其中，……曇無竭菩薩日日供養，持雜華名香，然燈懸幢幡，華蓋雜寶，若干百種音樂，持用供養般若波羅蜜。餘菩薩供養般若波羅蜜亦復如是，忉利天人晝夜各各三，持文陀羅華、摩訶文陀羅華，供養般若波羅蜜如是。³⁶

對於上面之描述內容，印順法師（1980：1273）提出他所觀察到的看法：

505b10-11。

³⁶ 《道行般若經》卷9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 473a22-b1。相當之描述亦見於《大明度經》卷6，CBETA, T8, no. 225, p. 505b2-7。其他般若經中之常啼菩薩故事，相當之描述大體上相當，而細節上有些不同，詳見：*Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932-1935) 955.1-11；Peking 731: di: 269a.6-b.8；Peking 732: phi: 212b.6-213a.7；Peking 734: mi: 299a.2-b.4；T6, no. 220, p. 1066a1-23；T8, no. 221, p. 144b11-26；T8, no. 223, p. 420b29-c17；T8, no. 227, p. 583b17-c2；T8, no. 228, pp. 672c27-673a17。

曇無竭 (Dharmodgata) 是眾香城 (Gandhavatī) 的城主，在高臺上，供養「黃金牒書」的般若波羅蜜；又為大眾說般若波羅蜜。「下品般若」說書寫經卷與供養經卷的功德；曇無竭菩薩的「黃金牒書」，作種種供養，可見書寫經卷與供養的風氣，非常的隆盛！

在印順法師的觀察中，比較可以反映佛教在印度某個時期之面貌的，是關於「書寫經卷」、「供養經卷」等宗教上的活動型態。故事中關於「書寫經卷」、「供養經卷」之文字敘述的背後意義，保守地來說謹只反應出「書寫經卷」、「供養經卷」等宗教上的活動型態是存在於當時的佛教界，依印順法師 (1980: 701–702) 的推斷，時間大約是公元 150 年前後；至於這樣的宗教活動，在公元二世紀間是否如印順法師所說，「非常的隆盛」，則有待與這段時間相關的出土文物或是旅行記錄等證據作進一步的確認。

(三) 三摩地之實踐

在關於法上菩薩之生活上的描述中，有一段是關於他人種種三摩地的情節，如《道行般若經》卷 10 中云：

是時曇無竭菩薩適教殿中諸女，說經道已，沐浴澡洗已，更著新衣，上般若波羅蜜之臺坐思惟，種種三昧悉入，如是七歲不動不搖。³⁷

³⁷ 《道行般若經》卷 10, CBETA, T8, no. 224, p. 474b12–15。另參見：Aṣṭa (ed. Wogihara 1932–1935) 980.23–981.7；Peking 731: di:

引文中提到，法上菩薩在教學事務告一段落之後，沐浴更衣，靜坐思惟，入種種三摩地。雖然敘述中有部分是超出常理所能理解的內容，如入三昧後，「如是七歲不動不搖」，姑且不論超出常理的這一部分是真是假，或是否有某種宗教寓意上之啟發，保守地說，此段文字至少透露出法上菩薩是一位三摩地的修持者。

值得注意的是，Paul Harrison (1995: 65–66)在一篇題名為〈尋找大乘的起源：我們在找尋的是什麼？〉(“Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking for?”)的文章中提出關於大乘佛教如何出現於印度的研究觀察。他指出，大乘佛教的初期發展中，修持三摩地的阿蘭若比丘扮演著重要的角色，許多大乘經典的傳出，與這些修持三摩地的阿蘭若比丘有關。另外，印順法師(1980: 634–635)在考察《般若經》之教學及其發展的探討中指出，《般若經》之早期教學是以二種「無受三昧」(sarvadharmāpariṅhīto nāma samādhir³⁸ 與 sarvadharmānupādāno nāma samādhir³⁹)作為菩薩的般若波羅蜜。而這二種「無受三昧」教學內容，依 Kajiyoshi Kōun 梶芳光輝(1980: 568)的研究，是屬於所謂「原始般若」的教學。Paul Harrison 與印順法師等關於初期大乘之觀點及上述關於法上菩薩入種種三摩地之描述等，都顯示出大乘佛教與三摩地實

277a.5–b.1 ; Peking 732: phi: 219a.6–b.1 ; Peking 734: mi: 306b.5–307a.1 ; T6, no. 220, p. 1070b10–20 ; T8, no. 221, pp. 14, 5c26–146a2 ; T8, no. 223, p. 422c2–7 ; T8, no. 225, pp. 505c28–506a2 ; T8, no. 227, p. 585b10–17 ; T8, no. 228, p. 675a21–27。

³⁸ *Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932–1935) 49.20–21.

³⁹ *Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932–1935) 60.8.

踐者有著很深的連結。換言之，法上菩薩入種種三摩地之描述所代表的涵義，一定程度上反映了當時的大乘菩薩行者在修行上的特質。

(四) 享受五欲

最後是一段關於法上（曇無竭）菩薩享受五欲樂之相關探討。《道行般若經》卷9云：

其國中有菩薩，名曇無竭，在眾菩薩中最高尊，有六百八十萬夫人采女共相娛樂。⁴⁰

關於大乘在家菩薩對五欲樂的態度，印順法師（1980：671–672）指出，就《般若經》本身的教學來看，有兩種不同的立場。有些對於「欲」是存有很深的厭患情緒，雖然有五欲的生活，卻不會貪著；另一種是將「欲」視為工具，以受用五欲作為度化眾生的「方便善巧」。此中，第二種態度所顯示意義是一種「方便示現」，是藉由神通力、大願力等，示現在家的身分，示現享受五欲的樣子。對此，印順法師認為，就《般若經》的教學脈絡來看，法上菩薩在故事中享受五欲的內容，與上述將「欲」視為工具，以受用五欲作為度化眾生之「方便善巧」的立場一致。對於此一觀察，印順法師指出，故事中一段關於教示常啼

⁴⁰ 《道行般若經》卷9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 471c23–25。另參見：Aṣṭa (ed. Wogihara 1932–1935) 934.29–935.2；Peking 731: di: 258b.6–8；Peking 732: phi: 203a.7–b.1；Peking 734: mi: 287b.8–288a.2；T6, no. 220, p. 1061a1–23；T8, no. 221, p. 142b6–23；T8, no. 223, p. 417b17–20；T8, no. 225, p. 504b22–23；T8, no. 227, p. 581a12–28；T8, no. 228, p. 669b13–c5。

菩薩應如何親近說法師的內容證明了此一觀點，如《小品般若波羅蜜經》卷 10〈薩陀波崙品〉中所說：

惡魔或時為說法者作諸因緣，令受好妙色、聲、香、味、觸，說法者以方便力故受是五欲。汝於此中莫生不淨之心，應作念言：「我不知方便之力，法師或為利益眾生令種善根故，受用是法……。」⁴¹

上述之引文雖不是直接關於法上法師享受五欲之理由的說明解釋，但「說法者……受是五欲」的文字內容顯然與上述關於法上菩薩在眾香城與「六萬八千婁女，五欲具足，共相娛樂」⁴²的敘述在概念上是一致的。然而有趣的是，上述之引文是出於《小品般若波羅蜜經》之常啼菩薩求法故事的文字內容，而在《道行般若經》中，相當的敘述內容則顯得較為簡略，其相關之內容如下：

汝往至師所時，若見若聞，莫得說其短，亦莫念其短。汝設見，慎莫疑、慎莫怠。何以故？汝未曉漚恕拘舍羅，

⁴¹ 《小品般若波羅蜜經》卷 10〈27 薩陀波崙品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 580b24–28。另參見：*Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932–1935) 930.23–931.2；Peking 731: di: 256a.2–6；Peking 732: phi: 200b.5–201a.1；Peking 734: mi: 285a.2–7；T6, no. 220, p. 1060a11–19；T8, no. 221, p. 141c19–24；T8, no. 223, p. 416b28–c8；T8, no. 228, p. 668c4–10。

⁴² 《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 471c23–25。其他相對應之經文出處，參見腳註 40。

當諦覺魔事。⁴³

此段文字敘述並未提到說法師受用五欲之內容，是簡略地以「短」——缺點來概述說法師表面上看起來不恰當的行為。事實上，就文脈上來看，此段敘述是接在法上菩薩與「六百八十萬夫人采女共相娛樂」⁴⁴一段關於法上菩薩在犍陀越（眾香城）之生活的描述之後，因此「短」所指涉的，主要就是與六百八十萬夫人采女共相娛樂的情形。⁴⁵

此外，現存於《般若經》之常啼菩薩求法故事的所有版本都一致提到，說法師之受用五欲與方便善巧相關聯，如《小品般若經》中的「方便力」、「方便之力」，或者《道行般若經》中的「漚恕拘舍羅」（*upāyakauśalya*）等。在《大智度論》中，關於法上菩薩受欲一事的說明中亦提示了「方便示現」的觀點，相關之文字內容如下所示：

……是生身菩薩，得諸法實相及禪定神通力故，欲度是

⁴³ 《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 472a10-12。另參見：T8, no. 225, p. 504b29-c2。

⁴⁴ 《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 471c23-25。其他相對應之經文出處，參見腳註 40。

⁴⁵ 此中需要留意的是，《道行般若經》的常啼菩薩求法故事與《大明度經》中的故事情節與出現順序，基本上是一致的（此為常啼菩薩求法故事之「版本一」）；而與梵本《八千頌般若波羅蜜多》等（即常啼菩薩求法故事之「版本二」），在許多敘述的情節上有所差異。除此之外，有些敘述的情節雖然相同，但出現在故事中的順序也不盡相同，「當諦覺魔事」這一段即是此例。關於常啼菩薩求法故事之「版本一」與「版本二」之探討，參見 Changtzu 2012：1-28。

城中眾生。如餘菩薩利根故，能入禪定，亦能入欲界法；
為攝眾生故，受五欲而不失禪定。⁴⁶

……以方便力故，能受五欲……菩薩不但行一道，為眾生故，行種種道引導之。⁴⁷

……是菩薩是法性生身，為度眾香城人故，變化而度。

48

這些引述的內容，一致地透露出菩薩受用五欲是度眾生的方便。

除了上述之漢譯文獻，在其為《八千頌般若波羅蜜多》的註釋中，Haribhadra 對於法上菩薩「受欲」一事的理解亦與上述之觀點相同。其相關之注釋文字如下所示：

nyāyen' ātm'ātmīya-grahābhiniveśa-pūrvakatvena sarva
eva rāg'ādayaḥ kleśā duḥkha-vipāka-hetavo bhavanti.
māyopama-sarva-dharma-bhāvanayā punaḥ
sattva-vinayanam upādāya kleśa-vaśitva-lābhen'
āśaya-viśeṣān māyā-puruṣasyeva kāma-paribhogo
jin'ātma-jānām no doṣa-kṛt. (*Aṣṭa* [Wogihara ed.
1932–1935] 940.1–4)

⁴⁶ 《大智度論》卷 97 〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a22–25。

⁴⁷ 《大智度論》卷 97 〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a2–b1。

⁴⁸ 《大智度論》卷 97 〈88 薩陀波崙品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 736b4–5。

當然，與依附於對我及我所之執取相關聯之貪欲等之一切的煩惱是苦果的因。藉由一切法如幻的觀察思惟，及藉由克服煩惱之力的獲得，基於教化眾生的考量，諸勝者子之享受諸欲，猶如化人之享受諸欲，並非造作過失，因為意向之殊勝的緣故。

在這段引文中，**Haribhadra** 同樣提到菩薩的受用五欲是為度化眾生，並且是具「方便力」而為之，同時亦是一種如幻如化的示現，而並非是真的享受五欲。⁴⁹然而，在這段注釋文字之後，

⁴⁹ 在這段說明文字之後，**Haribhadra** 引用了兩個偈頌來支持他的觀點。第一個偈頌內容如下：

*bodhisattvā hi satataṃ bhavantaś cakravartinaḥ,
prakurvanti hi sattvārthaṃ gṛhīṇaḥ sarva-janmasu.
(Aṣṭa [Wogihara ed. 1932–1935] 940.5–6)*

諸菩薩，於一切生〔死〕中，不斷地成為在家為輪王，為眾生之利樂而實踐。

此偈頌出於《大乘莊嚴經論》，漢譯本見於卷 13〈23 行住品〉，CBETA, T31, no. 1604, pp. 656c29–657a3：

菩薩一切時，恒居輪王位，利益眾生作，在家分如此。

釋曰：菩薩在家恒作輪王，化行十善，離於十惡，此是利益。

此論現存有梵本：S. Bagchi ed. 1970. *Mahāyānasūtrāṅkāra*. Darbhaga, India: Mithilāvidyāpīṭhapradhāna. 此頌見於第二十品，第三頌。

Haribhadra 所引用的第二個偈頌如下：

*kleśo bhdhy-aṅgatāṃ yātaḥ saṃsāraś ca śam'ātmatām,
mahopāyavatām tasmād acintyā hi jin'ātmajāḥ.
(Aṣṭa [Wogihara ed. 1932–1935] 940.7–8)*

對諸具大方便者而言，煩惱是菩提分性，而生死輪迴是本性寂靜，因此勝者子是不可思議的。

此頌可見於《攝大乘論》卷 3〈智差別勝相品〉，CBETA, T31, no. 1593, p. 131b6–7：

Haribhadra 似乎又提出另外一種詮釋的面向，內容如下：

iti vacanāt kāma-paribhogo bodhisattvānām na doṣa-kṛt,
grhīta-niyamānām eva kāma-paribhogasya duṣṭatvāt. (*Aṣṭa*
[Wogihara ed. 1932–1935] 940.9–10)

因此，由〔以上之〕言說，諸菩薩的享受諸欲非是造作過失，因為享受諸欲的過失只屬於諸已受禁戒之人（「已受禁戒之人」或可譯為「執取禁戒之人」）。

此中，「grhīta-niyama」一詞可理解為「已受禁戒之人」，以英文來表示則為「one who has accepted precepts」，此一理解如同 grhīta-vidya 一詞，MW 對此一語詞所給的語義為「one who has acquired knowledge」（已獲得知識的）。若作此解讀，則上述之引文似乎暗示了 Haribhadra 是從受戒的角度來認定享受五欲的恰當與否，而未受戒的菩薩是可以享受五欲而沒有任何過失的。從佛教的戒律觀點來說，只要不違反道德規範，在家人是

諸惑成覺分，生死為涅槃，得成大方便，故佛難思議。

其他譯本之相當內容如下：

《攝大乘論本》卷 3，CBETA, T31, no. 1594, p. 150c13–14：

煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議。

《攝大乘論釋》卷 14，CBETA, T31, no. 1595, p. 261a20–21：

諸惑成覺分，生死為涅槃，得成大方便，故佛難思議。

《攝大乘論釋論》卷 10，CBETA, T31, no. 1596, p. 316a14–15：

煩惱即菩提，生死寂滅體，有大方便故，如來不思議。

《攝大乘論釋》卷 10，CBETA, T31, no. 1597, p. 375c27–28：

煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議。

《攝大乘論釋》卷 10，CBETA, T31, no. 1598, p. 44c25–26：

煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議。

可以享受五欲的；即使是受了五戒的佛弟子，只要不過度地縱欲，有五欲樂的生活是被允許的。

另一方面，「grhīta-niyama」亦可以有其他不同的理解方式。其中一種可能的理解，是如同「grhīta-khadga-carman」一語的涵義。依據 MW，此一複合詞的語義為「grasping sword and shield」（拿著劍與盾的），依此方式來理解，則「grhīta-niyama」在這一文脈當中可被詮釋為「執取禁戒的」。若作此理解，則上述引文的文義為：「諸菩薩的享受諸欲非是造作過失，因為享受諸欲的過失只屬於執取禁戒之人。」單就譯文的文字表面涵義來說，似乎不大容易明白其中的道理，然而若稍作疏通推理，亦非完全不可理解。若配合《般若經》關於不執著之教學，如「罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜」⁵⁰，則此中的重點或許在於執著與不執著。若一個人對於禁戒有執著的話，則當受五欲時亦會有染著，依高標準的立場來說，有煩惱執著便是過失。若對於禁戒不執著的話，則受五欲時應不會有執著，如同先前所引之經文所說：「現處居家，以神通力或大願力，攝受珍財……雖現攝受種種珍財，而於其中不起染著。」亦或如先前見於《大智度論》的引文所示：「是菩薩是法性生身，為度眾香城人故，變化而度。」總結上述關於「grhīta-niyama」一詞的二種理解，第二種理解所顯示的意義提示了受五欲而沒有染著的人需具有較高的修行層次，並且從整段相關之注釋內容來看，第二種解釋亦似較能與註釋文字之前後文脈相順。

綜合以上之討論，在上述之種種關於菩薩受用五欲的引文

⁵⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 218c24-25。

中，基本上皆暗示了此種行為對說法師來說並不恰當，縱使說法師是在家身分也同樣如此。因此，不論是故事本身、《大智度論》的注釋文字，或是 Haribhadra 的注釋，都以「方便力」等概念來說明這種表面上看起來不恰當的舉止。這其中，有些又與「得諸法實相」、得「法性生身」等甚深之修行層次相連結。對此，印順法師（1980：673）以宗教師的立場提出一個嚴肅而深刻的評論：「『法身大士』那樣的『方便』，如一般化而成為在家的修學典型，那佛教精神無可避免的要大為改觀！」

五、結 語

在以上有關法上菩薩於常啼菩薩求法故事中之描述的解析與討論中，我們發現故事中一些與法上菩薩有關描述，在一定程度上反映了大乘佛教在印度某個時期的活動情形。雖然我們無法掌握當時大乘佛教真實而完整的活動型態，至少我們可以看到多少看到一些可能存在於當時的景象。

於梵本《八千頌般若波羅蜜多》之常啼菩薩求法故事的開頭部分，一段與法上菩薩有關之預言式的情節透露出常啼菩薩將從一位比丘說法者學習名為「般若波羅蜜多」之教導，此與故事中描述法上菩薩為一在家說法者的形象有所矛盾。從佛典發展史的角度來看待這一前後不一致的現象，一種合理的解釋是將之視為此一故事在經過數次編輯過程中因校訂上之疏忽所遺留下來的「不一致性」。這也意味著法上菩薩的某個身分是故事的古層，另一個身分則是後來的修改結果。倘若這樣的詮釋為真，如上述文章中之討論，「比丘說法者」是古層，而「在家說法者」的形象是後起的。這樣的身分轉變，某種程度上反映了早期傳出、宣說「般若波羅蜜」的說法者是比丘說法師；

或者，至少反應出故事之古老版本的編輯者認為上述的情況是般若法門早期傳出的情形。

在法上菩薩之名字涵義的探討中，從其名字的安立，我們可以了解到他在故事中被期望是一個善巧的說法者，並且對諸法實相具有高深的體悟。這樣的期望，也展現在故事中對法上菩薩的相關描述，而《大智度論》的相關注釋文字也表示了與此一期望一致的看法。

上述之討論的最後一部分，是關於法上菩薩之生活上相關描述的探討。這些關於法上菩薩之生活上的描述，透露出大乘菩薩道之修學者與年輕化的特質相關聯。除此之外，也暗示了大乘佛教之傳出與三摩地的實踐者有某種程度上的關係。關於大乘行者生活中之宗教活動方面，故事中提到法上菩薩書寫經文在金牒上，並且每天以種種供俱供養其所書寫的經典。其中關於對「經典的崇敬」(西方學者多稱此為「cult of the book」，意為「經典崇拜」)，許多研究都已指出此一宗教活動是大乘佛教的一種實踐，並且在大乘佛教之發展中有其一定的重要性。

⁵¹關於故事中法上菩薩之「受欲」情節，基本上大乘佛教對菩

⁵¹ 自 Gregory Schopen 於 1975 年發表“The Phrase ‘*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*’ in *Vajracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna”一文之後，西方佛教研究學者多數認同其文章中的觀點，即「經典的崇敬」是印度大乘佛教興起時的重要特徵。關於「經典的崇敬」與大乘佛教之起源的關係，或者其出現在大乘佛教之現實時空中是早或晚等觀點，在學界尚有所爭論。儘管如此，關於「經典的崇敬」出現在印度之早期大乘佛教某個時期的真實性，基本上已有共識。相關之不同的觀點，參見：Drewes, David. 2007. “Revisiting the phrase ‘*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*’ and the Mahāyāna cult of the book.” *Indo-Iranian Journal* 50(2):

薩「受欲」一事是有一高標準的要求，認為是為了教化的眾生所採取的一種「方便示現」，並不是常態而普遍的生活方式。

101–143。另外，James B. Apple 從考察 “*dharmaparyāyo hastagato*” 一語在大乘佛典所傳達的意義這一視角，重新檢視「經典的崇敬」在宗教文化上的涵義及歷史上的發展與變遷。詳細之內容，參見：Apple, James B. 2014. “The Phrase *dharmaparyāyo hastagato* in Mahāyāna Buddhist Literature: Rethinking the Cult of the Book in Middle Period Indian Mahāyāna Buddhism.” *Journal of the American Oriental Society* 134(1): 25–50.

參考書目

佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)電子佛典集成 2011 版光碟。
- 《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 99。
- 《六度集經》。CBETA, T3, no. 152。
- 《大般若經》初會。CBETA, T5–T6, no. 220。
- 《放光般若經》。CBETA, T8, no. 221。
- 《光讚經》。CBETA, T8, no. 222 (殘本)。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 223。
- 《道行般若經》。CBETA, T8, no. 224。
- 《大明度經》。CBETA, T8, no. 225。
- 《摩訶般若鈔經》。CBETA, T8, no. 226 (殘本)。
- 《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 227。
- 《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》。CBETA, T8, no. 228。
- 《妙法蓮華經》。CBETA, T9, no. 262。
- 《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
- 《開元釋教錄》。CBETA, T55, no. 2154。
- 《大中祥符法寶錄》。《金版大藏經》冊 111, 趙安仁、楊億 等編。

中文專書、論文或網路資源等

- 印順法師（1980）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
- 沈尧（1990）。〈《弥勒会见记》形态辨析〉。《戏剧艺术》1990（2）：4-12。
- 宗玉嫩（2007）。〈從〈空品〉看《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》的關係〉。《圓光佛學學報》12：43-76。
- （2009）。〈《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》關係探微：以第一品為中心〉。《圓光佛學學報》14：41-76。
- （2010）。〈論雲居寺漢譯《寶德藏經》的翻譯底本問題：以第一品為討論中心〉。《圓光佛學學報》16：83-105。
- 季羨林（1995）。〈論梵文本《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》〉。收錄於《季羨林佛教學術論文集》（原載於《文化：中國與世界》（第四輯），1988年）。
- （1995）。〈再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者弗蘭克林·愛哲頓的方法論〉。《季羨林佛教學術論文集》（原載於《語言研究》，1958年，第1期）。

西文專書、論文或網路資源等

- Allon, Mark and Richard Salomon. 2010. "New Evidence for Mahayana in Early Gandhāra." *The Eastern Buddhist* 41.1: 1-22.
- Apple, James B. 2014. "The Phrase *dharmaparyāyo hastagato* in

- Mahāyāna Buddhist Literature: Rethinking the Cult of the Book in Middle Period Indian Mahāyāna Buddhism.” *Journal of the American Oriental Society* 134(1): 25–50.
- Barrett, T. H. 1992. “Ji Xianlin on the original language of Buddhism.” *Indo-Iranian Journal* 35. 2–3: 83–93.
- Beyer, Stephan. 1977. “Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna.” In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, ed. Lewis Lancaster, 329–340. Berkeley: Published under the auspices of the Group in Buddhist Studies, and the Center for South & Southeast Asian Studies at the University of California, & the Institute of Buddhist Studies.
- Bodhi. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta-nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Brough, John. 1954. “The Language of the Buddhist Sanskrit Texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 16.2: 351–375.
- Burnouf, Eugène. 1844. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Paris: Imprimerie Royale.
- Campbell, Joseph. 1949. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Changtzu. 2012. “The Story of Sadāprarudita in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñā-pāramitā* Sūtra and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna Buddhism.” In Peter Skilling and Justin McDaniel eds., *Buddhist Narrative in Asia and*

- Beyond: In Honour of HRH Princess Maha Chakri Sirindhorn on her Fifty-Fifth Birth Anniversary* (vol. 2), 1–28. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Coblin, Weldon South. 1983. *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- . 1994. *A Compendium of Phonetics in Northwest Chinese* (Journal of Chinese Linguistics monograph series number 7). Berkeley: Journal of Chinese Linguistics.
- Conze, Edward. 1952. “The Composition of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14.2: 251–262.
- . trans. 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. San Francisco: Four Seasons Foundation.
- . 1978. *The Prajñāpāramitā Literature* (2nd ed.). Tokyo: The Reiyukai.
- Drewes, David. 2007. “Revisiting the phrase ‘*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*’ and the Mahāyāna cult of the book.” *Indo-Iranian Journal* 50(2): 101–143 ◦
- Dutt, Nalinaksha ed. 1953. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram: With N.D. Mironov’s Readings from Central Asian Mss.* Calcutta: The Asiatic Society.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 vols. New Haven: Yale University Press.
- Falk, Harry. 2011. “The ‘Split’ Collection of Kharoṣṭhī Texts.” *Annual Report of the International Research Institute for*

Advanced Buddhology 14: 13–23.

Falk, Harry and Karashima Seishi 辛嶋静志. 2012. “A First-century *Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra: Parivarta 1 (Texts from the Split Collection 1).” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 15: 19–61.

———. 2013. “A First-century *Prajñāpāramitā* Manuscript from Gandhāra—*parivarta* 5.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 16: 97–169.

Geiger, Wilhelm Ludwig, trans. into English by Batakrishna Ghosh. 1943. *Pāli Literature and Language*. Calcutta: University of Calcutta.

Harrison, Paul. 1978. “*Buddhānusmṛti* in the *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*.” *Journal of Indian Philosophy* 6.1: 35–57.

———. 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices relating to the History of the Text* (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V). Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

———. 1995. “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are We Looking for?” *The Eastern Buddhist* 28.1: 48–69.

Kaji Yoshi Kōun 梶芳光運. 1980. *Daijō bukkyō no seiritsushiteki*

kenkyū 大乘仏教の成立史的研究 [A Study on the History of the Formation of Mahāyāna Buddhism]. Tokyo: Sankibo Busshorin. (Originally published in 1944 under the title *Genshi hanyakyō no kenkyū* 原始般若經の研究 [A Study on the Original Prajñāpāramitā Sūtra])

Karashima Seishi 辛嶋静志 ed. 2010. *Dōgyō Hannyakyō shiten* 道行般若經詞典 [A Glossary of Lokakṣema's Translation of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*]. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

——— ed. 2011. *Dōgyō Hannyakyō kōchū* 道行般若經校注 [A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*]. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

———. 2013a. “Was the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Compiled in Gandhāra in Gāndhārī?” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 16: 171–188.

———. 2013b. “On the ‘Missing’ Portion in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 16: 189–192.

———. 2013c. “A Study of the Language of Early Chinese Buddhist Translations: A Comparison between the Translations by Lokakṣema and Zhi Qian.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced*

Buddhology 16: 273–288.

Kern, Hendrik and Nanjō Bunyū 南条文雄 eds. 1908–1912. *Saddharmapuṇḍarīka*. St.-Pétersbourg: L'Impr. de l'Académie impériale des sciences.

Kimura Takayasu 木村高尉 ed. 1986. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II–III. Tokyo: Sankibo Busshorin.

———. 1990. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* IV. Tokyo: Sankibo Busshorin.

———. 1992. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* V. Tokyo: Sankibo Busshorin.

———. 2006. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* VI–VIII. Tokyo: Sankibo Busshorin.

———. 2007. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I–1. Tokyo: Sankibo Busshorin.

———. 2009. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I–2. Tokyo: Sankibo Busshorin.

Lancaster, Lewis R. 1968. *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra from the Chinese Translations*. (Unpublished doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison)

———. 1969. “The Chinese Translation of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sātra* attributed to Chih Ch'ien 支謙.” *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies* 28: 246–257.

———. 1974a. “An Early Mahāyāna Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images.” *Artibus Asiae*

- 36.4: 287–291.
- . 1974b. “The Story of a Buddhist Hero.” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 10.2: 83–90.
- . 1976. “*Samādhi* Names in Buddhist Texts.” In *Malalasekera Commemoration Volume*, ed. O. Wijesekera, 196–202. Colombo: Malalasekera Commemoration Volume Editorial Committee.
- Malalasekera, G. P. 1937–1938. *Dictionary of Pāli Proper Names*. 2 vols. London: John Murray.
- Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, Science, and Religion*. Garden City, N.Y.: Double Day and Co.
- Moir-Bussy, Ann. 2010. “Tara.” In *Encyclopedia of Psychology and Religion* (vol. 2), eds. David Adams Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan, 900–901. New York: Springer.
- Nattier, Jan. 1991. *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.
- . 2000. “The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.1: 71–102.
- . 2003. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- . 2004a. “Akṣobhya.” In *Encyclopedia of Buddhism* (vol.

- 1), ed. Robert E. Buswell, 13. New York: Macmillan Reference USA.
- . 2004b. “Decline of the Dharma.” In *Encyclopedia of Buddhism* (vol. 1), ed. Robert E. Buswell, 210–213. New York: Macmillan Reference USA.
- . 2006. “The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translations (1).” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 9: 183–199.
- . 2008a. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- . 2008b, 2010. “Who Produced the *Da mingdu jing* 大明度經 (T225)?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1–2: 295–337.
- Norman, K. R. 2006. “Buddhism and Writing.” In *A Philological Approach to Buddhism* (2nd ed.), 99–121. Lancaster: The Pali Text Society.
- Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York: Columbia University Press.
- Okada Mamiko 岡田真美子. 1995. “Chi no husemono (3): Sadāprarudita (jōtei) bosatsu densetsu” 血の布施物語 (3): Sadāprarudita (常啼) 菩薩伝説 [Stories on Blood

- Sacrifice (3): The Legend of the Bodhisattva Sadāprarudita]. *Kōbejoshi daigaku kyōikugakushōgakukenkyū lonbunshū* 神戸女子大学教育学諸学研究論文集 [Journal of Kobe Women's University for Educational Sciences] 9: 143–155.
- Osto, Douglas. 2008. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-sūtra*. Oxford: Routledge.
- . 2009. “The Supreme Array Scripture: A New Interpretation of the Title ‘Gaṇḍavyūha-sūtra.’” *Journal of Indian Philosophy* 37.3: 273–290.
- Pulleyblank, Edwin G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- Ruegg, David Seyfort. 1999. “A New Publication on the Date and Historiography of the Buddha’s Decease (*nirvāṇa*): A Review Article.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62.1: 82–87.
- . 2000. “On the Expressions *chandaso āropema*, *āyataka gītassara*, *sarabhañña* and *ārṣa* as Applied to the ‘Word of the Buddha.’” In Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, eds., *Harānandalaharī*. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventeenth Birthday, pp. 283–306. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.
- Saigusa Mitsuyoshi 三枝充憲. 1981. “Gaisetsu: bosatsu,

- haramitsu” 概説：ボサツ、ハラミツ [A Synopsis: Bodhisattva, *Pāramitā*]. In *Daijō bukkyō to wa nani ka* 大乘仏教とは何か [What is Mahāyāna Buddhism?], ed. Hirakawa Akira 平川彰, 90–152. Tokyo: Shunjūsha.
- . 1983. “*Hannyakyō no seiritsu*” 般若経の成立 [The Formation of *Prajñāpāramitā Sūtras*]. In *Hannya shisō* 般若思想 [*Prajñāpāramitā Thought*], ed. Hirakawa Akira 平川彰, 88–122. Tokyo: Shunjūsha.
- Salomon, Richard. 1997. “A Preliminary Survey of Some Early Buddhist Manuscripts Recently Acquired by the British Library.” *Journal of the American Oriental Society* 117.2: 355–358.
- . 1999. *Ancient Buddhist scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī fragments*. Seattle: University of Washington Press; London: The British Library.
- . 2008. *Two Gāndhārī Manuscripts of the Songs of Lake Anavatapta (Anavatapta-gāthā): British Library Kharoṣṭhī Fragment 1 and Senior Scroll 14*. Seattle: University of Washington Press.
- Schopen, Gregory. 1975. “The phrase ‘*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*’ in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna.” *Indo-Iranian Journal* 17: 147–181.
- Shiomi Tetsudō 鹽見徹堂. 1933. “*Hannyakyō no genkei ni tsuite*” 般若経の原形に就いて [On the Original Form of the *Prajñāpāramitā Sūtras*]. *Shūkyō kenkyū* 宗教研究

[Journal of Religious Studies] 10.6: 102–120.

- Shōgaito Masahiro 庄垣内正弘 . 1995a. “Uigurubun ‘Sadāpurarudita bosatsu to Darumōdogata bosatsu no mono’ no naiyō kōsei ni tsuite (1)” ウイグル文「サダ—プラルディタ菩薩とダルモ-ドガタ菩薩の物語」の内容構成について(1) [On the Content of the “Story of Sadāprarudita and Dharmodgata Bodhisattva” (1)]. *Kōbe gaidai ronsō* 神戸外大論叢 [The Kobe City University Journal] 46.3: 1–18.
- . 1995b. “Uigurubun ‘Sadāpurarudeita bosatsu to Darumōdogata bosatsu no mono’ no naiyō kōsei nitsuite (2)” ウイグル文「サダ-プラルディタ菩薩とダルモ-ドガタ菩薩の物語」の内容構成について(2) [On the Content of the “Story of Sadāprarudita and Dharmodgata Bodhisattva” (2)]. *Kōbe gaidai ronsō* 神戸外大論叢 [The Kobe City University Journal] 46.5: 1–12.
- Soothill, William Edward. 1987. *The Lotus of the Wonderful Law*. London: Curzon Press.
- Strong, John. 1983. *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton: Princeton University Press.
- Vaidya, P. L., ed. 1958. *Avadāna-śatakam*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- . 1960. *Gaṇḍavyūhasūtram*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

- . 1960. *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Wogihara Unrai 荻原雲來 ed. 1932–1935. *Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitā-vyākhyā (Commentary on Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Together with the Text Commented on)*. Tokyo: The Tōyō Bunko.
- Wogihara Unrai 荻原雲來 and Tsuchida Katsuya 土田勝弥 eds. 1934–1935. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram: Romanized and Revised Text*. Tokyo: The Seigo Kenkyūkai.
- Yamabe Nobuyoshi 山部能宜. 1999a. “The Significance of the ‘Yogalehrbuch’ for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts. *Bukkyō bunka* 仏教文化 [Buddhist Culture] 9: 1–74.
- . 1999b. “*The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha*”: *The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*. (Unpublished doctoral dissertation, Yale University, New Haven)
- Yuyama Akira 湯山明 ed. 1976. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā: Sanskrit Recension A*. Cambridge: Cambridge University press.
- Zürcher, Erich. 1959. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

Notes on the Figures in the Story of Sadāprarudita (Part 2): Dharmodgata

Abstract

This study is a continuation of the previous paper, “Notes on the Figures in the Story of Sadāprarudita (Part 1): Sadāprarudita,” and the focus is on the meanings behind the figure Dharmodgata. The essay attempts to understand this character from an analysis of his name and the contexts in which they appear in the story. This analysis also reflects some factual situations in Mahāyāna history during its early stage in India. The research results in several significant findings, one of which is that the description of a bodhisattva’s enjoyment of various pleasures in Mahāyāna texts is a kind of manifestation of “skillful means” (upāya-kausalya), employed by those who have realized the Truth.

Keywords: Dharmodgata; samādhi practitioners; enjoyment of various pleasures

回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探

摘 要

常啼菩薩求法故事見於諸「小品」與「大品」等《般若經》之經末，依《大智度論》所云，此常啼菩薩求法故事是用來鼓勵新發意菩薩學習探求甚深性空法，即藉常啼菩薩的本生故事，「但能一心勤精進，不惜身命，作如是一心，求便可得」，讓聽聞此故事的新學菩薩心生自信：「彼人能得，我亦應得！」從現存的文獻來看，常啼菩薩求法故事自出現於《般若經》之後，經過不同地區的傳佈，已受到佛弟子們不同程度的重視與應用。此中，回鶻文之詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事是目前僅見之關於此一故事之創作文學作品。

常啼菩薩求法故事，就文字形式而言，向來是以散文的形式被收錄於《般若經》或本生經典中，而回鶻文詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事卻是依據經典所載之版本進而加以改編而成的文學作品，此透露出回鶻人對常啼菩薩求法故事具有某種程度上的重視。究竟此一故事被改編為詩頌散文間雜體之形式的動機為何？作者所依據的底本為諸多版本中之何者？本文將試著解答上述之問題。

關鍵詞：常啼菩薩、回鶻文、詩頌

一、前 言

常啼菩薩，其名之梵文為 *Sadāprarudita*，其音譯為「薩陀波倫」、「薩陀婆崙」或「薩埵波崙」；相當之意譯作「常啼」、「常悲」、「普慈」、「常歡喜」¹。常啼菩薩求法故事見於諸「小品」與「小品」等《般若經》之經末，依《大智度論》所云，此常啼菩薩求法故事是用來鼓勵新發意菩薩學習探求甚深性空法，藉常啼菩薩的本生故事，「但能一心勤精進，不惜身命，作如是一心，求便可得」²，讓聽聞此故事的新學菩薩心生自信：「彼人能得，我亦應得！」³

從現存的文獻來看，常啼菩薩求法故事自出現於《般若經》之後，經過不同地區的傳佈，已受到佛弟子們不同程度的重視與應用。如在印度，寂天（*Śāntideva*, c. 650–750）論師在其《學處集要》（*Śikṣāsamuccaya*）與月稱（*Candrakīrti*, c. 600–650）論師於所著之《明句論》（*Prasannapāda*）等都曾引述此一故事以作為佛弟子的修行典範。⁴在中亞，目前已知有回鶻文本之常

¹ 此「常歡喜」之譯文見於《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》之第三十品的品題，為宋法賢（*Dharmabhadra*）之翻譯。相較於其他的譯文，文意差異很大，可說意思完全相反。據湯山明的研究，此經是以所謂的佛教梵語所寫成，然依據其精校刊本，第三十品的品題為 *Sadāprarudita*，意譯應為「常啼」等。宗玉燮（2009：42–44）指出，此經之梵本至少有二種不同的傳本，而法賢之譯本為異於上述二種梵文傳本的另一種版本。法賢所依之傳本的梵本為何，目前不得而知。然法賢所依之梵本有可能題名不是 *Sadāprarudita*，而是意為「常歡喜」的另外一個字，如「*Sadāpramada*」等。

² CBETA, T25, no. 1509, p. 731, c1–3.

³ CBETA, T25, no. 1509, p. 731, c5–6.

⁴ 關於寂天論師在《學處集要》（*Śikṣāsamuccaya*）中的引文，參見 Cecil

啼菩薩求法故事。此外，西藏佛教中諸如馬爾巴（Marpa, c. 1012–1097）⁵、密勤日巴（Milarepa, c. 1052–1135）⁶、岡波巴（Gampopa, c. 1079–1153）⁷、若窮巴（Rechungpa, c. 1083–1161）⁸、宗喀巴（Tsongkhapa, c. 1357–1419）⁹等都曾引述此常啼菩薩求法故事作為弟子與上師之間的理想行誼。此中，宗喀巴更以詩頌、長行間雜的形式造論註釋此常啼菩薩求法故事之要義。¹⁰在漢地，常啼菩薩更一度被視為念佛見佛的

Bendall ed. 1992. *Çikshāsamuccaya*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (Originally published by the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg 1897–1902, as Volume 1 of the Bibliotheca Buddhica), pp. 38–41。關於月稱論師《明句論》(*Prasannapāda*) 中的引文，參見 Louis de la Vallée Poussin ed. 1992. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (Originally published: 1903–1913), pp. 378–381.

- ⁵ 參見 Nālandā translation committee. 1986. *The Life of Marpa: The Translator*. Boston & London: Shambhala Publications, p.26, p.201。
- ⁶ 參見 Chang, Garma C. C. 1989. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Volume Two. Boston & Shaftesbury: Shambhala Publications, p. 480。
- ⁷ 參見 sGam Po Pa, tr. into English by Herbert V. Gunether. 1959. *The Jewel Ornament of Liberation*. London: Rider & Company, p. 35, p. 39。
- ⁸ 參見 Roberts, Peter Alan. 2007. *The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan hagiography*. London and New York: Routledge, p. 128。
- ⁹ 參見 Tsong-kha-pa, tr. into English by the Lamrim Translation Committee. 2000. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Volume I (Lam Rim Chen Mo). New York: Snow Lion Publications, p. 92。
- ¹⁰ 此一藏文註釋已由 Pema Gyatso 與 Geoff Bailey 譯為英文。參見宗

修行典範。¹¹除了應用於嚴肅教義之教導外，常啼菩薩之求法故事亦見於寺院之壁畫作品。¹²在上述的文獻中，回鶻文之詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事為目前僅見之關於此一故事之創作文學作品。

常啼菩薩求法故事，就文字形式而言，向來是以散文的形式被收錄於《般若經》或本生經典之中，而回鶻文詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事卻是依據經典所載之內容加以改編而成的文學作品，此透露出回鶻人對常啼菩薩求法故事具有某種程度上的重視。究竟此一故事被改編為詩頌散文間雜體之形式的動機為何？作者所依據的底本為諸多版本中之何者？本文將試著解答上述之問題。

二、文獻回顧

關於常啼菩薩求法故事的早期研究，多見於《般若經》之文獻研究中，篇幅並不大，屬附帶性之探討研究。這些研究可見於：Edward Conze (1952: 252–253; 1978: 49–50)之“The Composition of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*”與 *The Prajñāpāramitā Literature*、Étienne Lamotte (1954)之“Sur la

喀巴著，Pema Gyatso 與 Geoff Bailey 譯。2008。《The Perpetually Weeping Bodhisattva》。拉藏：西藏人民出版社。

¹¹ 參見賴鵬舉（1997），〈羅什入關以前中國的淨土思想〉，法光學壇（*Dharma Light Lyceum*）1：76–77。

¹² 參見 Luczanits, Christian. 2010. “Search of the Perfection of Wisdom: A Short Note on the Third Narrative Depicted in the Tabo Main Temple.” In *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. Eli Franco and Monika Zin. Rupandehi: Lumbini International Research Institute, 567–578。

formation du Mahāyāna”、¹³干潟龍祥(1961:26,29,44;1978:79,94)之《ジャータカ概観》與《本生經類の思想史的研究》、印順法師(1980:669-673)之《初期大乘佛教之起源與開展》、赤沼智善(1981:382-387)¹⁴之《佛教經典史論》等。另外，釋天常(1992:98-104;1998:96-100)之《六度集研究》與〈六度集研究〉是研究《六度集經》而論及常啼菩薩之求法故事。

有關常啼菩薩求法故事之特定主題的探討有：藤田正浩(1990)〈仏伝文学と大乘經典：『六度集經』の「常悲菩薩物語」と『般若經』の「常啼菩薩品」〉、勝崎裕彦(1995;2001)之〈小品系般若經〈常啼菩薩品〉の教説構造〉與〈小品系般若經〈常啼菩薩品〉の解釈〉及伊藤千賀子(2006)之〈『六度集經』第81話「常悲菩薩本生」と『般若經』の異相〉等。近幾年，有關常啼菩薩求法故事的專著有热孜娅·努日(2009)之《回鹘文《常啼菩萨求法故事》研究》(博士論文，中央民族大学，北京)、麦文彪(2009)之《《般若经·常啼菩萨品》及其注疏《现观庄严光明释》之文献学研究》(博士論文，北京大学，北京)及 Matthew Bryan Orsborn(2012)之 *Chiasmus in the Early Prajñāpāramitā: Literary Parallelism connecting Criticism & Hermeneutics in an Early Mahāyāna Sūtra* (Unpublished doctoral dissertation, University of Hong Kong, Hong Kong)。

¹³ 參見 Étienne Lamotte. 1954. “Sur la formation du Mahāyāna.” *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz, pp. 377-396。

¹⁴ 筆者手邊可得的版本為1981年「赤沼智善著作選集刊行會」由京都：法藏館刊行的版本，此書最早由名古屋：破塵閣書房於1939年出版。

關於常啼菩薩求法故事存於《般若經》之不同版本的探討研究，最早之文獻可追溯至 1968 年 Lewis R. Lancaster (1968:199-309)的博士論文。除此之外，Lancaster 摘錄了其博士論文中關於常啼菩薩的篇章，著重於英雄神話的角度，於 1974 年在《清華學報》(Tsing Hua Journal of Chinese Studies) 發表了一篇名為〈一位佛教英雄的故事〉(The Story of a Buddhist Hero) 的短篇論文。於其博士論文當中，Lancaster 首次提出常啼菩薩求法故事有古、新二種不同版本之說。文中指出，存於支婁迦讖 (Lokakṣema)¹⁵所譯之《道行般若經》與支謙譯之《大明度經》中的常啼菩薩求法故事為古型，而見於《六度集經》中作為釋迦佛本生之常悲菩薩本生則屬此一古型的節略本。另一方面，現存於梵、藏、漢等其他相當之《般若經》中之常啼菩薩求法故事則為後期經過重新編訂的版本。然關於故事的古型與新型之判定，Lancaster 並未於文中給予明確的立論依據。¹⁶Lancaster 的此一研究發表之後，除筆者外，似無後繼者作進一步廣泛詳密之研究。根據筆者的進一步比對研究，關於此二種不同版本的常啼菩薩求法故事之間的關係，很可能是根源於同一較古的故事版本，流傳到不同地區之後而有了各自進一步的新增情節與內容。¹⁷換言之，古譯之《道行

¹⁵ Lancaster (1974a: 287)指出，支婁迦讖為梵文或其他種印歐語之音譯。此外並提及此一音譯名的梵文還原有二說，一者為 Bagchi 所提出，為俗語 (Prakrit) Lokachema 的音譯，其梵文形式為 Lokakṣema；另一為南條文雄所提出的 Lokarakṣa。

¹⁶ 從其博士論中的相關陳述 (Lancaster 1968: 11-24)，筆者推測，Lancaster 大體上是依傳譯到漢地的時間先後而作此論述。

¹⁷ 關於常啼菩薩求法故事二種版本之間關係的探究，可參見筆者撰文發表於 Buddhist Narrative in Asia and Beyond 國際學術會議

般若經》與《大明度經》中的常啼菩薩求法故事不一定是較為古老的形式，而新譯諸《般若經》中之常啼菩薩求法故事不見得是後起的版本，二者之中皆含有古與新的成分。因此較為妥當的名稱安立應為「版本一」與「版本二」而非「古版本」和「新版本」。此外，為便於後文之說明，上述中收錄於《六度集經》中的常悲菩薩本生則安立為「本生版本」。以下將進入回鶻文本常啼菩薩求法故事之探討。

三、關於回鶻文常啼 (Sad¹⁸apira urudita) 與法上 (Darma uḍgati) 菩薩故事的校訂本

除了上述之「版本一」、「版本二」和「本生版本」之外，常啼菩薩求法故事尚存有回鶻文本。此常啼菩薩求法故事之回鶻文寫本最早由 Şinasi Tekin 研究刊布了對此文獻的研究成果，題名為「回鶻文常啼與法上菩薩的故事 (*Die uigurische Bearbeitung der Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva*)」。¹⁹在其所出版的研究中，Tekin (1980: 156–161)

(Buddhist Narrative in Asia and Beyond International Conference, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 9th–11th August) 之論文：“The Story of Sadāprarudita in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna Buddhism.” In Peter Skilling and Justin McDaniel eds., *Buddhist Narrative in Asia and Beyond: In Honour of HRH Princess Maha Chakri Sirindhorn on her Fifty-Fifth Birth Anniversary* (vol. 2), 1–28. Bangkok: Chulalongkorn University Press.

¹⁸ 在热孜亚·努日 (2009: 18) 的轉寫符號說明中，“d”表示在寫本中寫作“t”但應讀作“d”。

¹⁹ 此刊本收錄於 1980 出版之元代回鶻文佛教文獻 (*Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*)。Tekin 在其刊本中亦提供讀者此一寫

認為回鶻文本之常啼菩薩求法故事不能被視為一種翻譯的作品，應視其為一新的版本之常啼菩薩求法故事。其所持的重要理由是，回鶻文本之常啼菩薩求法故事主要是由詩頌的形式來描述故事，此一體裁迥然不同於諸存於《般若經》之版本，即以散文的形式敘述常啼菩薩的求法故事。於其初步的研究中，Tekin 提供如下關於此常啼菩薩求法故事之回鶻文寫本的一些特徵：

- 1、寫本年代 (dating)：依據字體的書寫形式，其寫成之年代約為元朝時代 (大約公元 13th–14th 世紀)；²⁰
- 2、書寫之字體 (script)：主要為回鶻文之草寫字體，文中偶間有漢字作為表意字詞，其讀音應為回鶻語；

本之清晰影像、拉丁符號換寫 (transliteration)、德文翻譯、寫本之概觀及詞彙表等。於此，筆者要特別感謝同一指導教授之西班牙同學 Blair Silverlock 協助筆者解讀 Tekin 此一德譯回鶻文本之常啼菩薩求法故事及其對此文本之初步研究。

²⁰ 關於年代之定位，此回鶻文寫本中留有一小行文字 *lww yyl''r'm''y* 其意為「龍年的第一個月」(參見 Tekin (1980: 154))。基於此一寫本的字體 (script)，Tekin (1980: 154) 判定此回鶻文本之常啼菩薩求法故事應寫成於元代，即 13 至 14 世紀中。因為此種草寫體多見於年代確定為元代之回鶻寫本。另外，热孜娅·努日 (2009: 7–10) 認為此回鶻文本之常啼菩薩求法故事之寫成時間可能更早於 Tekin 所推定的年代。在她的博士論文中，热孜娅·努日分析了此回鶻文本常啼菩薩求法故事之回鶻文的語音特點、語法特點、借詞及拼寫特點等，並根據其分析的結果推定另一可能的成立時間，即 12th–13th 世紀。除此之外，森安孝夫 (1983: 209–231) 在此回鶻文寫本的封底夾層中發現一封書信，他檢視了黏著於封底夾層中的書信並分析其內容，認為此一寫本的成立時間應當在 13–14 世紀之間，精確地說，是在 14 世紀初至中葉之間。此一推定與 Tekin 一致。

- 3、體裁 (style)：為詩頌與散文間雜，交替運用的形式；
- 4、文本 (text)：因於字裡行間中出現許多更正文字，很可能為一草稿；²¹
- 5、故事之章節分段 (division of the story)：此回鶻文本之常啼菩薩求法故事並無章節之分。此與其他語文之平行版本不同，即分此故事為二個章節或三個章節。

另外，Tekin 亦提到幾點值得注意的觀點。例如，寂天 (Śāntideva) 論師於其《學處集要》(Śikṣāsamuccaya) 片斷引用了《八千頌般若經》(Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā sūtra) 中的常啼菩薩求法故事。Tekin 指出，此中有趣的是，帝釋天主 Śakra 為考驗常啼菩薩之賣身求得供養法上菩薩之資財的決心時，化身為一買主，而此一買主的身分在回鶻文中是婆羅門的身分，但在《學處集要》所引用的常啼菩薩求法故事片斷中，其所化身的身分為「學生的物形態」(Schülergestalt²²)。²³此外，Tekin 發現《法華經》(Saddharma-puṇḍarīka sūtra) 中關

²¹ Tekin 尚提出其他關於他何以認為此寫本並非是定本而是草稿的理由。詳見 Tekin (1980: 155, 162)。

²² Tekin 大體上不通梵文，其所依之文獻為 Bendall 之《學處集要》的英譯本，相對應的英譯為 *guise of disciple*。依據所對應之梵文 *māṇavaka* 及文脈，較為準確之意函為「婆羅門學生 (Brahmin disciple)」。²³這並非與回鶻文本的「婆羅門」這樣的身分有著重大的不同。

²³ 參見 *Çikshāsamuccaya* [ed. Bendall] (1992: 38)。關於寂天論師引用《八千頌般若經》常啼菩薩求法故事的完整內容，參見 *Çikshāsamuccaya* [ed. Bendall] (1992: 38–41)。(最初出版版本為 Imperial Academy of Sciences 所出版 (St. Petersburg 1897–1902)，為 Bibliotheca Buddhica 叢書之第一冊。)

於常不輕（*Sadāparibhūta*）菩薩的情節內容與常啼菩薩求法故事有諸多相似之處，並認為常啼菩薩求法故事可能受到常不輕菩薩故事的影響而後成立。²⁴

自 1980 年 Tekin 刊布並發表他對此回鶻文寫本的研究成果以來，學界亦有幾篇書評及在 Tekin 之刊本的基礎上重新對此寫本作新的校訂與研究之作品。在這些書評或校訂之研究專著中，某種程度上都對 Tekin 的研究作出補充或修正的意見。²⁵ 在前人的研究基礎上，筆者於下文中將進一步探討此回鶻文本常啼菩薩求法故事的改編動機、所依據的底本及其與所依底本之頗具意義的差異等之重要的相關課題。

四、回鶻文本常啼菩薩求法故事成立之相關課題

如先前所提及，在 Tekin (1980: 156) 對回鶻文本常啼菩薩求法故事寫本的初步研究中，他認為此一回鶻文本並非翻譯之作

²⁴ Tekin 自認這只是他個人的初步推測，尚需進一步地考察與研究，方能得到明確的結論。筆者以為，保守地說，只能推測二者可能有某種程度上的關聯。至於何者為先，何者為後，彼此是否有後者依於前者而成立的關係，皆尚不得而知。而彼此的相似性，亦可能同源自一更古老的版本也說不定。

²⁵ 目前所知，除 Tekin 之完整轉寫校訂輯本外，尚有兩種完整之轉寫校訂輯本，一者為 Barutçu 之校訂輯本（1988, PhD dissertation, unpublished），另一為热孜娅·努日之校訂輯本（2009, PhD dissertation, unpublished）。除上述之回鶻文的完整校訂輯本外，Zieme (1991) 與庄垣内正弘（Shōgaito Masahiro, 1995）亦分別出版了此回鶻文常啼菩薩求法故事之部分內容的輯本。另外，De Jong (1983) 及 Laut (1984) 分別發表書評評論 Tekin 的此一刊本及研究，並提出一些修正的意見。關於上述文獻之出版資訊，參見热孜娅·努日（2009：6）。

品，而應視其為是對《般若經》中常啼菩薩求法故事的回鶻文改編本。热孜娅·努日（2009：5）以「該故事不同變體」之術語來描述回鶻文常啼菩薩求法故事與諸《般若經》中所見版本之關係。究竟此回鶻文本常啼菩薩求法故事的改編動機為何？底本為何？首先將進行「改編動機」的探討。

（一）回鶻文詩頌、散文間雜體常啼菩薩求法故事之創作動機

關於回鶻文詩頌散文體常啼菩薩求法故事之創作動機，筆者將應用幾種不同的文獻及進路來進行了解作者的創作動機。首先是從題記的進路來進行考察。在許多的佛經寫本中，抄寫人或撰寫人通常會留有題記（colophon），而在題記中一般會記錄出資者的姓名、頭銜、目的、抄寫者等資訊。因此，題記是獲得此寫本之相關資訊最直接且準確的第一手資料。然不幸的是，回鶻文詩頌散文體之常啼菩薩求法故事寫本中似未留下有關於創作此作品的訊息文字。由於未能從寫本題記中得到此一訊息文字而得知作者的創作動機，以下筆者將試著從留有題記之相類似的作品（即同是改編自佛教經論的頭韻詩作品）中獲得接近的答案。

首先，以著名之回鶻翻譯大師安藏（Antsang）的兩段自述創作動機的頭韻詩來進行考察。在已出土的回鶻文獻中，安藏用詩頌體改寫了《華嚴經》中的〈普賢行願品〉，並造了兩首相關之詩頌作品，分別見於大英博物館所藏之敦煌回鶻文寫本 Or. 8212-108 和伯林人類學博物館所藏之土魯番回鶻文寫本 T.

III.M208。²⁶

伯林人類學博物館所藏之土魯番回鶻文寫本 T. III.M208 之內容如下：

由您的樸人（即我）作的頭韻佛教詩完成了。安藏，翰林學士，虔誠信仰由神聖的普賢菩薩所追求的佛法，善哉！善哉！南無佛、南無法、南無僧。

在大英博物館所藏之敦煌回鶻文寫本的 Or. 8212-108 之詩作中，安藏說明他「為尋求聖德」而「開始了該詩的創作」，並且還提及他被華嚴經「〈堅不可摧的法門入品〉（〈入不思議解脫境界〉）（*Gaṇḍavyūha*）？」²⁷」中的長詩「深深打動」。如云：

我安藏為尋求聖德，帶著萬般仁善開始了該詩的創作，

²⁶ 關於安藏所造之回鶻文的這二首詩頌的內容及羅馬轉寫，參見 Peter Zieme 著，桂林、楊富學譯。2007。佛教與回鶻社會。北京：民族出版社，p. 48。（德文原著出版於 1992 年，題名及出版社資訊如下：*Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qočo: Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Opladen: Westdeutschr Verlag.）

²⁷ 依據 Zieme 的研究，此中的《華嚴經》（四十卷本）為從漢譯本翻譯成回鶻文。本筆者比對了現存諸《華嚴經》之漢譯本，最接近「堅不可摧的法門入」之題名似為「入不思議解脫境界」，此為四十卷本之內題名，全名為「入不思議解脫境界普賢行願」。Zieme 指出，此一詩頌為安藏以回鶻文詩頌改寫〈普賢行願品〉之作品的一部分，因此「《華嚴經》中有關〈堅不可摧的法門入品〉的一章長詩」一語應指〈普賢行願品〉中的內容，為四十卷本之末後一卷的部分。這一部分一般被稱為〈普賢行願品〉。

我被名曰《華嚴經》中有關〈堅不可摧的法門入品〉的一章長詩深深打動，在那裡佛的後嗣因至仁至善而受人贊賞……。

此外，另一位回鶻翻譯家般若室利（*Prajñāsī*）將龍樹菩薩之名為「無分別（*nirvikalpa*）」的偈頌以頭韻詩的形式改寫成名為「般若波羅蜜多贊」的詩歌。在題記中，般若室利說明了其創作此詩歌的動機是「為了對博大精深的[智慧]波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）表示尊敬。」²⁸綜合以上的例子，關於將佛教中的經論改寫成詩歌的目的，大體上可以歸納上述之動機是為了展現佛弟子的宗教情操而創作依經論而改編的詩歌。

在另一方面，由於此回鶻文常啼菩薩求法故事為一押頭韻的敘事詩歌，此一寫本亦有可能是具有吟唱與說故事之表演性質的作品。以回鶻文「彌勒會見[記]」（回鶻文題名為 *Maitrisimit*）為例，此作品為一押韻詩與散文交替敘事的「戲劇（*play*）」。²⁹

²⁸ 關於般若室利（*Prajñāsī*）的此一題記詳細內容，參見：楊富學（2004），古代回鶻詩歌的藝術成就，《南都學壇》24.1：83。

²⁹ 季羨林（1991：64-70）主張「彌勒會見記」的體裁為「戲劇」，這主要是依據吐火羅文之「彌勒會見記」的題名 *Maitreyasamitināṭaka*。此中，*nāṭaka* 一語在此一文脈底下所指涉的即是「戲劇」。關於「彌勒會見記」的體裁，學者之間尚未達成決定性的結論。換言之學者們對此一課題仍存在著歧見。Gabain（1980：60）與耿世民（2004：126-130）認為「彌勒會見記」可說是一種戲劇的雛型。Mair（1988：40-41）主張「彌勒會見記」是一種指圖說故事的表演。沈尧（1990：4-12；1995：26-28）的看法較為慎審，只說「彌勒會見記」是一種說唱文學。而季羨林（1991：64-70）與黎蕾（1999：121-141）則明確地主張「彌勒會見記」的體裁為「戲劇」。楊富學試圖從不同的主張中找到一平衡點，即

依據寫本中的題記，**Gabain** 認為回鶻文「彌勒會見記」為一種具表演性質的戲劇，是寺院於正月十五之月圓夜為教化信眾的一種說唱表演。她指出，在正月十五之月圓日，在家信眾聚集於寺院中，參加寺院為信眾舉行的法會。法會中信眾們懺悔自身所作的罪過，並且為已故的親人進行超度。在晚上，信眾們在寺院中聆聽具教化作用的故事，並且觀賞表演，例如像是「彌勒會見記」之類的表演劇。**Gabain** 進一步地提到，以「彌勒會見記」為例，這些具有表演功能的作品是精通經論之大師們所作。這些大師們創作這些詩歌作品的目的並非作為閱讀之用，而是用來作為教化信眾們的表演（1980：60）。以此類推，同樣地情形應可應用來推測回鶻文詩歌體的常啼菩薩求法故事之作者其創作此一作品的動機，亦即其創作此一作品的動機應大同於上述「彌勒會見記」之創作目的。

另一種可能提供此一問題之答案的進路，為考察古代敦煌一帶所流行的一種通俗文學——變文（其意為「轉變之文（**transformation text**）³⁰」）。變文的文學類型（**genre**）為詩頌與散文交替之通俗文學。此一文學類型於唐朝（618–907 CE）

認為這些不同的看法可視為從不同的角度對古代中亞地區的表演，如「彌勒會見記」等，作觀察所得的不同結果。由於其中所組成的成分可能有多種，因此這些不同的意見都可視一種可能的答案。而季羨林與楊富学都同樣地認為，雖然 *nāṭaka* 在此所指涉的意函為「戲劇」，但吾人不能以現代戲劇的概念套用在 *nāṭaka* 一詞上。

³⁰ 此一英譯為 **Mair** (1983: 3; 1989: 43) 所提出。在回顧檢討了過去關於變文之語意的意見之後，他認為變文中的「變」字，源於佛教中關於「神變」此一專門術語的概念。他進一步認為英文 **transformation text** 最能貼切於「變文」的中文意函。參見 **Mair** (1983: 1–7; 1989: 36–72)，與陸永峰（2000：1–24）。

與五代（618–907 CE）時曾一度流行於敦煌一帶。基於回鶻文常啼菩薩求法故事亦同是詩頌與散文交替之文學形式，因此從對佛教變文的考察中或能得到關於回鶻文常啼菩薩求法故事之創作動機的線索。

在唐五代期間，不少佛教經論中的故事被改編成通俗的文學作品，而此類的文學作品為部分詩頌部分散文的形式，在學界被定名為「變文」。變文的重要特徵之一為其詩頌與散文交替敘事的形式。Mair (1983: 7; 1989: 88–89)於其關於變文的著作中指出，就詩頌與散文之間的關係而論，變文之詩頌與散文交替敘事的形式可分為兩類。在第一類的形式中，詩頌部分為構成故事整體之不可或缺的要素，意即故事的描述是以詩頌的形式來進行。在第二類的形式中，散文的敘事段落為故事的主要部分，而詩頌的部分則主要用來總結與扼要重述重要情節，或是用來裝飾美化所敘述的故事。陸永峰在其《敦煌變文研究》一書中指出，在上述二種類型的變文中，詩頌的部分都是押韻的詩句，且主要為五言詩或七言詩。此外，他進一步地解釋關於散文在第一類的形式中所扮演的角色。其作用即用來連接上、下之情節，特別是於對話情節中說話者變換之際。

此外，變文的另一個重要特色是圖畫配合文字的運用。Mair (1989: 41–46)指出，變文是一種配合圖畫說故事的一種表演形式，而這類的表演形式事實上是根源於印度，經過中亞而傳到中土。³¹有關於變文的社會功能，即對一般社會的影響，陸永峰（2000：300）指出，變文的體裁與形式對佛教思想深

³¹ Tekin (1980: 41)亦提及回鶻人中有一種說故事的表演者，他們同樣運用圖畫來進行說故事的表演，此種表演即名為 *körünč*。

人中土社會各階層的推展扮演著極重要的角色。佛教思想之所以能透過變文深入中土社會各階層，是因為變文是以一種一般普羅大眾所熟悉的語言與表達方式，透過活潑生動的表演來傳達佛教的教義。

上述有關於變文的一些特色中，在回鶻文本之常啼菩薩求法故事亦能看到許多相似之處。例如，回鶻文本之常啼菩薩求法故事也是以詩頌與散文交替使用的形式來敘述故事。此中詩頌是組成整個故事述說的主體形式。此即為變文之第一類的形式——詩頌部分為構成故事整體之不可或缺的要害，故事的描述是以詩頌的形式來進行。另外，Tekin (1980: 176)指出，回鶻文之常啼菩薩求法故事中的散文部分，其作用為串連上、下情節而出現於詩頌之間，尤其是在變換說話者之際。這與變文中第一種類型中之散文的作用是相同的。他進一步說明，回鶻文常啼菩薩求法故事中的詩頌格律並非如印度詩頌一般使用長短音之節拍來規範詩律，而是使用押頭韻的方式作為詩頌的格律。³²依據热孜娅·努日 (2009: 25, 27) 的轉寫，少數的詩頌亦有同時押腳韻的情形。就這一點而言，與變文中詩頌的格律是相同的。³³從上述的討論中，我們發現回鶻文本常啼菩薩求法故事，就文學形態來說，與變文有著許多相似的特點。因此關於回鶻文本常啼菩薩求法故事的創作動機，一種可能的答案是為了促進佛教能在回鶻人的社會中廣大地弘布，就如同變

³² Tekin (1980: 176)提到這種頭押韻的形式是源自蒙古人的傳統。

³³ Zieme 認為這種押頭韻的詩頌是回鶻詩歌的一個重要特色。從尚存於世的回鶻文詩歌寫本中，他歸納出三種押韻的形式，即只押頭韻，或只押尾韻，或頭、尾都押韻等三種類型。參見 Peter Zieme 著，桂林&杨富学譯 (2007)，《佛教与回鶻社会》，p. 57。

文在中土所扮演的角色。

在上述的討論中，筆者透過對變文的考察及比較變文與回鶻文常啼菩薩求法故事的重要特色，推論此作品的創作動機亦有可能是為促進佛教教義與思想能在回鶻人的社會中廣大地弘布。另外，筆者進一步就回鶻文常啼菩薩求法故事本身的一些特徵進行考察後發現，此一推論亦能得到此一考察的正向支持。首先是關於語言的生動性。與其他的故事版本比較起來，回鶻文常啼菩薩求法故事在敘述關於世俗的一些景象時，所用的描述語詞比其他的版本更加活潑鮮明；但在另一方面，當在闡述有關較為嚴肅的教義，如說明云何為般若波羅蜜時或常啼菩薩入三摩地的情節時，內容上相對地就少了許多。舉例來說，當在描繪妙香城（**Sugandhapura**）中居民的生活情形時，回鶻文本提供了較多生動有趣的內容，像是描述城中居民在跳舞、游泳、大笑、喝飲料等，並描述了人們的性格是有禮貌的及城中居民的一般長像是貌美的等等。除此之外，在描述妙香城中之鳥禽時，回鶻文本之常啼菩薩求法故事有許多關於這些鳥禽的動作舉止等之詳細且生動的敘述。例如，文中描述了牠們在啄磨自己的胸膛、伸展自己的翅膀並振翅拍打、將他們自己的尾毛翹得高高的、用爪子抓磨自己的羽毛、與其他的鳥禽相互地鳴叫、發出尖銳的叫聲、跑跑跳跳、相互地啄打、發出咯咯的叫聲、唱出美妙的歌聲、吱吱地叫、喳喳地叫等等。³⁴所有這些關於鳥禽之動作舉止的描述皆不見於其他版本之常啼菩薩求法故事中相對應的部分。但在另一方面，有關於法上菩薩為常啼菩薩說明云何是般若波羅蜜的部分，回鶻文本只有列出八

³⁴ 關於此妙香城的詳細敘述內容，參見 Tekin (1980: 242–243) 及热孜娅·努日 (2009: 65–67)。

項關於般若波羅蜜的特質。反觀其最相近之版本關於這部分的描述，關於般若波羅蜜之特質的描述共三十項之多。以要言之，從上述所提供的比對結果來看，以散文與詩頌交替運用之形式的回鶻文本常啼菩薩求法故事，其被創作的目的似乎是為了讓此一求法故事更容易觸動一般大眾，讓佛法易於為一般大眾所了解。

（二）與其他版本之常啼菩薩求法故事之關係

於上文中筆者已試著說明了回鶻文本之常啼菩薩求法故事並非是依據其他語本的翻譯作品。具體地說，此一回鶻文版本是一種以詩頌與散文交互運用之新的創作版本。基於此一觀點，以下將進一步考察回鶻文本所依之底本究竟為何，為版本一？為版本二？或是以本生版本為底本？首先在此先回顧前人所作的推斷。回鶻文本之首位刊布者 Tekin 指出，因文中夾雜著許多漢字，這或許提供了一個可能的探究方向，即此顯示了回鶻文常啼菩薩求法故事與漢譯諸版本存在著密切的關係。但可惜的是，他並未能指出可能的所依底本，如其在書中所坦承，他並無有能力解讀漢文文獻。

de Jong (1983: 226)在其評介 Tekin 的此一刊本及初步研究之書評中提到，鳩摩羅什所譯之《小品般若波羅蜜經》中之常啼菩薩求法故事可能是回鶻文本所依之底本。其所持的理由是，鳩摩羅什的譯本在漢地向來都得到到廣大的流行，因此最可能流傳到回鶻人的佛教圈中而影響回鶻文常啼菩薩求法故事的創作。另一方面，热孜娅·努日並不認同 de Jong 的推論，並批評此一論斷為尚未經過精密比對所作出的結論。热孜娅·努日認為回鶻本常啼菩薩求法故事所依的底本應是玄奘譯《大

般若經》初會中的版本（2009：96–130）。在其博士學位論文中，热孜娅·努日詳細地比對了玄奘譯《大般若經》初會中的常啼菩薩求法故事與回鶻文本，並指出二者相互對應之部分，提供了讀者詳實可靠的明證。此外，在分析此回鶻文常啼菩薩求法故事中的借詞後，她提出此回鶻文本亦參考過「中亞故語言譯本」，像是吐火羅文（Tocharian or Tokharian）或是粟特文（Sogdian）本。³⁵由此來看，热孜娅·努日的研究成果應是足以讓人信賴的觀點。然而，她似乎並未留意一些較微細的地方，而這些微細的地方顯示出回鶻文本之常啼菩薩求法故事亦可能參考其他的漢譯版本。舉例來說，在回鶻文本中，於描述妙香城居民之快樂的程度時，文中提到「其快樂如同上面的天人一般。」³⁶這樣的描述內容在「版本一」有相當類似之的描述，如支婁迦讖所譯之《道行般若經》中云：「……譬如忉利天上……其城快樂亦復如是。」（CBETA, T8, no. 224, p. 471c17–20）³⁷這樣的描述內容僅見於「版本一」的常啼菩薩求法故事而不見於其他版本。

另一個在回鶻文本中與支婁迦讖所譯之《道行般若經》之常啼菩薩求法故事中的描述相仿的是關於常啼菩薩苦賣身求財的情節。在回鶻文本中，為求得一些資財以供養法上菩薩，常

³⁵ 參見热孜娅·努日（2009：131）。

³⁶ 關於此一描述的轉寫（transliteration），參見 Tekin（1980: 192）[詩頌編號第 XXIX，第 91 行]。另參見热孜娅·努日（2009：26）[詩頌編號第 XXIX，第 91 行]對此一部分的音譯轉寫（transcription）。關於譯文，參見 Tekin（1980: 242）的德文翻譯及热孜娅·努日（2009：66）的中文翻譯。

³⁷ 另可參見支謙於《大明度經》（CBETA, T8, no. 225, p. 504b19–20）中的譯文。

啼菩薩答應買出他的肉、血、骨髓及心臟給帝釋天所化成的婆羅門，在相對應的內容中，支婁迦讖的譯本同樣提及肉、血、骨髓及心臟等四項賣出物。³⁸另一方面，在「版本二」的譯本中皆只有血、骨髓及心臟等三項賣出物，³⁹即未提及常啼菩薩準備賣出身上的「肉」給對方。除了上述二例之外，另外值得注意的一點是，在回鶻文常啼菩薩求法故事一開始的地方提到「天中天 (*t(ā)ḥri t(ā)ḥrisi*)⁴⁰」一詞。在回鶻文本中，此「天中天」一詞是用來作為佛的名號而使用，然此一名號的使用並未見於其他版本的常啼菩薩求法故事中。饒有趣味的是，「天中天」一詞的使用見於竺法護所譯⁴¹《摩訶般若波羅蜜鈔經》之殘卷中。⁴²不幸的是，此摩訶般若波羅蜜鈔經之殘卷只有前五卷尚存，而常啼菩薩求法故事是在前五卷之後的部分，即《摩訶般若波羅蜜鈔經》中的常啼菩薩求法故事的內容尚不得而

³⁸ CBETA, T8, no. 225, p. 472b24–25:「欲得人血，欲得人肉，欲得人髓，欲得人心。」另參見支謙譯《大明度經》(CBETA, T8, no. 225, p. 504c29)。

³⁹ 如玄奘譯本作「人血、人髓、人心。」三項(CBETA, T6, no. 220, p. 1063a4)。另參見CBETA, T8, no. 221, p. 143b21–22; CBETA, T8, no. 223, p. 419a2–3; CBETA, T8, no. 227, p. 582b15; CBETA, T8, no. 228, p. 671a29–b1。

⁴⁰ 關於此一語詞的回鶻原文，參見Tekin (1980: 圖片編號 1) [第一行]。Tekin的轉寫(transliteration)為*tnkry tnkrysy* (1980: 184)而热孜娅·努日的音譯轉寫(transcription)為*t(ā)ḥri t(ā)ḥrisi* (2009: 19)。

⁴¹ 在《大正藏》中，曇摩婢(Dharmapriya)被標示為《摩訶般若波羅蜜鈔經》的譯者，然梶芳光運(1980: 68–76)對此有不同的看法。依據他的研究，現存所謂的《摩訶般若波羅蜜鈔經》應是竺法護所譯《新道行經》的殘卷。

⁴² 參見CBETA, T8, no. 226, p. 509b1。

知。因此，要斷定回鶻文本的作者是否參考《摩訶般若波羅蜜鈔經》中的常啼菩薩求法故事，為時尚早。但此「天中天」一詞的使用似乎暗示了《摩訶般若波羅蜜鈔經》中的常啼菩薩求法故事在某種程度上可能影響了回鶻文本的作者。

從上述論述中所舉的例子看來，回鶻本常啼菩薩求法故事，除了玄奘譯本外，似乎尚能看到其他相關漢譯本的影子。因此，綜合以上的論述，在此可以這麼說，回鶻文常啼菩薩故事的作者，除了參考「版本二」中之玄奘譯本外，其他的譯本，如「版本一」的譯本，可能對此一版本提供某種程度上的影響。⁴³

五、結語

常啼菩薩求法故事自出現於《般若經》之後，經過不同地區的傳佈，在印度、中亞、西藏及漢地佛教中已受到佛弟子們不同程度的重視與應用，如應用於嚴肅教義之教導及適應廣大一般民眾的通俗教化。本文著重於中亞佛教中之回鶻文詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事的探討，而此作品是目前僅見之關於此一故事之創作文學作品。如前所言，常啼菩薩求法故事，就文字形式而言，向來是以散文的形式被收錄於《般若經》或本生經典之中，而回鶻文詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事卻是依據經典所載之內容加以改編而成的文學作品，此透露出回鶻人對常啼菩薩求法故事具有一定程度上的重視。

⁴³ 當然，這些例子也有可能是巧合，如「天中天」一詞，在「彌勒會見記」及回鶻文「陶師本生」的寫本中均有使用（見楊富学 2005：242；2009：66-70）。這一佛的稱謂可能已為回鶻人所熟悉，在創作上恰好使用在回鶻文的常啼菩薩求法故事中。

經過上述的多方討論，關於此一故事被改編為詩頌散文間雜體之形式的動機，大體可歸納為二點，一者為佛教徒為展現或表達自身對佛法的虔敬，因而有改編自經論的詩歌作品產生。另一個原因可能為學識淵博的佛教大師，為佛法的通俗普及，因而創作這類的詩歌作品。前者或可視為一種內在的因素，即一種內心情感的表達。而後者可視為一種外在的因素，即為適應外在的聽眾，讓佛法易於為廣大群眾所信受，以達到通俗教化的目的。

關於回鶻文詩頌散文間雜體之常啼菩薩求法故事之作者所依據的底本，主要是「版本二」之中的玄奘譯本，即收錄於《大般若經》初會的常啼菩薩求法故事。除了此一主要底本之外，其作者尚有可能參考中亞故語文本，如热孜娅·努日所提到的吐火羅文（Tocharian or Tokharian）或是粟特文（Sogdian）本。除此之外，收錄於《道行般若經》、《大明度經》，即「版本一」，及《摩訶般若波羅蜜鈔經》中的常啼菩薩求法故事亦不排除曾某種程度影響作者之創作的可能性。

參考書目

中文專書、論文或網路資源等

- 印順法師（1980）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
- 沈尧（1990）。〈《弥勒会见记》形态辨析〉。《戏剧艺术》1990（2）：4-12。
- （1995）。〈《弥勒会见记》形态余论〉。《中国戏剧》1995（6）：26-28。
- 麦文彪（2009）。《《般若经·常啼菩萨品》及其注疏《现观庄严光明释》之文献学研究》。（北京大学博士論文）
- 季羨林（1991）。〈吐火罗文和回鹘文本《弥勒会见记》性质浅议〉。《北京大学学报（哲学社会科学版）》1991（2）：64-70。
- 宗玉嫻（2009）。〈《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》關係探微：以第一品為中心〉。《圓光學報》14：41-76。
- 杨富学（2001）。〈西域敦煌回鹘佛教文献研究百年回顾〉。《敦煌研究》69：161-171。
- （2004）。〈古代回鹘诗歌的艺术成就〉。《南都学坛》24.1：80-84。
- （2005）。〈佛教與回鶻講唱文學〉。《普門學報》26：233-250。
- （2009）。〈《陶师本生》及其特点〉。《中南民族大学学报（人文社会科学版）》29.5：66-70。

- 耿世民 (2004)。〈古代维吾尔语说唱文学《弥勒会见记》〉。《中央民族大学学报 (哲学社会科学版)》31.1: 126-130。
- 热孜娅·努日 (2009)。《回鶻文《常啼菩薩求法故事》研究》 (博士論文, 中央民族大学, 北京)。
- 陸永峰 (2000)。《敦煌變文研究》。四川: 巴蜀書社。
- 黎薈 (1999)。〈中国最早佛教戏曲《弥勒会见记》考论〉。《中华戏曲》23: 121-141。
- 賴鵬舉 (1997)。〈羅什入關以前中國的淨土思想〉。法光學壇 (*Dharma Light Lyceum*) 1: 73-78。
- 釋天常 (李美煌) (1992)。《六度集研究》。(中華佛學研究所碩士論文)
- 釋天常 (1998)。〈六度集研究〉。《中華佛學研究》2: 75-104。
- von Gabain, A. 著, 耿世民 譯 (1980)。〈高昌回鶻王国 (公元 850 年-1250 年)〉。《新疆大学学报 (哲学·人文社会科学版)》。1980(2): 47-65. (Original work published 1973. *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo (850-1250)*. Wiesbaden [West Germany]: Harrassowitz)。
- Zieme, Peter 撰, 杨富学 譯 (2000)。〈1970 年以来吐鲁番敦煌回鶻文宗教文献的整理与研究〉。《敦煌研究》64: 168-178。(Original work published 1983. "Editions and Studies of Uighur Texts from Turfan and Dunhuang since 1970." *Journal of Central Asia* 6.1: 81-101)
- 。桂林 & 杨富学 譯 (2007)。《佛教与回鶻社会》。北京: 民族出版社。(Original work published 1992. *Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qočo: Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen*

Schrifttums aus Zentralasien. Opladen: Westdeutscher Verlag.)

西文專書、論文或網路資源等

- Akanuma Chizen 赤沼智善. 1981. *Bukkyō kyōtenshi ron* 仏教經典史論 [A Survey on the History of Buddhist Texts]. Kyoto: Hozokan. (Originally published by Nagoya: Hajinkaku shobō, 1939)
- Bendall, Cecil ed. 1992. *Çikshāsamuccaya*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers. (Originally published by the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg 1897–1902, as Volume 1 of the Bibliotheca Buddhica)
- Chang, Garma C. C. 1989. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Volume Two. Boston & Shaftesbury: Shambhala Publications.
- Conze, Edward. 1952. “The Composition of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14.2: 251–262.
- . 1978. *The Prajñāpāramitā Literature* (2nd ed.). Tokyo: The Reiyukai.
- Fujita Masahiro 藤田正浩. 1990. “Butsuden bungaku to daijō kyōten: Rokudojūkyō no jōhibosatsumonogatari to hanyakyō no jōteibosatsubon” 仏伝文学と大乘經典：『六度集經』の「常悲菩薩物語」と『般若經』の「常啼菩薩品」 [The Literature of the Buddha's Biography

- and Mahāyāna Sūtras: The *Sadāprarudita jātaka* in the Compendium on the Six Pāramitās and the Chapter of *Sadāprarudita* in *Prajñāpāramitā Sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 39.1: 26–31.
- sGam Po Pa, tr. into English by Herbert V. Gunether. 1959. *The Jewel Ornament of Liberation*. London: Rider & Company.
- Hikata Ryūshyō 干瀉龍祥. 1961. *Jyātaka gaikan* ジャータカ概観 [An Overview of *Jātakas*]. Tokyo: Suzuki gakujutsu zaidan.
- . 1978. *Honshyōkyōrui no shisōshiteki kenkyū* 本生経類の思想史的研究 [A Historical Study of the Concepts of *Jātaka*-related Sūtras]. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- Itō Chikako 伊藤千賀子. 2006. “Rokudojikkyō dai 81 wa jōhibosatsuhonshō to hanyakyō no isō” 『六度集経』第81話「常悲菩薩本生」と『般若経』の異相 [The differences between the no. 81 *Sadāprarudita jātaka* in the Compendium on the Six Pāramitās and the *Prajñāpāramitā Sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 54.2: 149–154.
- de Jong, J. W. 1983. “A Review Article” (review of Tekin 1980). *Indo-Iranian Journal* 25: 225–226.
- Kajiyoshi Kōun 梶芳光運. 1980. *Daijō bukkyō no seiritsushiteki kenkyū* 大乘仏教の成立史的研究 [A Study on the

History of the Formation of Mahāyāna Buddhism].
Tokyo: Sankibo Busshorin.

Katsuzaki Yugen 勝崎裕彦. 1995.

“Shyōbonkeihannyakyōjyōteibosatsu no kyōsetsukōzō” 小品系般若經〈常啼菩薩品〉の教説構造 [On the Last Chapter “Sadāprarudita-bodhisattva-parivartaḥ” in the Smaller *Mahāprajñāpāramitā-sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 44.1: 30–34.

———. 2001. “Shyōbonkeihannyakyōjyōteibosatsu no kaishyaku” 小品系般若經〈常啼菩薩品〉の解釈 [A Study of the Last Chapter “Sadāprarudita-bodhisattva-parivartaḥ” in the Smaller *Mahāprajñāpāramitā-sūtras*]. *Taishō daigaku kenkyū kiyō • ningen gakubu • bungakubu* 大正大學研究紀要・人間學部・文學部 [Memoirs of Taisho University, The School of Human Studies, the School of Literature] 86: 47–85.

Lamotte, Étienne. 1954. “Sur la formation du Mahāyāna.” *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: Harrassowitz, pp. 377–396.

Lancaster, Lewis R. 1968. *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitāsūtra from the Chinese Translations*. (Unpublished doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison)

———. 1974a. “An Early Mahayana Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images.” *Artibus Asiae*

36.4: 287–291

- . 1974b. “The Story of a Buddhist Hero.” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 10.2: 83–90.
- La Vallée Poussin, Louis de ed. 1992. *Madhyamakavṛttiḥ : Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (Originally published: 1903-1913)
- Luczanits, Christian. 2010. “Search of the Perfection of Wisdom: A Short Note on the Third Narrative Depicted in the Tabo Main Temple.” In *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. Eli Franco and Monika Zin. Rupandehi: Lumbini International Research Institute, 567–578.
- Mair, V. H. 1983. *Tun-huang Popular Narratives*. New York : Cambridge University Press.
- . 1988. *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1989. *T’ang Transformation Text*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moriyasu Takao 森安孝夫. 1983. “Gendai Uiguru bukkyōto no ichishokan: Tonkōshutsudo Uigurugo bunken hoi.” 元代ウイグル仏教徒の一書簡--敦煌出土ウイグル語文献補遺-- [A Letter of a Uighur Buddhist in the Yuan Dynasty: An Addendum to the Uighur Literature

- Unearthed in Dunhuang]. In *Nairi Ajia nishi Ajia no shakai to bunka* 内陸アジア・西アジアの社会と文化 [Central Asian and Western Asian Society and Culture], ed. Mori Masao 護雅夫, 209–231. Tokyo: Yamakawa Shuppansha.
- Nālandā translation committee. 1986. *The Life of Marpa: The Translator*. Boston & London: Shambhala Publications.
- Orsborn, M. B. 2012. Chiasmus in the Early Prajñāpāramitā: Literary Parallelism connecting Criticism & Hermeneutics in an Early Mahāyāna Sūtra. (Unpublished doctoral dissertation, University of Hong Kong, Hong Kong).
- Roberts, Peter Alan. 2007. *The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan hagiography*. London and New York: Routledge.
- Tekin, Şinasi. 1980. Part 2: Die uigurische Bearbeitung der Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva. *Buddhistische uigurica aus der Yüan-Zeit*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tsongkhapa, tr. into English by Pema Gyatso and Geoff Bailey. 2000. *The Perpetually Weeping Bodhisattva*. Lhasa: Tibet People's Press.

A Preliminary Survey on the Uighur Version of the Story of Sadāprarudita

Abstract

In addition to the versions of the story found in the *prajñāpāramitā* literature and the *jātaka* form of the story of *Sadāprarudita*, there is also a Uighur version. This was edited by a Uighur specialist, Şinasi Tekin, under the title *Die uigurische Bearbeitung der Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva* (The Uighur version of the story of *Sadāprarudita* and *Dharmodgata Bodhisattva*). This is a work principally mixed verse-prose, with prose sections either within verses or between verses. It is noteworthy to investigate the reason why this verse-prose style work was composed and the which version this work based on.

Keywords: *Sadāprarudita*; Uighur Version

常啼菩薩求法譚於文獻中 被引用實例略探

摘 要

常啼菩薩精進求法的本生故事在印度、中亞、西藏及漢地皆受到佛弟子們不同程度的重視，在這些不同的佛教傳統中，多位古德都曾引述此一故事以作為佛弟子的修行典範，或者引述此常啼菩薩求法譚以闡發弟子與上師之間的理想行誼。在漢地，早期淨土宗的古德更造頌讚揚常啼菩薩，視常啼菩薩為修學念佛三昧的典範。本文將探討常啼菩薩求法故事於不同佛教傳統的文獻中被引用的實例，並嘗試提出此故事受到重視的原因。

關鍵詞：常啼菩薩、佛典文學作品類型

一、前言

在「小品系」及「大品系」等之《般若經》以及《六度集經》中收有一「本生」(jātaka)或「譬喻」(avadāna)類的故事。此故事以許多感人的情節，闡述一位菩薩(bodhisatva¹)精進求法的精神。故事的主人翁其梵文名為 Sadāprarudita，意為「經常悲泣的[人]」，在漢譯佛典中，譯為「常啼」、「常悲」、「普慈²」，或「常歡喜³」。其漢譯之音譯有「薩波輪」，「薩陀

¹ Gouriswar Bhattacharya (2010: 35–50)指出，在他所能取得並考察的印度語系之銘文及寫本中，標準梵語的-sattva-或-tattva-一詞其拼寫的形式絕大多數是-satva-和-tatva-，即只有單一的-t-而非-tt-。他同時也注意到有少數幾個例子其拼寫形式為-tt-而非-t-。對此他假設性地提出造成這些少數例外的可能原因；一者是抄寫人或刻寫人的誤寫，或者是抄寫人或刻寫人使用當時代所認為的正確拼寫形式。但依據他的考察，目前尚無可靠的證據支持前面所述的第二原因。理由是，在後期的寫本中其拼寫形式依舊是-satva-而非-sattva-。Gouriswar Bhattacharya 在文章中提到大多數歐美及印度的梵文學者還是喜歡採用符合古典梵語文法的拼寫形式，但他認為這並非是正確的作法。筆者亦留意到日本及台灣等亞洲之梵語文本校訂學者亦有此一傾向，如關則富等在其梵本《大乘莊嚴經論·教授教誡品》的校訂本中有意地將寫本中作-satva-或-tatva-的地方改為-sattva-和-tattva-。此外關則富亦提及日本學者岩本明美亦是如此。由上述二例可窺知日本及台灣等亞洲之梵語文本校訂學者和上述之歐美及印度的梵語學者一樣，喜歡採用符合古典梵語文法之拼寫形式。(參見惠敏法師·關則富合著。1997。《大乘止觀導論：梵本《大乘莊嚴經論·教授教誡品》初探》。臺北：法鼓文化，頁31之腳註4。)筆者認為 Gouriswar Bhattacharya 的論證很具說服力，因此在本文中遇相關的語詞時，除非是直接引用的文字，筆者將採用-satva-這一拼寫形式。

² 此一翻譯見於《大明度經》(經號 T225)。據經錄所載，譯者為支

波淪」，「薩陀波倫」或「薩陀波崙」。此菩薩之名字的藏譯為 *rtag-par rab-tu ngu-bas* 或 *rtag-tu-ngu*，其意為「經常極度悲泣的[人]」。依據《大智度論》的說明，此菩薩的故事是用來鼓勵初學菩薩能學習甚深性空法，如《論》云：

……上品中說：新發意菩薩云何教性空法？性空法畢竟

謙。梵語 *sadāprarudita* 之語義為哭泣、悲泣等，與「普慈」一語有著某種程度上的差異。Nattier (2008a: 136–137)指出，從譯文的特徵來說，此一傳說為支謙所譯之《大明度經》是由兩個具有明顯差異的部分所組成，第一部分為此經的第一品 (T225A)，另一部分為此經的第二品至第三十品 (T225B)。此中，第一部分不太可能是支謙所譯，第二部分才有可能為支謙的譯作。若依據 Nattier 上述的研究結論，此故事在 T225B 這一部分，因此「普慈」這一別具特色的譯語應是出自支謙之手筆。然則支謙的這一別具特色的譯語是否因其底本使用了不同的語詞？或是語詞同為 *sadāprarudita* 但因某種特殊的因素而將之譯為「普慈」？Nattier (2008a: 137)指出，在佛典之翻譯史中支謙被視為是一位積極將支婁迦讖之翻譯作修定及改譯的譯經師 (2008a: 137)。因此支謙所譯之「普慈」一語所對之原語應為 *sadāprarudita*，即支婁迦讖所譯之音譯詞「薩陀波倫」。換言之，支謙並沒有依照原語之語義來翻譯，這可能是因為「哭泣」、「悲啼」等帶有負面之觀感，在漢地文化中並不適合用來作菩薩的名字，因此支謙並沒有採用與原語語義一致的譯法。「普慈」一語可能是支謙根據常啼菩薩的人格特質所作的翻譯。《大智度論》中有一段說明常啼菩薩為何經常哭啼的解釋，某種程度支持了支謙此一語譯的正當性，如《論》云：「此菩薩行大悲心柔軟故，見眾生在惡世，貧窮、老病、憂苦，為之悲泣！是故眾人號為「薩陀波崙」。……是菩薩世世行慈悲心……。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 732a14–19)

因此支謙譯為「普慈」的原因，或許是上述之理由所致吧。

³ 關於此一譯語的討論，請參閱拙作〈回鶻文本「常啼菩薩求法故事」略探〉收錄於《福嚴佛學研究》6：102之腳註1。

無所有空，難解難得故。佛答：法先有今無耶？佛意：性空法非難得難知。何以故？本來常無，更無新異，汝何以心驚，謂為難得！是性空法雖甚深，菩薩但能一心勤精進，不惜身命，作如是一心，求便可得。此中說薩陀波崙本生為證。……若有聞者，作是念：「彼人能得，我亦應得！」是故說薩陀波崙菩薩本生因緣。(CBETA, T25, no. 1509, p. 731, b26–c7)

依《論》意，若是初學菩薩能聽聞常啼菩薩的求法故事，或許能受到常啼菩薩求法精神的感動，以其為榜樣，不惜身命地一心求法。或者說，因聽聞他的故事之後便更有信心，而心生思惟：「彼人能得，我亦應得！」意即，像常啼菩薩這樣的初學菩薩都能夠成就，自己應該也能成就才是！⁴

自常啼菩薩求法故事被編進《般若經》中之後，隨著經典的傳布，在印度、中亞、西藏及漢地皆受到佛弟子們不同程度的重視，在這些不同的佛教傳統中，多位古德都曾引述此一故事以作為佛弟子的修行典範或者引述此常啼菩薩求法故事以闡發弟子與上師之間的理想行誼。此中，更有以詩頌、長行間雜的形式改寫《般若經》中的常啼菩薩求法譚，⁵或是以同樣的形

⁴ 《大智度論》在這段文中提到，眾生得度的方式有種種不同，有些是因聽本生故事而得度，如云：「佛法有十二部經，或因修妬路、偈經、本生經得度；今佛以本生經為證。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 731c3–5) 某種程度上，這段說明以乎暗示著本生故事在當時已扮演著重要的教化功能。

⁵ 如回鶻文本「常啼菩薩求法故事」即是此一形式的作品。Tekin 於 1980 年出版回鶻文校訂本：Tekin, Şinasi. 1980. "Part 2: Die uigurische Bearbeitung der Geschichte von Sadāprarudita und

式造論註釋此常啼菩薩求法故事之要義。⁶在漢地，早期淨土宗的古德更造頌讚揚常啼菩薩，視常啼菩薩為修學念佛三味的典範。本文將探討常啼菩薩求法故事於不同佛教傳統的文獻中被引用的實例，並嘗試提出此故事受到重視的原因。

由於常啼菩薩求法故事在不同的佛典中有著不同的特徵內容，其故事形態，依不同的特徵內容，可被歸為不同的佛典文學作品類型，如「記說」(vyākaraṇa)，「譬喻」(avadāna)，「本生」(jātaka)等。以下，筆者將首先探討常啼菩薩求法故事的佛典文學作品類型。

二、常啼菩薩求法故事的佛典文學作品類型

常啼菩薩求法故事，就其存在於經典的形式而言，被保存在《般若經》及《本生經》之中。在「版本一」⁷之常啼菩薩

Dharmodgata Bodhisattva.” *Buddhistische uigurica aus der Yüan-Zeit*. Ed. Şinasi Tekin. Budapest: Akadémiai Kiadó.另參見热孜娅·努日，2009，回鹘文《常啼菩萨求法故事》研究（博士學位論文，中央民族大学，北京）

⁶ 關於此一形式的著作，見宗喀巴著，Pema Gyatso 與 Geoff Bailey 譯。2008。The Perpetually Weeping Boddhisattva。拉藏：西藏人民出版社。

⁷ 常啼菩薩求法故事，就其存在於經典的形式而言，有幾個不同的「版本」。關於常啼菩薩求法故事存於《般若經》之不同版本的探討研究，最早之文獻可追溯至 1974 年 Lewis R. Lancaster 於《清華學報》(Tsing Hua Journal of Chinese Studies) 所發表的一篇名為〈一位佛教英雄的故事〉(The Story of a Buddhist Hero) 的短篇論文。於此篇論文當中，Lancaster 首次提出常啼菩薩求法故事有古、新二種不同版本之說。文中指出，存於支婁迦讖 (Lokakṣema) 所譯之《道行般若經》與支謙譯之《大明度經》中的常啼菩薩求法故事為古型，

求法故事中的最後有一段諸佛為常啼菩薩並長者女及其五百隨從等授記之情節，這應該符合「記說」體例中說明佛弟子「所證所生」之範疇。⁸從這一點來看，「版本一」之常啼菩薩求法故事或可被視為「記說」之佛典文學作品類型。

另一方面，Osto (2008: 35–36)提出「大乘譬喻」(Mahayāna avadāna) 一語來描述梵本《八千頌般若經》中之常啼菩薩求法故事的佛典文學作品類型，但並未交代其視此故事之佛典文學作品類型為「大乘譬喻」的理由。依據 Osto 之陳述，此中之可能的理由或許是常啼菩薩求法故事是一種「探尋[理想]之故事」

而見於《六度集經》中作為釋迦佛本生之常悲菩薩本生則屬此一古型的節略本。另一方面，現存於梵、藏、漢等其他相當之《般若經》中之常啼菩薩求法故事則為後期經過重新編訂的版本。然關於故事的古型與新型之判定，Lancaster 並未於文中給予明確的立論依據。根據筆者的進一步比對研究，關於此二種不同版本的常啼菩薩求法故事之間的關係，很可能是根源於同一較古的故事版本，流傳到不同地區之後而有了各自進一步的新增情節與內容。換言之，古譯之《道行般若經》與《大明度經》中的常啼菩薩求法故事不一定是較為古老的形式，而新譯諸《般若經》中之常啼菩薩求法故事不見得是後起的版本，二者之中皆含有古與新的成分。因此較為妥當的名稱安立應為「版本一」與「版本二」而非「古版本」和「新版本」。關於常啼菩薩求法故事之諸版本的關係，參見 Chang Tzu. forthcoming. “The Story of Sadāprarudita in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna Buddhism.” In Peter Skilling and Justin McDaniel eds., *Papers in Honour of Her Royal Highness Princess Sirindhorn on her Fifty-Sixth Birth Anniversary: Buddhist Narrative in Asia and Beyond*. Bangkok: Chulalongkorn University Press (in press).

⁸ 關於「記說」之體例，參見：印順法師（1971），《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，初版，頁 521–533；前田惠學（1964），《原始佛教聖典の成立史研究》，東京：山喜房佛書林，初版，頁 281–312。

(quest narrative)。文中他提到這類的故事通常是訴說著故事主人翁的偉大光輝事蹟，用這樣的故事當作一種教導佛弟子某種教理的一種素材。Osto 所提出之「大乘譬喻」一語詞似乎合於「譬喻」(avadāna) 一般字面上之語義，即「光耀之事行」(glorious acts)。⁹另外，依據《大智度論》引述經律中之「譬喻」的例子，某些「譬喻」亦包含授記的情節。例如《大智度論》卷 74 中提到關於釋迦佛在因地時得然燈佛授記之「阿波陀那」：

毘泥阿波陀那中說：「從見然燈佛，以五莖花散佛，以髮布地，佛為授阿鞞跋致記，騰身虛空，以偈讚佛。」
(CBETA, T25, no. 1509, p. 579, c24–26) ¹⁰

此中，「阿波陀那」即 *avadāna* 之音譯，即上述中之「譬喻」。關於釋迦佛於因地時為然燈佛所授記之「譬喻」，相當之詳細內容可見於 *Divyāvadāna* (《天譬喻》) 之第 18 「譬喻」 *Dharmaruci-avadāna*¹¹、《增壹阿含經》卷 11 〈20 善知識品〉

⁹ 基本上「版本一」及「版本二」之內容皆符合「譬喻」之關於「光耀之事行」的意涵。

¹⁰ 《大智度論》於卷 4 (CBETA, T25, no. 1509, p. 91c21–25) 與卷 75 (CBETA, T25, no. 1509, p. 591b26–28) 等皆提及釋迦佛於因地時為然燈佛所授記之「譬喻」，但說明授記的內容似與此處的「阿鞞跋致記」有微細的不同，如卷 4 中作「受記為佛」，卷 75 作「阿耨多羅三藐三菩提記」。

¹¹ 參見 Edward B. Cowell & Robert Alexander Neil ed. 1886. *The Divyāvadāna: a collection of early Buddhist legends*. Cambridge: University Press, 228–262。

之第3經¹²、《六度集經》卷8《86 儒童受決經》¹³及《四分律》¹⁴等。¹⁵從這一引用的例子來看，某些「譬喻」的內容會有菩薩得佛授記的情節。依此，常啼菩薩求法故事之佛典文學作品類型或可被歸為「譬喻」的類別。

依六度的類別而集錄世尊本生之《六度集經》的禪度中亦收有一世尊昔為常悲菩薩的本生故事。¹⁶其情節相當於「版本一」之最開始的部分至見佛消逝而心中生起「佛從何來，往何處去」之疑的這一大段。由此，明顯可知《六度集經》的編集者（群）視此求法故事為世尊的本生。換言之，常啼菩薩求法故事之佛典文學作品類型在此被歸為「本生」的類別。

此外，《大智度論》亦將此常啼菩薩求法故事（即「版本二」）歸為「本生」之佛典文學作品類型。如《論》云：

……此中說薩陀波崙本生為證。佛法有十二部經，或因「修妬路」「偈經」「本生經」得度。今佛以「本生經」為證。若有聞者作是念：「彼人能得，我亦應得！」是故說薩陀波崙菩薩本生因緣。（CBETA, T25, no. 1509, p. 731b26-c7）

¹² 參見 CBETA, T2, no. 125, p. 597a22-599c4。

¹³ 參見 CBETA, T3, no. 152, p. 47c20-48b24。

¹⁴ 參見 CBETA, T22, no. 1428, p. 782a26-785c22。

¹⁵ 另參見《異出菩薩本起經》卷1，CBETA, T3, no. 188, p. 617b18-c28；《修行本起經》卷1〈1 現變品〉，CBETA, T3, no. 184, p. 461b16-462c6；《太子瑞應本起經》卷上，CBETA, T3, no. 185, p. 472c6-773a29。

¹⁶ 詳見 CBETA, T3, no. 152, p. 43a13-c20。

依據荻原雲來所編之《漢訳対照梵和大辞典》，pūrva-yoga 一詞在漢譯佛典中亦被逐譯為「本生」。¹⁷有趣的是，Haribhadra 在其對《八千頌般若經》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*)之註釋書《現觀莊嚴般若經釋》(*Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*)中即以 pūrva-yoga 一詞來指涉《般若經》中的常啼菩薩求法故事。¹⁸依據 Timothy Lenz (2003: 79–110) 的研究，犍陀羅語佛典中存在著一類自稱其佛典文學作品類型為 pūrva-yoga 之文獻。然此中《大智度論》所說之「本生」，明顯地是指涉十二分教（「十二部經」）中的「本生」（jātaka）。

綜合以上所述，依故事的內容來看，關於常啼菩薩求法故事的佛典文學作品類型，自古以來即有種種不同的類別，基本上可被歸類為「授記」（即「記說」、「譬喻」、「本生」或「往昔事」（pūrva-yoga）。若想進一步探求此常啼菩薩求法故事之最早的佛典文學作品類型，這似乎並非容易之事。或者以為存於《六度集經》中的「本生」形式為早於諸見於「版本一」之帶有「授記」情節的常啼菩薩求法故事，因總體上來看，《六度集經》中之「本生」故事的內容較「版本一」簡短。但若詳細比較故事中的某些情節，則「版本一」在某些地方顯得比《六度集經》中之「本生」形式來的質樸。基於常啼菩薩求法故事被收於《本生經》中，加上《大智度論》亦將之歸於「本生」之類別，稱其為常啼菩薩求法本生故事應該能恰當反映其在古

¹⁷ 關於 pūrva-yoga 一詞，其字面上之語義為「[與]過去相關聯[之事]」。與此相當之巴利語詞為 pubba-yoga。其實際之意涵為「與前世之身或業的關係」，或「前世的行為」。詳見《漢訳対照梵和大辞典》詞條 pūrva-yoga。

¹⁸ 參見荻原雲來（1932–1935：21）。

代印度佛教界中的佛典文學作品類型。¹⁹

三、常啼菩薩求法故事被引用之實例考察

常啼菩薩求法故事在印度、中亞、藏地及漢地等不同的佛教傳統中已被多次地提及或引用，以下將重心放在常啼菩薩求法故事在印度、藏地及漢地等不同的佛教傳統中被引用之事例的考察。

(一) 印度佛教傳統中的引用實例：

對法的強調與重視

在月稱 (Candrakīrti) 論師註釋龍樹 (Nāgārjuna) 菩薩之《根本中觀頌》(Mūlamādhyamakakārikā) 的註釋書《明句論》

¹⁹ Appleton (2010: 5) 在回顧先前學界對「本生」類佛典文學所作的定義之後，為「本生」類佛典文學下了一個較為嚴謹定義，即「本生」類佛典文學專指釋迦世尊之過去生的故事。她認為這個定義能顧及「本生」類佛典文學中之意識形態上的廣泛的差異，並且能揭示佛典文學類型在跨越不同時間及不同佛教群體時所產生之觀念上的改變。她對「本生」類佛典文學所作的定義是以巴利本生類之文獻為其立論之依據及規範的對象。然這並非是所有古代印度佛教團體所共通的看法。前田惠學 (1964: 376–381) 與印順法師 (1994: 558–568) 皆指出，古代印度諸論師們對「本生」類佛典文學所作的定義有些是較為寬廣的，並非專指釋迦世尊之過去生的事行，而是含括釋迦世尊及弟子們之過去生的故事。我們可以在《摩訶僧祇律》看到此一廣義定義之實際例子，例如《摩訶僧祇律》卷 19, CBETA, T22, no. 1425, p. 377b11–12 云：「……諸比丘白佛言：『世尊！眾生應起慈心救護，云何優陀夷反奪其命而無慈心？』佛言：『不但今日不起慈心，過去世時已曾如是。』如釋提桓因本生經中廣說。」

(*Prasannapadā*) 中，月稱論師引用了常啼菩薩求法本生故事來詮釋第十八章之第十二詩頌。簡要歸納其詮釋之內容如下。在其註釋中，月稱論師解釋了關於在無佛的時候獨覺聖者因依著「遠離」而能夠證得真理而得解脫。接著即引用常啼菩薩求法本生故事作為菩薩在無佛的時候，只要能專心一意探求真理，依舊能夠精進努力而證得真理的榜樣。²⁰其引述之常啼菩薩求法本生故事之情節如下：

- 1、佛告須菩提關於若欲求般若波羅蜜者應如常啼菩薩一樣地精進探求般若波羅蜜。
- 2、常啼菩薩在寂靜處聽到空中有聲音告誡他勿念任何個人的需求及外界的艱難，而要專心一意地探求般若波羅蜜。
- 3、常啼菩薩賣身以求得供養法上菩薩之資財而遇帝釋之試鍊與魔羅之阻撓。
- 4、法上菩薩教導常啼菩薩般若波羅蜜。

以要言之，月稱論師援用常啼菩薩求法本生故事之目的是為教導佛弟子們以常啼菩薩為榜樣，專心一意探求真理，而最終得以體悟到真理。

另外一位印度古德寂天 (*Śāntideva*) 論師亦援引常啼菩薩求法本生故事來強調「自身應被保護」(*ātmā rakṣitavyaḥ*) 的重要性。在其關於菩薩德行規範的論著《學處集要》(*Śikṣāsamuccaya*)，寂天論師用一章的篇幅專章探討「自身應被保護」的重要性，而此所需的必要條件即「不離善知識及學

²⁰ 關於月稱論師引用常啼菩薩求法本生故事的詳細內容，參見 La Vallée Poussin 1992: 378–381。

習經典」。此中所謂「不離善知識」，其內涵中的一個重要面向為經常尊重恭敬「善知識」(kalyānamitra)。依據寂天論師說明「自身應被保護」所舉的例子來看，「自身應被保護」並非是保護自己的肉身，而是保護自身對法的實踐一事。²¹此處，寂天論師詳細地援引了兩段關於常啼菩薩為尊重恭敬其善知識法上菩薩而不顧身命的内容作為實踐「自身應被保護」之典範。其引述之常啼菩薩求法本生故事之情節如下：²²

- 1、常啼菩薩賣身以求得供養法上菩薩之資財而遇帝釋之試鍊與魔羅之阻撓。
- 2、常啼菩薩以血淨地為使法上菩薩免於塵染。

在引述完常啼菩薩求法本生故事之後，寂天論師再次強調關於菩薩應尊重恭敬法與教導法的善知識，而如此的尊重恭敬是要超越一切事物之上。同時他也強調，所謂「不離善知識」及「學習經典」意指對法之全心全意的受持。由此可知，關於寂天論師援引常啼菩薩求法本生故事之用意，其重點在於闡發對法的尊重恭敬應勝於對善知識的尊重恭敬。由以上二例的考察，某種程度顯示了印度佛教的傳統在援用常啼菩薩求法本生故事時其重心在於強調法對佛弟子的優先性與重要性。

²¹ 關於寂天論師專章探討「自身應被保護」詳細內容，參見 *Çikshāsamuccaya* [ed. Bendall]1992: 34–44。(最初出版版本為 Imperial Academy of Sciences 所出版 (St. Petersburg 1897–1902)，為 *Bibliotheca Buddhica* 叢書之第一冊。)

²² 關於寂天論師引用梵本《八千頌般若經》常啼菩薩求法故事的完整內容，參見 *Çikshāsamuccaya* [ed. Bendall] 1992: 38–41。

(二) 西藏佛教傳統中的引用實例： 對上師的強調與重視

在西藏佛教傳統中，自古到今，常啼菩薩求法本生故事曾多次被援用，其目的主要有強調上師的重要性優先於其他事物之上的意味。在馬爾巴（Marpa）的傳記《譯經師馬爾巴的一生》（*The Life of Marpa the Translator*）中有一段敘述馬爾巴與他的上師彌卻巴（Maitrīpa）相遇時其內心如何歡喜的情節。在當時，馬爾巴內心「感到巨大的喜悅，就像常啼菩薩在遇到法上菩薩時的喜悅一般。」²³與這段敘述相當的情節，在梵本《八千頌般若經》中的內容為當常啼菩薩聽聞了法上菩薩對他解釋了先前的疑惑：「如來從何而來，又去向何處？」之後，其內心感到無上的歡欣和喜悅，如梵本《八千頌般若經》云：

*atha khalu sadāprarudito bodhisattvo mahāsattvaḥ
paramodāreṇa prītiprāmodyena samanvāgato 'bhūt.*
(Wogihara 1932–1935: 978)

時，常啼菩薩摩訶薩得到了最高妙的歡樂與喜悅。

在此，若細讀檢視二者的內容時，我們可以發現到一些微妙的不同之處。在馬爾巴的傳記中，其喜悅的生起是在遇到上師的那一刻，而常啼菩薩是因為法上菩薩為其解答了心中的疑惑，於是心生歡悅。在馬爾巴的傳記《譯經師馬爾巴的一生》中尚有一段關於常啼菩薩的敘述。這段內容提到，有些菩薩需有父親與母親，但不需要有妻子。有些菩薩需有父親、母親及

²³ *The Life of Marpa the Translator* 1982: 26.

一個妻子，但不需有兒子或女兒。有些菩薩則需有父親、母親、妻子、子女、僕侍及種種資生的器物等等。馬爾巴就像是最後一類菩薩一樣，其利益眾生的方式就如同法上菩薩和常啼菩薩一般。²⁴在這樣的文脈下，可知馬爾巴傳記的作者想強調法上菩薩和常啼菩薩之擁有僕侍及種種資生器物的方便善巧。

除了馬爾巴傳記中的例子，在密勒日巴（Milarepa）的文集《密勒日巴的百千詩頌》（*The Hundred Thousand Songs of Milarepa*）中亦有兩段描述岡波巴（Gampopa）的詩頌，內容述及了常啼菩薩。²⁵這兩段詩頌描述了當岡波巴正尋求其上師時的內心情緒，並以比擬法的方式，述說他的心情就如同常啼菩薩一樣，如其詩頌所云：

當我第一次聽聞您的名字時
我的內心充滿著喜悅與鼓舞
帶著巨大的誠摯並且不理會
所受的苦楚，我出發尋求您
如常啼菩薩曾經歷那樣一般

自始至終在我崎嶇艱困的旅程中
帶著思念渴望的心我不斷哭喊著：
「何時我才能夠見到我的尊貴上師」
像那經常哭泣的仁者²⁶之經歷一樣

²⁴ 參見 *The Life of Marpa the Translator* 1982: 201。

²⁵ 筆者在此所引述的內容為 Chang (1989: 480) 之英文翻譯。

²⁶ 「常哭泣的仁者」即常啼菩薩。參見 Chang (1989: 497) 之註 17。

在這兩段詩頌中，我們可以看出其援引常啼菩薩之事例所想傳達的核心觀念為強調與上師相遇的重要性。

除此之外，在惹瓊巴（Rechungpa）傳記中有一段描述他從藏地到印度為尋求他的上師尊月（Varacandra）的經過並提及常啼菩薩。傳記中，他的上師尊月視他如那位將佛法傳布到藏地的重要人物蓮花生大士，讚嘆他是上師中之寶，真理之燈，並且進一步地比擬他就像是常啼菩薩。²⁷在此，常啼菩薩的故事是在一個非嚴格定義下之氛圍被視為是一位精神上師之典範。

另外一個事例見於《我圓滿上師之嘉言》（*The Words of my Perfect Teacher*）一書。書中的教導被視為帕杵仁波切（Patrul Rinpoche）之開示嘉言錄。作者在書中以一個章節的篇幅強調一位善知識應具足必需之品德的重要性，並且重點式地敘述了整個常啼菩薩求法本生故事，以此來作為一個支持此一論述的例子。²⁸其引述之故事的重點情節如下：

- 1、常啼菩薩在寂靜處聽到空中有聲音告誡他勿念任何個人的需求及外界的艱難，而要專心一意地探求般若波羅蜜。
- 2、化佛出現在空中指示常啼菩薩去處之方向、距離及地方的名字。
- 3、常啼菩薩第一次入種種三摩地。
- 4、常啼菩薩賣身以求得供養法上菩薩之資財而遇帝釋之試鍊

²⁷ 筆者在此引文的內容為 Roberts (2007: 128)的翻譯。

²⁸ 參見 Padmakara Translation Group (1994: 153–157)。

與魔羅之阻撓。

- 5、法上菩薩解答常啼菩薩的疑問「如來從何而來，又去向何處？」
- 6、常啼菩薩以血淨地為使法上菩薩免於塵染。
- 7、法上菩薩教導常啼菩薩般若波羅蜜，聞法後常啼菩薩第二次入種種三摩地。

另外一個援引的實例見於現代的佛教著作《功德巨藏》(*Great Treasury of Merit*)。書中，格桑加措格西(Geshe Kelsang Gyatso)強調上師的珍貴價值是勝於諸佛本身，並且援引了常啼菩薩求法本生故事的某些片段作為此一論述的明證。在此一主題之一開始的地方，他論述道：

在《八千頌般若經》中有一故事述說著一位名曰常啼之偉大菩薩的故事。常啼菩薩真摯地信任他的善知識法上菩薩，並視法上菩薩的珍貴更勝於自己的身命，亦更勝於一切諸佛。(1992：9)

最後他對此下了一個結論：

若一位偉大的禪修者，像是能直接得到諸佛之教導的常啼菩薩，依然需要依靠上師，更不用說是我們，更是必須要尋求一位具備必要條件的上師，並真摯地依靠他(她)。(1992：11)

關於格桑加措格西上述引用常啼菩薩求法本生故事來強調應視

上師勝於一切諸佛之論點，筆者在此想提供經論中所見之另一種不同角度的詮釋。《大智度論》卷 97 云：

佛既現身，何以不即度，方遣至曇無竭所？答曰：……
佛所以不即度者，以其與曇無竭世世因緣，應當從彼度
故。有人應從舍利弗度，假使諸佛現身，不能令悟。
（CBETA, T25, no. 1509, p. 735c11–18）

《大智度論》從師生多生累劫的因緣來說明為何佛不直接教導常啼菩薩而教令他去依止曇無竭菩薩學習般若波羅蜜的原因。換言之，其詮釋的角度是從每個人的因緣差別性來闡明常啼菩薩求法本生故事的內在意涵。若是常啼菩薩與諸佛有很深的師生之緣，則依《大智度論》的詮釋角度來推論，常啼菩薩在定中見佛時便能依佛的教示體悟般若波羅蜜之深義，而不一定非得要依止一實體的上師才能悟道，如格桑加措格西所詮釋一般。

除此之外，《賢愚經》中有一個關於佛令大目犍連度尸利苾提出家的故事，內容與《大智度論》詮釋「佛既現身，何以不即度，方遣至曇無竭所？」之問有異曲同工之妙。故事中的主角尸利苾提已是百歲老人，聽聞出家之功德殊勝便發心求道，然經歷許多不順利的波折。他向舍利弗、摩訶迦葉、優波離、阿那律等五百大阿羅漢求度出家，但皆被挽拒。最後幸運地遇到了佛陀，向佛陀哭訴其接連遭到諸大聲聞婉拒之情形。聽完尸利苾提的投訴之後，佛便令在場的大目犍連度他出家，如《經》云：

令與出家。何以故？眾生隨緣得度，或有於佛有緣，餘

人則不能度；於餘人有緣，佛則不能度。於舍利弗有緣，目連、迦葉、阿那律、金毘羅等一切弟子，則所不度。如是展轉，隨其有緣，餘人不度。CBETA, T4, no. 202, p. 377b16–20)

以要言之，《大智度論》的詮釋角度是重在師生之緣的差別，這樣的闡釋比較能夠啟發學生應平等尊重恭敬一切師長的態度，因為在學習的過程中不同的階段可能會有不同的善知識與學生有較深的因緣，一切皆應平等尊重恭敬。

關於格桑加措格西引用常啼菩薩求法本生故事的內容，情節如下：

- 1、常啼菩薩定中見十方諸佛。
- 2、常啼菩薩賣身以求得供養法上菩薩之資財而遇帝釋之試鍊與魔羅之阻撓。

綜合以上之討論，常啼菩薩求法本生故事似乎在西藏佛教傳統中所帶來的啟發是強調上師之崇高及學生應聽從上師之教導的重要性。

(三) 漢地佛教傳統中早期淨土行者的引用實例： 念佛三昧之修行典範

最後，本文的討論將聚焦於漢地佛教傳統中早期淨土行者的引用實例。基本上，常啼菩薩在漢地佛教傳統中已多次被援用來啟發某些修行上的觀念和態度。²⁹筆者在此想探討其中一

²⁹ 此中的引用實例因過多而繁雜，本文這部分的重心將放在〈念佛

別具特色的例子，即收錄在《廣弘明集》³⁰中的幾個詩頌。在《廣弘明集》中收有一〈念佛三昧詩集〉，由東晉廬山慧遠大師作序，詩集中並收有幾首佛菩薩讚，作者為慧遠法師或是王齊之。³¹佛菩薩讚中，三首是關於常啼菩薩，一首關於法上菩薩。

第一首關於常啼菩薩的讚頌，其題名為「薩陀波倫讚」。在題名旁邊有幾個以括弧附註的說明文字，字體較小，其內容為「(因畫波若臺，隨變立贊等)」。這些附註的文字，非常地簡要，但似乎說明某處名為「波若臺」³²(或作「般若臺」)，並提示出這些讚是因波若臺中之畫而造，而畫的內容應為常啼菩薩求法本生故事的某些情節，其呈顯的方式是一種名為「變」

三昧詩集〉之引用實例之探討。筆者擬於往後另作一篇文稿探討常啼菩薩求法本生故事為漢地諸古德所引用之事例。

³⁰ 《廣弘明集》為唐代道宣律師所編輯之護教論文集。關於題名之意涵，如此書中所說：「廣弘明者，言其弘護法網，開明於有識也。」(CBETA, T52, no. 2103, p. 335b9)

³¹ 賴鵬舉(1997: 76)將這些讚頌歸為王齊之的作品，但並無對此之說明理由。另一方面，在第三十卷一開頭的目錄中有「晉沙門釋慧遠念佛三昧詩序(并佛菩薩讚)」及「晉王齊之念佛三昧詩」等敘述。(CBETA, T52, no. 2103, p. 349a27-29)由此看來，似乎，「佛菩薩讚」應是慧遠法師之作品，王齊之的詩作只是詩集中前四首念詩頌。令人混淆的是，校勘欄之宋本與明本中，小字註「(并佛菩薩讚)」是在「晉王齊之念佛三昧詩」之後。

³² 關於「波若臺」，其所指為何，似不甚明。《出三藏記集》中之僧伽提婆傳中提到提婆受請入廬山譯經，而「於波若臺手執梵文口宣晉語」。(CBETA, T55, no. 2145, p. 99c19)這似乎透露出「波若臺」是指堂室之類的地方。另外，《出三藏記集》之〈慧遠法師傳〉提到慧遠法師與清信之士「集於廬山之陰般若臺精舍阿彌陀像前」云云等記載(CBETA, T55, no. 2145, p. 109c15-16)。由此，「波若臺」應是指「精舍」這樣的地方。

³³畫風。關於讚頌的內容，引文如下：

密哉達人。功玄曩葉。龍潛九澤。文明未接。運通其會。
神疏其轍。感夢魂交。啟茲聖哲。(CBETA, T52, no. 2103,
p. 351c19-20)

詩頌的體裁為四言詩，其文義不易解讀，然據筆者對常啼菩薩求法本生故事的綜合理解，其內容大致上是：一開始是讚嘆常啼菩薩是一位沉靜的偉大聖哲並美其行誼之高妙。之後即述說常啼菩薩因大法隱沒，無法接觸到能開啟世間光明之三寶。然因其心之懇切，在夢中受到天神的指示，引領他趣向佛法之大道。詩的內容雖然高雅，如畫一般，但難於得知內容精確地指涉常啼菩薩求法本生故事中的那些情節。基於詩中提及「神」與「夢」，這似乎指涉故事中常啼菩薩在夢中得到天人指示之片段，³⁴而這一故事情節為「版本一」所特有。

第二首讚頌名為「薩陀波倫入山求法讚」，詩頌的內容如下：

激響窮山。憤發幽誠。流音在耳。欣躍晨征。奉命宵遊。
百慮同冥。叩心在誓。化乃降靈。(CBETA, T52, no. 2103,

³³ 此中之「變」字或與「變文」中之「變」的意涵相關。Mair (1983: 3; 1989: 43)認為「變文」中的「變」字，源於佛教中關於「神變」此一專門術語的概念。他進一步認為英文 transformation text 最能貼切於「變文」的中文意涵。參見 Mair (1983: 1-7; 1989: 36-72)，與陸永峰 (2000: 1-24)。

³⁴ 《道行般若經》卷 9，CBETA, T8, no. 224, p. 470c28-29：「天人於夢中語言：『汝當求索大法。』覺起即行，求索了不得……。」

p. 352a2-3)

詩頌的內容，大體上描述了常啼菩薩入山求法卻仍得不到任何關於法的消息，於是嚎啕大哭。因其求法之心至誠懇切，於是空中出現一聲音，指引他向東行去，尋求大法。得到指引之後，便欣躍地出發，但頓時之間想起忘了問空中之聲音關於目的地在多遠之處，其名為何等，於是愁啼再起。此時空中出現一化佛，指示常啼菩薩關於目的地的距離等細節，於是常啼菩薩對於旅程的一切疑惑頓時消失。末後，詩頌讚結此中的指引是因為常啼菩薩之堅定的求法決心而感得化佛的現前。大致上，讚頌所提及之故事內容如下：

- 1、常啼菩薩在寂靜處聽到空中有聲音告誡他勿念任何個人的需求及外界的艱難，而要專心一意地探求般若波羅蜜。
- 2、化佛現前並指示常啼菩薩關於應前往之目的地的距離等細節。

第三首讚頌的題名為「薩陀波倫始悟欲供養大師讚」，其內容如下所引：

歸塗將啟。靈關再開。神功難圖。待損而益。信道忘形。
歡不期適。非伊哲人。孰探玄策。(CBETA, T52, no. 2103,
p. 352a5-6)

詩頌的內容似乎並非那麼地容易明白，依讚頌的題名，所指涉的故事情節大抵是常啼菩薩經化佛之指引之後得到種種三昧之聖境，於是充滿信心地前往法上菩薩之處學習大法。途中常啼

菩薩想籌錢買一些供養法上菩薩之禮物，但遭遇了帝釋的試鍊與魔羅的阻撓。於是他以自己的心、血、肉、髓作為交換供養法上菩薩之資財，最後他意外地獲得一長者女的協助，因而能夠以種種寶物供養法上菩薩。

第四首讚頌之題名為「曇無竭菩薩讚」，詩頌的引文如下：

臺臺淵匠。道玄數盡。譬彼大壑。百川俱引。涯不俟津。
塗無旋軫。三流開源。於焉同泯。(CBETA, T52, no. 2103,
p. 352a8-9)

此中，詩頌題名中的「曇無竭菩薩」即「法上菩薩」的音譯。詩頌的內容讚揚了法上菩薩能以種種方更善巧的示現來度化眾生。這似乎只是一般化的稱揚，而無有特定之故事情節在此被述及。但若細讀《般若經》中的求法故事，下列之情節似與詩頌能相呼應。如《道行般若經》中云：

是時，曇無竭菩薩說佛身時，四萬八千菩薩即解得盡信之行，百億菩薩悉得諸陀鄰尼法，二百億菩薩得無所罣礙問皆能報，四百億菩薩皆得阿惟越致菩薩……。
(CBETA, T8, no. 224, p. 477a28-b2)

綜合以上之探討，上述之常啼與法上菩薩詩頌的主要讚揚內容大致為關於他們的精進及修行上的成就。基於這些讚頌被收錄於念佛三昧詩集中，似乎這些詩頌是被視為與念佛三昧有關的作品。換言之，漢地早期的淨土行者似乎視常啼菩薩與法上菩薩為修學三昧者的榜樣，特別是念佛見佛的三昧。

四、結 語

從以上的考察中，我們已看到此故事受到重視的程度。此外我們亦能了解到常啼菩薩求法本生故事廣泛地在不同的脈絡中為古德所引述，用來強調某種修行上的態度與精神。其強調的重心不外乎是佛、法或善知識等。由此亦可看出此故事受到重視的不同面向。在漢地早期淨土行者的詩頌例子中，我們可看到其強調的修行內容為念佛見念的三昧。在西藏，常啼菩薩求法本生故事經常與某一特定之觀念相關聯，即對上師的崇敬和奉獻。常啼菩薩求法本生故事在兩位印度古德月稱論師和寂天論師的引用實例中，我們能夠清楚地看到修學「法」而體悟「法」的重要性。

從這些不同的強調重點來看，我們似乎也可以從中反推常啼菩薩求法本生故事之所以受到重視的原因。或許是故事中包涵多種不同面向的故事情節，而這些情節與對佛、法或善知識之尊重恭敬等之重要議題有深切之關聯。換言之，常啼菩薩求法本生故事所包含之多種不同面向的故事情節滿足了不同佛教傳統之所需，因而廣泛地被引用來強調某一特定的修行觀念。值得注意的是，在這些引用常啼菩薩求法本生故事的實例中，常啼菩薩為完成自己的堅定信願而犧牲身命的情節是每個實例皆有的一个重點。此中之原因，或許是透過對佛、法或善知識之無私奉獻的實踐，能漸漸引領修學者達到體悟勝義之無我的修行境界。

參考書目

中文專書、論文或網路資源等

- 印順法師（1980）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
- （1994）。《原始佛教聖典之集成》（第三版）。臺北：正聞出版社。
- 麦文彪（2009）。《《般若经·常啼菩萨品》及其注疏《现观庄严光明释》之文献学研究》。（北京大学博士論文）
- 宗玉嫻（2007）。〈從〈空品〉看《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》的關係〉。《圓光佛學學報》12：43-76。
- （2009）。〈《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》關係探微：以第一品為中心〉。《圓光佛學學報》14：1-76。
- （2010）。〈論雲居寺漢譯《寶德藏經》的翻譯底本問題：以第一品為討論中心〉。《圓光佛學學報》16：83-105。
- 季羨林（1995）。〈論梵文本《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》〉。收錄於《季羨林佛教學術論文集》，頁211-275。臺北：東初出版社。（原載於《文化：中國與世界》，1988）
- 热孜娅·努日（2009）。《回鹘文《常啼菩薩求法故事》研究》（中央民族大学博士論文）。
- （2010）。〈論回鶻文《常啼菩薩的求法故事》的編写年代〉。收錄於張定京等主編，《突厥與哈薩克語文學研究》，頁148-154。北京：中央民族大学。
- 陸永峰（2000）。《敦煌變文研究》。四川：巴蜀書社。

釋天常（李美煌）（1992）。《六度集研究》（中華佛學研究所碩士論文）。

釋天常（1998）。〈六度集研究〉。《中華佛學研究》2：75–104。

釋惠敏、關則富（1997）。《大乘止觀導論：梵本《大乘莊嚴經論·教授教誡品》初探》。臺北：法鼓文化。

西文專書、論文或網路資源等

Akanuma Chizen 赤沼智善. 1981. *Bukkyō kyōtenshi ron* 仏教經典史論 [A survey on the history of Buddhist texts]. Kyoto: Hōzōkan. (Originally published by Hajinkaku shobō, Nagoya in 1939)

Appleton, Naomi. 2010. *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Barutçu, Sema. 1988. *Uygurca Sadāprarudita ve Dharmodgata Bodhisattva Hikâyesi*. (Unpublished doctoral dissertation, Ankara Üniversitesi, Ankara)

Bendall, Cecil ed. 1992. *Çikshāsamuccaya*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (Originally published by Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences, St. Petersburg in 1897–1902, as Volume 1 of the Bibliotheca Buddhica)

Bhattacharya, Gouriswar. 2010. “How to Justify the Spelling of the Buddhist Hybrid Sanskrit Term Bodhisattva?” In *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on*

the Occasion of his Eightieth Birthday, eds. Eli Franco and Monika Zin, 35–50. Rupandehi: Lumbini International Research Institute.

Chang, Garma C. C. trans. 1989. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa, Vol. II*. Boston & Shaftesbury: Shambhala Publications.

Chang Tzu. forthcoming. “The Story of Sadāprarudita in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* and its Contribution to the Study of Early Mahāyāna.” In *Papers in Honour of Her Royal Highness Princess Sirindhorn on her Fifty-Sixth Birth Anniversary: Buddhist Narrative in Asia and Beyond*, eds. Peter Skilling and Justin McDaniel. Bangkok: Chulalongkorn University Press (in press).

Conze, Edward. 1952. “The Composition of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 no. 2: 251–262.

———. 1978. *The Prajñāpāramitā Literature (2nd ed.)*. Tokyo: The Reiyukai.

Cowell, Edward B. & Robert Alexander Neil ed. 1886. *The Divyāvadāna: a collection of early Buddhist legends*. Cambridge: University Press.

Fujita Masahiro 藤田正浩. 1990. “Butsuden bungaku to daijō kyōten: *Rokudojūkyō* no jōhibosatsumonogatari to *Hannyakyo* no jōteibosatsubon” 仏伝文学と大乘経典: 『六度集経』の「常悲菩薩物語」と『般若経』の「常

啼菩薩品」 [The literature of the Buddha's biography and Mahāyāna sūtras: The Sadāprarudita *jātaka* in the *Compendium on the Six Pāramitās* and the chapter of Sadāprarudita in the *Prajñāpāramitā sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 39 no. 1: 26–31.

Gam Po Pa, trans. into English by Herbert V. Gunether. 1959. *The Jewel Ornament of Liberation*. London: Rider & Company.

Gyatso, Kelsang. 1992. *Great Treasury of Merit*. London: Tharpa Publications.

Hikata Ryūshyō 干瀉龍祥. 1961. *Jyātaka gaikan* ジャータカ概観 [An overview of *jātakas*]. Tokyo: Suzuki gakujutsu zaidan.

———. 1978. *Honshyōkyōrui no shisōshiteki kenkyū* 本生経類の思想史的研究 [A historical study of the concepts of *jātaka*-related sūtras]. Tokyo: Sankibo Busshorin.

Itō Chikako 伊藤千賀子. 2006. “*Rokudojikkyō dai 81 wa jōhibosatsuhonshō to Hannyakyō no isō*” 『六度集経』第 81 話「常悲菩薩本生」と『般若経』の異相 [The differences between the no. 81 Sadāprarudita *jātaka* in the *Compendium on the Six Pāramitās* and the *Prajñāpāramitā sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 54 no. 2: 149–154.

de Jong, J. W. 1983. “A Review Article (review of Tekin 1980).”

Indo-Iranian Journal 25: 225–226.

- Katsuzaki Yūgen 勝崎裕彦. 1995. “*Shyōbonkeihannyakyō jyōteibosatsubon no kyōsetsukōzō*” 小品系般若經〈常啼菩薩品〉の教説構造 [On the Last Chapter ‘Sadāprarudita-bodhisatva-parivarta’ in the *Smaller Mahāprajñāpāramitā sūtras*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 44 no. 1: 30–34.
- . 2001. “*Shyōbonkeihannyakyō jyōteibosatsu no kaishyaku*” 小品系般若經〈常啼菩薩品〉の解釈 [A study of the last chapter ‘Sadāprarudita-bodhisattva-parivarta’ in the *Smaller Mahāprajñāpāramitā sūtras*]. *Taishō daigaku kenkyū kiyō · ningen gakubu · bungakubu* 大正大學研究紀要・人間學部・文學部 [Memoirs of Taisho University, The School of Human Studies, the School of Literature] 86: 47–85.
- Kim, Jinah. 2009. “Iconography and Text: The Visual Narrative of the Buddhist Book-cult in the manuscript of the *Ashṭasāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra*.” In *Kalādarpaṇa: The Mirror of Indian Art: Essays in Memory of Shri Krishna Deva*, eds. Devangana Desai and Arundhati Banerji, 255–272. New Delhi: Aryan Books International.
- Lamotte, Étienne. 1954. “Sur la formation du Mahāyāna.” In *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen*

- und Schülern*, eds. Johannes Schubert and Ulrich Schneider, 377–396. Leipzig: Harrassowitz.
- de La Vallée Poussin, Louis ed. 1992. *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (Originally published by Commissionnaires de l'Académie impériale des sciences, St. Pétersbourg in 1903–1913)
- Lancaster, Lewis R. 1974. “The Story of a Buddhist Hero.” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 10.2: 83–90.
- Laut, Jens Peter. 1984. “Review of Tekin, 1980.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 134: 152–156.
- Luczanits, Christian. 2010. “Search of the Perfection of Wisdom: A Short Note on the Third Narrative Depicted in the Tabo Main Temple.” In *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, eds. Eli Franco and Monika Zin, 567–578. Rupandehi: Lumbini International Research Institute.
- Maeda Egaku 前田惠學. 1964. *Genshi bukkyō seiten no seiritsushi kenkyū* 原始佛教聖典の成立史研究 [A history of the formation of original Buddhist texts]. Tokyo: Sankibo busshorin.
- Mair, V. H. 1983. *Tun-huang Popular Narratives*. New York :

- Cambridge University Press.
- . 1988. *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1989. *T'ang transformation Text*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nālandā translation committee trans. 1982. *The Life of Marpa: The Translator*. Boston & London: Shambhala Publications.
- Nattier, Jan. 2008a. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- . 2008b (2010). “Who Produced the *Da mingdu jing* 大百度經 (T225)?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31 no. 1–2: 295–337.
- Okada Mamiko 岡田真美子. 1995. “Chi no husemono (3): sādāprarudita (jyōtai) bosatsudensetsu” 血の布施物語 (3): Sādāprarudita (常啼) 菩薩伝説 [Stories on Blood Sacrifice (3): The Legend of the Bodhisatva Sadāprarudita]. *Kōbejyoshi daigaku kyōikugakushyōgakukenkyū lonbunshyū* 神戸女子大学教育学諸学研究論文集 [Journal of Kobe Women's University for Educational Sciences] 9: 143–155.
- Osto, Douglas. 2008. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha sūtra*. London:

Routledge.

Patrul Rinpoche, trans. into English by Padmakara Translation Group. 1994. *The Words of My Perfect Teacher*. San Francisco: HarperCollins Publishers.

Roberts, Peter Alan. 2007. *The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan hagiography*. London and New York: Routledge.

Shyōgaito Masahiro 庄垣内正弘. 1978. “On the routes of the loan words in the Old Uigur language.” *Journal of Asian and African Studies* 15: 79–110.

Tekin, Şinasi. 1980. “Part 2: Die uigurische Bearbeitung der Geschichte von Sadāprarudita und Dharmodgata Bodhisattva.” In *Buddhistische uigurica aus der Yüan-Zeit*, ed. Şinasi Tekin, 154–383. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Tsongkhapa, trans. into English by the Lamrim Translation Committee. 2000. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Volume I (Lam Rim Chen Mo)*. New York: Snow Lion Publications.

———, trans. into English by Pema Gyatso and Geoff Bailey. 2008. *The Perpetually Weeping Boddhisattva*. Lhasa: Tibet People’s Press.

Wogihara Unrai 荻原雲來 ed. 1932–1935.

Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā
(commentary on *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*,
together with the text commented on). Tokyo: The Toyo

bunko.

Yuyama Akira 湯山明 ed. 1976.

Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā: Sanskrit
Recension A. Cambridge: Cambridge University press.

Zieme, Peter ed. 1991. Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan
und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung.
Budapest, Akadémiai Kiadó.

A Preliminary Study on Sadāprarudita Jātaka Story Quoted in Different Buddhist Sources

Abstract

The *jātaka* story of the Bodhisattva Sadāprarudita (literally meaning “ever weeping”), the most well known version of which is found in the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā sūtra*, is a story that has been used in different ways in various Buddhist traditions that flourished in India, Central Asia, China and Tibet. For example, it is quoted and discussed in several commentarial or biographical works in Sanskrit, Chinese and Tibetan and it is found in Candrakīrti’s *Prasannapadā*, Śāntideva’s *Śikṣāsamuccaya*, and works about the lives of eminent Tibetan masters, such as Marpa, Milarepa, Rechungpa. In some works Sadāprarudita is presented as the paragon of one who searches for *prajñāpāramitā*; in others he is the model for those who desire to serve their gurus. In China, moreover, during the early stage of the Pure Land tradition, Sadāprarudita was regarded as the preeminent exemplar of one practising the *niànfósānmèi* 念佛三昧 (concentration of recollecting the buddhas, **buddhasmṛti* or **buddhānusmṛti*). This paper will examine the story of Sadāprarudita as it is preserved in

different sources, and will address its significance and the possible reasons for its employment by different Buddhist traditions

Keywords: Sadāprarudita; Different Buddhist Traditions

後 記

序言中，提及論文集收錄的文章是增補改寫自博士學位論文 *A Study of the Story of Sadāprarudita in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra* 中的部分篇章，在論文通過審查時，評審老師的修改意見中亦提供了未來若出版時應該進一步改善加強的相關意見。2015 年指導教授 Dr. Mark Allon 應邀來台灣參加法鼓文理學院主辦的《中阿含經》研討會，發表相關之最新研究成果。來台期間，指導教授短暫來訪福嚴數天。某日早齋之後，問及學位論文出版的進度如何？原本以為指導教授只是禮貌性的詢問，當時只簡單的說明尚在進行中；沒想到，離開前又提了一次，並建議可以找那些出版社出版。在這樣的情形下，只好如實說明。回到福嚴之後，整個身心幾乎是完全投入在教學及協助學生解決課業、生活、修行上等之問題，對於出版的相關事務，能夠投注的心力非常有限。因此，出版的進度非常緩慢，幾乎是停滯的狀態。這本論文集的出版，似乎某種程度達成了一小部分的心願。在論文集的最後，附上學位論文的摘要、目錄及誌謝等內容，希望能給未來的相關課題研究者提供一些研究上的啟發。

長慈記於福嚴精舍·陋室

歲次戊戌甲寅月癸巳日（2018/3/2 農曆正月十五日）

Abstract

This dissertation focuses on the story of the Bodhisattva Sadāprarudita found in various Buddhist *prajñāpāramitā* sūtras. The richness of the story's contents, the complexity of its multiple extant versions, and its association with *prajñāpāramitā* make it a piece worthy of investigation. Looking at the origins of the story, previous studies have assumed a linear relationship among the two main versions of the story. Yet a closer analysis conducted in this study reveals two branches of a family tree that appears to stem from an earlier (now lost) parent. The historical analysis of the evolution of the story also provides fresh and reliable evidence concerning the editorial processes of Buddhist texts. Jan Nattier (2003: 49–63) proposed several rules for identifying interpolations in a text. Application of these rules to the Sadāprarudita narrative has led to the formulation of several supplementary rules. Where Nattier's rules help to identify stratification in the later parallels of the text, these supplementary rules allow for the identification of interpolations in the earlier parallels of the text and between the two main versions as well.

Apart from revealing the historical development of the text this thesis makes important contributions to our understanding of the story's employment across time and space, revealing the importance given to this narrative by many of the great Buddhist masters from India, Tibet and China, and spanning thousands of years. In addition, the unique episode which lists many states of

samādhi with vivid names is explored to determine whether these *samādhis* could have had a practical basis or are merely as fanciful as their names suggest. The *samādhi* on viewing all tathāgatas is further investigated to see what implications this may have for the beginnings of Mahāyāna teachings.

Table of Contents

Abstract	ii
Acknowledgements	vii
Abbreviations	xii
Chapter 1 Introduction	1
1.1. Background to the Story of Sadāprarudita and Literature Review	1
1.1.1. Background of the Story	1
1.1.2. Related Literature Review	6
1.2. Survey of the Characters in the Story	9
1.2.1. Sadāprarudita	9
1.2.2. Dharmodgata	17
1.2.3. Other Characters	21
1.2.3.1. The Buddha Bhīṣmagarjitanirghoṣasvara or *Gandhālucaya	21
1.2.3.2. The Buddha Tánmójiéāzhòujiéluó	27
1.2.3.3. The merchant's daughter, Śakra, Māra, and heroic myth	31
1.3. Genre	33
1.4. Summary and Structure of the Story	37
1.4.1. Summary of the Story	37
1.4.2. Structure of the Story	42
1.5. Structure of this Study	44

Chapter 2 Methodology	47
2.1. Lessons to Bear in Mind.....	48
2.2. Methodologies Employed in this Study	49
2.3. Textual Stratification	50
2.3.1. Looking for the Layers Among Version II.....	53
2.3.1.1. Adjustments to compliment Nattier’s methodology	53
2.3.1.2. Types of interpolations	59
2.3.2. Identifying Interpolations by Comparing Version I and Version II	66
2.3.2.1. Identifying the layers in the episode where Sadāprarudita enquires about a pavilion.....	72
2.3.2.2. The story itself as a lengthy interpolation?....	82
2.4. Extracting Historical Data from a Normative Source	85
2.4.1. The Principle of Embarrassment.....	85
2.4.2. The Principle of Irrelevance	86
2.4.3. The Principle of Counter Argument.....	87
2.4.4. The Principle of Corroborating Evidence	87
2.4.5. The Interpretation of Absence	88
2.4.6. A Distant Mirror	89
 Chapter 3 The Formation of the Story of Sadāprarudita	 91
3.1. The Story of Sadāprarudita as a Literary Document	91
3.1.1. A Possible Process of New Teachings Introduced	91
3.1.2. The Earliest Forms of the Story of Sadāprarudita.....	95
3.2. Versions of the Story	98

3.2.1. Two Main Versions of the Sadāprarudita Narrative in the Prajñāpāramitā Sūtras	98
3.2.2. Jātaka Form of the Story and the Uighur Version	103
3.3. Stories Bearing Similarities to the Sadāprarudita Story Found in Other Sources	103
3.4. Provenance and Date	110
3.4.1. The Region Where the Sadāprarudita Story was Added to Prajñāpāramitā Sūtras	112
3.4.2. The Date of the Inclusion of the Story of Sadāprarudita in the Prajñāpāramitā Sūtras	119
3.4.2.1. Evidence that the story of Sadāprarudita is a new addition to the prajñāpāramitā sūtras.	120
3.4.2.2. Scholarship on the addition of the adāprarudita story to prajñāpāramitā sūtras	124
3.4.2.3. Further material relevant to the dating of the Sadāprarudita story	130
 Chapter 4 The Relationship Between the Different Versions of the Story of Sadāprarudita	144
4.1. The Two Main Versions of the Story of Sadāprarudita .	144
4.1.1. The Proper Way to Name the Two Versions	144
4.1.2. Chronology of the Two Main Versions	146
4.1.3. Main Issue of the Two Versions	149
4.1.4. The Structure of the Two Versions	151
4.1.5. Manifest Differences between the Two Versions	152
4.1.5.1. The division between the two chapters of the story	153

4.1.5.2. The unique content in version I: Expansion or omission?.....	155
4.2. The Story of Sadāprarudita as a Jātaka of Śākyamuni Buddha in the Liù dù jí jīng 六度集經.....	161
4.2.1. A Summary of the Sadāprarudita Jātaka	162
4.2.2. Differences between Version I and the Jātaka Version.....	164
4.2.3. Alterations and Adaptations of the Story	165
4.2.4. Problematic Features of the Chapter on Dhyānapāramitā.....	175
4.3. The Uighur Version of the Story	178
4.3.1. Tekin’s Edition of the Uighur Manuscript of the Story	178
4.3.2. Issues on the Formation of the Uighur Version of the Story.....	181
4.3.2.1. Relationship to other versions of the story of Sadāprarudita.....	181
4.3.2.2. The purpose of composing the Uighur version	185
4.4. The Evolution of the Story Over Time	190
Chapter 5 Sadāprarudita’s Experiences in Various Samādhis.....	195
5.1. Vivid Imaginings or Practical Experiences?.....	195
5.2. The Specific Samādhi of Viewing All Tathāgatas	201
5.3. A Crucial Role of Dhāraṇī.....	208

Chapter 6 The Employment and Significance of the Sadāprarudita Story in Different Buddhist Traditions	210
6.1. Purpose of Looking at the Adoption and Use of the Story	210
6.2. The Value of Dharma in the Indian Tradition	212
6.3. The Value of the Guru in the Tibetan Tradition.....	215
6.3.1. Eleventh Century Tibetan Masters.....	215
6.3.2. Nineteenth Century Tibetan Masters	219
6.3.3. Example from a Modern Tibetan Master	221
6.4. The Importance of Accomplishing the Samādhi of Recollecting Buddhas in the Chinese Pure Land Tradition.....	224
6.5. Summary	231
Chapter 7 The Absence of the Story of Sadāprarudita From Some Prajñāpāramitā Sūtras	233
7.1. The Story's Absence from the Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra.....	233
7.2. The Story's Absence from the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā sūtra.....	235
7.3. The Story's Absence from Some Parts of the Dà bānrùò Jīng 大般若經.....	239
Chapter 8 Conclusion.....	243
Appendix 1	258
Appendix 2	264

References	268
I. Primary Sources	268
II. Secondary Works	270

Acknowledgements

It was five years ago when I proceeded to undertake this project for a PhD degree. However, its origins can be traced back to the time when I was receiving modern academic training at a traditional monastery, Fuyan Buddhist Institute, Taiwan (2003–2006). During these years I was introduced to the narrative of Sadāprarudita while studying the treatise *Dà zhì dù lùn* 大智度論 under the guidance of Venerable Houguan. My own interests have centered on the use of Buddhist texts to understand Indian Buddhism. As I delved further into the story of Sadāprarudita, I was convinced that this narrative could supply more vital information about how Mahāyāna teachings became available to Indian Buddhists in the early stage of Mahāyāna Buddhism. Now after several years of researching the narrative of Sadāprarudita, I have come to appreciate this narrative even more.

During the course of my academic studies I have met quite a few “good friends” (*kalyāṇa-mitra*) whom I would like to express my deep gratitude to. First of all, my profound thanks are due to my supervisor Dr. Mark Allon, for his sound guidance of my doctoral work, for his inspiring direction in the preparation of this thesis and for reading tirelessly over many drafts and providing invaluable corrections. His unsurpassable patience, unreserved support, and unlimited kindness over the last few years have made my research experience at The University of Sydney a very pleasant and fruitful one. I am so grateful that the invisible hands

of causes and conditions have made it so that I could study under his supervision and friendship. In a similar league, I am also grateful to Drs. Peter Oldmeadow and Pankaj Mohan who supported the research proposal and made my project feasible in the initial stage. Without their immense encouragement and unwavering support it would not have been possible for me to pursue advanced study at The University of Sydney.

Special thanks are due also to Professors Jan Nattier and Peter Skilling who provided me with many significant references for this project and valuable comments on my work, which have greatly helped me to develop my research to higher levels. My concern at the lack of Tibetan parallels of the story of Sadāprarudita in my research was addressed when I visited Professor Skilling in Thailand, August 2010. He kindly made available to me the Tibetan parallels as well as offering plenty of other references and source materials, and worked patiently with me to read the texts. This has allowed me to substantially broaden the scope of my research. In April 2011, Prof. Nattier and her husband Prof. John McRae were invited to visit The University of Sydney. I was fortunate to have an opportunity to work with Prof. Nattier on the narrative during her visit. She kindly reviewed two draft chapters with a fine-tooth comb and provided a number of valuable comments, saving me from several potential mishaps.

I must also mention the academic staff and my fellow students from the Department of Indian Subcontinental Studies at The University of Sydney, who have all been extremely helpful in

providing research advice. In particular, I have benefited considerably from Dr. Andrew McGarrity who has provided insightful input to my work throughout my years of study at The University of Sydney, beginning with my Master's work. In addition, I have also benefited from talks with Dr. Wendi Adamek at the later stage of this thesis, which inspired confidence in me to achieve this project (at a time when I felt the end was nowhere in sight!). Thanks are due also to Corey Jackson who helped me obtain some Tibetan sources at the eleventh hour while I was trying to submit an article for publication in the journal *Buddhist Studies Review*. The administrative staff were also outstanding, always cheerful and willing to answer my left field questions, and the annual reviews served as a good deterrent against sloth and produced useful feedback on my work. The Faculty of Arts and Social Sciences provides its postgraduate students with a congenial research centre (PGARC), where I spent the most time during my stay here over the last few years, my "home away from home."

Being brought up with a mother tongue that is not English, I would now like to say a big warm thank-you to two important friends. Among my fellow students, I would like to further single out my fellow PhD student Blair Silverlock, who dedicated time and energy to assist me in editing and proof-reading my draft chapters and provided many useful comments, avoiding confusion caused by my clumsy expressions. The other warm thank-you goes to one of my favourite English teachers, Dr Helen FitzGerald,

while I was learning my A, B, Cs at the Centre for English Teaching. Although we had lost contact for several years, she was still quick and generous to help me correct my homework! Having her expert input in the editing and proofreading of my final draft was a blessing. Any errors, faults, defects or omissions that remain are, of course, the sole responsibility of myself.

I am also grateful to those Dharma friends who are associated with the Hwa Tsang Buddhist Monastery in Sydney, particularly to Venerable Banruo and Venerable Nengrong. I have lived at the monastery since September 2006 when I did my English course in preparation for an advanced study of postgraduate course work at The University of Sydney. The care and understanding from the monastery allowed me to dedicate myself to both academic training and the spiritual path.

Thanks are also due to a number of Dharma friends in the US, who would like their names to be anonymous. Between 2008 and 2010 I participated in three Dharma tours, giving Dharma talks in New York City, Boston, Houston, San Francisco, and New Jersey. While staying in the US, these Dharma friends were very considerate and thoughtful, taking care of all my personal needs including personal diet and medical attention. Although progress on my thesis was slowed considerably during these Dharma tours, my insight, serenity, and determination to achieve my spiritual goal gained nourishment and further development.

I am also indebted to the Fuyan Buddhist Institute and the

Yinshun Cultural and Educational Foundation, both in Taiwan, for their generous financial support of my studies in Australia, thus freeing me from the worries of financial woes and making my studies in Australia possible. In this regard, I need to again express my gratitude to the Hwa Tsang Buddhist Monastery in Sydney for offering me secure and peaceful accommodation, and welcoming me into their saṃgha while I studied in Sydney from 2006 to 2012.

Finally, I would like to express my deep gratitude to Dr. Shih-Foong Chin who offered his abode as a hermitage for me to undertake my thesis retreat. Due to this hermitage I was able to wholeheartedly bring my thesis to completion.

Without the loving support of friends and family this study would not have been possible. I would like to extend special appreciation to my friends Venerable Changrui, Venerable Fazhao, Vina Shah, Giles Hooper, Ian McCrabb, Jieli Kwok, my family members and my Dharma brothers who have given me unwavering emotional and moral support.

My debt to those who have contributed so much to making this a better study is immense, and my gratitude to them all is impossible to express fully. Those who have helped me achieve this program are countless. It is impossible to mention all of them in these pages of acknowledgements. The Buddhist tradition says, “All phenomena arise from causes and conditions.” I sincerely thank all the causes and conditions that have positively contributed to my academic and spiritual life. May the virtue and merits from their kindness bring them true peace and happiness.

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集 / 釋長慈
著.-- 初版.-- 新竹市：福嚴精舍, 2018.06

冊； 公分

ISBN 978-986-86368-8-0 (平裝)

1.佛教文學 2.文學評論

224.51

107006831

學無止境：常啼菩薩求法故事研究論文集

作 者：釋長慈

出 版 者：福嚴精舍

地 址：30065 新竹市明湖路 365 巷 3 號

電 話：(03)520-1240

傳 真：(03)520-5041

網 址：<http://www.fuyan.org.tw>

E - m a i l：fuyan.tw@msa.hinet.net

郵政劃撥：10948242 戶名：福嚴精舍

2018 年 6 月初版 (3000 本)

流通處：

1、福嚴精舍：30065 新竹市明湖路 365 巷 3 號

電話：(03)520-1240 傳真：(03)520-5041

2、慧日講堂：10489 臺北市中山區朱崙街 36 號

電話：(02)2771-1417 傳真：(02)2771-3475

ISBN：978-986-86368-8-0 (平裝)

非賣品 歡迎助印