

《觀無量壽佛經》的構成： 其敘事結構的若干佛教與耆那教平行本*

喬那森·斯爾克 Jonathan A.Silk (原著)

紀贊 (譯)

Contents

作為其構成關鍵的《觀經》結構	118
佛教諸平行本	125
耆那教平行本	149
評價	161
結論	169
附錄1：葡萄酒的問題	170
附錄2：《佛說末生冤經》，勞悅強、斯爾克譯	173
附錄3：Āvaśyakacūrṇi	174
附錄4：《[耆那教]六十三聖賢所行讚》	175
附錄5：《事藏》	178
引用書目	180
故事元素對照表	198

* 我想借此感謝這些年來對此項研究提供慷慨幫助之人。我曾經接受以下這些人的有益建議與各種幫助(以字母為序)：福爾克 (Griff Foulk)、格拉諾夫 (Phyllis Granoff)、平岡聡 (Satoshi Hiraoka)、沙夫 (Robert Sharf)、末木文美士 (Fumihiko Sueki)、矢島道彦 (Michihiko Yajima)、山部能宜 (Nobuyoshi Yamabe)，他們的幫助為此文增色不少。譯者注：此文原作者喬那森·斯爾克為美國密歇根大學哲學博士，後長期在加州大學洛杉磯分校 (UCLA) 從事佛教研究，成果卓著，是目前國際佛教文獻學界最為活躍的幾位學者之一，現為萊頓大學區域研究中心教授。譯者紀贊，為新加坡佛學院助理教授。此文最初出版信息為：“The Composition of the Guan Wuliangshoufo-jing: Some Buddhist and Jaina Parallels to its Narrative Frame”，載於《印度哲學學刊》(*Journal of Indian Philosophy*) 25: 181-256, 1997年。在此特感謝 Springer 免費提供漢譯版權，其原始鏈接如右：<http://link.springer.com/article/10.1023%2FA%3A1004291223455>

《觀無量壽經》(此後簡稱《觀經》)是所謂淨土宗的核心藏內經典,它與大、小《極樂莊嚴經》(*Sukhāvatīvyūha Sūtra*)(譯者按:即漢譯《無量壽經》與《阿彌陀經》)構成了“淨土三部經”。¹在此背景之中,《觀經》就對日本的淨土諸宗派——淨土宗與淨土真宗特別重要。

《觀經》倡導一種往生淨土的法門,因其生動地描述了這個無量壽佛的淨土,以及其稱佛名利益的思想而備受重視,後一修行眾所週知就是以日語不斷稱頌“南無阿彌陀佛”。但同樣為人所知的就是,對《觀經》的來歷也久有疑問,這些疑問在傳統上并非來自學術研究去探索“歷史真實”,而是由於宗教的(或更準確地說是宗教——政治的)需要,以決定此經的正統性,因此也就決定了此經的基本“真實性”。²

從一個現代的、不帶私情的、到目前為止儘量客觀的歷史研究態度來看,用“真實的”或“可信的”術語來描繪一部特定經典的地位,而不是描繪其傳統的態度,這是毫無意義的。同時有一點很重要,就是要理解在傳統系統之中,以及對那些其背景被這些系統所定義的現代學者(就目前的例子而言主要是日本的宗派學者)而言,真實性與正統性的問題有特別的重要性,這些是只有在承認正統性的背景之中,也就是說在一個規範的系統之中才具有意義的思想,因此在後續的討論之中,對之應加以避免。

¹ 在日語之中的“淨土三部經”這一術語,據藤田宏達 Fujita 1970:9注 8,則是由日本僧人法然(1133-1212)所發明,并在他的《選擇本願念佛集》(T.2608[LXXXIII]2a7)之中初次使用。關於此經名的英譯,我故意避免給讓人困擾的“觀”字一個明確的意思。

² 至少早至道元的時代,在佛教傳統之中《觀經》的真實性就已然受到了質疑。在他的《寶慶記》之中,道元記錄了下面在他那個時代(1223-27)之時中國的爭論。“今天下教院或構十六觀之室。彼十六觀者出於《[觀]無量壽經》。彼經真偽未詳,古今學者之所疑也。”月輪賢隆 Tsukinowa 1971:159-60 引用,藤田宏達 Fujita 1985:61注 2同引。此記的校勘本,以及整個段落的一個翻譯,見小寺隆史 Kōdera 1980:245 以及 131。注意月輪賢隆 Tsukinowa 1971:160 曾經主張道元在這裡所表達的,對《觀經》真實性的懷疑,與學術問題無關,只不過完全是出自宗派的偏見,反映了禪宗與天台宗的衝突。另一方面,除非對此經的若干懷疑已然流行,否則道元也就不太可能會有意義地提出質疑。

我們自己關於《觀經》起源的問題，因此就不是關於在思想上懷疑此經的正統性，而是基於，比如它的構成——因為術語“構成”可以同時指此經本身的結構，以及此經獲得目前結構或形式的過程。我們對於《觀經》構成的檢視，因此就必然要研究它的歷史與結構二者。正如我們將要看到，很有理由將問題以此方式設立：《觀經》起源的一個關鍵就是這兩種“構成”模式之間的相互關係。

爲了給目前的研究作好鋪墊，就有必要簡要地介紹一下《觀經》就如其他經本一樣是一部有印度原本的中國翻譯，這個觀點爲什麼是不被普遍接受的——剩下的其他選擇就是此經是譯自一種中亞語言，或者是以中文從頭撰寫或編纂。《觀經》來自印度的疑問有這些理由，有些原因是深思熟慮的觀點，另一些則是一眼就能看出問題。³其中經常被人提出的，最爲重要的觀點之一就是《觀經》中的詞彙似乎是來自魏代(220-265)的翻譯《佛說無量壽經》(T.360)與《觀佛三昧海經》(T.643)。藤田宏達(Fujita Kōtatsu)(1990: 160)曾經詳細描述了在《觀經》與魏譯《無量壽經》之間的相似之處，表明前者“援引”了後者：

³ 在福原亮嚴 Fukuhara 1984 之中列出了十七種原因。另一方面，還有一些人認爲這是一部印度經典。其中主要有平川彰(Hirakawa Akira)。1984年，他重新介紹了早島鏡正(Hayashima Kyōshō)(1964)的觀點，在《觀經》之中的“清淨業處”(pure karmasthāna)，這是一個印度阿毗達磨的學術分類，否則在北傳佛教傳統之中就不會有人知道。Karmasthāna (巴利: kammatthāna, 譯者: 即“業處”)禪定的術語與思想廣爲人知，但是很明顯只限於上座部傳統。平川(1984: 2: 12)因此主張此思想限於南傳佛教，這表明《觀經》是來自印度。(對 kammatthāna 的基本討論，見 Mori 1982)。平川的推理則被末木文美士(1986b:166,67)以及藤田宏達(1985:31-32)所反駁。依照這些學者，沒有很好的理由來將《觀經》之中的“清淨業處”當成是阿毗達磨的業處(kammatthāna)。比如在《清淨道論》之中所列出的四十業處之中，這一術語就沒有出現。末木文美士(1986b:167)認爲清淨業處其實應該與“淨業”這個術語相聯繫，其意思是“未染污之行”；此一術語在《觀經》之中出現在一處“清淨業處”之前。我同意此一分析。高橋審也 Takahashi 1993:284-85 將此問題誤解爲是一個完全的地理問題(并提出了對“印度”定義的問題)，但它實際上是一個語言學問題。就印度起源的理論這一例子而言，問題並非是此經確切是在何地造出，而是它最初是否用印度語撰出。

“我們知道此點是因為若干襲用的術語……只能在那個版本之中方能找到”。⁴同樣，色井秀讓 (Shikii Shūjō) 研究了《觀經》與《觀佛三昧海經》之間的關係，並得出結論 (1965: 230)，此二經有大量相似之處，不僅是在結構、客體與詞彙，也包括在目的、方法與特點上，以及在它們想要表達的內容上。布魯姆 (Mark Blum, 1985: 133) 並沒有自動將此經認定為來自中國，而是試圖解釋這些事實，他說“看一看[《觀經》假定的譯者] 量良耶舍的另外一部譯作 (T.1161)，透露出同樣類型的借用，這可能既反映了原來經本的語言與撰寫根源，也反映了譯者的態度與能力。”當然總而言之，漢語翻譯經常會引述前人的著作。正如平川彰 (1984: 14) 所指出的，比如在漢譯律藏之中，就有很多引述並利用前人譯作的情況。諸如鳩摩羅什與玄奘等譯者的譯本與風格對後來者的影響是眾所週知的。因此在不同佛經之中的句子有類似之處，這並不是說一部經典就是疑偽經，或者換而言之，說它不是翻譯。⁵

必須澄清一點，這一點是由布魯姆提及，也就是《觀經》的“譯者”量良耶舍的身份。眾所週知目前存世的《觀經》是在公元420-440年間產出，可能是420-430年之間在今天的南京。⁶中國的諸經錄，

⁴ 亦見月輪賢隆 1971:145。

⁵ 哥麥茲 (Gómez 1995:244 注 61) 提出術語 “apocryphal” (疑偽經) 並不是一個描繪我們所討論的材料很好的術語。但是在我看來，“apocryphal” 至少要比另一個術語 “pseudepigrapha” (偽經) 要好，因為後者在《牛津英語辭典》(Oxford English Dictionary, 1971 年縮印本) 中被定義為“一個集合詞，用來指代那些題了偽名，或歸到了錯誤的著者的那些書籍與作品，”它給出的例證是某些猶太著述，它們的年代早至公元後初葉，并被認為是《舊約》的先知所作。而另一方面 “apocryphal” 則被定義為“作者有疑問的著述……特別是被收入了“七十士譯本”(Septuagint) 與“武加大譯本”(Vulgate)《舊約全書》之中的篇什，它們最初并非是以希伯來語撰寫”。後一例子似乎要遠更為接近我們所討論的例子 (D.S.Russell 在他的《牛津聖經手冊》(The Oxford Companion to the Bible) [Metzger and Coogan, 1993:629b, s.v.Pseudepigrapha]) 之中，甚至提出，雖然此詞義模糊，但比起 pseudepigrapha, “使用 apocryphal 要更為準確得多”)。

⁶ 若干討論見藤田宏達 1990:151 頁以後；末木文美士 1986b:165；野上俊靜 1981:167 頁以後。量良耶舍傳記的翻譯見史接雲 1968:147-48。

則一般都將此經歸於中亞的僧人量良耶舍。⁷但是想要理解這種歸名意味著什麼，我們需要理解經錄是什麼，它們又不是什麼。很清楚它們並非是我們習慣於認為的那樣，它們並非是歷史的紀錄。這些記載翻譯的存在與歸名的經錄，其實是護教性 (polemic) 文件，或更可能是政治決定的記錄。正如富安敦 (Antonino Forte, 1984: 333) 所陳述：

“這些經錄的主旨與其說是登錄所有完成的翻譯，不如說是記錄那些被判定為藏經的經典。”

那又是什麼讓一部經典被判定為藏經呢？換而言之，中國的佛教權威又是以何種標準來判定一部經典是佛教真經呢？我們還是引用富安敦 (1990: 243)：

無數個世紀之中，中國人養成了一種錯覺，即是否有對應的梵語經典就已經足以判定一部以漢語寫成的特定著述是真經或偽經了。雖然這對於剔除掉很多在中國產生的佛經非常方便……但這樣一種標準卻對在中國之外的偽造經典毫無幫助。因為這個原因，外國三藏法師的參與就顯得至關重要，因為只有他們才知道一部經典是否在中國之外流行，因此也就是否是屬於藏內。所以可以毫不誇張地說這些外國法師對中國人而言就意味著正統——假如他們不被視為翻譯經典的根本來源，也被當成是翻譯經典的擔保人 (guarantor)。正是因為這個原因，翻譯的經典就被歸名到這些外國三藏的名下，這當然不是因為他們確實翻譯了什麼。眾所週知，他們經常缺乏漢語知識，特別是在中國的初期，他們不太會參與很多，而只是參與少量的翻譯活動。

因此，假如一部特定的經典，在中國人看來是正統佛教所在地的印度與印度化中亞地區，被承認是佛語的話，那麼這就證明它是真經。

⁷ 但是正如參考經錄的資料時，經常會有若干問題。Pas 1977:195 頁 (和 1995:36 頁) 之中提到“一致記載”，但這是有誤的。更為準確的是布魯姆 (Blum 1985:131) 所作的特徵描述“雖然最初在僧祐的目錄之中，它被列為‘失譯雜經’，並且在明佺的《大周目錄》與智昇的《開元錄》之中，還提到了同一時期曇摩密多 (356-442) 的另一部翻譯，學界一般認同來自‘西域’僧人量良耶舍的說法。”更多關於經錄，見後。

只是存有印度原語——在此背景之中使用“梵語”是輕率的——，很明顯并不能充分保證一部經典是真經，因為這樣一部經典甚至在其原生地也可能被認為是偽經。⁸

一旦我們理解了中國賦予一部佛教經典權威的過程的邏輯，以及為什麼“譯師”有時可能更應被當作是一位對正統性的擔保人或證明人(certifier)，我們對一個翻譯活動歸名的邏輯就會有一個更為清楚的認識。富安敦(1984: 316)對此有如下評價：

對一部翻譯分配責任是一件極度重要之事，因為其意圖是要向佛教機構與政府保證一部作品的完全真實與正統。這就需要讓一個人負責，也常常意味著團隊中其他成員的真實貢獻往往會不被承認。這就產生了矛盾，那些歸名的譯師，通常是外國人，甚至不能說或寫漢語，而真正的翻譯者則不為人所知，如果不是因為一些譯作的後序，我們常常甚至不會知道他們的名字。

我想富安敦評論的意思是很清楚的。假如我們處理非中國的“譯師”，那麼我們需要想像這些個人可能與一部經典的真正翻譯過程無涉。晁良耶舍就是富安敦所提到的這類外國人。心中牢記此點，藤田宏達想要支持其《觀經》是在中國編纂理論的評論(1990: 163)，就可能弄錯了重點所在。藤田宏達推測道：“當翻譯此經時，晁良耶舍可能是口頭誦出，因為有記載……沙門僧含筆受。在這個過程之中，此經的概念與表達染上了中國色彩，因為它參考并利用了不少中國翻譯的經典……”。參以上面所引的富安敦的觀點，很清楚一位中國人作晁良

⁸ 有意思的一點需要加以指出，反向的論證有時甚至在今天還可以找到，也就是說一部經典找不到印度的原本也就不能被認為是印度的(並且是“真經”?)。田中賢信在最近一部著作中(Kenneth Tanaka, 1990:38)如下評論《觀經》：“此經既然沒有發現梵語本，也沒有被現存的梵語本引用過，其原本就可能不是在印度編纂的。沒有藏語譯本進一步增加了此經沒有梵語本的可能。”看到這樣的邏輯一再出現實在是讓人沮喪，雖然有人不斷並且明確地強調明顯的事實，即有很多確定的印度經本目前只有漢譯本存世。見比如平川彰 1984:13-14 與藤田宏達 1985:29，我只是列出兩位田中肯定讀過的學者。高橋審也 1993:280-281 在提到《觀經》時也有同樣的觀點。

耶舍筆受的情況，並不會使這種翻譯方法與大多數其他有區別，在此也沒有什麼可以讓人懷疑此經的出處。⁹

作為現代學者，我們想要問的，關於《觀經》來源的問題，卻與那些在佛教的中國之中，正統性擔保者們所問的問題不同。對那些中國的權威，假如作為一位中亞的僧人，晁良耶舍保證了《觀經》的真實性，也就是說保證了在他熟悉的佛教國度之中此經曾有流行，並且假如中國當局承認晁良耶舍是一個當局想要弘揚的正統性的合法代表 (Forte 1990: 243)，那麼《觀經》就會被接受入藏，并被記入經錄。對我們甚有幫助的還有就是，我們知道有若干例子，其中——為了他們自己的意識形態與政治目標——中國的當局竟然安排“偽造”佛經，或者至少偽造了其中的部份 (Forte 1976: 135)，另一方面我們也可能要再多說一點，即當然還有中國人基於自身的原因，而拒絕接受在其他佛教國家被當成是正統經典——比如怛特羅經典——的例子。¹⁰對正統中國資料的分析表明其中的信息存有意識形態的背景，這動搖了我們對這些中國資料作為歷史證據的信心。

既然無論如何我們的現代立場存在於正統性或權威性的範圍之外，我們必須在研究一部神聖經典的來源之時，不要讓這部經典的精神權威性影響到我們的推理。對我們，無論《觀經》是一部歷史上釋迦牟尼佛話語的抄錄，抑或是在公元五世紀撰成於中國——或是否其來源是二者之間——這是一個歷史的問題，而非為一個正統性的問題。因此當我們援引那些其思想傾向與我們不同之人，我們也要將這種差異計算在內。中國經錄的作者們，以及僧人傳記的作者們，他們

⁹ 這個觀點的意義就在於，無論在非漢語語言之中是否存有一個《觀經》的原本，幾乎肯定那些將此經譯成漢語的人是本土中國人，他們無疑有足夠多的更早的佛經著作。這就意味著《觀經》與其他著作之間措辭或其他相似性，並不能證明它是一部疑偽經典。

¹⁰ 與我們有時所想的相反，似乎西藏人也做同樣的事情。見噶瑪桑頗嘉措 1988:5-6。

的創作意圖與我們有巨大的差異。假如我們沒有理解此點，並相對應他們的證據加以權衡，我們就會被誤導，或至少會擾亂我們的推理。但是我們對經錄資料的新認識，削弱了若干《觀經》是來自中國的論點，它在追索此經源頭的過程是一個破壞性的，而非建設性的步驟；它並不會正面地促進問題的解決。要採取正面與建設性的步驟，我們轉向經本自身所提供的內在證據。

作為其構成關鍵的《觀經》結構

依照田中賢信 (1990: xviii, xix, 58)，對《觀經》最早的注疏是淨影慧遠 (523-592) 所為，題名為《觀無量壽經義疏》，而回顧過去，最有影響，至少在日本淨土宗中最有影響的注疏是善導 (613-681) 的《觀無量壽佛經疏》。此二者皆為義疏體，此一體裁最早的范例是道生 (355-431) 對《法華經》的注釋。¹¹關於此種類型的義疏的結構，田中 (1990: 59) 說：“在此種類型的成熟形式，它會將佛經分為以下這樣標準的說法：‘序分’、‘正宗分’與‘流通分’。”雖然在細節上，慧遠與善導每個人對《觀經》的劃分稍有不同，但就基本的劃分則有一致。這些部份主要是基於經典義理的分析，而不是基於文獻學或經典校勘的劃分。想要繼續的話，知道此點就很重要。善導基本上將佛經分為以下部份：¹²

序分

定善：禪觀 1—13

散善：禪觀 14—16

流通分

¹¹ 《妙法華經義疏》，收於《大日本續藏經》(修訂本)，卷 27, #577。金榮鎬 1990:82 與 106 頁注 3 之中似乎措辭混亂，對這一說法既有支持也有反對。他的書是對此義疏的翻譯。

¹² 善導對此經更為具體的劃分，見藤田宏達 1985:80 之中的圖表，以及他在 79 頁以後的討論。現在也見帕斯 Pas 1995。

在1976年，山田明爾 (Yamada Meiji) 發表了一篇文章，此文對我們理解《觀經》的結構有著革命性的突破。山田顯示此經之中提到 Buddha Amitāyus 的漢文名稱並不是隨意混雜的，而是有一個固定的模式。此名在經中共出現34次。其中“無量壽佛”出現19次，而“阿彌陀佛”出現15次。但重要的卻是這些名稱的分佈。這些名稱在經中如此出現：

序分： 阿彌陀佛：3次

定善： 無量壽佛：15次

阿彌陀佛：1次，在(最後)第13節

流通分： 無量壽佛：3次

山田明爾 (1976: 79)由此 (以及其他一些與我們現在并不相關的證據)得出結論：

我的結論如下……我同意那些認為《觀經》是在中國造——更準確地說應該是“編纂”——出來的人。《觀經》中“無量壽佛”與“阿彌陀佛”這種差異，並不是由於翻譯者(編纂者)將原本之中發現的名稱 Amitāyus (或是一個俗語的變體)故意或有意識地作了不同的翻譯；而是出於某種目的，而將本來獨立存在的阿耨世王的傳奇、13定善、3散善都收集到了一起，再加上一個流通分，并疏通一下風格。這就是我的猜想。在第13定善與最下品往生的最低一種部份雙雙出現的兩個名稱，我認為就是就是所謂的粘合劑，而將定善與散善的部份，以及二者之中的後者與流通分粘合在一起。

我想山田的證據很清楚地表明，——除了他說此經實際上是在中國所編纂，這還有爭議——他的假說肯定是正確的。特別有說服力的是此經之中，包含有兩種名稱的過渡性的部份。山田的文獻批評分析法所揭示的部份對應於註疏者所確認的部份，這個事實似乎表明甚至對那些不清楚此經形成歷史背景之人，其分段性特點也是明顯的。對傳統的註疏者而言，此經當然是一個整體，是釋迦牟尼佛教法的記錄。換而言之，這可能又是非常偶然的，義疏體是用來註釋這樣一種

經本，這些經本我們沒有理由相信是與《觀經》一樣的方式來編纂的。但是在未來將佛經的傳統科判，以文本批評的視角進行重新審視，這可能是饒有趣味的。看看是否註疏者對部份的感覺是否可以引導我們用文獻學的方法來找到經典在歷史上離散的部份。

山田在他的文章之中繼續想要確認序分部份的起源，這部份是阿闍世與頻婆娑羅王的故事。他指出在短短的序分故事之中，Devadatta 的名字出現過兩次不同，分別是“調達”與“提婆達多”。山田對此評論道：“我們只能說這很奇怪。我不能理解是何等原因在這麼短的段落中，同一個人的名字會出現兩種不同。”山田(1976: 86)也同意月輪賢隆(Tsukinowa Kenryū)的說法，即他認為從大乘《大般涅槃經》與《十地毗婆沙論》之中的材料拼湊到了一起，再加上一些修飾，就產生了《觀經》之中的序分故事。當然，久已公認這兩部經本之中包含了《觀經》之中的故事。¹³山田總結其觀點如下(1976: 86 = Yamada et al. 1984:xxiii)：

除此之外，以這種方式來考慮阿闍世的故事，用兩個名字來說 Devadatta 的原因就清楚了。也就是我們知道阿闍世的故事並不是從一部印度經典之中既成故事的直接翻譯，而是從若干不同的資料之中抽取的線索巧妙地編織在了一起。因此非常可能 Devadatta 的名字是從至少兩種不同的資料之中得來，每種都以不同的方式來翻譯那個名稱，並最終將這些名稱譯成了漢語。因此這是不同的印度或中亞經本被翻譯並編纂，以便產生單獨一部漢語經典的例子。雖然其中的故事與主要角色表明這是來自印度，但還是有故事元素，諸如諸惡王子貪戀國故，而殺害一萬八千國王，或阿闍世如何威脅要殺死他的母親韋提希，這似乎與阿闍世故事非常契合，但卻是在傳統材料的任何故事之中找不到的元素。

¹³ 關於大乘《大般涅槃經》之中的故事，見平川彰 1971:2-5；河村孝照 1976；望月良晃 1988:137-54。這些個別項目將在後面仔細討論。《十住毗婆沙論》提到了此故事(T.1521(xxvi)49a21)，但是並沒有重要的細節。雖然此經明顯知道這個故事，但它並不能作為一個更為詳細記載的資料來源。

在此讓我們呈上一段《觀經》序分部份的翻譯，其中包含有阿闍世與頻婆娑羅的故事：¹⁴

爾時王舍大城有一太子，名阿闍世，隨順調達惡友之教，收執父王頻婆娑羅，幽閉置於七重室內。制諸群臣，一不得往。國大夫人，名韋提希，恭敬大王，澡浴清淨，以酥蜜和[麯-夫+少]，用塗其身，諸瓔珞中盛葡萄漿，密以上王。爾時大王，食[麯-夫+少]飲漿，求水漱口。¹⁵

漱口畢已，合掌恭敬，向耆闍崛山，遙禮世尊，而作是言：“大目乾連是吾親友，願興慈悲，授我八戒。”

時目乾連如鷹隼飛，疾至王所。日日如是，授王八戒。世尊亦遣尊者富樓那，為王說法。如是時間經三七日，王食[麯-夫+少]蜜，得聞法故，顏色和悅。

時阿闍世問守門人：“父王今者猶存在耶？”時守門者白言：“大王！國大夫人身塗[麯-夫+少]蜜，瓔珞盛漿，持用上王。沙門目連及富樓那，從空而來，為王說法，不可禁制。”

時阿闍世聞此語已，怒其母曰：“我母是賊，與賊為伴。沙門惡人，幻惑呪術，令此惡王多日不死。”即執利劍欲害其母。

時有一臣，名曰月光，聰明多智，及與耆婆，為王作禮。白言：“大王！臣聞毘陀論經說：‘劫初已來，有諸惡王貪國位故，殺害其父一萬八千。’未曾聞有無道害母。……”

¹⁴ 在山田明爾等 1984 之中印有漢語本《觀經》(T.365)，但亦見藤田宏達 1985 與末木文美士 1986b，二者之中列有異文。我從漢語的譯本要感謝收在山田明爾等，1984 之中的翻譯，但有時我會與之翻譯不同。

¹⁵ 清洗就表明已經吃完了。在此以及下面被臨時翻譯為蜂蜜、印度酥油 (ghee) 與麵粉，這些術語的確切意思還有很大爭議。既然它們的確切含義對此文觀點並非必須討論，我很高興先將這些問題放在一邊。

在此之後，頻婆娑羅在故事中再也沒有出現過了，而韋提希成為了核心的主角。阿闍世動了憐憫之心，打消了任何傷害其母的想法，但他確實將她投入了監獄。獄中的她，與在她之前的頻婆娑羅王一樣，遙求佛陀，佛陀就派了目連與阿難去她那兒，接著佛陀自己也去了。此時開始了此經的主體部份，其中內容為關於阿彌陀佛的淨土（Sukhāvatī）給韋提希所作的開示，以及如何方能往生此處。在流通分之中，韋提希獲得了證悟，但是并沒回到阿闍世的故事之中。¹⁶

我的研究從此處，也就是序分部份開始，我們要承認這個序分，也即阿闍世與頻婆娑羅王的故事，它是獨立於《觀經》的其他部份之外的。它只不過是整部佛經之中的一個可分離的部份，在我們處理這個可分離的部份之時，我們可以將作為一個整體的佛經的起源先放到一邊。另外，山田明爾認為序分故事自身也是一個混合而成的敘事，因此可能劃分為連續的幾個部份，雖然他沒有證明，但我相信他的這個構想是正確的。雖然山田明爾并未明言，但序分之中的節點肯定是在阿闍世問監獄的守門人，守門人告訴他目連與富樓那去監獄探望頻婆娑羅王與緊接下來的部份之間，在後一部份之中敘述了阿闍世對其母非常生氣。後一部份開始的句子是這樣的：“時，阿闍世聞此語已，怒其母，曰……”。正如山田明爾所說，在接下來的段落中，阿闍世持劍要殺韋提希，結果被他的大臣們規勸了下來，這段在其他版本的故事之中都沒有發現過。事實上，正如下面引用的不少例子所將要顯示的，傳統版本的故事中，阿闍世問過守門人之後的情節與《觀經》中的有很大不同。因此我認為這可能證明在這個故事的傳統印度版本與《觀經》的版本有分歧的那個地方，也恰好是《觀經》中的一個關節

¹⁶ 在佛經的結尾，也就是結構故事部份之中發生了一處有趣的劇情不連貫（discontinuity）。在此提到了韋提希與五百侍女皆大歡喜等等。提到五百侍女這是一種套話，在佛教文獻之中較為普遍，但這些侍女在此經中卻是第一次出現。一位被囚禁的皇后，很清楚已然失寵，就不太可能會有那麼多的侍從仆人。

點，顯示了原始資料在此處融合，也表明了一個固有的敘事情節的邊界，而這個敘事情節則在佛教與耆那教文獻之中廣為流傳。¹⁷

在我們開始細緻地分析故事之前，應該先提供一些或多或少的理論觀察。假定山田明爾的推測是正確的，《觀經》事實上是由若干要素結合在一起構成一個整體的，那就應該可以同時從事兩種調查。事實上，更廣泛而言，我們可以說對任何在整體或局部是由本來獨立要素所構建出來的經典，都可能進行雙重調查。首先，我們可以調查一部特定經典來源的不同方面，通過觀察構建這個文本的個別要素。通過個別地追索一部佛經各個組成部份的歷史與演化，這應該能幫助我們更好地理解作為一部整體的佛經的構成與發展。其次，我們能調查作為經典中，獨立於背景之外的每一個特定要素的演化。因此在同一時間裡，我們首先可以對一部佛經的起源研究作出貢獻，並且其次，就更廣泛的意義上（取決於在任何特定時間內我們選擇追索哪些要素）對研究敘事母題、哲學思想等也作出貢獻。

山田明爾認為《觀經》事實上是由很小的元素拼合成的一個整體，雖然在此問題上他可能是對的，但還可能有人要反對，認為他的方法對很多，有可能是絕大多數佛經都並不適用。但是並非一定要整個一部佛經都是由預製構件 (stock unit) 所構成，或者是那些構建其來源各異，這樣才能顯示這一研究方法論的優勢。可能大多數佛經，

¹⁷ 此一故事巴利佛教文獻參考見 Malalasekera 1938, s.v. *Ajātasattu* I.31-35 以及 s.v. *Bimbisāra* 99-102。漢文材料見赤沼智善 Akanuma 1931, s.v. *Ajātasattu* 10-12, 以及 s.v. *Bimbisāra* 99-102。耆那教文獻之中的參考，見 Mehta and Chandra 1970-72, s.v. *Kūṇia* I.196-97, 以及 s.v. *Senia* II.856-57。關於佛教文獻之中的阿闍世王故事，小野玄妙 Ono 1916 之中對漢文材料有著精湛的研究，而平川彰 Hirakawa 1971 之中也有更為簡明的述評。近來更流行的研究是定方晟 Sadakata 1984 與 1989 (是對《阿闍世王經》(*Ajātaśatru-kaukrtya-vinodana*) 的翻譯)。更為通俗的則是五十嵐明寶 Igarashi 1989。若干對母題的比較性評述，見可井本英一 Imoto 1982:25-53, 以及竹中信常 Takenaka 1982。(感謝 Elizabeth ten Grotenhuis 告知我關於竹中信常的文章，并寄來一份。) 還見石上善慶 Ishigami 1984。

無論是大乘佛經還是那些所謂的主流佛經，無論其撰成地點是哪裡，都會使用預製的短語、預製的情節（敘述或者其他）、預製的教義段落等等，又摻雜以或多或少的原始材料——這是此部特定經典的革新之處。這些預製的材料混入了一部經典，就可能成為上面打算要作雙重研究的對象。

佛經是由段落或預製的短語所構成——當然并不只是由此而構成——，這種思想當然早就為人所公認，特別是在獲得充分研究的巴利經典中，這些經典無疑很容易就是由這種段落所構成。¹⁸研究佛教文獻中的敘事性元素可能是開始這類研究的最容易的領域之一。再者，在佛教研究的領域之中，此一領域之中主要是傾向於教義研究，敘事性資料常被忽視，所以至少一開始時會有很快進展。¹⁹

就如目前這篇文章一樣，受限於一篇文章的篇幅，不太可能在細節上去追溯任何在佛教文獻中頻繁出現的故事，諸如阿闍世的故事；材料實在是太多了。因此就有必要先澄清一下，下面的研究是有所選擇並且是暫時的。幾乎在每一處轉捩點，都可以增加更多的材料，也可以增加更多的平行本，粗看一下 Malalasekera (1938) 與赤沼智善 (1931) 的辭典就可以知道此點。雖然如此，但是我還是想要呈現出若干阿闍世王囚禁頻婆娑羅王，以及韋提希偷運營養品給她被囚丈夫故事的幾個版本，它們可以在佛教與白衣派 (śvetāmbara) 耆那教文獻之中找到（我相信無論是在空衣派 (Digambara) 耆那教或婆羅門及印度教文獻

¹⁸ 事實上就某種程度而言，巴利聖典協會的校訂本與翻譯本之中，以及若干本土抄手在實際之中，都會在一部經典之中標出重複，並參以前面的一段，而非是完全地加以重複，這些都明顯地表明了這個事實的一個方面。在耆那教文獻之中，則更為顯著，其中經常會出現“（此處插入預製的）描述” (vaṇ[ṇ]ao 與 jāva)。

¹⁹ 非常確定不僅是佛教研究之中有此種歧視。一位耆那教的頂尖學者，在一份對 āvaśyaka 文獻的初步研究之中 (Bruhn 1981:19)，坦率地承認，對此文獻諸經本的研究“畢竟是一種對其教條與經院哲學的研究”，āvaśyaka 文獻是耆那教敘事材料的一個大寶藏。我認為這樣一種途徑是極為不幸的。

之中都沒有)²⁰。既然本研究的焦點之一就是《觀經》的起源問題，上引佛經中所呈現的故事就被當作此後分析的起點。

佛教諸平行本

很早以前就有學者指出大乘《大般涅槃經》的阿闍世與頻婆娑羅故事是《觀經》版的一個平行本。我們上面已經看到了，山田明爾(1976: 86)提出它至少是《觀經》敘事中部分的源頭。漢譯大乘《大般涅槃經》的文獻史中問題重重，²¹但我們或多或少可以安全地假定，所謂北本T.374與T.376其斷代始至五世紀初。後來所謂的南本T.375則明顯在中國有很大地改動以及增加，不過T.374與T.375中在這裡要討論的章節則完全吻合，而在最古層的T.376之中則付之闕如。有兩組章節中包含有《觀經》中章節的平行部分。首先，²²介紹阿闍世是位國王，他殺害了自己的父親，并且深深悔恨。他的悔恨導致了身上生瘡，無可救治。他的大臣給出諸多不同意見，讓他去諮訪諸人，并聽聞了很多外道諸師及其教義。與《觀經》中阿闍世的想法不同，一位大臣提到了殺父諸王的名稱，²³這是想要說服阿闍世，即使阿闍世意圖弑父，其行為也無過錯。第二段經常被引用的部分可以翻譯如下：²⁴

當善見 (Sudarśana=Ajātaśatru 阿闍世) 聽聞 [他被命名為阿闍世的原因，及他年幼時的故事等之時]，他直接讓他的大臣逮捕了他的父王，并將他關在了城外，以四兵 [象、馬、車、步兵] 守衛。當韋提希

²⁰ 索尼 (Luitgard Soni, 馬爾堡大學) 博士友善地告知，雖然在 Brhātkaṭhakośa 之中，以及其他有關的空衣派敘事集之中有若干關於阿闍世 (śreṇika) 及其家庭的故事，但並沒有阿闍世的這個情節。

²¹ 具體研究見下田正弘 Shimoda 1991。

²² 可見於 T.374(XII)474a=T.375(XII)717a 以及後。

²³ T.374(XII)475c8-13=T.375(XII)718b29-c6。

²⁴ T.374(XII)565c19-29=T.375(XII)812b6-17。

王后聽到這些事後，她馬上到國王那裡，但那些守衛攔住了她，不讓她進去。此時王后盛怒，痛罵他們。守衛就直接報告了王子：“大王，王后想要見您的父王。我們不能判定是否應允許她。”當善見聽到這裡，他再次大怒，並馬上到了他媽媽那裡。到她身邊抓住她的頭髮，他拔出寶劍，想要將她砍倒。其時耆婆說道：“大王，雖然自從有國以來就有犯罪，但最可怕的也從未被施於婦女，更不要說生育自己的母親了。”當善見王子聽到這些話，幸賴耆婆，他很快放開了[他的媽媽]。[但是]徹底隔絕了他父王的衣服、被褥、飲食與醫藥，七天之後，他父親命絕。當善見王子看到他父親死了，他才開始後悔。（譯者：其中一個漢譯原本為《大般涅槃經》卷34〈12迦葉菩薩品〉：“善見聞已，即與大臣收其父王，閉之城外，以四種兵而守衛之。韋提夫人聞是事已，即至王所，諸守王人，遮不聽入。爾時夫人生瞋恚心，便呵罵之。時諸守人即告太子：‘大王！夫人欲得往見父王，不審聽不？’善見聞已，復生瞋嫌，即往母所，前牽母髮，拔刀欲斫。爾時耆婆白言：‘大王！有國已來，罪雖極重，不及女人，況所生母？’善見太子聞是語已，為耆婆故，即便放捨。遮斷父王衣服臥具、飲食湯藥，過七日已，王命便終。善見太子見父喪已，方生悔心，”（T12, p. 565, c19-29）

這些章節明顯指的是《觀經》中的同一個故事，但並非是整個故事的唯一來源。但第二個情節卻是就我所知在諸平行本之中，唯一講述阿闍世盛怒場景的，這當然是一個重要的細節。

末本文美士（Fumihiko Sueki）在他的一系列文章（1982, 1986a, 1986b）之中，除了其他主題，也研究了此經的起源問題。特別是在他一篇精湛的綜合性研究（1986b）之中，末本文美士接受了山田明爾1976年對此經本結構的分析，並且在剛提到的所有三篇文章之中，他想要對介紹性敘事單元提出一個可能的來源，他挑選出韋提希以腳鐐（anklet）運送液體的營養品給監獄中的丈夫，把這個情節當成是《觀經》故事的一個標誌性因素。末本文美士挑選此一故事因素，明顯部分是因為對他而言最為接近的平行本，也就是根本說一切有部廣律的

《破僧事》(Saṅghabhedavastu)，包含有一個記載，其中不僅運輸的手段相同，而且韋提希帶給國王的並不是葡萄酒(或葡萄汁)，而是水。末木文美士認為這標誌著《觀經》撰集者(或撰集者們)的一個革新。我不太同意末木文美士的這一闡釋，原因容後分說，但首先讓我們看一看根本說一切有部版本的這個故事。

曾有人多次提及阿闍世與頻婆娑羅的故事存於根本說一切有部的《破僧事》之中。²⁵此故事開始是在惡人提婆達多的慫恿下，阿闍世對他的父親頻婆娑羅激起了終身的仇恨。頻婆娑羅給了阿闍世其王國中更大的部分，以滿足後者的貪婪，先是瞻波城(Campa)，接著就是除了王舍城以外的全部摩揭陀，接著除了一庫財物之外的其餘全部，再者除了後宮以後的全國。在每一次妥協之後，提婆達多都敦促阿闍世去“顯示勇氣”，並從他父親頻婆娑羅那裡要求更多。並且每次阿闍世都虐待子民，對他們進行壓迫。下面就起自此點，我相信這是第一次從吉爾吉特發現的梵語本翻譯成了現代語：²⁶

[頻婆娑羅]王[對阿闍世]責備道：“已經給了你諸多行省，以及庫藏，為什麼你還要殘害他們？”當他說時，[阿闍世]怒氣沖天地對大臣說：“大臣們，一個人指責利帝利灌頂王，他要受什麼懲罰？”大臣們說：“大王，懲罰是施行死刑。”他說：“是我的父親；我怎麼能[殘暴地]判他死刑呢？去吧，將他關進監獄。”[所以頻婆娑羅]就被投入了監獄。

²⁵ 此故事與《觀經》的聯系，西本龍山 Nishimoto 1934:322, 注 20 中曾有討論。亦見山田明爾等 1984:6, 注2；末木文美士 1982:463；以及藤田宏達 1985:42-43。

²⁶ Gnoli 1978:155.23-159.10。對此本可以有一些校正：頁 156.24 與頁 156.25: vātāyanāni。157.16: ārogyaya。158.5: -tebhyah。158.9: 刪掉 upacitāni。(我非常清楚這個版本可能並不能如實反映寫本的情況，但是因為寫本的照片從來沒有刊佈過，也就無從獲取，所以我沒辦法重新編訂此本。)對應的藏語本，我只能參考德格本甘珠爾'dul ba,nga,215a6-218a2。義淨的漢譯本收於 T.1450 (XXIV) 189c1-190b23。訓譯(kundoku)的日本“翻譯”見 Nishimoto 1934:322-25。從漢語本翻譯為現代日語本的，見佛教說話文學全集刊行會 1973:10.215-21。此節 Rockhill 1907:90-91 與邦龍強巴洛桑 Panglung 1981:112 從藏語本都有總結。

[現在,][頻婆娑羅]王爲他的市民以及邊鄙之民所敬愛。當他的域內大眾聽說[國王的遭遇時],他們很是憂傷,但是知道阿闍世盛怒,其爲人又殘暴,所以沒有人敢責備於他。頻婆娑羅王在獄中施行他[通常的]活動,²⁷并且[他的王后]韋提希[每日]帶給他一餐用牛奶煮的米飯。²⁸

阿闍世問獄卒道：“先生們，老王是如何活下來的？”

他們回答道：“大王，你的媽媽[每天]都帶給他用牛奶煮的米飯。”

阿闍世下令食物與水都不許進入，因此[韋提希]就不能帶它們進來了。並且在後宮中有令，任何人不得送食物與水入獄，對送它們者，其懲罰是死刑。由於知道[阿闍世的]個性，沒有人[爲頻婆娑羅]準備食物，那麼他們還有何需要，要將食物與水送進去呢？接著，韋提希受愛戀其夫之苦，在四肢抹上大麥糊²⁹，并在她的腳釧之中裝上水，以將此[食物帶給頻婆娑羅]，他由此得以活命。這個計謀也爲獄卒所察覺，但是出於對國王的熱愛，他們並沒有報告阿闍世。

阿闍世再一次問起了獄卒：“先生們，老王如何存活啊？”他們就具體地向他報告了，他就說道：“先生們，不允許韋提希再進來。”[在那個時候]世尊，爲了[給頻婆娑羅]種植善根，在耆闍崛山朝向[監獄]窗戶的一面經行。頻婆娑羅王通過窗戶見到世尊，心生歡喜，這得以保存了他的性命。

²⁷ 這一節不太清楚。通常婆羅門意義上的 karmaparāyaṇa 是指致力於儀式活動，但是在這裡可能意思不同。藏語 phyag sbal na las kho na la rten cing'dug pa 似乎是指國王入獄只是因爲他的業報，但也可能意思是“只不過是從事於行爲”。（此後不少注釋中的未決問題都可以參考漢譯本，我在譯文後附有此文，故此處從略）。

²⁸ Sthālipāka。此一術語在此的確切意思并不清楚；它可能并不具有婆羅門儀式文本之中的內涵。

²⁹ Saktukalka=藏語 phye'i'de gu。

阿闍世又一次問獄卒：“先生們，食物與水都遮止了；現在老王又如何得活呢？”

他們回答道：“世尊，爲了幫助他，在耆闍崛山上經行，[頻婆娑羅]每天站在[靠窗戶]看他。”

[阿闍世]說：“封閉窗戶，用一把剃刀割破他的雙腳”。

[於是]他們封閉了窗戶，用一把剃刀割破他的雙腳，他因此痛苦萬分。聲音嗚咽，飽含眼淚的他想道：“我現在極其艱危痛苦，世尊都不對我稍加留心。”

但是諸佛世尊沒有什麼不知道，沒有什麼看不到，沒有什麼不可理解，沒有什麼不可感知。事實就是，以佛眼在夜間三次、日間三次觀照世界，諸佛就得以知曉真相。世尊……³⁰[也就是說，他們考慮道：]“誰是被拋棄者？誰是歡樂者？誰是陷入麻煩境地者？誰是處於危險者？誰是苦惱者？誰是陷入麻煩境地、處於危險又苦惱者？誰是沉淪於惡趣者？誰是傾向於惡趣者？誰是趨向於惡趣者？我又要將誰從惡趣中救離，讓他置於天界并獲得解脫？我應爲誰種下未種的善根？誰的已種的善根我要使之成熟？誰已經成熟[的善根]我要使之解脫？”³¹

世尊對尊者大目犍連說：“去吧，目犍連。以我的名義向頻婆娑羅問候健康，³²並且如此說：‘世尊說：‘我已[爲你]³³做了一個善友所需

³⁰ 此處翻譯略去了一連串佛名號。

³¹ 這一整段是一個程式化的段落，這一段的翻譯見於拉莫特 Lamotte 1958:715-16，也包括在這裡省略掉的部份。

³² 或者是：“以我的話向國王問候。”

³³ 遵照藏文 khyod la。

做的。我已經將你的腳從地獄、畜牲與餓鬼道中救出。將你置於天、人道中。我[爲你]中止了輪迴。我[爲你]弄干了鮮血與眼淚之海。我[爲你]跳過了骨骸之山。我[爲你]關上了惡趣之門。我[爲你]打開天界與解脫之門。³⁴但是實際上這些德行是你個人所爲，[現在]積攢起來了，其要素已然獲得，其條件已然具備，它們就像瀑流涌出，不可阻擋。又有何人方可體驗你個人所爲德行[的結果]呢？大王，[你曾經]從事并積攢的德行，並非是在地界，或水界，或火界，或風界這些[你]之外的地方成熟，這些[你曾經]從事的善行與非善行，只是在[你的靈魂連續體，在你自己的]蘊、界與[對存在]執取的諸組成部份之中。

德行甚至百劫都不會消失。

[但是]當完善以及時間合適之時，它們就會爲眾生產生結果。³⁵

因此，大王，你必須依你的德行而行。’ ’ ’ ” “好的，”尊者大目犍連就向世尊保證道。接著他就入於三摩地，即從耆闍崛山消失，而出現在獄中頻婆娑羅王面前。他說了如下的話：“大王，世尊問候你的健康。”³⁶[頻婆娑羅王說:] “[向你]，尊者大目犍連，與世尊致意。”³⁷

[大目犍連說:] “大王，世尊如是說：‘我已[爲你]做了一個善友所需做的。我已經將你的腳從地獄、畜牲與餓鬼道中救出。將你置於天、人道中。我[爲你]中止了輪迴。我[爲你]弄干了鮮血與眼淚之海。

³⁴ 此一程式化段落見拉莫特 1958:717。

³⁵ 這個偈頌在譬喻 (Avadāna) 文獻之中很是常見，比如 Divyāvadāna (Cowell and Neil 1886) 54.9-10, Avadānaśataka (Speyer 1906-09) I.74.7-8. 在 Speyer (注13) 中他指出爲了避免重複，稍有改變如下：

nu praṇāsyanti karmāṇi kalpakotiśatair api/
samāgrīm prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām//

³⁶ 或者：“你好。”

³⁷ 可能最好是依照藏語本，省略掉 ca。這樣就翻譯爲：“尊者大目犍連，我向世尊致意。”

我[爲你]跳過了骨骸之山。我[爲你]關上了惡趣之門。我[爲你]打開天界與解脫之門。但是實際上這德些行是你個人所爲，[現在]積攢起來了，其要素已然獲得，其條件已然具備，它們就像瀑流涌出，不可阻擋。又何人方可體驗你個人所爲德行[的結果]呢？大王，[你曾經]從事并積攢的德行，並非是在地界，或水界，或火界，或風界這些[你]之外的地方成熟，這些[你曾經]從事的善行與非善行，只是在[你的靈魂連續體，在你自己的]蘊、界與[對存在]執取的諸組成部份之中。

德行甚至百劫都不會消失。

[但是]當完善以及時間合適之時，它們就會爲眾生產生結果。

因此，大王，你必須依你的德行而行。’ ”

他，置身於監獄之中，身受足被剃刀所刺破，沒有飲食之苦，說道：“尊者大目犍連，何處可以吃到殊勝的飲食？”

他說道：“大王，四大護衛天王之中的諸王，”說到這裡，尊者大目犍連就入於三摩地，從監獄中消失，到了耆闍崛山。

[一次]，阿闍世的兒子昇賢(Udayabhadra)手指上生了個瘡。他哭著走向阿闍世，[阿闍世][將孩子]抱到他的大腿上，抱著他，親吻他，擁抱他。但他還是哭泣不止，不肯停歇。[於是]阿闍世就[將他兒子的]手指放在他自己的嘴裡，瘡在他的嘴裡破了。阿闍世將化膿的血吐到地上，當昇賢(Udayibhadra，譯者：注意與上面所列出的拼法不同)王子³⁸看到了膿血，他又一次哭了起來。阿闍世看到韋提希在笑，他就說：“母親，你笑什麼？”

³⁸ Gnoli 在這裡的拼法因此就與上面不同，但是這個形式應該在收入文本之前檢查過。

她說：“兒子，病痛來自你的父親，你也曾有此病患。但是當你的父親[將你的]手指放在他的嘴裡面，瘡破了之時，爲了讓你不哭，他吞嚥了膿血。他並沒有將膿血吐到地上。”

[阿闍世]說：“母親，[我的]父親如此疼愛我嗎？”

她說：“是的。”

阿闍世對他父親的仇恨消失了，生起了尊敬之心。他對他的大臣說：“先生們，對那些告訴我老王還活著的人，我會分國家的一半給他。”[因爲]老王被他的市民以及邊鄙之民所敬愛，大群民眾開始跑向監獄。

[頻婆娑羅]王聽到喧鬧之聲，想到：“現在他們到底要做什么？”驚嚇得發抖，他長長地呼吸了一下，就死去了。他成爲薛室羅末拏(Vaiśravaṇa)天王的一個兒子，每天都坐在他的膝上，他分享著諸天的甘露。

薛室羅末拏說：“你是誰？”

他說：“我名爲勝仙(Jinarābha, 譯者：此據《破僧事》，《長阿含》作闍尼沙，又譯爲：勝結使。爲毗沙門天王五太子之一)，大王。”於是他就有了勝仙的稱號。

譯者：漢譯對應《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷17：“王聞語已告太子曰：‘我今與汝人民庫藏，因何更復惱亂百姓，不肯止耶？’太子聞是語已便太嗔怒，告諸臣佐曰：‘汝等應知，若有人訶罵刹帝利灌頂王者，合有何罪責罰？’臣等答曰：‘合有極刑。’‘今訶罵者是我父也。云何損害？今且令付後宮囚閉。’於時臣佐便即囚閉。

大王被閉，宮人臣佐城中人眾聞王囚已並悉憂惱，皆念大王往昔恩愛。王囚閉也，太子即位，暴惡殄刺凶猛獷烈，無有臣佐敢諫其王。

時影勝王既被囚閉，心自念言：‘是我宿業因緣且得。’隨日時國大夫人韋提希常以餉食。

時末生怨王問守門人：‘老王今者若爲存濟？’

時守門人便白王言：‘王母每自送食將與老王。’

末生怨王聞是語已語守門人曰：‘汝當勿使更放飲食及水漿等入，告諸宮人亦勿送食，若有送者罪當極刑。’時諸人等見教嚴重，更無人敢送食至老王所，於是多日更無有人得到王處。時王夫人韋提希，念王恩愛不能自忍，以酥蜜和麨塗身，而以脚釧孔中盛水，將以上王，命且延日。時守當人心即猜疑，暫雖知覺已，爲念王恩，其末生怨未問之間亦不報知。後於異時，末生怨王問守當門曰：‘老王今者若爲存在？’其守門人具述：‘韋提夫人以酥和麨塗身，脚釧孔中盛水奉王，王今以此存活。’時末生怨王勅守當人：‘自今以後更勿令夫人入見老王。’爾時世尊在耆闍崛山經行，當王窓牖，王遂遙見佛影，因此見佛心生歡喜，爲此善根命存活。

時末生怨王更問守當宮人：‘我已斷使餉食，老王今若爲存活？’門人答言：‘爲王於窓牖中遙見世尊，世尊慈愍攝受，因此福力王得存活。’王令閉塞窓牖，刺其足下令不得立。時守當人即依王勅，閉塞窓牖刺其足下。是時老王身患疼痛痛苦惱急，以哽咽啼泣流淚不止，即自思惟：‘今在苦惱，世尊何不愍念觀察於我？’如來世尊無不知見。諸佛常法：有大慈悲攝受眾生，決定擁護即住正觀。若能調伏三事，超四暴流安四神足，五支具足超過五道，住七覺分示八支道，善巧方便隨入九定，具十種力，名稱遍滿於十方界，倍勝千轉自在輪王，晝夜三時以佛眼觀諸眾生故。隨轉智慧，誰減？誰增？誰逼迫？誰被逼迫？誰下惡趣？誰向惡趣？誰一向趣？誰負重擔？我今以何方便能救離此從惡趣中置入天趣，并得解脫？未修善根者令修習善根，已修善根未成熟者令得成就，已成就者令得解脫。

爾時世尊告大目犍連曰：‘汝往影勝王所可傳我語：‘願王無病。’作如是言：‘佛告大王：‘如善知識，應所作者我已作。我今救汝，離三惡趣。令汝常得在天人中過於生死處。’’’聞佛所說即入三摩地，從耆闍崛山沒，於王舍城王禁閉所，在王面前白言：‘大王！佛告大王：‘願無病惱。’’’時王禮敬尊者大目犍連，時大目連白王曰：‘佛告大王：‘如善知識，我於王處所作已辦，令離地獄、傍生、餓鬼，建立人天，具如前說。’由業因緣，是故大王當知，依於業，因此在於禁閉、脚被刺破，又不得食苦害其身。’王問大目連曰：‘何處有好食飲？’于時目連答曰：‘於四天王處有好食飲。’具報王已，即便化身而去，往耆闍崛山。時末生怨王子患指瘡病將詣王所，王抱懷中以手摩挲以口嘲之。其時王子啼泣不止，王既嘲其癰癤穴破，膿血在於口中，唾膿於地。太子見膿在地，更啼不絕。時大夫人韋提希，見此事已吁嗟嘆息。時末生怨王見母嘔嗟嘆息，問言：‘何故嘔嘆？’

答曰：‘曾祖已來未有此患疹，汝亦曾有此患，王父嘲汝瘡上，有膿血便即飲，却不唾於地，畏見膿時恐見膿時汝更啼泣，緣此王父喫汝膿血。’問曰：‘實有如是憐愛我耶？’母曰：‘如是憐愛汝耳。’爾時末生怨王，嗔恚心止起憐愛心，語諸臣佐：‘如有人言：‘老王活。’者，分國半位。’人於老王皆生憐愛，聞王此語奔競走看。其老王遠聞走聲極眾，在獄驚懼，作是思惟：‘必當喚我種種苦刑。’長嘆喘息迷悶於地，便即捨命，於北方天王宮，在天膝上忽然化生。時薛室羅末拏天問曰：‘汝是誰耶？’曰：‘我名勝仙。’‘何故名曰勝仙？’”（CBETA, T24, no. 1450, p. 189, c1-p. 190, b21)

末本文美士(1982: 463)對《觀經》與《根本說一切有部廣律》中韋提希分別帶酒與水給頻婆娑羅的情節之間的關係評價其特點道：“《觀經》的作者可能知道《破僧事》的表達，並且改變了後一部份而將之採用了下來。但是《破僧事》的漢譯要比《觀經》晚兩百多年。因此《觀經》的作者就在這一故事被譯成漢語之前就知道此事了。”

幾年之後，末木文美士(1986a: 260)重申了其結論如下：“《破僧事》或者類似記載的描述可能是原始形式，而《觀經》的則是一個變形……無論是水還是葡萄汁，韋提希在飾物中裝上飲料的章節除了在《破僧事》與《觀經》之中并無其他材料中可考。考慮到此點相似之處，我們可以推定《觀經》的[那個]作者或作者群或者是知道《破僧事》，或者是知道類似材料中的故事。”藤田宏達(1985: 43)接受了末木文美士的意見，並且推論如下：“正如《破僧事》文本所示，此故事的印度版只有‘水’，《觀經》的編纂者新加了葡萄汁(或葡萄酒)，因此就改變了故事。假如是這樣，我們就可以看到這意味著這個故事是在中亞產酒的地區造出的。”

末木文美士顯然想要強調不僅僅韋提希所運載的(這個問題我下面再談)，而是在兩個文本之中運輸的食物——更準確地說是飲料——的“手段”給獄中的國王，其表達具有相似性。末木文美士在談到《觀經》與《根本說一切有部廣律》中都有某些特定的細節，並且都有趣地提到了腳釧這一獨特之處時，他是對的，但作為《觀經》敘事介紹部份的整個故事，卻遠非僅僅只有《觀經》與《根本說一切有部廣律》才有，事實上它是印度經典之中的一個俗套的故事或者小片斷(vignette)。也就是說，尚存有其他平行本，這就很清楚這個情節的歷史要遠比末木文美士或藤田宏達所能想像的還要複雜。為了證明此點，我想要介紹一些材料，其中包含有《觀經》中阿闍世與頻婆娑羅故事的類似平行本。開始我先介紹那些《觀經》編纂之時，在中國漢語之中可以找到的材料。這種呈現并非是要說這些版本自身即是《觀經》的模式，而是要證明此故事的流傳並非僅僅只在印度，而是在《觀經》的時代之前就已然流行於中國。我將以時代先後呈現這些文本，因為就我所知，在任何歐洲語言之中都沒有被表述過，在此我對其選段作了全譯。

在漢語佛經之中，與《觀經》中所發現的故事接近的，其最早的確定年代的版本可能就是《佛說未生冤經》(*Ajātaśatru-sūtra)，此經——如果傳統的歸名是正確的——是由支謙於公元220-253年間翻譯。³⁹雖然此一版本並沒有提到任何葡萄酒或葡萄汁，因此就不能看成是《觀經》版本的一個精確平行本，假如不是因為它是現在漢譯佛教文獻的一個最早的樣本，其自身也非常有趣。此經的完整翻譯見於附錄二，但其故事概要如下：⁴⁰被提婆達多所挑唆，阿闍世想要從他的父親頻婆娑羅那裡奪取王位，並將後者投入了監獄。頻婆娑羅敦促阿闍世放棄惡行，但他拒絕了。

[阿闍世][對頻婆娑羅]王子說：“不用多說話了！我的宿願已然達成。我怎麼可能讓你走？”他接著對獄卒下一道命令，說道：“斷絕[國王]的食物，將他餓死。”獄卒就[將國王]扔進了監獄。(譯者：原經為：“汝莫多云。吾獲宿願。豈有赦哉。敕獄吏曰。絕其飢食。以餓殺之。有司將入獄。”)

頻婆娑羅從他的獄室之中乞求佛陀，王后想要說服王子不要行他的計劃。

太子說：“我從小就立志殺死我的父親，自己成為國王。今天我已經實現了我的願望。你給我建議又有何用？”

王后說：“拒絕諫議，這是國家衰落的原因。我想要見國王——可以嗎？”

³⁹ 甚至假如此一翻譯並非是支謙所為，從語言的古樸也可以明顯看出此經的時代很早。

⁴⁰ 此經全本被定方晟 Sadakata 1984-12 譯為現代日本語。當平川彰 Hirakawa 1971:7 之中說：“似乎沒有學者注意到此經與《觀經》成立之間的關係，但我堅信應鄭重考慮此經，”之時，他的話部份正確，我當然同意他這個主張的後半部份，但是小野玄妙 Ono 1916:395 與 411-12 之中，其對此經的討論要遠比平川彰早得多。

王子說：“你可以。”

王后澡洗身軀，在身上糊上蜜與麵粉，進入[獄中]。（譯者注：原經爲：“太子曰。吾少小有志殺父爲王。今日獲願。何諫之云乎。后曰夫不用諫者。亡國之基矣。吾欲見大王，寧可不乎。太子曰可。后淨身澡浴。以蜜[麤-夫+少]塗身。入見大王。”）

國王抱怨身體很差，王后就告訴他正是因爲這個原因她才用身體將食物帶到監獄中來。國王吃完了食物，接著轉到佛陀的方向，遺憾他不能見到佛陀或是他的弟子們？

太子訊問了獄卒，說道：“你斷絕了國王的食物有幾天了；爲什麼他還沒有死？”他們回答道：“王后時入監獄，帶進去了蜂蜜與麵粉，因此國王得以續命。”太子說：“從現在開始，你們不許王后再見國王。”

受餓的國王，站起來，面向佛陀之處鞠躬。接著他就不再饑餓了……當太子聽說此點，他就命令將[監獄的]窗戶封閉起來，將[國王的]腳掌刺破，這樣他就不能站起來去看佛陀了……獄卒馬上刺破了他的腳掌，其痛難忍。（譯者：原經爲“太子詰獄吏曰。絕王食有日。不死何爲。對曰皇后入獄有[麤-夫+少]蜜之貢。以延王命。太子曰。自今莫令后見王。王飢勢起向佛所在稽首。即爲不飢。夜時爲明。太子聞之。令塞窗牖。削其足底。無令得起而睹佛明。有司即削足底。其痛無量。”）

佛陀接著就從遠處爲頻婆娑羅宣法，通過佛陀的威力，頻婆娑羅知道了他的宿世緣業。他死去，投生於天界。在此當然並沒有提到任何液體的營養品，無論是酒還是其他，但是我們可以從中發現在其他經本中出現多次的若干細節。

我們接下來要留心的漢語經本就是說一切有部的廣律——《十誦律》(T.1435 [XXIII] 261b7-262a10)，這是四世紀後葉的譯本。⁴¹阿闍世還是受提婆達多的唆使，敦促篡其父位。

阿闍世王聽到這裡，變得很高興，⁴²於是他命令他的大臣們與宮廷隨侍抓取他的父王，將他投入監獄。大臣接受到他的命令，就直接逮捕了[頻婆娑羅]，將他置於獄中。[頻婆娑羅]大王是好的、智慧的、溫柔的，因此十億人帶著各種美味，去與國王說話。國王吃了，就活下來了。幾天過去了，阿闍世問：“大王還活著與否？”[獄卒]回答：“他還活著。”“他是怎麼活下來的？”他們回答：“人們來與國王說話，并且他們帶來食物、飲料，這就讓他活下來了。”國王就馬上命令獄卒：“你們馬上禁止任何人進入[監獄]。”

後來，國王的一位王后⁴³偷了一些食物，將它帶給了國王，他吃了食物得以存活。幾天過去了，國王又問：“大王還活著嗎？”他們回答道：“他還活著。”“怎麼能活下來的？”他們回答：“因為有一位王后，她來了給他食物與飲品。”[國王]立刻命令獄卒，不允許王后進來[監獄]。

現在，有一位正后，她對大王非常尊敬。帶著食物，她在自己的外衣的襯布上塗上了食物，在上面又穿上另一層衣服，她進入了監獄。

⁴¹ 在定方晟 1984:116-18 之中，有現代日語版的改寫。在小野玄妙 Ono 1916 之中多處提到若干細節，但特別是在頁 413 與 418 之中有討論。在我的翻譯 261b-c10 之中，一系列奇跡則被省略了。

⁴² 我不確定“心喜忍受”就其技術層面上是否要被理解為“三忍”之一，它可能根本就不是一個印度名相。就普通意義而言，又很明顯不太可能將之讀為“他很高興，并且對之忍受”；這裡沒什麼需要忍受的。我們應該將這個短語中的“喜忍”作為核心，而非是分為兩組各兩個字的詞組。見 Oda 1974:1363a3,245b。

⁴³ 我們在這裡可能應該理解為是一個復數，即諸后妃，以便與下面的“大夫人”相對。但是在漢語中並沒有標出數量。

她脫下衣服，將食物給國王，讓他吃，就使他得以存活。數天之後，國王又問道：“我的父王還活著嗎？”他們回答道：“他還活著。”“他如何活下來的？”他們回答道：“他能活下來，這是由於正后的到來。”國王說：“不允許正后進入[監獄]。”

從他的監室之中，國王的父親朝向遠處的耆闍崛山。大王看到佛陀、舍利弗、目連、阿那律、難提、金鞞羅爬上山爬下山。大王得以遠遠地看到佛陀與諸僧，並且因為[產生的]法喜，他活了下來。過了幾天之後，阿闍世又問：“我的父王還活著嗎？”他們回答：“他還活著。”“他怎麼能活下來的？”一位有妒嫉心的大臣回答道：“因為他遠遠地看到了佛與諸僧，是以存活。”國王馬上命令樹起一個隔障，防止[國王]朝外看。

……省略了一連串當佛進入一座城市時的神跡……

此時，佛陀進入了王舍城，以右腳踩踏在門檻上，到處都示現出每一種[上面提到的，但在這個翻譯中被省略掉的]瑞應。看到這些瑞應之後，頻婆娑羅王知道佛陀將要進入王舍城。從他的塔樓，國王面對著[牆的]縫隙間，他站在那裡，看到了佛陀入城。國王獲得了聖道，⁴⁴因為他見到了佛陀與眾僧，[產生的]歡喜就使他得以續命。又過了幾天，阿闍世又問：“國王還活著嗎？”他們回答道：“他還活著。”

“他怎麼能活下來的？”一位(譯者：此處原文為“諸大臣妬心答言”，當為復數)有妒嫉心的大臣回答道：“佛陀進入城市，示現出超自然的能力。你的父王因為從縫隙中看到了佛陀，因此得活。”

⁴⁴ 我不確定這裡“聖道”就技術層面而言的意思，通常是被用來譯 ārya-mārga，但也有例外。見 Oda 1974:417a。

阿闍世王說：“用一把利刃切大王的腳底，并趕緊捆住他的皮膚；不要讓他走來走去。”⁴⁵被如此命令，他們馬上就割了大王的足底，快速捆住它們，使他不能到處活動。因為這個原因，國王躺下了，隨著時日的推移，他日漸憔悴生病。

又一次阿闍世王與他的母親一起吃東西。國王有一個兒子，他的名字叫優陀耶跋陀 (Udayabhadra)，并且他在路上與一條小狗玩耍。國王問道：“優陀耶跋陀在哪裡？”他們回答說：“在路上與一條小狗玩耍。”國王說：“叫他來；我要與他一起吃東西。”他就抱著狗隨著信使來了。⁴⁶但是王子不吃。國王問為什麼，王子說：“假如國王允許我與我的狗一起吃，我才會吃。”國王說：“隨你的便吧。”王子自己就吃了，然後拿[若干食物]給了狗。⁴⁷國王對他的母親說：“我做了一件困難之事，為什麼呢？我是一位灌頂刹帝利王，卻出於對我兒子的愛意而允許他與一條狗共食。”

他母親說：“這並不是一件你曾經做過的難事。為什麼呢？還有人吃狗肉，假如你允許他們去吃，那又有什麼奇怪呢？”⁴⁸你知道你的父親曾經做了困難之事嗎？”國王說：“他做了什麼困難的事？”他的

⁴⁵ 這似乎是“不得東西”的意思，但是辭典之中卻顯然並沒有顯示這個用法。在 T.653(XV)792c13 之中，“東西”似乎意思是“在每一個方向。”在藏語對應（北京版甘珠爾#886mdo,tshu 41a2）為 phyogs dang phyogs mtshams su [漢語版的藏語翻譯（北京版#791mdo,tu 188a4）則為 shar nub du phyogs shing]。這表明翻譯者除了“東與西”之外，翻譯者並不理解漢語術語的意思。此意思的另外一例可見於 T.99(II)345c12-13（雜阿含 1260=SN ii.270-271 [xx.10]）。一只貓抓了一只老鼠，但當老鼠一進入貓腹中時，它吃了貓的內臟。接著“就糊塗、驚慌，這邊那邊狂跑。在被拋棄的房子與墳墓之間，不知道它在什麼地方，直到最後死去。”（貓狸迷悶東西狂走，空宅塚間不知何止遂至於死）。

⁴⁶ 這個句子也可以有一點稍微不同的理解。“即抱狗子、隨信俱至”可能意思是“依照通知，他抱著狗來了。”

⁴⁷ 這個句子可能也可以解釋稍有不同。“自食隨持與狗”可能意思是“他從他自己的食物中拿了給狗。”

⁴⁸ 我不理解指的是什麼。

母親說：“當你還小的時候，你的手指生了一個瘡。變得很痛，你日夜都睡不著覺。你的父親抱你在膝上，將你膿腫的手指放在他的嘴裡。國王的身體是柔軟的，你得以安睡。因為他的嘴裡是暖和的，膿腫就成熟并流膿了。大王自己想：‘假如將手指[從我的嘴裡]拿出來，吐出膿汁，這會增加我兒子的痛苦。’所以他直接吞下了膿汁。你的父親做了這件困難之事；現在請釋放他！”

國王聽到這裡，沉默了，但是在他母親說完後，他說道：“放了他！”在宮中有一個聲音喊道：“釋放大王！”在大街讓每一處人們都聽到大王將被釋放。因為國王既智慧又賢明，十萬人都高喊：“好啊！”他們都前往監獄，每個人說：“大王將被釋放了。”

大王聽到這個[騷亂的喧鬧]，自己想：“我的兒子是邪惡的，并無同情心與憐憫。我不知道現在他又有什麼懲罰要加害於我。”想到這裡，他自己跳下床，就結束了他的生命。此時阿闍世王就奪取了他父王的生命，犯下了現報的大罪。⁴⁹

（譯者：原本為《十誦律》卷36：“阿闍世王聞已，心喜忍受，即勅大臣官人，捕取父王令著獄中。大臣受教，即便收捕繫在牢獄。大王善好賢柔，百千萬人持諸餽饈往問訊王，王噉以自活。過數日已，阿闍世王問：‘大王活不？’答言：‘活。’‘云何得活？’答言：‘問訊人與飲食活。’王即勅獄官：‘自今已後莫聽人入。’

後王夫人盜持食入，王噉得活。過數日已，王復問言：‘大王活耶？’答言：‘活。’‘云何得活？’答言：‘有王夫人，來與飲食故。’即勅獄官莫聽夫人入。

⁴⁹ 注意“大逆罪”這個術語，雖然無疑在這裡是指最壞的 *anantārya* 罪，但早在《史記》之中，就有同樣的意思。見諸橋轍次 Morohashi 1955 - 60:vol.3:386(581 - 446)。

有大夫人，深敬念大王，以食塗衣更著上衣往到獄中，脫衣與王令食得活。過數日已，王復問言：‘父王活耶？’答言：‘活。’‘云何得活？’答言：‘大夫人來，緣得食活。’王言：‘莫聽大夫人入。’

父王在獄中遙見耆闍崛山，大王見佛及僧舍利弗、目連、阿那律、難提、金鞞羅上山下山，大王得遙見佛及僧歡喜故活。過數日已，阿闍世復問：‘父王活耶？’答言：‘活。’‘云何得活？’大臣妬心答言：‘遙見佛及僧故活。’王即勅令障隔，莫令得見。

諸佛常法，有大因緣入城時，現如是神通力：象深鳴、馬悲鳴、諸牛吼；鵝鴈、孔雀、鸚鵡、舍利鳥、俱耆羅鳥、猩猩諸鳥出和雅音；大鼓、小鼓、箜篌、箏、笛、琵琶、簫、瑟、箏、篳篥、鐃鈸，不鼓自鳴；諸貴人舍所有金銀寶器內外莊嚴具，若在箱篋中自然作聲；盲者得視、聾者得聽、瘂者能言、拘攣者得伸；跛蹇得手足、睚眦得正、癭者得除苦痛得樂、毒者消歇、狂者得止；殺者離殺、偷者離偷、邪姪者不邪姪、妄語者不妄語、兩舌、惡口、綺語者不綺語、貪者不貪、瞋者不瞋、邪見者離邪見；牢獄閉繫、枷鎖杻械悉得解脫；急鬧處者皆得空閑；未種善根者種、已種者增長、已增長者得解脫；諸伏藏寶物自然[27]出現。如是希有事，諸眾生得利益。

爾時佛入王舍城，以右足蹈門闔上，悉現如是種種瑞應。瓶沙王曾見是相，知佛當入城，王從樓閣向孔間立看佛入城。王得聖道，見佛及僧歡喜故活。過數日已，阿闍世復問：‘王今活耶？’答言：‘活。’

‘云何得活？’諸大臣妬心答言：‘佛入城現神通力，父王從向孔中見佛故活。’阿闍世王言：‘以利刀削大王脚底，皮却急繫莫令東西。’即受教，削大王脚底，急繫不得東西。王以是故臥，日就羸篤。

又一時阿闍世王共母俱食，王有一子，字優陀耶跋陀，於道頭與狗子共戲。王問：‘優陀耶跋陀，今何所在？’答言：‘道中與狗子共戲。’王言：‘喚來，我與共食。’即抱狗子隨信俱至，王子不食。王言：‘何

故？’王子言：‘王聽我與狗子食者，爾乃食耳。’王言：‘隨意。’王子自食隨持與狗。王語母言：‘我作難事。何以故？我澆頂刹利王，以愛念兒故，與狗共食。’

母言：‘此非作難事。何以故？人有噉狗肉者，與食何怪？會知汝父作難事不？’王言：‘作何難事？’母言：‘汝年小時手指生癰，受急苦痛晝夜不寐。汝父抱著膝上口含癰指，大王體軟汝得安睡。由口暖故，癰熟膿潰。大王心念：‘却指唾膿復增子苦。’即隨咽膿。汝父作是難事，願汝時放。’王聞默然。母謂已放。宮中聲出已放大王，巷陌諸處聞大王得出。王賢善故，百千種人皆稱：‘善哉！’咸到獄所各作是言：‘大王得出。’大王聞已作是念：‘我兒惡逆無慈愍心，不知當復何事治我？’作是念已，自投床下遂便命絕。爾時阿闍世王，奪父王命得大逆罪。”(CBETA, T23, no. 1435, p. 261, b7-p. 262, a10)

這個文本雖然存有不少重要的故事元素，並沒有提供帶進去給國王的東西的細節，特別是並沒有提到飲料。

我認為這個呈現出來的經本是我們的故事在《觀經》之前的主要漢語版。但是這當然並不是此故事佛教版本的全部，還有不少此故事的其他版本傳到我們這裡。審視這個信息可以幫助我們理解這個故事所採取的形式，並且通過確定此故事自身的公差 (tolerance)，我們就能試圖來確定一個特定版本或傳統又能有哪些革新。

一百多年前我們就知道，我們的故事在巴利語注釋文獻之中也有，並且曾經被詳述過多次。⁵⁰與我們現在關注的故事最為接近的版

⁵⁰ 見 Hardy 1880:328-30 (我沒有見過 Hardy 著作在 1853 年的初版); Kern 1882a: 191-99; 1882b:243-53; 1901:199-206; Law 1931:192 頁以後; 1933:428-30。Hardy 的敘述明顯是直接基於作於公元 1266 年的 *Pāṇḍavaliya*。Kern 的研究似乎是基於 Hardy 的。Kern 也參考了此故事的一個北傳本，可能是來自 Schiefner 1851，但後文筆者未見。

本存於覺音對《長部尼柯耶》的注釋——《吉祥悅意》(sumāṅgala-Vilāsinī)之中。其中包含有我們故事的介紹部分，其中有阿闍世(Ajātasattu)生平的背景介紹。⁵¹在他出生以前，就有預言阿闍世會成為其父的仇人。⁵²在他母親懷孕期間，因為未出生孩子的影響，她害喜想要她丈夫頻婆娑羅的血。為了防止孩子阿闍世在未來殺害頻婆娑羅，她多次想要墮胎，但國王都發現并制止了她。孩子出世時馬上就帶離了她身邊，多年以後，當孩子被帶回時她開始喜歡上了他。頻婆娑羅後來讓他兒子代為攝政。故事接著介紹了提婆達多，他敦促阿闍世人生苦短，他應該馬上弑父以奪取王位。阿闍世的暗殺企圖被抓了個正著，當頻婆娑羅問他時，他回答說他這樣做是因為想獲得王位。於是頻婆娑羅就把王國給了他。⁵³阿闍世告訴提婆達多，他已經如願以償了，下面是從此開始的翻譯：⁵⁴

[提婆達多]說：“你，就像一個人將一個老鼠放進一只鼓中，并覆蓋之，認為你已經做了[所有]要做的事。[但是]幾天之後，你父親[頻婆娑羅]，瞧不起你所為，將會自己[再次]成為國王[就像老鼠將會咬出鼓來一樣]。”

[阿闍世問]：“那麼，朋友，我應該如何？”

“你應該把他殺掉。”

⁵¹ Ajātasattu 當然就是梵語 Ajātaśatru 的巴利形式。

⁵² 這就預設了對 Ajātasattu 的詞源學解釋是一個形容詞性的複合詞，意思是“未生的敵人”，但是更為自然的（雖然很難說是“正確的”）理解是將這個術語當成是一個所有格的複合詞，意思是“他的敵人還未出世”，表明此人是如此偉大，沒有人可以與之匹敵。

⁵³ 這個故事到此為止，語言非常接近於《吉祥悅意》版，亦可見於巴利律藏中《小品》(Cullavagga VII.3-5 (Oldenberg 1880:190-191, Horner 1952:266-68))，有些增加的細節。

⁵⁴ 此部分經本可見於 Rhys Davids and Carpenter 1886:1.135,29-138,17。

“但是，朋友，我又怎能用一件武器殺死自己的父親呢？”

“[那麼] 你就應該通過斷除他的營養品來殺死他。”

“[於是阿闍世] 就將他的父親扔進了一個刑訊室中。⁵⁵他[對守衛] 說道：‘除了我的母親，其餘人等不得來看他。’”

[阿闍世的母親] 王后將食物放在金制容器之中，她進入[牢房]，將之放在斗篷中的一個袋中攜入。[頻婆娑羅] 王吃了，就得以存活。[阿闍世] 問：“我父親如何得活？”聽到了情況之後，他說：“不要允許我的母親進入[監獄]，并穿一件帶袋的斗篷。”

從那時開始，王后就[將食物]置於一個頭巾(turban)之中，將它帶進去。知道了此一情況[阿闍世又]說：“假如她穿戴有頭巾，就不要讓她進。”於是王后就將食物藏在一只金拖鞋之中，王后穿上拖鞋進入[監獄]。國王就因[食物]而得以存活。[阿闍世] 又問：“他如何得活？”得知了消息，他說：“穿拖鞋的話，就不要讓她進。”

那時，用香水沐浴之後，王后在身上涂上四種原料的糖漿，然後穿上衣服進入[監獄]。國王舔了她的身體，得以存活。[阿闍世] 又一次問[頻婆娑羅如何得活]，聽到了真相後，他說：“從現在起，[完全] 不允許我母親進入[監獄]。”

王后站在[通往監獄]的門口，說：“頻婆娑羅陛下，當他小的時候，你不允我來殺死這個[我們的孩子，阿闍世，] 你養育了你自己的

⁵⁵ 經本中的一個注釋說：“刑訊室在某種意義是指煙熏房 (smoke-house)。”

敵人。這是最後一次來拜訪，因為從現在開始我再也不能見到你了。假如我有什麼過錯，還請陛下原諒。”她涕泣而去。

從那時開始，國王就沒有營養品了，只能通過來回走[所獲得的]道果的喜悅來存活，他的面容光彩奪目。

“告訴我，我父親是如何存活的？”[阿闍世]問。聽到[回答]“大王，他通過來回走而存活，他的面容光彩奪目。”他想“我要讓他不能行走。”於是他命名剃頭師傅：“用剃刀將我父親的腳劃破，再涂上鹽與油，然後用洋槐(acacia)木的灰燼來將他的雙腳烤得劈啪直響。”

[頻婆娑羅]王看到那些[剃頭師傅進來]，就想：“我兒子肯定是被人勸誡了，這些[剃頭師傅]是要來給我修面的。”他們進來，向他問候，然後站在一旁。就問他們：“你們來做什麼？”他們告訴他[阿闍世的]命令。[頻婆娑羅]告訴[他們]：“你們依從國王的命令吧。”他們對國王說：“大王，坐下吧，”“大王，我們要遵守國王的命令了；不要對我們生氣。這對一位像你這樣正直的國王是不合理的。”他們左手抓住他的踝骨，右手拿著剃刀，將他的腳掌劃開，然後用洋槐木的灰燼來將他的雙腳烤得劈啪直響。

據說國王在很久以前曾經穿著鞋子進入一個神龕周圍的區域，並且那些[穿著鞋的]腳踩踏了用來坐的墊子上。他們說，這個[目前的情況]就是[過去][業報]的結果。

國王感受到了劇痛，他心中[念道]“皈依佛！皈依法！”就在神龕旁邊的區域⁵⁶，他恰如一個被拋棄了的花環一樣萎謝了。他重生為一

⁵⁶ 假定就是在監獄的庭院之中——或者是從前句有若干混入(的文字)？

個藥叉，其名爲闍尼沙 (Janavasabha)⁵⁷，是薛室羅末拏 (Vessavana)⁵⁸ 的一位隨侍，住於四大天王的天界之中。

就在同一天，阿闍世生了一個兒子。他兒子出世與他父親去世的消息恰好在同一時刻到達。大臣們將一封信放在國王的手中，說道：“首先，我要宣佈[你的]兒子出世之事。”

在那一刻，國王感覺到了對他兒子的摯愛，他全身顫抖，[這種感覺]甚至直達他的骨髓。接著他就理解了他父親的善良品格：“當我出世時，我父親也是這般愛我，”他說：“去，釋放我的父親，釋放他！”“要放的是誰，大王？”他們說，并遞給他[第二個]消息。

知道了[他父親死亡的]訊息，他哭著前往他母親那兒，說：“母親，父親愛我嗎？”她說：“笨孩子，你說什麼呢？當你小的時候，你手指上有個腫瘍。沒有辦法安撫[你]，[那些保姆]帶你去見坐在法庭之中的你父親。你父親將你的手指置於他的嘴里，膿瘡在他的嘴里破了。出於對你的愛，你父親並沒有吐出和著血的膿，而是吞下了它。你父親就是如此愛你。”痛哭流涕[的阿闍世]，爲父親操辦了喪禮。

在這個故事之中，雖然有若干具有特徵性的故事元素，其中不少與我們在上面檢視的其他版本相同，但還是沒有提到液體的營養品，特別是沒有提到葡萄酒。

⁵⁷ 記錄在這個版本(頁137, 注14, 皇家曼德勒寫本圖書館)之中的寫本記錄, 也即 Janavasabha 可能是正確的, 而非爲 Javanavasabha (或者是說並沒有證實過?) 另一方面, 其形式是一個更爲簡單的讀法 (lectio facilior), 并且可能是過於糾正的結果。但是平行本卻表明應該修訂。見 Edgerton 1953 s.v. Jinasabhar, 還有上面根本說一切有部廣律的版本。

⁵⁸ 這是 Vaiśravaṇa 的巴利形式。

在印度語言、藏語、漢語或其他佛教語言之中，可能現在或過去還有我們這個故事的其他重要的佛教版本，有一點我們可以肯定，就是我們已經看到了，此故事流傳廣泛。但是我相信到目前為止所呈現的那些版本，至少給出了現存各種主要版本的一個不錯的例證。⁵⁹假如現在這些版本就是印度文獻之中這個故事的全部，這個故事依然還是頗為流傳廣泛。我們已經引用了印度語言中的五世紀的錫蘭本與可能是六或七世紀的吉爾吉特本⁶⁰，以及三世紀開始的漢語本。這個故事應被算作是一個重要的佛教傳奇。但是在那些與《觀經》中情節平行的諸版本之中，卻并沒有一個末木文美士提到過的重要要素，也就是故事之中葡萄酒的引入。假如我們將我們的研究侷限於佛教資料，我們可能就會碰到一個難解之謎。但是這個故事卻並非為佛教所獨有。⁶¹

⁵⁹ 我說的是主要的版本。而衍生的版本，也即是從其他版本中引用而來，有的作了增加，有的沒有做增加，這當然也很普遍。比如《法苑珠林》(T.2122)，這是一部中國七世紀的作品，在其他諸版本之中，《法苑珠林》引用了《未生怨經》([LIII]660b24ff.)，以此來證明缺乏孝道。另外十一世紀日本的故事集——《今昔物語集》III.27(山田明爾等1959:248-51)則明顯是引用了《觀經》自身。《今昔物語集》中故事有一個劣質的英語翻譯，見Dykstra 1986:56-60。至於說其他印度佛教的版本，則可能並非是衍生而來。我沒有能夠複核《劫波樹譬喻》(Kalpadrumāvadāna)，Feer 1891:212中曾提到在《莊嚴譬喻》(Śrīmaty-avadāna)之中存有十二張寫卷的《劫波樹譬喻》(在巴黎寫卷的頁167-179之中)，它包含有“阿闍世殺害頻婆娑羅的詳盡描述”。還可比較《阿毗達磨大毗婆沙》

(T.1546(XXVIII)266c13-267a9; T1545(XXVII)360b4-c16; T.1547(XXVIII)521b3-c1)，在此並沒有提到韋提希，而頻婆娑羅的重生則記述周詳。榎一雄(Kazuo Enoki)在給 La Vallée Poussin 1962:256 所作的附錄之中列出了一種漢語寫本殘片(C83)，其中包括“阿闍世王殺害他的父母，又轉為非常虔誠的佛教徒故事”的一部份。受此啟發，我拿到了這個寫本的考備；但是在我向藤枝晃(Fujieda Akira)教授求教時，他告訴我這個寫本殘片是大乘《大般涅槃經》(T.374(XII)564b21-566b8)。因此這個過去未經確認的敦煌寫本殘片就並沒有包含有我們故事的另外一個版本，而只屬於一個常見版本。

⁶⁰ 對吉爾吉特根本說一切有部的廣律，我給出了一個最為保守的編年。此本要古老得多。

⁶¹ 藤田宏達 1985:94, 注 2, 並沒有將他的一個線索引向此故事的非佛教版本。

耆那教平行本

早期耆那教經本的系年問題頗讓人頭痛，但是在《泥犁序經》(Nirayāvaliā)，也就是白衣派《優婆塞伽》(Śvetāmbara Upāṅga)的第八種之中，我們發現有一個故事與上面所記載的概要相同，雖然其中並沒有王后曾想辦法為囚禁中的國王送食物的元素。《泥犁序經》(就我們現在所有的形式而言)，其系年不早於公元四世紀。⁶²《泥犁序經》是一部非常有意思的作品，應該有一位有能力的耆那教學者將之整體翻譯過來。但是此著作卻並不包含我們在這裡所研究的情節的精確平行對應，因此就與手頭研究的問題並不直接相關，我也就不會完整地翻譯這部相當長的故事。但另一方面，它又代表了可能是這個故事最早的非佛教版本，所以值得簡要介紹：王后契拉娜(Cellaṇā)，也就是傷指(Kūṇika，此處乃是意譯，也就是佛教文獻中的阿闍世)的母親，在她懷孕時想要油炸的先尼(Śreṇika，也就是頻婆娑羅)心頭之肉。王子無畏(Abhaya)，先尼之子，誘騙她來相信她已經吃了。當傷指出生時，契拉娜將他趕了出去，並且一只公雞將孩子的手指撕破了。先尼發現了這個，救下了孩子，將受傷、感染的手指放在他自己的嘴裡面，弄乾淨它以減輕孩子的疼痛。後來傷指與他的十個兄弟一起將他的父親抓進了牢房，他自己登上了王位。接著，一個特定的場合，傷指去看望他的母親，其母看上去卻落落寡歡並無迴應。就問為什麼，她向傷指講述了她懷孕及想要除掉他的故事，以及先尼如何照料他兒子受傷的手指，以此來指責傷指不知感恩。故事接下來就是：⁶³

⁶² 但是非常可能其內容要古老得多。俗語(prakrit)本可以見 Deleu 1969, Warren 1879 初版(筆者未見)，以及其他 Deleu 提到的版本。第一個指出耆那教與故事與佛教的版本有平行關係的，可能是雅各比(Jacobi 1879:5 與 1880:178 (後者為 Jacobi 對 Warren 1879 年的書評))。雅各比的發現在 Webber 1883:421, Deleu 1969:87-88 和注 30，以及在此期間的很多其他研究中所提及。雅各比在他對 Kern 1882b:244 的翻譯之中再次提到此點。但是在 Kern 1882a 的荷蘭語原本之中卻並沒有，不奇怪在後來的法譯本 1901 之中也沒有。就我所知，此經沒有被譯成西方語言。我猜可能會有古吉拉特語譯本，但是從未見過，也未聽過有這樣一個譯本。

⁶³ 我是從 Deleu 1969:105.26-106.2 的半摩揭陀語本譯出。對於略去的習慣性表達的套語，我參考了故事前面的部份，以及 Hoernle 1885-90。

接著傷指王，在契拉娜王后的面前，留心聽了這番話，然後對契拉娜王后說：“我做了一件邪惡之事，母親，將敬愛的、神聖的先尼王加上了鎖鏈，他受人尊敬，為人愛戴。我要去他那裡，親自斬斷先尼王的鎖鏈！”

說到這裡，他手拎著一把斧頭就出發了，心意堅定地前往牢獄堅城。先尼王，看到王子手上拿著斧頭過來了，因此[對自己]說：“這個王子傷指欲得其他人所不欲者[即是死亡]，是註定要有悲慘的結果，他出生於十四日，非常不祥，他拋棄了產業、財富、幸福與名望，手中拿著斧頭急奔而來。誰知道呢，但我將要橫死了。”⁶⁴在害怕、驚懼、焦慮與恐怖之中[對自己]說了如此，他拿出tala-puḍaga毒藥⁶⁵，放入他的嘴裡，立刻倒地身亡，完全不動，沒有了生命。

接著，當傷指王子到達牢獄堅城，看到其父先尼王倒在地上，完全不動，沒有了生命之時，因喪父之痛，無法自抑，五體投地，就如最美的薔薇樹(campaka)被一把斧頭砍倒在地。

傷指接著醒了過來，對他所做的惡萬分悔恨。很明顯此一平行本，雖然并不是精確的對應，卻就總體而言是與我們在若干佛教經本之中所發現故事類似。這自身就很有趣，但還有甚者。

⁶⁴ 這個習慣性表達的套語，見 Hoernle 1885-90: 經本頁 153 (§256): na najjai naṃ, ahaṃ keṇa vikumāreṇaṃ mārijjissāmi。霍恩勒在頁 162 之中的翻譯為：“誰知道呢，但是我將會橫死，”並做註釋說實際上應該譯為“并不清楚，但是我將會橫死。”非常接近的是 Vivāyasuyam VI.125 (Upadhye 1935:39): tae ṇaṃ mama na najjai keṇai asubheṇaṃ kumāreṇaṃ māriṣṣaia。

⁶⁵ 這裡的術語是 tala-puḍaga-visa (Deleu 1969:105.36)。見 Ratnachadrajī 1923: 3.42。在下面我們有俗語的 tālapuḍa，如果一個文本中是梵語，則是 tālapuṭa。廣為人知的是 kākakūṭa，這是元初攪海時產生的毒藥，濕婆在喝了它之後，頸部變藍了。K.R.Norman 1992: 154 (Suttanipāṭa 62) 中曾經提議，假如梵語 kākakūṭa 是我們這裡討論的這個術語的原初形式，則中期印度語形式的演變過程則是: kākakūṭa (其異化為 k > g) > *tālākūṭa > 俗語 tāla(v)uḍa > [tālapuḍa] > 巴利語 tālapuṭa。我感謝伍甲斯蒂克 (Dominik Wujastyk 通過電子郵件) 為我在阿輸陀陀資料之中定位了毒藥 kākakūṭa，但非常不幸 (確實經常如此)，對此并無一致認定的權威結論。

就我所知，包含有我們的故事，其中有先尼/頻婆娑羅的王妃帶營養品進監獄給他的情節的最為古老的耆那教經典，出現在 Jinadāsagaṇi 的 Āvaśyakacūrṇī 之中，此書勞依曼 (Leumann, 1934: IVb) 認為其時間為公元 600-650 年之間。⁶⁶ 整個 Āvaśyaka 文獻——即 Bruhn (1981: 17) 所說的“Āvaśyaka 文獻群”——是耆那教與就更廣泛意義而言印度的故事的大寶庫，還未能之有過非常詳細的研究。雖然 cūrṇī 很明顯其時間較晚，但它幾乎肯定保存了更早的敘事材料。渡邊研二 (Watanabe Kenji, 1990: 900) 曾評論道：

與佛教的著作比，這些著作 [= Āvaśyaka 經本] 的斷代是新的，但是……耆那教中的故事甚至在用梵語所撰寫的疏釋 (tīkā) 之中還使用俗語。這表明那些故事乃是引自一個古老的傳統。事實上，耆那教故事經常表明是接近於故事原初狀態的一種形式。在很多例子之中，經本的年代與其所傳播的故事的年代并不相同。

雖然梅塔 (Adelheid Mette 1983:137-38) 曾經討論過在 Āvaśyakacūrṇī 與根本說一切有部廣律之間的若干平行，並且認為在若干例子之中，在前者之中所發現的母題 (motif) 或故事“可能是借自較晚時期的佛教來源，”但在大量情況之中卻決非如此，並且毫無疑問在當前情況也更非如此。在 Cūrṇī 之中所給出的我們故事的經本，是以俗語散體：⁶⁷

一時，傷指 (Kūṇika) 與諸王子，黑天 (Kāla) 及其他一起協商，“抓住先尼，我們就把王國等分成十一份。”他們同意了，就抓住了先尼。

上午與下午，[傷指] 導致 [先尼] 被用一根鞭子打了一百鞭，除了契拉娜，他誰都不允許去接近 [先尼]。[他說] “禁止食物與水。”

⁶⁶ 此經收於 Jinadāsagaṇi 1928-29: II.171-172。在比如 Jain 1984:169 注 4 之中曾經提到過，但其中對故事中提到的葡萄酒的解釋卻并不是十分正確。

⁶⁷ 由於此本并不容易碰到，我在附錄三之中的部份中給出了轉寫。

由此，契拉娜，在她的頭髮中弄上 kuṃṃāsa⁶⁸，並且不斷地用一百層的葡萄酒[洗]她的頭髮，進入[了監獄]。她假裝去洗，一百遍地用水洗她的頭髮，水就[重新變成了]葡萄酒。由於這[葡萄酒]之力，他沒有感到任何痛苦。

另外一次，[傷指]有一個兒子，王子優陀夷(Uḍāyin)，為[他的王妃]蓮華(Padmāvatī)所生。當[優陀夷]吃東西時，他尿在他的手上并尿在盤子上。但是[傷指]並沒有移動他，說“不要打擾他！”將尿到的食物弄走，他吃了其餘。他[接著]對他的母親說：“母親！有沒有任何人如此親愛其子？”

她說：“卑鄙之徒！你的手指都生了蟲子，你父親將它放在他嘴裡。雖然如此，但是你還是慟哭流涕。”

他的心對她軟了，並且他說：“那為什麼他[只]給我廢糖蜜的甜品[而非給我蔗糖的]？”

王后說道：“對你那樣的是我，因為從娘胎裡開始，你總是與你父親為敵，”她就告訴了他所有的事情。“你父親還是不能對你無動於衷。你父親還是對你親愛如故。”

⁶⁸ kuṃṃāsa (梵語中的 kulmāṣa 或 kulmasa) 的確切意思并不特別清楚，但是 Johnson 1962:104, 注 126 說這是一種半熟的豆類。辭典中定義此詞為稀粥或半熟的米飯及豆類(豌豆、黃豆之類)。漢語佛教經本似乎是將之翻譯為米飯或是豆類。見 Wogihara 1964-74, kulmāṣa 單詞之下。但是因為，比如在《迦葉品》Kāśyapaparivarta § 152 之中有的是複合詞 odanakulmāṣa, 故而 kulmāṣa 不太可能是米飯。在《翻譯名義大集》(Mahāvīyutpatti) 5747 之中，將此詞翻譯成“溫麵”(暖和的麵條?)，但梵語 zan dron 似乎只是指“暖和的食物，”或是由熱的、磨碎的糰粑(tsampa)制成的食物。亦見 Wojtilla 1978 (條目 4)，其中引用了(但沒有指出來源)喬羯羅(Śaṅkara)在對 Chandogyaopaniṣad 1.10.2 的註解之中，對 kulmāṣa 所作的明顯為民間傳說的語源學解釋，即 kutsitā maṣāḥ “可輕視的，可輕蔑的豆子。”我們還可注意到高善必(D.D.Kosambi, 1963:184)曾指出，無論 kulmāṣa 就技術上可能是指什麼，所有都指向是最為低級、最為普通的食物。因此那位地位很高的國王就靠這些粗糙的食物來度日，就顯得意義重大了。

[傷指]變得不開心了，聽到這裡，他興奮地抓起一根他胳膊一樣粗的鐵杖，他邊跑邊想“我要打碎他的腳鐐。”

守門人出自對國王的關心，通知他：“邪惡之人來了，手上操著一根鐵杖。”

先尼想：“誰知道呢，但我將要死於非命。”想到這裡，他就拿起 talapūḍa 毒藥。等 [傷指]到了那裡，[先尼]已經死了。

看到這裡，[傷指]變得更加難過。接著火葬 [先尼]，他回了家。爲了安心他拋棄了王位，坐在那裡思考於此。王儲與大臣們想：“國王要死了。”因此就在銅鑲上刻了一道詔令，並將之表面弄舊，他們公佈道：“應爲父親如此行事：要通過奉獻搏食 (piṇḍa) 而使他獲得拯救。”從那時開始，就有了向一個人的父親供奉搏食 [的一般禮儀習俗]。[傷指]就漸漸地解除了悲傷。

我們馬上注意到了，在這裡不僅提到了將食物，而且還有飲料帶給獄中的被囚的國王，還特別提到了葡萄酒，這個元素在我們現存的佛教平行本之中皆無法找到。另一方面，運輸葡萄酒的方式則與《觀經》之中的不同，這可能是一個有意義的細節。

偉大的耆那教學者雪月 (Hemacandra, 1088-1173)，在數百年之後，似乎非常可能受 Āvaśyakacūṛṇī 之中的這個記錄所啓發，或者甚至直接以此爲基礎，在他名副其實的耆那教敘事知識大百科全書《[耆那教]六十三聖賢所行讚》(Triṣaṣṭśalākāpuruṣacarita)⁶⁹之中記載了同樣的故事。我們的這個故事發生在雪月巨著的第十冊，即《大雄所行讚》(Mahāvīracarita) 之中，這個梵語本與更早的俗語本有顯著不同。

⁶⁹ 事實上，此著作的翻譯者 Johnson，不斷地寫成 -caritra，但是我所參考的版本 (Sah 1977) 則寫作 -carita，我依照後者；我覺得意思並沒有改變。

⁷⁰雪月生於喬盧基 (Caulukya) 王朝的古吉拉特 (Gujarat)，人們也將童護 (Kumarapala) 的改宗耆那教歸功於他，這個改宗導致在古吉拉特耆那教佔據了主導地位。至於雪月的生平與著述，雖然已然馳名并有了很好的研究，在這裡則沒有必要詳細描述它們，⁷¹我們可以直接來看這個故事的翻譯。

同時，傷指王子與黑天以及其他和他一樣的十位王子一起會商：“雖然我們的父親老了，但他還是貪圖王位。當一位國王之子長大到可以穿甲冑之年，[國王] 就需要發一個誓言。[就王位而言]，英明的無畏 (Abhaya) 雖然年輕卻放棄了他的財富，他是我們父親的寵兒，父親對世間的關注充耳不聞，并且不知自己老境已至。所以現在，逮捕我們的父親我們就可以在此時即獲得統治權；沒有人反對此一意見，因為他已然沒有判斷之力。如此之後，我們兄弟就可以將王國分成十一份。但是在此之後，讓我們將父親囚禁百年之久！”

這些邪惡之人，因此就將毫無準備的父親囚禁起來。邪惡的後代就像是生在一個人家中的毒樹一樣。因此傷指將先尼像鸚鵡一樣扔進了一個牢籠。但有一個區別，就是他甚至並不給先尼食物與飲水。由他的舊恨所驅使，邪惡的傷指日復一日在早上與下午用鞭子鞭打他父親一百下。先尼忍受著這種命運帶來的不幸遭遇；甚至假如他是健壯的，但如果將一頭大象用繩子拴住，它又能做什麼呢？

傷指不允許任何人接近先尼，除了出自對其母的禮貌之情，他並沒有禁止契拉娜。每天契拉娜用葡萄酒將頭髮洗一百次，頭髮濕濕正如剛洗完澡之人一般，就前往先尼之所。并在頭髮之中放了一團

⁷⁰ 此部份的一個翻譯見於 Johnson 1962:313-16，梵語本收於 Sah 1977:357-61。Johnson 翻譯的以前的卷數見於 Gakwad 的《東方學系列》(Oriental Series) 卷 51、77、108、125 與 139。我的翻譯對 Johnson 有很多借鑑，但經常有不同之處。我翻譯了第十冊，第十二章，偈頌 114-31、144-57、160-67。文本收於附錄 4。

⁷¹ 見 Büler 1889=Patel 1936，以及 Winternitz 1927:482 頁以後。

kulmāṣa (譯者：見前注65)，就如是放了一只花冠，對丈夫情深意重的契拉娜就帶著它前往先尼之所。契拉娜將藏著的一團 kulmāṣa 給她的丈夫。先尼就因這團 kulmāṣa 而得以活命。沒有食物，餓病會導致死亡。對丈夫情深意重的契拉娜，滿目含淚地洗了百遍頭髮，將[置於糾纏的頭髮之中]的葡萄酒洗了下來。先尼喝了那些洗下來的葡萄酒，正如一只口渴的犀鳥 (Cātaka)⁷²喝雲彩中落下的雨滴。由於喝了涓滴的葡萄酒之功，先尼沒有感受到鞭打之苦，也沒有口渴之苦。

如此將先尼囚禁之後，傲慢的統治者傷指也由其妻子蓮華 (Padmavatī) 生了一個兒子……

一天，先尼之子，也就是國王，他非常疼愛自己的兒子，坐下來吃飯，將優陀夷 (Udayin) 放在他的左大腿之上。當傷指吃到一半時，[他的兒子] 這個孩子尿了，就如一股液態的酥油 (ghee)，這股尿落到了食物之中。“不要打擾我兒子排尿，”先尼之子，也就是國王說，他並沒有移動自己的膝蓋；他對他兒子的愛就是如此這般。用他自己的手將尿浸過的食物弄開，他如此之般吃掉了剩下的食物；這甚至讓他高興，因為他對自己的兒子充滿愛意。

傷指問坐在那兒的契拉娜：“母親，還有哪個人如我愛此子一般愛他的兒子？”契拉娜說：“啊！惡棍！卑鄙之徒！讓你的家族蒙羞！你不知道你父親有多愛你嗎？因為我害喜時有惡念，那時我就知道你是你父親的敵人。因為懷孕的婦女，其害喜反映了胞胎[的性質]。甚至當你在胎腹之中時，就知道你這個邪惡之人是你父親之敵，出於對我丈夫利益的關懷，我曾做了墮胎。但各種墮胎藥卻並沒有將你摧毀，相反，你倒是茁壯成長；對非常健壯之人，任何東西都是對其有益的。你父親熱切地盼望著‘何時才能見到我兒子的臉呢？’他滿足了無論我想要的任何願望。你當然是你父親的敵人，甚至當你剛出生

⁷² 是一種以雨滴為生的神秘鳥類。

之時，我拋棄了你；但是你的父親滿情熱誠地將你抱了回來，就如他自己的生命[被拋棄了一樣]。”

“接著一只野雞尾毛劃破了你的一個手指，裡面長了蛆蟲并流膿，特別痛苦。你父親將你的，雖然已然受傷的手指，放進了他的嘴里，你的手指只有在他的嘴裡，你才會舒服。如此溺愛你的父親，卻被你這個沒有教養的惡棍扔進了監獄，這真是恩將仇報。”……

傷指說：“可恥啊！我真可恥，如此行事毫無腦子！我應將王國還給我的父親，恰好它曾被我保管一般。”說了這些話，雖然飯只吃了一半，傷指漱了口，將兒子交給保姆，站起來，急急地去看他的父親。心想“我要將我父親腳上的鐐鎖打碎”，他抓起一把鐵杖，跑向先尼。被分配來作先尼的看守，以前與他關係親密，看到傷指來了，就弄錯了，說道：“就如持鐵杖的閻羅王，你的兒子向我們飛奔而來。我們不知道人要做什麼。”先尼想：“當然他是想要殺我。他時他持一根鞭子，但是現在他帶著一根棍棒過來了。我不知道——他可能要用可怕的方式殺我。因此甚至在他來之前，能死掉將是我的避難之所。”想到這裡，先尼就將 *tāluṣṭa* 毒藥（譯者：參前面注65）放在舌尖，他很快死去，恰如正好在隊列之先準備離開一樣。

傷指悔恨莫及，在實施火葬儀式之後，他開始日漸憔悴。他的大臣說服他來通過鑄造一個銅鐐銘文來作必要的供養，最終傷指不再沉浸在悲痛之中。無疑此一版本是不少發揮與修飾，但是同時，其與 *Āvaśyakacūrṇī* 版本之中的聯繫也顯而易見。而就我所知，《[耆那教]六十三聖賢所行讚》是最為具體也最為添油加醋的版本，但卻不是最新近的版本。

我們故事的一個很接近的平行本還是出現在 *Ākhyānakamaṇikośa* 之中，此書為 *Nemicandra*（活躍於1072-1083）

所著，并伴有 Āmradeva (1134) 用俗語所寫的注釋 (vṛtti)。此一敘事材料收於 Āmradeva 的注釋之中。⁷³在此王子阿輸柯—旃陀羅 (Aśoka-candra)，即傷指這個角色，逮捕了他的父親，監禁并鞭打他，并想要將他餓死。契拉娜還是將 kulmāṣa 藏在她的頭髮之中，并將頭髮用葡萄酒來洗過。她將食物給了國王，并重調出了葡萄酒。由於喝了葡萄酒，國王能夠忍受鞭打，等等之類。

我在此要引用的最新版本發現於《事藏》(Kathākośa) 之中，這是一部作者與時間不明的耆那教故事集。⁷⁴溫特尼茨 (Winternitz) 在他的《印度文獻史》之中 (1927: 542, 注2) 討論了此一經本，他說：“它當然并不古老，但它可能利用了古老的資料。”梵語本的編輯者霍夫曼 (Ingeborg Hoffmann) 引用阿爾斯多夫 (Ludwig Alsdorf) 的意見說“似乎沒有任何人想要給此經本作系年，但此經本可能是並非是十六世紀，而屬於十五世紀最初一段時間。”⁷⁵此經本在1895年就由陶尼 (C. H. Tawney) 譯成了英語，他就是著名的《故事海》(Kathāsaritsāgara) 的翻譯者，但是此經及其英譯則似乎少有人知，甚至在印度學界也是如此。⁷⁶事實上，就是因為閱讀此本，我才第一次注意到了《觀經》的平行本，這個平行本曾經在陶尼的介紹之中指出過。

⁷³ 此經本見於 Punyavijayji 1962:36(116):61 頁以後。

⁷⁴ 見 Hoffmann 1974:XVII, 引用了 Alsdorf 1928:4。我的翻譯借鑑了此二人之作。

⁷⁵ Hoffmann 1974:XVII, 引用了 Alsdorf 1928:4。非常不幸，我自己沒能看到阿爾斯多夫的書。

⁷⁶ 二十多年前，有一篇論文之中有此部經典的梵語本，而偈頌則是阿波拔羅舍語 (Aṣṭaśāstra)，論文中有德語的翻譯，只是非常可惜此論文似乎並沒有出版。但是美國賓西法尼亞大學圖書館之中則有一摺霍夫曼作品的考備，調閱號為 BL/1316/K37/1974a。我以為這是一個初版 (editio princeps)，但是霍夫曼(頁 XIX)提到了1942年在拉合爾 (Lahore) 由夏斯特里 (Jagadishlal Shastri) 所出版的一個版本。但甚至霍夫曼也沒有看到過此本。因為此本很是稀缺，我在附錄 V 之中附印了此本。

讓我們感興趣的故事存在於《事藏》之中的第二十五章，此一情節為 Kūlavāḷaka。陶尼自己在他譯本的一個簡短介紹之中，指出“《事藏》中國王的正后，其表現與高楠順次郎 (J.Takakusu) 從漢語所翻譯的《無量壽禪定經》(Amitāyur Dhyāna Sūtra) 之中所發現的非常接近。”⁷⁷ (Amitāyur Dhyāna Sūtra (譯者：直譯即《無量壽禪定經》)) 這個名稱當然只是由漢語經題《觀無量壽經》暫時“重新構擬”出來的梵語經題，而且幾乎肯定錯的)。霍夫曼沒有提到這個平行本，但是他提到了其他的一些平行本，包括《[耆那教]六十三聖賢所行讚》。⁷⁸ 陶尼他自己 (1895:xx-xxi, 以及 175-78, 在諸多註釋之中)，正如在他之前的雅各比 (Hermann Jacobi)，正確地將先尼與頻婆娑羅，傷指 (Koṇika, Kūnika) 與阿闍世，契拉娜與韋提希劃上了等號。

Kūlavāḷaka 的故事，其開始講的是先尼統治著王舍城。在無畏王子放棄王儲之位成為一位耆那教僧侶之後，先尼王將王位交給了傷指。

一天，傷指在與十位王子商討之後，黑天 (Kāla) 與其他王子就將先尼王扔進了監獄。每天上午與下午都要鞭打他一百次，並且禁絕食物與飲水。接著王后契拉娜，將 kulmāṣa 置於頭髮之中，千辛萬苦地將這些食物帶給國王吃。通過一個計謀，她帶[給他] Candrahāsā

⁷⁷ Tawney 1895:xx, 提到了高楠順次郎 1894:161。有趣的是，勞依曼 (Ernst Leumann) 在他對陶尼翻譯 (Tawney 1895:239) 的附加註釋之中，他指出《事藏》之中的這個記載與《泥犁序經》(Nirayāvaliṣa) 之中的故事有平行關係，並引用了 Warren 1879。

⁷⁸ 我沒有能夠查若干在頁 XXXIII 上提到的其他平行本，但大多數似乎並不是有直接的關係。霍夫曼曾經提到過，但我沒有看到 Āvaśyakaniryukti IX.65,6 與 Somatilaka 的 Śīlataraṅgini 和 Puṣpamālākathā 49 (參考 Alsdorf 1928:7)。在《事藏》與《[耆那教]六十三聖賢所行讚》之間的平行關係，則很早就被 Johnson 1925:308 所提及。其中對故事作了綜述，Johnson 並且指出：“先尼死亡的記錄與《事藏》之中的記錄非常接近，”他提到了陶尼的翻譯。但是奇怪的是 Johnson 在她 1962 年對《大雄所行讚》(Mahāvīracarita) 的翻譯之中，似乎並沒有提到她自己 1925 年的文章。

葡萄酒。⁷⁹當她的頭髮被洗了一百次，所有的水就變成了葡萄酒。由於葡萄酒給他的體力，國王才能夠忍受鞭刑之苦。

有一天，這個傷指與他的妻子蓮花，生了一個兒子，名叫優陀夷。一次傷指正在吃飯，將[他的兒子]置於他的膝上，孩子的尿就落到了食物容器之中。傷指並沒有將他從膝蓋上放下來，以免耽誤兒子休息，而是吃下了他的混著尿的食物。他對旁邊他的媽媽說：“母親，有沒有像我這樣愛其子之人？”他母親說：“呸！聽著，你這個惡棍！當你還在我腹中之時，我害喜想要吃你父親的肉。國王滿足了我的害喜要求。當我生你時，因為你的邪惡，我將你遺棄在阿輸柯樹林之中。當國王聽說此事時，他自己前往樹林，將你帶了回來。因此你的名字就叫阿輸柯施陀羅。接著一只公雞⁸⁰啄開了你的手指，它腫了起來。⁸¹因此你就得名為傷指(Koṇika)。⁸²你膿腫的手指讓你劇痛難忍，你父親就拿著那個惡臭流膿的手指，放進了他的嘴裡面，你就不再哭了。他是如此這般地愛你。”

⁷⁹ 陶尼將 Candrahāsā 當成是一個專有名詞，但這似乎并不正確。霍夫曼提到 Candrahāsā 並不是一種已知的酒精性飲料，但在此它肯定是酒精類飲品。Candrahāsā 的意思是(在亮度上)彷彿月亮，這就可能是指一種澄清的飲料。Śabdakalpādruma 將此術語當成是 guḍūcī，這是一種植物，學名為類心形葉防己科(Cocculus cordifolius)植物(可能是與印度防己(cocculus indicus)相同或者類似)。此處這種適用性似乎是可疑的，因為這種植物有毒。

⁸⁰ 正如霍夫曼所指出，陶尼翻譯成“狗”是不正確的(但他是如何解讀他的寫本則并不清楚)；這與《十誦律》中的“狗”只是一個偶然的巧合？

⁸¹ 我對此翻譯并不確定。陶尼譯為“化膿性指頭炎”(whitlow)，霍夫曼則譯為“指頭開始腐爛”(Der finger begann zu faulen)。在布林格(Otto Böhtlingk)與羅特(Rudolf Roth)所編纂的《梵德大辭典》(Sanskrit-Wörterbuch)之中(1855-1875: 2.381), kṣūṇita 被翻譯為“緊縮”(zusammengezogen, eingeschnürt)。《俗語辭典》(Prakrit)(Sheth 1928 此詞條之下)將之定義為 saṃkocita，也就是“感染的，皺縮起來的。”假如這個詞就其詞源學而言確實是一個梵語詞(來自詞根√kṣū)的話，則其意思似乎是來自某種諸如“萎縮”，但是語境則讓我們得出結論，即其意思應該是“膿腫”。

⁸² 霍夫曼的註釋說：“這只有在俗語之中才能被理解。Kumārapalapratibodha 有：sā kuṇiṣā jāyā .tao dāragehiṃ kuṇiṣo tti te nāmaṃ kayam.”見前注。

當傷指聽到這裡，他滿情悔恨，說道：“我太慚愧了，如此對待自己的父親！”接著他馬上拿起一根鐵杖，想要打破[被囚禁國王的]鎖鏈，他親自出發[前往監獄]。接著獄卒事先告訴了國王：“傷指好不耐煩地來了，手持一根鐵杖。我們不知道他想要做什麼。”國王自己想道：“他將要用有辱人格的方式來將我處死。”想到這裡，他就拿起 tāluṇḍa 毒藥。當傷指到那兒之時，先尼王已經死了。[先尼]後來墮入了地獄，要在那裡面的第一地獄中住上八萬四千年。從地獄中解脫之後，他會成為24祖師 (tīrthaṅkara) 之中的第一位，其名為大蓮花 (Mahāpadma)。⁸³

所有這些故事之中，除了第一個，其彼此之間的相似性是顯而易見的。我不知道在這些經本之間的關係是否有人曾從一個更為廣泛的角度加以研究過，但假如不是完全肯定，也似乎非常可能至少在 Āvaśyakacūṛṇī、《[耆那教] 六十三聖賢所行讚》與《事藏》之中的故事都可以追溯到同一源頭，因為它們的措辭與順序都如此接近。關於此一故事，也許還有其他耆那教的版本，但我並不是一位耆那教文獻的專家，我還是要把這項工作留給那些專家，讓他們來指出更多的例證。

現在我們已經呈現了這個故事主要版本的翻譯，對其我們可以稱之為原初的經本——古代的印度經本或是從其直接從其翻譯而來，而將第二手的編纂排除在外，這些二手編纂可能是將這些原初經本為基礎的故事作了引用或者是重新闡述——我們現在可以來分析並比較這些不同的版本了。

⁸³ 即是來世二十四祖師中的第一位，相當於 Padmanābha。見 Mehta and Chandra 1970-1972:II.568。

評價

關於阿闍世與他的父親頻婆娑羅的故事，其不少佛教與耆那教版本之間有著若干引人注目的相似之處。在這些相似之處中，提到頻婆娑羅的王后曾經帶液體的營養品來看她在監牢中的丈夫，這似乎是一個對我們研究這個故事歷史具有重要意義的元素。自然，想要說《觀經》的作者知道這些故事的耆那教平行本是并不明智的，我也無意想要提出，在兩個傳統之中都存在有葡萄酒，就認為它們之間有一個直接的聯繫。另一方面，在已知的中國與印度佛教資料中沒有提到葡萄酒，以及在非佛教印度資料之中提到過了葡萄酒，這就使得在編纂過程之中，曾經啟發過《觀經》作者們的材料，更有可能是印度的材料，或至少是過去可能曾是印度的材料，對這些材料現在我們并不清楚，可能已經失傳了，雖然就總體而言，《觀經》是在一個非印度的環境之中編纂而成。

想要對《觀經》是如何編纂起來的多了解一點，可能對上面翻譯了的這些我們故事經本的敘事再作一番審視是有益的，將它們一一對比，一一比較其故事的元素，看看在故事的元素之中他們收入了什麼，又略去了什麼。對母題（見故事元素對照表）安排的分析，顯示上面所作的假設性分類——即在兩類之中的區別，一方面是阿闍世囚禁他父親并在後來想要餓死他，與另一方面阿闍世想要殺死他的母親——在故事的其他版本之中也有平行本。也就是說，雖然很明顯阿闍世憤怒的第二個情節，在《觀經》之外只有在《大般涅槃經》之中才有發現，但上面所引用的這個故事的所有版本都顯示了在這同一點上出現了一個敘事上的轉移；在敘事順序也有一個斷裂。若干版本中繼之以一個阿闍世自己兒子的情節，其他版本則是有一個關於阿闍世自己童年時代的故事。⁸⁴阿闍世的母親向他講述了這些故事，或者由於他對自

⁸⁴ 在現代印度語故事講述之中還是一直會有這些情節之中某些片斷的獨立存在，在此有一個有趣的例證，其中重複了尿進食物的片斷。見 Narayan 1989:164。

己孩子自發的愛意由此而產生的對他父親的同情之心，這就使得他愧悔難當。此故事所有版本敘述模式的一致性，表明潛在的情節結構，以及存在有我們所假定的可以分開的故事單位。我們故事廣泛流傳，以及《觀經》中與從西北印度的耆那教經本之中的故事，其所存在的版本在結構與內容上如此接近，這個事實再次清楚地表明《觀經》序分之中的情節是完全印度的，并不一定就是來自中亞的影響。我相信，這也表明序分敘事結構之中的第一部分是逐字 (verbatim)，或差不多就是逐字從印度材料中引用了。⁸⁵在《觀經》中記錄與大乘《大般涅槃經》及《根本說一切有部廣律》中記錄的特定元素(阿闍世的暴怒及王后使用腳鐺)之間的巧合，確實表明這些經本可能存在有聯繫，但是還是要說，這個情節是深深植根於印度世界之中的。不過，就《觀經》總體而言，并不能得出同樣的結論。

上面我已經簡要地概述了支持《觀經》起源於印度之外立場的原因。我認為最爲有力的觀點是那些主張就總體而言此經是來自於中亞的，但可能這些中亞地區曾受到過中華文化的強烈影響；如果是基於山田明爾所提出的、并且在上面解釋過了的原因，則《觀經》似乎最初是用漢語編纂出來的。藤田宏達 (1990: 157, 163) 提出此經可能編纂於吐魯番地區，但是除了在西晉(公元三世紀末)時期吐魯番地區已經有了漢語的佛教經典 (Ogasawara 1961:137) 之外，我不知道藤田宏達特別認為是在吐魯番的原因。可能就總體而言，更爲慎重的做法是像末木文美士 (1986b:176) 那樣，認為此經是在受中華思想影響的新疆地區所編纂而成，并且原初即是用的漢語。另外一種可能就是此經是在中國(南京?) 由一位來自中亞的僧人(曇良耶舍?) 所編，其最初還是

⁸⁵ 當然，還有可能《觀經》編纂者所知道的版本是類似於根本說一切有部的版本，即用腳鐺來運送液體，此液體即是水。因為中亞編纂者無疑非常熟悉葡萄酒，他們“可能”曾經將這樣一個版本，可以說是就將水改成了葡萄酒。但是對我來講，這一解釋顯得太複雜了，當然，這種情況并不能完全排除。

漢語。⁸⁶若干對此意見持反對的看法，在我們先前對原理的討論之中已經作了暗示，是這些根據才使得中國人來檢視這些佛經的真實性。似乎除非有些有權力的中國人（一個人或幾個人）真正要求或者至少允許，否則這一在中國自身創作出來的著作，就不太可能會被認為是正統的佛經，畢竟佛經是佛陀言教的記錄。當然會有若干這種例子曾經發生過，但對我而言，產生這類“疑偽”經典的政治環境還沒有被很好地理解過。

末本文美士在其對《觀經》總體布局編纂的討論（1986b:178）之中，說道：

我推測一方面，序分、頭十三禪觀以及後面的三禪觀中包含的元素可以追溯到差不多中亞以及印度，另一方面，這些元素中若干可以追溯到此經被放到一起形成目前形式的時期。也就是說，此經不但容納了在中亞所進行的無量壽佛觀想活動，而且將頻婆娑羅與阿闍世的悲劇——對此我認為在中亞也很流行——轉變成爲了一個以韋提希爲中心的故事。再者，此經還擴展了諸善以及誦念名號，將之融入九品之中，并總體形成一部單獨的佛經。

⁸⁶ 在這個背景之中，其他類似的經本應該被考慮進來。雖然并非是在《觀經》之後被翻譯（？）的，但在漢語中卻存在著另外五部其他“觀”或觀想類佛經。其中之一就是以前提到的《觀佛三昧海經》（T.643）。其他佛經爲《觀普賢菩薩行法經》（T.277）、《觀虛空藏菩薩經》（T.409）、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（T.452）以及《觀藥王藥上二菩薩經》（T.1161）。而最後一部則已然提到過，同《觀經》一樣，也是歸名爲置良耶舍。而其他翻譯者，正如春日井眞也（1953:98）所指出的，主要都是中亞人。這個事實表明了——雖然在何種程度上并不清楚——這些經本與中亞的聯系。到目前爲止，對這些經本的最爲細致的研究是月輪賢隆（1971），并請閱讀大南隆昇1995，但還需要有更多的研究。在我的印象中，可能也僅僅只不過是印象而已，這些經本就總體上反映了四與五世紀在南京與中國南方流行的禪定思想，其來源是中亞，可能最終可追溯到克什米爾。一方面，在印度佛教發展之中，以及另一方面在中亞佛教與通過中亞佛教的中國佛教之中，克什米爾所具有的極端重要性，一直都沒有被給予其應有的重視度。如果確實如此，就應該考慮這些其他的“觀”類經典。我們現在熱烈地期盼山部能宜（Nobuyoshi Yamabe）在耶魯大學的博士論文的完成，此論文將研究這些經典以及相關問題，其核心將會對《觀佛三昧海經》作詳細研究。

對此一猜想，還需要相當多的深入研究才能對之進行精審的檢視，但至少其中有部分是相當肯定的。因為《觀經》中九品往生的宗教實踐分類，似乎確實相當肯定是來自中國，⁸⁷而序分之中故事的印度起源也同樣是清楚的，可能最好是使用由藤田宏達(1985:60-61)所提出的術語，來談論此經的一個“混合起源”，這是指此經是由混合了印度、中亞與中國來源的單位所組成。⁸⁸依照山田明爾(1976)的觀點，很難想象這部經典最初不是用漢語所寫就的。

我們已經檢視過的諸版本的若干其他方面，也不應被忽視。雖然我不能對上面所呈現的經本文學價值作一個具體的討論，但很清楚一些只是敘述故事，而另外一些則對同一主題作了豐富而富有詩意的處理。在此，甚至連根本說一切有部廣律也要比絕大多數佛教經典的水平要高出一籌，它採用了那樣一種富有詩意的詞藻，諸如 *bhartṛsnehoparuddhyamānaḥṛdaya* (“她的心因對丈夫之愛而

⁸⁷ 所謂的九品，在《觀經》起源的討論中被多次提及。正如眾多學者所指出的(Pas 1977:210; 野上俊靜 1973:179-81; 末木文美士 1982:462)，《觀經》中所發現的九品，是從上上品往生淨土一直到最低的等級下下品，這似乎反映了中國官僚體系之中的“九品中正”。此一系統在中國有相當久遠的歷史。霍爾茲曼(Donald Holzman, 1957:388)曾在一個對此體系的系統研究之中，對其歷史作了簡潔的介紹：“雖然其正式確立是在公元 220 年的魏朝，九品系統事實上是自從後漢始實行的銓選制度的延伸，”雖然他承認(1957:395)，此一術語自身的起源尚且模糊。將九品體系運用到人身上可能要追溯到這種銓選體系，但將物件分為從上上到天下下九品，則要更為古老，正如霍爾茲曼所指出(1957:395)，要追溯到《尚書》之中，在此書中(Karlgren 1950:12 頁以後)，田地、出產等等都被如此分類。此思想的另外一個可能來源，則我相信還沒有被研究過，它存於一部更有可能激起佛教界興趣的經典，即道教的《太平經》。正如 Kaltenmark (1979:31)中所簡單討論過的，此經之中(42:88 頁以後)包含有一個對人類的九等分類，一直從“無形委氣之神人”到“奴婢”，但我相信“上上”等術語在其中並沒有出現。我需要將這個問題留給道教專家來討論，是否此一分類與《觀經》中的分類有聯系。但是注意第五世紀所翻譯的《阿毗達磨大毗婆沙》(T.1546, XXVIII, 213b 以後 = T.1545, XXVII, 274b 以後)，在此我們看到有從“上上”一直到“下下”。亦見《大乘本生心地觀經》(T.159, III, 303b5)及以後，其中使用了“上品”、“下上品”等術語。但似乎沒有多少疑問，這一有意思的經文是在中國編纂的，雖然其斷代還無法確定。

⁸⁸ 藤田宏達 1993 只不過是對他 1985 年著作的綜述，後一著作藤田宏達抱怨幾乎完全被人所忽視。無論如何，在這個最近的著作中，藤田宏達重複了早先的說法，即此經有一個“混合起源”。

愁腸百結”)與 *bāṣoparuddhyamānagadgakantha* (“他滯泣哽咽不能語”),還有就是雪月版本也具有想象力,其中描述了契拉娜流著眼淚還原她偷偷帶給先尼的葡萄酒,既生動又突出。這些故事各自演化的方式,使之成為一個有趣的研究主題。⁸⁹我們可以暫時注意若干具有諷刺性的反轉,諸如關乎死於饑餓的國王,卻發現他投胎轉世之地有著最好的食物。只是據推測表明,頻婆娑羅投胎轉世到薛室羅末拏 (*Vaiśravaṇa*) 的膝上,這是原始的母題,而與後一境界之中的食物作了關聯則是從屬性的母題。同樣還有將國王的腳割破,以防止他去看佛陀延續其生命,也在不同成功程度之上被融入了故事之中。在根本說一切有部廣律與《佛說未生冤經》之中,是看見佛陀使其延續了國王的生命,但在學識廣博的覺音的版本之中,是由於他獲得道果 (*maggaphala*, 對覺音可能在技術上等同於須陀洹果 (*Sotāpattiphala*)) 的歡喜才使國王得以延續生命,而防止國王走動則與此無關。有人認為對於腳,我們應當注意與一個具有世界範圍內原型的聯繫,在此原型之中俄狄浦斯 (*Oedipus*) 的腳腫也被刺穿,但我承認,我對此想法並不買賬。⁹⁰

有一個為故事提供了部分背景的主題,但每一個版本之中都沒有被明確地表述(或者是在我們節抄處開始之前的地方提到過),這就是阿闍世母親在懷他時的害喜 (*dohada*)。這個母題,正如布魯姆菲爾德 (*Maurice Bloomfield*, 1920) 所顯示的那樣有趣,它是印度故事之中的一個共同元素。布魯姆菲爾德討論了我們故事的若干版本,並且還提到了一個近似的,但並不完全平行的故事,此故事存於耆那教師子賢 (*Haribhadra*, 八世紀中期) 的 *Samarāicca Kahā* 一書之中,並且在

⁸⁹ 我並不想暗示我相信存在有任何一個單一的原始版本,可以作為一個某種演化的基礎,而是在更為松散的意義上使用“演化”這個術語,以便標明明顯是原始的特點以及一個特定版本獨特的新特點。

⁹⁰ 見井本英一 *Imoto* 1982:48,51 以及其他各處。

Pradyumna (1214年) 的 Samarādityasaṃkṣpa 之中有梵語轉述。俗語故事集成 Samarāicca Kahā 中 (Jacobi 1908-26: xlv; 125.6 頁以後) 有一個故事，講一位王子將他的父王關進了監獄。國王的女后去監獄看他，但是在此版本之中國王想自己絕食而死。他的兒子威脅要砍國王的頭除非他進食，由於受到拒絕，兒子就真得殺死了他的父親。對此故事的細節我沒有研究，至少在概念上，其與我們故事的聯繫是明顯的。在印度文獻之中，很少記載一個兒子真地去殘忍殺害其父，在我們故事的不少版本之中，都提到了兒子并不太愿意去從事這種殘忍的行為。⁹¹但是事實上，在佛教與耆那教文獻之中都有殘暴弑父的例子，有興趣的讀者可以參考我的文章 (Silk Forthcoming)，它會詳細處理此一問題。

阿闍世與頻婆娑羅故事中有一個方面，曾經吸引了不小的注意，即它與歐洲的俄狄浦斯的故事具有相似性。一位日本的心理學家以及某一時間曾是弗洛伊德的門徒古澤平作 (1897-1969)，似乎認為日本人並沒有俄狄浦斯情結，而有一個“阿闍世情結” (Ajase Complex)，Ajase (阿闍世) 就是 Ajātaśatru 名字漢語音寫的日本讀音。在此我們可能會注意到在這個理論中以心理學來加以闡釋的故事，是我們在上面提到的一個故事的修訂版本。依照末木文美士 (1985)，古澤平作所呈現的阿闍世故事，是基於親鸞的《教行信證》之中的版本，而此一版本又是以《觀經》與大乘《大般涅槃經》為基礎。⁹²在古澤平作之後，小此木啓吾 (1930-) 又增加了他自己所創造的額外元素，正如末木文美士所說，這使得故事本身就離材料更遠了。末木文美士質疑一個古代印度的故事，是否會對當代日本人的心理有任何揭示，當然這也可以

⁹¹ 不愿意讓皇族出血，比如在蒙古人之中也有此一習俗，據說蒙古人就代之以窒息法。據聞西藏人也為了“避免暴力”，而將犧牲品縫在一張皮革中，將他扔進河裡。將還活著的犧牲品扔掉，這顯然可以減輕與暴力相關的罪惡。在我們故事之中的那些版本中，提到兒子不愿意“用一個武器”來殺他的父親，這可能也是同樣的思想。

⁹² 《教行信證》的頁碼見於星野元慧等 1990: 109 頁以後 = 328 頁以後。

同樣用來質疑一個古代希臘的故事是否可以揭示當代歐洲人的心理。如果真是這樣，那麼對佛教學者以及心理學家同樣都很能說明問題，正如末本文美士所給予的啓示，顯然親鸞是在他的晚年，在他與自己的親生兒子善鸞決裂之後，才將我們的故事加入到他具有里程碑意義的巨著《教行信證》之中。⁹³雖然可能與日本心理分析學家所提出的那些原因有點不同，我也相信把阿闍世故事當成真實的俄狄浦斯故事並不完全準確，因為非常關鍵的一點就是，阿闍世事實上並不貪欲其母。⁹⁴我在上面提到的文章中，曾對印度俄狄浦斯故事作過細致地討論。⁹⁵

最後，要更全面地理解《觀經》及其序分，很重要地一點就是要問一下，像阿闍世與頻婆娑羅這樣的故事被用作敘事框架對一部經本有何作用。我認為任何這種框架故事所承擔的最為重要的角色之一，就是為經本提供合法性。一部新的文學創作的聽眾，對這個故事的“真實性”(facticity)了然於胸，此一新創作的作者們就採用了這樣一個為人熟知的阿闍世與頻婆娑羅的故事。這一特定故事對於想象可能算是卓有貢獻，甚至一位現代的、有批判性的學者藤田宏達(1985: 89)都不斷地指出“王舍城悲劇”之中的“史實”，而一方面他又認為(1985: 91)“《觀經》的編纂者(們)可能搜集了不同阿闍世故事能拿

⁹³ 但是這個詮釋顯然并非完全沒有爭議，因為親鸞的生平細節，以及《教行信證》的編纂史都問題重重。因此末本文美士的說法雖然就心理學的角度來講相當有吸引力，卻未必最終能經得起歷史的推敲。見 Dobbins 1989:37-38。

⁹⁴ 但是井本英一 Imoto 1982 顯然認為阿闍世事實上“確實”貪欲其母。但就我所知，此一說法絕對沒有文獻基礎。

⁹⁵ 認為與其他歐洲傳說有著更不明顯聯繫，都是牽強的。對宇野順治 Uno 1988 的文章，我實在不知道該怎麼說，此文討論了我現在這篇文章中研究的故事與“羅馬慈愛”(Caritas Romana)的關係，後一故事是關於被監禁的賽門(Cimon)之女以乳汁來滋養其父。關於此故事見 Steensberg 1976。我傾向於認為任何相似之處，都只不過是巧合。當然無論如何，宇野順治認為(1988: 113)它(哪怕在概念上)與“于闐創國傳說”中滋養王子的“地乳”之間有聯繫，這是無法讓人接受的。(後一故事，見山崎元一 Yamazaki 1990)

到手的版本，將他們重新構建成型，來裝入此經的序分之中，”對他這個說法我是同意的，他繼續說道(1985:92)：“但是，王舍城悲劇有歷史的真實性背景，即阿闍世曾殺害了他的父親，但其總體結構被有技巧地融入了某種心理的染色……它并不僅僅只是一個歷史史實的報告……”那伽拉基(Nagarājī1986:456 頁以後)在他對佛教與耆那教藏經經本非常有價值的比較性研究之中，甚至討論其主要角色的宗教歸屬，即他們是屬於佛教還是耆那教。就我所見，這些學者或者其他人中沒有一個人，還同樣提到過這些故事的真實性問題，曾提出了這些故事的歷史性的理由，也許他們假定傳統本身的力量就可以保證其真實性。但是就一般原則而言，對那些想要承認傳信的材料代表了歷史事實之人，他們就需要對之加以證明，而我們歷史學家的起點就是要假定這些傳信“不是”歷史真實，一直要到它們獲得證明為止都是如此。⁹⁶另一方面，把傳奇當作“傳奇”來加以研究，可能會幫助我們理解印度佛教是如何理解他們自己傳統的。

作為對此種方法的演示，讓我來假定從一個傳統內部之人的角度來看，假如一個記載其中的信息他們知道（一個現代人可能會說或者認為他們知道）是正確的，那些對他們陌生的信息如果與他們已經知道的事實權威有共性，就（因此）是真實的。在宗教性著作的結構性故事之中，結構的真實性——從傳統的角度來看，其歷史的真實性——就給作品之中所包含的布道信息帶來了權威。其論證如下，既然我們知道阿闍世王子監禁其父頻婆娑羅等等是真的，那在我們現在拿到的這部經本（對我們就是《觀經》）中所記錄的，向囚禁中國王所傳遞的宗

⁹⁶ 再者，傳奇傳統的自身力量在歷史研究之中也不是自證的。當然，另一方面，如果歷史研究的目的就是傳奇自身，則傳奇的各種示現“就是”我們的證據，當那樣我們所書寫的歷史就只不過是這樣一種“故事”的歷史，而非為真實發生過的歷史。（對這樣一種傳奇傳統有一個精彩的研究，見渡邊海旭 Watanabe 1909。）但是不幸的是，就印度佛教的書寫之中有很多，至少歷史與傳信之間的區別被模糊了，甚至完全失去了。其結果就是災難性的，特別是對佛教傳統的形成階段，這種破壞性無疑需要很長時間方能修復。

教教訓就也是真的，它是釋迦牟尼佛教義的一個準確報告（當然因此也就在一個更為廣泛的意義上是“真實”的）。與一個故事熟悉，這帶來了一種感情與動情的吸引力，在此之中新的元素就也就擁有了舊有與熟悉元素的“魅惑力”（charisma）。因此，傳奇材料就成為了經本自我真實證明的一個工具。更不用說這種自我真實的證明，對一部其權威與真實性有潛在疑問的經本，更具有特別的重要性。因為就更廣泛意義上，“歷史性”是“真實性”的一個方面，因此此經的作者們就費盡心思想要說服他們的聽眾相信此經具有“歷史性”。有一個方法就是去檢視這些傳奇自身的動力，去研究驅使其作者們撰寫這些故事的思想。我相信，這種檢視將會在未來佛教文獻研究領域中碩果累累。

作為一個未來可能採取的研究方向的例證，我們可以檢視一位傳統的讀者，當一個他所熟悉的敘述結構之中包含著一個完全不同的思想內容之時，他是如何受到影響的。《觀經》之中所容納的說教是關於觀想無量壽佛淨土的完整教義，它與那個結構性故事毫無關聯，此一結構性故事在根本說一切有部之中也同樣存在，後一說教的內容則是關於業報的基本闡述。那麼更為普遍的問題就是，敘述性結構與其所包含的內容之間是如何互動的呢。在此我無法展開這些問題，但我認為這些問題值得我們對之關注。

結論

此文為《觀經》序言的第一部分來源於印度提供了證據，此部分是關於阿闍世及其父親故事的一個敘述性框架，並進一步揭示在那裡所記錄的故事在佛教與白衣派耆那教中都有存在。因此這部分經本就肯定是基於印度的材料。但是同樣清楚的是，作為一個整體的《觀經》則不可能是一部印度的著作，它最有可能是一部最初以漢語編纂的著作，編纂地點可能是在中亞。在這裡我強調的是比較研究的重要性，即不僅要考慮佛教的材料，也要考慮那些其他印度傳統，諸如耆那教的材料。再者，我還提到了傳說類材料的歷史真實性的問題，並且如

果將傳說類材料當成“傳說”來加以研究，並且注意不要將傳說與歷史混淆在一起時，那麼我們會從中學到很多東西。

關於《觀經》還留有很多有趣的問題，其來源的完整情況也遠遠沒有弄清。但目前這篇文章，我希望能夠在撰寫《觀經》歷史之中提供若干有益的線索。我還希望在此所運用的若干方法，在作必要的修正後 (*mutatis mutandis*)，在研究其他佛教經典時也能夠有所運用。

附錄1: 葡萄酒的問題

藤田宏達在他發表於1985年的文章中，對《觀經》作了詳細的研究，此文完全覆蓋了他1970（以及1990！）的研究，在此文中藤田宏達接受了末木文美士（1982, 1986a, 1986b）的觀點，此觀點其基礎是《觀經》中提到了葡萄汁或葡萄酒。在記錄韋提希帶營養品給囚禁中的國王頻婆娑羅的段落中，《觀經》中記載了她用腳鐺（譯者：注意《觀經》原文為“瓔珞”）帶進了“蒲桃漿”（譯者：此處英語原文為“葡萄酒”並有括號注明“或者是：葡萄汁”）。但漢語原文“蒲桃漿”的原意其實當為後者），而在（梵語、藏語與漢語的）根本說一切有部的廣律的平行本之中，韋提希帶進來的則是水，還是藏在了腳鐺中。考慮到中亞，特別是吐魯番盆地，是葡萄的主產區，藤田宏達（1985: 43）作了下面的推測：“可能正如《破僧事》的經本所顯示，此故事的印度語本中只有‘水’，《觀經》的編纂者新加入了葡萄汁（或葡萄酒），因此就[將此故事]作了變形。假如事實如此的話，我們就可以看到這標志著這個故事是成立於中亞的葡萄酒產區。”現在，藤田宏達與末木文美士並沒有在根本說一切有部廣律之外去尋找是否他們可以再找到其他印度版本的此一故事（正如此文所呈現的確實可能還有），但是即使沒有訴諸這些直接的證據，這兩位學者的推論中有一部分還是需要加以糾正。

當然，碰巧都用腳鐺來運輸的手段是重要的。但是我相信雖然沒有在別處挑明，但上面所勾勒的觀點中潛在卻有一個預設，即《觀經》

中所發現的葡萄酒既不會來自根本說一切有部廣律之外的中國材料，也不會有印度的來源，而根本說一切有部的廣律，則其自身正確地被末末文美士判定為不可能是資料來源，因為根本說一切有部廣律是在《觀經》存在之後才翻譯。我想要簡單地表明一下無論這兩個選擇都不可能，甚至即使我們對上面討論過的《觀經》故事的其他版本一無所知的話也是如此。

當然中亞確實是一個古代與中世亞洲葡萄種植的重要中心，有人可能甚至說是唯一的中心。但是依照勞弗爾 (Laufer 1919:220頁以後) 的詳盡記載，早在公元前128年，中國人就遭逢了產於費爾干納 (Fergana, 譯者：即古大宛) 的葡萄所制的，以及安息人的葡萄酒，並將葡萄種子帶回了中國，並廣泛種植。⁹⁷上面引用的“蒲桃” (以後寫成“葡萄”，在現代日語與漢語中皆為此)，可能是來自伊朗 (Laufer 1919:225 與 Bailey 1954:11)。但是中國人並沒有很快開始葡萄酒的制作與飲用。“奇怪的一點就是，中國人雖然在漢代就從伊朗化國家中接受了葡萄，開始有了主要是在伊朗人之中盛行的飲用葡萄酒的習慣，但是卻是遲至唐代從新疆的突厥部落中獲得了釀造葡萄酒的藝術” (Laufer 1919:233)。當然，中國人有大量其他的酒精性飲料可茲利用，它們由各種農產品釀造而成。雖然釀造與飲用葡萄酒是在中世時期獲得一般運用，但很清楚，葡萄酒的知識在中國非常古老。

另外在此要提到的有關係的一點就是，術語“蒲桃漿”未必就一定是指一種酒精性飲料。玄奘的《大唐西域記》 (§II.17=T.2087[LI]875b5-6; Ji 1985:215; Beal 1906:I.89; Mizutani 1971:48) 提到了刹帝利飲用酒精性的葡萄酒，而同章中還提到了沙門與婆羅門飲用葡萄汁：“沙門婆羅門飲葡萄……漿非酒醴之謂也。”

⁹⁷ 高橋審也 1993:283 也曾提到過勞費爾的研究，但是我認為沒能深入挖掘。

在印度，葡萄酒的知識與飲用是古老的，此點已久爲人知。木村秀雄 (Hideo Kimura 1961:4) 清楚地說“在公元前四世紀，葡萄及葡萄酒就已然在印度生活中流行，并且……在公元前四世紀，它們就已爲那些使用梵語的人所知悉。”在木村秀雄的論文發表的同一時間，還發表了一種關於印度烹調習慣的研究 (Prakash 1961)，其中包含著葡萄酒的詳細信息。有興趣的讀者還可以去參考 Chattopadhyay (1968)，雖然此文是關於濫飲問題，一般是引用有點更晚近的文獻。

在印度關於葡萄的術語，可以追溯到相當古老的時期。在巴利律藏 (i.246,16)、《本生經》(ii.96,19-20) 以及其他地方，術語 *muddikāpāna* 似乎是指帶有醉人性質的葡萄汁 (Laufer 1919:240)。考底利耶 (Kaṭṭilya) 曾撰有《實利論》(Arthaśāstra)，此論被特勞特曼 (T.R.Trautmann 1971:183-84) 斷代於公元150年，在此論之中的第二章中有：“*mṛdvīkaraso madhu*，即葡萄汁(酒)是(被稱爲) *madhu*。”*mṛdvīka* 或葡萄酒也見於《妙聞集》(*Suśrutasaṃhitā*) (45.173) 之中，此書斷代可能是公元二世紀；《毗濕奴法經》(*Viṣṇudharmasūtra*)，此經可能斷代於公元5世紀；以及公元7世紀(?) 伐拔他 (Vagbhaṭa) 的《八支集要》(*Aṣṭāṅgaśaṅgraha*) (6.120,126,127) 之中，而且無疑在不少其他經本之中也能夠找到。五世紀詩人迦梨陀婆 (Kālidāsa) 的《羅怙世系》(*Raghuvamśa*) (IV.65) 之中，包含了下面這段，雖然并不明確，但無疑提到了葡萄酒：

Vinayate sam tadyodhā tadyodhā madhubhir vijayaśramam/
 āstīrṇājīnaratnaāsu drākṣāvalayabhūmiṣu//
 他的武士們用葡萄酒消除了勝利的疲勞，
 地上擺滿了葡萄酒，并覆蓋著珍貴的鹿皮。

葡萄酒在經典梵語之中所用的詞，一方面是 *māṛdvīka*、*madhu* 等等，另一方面是 *drākṣārasa*、*drākṣāsava* 等等。對第一類的詞源學討論，可以見 Bailey (1954)。第二類則直接與梵語中的葡萄，也就是

drākṣā 有關。我認為從這個簡短的討論中，有幾件事是應該清楚的。首先，並不確定在《觀經》之中所發現的術語一定是指由葡萄汁所釀出的酒精性飲料（也就是通常所謂的“葡萄酒”），雖然似乎有可能如此。其次，因為中國人對葡萄與葡萄酒有著久遠的知識，雖然這種知識可能並不十分廣泛傳播，但可以想象中國的佛教作者們也會有這種知識。第三，至少是在公元二世紀始，很明顯從梵語與巴利文獻中多次提到技術與非技術術語，可以知道古代印度葡萄酒是廣為人知的。

我們可以知道所有上述問題，而不必一定要知道此文中舉出的阿闍世與頻婆娑羅故事的印度諸平行本。但是從印度耆那教文獻的那些例子之中，其中明確提到了曾有葡萄酒被帶給囚禁中的國王，這表明我們要重新考慮末木文美士與藤田宏達的主張，他們認為印度此一故事的版本中帶給囚禁中的國王的是水，而到了中亞版本的故事中則被換成了葡萄酒，對於此點我們應該予以重新考慮。⁹⁸

附錄2：《佛說未生冤經》，勞悅強、斯爾克譯

在此被全譯的經本可見於《大正藏》T.507(XIV)774b24-775b24，⁹⁹題名為《佛說未生冤經》。此經歸名為吳國（223-253年）月氏居士支謙。就我所知，此經只有一次被譯為了現代語，即由定方晟（1984:103-112）譯為了日語。目前此譯主要是勞悅強博士的工作，并由目前作者編輯。（此處省略）

⁹⁸ 非常感激地指出，從我此文的早期草稿本中知道我的批評後，末木文美士在1992:65採用了我的理解。雖然我將同一草稿寄給了藤田宏達教授，但在1993:244-45之中，他還是持他的舊見，而沒有參考任何我的批評。

⁹⁹ 《大正藏》本的斷句是非常糟糕的，但是既然翻譯本身就已經表明了在哪裡我們有區別，就沒有再作標點了。

附錄3: Āvaśyakacūrṇi

以下文本乃是來自 Jinadāsagaṇi 的 Āvaśyakacūrṇi (Jinadāsagaṇi 1928) II.171,11-172,8。既然此文并不容易碰到，我在此爲方便計而附錄如下：

anṇadā Koṇio Kālādīhim kumārehim samam mariteti:
 Seṇiyam bamdhittā ekkārasabhāge rajjam karemu tti/tehim
 paḍissutam/ Seṇio baddho/purvvaṇhe avaraṇhe ya kasasatam
 davāveti/ Cellaṇāe katovi dhokkam na deti/bhattam vāritam
 pāṇiyam ceti/ Tāhe Celanāe kumṁāse vale bamdhittā
 satādhoyāe¹⁰⁰surāe kese āuttitā pavisati/sā kira dhuvvati satam
 vāre pāṇiyam surā bhavati/tre pabhāveṇam veyanam na ceteti/

anṇadā kadāi Paumāvatīe putto Udātī kumāro/so
 jemaṁtassa hatthe thāle ya muttati/ṇa ya cāleti mā rumijjihiti
 tti/jattitam muttitam tattilakam kūram avaṇettā sesam jimito/
 mātam bhaṇati:ammo anṇassavi kassavi eyappio putto hojjā? sā
 bhaṇati: durātmā tava aṁgulī kimie vamaṁtī pitā muhe kāum
 acchiyāito/iharahā tumam rovasi /tāhe se cittam maukam jātam/
 bhaṇati: kim khāi me gulamodae peseti? devī bhaṇati: mae
 te katā /jeṇa tumam sadā pitiverio udarā āraddha tti savvam
 kaheti/tathāvi tujjha pitā na virajjati/tahavi tumae pitā erisam
 vasaṇam pāvito/tassa addhiṭ jātā/suṇemtao ceva utthāya bāhā
 mitam lohaḍamḍam gahāya nigalāṇi bhaṁjissāmī ti padhāvito/
 rakkhavālehim ranṇo hiteṇa ṇiveditam: esa pāvo lohiḍamḍam
 gahāya eti itt/Seṇio ciṁteti: ko jāṇati keṇavi kumāreṇa mārihiti
 tti tālapuḍam visam khaitam jāva eti tāva mato/

¹⁰⁰ 此本之中的 sataoyāe, 似乎是一處誤印。譯者：由於省略了原附錄2，此處爲原注117，以後順次類推。

daṭṭhūṇa muṭṭhutam addhitī jātā/tāhe dahitūṇa
gharam āgato/rajjadhuramukkatattī tam ceva cimtemto
acchatikumāramaccehiṃ cimtitaṃ:naṭṭho rāyā hoti tti tambie
sāsaṇe lihittā juṇṇaṃ kātūṇa uvaṇītaṃ/evaṃ pituṇo kīrati
piṇḍadāṇaṃ nitthārijjati tti/tappabhitim pitipimḍanivedaṇā
pavattā/evaṃ kāleṇaṃ visogo jāto/

附錄4:《[耆那教]六十三聖賢所行讚》

此附錄包含有收於 Sah 1977 之中的梵語《[耆那教]六十三聖賢所行讚》的經本。我對此本作作了羅馬轉寫，將語詞相應分隔開，並去除了元音省略符，但是除此之外這完全是對 Sah 的轉寫本。我在此附錄出，只不過是因為其梵本較為難得。還需要感謝矢島道彥借給我他對 Sah 本的考備。

Triṣaṣṭśalākāpuruṣacaritaṃ: 第10冊, 第12章, 偈114-131,144-157,160-167。

Atrāntare kumāro'pi maṃtrayāmāsa kūṇīkaḥ
kāḷādibhiḥ svasadṛśair daśabhir bhrāṭṛbhiḥ saha//114
jarann api pitāsmākaṃ rājyasya na hi trpyati/
putre hi kavacahare rājño'dhikurute vratam//
varaṃ varīyān abhayaḥ śriyam aujjhad yuvāpi yaḥ/
na tu tāto viṣayāndhaḥ svām jarām yon a paśyati//116
tad adya pitaraṃ baddhvā rājyaṃ svasamayocitam/
grhṇīmo nāpavādo'tra vivekavikalo hi saḥ// 117
kṛtvaikādaśadhā rājyaṃ bhrātaro bhūmjaṃmahe vyaṃ/
pitā tu baddhas tadanu jīvatva abdaśatāny api// 118
iti te durdhiyaḥ sarve viśvastaṃ pitaraṃ nijam/
babandhur durapatyaṃ hi grhajāto viṣadrumaḥ//119

śukavat pañjare'kṣaipsīt kūṇikaḥ śreṇikaṁ tataḥ/
 viśeṣo'yaṁ punar bhaktapāne api dadau na hi//120
 pūrvāhṇe cāparāhṇe ca kūṇikaḥ pūrvavairataḥ/
 pituḥ kaśāghātaśataṁ pāpo'dād anuvāsaram//121
 adhisehe śreṇikas tām durdaśāṁ daivaḍhaukitām/
 dantāvalaḥ samartho'pi vārībaddhaḥ karotu kim//122
 nikaṣā śreṇikaṁ gantum kūṇiko'dān na kasyacit/
 kevalaṁ mātṛdākṣiṇyāc celanām nah y avārayat//123
 celanāpi pratidinaṁ surayā śatadjaitauā/
 sadyḥsnātevēvdrakeśībhūyopaśreṇikaṁ yayau//124
 kulmāṣapiṇḍakām caikām keśāntaḥ puṣpadāmavat/
 prakṣipyā celanānaiṣīt patibhaktā tadantike//125
 patye kulmāṣapiṇḍīm tām pracchannām celanā dadau/
 prāpya tām api duḥprāpām sa mene divyabhojyavat//126
 cakāra śreṇikaḥ prāṇayātrām piṇḍikayā tayā/
 bubhuḥśālakṣaṇo rogo vinānnaṁ khalu mṛtyave//127
 śatadhautasurābindūn keśapāśāc ca celanā/
 apātayat patibhaktā saha netrāśrubindubhiḥ//128
 śreṇiko'pi surābindūn patataḥ pibati sma tām/
 cātako meghamuktāmbubindūn iva pitāsitaḥ//129
 bindumatrapītayāpi śreṇikaḥ surayā tayā/
 na viveda kaśāghātāṁs tṛṣyā nāpy apīḍyata//130
 itthaṁ caśreṇikaṁ baddhvā kurvato rājyam utkatam/
 kūṇikasya padmāvatyām patnyām sūnurajāyata//131

 āsāṁ cakre'nyadā bhoktum rājā śreṇikanandanah/
 vāmorumastake nyasyodāyinaṁ putravatsalah//144
 ardhabhukte kūṇike ca mūtrayāmāsa so'rbhakah/
 papāta sarpirdhāreva mūtradhārā ca bhojane//145

sūnor mā vegabhaṃgo bhūd iti śreṇikasūr nṛpaḥ/
na jānu cālayāmāsa putravātsalyam īdṛśam//146
mūtraplāvitam annam ca svayam utsārya pāṇinā/
tathaiva bubhuje putrapremṇaitad api śarmaṇe//147
papraccha cetaṇām tatropaviṣṭām atha kūṇikaḥ/
mātar evaṃ sutaḥ preyān abhūt kasyacid asti vā//148
cetaṇāvocad āḥ papa nṛkheṭa kulapāmsana/
na jñāsi yathābhus tvam pitur atyantavallabhaḥ//149
durdohadena jñāto'si pitur vairī tadā mayā/
strīṇām āpannasattvānām yathāgarbham hi dohadāḥ//150
garbhasthitam api jñātvā tvām are pitṛvairiṇam/
garbhaśātanam ārambhi maya patiśivecchayā//151
tathāpi na vilīno'si tais taiḥ śādausadhair api/
kimtu pratyuta puṣṭo'si sarvaṃ pathyaṃ balīyasām//152
tava pitṛā ca me tādṛg apy apūri manorathaḥ/
kadā drakṣyāmy ahaṃ putravaktram ity āśayā bhṛśam//153
pitur vairīti nīscitya tvam jāto'pi mayojjhitaḥ/
ānīto'si punaḥ pitṛā yatnāt svam iva jīvitam//154
tadā kukkuṭīkāpicchavidhāikā ca tavāṃgulīḥ/
kṛmipūyākulāyaṃtam abhūd aratidāyini//155
tvatpitā'dhān mukhe kṣiptām tādṛśīm api te'ṃgulim/
tāvad eva sukham te'bhūd yāvad vaktrāṃtaraṃgulī//156
evaṃ yenāsi pitṛā tvam re durlalita lālitaḥ/
kṛte pratikṛtaṃ tasyākāri kārāpraveśanam//157
.....
kūṇikaḥ smāha dhig dhiṃ mām avimṛśya vidhāyinaṃ/
rājyaṃ nyāsārpitam ivārpayisyāmi punaḥ pituḥ//160
ity ardhabhukte'py ācamya dhātryāḥ putraṃ samarpya ca/
udasthāt kūṇikas tātasamīpe gantum utsukaḥ//161

pitṛpādeṣu nigaḍān bhaṁkṣyāmīti vicintayan/
 lohadaṁḍaṁ gr̥hītvā so'bhiśreṇikam adhāvata//162
 upaśreṇikam ādiṣṭā yāmikāḥ pūrvasaṁstutāḥ/
 dr̥ṣṭvā kūṇikam āyāntam iti vyājahurākulāḥ//163
 sāksād daṁḍadhara iva lohadaṁḍadharaḥ purah/
 drutam āyāti te sūnur na vidmaḥ kim kariṣyati//164
 śreṇikaś cintayāmāsa jighāmsur nūnam eṣa mām/
 anyadāgāt kaśāhasto daṁḍahasto'dhunaiti tu//165
 na vedmi mām kumāreṇa mārayiṣyati kenacit/
 tasmād anāgate'py asmin maraṇaṁ śaraṇaṁ mama//166
 iti tālupuṭaviṣaṁ jihvāgre śreṇiko dadau/
 prasthānasthā ivāgre'pi tatprāṇās ca drutaṁ yayuḥ//167

附錄5:《事藏》

此處的梵語本乃是引自 Hoffmann 1974:429.8-431.18:

Anyadā koṇikena Kālaka-kumāra-prabhṛti-daśabhiḥ kumāraiḥ
 saha mantrayitvā śreṇiko rājā guptau kṣiptaḥ. Pūrvāhṇe'
 parāhṇe'¹⁰¹ ca kaśānām śatena hanti. Bhaktaṁ pānaṁ ca vāritam.
 Tataś Cillaṇā devī keśeṣu kulmāśān bandhayitvā mahatā
 kaṣṭena bhojanārthaṁ praveśayati. Upāyena keśeṣu Candrahāsa-
 madirām nayati. śatavāraṁ prakṣālīteṣu keśeṣu sarvaṁ pānīyaṁ
 surā bhavati. Rājā surā-prabhāvāt kaśāghātān sahate.

Anyadā tasya koṇikasya Padmāvati-kukṣi-sambhava Udāya-
 nāmā putra utpannaḥ. Anyadotsaṅge saṁsthāpya koṇiko

¹⁰¹ 此二詞 Hoffmann 都寫成了 -ahne, 并且無異文, 但是嚴格來講, -āhṇe 才是正確的。

bhojanam kurute. Tasya mūtram sthāla-madhye patati. koṇikas taṁ parāg utsaṅgān na karoti. Samādhi-sambhaṅga-bhayān mūtr —miśritam bhaktam bhakṣati. Pārśva-sthitām mātaram vadati: Mātar anyasyāpi kasya putra evaṁ priyo'sti? Mātroktam: Re durācāra śṛṇu: Tvayi garbhagate mama tava pitur māmsa-bhakṣaṇe dohado jātaḥ. Rājñā pūrīto dohadaḥ. Mayā tvayi jāte duṣṭa iti bhaṇitvā tvam parityājito' śoka-vāṭikāyām. Rājñaitac chrutvā svayam vāṭikāyām gatvā tvam ānītaḥ. Aśokacandra iti tava nāma kṛtam. Tatra kurkuṭena tavāṅgulī vidāritā. Sā kūṇitā jātā. Tena iti koṇikas tava nāma kṛtam. Tayāṅgulyā Pacyamānayā tavātīvāratir jātā. Tava pitā pūti-galantīm tām aṅgulīm Svamukhe dhārayati. Tatas tvam na rodiṣi. Itthaṁ tvam vallabhaḥ. koṇika iti śrutvā paścāt-tāpo babhūva: Dhiṁ me svapitarāṁ prati pratyupakāraḥ. Tatas tat-kālam eva loha-daṇḍam gṛhītvā nigaḍabhañjanārtham svayam eva calitaḥ. Tāvad rakṣā-puruṣai rājño'gre vijñaptam: Loha-daṇḍam gṛhītvāty-utsukaḥ koṇikaḥ samāyāti no jñāyate kenāpi kāryeṇa. Rājā cintayati: Kenāpi viḍambanā-maraṇena mām mārayiṣyati. Iti vicārya tālapuṭa-viṣam bhakṣitam. Yāvat koṇikas tatra yāti tāvan mṛto rājā śreṇikaḥ. Prathama-narake caturaśīti-varṣa-sahasrāyur nārako babhūva. Narakād udvṛtto'traiva Bhārate¹⁰² Mahāpadma-nāmā Prathama-tīrtha ṅkarobhaviṣyati.

¹⁰² Hoffmann 本之中作 Bharate, 且并無異文, 但可能應該如我這樣作修訂。

引用書目

Akanuma Chizen 赤沼智善, 1931, 《印度佛教固有名詞辭典》, 京都: 法藏館, 重印於 1967。

Alsdorf, Ludwig. 1928. *Der Kumārapālpratibodha: Ein beitrage zur kenntnis des Apabhrarṃśa und der erzählungs-literatur der Jainas*. Alt-und Neu-Indische Studien 2 (Hamburg: Freiderichsen, De Gruyter & Co.).

Bailey, Harold W. 1954. "Madu: A Contribution to the History of Wine." *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-kagaku-kenkyusyo*, Kyoto University (Kyoto: Zinbun Kagaku Kenkyusyo): 1-11.

貝雷, 1954, "Madu: 對葡萄酒史的貢獻", 收於《創立廿五周年記念論文集》, 京都大學 (京都: 人文科學研究所): 1-11。

Beal, Samuel. 1906. *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.)

比爾, 1906, 《西域記》(倫敦: 基根、特倫奇、特魯伯納公司)。

Bloomfield, Maurice. 1920. "The Dohada or Craving of Pregnant Woman: A Motif of Hindu Fiction." *Journal of the American Oriental Society* 40:1-24.

布魯姆菲爾德, 1920, "Dohada 或者害喜: 印度故事之中的一個母題", 收於《美國遠東學會會訊》40:1-24。

BLUM, Mark L. 1985. Review of Yamada et al. 1984. *The Eastern Buddhist* 18/2:131-37.

布魯姆, 1981。對 Yamada et al. 1984 的書評, 收於《東方佛教徒》18/2:131-37。

Böhtlingk, Otto and Rudolph Roth. 1855—75. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 volumes (St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften).

伯特林克與羅特, 1855—75, 《梵語辭典》, 7 卷本 (聖彼得堡: 皇家科學院)。

Bruhn, Klaus. 1981. "Āvaśyaka Studies I." In Klaus Bruhn and Albrecht Wetzler, eds., *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*. Alt-und Neu-Indische Studien 23 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).

布魯恩, 1981 "Āvaśyaka研究, I", 收於布魯恩與魏茲勒編輯, 《耆那教與佛教研究: 路德維格·阿爾斯多夫紀念集》, 古典現代印度學研究叢書 23 (威斯巴登: 斯泰勒出版社)。

Bühler, Georg. 1889. "Ueber das Leben des Jaina Monches Hemachandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasakha." *Denkschrift der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil. - Hist. Classe 73 (Veinna: F. Tempsky):171-258.

仏教説話文学全集刊行会編, 1973, 《仏教説話文学全集》, 12卷 (東京: 隆文館)

Chattopadhyay, Aparna. 1968. "The Ancient Indian Practice of Drinking Wine with Reference to Kathāsaritsāgara." *Journal of the Oriental Institute of Baroda* 18/1-2:145-52.

查多帕塔亞, 1968, "《故事海》之中所提到的古代印度飲酒之習", 收於《巴羅多遠東學會會訊》18/1-2:145-52。

Delau, Josef. 1969. "Nirayāvaliyāsuyakkhandha: Uvanga's 8-12 van de jaina Canon." *Orientalia Gandensia* 4:77-150.

迪勞, 1969, "Nirayāvaliyāsuyakkhandha: 耆那教藏經中次生品第 8-12", 收於《*Orientalia Gandensia*》4:77-150。

Demiéville, Paul. 1925. "Les Versions Chinoises du Milindapañha," *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 24, 1924. pp. 1-258.

戴密微, 1925, "《彌蘭王問經》諸漢語版", 收於《遠東學院院報》, 卷24, 1924. pp. 1-258。

Dobbins, James C. 1989. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

杜賓斯, 1989, 《日本中世的淨土真宗》(布魯明頓與印第安那波利斯: 印第安那大學出版社)。

Dykstra, Yoshiko Kurata. 1986. *The Konjaku Tales: Indian Section* (II). IRI Monograph Series 18 (Osaka: Intercultural Research Institute, Kansai University of Foreign Studies).

戴克斯特拉, 1986, 《今昔物語集: 印度部分(II)》, 國際文化研究所單行本系列18 (大阪: 國際文化研究所, 關西外大)。

Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 volumes (New Haven: Yale University Press).

艾哲頓, 1953, 《佛教混合梵語語法與辭典》, 2卷本(紐黑文: 耶魯大學出版社)。

Feer, Léon. 1891. *Avadāna-Çataka: Cent légends bouddhiques*. Annales du Musée Guimet 18 (Paris: Reprint Amsterdam: APA Oriental Press, 1979).

費爾, 1891, 《百喻經》, 吉美博物館年鑒18 (巴黎; 阿姆斯特丹重印: APA 東方出版社, 1979)。

Forte, Antonino. 1976. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Naples: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici).

富安敦, 1976。《公元七世紀末中國的政治宣傳與意識形態》(那不勒斯: 東方大學, 亞洲研討會)。

——, 1984. “The Activities in China of the Tantric Master Manicintana (Pao-ssu-wei 寶思惟: ? - 721A. D.) from Kashmir and his Northern Indian Collaborators.” *East and West* 34/1-3:301-45.

——, 1984。 “來自克什米爾的密教大師寶思惟及其北印度合作者在中國的活動”, 收於《東西方》34/1-3:301-45。

——, 1990. “The Relativity of the Concept of Orthodoxy in Chinese Buddhism: Chih-sheng’s Indictment of Shih-li and the Proscription of the *Dharma Mirror Sūtra*.” In Robert E. Buswell, Jr., (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press): 239-49.

——, 1990。“漢傳佛教正統性概念的相對性：智昇對師利的指控及《法鏡經》後記”，收於巴斯韋爾編輯，《中國佛教疑偽經》（火奴魯魯：夏威夷大學出版社）：239-49。

Fujita Kōtatsu 藤田宏達, 1970, 原始淨土思想的研究（東京：岩波書店）。

——, 1985, 《觀無量壽經講究》（京都：眞宗大谷派宗務所）。

——, 1990, “The Textual Origins of the Kuan Wu-liang-shou ching: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism.” Translated by Kenneth K. Tanaka. In Robert E. Buswell, Jr., (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press): 149-73. A translation of Fujita 1970:116-36.

——, 1990, “淨土經典《觀無量壽經》的文獻來源”，由田中賢信翻譯，收於巴斯韋爾編輯，《中國佛教疑偽經》（火奴魯魯：夏威夷大學出版社）：149-73。是 Fujita 1970:116-36 的翻譯。

——, 1993, “再談《觀無量壽經》的撰述問題”，收於塚本啓祥教授還歷記念論文集刊行會編輯，《塚本啓祥教授還歷記念論文集：知的邂逅——佛教與科學》（東京：佼成出版社）：239-53。

Fukuhara Ryōgon 福原亮嚴, 1984, “《觀經》創作地點的問題：中國成立說的批判”，收於《叡山學院研究紀要》7:71-86。

Gnoli, Raniero. 1978. *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, part 2. Serie Orientale Roma 49/2 (Rome: IsMEO).

吉諾利, 1978, 《吉爾吉特寫本的破僧事》，第2部分, 羅馬東方學系列 49/2 (羅馬：意大利遠東研究院)。

Gómez, Luis Oscar. 1995. “Oriental Wisdom and the Cure of Souls: Jung and the Indian East.” In Donald S. Lopez, Jr., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago and London: The University of Chicago Press):197-250.

哥麥茲, 1995, “東方智慧與心靈愈合：容格與東方的印度”，收於洛佩茲編輯，《佛陀的監護人：殖民下的佛教研究》（芝加哥與倫敦：芝加哥大學出版社）：197-250。

Hardy, R. Spence, 1880. *A Manual of Buddhism in its Modern Development* (London: Williams and Northgate).

哈代, 1880, 《現代佛教手冊》(倫敦: 威廉姆斯與諾斯蓋特)。

Hayashima Kyōshō 早島鏡正, “淨土宗的清淨業處觀思想”, 收於《干潟博士記念論文集》(干潟博士古稀記念會): 231-48。

Hirakawa Akira 平川彰, “大乘經典的起源與阿閼世王的故事”, 收於《印度學佛教學研究》20/1: 1-12。重印收於《平川彰著作集六: 初期大乘與法華思想》(東京: 春秋社, 1989): 71-88。頁碼參考乃是對初發文章而言。

——, 1984, “《觀經》的成立與清淨業處”, 收於早稻田大學東洋哲學史會編輯, 《東洋的思想與宗教》(東京: 早稻田大學東洋哲學會): 1-18。重印收於《平川彰著作集七: 淨土思想與大乘戒》(東京: 春秋社, 1990): 137-60。頁碼參考乃是對初發文章而言。

Hoernle, August Friedrich Rudolf. 1885-90. *The Uvāsagadasāo*. Bibliotheca Indica New Series 557, 578, 614, 644, 697, 752 (Calcutta: Baptist Mission Press/Asiatic Society of Bengal).

霍恩勒, 1885-90, 《Uvāsagadasāo》, 印度文獻學新系列 557、578、614、644、697、752 (加爾各答: 浸信會傳道出版社/孟加拉亞洲學會)。

Hoffmann, Ingeborg. 1974. “Der Kathākośa: Text und Übersetzung mit bibliographischen Anmerkungen” Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zur München (Munich: Photocopied typescript).

霍夫曼, 1974, “《事藏》: 經本與翻譯附注書目,” 慕尼黑大學未發表的哲學博士論文(慕尼黑: 打字稿復本)。

Holzman, Donald. 1957. “Les Débuts de Système Médiéval de Choix et de Classement des Fonctionnaires: Les Neuf Catégories de l'impartial et Juste 九品中正” In *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* 11 (Paris. Presses Universitaires de France): 387-414.

霍爾茲曼, 1957, “中世早期的官員銓選制度：九品中正制”, 收於《漢學高等研究所集刊》11 (巴黎：法國大學出版社)：387-414。

Horner, Isaline Blew. 1952. *The Book of the Discipline (Vinaya Piṭaka)*. Volume V: Cullavagga (London: Luzac & Company)

荷娜, 1952, 《巴利律藏》, 卷五：小品 (倫敦：盧薩克出版社)

Hoshino Genpō 星野元慧等編輯, 1990, 《親鸞：教行信證》, 原典日本佛教的思想之六 (東京：岩波書店)。

Igarashi Myōhō 五十嵐明寶, 1989, 《王舍城的悲劇與救贖》 (東京：彌生書房)。

Imoto Eiichi 井本英一, 1982, 《死與再生：歐亞人的信仰與習俗》 (京都：人文書院)。

Ishigami Zennō 石上善応, 1984, “《觀無量壽經》管見”, 收於《竹中信常博士頌壽記念論文集》 (東京：山喜房)：715-24。

Jacobi, Hermann. 1879. *The Kalpasutra of Bhadrabāhu*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7.1 (Leipzig; Reprint Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 1966).

雅各比, 1879, 《跋陀羅婆睺的〈劫波經〉》, 東方風俗集刊 7.1 (萊比錫；重印, 列支敦斯登的尼德倫, 1966)。

——, 1880. Review of Warren 1879. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 34:178-83.

——, 1880. 對 Warren 1879 的書評, 收於《東方學會會刊》34:178-83。

——, 1908-26. Haribhadra: Samāraicca Kahā: A Jaina Prakṛta Work. *Bibliotheca Indica* 169. New Series 1143, 1210, 1243, 1279, 1332, 1359, 1387, 1451, 1485 (Calcutta: Baptist Mission Press/Asiatic Society of Bengal).

——, 1908-26, 《師子賢：Samāraicca Kahā：一部耆那教俗語著作》, 印度文獻學新系列 1143、1210、1243、1279、1332、1359、1387、1451、1485 (加爾各答：浸信會傳道出版社/孟加拉亞洲學會)。

——, 見 Kern 1882b。

Jaina, Jagdishchandra, 1984. *Life in Ancient India as Depicted in the Jaina Canon and Commentaries* (New Delhi: Munshiram Manoharlal).

賈因那, 1984, 《耆那教藏經與注疏之中所描繪的古代印度生活》(新德里: 莫西拉姆·馬諾哈拉爾)。

季羨林等, 1984, 《大唐西域記校注》(北京: 中華書局)。

Jinadāsagaṇi, 1928-29, *Āvaśyaka-cūrṇī* Edited by Ānandasāgarasūri (Ratlam: Rishabhadeo Kesharimal).

耆那達薩格尼, 1928-29, 《Āvaśyaka-cūrṇī》, 由阿難薩伽那蘇利編輯(那塔蘭: 利希巴迪歐·克希利馬爾)。

Johnson, Helen M. 1925. "Historical References in Hemacandra's Mahāvīracarita." *Journal of the American Oriental Society* 45:301-10.

約翰遜, 1925, "雪月《大雄所行讚》中提到的歷史", 收於《美國遠東學會會訊》45:301-10。

——, 1962, *Triṣaṣṭśalākāpuruṣacarita or The Lives of Sixty-three Illustrious Persons. Vol.6, Book 10: Mahāvīracarita. Gaekwad's Oriental Series 140* (Baroda: Oriental Institute).

——, 1962, 《[耆那教]六十三聖賢所行讚》, 卷六, 書10:《大雄所行讚》。格沃德的《東方學系列》140(巴羅達: 東方學研究所)。

Kaltenmark, Max. 1979. "The Ideology of the T'ai-p'ing ching." In Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New York: Yale University Press):19-52.

卡爾藤馬克, 1979, "《太平經》的思想", 收於尉遲酣與賽德爾編輯, 《道教面面觀》(紐約: 耶魯大學出版社)。

Karlgren, Bernhard. 1950. *The Book of Documents* (Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities). Reprint from the *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22.

高本漢, 1950, 《書經》(斯德哥爾摩: 遠東文物博物館)。重印自《遠東文物博物館館刊》22。

Karmay, Samten Gyaltsen. 1988. *The Great Perfection* (rDzogs chen): A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism (Leiden/New York: E. J. Brill).

噶瑪桑頓嘉措, 1988, 《大圓滿: 藏傳佛教中一個哲學與修行方法》(萊頓/紐約: 布里爾)。

Kasugai Shinya 春日井真也, 1953, “《觀無量壽佛經》的諸問題”, 初版收於《佛教文獻研究》3; 重印收於《淨土教文化史的研究》(京都: 百華苑, 1981): 90-114。

Kawamura Kōshō 河村孝照, 1976, “大乘涅槃經與沙門果經”, 收於《東洋學研究》11: 51-62。

Kern, Hendrik. 1882a. *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie* (Haarlem: H. D. Theenk Willink).

柯恩, 1882a, 《印度佛教史》(哈勒姆: 溫林克)。

——, 1982b. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. Translated by Hermann Jacobi (Leipzig: Otto Schulze).

——, 1982b, 《印度的佛教及其歷史》, 由雅各比翻譯(萊比錫: 舒爾茨)。

——, 1901. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*. Translated by Gédéon Huet. *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études* 10 (Paris: Ernest Leroux).

——, 1901, 《印度佛教史》, 由胡埃特翻譯。吉美博物館年鑒, 目錄學研究10 (巴黎: 勒羅克斯)。

Kim, Young-ho. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra: A Study and Translation* (Albany, New York: State University of New York Press).

金榮鎬, 1990, 《竺道生的法華經疏: 研究與翻譯》(阿爾巴尼, 紐約: 紐約州立大學出版社)。

Kimura, Hideo. 1961. "The Grapes found in Indian Classical Literature." *Bukkyōgaku Kenkyū*, 18-19:1-11.

木村秀雄, 1961, "印度古典文獻之中所發現的葡萄", 收於《佛教學研究》, 18-19:1-11。

Kodera, Takashi James. 1980, *Dogen's Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki* (London and Henley: Routledge and Kegan Paul).

小寺隆史 (音譯), 1980, 《道元禪師在中國的初年: 寶慶記的歷史研究與譯注》(倫敦與亨累: 勞特里奇與基根保羅)。

Kosambi, Damodar Dharmanand. 1963. "Combined Methods in Indology." *Indo-Iranian Journal*, 6/3-4:177-202.

高善必, 1963, "印度學的諸方法", 收於《印度伊朗學學刊》6/3-4: 177-202。

La Vallée Poussin, Louis de. 1962. *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library* (Oxford: Oxford University Press).

蒲散, 1962, 《印度事務處圖書館的敦煌寫本目錄》(牛津: 牛津大學出版社)。

Law, Bimala Churn. 1931. "Some Ancient Indian Kings." *Buddhistic Studies* (Calcutta: Thacker, Spink):186-219.

勞烏, 1931, "古代印度諸王", 收於《佛教研究》(加爾各答: 特埃克爾, 斯平克): 186-219。

——, 1933, *A History of Pāli Literature* (London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co.).

——, 1933, 《巴利文獻史》(倫敦: 基根、保羅、特倫希、特魯伯那公司)。

Laufer, Berthold. 1919. *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*. Field Museum of Natural History Publications 201, Anthropological Series vol.15, no.3 (Chicago: Field Museum).

勞弗爾, 1919, 《中國與伊朗: 古代伊朗文明史中來自中國的貢獻》, 自然史田野博物館出版201, 人類學系列, 卷15, 號3 (芝加哥: 田野博物館)。

Leumann, Ernst. 1934. *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur*. Alt- und neu-indische Studien, 4 (Hamburg: Freiderichsen, De Gruyter & Co.).

勞依曼, 1934, 《Āvaśyaka 文獻概覽》, 古典現代印度學研究叢書4 (威斯巴登: 斯泰勒出版社)。

Malalasekera, George Peiris [Gunapala Piyasena]. 1938. *Dictionary of Pāli Proper Names* (London: Pali Text Society).

馬拉瑟克拉, 1938, 《巴利專有名詞辭典》(倫敦: 巴利聖典學會)。

Mehta, Mohanla and K. Rishabh Chandra. 1970-72. *Prakrit Proper Names*. Lalbhai Dalpatbhai Series 28, 37, 2 volumes (Ahmedabad: L. D. Institute of Indology).

梅赫塔與利希巴, 1970-72, 《俗語專有名詞》, 達爾巴帕系列28, 37, 2卷本 (阿赫姆達巴: 印度學研究所)。

Mette, Adelheid. 1983. "The Tales Belonging to the Namāskara-vyākhyā of the Āvaśyaka-cūrṇī. A Survey." *Indologica Taurinensia* 11:129-44.

梅塔, 1983, “對 Āvaśyaka-cūrṇī 中 Namāskara-vyākhyā 的故事概述”, 收於《國際梵語研究會會訊》11:129-44。

Mezger, Bruce M. and Michael D. Coogan. 1993. *The Oxford Companion to the Bible* (New York and Oxford: Oxford University Press).

梅茲杰與米蓋爾, 1993, 《牛津聖經伴侶》(紐約與牛津: 牛津大學出版社)。

Mizutani Shinjō 水谷眞成, 1971, 《大唐西域記》, 中國古典文學大系22, 第二版 (東京: 平凡社, 1988)。

Mochizuki Ryōkō 望月良晃, 1988, 《大乘涅槃經的研究》(東京: 春秋社)。

Mori Sodō 森祖道, 1982, “業處說的種種相”, 收於《田村芳朗博士還歷記念論集: 佛教教理的研究》(東京: 春秋社): 127-40。

Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, 1955-60, 《大漢和辭典》, 13卷(東京: 大修館書店)。

Nagarājji, Muni Śrī. 1986. *Āgama and Tripiṭaka: A Comparative Study*. Volume 1 (New Delhi: Today and Tomorrow's Printers and Publishers).

那伽拉吉, 1986, 《阿含與三藏的比較研究》, 卷一(新德里: 今天與明天印刷出版社)。

Narayan, Kirin. 1989. *Storytellers. Saints and Scoundrels: Folk Narrative in Hindu Religious Teaching* (Piladelphia: University of Pennsylvania Press).

奈那揚, 1989, 《講故事者、聖人與惡棍: 印度教宗教思想之中的民間敘事》(費城: 賓夕法尼亞大學出版社)。

Nishimoto Ryūzan 西本龍山, 1934, “根本說一切有部毗奈耶破僧事”, 收於《國譯一切經·律部24》(東京: 大東出版社)。

Nogami Shunjō 野上俊靜, 1973, “觀無量壽經私考”, 重印收於《中國淨土教史論》(京都: 法藏館, 1981): 157-223。

Norman, Kenneth Roy. 1992. *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*. Volume II: Revised Translation with Introduction and Notes. Pali Text Society Translation Series 45 (Oxford: The Pali Text Society).

諾曼, 1992, 《經集》卷二: 修訂翻譯本并附介紹與注釋。巴利聖典學會翻譯系列45(牛津: 巴利聖典學會)。

Ogasawara Senshū 小笠原宣宗, 1961, “高昌國的佛教思想”, 收於《塚本博士頌壽記念: 佛教史學論集》(京都: 塚本博士頌壽記念會): 136-47。

Oldenberg, Hermann. 1880. *The Vinaya Piṭakam: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Volume II: The Cullavagga (Reprint: London: The Pali Text Society, 1977).

奧登堡, 1880, 《律藏: 巴利重要聖典之一》, 卷二: 小品 (重印: 倫敦: 巴利聖典學會, 1977)。

Ōminami Ryūshō 大南龍昇, 1995, “《觀無量壽經》的成立與禪觀經典”, 收於《大正大學研究紀要》80:67-97。

Ono Genmyō 小野玄妙, 1916, “阿闍世大王的事跡及其圖像”, 收於氏著《佛教之美術及歷史》(東京: 佛書研究會): 386-434。

Panglung, Jampa Losang. 1981. Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung. *Studia philologica Buddhica: Monograph series 3* (Tokyo: Reiyukai Library).

邦龍強巴洛桑, 1981, 《根本說一切有部律藏中的敘事材料: 以藏譯本為基礎的分析》, 文獻學佛教學研究: 專著系列3 (東京: 靈友會圖書館)。

Pas, Julian F. 1977. “The Kuan-wu-liang-shou-Fo-ching: Its Origin and Literary Criticism.” In L. S. Kawamura and K. Scott (eds.), *Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday* (Emeryville, California: Dharma Publishing): 194-218.

帕斯, 1977, “《觀無量壽佛經》: 其起源與文學批評,” 收於河村澄雄與斯各特 (編輯)《佛教思想與亞洲文明: 根特六十歲紀念文集》(埃默維爾, 加利福尼亞: 達摩出版社): 194-218。

——, 1995, *Visions of Sukhāvātī: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching* (Albany, New York: State University of New York Press).

——, 1995, 《淨土的幻象: 善導的〈觀無量壽經疏〉》(阿爾巴尼, 紐約: 紐約州立大學出版社)。

Patel, Manilal. 1936. Professor G. Buhler's *The Life of Hemacandracarya*, Translated from the Original German. Singhi Jaina Series 11 (Santiniketan: Adhithata-Singhi Jaina Jnanapitha).

帕特爾, 1936, 《布於勒教授的雪月傳, 譯自德語原本》, 聖奇耆那教系列11 (聖地尼柯坦: 阿地斯達特——勝奇·耆那·耆那那皮塔)。

Prakash, Om. 1961. *Food and Drinks in Ancient Indian* (from earliest times to C. 1200 A. D.) (Delhi: Munshiram Monoharlal).

普拉克什, 1961, 《古代的印度的食物與飲料(從最古世至公元1200年止)》(德里: 穆什拉姆·穆魯哈拉爾)。

Punyavijayji, Muni Shri. 1962. *Ācārya Nemicandra's Ākyanakamaṅkośa with Ācārya Āmradeva's Commentary*. Prakrit Text Society Series 5 (Varanasi: Prakrit Text Society).

富尼亞維賈吉, 1962, 《Nemicandra 阿闍梨的 Ākyanakamaṅkośa, 包括 Āmradeva 阿闍梨的注釋》, 俗語聖典學會系列5 (貝那勒斯: 俗語聖典學會)。

Ratnachandrajī. 1923-32. *An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary*. 5 volumes (Indore; Reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1988).

勒那昌德拉紀, 1923-32, 《插圖版半摩揭陀語辭典》, 5卷本 (英陀爾: 重刷於德里: 摩提拉爾·貝那西達斯, 1988)。

Rhys Davids, Thomas William and Joseph Estlin Carpenter. 1886. *The Sumaṅgalavilāsinī, Buddhaghosa's Commentary on the Dīgha Nikāya* (London; Reprint The Pali Text Society, 1968).

戴維斯與卡朋特, 1886, 《吉祥悅意: 覺音對〈長部〉的注釋》(倫敦: 重刷, 巴利聖典學會, 1968)。

Rockhill, Willam Woodville. 1907. *The Life of the Budha and The Early History of His Order* (London: Kegan Paul, Trench Trubner & Co.)

羅克希爾, 1907, 《佛陀的生平及其早期教團史》(倫敦: 基根、特倫奇、特魯伯納公司)。

Sadakata Akira 定方晟, 1984, 《阿闍世的救贖》(京都: 人文書院)。

——, 1989, 《阿闍世的覺醒》(京都: 人文書院)。

Sah, Subodhacandra Nanlal. 1977. *Triṣaṣṭśalākāpuruṣacaritam Mahākāvyaṃ, Daśamam Parva* (Bombay: Srimati Gamgabai Jaina Certitebal Drast).

沙呵, 1977, 《[耆那教]六十三聖賢所行讚》(孟買: 斯里馬·瓦伽拜·耆那·杰里特拜爾·德拉斯特)。

Schiefner, Anton von. 1851. "Eine tibetische Lebensbeschreibung Śākjamuni's des Begründers des Buddhatums (In Auszug mitgeteilt)." *Mémoires des savants étrangers présentés à l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* 6:231-332.

謝夫納, 1851, "一部佛教創始人釋迦牟尼的藏語傳記(縮略本)" 收於《聖彼得堡皇家科學院外國學者著作集》6:231-26。

Schopen, Gregory. 1984. "Filial Piety and the monk in the practice of Inidan Buddhism: A question of 'Sinicization' viewed from the other side." *T'OUNG PAO* 70:110-26.

紹本, 1984, "印度佛教實踐之中的孝順與僧人: 另眼看 '漢化' 的問題。" 收於《通報》70:110-26。

Sheth, Harigovind Das Trikam Chand. 1928. *Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo* (Calcutta; Reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

謝特, 1928, 《Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo》(加爾各答: 重刷於德里: 摩提拉爾·貝那西達斯, 1986)。

Shi, Robert. 1968. *Biographies des Moines Eminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-kiao*. Bibliothèque du Museon 54 (Louvain: Institut Orientaliste).

史接雲, 1968, 《慧皎高僧傳》, (魯汶: 東方研究院)。

Shikii Shūjō 色井秀讓, 1965, "《觀佛三昧海經》與《觀無量壽經》", 收於《印度學佛教學研究》13/1:227-30。

Shimoda Masahiro 下田正弘, 1991, " '原始涅槃經' 的存在: 《大乘涅槃經》成立史的研究之一", 收於《東洋文化研究所紀要》103(1991):1-126。

Silk, Jonathan. "Forthcoming, Oedipal Calumny and Schismatic Rhetoric in Indian Buddhism: A Study in the Narrative Structure and Doctrinal History of Heresy." Unpublished paper.

斯爾克，未刊稿，“印度佛教中的俄狄浦斯誹謗與破僧敘事：對異端的敘事結構與思想史的研究”，未刊論文。（譯者：此文後發表於1990年）

Speyer, Jacob Samuel. 1906-09. *Avadāna-Çataka: A Century of Edifying Tales Belonging to the Hīnayāna*. Bibliotheca Buddhica 3. Indo-Iranian Reprints 3 (St. Petersburg; Reprint: The Hauge: Mouton, 1958). 2 volumes.

斯佩爾，1906-09，《百喻經：屬於小乘的百篇啓迪故事》，佛教學文獻學系列3（聖彼得堡；重印豪格：莫頓，1958），2卷本。

Steensberg, Axel. 1976. *Caritas Romana/The Concept of Culture* (Copenhagen: National Museum of Denmark). [A volume published on the author's 70th birthday containing a complete bibliography and English translations of two seminal papers.]

斯汀斯堡，1976，《羅馬慈愛/文化概念》（哥本哈根：丹麥國立博物館）。[作者70壽辰紀念冊的一卷本中包含有一個完整的書目與兩篇會議論文的英譯本]。

Sueki Fumihiko 末木文美士，1982，“Some Problems of the Kuan-wu-liang-shou-ching.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 31/1:465-62(sic).

末木文美士，1982，“《觀無量壽經》諸問題”，收於《印度學佛教學研究》31/1:465-62（頁碼反算）。

——，1985，“關於阿闍世情節”，收於《比較思想研究》12:121-25。

——，1986a，“The Tragedy in Rājagṛhain the Guan-wu-liang-shou-jing”. *Tōhō* 2:255-64。

——，1986a，“《觀無量壽經》之中的王舍城悲劇”，收於《東方》2:255-64。

——，1986b，“觀無量壽經研究”，收於《東洋文化研究所紀要》101:163-225。

——，1992，“觀無量壽經：觀佛與往生”，收於《淨土佛教的思想》2（東京：講談社）。

Takahashi Shin'ya 高橋審也, 1993, “觀無量壽經的成立地研究(下)”, 收於大野義山編輯《雲藤義道先生喜壽記念論文集: 宗教的眞理與現代》(東京: 教育新潮社): 279-92。

Takakusu, Junjiro. 1894. “The Amitāyur-dhyāna-sūtra.” In F. Max Müller, *Buddhist Mahayana Texts. Sacred Books of the East* 49 (London: Humphrey Milford for Oxford Univeristy Press).

高楠順次郎, 1894, “觀無量壽佛經”, 收於馬克思·繆勒編輯, 《大乘佛教經典》, 東方聖典系列49 (倫敦: 米爾佛德爲牛津大學出版社出版)。

Takenaka Shinjō 竹中信常, 1982, 《觀無量壽經的世界》, 收於石田充之博士古希記念論文集刊行會編輯, 《淨土教的研究》(京都: 永田文昌堂 Nagata Bunshōdō): 75-92。

Tanaka, Kenneth K. 1990. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra* (Albany: State University of New York Press).

田中賢信, 1990, 《中國淨土宗思想的曙光: 淨影慧遠的《觀經》疏》(阿爾巴尼: 紐約州立大學出版社)。

Tawney, Charles Henry, 1895. *The Kathākośa; or Treasury of Stories*. Oriental Translation Fund, new series 2 (London: Royal Asiatic Society).

陶尼, 1895, 《事藏》, 東方翻譯基金會, 新系列2 (倫敦: 皇家亞洲學會)。

Trautmann, Thomas R. 1971. *Kauṭilya and the Arthaśātra* (Leiden: E. J. Brill).

特勞特曼, 1971, 《考底利耶與〈實利論〉》(萊頓: 博睿)

Tsukinowa Kenryū 月輪賢隆, 1971, “佛典的終結”, 生印收於《佛典批判的研究》(京都: 百華苑, 1981): 5-173。

Uno Motoharu, 1988, “Axel Steensberg, ‘Caritas Romana’ wo megutte”, *Bukkyōgaku Kenkyū*, 44: 101-16.

宇野順治, 1988, “斯汀伯格的‘羅馬慈愛’”, 收於《佛教學研究》44:101-16。

Upadhye, A. T. 1935. *The Vivāyasuyam*. Sanskrit and Prakrit Jain Literature Series 1 (Belgaum: A. T. Upadhye).

烏帕迪耶, 1935, 《Vivāyasuyam》, 梵語與俗語耆那教文獻系列之一 (貝爾加姆: 烏帕迪耶)。

Warren, Sybrandus Johannes. 1879. *Nirayāvaliyāsuttam, een Upāṅga der Jaina's* (Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen).

沃倫, 1879, 《泥犁序經》(阿姆斯特丹: 皇家科學院)。

Watanbe, Kaigyoku. 1909. “The Story of Kalmāṣapāda and its Evolution in Indian Literature.” *Journal of the Pāli Text Society* 6:236-310.

渡邊海旭, 1909, “斑足的故事及其在印度文獻之中的演變”, 收於《巴利聖典學會會訊》6:236-310。

Watanabe Kenji 渡邊研二, 1990, “耆那教文獻之中的難陀與孫陀利故事,” 收於《印度學佛教學研究》, 38/2:901-897 (頁碼反算)。

Weber, Albrecht. 1883. “Ueber die heiligen Schriften der Jaina.” *Indische Studien: Beiträge für die Kunde des indischen Altertums* 16:211-479.

韋伯, 1883, “關於耆那教聖典”, 收於《印度學研究: 印度古代習俗卷》16:211-479。

Winternitz, Maurice. 1927. *A History of Indian Literature*, volume 2 (Calcutta: University of Calcutta).

溫特尼茨, 1927, 《印度文獻史》, 卷2 (加爾各答: 加爾各答大學)。

Wogihara Unrai 荻原雲來, 1964-74, 《漢譯對照梵和大辭典》(東京: 鈴木研究基金會)。

Wojtilla, Gyula. 1978. “On the Sanskrit and MIA names of pulses in ancient and early medieval India.” *Bharata Manisha Quarterly* 4/2:39-44.

沃提拉, 1978, “關於古代與中世早期印度的梵語與中期印雅語中的節拍名。”收於《印度遠東研究季刊》4/2:39-44。

Yamada Meiji 山田明爾, 1976, “《觀經》考: 無量壽佛與阿彌陀佛”, 收於《龍谷大學論集》408:76-95。

Yamada Meiji, et al. 1984. *The Sutra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Sakyamuni Buddha* (Kyoto: Ryūkoku University).

山田明爾等, 1984, 《佛說觀無量壽佛經》(東京: 龍谷大學)。

Yamada Yoshio 山田孝雄等, 《今昔物語集一》, 日本古典文學大系22 (東京: 岩波書店)。

Yamazaki, Gen'ichi, 1990. “The Legend of the Foundation of Khotan.” *Memoirs of the Tōyō Bunko* 48:55-80.

山崎元一, 1990, “和闐立國的傳說,” 收於《東洋文庫紀要》48:55-80。

故事元素對照表

—— 以發生次序編號 ——

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
提婆達多	1	1	1	1	1	1				
大臣們		2	2	2	2					
拒絕暴力			3			2				
限制食物		5	8	4		3	2	2	1	2
鞭打								1	2	1
民眾對國王之愛			4	3	3					
王后要求入獄		3		6						
王后洗浴	2			7		6				
帶進食物	3		5	8	4	4		3	4	3
—重複—			X		X	X				X
帶進飲料	4		6					4	3	
面向佛/散步	5		9	5	6	7				
—重複—				X						
僧人探獄	6		12							
詢問獄卒	7		7	9	5	5				
—重複—			X		X	X				
關窗			10	10	7					
割腳			11	11	8	8				
遷怒母親	8	4								
撒尿的情節								5	5	4
兒子與狗					9					
傷了手指							1		6	5
兒子手指化膿			13							
自己兒時手指化膿		*	14		10	10		6		
為吵鬧所驚/ 看到兒子來			15		11		3	7	7	6
自殺					12		4	8	8	7
轉世			16	12		9				8

* 此本之中有另外一個膿腫的故事片，但并不是直接的平行本。

- I 《觀經》；
- II 大乘《大般涅槃經》；
- III 根本說一切有部廣律；
- IV 《佛說未生冤經》；
- V 《十誦律》；
- VI 《吉祥悅意》；
- VII 《泥犁序經》；
- VIII 《Āvaśyakacūrṇi》；
- IX 《[耆那教]六十三聖賢所行讚》；
- X 《事藏》。