

## 常啼菩薩求法故事中之人物略探 (二)

釋長慈

福嚴佛學院講師

### 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

## 【目次】

- 一、前言
- 二、關於法上菩薩的身分
- 三、曇摩竭一名之原語及其涵義
- 四、曇摩竭（法上）菩薩的相關描述及其背後之意義
  - （一）年少的樣貌
  - （二）書寫經典與經典供養
  - （三）三摩地之實踐
  - （四）享受五欲
- 五、結論

## 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：

evaṃ tvam kulaputra pratipadyamāno na cireṇa prajñāpāramitāṃ śroṣyasi  
pustakagatāṃ vā dharmabhāṅakasya bhikṣoḥ kāyagatāṃ (*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。<sup>1</sup>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。<sup>2</sup>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

<sup>1</sup> 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)。

<sup>2</sup> 常啼菩薩在求法途中遇到化佛的指示，得知應前往 Gandhavatī 這個地方法上菩薩求法。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。

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。

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 (Ugrapariprcchā)* 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」的在家說法者則蔚為風尚。<sup>3</sup>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。<sup>4</sup>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」<sup>5</sup>。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 dām<sup>6</sup>-mju<sup>7</sup>-gjt<sup>8</sup>，若是依「古代西北地區漢語」(Old Northwest Chinese, Coblin 將之縮寫為 ONWC)<sup>9</sup>之發音系統，其擬音則為 dam<sup>10</sup>-muo<sup>11</sup>-gat<sup>12</sup>。似乎這一音譯較接近於巴利語之\*dhammuggata (即 dhamma 與 uggata 之複

<sup>3</sup> 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。」

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 《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。

<sup>6</sup> Weldon South Coblin 1994: 284.

<sup>7</sup> Weldon South Coblin 1994: 170.

<sup>8</sup> Weldon South Coblin 1994: 334.

<sup>9</sup> 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。

<sup>10</sup> Weldon South Coblin 1994: 284.

<sup>11</sup> Weldon South Coblin 1994: 170.

<sup>12</sup> Weldon South Coblin 1994: 334.

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。<sup>13</sup>

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』。」<sup>14</sup>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 dāt<sup>15</sup>-muâ<sup>16</sup>-ṛjuat<sup>17</sup>-gja<sup>18</sup>-dâ<sup>19</sup>，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。<sup>20</sup>

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

<sup>13</sup> 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。

<sup>14</sup> 《大智度論》卷 97 (88 薩陀波崙品)，CBETA, T25, no. 1509, p. 736a10。

<sup>15</sup> Weldon South Coblin 1994: 307.

<sup>16</sup> Weldon South Coblin 1994: 131.

<sup>17</sup> Weldon South Coblin 1994: 376.

<sup>18</sup> Weldon South Coblin 1994: 128.

<sup>19</sup> Weldon South Coblin 1994: 120.

<sup>20</sup> 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。

義譯為「法盛」<sup>21</sup>。此外，《大明度經》與《六度集經》中，此名被譯為「法來」<sup>22</sup>；玄奘對此譯為「法涌」<sup>23</sup>；施護義譯此名為「法上」<sup>24</sup>。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 of 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。<sup>25</sup>

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 MW<sup>26</sup> (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)。<sup>27</sup>在

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

<sup>22</sup> 《大明度經》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。

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

<sup>24</sup> 《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。

<sup>25</sup> 在對宗喀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，在宗喀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)。

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

<sup>27</sup> 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 (1959: 50) 亦認為，支謙所翻譯之經典，主要



屬於俗語之一支的犍陀羅語寫本中有 *ugada* 之語詞，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 *dhammutama*（「最高之法」）一詞即是一個例子。*dhammutama* 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 *dhammutama* 一詞也有 *dharmotama* 的形式。<sup>28</sup>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的 *utamutama* 一詞。<sup>29</sup>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。<sup>30</sup>因此，當犍陀羅語 *dhamma* 與

---

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。

<sup>28</sup> Stefan Baums and Andrew Glass eds., *A Dictionary of Gāndhārī* (s.v. *dhammutama*): [https://gandhari.org/n\\_dictionary.php](https://gandhari.org/n_dictionary.php).

<sup>29</sup> Stefan Baums and Andrew Glass eds., *A Dictionary of Gāndhārī* (s.v. *utamutama*): [https://gandhari.org/n\\_dictionary.php](https://gandhari.org/n_dictionary.php).

<sup>30</sup> John Brough (1962: 83 [§ 25]) 在《犍陀羅語法句經》(*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，並不適合套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

ugada 複合時 (相當於梵語 *dharmā* 與 *udgata* 的複合), 其可能拼寫形式為 \**dhammagada*、\**dhammogata* (或梵語化較高的形式 \**dharmogata*) 或者 \**dhammagada*, 這些都相當於梵語 *dharmogata*, 「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 *dharmogata* 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隨意說法, 令眾生廣種善根, 故號法盛。」<sup>31</sup> 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

---

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, 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」。

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

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。<sup>32</sup>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」<sup>33</sup>，某種程度上來說，與「已去到法」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。

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

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

## (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。」<sup>34</sup>《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。」<sup>35</sup>當然，這樣的描述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。<sup>36</sup>

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：

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

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

<sup>35</sup> 《大明度經》卷 6〈28 普慈闍士品〉，CBETA, T8, no. 225, p. 505b10-11。

<sup>36</sup> 《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。

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。<sup>37</sup>

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内容，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

<sup>37</sup> 《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: 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。

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」（*sarvadharmāparigrhīto nāma samādhir*<sup>38</sup>與 *sarvadharmānupādāno nāma samādhir*<sup>39</sup>）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 梶芳光運（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。<sup>40</sup>

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菩薩應如何親近說法師的內容證明了此一觀點，如《小品

<sup>38</sup> *Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932–1935) 49.20–21.

<sup>39</sup> *Aṣṭa* (ed. Wogihara 1932–1935) 60.8.

<sup>40</sup> 《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。

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……。」<sup>41</sup>

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」<sup>42</sup>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？汝未曉漚愁拘舍羅，當諦覺魔事。<sup>43</sup>

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」<sup>44</sup>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。<sup>45</sup>

<sup>41</sup> 《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。

<sup>42</sup> 《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。

<sup>43</sup> 《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。

<sup>44</sup> 《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。

<sup>45</sup> 此中需要留意的是，《道行般若經》的常啼菩薩求法故事與《大度經》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

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「漚瑟拘舍羅」(upāyakaśālyā)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。<sup>46</sup>

……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。<sup>47</sup>

……是菩薩是法性生身，為度眾香城人故，變化而度。<sup>48</sup>

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-grahābhīniveśa-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)

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。

---

見 Changtzu 2012 : 1–28。

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

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

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



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。<sup>49</sup>然而，在這段注釋文字之後，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)

<sup>49</sup> 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 grhīṇaḥ 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: Mithilāvidyāpīṭhpradhānena. 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-aṅgatām 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：

諸惑成覺分，生死為涅槃，得成方便，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。

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」<sup>50</sup>，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

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

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、結論

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。<sup>51</sup>關於故事中法上菩薩之「受欲」情節，基本上大乘佛教對菩薩「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。

---

<sup>51</sup> 自 Gregory Schopen 於 1975 年發表“The Phrase ‘*sa pṛthivīpradeśās 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 pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet*’ and the Mahāyāna cult of the book.” *Indo-Iranian Journal* 50(2): 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, 第 221 號。
- 《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: 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 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.
- 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 辛嶋靜志 ed. 2010. *Dōgyō Hanyakyō 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 Hanyakyō 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.-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 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 kyōikugakushōgakukenyū 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 三枝充恵. 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 pṛthivīpradeśas 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「サダー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

Shi Chang-tzu

Lecturer, Fuyan Buddhist Institute

## 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” (upāyaukāśalya), employed by those who have realized the Truth.

**Keywords:** Dharmodgata; samādhi practitioners; enjoyment of various pleasures