

《阿含》和《尼柯耶》的悲心*

作者

無著比丘 (Bhikkhu Anālayo) **

漢堡大學教授

譯者

溫宗堃

法鼓文理學院佛教學系助理教授

摘要

在下文中，我探討悲心和悲心禪修，相關的描述存在於巴利語的《尼柯耶》、現存漢譯對應《阿含》，以及對應的梵文殘卷和藏譯《阿含》。

關鍵詞：悲心、阿含、禪修

* 本文譯自 Bhikkhu Anālayo (2015). Compassion in the Āgamas and Nikāyas, *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 16: 1-31。感謝作者無著法師授權翻譯出版。

** 投稿日期：2014/08/30。審查日期：2014/11/16。我非常感謝 Adam Clarke, Sāmaṇerī Dhammadinnā, Stephen Jenkins 和 Dawn P. Neal 對本文的草稿的評論。我在 2014 年 8 月維也納大學國際佛學研究協會第十七屆大會上介紹了本文的較早版本。

【目次】

- | |
|---------|
| 一、悲心與教學 |
| 二、悲心的禪修 |

一、悲心與教學

在早期佛典中¹，悲心的積極表述通常採取教導佛法的形式。早期佛典確實承認其他形式的悲心，例如，家庭成員或一同工作或學習的人彼此悲心相待。²然而，這類經文出現的脈絡給人的印像是，反映了一般古印度背景裡所持有的概念。當談到具體的佛教悲心時，教學的行動顯然是最突出的。

教導與悲心之間的密切關係是顯而易見的，例如，當佛陀教學結束時，在告訴聽眾他們應該進行禪修練習之前，經常出現一個標準套句。根據這套句，佛陀給了指示後便已做了老師應該「出於悲憫」(anukampā) 為其學生做的事。³這一點從請求佛陀或其弟子指導的人所使用的另一個標準套句也可明顯看出來。如此的請求表示，說者希望自己的邀請能被對方「出於悲憫」而接受。⁴如此，教導的人和請求被教導的人都將這種教導視作一種悲心的行為。

當然，悲心並不是教學活動背後唯一可能的動機，早期經典清楚地認識到了這件事。有幾段經文強調特定教學對於導致他人皈依佛教的效用，或者突顯在成功的教學完成後，有人布施給出家僧人。例如，《八城經》(Aṭṭhakanāgara-sutta) 和其對應經典，在結束時描述一位居士在領受阿難激勵人心的教導後供養了佛教僧團。⁵另一部經甚至用一位國王因感恩獲得教學而布施出的布料作為該經的經名。⁶很明顯的，在這些經典的傳誦師之間，

¹ 在 Anālayo (2012c) 中，我曾經論證過四部《尼柯耶》的巴利經典（及其對應經）用於評估佛教思想發展早期階段的價值。

² 例如 DN 31 (DN III 189,11)，描述了各種的悲心（所用的術語是 anukampā），父母對子女、教師對他們的學生、妻子對丈夫、朋友之間、僕人對其主人、沙門、婆羅門對資助他們的人（可留意的是，所描述的關係並不必然涉及階級較高者對較低者的悲心）。DN 31 漢譯對應經的翻譯與研究，可參考 Pannasiri (1950)；梵文殘卷的比較，見 Hartmann and Wille (2006: 3) 的調查；也可參考 Martini (2013: 52f note 104)。

³ 這段套句（和它的漢譯對應）可見於 MN 19 (MN 118,20) 和其對應經 MĀ 102 (TI 590a18)。

⁴ 涉及舍利弗的一個例子是 SN 55.26 (SN V 380,28) 和其對應經 MĀ 28 (TI 458c16)。這段經文有助於糾正之前的一種說法，例如 Hamilton (1950: 146) 認為，與佛陀的悲心相反，弟子的悲心僅僅是「達到個人目的的一種手段」。然而，在早期佛典中，佛陀和他的弟子同樣地從事悲心的教學活動。

⁵ MN52 (MN I 353,10) = AN11.17 (AN V 347,8) 和其對應經：MĀ217 (TI 802c18) 和 T92 (TI 916c23)。可留意的是，他的教學與阿羅漢的道路有關。這部經是一個例子，顯示並未對居士隱瞞解脫的慧觀教學。更多細節，參考 Anālayo (2010c)。

⁶ MN 88 (MN II 116,29) 和其對應經 MĀ 214 (TI 799a19)。這兩部經的經名一致，這一點鑑於《中部》和《中阿含》的經典在經名方面經常不同，是值得注意的。

教學可能帶來的物質利益，是眾所周知的。然而，《相應部》的一部經和其對應經，把希望獲得物質支持而做的教學，視作不清淨的教導方式。⁷相對的，只有在純粹希望利益他人之時才算清淨的教學。

總之，從傳統角度來看，佛陀和他的阿羅漢弟子們的教學是悲心的表現。因為他們內在無所執著，不能被視作為了物質利益而教學。當然，尚未成為阿羅漢的弟子也是如此，只要他們的教學活動是出於悲心，而不是為了獲得世俗的回報。

這又意味著，這些紀錄在《尼柯耶》和《阿含》對應經裡傳到我們手上的紀錄，從傳統觀點來看，乃是悲心行為的證明。特別值得注意的是，這一點同等適用在佛陀自身和阿羅漢弟子們給予的教導。事實上，早期經典並未把佛陀的悲心和阿羅漢的悲心劃分開來，也沒有把悲心表現為累劫有意修習的結果。在《聖求經》(*Ariyapariyesanā-sutta*)和其《中阿含》的對應經中，菩薩對覺悟的追求似乎是完全出於希望自己解脫的願望。⁸

早期的經典通常並不太常提到波羅蜜 (*pāramitā*)，它在後來的傳統一直被視為成佛道路上必備的特質。唯一的例外是在《增一阿含》⁹，此部阿含經加入較後期的元素，包括大乘的思想。¹⁰喬達摩菩薩遇見古燃燈佛之後決定走上未來成佛的道路。但在早期經典中完全沒有提到這尊佛。《增一阿含》又再一次是唯一的另外。¹¹如果這特質確實從最初便被認為是導致喬達摩最終成

⁷ SN 16.3 (SN II 199,14)和其對應經典 SĀ 1136 (T II 300a8), SĀ2 111 (T II 414b27), T 121 (T II 544c28)。SN 16.3 並未明確指出老師希望何種類型的禮物，但注釋書 Spk II 169,25 指出關鍵處是獲得僧袍和其他資具。然而，其對應經則明確提及希望得到僧袍和其他資具；參考 SĀ 1136 (T II 300a9)為本已當得供養衣被、飲食、臥具、湯藥；SĀ² 111 (T II 414b28)：能多與我飲食、衣服、病瘦醫藥；及 T 121 (T II 544c29)：施衣服、飲食、坐臥之具、病緣醫藥。這反映了一再發生的現象：似乎原本作為注釋的一些細節，最終變成了它們所評論的文本的一部分。參考 Anālayo (2010b)和 Anālayo (2014a: 46–50)。

⁸ MN 26 (MN I 163,18)和 MĀ 204 (at T I 776a27)；更多細節參考 Anālayo (2010a: 20–28)。如 Wangchuk (2007: 82)所指出，在他對菩提心概念的詳細研究裡，「認為佛陀的出現於世是為了他人的這種理論，並沒有〔巴利〕三藏聖典的證據」。這個觀點只存在於後聖典的文獻中。絕大多數的聖典資料都暗示……佛陀是關心他自身的解脫」。

⁹ EĀ 27.5 (T II 645 b4)記載佛陀教授彌勒菩薩修習六波羅蜜。Dayal (1932/1978: 168)認為，六波羅蜜可能是從戒、定、慧三學演化出來。這三學在早期文本經常被提到。

¹⁰ 關於《增壹阿含經》裡的大乘思想，參考 Anālayo (2013b)。關於明顯是在中國被添加到《增壹阿含經》的資料，參考 Anālayo (2013c)。

¹¹ EĀ 20.3 (T II 599 b14)和 EĀ 43.2 (T II 758b27)記載燃燈預言喬達摩未來成佛。如 Nattier (2004: 230)指出：「燃燈佛完全未出現在巴利經典，讓我們幾乎可以確定：與此佛相關的傳統一直到釋迦牟尼佛入滅幾個世紀後仍未普遍流行。燃燈佛的故事，參考 Matsumura

佛的主要動力，但卻連巴利《本生經》典籍中也沒有給予「悲心」應該有的最高地位。¹²

在早期經典中，提及喬達摩菩薩決定走上佛道的唯一文段，出現在《中阿含》裡與《希有法經》(*Acchariyabbhutadhamma-sutta*)相當的經典。根據那一段(明顯是後來加上的)經文，未來佛走上這條道路的決定原本是發生在古迦葉佛的時期。¹³

喬達摩在這位古佛時代的過去生是聖典裡一個本生故事的主題。他當時是年輕婆羅門，是 *Ghaṭikāra* / *Nandipāla* 陶師的朋友，而這位陶師是迦葉佛的弟子。值得注意的是，這故事的《中阿含》版本和其巴利對應經，並未談到年輕婆羅門有任何成佛的決定或抱負。¹⁴這確認了一個印象：在相當於《希有法經》(*Acchariyabbhutadhamma*)的《中阿含》經典裡出現的成佛決定，是後來加上的。如此最初將喬達摩菩薩走上佛道的決定與迦葉佛時代掛勾的聯想，隨著時間自然地往後推移，直到最後相信它發生在更早之前的燃燈佛時期。

就早期經典允許我們去判斷的而言，佛陀的悲心並未被看作是有意為了成佛而在過去生長久修行的結果。反而，他的悲心似乎被看作僅是實際證悟的結果，由於證悟他永久去除與悲心敵對的不善煩惱。

即使在證悟後，佛陀的悲心看來也未被描寫成是受到想救度一切眾生的願望所激發。《增支部》的一部經和其《雜阿含》的對應經典明確強調，佛陀並不關心是全世界的人能夠解脫還是部分的人。¹⁵

反映早期菩薩思想發展階段的經典，例如《大事》(*Mahāvastu*)、《八千

(2008, 2010, 2011, 2012)。

¹² Schmithausen (2000: 438)的注腳 8 已指出這點。他說：「在(大部分存在於佛教之前的)佛教徒投射的關於歷史上佛陀過去生(菩薩)的故事中，悲心往往沒有重要性。」

¹³ MĀ 32 (T I 469 c24)；更多細節，參考 Anālayo (2010a: 85f)。(譯按：作者認為是後加的經文是這一句：世尊！我聞世尊迦葉佛時始願佛道，行梵行，若世尊迦葉佛時始願佛道。)

¹⁴ 值得注意的是，MN 81 (II 46,11)和 MĀ 63(T I 500 a21)記載，被認為是喬達摩佛陀前生的年輕婆羅門不願意拜訪迦葉佛，甚至輕視迦葉佛，詳見 Anālayo (2010a: 72–79)。這指出了在 MN 81 和 MĀ 63 成立時，喬達摩為了成佛已刻意準備許多輩子的這個故事尚未存在，否則不會呈現他在如此接近成佛的時刻有如此的行為。因此如 Bodhi (2013: 29)在注腳 3 指出了，在 MĀ 32 的這段話不能被理解為「意味著當 *Ghaṭikāra* 陶師從不還果進展至阿羅漢果的時候，菩薩已走過整個從最初開始發願至最終佛果的成佛之道」。相反，它見證了佛陀在過去生已如此發願的這種概念剛出現的一個初始階段。

¹⁵ AN 10.95 (AN V 195,8)和其對應經 SĀ 965 (T II 248a10) (另一個對應經 SĀ2 199 (T II 447c12)在這一點上較不明確，雖然基本的意涵似乎一致。)

頌般若波羅蜜多經》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*) (如最早的翻譯, 即支婁迦讖 Lokakṣema 譯本) 和《郁迦羅越問菩薩行經》(*Ugraparipṛcchā*), 給人的印象是, 想救拔眾生的悲願並不是早期菩薩思想發展階段的中心思想, 主要趨動力反而是想與佛陀平等的願望。¹⁶「眾生無邊誓願度」的理念似乎僅在菩薩道發展的後期才扮演了重要角色。

這個發展不僅在大乘佛教傳統有其吸引力, 對於上座部佛教也如此。在上座部, 希望在未來成佛的願望常見於文本和銘文之中。¹⁷這也表明「小乘」(*Hīnayāna*) 這個詞並不適用於上座部傳統。事實上, 沒有證據顯示在佛教歷史上曾存在小乘的學派、傳統或制度。¹⁸

總而言之, 與通俗觀念相反的是, 早期佛典所描述的阿羅漢乃出於悲心而教學, 就如同佛陀一樣, 而且佛陀這方面的悲心行為, 也並未被看作是過去累世有意培養的結果。

二、悲心的禪修

除了是給與教學的一個重要動機之外, 悲心在早期經典關於禪修練習的描述中也經常佔重要地位, 通常提到的用詞是 *karuṇā*。這類悲心禪修與悲心的積極表現是相互關聯的。這一點從《業所生身經》(*Karajakāya-sutta*) 及其對應經典可以得知。經文顯示, 培養悲心的禪修將會影響修行者對待世界的方式。¹⁹

¹⁶ 這樣的情況為 de La Vallée Poussin (1915: 330)、Fronsdal (1998: 220) 和 Nattier (2003: 146) 所指出。

¹⁷ 這一點已被許多學者討論過, 例如, Rahula (1971)、Tambiah (1976: 96f)、Ratnayaka (1985)、Endo (1996)、Samuels (1997)、Skilling (2003)、Harvey (2007) 和 Chandawimala (2008)。關於上座部國家裡記載布施者成佛希願的銘文, 可見 Luce (1969: 56)、Dohanian (1977: 20–25As) 和 savavirulhakarn (2010: 175)。

¹⁸ 根據 Silk (2002: 367f) 的解釋, 「在佛教文本中, 小乘一詞所指的對象, 從不是任何存在的機構或組織, 只是一種誇張的虛構」。Skilling (2013: 76) 指出: 「小乘佛教」在歷史上從來沒有作為一個機構、組織、社會風潮或是具有自覺的歷史客體而存在過。同樣的, 「小乘佛教」也不是佛教發展上的一個階段或時期……小乘人是由大乘論調所定義, 他只是教義上的建構, 不是一種社會身分。詳細說明可參考 Anālayo (2014c)。

¹⁹ AN 10.208 (AN V 300,1) 指出, 培養出無量心的青年人無法做惡行。其對應經有類似的描述; 參考 Anālayo (2009: 9) 對於其漢譯對應經的研究和翻譯; Martini (2012: 66) 和 Dhammadinnā (2012/2014: 68) 對藏譯對應經的研究與翻譯。這段文也有助於也糾正 Aronson (1980/1986: 16) 提出的意見, 即「憐憫 (*anukampā*) 的教學不同於關於慈愛 (*maitrī*)

早期經典描述悲心的禪修方式是向一切方向散發悲心。修行者用悲心和其他三種無量心（*apramāṇas*）遍滿一個方向，然後其他三個方向，然後上方和下方。有一個比喻將此類比為吹螺者，他讓樂器的聲音在一切方向都能被聽見。²⁰

在一個例子中，即在《梵志陀然經》（*Dhānañjāni-sutta*）和其《中阿含》的對應經中，這類的指導被給與一位臨終的婆羅門。由於聽到這個教導，那婆羅門投生於梵天的世界。²¹這指導的脈絡顯示，經文無意把這婆羅門的練習表現為某種禪那的成就，亦即早期佛典通常認為需要相當的禪修專長才能獲得的成就。²²這悲心散發的標準描述，似乎僅描述到如何進行練習，並未希求禪那成就。行者應該生起悲心的情懷，然後將這情懷向一切方向輻射散發。被如此描述的禪修練習是一種無任何界限的悲心輻射散發。無有限量正是何以 *apramāṇas* 被稱為「無量」或「無限」心的原因之一。²³

然而，到了後來的傳統，在無量心禪修的描述裡這種練習的無界限面向，某種程度上已經移到背景。追溯自上座部資料的發展時，上座部阿毗達摩論藏中的《分別論》（*Vibhaṅga*）引用早期經典裡散發悲心的教導，然後解釋如何達成一個方向的遍滿。修習時，應該好像（*seyyathāpi*）一人看見另一位處於悲慘狀況中的人。以相同的方法，將悲心遍滿至一切眾生。²⁴

《分別論》的內容，有兩個重點。首先，它明確帶出「一切眾生」的概念。另一個重點是，《分別論》透過舉例提及單一的人，這一點從使用 *seyyathāpi* 可明顯看出。

關於第一點，以眾生作為禪修所緣，在四部《尼柯耶》的經典及其對應

和悲心（*karuṇā*）的教導，因為後者是禪修主題……憐憫是存在於個體的手足關懷，並不需要培育或者禪修來獲得」。AN 10.208 及對應經顯然認為，悲心的培育會影響個人的行為，因此也會強化個人的憐憫心；也參考注 26，那裡提到 *anukampā* 似乎與實際禪修練習直接相關，而在 Sn 426 中，*karuṇā* 的使用與說話有關且並非描述實際的禪修練習。總而言之，*anukampā* 與 *karuṇā* 似乎並非本質上不同的特質，而是悲心的兩個互補而相關的面向。

²⁰ MN 99 (MN II 207,22)和其對應經 MĀ 152 (T I 669c10)。

²¹ MN 97 (MN II 195,22)和其對應經 MĀ 27 (T I 458b13)。

²² 更多細節，參考 Anālayo (2003: 75–79)和 Anālayo (2014b)。

²³ 評論 MN 43 裡「無限」這個詞的意義時，Ps II 353,19 解釋：就「梵住」（*brahmavihāra*）來說這個形容詞指「遍滿無限」（*pharaṇa-appamāṇatāya appamāṇā nāma*）。

²⁴ Vibh 273,35: *seyyathā pi nāma ekam puggalam duggatam durupetaṃ disvā karuṇāyeyya, evam eva sabbe satte karuṇāya pharati.*

經中有關悲心禪修的描述中並未被明確提到。就慈心 (*maitrī*) 而言，第五部巴利《尼柯耶》的《經集》有一部經明確地提到眾生。²⁵但這部經沒有對應經。再者，《如是語》(*Itivuttaka*) 及其漢譯對應經提到把個人作為慈心的接受者。那段經文是在較量利益，談及對個人發慈心便有利益，更何況是對一切眾生的慈心。²⁶從字面看這段比較很容易讓人認為，的確應該以單一個人作為慈心禪修的所緣。

《法集論》(*Dhammasaṅgaṇī*) 提到四無量心與禪那階次的關聯。²⁷將四無量填入《法集論》的體系，這是為心所和各種禪修業處方法配對的整體努力的一部分。這個作法容易給人一種印象：散發練習主要是就禪那成就而言，或甚至僅是針對禪那成就。

第五部巴利《尼柯耶》裡的一部經，《無礙解道》(*Paṭisambhidāmagga*)，為實際練習提供更多詳盡的資料。它提到的修行方法之一便是將所有女性、男性、聖者、非聖者、天神、人及惡趣眾生，作為所緣對象。²⁸《無礙解道》接著描述，這些分類如何能有效地運用在聖典教學裡所描述的向每一個方向

²⁵ Sn 147 及 149 提到一切眾生都是慈心的所緣對象。然後這又引出 Sn 150 裡關於無界限散發的描述。參考註腳 26 引用的 It 1.27。尤其，Sn 149 先以母親保護自己唯一的孩子為例來說明慈心無量散發修習者的態度。(注意：此比喻的重點是母親的保護而非母親的愛，參閱 Maithrimurti 1999: 53f)。當前的例子和註腳 24 引述的《分別論》的一段文相似，或許會讓人把原本顯然是作為一個例子的內容作出更字面上的詮釋。

²⁶ It 1.27 (It 21,8)指出，即使是針對單一個人的慈心也是有益的，更何況是對一切眾生的慈心。相似於 Vibh 273,35 的例子(註腳 24 引述過)，此段似乎是無界限散發的一個例舉，在此特別是其有益影響的例子，並非作為實際指引，教人針對個體進行慈心禪修。事實上，It 1.27 在提對個人慈心前，先說到無限界的慈心，接著描述憐憫 (*anukampā*) 一切眾生的態度(顯然，在這段經文裡 *anukampā* 似乎與禪修有關)。對應經 T 765 (T XVII 670b28)也提及對單一眾生修習慈心，然後與對一切眾生修慈心作比較。(譯按：《本事經》卷 2，CBETA, T17, no. 765, p. 670b28–29：「於一有情所，能修慈善心，其福尚無邊，何況於一切！」)相同的內容也出現在 AN 8.1 (AN IV 151,1)，但找不到它的對應經。Peṭ 65,15 引用這個偈子然後加以注解。

²⁷ Dhs 53,18 的陳述方式似乎是因為描述 *apramāṇas* 的背景是在條列導至重生色界的心理狀態，*yasmim samaye rūpūpapattiyā maggaṃ bhāveti*。Frauwallner (1972: 104)評論：“im Kanon wird gelehrt, daß der mit ihnen [i.e., den *apramāṇas*] verbundene Geist nach allen Richtungen hin ausstrahlen soll. Das paßte scheinbar nicht in den Rahmen der übrigen Meditationsstufen, wie sie der *Dhammasaṅgaṇī* lehrt, bei denen es sich immer um Betrachtung eines Gegenstandes handelt.”接著，同書 127 頁注腳說《清淨導論》對禪修的說明乃建立在《法集論》的基礎上。

²⁸ Paṭis II 131,4: *sabbā itthiyo ... sabbe purisā ... sabbe ariyā, sabbe anariyā, sabbe devā, sabbe manussā, sabbe vinipātikā*。這一段描述四無量之首，慈心的修習，通常成為另外三種無量心的樣板。

的輻射散發。

《清淨道論》摘錄了已發展成熟的註釋傳統裡的禪修方法，它引用《分別論》的描述，教導禪修者把處於苦難中的眾生作為所緣對象以長養悲心。

《分別論》裡說明無界限散發的一個例子，在《清淨道論》裡變成禪修的實際所緣。²⁹以這類單一個人為其所緣之後，繼續對一位朋友、無關係的人以及一個敵人做同樣的練習。³⁰這是現今上座部傳統裡練習悲心（或者其他無量心）的禪修方法，也就是，以不同類別的人們作為對象。³¹

在上座部傳統文獻中看這個發展時會發現，因為《清淨道論》明確地追溯至《分別論》，這部論似乎在覺音（Buddhaghosa）的論述發展中一直有影響力。至少，它為《清淨道論》的描述提供聖典的權威。

比較《分別論》與《清淨道論》，會顯示有個轉變發生：原本是對相同眾生的一個例證被字面的解讀。結果，這個舉例成為禪修的實際所緣。如此演變是自然發生的，是一個普遍趨勢：人們想令禪修練習更具體，愈來愈熱中精確的方法論（這在《清淨道論》這類注釋著作顯而易見）。從字面主義的普遍趨勢來看，這轉變也很自然，因為在佛教思想與修行的歷史上很多的發展就是因為這個原因。³²

為了支持我的這個看法：（如同在《分別論》中發現的）一個舉例經過字面解釋而轉變為人們修行的所緣，接下來，我簡略地審視兩個例子來證明字面主義的傾向。

某些《本生經》故事的出現似乎因為對原本只是舉例或比喻的文字加以字面解讀。這個趨勢的逐漸成長可以由兩位沙漠商隊領導者的故事來說明，這故事被一位佛教僧侶應用在與一位懷疑論者的辯論中。他們的辯論在《中阿含》傳本中，清楚地以「猶如」一詞來引入這個故事，說明它是比喻。³³在

²⁹ Vism 314,20.

³⁰ Vism 315,12 的順序，是從可憐的人（或是作惡者）到朋友、無關的人、敵人，*evūpāyena piyapuggale, tato majjhatte, tato verimhī ti anukkamena karuṇā pavattetabbā*。

³¹ 對當代修行的更多詳細討論，請參閱 Neal 2015。

³² 如同 Gombrich (1996: 21) 指出的：「無意下的字面主義，在早期佛教歷史中，是導致教義變化的主要力量。」

³³ MĀ 71 (T 1, 529c25) 說這個故事是「喻」，而且以「猶如」一詞加以引入，這是使用在《分別論》段落開始的巴利用語 *seyyathāpi* 的標準對應譯詞；參考注 24。對於這比喻與其他比喻、寓言變成本生故事的討論，參考 Anālayo (2010a: 55–71)。

《長部》的對應經也仍說到比喻，但是，已經說這個故事是過去的事件。³⁴《長阿含》的傳本只談到是過去的事件，而另一個漢譯單行本顯示僧人實際是回憶過去的事件。³⁵巧妙並列這些不同的傳本便能看到，比喻如何只因語詞輕微的改變便可以成為一個真實的事件。

另一個例子是一個偈頌，把阿羅漢的最後命運比喻為燃燒的火花在空中熄滅。³⁶伴隨這個偈頌的長行描述阿羅漢真的升到空中，並且火化自己。更仔細研究這故事，給人一個印象：長行解說可能是字面解讀偈頌的結果。³⁷雖然自我火化的主題是字面主義的結果——這設想仍然是假說，但這個主題本身明確地導致字面的解釋。《妙法蓮華經》出現這個主題，成為古代中國佛教僧侶實際自焚的模型。³⁸

這兩個例子顯示了在不同脈絡下運作的字面主義的趨勢，並支持了這個假設：以單一個人作為悲心禪修練習的所緣，可能是相同趨勢的結果。這不必然需要《分別論》本身是這個發展的源頭。相反地，它只是證明一個並非只局限在上座部傳統內才有的普遍發展。

以單一個人作為所緣的禪修模式的確並非僅止於上座部傳統，也見說一切有部 (Sarvāstivāda) 的注釋書。這說明了這個方向的發展不是某部派專有。

《法蘊足論》提及以特定人群做為所緣對象，例如：父母、家人和朋友。《法蘊足論》認為，相對於無有界限的練習模式，這是一種範圍狹小的練習形式。³⁹《阿毘達磨俱舍論》(Abhidharmakośabhāṣya) 建議，由於煩惱而無能

³⁴ DN 23 (DN II 342,18)說這個故事是比喻，upamā，但是之後又當它是過去的事件，bhūtapubbam「過去事」；關於這個語詞，參考 Tanabe 2002/2003。

³⁵ DĀ 7 (T I 45c6)裡這故事是過去的事件，「久遠」。T 45 (T I 834b1)說僧人指出他回憶過去的事件，「我念往昔」。對於 DĀ 7 的翻譯和研究，參考 Anālayo (2012b, 2013a)。

³⁶ Ud 8.10 (Ud 93,23)及其對應經 SĀ 1076 (T II 280c11)、SĀ2 15 (T II 378b12)。

³⁷ 更多細節，參考 Anālayo (2012a)。

³⁸ Kern and Nanjio (1884/1992: 407,9)、漢譯對應經 T 262 (T IX 53b17)和 T 263 (T IX 125b24)。Benn (2009: 108)解釋「《法華經》告訴讀者如何及為什麼自焚，提供的不僅是自焚的模版，也包括儀式：自焚者唱誦〈藥王本事品〉好似他們實踐了自焚，因此使該經典變成一種做言 (performative speech)」也參考 Gernet (1960: 541–544)、Jan (1965: 246f)、Kieschnick (1997: 42f)和 Benn (2007)。

³⁹ T 1537 (T XXVI 486c9)介紹慈心修習在「狹小」及「無量」方法上的區別，梵文殘本中同樣保存這樣的區別。T1537 (T XXVI 486c12)以及梵文殘本 (Dietz 1984: 85,11) 皆指出狹小類型的修習方式，其所緣對象為自己的父母、兄弟、姐妹、親屬和朋友。根據 T 1537 (T XXVI 487a3)以及梵文殘本 (Dietz 1984: 87,2)，這樣的禪修方式能成為「修習無界限散發」的基礎。

力練習「無界限發散」的人，應該如此選擇練習的所緣：朋友，分三品；無關係的人（單一類），敵人，分三品。⁴⁰《大毘婆沙論》解釋這樣的修習，會將朋友和敵人分為三品：下、中、上。⁴¹其練習模式順序如下：

非常好的朋友、
好的朋友、
疏遠的朋友、
關係中立的人、
稍微敵對的人、
敵對的人、
非常敵對的人。

《阿毘達磨俱舍論》和《大毘婆沙論》裡關於修習模式的描述，因為區別出朋友、中立者和敵人，所以與《清淨道論》的基本分類相似。一個顯著的差異是，此練習的引入是當作一種選擇，針對那些由於某些煩惱存在而無法實行「無界限發散」的行者。在上座部佛教傳統中，以「個別的人」作為所緣對象，似乎已成為預定的方法，而不是被當作受煩惱影響時的一個善巧方便。這種以人為所緣對象的禪修模式，其修習的好處，似乎已經遮蓋過早期經典中描述的禪修形式，以至於人們認為修習無界限發散之前，需要先以人為所緣對象。

在許多大乘經典中，「無所緣」的練習形式是更進階修習的特徵，⁴²這些經典認為，這是高階菩薩甚至是諸佛才有的殊勝修練。

⁴⁰ Pradhan (1967: 454,7): sa mitrapakṣam tridhā bhittvā 'dhimātre tat sukham adhimucyate... tataḥ śātrūpakṣam tridhā bhittvā ... tat sukham adhimucyate.但《阿毘達磨俱舍論》在這點上的敘述是針對「慈」而言，然後同樣的內容也適用於「悲」等，參見 Pradhan (1967: 454,13)。說一切有部資料中關於「慈」修習的詳細討論，參見 Dhammajoti (2010)。《坐禪三昧經》中，向不同方位散佈〔慈心〕的修習，是菩薩修行方法的特色，參考 T 616 (T XV 282a1)和 Yamabe 2009: 57。

⁴¹ T 1545 (T XXVII 421c20):「怨親二品，復各分三，謂下、中、上。」

⁴²例如《大乘集菩薩學論》(Śikṣāsamuccaya)、Bendall (1902/1970: 212,12)提及菩薩修習的三種「慈」，慈心的所緣對象從眾生開始（眾生緣，sattvālaṃbana），諸法（法緣，dharmālaṃbana），然後無所緣（無緣，anālaṃbana）。實際修習的描述，從個人開始逐漸擴大，直至包括十方。《入菩薩行論》(Bodhicaryāvatāra)的難語釋(Pañjikā)，把相同的三分法用於「悲心」。參考 Tripathi (1988: 234,29) (§ 9.76)。〈菩薩地〉(Bodhisattvabhūmi) (Wogihara (1930/1936: 241,17))也介紹了四無量修習包括了眾生緣(sattvālaṃbana)、法緣(dharmālaṃbana)、無緣(anālaṃbana)。

另一點值得注意的是，《阿毘達磨俱舍論》和《大毘婆沙論》所描述的系統並沒有提及以「自己」做為練習的所緣對象。事實上，上座部論藏或《無礙解道》也未提到以「自己」做為所緣對象；這似乎只在巴利注釋書傳統中提到「慈心」時出現。⁴³

上座部傳統裡這一點的出現，可能和一些巴利版本描述四無量心無界限散發時出現的一個異讀是有關係的。這個敘述將散發說為 *sabbattatāya*。一些版本保留了另一種讀法，*sabbatthatāya*，基本上意思是「在各方面」(in every way) 或「完全地」(wholly)。⁴⁴先前提到的《梵志陀然經》(*Dhānañjāni-sutta*) 和《中部》中分的許多經就是如此。在所有這些經中泰國的版本的無界限散發讀作 *sabbatthatāya*。⁴⁵這種 *sabbatthatāya* 的讀法也出現在 PTS 版本的其他經典。⁴⁶

注釋書和《清淨道論》裡採用的讀法是 *sabbattatāya*。然而，覺音解釋，這練習應該同樣地對所有人就如同對自己一般。他還表示「所有人」包括下等、中等或上等的人，以及友善的、敵對的或中立的人們。⁴⁷

早期經典裡關於散發的描述中，*sabbatt(h)atāya* 一詞出現在 *sabbadhi* (一切處) 之後，接著是 *sabbāvantaṃ lokam* (整個世界)。這樣的描述似乎依循著巴利經典裡的一種標準模式：用一系列緊密相關或意思相同的語詞來表達同一個意義。⁴⁸從上下文來看，似乎可以得出這樣的結論：較原始的讀法應是

⁴³ 根據《大智度論》T 1509 (T XXV 209c6)，無緣的修習形式僅屬於諸佛的領域，參看 Lamotte (1970: 1253)。關於說一切有部教義中的這概念，見 Bareau (1955: 144) (§43)。更詳細的討論，見 Jenkins (1999: 188–227) 和 Schmithausen (2000: 447f)。根據 Maithrimurthi (2004: 189) 注腳 24，將慈心導向自己的見解，似乎在覺音時代之前已是一種確定的傳統。

⁴⁴ Rhys Davids and Stede (1921/1993: 681) 解釋 *sabbatthatā* 是「到處都是的狀態」(the state of being everywhere)，*sabbatthatāya* 是「整體」(on the whole)。

⁴⁵ Ee 版的内容在 Se 版被讀作 *sabbatthatāya* 的是 MN 52 (MN I 351,21), MN 55 (MN I 369,14), MN 83 (MN II 76,9), MN 97 (MN II 195,5) 和 MN 99 (MN II 207,18) (我只列出它在每部經第一次出現的出處)。

⁴⁶ Ee 版的《長部》裡的經典常把 *sabbatthatāya* 標注為異讀。下列 Ee 版的經典採用了 *sabbattathāya* 的讀法：MN 7 (MN I 38,22), SN 41.7 (SN IV 296,17), AN 9.18 (AN IV 390,10), AN 10.208 (AN V 299,20) 和 AN 11.17 (AN V 344,22)。

⁴⁷ Vism 308,29: *sabbattatāyā ti sabbesu hīnamajjhimukkatthamittasapattamajjhattādippabhedesu attatāya*。這之後還有另一種解釋，說 *sabbattatāya* 意指整個心：*sabbena cittabhāgena īsakam pibahi avikkhipamāno*。值得注意的是，第一個解釋提到下等、中等、上等的不同，讓人想起說一切有部阿毘曇的練習模式，參考注腳 40 和 41。

⁴⁸ 更多細節，參考 Anālayo (2007: 6–8)。

「在各方面」(in every way)，sabbatthatāya，而不是「對所有人如同對自己」(to all as to oneself) 意思下的 sabbattatāya。⁴⁹

「sabbattatāya」一詞未見於其他巴利經典，因此，它出現的唯一場合は關於無量心散發的標準描述。⁵⁰然而，sabbatthatāya 的讀法確實出現在《自說經》(Udāna) 的經典裡，同樣在 sabbadhi 之後。這段文指出一切有都是無常的。這清楚無疑地顯示，該語詞在那裡的意思是「在各方面」。⁵¹事實上，在這個例子裡，sabbattatāya 的讀法只出現在錫蘭版。

檢查這些至少有一寫本讀作 sabbatthatāya 的巴利經典的對應經，使我們瞭解，沒有哪部漢譯或藏文經典提到自己。反而，在所有找得到的對應經典中，都符合「到處」的基本概念。⁵²

離開漢譯對應經，來看佛教混合梵語的傳本，對應 sabbat(h)atāya 的是 sarvatratāye，具有「在各方面」的意思。⁵³Sarvatratāye 一詞出現在《大事》對

⁴⁹ 在《中部》出現的 sabbadhi sabbat(h)atāya sabbāvantam lokam 這一整句，Chalmers (1926: 27) 摘要地翻譯作：“the whole length and breadth of the wide world”。Horner (1967: 48)將相同的句子譯作“the whole world everywhere, in every way”。但是，Ñānamoli (1995/2005: 120) 依循注釋書的理解並譯作“everywhere, and to all as to himself ... the all-encompassing world”。在他原本的翻譯手稿中（可見於 page 105 at http://issuu.com/pathpress/docs/mn-book1-new_split1）Ñānamoli 評注說 sabbattatāya “seems the reading more widely accepted than sabbatthatāya”然後提到《清淨道論》的第六章是這個解釋的一個例子。許多其他譯者決定不依循注釋書的解釋，Rhys Davids (1899: 318)將 sabbatthatāya 和 sabbavantam lokam 合譯作“the whole wide world”，這譯法也為 Hare (1934/1973: 165)所採用。Woodward (1936/1955: 193)把整句譯作“everywhere, for all sorts and conditions ... the whole world”。Hurvitz (1979: 123)把 sabbatthatāya 譯作“to all purposes”。

⁵⁰ 這一點已由 Maithrimurthi (1999: 38)指出：“trotz der Auslegung Buddhaghosas kommt der Begriff sabbattatāya in der von Buddhaghosa vorge schlagenen Bedeutung nirgendwo im Pāli-Kanon vor”。

⁵¹ Ud 3.10 (Ud 33,15): ye hi keci bhavā sabbadhi sabbatthatāya (Ce: sabbattatāya) sabbe te bhavā aniccā；「任何的有，在一切處、在各方面，這一切的有皆是無常的」。如同 Schmithausen (1997: 49)注 53 已指出的，覺音提議的詮釋「從《自說經》(Udāna 3.10) 來看，不可能是這語詞原本的意思」。

⁵² MN7 的對應經：在 TII574a8 的 EĀ13.5，在 TI575c12 的 MĀ93，以及在 TI844a16 的 T51；MN 2 的對應經：(= AN11.17):在 TI802b15 的 MĀ217，及在 T1916b26 的 T92；MN 97 的對應經：在 TI458b3 的 MĀ 27；MN99 的對應經：在 TI669c6 的 MĀ152；SN41.7 的對應經：在 TII149c26 的 SĀ 567；AN 10.208 的對應經：在 TI438a9 的 MĀ15，及 ju 238a3 或 Q 5595 tu 272a1。在 MN55 和 MN83 的狀況是：其對應經未描述散發的修習，而在 AN9.18 的情況是，似乎找不到對應經。

⁵³ Edgerton (1953/1998: 584)把 sarvatratāye 解釋成具格，作為副詞用，有「全部(altogether)、在各方面」的意思。

悲心無界限散發的描述，也出現在《大事》的另一段經文，相當於之前提到的《自說經》裡關於一切有無常特性的格言。⁵⁴這樣，*sarvatratāye* 的意思確實是「在各方面」，便無庸懷疑了。在《十地經》(*Daśabhūmika-sūtra*) 及《二萬五千頌般若波羅蜜多經》(*Pañcaviṃśatisāhasrikā*) 中，當描述無量心的無界限散發時，也用了相近的用詞，*sarvatrānugatena*，傳達著相同的意義。⁵⁵

也許具有「對一切如同對自己」的這個較後來的讀法 *sabbattatāya*，引發出無量心散發時應該對自己散發的觀念，或者，至少是這個讀法鼓動了這種觀念的勢力。這個觀念一旦被注釋書接受為實際練習的方法，接著就影響了經典本身採用的偏好讀法，取代了 *sabatthatāya* (在各方面)。雖然這當然只是一種假設，但可以說明為何在上座部注釋傳統裡會出現練習應該從自己開始的觀念。值得注意的是，雖然慈心應該先對自己，⁵⁶但是，就悲心而言，《清淨道論》在描述實際禪修練習時，並未提到自己。⁵⁷

在巴利經典中，*sabbatt(h)atāya* 一詞出現在四無量 (*apramāṇas*) 的每一個無量的描述中，因此如果完全套用巴利注釋書所採用的解釋，就必須將悲心、喜心和捨心同樣地導向自己。

以人為所緣對象的方法，無論涉及自身與否，一般而言，當它與早期經典所描述的四無量心禪修方法相比時，似乎在某種程度上是一種不同的修習形式。四無量心以「無界限發散」為特色的基本特質，已經不再顯著，取而代之的是對個別人物的心理影象或回憶。此類修習所採取的形式，之後需要超越透過這些個人所創造出的分別，這是最初在無量散發的模式中尚未產生的分別。如此的無量散發也不需要任何特別的努力將自己帶入，因為處於此散發中心的修行者自然而然被包括在內。

根據《阿毘達摩俱舍論》所述，四無量心之所以不能斷煩惱的原因之一，是由於它們以有情為所緣對象。⁵⁸巴利注釋書同樣認為，四無量心的修行以有

⁵⁴ 在《大事》關於悲心無界限散發的描述中，依據 Senart (1987: 213,14)，*sarvatratāye* 之前是 *sarvehi*，後面是 *sarvāvantam lokam*。在《自說經》(Ud 3.10) 的對應處，依據 Senart (1890: 418,11)，讀作 *ye kecid bhavā sarvehi sarvatratāye samvartanti, sarve the bhavā anityā*。

⁵⁵ Rahder (1926: 34,19) 和 Dutt (1934/2000: 181,19)；參考 Maithrimurthi (1999: 35–39) 的討論。

⁵⁶ *Vism* 296,26: *sabbapaṭhamam pana: aham sukhitto homi, nidukkho ti ... evam punappunam attani yeva bhāvetabbā*。

⁵⁷ *Vism* 315,12 (見注 30)。後來描述超越悲心所針對的各類人的區別時，才提到自己一次。

⁵⁸ Pradhan (1967: 454,1)。

情為所緣對象是有問題的。⁵⁹這裡隱含的問題，以慈（*maitrī*）為例，可能接近懷有我見，因為它以有情眾生為所緣對象。⁶⁰這注解有助於我們看見早期經典無限散發的優點，那裡的描述並未明確地把個人作為所緣對象。

依循上座部注釋傳統模式的當代四無量心練習，可能是字面主義的結果，也許是因為異讀的採用而起，或者至少因異讀而被強化。這種後來才發生的理解方式累積了許多動能，因為以人為導向的方法具有實際的利益，能夠提供容易專注的所緣。

總之，悲心的練習以及對它的本質與意含的理解，似乎從早期經典到現代觀念歷經了一個顯著的演化。最後，摘要重點如下：早期佛教經典中，悲心的表現主要是教學活動，佛陀與他的阿羅漢弟子同樣如此。悲心禪修是悲心行動的補充和來源，它在早期經典的形式是向一切方向無界限發散，*apramāṇa*。

⁵⁹ Mp II 41,27 記載四梵住（*brahmavihāras*）由於以有情為所緣對象，無法達到出世間的層次。

⁶⁰ Pj I 251,5: *yasmā mettā sattārammaṇattā attadiṭṭhiyā āsannā hoti.*

略語表

AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>
Ce	Ceylonese edition
D	Derge edition
DĀ	<i>Dīrgha-āgama</i> (T 1)
Dhs	<i>Dhammasaṅgaṇī</i>
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
EĀ	<i>Ekottarika-āgama</i> (T 125)
Ee	PTS edition
It	<i>Itivuttaka</i>
MĀ	<i>Madhyama-āgama</i> (T 26)
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
Mp	<i>Manorathapūraṇī</i>
Peṭ	<i>Peṭakopadesa</i>
Pj I	<i>Paramatthajotikā</i>
Paṭis	<i>Paṭisambhidāmagga</i>
Ps	<i>Papañcasūdanī</i>
Q	Peking edition
SĀ	<i>Samyukta-āgama</i> (T 99)
SĀ ²	<i>Samyukta-āgama</i> (T 100)
Se	Siamese edition
SN	<i>Samyutta-nikāya</i>
Sn	<i>Sutta-nipāta</i>
Spk	<i>Sāratthappakāsinī</i>
T	Taishō (CBETA)
Ud	<i>Udāna</i>
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

參考書目

- Anālayo. 2003. *Satipaṭṭhāna, the Direct Path to Realization*, Birmingham: Windhorse.
- 2007. “Oral Dimensions of Pāli Discourses: Pericopes, Other Mnemonic Techniques, And the Oral Performance Context.” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 3: 5–33.
- 2009. “Karma and Liberation – The Karajakāya-sutta (AN 10.208) in the Light of its Parallels.” In *Pāsādikadānaṃ, Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*, M. Straube et al. (ed.): 1–24, Marburg: Indica et Tibetica (reprinted in Anālayo 2012: *Madhyama-āgama Studies*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 489–514).
- 2010a. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg: Hamburg University Press.
- 2010b. “The Influence of Commentarial Exegesis on the Transmission of Āgama Literature.” In *Translating Buddhist Chinese, Problems and Prospects*, K. Meisig (ed.): 1–20, Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2010c. “Teachings to Lay Disciples – The Saṃyukta-āgama Parallel to the Anāthapiṇḍikovāda-sutta.” *Buddhist Studies Review* 27(1): 3–14.
- 2012a. “Dabba's Self-cremation in the Saṃyukta-āgama.” *Buddhist Studies Review* 29(2): 153–174.
- 2012b. “Debate with a Sceptic – The Dīrgha-āgama Parallel to the Pāyāsi-sutta (1).” *Indian International Journal of Buddhist Studies* 13: 1–26.
- 2012c. “The Historical Value of the Pāli Discourses.” *Indo-Iranian Journal* 55: 223–253.
- 2013a. “Debate with a Sceptic – The Dīrgha-āgama Parallel to the Pāyāsi-sutta (2).” *Indian International Journal of Buddhist Studies* 14: 1–27.
- 2013b. “Mahāyāna in the Ekottarika-āgama.” *Singaporean Journal of Buddhist Studies* 1: 3–41.
- 2013c. “Two Versions of the Mahādeva Tale in the Ekottarika-āgama, A Study in the Development of Taishō No. 125.” In *Research on the Ekottarika-āgama (Taishō 125)*, Dhammadinnā (ed.): 1–70, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

- 2014a. “The Brahmajāla and the Early Buddhist Oral Tradition.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 17: 41–59.
- 2014b. “The First Absorption (Dhyāna) in Early Indian Buddhism – A Study of Source Material from the Madhyama-āgama.” In *Cultural Histories of Meditation*, H. Eifring (ed.): 69–90, Oslo: Hermes Academic Publishing.
- 2014c. “The Hīnayāna Fallacy.” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 4: 9–31.
- Aronson, Harvey B. 1980, 1986. *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass. Assavavirulhakarn, Prapod. 2010. *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- Bureau, André. 1955. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.
- Bendall, Cecil. 1902, 1970. *Çikshāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Çāntideva, Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, Osnabrück: Biblio Verlag.
- Benn, James. 2007. *Burning for the Buddha, Self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2009. “The Lotus Sūtra and Self-immolation.” In *Readings of the Lotus Sutra*, S.F. Teiser and J.I. Stone (ed.): 107–131, New York: Columbia University Press.
- Bodhi, Bhikkhu. 2013. “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas.” In *The Bodhisattva Ideal, Essays on the Emergence of Mahāyāna*, Bhikkhu Ñāṇatusita (ed.): 1–30, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Chalmers, Robert. 1926 (vol. 1). *Further Dialogues of the Buddha, Translated from the Pali of the Majjhima Nikāya*, London: Oxford University Press.
- Chandawimala, Rangama. 2008. “Bodhisattva Practice in Sri Lankan Buddhism with Special Reference to the Abhayagiri Fraternity.” *Indian International Journal of Buddhist Studies* 9: 23–43.
- Dayal, Har. 1932, 1978. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- de La Vallée Poussin, L. 1915. “Mahāvastu.” In *Encyclopædia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), Edinburgh: T. & T. Clark 8: 328–330.
- Dhammadinnā 2012/2014: “Semantics of Wholesomeness: Purification of Intention and the Soteriological Function of the Immeasurables (appamāṇas) in Early Buddhist Thought.” In *Buddhist Meditative Traditions: Their Origin and Development*, Chuang Kuo-pin (ed.): 51–129, Taipei: Shin Wen Feng Print.
- Dhammajoti, Bhikkhu K.L. 2010. “The Apramāṇa Meditation in the Sarvāstivāda With Special Reference to Maitrī-bhāvanā.” *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka* 8: 165–186.
- Dietz, Siglinde. 1984. *Fragmente des Dharmaskandha, Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dohanian, Diran Kavork. 1977. *The Mahāyāna Buddhist Sculpture of Ceylon*, New York: Garland Publishing.
- Dutt, Nalinaksha. 1934/2000. *Pañcaviṃśatisāhasrika Prajñāpāramitā, Edited with Critical Notes and Introduction*, London: Luzac & Co.
- Edgerton, Franklin. 1953/1998 (vol. 2). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Endo, Toshiichi. 1996. “Bodhisattas in the Pāli Commentaries.” *Bukkyō Kenkyū* 25: 65–92.
- Frauwallner, Erich. 1972. “Abhidharma Studien, IV. Der Abhidharma der anderen Schulen (Fortsetzung).” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 16: 95–152.
- Fronsdal, Egil. 1998. *The Dawn of the Bodhisattva Path, Studies in a Religious Ideal of Ancient Indian Buddhists with Particular Emphasis on the Earliest Extant Perfection of Wisdom Sutra*, PhD thesis, Stanford: Stanford University.
- Gernet, M. Jacques. 1960. “Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du Ve aux Xe siècle.” *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* 2: 527–558.
- Gombrich, Richard F. 1996: *How Buddhism Began, The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London: Athlone.

- Hamilton, Clarence H. 1950. "The Idea of Compassion in Mahāyāna Buddhism." *Journal of the American Oriental Society* 70(3): 145–151.
- Hare, E.M. 1934, 1973 (vol. 3): *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-numbered Suttas*, London: Pali Text Society.
- Hartmann, Jens-Uwe and K. Wille. 2006. "A Version of the Śikhālakasūtra /Śiṅgālovādasutta." In *Buddhist Manuscripts, (Manuscripts in the Schøyen Collection)*, J. Braarvig (ed.) 3: 1–6, Oslo: Hermes.
- Harvey, Peter. 2007. "Bodhisattva Career in the Theravāda." In *Encyclopedia of Buddhism*, D. Keown et al. (ed.): 83–87, London: Routledge.
- Horner, I.B. 1967 (vol. 1). *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*, London: Pali Text Society.
- Hurvitz, Leon. 1979. "The Eight Deliverances," in *Studies in Pali and Buddhism, A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, A.K. Narain (ed.): 121–169, Delhi: B.R. Publishing Corporation.
- Jan, Yün-hua. 1965. "Buddhist Self-Immolation in Medieval China." *History of Religions* 4: 243–265.
- Jenkins, Stephen Lynn. 1999. *The Circle of Compassion: An Interpretative Study of karuṇā in Indian Buddhist Literature*, PhD thesis, Cambridge (Massachusetts): Harvard University.
- Kern, H. and B. Nanjio. 1884, 1992. *Saddharmapuṇḍarīka*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kieschnick, John. 1997. *The Eminent Monk, Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lamotte, Étienne. 1970 (vol. 3). *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.
- Luce, G.H. 1969 (vol. 1). *Old Burma – Early Pagán*, New York: J.J. Augustin.
- Maithrimurthi, Mudagamuwe. 1999. *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut, Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*, Stuttgart: Franz Steiner.
- . 2004. "Entfaltung des Wohlwollens als eine meditative Übung." *Journal of*

- the International College for Advanced Buddhist Studies* 7: 165–213 [106–57].
- Martini, Giuliana. 2012. “The 'Discourse on Accumulated Actions' in Śamathadeva's *Abhidharmakośopāyikā*.” *Indian International Journal of Buddhist Studies* 13: 49–79.
- 2013. “Bodhisattva Texts, Ideologies and Rituals in Khotan in the Fifth and Sixth Centuries.” In *Buddhism among the Iranian Peoples of Central Asia*, M. De Chiara et al. (ed.): 11–67, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Matsumura, Junko. 2008. “The Sumedhakathā in Pāli Literature: Summation of Theravāda-tradition Versions and Proof of Linkage to the Northern Textual Tradition.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56(3): 1086–1094.
- 2010. “The Sumedhakathā in Pāli Literature and Its Relation to the Northern Buddhist Textual Tradition.” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 14: 101–133.
- 2011. “An Independent Sūtra on the Dīpaṃkara Prophecy.” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 15: 81–141.
- 2012. “The Formation and Development of the Dīpaṃkara Prophecy Story.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 60(3): 80–89.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu. 1995, 2005. *The Middle Length Discourses of the Buddha, A Translation of the Majjhima Nikāya*, Bhikku Bodhi (ed.), Boston: Wisdom.
- Nattier, Jan. 2003. *A Few Good Men, The Bodhisattva Path According to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2004. “Dīpaṃkara.” In *Encyclopedia of Buddhism*, R.E. Buswell (ed.) 1: 230, New York: Macmillan.
- Neal, Dawn Patricia. 2015. “Confluence: Adoption and Adaptation of Loving-kindness and Compassion Practice in Buddhist and Secular Contexts.” *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 16: 95–121.
- Pannasiri, Bhadanta. 1950. “Sigālovāda-Sutta.” *Visva-Bharati Annals* 3: 150–228.
- Pradhan, P. 1967. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Rahder, J. 1926. *Daśabhūmika et Bodhisattvabhūmi, chapitres vihāra et bhūmi*,

- publiés avec un introduction et des notes*, Paris: Paul Geuthner.
- Rahula, Walpola. 1971. “L'idéal du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna.” *Journal Asiatique* 259: 63–70.
- Ratnayaka, Shanta. 1985. “The Bodhisattva Ideal of the Theravāda.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8(2): 85–110.
- Rhys Davids, T.W. 1899 (vol. 1). *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pāli*, London: Oxford University Press.
- Rhys Davids, T.W. and W. Stede. 1921, 1993. *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Samuels, Jeffrey. 1997. “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice, A Reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition.” *Philosophy East and West* 47(3): 399–415 (reprinted 2013 in *The Bodhisattva Ideal, Essays on the Emergence of Mahāyāna*, Bhikkhu Ñāṇatusita (ed.): 31–50, Kandy: Buddhist Publication Society).
- Schmithausen, Lambert. 1997. “The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics.” *Journal of Buddhist Ethics* 4: 1–74.
- . 2000. “Mitleid und Leerheit, Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna.” In *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, A. Bsteh (ed.): 437–455, Mödling: St. Gabriel. Senart, Émile. 1890 (vol. 2), 1897 (vol. 3). *Le Mahāvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, Paris: Imprimerie Nationale.
- Silk, Jonathan. 2002. “What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications.” *Numen* 49: 355–405.
- Skilling, Peter. 2003. “Three Types of Bodhisatta in Theravādin Tradition, A Bibliographical Excursion.” In *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*: 91–102, Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai.
- . 2013. “Vaidalya, Mahāyāna, and Bodhisattva in India: An Essay Towards Historical Understanding.” In *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahāyāna*, Bhikkhu Ñāṇatusita (ed.): 69–164, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Tambiah, S.J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer, A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge

University Press.

- Tanabe, Kazuko. 2002, 2003. “Some Remarks on the Stories Beginning with the Word bhūtapubbaṃ.” In *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*: 43–53, Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai.
- Tripathi, Sridhar. 1988. *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, Darbhanga: Mithila Institute. Wangchuk, Dorji. 2007. *The Resolve to Become a Buddha, A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Wogihara, Unrai. 1930/1936. *Bodhisattvabhūmi, A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, Tokyo: Sankibo.
- Woodward, F.L. 1936/1955 (vol. 5). *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-numbered Suttas*, London: Pali Text Society.
- Yamabe Nobuyoshi. 2009. “The Paths of Śrāvakas and Bodhisattvas in Meditative Practices.” *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture* 96: 47–75.

