

構建覺悟之路

——本生體裁的西藏改編

鄔瑞可 Ulrike Roesler ([英] 牛津大學 University of Oxford)

鄧育渠 (獨立譯者) 譯

李青鳥 ([英] 牛津大學 University of Oxford) 校

摘要：本生 (Jātaka) 和譬喻 (apadāna) 故事屬於佛教敘事文學的主要內容。雖然大多數本生故事遵循相對穩定的敘事模板，但它們也被允許發生變化。本生故事以不同語言和文學形式被人講述並以簡單的散文敘述到複雜的詩歌或視覺表現形式被保存下來。本文重點討論本生故事體裁的西藏改編。文章首先對從梵文或中文翻譯成藏文，並納入藏傳佛教經典中的本生故事進行了概述。然後研究西藏佛教噶當派中的一個特定的本生系列。其中的框架敘事 (frame story) 特別令人感興趣，因為這可能是西藏敘述者最有創意的地方。在這些噶當派的本生故事中，敘事框架從印度轉移到西藏，框架敘事的主要人物是新皈依的藏傳佛教徒和他們的印度老師。這種對本生體裁高度原創性的改編表明，在西藏人對佛教的接受和適應中，敘事文學發揮了重要的作用。

關鍵詞：本生、譬喻、藏傳佛教、阿底峽·吉祥燃燈智

1. 簡介：本生和譬喻故事

在佛教向亞洲各地弘傳過程中，敘事的重要性再怎麼強調也不過分。無論是在佛教經典、注釋文學、口頭說法、視覺藝術、詩歌或舞臺表演中，敘事和傳說都在佛教弘傳中發揮了重要作用，直到今天仍是如此。在佛教敘事形式中，本生和譬喻¹——關於釋迦牟尼佛和其他人的前世故事——可以稱得上是最受歡迎的佛教敘事體裁之一。本生故事之所以大受歡迎，不僅是因為它們可以被用作教學工具，還因為它們的多樣性和娛樂性。例如，巴利語本生語料庫包含了廣泛的流行敘事和民間故事，甚至包括不具明顯佛教色彩的寓言，例如來自印度《五卷書》(*Pañcatantra*) 敘事系列 (narrative cycle) 的動物故事——這些故事顯示的是政治技巧而不是宗教價值。² 體裁上的靈活性也使本生和譬喻形式能夠適應印度外其他亞洲地區的不同文化環境，這進一步促進了這些故事的流行。

在這方面，西藏也不例外。在西藏傳統中，佛教敘事和本生故事包含了來自南亞的材料，以及沿著絲綢之路流傳的故事。藏傳佛教的老師引用佛陀講述的本生，解釋自己在說法和著述時使用的故事，並

¹ 已經有一些學者討論了梵語“avadāna”和巴利語“apadāna”的含義，以及“jātaka”和“avadāna”的異同。該探討參見：Naomi Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisattva Path*, London; New York: Routledge (paperback edition, 2016): 3-5. 在此，我們可以補充吹田隆道 (Takamichi Fukita) 最近提出的建議，即譬喻 (avadāna) 的原意可能是“說明”或“先例”，參見：T. Fukita, ‘The Original Meaning and Role of Avadāna,’ in *Saddharmāmṛtam: Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag*, ed. by O. von Criegern, G. Melzer and J. Schneider, 139-148 (Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien der Universität Wien, 2018).

² 巴利本生故事和《五卷書》之間的相似之處參見：Leslie Grey, *A Concordance of Buddhist Birth Stories*, Oxford: The Pali Text Society, 1994.

使其合法化。³ 然而，除了起源於印度或印度傳說之外，藏傳佛教的故事也允許融合本土主題、民間故事和詩歌。有關於佛教敘事與本土非佛教敘事的互相影響，嶺國格薩爾王的史詩可以作為日益融合佛教思想的西藏英雄敘事的一個例子。

包括本生在內的敘事以各種媒質和文學形式出現，西藏的本生包括翻譯以及西藏本土作品被以散文、詩歌或兩者的混合形式表達。在過去和現在，這些故事都是以書面形式傳播，但也通過吟遊詩人或佛教老師以口頭形式傳播——現代的佛教老師在口頭開示中仍然大量使用傳說和故事。⁴ 本文將首先對藏傳佛教經典中的印度本生故事進行簡要的調查，然後對 11 世紀至 13 世紀藏傳佛教形成過程中的西藏原創本生故事進行個案研究。

³ 這裡有一個較早的例子：噶當派的大師博多哇 (1027-1105) 以寓言、譬喻和軼事的形式全面解釋了通往佛教覺悟的次第。他的教學方法非常受歡迎，他的兩個弟子把他的寓言編成了兩部作品，分別是《譬喻》(*Dpe chos*) 和《藍色手冊》(*Be'u bum sngon po*)。此外，卓貢班丹益西 (Gro mgon Dpal ldan ye shes, 14 世紀) 增加了一卷，其中包含了與《譬喻》有關的更多故事，名為《傳奇故事寶妙鬘》(*Gtam rgyud rin chen phreng mdzes*)。《譬喻寶積》(*Dpe chos rin chen spungs pa*) 的的導言解釋說：“為什麼修行大師博多哇要使用許多比喻來說明 [佛法]：通過比喻，人們可以很快地掌握含義。經文中的譬喻部分也是通過比喻教學的……”參見：*Dpe chos dang dpe chos rin chen spungs pa*, edited by Mgon po dar rgyas, Beijing, 1991 (Gangs can rig brgya'i sgo 'byed lde mig 17): 15. 因此，歸於釋迦牟尼佛所宣講的譬喻故事被引用，成為西藏講故事的模式。

⁴ 帕繃喀仁波切 (Pabongka Rinpoche) 的《掌中解脫》經常使用本生故事和其他類型的譬喻，參見：*Pabongka Rinpoche, Liberation in the Palm of your Hand: A Concise Discourse on the Path to Enlightenment*, Translated by Michael Richards, Boston: Wisdom Publications, 2006.

2. 西藏的翻譯及改編

印度的佛教故事和傳說從公元 8 世紀起被翻譯成藏文，並被納入藏文經典的兩個部分，即《甘珠爾》(包括佛陀的教法)和《丹珠爾》(主要由印度作者撰寫的論書著作)。除了純粹的佛教敘事(如釋迦牟尼佛的生平和前世)，藏傳佛教典籍甚至包含了少量非佛教材料的翻譯(如迦梨陀娑 [Kālidāsa] 的著名梵文詩《雲使》[Meghadūta])，⁵ 這顯示了藏傳佛教徒對印度敘事和梵文文學作品的極大推崇。

與巴利語和梵語故事一樣，藏傳佛教典籍中的本生和譬喻故事是為了說明業力的影響，或者在某些情況下，說明佛教波羅蜜(六度)的影響。《甘珠爾》的顯宗部(藏語：mdo)包含了幾個重要的本生故事系列，即《撰集百緣經》(*Avadānaśataka*，德格版第 343 號 / 北京版第 1012 號)、《百業經》(*Karmaśataka*，德格版第 340 號 / 北京版第 1007 號)和《賢愚經》(*Mdzangs blun zhes bya ba'i mdo*，德格版第 341 號 / 北京版第 1008 號)。《賢愚經》由 9 世紀初活躍在敦煌的法成(Gos Chos grub)從漢譯本譯出，在西藏特別受歡迎，經常被佛教作者引用。⁶ 在藏文藏經中，與以上提到的敘事系列類似的是幾個單

⁵ 藏語：spring gyi pho nya，收錄入《丹珠爾》中的聲明(sgra rig pa)部，德格版第 4302 號 / 北京版第 5794 號。

⁶ 由於未知的原因，藏文版本的故事數量和編排與漢文版本有所不同。參見：J. Takakusu, 'Tales of the Wise Man and the Fool; in Tibetan and Chinese,' *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series* 33 (1901): 447-60; Willy Baruch. 'Le cinquante-deuxième chapitre du mJañs-blun (Sūtra du sage et du fou),' *Journal Asiatique* 243 (1955): 339-366; Ulrike Roesler. 'Materialien zur Redaktionsgeschichte des mDzañs blun: Die Selbstaufopferung des Prinzen Sujāta,' in *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn*, ed. Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann, 405-22 (Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien der Universität Wien, 2007).

獨的譬喻經，其中包括《善摩揭陀本生》(*Sumāghadhāvadāna*)、《福力譬喻經》(*Puṇyabalāvadāna*)、《月光譬喻經》(*Candraprabhāvadāna*)。

《丹珠爾》包含了印度佛教作者的著作，其中有一部分全部是本生傳（藏語：skyes rabs），包括幾個以印度古典詩歌（kāvya）風格組成的詩體本生系列：聖勇（Āryaśūra）⁷的《本生鬘》（*Jātakamālā*）和其後訶利跋陀（Haribhaṭṭa）⁸的《本生鬘》，以及安主（Kṣemendra）的《菩薩譬喻如意藤》（*Bodhisattvāvadānakalpalatā*）⁹。以上提到的兩部《本生鬘》是為了說明佛教的波羅蜜。¹⁰ 聖勇的《本生鬘》在經典翻譯初期（公元 8 世紀）被譯成藏文，成為本生故事體裁的象徵，以至於西藏作者經常使用“本生傳”（skyes rabs）一詞來專門指代他作品中的 34 個傳說。第三世噶瑪巴（攘迥多吉，1248-1339）後又在該集中添加了 66 個故事，從而將其變成了《一百本生傳》（*Skyes rabs brgya pa*）的系列。¹¹ 攘迥多

⁷ 德格版第 4150 號 / 北京版第 5650 號；有關前 15 個本生故事的評論版本和語言學評論，參見：Albrecht Hanisch, *Āryaśūras Jātakamālā: Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1 bis 15*, 2 vols., Marburg, Indica et Tibetica Verlag (Indica et Tibetica 43, 1 and 2), 2005.

⁸ 德格版第 5152 號 / 北京版第 5652 號；參見：Michael Hahn, *Poetical Vision of the Buddha's Former Lives: Seventeen Legends from Haribhaṭṭa's Jātakamālā*, Delhi: Aditya Prakashan, 2011.

⁹ 德格版第 4155 號 / 北京版第 5655 號。對西藏影響的討論參見：Leonard van der Kuijp, 'Tibetan Belles-Lettres: The Influence of Daṇḍin and Kṣemendra,' in *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, 393-410 (Ithaca, NY: Snow Lion Publications 1996).

¹⁰ Michael Hahn, *Haribhaṭṭa in Nepal: Ten Legends from His Jātakamālā and the Anonymous Śākyasiṃhajātaka*, 12-15 (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2007).

¹¹ 佛教數字資源中心 (BDRC)：W1KG16609；參見：Kurt Tropper, *Die Jātaka-Inschriften im skor lam chen mo des Klosters Zha lu*, Einführung, textkritische Studie, Edition der Paneele 1-8 mit Sanskritparallelen und deutscher Übersetzung. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien der Universität Wien (2005): 68-70; Hanisch, *Āryaśūras Jātakamālā*, lxxxi.

吉的本生故事以印度佛教傳說為基礎，並模仿聖勇的風格，是散文和詩偈（梵語：campū）的結合。這種擴展的敘事系列變得非常流行，以至於它們也以視覺化的形式被呈現在繪畫中。其中最值得注意的例子是夏魯寺大回廊中精美的繪畫和銘文系列，這是在 14 世紀《一百本生傳》創作後不久完成的。¹²

上述 13 世紀安主的藏文譯本《菩薩譬喻如意藤》成為西藏梵文詩學研究的里程碑。雄敦譯師（13 世紀）和洛追丹巴（1276-1342）對安主的譯文進行了修訂。從這兩位譯師對檀丁（Daṇḍin）所著《詩鏡》（*Kāvyaḍarśa*）¹³ 的翻譯和評論可以看出，他們對印度詩學有著濃厚的興趣。《菩薩譬喻如意藤》有若干部藏文注釋書，其中的傳說被不同的作者¹⁴ 重述，並在雕版印刷品和繪畫中得到了直觀的展現。¹⁵

除了翻譯，西藏作者也開始創作自己的佛教故事，他們不僅模仿印度的模式，還發展出了自己的敘事形式，其中包括重要的藏傳佛教聖傳（藏語：rnam thar）體裁。其中一些聖傳以釋迦牟尼的生平故事為藍本，並按照藏傳佛教界流行的佛陀“十二行誼”的模式，將對應高僧的人生細分為“十二大事件”。正如南亞本生故事將佛陀的生平延伸到過去世一樣，12 世紀以來的藏傳聖傳也融合了藏傳佛教大師的前世故事，從而將本生體裁的思想引入西藏語境。¹⁶ 這些故事的基本

¹² Tropper, *Die Jātaka-Inschriften*.

¹³ Dragomir Dimitrov, *Mārgavibhāga. Die Unterscheidung der Stilarten*, 25-60 (Marburg: Indica et Tibetica Verlag).

¹⁴ Van der Kuijp, “Tibetan Belles-Lettres”, 401f.

¹⁵ Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*. Complete set of three books (Vol. I, II and Plates). Published by SDI Publications, Bangkok 1999. Reprint Libreria dello Stato, Roma 1949. Deluxe Limited Edition with 500 sets. (2006): vol. II, 442-533.

¹⁶ 藏傳佛教大師認為自己是前人的轉世，或被認為是前人的轉世，早期的例子有孃熱尼瑪沃瑟（Nyang ral Nyi ma'od zer, 1124-92），他認為自己是國王赤松德贊的轉

原則與佛陀本生故事相同，介紹藏傳佛教大師在過去世通過什麼行為和經歷成功地在今生轉世成喇嘛。

在巴利語中，佛陀在過去世被稱為菩薩 (bodhisatta)，有人認為這個詞可能對應於梵語的“bodhisakta”，意思是傾向於覺悟的人，或“未來佛”。然而，後來這個巴利語單詞被梵化成“bodhisattva”（菩薩），於是，也可以與大乘佛教的菩薩 (Bodhisattva) 產生聯繫。在將其應用到藏傳佛教大師的前世時，這個詞變得特別有吸引力。因此，將藏傳佛教權威人士視作大乘佛教主要菩薩（如觀音菩薩、文殊菩薩、金剛手菩薩）成為常見的做法。

3. 《噶當全書》中的本生故事

這一考慮引出了本文的主要議題。它涉及到一個西藏本生故事系列，這些故事不是關於佛陀的前世，而是關於 11 世紀一位西藏佛教老師的前世。因為它非常適合說明在西藏佛教形成階段，為了特定目的而採用和修改本生體裁的方式。我將詳細介紹這個案例，這些故事起源於藏傳佛教噶當派傳承的體系，它們講述了噶當派創始者仲敦巴

世和噶瑪巴希 (Karma Pakshi, 1204/6-83)，他被認為是都松欽巴 (Dus gsum mkhyen pa) 的轉世，分別參見：Daniel A. Hirschberg. 'A Post-Incarnate Usurper?: Inheritance at the Dawn of Catenate Reincarnation in Tibet,' *Revue d'Etudes Tibétaines*, no. 38, Février (2017): 65-83; Charles Manson, *The Second Karmapa Karma Pakshi: Tibetan Mahāsiddha*, 131-32 (Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 2022). 范德康還提到了一個更早的噶當傳統案例：據說，工布 (Kong po) 的曲吉加布 (Chos kyi rgyal po; 1069-1144) 認為自己是那措譯師 (Nag tsho lo tsa ba; 1011-1064) 的轉世，參見：Leonard van der Kuip, 'The Dalai Lamas and the Origin of Reincarnate Lamas,' in *The Dalai Lamas: A Visual History*, ed. by Martin Brauen, 15-31 (Chicago: Serindia Publications 2005).

(1004-1064)的前世，噶當派是11和12世紀佛教復興時期出現的主要傳承之一。

關於仲敦巴是噶當派創始者的觀念，我們需要在前面加上一個謹慎的提示。正如丹·馬丁(Dan Martin)非常中肯地指出的那樣，那些被視為藏傳佛教流派或傳統創始者的人，自己很可能根本沒有成為創始者的想法。¹⁷ 祇有某個傳承的後人纔會產生確定該傳承創始者或創始事件(如某寺院的建立)的觀念。就噶當派而言，該傳統認為自己是遵循孟加拉大師阿底峽·吉祥燃燈智(Atiśa/Adhīśa Dīpaṃkaraśrījñāna; 982-1054, 他在西藏度過了生命的最後12年)¹⁸的教法而成為一個宗派。他們認為阿底峽的西藏弟子仲敦巴是噶當派傳承的祖師(bka' gdams kyi mes po)。

¹⁷ “[……我們不要再認為大多數著名的西藏教派創始者都是有意創立這些教派的。我認為我們必須進一步懷疑教派創始者概念本身，而不是假設它。在整個文化中，教派認同被公認為有意義或有用的範疇，通常需要一段時間。而且有時候，我們很難將歷史上的某個特定時間鎖定為某個教派出現在普遍意識中的時間點。”參見：Dan Martin, ‘The Book Moving Incident of 1209,’ in *Edition, éditions: l’écrit au Tibet, évolution et devenir*, ed. Anne Chayet, Cristina Scherrer-Schaub, Françoise Robin, and Jean-Luc Achard, 198 (München: Indus Verlag, 2010).

¹⁸ 人們對他的尊稱被一些學者拼寫為“*Atiśa*”，另一些學者則拼寫為“*Adhīśa*”。西藏的傳統理解是，這個梵文頭銜相當於西藏的覺沃(jo bo)和覺沃傑(jo bo rje)。噶當派研究專家赫爾穆特·艾默(Helmut Eimer)認為“*atiśa*”是梵文“*atiśaya*”的縮略形式，意思是“尊者”，參見：Helmut Eimer, *Berichte über das Leben des Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna)* (Eine Untersuchung der Quellen), 18-22 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1977). 這種形式似乎與藏語稱謂“jo bo”(尊者)很匹配。另一種形式“*adhīśa*”的意思是“殊勝的尊者”，參見：Harunaga Isaacson and Francesco Sferra, *The Sekanirdeśa of Maitreyanātha (Advayavajra) with the Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla: Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproduction of the MSS*, 70-71, n. 51 (Naples: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale,” 2014). 這很好地對應了西藏的稱謂“覺沃傑”(尊者，領主)。兩種形式都有可能，我目前沒有看到足夠的確鑿證據來下定論。在本文中，我將使用“*Atiśa*”，並不是因為它一定是正確的形式，而祇是因為大多數學術讀者似乎更熟悉這種形式。

後來的噶當派歷史將公元 1056/57 年熱振寺的建立描述為該派創立的標志性事件。然而，有人認為，噶當派身份認同的開端祇能追溯到大約半個世紀後，也就是大約在 11 世紀末，仲敦巴的主要弟子建立自己的寺院，並開始教導範圍更廣的群體之後。¹⁹ 人們對那些遵循阿底峽教法的人使用的術語各不相同，我們發現有覺沃巴 (jo bo pa)、覺沃噶舉 (jo bo'i bka'brgyud)、噶當 (bka'gdams) 和噶當巴 (bka'gdams pa) 等。²⁰ 噶當一詞有時也指代噶當傳承的教導，而不是指該宗派，這使得該詞的含義略顯含糊。

仲敦巴的三位弟子被視為噶當派三個主要支派的起源。根據後來的《噶當教史》(*Bka'gdams chos'byung*)，博多哇開創了教典派 (gzhung pa)，京俄哇開創了教授派 (gdams ngag pa)，普窮哇開創了一些本土的傳承，這些傳承都被編入《噶當全書》(*Bka'gdams glegs bam*)，這本書就包含了本文將要詳細探討的本生故事。因此，儘管普窮哇留下的遺產晦澀得令人沮喪，但是他對我們的主題起著至關重要的作用。

噶當派的 11 和 12 世紀早期歷史並沒有很好的記錄，這主要是因為口頭傳播，而當時西藏的文學創作纔剛剛出現。現存的大部分書面文獻都來自稍晚一些時期，作者對過去事件都是通過回溯來記敘。因此，我們很難確定這場運動究竟是什麼時候開始定型的，也很難

¹⁹ 例如，參見：Martin, “The Book Moving Incident”, 199-200.

²⁰ 注釋 3 中提到博多哇教法的兩部作品《譬喻寶積》和《藍色手冊》主要使用覺沃巴和覺沃噶舉來表示阿底峽的傳統。類似的表達，包括覺沃巴、覺沃噶舉、覺沃傳承 (jo bo'i bka' srol) 和阿底峽噶舉 (a ti sha'i bka' brgyud) 在噶舉派大師桑傑溫頓 (Sangs rgyas dbon ston; 1138-1210) 的著作中使用，也在達波噶舉 (Dwags po bka' brgyud) 傳統的早期著作中使用 (感謝 Volker Caumanns 博士和 Marta Sernesi 教授提供該信息)。儘管“噶當巴” (bka'gdams pa) 一詞偶爾會被使用，但它並不是阿底峽或仲敦巴傳統的標準名稱。名稱上的多樣性表明，雖然已經出現了某種群體的一致性，但作為一個名為噶當巴的“宗派”群體身份尚未完全成型。

確定從什麼時候開始，對三大噶當支派的認定成為主流觀點。然而，我們可以發現在一些具體的作品中，構建宗派身份的嘗試尤為明顯。這方面最顯著的例子是《噶當全書》(或簡稱《全書》)。²¹

我們所知道的《全書》由兩個主要部分組成，即所謂的法法 (Phachos)，它被認為包含阿底峽對該傳統之“父”(仲敦巴)的教法和所謂的子法 (Bu chos，對“兒子”俄勒巴喜繞 [Rngog Legs pa'i shes rab] 和枯敦津珠雍仲 [Khu ston Brtson grus gyung drung] 的教導)。法法以阿底峽的《菩薩寶鬘》(*Jewel Garland of the Bodhisattva*) 為中心，這是一部基於他早期的《無垢寶書簡》(*Vimalaratnalekha*) 的短篇偈頌作品，是他在尼泊爾逗留期間寫的一封信教誡信函。它還包含了很長的對話部分，概述了《菩薩寶鬘》的內容，以及關於被稱為“十六明點”(thig le bcu drug) 的噶當派秘法修習說明。在編輯的某個階段，幾篇阿底峽的傳記被加入了法法的開頭部分。²² 這個階段如下圖所示：

²¹ 這本著作的主體部分已由土登晉美 (Thupten Jinpa) 翻譯成英文，名為：*The Book of Kadam: The Core Texts* (Boston: Wisdom Publications 2008)。艾米·西姆斯·米勒在她 2004 年的博士論文中分析了此書在仲敦巴遺產建設中的意義，參見：Amy Sims Miller, *Jewelled Dialogues: The Role of The Book in the Formation of the Kadam Tradition within Tibet*, PhD Dissertation, University of Virginia, 2004。

²² 對《噶當全書》的傳播和編校歷史的考察參見：Franz-Karl Ehrhard, 'The Transmission of the Thig-le bcu-drug and the Bka' gdams glegs bam.' In *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, ed. Helmut Eimer and David Germano, 29-56 (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002)，更近期的研究參見：Marta Sernesi, 'Bibliography and Cultural History: Remarks on the Bka' gdams glegs bam,' in *The Illuminating Mirror: Tibetan Studies in Honour of Per K. Sørensen on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. Olaf Czaja and Guntram Hazod, 411-44 (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2015)。

《噶當全書》的第一個木刻板 (1538-1539)	
1. 父法	<ul style="list-style-type: none"> • 分為四部分的阿底峽傳記 • 《全書》之“印” • 該傳承諸位大師的解脫故事。 • “十六明點”的修行解說 • 仲敦巴的《自我教誡》 • 《菩薩寶鬘》 • 《問答寶鬘》
2. 子法	<ul style="list-style-type: none"> • 二十本生 • 《全書》之“印” • 另外二本生 • 預言 • 金剛歌 • 雜集

第二部分(子法)包含了二十二個關於仲敦巴前世的本生故事。它們遵循來自南亞本生故事的標準格式，以現在為敘事背景，為過去的事件提供故事框架。然而，它們並沒有講述佛陀的前世，而是以噶當傳承創始者為主題。在這些故事中，阿底峽解釋了仲敦巴如何發展出《菩薩寶鬘》中概述的菩薩品質，所以，這些故事中的核心菩薩形象被設定為仲敦巴的前世。因此，《噶當全書》的兩個部分是密切相關的，即使此書是由獨立部分彙編而成，並且多年來經過編輯和重新整理，但我們仍需要以其目前的形式將之理解為創造噶當傳承連貫願景的文學傑作。這方面的工作做得不多，因為到目前為止，大部分研究都集中在作品的起源和傳播的歷史方面。艾米·西姆斯·米勒(Amy Sims Miller)於2004年提交的博士論文首次嘗試將《全書》

理解為一個文學單元，並剖析其內在邏輯。然而，我們還有許多工作要做，本文希望能在這個方向上略盡綿薄之力。我們將看到子法如何通過敘事手段，將他們的創始者阿底峽和仲敦巴提升到正遍知的地位，並將他們與觀音菩薩促成的西藏皈依佛教的故事聯繫起來，從而賦予傳統以權威。

這樣一來，《全書》就建立了觀世音菩薩在西藏示現的神話。眾所周知，這位大慈大悲的菩薩在西藏文化意識中扮演著特殊的角色。人們認為觀世音菩薩以各種不同的形式在西藏相繼顯現，包括西藏人民的獼猴祖先，以及西藏第一個佛教國王松贊干布（公元 7 世紀），他的使命是引導、教育和並讓西藏人民皈依佛教。有關觀世音菩薩的這種思想大約在 11 和 12 世紀噶當傳統出現的時候在西藏流行起來。因此，《噶當全書》中的敘述被必須與這一時期宣傳觀世音菩薩神話的其他作品——例如《柱間史》(*Bka'chems ka khol ma*) 和《瑪尼寶卷》(*Mani bka'bum*)——一起看待。²³

在此方面，特別令人感興趣的是子法中關於仲敦巴前世的故事。這些故事在藏語中被稱為“skyes rabs”（本生傳），相當於梵語或巴利

²³ 《柱間史》被認為是松贊干布的“遺囑”，據說是由阿底峽於 1048 年從拉薩大昭寺的一根柱子中取出來的，從而建立了觀音菩薩神話和噶當派之間的直接聯繫。稍晚一些的《瑪尼寶卷》(12-13 世紀) 進一步發展了觀音菩薩的敘事，參見：Matthew Kapstein, ‘Remarks on the Mani Bka’-’bum and the Cult of Āvalokiteśvara in Tibet,’ in *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, ed. Steven Goodman and Ronald Davidson, 79-93 (Albany: SUNY, 1992). 類似的主题被整合到 14 世紀索南賢贊編寫的歷史著作《西藏王統記》(*Rgyal rabs gsal ba'i me long*) 中，參見：Per K Sørensen, *The Mirror Illuminating the Royal Genealogies: Tibetan Buddhist Historiography. An annotated translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994. 觀音菩薩不斷參與西藏歷史的觀念後來被重新運用，將達賴喇嘛確定為觀音菩薩的示現，並且是仲敦巴的轉世，而仲敦巴反過來被認為是松贊干布的轉世。因此，達賴喇嘛的世系被視為在大慈大悲觀世音菩薩護佑下的西藏救渡故事的一部分。

語的“jātaka”。為了充分理解這些故事的敘事結構，將它們與巴利語中保存的釋迦牟尼佛本生的典型結構進行比較將是大有裨益的。在這裏，本生敘事包含在被稱為《本生義疏》(*Jātakāṭṭhavaṇṇanā*)的巴利藏外文獻中，它們遵循以下的循環模式：

1. 現在世的故事 (Paccupannavattu)：釋迦牟尼佛與他的弟子們交談。為了解釋為什麼特定事件會在現在世發生，佛陀講述了一個過去世的故事，這將闡明導致現世事件的業力條件。

2. 過去世的故事 (Atītavattu)：介紹釋迦牟尼佛及其弟子前世的故事。在這些故事中，佛陀前世的化身被稱為菩薩，將會在未來世成佛。²⁴ 過去世的故事還包括作為敘述的一部分而宣說的偈頌 (gāthā)，人們認為這些偈頌比散文故事更古老。在本生故事集中，偈頌部分是唯一屬於巴利藏內的部分。²⁵

3. 對應 (Samodhāna)：將過去世故事中的人物與現在世的人物對應起來。過去世的菩薩是現在世的釋迦牟尼佛，其他人物是他現在世的弟子，如舍利弗或阿難，或其他與佛陀互動的人。佛陀能夠知道過去、現在和未來三世，並且能夠跨越時間看到業力的聯繫，因為他是正遍知的覺悟者。

正如娜奧米·阿普爾頓 (Naomi Appleton) 在其傑出的著作《上座部佛教的本生故事》(*Jātaka Stories in Theravāda Buddhism*) 中指出的那樣：

²⁴ 我們不應該將巴利本生故事中的菩薩與大乘的大菩薩 (如觀音菩薩或文殊菩薩) 混為一談。

²⁵ 該偈頌是小部尼科耶的一部分。對此的探討參見：Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, 41-64 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1996).

本生的概念與佛陀的生平有著千絲萬縷的聯繫，可以追溯到佛陀覺悟的那一刻。根據經藏中的一些著名段落，在覺悟的那天夜晚，菩薩在初夜分、中夜分和後夜分，分別有三次不同的覺悟。在初夜分，他看見了自己的前世：

“我憶念無量過去世 [……]：‘於彼處，我有如是名、生於如是種族、如是階級、取如是食、享受如是苦樂、有如是壽量……而我由彼處歿，生來此處。’具如是形相、境遇，憶念無量過去世。是謂我爾時初夜得此第一真實之智。

[……]在中夜分，菩薩看到了業的果報：

見眾生之死而又生；證知眾生應其所為之業，而有貴賤、美醜、幸福、不幸福。”²⁶

佛陀在這裏覺悟到的是業力的運作，它決定了一個人投生到何處及如何投生，以及他們過去的行為如何塑造投生的環境和經歷。這種對橫跨三世業力的理解為佛陀準備好了覺悟所需的洞察力，即，為什麼生命在輪回中受苦，以及如何解脫這種苦。他現在是覺悟的佛陀，完全知曉過去、現在和未來三世之間的因果鏈條。因此，他具有了教導他人的能力，使他人消除驅動輪回鏈條的條件，從而結束輪回。關於過去世的知識（例如本生故事呈現的知識）是邁向覺悟的第一步，而本生故事將成為一個工具，教導他人跨越輪回因果鏈條。

有了這些背景知識，我們現在可以回到《噶當全書》子法中的本生故事。這些故事的結構遵循印度本生故事的結構。然而，它們不是由佛陀講述的，而是由阿底峽通過與他最親近弟子的對話來講述的，過去世故事的主角不是巴利語本生中的菩薩，而是阿底峽的西

²⁶ Appleton, *Jātaka Stories*, 44-45.

藏弟子仲敦巴的前世。這些故事本身並不是引述自印度，而是在西藏原創的。然而，它們遵循既定的敘事模式，並與本生故事的一般精神相一致，因為它們說明了過去世的行為和美德如何導致現在世的人物行為和美德。

過去世的故事通常發生在印度。然而，他們在保持印度背景方面並不完全一致。例如，第一個故事²⁷開始於印度城市瓦拉納西 (Varanasi)，但隨後發生在西藏東部的多康 (Mdo khams)。主要人物的名字大多是來自印度，有時是音譯，有時是印度名字的藏文翻譯。有時，本生故事會將印度素材或印度語言書寫的素材與西藏本土元素結合在一起。例如，子法的第 21 個故事²⁸是關於一隻鸚鵡阻止女主人通奸的敘事系列。通過給女主人講有趣的故事，鸚鵡讓她晚上被繼續聽故事的渴望吸引而留在家裏，而不是去見她的情人。這個體裁與印度的故事集《鸚鵡故事七十則》(*Śukasaptati*) 是一樣的，但故事本身與印度的不同。藏文版的大部分故事都是以印度為背景，但有時會放棄印度的背景。例如，第三個故事講述了一個格薩爾王子的故事，他擁有一些魔法物品，使他能夠實現自己的目標：魔法靴子、提供食物的魔法袋子、能讓他隱形的魔法斗篷，以及可以把人變成猴子、也能把猴子變成人的魔法花。其中一些魔法物品類似於西藏史詩英雄格薩爾王使用的物件，這表明一些西藏敘事主題已經進入

²⁷ Dge ba'i bshes gnyen pa bram ze'i khye'u gsal bar ji ltar sbye ba bzhes pa'i le'u. *Bka'gdams glegs bam* (Vol. 1: Jo bo rje lha gcig dpal ldan a to sha'i rnam thar bla ma'i yon tan chos kyi 'byung gnas sogs bka' gdams rin po che'i glegs bam bzhugs so. Vol. 2: 'Brom ston rgyal ba'i 'byung gnas kyi skyes rabs bka' gdams bu chos le'u nyi shu ba bzhugs so) Xining: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang 1994. Bu chos, 1-24.

²⁸ Bshes gnyen pa sprul pa'i bya sro long kun tu rgyur ji ltar skye ba bzhes pa'i le'u. *Bka'gdams glegs bam*, Bu chos, 657-701.

了子法的本生故事。

此外，子法的故事介紹了與噶當傳統歷史事件有關的元素。這些故事提到仲敦巴前世是菩薩以及熱振寺的創建，還提到噶當傳統本身的興起。例如，第五個故事²⁹解釋了仲敦巴前世生為貢曲邦王子時，如何去尋找智慧的空行母桑瓦益希 (dākinī Gsang ba ye shes) 並將她帶回家作自己的新娘。在這種情況下，桑瓦益希承諾將來會和他在一起。故事告訴我們，後來貢曲邦投生為西藏國王松贊干布，桑瓦益希投生為唐朝的公主，並在公元 641 年成為他的妻子。後來，他投生為仲敦巴，桑瓦益希在熱振寺附近的一塊大石頭上定居下來。這塊岩石至今仍被尊為桑瓦益希空行母的智慧之座。

在第 6 個故事³⁰中，我們了解到，仲敦巴的前世是岱巴登巴 (Dad pa brtan pa)，贏得了兩個蛇精 (梵語 : nāga, 藏語 : klu) 的支持，這兩個蛇精後來居住在熱振寺。該故事還介紹了白氈神 (Phying dkar ba) 的形象，他是熱振寺的主要保護神。子法的第 19 個本生故事³¹介紹了仲敦巴投生為天王 (Lha'i rgyal po) 的故事，並介紹了菩薩示現的某個聖人吉祥燃燈智 (Dīpaṃkaraśrījñāna) 將來會前往西藏。在事件的發展過程中，一系列的預言涉及釋迦牟尼佛的出世、西藏未來的佛教國王、熱振寺的建立，以及噶當派的一些主要大師。從敘事的邏輯來看，這些故事發生在遙遠的過去，即釋迦牟尼佛誕生之前，但沒有說明確切的時間。這些預言充分利用了著名的“末法時期”

²⁹ Dge ba'i bshes gnyen pa yul bde ldan du rgyal bu dkon mchog 'bangs su sku skye ba bzhes pa'i le'u. *Bka' gdams glegs bam*, Bu chos, 97-205.

³⁰ Dge ba'i bshes gnyen pa yul bham ga lar rgyal bu dad pa brtan par sku skye ba bzhes pa'i le'u. *Bka' gdams glegs bam*, Bu chos, 206-303.

³¹ Chu bo ya mu na'i gling du / dge ba'i bshes gnyen pa lha'i rgyal por sku skye ba bzhes pa'i le'u. *Bka' gdams glegs bam*, Bu chos, 479-536.

(snyigs ma'i dus) 的說法：在這個墮落的時代，佛法正在衰敗，需要菩薩國王和佛教大師的干預來保護西藏人民。因此，他們將西藏噶當派傳統的主要人物整合到更廣闊的佛教歷史中，並賦予他們在世間佛法發展中的重要作用。

一個特別引人注目的特點是這些本生故事敘事框架的構建方式。雖然印度的本生故事構成了釋迦牟尼佛及其弟子們生活故事的一部分，但子法中的故事發生在西藏。它們發生在西藏中部扎耶巴 (Brag Yer pa) 的隱修地，參與對話的主要人物是阿底峽·吉祥燃燈智和他的西藏弟子仲敦巴和俄勒巴喜繞，有時也有其他弟子或護法居士加入。

我們可以用第一個本生的框架故事為例。阿底峽的弟子俄勒巴喜繞問仲敦巴是如何獲得菩薩的精神品質的，更具體地說，他是如何設法捨棄所有懷疑的。這裏指的是阿底峽的詩歌《菩薩寶鬘》(Bodhisattvamānyāvali) 的第一節，它被納入《噶當全書》的父法中，開頭寫道：“放棄一切懷疑，精進地去修行”。仲敦巴開始拒絕向俄勒巴喜繞解釋他在過去的生活中是如何培養出菩薩的精神品質的。首先，他說自己祇是一個普通人，他不確定他是否真的放棄了所有的懷疑。其次，他對自己的過去世一無所知。俄勒巴喜繞向阿底峽求助，說仲敦巴肯定已經修成了這種特殊的菩薩品質，他請求阿底峽揭示這是如何發生的，以便他和後代可以從中學習。阿底峽解釋說：“他的優秀品質是如此深不可測，以至於其他人很難理解。因此，你不應該向別人說起這些品質。不過，我還是要略加解釋，以便你能掌握它們。”³²

³² “Yon tan shin tu che ste gzhan gyi blor shor bar dka’khyod kyis gzhan la bshad du mi rung/khyod rang gzung bar bya ba’i phyir cung zad bshad kyis...” *Bka’ gdams glegs bam*, Bu chos, 2.

本生故事中反復出現這樣的保密主題，在各種場合，阿底峽和仲敦巴都解釋說，關於過去的知識和橫跨三世的業力運作是難以掌握並且是深奧的，因此不應該向他人透露或以文字記錄下來。雖然印度的本生故事被廣泛自由地傳播，而子法中的本生故事因此被賦予了一種秘傳知識的光環。乍一看，這似乎很奇怪，因為這些故事本身並不包含任何通常屬於秘傳的內容。

保密的要求是否試圖創造出由了解這些知識的人組成的核心圈子，祇包括那些在故事講述時在場的人（包括子法故事的讀者），並因此把他們納入了這個專屬的圈子？或者說，在通過敘事將仲敦巴提升為菩薩的過程中，這是不是為了避免潛在的批評而進行的一種嘗試呢？通過聲稱業力的運作是難以理解的，沒有信仰的人就沒有能力掌握這一深刻的知識，從而將任何對轉世故事的懷疑視作無知。或者，要求保密和禁止記錄這些故事的禁令，是為了解釋為什麼這些故事在幾代人的時間裏都不為人所知，直到 1302 年，《噶當全書》最終在納塘 (Narthang) 以書面形式彙編出來？

上述任何一種動機都可能發揮作用。在這裏，我們還需要考慮這些本生故事是如何嵌入到整個《噶當全書》的敘述中的。它們被用來說明《噶當全書》的第一部分，即父法中所載的《菩薩寶鬘》的具體偈頌。父法本身包含一個很長的對話部分，專門用來闡釋《菩薩寶鬘》偈頌中描述的菩薩品質是如何由仲敦巴體現的。這些對話以問答形式呈現。它們從相當具體和普通的話題開始，但談話逐漸轉移到一個更崇高的層面。雖然一開始，故事的背景設在扎耶巴的隱修地或阿底峽在聶塘 (Snye thang) 的住所，但在談話過程中，阿底峽使用他的神通（藏語：rdzu'phrul）幻化出一座光明之殿，其餘的問答都在這座宮殿進行。最後，仲敦巴袒露出他的心，人們看到其

中包含了噶當傳統中的四個主要冥想神靈。³³ 接著，場景變成了藏語中所謂的“淨相”(dag snang)。仲敦巴的姓“Brom”(仲)變成了一個由咒語音節組成的秘密字“Bhrum”(跋哈嚕)，在對話的最後部分，阿底峽稱呼仲敦巴“Bhrum rje”(跋哈嚕大師)。在這裏，我們確實進入了神秘的境界，凡夫的感知無法抵達。鑒於在《噶當全書》的安排中，子法的本生故事緊隨父法的對話，並通過解釋過去的因緣來說明這些故事的意義，這些故事也必須被視為這種神秘知識的一部分，這又增加了一層因緣，即這些故事被作為神秘知識而提出，保留給能夠理解它們的少數人。

在此，我們還需要討論另一個關鍵方面。我們看到，在釋迦牟尼佛的生平故事中，他修成宿命智之後就立即覺悟了。在印度佛教中，關於過去和未來的知識(宿命通)、讀心術(他心通)、聽到天人說話的能力(天耳通)都被認為是神通(巴利語：abhiññā，梵語：Abhijñā)。這些都可以通過冥想獲得，而不祇是佛陀纔能擁有。在六種神通中，祇有最後一種漏盡通(斷除導致眾生陷入輪回煩惱的知識)是完全覺悟的佛陀所特有的。³⁴ 然而，對過去、現在和未來三世的知識，是佛陀正遍知的必要元素。

阿底峽能夠講述前世的故事，並解釋前世與今世的因果關係，因此，他是一位擁有神通的佛教成就者。我們甚至可以更進一步，在本生的敘事結構中，阿底峽所處的位置是人們期待中的佛陀位置。像釋迦牟尼佛一樣，人們請求阿底峽作出開示，講述過去世的故事，並確定過去世的主要人物與現在世人物的對應關係。就像印度本生故事

³³ 即釋迦牟尼佛、觀音菩薩，不動明王和度母。

³⁴ 參見：Appleton, *Jātaka Stories*, 45.

中的佛陀一樣，阿底峽是一個正遍知的敘述者。這是一種強有力的敘事方式，將佛教傳統中最高權威的人物——佛陀本人——替換為噶當傳統中的印度權威阿底峽。敘述結構中的對應關係如下表所示。

巴利本生	子法本生
1. 現在世的故事：釋迦牟尼和他的弟子	1. 現在世的故事：阿底峽和他的弟子
2. 佛陀講述的過去故事，涉及他的前世	2. 阿底峽講述的過去故事，涉及仲敦巴的過去生活
3. 偈頌	3.《菩薩寶鬘》中的偈頌
4. 對應關係：過去故事中的人物 = 佛陀和他的聽眾	4. 對應關係：過去故事的人物 = 阿底峽、仲敦巴和阿底峽的其他弟子

阿底峽扮演了正遍知敘述者的角色，這個角色通常是留給佛陀的，而在這些本生故事中，作為過去世故事中的主角，仲敦巴扮演了菩薩（未來佛）的角色。

4. 結論

通過文學敘事手段，將活躍在 11 世紀西藏的一些老師提升到與佛陀相似的地位，這是一個大膽的舉動，據我所知，這種特定的文學手法在這一時期的西藏文學中是無與倫比的。因此，我們必須將《噶當全書》的作者視為傳統的創新者。通過創造性地讓敘事規範適應自己的環境，他們在藏傳佛教本土化的過程中發揮了積極作用。

本生故事使用眾所周知的敘事模式來達到自己的目的，將焦點從

印度轉移到西藏，並將新興的噶當傳統的創始者置於舞臺的中心。這些故事所採用的敘事模式使西藏的佛教老師具有與佛陀平行的權威和超人的知識，並將西藏歷史上的人物提升到佛教史上的主角地位。

這種敘事形式獨立地傳達各自的信息，而不必對這種轉移給出明確的解釋。刻意使用本生的故事框架，是為了將故事的重點從印度轉移到西藏，讓佛教成為西藏本土化的東西，在藏傳佛教傳統權威人物的推動下，佛教的命運在青藏高原上逐漸展開。佛教因此融入並成為西藏故事的一部分，這與 11 世紀和 12 世紀佛教復興時期發生在西藏的接受佛教並同化佛教的一般過程是同步的。

在這個過程中，佛教敘事是一個強有力的工具，對敘事模式的關注有助於我們更好地理解在這一時期佛教在西藏高原獲得如此流行的原因和過程。正如這次“如是我聞”會議中的其他參與者所表明的那樣，關於其他形式的敘事，以及其他亞洲國家，也可以觀察到類似的接受和適應過程。

因此，敘事有助於在不同的社會和環境中傳播佛教，將佛教的普世信息融入敘事者及其聽眾所在的本土和特定文化背景中。