

新編世界佛學名著譯叢

佛學與藏學（三）

南開大學宗教學研究所藏學研究中心 主編



第二十六章 生死輪迴史^①

今枝由郎

導 論

一、敦煌寫本

在巴黎國立圖書館^②和倫敦印度事務部圖書館^③收藏的敦煌藏文寫本中，有一卷完全是用七言詩寫成的故事，我們在本論文中稱之為《生死輪迴史》。我們一方面是根

①本文是今枝由郎 1979 年于法國高等實驗學院的畢業論文。文後附敦煌藏文寫本圖版。此書于 1981 年由日內瓦—巴黎出版，作為法國高等研究實驗學院第 4 系的《東方研究叢書》第 15 卷出版。——譯者注。

②該藏文特藏已由拉露編目：《巴黎國立圖書館所藏伯希和敦煌藏文寫本目錄》，巴黎 1939 年（第 1 卷），1950 年（第 2 卷）和 1961 年（第 3 卷）版。

③我認為在強調與本書直接有關的藏文特藏的同時，最好是介紹一下由斯坦因第 2 次（1906—1908 年）和第 3 次（1913—1916 年）西域探險中攜歸的寫本的歷史概況。

這套特藏被人為地分成了兩部分，其中的主要部分是漢文特藏，現入藏于大英博物館，其藏文特藏入藏于印度事務部圖書館。

至于大英博物館所藏的漢文寫本背面的藏文文書，它們已由格林斯塔德在《大英博物館藏敦煌漢文寫本解說目錄索引》（倫敦 1963 年版，第 36—37 頁）中作了零星的記述。

這就是由托瑪斯在《敦煌吐蕃歷史文書》第 53—75 頁中，發表和翻
（注接下頁）





據其中的“生死歷史”一短語（這句在寫本中零星使用的短語是該文獻的主要內容），另一方面又根據兩卷寫本開頭處的標題（伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號《論生死輪迴法章》，印度事務部圖書館第 345 號《應被稱為天神的兒子仁欽（寶）^① 的請求而闡述的生死輪迴章》）而確定了這一標題。直到現在為止，我共發現了 9 卷互為補充和互相印證的寫本。雖然其中沒有任何一種提供了完整文獻，但我經過核對之後，仍可以確定幾乎是完整的《生死輪迴史》。下面首先是對各種寫本的簡介。

伯希和敦煌藏文寫本 Pt.218 號

這卷寫本共包括 35 頁。本寫本所使用的紙頁一般約為 10 × 33cm，在中間有一個（有時是兩個）洞。它們都是殘

（接上頁注）

譯的吐蕃紀年的著名寫本，在大英博物館中編作 or.3212（187）號。

有關印度事務部圖書館的藏文特藏，人們似乎尚未對它們作過統一的分析。首先，該特藏中有相當一批寫本已由托瑪斯在《新疆藏文文書資料集》（1935—1955 年倫敦版，第 1—3 卷，1963 年版，第 4 卷；索引由孔澤編輯）和《西藏東北部的古代民間文學》（1957 年柏林版）中作了附有注釋的刊布、文獻轉寫和譯注。

後來，路易·德拉·瓦累·普散對該藏中的絕大部分文書都作了編目，對每卷寫本都作了順序編號：《印度事務部圖書館所藏敦煌藏文寫本目錄，附榎一雄所編的漢文寫本目錄》，牛津大學出版社 1962 年版。

①《生死輪迴史》中的這一主角人物僅以“仁欽”或者是“仁欽拉”之名而出現。第 2 種寫法中的第 3 個音節是為保持本歷史中的七言詩的需要，而必須加入的一個贅詞。



卷，似乎是原來約為 20 × 33 厘米的大開本的一半，可以看到半個帶圈的洞。

在有關現有的在紙頁中打洞（以便穿一根細繩而把它們訂起來）的數目問題上，除了對原有的大頁剪裁時造成的半個洞之外，我覺得原來似乎祇有一個洞，是在撰文之前打成的。後來由于害怕磨損而使洞越來越大，一直擴大到有文字的地方，有時又在旁邊增加一個洞。我在下文的 16 頁中可以看到，第 2—11（10 頁）、第 15—19（5 頁）和第 24 頁。

它們每側都書有 6—7 行字，唯有第 17 和 22 頁的背面及第 24 頁的正面，例外地寫有 8 行。

我們的這部《生死輪迴史》文獻，似乎確實是在最後一頁的背面結束的，結束于磨損甚重的第 2 行處。我們可以讀到：“本歷史的正文完”（接着是一些無法釋讀的音節）。這裏是指寫經的跋尾，我們可以譯作：“應天神的兒子仁欽的請求，而作的論述到此結束。寫本係由曲旺抄寫和校對……”這個抄經師的名字在其他敦煌藏文寫本中未曾出現過，因此我無法知道其身份。

我接着在第 3 行的開頭處讀到兩個藏文字“轉世”，背面的其餘部分都留作空白。抄經師是否又開始抄寫另一卷經文了呢？這兩個字的存在提出了一個詮釋《生死輪迴史》的關鍵問題。我于下文再回過頭來論述。

這些紙頁沒有使用標在正面左側的慣用標頁法，而是採用了藏文字，或用數字，或用完整的字母標注，即寫本用藏文字母標頁碼。在晚期的藏文文獻中，一般僅用藏文字母來標一套多卷本書中的各卷，或者是為了區別同一卷內的不同文獻。無疑正是這種反常的標頁法，導致拉露在



其對該寫本描述的末尾，懷疑它是否“結構嚴密”（《巴黎國立圖書館所藏伯希和敦煌藏文寫本目錄》第1卷，第62頁）。事實上，通過對文獻的分析，便可以使我們確定下列的順序：2，3，8……（藏文字母順序）。對最後6頁的編碼是在藏文字母之下寫的另一個字母（在本情況下為12和16），這種作法同樣也用于其他敦煌藏文寫本中。如伯希和敦煌藏文寫本 Pt.291、1336、1337、1340、1343、1480 號和印度事務都圖書館第 67、328 號等。特別是伯希和敦煌藏文寫第 291 號中包括有 7 頁互不相連的文書。然而，這 4 頁的各自編號為 kha、khna、gna 和 n'na，可以連續往下讀。因此，我們面對的是與本文書相同的標頁方法^①。

本寫本僅有第 1 頁付闕如，其邊頁編碼應為 1，即藏文字母表中的第一個字母。拉露把 kna 頁作為本寫本的第 1 頁，并于此標注了伯希和敦煌藏文寫本 Pt.218 號，因為這一標號一般都出現在第 1 頁。這種錯誤是完全可以解釋的，因為第 1 頁付闕如，而且一直闕。

我在該文獻編頁的問題上，共發現了 3 種不正常現象：

（一）在寫本的原狀中，在第 6 和第 11 兩頁中，都是正常地在正面和背面載有文獻。但與其他各頁相反，這些頁各自是由兩頁互相粘貼在一起的，其一是正面的文獻，

^①有關在敦煌藏文特藏中遇到的其他編號辦法，大家可以參閱瓦累·普散的目錄第 15—16 頁。



其二是背面的文獻。

但是，國立圖書館的修復部揭開了這兩頁，又發現載有正面文獻的那一頁也載有一篇背面文獻，不過是按與正常閱讀相反的方向書寫的。

因此，就第 6 頁和第 11 頁的情況而言，我們面對的是其中一頁，其正面和背面都載有文獻；其中第 2 頁是僅在正面有文書，按正常閱讀方向與前一頁的背面粘貼在一起。除了某些導文之外，該文獻與前一頁基本相同。

我們由此便可以得出結論認為，抄經師在為背面文獻編頁時，對第 6 頁和第 11 頁兩次誤編了。因而他認為最好是把背面文獻寫于一單頁中，讓這一頁的正面空白無文，然後按正確方向粘貼在前 1 頁的正面，從而覆蓋了該頁的背面，以獲得在閱讀文獻時的正常組成。下面就介紹一下第 6 和第 11 頁是如何顯示出來的。

但在寫本的照片中，我們對第 6 和第 11 頁的正面，也是按正常方向拍攝的，以有利于閱讀。

(二) 在第 8 頁的正面，我們讀到 5 行以正常方向書寫，兩行和一個音節反向而書，並以一條綫劃去了的文獻。在反向而書的剩餘部分（正如我們于下文將要看到的那樣，這一頁的下半部已殘損），除了某些書寫差異之外，基本與正向書寫的內容相同。就本頁的現狀來看，我看不出這種反常現象的原因。事實上，很可能是在反向書寫的文獻的殘損部分，有一重大錯誤。抄經師在抄完第 3 行開頭處之後發現了，從而導致他塗抹了已寫好的文獻，又在紙頁的另一端重抄了同樣的文獻，却没有丟掉已撕破的一頁。

(三) 介于第 23 頁正面第 6 行和第 24 頁背面第 1 行之間的一段文字，僅僅是前一段的重複，即從 19 頁正面第



3 行到 23 頁正面第 6 行之間。我覺得，能够解釋這一反常現象的唯一原因，是由于寫本反常的標頁法造成的。抄經師在第 23 頁正面第 6 行開頭處之前，是以正常方向寫成的。a 是藏文字母表中的最後一個字母，嘉錯堅參大師的闡述于此結束。釋迦牟尼佛的論述也從此開始，釋迦牟尼是本《生死輪迴史》中的最後一位大師。抄經師于此處重抄了從第 19 頁正面第 3 行到 23 頁之前背面第 6 行中的一段文字，以便寫滿第 23 頁正面的剩餘部分及其整個背面。這種重複，在邏輯上沒有任何必要。然而恰恰是在第 kna 頁（這是用兩個藏文字母組成的頁碼中的第 1 頁）從正面到背面第 1 行之間，我們可以讀到由嘉錯堅參宣布的釋迦牟尼佛論述的開始，這一部分已寫于第 19 頁背面第 6 行和第 23 葉正面第 6 行之間。

抄經師可能認為其讀者們會因其反常的編頁法而產生曲解，于是從第 kna 頁起開始閱讀寫本。在此情況下，讀者們便可以從宣布釋迦牟尼佛的論述及其論述本身（嚴格地來說，它可被視為一個整體）開始接觸文獻。

此外，從 6 到 14 頁的連續 9 頁的下半部，都因撕破而殘損，使文獻無法閱讀了。

除某些紙頁的空白處和最後一頁（第 khna 頁），背面都已磨損嚴重外，整卷寫本基本都可讀，比餘者更為完整。因此，我把它作為自己研究《生死輪迴史》的基礎。

伯希和敦煌藏文寫本 Pt.219 號

這是 1 卷共 6 頁的折疊裝寫本。我們從中可以發現《生死輪迴史》的兩段文字。第 1 段寫于正面，相當于伯希和敦煌藏文寫本 Pt.218 號，從第 9 頁背面第 6 行到第 12 頁背面第 5 行的文獻；第 2 段寫于背面，相當于該寫本第 26

頁背面第 6 行到第 29 頁正面第 6 行的文獻。該寫本以及下面一卷寫本都已影印發表于《伯希和探險團藏文文書選》第 1 卷（巴黎國立圖書館 1987 年版）第 161—164 幅（伯希和敦煌藏文寫本 Pt.219 號）和 Pt.165 幅（第 220 號寫本）圖版。

伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號

這是該卷子中的一殘頁。我們可以從中發現 21 行，右半部均殘。其內容是《生死輪迴史》的開頭部分。前 11 行包括第 218 號寫本中所闕的部分，最後 6 行相當于第 2 頁的文獻。

伯希和敦煌藏文寫本 Pt.366 和 367 號

它們被編成了連續的兩個不同編號，來自同一折疊卷中連續的 3 頁。其背面包括本《生死輪迴史》的部分內容，相當于從 Pt.220 號寫本第 6 行直到 Pt.218 號寫本第 2 頁正面第 4 行的文獻。其背面有另一篇文獻的一段文字，叫作《通向神域之路》，曾由拉露研究過兩次^①。



①《敦煌本〈佛說大乘莊嚴寶王經〉序》，載《印度史季刊》第 14 卷，1938 年，第 198—200 頁；《高地亞洲信仰中通向死亡的道路》，載《宗教史雜誌》，1949 年，第 42—48 頁。



印度事務部圖書館敦煌藏文寫本第 99 號

這是同一折疊卷中不連續的兩頁。一面是《生死輪迴史》中的兩段文字，相當于 Pt.218 號寫本從第 6 頁背面第 1—6 行和第 9 頁正面第 3 行到背面第 1 行處的文獻；我在另一方面又發現兩篇明顯是佛經的文獻，與《生死輪迴史》沒有關係。

印度事務部圖書館敦煌藏文寫本第 151 號

它是由 10 頁組成的折疊卷，正面的文獻相當于伯希和敦煌藏文寫本 Pt.218 號中的一段，即從第 10 頁背面第 3 行起，到第 8 頁背面第 7 行結束。背面包括的一段文獻也見諸伯希和敦煌藏文寫本 Pt.366 和 367 號，即《通向神域之路》。我將于下文再回頭來談繼本部歷史之後，所出現這兩卷寫本的意義。

印度事務部圖書館敦煌藏文寫本第 345 號

這是卷子中一頁的殘片，共包括 22 行，其中最後 18 行（11—28）包括本歷史的開頭部分，即相當于直到伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號第 10 行之前。其中殘損甚重的前 4 行，似乎屬于一篇佛經，它與本史的關係不甚明顯。

印度事務部圖書館敦煌藏文寫本第 69 卷第 17 頁。

它是已撕破的寫本的 4 片，曾有人作過非常混亂的比定。其中一殘片相當于伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號第 1—12 行的段落，其餘 3 殘卷則相當于 Pt.218 號寫本第 3 頁正

面第 1 行至第 4 頁正面第 5 行的段落或文字。

二、對《生死輪迴史》的分析，大藏經資料 及其內容所提出的問題

在對該歷史作全文翻譯之前，我將首先介紹一下從閱讀中得出的概觀。該文獻中沒有任何內部分段。

(一) 梵文(印度事務部圖書館第 345 號寫本第 5 行)和藏文(伯希和 Pt.220 號、印度事務部圖書館第 345 號第 5—6 行，第 69 卷第 17 頁第 1 篇殘卷第 1 行)標題。

1. 對一個神域的描述，一位叫作俄巴爾(熾盛光)的國王暴卒。

2. 天神國王俄巴爾及其地區的光芒(伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號，第 1—6 行；Pt.366 號，第 1 行；印度事務部圖書館第 345 號，第 6—15 行；第 69 卷，第 17 頁，第 1 殘卷，第 2—7 行)。

3. 該國王的暴卒以及在其親近，尤其是其子仁欽(大寶)身上產生的巨大恐懼(伯希和 Pt.220 號寫本，第 6—9 行；Pt.366 號寫本，第 1 頁第 1 行至第 2 頁第 1 行；印度事務部圖書館寫本第 345 號，第 15—24 行；第 69 卷，第 17 頁，第 7—10 行)。

4. 具有巨大神力的突陀羅的出現，他解釋說俄巴爾的死亡是由于生死法造成的(伯希和 Pt.218 號寫本，第 2 頁背面第 1 行；Pt.220 號寫本，第 10—11 行；從 Pt.366 號寫本，第 2 頁第 1 行直到 Pt.367 號寫本，第 1 行；印度事務部圖書館第 345 號寫本，第 21 行至末；第 69 卷，第 17 頁，第 1 篇殘卷，第 11—12 行)。





5. 仁欽向突陀羅提出問題：“怎樣纔能使其死父還陽和重新會見他？怎樣纔能使他得到安歇和幸運？”（伯希和 Pt.218 號寫本，第 2 頁正面第 1 行至背面第 1 行；Pt.220 號寫本，第 12—17 行；Pt.367 號寫本，第 1 行至末；印度事務部圖書館第 69 卷，第 17 頁，第 1 殘卷第 14 行至末）。

（二）仁欽前往朝聖以尋求生死之藥，與不同地區多達 25 名的一批大師會見和交談，他們都不能向他提供這種藥（伯希和第 218 號寫本，從第 2 頁背面第 1 行到第 2 頁正面第 3 行；Pt.220 號寫本，第 17 行至末；Pt.219 號寫本；印度事務部圖書館第 99 號和第 151 號寫本，第 69 卷，第 17 頁，第 1 篇殘卷和第 3、4 篇完整的文書）。

（三）在摩揭陀國，仁欽會見釋迦牟尼，後者終于向他闡述了生死法及其藥。

1、對釋迦牟尼及其地區的描述（Pt.218 號寫本，從 2 頁背面第 3 行至第 khna 頁背面第 4 行）。

2、釋迦牟尼的說法：

（a）死亡之不可避免的特點（Pt.218 號寫本第 khna 頁背面第 4 行，至第 gna 頁正面第 2 行）。

（b）各類神的長生（伯希和 Pt.218 號寫本，從第 gna 頁正面第 2 行至正面，至第 n'na 頁第 5 行）。

（c）某些殯葬儀軌中應受斥責的作法（伯希和寫本 Pt.218 號，第 n'na 頁正面第 5 行到同頁背面第 7 行）。

（d）《大佛頂尊勝陀羅尼經》的功德，這是防止死亡的一劑良藥（第 218 號寫本，從第 n'na 頁背面第 7 行至文末）。

我們僅僅閱讀一下這一簡析，就可以看到有關這部歷



史的某些根本問題：其標題、史料、作者身份、文獻撰寫時間及其宗教背景。

我們首先來研究一下標題問題。本歷史共有兩個標題，其一是按藏文字母對音的梵文標題，其二是藏文標題。

梵文標題

唯有印度事務部圖書館第 345 號寫本（第 5 行），纔用下面一句話提供了其標題：“在印度語中叫做《生死輪迴法》”。在“印度”、“語言”之間反常地使用所屬格，以 de 結尾的複合詞的奇特性，這一切在梵文中均沒有多大意義。尤其是我們即將研究的這部歷史的內容會促使我們聯想到這裏是指一個梵文的假想標題。他是爲了把本歷史當作一部從梵文文獻譯來的著作，并賦予它更大的真實性，而杜撰的。

藏文標題

伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號第 1 行：《論述生死輪迴法章》。

複合詞“生死”也出現在另一卷敦煌寫本中，即印度事務部圖書館第 710 號（見戴密微于《通報》第 56 卷，1970 第 46 頁的解釋），用來譯梵文 sanmsāra（轉世）。根據 814 年確定的佛教術語^①，該梵文詞應譯作藏文詞

^①圖齊：《小部佛典》第 2 卷，載《東方研究叢書》第 9 卷，第 2 期，羅馬 1958 年版，第 48 頁；山口瑞鳳于《成田山佛教研究紀要》第 4 卷（1979 年版）第 12 頁發表的文章。



khorba (《翻譯名義大集》第 797 和 2165 條目)。本標題中相繼出現的兩個複合詞“生死”和“轉世”，在某種意義上來說，似乎是贅言。作者無疑是想具體表達佛教中的“轉世”觀念。這種觀念尚不為其吐蕃讀者們所熟悉，他們當時肯定尚未確定自己的詞匯。

“生死輪迴法”一詞組，同樣也出現在另一卷敦煌藏文寫本中，即伯希和敦煌藏文寫本 Pt.92 號（拉露目錄第 1 卷，第 30 頁）：“《大解脫經》，這是 1 卷已譯作漢文的佛經藏文題目簡稱。但是，這一譯藏本已納入現今的《甘珠爾》中了（北京版和 930 號）。因此，我們也看到 Čhos-kyiyi-ge”就相當于 mdo（佛經），這個藏文詞一般都用來譯梵文的 sūtra（經）。我們覺得在確定用 mdo 來譯“經”之前，一些諸如 Čhos-kyiyi-ge 和 darma（這是對梵文的 dharma 的音譯，意為“法”。見伯希和敦煌藏文寫本 Pt.33、735、1003、1005 等號）經常用來指這同一個詞。

至于 Le'u 一詞，它一般用來指一部著作的“章”和“部分”。我們的這部歷史本身是否是一個更大整體的組成部分呢？我稍後再回頭來談論這個問題。

印度事務部圖書館第 345 號寫本為《生死輪迴草，應被稱為仁欽的天神的兒子之要求而闡述》。

很明顯，“輪”藏文為 (khor-lo)，梵文為 (akra) 也與前一個標題中的“輪迴”用于同一意義。

在印度事務部圖書館寫本第 69 卷第 17 頁中，唯有第 1 片殘卷第 1 行的部分尚殘存，可以讀作“……duntelllh-aburin……”，仍殘損甚重的第 2 行包含有相當于第 17 行中的最後兩個音節，以及印度事務部圖書館第 345 號第 8



行的前3個音節的行文^①。我們通過對這一殘卷和其他兩卷寫本（伯希和敦煌藏文寫本 Pt.220 號和印度事務部圖書館第345號）相比較，便可以導致我們聯想到第1行應為本歷史標題的組成部分^②。這一標題應與印度事務部圖書館第345號寫本中的標題有所不同。至少在“天神的兒子仁欽”之前的一段文字，應是這樣的。但該寫本嚴重殘缺的狀態，使我們無法恢復其完整的標題。

現在，我們就通過簡單瀏覽本歷史的輪廓，而接觸其史料來源。

整個第1章似乎是從某位深受《大藏經》啓發的作者的原作；天神國王俄巴爾的暴卒，其子仁欽的惶惶不安。他根據具有巨大神力的突陀羅之建議，而去尋求長生不死藥。

這段導言對於理解整部歷史是至關重要的。

我首先應該指出，突陀羅^③所享有的“具有巨大神力的”尊號，在佛教之前的吐蕃宗教中，具有非常明確的重要的意義。事實上，“神力”與“威”是吐蕃聖神贊普的

①參閱黎吉生：《自天而降的佛法》，載《佛教思想和亞洲文明》，1977年加利福尼亞版，第219—229頁。

②參閱第1章中校對過的轉寫文本。

③儘管這一人物的名字似乎是梵文的轉寫，但我很難把它看作是梵文因陀羅（Indra）謬誤名字的復原（我在有關本歷史的梵文標題問題上，已看到用藏文字母音譯是何等不可靠）。在此名和已在《莊嚴寶樹經》中出現的菩薩頭陀羅闍的名字之間，是否存在有某種關係（F. 埃格東：《梵文佛教語法和辭典》，參閱第2卷，1970年德里再版，第286頁）。

兩種超自然的特點。“神力”，首先是指一整套魔力，特別是在天地之間行走的能力，但同樣也指超過了常人的智力。《見拉露紀念文集》第336—337頁）。

仁欽被其父的意外死亡嚇得神魂顛倒，希望其父能還陽和重新變得與過去一樣，于是他就問突陀羅：“怎樣作纔能使家父還陽和能夠會見他？怎樣作纔能使他得到安歇和幸福？”突陀羅回答他說：“雖然我知道生死是存在的，但我不知道如何來補救之”。由于突陀羅自己不能作出令人滿意的答復，所以他建議仁欽，去尋找能夠回答這一問題的其他大師。這樣一來，仁欽害怕其亡父無法到達平安和幸福之地，于是便出發朝聖以尋取生死之法，這次朝聖取經占據了該部歷史的第2章。

那些諸如“安歇和幸福”，尤其是“平安和幸福之地”等術語，使我們立即想到了“喜地和福地”，它們是形容死者之地的。佛教之前的宗教殯葬儀軌，就是爲了把死者送往那裏^①。本歷史的作者沒有忠實地使用佛教之前巫教系統中的術語，而是把“喜”改作了“平安的”。但是，這明顯指同一地區，不僅在作者的用意中是這樣的，而且在讀者看來也是這樣。他們都是古老宗教的修習者，本歷史就是爲他們而寫的。

另外，出現在突陀羅回答中的 *phan* (-pa) 一詞被我們譯作了“挽救之”。它在吐蕃佛教術語中，一般都用來

①石泰安：《論敦煌藏文寫本中苯教殯葬儀軌的故事》，載《拉露紀念文集》，見第497頁注52。



翻譯梵文的 hita (利益, 見《翻譯名義大集》第 2871 等條目); 或者是藏文複合詞 phan-yon, 用來譯梵文 anusam-sa (功德, 同上引書第 2626 條目)。然而, 我應該提一下, 這同一個字 phan-pa 還曾作為專有名詞, 而用于佛教之前的宗教中。在殯葬禮儀的背景下, 它指成功或失敗、治愈或復活死者⁽¹⁾。因此, 為了更好地適應其背景, 突陀羅的回答應譯作“為了使死者復活, 我不知道應該如何辦, ”⁽²⁾。

因此, 很明顯, 除了某些細微的術語差別之外, 仁欽在這種情況下的態度, 完全是在閱讀前佛教殯葬儀軌書中形成的那種思想狀態。

然而, 文中開頭的這種結構, 可能與《大佛頂尊勝陀羅尼經》的結構相似, 正如我們將要看到的那樣, 我在本歷史的末尾還要論述它。在這卷佛經中, 天神的兒子安立行被宣布他將在未來的 8 天內死亡, 嚇得魂不附體, 于是便向因陀羅乞求預防死亡的藥。因陀羅自己無法向他提供此藥, 于是他便去請教佛陀, 佛陀向他傳授了一種咒語一藥。我于下文再來論述。

如果我接着就談第 2 章, 那就可以斷言它是《莊嚴寶



(1) 上引石泰安文, 第 501、502、522、524 和 526 等頁。

(2) 參閱路易·勒努和讓·菲利奧札:《古典印度》, 第 2 卷, 巴黎 1953 年版, 第 2012 條(梵文), 第 2037 條(藏譯文)和第 2112 條(漢譯文)。此外,《莊嚴寶樹經》是在尼泊爾流行最廣泛的 9 種經文之一。參閱羅德松:《論尼泊爾和中國西藏的語言, 文學與宗教》, 倫敦 1874 年版, 第 13 頁。作為《莊嚴寶樹經》中心內容的須大拿朝聖故事, 同樣也產生了某些藝術史著作。約翰·豐登:《須大拿的朝聖, 中國、日本和爪哇對〈莊嚴寶樹經〉的研究》, 1967 年版。



樹經》^①中著名取經人須大拿故事的非常簡單的編譯。這部經文得到了廣泛傳播，在《華嚴部》經整體中占據非常重要的部分，其梵文本已由鈴木大拙和泉山保惠（《莊嚴寶樹經》注釋，1934—1936年京都版，1949年東京新修訂版）以及韋迪亞（《莊嚴寶樹經》，載《梵文佛經》第5卷，1960年達班加版）兩次刊布，但至今尚無任何一種西文譯本。本論文是以其藏文本（北京版本第761號，第45卷；第26卷，第117—315頁）為基礎的。但我在感到必要時，也沒有忽視參閱梵文本（韋迪亞版本）。

毫無疑問，證實這種歸屬關係的最好辦法，是全文引用《莊嚴寶樹經》中與本歷史故事相對應的段落。然而，由于《莊嚴寶樹經》的卷帙浩繁，并考慮到本論文的意義及其重要性，我們就不作這樣的論證了，而僅限于指出兩種文本中那些意義重大的歧異處。我覺得這樣就足以突出，本歷史與原印度文本相比較的典型特點了。

首先，在文體方面，以散文形式寫成的《莊嚴寶樹經》在本歷史中被譯成了七言詩（為了忠于原本，我們在法譯中沒有保持這種效果）。此外，仁欽對各大師的每次拜訪都是以3個象聲詞結束的：“撲嚕嚕”，“悉利利”和“謫利利”^②。這在原經文中是沒有的。這些一般都是出現于

①其中有兩個象聲詞已出現在另一卷敦煌寫本中了。見《敦煌吐蕃歷史文書》第116頁：“悉利利”和“撲嚕嚕”。大家同樣還可以參閱石泰安：《林地喇嘛教版本的西藏格薩爾史詩》，巴黎1956年版，第397頁；赫爾費：《據〈賽馬稱王〉一章看西藏格薩爾史詩中的歌詞》，1977年日内瓦—巴黎版，第386—387頁。

②北京版本，第26卷，第187—188頁；韋迪亞版本，第137—139頁。