

《法華經》中 Gadgadasvara 菩薩的再考察——「妙音」？還是「訥音」？

白 景皓

(日本身延山大學佛教學部特任講師)

壹、問題之所在

梵典《法華經》第二十三章 Gadgadasvara (嚙德嚙達品)，《妙法蓮華經》譯作「妙音菩薩品」。顧名思義，其中作為主人公的菩薩名號被認為是「妙音」。傳統認為，該章節講述的是：東方世界的妙音菩薩來此娑婆世界聽聞法華經，並借由釋尊之口介紹其證得的普現一切色身三昧，及他的法華經流通行的故事。

然而從現行梵文本中所出的菩薩名號 Gadgadasvara 一詞，對應的是「訥音」(不能正常發音)之含義。這不僅與漢譯本之一的《妙法蓮華經》的「妙音」相反，還與藏譯本的 sang sang po'i dbyangs (如光亮音)相矛盾。

為何會有如此完全相反的解釋呢？對此，約百年前的泉芳璟和本田義英，到如今的植木雅俊與岡田行弘等先生都有系統地討論過，但是對 gadgadasvara 的語用分析及其含義的可能性，都比較順從漢譯的理解，除岡田行弘以外，其他研究者都試圖通過梵語的轉訛或語根分析，闡述 gadgadasvara 一詞與「妙音」含義的關聯，唯有岡田行弘指出，該詞就應按「訥音」去進行理解。

對於該詞的理解，先行研究概無定論，更遑論對《法華經》中導入該菩薩的意圖，有更深入的分析。因此，筆者通過本研究，首先對先行研究對嚙德嚙達菩薩的名號 Gadgadasvara 是妙音還是訥音的問題進行批判性的分析，再參考《妙法蓮華經》諸注釋書對菩薩名號「妙音」的理解闡述，力圖證明的是菩薩名號 Gadgadasvara 一詞是在俗語寫本體系和梵語寫本體系中，可以有兩種正相反的解釋。在此基礎上，再解決嚙德嚙達菩薩的「訥音」之說，是否與《法華經》的菩薩法師定義、法華流通行產生矛盾的問題。以此推測，《法華經》導入嚙德嚙達菩薩的意圖和動機。

貳、解釋菩薩名號 Gadgadasvara 的先行研究

泉芳璟先生和本田義英先生，在近百年前的 1933 年對《法華經》的 gadgadasvara 一詞進行了追本溯源的分析，但兩位得出的結論互為對立。本田義英先生對先其出版的泉芳璟先生的結論進行了客觀的評議。爾後，對於《法華經》該章節的研究完全停滯，直到 2011 年植木雅俊先生的翻譯研究與 2014 年岡田行弘再次對該章節進

行了考察。

因此在這裡，我們概覽泉芳璟 (1933) 乃至岡田行弘 (2014) 對 gadgadasvara 一詞的研究成果，並給予筆者的論評。

(一) 泉芳璟先生之學說

泉芳璟 (1933)，參考的是梵典《法華經》的 Kern 南條校訂本的腳注提示，其中有說某些梵本將 gadgadasvara 寫作 gaṅgadasvara。

泉芳璟 (1933)，以此作為根據並解釋 gaṅgadasvara 為「殞伽施音」(gaṅgada→gaṅgādā + svara)。「殞伽」即是恒河。

泉芳璟 (1933)，援引了古印度文學中的恒河傳說以及辯才天傳說為依據，認定「殞伽施音」的理解是合理的。即：以恒河為本源，送出河川之音聲。以此，指出漢譯中「妙音」的解釋，很可能來自於古印度崇拜的恒河之流水聲。

對於泉芳璟之學說的批評：

對於此種泉芳璟 (1933) 的觀點，本田義英在 1933 年論稿中的附論中已給出翔實的批評。

其一是，將 gaṅga 直接視作是等同於 gaṅgā 是毫無根據的，本田先生認為 gaṅga 的寫法和 gaṅga 可以互通。而其中 ṅ 的字形與 d 酷似，因此該寫法僅是 gadgadasvara 的寫誤而已。

其二是，本田先生認為若僅以古印度文學中的恒河傳說以及辯才天傳說為依據，去斷定「殞伽施音」的解釋，這屬於主觀臆斷。因為，在其他梵語文獻中並沒有類似表達。

其三是，本田先生對於泉芳璟未參考藏譯本中的 sang sang po'i dbyangs (本田譯：「清淨音」) 表示遺憾。

對於這些來自本田先生的批評，筆者表示高度贊同。

(二) 本田義英之學說

本田義英 (1933) 考慮漢譯中的「妙音」(《妙法蓮華經》《添品妙法蓮華經》)；「妙吼」(《正法華經》) 以及藏譯中的 sang sang po'i dbyangs (「清淨音」)，對梵本中的 gadgadasvara (訥音) 的含義提出質疑。

本田先生認為現行梵文本中的 gadgadasvara (訥音) 或與之類似形態的 gargarasvara (快音) 都是源於擬聲詞 gargarasvara (雷音/鼓音) 的轉訛。

在該章節的故事中，菩薩曾用伎樂供養雲雷音王佛的段落。他推測，或許因此，才有漢譯的「妙音」及「妙吼」、藏譯的「清淨音」的解釋。因為，雷音或鼓音，都是神聖美妙的聲音。

另外，本田義英氏又給出另外一種假說，那就是 gadgadasvara 中的 gadgada 有「水牛」的含義，那麼 gadgadasvara 也可理解成「牛音」，而古來印度都對牛族有普遍的信仰，因此「牛音」也可被視作美妙的聲音，依此邏輯，才有漢譯的「妙音」及「妙吼」以及藏譯的「清淨音」的表記的出現。

對於本田義英之學說的批評：

本田先生的分析中，較為合理的是在於他給出了 gadgadasvara (訥音) 是轉訛於擬聲詞 gargarasvara (雷音/鼓音)。即：本田先生認為應將 gadgadasvara (訥音) 看作是 gargarasvara (雷音/鼓音) 的俗語化現象。

僅就將雷音或鼓音，解釋成美妙之音這一點，鼓是樂器，而雷也被古印度詩家看作是天神的樂器，因此雷音或鼓音的確是「妙音」。

本田先生的觀點，給予我們的啟發是：在 gadgadasvara 作為「訥音」來解釋的可能性之下，隱藏著的是，與之相反的「妙音」。在俗語與梵語的兩個體系下，會出現同一種表記的詞語有兩種不同方向的解釋。

事實上，梵典《法華經》的菩薩名中，亦使用過能進行多重解釋的詞語。例如：Sadāparibhūta。

第一，可以解釋成：如《妙法蓮華經》等所出的「常不輕」(Sadā-*aparibhūta*)，根據故事，這是說該菩薩踐行著永遠不輕視任何人的修行。

第二，可以解釋成：如《正法華經》所出的「常被輕慢」(*Sadā-paribhūta*)，根據故事，這是說：該菩薩不修餘行，便常經受他人的辱慢。

不管基於何種方式去理解，該梵語名都符合故事主旨，這是利用梵語的連音法 (*sandhi*) 而形成的多義的複合詞語。

然而，本田先生過度依賴譯本的解釋，來還原梵語本來的含義，這是犯了本末倒置的錯誤。

本田先生為了與漢譯及藏譯本的解釋對應，僅將 gadgadasvara 理解為「妙音」這

一點是不合理的。

另外，本田先生的第二種假說中也存在不合理的地方，那就是「(水)牛音」是否等同於「妙音」這一點。

古印度人雖然以「牛」為崇拜對象，但根據《俱舍論世親自註》(*Abhidharmakośabhāṣya*) 2.46b 中，牛的性徵必須有：「垂皮」(*sāsnā*) 和「駝峰」(*kakuda*)。從這一點來看，擁有這些性徵的牛，應是白色的印度牛 (*gavya*)，絕非黑色的水牛。另據在古印度《毗濕奴法上古傳》(*Viṣṇudharmottarapūraṇa*) 對閻魔 (*Yama*) 的描述，水牛 (*mahiṣa, gadgadasvara*) 因是他的座騎 (*vāhana*)，往往包含著死亡等消極含義。因此，筆者認為將「水牛音」理解為「美妙的聲音」來解釋 *gadgadasvara* 的話，則對於古印度文化背景過於輕率了。

筆者在後續的其他梵語文獻分析中，已發現「水牛音」等同於一種不美妙的「顫抖磕巴的聲音」，由此可見，該聲音，不應視作「妙音」，而是「訥音」。

(三) 植木雅俊之學說

植木雅俊先生在現代和譯的《法華經》的注釋中，加入了他自己對 *gadgadasvara* 中 *gadgada* 部分的理解。

植木雅俊 (2011) 認為 *gadgada* 一詞來源於動詞詞根 *gad* (清晰地表達) 與其接尾詞 *gada* (說話) 的複合詞語。植木先生將其解釋為「清晰地說話 (的人)」或「明了流暢地說話 (的人)」，因此漢譯中以「妙音」來命名。

植木先生認為，該菩薩名號，意指該菩薩顯現種種身形講說《法華經》的道理。

對於植木雅俊之學說的批評：

植木先生的這種解讀，完全背離了梵語文獻學。

筆者認為，植木先生應是沒有參考任何梵語辭典文獻的解釋，才作出的這種「所謂的梵語解釋」。實則是遵從了各種譯本的「妙音」含義的，極其任性的解釋。

在《詞匯網羅》(*Vacaspatyam*) 中對 *gadgada* 的給出的解釋是：*vākskhalane* (話語磕磕絆絆)；又在《詞匯如意樹》(*Śabda-kalpadrūma*) 中的解釋是：*luptapadavyañjanābhidhāyī* (語音不清楚或斷斷續續的說話者)。

因此，筆者遵照梵語辭典中的解釋，可以確定植木先生的解讀從根本上是謬誤的。

(四) 岡田行弘之學說

岡田行弘 (2014) 首先概括了作為先行研究的本田先生及植木先生的指摘。

岡田先生僅批評了植木先生的結論，他同樣表示了不贊同。他認為，植木先生的解釋方式缺乏其他梵典案例的支持。但岡田先生認為植木雅俊氏的部分觀點——即：「意指該菩薩顯現種種身姿講說《法華經》的道理」的分析是合情合理的推測。

岡田先生給出自己對 gadgasvara 一詞的解釋，應按照梵語本身的「訥音」去理解。岡田先生補充道：不應僅把該名號當作一個種貶義來理解，也應該把它看作是該菩薩講說教法時，因真情表露而導致語音渾濁不清。岡田先生認為，像「訥音」這類菩薩，代表的是在《法華經》世界中籍籍無名的，但卻為弘揚教法奉獻著的一類菩薩。《法華經》通過這類菩薩，將《法華經》中所說的「一切皆成佛」的思想普遍化。

對於岡田行弘之學說的評價：

筆者認為，岡田先生支持 gadgasvara 的「訥音」之解釋，這一點尤為可貴。

但是，「訥音」一詞的在其他梵語文獻中的語用背景還需要進行探討，究竟是因為恐懼導致語音不清晰，還是因為真情流露的喜悅導致的，這需要更多相關的文獻研究才能明確。

另外，關於岡田先生所分析的嚙德嚙達菩薩的創造意圖，即：「一切皆成佛」思想的普遍化之結論，對筆者給予重大啟發。

從《法華經》的編撰角度看，最後期編入的末後八品（「藥王品」～「勸發品」），主要陳述菩薩眾以善巧方便流通《法華經》的故事。而這些菩薩眾的故事，無一不是作為「一切皆成佛」和「法華流通者」的例證的。但具體對應了何種法華流通行，仍需要進一步的分析。

參、各梵本譯本中本中菩薩名號 Gadgasvara 的解釋

(一) 梵語校訂本

Gilgit 本，TH 本，WT 本和 KN 本，無一例外地都寫作：gadgasvara。

筆者參考上田真啟・堀田和義 (2023) 對《俗語之光》(*Prākṛtaprakāśa*) 及其注釋《悅意》(*Manoramā*) 中的翻譯研究，可知 gadgada (訥音) 實是梵語而非俗語中的表達。

在俗語規則中，有將 d 代置為 r 的條目 (2.13: gadgade rah [在 gadgada 當中，d 被 r 代置])，此處舉出的例子就是 gadgada。即：梵語中的 gadgada，如果在俗語中轉訛之後，則會變成 gargara (雷音/鼓音) 或巴利語中的 gaggara (快音/怒吼)。

該分析，已完全推翻了本田義英 (1933) 所認定的 gadgada 是俗語轉訛，源於 gargara 的說法。這與實際情況是完全相反的。gadgada (訥音) 正是梵語，在這基礎上才有發源自梵語的俗語表達，如：gargara (雷音/鼓音) 或 gaggara (快音/怒吼)。



gadgadasvara 在梵語體系，則是「訥音」的含義。而梵語是婆羅門，刹帝利等上等種姓所使用的語言。從梵語中演變出來的俗語體系中，則對應的是「妙音」的含義。而俗語是其他中下等種姓所使用的語言。

這樣可雙重解釋的菩薩名號，暗示的是，該菩薩對於上等種姓的梵語使用者來說就是「訥音」(聲音顫抖，無法講說教法) 的。但是，對於中下種姓的俗語使用者來說，則變為「妙音」(能用美妙音聲講說教法) 了。

大膽推論，這位嚙德嚙達菩薩實被打造成一位中下種姓者的代言人和利益者，為那些在種姓制度中被差別的眾生，提供了慈悲平等的關懷。

若完全按梵語體系進行解讀，在《詞匯網羅》(Vacaspatyam) 中對 gadgada 的給出的解釋是：vākskhalane (話語磕磕絆絆)、avyaktāsphuṭaśabde (聲音模糊不清)。

在《詞匯如意樹》(Śabda-kalpadrūma) 中對 gadgada 的解釋則為：luptapadavyañjanābhidhāyī (語音不清楚或斷斷續續的說話者)。這是把 gadgada 當作行為主體「口吃者」來進行解釋的。

另外，關於 gadgada 的詞源問題，《詞匯網羅》中提示了這樣一條語法：kaṇḍvām bhāve ghañ karttari ac vā malopah 在 kaṇḍu (發癢) 的意思下，是表示動作的 GHaÑ 或表示動作主體的 aC。尾音 m 的省略。

這與《大注釋》(*Mahābhāṣya*) 中的一條語法條目有關係：

MBh on A 1.1.58: kaṇḍūyater apratyayaḥ kaṇḍūḥ

沒有添加詞綴到動詞 kaṇḍūyate (發癢)，就成為派生名詞 kaṇḍūḥ (發癢)。

《詞匯網羅》意圖解釋 gadgada 這個名詞，也是從動詞 gadgadayati (口吃) 當中直接派生出來，派生過程中沒有添加任何詞綴，但可以表示行為或行為主體。

回到 gadgadasvara 一詞的語用背景的探討上，筆者揀取了各種包含該詞的梵語文獻。

人在什麼狀態下會發出 gadgadasvara (訥音) 呢？在古印度文學中看到，一是與狂喜有關，二是與恐懼有關。

在《梵卵古傳》(*Brahmāṇḍapurāṇa*) 中就有因狂喜而出現訥音的狀態：

etac chrutvā tu te sarve naimiṣeyāstapasvinaḥ /
bāṣparyākulākṣāstu praharṣād gadgadasvarāḥ // 3, 2.111 //

聽到這些，所有住在眼瞬林的苦行者們，眼中充滿了淚水，由於喜悅而訥音 (聲音顫抖)。

在《十王子所行》(*Daśakumāracarita*) 中，有一個女孩因恐懼而產生訥音的狀態：

sāpi bālā gatyantarābhāvād bhayagadgadasvarā bāpyadurdināksī baddhavepathuḥ
kathaṅkatham api gatvā maduktamanvatiṣṭhan

那個女孩因為沒有其他去處，恐懼到訥音 (聲音顫抖)，在惡劣的天氣中發抖著，勉強跟隨我的指示行動。

但是，在佛教梵語文獻中提到 gadgadasvara 的文脈比較少，出現過的有且只有與恐懼有關的內容。比如《聲聞地》(*Śrāvakabhūmi*) 對於「無所畏者」

(viśārada) 的解釋中，出現了 agadgadasvara (不訥音)。

(I)-C-III-9-a-(1)-vii Ms.58a2L: katham viśārado bhavati / asaṃlīnacittaḥ parṣadi
dharmam deśayaty agadgadasvaro 'saṃpramuṣitasmr̥tipratibhānaḥ / na cāsya
śāradyahetoḥ śāradyanidānam bhayaṃ vākrāmati samāviśati / nāpi kakṣābhyāṃ
svedo mucyate romakūpebhyo vā / evaṃ viśārado bhavati //

什麼是「無所畏者」呢？他在會眾中，心無執著地開示教法，不訥音 (* 註：玄奘譯為「聲無戰掉」)，記憶力與辯才力都不受幹擾。他不會由害羞，不會由害羞而恐懼，退縮，或就地停下。腋下不會出汗，毛孔也不會冒汗，如此就是「無所畏者」。

雖然在古印度文學作品中，確實出現了因喜悅而訥音的人，但絕大多數的情況下，特別是從佛教梵語文獻的語用案例來分析的話，gadgadasvara 更偏向於因恐

懼而聲音顫抖，無法正確發聲的含義。

會發出 gadgadasvara (訥音) 的人，就是那些由於在會眾面前產生緊張恐懼的情緒，導致發音不順暢的人，甚至他們的記憶力和辯才能力也都會受到不同程度的影響。這用現代定義來說，訥音者是選擇性緘默症 (社交焦慮障礙) 患者。訥音，是在該狀態下，進而產生的言語障礙。

(二) 藏譯諸本

藏譯諸本，如：北京版 (P)，宮殿版 (S)，德格版 (D)，皆將該菩薩名號，翻譯成：sang sang po'i dbyangs。

sang sang po 是形容詞，在藏語詞典中的含義是「光芒朗朗的」('od gsal lhang lhang gi rnam pa) 或「光明亮的」(snang ba gsal po)，常與月光 (zla 'od)、電光 (glog sgron)、星光 (skar 'od) 搭配在一起，鮮見能與「聲音」(dbyangs) 搭配在一起使用的案例。因此，該名號 sang sang po'i dbyangs 在藏文中也是頗令人費解的。

本田義英 (1933) 譯解為「清淨音」，如果直譯的話則為：「擁有如光明亮的音色的人」。從這個藏譯來看，sang sang 的重複部分，可能是在試圖與 gadgada 的重疊部分進行對應。

藏譯者的理解方式和先行研究中的植木雅俊 (2011) 一樣。將 gadgada 拆分成兩個詞，即：gad 和 gada，這兩個梵語詞本身，確實都有「清晰明了」的含義。

然而，gadgada 並非是梵語中的複合詞語，因為只有兩個名詞才可以進行複合，此處不符。因此，可以說，藏譯實際上是對梵語的 gadgada 的一種誤譯。

(三) 漢譯諸本

《正法華經》將該菩薩名號翻譯成「妙吼」；《妙法蓮華經》與《添品妙法蓮華經》將該菩薩名號翻譯成「妙音」。

漢文譯者，可能根據的都是 gadgada 的俗語體系 gargara (雷音/鼓音)，再在這基礎上進行了意譯，最終形成了「妙音」或「妙吼」的解釋。

還有一種可能是漢譯者是基於梵語的 gada (說話清晰)，形成了「妙音」或「妙吼」的解釋。然而 gada 和 gadgada 雖然字形相似，但意思卻呈現完全相反的狀態，gadgada 當中絕不可能包含「說話清晰」的含義。

再者，很有意思的是，《正法華經》中「妙吼」這一譯詞，既包含了「妙」（美妙）又包含了「吼」（巨大的聲音）。這個複合的譯詞，將令人震撼又可怖的 gargara（雷音/鼓音）賦予了「美妙」的含義。

另外一種筆者的猜測是，《正法華經》中的「吼」一詞，常常在梵語中對應的是 nāda，或許《正法華經》的翻譯者竺法護所看到的梵語詞語並非是 gadgada，而是 nādanāda（吼聲）。從此又聯想到佛菩薩講說教法時的「獅子吼」（simhanāda），才有了現在的意譯「妙吼」。

肆、《妙法蓮華經》諸註釋書對菩薩名號「妙音」的理解

從六世紀的吉藏到十七世紀的徐昌治的《法華經》諸註釋書，都是對鳩摩羅什譯出的「妙音」進行解註。

可分成三種觀點：

- (1) 該菩薩本身具備妙音流通教化
- (2) 該菩薩以妙音為善巧方便對機說法
- (3) 該菩薩的化身具備妙音流通教化。
- (4) 「妙音菩薩」一詞具有深意

支持觀點 (1) 的有吉藏、聖德太子、窺基與東大寺明一；支持觀點 (2) 的有戒環和徐昌治；支持觀點 (3) 的有智顛、圓珍與德清；支持觀點 (4) 的有日興·日蓮。

(一) 觀點 (1)

吉藏《法華義疏》T34.621c18-22：言妙音者。此菩薩過去以十萬種伎樂供養於佛故得美妙音聲。因以立名。舊經稱師子吼菩薩。今可得兩音會之。即以妙音作師子吼。又衆生樂聞稱為妙音。音能顯理伏物名師子吼也。

窺基《妙法蓮華經玄贊》T34.845b11-14：音謂音聲。妙謂殊妙。昔住因中好設樂以供佛。今居果位善說法以利生。雙彰業德以標其名故稱妙音菩薩。

吉藏按「善因樂果」理論，對「妙音」名號進行解釋。他認為，該菩薩過去世中用伎樂供佛，因此今生就能得到美妙音聲。窺基也持該觀點，明確說出，該菩薩是以過去供養伎樂為因，感得妙音說法利益眾生的果位，所以得名「妙音」的道理。

東大寺明一(728-798年)《法華略抄》T56.143a08-12：釋名者。音謂音聲。妙謂殊妙。昔住因中。好設樂以供佛。今居果位。善說法以利生。雙彰業德以標其名。故名妙音菩薩。此品明彼事。故名妙音菩薩品。

東大寺明一的解釋亦按吉藏與窺基的「善因樂果」解釋，「妙音」暗示的是「善說法利生」的該菩薩的利他事業。

聖德太子《法華義疏》T56.126b11-14：此中明妙音菩薩事。故仍為品目也。此品與觀世音品。明流通方法中。第二明普現色身弘經益物。言若欲弘通此經。應如此二大士所為也。

聖德太子雖未明言「妙音」含義，但暗示了該菩薩以妙音與普現色身為兩種流通《法華經》之方法，該菩薩與觀世音菩薩一同作為流通《法華經》救濟利益眾生的模範。因此，聖德太子提示的此種解釋，能支持觀點(1)。

(二) 觀點(2)

戒環《法華經要解》X30.350c5-6：能以妙音隨應演說。而流通是道者也。名雖妙音實彰妙行。

徐昌治《法華經卓解》X32.290b11：此品明菩薩。以妙音隨類宣揚此經。

戒環與徐昌治雖然沒有解釋該菩薩過去世的因行與現在得果之間的關係，但強調了「妙音」是一種演說經教的善巧方便，為的是對應不同眾生。戒環更指出，用「妙音」名號，實則彰顯的是《法華經》的流通行。

(三) 觀點(3)

智顛《妙法蓮華經文句》T34.144a17-21：昔奉雲雷音王佛十萬種妓。今遊化他土音樂自隨。昔奉八萬四千寶鉢。今爾許道器眷屬圍遶。昔得一切眾生語言陀羅尼。今以普現色身。以妙音聲遍吼十方弘宣此教。故名妙音品。

智顛按古今照應的因果關係，對妙音名號進行解釋。智顛認為，如今的妙音宣教，是在普現色身之後。普現種種色身，實際是該菩薩的化身，化身可以用妙音流通法義調伏眾生，這是一種善巧方便。智顛的這種解釋，也似乎暗示著該菩薩本身，未必會用妙音說法。

與智顛的學說極其相似的是，日本天台宗寺門派宗祖圓珍(814-891年)的解釋。

圓珍《入真言門住如實見講演法華略儀》T56.200a21-23：昔得一切衆生語言陀羅尼。今以普現色身。以妙音聲。遍吼十方。弘宣此教。故名妙音菩薩品。

用妙音流通《法華經》的行為，是在該菩薩普現某種色身之後。因此，可推測圓珍的觀點與智顛的學說實是一脈相承的。因為該菩薩的「普現一切色身」本為善巧方便，那麼，來自於種種化身，也必定能發出「妙音」或「非妙音（訥音）」之聲。

德清《法華經通義》X31.592a24-b2：進九地位。發真如用。色心自在。得如幻三昧。居法師位。以至覺等分身說法。無思而應。特以妙音名。

德清與智顛一致的部分，都是認為該菩薩以化身進行說法，在說法中體現妙音。但不同的是，德清引用了「菩薩地」的理論，認為該菩薩處於第九地法師位，才能有如上所述的化身功用。然而《法華經》「法師品」中所說的「法師」，不需要到達菩薩之第九地也可成為。因此，此處的解釋與《法華經》前文不合。

(四) 觀點(4)

《御義口傳》被認為是日興(1246-1333年)轉錄整理其師父日蓮(1222-1282年)口述的《法華經》闡釋文，其中的分析十分有新意。

御義口傳に云わく、「妙音菩薩」とは、十界の衆生なり。「妙」とは、不思議なり。「音」とは、一切衆生の吐くところの語言音声、妙法の音声なり。三世常住の妙音なり。所用に随って諸事を弁ずるは、慈悲なり。これを「菩薩」と云うなり。

(《御義口傳》云：「妙」者，意為不可思議。「音」者，乃一切衆生所發出的語言音聲，皆為妙法之音聲，是三世常住之妙音。隨緣應用以明辨諸事者，為慈悲。此即稱為「菩薩」。)

此處認為，「妙音菩薩」對應十界(六道·四聖)的一切衆生，「妙」不作「美妙」解，而作為「不可思議」來解釋。「音」則是一切衆生的言音。自此處來看，該觀點將「妙音」解釋為「不可思議的衆生言音」，衆生的語言及聲音，包羅萬象，因此如「妙音」與「訥音」的相互對立的音聲，也都包含在該觀點闡釋的「妙音」中了，這是對「妙音」的新解。

(五) 綜述

綜上所述，觀點 (1) 的「妙因得妙果」的解釋，確實符合同類因與等流果的因果論，但僅限於名號為「妙音」的可能性下。

觀點 (2) 與 (3)，認為「妙音」顯示的是菩薩流通法義時所使用的善巧方便，即善巧方便是化身出妙音。這樣的解釋暗示了菩薩在不向眾生流通教法時，或許自身不需妙音的道理。這樣的解釋中，既包含了妙音，又包含了非妙音的可能性，為我們提供了解讀該菩薩名號 gadgadasvara 的思路，即：該菩薩自身雖是訥音，但為了流通《法華經》，可以通過善巧方便的化身，再演出妙音。

觀點 (4) 則是對「妙音」一詞包含的其他深意進行了新解。筆者認為，因為該菩薩名號 Gadgadasvara 的含義中，確實包含了一語雙關的可能性，所以在漢譯中遵從玄奘的「含多義故不翻」而用音譯的「嚙德嚙達菩薩」更為妥當。

伍、「妙音」「訥音」與法華流通行

有人可能會質疑，gadgadasvara 一詞如果被理解為「訥音」，那是與《法華經》的流通行相違背的。因為他們認為，訥音者有身心障礙，無法承擔在大眾面前宣教的法師職責。因此，必須將該詞理解成「妙音」才可以解決這個過失。

對此，筆者認為不然。對於 gadgadasvara 名號的「訥音」和「妙音」兩種理解，反映的是該菩薩的修行狀態，二者皆可與《法華經》的流通行及菩薩行相匹配。

(一) 法華流通行的定義

梵典《法華經》「法師品」中所提示的關於流通《法華經》的修行方法，與《妙法蓮華經文句》的「五種流通」、《中邊分別論》(*Madhyāntavibhāgakārikā*) 的「十種法行」(*daśadhādharmacarita*) 對應表：

梵典《法華經》流通行	五種流通	十種法行
書寫，令他書寫 (likhed、likhāpayed)	(5) 書寫	(1) lekhanā 書寫
敬愛...尊崇 (satkāraṃ...apacāyanām)		(2) pūjanā 崇拜
教示 (deśayitā)		(3) dāna 布施
令他聽聞 (śrāvayitā)		(4) śravaṇa 聽聞
令他唱誦 (vācayed)	(2) 讀	(5) vācana 讀誦
理解 (udgrhñiyād)、令他受持 (dhārayed)	(1) 受持	(6) udgraha 理解
解說 (prakāśayed)	(4) 解說	(7) prakāśana 解說
自習 (svādhyāya*从「法師品」偈中出)	(3) 誦	(8) svādhyāya 自習 (自己反覆唱誦)
回憶 (anusmaret)		(9) cintanā 思惟
令他習得 (paryavāpnuyād)		(10) bhāvanā 修習

按筆者稿 (白 [2019]) 的分析,《法華經》的流通方式可以分為兩大類,一是財物供養;二是法供養(其一是,對於法的供養;其二是,基於法的供養)。

此兩種供養,又可分為自利的流通和利他的流通。此兩種供養是同樣重要的,財物供養是法供養的前行。

	自利的流通	利他的流通
財物供養	書寫, 向著書寫了的經卷, 用花等供養	令他書寫, 令他向著書寫了的經卷, 用花等供養
法供養之一: 對於法的供養	聽聞, 解說, 看, 理解經卷內容	令他聽聞, 令他受持, 令他唱誦, 令他理解經卷內容
法供養之二: 基於法的供養	趣入, 自習, 熟考, 基于空性思想的正確解說, 修習經卷內容	

在如此多種多樣的法華流通行下, 妙音者和訥音者各有他們自己擅長實踐的流通行。妙音者是流通能力強的人, 訥音者是流通能力弱的人。

回顧前述兩個圖表, 妙音者應是自利利他流通行全部完備之人, 而訥音者則是去除與聲音有關的修行項目(為他人解說、令他受持等)之人。雖然其流通能力微弱, 哪怕書寫一字一句, 也都被視為法華流通行中。

因此，《法華經》將訥音者也納入了法華流通行中，這就擴大了法華經流通的修行範圍，以期達到「廣宣流布」的目的。

(二) 法華菩薩的定義

《法華經》中的「菩薩」可以分成兩種。

第一種，是指那些完全接受「三乘方便·一乘真實」的《法華經》的眾生們，不管是什麼性別，種族，血統，都是「菩薩」（參見「法師品」SP (10) [KN224.2-7]）。筆者將這種意義下的「菩薩」，命名為「一乘菩薩」。從這個意義上看，妙音者與訥音者，只要流通《法華經》，都是一乘菩薩。

第二種，是本已按般若經類中所提示的菩薩行去修行的菩薩，他們在自心中又摒除了對「大小各別」的執著，能夠如第一種菩薩一樣，完全接受《法華經》的「三乘方便·一乘真實」的思想。這樣的菩薩，是《法華經》的一乘菩薩的同時也是菩薩乘（大乘）的菩薩。筆者將這種意義下的「菩薩」，定義為「一乘菩薩法師」（參考：白 [2020]）。

這兩種菩薩的差異在於，「一乘菩薩」與「一乘菩薩法師」的修行境界與流通能力。雖然前者確實比後者低劣，但是兩者都是能受持《法華經》的眾生。

另外，雖然一切流通者的流通對象都是《法華經》，但是根據其流通內容的份量，使得不同法師的修行也有區別。即：是流通《法華經》中的一偈，還是《法華經》全卷，根據此，能斷定法師本身在修行境界上的差異。

根據筆者稿（白 [2023]）的分析，從修行境界來講，一偈流通的菩薩法師必定劣於《法華經》全卷流通的菩薩法師。但兩者都能信受一乘，因此必將速疾成佛。

從這樣的法華菩薩的定義中，可以推論的是妙音者與訥音者，都是「菩薩」，雖然二者在修證上有著明顯差異，但不應排斥一方而推崇另一方。或許因此，《法華經》才選取 gadgadasvara 一詞作為菩薩名號，「妙音」與「訥音」統合在一起，以宣揚基於《法華經》一乘思想的大平等之意。

陸、結論

綜上所述，本研究對 Gadgadasvara 菩薩名號解釋的問題進行了深入分析，並得出以下結論：

(1) Gadgadasvara 這一名號，在梵語與其俗語的不同體系中，既包含「訥音」(梵語)的可能性，也包含「妙音」(俗語)的可能性。兩者皆有其語用和文獻依據。或許 Gadgadasvara 這一名號是為了應對上中下等的一切種姓者而設置的。僅對使用俗語的中下等種姓者顯現「妙音」之名，體現了《法華經》將中下等種姓者，納入自宗的救濟和流通範圍的意圖。

(2) 嚧德嚧達菩薩，無論是顯現出「妙音」或「訥音」的哪一種狀態，他都是能流通《法華經》的菩薩法師。

《法華經》的末後八品，通過嚧德嚧達等菩薩的故事，共同將「一切皆成佛」的思想推廣，意在創造一個理想的法華人間佛國土。本研究，為理解平等無有歧視差別的法華菩薩行與流通的實踐，提供了新的視角和方法。

略號與參考文獻

(一) 一次文獻

[1] A: *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini. See Cardona (1997a, Appendix III).

[2] *Abhidharmakośabhāṣya*: P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1975.

[3] *Brahmāṇḍapurāṇa*: *Brahmāṇḍa-mahāpurāṇam*. K. V. Sarma. Vārāṇasī: Kṛṣṇadāsa Akādamī, 2000.

[4] *Daśakumāracarita*: *Daśakumāracaritam*, Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1951. *Śrāvaka bhūmi*: The Śrāvaka bhūmi of Ācārya Asanga. Karunesha Shukla, eds., Tibetan Sanskrit Works Series 14. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1973.

[5] *Manoramā*: The Prākṛita-Prakāśa: Or, The Prākṛit Grammar of Vararuchi with the Commentary (Manoramā) of Bhāmaha. Ed. Edward Byles Cowell. London: Trübner & Co., 1868.

[6] *Madhyāntavibhāgakārikā*: Vasubandhu, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Nagao, G. ed., Tokyo, 1964.

[7] MBh: *Mahābhāṣya* of Patañjali. The Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. K. V. Abhyankar. 3 vols. Poona: BORI, 1962–1972.

[8] SP: *Saddharmapuṇḍarīka*: (1) KN: Hendrika Kern and Bunyiu Nanjio eds., *Saddharmapuṇḍarīka*. Bibliotheca Buddhica 10. St. Pétersbourg, 1908–1912. Reprint, Osnabrück: Bliibli Verlag, 1970. (2) WT: Wogihara, U. and Tsuchida, C. 1934. 《改訂梵文法華經》山喜房仏書林. (3) TH: Toda, Hirohumi. 1981. Central Asian Manuscripts Romanized Text. Tokushima: Kyōiku Shuppan Center. (4) Gilgit:

Saddharmapuṇḍarīka manuscripts found in Gilgit, edited and annotated by Shoko Watanabe Reiyukai, 1972–1975. (5) D: Dam pa'i chos pad ma dkar po'i mdo: bka' 'gyur. sDe dge ed., ca. Tohoku, no.113, 1975. (6) P: Dam pa'i chos pad ma dkar po'i mdo: bka' 'gyur. Peking ed., chu. Otani, no.781, 1955–61. (7) S: Dam pa'i chos pad ma dkar po'i mdo: bka' 'gyur. sTog pho brang ed., ma. Skorupski, no.141, 1985.

[9] *Śabdakalpadrūma*: SHABDAKALPADRUMA, An Encyclopedic Dictionary of Sanskrit, Compiled by Raja Radhakant Deb, Varadaprasad Vasu, Haricharan Vasu et al., Delhi Motilal Banarasi Dass 'Satya Vrat Shastri Rare Book Collection, 1961.

[10] T: 《大正新修大藏經》(SAT DB)。

[11] *Vacaspatya*: VACASPATYA, a comprehensive sanskrit dictionary, compiled by Taranatha, Calcutta Printed at the kavya prakasha press, 1873.

[12] *Viṣṇudharmottarapurāṇa*: *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, Ed. Śāstri and Singh. Delhi: Nag Publishers, 1985.

[13] X: 《卍續藏》(CBETA)。

[14] *Prākṛtaprakāśa*: Ed. Mathurādāsa Dīkṣita. Kāśī Saṃskṛta Granthamālā 38. Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna, 2001.

[15] 立正大學宗學研究所編(1952–1959)日蓮(1222–1282)〔著〕「日興執筆御義口傳」『昭和定本日蓮聖人遺文』山梨：身延久遠寺。

(二) 二次文獻

[1] 白景皓(2019)。〈現『法華經』流通分の思想背景：「供養」思想を中心として〉，《哲学》(広島哲学会)，71: 55–70。

[2] 白景皓(2020)。〈『法華經』流通分に見る「願生」の法師〉，《哲学》(広島大学) 72: 1–16。

[3] 白景皓(2023)。〈『法華經』の一偈聴聞と小善成仏〉，《日本仏教学会年報》87: 227–246。

[4] 本田義英(1933)。〈擬声語 Gargara のてん訛と妙音の問題〉，《龍谷學報》305: 134–159。

[5] 岡田行弘(2014)。〈『法華經』妙音品の考察〉，《奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集》4: 738–749。

[6] 上田真啓・堀田和義(2023)。〈プラークリット語を照らす光 — Prākṛtaprakāśa 和訳(1) —〉，《仏教文化研究論集》(東京大學佛教青年會)，23: 64–111。

[7] 泉芳環(1933)。〈法華經に於ける『妙音』の語義について〉，《大谷學報》49: 1–16。

[8] 植木雅俊(2011)。《梵漢和対照・現代語訳 法華經 下巻》東京：岩波書店。