

论“未曾有经”文体及其影响

李 小 荣

[摘 要] “未曾有经”是汉译佛典中最重要的叙事文体之一,它在内容上以神通故事为主,旨在通过神奇叙事来彰显佛教伦理之善,并形成了特定的文本结构。这种文本结构以及相关的故事情节或类型,曾对中土文学产生了一定的影响。

[关键词] 未曾有经;文体;神通故事;文本结构

[中图分类号] I206.2 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)03-0270-06

在佛经文体类别中,无论“九分教”或“十二分教”,其中都少不了“未曾有经”。但在佛学研究中,人们对它的关注较少,只是在综论性的佛教著作中偶有涉及^①。而从文学角度,或者说从宗教文学的视角进行探讨的成果虽说相对丰硕^②,然而仍有一些问题尚未解决,故有必要重加检讨。

一、文体特征

“未曾有经”,也称“未曾有(法)”,其梵文是 adbhuta-dharma,音译“阿浮陀达磨”、“阿浮达磨”等,意译又作“希法”、“最胜经”等^[1](第27页)。关于“未曾有”的内容,郭良鋆在检讨巴利文三藏经文文体“九分教”时,说它是“记述神通的经文”^[2](第10页)。但是,台湾学者丁敏一方面认为神通故事属于十二分教中的阿波陀那(譬喻),基本上是被当成例证来使用;另一方面又说神通故事的语言,从宗教的特质看,它已超出了譬喻是“喻而非真”的特质,带有几分真的暗示性,具有“似真非真”朦胧性的语言功效^[3](第94页)。其实,郭先生更强调“未曾有”的内容特色,丁先生则更突出其叙事功能。若能综而论之,当有助于我们更深入理解“未曾有”的文体特点。现分述如下:

(一)内容特色

为了详细说明“未曾有”在内容上的突出特色,我们先举出一些具体的经文。如东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷8《未曾有法经》云:

我闻世尊一时在父白净王家,昼监田作,坐阎浮树下,离欲、离恶不善之法,有觉有观,离生喜乐,得初禅成就游。尔时中后,一切余树,影皆转移,唯阎浮树,其影不移,荫世尊身。于是释白净往观田作,至作人所,问曰:“作人,童子何处?”作人答曰:“天童子今在阎浮树下。”于是释白净往诣阎浮树,时释白净日中后见一切余树影皆转移,唯阎浮树其影不移,荫世尊身。便作是念:今此童子甚奇甚特,有大如意足,有大威德,有大福佑,有大威神。所以者何?日中之后,一切余树影皆转移,唯阎浮树其影不移,荫童子身。若世尊日中之后,一切余树影皆转移,唯阎浮树其影不移,荫世尊身者。我受持是世尊未曾有法。^[4](卷1,第470页下-471页上)

《未曾有法经》主要叙述的是佛陀传记中的神奇事迹,包括入胎、降生、出游、降魔等故事单元。其中,叙述者在讲每一故事单元时,都会强调它是“未曾有法”,即以前从未发生过的事迹。尤可注意的是:叙述者每次解释成因时都会提到一个相同的关键词——如意足(五通或六通中的神足通,也叫如意、如意足

通、神境智通或神境智证通)。对其含义,《大智度论》卷5有云:

云何如意?如意有三种:能到,转变,圣如意。能到有四种:一者身能飞行,如鸟无碍;二者移远令近,不往而到;三者此没彼出;四者一念能至。转变者,大能作小,小能作大;一能作多,多能作一。种种诸物,皆能转变。外道辈转变,极久不过七日。诸佛及弟子转变自在,无有久近。圣如意者,外六尘中不可爱不净物,能观令净;可爱净物,能观令不净。是圣如意法,唯佛独有。^[4](卷25,第97页下-98页上)

前面所说童子(此是佛陀出家之前的称呼)能令阎浮树影不移,此即如意足“能到”的表现之一。当然,童子的这种神通,根源在于他已入初禅。易言之,神通是禅定之后的功能显现。

在汉译佛经中,与“神通”含义相同或相近,且经常使用的词是“神变”。《菩萨念佛三昧经》卷2又云:“尔时弥勒菩萨摩訶萨心生念言:是诸声闻,有大威德无数神通,各各自说大师子吼。我当于此人天、魔、梵、沙门、婆罗门、声闻、菩萨大众之前,微现神变。”^[4](卷13,第804页中)同经卷1则有偈云:

净心发高叹,欣跃未曾有。奇哉大神通,势力无伦匹。甚深佛境界,不可得思议。一千诸众生,见此神变已。于诸法不受,善得心解脱。不空见当知:师子为世间,请佛还起时,一千诸众生,于彼善逝处,睹佛神变化,其心正趣向,无上菩提道。大悲为世间,广作利益已。^[3](卷13,第798页中)

由此可见,“神变”不但可与“神通”互用,而且经常也是“未曾有”所感叹的对象。

本来,神通、神变对应的梵文不同。神通为 abhijna, 其词根是 na(知)。由这个词根派生的名词都与感知或认知有关, abhijna 的通常意义是“记忆”,然巴利语佛经中已普遍用作“神通”,指的是超常的或超自然的智能^[3](第173页)。汉地经疏中则指由禅定而获得的超自然、无碍自在、不可思议的力量,也称“神通力”、“神力”、“通力”,或简称“通。”而神通类别,最常见的是五通(有情众生皆可修得)与六通(唯有圣人,如佛与大乘菩萨才能修得)。五通指神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通,若加上漏尽通则为六通。一般说来,宿命通、天眼通、漏尽通最为殊胜,叫做三明。此外,六通还有次第之别,按照《大智度论》卷28的记载,其由低到高的顺序是:

如意神通(神足通)→天眼通→天耳通→他心通→宿命通→漏尽通

神变的梵文是 vikurvana, 是指佛、菩萨等为教化众生而示现的不可思议之神力(神通力),也叫“神变化”,简称为“神”或“变”。它往往表现为外在的动作或形状,有狭义与广义之分:狭义指五通或六通中的第一种,即神足通;广义则包括身、语、意各方面的神通变现。汉译佛典中,更常见的说法是十八神变(十八变)。

对于神通、神变之别,简言之,前者多着眼于本体,后者主要着眼于相状(表现)。然总体说来,都服务于宣教之用,或者是说法的方式之一,《长阿含经》卷1即谓提舍比丘等人曾“于大众中上升虚空,身出水火,现诸神变,而为大众说微妙法”^[4](卷1,第9页下),且有不可思议之效果,如后秦竺佛念译《菩萨瓔珞经》卷1称之为“以神变感动十方”^[4](卷16,第1页中)。

综上所述,神通或神变叙事就是“未曾有”的主体内容。

(二)文本结构

丁敏在论述神通故事时,曾归纳出好几种模式:如“神足飞行”的空间叙事、“神足变身”的母题叙事、“神通”与“幻术”的多音复调叙事等^[3](第197-433页)。若考虑到“未曾有”之内容特色即在于神通故事,因此,用它们来概括“未曾有”的叙事模式,当无不妥之处。不过,我们在研读汉译佛典的相关文本时,却发现“未曾有”无论用哪种模式,在文本结构上都呈现出惊人的同一性,通常可分成三大部分:一是叙述神通(神变)故事(或说法)的由来或过程;二是对神通(神变)故事(或说法)的赞叹,最常见的语词是“叹(怪)未曾有”;三是简述神通(神变)故事(或说法)的宗教含蕴。这种结构可表述为:

多样化叙事 + 程式化感叹 + 教义揭示

其中,程式化感叹的位置多不固定,常在故事的中间或结尾处。如东晋佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷

1云:

如是我闻:一时佛住迦毘罗城尼拘楼陀精舍。尔时释摩男请佛及僧供养三月,七月十五日僧自恣竟。尔时父王闻头檀、佛夷母憍昙弥来诣僧房,供养众僧。礼拜既毕,奉上杨枝及澡豆已,呼阿难言:“吾今欲往至尊所,为可尔不?”尔时阿难即宣此言,以白世尊。佛告阿难:“父王来者,必问妙法。汝行遍告诸比丘僧,及往林中,命摩诃迦叶、舍利弗……十六贤士,一时来会。”如此音声,遍至诸方。尔时天主、夜叉主……及诸眷属,皆悉已集。尔时父王及释摩男三亿诸释入佛精舍,当入之时,见佛精舍如颇梨山。为佛作礼,未举头顷,即见佛前有大莲华众宝所成,于莲华上有大光台。父王见已,心生欢喜,叹未曾有。是时父王即从坐起,白佛言:“世尊,佛是吾子,吾是佛父。今我在世,见佛色身,但见其外,不睹其内。悉达在宫,相师皆见三十二相,今者成佛,光明益显,过逾昔日百千万倍。佛涅槃后,后世众生,当云何观佛身色相,如佛光明常行尺度。惟愿天尊,今当为我及后众生分别解说。”^[4](卷15第645页下-645页上)

此处结构,即先叙述佛陀之父朝见佛陀过程中的所见所闻,其中对佛陀瑞相的“叹未曾有”之语,是在故事中间,闻头檀请佛“分别解说”之后的文字(案:略而未引)则是佛陀对具体教义的演说与揭示。

在北魏吉迦夜、昙曜译《杂宝藏经》卷4《罽夷罗夫妇自卖设会现获报缘》中,经文讲到有一对贫穷夫妇为了解脱现世之穷苦,用卖身为奴得来的金钱而设斋会:

于是昼夜勤办会具,到六日头垂欲作会,值彼国主亦欲作会,来共诤日。众僧皆言:“以受穷者,终不得移。”国主闻已,作是言曰:“彼何小人,敢能与我共诤会日?”即遣人语罽罗:“汝避我日。”罽罗答言:“实不相避。”如是三反,执辞如初。王怪所以,自至僧坊,语彼人言:“汝今何以不后日作,共我诤日?”答言:“唯一日自在,后属他家,不复得作。”王即问言:“何以不得?”自卖者言:“自惟先身不作福业,今日穷苦。今若不作,恐后转苦,感念此事,唯自卖身,以贸金钱用作功德,欲断此苦。至七日后,无财偿他,即作奴婢。今以六日,明日便满,以是之故,分死诤日。”王闻是语,深生怜愍,叹未曾有:“汝真解悟贫穷之苦,能以不坚之身易于坚身,不坚之财易于坚财,不坚之命易于坚命。”即听设会。王以己身并及夫人衣服璎珞脱与罽罗夫妇,割十聚落,与作福封。夫能至心修福德者,现得华报,犹尚如是,况其将来获果报也。由此观之,一切世人欲得免苦,当勤修福,何足纵情懈怠放逸乎!^[4](卷4第468页下)

这里的故事主角,不再是佛与菩萨等圣贤形象,已经换成了普通的信士,然夫妇二人想改变命运的决心和举动,同样具有传奇色彩,所以国王才感叹“未曾有”。也就是说,神奇故事可以发生在普通的信徒身上。另外,这里的程式化感叹,是置于故事的结尾处。至于故事的寓义,在于倡导勤修功德必有福报。

在讲述神奇教法的“未曾有”中,其结构模式程式化的感叹,多位于讲述结束时,且常带有总结赞叹的意味。如题为后汉失译人名的《佛说未曾有经》在佛陀宣讲完教法后有云:

佛告阿难:“此名未曾有法,是一切清净妙法方便,我以是故殷勤嘱汝,当数数广为诸天人、阿修罗、龙、夜叉、乾闥婆、伽留罗、紧那罗、摩睺罗伽、人、非人等,分别说之。当作如来善根功德种子,一切众生闻者,得入如来善根功德。以是因缘故,离诸烦恼,悉皆成佛。”诸比丘闻已,欢喜作礼药王佛、药王菩萨、药上菩萨、最上天王佛。^[4](卷16第781页下-782页上)

此处“未曾有法”四字,一方面是对其前面所说教法之全部内容的概括(主要讲造像、造塔等功德),另一方面也是赞叹所说教法的效用,含有嘱咐流通之意。

二、文体功能

关于“未曾有”的文体功能,它既有和其他佛经文体相同者,玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷1即指出:“诸佛为饶益他,开示演说十二分教:一契经,二应颂,三记别,四讽颂,五自说,六缘起,七譬喻,八本事,九本生,十方广,十一希法,十二论议。”^[4](卷27第2页上)此便交待了十二部经的共同点——其实都是用王佛教宣教、闡明教义。当然,它也有自己的特号之处,兹从相关汉地经疏进行归纳。

隋慧远《大乘义章》卷1云:“第十一者名阿浮陀达摩,此翻名为未曾有经。青牛行钵,白狗听法,诸天身量,大地动等,旷古希奇,名未曾有。说此希事,名未曾有经。”^[4](卷44,第470页中)隋智顗所说《妙法莲华经玄义》卷6又云:“未曾有经者,说希奇事,由来未有者。未曾有也,示大力,有大利益。托未曾有事,以彰所表也。”^[4](卷33,第752页上-中)隋唐之际的吉藏《大乘玄论》卷5则说:“未曾有、因缘经,此明善恶事一双:未曾有经为善事,如青牛行钵、白狗听经、大地振动;因缘谓起罪本末,随本末而说名因缘经。”^[4](卷45,第64页下-65页上)由此我们可以发现:“未曾有”的特殊功能是“说”,即叙事(或叙述)。而且,“说”的内容是各种各样的“希奇事”,这些希奇事,一方面发生的时间比较特殊,是过去到现在都未曾有过的;另一方面落脚点又在现在,突出的是过去发生的神奇之事对现在的影响,且让受众有身临其境的切身感受;再者,所叙述的事件本身,其宗教的价值判断与情感判断,是重在张扬善事,此恰与因缘经多叙起罪本末形成了鲜明的对比。换言之,“未曾有”的文体功能主要在于通过神奇叙事,用以彰显佛教伦理之善。此从前引诸“未曾有”之具体经文,亦可得到明证。

此外,据鸠摩罗什译《成实论》卷1^[4](卷32,第245页上-中)可知:佛说“未曾有”并显现神通的目的,在于证明因果业报的真实不虚,然而从佛教对待神通(神变)的态度看,则知神通也有局限性,如神通不敌业力、事相神通不如智慧神通等^[3](第85-86页)。由此形成了一种较为特殊的功能,即有的“未曾有”经,还可用神奇叙事来反对“神通”。这种功能,我们称之为相反相成。

三、文体影响

谈及“未曾有”的影响,我们拟重点谈两个方面:一是文本组织结构的影响,二是神通(神变)故事或相关情节的影响。

(一)对文本组织结构的影响

我们曾把“未曾有”的叙事文本结构概述为“多样化叙事+程式化感叹+教义揭示”,它在中土僧传及各种灵验小说中也常被使用。兹举2例,如:

1. 唐道宣《续高僧传》卷8《周蒲州仁寿寺释僧妙传》谓僧妙:

后住蒲乡常念寺,即仁寿寺也,聚徒集业以弘法树功,击响周齐,甚高名望。周太祖特加尊敬,大统年时西域献佛舍利,太祖以妙弘赞著续,遂送令供养。因奉以顶戴,晓夜旋仰,经于一年,忽于中宵放光满室,螺旋出窗,渐延于外,须臾光照四远,腾扇其焰,照属天地。当有见者,谓寺家失火,竞来救之。及睹神光,乃从金瓶而出,皆叹未曾有也。妙仰瞻灵相,涕泗交横,乃烧香跪而启曰:“法界众生,已睹圣迹,伏愿韬秘灵景,反寂归空。”于是光还螺旋,卷入瓶内。尔夜州治士女,烧香赞叹之声闻于数十里。寺有一僧,睡居房内,众共唤之,惛惛不觉,竟不见光相,未几,便遇厉疾,咸言宿业所致,遂有感应之差。^[4](卷50,第486页上-中)

这里叙述的主体内容是有关舍利的的神变感应故事,其间亦插入了信众的程式化感叹,即“叹未曾有”一语。接着叙述的是僧妙的烧香启愿,这一部分文字可视作“教义揭示”的变体,同时也是神通感应故事的结束。不过,作者为了说明业报因缘,又附加了某一僧人无缘看见舍利之光而暴卒的情节,通过对比,使得主题更加鲜明突出。

2. 唐惠详撰《弘赞法华传》卷3载释法融之事:

后归丹阳牛头山幽栖寺,别为小屋,精修故业,远近学侣翕尔归之。乃于岩谷之前,讲《法华经》一部。于时正在盛冬,凝霜被木,乃于讲所忽生三茎金色莲花,众甚惊异,叹未曾有。经文既毕,花亦不见。又有一大鹿,常依时听讲,停法之后,绝迹不来。门人发心,皆以《法华》为正业矣。^[4](卷51,第19页上)

本则传记叙述了法融因讲《法华经》之功德而产生的神变故事。其叙述结构与前一则故事稍有不同:一者叙述相对简略;二者叙神变感应时用了并列式,即列举了两项内容(金色莲花与大鹿听经,但第二项中未有感叹之语然从其性质判别,亦为“未曾有”也);三者最后一句,实际上是讲神通感应故事的效用,它

们使得法融的门人都以弘扬《法华》为正业。

不过,中土僧传或灵验小说中在叙述神通感应故事时,对佛典“未曾有”之叙事模式既有继承,也有变异。其中,最大的变化是第三部分,往往不是“教义揭示”,而多是讲感通之用,如前引故事,大抵如此。

(二)对神通(神变)故事及相关情节的影响

本来这一方面的研究成果已相当丰硕,尤其在志怪、传奇与神魔小说诸领域。不过,可补充的例证还有不少。如:

1. 手指化出异物降伏对手。《太平广记》卷 289《明思远》条引陆长源《辩疑志》云:

华山道士明思远,勤修道策三十余年。常教人金水分形之法,并闭气存思,师事甚众。永泰中,华州虎暴,思远告人云:“虎不足畏,但闭气存思,令十指头各出一狮子,但使向前,虎即去。”……于谷口行逢虎,其伴惊惧散去,唯思远端然,闭气存思,俄然为虎所食。^[9](第 2298 页)

陆氏原著旨在辨析佛道两教之虚妄不实,然其所谓十指头化出狮子的情节,实源于佛教之神通。如支谦译《撰集百缘经》卷 6《佛度水牛生天缘》云:

佛在骄萨罗国,将诸比丘欲诣勒那树下。至一泽中,有五百水牛,甚大凶恶。复有五百放牛之人遥见佛来,将诸比丘,从此道行,高声叫唤:“唯愿世尊,莫此道行!此牛群中有大恶牛,抵突伤人,难可得过。”……恶牛卒来,翘尾低角,刨地吼唤,跳踉直前。尔时如来,于五指端化五师子,在佛左右。四面周匝,有大火坑。时彼水牛,甚大惶怖,四向驰走,无有去处。唯佛足前有少许地,宴然清凉。驰奔趣向,心意泰然,无复怖畏。长跪伏首,舐世尊足。复更仰头,视佛如来,喜不自胜。尔时世尊知彼恶牛,心已调伏。^[4](卷 4 第 232 页上)

两相比较,从指头化出狮子以降伏对手的关键情节何其相似。更为重要的是,道士明思远有此神力的原因是存思,而道教存思和佛教禅定亦有共通之处。从本质上讲,佛、道神通(神变)都是意念的产物。《长阿含经》卷 1《阿摩昼经》即云:

彼以定心,清净无秽,柔濡调伏,住无动地。一心修习神通智证,能种种变化;变化一身为无数身,以无数身还合为一。……譬如陶师善调和泥,随意所造,在作何器,多所饶益;亦如巧匠善能治木,随意所造,自在能成,多所饶益;又如牙师善治象牙,亦如金师善炼真金,随意所造,多所饶益。^[4](卷 1,第 86 页上)

丁敏将经文中由定而生的变化分成三类:即一身与多身、身能飞行及以心变物^[5](第 86 页)。其中,诸“譬如”句式所讲,即属“以心变物”之神通。当然,《明思远》的故事结局,由于创作者目的在于破,故形成了反讽的艺术效果。

2. 莲花中化出玉女。《太平广记》卷 25《元柳二公》条引《续仙传》云:

元和初,有元彻、柳实者,居于衡山,二公俱有从父为官浙右。李庶人连累,各窜于欢、爱州。二公共结行李而往省焉,至于廉州合浦县,登舟而欲越海,将抵交趾,舣舟于合浦岸。……逡巡,复有紫云自海面涌出,漫衍数百步,中有五色大芙蓉,高百余丈,叶叶而绽,内有帐幄,若锦绣错杂,耀夺人眼。又见虹桥忽展,直抵于岛上。俄有双鬟侍女,捧玉合,持金炉,自莲叶而来天尊所,易其残烬,炷以异香。^[9](第 166-167 页)

此处虽为道教故事,然莲花中化出玉女(仙女)的情节,若穷原竟委,竟与佛教神通故事有关。如北魏瞿昙般若流支译《正法念处经》卷 57 即云:

尔时天王牟修楼陀复为利益,神通变化,从其胸中示现涌出大莲花池。其可爱乐,其池多有鹄鸭鸳鸯,而为庄严,第一清净八功德水。其莲华池有百千亿七宝莲华,以覆其上。其花香气,满百由旬。其莲华台,王在其上,种种妙庄严天冠,种种光明、种种宝衣,庄严其身,种种宝印,庄严其臂,种种彩女而为围绕,坐师子座。其诸婁女,手执白拂,侍立左右。^[4](卷 17,第 336 页下)

前者所说的“芙蓉”与佛经里的“莲华”多异实同也。而且,不管仙女也好,还是彩女也罢,她们都是朝

奉特定的主尊。两者的区别仅在于:道教把故事背景置于海上,佛教则置于天王自身的变异,即莲花池、莲花甚至莲花中的彩女,都是由天王自身某一特定的部位(胸)化现出来的。

3. 降生时自然带有瑞物。曹雪芹《红楼梦》第八回“比通灵金莺微露意,探宝钗黛玉半含酸”曾讲到贾宝玉出生时口中含有一块通灵宝玉,相似的情节,佛典中亦有所见。如后汉昙果康孟详译《中本起经》卷上《现变品》云:

于时波罗奈城中,有长者名阿具利。有一子,字曰蛇蛇。晋言宝称。时年二十四,称生奇妙,有琉璃屐,着足而生。父母贵异,字曰宝称。^[4](卷4,第149页上)

这处经文既然出于“现变品”,毫无疑问和神通、神变有着密切的联系。不过,《红楼梦》所说瑞物是中土文化色彩极其浓厚的瑞玉,它是宝玉出生时口含而来;佛经里则是自然附着于脚而来。但是,故事的核心要素相同,如降生、得名方式以及故事结局(无论宝玉、宝称,最后都出家了)等。

注 释:

- ① 具体如日本学者前田惠學的《原始佛教聖典の成立史研究》(東京:山喜房佛書林1964年版,第432-433頁),印顺法师的《原始佛教圣典之集成》(台北:正闻出版社1989年版,第586-592页),郭良鋆的《佛陀和原始佛教思想》(北京:中国社会科学出版社1997年版,第177-182页)等。
- ② 目前从佛教文学角度来谈“未曾有经”者,最为重视的是其中的神通故事,如前田惠學的《神通より來迎へインド仏教文學に見られる天界訪問の二方法》(載《印度學仏教學研究》1958年第7卷1號,第44-56頁)、丁敏的《佛教神通:汉译佛典神通故事叙事研究》。特别是丁敏之书,是该领域最新的研究成果,但她的论著有一特点,即并未把神通故事归入到“未曾有经”之列。

[参 考 文 献]

- [1] [日] 获原云来:《汉译对照梵和大辞典》,台北:新文丰出版股份有限公司2003年版。
- [2] 郭良鋆:《佛陀和原始佛教思想》,北京:中国社会科学出版社1997年版。
- [3] 丁 敏:《中国佛教文学的古典与现代:主题与叙事》,长沙:岳麓书社2007年版。
- [4] [日] 高楠顺次郎等:《大正新修大藏经》,台北:新文丰出版股份有限公司1993年版。
- [5] 丁 敏:《佛教神通:汉译佛典神通故事叙事研究》,台北:法鼓文化事业股份有限公司2007年版。
- [6] 李 昉:《太平广记》,北京:中华书局1961年版。

(责任编辑 何坤翁)

On the Literary Form of the Adbhuta-dharma-sutras and Their Influence

Li Xiaorong

(School of Chinese Language and Literature, Fujian Normal University, Fuzhou 350007, Fujian, China)

Abstract: As one of the most important narrative forms in the Chinese Buddhist translation, The Adbhuta-dharma-sutras were mainly made up of many mystical stories, and by which, the Buddhist kindness was advocated. In addition, the special textual structure of the Adbhuta-dharma-sutras and their plots or story types had exerted much influence on the Chinese literature.

Key words: Adbhuta-dharma-sutras; literary form; mystical stories; textual structure