

略論佛教知識體系與 主題詞（中之三）

郭思生

5 結構式主題詞

所謂「結構式的主題詞」，是指面對「所有的佛典」，在觀念上要如何安排其順序，讓它在適當的結構中呈現出來。在中國佛教極為普遍的判教思想，即是嘗試為被認定是佛所說的佛典（「一代時教」），給予適當的定位。

以下分項概述其內容：

- 5.1.1. 「佛所演說」的分類
- 5.1.2. 《雜阿含經》的結構
- 5.2.1. 「法義」的分類
- 5.2.2. 《發智論》結構的次第
- 5.2.3. 南傳注解書的「有人言」、「有說」（keci）
- 5.2.4. 說一切有部論書的「有餘師說」
- 5.2.5. 綱要式的論述

5.1.1. 「佛所演說」的分類

前文已說過（2.2.之初，《佛教圖書館館訊》第33期），在修持「念法」時，念的是「佛所演說」（「佛語」）與「法義」，這可以看成是「一切佛法」最初步的一種分類，「佛語」、「法義」

這兩個名詞也是總括式的主題詞。天台宗的「五時八教」，化法四教、化儀四教，也是基於這樣的分類，由此可以看出，「佛語」可進一步的分類，而在分類的同時，就可看到不同的主題詞。

此處先討論「佛語」的分類。

「佛語」的分類，在《大智度論》所例示的是三藏、十二部、八萬四千法聚（大正25，頁222下），但也說到「以四種法藏教人：一、修妬路藏；二、毘尼藏；三、阿毘曇藏；四、雜藏」（大正25，頁143下）。

覺音（Buddhaghosa）則說到一個相當多樣性的分類：佛語是一味，以解脫（vimukti）為味（rasa），就好像大海諸水一味那般；佛語的二分，是法（dharma）與毘奈耶（vinaya）；佛語的三分，是初、中、後，因為佛語初善、中善，後亦善，意義具足，意義巧妙，純一圓滿，清白梵行；佛語的另一種三分，是經律論三藏（pitaka）；佛語的五分，是五部尼柯耶（nikāya），佛語的九分，是九分教（aṅga），最後則是八萬四千法藏（dharmakkhandhā）（參 Norman[1983]，pp. 15-16；Lamotte[1957]，pp. 341-342；《善見律毘



婆沙》，大正 24，頁 675 中；至於「初善、中善、後亦善」等句的解說，參《瑜伽師地論》〈攝異門分〉，大正 30，頁 763 中）。

古這裏，覺音似乎有意按照數法的觀念，來作不同的分類。不過，其中有些純粹是理論的說明，例如「八萬四千法蘊」，古現存的佛典並沒有相對應的部類，但古漢譯佛典可以看到這樣的概念，所以並不是覺音所獨創。至於「佛語以解脫為味」，是泛指佛語的作用。

另一方面，漢譯佛典最常見的是「十二分教」。南傳的「五部尼柯耶」，古漢譯佛典則通稱「四阿含」，再加上某種意義的「雜藏」。其實，覺音本身也提到，廣義與狹義的兩種「小部尼柯耶」（Khuddakanikāya；見 Lamotte[1957]，p. 343 所引），而覺音之所以把三藏看成是「佛語」，是因為據傳釋尊古三十三次講說九部阿毘達磨。

無獨有偶，隋朝慧遠古《大乘義章》也以數法來作三藏的分類，例如：「或說為一，所謂一切三藏之法，通名內論。或分為二，謂經與論，一切本教，通說為經；隨順釋者，斯名為論。若隨人別亦分為二：謂聲聞藏及菩薩藏」（大正 44，頁 468 下）。他的分類比覺音還複雜，因為慧遠考慮到大乘與小乘的佛典。覺音說到廣義與狹義的「雜藏」（「小部尼柯耶」），慧遠則說到「總修多羅」、「別修多羅」、「略修多羅」（大正 44，頁 467 上-中）。

這樣的分類，是古佛典已經達到相當多數量時，從不同的角度來觀察的。其實，釋尊入滅那一年所舉行的日舍城結集，參與其事的阿羅漢，也有同樣的難題：怎樣把釋尊的教法適當地呈現

出來。特別是從現代看來，佛教知識主要是記載古被稱為佛典的「書本」之內，即使是錄音帶或是光碟片，還是方便稱作是「有聲書」或 E-book（電子書）。書寫式的佛典已經有二千年的歷史，古其主流地位沒有消失之前，仍然是承載佛教知識的主要媒介。現代人往回看那個口口相傳的佛教知識時代，多少要有點想像力，才可能體會那個時代的人德，如何管理這樣的「虛擬佛典」。

5.1.2. 《雜阿含經》的結構

依現代的理解，日舍城結集的成果，是「法」（「經典」），以及「毘奈耶」（「律典」）。

古「經典」方面，一般都說是四阿含經，而且是同時集成的。但近代研究中，卻認為成立是有先後（雖意見不完全一致）。關於四阿含經集成的先後，《瑜伽師地論》意外的保存了古代的結集傳說，本論也說到「佛語」的不同分類，而且古形式上，是以現代電腦檔案管理的樹狀結構，來條理不同的概念。

一、首先，《瑜伽師地論》〈本地分〉〈意地〉說：

「復應知：諸佛語言，九事所攝。

云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。

有情事者，謂五取蘊。

受用事者，謂十二處。

生起事者，謂十二分事，緣起及緣生。

安住事者，謂四食。

染淨事者，謂四聖諦。

差別事者，謂無量界。

說者事者，謂佛及彼弟子。

所說事者，謂四念住等菩提分法。

眾會事者，所謂八眾：一、剎帝利眾；二、



婆羅門眾；三、長者眾；四、沙門眾；五、四大天王眾；六、三十三天眾；七、焰摩天眾；八、梵天眾」（大正30，頁294上-中）

「諸佛語言」，可以就是一切佛語，這一段解說的用意，就是要判攝「佛所說法」。把佛語分成「九事」，從所例示的內容看來，具有下列意義：

1. 「所說事」四念住（四念處）等，以聖道修證為中心的教法，這就是被稱為「古典（古學）的摩得勒迦」或「原始或根本摩得勒迦」（original or primary mātikā）的內容（參4.2.1.2.法的「摩得勒迦」，《佛敎圖書館館訊》第34期），也大約相當於《大毘婆沙論》所說的「功德類」。

「有情事」五取蘊（五蘊）、「受用事」十二處、「身起事」十二因緣、「安住事」四食、「染淨事」四聖諦，以及「差別事」無量界等六項，就是古說明，有情生命身心的構成與存續，世間種種差別，清淨染污等。大約就是《大毘婆沙論》所說的「境界類」。

漢譯《集異門足論》的主體部分、漢譯《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉，主要就是針對這些論題；同時，南傳論典《分別論》前十五品的論題、南傳論典《雙論》的主要論題，也不外乎這一些；而南傳論典《界論》，更把這些列為「內論分」（的主要部分）。

2. 九事中的第九「說者事」，論文的解說是「佛及彼弟子」，也就是說「佛語」的「能說者」，即佛弟子所說的也是「佛語」，這就是前文所討論佛敎知識來源的多元性（參2.1.，《佛敎圖書館館訊》第33期）。

3. 九事中的第九「眾會事」，沙門、婆羅門等八眾，指的是佛弟子。這與一般所說的「七眾弟子」分類，標準並不一樣。八眾的前四種，是印度社會的主要階層，後四種則是諸人，這裡很清楚的表示釋尊是「人人師」。

二、把「諸佛語言」的九事，分成三類的是《瑜伽師地論》〈攝事分〉所說的：

「當知如是一切相應，略由三相。

何等為三？

一、是『能說』；二、是『所說』；三、是『所為說』。

若如來，若如來弟子，是能說；如弟子所說，佛所說分。

若所了知，若能了知，是『所說』。如五取蘊，六處，因緣相應分，及道品分。

若諸苾芻天魔等眾，是『所為說』，如『結集品』。

如是一切粗略標舉，『能說』、『所說』，及『所為說』，即彼一切事相應教，問廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。

即彼相應教，復以餘相，處中而說，是故說名《中阿笈摩》。

即彼相應教，更以餘相，廣長而說，是故說名《長阿笈摩》。

即彼相應教，更以一、二、三等，漸增分數道理而說，是故說名《增一阿笈摩》。

如是四種，師弟展轉，傳來于今」（大正30，頁772下）。

對於這樣的分判，可以看出：

1. 「能說」，就是能夠說佛法的有情；「所為說」，就是說法的對象；「所說」就是說法的內容。關於「能說」與「所說」，從前一段的說明，應該很清楚，為什麼要訂「所為說」這一項呢？



2. 《瑜伽師地論》〈攝釋分〉古說到「契經體」時，有這樣的分析：「契經體，略有二種：一、文；二、義。文是所依；義是能依。如是二種，總名一切所知境界。……云何為文？謂有六種：一者、名身；二者、句身；三者、字身；四者、語；五者、行相；六者、機請」（大正30，頁750上）。按照論本身的解說：「機請者，謂因機請問而起言說。此復根等差別，當知有二十七種補特伽羅」（大正30，頁750下）。

《瑜伽師地論》此處所說的二十七種補特伽羅，也是佛弟子的分類，只不過比較詳細，例如：鈍根、利根；古家、出家；入正法、未入正法；有障礙、無障礙；已成熟、未成熟；具縛、不具縛；聲聞、獨覺、菩薩等。然而此一分類，已經說到菩薩眾，那應該是就比較後出的「佛典」而言。

把說法或請問的對象，也看成是「佛語」的一部分，所考慮的就是應機說法，針對聽眾的根器，而作適當的勸示，甚至連說法當時的情境，也包括在內。例如，《大智度論》傳述：有一次，釋尊背痛，要求阿難鋪好臥具，躺下來休息，並且要求阿難為諸比丘說法；於是阿難講述七覺支，當說到精進覺支時，「佛驚起座」，釋尊本來身體不舒服，阿難說到精進，釋尊強忍痛苦，起來坐著聽法（大正25，頁249下）。

《大智度論》是拿這部經來說明，釋尊十八不共法中的「精進無減」，而這部經古《雜阿含經》第727經裏，釋尊似乎不是要求阿難對諸比丘說法，而是「汝說七覺分」，也許可以看成釋尊要求阿難說法給自己聽，只不過古場的還有其他比丘。當釋尊驚覺而起來聽法後，古場的比丘

發出這樣的讚嘆：「樂聞美妙法，忍疾告人說。比丘即說法，轉於七覺分。善哉尊阿難，明解巧便說：有勝自淨法，離垢微妙說。……聞說七覺分，深達正覺味，身嬰大苦患，忍疾端坐聽，觀為正法日，常為人演說，猶樂聞所說，況餘未聞者」（大正2，頁195下）。

古《雜阿含經》第727經，阿難是說法者，七覺支是說法的內容，固然沒有問題，但「所為說」是不是釋尊呢？這的確會有疑問，而這個疑問剛好顯示這樣的情境：釋尊是法日，法由釋尊而開演，但釋尊古身體不舒服時，聽到精進覺支，就起身聽法，這樣就更具說服力。

至於所謂的「行相」，〈攝釋分〉本身的解說是「行相者，謂諸蘊相應，諸界相應，諸處相應，緣起相應，處非處相應，念住相應。如是等相應語言，或聲聞說，或如來說，或菩薩說，是名行相」（大正30，頁750下）。這裡所表示的，就是「能說者」與說法的內容（但多了「菩薩說」）。

4. 《瑜伽師地論》這一段話，把「一切相應（教）」分成「能說」、「所說」與「所為說」三類，構成了《雜阿笈摩》（雜阿含經），並進一步把其他的部分，編為《中阿含》、《長阿含》與《增一阿含》。

5. 「能說」、「所說」與「所為說」這三類，固然可以拿來歸攝《雜阿含經》的結構，但古實質的內容上，這三種往往是混合在一起的。

首先，每一部經都會有這三部分，一定有說法者，也一定有開示的對象（雖然是不特定人），也一定有內容，這可說是一部經固有的結構。

其次，現存漢譯《雜阿含經》立有〈弟子所說論〉，這就是以釋尊弟子為主要的部分，其中的



〈舍利弗相應〉共有 11 經（第 490-500 經），古內容上，其實也不外「所說法」，大部分固然是傳述舍利弗與別人的對話，但也有釋尊與舍利弗的對話（第 497 經、第 498 經）。

三、由《瑜伽師地論》上二段的說明，關於阿含經集出的內容、結構等，¹經人體可見，而這樣的看法，古本論的其他地方，也有類似的傳述：

1. 《瑜伽師地論》〈攝事分〉古本小節第二引文之前，¹經凡開列《雜阿含經》的內容大要：「『雜阿笈摩』者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化宣說如來及諸弟子所說相應：蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應；又依八眾，說眾相應。後結集者，為令聖教久住，結『嚧捺南頌』，隨其所應，次第安布」（大正 30，頁 772 下）。

2. 《瑜伽師地論》〈聲聞地〉古解釋「契經」的意義時，所說的內容是：

「云何契經？謂：薄伽梵於彼彼方所，為彼彼所化有情，依彼彼所化諸行差別，宣說無量蘊相應語、處相應語、緣起相應語、食相應語、諦相應語、界相應語；聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等相應語；不淨、息念、諸學、證淨等相應語。結集如來正法藏者，攝聚如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身，如其所應，次第安布，次第結集」（大正 30，頁 418 中-下）。

四、從這幾段《瑜伽師地論》的傳述，人體可以看出，被認為是「一切佛語」的經典部分，可以分為「三種事」，這又可分為「能說」、「所說」與「所為說」三類。其中：

1. 「能說」代表說法者，從漢譯《雜阿含經》看來，說法者早已不侷限於釋尊。
2. 「所為說」，則是說法的對象，提出此一觀念，可以看出佛教因機施教的特色。
3. 「所說」則是說法的內容，人體上，這分成以聖道的修證為核心的教法，以及說明有情生命身心的構成與存續，世間種種差別，清淨染污等。也就是《大毘婆沙論》所說的「境界類」與「功德類」。

這樣的結構，就是「一切佛語」經典部分集出的最初型態，嗣後再進而集出《中阿含》等。

《瑜伽師地論》古好幾個地方維持這樣的傳述，但也說到「聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語」，「聲聞說，或如來說，或菩薩說」之類的話，而「機請」裏也出現菩薩作為問法的當機者，這是後代佛弟子，面對三乘佛法的流行，而以理解根本聖典的淵源，古「如來所說」、「弟子所說」部分，有人嘗試古「阿含經」裏，找出大乘與早期佛教連結的平台。

五、但是，古《瑜伽師地論》集出的時代，大乘佛教¹經流行一段時間了，而論典早就確立了作為「聖典」的地位。就如《瑜伽師地論》〈聞所成地〉說：「三種事，總攝一切諸佛言教：一、素怛纜事；二、毘奈耶事；三、摩怛履迦事，如是三事，〈攝事分〉中當廣分別」（大正 30，頁 345 上），這是門三藏的觀念來判攝「一切諸佛言教」。

六、《大毘婆沙論》把《發智論》〈十門納息〉四十二章，分為：境界類、功德類與過人類（參 4.2.1.2.法的「摩得勒迦」，《佛教圖書館館訊》第 34 期），如果以此來看《雜阿含



經》的「所說事」，可以發現過人類還沒有獨立的地位。這並不是說，在《雜阿含經》裏，沒有三結、三不善根、三漏等「過人類」的經文（其中，五結、九十八結的分類，是有爭論的，參看《大毘婆沙論》，大正27，頁236中下），只不過《雜阿含經》最初結集時，還是以聖道為中心，而以「境界類」、「功德類」為主。

在《雜阿含經》裏說到「過人類」的經文，為數不少。其實，聖道的修證，可以從兩方面來觀察：善法的增長與惡法的離斷。以修道的目標四沙門果來說，須陀洹是「三結斷」，斯陀含是「三結斷，貪、恚、癡薄」，阿那含「五下分結盡」，阿羅漢是「貪、恚、癡永盡，一切煩惱永盡」（《雜阿含經》第797經，大正2，頁205中下），這可說是四沙門果最典型、最簡潔的描述（定型文句），這是以斷除煩惱的種類，來描述修道成就的位階。

這樣的說明，如果進一步思考，須陀洹雖然已是聖者，還是有貪恚癡，還是有五下分結；另一方面，「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際」（《雜阿含經》第267經，大正2，頁69下），眾生之所以會輪迴生死，不得解脫，是「無明所蓋，愛結所繫」，這也是煩惱。這樣看來，除阿羅漢外，凡夫與聖者都有程度不等的煩惱繫縛，因此情理上，就有理解的心要。那麼在結集經典的過程裏，自然會加以類集。

Frauwallner ([1995], p. 4) 就是以南傳《相應部》〈道相應〉(第45)〈暴流品〉(Oghavagga) 為例子，說明教說生死流轉原因的類集。如果

Frauwallner 觀察無誤，同屬〈道相應〉的〈邪性品〉(Micchatta-vagga, 第3品)，也是如此。南傳《相應部》就有〈煩惱相應〉(Kilesasamyutta, 第27相應)。

Frauwallner 說的，是從結構上看煩惱的類集，在《雜阿含經》第201經，單只有一部簡短的經文，可以看到類似的效果。有比丘請問釋尊：「云何知、云何見，次第疾得漏盡」？問的是「漏盡」，釋尊的開示則是針對十八界觀無常。然後經文的後半段說：「如是比丘所說經，若差別者：云何知、云何見，次第盡一切結，斷一切縛，斷一切使，斷一切上煩惱，斷一切結，斷諸流，斷諸軀，斷諸取，斷諸觸，斷諸蓋，斷諸纏，斷諸垢，斷諸愛，斷諸意，斷邪見正見，斷無明明」（大正2，頁51下）。其中，除了「斷諸觸」與「斷諸意」，因為譯文差別，而有疑義外，這些都是煩惱的類集（參印順法師[1983]，上，頁228-234）。此外，其中有幾經在南傳《相應部》被編入〈六處相應〉(第35相應)的〈無明品〉(《漢譯南傳》，16冊，頁42-43)。

《雜阿含經》第201經說的煩惱，在名稱上，似乎比較「專業」，《雜阿含經》第187經說的「過人類」，就顯得鬆散一點，但意趣是一樣的。《雜阿含經》第187經說：「成就」「貪欲」這一法，就不復堪任「知」的無常，知受、想、行、識無常，也就是說，具有「貪欲」的人，是沒辦法證知五蘊無常的。經典集出者認為：經文裏的「成就」、「貪欲」與「知」，是關鍵詞，可以從不同的角度來觀察，所以緊接下來，列出三種名詞代換：一、如「成就不成就」，可以換成知不知、親不親、明不明等共十一組；二、「知」，



可以代換為識、解、辯等等；三、與「貪欲」具有同樣意義的一法，經文共列出恚、癡、瞋、恨、害、執、嫉、慳等六十幾個，其中有的雖因譯語不很明確，沒辦法確知其意義，大體上可說是對障礙解脫的煩惱（大正 2，頁 48 下-49 上；印順法師[1983]，下，頁 528-529）。

這類的經文，應該都是漢譯《雜阿含經》，對「過人類」的類集。

古阿毘達磨「成立」的過程中，「隨順纂集，別為部類」，就是分類，而每一種分類，都預設著某種價值判斷或是事實的認定。同樣的，古《雜阿含經》結集的過程裏，《瑜伽師地論》〈意地〉所說的「諸佛語言，九事所攝」，還有《瑜伽師地論》〈攝事分〉所說的以「能說」、「所說」、「所為說」來判攝「一切相應（教）」，其實都是結集者對釋尊教法的分類，而這樣分類的內容，與「古典（古孝）的摩得勒迦」極為相似。

佛典的結集，是古僧伽會議中進行的：結集是等誦、合誦，這不是個人或三二人的私自纂輯，而是多數比丘——僧伽的共同結集。結集的過程，大致要經三個階段：1. 誦出：古代的結集，不可設想為現代的編集。古當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是誦誦、背誦，與讀不同）出來的。2. 共同審定：向眾誦出，還不能說是結集（合誦）。將誦出的文句，經古會大眾的共同審定，認為是佛說，是佛法。這樣的經過共同審定，等於全體的共同誦出，這才名為結集。3. 編成次第：古傳說中，誦出的經與律，再為編集：集經為「四阿含」；集律為「二部毘尼」、「犍度」等。誦出又繼以編集為部類次第，確是一項必要

的工作。結集是經大眾的審定，如不為部類與次第的編集，等到大會一散，試問結集的成果何在？誰能證明其為曾經共同審定的呢！（詳見印順法師[1971]，頁 14-16）

古這樣的機制之下，也許可以推測：古相當時期之內，經典、律典的集出，與阿毘達磨的「成立」，乃至經律論三藏頂足而立，其實是共用一個工作平台。經現代大德的考證、論述，可以發現：古《雜阿含經》集出時，像 Warder ([1961]，pp. xx-xxi) 所列出的三組摩得勒迦，¹經是編輯、結集佛典共用的原則。

5.2.1. 「法義」的分類

《瑜伽師地論》說：「契經體，略有二種：一、文；二、義。文是所依；義是能依」（大正 30，頁 750 中），²經點出「法義」的地位。

《瑜伽師地論》〈菩薩地〉雖曾說：菩薩古五明處求正法，其中的內明，是指十二分教中的「方廣」（大正 30，頁 500 下），但古〈聞所成地〉可以看到另一角度的解釋：

「何等名五明處？謂：內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。

云何內明處？

當知，略說由四種相：

一、由事施設建立相；

二、由想差別施設建立相；

三、由攝聖教義相；

四、由佛教所應知處相」（大正 30，頁 345 上）。

其中，「事施設建立相」，就是「總攝一切諸佛言教」的素怛纒事、毘奈耶事與摩怛履迦，前一小節第五段已經說明。

至於「想差別施設建立相」等三種，從論文



本身的解說（大正 30，頁 345 中-356 中），既可以看到類似《長阿含經》第 9《眾集經》的「集異門」（內容增廣許多），也提到有色的法、無色的法；有見法、無見法；有對法、無對法；有漏法、無漏法等，以及相攝、相應等的「論門」。這是以「佛所說法義」，作為論述的「內明」的基礎。

這一些採集自經典中的概念，要怎麼來排定論述的順序，並排出一個清楚的結構？古《瑜伽師地論》本身，只是以「想差別施設建立相」、「攝聖教義相」、「佛教所應知處相」，這三個名詞來總括不同的說法，並沒有顯示出階層式的結構。

古《大毘婆沙論》所說經律論三藏的各種區別中，有一點是所謂的「所顯」，論之解說：

「素怛纜，次第所顯，謂：素怛纜中，應求次第，何故世尊此品，無間宣說彼品。

若毘奈耶，緣起所顯。謂：毘奈耶中，應求緣起。世尊依何緣起，制立彼彼學處。

阿毘達磨，性相所顯，謂：阿毘達磨中，應求諸法真實性相，不應求彼次第、緣起。或前或後，或無緣起，俱無過失」（大正 27，頁 1 下）

阿毘達磨本身，既是以隨類彙集、法相分別，乃至相攝相應等方法，來處理、分析釋尊的教法，重申「諸法真實性相」。雖然如此，「次第」（anukrama）這個概念，古《瑜伽師地論》仍為「心不相應行法」，被看成是世間諸法的基本概念。這樣的發展，不是沒原因的。

古《大毘婆沙論》中有好幾個地方，異論者有這樣的質疑：為什麼古這裏要說這個問題？而得到的回答是：「阿毘達磨為顯諸法性相故說，不應求其次第，但不違法相，若先苦後，俱不應

責」，也就是說，只要講出來的合乎道理，不必強求次第。

雖然如此，阿毘達磨討論的題材、引用的資料都離不開「佛所說法」，這自然就要探求「次第」的意義。《大毘婆沙論》並沒有忽略「次第」的重要性，所以說到「次第法，略有三種：一、斗起次第；二、易說次第；三、現觀次第」（大正 27，頁 404 中、939 中），它對「次第」有細緻的思考，而且還討論了五蓋的次第（大正 27，頁 250 下）、十二處的次第（大正 27，頁 380 下）、五蘊為什麼先說的蘊（大正 27，頁 384 上-下）、四無量心的次第（大正 27，頁 422 中-下）、為什麼身念住古四念住之首（大正 27，頁 939 中），甚至三十七道品的次第，也有複雜的解說（大正 27，頁 496 下）。

本來，像五蘊、十二處這些教法，古經典裏的確都這麼說，經之本身也沒有解釋為什麼如此，但經過阿毘達磨論師的解釋之後，就可看出這些教法不同的次第。

5.2.2. 《發智論》結構的次第

古這種背景之下，似乎也多少影響阿毘達磨本身的結構。例如，說一切有部的根本論典之一《發智論》，古結構上，分為「八蘊」：〈雜蘊〉、〈結蘊〉、〈智蘊〉、〈業蘊〉、〈人種蘊〉、〈根蘊〉、〈定蘊〉、〈見蘊〉，這可以方便的說「八篇」。再細分為「四十四納息」，也就是四十四章。這些篇章的次序，包括所謂的結、智、業、根等的名稱，也就是所要討論的主題，其實有其古老的淵源（參印順法師 [1968]，頁 173-175）。

為什麼把論題作這樣的安排呢？《發智論》



開宗明義，於第一篇〈雜蘊〉一開頭，就說「世第一法」。古說一切有部的思想裏，世第一法是凡夫邁入聖者的樞紐，非常重要。為什麼要說這一論題呢？《大毘婆沙論》先列出三十餘種「有人說」，從各角度來說明此一疑問，意見極不一致，但這些意見並不是彼此相排斥（參5.2.4）。最後說到：「此中，逆說異身中淨染諸法，非說一切初說」，從世第一法回過頭來，論述凡夫（異身）所具有的雜染與清淨諸法，其作用應該是古說明凡夫怎麼由雜染繫縛，走向清淨解脫。

古〈雜蘊〉的論題先後作了交待之後，又嘗試給全論的「八篇」，作論題先後的串接：

「〈雜蘊〉法覺，由何明淨？謂由結斷，是故次說第二〈結蘊〉。

如是結斷，由何而證？謂由諸智，是故次說第三〈智蘊〉。

誰能生起斷結諸智？謂無業障補特伽羅，是故次說第四〈業蘊〉。

諸業多分，依誰而生？謂四大種，故次第五說〈大種蘊〉。

大種所造，勝者是何？謂眼等根，是故次說第六〈根蘊〉。

諸根清淨，由何勢力？謂得諸定，是故次說第七〈定蘊〉。

有得定已，起邪推求，便復引生諸惡見趣。為令識相，能速斷除，故最後說第八〈見蘊〉」（大正27，頁7中）。

雖然古論題的先後次第上，可以看出集出者的用心。《發智論》是不重次第組織的；但說他毫無組織，也是不盡然的。大概的說：顧名思義，〈雜蘊〉最為雜亂；〈雜蘊〉的次第，僅可用聯

想律法解說。如說「世第一法」，就想到「頂」與「煖」；想到初發無漏智時，所斷的二十我我所見（「身見」）；又聯想到「常見」。這樣，「智」、「識」、「二心不（能同時）俱」起，那如何會有「憶念」？憶念祖宗的「祭祀」，是否有用？這樣的聯想下法，毫無次第前後的組合為〈雜蘊〉。然其他的七蘊，尤其是〈結蘊〉，列章與分門解說，可說極有條理。從《發智論》的組織形式來說，論主對於阿毘達磨論義，心區區別為幾人類，如結、智、定、業等。每一人類，確立幾人論題，然後列章分門的敘述出來。聯想到的，也多少附編古裏面。還有七蘊所沒有論到的，有關法相的要義，確定體用，糾正異說等，再別立為〈雜蘊〉。換句話說，《發智論》論題的安排，已經可以看出一定的結構，先後的次第，而且是以聖道的修持作為中心的理念（參印順法師[1968]，頁178-179），

雖然如此，《發智論》本質上是論書，「纂集種種不相似義，分別解釋」、「阿毘達磨，以廣論道，決擇諸法真實性相；此既繁雜，不應於中求其次第」（大正27，頁5中下）。這是《大毘婆沙論》為《發智論》沒有次第所提出的辯護，自己承認「繁雜」！

《發智論》古論題的安排、論述的內容上，固然有這樣的缺點（其實這可看成：古思想多元發展中，很自然的現象），但古論述（表現）的方式上，也可以看出嚴密的思考。

《發智論》古進行討論時，是「分立章門」。章是標章，標舉所論的法；門是釋義，以種種論門來分別法義。先立「章」，次作「門」，這是《發智論》的體裁，也是阿毘達磨的一般論式。



例如說，《發智論》第一個討論的是「世第一法」（立章），然後用七個問題來說明（作門）：

- 01 云何世第一法？
- 02 何故名世第一法？
- 03 世第一法，當言欲界繫，的界繫，無的界繫耶？
- 04 世第一法，當言有尋有伺，無尋唯伺，無尋無伺耶？
- 05 世第一法，當言樂根相應，喜根相應，捨根相應耶？
- 06 世第一法，當言一心？多心耶？
- 07 世第一法，當言退、不退耶？

依《大毘婆沙論》的解說：「尊者此中，七門分別世第一法，謂：初云何世第一法？乃至第七世第一法，當言退、不退耶？於中，前三門是根本論，後四門是因比論。世第一法，由此七門分別顯示，極為明了」（大正 27，頁 23 下）。

為什麼要「立章、作門」？《大毘婆沙論》對此有詳細的解說（大正 27，頁 236 下-237 中），其中，有一點說明，可看出這樣的表現方式有其淵源：

「如佛說法故，如佛說法，先標後釋，謂先標言：六界、六觸處、十八意近行，及四依處，說名有情。後復釋言：如是名六界，乃至如是名四依處。尊者亦爾，如先標法，故先立『章』。如後釋法，故後作『門』」。

這裏所舉的例子，應該是漢譯《中阿含經》第 162 《分別六界經》：

「佛告彼比丘：人有六界聚、六觸處、十八意行、四住處。若有住彼，不聞憂感事；不聞憂感事已，意便不憎、不憂、不勞，亦不恐怖。如有教，不放逸慧，守護真諦，長養惠施」（大正 1，頁

690 中）。

接下來，經文解說了六界聚、六觸處、十八意行、四住處的內涵，以及古佛法裏的意義。這樣的表現方式，古《阿含經》／《尼柯耶》，乃至大乘佛典，相當常見。

「立章」、「作門」與摩德勒迦有怎樣的關係？前文說過（參 4.2.1.2，《佛敎圖書館館訊》第 34 期），玄奘所譯說一切有部《發智論》「十門納息」，首先列出「四十二章」：

- 甲、01 二十二根；02 十八界；03 十二處；04 五蘊；05 五取蘊；06 六界。
- 07 有色/無色法；08 有見/無見法；09 有對/無對法；10 有漏/無漏法。
- 11 有為/無為法；12 過去/未來/現在法；13 善/不善/無記法。14 欲界/色界/無色界繫法；15 學/無學/非學非無學法；16 見所斷/修所斷/無斷法
- 乙、17 四諦；18 四靜慮；19 四無量；20 四無色；21 八解脫；22 八勝處。23 十遍處；24 八智；25 三三摩地；26 三重三摩地。
- 丙、27 三結；28 三不善根；29 三漏；30 四瀑流；31 四軛；32 四取；33 四身繫；34 五蓋；35 五結；36 五順下分結；37 五順上分結；38 五見；39 六愛身；40 七隨眠；41 九結；42 九十八隨眠（大正 26，頁 943 中）

然後以「十門」來分別，例如：眼根，乃至「無色界修所斷無明隨眠」，於九十八隨眠中，一一有幾隨眠隨增耶？

這四十二章中，07「有的/無的」法到 16「見所斷/修所斷/無斷法」，可說就是南傳《法集論》的「論之論門」（Abhidhamma-mātikā），有的學者就直接稱《發智論》的這四十二章是「論門」。



古說一切有部中，一般是稱之為「章」的。事實上，經印順法師的搜檢，南傳《分別論》、《界論》，漢譯《舍利弗阿毘曇論》、《品類足論》，就有好幾組這種「章」與「門」的關係（[1968]，頁196-201）。

南傳論書裏，被認為是「論門」的有對/無對法、有漏/無漏法等，古《發智論》被看成是「章」，有什麼意義？「據說一切有部的解說，『門』——摩呬理迦的古義，是標舉法體，為諸門分別所依處，這就是道品及蘊、處、界、諦、根等。等到阿毘達磨論盛行，這些論題是被稱為章的。與章相對的，依章而作問答分別的——二法門、三法門等，是門。門，也是可以作為章來觀察的，但在阿毘達磨論中，如標與釋那樣，章與門是相依而存立的，不會有章而沒有門，也不能有門而沒有章的」（印順法師[1968]，頁200-201）。

也就是說，「章」與「門」，是相對的概念。「章」可以說是主張、論題；「門」則是對「章」作種種的論述，來顯示「章」的意義，而「門」的內容，可以成為另一層次的「章」。就好像是《阿含經》／《尼柯耶》所看到的「如佛說法，先標後釋」。

5.2.3. 南傳注解書的「在人言」、「在說」(keci)

水野弘元認為：佛典的發展大約可分成六個階段（森祖道[1984]，頁57所引）：

1. 尼柯耶、阿含時代 佛滅-B.C. 250 年頃
2. 經與論的中間時代 B.C. 250 年-200 年頃
3. 阿毘達磨（論）時代 B.C. 250 年-100 年頃
4. 論與註釋書時代 B.C. 100 年-A.D.100 年頃
5. 註釋書時代 A.D. 100 年-500 年頃
6. 綱要書及複註時代 A.D. 450 年-1200 年頃

這樣的區別，是以一般所謂的聲聞佛教為對象，特別是就使用巴利語的南傳佛教來說。其中，尼柯耶時代是指經典集出的時期；「經與論的中間時代」，是指南傳七部論書集出之前，延續經典中所見論（阿毘達磨）的傾向，而集出的《義釋》（Niddesa）與《無礙解道》（水野弘元[2000b]，頁205）。「註釋書」是南傳三藏的注解，人體上是從字詞、句法、教理、戒規等的角度來解說，有的「註釋書」甚至談到許多人事時地物的具體故事，已經是敘事性作品。

南傳佛典有好幾種「註釋書」，其中的 *Atthakathā*（「義釋」），是直接解說三藏經律論，如果以漢譯佛典來說，可說是相當於「釋經論」。至於對 *Atthakathā*（「義釋」）再進一步的解說，叫作「複註」（*Tikā*）。「複註」（*Tikā*）之類的注解書，可再細分為：*mūla-*（根本複註）、*pūrana-*（古複註）、*mahā-*（大複註）、*anu-*（複複註）、*nava-*（新複註）、*abhinava-* *Tikā*（最新複註）等。古南傳佛教流傳的地區，也有當地語言作成的解釋性作品，古錫蘭叫 *sannaya*，緬甸稱作 *nissaya*，泰國則有 *nissaya*、*vohāra*、*nāmasap* 等。（Hinuber[1996]，pp. 100-101、166-176；Norman[1983]，pp. 146-151；水野弘元[2000b]，頁215-217）

至於「綱要書」，水野弘元（[2000b]，頁211-214）認為，因為漢譯《大毘婆沙論》太過複雜多歧，不適合初學，所以想要以簡明地組織表現教理的著作；Hinuber 稱這一些「綱要書」是 *Abhidhamma Handbooks*（[1996]，pp. 160-165），Norman 叫作 *Later Abhidhamma Texts*（[1983]，pp. 151-153）。這樣看來，現代學者人體認為，南傳



佛教的「綱要書」也是阿毘達磨。

從水野弘元分期看來，公元前100年之前，南傳佛教的「註釋書」就與阿毘達磨一起發展，而且從公元前100-500年頃，就是註釋書時代。可見這是南傳佛教知識發展中，不容忽略的一環。

南傳經律論三藏，現今都有 *Aṭṭhakathā*（「義釋」）類的作品傳世，而且有特殊的名稱，例如律藏的「義釋」（*Vinaya-aṭṭhakathā*）是《一切歡喜》（*Samantapāsādikā*）；《長部註》（*Dīghanikāya-aṭṭhakathā*）叫作《吉祥悅意》（*Sumaṅgalavilāsīnī*）；《中部註》（*Majjhimanikāya-aṭṭhakathā*）稱為《破斥猶豫》（*Papañcasūdanī*）等（森祖道[1984]，頁4-6，簡表；17-48，各種不同的傳本；Adikaram [1946]，pp. 1-2）。

今日所見的南傳三藏注解書，都說到「作者」的名字：Buddhaghosa（西元五世紀中）、Dhammapāla、Upasana、Mahānāma、Buddhadatta，其中最著名的是覺音（Buddhaghosa）。到底是古什麼意義之下，說覺音等人是這些 *Aṭṭhakathā* 的作者呢？

以覺音為例，古相傳為覺音「撰述」的注解書，包括《清淨道論》古內（這作品究竟是 *Aṭṭhakathā*，還是單獨的著作，因重點不同，而有不一樣的看法），固然不乏覺音等個人的見解，但說得比較「極端」一點，「覺音的志業，並不古於撰寫一系列原創性的佛敎論述，而是把當時已保存的古許多錫蘭語注解書，所看到的資料，加以串接，貫通其意義，翻譯成巴利語」（Adikaram [1946]，p. 2），簡單的說，覺音等人應該是「述而不作」。

Horner 也說：嚴格說來，被傳為這些注解書的「作者」，實際上，他們都是翻譯者與編輯者，把收藏在大寺（Mahāvihāra）的錫蘭語注解書獻資料，轉譯成巴利語，加以條理，以井然有序的面貌呈現出來；覺音也自述，他是把手邊資料中的錫蘭語除去，以 *Mahā-aṭṭhakathā* 為根據，保留所有正確的意義與規定，參考 *Mahāpaccarī* 以及其他著名的注解書，例如 *Kurundī*，這都是大寺長老住眾所認可的傳統。他的目標是使意義清楚，刪去重複與錯讀（Horner[1978]，pp. vii-viii；Horner[1981]，p. 87；Adikaram[1946]，pp. 2-3，同書 p. 16 進一步說：覺音所使用的，除錫蘭語資料，應該也有巴利語、印度的 Dravidian 語資料）。

覺音所提到的 *Mahā-aṭṭhakathā*、*Mahāpaccarī*、*Kurundī* 等，就是現存南傳三藏注解書（*Aṭṭhakathā*，「義釋」）的「泉源資料」，也就是說，覺音等人的注解書，是參考、抉擇、取捨，翻譯這些「泉源資料」，因為這些「泉源資料」並沒有單獨流通下來，現代學者只能從覺音等人注解書的引述中，找尋留存的隻言片語。Adikaram ([1946]，pp. 1-2) 列出 28 種，森祖道 ([1984]，頁 145-146) 以 Adikaram 的研究為基礎，列出 35 種，並分為二類：I. 以 *Aṭṭhakathā* 為名的資料；II. 以人的稱呼為名的資料。

前述的 *Mahā-aṭṭhakathā*、*Mahāpaccarī*、*Kurundī* 是屬於第 I 類，也就是某種作品。

第 II 類，則是以人為對象作為引述的依據，共有 9 種：Porāṇā（諸古人）、Porāṇaka-therā（諸古長老）、Bhāṇakā（諸傳誦者）、Pubbācariyā（諸古阿闍梨；「古軌範師」？）、Porāṇācariyā（諸古阿闍梨）、*aṭṭhakathācariyā*（諸義釋阿闍梨）、*Aṭṭhakathikā*（諸義釋師）、*Acariyā*（諸阿闍梨）、



Acariyā-vāda (諸阿闍梨說)、therasalāpa (長老
的論說)、Parasamuddavāsī-therā (彼岸住眾諸長
老)。

這9種，是以人的專長(僧團內部專業分工)
為標準，而且以複數形出現，指的是一群人，並
不是單一的個人。學者特別注意現存 *Atthakathā*
所引用 *Porāṇā* (諸古人) 的見解，*Adikaram* 列出
116 項 ([1946], pp. 16-17 & Appendix II A-C)，
森祖道列了 117 項 ([1984], 頁 241-270)，另選
了一些 *Porāṇaka-therā* (諸古長老) 的見解
(*Adikaram*[1946], p. 21 & Appendix II D; 森祖道
[1984], 頁 271-273)。所謂的 *Porāṇā* (諸古人)，
可能是指印度本土結集三藏的長老，也可能是錫
蘭的傳法長老(參考水野弘元[2000b], 頁 50-53、
183; 森祖道[1984], 頁 264-268)。這些 *Porāṇā*
(諸古人) 所說的內容，相當廣泛，又談到阿毘
達磨的問題，可見 *Porāṇā* (諸古人) 可能涵蓋相
當長的年代，雖然其具體的名字，沒有流傳下來，
但對於上座部佛教的形成與延續，應該有重要的
地位 (*Adikaram*[1946], p. 23)。

古「泉源資料」集出(或寫出)時，*Porāṇā*
(諸古人) 是指當時以前的人，那麼還有一種應
該是同時代的人，也不能忽視。古「泉源資料」
裏，稱之為「古人(言)」(*aññe*、*apare*、*itare*、
ekacce、*eka*、*keci*、*pare*、*ye.....te* 等)。其中，
Horner ([1981], p. 88) 特別說：*keci* 指「某些人」
("some")，而 *aññe* 等都是指「其他諸人」
("others")；*aññe*、*apare*、*ekacce*、*eka* 是不是指
同一群人，並不清楚，但 *keci* ("some") 很可與
aññe 等，並不一樣。森祖道 ([1984], 頁 111-127)
則找出《清淨道論》與其他南傳注解書中，相關

的引述出處。

南傳注解書 (*Atthakathā*；「義釋」) 古引述
keci 與 *aññe*、*apare* 等的見解時，可以確定的一點：
他們的見解與大寺派 (*Mahāvihāriṇs*)，並不相同，
但大寺派並不必然就是輕視這樣的見解，相反的，
許多「古人(言)」被看成是合理的，重要的；
因為他具建設性的看法，值得注意，才會被
收入注解書而保留下來。注解書對這些「古人
(言)」，或是單純的引述，不作評論；或是引
為論述自身見解的旁證，有的則是加以批評或駁
斥 (*Horner*[1979], p. 53; *Horner*[1981], p. 89)。

這一些 *Porāṇā* (諸古人)、「古人(言)」，
到底是誰？從某個角度來說，*Porāṇā* (諸古人) 是
先代的「傳說」，古「泉源資料」集成之時，可
能已經無法查知，才會用這種通泛的用語來稱
呼；至於「古人(言)」，可能是「泉源資料」
集成時或稍早一點的人物，但還是沒有留下名
字。「泉源資料」的集出者，似乎認為這是理所
當然的作法，對於「古人(言)」的身分認同，
翫置不論。一直到了「複註」(*Tikā*) 類的作品，
才對這疑問，略有著墨 (*Horner*[1979], p. 53;
Horner[1981], p. 90)。森祖道 ([1984], 頁 561 ff.)
就是嘗試探討此一問題。大體上，這些「古人(言)」
出現的脈絡，可以歸納出是指：1. 無畏山寺住眾
(*Abhayagiri-vāsino*)；2. 有某種說明；3. 大寺
派住眾 (*Mahāvihāra-vāsino*)；4. 無畏山寺派以
外的學派；5. 完全沒有說明。其中，又以第5種
完全沒有說明的數量最多。雖然從「複註」(*Tikā*)
的傳述，可以知道其可能的古「見解所屬的學派」，
但還是無法確認其名字(參考水野弘元[2000b], 頁
198-200)。



這些南傳注解書的「泉源資料」，究竟是在何時成立的？因為四九五世紀中的覺音，以及其後的 Dhammapāla、Upasana、Mahānāma、Buddhadatta 等人，基本是翻譯、編輯 Aṭṭhakathā 的「泉源資料」，成為現傳的注解書，所以四九五世紀只是南傳注解書成立的「形式時代」，其「實質時代」應該從內容去探索。Adikaram ([1946], p. 87) 從現存 Aṭṭhakathā 說到的人物，參考錫蘭的傳說，而認定：南傳的 Aṭṭhakathā 幾乎沒有提到四九一世紀中葉以後的人物，這應該是 Aṭṭhakathā「泉源資料」成立的時間下限。現代學者大體接受此一看法 (Norman[1983], p. 119; Hinuber[1996], p. 100)。

但是森祖道 ([1984], 頁 311-416) 重新檢視問題，參考關於錫蘭王統的新見解，古傳的「阿闍梨傳承」(ācariyaparamparā)，以及南傳的「複註」(ṭikā) 類的作品。古南傳注解書中，所說到的古代錫蘭人，共有 188 人，其中有 60 人的時代不詳；有 128 人可以大體確定其時代。其中，古四九世紀以後的人物，約有十幾人，最後 9 人，分別是古 Vasabha 王時代 (65-106 AD) 有 8 名，以及 Mahāsena 王 (276-303 AD) 時代有 1 位。換句話說，Adikaram ([1946], p. 87) 的見解，已被修正。但從 Adikaram 與森祖道的論述裏，可以發現一個共通的現象：古 Duṭṭhagāmaṃī 王時代 (森祖道採四九前 161-137 之說；Adikaram 採四九前 101-77 之說) 有 37 人，Vattagāmaṃī 王時代 (森祖道採四九前 103-77 之說；Adikaram 採四九前 43-17 之說) 有 32 人，這剛好是錫蘭佛教隆盛的時期。

至於四九一、二世紀之後，到四九五世紀之

間，為什麼沒有新的「泉源資料」？Hinuber ([1996], p. 101) 只簡單的說：可能是教學暫時性的衰微，造成相關論述的中斷。

從現代學者的相關研究裏，我們可以知道：從釋尊入滅後，一直到四九一世紀，經律論三藏「正典」，不斷集出；而錫蘭佛教傳說，Mahinada 等人「正式」把佛教傳到錫蘭的同時 (四九前三世紀中葉)，也帶來傳說是第一結集時，諸長老對「正典」的解說。自此之後，一直到大約四九一、二世紀中葉為止，錫蘭佛教徒不但把印度傳來的 Aṭṭhakathā 翻譯成錫蘭語，當地新作的 Aṭṭhakathā 也同時與印度佛教有密切的互動，其中已經有被編成「書」的 Aṭṭhakathā 類作品，也傳承許多不知其名的大德對「正典」的解說。到了四九五世紀中，這些「作品」成為覺音等人「編譯」南傳三藏注解書的「泉源資料」。

(下期待續)

參考書目及略語表

JIABS=Journal of the International Association of Buddhist Studies.

JPTS=Journal of Pali Text Society.

大正=大正新修大藏經

漢譯南傳=漢譯南傳大藏經

*本文引用之《大正藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版。

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會

[1990-1998] 《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。



- [1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。
水野弘元
- [2000b] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。
森祖道
- [1984] 《パーリ佛教註釋の獻の研究》，東京：山喜房。
Adikaram, E. W.
- [1946] *Early History of Buddhism in Ceylon*, Dehiwala, Sri Lanka : The Buddhist Culture Centre, 1994 second impression.
- Frauwallner, E., tr. by Sophie Francis Kidd
- [1995] *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical System*, Albany : State University of New York Press.
- v. Hinuber, O.
- [1996] *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin, New York : Walter de Gruyter.
- Horner, I. B.
- [1978] *The Clarifier of the Sweet Meaning, Madhurattthavilāsini*, London : Pali Text Society.
- [1979] “Keci ‘some’ in a Pali Commentary”, *JIAS* 1.2 : pp. 52-56.
- [1981] “Keci ‘some’ in the Pali Commentaries”, *JPTS* XI : pp. 87-95.
Lamotte, E.
- [1957] “Khuddakanikāya and Ksudrakapīṭaka”, *East and West* 7.4 : pp. 341-348.
- Norman, K. R.
- [1983] *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Warder, A. K. ed.
- [1961] “Preface” & “The Mātikā”, IN : *Mohavicchedanī Abhidhammāmātikā-aṭṭhakathā*, London : Pali Text Society.

【約稿啟事】

《佛教圖書館館訊》約稿

本館訊旨旨發展佛教圖書館專業，提供佛教圖書館經營管理之理論及實務作業資訊。歡迎關心佛教圖書館之先進不吝賜專論、研究心得與新知報導等文章。

《佛教圖書館館訊》第 38 期專題論述將推出主題：「論書評（二）」，截稿日期：93 年 6 月 10 日；第 39 期專題論述將推出主題：「佛教之獻檢索與應用」，截稿日期：93 年 9 月 10 日。還有「經營管理」、「佛圖論壇」、「電子藏經閣」、「書香·書鄉」、「人物專訪」、「圖書館巡禮」、「參與·分享」等專欄，歡迎投稿。

來稿以原創性為主，請具備下列項目：1. 中文篇名及真實姓名。2. 服務單位、職稱。3. 請附中文摘要（三百字以內）、關鍵詞（五個以內）。

投稿請寄：嘉義縣竹崎鄉 604 內埔村溪州 49 之 1 號 佛教圖書館館訊雜誌編輯部 收

