

略論佛教知識體系與 主題詞（下）

郭恩生

5.2.4. 說一切有部論書的「存餘部說」

以上是從南傳佛典來看錫蘭佛勃的一些情況。從漢譯佛典來看，古說一切有部的傳說，也可看到類似的現象。

說一切有部是特重阿毘達磨的部派，漢譯的論書很多。依印順法師的研究（印順法師[1968]，頁116-120）：一切阿毘達磨論書，可分為四期：

- 一、本源時期：阿毘達磨從起源到成立，為上座部的根本論書。其時代從契經集成到上座部未分化時期。內容為自相，共相，攝，相應，因緣——五大論門的分別。現存《舍利那阿毘曇論》，雖為分別說（大陸）系及犢子系所宗，有過不少變化。但古組織形式，論究主題方面，還是大致相近的。
- 二、獨立時期：這指說一切有部的七部論典，所呈現出來的面貌；南傳論書也有七部但古內容上，已經可以看出不同方向的發展。
- 三、解說時期：由於（說一切有部）七論淵源於古代論法，並不容易理解。七論的漸次成立，以《發智論》為中心的研究，也發達起來。

古論究中，各種不同的意見，自由發表出來。那時期，重於確定定義，分別體性，提示綱要（略毘婆沙），更重於七論間差別的會通與取捨。論究的內容，更擴大到佛與菩薩的種種問題，及契經所說而論書還沒說到的。約古四九—五〇年頃，將各家的解說，綜合，評定，集成了《大毘婆沙論》。

- 四、組織時期：七論主要為「性相以冰」，不重次第。經過深廣的解說，更有「甚廣義散」的感覺。於是阿毘達磨論者，傾向於論義的組織。到這時，不但古代的「隨類纂集」，已成過去，就是不厭其煩的細密分別，也逐漸減退，而代以精簡扼要的論義，而為綱舉目張的組織。節省大部分的心力——繁密論法，而重於精深的思考，部派間異義的抉擇。《俱舍論》代表了這一時期論書最高的成就。換句話說，說一切有部與南傳論書都是沿著「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進程序，之後又「由博返約」。

古這漫長的過程裏，最能顯示說一切有部思想多元發展的是《大毘婆沙論》。《大智度論》



傳說（大正 25，頁 75 上）：因為《發智論》本身論義深密，如果沒有解說，實在難以讀通。但就是因為有人多紛歧的解說，造成理解上的困難，有心要加以彙整，抉擇、會通，再評定是非。西元五世紀的道樞，在對 60 卷《阿毘曇毘婆沙論》所作的〈毘婆沙經序〉就說：

「法（宜作「前」）勝迦旃延，撰阿毘曇，以拯頹運。而後進之賢，尋其宗致，儒墨競構，是非紛然。故乃澄神玄觀，搜簡法相，造毘婆沙，抑正眾說」（大正 55，頁 74 上；參看印順法師[1968]，頁 473-474）。

這裡很扼要的點出《大毘婆沙論》編集的因素。以現代的理解，《大毘婆沙論》有不同的「版本」，在集出後又經過多次的改編、增補、修正。

在這樣的背景之下，玄奘譯 200 卷《大毘婆沙論》，提到許多著作、部派、論師的名字，很具體呈現異說的盛況。在著作方面，所謂的《品類足論》、《施設論》一再被引用，還有引到妙音的《身智論》；本論引用不同部派的見解，成為後代理解佛教思想發展的重要參考；本論所引用論師名字，除被稱為四人論師的法救、覺天、世友、妙音之外，還說到脇尊者等十幾個論師。另一方面，本論又說到「四方尊者」、「四方諸師」、「四方沙門」、「四方師」；「外國諸師」、「迦濕彌羅國外諸師」；「健馱羅國諸論師」，這是以地區來劃分，可歸納成健馱羅師、四方師、外國師三類，從本論的引述來看，他們的思想也相當多樣化（渡邊椽雄[1954]，頁 112-119；印順法師[1968]，頁 305-313、479-486；Willemen et al[1998]，p. 150）。

這一些也許有一點線索可以追尋，最複雜的可能是「有作是說」之類的引述，也就是好像南

傳 Atthakathā 的 Keci 等。

再舉一例來說：《發智論》一開頭就說到所謂的「世第一法」，選用了七個問題來探討此一概念（大正 26，頁 918 上-下）。《大毘婆沙論》引述一段「契經」來說明世第一法的重要性：「若有二類，於諸行中，不能如理思惟，能起世第一法，無有是處。若不能起世第一法，能入正性離生，無有是處。若不能入正性離生，能得預流、一來、不還、阿羅漢果，無有是處」（大正 27，頁 5 中）。

這引發的問題是：為什麼一開頭就談此問題！《大毘婆沙論》說「諸師於此種種異說」（中間還穿插另一個問題：問故經中世尊先說世第一法？），然後引述三十幾個解說（因為其中有的又有不同的解說），引用的方式是：「或有說」、「有作是說」、「或有說者」、「有餘師說」、「有說」、「有餘師言」（大正 27，頁 5 下-7 上）。

再舉一例：《大毘婆沙論》引述《師子吼經》、《善賢經》與《准陀經》中所說的「四種沙門」，因為三經的說明方式不一致，就引發這樣的問題：「如上所引三種經中所說沙門，有何差別？」論又引述了七種解說，方式是：「有作是說」、「有餘師說」、「或有說者」、「復有說者」、「有作是言」、「復有說言」、「或復有說」（大正 27，頁 342 上）。七種見解竟然是七種引用方式，不知是否原就有所不同。

大體說來，《大毘婆沙論》對於引述的「有人說」，表現出三種態度：一是不置可否；二、加以反駁；三、用來加強本身的見解。這與前述南傳注解書 keci 的情況一樣（Homer[1979]，p. 53；Homer[1981]，p. 89）。



這種諸說並陳，甚至可說不同見解的彙整，古漢譯《尊婆須蜜所集經論》也可看到。本論「所引的各家異說，除法救說，及不標名字的『有作是說』等而外，有明可見的，不同部派有：『摩訶訶僧者』；『曇無竭』；『彌沙塞』；『拔持次子』（犢子）；『心性』本淨論者，『意界』是常論者，『一心』相續論者。論師有：『婆須蜜』；『拔蘇處』；『因陀摩羅』，『毘舒伏』；『摩醯羅』；『僧伽多羅』；『僧迦蜜』。所引的異部，都為《大毘婆沙論》所引。諸論師中，除婆須蜜外，都是不熟悉的」（印順法師[1968]，頁385）。

此處可以補充一點：《尊婆須蜜菩薩所集論》所引述的異說，除「有作是說」外，也有「或作是語」、「復作是說」、「復作是語」等等。

《尊婆須蜜菩薩所集論》大約於西元一世紀中成立，於苻秦建元十八年（西元384年）漢譯；而《大毘婆沙論》很可能在西元二世紀中集出。

換句話說，在西元一、二世紀之間，印度佛教可以看到不少的部派，有許多作品行世，也有一些著名的論師，但也看到許多「有人言」；同一時期的錫蘭佛教，在 *Atthakathā* 中，也記錄了 Keci 等。

不但如此，《俱舍論》與說一切有部具有密切關係，是西元五世紀的世親（Vasubandhu；關於新古二世親的爭論，可以不考慮）所作，這大約與覺音古錫蘭的時代相同。從真諦與玄奘的《俱舍論》譯本及參考現存的梵本，在 刁川彰編的《俱舍論索引》（漢·梵），可以看到這樣的用例：

01 九軌師 = pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁292a)；

02 九舊師 = pūrvācārya、paurāṇa (刁川彰[1977]，頁292a-b)；

03 九舊諸師 = pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁292b)；

04 九代諸軌師 = pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁292b)；

05 訶師 = pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁126b)；

06 訶昔諸軌師 = pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁126b)；

07 訶昔諸師 = pūrvaka (刁川彰[1977]，頁126b)；

08 宿舊師 = pūrvācārya、paurāṇa (刁川彰[1977]，頁222a)；

09 宿舊諸師 = pūrvaka、pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁222a)；

10 有(說、謂、執、言) = anya、apara、eka、kaścit、kācit、kecana、kecit、nikāyāntariya (刁川彰[1977]，頁31a)；

11 有餘師 = anye、anye...ācāryāḥ、apare、eke、kecit、nikāyāntariya、pūrvācārya (刁川彰[1977]，頁39b-40a)；

12 有餘師說 = apare、apare punar āhuḥ、eke、kecit、nikāyāntariya、ye...āhuḥ、varṇayati (刁川彰[1977]，頁40a)；

13 有餘人 = anye、kaścit、kecit (刁川彰[1977]，頁40a)；

14 有餘部 = anye、apare、ekiya、nikāyāntariya (刁川彰[1977]，頁40a)；

15 有餘部師 = ekiya、nikāyāntariya (刁川彰[1977]，頁40a)；

16 或 = atha-vā、anye、apare 等 (刁川彰[1977]，頁503b)；



- 17 或𑖀 = apare、ke cit (𑖀川彰[1977], 頁 503b) ;
 18 或𑖀 = ca śabda (𑖀川彰[1977], 頁 503b) ;
 19 𑖀方師 = Pāścātya (𑖀川彰[1977], 頁 151b) ;
 20 𑖀方諸師 = Pāścātya (𑖀川彰[1977], 頁 152a) ;
 21 𑖀國阿毘達磨師 = Bāhyābhidharmika (𑖀川彰[1977], 頁 151a) ;
 22 𑖀國師 = Bahirdeśaka (𑖀川彰[1977], 頁 151a) ;
 23 𑖀國諸師 = Pāścātya (𑖀川彰[1977], 頁 151a) ;
 24 外國師 = Bahirdeśaka (𑖀川彰[1977], 頁 108b) ;
 25 外國諸師 = Bahirdeśaka、Bāhyābhidharmika (𑖀川彰[1977], 頁 108b-109a) ;
 26 迦濕彌羅國諸人論師、迦濕彌羅國諸毘婆沙師、迦濕彌羅國諸論師 = Kāsmīra (𑖀川彰[1977], 頁 65b) ;
 27 迦濕彌羅國毘婆沙師 = Kāsmīra、Kāsmīraka、Kāsmīrās...vaibhāṣikāḥ、Kāsmīra-vaibhāṣika (𑖀川彰[1977], 頁 65b) ;
 28 毘婆沙師、毘婆沙者 = apara、Vaibhāṣika (𑖀川彰[1977], 頁 399a-b) ;
 29 毘婆沙宗 = Vaibhāṣika-nyāya、Vaibhāṣika-pakṣa (𑖀川彰[1977], 頁 399b) ;
 30 如理師 = yathārtha-śāstrī (𑖀川彰[1977], 頁 373a) 。

𑖀方師、外國師、迦濕彌羅國諸人論師，甚至是「如理師」等，很可能針對或延續《大毘婆沙論》以來，彼此不同意見的對談，但還是保留了九軌範師、古師、「有人言」等的型態。而在漢譯本的譯例，相當多元；即使是梵本，其用語也是很複雜，比起南傳 *Atthakathā* 的「泉源資料」，不遑多讓。

這樣的現象，有何意義？這涉及的問題很複

雜，最直接的問題是：這些「九軌範師」或「有人（言）」是誰？

南傳 *Atthakathā* 「泉源資料」的 *Keci*，經森祖道解讀，被認定是無畏山寺住眾 (*Abhayagiri-vāsino*) 者，也許可說是四九前一世紀以後的人，因為無畏山寺是錫蘭 *Vatṭagāmaṃi* 三時代 (森祖道採四九前 103-77 之說; *Adikaram* 採四九前 43-17 之說) 所創建的道場 (*Adikaram*[1946], pp. 78-79)，但詳細的身分認同，還是不清楚。

Horner 推論南傳 *Atthakathā* 的「有人（言）」，「有知識的人，他（她）們是肯花時間來思考釋尊的教法應該如何理解，讓正法久住」 (*Horner*[1979], p. 53) 。

Horner 解說也許空泛，但可能較接近事實。我們可以想像：四九前三世紀，阿育王派遣 *Mahinda* 為首的弘法團隊，古進入錫蘭之後，使佛法「正式」古當地生根、成長，到了四九一、二世紀，已經好幾百年。這段期間，有許多佛法的「教典」（因為還古口傳階段）被譯成錫蘭語，參與此一志業的人德，應該是不計其數，但三藏注解書 (*Atthakathā*，「義釋」) 的「泉源資料」，說到的錫蘭人名，只有 188 位，其中還有許多是君主。佛法的弘傳，義學的教授，不可能只有這些人，*keci* 等所指的，或許就古那一群不顯名的大德之中。

同樣的，說一切有部的《大毘婆沙論》，從其所說的「𑖀方諸師」、「健馱羅國諸論師」等，還有迦濕彌羅國，古地理上，這是很遠的距離，記錄的應該不是針對小範圍、少數人的意見，但提到有名字的人德不多。前引道樞〈毘婆沙經序〉所說：「後進之賢，尋其宗致，儒學競構，是非



紛然」，表示有許多人對《發智論》的相關問題有所論述，這就顯示古「有餘師說」等的用例上。即使《大毘婆沙論》的編集者是「罽賓五百羅漢」，也只是傳說中的成語，形容人數不少。那麼，誰是《大毘婆沙論》的編集者呢？《大智度論》說：「後諸弟子」，雖說得簡略，卻是最為切合實際（印順法師[1968]，頁 220-222）。

不過，從傳述下來的相關見解，也許可以大略推測這些「九軌範師」等的年代，有學者把南傳佛典中的 Keci 說成「是毘利心獻中，有待發掘的角落」（Horner[1981]，p. 89 所引），那麼這句話應該也適用古《尊婆須密菩薩所集論》、《大毘婆沙論》與《俱舍論》等。

另外，古毘尼佛典裏，可以看到「不應造論」的見解。綜合《十住毘婆沙論》（大正 26，頁 21 下-22 中）、《方便心論》（大正 32，頁 23 中）、《成實論》（大正 32，頁 247 下-248 上）等的說法，可知所以反對造論，最主要的理由是，造論者的動機是否純正（求名、求利、爭強好勝），以及造論的心要性是否存古。也許就是這種想法，使許多人總不願著力於此。

5.2.5. 雜考式的論述

「有人（言）」或「有餘師說」的現象，除了可能與口傳心獻的性質、印度本身的慣習等有關外（印度傳統的文學作品，有所謂的「住世書」（Purāṇa），也是一種「歷史傳說」；不過，「住世書」是敘事性，有情節的故事傳說），應該也可以看出佛教知識發展的一些面向。

古釋尊的入門弟子中，朱利槃特比丘（Cūlapanthaka）的根器是「諸根闇鈍，無有慧明」，這是一般人所說的：記性、資質都不好，

但在釋尊教導之下，還是證得阿羅漢（《增一阿含經》，大正 2，頁 601 上-下；《印佛固辭》，頁 136a；DPPN，I，pp. 897-900）。

同樣是阿羅漢，富樓那（Punna）想到四方輪慮那世界弘法，雖知道是「自涉險地」，卻沒有一點畏懼（《雜阿含經》第 311 經，大正 2，頁 89 中-下；《漢譯南傳》，16 冊，頁 81-84；《印佛固辭》，頁 517a；DPPN，II，pp. 220-221）。另外，釋尊讚嘆舍利弗：「若彼力有舍利弗住者，於彼力我則無事」（《雜阿含經》第 638 經，大正 2，頁 177 上），表示舍利弗能協助教化弟子，分擔釋尊的工作。

但婆拘慮阿羅漢（Bakkula），就是不願意說法（《增一阿含經》，大正 2，頁 611 下；參看《印佛固辭》，頁 73a；DPPN，II，pp. 261-262）。另外，有某比丘先是「林中止住，勤誦經，勤講說，精勤思惟」，就這樣證得阿羅漢果，但接著就是「不復精勤誦說」；大神覺得疑惑，那位比丘說：「本不應離欲，心常樂法句；既離欲相應，誦說事已畢；先知道已備，聞見道為！世間諸聞見，無知悉放捨」（《雜阿含經》第 1337 經，大正 2，頁 368 下-369 上）。

舍利弗自稱：「若世尊一日一夜，以異句異句，問我此義者，我能為世尊一日一夜，以異句異句，而答此義」（《中阿含經》第 23《智經》，大正 1，頁 452 中），這是能就釋尊的教法，作多重觀察，廣泛的論述。但也有佛弟子只請求釋尊「為我略說法要」，他就能「當獨靜處，修不放逸」（《雜阿含經》第 15 經，大正 2，頁 3 上）。

同樣是釋尊的教法，闍陀比丘自白說：「我已知無常，受、想、行、識無常；一切行無常，



一切法無我，涅槃寂滅」；但是「然我不喜聞一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見，是名見法」（《雜阿含經》第262經，大正2，頁66中），

從這《阿含經》中這幾則簡短傳說，可以知道：佛法可以適用不同的根器，資質「不好」的人，還是可以得解脫；有的人可以得到「所證法」之後，喜歡經驗分享，與人交換意見，有的卻是樂於獨住，享受靜謐的法喜，甚至不再接觸一般所說的「經教」。有的人能夠長篇大論，擊法鼓，建法幢；有的卻只要精簡扼要的教說，有的則不願說法，甚至有佛弟子對釋尊的教法，因為不能體會其中的意趣，而有不當的好惡。

這樣的現象，應該是既古且現代，每個時代都會有，並非《阿含經》所特有的。

就阿毘達磨的「成立」來說，《大毘婆沙論》說：「以阿毘達磨藏義，應以十四事覺知，謂：六因、四緣、攝、相應、成就、不成就，苦以如是十四事，覺知阿毘達磨，無錯謬者，名阿毘達磨師，非但誦持者」（大正27，頁116中）。

這一段話，至少說明：古那個時代，佛教知識的管理，有阿毘達磨師與「誦持者」。「誦持者」到底指什麼？很可能是指 Bhāṅakas，這古佛教知識的傳承，是很重要的。從現存的資料裏，可以看到不同類型的「誦持者」（參塚本啟祥[1980]，頁395-401）。前一小節已經說過，古南傳注解書的「泉源資料」，也引到 Bhāṅakā（諸傳誦者）的意見，可見 Bhāṅakā 也是研究者、解說者，所以古不同的 Bhāṅakā，例如 Dīghabhāṅakas（長部師）與 Majjhimbhāṅakas（中部師），也往往有相似的看法（Adikaram[1946]，pp. 24-32）。

前面說過的持法者（dhamma-dhara），持律者（vinaya-dhara）與持持者（mātikā-dhara），乃至 Bhāṅakā 等，顯示佛教知識管理的專業分工，很早就相當多元化（參塚本啟祥[1980]，頁395-401），這樣一來，自然也會有本於自身立場，而作的解釋。

阿毘達磨的「成立」，既然是「阿毘達磨的根本論題，是：自相，共相，相攝，相應，因緣；也就是論究通達這些論題，才可稱為阿毘達磨論師」（印順法師[1968]，頁65），這往往意味著，阿毘達磨論師的論述，有時要脫離經典、律典原有的脈絡。《大毘婆沙論》有幾段話，可以表現這此一態度的兩個面向：

1. 「復次，為止著文沙門意故。謂：有沙門執著文字，離經所說，終不敢言。彼作是說：誰有智慧過於佛者？佛唯說有七種隨眠，如何強增為九十八！為遮彼意，廣七隨眠為九十八」（大正27，頁259中）。
2. 「一切阿毘達磨皆為解釋契經，此二論（按：指五結與九十八隨眠）既非契經所說，是故應除。由此，尊者妙音作如是說：一切阿毘達磨皆為釋經，因如是如是經，作如是如是論；非經說者，皆應除之」（大正27，頁236中）。
3. 「評曰：隨有經證，或無經證，然決定有『緣一切法非我行相』。謂：瑜伽師於修觀位，起此行相」（大正27，頁45上）。

五結與九十八隨眠，是《發智論》重要的論題（參4.2.1.2，《佛教圖書館館訊》第34期，頁81），但現存的經典，並沒有明文記載；《大毘婆沙論》集出的時代，似乎也是如此，所以引發這樣的問題：是否應該把五結與九十八隨眠的論



題移除？有的人認為，不應該談論這樣的問題。但《大毘婆沙論》批評這是「著心沙門」。實際上，古南傳的論書裏，心、心所法（citta-cetasika-dhamma）、心心所法相應（sampayutta）不相應（viprayutta）、非著非不著的無記（avyākata）、欲界繫（kāmaṅgavācāra）、不繫（apariyāpanna）等，都是重要的概念，但都不見於南傳《尼柯耶》（水野弘元[2000b]，頁 34-35、108-109），而這些也都是說一切有部的常見術語。

簡單的說，即使在「依經作論」的角度，也有不同的解讀，何況是脫離經典、律典的脈絡所作的發揮。而《發智論》是說一切有部的大德，古西元前一世紀集出的，到了西元二世紀中葉，《大毘婆沙論》的集出因緣，既然是因為不同意見太多，教學者、學習者難以適從，說一切有部迦濕彌羅的毘婆沙師，以自身的立場給予評述，意外的保留許多不同見解，但也因此使《大毘婆沙論》「心廣義廣」，論義無邊！

阿毘達磨師的方法，既要隨類聚集，又要「性相以求」。要進行這樣的論述，既要高度的抽象思考，又要對既有的佛典有廣泛的認識，還要具備語言能力來歸納、分析各種不同的論題，又必須兼顧論述的前後一致。這樣看來，阿毘達磨師就好像是在「作學問」。但實質上，阿毘達磨師往往是以自身的體會（修證），作為論述的基礎，再嘗試以他們所身處的當代語言、概念，把佛教知識合理的呈現出來。如印順法師（[1968]，頁 94）說：「我以為，重於『三世有』的一切有說，根源於佛法的實踐性」。

但是古佛教裏，這不是唯一的方法，也不是每一個人都有這樣的興趣（根器不同），所以會

有不同的分工與生活型態。

慧遠古《阿毘曇心序》說：

「有出家開士，字曰法勝，淵識遠覽，極深研機。龍潛赤澤，獨有其明。其人以為：《阿毘曇經》源流廣大，難卒尋究，非瞻智宏才，莫能畢綜，是以探其幽致，別撰斯部。始自《界品》，訖于問論，凡二百五十偈，以為要解，號之曰心」（《出三藏記集》，大正 55，頁 72 下）。

此處的《阿毘曇經》，很可能是指《大毘婆沙論》，才會有「源流廣大，難卒尋究」的感慨。以先後次序來說，《發智論》集出後，因為太難了，所以有許多加以解說（尋其宗致），卻造成「儒墨競構，是非紛然」，所以編集《大毘婆沙論》，加以抉擇、批評。可是《大毘婆沙論》「心廣義廣」，使人無所適從，不是一般人所能理解的，所以「自博返約」，化繁為簡，以精簡扼要的論義，進行綱舉目張的組織。

附帶說到，如果《阿毘曇心論》（Abhidharmahṛdaya/Abhidharmasāra）是古《大毘婆沙論》之前成訂，那麼前一段話就有問題。現代學者中，Frauwallner（[1995]，p. 152）認為，《阿毘曇心論》甚至可能比《發智論》還早集出；有許多學者認為，《阿毘曇心論》是古《發智論》之後，而比《大毘婆沙論》早（Willems et al[1998]，p. 256，note 8），但印順法師（[1968]，頁 469-475），一一論究之後，則認定：《阿毘曇心論》不但晚於《大毘婆沙論》，而且這一系列的綱要式論書，是以《甘露味論》（T1553）為開端。

依這個傾向來說，可以注意的有二部論書：《甘露味論》與《俱舍論》。



《甘露味論》開宗明義，說到「持戒布施品」。這古阿毘達磨論書裏，的確是相當獨到的切入點。論文本身說「布施、持戒、禪定思惟，心得三果：得財富、得身入、得解脫」（大正 28，頁 966 中），廣義的說，這可看成是修學佛法的目標，也是學佛應有的內容。

古《雜阿含經》第 264 經，釋尊自述過人的福德時，有這樣的說法：

「比丘，此是何等業報，得如是威德自在耶？此是三種業報，云何為三：一者、布施；二者、調伏；三者、修道。

比丘！當知凡夫染習五欲，無有厭足，聖人智慧成滿，而常知足」（大正 2，頁 68 上-中）。

這就是一般所說的三福事業（punya-kriya-vastu），古漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》與南傳《長部》的《等誦經》，都說到此一概念，《集異門足論》對此也有解說（大正 26，頁 385 下-386 上）。

但古佛教知識體系裏，足以顯示「三福事業」重要地位的，應該是「施論、戒論、身入論」，這樣的說法內容，被稱為是「諸佛常法」。

大乘通行的六波羅蜜思想，是以布施為開端。《大智度論》古談到六波羅蜜的關係時，有這樣的說法：

「復次，一切諸佛說法時，檀波羅蜜為初門。如經中說：佛常初為眾生說布施，說持戒，說生天，說五欲味，先說世間苦惱，道德利益，後為說四諦。以是故，初說檀」（大正 25，頁 387 下）。

《大智度論》此一說法，古早期佛典，可以得到充分的印證，例如《中阿含經》第 133 經《優

婆離經》說：

「1. 於是，世尊為優婆離居士說法，勸發渴仰，成就歡喜，無量方便為彼說法，勸發渴仰。

2. 成就歡喜已，如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂：說施、說戒、說生天法。毀容欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。

3. 世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要。

4. 世尊便為彼說苦、習、滅、道」（大正 1，頁 630 中-下）。

這樣或類似的經文，古《阿含經》／《尼柯耶》與律典，其經文可以看成是一種定型句（南傳佛典可參看 Masefield[1986]，pp. 58-71、166-170，Table 4）。

此一定型句的實質內容，就是從「施戒身入論」，到「四聖諦」，並且具有先後的次第關係。此一定型句的經文，絕大部分古一開頭，都只是說「世尊漸與說微妙之法」、「次第說法」、「佛漸為說法」之類的話，巴利語佛典則說是 anupubbi-kathā、ānupubbi-kathā（隨順說、漸說、次第說法），學者大體英譯作 gradual instruction、progressive talk 等（參 PED，p. 39，s.v；BHSD，p. 30，s.v. anupūriya；Masefield[1986]，p. 58；Gethin[1992a]，p. 208）。至於《中阿含經》譯成「端正法」，或《興起行經》譯成「安慰法」（大正 4，頁 174 上），應該是解釋性的譯語（這當然是假設：此一 定型句，原來的用語就是 anupubbi-kathā）。

《增一阿含經》傳說，燃燈佛成道後所說的法，就是如同前引《優婆離經》的內容（《地持



品》第1經，大正2，頁609下-610上），而漢譯《佛本行集經》（T190）的傳說，也很類似（大正3，頁662下-663上）。另外，依漢譯《長阿含經》第1《大本經》所傳，毘婆尸佛「初轉法輪」，也是如此（大正1，頁8下-9上）。不但如此，依《增一阿含經》的「彌勒下生」傳說，彌勒佛成佛後初轉法輪，也說這樣的教法（大正2，頁788中）。這樣看來，不但過去佛是說「次第說法」，未來佛也是如此。

關於「次第說法」，涉及許多教理上的問題，例如這種教法是否以在家眾為對象；福德道解脫的地位；釋尊告婆羅奈初轉法輪，是否有說施戒生入論等。

水野弘元認為：「次第說法」是對完全不懂佛敎的人，從世俗的簡易教義開始解說，隨其理解能力的提昇，逐漸進入高深教義，而引導至佛敎的解脫；並且把「次第說法」的內容分成三個階段：「施戒生入論」、「欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品自淨」與「四聖諦」；這種教化方式是「對於可以用理論與言語來教導的人」而說的（參水野弘元[2002]，頁147-153）。

以教化者的立場，既然是「用理論與言語」來教導（「攝受」），那麼被教導的人就是在「聽聞」。事實上，古《阿含經》／《尼柯耶》與律典的「次第說法」段落裏，大部分的聽法者，都是古教化者說法的「當下」就有成就（最有名的就是耶舍），這更加强了「透過『從他聞（法）』而證果」的印象（Masefield[1986]，pp. 58-71 就是從此一角度，來推論佛敎的 divine revelation）。

其實，古經典裏可以看到「二因二緣，生於正見」的說法。一者、從他聞（parato ghosa）；

二者、正思惟（yoniso manasikāra）」（《長阿含經》第9《眾集經》，大正1，頁50上），如果說，這兩種條件是並存的關係，而不是擇一的關係，那麼就不是只有「從他聞」而已（參 Gethin[1992a]，pp. 221-222）。

再進一步看，《雜阿含經》第843經說：親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向（大正2，頁215中），這就是有名的「四預流支」。在此脈絡之下，講說與聽聞「次第說法」，只是其中的一個環節。

從另一角度來看，施戒生入論是「次第說法」的開端，教化者既然是要循序漸進，「聽聞」其內容，獲得果證。這意味著「次第說法」的內容是整體的，不可或缺的。施戒生入論是修道的基礎，本立而道生。

《甘露味論》一開頭說到「持戒而施品」，有點燈照路的作用，在整體結構上，「《甘露味論》十六品，品名與次第，雖還有不少可商榷的，還不能完全彌補阿毘達磨的缺點，但大體來說，極為成功，不但開展了組織的、精要的新趨向，而且出發於實踐的立場，為一說理與勸行的綜合作品。可惜後來者，不能繼承這一精神，使他得到更高的發展。全論的組織次第，應這樣理解」（印順法師[1968]，頁476）。

一般都把施戒生入論定位為入福德道，與生死解脫的關聯性不是很直接，但《大毘婆沙論》說，要種「順解脫分善根」，可以「或因施，或因戒，或因聞，而不決定」（大正27，頁35上中），在此意義之下，施、戒與「聽聞」居於同等的地位，而且顯示施（而施）與戒（持戒）的實踐層面，不是端座「聽聞」。另外，《大毘婆



沙論》也說菩薩「行一施時，亦攝戒、慧。行一戒時，亦攝施、慧。行一慧時，亦攝施、戒，由此能障那庾多惡趣，況三惡趣而不能障耶！」（大正27，頁33上），此一見解，顯示施、戒與慧之間，有其內在的關聯性（《大毘婆沙論》所說的菩薩，往往是行位很高的），這似乎與大乘所說的「六度相攝」，同一氣息。

事實上，由《大毘婆沙論》談到施戒並入論來看，即使在部派論書，也沒有忽略此一論題，只是像《甘露味論》那樣單獨成篇，放在最前面，確實值得注意。至於為什麼沒有再進一步發展？或許原因之一是，古當時大乘佛教已經相當發展，六度的論述已經很完整了。

像《甘露味論》這樣的思考方式，並沒有再進一步的發展，而是轉向如同《俱舍論》那樣的結構，但這樣的發展，也是歷經許多人德的努力。（參看印順法師[1968]，頁656-657的說明）

現存《俱舍論》共有九品，第九〈破我執品〉，一般以為本來是單獨存在的論書，而被附在《俱舍論》流通。《俱舍論》的前八品，〈分別界品〉第一、〈分別根品〉第二，這是古解說一切法的體用，對一切法（有漏、無漏）作總括的觀察、分析。〈分別世間品〉第三、〈分別業品〉第四與〈分別隨眠品〉第五，「世別由業生，業因煩惱而增長」，是古說明有漏法的存在態樣與原因。〈分別賢聖品〉第六、〈分別智品〉第七與〈分別定品〉第八，是說明解脫論的結果與原因。

基本上，《甘露味論》、《俱舍論》，還有二者之間的一系列論典，造論者是本於教學、或修證上的需求，跳出「佛所說法」的脈絡，而從「佛所說法義」的角度切入。這類型的論書，古

論述的過程，雖然也一再的引述經典，作為權證，但在體上，還是離不開佛法修證的旨趣。只是因為沒有想要條理、彙整「一切佛語」的意圖，所以古選材上極為自由，論述的角度也相當的多样化。特別是進入部派時代之後，一味和合的佛教，已經形成多元分立的狀態，再加上大乘佛教的興起，彼此之間的差異，才發展到不能視而不見的程度，從《異部宗輪論》、南傳《論事》，乃至《大毘婆沙論》所傳述部派之間的不同見解，乃至爭論，可以看出佛教內部，實際上已經發展出不同的教理體系。

古這個背景之下，如果把《大毘婆沙論》看成是論典注解書的集大成者，那麼即使把眼光只放在論典的範圍內，古此之後，已經是各種教理體系各擅勝場的階段。另一方面，從更寬廣的角度，考慮到大乘佛法的論典，佛教教理體系更是多元化，到這一時代，似乎很難以單一的體系，來歸攝全體的佛教思想。

基於這樣的理解，可以看出，像《攝大乘論》（Mahāyānasamgraha）這樣的論書，顧名思義，是彙集錄、論述大乘佛法的教理，本論以十個論題來陳述：1. 阿賴耶識所知依、2. 三種自性所知相、3. 唯識性入所知相、4. 六波羅蜜多彼入因果、5. 菩薩十地彼入因果修差別、6. 菩薩律儀增上戒體、7. 首楞伽摩虛空藏等諸三摩地增上心體、8. 無分別智增上慧體、9. 無住涅槃彼果斷體、10. 三種佛身彼果智體。而這十個議題或主張，《攝大乘論》本身認為就是大乘佛法超勝的地方。《攝大乘論》這樣的結構，可以簡化成：有情身心的存在，以及由繫縛到解脫，由雜染到清淨的原因與結果。但《攝大乘論》古論述的形式與內容上，



與其他作品並不相同，所以才有其特色，也就是在陳述自身見解的同時，也隱含著對其他體系的評價。甚至對有些論典，會直接點名批判。

不過，《瑜伽師地論》也被認為與《攝大乘論》同屬於瑜伽行派的論典，而《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉第十五卷結尾部分，也有一段「自我命名」：「如是圓滿顯示，一切菩薩學道及學道果，名〈菩薩地〉，具說一切菩薩學道及學道果，一切種教實依處故。又，此〈菩薩地〉亦名〈菩薩藏摩怛理迦〉，亦名〈攝大乘〉，亦名〈開示壞不壞路〉，亦名〈無障智淨根本〉」（大正30，頁575中）。〈菩薩地〉自己說到五種名稱，這種「一論多名」，可說與前文說的「一經多名」，完全一樣（參3.1之中，《佛教圖書館館訊》第33期，頁49），但《瑜伽師地論》〈菩薩地〉自稱是〈攝大乘〉，這與《攝大乘論》（Mahāyānasamgraha）要如何區別？其實〈菩薩地〉說明菩薩學的方法與結果，其形式與內容與《攝大乘論》並不相同。

《發智論》、《甘露味論》、《俱舍論》這一些部派的論典，乃至《攝大乘論》、《瑜伽師地論》、《中觀論頌》的印度大乘論典，或是宗喀巴的《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》，覺音的《清淨道論》，甚至是印順法師的《成佛之道》（參鄭振煌[2002]），造論者都是基於一定的理念，以「法義」為基礎，嘗試在一部論典裏面（《瑜伽師地論》比較複雜），在相當程度的範圍內，「完整」把佛法修證、信仰的教理呈現出來，但似乎都沒有自認把「所有」的法義，全部含攝進來。而這幾部論典，人體上都只是造論者作品之一，換句話說，即使要知道造論者的思

想全貌，還要從其他的作品來看。不但是這樣，如果再往上一層看，這些作品本身固然可成一家之言，但如果放在其所屬的傳承或是宗派來說，可能又有更寬廣的角度。再進一步的說，即使是同一宗派，除了宗派內部本身的發展之外，不同區域的發展，也不可忽視，例如在中國所發展出來的一些宗派，有的傳到韓國、日本，在當地又有進一步的演變，而這些都是有意義的。

如果跳出造論者個人的思想體系，甚至「揚棄」宗派、地區的脈絡，也許可以從比較「中性」的角度來看佛教的知識體系。古漢譯《中阿含經》第30《象跡喻經》，傳說舍利弗告諸比丘：「諸賢！若有無量善法，被一切法，皆四聖諦所攝，來入四聖諦中」（大正1，頁464中），雖然說「無量善法」、「被一切法」，不過在該經裏面，只是對四聖諦的內容作人體的解說。「四聖諦」可以說是統攝佛教教理很方便的骨架，其他也可以看到「境行果」、「信、解、行、證」等不同的結構來判攝佛法的思想體系。在某個角度來說，這些比較「中性」的角度，可以收攝不同的體系，但擺在眼前的事實是佛教歷經二千多年的發展，在地理上又涵蓋南亞、東亞、中亞、東南亞；除了這些傳統的佛教地區外，晚近佛教在歐美地區的傳播，也可以成為研究的主題。這麼複雜的情況，如何以簡要的架構來鋪陳、組織，的確是一大挑戰。

6 佛教知識體系的「當代性」

釋尊住世時，就曾因憍吠（Soṇa-kotikaṇṇa）的請求，而允許「邊地」的教團，放寬戒律上的若干規定。這是基於特定的原因，對特定事項所



作的改變，而且是佛典傳述下來的，對熟悉佛教傳統的人來說，也許不會覺得意外，不過，英國的歷史學者 Sir Charles Eliot 在 1920 年代的後期，就有不一樣的感受。Sir Charles Eliot 就其個人實地觀察所得，而想到：日本的淨土宗（Pure Land Buddhism of Japan）是否可以稱得上是「佛教」。他的想法是：毫無疑問的，淨土宗是源自佛教；除了其最早時期的狀態如何還不明瞭之外，淨土宗嗣後階段的發展都很清楚，只不過還有一點疑問：這樣的發展形成如此全面的轉化，我們是否能把瞿曇（Gotama）的教法，與親鸞（Shinran）的教法，給他們相同的名字（即佛教）？

以上這一段話，是 Nattier ([1997]) 開場白的一部分，她的目的是要說明，佛教學術圈裏，說英文語系的佛教學學者（English-speaking scholars of Buddhism），對於淨土類型的佛教（Pure Land），總是有著定位上的困擾，有些不安。大體上，英國與美國的學者在其學習階段，所接觸的資料主要是十九世紀後期以來，從巴利語翻譯成英文的上座部聖典，在這樣的背景之下，面對著所謂史上佛陀（the so-called historical Buddha）那種呈現出來生活嚴謹、專精禪修的教法，再看到大、小部《阿彌陀經》（Sukhāvatīvyūha）所表現出來華麗的入界形象、信仰傾向的語言，實在很難找出二者之間有怎樣的關連。而 Sir Charles Eliot 並不是唯一，也不是最後一個表示這種疑問的，在美國的大學講授「佛教概論」課程的人，很可能也都聽過類似的感受，而表示這種感受的是年輕的大學學生。

Nattier ([1997]) 以這樣的開場白，切入她的主題：阿閼佛淨土思想的發展軌跡。因為她認為：

西方人之所以很難去體會（to appreciate）淨土教，「問題」的癥結點在於早期巴利佛典所看到的釋尊教法，與阿彌陀佛信仰的教典之間，顯然看不出有任何關連。

對於這樣的報導，在熟悉漢傳佛教的人來說，可能會覺得這樣的感受未免「大驚小怪」。在中國的判教思想裏，《阿含經》所表現的釋尊教法，與《阿彌陀經》的彌陀信仰，都是釋尊的因機設教，各有因緣，意趣不同，形式上也有差異，但也不會懷疑這些都是佛教。可是 Nattier ([1997]) 的報導，還是有值得思考的地方。

首先，Nattier 固然說到，這些學者「覺得」巴利上座部佛典與彌陀信仰教典之間，欠缺必要的關連性，但也特別以注解的方式說到：這樣的差異，其實是表面的，巴利佛典的學者（scholars of the Pāli texts），終於開始從十九世紀後期與廿世紀初期，歐洲理性主義（European rationalism）對巴利佛典所提供的解釋（也許說是「限縮」constrained，可能更恰當）中解放出來，他們漸漸體會到，巴利佛典也經常說到佛教解脫者也使用超自然的神力，入界的存身（與重要性），以及鬼神道的活動等（Nattier[1997]，p. 1，note 1）。

Nattier 此一陳述是不是普遍的現象，也許有不同的看法，但歐美的佛教研究在所謂「後殖民論述」，或是「東方主義」（Orientalism）的趨勢中，也沒有缺席（如 Lopez[1995]、Hoffman[1996]、Nattier[1997b]、Amstutz[1997]）。佛學研究雖然不是「後殖民論述」的主流，但在此一趨勢中，多少是在檢討、反省。十九世紀以來，歐洲人對佛教的理解到底是怎樣？比較極端的看法是殖民者（包含行政長官，文化與宗教人士）在被殖民



的社會，搜集資料、實地調查，然後以他們原有的設備，包括研究的工具、方法，配合歐洲的主流思想，「創造」出佛教的形象，再回過頭來告訴被殖民者或其他人，佛教就是這個樣子；而被殖民者基於不對稱的地位，不自覺的以為佛教就是這樣。

這樣的說法其實太過簡化，心態上也不夠開放。例如，日本並沒有被殖民，它本身就是一個殖民者，但從明治時期，就派遣許多留學僧到歐洲，與當時的佛學研究主流接軌。PED 的編者在「編後語」(p. 738) 說到，這部辭典能夠問世，要感謝出資者對「利聖典學會」辭典基金的捐助，特別是慷慨的日本捐助者 (especially generous Japanese donors)，可見日本佛教界是出力又出錢，參與其事。另外，相對於英國、法國或荷蘭等在南亞或東南亞的「進出」，德國的情況又不一樣，但德國在印度學與佛學研究的成就，是此一趨勢中的一大主流。這些都不是「殖民者」vs. 「被殖民者」的緊張對立、糾葛纏繞所能解說的。

從釋尊在世開始，佛教的教化區不斷的擴大，原本被認為是「邊地」的地方，也都有佛教的足跡，而這樣的四處弘化，是佛弟子主動的向外移動，特別是佛教跨出印度文化的領域，不管是從印度到錫蘭，以及從印度到中國，都是佛教「主動的站起來，走出去」，而且一直是這樣。相反的，到了十八、十九世紀，佛教走向歐洲乃至美洲，多少是「被動的被拖拉出去」，再加上種種的原因（如佛教在亞洲許多地區，有截然不同的發展，沒有同質性的認同主體，所以才會有 Sir Charles Eliot 的疑惑），所以不管喜歡還是不喜歡，佛教的表現方式與內容，多少只能順從當

時的主流文化。

當代人要如何看待「現代化」的佛教表現方式與內容，其實不一定要在「後殖民論述」的脈絡之下。殖民者 vs. 被殖民者，總是意味著糾葛不清的複雜情境，西方接觸佛教「經有二百年的歷史，從各個角度來說，已經可以形成一門「西方佛教史」的課題。在回顧西方人怎麼理解、看待佛教的問題時，類似中國接觸佛教時的「格義」，在許多領域都顯然可見。例如被中國佛教奉為八宗共祖的龍樹菩薩，在西方學界的眼中，有多重的身分，而可以說「西方世界自內來的龍樹身影」（萬金川[1998]，頁 180-196；林鎮國[1999]，頁 181-204）。

現代的佛學研究，其實是奠基於西方的「學術規範」。本來，在西方社會裏，這些「學術規範」主要是學術圈的人在運用，學者透過這些規範、工具所呈現出來的佛教，一方面是學術成就，但同時也是西方有忌、或有興趣認識佛教的主要來源。而這樣的成果，也回過頭來影響佛教原來存身的地區。

以台灣來說，從日據時期，就有日本的影響之下，多少知道西方的佛學研究，但同時也與大陸地區的佛教傳統，保持一定的關係；光復之後，中國佛教不斷的傳進來，接著又與歐美的佛學研究開始接觸。到了近幾年，世界上各類型的佛教一再的「進口」到台灣，而且都有一席之地，似乎沒有引起困擾。

如果把佛教的認知，粗分為研究型與信仰實踐型，這兩種在台灣都各有一席之地，而且是彼此輾轉增上，的確是非常稀有難得。但也有一些



現象值得注意，因為這涉及如何來呈現佛教的知識體系。

就信仰實踐型的佛教來說，許多信眾其實也還古格義的階段，一方面各種類型的「進口」佛教，一定有其特色，有別於其他的類型，才會主動或被動的引進原本已有豐富佛教信仰的地區，但究竟其真正的特色在哪裏，還有待與古地的其他類型進一步的互動。另一方面，語言的隔閡，還要多克服。釋尊在世時，佛教的「語言政策」就是佛弟子用他們自己的語言來理解佛法，如果說要信仰、實踐佛法，還要多分別熟悉西藏語、印利語、錫蘭語、緬甸語、泰語或是英語等，不一而足，古形式上或實質上，都是一種障礙。

就佛學研究來說，台灣本來並沒有西方的「學術規範」傳統，雖然知道有這樣的工具，但還沒能形成一個群聚效應。有人說這是「誤期的現代性」（林鎮國[1999]，頁159-175），而還沒有來得及「現代化」，就已經開始古面對「後現代」。說得比較突兀一點，就是「前現代」與「後現代」並存。就好像 Sir Charles Eliot 多少是以錫蘭上座部的經典所呈現出來的釋尊教法作為基礎，而對於親鸞淨土宗的定位有疑問。但西方學者對那個時期所建構的佛教形象也開始古反省，重新思考，那麼古台灣地區如何來呈現佛教的知識體系？

本文所說的「經典名稱」，囉陀荷（攝頌）、數法（「增一法」）、法門，乃至摩得勒迦（本母、「論門」）等，固然可說是主題詞，而三藏的觀念乃至《甘露味論》等一系列的論書，也都呈現佛教知識體系的不同面向。但這些都是存古於被認為是「大藏經」裏面的內容。古宗教上，「大藏經」之類的聖典，是一切論述的根本，但

如果只注意這一些，即便是以現代的方法、工具來處理，一不小心，有可能會變成「知識考古」。

另一方面，現代歐洲所發展出來的佛學論述（美國的佛學進路雖與歐洲截然不同，但可說是同源異流），古形式上與內容上，都還是現今的主流，而他們的研究成果，多少影響著佛教的表現形式（新進傳到台灣的各類型佛教，是否曾經受到歐洲現代佛教論述的影響，值得思考），如今又吹起「後現代」之風，台灣怎麼來面對這樣的新局面呢？

從佛教的發展看來，佛教知識體系一直帶有「當代性」，這同時也隱含著「古地化」。架構佛教知識體系時，「當代性」可以符應現有的知識形式與內容。

如果時光倒流，把場景拉到西元二、三世紀的印度佛教，當時的人要架構佛教知識體系時，也碰到一些問題：《大毘婆沙論》已經說到，有些佛典的古字發生「誤傳」，造成理解上的差異；還有「著古沙門」，因為「執著古字，離經所說，終不敢言」（大正27，頁259中），因而有詮釋上的爭論。而法身（dharmakāya）已經是很重要的概念，但古現存的《尼柯耶》裏，「法身」的用語，只出現一次（假定當時的人所看到的與現存的一樣），而且不是大乘佛法所說的那種意義（參印順法師[1981]，頁269），但《大毘婆沙論》對於法身與慧身的討論，反映「佛身論」的重要見解。又《大智度論》傳說：「一切聲聞法中，無捷闍婆城喻」（大正25，頁103中20），現存的漢譯《阿含經》或南傳《尼柯耶》，確實看不到大乘佛典所說的「捷闍婆城喻」，但是《大智度論》所說：「如聲聞法中，常以十六不及一為喻。



大乘法中，則以乃至算數譬喻所不能及」（大正25，頁320中18-19），不過，古漢譯《雜阿含經》卻可看到「乃至算數譬類不可為比」（大正2，頁108中3）。

從這些事例，可以看出，他們也注意到「當代性」（與「古地化」）的問題：佛教知識內容，不斷的發展，而每個時代與地區的佛弟子，都面臨這樣的問題：怎樣表現佛教？二十一世紀的佛弟子，要以知識管理、知識體系、主題詞等等「創新的語彙」，整理全體佛法，的確要有不一樣的思惟，在延續與創新中，找出適當的立足點。

(李心弘)

參考書目及註釋表

- BHSD=Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary
 DPPN=Dictionary of Pali Proper Names
 JIABS=Journal of the International Association of Buddhist Studies.
 JPTS=Journal of Pali Text Society.
 PED=Pali Text's Society Pali-English Dictionary
 大正=大正新修大藏經
 印佛固辭=印度佛教固有名詞辭典
 漢譯南傳=漢譯南傳大藏經
 *本文引用之《大正大藏經》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。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

林鎮國

[1999] 《空性與現代性》，台北：立緒文化。

萬金川

[1998] 《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉。

鄭振煌

[2002] 〈從佛教傳承談佛教知識體系〉，《佛教圖書館館訊》，31期：頁72-81。

水野弘元

[2000b] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。

[2002] 《佛教的真髓》，香光書鄉編譯組（譯），嘉義：香光書鄉。

平川彰

[1977] 《俱舍論索引第二部》（漢·梵），東京：大藏出版。

赤沼智善

[1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和50年復刊）。

渡邊椽雄

[1954] 《有部阿毘達磨論の研究》，京都：臨川書店。

塚本啟祥

[1980] 《初期佛教教團史の研究》，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.

Amstutz, Galen

[1997] *Interpreting Amida, History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany : State University of New York Press.

Edgerton, Franklin

[1953] *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 Vols. Delhi : Motilal Banarsidass, 1985 reprint.

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.

Gethin, R. M. L.

[1992a] *The Buddhist Path to Awakening*, Leiden : E. J. Brill.

Hoffman, Frank J.

[1996] "Orientalism" in *Buddhology* : Western Pre-



- understandings in Understanding Buddhism,” IN : *Pali Buddhism*, edited by F. J. Hoffman and M. Deegalle. Richmond : Curzon Press, pp. 207-226.
- Horner, I. B.
 [1979] “Keci ‘some’ in a Pali Commentary”, *JLABS* 1.2 : pp. 52-56.
 [1981] “Keci ‘some’ in the Pali Commentaries”, *JPTS* XI : pp. 87-95.
- Lopez, Donald S. ed.,
 [1995] *Curators of the Buddha : the Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Malalasekara, G. P.
 [1937-1938] *Dictionary of Pali Proper Names*, 2 vols., London : Pali Text Society (Reprinted: 1983).
- Masefield, Peter
 [1986] *Divine Revelation in Pali Buddhism*, Colombo : Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- Nattier, Jan
 [1997] “The Realm of Aksobhya : A Missing Piece in The History of Pure Land Buddhism”, 台北：第三屆中華國際佛學會議發表論文。
 [1997b] “Buddhist Studies in the Post-Colonial Age”, *Journal of the American Academy of Religion* 65.2 : pp. 469-485.
- Rhys Davids, T. W., Stede, William
 [1986] *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, London, U.K. : The Pali Text Society.
- Willemsen, Charlars & Bart Dessein & Collett Cox
 [1998] *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leiden : E. J. Brill.

(上接第 15 頁)

- 「評介〈中國近代佛學思想史稿〉[郭朋 廖自力 張新鷹 著]」。《菩提樹》41 卷 9 期=489 期(民 82 年 8 月) : 頁 20-25。
- 「評介〈中國禪宗與詩歌〉[周裕鐸著]」。《菩提樹》41 卷 10 期=490 期(民 82 年 9 月) : 頁 18-22。
- 「評介〈玄奘年譜〉[楊廷福著]」。《菩提樹》40 卷 8 期=477 期(民 81 年 8 月) : 頁 33-34。
- 「評介〈印度的佛教〉[水野弘元著]」。《菩提樹》40 卷 4 期=473 期(民 81 年 4 月) : 頁 24-25。
- 「評介〈西藏佛教史略〉[王輔仁著]」。《菩提樹》42 卷 3 期=495 期(民 83 年 2 月) : 頁 21-26。
- 「評介〈佛教的化世面觀〉[楊曾文主編]」。《菩提樹》40 卷 10 期=479 期(民 81 年 10 月) : 頁 31-33。
- 「評介〈佛教與中國文學〉」。《菩提樹》41 卷 2 期=482 期(民 82 年 1 月) : 頁 30-34。
- 「評介〈佛教與中國文學美學〉[蔣述卓著]」。《菩提樹》41 卷 11 期=491 期(民 82 年 10 月) : 頁 28-33。

- 「評介〈佛教與東方藝術〉」。《菩提樹》42 卷 6 期=498 期(民 83 年 5 月) : 頁 19-25。
- 「評介〈漢化佛教與寺院生活〉[白化文著]」。《菩提樹》42 卷 4 期=496 期(民 83 年 3 月) : 頁 14-19。
- 「評介〈應縣木塔遼代秘藏〉[山西省文物局、中國歷史博物館注編]」。《菩提樹》40 卷 9 期=478 期(民 81 年 9 月) : 頁 35-37。
- 「評介〈禪宗與中國文學〉[葛兆光著]」。《菩提樹》40 卷 11 期=480 期(民 81 年 11 月) : 頁 26-29。

