

內明

106期目錄

譯稿

部派佛教 D. J. Kalupahana 著
陳 銷 鴻 晦 譯校 ... 3

寂護、蓮華戒與寶作寂 梶山雄一著 ... 9
吳汝鈞 譯

專載

從「荷澤和尚五更轉」寫起（續） 幻 生 ... 14

吉藏學說初探（續 104 期） 廖明活 ... 17

筆譚

胡適研究禪宗史的努力與貢獻（續） 智銘 ... 21

海外通訊

佛教在美國（續 103 期完） 鄭金德 ... 25

四衆堂

第十六世大寶法王噶瑪巴傳記 編輯室 ... 30

幾個普通佛學名詞的英譯問題 樸拙齋 ... 31

特載

領劍 蕭杏華 ... 32

佛教文藝

新生（十二續） 謝冰瑩 ... 35

虛雲和尚（續） 馮馮 ... 37

佛頂放光明的科學證據（續完） 馮馮 ... 41

佛教消息

編輯室 ... 44

畫頁

封面 天童寺大雄寶殿
封底 天童寺鐘樓

面裏 封底 大寶法王訪問妙法寺



部派佛教

D. J. Kalupahana
霍 銷 晦 鴻
校譯著

義理譯者名號

「非上座部（Theravāda）」^①與說一切有部（Sarvāstivāda）的阿毘達磨文獻，精心構作的義理極多，實不是這短短的一章內所能詳述。因此，我僅擇就阿毘達磨文獻裏的重要哲學路線，及其與原始佛教的關係，並對大乘哲學發展的貢獻加以論述。本章所考察的三個學派都接受佛陀的基本教義，他們之間的分別祇是解釋

上的不同。在這裏我們不打算列舉他們的義理，祇是在個別的哲學問題下，指出他們不同的見解。

爲了要使佛法久住，不被異說所分裂^②，部派佛教就應運而生了。其中的一個方法，就是像「衆集經」中所說的將佛陀的基本教義結集起來，加以分類，這樣就可以避免誤解與分歧。在選

擇與枚舉的過程中，佛陀所慣用的解說方式已被改變。過去在經典中擔任重要角色的比喻，故事，例子上的解說方式都被放棄了。

古典學者已經發現③經典最先是採取鬆散的「異門說」(*Sapariyāya desanā*)，將比喩、暗示靈活運用，而阿毘達磨則採取「非異門說」(*Nippariyāya desanā*)，這是一種斟酌過的、意義明確的客觀語言。

隨着時間過去，經典與阿毘達磨的距離愈來愈遠，更多的界線被列舉出來。例如，經典被視為「世俗說」(*Vohāra desanā*)，而阿毘達磨是「勝義說」。(*Paramattha desanā*)④。早期的分別僅在於文體，後來却變成主題的差異。這引起了對「法」(*dhamma*)與阿毘達磨(*Abhidhamma*)的各別重視。後者被定義為「殊勝法」(*Abhisittho dhamma*)，因此經論變成處理「法」，而阿毘達磨則處理殊勝法，或稱為「勝義」(*Paramattha* 譯者按：即最後真實之法)。

後期有一上座部學者（譯者按：指覺音），把阿毘達磨解析為「精神與物質」(*Nāmarūpapariccheda*，即「名色分別」)⑤。他以為經所說的法著重於道德意義（戒）與精神培養（禪定或三摩地）；律的內容為有關罪（*āpatti*）與非罪（*Amāpatti*）的規定；而阿毘達磨的領域則是將實在分為精神（*nāma*）與物質（*rūpa*）。說一切有部亦將阿毘達磨視為「法的分析」(*dhasmapravicyaya*)，並且認為它是屬於清淨智。這兩個學派都承認在佛陀的智慧（*bodhi*）之中是包括了這個「法的分析」或者「名色分別」的。他們認為佛陀以阿毘達磨向諸天說法，對人就不用了。這是以反映對阿毘達磨典籍的推崇。

阿毘達磨的這種崇高地位，結果導致了佛教中絕對主義的滋長。精神與物質被認為是最後真實。實則上，據後期的阿毘達磨論書，涅槃亦被列入心法之內⑥。不過，作者不準備考據在這兩大阿毘達磨傳統中的「實在」的範疇表⑦。

當現象被二分為精神與物質的兩種實在時，阿毘達磨論師就得為它們下定義了。故此，心（*cittā*）或心所（*cetasika*）被定為非物質（*arūpa*），而物質則為非心（*a-cetasika*）。如此尖銳地分

割為二，遂使阿毘達磨論師們面對多項哲學問題時均使用二元論手法。

其中的一項主要困難，就是解釋感覺活動的過程。這問題是：心法既然是完全不同性質的存在，則如何感受物象呢？巴利文的阿毘達磨論書並未明顯解釋，到覺音（*Buddhayhosa*）才作明顯說明：「不同類的境是不能引起所緣的。古德說感官所緣必同類，而非異類。」⑧為了解答這一問題，阿毘達磨論師以原始佛教對色法的分析作答。經中說：色法是四大種（*āciṭaro mahābhūta*）及它們的副產品（*upādāya rūpa*），即所造色所造成。⑨但經典沒有試圖運用超經驗的思辨，對大種的性質作進一步的考察。有關地、火、水、風的問題，只從經驗的立場作答；此即從其所產生的效應上描述。例如，地被視為堅及穩固，如此類推⑩。但在堅及穩固之上尚有什麼不會想過，亦無解答，因為那已經超越經驗觀點了。

不過，阿毘達磨學者為一一法及其特徵（*lakkhana* 即「相」）作分別——雖然這分別未必存在——但定義却是需要的。⑪（這一做法，實在已忘記了阿毘達磨本來是對最後實在的討論，而不是找尋「世俗的真理」！）這一類的分析，結果是為覺音之後的上座部和說一切有部的「自性」理論鋪路。他們這種從二元的立場以獲得實在的觀念，與英國經驗主義者洛克（John Locke）十分相似。洛克說過：

我們所有的觀念，被我們加以一通名——實體，並非什麼而是一個假設。我們所見的物性有不可知的支持，而想像者不能存在，以「無體」（*sine re substantia*）即無物以支持之——我們即稱此一支持為實體（*substantia*）。據日常英語解釋，即是「站在下面」或「支持者」的意思。⑫

對洛克來說，物質只不過是一概念，但對阿毘達磨論師來說，則包含有更多的意義（一如笛卡兒所提出的二元論）。物質是所造色的基礎，故此它自身不是所造，或可以說是不可以再分解⑬。它就是物質的實體。這種「物質」或「自性」結論，是對「心」與「物」作出嚴格分野後的必然後果。

以類似的方式，阿毘達磨把心理現象分爲「心」與「心所」，最後亦必然達至有精神本體的理論。正如對物質的分析，阿毘達磨論師解釋心理現象，亦遇到同樣的困難，此即需要有一實體的存在，才能使個別的心理狀態產生連貫性。「心所」是被定義爲：「與心相應」（*citta - sampayuttā*）與「依心而起」（*citte-bhayā*）¹⁵。這種把「心」視爲與「心所」不同的個體的看法，是會引致心理現象的實體觀的。

這就是成爲整個阿毘達磨哲學的特色的二元論。「自我」——「這機器中的魔」——引用基爾拔，賴利（*Gilbert Ryle*）的描述，雖被消滅，但機器本身又變爲一物體，一最後的真實，而這不是原始佛教原來所有的立場。

上述觀念，即成爲阿毘達磨兩大系統——上座部與說一切有部的共同基礎，而爲忠於原典的經量部所反對——他們即以此得名（*sūṣāntaika*）。他們認爲經才是本源（*sūtrauta-ika*，而說一切有部則以阿毘達磨論書爲本源（*Sāstrapramāṇika*，即以論爲量）。不過經量部雖然依靠經，但他們畢竟也接受了某些經中所無的後期教義。如剎那論（*ksanavāda*）與極微論（*Paramāṇuvāda*），即爲所有的部派共同接受——包括覺音之後的上座部，說一切有部與經量部。但覺音之前的上座部都是不承認的了¹⁶。

原始佛教對無常（*amitya*）的定義，是一一生、滅與變異（*thitassa aññathatta*）。說一切有部則運用邏輯分析，把變異歷程，分爲生、住、異、滅四剎那¹⁷。又將「變異」分解爲兩剎那——住及壞。覺音以後的上座部則說三剎那：生、住、滅¹⁸。經量部則只承認兩剎那：生與滅，而不接受「住」，用意即在盡量忠實於原始佛教的無常觀念¹⁹。

由於部派佛教都接受了某一種形式的剎那論，他們就得面對幾個哲學問題，而不同的解答亦產生出本質上的分歧。其中兩項由剎那引出的重要的問題，就是對外物的認識與因果關係。

我們首先考慮認識活動。承認有「住」剎那的兩派，採取直緣外境的理論。由於被緣的物象，最少有一剎那存在，它就在這一靜止的時間投入焦距，而直接地爲主體所緣。此中或有疑問：

外物是在一靜止的剎那中投入焦距，但這一接觸是未能完成認識的全部歷程的，因爲這一歷程相當複雜，它包括了記憶、認知、了解、與組合等等。因此，要完成認識的整個歷程，外物必須停留多過一剎那。而且，不但外物要有連續的存在，心識的活動亦要有相應的連續性。

覺音對這些問題，作出非常巧妙的解釋，他根據佛說的：「思想的流轉比物質更快」²⁰。於是在「分別論」（*Vibhaṅga*）的註疏中，指出在物質的一剎那中，思想已有十六剎那生滅。物質呈現的瞬間，與思想消滅的第十七剎那同時²¹。他把認識外物的過程，分爲觸、受、想、思、及心一境性。阿那律（*Anuruddha*）著的攝阿毘達磨義論（*Abhidhammatthasāṅgaha*），便是依據覺音所立的模型，詳盡地發揮了這一理論。

據阿那律說，認識過程是以潛在意識（*bhavaṅga*，舊譯「有分識」）的刺激開始，持續兩剎那後，潛在意識於第二剎那終止。接着而來的是前三識的引注（稱爲五門轉心Pañcaḍuānārajana）：色等感覺、領納（各一剎那）、認識七剎那與持境的彼所緣心（*tadārammāna*）兩剎那。再加上認識活動前的一剎那，這是外物投入感官前的一瞬，總數是十七剎那。（譯者按：有關十七剎那之內容，作者此處未詳列，須究「攝阿毘達磨義論」原文）²²剎那之內容，作者此處未詳列，須究「攝阿毘達磨義論」原文）²²

由於將認識過程分析爲個別剎那，這一點十分重要，使阿毘達磨論師不得不設立一心理活動的基層或實體，以承受各種不同對象所留下來的印象，並保留它們的連貫性。這直接引出潛在意識的理論。它儲藏各種印象。這一理論，後來便發展成瑜伽學派的阿賴耶識（*Alayadijnāna*）。他們被其他學派視爲代表「有」的立場，「我論」的化身。在某一意識下，它是一精神性的實體。

說一切有部同樣承認有「住」，所以對於直緣外境亦有所貢獻。據「阿毘達磨燈論」（*Abhidharmaśāstra*）說：

有物稱眼，因其能見（觀看者）。於見此義，因緣和合，其見之能力即起。眼不能無眼識而活動，眼識亦不能無眼而緣境，眼與眼識，以光等爲緣，同時趨赴所緣境。所緣、眼、眼識、光

等，皆共起功能，同作同照。境爲所緣，眼爲能見，眼識認知。故謂直緣外境。

由此可見，說一切有部與後期上座部，都試圖說明直緣對象的活動，及對象之真實存在性。亦因爲這樣，他們都被視爲實在論者。

另一方面，由於經量部否定有「住」剎那的存在，他們只好接受間接緣境的理論。本來，物象之能被認知，它必然持續存在，這是理論的前題。經量部認爲，既然物象與心識都不佔時間（剎那滅），則對外境不可能有直接的認識。「阿毘達磨燈論疏」中，引及譬言喻論師（*Darītāntikas*，經量部的別名）的論證如下：

能引生前五識的根與境，全屬過去剎那。眼根與色境有時，眼識不有；眼識有時，眼根與色境已逝。此無「住」故，直緣外境是不可能的。²⁴⁾

因此，他們的結論是：「所有（感官）的感覺都是間接的（*apratyavkṣa*，即非現知）。」²⁵⁾ 經量部認爲主體可以緣客體的影像。所謂直接的認識，其實就是這個影像即外物的代表，而不是外物的自身；因爲在認知的一剎那間，外物已成過去。對象只不過是從這個感官影象的基礎上推斷出來。這就是感覺代表，或稱爲外境間接所知論（*bāhyārthān Meyavada*）²⁶⁾。以上述這幾種不同的理論，都是從剎那論演化出來的。

一部派學者所接受的「極微論」（*Pāramāru*），亦產生極多在邏輯上難以解決的問題，使得對立的中觀學派，得以利用他們的弱點，而成功建立大乘的超越主義。

說一切有部認爲感覺的對象是在極微積聚的狀態（*paramāṇuāṅghāta*）。他們相信極微能個別存在，當積聚時，它們就變成可見。這個積聚不是一個統一體（*eka*，即「一」），而是多數混合的形式（*aneka*，非一）。衆賢（*Saṅghebhadrā*）所領導的新一切有部，爲了避免這個詭說，於是說：「個別的極微，當其單獨存在互不相資時，是不顯現的；但當它們以多數集合、互相資時，就會被感官所緣。」²⁷⁾ 經量部雖持外境間接被知的理論

· 但亦承認物體是極微所成。他們認爲極微不可再分的單位，它們能夠繫結而成物質。故此，說一切有部主張極微的「積聚說」（*Samigṛha*），而經量部則相信極微的「繫結說」（*Samigoga*）²⁸⁾。陳那的觀所緣論（*Alambanapasiṣṭha*），就批判這些不同的理論，更有趣的是，他列舉出來的經驗的論證，把這些極微理論都推翻了。²⁹⁾

原始佛教與部派的最大分歧，在於對因果關係（即緣生）（*paticcasamuppāda*）的解釋。同樣，此中的分別亦是由於部派學者接受了剎那生滅的理論，對緣生的連貫性引起了困難。

上文已提及阿毘達磨傳統中，自性（*Svabhāva*）概念的產生。說一切有部就是盡量運用這一概念，來解釋現象的連貫性——他們把現象分析爲剎那存在。四位說一切有部的名學者——法救（*Dharmatāra*）、妙音（*ghosaka*）、世友（*Vasumitra*）和覺天（*Buddhadēva*）。³⁰⁾ 會分別作出四個不同的理論：

法救認爲存在是變異的（*bhāvāñyathātva* 舊譯類自異），當一切法通過時間三相，存在狀態是有所改變，但「體」（*dravga*，即「自性」）仍然一樣。他以黃金爲例，它是可能以不同形狀呈現，而本身仍然是黃金。

妙音的理論是相有異（*lakṣaṇāñyanyaakua*），一過去的法，有過去相，和一無現在相與未來相；正如一男子與一女子有染，但與其他女子並非不染。

世友的理論是位有異（*avasthāñyathātva*），他認爲一法通過時間三相，即依其所至之位而稱爲過去、現在或將來。「位」的改變是受作用（*karita*）影響。作用有時，稱爲現在；作用完畢，就是過去；作用未起，就是將來。正如一銀幣被置於一百枚銀幣中，它就是百中之一；若放在一千枚銀幣中，就是千中之一了。

最後，覺天所提出的理論是相待有異（*anyonyathātva*），一法被稱爲過去，是相對於現在與未來而言；現在是相對於過去及將來而言；而未來則相對於過去與現在而言。正如一女子是她女兒的母親，亦同樣是她母親的女兒。

上述四個理論，都指出一法的其他方面改變時，仍有一面是不變的。這個不變的一面。就成為事物的基礎或實體（dravya）。說一切有部的得名，就是因為他們這個理論，主張所有物質的存在（體），於時間三相中均沒有改變。

「自性」不變的理論，是可以用來解釋因果關係的。例如，杧果種子只長成杧果樹，而非其他的樹。這杧果樹的「杧果性」的存在，是因為這「杧果性」早已存在於它的種子裏。「杧果性」就是「自性」或「固有之性」，它把種子與樹連貫起來。基於這種「固有之性」，於是就可以進而建立因果同一的觀念，這就是「因中有果論」（Satkānyavāda）。這與數論派（Sāṅkhya）的因果論極為相似，他們亦以一近於「自性」的原始物質的觀念（Prakṛti）來作為萬物的根底，從而組織起一因果論。

經量部不接納「自性」的理論，認為它是「自我」觀念的化身。蓋欲說物象因其固有之性而生，即無異說是從其「自我」而生。（³¹）他們一方面否定「自性」，一方面却接受剎那生滅論，於是解釋因果的連貫性問題就成為他們的工作。他們認為存在只不過是一串無間斷的剎那，前後相接。一顆種子即是一連串的點，前滅後生，於是才呈現為種子狀態。不過，他們仍須解釋這一系列的起源——由種子系列如何變成樹的系列呢？經量部對這問題的解答是：種子系列由現實上之不存在，而變為現實上之存在。世親（Vasubaudha）的「俱舍論釋」（Abhidharmakosa – vyākhyā）引述「勝義空經」（Paramarthaśumyata sūtra）的說法如下（這是由否定一法能存在於過去或將來的經量部所引述的）：

眼根生時，非從別處生；彼滅時亦非儲藏於別處。「因此」一法之生，其先未有；而生後，亦不繼續存在。³²

據寂天（Santideva）的「大乘集菩薩學處論」（Sikṣasamucaya）說：「一法於過去未生，生已復滅，以其本來無體故。」³³這即是說，經量部學者由於否定自性的存在，就得承認所產生的效能於前一時は不存在的。這正是與勝論學派（Vaiśika）的「因中無果論」相同。故此，經量部所能接受的唯一合理的因果形式，是「相續」或「等無間緣」（Samantanara – Pratyaya）。這

亦正與英國哲學家休謨（David Hume）的理論相似——他把存在分析為連續的印象。

上座部亦有相似的理論。正如覺音曾經清楚表示過：他是如此了解：「此中無未生的名色，於其未生，而有所儲藏。當其呈現，非從其藏處生；當其滅已，亦不歸於何處。此中並無倉房之類的儲藏庫能將已滅者儲存起來。正如笛子的音樂，在未演奏時，非藏於某處；當其演奏時，非從儲藏庫中生；而滅後亦不歸於何處；或於儲藏庫中存放起來。反之，過往雖不存在，而由於笛子、笛子之管、及吹奏者的努力而生，既生，則滅——一切物質的、非物質的法亦如是：過去無有，生已復滅。」³⁴

原始佛教雖有類似的觀點³⁵，但不可忘記，原始佛教並未把存在分割為剎那性，一如上座部與經量部所為。原始佛教對此形上學問題的回答是：果雖未呈現，而已穩存於因中。所有的後期學者，雖以同樣的理由接受此一理論，但因為他們的剎那論，使他們差點兒否定了因與果的關聯。由於原始佛教對存在採取經驗觀點，因果關係的成立，是毫無問題的。但若過於拘守剎那論，從印度文化背景上說，這是一種形上多於經驗的理論，便會引出經量部所面對的困難。同樣地，休謨的連續印象與原子論，亦迫使他否定因果，而僅承認「因」是前在的經驗。佛教哲學家龍樹（Nāgarjuna）及印度思想家商羯羅（Sankara）都輕易地發覺這一弱點，而安立他們的超越主義的理論。

說一切有部的因中有果與否定因果的經量部的因中無果論，都可被視為一種形上學的理論。後來龍樹對這些形上學問題，曾嚴加批判。上述所談及的，就是佛陀涅槃後，部派佛教的一些發展。

在宗教生活方面，小乘學派重視八正道，同時亦接受大乘的菩薩觀念。以戒為起點，穩步實踐，即可導致定與慧；這也就是覺音的名著「清淨道論」（Visuddhimagga）的課題。至於宗教實踐的最終目的，則仍然是證入阿羅漢位。但有關佛位與阿羅漢之間的分別，就沒有像大乘學者常說的那樣重要。

- 值得注意的是：上座部的阿毘達磨藏，並沒有提及極微或剎那論。而在巴利五部及漢譯阿含經裏，也沒有出現過。在佛音的「法集論」（*Dhammasaṅgani*）註疏中，他對剎那理論作出重要評論。他說：「鑑於註疏中提及相續現在（*Santatiपaccuppanna*），而持久或長時現在（*addhāपaccuppanna*）則出現於經集中。有人以為意念存於剎那現在（*khaṇapaccuppanna*），成爲他心通的對象。」（Dhsa, p. 421）據此，只有某些人持剎那之見。佛音撰寫巴利文注疏時所作用述的錫蘭大寺（*Mahāvihāra*）所保存的資料亦同樣沒有提及。這是一個極有力的證據，證明在錫蘭大寺所傳的上座部佛教，沒有剎那論存在。因此，極微論亦是佛音最先提出，經上座部接受後，才成爲重要的理論。
- (1) 為免混亂而誤指其他小乘佛教學派，本文不擬採用 *Sthaviravada*（亦譯上座）之名。又本文之上座部包括斯里蘭卡及東南亞而。
(2) 韶記（P. S. Jaini）對阿毘達磨佛教的發展，曾作出詳盡的分析。
(3) 參看他出版的「*阿毘達磨論譜*」（*Abhidharmatpa*）之經譜章。
See VbhA 366.
- (4) DhsA 21.
(5) VinA 5.990.
- (6) See *Anuruddha's Nāmarūपapariccheda*, ed. A. P. Buddhadatta.
- (7) 離上座部阿毘達磨，翻「故」近無義亦無據，離神識論..
Nyanatiloka Mahāthera 所著「...A Guide through the Abhidhamma Pitaka」（Colombo: Associated Newspapers of Ceylon 1957）。有譯說一切有諸的分類，離諸緣起離已無相。The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma' (London: Royal Asiatic Society, 1923)
- (8) DhsA 313.
- (9) S 2.3f.; TD 2.85a - b.
- (10) M 1.185 ff.; TD 1.464b.
- (11) See *Paramatthamañjusā* or the Commentary on the Visuddhimagga, ed. M. Sri Nāṇissara Dhammānanda (Colombo: Mahabodhi Press, 1930), P. 367f.
- (12) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, ed. Alexander Campbell Fraser (Oxford: The Clarendon Press, 1894), vol. I, p. 392.
- (13) Dhs 585.
- (14) See *Abhidhammadāvatāra* of Buddhadatta, ed. A.P. Buddhadatta, in *Buddhadatta's Manuals* (London: PTS, 1915), vol. I, p. 1.
- (15) Ibid., p. 17.
- (16) 驪書“Schools of Buddhism in Early Ceylon” Ceylon Journal of the Humanities (Peradeniya: University of Ceylon), I (1970): 159 - 190.
- (17) 在巴利五部及漢譯阿含經裏，也沒有出現過。在佛音的「法集論」（*Dhammasaṅgani*）註疏中，他對剎那理論作出重要評論。他說：「鑑於註疏中提及相續現在（*Santatiपaccuppanna*），而持久或長時現在（*addhāपaccuppanna*）則出現於經集中。有人以為意念存於剎那現在（*khaṇapaccuppanna*），成爲他心通的對象。」（Dhsa, p. 421）據此，只有某些人持剎那之見。佛音撰寫巴利文注疏時所作用述的錫蘭大寺（*Mahāvihāra*）所保存的資料亦同樣沒有提及。這是一個極有力的證據，證明在錫蘭大寺所傳的上座部佛教，沒有剎那論存在。因此，極微論亦是佛音最先提出，經上座部接受後，才成爲重要的理論。
- (18) AD 139; ADV p. 104.
- (19) VbhA, p. 7.
- (20) See Sakv, p. 33.
- (21) See S 2.94, 96; TD 2.81c.
- (22) VbhA, pp. 25 - 26.
- (23) Abhs, pp. 16f.
- (24) ADV p. 32. See Jaini's Introduction to AD, p. 75.
- (25) ADV p. 47f.
- (26) Ibid.
- (27) See Sarvadarśanasāṃgraha, ed. V. S. Abhyankar (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1951), p. 46.
- (28) See *Vijñaptimātratāsiddhi*, ed. Sylvan Lévi (Paris: Champion, 1925), p. 16.
- (29) Ibid., p. 7.
- (30) See my article “*Dinnāga's Theory of Immaterialism*,” Philosophy East and West, 20 (1970): 121 - 128.
- (31) See ADV, pp. 259 f.
- (32) Sakv, p. 362.
- (33) *Abhidharmaśāvyākhyā*, ed. Pralhad Pradhan (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967), 5.27ab.
- (34) *Sikṣāsamuccaya*, ed. C. Bendall (St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences, 1879 - 1902), p. 229.
- (35) Vism, p. 630.
- (36) See M 3.25.