

# 明內

114期目錄



## 大乘佛教的發展

D. J. Kalupahana 著  
陳 銚 輯 晦 鴻 譯

當部派佛教逐漸成長，而演變為前章所述的三大系統時，某些流行的宗教觀念，亦同時出現在大乘佛教的基本教義中。對信徒的宗教生活與願望引起了激烈的改變。

第八章已指出：大乘佛教的產生，是對佛身佛性的思辨而生。當佛在世時，這種思辨已頗為流行，在「增支部經典」中記錄有對「佛陀是誰？」的問題的答案，說佛陀自稱非天，非犍闡婆（*gandhabba*），非夜叉（*yakkha*），亦非人（譯者按：此指緊那羅 *kinnara* 即歌舞之神）①。這或可解釋為：他是超越的存在，與任何人所認識的存在不同。但更深入的意思，似應為：既然佛已斷除對世間的一切貪愛與執著，他是不可能用未解脫者的言語來描述的。因此佛陀說：

由煩惱而生天，或飛翔於空中的犍闡婆，或為夜叉，或為人，如是有漏之身，我已完全消毀，滅盡無餘；如出污泥的美麗蓮花，我於世間無有所染。喚，婆羅門，我是佛陀②。

這是完全去除執著貪愛的境界。正如第七章所述，這樣的人，雖於世界苦樂仍有所覺，但已不為所動。這境界是要經過人類最大的努力、精勤、體察與克制後才可證入的。這佛的境界就被人間的悉達多，喬答摩所證。

現存巴利五部與漢譯「阿含經」裏的資料，無疑是佛教教義的最早資料。在這些原始資料裏面，佛陀的形象與巴利文註疏中的神話傳說，及佛教梵文文獻，把佛陀由一歷史人物，發展為一化萬物的神祇，大異其趣。但無可否認，即使是巴利五部與漢

### 譯稿

大乘佛教的發展 ..... 3

D.J. Kalupahana 著  
陳 銚 輯 鴻 晦 譯

### 特載

關於佛教大、小乘的區分問題 ..... 9

霍 輯 晦

永嘉玄覺的研究初稿 ..... 12

洪 啟 嵩

論部派佛教時代之業力存在觀（續） ..... 17

黃 俊 威

說菩薩功德 ..... 22

智 銘

### 譯稿

龍樹的邏輯（續） ..... 楊山雄一著 24

吳 汝 鈞 譯

### 四衆堂

第四屆國際佛學研究會議 ..... 27

常隨佛學社

### 專載

吉藏學說初探（二）（續） ..... 28

廖 明 活

### 筆譚

胡適筆下的菩提達摩 ..... 智 銘 33

### 一月文選

辨邪見書刊（轉載） ..... 37

### 佛教文藝

虛雲和尚（續） ..... 馮 雜 38

### 佛教消息

編輯室 ..... 42

### 畫頁

封面 第十一屆剃度大會十師與新戒弟子合影

封底 三師禮佛 覺光法師、洗塵法師合影

封面裏 第十一屆剃度大會圖片選輯  
封底裏

譯「阿含經」中所述，這佛身的形象亦已較原來誇張了許多。

佛陀的形象，最先被視為一個人。他生於一富裕的刹帝利家族。年幼時，享用著各種舒適富貴；及長，竟然捨棄了所有財富，不理父母哀求，毅然接受了當時流行的修道生活。經過多位著名的修行者指導，他對瑜伽的奧秘已然掌握；三十五歲時，即成正覺。其後，更創立僧團，終生在摩竭陀（Magadha）及憍薩羅（Kosala）兩國遊化。最後，佛陀於八十歲時入滅，臨終前數日，他以超人的勇氣忍受病中的痛苦。

他的教義對生命的各個方面，都有極深遠的影響。當時一般有宗教修養的人，已不滿於傳統宗教用牲口祭祀來表示虔誠的方法，佛陀以普遍的倫理原則來作道德教育，目的在提升衆生的安寧幸福，故對他們而言，實似久旱逢甘露。佛陀的社會哲學，建基於人的平等，而傳統則信奉以梵天為創造根源的種姓制度，故對那些在此制度下受歧視的人，是一種安慰。對未竟全功的修行者，他的精神生活的訓誨，使修行生活變得有意義。最後，對哲學家們，他們沉醉於無窮的爭辯之中，不斷揣測有關最後真實的性質，同時又被一己的愛惡纏綿，佛陀反形上學的態度，確能替他們安排好獲取正見的路途。

這些教義，效果極大，在極短期內，已有大量的各種各樣的人，成為佛陀的信徒。甚至，同時代的著名耆那教學者尼乾子（Nigantba Nataputta）的大弟子，長修（Dighatapassi），亦請求他的老師，不可讓另一名叫優波離（Upali）的弟子，去跟佛陀辯證或討論，因為佛陀已被傳為具有「感化神通」的人，令人對他信服<sup>③</sup>。由此可見，一個能使對立學派如此尊重的人，必然是被他自己的信徒所極端推崇的了。這亦成為對佛陀觀念的發展最有影響力的因素之一。

雖然「佛陀」是指悉達多，喬答摩本人而言，但其涵義是「覺者」，所以有時亦用以稱呼其他的阿羅漢，尤其是用於「隨佛覺」（Buddhanabuddha）一語<sup>④</sup>。這就反映出阿羅漢亦同樣被視為「覺者」。在相應部經典（Samgatta Nikaya）裏，佛陀說他與已獲得解脫的弟子比較，並無分別。唯一的不同，是他以老師的

身份，為後人指出解脫之路而已，但這一點，已是使尚未獲正果的阿難（Ananda）衷心讚歎：

世尊、阿羅漢、正等覺者的天賦，是沒有比丘可以完全具有的。因為世尊生起從未生出的道路，宣說從未被認知的途徑：他是道之知者、覺者、見者。現在他的信徒，都因他而具足見道的方法了<sup>⑤</sup>。

這便是老師形象的佛陀。由於弟子對他的尊敬，當他在世時，已把他的形像提升為「神」或「大梵」。佛陀成正覺後，他所具有的智與力，在「中都經典」裏已屢有記載。這包括了四無色定與三明，一般阿羅漢能修到的；都是沙門的果報。「沙門果經」（Sāmaññaphala-suttanta）<sup>⑥</sup>更把修習三摩地所能成就的神通列舉出來，包括幻術、飛昇、與六通等等。至於聖典結集後所說的一切智（sabbāññutā），則似為佛陀所否認。但這一能力，却為耆那教領袖尼乾子宣稱他具足。據他的弟子說，尼乾子具足一切習、一切見，完全智與智見（ñānadassana），而且他這些能力，是連續不斷的，即使行、住、醒亦一樣<sup>⑦</sup>。一游學的苦行者，曾經問佛陀是否也有同樣的本領？佛陀的答案是否定的，他只認許有三明（tissovijja），（一）宿命通，（二）天眼通，（三）漏盡通——這些都是阿羅漢所能修成的。但佛教徒對佛陀的尊崇，認為佛陀具足一切智的理論，最後終於成為大家所接受的觀點。

第三章裏已指出，達成正覺後的佛陀，最大的發現就是緣起法的普遍性。佛說：

如來或出世，或不出世，此法常住，此緣、此序列、此關係不變。如來知此，如來證此；已知、已證，為人演說，顯發開示、流住、分別曰：「汝等觀之」<sup>⑧</sup>。

緣起的普遍性，便是世間的真實。佛陀的工作，即在於見此真實，然後展示於人，使他們的生活方式能與此真實相應。這即意味着在佛陀之前和以後，會有人見緣起，此即無異承認有過去佛與未來佛的存在。在「大本經」（Makāpadana-suttanta）中，就提及過往六佛的故事<sup>⑨</sup>。

從正常的緣生法中解脫，以證入超常的緣起境界（第七章），是無執及漏盡的結果。這即是佛陀所創立的從未被發現的成佛之路。這個發現可喻為一被密林掩蔽的通往古王城的途徑。同樣的意義，佛陀找到了多世前的佛陀所走過的古老道路<sup>(10)</sup>。

在「大象跡喻經」（Maha-hatthipadogama-sutta）裏，佛說：

「見緣起即見法，見法即見緣起。」<sup>(11)</sup>

在「如是語經」裏，佛陀又說：

「丘見法，見法即見我（佛陀）。」<sup>(12)</sup>

其後基於原始資料而編成的「稻禪經」（Asya-salistamba-sutra），把這兩句語合起來，遂成為下列等式：緣起=法=佛。原始經論的大意，把緣起視為佛法的根本，了解緣起，即了解佛法。不了解緣起，即不能停止輪迴，自業報中解脫。因此，要證入佛陀的漏盡解脫，就得知法。所以佛說：「見法即見我。」緣起法無疑代表一宇宙原則，但若單憑佛陀上述的講話，就將這個原則與佛身或佛性認同，則似乎不必，因為這會導致佛陀所反對的形而上學理論的產生。

在這一意義下，悉達多，喬答摩只是衆多佛中的一位，是諸佛的代表而已。因此大乘多項教義的開展，可視為是來自於原始經論裏的演變，第八章所提及的「大般若涅槃經」裏的故事，使這些推論獲得了最大的原動力。

信徒們顯然希望佛陀不會入滅，而繼續說法。他們很難接受如佛陀般的偉人、諸神之首，亦會死亡。除非他的肉身不死亡，否則，他所說的永恆，就會變無毫無意義。因此，在梵文的佛典裏，佛不是真的入滅，他的般涅槃，只不過是順應世俗，以顯出世間無常的真理。

由於承認過去有佛的存在，進而相信悉達多、喬答摩為諸佛之代表，這一思想有力地影響了佛陀概念的超越性。所以在巴利諸部與漢譯阿含，有部份已涉及佛的超越性格，這不止是在他成正覺之後，甚至在菩薩位，尋求真理時，更推至在他未出世之前。已是這樣。故有此說：菩薩「自知自覺」的降自兜率天，而入母

胎，有如懸珠之清晰可見；復於降生時，為諸天所接待<sup>(14)</sup>。甚至他的入胎也與凡人不同。他的母親，摩耶夫人嚴守清淨之戒而懷孕的，恍如聖經中的基督，這暗示佛陀生於處女。

「普曜經」的神話，更進一步描述這些事情。雖然，在確立大乘佛教方面，它不如源出於有部而後來被列為大乘經的「妙法蓮華經」（Saddharma-puṇḍarīka），但有關佛陀生命的神秘色彩的一面，已極力渲染，更提供新的資料與傳奇，於敘事中常插入對信受功德之讚頌，使信徒們不致對它們的可靠性有所猜疑。

因此，在大乘佛教的初期，已有兩大理論建立：第一由佛是衆多的觀念演進成為超越的一元論，用後期大乘的名相來表示，就是真如（taihata）與法身（dharmakāya）；第二菩薩理論的發展。「菩薩」（bodhisattva）本來是較早期的觀念，在最早的經論裏，菩薩是指悉達多，喬達摩從出生以至成正覺之間的修行生活，但這個意思被擴展至他未入胎，仍然在兜率天時的階段。後來在試圖鋪排量與再生的義理下，再加擴大，包括了佛在無量世前的前生，直到他發心求無上菩提為止。這些理論在各派的經典中出現：如上座部的「佛統紀」（Buddharamsa）和「本生因緣譚」（Jatakanidana-katha）；出世部（Sokuttaravadin）的「大事」（Mahavasta）及原屬有部的「菩薩經」，這些都成為大乘「般若波羅密多經」（Prajñāpāramitā）與「法華經」所開拓擴展的資料基礎。

雖然超越性的佛陀概念與菩薩形象的擴展，是發源於上座部，有部及出世部（即大眾部），但尚無壓抑、輕視傳統的阿羅漢位的思想，直至「法華經」這一念頭才開始。上座部已發現，極端超越的佛身觀念，忽視了歷史的人性，是不妥的，因此在阿育王時代，他們已將這類觀念作部份的捨棄，這可見於「論事」（Kathāvattha）<sup>(15)</sup>。但要流通新觀念的信徒，不滿上座部的排斥。這從「法華經」對阿羅漢理想的批判就可以充份看出來。

這部大乘經一開始就敘述佛對舍利弗說：只有如來（即佛）能說法。如來的智慧超過一切衆生；他所說法，是對向所有弟子。辟支佛、所有證入涅槃及已獲解脫出生死輪迴的人。E·J·

湯馬斯指出：「這就是對傳統佛法的直接挑戰<sup>16</sup>。」當時參與法會的部份比丘，不正感到迷惑，甚且離場<sup>17</sup>，以示不贊同大乘人。

在「法華經」裏所強調的佛陀的「善巧方便」(Upāyakausalya)。湯馬斯以為，這件事情可能發生在一次大乘僧人的法會，而有說一切有部人參與<sup>18</sup>。據傳佛陀認為，法會將因此而清除污垢，這些驕傲比丘（指阿羅漢）的離去，反而是有利的。這是以反映大乘與小乘間的矛盾。佛為一大事因緣出現於世，就是為了向衆生開示如來知見。接著下來佛陀所說的話，在大乘觀點裏是最重要的一句：「如來但以一佛乘為衆生說法，無有餘乘，若二若三。」<sup>19</sup>但由於他的善巧方便，佛陀開佛乘為三乘。這方便的理論，佔了整整的一章；因為大乘需要這種理論去涵蓋原始佛教的觀念，才不會使人覺得好像介紹了一套全新的義理。

在法華經的第四章裏，我們發現了對佛陀的全新觀念，它清楚地反映出大乘教義的心理背景。先前，舍利弗聽到佛陀貶抑阿羅漢形象時，他驚異得以為是惡魔（Mara）在說話。但他亦得佛陀授記成佛，佛陀更使他憶念往生所發的菩薩誓願，要成正等正覺，並保證其成。在「法華經」的第四章裏，討論此事，早期的佛弟子，例如須菩提（Subhūti），大迦旃延（Mahakātyayana），大迦葉（Mahā-Kāśyapa）和大目犍連（Mahā-mandgalya-yana）等都已證入涅槃，但在聽到佛陀為已入涅槃的舍利弗授記成佛時，都驚異不已。他們說：

「世尊，我等居僧之首，年並朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。……世尊，雖為我等說，然我等不復解空、無相、無願，對佛的教法，佛國的存在，菩薩與如來的活動，我們不再想望。自問已出三界，入於涅槃，今又老邁，是故，世尊，雖教化諸菩薩以阿耨多羅三藐三菩提為目標，但我等竟不起一念求<sup>20</sup>。」

這裏，無疑將阿羅漢位與佛果，涅槃與正等正覺，分別開來。本來，阿羅漢在證果修行上，與佛陀是一樣的，但現在却自認悲願既未入涅槃，亦未證入無上正等正覺的菩薩為低，而菩薩雖是凡人，但是已發心求取無上正等正覺。阿羅漢與佛的這一分

別，亦即本章開始時所提及的師生間的差別的延伸。

當佛陀的形象被提升後，要維持和強化這一形象，就只有繼續把阿羅漢的理想降低。法華經第四章中所剩下來的篇幅，就是如此構作。它把佛陀與阿羅漢之間的分別，再以一富家子的故事作喻：由於多年的離散，此子連生父都不認識，長期貧困下的自卑，使他於相認後，亦不能享用父蔭。同樣，阿羅漢由於不能認識佛性的真義，對於阿毘達磨的論題，如「蘊」（Skandha）、「處」（āyatana）、「界」（dhātu）等，已感到滿足；他不能了解「空」（Śūnyatā）等的教義。就好像慣於清理園中垃圾的兒子、不能認出生父，亦不能享用黃金珠寶的財產一樣。阿羅漢便是這富家子，身份低微，志向不高。佛陀則是富有的長者，了解自己的寶貴力量。這比喻更暗示着大乘教義裏的另一佛陀特徵，即由老師而變為父親的形象。他護持小機，更忍受着無上的苦惱。其實，比丘只能作為佛的義子，而不像菩薩，菩薩才是佛的真正兒子。故此，大乘的佛陀觀，是能滿足一般面對生存危難的人的心理需要的。在某一意義下，亦類似於有神宗教裏所強調的父親形象的神<sup>21</sup>。這或可被視為由大眾部所開始的宗教傾向的成果，他們為普通人請命，顧及他們的宗教熱情。

由於篇幅的限制，我們不能對佛陀觀念的發展作詳盡的考究。較後期的大乘經如「無量壽經」（Sukhāvativyāha-sūtra）和「阿彌陀經」（Amitāyurdhyāva-Sūtre），仍繼續把佛陀觀念開展下去，將原始佛教中的諸天與天界與佛陀觀念揉合起來，而與基督教的神與天堂理論類似，不過刪除了創世論，亦未將佛陀視為萬物的創造者而已。對奉行佛教的各遠東國家的信徒來說，這「淨土」的觀念，就是宗教生活的主流。

佛陀與菩薩觀念的發展，到般若經論時，似乎鑽進死胡同裏。像「金剛般若波羅密經」（Vajracchedikā Prajñāpāramitā）的作者，所要處理的問題的性質，已很清楚地反映出這一點。「波羅密多」（Prajñāpāramitā）一字，意思是「圓滿的智慧」，經文的內容是著重闡明這種最高無上的智慧的性質。

上面已經提及，「法華經」說，佛為一大事因緣出現於世，

就是使衆生開佛知見（智慧）。這種知見是：

不可解、不可說的、亦無人可與說；除發心菩薩外，亦非人可解。至於阿羅漢弟子他們雖已努力修行，諸漏已盡，居最後身，但佛的智慧仍遠超他們<sup>(22)</sup>。

這是超出分別的不二智，能了解它，就能證入真實，佛陀就是這種智慧的具現，也就是佛陀的法身（*dharma-kāya*）——這法身（即真身）與化身（*Nirmāṇa - kāya*）不同，化身是幻化的精神性的身體（見十二章「三身」問題的討論）。法身與最後真實、真如是同一的；都非語言所能表達，更超越於邏輯的分析。故此「金剛經」裏著名的兩個四句偈：

若以色見我，以音聲求我，見人行邪道，不能見如來。  
應觀佛法性，即導師法身，法性非所識，故彼不能了。

（譯者按：此二偈前一據羅什譯錄，後一據玄奘譯錄。羅什譯缺後偈。）

這法身的教義，就代表了自佛滅後趨向絕對發展的尖端。整部「金剛經」就是以這一個物自身的實體（*Noumenal reality*）觀念來分析現象世界。經中的文句於初讀時往往使讀者甚為費解。例如：

「須菩提，汝意云何？若有善男子善女人，以七寶滿爾三千大千世界，以用布施，是人所得福德寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

「何以故？是福德，即非福德性。是故如來說福德多。」<sup>(24)</sup>

這段的含義如下：我們可以說，某人行善而獲取福德。但實際上，沒有一種稱爲福德的東西是可以被執著的，所謂「福德」是非實體的，是空性的。所以不可說累積（*a - skandha*）。但爲教化，佛陀才說有福德（之累積）這回事：福德的字句重複地使用，似乎在表明這不過是習慣的使用，是一種描述語，自身沒有「究竟真實」的意義。

但「究竟真實」是怎樣的呢？那就真非語言所能描述了。

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅二藐二菩提耶？如來有所說法耶？」

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法非非法。」<sup>(25)</sup> 般若多經的基本論題就在這裏。一方面是非語言所能描述的究竟真實；一方面是物象的空性。

怎樣融合這兩者：勝義諦（究竟真實）與世俗諦（物象）？這就是般若經典的編纂者們所面對的最大難題。其實，要推測絕對真實，這是死胡同。龍樹的中觀論頌（*māisa - madhyamaka - Kārikā*）即試圖以哲學觀點爲般若經作註解「般若經」的意圖，是從實體方面指出現象世界的不真實；而「中論」則以辯證方法來證明現象世界的虛妄，但對實體方面則毫不涉及。中論沒有討論實體，例外的一次，是龍樹的空論被反對派批評，他爲了辯護，才不得已提及到<sup>(26)</sup>。只有在大智度論（*Mahā - prajñāpāramila - sāstra*）裏，龍樹才對法身觀念有所討論。

「金剛經」的菩薩觀念，亦遇上同樣的困難。原始佛教與後期大乘思想，都同意人是由於無明、貪愛、才生執著，才引起世間的一切苦。所以消滅無明，證入事物的實相，就能斷除貪愛和執著，無執著者，就能脫離世上的痛苦，不受後有。這樣的一個人，就稱爲證入涅槃。但據大乘的定義，菩薩爲了普渡衆生，共脫存在的苦海，便故意繼續輪迴，而不證入涅槃，這樣他在輪迴中，便須歷無數世，以求取無上無等正覺，因爲依法華經所說，只有證入無上無等正覺的人，才可以助人。「金剛經」說：

「須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」

這是菩薩的願望與目標。但金剛經繼續說：

「若菩薩有我相，人相，衆生相，壽者相，即非菩薩。」<sup>(28)</sup>

「菩薩於法，應無所住，行於布施。所謂不住色布施，不住香昧觸法布施……若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」<sup>(29)</sup>

所以，菩薩應有智慧或已了解，不會相信有個人或靈魂的真實存在。另一方面，他行善布施，亦不會有任何目的和好壞企圖。換言之，他完全消滅了無明和執著。只有這樣，他才可以過

真正的捨己爲人的生活，亦只有這樣，他才真正的爲責任而盡責。但這就與阿羅漢所達致的境界並無分別（見第六章）。無疑，

這是人的最高理想。但不應被忽略的，就是去除了無明、執著的人，亦同時脫離了再生。在他死後，他不可能繼續輪迴，以幫助

別人。他已證入涅槃了。故此，爲了追求菩薩的理想，而要在多世中幫助別人，它的目的是完全失敗了。

在後期佛教中，菩薩形象的發展與流行，是有多項原因的。

這個理想是能適合每一個人——在家的居士、比丘與比丘尼。上文已提及佛滅後的發展，一是經院式的部派佛教，一是反經院式的爲滿足普通人的宗教情操而起的新宗派。部派佛教的發展，原先是爲了要積極提升僧人的精神生活，後來却逐漸冷下來。他們過着與群衆隔離的生活，只努力於法義的研究，反而不著重修行實踐。加上較諸其他較有組織的宗教，例如印度教，佛教只有極少的俗世儀式。而此丘隱居於寺院，使到一般信徒的宗教生活，頓成真空。結果就產生出菩薩的形象，並降低了阿羅漢的地位了。

無私無我是極吸引人的理想。犧牲一己的快樂，以求饒益大眾，在任何的社會組織裏，都是非常高貴的理想。功利主義的倫理學說，常被批評爲享樂主義者。菩薩的理想本來是基於無私的利他觀念，所以有菩薩捨身飼虎，以救虎子的故事。薄伽梵歌（*Bhagavadgita*）亦有相同的利他思想。但正如上文所講，只有去盡貪愛的人，才可完成這種理想，將自私變爲無私。這其實就是原始佛教所講的阿羅漢的理想人格。菩薩以普通人的身份出現，但終於成爲阿羅漢。這顯示出大乘學者，雖將阿羅漢的地位貶低，而標榜一更高貴的無我精神，實則繞了一個圈子，仍歸宗於原始佛教的本來理想。據六祖惠能說：「救度世人須自修。」<sup>③0</sup>這即是說，要幫助別人尋求解脫，自己必先解脫。

## 註..

① A 2.38; TD 2.28a-b.

② Ibid.

③ M 1.375; TD 1.628f.

④ Thag 679, 1246.

⑤ M 3.8; cf. TD 1.654a.

⑥ D 1.69ff.; TD 1.107ff.

⑦ M 1.482.

⑧ S 2.25; TD 2.48b.

⑨ D 2.1ff.; TD 1.16ff.

⑩ S 2.104ff.; TD 2.80.

⑪ M 1.191; TD 1.467a.

⑫ It 91.

⑬ Ārya-Śālistamba-sūtra, restored from quotations and Tibetan and Chinese translations by L. de la Vallée Poussin, Théorie des Douze Causes, p. 70.

⑭ M 3.118ff.; TD 1.469ff.

⑮ Kathāvatthu, ed. A. C. Taylor (London: PTS, 1894), pp. 221ff.

⑯ History of Buddhist Thought, p. 181.

⑰ Sdmp, p. 36.

⑱ Ibid.

⑲ Sdmp, p. 37.

⑳ Ibid., pp. 95f.

㉑ Cf. J. O. Wisdom, "Gods," in Logic and Language, ed. Antony Sdmp, pp. 29f.

㉒ Vajra, p. 56; translated by Conze, p. 89.

㉓ Ibid., p. 33; tr., p. 70.

㉔ Ibid., p. 32; tr., pp. 69f.

㉕ See MK 24.8.

㉖ Vajra, pp. 28f.; tr., p. 66.

㉗ Ibid., p. 29.

㉘ Ibid.

㉙ 呂「長祖壇經」，tr. Philip B. Yampolski (New York and London: Columbia University Press, 1967), p. 161.