



现代佛学

第六册



一九五七年（一一、十二）、
一九五八年（一、五）

天津古籍出版社

96297



B94
18
5

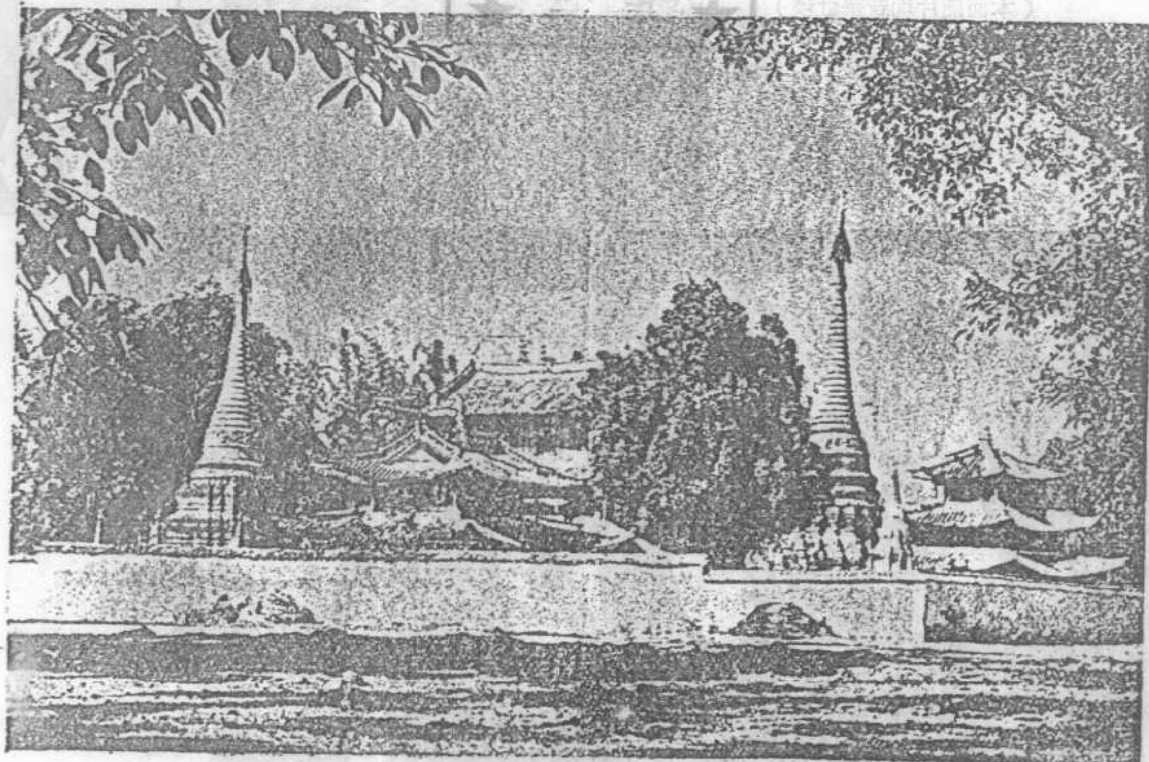
現代佛學

DI 32/07

1

1957

中央社会主义学院





达赖喇嘛和班禅额尔德尼应印度纪念释迦牟尼涅槃二千五百周年工作委员会的邀请，分乘两架飞机在1956年11月25日下午先后到达新德里。印度总统普拉沙德25日下午在总统府分别接见了达赖喇嘛和班禅额尔德尼。接见时，在座的有副总统拉达克里希南。

上圖是接見時普拉沙德（中）、拉达克里希南副總統（右）和达赖喇嘛（左）在談話。

中國是接見時普拉沙德（右）和班禅额尔德尼（左）在談話。

印度纪念释迦牟尼涅槃二千五百周年工作委员会举办的“佛教对艺术、文学和哲学的贡献”座谈会，从1956年11月26日到29日在新德里举行。

下圖座談會會場一角。前排左起：第一人是印度总理尼赫鲁（立者），第二人是缅甸联邦反法西斯人民自由同盟主席吴努，第四人是达赖喇嘛，第五人是班禅额尔德尼。

（本面圖片均新華社稿）





我們的責任.....	(2)
般若思想在中國漢族地区的發展.....	巨 贊 (3)
校訂“顯識論”序	周叔迦 (8)
原始佛教的若干問題 (中)	印度 D·查托波陀耶著 巫 百 維 譯 (10)
談夾紵像	谷 响 (16)
佛教在中國的新氣象	釋惟岳 (18)
佛牙在邊疆	义 方 (19)
西双版纳佛教長老升級紀略	張天幼 (23)
达賴喇嘛和班禪額尔德尼在印度佛教聖地祈禱普世和平和幸福	(23)
遺虛存实的唯識觀	应 緣 (24)
對於持戒的一些体会	唐仲容 (27)
菩提达磨禪師	船 菴 (29)
詩 (五首)	陈銘樞 (21, 30)
从緬甸奉迎回國的佛牙已到北京	(30)
簡訊	(30)

圖
片

封面 芒市的“風平金寶塔”(說明文見 17 頁)

封二 达賴喇嘛和班禪額尔德尼訪問印度

現代佛學

(月 刊)

一九五七年 一月号

(总第 77 期)

一月十三日出版

編輯者
出版者
印刷者

總發行者
訂購處
代售處

中國佛教協會學習委員會
·北京西便門大街十一號·
五十年代印刷厂
·北京和內北新華街六號·

郵電部北京郵局
全國各地郵局
全國各地新華書店

歡迎訂閱，隨訂隨收，
可訂一季，也可訂閱全
年，訂費一律預收。

對零售、預訂有什麼意
見，請寫信給北京郵電
部報刊總局。

本期印數：4800 册

本刊每册定價二角

我們的責任

中國佛教徒和全中國人民一起，在怀着勝利的心情送別了一九五六年的同時，又以更大的信心迎接着一九五七年。一九五七年，將是我國人民取得更大勝利的一年。

過去一年中，我們的國家，在偉大的社會主義事業中取得了決定性的勝利和巨大的成就。在國際上，和平的力量在繼續擴大、加強着；雖然沒落的帝國主義勢力曾在埃及燃起了侵略的火焰，在匈牙利掀起了反革命復辟的陰險騷亂，但是，這些歷史進程中的逆流，都被人民的正義力量給堅決地擊退了。

就我們的佛教工作說來，過去一年來，也有着一連串令人興奮的事情，這就是：成立了中國佛教協會西藏分會；開辦了中國佛學院；開始了中國佛教百科全書的編纂工作；從緬甸迎接回來的佛牙，在雲南傣、藏等民族地區作了巡行，數十萬人次的兄弟民族佛教徒得以瞻仰禮敬；由七個國籍的十一位法師組成的國際佛教僧侶代表團來我國進行了友好訪問；佛教協會先後派遣了代表團去緬甸、尼泊爾和印度參加了釋尊涅槃二千五百年紀念和第四次世界佛教徒大會；我們的名譽會長達賴喇嘛和班禪額爾德尼聯袂訪問了我們的偉大鄰邦——印度。所有這些，無論是在弘揚如來聖教和保衛世界和平的事業上，都是有着重大意義的。

一九五七年，是我國發展國民經濟的第一個五年計劃的最後一年，我國人民將要勝利地完成這一偉大的建設計劃，而我們佛教徒，將和全國人民一起，在這一偉大的事業中進一步貢獻出我們的力量。

佛經中說，佛弟子要“報國土恩，報眾生恩”。因此，我們應該：

（一）在發揚佛教優良傳統、弘揚如來聖教的事業中，要熱愛祖國，要積極支援我們國家的偉大的社會主義建設；我們要和全國人民一道，逐步地把我國建設成為“無有眾苦，但受諸樂”的人間淨土。我們要从這些行動中，來弘揚聖教，報國土恩。

（二）在發揚佛教的優良傳統中，要特別發揚如來的慈悲、平等、和平的傳統，積極地參加保衛世界和平的運動。達賴喇嘛不久前曾說：“釋迦牟尼佛的教誨的本質，就是使一切眾生解脫痛苦，其目的就是要達到和平和幸福。”班禪額爾德尼也說：“如果我們能領悟和實踐佛陀的教義，我們就能夠建立世界的持久和平，使得我們生活的世界進步、繁榮。”原是佛教徒個人修養的一種原則的“潘查希拉”（五戒——五項原則），現在已經用新的內容成為國際關係中的指導原則了，這使我們佛教徒感到很大的興奮和鼓舞。我們要本着這種精神和原則，來發揚佛教的優良傳統，積極致力於增進國際友好往來和保衛世界和平的正義事業。只有如此，才能弘揚聖教，報眾生恩。

住持正法，弘揚聖教，報國土恩，報眾生恩。這就是我們佛教徒的神聖責任。

般若思想 在中國漢族地區的發展

巨 贊

如果不把佛法一味當作死板的教條，而可以作為活生生的真理來看的話，我以為應該從般若思想談起。般若思想可以在阿含經里找到根據（一），但在部派佛教煩瑣的義學里就顯得很支離。因此龍樹在其所著的大智度論里一再說明迦旃延尼子的義理“非釋子所說，不可信受”（二），並斥責他的弟子們“是生死人，不知諸法實相”（三）。大智度論在漢文藏經里屬於“釋經論”的一類，是解釋大般若經的，當然，龍樹也就是般若思想的發掘者與弘揚者。

在龍樹出世弘化之後不久，部分般若經典就流傳到中國漢族地區。第一部是後漢靈帝熹平元年（公元172年），印度的竺朔佛在洛陽譯出題名為道行經的般若經抄一卷（四），稍後有月氏支婁迦讖譯出的道行般若經十卷。曹魏廢帝甘露五年（公元260年），中國比丘朱士行因為道行般若的譯文晦澀，意義難明，不便於研究和講解，發心去印度求取“正品梵書”，到了于闐，就抄得九十章，六十餘萬言（二萬餘頌）。當時于闐的許多聲聞學徒不許他帶回中國，直到東晉武帝太康三年（公元282年），才由他的弟子弗如檀（意譯為法饒）送到洛陽。于闐沙門無叉羅和竺叔蘭共同把它譯出，並用放光般若經（二十卷）作為經名，則在東晉惠帝元康元年（公元291年）。漢譯般若經，經過朱士行等人三十一年努力，才有比較信达的譯本（五）。就這一件事情上看，也可以知道，中國佛教徒自始就非常重視般若經典的。

從道行般若譯出之後，到宋代惟淨翻譯的佛說開覺自性般若波羅蜜多經，前後八百多

年，共譯出般若經典七八百卷，而以唐玄奘法師翻譯的六百卷大般若經為總集。大般若經的全部理論非常繁復，而從“緣起性空”這一簡明的原理出發。“緣起”即待緣或依他而起的意思。待緣或依他而起的一切事物不會是堅實、自在的，我們不能在一切事物之中得到堅實不變、常存不壞的本然的實體（自性），所以稱之為“空”。“空”其實就是“無自性”的代用語。無自性的一切事物，不從自生，不從他生，不從自他共生，也不是無因而生，故曰不生（或作非生）。滅亦然，故曰不滅（或作非滅）。從不生不滅或非生非滅的概念又可引伸為非常非斷、非有非無、無住無著、無行無得等等。所謂萬四句，絕百非，不外乎說明在瞬息萬變的一切事物之中，沒有絲毫堅實自存的东西，我們的思想上也不應有任何偏執，這樣才能真正理解緣起現象。所以般若經中的“遮詮”或“否定詞”，並不能作為虛無主義者否認客觀世界存在的用語（六）。

般若經中的“遮詮”使我們理解緣起現象，同時也如實地顯示了緣起現象的性質，因此，不生不滅非常非斷等概念就成為緣起現象的無性之性了。無性之性也就是“空”。它是從緣起的事而貫通的理，不是實有一物作為緣起現象的實體，故曰無性，但緣起現象的性質確實如此，故又可稱之為性。從這裡安立如下五義：

1. 無性之性真實不虛，近高顛倒，亦不變異，稱為真如。
2. 無性之性遍虛空界諸有情處，一切平等，不異不別，名為法性。
3. 平等法性非心意識所能緣，遠離邪

念，無明不生，說為本性清淨。

4. 真如與一切法無二無別，本性清淨亦無二無別，故貪瞋痴等煩惱與諸佛無上菩提同屬清淨。

5. 雖云清淨，而於一切法都無所得，稱之為“中”。

與此理境相應的菩薩行，則為：於一切法都無所執，無住無著，行無所行，也沒有少分實法可以說為能修能証。這和阿含經的義理比較起來，的確有了深廣的發展。龍樹在這方面又作了進一步的闡揚。

龍樹著作之譯成漢文者約二十五種（七），而以大智度論和中論為最重要。下列三義是它全部理論中最主要的環節：

1. 區別聲聞乘空與大乘空。如大智度論卷三十五云：“聲聞辟支佛智慧但觀諸法空，不能觀世間涅槃為一。”又卷三十八云：“涅槃為真，世間亦真，涅槃與世間，小異不可得，是為畢竟空相（按即大乘空）。”

2. 佛不破世間。如大智度論卷七十云：“但破於世間起常無常顛倒，不破世間，如盲人得蛇以為繩絡，有盲人語是蛇非是繩絡。佛破世間常無常顛倒，不破世間。”

3. 能轉世間為道果涅槃。如大智度論卷十九云：“菩薩以般若力故，能轉世間為道果涅槃。……菩薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。”

龍樹的重要著作，大都是鳩摩羅什譯成漢文的。在此以前，佛教傳入中國雖然已經有了四百多年的歷史，由於般若經典尚無全譯，龍樹的著作還沒有譯出，中國佛教徒即使與般若有緣（八），也只能憑自己受過玄學清談影響的智慧，依據不完全的經文加以推測，自然不免有所偏失。例如東晉時代（公元三一八年至四一九年）的六家七宗（九）之中，就有人認為“無”（無即空之舊譯）在萬物之前，能生萬

物，可見那時若干有學問的佛教徒對於緣生性空的意義還不大明白。不過著名的道安卻已有了比較正確的體會（十），吉藏在中論疏中，就曾稱譽過他在般若思想方面的理解，與羅什僧肇的立義相同（十一）。但就現在看來，道安受了時代的限制，理解上雖大致不差，而深度不夠，可以稱他為中國漢族地區般若思想啓蒙階段的優秀學者。

從羅什、僧肇到三論宗的集大成者吉藏（公元四〇一年至六二三年）共兩百多年，是中國漢族地區般若思想的建立階段。羅什自己的著作流傳下來的不多，現存的四五十條有關教義的問答，皆不足以見其思想的全貌。僧肇是他的得意弟子，撰寫般若無知論、物不遷論、不真空論等著作（現存），以“動靜不異”“用寂體一”“不盡為有不住無為”等理論闡釋般若經義，般若思想在中國漢族地區才和玄學清談的思想嚴肅地區分開來，因而建立了典型（十二）。吉藏自稱得羅什、僧肇的傳承（十三），而距離羅什、僧肇那樣久遠，傳承的史實也沒有可靠的證據，但他敢於那樣說，不是沒有原因的。因為羅什、僧肇相繼圓寂（十四）之後，弘揚成實論的學者很多（十五），他們雖然也講到法空和二諦的相對關係，而仍舊執有實法，與般若經意不符。吉藏針對他們的偏執，力加破斥，以顯示般若經和龍樹的宗旨，就這個意義上說他繼承羅什、僧肇的學統，自無不可。

吉藏註解各種經典的著作很多，而以三論疏和有關三論的作品如大乘玄論等為最重要。大乘玄論卷四云：“以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相。不動真際建立諸法，雖曰真際，宛然諸法。以真際宛然諸法，故不滯於無；諸法宛然實相，即不累於有。不累於有故不常，不滯於無故非斷，即中道也。”這是就般若經中真如與一切法無二無別的意義加以發揮的。又云：“聖人以無心之妙慧，契無相之虛宗。即內外並冥，緣智俱寂，不知何以目

之，强名智慧，虽立智慧之名，实不称般若之体。”这是上文所說“無得”的解釋，都很确当。不过吉藏的思想体系是在和当时的成实論师諍論中形成的，理論上虽然承繼了罗什、僧肇的傳統，而立論的方式不能不受成实論师的影響。因此他始終圍繞着三諦的相对关系，組織和發揮他的思想，而沒有能够更進一步顯示出三諦和諧融攝的精神，並从履踐上體驗無得無碍的宗旨，这是在般若思想的建立階段所不可避免的缺点。

在中國漢族地区發展般若思想，能够顯示三諦和諧融攝的精神並从履踐上體驗無得無碍的宗旨的有天台宗、禪宗和華嚴宗。从天台宗的智顗到華嚴宗的澄觀，共三百年（公元五三八年至八三八年），是般若思想在中國漢族地区發展的光大階段。其中以天台宗的智顗和禪宗的惠能貢獻最大。

天台宗肇始於北齐时代（公元五五〇年至五七七年）的慧文。他从大智度論了解一心得三智的道理（十六），从中論“因緣所生法，我說即是空，亦为是假名，亦是中道义”的偈語悟得“一心三觀”。傳到他的弟子慧思又加以擴充。慧思的著作現存的只有“諸法無諍三昧法門”和“法華經安樂行义”兩種比較可信。法華經安樂行义云：

“五陰、十八界、十二因緣，皆是真如實性，無本末，無生滅，無煩惱，無解脫，亦不行不分別。生死涅槃無一無異，凡夫及佛無二法界，故不可分別，亦不見不二，故言不行不分別，不分別相不可得故。”

这和般若經意完全符合，又云：

“若眼識能見，識無自体，假托众緣，众緣性空，無有合散，一一諦觀，求眼不可得，……無斷無常，眼对色时則無貪受。何以故？虛空不能貪受，虛空不斷無明，不生於明，是时煩惱即是菩提，無明緣行即是涅槃，乃至老死亦復如是。”

这是用緣生性空的般若思想所構成的观行，也顯示出慧解和定境是有密切关系的，所以他非常注意禪修，又因此而以法華經为修学的宗趣。因为法華經說一乘，說涅槃非真滅，說世間相常住，都可以作为圓頓法門的代表。天台宗的理論体系，至此粗具規模，他在行动方面也有了進一步的解說，如法華經安樂行义云：

“菩薩修行大忍辱法，或时修行慈悲軟語，打罵不報，或复行惡口粗言，打拍众生，乃至命尽。……若有菩薩將护惡人，不能治罰，令其長惡惱乱善人，敗坏正法，常作是言，我行忍辱，其人命終与諸惡人俱墮地獄，是故不得名为忍辱。”

从这样的解說上，可以理解得到，慧思的确已經把“轉世間为道果涅槃”的龍樹思想，运用在行动方面了。他的弟子智顗又把他的理論体系加以充实，天台宗才得形成。

智顗是中國佛教史上最有智慧的大德之一，他在三大部（法華玄义、法華文句和摩訶止觀）著作中，充分表現了對於般若思想的深邃悟解。大家知道他把漢譯經典判分为藏、通、別、圓四教，其实是就慧解進展的过程說的，其中圓教，也就是“大乘空”的精深而善巧的一种說明。圓教的圓融三諦以中論的“三是偈”为基础，進而顯示空、假、中三个原理的和諧融攝以明其相“即”。例如說假說中，都含有空的意义，因为假由緣生，成中也不离緣生，而緣生即空，所以不但在空上能見空，在假和中上也能見空，故曰一空一切空，無假、中而不空。从假上看中和空，或从中上看假和空亦然，故曰一假一切假，無空、中而不假，一中一切中，無空、假而不中。这个圓教的理論，把般若經中“一切法平等，無二無別”的教理發揮尽致（以上数句，参考本刊1955年6月号和8月号載呂澂天台宗一文），接着又有一念三千的說法。

一念三千的理論見於摩訶止觀卷五，他認

为一心具地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛十种法界（即一心含有入地狱以及成佛的可能性），每一法界又各具十如（相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟），共构成一百种法界。这一百种法界又各具备三十种世間（众生世間、國土世間、五陰世間各具十如故成三十种）就形成三千种世間。这说明整个法界極尽紛紜复雜，而又——互相融涉，並可含攝於一念心中，故云“介尔有心，即具三千”。一心既然如此，其他一切法当然也不例外，所以說“一微塵中有大千經卷”，“一色一香無非中道”。这种說法虽然有很重的玄学气氛，但般若思想得到了应有的开展，大乘佛教的面目似乎更为明确了。

从这样的理境出發，智顗在摩訶止觀里又云：

“十惡惡者，若能知如來說因緣法，無我、人、众生、寿命，無生、無滅、無染無著，本性清淨，又於一切法知本性清淨，解知信入者，我不說是人趣向地獄及諸惡道。何以故？法無積聚，法無集惱，一切法不生不住，因緣和合而得生起，起已還滅，若心生已滅，一切結使亦生已滅，如是解，無犯處，若有犯有住無有是處。如百年暗室，若然燈時，闇不言我是室主，住此久而不肯去。燈若生，暗即滅，其義亦如是。……若達諸惡非惡，皆是實相，即行於非道，通达佛道。……若諸惡中一向是惡不得修道者，如此諸人永作凡夫。以惡中有道，故虽行众蔽而得成聖，故知惡不妨道，又道不妨惡。”

惡不妨道，道不妨惡，是一種大膽的說教，乃是从般若思想中生死即涅槃、煩惱即菩提的理論开展出來的。般若思想經過这样的开展，菩薩行就可能与現實的社会和人羣結合起來。可惜限於时代，智顗还不能把他的言論停留在玄学的状态里。

智顗圓寂之后八十年，禪宗的六祖惠能出

世弘法。据壇經所說，他是从金剛般若經的“应無所住而生其心”一語开悟的，以后又从事以金剛般若經劝僧俗奉持的五祖弘忍參學，可見他得力於般若經之深切。他在壇經般若品中說（此下數節採用拙作禪宗的思想与風范一文）：

“当知愚人智人佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。……凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即煩惱，后念离境即菩提。……悟此法者即是無念、無憶、無著不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不舍，即是見性成佛道。……何名無念？若見一切法心不染著，是为無念。用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧自在解脫，名無念行。若百物不思，当令念絕，即是法縛，即名邊見。善知識！悟無念法者，万法尽通，悟無念法者，見諸佛境界，悟無念法者，至佛地位。”

这和上面所举般若經、大智度論的教理並沒有什麼差別的地方，而強調無念行的“不取不舍”“万法尽通”，反对“百物不思”的边執見，則是把無得無碍的般若教理融貫在日常行動方面的一种履踐。从这种精神看來，一切事物虽然变幻無常，而真如法性宛轉与人相親，举足下足皆道場，真是“現成”之至。惟其“現成”，所以“頓悟”才有可能，又惟其“現成”，所以把佛教信徒們平常所注重的修持法門提高到原則上來，就另有一种看法。如惠能論梁武帝的造寺度僧布施設齋的功德道：

“实無功德，勿疑先聖之言。武帝心邪，不知正法，造寺度僧布施設齋，名為求福，不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。”

又論求生西方云：

“迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。……東方人造罪，念佛求生西方，西方人

造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。所以佛言，隨所住處恒安樂。”

又論在家出家的修行云：

“若欲修行，在家亦得，不由在寺。……吾與大眾說無相頌，但依此修，常與吾同處無別，若不依此修，剃髮出家，於道何益。頌曰：心平何勞持戒，行直何用修禪。恩則孝養父母，義則上下相辭。讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。”

這都是脫去畦徑，超越常流的見解，不能不說是般若思想在中國漢族地區發展，由玄談而趨向於平實的一種表現。六祖之後，這種智慧的見解繼續得到發展，如道一云：“自性本來具足，但於善惡事中不滯，喚作修道人。取善舍惡，觀空入定，即屬造作。”又云：“道不用修，但莫染污。何為染污？但有生死心，造作趨向，皆是染污。若欲直會其意，平常心是道。”又希運云：“語默動靜一切聲色盡是佛事，何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上加嘴。”中國漢族地區禪師們的見解，平實簡要，發語好像午夜的清鐘和晴空的霹靂一樣，在在發人深省，使人驚覺。他們靈活地運用正面、反面、側面的各種講話方式和各種姿態，顯示般若思想的各个方面，深深地符合中國漢族地區佛教徒由博返約的要求，而得到廣大的信眾。禪宗自惠能以後，就逐漸掩蓋了中國漢族地區佛教的其他宗派，就這一點看來，決不是偶然的。

華嚴宗的集大成者為唐代的法藏。他改易天台宗的四教為小、始、終、頓、圓五教，而他的弟子慧苑就不以為然（十七）。不過華嚴宗的“無盡緣起”或“法界緣起”在說明法性對於法的作用上也有其卓越的貢獻。四法界（事法界、理法界、事理無碍法界、事事無碍法界）、十玄門（同時具足相應門、廣狹自在無碍門、一多相容不同門、諸法相即自在門、秘密隱顯俱

成門、微細相容安立門、因陀羅網境界門、託事顯法生解門、十世隔法異成門、主伴圓明具德門）把法（事）與法性（理）融即無碍的般若思想解說得非常具體。自此以後，華嚴宗的教理雖有澄觀繼承，在他的著作中對於法藏的學說也作了一些補充，但沒有比較新穎的見解；可以說是發展般若思想，而中國漢族地區的佛教徒則絕大多數是以禪宗的法門為準則的。

般若思想傳入中國漢族地區逐漸發展，構成玄學的形式，和般若思想在印度發展構成密教的形式不同，這是兩國的傳統文化不一樣的關係。現在佛教在印度雖然中斷了，但般若的光輝還未盡息滅，中國的佛教學者則認為般若思想是佛陀為人類開發的真理，非但顯撲不破，而且還活生生地照耀在我們的周圍。只要把般若思想在發展過程中，受了時代限制所產生的缺點，如天台宗禪宗華嚴宗的玄學氣氛（禪宗較少）密宗的神秘氣氛，用新的科學理論和方法加以洗鍊和證明，般若思想依舊可以為全人類所受用。如果到達這一階段的話，我個人認為可以繼龍樹提婆的第一期大乘、無著世親的第二期大乘之後，稱為第三期大乘。謁見如此，深望海內大德予以指正！（此文為印度舉行的佛教座談會而作）

附註

（一）如漢譯雜阿含經卷十云：“如來高於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅”，巴利文本有云：“一切有為是一邊，一切無為是一邊，如來兩邊不落，而為法說中道”，都與般若思想符合。

（二）大智度論卷二十六、三十九及二十七等。

（三）大智度論卷四。

（四）出三藏記集卷七。

（五）放光般若經出之後，就風行各地。如中山的支和上遣人到倉垣斷絹路為，取回中山時，中山王和僧具各備輜輶，出城四十里去迎接。當時的學者如帛法祚、支孝範、竺法蘊、康僧淵、竺法武、于法開等，或者注疏，或者講說，都用放光經來宏揚般若學說。

校訂“顯”

顯識論一卷，陳代西印度伏摩尼國三藏真諦譯，題下注云：“出無相論。”真諦所譯的經論之中凡三部，都注云“出無相論”，就是三無性論、轉識論和顯識論，而無相論是何人所著？未曾標出。三論之中又都有論義和釋文，論文和釋文是否都是無相論原文，或者僅是論文出無相論而釋文是另一人所作，書中也未註明。今考轉識論內容與世親菩薩的唯識三十頌大致相同，三無性論說的內容與無著菩薩的顯揚聖教論中的無自性品大致相同。有人以為轉識論就是唯識三十論的同本異譯，三無性論就是顯揚聖教論無自性品的同本異譯。這是不可能的。第一、唯識三十頌和顯揚聖教論是各自別行的專書，又全沒有無相論這一別名，那就不可能這兩書的異譯却成為一書而同成為無相論的一部分。第二、唯識三十頌是偈頌体裁而轉識論是長行体裁，顯揚聖教論中也有頌文和論文而三無性論中沒有頌文。古來譯師在翻譯態度上是非常嚴肅和忠實的。除非在早期翻譯中限於翻譯的技巧偶爾有將偈文譯成長行外，像真諦這樣著名的譯師，絕不會將原來的偈頌翻譯成長行，也不會略去原書中的頌文。第三、轉識論、三無性論雖與唯識三十頌、顯揚聖教論無自性品內容大致相同，究竟還有區別。特別是轉識論中的心所法和唯識三十頌有所出入。這樣重要的歧異，就不能說二書是同本異譯。

那麼，無相論究竟是何人所造呢？從譯本

不標作者來推定，可以認為即是真諦在西方時的著作。三無性論、轉識論、顯識論中的論文是無相論的原文，而三論中的釋文是真諦到中國以後當翻譯時隨文傳授所增補的。既然作者、釋者、譯者同是一人，自然無標明作者之必要。否則，譯師絕不會埋沒原作者的姓名。從這三部論的內容來看，可以推定無相論乃是真諦選擇各唯識宗根本典籍中主要部分，加以自己的見解而編集成書，其中有取材於唯識三十頌的，也有取材於顯揚聖教論的。各論釋文中牒引論文有時冠以“論曰”二字，有時又不冠，牒引論文又有時與論的原文有增減，這種不嚴肅的情形也只有對翻譯自己的著作而又是臨時傳授增補釋文才可能。否則，西方論師的注釋體例是謹嚴的，絕不會如此的散漫。

真諦是在西方享有盛名的學者。梁武帝派使臣張洸隨扶南使臣返國，原準備到印度的摩訶陀國求請名德，恰逢真諦在扶南遊化，經過扶南國的同意才迎請了真諦來到中國。真諦所譯關於唯識宗的典籍，除世親菩薩的著作以外有瞿波論師的大乘唯識論義（今佚），陳那菩薩

（六）平常說“如夢幻泡影”，只不過用作比喻（注意如字），借以說明一切事物無常不實的相狀，而不是意味著一切事物就等於夢幻。

（七）龍樹著作漢譯之現存者有：大智度論一百卷、十住毘婆沙論十七卷、中論、順中論、般若燈論偈、十二門論、空觀處迦論、大乘破有論、六十頌如百論、大乘二十頌論、十八空論、迴淨論、因緣心論頌、因緣心論釋、菩提資糧論本、菩提心離相論、菩提行經四卷、釋摩訶衍論十卷、福蓋正行所集經十二卷、龍樹菩薩為禪陀王說法要偈、勸發諸王要偈、龍樹菩薩勸誡王頌、讚法界頌、廣大發願頌、七十空性論、龍

樹五明論二十五種。

（八）道安鼻奈耶序云：“斯邦人老庄教行，與方等經象忘相似，故易風行也。”

（九）六家七宗即道安本無宗、孫法師（竺法深）本無異宗、支道林即色義（或又分內即色義為二）、于法開識含宗、壹法師（道一）幻化宗、溫法師（僧溫或法溫）心無義、于道邃緣會宗。

（十）道安合放光光讚隨略解序云：“痴則無往而非微，終日言盡物也，故為八萬四千塵垢門也。慧則無往而非妙，終日言盡道也，故為八萬四千度無極也。所謂執大淨而萬行正，正而不害，妙乎大矣。”

識論序

周叔迦

的解拳論、無相思塵論，德慧菩薩的隨相論。瞿波是世親的弟子。據達爾那他著印度佛教史中說，陳那也是世親的弟子，後又從護法學。德慧的傳授不詳而是安慧的師父，同為唯識三十頌注釋中的十大論師之一，但是真諦卻沒有傳譯德慧的唯識三十頌釋。由此可以推定真諦的學派是出乎十大論師之外，或者就是屬於瞿波論師的系統。

今就顯識論來說，從卷初到“如滅差別相中解說”止凡三百三十七字，是無相論的本文。自“顯識者”以下全是真諦譯此論文時所加的釋文。自“顯識者”至“一切三界唯有識也”止凡二千零十九字是釋論題，自“論曰一切三界”至篇末止是解釋論文。釋文中所牒論文與卷端的論文略有異同。釋論題中解釋九識名義云：“用識，大論名為正受識；器識，大論名處識。”大論，是指攝大乘論。若顯識論全卷都出無相論，而無相論的一部分已經譯成為三部書，全論的數量當更多，不應小於攝論而稱攝論為大論。只有在選出無相論的一部分譯成為一卷的顯識論時，才可稱攝論為大論。論文末云，

與般若經意合。

(十一) 吉藏中論疏因緣品。

(十二) 僧肇著作的用語，有採用老莊及魏晉玄學的地方，但他的思想體系與玄學清談不同。有許多學者把肇論系屬於玄學清談的系統，大誤。因莊子齊是非、一動靜，純從因順自然上講，而肇論所說，是以緣生性空的般若思想為依據的。

(十三) 見吉藏涅槃經遊意、百論疏等。

(十四) 羅什圓寂於公元四一三年，次年，僧肇卒。

(十五) 成實論是，佛滅八百多年後罽賓的譬喻

“轉依義具五種，如滅差別相中解說”，正是指無相論中的另一品。

在釋論文末有注云：“義疏九識第三會簡文義有兩：一明識體，二明識用。一識體者出唯識論。”凡二十八字。考真諦所譯經論之中稱為義疏的有三：一瞿波論師的大乘唯識論義疏，二真諦撰攝大乘論義疏，三真諦撰俱舍論義疏，這三書皆不傳。俱舍論是小乘論，今文中又牒云出唯識論，這段義疏文字應是真諦攝大乘論義疏的佚文。所以在此註明一段文字的用意，就是說明大乘唯識論是說明識體，而顯識論是說明識用。

在釋論文中牒引論文云：“第二熏習增長本識者”，根據卷初論的原文，“第二”應是“第一”之誤，各藏本都作“第二”。又云，“因此生死圓滿身”，這句本來是牒引論文，“身”字應是“者”字之誤，各藏本也都是“身”字。可見古代抄寫訛誤已久，現在都應當改正的。

歷來此論的刻本，章段極不分明，句讀亦有乖錯。如論初云，“三界有二種識”，通行本皆作一句讀。根據釋文應當是兩句，“三界”二字是一句，意屬上文，“有二種識”是一句，意屬下文。其他句讀誤處尚多。今為便於研習起見，將此論重加校訂句讀，首列無相論原文，其釋文全低一格以示區分。又將前論文分段彙入釋文之中以資對照。此論是真諦學說的基本見解，凡願研究古攝論師的主張，是必須參考這論的。

師訶梨跋摩所作，羅什晚年應姚萇之請譯出。羅什弟子僧導、僧嵩大弘成實，因而研究講說及注疏者極盛。

(十六) 見佛祖統紀卷六。三智即道種智（呂澂在天台宗一文中解釋為熟習各種實踐方法的智慧）、一切智（呂云，能看清一切現象共同平等的通相）、一切種智（呂云，能辨別一切現象全部的別相）。

(十七) 慧苑華嚴經刊定記云：“若言以教為言故與理不別者，終圓二教豈不為言？若許為言，終應名頓，何有五教？若謂雖說為言不碍言說者，終圓二教亦應名頓，以皆為言不碍故。”

原始佛教的若干問題(中)

印度D·查托波陀耶著

巫 百 維 譯

佛陀出生於釋迦族(Sakya gana)。據說，釋迦族的獨立在佛世時遭到巨婆羅王(Kosala)的破壞。問題是：古人所說的“族(gana)”這一字的意義是什麼？而它的這些大家所熟悉的同義字，像“沒栗多(Vrata·這字可能是‘跋拏Uarna之誤——譯者)”、“補迦(Puga)”、僧伽(Sangha)”、“室裂离(Sreni)”等字的意義又是什麼？戴維斯先生把“Sakya-gana”簡單地譯作“Sakya-clan(釋迦族)”；同時，他收集關於釋迦族的材料，這樣強烈地使我們想起摩根先生對於氏族組織的概要的敘述：“氏族的行政和司法事宜由羣眾會議議決執行。這會議是在迦毗羅衛城(釋迦族的首府——譯者)的議事廳里舉行的。年青和年長的人都來參加……會中選出一位首長作為行政的負責人——他如何選出，任期多久，我們却不知道——主持會議。如果沒有會議，他便掌管國家机要。他具有王者的稱號(Raja)。這個稱號和古羅馬的執政官和古希臘長官的稱號有些相像。我們從沒聽過那兒有過像真正國王的君主統治權的行動。”

認真忠於歷史發展的總的規律，會使學者在論述氏族組織中猶豫使用“國家”這一詞。因為正如我們已經說過的，國家是在氏族瓦解的基礎上出現的。不過，我們現在所關心的是氏族組織的意義。氏族組織的例子，在早期佛教文獻中可以找到很多。

菲烈特博士(Dr. Fleet)在其他文獻的章段中碰到“gana”這一詞。他解釋它是單純的“氏族(Tribe)”意義。像盤達迦先生(R. G. Bhandarkar)這樣的學者也支持這一解釋。

威廉斯先生(Honier Williams)也說，“氏族”是這字的許多意義之一。然而譚摩士(F. W. Thomas)和查野疏(K. P. Jayaswal)二君極力反對這一解釋。查野疏堅持這字的意義是共和國。這一說法會引起我們學術界很大的爭論。我們將要特別提到它。查野疏寫道：“鑒於對共和組織特別研究的結果，我不同意那位偉大學者(戴維斯)把它們叫做‘氏族’。例証並不許可我們把它們叫做氏族。像我們在下邊可以看的，紀元前第七和第六世紀的印度共和國，久已越過了社會發展的氏族階段。它們是國家，是氏族，是社團，雖則它們中間有許多很可能帶有一種氏族的基礎，正如古代和現代每一個國家所必有的一樣。”

當然，這兒不可能把問題討論得十分詳細。我打算在研究路伽耶達哲學(Lokyata，即順世派的唯物哲學——譯者)時再行詳論。我也看到，支持戴維斯、盤達迦、菲烈特等學者的論據是多麼不容駁倒地有力。但是，很不幸，就是這些學者也沒有認真地問一問自己：“氏族社會”特別指的是什麼？它怎樣确切地與國家區分開來？大致由於忽略了摩根的學說，他們的論述是很不夠清楚的。現在，讓我們再來看一看查野疏如何提出他的反面証明。我們將集中討論這個典型例子：“共和組織的特別研究”。在這研究基礎上，查野疏感到他的意見不得不異於戴維斯的看法。

大史詩摩訶婆羅多提到七個氏族，這七個氏族的人民都叫做烏婆哇僧髻陀(Utsava-Sanketa，喜馬拉雅山脈中的一個原始民族——譯者)。關於他們，傳統的註疏家尼拉健達(Nil-

akantha) 提供我們下列更多的材料：“在叫做烏娑哇僧髻陀的人民中，男女彼此吸引，就足够达到建立性关系 (Sanketa) 的目的。他們沒有婚姻制度，他們的性生活像野獸一样的紊乱。”可以想像得到，这是指家庭出現之前的社会組織的一个階段；因而也是私有財產和國家出現前的一个階段，因为这三者是相互关連的。

但是，查野疏沒有提出任何別的論据便辯說：“烏娑哇僧髻陀人是共和國的人民。烏娑哇僧髻陀共和國可能是烏娑哇和僧髻陀二人所建立的。然而，我們可以指出，‘僧髻陀 (Sanketa)’ 這一詞是一个術語，表示一个共和國所通过的法案或決議；因而很可能，僧髻陀 (Sanketa) 原來是指由烏娑哇人所通过的一項決議而組織的一个國家。”查野疏所創造的“僧髻陀”這一詞的意義，我們在任何古代或現代的辭典中都未碰到過。此外，我們感到不解的，就是：他的論述的第二部分如何与第一部分呼应。然而，这正是典型的查野疏式的論辯，辯護他對古代印度許多共和國的發現，包括我們已提及的他的所謂跋只共和國。不管怎樣，這不是寫歷史的方法。

佛教理想的來源

“氏族 (gana)” 存在的證明是有決定意義的。佛教方面提到佛世時有許多氏族存在。如果“gana”是指氏族社会（或者至少是这种社会的直接遺物），如果这种社会的組織一直到它們瓦解時期（就是到达野蛮主义的中期）叫做原始共產主義，那末，佛教的記載就會引導我們考慮佛教時代的印度有着不少零散的共產主義組織存在。

讓我弄清楚這一點：那不是說，印度在佛陀時代是处在原始共產主義的階段；而只是指不平衡發展的規律。

在佛陀之前，印度不是不知道國家政權。我們知道，信度河流域的文明如何見證在佛陀降生前二千年印度就有國家政權。但是，印

度不是一个小國，同时又因不平衡發展的規律，全國各地的变化並不是在同一速度、同一模样的情況下發生的。就是今日的印度，星散的氏族組織還沒有完全絕跡。這說明為什麼一八八一年印度帝國公報上說的是正確的：“史前世界的碎屑遺跡遍佈於整個印度”；或者是“遺留到我們這個時代的石器時代的遺物”。在紀元前六世紀，這些史前社会的遺物一定是很普遍的。同時，在那時候，氏族社会一定保留着較為純淨的形式，因為商人、傳教士和勞動招募代理人還沒有像在以後那樣大批地進據這些地區。

古代信度河流域所發生的情況，並不一定與產生佛教的古代恒河流域的情況相同。這不是說，佛陀時代，東北印度不知道有君主政權和國家機構。那是真的：“久在佛教產生之前，國王出現在恒河流域已有許多世紀；而整個印度在一个君主政體的政府統治下的時代也日益迫近。”但這也是真的：我們主要地依據本生經 (Jatakas) 的例證，便能推測那時候的社会已有一个相当高的商品生產水平，正如廣泛的貿易和金屬貨幣流通所證明的那樣。我們聽到關於商賈們所斂聚的神話般的財富；我們看到關於從國家的一端旅行到另一端的巨大的行商隊伍的描寫；我們也聽到關於約一百四十六英噸 (grain) 重的羯訶鉢那方形銅幣的使用 (羯訶鉢那 Kaha Pana 是巴利語。梵語為迦利娑波拏 Karṣṇaṇa。羯訶鉢那的重量，有說等於一百七十六英噸——譯者)。這種銅幣刻有私人的個別戳印以示對它的重量和純度的保證。像這樣的情況，一定帶有奴隸制度的某種形式。本生經有着關於它們的豐富的資料。如果我們在這兒沒有詳盡地論述這些情況，那只是因為像戴維斯和費克 (Fick) 這些大名鼎鼎的佛教學者已經深入研究了它們（雖然我們的歷史學家還要更圓滿地解決關於佛陀時代的商人階級對占有土地的貴族的作用的問題，因為只有這樣才會恰當地說明早期的商人与佛教意義上的民主革命的聯繫）。

無疑的，所有這些都是真實的。然而，我們正在試圖辯明的是：這些不可能是佛教時代的印度的全部真相，除非加以說明這一點——根據佛教和其他的記載來判斷，那時候，在相當大的地區里還存在着共產主義。我們重複地說，這是没有什么值得驚奇的，因為那是不平衡發展的規律的作用的結果。如果說，我們在這裡過度強調這一點，那末，我們的解釋是：因為這一點幾乎完全被我們的歷史學家所忽略了。這一點的重要性是存在的，因為不了解佛陀如何有意識地從這樣的共產主義社會取得鼓舞，我們就不能了解原始佛教。

佛陀時代存在着許多“氏族”的引証，表明了佛陀如何接觸到在他的周圍的原始共產主義社會的環境，或者，至少接觸到這些社會的直接遺物。有一個很可能是關於原始佛教的紀述，那就是：在一個平等社會的廢墟上階級社會和君主政權如何同時出現，和如何由於農業的發現的結果，私有財產的發展起了根本的變化。根據這個紀述，更能說明原始佛教傳統。在“大事（Mahavastu awadana）”中，我們也碰到這種紀述。

關於混合在“大事”所說的故事中的特有的氏族原始創造論，我們在這兒沒有篇幅來詳談，但有必要把我們的討論集中於故事的基本內容上。現在，我們粗略地按依莎斯特利先生（H. P. Shastri）對這故事的介紹，把它的要點概括如下：

初時，人們習慣於愛底生活，住着安樂的住所。他們就是這樣生活着：靠愛底食糧過活，住着安樂的住所。他們所作的都是正義的行為（Dharma）。之後，出現了膚色的區別，有膚色好的人，有膚色不好的人。膚色好的鄙視膚色不好的。虛榮產生了。跟着虛榮的產生，正義行為消失了，他們一向賴以為生的愛和甜蜜也隨之而干涸了。他們繼續去找尋新的食糧的來源。他們發現了菌屬的植物，後來又找到了草

本植物。其次，他們又發現一種叫做沙利檀拏的谷物（Sali-dhana意即谷——譯者）。那時候，沒有人知道屯積谷物；但是，屯積谷物的念頭已在他們心里逐漸萌生起來；同時，這個屯積谷物的貪念不斷發展着，男女不同的性的感覺也隨之而產生。開始時，他們感到配偶是可惱的，然而，配偶習慣終於固定下來和被承認了，而家務變成了婦女的事情。

同時，屯積的慾望發展到這地步，它不僅要求耕種的技術，同時，進一步使土地集體所有權變成不可能。土地被分配作個別耕種，劃分每個人的耕地界限，同時，決定一個人不應侵犯另一人的邊界。這種安排繼續了一些時候。

以後，開始出現新的複雜情況。有人想：“這是我的土地，這是我的收穫。但是，倘若收成不好怎麼辦呢？”於是他決定：“不管許可與否，我將從別人的田地收集谷物。”他因此去偷盜，同時，被第三者逮捕了。第三者痛打他一頓，並叫他做小偷。他，小偷，叫喊起來：“兄弟，你看，我被痛打；兄弟，你看，我被痛打。這是不公道的，這是不公道的。”

這樣，產生了偷竊、虛偽和處罰。

於是，大家集合，並決定：讓我們從我們裡頭選出一個人來看管我們各人的田地的邊界。這人必須是強健、聰明和忠於大家的。我們各人都給他一部分產品作為他的報酬。他將處分犯罪者，保護正直者，同時，照料各人的正當的部分。

他們選出了一人，同意把他們的收成的第六分送給他。在大家同意下，他變成國王，這就是為什麼國王被稱為摩訶三曼陀（Mahasamata）——“偉大的同意”。

莎斯特利先生正確地指出：儘管後期的牽強附會穿插在這個故事里，它的本來的內容也可以毫無錯誤地被恢復的。我們上邊敘述的，

就是这内容。在佛教以外的印度古代文献中，找不到与此类同的故事。有人指出，摩訶婆罗多史詩某些章節中也保存着关于从階級前社会过渡到階級划分后的社会的过程的紀述。这是真的。然而，值得注意的，在佛教的說法中，整个故事明顯地沒有提到上帝或創造者，却充滿了一种真正的唯物主义——虽然是一种原始和朴实的唯物主义——沒有所謂超自然的东西。其次，正如莎斯特利先生正确地坚持的意見，故事还揭露了当时出現的君主政权並不很受人民的尊重。这是佛教特有的傳統。莎斯特利說，佛教有其优越的一面，它絕不把帝王看成是神的化身。他指出，紀元五世紀的月祿尊者(Chandrakirti)如何把一个國王說成僅僅是人民的一个公僕而已：“你只是人民的僕役，你的薪俸就是人民的收穫的第六分。你一定不要失职，辜負人民。”

君主的暴政

我們重复說明一下：佛教时代的印度还有许多地方存在着原始共產主义，或者，它的直接的遺物；佛陀自己繼承了“先代的自由、平等、友爱”的傳統。其次，國家政权在一个平等社会的廢墟上的出現，組成了佛教傳統的生动紀述的一部分。这傳統是拒絕對帝王权力表示任何特別的尊重的。

这是事情的一面。現在讓我們看，另一面，也就是新兴的專制政权对当时还存在的氏族社会的态度。

我們已經知道，虽則佛陀对阿闍世王進攻跋只人拒絕表示支持，阿闍世王还是很堅決的：“我要進攻跋只人；尽管他們强大，我也要根除他們，粉碎他們，使他們完全归於毀滅。”但是，为什么阿闍世王这样堅決呢？这在憍底耶(Kautilya)的著作中可以找到答案。他指出，掠夺氏族人民就是这些古代帝王的特有的政策。

憍底耶对这些帝王的政策的說明是很清楚的。馬仲达先生(R·C·Majumdar)把他的

說明概述如下：

他的(憍底耶的)政治見解，体会了乔答摩佛陀所暗示的这个基本事实，就是：“一个团体的力量的源泉是在於它的成員間的团結。”他的实际的政治作风，他的宏謀韜略，都是用於分裂那些氏族这一目的上。他提出这种重要的說法：“間諜要接近所有这些氏族，找出它們之間的嫉妬、瞋恨和爭執的原因。應該在它們彼此之間播下計劃好的分裂的种子。”旃陀罗笈多王(Chandragupta)的这位婆羅門大臣(憍底耶——譯者)認為，雇用的間諜和他們所採取的方法和手段，必須是多种多样的，他毫不猶豫地主張利用醇酒和美人來达到他的政治目的。这样，“在任何熱鬧的場合里，間諜們裝扮成酒商，借口孩子出生，或婚喪等事，分贈千百瓶滲進了摩哩那(Madana 意为陶醉——譯者)樹汁的美酒作为慶賀。也可以獻出具有迷人姿色的年青和美丽的女人來刺激这些氏族首領的情慾；同时，伪称‘由於搞恋爱的結果，他被殺害了’。跟着又散播謠言，說她已被另外一人强迫地夺走了，引起热恋这个女人的人之間的糾紛。在下一次的熱鬧場合里，凶狠的間諜們便可殺掉其中的一个，並宣称‘由於搞恋爱的結果，他被殺掉了’”。至於其他利用女性美的誘惑來达到毀滅一个人的詭計，我就不多談了。

我們实在不知道，憍底耶是誰。据通常的假設，他是孔雀王朝(Maurya)的幕后智囊，我們可以大致地把他作为在佛陀后二世紀的人。然而，根据摩訶婆罗多史詩所載的某些材料，我們可以判断，他这样刻毒地制定的政策，实际上就是早期帝王們对付氏族社会久已積極採用的政策。憍底耶的政策之粗暴性是不足为奇的，因为，那是压迫階級的特点；同时，在階級社会的較早年代里，統治階級也沒有必要制造任何甜美的遮掩物來遮掩它。

原始共產主義

上述這樣的情況，是對氏族組織的集體生活的威脅。而氏族組織就是佛陀有意識地按照它的模樣來建立自己的組織的榜樣。

然而，我們的學術界，像蘇聯和人民民主國家以外其他地方的學術界一樣，有着一種共產主義的病懣。結果，他們連原始共產主義這個概念也沒有注意到。這使我們在關於古代印度歷史和文化方面的知識上產生了不少的混亂。明顯地與原始共產主義有關的材料是很豐富的，而我們的歷史學家却妄立許多極其怪異的名目，硬把這些材料塞進去。

馬仲達先生的“古代印度的團體生活”一書，就是這些名目的典型集子。他描述古代印度各式各樣的團體活動——在經濟的、社會的、政治的和宗教的生活上的團體活動——但是，使我們從根本上懷疑起來：這種團體生活實際上所指的是什麼？如果它不是指氏族社會的集體生活，或集體活動，或氏族社會的遺物，那末，它在歷史發展的人所熟知的規律的總的進程中，一定表現為一些非常奇特的東西。

馬仲達所敘述的古代印度的各種團體生活，其中一種目前使我們感到最有興趣的是他叫做宗教上的團體生活。在這一章的標題下，這位與眾不同的卓越的學者曾辛勤地收集了大量的材料。如果這些材料“正確地被人們了解”，那末，它們便會表明佛陀如何有意識地模仿氏族社會的基本原則建立自己的組織，“正確被人們了解”，我們的意思是說“按照一般眾所週知的氏族社會來解釋”。

這裡有一個我們要說的例子。在氏族社會里，一個人的完全的氏族法定地位是靠舉行一種儀式來決定的。這種儀式主要是為申請入族者作假裝死亡和再生的祈禱。少年人要作為一個少年而死亡，同時，也作為一個長成的氏族成員而再生。這就是氏族社會的入族式。必須注意到，這種儀式並不需要事先的周到的布

置，或眾人的贊同，因為氏族社會是一種血緣關係的組織，它底成員的資格是由出身的世系來決定的。在古代各種宗教里，我們也碰到這種入族式的遺物，雖則它的原來的作用已經喪失了。正如譚姆遜先生（George Thomson）所論：“由於經濟進步而造成腐朽的社會組織在宗教里找到了庇護所。”例如，艾底羅耶婆羅門書（Aiteraya Brahmana），描述這種偽裝死亡和再生的滑稽戲就非常細緻而詳盡。

佛教僧團的成員資格也是先要舉行出家和受戒等儀式才能得到，雖則這裡除了申請加入僧團的人要剃除鬚髮和換上新的法服外，並沒有偽裝死亡和再生的滑稽劇的細節的表演。現代學者隨便地和一致地認為這些儀式就是僧團的入團式；而馬仲達先生更加熱烈地來敘述佛教入團式的集體的點。但是，那只是佛教儀式的一方面，它表明它完全不是入團式：出家和受戒的儀式的主要意義是僧團全體成員的一種急進民主的作法。這種急進民主的作法，不論像我們在氏族社會所發現的入族式的現存形式里，或像在古代宗教里所發現關於入族式的固定說法中，也是沒有的。

佛教僧團的成員資格不是由於出身的世系所決定的，沒有人能夠對它有生得的權利，因而加入僧團不能僅僅是一件取得年齡成熟的事情。換句話說，剛才所說的程序不能作為入團式的例子。那末，這些可能是什麼呢？這個問題可以用提出另一個問題來回答，就是：在氏族社會中，一個申請入族者不是本族的自然血統的人，他對本族的成員資格沒有生得的權利，那末，如何決定他在本族的成員資格？採用接納方式。在氏族社會里，接納（一個外族為本族人）自然需要一種非常的和細緻的“民主裁可”作為先決條件。摩根先生說：“在伊洛蓋斯人里（Iroquois 是美國紐約州西部的印第安人——譯者），接納是在族中的一個羣眾會議上舉行的。這個羣眾會議實際上變成一個宗教儀式。”摩根對於這種宗教儀式有着第一手知