



现代佛学

第七册



一九五八年（六一十二）
一九五九年（一一九）

天津古籍出版社

894
18
6

96298

DI32/08

現代佛學

XIANDAI FOXUE

6

1958



佛教徒应该如何对待文字改革 赵朴初 (3)

关于汉语拼音方案的决议 (5)

——一九五八年二月十一日第一届全国人民代表大会第五次會議通过

文字改革委员会、文化部公布第三批简化字 (17)

从禅宗的教学方法劳动精神中看出宗师们的风格 慧 風 (6)

介绍馬鸣的伟大诗篇“佛所行讚”的梵文校本 巫百維 (10)

对“舍利弗意处属色阴的特点”的几点意见 宗 境 (12)

五明学基本的内容 郭元兴 (14)

祖国在社会主义程途中飞跃前进 (诗) 明 真 (18)

——一九五八年五一节观礼

黄鹄来謠 (诗) 赵朴初 (9)

——为武汉长江大桥作

新北邨行 (诗) 赵朴初 (22)

济南郊外歷代石窟及摩崖造像 (續完) 荆三林 (20)

坚决接受党的领导同全国人民一道躍進各地佛教徒表示决心 (23)

佛教界青年誓在社会主义大躍進中貢獻出全部力量 (25)

——佛教界青年代表在“中華全国青年第三次代表大会”上的發言 (摘要)

九华巡礼記 周永松 (30)

动 态

常州市佛教徒在支援农业生产中發揮出干劲 自 祥 (24)

加强学习·热爱劳动·綠化名山 (29)

我們感谢党和政府的关怀 (来信) (13)

誰对社会主义贡献大, 誰就可以当人民代表, 出家僧人也不例外 (32)

現代佛學

(月刊)

一九五八年 六月号

(总第94期)

規定出版日期六月十三日

編輯者
出版者
印刷者

总發行者
訂購处
代售处

中国佛教协会
·北京西四羊市大街十一号·
五十年代印刷厂
·北京和內北新华街六号·
邮电部北京邮局
全国各地邮局
全国各地新华书店

欢迎訂閱, 随訂随收,
可訂一季, 也可訂閱全
年, 訂費一律預收。

对零售、預訂有什么意
見, 請写信給北京郵電
部报刊推广局。

本刊五月号实际出版日期五月十三日, 郵局發出日期五月十四日 本期印数: 4,860 册 本刊每册定价二角

佛教徒应该如何对待文字改革

趙朴初

文字改革是我国社会主义文化建设的重要措施之一。它是我們人人應該关心的一樁大事。

文字之所以要改革，主要是因为汉字难学，而汉字之所以难学，主要是因为汉字只有笔画而没有字母，一个字一个形体，看了字形讀不出字音，讀出了字音写不出字形，看了字形和讀出了字音又不一定懂得字的意义。汉字固然是屬於象形体系的文字，論理應該是可以“望文生义”的，但是，經過了几千年的演变，字的形体早已改了原样，所謂“象形字”早已不象形了（例如“〇”、“丿”二字演变成为今天的“日”“月”的字形之后，便很难說还是象形字了）。再說，汉字中固然有所謂“諧声字”，而且“諧声字”在汉字中占着很大的比例，但也是由於長时期的演变，字的發音大都也改了原样，所謂“諧声字”也早已不諧声了（例如“江”、“河”二字，今天讀出来，再也不是“工”、“可”二字的音了）。字的形体既不能够表义，又不能夠表音，尤其是字形与字音之間沒有直接的、系統的联系，这就不能不註定了汉字的难認、难記和难写。

由於汉字的这一特点（也可以說是缺点），自古以来，就有不少人做过各种努力以求解决，或者减少学汉字的困难。他們採取的办法，不外乎兩種：一种是，求字形的简化，一种是，求字音的明确。

採取前一种办法的，如秦始皇时代，李斯根据当时各地使用的“大篆”和“蝌蚪文”改造成為簡体的“小篆”，后来又有人根据“小篆”制成了更为簡便的“隸書”字。当初叫做隸書，显然不是貴族使用的，而是“賤官”和“下民”使用的

字体，但是它后来是取篆書的統治地位而代之的。这使我想到古埃及貴族使用的象形字母的灭亡，和当时奴隸們使用的簡体字母倒成为阿拉伯字母之祖而廣大流傳的事实，可以作一个对照。至於我們現在通用的楷体字，則是比隸書更为簡便的字体。韓愈詩中称王羲之的楷書帖为“俗書”，实即說出了楷書在当初是“不登大雅之堂”的羣众使用的簡体字，而不是統治者“法定”的字体。等到它得到了統治者承認之后，羣众又不断提出繼續簡化汉字的要求。尽管有皇帝“欽定”的例如“康熙字典”之类的抵擋文字改革的隄防，但是簡体字仍然層出不窮的产生和流傳於民間。事实說明汉字的簡化是汉字字形演变必然的总的趋势。我們佛教徒对汉字簡化的工作，过去是有一定的貢獻的。六朝、隋、唐时期大量的写經和抄写“变文”唱本，其間創造了不少簡体字，例如：“仏”作“佛”字的簡体；“并”作“菩薩”二字的簡体；“𠂔”作“癡”字的簡体；“𦰩”作“藐”字的簡体；“經”作“籙”字的簡体等。如果着意蒐寻一番，大可供今天簡化汉字工作的参考。由此可見，古代佛教徒對於文字工作，是有革新的气魄和創造的精神的。

採取后一种办法来进行文字工作的以佛教徒为最早。远在六朝时期，由於梵文的語音学的影响，已产生了“双声”、“叠韵”的名目，到唐末，佛教僧人又創制了三十六字母，即：

牙音	見	溪	羣	疑
舌头音	端	透	定	泥
舌上音	知	徹	澄	娘
重唇音	幫	滂	並	明
輕唇音	非	敷	奉	微

齿头音 精 清 从 心 邪
 正齿音 照 穿 床 审 禪
 喉 音 曉 匣 影 喻
 半舌音 来
 半齿音 日

如用拉丁字母来代替，見、溪、羣、疑即 G、K、GH、NG；端、透、定、泥即 D、T、DH、N；幫、滂、並、明即 B、P、BH、M…；影字是統率 A、E、I、U、O 的元音；喻即 Y，是半元音。

創制这些字母的全圖，当然不是为了文字改革，而只是作反切注音之用，同时也是为了佛教徒音譯梵字的需要。在当时中国的情况下，佛教徒在文字上的努力，只能做到这地步，在另一种适宜的条件下，它就有了进一步的发展，日本語的“假名”显然是这个努力的产物。我国藏、蒙、滿族的拼音文字也是佛教徒創制的。

用方塊字作为字母来注音，比起拼音字母来，困难多得多，一則声母、韵母不容易弄清楚，二則汉字讀音，古今有变化，地区也不一致，如“見、溪、羣、疑”四个字母，今天除广东和福建口音外，用其他地方口音讀，都已不是 G、K、GH、NG 的音。在音譯方面，也是这样。我国古代譯师，为求音譯的准确，曾經企圖使音譯用字固定下来，如 MA 音一律用“摩”字譯，LA 音用“罗”字譯，GA 音用“伽”字譯等。但时代隔远了之后，語音有了改变，原来的字往往不能适用。例如今天大家都知道的“潘查希拉”（和平共处五項原則）是梵文字 PANCASILA 的音譯。如用一千五百多年前法显时代所用的音譯字，应为“般遮尸罗”。不必說这么远的时间距离，就是五世紀鳩摩罗什时代所用的音譯字到了七世紀玄奘时代已經有許多不适用，而玄奘当日所用的字，今天念的音又大大走了样。这个事实正好說明用方塊字譯音在准确性和持久性上是远不及用拼音字母的。

但是尽管如此，古代佛教徒在我国語音学上畢竟树立了不朽的功績，不仅直接帮助了中国文学和音乐迈进到更加优美的境地，而且为汉字走向拼音化起了最早期的啓蒙作用。在当时的条件限制下，他們的努力和他們的成就，实在是难能可貴的。

从發揚佛教优良傳統的意义来看，佛教徒應該以比一般人更加积极的态度来对待今天我国文字改革工作。我們既應該热烈拥护 1956 年一月国务院公布的“汉字简化方案”，也应该热烈拥护今年二月全国人民代表大会批准的“汉语拼音方案”。这两个方案固然适应着全国人民当前迫切的需要，同时也滿足了我們历史的願望。

汉字简化方案实行了兩年多以来，简体字已經在全国报纸、刊物、課本和一般書籍上普遍採用，大家称便。如果說，以前各个时代陸續产生的简体字是出於羣众自發的、沒有計劃、沒有系統的創造，那末今天的简体字則是出於專家和羣众相結合的、有計劃、有系統的整理和創造。因此今天的汉字简化工作比以往任何时代做得徹底，做得合理。讓我們看，方案中第一个表和第二个表所簡化的繁体字 544 个，笔画总数是 8,745 个，平均每个字 16.08 画；简化之后，归併成为 515 个简体字，笔画总数是 4,206 画，平均每个字只有 8.16 画。这就說明，写简体字比写繁体字可以省力一半。如果把这简化了的汉字，依照方案中第三个表偏旁简化办法再繼續加以简化，那末，每个字的平均笔画估計可以进一步减少到 6.5 画，只占原来繁体字的平均笔画百分之四十强。简体字的推行，無論在兒童教育、扫除文盲和一般人的書写方面都有很大利益。简化汉字的目的本来就是它更容易为廣大人民所掌握和使用，以便在廣大人民中更多、更快、更好、更省地扫除文盲，普及和提高文化。用佛教徒的語言來說，这是利益众生的一件大事；我們为劳动人民利益着想，为兒童和后代子孙的利益着

想，我們必須積極擁護漢字簡化工作的繼續推進。

漢字拼音方案的制定是中國人民文化生活中一件頭等重要的事。這一套拼音字母的採用和推行，將在我國文化教育事業的廣大領域中產生深遠的影響，並且有利於促進我國社會主義建設事業的發展。就其目前的主要的功用來說：（1）拼音字母可以用來給漢字注音，它比以往用漢字反切注音的辦法方便、明確得多，比起國語注音字母也有進步，對於幫助教學漢字、統一讀音有很大用處；（2）拼音字母可以用來幫助推廣普通話；為了消除方言的隔閡，為了促進漢語的進一步統一，使我們的語言能夠更好地為我國社會主義建設服務，我們必須積極推廣普通話，有了拼音文字就可以把普通話的詞句用拼音字母寫出來，作為課本，對於學習普通話有很大幫助；（3）漢語拼音字母可以用來做我國少數民族創造文字的共同基礎；（4）漢語拼音字母可以幫助外國人學習漢語，以促進國際文化交流；（5）拼音字母可以解決人名、地名和科學技術語的翻譯問題，可以求得音譯的明確和統一，使過去在這方面的混亂現象可以消滅；（6）拼音字母可以解決編字典、編索引以及其他需要檢字的問題，因為依照字母的次序來編排字典、索引等等，比較漢字的“部首檢字法”、“四角號碼檢字法”，筆數檢字法以及其他檢字法都要清

楚、方便而且效率高得多；（7）漢語拼音字母可以解決電報、旗語以及應用文字代號的問題；用拼音字母代替現在用的數碼來打電報，用拼音字母代替過去用的外國語來打旗語，用拼音字母來為工業產品種類編號，都能夠得到多、快、好、省的效果。除上面所講的之外，還有一項重要功用，據我看就是，漢語拼音方案為研究我國文字進一步改革問題提供了有利的條件。

相信“無常”的真理而又主張“不著文字相”的佛教徒，在文字問題上是應該擁護改革、反對保守的。要做到不辜負我們的先輩們的志業，不辜負全國人民的願望，我們應該以積極行動來支持當前的文字改革工作。我們要使用簡化漢字、要學會普通話、要學會拼音字母，以求更好地掌握我們的語言文字，更好地為人民服務。我們並且要用現行的簡體字寫經，同時要把古代寫經中的簡體字介紹出來；我們要用現代普通話翻譯經論，使這份文學和哲學遺產能夠供今天愛好文學和哲學的人閱覽研究；我們還要拼音字母為我們翻出來的白話經論注音，一方面以改進我們的譯文，使它更加口語化、更加明白曉暢、人人易懂，一方面也可以便利學習過漢語的外國人对佛教經論的研究。從佛教事業的角度來看，文字改革給我們帶來了新的任務，這樣一個艱鉅偉大的事功正等待著我們努力。

關於漢語拼音方案的決議

（一九五八年二月十一日第一屆全國人民代表大會第五次會議通過）

第一屆全國人民代表大會第五次會議討論了國務院周恩來總理提出的關於漢語拼音方案草案的議案，和中國文字改革委員會吳玉章主任關於當前文字改革和漢語拼音方案的報告，決定：（一）批准漢語拼音方案。（二）原則同意吳玉章主任關於當前文字改革和漢語拼音方案的報告，認為應該繼續簡化漢字，積極推廣普通話；漢語拼音方案作為幫助學習漢字和推廣普通話的工具，應該首先在師範、中、小學校進行教學，積累教學經驗，同時在出版等方面逐步推行，並且在實踐過程中繼續求得方案的進一步完善。

（轉載一九五八年二月十二日“人民日報”）

从禪宗的教学方法、劳动精神中 看出宗師們的風格

慧 風

印度佛教傳來中國，經過一千一百多年的歷史，到禪宗六祖惠能（638—713）時代，也是中國佛教最盛時期，各宗派都已成立；自達摩到惠能，經過二百五十年的傳播，禪宗作為一宗的體系也基本完成。禪宗以般若思想為中心，攝取楞伽、法華、涅槃、淨名諸大乘經典的精髓，融合老莊的浪漫思想，提煉成簡單明白教學的理論，標出單刀直入明心見性的宗旨。它是沒有義學繁雜的教相，沒有律學細節的戒條，更沒有密部那種眾多的儀軌，思想極其自由，行動極其灑脫，雖是佛教中的一宗，卻不受佛教形式的束縛。它自己構成一種獨往獨來的風格。

佛教哲學的基本理論在緣起，在實踐倫理方面是革凡成聖，以証悟菩提涅槃為目的。教家雖說佛與凡夫在緣起無性之理上是平等，但在煩惱菩提上則有條界綫。禪宗則是直指人心見性成佛，肯定了人本來是佛，所謂即心即佛，人與佛之分是妄見，佛本現成無須用求。所謂“不用求真，唯須息見”，是禪宗教學上的基本理論。百丈的“但離妄緣，即如如佛”，黃檗更肯定“佛只是人，人祇是佛”，是禪家的口頭語句；南泉的“平常心是道”更顯出禪宗用語上的特點。就是這樣，把人從自卑的心情中解放出來，樹立起獨立自主的人格，人即是佛。

南宗頓悟，指在真正見解，從認識論上着手，悟後還須從實際生活中去鍛煉和體驗自己工夫。黃檗說的“語默動靜，一切色聲，盡是佛

事”；臨濟稱之為“隨處作主，立處皆真”；就是把禪的最高原則運用到一切日常生活中來，在禪家眼里，無處不是活生生的禪。禪家到此，肯定了自己是佛，是和十方諸佛同一鼻孔出氣，稍有自卑，便成担枷帶鎖漢，無繩自縛人。

臨濟（—867）受黃檗心法，是百丈徒孫，他就是個充分具有這樣氣概的人。他在教導學人時，再三地激勵學人“切要求取真正見解，向天下橫行”！真正見解，並不是別的，指認取自心本來是佛，所謂“祖師西來，直指一切人全體是佛”（黃檗語）。既然一切人全體是佛，佛法便是極平常的事，更沒有會被什麼黏縛住，所以稱“佛是自由人”。“你欲識得佛祖么？只你面前听法底是”。禪家教人，就是這樣親切，單刀直入，一切教條到這裡都沒有用處了。臨濟在教學中，經常用鼓舞人心的話來鼓舞學人，如說：“大丈夫兒，今日方知本來無事！”“欲得如法，直須是大丈夫兒始得，若萎萎隨隨地，則不得也！”臨濟教導學人“不取佛，不取菩薩羅漢，不取三界殊勝，”只是認取自己。他敘說自己是：“迥然獨脫，不與物拘，乾坤倒置，我更不疑！”並教導學人說：“自達磨大師從西土來，祇是覓個不受人惑底人！”禪家教學的方法，鼓勵人的自信心，要從一般宗教徒的卑怯心情中來解放自己，直把古代佛祖也不放在眼里，認佛祖不過是個“傳語人”。這是禪宗教導學人第一着眼處，是參禪人的真正見解處，不受人惑處。

禪家宗師為了鍛煉和考驗學人這種不受人

惑的見解，在平常实际生活中运用了种种的方法，自馬祖以下，产生了所謂禪机或公案的問答，用棒用喝，毀佛毀祖，無所不用其極。等到学人确实达到这种見地时，才得师家許可，与以印証，即所謂以心傳心，心心相印，都就共同見地說。就是在得到师家印証的場面，也是大異尋常。从前黃檗（——856）在百丈（749—814）座下受教，有一天，百丈自叙他过去被馬祖（707—786）一喝，直得三日耳聾故事，黃檗听了不覺吐舌。百丈便印証了黃檗悟得馬祖一喝的心法，对黃檗說：“見与师齐，減师半德；見過於师，方堪傳授；子甚有超师之見。”后来黃檗弟子临济，在大愚处悟得黃檗心法时，便說“原来黃檗佛法無多子（没有什么了不起的意思）”。这都說明弟子要有超师之見，才得师家許可；不仅如此罢了，黃檗在百丈座下、临济在黃檗座下，受到师家考驗时，常用拳掌痛揍他們的老师，受揍的老师以呵呵大笑来称許自己的弟子。师家与弟子之間，为了考驗見地（即是否有共同的真正見解），完全脫略形迹。这种別开生面大胆的教學方法，在佛教中除禪宗外是沒有的。

作为一个明眼的禪宗师家，生怕学人不敢承当自己与佛祖無別，生怕学人去覓古人的足迹，迷入古人的歧路，於是产生了呵佛罵祖的作風，其中以临济和临济同时的德山（782—865）兩人最为突出。临济說“菩提涅槃是系驢鼻”，要“坐断佛头”，指义学法师是把粪塊向口里含过吐与別人喫；德山罵佛为“老胡”，說佛“經三大阿僧祇劫，即今何在？八十年后死去，与爾何別”？罵达摩为“老臊胡”，貶經典为“拭瘡疣紙”。

在禪宗来看，这也是一种教學的方法。临济自說是：“夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。”覓什么人？覓“不着佛求，不着法求，不着众（僧）求”（黃檗語）的人，覓个赤体承当自己本来是佛的人。临济並說自己这样呵佛罵

祖，排斥經典，“於十二年中，求一个業性如芥子不可得”。这种教學的方法，也是除禪宗外在佛教中找不出第二个例子的。

佛教經論，說明一个問題时經常运用它的辯証法，百丈称之为“透過有、無兩头句”。在禪宗教學上更着重在遣蕩、建立、透過遣立。呵佛罵祖，排斥經典，是屬於無句、遣蕩边事。黃檗自說於不着三宝求中却“常礼如是事”，於矛盾中得到統一；黃檗看經（建立边事），临济指是“揩黑头老和尚”（遣蕩边事。按淨土宗有教婆子念佛以豆子記数的）。就是临济，也說“一即三，三即一，如是解得好看教”。百丈說，“讀經看教，不是一向不許……第一須自有眼，須辨他生死語”（指了义教为生語，不了义教为死語）。但就总的精神看，三宝虽尊，一落求心便成縛着，所謂“金屑虽貴，落眼成翳”。

禪家的一棒一喝間，都有明暗宾主之辨，縱夺杀活之机，有时一拳是报恩，有时一踏是情深。这是禪的教學方法，称之为“大机大用”，决不是無目的地胡来一套。

自馬祖以下，在教學的方法上突破了常規，他們用峻峭的、权变莫测的禪机，来勘驗学人，画圓相，豎拂子，把鼻，吐舌，拍手，作舞，燒佛，斬貓，擎拳，举指等等，都被运用到教學上来。临济、德山，动不动教学生吃三十棒，喝声是震响了僧堂。为遣蕩經論教条的执着，后来宗师，却应用了人民的歌謠，甚至用艳丽情詞代替了佛語，可以看出禪家教學上的大胆。这样作法，就是临济說的“向逆順中覓人”；可是这种过“左”的作法，漸漸地失去“全体作用”的精神，变成一种徒具形式的玩意兒了，后来禪宗之衰，未始不植毒根於此。

总之，禪宗的教學目的是：在於把人从自卑怯弱的思想中解放出来，要求每个人都树立起与佛祖無別的独立自主的人格；它的教學的方法是：不离实际生活，运用活的教材，充分地表达出“生龙活虎”的精神。

禪宗自达摩到六祖惠能，完成了一宗的思想体系；到了馬祖以下，教學方法上起了巨大的變革；一方面和一般義學的敎家有所距離，另一方面和謹慎細行的虔敬律學的毘尼師，已勢不能同住在一个山門內生活了。因此，禪宗的徒侶，在經濟生活上，在管理僧務上，不能沒有一種獨立的新制度以適應這個現實的要求。相傳禪宗的叢林創自馬祖，叢林的清規制自百丈；實際上，五祖弘忍開東山法門，會下聚集的都是禪侶，已成為純禪宗的門庭；不過除修習坐禪外，一般生活仍遵律制。到馬祖宗風大變；馬祖座下的百丈，懷着改革制度之志。宋楊億述的“古清規序”，有如下一段文：

百丈大智禪師，以禪宗肇自少室（達摩），至曹溪以來，多居律寺，雖列別院，然於說法住持未合規度，故常介懷，乃曰：“佛祖之道，欲誕布化，元冀來際不誤者，豈當與諸部阿笈摩教（即四阿含小乘教）為隨行（指小乘律）耶？……於是創意別立禪居。

“古清規”是指百丈手訂的書，今叢林流傳的“勅修百丈清規”，是元代的作品，已經過了多次演草修訂，失去了百丈原作的面貌。根據“宋高僧傳”的百丈傳和“景德傳燈錄”載楊億的“古清規序”，均於百丈清規有簡單的介紹，尚約略可以看出古清規有如下的內容：

（一）建立僧堂，即安置所有參禪的學人集居到堂中，坐禪睡臥依次在“長連床”上。（二）建立宗師長老居處的方丈。（三）“不立佛殿唯樹法堂”，是長老說法和學徒們或來賓們問答商量激揚宗要的場所。僧寺不立佛殿，原是合於律制，但在中国則成異舉。由於新興的禪林，未必馬上得到供給多人生活經濟的基礎，在清規中最特出的除不立佛殿外，是（四）“行普請法”。“普請法”，規定上下大眾集体的農業生產勞動，如開田墾荒、植樹、興修水

利、播種、收穫等一切有關於農業上的勞動。

百丈禪師是樹立勞動榜樣的人物。陳詡的百丈塔銘稱百丈“行同於眾，故門人力役，必等其艱勞”（全唐文卷四六六“唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘”）。“百丈廣錄”記百丈熱愛勞動一則故事：

師，凡作務（指農業生產勞動）執勞（指為大眾勤務），必先於眾。眾皆不忍，密收作具而請息之。師云：“吾無德，爭合勞於人。”師既徧求作具不獲，而亦忘食。故有“一日不作一日不食”之言，流播寰宇矣。

“廣錄”另一則記出如下具體事實：

百丈有一天“普請開田”回來，問黃檗：開田不易；黃檗答：這是大家干的活兒。

百丈說：辛苦辛苦；黃檗答：爭敢辭勞。

百丈問：開得多少田？黃檗便表演了鋤田的動作。

百丈便喝，黃檗掩耳出去。

這是一則黃檗開田的公案。他們在討論勞動中結合禪的教學。百丈問開得多少田？是考驗黃檗在勞動中是否体会到勞動即佛事的精義，黃檗的表演鋤田，表達出正是如此；百丈用一喝來許可他，也是勘辨他；可是黃檗掩耳便走，正好說明他從來沒有離開這個，何必再勞婆婆媽媽呢。像這種在勞動中檢驗禪的工夫故事，各種語錄中可以信手拈出。他們愉快地勞動，愉快地商量，有時還愉快地互相廝打，老師經常吃到徒弟的鋤田柄或被打翻在地上爬起來呵呵大笑，充分地洋溢著從勞動中體現出禪的歡樂。但是種田挑糞，是被封建主看成賤役，比丘律制是三衣一鉢乞食自活的（可是乞食制度在中國行不通）。“宋高僧傳”說百丈禪林的“諸制度，與毘尼（律）師一倍相翻”；但是由於百丈見解的卓越，和偉大人格的感召，加以這種制度正是適應於新興禪宗社會環境的需要，“百丈清規”的產生發揮了極大作用，“宋高僧傳”稱：

天下禪宗如風偃草，禪門独行，由海何劳动作务，那样不是佛事。之始也。

百丈清規是当时禪宗一种新的制度。如果没有一种有力的理論支持，也敌不过具有最高权威行遵佛制的律宗势力。

〔有人向百丈〕問：“斬草，掘地，垦土，为有罪报相（指既伤虫类，又違佛制）否？”

〔百丈〕答：“宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦無虚空相，將罪何处安着？”

禪宗心法，是全体作用，即心即佛，一切劳动業務都是佛事。由於禪宗的理論是提到最高的原則上来，“見法即是見佛”，“見色即是見心”，把色、心、佛打成“一片”的境界，任

禪宗的乐观精神，劳动热情，敢想敢說敢做，不肯落古人窠臼，在古代宗教哲学思想中可說是独树一帜。它的这种“前無古人”的精神，在現存看来还是非常生动。作为今日的百丈、临济兒孙的佛教徒来講，应当繼承發揚这种傳統的优良精神，把建設社会主义祖国的生产事業、文化事業作为自己分內应做的庄严佛事，在劳动生产中鍛煉自己的見地，不受古人惑，不受封建主义、資本主义惑，向庄严的社会主义道路走，正是淨佛国土踏佛阶梯的大丈夫兒的事業！

黃

鶴

来

謠

——为武漢長江大桥作

趙 朴 初

黃鶴来，舞翩跹。万劫初見龟蛇連^①，天塹之險而今捐，峨峨大桥惊神仙。二山垫脚固於磐，大江入膊通北南。上有青冥之高天，肩摩毂接道便便。下有綠水之波瀾，柱如齿張吞楼船。轟轟鉄軌鳴中間，列車如龙吐云烟。高楼百仞承兩肩，堂廣可容千人筵。电梯送上霄云端，拾級更向桥头攀。心开意朗亭翼然，置身高处縱目觀。江水西来浩无边，浪搖夕照紅千帆。右顧汉陽俯晴川，寬衢尽改旧市廛。移山填池鳳皇殘^②，架梁兴栋鸚鵡翻^③。左望武昌極邊緣，廣廈掃比千万間。烟囪成林，高爐齐山，鋼鉄之都，巍巍桓桓。百花爭妍，亿民爭賢，造化在手，乾坤轉旋。黃鶴来，非昔年，白云千載今青天，烟波江上騰笑欢，崔顥若在焚詩篇^④。

① 大桥架在武昌之蛇山及汉陽之龟山之上。

② 鳳皇山殘存三分之一，即將削平填池。

③ 鸚鵡洲遍建市房，無复芳草萋萋景色。

④ 唐崔顥黃鶴樓詩有“白云千載空悠悠”“烟波江上使人愁”之句。

介紹馬鳴的偉大詩篇 “佛所行讚”的梵文校本

巫 百 梓

在中国的傳統佛教里，馬鳴是以傳佛衣鉢的禪宗的第十二祖和“大乘起信論”的作者著稱。中國佛教徒似乎只知道他是一位“登地”的菩薩，很少知道他是一位偉大的詩人。恰恰與他在中國的情況相反，在印度，他是印度人民最尊崇和最熟悉的大詩人之一，雖然也知道他是一位佛教徒。按中國佛教的傳說，馬鳴有十部作品，其中包括著名的“大乘起信論”、“佛所行讚”和“孫陀羅難陀”（參看法寶義林）。正如大家知道的，這十部作品中，除了“佛所行讚”和“孫陀羅難陀”真正是馬鳴的作品外，其餘八部都是別人冒名的偽品。同樣的，在印度，除了公認的“佛所行讚 Buddhacarita”“孫陀羅難陀 Saundarananda”和“舍利弗 Sariputraprakarana”（這是一個劇本，本世紀初期，在中亞細亞發現若干斷簡殘篇，並由德國魯達斯教授校正出版）以外，還傳說他有另外一些作品（例如，印度學者不久以前發現的三個梵文殘本）。但是，經過印度和歐洲的梵文學者考證，除了公認的作品是出自馬鳴自己手筆外，其他都是偽作。

在馬鳴菩薩的為世所公認的三部作品中，以“佛所行讚”最為重要，它和迦利陀婆的“莎恭達羅”一樣，在古典梵文詩學界中，被譽為不朽的巨著。“佛所行讚”的梵文原本，從十九世紀末葉到現在，已有好幾個校本印行。這裡，特把它的最好兩個校本介紹如下：

一、考威爾(E.B.Cowell)校本

十八世紀末期，“佛所行讚”的梵文抄本從印度傳到歐洲。不久，英國考威爾教授根據三個抄本開始進行校對的工作。一八九三年，在

校對工作結束後，使用天成體字母印行，並收入“牛津大學阿利安叢書 Anecdota Orniensia Oxford”里。這是梵本“佛所行讚”第一次以現代書本形式出現於世界。此書出版後，立即震動了當時歐洲梵學界，許多權威學者給予很高的評價，認為馬鳴菩薩的這部作品是最優秀的梵詩作品其中之一。但是，學者們也看出，考威爾校本所依據的梵文抄本有許多錯漏的地方，還未能反映原詩的本來風格，未能恢復原詩的全部面貌。要恢復原詩的全部真面目，還要做許多修正和補充的工作。德國傑出梵文學者波特林克(Von Böhltingk)首先指出這個校本的缺點，號召梵學界共同設法對這個校本進一步修補加工。從這時候起，印度和歐洲的許多梵文學者投入了修正這個校本的研究工作。這項研究工作幾乎繼續了四十年。在這四十年期間，學者們寫了大小論文數十篇，對考威爾校本進行分析考證和修正補充。遺憾的是，這些努力都未能收到預期的效果。這裡還應提到的，在這期間，印度孟加拉亞洲學會出版“佛所行讚”的另一個校本。但是，孟加拉亞洲學會的校本所根據的梵文抄本和考威爾校本所根據的幾乎沒有什麼兩樣，因此，對於恢復原詩的全部真面貌也沒有大的幫助。

二、約翰斯頓本

到了本世紀二十年代，梵學界的情況大大改變了。在印度、尼泊爾和我國西藏等地方，相繼發現大量珍貴的佛教梵文抄本。“佛所行讚”的更古老和更完整的梵文抄本也在这時在尼泊爾發現，同時，收藏在加德滿都的尼泊爾國家圖書館里。其他有關馬鳴的生平事蹟和

“佛所行讚”的許多零散的新資料也陸續在各地出現。因此，重新編校一部比考威爾校本更好的“佛所行讚”的可能性越來越大。就在這情況下，英國著名吠陀學者麥頓爾教授（Prof. A.A. Macdonell）建議他的門生約翰斯頓博士（Dr. E.H. Johnston）做這項工作。約翰斯頓接受了這個建議。就從這時候起，他研究新發現的梵文抄本，收集所有有關“佛所行讚”的古今資料；他的研究繼續了十年。一九三四年，他終於完成這項研究——“佛所行讚”的新校本全部脫稿。次年，他把新校本的全稿交由傍遮普大學付印出版。

約翰斯頓校本所根據的主要資料是剛才說的在尼泊爾發現而收藏在加德滿都（Kathmandu）圖書館的梵文抄本。一九二四年，由於麥頓爾教授的請求，尼泊爾皇室把這個抄本寄去英國影印。這個抄本仍然殘缺不全。全書原來共有貝葉五十五面，但現在缺了第一、三、七和第八面；缺了第一章的第一頌至三十五頌；第二十四頌至四十頌的下半頌的第二句；第二章的第一頌至三十五頌。全文到了第五十五面中第十四章第三十一頌，突然結束。書末又沒有謄抄者的署名和年月日。

這個抄本的字体是早期的孟加拉字体。从劍橋大學收藏而註明年月日的抄本（一一九九年的第一六九九號抄本和一四四六年的第一三六四號抄本）來判斷，這個抄本可能是一三〇〇年的寫本。書法的体裁是很好的，但是充滿錯誤，以至有好幾段文看不清楚。从字源學上看，這種字体是很重要的，因為从這種字体中可以看到印度字母發展的新階段。

這個尼泊爾抄本和考威爾校本所根據的三種歐洲抄本的关系是很明顯的。尼泊爾抄本包含考威爾校本所有頌文；另外，它的第九和第十一章有考威爾校本上所缺的兩段文。其次，凡是尼泊爾抄本中有模糊難辨的字句，三個歐洲抄本也在同一地方模糊難辨。尼泊爾抄本的第三十七頁損壞了一端，在第九章的第二十六頌至三十七頌之間又有一個缺口。這些也同樣發現在三個歐洲抄本里。

很清楚，三個歐洲抄本是來自尼泊爾抄本的。中國漢文和藏文的譯本也證明這一點——三個歐洲抄本是原始抄本的部分，或者是舊的修改本。無疑的，尼泊爾抄本的發現，已使三個歐洲抄本失去原有的，被認為唯一可以依據來解決疑難的作用，雖然尼泊爾抄本也不是那麼十分完整無缺。

約翰斯頓校本還根據另一個僅次於梵文抄本的重要資料——“佛所行讚”的藏文譯本。藏文譯本是梵文原本的直譯，它可以逐字逐句地和抄本對照起來。尼泊爾抄本殘缺和疑難的地方，約翰斯頓如果不能從梵文資料得到解決，他便根據我國藏文譯本來還原。當然，他也參考我國漢文譯本。這樣，一方面，梵文抄本中殘缺疑難的地方得到補充的解決；另一方面，梵文梵本也修正了我國漢文藏文譯本中的錯譯的地方。利用我國漢藏譯文來修補殘缺不全的梵本，或把已失的梵本全文還原過來，這已成為近世紀以來印度和世界梵學者研究梵文佛學的主要而有效的方法。約翰斯頓也利用這個方法，因此，很自然，他的校本是比考威爾校本完善得多了。

馬鳴的這部偉大作品，世界各國都有譯本，早已為世界文學名著之一。我國也有一個一千五百多年前的古老譯本（紀元四一四年，北涼曇無讖譯的），譯得還相當的好。但是，由於它的古老語言，已不能引起現代中國勞動人民的興趣，現在有必要按梵本把它重譯，讓我們人民有機會再來欣賞這部優美的詩篇。本文作者，過去曾把這部作品作為學習梵語的課本，現在打算在工作之余，試譯為今文，並以此請愛好印度古典文學的同志指教。

对“舍利弗意处屬色陰說的特点”的几点意見

宗 境

在新近出版四月号“現代佛学”上，看到了戒圓法師写的“舍利弗意处屬色陰說的特点”一文，觉得与我所了解的論部佛学体会上有点不同，很有研究一下的必要，現在提出我的意見如下：

据戒圓法師指“攝大乘論無性釋”一段文，說經部主張意根是色法。甚至指有其他部派也主張意根为色法的（見原文末段及其16註）。这也許有可能，且还可以从“異部宗輪論”等进一步去研究。但不是此处所要說的。現在这里所要研究的，是舍利弗是否主張“意处屬色陰”的問題。

1. 戒圓法師提出舍利弗主張意处屬色陰，它的中心典据是“中阿含經”卷七“舍梨子相应品象跡喻經”的一段文而說的。論据的重点是：

“內眼处及色，眼識知外色，是屬色陰。”

“內意处及法，意識知外色法，是屬色陰。”

戒圓法師又把“眼識知外色”和“意識知外色法”兩句文，作为是“色”及“法”的补充說明。

他依据上段經文，便判断舍利弗是“主張意处屬色陰說”的了。

如果照戒圓法師的說法十二处不能攝尽一切法，以六識身的識陰，非是十二处所能攝故。舍利弗是不会这样主張的。

他又把“意識知外色法”一語，作为簡別法处，即是說不是一切法处皆是屬色陰。以心所法、不相应行和無为法，不屬於色陰故。如果真是这样，那末眼根所对的色境，有什么不屬於色陰的东西？“眼識知外色”一句又簡別什么？难道說，一切色处还有不屬色陰的嗎？

据我的体会，那段經文只是初举眼处后举意处以例中間耳、鼻、舌、身的四处，这是古代汉譯經典的習慣。如全文譯出，应是这样：

內眼处及色，眼識知外色，是屬色陰。

內耳处及声，耳識知外声，是屬色陰。

內鼻处及香，鼻識知外香，是屬色陰。

內舌处及味，舌識知外味，是屬色陰。

內身处及触，身識知外触，是屬色陰。

內意处及法，意識知外色法，是屬色陰。

也正如般若經譯文的慣例：“色蘊無常，受、想、行、識蘊無常。眼無常，耳、鼻、舌、意無常。”这种譯文略譯筆法，是習見不鮮的，並不是特給初句、末句加以补充說明。

因此，我認为單憑这段經文，尚不足以作为成立“舍利弗是主張意处是屬色陰”的論据。

2. 戒圓法師提到“汉文翻譯中尚保存有‘集異門足論’和‘舍利弗阿毗曇論’，据說是舍利弗所造的。”不錯，這兩部論向來被承認是舍利弗造的，它是發揮了舍利弗对佛学的思想的兩部重要的著述。

現在檢查一下“集異門足論”，論是玄奘法師翻譯，在翻譯上應該不會有什么錯誤。看它對於“色蘊”是怎样說明的。

集異門足論（卷一），講“色蘊”時說：

“云何色蘊？答：諸所有色，若過去……如是一切略为一聚說名色蘊。”

次解釋“諸所有色”時說：

“此中諸所有色者，云何名為諸所有色？答：尽所有色，謂四大种及四大种所造諸色，如是名為諸所有色。復次尽所有色，謂十色处及法处所攝色。如是名為諸所有色。”

依据这段論文看来，色蘊中只包括了“十色处及法处所攝色”，並不包括“意处”。可知在舍利弗的“集異門足論”中沒有主張“意处屬色陰”說。

3. 再檢查一下“舍利弗阿毗曇論”（姚秦时曇摩耶舍共曇摩多等譯），看它對於“意处”和“色陰”是怎样說明的。論文（卷一）解釋十二入中的“意入”時說：

“云何意入？意根是名意入；云何意入？識陰是名意入。”

这段文很明白的指出意处（即意入）是識陰而非色陰。同上論文又云：

“云何意入？心意識、六識身、七識界，是名意入。”

說明六識身、七識界，皆是五陰中之識陰，非屬色陰。在解釋“七識界”時說：

“云何七識界？眼識界，耳、鼻、舌、身識界，意界、意識界。”

这段文指出十八界中之七心界，即十二处之意处，五蘊中之識蘊。

又同上論文在十二处諸門分別中說明十二处中那些是色，那些非色時說：

“十二入几色？几非色？十色，一非色，一二分或色或非色。云何十色？眼入，耳、鼻、舌、身入；色入，声、香、味、触入，是名十色。云何一非色？意入，是名一非色。云何一二分或色或非色？法入，是名一二分或色或非色。”

这段論文特別地說明了意入非色，即意处非色

法而是屬於心法的。又在解釋几是心，几非心時說：

“十二入几心？几非心？一心，十一非心。云何一心？意入，是名一心。云何十一非心？除意入，余非心。”

这段論文完全肯定了意入名心，即意处是心法而不是屬於色法的。

又同上論文（卷三）解釋“五陰”中的“色陰”時說：

“云何色陰？十色入，若法入色，是名色陰。”

解釋五陰中的“識陰”時說：

“云何識陰？意入，是名識陰。……意根是名識陰。……若心意識、六識身、七識界，是名識陰。”

在五陰諸門分別中說明五陰中那些是色，那些非色時說：

“五陰几色几非色？一色，四非色。……五陰几心几非心？一心，四非心。”

以上所引的論文，都說明了“意处”是心法，是識陰，而不是屬於色陰。依据這兩部論文来看舍利弗的思想及它的學說發展体系關於意处屬於心的問題，是与發智、婆沙、俱舍等論，沒有多大区别的。那么，戒圓法師提出舍利弗主張“意处屬色陰”之說，在牽涉到舍利弗說的阿含經与他所造的論文中似乎很难找出有說服力的証据，希望戒圓法師加以深細研究，得出一个明确的結論以釋我的疑惑！

我們感謝党和政府的关怀

現代佛學月刊編輯同志：

重慶市九龍坡區人民委員會和人和鄉人民委員會於今年三月五日組織了九百餘人到我們華岩寺幫助僧眾進行全寺大掃除，使古廟成了真正的清淨道場。我們感到，這是華岩寺修建以來未曾有過的事，只有共產黨領導下的人民

政府才這樣關懷佛教名勝古跡，我們感謝黨和政府的關懷，今後應更加熱愛祖國，響應黨和政府的號召，努力參加社會主義建設工作。

一九五八年四月十日

華岩寺代理負責人 通悟

五明学基本的内容

郭元兴

五明，具云五明处，是声明、因明、医方明、工巧明和內明。“瑜伽师地論菩薩地力种姓品”中關於菩薩求法的内容說，菩薩应当求一切菩薩藏法、声聞藏法、一切外論、一切世間工業处論。这里菩薩藏法和声聞藏法屬於內明，一切外論指声明、因明、医方明，一切世間工業处論即工巧明。因此，五明可以包括大乘菩薩所学的全部內容。

声明的内容，据“瑜伽师地論開所成地”的解釋具有六相：一法施設建立、二义施設建立、三补特伽罗施設建立、四时施設建立、五数施設建立、六处所根栽施設建立。

法施設建立指名身、句身、文身等的構成。名，为人對於事物或現象認識上所形成的概念（想）或名称。句，为按照構詞的方法或所成立的字。梵文中構詞的基本單位是字界（dhātu），字界附加字綴（pratyaya）即構成一個字的支分（語基），支分再加上轉聲（Vibhakti，今譯作語尾）才構成一個完全的詞，名之為句（pada，tsbig），又用詞叙述事物意义完全，亦称为句。文（vyañjana），是指記錄語言的字母。梵文字母中有元音十四個，叫做 svara；輔音三十個，叫做 vyañjana（体文）；共有字母（Varna）四十七個。元音可以單獨成為一個音節，輔音須附加元音才能構成一個音節。因此法施設建立，指名、句、文多數總合而言，說為名身、句身、文身。

义施設建立，指字义的一种分类，和中国古代字書“尔雅”相似。“瑜伽师地論”中舉出十种义，到公元九世紀時一些印度和我国西藏的佛教学者編纂的“梵藏名彙” Mahāvvyutpatti 已分为二百七十九門了。

补特伽罗施設建立，指名詞等有男声相（pum-linga，即男性）、女声相（stri-linga 即女

性）和非男非女声相（napumsaka-linga 即中性），以及動詞有初士（第三人称）、中士（第二人称）和上士（第一人称）的区别。

时施設建立，指動詞的时态等变化。梵語文法中有十罗声（lakāra），其中六罗声为时态（kāla）。“瑜伽师地論”中舉过去、过去殊胜（bye-brag 差別），未来、未来殊胜，現在、現在殊胜，这些相当於表时态（kāla）的六个罗声。

数施設建立，指名詞等有一言（ekavacana，單数）二言（dvi-vacana，双数）和多言（bahuvacana，复数）的分別。

处所根栽施設建立，指印度關於梵語文法等各種論著。处所，是根本論的意思；根栽，是支分論的意思。据親基、道倫和义淨等人的記述，声明根本論（处所）有四：一劫初梵王造一百万頌声明論，二其后帝釋略为十万頌，三其后迦多設罗（或迦單設罗）又略为一万二千頌，四最后波你尼（pāṇini）又略为八千頌。在玄奘时代，前二种論已失傳，只后二种尚流行。这种根本論內容包括五分：一相續，是字的結合方法；二名号，包括名詞、代名詞的轉聲方法；三总略，是复合字的構成方法；四彼益，現在文法書中也名為第二性語尾，是指加到名詞性語基之后可以形成新字的一些語尾；五宣說，指關於動詞的变用法以及第一性語尾的附加方法等。

声明的支分論綜合玄奘和义淨的記述，有下列五种：一字体根栽声明論三百頌（义淨傳為創學悉曇章 siddhirastu 有一万余字，三百余頌），波你尼造；二声明略詮本頌一千頌，波你尼造；三八界論八百頌（义淨傳一千頌）；四開擇迦論一千五百頌（义淨傳一千頌）；五溫那地論二千五百頌（义淨傳一千

頌)。以上五論据义淨所說是印度學習声明开始必修的論典。据义淨說繼五論之后进行學習闍耶呾底 Jayaditti 所作的“苾栗底苏咀罗”一万八千頌，其次學習鉢顛社罗 (Patañjali) 所造的“波你尼經釋”二万四千頌，最后學習护法菩薩的“杂宝声明論”，据玄奘傳說本論有二万五千頌，义淨則說是一万四千頌，頌为伐祿呵利 (Bhartṛhari) 所造。關於声明的著作，护法这部論可称为登峯造極的古典作品了。

声明著作中国用汉文傳譯的較少，唐代有智廣的“悉曇字記”，宋代有惟淨等編的“天竺字源”，都屬於“悉曇章”一类。用藏文傳譯声明著作較完备，重要的著作如波你尼、月官 (Candragomin)、辨才天女 (Sarasvatī) 和迦罗波 (Kālapa) 的各种記論 (vyākaraṇa) 和經 (sūtra) 都有譯本。此外，如金師子 (Amarasimha) 的“黄金藏”，檀真 (Daṇḍin) 的“詩鏡”等也有譯本。西藏历代佛教大德關於声明的著述也很丰富。

佛教中關於“因明”的系統叙述，当以“瑜伽師地論”中“聞所成地”一段文字为最早出。事实上可以看出那时因明是一种辯論術，所以論文以和辯論有关的七事来解釋因明。七事是指論体、論所依、論处所、論庄严、論墮負、論出离、論多所作法。現存汉譯本有傳說为龙树作的“方便心論”和“迴諍論”，从書的內容看来，不会比“瑜伽師地論”出世更早。在無着所著“显揚聖教論”中關於因明部分全引“瑜伽師地論”原文而没有什么改动；但在“集論”中則略有發展。到世亲时，据说他有“論軌”的著作，而真谛所譯的“如実論反質难品”也題为世亲所著（如実論原本据达摩笈多傳說有二千頌）。以上是公元五百年間的佛教因明著述。到了公元六世紀初，佛教因明学者陈那 (Dignāga) 出世改訂作法——約五支为三支，所制因明論典共有八部：一“觀三世論”（有藏譯本）、二“觀总相論”（义淨譯）、三“觀境論”（“觀所緣論”）、四“因門論”（藏譯本作“因輪”）、五

“似因門論”、六“理門論”（玄奘譯作“因明正理門論”）、七“取事施設論”（义淨譯作“取因假設論”）、八“集量論”（义淨譯四卷佚，藏譯有二种譯本均存）。陈那的著作由公元五四八年来华的眞諦首先譯出一部，即“無相思塵論”（“觀所緣論”）。綜合汉土和西藏的記載，陈那为世亲的弟子，而他的弟子有护法、商羯罗主和自在軍。商羯罗主著有“因明入正理論”，梵本和藏文本均存，但誤为陈那的作品。汉文本为玄奘譯，玄奘及門弟子神泰、靖迈、明覺、文备、文軌、璧公、窥基諸人均有疏釋，其中只窥基的疏八卷現存，为后代研習因明的根本典籍。文軌的疏，支那內学院有輯本印行。据玄奘傳，护法也有關於因明的著作，現无从考。护法和自在軍的弟子为法称，是陈那以后佛教中最著名的因明大师。他出世的年代历来都以为在第七世紀，事实上要早得多，因为护法的“觀所緣論釋”（义淨譯）已提到法称的見解，而在 Bāna 以前出世的妙亲 (Subandhu) 的著作中 (Vāsavadattā) 也提到法称的名字，所以法称也应当是公元六世紀的人。法称關於因明的著作有七部量論，重要的为“量釋論” (Pramāṇa-vārttika)、“正理滴論” (Nyāya-bindu)、“因蒂論” (Hetu-bindu) 等。法称以后有調伏天 (Vinitadeva) 出，廣釋世亲、陈那、法称有关因明的著作，西藏均有譯本。据多罗那他“印度佛教史”，調伏天約和無性 (Asvabhāva) 同时，那么，也应当在玄奘入印前出世。但調伏天對於护法学說不尽滿意，在著作中时有流露，这或者是祖述护法之学的玄奘在傳述中不加以称引的原因。佛教因明的發展到法称已达到頂点，以后就沒有有什么特殊的創見了。法称的因明之学古代沒有傳入中国汉土，但是在中国的西藏一帶傳習很盛，西藏历代佛教大师關於法称因明的著述也很多。

綜上所述，大乘佛教初兴已注意到論辯的方术，到了弥勒無著时代开始立了因明的名称以为五明之一，为菩薩学的必修科目。世亲繼

續研究發揮，有“論軌”(Vyākhyāyukti)、“論式”(Vādaividhāna)和“如來論”二千頌等作品，但都不離以立破為中心的範圍。陳那興起，刊定舊說，初期著作像“正理門論”仍以立破為主，但是總集大成的著作“集量論”則以量論為因明的主要內容了。陳那以後，因明也就取得了量論的名稱。法稱的因明繼承陳那的學說又推進一步，理論上揚棄瑜伽系唯心論成分，而作法上主張合因喻為一，不另立喻支，更是一種創造性的發展，在以後的印度和西藏的佛教著述中得到廣泛的應用。

醫方明的內容完全和現代的醫藥科學相同，佛教的學者對於這一方面也曾作過出色的貢獻。釋迦牟尼在世時代的耆婆(Jivaka)有醫王之稱，是一個虔誠的佛教徒。傳說為迦膩色迦王的御醫的遮羅迦(Caraka)在“婆伽伐多史傳”(Bhagavata-purāṇa)曾說他為有余龍王(Sesa)的化身，這有余龍王即佛教經典中常常提到的阿難陀龍王(ananta-nāga-rāja)。迦羅迦還有“醫方集”(Samhitā)，其後有妙聞(Susruta)的著作出世，為龍樹(Nāgarjuna)所傳習。西藏丹珠中現存有龍樹的醫方著作數種。更晚有父使(Vāgbhata, pho-khol)出世，著有八支心要集(Astāṅga-hridayasamhitā)等，西藏也有譯本。父使也是一個佛教徒。

印度的醫藥理論和方法隨着佛教的傳入中國也跟着傳來。早期經典中的四百四病說，中國古代醫籍常常稱引。印度醫方明中所謂八支(Astāṅga)的分類也很早就傳入中國。曇無讖在公元414—421譯出的“大灌漿經”提到八種藥，釋雲公撰的“音義”解八種藥為：一治身，二治眼，三治疔，四治小兒，五治邪鬼，六治毒，七治胎病，八占星。公元673—685在印的義淨，在他所撰的“南海寄歸傳”卷三中曾提到八醫：一論所有諸疔，二論針刺首疾，三論身患，四論鬼瘡，五論惡揭陀(agada)藥，六論童子病，七論長年方，八論足身力。又在義淨所譯的“金光明經”“除病品”中也講到四種

病(風 vātā, 熱 pitta, 痰癰 kapha, 總集 san-nipata)的治療方法和八術的名稱，為針刺、傷破、身疾、鬼神、惡毒、孩童、延年、增氣力。可以注意的是公元五世紀初曇無讖所譯的“金光明經”“除病品”中沒有提到這八術的名稱。印度的醫書雖然現在沒有完全的漢文譯本流傳下來，但是在宋代所編纂的“証類本草”和明李時珍所編的“本草綱目”中都收有不少的印度出產的藥物和梵文原名，足見在醫藥治療的實踐上中國醫學也受到印度醫學的影響。

工巧明的範圍比較廣泛，據“瑜伽師地論”卷十五，工業明處有十二種：營農工業，商估工業，事王工業，書、算、計度、數、印工業，占相工業，咒術工業，營造工業，生成工業(據倫記為養六畜等)，防那工業(patah 紡織品)，和合工業(據倫記為調解訴訟的事務)，成熟工業(飲食業)，音樂工業。從這些內容看來，佛教中的工業明處偏重於和人民物質生活有關的工藝、農、牧、紡織、建築等應用技術，和印度古代相傳的六十四能(64 kalās)的內容大為不同。

所謂內明即指佛教中的菩薩藏法和聲聞藏法，也就是諸佛的一切言教。“瑜伽師地論”“聞所成地”舉出四相來說明內明處：一由事施設建立相，二由想施設建立相，三由攝聖教義相，四由佛教所應知處相。事施設建立指由三種事總攝一切諸佛的言教，一素怛纒事，二毗奈耶事，三摩怛履迦事。想施設建立的想(samjñā)指名相，即佛教中一切專有名相的建立。攝聖教義的義指佛教所說明解釋的義理。佛教所應知處則指佛教所應當知道的法數，在“瑜伽師地論”“聞所成地”中曾舉二數以至十數的法相若干種，中國的大乘義章等書可以算是同類的著作。據“瑜伽師地論”“菩薩地”力種姓品，內明論有兩個特征(相)，一顯示正因果相，二顯示已作不失未作不得相。佛教中分相因果有十因、五果。十因即隨說因(anuvyavahārā-hetu)、觀待因(apekṣā-h.)、牽引因(ākse-