



# 原始佛教與禪

**裨**以爲顯示。一、以言顯示。令其曉育。二、勢其勢。以助其財。財主財主。計主皆副。今令取小合體。數本非金王。雖恩不如寶器。更以參半財物。而復增  
**D. J. Kalupahana 著**

霍陳銗鴻譯校晦

我們已探討了印度佛教五大學派的思想發展——其中三派爲  
大乘（上座部、說一切有部及經量部），兩派爲大乘（中觀與瑜

伽行派）。由於佛教在遠東的傳播與開展，到中國和日本，就產生了一些新宗派，它們或多或少與一個或兩個大乘學派有關。其中最歡迎並流傳至今的兩大宗派是禪與淨土。禪通常被視為中國式結合的中觀、瑜伽行派（*Mādhyamika-Yogācāra syncretism*），而淨土則基於對某些印度經典的信仰，例如『無量壽經』（

Sukhāvatīyūha) 與「觀無量壽經」(Amitāyurdhāya)，它們代表了大乘佛教的普及的一面。

在西方，尤其是美國，最流行的佛教是禪宗。而且，禪宗不像淨土宗，因為它有一定的哲學基礎，並影響到中國與日本人的

哲學、宗教與藝術生活；使任何討論佛教哲學的著作，非涉及它不可。本篇附錄無意展示禪宗的基本教理。反之，企圖探討禪宗與原始佛教的關係，因為我對原始佛教的分析，與其他敘述禪宗與佛陀的關係的學者，有很大的不同。  
更昔西方有兩位論述禪宗的作者：鈴木大拙（D. T. Suzuki）及杜默林（Heinrich Dumoulin）。他們對禪宗教理的分析，既權威

氏，母景，骨氣無限皆是多。音朗音不無齷齪害，株益衆生。無則  
由生合聲生女，一清也。味，味音，音清音，音隨音，音小

糊空怕你學文體哩！

……此以一大事因緣故，出眾知母，而臨開示吾人體之狀貌，  
**禪**以爲禪不，一以言顯示，令其昧首，二契其身，吾人醒  
覺。即時變輪轉，普生覺照，今令昧心合體，盡本盡力，始能  
善始非金玉，雖不不如寶器，更以參半爲妙處而無鑿，始覺滿以

又詳盡，令人景仰。但他們對原始佛教與禪宗的關係論斷，則似乎難於接受。兩位學者之間，意見亦畧有不同。杜默林認爲佛陀的基本教義——有關實相的理論——貫串了整個佛教哲學組織，換言之，包括禪宗在內。鈴木大拙則採取了古典大乘的理論（以『妙法蓮花經』中之蓮花爲喻），他認爲大乘教義於佛陀說法時已萌芽，經數百年後才開展；這也就是說，小乘佛教不能了解佛陀教說的全部涵義。

杜默林在「佛語集」(ancient collection of hymns)中探討涅槃的觀念說：

「涅槃被視為終極的解救，無上安穩，極樂世界，渡船之彼岸。這些字眼是否如煙幕般沒有實質，覆蓋著空無呢？或是否隱藏著積極的內容呢？佛陀教義中的矛盾性，當他被問及

如來是否超越死亡時已被注意到。佛陀對此不欲作答，因爲這是理論性的，它的解答與成就最終的解脫無關。因此佛陀被指爲哲學上的不可知論者。可能佛陀不願意論及死後的生命数命，是因爲我們的概念性的語言不足以表達此一目的。關於香貝「彼岸」，脫離了死亡的永生樂土，亦非人類語言所能描述。

，而只能在神祕的超升境界中才可以躍進。」①

杜默林評論原始佛教後，跟著沿這一線索討論大乘：

「大概在公元二世紀，龍樹建立了他的中道哲學（Mādhyamika），此即各種般若經典；其中以直覺體證為核心。龍樹是大乘各派所尊崇的菩薩，亦是兩大神秘主義學派：真言宗（Tantrist Shingon）與禪宗的祖師。他是自釋迦牟尼以後無數覺者中最主要的關鍵人物。般若智理論的主要之點——否定、詭辭、直覺的宗教體驗、事物的如實觀照——都源於「般若經」（Prajñā pāramitā - sutra），通過龍樹而注入了禪宗，根深蒂固地成為一體。」②

把般若、中觀、禪、與佛陀，聯結在一起，無疑是禪宗大師的工作。這種歸屬的背後，已經假設了佛陀的基本教義一直傳到禪宗，仍然不變。

本書已試圖指出，佛陀的基本教義，由於信徒的需要、意願及歷史環境的刺激，已有一定的改變。這些改變，佛滅後已開始，不過當時可能未十分被感覺到，但一百年後，從這些改變所引起的分歧相當嚴重，雖然在每一階段中，沒有信徒察覺到其間的演變。正因為如此，每一學派都深信自己的理論代表了真正的佛語。不只大乘的絕對主義，甚至小乘的剎那論、極微論、緣起論、自性論等，其實都與原始佛教有分別。以大乘佛教為例，我們可以發現絕對的觀念本來遠離原始佛教，但在佛滅後却逐步發展；最後使般若學面臨真俗二諦的對立問題。龍樹的目的便是為這傳統的瑜伽禪定方法，從現象世界中抽離出來，於是消除了（本體與現象）的對立。至於禪宗，亦可以被看作為處理這一問題的第一解決途徑。

後期佛教徒雖有不同的理論，但都試圖溯源於佛陀的原始教說。當他們發現他們的理論與原始經典不符，這種追溯更加困難。這可在「法華經」（Saddharma-puṇḍarīka-sutra）與「論事」（Kathāvatthu）裏看出來。因此許多對原始教義的注釋，並

不是獨立進行，而是依後期發展的學理來解說。大乘與小乘學者，不論是古典或是近代的，都試圖在原始佛教裏尋出他們的思想的種子。在這追溯本源的過程中，後期學派不是忽畧了他們的思想與原始佛教的基本分歧，就是以為其他學派的觀念不能代表佛說而加以否定。下面是鈴木大拙對大乘與原始佛教的關係的解釋：

「確定地說，大乘的命本觀念，出自般若學的佛典，最早期的文獻不會超過佛滅後的三百年。但思想則無疑是源於所謂原始文獻。不過它們的發展，亦即他們所認為的佛陀教義中的本質部份，如果不由弟子們實際推行一段時期，以通過生活條件改變的考驗，是不會成功的。在實踐中壯大，在反省中成長，印度佛教遂產生了大乘方式，而與原始形態不同。」③

這種對原始佛教的解釋，是基於承認了大乘佛教的優越地位。的確，在大乘佛教中，例如「解深密經」（Sandhinirmocana-sutra）的「三轉法輪」（tridharma - krapravartana）的觀念，便體現了這一思想④，並成為「蓮華」（puñdarīka）在以後的數世紀中慢慢開放的基礎。根據這一觀點，多瓣的蓮華在無窮的充實狀態中仍未開放，而必須待至數世紀之後。為了證成這一概念，大乘佛教必須卑視「解脫」（Vimutti）的觀念，雖然它在原始佛教中被奉為鵠的。正如第十章所指出，這也就是「妙法蓮華經」（Saddharma-puṇḍarīka - sutra）中的主題。因此，大乘學者批評小乘人的法有自性論（dharma - svabhāva），認為這一說法與佛陀的「無我」（anātman）觀念相違。但他們忽畧了自己的某些理論，例如絕對主義，也非出自佛說。

假如我們有了這樣的了解，而去探討原始佛教與禪宗的關係，就會發現禪宗是以完全不同的視野出現。值得注意的是禪宗代替了在中國極為流行的中觀與瑜伽行派。雖然禪宗是從中觀與瑜伽的融合而生，但禪宗的理路和實踐有許多地方與這兩派有異。為什麼會這樣呢？是否中觀與瑜伽已被固有的道教傳統影響呢？

或者被某些雖不十分流行，但實際上仍存在的中國傳統所改變了呢？對禪宗所引起的宗教、哲學的改革加以研究，就會發現與佛陀對當時環境所引起的影響是相似的。讓我們簡略地研究一下這些改革：

菩提達摩被認為是禪宗之祖。禪的意思就是禪那（*dhyāna*），即冥想。禪宗有一著名偈語，據說是菩提達摩所說，實際上是後期禪宗已達到高峯時與成熟時所作，點出禪宗的骨髓。它說：

教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。<sup>(5)</sup>

此中所謂「別傳」是對比於中觀與瑜伽學派的觀念說的。中觀學認為概念分析不足以表達實相，這可能引致對「教」（經典）的捨棄。在這方面，禪宗更進一步，完全否定教相的作用；中觀則認為概念雖不足代表實相，但仍然承認世俗諦的價值是有助於對勝義諦的了解的（見第十一章）。

「直指人心」與「見性」似乎是瑜伽方法的反響。上文已指出瑜伽與中觀於初期的中國佛教極為盛行。中觀的哲學，尤其是「空」的觀念，極為當時的名士所接受，他們大部分都是玄學家。禪定的實踐雖是典型的印度方法，但在中國固有文化裏亦有相類似的訓練，故被中國人熱烈奉行。這兩個傳統的發展，可能就培育出禪宗的學理了。

雖然中觀哲學是反形上學、反思辨、與反煩瑣的，但由於對這新教義的熱烈歡迎，反而引起了龐大的學究活動。大批學者花費了大量的時間，致力於翻譯與注疏，不單經藏（*sutras*），甚至各種論書（*Sāstras*）和注疏，都被譯成中文。此外，中國學者又編纂了他們自己的疏釋。經過差不多五百年的學究式的努力，最後才明白到這是沒有意思的，因而產生了禪宗。這反應亦與其他佛教區域內的情形相似。例如在錫蘭，這個上座部佛法的中心，對「研究」（*pariyatti*）及「修行」（*patipatti*），何者方為解脫的基礎，亦有極長期的爭辯<sup>(6)</sup>。這也很相似於佛在世時所試圖影響的改革。在「增支部經典」（*Anguttara-Nikāya*）中，

佛陀把四種人與四種不同的雨雲比較：

(一) 只誦習而不修行者，就如雲只打雷而不下雨。

(二) 只會修行而不誦習，就像雲只下雨而不打雷。

(三) 既不誦習亦不修行，此即唯有雲而不下雨亦不打雷。

(四) 既能誦習又能修行，此即雷雨俱作。<sup>(7)</sup>

第一組指研究經典的人，對佛陀的十二分教，如契經（*sutta*）、祇夜（*geyya*）、記說（*veyyākaraṇa*）、偈頌（*gāthā*）等，均能誦習，但不了解「苦」與「苦」的成因、消滅、及滅苦的方法（即四諦）。這無異是針對佛在世時的某些婆羅門，他們只會背誦吠陀詩句，但不求解其內容更不實踐其訓諭。佛陀對這種經院式的學習加以指責。其次，據「阿梨吒經」（*Alagaddūpma-sutta*）<sup>(8)</sup>指出：對「法」（*dharma*）只作文字上的分析，是不能導致正覺的；我們亦不應以對「法」的熟習，而支配他人，或以此而逃避責難。這種義理的研究，就像提著毒蛇的尾巴。毒蛇可以轉過頭來，把捕蛇者咬上一口，結果令他死亡。所以，對「法」作不適當的研尋，只有使人產生痛苦與失望。佛陀的教誨，是希望人了解「法」，記著它的精神，並依著它而生活。「法」是因此以渡的工具，並不是執著的對象<sup>(9)</sup>。佛陀對這種學究式的活動的批判，是後世弟子們，不論在巴利文或中文譯本，都可以讀到的。對學究式的活動的反動，無疑，六祖慧能以文盲而得法的故事是一個代表。禪宗大師的這種態度與上座部學者極為相似，他們都重視佛教生活的實踐多於經院的研究。這和佛的見解，如上文所述，也是相同的。

再者，佛陀所倡導的另一改革，亦為禪宗大師所模倣。以前已提及過，佛在世時，已盛行冥想，苦行者如阿羅邏迦蘭及鄒達迦·羅摩子，都潛心於瑜伽的訓練，重視禪定所獲得的調適。以佛陀所見，他們不能超越各級的禪定；在「聖求經」（*Ariyapariyesana-sutta*）中<sup>(10)</sup>，他未能滿足而離開這些苦行者。不過，佛陀雖然不滿於只是獲得禪悅，但他仍用禪定的力量來防止惡念入侵。在獲得對諸法的正覺後，他以這種精神的集中力量去執，由

此而滅「苦」。他不但在瑜伽狀態中入定，而是在進行日間的各種活動時，亦同樣集中精神。

對中國初期佛教史加以研究，我們可以發現中國佛教徒是何等熱心於實踐禪定。傳說達摩祖師重視禪定，他於寺內面壁九年，以致雙腳也枯壞了。這個傳說也許反映出初期中國佛教對禪定的重視，但也可能是想指出爲禪定而禪定是沒有意思的。這使我們想起悉達多·喬答摩在未成正覺時的六年苦行。其次，佛教未傳入中國，印度已有一獨立的瑜伽學派（約公元前二世紀），他們根據波坦闍尼（Patañjali）的「瑜伽經」（Yoga-sūtra）而得到瑜伽技術的訓練，並使之普及。佛教裏的「瑜伽」就是瑜伽行派。我們從瑜伽行派在中土的流行程度看來，使人覺得初期的中國佛教也是重視禪定的。（即使是小乘系統，在這一階段中亦強調禪定，他們對入定的方法別有文獻介紹，可見一斑。⑪）禪宗大師對禪定的態度，在這時代背景下，可被清楚地了解。

問題是，我們如何解釋禪宗大師對學理研究與禪定所採取的態度？他們是否代表了中國人對大乘絕對主義的思想及瑜伽行派修習禪定的一種反應？有沒有可能是受到傳統道教的影響呢？或其他佛教派系的影響呢？在這一關連下，值得注意的是：在漢譯「阿含經」（Āgamas）裏，佛陀都是反對純學理的研究的，但亦強調禪定的極限。如果說中國禪宗祖師對這些經文無所知，是不可能的。大乘學者同時承認「阿含經」是最早期的佛典。

不過，這可能產生一個問題：如果禪宗祖師知道原始經典裏佛的意見，正是他們所提出的觀念，爲什麼他們不利用這些經典來支持自己的理論本是來自佛說的呢？我們需記着，即使是像龍樹那樣的印度大乘學者，亦引原始經典，但却認爲這些經典是屬於小乘教的，只代表小乘觀點。他們似乎沒有把巴利諸部與漢譯阿含的佛語，與小乘的阿毘達磨論藏分別清楚。（這可能是由於小乘學者把經藏與論藏視爲一體的緣故⑫。）因此他們另有自己的一套經典，將大乘教義採入，例如「楞伽經」（Lankāvatāra）、「妙法蓮華經」（Saddharma-puṇḍarīka）就是這樣產生的。

佛典的翻譯，在佛學初傳入中國時已經進行，主其事者的安世高，他譯出兩類經典：一類是禪學，一類有關法數，例如「六處」、「五蘊」、「四神足」、「五力」、「四念住」<sup>⑬</sup>等等。無疑，中國學者認爲這些資料代表了小乘佛教的精髓。

此外，「妙法蓮華經」中的「方便品」，提出大乘學者的觀點：把佛陀的十二分原始經典判決爲對鈍根及不明深奧佛法的教徒說法時所用。但大乘經亦名「方廣經」（Vaiḍūrya-sūtra），則是對利根、智慧較高的菩薩說法。由此可知，光是這個傳統就已經足以使熱心於大乘的禪宗祖師們，不用根據原始經典來說法了。

佛陀可以對當時流行的理論與不合符佛教觀點的生活方式加以否定，但禪宗大師則被大乘的思想背景限制而要達成上述的兩項目標——此即對思辨活動的否定及對禪定作用的限定。佛陀可以否定外道對最後實在所作的形上學思辨，又運用精神力量來節制自己的生活，但禪宗大師則要抓緊大乘佛教本身的形上學，尤其是中觀，瑜伽學派的融合形式。因爲這個框框並非屬於外道而是屬於佛教本身，所以無法擺脫。很明顯，所有禪宗學派的背後都隱藏着一個不可說、不可的絕對真實。禪宗公案的性質就表現出這個觀點。

上文已指出禪宗代表了中觀學派與瑜伽派行思想的極峯，這兩派雖相互影響，但仍保留自己的特徵，因此引致禪宗亦分兩派。其中「漸悟」一派可能是受到瑜伽行派的影響，他們注重在禪定境中循序漸進，以達最高的觀照。至於「頓悟」一派則似乎是受中觀說「空」的影響。這兩派分別源於五祖弘忍的兩大弟子——神秀與惠能。據「六祖壇經」所述，弘忍吩咐各弟子作偈以表達開悟程度，目的在挑選傳授衣鉢的繼承人。神秀把偈寫在寺中南廊壁間：

時時勤拂拭，  
勿使惹塵埃。<sup>⑭</sup>

這個偈語無疑揭示了瑜伽行派的哲學的精粹。心境本來是清淨，不過爲客塵所染；因此需要不停的加以洗刷，將塵埃掃除；要達到這一點，意思就是說要通過不斷的禪定。

據說弘忍門下的衆弟子，讀偈後都隨喜讚歎，深信他必可得法。但五祖弘忍並不完全滿意，私下告訴神秀，偈文尙未見性。不知這是否暗示弘忍不贊同瑜伽行派的以漸悟爲基礎的理論呢？

故事的下文是：當時寺中有個不識字的孩子名叫惠能，他本在南方居住，慕弘忍之名，來求收爲弟子。雖然弘忍已發覺他的根器非凡，智力過人，但仍未允許他參與弟子之列，而只准他在寺中燒火煮飯。後來神秀作偈的事傳到惠能耳邊，由於他不識字，只好請人爲他念了兩遍，之後，他作了另一首偈，請人代寫在牆上：

菩提本無樹，  
明鏡亦非台；  
本來無一物，  
何處惹塵埃。<sup>(15)</sup>

與前一首比較，則這一首偈，肯定淵源自中觀思想，尤其是「空」的觀念。弘忍本人可能傾向中觀，而不大喜歡瑜伽思想，所以他秘密地於晚上召見惠能，傳以衣鉢。跟着命惠能渡過了長江返回南方，避開神秀及其他弟子的嫉妒。

這個故事可能說明了中國禪宗分裂爲南北兩派的情形，而這兩首偈亦很清楚地刻劃出兩派在義理上的分歧：北宗受瑜伽行派影響，而南宗則受中觀激發。這兩派也就是後來流行於中國與日本的兩個禪宗主流的前驅。一是曹洞宗，它所推行的「默照」，是受北宗及瑜伽行派思想的開啓，後來傳到日本成爲曹洞禪。另外的一支是臨濟宗，它注重公案的參究，以求開悟，很明顯是根據南宗及中觀思想的影響，後來傳到日本成爲臨濟禪。

下列爲常見的禪宗公案：

(一) 洞山和尚因僧問：「如何是佛？」答案是「麻三斤」。  
(二) 有人問雲門：「不起一念，還有過也無？」答案是：

(大) 如須彌山。」

(三) 一僧人俗姓明，追上逃亡中的惠能，要求指點禪機。惠能答道：「哪個是你未生前的本來面目？」

(四) 一僧問趙州：「如何是祖師西來意？」答：「庭前柏樹子。」  
(五) 趙州於南泉座下習禪，問：「如何是道？」南泉答：「平常心是道。」

(六) 禪學名家龐居士初訪馬祖，問：「不與萬法爲伴者，是什麼人？」馬祖答：「待汝一口吸盡西江水，我則爲你說。」

(七) 佛陀說教四十九年，不說一字。

從以上例子，可知公案雖不代表不可言說的境界，但它是向着那一個方向的。在第七個例子中，很吊詭地表現出佛的超越性，同樣的語言亦可以在「金剛經」(*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*)中找出來。杜默林說：「公案的最大特色，幾乎全在於非邏輯的、無稽的行爲或字句……它們的出現是對邏輯規例作出最大的嘲諷<sup>(16)</sup>。」假如這是真話，則它們非但反映了中觀哲學所堅持的一切概念均不能指謂真實，而且更超越了中觀的立場，否定一切邏輯，甚至中觀哲學本身的邏輯。

鈴木大拙對公案則有不同解釋。他認爲：

「從技術上談公案，它是對未開悟者作「命根的切斷。」，「使心計死亡」，「使自無始時來已在活動的意識拔除」等等。聽來似乎可怖，但它的最終目的是超越理智活動的限度，能夠做到這一點，必須把自我徹底洗刷，用盡他所有的精神力量。這時，邏輯會變爲心理，理智會變爲本能與直覺。在經驗意識層面裏所不能解決的，都轉入深層意識中。

容格(C. G. Jung)在序鈴木大拙的「禪學概論」(*Introduction to Zen Buddhism*)一書中，亦有類似的見解。他認爲公案是

「從潛意識層而作的最後突破<sup>⑯</sup>。」這兩種對禪宗公案的解釋，

無疑是心理學的，並且基於瑜伽哲學所給予禪的助力，因為瑜伽亦處理及潛意識的問題。（例如阿賴耶識與容格的「集體潛意識」<sup>⑰</sup> Collective unconscious 就十分相似。）基本上，他們都是企圖超越對思辨性的形上學的代表。

與禪相關的另一理論，一直認為是受中國固有傳統所影響的，就是頓悟。雖然在「長老偈」及「長老尼偈」（*Thera · Theri-gathas* 見巴利藏經）中，記載有不少比丘與比丘尼獲得頓悟的例子，但一般都認為頓悟是中國文化下的產物。如此把禪宗視為頓悟的始創者，我認為未免忽略了在早期大乘經典中已發展成熟的「漸悟」與「頓悟」的義理。彌勒（*Maitreya*）所著的「現觀莊嚴般若論」（*Abhisamayālaṅkāra - prajñāpāramitāupadeśa - Sāstra*）中已有整整一章來討論漸悟與頓悟的問題，由此可知「開悟」並非中國人對佛教的貢獻。<sup>⑲</sup>

當佛教傳入中國，已分裂為多個學派，因此天賦智慧如惠能，或他的前輩祖師，都很自然地嘗試找尋在這些不同的思想體系背後的同一。所以惠能強調南宗的頓悟禪，並否認有兩個不同方法來證入涅槃<sup>⑳</sup>。我們很難想像，像惠能這樣的大師會忽略已譯成中文的原始佛典，他不過是故意避開，不加引述罷了。

禪宗的發展是以「般若經」中的絕對主義為背景的，試看下列句子：

「須菩提，諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：所有諸有情……我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量衆生，實無衆生得滅度者。」<sup>㉑</sup>

從一些公案裏，可以看到禪宗亦有相似的絕對主義。雖然大乘所強調的最後真實非經驗界的語言文字所能描述，但內容却十分經院化。禪宗大師一方面仍然忠於大乘的絕對主義，但一方面又反對經院作風而重視修行。因此禪宗與原始佛教的分別只在前者，後者却是相當一致的。

## 結語

（本文譯自夏威夷大學哲學系教授 D. J. kalupahana 教授「佛教哲學」Buddhist Philosophy | 哲學叢書。）

① History of Zen Buddhism (London: Faber & Faber, 1963), p. 14  
② Ibid., pp. 36f.

③ Introduction to Zen Buddhism (New York Grove Press 1964).  
P. 31. note 1.

④ Sandhinirmocana - sutra 7. 30.

⑤ Quoted in Dumoulin's History of Zen Buddhism, p. 67.

⑥ See Manorathapurani, Anguttara - nikaya - attakatha, ed. M. Walleser and H. Kopp (London: PTS), I. 92 f.

⑦ A 2.102 f.; TD 2. 635a.

⑧ M I. 130 ff.; TD I. 793ff.

⑨ See Vajra. p. 32.

⑩ M I. 160 ff.; TD I. 775 ff.

⑪ See Yogavacara's Manual, ed. T. W. Rhys Davids, Journal of the Pali Text Society, 1896.

⑫ Kathavatthupakarana - attakatha, ed. J. Minayeff, Journal of the Pali Text Society, 1889, pp. 6 - 7.

⑬ See E. Zurcher, The Buddhist Conquest of China (Leiden: J. E. Brill, 1959), p. 33.

⑭ The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, p. 130.

⑮ Ibid., p. 133.

⑯ Dumoulin, History of Zen Buddhism, p. 130.  
Zen Buddhism, ed. W. Barrett (New York: Doubleday 1956) p. 138.

⑰ Ibid., p. 22.

⑱ Abhisamayālaṅkāra - prajñāparamita - upadesa - sastra, ed. T. Stcherbatsky and E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica 23. (Osnabrück: Biblio Verlag, 1970, pp. 27 - 32.

⑲ The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, pp. 160 - 161.

㉑ Vajra, pp. 28 - 29.