

阿育王時代
變造佛教
之史探 上

阿育王掌控僧團
推行變造、分裂佛教之政策

（增修第三版）

2019/10/18 更新增修三版

隨佛禪師著
Bhikkhu Vūpasama

阿育王時代
變造佛教
之史探

阿育王掌控僧團
推行變造、分裂佛教之政策
(增修第三版)

隨佛禪師著
Bhikkhu Vūpasama

序

印度阿育王是佛教的知名人物，兩千多年來佛教的僧俗二眾，一直認定阿育王是堅定護持佛教的大護法。甚至，某些學派特別稱譽阿育王，並將阿育王與佛陀時代的頻婆娑羅王、波斯匿王同列，推崇是興隆佛教的護法君王。

自部派佛教時代起，兩千兩百多年的佛教稱譽，使阿育王的護法形象深植人心，受到佛教各界的讚譽。然而，歷史上真實的阿育王，真的是佛教的重要護法君王？阿育王的作為是護持佛教、發展佛教？或者是變造、分裂佛教？

經由印度佛教各派的史獻比對，**佛滅百餘年的佛教歷史，正是攸關佛教僧團分裂、教法分歧的重要時代。這一時代的佛教重大事件，幾乎都與阿育王有著密切的關連，阿育王的作為是直接影響著佛滅百餘年的佛教，也間接影響了兩千多年來的佛教發展。**

目前佛教圈流傳的佛教史，其實多數是各學派自說自話、自立權威地位的佛教史，同一事件的歷史記載，往往是南轅北轍，彼此對立不同。許多學界的研究，同樣也陷於引據資料的偏誤，變成「有見解、沒事實」的觀點。

探究佛教的史實，不可只引據、信受某特定學派的史獻記載，必需經過多方史獻的引據、比對、耙梳、整治。除此以外，若只探知史獻，易流於「只知其然，不知其所以然」的處境，故有必要參究「經律」與「經律演變」，輔以現實佛教的演變史實，這才較能得知「佛教演變的表裏關涉」，盡最大程度的接近佛教史實。

阿育王是最早統一中印度的君王，也是極大程度涉入佛教僧團與思想結集，推行「掌控僧團、變造佛教」政策的君王。佛教的分裂及變質，阿育王是要負起絕大部份的責任。

因此，對於佛滅後百餘年的佛教發展，探究阿育王與阿育王的宗教政策，是極其重要的研究要點。

本書的內容，原是拙作《原始佛法與佛教之流變》之原始佛教、根本佛教、部派佛教、大乘菩薩道、秘密乘等五大章篇中，屬於部派佛教的部份內容。

本書分上、下兩冊，上冊詳述「阿育王掌控僧團推行變造、分裂佛教之政策」，下冊是詳論「《舍利弗阿毘曇論》變造佛教之異說」。本書提供的探究，不僅涉及「第一次經律結集」之〈七事修多羅〉的原說，兼及部派佛教各

派傳誦之經、律、論、史獻的比對研究，同時探明國際學術界尚未研究確認的印度佛教史實。

依此研究佛教演變，探明佛教由務實、團結、昌盛轉為分裂、質變、衰微，發生其間的轉折點與關鍵原因，目的是為世人重開正確認識佛法及佛教的視窗，並為佛法的顯揚及傳承開啟新機運。

隨 佛

自序於臺北內覺禪林

佛正覺後 2449 年雨安居

公元 2017 年 9 月

再版序 —— 慧日出雲

佛教是亞洲文化的主要元素之一，也是華人社會的主要信仰之一，影響華人社會極為深遠。自十九世紀起，西方社會挾著「第一次工業革命」的成果，向世界各地侵略及殖民，亞洲各國普遍遭受到侵略、壓迫、滅國、殖民。各國原有的民族文化與信仰，也同樣無法抵擋基督教的強勢文化。在此之下，亞洲的儒教、佛教、道教與民間泛靈信仰，逐步的被西方基督文化取代。

在亞洲，佛教是基督教的首要對手，二十世紀初年，中國曾有幾位信仰基督教的軍人，他們對佛教大加迫害。

現代的臺灣社會，廣義佛教的信眾人數，依然多過信仰基督教、天主教的信眾。但是，基督教對臺灣社會的主導性與影響力，是遠在佛教之上。為甚麼？

長久以來，佛教一直受到社會菁英的質疑、拒絕。理由是：雖然佛教推廣高度善良的道德規範，但卻提倡種種不合實際的思想，鼓吹消極、避世的生活態度，不僅無助於個人、家庭、社會的進步，更會成為國家強盛的障礙。

因此，社會各界的菁英是多數不認同佛教，並且佛教信眾的類型，也是以女性及中老年人居大多數，而為數不多的年青信眾當中，多數的青年佛教徒是傾向感性、溫和、善良、逃避競爭及困境的特質，只有極少數是善良、理性、務實、積極且勇於面對競爭的青年人。如此可知，這樣的佛教，是衰弱的佛教，是只能適應安逸、善良、穩定、平安的環境，卻無力面對罪惡、困境、競爭及多重挑戰的現實世界。

例如：在西化超過 60 年的臺灣社會，西方文化已在第三代開花結果，年青人接近佛教的比例是愈來愈少，中國大陸社會也流傳著「佛系青年」的擔憂、貶抑觀點，而馬來西亞華人社群願意接受佛教的青年人，更是每況愈下。南傳佛教國家的處境也一樣，當社會逐步現代化以後，佛教的信眾、僧侶人數逐年的下降，願意出家的年青人也愈來愈少。**佛教的前途，不是不看好，是已陷入極大的困境！**

目前流傳的「佛教思想」，確實充斥著眾多脫節現實、不合實際而為社會難以接受的思想，更鼓吹消極、避世的生活態度。例如南傳佛教宣傳：一切皆無常、苦、空、無我，應當厭離、遠離。又如北傳佛教宣傳：一、一切法畢竟空，如夢、如幻，畢竟不可得（《般若經》及《中觀》）；

二、真如是實，能生一切，不著一切；萬法唯識，一切皆假，假必依實（唯識體系）；三、清淨真我相，此即如來藏，又名清淨心，具恆沙功德，心淨國土淨（唯心體系）。佛教徒冷靜想想：在現實的人間，目前佛教流傳的思想及生活態度，現代社會菁英、青年願意信受？現代人可以獲得務實、有效的幫助？

科學發展是不會停頓，社會的發展只會更加的務實、實際，世人為了追求更優質、穩定的生活，富民強國是不會改變的目標。在此之下，國際間的競爭、合作、團結是絕不會停止，而務實、實際、積極的思想與生活態度，更是必要的發展基礎。

在當前世界的需要及前進方向下，充斥著不合實際、消極、避世思想的「目前佛教」，如果不改變流傳的思想及作法，「目前佛教」勢必走向被世界淘汰的結局，必定要被時代巨輪碾碎。

個人探究、還原原始佛教的教法，並釐清部派佛教的史實，確定了「目前佛教」多是受《舍利弗阿毘曇論》影響的變型教法。然而，《舍利弗阿毘曇論》出自分別說部的編集，是配合阿育王的宗教政策，依據奧義書、耆那教

為主軸的「變造佛教」，目的是建立御用佛教集團來平衡某些反阿育王的耆那教勢力，並消除佛教與耆那教的教法差異，使御用佛教集團與耆那教皆成為孔雀王朝的支持力量，穩定孔雀王朝的統治。

簡要的說，目前佛教的教法早已不是 釋迦佛陀的真實教，是出自後世的編偽，不僅嚴重的脫節現實，在現代社會型態下，更是個人、社會、國家的發展障礙。

還原、宣揚原始佛教的經說教義，目的不是為了破壞現有的宗門法派，更不是要創立新佛教門派。原始佛教會的目的是團結全世界的華人，致力於「續佛慧命，興隆佛教，利樂世間」，使佛教經由「還原佛陀教說」，宣揚契合實際、尊重生命的思想，提倡務實、積極及勇於面對困難、競爭、挑戰的生活態度，教育出端正、公義、尊重生命且不懼競爭、挑戰、善於解決問題的佛弟子。如此，佛教可以走在社會先端，勝任現代社會的需要，不畏社會的困難及挑戰，務實、有效的利益世人，使佛教長傳不絕。

隨 佛

佛正覺後 2450 年 5 月・公元 2018 年 6 月

三版自序 —— 契史契經

佛教各派傳誦的佛教史，一直是各說各話的狀況，也是各說、各信、各傳的處境。簡單的說，佛教既沒有統一的佛教史，也無有統一於佛教史實的佛教歷史教育。

自佛教發生分裂，佛教發展出各部派宗門以後，已建立自派的佛教僧團，為了達到「自派勝於他宗」的目的，不免篡改史實，編纂出有利於「確立自派權威」的偽史。因此，同樣的史實，不同的部派是各有不同的歷史傳述。

部派佛教是先有「自派」的建立，後有「自派傳述的歷史」，這是「佛教既無有統一的佛教史，也無契合史實的佛教歷史教育」的真實原因。然而，佛教無有契合史實的佛教歷史教育，必使分裂的佛教更難團結。

人類群體的利益，是無法統一無爭，出自宗派利益的「宗派偽史」，肯定無法令各方佛教徒信奉。反之，愈接近史實的記載，愈能夠讓各方人士信受，並依之建立共識。

探求原始佛教的基礎，是依據佛教史實釐清各派之間起承關涉的偏差見解與作法，並予以消除，恢復 釋迦佛陀的教導，使佛教徒共信共行。本書的引據，即在於此。

先確立史實，再根據史實探知 釋迦佛陀的本懷，使十方佛弟子得以如實知、共信、共行，同興聖教。

佛正覺後 2451 年 8 月・公元 2019 年 9 月



隨佛禪師簡介

一、法脈傳承

隨佛禪師（Ven. Bhikkhu Vūpasama Thero）為華人，出生於臺灣，自 1972 年修學佛法至今已 48 年，在世界各地創辦「原始佛教會」，是自公元前 262 年《舍利弗阿毘曇論》傳出、佛教僧團分裂後至今，再次還原、振興隱沒已約有 2280 年之原始佛教的法脈傳人。

禪師出家於緬甸銅鑠部僧團，剃度師是承續雷迪大師（Ven. Ledi Sayadaw C.E. 1846~1923）禪法及道場系統之

Ven. Baddanta Zagara Bhivamsa 長老。禪師現今擔任中華、美國、馬來西亞、澳洲、歐洲原始佛教會導師，兼臺灣、馬來西亞、紐約等地中道禪林的導師，相近共學為奉守原始佛法的「中道僧團」。

隨佛禪師對於佛教教法的探究與修行，主要的研究是「從佛教傳承的最古老教義中，探尋佛教初始時期的教法，並致力於釋迦佛陀教法、禪法及菩提道次第原貌的探究、闡揚與實踐」。

隨佛禪師不僅傳承原始佛教法脈，也熟習漢傳佛教各宗宗義，印度菩薩道之「般若」、「瑜伽」與「如來藏」等三系思想，特別是對《般若經》、《中論》的思想與「禪宗」的禪法，有深入的體會與教學經驗。

2011 年，禪師在臺灣、馬來西亞、美國等地，延請南傳佛教各國長老與中道僧團共同舉辦《四聖諦佛教聯合宣言》，促進錫蘭、緬甸、泰國、寮國、柬埔寨、美國、馬來西亞、臺灣各地僧人的交流合作，提昇「四聖諦佛教」的影響力。

2014 年依原始佛教會為基礎，再創立「四聖諦佛教會」，團結仰信「四聖諦」的原始佛教及南傳佛教，提倡「原始佛教、南傳上座、漢傳顯教、藏傳密乘，四系一家，同利人間」。

2015 年，禪師依據《相應阿含》、《佛說阿彌陀經》、《毘尼母經》的傳誦，著作《三階念佛彌陀禪》，提倡「持名念佛、定心念佛、實相念佛」的三階念佛，導歸「見因緣法之實相念佛」，正確為世人揭示「由末法向正法」的彌陀法門。《三階念佛彌陀禪》指出：「彌陀行者終是原始佛教行者，原始佛教行者也是彌陀行者」，促進原始佛教、漢傳佛教是一家無爭、和諧共榮的新時代。

自 2013 起，禪師在中國各地寺院廣弘禪法，引導中國大陸佛弟子學習經法、禪法，促進原始佛教的傳續、學習。

禪師已經完成阿難系漢譯《相應阿含》（古誤譯名《雜阿含》）、優波離系漢譯《別譯雜阿含》及論師系南傳《相應部》的比對研究，更進一步的根據漢譯《相應阿含》、南傳《相應部》之〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉及〈四念處等道品相應〉等〈七事修多羅〉的共說，「依經證經」的還原 佛陀原說教法。

依據古老〈七事修多羅〉還原的原始佛教，不論是教法、禪法、修證次第、聖者典範的定義，處處不同於受分別說部論義影響的部派佛教，也不同於分別說系的南傳佛教，更不同於延續部派佛教而再創新發展的「大乘菩薩道」。

原始佛教之教法核心，是「十二因緣法」，最主要的內容有：1.「六處分位」的「十二因緣法」；2.「十二因緣觀」的九種禪法；3.觀十二因緣（四念處），次第起八正道（七解脫、五根、五力、四神足），先斷無明、後斷貪欲，次第究竟「四聖諦三轉、十二行」的「修證次第」，成就正覺、離貪、慈悲喜捨、解脫的「一乘道次第」。

隨佛禪師既不受取、不積蓄、不使用錢財，也無「為僧人管理金錢供養的淨人」，常年遊化宣法於世界各地，不定居一處。

二、僧戒律脈傳續

佛正覺後 2450 年 1 月 14~15 日，公元 2018 年 3 月 1~2 日，中道僧團隨佛禪師迎請斯里蘭卡 Amarapura Nikāya 的大長老 Most Ven. Kammatthanacara Dodampahala Chandrasiri Maha Nayaka Thero 及 Siam Nikāya 的長老 Ven. Kirama Wimalajothi Maha Thero 等十位斯里蘭卡僧團大德，在臺北內覺禪林建立原始佛教根本戒場，並傳比丘戒。

自此，隨佛禪師領導中道僧團，自斯里蘭卡 Most Ven. Kammatthanacara Dodampahala Chandrasiri Maha Nayaka Thero 承續經兩千四百多年傳承的解脫僧團律脈於中華臺灣。

三、傳承著作

隨佛禪師傳世的最重要中文著作有八部：

1. **《原始佛法與佛教之流變》**：本書是依經、依律為準，兼及各派論藏與史獻的探究，考證 佛住世時的教法、兩次結集內容。釐清部派分裂始末、部派思想的沿革與分流，兼及大乘學派的傳出、演變及印度法滅。禪師寫作本書歷時約六年，內文約百萬字，是了解原始佛法與後世佛教流變的重要著作。
2. **《相應菩提道次第》**：本書 2008 年出版，根據漢譯《相應阿含》、南傳《相應部》之古老〈七事修多羅〉的共說為準，採用約 300 篇經說傳誦的排比對照，編輯出「六處分位」的十二因緣法，以及「先斷無明，後斷貪愛」的菩提道次第。禪師另著有《相應菩提道次第綱要》，依據〈七事修多羅〉的經說為準，「依經證經」的精要闡明「先斷無明，後斷貪愛」的「一乘菩提道次第」，重新回歸初期佛教的菩提道次第。
3. **《因緣法之原說與奧義》**：本書分為《因緣法之原說與異義》、《因緣法之奧義》兩部，禪師寫作本書歷時約兩年餘，內文共約六十萬字。主要內容是根據漢譯《相應阿含》、南傳

《相應部》之〈七事修多羅〉的共說為準，「依經證經」的還原 佛陀原說之「六處分位」的正統「十二因緣法」。此外，本書兼考證出自部派佛教之最古老論書《舍利弗阿毘曇論》的論義，探討其對後世學派思想的偏差影響及發展，引導佛教各派學人重新回歸 佛陀的經說教法、禪法、道次第。禪師另有《十二因緣經法原說略講》傳世，是依據〈七事修多羅〉的經說為準，精要闡明「六處分位」的「十二因緣法」。

4. 《中道禪法》：本書根據漢譯《相應阿含》、南傳《相應部》之古老〈七事修多羅〉的共說為準，依「六處分位」之正統十二緣起法，開顯正確經說之「十二因緣觀」及「十二因緣觀的九種禪法」，「去論歸經」的回歸正統的「四聖諦」，暢演「七覺分」的實修禪法及生起次第，體證「四聖諦三轉、十二行」的中道正覺、解脫苦惱，乃至涅槃。

5. 《原始佛教相應阿含經》：本書是根據漢譯《相應阿含》、南傳《相應部》之古老〈七事修多羅〉為準，兼及考證第一、二次經法結集，探明後世佛教各學派論藏之論義與發展，最後濾淨《相應阿含》、《相應部》當中出自後世論義揉雜的論義經誦，重新回歸初期佛教的經誦教法。

6. **《嫉妒的覺知與止息》**：本書的宗綱是根據《相應阿含》、《相應部》之〈七事修多羅〉的共義，回歸十二因緣、四聖諦的修證次第。在內容的闡述，是藉由人間普遍發生「嫉妒心理」，採用現實身心之實證禪觀的鮮活引證，運用一般生活用語及經誦禪義，實際、生活、真切的開展既契合經說教法，又符合現實人間生活經驗的禪法修證，引導人們觀察煩惱的生起次第、滅苦修證次第。
7. **《緣起四諦之人間佛教》**：本書根據古老〈七事修多羅〉為準，依據「因緣法」為核心，再以「四聖諦三轉、十二行」為實踐次第，完成「解決問題，滅除苦惱」為宗旨之「人間佛教的思想及實踐論證」，充份達成「契合真實佛法，體現開展人間生活與修證菩提的一致性」。禪師重新依據「因緣、緣生」為世間真相，捨棄後世佛教誤以「無常、苦、非我、空，或唯心、唯識」作為諸法實相的岔路。堅定「顯正得破邪」的真道，遠離「破邪即顯正」的訛誤，顯現釋迦佛陀教示的「緣起中道之人間正行」。
8. **《三階念佛彌陀禪》**：本書依漢譯《相應阿含》、《佛說阿彌陀經》，揭示持名、定心、實相念佛的三階修行，開顯「見因緣法為實相念佛」的彌陀正法，開啟原始佛教行者、彌陀行者是一家無爭的新時代。

隨佛禪師已出版的中文著作有：

1. 《跟隨 佛陀的人》（2003 出版）
2. 《不食肉與慈心之道》（2005 出版）
3. **《相應菩提道次第》**（2008 出版）
4. 《原始佛教之確證與開展》（2010 出版）
5. **《嫉妒的覺知與止息》**（2011 出版）
6. 《突破困難的智慧與方法》（2012 出刊、2014 出版）
7. 《正覺的財富觀與生涯規劃》（2014 出版）
8. 《正覺人生的規劃與落實》（2014 出版）
9. 《十二因緣經法原說略講》（2014 出版）
10. **《相應菩提道次第綱要》**（2014 出刊、2015 出版）
11. 《原始佛教之界定》（2014 出版）
12. 《七覺分統貫佛陀一代聖教》（2015 出版）
13. 《淨土真義》（2014 出版）
14. **《三階念佛彌陀禪》**（2015 出版）
15. 《隨佛行道：第一、二輯》（2016, 2017 出版）
16. **《阿育王時代變造佛教之史探（上、下）》**（2018 出版）
17. **《十二因緣之原說與奧義》**（2018 出版）

禪師另有講述佛法的影音，目前共有二十餘種傳世。

五、還原、重現原始佛法：

隨佛禪師對佛教教法的探究與修行，主要是「從佛教傳承的最古老教義中，探尋佛教初始時期的教法，並致力於 釋迦佛陀教法、禪法及菩提道次第原貌的探究、闡揚與實踐」。禪師在部派佛教分裂史的考證研究，還有部派佛教在教法上的演變始末上都有卓越的研究成果。

隨佛禪師根據漢譯《相應阿含》及南傳《相應部》之〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應？〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉、〈四念處等道品相應〉等七事修多羅當中古老經法的共說，比對、還原佛滅當年「第一次結集」的集成。經過多年的探究與修行，在回歸 釋迦佛陀的原說教導上，主要有十三點作為貢獻：

1.顯現印度佛教根本分裂的隱沒史實：

考證：佛滅 116~152 年間，阿育王變造、分裂佛教的真相，並依此還原佛教的原始經誦及僧團、教法演變的史實。

2.還原「十二因緣法」的原說：

根據古老《七事修多羅》的經說，還原「依六處分位」之「十二因緣法」的經法原說，修正目前佛教誤傳——出自分別說部《舍利弗阿毘曇論》編偽之「依識分位」的「因俱生法」，再次回歸正統佛教的五陰緣生說、輪迴緣生說。

3.重現「十二因緣觀」：

從「六入處觀集法、滅法」入手，現觀「十二因緣集法與滅法」。同時確定「觀四念處集與滅」、「觀五陰集法與滅法」、「觀六觸入處集與滅」、「觀世間集與世間滅」、「觀有身集與有身滅」、「觀食之集與滅」、「觀三摩地勤行成就之神足」、「觀老死集與老死滅」、「觀四聖諦（初轉）的苦諦、苦集諦、苦滅諦」，都是修習「觀十二因緣的集與滅」。

4.還原「四聖諦」：

依正統十二因緣，還原「貪愛五陰有苦」的四聖諦，捨棄「五陰是苦」的錯誤四聖諦，修正「滅五陰是道，解脫與涅槃混淆」的偏差，回歸「厭離、不厭離俱捨是離貪，現前生活滅苦解脫」的八正道。

5.重現「一乘菩提道次第」：

還原「先斷無明，後斷貪愛」，捨棄「十結」及四種聖賢的論義，重現「四聖諦三轉、十二行」的「一乘菩提道次第」。

6.還原「三十七道品」的次第、內涵：

還原古老〈七事修多羅〉的五蓋、四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺分、八正道的經法原義及修證次第。修正揉雜《舍利弗阿毘曇論》的論義經誦，去除錯誤教說。

7.重現「正覺、離欲、解脫」的「中道」：

經由還原 佛陀親說的「十二因緣法」，才能重新顯現「修十二因緣觀，次第起滅苦正道，統貫三十七道品，究竟四聖諦三轉、十二行，成就正覺、離貪、慈悲喜捨、解脫」的「中道」。

8.還原〈七事修多羅〉的古老經說：

根據漢譯《相應阿含》、南傳《相應部》之〈七事相應教〉的古老共說，**將漢譯說一切有部誦本的《相應阿含》予以整治、濾淨後世部義的揉雜，還原為契合「佛陀原說」的傳誦。**這是攸關原始佛教復興的根本，已於 2018 年 4 月完成，**未來可進一步編寫為白話本與解說**，這可為佛法再現人間作出巨大的助力。

9.建立「中道僧團」：

根據「依經亦依律、傳經不傳論」的準則，傳承原始佛教之經說、律藏、禪法、教史、人間佛教等五部法，建立原始佛教之中道僧團。中道僧團是依錫蘭律戒傳承，確立比丘、比丘尼之兩部僧團，既不受取、不使用、不積蓄錢財，也不用「專為僧人管理金錢供養、買辦事宜的『淨人』」。

10.創立原始佛教會：

依據「原始佛教」的教法及次第，團結海內外的各派佛教學人，共同為世間的昌隆與佛教的團結盡一份努力。

11.創立四聖諦佛教會：

依「四聖諦」促進「原始佛教」及「南傳部派」的團結，稟持「**原始佛教、南傳上座、漢傳顯教、藏傳密乘，四系一家、同利人間**」的準則，共同昌隆佛教。

12.創立三階念佛彌陀禪學會：

根據彌陀法門根本的《佛說阿彌陀經》，提倡「三階念佛」。經由方便道的持名念佛、定心念佛，導向「**正念因緣法**」的實相念佛，使彌陀法門的方便、真義得以並行不悖，攝引彌陀學人正向「**念念不離因緣法、不離菩提道品**」的修證。

三階念佛彌陀禪學會的目的，是修正彌陀學人唯重「**持名念佛，往生淨土**」的偏差，勸勉念佛人要「**傾力當前人生，由末法向正法**」，學習「**念佛念法，禪淨雙修，歸向菩提**」的彌陀禪法，更要促進原始佛教、彌陀學人能夠和諧發展。

13.2018 年迎奉 1898 年 迦毘羅衛城 比普羅瓦佛塔考古出土 釋迦佛陀真身遺骨入臺永住。

五、完成人間佛教的思想及實踐論證：

人間佛教的精義，是指「開展人間生活、修證菩提的相應一致」，是展現「佛法與現代生活是互通無礙」的佛教。絕不可誤解是「只限於人類及世俗生活的佛教」，更不是「不信有諸天鬼神的佛教」及「凡夫的佛教」。

「人間佛教」是清末以來，整個漢傳佛教的發展趨勢之一，不論提倡者的思想根據為何，大家的目標是一致，都是改革佛教的陳腐積弊，引導佛教由重視超拔、度亡，轉而重視現實的人生世界。

二十世紀初，**太虛大師首先提倡「法界圓覺為本」的人生佛教**，思想核心是後期大乘佛教的「唯心」，但是針砭漢傳佛教以超薦、度亡為主軸的弊病，引導佛教重視現實人生。

二十世紀中葉，**印順導師接續提倡「性空唯名為本」的人間佛教**，改依「空、無自性」的印度初期大乘教說，走出中、後期大乘思想的「唯心、唯識」，延續重視現實人生的主軸，強調十善為基礎的人間正行。

兩位漢傳的菩薩道大師，盡力一生的宣法，**前後經過近約百年的「人間佛教」革新運動**，皆對華人佛教及社會產生

巨大、正面、可貴的影響。

但是，在世間的認識論上，不論是以「唯心、唯識」，或採用「非我、空」，或是「無常、苦」作為根本，這都是源自《舍利弗阿毘曇論》的不當論義，不僅偏向「破邪即顯正」的訛誤，更是「否定現實世間」的思惟，絕對無法達成「開展人間生活與修證菩提的一致性」。

二十一世紀初，承續 佛陀的利世精神，隨佛禪師最終提倡「緣起四諦為本」的人間佛教。隨佛禪師受印順導師啟發，探究古老〈七事修多羅〉的真實內容，終於探得「因緣法」的教法原貌，確認「因緣法」是世間的真相，重新依據「因緣法」為核心，「四聖諦三轉、十二行」為實踐次第，契合「顯正得捨妄，捨妄不顯正」的事實，走出部派佛教至今長達兩千兩百餘年的訛誤，回歸「解決問題，開展人生，滅除苦惱」的佛法宗旨，遂能達成「契合真實佛法，體現開展人間生活與修證菩提的一致性」，完成人間佛教的思想及實踐論證。

雖然目前各派佛教都不反對因緣法、四聖諦，但是都受到《舍利弗阿毘曇論》的不當影響，偏向「破邪即顯正」的訛誤，誤依「無常、苦、非我」、「空、如幻」或「唯識、

唯心」作為認識論，忘失「緣起」是諸法軸心的真實義。

隨佛禪師依據 釋迦佛陀的親教，堅定「顯正得捨妄，捨妄不顯正」的真道，捨棄部派佛教以「無常、苦、非我」及大乘菩薩道用「空、唯心、唯識」作為認識諸法實相的岔路，回歸「緣起」是佛法主軸，「四聖諦」為菩提道次第的佛教，達成「開展人間與修證菩提的一致」，重新揭示聖道無分的「一乘菩提道」，再為佛教注入澎湃、昌盛的生命力。

至此，百年三部曲的人間佛教革新運動，經由太虛大師、印順導師、隨佛禪師的三階段探究，自後期大乘追溯法源，度過初期大乘、部派佛教的訛誤，最終在思想、實踐的主軸，徹底回歸 佛陀親教的因緣法、四聖諦。

依據原始佛教，既可確知 佛陀的真教法，也可開展中道的人間正行，達成佛法與人間生活的契合無礙，證明：人間佛教即是 佛陀的佛教， 佛陀的佛教是真正的人間佛教。

如《增壹阿含》〈等見品〉（三經）：「彼以人間為善趣，於如來得出家，為善利而得三達。所以然者？佛、世尊皆出人間，非由天而得也！」

目次

序	3
再版序 慧日出雲	6
三版序 契史契經	10
隨佛禪師簡介	11
一、法脈傳承	11
二、僧戒律脈傳續	14
三、傳承著作	15
四、還原、重現原始佛法.....	19
五、完成人間佛教的思想及實踐論證	23
目次	27
1. 引述	39
1-1. 主要引用的文獻資料及年代	39
1-1-1. 經誦	39
1-1-2. 律藏	40
1-1-3. 論書	40
1-1-4. 史獻	41
1-1-4-1. 阿難系說一切有部傳	41
1-1-4-2. 優波離系大眾部傳	42
1-1-4-3. 分別說系銅鑠部傳	42
1-1-5. 漢傳教派	43

1-1-1~1-1-5. 文獻資料引用	44
1-1-6. 現代學術著作	47
1-1-7. 其他	48
1-2. 孔雀王朝至今，四聖諦佛教發展大事記	49
2. 佛陀、阿育王的年代考證	57
2-1. 確立印度佛教史探的基點	57
2-2. 阿育王年代的確立	57
2-3. 佛陀年代的確立	60
2-3-1. 《周書異記》的古代星象傳說	60
2-3-2. 托附「眾聖點記」的傳說	63
2-3-3. 出自「(大乘)菩薩道」的傳說	65
2-3-4. 出自各部派的記錄	73
2-3-5. 驗證僧團師承與王統的說法	75
2-3-6. 錫蘭傳說的疑問	80
2-3-7. 確定佛陀的年代.....	83
3. 阿育王掌控僧團，變造、分裂佛教之史探	91
3-1. 總說佛教分裂	91
3-1-1. 研究佛教分裂史的認識	91
3-1-2. 佛教紛爭、分裂史的四類舊說	92
3-1-2-1. 第一種說法是「十事非律」	96
3-1-2-2. 第二種說法是「古新律爭」	99
3-1-2-3. 第三種說法是「五事異法」	106
3-1-2-4. 第四種說法是「先非律爭，後異法爭」	112
3-1-3. 探知「王權壓迫，變造佛教」的分裂史	125

3-1-4. 佛教分裂的真正原因	128
3-2. 略述「五事異法僧爭」	135
3-3. 孔雀王朝的起源背景	138
3-4. 旃陀羅笈多確立神聖王朝	142
3-5. 阿育王的謀國之路	148
3-5-1. 阿育王弑兄謀位	148
3-5-2. 阿育王的宗教策略與佛教裂變	150
3-5-2-1. 總說	150
3-5-2-2. 阿育王時期的佛教事件與政策	151
3-5-2-2-1. 太早皈依佛教不利政局穩定	151
3-5-2-2-2. 阿育王登位初期的佛教僧爭	154
3-5-2-2-3. 三大僧團無法和合說戒	156
3-5-2-2-4. 阿育王介入僧爭	157
3-5-2-2-4-1. 阿育王處理僧爭的作為	157
3-5-2-2-4-2. 阿育王與大天的關係	158
3-5-2-2-5. 摩偷羅僧團長老遠離	161
3-5-2-2-6. 對障僧者施行「覆鉢」	161
3-5-2-2-7. 迫害摩偷羅僧團	163
3-5-2-2-8. 摩偷羅僧團的佛教地位	165
3-5-2-2-8-1. 住持 佛陀法藏	165
3-5-2-2-8-2. 經法傳承的多聞眾	166
3-5-2-2-8-3. 號召僧團淨律，結集法藏	166
3-5-2-2-8-4. 主導「十事律爭」的僧團羯磨	171
3-5-2-2-8-5. 阿難系主導「第二次經律結集」	176

3-5-2-2-8-6. 商那和修與優波鞠多	177
3-5-2-2-8-7. 經師出禪師	178
3-5-2-2-8-8. 優波鞠多受阿育王尊崇	180
3-5-2-2-8-9. 開教迦濕彌羅的末田提	181
3-5-2-2-8-10. 受害長老避難迦濕彌羅的原因	183
3-5-2-2-9. 減輕迫僧事件對王權的傷害	183
3-5-2-2-9-1. 安撫長老而建寺	183
3-5-2-2-9-2. 即位後第三年皈佛	184
3-5-2-2-9-3. 皈佛實不信佛	186
3-5-2-2-10. 阿育王的佛教政策	187
3-5-2-2-10-1. 王族掌控佛教僧團	187
3-5-2-2-10-2. 御用目犍連子帝須學團	187
3-5-2-2-10-3. 逼促王弟帝須入僧	188
3-5-2-2-10-4. 王族進入目犍連子帝須僧團	190
3-5-2-2-10-5. 王家子女出家於目犍連子帝須僧團	190
3-5-2-2-10-6. 拉攏支持王朝僧人，排擠經、律正宗 ..	192
3-5-2-2-10-7. 王子領導目犍連子帝須學團	197
3-5-2-2-10-8. 王族掌控目犍連子帝須學團	197
3-5-2-2-10-9. 阿育王統一中印度	203
3-5-2-2-10-10. 推廣和平，消除反抗	203
3-5-2-2-10-11. 迎請目犍連子帝須獨斷僧爭	204
3-5-2-2-10-12. 目犍連子帝須領導自派結集	207
3-5-2-2-10-13. 目犍連子帝須是何許人物	209
3-5-3. 南傳銅鐸部的混淆記載	215

3-5-3-1. 總說錫蘭佛教	215
3-5-3-2. 錫蘭部派記載的錯誤	219
3-5-3-2-1. 印度史獻記載早於錫蘭史獻	219
3-5-3-2-2. 印度部派史獻早於錫蘭傳說	219
3-5-3-2-3. 錫蘭史獻的紊亂	219
3-5-3-2-3-1. 阿育王年代的訛誤	220
3-5-3-2-3-2. 五事異法緣由轉說	220
3-5-3-2-3-3. 錯置無法和合說戒的時代	221
3-5-3-2-3-4. 目犍連子帝須隱居時間的訛誤	221
3-5-3-2-3-5. 迫害僧人事件的轉說	223
3-5-3-2-3-6. 處理五事異法僧爭時間的錯置	224
3-5-3-2-3-7. 美化阿育王、目犍連子帝須	225
3-5-4. 阿育王變造佛教的政策	227
3-5-4-1. 藉佛教減輕耆那教的反阿育王勢力	227
3-5-4-2. 藉佛教推展和平的方法	227
3-5-4-3. 阿育王推行和平的時間	227
3-5-4-4. 操控目犍連子帝須學團的結集	228
3-5-4-5. 分別說部舉行自派結集	230
3-5-4-6. 分別說部結集的時間	231
3-5-4-7. 《舍利弗阿毘曇論》的傳出	232
3-5-4-8. 《舍利弗阿毘曇論》為本的分別說部三藏.....	233
3-5-4-9. 集出《論事》的訛傳	236
3-5-4-10. 阿育王的真正目的	243
3-5-4-11. 清淨的正統僧團	244

3-5-4-11-1. 五事僧爭記錄晚出的反證	244
3-5-4-11-2. 清淨的經師、律師傳承	245
3-5-5. 佛法及《舍利弗阿毘曇論》的主要差異	248
3-5-5-1. 總說差異	248
3-5-5-2. 分別《舍利弗阿毘曇論》六類、20 項異說	249
3-5-5-2-1. 相關「識緣名色」論義的編造	249
3-5-5-2-2. 相關「無常苦觀」論義的編造	252
3-5-5-2-3. 相關「七處三觀」論義的編造	252
3-5-5-2-4. 相關「觸緣受、受緣愛」論義的編造	254
3-5-5-2-5. 相關「十結四果」論義的編造	255
3-5-5-2-6. 相關「四種聖賢」論義的編造	256
3-5-5-3. 人間佛教特質及功能的喪失	257
3-5-6. 佛說一乘道、道次第與生活態度	258
3-5-7. 阿羅漢無漏、不究竟的論義	265
3-5-8. 變造阿羅漢的證量一折衷五事的僧爭	269
3-5-9. 佛教僧團分裂為三大部系	270
3-5-9-1. 阿育王造成佛教僧團的分裂	270
3-5-9-2. 佛教分裂原因的訛傳	273
3-5-10. 論書開啟部派佛教的時代	274
3-6. 阿育王推廣論書主導的「變型佛教」	278
3-6-1. 變型佛教對佛教、人民、國家的長期傷害	278
3-6-2. 論系之分別說部	279
3-6-2-1. 分別說部傳教四方	279
3-6-2-2. 阿育王獨尊分別說部	284

3-6-3. 阿育王分建佛舍利塔於各地	285
3-6-3-1. 佛初滅八國建塔供養佛舍利	285
3-6-3-2. 阿育王分佛舍利，廣建佛塔	288
3-6-3-3. 分別說部傳教團前來大秦的傳說	289
3-6-3-4. 佛舍利的真偽證明	292
3-6-4. 釋迦族供奉的佛舍利	292
3-6-4-1. 釋迦族的沒落	292
3-6-4-2. 發現釋迦族守護的佛舍利	295
3-6-4-3. 釋迦族供奉之佛舍利的分奉	305
3-6-4-4. 關於比普羅瓦佛塔建造者的不同看法	314
3-6-4-5. 西方學者常用的年代	316
3-6-5. 華人佛教徒迎奉 佛陀真身舍利	317
3-6-6. 印度分別說部學團的分化	321
3-6-7. 政教一體的統治政策	323
3-6-7-1. 毗闍耶入楞伽島	323
3-6-7-2. 錫蘭依附孔雀王朝	324
3-6-7-3. 阿育王族傳教入錫蘭	326
3-6-7-4. 王族掌教，政教一體	327
3-6-8. 阿難系僧團的反制	329
3-6-8-1. 反抗異說的優波鞠多	329
3-6-8-2. 優波鞠多召集第三次經律結集	330
3-6-8-3. 優波鞠多的貢獻	333
3-6-9. 阿育王壓制優波鞠多	334
3-6-9-1. 禁制反抗的法敕	334

3-6-9-2. 阿育王立石柱表彰功績	340
3-6-9-3. 摩偷羅未立阿育王石柱	342
3-6-10. 五部僧團分化	344
3-6-10-1. 目犍連子帝須的過世	344
3-6-10-2. 三大派、五部僧團的分化	345
3-6-11. 阿育王與分別說部學團	353
3-6-12. 阿育王在佛教的定位及影響	355
3-6-13. 君士坦丁大帝在基督教的定位及影響	357
3-6-14. 阿育王與君士坦丁大帝的比較	361
3-7. 孔雀王朝與佛教	362
3-7-1. 依經傳法的阿難系僧團	362
3-7-2. 維護經律的摩偷羅僧團	363
3-7-3. 阿育王引發分裂及敕禁分裂	365
3-7-4. 變造佛法的分別說部	366
3-7-5. 始終支持耆那教的孔雀王朝	367
3-7-5-1. 開國君王出家耆那教	367
3-7-5-2. 阿育王鼓勵信奉耆那教、變型佛教	368
3-7-5-3. 阿育王繼任者崇信耆那教	368
3-7-6. 滅孔雀王朝者崇信婆羅門教	369
3-7-6-1. 巽迦王朝滅佛	369
3-7-6-2. 中印復教及古新律爭	370
3-8. 佛教分裂的真實情況	372
3-8-1. 中印三次僧團大爭端	372
3-8-2. 初分裂為三大派、五部僧團	372

3-8-3. 律師僧團的傳承與分裂	376
3-8-4. 經師僧團的傳承與分裂	386
3-8-4-1. 住持正統經、律	386
3-8-4-2. 傳承經法	386
3-8-4-3. 優波鞠多後漸傳論義	387
3-8-4-4. 《發智論》的出現及分派	388
3-8-4-5. 經師分裂為雪山部、說一切有部	389
3-8-4-6. 犢子部的分化	390
3-8-4-7. 自詡是根本說一切有部、上座部正統	395
3-8-4-8. 說轉部、經量部的分化	397
3-8-4-9. 既融攝、又批判於分別說部	402
3-8-5. 佛教分裂的真實情況	405
3-9. 佛教分裂的偽史	406
3-9-1. 編造佛教分裂偽史的原因	406
3-9-2. 分別說部誣巽毘舍離僧團	410
3-9-3. 大眾部指責分別說部的說法	415
3-9-3-1. 古新律爭分裂佛教	415
3-9-3-2. 附會古新律爭之分裂理由	416
3-9-3-3. 毘舍離僧團開始自稱大眾部	416
3-9-4. 分別說部誣巽毘舍離僧團的說法	417
3-9-5. 分別說部欺壓摩偷羅僧團的說法	418
3-9-6. 說一切有部凌駕分別說部的說法	419
3-10. 分別說系銅鑠部的發展	420
3-10-1. 錫蘭佛教的過去與今日	420

3-10-1-1. 錫蘭大寺派的建立與分裂	420
3-10-1-2. 大寺派與無畏山寺派的對抗	423
3-10-1-3. 錫蘭大乘學派的發展	426
3-10-1-4. 大寺派的衰微與振興	427
3-10-1-5. 現代的錫蘭佛教	432
3-10-2. 緬甸佛教的發展	434
3-10-3. 泰國佛教的發展	435
3-10-4. 銅鑠部的比丘尼傳承	436
3-10-5. 臺灣佛光山的作為	440
3-10-6. 恢復銅鑠部的比丘尼傳承	443
4. 菩薩信仰與比丘尼的宗教地位	449
4-1. 菩薩信仰的發展	449
4-2. 三十二相的信仰	451
4-3. 貶抑女性的宗教信仰	454
4-4. 比丘尼的宗教地位	456
4-5. 〈八敬法〉的制定背景與現代意義	461
4-6. 建立原始佛教兩部僧團的傳承	470
5. 正法與異說的消長	473
5-1. 略說原始教法及《舍利弗阿毘曇論》的差異	473
5-2. 經法、論義的對立及影響	478
5-3. 經師、論師的對抗及影響	480
5-4. 大乘、小乘的爭論	481
5-5. 重現原始佛教光輝，昌盛人間	488
後記	491

【附 錄】	495
附錄一 原始佛教中道僧團師承法脈	497
附錄二 重興 佛陀的教法	498
附錄三 傳承 釋迦佛陀正法律	505
附錄四 原始佛教傳承史 大事略記	508
迎佛真身，護佛舍利，建佛塔寺，永住臺灣	519
護持功德	524
非營利組織 關懷兒童 Compassion for Children	525
聯絡、護持我們	527
原始佛教會網路資訊	531
版權頁	532

1. 引 述

1-1. 主要引用的文獻資料及年代

探究阿育王時代佛教僧團的諸多事件，引用的許多佛教史獻，是分別出自不同學派、不同時代的記錄。因此，比對、耙梳、引用史獻記錄，必需考量史獻的出處、時代，無法全盤的信受及否定。以下是本書引用主要史獻的出處及時代：

1-1-1. 經誦：

1. 《相應阿含》（古誤譯名為《雜阿含》）：說一切有部傳，137 B.C.E. 有部形成以後，再編集自派傳誦，C.E. 435~445 求那跋陀羅漢譯出，原有 50 卷，現存 48 卷。
2. 《中阿含》：說一切有部傳，137 B.C.E. 編集自派傳誦，C.E. 398 罽賓沙門僧伽提婆共僧伽羅叉譯，共 60 卷。
3. 《長阿含》：法藏部傳，251 B.C.E. 後法藏部形成編集傳誦，C.E. 413 罽賓沙門佛陀耶舍共竺佛念譯，共 22 卷。
4. 《增壹阿含》：大眾系說出世部傳，235 B.C.E. 後，編集自派傳誦，C.E. 385 兜佉勒國沙門曇摩難提譯，共 51 卷。
5. 《相應部》：銅鑊部傳，巴利藏 26 B.C.E.~C.E. 460 發展定型，C.E. 1990 年臺灣元亨寺漢譯出南傳大藏經。
6. 《中部》：銅鑊部傳，巴利藏 26 B.C.E.~C.E. 460 發展

定型，C.E. 1990 年臺灣元亨寺漢譯出南傳大藏經。

7. 《長部》：銅鑊部傳，巴利藏 26 B.C.E.~ C.E. 460 發展定型，C.E. 1990 年臺灣元亨寺漢譯出南傳大藏經。

1-1-2. 律藏：

1. 《十誦律》：阿難系摩偷羅僧團傳，盛傳於迦濕彌羅。
2. 《根本說一切有部毘奈耶》：公元 160 年後，說一切有部傳。
3. 《摩訶僧祇律》：優波離系毘舍離僧團傳，古律。
4. 《五分律》：公元前 251 年後，分別說系化地部傳。
5. 《四分律》：公元前 251 年後，分別說系法藏部傳。
6. 《銅鑊律》：公元前 26 年後，分別說系銅鑊部傳。

1-1-3. 論書：

1. 《舍利弗阿毘曇論》：公元前 265~262 年著作傳出，是分別說部的根本論。後秦弘始十年（C.E. 408），曇摩耶舍與曇摩崛多合譯，目前收錄在《大正藏》第 28 冊。
2. 《分別功德論》：五卷，註釋《增壹阿含經》之最初四品，大眾部傳。
3. 《發智論》：公元前約 137 年，說一切有部傳。
4. 《大毘婆沙論》：公元後約二、三世紀，說一切有部傳。
5. 《薩婆多毘尼毘婆沙》：說一切有部律註，漢譯八卷。

6. 《阿毘曇毘婆沙論》：說一切有部傳。說一切有部《大毘婆沙論》的漢譯本，除《鞞婆沙》14 卷以外，即是公元 425~427 年浮陀跋摩 Buddhavarman、道泰共譯的《阿毘曇毘婆沙論》。本書原有一百卷，後因動亂佚失四十卷，現存六十卷。唐·玄奘再譯出，譯名《阿毘達磨大毘婆沙論》，共有二百卷，是至今最完善的譯本。
7. 《雜阿毘曇心論》：簡稱《雜心論》。說一切有部傳，四世紀中葉的法救尊者造，共十一卷，公元 435 年伽跋摩譯出。

1-1-4. 史獻：

1-1-4-1. 阿難系變異分支的說一切有部傳

1. 《阿育王傳》：公元前一世紀作品，有三種譯本：
 - a) 《阿育王傳》七卷，公元後 290~306 年間傳入漢地，由安息（伊朗）三藏安法欽譯出。
 - b) 《無憂王經》二卷，公元後 435~453 年求那跋陀羅 Guṇabhapāla 譯出。
 - c) 《阿育王經》十卷，公元後 512 年扶南三藏僧伽婆羅 Saṅghapāla 譯出。
2. 《十八部論》：公元前一世紀作品，作者世友論師，有部四大論師之一，佛滅後 250~350 年人。此論有三種漢譯：

- a) 《十八部論》一卷，鳩摩羅什初譯（公元 402~410 年）
- b) 《部執異論》一卷，陳·真諦次譯（公元 548~569 年），並作《部執異論疏》十卷，今已失傳，目前只散見於《三論玄義檢幽集》。
- c) 《異部宗輪論》一卷，唐·玄奘新譯（公元 662 年）。

《十八部論》¹傳出於公元前一世紀，是說一切有部世友論師的著作，內容是摩偷羅僧團分出之說一切有部針對部派分裂的記述及看法，該書是現今記述部派分裂的最早文獻。《十八部論》原有古譯已佚，存有少部份的古譯內容，目前錄在陳·真諦譯的《文殊師利問經卷下分別部品》。《十八部論》已知的初譯者，是姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva），鳩摩羅什的時代，漢地尚未有《文殊師利問經》。當後世看到陳·真諦（Paramaśrtha）譯出《文殊師利問經》，佛教界才得知《文殊師利問經卷下分別部品》錄存了少分已佚的《十八部論》。

目前流傳的《十八部論》的前文，是《文殊師利問經卷下分別部品》錄存的少分已佚的《十八部論》譯文，加上姚秦·鳩摩羅什翻譯的《十八部論》，這兩部份合編而

1 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.19.3-15~28

成。許多人不知，卻誤傳《十八部論》是陳・真諦譯，實際只有前文取自《文殊師利問經卷下分別部品》的部份是出自陳・真諦的翻譯。

鳩摩羅什以後，《十八部論》又有再譯，是陳・真諦譯的《部執異論》，真諦之後又有再譯，是唐・玄奘譯的《異部宗輪論》。

1-1-4-2. 優波離系變異分支的大眾部傳

1. 《舍利弗問經》：公元前約 149~50 年之間傳出。

1-1-4-3. 分別說系銅鑠部傳

1. 《善見律毘婆沙》：本書是公元五世紀初，錫蘭覺音（巴 Buddhaghosa）的著作，相當於巴利文《一切善見律註》（巴 Samantapāsādikā）。巴利本《一切善見律註》於公元五世紀初，覺音（巴 Buddhaghosa）於錫蘭所著，為巴利《律藏》的註釋。比較二者，本書乃節譯《一切善見律註》而成。文中可見受自《四分律》之影響，如本書所載波逸提法有九十（巴利本有九十二），即是受《四分律》的影響所致。
2. 《島王統史》：（巴 Dīpavaṃsa）編纂於公元 352~450 年之間。

3. 《大王統史》（巴 Mahāvamsa）是五世紀末由法稱 Dharmaśreṣṭhin 編纂。

1-1-5. 漢傳教派

1. 《大方等大集經》：三十卷。約公元 408~414 年間，北涼・曇無讖譯（另有廣本作六十卷，係隋・僧就於原經以外，附加那連提耶舍等譯的《日藏經》等合集而成）。
2. 《放光般若經》：二十卷，公元 291 年，西晉・無羅叉譯。
3. 《光讚般若經》：十卷，公元 286 年，西晉・竺法護譯。
4. 《摩訶般若波羅蜜經》：二十七卷，公元 404 年，後秦・鳩摩羅什譯。
5. 《達摩多羅禪經》：兩卷。公元約 411 年佛陀跋陀羅——覺賢 Buddhabhadra 譯出，傳述說一切有部達磨多羅、佛大先的禪法。
6. 《大般涅槃經》：四十卷。公元 421 年北涼・曇無讖譯。
7. 《過去現在因果經》：四卷，公元 431~450 年，劉宋・求那跋陀羅譯。
8. 《大悲經》：五卷。公元 565~569 年間，北齊・那連提耶舍譯。
9. 《大智度論》：公元二~三世紀傳出，龍樹論師造。
10. 《十住毘婆沙論》：十七卷。龍樹造，鳩摩羅什譯。

11. 《瑜伽師地論》：無著 Asaṅga (C.E. 310~390) 作。
公元五世紀前葉，部分內容已經傳至漢地。公元六世紀前葉，有菩提流支 Bodhiruci、佛陀扇多 Buddhaśāmti、勒那摩提 Ratnamati、瞿曇般若流支 Prajñāruci 等人，來至北魏，譯出無著、世親的相關著作。目前流傳的《瑜伽師地論》，是公元 648 年，唐·玄奘譯出。
12. 《菩薩地持經》：公元 414 年曇無讖 Dharmaraṣa 譯。
13. 《菩薩戒經》：公元 431 年求那跋摩 Guṇavarman 譯。
《菩薩地持經》、《菩薩戒經》、《菩薩戒本》、《菩薩戒羯摩文》皆源自《瑜伽師地論》的〈菩薩地持品〉。
14. 《梵網經》：近代學術界已認定，該經是出自梁武帝時代 (C.E. 502~549) 建康教團的編撰。
15. 〈法句經序〉：吳·支謙作，公元 230 年傳出。
16. 《高僧傳》：十四卷。公元約 522~533 年梁·慧皎著。
17. 《摩訶僧祇律私記》：法顯著。
18. 《大乘玄論》：共五卷。三論宗之佛學名著，又稱《大乘玄義》、《大乘玄章》、《大乘玄》。隋·吉藏 (C.E. 548~622) 原著有四卷，後加慧均之八不義而成五卷。

- 19.《三論玄義》：一卷（或二卷）。隋・吉藏撰於公元 602 年，吉藏揉雜「佛性」的思想，講述龍樹之《中論》、《百論》、《十二門論》等三論的要旨。
 - 20.《三論玄義檢幽集》：公元七世紀傳出。
 - 21.《大唐西域記》：唐・玄奘口述，公元 646 年傳出。
 - 22.《大唐大慈恩寺三藏法師傳》：釋慧立、釋彥棕記寫，公元 688 年立傳。
 - 23.《異部宗輪論述記》：唐・窺基作。
 - 24.《俱舍論記》：共三十卷。又稱俱舍論光記、光記，出自唐・玄奘門人的普光（七世紀）作。
 - 25.《北山錄》：共十卷，又稱《北山語錄》、《參玄語錄》、《北山參玄語錄》。公元 806 年，唐（憲宗元和元年）・梓州慧義寺沙門神清撰，北宋・慧寶註。
 - 26.《大方便佛報恩經》：七卷，公元 947~951 年錄出，譯人名失佚。
 - 27.《佛祖統紀》：五十四卷（現行本缺十九、二十兩卷）。源自天台宗的史傳，宋・釋志磐撰，公元 1271 年傳出。
 - 28.《翻梵語》：十卷，飛鳥寺信行撰集。
- 1-1-1.~1-1-5. 文獻資料引用：臺灣新文豐出版社的《大正藏》及《卍續藏》、臺灣元亨寺的《漢譯南傳大藏經》。**

1-1-6. 現代學術著作

1. 平川彰《印度佛教史》：1974~1979 日本春秋社出版，釋顯如、李鳳媚譯，臺灣法雨道場 2001 出版上冊。
2. 水野弘元《佛教之真髓》：1986 日本春秋社出版，香光書香編譯組譯。
3. 印順著《印度之佛教》：1943 初版，1984 重版，臺灣正聞出版社出版。
4. 印順著《佛教史地考論》：1946 初版於上海，臺灣正聞出版社出版。
5. 印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》：1966 臺灣正聞出版社出版。
6. 印順著《原始佛教聖典之集成》：1969 臺灣正聞出版社出版。
7. 印順著《初期大乘佛教之起源與開展》：1979 臺灣正聞出版社出版。
8. 印順著《印度佛教思想史》：1987 臺灣正聞出版社出版。
9. 水野弘元著・許洋主譯《巴利文法》：1986 《世界佛學名著譯叢（5）》，臺灣華宇出版社出版。
10. 隨佛著《相應菩提道次第綱要》：中華原始佛教會 2015 出版。

11. 隨佛著《中道禪法之正統與遞嬗》：《正法之光(50~51)》中華原始佛教會 2017 出版。
12. 《中華佛教百科全書》：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版。
13. 《世界佛學名著譯叢》：藍吉富主編，1988 臺灣華宇出版社出版。
14. 哈利·福克博士(Dr. Harry Falk)著《釋迦佛陀之舍利》：2018 原始佛教會中譯、出版，葉少勇教授潤文。
15. 哈利·福克博士(Dr. Harry Falk)著《古印度文字的創作與傳播》：2019 原始佛教會中譯、出版，葉少勇教授潤文。

1-1-7. 其他

1. 《史記·老子傳》：西漢·司馬遷著。
2. 《舊唐書》：後晉·張昭遠編撰，全書共 200 卷。
3. 《奧義書》(Upaniṣad)：乃文作，中國致公出版社，2008 出版。
4. ***Buddhism in Sri Lanka*** : by H. R. Perera (1984)
5. ***Therovada Buddhism*** : by Rochard Gombrich (1988)
6. ***The World of Buddhism*** : by Heinz Bechert (1995)
7. ***The Buddhist Religion*** : by R. H. Robinson & W. L. Johnson (1996)
8. ***Buddhism in Thailand***: by Karuna Kusalasaya(2005)
9. ***Buddhist Nuns in Burma*** : by Dr. Friedgard Lottermoser

1-2. 孔雀王朝至今，四聖諦佛教發展大事記

- 1.孔雀王朝（322~185 B.C.E.）
- 2.開創者旃陀羅笈多（340~298 B.C.E.），在位約公元前322~298 年。旃陀羅笈多晚年出家於耆那教，最終依耆那教的解脫標準——絕食而亡，死後成為耆那教聖者。
- 3.佛滅後 116 年，阿育王登位（271 B.C.E.），華氏城雞園寺發生異道出家的大天舉「五事異法」。阿育王支持大天，並用「沉船」迫害「反對五事」的摩偷羅僧團長老。
- 4.佛滅後 116~118 年，阿育王登位第 1~3 年（271~269 B.C.E.），受迫害未亡的摩偷羅僧團長老逃往罽賓（迦濕彌羅）避難，害僧事件廣為週知，阿育王為彌補受害的摩偷羅僧團長老，遂建寺於罽賓供奉。
- 5.佛滅後 118 年，阿育王登位約第 3 年（269 B.C.E.），阿育王為修補害僧的不良形象，採取「政治皈佛」手段，皈佛後約兩年多，無意於佛教信仰。
- 6.佛滅後 119 年，阿育王登位第 4 年（268 B.C.E.），阿育王進行「掌控佛教」的政策，逼迫王弟帝須出家，王族阿嗜等剎帝利多人，也隨同帝須出家於目犍連子帝須學團。

- 7.佛滅後 121 年，阿育王登位第 6 年（266 B.C.E.），阿育王安排王子摩哂陀、王女僧伽蜜多依止目犍連子帝須學團出家。
- 8.佛滅後 122 年，阿育王登位第 7 年（265 B.C.E.），目犍連子帝須配合阿育王，讓王族逐步掌控目犍連子帝須學團，並靜居阿佉河山編纂變造佛法的《舍利弗阿毘曇論》。
- 9.佛滅後 123 年，阿育王登位第 8 年（264 B.C.E.），阿育王征服迦陵迦國。
- 10.佛滅後 124 年，阿育王登位第 9 年（263 B.C.E.），阿育王、目犍連子帝須、目犍連子帝須學團共同合作，排除「分別說者」以外的僧團，舉行分別說部學團的結集。
- 11.佛滅後 125 年，**阿育王登位第 10 年（262 B.C.E.）**，分別說者學團的結集，歷經九個月完成。**目犍連子帝須領導「分別說者」編集出揉雜異道思想的《舍利弗阿毘曇論》，並依《舍利弗阿毘曇論》的論義，改編「第二次結集」集成的四部經典，集出古、新揉雜的「分別說部三藏」。**
- 12.佛滅後 125 年，阿育王登位第 10 年（262 B.C.E.），阿育王支持分別說部學團為主的傳教，傳教團開始將「分別說部三藏」傳往印度全境及周邊地區。阿育王藉分別說部學團掌控、變造佛教，建立合乎孔雀王朝統治利益的「變

型佛教」。

- 13.佛滅後約 125 年，阿育王登位約第 10 年(262 B.C.E.)，阿難系摩偷羅僧團第三師優波鞠多，舉行「第三次經律結集」，目的是保持「第二次經律結集」的四部聖典、律藏，抗拒新編的「分別說部三藏」。
- 14.佛滅後 125 或 126 年，阿育王登位第 10 或 11 年(262 or 261 B.C.E.)，佛教正式分裂為三大派：一、「反對五事異法」的阿難師承摩偷羅僧團；二、不表態的優波離師承毘舍離僧團；三、聽命阿育王，「折衷五事異法」的論師系統分別說部學團、「支持五事異法」的大天學團。
- 15.佛滅後 126~136 年，阿育王登位第 11~20 年(261~252 B.C.E.)，阿育王攫取七國（除羅摩伽國）奉藏的 釋迦佛陀舍利，並藉分別說部傳教團在各地廣建 佛舍利塔。
- 16.佛滅後約 134 年，阿育王登位第 19 年(253 B.C.E.)，領導分別說部學團的目犍連子帝須歿世。
- 17.佛滅後約 135 年，阿育王登位第 20 年(252 B.C.E.)，阿育王開始於印度各地置立宣揚「法的敕令」的石柱，印度分別說部的分化已逐漸形成化地部、法藏部、飲光部等三派。

18.佛滅 137 年，阿育王登位第 22 年（250 B.C.E.），分別說部正式分裂為化地部、法藏部、飲光部。此時，楞伽島（銅掌國，今斯里蘭卡）成為孔雀王朝的藩屬國，摩哂陀正式將分別說部傳入楞伽島。此時，印度佛教共有五部僧團，分別是阿難系摩偷羅僧團、優波離系毘舍離僧團，以及分別說系三部。**除摩偷羅僧團以外，其餘四部僧團開始編集自派新經誦（《經集》、《小部》或《雜部》）。**

19.佛滅後 152 年，阿育王登位第 37 年（235 B.C.E.）歿。**阿育王歿後，南印案達羅地區朱羅王朝隨即征服楞伽島，優波離系毘舍離僧團亦分化出一說部、說出部、雞胤部。**一說部提出「**世、出世法皆無實體，但有假名**」的部義，一說部的部義，是公元前一世紀《般若經》的思想源頭。此外，**雞胤部主張「捨經弘論（《毘勒》）」。**

20.佛滅後 152~200 年（235~187 B.C.E.）之間，**雞胤部可能已編出自派論書《毘勒》，並傳於南印制多山系各部。**

21.佛滅後約 202 年（185 B.C.E.），孔雀王朝末代巨車王 Bṛihadraṭha 受權臣弗沙蜜多羅 Puṣyamitra 謀篡而覆亡。弗沙蜜多羅建立巽加王朝 Śuṅga，支持婆羅門教，殺盡孔雀王朝子孫，滅除中印佛教。

22.佛滅後約 238 年，弗沙蜜多羅王歿（149 B.C.E.）之後，毘舍離僧團、分別說部學團之間，發生「古新律爭」，毘舍離僧團奉行較古的《摩訶僧祇律》，不認同分別說系僧團編集的「新律」。自此，毘舍離僧團即自稱是不認同「新律」的「大眾部」。

23.佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），「古新律爭」之後數年，原自稱是「多聞眾」的阿難系摩偷羅僧團，有迦旃延尼子接受《舍利弗阿毘曇論》的論義，著作《發智論》。《舍利弗阿毘曇論》是摩偷羅僧團抗拒的異說，《發智論》造成摩偷羅僧團的爭端及分裂，分裂為重經的雪山部、重論的說一切有部。

24.佛滅後約 250~270 年（137~117 B.C.E.），說一切有部的南方化區，靠近優禪尼地區的有部學眾，捨棄《發智論》，改宗《舍利弗阿毘曇論》，自有部分分化出犢子部。

25.佛滅後約 270~300 年（117~87 B.C.E.），犢子部學眾為了爭議《舍利弗阿毘曇論》之一偈，分裂為四部，即正量部、法尚部、賢胄部、密林部。

26.佛滅後約 270~300 年（117~87 B.C.E.），承續分別說部《舍利弗阿毘曇論》，宣揚《發智論》的說一切有部，

為了確立自派是說一切有部正統，即改稱「根本說一切有部」。此外，又為了向分別說部爭正統，也開始自稱是上座部的正統。

27.佛滅後約 343~370 年（44~17 B.C.E.），錫蘭佛教大寺派分裂出無畏山寺派（Abhaya giri-vihāra）。

28.佛滅後約 361 年（26 B.C.E.），分別說部學團分化於錫蘭的大寺派舉行自派結集，用僧伽羅語集出錫蘭的「銅鑠部三藏」，確立了錫蘭佛教的傳承。

29.佛滅後約 360~400 年（27 B.C.E.~ C.E. 13），說一切有部內有不滿重論發展的鳩摩羅多，主張以阿難為師、依經為量，形成重經的經量部，對抗重論的說一切有部。

30.公元四世紀，錫蘭大寺派、無畏山寺派交爭劇烈，大寺派勢力衰微。公元 334~362 年間，錫蘭王又另建祇陀林寺派（Jetavanā-rāma），自此錫蘭佛教三派分立。

31.佛滅後約 797~819 年（C.E. 410~432）後，覺音論師採用巴利語改寫錫蘭大寺派傳誦的僧伽羅語「銅鑠部三藏」，確立了銅鑠部傳誦的《巴利三藏》。

32.佛滅後 1540 年（C.E. 1153），錫蘭王波洛卡摩婆訶一世（Parakkamabāhu I）大王致力在政治、經濟、文化

各方面從事改革，在佛教方面則廢棄教法混雜的無畏山寺與祇陀林寺二派，僅保護傳統大寺派。因此，大寺派急速興隆，錫蘭大寺派開展的傳誦，也使錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國等國，發展為教說一致的南傳佛教。

33.佛滅後 1674 年 (C.E. 1287)，元朝鐵騎橫掃中南半島，造成中南半島的佛教衰落。日後，再從錫蘭傳比丘戒進入中南半島。

34.佛滅後 1666 年 (C.E. 1279)，是南傳佛教比丘尼最後的活動紀錄，以後再無南傳佛教比丘尼的訊息。

35.佛滅後 2385 年 (C.E. 1998)，錫蘭佛教黃金寺的長老依據銅鑠部僧律、僧團，開始傳授南傳比丘尼戒。錫蘭是目前南傳佛教唯一有比丘僧團承認比丘尼傳承的國家。

36.佛正覺後 2447~2450 年 (C.E. 2015~2018)，原始佛教中道僧團與錫蘭僧團合作，在華人世界建立四聖諦佛教比丘、比丘尼的僧律傳承。

37.佛正覺後 2450 年 (C.E. 2018)，隨佛禪師領導原始佛教會迎奉 1898 年迦毘羅衛城考古出土 釋迦佛陀真身舍利入臺永住。

自佛滅後三百年，公元前一世紀起，印度部派佛教各派開始共說：佛教分裂為上座部、大眾部。但是，佛教僧團分裂為上座部、大眾部，絕對不是真正的史實。真正的史實，是佛教分裂為經師傳承（阿難系）的摩偷羅僧團、律師傳承（優波離系）的毘舍離僧團、論師系統（目犍連子帝須學團）的分別說部及附佛的大天學團等三大派。

2. 佛陀、阿育王的年代考證

2-1. 確立印度佛教史探的基點

印度的歷史記錄多從口傳，難以清楚確實的年代，而較為可資確定的時代記錄，是始於阿育王。

因此，**阿育王年代的確定，不僅是探究印度歷史的時間定標，同時也是確定 佛陀年代的基礎，並且對於釐清初期佛教演變的史承及緣由，有著相當重大的關連性。**

由於釐清初期佛教演變的史實，有助於釐清佛教教義演革的緣由與過程，並藉由「以史探經，以經證史」的考證，可以探知 佛陀教法的原貌，進而度越佛教學派教說分歧的迷思，引攝世人復歸 佛陀之道。所以，對於佛法原說的探究來說，確定阿育王的年代，是極為重要的事。

2-2. 阿育王年代的確立

佛教界對於阿育王的記載，主要是印度北方佛教於公元前一世紀傳出的《阿育王傳》，還有印度南方錫蘭佛教於公元後四、五世紀傳出的《島王統史》(Dīpavaṃsa C.E. 352~450)及《大王統史》(Mahāvaṃsa C.E. 460~478)。

《阿育王傳》是出自說一切有部的記載，《島王統史》是錫蘭銅鋸部的傳說，兩者的差距很大，說法不一致。

根據《阿育王傳》的說法，阿育王登位是佛滅後約百年（或佛滅後 116 年），《島王統史》卻說阿育王登位於佛滅後約 218 年，說法不同。見《島王統史》第六章：

《島王統史》第六章²：「正覺者般涅槃後二百十八年喜見灌頂。」

現今國際史學界對阿育王年代是已確定，考證的主要根據，是阿育王的四種碑石刻文³。

2 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.39-12

3 見〈阿育王刻文〉目錄 醒悟譯：參《漢譯南傳大藏經（70）》之附錄 p.1~12
在印度現今已發現的〈阿育王刻文〉，共有四類。

1) 〈摩崖法敕〉：有十四章法敕、別刻法敕。

2) 〈石柱法敕〉：此等法敕分別刻在 A.提利陀普羅 Delli-Toprā 石柱、B.提利彌羅陀 Delhi-Mīraṭh 石柱、C.羅宇利耶阿羅羅智 Lauriyā-Ararāj 石柱、D. 羅宇利耶蘭單加利 Lauriyā-Nandangarh 石柱、E.蘭普如瓦 Rāmpurvā 石柱、F.阿蘭哈婆多庫賞 Allāhābād-Kosam 石柱（此石柱原存於阿羅哈婆多市）。以上六地石柱共通者為六章法敕，只存於提利陀普羅石柱者有第七章法敕，阿蘭哈婆多庫賞石柱則刻有關於王后之法敕與憐賞彌法敕。

3) 〈小石柱法敕〉：刪至 Sāñcī、沙如那陀 Sārṇāth、藍毘尼園 Lumbinī-vana、尼迦利沙迦如 Nigālī Sāgar 等地之石柱法敕。

4) 〈小摩崖法敕〉、〈迦如迦達婆羅多 Calcutta-Bairāt 法敕〉（A.D.1840 年發現）、婆羅婆如 Barābar 丘之洞院刻文（A.D.1847 年已為洞院學者所知）。小摩崖法敕是分別刻於不同地方之岩壁上的刻文，分別為 A.如普那多文（Rūpnāth，略稱 R，A.D.1871 即公表刻文括本）、B.沙哈斯羅無文（Sahasrām，略稱 S）、C. 婆伊羅多文（Bairāt，略稱 B）、D.摩斯奇（Maski，略稱 M，由瑪須奇在 A.D.1915 年發現，此文特別記有「天愛阿育」之阿育王名，為其它阿育王刻文所無有）文、E.普羅夫摩奇利（Brahmagira，略稱 Br，A.D.1892 年發現）文、F. 西茲達普羅（Siddapura，略稱 S，A.D.1892 年發現）文、G. 奢提因迦羅迷西由瓦羅（Jaṭiṅga-Rāmeśvara，略稱 J，A.D.1892 年發現）文。

在摩崖法敕〈十四章法敕〉⁴第二、十三章⁵的內容，提到昔蘭尼（希臘文：Κυρήνη，現今利比亞境內。摩迦王 Makā 300~250 B.C.E.）、波斯（安提奧普二世 Antiochus II 261~246 B.C.E.）、埃及（土羅耶王 Tulamaya 285~247 B.C.E.）、馬其頓（安提其那王 Amtekina 276~239

關於婆羅婆如 Barābar 丘的三個洞院刻文（參〈阿育王刻文〉正文 p.84~85），特別載明此三洞院是阿育王施與外道，第一洞院為榕樹洞院（又稱斯達摩洞院），第二洞院為加羅提加洞院（又稱修瓦周普利洞院），第三洞院為斯毘耶洞院（又稱如如那奢字婆如洞院），在第三洞院刻文的末後，特別刻有卐字（參〈阿育王刻文〉正文 p.85 註 4）。

* 筆者註：卐字是印度耆那教所用的神聖符記，但在原始佛教時代是不用此種符號。

見〈阿育王刻文〉正文 p.2 之註 2，參正文 p.77-13

〈阿育王刻文〉中多見「天愛、喜見王 Devānampiya Piyadasi lāja」之文，「天愛」指為諸神所愛、諸天所親者，「喜見」是有欣喜親見面容的意思。由於公元 1915 年瑪須奇在南印摩伊蘇如之尼沙無領的摩斯奇村，發現之小摩崖法敕的斷片中，有天愛阿育之刻文（此為其他阿育王刻文所無有的詞語形式），遂確證此等為阿育王刻文。

4 見〈阿育王刻文〉中〈十四章法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.1~p.35

5 見〈阿育王刻文〉中〈十四章法敕〉之第二章及第十三章：參《漢譯南傳大藏經（70）》之附錄〈阿育王刻文〉 p.3~4, p.30-14~p.31-2

「天愛喜見王……安提瑜迦王（安提奧普二世 Antiochus II B.C. 261~246（今敘利亞 Syria）」「灌頂過後八年而天愛喜見王……凡於諸鄰邦之間，於此有稱為安提瑜迦 Amtiyoga 之與那王（Yona, Yavana 古波斯），又越過其安提瑜迦王，有稱為土羅耶王 Tulamaya（B.C. 285~247 Egypt 埃及）、安提其那王 Amtekina（B.C. 276~239 Macedonia 馬其頓）、摩迦王 Makā（B.C. circa 300~250 Cyrene 王）、阿利其修達羅王 Alikyaṣueale（B.C. 272~circa.255 Epirus 希臘）之四王，在南方可得周達諸王（Coḍa）、般提耶諸王（Paṁdiya 約今敘利亞 Syria），以至錫蘭王（錫蘭古稱 Tambapaṁni 檀婆般尼，謂銅掌島）」

B.C.E.)、希臘(阿利其修達羅王 Alikyaṣueale 272~約 255 B.C.E.)等五位國王的名稱。因此，藉這幾位國王的年代，即可推算出阿育王即位的約略年代。

因為在阿育王法敕(dhammalipi, dhammalipī)的碑石刻文，載明當時是「阿育王灌頂〇〇年後」，即可推算出阿育王即位的年代。

由於西方五王年代的確定是略有出入，史學界公認阿育王的年代約有二至十年的差距，並且認定往後不會再有大的改變。所以，**史學界以阿育王的年代，作為推定古印度歷史年代的基準。**

阿育王即位的年代，目前史學界公認約在公元前 271~268 年之間，在位約 36 或 37 年，阿育王年代約公元前 271~235 年。

2-3. 佛陀年代的確立

2-3-1. 《周書異記》的古代星象傳說

關於 佛陀的誕生、入滅的年代，國際史學界是依阿育王的年代來推定。除此以外，佛教界各國則有許多史獻以外的推算說法。如中國古來即有依星象推算的傳說，見《周書異記》：

《周書異記》⁶：「**昭王二十四年甲寅歲，四月八日，有五色光，入貫太微，遍於西方。太史蘇由曰：有大聖人生於西方。穆王五十二年壬申歲，二月十五日旦，白虹十二道，南北通貫。太史扈多曰：西方有大聖人，終亡之相。**」

據《史記》⁷的記載，周昭王南征時死於江上。另據《古本竹書紀年》⁸的說法，周昭王應是即位第十九年（公元前 977 年），南征楚荊時喪於漢水。如是，何來昭王二十四年？若真有《周書異記》的「周昭王二十四年」，據近代中國斷代史的推算⁹，時間約是公元前 972 年，而周穆王五十二年約是公元前 921 年。依此說法，釋迦佛陀的生年只有 53 歲，這是明顯不合 佛陀年歲的說法。

根據《佛祖統紀》的記載，西晉時代，道士王浮與佛教沙門白法祖爭辯佛、道法義的高下，因為王浮屢辯屢敗，憤而偽造《老子化胡成佛經》，宣稱老子教化天竺人為 佛

6 見《佛祖統記》卷二：參《大正藏（49）》p.142.3-7~12

7 見《史記·周本紀》：「昭王南巡狩不返，卒於江上。」

8 見《古本竹書紀年》云：「周昭王十六年，伐楚荊，涉漢，遇大兕（兕為古代一種似牛的野獸）。」《古本竹書紀年》又云：「周昭王十九年，天大噎，雉兔皆震，喪六師於漢。」《古本竹書紀年》又云：「周昭王末年，夜有五色光貫紫微。其年，王南巡不返。」

在《帝王世紀》又有一說，周昭王南征楚國，楚國求和，以膠船送昭王還國，因船以膠合，故於江中散壞沉溺。

9 依現今中國史學界的斷代史研究，定周昭王的時代為 995 ~ 977 B.C.E.，而周穆王在位 55 年，時約 976 ~ 922 B.C.E.。

陀。見《佛祖統紀》卷三十六：

《佛祖統紀》卷三十六¹⁰：「西晉成帝咸康六年，道士王浮因與佛教沙門白法祖論法屢敗，憤而偽造《老子化胡成佛經》，稱老子攜函關令尹喜西入天竺，化胡為佛陀，立浮屠教。」

《周書異記》的出現¹¹，原是元魏正光元年（公元後520年），曇無最為了駁斥王浮偽造的《老子化胡成佛經》，需要有「佛陀先於老子」的依據，曇無最才編造出《周書異記》的說法。

《老子化胡成佛經》¹²是「尊道抑釋」的偽說，曇無最為了駁斥王浮的「胡言」，這才編造《周書異記》予以駁斥，卻意外的成為後世漢傳佛教的佛元說。

10 見《佛祖統紀》卷第三十六〈法運通塞志〉：參《大正藏(49)》p.339.3-29 ~ p.340.1-8

11 見印順著《佛教史地考論》p.201：參 正聞出版社 1998 年新版

「中國特有的傳說：佛生於周昭王二十四年（或作二十六年），入滅於周穆王五十三年說（公元前九四九）。從傳記看來，這並無從印度傳來的形跡。此一傳說，是元魏曇無最，在正光元年（公元五二〇），為了與道教的爭論而說到的。北齊法上，也如此說。曇無最的根據是《周書異記》，為一來歷不明的文記。道教徒偽造《化胡成佛經》，這對於佛教在中國的地位與發展，受到嚴重的障礙，所以非說明佛先老後不可。為了達成此一目的，才有《周書異記》，佛滅於公元前九四九年的傳說，成為千餘年來，中國佛教信用的佛元（但中國多用佛誕紀年）。」

12 王浮的《老子化胡成佛經》是崇道抑佛，直至元代，由於是外族統治，拉攏邊區民族聯合統治漢族，新疆、西藏信奉密教，故元代崇仰密教，造成崇漢抑胡的道教——全真教失勢，所以此偽經——《老子化胡成佛經》才被徹底的焚毀，禁止流傳。

2-3-2. 托附「眾聖點記」的傳說

除了中國的《周書異記》以外，《歷代三寶記》另記載，有關分別說系銅鑠部傳說的「眾聖點記」。見《歷代三寶記》：

《歷代三寶記》¹³：「武帝世，外國沙門僧伽跋陀羅，齊言僧賢。**師資相傳云：佛涅槃後，優波離既結集律藏訖，即於其年七月十五日受自恣竟，以香華供養律藏，便下一點置律藏前，年年如是。**

優波離欲涅槃持付弟子陀寫俱，陀寫俱欲涅槃付弟子須俱，須俱欲涅槃付弟子悉伽婆，悉伽婆欲涅槃付弟子目犍連子帝須，目犍連子帝須欲涅槃付弟子旃陀跋闍。如是師師相付，至今三藏法師。三藏法師將律藏至廣州臨上，舶反還去，以律藏付弟子僧伽跋陀羅。

僧伽跋陀羅以永明六年共沙門僧猗，於廣州竹林寺譯出此《善見律毘婆沙》。因共安居，**以永明七年庚午歲七月半夜受自恣竟，如前師法，以香華供養律藏訖即下一點，當其年計得九百七十五點。」**

「眾聖點記」原是錫蘭銅鑠部的傳說，南齊永明六年

13 見《歷代三寶記》卷十一：參《大正藏（49）》 T49 p.95-2-17~p.95-3-8

「武帝世，外國沙門僧伽跋陀羅，……點是一年，趙伯休梁大同元年，於廬山值苦行律師弘度，得此佛涅槃後眾聖點記年月。」

(C.E. 488)，僧伽跋陀羅 (Saṃghabhadra，即僧賢) 翻譯《善見律毘婆沙》(相當於銅鑠部 Samanta-pāsādikā)，附於《善見律毘婆沙》傳來漢地。當時坐船至廣州，將《善見律毘婆沙》付予僧伽跋陀羅後，隨即返回的三藏法師，有可能即是《善見律毘婆沙》的作者——覺音論師本人。

「眾聖點記」的說法，是傳說佛滅後的僧團，在每年雨安居期的僧自恣日結束時，即在律本作註一點為記，以此記別時當佛滅後已有多少年。此一作法，傳說是由優波離將註有起始點記的律本，四傳至目犍連子帝須，往後律承代代傳續不絕，並輾轉傳至廣州交付予僧伽跋陀羅。

當永明七年 (C.E. 489) 譯出《善見律毘婆沙》時，也在當年僧自恣日結束，繼續註點作記，當時共計有 975 點。日後，廬山弘度律師得知此一年月計數，即作為 佛陀年代的推算根據。

然而，初期佛教時代，僧團是以憶持讀誦的方式為主，尚無有確切完整文字形式的經、律誦本。試問：何來律本可以作記呢？若依分別說系銅鑠部之「眾聖點記」的說法推算， 佛陀是滅於公元前 486 年 ($975 - 489 = 486$)，出生於公元前 566 年 ($486 + 80 = 566$)，此則約合乎銅鑠部《島王統史》的主張。

南傳《島王統史》的阿育王即位年代，是以佛滅後 218 年為準，而阿育王年代經學界考證，約在公元前 271~268 年，如此得到佛陀入滅的年代約為公元前 489~486 年（ $268 + 218 = 489 \sim 486$ ），恰合於「眾聖點記」的推算。因此，出於公元後四、五世紀的《善見律毘婆沙》、《島王統史》，以及五世紀末的「眾聖點記」，都是出自錫蘭的傳說，也都是以「佛滅後 218 年有阿育王治世」為準。

2-3-3. 出自「(大乘)菩薩道」的傳說

現今斯里蘭卡、緬甸、泰國等南傳佛教各國採信的佛教紀元¹⁴，咸認為 佛陀是入滅於公元前約 546~543 年。此一推論是依據印度〈菩提伽耶碑記〉¹⁵的推算結果，相較《島王統史》、《善見律毘婆沙》、「眾聖點記」的說法，多了約 60 年。見《大唐西域記》卷八：

14 公元 1954 年，在緬甸召開的世界佛教徒友誼會第三屆大會，通過了佛滅於公元前 544 年的說法，並決定 1956 年為佛滅二千五百年（以佛滅當年起算）。但泰國的佛教界，不接受緬甸大會的決議，另在 1957 年舉行佛滅二千五百年大會（此以佛滅次年起算）。這是錫蘭、緬甸將出於後起傳說，作為世界佛教公認的佛元。然而，此說是無法合於南傳《島王統史》中，以阿育王出於佛滅後 218 年說法。

15 見印順著《佛教史地考論》之四、論佛滅的年代：參照 正聞出版社 1998 年新版 p.197 ~ 198

「中國與南傳國家共傳共信的：依《菩提伽耶碑記》，佛滅應為公元前五四六年。此說傳入錫蘭、緬甸，傳說為公元前五四四年。傳入泰國、高棉，傳為公元前五四三年。彼此雖有二、三年的差異，實依於同一來源而來。」。

《大唐西域記》卷八¹⁶：「昔者南海僧伽羅國，其王淳信佛法發自天然，有族弟出家想佛聖跡，遠遊印度寓諸伽藍，……（王）曰斯事甚美聞之何晚。……沙門曰：**菩提樹者，去來諸佛咸此證聖，考之異議無出此謀。**」（王）於是

16 A. 見唐·玄奘著《大唐西域記》卷八：參《大正藏（51）》p.918.2-6~p.918.3-6~13
「菩提樹北門外摩訶菩提僧伽藍，其先僧伽羅國王之所建也，庭宇六院觀閣三層……僧徒減千人，習學大乘上座部法。」

「昔者南海僧伽羅國，其王淳信佛法發自天然，有族弟出家想佛聖跡，遠遊印度寓諸伽藍，咸輕邊鄙，於是返跡本國，王躬遠迎，沙門悲耿似若不能言。王曰：將何所負若此殷憂？沙門曰：憑恃國威遊方問道，羈旅異域載罹寒暑，動遭凌辱語見譏誚，負斯憂恥詎得歡心。（王）曰：若是者何謂也？（沙門）曰：**誠願大王福田為意，於諸印度建立伽藍。**……（王）曰斯事甚美聞之何晚。……沙門曰：菩提樹者，去來諸佛咸此證聖，考之異議無出此謀。（王）於是捨國珍寶建此伽藍，以其國僧而修供養，乃刻銅為記。……故此伽藍多執師子國僧也。」

B. 見《中華佛教百科全書》(二) p.709.2 ~ p.710.1；(七) p.4417.2

根據近代的考證，公元後四世紀笈多王朝沙姆陀羅笈多（Samudragupta，326～375）在位時，斯里蘭卡（錫蘭）的摩訶男（Mahānāma）與優婆仙那（Upasena）二位比丘，至印度巡禮聖跡，回國後向當時斯里蘭卡國王麥加瓦馬（Meghvama）訴苦，告以於印度巡禮聖地時無處可住的困苦。公元 330 年錫蘭的麥加瓦馬王向印度沙姆陀羅笈多王請求，提供在印度建立僧院的土地。沙姆陀羅笈多王許以在四大聖地中之一處建斯里蘭卡僧院，斯里蘭卡乃在菩提道場菩提樹之地，建立供僧眾住錫的僧院，此即摩訶菩提僧伽藍（Mahābodhi-saṃghārāma），或稱大菩提寺、大覺寺（Mahābodhi-vihāra）。

現今在印度摩訶菩提寺的西南面，有一個長方形的遺址，據說這個長方形的遺址，就是錫蘭的麥加瓦馬王所建造的寺院遺址，目前它已經完全毀壞了，只有遺址尚存。印度現今的佛陀伽耶寺，大約建造於公元二世紀，阿育王可能是此寺最早的建造者，但阿育王所建，應已為後來之國王重建此寺時毀棄，後來的錫蘭麥加瓦馬王亦曾參與修建。早在公元 1079 年發現緬甸佛教徒曾將此寺重修，公元 1100 年至 1200 年之間，有比丘達摩羅克特進行部份重修，公元 1298 年又有緬甸人重修此寺，其後在哈爾茄尼毗哈發現的刻文，其時間為 1202 年。該刻文已由茄耶薩瓦耳譯成英文，刊載於毗哈爾與奧里薩研究會雜誌上（六卷）。

捨國珍寶建此伽藍，以其國僧而修供養，乃**刻銅為記**。……
故此伽藍多執師子國僧也。」

若依公元七世紀玄奘的《大唐西域記》來推斷，這應該和錫蘭「無畏山寺派（Abhayagiri Vihāra）」的僧眾有關。

公元 330 年時，錫蘭的麥加瓦馬王（Meghvama）向印度沙姆陀羅笈多王（Samudragupta，C.E. 326~375）請求提供土地，讓錫蘭能在印度建立安頓旅印錫蘭僧伽的僧院，而地點即選在菩提伽耶的大菩提寺旁，此即摩訶菩提僧伽藍（Mahābodhi-saṃghārāma），或稱大菩提寺、大覺寺（Mahābodhi-vihāra）。

日後，大菩提寺大多是「無畏山寺派」的僧眾住在其中，唐·玄奘稱謂的「大乘上座部」，即是錫蘭「無畏山寺派」。見《大唐西域記》卷八：

《大唐西域記》卷八¹⁷：「菩提樹北門外摩訶菩提僧伽

17 A.見《大唐西域記》卷八：參《大正藏（51）》 p.918.2-6~15

B.見印順著《佛教史地考論》之四、論佛滅的年代：參照 正聞出版社 1998 年新版 p.198

「考玄奘《大唐西域記》（卷八），菩提伽耶，為釋尊成道處。菩提場北，有摩訶菩提寺，為僧伽羅國王所建築，寺內的僧眾，也以僧伽羅國來的為多。摩訶菩提寺內的僧伽羅學僧，所信所行的，是「大乘上座部」。我們知道，僧伽羅就是現在的錫蘭，所以毫無疑問的，現在南傳佛教國家所信用的佛滅年代——公元前五四四（或五四三），就是留學印度的錫蘭學僧，根據《菩提伽耶碑記》而來，只是推算上小

有出入而已。**玄奘留學時代（公元六二七——六四五）的錫蘭學僧，在印度信奉大乘上座部，與現代的錫蘭不同。**」

C.筆者註：據《島王統史》（*Dipavaṃsa*）所傳，阿育王時摩哂陀 Mahinda 將南方上座分別說部的傳誦傳入錫蘭，當時國王天愛帝須 Devānampiya Tissa 建了大寺供養。公元前 44~17 年，錫蘭國王婆多伽摩尼王（*Vaṭṭagamanī*）另建無畏山寺，供養被大寺擯出之摩訶帝須長老 *Kupikkala Mahātissa*，錫蘭佛教因而分裂為大寺派與無畏山寺派。因為錫蘭僧團的分裂與競爭，公元前約 26 年，大寺 *Rakkhata* 長老召集僧眾重新結集法藏，並以文字寫於貝多羅樹葉，成為世上第一部以文字記載的三藏典籍，此後錫蘭大寺派正式成為分化於錫蘭的部派——銅鑠部。公元後約 269~291 年，南印有吠多利耶 *Vaitulya* 學派的新思想傳入錫蘭，*Vaitulya* 謂方廣派或大空派。據近人考證，吠多利耶派似為龍樹學派，是信受出於公元前後的『般若經』為主，發展成不信受「四聖諦」為圓滿教法的「新菩薩道」，這不同於部派佛教所發展、信受的「古典菩薩道」，仍以「四聖諦」為圓滿教法。「新菩薩道」不僅自稱是「大乘」，並且貶抑傳統佛法的「四聖諦」是「小乘」。傳出於公元後的「新菩薩道」，絕然不同於傳統部派佛教之古典菩薩道——是以信守「四聖諦」為圓滿教法，作為教法的依歸。由於分別說系在錫蘭的大寺派不接受「大乘」的異說，而無畏山寺派則採取接受的立場，所以造成錫蘭佛教的嚴重分裂及對立。

由於『大乘上座部』的說法，並不是指「大乘」與「上座部」共同組成的教派，而是指出於傳統佛教又同時信受「新菩薩道」的教說，變成一種揉雜「新菩薩道」思想的『上座部』，這才形成玄奘所稱的『大乘上座部』。所以，**錫蘭佛教被稱為「大乘上座部」的教派，應是指接受方廣學說的無畏山寺派。**根據《大唐西域記》的記載，當時除僧伽羅國（今斯里蘭卡，參大正藏 T51 p.934.1-15）以外，印度本土的摩揭陀國（*Magadha*，參大正藏 T51 p.918.2-14）、羯陵伽國（*Kāliṅga*，參大正藏 T51 p.929.1-4）、跋祿羯咄婆國（*Bhārukacchā*，參大正藏 T51 p.935.3-2）、蘇剌陀國（*Suraṣṭra*，參大正藏 T51 p.936.3-16）等，都是兼習上座部與方廣學說的「大乘上座部」。

公元 330 年錫蘭麥加瓦馬（*Meghvama*）王於印度佛陀伽耶附近建寺，此寺多為錫蘭僧眾（主要是大乘上座部的僧眾）所居。佛滅於公元前 543~546 年，是出於公元後「新菩薩道」的傳說（參下一註解），不同於錫蘭大寺派之《島王統史》所說的佛陀年代，而公元後七世紀印度菩提迦耶北方，僧伽羅國寺院中的僧侶，多是「大乘上座部（無畏山寺派）」的學眾，可以推定「新菩薩道」的佛紀說，應是經由此而傳入錫蘭。如此一來，造成錫蘭流傳著兩種時間不同的佛陀年代，但錫蘭佛教不明辨於此，日後輾轉傳於緬、泰諸國，才形成今日南傳佛教的佛元說與《島王統史》所記，相互不合的處境。

藍，其先僧伽羅國王之所建也。……至於佛像鑄以金銀，凡厥莊嚴廁以珍寶，諸窠堵波高廣妙飾，中有如來舍利，其骨舍利大如手指節，光潤鮮白皎徹中外，其肉舍利如大真珠，色帶紅縹。……僧徒減千人（少於千人），習學大乘上座部法。」

玄奘指的「大乘上座部」，意思是出自部派佛教的「上座部」，又信仰出自公元後的「新菩薩道（自稱大乘）」。由於「大乘上座部」的說法，不是指「大乘」與「上座部」共同組成的教派，是指既出自部派佛教，又同時信受「大乘」，變成揉雜「大乘」及「上座部」的學派，這才形成玄奘稱謂的「大乘上座部」。

在錫蘭的佛教學派，無畏山寺派既守持部派佛教之分別說部的學說、律戒，卻又信仰方廣學說的「大乘菩薩道」，方才被玄奘稱為「大乘上座部」。

根據《大唐西域記》的記載，當時除了僧伽羅國（錫蘭，今稱斯里蘭卡）以外，印度本土的摩揭陀國（Magadha）、羯陵伽國（Kaliṅga）、跋祿羯咤婆國（Bhārukacchā）、蘇剌陀國（Suraṣṭra）等地，都是兼習上座部及方廣學說的「大乘上座部」。

無畏山寺派既信受「新菩薩道」的教說，為甚麼還會堅持分別說部的學說及律戒？

由於「大乘菩薩道」是公元前一世紀出自南印的新教派，從公元前一世紀到公元後四世紀中葉，「大乘菩薩道」發展出不同於傳統佛教的新教說。但是，此一時期的「大乘菩薩道」尚未發展出合乎自派思想的律戒，在這時期信奉「大乘菩薩道」的出家者，不得不繼續依照部派佛教的律戒為依止。直到公元四世紀的後期，「大乘菩薩道」的無著論師寫出《瑜伽師地論》，該論的〈菩薩地持品〉廣受四方學眾的認同，進而獨立發展為《菩薩戒瑜伽戒本》，並作為「大乘菩薩道」的出家受戒依據。

公元四世紀以前，雖然錫蘭無畏山寺派受到南印龍樹學派的影響，信受「大乘菩薩道」的教說，但是依舊是遵循部派佛教的律戒。因此，無畏山寺派即成為揉雜「大乘菩薩道」及「分別說系（上座部）」的學派。

印度菩提大塔北方，僧伽羅國（錫蘭）寺院的「大乘上座部」僧眾，誤將印度「（大乘）菩薩道」傳說的 佛陀年代¹⁸，作為佛陀時代的根據，並且把此說傳入錫蘭。

18 見印順《佛教史地考論》p.198~p.199：參正聞出版社 1998 年新版

錫蘭的大寺派與無畏山寺派，經歷了長達數百年的競爭，互有盛衰、消長，造成承襲自錫蘭銅鑠部大寺派系統（Mahā-vihāra）的南傳佛教諸國，普遍信受揉雜「（大乘）菩薩道」的佛紀元說。南傳佛教諸國不知「佛滅於公元前546~543年」的說法，實際是出自「（大乘）菩薩道」的傳說，又在不知阿育王的確實年代下，也無法獲知此說不合大寺派之《島王統史》、《善見律毘婆沙》¹⁹的推算結果。因

「當中國的羅什時代（公元五世紀初），大乘佛教廣泛傳入時，佛教界相信當時是佛滅「千載」，也就是佛滅十世紀。我在《佛滅紀年抉擇談》曾假定：「公元四一〇年，為傳說的佛滅後九五〇年，那麼佛滅年，應為公元前五四〇年」。據此來推算，中國大乘教徒所傳說的：「罽貳王」為「後七百年」；結集《婆沙論》為「六百餘載」；馬鳴為「六百歲已」；龍樹為「七百歲已」；提婆為「八百餘年」；訶黎跋摩「九百年出」——公元一、二、三世紀的佛教史事，無不相合。所以，**以公元前五四六，或五四四，或五四三為佛滅年代，並非南傳佛教國所特有，反而是大乘佛教的佛滅年代說。**民國二十二年，太虛大師作〈佛元抉擇論〉，也採取此一佛滅年代說，就因為他與中國所傳大乘佛教史的年代相合。可是此一佛滅紀元，比起巴利文典古傳的，阿育王登位時，佛滅二百十八年滿，並不相合，而是增多了六十年。」

19 見《歷代三寶記》卷十一：參《大正藏（49）》 p.95-2-17~p.95-3-8

見《中華佛教百科全書（9）》 p.5916

《善見律毘婆沙》是覺音論師著作之銅鑠部律藏的注解書，完成的時間約公元後433年前後，原本由錫蘭三藏法師帶來廣州（可能是覺音）。由僧伽跋陀羅 Saṃghabhadra（僧賢）與沙門僧猗，在齊永明六年（C.E. 488）於廣州竹林寺譯出。

覺音 Buddhaghosa 是中印度人，在佛陀伽耶 Buddhagayā，錫蘭僧眾所住的大菩提寺 Mahābodhi-vihāra，依離婆多 Revata 出家，修學巴利文三藏。覺音到錫蘭，住在大寺，在公元後 412~435 年與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。覺音為四部（與四阿含相當）及律藏作注釋，並以戒、定、慧為次第，寫成最著名的《清淨道論》。這部論是依

為《島王統史》、《善見律毘婆沙》的說法，是主張 佛陀滅於阿育王前 218 年，依此來推算佛滅的年代，應是在公元前 486 年（ $268 + 218 = 486$ ），如此相較於公元前 546~543 年的說法，兩種說法差距了約 60 年。

此外，根據中國法顯²⁰的記載，住在錫蘭無畏山寺的兩年期間（C.E. 414~416），曾聽聞「（如來）泥洹已來一千四百九十七歲」的說法，若是採用法顯聽聞的年代作為推算根據，推得佛滅於公元前約 1082 年，這是在《島王統史》、《善見律毘婆沙》與〈菩提伽耶碑記〉以外的傳聞了。

由以上的引據可知，**南傳銅鑠部對於佛滅年代的說法，早在公元後五世紀，即是眾說分歧、紊亂了。**

據無畏山寺派之優波底沙 Upatissa 的《解脫道論》（梁僧伽婆羅 Saṅghapāla，在六世紀初（C.E. 506~518）譯為漢文）為藍本，再加以修正、補充，說明聲聞弟子同達解脫的修道歷程，並對《解脫道論》提出評破。當時的錫蘭，大寺派與無畏山派仍在對立中，此後無畏山派日漸沒落，大寺派成為錫蘭的正統，而《清淨道論》遂成為今日南傳佛教的重要教科書。

* 作者注：巴利語是佛教現今最古老的用語，南傳巴利三藏的用語雖最古老，但這是將公元前一世紀銅鑠部大寺派以錫蘭僧伽羅文寫成的三藏傳誦及註解，在公元後五世紀時覺音論師改用更古老的巴利語重新寫成，但內容還是以部派分裂以後，南方上座分別說系的傳誦為本，另增以錫蘭大寺派的思想主張。因此，**南傳巴利語三藏的用語雖較為古老，但實際內容並不一定最為古老與純正。**

20 見法顯《法顯傳》一卷：參《大正藏（51）》 p.865.1-25~28

「在世四十五年說法教化，令不安者安，不度者度，眾生緣盡乃般泥洹。泥洹已來一千四百九十七歲，世間眼滅眾生長悲，卻後十日佛齒當出至無畏山精舍。」

2-3-4. 出自各部派的記錄

在部派佛教內部的傳說，關於 佛陀入滅的年代，有著南、北兩派的不同說法。北方是出自說一切有部的傳誦，公元前一世紀，說一切有部有「佛滅後百年或 116 年有阿育王治世」的說法。見《阿育王傳》卷一、《十八部論》：

《阿育王傳》卷一²¹：「佛言：**我若涅槃百年之後，此小兒者當作轉輪聖王四分之一，於花氏城作政法王號阿恕伽，分我舍利而作八萬四千寶塔，饒益眾生。**」

《十八部論》²²：「**佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王，王閻浮提匡於天下。爾時大僧別部異法。**」

佛滅 116 年有阿育王治世，此年代的說法是源自阿難系摩偷羅僧團。承受此一說法者，印度佛教各派皆有。如大眾部末派的《分別功德論》卷三：

《分別功德論》卷三²³：「**昔佛去世後，百歲時有阿育王，典主閻浮提。**」

公元二世紀，大乘弘法者馬鳴（Aśvaghoṣa）著作的《大莊嚴論經》卷十：

21 見《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》 p.99.3-5~8

22 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-9~10

23 見《分別功德論》：參《大正藏（25）》 p.39.1-29~p.39.2-1

《大莊嚴論經》卷十²⁴：「於釋迦文佛般涅槃後百年，
阿輸伽王時。」

公元三世紀，龍樹（Nāgārjuna）著作的《大智度論》
卷二：

《大智度論》卷二²⁵：「佛滅度後，初集法時亦如佛在。
**後百年阿輸伽王，作般闍于瑟大會，諸大法師論議異故，
有別部名字。**」

可見，在公元前二世紀至公元後三世紀，印度大陸的
部派佛教或大乘教派，多有傳信此一年代的說法。

目前南傳佛教的傳說，認為佛滅後 218 年有阿育王治
世，是出於錫蘭銅鐸部（Tāmraśāṭīya）《善見律毘婆沙》
及《島王統史》的說法。但是，《善見律毘婆沙》、《島王統
史》是在公元後四、五世紀傳出，比起《阿育王傳》及《十
八部論》的著作時代，已經晚了約五百年的歲月。

此外，阿育王出於佛滅後 218 年，在部派佛教的各部，
只有錫蘭銅鐸部抱持這樣的說法，而印度大陸諸部派則無
有此說。因此，北方說一切有部的傳誦，是比南方銅鐸部
的說法，既更為古老，也較為可信。

24 見《大莊嚴論》卷十：參《大正藏（4）》 p.309.3-8~9

25 見《大智度論》卷二：參《大正藏（25）》 p.70.1-8~10

2-3-5. 驗證僧團師承與王統的說法

阿育王的祖父，孔雀（Maurya）王朝的開創者旃陀羅笈多（Candragupta），原是難陀王朝（Nanda）的人，當亞歷山大軍隊侵略難陀王朝失利後，亞歷山大死於西返途中，旃陀羅笈多趁機領兵掃除亞歷山大的殘餘勢力，並回軍消滅難陀王朝，建立孔雀王朝²⁶。

由於亞歷山大的年代是清楚、確定，以亞歷山大的年代為基準，即可推定旃陀羅笈多建立孔雀王朝的時間，確定阿育王治世的時代。藉由確定 佛陀與阿育王的相隔時間，即可確定 佛陀的年代。現今比較可資依靠的推算法，是依據印度王統及僧團傳承記錄，從兩方面推算 佛陀時代至阿育王治世的時間。

依兩種根據來推算：若依照錫蘭傳說的王統， 佛陀滅後至阿育王之間，有著十位君王的承續，似乎佛滅於阿育王前 218 年較為可信；若是依照南、北佛教共同承認的僧團師承，是說一切有部傳說的「佛滅後 116 年有阿育王治世」的說法，顯然更為合理。

26 由於旃陀羅笈多（Candragupta）出生為摩利亞族（Maurya），而 Maurya 梵文之意為「孔雀」，所以建立的王朝即以「孔雀」為名。

過去史學界對這兩種立論，皆有支持者。十八世紀的西方學者多缺乏漢譯資料的研究，認為錫蘭傳說可信。但是，日本學者平川彰博士更能運用漢譯資料做比較研究，認為說一切有部的記載較為可信，並提出「在敘述佛教教團的發展時，二一八年說其實是不可能」²⁷。

近代漢傳印順法師的研究²⁸，參照漢譯資料、歐美史學

27 見平川彰《印度佛教史》p.114-10~13：參顯如法師、李鳳媚合譯 法雨道場 2003,5 出版

28 見印順著《佛教史地考論》「佛滅紀年抉擇談」之五、阿育王中心的王系之二百一十八年說之檢討：參照 正聞出版社 1998 年新版 p.160 ~ p.164

【筆者註】印順的探究，是有依據巴利版《善見律》針對梁譯《善見律》加以校定：《善見律》印度王統經印順修訂后為：佛滅後 阿闍世王又二十四年；鬱陀耶跋陀羅王十六年。阿鯁樓陀王、閔躋王在位合八年那迦逮婆（娑？）迦作王二十四年；修修佛那迦作王十八年；其兒代名阿育，作王二十八年；阿育有十兒，並登為王二十二年；次玖難陀代作王，二十二年；復有旃陀掘多作王二十四年；賓頭沙羅王代在位二十八年。育王灌頂前自立 爭位四年。

「(一)、《善見律》的那迦逮婆（應為娑之誤）迦，即「古事集」的陀娑迦 Darśaka 也是闍王的兒子。《善見律》編於——與闍王相隔三王的閔躋王下，晉譯《阿育王傳》缺。優陀耶王（或說是闍王的孫子）以下，傳說為「篡弑相尋」，都為弟兄伯叔間的相互廢立。(二)、《善見律》的修修那迦 Susunāga，《阿育王譬喻集》缺。傳為廢君自立，創立悉蘇那伽王朝，定都舊王舍城 Rājagṛha 的名王。然悉蘇那伽王朝，實創立於頻婆娑羅王 Bimbisāra 以前，頻王為第四世。從定都舊王舍城說，恰好證明了這還是以王舍城為首都的時代。考《中阿含經》（卷一一，又《銅鑠律·小品》），稱頻王為「洗尼頻婆沙羅」。洗尼 Seniya 即悉蘇那伽的音轉。所以《善見律》的修修那迦王，是編排譜牒者，誤以頻王前的古王，錯編於閔躋王後。「古事集」即是編列於頻王之前的。(三)、《善見律》的（迦羅）阿育，與「古事集」的迦迦婆羅那 Kākavarṇa 相當；(Kāka)音轉而簡為迦羅 kāla，即晉譯的烏耳，意義為「黑」。錫蘭傳說為迦羅輸柯 kālasoka；《善見律》的譯者，直譯之為阿育（阿輸柯）。「輸柯」，是錫蘭傳所特有的。本傳（『阿育王傳』）說：阿育王早年暴虐，人都稱他為

惡阿育——旃陀羅阿育；信佛以後，仁民愛物，人又稱他為法阿育。這是印度的舊說；公元前後的《阿育王傳》編纂者，把他編入傳中。這一大陸佛教的一般傳說，覺音從大陸去錫蘭，是會知道這些的。覺音他們——印度王統的編年者，大抵由於二百十八年說的傳說，與大陸所傳百餘年說不合。恰好舊有惡阿育與法阿育的傳說，而迦羅的意義是黑，可解說為惡；這才稱迦羅（迦迦婆羅那）為迦羅輸柯。以為：這是百餘年的阿育；護法的阿育，實登位於佛滅二百十九年。二阿育的傳說，尤其是指向來所傳的——百餘年的護法阿育為迦羅輸柯，造成印度王統編年的無邊糾葛。(四)、《善見律》說：迦羅輸柯後，有十兒並立，凡二十二年；其後有玖難陀王，也是二十二年。據「古事集」說：篡殺悉蘇那伽王朝末主（迦迦婆羅那）的，名摩訶波頭摩 Mahāpadma，即晉譯的摩訶曼陀羅 Mahāmaṇḍala。拔那 Bana 說：迦迦婆羅那，於都城附近被襲殺。襲殺迦迦婆羅那的，應即科爾提 Curtius 所說的 Agrammes。科爾提說：Agrammes 原為貧賤的理髮師，因見寵王后，所以弄權篡位。Agrammes，又作 Xandrames，Gandaridae。這位篡滅悉蘇那伽朝的難陀王 Nanda，傳說中名字的變化極大。然傳說為「九難陀」，晉譯的摩訶曼陀羅，波斯匿，難陀；及多氏《印度佛教史》的毘羅斯那，難陀，摩訶波頭摩，大抵都屬於九難陀王的一王。

今綜古事集、拔那、科爾提等傳說，認為：迦迦婆羅那是被襲殺的；他應為與難陀王朝相啣接。阿育十兒並立的二十二年，在歷代王統編年中，實屬不當。十兒的稱王是可能的；王朝被難陀王所篡竊，仍不妨佔有少數城邑，延續殘破偏安的舊統。王統譜牒，本是一朝朝獨立的；先後代興的王朝，每同時存在。舉中國史為例：陳武帝篡梁，蕭齊還維持他的舊統，與陳代的滅亡，相隔僅有一年。又如元明之間，明清之間，新朝已建立，殘破的舊朝還延續許多年。如聯合不同王統的編年，忽略這種事實，錯誤可大了！對於印度古代史，我們沒有充分知識，不能作肯定說。然對於不同王朝的啣接處，認為應特別注意！十兒二十二年，難陀王也恰好二十二年，這不能看作偶然吧！依多氏《印度佛教史》的敘述，相信迦羅諸兒維持殘餘的王統，與難陀王朝同為新興的孔雀王朝所滅亡。此外，錫蘭傳佛滅於阿闍世王八年，而闍王卒於佛滅二十四年；在「古事集」中，卻有闍王在位十八年的傳說（卒於佛滅十年）。又頻頭沙羅王，《善見律》說在位二十八年，「古事集」說是二十五年。總之，錫蘭所傳的印度王統編年，值得懷疑處不少！

耆那教所傳，王統的年代較長。然一致說，難陀王朝即位於大雄 Mahāvīra 涅槃後六十年。即依近代學者所說，大雄比佛遲十年入滅，那難陀王朝的成立，也不過佛滅七十年而已。然佛教傳說，大雄死於佛陀涅槃以前，所以從佛滅到難陀王朝的成立，大約為六十年左右。難陀王朝二十二年，再加旃陀羅笈多及頻頭沙羅，也不過一百二十多年。

界的研究結果，對於錫蘭佛教的王統傳說，作出相當清楚的指正。錫蘭針對阿育王年代的傳說，印順法師也認為不可能。見印順《佛教史地考論》：

《佛教史地考論》²⁹：「二百十八年說，確為一古老傳說；而錫蘭傳的印度王統編年，實與錫蘭王統，五師傳承的編年一樣，都是為了證實這一傳說，而任意編纂成的。」

南傳的《島王統史》記載，佛滅百餘年有迦羅輸柯 kālasoka (kāla 義為「黑」，意指惡阿育)，是修修那迦 Susunāga 的兒子，修修那迦創立了悉蘇那伽王朝。傳說悉蘇那伽王朝創立於頻婆娑羅王 Bimbisāra 以前，而頻婆娑羅王是悉蘇那伽王朝的第四代君王，所以《島王統史》將修修那迦說成佛滅百餘年迦羅輸柯之父，顯示出《島王統史》傳說的印度王統有誤。

印大陸古來對阿育王的說法，認為阿育王在統一中印、信佛以前，是殘暴不仁的君王，特將信佛以前的阿育

由於亞歷山大 Alexander 的侵入印度，阿育王摩崖石刻的發見，孔雀王朝的——旃陀羅笈多登位與阿育王灌頂——年代，總算大致確定。然旃王以前，阿闍世王以後，一切還在不同的傳說中。一般學者，為公元四、五世紀所編定的錫蘭文獻所蔽，大抵曲附二百十八年說來解說印度王統，以護法的阿育王出佛滅百餘年為不可能。其實，如上來的檢討，悉蘇那伽為古王的誤編；迦羅十兒的部分據立，不應列於難陀王前；又參以傳說在位年代的不同，百餘年說是儘有可能的。我們必須記著：二百十八年說，確為一古老傳說；而錫蘭傳的印度王統編年，實與錫蘭王統，五師傳承的編年一樣，都是為了證實這一傳說而任意編纂成的！」

29 見《佛教史地考論》『佛滅紀元抉擇談』：參照 正聞出版社 1998 年新版 p.164-5~6

王稱為「黑阿育」。當阿育王統一中印、信佛以後，轉變成仁民愛物的君主，另將此時的阿育王稱為「法阿育」。

又根據耆那教的記錄，消滅悉蘇那伽王朝的難陀王朝，創立於尼乾陀·若提子（Nirgrantha jñāta putra，又稱大雄 Mahāvīra、勝者 Jina，499 ~ 427 B.C.E.）涅槃後六十年（367 B.C.E.）。尼乾陀·若提子死於釋迦佛陀前不久，難陀王朝的國祚有二十二年，加上難陀王朝後有孔雀王朝（Maurya）的旃陀羅笈多（Candragupta）與頻頭沙羅（Bindusāra），最多不過一百二十餘年而已！如何有二百一十八年？

此外，悉蘇那伽王朝末代有十王共傳的二十二年。印順法師的看法，推斷應當是「悉蘇那伽王朝的末代十位君王，新立的難陀王朝，兩者是同時並立」。因為新、舊王朝並立相爭於世，而同為後起的孔雀王朝所滅，所以難陀王朝才會一樣只有二十二年。印順法師的推斷是相當合理，也合乎史實！

因此，《島王統史》記載佛滅後百餘年的迦羅輸柯，以及佛滅後二百餘年的阿育王，應是將阿育王信佛前後的不同稱呼，誤傳是不同的兩個阿育王，實際都是佛滅百餘年的阿育王。由此可知，公元後四、五紀，錫蘭分別說系銅鑠部傳出的《島王統史》或《善見律毘婆沙》，其中對阿育王年代的說法，是不可靠的誤傳。

此外，依照錫蘭的記載：佛滅後百年至二百年，佛教僧團分裂為十八部（《島王統史》³⁰、《大王統史》³¹）。另在現今遺留的阿育王法敕，又有不許僧人分裂的敕令。試問：如果阿育王時代是佛滅後二百餘年，當時佛教僧團已經分為十八部。為甚麼阿育王要勸說僧團不可分裂，分裂僧團必令還俗？試問：如果僧團都已分裂為十八部，為甚麼在〈阿育王刻文〉，未見各部派的名稱？由此可確定，部派佛教十八部的分化完成，是不可能發生在阿育王以前。

2-3-6. 錫蘭傳說的疑問

據《島王統史》的記載，銅鑠部所傳的《論事》，是佛滅二百餘年的阿育王時代，因為「外道附佛」造成佛教的紊亂，僧團為了屏除外道，才由宣稱「佛分別說」的目犍連子帝須舉行自部思想的結集，並作成《論事》。

但是，《論事》論破的對象，不僅包括說一切有部、犢子部、正量部、賢胄部、說因部、北道部，還有分別說系飲光部、化地部，以及出自大眾系之大眾部、雞胤部、說大空部。此外，又有阿育王時之大眾部大天，傳化於東南

30 見《島王統史》第五章學派及師資相承：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.30-12~p.33-10「十八之分派與正統之一派，加上正統派，此等全部十八（部派）。」

31 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.167-9~p.168-9

印形成的制多部系(案達羅部)，在後世分出的東山住部³²及西山住部。由於東山住部及西山住部，以及說因部（說一切有部）、犢子部、正量部、賢胄部、北道部等，多是佛滅後二、三百年間的支派。據此判定《論事》的完成，應當是阿育王以後的事，也是佛教諸部大致分化完成的時代。

錫蘭傳說，佛滅約二百餘年時，有外道邪說進入佛教。除此以外，說一切有部也有傳說，佛滅約二百年，南印大眾部有外道大天出家，並且重提「五事」，因而分裂為制多山部、西山住部、東山住部等六部（又共稱為案達羅部）。見《異部宗輪論》、《島王統史》：

《異部宗輪論》³³：「**第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，大眾部中出家受具，多聞精進居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：一制多山部、二西山住部、三北山住部。**」

32 見《論事》〈第二品〉第一章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.182-6~7

「宣言阿羅漢者而見漏精，認為『魔眾天近於阿羅漢而與（不淨）』，是現在之東山住部、西山住部」

33 見玄奘新譯《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》p.15.2-1~4

見真諦舊譯《部執異論》一卷：參《大正藏（49）》p.20.2-2~4

「此第二百年滿，有一外道，名曰大天，於大眾部中出家，獨處山間，宣說大眾部，五種執異，自分成兩部，一支提山部，二北山部。」

《島王統史》³⁴：「於初之百年中，無任何之分裂，至第二之百年，於勝者之教，生起十七之異派。其後，次第生雪山、王山、義成、東山、西山及第六之後王山。」

由於大眾部分化的諸部名稱見於《論事》，錫蘭又傳「外道附佛」促使分別說部舉行結集，並作成《論事》。

因此，公元四、五世紀的錫蘭佛教，有可能將佛滅百餘年的「五事異法」，以及佛滅約二百年南印大天部眾的爭端，誤認是同一事件。如果真是如此，錫蘭佛教是將佛教四大事件，誤認是同一事件：(1) 佛滅 116 年，阿育王治世，附會毘舍離僧團的外道大天，提倡「五事異法」，佛教僧團為了「五事異法」起爭端；(2) 佛滅 124~125 年，阿育王登位第 9~10 年，阿育王為了平衡僧爭、控制佛教，令御用僧人的目犍連子帝須學團（分別說者）舉行自派結集，集出變造佛法的《舍利弗阿毘曇論》，佛教遂分裂為經師及律師、附會律師的大天派、論師三派；(3) 佛滅約第二百年間，大天學團發展於南印的制多部，內部針對「五事異法」再起爭執、分裂；(4) 阿育王歿後，印度佛教逐漸分裂為十八派，分別說系（可能是法藏部）編集出《論事》，目的是立自宗、破他派。

34 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.33-8~10

發生在不同時代、地域的四大事件，全被串連成阿育王時代的事件，錫蘭才會誤傳：阿育王治世是在佛滅二百餘年，當時有外道附佛，目犍連子帝須學團（分別說者）為了淨化僧團舉行自派結集，並編出《論事》，《論事》才會有大天之制多派分出的西山、東山等部。

錫蘭分別說系銅鐸部的說法，應是為了合理化時代、事件錯置的混亂，遂將阿育王信佛前後被分別稱為黑阿育、法阿育的說法，轉說成佛滅後百餘年的黑阿育、佛滅後二百餘年的法阿育，原本是同一阿育王的兩種稱呼，轉變成不同的兩位阿育王。

2-3-7. 確定佛陀的年代

近代學者依古代傳記，以及對近代發現的阿育王石刻銘文的研究，在〈石柱法敕〉中的〈憍賞彌（Kosambī）法敕〉³⁵，以及〈小石柱法敕〉的〈桑崎法敕〉³⁶（桑崎 Sāñcī，

35 見阿育王〈石柱法敕〉之〈憍賞彌法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.63-8~11

「天愛於憍賞彌敕令於諸大官。……命和合……於僧伽中不應容此。……比丘或比丘尼而破僧者，皆令著白衣，此不得住精舍之處。」

36 見阿育王〈小石柱法敕〉之〈刪至法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p. 65-6~10

「（不得）破……比丘及比丘尼之僧伽，（朕之）諸王子（乃至）曾孫……以此令和合……。比丘或比丘尼而破僧伽者，皆令著白衣，不得住此精舍之處。……不論如何，朕所希望，和合於一令僧之久住。」

阿育王在此建塔，現今此地存有桑崎佛塔）、〈沙如那陀法敕〉³⁷（沙如那陀 Sārnāth，古昔之鹿野苑），都有呼籲「僧團和合」及「不得破僧」的敕令。如是可知，阿育王時代的佛教，的確發生論諍、僧團不能和合的事實，但是另外轉說為華氏城 Pāṭliputta 淘汰賊住比丘的傳說。

阿育王時代的佛教有三大派，分別是阿難師承的摩偷羅僧團、優波離師承的毘舍離僧團（另有附會毘舍離僧團的大天學團）、王朝御用的目犍連子帝須學團（分別說部學團）。在孔雀王朝以外，西北印的罽賓（今克什米爾）地區，也有阿難師承的罽賓僧團。

阿難系摩偷羅僧團的傳承，是由阿難傳予商那和修，商那和修傳予優波鞠多。說一切有部編造一說，阿難臨入滅前傳予末田地，佛滅後約百年，末田地開化罽賓建立罽賓僧團，並且末田地傳法商那和修。阿育王時代，摩偷羅僧團的領導者是優波鞠多，在說一切有部的記載，阿難系摩偷羅僧團第三師優波鞠多的時期，佛教已分化為五部僧團。見《阿育王經》卷三、《達磨多羅禪經》卷上：

37 見〈小石柱法敕〉之〈沙如那陀法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.66-5~10，參 p.67 之【註 1】

「雖任何人亦（不得）破僧。若比丘或比丘尼而破僧者，皆令著白衣，不得住精舍之處。……天愛如是昭。」

《阿育王經》卷三³⁸：「**時阿育王**語比丘名一切友：我當施僧十萬金……於大眾中當說我名**供養五部僧**。」

《達磨多羅禪經》卷上³⁹：「如來泥曰未久，**阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯**。此三應真咸乘至願，冥契于昔……**其後有優波崛**，弱而超悟，智紹世表，才高應寡，觸理從簡，八萬法藏所存唯要，**五部之分始自於此**。」

佛滅後約 250 年，摩偷羅僧團分裂為雪山部、說一切有部；佛滅後約 250~270 年間，說一切有部南方學眾自行分化為犢子部。此後，說一切有部即發展於北印、罽賓地區，說一切有部為了向犢子部爭「有部正統」的地位，遂自稱是「根本說一切有部」，自居是犢子部的上首。此外，發展於罽賓的有部，又為了貶低以商那和修為第二師的犢子部，改推崇開教罽賓的末田地是阿難師承的第二師，原是說一切有部及犢子部尊為第二師的摩偷羅商那和修（又譯舍那婆斯），此後即被移置在末田地之後。

在優波鞠多的時代，印度孔雀王朝範圍的佛教，已經分化出的五部僧團，各為阿難系摩偷羅僧團的多聞眾、毘舍離僧團的因緣眾、目犍連子帝須學團（分別說部）再分

38 見梁•僧伽婆羅《阿育王經》卷三：參《大正藏（50）》 p.140.3-6~8

39 見《達磨多羅禪經》卷上：參《大正藏（15）》 p.301.1-7~13

化的化地部（彌沙塞部）、法藏部、飲光部，共五部僧團。除此以外，孔雀王朝境外的佛教僧團，尚有西北方迦濕彌羅國末田地領導的僧團、南印案達羅國大天領導的制多部、印度東南海外銅掌國摩哂陀領導的僧團。

根據分化自摩偷羅僧團之說一切有部、分化自毘舍離僧團之大眾部的共說，優波鞠多時代的僧團是有大事發生。此外，優波鞠多與阿育王是同一時代，也是說一切有部、分別說部共同承認的事實。如是可知，當時僧團應有大事發生，並且佛教發生大分裂。

根據世友著、真諦譯的《部執異論》記載，佛滅後 116 年的阿育王時代，附會毘舍離僧團的外道大天提倡「五事異法」，佛教僧團為此發生大論爭，造成僧團的分裂。當時阿難師承摩偷羅僧團反對「五事」，優波離師承毘舍離僧團對「五事」是不表態，附會毘舍離僧團的大天提倡「五事」，目犍連子帝須學團（分別說部）採取折衷「五事」的立場。因此，僧團分裂為見解、立場不同的三大派。

由於阿育王支持分別說部學團，使分別說部的發展大為順利，阿育王登位第 19 年（253 B.C.E.）目犍連子帝須過世後，分別說部逐漸分化為化地部（彌沙塞部）、法藏部、飲光部，如是形成阿育王、優波鞠多時期的五部僧團。

如此可知，阿育王及優波鞠多的時代，是佛滅後百餘年，絕不可能是佛滅後二百餘年。

佛滅約 152 年，阿育王登位第 37 年歿。阿育王歿後至佛滅約 200 年（235~187 B.C.E.），五部僧團再分化。毘舍離僧團率先分化出一說部、說出世部、雞胤部，雞胤部再分出多聞部、說假部，案達羅國附會毘舍離僧團的大天派則分出制多山部、西山住部、北山住部。如是，本末分化成九部。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》⁴⁰：「**後即於此第二百年，大眾部中流出三部：一、一說部；二、說出世部；三、雞胤部。**次後於此第二百年，大眾部中復出一部，名**多聞部**。次後於此第二百年，大眾部中更出一部，名**說假部**。……**第二百年滿時**，有一出家外道……**居制多山**，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：**一、制多山部；二、西山住部；三、北山住部。**」

佛滅後約 250 年（137 B.C.E.）阿難系摩偷羅僧團分化為雪山部、說一切有部（說因部）。佛滅後約 250~270 年（137~117 B.C.E.）說一切有部分化出犢子部

40 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.15.1-14~p.15.2-6

Vātsīputrīya，佛滅後約 270~300 年（117~87 B.C.E.），犢子部再分化出正量、賢胄、法上、密林等四部。佛滅後約 300~350 年（87~37 B.C.E.），說一切有部又分出說轉部、說經部（經量部）。如是，本末約九部。見《異部宗輪論》、《部執異論》、《俱舍論記》卷第二、《舍利弗問經》：

《異部宗輪論》⁴¹：「其上座部（指摩偷羅僧團）經爾所時一味和合，三百年初有少乖諍，分為兩部：一、**說一切有部，亦名說因部**；二、即本上座部，轉名**雪山部**。後即於此第三百年，從說一切有部流出一部，名**犢子部**。次後於此第三百年，從**犢子部**流出四部：一、**法上部**；二、**賢胄部**；三、**正量部**；四、**密林山部**。……至第四百年初，從說一切有部，復出一部，名**經量部**，亦名說轉部，**自稱我以慶喜為師**。」

《部執異論》⁴²：「（佛滅後……）**至第四百年中，從說一切有部，又出一部，名說度部，亦名說經部**。」

《俱舍論記》卷第二⁴³：「**鳩摩邏多，此云豪童，是經**

41 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-8~20

42 見真諦譯《部執異論》一卷：參《大正藏（49）》 p.20.2-18~20

43 見《俱舍論記》卷第二：參《大正藏（41）》 p.35.3-4~7

鳩摩邏多 Kumāralāta 是經部本師，察其作品，約在西元二、三世紀間流傳，生活在坦叉始羅（今塔克西拉，梵文：Takṣaśīlā；巴利語：Takkasilā）地區，位於巴基斯坦旁遮普省。《成唯識論述記》認為鳩摩邏多是佛滅後一百年出世，實際是出

部祖師，於經部中造喻鬘論・癡鬘論・顯了論等，**經部本從說一切有中出，以經為量名經部**。」

《舍利弗問經》⁴⁴：「其薩婆多部，復生彌沙塞部。目犍羅優婆提舍，起曇無屈多迦部、蘇婆利師部。**他俾羅部**，復生迦葉維部、**修多蘭婆提那部**(經量部 Sautrāntikavādin 的音譯)。**四百年中，(薩婆多部)更生僧伽蘭提迦部**(說轉部 Saṃkrāntikavādin 的音譯)。」

依據《十八部論》(即《異部宗輪論》)的說法，印度毘舍離僧團分成八部，印度分別說系分為三部，加上原阿難系摩偷羅僧團分化為八部，印度部派佛教共有十九部。如果連摩偷羅僧團、毘舍離僧團與分別說之母部算上，約有二十二部。這正合於南傳《島王統史》所載，佛滅後二百餘年(第三百年)，佛教分裂為十多部。

佛陀 29 歲出家，35 歲正覺，80 歲入滅。因此，依阿育王年代(271 B.C.E.)推算 佛陀的時代，得知 **佛陀入滅於公元前約 387 年**($271 + 116 = 387$)，**正覺於公元前約 432 年**($387 + 45 = 432$)，**出生於公元前 467 年**($387 + 80 = 467$)。

自誤讀《大唐西域記》的記載。

44 見《舍利弗問經》：參《大正藏(24)》p.900.3-2~6

藏傳佛教有清辨論師 Bhavya 著作的《異部精釋》（Tāranātha ; Sde-pa tha-dad-par byed-pa dañ rnam-par-bśad-pa）⁴⁵》，該書根據犢子系正量部的說法，提出佛滅後 137 年有阿育王登位。但是，正量部出現的年代較晚於說一切有部，正量部傳述的阿育王登位年代，也晚於說一切有部《十八部論》的說法。如此，促使佛滅的年代早說了 21~23 年⁴⁶（408~405 B.C.E.），目前許多的西方學者是採用此說。

45 參《印度佛教史》寺本婉雅日譯本 附註 87~89，p.376~377

《異部精釋》：「世尊無餘涅槃後，百三十七年，經難陀王至摩訶鉢土摩王時，於波吒梨城集諸聖眾。……天魔化為跋陀羅比丘，住僧中，有一切不相應之見。現諸神通，以根本五事，僧伽起大諍論。上座、龍與堅意等，宣傳五事。……佛教分裂為二，名上座與大眾。」

46 正量部把佛教根本分裂的時間，予以晚說的真正原因，是為了讓自部出現的時間更接近佛教分裂的時間，目的是突顯自派的根源性及權威地位。

3. 阿育王掌控僧團，變造、分裂佛教之史探

3-1. 總說佛教分裂

3-1-1. 研究佛教分裂史的認識

印度歷史的可信時間點，是從阿育王開始。阿育王以前的歷史，大多流於神話、傳說、詩歌、私記的記錄形態，不具備確切、完整、系統的記錄。

有關佛教部派的分裂原因、時間、起承轉折及後續發展，印度各部派的說法是各說各話。在同一事件的發生時間、原因及後續發展，大多是沒有一致性，對於部派之間的關連、起承轉合，也是各有意見。這是研究部派佛教史獻時，必要面對的實況，也是困難耙梳、釐清真相的原因。

各部派記述不一致的原因，主要是「部派情結」。部派為了建立自派的權威與地位，當陳述佛教分裂、演變史時，往往是**選擇性的記實、技巧性的轉說、針對性的編偽、刻意性的失憶**。因此，各部派傳誦的史獻，既不是全然的真實，也不是全然的造偽。若要探知佛教分裂的真相，必需對各部派的傳述，深入、週延的交叉比對，逐步耙梳、釐清其中的真相，或是盡量接近真相的面貌，這是任何一位探究部派佛教史的學人，無法避免的困難與課題。

3-1-2. 佛教紛爭、分裂史的四種舊說

佛陀的遺教是經與律，佛滅後舉行「第一次經律結集」，使得阿難、優波離受到佛教僧團的特別仰敬。由於初始結集的影響，出自阿難師承、優波離師承的僧眾，逐漸成為佛教僧團的兩大主流。

佛滅百年內的佛教僧團，主要是出自阿難師承的重經者，以及出自優波離師承的重律者，重經者必須持戒，重戒者必須學經，兩大師承的僧眾是和合無爭。

佛滅後約 110 年，出自優波離師承的毘舍離僧團，擅行受取金錢等非律十事，引發「十事非律僧爭」。「十事非律僧爭」發生時，開教於摩偷羅，出自阿難師承的商那和修，受到耶舍敦請，出面號召各地長老針對「十事非律」舉行淨律羯磨。因此，在「十事非律僧爭」引起的淨律羯磨及「第二次結集」後，商那和修領導的摩偷羅僧團，逐漸受到佛教界的尊敬、重視，但是優波離師承的毘舍離僧團對摩偷羅僧團，應當是有著心結。

佛滅後約 116 年，阿育王初登王位，附會毘舍離僧團出家的外道大天，公開提舉毀謗阿羅漢的「五事」，摩偷羅僧團長老堅決反對「五事」，遂引發「五事異法僧爭」。「五事異法僧爭」時，阿育王支持大天，領導毘舍離僧團

的樹提陀娑，是採取「自保」的立場，既不表態反對阿育王、大天，也不表態支持摩偷羅僧團。

「五事異法僧爭」的後續發展，是阿育王迫害摩偷羅僧團，並藉目犍連子帝須建立王朝御用僧團（分別說部），編集揉雜異道思想的《舍利弗阿毘曇論》，進行「變造佛教」的結集（263~262 B.C.E.），並擴大王朝僧團的傳教。

此時，優波鞠多領導的摩偷羅僧團，因為反對「五事異法」，既受到阿育王的壓迫，又為了對抗大天、目犍連子帝須的「異說亂教」，更舉行了維護正法的「第三次經律結集」（262~261 B.C.E.）。自此，摩偷羅僧團逐漸成為阿難師承及維護正法的表率。

「十事非律僧爭」及「五事異法僧爭」皆是重大的佛教僧爭，前後兩次僧爭的事件，也都與毘舍離僧團有密切的關連。經過兩次重大僧爭以後，出自阿難師承的摩偷羅僧團，以及出自優波離師承的毘舍離僧團，已是很難如同過往的和合了。

阿育王時代，阿育王建立王朝御用的分別說部學團，是目犍連子帝須領導的學派，依目犍連子帝須編造的《舍利弗阿毘曇論》為教說根據，進行變造佛教經說的自派結集。因此，佛教發生根本性的分裂，分別為：經師傳承以

摩偷羅僧團為代表、律師傳承以毘舍離僧團為代表、依《舍利弗阿毘曇論》為宗本的目犍連子帝須學團（分別說部）等，這是阿育王時代印度佛教三大派。

除此以外，在阿育王時代，孔雀王朝境外的佛教僧團，尚有西北方迦濕彌羅國由經師傳承末田地領導的僧團、南印案達羅國由依附毘舍離僧團的大天領導的制多部、印度東南海外銅掌國由摩哂陀領導的分別說部學團。

佛教分裂後，分別說部系針對佛教分裂的原因、時間，作出選擇性的紀實、針對性的編偽，宣稱「佛滅百年的毘舍離僧團擅行非律十事」是佛教分裂的原因，並自稱是上座部，毘舍離僧團是大眾部。

佛滅約 152 年，阿育王登位第 37 年歿。阿育王歿後至佛滅約 200 年間（235~187 B.C.E.），毘舍離僧團分化出一說部、說出世部等五部。此後，當巽迦王朝的弗沙密多羅王歿（149 B.C.E.）後，毘舍離僧團藉「古新律爭」的事件，貶謫擴增新律的分別說部是上座部，自稱是守持古律的大眾部。

此時，毘舍離僧團為本的大眾系，為了對抗分別說部的編偽貶謫，並建立自派的權威及地位，編撰了優波離師承的毘舍離僧團傳承，彰顯毘舍離僧團是律承正統。

佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），摩偷羅僧團有迦旃延尼子，承續分別說部《舍利弗阿毘曇論》的論義，並著寫悖離經說的《發智論》，摩偷羅僧團再三要其改正，迦旃延尼子不改其說。因此，摩偷羅僧團分裂為原重經的雪山部，以及重論之迦旃延尼子學眾的說一切有部。

此後，源自摩偷羅僧團的說一切有部，為了確立自派的權威及地位，編撰了阿難為師承的摩偷羅僧團傳承，表彰摩偷羅僧團是經師正宗。見《阿育王傳》卷六：

《阿育王傳》卷六⁴⁷：「尊者鞠多作是思惟：我化緣已訖。……今涅槃時到。**（優波鞠多）語提多迦言：**『子！佛以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，**阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑於汝。**』」

摩偷羅僧團是重經的阿難師承，因為經法即禪法，所以摩偷羅僧團又重禪觀。雖然說一切有部源自摩偷羅僧團，既要強調自身是阿難師承正宗，但又重論，並宣稱《論》是源自大迦葉的誦集。因此，說一切有部編撰的師承，即有 佛陀傳予大迦葉，大迦葉傳予阿難的編偽說法。

有關佛教的巨大爭端、分裂，目前佛教的記載，分別有四種不同出處的說法，各出自不同的佛教部派傳說。現依照傳出時間的前後，分別如下：

47 見《阿育王傳》卷四：參《大正藏（50）》p.126.1-2~10

3-1-2-1. 第一種說法是「十事非律」

這是「毘舍離僧團擅行受持金錢等非律十事」，遂造成僧團的巨大爭端，甚至分裂為上座部（巴 Theravāda）、大眾部（巴 Mahāsaṅghika）。此說有四種說法：

一、阿育王登位約第 22 年（250 B.C.E.），印度分別說部分裂為化地部、法藏部、飲光部。化地部《五分律》、法藏部《四分律》共傳：**佛滅百年時，毘舍離僧團受取金錢引起「十事非律僧爭」⁴⁸**，促成「第二次經律結集」，但印度分別說系的兩部律典，皆未明說僧團恢復清淨或分裂。

二、公元後五世紀，錫蘭分別說系銅鑠部《島王統史》也傳此說。但是，**銅鑠部另主張：毘舍離僧團不服僧團針對「十事非律」的淨律羯磨，自行舉行萬人合誦⁴⁹**，遂造成佛教僧團分裂為上座部、大眾部。由於目前流傳的資料不完全，無法確定印度分別說部是否宣說「十事非律僧爭」造成僧團分裂為上座部、大眾部。**但是，印度分別說部極可能是主張「大天五事僧爭」促使僧團分裂為上座、大眾。**

48 見《彌沙塞部和醯五分律》卷第三十：參《大正藏（22）》 p.192.1-27～p.192.2-9
「佛泥洹後百歲，毘舍離諸跋耆比丘始起十非法。一鹽薑合共宿淨；……十受畜金銀錢淨。彼諸比丘常以月八日、十四日、十五日盛滿鉢水，集坐多人眾處，持鉢著錢以為吉祥，要人求施。時諸白衣男女大小經過前者，便指鉢水言，此中吉祥，可與衣鉢革屣藥直。有欲與者與之，不欲與者便譏呵言：沙門釋子不應受畜金銀及錢，設人自與不應眼視，而今云何作此求施。」

49 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.30-12～p.32-8

三、阿難師承的摩偷羅僧團《十誦律》記述，**佛滅百一十年**，毘舍離僧團受取金錢引起「十事非律僧爭⁵⁰」，促成「第二次經律結集」，**僧團復歸於和合清淨**。

四、優波離師承的毘舍離僧團《摩訶僧祇律》記述，**佛般涅槃後**，毘舍離僧團受取金錢引起「十事非律僧爭⁵¹」，促成「第二次經律結集」，**毘舍離僧團承認自身錯誤，僧團復歸於和合清淨**。

探究這四種說法，可知「十事非律僧爭」及「第二次經律結集」是各方共說的事件，其中不同的說法，是事件發生時間的記述不同，僧團是否發生分裂的說法不同。（1）分別說系皆主張「十事非律」發生在佛滅後百年；（2）**銅鑠部獨說「十事非律」造成僧團分裂**；（3）摩偷羅僧團的記述，事件發生在佛滅後百一十年，**由摩偷羅僧團號召、主持淨律羯磨，事後僧團復歸和合清淨**；（4）毘舍離僧團

50 見《十誦律》卷六十：參《大正藏（23）》 p.450.1-27~p.450.3-29

「佛般涅槃後一百一十歲，毘耶離國十事出。是十事非法、非善，遠離佛法，不入修妒路，不入毘尼，亦破法相。……何等十事？一者鹽淨……十者金銀寶物淨。……耶舍陀是長老阿難弟子，耶舍陀聞毘耶離國十事出已。……語言：沙門釋子不應乞金銀寶物畜。……毘耶離比丘思惟言：耶舍陀於諸白衣前出我等罪……如是思惟已，集僧與耶舍陀作出羯磨，不得毘耶離住。」

51 見《摩訶僧祇律》卷三十三：參《大正藏（22）》 p.493.1-25~p.493.2-4

「佛般泥洹後，長老比丘在毘舍離沙堆僧伽藍。爾時，諸比丘從檀越乞索，作如是哀言：『……世尊泥洹後，我等孤兒，誰當見與。汝可布施僧財物！』如是哀聲而乞，時人或與一闍利沙槃、二闍利沙槃，乃至十闍利沙槃。」

的記述，事件發生在佛般涅槃後，毘舍離僧團導師陀娑婆羅在結集時誦出毘尼⁵²，**毘舍離僧團接受羯磨結論。**

根據毘舍離僧團傳誦之《摩訶僧祇律》的記述，毘舍離僧團明顯是已承認自身的錯誤，是不可能拒絕淨律羯磨與教誡，進而造成僧團分裂，並且號召、主持淨律羯磨的摩偷羅僧團，也說僧團復歸於和合清淨。因此，在記述佛教史的這一種說法裏，號召、主持淨律羯磨的摩偷羅僧團，受取金錢、擅行「十事非律」、接受僧團教誡與羯磨的毘舍離僧團，這兩方說法的可信度較高。

如此可知，**較為可信的事實，是佛滅後百一十年，毘舍離僧團受取金錢引起「十事非律僧爭」，促成「第二次經律結集」，佛教僧團復歸於和合清淨。**

論師系統的分別說部說法，應當是為了建立自派的權威，選擇性的記實了「十事非律僧爭」及「第二次經律結集」，技巧性的轉說了「事件發生時間」及「律藏的主誦者」，針對性的編偽了「僧團分裂為上座部、大眾部」，刻意性的失憶了「毘舍離僧團承認自身的錯誤」與「阿育王時代，分別說部涉入『五事異法僧爭』造成佛教分裂」。

52 見《摩訶僧祇律》卷三十三：參《大正藏（22）》 p.493.3-1~3

「爾時，尊者陀娑婆羅作是念：我今云何結集律藏？有五淨法，如法如律者隨喜，不如法者應遮。」

3-1-2-2. 第二種說法是「古新律爭」

「古新律爭」的說法，是出自大眾部《舍利弗問經》的記述，傳說「僧團有新律、古律的爭端，造成佛教僧團分裂，採用古律是大眾部，擅行新律是上座部」，此說是大眾部獨有的說法。

大眾部《舍利弗問經》⁵³記述，有惡王毀孔雀王朝，迫害佛教、殺戮僧人。當惡王歿後，佛教各方盡力的恢復佛教傳承。此時，有長老比丘擴增古來舊傳的僧律，而堅守原有舊律的僧人是極力反對，因此造成了「古新律爭」。彼時，國王要求僧爭的雙方，依照「取籌」的方式定爭端，促使舊律、新律的支持者大分裂。信從古律⁵⁴的《摩訶僧祇律》是大眾部（即毘舍離僧團），支持新律是上座部。

53 見《舍利弗問經》：參大正藏 T24 p.900.1-11 ~15；p.900.1-15 ~ p.900.2-28

「優婆笈多後，有孔雀輸柯王，世弘經律，其孫（時有）名曰弗沙蜜多羅……毀塔滅法，殘害息心四眾……御四兵攻雞雀寺。……遂害之，無問少長，血流成川……王家子孫於斯都盡。其後有王，性甚良善……國土男女復共出家。如是比丘、比丘尼還復滋繁，羅漢上天，接取經律還於人間。時有比丘名曰總聞，諮諸羅漢及國王，分我經律多立臺館，……時有一長老比丘，好於名聞亟立諍論，抄治我律開張增廣。迦葉所結名曰大眾律，外採綜所遺，誑諸始學，別為群黨，互言是非。時有比丘，求王判決。王集二部行黑白籌，宣令眾曰：若樂舊律可取黑籌，若樂新律可取白籌。時取黑者乃有萬數，時取白者只有百數，王以皆為佛說，好樂不同不得共處。學舊者多從以為名為摩訶僧祇也，學新者少而是上座。」

54 見《摩訶僧祇律》〈私記〉：參《大正藏（22）》p.548.2-1~15

「中天竺昔時，暫有惡王御世，諸沙門避之四奔，三藏比丘星離。惡王既死更有善

印度王史，孔雀王朝末世，有權臣弗沙密多羅政變，推翻孔雀王朝的治權，創立巽迦王朝（185~73 B.C.E.）。

孔雀王朝的治世基礎，有耆那教及分別說部教團（變型佛教）的支持，反孔雀王朝的弗沙密多羅，轉向婆羅門教尋求支持。因此，弗沙密多羅王信仰婆羅門教，既殺戮孔雀王朝御用的分別說部教團，佛教全體也同受迫害。

公元前 185 年，弗沙密多羅王滅孔雀王朝，創立巽迦王朝，治世 36 年（185~149 B.C.E.）。

公元前 149 年，弗沙密多羅王歿世。大眾系僧團《舍利弗問經》提出「古新律爭」的說法，應是弗沙密多羅王歿後的事，也是佛滅後 238 年（149 B.C.E.）以後的事。

分別說部系的各部派，化地部《五分律》、法藏部《四分律》共同偽傳：佛滅百年時，毘舍離僧團受取金錢引起「十事非律僧爭」，促成「第二次經律結集」，極可能已傳說「十事非律僧爭」造成僧團分裂為上座部、大眾部（已佚之飲光部《解脫戒經》的廣律，應當也是如此說）。後出的分別說系錫蘭銅鑠部，也是這般傳說。

王，還請諸沙門還國供養。時巴連弗邑有五百僧，欲斷事而無律師，又無律文無所承案，即遣人到祇洹精舍，寫得律本于今傳賞。

法顯於摩竭提國巴連弗邑阿育王塔南天王精舍，寫得梵本還楊州。以晉（東晉安帝）義熙十二年歲（C.E.416~418）在丙辰十一月，於鬥場寺出之，至十四年二月末都訖，共禪師譯梵本為秦焉。故記之。」

分別說部系針對毘舍離僧團的編偽與貶謫，是將「分裂佛教僧團」的重大過失歸咎於毘舍離僧團，佛教說招致墮地獄的五逆罪，其中的「破和合僧」即是分裂僧團，而破僧因素居然是「十事非律」，等同指責律師僧團違律、破僧。分別說部的編偽與貶謫，優波離師承的毘舍離僧團必定是無法接受。

由於分別說部是阿育王建立，孔雀王朝御用的王家僧團，深受孔雀王朝的支持與保護，所以孔雀王朝治世的時期，毘舍離僧團是無力反抗分別說部，也無法公開的澄清編偽與貶謫。阿育王治世時，佛教有三派、五部僧團，阿育王歿後，毘舍離僧團開始分化。孔雀王朝滅後，巽迦王朝初期，弗沙密多羅王是迫害佛教的惡王，弗沙密多羅王治世時，毘舍離僧團也無法針對分別說部的編偽與貶謫，作出有力的駁斥與破偽。

當弗沙密多羅王歿（佛滅後 238 年，149 B.C.E.）後，佛教重興。當時，印度佛教有三大派：論師系的分別說部，分出有化地部、法藏部、飲光部；優波離師承的毘舍離僧團，在阿育王歿後，分化出一說部、說出世部、雞胤部，雞胤部又分出說假部、多聞部；附會毘舍離僧團出家的大天，在案達羅地區建立了制多部，制多部分出東山部、北

山部；阿難師承的摩偷羅僧團，此時尚未分派。見《十八部論》、《部執異論》、《異部宗輪論》：

《十八部論》⁵⁵：「於百歲內，從**多聞**出一部，名**只底**（此山名出律主居處也）；於百歲內，從只**底**出一部，名**東山**（亦律主所居處也）；於百歲內，從東山出一部，名**北山**（亦律主居處）。……」

佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王，王闍浮提匡於天下。爾時，**大僧別部異法**……此是佛從始生二部：一謂摩訶僧祇，二謂他鞞羅（秦言上座部也）。

即此百餘年中。摩訶僧祇部，更生異部，一名**一說**，二名出**世間說**，三名**窟居**；又於一百餘年中，摩訶僧祇部中，復生異部，名**施設論**；**又二百年中，摩訶提婆，外道出家住支提山，於摩訶僧祇部中復建立三部**，一名**支提加**，二名**佛婆羅**，三名**鬱多羅施羅**。如是摩訶僧祇中分為九部。……**至三百年中**，上座部中，因諍論事，立為異部，一名**薩婆多**，亦名因論先上座部，二名**雪山部**。」

55 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.17.3-6~9, p.18.1-9~p.18.1-25

《部執異論》⁵⁶：「**(佛滅後)至第二百年中**，從大眾部，又出三部：一、一說部，二、出世說部，三、灰山住部；於此第二百年中，從大眾部又出一部，名得多聞部；於此第二百年中，從大眾部又出一部，名分別說部。此第二百年滿，**有一外道，名曰大天，於大眾部中出家**，獨處山間，宣說大眾部，五種執異，自分成兩部：一、支提山部，二、北山部。如是，大眾部四破、五破，合成七部。**一、大眾部，二、一說部，三、出世說部，四、灰山住部，五、得多聞部，六、分別說部，七、支提山部，北山部。**

上座弟子部，住世若干年，至第三百年中，有小因緣分成兩部：一、說一切有部，亦名說因部；**二、雪山住部**，亦名上座弟子部。」

《異部宗輪論》⁵⁷：「**(佛滅)後即於此第二百年**，大眾部中流出三部：一、一說部，二、說出世部，三、雞胤部；次後，於此第二百年，大眾部中復出一部，名多聞部；次後，於此第二百年，大眾部中更出一部，名說假部。第二百年滿時，**有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，大眾部中出家受具**，多聞精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，

56 見《部執異論》：參《大正藏(49)》p.20.1-24~p.20.2-11

57 見《部執異論》：參《大正藏(49)》p.15.1-23~p.15.2-11

因茲乖諍分為三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部。如是，大眾部四破或五破，本末別說合成九部：
一、大眾部，二、一說部，三、說出世部，四、雞胤部，五、多聞部，六、說假部，七、制多山部，八、西山住部，九、北山住部。

其上座部，經爾所時一味和合。**三百年初，有少乖諍**，分為兩部：一、說一切有部，亦名說因部；二、即本上座部，轉名雪山部。」

如此可知，源自毘舍離僧團的大眾部，在《舍利弗問經》指涉「擴增僧律」的上座部，既不可能是大眾系的一說部、說出世部、雞胤部、說假部、多聞部，也不會是大天（附會毘舍離僧團出家）開創的南印制多部系東山部、北山部，更不可能是出自佛滅 250 年以後，由摩偷羅僧團分裂出的說一切有部、雪山部。**《舍利弗問經》指涉「擴增僧律」的上座部，應當是自稱上座部，由分別說部分出的化地部、法藏部、飲光部。**

阿育王時代，分別說部誣蔑毘舍離僧團造成佛教分裂。當弗沙密多羅王歿後，源自毘舍離僧團的大眾部，編集了《舍利弗問經》，刻意將分裂僧團過失推予分別說部系僧團。

「古新律爭引起僧團分裂」的說法，是大眾部《舍利弗問經》的獨傳，在其他各部派皆無有此說。可見，**「古新律爭引起僧團分裂」的說法，是源自毘舍離僧團的大眾部，針對分別說部的貶謫、編偽，作出的反駁及編造。**

有關造成佛教分裂的原因及發生時間，不論是分別說部系傳說的「佛滅百年的十事非律僧爭」，或是大眾部指述的「弗沙密多羅王歿後的古新律爭」，兩者皆是不可信。

但是，佛滅百餘年發生「十事非律僧爭」，弗沙密多羅王歿後發生「古新律爭」，是確實發生的事件，但絕不是佛教分裂的原因與時間。

由分別說部、大眾部的說法，可以清楚的發現，兩部派為了建立自派的權威及地位，在記述佛教史時，既不是全然的真實，也不是全然的造偽，而是**選擇性的記實、技巧性的轉說、針對性的編偽、刻意性的失憶。**

3-1-2-3. 第三種說法是「五事異法」

「五事異法」的說法，出自說一切有部的記述。公元前二世紀末至一世紀間傳出的《十八部論》，公元後約二世紀的《大毗婆沙論》，二者都有相關的記述。

說一切有部，是源自阿難師承的摩偷羅僧團。佛滅後約 250 年，有迦旃延尼子弘揚自寫的《發智論》，論義多是融攝分別說部《舍利弗阿毘曇論》的思想，其中甚多是悖離古老傳承的經說。因此，堅持古老經說的摩偷羅僧團，再三要求迦旃延尼子捨棄異說，迦旃延尼子不改自說，摩偷羅僧團為此分裂為二派，一是原重經說的雪山部，二是宣揚「論書」的迦旃延尼子學眾，即是說一切有部，並自稱是上座部。見《阿育王傳》卷六、《三論玄義檢幽集》卷六（引真諦《部執異論疏》）、《異部宗輪論》：

《阿育王傳》卷六⁵⁸：「尊者鞠多……語提多迦言：『子！佛以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑於汝。』」

《三論玄義檢幽集》卷六⁵⁹：「上座弟子部，唯弘經藏，不弘律、論二藏故。……從迦葉已來，至優波笈多，專弘

58 見《阿育王傳》卷六：參《大正藏（50）》 p.126.2-7~10

59 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》 p.463.1-24~p.463.2-12

經藏，相傳未異。以後稍棄根本，漸弘毘曇。至迦旃延子等，棄本取末，所說與經不相符，欲刊定之，使改末歸本，固執不從。再三是正，皆執不迴，因此分成異部。」

《異部宗輪論》⁶⁰：「其上座部，經爾所時一味和合。**三百年初，有少乖諍，分為兩部**：一、說一切有部，亦名說因部；二、即本上座部，轉名雪山部。」

說一切有部記述的「五事異法僧爭」是：

佛滅後 116 年，印度孔雀王朝的阿育王治世，當時有原是外道的大天，附會毘舍離僧團出家。在孔雀王朝首都華氏城的王家寺院雞園寺，大天趁十五滿月日舉行僧團布薩時，提出詆毀阿羅漢的「五事」，僧團為此發生論爭，這即是「五事異法僧爭」。「五事異法僧爭」的後續發展，促成了佛教僧團發生根本性的分裂，分裂為見解、立場不同的上座部、大眾部（實際是分為三大派）。見《十八部論》、《大毗婆沙論》卷九十九：

60 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-8~17

※《異部宗輪論》（古譯《十八部論》）是出自說一切有部論師的作品，原阿難系僧團內廣受分別說部影響者，即是說一切有部學眾。上座部的用語，出自分別說部學團。因此，說一切有部為了向分別說部爭奪上座部正統，延續分別說系的看法，稱呼阿難系僧團為上座部，實際上阿難系自稱是多聞眾。

《十八部論》⁶¹：「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提，匡於天下。爾時，大僧別部異法，有三比丘（眾）：一名能（龍之誤寫），二名因緣，三名多聞，說有五處以教眾生，所謂：從他饒益、無知、疑，由觀察、言說得道。此是佛從始生二部，一謂摩訶僧祇，二謂他鞞羅（秦言上座部也）。」

《大毗婆沙論》卷九十九⁶²：「大天於後集先所說「五惡見事」，而作頌言：『餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名真佛教。』於後雞園寺中，上座苾芻多皆漸次滅歿，十五日夜布灑他時，次當大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他。……於是竟夜鬥諍紛然，乃至終朝朋黨轉盛。」

《十八部論》記載，僧爭初始時，僧團分為龍眾、因緣眾、多聞眾等不同立場的三派。「龍眾」應當是指造成「五事異法」，附會毘舍離僧團出家的大天學團，猶如龍象般難調難伏；「因緣眾」是指優波離師承的毘舍離僧團，隱喻「依時勢辦事的自保風格」；「多聞眾」是指阿難師承的摩偷羅

61 見世友《十八部論》，姚秦•鳩摩羅什 Kumārajīva 初譯：參《大正藏（49）》p.18.1-9~13

62 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p.511.2-28~p.511.3-2

見《部執異論》：參《大正藏（49）》p.20.1-18~19

「餘人染污衣，無明、疑、他度，聖道言所顯，是諸佛正教。」

僧團，也是稱譽「多聞第一」⁶³之阿難的弟子眾。此時，僧團只是為「五事異法」起爭端，尚未正式的分裂。

外道背景、附會毘舍離僧團出家的大天（摩訶提婆，巴 Mahādeva），是信從阿育王的政治僧人。佛滅 116 年（271 B.C.E.），大天提倡「五事異法」詆毀阿羅漢，受到阿育王及許多依附毘舍離僧團的御用僧人的支持，《十八部論》指稱的「龍眾」，即是大天學團。

反之，阿難師承的摩偷羅僧團（多聞眾）是依據經說的主張「阿羅漢無漏、究竟」，堅決反對「五事異法」，對抗大天學眾，並為此受到阿育王的排斥、壓迫。

外道大天是附會毘舍離僧團（後世稱大眾部）出家，當時，領導毘舍離僧團的大德，是**毘舍離僧團第三師的樹提陀娑（Jotidāsa），樹提陀娑傳法於耆哆**⁶⁴（Ajita）。

63 見《相應阿含》447 經：參《大正藏（2）》 p.115.1-24~p.115.2-17

「眾生常與界俱，與界和合。……時尊者阿難，與眾多比丘，於近處經行，一切皆是多聞總持。」

64 見《摩訶僧祇律》卷三十二：參《大正藏（22）》 p.493.1-7~9

「耆哆從誰聞？從尊者樹提陀娑聞；樹提陀娑從誰聞？從尊者陀娑婆羅聞；陀娑婆羅從誰聞？從尊者優波離聞；優波離從誰聞？從佛聞。」

見《十誦律》卷第六十一：參《大正藏（23）》 p.453.2-27~p.453.3-19

「……是八人作烏迴鳩羅，為斷滅僧中惡事故，如是白。是時長老阿瞿多受戒五歲，善誦持毘尼藏在僧中。長老三菩伽如是思惟：是阿瞿多比丘受戒五歲，善誦持毘尼藏，在此間僧中，若我等令阿瞿多比丘依上座烏迴鳩羅，滅僧中惡事，諸上座或能

毘舍離鄰近華氏城，阿育王是盛世君主，外道附佛的大天是王朝御用、能幹的人，同時期的優波鞠多是摩偷羅僧團的導師，具賢達盛名。在印度各派的記錄，未見有關樹提陀娑的作為、貢獻的記載，在「五事異法僧爭」發生的時代，相較於阿育王、大天、優波鞠多，樹提陀娑應當只是平庸、保守的持律僧人。

當大天提出「五事異法」，引起「五事異法僧爭」時，平庸的樹提陀娑是無能力處理，也無魄力表達立場。當時，樹提陀娑既不為阿育王御用操控，也未表態支持或反對大天的主張，但因為「十事非律僧爭」造成對摩偷羅僧團的心結（刻意誣蔑耶舍）⁶⁵，也不表態支持摩偷羅僧團。

樹提陀娑是採取「依時勢處事」的自保作法，或許因為如此，樹提陀娑領導下的毘舍離僧團被稱為「因緣眾」。因為樹提陀娑的不表態，毘舍離僧團受到大天學團的牽連，後世誤以為毘舍離僧團皆是支持「五事異法」的大天

不喜。我等使阿瞿多依受上座作烏迴鳩羅，沙樹林中為諸上座作敷坐具人。」

《四分律》及《十誦律》則共說阿瞿多受戒五歲，本難預結集之席，以其堪任教化，精識法律，乃立為敷坐具人。毘舍離僧團第四師的瞿多，極可能是「十事非律僧爭」舉行羯磨時，毘舍離僧團之擔任八大長老侍者的阿瞿多。

65 見《摩訶僧祇律》卷三十：參《大正藏（22）》 p.469.1-28~p.469.2-13

「汝本二已去……耶舍言：『瞋打婦人者，得波羅夷。』諸比丘言：『此非好斷，汝欲決疑者，可往枝提山中，問持律尊者樹提陀娑。』……前至持律所具白上事。持律（尊者樹提陀娑）言：『云何耶舍制五波羅夷法？瞋打婦人得偷蘭遮。』」

學團，或者誤認提倡「五事異法」是大眾部。

「五事異法」造成雞園寺內的大天學眾、摩偷羅僧團長老、毘舍離僧團長老等三方僧眾的爭論，無法和合誦戒。最後，阿育王介入僧爭，支持大天學眾，造成佛教僧團分裂為上座部、大眾部。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九⁶⁶：「**王遂令僧兩朋別住，賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。王遂從多，依大天眾，訶伏餘眾……雞園諍猶未息，後隨異見遂分二部，一上座部，二大眾部。**」

《十八部論》、《大毗婆沙論》出自說一切有部，傳出的時間，晚於分別說部的《五分律》、《四分律》及大眾部的《舍利弗問經》。當時，佛教分裂為上座部、大眾部的說法，已經是分別說部系、大眾部系的共說。此外，說一切有部的《發智論》，內容是承攝分別說部《舍利弗阿毘曇論》。為此，說一切有部積極向分別說部爭奪上座部正統。

如此可知，**佛滅後 116 年，大天舉「五事異法」引起僧爭，阿育王介入且支持大天，後續引發佛教分裂，應當是事實。**但是，「五事異法僧爭」造成佛教分裂為上座部、大眾部的說法，應當不大可信。值得再探究！

66 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p. 511.3-16~20

3-1-2-4. 第四種說法是「先非律爭，後異法爭」

「先非律爭，後異法爭」的說法，是出自五世紀的錫蘭銅鑠部，銅鑠部是源自分別說部。佛滅後約 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年以後，阿育王子摩哂陀奉王命傳教於印度東南海外的楞伽島，建立印度海外分別說部分派的大寺派（Mahā-vihāra）。

佛滅後約 343~370 年（44~17 B.C.E.），楞伽島的大寺派發生內部紛爭，錫蘭國王婆多伽摩尼王（Vaṭṭagamanī）另建無畏山寺（Abhayagiri-vihāra），供養已被大寺擯出的拘畢伽羅摩訶帝須⁶⁷（Kupikkala Mahātissa）。拘畢伽羅摩訶帝須別立無畏山寺僧團，大寺為了確立自派，遂在佛滅後約 361 年（26 B.C.E.）舉行自派結集。

大寺派的自派結集，是將摩哂陀引進楞伽島，原用「巴利語記述」的「分別說部三藏」，改為採用「僧伽羅語記述」的「銅鑠部三藏」。**大寺派舉行自派結集後，大寺派即成為分別說部分化於楞伽島的正宗，後稱銅鑠部。**

67 見《中華佛教百科全書（九）》p.5525.2

摩訶帝須長老初住大寺，被大寺一部分僧眾認為是個破戒的人，開會決議把他從大寺擯出去。當時他的一位學生婆訶羅摩蘇帝須（BahalamassuTissa）長老在座，不同意他們的決議，於是連他也被驅逐出去。同時大寺內還有五百比丘站到這位長老方面來，便和他一起離開大寺轉到無畏山去而自成一派。這是從佛法傳入錫蘭之後，第一次分成兩派。

當大寺派以自派結集確立自部後，前由大寺派分出的無畏山寺派，即與大寺派陷入長期的競爭、對抗。

公元後五世紀，南印有覺音論師至大寺派，覺音論師將大寺派「僧伽羅語記述」的「銅鑠部三藏」加以改寫，重新採用「巴利語記述」，寫定成「巴利語銅鑠部三藏」，這是現今南傳佛教國家傳誦三藏的共同來源。

在五世紀寫定的「巴利語銅鑠部三藏」，最早的源頭是摩哂陀帶入楞伽島的「分別說部三藏」，有關佛教分裂的記述，多少還是延續了分別說部的說法。

在佛教分裂的說法上，銅鑠部的傳誦是「先非律僧爭」及「後異法僧爭」的兩次分裂：

一、「非律僧爭」的第一次分裂：佛滅百年，佛教發生「十事非律僧爭」，遂引起僧團分裂為上座部、大眾部。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章⁶⁸：「**經過最之百年，達第二之百年時，於上座之說，生起最上之大分裂。集毘舍離一萬二千跋耆子等於最上之都毘舍離宣言十事。彼等於佛陀之教，宣言：角鹽〔淨〕、二指〔淨〕、村內〔淨〕住所〔淨〕、**

68 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.30-12~ p.32-8

事後承諾〔淨〕、習慣〔淨〕、不擾亂〔淨〕、〔飲〕不醞酵之棕櫚酒、又〔受〕銀、〔使用〕無邊緣座具之〔十事〕。
彼等背師之教，〔宣揚〕非法非律，宣言違背破壞義與法。
 為破斥彼等，多數佛陀之聲聞一萬二千勝者子等之集來。……**比丘等選七百阿羅漢，行最勝法之結集。此第二結集最上之都，毘舍離之重閣講堂，〔經〕八個月而完成。**
由上座等所放逐惡比丘跋耆子等，得其他之支持，向眾多之人說非法，**集合一萬人進行結集法。**所以此法之結集，**稱為大合誦。**……〔此等之〕大合誦等，是最初之分派，**仿彼等而發生數多之分派。」**

由《島王統史》記述，「十事非律僧爭」引起僧團分裂為上座部、大眾部，此說極可能是承續自印度分別說部的說法。

二、「異法僧爭」的第二次分裂：在銅鑠部記述的佛教史，**銅鑠部是認定「佛滅後 218 年有阿育王治世」，這是不同於印度部派的說法。**見《大王統史》第五章：

《大王統史》第五章⁶⁹：「**阿育〔王子〕**有善根、威光、體力、神育力，殺戮異母兄弟九十九人，即全閻浮洲唯一

69 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.189-1~3

之王位。**勝者涅槃之後，此王即位前，為二百十八〔年〕如是當知。」**

在銅鐸部記述，佛滅後 227 年，阿育王登位第 9 年，因阿育王供僧豐厚，造成外道貪圖供養而附佛出家，附佛異道依舊用外道法在佛教寺院說法，遂引發「異法僧爭」，甚至七年間無法和合布薩。見覺音論師著《善見律毘婆沙》卷二、《島王統史》第七章：

《善見律毘婆沙》卷二⁷⁰：「**爾時，阿育王登位九年。……王於四城門邊起作藥藏，付藥滿藏……爾時，佛法興隆。諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民……悉不得法來入寺住，至布薩日來入僧中，諸善比丘不與其同。諸外道比丘，欲以己典雜亂佛法，遂成垢濁。外道猶行己法，或事火者，或五熱炙身，或大寒入水，或破壞佛法者。是故，諸善比丘，不與同布薩自恣及諸僧事，如是展轉乃至七年不得說戒。」**

《島王統史》第七章⁷¹：「**於第六年阿育之子摩哂陀出家，拘多子有大神通力與長老帝須與須蜜多兩人於阿育之第八年般涅槃。此等王子之出家，二人之長老涅槃。**

70 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.1-14~p.682.2-7

71 見《島王統史》第七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.53-3~8

多數之刹帝利、婆羅門等明言為優婆塞，於佛之教〔法〕上得大利與恭敬。異學外道等，失利得與恭敬。**塗灰並結髮行者，尼犍陀無衣等，七年間住於〔精舍〕與群行布薩。〔然〕神聖柔和而慎重者等，則不列〔彼〕布薩。」**

銅鐸部又記述，「異法僧爭」發生後，阿育王子摩哂陀的依止師目犍連子帝須避居阿佉恆迦山。見《善見律毘婆沙》卷二、《大王統史》第五章：

《善見律毘婆沙》卷二⁷²：「爾時，**目犍連子帝須自念言：爭法起已，不久當盛**，我若住僧眾，爭法不滅。即以弟子付摩哂陀已，**目犍連子帝須，入阿佉河山中隱靜獨住。」**

《大王統史》第五章⁷³：「利得恭敬共滅之外道等，為利得而自取黃色衣，與比丘等共住。**彼等依己說謂佛說，己之行雖非〔佛行〕如意行故**。由此，堅實之德崇，**彼目犍連子長老**，見令生此性惡癌腫之教〔上〕，遠見〔之人〕觀察鎮此之時，**對摩哂陀長老授己之大比丘群，唯自一人溯恒河往阿普康迦山中獨住，專心過七年間**。外道等之數為多，不忍從比丘等依法不能制止彼等之事。由此〔理由〕而於**閻浮洲比丘等七個年間不得行布薩亦自恣。**」

72 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.2-3~7

73 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.184-7~12

七年無法和合布薩後，阿育王出面處理僧爭，卻發生使臣斬殺僧人事件。見《善見律毘婆沙》卷二、《大王統史》第五章：

《善見律毘婆沙》卷二⁷⁴：「……展轉乃至七年不得說戒。阿育王知己，遣一大臣，來入阿育僧伽藍，白眾僧：『教滅鬥諍和合說戒。』大臣受王敕已入寺，以王命白眾僧，都無應對者。……使臣……白上座言：『王有敕令，眾僧和合說戒！何不順從？』上座答言：『諸善比丘，不與外道比丘共布薩，非不順從！』於是使臣，從上座次第斬殺。」

《大王統史》第五章⁷⁵：「聞此而名聲大之法阿育大王派遣一人之大臣往優良之阿育精舍，〔曰〕：『往行鎮此之紛擾，於余汝精舍，使比丘眾行此布薩式。』彼愚者往行集比丘眾，謂：『行布薩式。』……比丘眾向彼心愚大臣申訴：『吾等與外道等不共行布薩式。』彼大臣謂：『余令彼等行布薩式。』以刀次第切斷若干數長老之首。」

阿育王得知使臣殺僧後，內心憂悔，急欲探知「殺僧過錯歸誰」，但遍問眾僧卻說法不一。阿育王為了去除疑問，遂禮請目犍連子帝須解疑。見《大王統史》第五章：

74 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.2-11~21

75 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.184-13~17

《大王統史》第五章⁷⁶：「大地之主聞此而生熱惱，心亂而速行，問比丘眾云：『**如斯而作業，〔此〕為何人之罪？**』彼等之中，不賢者或〔謂〕：『〔此〕為王之罪。』或謂：『兩者之〔罪〕。』賢者〔謂〕：『此非王之罪。』聞此，**大王問：『除余之疑，有堪護教之比丘耶？』（眾謂：）『車乘之主！有目犍連之子彼帝須長老。』**」

銅鐸部記述，阿育王登位第 16（9+7）年，佛滅後 234（218+16）年，阿育王禮請目犍連子帝須解疑，並出面處理「異法僧爭」，並主持結集。關於參與結集者的資格，是由阿育王親自出面拔選，並且是認同「佛分別說」才可參與結集。目犍連子帝須率領「分別說者」進行的結集，歷時九個月完成。見《大王統史》第五章：

《大王統史》第五章⁷⁷：「〔王〕赴己所樂之精舍，無餘令集比丘眾。與長老共同坐於帷帳中之一隅……**王對此之邪見家等令無餘還俗……問正法之比丘等言：『善逝〔尊〕何說者耶？』**彼等〔答〕：『分別說者。』如此說，王以此而問長老。彼王：『大德！正覺者分別說耶？』長老：『然。』……**如斯，王向長老語：『〔比丘〕眾被淨掃故，如是大德！〔比**

76 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.184-18~22

77 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.187-1~13

丘〕眾可行布薩會。……長老為行正法之會誦於……具有無礙辯之比丘選一千人，由彼等於阿育精舍施行正法會誦。……如斯由一千人之比丘，由阿育王之保護，此正法會誦九箇月而畢。」

銅鐸部記述，佛滅後 235（218+17）年，阿育王登位第 17 年，目犍連子帝須率領「分別說者」進行的結集已完成，後世稱為「分別說部結集」。「分別說部結集」後，孔雀王朝確立了王族掌控的「分別說部學團」，這也是孔雀王朝御用的部派。見《大王統史》第五章：

《大王統史》第五章⁷⁸：「如斯由一千人之比丘，由阿育王之保護，此正法會誦九箇月而畢。**王之〔即位〕第十七年，……於大自恣日會誦畢。」**

銅鐸部另有記述，佛滅後 236 年，附佛外道導致佛教發生分裂，目犍連子帝須率領一千阿羅漢舉行結集，破斥外道邪說，歷時九個月完成。見《島王統史》第七章：

《島王統史》第七章⁷⁹：「**經〔佛滅後〕第二百三十六年，上座部再生大分裂。**信佛之教〔法〕剎帝利大王法阿育統治於巴連弗城，彼對最上最勝群之僧伽供與大財……

78 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.187-12~14

79 見《島王統史》第七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.54-2~14

見〔彼〕利得廣大之恭敬，而六萬之賊住外道〔止住〕於阿育園精舍，斷絕波羅提木叉……佛陀聲聞、勝者之子等來集，於此之集會，**長老之目犍連子與師等於大龍象……為淨自說，〔為確立〕永久之教〔法〕。導師選千阿羅漢，執最勝者行法之結集。此第三結集令法王建立於阿育園精舍，九個月而畢。」**

根據銅鐸部的說法，佛滅後 218 年，阿育王登位治世；佛滅後 236 年，即是阿育王登位第 18 年。依《島王統史》的記述，佛滅後 236 年，阿育王禮請目犍連子帝須主持結集，這是不合《善見律毘婆沙》、《大王統史》及《島王統史》的共說，謂阿育王登位第 9 年，發生外道為求供養而附佛，遂發生異法爭端，經 7 年無法和合布薩，遂請目犍連子帝須主持結集。除此，也不合《善見律毘婆沙》、《大王統史》共說，阿育王登位第 17 年，分別說部結集完成。

如此可見，《島王統史》記述，佛滅後 236 年，阿育王第 18 年，目犍連子帝須主持結集，是自相矛盾的說法。

銅鐸部的真正說法，是佛滅後 236 年，阿育王登位第 18 年，也即是「分別說部結集」完成後的第二年，佛教發生分裂。

銅鐸部的記述，是公元五世紀寫定的說法，遠遠晚於印度的記述，阿育王登位的年代，明顯比《十八部論》的佛滅後 116 年，多說 102（218－116）年。除此，銅鐸部的記述，許多轉述自說一切有部的記述。

譬如：阿育王登位第 9 年，外道為求供養而附佛，遂發生異法爭端，並發生佛教分裂。這是明顯取材自說一切有部記述的「五事異法僧爭」，外道大天（摩訶提婆）附佛出家，大天提舉「五事異法」而造成僧爭與分裂，予以技巧性的轉說。見《十八部論》、《大毗婆沙論》卷九十九：

《十八部論》⁸⁰：「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提，匡於天下。爾時，大僧別部異法……說有五處以教眾生，所謂：從他饒益、無知、疑，由觀察、言說得道。此是佛從始生二部，一謂摩訶僧祇，二謂他鞞羅(秦言上座部也)。」

《十八部論》⁸¹：「佛滅度後百一十六年……大僧別部異法……摩訶提婆，外道出家，住支提山，於摩訶僧祇部中復建立三部。」

80 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-9~19

81 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.17.3-6~9, p.18.1-9~p.18.1-25

《大毗婆沙論》卷九十九⁸²：「**大天於後集先所說「五惡見事」，而作頌言：『餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名真佛教。』**於後雞園寺中，上座苾芻多皆漸次滅歿，**十五日夜布灑他時**，次當大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他。……**於是竟夜鬥諍紛然，乃至終朝朋黨轉盛。**」

譬如：阿育王派使臣前去要求僧眾和合布薩，正法僧人不願與附佛外道共同布薩，使臣遂斬殺正法僧人。這也是極明顯取材自《大毗婆沙論》的「沉船溺僧」，再予以技巧性的轉說。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九⁸³：「**王遂從多依大天眾**，訶伏餘眾，事畢還宮。爾時，雞園諍猶未息，後隨異見，遂分二部：一上座部，二大眾部。**時諸賢聖，知眾乖違，便捨雞園，欲往他處。**諸臣聞已，遂速白王。**王聞既瞋，便敕臣曰：「宜皆引至殍伽河邊，載以破船，中流墜溺，即驗斯輩是聖是凡。」**臣奉王言，便將驗試。」

譬如：阿育王禮請目犍連子帝須出山去疑時，對目犍連子帝須的禮遇，明顯是取材自《阿育王傳》的「禮遇優

82 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p.511.2-28~p.511.3-2

見《部執異論》：參《大正藏（49）》p.20.1-18~19

「餘人染污衣，無明、疑、他度，聖道言所顯，是諸佛正教。」

83 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p.511.3-18~24

波鞠多」，再予以技巧性的轉說。見《阿育王傳》卷一、《大王統史》第五章：

《阿育王傳》卷一⁸⁴：「**出花氏城半由旬……（阿育）王即下象，一腳登船、一腳在地，扶接尊者優婆鞠多。王身卑伏五體投地，撫尊者足起，而恭敬瞻仰尊顏，合掌而言：……今見尊者便為見佛，於三寶中深生敬信。……尊者於是即以右手摩王頂上，……大王當知，佛以正法付囑於汝，亦付囑我，我等當共堅固護持。**」

《大王統史》第五章⁸⁵：「彼等以船伴（目犍連子帝須）長老來，王則出迎於彼處。**王浸水至膝，差延右手而恭迎長老下船，彼有應供之德慈悲心深之〔長老〕縋王之右手而下船。王伴長老來至羅提瓦達那苑，洗長老之足、塗〔油〕而坐。……長老語鷓鴣本生譚令王得悟。**」

銅鐸部記述，佛滅後 227 年，阿育王登位第 9 年，外道附佛造成的異法僧爭，是不可信的轉說與編偽。真實情況應是：阿育王登位初年，外道附佛的大天提舉「異法五事」，遂造成「異法僧爭」的事件。

84 見晉譯《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》p.102.3-17~p.103.1-5

85 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.186-2~13

銅鐸部記述，比起說一切有部的記載，阿育王登位的時間多說了 102（218—116）年，發生「異法僧爭」的時間也多說了 9 年，共多說了 111 年。

在銅鐸部記述，**佛滅後 236 年，阿育王登位第 18 年，「分別說部結集」完成後的第二年，佛教發生第二次分裂**，是不可信的轉說與編偽。比較可能的事實是：**佛滅後 125（236—111）年，阿育王登位第 10 年，是「分別說部結集」完成後的當年，或是第二年，此時的佛教發生分裂。**

理由是：**「分別說部結集」歷時九個月，結集的時間，極可能選在雨安居進行，從阿育王登位第 9 年月曆 6 月 15 日開始，至阿育王登位第 10 年的 3 月 15 日完成。因此，阿育王登位第 10 年，「分別說部結集」完成的當年，領導摩偷羅僧團的優波鞠多，應當會在當年的雨安居（6 月 15 日至 9 月 15 日），舉行維護正法的「第三次經律結集」。如是，佛滅後 125 年或 126 年（262 or 261 B.C.E.），阿育王登位第 10 年或第 11 年，佛教分裂為摩偷羅僧團、毘舍離僧團、分別說部及大天徒眾等，不同立場的三大部。**

銅鐸部記述的佛教分裂史，是將「十事非律僧爭」與「五事異法僧爭」縱合起來的說法，但是分裂的時間、原因及後續發展的說法，皆不可信。還有待進一步的探究！

3-1-3. 探知「王權壓迫，變造佛教」的分裂史

有關佛教分裂的四種舊說，彼此有著不同說法的原因，主要是某些說法是出自「維護自派權威」的目的，不是真正可靠的記實。審查、考證舊說與各方史獻，較為可靠、可信的說法，是阿難師承摩偷羅僧團的說法，目前是在說一切有部的記載，但依然要再更深入的釐清疑點。

孔雀王朝的開創君王是旃陀羅笈多，旃陀羅笈多晚年出家於耆那教，並受耆那教認定是解脫者、勝者。自此以後，孔雀王朝即是由解脫者、勝者開創的神聖王朝，也成為堅定支持耆那教的王朝。

阿育王初登王位，「外道附佛出家」的大天，隨即在王家寺院的雞園寺（銅鑠部稱阿育王精舍）提舉「異法五事」。自佛陀時代起，佛教的主要競爭者是耆那教。大天提舉的五事，內容是貶低佛教的解脫者、聖者，明顯是配合孔雀王朝之「抑佛教，興耆那教」的統治需要。

佛滅後 116 年（271 B.C.E.），大天舉五事，受到阿育王及許多依附毘舍離僧團的御用僧人（龍眾）的支持。阿難師承的摩偷羅僧團（多聞眾）是依經說主張「阿羅漢無漏、究竟」，堅決反對「五事異法」，對抗大天學眾，

並為此受到阿育王的排斥、壓迫。

摩偷羅僧團與大天學團的爭端，造成摩偷羅僧團與阿育王之間的裂隙，促使阿育王進一步的掌控佛教。事件發生的時間，極可能是佛滅 124~125 年（263~262 B.C.E.），阿育王登位第 9~10 年，阿育王採取「政治性」的處理「五事異法僧爭」。阿育王先選拔出「分別說者」作為王家御用僧團的成員，再令目犍連子帝須領導「分別說者」舉行「變造佛教」的結集。分別說部集出融攝奧義書（Upaniṣad）、耆那教思想的《舍利弗阿毘曇論》，並依《舍利弗阿毘曇論》變造佛教的傳統經說，發展出「分別說部三藏」。目犍連子帝須學團（分別說部）針對「五事異法僧爭」，提出「阿羅漢無漏、不究竟」的折衷見解。

佛滅後約 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年，優波鞠多為了維護正法，對抗「分別說部三藏」的異說，隨即領導摩偷羅僧團舉行維護正法的「第三次經律結集」。

自此，肇因於孔雀王朝貶抑佛教、壓迫僧團，而發生「五事異法」的僧爭，也因為阿育王亟欲掌控佛教，並採行「變造佛教」的政策，促使異道思想混淆佛法，佛教遂分裂為重經、重律、重論等三大派。

佛滅約 125~126 年（262~261 B.C.E.），阿育王登位第 10~11 年，佛教僧團正式分裂為三派，分別是：一、**反對「五事異法」**，阿難師承、優波鞠多領導的摩偷羅僧團；二、**不涉入「五事異法」僧爭**，優波離師承、樹提陀娑領導的毘舍離僧團；三、**信從阿育王、提倡「五事異法」**的大天學團，**信從阿育王、折衷「五事異法」**的目犍連子帝須學團（分別說部）。

然而，在公元前三世紀，變造佛法的分別說部，極可能已經把分裂僧團的責任，推諉予毘舍離僧團，並編造、妄說造成僧團分裂的原因，是佛滅百年毘舍離僧團引起「十事非律僧爭」，僧團分裂為上座部、大眾部。

如前說，因為樹提陀娑不表態，毘舍離僧團受到大天學團的牽連，後世誤以為毘舍離僧團皆是支持「五事異法」的大天學團，甚至受分別說系銅鑠部僧團誣指是大眾部。

佛滅後約 238 年（149 B.C.E.），巽迦王朝（185~73 B.C.E.）的弗沙密多羅王（185~149 B.C.E.）歿後，因為毘舍離僧團與分別說部發生「古新律爭」⁸⁶，並藉此對抗自稱是上座部的分別說部，遂自稱是傳承古律（《摩訶僧祇律》）的大眾部。

86 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》 p.900.1-11 ~15；p.900.1-15 ~ p.900.2-28
※筆者註：《舍利弗問經》是大眾部的傳誦，另一相仿的《文殊師利問經》則是（大乘）教派所傳。

3-1-4. 佛教分裂的真正原因

佛教僧團發生分裂，並且分裂是隨即分為三大派的原因，既不是分別說系銅鑠部《島王統史》編造的「十事非律僧爭」，也不是毘舍離僧團記載的「古新律爭」，更不是銅鑠部轉說編偽的「先非律爭，後異法爭」的兩次分裂，而是肇因於阿育王藉「五事異法僧爭」的事件，接續進行了「變造佛教」的作法，並引起正統佛教的對抗，遂使佛教正式分裂為三派。

「五事異法僧爭」不是造成佛教分裂的真正原因，只是觸發分裂的表面因素而已！

佛教分裂的真正原因，主要是政治因素的干涉：一方面是世俗王權掌控佛教僧團，二方面是王權及御用僧團運用異道說法混雜、變造佛教，三方面是正統僧團反抗王權支持的異說。

阿育王通過目犍連子帝須的充分配合，使王族掌控分別說部學團，並舉行「變造佛教教法」的結集，使信仰耆那教為主的孔雀王朝，既可以掌握佛教的發展方向，又可調合傳統印度思想、耆那教與佛教之間的差異、對立，降低政權與宗教之間的衝突，穩定王朝的統治權力與地位。

阿育王操作「變造佛教教法」的主要幫手，是目犍連子帝須及其領導的分別說部學團。他們採取的主要方法，是由目犍連子帝須及分別說部學團編集出《舍利弗阿毘曇論》，該論採用奧義書、七要素論、耆那教的思想⁸⁷，編纂、置換、改造 釋迦佛陀的教法。

《舍利弗阿毘曇論》篡改佛法的範圍，主要包括：十二因緣法的內容與解義，十二因緣觀、四聖諦、三十七道品的內容及定義，正覺、解脫的內容及修證道次第，聖者的證量與典範。

《舍利弗阿毘曇論》含攝大量奧義書思潮的各種異道思想，篡改佛教經法的範圍過大，並且是系統性的變造，絕不是出自教法不夠透徹的部份錯誤，應當是計畫性全面改造的成果。

目犍連子帝須學團的結集，不僅編出《舍利弗阿毘曇論》，更藉《舍利弗阿毘曇論》作為教法根據，大幅修改「第二次經律結集」集成的四部經典傳誦，並且推崇《舍利弗阿毘曇論》與新編經藏、律藏同列為《分別說部三藏》。

論書出現於部派佛教，是國際佛教學者的共識，不容

87 見《正法之光》第 49 期 p.7~13：中華原始佛教會出版

不解佛史的佛教學人否認。

如近代的日本學者水野弘元 (C.E. 1901~2006)，在其著作的《佛教的真髓》有直接簡要的說明。見《佛教的真髓》第十章『從原始佛教到部派佛教』：

《佛教的真髓》⁸⁸第十章：「**部派佛教與原始佛教相異之處，在於部派除繼承原始佛教的「法」與「律」之外，又另外闡述「對法」(阿毘達磨)，而具備經、律、論三藏。從這個意義來說，部派的特徵可以說就在「對法」的論書，同時也可看出將部派佛教視為較低階教法的原因，是針對阿毘達磨論書說的。**」

此外，日本平川彰博士 (C.E. 1915~2002)，在其著作《印度佛教史》也是直接扼要的說明。見《印度佛教史》第二章 第二節『阿毘達磨文獻』：

《印度佛教史》第二章⁸⁹：「**經、律二藏的原型在原始佛教時代就已成立，而論藏的確立則在部派佛教之後，所以論藏的內​​容隨各部派而不同。**」

88 見水野弘元《仏教の真髓》 日本春秋社出版 1986 / 香光書香編譯組 譯

89 見平川彰《インド 仏教史》上冊 日本春秋社出版 1974~1979 / 釋顯如 李鳳媚 譯
臺灣 法雨道場出版

在原始佛教會出版的《正法之光》，也有個人針對「論」的相關探究。見《正法之光》第 27 期『部派結集與傳誦的演變-5』：

《正法之光》第 27 期⁹⁰：「在佛滅後百年「第二次結集」時，將〈七事修多羅〉、〈記說〉、〈祇夜〉等九部經，依據經說的長短分編為《相應阿含》（《相應部》）、《中阿含》（《中部》）、《長阿含》（《長部》）。當時又將**從九部經法整理出來的「經法綱要（本母、摩咄理迦）」，再按照法數予以「分類纂集」，即擴增發展為《增壹阿含》（《增支部》）的編集，成為第四部『阿含』。這部源自「經法綱要（本母、摩咄理迦）」，再予以「分類纂集」而擴增發展的《增壹阿含》，也被稱為『阿毘曇』。……阿毘達磨 abhidhamma 與阿毘毘奈耶 abhivinaya 的語辭，原本是針對傳統的經法及律戒，加以讚嘆為「無比法」、「無比律」的意思。**特別是阿毘達磨 abhidhamma，也被用來稱讚持誦經法綱要「持母者 mātikādhara」的別稱**（見漢譯《增壹阿含》⁹¹）。**在後世****

90 見《正法之光》第 27 期 p.17~18：中華原始佛教會出版

91 見《增壹阿含》卷一：參《大正藏（2）》 p.552.2-14~21

「阿含雖難誦，經義不可盡，戒律勿令失，此是如來寶。禁律亦難持，阿含亦復然，牢持阿毘曇，便降外道術。宣暢阿毘曇，其義亦難持，當誦三阿含，不失經句逗。契經阿毘曇，戒律流布世，天人得奉行，便生安隱處。」

的部派佛教時代，阿毘達磨 abhidhamma 被轉變為宣揚部派主張、見解、信仰之『部義論述』的代名詞，或被稱為「對法」。因此，有信受部派傳誦之『論述』者，往往誤以為佛滅百年間的「持母者（持阿毘曇者）」，就是部派佛教『論述（阿毘曇、阿毘達磨）』的起源，進而錯誤的推論佛陀住世時應當就有了部派『論述（阿毘曇、阿毘達磨）』的原型。」

阿育王運用君王權威，目犍連子帝須及學團編撰出《舍利弗阿毘曇論》，雙方合作變造佛教，並處理「五事異法僧爭」。阿育王使僧團無法採用僧團羯磨處理僧爭，更讓佛教形成三種不同見解與立場，不得不分裂為三派。

隨後，阿育王傾孔雀王朝之力，支持分別說部學團的傳教團，前往印度全境及週邊地區，傳揚分別說部學團集出的三藏，也是揉雜奧義書、七要素論、耆那教、佛教的分別說部思想。傳教目的是藉由孔雀王朝、耆那教、佛教的結合，更進一步的穩固孔雀王朝的權威、聲勢及影響。

阿育王時代的佛教僧團，先有提舉「五事異法」的大天學團。接著，又有舉行自派結集、創立「變型佛教」的分別說部學團，此部自稱是「上座部」。日後，分別說部

分支的錫蘭銅鍱部，偽稱僧團分裂是毘舍離僧團引起「十事非律僧爭」而造成，並稱毘舍離僧團是「大眾部」。

分別說部變造佛教以後，阿難系摩偷羅僧團為了維護佛法，再次舉行維持「四部聖典」與「律」的「第三次經律結集」，高舉反抗分別說部的旗幟，拒絕「論」的合法性，此派自稱「多聞眾」且嚴拒分裂僧團。

阿育王登位第 19 年（253 B.C.E.），分別說部的部主目犍連子帝須歿世，分別說部逐漸分化為化地部、法藏部、飲光部等三派。阿育王時代的佛教，已分裂為摩偷羅僧團、毘舍離僧團、分別說部三派，共有五部僧團。見《島王統史》第五章、《阿育王經》卷三、《高僧傳》：

《島王統史》第五章⁹²：「賓頭沙羅之子，有大名聲之剎帝利**法阿育亦統治三十七年。於阿育王〔治世〕二十六年，名〔長老〕目犍連子輝耀其教，於壽滅而涅槃。**」

《阿育王經》卷三⁹³：「**時阿育王**語比丘名一切友：我當施僧十萬金及一千金銀琉璃鬘，**於大眾中當說我名供養五部僧。**」

92 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.37-10~11

93 見梁•僧伽婆羅《阿育王經》卷三：參《大正藏（50）》p.140.3-6~8

《高僧傳》⁹⁴：「迦葉、阿難、（末田地、）舍那波斯、優波掘多，此五羅漢次第住持，**至（優波）掘多之世，有阿育王者**。王在波吒梨弗多城，因以往昔見佛遂為鐵輪御世。……**遠會應真更集三藏，於是互執見聞、各引師說，依據不同遂成五部。**」

《島王統史》的記述，在「阿育王登位第 16 年，延請目犍連子帝須出面處理僧爭」，實際是在阿育王登位第 9 年，晚說了 7 年。因此，《島王統史》記述「阿育王治世 26 年，目犍連子帝須歿世」，時間也順晚了 7 年。如此可知，目犍連子帝須歿世的時間，是在阿育王登位第 19 年（253 B.C.E.）。

分別說部部主的目犍連子帝須歿世後，摩偷羅僧團第三師的優波鞠多尚在世，當時的佛教是三大派、五部僧。

目犍連子帝須領導「分別說者」編集的《舍利弗阿毘曇論》，既是「變型佛教」的思想根據，也是後世各派「論典（阿毘達磨）」的思想源頭，更是造成佛教思想分歧、部派分裂難合的主因。

94 見梁•慧皎《高僧傳》卷十一：參《大正藏（49）》 p.403.1-9~15

3-2. 略述「五事異法僧爭」

佛滅後 116 年（271 B.C.E.）發生「五事異法」的僧團爭論，論爭主角是源自外道、阿育王御用、藉附毘舍離僧團出家的大天，針對阿羅漢的證量，提出貶謫阿羅漢的錯誤解釋，造成阿難傳承的摩偷羅僧團長老群起反對。

當支持大天的雞園寺內政治性僧眾、反對大天的摩偷羅長老的意見相持不下時，阿育王當然是偏袒御用的大天等政治僧眾，壓抑阿難傳承的摩偷羅僧團長老。

阿育王的政治干預造成僧團的亂局，使佛教僧團無法採用「僧律羯磨」作為平息僧爭的方法。

面對阿育王的政治干預，阿難系摩偷羅僧團採取遠離的抗議，激起阿育王對阿難系摩偷羅僧團的迫害，使僧團與阿育王的矛盾持續擴大。

阿育王為了操控佛教、平息僧爭，日後遂要求目犍連子帝須，出面處理「五事異法僧爭」。

目犍連子帝須極可能是出身華氏城的婆羅門種姓⁹⁵，也是配合阿育王「建立國家僧團，變造佛教」的政治僧人。

95 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-11~p.34-1；p.35-12~13

「第二結集時，長老等有如次之豫見：「當來百十八年，應出現比丘沙門適於〔破斥該時僧伽之分裂〕。由梵界滅沒，通曉一切真言之婆羅門種生於人〔界〕中。彼

阿育王意圖「掌控佛教」，目犍連子帝須是高度配合者⁹⁶，既接受阿育王的親弟（帝須）、子（摩晒陀）、女（僧伽蜜多）、女婿在僧團出家，更讓王族勢力主導目犍連子帝須學團。「政教結合」的目的，無非是把孔雀王朝與目犍連子帝須學派的權威、利益結合在一起。

目犍連子帝須處理「五事異法僧爭」的方式，不是採用正統的僧律羯磨，是採取配合阿育王的政治手法：一方面引入阿育王的參與⁹⁷，排除自派以外的僧團；二方面採取折衷大天學團、摩偷羅僧團等兩方的見解，推出第三種主

名帝須，通稱為目犍連子。悉伽婆與梅陀跋闍，令此青年出家。」

「旃陀掘多之〔治世〕二年，時悉伽婆六十四歲，波君荼迦王之五十八年，目犍連子，於長老悉伽婆之處受具足戒。」

96 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-1~11

「即推目犍連子帝須為和尚，摩呵提婆為阿闍梨，授十戒，大德末闍提為阿闍梨，與具足戒。是時摩晒陀年滿二十，即受具足戒，於戒壇中得三達智，具六神通漏盡羅漢。僧伽蜜多阿闍梨，名阿由波羅，和尚名曇摩波羅。是時僧伽蜜多年十八歲，度令出家，於戒壇中即與六法。王登位以來，已經六年二子出家。於是摩晒陀，於師受經及毘尼藏，摩晒陀於三藏中，一切佛法皆悉總持，同學一千摩晒陀最大。」

見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.2-3~7

「爾時，目犍連子帝須，自念言：爭法起已，不久當盛，我若住僧眾，爭法不滅。即以弟子付摩晒陀已，目犍連子帝須，入阿然河山中隱靜獨住。」

97 見《大王統史》第五章：《漢譯南傳大藏經（65）》 p.186-14~187-13

見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.1-24~p.684.2-4

「七日在園林中，帝須教王，是律是非律，是法是非法，是佛說是非佛說，七日竟。王敕：以步障作隔，所見同者集一隔中，不同見者各集異隔，處處隔中出一比丘。王自問言：『大德！佛法云何？』有比丘答言：『常，或言斷，或言非想，或言非想、非非想，或言世間涅槃。』」

張，並且用九個月的時間舉行白派結集⁹⁸。

目犍連子帝須是阿育王推行「變造佛教思想」的執行人，領導分別說部學團集出《舍利弗阿毘曇論》，藉《舍利弗阿毘曇論》變造佛法。

直接的說，**阿育王是掌控、變造、利用佛教的主導者，目犍連子帝須是積極配合阿育王的叛佛教者。**

當政治力量的不當介入，「五事異法僧爭」促成三種不同主張的發展，並且無法用正統僧律羯磨加以平息，遂導致佛教僧團分裂為三大派。

佛教僧團分裂後，以論書為主導的「變型佛教」成為主流，揉雜異道教說的部派佛教時代開始，正統佛法的傳承卻逐漸隱沒，佛教僧團是日益紛亂、分裂、對立，論書貶謫正統阿羅漢是不究竟、不慈悲度眾的聲聞人。

自此以後，佛法、僧團是從內部發生根本性的破壞，佛陀的真實面貌也日漸模糊。

王聞諸比丘言已，（知）此非比丘，即是外道也！王既知已，王即以白衣服與諸外道，驅令罷道。」

98 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.2-4～p.684.2-14

其餘隔中六萬比丘，王復更問：大德！佛法云何？答言：佛分別說也！諸比丘如是說已，王更問大德帝須：佛分別說不？答言：如是大王！

知佛法淨已，王白諸大德，願大德布薩說戒。……目犍連子帝須為上座，能破外道邪見徒眾，眾中選擇知三藏得三達智者一千比丘。……第三集法藏九月日竟。」

3-3. 孔雀王朝的起源背景

孔雀（Maurya）王朝的開創者是旃陀羅笈多（Candragupta），人稱為月護王，也是阿育王之祖父。旃陀羅笈多在位期間，約在公元前 320~298 年間。

旃陀羅笈多的早期生平，目前仍是一個謎。公元前 340 年，旃陀羅笈多出生在華氏城（Pāṭaliputra），「孔雀」（Maurya）的姓氏，可能是指出自飼養孔雀的家族，這也意味著旃陀羅笈多是出自地位低的種姓。

另有傳說：旃陀羅笈多是難陀（Nanda）王朝王子的後代和女僕 Mura 的私生子，孔雀 Maurya 是 Mura 的音訛。少年時他被難陀王朝的國王放逐，在流浪途中，遇到也是被國王放逐的婆羅門謀臣考底利耶（Kautilya）。

希臘傳記家 Plutarch 說：公元前約 326 年，旃陀羅笈多在 Punjab 晉見了領兵西征的亞歷山大，並在亞歷山大面前，責罵當時難陀王朝君王 Dhana Nanda 暴虐統治民眾。

日後，旃陀羅笈多接受考底利耶的訓練與引導。公元前約 322 年，兩人一同領兵打敗 Dhana Nanda 的軍隊，攻下難陀王朝的首都華氏城，建立孔雀王朝⁹⁹。接著，繼續

99 由於旃陀羅笈多（Candragupta）出生為摩利亞族（Maurya），而 Maurya 梵文之

掃除駐留在西北印的亞歷山大軍隊。

早在摩竭陀國時代，耆那教即廣受君民的仰敬，難陀王朝的時代，耆那教已普及各地。隨後，旃陀羅笈多建立孔雀王朝，耆那教的影響力依然很大。

旃陀羅笈多的晚年是正式皈依了耆那教，並且成為耆那教聖者巴德拉巴夫（梵 Bhadrabāhu，？～298 B.C.E.）的親傳弟子。根據傳說，巴德拉巴夫 Bhadrabāhu 是耆那教最後一位熟悉耆那教經典者¹⁰⁰，是尼乾陀·若提子（Nirgrantha jñāta putra 499～427 B.C.E.）嫡傳弟子（Shrutakevalin），並遵從尼乾陀·若提子主張裸形的路線，後世耆那教天衣派（Digambara）尊其為開山祖。

意為「孔雀」，所以建立的王朝即以「孔雀」為名。

100 巴德拉巴夫一世 Bhadrabāhu I（？～298 B.C.E.）印度耆那教領袖，哲學家。他是最後一位祖師（Tirthankara）大雄的親傳弟子（Shrutakevalin），同時也是旃陀羅笈多的導師。天衣派（裸形外道）開山祖，信徒都不穿衣服。據說他著有三部耆那教經籍。據說他帶領旃陀羅笈多，來到南印尋找耆那教傳說中的聖王聖人的巴霍巴利王修行處，也就是斯拉瓦納貝拉戈山 Shrivana belagola，效仿前賢在此修行並在此同時入滅。Bhadrabahu Cave 便是兩人入滅處，Chandragiri Hill 是修行處。前有巴霍巴利，加上旃陀羅笈多與巴德拉巴夫三位耆那教勝者，令此地成為耆那教聖地。現有的巴霍巴利王雕像是十世紀時 Chavundaraya 所建。

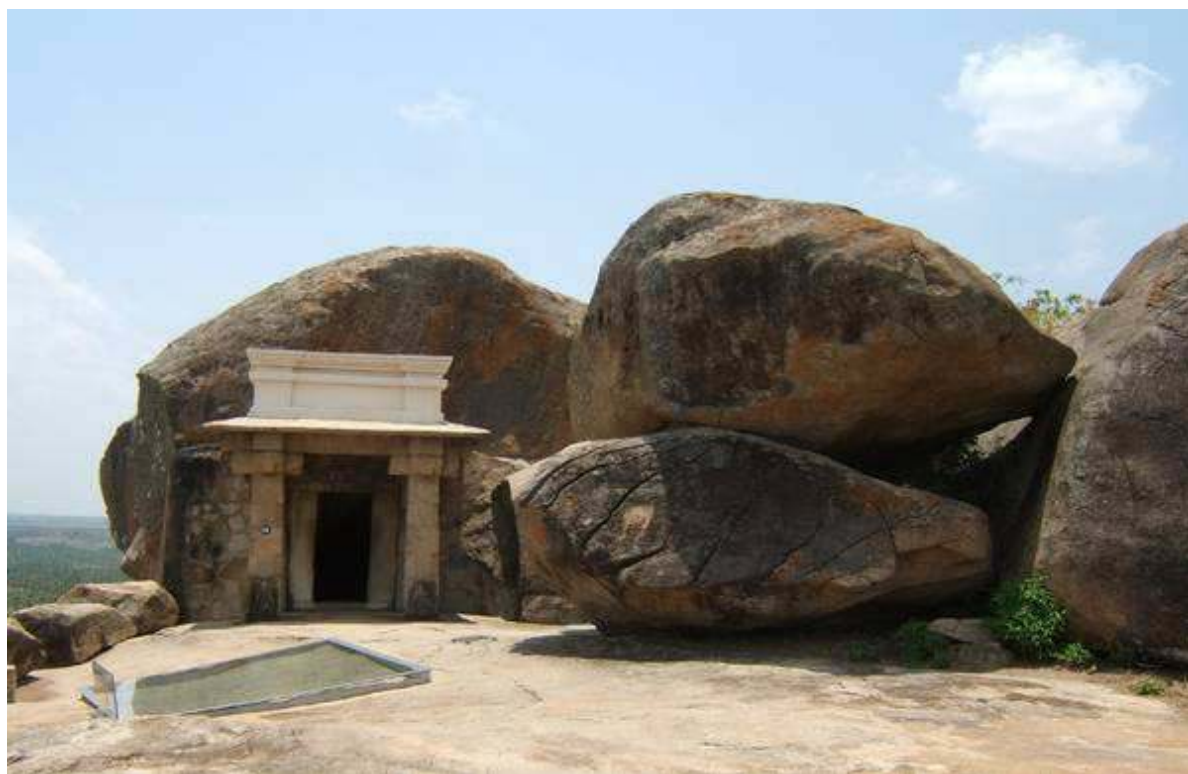
<https://en.wikipedia.org/wiki/Chavundaraya>

關於旃陀羅笈多生平事蹟的參考資料：

https://en.wikipedia.org/wiki/Chandragupta_Maurya

Mookerji, Radha Kumud (1988)[初版 1966], Chandragupta Maurya and His Times, (4th ed.), p.41, Motilal Banarsidass, ISBN 81-208-0433-3

巴德拉巴夫是旃陀羅笈多的導師，旃陀羅笈多在皇宮為巴德拉巴夫建立了神廟。後來，旃陀羅笈多傳王位予子賓頭娑羅（Bindusāra），陪同巴德拉巴夫前往南印卡爾巴普（Kalbapp）山修苦行，並一起絕食成道。



The cave where the sage Bhadrabāhu is believed.（巴德拉巴夫苦修處）

公元前 298 年，旃陀羅笈多依照耆那教的解脫者標準，自行「絕食而亡」¹⁰¹於 Shravana Belagola 的洞穴¹⁰²（傳說該處位居現今南印度 Karnataka 省內）。

101 耆那教是奧義書思潮的分派，相信「業、業報」的宿業決定論，耆那教認為老、病而死，或是天災、人禍而亡，都是「業報」的緣故，也是「業未盡」的象徵。

若是解脫者，是採取代表「業盡而亡」的作法，也即是「自行絕食而亡」的方式。

102 關於南印度 Karnataka 省 Shravana Belagola 的洞穴資料：

依照耆那教的信仰標準，旃陀羅笈多是生時為轉輪王，出世則為勝者¹⁰³（Jina）。

簡單的說，在耆那教的傳統信仰，旃陀羅笈多是開創孔雀王朝的君王，即是世上最有可能出家為勝者、佛陀的人。旃陀羅笈多明白這一情況，也選擇晚年出家於耆那教。果然，在耆那教的安排下，完美的成為耆那教的解脫者。在社會大眾面前，耆那教獲得一位俗世君王的弟子，更得到整個王朝的支持，而孔雀王朝則獲得一位聖人君主，以及耆那教的整體信眾的擁護。

孔雀王朝、耆那教皆出自「發展自我」的目的，採取「政教合作，互取所需」的作法，旃陀羅笈多成為耆那教的解脫者，是沒有任何真實性可說。

<http://www.jainpedia.org/themes/places/jain-holy-places/sravana-belgola/contentpage/2.html>

Cave temple at Shravana Belgola in Karnataka. The cave where the sage Bhadrabāhu is believed.

103 耆那（jina，勝利者的意思：摧毀了「業」的限制，克服了生與死的輪迴，得到完全的自由。）

3-4. 旃陀羅笈多確立神聖王朝

為甚麼旃陀羅笈多既皈依耆那教，晚年又棄王位出家為耆那教沙門，甚至絕食而亡？

耆那教出自反婆羅門教的奧義書思潮，也是佛世時的六師外道之一，出現的時間比佛教早數百年。耆那教承續奧義書主張的梵我、無知、業，強調苦行、禪定解脫，是佛教的主要競爭者。

佛世時的耆那教領導者，是耆那教二十四代主的尼乾陀·若提子，又稱為「耆那」。耆那教的大師號稱是「佛陀」，大師的成就弟子稱是「阿羅漢」，釋迦佛陀針對解脫聖者的稱號，即是延用耆那教的傳統。

孔雀王朝的前身是難陀王朝，難陀王朝的領地，即是佛世時恆河以南的摩竭陀國。恆河以南的住民，主要是印度本土部族，反婆羅門教的耆那教在恆河以南頗為流行。佛世時的耆那教，廣受摩竭陀國君民的敬信。因此，傾向頭陀苦行的大迦葉，在摩竭陀國是深受愛戴，國王阿闍世也願意支持大迦葉召開「第一次經律結集」。

耆那教有「在家為轉輪王，出家則為 佛陀」的說法，傳說 釋迦佛陀初生時，有隱士對淨飯王說：「若在家，悉達多當為轉輪王；若出家，悉達多當為 佛陀。」

「在家為轉輪王，出家則為 佛陀」是耆那教的說法，也是崇拜貴族的信仰¹⁰⁴，不是佛教的思想。

否則，悉達多還未正覺，佛教尚未出現，一位學習異道的隱士是如何知道「佛教的佛」？

旃陀羅笈多建立的孔雀王朝，領地主要是恆河南岸古摩竭陀國地區，以印度本土氏族為主，盛行耆那教信仰。孔雀王朝支持反婆羅門教的耆那教，是既合印度本土氏族的立場，也合乎王國的統治需要。

旃陀羅笈多捨棄王位，出世為耆那教的苦行者的作法，真正的動機與目的是甚麼？

104 Bahubali（英語：一個強壯的手臂）受眾多耆那教徒尊敬的人物，也是耆那教的第一蒂爾丹嘉拉 Adinath 的兒子，婆羅轉輪聖王弟弟。據說他以靜坐姿態（kayotsarga）冥想了一年，而在這段時間裡，攀爬植物在他的腿周圍生長。在沉思一年之後，據說 Bahubali 已經獲得了全能的知識（Kevala Jnana）。解脫生死輪迴，成道於岡仁波齊峰。被耆那教尊敬為解脫者（Siddha）。

2015 印度最賣座的電影《帝國戰神：巴霍巴利王》（Baahubali: The Beginning）便是敘述他的史詩電影。

若從個人的立場看，依據耆那教的說法，旃陀羅笈多不僅是「在家為轉輪王」的世間君王，也是人間最有可能「出家為佛陀」的人。因此，**旃陀羅笈多皈依耆那教，又依耆那教的聖者及沙門修行，極可能是刻意迎合耆那教之「在家為輪王，出家為佛陀」的信仰。**



巴德拉巴夫 Bhadrabāhu I (? ~ 298 B.C.E.) 的腳印

若從孔雀王朝的立場看，刻意回應耆那教信仰，經由「政教結合」的操弄手法，可以豎立「聖人君王，神聖王朝」的帝國權威，讓耆那信眾堅定的擁護王朝，穩固孔雀王朝的統治基礎。

因此，旃陀羅笈多最終是採取「自行絕食而亡」的作法，這應當是為了契合耆那教的「業盡解脫¹⁰⁵」，對外證明自己是解脫勝者，同時為孔雀王朝豎立「聖人君王，神聖王朝」的權威，穩固王朝的統治基礎。

旃陀羅笈多傳位予子賓頭娑羅（Bindusāra 297~272 B.C.E.），既傳下「聖人君王，神聖王朝」的權威，也確立了孔雀王朝支持耆那教的政治立場。



紀念孔雀王朝開國者的旃陀羅笈多神廟 (Candragupta Basadi)

開創孔雀王朝的旃陀羅笈多，利用宗教的神聖性，豎立「聖人君王，神聖王朝」的權威，穩固統治基礎的作法，在中國李氏唐朝也有相近的作法。

105 公元前十二世紀，奧義書思潮興起，激起各種新學說的發展，耆那教是其中一支。奧義書強調苦行、禪定，解脫者是「業盡解脫」，業盡者必是厭離一切、斷盡一切業報。因此，解脫者不能老死、病死、天災人禍死，只能捨離一切需求的「餓死」。

崛起於西域的李淵建立了唐朝（C.E. 618），當時漢民族對李氏家族的胡人血統¹⁰⁶有疑慮。李唐為了安撫漢人的種族情感，遂推崇漢民族的道家聖人「老子李耳」¹⁰⁷為祖先，避免漢族優越感危及唐帝國的穩定。如**唐高祖在乾**

106 唐高祖李淵出生於山西，有著漢人與胡人混合血統的權貴之家，其祖父李虎是西魏北周的八柱國之一，封唐國公。根據中國人大歷史系孫家洲教授的說明，李世民一家祖籍應在今河北趙縣，而李淵生於關隴，自稱祖居關隴，隴西成紀人，是西涼昭武王李暠的後代。陝西省歷史博物館歷史學者張銘治教授的研究，原山東太行山地區有五大望族姓氏——王、盧、崔、李、鄭，其中李姓又是鮮卑族中的一大姓氏。

根據可考證的歷史資料證明，唐太宗李世民的祖母、即唐高宗李淵的母親，獨孤氏，是隋文帝王后的姐妹，是鮮卑人，並非漢族。唐太宗李世民的母親竇氏（即紇豆陵氏），也是鮮卑族，還有所娶的妻子長孫氏，都出於北方少數民族。又在突厥的葬俗中，有一種奇特的祭祀悼念馬功勞的習俗，一般有三種儀式。主人死後，隨從會騎著馬繞著死者墓地轉圈，然後把馬殺掉，或者活埋到墳墓裡。無論是突厥貴族，還是一般牧民，死後都要與馬共葬，只是數量多少不同。在李世民的陵墓中，有六匹戰馬的石雕，世稱「昭陵六駿」，在中國所有的帝陵中，只有在李世民的昭陵有戰馬石刻。從唐太宗獨特的墓葬形式中，是否顯示了突厥人的墓葬習俗？李淵一方的血統還沒有足夠的歷史證據進行論證。歷史上對於李淵家族的血統，有以下幾種說法，賜姓大野部，河南破落貴族李姓，老子李耳的後代等。

107 《史記·老子傳》：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也」。道家始祖傳說是老子，姓李名耳，字伯陽，又稱老聃，為周朝史官，傳說著有《道德經》，是春秋時代重要的哲學家與教育家。中國古籍對老子的記載不甚清楚，傳說老子後西出函關，被函關令尹喜稽留，因而留下五千言的《道德經》，倒騎青牛出關西去，不知所終。函關又名函谷關，在今河南靈寶市東北方，最早為春秋時代秦國所建，在於谷底易守難攻，古來即為兵家必爭之地，亦被道教視為重要的聖地。函關以西自古被視為化外之地，為漢民族以外民族的地域，一向被視為「胡人」的所在。李淵之母獨孤氏非漢族，妻竇氏（即紇豆陵氏）是鮮卑族，李世民妻長孫氏，為北地少數民族，家族有非漢族血統，難免被漢民族視為「胡」。由於道家聖人老子李耳，傳說西出函關去於「胡」地，又是姓李，自然被李淵家族追崇為祖，以釋漢族的疑慮及排斥。

封元年 (C.E. 666)，追封李耳為太上玄元皇帝，既「尊漢」，也是塑造唐帝國是「聖人血脈，神聖王朝」的政治手法。

唐高祖以後，歷代唐朝君王持續推崇老子為先祖，藉老子是「漢族聖人」的地位，推行「聖人血脈，神聖王朝」的政治宣傳。

唐朝歷代皇室是不停對老子進行冊封，**唐玄宗在天寶二年 (C.E. 743)，追封李耳廟號為大聖祖，諡號玄元皇帝¹⁰⁸；天寶八年 (C.E. 749) 再冊封李耳為聖祖大道玄元皇帝¹⁰⁹；天寶十三年 (C.E. 754) 又為李耳上尊號稱大聖祖高上大廣道金闕玄元天皇大帝。**道家老子的地位，在唐代陸續被追封為大聖祖、皇帝、天皇大帝，不僅確立老子李耳為唐朝皇室的先祖，更推崇李耳是統治天界的大帝。如此可知，唐朝王室為了鞏固自家的統治地位，對老子李耳達到前所未有的地位。

印度孔雀王朝運用耆那教的信仰，塑造旃陀羅笈多具有耆那教解脫者的神聖地位，豎立「聖人君王，神聖王朝」的權威，近似李氏唐朝推崇道家聖人「老子李耳」為先祖的作法。兩者同是君王，同樣是為了統治社會的目的，利用宗教信仰建立政治的權威。

108 見《舊唐書》：後晉石敬瑭命張昭遠編撰，書成時劉昫為相，故該書署名劉昫撰。

全書共 200 卷，分為〈本紀〉20 卷，〈誌〉30 卷，〈列傳〉150 卷。

109 見《聖祖大道玄元皇帝加號冊文》

3-5. 阿育王的謀國之路

3-5-1. 阿育王弑兄謀位

旃陀羅笈多傳位予賓頭娑羅王（Bindusāra C.E. 297~272），賓頭娑羅王之後是阿育王（Aśoka）治世。但是阿育王因為皮膚不健康（可能有乾癬 psoriasis 疾病）¹¹⁰，並不受父王的喜愛，王位是經由王室子孫殘酷內爭而獲得。

賓頭娑羅王晚年，派阿育王子駐守西印古阿槃提國，該國首府是優禪尼（Ujjayinī）¹¹¹。阿育王子駐居阿槃提時，應當是為了自保及培養自身實力，採取一系列的政治作法：一方面是親近反對支持王家之耆那教的佛教，刻意結好優禪尼地區的佛教僧團領袖；二方面是採取「政商聯姻」的作法，拉攏優禪尼地區的強豪家族勢力。

當阿育王子鎮駐阿槃提時，途經末瓦國（Malwa），娶了卑提寫 Vedissa（今印度維迪斯哈 Vidisha）地區長者的女兒蒂薇 Devi¹¹²，生了摩哂陀（Mahendra）與僧伽蜜多

110 見晉譯《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》p.100.1-6~10

「（阿育王）遂便立作第一夫人，共相愛樂而生一子。母言：我憂患盡除，即為作字名阿恕伽（晉言無憂）……阿恕伽身體羸澀，父不愛念。」

111 優禪尼為今西印度 Gwalior 州之 Ujjain（烏遮因）。在佛陀的時代，優禪尼為西方阿槃提國的都城，而阿槃提與當時的摩竭陀國、拘薩羅國、跋蹉國，並列為四大強國。爾後，被摩竭陀國之悉蘇那迦王朝打敗，最後併入了孔雀王朝。

112 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.40-14~p.51-3

Vedissa 卑提寫是現今印度博帕爾 Bhopāl 東北之 Vidisha。

（Saṃghāmitra）。賓頭娑羅王臨終時，臣下政變改擁阿育王子為王，太子蘇深摩¹¹³（Sushima 修摩那）不服興兵，阿育王子即殺死眾異母兄弟，只留下同父、同母的王弟——帝須（宿大哆 Vītaśoka）¹¹⁴。見《大王統史》第五章：

《大王統史》第五章¹¹⁵：「**頻頭娑羅之兒知為百一人，而其中之阿育〔王子〕……殺戮異母兄弟九十九人即全閻浮洲唯一之王位。勝者涅槃之後，此王即位前，為二百十八〔年〕如是當知。**」

阿育王登王位後，陸續征服周圍的鄰邦，除了南印案達羅地區以外，印度其餘地區大多成為孔雀王朝的領地。

阿育王是印度史上，最早統一大部份印度地區的君王。在阿育王統一印度大部份地區以後，捨棄過往的征戰手段，全力鼓吹「和平」，規勸世人捨棄征戰，鼓勵用「法（Dhamma）」治世，促成各種宗教思想大為發展的盛世。因此，後世讚美鼓吹「和平」的阿育王，是為「法阿育」。

113 見晉譯《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》 p.100.2-23~p.100.3-26

「阿恕伽兄名蘇深摩……頻頭莎羅王……生疾病便敕諸臣喚蘇深摩以為太子。……頻頭莎羅王疾病唯篤，餘命無幾，輔相莊嚴阿恕伽已，而白王言：『請當並立阿恕伽為王以理國事，蘇深摩來當還廢之。』……阿恕伽聞蘇深摩來……置機關白象，象上畫作阿恕伽像，周匝四邊造大火坑糞草覆上。……於是蘇深摩即往東門，直趣象上欲捉阿恕伽，不覺墮於火坑而自滅沒。」

114 見晉譯《阿育王傳》卷二：參《大正藏（50）》 p.106.1-21

「阿恕伽王弟名宿大哆，信敬外道譏說佛法。」

115 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.169-1~3

3-5-2. 阿育王的宗教策略與佛教裂變

3-5-2-1. 總說

阿育王的祖父、父親、兄長皆是支持耆那教，也得到某些耆那教派的效忠。阿育王篡位奪權的登上王位後，隨即要面對支持王兄之耆那教勢力的反抗。因此，**阿育王的宗教態度，是一方面壓制反對他的耆那教勢力，二方面安撫願意效忠的耆那教派，三方面親近耆那教的主要對手——佛教，藉佛教勢力平衡耆那教的聲勢，目的是保障王權。**

阿育王時代，佛教僧團發生裂變。自此以後，佛教是教說分歧、學派林立，有關於 佛陀、佛法、僧團的解說及信仰，不再是同義、同味、同信、同行，也不是遵循 釋迦佛陀教導的佛教。

史實真相的阿育王，是熱心護持佛教的君王？或者，實是掌控僧團、變造佛教，促成佛教分裂的耆那教徒？

根據現今既有的史獻及南北三藏，加以探究、耙梳、釐清、整治，促使阿育王時代之佛教的演變因緣及發展始末，盡最大程度的完整、清晰呈現，是探究「佛陀原說」及「部派佛教思想史」，「印度佛教思想史」的重要基礎。

現在依據史獻及南北三藏，詳實考證阿育王時代諸多佛教事件始末及緣由。

3-5-2-2. 阿育王時期的佛教事件與政策

3-5-2-2-1. 太早皈依佛教不利政局穩定

若審視阿育王登位初期的處境：一、孔雀王朝領地主要是恆河以南地區，佛世時是摩竭陀國領地，古來盛行耆那教；二、開國君主的旃陀羅笈多，既支持、出家於耆那教，更是耆那教的解脫者之一；三、**阿育王是經歷王室殺戮取得王位，要面對支持其王兄之耆那教勢力的反抗。**

根據國際史學界的研究，阿育王登位治世的時間，約在公元前 271~268 年間。

此外，依據錫蘭《島王統史》（Dipavaṃsa）的說法，阿育王皈依佛教的時間，是在即位後第三年（269~267 B.C.E.）。見《島王統史》第六章：

《島王統史》第六章¹¹⁶：「阿育王統治最上之巴連弗，**灌頂後三年，已信樂佛之教。**」

但是，依據政教演變發展，審視阿育王對佛教的態度：在阿育王即位之初，面對權力未穩定的情況，是不大可能對抗王朝信持耆那教的傳統，隨即歸信反對耆那教的佛教，引起政治、宗教、民眾的集體反對。

116 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.41-3

審視當時的政治形勢，阿育王即位隨即皈佛是不利政局的穩定。《島王統史》的說法，是需要深加反思探究！

根據阿育王的〈小摩崖法敕〉的說法，阿育王皈佛之初，是有著一或二年多的懈怠期。見〈小摩崖法敕〉：

〈小摩崖法敕〉¹¹⁷：「**朕明白在釋迦信者優婆塞之間二年有餘，然尚無熱心精勤。**反之，朕近於僧伽而熱心精勤之間有一年餘。」

另從阿育王的〈十四章法敕〉來看，在阿育王登位第八年（264 B.C.E.），孔雀王朝征戰迦陵迦國¹¹⁸（Kaliṅgā，

117 見阿育王之〈小摩崖法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉見〈阿育王刻文〉正文 p.71-12 ~ p.72-1 及參 p.74 之【註 3】

「朕明白在釋迦信者優婆塞之間二年有餘，然尚無熱心精勤。反之，朕近於僧伽而熱心精勤之間有一年餘【註 3】」。【註 3】：一年有餘 sātileke chavachara（如普那多 Rūpnāth 之刻文，略稱 R），savachale sādika（沙哈斯羅無 Sahasrām 之刻文，略稱 S）。因為在沙哈斯羅無刻文 savachale 的 va 字處，多有不明確，且見有他字，而成為種種之讀法及說法，其中，saḍvachale 即讀為六年，依此法敕之年代，遂為阿育王年代論說的根據。過去此論曾出現與前者（一年）之比較，得明其不正確，但現在此六年說不能承認（本書作者註：當對照刻於其它地方的『小摩崖法敕』來看，可知阿育王為優婆塞二年半有餘，其間不精勤者有一年，親近僧伽而轉為精勤，則有一年餘）。

見〈阿育王刻文〉正文 p.79-3 及參 p.80 之【註 3】

「朕為優婆塞之間二年半有餘，然尚不熱心精勤又一年間【註 3】」。反之，朕近於僧伽而熱心精勤之間一年有餘」。【註 3】：一年間 ekam savacharam（普羅夫摩奇利 Brahmagira 之刻文，略稱 Br），ekam savacha……（西茲達普羅 Siddapura 之刻文，略稱 S），而奢提因迦羅迷西由瓦羅（Jaṭiṅga-Rāmeśvara，略稱 J）之刻文，亦應如此。今因為破損不得讀，此年數唯此有而為重要者。

中國古籍記為羯陵伽)。戰後，阿育王深刻感到戰爭殺戮的慘烈，由喜好征戰轉變成「和平化民，以法治世」。見

〈十四章法敕〉第十三章：

〈十四章法敕〉第十三章¹¹⁹：「**灌頂八年過後，而天愛喜見王征服迦陵伽國。……由此以後，今既領迦陵伽國，**

118 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經(70)》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.31 之【註 1】

「迦陵伽國 Kalimṅā (G)、Kaligyā (K)、Kaligā (Sh, M)。孟加拉灣頭西海岸一帶的地方，相當於現今之奧利沙」。

羯陵伽國(梵 Kaliṅga，藏 Kalīṅka)，又作迦陵迦、迦陵。南印度古國，位於連接奧利薩省與案達羅省東北部的孟加拉灣一帶。

見中國 季羨林著《大唐西域記校注》卷十『羯陵伽國』注

印度東部沿海的一個著名國家，其領域隨國勢盛衰而有所變遷。大抵北起馬亨納底河，南抵哥達瓦里河，背負東高止山，面臨孟加拉灣。……早期佛典如《島史》(Dīpavaṃsa)、《大史》(Mahāvamsa)、《中部》(Majjhimanikāya)和《長部》(Dīghanikāya)也曾提到此國，稱其國都為檀塔補羅(Dantapura)。……公元前四世紀末，塞流古一世派往孔雀王朝的使節麥加斯忒尼(Megasthenes)也提到此國，稱其軍隊強大，有步兵六萬，騎兵一千，象軍七百。此外歐洲古典作家如托勒密、普林尼的著作中也都提到此國。當時羯陵伽是南印度最強大的國家。公元前 261 年該國對阿育王的征服，曾進行極其勇猛頑強的抵抗。……其他印度古籍如史詩《摩訶婆羅多》、《廣博本集》等也都有關於此國的記載。《政事論》中稱該國以產象著稱，佛經中也稱讚此國所產的細布。……首都曾幾度遷徙。關於該國的故都以及玄奘巡禮時該國都城的問題，異說頗多。先是康寧哈姆比定哥達瓦里河下游東岸之 Rājamahendri(今名 Rajahmundry)為玄奘巡禮時該國的首都，即佛典中的檀塔補羅(Dantapura，意為「牙城」。據說佛陀圓寂後不久，右犬牙即供奉於該城)。因為據佛典記載，此城位於大河北岸，羯陵伽國內除哥達瓦里河外，別無更大河流，克里希納河雖遼闊，但不在此國境內。

119 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經(70)》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.29-9~13

天愛熱心法之遵奉，對於法之愛慕及行法之教敕，此即天愛對征服迦陵迦國之悔謝……不論如何，**天愛克己不傷害一切之有情，希望公平而柔和**。然，**天愛思惟，依法之勝利，此才是最上之勝利**。」

阿育王是出自仰敬耆那教的王族，為甚麼會在登位第三年皈佛？為甚麼皈佛後兩年多不熱心佛教？阿育王登位第八年血戰征服迦陵迦國後，為甚麼極力推展「法」？這些問題值得深入探討！

3-5-2-2-2. 阿育王登位初期的佛教僧爭

佛滅後約 116 年，阿育王登位治世，摩哂陀年 14 歲。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二¹²⁰：「昔阿育王封鬱支國，初往至國次第而去，即到南山。山下有村，名**卑提寫，大富長者以女與阿育王為婦**，到國而生一男兒，名摩哂陀。**摩哂陀年已十四，後阿育王便登王位**。」

「灌頂八年過後，而天愛喜見王征服迦陵伽國。由其地（捕虜）而移送之生類，有十五萬之數，於其處被殺有十萬數，或（傷、病）而死者有幾倍（於此）。……由此以後，今既領迦陵迦國，天愛熱心法之遵奉，對於法之愛慕及行法之教敕，此即天愛對征服迦陵迦國之悔謝……於彼殺戮蒼生、或死亡或移送，天愛對一切感苦惱，又思慮與悲痛故。……不論如何，**天愛克己不傷害一切之有情，希望公平而柔和**。然，**天愛思惟，依法之勝利，此才是最上之勝利**。」

120 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（49）》 p.686.2-24~28

阿育王登位當年，華氏城王家寺院雞園寺發生大天（Mahā Deva 摩訶提婆）舉「五事異法」事件，佛教三大僧團為此事件是紛爭不止。見《十八部論》：

《十八部論》¹²¹：「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提，匡於天下。爾時，大僧別部異法，有三比丘（眾）：一名能（龍之誤寫），二名因緣（玄奘譯邊鄙眾），三名多聞，說有五處以教眾生，所謂：從他饒益、無知、疑，由觀察、言說得道。此是佛從始生二部，一謂摩訶僧祇，二謂他鞞羅（秦言上座部也）。」

《十八部論》指的三比丘眾：「龍眾」是喻如龍象般的難調難伏，是指附會毘舍離僧團、提倡「五事異法」的大天學團；「因緣眾」是玄奘另譯的邊鄙眾，玄奘意指地處西印優禪尼地區的分別說系化地部僧團，**但是當時的「因緣眾」應當是優波離師承的毘舍離僧團較符合史實**；「多聞眾」是稱譽「多聞第一」的阿難弟子眾，也是讚喻「多聞佛法的佛弟子」，主要指師承自阿難的摩偷羅¹²²僧團。

121 見世友《十八部論》，姚秦•鳩摩羅什 Kumārajīva 初譯：參《大正藏（49）》p.18.1-9~13

122 釋迦牟尼時代，摩偷羅國為雅利安人建立的城市國家，為當時十六大國之一戍洛西那國的首都。在釋迦牟尼過世後，逐漸成為西方佛教的重鎮，優波鞠多出身於此。摩偷羅國（梵文：madhura，Madhurā），又作摩度羅、摩偷羅、秣菟羅，意譯孔雀城、三雀城、美蜜城、密蓋，印度古國，位於今朱木那河（Jumna）西南一帶。首都摩偷羅城，又名秣菟羅城，位於今印度馬圖拉南方。

3-5-2-2-3. 三大僧團無法和合說戒

「五事異法」事件的紛爭，造成阿難傳承的摩偷羅僧團、優波離師承的毘舍離僧團、附會毘舍離僧團的大天學團等三方僧團，因為意見相違而無法和合說戒。見《大毗婆沙論》卷九十九、《善見律毘婆沙》卷二：

《大毗婆沙論》卷九十九¹²³：「**大天於後集先所說，五惡見事，而作頌言：『餘所誘無知、猶豫他令入、道因聲故起、是名真佛教』。**於後漸次雞園寺中，上座苾芻多皆滅歿。**十五日夜布灑他（布薩）時，次當大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他（五事偈）。**爾時眾中，有學、無學、多聞、持戒、修靜慮者，聞彼所說無不驚訶：……**此於三藏曾所未聞**，咸即對之翻彼頌曰：『餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，汝言非佛教』。**於是竟夜鬥爭紛然，乃至終朝朋黨轉盛，城中士庶乃至大臣，相次來和皆不能息。**」

《善見律毘婆沙》卷二¹²⁴：「阿育王知已，遣一大臣，來入**阿育僧伽藍**。白眾僧：**教滅鬥諍和合說戒。**」

123 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p.511.2-28~p.511.3-12

124 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p. p.262.3-11~13

3-5-2-2-4. 阿育王介入僧爭

3-5-2-2-4-1. 阿育王處理僧爭的作為

當發生「五事異法僧爭」事件時，阿育王支持附會毘舍離僧團的大天學團。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九¹²⁵：「王聞自出詣僧伽藍，於是兩朋各執己誦，時王聞已亦自生疑。尋白大天：『孰非？誰是？我等今者當寄何朋？』**大天白王：『戒經中說，若欲滅爭，依多人語。』王遂令僧兩朋別住，賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。王遂從多，依大天眾，訶伏餘眾，事畢還宮。……爾時，雞園諍猶未息，後隨異見遂分二部，一上座部，二大眾部。』**

大天提到：「戒經中說，若欲滅爭，依多人語。」指出佛教僧團用「投票」作為解決爭端的方式。**佛制「投票」作為解決僧團爭端的方法，是只限日常生活的爭端，絕對不是任何爭端都可採用「投票」解決。若是爭端的焦點，涉及佛法的核心教法、戒律根本，或是眾所周知的事實，必需「依經依律」及「依事實」處理，絕不可以用投票式的「多數決」做為息爭的手段。**

125 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p. 511.3-12~20

阿育王為何支持「投票」？華氏城雞園寺是王家寺院，該寺一定以親近孔雀王朝勢力的僧人居大多數，這些親王朝的僧人應是以鄰近華氏城的毘舍離僧人為主。採取「投票」的作法，支持阿育王意見是「穩居多數」，支持「投票」即支持孔雀王朝。

3-5-2-2-4-2. 阿育王與大天的關係

阿育王支持大天的真正原因是甚麼？

大天（摩訶提婆）原是外道出家，阿育王登位第 10 年後，派遣大天前往案達羅地區的摩醯婆曼陀羅（今印度邁索爾 Mysuru）傳教。見《十八部論》、《善見律毘婆沙》卷二、《島王統史》第八章：

《十八部論》¹²⁶：「又（佛滅後第）二百年中，**摩訶提婆外道出家**，住支提山，於摩訶僧祇部中復建立三部。」

《善見律毘婆沙》卷二¹²⁷：「於是目犍連子帝須，集諸眾僧，語諸長老：『汝等各持佛法，至邊地中豎立。』……

摩訶提婆，至摩醯婆末陀羅國。」

126 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-17~19

127 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p. p.684.4-24~28

《島王統史》第八章¹²⁸：「有大神通力**大天赴摩醯沙國**，以地獄苦之〔教說〕鼓舞使多數〔之人〕由纏得脫。」

公元二世紀說一切有部《大毗婆沙論》的記載，大天曾做殺父、殺母、殺比丘僧等三件惡事。但是，此說應是出於嫌惡大天心態的成份居多，不大可信。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九¹²⁹：「**昔末土羅國有一商主，少娉妻室生一男兒，顏容端正與字大天**。未久之間，商主持寶遠適他國，展轉貿易經久不還……與母設計遂**殺其父**……便將其母展轉逃隱波吒梨城。彼後遇逢本國所供養阿羅漢苾芻，復恐事彰，遂設方計**殺彼苾芻**，既造第二無間業已。……方便復**殺其母**，彼造第三無間業已。……往詣一苾芻所，慇懃固請求度出家。**時彼苾芻既見固請，不審檢問遂度出家**。」

阿育王弑兄登位初年，原是異道出家的大天，不僅受到阿育王護持，住在王家寺院的雞園寺，並且公開提出「貶抑阿羅漢」的五項異說。試問：豈是平常？

依據各方面記載，可以獲知八項事實與推斷：

128 見《島王統史》第八章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.56-11

129 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p.510.3-24~p.511.1-15

1. 華氏城雞園寺應是建於阿育王登位前的王家寺院，既是尊重佛教的政治象徵，也有約制佛教的政治地位。
2. 雞園寺是王家寺院，寺內的僧團長老不多，多數是青年僧。如是可見：**雞園寺不是崇信佛教為主的寺院，而是執行「監視佛教，牽制佛教」的政治性寺院。**
3. **雞園寺的僧人應是以支持孔雀王朝的「宗教臣屬」為主。**
4. 阿育王初登王位，亟需掌控雞園寺的「宗教臣屬」，也需要一位充分執行阿育王意志的「宗教臣屬」。
5. **大天原是異道，極可能是支持賓頭娑羅王或蘇深摩的耆那教徒。當阿育王登位初，壓制、殺戮反對他的耆那教派時，大天改為效忠阿育王，大天附佛出家可能是為了滲透、拉攏、控制佛教的政治需要。**
6. 阿育王登位初年，大天即在雞園寺提出「貶抑阿羅漢」的異說，公開貶抑佛教聖者，宣傳有利耆那教、孔雀王朝的說法。
7. **大天打擊佛教的五項異說，極可能出自阿育王打擊佛教的決定，目的是向支持他的耆那教勢力表態，而大天只是執行阿育王意見的「宗教臣屬」。**
8. 阿育王先要求雞園寺的僧團和合說戒，即是要求僧眾容

忍大天的異法，隨後又支持「投票必勝」的大天，顯示「五事異法」已獲得阿育王認可，不是大天的個人意見。

若如前推斷，**阿育王偏袒大天徒眾的真正原因，極可能是出自政治性理由。大天極可能實際是耆那教徒，也是聽命於孔雀王朝的「宗教臣屬」。**有關「貶謫阿羅漢」的五事異法，原是阿育王為了淡化登位前親近佛教的色彩，刻意向耆那教勢力表態，並延續貶抑、控制佛教的王朝政策。

3-5-2-2-5. 摩偷羅僧團長老遠離

阿難系摩偷羅僧團長老，面對阿育王偏袒大天徒眾的五種異說，隨即共同拒絕阿育王的護持，遠離王家寺院的雞園寺。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九¹³⁰：「時諸賢聖，知眾乖違，便捨雞園，欲往他處。」

3-5-2-2-6. 對障僧者施行「覆鉢」

雞園寺是阿育王建設的王家寺院，是王家作為招待佛教僧人的處所。摩偷羅僧團長老遠離雞園寺，意思是不接受阿育王的供養。為甚麼？

130 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p.511.3-20~21

若僧團有共識的不受某信士的供養，即是僧團採行僧律的「覆鉢法」。見《十誦律》卷三十七：

《十誦律》卷三十七¹³¹：「爾時，佛語諸比丘：**汝等皆覆鉢**，莫至是大名梨昌家。**諸比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，不得到大名梨昌家自手受食。更有如是人，亦應與作覆鉢。……**此大名梨昌誹謗比丘，是陀驪力士子清淨梵行，**無根波羅夷謗。**」

覆鉢，巴利語 Patta-Nikkujjana，覆鉢法的實施，是針對「無事實根據誹謗、輕慢僧人」的信士，經僧團集體決議「不接受某位信士的布施供養」，當然也不再為該信士說法，使信士無法植福田、修智慧。這是為了促使信士反省、懺悔、改正，帶有遠離性質的教誡法。見《四分律》卷五十三；《銅鑊律》〈小品〉之〈小事毘度〉第二十：

《四分律》卷五十三¹³²：「白衣家有五法，應與作覆鉢：……**罵謗比丘，為比丘作損減、作無利益、方便令無住處，鬥亂比丘，於比丘前說佛法僧惡，以無根不淨法謗**

131 見《十誦律》卷三十七：參《大正藏（23）》 p.271.1-2~8

見《五分律》卷二十六：參《大正藏（22）》 p.174.3-11~12

見《根本說一切有部律雜事》卷四：參《大正藏（24）》 p.220.1-29~p.220.2-1

見《摩訶僧祇律》卷三十一：參《大正藏（22）》 p.483.1-17~22

132 見《四分律》卷五十三：參《大正藏（22）》 p.959.1-27~959.2-10

比丘、若犯比丘尼，有如是五法者，僧應與作覆鉢。……有如是一法，僧應與作覆鉢。」

《銅鑠律》〈小品〉之〈小事犍度〉第二十¹³³：「諸比丘！若爾，……令彼與僧伽不相往來。**諸比丘！具足八分之優婆塞，當行覆鉢，（謂：）圖使諸比丘無所得，圖使諸比丘不利，圖使諸比丘無住處，圖使諸比丘毀謗比丘，離間比丘與比丘，毀謗佛，毀謗法，毀謗僧。**諸比丘！具足如是八分之優婆塞，許行覆鉢。」

當僧團確定某信士不當傷害某僧人或僧團，經集體決議「不接受某信士的布施」，僧團即對某信士施行「覆鉢」。

摩偷羅僧團長老對「介入僧爭，支持大天」的阿育王，依據僧律的施行「覆鉢法」，是依經、依律的正確作法。但是，這要有面對俗世君王反撲的準備。

3-5-2-2-7. 迫害摩偷羅僧團

在雞園寺受阿育王供養的阿難系摩偷羅僧團長老，因為阿育王支持提倡「五事異法」的大天，遂決定遠離雞園寺，不受阿育王的供養，歸返摩偷羅。

摩偷羅僧團長老遠離雞園寺的決議，使阿育王感到王

133 見《巴利律》〈小品〉之〈小事犍度〉：參《漢譯南傳大藏經（4）》p.169

威受挫，引發不滿、忿怒，阿育王遂暗地對摩偷羅僧團諸長老進行迫害。阿育王假意提供船舶幫助長老乘船回摩偷羅（摩偷羅與華氏城有水路相通），實際是計劃在半途破船沉河，迫使摩偷羅僧團長老們溺斃恆河（Ganga 殍伽河¹³⁴）。見《大毗婆沙論》卷九十九：

《大毗婆沙論》卷九十九¹³⁵：「時諸賢聖，知眾乖違，便捨雞園，欲往他處。諸臣聞已，遂速白王。王聞既瞋，便敕臣曰：「宜皆引至殍伽河邊，載以破船，中流墜溺，即驗斯輩是聖是凡。」臣奉王言，便將驗試。

時諸賢聖，各起神通，猶如雁王，陵虛而往。復以神力攝取船中同捨雞園未得通者，現諸神變作種種形相，次乘空西北而去。王聞見已深生愧悔，悶絕躄地、水灑乃蘇，速即遣人尋其所趣，使還知在迦濕彌羅。復固請還，僧皆辭命。」

破船沉河的危害僧事件後，殘存未亡的阿難系摩偷羅僧團諸長老，隨即避禍孔雀王朝以外的西北印迦濕彌羅國（罽賓，今克什米爾）。阿育王迫害摩偷羅僧團的作為，隨即成為孔雀王朝與迦濕彌羅國的公開事件。

134 恆河（梵文：गङ्गा，印地語：गंगा，烏爾都語：گنگا (Ganga) IPA: ['gəŋga:] 聆聽；泰米爾語：கங்கை，孟加拉語：গঙ্গা Gônga，玄奘譯為殍伽河）是南亞的一條主要河流，流經印度北部及孟加拉。

135 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p.511.3-20~p.512.1-3

當迫僧事件曝露傳開後，阿育王為了安撫避難迦濕彌羅國的僧團長老，命使臣延請長老們歸返。但是，受到阿育王迫害、未亡的僧團長老，不願再歸返孔雀王朝。

3-5-2-2-8. 摩偷羅僧團的佛教地位

3-5-2-2-8-1. 住持 佛陀法藏

佛陀入滅後，大迦葉號召「第一次經律結集」。當時，代表僧團擔任「經藏結集會議」的主席，是受尊稱為「多聞第一」的阿難陀。當「第一次經律結集」後，阿難即成為經法傳承的代表，阿難的弟子眾也發展為住持經法的經師僧團。見《阿育王傳》卷六、《三論玄義檢幽集》引真諦《部執異論疏》：

《阿育王傳》卷六¹³⁶：「尊者（優波）鞠多……語提多迦言：……阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑於汝。」

《三論玄義檢幽集》卷六¹³⁷：「上座弟子部，唯弘經藏，不弘律、論二藏故。……從迦葉已來，至優波笈多，專弘經藏，相傳未異。」

136 見《阿育王傳》卷六：參《大正藏（50）》p.126.2-7~10

137 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》p.463.1-24~p.463.2-8

3-5-2-2-8-2. 經法傳承的多聞眾

阿育王迫僧事件的主角——摩偷羅僧團，僧團領導人的商那和修、優波鞠多，是師承自阿難（多聞第一）的經師嫡傳，一直是傳承 佛陀經法為主，並且摩偷羅僧團也自稱是「多聞眾」。見《十八部論》：

《十八部論》¹³⁸：「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提，匡於天下。爾時，大僧別部異法，有三比丘（眾）：一名能（龍之誤寫），二名因緣（玄奘譯邊鄙眾），三名多聞，說有五處以教眾生。……」

「五事異法」的僧爭初期，「龍眾」是指附會毘舍離僧團出家之大天領導的學團，「因緣眾」應當是指優波離師承的毘舍離僧團，「多聞眾」是指阿難師承的摩偷羅僧團。

3-5-2-2-8-3. 號召僧團淨律，結集法藏

佛滅約 110 年（分別說系《五分律》稱佛滅百年），優波離系毘舍離僧團採行「受取金錢」等十事，佛教發生「十事非律僧爭」。當「十事律爭」時，阿難系僧團的耶舍尊者、商那和修，共同促使佛教僧團舉行淨律羯磨，並且舉行了「第二次經律結集」。見《十誦律》卷六十、《五分律》卷

138 見世友《十八部論》，姚秦・鳩摩羅什 初譯：參《大正藏（49）》 p.18.1-9~13

三十、《摩訶僧祇律》卷三十三：

《十誦律》卷六十¹³⁹：「佛般涅槃後一百一十歲，毘耶離國十事出。是十事非法、非善，遠離佛法，不入修妒路，不入毘尼，亦破法相。是十事，毘耶離國諸比丘，用是法、行是法。言：是法清淨，如是受持。何等十事？一者鹽淨……十者金銀寶物淨。毘耶離諸比丘……次第乞錢，隨多少皆著鉢中。……耶舍陀是長老阿難弟子，耶舍陀聞毘耶離國十事出已。……語言：沙門釋子不應乞金銀寶物畜。……毘耶離比丘思惟言：耶舍陀於諸白衣前出我等罪……如是思惟已，集僧與耶舍陀作出羯磨，不得毘耶離住。」

《五分律》卷三十¹⁴⁰：「佛泥洹後百歲，毘舍離諸跋耆比丘始起十非法：一、鹽薑合共宿淨、二、兩指抄食食淨……十、受畜金銀錢淨。……盛滿鉢水，集坐多人眾處，持鉢著前以為吉祥，要人求施。……時長老耶舍迦蘭陀子，在彼獼猴水邊重閣講堂，語諸比丘言：汝莫作此求施，我親從佛聞，若有非法求施、施非法求，二俱得罪。……於是諸比丘便以耶舍前教白衣，為罵白衣，與作下意羯磨。……耶舍即將至白衣所……便語之言：……佛言：……若人依

139 見《十誦律》卷六十：參《大正藏（23）》 p.450.1-27~p.450.3-29

140 見《五分律》卷三十：參《大正藏（22）》 p.192.1-27~p.193.1-4

我出家受具足戒，而以受畜金銀珠寶及用販賣為淨者，當知是人必定不信我之法律。我雖常說須車求車、須人求人、隨所須物皆聽求之，**而終不得受畜金銀珠寶及用販賣。**……跋耆比丘便聚集，欲與作不見罪羯磨。」

大眾系《摩訶僧祇律》卷三十三¹⁴¹：「七百集法藏者。佛般泥洹後，長老比丘在毘舍離沙堆僧伽藍。爾時，諸比丘從檀越乞索……汝可布施僧財物。……至布薩時，盛著盆中，持拘鉢量，分次第而與……**耶舍答言：不淨！諸比丘言：汝謗僧，言不淨。此中應作舉羯磨……時尊者陀娑婆羅在摩偷羅國，耶舍即往詣彼。……（陀娑婆羅）問言：汝何故被舉？（耶舍）答言：如是、如是事。彼言：汝無事被舉，我共長老法食、味食。**

耶舍聞是語已，作是言：諸長老！我等應更集比尼藏，勿令佛法頽毀。（陀娑婆羅）問言：欲何處結集？（耶舍）答言：還彼事起處！」

佛滅後 110 年的「十事律爭」，領導毘舍離僧團的陀娑婆羅是支持耶舍，反對接受金錢。阿難系僧團不僅主導僧團淨律羯磨，更號召僧團進行「第二次經律結集」，再次確定僧律，並集成四部聖典。見隨佛《相應菩提道次第綱要》：

141 見《摩訶僧祇律》卷三十三：參《大正藏（22）》 p.493.1-26 ~p.493.2-16

《相應菩提道次第綱要》¹⁴²：「四部聖典的集出及內容，是由「第一次經典結集」至佛滅百年間，僧團當中的「持經者 *suttadhara*（或稱「持法者 *dhammadhara*）」及「持母者 *mātikādhara*」¹⁴³的持誦內容所編集而成。「持經者」是持誦〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉、〈四念處等道品相應〉等七事相應教（修多羅），還有佛滅百年間增新、附會為「佛說」、「佛弟子說」的〈記說〉，以及傳說出自護法八眾之歌詠、偈頌性質的〈祇夜〉。「持母者」是持誦「經法綱要（本母）」，「母」是指目得迦（巴 *mātika*）、摩呬理迦（梵 *mātrkā*），又稱為本母、智母、行母等，這是指從傳統的經說傳誦中，加以整理出諸經說的綱要及通義，成為經法要略的傳誦。根據《根本說一切有部毘奈耶》〈雜事〉卷四十¹⁴⁴、《阿育王傳》卷四¹⁴⁵、《阿育王經》卷六¹⁴⁶等記

142 見隨佛《相應菩提道次第綱要》〈2-1.關於四部聖典的發展〉：參中華原始佛教會出版 2015.12 初版 p.43~p.45

143 見南傳《中部》第四品〈牧牛者大經 *Mahagopālakasutta*〉：參《漢譯南傳大藏經（9）》p.298-13

「諸比丘！言此比丘彼等多聞而通阿含，**持法、持律、持智母**之比丘。」

見大正藏《中阿含》196 經：參《大正藏（1）》p.755.1-10~23

「阿難！若多伴助者，**持經、持律、持母者**。」

144 見《根本說一切有部毘奈耶》〈雜事〉卷四十：參《大正藏（24）》p.408.2-10~23
「**摩室里迦……謂四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分，**

載的比對，發現對於「經法綱要（本母，巴 *mātika* 目得迦，梵 *mātrkā* 摩坦理迦）」的「智母」、「本母」、「摩窒里迦」、「摩得勒伽」的內容，一致共說的是「四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分」。這是在早期經說傳誦當中，被稱為〈七事修多羅（包括〈因緣〉、〈食〉、〈聖諦〉、〈界〉、〈五陰（蘊）〉、〈六處〉、〈道品〉等七事相應教）〉的〈道品〉部份。

在佛滅後百年「第二次經典結集」時，「持經者」持誦的〈七事修多羅〉、〈記說〉、〈祇夜〉等九部經，被僧團依照經說的長短，分編為《相應阿含》、《中阿含》、《長阿含》；「持母者」持誦〈七事修多羅〉、〈記說〉、〈祇夜〉等九部經的「本母」，則分類纂集為《增壹阿含》。因此，在「第二次經典結集」時，共有四部聖典的集成。」

四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍、願智及邊際定，空、無相、無願、雜修諸定、正入現觀及世俗智，苦摩他、毘鉢舍那，法集、法蘊，如是總名摩窒里迦。」

145 見《阿育王傳》卷四：參《大正藏（50）》 p.113.3-3~8

「尊者迦葉作是念：我今當自誦摩得勒伽藏！即告諸比丘：『**摩得勒伽藏者，所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八聖道分**，四難行道、四易行道、無諍三昧、願智三昧、增一之法、百八煩惱、世論記、結使記、業記、定慧等記。諸長老！此名摩得羅藏。』」

146 見《阿育王經》卷六：參《大正藏（50）》 p.152.1-14~19

「摩訶迦葉復思惟：我等自說智母。是時迦葉語諸比丘：『**云何說智母？謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八正道**，四辯、無諍智、願智，悉皆結集。法身制說寂靜見等，是說智母，乃至大德迦葉已結集法藏。』」

3-5-2-2-8-4. 主導「十事律爭」的僧團羯磨

佛滅後約 110 年的「十事非律僧爭」時，主導僧團淨律羯磨是阿難系僧團。根據分別說系律藏的記載，**當時推舉八位僧團長老擔綱「十事律爭」的羯磨、決斷，前四位上座長老都是阿難的弟子。**見化地部《五分律》卷三十、法藏部《四分律》卷五十四：

《四分律》卷五十四¹⁴⁷：「毘舍離有長老，字**一切去**，**是閻浮提中最上座。**」

《五分律》卷三十¹⁴⁸：「爾時，**論比尼法眾，第一上座名一切去，百三十六臘；第二上座名離婆多，百二十臘；第三上座名三浮陀，第四上座名耶舍，皆百一十臘。**合有七百阿羅漢，不多不少，是故名為七百集法。」

《四分律》卷五十四¹⁴⁹：「**一切去上座為第一上座，三浮陀第二上座，離婆多第三上座，婆搜村（是地名，不是人名）是第四上座，阿難皆為其和尚。**」

《四分律》提的第四上座婆搜村長老，不是人名，是指住在婆搜村的長老。根據各部派律藏比對，居住在婆搜

147 見《四分律》卷第五十四：參《大正藏（22）》 p.970.3-11~12

148 見《五分律》卷第三十：參《大正藏（22）》 p.194.2-16~20

149 見《四分律》卷第五十四：參《大正藏（22）》 p.971.1-6~8

村的長老是沙蘭（又譯沙羅、蘇寐，巴 Soma）。見《五分律》卷三十、《四分律》卷五十四、《十誦律》卷第六十：

《四分律》卷五十四¹⁵⁰：「**時婆搜村有長老在道行**，作如是念：我今此諍事，當觀修多羅、毘尼，知誰法語？誰非法語？彼即觀修多羅、毘尼，檢校法律。便知波梨國比丘是法語，波夷那比丘非法語。**時有天（神）不現身而讚言**：『善哉！男子，如汝所觀，波梨比丘如法語，波夷那比丘非法語。』」

《五分律》卷三十¹⁵¹：「**有一持律比丘名沙蘭**，竊獨思惟：跋耆比丘為如法不？即依諸經律察其所為，為不如法。**時空中神三反唱言**：『如是！如是！跋耆比丘所行非法，如汝所見。』」

《十誦律》卷第六十¹⁵²：「爾時，**長老沙羅**住毘耶離國，有名稱大阿羅漢，**是長老阿難弟子**。……**樹林中有神天，合手向沙羅言**：『如是如是，長老！是毘耶離比丘非法語，諸客比丘是法語。大德沙羅！汝欲作何等？』（長老沙羅）答：『當勤方便滅是不善法。』」

150 見《四分律》卷第五十四：參《大正藏（22）》 p.970.3-4~10

151 見《五分律》卷第三十：參《大正藏（22）》 p.193.1-28~p.193.2-2

152 見《十誦律》卷六十：參《大正藏（23）》 p.452.1-28 ~ p.452.2-10

根據各部派律藏記載的交叉比對，佛滅後 110 年（或百年）為了「十事非律」舉行的羯磨，僧團推舉八大長老主持羯磨。八大長老分別是阿難親傳弟子六人：薩婆迦眉（一切去，巴 Sabbakāmi）、蘇寐（巴 Soma，蘇摩、蘇曼那、沙羅、沙蘭）、屈闍須毘多（梵 Kubjaśobhita）、離婆多（巴 Revata）、婆那參復多（三浮陀，巴 Sanasambhūta，有部傳的商那和修 Sāṇavāsi）、耶須（耶舍，巴 Yasa，阿難弟子優多羅 Uttara 的再傳）等六人，前三人出身東方跋耆族，後三人出身西方波利族；阿菟留駄（巴 Anuruddha 阿那律陀）的親傳弟子：婆娑伽眉、修摩那（巴 Sumana），前者為東方跋耆族，後者是西方波利族，皆見過佛。見《善見律毘婆沙》卷一、《四分律》卷五十四：

《善見律毘婆沙》卷一¹⁵³：「大德！我等輩今應出法及毘尼。……**於毘舍離婆利迦園中**，眾已聚集，如迦葉初集法藏無異。一切佛法中垢洗除已，依藏更問、依阿含問、依枝葉問、依諸法聚問，**一切法及毘尼藏盡出**。……是時**薩婆迦眉、蘇寐、離婆多、屈闍須毘多、耶須婆那、參復多**，此是大德阿難弟子。**修摩（菟）、婆娑伽眉**，此二人是**阿（菟）留（駄）弟子**，已曾見佛。」

153 見《善見律毘婆沙》卷第一：參《大正藏（24）》p.678.1-16~26

《四分律》卷五十四¹⁵⁴：「時長老一切去，知僧事時，上座即作白：『大德僧聽。若僧時到僧忍聽，今僧論法毘尼，白如是。』時波夷那比丘語波梨比丘言：汝等今可出平當人。彼（**波梨比丘**）即言：**上座一切去、離婆多、耶舍、蘇曼那，是平當人**。波梨比丘語波夷那比丘言：汝等亦應出平當人。彼（**波夷那比丘**）即言：**長老三浮陀、婆搜村，長老沙留不闍、蘇摩，是平當人**。是中有阿夷頭比丘（即阿嗜多，後為樹提陀娑傳人，第四代主），堪任勸化。」

平當人，是擔任公正人的意思。依《十誦律》的記載，當年八大長老的出身族裔，是波利族、跋耆族各有四人，其中有六人是阿難的弟子，兩人是阿菟留馱弟子。分別說系律藏的記載，佛滅百年主持「十事非律」之羯磨會議的長老，主要的前四名上座長老，是一切去（薩婆迦眉）、離婆多、三浮陀（商那和修）、沙羅（或耶舍），彼等皆是阿難的弟子。

3-5-2-2-8-5. 阿難系主導「第二次經律結集」

阿難系僧團主導「十事僧爭」的羯磨會議，並接續舉行「第二次結集」。**當結集毘尼（律藏）時，是由戒臘最高**

154 見《四分律》卷第五十四：參《大正藏（22）》p.971.1-8~16

的一切去（或稱薩婆迦眉、薩婆伽羅婆梨婆羅）長老代表回答，離婆多長老代表提問，兩位長老都是阿難的弟子。見《四分律》卷五十四、《善見律毘婆沙》卷一：

《四分律》卷五十四¹⁵⁵：「上座一切去即復作白：大德僧聽！若僧時到，僧忍聽，僧今令離婆多問，我答法毘尼。」

《善見律毘婆沙》卷一¹⁵⁶：「於跋闍子比丘眾中，長老離婆多問薩婆迦（眉），薩婆迦（眉）比丘答，律藏中斷十非法，及消滅諍法。」

「第二次結集」的問法者，另在說一切有部《十誦律》是說三菩伽（即商那和修）長老提問，薩婆伽羅婆梨婆羅（即薩婆迦眉、一切去）長老代表回答。見《十誦律》卷六十一：

《十誦律》卷六十一¹⁵⁷：「長老三菩伽起合手，向上座薩婆伽羅波梨婆羅，如是言：大德上座！鹽淨實淨不？答：不淨！（問：）得何罪？答：得突吉羅罪。……（問）：大德上座！二指淨實淨不？答：不淨！（問：）得何罪？答：波逸提罪。……大德上座！金銀寶物淨實淨不？答：不淨！

155 見《四分律》卷第五十四：參《大正藏（22）》 p.971.2-2~5

156 見《善見律毘婆沙》序品『跋闍子品第二集法藏』第一：
參《大正藏（24）》 p.678.1-13 ~p.678.1-14

157 見《十誦律》卷第六十一：參《大正藏（23）》 p.455.3-27 ~ p.456.2-1

不淨！（問：）得何罪？答：得波逸提。（問：）佛何處結戒？答：**毘耶離為跋難陀結戒，不得取金銀寶物。長老三菩伽，僧中如法滅是毘耶離諸比丘十事罪，如法滅竟。」**

當時的實際情況，耶舍禮請出面號召僧團淨律羯磨的人，是阿難師承摩偷羅地區的商那和修，商那和修又另推舉戒臘、聲望皆較高的離婆多長老，出面號召僧團共議「十事律爭」，並負責羯磨會議的攝僧。見《十誦律》卷六十：

《十誦律》卷六十¹⁵⁸：「**長老三菩伽如是思惟：我等以何長老為上座？當求是長老為上座，攝諸比丘。作是思惟已，我等當求長老梨婆多為諸比丘說實法。爾時，長老三菩伽集諸比丘，從白衣索四事供養，索已乘舡至薩寒若國，到長老梨婆多所。」**

由此可見，當時代表問法者，離婆多與商那和修等兩位大德，是離婆多長老的可能性應當較高。不論擔任問法者的離婆多長老或商那和修長老，「第二次結集」負責問、答僧律的長老，全是經師傳承的阿難系僧團長老。

經師傳承的長老認真的維護僧團律戒，而擅行違律十事的僧團，反而是律師傳承的優波離系毘舍離僧團。

158 見《十誦律》卷第六十：參《大正藏（23）》p.451.2-4~9

僧團舉行「經、律結集」的目的，是為了維護 佛陀的法教，令住世不異，同時消除僧團內部的歧見，維持僧團的和合。見法藏部《長阿含》卷八：

《長阿含》卷八¹⁵⁹：「我等今者宜集法、律，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益。」

此事卻造成兩部僧團的心結（刻意誣蔑耶舍）¹⁶⁰，「五事異法僧爭」時期，樹提陀娑即不表態支持摩偷羅僧團。

3-5-2-2-8-6. 商那和修與優波鞠多

佛滅後百年的時代，出自阿難師承的大德長老很多，如「第二次結集」時的一切去、離婆多、商那和修、耶舍等人。其中，**商那和修是教化摩偷羅地區的長老，摩偷羅僧團領導人，是阿難的嫡傳弟子，後再傳優波鞠多。**

摩偷羅僧團的商那和修、優波鞠多，不僅是經師傳承的重要領袖，也是大興教法的佛門大德。見《阿育王傳》卷四：

159 見《長阿含》卷八：參《大正藏（1）》 p.49.3-18~19

160 見《摩訶僧祇律》卷三十：參《大正藏（22）》 p.469.1-28~p.469.2-13

「汝本二已去……耶舍言：『瞋打婦人者，得波羅夷。』諸比丘言：『此非好斷，汝欲決疑者，可往枝提山中，問持律尊者樹提陀娑。』……前至持律所具白上事。持律（尊者樹提陀娑）言：『云何耶舍制五波羅夷法？瞋打婦人得偷蘭遮。』」

《阿育王傳》卷四¹⁶¹：「尊者阿難語商那和修，佛以法付囑尊者迦葉，迦葉以法付囑於我。我今欲入涅槃，汝當擁護佛法。摩偷羅國有優留曼荼山，當於彼立塔寺。……摩偷羅國有長者名鞠多，當生一子名優波鞠多，汝好度使出家，佛記此人，我百年後當大作佛事。」

在佛滅後百餘年，摩偷羅僧團領導者商那和修，參與了「十事非律僧爭」的淨律羯磨與「第二次結集」；其後，阿育王治世的時代，接續領導摩偷羅僧團的優波鞠多，又領導對抗「五事異法僧爭」與「第三次結集」。因此，在佛滅後二百年間，源自阿難傳承的摩偷羅僧團，逐漸的發展為阿難系僧團的代表，主導著正統佛教的發展，也是佛教的思想重鎮。

3-5-2-2-8-7. 經師出禪師

商那和修、優波鞠多不僅是經師傳承，也是禪法的傳承。商那和修晚年，是在北印迦濕彌羅國（罽賓）修禪，阿育王時代摩偷羅僧團的優波鞠多，也是有名的大禪師。見《阿育王傳》卷五、《三論玄義檢幽集》卷六：

《三論玄義檢幽集》卷六¹⁶²：「上座（阿難）弟子部，

161 見《阿育王傳》卷四：參《大正藏（50）》 p.115.3-10~18

162 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》 p.463.1-24~p.463.2-10

唯弘經藏，不弘律、論二藏故。……**從迦葉已來，至優波笈多，專弘經藏，相傳未異。**」

《阿育王傳》卷五¹⁶³：「**摩偷羅國有優波鞠多，佛記教授坐禪最為第一。尊者商那和修度優波鞠多……尊者商那和修付囑法已，至彼罽賓入於禪定……商那阿羅漢，心善得解脫，心得自在慧。**」

根據大眾部的《分別功德論》，經師傳承的阿難弟子眾，也是奉行、推展禪法的主流。見《分別功德論》卷二：

《分別功德論》卷二¹⁶⁴：「**阿難便般涅槃時，諸比丘各習坐禪。**」

「經師出禪師」的真正原因，是 釋迦佛陀的禪法，全部傳誦在經法，經師正知禪法的真義，是必然的事實。見《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一：

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一¹⁶⁵：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習；為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習；**說種種禪法，名雜阿含（原名是相應阿含），是坐禪人所習；**破諸外道，是長阿含。」

163 見《阿育王傳》卷五：參《大正藏（50）》 p.120.2-5~14

164 見《分別功德論》卷二：參《大正藏（25）》 p.34.1-25~26

165 見《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一：參《大正藏（29）》 p.503.3-23~p.504.1-1

3-5-2-2-8-8. 優波鞠多受阿育王尊崇

阿育王初登王位時，廣做安撫佛教的工作，當時是相當禮遇摩偷羅僧團的優波鞠多長老。見《阿育王傳》卷一：

《阿育王傳》卷一¹⁶⁶：「(阿恕迦王)即遣使，白尊者優婆掘多：『我今欲往覲問尊者！』尊者聞已，自思惟言：若使王來國土隘小困苦者眾，我當自往。**(優婆掘多)尊者即便並合諸船……諸阿羅漢共乘並舫，來向花氏城。有人告王：『尊者掘多為利益王故躬自來至，以大饒益為大船師。』**王聞歡喜，自脫纓絡價直百千兩金，賞此語者。約敕左右擊鼓號令：**欲得大富生於天者，欲求解脫見如來者，當共供養優婆掘多。……王即下象，一腳登船，一腳在地。扶接尊者優婆掘多，王身卑伏五體投地。……尊者於是，即以右手摩王頂上。……大王當知：佛以正法付囑於汝，亦付囑我，我等當共堅固護持。王復說偈言：佛所付囑我已作……。**」

優波鞠多長老受到阿育王的尊崇，優波鞠多也熱心勸勉阿育王護持佛教，也引阿育王參禮 釋迦佛陀示化各處的聖地。見《阿育王傳》卷一：

166 見《阿育王傳》卷一：參《大正藏(50)》p.102.3-4~p.103.1-6

《阿育王傳》卷一¹⁶⁷：「(阿恕迦)王白尊者言：『佛所遊方行住之處悉欲起塔。所以者何？為將來眾生信敬故。』尊者(優婆掘多)讚言：『善哉！善哉！大王！我今當往盡示王處。』……尊者掘多即集四兵便共發引至林牟尼園，尊者舉手指示王言：『此佛生處，此中起塔，最為初塔。佛之上眼始生之日……唱言：此是我之最後生也，末後胞胎。』」

3-5-2-2-8-9. 開教迦濕彌羅的末田提

佛滅後百年，傳說是阿難弟子的末田提（末田地 Madhyāntika、末闍提 Majjhantika）將佛教傳入罽賓¹⁶⁸（Kopen，唐朝稱迦濕彌羅國，今日的喀什米爾），是迦濕彌羅國佛教的開教者。相傳末田提長老教導罽賓民眾種植鬱金種（薑黃¹⁶⁹）營生，促使罽賓人感念佛恩而仰歸佛法，順利開教於罽賓。見《阿育王傳》卷四：

167 見《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》p.103.1-22~29

168 罽賓，古代西域國名。

古希臘人稱喀布爾河為 Kopen，罽賓為其音譯。

西漢至晉初時西域國名，即犍陀羅。約現今旁遮普地區。

南北朝時西域國名，唐·玄奘《大唐西域記》作「迦濕彌羅」。即今之克什米爾。

169 薑黃花（學名：Curcuma longa）又稱黃薑，是薑科薑黃屬植物，又有稱作 turmeric 或 kunyit。薑黃花的根莖可磨成深黃色粉末，是咖哩香料的主要成份之一。因此，薑黃在印度及鄰近地區，是重要的經濟作物。

《阿育王傳》卷四¹⁷⁰：「尊者阿難欲入涅槃，即時大地六種震動。**時雪山中五百仙人**，……彼仙人中有一導首，將五百仙人翼從而來至阿難所，敬禮其足合掌而言：聽我出家。……尊者阿難化彼河水變成金地，乃至五百仙人出家皆得羅漢。是諸仙人在恒河中受戒故，即名為摩田提。……尊者阿難語言：汝等當於罽賓國中豎立佛法。佛記：我涅槃後當有摩田提比丘，當持佛法在罽賓國。……尊者（摩田提）將無量人來入此國，自安村落城邑。摩田提將人飛向香山中，欲取鬱金種來至罽賓住之。」

末田提是阿難入滅前的弟子，是出自《阿育王傳》的記載。《阿育王傳》是出自（根本）說一切有部的著作，（根本）說一切有部是指「分出犢子部以後的說一切有部」。

佛滅後約 250 年，摩偷羅僧團分裂為雪山部及說一切有部。不久，說一切有部又再分裂為南方的犢子部，以及北方的說一切有部。北方的說一切有部，為了向犢子部爭奪說一切有部正統，遂自稱是（根本）說一切有部，此部主要的化區在罽賓。

由於摩偷羅位在犢子部的化區，犢子部之一的正量部以摩偷羅僧團的正統自居。因此，（根本）說一切有部運用神話推崇開教罽賓的末田提是「阿難直傳」，並在傳誦的《達

170 見《阿育王傳》卷四：參《大正藏（50）》 p.116.1-17~27；p.116.2-1~4

見《阿育王傳》卷四：參《大正藏（50）》 p.116.3-8~10

摩多羅禪經》，編造末田地傳法予摩偷羅第二師的商那和修，這是編造的偽史，不可信。見《達摩多羅禪經》：

《達摩多羅禪經》¹⁷¹：「如來泥曰未久，**阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯**（又譯商那和修）。」

末田地不一定是「阿難直傳」，但可能出自阿難師承。由於商那和修號召「十事非律羯磨」及「第二次結集」的貢獻，自阿育王時代起，阿難師承的正宗已是摩偷羅僧團。

3-5-2-2-8-10. 受害長老避難迦濕彌羅的原因

由於迦濕彌羅國（又稱罽賓）的開教大師末田提（又稱末田地 Madhyāntika、末闍提 Majjhantika），可能是出自阿難系師承，所以受到阿育王迫害的阿難系摩偷羅僧團長老，避禍逃往迦濕彌羅國。顯然，**逃難至迦濕彌羅國的摩偷羅僧團長老，求助同是阿難傳承的末闍提長老，並受末闍提長老的保護，是非常合情合理的作法。**

3-5-2-2-9. 減輕迫僧事件對王權的傷害

3-5-2-2-9-1. 安撫長老而建寺

當阿育王延請避禍迦濕彌羅（罽賓）的諸長老回歸故鄉時，眾長老拒絕返回孔雀王朝。**阿育王為了安撫、彌補**

171 見《達摩多羅禪經》卷上：參《大正藏（15）》p.301.1-7~8

「如來泥曰未久。阿難傳其共行弟子末田地。末田地傳舍那婆斯。」

受害的摩偷羅僧團諸長老，遂請人在迦濕彌羅國建寺（浮鳩寺）供養。見《大毗婆沙論》卷九十九、《三論玄義檢幽集》卷五：

《大毗婆沙論》卷九十九¹⁷²：「**王遂總捨迦濕彌羅國，造僧伽藍安置賢聖眾**，隨先所變作種種形，即以標題僧伽藍號。」

《三論玄義檢幽集》卷五¹⁷³：「王妃既有勢力，即令取破船，載諸羅漢，送恒河中。**羅漢神通飛空而去，往罽賓國**，或作浮鳩，……**彼國仍起寺名浮鳩寺**。……阿輸柯王問眾人云：諸阿羅漢，今並何在？有人答云：在罽賓國。即遣往迎盡還供養。」

《大毗婆沙論》記載的害僧者是阿育王，《三論玄義檢幽集》另說是王妃，而實際的害僧者還是阿育王。

3-5-2-2-9-2. 即位後第三年皈佛

阿育王登位前，親近優禪尼地區的佛教，是暫時採用的政治手段，目的應是藉著反耆那教的佛教力量作為自保的助力。當取得王位後，阿育王依然要遵循孔雀王朝的傳統，回歸支持耆那教的治國路線。

172 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p.512.1-1~3

173 見《三論玄義檢幽集》卷五：參《大正藏（70）》 p.456.2-7~23

阿育王登位初年，發生「五事異法僧爭」及「沉船害僧」事件後，孔雀王朝的威信廣受質疑。此時，**阿育王應當是為了減輕來自佛教、社會的壓力，遂採取「政治式皈依」的方法，作為安撫佛教、社會的手段。**

依據錫蘭《島王統史》(Dīpavaṃsa)的說法，阿育王即位後第三年皈依佛，時約佛滅後 118 年 (269 B.C.E.)。見《島王統史》第六章：

《島王統史》第六章¹⁷⁴：「阿育王統治最上之巴連弗，**灌頂後三年，已信樂佛之教。**」

《島王統史》記載阿育王在「灌頂後三年，已信樂佛之教」的說法，是可以接受。可以信受的理由，是根據漢譯《大毗婆沙論》、《三論玄義檢幽集》的記載，阿育王登位初年發生「大天五事」，接續又有迫僧、僧團長老避王難於迦濕彌羅、王請長老回歸被拒、王為長老建伽藍於迦濕彌羅……等事。審視諸多事件發展所需的時間，三年是相當合情合理的事。

最終，在阿育王為受難未亡而避居迦濕彌羅的摩偷羅僧團長老建伽藍後，即阿育王登位第三年皈依佛，作為諸多事件的結尾，也是相當契合事況及情理。

174 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經(65)》p.41-3

3-5-2-2-9-3. 皈佛實不信佛

根據《島王統史》及〈小摩崖法敕〉的推斷，阿育王在登位的第三年「皈佛」，皈佛後兩年多是不熱心佛教。見〈小摩崖法敕〉一：

〈小摩崖法敕〉—¹⁷⁵：「**朕明白在釋迦信者優婆塞之間二年有餘，然尚無熱心精勤。反之，朕近於僧伽而熱心精勤之間有一年餘。**」

阿育王即位後第三年皈佛，應當只是為了安撫佛教，平息社會質疑的手法而已！這是表面的「皈佛」，實際是不信佛。若阿育王不是真心皈信佛教，只是處理王權威信的「政治手段」，「皈佛」以後有兩年多是「心不在佛教」，即是可以理解的情況了。

表面上，阿育王「皈佛」後，兩年多是心不在佛教。但是，**不當的處理「五事異法僧爭」，以及「沉船害僧」，造成佛教與王朝間的不合，減損王朝的威信，促成阿育王「皈佛後」積極進行「掌控僧團及佛教」的佛教政策。**

175 見阿育王之〈小摩崖法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉臺灣元亨寺出版

見〈阿育王刻文〉正文 p.71-12 ~ p.72-1 及參 p.74 之【註3】

見〈阿育王刻文〉正文 p.79-3 及參 p.80 之【註3】

3-5-2-2-10. 阿育王的佛教政策

3-5-2-2-10-1. 王族掌控佛教僧團

藉耆那教信仰建立治國權威的孔雀王朝，面臨「五事異法」引起的僧爭、迫僧事件，卻因為不當處理僧爭事件，造成阿育王的聲望、孔雀王朝的權威大受打擊，也破壞了阿育王與優波鞠多長老、摩偷羅僧團之間的良好關係。

在阿育王的治國理念，關於佛教、僧團的定位及角色，受到「五事異法」諸事件的影響，應當發生不同過往的巨大轉變。

「五事異法」引發的諸多事端後，佛教已經成為阿育王、孔雀王朝亟需穩定及掌握的宗教，特別是佛教僧團。

若要豎立王朝權威，穩定孔雀王朝的統治基礎，「掌控僧團及佛教」是孔雀王朝的重要政治目標！

3-5-2-2-10-2. 御用目犍連子帝須學團

阿育王登位初期，佛教僧團尚未分裂，僧團分為阿難系傳承的摩偷羅僧團，優波離傳承的毘舍離僧團，共有兩大師承。

「五事異法」引起的僧爭、迫僧事件後，阿育王與摩偷羅僧團之間已經彼此不合，而毘舍離僧團前後引發「十

事非律」及「五事異法」的爭端，在佛教界已喪失良好的形象、地位。

在發生僧爭及迫僧事件後，阿育王想要「掌控佛教僧團」，摩偷羅僧團勢必難以合作，毘舍離僧團的名聲及形象不佳，難搭配王朝的威信。此時，適合的合作對象，又願意配合的僧團，只有阿育王登位前親近的優禪尼地區的僧團。此外，阿育王御用的僧團，主要是由出身華氏城之目犍連子帝須領導的分別說者學團。

3-5-2-2-10-3. 逼促王弟帝須入僧

佛滅後 119 年 (268 B.C.E.)，阿育王登位第四年，佛教僧爭尚未平息，阿育王即進行「王族掌控僧團及佛教」的計畫。

阿育王 (Aśoka) 的王弟帝須 (宿大哆 Vītaśoka)，原是信仰耆那教的苦行者，後來受阿育王的逼迫，遂出家於目犍連子帝須學團，依止目犍連子帝須的弟子摩訶曇無德 (Mahā Dhammarkkhita) 為師。見《阿育王傳》卷二、《善見律毘婆沙》卷二：

《阿育王傳》卷二¹⁷⁶：「阿恕伽王弟名宿大哆，信敬外

176 見《阿育王傳》卷二：參《大正藏 (50)》 p.106.1-21~24

道，譏說佛法。作是言：『出家沙門無有得解脫者！』時阿恕伽王語宿大哆言：『何以知之？』答言：『**諸沙門等，不修苦行，好著樂事故！**』」

《善見律毘婆沙》卷二¹⁷⁷：「爾時，**阿育王登位，立弟為太子。**……王忿而語：太子帝須！**我今以王位別汝，七日作王訖已，我當殺汝。**……七日已滿，王喚帝須問：何意羸瘦？……**帝須答言：死法逼迫，心不甘樂！**王聞語已，語帝須言：汝已知命七日當死……比丘出息、入息恒懼無常，心有何染著？……**太子帝須……見一比丘坐，名曇無德。**……而作願言：**我何時得如彼比丘……今日我當出家。**」

《善見律毘婆沙》卷二¹⁷⁸：「**阿育王登位四年，太子出家。**」

日後，摩訶曇無德（《大王統史》說是摩訶曇無勒棄多¹⁷⁹，《善見律毘婆沙》作曇無德）受阿育王遣派，開教於摩訶咤（Mahārāṭṭha，在現在印度的孟買一帶）。

177 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.2-24；p.682.3-3~24.

178 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.683.1-10~11.

179 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.180-1~6

「**彼（副王於）摩訶曇無勒棄多長老之處出家。**」

阿育王時代派遣傳教師四方宣揚佛法時，主要是以分別說部的宣教師為主。因此，分別說部最先分化出曇無德（即曇無屈多迦）的法藏部（此部傳誦《四分律》）、迦葉波（即迦葉維）的飲光部（此部傳誦《解脫律》），分別說部分化後的優禪尼地區，即轉成化地部（此部傳誦《五分律》）。

3-5-2-2-10-4. 王族進入目犍連子帝須僧團

阿育王先逼王弟帝須出家，再讓王族阿嗜等多人隨同出家。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二¹⁸⁰：「**阿育王登位四年，太子（指副王帝須）出家。復有王外甥阿嗜婆羅門，是僧伽蜜多知己，有一男兒阿嗜，聞太子出家，心中驚喜往至王所，（阿嗜）即白王言：我今欲隨太子出家。願王聽許！王答：善哉！即與太子俱日出家。如是於佛法中，多有剎利出家。**」

阿育王的作法，是模仿佛世時淨飯王要求釋迦族剎帝利青年進入佛教僧團，目的是加強王族對佛教的參與、控制，有助「政教一體」的穩定統治。

3-5-2-2-10-5. 王家子女出家於目犍連子帝須僧團

阿育王登位第六年，藉助登位前即已親近王家的目犍連子帝須，安排王子摩晒陀（Mahendra）、王女僧伽蜜多（Saṃghāmitra）出家於目犍連子帝須的僧團。見《善見律毘婆沙》卷一、《島王統史》第七章：

《善見律毘婆沙》卷一¹⁸¹：「**王復問言：云何得入法分？**

180 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.683.1-10~15.

181 見《善見律毘婆沙》卷一、二：參《大正藏（24）》p. 681.3-13~p.682.1-10

帝須答言：……**令子出家得入佛法。……王觀看左右，見摩哂陀……王復籌量立為太子好？令出家好？**即語摩哂陀：汝樂出家不？**摩哂陀見叔帝須出家，後答：心願出家。……爾時，王女名僧伽蜜多，立近兄邊，其婿先已與帝須俱出家。王問僧伽蜜多：汝樂出家不？答言：實樂……大德！我此二子眾僧為度，令我得入佛法。……王登位以來，已經六年，二子出家。」**

《島王統史》第七章¹⁸²：「**阿育王說：『我為教法之相繼者。』……目犍連子帝須伶俐之答法阿育王：『資具之施與者是教外者，捨由己身所生後繼者之子、女出家者，實教法之相續者。』……法阿育王聞此之語，呼子摩哂陀童子及女僧伽蜜多兩人，說：『朕（中譯語）是教法之相續者』。聞父之言，二人等承諾此。」**

前面章節提到，阿育王登王位前，奉父命出鎮阿槃提，當時為了拉攏地方勢力，娶了卑提寫 Vedissa 地區長者的女兒蒂薇 Devi，生了摩哂陀與僧伽蜜多。但是，阿育王登位後，因為蒂薇出身於商人階級，無法正式成為剎帝利階級的王后，阿育王遂另立第二位王后。見〈皇后法敕〉：

〈皇后法敕〉¹⁸³：「**依天愛之詔而到處之諸大官當告**

182 見《島王統史》第七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.51-12~p.52-6

183 見阿育王〈石柱法敕〉之〈皇后法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿

如下：第二之皇后，於此處行何之布施……應思一切是此皇后之所為。如此，此〔皇子〕提瓦羅（Tivala）之母稱迦如瓦奇（Kāluvākī），〔願為〕第二皇后。」

新后迦如瓦奇是正式的王后，提瓦羅王子即是具有繼承王位權力的地位。反之，**摩哂陀、僧伽蜜多受到母系（蒂薇）的種姓身份影響，在王室的地位不高。特別是摩哂陀，實際是不具備繼承王位的身份**，或許這是阿育王要求摩哂陀、僧伽蜜多離開王室生活，並政治性質出家的另一因素！

佛滅後 119~121 年（268~266 B.C.E.），**阿育王登位第 4~6 年，已著手進行「掌控僧團及佛教」的政策。阿育王「政治性皈佛」後，確實無心信佛，不是無心佛教事務。**

3-5-2-2-10-6. 拉攏支持王朝僧人，排擠經、律正宗

阿育王藉王子摩哂陀出家、受戒，先延請親近王家的目犍連子帝須擔任摩哂陀的剃度依止師，再讓大天擔任授十戒的戒師，並刻意拉攏迦濕彌羅開教大師的末闍提（Madhyāntika 又譯末田地，或 Majjhantika 譯稱末田提），由末闍提出面擔任摩哂陀王子的比丘具足戒授戒師。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二¹⁸⁴：「眾僧已受，即**推目犍連子帝須為和尚；摩呵提婆為阿闍梨，授十戒；大德末闍提為阿闍梨，與具足戒。是時，摩哂陀年滿二十，即受具足戒，於戒壇中得三達智，具六神通漏盡羅漢。僧伽蜜多阿闍梨，名阿由波羅，和尚名曇摩波羅。是時，僧伽蜜多年十八歲，度令出家，於戒壇中即與六法。王登位以來，已經六年，二子出家。**」

阿育王時代，阿難系第三師是摩偷羅僧團的優波鞠多，優波離系第三師是樹提陀娑，皆未參與孔雀王朝王族出家、受戒等事宜。見《摩訶僧祇律》卷三十二：

《摩訶僧祇律》卷三十二¹⁸⁵：「佛有無量智慧，為饒益諸眾生故授優波離，**優波離授陀娑婆羅，陀娑婆羅授樹提陀娑，樹提陀娑如是**，乃至授尊者道力，道力授我及餘人。」

此外，當佛滅後約 270 年（117 B.C.E.）後，已分化出南方犢子部的根本說一切有部，因為流傳於罽賓（迦濕彌羅）地區，所以在自派傳誦的《阿育王傳》、《達摩多羅禪經》，用神話推崇迦濕彌羅開教大師的末田地是「阿難直傳」，偽造末田地傳法予摩偷羅僧團第二師商那和修。

184 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-3~10

185 見《摩訶僧祇律》卷三十二：參《大正藏（22）》 p.492.3-15~p.493.1-14

分別說系錫蘭銅鑠部流傳的《善見律毘婆沙》及《島王統史》，宣傳目犍連子帝須是出自優波離師承第五師。見《善見律毘婆沙》卷一：

《善見律毘婆沙》卷一¹⁸⁶：「世尊涅槃後……優波離為初，諸律師次第持，乃至第三大眾諸大德持。令次第說師名字：**優波離、大象拘、蘇那拘、悉伽符、目犍連子帝須。五人得勝煩惱……皆從優波離出。**」

但是，目犍連子帝須是優波離師承第五師的說法，唯有分別說系錫蘭銅鑠部有此一說，印度分別說系三派的化地部、法藏部、飲光部皆無此說。其餘，部派佛教各派也無有目犍連子帝須出自優波離師承的記載。可見，**目犍連子帝須可能不是優波離師承的代表。**

《善見律毘婆沙》提到：摩哂陀受戒時隨即證漏盡，僧伽蜜多在戒壇已得六法，這些傳說都是出自「**崇拜貴族**」的謬讚，實際不可信！

此外，《善見律毘婆沙》記載，摩哂陀的比丘具足戒師是末闍提，南傳《島王統史》的記載，另說是目犍連子帝須。見《島王統史》第五章：

186 見《善見律毘婆沙》卷一：參《大正藏（24）》 p.677.2-16~22

《島王統史》第五章¹⁸⁷：「馱索迦於長老優波離之處受具足戒……長老蘇那拘於馱索迦之處受具足戒……悉伽婆於長老蘇那拘之處受具足戒……目犍連子，於長老悉伽婆之處受具足戒……**摩哂陀於目犍連子之處受具足戒。**」

在《島王統史》另有「末闍提授摩哂陀具足戒」的說法。見《島王統史》第七章：

《島王統史》第七章¹⁸⁸：「目犍連子〔長老〕六十〔歲之時〕，**摩哂陀於目犍連子之處出家，摩訶提婆令彼出家，末闍提授與具足戒。**」

摩哂陀的具足戒師是末闍提？或是目犍連子帝須？

末闍提是佛滅百年時開化罽賓的大德，目犍連子帝須可能是華氏城的御用僧人¹⁸⁹。**在戒臘、輩份上，末闍提皆在目犍連子帝須之上。依據佛教僧團傳戒的律法，末闍提遠比目犍連子帝須是更具有資格授予摩哂陀具足戒。**

此外，在南傳的記載，阿育王、摩哂陀都是佛滅後二百餘年的人。試問：明顯是佛滅後百餘年的目犍連子帝須，是如何轉到「佛滅後二百餘年的阿育王時代」？

187 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.35-8~14

188 見《島王統史》第七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.52-10~12

189 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.176-11~p.179-1

「名為波吒梨之都有稱為悉伽婆之有智慧大臣之子……由此彼悉伽婆和童子……於須那迦長老之前出家受大戒……知帝須之託胎……彼悉伽和長老已通於其家。」

南傳《島王統史》的記載，目犍連子帝須的出現，在佛滅百年「第二次結集」的眾長老，已預言「再過百十八年後，梵界的目犍連子帝須會下生人間」，解釋了目犍連子帝須為何可以出現在「相差百餘年的不同時空」，**利用神話巧妙化解錫蘭的史傳訛誤**。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章¹⁹⁰：「**第二結集時，長老等有如次之豫見：當來百十八年，應出現比丘沙門，適於〔破斥該時僧伽之分裂〕。由梵界滅沒，通曉一切真言之婆羅門種生於人〔界〕中，彼名帝須，通稱為目犍連子。悉伽婆與栴陀跋闍，令此青年出家。因此，帝須出家，究〔學〕聖典，破斥異說，樹立教〔法〕。其時於巴連弗名阿育王，如法之國增長者導師當統治王國。**」

在摩哂陀及僧伽蜜多的出家、受戒事務上，阿育王充份運用政治手法，拉攏佛教各派。阿育王重用華氏城的目犍連子帝須，納受毘舍離僧團的大天，禮遇罽賓的末闍提，卻刻意排斥阿難師承正宗的摩偷羅僧團第三師優波鞠多，忽視優波離師承正宗的毘舍離僧團第三師樹提陀娑。

在摩哂陀出家受戒的人事安排，顯示出阿育王拉攏受王家御用的僧人，刻意排斥佛教的經師、律師正宗。

190 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-12~p.34-2

3-5-2-2-10-7. 王子領導目犍連子帝須的學團

阿育王待王族進入目犍連子帝須領導的學團，即逐步掌握學團的管理權，建立堅定擁護孔雀王朝的佛教僧團。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹¹：「於是摩哂陀，於師受經及毘尼藏。摩哂陀於三藏中，一切佛法皆悉總持，同學一千摩哂陀最大。」

孔雀王朝掌控目犍連子帝須領導的學團，目的是藉目犍連子帝須的學團建立御用僧團，再逐步操控全體佛教。

3-5-2-2-10-8. 王族掌控目犍連子帝須的學團

阿育王登位第六年，摩哂陀等王族進入目犍連子帝須的學團，先初步了解管理學團事務。

佛滅後約 122 年（265 B.C.E.），阿育王登位第七年，「五事異法僧爭」造成佛教僧團無法和合說戒已有七年。目犍連子帝須準備處理阿育王交付的「處理僧爭事務」，隨即把學團管理全權交付予摩哂陀，自身是靜住在鄰近摩偷羅的阿佉河山。

191 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-10~13

如何確定：阿育王登位第七年，目犍連子帝須交出學團管理權，靜住在阿然河山，並準備處理五事異法僧爭？

《善見律毘婆沙》提到，阿育王登位第 9 年，發生「異道附佛，異法化民」的情況，引起僧團的爭端，目犍連子帝須避事於阿然河山。爭端延續七年，使僧團無法和合說戒。阿育王登位第 16 年，阿育王介入僧事，造成「使臣殺僧」的事件，而有阿育王延請目犍連子帝須出面處理僧爭。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹²：「爾時，阿育王登位九年。……王於四城門邊起作藥藏，付藥滿藏……爾時，佛法興隆。諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民……悉不得法來入寺住，至布薩日來入僧中，諸善比丘不與其同。爾時，目犍連子帝須自念言：爭法起已，不久當盛，我若住僧眾，爭法不滅。即以弟子付摩晒陀已，目犍連子帝須，入阿然河山中隱靜獨住。」

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹³：「諸外道比丘，欲以己典雜亂佛法，遂成垢濁。外道猶行己法，或事火者，或五熱炙身，或大寒入水，或破壞佛法者。是故，諸善比丘，不與

192 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-14~p.682.2-7

193 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.2-7~11

同布薩自恣及諸僧事，如是展轉乃至七年不得說戒。」

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹⁴：「……展轉乃至七年不得說戒。阿育王知己，遣一大臣，來入阿育僧伽藍，白眾僧：『教減鬥諍和合說戒。』大臣受王敕已入寺，以王命白眾僧，都無應對者。……使臣……白上座言：『王有敕令，眾僧和合說戒！何不順從？』上座答言：『諸善比丘，不與外道比丘共布薩，非不順從！』於是使臣，從上座次第斬殺。」

《善見律毘婆沙》是五世紀錫蘭覺音論師的作品，《阿育王傳》是公元前約一世紀傳，《十八部論》出自公元前一世紀的世友論師，《大毘婆沙論》出自公元二、三世紀。《善見律毘婆沙》是當中最晚出現的說法，完全不合其他更早的記錄。

「異道附佛，異法化民」是「五事異法」的轉說，發生的時間是阿育王登位初年，不是第 9 年。「異法」引起僧團無法和合說戒，歷時 7 年之久，此時應在阿育王登位第 7 年，不是「9+7」的第 16 年。因為僧團無法和合說戒，造成阿育王介入僧事，引發「迫殺僧人」的事件，是阿育王登位初年的「沉船害僧」，不是登位第 16 年的「使臣殺僧」。

194 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.2-11~21

《善見律毘婆沙》提到阿育王登位第 6 年，目犍連子帝須傳戒摩哂陀後，**自己預想「爭法起已，不久當盛」**，故將僧團交予摩哂陀，自行避居於阿徠河山。**這是已經發生僧爭之後，才有可能的想法、作法，不可能真的預知**，《善見律毘婆沙》記為「預知」，應是為「**阿育王登位第 9 年發生僧爭**」的編偽預作伏筆而已！

如此可證，《善見律毘婆沙》說的「異道附佛」是大天學眾的技巧性轉說，「異道附佛，異法化民」及「迫害僧人」皆是「五事異法」事件的技巧性轉說，僧爭確實不在阿育王登位第 9 年發生。

此外，《善見律毘婆沙》提到僧爭的原因，是阿育王登位第 9 年起虔誠供僧，造成外道失去供養，外道為了生活採取「託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民」，遂引起真、偽僧人之間的爭端。如前已說，「異道附佛，異法化民」是「大天舉五事異法」的轉說，是阿育王登位初年的事。但是，**支持耆那教的阿育王，虔誠供僧的作為，應是阿育王令目犍連子帝須建立國家僧團，藉國家僧團推動「和平政策」以後的事。**

阿育王推動「和平政策」的時間，是登位第 8 年征服迦陵伽國之後。見阿育王〈十四章法敕〉第十三章：

〈十四章法敕〉第十三章¹⁹⁵：「**灌頂八年過後……由此以後，今既領迦陵伽國，天愛熱心法之遵奉**，對於法之愛慕及行法之教敕，此即天愛對征服迦陵伽國之悔謝……**不論如何，天愛克己不傷害一切之有情，希望公平而柔和。然，天愛思惟，依法之勝利，此才是最上之勝利。**」

阿育王征服迦陵伽國後，除了南印的案達羅國，軍勢強盛難以征服，西北迦濕彌羅國離印遙遠以外，全印皆為孔雀王朝統治。

阿育王推行和平政策，是為了安穩王朝的內外形勢，並讓人民休生養息、培養國力，並且推行和平政策的時間，是愈快愈佳，不宜延遲進行。因此，**阿育王推行和平政策，極可能是在阿育王登位第 9 年**。《善見律毘婆沙》提到阿育王登位第 9 年發生僧爭是不可信，僧爭過七年的阿育王登位第 16 年，再禮請目犍連子帝須出面處理僧爭、舉行結集，也同樣不可信。**較為可能的事，是阿育王登位第 9 年，阿育王令目犍連子帝須出山，並處理僧爭、主持結集，建立國家僧團，藉國家僧團推動「和平政策」**

195 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.29-9~13

此外，《善見律毘婆沙》提到：僧爭發生後，7 年無法和合說戒，又說：阿育王登位第 6 年，目犍連子帝須傳戒摩哂陀後，自己預想「爭法起已，不久當盛」，並將僧團交予摩哂陀，自行避居於阿佉河山。依此推斷，**目犍連子帝須避僧爭靜居阿佉河山，只可能是在摩哂陀出家、僧爭 7 年之後，阿育王推動「和平政策」以前。**

因此，**目犍連子帝須為了遠離僧爭而靜住阿佉河山，不可能是阿育王登位第 9 年以後，應當是在阿育王登位第 6~9 年間，最可能的時間是阿育王登位第 7 年。**

由此可知，**目犍連子帝須避居阿佉河山的時間點，應當是阿育王登位第 7 年。靜居阿佉河山時期，可能是登位第 7~9 年，佛滅後 122~124 年 (265~263 B.C.E.)。**

阿佉河山（巴 Ahogangā，梵 Ahogaṅgā），又名阿呼恒河山，阿難系摩偷羅僧團領導商那和修曾住此山。

目犍連子帝須淨住在「鄰近摩偷羅的阿佉河山」，應當有三項目的：一、鄰近觀察摩偷羅僧團的動靜；二、阿佉河山旁有水道交通，方便往來華氏城，易與阿育王通信；三、方便配合阿育王規劃「掌控佛教」的方法。

3-5-2-2-10-9. 阿育王統一中印度

阿育王即位第八年，征戰迦陵伽國，該場征戰歷經慘烈的殺戮，阿育王取得最後的勝利。見〈十四章法敕〉第十三章：

〈十四章法敕〉第十三章¹⁹⁶：「灌頂八年過後，而天愛喜見王征服迦陵伽國。」

此時，孔雀王朝的國境，涵括恆河兩岸，除了南印案達羅地區、西北印迦濕彌羅國以外，阿育王已經統一印度。

3-5-2-2-10-10. 推廣和平，消除反抗

當阿育王登位第八年，已經征服迦陵伽國，取得廣大地區的統治權力後，維護王國權威、地位及穩定，已是最重要的工作。此時，阿育王為了穩定孔雀王朝，積極推廣「和平」的思想，支持各種宗教信仰，努力安撫四方民眾，勸勉遠離征戰殺戮，並受大眾稱讚為「法阿育」。

自古以來，在統一邦土前，君王總是不停的征戰，當統一四方後，隨即轉為強調穩定、和平，避免兵兇征戰。這是出自穩定王朝的統治心態，很難說是君王的愛民之念。

196 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.29-9

由此觀察阿育王推廣「和平」的目的，應當不是「熱愛和平」，是藉「和平」消除反抗孔雀王朝的思想、行為。

3-5-2-2-10-11. 迎請目犍連子帝須獨斷僧爭

目犍連子帝須靜居阿然河山期間，應是為了配合阿育王的政策，專心策劃王族、目犍連子帝須僧團聯手進行「掌控佛教」的工作。

前面章節已述證，目犍連子帝須為僧爭靜居阿然河山的時間點，只可能是在摩哂陀出家、僧爭造成七年無法和合布薩以後，阿育王推動「以法化民」的和平政策以前。因此，最可能的時間，是佛滅後約 122 年 (265 B.C.E.)，阿育王登位第 7 年。

此外，阿育王延請目犍連子帝須出面處理僧爭的時間，可能是在阿育王征服迦陵迦國以後，推動「和平政策」時，再出面協助、配合阿育王的政策，最可能的時間是阿育王登位第 9 年 (263 B.C.E.)。

然而，錫蘭銅鐸部《善見律毘婆沙》的記載，阿育王延請目犍連子帝須出面處理僧爭的時間，是在阿育王登位第 16 年。見《印度之佛教》、《善見律毘婆沙》卷二：

《印度之佛教》¹⁹⁷：「銅鑠部者說：迦王尊信佛教，外道窮於衣食，多濫跡佛門，以外道義入佛法中。**佛教因此起諍，摩竭陀大寺雞園內，不能和合說戒者凡七年。王遣使勸和，不聽，使者怒殺僧眾。……王大惑曰：誰斷我疑？諸比丘推目犍連子帝須，於是遣使迎之於阿然河山。王從之諮受佛教，知其為分別說者，即依之沙汰僧侶，賊住比丘多逐歸本宗。**」

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹⁸：「爾時，阿育王登位九年。……諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民……至布薩日來入僧中，諸善比丘不與其同。爾時，目犍連子帝須自念言：爭法起已，不久當盛，我若住僧眾，爭法不滅。即以弟子付摩晒陀已，目犍連子帝須，入阿然河山中隱靜獨住。……諸善比丘，不與同布薩自恣及諸僧事，如是展轉乃至七年不得說戒。……阿育王知己，遣一大臣，來入阿育僧伽藍，白眾僧：『教滅鬥諍和合說戒。』……上座答言：『諸善比丘，不與外道比丘共布薩。非不順從！』於是使臣，從上座次第斬殺。」

197 見印順著《印度之佛教》：參《大正藏（24）》 p.90-4~90-1

198 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-14~p.682.2-21

《善見律毘婆沙》卷二¹⁹⁹：「(阿育)王往寺中白諸眾僧：『我前遣一臣教令和合說戒，不使殺諸比丘，此臣專輒枉殺眾僧。不審此事誰獲罪耶？』……王聞如是言已，心生狐疑，問諸比丘：『有能斷我狐疑者不？若能斷我狐疑心者，我當更豎立佛法。』諸比丘答言：『有目犍連子帝須，能斷狐疑、豎立佛法！』於是即遣法師四人……復遣大臣四人……往迎大德目犍連子帝須，須得而歸。是時二部眾，往至阿然河山中，迎取目犍連子帝須。」

可見，《善見律毘婆沙》的記載有誤，誤說阿育王登位第 16 (9+7) 年，阿育王用「釐清殺僧罪過歸屬」及「息斷僧爭」的名義，延請目犍連子帝須於阿然河山。

經由史獻比較考證，目犍連子帝須為僧爭避居阿然河山的時間，應當是阿育王登位第 7 年 (265 B.C.E.)。阿育王延請目犍連子帝須出面處理僧爭的時間，最可能是在阿育王登位第 9 年 (263 B.C.E.)。目犍連子帝須靜居阿然河山，應當是阿育王登位第 7~9 年 (265~263 B.C.E.)。

錫蘭銅鐸部《善見律毘婆沙》的訛編說法有：1.阿育王登位初年「五事異法僧爭」，轉說是登位第 9 年「異道附佛」

199 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏 (24)》 p.683.1-25 ~ p.683.2-10

引起教法爭端；2.「五事異法僧爭」造成僧團已過 7 年無法和合說戒，此時是阿育王登位第 7 年，卻改說是阿育王登位第 16（9+7）年；3.阿育王登位第 7 年，目犍連子帝須為處理僧爭靜居阿杰河山，又改說是登位第 9 年；4.阿育王登位初年「沉船害僧」，改說是登位第 16 年「使臣斬殺僧人」；5.阿育王登位第 9 年，延請目犍連子帝須出面處理僧爭，改說是登位 16 年。

3-5-2-2-10-12. 目犍連子帝須領導自派結集

佛滅後約 124 年（263 B.C.E.），阿育王登位第 9 年，阿育王請目犍連子帝須處理僧爭，目的是「掌控佛教」。

目犍連子帝須主張「佛分別說」，阿育王、目犍連子帝須合作，藉信受「分別說」的目犍連子帝須學團舉行「息除五事異法僧爭」的羯磨會議。目犍連子帝須領導的僧團（分別說者），運用九個月的時間，編集出「律、經、論」的三藏傳誦。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²⁰⁰：「王敕：**以步障作隔，所見同者集一隔中。不同見者各集異隔，處處隔中，出一比丘。**王自問言：『大德！佛法云何？』有比丘答：『言常，或言

200 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.1-26~ p.684.2-15

斷，或言非想，或言非想非非想，或言世間涅槃。」王聞諸比丘言已，（知）此非比丘，即是外道也！王既知己，**王即以白衣服與諸外道，驅令罷道。其餘隔中六萬比丘，王復更問：大德！佛法云何？答言：佛分別說也！諸比丘如是說已！……知佛法淨已！王白諸大德：『願大德布薩說戒！』」**

《善見律毘婆沙》卷二²⁰¹：「王遣人防衛眾僧，王還入城。王去之後，**眾僧即集眾六萬比丘，於集眾中，目犍連子帝須為上座，能破外道邪見徒眾。眾中選擇知三藏得三達智者一千比丘**，如昔第一大德迦葉集眾，亦如第二須那拘集眾，出毘尼藏無異。一切佛法中清淨無垢，**第三集法藏九月日竟……一千比丘說，名為第三集也。**」

阿育王以君王之尊，親自主持僧人的選拔、組織，這是極不尋常的作法。可見動機、目的都不單純！**由阿育王主導「分別說者」的選拔，它應當是「王族、附佛出家的耆那教徒、政治工作者」作為主軸的「國家集團」。**此一受阿育王御用，目犍連子帝須領導的國家集團，後世稱其為「分別說部」。「分別說部」是掛著僧團的旗幟，實際是阿育王掌控、變造佛教的集團。

201 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.2-8~15

目犍連子帝須學團的自派編集，後世稱為「分別說部結集」，並且自稱是「第三次結集」。分別說部結集的重點，是編造出符合孔雀王朝利益的說法，取代原有的佛教傳誦；結集的目的，是讓孔雀王朝可以掌控佛教的發展。

分別說部結集的時間，應是在佛滅後約 124~125 年 (263~262 B.C.E.)，阿育王登位第 9~10 年。理由是佛教僧團舉行結集的時間，應當是參照「第一次經律結集」的作法，選擇在「雨安居」的期間進行結集，「雨安居」是月曆的 6 月 15 日至 9 月 15 日。

分別說部結集的時間歷時九個月，即是從阿育王登位第 9 年的 6 月 15 日，至登位第 10 年的 3 月 15 日。分別說部結集不可能是阿育王登位第 16 年！

2-5-2-2-10-13. 目犍連子帝須是何許人物

據近代印順法師的研究，認為目犍連子帝須有可能是漢譯《大悲經》所記，同與北方上座之優波鞠多並列的名德——毘提奢（帝須），再融合南方分別說部傳說之「目犍連優波提舍」而成的人物。印順法師認為錫蘭銅鑠部傳說，目犍連子帝須是梵天帝須的轉生，應有此暗示之意。見《大王統史》第五章；印順《初期大乘佛教之起源與開展》、《舍

利弗問經》：

《善見律毘婆沙》卷二²⁰²：「**世尊涅槃已一百歲時**，毘舍離跋闍子比丘，毘舍離中十非法起。……**從此以後百歲，又十八年中。波（咤）利弗國阿育王已生世**。……外道梵志貪供養故，入佛法中而作沙門。……於是諸大德往至梵天，梵天人名帝須。諸大德至語帝須……若汝生世間，以十力法汝當整持。諸大德作是言已，**大梵帝須……與諸大德立誓於梵天應作已罷，從梵天下。**」

《大王統史》第五章²⁰³：「於第二次之結集彼長老（目犍連子長老）等瞭望未來，於此王（阿育王）之時，佛之教已識有邪魔之事。彼等瞭望於全世界（何）可除去此邪魔，識帝須梵天之生存不長，彼等往此大慧之處，於人間出生中可除此邪魔事……為興教，**大慧者帝須梵天托胎於目犍連婆羅門之家。**」

《初期大乘佛教之起源與開展》²⁰⁴：「分別說者所宗的「目犍羅優波提舍」，被傳說為目犍連弗（子）帝須，是很有可能。不過，我以為當時的確有一位叫帝須的大

202 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.677.3-21~23……p.678.2-2~27

203 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.142-3~p.143-6

204 見印順《初期大乘佛教之起源與開展》第七章：參 臺灣正聞出版社 1993.7 版 p.406-13 ~ p.407-7

德。……如『大悲經』²⁰⁵……「毘提奢」比丘，在『大悲經』中，與優波鞠多等並列，是一位了不起的大德。南傳作帝須的，如阿育王弟帝須，北傳作「毘多輸柯」，或義譯為「盡憂」。所以這位「毘提奢」（毘提輸），可能就是南傳的帝須。**這位毘提奢與傳說的「目犍連優波提舍」相混合，而演化為目犍連子帝須。**傳說目犍連子帝須，是梵天帝須的轉生，也許暗示這一意義吧！」

《舍利弗問經》²⁰⁶：「其薩婆多部，復生彌沙塞部。**目犍羅優婆提舍，起曇無屈多迦部**（法藏部 Dharmaguptaka 的音譯）、**蘇婆利師部**。他俾羅部（上座部音譯），復生迦葉維部（飲光部 Kāśyapīya 的音譯）、修多蘭婆提那部（經量部 Sautrāntikavādin 的音譯）。」

大眾部的《舍利弗問經》提到「目犍羅優婆提舍，起曇無屈多迦部」，曇無屈多迦部是 Dharmaguptaka 的音譯，實際是法藏部。阿育王時代分別說部三分為化地部、法藏部、飲光部，而領導分別說部學團正是目犍連子帝須。因此，**《舍利弗問經》的「目犍羅優婆提舍」，正是目犍連**

205 見《大悲經》卷二：參《大正藏（12）》 p.954.1-13

「摩偷羅城優樓蔓荼山，有僧伽藍，名那馳迦。於彼當有比丘，名毘提奢，有大神通，具大威力，正智得道，多聞無畏。持修多羅，持毘尼，持摩多羅迦。於諸梵行，示教利喜，說法不倦。」

206 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》 p.900.3-2~6

子帝須。

公元四、五世紀傳自錫蘭的《善見律毘婆沙》及《島王統史》，誤說佛滅後 218 年有阿育王登位治世。如前面章節引證，阿育王登位的年代是佛滅後 116 年，不可能是佛滅後兩百餘年。阿育王與目犍連子帝須是同一時代，《島王統史》及《善見律毘婆沙》為了合理化目犍連子帝須的錯誤年代，特別編撰出分別說部學團的五代師承：優波離、馱寫拘、須那拘、悉伽符、目犍連子帝須，宣稱目犍連子帝須是優波離的第五代傳人。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²⁰⁷：「三集眾誰為律師？於閻浮利地，我當次第說名字：**第一優波離、第二馱寫拘、第三須那拘、第四悉伽婆、第五目犍連子帝須，此五法師於閻浮利地，以律藏次第相付不令斷絕，乃至第三集律藏。從第三之後，目犍連子帝須臨涅槃，付弟子摩晒陀。摩晒陀是阿育王兒也，持律藏至師子國。**」

然而，阿育王、目犍連子帝須、毘舍離僧團第三師樹提陀娑，以及摩偷羅僧團第三師優波鞠多，這四人的年代皆是佛滅後百餘年。**目犍連子帝須是優波離師承第五師的說法，應是配合阿育王出自佛滅 218 年的偽史，而自行編**

207 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.3-17~22

造的偽師承。

優波離至目犍連子帝須共有五師傳續的說法，只見於公元五世紀錫蘭的《善見律毘婆沙》及《島王統史》²⁰⁸，唯有錫蘭分別說系銅鑠部抱持這一說法。其餘，印度分別說系之化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》、飲光部的《解脫戒經》，皆無有目犍連子帝須出自優波離師承的說法，也無有馱寫拘、須那拘、悉伽婆等師的記載。

毘舍離僧團的五師傳承是：優波離、陀娑婆羅、樹提陀娑、耆哆、根護。見《摩訶僧祇律》卷三十二：

《摩訶僧祇律》卷三十二²⁰⁹：「瞿曇在世儀法熾盛，今日泥洹法用頽毀。諸長老！未制者莫制，已制者我等當隨順學。……根護從誰聞？從尊者耆哆聞；耆哆從誰聞？從尊者樹提陀娑聞；樹提陀娑從誰聞？從尊者陀娑婆羅聞；陀娑婆羅從誰聞？從尊者優波離聞；優波離從誰聞？從佛聞；佛從誰聞？無師自悟，更不從他聞。」

因此，優波離傳承的正宗，應當只有毘舍離僧團，既無關大天學團的制多部，也不包括目犍連子帝須的學團，更無關於分別說系的化地部、法藏部、飲光部、銅鑠部。

208 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.30-12~ p.32-8

209 見《摩訶僧祇律》卷三十二：參《大正藏（22）》p.492.3-15~p.493.1-14

此外，「十事非律僧爭」造成佛教分裂，目前只見於分別說系銅鑠部的傳誦，很可能在印度的分別說部時代即有此說。號召「十事非律」僧團羯磨的摩偷羅僧團，在傳誦的《十誦律》，以及毘舍離僧團的《摩訶僧祇律》，皆無「十事非律」造成佛教分裂的說法。如此可見「十事非律造成佛教分裂」是為了醜化優波離師承正宗的毘舍離僧團。

錫蘭銅鑠部提的「五師傳承」，應是出自公元五世紀的編偽。第二師的馱寫拘未知是否是陀娑婆羅的異稱？第三、四師的須那拘、悉伽婆，是為了合理化阿育王出於佛滅後 218 年而增編！推崇目犍連子帝須為優波離師承的正宗，並傳法予摩哂陀，既反抗毘舍離僧團用「古新律爭」貶抑分別說部，也將銅鑠部塑造成優波離師承的正統地位。

因此，目犍連子帝須既不是優波離師承的第五師，也不是第四、三、二師。目犍連子帝須應是出身於華氏城的婆羅門種姓²¹⁰，也是配合阿育王「建立國家僧團，變造佛教」的政治僧人。

目犍連子帝須領導結集的學團，主要是支持阿育王、目犍連子帝須的分別說者——御用僧人。雖然，分別說者自稱是上座部，實際是分別說部。

210 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-11~p.34-1；p.35-12~13

「第二結集時……豫見：「當來百十八年……通曉一切真言之婆羅門種生於人〔界〕中。彼名帝須，通稱為目犍連子。悉伽婆與栴陀跋闍，令此青年出家。」

3-5-3. 南傳銅鐸部的混淆記載

3-5-3-1. 總說錫蘭佛教

佛滅後 124~125 年，公元前約 263~262 年，阿育王登位第 9~10 年的佛教，目犍連子帝須學團（分別說者）接受阿育王的支持、御用，結集出「分別說部三藏」，相當程度的變造原有的佛法教說，並可能是採用摩哂陀出生地優禪尼地區通行的巴利語傳誦²¹¹。

阿育王時代，分別說部舉行自派結集時，目前南傳佛教之《巴利三藏》的重要部分，已有用當時創新的婆羅米文或驢唇體字母的寫本，這是巴利語有文字的最早傳說²¹²。

211 見《中華佛教百科全書第三冊》巴利語 p.1289.2-14~30：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

據《大史》載，摩哂陀長老率領了伊提耶（Itthiya）、郁帝夜（Uttiya）、參婆樓（Sambala）和婆陀沙拉（Bhaddasala）等四位長老和僧伽蜜多的兒子蘇摩那（Sumana）沙彌及盤杜迦居士（Bhadduka）等一行七人，還帶去了這次所結集的三藏經典到錫蘭去。如果這個傳說性的記載是可靠的話，則摩哂陀既把三藏經典帶去，很可能是已經用文字記錄下來了的典籍，不僅是全憑口傳心受的辦法在錫蘭傳教的了。書寫經典的文字，除了阿育王時代通行的婆羅米或驢唇體字母以外，不可能用其它文字來寫定的。錫蘭所發現公元前二世紀古僧伽羅字母的山洞石刻，從字母形體的十分接近阿育王時代驢唇體字母這點來看，也可以算是一個有力的旁證。因此，把巴利語三藏的寫定時代，算為公元前三世紀中葉以後，似乎沒有多大問題。

212 見《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1290.2-6~17：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

摩哂陀傳教團將「分別說部三藏」傳入錫蘭後，發展至公元前約 26 年²¹³，錫蘭大寺派舉行的第一次結集（自稱

在公元前三世紀時的阿育王時代第三次結集時，上座部的巴利三藏重要部分，已有了用婆羅米或驢唇體字母的寫本，這是巴利語開始有文字的最早歷史傳說。佛教傳入錫蘭以後，在公元前一世紀末的第四次結集中，巴利三藏又經過詳細的勘校，並改用了僧伽羅字母書寫保存。自是以後，以自己的文字字母採用巴利語音系排寫佛典的辦法，成為上座部佛教所用文字的不成文制度。所以後來在緬甸、泰國、柬埔寨、老撾等國和我國雲南省傣族地區的音譯巴利佛典的書寫，就都是採用這個辦法。

見《中華佛教百科全書第三冊》巴利三藏 p.628.2-23~31：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

今流傳於錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨等地區的巴利語三藏，其數量較漢譯及藏譯藏經少，係上座部一部一派所傳。內容不包含大乘佛典及三藏外典籍。根據錫蘭的傳承，公元前一世紀左右，曾在錫蘭編集聖典。但現在的巴利語聖典係覺音及其後繼者所集成。此等聖典自錫蘭傳入緬甸等地，除口傳之外，另有以錫蘭、緬甸、柬埔寨等各國文字記載的寫本。

- 213 見《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1289.2-30~p.1290.1-19：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

錫蘭巴利三藏的寫定工作，是在無畏婆吒伽摩尼王（公元前 43 至 17 年）執政時期的第四次結集時才完成。這次結集的舉行約在公元前 26 年，以勒棄多長老（**Rakkhita Thero**）為上座，會集了大寺派長老五百人，在瑪達雷（**Matale**）的灰寺（**Alu-vihāra**）誦出了上座部三藏及註疏，並決定把經典用僧伽羅字母音譯寫在貝葉上保存（還有一個傳說是，這次誦出的三藏是刻寫在薄金片上，藏於灰寺裏的石室內）。這一說法和上面的傳說是互相矛盾的，因為摩哂陀既然已經把三藏帶到了錫蘭，為什麼在第四次結集時，還提到「誦出」三藏及註疏呢？既曰「誦出」，當然這時還不可能有已經寫定的三藏和註疏，而且還決定了把它寫在貝葉上加以保存，可見在以前將近兩百年左右的時間內，是並無寫定的佛經存在的。以上的兩種不同而又矛盾的說法，粗看似乎令人懷疑在第三次結集以前有過佛典的編定。但是，我們從歷史發展來推斷，可以作如下的分析：即第三次結集以前編定的經典，雖已具雛形，也許並未包括全部三藏，而只是其中的重要部分，摩哂陀帶到錫蘭去的可能就是這一部分的定本，其餘部分仍是通過口傳心受的辦法來加以流布的。其次，這些經籍由於是用阿育王時代通行的字母所寫，對於錫蘭僧

是「第四次結集」），以勒棄多長老（Rakkhita Thero）為上座，大寺派長老約有五百人會集，在瑪達雷（Matale）的灰寺（Alu-vihāra）誦出三藏及註疏，確立了錫蘭銅鑄部。

銅鑄部三藏的寫定，是將傳自印度的「分別說部三藏」再經過詳細勘校，並改用僧伽羅字母刻寫在銅片和貝葉上。

直到公元五世紀，印度覺音（巴 Buddhaghosa）到錫蘭，覺音論師將僧伽羅文的錫蘭三藏改用巴利語重定，並撰述律、經、論三藏的註疏及綱要書，完成銅鑄部巴利三藏的寫定²¹⁴。

現今南傳巴利三藏的完成時間，多是公元五世紀覺音論師以後的時代。

錫蘭的僧伽羅文與巴利語之間，兩者有何區別？據現代學界的研究：

《世界佛學名著譯叢（22）》摘錄²¹⁵：「巴利語是印歐語系，印度語族，柏拉克里特語的一個方言。它和吠陀

眾，當然會帶來一些不便，因此而有這一次結集的召集，並將三藏加以誦出會訂，用本國自己的文字音譯辦法寫下來保存，對宣傳教義將更會起著巨大的推動作用。

214 見《中華佛教百科全書（三）》巴利語佛典 p.1299.2-6~9：參中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

215 摘錄自《世界佛學名著譯叢（22）》：見《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1289.1-1~4；p.1290.1-20~25：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

語、梵語有著最近的親屬關係，是現代印度的許多方言和錫蘭語的遠親。……**僧伽羅語是屬於柏拉克里特語的語言，它和巴利語之間有著相當近的親屬關係，而且代表這種語言的文字形體。在中古時，基本上接近於阿育王時代的字母形體，其後歷經演變而形成了現代的僧伽羅字母。**但是它在語音系統上和巴利及梵語有著十分顯著的區別。」

巴利語的發展，有著許多發展變遷的階段，大約區分為四個階段。見水野弘元博士《巴利文法》²¹⁶：

- (1) 聖典偈頌（韻文）的巴利語，到公元前三世紀為止。
- (2) 聖典散文中的巴利語，到公元前一百年為止。
- (3) 聖典註釋書類的巴利語，以五、六世紀為中心，其前後數百年間。……第三階段的巴利語，使用於聖典的註釋書、教理綱要書、史書類等。
- (4) 後世諸文獻的巴利語，從十世紀到現在。

除了巴利語典籍的時代不一以外，因為錫蘭銅鐸部史獻傳出的時代較遲，有關「五事異法僧爭」及後續諸多事件，銅鐸部的記載內容與時間，存在著亂串、混淆的情況。

216 見水野弘元著・許洋主譯《巴利文法》第一、二章：華宇出版社出版 1986
參《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1292.1-1~10, p.1292.1-25~26；
中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

3-5-3-2. 錫蘭部派記載的錯誤

3-5-3-2-1. 印度史獻記載早於錫蘭史獻

目前佛教界有關阿育王的記載，公元前一世紀印度說一切有部的《阿育王傳》，是最早的史獻。公元前約二世紀傳出的大眾部《舍利弗問經》，也記載少許孔雀王朝事蹟。

此外，錫蘭覺音論師的《善見律毘婆沙》，是出自公元後五世紀，也是較晚傳出的作品。

3-5-3-2-2. 印度部派史獻早於錫蘭傳說

目前佛教界有關印度部派分裂的記載，公元前一世紀印度世友論師寫的《十八部論》，是最早的史獻。公元前約二世紀傳出的大眾部《舍利弗問經》，另有「古新律爭」造成佛教分裂的說法。

此外，錫蘭的《島王統史》，是出自公元五世紀以後的說法，既出自印度以外，也是較晚傳出的作品。

3-5-3-2-3. 錫蘭史獻的紊亂

《善見律毘婆沙》及《島王統史》的記載，多有不合更早的印度史獻，混淆、編造、串接處確實不少。其中，**主要的錯誤，是誤認阿育王的時代，又誤傳部派分裂的原**

因與年代，並錯認分別說部學團結集的論典，訛造目犍子帝須是律師傳承第五師。略舉如後。

3-5-3-2-3-1. 阿育王年代的訛誤

南傳銅鑠部記載，孔雀王朝阿育王登位的年代，從佛滅 116 餘年誤說是佛滅後 218 年，造成「大天五事異法」的年代，也晚說 102 年。見《島王統史》第六章：

《島王統史》第六章²¹⁷：「**正覺者般涅槃後二百十八年喜見灌頂。**」

3-5-3-2-3-2. 五事異法緣由轉說

五世紀南傳銅鑠部的覺音論師著《善見律毘婆沙》，誤將阿育王登位初年發生的「五事異法僧爭」，轉說是阿育王登位第 9 年「外道為爭利養，附佛偽作僧人、傳異法，遂引起僧爭」。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²¹⁸：「**爾時，阿育王登位九年。……王於四城門邊起作藥藏，付藥滿藏中……爾時，佛法興隆。諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民……悉不得法來入寺住。**」

217 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.39-12

218 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.1-14~p.682.2-2

3-5-3-2-3-3. 錯置無法和合說戒的時代

阿育王登位初年的「五事異法爭端」，造成僧團無法和合布薩、說戒。阿育王登位第 7 年，摩哂陀出家第 2 年，「五事異法僧爭」造成僧團無法和合布薩已有 7 年。

公元五世紀，覺音論師的說法，編造為阿育王登位第 9 年有「異道附佛」，阿育王登位第 9~16 年的 7 年間，佛教僧團無法和合說戒。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²¹⁹：「爾時，阿育王登位九年。……諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民。……諸外道比丘，欲以己典雜亂佛法……諸善比丘，不與同布薩自恣及諸僧事，如是展轉乃至七年不得說戒。」

3-5-3-2-3-4. 目犍連子帝須隱居時間的訛誤

阿育王登位第 7 年，摩哂陀出家第 2 年，「五事異法僧爭」造成僧團無法和合說戒已有 7 年，目犍連子帝須隱居阿佉河山，並將僧團管理權交予摩哂陀。

219 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-14~p.682.2-11

但是，覺音論師的《善見律毘婆沙》，另編造出阿育王登位第 9 年，有「外道為利養附佛」造成「異法爭端」，促使目犍連子帝須避居阿佉河山，並將僧團管理權交予摩哂陀。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²²⁰：「爾時，阿育王登位九年。……諸外道等衰殄失供養利……託入佛法而作沙門，猶自執本法教化人民……爾時，目犍連子帝須自念言：爭法起已，不久當盛……即以弟子付摩哂陀已，目犍連子帝須，入阿佉河山中隱靜獨住。」

目犍連子帝須將僧團管理權交予摩哂陀，並為了配合阿育王處理「五事異法僧爭」，策謀「掌控佛教」的方法，避居阿佉河山。阿育王登位第 8~9 年，阿育王推行「和平」，並請目犍連子帝須出面，利用優禪尼僧團舉行結集、變造佛教。

如是諸事等，南傳銅鑠部轉說是阿育王登位第 9 年，有異道附佛引起僧爭，目犍連子帝須避居阿佉河山，僧團經 7 年不能和合說戒後，阿育王登位第 16 年，阿育王請目犍連子帝須出面處理僧爭，並舉行結集。

220 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-14~p.682.2-7

3-5-3-2-3-5. 迫害僧人事件的轉說

佛滅後 116 年（271 B.C.E.）阿育王登位初年，華氏城王家寺院雞園寺發生「五事異法僧爭」，造成佛教僧團無法和合說戒。

當時阿育王支持大天徒眾，逼迫摩偷羅僧團長老妥協，長老們不從而遠離雞園寺，不接受阿育王供養，遂引起阿育王忿怒，進而主導「沉船害僧」的迫害事件。

但是，覺音論師寫律藏註解書《善見律毘婆沙》，是將阿育王登位初年主導的「沉船害僧」，另外轉說是阿育王登位第 16 年的「使臣殺僧」。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²²¹：「爾時，阿育王登位九年……諸外道比丘，欲以己典雜亂佛法……展轉乃至七年不得說戒。……阿育王知己，遣一大臣，來入阿育僧伽藍……上座答言：『諸善比丘不與外道比丘共布薩，非不順從。』於是臣從上座次第斬殺。」

《善見律毘婆沙》不僅將阿育王登位初年的「五事異法僧爭」及「沉船害僧」，轉說是阿育王登位第 9 年有「異道附佛」的教法爭端，又轉說「沉船害僧」是阿育王登位

221 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.1-14 ~ p.682.2-21

第 16 年的「使臣斬殺僧人」。

3-5-3-2-3-6. 處理五事異法僧爭時間的錯置

阿育王登位第 7 年（265 B.C.E.），目犍連子帝須隱居阿然河山，目的是為阿育王掌控佛教、處理僧爭預作準備。

阿育王登位約第 8 年（264 B.C.E.）征服迦陵伽國，征戰迦陵伽國後，推行「和平政策」。見『十四章法敕』：

『十四章法敕』第十三章²²²：「**灌頂八年過後，而天愛喜見王征服迦陵伽國。……由此以後，今既領迦陵伽國，天愛熱心法之遵奉……不論如何，天愛克己不傷害一切之有情，希望公平而柔和。然，天愛思惟，依法之勝利，此才是最上之勝利。**」

阿育王登位約第 9 年（263 B.C.E.），孔雀王朝御用的目犍連子帝須接受阿育王延請，積極配合阿育王的佛教政策，出面處理「五事異法僧爭」。阿育王藉由目犍連子帝須及王族掌握的分別說部學團，既進行變造佛教，也利用佛教推展「和平」。阿育王的目的是實現「掌控佛教」，穩定孔雀王朝的統治基礎。

222 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.29-9~13

但是，覺音論師《善見律毘婆沙》的錯誤說法，是阿育王登位第 9 年有「異道亂法」，僧團經歷 7 年僧爭而無法和合說戒，導致「使臣殺僧」。又說，阿育王登位第 16 年，延請目犍連子帝須出面釐清疑惑、處理僧爭。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²²³：「爾時，阿育王登位九年……諸外道比丘，欲以己典雜亂佛法……展轉乃至七年不得說戒。……阿育王知己，遣一大臣，來入阿育僧伽藍……臣從上座次第斬殺。」

《善見律毘婆沙》卷二²²⁴：「（阿育）王往寺中白諸眾僧：『我前遣一臣教令和合說戒，不使殺諸比丘，此臣專輒枉殺眾僧。不審此事誰獲罪耶？……諸比丘答言：『有目犍連子帝須，能斷狐疑豎立佛法。』……往至阿然河山中，迎取目犍連子帝須。」

3-5-3-2-3-7. 美化阿育王、目犍連子帝須

南傳銅鑄部《善見律毘婆沙》提到：阿育王登位第 9 年有「外道為利養附佛，異說引發僧爭」，阿育王登位第 9~16

223 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.682.1-14 ~ p.682.2-21

224 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.683.1-25 ~ p.683.2-10

年間僧團無法和合說戒，阿育王登位第 16 年發生「使臣殺僧」及延請目犍連子帝須處理僧爭，這些說法全是誤傳及轉說，是不可信的傳說歷史。

除此以外，《善見律毘婆沙》又將阿育王、目犍連子帝須合作，擅行王族掌控僧團及佛教的作為，加以美化為阿育王護持佛教、排除異道。此外，延請目犍連子帝須出面，釐清使臣殺僧罪歸屬的疑惑，實際是針對阿育王主導「沉船害僧」的過失，進行「除罪化」。除此以外，訛編目犍連子帝須是優波離傳承的第五師。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷一²²⁵：「優波離為初，諸律師次第持，乃至第三大眾諸大德持。今次第說師名字：**優波離、大象拘、蘇那拘、悉伽符、目犍連子帝須**，五人得勝煩惱，次第閻浮利地中持律亦不斷。」

最重要的事，是《善見律毘婆沙》刻意將阿育王、目犍連子帝須共謀「王族掌控僧團，變造佛教」的作為，推崇是阿育王支持目犍連子帝須出面「豎立佛法，斷諸狐疑」，並領導僧團結集教法，同時消除「異說附佛」的僧爭。

《善見律毘婆沙》將這些不當作為予以轉說的作用，應當是為了美化阿育王及目犍連子帝須。

225 見《善見律毘婆沙》卷一：參《大正藏（24）》p.677.2-17~20

3-5-4. 阿育王變造佛教的政策

3-5-4-1. 藉佛教減輕耆那教的反阿育王勢力

孔雀王朝的開國君王旃陀羅笈多，在宗教界是耆那教的出家聖者。由於佛教與耆那教的思想，既不相同，又是長期的主要競爭對手。因此，孔雀王朝的佛教政策，必需降低佛教與耆那教的對立，避免動搖「聖人君王，神聖王朝」的王朝威信。此外，**謀權奪位的阿育王，亟需藉助佛教減輕耆那教內原是支持王兄、反阿育王的宗教勢力。**

3-5-4-2. 藉佛教推展和平的方法

阿育王藉助佛教推廣「和平」的方法，主要有兩方面：一、是「掌控佛教」，讓王族、目犍連子帝須學團聯手共同「掌控佛教」，建立「堅定支持孔雀王朝」的御用僧團；二、是「變造佛教」，藉佛教僧團讓佛教融攝奧義書、耆那教的思想，促使佛教變造為「耆那教、佛教融合」的「變型佛教」，既減輕耆那教的競爭壓力，也有利信敬耆那教之孔雀王朝的權威。

3-5-4-3. 阿育王推行和平的時間

阿育王登位初年有「五事異法僧爭」及迫害僧伽事件，登位第 3 年採取「政治性皈佛」，登位第 4~6 年安排王族進

入目犍連子帝須僧學團，登位第 7 年摩哂陀掌控目犍連子帝須學團，登位第 8 年征戰迦陵伽國，登位第 8~9 年（264~263 B.C.E.）推行「和平政策²²⁶」，登位第 9~10 年（263~262 B.C.E.）利用目犍連子帝須學團（分別說部）進行變造佛教、掌控佛教，也利用佛教推行和平。

阿育王登位第 7 年目犍連子帝須靜居阿杰河山，登位第 9 年目犍連子帝須出面協助阿育王（《善見律毘婆沙》誤說是第 9 年及第 16 年）。

3-5-4-4. 操控目犍連子帝須學團的結集

阿育王藉由摩哂陀等王族掌控目犍連子帝須學團，再運用俗世君王權勢排除「分別說者」以外的佛教僧人，確立純粹支持、認同「分別說」的僧團，作為孔雀王朝掌控佛教的御用僧團。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²²⁷：「如是大德帝須，方便令王知己。七日在園林中，帝須教王，是律，是非律；是法，是非法；是佛說，是非佛說。七日竟！」

226 見〈十四章法敕〉之第十三章：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.29-9~13

227 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.1-24~26

《善見律毘婆沙》卷二²²⁸：「王敕，以步障作隔，所見同者集一隔中，不同見者各集異隔。處處隔中出一比丘，王自問言：『大德！佛法云何？』有比丘答：『言常，或言斷，或言非想，或言非想非非想，或言世間涅槃。』王聞諸比丘言已，此非比丘，即是外道也！王既知已，王即以白衣服與諸外道，驅令罷道。其餘隔中六萬比丘，王復更問：大德！佛法云何？答言：佛分別說也。」

接著，在阿育王支持、操控下，已受王朝掌控、御用的目犍連子帝須學團，再由目犍連子帝須領導「分別說者」舉行白派的羯磨會議。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²²⁹：「其餘隔中六萬比丘，王復更問：大德！佛法云何？答言：佛分別說也。諸比丘如是說已，王更問大德帝須：佛分別說不？答言：如是大王。知佛法淨已。王白諸大德：『願大德布薩說戒。』王遣人防衛眾僧，王還入城。」

阿育王、目犍連子帝須合作，依「分別說者」的目犍連子帝須學團主導「息除僧爭」的羯磨會議，真正的目的是編集出符合孔雀王朝利益的佛教說法，掌控佛教的發展。

228 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.1-26~p.684.2-5

229 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.2-4~p.684.2-8

3-5-4-5. 分別說部舉行自派結集

因為目犍連子帝須主張「佛分別說」，並且阿育王依據「佛分別說」為標準，選擇出信受「佛分別說」的僧眾作為「御用僧團」，再請目犍連子帝須領導認同「佛分別說」的僧團舉行結集。基於這個因素，目犍連子帝須、分別說僧團的結集，後世稱為「分別說部結集」，同時分別說僧團也是孔雀王朝御用的王家僧團。

目犍連子帝須領導的分別說僧團，歷時九個月的時間，編集出「律、經、論」的三藏傳誦。分別說部學團的自派編集，自稱是「第三次結集」。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二²³⁰：「王遣人防衛眾僧，王還入城。王去之後，**眾僧即集眾六萬比丘，於集眾中，目犍連子帝須為上座，能破外道邪見徒眾。眾中選擇知三藏得三達智者一千比丘**，如昔第一大德迦葉集眾，亦如第二須那拘集眾，出毘尼藏無異。一切佛法中清淨無垢，**第三集法藏九月日竟**。大地六種震動，所以**一千比丘說，名為第三集也**。」

230 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.2-8~15

《善見律毘婆沙》卷二²³¹：「法師問曰：『三集眾誰為律師？』於閻浮利地，我當次第說名字：第一優波離，第二馱寫拘，第三須那拘，第四悉伽婆，第五目犍連子帝須。此五法師於閻浮利地，以律藏次第相付不令斷絕，乃至第三集律藏。……摩哂陀是阿育王兒也，持律藏至師子國。」

3-5-4-6. 分別說部結集的時間

目犍連子帝須領導分別說僧團進行「分別說部結集」的時間，是阿育王登位第 9 年，極可能是開始於當年僧團的雨安居，即 6 月 15 日；分別說部結集歷時九個月，約完成於阿育王登位第 10 年的 3 月 15 日。佛滅後 124~125 年（263~262 B.C.E.），阿育王登位第 9~10 年，這最可能是分別說部第一次編集出「經、律、論三藏」的時間²³²。

231 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.684.2-15~17

232 見《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1289.2-14~30：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

據《大史》載，摩哂陀長老率領了伊提耶（Itthiya）、郁帝夜（Uttiya）、參婆樓（Sambala）和婆陀沙拉（Bhaddasala）等四位長老和僧伽蜜多的兒子蘇摩那（Sumana）沙彌及盤杜迦居士（Bhadduka）等一行七人，還帶去了這次所結集的三藏經典到錫蘭去。如果這個傳說性的記載是可靠的話，則摩哂陀既把三藏經典帶去，很可能是已經用文字記錄下來了的典籍，不僅是全憑口傳心受的辦法在錫蘭傳教了。書寫經典的文字，除了阿育王時代通行的婆羅米或驢唇體字母以外，不可能用其它文字來寫定的。錫蘭所發現公元前二世紀古僧伽羅字母的山洞石刻，從字母形體的十分接近阿育王時代驢唇體字母這點來看，也可以算是一個有力的旁證。因此，把巴利語三藏的寫定時代，算為公元前三世紀中葉以後，

但是，覺音論師的《善見律毘婆沙》，又誤傳分別說部自派結集的時間，是在阿育王登位第 16~17 年，由目犍連子帝須在華氏城舉行第三次佛教結集。

3-5-4-7. 《舍利弗阿毘曇論》的傳出

《舍利弗阿毘曇論》是流傳於佛教的第一部論，也是阿育王、目犍連子帝須合謀「變造佛教」的重點依據。

《舍利弗阿毘曇論》的傳出，主要內容應當是出自目犍連子帝須的編造。目犍連子帝須編纂《舍利弗阿毘曇論》的時間，可能是阿育王登位第 7~9 年靜住阿然河山期間。當阿育王登位第 9~10 年，分別說部學團舉行自派結集時，先由目犍連子帝須提出，再經集體討論、修整、傳誦，又為了取信於世，附會是出自舍利弗的傳授後，廣傳於世。

《舍利弗阿毘曇論》是揉雜異道教義的論書，也是偽佛法，但卻附會是出自佛世時聖弟子舍利弗的傳授。

縱觀《舍利弗阿毘曇論》的成立，由編纂到傳出的時間，應當是在佛滅後 122~125 年（265~262 B.C.E.），阿育王登位第 7~10 年，共歷時約四年。

3-5-4-8. 《舍利弗阿毘曇論》為本的分別說部三藏

分別說部的結集，主要是編撰出揉雜奧義書、耆那教思想的《舍利弗阿毘曇論》，並依《舍利弗阿毘曇論》為本，針對佛滅後約 110 年（或百年）「第二次經律結集」的四部經典（《相應部》、《中部》、《長部》、《增支部》），予以變造、增新、修改，進而編集出分別說部傳誦的《分別說部三藏》，這是阿育王認可的教法，也是目前南傳銅鑠部傳誦之《巴利三藏》的原型。

若比對說一切有部《相應阿含》、銅鑠部《相應部》的異同，探究兩部經與《舍利弗阿毘曇論》的關連，發現皆大量融攝《舍利弗阿毘曇論》的論義。此外，說一切有部傳誦的《中阿含》、法藏部《長阿含》、大眾部《增壹阿含》及銅鑠部《中部》、《長部》、《增支部》，皆揉雜諸多論義。《舍利弗阿毘曇論》變造了後世各派的傳誦。

目前，銅鑠部認為分別說部結集時，已集出第五部經典——《小部》（或稱《雜部》）。但是，分別說部在第一次自派結集隨即編出新經典，應當不大可能。**分別說系第五部經典的編纂，較可能是出自分別說部分化以後。**

阿育王登位第 19 年（253 B.C.E.），分別說部的部主目犍連子帝須歿世。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章²³³：「賓頭沙羅之子，有大名聲之

233 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.37-10~11

剎帝利**法阿育亦統治三十七年。於阿育王〔治世〕二十六年，名〔長老〕目犍連子輝耀其教，於壽滅而涅槃。」**

《島王統史》記述「阿育王登位第 16 年，延請目犍連子帝須處理僧爭」，實際是阿育王登位第 9 年，晚說了 7 年。因此，《島王統史》記述「阿育王治世 26 年，目犍連子帝須歿世」，時間也順晚了 7 年。如此可知，目犍連子帝須歿世的時間，是在阿育王登位第 19 年（253 B.C.E.）。

目犍連子帝須歿後，分別說部逐漸分化為化地部、法藏部、飲光部等三派。依正量部傳誦的《異部精釋》²³⁴推斷，**分別說部分化的時間，可能在阿育王登位第 22 年（250 B.C.E.）**。因此，阿育王時代的佛教，有摩偷羅僧團、毘舍離僧團、分別說部三派，共有五部僧團。見《高僧傳》：

《高僧傳》²³⁵：「**至（優波）掘多之世，有阿育王者。……遠會應真更集三藏，於是互執見聞、各引師說，依據不同遂成五部。**」

後世有「五部沙門，競集法句」的說法，是指五部僧團各依自派見解，編集自部的經誦。見吳支謙〈法句經序〉：

234 參《印度佛教史》寺本婉雅日譯本 附註 87～89，p.376～377

《異部精釋》：「世尊無餘涅槃後，百三十七年……佛教分裂為二，名上座與大眾。」

《異部精釋》承自摩偷羅僧團的記錄，但晚說了 21 年，這不會是根本分裂的時間。

235 見梁·慧皎《高僧傳》卷十一：參《大正藏（49）》 p.403.1-9～15

〈法句經序〉²³⁶：「凡十二部經，總括其要，別為數部。四部阿含，佛去世後阿難所傳，卷無大小皆稱聞如是處，佛所在究暢其說。**是後五部沙門，各自鈔眾經中，四句、六句之偈，比次其義條別為品，於十二部經靡不斟酌，無所適名，故曰法句。諸經為法言，法句者由法言也。**」

然而，阿育王時代的五部僧團，其中的阿難系摩偷羅僧團是無有第五部經典的傳誦。根據分化自摩偷羅僧團的說一切有部傳誦的律典，即可以確知此事。見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九²³⁷：「**諸阿羅漢同為結集。……此即名為相應阿笈摩……此即名為長阿笈摩……此即名為中阿笈摩……此即名為增一阿笈摩。……唯有爾許阿笈摩經，更無餘者。**」

據大眾部《舍利弗問經》的記載，佛滅約 238 年（149 B.C.E.），弗沙蜜多羅王歿後，自稱上座的分別說部增修了自派的律，大眾部稱其為「新律」²³⁸。**分別說系的新律，應當是分別說系印度三大派的化地部、法藏部、飲光部各自再編集的律，即《五分律》、《四分律》、《解脫戒經》。**

236 見吳支謙作〈法句經序〉（C.E.230）：參《大正藏（4）》p.566.2-20~27

237 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：《大正藏（24）》p.407.2-17~p.407.3-4

238 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》p.900.2-14~28

3-5-4-9. 集出《論事》的訛傳

分別說部學團的自派編集，主要是編集出揉雜奧義書、耆那教思想的《舍利弗阿毘曇論》，並依《舍利弗阿毘曇論》修改「第二次經律結集」集出的四部聖典。

但是，目前南傳銅鑄部《島王統史》的說法，是佛滅後二百餘年，阿育王支持分別說部學團舉行淨律、排除外道的結集，結集出《論事》。見《島王統史》第七章：

《島王統史》第七章²³⁹：「**經〔佛滅後〕第二百三十六年上座部再生大分裂，信佛之教〔法〕剎帝利大王法阿育統治於巴連弗城。……六萬多數之佛陀聲聞、勝者之子等來集。於此之集會長老之目犍連子與師等於大龍象，地上無有如彼者。王問長老：對聖者中若干被殺所行？……長老宣說〔屬〕論事之阿毘曇論書。……〔為確立〕永久之教〔法〕，導師選千阿羅漢，執最勝者行法之結集。此第三結集令法王建立於阿育園精舍，九個月而畢。**」

《島王統史》提到：阿育王支持目犍連子帝須號召的結集，參與的人有「佛陀聲聞、勝者之子」，「佛陀聲聞」當然是指佛教僧人，而「勝者之子」則有待討論了。

239 見《島王統史》第七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.54-2~14

勝者 Jina，是耆那教（梵 Jaina）對「全知者」的尊稱。耆那教的傳說是有二十四位祖師，創始人是勒舍婆（Rabhadeva）。但是，傳說實不可考，史實可信的部份，唯有被尊為二十三祖的巴濕伐那陀（Pārśvanātha）、二十四祖的筏馱摩那（Vardhamāna）。

釋迦佛陀與筏馱摩那是同一時代，筏馱摩那又稱尼乾陀·若提子（Nirgrantha jñāta putra）、大雄（Mahāvīra）、勝者（Jina）。見《初期大乘佛教之起源與開展》：

《初期大乘佛教之起源與開展》²⁴⁰：「傳說的古代仙人，也就是印度舊有的沙門。古佛、古勝者、古仙人，是印度一般所公認的，所以**耆那教 Jaina 立二十三勝者，佛教有七佛（南傳二十四佛，與耆那教更相近）**；十大仙人、五百仙人，也為佛教所傳說。」

《島王統史》提的「勝者之子」，是指耆那教的徒眾？或是對佛教僧伽的另一尊稱？若「**勝者之子**」是指耆那教的徒眾，目犍連子帝須領導的分別說部結集，當中即有耆那教徒參與，面對這次結集的內容必須存疑了！反之，若「**勝者之子**」是對佛教僧伽的尊稱，表示孔雀王朝治下，**佛教、耆那教的差異，已經是混淆不清了。或者，更嚴格**

240 見印順《初期大乘佛教之起源與開展》第九章：參 臺灣正聞出版社 1993.7 版 p.406-13 ~ p.407-7

的說，是南傳銅鑠部對佛教、耆那教的差異，是混淆不清。

審視銅鑠部傳誦的《論事》，內容是依據分別說部的自派見解，論破印度其它各部派的主張及信仰，是屬「立自義，破他宗」的作品。《論事》論破的部派，包含了出自佛滅後百餘年至佛滅後四百年內的各部派，有迦葉遺部（即飲光部）、化地部、雞胤部、說一切有部、犢子部、正量部、賢胄部、案達羅部、北道部、東山住部、西山住部、王山部、義成部、大空宗（方廣部）。見《論事》：

《論事》〈大品〉第二章²⁴¹：「**正量部、犢子部、說一切有部及大眾部**有者許認阿羅漢之退轉。……為破此邪見，問：『阿羅漢由阿羅漢果退轉耶？』是自論師。」

《論事》〈大品〉第八章²⁴²：「今有一分有論，認為**有一分之過去是迦葉遺部**。為破彼等之邪執，而問：「過去是有耶？」是自論師。答：「一分是有」即他論師。」

《論事》〈第二品〉第一章²⁴³：「宣言為阿羅漢者而見漏精，認為「魔眾天近於阿羅漢而與〔不淨〕」。是現在之**東山住部、西山住部**。」

241 見《論事》〈大品〉第二章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.171-2~4

242 見《論事》〈大品〉第二章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.165-12~p.166-1

243 見《論事》〈第二品〉第一章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.182-6~7

《論事》〈第二品〉第八章²⁴⁴：「彼執『諸比丘！一切是燃、一切之行是苦』等……邪執，現在之**雞胤部**。」

《論事》〈第四品〉第一章²⁴⁵：「此處，見彼貴族子耶舍等住於家住之姿相得阿羅漢，而有『家住阿羅漢』之邪執，乃**北道派**。」

《論事》〈第七品〉第一章²⁴⁶：「言『依一種而攝色是無意義』者，如**王山部、義成部**之邪執。」

《論事》〈第十品〉第二章²⁴⁷：「此處，言『正語、正業、正命是色』者，乃**化地部、正量部、大眾部**之邪執。」

《論事》〈第十七品〉第六章²⁴⁸：「此處，依勝義而唯道果為僧伽……乃名為現在**大空宗——方廣部**之邪執。」

《論事》破斥的迦葉遺部（即飲光部）、化地部，是阿育王時代分化自分別說部學團的三派之二；案達羅部（又稱支提山部、制多山部）源自大天教派，後世視為大眾部分支；雞胤部是阿育王歿後，分化自毘舍離僧團（後稱大眾部）；說一切有部是佛滅後約 250 年，分化自摩偷羅僧

244 見《論事》〈第二品〉第八章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.228-10~11

245 見《論事》〈第四品〉第一章：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.288-3~4

246 見《論事》〈第七品〉第一章：參《漢譯南傳大藏經（62）》p.22-10

247 見《論事》〈第十品〉第二章：參《漢譯南傳大藏經（62）》p.129-6~7

248 見《論事》〈第十七品〉第六章：參《漢譯南傳大藏經（62）》p.288-2~4

團（多聞眾）；犢子部是佛滅後約 250~270 年，分化自說一切有部；正量部、賢胄部（又稱賢乘部）是分化自犢子部。東山住部、西山住部、王山部、義成部、北道派，皆分化自案達羅派。**大空宗是方廣派，公元前一世紀起自南印，是大乘《般若經》的前驅。**見《十八部論》、《異部宗輪論》、《原始佛教聖典之集成》、《印度之佛教》：

《十八部論》²⁴⁹：「**佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王，王閻浮提匡於天下。爾時，大僧別部異法。**」

《十八部論》²⁵⁰：「又（佛滅後第）二百年中，**摩訶提婆外道出家，住支提山，於摩訶僧祇部中復建立三部，一名支提加、二名佛婆羅、三名鬱多羅施羅。**」

《異部宗輪論》²⁵¹：「**後即於此第二百年，大眾部中流出三部：一、一說部；二、說出世部；三、雞胤部。……第二百年滿時，有一出家外道……居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：一、制多山部；二、西山住部；三、北山住部。**」

《異部宗輪論》²⁵²：「其上座部（指摩偷羅僧團）經

249 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-9~10

250 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-17~20

251 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.1-14~p.15.2-6

252 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-8~14

爾所時一味和合，**三百年初**有少乖諍，分為兩部：一、**說一切有部，亦名說因部**；二、即本上座部，轉名雪山部。後即於此**第三百年**，從說一切有部流出一部，名犢子部。次後於此**第三百年**，從犢子部流出四部：一、法上部；二、賢胄部；三、正量部；四、密林山部。」

《原始佛教聖典之集成》第八章²⁵³：「在佛教的開展中，**有方廣部 Vetulyaka，就是『方廣道人』。**」

《印度之佛教》第九章²⁵⁴：「**分別說系，南化於大眾系……南方重直觀，明一體常空，其極出方廣道人。**」

分別說系的思想，影響了發展於南印地區的大眾部，南印的大眾部主要是源自大天學團的部派，形成後世稱的「方廣道人」。

分別說部分出的飲光部（迦葉遺部），是由末示摩開化於雪山地區。佛滅後約 250 年，阿難系摩偷羅僧團分裂為重經的雪山部、重論的說一切有部。雪山部發展於雪山地區，遂與分別說系飲光部發生揉雜。後世，誤會飲光部、雪山部是同一部派，進而誤以為飲光部出自說一切有部，或是誤認說一切有部、雪山部都是分別說系的分派。

253 見印順《原始佛教聖典之集成》第八章：p.584-12~13 正聞出版社出版 1994.1.3

254 見印順《印度之佛教》第九章：p.166-1~3 正聞出版社出版 1990.10.1

此外，《論事》是分別說系的集成，其中評破了分別說系印度三派的化地部、飲光部，卻不評破法藏部。可見，《論事》有可能是源自法藏部的編撰，原因可能是法藏部向化地部、飲光部爭奪分別說系正統。

如前引據，《論事》的編纂、完成，最早約起自佛滅後 137 年，阿育王登位第 22 年（250 B.C.E.），分別說部分化為三派以後（據清辨依正量部傳說著作的《異部精釋》推斷²⁵⁵），完成於公元前約一世紀末葉。因此，阿育王時代的分別說部結集，絕不可能集出《論事》，比較可能是完成於錫蘭銅鑠部的結集（26 B.C.E.）。

阿育王時，分別說部學團經宣法四方的發展，已分化為化地部、法藏部、飲光部。化地部、法藏部、飲光部三派共傳的論，即是《舍利弗阿毘曇論》。見《印度之佛教》：

《印度之佛教》第七章²⁵⁶：「現存之『舍利弗毘曇』，……可知本論不但為法藏部所宗，化地、飲光等分別說系，無不仰此論為宗本也。今存之『舍利弗毘曇』，多言五道，無我，與犢子系不盡合，與分別說系近。二系並用『舍利弗毘曇』，而現存者，乃大陸分別說系之所誦也。」

255 參《印度佛教史》寺本婉雅日譯本 附註 87～89，p.376～377

《異部精釋》：「世尊無餘涅槃後，百三十七年……佛教分裂為二，名上座與大眾。」

256 見印順著《印度之佛教》p.127-4～9：參臺灣正聞出版社出版 1990 年 10 月 3 版

由此可以確知，**《舍利弗阿毘曇論》**的傳出，是在化地部、法藏部、飲光部尚未分化之前，也即是分別說部的時代。這確切的時間，即是阿育王時代目犍連子帝須為首之分別說僧團的結集。阿育王時代，分別說部學團結集的論，是**《舍利弗阿毘曇論》**，絕不是**《論事》**。

錫蘭佛教不傳**《舍利弗阿毘曇論》**，只傳**《論事》**，《島王統史》有關**《論事》**出處的記載，是很明顯的錯誤，其目的有可能是為了表彰自身是分別說部的正宗。

3-5-4-10. 阿育王的真正目的

阿育王表面是支持佛教，實際是利用、操控佛教，配合阿育王的主要執行人是目犍連子帝須，以及原是外道卻附會於毘舍離僧團出家的大天。

阿育王先安排王族「掌控目犍連子帝須領導的學團」，其次藉目犍連子帝須、分別說僧團進行「變造佛教」的結集，最後再由王族操控的分別說部學團推展「變型佛教」，達到由孔雀王朝操控佛教的目的。

「掌控僧團」及「變造佛教」的目的，應是藉由減少佛教、耆那教的差異、衝突，一方面維護孔雀王朝的神聖權威（旃陀羅笈多是耆那教聖者），二方面穩固王朝的統治基礎。

3-5-4-11. 清淨的正統僧團

3-5-4-11-1. 五事僧爭記錄晚出的反證

佛滅後約 116 年（271 B.C.E.），阿育王登位；佛滅後約 202 年（185 B.C.E.），信敬婆羅門教的弗沙蜜多羅 Puṣyamitra 消滅孔雀王朝²⁵⁷，殺盡雞園寺僧人，強力的壓制佛教，建立巽迦王朝（185~73 B.C.E.）。

佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），摩偷羅僧團分裂為重論的說一切有部、重經的雪山部。

目前有關阿育王、「五事異法僧爭」的最古記錄，是出自公元前一世紀的《阿育王傳》、《十八部論》。

《阿育王傳》出自說一切有部，《阿育王傳》的主軸，在強調阿育王與優波鞠多的合作及護法，既無有阿育王害僧的記載，又提到弗沙蜜多羅滅佛法與三惡王擾亂。可見《阿育王傳》出於巽迦王朝滅後，約公元前 50 年的作品²⁵⁸，作者可能不知或不願提及「阿育王迫僧及變造、分裂佛教」，偏重於讚美仁王護教，貶謫迫害佛教的惡王。

257 根據近代研究《往世書》Purāṇa 的結果

258 見印順著《佛教史地考論》〈〈阿育王傳〉編纂時地考〉p.115~p.118：臺灣正聞出版社出版 1999 年 10 月新版一刷

「五事異法僧爭」的最古記錄是《十八部論》，《十八部論》的作者是說一切有部的世友論師，該論闡述佛滅後 116~350 年（**271~37 B.C.E.**）間，印度佛教分派始末及各部派教義。

由《阿育王傳》、《十八部論》得知，自阿育王登位起，至孔雀王朝滅亡止，長達 87 年的期間，印度佛教不見有關「五事異法僧爭」的記載。由弗沙蜜多羅創立的巽迦王朝治世期間，佛教也無有「弗沙蜜多羅滅佛」及「五事異法僧爭」的記載。

當知，在迫害佛教之專制王朝尚治世的時期，俗世君王迫害佛教事蹟，僧團是無法公開傳說於世。由「五事異法僧爭」傳出的時間，可以間接推知：**阿育王迫僧及變造、分裂正統佛教，應當是確實的事。否則，造成佛教分裂的原因，除了已知是出自銅鐸部偽史的「十事非律僧爭」以外，試問：甚麼事件導致阿育王時代發生的佛教分裂？**

3-5-4-11-2. 清淨的經師、律師傳承

雖然毘舍離僧團曾經擅行「十事非律」，但未分裂僧團。雖然舉「五事異法」的大天（Mahā Deva，摩訶提婆），附會毘舍離僧團，但大天是外道出家，並且是受阿育王御用的「宗教臣屬」，極可能是偽裝成僧人的政治工作者。

審視摩哂陀出家因緣，授摩哂陀十戒是大天，而不是毘舍離僧團第三師的樹提陀娑。**可見，樹提陀娑並不支持大天，也不是受阿育王御用的人！**

雖然毘舍離僧團有許多青年僧人支持大天，但應是支持阿育王的「宗教臣屬」，也不能代表毘舍離僧團。

《十八部論》提到龍眾、因緣眾、多聞眾等三比丘眾，皆為五事異法起爭端。當時的「龍眾」應當是受命於阿育王、附會毘舍離僧團的大天學團，不全是毘舍離僧團。

阿育王登王位前，鎮守阿槃提時，既為了自保，也為了拉攏各方勢力，早已與優禪尼地區的僧團交往密切。當大天無法勝任阿育王的佛教政策需要，阿育王即轉為起用出身華氏城的目犍連子帝須，目犍連子帝須也是受阿育王信任、御用的宗教臣屬。

阿育王的親族出家於目犍連子帝須的學團，摩哂陀出家的依止師是目犍連子帝須，大天授十戒、末田地授比丘戒。阿難師承的第三師優波鞠多，優波離師承的第三師樹提陀娑，二者皆未參與摩哂陀的出家事宜。

末田地是罽賓（迦濕彌羅）的開教大師，又因受阿育王壓迫的摩羅僧團長老避居罽賓，阿育王對待末田地，應

當是出自懷柔的目的而已！後世發展於罽賓的說一切有部，應是為了與領有摩偷羅地區的犢子部爭地位，刻意推崇開教罽賓的末田地是「阿難直傳，並且傳法於商那和修」，這是出於推崇自派心理的神話及虛偽傳承。

阿育王支持的僧人是目犍連子帝須、大天，兩人皆是受命於阿育王的「宗教臣屬」，二人皆未得到正統的經師僧團、律師僧團的認可。

在阿育王支持的分別說部結集與推廣「變型佛教」的政策上，不論是經師正宗的摩偷羅僧團，或是律師正宗的毘舍離僧團，兩系佛教僧團皆未曾參與。

阿育王的佛教政策是運用「宗教臣屬」，在佛教的正統經師、律師傳承以外，另扶植依附於孔雀王朝的分別說部學團。分別說部是「依論為師」的政治性集團，不僅「變造佛法，操控佛教」，並且壓迫依經、依律的正統僧團。

因此，在阿育王的時代，經師正宗的摩偷羅僧團、律師正宗的毘舍離僧團，皆未支持阿育王的政策。經師正宗的優波鞠多、律師正宗的樹提陀婆，兩位大德努力維護了佛教的尊嚴與清淨。

正統佛教僧團不附和阿育王的操弄，後世佛弟子可以為此感到莫大的欣慰！

3-5-5. 佛法及《舍利弗阿毘曇論》的主要差異

3-5-5-1. 總說差異

《舍利弗阿毘曇論》的主要作用有三方面：一、揉雜奧義書、耆那教的異說於佛教，作為「變造佛教」的根據；二、確立分別說部學團的部義，建立「變型佛教」，維護孔雀王朝的神聖權威；三、平衡摩偷羅僧團與大天學團的論爭。

探研、比對部派傳誦的〈七事修多羅〉、三藏、史獻，確認〈七事修多羅〉是出自「第一次經律結集」集成²⁵⁹的經誦。現在依各部派傳誦之〈七事修多羅〉的古老共說為準，確定分別說部《舍利弗阿毘曇論》是系統性的變造佛教，變造的內容主要有六類、二十項影響重大的異說教法。

分別說部《舍利弗阿毘曇論》的論義，提出六大類、二十項異說。六大類異論：1. 識緣名色；2. 無常苦觀；3. 七處三觀；4. 「觸緣受、受緣愛」；5. 十結四果；6. 四種聖賢。《舍利弗阿毘曇論》是以六大類異論作為變造佛教的綱領，而後再系統性的編造出二十項異說，極大幅度改造佛教經說原有的十二因緣法、因緣觀、四聖諦、三十七道品、解脫論、修證道次第、一乘聖者，徹底的變造 釋迦佛陀的教法。

259 見印順《雜阿含經論會編》p.b11-1~3；p.b34-1~4；參正聞出版社 1994 7/7 版

分別說部以《舍利弗阿毘曇論》為本，變造「第二次經律結集」集成的四部聖典——《相應部》、《中部》、《長部》、《增支部》，集成了依《舍利弗阿毘曇論》為思想主軸的經、律、論，也即是「分別說部三藏」。

3-5-5-2. 分別《舍利弗阿毘曇論》六類、二十項異說

3-5-5-2-1. 相關「識緣名色」論義的編造

(1) 變造「緣生」為「識生」。

《舍利弗阿毘曇論》融攝奧義書的「識生²⁶⁰」，提出「識緣名色（四陰）²⁶¹」的論義，經說是色陰的意根，變造為等同於非色的識、心，編造出「識＝意＝心²⁶²」的論意。

(2) 變造五陰為八界。

《舍利弗阿毘曇論》融攝奧義書的「六大」²⁶³、順世論的「四大」、七要素論的「七大」²⁶⁴，提出各種「界論」，變造五陰為「地、水、火、風、空、苦、樂、識²⁶⁵」八界。

260 見《他氏奧義書》：參《中華佛教百科全書》(七) p.3901.2-21~28

261 見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏(28)》p.608.2-10~22

262 見《舍利弗阿毘曇論》卷三：參《大正藏(28)》p.545.2-9~13；p.545.2-19~27

263 見《他氏奧義書》：參《中華佛教百科全書》(七) p.3901.2-21~28

264 見《大般涅槃經》卷十九：參《大正藏(12)》p.474.3-18~29

265 見《舍利弗阿毘曇論》卷七：參《大正藏(28)》p.575.3-7~8

（3）變造「緣生」的定義，另提出「俱生、共生」。

《舍利弗阿毘曇論》的「識緣名色」論意，古老經說的「名色緣識」，兩者揉雜出「識緣名色，名色緣識」的「俱生」。「俱生」原是順世論、七要素論的見解，經說的「緣生」轉變為「識生」、「俱生、共生、和合生²⁶⁶」與「業生」的混合說。

後世，起自公元後四世紀的大乘唯識思想，延續《舍利弗阿毘曇論》的「因俱生法」與「識生」，在六識之外，另創立了「阿賴耶識」作為生主。

（4）變造因緣法的經說傳誦，另創出因俱生法。

《舍利弗阿毘曇論》揉雜奧義書、耆那教的認識論、輪迴論、解脫論等異說，依「識分位」及「俱生」的論義，變造十二因緣法的經義，提出「因俱生法²⁶⁷」：**無明緣行，行緣識；識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有；有緣生，生緣老病死憂悲惱苦諸大苦聚生，略說五蘊苦聚生；無明滅則行滅，行滅則識滅；識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則觸滅，觸滅則**

266 見《舍利弗阿毘曇論》卷三：參《大正藏（28）》p.543.3-22~25

見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏（28）》p.612.2-9~13

267 見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏（28）》p.606.1-19~24

見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏（28）》p.612.2-9~13

受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅；有滅則生滅，生滅則老病死憂悲惱苦諸大苦聚滅，略說五蘊苦聚滅。

（5）變造「苦」的緣起。

經說的「苦」，是「六觸處不正觀因緣」為緣，而有無明、妄見、貪愛，導致苦的繫縛。《舍利弗阿毘曇論》主張無明（想陰）、妄見（想陰）、造作（行陰）、生死（名色）及苦（受陰），皆是「識生」。《舍利弗阿毘曇論》提出「意生受、想、行」及「識＝意＝心」，即是「識生受」。

（6）變造十二因緣的分位。

古老〈七事修多羅〉的十二因緣法，是「**六處分位**」的**因緣法**。《舍利弗阿毘曇論》變造經說的十二因緣法，提出「**識分位**²⁶⁸」的「**因俱生法**」，取代正統的十二因緣法。

（7）變造三階、十二因緣法。

古老〈七事修多羅〉的十二因緣法，是「**六處分位**」的**三階修證**，**生貪結續五陰的惑貪緣起說**。《舍利弗阿毘曇論》提出「**識分位**」的「**因俱生法**」，既揉雜奧義書的「**識生、業論**」，也融攝順世論的「**四大**」及七要素論的「**聚生**」，轉變為「**識分位**」的**三世輪迴**，**業報相續生死的識生業報說**。

268 見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏（28）》p.607.2-26~p.608.2-6

3-5-5-2-2. 相關「無常苦觀」論義的編造

(8) 變造十二因緣觀，提出無常苦觀，改造道品。

十二因緣觀有九種正念觀法：觀四念處生、滅²⁶⁹，觀四食生、滅，觀五陰生、滅，觀有身生、滅，觀世間生、滅，觀六觸處生、滅，觀苦生、滅，觀十二因緣生、滅，正念向正定斷苦成就之神足。《舍利弗阿毘曇論》變造「四念處」的因緣觀為「直觀無常、苦、空、非我²⁷⁰」。

(9) 變造離貪的定義。

《舍利弗阿毘曇論》改造經說之「厭、不厭俱捨²⁷¹」的離貪真義，另提出「厭離²⁷²」的生活態度，使佛教趨向避世、消極。

3-5-5-2-3. 相關「七處三觀²⁷³」論義的編造

(10) 變造四聖諦的苦聖諦。

經說的苦聖諦原是「五陰有苦」，《舍利弗阿毘曇論》變造為「五陰、六處是苦²⁷⁴」的偽苦諦。

269 見有部《相應阿含》609 經、南傳《相應部》〈念相應〉42 經 (SN 47.42)

270 見《舍利弗阿毘曇論》卷九：參《大正藏 (28)》 p.593.1-29~p.593.2-29

271 見《相應阿含》609 經、《相應部》〈念相應〉42 經 (SN 47.42)

272 見《舍利弗阿毘曇論》卷十七：參《大正藏 (28)》 p.639.1-7~13

273 見《舍利弗阿毘曇論》卷十：參《大正藏 (28)》 p.597.2-5~p.598.2-19

274 見《舍利弗阿毘曇論》卷二十二：參《大正藏 (28)》 p.667.2-12~24

（11）變造四聖諦的苦生聖諦。

經說原是「緣無明、妄求之貪愛而有苦」的苦生聖諦，變造為「五陰、六處生即苦生」的偽苦集諦。

（12）變造四聖諦的苦滅聖諦。

原是「滅癡、妄見、貪瞋，令苦滅除」的苦滅聖諦，變為「五陰、六處滅即苦滅」的偽苦滅諦。

（13）變造四聖諦的苦滅道跡聖諦。

經說原為「厭、不厭俱離，是離貪正道」的苦滅道跡聖諦，揉雜耆那教的厭世思想，變造為「厭離五陰是離貪」的偽苦滅道諦。

（14）變造佛教的三十七道品。

古老〈七事修多羅〉的經說，三十七道品的四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七解脫分、八正道，皆是依「因緣觀為核心」的「正念」為首。但是，《舍利弗阿毘曇論》修改原有的三十七道品。例如：八正道改以「正見」為首，五根、五力改以「信根、信力」為先，四神足改以「欲」為前，皆是違反四聖諦三轉、十二行的道次第。

（15）變造解脫、涅槃的定義。

古老〈七事修多羅〉的經說，原是離貪、斷結、滅苦

得解脫，五陰滅則涅槃。《舍利弗阿毘曇論》融攝耆那教的思想，轉變經說為五陰是苦、厭離五陰是離貪，五陰滅即是滅苦、解脫，如此造成解脫、涅槃混淆不分。

3-5-5-2-4. 相關「禪定解脫」論義的編造

(16) 變造「五陰因緣」及「受陰」的定義。

經說原是「六處緣六觸，六觸緣六受、六想、六行」之六組的五陰因緣觀。《舍利弗阿毘曇論》另外提出「觸緣受」的論義，破壞了五陰的因緣觀。

此外，又提出「受陰相應識陰」的論義，在經說的「眼受、耳受……意受」等六受以外，另創出憂受、苦受、喜受、樂受、不苦不樂受、捨受²⁷⁵……等諸異法異說。

(17) 提出「受緣愛」的異論。

如是，《舍利弗阿毘曇論》提出五陰、六處即是苦²⁷⁶，厭苦即厭離五陰、六處；又有「受緣愛」的論義，形成要「斷愛即要斷受，斷受即可斷苦、解脫²⁷⁷」的說法，故提出等同耆那教之禪定解脫，遠離佛教原有的教法。

275 見《舍利弗阿毘曇論》卷三：參《大正藏（28）》p.543.2-18~19

見《舍利弗阿毘曇論》卷三：參《大正藏（28）》p.543.2-14~21

276 見《舍利弗阿毘曇論》卷十六：參《大正藏（28）》p.637.3-5~6

277 見《舍利弗阿毘曇論》卷十：參《大正藏（28）》p.597.3-17~19

(18) 變造佛教的「正定解脫」為「禪定解脫」。

《舍利弗阿毘曇論》的論義，變造古老經誦之三十七道品的內容及次第，也篡改「正念」的內容，不僅由「觀因緣的生、滅法」轉變為「觀無常、苦、空、無我」，更將奧義書、耆那教的「出入息念²⁷⁸」雜入「正念²⁷⁹」的內容，以此變造佛教的「正定」為耆那教的「禪定²⁸⁰」。

經說原是「癡、貪、瞋滅」的正定解脫，《舍利弗阿毘曇論》改造五陰的定義，揉雜耆那教的「禪定解脫」，提出「八解脫論²⁸¹」、「想受滅盡定²⁸²」可達正覺、解脫、體驗涅槃，而「色界四禪²⁸³」可安住於解脫等異說。

3-5-5-2-5. 相關「十結、四果」論義的編造

(19) 變造修證道次第。

278 見《中華佛教百科全書（八）》p.4664.2-15~17, p.4664.2-35~p.4665.1-3：

中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

279 見《舍利弗阿毘曇論》卷二十八：參《大正藏（28）》p.705.2-1~11；p.705.2-11~24

見南傳《中部（10 經）》〈大念處經〉；《長部（22 經）》〈大念處經〉

見《相應阿含（810 經）》、《中阿含（98 經）》〈念處經〉：參《大正藏（1, 2）》

280 見《舍利弗阿毘曇論》卷十四：參《大正藏（28）》p.624.3-4~24

見南傳《相應部》〈道相應〉8 經（SN 45.8）

281 見《舍利弗阿毘曇論》卷十一：參《大正藏（28）》p.604.1-10~23

282 見《舍利弗阿毘曇論》卷九：參《大正藏（28）》p.593.1-29~p.593.2-29

見《舍利弗阿毘曇論》卷二十四：參《大正藏（28）》p.663.2-1~3

283 見《舍利弗阿毘曇論》卷十四：參《大正藏（28）》p.624.2-28~29；p.624.3-4~24

見南傳《長部》〈大般涅槃經〉第六誦品

原始經說的修證道次第是「四聖諦三轉、十二行」，陳述的是「先斷無明，後斷貪愛及識食（五陰結縛）」。
《舍利弗阿毘曇論》提出「十結²⁸⁴」論義，融攝耆那教的「三界輪迴」，主張「先斷身見，斷欲貪、瞋恚、色貪、無色貪」，又融攝「斷苦樂、斷分別念想（無知）、梵我一如」的禪定解脫論，主張「最後斷掉、慢、無明」。

3-5-5-2-6. 相關「四種聖賢」論義的編造

（20）變造佛教的聖者典範。

古老〈七事修多羅〉提出的聖賢，只有 佛陀、阿羅漢，佛陀、阿羅漢的異同，是自覺、聞法有別，而修證同是「四聖諦三轉、十二行」的一乘道。《舍利弗阿毘曇論》的聖賢，是依「十結」的修斷次第建立四種沙門果²⁸⁵，而「沙門」正是耆那教出家者的稱謂，並再提出「聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人²⁸⁶」等四種聖者典範。《舍利弗阿毘曇論》提出過度理想、不實際的聖者典範，扭曲阿羅漢的證量及貢獻，是為後世大、小乘爭端的根源。

有關《舍利弗阿毘曇論》變造佛法的詳細說明見下冊。

284 見《舍利弗阿毘曇論》卷二十四：參《大正藏（28）》 p.663.1~24

見《舍利弗阿毘曇論》卷二十六：參《大正藏（28）》 p.690.2-6~7

285 見《舍利弗阿毘曇論》卷四：參《大正藏（28）》 p.553.3-8~p.554.1-7

286 見《舍利弗阿毘曇論》卷八：參《大正藏（28）》 p.584.3-15~16

3-5-5-3. 人間佛教特質及功能的喪失

佛教提出「身心正覺，現實人生解脫」的教說，這是人間的佛陀、人間的佛法、人間的僧團，更是人間的佛教。《舍利弗阿毘曇論》變造出神化佛陀、厭世佛法、避世僧團，以及脫節現實的「變型佛教」。

《舍利弗阿毘曇論》提出六類、二十項異說，是否定現實，肯定純精神性生命、虛幻理想境界的論義，既鼓吹過度理想化的聖賢典範，追求完美而不實際的人生表現，也貶抑現實阿羅漢的證量與表現。不當論義的負面影響，是使人虔誠、善良、端正，但面對現實生活卻是失能、退縮、沮喪，懷抱過度完美的理想，卻無法實現於現實人生。這終究只是追尋空洞的理想，陷於脫節現實的虛幻人生。

《舍利弗阿毘曇論》不僅使佛教偏向唯心、神化、理想化，也讓人民的生活態度趨於消極、避世、脫節現實，終究是不務實際而困扼於現實生活，造成佛教與信佛的個人、家庭、社會、國家、民族朝向弱化。

兩千多年來，虔信「變型佛教」的個人、社會、地區、民族、國家，共同一致的經驗，是信仰虔誠、品德善良、行為端正，卻是思想固閉、鄉愿，理想高遠，作為不務實

際，自陷於日趨弱化、邊緣化的處境。如過去的封建中國、東亞，現今印度、錫蘭及東南亞各國，長期處在落後、貧窮，即是宗教文化發生嚴重問題而不自知。

善良卻不務實際的偏差宗教思想及信仰，絕不只是宗教問題而已！必須從社會、國家的安全層次加以思考。盡力掃除《舍利弗阿毘曇論》揉雜在佛教內部的偏差思想，恢復佛教的真實教法及大用，盡力使信佛的民族可以富民強國、日益昌盛，並且引領世界、利世利民。

3-5-6. 佛說一乘道、道次第與生活態度

「五事異法」的僧爭焦點，是阿羅漢的證量。毘舍離大天舉「五事²⁸⁷」，認定阿羅漢是「有漏、不究竟」。摩偷羅僧團是依據古老的經法，認定阿羅漢是「無漏、究竟」，佛與阿羅漢的證量是「一乘」，唯一不同是「無師自覺」與「聞法正覺」的差異。見《相應阿含》75 經：

《相應阿含》75 經：「有五受陰。何等為五？謂色受陰，

287 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.19.2-1

「從他饒益、無知、疑，由觀察、言說得道。」

見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》 p.511.3-1~2

「餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名真佛教。」

見《部執異論》：參《大正藏（49）》 p.20.1-18~19

「餘人染污衣，無明、疑、他度，聖道言所顯，是諸佛正教。」

受、想、行、識陰。比丘！**於色厭離，於色不厭離，於色厭、不厭俱離，離欲、解脫，乃至滅、不起、涅槃。如是受……；想……；行……；於識厭離，於識不厭離，於識厭、不厭俱離，離欲、解脫，乃至滅、不起、涅槃，是名佛陀。**（此段經文已修正）

比丘！亦於色厭離，於色不厭離，於色厭、不厭俱離，離欲、解脫，乃至滅、不起、涅槃。如是受……；想……；行……；於識厭離，於識不厭離，於識厭、不厭俱離，離欲、解脫，乃至滅、不起、涅槃，**是名阿羅漢。**（已修正）

比丘！**佛陀、阿羅漢，有何差別？」**

比丘白佛：「佛陀為法根，為法眼，為法依，唯願世尊為諸比丘廣說此義！諸比丘聞已，當受奉行。」

佛告比丘：「**佛陀，未曾聞法能自覺法，通達無上菩提，苦滅、解脫**；於未來世開覺聲聞而為說法，謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八正道。比丘！是名如來、應供、等正覺，**未得而得，未利而利，知道、分別道、說道、通道，復能成就諸聲聞，教授教誡。**如是說正順欣樂善法，**是名佛陀、阿羅漢差別。**」

目前的說一切有部《相應阿含》75 經，經文有「於色厭，受、想、行、識厭，離欲、滅、不起、解脫」的傳誦，這是揉雜《舍利弗阿毘曇論》之「五陰是苦，厭離五陰」

的論義經誦，不同於經說的「貪愛有苦，厭、不厭俱離」。

本篇前面引述的《相應阿含》75 經內容，是根據《相應阿含》、《相應部》的共說為準，依「當於六處，厭、不厭俱離」的教法，是針對目前該經之「於五陰生厭離」，做出相應佛法的妥善修正。見《相應阿含》282,1170 經、《相應部》〈六處相應〉206 經：

《相應阿含》282 經：「緣眼、色，生眼識，**見可意色，欲修如來厭離，正念、正智**。眼、色緣，生眼識，**不可意，欲修如來不厭離，正念、正智**。……**可意、不可意，欲修如來厭離、不厭離，正念、正智**。……，**不可意、可意，欲修如來不厭離、厭離，正念、正智**。……**可意、不可意、可不可意，欲修如來厭、不厭俱離，捨心住，正念、正智**。如是阿難！若有於此五句……善修習，是則於眼、色無上修根。耳……，鼻……，舌……，身……，意、法，亦如是說。阿難！是名**賢聖法律無上修根**。」

《相應阿含》1170 經：「云何律儀？多聞聖弟子，**若眼見色，於可念色不起欲想，不可念色不起恚想，次第不起眾多覺想相續住……**。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是名律儀。」

《相應部》35.206 經：「**如何為攝護耶？……**於此有比

丘，以眼見色，心不傾於可愛之色，心不背於不可愛之色，令正念現前，思慮無量而住；……解脫……無餘滅盡。以耳聞聲……以鼻嗅香……以舌嘗味……以身觸觸……以意識法……。又彼如實知……解脫……無餘滅盡。……無論任何人，其身增修，復修正念，彼眼亦不為可意之色所引去，不背離於不可意之色；彼耳……鼻……舌……身……意，不為可意之法所引去，不背於不可意之法。諸比丘！攝護即如是。」

《舍利弗阿毘曇論》融攝異道思想，悖離因緣觀，提出「直觀無常、苦、空、無我」的錯誤觀法，違反五陰是緣生的認識論。見《相應阿含》296,609 經；《相應部》〈因緣相應〉20 經、〈念相應〉42 經；《舍利弗阿毘曇論》卷九：

《相應阿含》296 經：「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至（緣生有老死），如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。」

《相應部》12.20 經：「諸比丘！緣生而有老死……緣有而有生……緣取而有有……緣愛而有取……緣受而有

愛……緣觸而有受……緣六處而有觸……緣名色而有六處……緣識而有名色……緣行而有識……緣無明而有行。
如來出世、或不出世，此事之決定、法定性、法已確立，即此緣起。如來證知此，已證知而予以教示宣佈，詳說、開顯、分別以明示。諸比丘！何為緣生之法耶？諸比丘！老死是緣生……生是緣生……無明是緣生……諸比丘！此等謂之緣生法。」

《相應阿含》609 經：「我今當說四念處集，四念處沒。諦聽，善思。**何等為四念處集，四念處沒？食集則身集，食滅則身沒。如是隨集法觀身住，隨滅法觀身住，隨集、滅法觀身住，則無所依住，於諸世間永無所取。如是觸集則受集，觸滅則受沒。如是隨集法觀受住……。名色集則心集，名色滅則心沒。隨集法觀心住……。憶念集則法集，憶念滅則法沒。隨集法觀法住……。是名四念處集，四念處沒。」**

《相應部》47.42 經：「諸比丘！**我說四念處之集起與滅壞，且諦聽。諸比丘！以何為身之集起耶？依食集起，而身集起；依食滅壞，而身滅壞。……依觸集起，而受集起；依觸滅壞，而受滅壞。……依名色集起，而心集起；依名色滅壞，而心滅壞。……依作意集起，而法集起；依**

作意滅壞，而法滅壞。」

《舍利弗阿毘曇論》卷九²⁸⁸：「云何**內身觀**、內身智？一切內四大色身攝法，一處內四大色身攝法，**觀無常、苦、空、無我**……；云何**內受觀**、內受智？一切內受、一處內受，**觀無常、苦、空、無我**……；云何**內心觀**、內心智？一切內心、一處內心，**觀無常、苦、空、無我**……；云何**內法觀**、內法智？除四大色身攝法受心，餘一切內法、一處內法，**觀無常、苦、空、無我**……。」

《舍利弗阿毘曇論》的錯誤觀點，妄見世間即是苦、不樂，並提出「背捨、厭離世間」的論義，鼓吹厭離緣生法的厭世態度，使佛教陷入消極、頹廢、脫節現實的困境。見《舍利弗阿毘曇論》卷十七：

《舍利弗阿毘曇論》卷十七²⁸⁹：「**如比丘，心知分別一切世間不樂想，於世間種種想，心不生津漏，於本有異，背捨、厭離、正住。比丘如實正知，我已修一切世間不樂想，我有增益異名色，我得修果報。此比丘有正智，一切世間不樂想，親近多修學，多修學已，得大果報，得大功德，得至甘露。**」

288 見《舍利弗阿毘曇論》卷九：參《大正藏（28）》 p.593.1-29~p.593.2-29

289 見《舍利弗阿毘曇論》卷十七：參《大正藏（28）》 p.639.1-7~13

如是可見，《舍利弗阿毘曇論》提出無常、苦觀，鼓吹一切世間不樂想、厭離，皆是悖離經法的不當論義。

此外，目前《相應阿含》75 經有「離欲、滅、不起、解脫」的經句，也是揉雜《舍利弗阿毘曇論》的論義。「解脫」排置在「滅、不起」的後面，是錯置「離欲得解脫」與「五陰滅、不起的涅槃」的次第，更是兩者混淆不分的論義經誦。

前面引據的《相應阿含》75 經，經文是已修正為「離欲、解脫，乃至滅、不起、涅槃」，正確顯示「厭、不厭俱離」是「離欲」，離欲則解脫，當解脫後的五陰滅、不起，是謂「涅槃」。

此外，目前流傳的《相應阿含》75 經，有揉雜《舍利弗阿毘曇論》的「十結」論義，誤認「無明最後斷」。因此，有部的論義經誦，原是阿羅漢的用語，部份使用「阿羅漢慧解脫」取代。前引述《相應阿含》75 經的經文，也已去除「阿羅漢慧解脫」的論義，再次還原為「阿羅漢」。

3-5-7. 阿羅漢無漏、不究竟的論義

《相應阿含》75 經的傳誦，可以看到 佛陀與阿羅漢的證量異同。在見法上， 佛陀是無師自覺，阿羅漢是受佛啟化、聞法正覺；在解脫上， 佛陀及阿羅漢都是無漏、解脫，同等無分。

分別說部傳誦的論義、論義經誦，也主張阿羅漢無漏。見《舍利弗阿毘曇論》卷八、《相應部》〈蘊相應〉110 經：

《舍利弗阿毘曇論》卷八²⁹⁰：「**若人一切煩惱斷，是名阿羅漢人，一切煩惱盡（是）阿羅漢果。**」

《相應部》22.110 經：「諸比丘！**此比丘名為漏盡阿羅漢**，梵行已立，所作已辦，捨棄重擔，達得己利，以盡有結，正知解脫。」

阿羅漢是無漏，這是說一切有部《相應阿含》、銅鑠部《相應部》的共同意見。然而，阿羅漢是否究竟？

《相應阿含》75 經的傳誦，認定阿羅漢的證量是究竟。然而，分別說部編纂的《舍利弗阿毘曇論》是持不同的看法。《舍利弗阿毘曇論》提出聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人等，分為四種聖賢典範。

290 見《舍利弗阿毘曇論》卷八：參《大正藏（28）》 p.586.1-3~5

《舍利弗阿毘曇論》先承認阿羅漢是「無漏」，再提出聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人，建立「四種聖賢典範」的論義，予以定位阿羅漢證量是「不究竟」。見《舍利弗阿毘曇論》卷八：

《舍利弗阿毘曇論》卷八²⁹¹：「**聲聞人、菩薩人、緣覺人、正覺人。**」

《舍利弗阿毘曇論》卷八²⁹²：「**云何聲聞人？若人從他聞、受他教、請他說、聽他法，非自思、非自覺、非自觀，上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，是名聲聞人。**

云何菩薩人？若人三十二相成就，不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙，當得自力自在、豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力、四無所畏，成就大慈轉於法輪，是名菩薩人。

云何緣覺人？若人三十二相不成就，亦不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法，自思、自覺、自觀，上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，於一切法心

291 見《舍利弗阿毘曇論》卷八：參《大正藏（28）》 p.584.3-15~16

292 見《舍利弗阿毘曇論》卷八：參《大正藏（28）》 p.585.1-11~585.2-20

無礙知見，心得自在、心得由力自在、心豪尊勝貴自在，非知見無上最勝正覺，非成就如來十力、四無所畏、大慈轉於法輪，是名緣覺人。

云何正覺人？若人三十二相成就，不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙，得自力自在、豪尊勝貴自在，知見無上最勝正覺，成就如來十力、四無所畏成就，大慈成就自在轉於法輪，是名正覺人。」

《舍利弗阿毘曇論》融攝奧義書、耆那教的教說，認同修禪定、達至「梵我一如」的全智、全知，提出「無明最後斷」的「十結」論義，因而將無師自覺、離貪、解脫的佛陀稱為「正覺人」。見《舍利弗阿毘曇論》卷二十四、二十六：

《舍利弗阿毘曇論》卷二十四²⁹³：「**何謂煩惱結法？十結，是名煩惱結法。**」

《舍利弗阿毘曇論》卷二十六²⁹⁴：「**云何十結？見結、疑結、戒道結、欲染結、瞋恚結；色染結、無色染結、無明結、慢結、掉結。**」

293 見《舍利弗阿毘曇論》卷二十四：參《大正藏（28）》 p.663.1~24

294 見《舍利弗阿毘曇論》卷二十六：參《大正藏（28）》 p.690.2-6~7

「十結」的欲染、色染結、無色染結、瞋恚是表達「三界生死煩惱」，是融攝奧義書、耆那教的教說；「十結」最後的掉、慢、無明，也是融攝奧義書、耆那教的解脫觀，即去除分別念想（斷掉結），達至梵我一如的全知全智（斷慢結、斷無明結）。

《舍利弗阿毘曇論》依據「十結」的論義，分別聲聞人為四種沙門果。見《舍利弗阿毘曇論》卷四：

《舍利弗阿毘曇論》卷四²⁹⁵：「四沙門果：須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。……云何須陀洹果？若見斷三煩惱，斷身見、疑、戒道。是名須陀洹果。……云何斯陀含果？若見斷三煩惱斷，身見、疑、戒道，煩惱思惟斷，欲愛、瞋恚煩惱分斷，是名斯陀含果。……云何阿那含果？若五下分煩惱斷，身見、疑、戒道、欲愛、瞋恚，是名阿那含果。……云何阿羅漢果？若思惟斷，色界、無色界、煩惱斷無餘，是名阿羅漢果。」

沙門（巴 samaṇa），巴利語 sama 是寧靜、平等的意思，巴利語 jana 是人的意思， sama + jana = samaṇa，音譯為沙門，原義是「平靜、平等的人」。印度婆羅門教提倡雅利安人至上的「種姓制度」，壓迫印度土著，最後印度有思想的原住民起而反抗，提出「眾生皆具梵性，眾生

295 見《舍利弗阿毘曇論》卷四：參《大正藏（28）》 p.553.3-8 ~ p.554.1-7

平等」及「遠離分別念想、梵性獨存解脫」的奧義書思想，並促成耆那教的產生。因此，**信受梵性本具、眾生平等、禪定解脫、梵我一如的耆那教出家者，即稱為「沙門」。**

《舍利弗阿毘曇論》依「十結」建立「四沙門果」，是非常明顯的「異道亂佛」。十結、四沙門果、四種聖賢的論義，皆是針對阿羅漢證量的設計，作用是重新定位阿羅漢是「無漏、不究竟」，目的是平衡「五事異法」引起的摩偷羅僧團、大天學團之間的對立。

3-5-8. 變造阿羅漢的證量——折衷五事的僧爭

《舍利弗阿毘曇論》針對正統佛法進行系統性的改造，揉雜大量的奧義書、耆那教主張的思想及實踐方法，確實是「變造佛教」的異道論書。

《舍利弗阿毘曇論》改造佛法，**針對阿羅漢證量提出「無漏、不究竟」的定義，是採取折衷大天學團、摩偷羅僧團的主張**，既符合阿育王亟思平衡僧爭的政治性需要，並且達成變造佛教使佛教近同耆那教的目的。

阿育王、目犍連子帝須、分別說部學團結集出的《舍利弗阿毘曇論》，是阿育王藉大天舉「五事異法」毀辱佛教之後，再針對佛教進行更大、更全面性的打擊。

3-5-9. 佛教僧團分裂為三大部系

3-5-9-1. 阿育王造成佛教僧團的分裂

阿育王登位第 7 年，目犍連子帝須配合阿育王的政策，使王族掌握目犍連子帝須僧團。阿育王登位第 9 年，目犍連子帝須領導「分別說者」的僧團舉行自派結集。分別說部學團的結集歷時九個月，應當是依循僧團舉行結集的傳統，自阿育王登位第 9 年的僧團雨安居（6 月 15 日）開始，至登位第 10 年的 3 月 15 日完成。

分別說部學團主要結集出變造佛教的《舍利弗阿毘曇論》，並依《舍利弗阿毘曇論》作為思想根據，針對「第二次經律結集」集成的《相應阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含》，予以重新編纂、揉雜、增新。自此以後，目犍連子帝須僧團集出自派獨有的經、律、論，形成了「分別說部三藏」。

分別說部學團（目犍連子帝須為首的僧團）傳誦的教說、信仰，主要是依《舍利弗阿毘曇論》為主導的「論」與「論義經誦」、「律」，不再依循佛教原有的經誦思想。

如此，佛滅後 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年，目犍連子帝須僧團舉行結集後，在解說「阿羅漢證

量」的立場上，佛教分為不同的三派立場。一、優波鞠多領導的摩偷羅僧團，主張「阿羅漢無漏、究竟」；二、聽命阿育王，附會毘舍離僧團的大天學團，主張「阿羅漢有漏、不究竟」；三、目犍連子帝須為首之分別說部學團（自稱是上座部），主張的「阿羅漢無漏、不究竟」。另外，**當時由樹提陀娑領導的毘舍離僧團，應是不涉入僧爭。**

阿育王登位起，「五事異法」造成的僧爭，僧團不能依經、依律的舉行羯磨，共歷時十年，無法復歸「法同一味，和合無爭」的僧團，佛教遂分為三大部。

阿育王時代的佛教三大部系，分別是傳承經法、律戒、論書等三派，這三派分別是：一、出自阿難師承，以優波鞠多為首的摩偷羅僧團；二、出自優波離師承，以樹提陀娑為首的毘舍離僧團；三、依據《舍利弗阿毘曇論》為本，以目犍連子帝須為首的分別說部學團。另外，阿育王御用附會於毘舍離僧團的大天學團，發展於南印為大天學團，又因大天派廣建佛塔於南印，後稱為制多部²⁹⁶（巴利Cetiyavādā），有日本學者稱其為「塔寺集團」。

296 見《Catalogue of the Coins of the Āndhra Dynasty》By E. J. Rapson；《大唐西域記》卷十；《南海寄歸內法傳》卷四：參《中華佛教百科全書（6）》p.3577.1
西元前三世紀左右，阿育王（271~235 B.C.E.）於第三次結集後，曾派遣傳教師至周邊諸國。相傳大眾部摩訶提婆（Mahādeva）至摩醯娑末陀羅

此時，優波離師承，以樹提陀娑為首的毘舍離僧團，是採取不公開表態的立場，既不支持阿育王、大天、目犍連子帝須，也不公開支持摩偷羅僧團，反抗不當的教說。

此外，《島王統史》第六章提到「正覺者般涅槃後二百十八年喜見灌頂」²⁹⁷，《大王統史》第五章也說阿育王即位於佛滅後 218 年。在同時期覺音論師的《善見律毘婆沙》也提出「阿育王登位第 16 年，迎請目犍連子帝須出面處理僧爭」，並且《島王統史》第七章又提到「經〔佛滅後〕第二百三十六年上座部再生大分裂」²⁹⁸，意即阿育王登位第 18 年發生佛教分裂。

可見，銅鐸部的意見，是認為目犍連子帝須領導分別說者學團舉行自派結集，過二年隨即發生佛教分裂的事件。

然而，佛教分裂事件不是發生在佛滅後 236 年，而是在佛滅後 125 年或 126 年（262 or 261 B.C.E.），阿育王登位第 10 or 11 年，分別說部自派結集完成的當年或隔年。

（Mahīsa-maṇḍala）國，說《天使經》（Devadūtasutta），度四萬人。摩醯娑末陀羅國位於哥達維利河南之地，相當於案達羅國所在地。此後，該國佛教大行，諸王中有多人深信佛教。如在那錫克的刻銘中嘗載，案達羅王統第二十三代中興主哥達彌普多羅（Gotamīputra，西元 106 年頃即位），於即位第十八年與母后共為佛教僧侶開鑿洞窟；第二十四年母后捐贈洞窟予賢胄部之徒。又，據傳第二十七代耶遮那斯利（Yajñaśrī）王曾修鑿那錫克石窟群中的第八洞窟。娑多婆訶王為龍樹鑿造跋邏末羅耆釐（Bhrāmaragīr，黑蜂）洞窟。

297 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.39-12

298 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.54-2~14

3-5-9-2. 佛教分裂原因的訛傳

分別說系的說法，是將部派分裂的原因，轉推於佛滅百年毘舍離僧團引起的「十事非律僧爭」。見《島王統史》第四、五章：

《島王統史》第四章²⁹⁹：「**時世尊滅後〔經過〕百年，毘舍離所屬之跋耆子等於毘舍離宣言十事。**」

《島王統史》第五章³⁰⁰：「**經過最之百年，達第二之百年時，於上座之說，生起最上之大分裂。集毘舍離一萬二千跋耆子等於最上之都毘舍離宣言十事。彼等於佛陀之教，宣言：角鹽〔淨〕、二指〔淨〕……又〔受〕金銀、〔使用〕無邊緣座具之〔十事〕。……由上座等所放逐惡比丘跋耆子等，得其他之支持，向眾多之人說非法，集合一萬人進行結集法。所以此法之結集，稱為大合誦。……〔此等之〕大合誦等，是最初之分派，仿彼等而發生數多之分派。**」

銅鐸部將阿育王登位的年代多說 102 年，又將部派分裂的時間訛傳是佛滅百年的「十事非律僧爭」，進而誤認阿育王時代的佛教已分裂百餘年，並且主要部派皆已確立。

299 見《島王統史》第四章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.26-14

300 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.30-12~p.32-8

3-5-10. 論書開啟部派佛教的時代

佛陀時代至佛滅後百年間，佛教無有「論」的傳誦。「論」出現於部派佛教時期，是國際佛教學術界的共識，不容否認。見水野弘元《佛教的真髓》、平川彰《印度佛教史》、隨佛〈部派結集與傳誦的演變-5〉：

《佛教的真髓》³⁰¹第十章：「部派佛教與原始佛教相異之處，在於部派除繼承原始佛教的「法」與「律」之外，又另外闡述「對法」（阿毘達磨），而具備了經、律、論三藏。從這個意義來說，部派的特徵可以說就在「對法」的論書，同時也可看出將部派佛教視為較低階教法的原因，是針對阿毘達磨論書說的。」

《印度佛教史》³⁰²第二章：「經、律二藏的原型在原始佛教時代就已成立，而論藏的確立則在部派佛教之後，所以論藏的內涵隨各部派而不同。」

〈部派結集與傳誦的演變-5〉³⁰³：「在佛滅後百年「第

301 見水野弘元《仏教の真髓》：日本春秋社出版 1986 / 香光書香編譯組 譯
《佛教的真髓》第十章『從原始佛教到部派佛教』

302 見平川彰《インド仏教史》上冊 日本春秋社出版 1974 - 79 /
釋顯如/李鳳媚 合譯《印度佛教史》第二章〈阿毘達磨文獻〉p.157-12~13：臺灣
法雨道場出版

303 見《正法之光》第 27 期 p.17~18：中華原始佛教會出版

二次結集」時，將〈七事修多羅〉、〈記說〉、〈祇夜〉等九部經，依據經說的長短分編為《相應阿含》、《中阿含》、《長阿含》（巴利《相應部》、《中部》、《長部》）。當時，又**從九部經法整理出「經法綱要（本母、摩呬理迦）」**，再按照法數予以「分類纂集」，即擴增發展為《增壹阿含》（《增支部》）的編集，成為第四部『阿含』。這部源自「經法綱要（本母、摩呬理迦）」，再予以「分類纂集」而擴增發展的《增壹阿含》，也被稱為『阿毘曇（阿毘達磨）』。……阿毘達磨 abhidhamma 與阿毘毘奈耶 abhivinaya 的語辭，原本是針對傳統的經法及律戒，加以讚嘆為「無比法」、「無比律」的意思。**特別是阿毘達磨 abhidhamma，也被用來稱讚持誦經法綱要「持母者 mātikādhara」的別稱**（見漢譯《增壹阿含》³⁰⁴）。在後世的部派佛教時代，阿毘達磨 abhidhamma 被轉變為宣揚部派主張、見解、信仰之『部義論述』的代名詞，或被稱為「對法」。因此，有信受部派傳誦之『論述』者，往往誤以為佛滅百年間的「持母者（持阿毘曇者）」，就是部派佛教『論述（阿毘曇、阿毘達磨）』的起源，進而錯誤的推論佛陀住世時應當就有了部派『論

304 見《增壹阿含》卷一：參《大正藏（2）》 p.552.2-14~21

「阿含雖難誦，經義不可盡，戒律勿令失，此是如來寶。禁律亦難持，阿含亦復然，牢持阿毘曇，便降外道術。**宣暢阿毘曇，其義亦難持，當誦三阿含，不失經句逗。**契經阿毘曇，戒律流布世，天人得奉行，便生安隱處。」

述（阿毘曇、阿毘達磨）』的原型。」

佛滅後百年間的經誦，是〈七事修多羅〉、〈祇夜〉、〈記說〉等九部經，後來都被稱為「修多羅」、「阿毘達磨（阿毘曇）」。見《摩訶僧祇律》卷十四：

《摩訶僧祇律》卷十四³⁰⁵：「**九部修多羅，是名阿毘曇。**」

根據大眾部《摩訶僧祇律》的記載，佛滅百年以後指稱的「修多羅」、「阿毘曇」，除了「第一次結集」集成的〈七事修多羅〉，佛滅百年間增新的〈祇夜〉（八眾相應）、〈記說〉以外，另外再加佛滅百年以後增新的〈伽陀〉、〈本生經〉等，共有九部經。見《摩訶僧祇律》卷七、卷三十四：

《摩訶僧祇律》卷七³⁰⁶：「**所謂九部經，修多羅、祇夜、授記（即記說）、伽陀、優陀那、如是語經、本生經、方廣、未曾有法，於此九部經。**」

《摩訶僧祇律》卷三十四³⁰⁷：「**阿毘曇者，九部經。**」

佛住世至佛滅後百年（或百一十年）間，佛教是未曾有過「論（阿毘曇）」的傳誦。實際上，只有佛滅後百年（或百一十年）間，尊稱〈七事修多羅〉、〈記說〉、〈祇夜〉等

305 見《摩訶僧祇律》卷十四：參《大正藏（22）》p.340.3-5

306 見《摩訶僧祇律》卷七：參《大正藏（22）》p.281.3-17~19

307 見《摩訶僧祇律》卷三十四：參《大正藏（22）》p.501.3-25

九部經為「無比法（阿毘達磨）」，後分編為《相應》、《中部》、《長部》，或是「經法綱要（本母、摩呬理迦）」予以「分類纂集」的《增壹阿含》，也稱為「阿毘曇（阿毘達磨）」。

論書！源自阿育王時代的《舍利弗阿毘曇論》，出自阿育王、目犍連子帝須的共謀，目的是「變造佛教」，減少佛教與耆那教的差異、對立，穩定孔雀王朝的統治基礎。

《舍利弗阿毘曇論》揉雜奧義書、耆那教的異說，既造成佛教的變質與分裂，更使佛教偏向迷信、消極、頹廢、避世及脫節現實。後世佛教各部派、宗門編集的經誦及論書，皆有融攝《舍利弗阿毘曇論》的論義見解。

因此，論書主導部派佛教以後的佛教發展，既是分歧、對立不合，又朝向脫離現實人生的方向發展，不僅喪失務實解決問題的能力，更增加現實人生的迷惑及無謂困境。

變型的後世佛教，雖然成為中老年人的精神慰藉，社會失意分子的避風港，但受到社會知識分子、務實人士、青年人的質疑與拒絕。這是有今日、沒有明日的困境！

兩千多年來的變型佛教，是愈來愈陷入存續的困境。若佛教不努力的「去論歸經，棄妄顯正」，處在教育普及的現代社會，佛教消失於人間的時日勢必不遠了！

3-6. 阿育王推廣論書主導的「變型佛教」

3-6-1. 變型佛教對佛教、人民、國家的長期傷害

《舍利弗阿毘曇論》揉雜奧義書、耆那教的教說，提出六類、二十項異說，否定現實、肯定虛幻的理想，追求完美而不實際的人生表現，既鼓吹過度理想化的聖賢典範，也貶抑阿羅漢的證量與表現。

阿育王的佛教政策是政治性目的，《舍利弗阿毘曇論》形塑的變型佛教，鼓吹神化、形上化、理想化，使佛教學人的理念高遠、宏大，卻追尋空洞的理想，脫節於現實人生。如此，佛教徒的生活態度必趨於消極、退縮、避世，不務實際而困扼於現實生活，造成佛教與信佛的個人、家庭、社會、國家、民族，不可避免的趨向鈍化、弱化。

兩千多年來，虔信「變型佛教」的民族、國家，面臨的共同經驗，是人民的信仰虔誠、品德端正卻過度善良，現實生活是失能、無力、退縮，陷入弱化、邊緣化的處境。如過去的中國、東亞，現今錫蘭及東南亞各國，長期處在落後、貧窮，即是宗教文化發生嚴重問題而不自知。

《舍利弗阿毘曇論》揉雜於佛教經誦，導致佛教經誦真偽並列、自相矛盾，令學人不得不「遠經學論」，佛教遂趨失能、頹廢。**這不只是信仰問題，更是國家安全問題。**

3-6-2. 論系之分別說部

3-6-2-1. 分別說部傳教四方

佛滅後約 125 年 (262 B.C.E.)，阿育王登位第 10 年，由王族掌控的分別說部學團編集出自派三藏後，阿育王隨即派遣分別說部學團為主的宣教團，亦是論系的傳教團，積極的將分別說部集出的三藏，傳往印度全境及周邊地區。

依《舍利弗阿毘曇論》為本的「分別說部三藏」，編造出揉雜奧義書、耆那教的「變型佛教」。阿育王藉由「分別說部三藏」的傳佈，發展符合孔雀王朝利益的「變型佛教」。阿育王的策略，主要有三項政治性目的：

一、促使佛教質變而近似耆那教，減少佛教與耆那教的差異及對立，有助於支持耆那教之孔雀王朝的穩定。

二、藉由充滿消極、避世、脫節現實的耆那教及「變型佛教」，鈍化孔雀王朝臣民及周邊地區人民的身心，從根源消除王朝內外的反抗思想，穩定孔雀王朝的統治。

三、推廣「變型佛教」於四方，弱化孔雀王朝的周邊國家，減輕王朝外部的敵對勢力，穩定王朝的統治與生存。

自古以來，政治必須負起安邦利民的責任，宗教是不可能脫開政治的監督。然而，**仁德有智的君王，是引導宗**

教具備理性、務實、積極、勇健、富民、強國的教化作用。反之，若是運用宗教來愚弄、弱化民眾，必使社會、國家、民族逐漸的衰微，喪失國際的競爭力。

阿育王派遣的傳教團，主要有九組宣教使節團，各有負責的長老及化區。參考《島王統史》³⁰⁸：

傳 教 師	宣 教 地	今日所在地區	分化部
末闍提	罽賓、犍陀羅	北印之克什米爾等	阿難系
摩訶提婆（大天）	摩醯娑曼陀羅	南印之邁索爾等地	制多部
勒棄多	婆那婆私	未詳，有說在南印	分別說系
曇無德	阿波蘭多迦	西印之蘇庫爾以北	法藏部
摩訶曇無德	摩訶刺陀	南印之孟買	分別說系
摩訶勒棄多	與那世界	印度西北區	分別說系
末示摩、迦葉波	雪山邊	尼泊爾等	飲光部
須那迦、鬱多羅	金地國	緬甸	分別說系
摩晒陀等	師子國	斯里蘭卡	銅鑠部

308 見《島王統史》第八章：參元亨寺出版《漢譯南傳大藏經（65）》p.56-8~p.57-8

末闍提是罽賓（迦濕彌羅）的開教大師，日後發展於罽賓的說一切有部，基於教派發展的需要，說一切有部宣稱末闍提是阿難直傳；摩訶提婆出自外道背景，是附於毘舍離僧團的政治僧人，領導一批出於毘舍離僧團的僧人發展為大天學團，並傳化於摩醯娑曼陀羅，日本學者稱其為「塔寺集團」。

《善見律毘婆沙》說是目犍連子帝須派遣，實際是阿育王派遣的傳教團。見《善見律毘婆沙》卷二：

《善見律毘婆沙》卷二³⁰⁹：「於是目犍連子帝須，集諸眾僧，語諸長老：『汝等各持佛法，至邊地中豎立。』諸比丘答言：『善哉！』（目犍連子帝須）即遣**大德末闍提，汝至罽賓犍陀咤國中；摩訶提婆，至摩醯娑末陀羅國；勒棄多，至婆那婆私國；曇無德，至阿波蘭多迦國；摩訶曇無德，至摩訶勒（咤）國；摩訶勒棄多，至與那世界國**³¹⁰（是印度西北）；**末示摩，至雪山邊國；須那迦鬱多羅，至金地國；摩晒陀、鬱帝夜參婆樓拔陀，至師子國**。各豎立佛法。」

309 見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》 p.684.3-24~p.685.1-4

310 與那世界國，梵名 Yavana-loka，是巴利語 yona-loka、希臘語 Ionia 的轉訛。又作余尼國、喻尼國、渝匿國、夜婆那國、夜摩那國、耶槃那國。位於印度西北之古國名。即公元前第四世紀，亞歷山大東征以後，由其將領塞流卡斯（Selucos）統治的大夏（Bactria）。

- 1.末闍提長老（Majjhantika Thero）³¹¹：往迦濕彌羅（Kasmīra，即現在的喀什米爾）及犍陀羅（Gandhāra，約在今巴基斯坦的白沙瓦，拉瓦爾品地一帶）。
- 2.摩訶提婆長老（Mahādeva Thero）：往摩醯娑曼陀羅（Mahisakamandāla，即現在南印度的邁索爾邦）。
- 3.勒棄多長老（Rakkhita Thero）：往婆那婆私（Vanavasa，在現在南印度孟買邦一帶）。
- 4.曇無德長老（Dhammarakkhita Thero）：往阿波蘭多迦（Aparāntaka，在現在印度的卡提瓦爾半島一帶）。
- 5.摩訶曇無德長老（Mahādhammarkkhita Thero）：往摩訶勒咤（Mahāraṭṭha，在現在印度的孟買一帶）。
- 6.摩訶勒棄多長老（Mahārakkhita Thero）：往與那（梵 Yavana-loka，巴 Yona-loka，希臘語 Ionia 的轉訛），又作余尼國、喻尼國、渝匿國、夜婆那國、夜摩那國、耶槃那國，位於印度西北，希臘人的殖民地。
- 7.摩訶末示摩長老（Mahāmajhima Thero）、迦葉波（Kāśyapa Thero）：往喜馬拉雅地區（疑即現在的尼泊爾、錫金、不丹、拉達克和中國大陸的西藏南部地區）。

311 見《中華佛教百科全書（三）》巴利語 p.1289.1-23~p.1289.2-19：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

- 8.須那迦長老(Sona Thero)、鬱多羅長老(Uttara Thero)：
往金地(Suvarṇabhūmi，古金地，約包括現在柬埔寨、
泰國、下緬甸、老撾南部及湄公河三角洲一帶)。
- 9.摩哂陀長老(Mahinda Thero)：往楞伽島(Laṅka 錫蘭，
即今斯里蘭卡)。據《大王統史》記載，摩哂陀長老率
領伊提耶(Itṭhiya)、郁帝夜(Uttiya)、參婆樓(Sambala)、
婆陀沙拉(Bhaddasala)等四位長老，以及僧伽蜜多的
兒子蘇摩那(Sumana)沙彌及盤杜迦居士(Bhaṇḍuka)
等一行七人，將分別說部學團結集的三藏傳入錫蘭。當
時錫蘭的提婆南毗耶·帝須王(Devānampiya Tissa 247~
207 B.C.E.)皈依佛教，在阿努羅達普羅(Anurādhapura)
建立了大寺，這是現今錫蘭(斯里蘭卡)佛教的起源。

**佛滅後 181 年(206 B.C.E.)摩哂陀終老於楞伽島³¹²，
未回印度。這可能是阿育王歿後，繼任的王家子孫，達沙
拉塔(Dasharatha 230~222 B.C.E.)、商普羅帝(Samprati,
222~213 B.C.E.)，皆信仰耆那教³¹³，不支持分別說部。**

**阿育王派遣僧伽四方弘化，遂造成弘化於各地的教團
逐漸再分化，「變型佛教」也從分別說部學團的部派信仰，
躍升為國際性的學說。然而，真正的佛教卻日漸隱沒。**

312 見《島王統史》第十七章：參元亨寺出版《漢譯南傳大藏經(65)》p.118-1~2

313 根據近代研究《往世書》Purāna 的結果

3-6-2-2. 阿育王獨尊分別說部

阿育王派往各地的傳教者，主要是王族掌控、目犍連子帝須建立的分別說部傳教團。開教罽賓（迦濕彌羅）的末闍提（末田提）長老，出自毘舍離僧團的大天（摩訶提婆），兩者皆不是阿育王的重點。

末闍提長老是早已聞名罽賓的開教大師，阿育王委請末闍提傳法罽賓，是譽而不實的政治手法。實際是一方面加強罽賓僧團與孔雀王朝的友好合作，二方面是進一步的孤立阿難師承摩偷羅僧團的優波鞠多。

大天（摩訶提婆）是出自毘舍離地區的知名人士，也是阿育王袒護的政治僧人。但是「大天五事」引起的僧爭，間接使阿育王的威信大受質疑，遂使阿育王改為重用目犍連子帝須。因此，阿育王指派大天前往孔雀王朝南方邊區的摩醯娑曼陀羅（南印邁索爾 Mysuru）傳教，目的應有兩項，一者是減少大天學團與分別說部學團之間的競爭，二者是弱化南印強大的案達羅王朝。

阿育王的傳教事業，是政治性質的傳教，即藉分別說部學團發展出近似耆那教的「變型佛教」，一者減輕原是支持王兄、反阿育王的耆那教勢力，二者安撫效忠阿育王的耆那教徒，三者降低兩教差異以利孔雀王朝的穩定。

3-6-3. 阿育王分建佛舍利塔於各地

3-6-3-1. 佛初滅八國建塔供養佛舍利

公元前 387 年，釋迦佛陀入滅於拘尸那羅，火化後的佛陀舍利(梵 śarīra，巴 sarīra，指色身火化後的遺骨)，由香姓婆羅門平分予八國建塔供養，並另立瓶塔、炭塔，共立有十塔。法藏部傳誦的《長阿含經》，獨說有「生時髮塔」，可能是指「金地國（現今緬甸）」傳說供有「佛初正覺時的八根頭髮」的仰光大金塔，但這不是佛教共承的歷史，十塔才是部派共同的記載。見《長阿含》〈遊行經〉、《長部（16）》〈大般涅槃經〉、《十誦律》卷六十：

《長阿含經》〈遊行經〉³¹⁴：「時，拘尸國人得舍利分，即於其土起塔供養。**波婆國人、遮羅國、羅摩伽國、毘留提國、迦維羅衛國、毘舍離國、摩竭國阿闍世王等，得舍利分已，各歸其國，起塔供養。香姓婆羅門持舍利瓶，歸起塔廟；畢鉢村人持地焦炭，歸起塔廟。當於爾時，如來舍利起於八塔，第九瓶塔，第十炭塔，第十一生時髮塔。**」

314 見《長阿含經》〈遊行經〉卷四：參《大正藏（1）》p.29.3-19~21

「時，香姓婆羅門曉眾人曰：諸賢！長夜受佛教誡……如來遺形欲以廣益，舍利現在但當分取。眾咸稱善。尋復議言：誰堪分者？皆言香姓婆羅門，仁智平均，可使分也！時，諸國王即命香姓，汝為我等分佛舍利，均作八分。」

見《長阿含經》〈遊行經〉卷四：參《大正藏（1）》p.30.1-8~14

《長部》〈大般涅槃經〉³¹⁵：「爾時，韋提希子**摩竭陀王阿闍世**，於王舍城為世尊之舍利造塔並興供養。**毘舍離之離車族**，於毘舍離為世尊之舍利造塔供養。**迦毘羅城釋迦族**，於迦毘羅城為世尊之舍利造塔供養。**遮羅頗之跋離族**，於遮羅頗為世尊之舍利造塔供養。**羅摩伽拘利族**，於羅摩伽為世尊之舍利造塔供養。**毘留提婆羅門**，於毘留提為世尊之舍利造塔供養。**波婆之末羅族**，於波婆為世尊之舍利造塔供養。**拘夷那竭之末羅族**，於拘夷那竭為世尊之舍利造塔供養。香姓婆羅門，造瓶塔供養。毘鉢梨瓦那之莫利耶族，於毘鉢造灰塔供養。**如是八舍利塔及第九之瓶塔，第十之灰塔。**」

《十誦律》卷六十³¹⁶：「爾時，大眾中有一婆羅門姓煙，在八軍中，高聲大唱：拘尸城諸力士主聽！佛無量劫積善修忍，諸君亦常聞讚忍法，今日何可於佛滅後為舍利故起兵相奪？諸君當知此非敬事。舍利現在，但當分作八分！諸力士言：敬如來議。**爾時，姓煙婆羅門，即分舍利作八分。**……爾時，**拘尸城諸力士**，得第一分舍利。……**波婆國**，得第二分舍利。……**羅摩聚落拘樓羅**，得第三分舍

315 見《長部（16）》〈大般涅槃經〉：參《漢譯南傳大藏經（7）》p.124-7~p.125-4

316 見《十誦律》卷六十：參《大正藏（23）》p.446.3-13~p.447.1-11

利。……**遮勒國諸剎帝利**，得第四分舍利。……**毘（毘）諸婆羅門**，得第五分舍利。……**毘耶離國諸梨昌種**，得第六分舍利。……**迦毘羅婆國諸釋子**，得第七分舍利。……**摩伽陀國主阿闍世王**，得第八分舍利。……姓煙婆羅門，得盛舍利瓶，還頭那羅聚落。……必波羅延那婆羅門居士，得炭。……爾時，**閻浮提中八舍利塔，第九瓶塔，第十炭塔**。佛初般涅槃後起十塔。自是已後起無量塔。」

《長阿含》是分別說系法藏部誦本，《長部》是分別說系銅鑊部誦本；《十誦律》是阿難師承摩偷羅僧團的誦本。

供奉 釋迦佛陀真身舍利的八國，主要是恆河以南的摩竭陀國、恆河流域西方的拘薩羅國，以及釋迦族血緣相關的東方六族。分別如下：

- 1.波婆國，末羅族（力士）；Pāvā Malla
- 2.遮羅頗國，跋離族（遮勒國之剎帝利）；Allakapa Buli
- 3.羅摩伽國，拘利族（拘樓羅）；Rāma Gāma Koli
- 4.毘留提國，婆羅門；Vethadīpa Brāhmaṇa
- 5.迦毘羅衛國，釋迦族；Kapilavatthu Sakya
- 6.毘舍離國，離車族（梨昌）；Vesālī Licchavi
- 7.摩竭國，阿闍世王；Māgadha Ajātasattu
- 8.拘薩羅國，末羅族（拘尸之力士）；Kusinārā Malla

3-6-3-2. 阿育王分佛舍利，廣建佛塔

佛滅後約 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年起，阿育王不僅派遣分別說部傳教團將「變型佛教」傳往各方以外，並且攫取佛滅時諸國供養的 釋迦舍利（除羅摩聚落），再由分別說部傳教團建「佛舍利塔」於印度全境及周邊各地，既宣揚孔雀王朝的國威，也確立「變型佛教」的權威地位。見《阿育王傳》卷一：

《阿育王傳》卷一³¹⁷：「(阿恕迦王)便詣王舍城，取阿闍世王所埋四升舍利，即於此處造立大塔。第二、第三乃至第七所埋舍利悉皆取之。於是，復到羅摩聚落龍王所，欲取舍利。龍王即出請王入宮，王便下船入於龍宮。龍白王言：唯願留此舍利聽我供養，慎莫取去。王見龍王恭敬、供養倍加人間，遂即留置而不持去。王還於本處便造八萬四千寶篋，金、銀、琉璃以嚴飾之，一寶篋中盛一舍利……一一舍利付一夜叉使遍閭浮提，其有一億人處造立一塔。於是鬼神各持舍利四出作塔。」

阿育王遣鬼神四出建八萬四千塔，是神話而已！實際是遣分別說部傳教團四方傳教、建塔，也沒有八萬四千塔。

羅摩伽國拘利族（Rāma Gāma Koli），是最初分奉 釋迦佛陀舍利的八國之一，也是古代印度十六大國之一。

317 見《阿育王傳》卷一：參《大正藏（50）》p.102.1-8~19

拘利族人是將「佛舍利塔」建在恆河岸邊的沙洲，由於水患毀壞舍利塔而遺失，阿育王無法取得，遂以「龍王守護而不可得」為理由³¹⁸。見《大王統史》第三十一章：

《大王統史》第三十一章³¹⁹：「**羅摩村塔**，設於恒河之畔，由此之後，**此舍利篋為恒河大水所毀**。……」

此外，阿育王攫取八國守護的佛舍利，應當是佛滅後 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年以後的事。據世界著名考古學家哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）的研究，認定是阿育王登位第 11 年起³²⁰。

阿育王將佛舍利交付分別說部傳教團，藉由 釋迦佛陀舍利的宗教神聖性，強化分別說部學團、變型佛教的權威性，目的是確立分別說部學團代表正統佛教的地位。

3-6-3-3. 分別說部傳教團前來大秦的傳說

漢地有傳說，在秦始皇時代，曾有室利房等十八人前來，秦始皇不信受，並且囚禁入獄，後破室逃返。見唐·神清《北山錄》卷二、宋·志磐《佛祖統紀》卷三十四：

318 哈利·福克博士《釋迦佛陀之舍利》p.27-3~8：2018 年 3 月原始佛教會翻譯，葉少勇教授潤文，2018.3 初版。

319 見《大王統史》第三十一章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.320-7~p.326-11

320 哈利·福克博士《釋迦佛陀之舍利》p.30-13~14：2018.3 初版。

《北山錄》卷二³²¹：「**秦正世……有十八沙門自西域至（謂室利房等十八人也）。彼暴嬴方有事于天下，不遑大道醜我有德，獄沙門於重垣，為力士神奮威擊垣，（始皇惟降服禮謝，道人卻反（返）西國）。**」

《佛祖統紀》卷三十四³²²：「**秦始皇四年，西域沙門室利房等十八人，齎佛經來化。帝以其異俗囚之，夜有丈六金神破戶出之，帝驚稽首稱謝，以厚禮遣出境。**」

阿育王治世的年代，是公元前 271~235 年，推展傳教是公元前 262~235 年。秦王嬴政治世的年代，是公元前 247~210 年，公元前 238 年 22 歲親政，公元前 221 年 39 歲滅六國、登皇帝位，號始皇帝，公元前 210 年 50 歲歿世。

阿育王歿世的時間，是秦王嬴政親政第 3 年，當時還是東周的戰國時代。宋朝的《佛祖統紀》：「秦始皇四年，西域沙門室利房等十八人，齎佛經來化。」試問：秦始皇四年，是公元前 218 年的時期，阿育王歿世已有 18 年，當時孔雀王朝是由第五代君王商普羅帝（Samprati, 222~213 B.C.E.）治世，是一位極力支持耆那教的君王。

阿育王的繼任者，達沙拉塔王（Dasharatha 230~222 B.C.E.）支持耆那教，不支持分別說部。見《阿育王經》卷五：

321 見《北山錄》卷二：參《大正藏（52）》 p.582.1-5~9

322 見《佛祖統紀》卷三十四：參《大正藏（49）》 p.328.2-23~26

《阿育王經》卷五³²³：「**時阿育王得病困篤生大憂惱……大臣語太子言：『阿育大王須與應終……太子應當勒守物人，勿令金出。』於是太子即便勒之，阿育王敕不復施行……時阿育王無復有物，唯半菴羅果在其手。……**

阿育王即呼傍臣，名曰跋陀羅目阿（翻賢面）而語之言：『我失自在，汝今於我為最後使。……此半阿摩勒果送與雞寺，宣我語曰：**阿育王禮眾僧足！昔領一切閻浮提地，今者唯有半阿摩勒果，是我最後所行布施，願僧受之。**』」

從秦朝至唐朝，經歷八百多年，期間諸多朝代皆未有「秦世有十八沙門自西域至」的記載，試問：《北山錄》的作者是從何得知？若傳教團被始皇囚禁，又是越獄逃離。在雙方信仰、文化不同的情況下，秦朝人如何接受佛教，甚至收藏「佛遺骨」傳予後世？又試想：印度傳教團私埋「佛遺骨」於漢地，卻又不讓世人得知，有可能嗎？

唐皇室自太宗至懿宗，共有七次迎佛骨，目的是藉崇佛彰顯帝王權威、平衡權鬥。唐朝韓愈寫《諫迎佛骨表》，是在唐·憲宗十四年（C.E. 819），距離阿育王歿世已有1054年。編寫《北山錄》的神清與韓愈是同一時代的名人³²⁴，神清編造「秦世時有十八西域沙門前來」的原因，極可能是出自唐帝國的政治需要。

323 見《阿育王經》卷五：參《大正藏（50）》p.147.3-24~p.148.2-19

324 見《北山錄》前序、後序：參《大正藏（52）》p.573.1-11~17，p.636.2-17~p.636.3-5

3-6-3-4. 佛舍利的真偽證明

阿育王歿後已過兩千兩百多年，世事變遷至巨，現今各國佛教圈普遍流傳著不知源於何時、來自何方的「佛舍利」，或許絕大多數是為了滿足信眾的信仰需要，或是出自統治者的政治目的，重點不在「佛舍利」的真、偽！

然而，釋迦佛陀的真身舍利，畢竟是需要考古學界的歷史證據考證，作為證明的依據，絕不是依靠傳說！

3-6-4. 釋迦族供奉的佛舍利

3-6-4-1. 釋迦族的沒落

佛世時，釋迦族自恃是高貴的雅利安血統，不與他族通婚。當時拘薩羅國的波斯匿王為了提昇氏族的血統地位，武力要脅釋迦族通婚。自傲的釋迦族既要自保，又不願與其通婚，遂以釋族長者（釋摩南）與「女婢」私生的女子，冒充釋族剎帝利女嫁予波斯匿王，並且生下琉璃王子（梵 Virūḍhaka，巴 Viḍūḍabha）。見《五分律》卷二十一：

《北山錄》序（錢唐沈遼）：「余聞神清在元和時，其道甚顯，為當世公卿所尊禮，從其學者至千人，而性喜述作。……生大安山下，後居長平山陰，故謂之北山錄。」

《北山錄》後序（殿中丞致仕丘譔）：「唐憲宗即位元年，建號元和。于時文章彬郁，類麟、鸞、虬、虎、蘭、桂、珠、貝，騰精露芒，溢區宇間。若韓退之、柳子厚、元微之、白居易、劉禹錫、李觀，悉以才刃勦造化。……一日，僧惟賢贊謁于陋止，始見之，溫儼清邃，疑有所蘊而來也！……忽袖中出緗表五編，且曰：『此東蜀紹竺乾弟子神清譔述也！目之為北山錄。首之以艾儒，終之以外信，凡十六篇。』」

《五分律》卷二十一³²⁵：「爾時，**舍夷國（舍衛國）**
猶遵舊典，不與一切異姓婚姻。波斯匿王貪其氏族，自恃
 兵強遣使告言：『**若不與我婚，當滅汝國。**』諸釋共議……
 僉曰：『**正當簡（揀）一好婢有姿色者，極世莊嚴，號曰釋**
種而以與之。』如議，即與波斯匿王備禮娉迎，後生一男……
 字曰琉璃。」

琉璃王子於八歲時，曾至迦毘羅衛國（Kapilavatthu）
 向釋迦族學習射箭，卻因為進入準備供佛及比丘僧的新建
 大堂，受到釋迦族人辱罵：「下賤婢子，我不以汝為良福
 田！」受辱的琉璃王子遂懷恨在心，並準備日後為王時再
 報復洩忿。見《五分律》卷二十一：

《五分律》卷二十一³²⁶：「**（琉璃）至年八歲**，王欲教
 學。……當令吾子就外氏學，即敕大臣子弟侍從太子，**就**
釋摩南請受射法。爾時，諸釋新造大堂共作重要，先供養
 佛及諸弟子，然後我等乃處其中。琉璃太子與其眷屬輒入
 遊戲，諸釋見之，瞋忿罵言：『**下賤婢子，我不以汝為良福**
田！云何世尊未入中坐，而（汝）敢在先？』**琉璃太子即**
大忿恨，敕一人言：『汝憶在心，我為王時，便以白我！』
 即便出去。**諸釋於後掘去堂土更為新地。**」

325 見《五分律》卷二十一：參《大正藏（22）》p.140.3-26~p.141.1-7

326 見《五分律》卷二十一：參《大正藏（22）》p.141.1-8~19

佛陀晚年，琉璃王子登拘薩羅國王位，為了報復釋迦族的侮辱，遂率兵殺戮釋迦族。見《五分律》卷二十一：

《五分律》卷二十一³²⁷：「琉璃太子……少年之中便紹王位……昔受教臣便白王言：『**王憶某時諸釋罵不？**』……**王聞其語，即嚴四種兵往伐諸釋。**」

佛陀顧念親族的災厄，出面勸阻琉璃王殺戮釋迦族，但釋迦族還是慘遭琉璃王的殺戮。見《五分律》卷二十一：

《五分律》卷二十一³²⁸：「**世尊聞之，即於路側坐無蔭舍夷樹下。**王遙見佛，下車步進，頭面禮足，白佛言：『**世尊！好樹甚多，何故乃坐此無蔭樹下？**』世尊答言：『**親族蔭樂！**』王知佛意，愍念諸釋即迴軍還。如是再反，彼臣又復如前白王，王便嚴駕往伐諸釋。」

琉璃王對釋迦族的殺戮，通過釋摩南的求情與犧牲，釋迦族得免於滅族的厄運，尚有少數釋迦族人逃過兵災，存留於世。見《五分律》卷二十一：

《五分律》卷二十一³²⁹：「琉璃王得城已，宣令三軍：『**一切釋種皆悉殺之，若非釋種慎勿有害。**』三億釋聞皆捉蘆出言：『**我是持蘆釋。**』屯門者信，放令得去。」

327 見《五分律》卷二十一：參《大正藏（22）》p.141.1-21~24

328 見《五分律》卷二十一：參《大正藏（22）》p.141.1-24~29

329 見《五分律》卷二十一：參《大正藏（22）》p.141.2-24~p.141.3-7

於是，釋摩南到琉璃王所。琉璃王以為外家公，白言：『阿公欲求何願？』（釋摩南）答言：『願莫復殺我諸親。』王言：『此不可得！更求餘願。』（釋摩南）又言：『願從我沒水至出，於其中間，聽諸釋出，凡得出者不復殺之！』琉璃王作是念：水底須臾何為不可，即便許之！

釋摩南便解頭（髮）沐沒，以髮繫水中樹根，遂不復出。王怪其久，使人入水看之，見其已死，髮繫樹根。以此白王，王便歎言：『乃能為親不惜身命！』即宣令三軍：『若復有殺釋種者，軍法罪之。』」

日後，琉璃王沉船溺死，摩揭陀國吞併憍薩羅國。佛陀初滅，八國分奉佛舍利，因釋迦佛陀與釋迦族的血緣關係，當時已經沒落的釋迦族還是分到主要的一份佛舍利。

釋迦遺族為供奉佛陀舍利，在釋迦族領土（Terai 德賴平原）的中心建了一處佛塔。由於當時釋迦族已沒落，釋迦族建立的佛陀舍利塔規模可能不大，也較簡單。

3-6-4-2. 發現釋迦族守護的佛舍利

佛滅後約 126~130 年（261~257 B.C.E.），阿育王登位第 11~15 年，阿育王取出七國供奉的佛舍利，並各留部份佛舍利於原址。根據著名考古學家哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）的研究，阿育王收集原安置於七國的佛舍利

後，將其中主要部份特別安置於藍毘尼供奉³³⁰，並立石柱宣示。孔雀王朝末年，王朝無力保護，迦毘羅衛城的釋迦遺族為了保護藍毘尼供奉的 佛陀舍利，遂將供奉在藍毘尼的 佛舍利移至迦毘羅衛城的佛塔原址之上供奉。

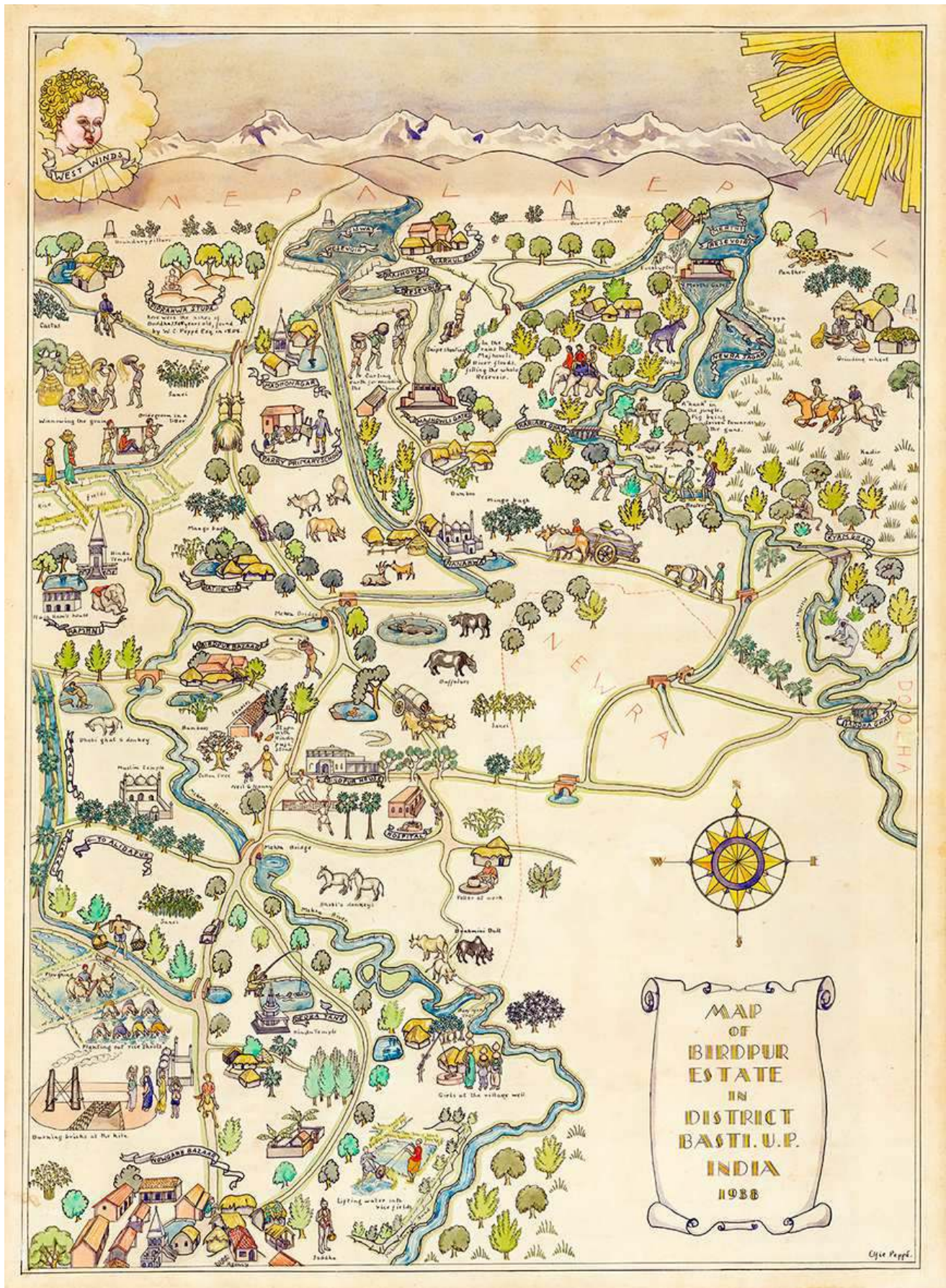
在往後長約 2150 年的歲月，佛舍利塔經歷婆羅門教、印度教、回教的破壞，以及自然環境的風化、湮沒，逐漸為世人遺忘。

1896 年安東·費洛博士（Dr. Anton Führer）經由軍醫（Austin Waddell）提供的路線，發現佛陀出生地的藍毗尼，他與 Khadga Shumsher Rana 將軍進行考古挖掘³³¹。

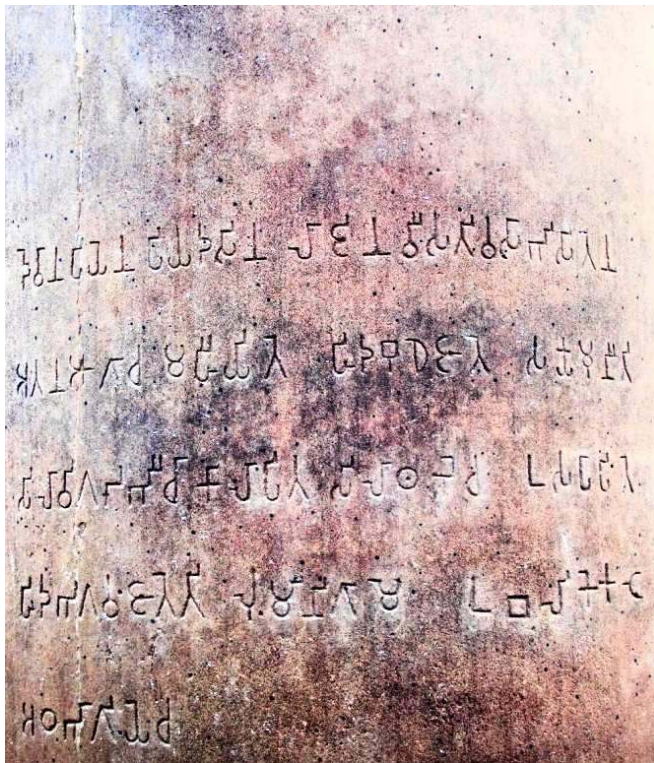
發現藍毗尼，引起英國人威廉·克拉斯頓·佩沛（William Claxton Peppé, C.E. 1852~1936）的注意，遂在鄰近藍毗尼的自家土地，尋找釋迦族的迦毘羅衛城。他針對北印比哈省比普羅瓦地區的可疑山丘進行考古挖掘，此地正是比普羅瓦佛塔（Piprahwa stupa）的所在。挖掘期間，他得到錫蘭舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老給予的鼓勵。

330 哈利·福克博士《釋迦佛陀之舍利》：p.31〈阿育王分佛舍利予藍毘尼而未建塔〉~ p.52〈石函移至迦毘羅衛的迎救行動〉 2018 原始佛教會翻譯、出版。

331 1896 年，軍醫 Austin Waddell 的路線圖，讓德國考古學家 Dr. Anton Führer 和帕爾帕省總督 Rana 將軍，在女河神 Rupadevi 廟西側發現一個破損石柱，石柱刻有早期的婆羅米銘文，後被考證是阿育王敕文，意為“天佑慈祥王登基二十年，親自來此朝拜，因為此處是釋迦牟尼佛誕生之地”，故該遺址被確定為藍毗尼 Lumbinī。資料來源 FALK, Harry. The discovery of Lumbini. Occasional Papers, 1998, 1.



早期印度的手繪地圖，左上角是比普羅瓦佛塔位置



1896 年發現藍毗尼阿育王石柱婆羅米銘文
天佑慈祥王登基二十年，親自來此地朝拜，
因為此處是釋迦牟尼佛誕生之地



威廉·克拉斯頓·佩沛 1852~1936
William Claxton Peppé
1898 年發現迦毘羅衛城佛舍利塔



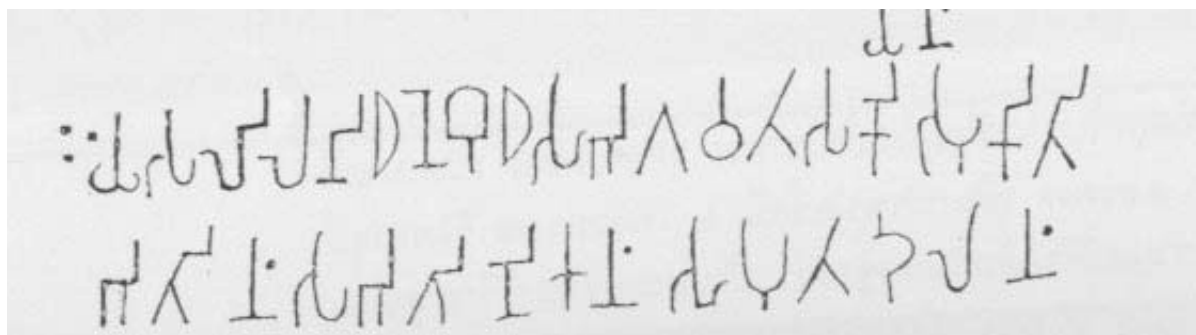
1898 年在比普羅瓦佛塔考古勘探發現的石棺



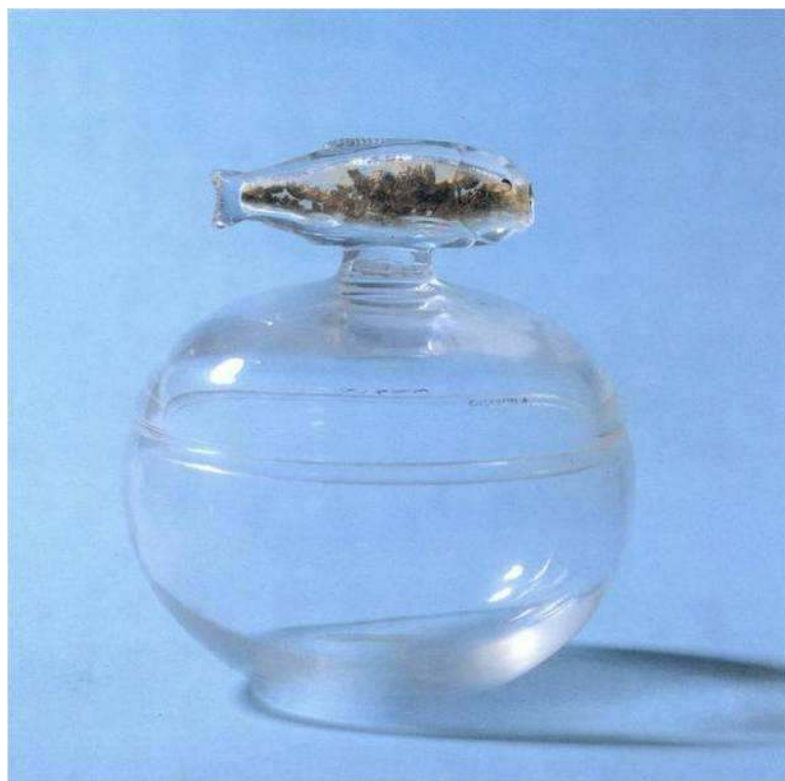
比普羅瓦佛塔內藏的佛舍利罐、釋迦佛陀遺骨舍利



威廉·克拉斯頓·佩沛手寫 佛舍利罐上婆羅米文銘文及音譯



佛舍利罐上婆羅米文銘文



比普羅瓦佛塔內封藏珠寶供養佛舍利的琉璃罐

1898 年，威廉·克拉斯頓·佩沛發現封藏在比普羅瓦佛塔內部的石棺、舍利罐，以及多達一千多件的珠寶飾物。

古迦毘羅衛城，比普羅瓦佛塔出土石棺內藏的舍利罐上有銘文，舍利罐的銘文，用阿育王時代的婆羅米文寫著：

**Sukitibhatinam sabbhaginikanam saputadalanam
iyam salilanidhane budhasa bhagavate <saki>yanam**

**(音譯) Nidhani Su Kit tim had tin amp Sab ah kin
i can nam sapupujhuj yenam. Ya salsana nidas
buddasa.**

舍利罐銘文的意思，是述說著：

**釋迦族聖人 佛陀 世尊之舍利的安放處，供奉者為有
美譽的釋迦族兄弟，攜其姊妹、兒子和妻子。**



比普羅瓦佛塔內封藏佛舍利罐的石棺

舍利罐上的銘文，是阿育王時代新創的文字——婆羅米文（brāhmī）³³²。世界著名考古學家，古印度語言學權威哈利·福克博士（Dr. Harry Falk, the world's leading authority on ancient Indian languages）針對舍利罐銘文的類型、用詞，石棺型式、材料，確定皆出自阿育王時代。

1971 年，印度政府批准了針對比普羅瓦佛塔的第二次勘探考古工作。考古團隊在威廉·克拉斯頓·佩沛發現之裝舍利罐的石棺地下層，另外發現了兩處石室、皂石製的石棺、石壺，以及破碎的紅土陶盆。隨後，**印度考古團隊證明新發現的石室、石棺、石壺、紅土陶盆，皆出自比上層佛塔更為古老的佛陀時代。**

2013 年美國國家地理頻道，針對比普羅瓦佛塔前後兩次考古研究，再次的加以探究，證明比普羅瓦佛塔內的佛陀舍利，確實是出自阿育王的供奉。比普羅瓦佛塔出自阿育王以後的時代，在迦毘羅衛城佛塔的原址上，再加以重建新塔，並安置阿育王供奉的 佛陀舍利。

比普羅瓦佛塔的考古發現，不僅證明了阿育王持奉佛舍利的真實性，也代表釋迦族迦毗羅衛城的確定位置。

332 見哈利·福克博士《古印度文字的創作與傳播》：中華原始佛教會翻譯出版 2019
「婆羅米文作為政務管理所用的文字並未獲得很大成功，而是用於向西部地區宣示其發源地的文化和道德標準，**以及其創造者——阿育王。**」

見 Dr. Harry Falk《The Creation and Spread of Scripts in Ancient India》In Anne Kolb (ed.): Literacy in Ancient Everyday Life. Berlin, Boston: De Gruyter : p.43~66 (2018)

婆羅米文（brāhmī），是除了尚未破解的印度河文字以外，印度最古老的字母。最早使用婆羅米文的文獻，溯源於公元前 3 世紀的阿育王石刻碑文，是阿育王時期新創的文字，用於孔雀王朝官方宣告的敕令、記錄。



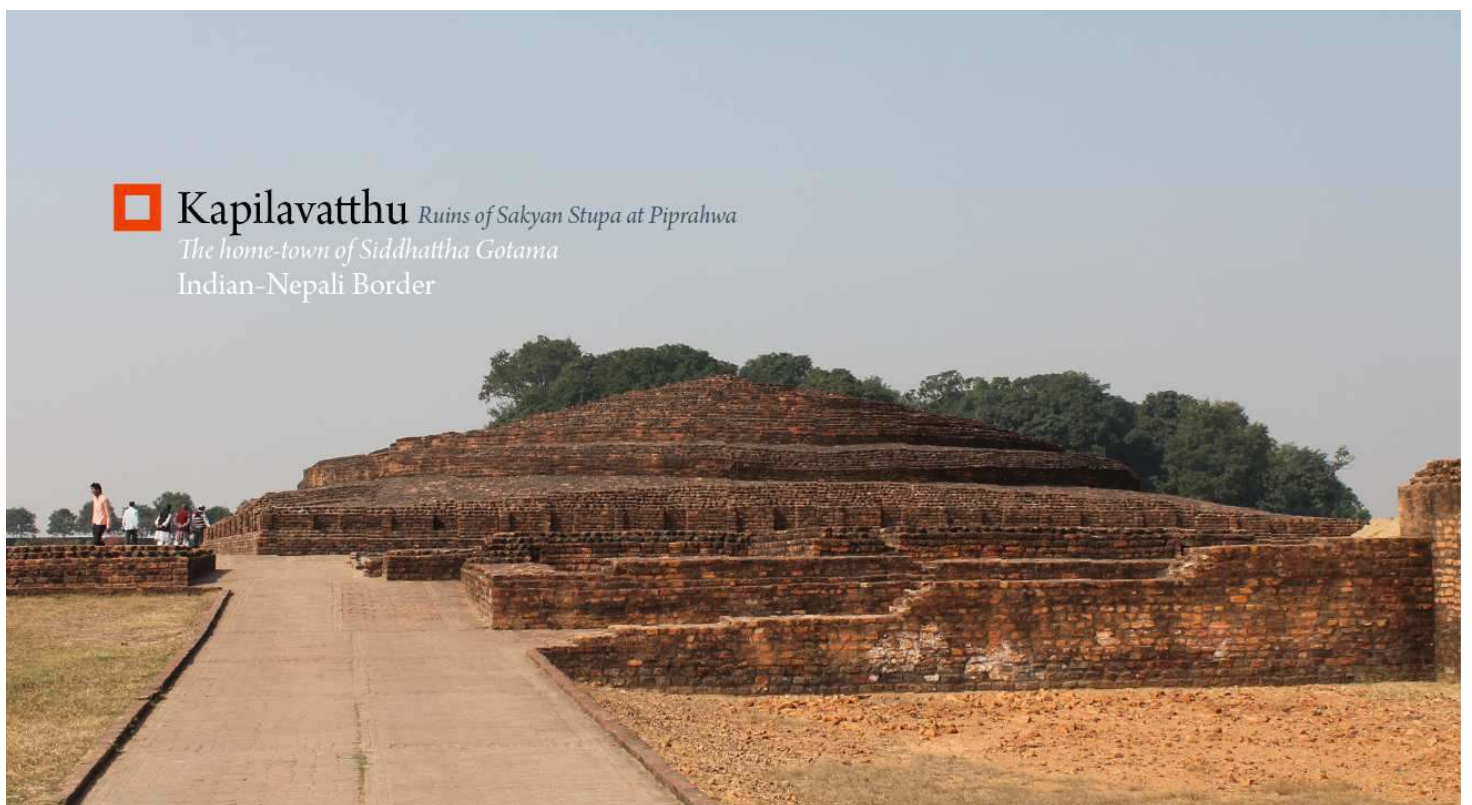
1971 年第二次考古，比普羅瓦佛塔內，在供奉釋迦佛陀舍利之石棺的地下層，另外發現建於佛陀時代的佛塔遺跡。



石棺位置的地下層發現建於佛陀時代之遺跡（位置示意圖）



1898 年比普羅瓦佛塔 Piprahwa stupa 考古勘探挖掘現場



目前迦毗羅衛城 Kapilavatthu 比普羅瓦佛塔 Piprahwa stupa

3-6-4-3. 釋迦族供奉之佛舍利的分奉

在比普羅瓦佛塔發現的佛舍利，初期因為受到諮詢的德國考古學家安東·費洛博士 (Dr. Anton Führer) 的拖累，曾經一度受到考古界的質疑。

當時有位泰國王子 Prisdang 在錫蘭的舍利·須菩提 (Sri Subhuti) 長老座下出家，其敦請舍利·須菩提向威廉·克拉斯頓·佩沛建議，可以將這批受質疑的佛舍利送給泰王拉瑪五世，以便減輕各界的質疑，增加公信力。



泰國王子 Prisdang 出家 The Prince Priest Jinawarawansa



泰王拉瑪五世照片

因此，當時治印的英國政府即將這批佛舍利送予泰王拉瑪五世，目前這批佛舍利安奉在曼谷金山寺(The Golden Mount Temple)。

此外，發現舍利的威廉·克拉斯頓·佩沛，為了感謝錫蘭舍利·須菩提(Sri Subhuti)長老的幫助，親致書信予舍利·須菩提長老，一方面表明 出土的佛陀舍利將由英國政府贈予泰王，二方面請求泰王將比普羅瓦佛塔出土之釋迦佛舍利的部份送予舍利·須菩提長老。目前該信保留在斯里蘭卡國家檔案庫。當年信件如下：

Сопроводительное письмо мистера Пеппе / The covering letter of Mr. Peppé

I see I have only
addressed the Birdpore N.W.P.
Parcel post Calcutta. Sept. 18, 1898.
Please see that you get the parcel

Dear Sir, I am very sorry I have
been so long in writing and
also in answering your last
two letters. I have been very
busy and I wished to wait
till I heard what Government
intended doing with the relics
and bones I found.

I have made over the bones
to Government and they are
going to send them to the
King of Siam with a request
that he sends to you & the
Buddhists of Ceylon a portion.
The coffer & relics are placed

in the Museum in Calcutta.
I will send the answers to your
questions to-day.

I sent you under registered
cover a parcel containing 21 of the
relics I found in the vases
and I hope you will accept
them as a present to me. You
will see how beautifully they
are made.

I should you at any time wish
to visit these parts, now so
interesting to Buddhists. I shall
be very pleased to put you up
and do what I can to make
your visit pleasant & interesting.
Be very careful how you open
the parcel & take the contents
out in a plate or you may lose
some.

With kind regards,
Yours sincerely,
W. C. Peppé

Здание первого реликвария

William Claxton Peppé 佩沛寫給舍利・須菩提長老的親筆信

Birdpore, N.W.P.

April 18, 1898

Dear Sir,

I am very sorry I have been so long in writing and also in answering your two letters. I have been very busy and I wished to wait till I heard what government intended doing with the relics and bones I found.

I have made over the bones to Government and they are going to send them to the King of Siam with a request that he sends to you and the Buddhists of Ceylon a portion. The coffer and vases (?) are placed in the museum in Calcutta. I will send the answers to your questions today. (?)

I sent you under registered cover a parcel containing 21 of the relics I found in the vases and I hope you will accept them as a present from me. You will see how beautifully they are made.

Should you at any time wish to visit these parts, now interesting to Buddhists, I shall be very pleased to put you up and do what I can to make your visit pleasant and interesting. Be very careful how you open the parcel and take the contents out in a plate as you may lose some.

With kind regards,

Yours Sincerely

W. C. Peppé

【信件 1 中譯】

Birdpore, N.W.P

4/18/1898

尊敬的先生：

我深感抱歉，這麼久才回覆之前您寄來的兩封信件。近來，我實在太忙，並且我原本的打算，在得知政府如何處理我所發現的文物及遺骨（舍利）以後，我再作回覆。

我已經把遺骨（舍利）呈交給政府，他們計劃把遺骨（舍利）轉送給暹羅國王，並請求國王陛下把其中一部分轉贈給您和錫蘭佛教信徒。石棺、壺罐已經存放在加爾各答博物館。今天，我會回信答覆您的問題。

我寄給您的掛號包裹裏，有我在壺罐裏發現的 21 份遺骨（舍利），希望您能接受這份禮物。您將會看到它們是多麼美麗！

現在，佛教徒們對這些聖物很感興趣。無論何時您想參訪這些發現的文物，我樂意隨時為您安排，並盡我所能的使您有一次愉快和充滿樂趣的訪問。

您打開包裹時務必要小心，最好是放在盤子內取出，否則您可能會散落一些。

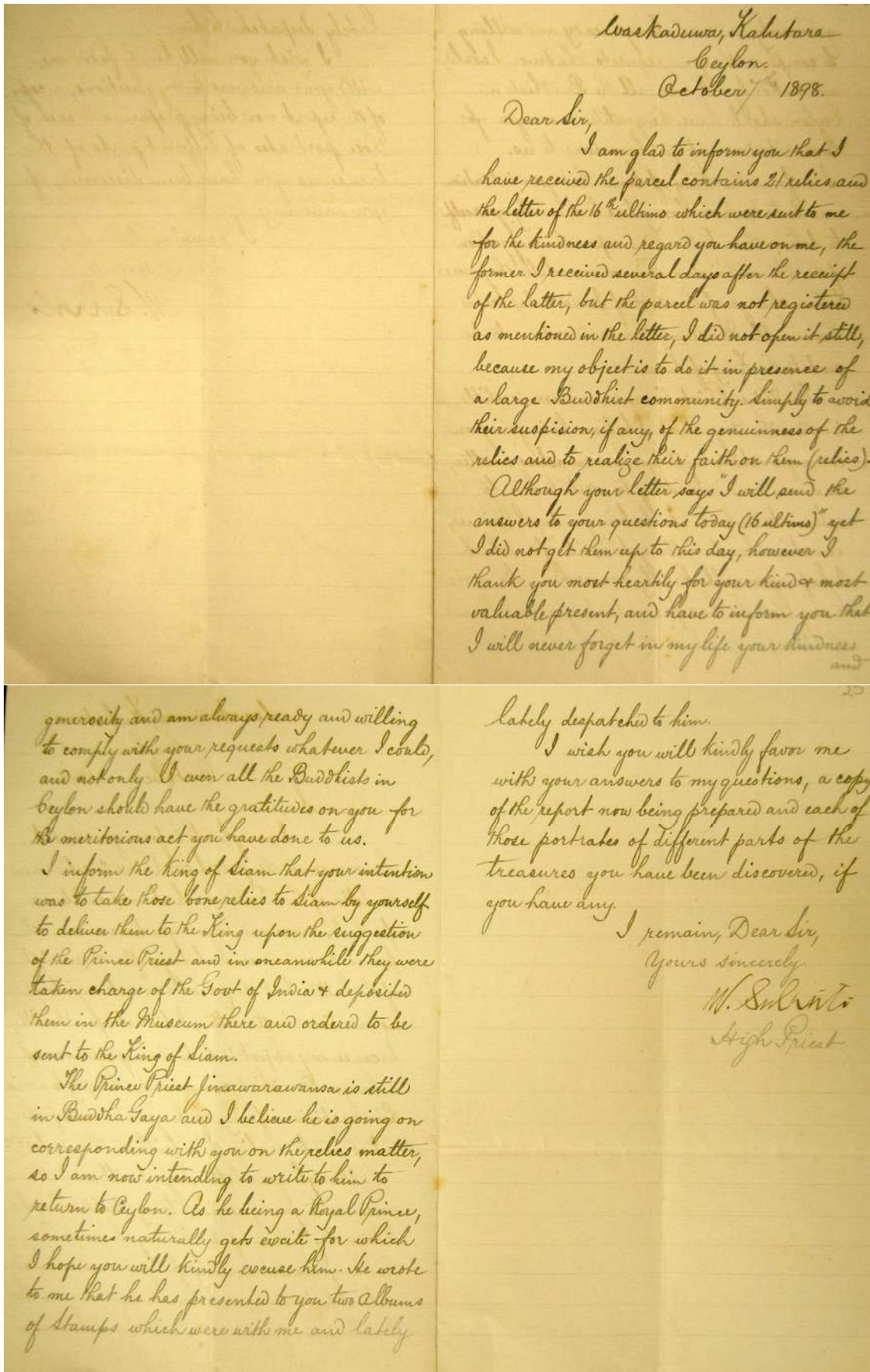
致以親切的問候

您真誠的朋友

W. C. Peppé

【在信的上方有一行標註】：先生！包裹郵寄地址我只寫瓦斯卡杜瓦而沒有寫卡盧特勒。請注意！以確保拿到包裹。

當舍利・須菩提長老收到佛舍利後寫了回信給 William Claxton Peppé 佩沛。舍利・須菩提回信如下：



舍利・須菩提長老回 William Claxton Peppé 佩沛已收到舍利的信

Waskaduwa
Kalutara
Ceylon
October 7 1898

Dear Sir,

I am glad to inform you that **I have received the parcel contains 21 relics** and the letter of the 16th ultimo which were sent to me for the kindness and regard you have on me, the former I received several days after the receipt of the latter, but the parcel was not registered as mentioned in the letter. **I did not open it still, because my object is to do it in the presence of a large Buddhist community. Simply to avoid the suspicion, if any, of the genuineness of the relics and to realize their faith on them (relics).**

Although you letter says “I will send the answers to your questions today (16th ultimo)” yet I did not get them up to this day, however I thank you most heartily for your kind & most valuable present, and have to inform you that I will never forget in my life your kindness and generosity and am always ready and willing to comply with your requests whatever I could, and not only I even all the Buddhists in Ceylon should have the gratitudes on you for the meritorious act you have done to us.

I inform the King of Siam that your intention was to take those bone relics to Siam by yourself to deliver them to the King upon the suggestion of the Prince Priest and in meanwhile they were taken charge of the Govt of India & deposited them in the Museum there and ordered to be sent to the King of Siam.

The Prince Priest Jinawarawansa is still in Buddha Gaya and I believe he is going on corresponding with you on the relics matter, so I am now intending to write to him to

return to Ceylon. As he being a Royal Prince, sometimes naturally gets excite for which I hope you will kindly excuse him. He wrote to me that he has presented to you two albums of stamps which were with me and lately despatched to him.

I wish you will kindly favor me with your answers to my questions, a copy of the report now being prepared and each of those portrates [sic] of different parts of the treasures you have been discovered, if you have any.

I remain, Dear Sir,

Yours sincerely

W. Subhuti

High Priest

【信件 2 中譯】

Waskaduwa

卡盧特勒

錫蘭

10/7/1898

尊敬的先生：

我很高興通知你，**我已收到包含 21 片遺骨（舍利）的包裹**，以及上月 16 號你寄出的充滿善意和問候的信。我是先收到信件，幾天後再收到包裹，但不是來信提到的掛號包裹。感謝你對我的仁愛和關懷！

之前，我一直沒有私自打開包裹，因為我要在眾多佛教徒的面前開啟包裹。這麼做的目的，純粹是避免人們懷疑遺骨（舍利）的真實性，並對遺骨（舍利）生起信心。

之前，你的來信提到：「今天（16 號）我將寄出您提出之問題的答覆。」但是，至今我還未收到你的回覆。無論如何，我無比衷心地感謝你的贈予——充滿善意且無比珍貴的禮物，並且這一生我不會忘記你的良善和慷慨。當你需要，凡是我能夠做到，請記得我——隨時效勞。不僅是我，所有錫蘭的佛教徒都會感激你對我們做出的貢獻。

我已通知暹羅國王，你原是打算按照王子僧的建議，親自送遺骨（舍利）去暹羅。然而，此時它們已由印度政府接管，暫時存放在博物館，並下令交予暹羅國王。

王子僧 Jinawarawansa 目前仍在菩提伽耶，我相信他會與您聯繫有關遺骨（舍利）的事，所以我打算寫信讓他儘快返回錫蘭。他是皇室王子，有時不免會自然隨性，希望你能多諒解。之前，他來信向我談到，他已提出贈送兩套集郵冊給你，目前集郵冊在我處，稍後我會寄給他。

我希望你給予我特別的幫助：答覆我提出的問題，寄給我一份你正在準備的報告副本。如果你有的話，請給我一份你發現的各類珍寶的畫冊。

對你，我一如既往！

你真誠的朋友

W. Subhuti 大長老



Ven Rajaguru Waskaduwe
Sri Subhuthi thero

此後，泰國也轉贈佛舍利予舍利·須菩提長老。威廉·克拉斯頓·佩沛（William Claxton Peppé）及舍利·須菩提長老（Rajaguru Waskaduwe Sri Subhuthi Thero）往來的信件不少，這兩封有關佛舍利的贈予及收受的信件，是目前錫蘭擁有這份源自古印度釋迦族奉藏於迦毘羅衛城之 釋迦佛陀真身舍利的重要證明。

由考古學界發現的 佛陀真身舍利，目前主要收藏在英國大英博物館、印度博物館、印度摩訶菩提學會、泰國金山寺、斯里蘭卡可倫坡的 Rajaguru Sri Subhuti Maha Vihara。此外，緬甸仰光的和平塔內，供奉 佛陀舍利一份，印度桑崎佛塔考古出土的舍利弗、大目犍連舍利各一份。

3-6-4-4. 關於比普羅瓦佛塔建造者的不同看法

比普羅瓦佛塔區的考古發現，有 佛陀舍利及阿育王的舍利罐、珠寶等，卻無有阿育王置立的石柱，這一點引起考古學者的興趣。根據研究，比普羅瓦佛塔發現的石棺與藍毘尼的阿育王石柱，石質應當出自同一處，並且比普羅瓦佛塔只是普通的磚造佛塔，不同於其它地方發現的阿育王塔般建造精美。

世界著名考古學家哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）是研究比普羅瓦佛塔的權威。他認為比普羅瓦佛塔發現的 佛陀舍利，原是阿育王取得佛滅後七國收藏的 佛陀舍利予以共聚後，阿育王再將其中一部份安置在石罐內，並刻上婆羅米文以資證明。阿育王再把舍利罐及大量珠寶置入石棺，並移置到



Dr. Harry Falk

離迦毘羅衛城不遠處的藍毘尼園供奉。直至孔雀王朝末世，該處 佛陀舍利的安全堪慮，藍毘尼園的 佛陀舍利遂移至迦毘羅衛城，安奉在釋迦族的古老佛舍利塔之上³³³。

哈利·福克博士認為：比普羅瓦佛塔的位置，是釋迦族的塔址——迦毘羅衛城；舍利罐內的佛舍利確實是 佛陀的真身舍利，也是現今世上最具真實性、權威性證明的佛陀真身遺骨。塔內奉置舍利的石棺、舍利罐及珠寶都是阿育王的奉獻，但是比普羅瓦的磚造佛塔，很可能是貴霜王朝的迦膩色迦王（梵語 Kanishka I，C.E. 127~151）或胡維色迦王（Huvishka，C.E. 152~?）在舊塔上予以擴建。

333 哈利·福克博士《釋迦佛陀之舍利》p.31, p.52, p.74：哈利·福克博士（Dr. Harry Falk, the world's leading authority on ancient Indian languages）是世界著名考古學家，古印度語言學權威。本書是博士發表於 2017 年 12 月的學術論文，2018 年 3 月授權原始佛教會翻譯，葉少勇教授潤文，2018 原始佛教會出版。
本書下載網址 http://www.arahant.org/ebooks/SakyamuniBuddha_tc/index.html

3-6-4-5. 西方學者常用的年代

有關佛陀與阿育王的時代差距，以及佛教分裂的時間，目前許多西方學者是採用晚出之正量部的《異部精釋（Tāranātha）》（流傳於西藏佛教），認為佛滅後 137 年有阿育王登位，不是更早的《十八部論》記載的佛滅後 116 年，相差了 21 年。見清辨 Bhavya《異部精釋》：

《異部精釋》³³⁴：「世尊無餘涅槃後，**百三十七年**，……於波吒梨城集諸聖眾。……**天魔化為跋陀羅比丘，住僧中……以根本五事，僧伽起大諍論。上座、龍與堅意等，宣傳五事。**……佛教分裂為二，名上座與大眾。」

此外，阿育王登位初年，日本學界考證是公元前約 269~271 年，西方學界是認定公元前約 271~273 年，相差了 2 年。

因此，西方學者判定 佛陀的年代，往往多說了 21~23 年。譬如：西方認為，佛滅於公元前 410 年，佛滅後 148~158 年，阿育王登位第 11~20 年（261~252 B.C.E.）取佛舍利再建塔供奉。實際上，佛滅於公元前 387 年，佛滅後 126~135 年，阿育王登位第 11~20 年（261~252 B.C.E.）取八國供奉的 釋迦佛陀舍利，並再增建大塔供奉。

334 參《印度佛教史》寺本婉雅日譯本 附註 87~89，p.376~p.377

3-6-5. 華人佛教徒迎奉 佛陀真身遺骨（舍利）

公元二世紀初，東漢時代佛教傳入漢朝的上層社會，開啟了佛教東傳的新頁。自公元二世紀至今，已歷時約一千八百多年，其間有各朝帝王迎佛舍利的事蹟，但迎奉的佛舍利是源於何時？來自何方？由何人攜來漢地？實際是不得而知，無從考證！

佛陀的真身舍利，佛滅後是由八國持奉，後由阿育王取得七國持奉的佛舍利，再部份交由孔雀王朝主導建立的分別說部學團傳化諸方，並建塔供養。如印度的桑崎（Sāñcī），阿育王在此建塔，現今此地存有桑崎佛塔。

1851 年的考古，在桑崎佛塔區的第二號塔，發現了分別說系僧團之十位傳教長老的舍利³³⁵，此地還有阿育王置立的石柱，另在北邊的第三號塔發現舍利弗、摩訶目犍連的舍利。阿育王不可能不在桑崎佛塔放置 佛陀舍利，桑崎佛塔未能發現 佛陀舍利的原因，目前不可知，也有可能是後世戰亂為人取走。

335 1851 年，英國「印度考古之父」的亞歷山大·康寧漢（Alexander Cunningham C.E.1814~1893），在臨近優禪尼之桑崎佛塔群的二塔，發掘出分別說部十位長老的舍利，有 Kāśyapa Gotra（迦葉波·俱特羅），Vachha Suvijayata（瓦奇·蘇威迦耶多）及優波提耶。這些長老舍利的出土，證明桑崎佛塔是分別說系僧團（優禪尼僧團）的重要建築群，是為了表彰分別說系僧團的權威、功績、地位。

自阿育王以後，釋迦佛陀的真身舍利，主要是由分別說部學團承擔起保管、供奉的事宜。印度的分別說部學團，分化於現今印度、斯里蘭卡、緬甸、泰國及東南亞各國，也即是南傳佛教的僧團。

佛陀真身舍利是佛教至寶，自古以來負責保管的分別說部學團，應當是不會將真正的佛陀真身舍利交予其它不同的教團。

隨佛禪師是華人，出家於分別說系銅鑠部緬甸僧團，致力於還原「第一次經律結集」集成之〈七事修多羅〉，並確立「依止〈七事修多羅〉、傳承佛世至今之僧團律戒」的原始佛教中道僧團。

基於「興法、興教、利人間」的清淨法緣，發展佛法、僧團與利益世間的共同信念，原始佛教中道僧團與斯里蘭卡（錫蘭）、泰國、緬甸的許多南傳僧團發展為合作團隊。

2017 年隨佛禪師已經帶領中道僧團及臺灣、大陸、馬來西亞、美國等地原始佛教的學眾，迎奉古印度迦毗羅衛城考古出土 釋迦牟尼佛真身舍利入臺永住。

2018 年 4 月 7~8 日，隨佛禪師領導原始佛教會舉辦「迎奉 釋迦佛陀真身舍利入臺永住大典」，來自斯里蘭卡、泰國、緬甸超過 130 名僧團長老參與，超過萬人直接參與，間接參與的民眾不計其數。



4 月 7 日斯里蘭卡守護比普羅瓦佛塔出土之佛陀舍利協會代表人摩哂陀大長老（Waskaduwe Mahindawansa Mahā Nayaka Thero）、發現人英國威廉·克拉斯頓·佩沛的家族代表威廉·盧克·佩沛（William Luke Peppé）、比普羅瓦佛塔研究權威德國哈利·福克博士（Dr. Harry Falk）、迎請人原始佛教會導師隨佛禪師（Vūpasama Mahā Thero），四方共同簽署〈釋迦佛陀真身舍利分奉證書〉。該證書共有十國語言的不同譯本，確認 1898 年迦毘羅衛城（比普羅瓦佛塔）考古出土 釋迦佛陀真身舍利已入臺永住。



左二：隨佛禪師 左三：摩哂陀長老 Waskaduwe Mahindawansa Thero
左一：哈利·福克博士 Dr. Harry Falk 左四：盧克·佩沛 Luke Peppé

4 月 8 日，隨佛禪師發表《十二因緣的原說與奧義》新書，還原十二因緣的真實法要。跨越兩千多年的時空阻隔，釋迦佛陀真身舍利、法身舍利二者同現人間，法光輝耀！

中道僧團將率先在臺灣建塔安奉，後至其他原始佛教流傳的華人地區建 佛真身舍利塔供奉。

3-6-6. 印度分別說部學團的分化

阿育王時代，分別說部學團依揉雜異道思想的《舍利弗阿毘曇論》，編集出自派的「分別說部三藏」，並促使優波鞠多領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」。因此，印度佛教僧團分裂為三派，分別是：一、**經師傳承**：阿難師承的摩偷羅僧團，阿難、商那和修、優波鞠多皆是弘經不移，自第四師提多迦起略說論義，至迦旃延尼子傳《發智論》，遂分裂為雪山部、說一切有部；二、**律師傳承**：1.附會毘舍離僧團的大天學團，2.優波離師承的毘舍離僧團，自優波離、陀娑婆羅到第三師樹提陀娑為止，三代皆能堅持正法，從阿育王歿、第四師耆哆起，受到論義的影響而分化出一說部、說出世部、雞胤部；三、**篡改經法的論師傳承**：目犍連子帝須為首的分別說部學團，後分為化地、法藏、飲光共三派。

分別說部學團傳教團受命於阿育王傳教於四方，當阿育王登位第 19 年目犍連子帝須歿後，分別說部逐漸分化為三部，主要有化地部（彌沙塞部）、法藏部（曇摩鞠多部，曇無德部）、飲光部（迦葉毘部），時間極可能是佛滅後 137 年（250 B.C.E.），阿育王登位第 22 年。此時，摩哂陀遠傳於楞伽島（銅掌國），阿育王歿後，信婆羅門教的南印朱羅王朝征服楞伽島。公元前 26 年，楞伽島才建立銅鑠部。見印順《印度之佛教》：

《印度之佛教》³³⁶：「**現存之『舍利弗毘曇』**，立無中有、心性本淨、九無為等，與『婆沙』之分別論者多同，**可知本論不但為法藏部所宗，化地、飲光等分別說系，無不仰此論為宗本也。**今存之『舍利弗毘曇』，多言五道，無我，與犢子系不盡合，與分別說系近。二系並用『舍利弗毘曇』，**而現存者，乃大陸分別說系之所誦也。其分別說系之南傳錫蘭者，僻處海南，另為獨特之發展，有『法聚』、『分別』、『界說』、『雙對』、『發趣』、『人施設』、『論事』之七論。近人勘七論中較古之『分別論』等，見其組織形式，與『舍利弗阿毘曇』有類似者。**」

在佛教原有的經師、律師兩大師承以外，阿育王另創王朝御用之「依論」的分別說部學團。阿育王時代起，佛教僧團分裂為經師、律師（附會於律師傳承的大天教學團）及分別說僧團的論師等，共有三大傳承系統，形成見解、傳誦、信仰皆有所不同的三大派、五部僧團。

佛滅後 250 年，經師傳承的迦旃延尼子受到《舍利弗阿毘曇論》影響而寫出《發智論》，並分裂出說一切有部。不久，說一切有部南方學眾放棄《發智論》，改宗《舍利弗阿毘曇論》，另創出犢子部。此後，經師傳承趨向衰亡。

336 見印順著《印度之佛教》第七章 p.127-4~11：參 臺灣正聞出版社出版 1990 年 10 月 3 版

3-6-7. 政教一體的統治政策

3-6-7-1. 毗闍耶入楞伽島

記載錫蘭佛教的史獻，相傳是公元五世紀末大名長老（巴 Mahānāma）著作，又稱《大王統史》（巴 Mahāvamsa）。

《大王統史》³³⁷是以佛教為中心的錫蘭史，《大王統史》與《島王統史》（巴 Dīpavamsa）共為錫蘭現存的王統編年史詩。

根據錫蘭《大王統史》第二章記載的錫蘭佛教歷史，錫蘭是由印度王子毗闍耶（巴 Vijaya）開創錫蘭島（楞伽島 Laṅkādīpa）王統。見《大王統史》第六章：

《大王統史》第六章³³⁸：「毘闍耶之行狀惡劣，彼之同行人〔然〕，彼等興作種種難忍之暴事。（三九）……於

337 見《中華佛教百科全書(二)》大史 p.569.1-28~33：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

本書是在五世紀末，由大名長老依據《島王統史》與宮廷文件等資料所編纂而成，可視大寺派（Mahāvihāra）傳的佛教史。但是，自毗闍耶王到錫蘭至天愛帝須王之間，諸王年代的計算均過長而不合理。

摘錄自溫特尼茲（M. Winternitz）《印度文獻史》〈佛教文獻〉第五章

見《中華佛教百科全書(二)》大史 p.570.1-16~23：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

《島史》與《大史》都只記載至摩訶先那王過世（公元 352 年）為止。亦即真正由大名撰述的，是三十七章五十偈。其後的記載，係由多人增補，作為《大史》的續編，即所謂的《小史》（Cuḷavamsa）。最前面的附錄，是波洛卡摩婆訶（Parākramabāhu）（1240~1275）王治世時，由達摩奇提長老所撰。

338 見《大王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.173~p.174

是王彼毘闍耶又與彼同行七百人令剃為半禿頭，（四二）投於船，使放於海上。……**毘闍耶**名堅固慧童子於雙列沙羅樹間，於如來入滅而臥之日，**上陸於楞伽島之銅掌國**。」

3-6-7-2. 錫蘭依附孔雀王朝

毗闍耶後，經歷數任國王，傳到天愛帝須王（巴 Devanampiya-Tissa 250~210 or 247~207 B.C.E.，依阿育王登位於 271 or 268 B.C.E. 的推算不同而不同）。**銅掌國（錫蘭）天愛帝須王與印度阿育王之間，是宗主及藩屬的關係。**天愛帝須王接受阿育王的承認、冊封後，並再次的登位為銅掌國王。見《大王統史》第十一章：

《大王統史》第十一章³³⁹：「彼天愛須帝於父之歿後為王……**彼王以甥之大阿利達大臣為首，婆羅門、大臣、會計師等四人，（二〇）為使節附夥軍力，差遣此等高價之寶珠……攜彼八種之真珠……彼等到波吒梨子城，贈物以呈正法阿育王，見此彼喜。（二四）〔正法阿育〕……與阿利達軍帥之地位……巨額之財物與住宅給與彼等，與大臣等協議，見答禮之贈物，（二七）……〔正法阿育〕王於適宜之時機授與此等之贈物，此等妙法之贈物以使者送友王〔之前〕：（三三）「余歸命佛、法、僧團，於釋迦子之教，告白為信士。（三四）人間中之優者！汝亦澄心於此等勝妙之三寶，歸命而信仰，（三五）為余之友王行再度之即位式。」**

339 見《大王統史》第十一章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.209~p.216

如斯云〔正法阿育〕友王厚遇此等諸大臣後送出。(三六)……**忠誠此主君，喜主君益之大臣等傳正法阿育〔王〕之語，於末伽始羅月之新月昇之日，行即位式，喜楞伽〔人〕之利益安樂，為楞伽王再行即位式。(四〇、四一) 其名冠天愛之語，與人人安樂彼人王，於吠舍佉月滿月之日，於楞伽島盛行祭時，自上於王位。」**

阿育王回應錫蘭帝須王的奉貢時，遣使對帝須王表達「余歸命佛、法、僧團」，並要求帝須王要「皈命佛法僧」，更要「受封再即位」。可見，**阿育王是經由政治、變型佛教的結合，建立孔雀王朝及錫蘭王國的緊密關係。**

錫蘭帝須王先受阿育王認可，再即位後，也仿照阿育王冠用「天愛喜見」的用語，採用「天愛」語，稱天愛帝須王。接著，**阿育王即派王子摩哂陀領導的傳教團至錫蘭，幫助錫蘭王創立「王族掌控，政教一體」的錫蘭佛教，目的是藉由分別說部佛教開展孔雀王朝的國勢及利益。**

孔雀王朝的領地範圍，除了印度半島南方的案達羅王朝以外，盡屬孔雀王朝（參 p.342 地圖）。**若是案達羅併吞了楞伽島的銅掌國，即可壯大國勢，北上威脅孔雀王朝。如是，孔雀王朝與銅掌國的共同威脅，是案達羅國。因此，阿育王派摩哂陀前往銅掌國，策動銅掌國成為孔雀王朝的藩屬國，雙方結盟的目的，是防範南印案達羅國的威脅。**

3-6-7-3. 阿育王族傳教入錫蘭

佛滅後 133 年 (253 B.C.E.)，阿育王登位第 18 年，摩哂陀出家第 12 年，分別說部學團結集出自派三藏已經 8 年，阿育王派遣摩哂陀領導的傳教團前往錫蘭傳化分別說部的佛教，但尚未前往。見《大王統史》第十三、十四章：

《大王統史》第十三章³⁴⁰：「彼大賢者，**大摩哂陀長老**，此時法臘十二年，受和尚並僧團之命，待時機行教化楞伽島……知時機之長老坐其處如斯思惟：『**彼天愛帝須大王與我父同〔舉〕即位式**，可行大祝祭，**由使節聞，知三物〔佛法僧〕之德**，於逝瑟吒月布薩會之日登眉沙迦山，**吾等於其日將渡至勝之楞伽島**。』」

天愛帝須王接受阿育王的冊封，再次登位為王，約公元前 250 或 247 年（依阿育王登位於 271 or 268 B.C.E. 的推算不同而不同），**時當是阿育王登位第 22 年，摩哂陀正式進入楞伽島傳教。**

《大王統史》第十四章³⁴¹：「彼天愛帝須王……伴四萬人人徒步而行走至眉沙迦山。……王見長老……**長老為大智者大地之主，講小象跡喻經**。說法畢時，**彼王與彼之四萬人人共安立於三歸依**。……**彼長老在楞伽島之二處以島之語言說法於楞伽島，如是島之燈明為正法之相續。**」

340 見《大王統史》第十三章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.225~p.227

341 見《大王統史》第十四章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.229~p.236

3-6-7-4. 王族掌教，政教一體

天愛帝須王時代，摩哂陀及僧伽蜜多將兩部僧團傳承、分別說部三藏、佛舍利及菩提樹苗傳入錫蘭島。見《大王統史》第十六、十七、十九章：

《大王統史》第十六章³⁴²：「犍度通達之長老為王講述入安居犍度章，**王甥、大阿利陀大臣共五十五人之兄弟同立於王側而聞此，〔一同向王〕請即日出家於長老之處。**此一切大賢者等，於剃髮堂達阿羅漢〔果〕。」

《大王統史》第十七章³⁴³：「**天主帝釋由周羅摩尼周提耶〔髻珠塔〕取出右鎖骨與沙彌。**由此，行者**須末那取其舍利與舍利鉢來至支提耶山，親手與長老。**……大摩哂陀長老一行俱向美麗之摩訶眉伽林，定住於彼處。象於夜間往來彼舍利〔奉安之〕場所，晝則負舍利立菩提樹處於堂內。大地之王者從長老之提案，須數日於彼敷地上築造及膝〔高〕之塔，……**王弟之末多婆耶王子亦（五七）對聖王〔佛〕懷具信心，乞求人王與一千人共出家於〔佛〕教。**」

342 見《大王統史》第十六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.261

343 見《大王統史》第十七章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.266~p.273

《大王統史》第十九章³⁴⁴：「大地之王者於恒河上積大菩提樹於船，**十一人之比丘尼伴僧伽蜜多長老尼乘船，阿利陀之一行亦〔乘〕……**彼大長老尼與諸長老尼共乘船〔後，王〕向大臣大阿利陀告此語：『**以我王位供養大菩提樹及三度，我友王亦如是以王位供養〔此〕。**』語此大王合掌立於岸邊，見大菩提樹之出行而流淚，如斯〔言〕：『**十力〔佛〕之其大菩提樹，彼實如太陽放光以赴。**』……其日王由大長老之神通力與彼長老等伴軍隊來至閻浮俱羅之〔港〕。大菩提樹至時肢體巧妙〔王〕得喜悅感激之心，述歡興之頌，浸於水〔中〕至首十六之族眾捧大菩提樹於頭上而下，置於岸邊美麗之假堂〔內〕**楞伽王以楞伽王位供養〔大菩提樹〕。**」

據《大王統史》的記載，孔雀王朝是楞伽島（銅掌國）的宗主國，天愛帝須王是附從阿育王的意旨。帝須王先向阿育王進貢，在阿育王認可下，帝須王再次的即王位，確立宗主及藩屬的主從地位。接著，**摩哂陀傳教團進入楞伽島（今斯里蘭卡），帝須王依照阿育王的作法，王族（王弟末多婆耶）出面掌控僧團、建立銅掌國分別說部佛教，孔雀王朝、銅掌國合作建立「政教一體」的統治體制。**

344 見《大王統史》第二章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.284~p.286

銅掌國王室模仿阿育王的作法，採用王族、貴族出家建立僧團的方式來掌控佛教，建立「政教一體」的變型佛教。這是藉由王族掌控僧團，建立依附孔雀王朝的分別說部佛教，並且在「政教一體」的制度下，維繫孔雀王朝及銅掌國王室的統治地位，堅固兩國的團結與合作。

公元前約 235 年，阿育王歿世，繼任的達沙拉塔王（Dasharatha）、商普羅帝王（Samprati）全心支持耆那教，信仰婆羅門教之案達羅地區朱羅王朝（Chola）的埃拉羅王（Elara），隨即征服了楞伽島。南印案達羅區的朱羅王朝征服楞伽島的影響，極可能是楞伽島的分別說系大寺派，較晚於化地部、法藏部、飲光部的成立時間，直到公元前 26 年才建立銅鑠部的原因。

3-6-8. 阿難系僧團的反制

3-6-8-1. 反抗異說的優波鞠多

自「五事異法僧爭」發生後，阿育王排斥、迫害阿難系摩偷羅僧團，又有分別說部編集出揉雜異道見解的三藏傳誦，謗亂佛法、貶抑聲聞僧團。

阿育王又大力支持分別說部傳教四方，讓已經變造的「變型佛教」隨著分別說部的傳教團足跡，傳播到印度及周邊地區。

「五事異法僧爭」的後續發展，使「第一次經律結集」以來，以「住持正法」自居的阿難系僧團，特別是阿難、商那和修、優波鞠多一系直傳的摩偷羅僧團，感到「佛陀正法」受到前所未有的破壞，正法傳續發生極大的危機。

阿育王及分別說部的亂法作為，促使經師傳承第三代領導的優波鞠多，不得不為正法的傳續，奮勇號召「對抗異法」的作為。

3-6-8-2. 優波鞠多召集第三次經律結集

阿難師承摩偷羅僧團的第二師是商那和修，在佛滅後 110 年（277 B.C.E.）號召舉行「第二次經律結集」，集成《相應阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含》等四部聖典傳誦。

佛滅後 124~125 年（263~262 B.C.E.），時約阿育王登位第 9 年 6 月 15 日雨安居開始，進行至阿育王登位第 10 年 3 月 15 日完成，目犍連子帝須學團結集出「分別說部三藏」。

商那和修的弟子優波鞠多，面臨阿育王、目犍連子帝須合謀「變造佛法，改變經誦」，為了維護正法，遂舉行「第三次經律結集」。見《三論玄義檢幽集》卷五：

《三論玄義檢幽集》卷五³⁴⁵：「**大天先既改轉經教，雜合不復如本，諸阿羅漢還復聚集，重誦三藏。……至此時，三藏已三過誦出：第一於七葉巖中；第二毘舍離國內……七百人勘定重誦三藏也；第三即是此時也。**」

優波鞠多召集的「第三次經律結集」，最可能的時間，應當是在分別說部結集完成的當年，阿育王登位的第10年6月15日至9月15日的雨安居期間。

阿難系優波鞠多領導摩偷羅僧團完成的「第三次經律結集」，是要維護「第二次結集（《四部阿笈摩》與《律》）」的結集成果，拒絕《舍利弗阿毘曇論》與改編、增新的論義經誦。見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九³⁴⁶：「**此阿難陀今皆演說，諸阿羅漢同為結集。……此即名為相應阿笈摩……若經長長說者，此即名為長阿笈摩；若經中中說者，此即名為中阿笈摩；……此即名為增一阿笈摩**」。爾時大迦攝波告阿難陀曰：『**唯有爾許阿笈摩經，更無餘者**』。」

自阿難傳法於商那和修，再傳到優波鞠多，經師三代直傳的摩偷羅僧團，一直都是「唯弘經藏，不弘律、論」，並且謹守「維續正法」的原則，分別承擔起三次的經律結

345 見《三論玄義檢幽集》卷五：參《大正藏（70）》p.456.2-7~23

346 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：《大正藏（24）》p.407.2-17~p.407.3-4

集。見《三論玄義檢幽集》卷六（引真諦《部執論疏》）：

《三論玄義檢幽集》卷六³⁴⁷：「上座弟子部（事實是指阿難弟子部），唯弘經藏，不弘律、論二藏故。……從迦葉已來，至優波笈多，專弘經藏，相傳未異。」

阿難出家修行的依止師是貝拉塔西沙 Belaṭṭhasīsa（或譯毘羅吒師子）³⁴⁸，不是大迦葉。大迦葉傳法阿難，是出自說一切有部編造的偽史。

優波鞠多長老領導摩偷羅僧團舉行的「第三次經律結集」，不僅維護了「第二次經律結集」的成果，也是《梵語二藏》（非貴霜王朝的新梵語）與《巴利三藏》對立的開始，更代表了「正統佛教」與「變型佛教」的對抗。見《印度佛教思想史》：

《印度佛教思想史》³⁴⁹：「由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語[梵文]，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]。」

347 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》p.463.1-24~p.463.2-12

348 見《銅鐸律》〈小品〉衣犍度：參《漢譯南傳大藏經（4）》p.384-2。

參〈巴中索引〉p.22 B 之四 Belaṭṭhasīsa（Pāli Vinaya Vol. IV, p.86）

「爾時，具壽阿難之和尚具壽毘羅吒師子患疥癬。」

349 見印順《印度佛教思想史》p.59-5~7：臺灣 正聞出版社出版 1993.4

3-6-8-3. 優波鞠多的貢獻

面對阿育王的壓迫，分別說部的巨大聲勢，優波鞠多不畏艱困的領導摩偷羅僧團，舉行維護《四部阿笈摩》與《律》的「第三次經律結集」，堅定拒絕增新的經說與編集自派論書（毘曇）。見《三論玄義檢幽集》卷六（引真諦《部執論疏》）：

《三論玄義檢幽集》卷六³⁵⁰：「上座弟子部（有部語，應是指**阿難弟子部**），**唯弘經藏，不弘律、論二藏故**。上座部（有部語）說云：……律者有開、遮，隨有緣、不定，故不可依也。毘曇則廣解諸義，雖與經相應，亦有過根本者。**經是根本，無開遮、增減之過，律與毘曇並是末，末不及本。弘本攝末，故唯弘經，不弘餘二藏也**。事事依經以為規矩，經中所明教正無曲，**故此部皆道德勝餘部也**。」

阿難系優波鞠多長老，是阿育王時代的佛教燈塔，既是經師傳承的阿難系第三代領導人，也是佛滅百餘年時期，印度佛教的大經師、大禪師及卓越佈教師，持戒、道德、禪法皆勝其他部派。

在阿育王、目犍連子帝須聯手共謀「掌控僧團，變造佛教」的情勢下，優波鞠多不畏困難的維護經、律的傳承。

350 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》 p.463.1-24~p.463.2-12

3-6-9. 阿育王壓制優波鞠多

3-6-9-1. 禁制反抗的法敕

面對分別說部學團的聲勢，優波鞠多起而反抗。優波鞠多舉行「第三次經律結集」，公然反對分別說部結集的三藏，反抗孔雀王朝支持分別說部「變造佛教」的作法。

面對優波鞠多的反抗聲浪，阿育王在表彰分別說部的桑崎佛塔，頒佈了「破僧伽者，令著白衣」的法敕，壓制反對的聲浪。見阿育王的〈桑崎法敕〉：

〈桑崎法敕〉³⁵¹：「（不得）破……比丘及比丘尼之僧伽，（朕之）諸王子（乃至）曾孫……以此令和合。……**比丘或比丘尼而破僧伽者，皆令著白衣**，不得住此精舍之處。……**朕所希望，和合於一，令僧之久住。**」

351 見阿育王之〈刪至法敕〉（即桑崎佛塔的法敕）：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p. 65-6~10

桑崎 Sāñcī，在印度中央邦（Madhya Pradesh）之波帕爾市（Bhopal）東北方 46 公里，毗迪薩市（Vidisā）西南方 10 公里。此地現今仍存著阿育王建塔以來，經由歷代增修建築的桑奇佛塔。桑崎大塔原是阿育王為供養佛陀舍利而建；阿育王所立的石柱則在桑奇大塔的南門邊；桑奇大塔的北邊另有桑崎三塔，此塔原供養著舍利弗與摩訶目犍連的舍利；桑崎大塔的西邊另建有桑崎二塔，供養著阿育王時代十位重要宣教長老之遺骨。桑崎佛塔是在十二世紀回教佔領印度消滅了佛教後，漸被世人所遺忘，直到公元後 1818 年，才被英國孟加拉騎兵隊的指揮官泰勒（Taylor）將軍發現。大塔上刻有公元後 93 年及 131 年的兩篇銘文，稱大塔為「卡克那陀」（梵 Kākanāda），這有可能是隱喻住於山丘塔寺之僧眾合誦經文的聲音。



◎ 卑提寫 Vedissa（今 Vidisha）附近，彰顯分別說部的桑崎佛塔

〈桑崎法敕〉是建立在桑崎佛塔區的阿育王法敕，桑崎 Sāñcī 位居優禪尼的東方不遠，優禪尼是摩哂陀的出生地。阿育王特別選在此建塔，即現今存有的桑崎佛塔³⁵²。

352 見《中華佛教百科全書（三）》山崎 p.852.3：中華佛教百科文獻基金會 1994 年元月出版

印度中部的重要佛教遺蹟，位於印度波帕爾（Bhopal）的那瓦巴（Nawab）領土之內。該地為孤立平原之上，高度九十公尺的小山。遺蹟以大佛塔為中心，而環佈著各時代的佛教堂塔與各種遺蹟。此地古代名稱為「迦迦那衍」（Kakanaya）或「迦迦那羅」（Kakanara）；《大史》稱之為「塔山」，未詳何時起稱作山崎。茲略述如下：

（1）**大塔**：位於今印度中央邦馬爾瓦地區波帕爾（Bhopal）附近，是古印度著名的大佛塔。半球形圓頂，直徑約三十七公尺，塔高十六餘公尺。……認為阿輸迦原來所建的是磚塔，已被後來增建的這座較大的塔所掩蓋。

桑崎佛塔區主要是安置 釋迦佛陀、舍利弗、摩訶目犍連的舍利，更置立了阿育王石柱，是作為佛教正統的象徵。日後，此地安置分別說系僧團十位傳教長老的舍利³⁵³。



桑崎佛塔的建造意義，是阿育王將親近王家的分別說部學團，推崇為佛教的代表及正統，桑崎佛塔正是彰顯分別說部學團之權威與榮耀的象徵。

阿育王頒布「禁制破僧」的法敕，表面似是希望「僧團和合，令僧久住」。但是當了解優波鞠多長老、摩偷羅僧團舉行結集的內容後，審視阿育王、分別說部學團的作

(2) **舍利弗、目犍連的骨塔**：位於大塔的東北面。以藏有佛陀的二大弟子舍利弗、目犍連的遺骨而馳名遠近。這些遺骨是亞歷山大·康寧罕和麥塞在兩個石匣內所發現。石匣上有刻文說明石匣內所藏為何人的遺骨。

(3) **第二號塔**：內藏有阿育王傳教團中極其活躍的傳教大師之遺骨，裝置遺骨的四個滑石所製的盒匣上有刻文，較大的盒匣的刻文載：「以阿羅漢·迦葉波哥達 (Arahat Kasapagata) 和阿羅漢·瓦奇·須維賈耶達 (Arahat Vacchi Suvijayata) 為首的所有傳教師的 (遺骨)。」依此可證明《大史》與《島史》所說阿育王派遣傳教師的正確性。

(4) **阿育王石柱**：位於主塔南牌坊之前，係山崎遺址所有石柱中，最早建立者。

353 1851 年英國「印度考古之父」的亞歷山大·康寧漢 (Alexander Cunningham C.E.1814~1893)，在臨近優禪尼之桑崎佛塔群的二塔，發掘出分別說部十位長老的舍利，有 Kāśyapa Gotra (迦葉波·俱特羅)，Vachha Suvijayata (瓦奇·蘇威迦耶多) 及優波提耶。這些長老舍利的出土，證明桑崎佛塔是分別說系僧團的重要建築群，是為了表彰分別說系僧團的權威、功績、地位。

為，可以推知：阿育王公佈「不許破僧」的法敕，是刻意選在分別說部學團的桑崎佛塔區。阿育王的意思應有兩點：一、承認、推崇分別說部學團的「變型佛教」是「正統」；二、警告優波鞠多、摩偷羅僧團的反抗作法。

除了桑崎以外，阿育王在憍賞彌（巴 Kosambī）、沙如那陀（巴 Sārnāth，即鹿野苑 Migadāya），也有呼籲「不得破僧」及「僧團和合」的敕令。見〈憍賞彌法敕〉、〈沙如那陀法敕〉：

〈憍賞彌法敕〉³⁵⁴：「天愛於憍賞彌敕令於諸大官。……比丘或比丘尼而破僧者，皆令著白衣，此不得住精舍之處。」

〈沙如那陀法敕〉³⁵⁵：「雖任何人亦（不得）破僧！若比丘或比丘尼而破僧者，皆令著白衣，不得住精舍之處。……天愛如是昭。」

目前針對阿育王法敕的研究者，依據阿育王頒佈「禁制破僧」的法敕，雖得知阿育王嚴禁任何人分裂僧團，卻

354 見阿育王之〈憍賞彌法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.63-8~11，p.64-1 之【註 1】

355 見阿育王之〈沙如那陀法敕〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.66-5~10，p.67-5 之【註 1】

沙如那陀 Sārnāth 是古昔的鹿野苑（梵 Mṛgadāva，巴 Migadāya），是釋迦佛陀初轉法輪度五比丘的地方。在聖地置立不得破僧的法敕，是讓佛教徒都能看到。

不知阿育王「禁制破僧」的真正動機與目的。

信從南傳佛教的學人，依據《大王統史》、《島王統史》的記載，既認為佛滅後百餘年有修修那迦之子的「迦羅阿育（黑阿育）」，又誤認佛滅後 218 年孔雀王朝的阿育王登位（法阿育），佛滅後百年至兩百年間的佛教已分裂為十七派。見《大王統史》第四、五章，《島王統史》第五、六章：

《大王統史》第四章³⁵⁶：「修修那迦……彼子迦羅阿育……即位十年而正等覺者般涅槃已過一百年。」

《大王統史》第五章³⁵⁷：「迦羅阿育王……頻頭娑羅之兒知為百一人，而其中之阿育〔王子〕……勝者涅槃之後，此王即位前，為二百十八〔年〕如是當知。」

《島王統史》第五章³⁵⁸：「於初之百年中，無任何之分裂，至第二之百年，於勝者之教，生起十七之異派。」

《島王統史》第六章³⁵⁹：「正覺者般涅槃後二百十八年喜見灌頂。」

356 見《大王統史》第四章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.6-8

357 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.13-19

358 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-8~10

359 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.39-12

銅鐸部《島王統史》用耆那（Jina 勝者）教之名——「勝者之教」，稱呼佛教，顯示出自分別說系的部派確實有將耆那教思想揉雜入佛教之內。

假設阿育王真是出自佛滅後 218 年，又佛滅後 200 年內的佛教真已分裂為十七派。試問：此時的阿育王頒佈「禁制破僧」的法敕，有何作用及意義？豈非多此一舉！**阿育王的「禁制破僧」，絕對不是出自維持僧團團結的目的。**

當時的佛教只有三大僧團，沒有其他的部派。阿育王頒佈「禁制破僧」的法敕，主要目的應當是堅定支持王族掌控、目犍連子帝須（論師）為首的分別說部學團，以及王朝御用的大天學團，推展符合孔雀王朝需要的「變型佛教」，並且持續的壓制經師傳承的阿難系摩偷羅僧團，邊緣化律師傳承的優波離系毘舍離僧團。

阿育王敕令表達出的訊息，應是警告當時阿難系傳承之領導摩偷羅僧團的優波鞠多 Upagupta，不得再有任何反對或拒斥目犍連子帝須及分別說部學團的作為。

「禁制破僧」的法敕，實際是阿育王不許任何人針對孔雀王朝御用的目犍連子帝須、分別說部學團、《分別說部三藏》，作出批判、破壞的行為，全心支持「變型佛教」的發展。

3-6-9-2. 阿育王立石柱表彰功績

佛滅後約 134 年（253 B.C.E.），阿育王登位約第 19 年，分別說部的部主目犍連子帝須過世。佛滅後約 135 年（252 B.C.E.），阿育王登位約第 20 年起，阿育王開始立阿育王石柱於王朝各地，宣揚「法的敕令」。此時，印度的分別說部學團已漸分化為化地、法藏、飲光等三大分部，錫蘭的大寺派則自成一局，直到公元前 26 年為銅鑠部。

根據印度阿育王石柱的考證，阿育王置立石柱於耆那教諸聖地、佛陀八大行跡聖地，以及佛教各部派根據地。置立阿育王石柱的地方，是阿育王認許的宗教免稅地，每年只需繳 1/8 的稅金。見〈藍毘尼園法勅〉：

〈藍毘尼園法勅〉³⁶⁰：「天愛喜見王，**過灌頂二十年之年**，躬親自來此行供養。 佛陀釋迦牟尼降誕於此。而以石作有馬像，**令建石柱**。〔為紀念〕薄伽梵降誕於此。**藍毘尼聚落免納稅金，唯據出〔生產〕八分之一。**」

根據現今印度各地置立阿育王石柱的情況，可推知阿

360 見阿育王之〈藍毘尼園法勅〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.69-11~p.70-1，p.70 之【註 1】

藍毘尼 Lumbini，所謂 Lumbinī-vana 即藍毘尼園，世尊降生的土地。現今為藍毘尼提 Rummindeī。

育王置立石柱的時間，應是在分別說部傳教團已廣化四方，並逐漸分化為化地、法藏、飲光等三大派，五部佛教僧團的雛形已成的時期。較可能的時間，是在阿育王登位第 20 年（252 B.C.E.）後。見〈尼迦利沙迦如法勅〉：

〈尼迦利沙迦如法勅〉³⁶¹：「天愛喜見王，灌頂過十四年之年，再度增築佛陀庫那迦瑪那之塔。而**灌頂過（二十）年之年**，躬親自來此供養。**（又令）建（石柱）。**」



◎ 上圖是拘尸那羅的阿育王石柱

361 見阿育王之〈尼迦利沙迦如法勅〉：參《漢譯南傳大藏經（70）》附錄之〈阿育王刻文〉之 p.70-9~11

3-6-9-3. 摩偷羅未立阿育王石柱

佛滅 116 年，曾領導佛教進行僧律羯磨與「第二次經律結集」的阿難系摩偷羅僧團，基於反對大天主張的「五事異法」，遂與支持大天的阿育王產生衝突。

根據學術界針對阿育王石柱的尋覓及考證，在 釋迦佛陀傳法的八大聖地，分別說部學團、毘舍離僧團的根據地，阿育王都置立了石柱，給予特別地位的尊崇。

由目前的考古工作，唯有阿難師承摩偷羅僧團的化區，未見阿育王石柱的置立。摩偷羅地區無有阿育王石柱，這個情況說明：**阿育王與阿難系摩偷羅僧團確實是不合。**



◎ 上圖由左至右是阿育王石柱的 1.獅子柱頭、2.石柱刻文



依據美國學者 *John C. Huntington* 考證印度地區阿育王石柱的分佈圖

3-6-10. 五部僧團分化

3-6-10-1. 目犍連子帝須的過世

佛滅後百年間的佛教僧團，主要有阿難系摩偷羅僧團、優波離系毘舍離僧團，以及西印優禪尼地區的僧團。

佛滅後約 125~126 年，阿育王登位約第 10~11 年（262~261 B.C.E.），孔雀王朝國境的佛教僧團，分裂為經師傳承的阿難系摩偷羅僧團、律師傳承的優波離系毘舍離僧團，以及論師派系的分別說部學團，共有三大派。

末田提領導的罽賓僧團，則不在孔雀王朝的範圍。

南傳銅鑊部傳說，阿育王登位第 26 年，目犍連子帝須逝世。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章³⁶²：「賓頭沙羅之子，有大名聲之剎帝利**法阿育亦統治三十七年。於阿育王〔治世〕二十六年，名〔長老〕目犍連子輝耀其教，於壽滅而涅槃。**」

由於阿育王延請目犍連子帝須出面處理僧爭的時間，應是阿育王登位第 9 年，《島王統史》卻說是阿育王登位第 16 年，晚說了 7 年。因此，目犍連子帝須逝世的時間，

362 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.37-10~11

也有可能晚說了 7 年，實際是逝世於阿育王登位第 19 年，時約佛滅後 134 年（253 B.C.E.）。

依目犍連子帝須逝世的時間，推斷分別說部分化為化地部、飲光部、法藏部等三派的時間，極可能是在目犍連子帝須逝世後的第二年起，即佛滅 135 年（252 B.C.E.）、阿育王登位第 20 年以後。當時，優波鞠多應當尚住於世。

藏傳清辨 Bhavya 著作有關犢子系正量部傳誦之部派分裂史的《異部精釋（Tāranātha； Sde-pa tha-dad-par byed-pa dañ rnam-par-bśad-pa）》，記載阿育王治世、大天五事、佛教分裂的時間，是在佛滅後 137 年³⁶³（250 B.C.E.），即阿育王登位第 22 年。但是，《異部精釋》的說法，應當是將孔雀王朝境內的佛教，正式分為經師的摩偷羅僧團、律師的毘舍離僧團、論師的分別說系三派，共有五部僧團的時間點，誤說是佛教根本分裂的時間。

3-6-10-2. 三大派、五部僧團的分化

阿育王治世 37 年（271~235 B.C.E.）期間，是佛教由兩大師承，共傳四部聖典、律藏的根本佛教時期，再發生

363 參《印度佛教史》寺本婉雅日譯本 附註 87~89，p.376~377

《異部精釋》：「世尊無餘涅槃後，百三十七年……佛教分裂為二，名上座與大眾。」

論師系統的「變型佛教」，進入三大派、五部僧團，教法傳誦分歧的部派佛教。見《阿育王經》卷三、《達摩多羅禪經》卷上、《高僧傳》：

《阿育王經》卷三³⁶⁴：「**時阿育王**語比丘名一切友：我當施僧十萬金及一千金銀琉璃鬘，於大眾中當說我名**供養五部僧**。」

《達摩多羅禪經》卷上³⁶⁵：「如來泥曰未久，**阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯**。此三應真咸乘至願，冥契于昔，功在言外，經所不辯必闡，軌無匠孱焉無差。其後，**有優波崛**，弱而超悟，智紹世表，才高應寡，觸理從簡，八萬法藏所存唯要。**五部之分始自於此**。」

《高僧傳》³⁶⁶：「迦葉、**阿難、(末田地、)舍那波斯、優波掘多**，此五羅漢次第住持，**至(優波)掘多之世，有阿育王者**。王在波吒梨弗多城，因以往昔見佛遂為鐵輪御世。……**遠會應真更集三藏，於是互執見聞、各引師說，依據不同遂成五部**。」

末田地（末田提 Madhyāntika、末闍提 Majjhantika）

364 見梁•僧伽婆羅《阿育王經》卷三：參《大正藏（50）》 p.140.3-6~8

365 見《達摩多羅禪經》卷上：參《大正藏（15）》 p.301.1-7~13

366 見梁•慧皎《高僧傳》卷十一：參《大正藏（49）》 p.403.1-9~15

是罽賓（後稱迦濕彌羅）的開教大師。佛滅約 270 年以後，說一切有部再分出犢子部，摩偷羅地區轉為犢子部的化區，原有部遂自稱是「根本說一切有部」，並流傳於罽賓。

此後，說一切有部為了穩定化區信眾及推崇自派地位，遂在白派的《達摩多羅禪經》提出末田提為阿難的直傳弟子，並傳法予摩偷羅第二師的商那和修，這段推崇自派的偽史，目的是為了貶低傳化於摩偷羅地區的犢子部。

《達摩多羅禪經》提到，在優波鞠多時代，佛教分為五部僧團，而優波鞠多與阿育王同時代，可見阿育王時代的佛教已分為五部僧團。

阿育王時代的五部僧團，是指何者？見吉藏《大乘玄論》卷五、法顯〈摩訶僧祇律私記〉：

《大乘玄論》卷五³⁶⁷：「又經言五部者，佛三藏中毘尼藏多有此名。又十八部中五部盛行，**五部者：一薩婆多部**（應指摩偷羅僧團），**二曇無德部**，**三僧祇部**（是指毘舍離僧團），**四彌沙塞部**，**五迦葉唯部**。」

〈摩訶僧祇律私記〉³⁶⁸：「佛泥洹後，大迦葉集律藏為大師宗。……大迦葉滅後，次尊者阿難……次尊者末田

367 見吉藏著《大乘玄論》卷五：參《大正藏（45）》p.65.1-22~26

368 見法顯〈摩訶僧祇律私記〉：參《大正藏（22）》p.548.2-9~25

地……次尊者舍那婆斯……**次尊者優波崛多……能具持八萬法藏。於是遂有五部名生：初曇摩崛多別為一部，次彌沙塞別為一部，次迦葉維復為一部，次薩婆多。**薩婆多者，言說一切有，所以名一切有者。自上諸部義宗各異。……以眾多故，故名**摩訶僧祇**，摩訶僧祇者大眾名也。」

《大乘玄論》及〈摩訶僧祇律私記〉提到的薩婆多部（巴 Sarvāstivādin），不是阿育王時代的摩偷羅僧團，是佛滅後約 250 年由摩偷羅僧團分裂出的說一切有部。出自後世的《大乘玄論》及〈摩訶僧祇律私記〉，是誤將薩婆多部作為摩偷羅僧團的代表，又誤稱毘舍離僧團是大眾部。

阿育王登位初年，佛教發生「五事異法僧爭」；阿育王登位第 4~10 年，經由阿育王、目犍連子帝須共謀「變造佛法」，促使佛教僧團無法保持「法同一味，共學無異」。阿育王登位約第 10~11 年，佛教分裂為經師傳承的阿難系摩偷羅僧團、律師傳承的優波離系毘舍離僧團等兩大師承，再加上由目犍連子帝須開啟的論師派系分別說部，共有三大部派。阿育王登位第 19 年，目犍連子帝須逝世，阿育王登位 20 年，分別說部逐漸分化，至 22 年，分別說部分化為化地部、飲光部、法藏部，共有三大派、五部僧團。分別說系錫蘭銅鑠部，晚約兩百餘年才成立，可能與阿育王歿後，信仰婆羅門教的南印朱羅王朝入侵楞伽島有關。

阿育王在印度各地置立阿育王石柱的時間，應當是在佛滅後 135 年 (252 B.C.E.)，阿育王登位約第 20 年以後，也是分別說部逐漸分化的時代。

分別說部再分化為化地部、飲光部、法藏部以後，佛教五部僧團各派，即再次編纂出自派的新經誦。五部僧團更依各自派的見解，再集成自部的傳誦，這正是後世說的「五部沙門，競集法句」。見吳支謙〈法句經序〉：

〈法句經序〉³⁶⁹：「凡十二部經，總括其要，別為數部。**四部阿含，佛去世後阿難所傳**，卷無大小皆稱聞如是處，佛所在究暢其說。**是後五部沙門，各自鈔眾經中，四句、六句之偈，比次其義條別為品，於十二部經靡不斟酌，無所適名，故曰法句。諸經為法言，法句者由法言也。**」

阿難與阿難師承的僧團，主導了第一、二次經律結集，自佛滅當年至百一十年間，發展出四部阿含聖典。阿育王登位約第 22 年，五部僧團形成後，各派遂再發展出自派經誦。見《大方等大集經》卷二十二：

《大方等大集經》卷二十二³⁷⁰：「**憍陳如！我涅槃後有諸弟子，受持如來十二部經，書寫讀誦顛倒解義。以倒**

369 見吳支謙作〈法句經序〉(C.E.230)：參《大正藏(4)》p.566.2-20~27

370 見《大方等大集經》卷二十二：參《大正藏(13)》p.159.1-14~p.159-3

解說，覆隱法藏，**以覆法故，名曇摩鞠多**。……**讀誦書說外典，受有三世及以內外**，破壞外道善解論義，說一切性悉得受戒，凡所問難悉能答對，**是故名為薩婆帝婆**。

……**說無有我及以受者，轉諸煩惱猶如死屍，是故名為迦葉毘部**。……**不作地相、水火風相、虛空、識相，是故名為彌沙塞部**。……**皆說有我，不說空相，猶如小兒，是故名為婆嗟富羅**³⁷¹（即犢子部）。

……受持如來十二部經，讀誦書寫，**廣博遍覽五部經書，是故名為摩訶僧祇**。善男子！**如是五部雖各別異**，而皆不妨諸佛法界及大涅槃。」

《大方等大集經》的立場，是肯定大眾部（摩訶僧祇），否定摩偷羅僧團及優波鞠多舉行「第三次經律結集」的貢獻，也同樣不認可大眾部以外其他四部的見解。

摩偷羅僧團是「住持經藏」，為了對抗分別說部結集的「分別說部三藏」，維護「第二次結集」的四部聖典與律藏，優波鞠多領導舉行「第三次經律結集」。摩偷羅僧團未曾在四部阿含聖典以外，再編集新經誦！見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：

371 見《三論玄義》：犢子部乃為婆嗟富羅之譯名。

見《翻譯名義集》卷四：婆嗟譯作犢，富羅譯作子。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九³⁷²：「**此蘇怛羅是佛真教。……此阿難陀今皆演說，諸阿羅漢同為結集。……此即名為相應阿笈摩……長阿笈摩……中阿笈摩……增一阿笈摩**」。爾時大迦攝波告阿難陀曰：『**唯有爾許阿笈摩經，更無餘者**』。』

《大方等大集經》是把佛滅後約 250 年的薩婆多部（說一切有部），誤當作阿育王時代的摩偷羅僧團。

薩婆多部（說一切有部）應是在佛滅後第三百年中葉，自阿難系摩偷羅僧團分裂出的部派，部主是迦旃延尼子，受《舍利弗阿毘曇論》的影響，寫出融攝《舍利弗阿毘曇論》的《發智論》，悖棄阿難師承是「重經，不弘論」的立場。吉藏《大乘玄論》、法顯〈摩訶僧祇律私記〉都是將弘論的說一切有部，誤作為阿難系摩偷羅僧團的代表。

同此，阿育王時代的毘舍離僧團第三師的樹提陀娑，未曾參與「變造佛教」的事務，也不可能編集出新經誦。**阿育王時代編集出自派新經誦，並與毘舍離僧團有關的教派，應當是傳化於案達羅地區的大天學團（制多部）。**

大天是出身外道、阿育王御用的臣屬，也可能是藉著

372 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：《大正藏（24）》p.407.2-17~p.407.3-4

附會毘舍離僧團出家的僧人身份作為掩護，實際是進行擾亂佛教、變造佛教的政治工作者。前面引據〈摩訶僧祇律私記〉、《大方等大集經》說的摩訶僧祇（大眾部），不是阿育王時代的毘舍離僧團，應當是案達羅地區的大天學團。毘舍離僧團自稱摩訶僧祇（大眾部），是佛滅後約 238 年（149 B.C.E.），開創巽迦王朝的弗沙蜜多羅王歿後的事情了。

佛滅後 137 年（250 B.C.E.），阿育王登位第 22 年以後，除了摩偷羅僧團以外，附會於毘舍離僧團的大天學團、化地部、飲光部、法藏部及毘舍離僧團等五部，皆各自增新編集出「法句（法言）」。後來，擴張為《雜藏》（Kṣudraka-piṭaka），或名為《小部》（Khuddaka-nikāya, 銅鑠部傳），**即成為第五部經典的傳誦，或稱為「雜部」。**這是出自部派佛教時代各派編集的新經誦，各派第五部經誦的內容不相同。

「小」、「雜」同為 Khuddaka 的義譯，《小部》與《雜藏》原即是偈頌的總集，是大不同於古老的〈修多羅〉。

阿育王時代的摩偷羅僧團，乃至佛滅後約 250 年自阿難系摩偷羅僧團分出的說一切有部，皆未在四部聖典以外，另編集出第五部經集。

3-6-11. 阿育王與分別說部學團

孔雀王朝王族出家於分別說部學團，是阿育王掌控佛教的政治策略，主要目的是「掌控佛教」，謀求王朝的利益及穩定。

分別說部學團受孔雀王朝的掌控，並在阿育王的支持下，極快速的發展。在阿育王登位約 22 年，分別說部學團分化為化地部、法藏部、飲光部，摩哂陀傳教入楞伽島。

公元前約 26 年，分別說部的傳承，另在印度東南的楞伽島（獅子國，錫蘭）舉行《分別說部三藏》的再結集，號稱是第四次結集，創立了錫蘭的銅鑠部。

目前承續自分別說部的南傳佛教，針對阿育王事蹟的陳述，全是支持佛教的正面印象。然而，根據印度史獻，分化自摩偷羅僧團之說一切有部傳述的《阿育王傳》、《十八部論》，以及古老〈七事修多羅〉與論書的比對探究。**清楚的發現史實的孔雀王朝是支持耆那教，阿育王也是耆那教的護持者，並且採取「掌控佛教」及「變造佛教」的方法，推展「變型佛教」，既鞏固王權，又維護孔雀王朝的神聖權威（開國君王旃陀羅笈多是耆那教聖者），減輕佛教、耆那教的衝突，堅固、穩定孔雀王朝的統治基礎。**

從始至終，阿育王皆是耆那教的堅定支持者，也是利用佛教、變造佛教的君王，絕不是支持正統佛教的君王。

目前佛教界有關阿育王的記載，最早傳出是公元前一世紀印度說一切有部寫的《阿育王傳》³⁷³，傳出約公元前一世紀的《舍利弗問經》（大眾部傳）記載少許孔雀王朝事蹟。此外，南傳佛教覺音論師寫的《善見律毘婆沙》，也有相關阿育王的記載，此書出自公元後五世紀的錫蘭大寺派，也是較晚傳自印度以外的作品。

目前佛教界有關印度部派分裂的記載，最早傳出是公元前一世紀印度世友論師寫的《十八部論》，公元前約二世紀傳出的《舍利弗問經》（大眾部傳）也有少許記載。此外，錫蘭的《島王統史》，是出自公元後五世紀的說法，也是較晚傳自印度以外的作品。

有關阿育王、印度部派分裂的記錄，現今南傳佛教流傳的《善見律毘婆沙》及《島王統史》，因為傳出的時期確實較晚，並且多有不合更早期的印度史獻，當中混淆、編造、串接之處不少，可信度是有待考證。

373 見印順著《佛教史地考論》〈阿育王傳內容〉p.110~p.127：參 臺灣正聞出版社出版 1999 年 10 月新版一刷

3-6-12. 阿育王在佛教的定位及影響

分別說部學團的結集，變造了佛法，造成佛教的徹底分裂。在阿育王「不得破僧」的敕令下，強迫阿難系摩偷羅僧團、優波離系毘舍離僧團必須接受分別說部的說法。

分別說系銅鑠部不願承認分別說部分裂了佛教，反而偽稱是佛滅後百年毘舍離僧團引起的「十事非律僧爭」，才是造成佛教分裂為上座部與大眾部的原因。

除此，分別說系銅鑠部宣稱目犍連子帝須領導的僧團是上座部正統，更以優波離師承的正統自居，並且得到阿育王的默許及支持。

如是可知，阿育王時期的阿難系摩偷羅僧團，是在阿育王的壓迫下，不僅受到漠視、排擠，也被自稱是「上座部」的分別說部視為異說，承受不當的屈辱及虛假不實的詆毀。

當時，毘舍離僧團的領導者，是陀娑婆羅的弟子，優波離系第三師的樹提陀娑³⁷⁴。同樣的，毘舍離僧團的樹提

374 見《摩訶僧祇律》卷三十二：參《大正藏（22）》p.492.3-15~p.493.1-14

「樹提陀娑從誰聞？從尊者陀娑婆羅聞；陀娑婆羅從誰聞？從尊者優波離聞；優波離從誰聞？從佛聞；佛從誰聞？無師自悟，更不從他聞。」

陀娑也受到阿育王的邊緣化，大天的作為更讓毘舍離僧團承受著「分裂僧團」的千古罪名。

阿育王的作法，是大力抬高依附王家勢力的僧人，穩固王族控制佛教的力量。阿育王藉著抬高大天的聲勢（大天是附會毘舍離僧團出家的異道），邊緣化樹提陀娑的重要性。除此，阿育王又推崇目犍連子帝須是正統佛教的地位，使優波鞠多受到矮化。

阿育王刻意扶植聽從王命的目犍連子帝須，支持分別說部學團，邊緣化、矮化毘舍離僧團，壓制、逼迫摩偷羅地區的阿難系僧團，並威脅、恫嚇，令不許反抗。

阿育王過度的介入、干預僧事，又為了君王的權威及王家利益，一方面大力扶持親近王家、聽從王命的分別說部學團，二方面邊緣化、矮化優波離系毘舍離僧團，三方面壓迫為了維護佛法而牴觸王命的阿難系僧團。

阿育王的作法，破壞了依經、依律淨化僧團的機制，使得「五事異法僧爭」進一步的擴大為僧團分裂的下場，這才是佛教僧團分裂的真正原因。後世的佛弟子，誤以為阿育王熱切的護法、供僧，歌誦其為護法興教的典範，卻不知阿育王做出變造、分裂佛教的重大過失。

3-6-13. 君士坦丁大帝在基督教的定位及影響

公元 313 年君士坦丁大帝一世（拉丁語：Constantinus I Magnus，C.E. 306~337）成為信奉基督教的第一位羅馬帝國皇帝，並且頒布了〈米蘭詔書〉（Edict of Milan），承認基督教為合法且自由的宗教，歸還先前迫害時期沒收的基督教教會的財產，規定星期天為禮拜日。此外，君士坦丁又給予基督教各種不同實惠的特權及稅收豁免權。

君士坦丁為了確立一個他可以接受，又有利於羅馬帝國的基督教會（這當然是出自政治目的），將當時分散在地中海周邊各地諸多不同的基督教派，以及各自有別的上帝信仰與神學學說，予以整合成統一的信仰、教說及教派。

公元 325 年君士坦丁大帝出面召開了基督教第一次的「大公會議」，也就是著名的「尼西亞會議」。當時阿里烏³⁷⁵（Arianism，其主張被稱阿里烏主義、亞流主義學派，

375 阿里烏原屬於安提阿派，曾擔任過亞歷山大城教會的長老，跟隨在安提阿著名學者路迦諾下學習。阿里烏認為聖子是受造物中的第一位，基督不是上帝也不是人，是上帝與人之間的媒介。

阿里烏教派（Arianism，或稱亞流主義學派、阿里烏主義、亞流主義、亞流派），阿利烏（或譯亞流）領導的基督教派別。根據《聖經》所載阿里烏教派主張：耶穌次於天父，反對教會佔有大量財富。

亞歷山大派的亞他那修，則持相反主張，認為獨一的真神擁有「聖父、聖子、聖靈」三個位格(persons)，三者存在於同一的本體(substance)當中。阿里烏教派則拒絕使用「本體相同」(homoousios)這個詞語描述基督與上帝的關係。阿里烏教派的教導，在不同的大公會議中，都被斥之為異端。

屬安提那派）及亞他那修（Athanasius，屬亞歷山大派）兩位著名的神學家，分別代表兩大不同主張的派系，在會議中提出了相互對立的神學學說，展開關於基督的神性和人性的激烈辯論，這次辯論的目的是為了確定整個基督教信仰及學說的內容，同時也影響了各教派的存亡及發展。

「尼西亞大公會議」的最後結論是支持亞他那修的理論，通過了《尼西亞信經》（依會議命名，全名為**《尼西亞—君士坦丁堡信經》**）。

《尼西亞信經》的主要內容為：一、明確規定上帝為「獨一、全能的父」和「創造有形、無形萬物的主」，相信在亙古以前耶穌基督是和上帝一體，是「受生而非被造」；二、相信上帝（天主）即聖父、聖子、聖靈；三、相信聖靈（聖神）「是主、是賜生命」的存在，聖靈是「與聖父、聖子同受尊崇、敬拜」。**聖父、聖子、聖靈三個信條，構成了基督教「三位一體」的基本信仰理論，並且堅定相信「大公教會是聖而公之教會」。**此後，《尼西亞信經》即成為基督教的正統學說，阿里烏教派及學說則被斥為「異端」。

參考：威利斯頓·沃爾克《基督教會史》/ 中國社會科學出版社；《教會歷史》/ 道聲出版社，谷勒本著、李少蘭譯；《歷史的軌跡——二千年教會史》/ 校園出版社，祁伯爾著、李林靜芝譯



（上圖）君士坦丁一世 Constantinus I Magnus 塑像，位於英國約克大教堂廣場

日後，君士坦丁大帝在安提那派優西比烏的影響下，轉而支持阿里烏教派，隨後繼位的君士坦提烏斯二世也支持阿里烏教派，阿里烏教派才得到延續。

公元後 380 年，基督教召開第一次「君士坦丁堡大公會議」，當時原本尚有爭議的「聖靈」屬性，已被承認具有「三位一體」的神格，又再將阿里烏教派斥為異端。此時，「三位一體」的神學思想，經過長達 55 年的論辯及發展，已經確立為主流的基督教義了。



（上圖）聖索非亞大教堂鑲嵌畫，君士坦丁獻上新羅馬城

在時勢底下，阿里烏教派已經無力改變大勢，成為發展在日耳曼人當中的旁流（或稱亞流、亞略）。公元 7 世紀，伊比利亞半島最後一位信奉阿里烏派的君主改信了天主教（即基督教大公教會）後，阿里烏派才消失於世。此時，**公元 7 世紀的基督教，終於完成教義、教會的統一，逐步的發展為現代的基督教。**

3-6-14. 阿育王與君士坦丁大帝的比較

阿育王（Aśoka，271~235 B.C.E.）在印度佛教發展史的角色，猶如基督教發展史的羅馬帝國皇帝君士坦丁大帝一世（Constantinus I Magnus，C.E. 306~337）。

阿育王及君士坦丁大帝，皆為了政治目的而皈依、受洗，也都致力於宗教教義的馴化、標準化，目的是為了帝國的穩定及發展，並且皆把宗教收編為服務政治的一員。

君士坦丁大帝是讓分歧的基督教派及神學信仰，經由帝國支持的神學辯論會議，使分歧的基督信仰發展為統一的基督教義及基督教會，奠定基督教順利發展的重要基礎。

反之，**阿育王介入佛教的心態、方式及目的，是掌控僧團、變造佛教及穩定孔雀王朝，使得原本一味無分的佛法、團結一致的僧團，發生了對立、分裂，造成佛教教法、僧團的分裂及對立。**

佛滅後 125~126 年（262~261 B.C.E.），阿育王登位第 10~11 年，佛教正式分裂，至今已約有二千三百年的分裂演變史，現實人間的「變型佛教」早已忘失真實佛法的原義與大用。

3-7. 孔雀王朝與佛教

3-7-1. 依經傳法的阿難系僧團

公元前約 387 年，佛滅當年雨安居，大迦葉號召佛教僧團 500 位修證成就者，共同舉行「第一次經律結集」。

阿難擔任結集經法的召集人，結集出〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈界相應〉、〈聖諦相應〉、〈陰相應〉、〈六處相應〉、〈道品相應〉等《七事相應教》。《七事相應教》是釋迦佛陀在世的教誨集成，更是後世一切經說的根源。

佛滅後百年或 110 年（287 or 277 B.C.E.），阿難師承的摩偷羅僧團號召「十事非律羯磨」，並舉行「第二次經律結集」，也稱為七百結集。阿難弟子一切去長老擔任主誦者，離婆多（或商那和修）長老擔任問法者，僧團將《七事相應教》及百年內增新的教法重新編集成《相應阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含》。

佛滅後 125~126 年（262~261 B.C.E.），阿育王登位第 10~11 年，阿難師承摩偷羅僧團第三師優波鞠多，針對分別說部變造佛教的論義結集，舉行「第三次經律結集」，佛教分裂為三大派。

3-7-2. 維護經律的摩偷羅僧團

「第一次經律結集」優波離擔任律戒結集的召集人，使 佛陀制定的戒律得以集結不失，維持佛教僧團的傳續及發展。第一次結集的僧律，逐漸的發展為各部派的傳誦，內容是同中有異。目前較為古老、樸實的僧律，可能是《摩訶僧祇律》，其他部派的僧律，是經過增新、繁瑣的型式。

在「第一次經律結集」以後，依阿難為師的經師傳承，並以「弘經不移」作為宗旨的僧團，主要是商那和修、優波鞠多領導的摩偷羅僧團。

除了經師傳承以外，佛教還有依優波離為師的律師傳承，主要是陀娑婆羅、樹提陀娑領導的毘舍離僧團。

佛滅後約 110 年或百年 (277 or 287 B.C.E.)，摩偷羅僧團的領導者商那和修，針對「十事非律僧爭」號召淨律羯磨，並且舉行「第二次經律結集」，羯磨與結集的方向是「依經依律」的維護 佛陀的原說及教誨。

佛滅後約 116 年 (271 B.C.E.)，阿育王初登王位，佛教僧團為了大天舉「五事異法」再度引起僧爭。佛滅後約 124~125 年，阿育王登位第 9~10 年 (263~262 B.C.E.)，目犍連子帝須學團（分別說部）編集出揉雜異道思想的《舍利弗阿毘曇論》，系統性、結構性的破壞佛法，再依《舍利

弗阿毘曇論》的論義篡改佛教的四部聖典傳誦，結集出「分別說部三藏」。

阿育王登位第 10 年（262 B.C.E.），在分別說部結集出「分別說部三藏」後，阿難師承之摩偷羅僧團的第三師優波鞠多，為了對抗「變造佛教」的「分別說部三藏」，遂領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」。

佛滅後約 125 或 126 年，阿育王登位第 10 或 11 年（262 or 261 B.C.E.），佛教僧團即大分裂，分裂為三大派。三大派分別是：一、阿難傳承的摩偷羅僧團，繼續正法律；二、不涉入僧爭，優波離師承的毘舍離僧團，佛滅後約 238 年（149 B.C.E.）弗沙蜜多羅歿後，毘舍離僧團自稱是大眾部；三、分別說部學團，自稱是上座部，以及附會優波離傳承毘舍離僧團的大天學團。

根據銅鐸部的說法，目犍連子帝須舉行分別說部結集後的第二年，佛教僧團即發生大分裂³⁷⁶。

優波鞠多、摩偷羅僧團舉行的結集，是依經、依律的維護「第二次經律結集」的集成，對抗分別說部學團結集的「分別說部三藏」（南傳《巴利三藏》的原型）。

376 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.54-2~14

3-7-3. 阿育王引發分裂及敕禁分裂

佛滅後約 125 年（262 B.C.E.），阿育王登位第 10 年以後，阿育王、目犍連子帝須的謀略，藉分別說部學團主導了佛教的發展。

分別說部學團的方向是「配合王家，立新佛教」，目犍連子帝須為了達到目的，自行編集出論書，該論附會舍利弗聖名稱為《舍利弗阿毘曇論》。《舍利弗阿毘曇論》的論義改造經說的五陰、因緣法、因緣觀、四聖諦、道次第、聖者典範、解脫、涅槃等內容。

自阿育王、目犍連子帝須共謀變造佛教後，佛陀教法原說隱沒，佛教僧團發生大分裂。

阿育王為了確立王族掌控之分別說部學團的正統地位，壓制優波鞠多領導摩偷羅僧團的對抗及挑戰，並且在阿育王登位第 20 年（252 B.C.E.）起，廣置銘刻敕令的石柱、碑文，敕令禁止分裂佛教。

兩千多年來的佛教，受到阿育王及目犍連子帝須的不當影響，教法、信仰分歧，僧團對立難合，長期衰弱不振、漸趨滅亡。

3-7-4. 變造佛法的分別說部

阿育王曾於印度各地廣建佛塔，從現今尚存於印度的桑崎 Sāñcī 佛塔來看，最早在桑崎建塔者是阿育王。

桑崎佛塔的地理位置，臨近於分別說部之重要根據地的優禪尼。據南傳銅鑠部《大王統史》及《善見律毘婆沙》的陳述，阿育王時期代表王族掌控分別說部學團的人，是阿育王之子摩哂陀 Mahinda。由於摩哂陀是王子，卻不是俗世王位的繼承者，可能出於王家權位傳承的微妙關係，摩哂陀只好遠離孔雀王朝，前往錫蘭開教。

摩哂陀的故鄉是優禪尼地區的卑提寫 Vedissa(今印度的維迪斯哈 Vidisha)，距離西南方的桑崎佛塔約有十公里。

桑崎佛塔供奉了 佛陀、舍利弗、摩訶目犍連的舍利，還有受阿育王之命令，宣教十方之分別說部傳教團長老的舍利。如宣教尼泊爾一帶（飲光部）的末示摩 Majjhima、迦葉波 Kāśyapīya 長老舍利。

如是可知，阿育王建造桑崎佛塔的意義，是將受王族掌控的分別說部學團，推崇為佛教的代表及正統。桑崎佛塔是為了彰顯孔雀王朝及分別說部的權威、榮耀。

3-7-5. 始終支持耆那教的孔雀王朝

3-7-5-1. 開國君王出家耆那教

佛世時摩竭陀國君民主要的信仰是耆那教，佛教與耆那教的教義是相左不同，彼此一直處在競爭狀態。

孔雀王朝是承續難陀王朝，統治佛世時摩竭陀國。從難陀王朝到孔雀王朝時代，一直延續信仰耆那教的傳統，除了印度血統部族反對雅利安血統信仰的婆羅門教，傾向支持奧義書、耆那教以外，主要的原因是**強調「宿業決定、苦行、禪定、厭離」的耆那教信仰，一直是專制君王作為穩定統治地位的「愚民策略」。**

建立孔雀王朝的旃陀羅笈多，呼應耆那教之「在家為輪王，出家為佛陀（勝者 Jina）」的說法，退位後追隨耆那教最後一位全知聖者——巴德拉巴夫（梵 Bhadrabāhu，？~298 B.C.E.），並出家於耆那教，至卡爾巴普（Kalbapp）山修苦行。

最終，旃陀羅笈多依據耆那教解脫者的標準，自行絕食而亡。旃陀羅笈多的表現，符合耆那教的信仰，清楚的表達自己信奉耆那教，也是耆那教的解脫者、聖者。自此，

旃陀羅笈多成為孔雀王朝及耆那教的神聖表彰，更使孔雀王朝具有「聖人君王，神聖王朝」的統治權威。

因此，孔雀王朝一直是堅定支持耆那教，既未真正信仰、支持佛教，更是破壞佛法傳承、變造佛教的主要力量。

3-7-5-2. 阿育王鼓勵信奉耆那教、變型佛教

阿育王住世時，在王朝全境大力推行「和平」，各地廣立阿育王石柱刻文的法敕，鼓勵人民愛護生命，尊重佛教、耆那教等各宗教信仰。阿育王的用意，確實是掌控、變造佛教，利用「變型佛教」作為穩定王權的手段，絕不是專一的支持佛教，也不支持原有的正統佛教。

自孔雀王朝的阿育王起，佛法趨向駁雜分歧，佛教僧團分裂為眾多部派，佛教不再是正覺、團結、和諧的佛教。

3-7-5-3. 阿育王繼任者崇信耆那教

阿育王時代的迫僧事件，王朝與佛教之間發生矛盾，促使阿育王採取「掌控佛教」的政策。阿育王登位第 9 年起，「和平」成為治國的國策，阿育王需要可資助王朝平穩的「法」。此時，阿育王為了消除佛教與耆那教等傳統思想之間的差距及對立，「變造佛教」遂成為阿育王的佛教政策。

當阿育王歿後，繼任的達沙拉塔（Dasharatha 230~222 B.C.E.）、商普羅帝（Samprati, 222~213 B.C.E. 他被稱為「耆那教徒阿育王」），皆是敬信、支持耆那教的君王³⁷⁷，捨棄阿育王利用佛教的政治手段，可見孔雀王朝的信仰，是自旃陀羅笈多以後都必需信持耆那教。

3-7-6. 滅孔雀王朝者崇信婆羅門教

3-7-6-1. 巽迦王朝滅佛

公元前 185~183 年（佛滅後約 202~204 年）間，阿育王歿後 49 年，孔雀王朝末代巨車王 Brihadratha，受信仰婆羅門教的權臣弗沙蜜多羅 Puṣyamitra 謀篡而覆亡³⁷⁸。

弗沙蜜多羅建巽迦王朝 Śuṅga Dynasty（公元前 185~73 年，佛滅後約 202~314 年），基於穩定政治勢力的需要，大力支持婆羅門教，強力壓制孔雀王朝的宗教界助力——佛教、耆那教。弗沙蜜多羅對孔雀王朝支持的耆那教、佛教，是採取殘忍殺害的作法。

弗沙蜜多羅王殺盡孔雀王朝子孫及雞園寺僧人，大肆殺僧、毀寺，中印佛教受到嚴重的迫害，寺院及僧眾多受毀壞及殺戮。見《舍利弗問經》：

377 根據近代研究《伐由往世書》Vayu-Purāṇa 的結果

378 根據近代研究《往世書》Purāṇa 的結果

《舍利弗問經》³⁷⁹：「優婆笈多後，有孔雀輸柯王，世弘經律，**其孫（時有）名曰弗沙蜜多羅……毀塔滅法，殘害息心四眾……御四兵攻雞雀寺。……遂害之，無問少長，血流成川……王家子孫於斯都盡。**」

孔雀王朝自旃陀羅笈多開始，經歷代君王統治，至末代巨車王為止，孔雀王朝都是堅定支持耆那教、利用佛教。

根據巽迦王朝信仰婆羅門教，強力壓制佛教、耆那教的作法，耆那教、佛教似乎是巽迦王朝的政治敵對勢力。

弗沙蜜多羅 Puṣyamitra 信仰婆羅門教，在位治世約 36 年（185~149 B.C.E.），排除佛教、耆那教的勢力。

3-7-6-2. 中印復教及古新律爭

佛滅後約 238 年，公元前 149 年，弗沙蜜多羅覆亡後，中印佛教才得復興的機運，《摩訶僧祇律》乃復傳出於世。見《舍利弗問經》：

《舍利弗問經》³⁸⁰：「**（弗沙蜜多羅）其後有王，性甚良善……國土男女復共出家。**如是比丘、比丘尼還復滋繁，

379 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》 p.900.1-15 ~ p.900.2-14

380 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》 p.900.2-14~28

羅漢上天，接取經律還於人間。時有比丘名曰總聞，諮諸羅漢及國王，分我經律多立臺館，……**時有一長老比丘，好於名聞亟立諍論，抄治我律開張增廣。迦葉所結名曰大眾律，外採綜所遺，誑諸始學，別為群黨，互言是非。時有比丘，求王判決。王集二部行黑白籌，宣令眾曰：若樂舊律可取黑籌，若樂新律可取白籌。時取黑者乃有萬數，時取白者只有百數，王以皆為佛說，好樂不同不得共處。學舊者多從以為名為摩訶僧祇也，學新者少而是上座。」**

大眾系《舍利弗問經》提到，巽迦王朝弗沙蜜多羅王歿後，中印佛教漸得復興，當時有「長老比丘抄治僧律，開張增廣」，促成「**古新律爭**」。大迦葉召集「第一次結集」集出的律，稱為「大眾律（《摩訶僧祇律》）」，即「古律」，部派對古律再予以開張增廣是「新律」。這個提倡「新律」的部派，應當是自稱「上座」的分別說部。

3-8. 佛教分裂的真實情況

3-8-1. 中印三次僧團大爭端

佛教僧團的大爭端，實際發生三次：一、佛滅 110 年或 100 年的「十事非律僧爭」，發生自摩偷羅僧團、毘舍離僧團之間的爭端；二、佛滅 116 年的「五事異法僧爭」，發生自摩偷羅僧團、大天學團之間的爭端，再逐漸發展為阿育王、分別說部變造佛法，形成正法、異法之抗爭及分裂；三、佛滅 238 年後有「古新律爭」，發生在分別說系僧團、毘舍離僧團之間有關「律戒」的爭端。

佛教的發展歷史，實際未曾發生上座部、大眾部的對立及分裂。上座部、大眾部的分裂，一直是出自分別說部學團的偽造歷史，以及毘舍離僧團、說一切有部的附會，遂影響後世佛教誤認有上座部、大眾部的分裂。

3-8-2. 初分裂為三大派、五部僧團

由阿育王子摩哂陀開化印度南方楞伽島（獅子國）的分別說系大寺派，在白派編集的《島史》，傳說佛滅 100 年毘舍離僧團擅行「金錢等十事非律」，發生摩偷羅僧團、毘舍離僧團的爭端，因而引起佛教僧團分裂。但是，此事不可信。

分化自摩偷羅僧團的說一切有部，在白派編集的《十八部論》提到，佛教分裂的原因，是阿育王時代有大天舉「異法五事」而造成僧團紛爭。

摩偷羅僧團記載的「大天舉五事異法」，不是佛教分裂的真正原因，只是造成僧團紛爭的事由，僧團尚未分裂。

佛教分裂的真正原因，是雞園寺發生「五事異法僧爭」的過程，阿育王不滿摩偷羅僧團長老不服從阿育王的決定，因為「不服王命」而引發「沉船害僧」的事件，使阿育王與摩偷羅僧團的關係大壞，阿育王、孔雀王朝的形象受損。

阿育王面對佛教問題的失控，遂採取「掌控佛教」的宗教政策，促使阿育王、目犍連子帝須聯手操控佛教。如是，先令王族掌控目犍連子帝須學團，再由阿育王操控目犍連子帝須學團（分別說部學團）舉行白派結集，目犍連子帝須配合阿育王執行「變造佛法，掌控佛教」的政策。

阿育王御用目犍連子帝須，王族掌控目犍連子帝須學團，再經由目犍連子帝須學團舉行白派結集，並結集出依據《舍利弗阿毘曇論》為宗本，對佛教原有傳誦進行「變造」，遂集出「分別說部三藏」。

接著，阿育王支持分別說部學團為主的傳教團，向四方傳播「分別說部三藏」，建立揉雜奧義書、耆那教、佛教的「變型佛教」，目的是穩定孔雀王朝的統治。

阿育王的宗教政策，既造成佛教的大分裂，也促成阿難系摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」，對抗孔雀王朝、分別說部學團共謀的「變型佛教」。

在阿育王的支持下，阿育王、分別說部學團共謀「掌控僧團，變造佛教」，受王族操控的分別說部學團，主導了佛教的變造與發展。分別說部是在傳統的經法以外，揉雜異道思想編集出《舍利弗阿毘曇論》，並建立以此論為宗本的變型佛教。

正統佛教經師代表的摩偷羅僧團，起自阿難，經第二代師商那和修、第三代師優波鞠多，一直依經、弘經，是對抗分別說部學團的主要力量。

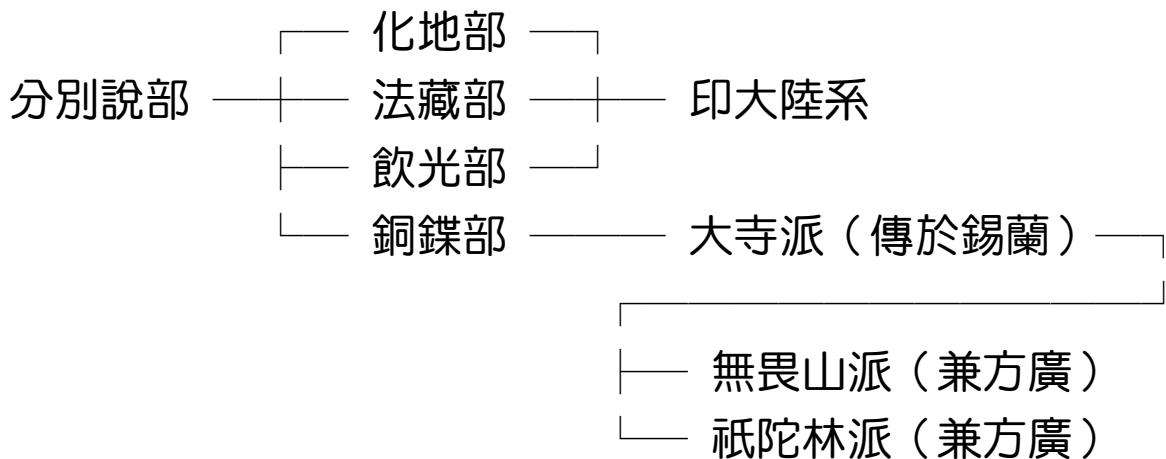
正統佛教律師代表的毘舍離僧團，起自優波離，經第二代陀娑婆羅、第三代樹提陀娑，是傳律、弘律的律師傳承。雖然毘舍離僧團有異道大天的附佛出家，但是毘舍離僧團不表態，既未支持阿育王御用的大天徒眾，也未支持分別說部學團，更疏離摩偷羅僧團。

自佛滅後 125~126 年，阿育王登位第 10~11 年（262~261 B.C.E.）起，印度佛教分裂為經系、律系、論系等三大派。

佛滅後 134 年，阿育王登位約第 19 年（253 B.C.E.），論師集團的分別說部，宗主目犍連子帝須過世，分別說部逐漸分化為化地部、法藏部、飲光部等三支派。此後，印度佛教分裂為經系、律系、論系等三大派，共有五部僧團。

除了印度以外，摩哂陀領導分別說部傳教團傳化南方楞伽島（獅子國，今斯里蘭卡），建立分別說系大寺派傳承。

論師的分別說部學團分化表：



目前，銅鑠部的記載，是將化地部、法藏部、飲光部，以及說一切有部、犢子部，說成是自身的分派。這是銅鑠部為了推崇自派是分別說部正統的偽說，一樣不可信。

3-8-3. 律師僧團的傳承與分裂

佛滅後約 152 年，阿育王登位第 37 年（235 B.C.E.）歿。阿育王歿後，律師傳承的毘舍離僧團發生分化，率先分出一說部（巴 Ekabyohārika）、說出世部（梵 Lokottaravāda）、雞胤部（巴 Kukkuṭika、Gokulika）。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》³⁸¹：「佛薄伽梵般涅槃後，百有餘年去聖時淹，如日久沒。……是時佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部，一大眾部，二上座部。……**後即於此第二百年，大眾部中流出三部：一、一說部，二、說出世部，三、雞胤部。**次後，於此第二百年，大眾部中復出一部，名**多聞部**。次後，於此第二百年，大眾部中更出一部，名**說假部**。第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正亦名大天，大眾部中出家受具，多聞精進，居制多山。彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：**一制多山部、二西山住部、三北山住部。**」

381 見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.1-17 ~ p.15.2-21

見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-25 ~ p.15.3-1

「此中大眾部，一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：『諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。』」

一說部主張「世、出世法皆無實體，但有假名」，這是錯解「我（個別、自主之意）」為「實體」的意思，誤將佛說的「無我」改為「無實體」。見《異部宗輪論述記》：

《異部宗輪論述記》³⁸²：「一說部，此部說世、出世法皆無實體，但有假名。……謂諸法唯一假名，無體可得，即乖（大眾部）本旨。所以別分名一說部，從所立為名也。」

公元前一世紀的南印，「一說部」的部義，轉化為「大乘運動」初期的《般若經》思想主軸及源頭。《般若經》提出「一切法空，如夢如幻，畢竟不可得，但有假名」，日後成為「大乘佛教」的通義。此外，《般若經》也融攝《舍利弗阿毘曇論》用「俱生、和合生」取代「緣生」的論義。

382 見《異部宗輪論述記》：參《卍續藏（83）》 p.435.1

「一說部，此部說世、出世法皆無實體，但有假名。名即是說意，謂諸法唯一假名，無體可得，即乖（大眾部）本旨。所以別分名一說部，從所立為名也。」
從大眾部分出的一說部，主要是駁斥大眾部「現在有體，過未無體」的說法，否認有「唯一剎那」的現在法，強調「諸法無有實體，唯有假名」。一說部的主張，可以說是出於公元前一世紀之『般若』的思想基礎。

見《大般若波羅蜜多經》卷第三百六十五：參大正藏 第6冊 p.883.3-19~22

「法真如性、不虛妄性、不變異性、無顛倒性，故名菩提。復次，善現！唯假名相謂為菩提，而無真實名相可得，故名菩提。」

見《大般若波羅蜜多經》卷第四百六十四：參大正藏 第7冊 p.344.1-20~21

「復次，善現！唯假名相，無實可得，故名菩提。」

見《大般若波羅蜜多經》卷第五百二十五：參大正藏 第7冊 p.694.3-25~29

「善現！當知是一切法唯有假名，唯有假相而無真實，聖者於中亦不執著，唯假名相。如是善現，諸菩薩摩訶薩，住一切法但假名相，行深般若波羅蜜多，而於其中無所執著。」

見《光讚般若經》卷六、《放光般若經》卷五、《摩訶般若波羅蜜經》卷七；《舍利弗阿毘曇論》卷十二：

《光讚般若經》卷六³⁸³：「彼何謂空亦空？謂**一切法空，諸法空，此空亦空，是謂空空**。」

《放光般若經》卷五³⁸⁴：「菩薩摩訶薩，**見諸法皆空，如夢、如幻、如炎、如響、如影、如化**。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷七³⁸⁵：「**空中，色不可得，受、想、行、識不可得**。舍利弗！以是因緣故，**色是菩薩，是亦不可得，受、想、行、識是菩薩，是亦不可得**。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷七³⁸⁶：「舍利弗！**如是一切法無所有、不可得**，以是因緣故，於一切種、一切處菩薩不可得。……**色是假名，受、想、行、識是假名**。……若空則非菩薩，以是因緣故，舍利弗！**菩薩但有假名**。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷七³⁸⁷：「舍利弗！**諸法和合生，故無自性**。」

《舍利弗阿毘曇論》卷十二³⁸⁸：「如是純苦陰有集、和

383 見《光讚般若經》卷六：參《大正藏（8）》 p.189.2-26~27

384 見《放光般若經》卷五：參《大正藏（8）》 p.35.2-18~19

385 見《摩訶般若波羅蜜經》卷七：參《大正藏（8）》 p.268.2-17~19

386 見《摩訶般若波羅蜜經》卷七：參《大正藏（8）》 p.268.3-16~23

387 見《摩訶般若波羅蜜經》卷七：參《大正藏（8）》 p.269.1-24

388 見《舍利弗阿毘曇論》卷十二：參《大正藏（28）》 p.612.2-11

合生、俱生。」

說出世部：佛皆出世，說無不如義，出世是實、非妄。
見《異部宗輪論》、《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷上：

《異部宗輪論》³⁸⁹：「**說出世部……說：『諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法……世尊所說無不如義。』**」

《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷上³⁹⁰：「**說出世部：『世間非實，皆虛妄故；出世可實，非虛妄故。』**」

雞胤部³⁹¹依部主稱名，雞胤部只弘揚阿毗達磨藏，不弘經、律，雞胤部主張應捨經、律而學論藏（應是《毘勒》）。

日後，雞胤部再分出多聞部³⁹²（巴 Bahussutaka、

389 見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-25 ~ 29

390 見《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷上：參《大正藏（85）》 p.13.2-15 ~ 17

391 見《異部宗輪論述記》：參《卍續藏（83）》 p.435.3

「**憍矩吒部，此婆羅門姓也，此云雞胤。**上古有仙，貪欲所逼，遂染一雞，後所生族，因名雞胤，婆羅門中仙人種姓。」

392 依北傳《異部宗輪論》、《舍利弗問經》及《多羅那他佛教史》之〈上座部傳〉、〈正量部傳〉等說，謂多聞部出自大眾部。據《文殊師利問經》卷下〈分別部品〉，南傳《島史》、《大史》、巴利文《論事註序》（Kathāvatthuppa-karaṇatṭhakathā）所記，謂多聞部出自雞胤部。

見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.16.1-11 ~ 16

「**多聞部本宗同義，謂：佛五音是出世教，一無常、二苦、三空、四無我、五涅槃寂靜，此五能引出離道故，如來餘音是世間教；有阿羅漢為餘所誘、猶有無知、亦有猶豫、他令悟入、道因聲起。餘所執似說一切有部。**」

見《中華佛教百科全書(七)》 p.4065.1-21~24

「佛滅度後二百年，有一無學，名祀皮衣，到央崛多羅國，見大眾部所弘三藏，但有淺義，遂創多聞部，因為所聞超過舊聞，所以叫做多聞。」

Bāhulika) 與說假部 (巴 Paññattivādā, 說假部又被誤傳是分別說部)³⁹³。見《部執異論》:

《部執異論》³⁹⁴:「至第二百年中, 從大眾部, 又出三

見《中華佛教百科全書(四)》p.2014.2 ~ p.2015.1

觀察此部, 除了肯定大天五事以外, 其餘義多同說一切有部, 而祠皮衣 (Yājñavalkya) 是印度古典奧義書 (Upaniṣad) 時代的仙人名, 所以此部有可能兼具大眾、上座二系, 以及奧義書哲學的色彩。

- 393 在世友論較古的譯本《十八部論》中有施設部 (名假施設), 而真諦譯《部執異論》則說有分別說部, 兩種世友論譯本與南傳的《論事》中, 皆未見有說假部之名。但在世友論新譯的《異部宗輪論》, 則說佛滅後二百年, 從大眾部分出說假部, 而《島史》及西藏所傳清辨 (Bhavya) 之第三說, 也說自雞胤部分出說假部。《部執異論》提到的出自大眾系的分別說部, 是否就是後世所說出自雞胤部的說假部?

見世友論舊譯『十八部論』一卷: 參《大正藏(49)》p.18.1-9 ~ 17

「佛滅度後百一十六年, ……此是佛從始生二部, 一謂摩訶僧祇, 二謂他鞞羅。……即此百餘年中, 摩訶僧祇部, 更生異部。一名一說, 二名出世間說, 三名窟居。又於一百餘年中, 摩訶僧祇部中, 復生異部, 名施設論。……如是摩訶僧祇中分為九部: 一名摩訶僧祇, 二名一說, 三名出世間說, 四名窟居, 五名多聞, 六名施設, 七名遊迦 (支提加), 八名阿羅說, 九名鬱多羅施羅部。」

見《異部宗輪論》: 參《大正藏(49)》p.16.1-26 ~ 20

「其說假部本宗同義: 謂苦非蘊; 十二處非真實; 諸行相待展轉和合, 假名為苦; 無士夫用; 無非時死; 先業所得業增長為因有異熟; 果轉由福故得聖道; 道不可修, 道不可壞。餘義多同大眾部執。」

見真諦舊譯《部執異論》一卷: 參《大正藏(49)》p.21.1-19 ~ 23

「分別說部 (應是說假部) 是執義本: 苦非是陰; 一切入不成就; 一切有為法, 相待假故立名苦; 無人功力; 無非時節死; 一切所得先業造, 增長因果能生業, 一切諸苦從業生; 聖道由福德得, 聖道非修得。餘所執與大眾部所執相似。」

- 394 見真諦舊譯《部執異論》一卷: 參《大正藏(49)》p.20.1-27 ~ p.20.2-2

由於說假部主張世出世法中, 都有少分是假, 在世法中五蘊是實, 而十二處、十八界是假, 此與大眾部「諸法唯一假名」的本旨有異, 也不同意說部、出世部, 所以另立「說假部」。又據《部執異論》所記, 分別說部 (說假部) 主張五蘊是實, 五蘊非苦, 此部與說假部之說同, 應是同一部。但此部認為五蘊是實的說法, 實

部：一、一說部，二、出世說部，三、灰山住部。於此第二百年中，從大眾部又出一部，名得多聞部。**於此第二百年中，從大眾部又出一部，名分別說部**（應是說假部）。」

部派分化的原因，離不開見解的分歧，而部派的見解，又多受僧團主導者的影響。探究大眾系分出的一說部、雞胤部、說假部，可能與附會佛世時大迦旃延有關。見《三論玄義檢幽集》卷六引《部執異論疏》所載：

《三論玄義檢幽集》卷六：「**大迦旃延於佛在世時，作論分別解說，及佛滅二百年中，大迦旃延從阿耨達池至摩訶陀國大眾部中，分別三藏聖教，謂其中有佛之假名說，亦有佛之真實說，有真諦、有俗諦……因而分出異部。**」

「一切無實體，唯假名」是一說部的部義，說出世部是主張「佛說皆真諦」，雞胤部又宣揚「捨經，弘毘曇」。此外，外道依附優波離師承的毘舍離僧團（大眾部）出家，發展於南印的大天學派（制多部），也有附會大迦旃延著作的「論書（毘曇）」——《毘勒》。見《大智度論》卷二：

《大智度論》卷二³⁹⁵：「**摩訶迦旃延佛在時，解佛語作毘勒(毘勒秦言篋藏)，乃至今行於南天竺。**」

不同於 佛陀的教法。

395 見《大智度論》卷二：參《大正藏（25）》p.70.1-20 ~ 22

如此可知，佛滅後 152~200 年（235~187 B.C.E.）之間，雞胤部很可能已編出《毘勒》，並成為雞胤部與南印制多山系各派廣傳的「論書」。

毘舍離僧團的分化，又稱作大眾部的分派，實際本末各派只有一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部等五部。阿育王時代，附會毘舍離僧團的外道大天（Mahādeva 摩訶提婆），受阿育王之命令，傳化於南印摩醯娑曼陀羅一帶（Mahisakamandāla，即現在南印度的邁索爾邦），發展出制多山部。在公元前一世紀，此派有制多山部、西山住部、北山住部等三部。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》³⁹⁶：「**第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，大眾部中出家受具，多聞精進居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：一制多山部、二西山住部、三北山住部**³⁹⁷。」

396 見玄奘新譯《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》p.15.2-1 ~ 4

佛滅百餘年外道出家的大天，開創了南印案達羅地區的制多部，制多部為了大天五事的解說，內部起了論爭，遂分裂為三派。

397 見玄奘新譯《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》p.15.2-1 ~ 4

「**第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，大眾部中出家受具，多聞精進居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分為三部：一制多山部、二西山住部、三北山住部。**」

佛滅百餘年外道出家的大天，開創了南印案達羅地區的制多部，制多部為了大天五事的解說，內部起了論爭，遂分裂為三派。

見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-8 ~ 10

公元前一世紀是《十八部論》寫成的時代，大眾系本末六部、大天的制多系本末三部，兩者合有九部³⁹⁸，兩派在後世被通稱為大眾部，因而有大眾系本末九部³⁹⁹的說法。

「(52) 於初之百年中，無任何之分裂，至第二之百年，於勝者之教，生起十七之異派。(53) 其後次第生雪山、王山、義成、東山、西山及第六之後王山。」

見《中華佛教百科全書（六）》p.3575.1~ p.3575.2

制多部的分化，在錫蘭五世紀的覺音《論事註》(Kathā-vatthu-ppakaraṇa-atthakathā) 說是東山住部(Pubbaseliyā)、西山住部(Aparaseliyā)、王山住部(Rājagiriya)及義成部(Siddhatthikā)。《島史》與《大史》皆以為是佛滅二百年間，十七部派分裂後所生六部派中的王山住部、義成部、東山住部、西山住部。清辯《異部宗精釋》(Sde-pa tha-dad-par byed-pa dañ rnam-par-bśad-pa) 第二說，則揭八部大眾部中的東山住部、西山住部、王山住部、義成部四部屬於南印案達派(巴 Andhakā)。

在世友論中，關於制多部的分化，只提到制多山部、西山住部、北山住部，並未述及王山住部及義成部，時至四世紀後，南傳之《島史》等始有記載。由此可知，此二部分裂於西山、東山二住部後，而《島王統史》第五章所舉在後期分派的大眾六部之後王山住部(Apara-rājagirikā)，《大史》作金剛部(Vajrayā)，此或係自王山住部所分出。

398 見《十八部論》(取自『文殊師利問經』卷下「分別部品」第十五): 參《大正藏(49)》p.17.2-28 ~ p.17.3-10

「初二部者，一摩訶僧祇(此言大眾老小同會共集律部也)，二毘毘履(此言老宿唯老宿人同會共出律部也)。我入涅槃後，一百歲此二部當起。後摩訶僧祇出七部，於此百歲內出一部名執一語言(所執與僧祇同故言一也)。於百歲內從執一語言部，復出一部名出世間語言(稱讚辭也)。於百歲內從出世間語言，出一部，名高拘梨部(是出律主姓也)。於百歲內從高拘梨出一部，名多聞(出律主有多聞智也)。於百歲內從多聞出一部，名只底𩑦(即制多，此山名出律主居處也)。於百歲內從只底𩑦出一部，名東山(亦律主所居處也)。於百歲內從東山出一部，名北山(亦律主居處)。此謂從摩訶僧祇部，出於七部及本僧祇，是為八部。」

399 見《十八部論》: 參《大正藏(49)》p.18.1-20 ~ 23

「如是摩訶僧祇中分為九部：一名摩訶僧祇，二名一說，三名出世間說，四名窟居，五名多聞，六名施設，七名遊迦，八名阿羅說，九名鬱多羅施羅部。」

公元前一世紀至公元後二、三世紀間，制多山派分為東山住部（Pubbaseliyā）、西山住部（Aparaseliyā）、王山住部（Rājagiriya）及義成部（Siddhatthikā）等四部。公元四世紀，又多了後王山住部（Apara-rājagirikā），錫蘭《大史》稱其為金剛部（Vajrayā）。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章⁴⁰⁰：「於初之百年中，無任何之分裂，至第二之百年，於**勝者之教**，生起十七之異派。其後次第生雪山、**王山、義成、東山、西山及第六之後王山**。」

大天派之制多山系分化的原因，是對「大天五事」的見解有了分歧⁴⁰¹。制多山系的東山住部是主張五事，西山

400 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》 p.33-8 ~ 10

見《中華佛教百科全書》(六) p.3575.1~ p.3575.2

制多部的分化，在錫蘭五世紀的覺音《論事註》（Kathā-vatthu-ppakaraṇa-atthakathā）說是東山住部（Pubbaseliyā）、西山住部（Aparaseliyā）、王山住部（Rājagiriya）及義成部（Siddhatthikā）。《島史》與《大史》皆以為是佛滅二百年間，十七部派分裂後所生六部派中的王山住部、義成部、東山住部、西山住部。清辯《異部宗精釋》（Sde-pa tha-dad-par byed-pa dañ nām-par-bśad-pa）第二說，則揭八部大眾部中的東山住部、西山住部、王山住部、義成部四部屬於南印案達派（巴 Andhakā）。

在世友論中，關於制多部的分化，只提到制多山部、西山住部、北山住部，並未述及王山住部及義成部，時至四世紀後，南傳之《島史》等始有記載。由此可知，此二部分裂於西山、東山二住部後，而《島王統史》第五章所舉在後期分派的大眾六部之後王山住部（Apara-rājagirikā），《大史》作金剛部（Vajrayā），此或係自王山住部所分出。

401 見《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》 p.16.1-20 ~ 24

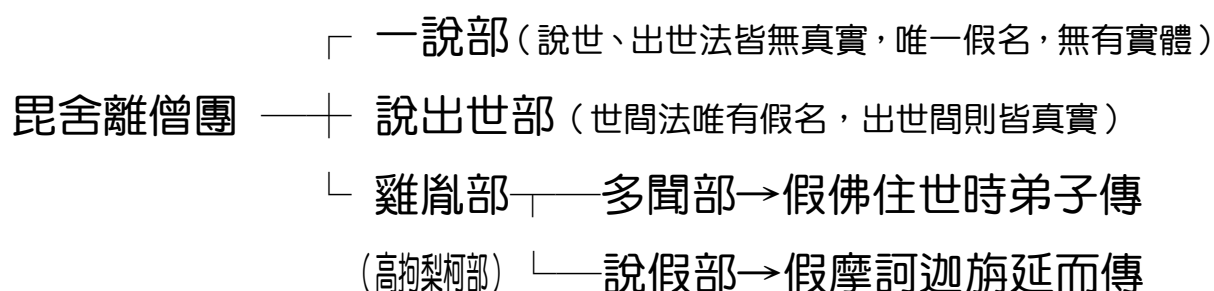
「制多山部、西山住部、北山住部，如是三部本宗同義。謂諸菩薩不脫惡趣；於

住部只承認五事的「餘所誘（漏精）」一事，而王山部、義成部則完全反對五事。其餘，制多部主張多同於大眾部。

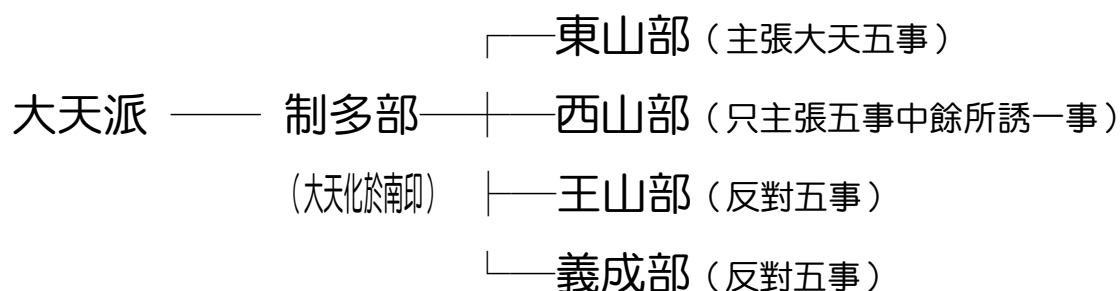
當年律師傳承的毘舍離僧團第三師樹提陀娑，實際是不支持大天的主張，也未受阿育王的御用，只是抱持不涉入阿育王、摩偷羅僧團之間的紛爭而已。

佛滅後約 238 年（149 B.C.E.），巽迦王朝弗沙蜜多羅王歿後，毘舍離僧團藉「古新律爭」正式自稱是大眾部。

律師傳承毘舍離僧團（大眾系）分化表：



依附毘舍離僧團的大天派（廣義大眾系）分化表：



窣堵波興供養業，不得大果；有阿羅漢為餘所誘，此等五事，及餘義門，所執多同大眾部說。」

見《論事》（一）第二品：參《漢譯南傳大藏經（61）》p.182~224

南印制多部所出東山住部、西山住部、王山住部、義成部諸派，雖主張各有不同，對佛塔的崇拜卻是一致的。

3-8-4. 經師僧團的傳承與分裂

3-8-4-1. 住持正統經、律

佛滅後當年雨安居期間，大迦葉召集「第一次經律結集」，約五百位阿羅漢（修行成就者）參與結集會議。

阿難主持「經典結集」，優波離主持「律戒結集」，五百阿羅漢共同集成 釋迦佛陀一代的聖教。

阿難傳法於商那和修，商那和修傳法於優波鞠多。佛滅當年（387 B.C.E.），阿難主持「第一次經典結集」；佛滅後 110 年或 100 年（277 or 287 B.C.E.），商那和修推動「第二次經律結集」；佛滅約 125 年之間，阿育王登位第 10 年（262 B.C.E.），優波鞠多領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」。

3-8-4-2. 傳承經法

據公元前一世紀世友論師的記載，阿難系摩偷羅僧團一向「只弘經法，不弘律、毘曇（論）」。⁴⁰²見《三論玄義檢幽集》卷六（引真諦 Paramārtha 之《部執異論疏》）：

《三論玄義檢幽集》卷六⁴⁰²：「上座弟子部（應是阿難弟子部），唯弘經藏，不弘律、論二藏故。……從迦葉以來，至優波笈多，專弘經藏，相傳未異。」

402 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》 p.463.1-24~p.463.2-12

阿難出家修行的依止師是貝拉塔西沙 Belatṭhasīsa(或譯毘羅吒師子)，不是大迦葉的弟子。大迦葉(Mahākāśyapa)傳法予阿難的說法，只出自說一切有部編造的偽史，絕對不是事實。見南傳《銅鑠律》：

《銅鑠律》⁴⁰³：「爾時，**具壽阿難之和尚具壽毘羅吒師子**患疥癬。」

佛滅約 125 年(262 B.C.E.)，阿育王登位第 10 年，分別說部編撰出《舍利弗阿毘曇論》，變造、修改「第二次結集」的四部聖典，結集出自派傳誦的「分別說部三藏」。

佛滅約 125 年，阿育王登位約第 10 年(262 B.C.E.)，優波鞠多為了維護「第二次經律結集」的四部聖典與律，避免「分別說部三藏」混亂佛教，遂領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」，保持四部阿笈摩、律藏。

3-8-4-3. 優波鞠多後漸傳論義

優波鞠多以後，由提多迦領導的摩偷羅僧團，受分別說部的影響，漸漸發展出自派的「論書」。見《阿育王傳》卷六、《三論玄義檢幽集》卷六(引真諦《部執異論疏》)：

403 見《銅鑠律》〈小品〉衣犍度：參《漢譯南傳大藏(四)》p.384-2

參〈巴中索引〉p.22 B 之四 Belatṭhasīsa (Pāli Vinaya Vol. IV, p.86)

《阿育王傳》卷六⁴⁰⁴：「(尊者優波鞠多)語提多迦言：『子！……阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑於汝。』」

《三論玄義檢幽集》卷六⁴⁰⁵：「上座弟子部（實是阿難弟子部）……從迦葉以來，**至優波笈多，專弘經藏**，相傳未異。**以後稍棄根本，漸弘毘曇。**」

3-8-4-4. 《發智論》的出現及分派

當佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），摩偷羅僧團有位迦旃延尼子 Kātyāyanīputra 受《舍利弗阿毘曇論》的影響，寫出揉雜《舍利弗阿毘曇論》的《發智論》，並廣為宣揚，造成摩偷羅僧團產生知見的分歧。原本重經的摩偷羅僧團，再三要求迦旃延尼子改正，迦旃延尼子拒不改正，摩偷羅僧團遂分裂為兩派。見《三論玄義檢幽集》卷六：

《三論玄義檢幽集》卷六⁴⁰⁶：「上座(阿難)弟子部……以後稍棄根本，漸弘毘曇。**至迦旃延子等，棄本取末，所說與經不相符。**欲刊定之，使改末歸本，固執不從。**再三**是正，皆執不迴，因此分成異部。」

404 見《阿育王傳》卷六：參《大正藏（50）》p.126.2-7~10

405 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》p.463.1-24~p.463.2-12

406 見《三論玄義檢幽集》卷六：參《大正藏（70）》p.463.1-24~p.463.2-12

3-8-4-5. 經師分裂為雪山部、說一切有部

阿難系摩偷羅僧團原自稱是「多聞眾」，意指多聞第一之阿難的弟子學眾，分別說部則自稱是上座部，兩者是對立不和。

佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），阿難系摩偷羅僧團分裂為原重經弟子的雪山部（Haimavata），以及依迦旃延尼子《發智論》的說一切有部（Sarvāstivādin，音譯為薩婆多部），又稱因論部、說因部（Hetuvādin 或 Muruṇṭaka，依自派獨有的《論因經》⁴⁰⁷而得名）。見《十八部論》、《異部宗輪論》：

《十八部論》⁴⁰⁸：「**至三百年中**，上座（阿難弟子）部中，因諍論事，立為異部。**一名薩婆多，亦名因論先上座部；二名雪山部。**」

《異部宗輪論》⁴⁰⁹：「**其上座部經爾所時，一味和合。三百年初，有少乖爭，分為兩部：一、說一切有部，亦名說因部；二、即本上座（阿難弟子）部，轉名雪山部。**」

407 見《雜阿含》53 經：參《大正藏（2）》p.12.3-4~p.12.4-16

408 見鳩摩羅什譯《十八部論》：參《大正藏（49）》p.18.1-23~25

409 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.15.2-8~11

3-8-4-6. 犢子部的分化

迦旃延尼子接受《舍利弗阿毘曇論》的見解，寫出《發智論》，迦旃延尼子學眾自摩偷羅僧團分化出說一切有部（又稱薩婆多部），思想已近似分別說部。佛滅後約 250~270 年（137~117 B.C.E.）間，說一切有部的南方學眾捨棄《發智論》，改宗《舍利弗阿毘曇論》，並自稱是犢子部（巴 Vajjiputtaka）。見《大智度論》卷二：

《大智度論》卷二⁴¹⁰：「有人言：佛在時舍利弗解佛語故，作阿毘曇，**後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇。**」

佛滅後約 270~300 年（約 117~87 B.C.E.），犢子部解說《舍利弗阿毘曇論》之一偈的不同，分裂為四派：正量部（巴 Saṃmatīya）⁴¹¹、賢胄部（巴 Bhadrāyānika）⁴¹²、

410 見《大智度論》卷二：參《大正藏（25）》p.70.1-18 ~ 22

411 見《中華佛教百科全書(四)》p.1765.2；p.1766.2 ~ p.1767.1

正量部，《多羅那他印度佛教史》、藏文《比丘婆樓沙具羅問論》、《南海寄歸內法傳》卷一等謂，此部與大眾部、有部、上座部共為根本四分派。依《大唐西域記》所載，七世紀中葉玄奘入印度時，正量部之傳布僅次於說一切有部，盛行於北印外之十九國，僧徒合計六萬多人。又載玄奘歸國時也攜回此部之經律論十五部。今此十五部已佚失。《南海寄歸內法傳》載，正量部三藏有三十萬頌，當時盛行於西印度之羅荼、信度等地。

另據《慈恩法師傳》卷四：說玄奘在北印度鉢伐多國所學的《攝正法論》、《教實論》，也都是有關正量部的書。《攝正法論》或者即是宋譯的《諸法集要經》，原是

法上部（巴 Dhammuttariya）⁴¹³、密林山部（巴 Chandāgārika，或說六城部 Ṣaṇṇagarika）⁴¹⁴。見《異部

觀無畏尊者從《正法念處經》所說集成頌文，闡明罪福業報，正是正量部的中心主張，而《正法念處經》唐人也認為是正量部所宗的。《教實論》也就是《聖教真實論》，瞿沙所造，沒有譯本，相傳是發揮「有我」的道理，為犢子部根本典據。

- 412 見《中華佛教百科全書（九）》p.5406.1：參《異部宗輪論》；《異部宗輪論述記》；《出三藏記集》卷三；《法華經玄贊》卷（本）。

賢胄部，此部傳為賢阿羅漢之苗裔，故稱賢胄部。梵名音譯為跋陀羅耶尼、跋陀與尼與、多梨羅耶尼。《部執異論》稱之為賢乘部，《十八部論》稱為跋陀羅耶尼部，《文殊問經》稱為賢部。此部係佛滅三百年中從犢子部分出者，相傳此部在解釋「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂」一頌時，**主張初二句解釋阿羅漢，次一句解釋獨覺，後一句解釋佛。此種說法與他部不同，故而獨立成一部派。**其餘教理與法上、正量、密林山部等部相同，皆與犢子部大致無別。

- 413 法上部 Dhammuttariya，意譯法勝部、法盛部，或法尚部。依《異部宗輪論述記》說，法上是取「法是可尊敬」之意，或謂「法乃世人之上者」。

據《異部宗輪論述記》所述，此部主張實有「不可說我」，非有為、無為，而與五蘊不即、不離，佛說無我，凡即蘊、離蘊有如外道妄計之我，悉皆是無。如是此「不可說我」非無而不可說，乃非即蘊、離蘊，故不可說，亦不可言形量大小等，及至成佛而「不可說我」常在。

- 414 見《中華佛教百科全書（七）》p.3816.1（參《出三藏記集》卷三；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《異部宗輪論述記》；《島史》）

此部因部主住在密林山而得此名，《十八部論》與南傳《島史》又說為六城部。據《異部宗輪論》所述，此部在佛滅三百年中由犢子派分出，其分派之起因，在於解釋「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂。」一頌時產生異解。**此部認為此頌是說明退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法等六種阿羅漢。**第一句中的「已解脫」是指思法阿羅漢，「更墮」是指退法阿羅漢。第二句中的「墮由貪」是指護法阿羅漢，「復還」是指安住法阿羅漢。第三句是指堪達法阿羅漢。第四句是指不動法阿羅漢。此派闡釋與他派有所不同。

見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.15.2-9~14

見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》p.900.3-2~6

「其薩婆多部，復生……修多蘭婆提那部（說經）。四百年中，更生僧伽蘭提迦部（說轉）。」

宗輪論》、《三論玄義》：

《異部宗輪論》⁴¹⁵：「後即於此第三百年，從說一切有部流出一部，名犢子部。次後於此第三百年，**從犢子部流出四部：一法上部、二賢胄部、三正量部、四密林山部。**」

《三論玄義》⁴¹⁶：「**三百年從薩婆多出一部，名可住子弟子部，即是舊犢子部也！……舍利弗釋佛九分毘曇，名法相毘曇，羅睺羅弘舍利弗毘曇，可住子弘羅睺羅所說，此部復弘可住子所說也。次三百年中，從可住子部復出四部，以嫌舍利弗毘曇不足，更各各造論取經中義足之！所執異故，故成四部：一、法尚部，即舊曇無德部也；二、賢乘部；三、正量弟子部；……四、密林部。**」

犢子系四部中，前三部之部名，乃從部主之名，密林則從住處作名。根據世友著作的《十八部論》，並由玄奘新譯的《異部宗輪論》記載，犢子部對《舍利弗阿毘曇論》之「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂」論頌，在解釋上產生不同意見，遂分為四部。見《異部宗輪論》：

415 見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.15.2-11~14

見《島王統史》第五章：參元亨寺出版《漢譯南傳大藏經（65）》p.32-14~33-1

「犢子部中又起分法上、賢胄、六城、正量四派。」

416 見《三論玄義》：參《大正藏（45）》p.9.3-1~16

《異部宗輪論》⁴¹⁷：「有犢子部本宗同義……因釋一頌執義不同，從此部中流出四部，謂法上部、賢胄部、正量部、密林山部，所釋頌言：『已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂』。」

犢子系四部對一頌解釋的差異，主要在阿羅漢為有退墮、無退墮⁴¹⁸的問題上，各部見解不同。犢子系四派，建立「勝義補特伽羅（不可說我 anābhilāpya-pudgala）」⁴¹⁹

417 見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.16.3-14 ~18；p.16.3-22 ~25

見《部執異論》：參《大正藏（49）》p.22.1-14 ~18；p.16.3-22 ~25

「可住子部是執此義本，從本因一偈故，此部分成四部：謂法上部、賢乘部、正量弟子部、密林住部。偈言『已得解脫更退墮，墮由貪著而復還，已至安處遊可愛，隨樂行故至樂所』」

418 從南傳《論事》所敘述的各部異執來看，犢子部本宗和正量部都主張阿羅漢有退轉，並且《論事》認為這一主張在部派的異執裏，是相當重要的差異，所以《論事》在論破之二百一十六種異執當中，將此項異說列為第二。窺基的《異部宗輪論述記》舉出犢子系四派的不同解釋，主要是談阿羅漢退墮不退墮的問題。

見《論事》〈小品〉第二章阿羅漢有退論：參元亨寺出版《漢譯南傳大藏（61）》p.80-2 ~4

「此處有退說。……正量部、犢子部、說一切有部與大眾部，有者許認阿羅漢之退轉。」

419 見《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》p.16.3-14 ~17

「有犢子部本宗同義，謂補特伽羅，非即蘊離蘊，依蘊處界，假施設名。亦有剎那滅，諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」

犢子部及分出的法上、賢胄、正量、密林山部四派，建立非即蘊、非離蘊的「補特伽羅（我）」，來建立三世業報的流轉。

見唐澄觀著《華嚴經疏》卷三：參《大正藏（35）》p.521.1-11 ~18

「今總收一代時教，以為十宗。第一我法俱有宗。謂犢子部等，彼立三聚：一有為；二無為；三非二聚，非二即我。又立五法藏，謂三世為三，無為為四，第五

來詮釋生死輪迴與涅槃。因為「勝義補特伽羅」不同於原說一切有部建立的「世俗補特伽羅」，而且「不可說我」的主張，更不同於佛教的「無我」，所以被各派視為附佛外道。在犢子系四部的發展中，以正量部為最盛，公元後七世紀正量部被視為犢子部的正統，日後亦自稱根本正量部 Mūlasaṃmitīya，傳《三彌底部論》(Sammitiya-wastra)。

在印度後期四大部派中，犢子部為保持簡樸學風的一派，傳習的毘曇⁴²⁰（論），不像北方說一切有部（《發智論》等七論）及南方銅鐸部（《法集論》等七論）的繁廣，而犢子部傳誦的戒律⁴²¹，也是諸部中最古老樸質的形式。

不可說藏，我在其中，以不可說為有為無為故。然此一部，諸部論師共推不受，呼為附佛法外道，以諸外道所計雖殊，皆立我故。」

420 犢子部傳習的《舍利弗阿毘曇》，又被稱為《犢子毘曇》，是與分別說系的法藏部等相近。

見吉藏著《三論玄義》卷二：參《大正藏（45）》p.10.3-18 ~ 21

「智度論云：犢子道人受持此毘曇，亦名犢子毘曇也。」

421 見印順著《初期大乘佛教之起源與開展》p.433

犢子系的戒律，是比丘具足戒二百戒，是現今所知的戒律中，最為古樸的一派。

參印順著《原始佛教聖典之集成》第四節 戒經的集成與分流 p.178~ 179

『佛說苾芻五法經』，為一九三戒。如加上二不定與七滅諍，共二〇二戒。**正量部用九〇波逸提說，除去二戒，就恰好為「二百戒」。**以比丘尼九九不共戒而說，**正量部傳承的律學，是古形的。**推定「學對」為五〇，與『佛說苾芻五法經』相同，共為二〇〇戒。我相信，「二百戒」應為優波提舍律，而非婆藪斗律；這應是「二百戒」的最好說明了。

佛滅後的最初結集，「波羅提木叉經」為一九三戒；二不定與七滅諍，是附錄而非主體。傳誦久了，被認為「戒經」的組成部分，就是二〇二戒。這一古傳的「戒

3-8-4-7. 自詡是根本說一切有部、上座部正統

犢子部分分化出後，融攝《舍利弗阿毘曇論》、宣揚《發智論》的說一切有部，為了確立自派是說一切有部正統，即自稱是「根本說一切有部」。

此外，又為了向分別說部爭正統，說一切有部不僅稱阿難系摩偷羅僧團是上座部，更宣稱在說一切有部傳出（佛滅後約 250 年）以後，即佛滅後三百年中或末，上座部分分化出化地部、法藏部、飲光部，自居是上座部正統。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》⁴²²：「次後於此第三百年，**從說一切有部，復出一部，名化地部**。次後於此第三百年，**從化地部流出一部，名法藏部**，自稱我襲採菽氏師。至三百年末，**從說一切有部，復出一部，名飲光部**，亦名善歲部。」

分別說系的化地部、法藏部、飲光部，絕不可能是說一切有部的分派，這是出自說一切有部的編偽！例如：分別說系的化地部⁴²³、法藏部⁴²⁴、飲光部⁴²⁵、銅鑠部傳誦的

經」，就是僧伽和合時代，被稱為原始佛教的古「戒經」，為未來一切部派，不同誦本的根源。

422 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-14~18

423 見《五分律》卷三十：參《大正藏（22）》 p.191.1-27~28

「此是從一法增至十一法，今集為一部，名增一阿含。」

《增一阿含》，皆是十一事，既不同於大眾部《增一阿含》的百事，也不同於說一切有部《增一阿含》只有十事⁴²⁶。有關「第一次結集」的記載，分別說系是「先集律，再集法」的說法⁴²⁷，不同於說一切有部《根本說一切有部毘奈耶》⁴²⁸、大眾部《摩訶僧祇律》⁴²⁹的「先集法，再集律」。

《發智論》融攝了《舍利弗阿毘曇論》的見解，依據《發智論》的說一切有部，是認同傳誦《舍利弗阿毘曇論》的分別說部。由於分別說部自稱是上座部，說一切有部又為了與分別說部競爭，所以說一切有部宣稱母部的阿難系摩偷羅僧團是上座部，目的是爭奪上座部的正統。

如說一切有部傳誦的《十八部論》、《異部宗輪論》，

424 見《四分律》卷五十四：參《大正藏（22）》 p.968.2-20~21

「從一事至十事，從十事至十一事，為增一。」

425 見《毘尼母經》卷第三：參《大正藏（24）》 p.818.1-21~22

「一、二、三、四乃至十一數增者，集為增一阿含。」

426 見《根本說一切有部毘奈耶》『雜事』卷第三十九：《大正藏（24）》 p.407.3-1~2

「若經說一句事、二句事乃至十句事者，此即名為增一阿笈摩。」

427 見《五分律》『五百集法』卷三十：《大正藏（22）》 p.190.3-23~26

見《四分律》『集法毘尼五百人』卷五十四：《大正藏（22）》 p.968.2-10~13

見《善見律毘尼毘婆沙》卷第三十九：《大正藏（24）》 p.674.3-28 ~ p.675.1-2

428 見《根本說一切有部毘奈耶》『雜事』卷第三十九：《大正藏（24）》 p.406.1-23~25

「時諸苾芻聞是語已！白尊者言：今可先集伽他。既至食後，白言：先集何者？

尊者告曰：宜先集經。」

429 見《摩訶僧祇律》『五百結集法藏』卷三十二：參《大正藏（22）》 p.491.2-21~23

「時尊者大迦葉問眾坐言：今欲先集何藏？眾人咸言：先集法藏。」

即稱雪山部、說一切有部之母部的摩偷羅僧團為上座部。

因此，說一切有部既自稱是分別說部的根源、上座部的正統，更向犢子部爭奪「說一切有部」的正統，宣稱自派是「根本說一切有部」。

3-8-4-8. 說轉部、經量部的分化

說一切有部的再分化，先分出南方的犢子部 Vātsīputrīya，犢子部再分化出正量、賢胄、法上、密林等四部。佛滅後約 300~350 年（87~37 B.C.E.），說一切有部再分出說轉部（梵 Saṃkrāntikavādin），部主是鬱多羅，此部又稱無上部、鬱多羅部（梵 Uttariya）。說轉部常被誤會是後世傳出的經量部，如《異部宗輪論》的誤記。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》⁴³⁰：「（佛滅後……）至第四百年初，從說一切有部，復出一部，名經量部，亦名說轉部，自稱我以慶喜為師。」

佛滅後約 350~400 年（37 B.C.E.~ C.E. 13）之後，說一切有部內又有不滿重論的發展，公開主張「以經為量」，

430 見玄奘新譯《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》 p.15.2-18 ~20

強調依阿難（又譯名慶喜）為師，另行分化出經量部（梵 Sautrāntikavādin）。經量部，又稱為修多羅部、說度部、說經部（梵 Sūtravādin），簡稱經部。經量部的部主是鳩摩邏多 Kumāralāta，經量部的傳出，代表著發生重經之經量部、重論之說一切有部的對抗。見《部執異論》、《俱舍論記》卷二、《異部宗輪論述記》：

《部執異論》⁴³¹：「（佛滅後……）至第四百年中，從說一切有部，又出一部，名說度部，亦名說經部。」

《俱舍論記》卷第二⁴³²：「鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師，於經部中造喻鬘論，癡鬘論，顯了論等，經部本從說一切有中出，以經為量名經部。」

《異部宗輪論述記》⁴³³：「此師唯依經為正量，不依律及對法。凡所援據，以經為證，即經部師，從所宗法，名經量部。」

431 見真諦譯《部執異論》一卷：參《大正藏（49）》p.20.2-18~20

432 見《俱舍論記》卷第二：參《大正藏（41）》p.35.3-4~7

鳩摩邏多 Kumāralāta 是經部本師，察其作品，約在西元二、三世紀間流傳，生活在咀叉始羅（今塔克西拉，梵文：Takṣaśīlā；巴利語：Takkasilā）地區，位於巴基斯坦旁遮普省。《成唯識論述記》認為鳩摩邏多是佛滅後一百年出世，實際是自誤讀《大唐西域記》的記載。

433 見窺基記《異部宗輪論述記》一卷：參《卍續藏（53）》p.577.2-17

經量部不同意說一切有部主張的世俗補特伽羅，另立勝義補特伽羅（勝義我）。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》一卷⁴³⁴：「**其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名非離聖道；有蘊永滅；有根邊蘊；有一味蘊；異生位中亦有聖法；執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部。**」

在過去「說轉部」與「說經部」往往被誤傳是同一部，但在東晉時漢譯的《舍利弗問經》，是指不同的二部，認為先有經量部，後有說轉部。見《舍利弗問經》：

《舍利弗問經》⁴³⁵：「其薩婆多部，復生彌沙塞部。目犍羅優婆提舍，起曇無屈多迦部、蘇婆利師部。**他俾羅部，復生迦葉維部、修多蘭婆提那部（經量部 Sautrāntikavādin 的音譯）。四百年中，（薩婆多部）更生僧伽蘭提迦部（說轉部 Saṃkrāntikavādin 的音譯）。**」

南傳銅鑠部的說法，「說轉部」與「說經部」也是不同的兩部，認為說一切有部先分出說轉部，後再分出經量部（說經部）。見《島王統史》、《大王統史》：

434 見玄奘新譯《異部宗輪論》一卷：參《大正藏（49）》 p.17.2-2~6

435 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》 p.900.3-2~6

《島王統史》⁴³⁶：「**由說一切有**而飲光，由飲光**而說轉，由此次第更起經說。**」

《大王統史》⁴³⁷：「**由說一切有部**而生迦葉遺部，由**此生說轉部，而又生經量部比丘。**」

有關「說轉部」與「說經部」的差異，說一切有部的史傳（《十八部論》、《異部宗輪論》、《部執異論》）或譯者是有些差誤，近代印順老法師對此有清楚的說明。見《十八部論》；印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》：

《十八部論》⁴³⁸：「至三百年中，上座部中因諍論事，立為異部：一名薩婆多，亦名因論先上座部；二名雪山部。即此三百年中，於薩婆多部中更生異部，名犢子。……**於四百年中，薩婆多部中更生異部，因大師鬱多羅，名僧迦蘭多，亦名修多羅論。**」

《說一切有部為主的論書與論師之研究》⁴³⁹：「在部

436 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.33-2~3

437 見《大王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.168-5

438 見鳩摩羅什譯《十八部論》：參《大正藏（49）》p.18.1-23~29

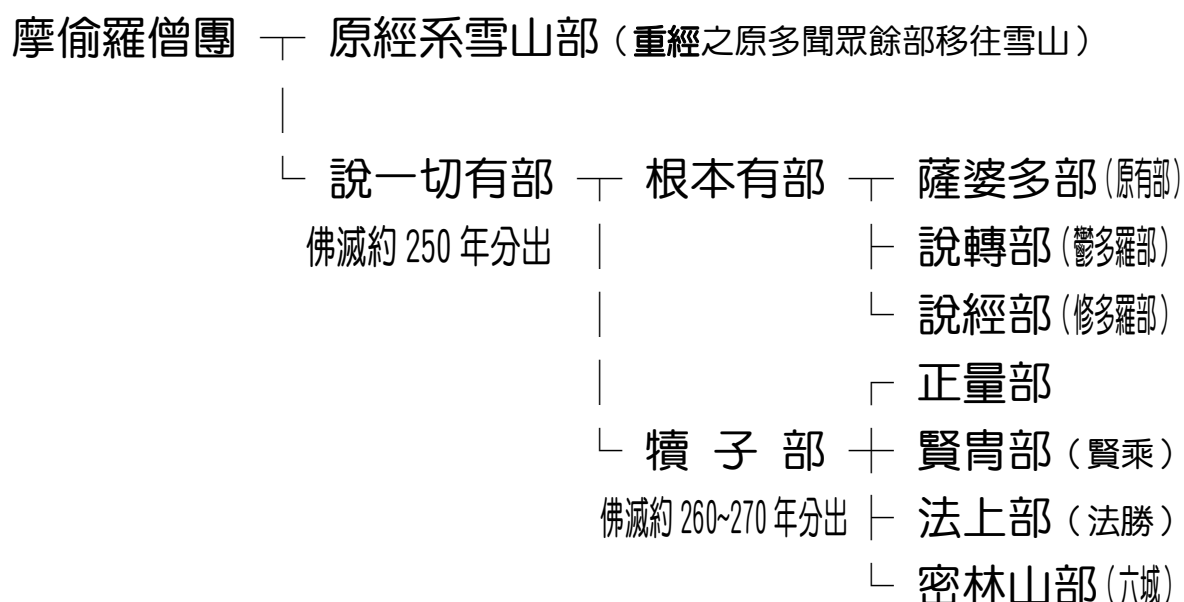
439 見印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.528~529；臺灣正聞出版社出版 1992.7

見《十八部論》：參《大正藏（49）》p.18.1-23 ~26；p.18.2-3 ~ 5

派佛教中，說轉部 *Samkrāntivādin*，說經部 *Sūtravādin*——二部的同異，有四類不同的傳說。藏傳清辨 *Bhavya* 的《異部精釋》，有三說不同：一、說一切有部的傳說，說轉部又名無上部 *Uttarīya*。在漢譯的《異部宗輪論》，經量部又名說轉部；說轉與說經，是看作同一部的異名。西藏所傳，稱為無上部，漢譯《十八部論》（《異部宗輪論》的舊譯），曾這樣說：「**因大師鬱多羅，名僧伽蘭多（說轉），亦名修多羅論（經部）**」。這可見鬱多羅（無上義）是這一部派的開創者；無上部從部主立名。二、大眾部的傳說，但有說經部。三、正量部的傳說，但有說轉部。這三說，都出於《異部精釋》。四、**銅鑠部的傳說，從說一切有部分出說轉部，後又分出說經部**。漢譯的《舍利弗問經》，也是說為不同的二部。傳說是這樣的紛亂。**從思想來研究，這都是說一切有部的分支，但二部是並不一致的**。《異部宗輪論》所說的宗義，是說轉部。世友 *Vasumitra* 造《異部宗輪論》時，還沒有說到經部。**因部主得名，名鬱多羅部；從所立宗義得名，名說轉部**。等到經部成立而大大發展起來，要在部派中得到一席之地，於是乎從說一切有部分出的鬱多羅部，被傳說為修多羅部；於是乎漢譯有說轉部就是說經部的傳說。」

自分別說部編集出《舍利弗阿毘曇論》以後，依古老經說為本的經師傳承者，為了正法的傳續、顯揚，一直對抗著融攝論義思想的論師傳承。例如：阿育王時代的摩偷羅僧團、摩偷羅僧團分裂後重經的雪山部、起自罽賓的經量部。這些強調「依經為量」的經師傳承，是接續不斷的對抗論師傳承。

經師僧團的傳承與分裂圖：



3-8-4-9. 既融攝、又批判於分別說部

雖然說一切有部源自經師傳承的阿難系摩偷羅僧團，但是迦旃延尼子宣揚融攝《舍利弗阿毘曇論》的《發智論》，進而形成重論學團，已經悖棄經師傳承的正統。

然而，廣攝《舍利弗阿毘曇論》的說一切有部，既延續原阿難系摩偷羅僧團批判分別說部的傳統，又同時向分別說部競爭「上座部」的正統地位。

說一切有部（又稱為說因部 Hetuvādin）承續摩偷羅僧團的立場，不僅極力的評破大天，也不恥目犍連子帝須等「分別說者」。例如：說一切有部《毘婆沙論》的作者，自認是「相應說者（Hetuvādin 音譯為育多婆提）」，認為「分別論者（Vibhajyavādin 音譯為毘婆闍婆提）是「異論者」及「不正分別、顛倒、不相應」。見《翻梵語》卷一；說一切有部《阿毘曇毘婆沙論》卷一、卷五十四：

《翻梵語》卷一⁴⁴⁰：「**毘婆闍婆提（譯曰分別說也），育多婆提（譯曰相應說也）**」

《阿毘曇毘婆沙論》卷一⁴⁴¹：「**於諸五根，次第得正決定，是名世第一法。**問曰：誰作此說？答曰：舊阿毘曇人說（有部語，是指原阿難系學眾）。問曰：彼何故說五根，是世第一法？答曰：彼不必欲令五根是世第一法，為斷異論故。**異論者毘婆闍婆提說：信等五根一向無漏故，一切**

440 見《翻梵語》卷一：參《大正藏（54）》 p.998.3-3~4

《翻梵語》全部十卷，飛鳥寺信行之撰集。

441 見《阿毘曇毘婆沙論》卷一：參《大正藏（28）》 p. p.5.2-22~28

凡夫悉不成就。」

《阿毘曇毘婆沙論》卷五十四⁴⁴²：「**如毘婆闍婆提說，有十二顛倒，謂無常有常、想顛倒、心顛倒、見顛倒；苦有樂、想顛倒、心顛倒、見顛倒；無我有我、想顛倒、心顛倒、見顛倒；不淨有淨、想顛倒、心顛倒、見顛倒。……佛經說：佛告比丘，此四顛倒，想顛倒、心顛倒、見顛倒，乃至廣說。……如說佛告比丘：若有四顛倒，所顛倒者，當知皆是愚小凡夫。……問曰：若顛倒但有四者，毘婆闍婆提所引經，云何通耶？答曰：想心親近顛倒故，亦名顛倒。」**

反之，說一切有部（說因部 Hetuvādin，音譯育多婆提）則自視是「相應正法」者。見《雜阿毘曇心論》卷四：

《雜阿毘曇心論》卷四⁴⁴³：「**二師異說故，毘婆闍婆提，欲令不相應；育多婆提，欲令相應。」**

在爭奪「上座部正統」的過程，早已悖棄經義的說一切有部，卻依舊以「相應正法者」自居，這是取自摩偷羅僧團之「經師正傳」的地位與立場。實際上，融攝《舍利弗阿毘曇論》的說一切有部也是「不相應正法」。

442 見《阿毘曇毘婆沙論》卷五十四：參《大正藏（28）》 p.387.2-21~p.387.3-17

443 見《雜阿毘曇心論》卷四：參《大正藏（28）》 p.907.2-21~22

3-8-5. 佛教分裂的真實情況

先有大天舉「五事異法」造成的僧爭，再由目犍連子帝須領導分別說部舉行「變造佛教」的自派結集。優波鞠多隨即領導摩偷羅僧團舉行維護佛教的「第三次經律結集」，既對抗分別說部學團主導的變型佛教，並排拒主張「五事異法」的大天學團。因此，佛教僧團分裂為三大派。

佛教發生分裂時，當時印度系分別說部極可能是將佛教分裂的過責推委予舉「五事異法」的大天，以及接受外道大天出家的毗舍離僧團，自居是平衡僧爭的佛教正宗、上座部，貶抑毗舍離僧團為大眾部。在阿育王的時代，摩偷羅僧團是不便說破分別說部的偽說，分自摩偷羅僧團的說一切有部也維持「大天五事」造成佛教分裂的說法。

日後，毗舍離僧團藉由印度分別說系三部編集自派律典，提出「古新律爭」造成佛教分裂的新說法，應是為了反抗分別說部藉「大天五事」貶抑毗舍離僧團的作為。

偽造「十事非律」引起佛教分裂，誣衊毗舍離僧團的說法，應當是出自銅鐸部僧團的歪曲，藉由「十事非律」貶抑優波離師承毗舍離僧團，並推崇目犍連子帝須是優波離師承第五師，主要目的是推崇由摩哂陀開創的分別說系銅鐸部是「優波離師承正統」的權威、地位。

3-9. 佛教分裂的偽史

3-9-1. 編造佛教分裂偽史的原因

印度許多部派都有編寫偽史的作為，目的是提高自派的權威。例如：佛滅後約 250 年分化出的說一切有部，在佛滅後約 250~270 年間分出犢子部。此後，傳化於迦濕彌羅地區的說一切有部，為了向犢子部競爭，顯示自身是說一切有部正宗、摩偷羅僧團的正統，既自稱是「根本說一切有部」，又將迦濕彌羅地區的開教者末闍提，轉說是阿難的直傳，偽說是摩偷羅僧團第二師商那和修的師長。

出自部派編造的偽史，當中最重要偽造是佛教僧團發生根本分裂的時間。部派編造佛教分裂的時間，有一共通的特點，即愈晚建立的部派會把佛教發生分裂的時間編造得愈晚，原因不是因為不知真實歷史，應當是為了顯示自派愈接近佛教分裂之前的正法時代，有助自派的權威。

例如：大眾部《舍利弗問經》記載，佛教分裂於弗沙密多羅王歿後的「古新律爭」，明顯是律師傳承的毘舍離僧團為了建立自派是律師權威，才將「古新律爭」說成是佛教根本分裂的原因與時代。

此外，因為《舍利弗阿毘曇論》及《發智論》之間的

承續關係，以及說一切有部、犢子部、分別說部的糾結，還有古律、新律的傳承爭端，各派為了「自尊抑他」的需要，三派的偽史都有自說一套的宗屬關係。如下：

一、說一切有部：自稱是上座部、根本說一切有部，宣稱犢子部及分別說系化地部（彌沙部）、法藏部（曇無德部）、飲光部（迦葉惟部）皆是分派。見說一切有部傳誦的《十八部論》、《異部宗輪論》：

《十八部論》⁴⁴⁴：「**至三百年中，上座部中因諍論事，立為異部：一、名薩婆多，亦名因論先上座部；二、名雪山部。即此三百年中，於薩婆多部中更生異部，名犢子。……即此三百年中，薩婆多中更生異部，名彌沙部。彌沙部中復生異部，因師主因執連，名曇無德。即此三百年中，薩婆多部中更生異部，名優梨沙，亦名迦葉惟。**」

《異部宗輪論》⁴⁴⁵：「其上座部經爾所時一味和合，三百年初有少乖諍，分為兩部：一、說一切有部，亦名說因部；二、即本上座部，轉名雪山部。後即於此第三百年，**從說一切有部流出一部，名犢子部。**次後，於此第三百年，從犢子部流出四部：一、法上部；二、賢胄部；三、正量

444 見《十八部論》：參《大正藏（49）》 p.18.1-23~P.18.2-3

445 見玄奘《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-8~18

部；四、密林山部。次後，於此第三百年，**從說一切有部復出一部，名化地部**。次後，於此第三百年，**從化地部流出一部，名法藏部**，自稱我襲採菽氏師。至三百年末，**從說一切有部，復出一部，名飲光部，亦名善歲部**。」

玄奘譯的《異部宗輪論》，已經把重經的雪山部修正為摩偷羅僧團的正統，發展在優禪尼地區的分別說部學眾，轉名為化地部，也將法藏部說為化地部的分化。

二、犢子部：犢子部自稱是說一切有部的正統，正量部更自居是犢子部的正統。

三、分別說部系：分別說部系自稱是上座部，宣稱說一切有部、犢子部是自部的分派。見銅鑠部《島王統史》：

《島王統史》第五章⁴⁴⁶：「**於純粹上座部再起分裂，〔即〕化地、犢子之比丘等分離為二部。……其後化地〔部〕中起分二派，說一切有、法護之比丘等分離為二部。**」

由於分別說部、大眾部、說一切有部、犢子部編造偽史的影響，**自佛滅後三百年，公元前一世紀起，印度佛教各部派針對佛教分裂的說法，遂形成「佛教分裂為上座部、大眾部」的共說。**

446 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.32-13~p.33-2

然而，佛教分裂的原因及時間，不同部派是各有不同的說法。

日後，起自公元前一世紀中葉的方廣教派（自稱是大乘），宣稱源自大眾部，並且將部派佛教通稱為上座部。此外，（大乘）又將大眾部的形成原因，另外編造出：不認同五百阿羅漢主持的第一次結集，當時在七葉窟外，另有數百千人結集。五百阿羅漢的結集是上座部，窟外的結集是**大眾部**。見《大唐西域記》卷九：

《大唐西域記》卷九⁴⁴⁷「時大迦葉作是思惟：承順佛教，宜集法藏。……於是得**九百九十人**，除阿難在學地。……以**大迦葉僧中上座**，因而謂之**上座部**焉！……

諸學無學**數百千人**不預大迦葉結集之眾……復集**素坦纘藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁咒藏**，別為五藏。而此結集凡聖同會，因而謂之**大眾部**。」

唐朝玄奘大師是了不起的冒險家、旅行家、記述文學家、宗教家。但是，玄奘大師對印度佛教史實，確實存有許多不明、有待加強的地方。

初始結集參與的聖眾，只有五百阿羅漢，這是部派佛

447 見唐·玄奘《大唐西域記》卷九：參《大正藏（51）》 p.922.3-1~p.923.1-9

教各部律共傳，但是《大唐西域記》卻說有九百九十人。

佛世至佛滅後 110 年間，佛教只有經藏、律藏的傳誦，佛滅後 125 年，部派分裂以後，逐漸發展為素呾纁（經）藏、毘奈耶（律）藏、阿毘達磨（論）藏、雜集藏、禁咒藏等五藏。但是，玄奘誤認「五藏」出自佛滅當年的結集。

此外，玄奘是把大迦葉主持的結集，歸為上座部結集，另依有數千人之凡聖結集的傳說，稱是大眾部結集，玄奘認為結集分為：上座部結集、大眾部結集。

這些悖離史實的偽史，有可能是大乘教派受到分別說系偽史的影響，再加上企圖為後出的大乘教派提供「名正言順」的傳承淵源，進而創造的偽史傳說。

3-9-2. 分別說部誣巖毘舍離僧團

阿育王時代受王族操控的分別說部學團，因為主導佛教的變造與發展，造成佛教的紛爭無法止息。

正統佛教代表的摩偷羅僧團，對抗主張「五事異法」之大天學團與主導變型佛教的分別說部學團，而樹提陀娑領導的毘舍離僧團不表態，遂造成佛教分裂為三派。

分別說系錫蘭銅鑠部針對佛教分裂的說法，是將佛教

分裂的原因，推諉予佛滅百年毘舍離僧團造成的「十事非律僧爭」。在五世紀錫蘭佛教編集的《島王統史》，採用「十事非律」造成佛教分裂的說法。見《島王統史》第五章：

《島王統史》第五章⁴⁴⁸：「**經過最之百年，達第二之百年時，於上座之說，生起最上之大分裂。集毘舍離一萬二千跋耆子等於最上之都毘舍離宣言十事。彼等於 佛陀之教，宣言：角鹽〔淨〕、二指〔淨〕……〔受〕銀、〔使用〕無邊緣座具之〔十事〕。**

彼等背師之教，〔宣揚〕非法非律，宣言違背破壞義與法。為破斥彼等，多數佛陀之聲聞一萬二千勝者子等之集來。……**比丘等選七百阿羅漢，行最勝法之結集。此第二結集最上之都，毘舍離之重閣講堂，〔經〕八個月而完成。**

由上座等所放逐惡比丘跋耆子等，得其他之支持，向眾多之人說非法，集合一萬人進行結集法。所以此法之結集，稱為大合誦。……〔此等之〕大合誦等，是最初之分派，仿彼等而發生數多之分派。」

然而，佛滅百年或百一十年，毘舍離僧團發生乞求金錢等十項不合僧律的作法，當時提舉毘舍離僧團擅行「十

448 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.30-12~ p.32-8

事非律」的耶舍 Yesadhvaja，是阿難弟子優多羅 Uttara 的再傳弟子。

佛陀 ⊣ 阿難 Ānanda ⊣ 商那和修 Śāṇakavāsi—優波鞠多 Upagupta
 |
 | ⊣ 優多羅 Uttara ⊣ 善覺 Samiddhi
 |
 | ⊣ 耶舍 Yesadhvaja
 |
 | ⊣ 優波離 Upāli — 陀娑婆羅 — 樹提陀娑 Jotidāsa

《摩訶僧祇律》提到的陀娑婆羅，是承自優波離的第二師，也是毘舍離僧團的大長老。見《摩訶僧祇律》：

《摩訶僧祇律》⁴⁴⁹：「**優波離授陀娑婆羅，陀娑婆羅授樹提陀娑**，樹提陀娑如是乃至授尊者道力，道力授我及餘人。」

摩偷羅僧團的耶舍（Yesadhvaja）尊者不認同「受取金銀」的作法，受到毘舍離僧團的拒斥，在《摩訶僧祇律》⁴⁵⁰作「（不見）舉羯磨」⁴⁵¹，在《五分律》作「不見罪羯磨」⁴⁵²，

449 見《摩訶僧祇律》卷三十二〈五百結集法藏〉：參《大正藏（22）》p.493.1-10 ~14
 「佛從誰聞？無師自悟，更不從他聞。佛有無量智慧，為饒益諸眾生故授優波離。
 優波離授陀娑婆羅，陀娑婆羅授樹提陀娑，樹提陀娑如是乃至授尊者道力，道力授我及餘人。」

450 見《摩訶僧祇律》卷第三十三：參《大正藏（22）》p.493.1- ~p.493.2-16

451 見大正藏《雜阿含》第 837 經：參《大正藏（2）》p.214.2-28
 「所敬之人犯戒違律，眾僧為作不見舉。」

452 見《五分律》〈七百集法〉卷第三十：參《大正藏（22）》p.192.1-27 ~ p.193.1-4

另在《十誦律》作「出羯磨⁴⁵³」，意指不和耶舍共處的處罰。

領導毘舍離僧團的陀娑婆羅，認為耶舍是「無事被舉」，可謂「此罪莫須有」，並自說「我共長老法食、味食」。見大眾系《摩訶僧祇律》：

《摩訶僧祇律》⁴⁵⁴：「七百集法藏者。**佛般泥洹後，長老比丘在毘舍離沙堆僧伽藍。爾時，諸比丘從檀越乞索，作如是哀言：長壽！世尊在時，得前食、後食、衣服、供養，世尊泥洹後，我等孤兒誰當見與，汝可布施僧財物。如是哀聲而乞，時人或與一罽利沙槃、二罽利沙槃……乃至十罽利沙槃。至布薩時，盛著盆中，持拘鉢量，分次第而與。時持律耶舍初至，次得分。問言：此是何物？答言：次得罽利沙槃，醫藥直。耶舍答言：過去！問言：何故過去施僧？耶舍答言：不淨！諸比丘言：汝謗僧，言不淨。此中應作舉羯磨，即便為作舉羯磨。作舉羯磨已，時尊者陀娑婆羅在摩偷羅國，耶舍即往詣彼。作是言：長老！我被舉行隨順法。問言：汝何故被舉？答言：如是、如是事。彼言：汝無事被舉，我共長老法食、味食。耶舍聞是語已，作是言：諸長老！我等應更集比尼藏，勿令佛法頽毀。（陀**

453 見《十誦律》卷第六十：參《大正藏（23）》p.450.1-27 ~p.450.3-29

454 見《摩訶僧祇律》卷第三十三：參《大正藏（22）》p.493.1-26 ~p.493.2-16

娑婆羅)問言：欲何處結集？(耶舍)答言：還彼事起處。」

《摩訶僧祇律》的記述，明確顯示出毘舍離僧團大長老陀娑婆羅是「認同耶舍」的立場。

根據優波離系大眾部《摩訶僧祇律》的說法，在七百結集時，律師傳承第二師陀娑婆羅，是代表僧團結集律藏的長老。見《摩訶僧祇律》卷三十三：

《摩訶僧祇律》卷三十三⁴⁵⁵：「爾時、尊者耶輸陀僧上座問言：誰應結集律藏？諸比丘言：尊者陀娑婆羅應結集。陀娑婆羅言：長老！更有餘長老比丘應結集。諸比丘言：雖有諸上座，但世尊記長老和上成就十四法，持律第一，汝從面受，應當結集。**陀娑婆羅言：若使我結集者，如法者隨喜，不如法者應遮，若不相應者應遮，勿見尊重，是義、非義，願見告示。皆言（是然）。爾時、尊者陀娑婆羅作是念：我今云何結集律藏？有五淨法，如法如律者隨喜，不如法者應遮。**」

由《摩訶僧祇律》可知，「十事論爭」後，毘舍離僧團應是接受與承認「十事違律」。此外，當時主導「十事非律」的羯磨與「第二次結集」的摩偷羅僧團，在傳誦的《十誦

455 見《摩訶僧祇律》卷第三十三：參《大正藏（22）》p.493.2-23~p.493.3-3

律》也未有「十事非律」造成僧團分裂的記載。

根據摩偷羅僧團傳誦的《十誦律》、毘舍離僧團傳誦的《摩訶僧祇律》，清楚無誤的確定：**出自分別說系銅鑠部的《島王統史》，偽造「十事非律僧爭」是佛教分裂的原因，嚴重誣衊毘舍離僧團，企圖抬高分別說部學團的地位，並為分別說部學團推卸罪責。絕不可信！**

3-9-3. 大眾部指責分別說部的說法

3-9-3-1. 古新律爭分裂佛教

大迦葉召集「第一次結集」集出的律是為「古律」（即《摩訶僧祇律》），部派對古律予以開張增廣是「新律」。

毘舍離僧團是律師傳承，傳承的律是號稱古律的《摩訶僧祇律》。源自毘舍離僧團的大眾系，在白派編集的《舍利弗問經》提到，巽迦王朝弗沙蜜多羅王歿後，中印佛教漸得復興，當時有「**長老比丘抄治僧律，開張增廣**」，促成「古新律爭」。這一說法，應是有事實的根據。

但是，《舍利弗問經》提到「古新律爭」造成佛教分裂，分裂為「提倡新律」的上座部（分別說部），以及「奉守古律」的大眾部。這一說法，應當是出自反抗分別說部的壓力，不是佛教分裂的真正原因。

3-9-3-2. 附會古新律爭之分裂理由

《舍利弗問經》提到弗沙蜜多羅王之後的「古新律爭」時，有王讓僧人依各自支持的立場，持黑白籌決定何種律的支持者多，支持「新律」少，奉守「古律」多。王認為「皆為佛說，好樂不同不得共處」⁴⁵⁶。因此，僧團分裂為支持「新律」的上座部，奉守「古律」的大眾部。

這種說法，明顯取材自當年阿育王處理「五事異法」的情境⁴⁵⁷，並再加以修飾改造而成。

3-9-3-3. 毘舍離僧團開始自稱大眾部

《舍利弗問經》又提到「古新律爭」促成僧團分裂，分為信從古律的大眾部，推行新律的上座部。《舍利弗問經》提出的「古新律爭」應有其事，但是僧團發生根本分裂的原因，確實無關乎「古新律爭」。

《舍利弗問經》是大眾系的集成，《舍利弗問經》集出的時代，應是巽迦王朝弗沙密多羅王歿（149 B.C.E.）後。當時佛教僧團已發生的大爭端，主要有佛教僧團共說的「十事非律僧爭」，以及阿難師承摩偷羅僧團認定的「五事異法

456 見《舍利弗問經》：參《大正藏（24）》p.900.2-26

457 見《大毗婆沙論》卷九十九：參《大正藏（27）》p. 511.3-16~20

僧爭」。特別的事，是「五事異法僧爭」促成了後續的「分別說部結集」與「佛教僧團分裂」。

《舍利弗問經》特別強調「古新律爭」的原因，一方面是確有其事，二方面是「十事非律僧爭」確實造成毘舍離僧團的發展障礙。因此，毘舍離僧團藉由「古新律爭」淡化「十事非律僧爭」引起的指責，並建立自身的正當性。

《舍利弗問經》有關僧團分裂的說法，反而讓我們得知一事，奉行《摩訶僧祇律》的毘舍離僧團自稱是「大眾部」的時期，應當是在弗沙蜜多羅王歿後的時代。

3-9-4. 分別說部誣衊毘舍離僧團的說法

《舍利弗問經》的說法，勢必造成分別說部（自稱上座部）的發展壓力。由摩哂陀領導的僧團傳化於錫蘭，並發展出大寺派。公元前 26 年，分別說系大寺派舉行結集，成立了錫蘭銅鑠部。銅鑠部仿效《舍利弗問經》的作法，針對大眾部指責分別說部（自稱上座部）引起「古新律爭」而促成僧團分裂的說法，銅鑠部提出了反抗。

銅鑠部宣稱佛教分裂的原因，是佛滅百年的「十事非律僧爭」造成僧團分裂，施行非律十事是大眾部（指毘舍離僧團），拒絕非律十事是上座部（指分別說系僧團）。

佛教分裂的傳說原因，大眾部僧團說是分別說系僧團引起的「古新律爭」，分別說系僧團誣指是毘舍離僧團造成的「十事非律僧爭」，這兩種說法都不是僧團分裂的原因。

3-9-5. 分別說部欺壓摩偷羅僧團的說法

出自摩偷羅僧團的迦旃延尼子，是接受分別說部《舍利弗阿毘曇論》的論義，著作出《發智論》以後，再從摩偷羅僧團分出說一切有部，並以摩偷羅僧團原有的教區為主。依循重經精神的摩偷羅僧團徒眾，棄摩偷羅地區，改移往大雪山地區，另稱為雪山部。

日後，說一切有部的化區，除迦濕彌羅以外地區，原摩偷羅僧團教化地區的學眾，改宗分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，分化為犢子部。

因此，出自分別說系的錫蘭銅鑠部，既自稱是分別說部（上座部）正統，也宣稱說一切有部、犢子部皆是分別說部的分派。見銅鑠部《島王統史》：

《島王統史》第五章⁴⁵⁸：「於純粹上座部再起分裂，〔即〕化地、犢子之比丘等分離為二部。……其後化地〔部〕中起分二派，說一切有、法護之比丘等分離為二部。」

458 見《島王統史》第五章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.32-13~p.33-2

3-9-6. 說一切有部凌駕分別說部的說法

犢子部分分化出後，融攝《舍利弗阿毘曇論》、宣揚《發智論》的說一切有部，為了確立自派是說一切有部正統，即自稱是「根本說一切有部」。

此外，又為了向分別說部爭正統，說一切有部不僅稱阿難系摩偷羅僧團是上座部，更宣稱在說一切有部傳出（佛滅後約 250 年）以後，即佛滅後三百年中或末，上座部分分化出化地部、法藏部、飲光部，自居是上座部正統。見《異部宗輪論》：

《異部宗輪論》⁴⁵⁹：「次後於此第三百年，**從說一切有部，復出一部，名化地部**。次後於此第三百年，**從化地部流出一部，名法藏部**，自稱我襲採菽氏師。至三百年末，**從說一切有部，復出一部，名飲光部**，亦名善歲部。」

因此，說一切有部既自稱是分別說部的根源、上座部的正統，更向犢子部爭奪「說一切有部」的正統，宣稱是「根本說一切有部」。

459 見玄奘譯《異部宗輪論》：參《大正藏（49）》 p.15.2-14~18

3-10. 分別說系銅鑠部的發展

3-10-1. 錫蘭佛教的過去與今日

3-10-1-1. 錫蘭大寺派的建立與分裂

現今流傳於東南亞的南傳佛教，是源於錫蘭的南方分別說系銅鑠部，而錫蘭歷代王朝與佛教的中心，原在阿^𑖀羅陀補羅⁴⁶⁰ Anurādhapura 都城。錫蘭佛教的三大寺及研究中心都在此地，如覺音、佛授、法顯等大德，都是住在此地。

據南傳的說法，摩哂陀將分別說部傳誦傳入楞伽島，當時的楞伽島國王是天愛帝須王（Devānampiya-tissa 250~210 or 247~207 B.C.E.），時約公元前 250 或 247 年（依阿育王登位於 271 or 268 B.C.E. 的推算而不同），應當是阿育王登位第 22 年。天愛帝須王對摩哂陀十分的敬重，在楞伽島的都城阿^𑖀羅陀補羅 Anurādhapura 城南的王家花園大眉伽林（Mahāmegha-vana）結界建寺，並作為該國佛教的講學地，後來此地即成為大寺派（Mahā-vihāra）的起源地。

^𑖀
460 錫蘭最早的佛教道場為大寺（巴 Mahā-vihāra），是古來為錫蘭佛教中心，位於錫蘭島舊都阿^𑖀羅陀補羅城（Anurādhapura）南方的大雲林（又作大眉伽林，Mahā-meghavana）。阿育王時南方上座分別說部舉行自部結集後，其子摩哂陀至錫蘭弘法，為錫蘭國王天愛帝須（Devānampiya-tissa）宣說《象跡喻小經》（Cūḷahatthi-padopamasuttā），並於七日間度化八千五百人，天愛帝須王對摩哂陀十分敬重，乃於 Anurādhapura 城南的大雲林結界，為其建造房舍、浴池等，並作為該國佛教的講學地，此即大寺的起源。

錫蘭第一批僧伽羅人出家⁴⁶¹，是當時錫蘭首相摩訶利多（Mahārittha）的五十餘位兄弟。天愛帝須王為他們在眉沙迦山建了一座支提山寺（Cetiya-Pabbata-vihāra），這是錫蘭有佛寺的開始。又從印度獲得一塊 佛陀右鎖骨，並在王城附近建造一座多寶羅摩塔（Thupārāma stupa）⁴⁶²安置供奉，這是出現在錫蘭土地上最早的大塔。在帝須的大力護持下，大寺成為錫蘭佛教的中心和代表。

佛滅後 137 年，阿育王登位第 22 年，天愛帝須王受阿育王冊封再登位為王（250 or 247 B.C.E.），大寺派建立，印度分別說部分化為三派。由於阿育王歿後，信仰婆羅門教的南印朱羅王朝隨即征服楞伽島，此事極可能是大寺派無法隨同化地部、法藏部、飲光部的分化，而建立自部的主要原因，一直到公元前一世紀大寺派才發展為銅鑠部。

461 參《中華佛教百科全書（九）》p.5524.2

第一個在錫蘭出家的是印度來的盤頭迦，而第一批僧伽羅人出家的則是當時錫蘭首相摩訶利多（Mahārittha）的那五十五位兄弟們，第二批是以國王的弟弟摩多婆耶（Matthabhaya）為首的一千人，後來摩訶利多也辭去首相之職帶了五百人出家。

462 參《中華佛教百科全書（九）》p.5525.1

在錫蘭多寶羅摩塔的塔寺組群中，有一座寺院是專為他的首相摩訶利多和帶領五百人出家後，而建造給他們住的；另一座叫毗舍山寺（Vessa-giri-vihāra），是專門建造給從毗舍階級來出家的五百比丘住的。此事值得我們注意，因為古代錫蘭人的等級區別：第一是王家貴族的統治者，第二是農民，第三是毗舍。前兩種被認為是高級的，後一種則被視為低級的。直至現在，錫蘭的僧團中，仍有所謂高級和低級之分，原是有它的歷史淵源。

此後，公元前 44~17 年，錫蘭國王婆多伽摩尼王（Vaṭṭagamanī）另建無畏山寺（Abhayagiri-vihāra），供養被大寺擯出之拘畢伽羅摩訶帝須⁴⁶³（Kupikkala Mahātissa）長老，錫蘭佛教因而分裂為大寺派與無畏山寺派。

在公元前約 26 年，因為錫蘭戰亂及無畏山寺的興起，促成大寺的僧眾舉行結集⁴⁶⁴。此次的結集，大寺派以勒棄多長老（Rakkhita Thera）為首，在錫蘭中部摩多羅（Matale）地方的灰寺（Aluvihāra）舉行結集，將分別說部的傳誦書寫在貝多羅葉上，成為最早具完備性的文字佛典記錄，錫蘭大寺派因而發展成赤銅鑠部 Tāmraśāṭīya。

若據真諦譯之《部執異論》來看，公元前一世紀說一切有部的世友論師，論說印度佛教各部派之分化及法義時，未提摩哂陀傳法於楞伽島的事。或許，楞伽島既不屬

463 參《中華佛教百科全書（九）》p.5525.2

摩訶帝須長老初住大寺，被大寺一部分僧眾認為是個破戒的人，開會決議把他從大寺擯出去。當時他的一位學生婆訶羅摩蘇帝須（Bahalamassu Tissa）長老在座，不同意他們的決議，於是連他也被驅逐出去。同時大寺內還有五百比丘站到這位長老方面來，便和他一起離開大寺轉到無畏山去而自成一派。這是從佛法傳入錫蘭之後，第一次分成兩派。

464 據《島史》所傳，阿育王時摩哂陀 Mahinda 將南方分別說部的傳誦傳入錫蘭，當時國王天愛帝須 Devānampiya Tissa 建了大寺供養。公元前 44~17 年，錫蘭國王婆多伽摩尼王（Vaṭṭagamanī）另建無畏山寺，供養被大寺擯出之摩訶帝須長老 Kupikkala Mahātissa，錫蘭佛教因而分裂為大寺派與無畏山寺派。因為戰亂與錫蘭僧團的分裂、競爭，公元前約 26 年，大寺 Rakkhita 長老召集僧眾重新結集法藏，並以文字寫於貝多羅樹葉，成為世上第一部以文字記載的三藏典籍，此後錫蘭大寺派正式成為分化於錫蘭的部派——銅鑠部。

印度，世友論師寫《十八部論》的時代，銅鑠部也未確立。

此後，有印度巴羅羅寺（Pallarārāma）跋闍子派（Vajjiputta, 大眾部）的法喜阿闍梨（Dharmaruci Ācariya）及學眾，住在無畏山寺。因為無畏山寺接受此派的學說，所以大寺派也稱無畏山派為法喜派（達摩羅支派）。由於跋闍子派是傾向傳統的部派，所以兩派尚能和平共存。

3-10-1-2. 大寺派與無畏山寺派的對抗

在哇訶羅迦帝須王（Vahārika Tissa；C.E. 269~291）的時代，有南印吠多利耶派（Vetulya 或 Vaitulya）的學說輸入錫蘭，無畏山派一樣接受。但是，此派的說法，不合傳統錫蘭佛教的教說，而為大寺派認定是邪說，所以傳法受到錫蘭王室的禁制。

在俱他婆耶王（Gaṭhābhaya；C.E. 309~322）時，無畏山派又傳吠多利耶派學說，此時無畏山寺優舍利耶帝須（Ussiliya-Tissa）長老為避免王室的禁制，領三百僧眾至南山（Dakkhiṇāgiri），建達古那山寺（Dakunugiri Vihāra）發展，並推舉該寺的薩迦羅（Sāgala）長老為代表，而另成薩迦利耶派（Sāgaliyā, 或稱海部派），又名為祇陀林寺派（Jetavana Vihāra），此派是為無畏山派的支派。

後有印度迦韋羅城（Kavira）的僧伽蜜多（Saṃghamittā），至無畏山寺宣揚吠多利耶派學說，經過辯論以後，獲得國王的接受，從此吠多利耶派在錫蘭得以公開弘法。至祇他帝須即位為斯那王二世（Sena II, C.E. 323~333）的時代，改信受大寺的傳承，並把慶祝衛塞節（巴 Vesākha, 佛陀的誕生日，南傳定為五月的月圓日）和布施窮人一起舉辦。此時，僧伽蜜多不受國王支持，暫時離開了錫蘭。

錫蘭傳說⁴⁶⁵，當摩訶斯那王（Mahāsena；C.E. 334~361）的時代，僧伽蜜多再次住在無畏山寺，大力弘揚吠多利耶派學說，並獲得摩訶斯那王的支持。摩訶斯那王曾命令人民：「不許支持大寺比丘，如有供以飲食，罰一百錢。」因此，大寺僧眾被迫離開，九年空無人居。大寺建築被破壞，材料被運去修建無畏山，這時無畏山得到國王和許多大臣的全力支持，擴建成全錫蘭最大的寺院，盛極一時。

大寺被毀後的第十年，由於擁護大寺且掌握兵權的大臣眉伽槃那跋耶（Meghavaṇṇābhaya）進行兵諫，國王迫不得已允許大寺復建。此後，大寺派、無畏山寺派的關係，即如同水火。

465 參《中華佛教百科全書（九）》錫蘭佛教 p.5528.2-8~21

據近人考證：吠多利耶是後期經典的名字（Vaitulyasūtra 或 Vaipulya-sutra，方廣經），又名大空宗，所以它是大乘方廣派（Vetullavāda），而且僧伽蜜多長老極可能是龍樹⁴⁶⁶（Nāgārjuna）學派的學者。因此，在錫蘭佛教，傳統部派佛教與後期方廣學說混雜學習的學派，又被稱為「大乘上座部」。

錫蘭摩訶斯那王時，不僅大力支持無畏山的僧伽蜜多弘傳方廣學說，又為了供養古咩帝須（Kohon Tissa）長老，另在大寺地界內建了祇陀林寺⁴⁶⁷（Jetavanārāma；祇樹給孤獨園的略稱），作為薩伽利耶（Sāgaliyā）派的中心道場。此事為大寺復興後第二年，大寺派為此提出訴訟，古咩帝須為此被判犯盜戒而還俗。日後，祇陀林寺逐漸發展，成為與大寺、無畏山寺分立的三大派之一。

466 參《中華佛教百科全書（九）》p.5526.1 ~ p.5526.2

在南印度的拘斯那（Krishna）河邊，被認為是龍樹道場的龍樹根（Nāgārjani-kanda），經過近代的發掘，發現許多古代的建築遺蹟，並在這裏發現一所從前錫蘭比丘居住過的地方，被命名為錫蘭寺；這便是過去錫蘭佛教與龍樹學派有關係的證明。另一件值得我們聯想的事，即龍樹的入室弟子提婆（第三世紀人）原是錫蘭的比丘，對於錫蘭人接受中觀學派的學說，可能也有直接或間接的影響，而且吠多利耶派的傳入錫蘭恰恰是和他同一時代。

467 參《中華佛教百科全書（九）》p.5528.2

因為摩訶斯那王在大寺的疆界之內，為薩伽利耶派的古咩帝須長老建造祇陀林寺，此即遭到大寺比丘的反對。當寺建成後，達古那山寺的薩伽利耶派比丘遷入新寺，大寺比丘反對益烈，終於向法院提出訴訟，最後法官以古咩帝須長老侵占大寺疆界的罪名，判處他還俗。

由於錫蘭佛教之大寺派（Mahāvihāra-vāsin）、無畏山寺派（Abhayagirivihāra-vāsin）、祇陀林派（Jetavanārāma-vāsin）等三派的教說，無畏山派、祇陀林派皆融攝起自南印的「方廣新說」⁴⁶⁸，使得大寺派與無畏山派、祇陀林派之間陷入長期的競爭。

3-10-1-3. 錫蘭大乘學派的發展

公元後七世紀，唐朝玄奘大師在南印達羅毘荼國的建志補羅城，特別與從僧伽羅國（錫蘭）到建志城的菩提迷祇濕伐羅（自在雲）、阿跋耶鄧瑟（無畏牙）等三百僧眾會晤。當時，玄奘大師和菩提迷祇濕伐羅等人，共同討論瑜伽要義⁴⁶⁹，可見當時的錫蘭有瑜伽學說的流傳。

468 參《中華佛教百科全書（九）》p.5529.1

大寺派為上座部；無畏山則為自由研究大乘、聲聞各部派的大學府；祇陀林是薩迦利耶派，是無畏山的支派，他們的思想很接近，是比較友好的。大寺派和其他的聲聞部派也是比較友好的。鬥爭得最劇烈的則是大寺的上座部和無畏山的大乘派，因為這兩派的思想體系不同，大寺派老是把無畏山派當作非佛教的外道看待，而無畏山派則視大寺派為小乘。

469 見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷第四：參《大正藏（50）》p.241.3-14 ~ p.242.1-6
「（玄奘）至達羅毘荼國（南印度境），國大都城號建志補羅。……建志城即印度南海之口，向僧伽羅國水路三日行到，未去之間而彼王死，國內飢亂。有大德名菩提迷祇（抑雞反）濕伐羅（此云自在覺雲）阿跋耶鄧瑟[唵-今+折]羅（此云無畏牙），如是等三百餘僧，來投印度到建志城。（玄奘）法師與相見訖，問彼僧曰：承彼國大德等，解上座部三藏及瑜伽論，今欲往彼參學。師等何因而來？報曰：我國王死，人庶飢荒無可依仗，聞瞻部洲豐樂安隱，是佛生處多諸聖跡，是故來耳。又

此外，印度的密教亦傳入於錫蘭。公元後八世紀初，南印度的金剛智，不僅開創了漢地的密宗，並將密宗傳入錫蘭。金剛智的弟子不空，曾帶領漢地學眾前往師子國（錫蘭）傳教，受到錫蘭王尸羅迷伽六世（Silamegha 或 Aggabodhi VI；C.E. 727～766）的支持，請開辦「十八會金剛頂瑜伽法門毗盧遮那大悲胎藏建立壇法⁴⁷⁰」，並受「五部灌頂」，可見公元後八世紀時，密宗曾經流傳於錫蘭。

3-10-1-4. 大寺派的衰微與振興

錫蘭傳統銅鑠部佛教受到印度新教說的打擊頗大，大寺派的發展受到極大的影響。由於大寺遭受摩訶斯那王與無畏山寺的破壞，在往後的五、六百年間，大寺派未能挽回劣勢。據公元後 410 年，中國法顯⁴⁷¹（梵名 Vinayadeva，

知法之輩無越我曹，長老有疑隨意相問。（玄奘）法師引瑜伽要文大節徵之，亦不能出戒賢之解。」

470 見〈大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀〉：參《大正藏（50）》p.292.2～p.293.1-9

「皇帝灌頂大師法號不空。……大師本西良府，北天竺之波羅門族也。……金剛智傳今之大師……祖師示疾而終，是時開元二十九年仲秋矣！影塔既成，以先奉先師遺言，令往師子國。……便率門人含光惠〔工*刀〕言僧俗三七，杖錫登舟。……達海口城，師子國王遣使迎之……奉獻金寶錦繡之屬，請開十八會『金剛頂瑜伽法門毘盧遮那大悲胎藏』，建立壇法，并許門人含光惠〔工*刀〕言，同授五部灌頂。」

471 見《法顯傳》一卷：參《大正藏（51）》p.864.3-8~25；p.865.2-9~18

「法顯……大舶泛海，西南行得冬初信風，晝夜十四日到師子國。……王於城北

意為律天)遊歷錫蘭各地的記載，當時的無畏山有僧五千，大寺有僧三千，支提山(祇陀林寺)有僧二千，而支提山又是無畏山派的支派。無畏山寺、祇陀林寺又被稱為「大乘上座部」⁴⁷²，比較三寺的僧眾數量，可知大寺派的聲勢已弱。

跡上起大塔，高四十丈，金銀莊校眾寶合成，塔邊復起一僧伽藍，名無畏，山有五千僧。……無畏精舍東四十里有一山，中有精舍名支提，可有二千僧。僧中有一大德沙門，名達摩瞿諦，其國人民皆共宗仰。住一石室中四十許年，常行慈心能感蛇鼠，使同止一室而不相害。城南七里有一精舍，名摩訶毘可羅，有三千僧住。有一高德沙門戒行清潔，國人咸疑是羅漢。臨終之時王來省視，依法集僧而問：比丘得道耶？其便以實答言：是羅漢。既終王即按經律，以羅漢法葬之。」

472 見 玄奘《大唐西域記》卷八：參《大正藏(51)》p.918.2-6~p.918.3-13

「菩提樹北門外，有摩訶菩提僧伽藍，其先僧伽羅國王之所建也。……僧徒減千人，習學大乘上座部法。……故此伽藍多執師子國僧也。」

見 玄奘《大唐西域記》卷十一：參《大正藏(51)》p.934.1-10~18

「僧伽羅國，先時唯宗淫祀，佛去世後第一百年，無憂王弟摩醯因陀羅(又說王子摩哂陀)，捨離欲愛志求聖果，得六神通具八解脫，足步虛空來遊此國，弘宣正法流布遺教。自茲已降風俗淳信，伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘上座部法。佛教至後二百餘年各擅專門，分成二部：一曰摩訶毘訶羅住部(Mahāvihāra, 大寺派)，斥大乘習小教；二曰阿跋邪祇釐住部，學兼二乘弘演三藏。」

B.筆者註：僧伽羅就是現在的錫蘭，玄奘留學時代(西元六二七—六四五)在印度的錫蘭學僧，即是大乘上座部，此與現代的錫蘭僧團不同。由於『大乘上座部』的說法，並不是指「大乘」與「上座部」共同組成的教派，而是指出於傳統佛教又同時信受「新菩薩道」的教說，變成一種揉雜「新菩薩道」思想的『上座部』，這才形成玄奘所稱的『大乘上座部』。所以，錫蘭佛教被稱為「大乘上座部」的教派，是指接受方廣說的無畏山寺派與祇陀林寺派。根據《大唐西域記》的記載，當時除僧伽羅國(今斯里蘭卡)以外，當時印度本土的摩揭陀國(Magadha)、羯陵伽國(Kalinga)、跋祿羯咭婆國(Bhārukacchā)、蘇剌陀國(Suraṣṭra)等，都是兼習上座部與方廣學說的「大乘上座部」。

公元後五世紀，覺音 Buddhaghosa 論師來到錫蘭，為振興大寺派的聲勢，作了許多重大的貢獻。覺音是中印度人，在佛陀伽耶 Buddhagayā，為錫蘭僧眾所住的大菩提寺 Mahābodhi-vihāra，依止離婆多 Revata 出家，修學巴利文三藏。覺音到錫蘭，住在大寺，在西元後 412~435 年與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏。公元前 26 年，錫蘭大寺派結集的三藏，是採用錫蘭僧伽羅文寫成印度分別說部流傳的三藏傳誦；公元五世紀，覺音論師改用巴利語重新寫成《巴利三藏》，但內容還是分別說部的傳誦為本，再增編大寺派的主張。因此，銅鑠部《巴利三藏》的用語確實是較古老，但無法以此論斷《巴利三藏》較為純正及古老。

由於巴利語為摩哂陀的故鄉語言，銅鑠部試圖藉《巴利三藏》提高大寺派傳誦的權威及地位，又宣說巴利語是佛陀說法的語言，但這是不可能（有可能是摩竭陀語）。

覺音論師為巴利四部聖典（與四阿含相當）及律藏作注釋，又依照「戒、定、慧」作為次第，寫成著名的《清淨道論》。《清淨道論》是依據無畏山寺派之優波底沙 Upatissa 的《解脫道論》（梁僧伽婆羅 Saṅghapāla, C.E. 506~518 譯為漢文）為藍本，再加以修正、補充，既說明聲聞弟子通達解脫的修道歷程，又針對《解脫道論》提出評破，可說是大寺派論破無畏山寺派的重要著作。

錫蘭另建新都波羅奈羅瓦 Polonnāruwa 是從第九世紀中至十三世紀的事。在五世紀至十一世紀時，錫蘭因為內亂而招引南印塔米爾 Tamil、波陀耶國 Paṇḍya、朱羅國 Chola 等外敵的入侵。九世紀時，波陀耶國攻佔阿毘羅陀補羅（Anurādhapura），錫蘭遷新都於波羅奈羅瓦（Polonaruwa），但公元 1017 年新都被朱羅國佔領，改稱為闍那他城（Jananāthāpuri），並建造婆羅門教之濕婆神廟。當公元 1050 年時，因為錫蘭內亂與戰爭的關係，使得舊都城阿毘羅陀補羅的佛教中心近乎滅亡⁴⁷³。公元 1017~1070 年之間，錫蘭幾淪為外敵的附庸。

錫蘭長期受到南印外敵的侵擾，佛教受到極大破壞，無畏山寺、祇陀林寺及大寺等，在戰爭中化為灰燼，僧伽傳承幾乎斷絕。

公元 1070 年，錫蘭王毗闍耶跋訶一世（Vijayabāhu I；C.E. 1059~1114）結合緬甸浦甘 pagan 王朝與民眾的力量，趕走來自朱羅國的敵人，重新定都於阿毘羅陀補羅 Anurādhapura，並改名為勝利王城（Vijayarājapura）。公元 1070 年，錫蘭王毗闍耶跋訶一世請求緬甸浦甘阿尼律陀

473 *The Buddhist Religion* : A Historical Introduction (forth edition)

by R. H. Robinson & W. L. Johnson (1996)

Buddhism in Sri Lanka by H. R. Perera (Kandy: Buddhist Publication Society / 1984)

王 Anuruddha (i.e. Anawrahta ; C.E. 1040~1077) 的幫助，派遣比丘僧團至錫蘭，在波羅奈羅瓦 Polonnāruwa 傳授僧戒⁴⁷⁴，重新恢復銅鑠部的三藏與僧戒傳承。

在毗闍耶跋訶一世之後，錫蘭又再陷於動亂，錫蘭王波洛卡摩婆訶一世 (Parakramabāhu I ; C.E.1153~1186 年) 重新統一了錫蘭。此時，錫蘭尚存的無畏山寺派 (後稱 Dharmaruci)、祇陀林派造成錫蘭僧團律戒傳承的紛亂。

公元 1153 年，錫蘭王波洛卡摩婆訶一世⁴⁷⁵為了振興錫蘭佛教，聯合錫蘭大寺派的摩訶迦葉波⁴⁷⁶ (Udumbaragiri Mahākassapa) 及其弟子舍利弗 (Śariputta)，合力將錫蘭已式微的僧團系統，完全的轉成大寺派系統。公元 1165 年，錫蘭銅鑠部舉行分別說部系的第三次結集 (自號稱是第五次結集⁴⁷⁷)，完成教說的統一，此後錫蘭佛教即定位是大寺派系統。銅鑠部再將傳誦輾轉傳於東南亞地區，而發展成今日的南傳佛教圈。

474 ***Buddhism in Sri Lanka*** by H. R. Perera (Kandy: Buddhist Publication Society / 1984)

475 ***Therovada Buddhism*** : A Social History from Ancient Beneres to Modern Colombo by Rochard Gombrich (1988)

476 據 1960 年錫蘭大學出版的《錫蘭史》，摩訶迦葉波是巴利文注疏《古注》 (Porāṇa-tīkā) 的作者。

477 ***Buddhism in Thailand*** : Its post and its present by Karuna Kusalasaya (Kandy, Sri Lanka : Buddhist Publication Society, 2005)

3-10-1-5. 現代的錫蘭佛教

十五世紀起，歐洲開始了大殖民的時代，葡萄牙人、荷蘭人等基督教徒相繼的入侵錫蘭。錫蘭佛教承受外族長約三百多年的壓迫，因為基督教的屠殺、壓迫而滅絕，後來幾經努力復興才有今日的面貌。

目前的錫蘭佛教僧團有三大派，分別是暹羅派（巴利 Siam Nikāya）、阿曼羅普羅派（巴利 Amarapura Nikāya）、藍曼匿派（巴利 Rāmaña Nikāya）。

一、暹羅派（巴 Siam Nikāya）：錫蘭佛教受到異族的巨大破壞，佛教的宗教形式等同全部滅亡。十八世紀時期的錫蘭，塔寺盡成廢墟，全國無有一位正式的比丘，經典也喪失，這是錫蘭佛教最淒涼的時期！**1753 年錫蘭揭諦·斯里·羅迦辛哈王（Kiti Siri Rajasinha，C.E. 1747~1780）**自暹羅的阿瑜泰（Ayuthia）王朝廷請十位僧團長老至錫蘭傳授比丘戒，重建錫蘭佛教的傳承。由暹羅（今泰國）傳入錫蘭的僧團傳承，又稱為暹羅派。**暹羅派僧團具有崇尚「高等種姓」的傾向，僅收上層階級者出家**，使得暹羅派僧團與統治階層、經濟菁英連成一氣，發展成壟斷社會利益的權貴階級之一。此派是錫蘭第一大派，派下約有 15000 名比丘僧。

二、阿曼羅普羅派（巴 Amarapura Nikāya）：此派是由上緬甸的 Amarapura 傳入，又稱緬甸派。錫蘭有阿波伽訶·毘提耶（Ambagaha Pitiya，沙羅伽摩族）不滿暹羅派僅收瞿毗伽摩族（Govigama 或 Goigama）的上層階級者出家為僧。**1801 年，阿波伽訶·毘提耶與五位沙彌同往緬甸求受比丘戒，1810 年在錫蘭傳戒，並且是不分種姓階級皆准予出家，創立了阿曼羅普羅派。**阿瑪羅普羅派創立之初，約占錫蘭全僧伽百分之二十，後來漸分出二十餘個支部。此派是錫蘭第二大派，派下約有 12000 名比丘僧。

2018 年 3 月 2 日，阿曼羅普羅派及暹羅派共十位長老前來臺灣內覺禪林建立原始佛教根本戒場，並傳授比丘戒於臺灣。自此，中道僧團承續了阿曼羅普羅派的僧律傳承。

三、藍曼匿派（巴 Rāmaña Nikāya）：1865 年由下緬甸傳入，又稱為下緬甸派。此派的創始者是阿波伽訶·瓦他·印陀娑婆訶（Ambagaha Watta Indasabha），是以較嚴格標準的奉行戒律，藍曼匿派是錫蘭第三大派，派下約有 7000 名比丘僧。

3-10-2. 緬甸佛教的發展

佛教最初傳入緬甸的年代，並無具實的歷史記載，據信十世紀左右錫蘭佛教傳入緬甸。在下緬甸的史坦馬瓦底（打端地帶）傳說：錫蘭覺音論師帶來巴利語的「三藏」及《清淨道論》，為緬甸佛教打下穩固的基礎。

十三世紀末葉蒲甘王朝覆滅以後，上緬甸由撣族掌握政權，下緬甸則是蒙族掌權。由於不同部族相互對立，政治動亂影響了僧團，僧伽戒律漸被忽視，並分裂為許多宗派。從此，緬甸陷於近兩百年的混亂局面。

公元 1472 年，下緬甸庇古⁴⁷⁸（Pegu 白古）的統治者 Shin Sawbu 女王（C.E.1453~1472），晚年為了過宗教生活，將王位讓給丹馬世底 Dhamma Zeti。丹馬世底王曾出家，是她的救助者與指導老師。

庇古王朝的拉馬底巴特，即丹馬世底王（Dhamma Zedi；C.E.1472~1492）即位後，緬甸佛教才終止混亂的局面。公元 1476 年，丹馬世底王為了整頓緬甸及佛教的亂

478 參考《中華佛教百科全書（四）》p.1813.2 ~ p.1814.1

此地有烏薩拉（Ussāla）與罕沙瓦提（Hamsāwatī）兩種古名。前者與印度的奧利薩同語，意指當地有移民自印度渡海而來。後者是住民所喜愛的名稱，意指「白鳥之城」。

象，派遣二十二位長老比丘，前往錫蘭學習正統大寺派的授戒軌範（7.17~7.20），並在 Kalyāṇigaṅgā 河受比丘戒。

當中的十三位比丘回國後，即以大寺派的授戒軌範作為基礎，創立「卡路亞尼結界（Kalyāṇīsīmā）」⁴⁷⁹（受戒場地周圍以水為界）的授戒法。此後，藉由卡路亞尼戒壇的授戒方式，將深陷於混亂狀態長達兩百年的緬甸佛教僧團，予以淨化、改革，終於達成緬甸僧律的統一。

3-10-3. 泰國佛教的發展

十三世紀，泰族進入湄南河流域，1238 年成立素可泰王朝，銅鑼部佛教也由緬甸傳入泰國。

素可泰王朝在建國同時，即歸依銅鑼部佛教，並致力弘布發揚。素可泰王朝持續約百年，即由阿瑜泰（Ayuthia）王朝取代。阿瑜泰王朝自 1352 年發展至 1767 年，1767 年緬甸入侵泰國，首都阿瑜泰遭受緬軍嚴重的破壞，王朝遂覆亡。

479 參考自 大野徹《緬甸的社會與佛教》：《中華佛教百科全書（九）》
p.5348.2~p.5349.1

The World of Buddhism p.152 : **6 Buddhism in Burma** by Heinz Bechert
(1995)

1782 年建都於曼谷的卻克里（Chakri）王朝成立，迄於今日。卻克里王朝君王拉瑪四世（C.E. 1851~1868）在即位前，曾出家達 26 年，既接受現代教育，也精通巴利語及佛教義學。拉瑪四世面臨西方基督教的勢力入侵，有感於一般僧人不重視持戒，造成佛教失信於社會，間接幫助基督教信仰及外國勢力侵入泰國。因此，拉瑪四世強調嚴守戒律，並在舊有的大宗派（Mahā Nikāya）之外，另建立嚴持戒律的法宗派（Dhammayuttika Nikāya）。

大宗派、法宗派是現今泰國佛教的兩大派，在遵守戒律的標準上，兩派是不相同，但是奉行的教義與律戒是一致無異，傳誦的經典也無不同。

泰國佛教自拉瑪四世開始，即不斷進行改革。泰國佛教分成大宗派、法宗派，既不是本質性的分裂，也由同一位僧王統理，僧王是經由國王及僧團長老的協議而任命。

3-10-4. 銅鑠部的比丘尼傳承

根據史獻的記載，公元 1164 年錫蘭波羅奈羅瓦 Polonnāruwa 被外來的侵略摧毀⁴⁸⁰，公元 1165 年錫蘭恢復

The Buddhist Religion : 7.3 The Therovada Connection

A Historical Introduction (forth edition) by R. H. Robinson & W. L. Johnson

大寺派佛教的傳承，公元 1193 年回教徒攻破中印摩竭陀 Magadha 之斯那王朝，而建於八世紀的印度密教中心超行寺，在 1203 年被毀於回教的統治者。

公元 1215~1251 年錫蘭部份領土受到外敵 Megha 王的統治，錫蘭佛教受到相當的破壞，直到波洛卡摩跋訶二世（Parakramabāhu II C.E.1236~1270）才再予以恢復。公元 1236 年波洛卡摩跋訶二世，從南印朱羅國 Chola 的佛教中心香至城 Kañcipuram⁴⁸¹，迎請佛教僧侶至錫蘭傳戒⁴⁸²，目的是振興錫蘭的僧律及佛教。當時，佛教僧律再傳入錫蘭，是先傳入比丘戒傳承，尚未傳入比丘尼傳承。

東南亞地區原是印度教的天下，信仰佛教是少數。公元 1277,1287 年，比丘尼戒尚未再傳入錫蘭，元朝鐵騎兩次入侵信佛的緬甸蒲甘王朝，緬甸蒲甘王朝（C.E.

（1996）

480 *The Buddhist Religion : A Historical Introduction* (forth edition)

by R. H. Robinson & W. L. Johnson (1996)

481 南印朱羅國 Chola 的香至城 Kañcipuram，一直是南印上座部佛教的中心，有名的覺音論師即出於此。南傳佛教的《攝阿毗達磨義論》（巴 Abhidhammattha-saṅgaha），寫成於十一、二世紀之間，作者阿耨樓陀（Anuruddha），即曾住於南印香至城（Kañcipura）及錫蘭波羅奈羅瓦（Poḷonāruwa）的摩拉輸麻寺（Mūlasoma-Vihāra）而寫《攝阿毗達磨義論》。

482 *The Buddhist Religion : 7.3 The Therovada Connection*

A Historical Introduction (forth edition) by R. H. Robinson & W. L. Johnson (1996)

1044~1287) 被攻破，造成緬甸佛教的式微。根據緬甸現有的石刻記載，緬甸最後記有尼僧活動的寺院碑文記錄，是在公元 1279 年⁴⁸³，此後再無任何有關尼僧活動的記載。

483 *Therovada Buddhism* : A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo by Rochard Gombrich (1988)

'Buddhist Nuns in Burma', by Dr. Friedgard Lottermoser at www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/L/Lottermoser/burmeseNunsLottermoser.html

Historical Background of the Buddhist Nuns of Burma

According to research done by Luce and Than Tun, there is inscriptional evidence to show that there were bhikkhunis as well as bhikkhus in Pagan. Daw Mi Mi Khaigh says that one bhikkhuni (rahan-ma, or female monk) was even a bishop! These reports were confirmed in a conversation I had in 1986 with a woman scholar, Daw Tin Tin Myint, who is head of the Department of Oriental Studies at the University of Rangoon.

When Did the Bhikkhunis Come to Burma?

Pali tradition states (in the *Sāmantapāsādikā* 69.10, translated by N. A. Jayawickrama, p.61) that Emperor Aśoka sent the monks Sona and Uttara to Suvannabhumi and that they established the Buddhaddhamma there. Suvannabhumi has been identified with Lower Burma. The city of Thaton has been identified with Sudhammanagara, the capital of a Mon kingdom of that time.

From archaeological remains, including stone inscriptions in Pali found in Lower Burma, we know that the Pyu people living there before the Burmese arrived were Therovada Buddhists. There is Chinese evidence to the effect that both boys and girls of the Pyu were educated in Buddhist monasteries and that "they left at the age of twenty, if they did not feel inclined to the religious mode of living on a life-long basis." ... The Bhikkhuni Order may have been introduced into the Pyu kingdoms of Lower Burma from South India along with other features of Therovada Buddhism.

It is not quite clear how the bhikkhunis disappeared from Burma. **Pagan was**

公元十三世紀以後，東南亞銅鐸部佛教的復興，是由錫蘭將僧律傳往東南亞各地。因為錫蘭佛教復興時，無有尼戒的再傳入，所以錫蘭無法傳比丘尼戒，只能傳授比丘戒予東南亞各地。

若從史獻來推斷，目前銅鐸部比丘尼傳承消失的原因，應當是出自戰爭和社會動亂的關係。

由於傳戒條件與程序上，比丘尼的授戒及認定，需要具備比丘、比丘尼之兩部僧團的認定與參與，而十三世紀以後的銅鐸部佛教，僧律傳承只保有比丘的傳承，所以十三世紀以後的銅鐸部佛教，即無有比丘尼的傳承。

此外，**十九世紀末葉，緬甸佛教為了解決女眾修行的需要，另外發展出離家居寺、受持八戒（八戒女）、不屬出家的新體制。**這是在出家僧團之外，介於俗世生活與出家十戒之間的學法者，是特別為想離俗修行的女眾所開闢的道路。因此，現今的南傳銅鐸部佛教，是因為尼僧傳承的斷絕，才會形成八戒學法女的律規及定位，無法成為僧團的正式成員。南傳佛教在修行與信仰的結構上，不同於漢傳及藏傳菩薩道，並不存在出家女性地位低落的問題。

sacked by the Mongol emperor of China in 1298 C.E. After this, Burma was in a state of political unrest, split up under different rulers of several centuries. Some of these were antagonistic to Buddhism.

3-10-5. 臺灣佛光山的作為

公元 1998 年，華夏佛教圈的臺灣佛教佛光山教團，曾以漢傳菩薩道系統的比丘眾與尼眾，結合南傳佛教部份比丘僧，在印度菩提伽耶舉行傳戒，為許多東南亞與南亞的學法女授比丘尼戒。這是試圖復興南傳佛教比丘尼傳承做出的努力，用心值得讚嘆。

雖然漢傳菩薩道的僧戒系統，是出於分別說系法藏部的《四分律》，《四分律》與現今南傳銅鑊部的《銅鑊律》，同出於分別說系的傳承。然而，這些學法女在南傳佛教圈，因為傳授戒律的僧團出於南、北教團的混合，被認為不符合南傳銅鑊部佛教的正統，所以不為南傳僧團承認。當時曾參加受比丘尼戒的一位緬甸女尼，為此受到緬甸政府的囚禁，後來還俗出囚。泰國佛教大德法藏長老 Phra Dhammapitaka 針對此事提出他的看法⁴⁸⁴：「這如同從某一所大學畢業，卻要求另一所大學發給文憑，僧團沒有權利這樣作，只有承認其他學校學歷的權利。」

南傳不承認此事的原因，主要是漢傳佛教與藏傳佛教的菩薩道系統，不僅捨棄部派佛教的教法與律法，更歧視部派佛教的南傳是小乘，宣稱是不了義的聲聞、緣覺法。

484 參《當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察（上）》宣方著（中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授）：見 2008 年 二月出版 弘誓月刊 第 91 期 p.62

中國的大乘菩薩道，在梁武帝以前，是沿用印度的「大乘菩薩戒⁴⁸⁵」。公元六世紀，梁武帝（C.E.502~549）採用政教合一的宗教政策，敕令御用的「建康教團⁴⁸⁶」依據《瑜

485 「菩薩戒」是公元後之新教派所創制的新律規，原本就不是釋迦佛陀的制定。當公元前一世紀《般若經》傳出以後，十二因緣、四聖諦才被曲解為中乘及小乘，主張「六度」是大乘法。

公元前一世紀至公元三世紀，大乘學派只提出自派的菩薩信仰及新編的大乘經典，卻缺少符合大乘信仰、教說的具體戒律規範。這一時期的大乘出家人，是一群不信仰傳統佛教經法、律戒，只堅持自派的菩薩信仰、大乘教說，卻無有大乘僧戒的「大乘學人」。

大乘學派是如何自我合理化？在大乘菩薩道過渡期傳出的《涅槃經》〈師子吼品〉（C.E.150~200），開始把戒律分為聲聞戒和菩薩戒，主張「從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提，名為菩薩戒，若觀白骨乃至證得阿羅漢果，名為聲聞戒」。

公元後四世紀，大乘菩薩道的無著論師（C.E. 310~390）寫《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》當中有〈菩薩地持品〉，提出菩薩行者的行相，受到修學菩薩行者的信受及讚嘆，遂獨立發展為《菩薩地持經戒本》，此即是大乘菩薩戒的藍本，成為「大乘菩薩戒」的先河，並在日後發展出《瑜伽菩薩戒本》。後世，大乘菩薩道的出家者，承繼與保留此一律規發展的過程，形成「先受聲聞之二階律戒，後捨聲聞戒，唯受菩薩戒」的三階受戒程序，也就是所謂的「三壇大戒」。這是一方面保留大乘戒的歷史發展遺緒，二方面顯示棄捨二乘，而「迴小向大」。但是，在日本曹洞宗、天台宗，是主張僅須受持菩薩戒，不必另受聲聞戒，直接以菩薩教團自行發展的戒律為依歸。然而，現今日本的僧人只是自稱僧人的「受五戒的在家人」而已！

公元後六世紀，梁武帝（C.E.502~549）令建康教團依《瑜伽菩薩戒本》為藍本，另編撰出《梵網經菩薩戒本》。因此，自梁武帝以後，中國的大乘菩薩道捨去《瑜伽菩薩戒本》，另依據《梵網經菩薩戒本》作為傳授大乘菩薩戒的根據。

486 見顏尚文著〈佛教的思想與文化〉：參《印順導師八秩晉六壽慶論文集》p.124-7~19
「梁武帝即位初年，即大力進行政治與佛教結合政策。梁武帝領導「建康教團」，經過天監年間(502~519)十八年的努力，進行弘佛、護法、翻譯、編纂、註解大量佛教典籍之政教結合工作。梁武帝的「建康教團」，在天監十八年四月八日武帝親受菩薩戒之時，為這一政教結合政策提出「皇帝菩薩」的核心理念（註 3）。……武帝周圍「建康教團」成員的因素（註 6），更有著魏晉南北朝長期政教關係之深遠背景等較大的因素。」

伽菩薩戒本》為藍本，另編撰出大乘《梵網經（梵語：Brahmajāla Sūtra）》，這是不同於上座部佛教傳誦的《長部（巴 Dīgha Nikaya）》《梵網經（巴 Brahmajālasutta）》，該經下卷是《梵網經菩薩戒經（梵語：Brahmajāla Bodhisattva śīla Sūtra）》。公元 519 年，梁武帝依《梵網經菩薩戒經》受菩薩戒，並號稱是「皇帝菩薩⁴⁸⁷」。

「大乘菩薩戒」的內容，不僅將四聖諦、解脫戒與卜巫曆算等外道俗典同列，**更教誡菩薩學眾不得修學、傳授，否則以犯戒論⁴⁸⁸。**

487 見顏尚文著〈梁武帝「皇帝菩薩」的理念及政策之形成基礎〉，《師大歷史學報》第十七期，p.1~p.58。1978 年

488 見《梵網經菩薩戒本疏》卷第五：參《大正藏（40）》p. 638.2-11~14

「背正向邪戒第八……菩薩理棄捨二乘，受持大乘真實之法，方名菩薩，而今乃棄大歸小失其正行，乖理之極，故須制也。」

見《梵網經菩薩戒本疏》卷第五：參《大正藏（40）》p.640.3-21~24

「法化違宗戒第十五……菩薩理應以菩薩乘授與眾生，令得究竟饒益，反以二乘小法，用以化人，違理違願，故須結戒。」

見《梵網經菩薩戒本疏》卷第五：參《大正藏（40）》p.645.2~p.645.3

「背正向邪戒第二十四……本為受行大乘名為菩薩，今若捨此，何大士之有？……此倒學有八種：一、邪見者。二、二乘者。……」

見《梵網經》〈菩薩心地戒品〉第十卷：參《新脩大正藏（22）》p. 1105.3-6~8

「若佛子！心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞、外道惡見，一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。」

見《菩薩戒本》（出《瑜伽師地論》〈菩薩地持品〉）：參《大正藏（24）》p.1108.1-27~p.1108.2-1

「若菩薩作如是見，如是說言：菩薩不應樂涅槃，應背涅槃，不應怖畏煩惱，不應一向厭離。何以故？菩薩應於三阿僧祇劫，久受生死求大菩提。作如是說者，是名為犯眾多犯。」

因此，出自部派佛教的南傳銅鑠部佛教，是不可能接受北傳、藏傳出家者參與僧團的授戒。在此之下，南、北教團合作傳授出家戒，也只能視為「教派的部分成員為了維持不同教派之間的和諧友好關係」而已！終究不被南傳佛教承認是如法、如律的傳戒。這正如北傳、藏傳認定南傳佛教僧伽是小乘、聲聞僧，不接受南傳僧伽具有傳授「大乘菩薩戒」的資格。

3-10-6. 恢復銅鑠部的比丘尼傳承

銅鑠部失落比丘尼的傳承，是社會動亂造成的遺憾，並不是銅鑠部比丘僧團的刻意排斥，更不是出自歧視女性的結果。

見《菩薩戒本》(出《瑜伽師地論》〈菩薩地持品〉):參《大正藏(24)》p.1108.3-22~24

「若菩薩如是見，如是說言：菩薩不應聽聲聞經法，不應受、不應學。菩薩何用聲聞法為？是名為犯眾多犯，是犯染污起。」

「若菩薩於菩薩藏不作方便，棄捨不學，一向修習聲聞經法，是名為犯眾多犯，是犯非染污起。」——p.1108.3-27~29

見《菩薩地持經》(戒本)卷第五：參《大正藏(30)》p.912.2-5~p.913.1

「菩薩欲學菩薩律義戒、攝善法戒、攝眾生戒者。……爾時智者，於佛像前敬禮十方世界諸菩薩眾，如是白言：「某甲菩薩！於我某甲前三說受菩薩戒」。……波羅提木叉戒，於此律儀戒，百分不及其一，百千萬分乃至極算數譬喻亦不及一，攝受一切諸功德故。」

見《菩薩地持經》(戒本)卷第五：參《大正藏(30)》p.915.2-21~27

「若菩薩如是見、如是說言：菩薩不應聽聲聞經法，不應受、不應學，菩薩何用聲聞法？為是名為犯眾多犯，是犯染污起。何以故？菩薩尚聽外道異論，況復佛語。不犯者，專學菩薩藏，未能周及。若菩薩於菩薩藏，不作方便，棄捨不學，一向修集聲聞經法，是名為犯眾多犯，是犯非染污起。」

佛陀制定比丘尼受具足戒，必需在比丘、比丘尼具足的情況下，舉行二部僧團授戒。銅鑠部比丘尼傳承的恢復，主要是受限於「比丘、比丘尼二部僧團共授比丘尼」的授戒程序問題。在南傳佛教的傳統，很難有南傳僧團長老願意承受「不守戒」的非議風險，越過二部僧眾不足的程序障礙，直接以比丘僧團舉行「第一次傳授比丘尼戒」。

雖然佛制傳授比丘尼戒，必需比丘、比丘尼舉行二部僧團授戒，但是環境情況極為特殊時，是可許只依比丘受具足戒。譬如：分別說系法藏部傳誦的漢譯《四分律》記載，當年 佛陀的姨母摩訶波闍波提瞿曇彌求出家時， 佛陀制以「八不可過法（八敬法）」⁴⁸⁹，並教示「若女人能行者即是受戒」，當時瞿曇彌頂戴受持此八法，世尊即證彼已

489 見《四分律》卷四十八〈比丘尼犍度第十七〉：參《大正藏（22）》p.923.1-26~p.923.3-9

「佛告阿難：『今為女人制八盡形壽不可過法，若能行者即是受戒。何等八？雖百歲比丘尼見新受戒比丘，應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐，如此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。阿難！比丘尼不應罵詈、呵責比丘，不應誹謗，言破戒、破見、破威儀，此法應尊重……。阿難！比丘尼不應為比丘作舉、作憶念、作自言，不應遮他、覓罪、遮說戒、遮自恣，比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼，此法應尊重……。式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒，此法應尊重……。比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵，此法應尊重……。比丘尼半月從僧乞教授，此法應尊重……。比丘尼不應在無比丘處夏安居，此法應尊重……。比丘尼僧安居竟，應比丘僧中求三事自恣見聞疑，此法應尊重……。如是阿難！我今說此八不可過法，若女人能行者即是受戒。譬如有人於大水上，安橋樑而渡。如是阿難！我今為女人說此八不可過法，若能行者即是受戒。……摩訶波闍波提言：若世尊為女人說此八不可過法，我及五百舍夷女人當共頂受。……如是阿難！摩訶波闍波提及五百女人得受戒。』」

得具足戒。當然，除了遵守〈八敬法〉以外，更要不移的奉守四聖諦、三十七道品，這才是具足比丘尼的要件。

此外，據分別說系銅鑠部傳誦之巴利律的《小品》〈比丘尼犍度〉⁴⁹⁰，提到「許比丘尼隨比丘而受具足戒」、「比

490 見《銅鑠律》〈小品〉第十比丘尼犍度二之一、二：參《漢譯南傳大藏經（4）》p.343

「（一）時，摩訶波闍波提瞿曇彌詣世尊住處。詣已，敬禮世尊而立於一面。於一面立已，摩訶波闍波提瞿曇彌白世尊，曰：『世尊！我於此諸釋女中，應如何為之耶？』時，世尊說法而教示摩訶波闍波提瞿曇彌……令歡喜。時，摩訶波闍波提瞿曇彌，禮敬世尊，右繞而去。時，世尊以是因緣，於此時機，說法而告諸比丘曰：『諸比丘！許比丘尼隨比丘而受具足戒。』」

（二）時，彼諸比丘尼言摩訶波闍波提瞿曇彌，曰：『尊尼未受具足戒，我等已受具足戒。世尊如此制立：『比丘尼應隨比丘而受具足戒。』時，摩訶波闍波提瞿曇彌至具壽阿難處。至已，敬禮具壽阿難，立於一面。於一面立已，摩訶波闍波提瞿曇彌言具壽阿難，曰：『大德阿難！彼諸比丘尼如此言：『尊尼未受具足戒，我等已受具足戒。世尊如此制立：比丘尼應隨比丘而受具足戒。』』時，具壽阿難詣世尊處。詣已，敬禮世尊而坐於一面。於一面坐之具壽阿難白世尊，曰：『摩訶波闍波提瞿曇彌言：『大德阿難！彼諸比丘尼……制……。』』阿難！摩訶波闍波提瞿曇彌已受八敬法，以此為受具足戒。』

巴利律文 *Pali Vinaya 2.256*

Atho kho mahāpajāpatī gotamī yena bhagavā tenupasaṅkami. Upasaṅkamtivā bhagavantam abhivādetvā ekamantaṃ atthāsi. Ekamantaṃ thitā kho mahāpajāpatī gotamī bhagavantam etadavoca: 'kathāham-bhante imāsu sākiyānīsu paṭipajjāmī'ti. Atha kho bhagavā mahāpajāpatim gotamim dhammiyā kathāya sandassesi samādapesi samuttejesi sampahaṃsesi. Atha kho mahāpajāpatī gotamī bhagavatā dhammiyā kathāya sandassitā samādapitā samuttejitā sampahaṃsitā bhagavantam abhivādetvā padakkhiṇam katvā pakkāmi. Atha kho bhagavā etasmim nidāne etasmim pakaraṇe dhammim katham katvā bhikkhū āmantesi: 'anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhūniyo upasampādetunti.'

英譯 *Bhikkhunīs in Therovāda by Bhikkhu Sujato*

The Bhikkhunī-Khandhaka:

Then Mahāpajāpati Gotamī approached the Blessed One. Having approached

比丘尼應隨比丘而受具足戒」，並且記載當時諸釋種女皆是隨比丘而受具足戒，故諸釋種女皆質疑摩訶波闍波提未如法受戒。針對釋種女的質疑，佛陀解釋說：「瞿曇彌已受八敬法，以此為受具足戒。」

由此可見，當時瞿曇彌是第一位求出家的女性，只能先在佛前「依八敬法得受具足戒」，而其餘釋種女是第一批求出家的女性，在尚無比丘尼僧團的情況下，也必須先在比丘僧團前，隨比丘而受具足戒。這是經典指陳的特殊情況，依此可許只依比丘僧授比丘尼戒。如此可知，比丘尼僧團初創立時，出家女眾先依比丘僧團行使一部僧受戒，這才會有諸釋種女質疑瞿曇彌未得尼戒的事情。

目前銅鑠部佛教僧團，早已無有比丘尼的傳承，南傳、北傳合作共傳尼戒的作法，又難以受到南傳佛教僧團的接受及認同。在此一極特殊的情況下，若不先依靠奉守四聖諦的銅鑠部比丘僧團進行一部僧授尼戒，日後再依律制進行二部僧團授尼戒，則比丘尼僧的傳承絕對無從恢復。

and bowed down to the Blessed One she stood to one side. Standing to one side she said this to the Blessed One: "How, bhante, am I to practice with regard to these Sakyan women?" Then the Blessed One inspired, roused, uplifted and exhorted Mahāpajāpati Gotamī with talk on Dhamma, and having bowed down she left keeping her right side towards him. Then **the Blessed One, having given a Dhamma talk, addressed the bhikkhus with regard to that reason, with regard to that cause saying: "I allow, bhikkhus, bhikkhunī to be given acceptance by bhikkhus"**.

佛教已是相當的衰弱，即使總括全球南、北、藏傳的佛教徒總數，也只剩三億多人而已！信仰一神教的耶教、天主教約有二十多億信眾，回教徒有高達十三、四億的信徒，印度教徒則近八億人。現今佛教聲勢已是敬陪末座了！

全世界主要國家的教育水準，已非古代可比，在家庭、社會、國家與世界的貢獻上，女性的成就是全世界有目共睹。如果佛教要提昇社會的接受度與高度，堅立於亞洲，甚至走出亞洲的大門，朝向全球化發展，佛教不僅要契合現代社會的脈動，更要接軌國際通識，接受女性的合理地位與份量，兩性僧團共同擔綱起興隆佛法與僧團的大任。

公元 1999 年，斯里蘭卡暹羅派 Siam Nikāya 黃金寺的長老及 Kirama Wimalajothi 長老，首開依據《銅鑠律》、銅鑠部比丘僧團傳授比丘尼戒的風氣。不久，Amarapura Nikāya 的 Waskaduwe Mahindawansa Maha Thero 長老也公開傳授比丘尼戒。至今，錫蘭僧團已有近千名比丘尼，並且也將比丘尼戒傳往泰國、印尼、新加坡及臺灣。

中道僧團的道一尊尼、諦嚴尊尼、明證尊尼等，皆是在斯里蘭卡依循《銅鑠律》、銅鑠部比丘、比丘尼僧團完成兩部僧團傳授的比丘尼戒正受，並開啟華人四聖諦佛教比丘尼的傳承。

4. 菩薩信仰與比丘尼的宗教地位

4-1. 菩薩信仰的發展

《舍利弗阿毘曇論》為了建立「阿羅漢無漏、不究竟」的學說，提出「聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人」的論義，改造了佛教原有的聖賢典範。

「菩提薩埵」一詞，簡稱為「菩薩」，巴利語為 Bodhisatta，意為精勤尋求正覺的人，具有「無明最後斷、遍知」的奧義書、耆那教思想。由於「菩薩」專指「過去生尚未成佛的釋尊」，並且是「不從他教，無師自學」，所以「菩薩」一詞不宜使用於 佛陀以外的其他佛教徒。

對照分別說系銅鑠部傳誦的《相應部》及說一切有部傳誦的《相應阿含》，即可發現到《相應部》已依據《舍利弗阿毘曇論》的論義，將 釋迦佛陀過去未成佛時稱為「菩薩」，而源自經師系傳誦的《相應阿含》，卻無這種說法。

根據銅鑠部傳誦的《相應部》⁴⁹¹，提到過去七佛的毘婆尸佛、尸棄、毘舍浮、拘留孫、拘那含、迦葉、釋迦牟尼，以及《中部》⁴⁹²的〈雙想經〉、〈聖求經〉、〈隨煩惱經〉，

491 見《相應部》〈蘊相應〉 27 經、〈因緣相應〉 65,4~9 經

492 見《中部》第 19 〈雙想經〉：參《漢譯南傳大藏經（9）》p.160-4
見《中部》第 26 〈聖求經〉：參《漢譯南傳大藏經（9）》p.227-3

都是將「佛陀未正覺時」稱為「菩薩」。比對說一切有部《相應阿含》⁴⁹³出於同一傳誦的經說，是無有「菩薩」的說法，並在《中阿含》⁴⁹⁴的〈念經〉、〈羅摩經〉、〈長壽王本起經〉、〈天經〉，也只有「我本末（得）覺無上正真（或「盡」）道（或「覺」）時」而已！

此外，出自分別說系法藏部傳誦的漢譯《長阿含》⁴⁹⁵，大眾部傳誦的漢譯《增壹阿含》⁴⁹⁶，也有「菩薩」的說法。由此可知，目前出自分別說部、大眾部的傳誦，比起說一切有部的傳誦，多加了「菩薩」的用詞。

古來的傳誦大多是「增新不去古」，可見「菩薩」不是早期僧團的共同傳誦，而是分別說部及大眾部的增新。

日後，「菩薩」逐漸發展成部派佛教普遍信從的修行典範，更轉變成「一切學佛眾生的學習現況」。

見《中部》第 128 〈隨煩惱經〉：參《漢譯南傳大藏經（12）》p.149-10

493 見《相應阿含》14、287、366 及次經

494 見《中阿含》〈念經〉：參《大正藏（1）》p.589.1-13；

見《中阿含》〈羅摩經〉：參《大正藏（1）》p.776.1-26；

見《中阿含》〈長壽王本起經〉：參《大正藏（1）》p.536.3-19；

見《中阿含》〈天經〉：參《大正藏（1）》p.539.2-20

495 見《長阿含》卷一：參《大正藏（1）》p.3.3-18~21

「比丘！當知諸佛常法。毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎，從右脅入，正念不亂。當於爾時，地為震動，放大光明，普照世界。」

496 見《增壹阿含》卷三十四之（三）：參《大正藏（2）》p.739.1-12~14

「我本未成佛道為菩薩行，坐道樹下，便生斯念：欲界眾生為何等所繫」

4-2. 三十二相的信仰

伴隨菩薩信仰的重要附屬，是三十二相的信仰。見《舍利弗阿毘曇論》卷八：

《舍利弗阿毘曇論》卷八⁴⁹⁷：「云何菩薩人？若人三十二相成就；不從他聞，不受他教，不請他說，不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙；當得自力自在、豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力、四無所畏，成就大慈，轉於法輪：是名菩薩人。」

佛陀是在無有老師教導十二因緣、四聖諦、三十七道品的狀況下，自成正覺、成就解脫；阿羅漢是經由佛陀的教導，得知十二因緣、四聖諦、三十七道品，而成就正覺、解脫。佛陀與阿羅漢的修證成就是一致無別，差異只在無師與有師的差別，這是《舍利弗阿毘曇論》傳出以前的僧團共見。

「菩薩」一詞，在部派初始之時，原是指「未曾聞法，能自覺法」、「不從他聞，不受他教」的修行者，但最後卻被佛弟子發展成一種修行的典範。然而，試問：在佛法中學習的佛弟子，有誰是「不從他聞，不受他教，不請他說，不聽他法，自思、自覺、自觀」？佛弟子是依著佛陀教

497 見《舍利弗阿毘曇論》卷八：參《大正藏（28）》p.585.2-24

法而學習的人，但卻以「未曾聞法，能自覺法」的「菩薩人」自居。奇哉！

然而，《舍利弗阿毘曇論》提出「菩薩」及「三十二相」，使得「神格化的佛陀觀」成為修證目標與勘驗標準。見法藏部《長部（Digha Nikaya）》（30）〈三十二相經〉、大眾部《增壹阿含》卷二十三：

《長部》DN.30⁴⁹⁸：「世尊如次言：『諸比丘！**於大人有三十二大人相；具足此之大人趣處，決定有二而無其他。若居在家者，成為轉輪王之正法王……。然者，若彼[大人]由俗家而出家為無家者，除去此世間所有之障覆，將成為阿羅漢、等正覺者。**』……（陰莖）被覆藏（如馬陰藏）……此乃依業所成而獲得此相也。」

《增壹阿含》卷二十三⁴⁹⁹：「**此處菩薩現三十二相、八十種好**，莊嚴其體，紫磨金色。」

《舍利弗阿毘曇論》提出的「三十二相」，是建立在「十結」的修證理論上，認為菩薩忍惑不斷，久處生死的累積利生資糧，最後成就「三十二相」的殊勝福報。由於耆那教有「在家為輪王，出世為佛陀」的信仰，此一信仰揉雜

498 見南傳《長部》（30）〈三十二相經〉：參《漢譯南傳大藏經（8）》p.138-5~142-5
巴利經文 *Pali Sutta Digha Nikaya 30 (DN.iii 142~145)*

499 見《增壹阿含》卷二十三：參《大正藏（2）》p.166.3-23

於部派佛教的結果，又認為人間俗世至上者的轉輪聖王，也如同「菩薩」，具有「三十二相」。見《中阿含》161 經、《施設論》卷三：

《中阿含》161 經⁵⁰⁰：「**聞彼沙門瞿曇成就三十二大人之相，若成就大人相者，必有二處真諦不虛。若在家者，必為轉輪王。**」

《施設論》卷三⁵⁰¹：「如來、應供、正等正覺者，隨諸所作一切善法，普施世間一切眾生，廣發大願，……**轉輪聖王、如來、應供、正等正覺，皆具大丈夫相。**」

這是一種揉雜印度文化與宗教信仰的思惟，絕不是佛陀的教法。在《相應阿含》與《相應部》，皆無有「三十二相」的教說。這一說法是採用完美、理想、超現實的境界，擘畫出世俗大眾仰望不可及的聖境，一方面建立 佛陀、菩薩的崇高、偉大，二方面突顯人間阿羅漢的不圓滿。如此一來，還有多少人願崇敬、學習、證成阿羅漢？《舍利弗阿毘曇論》使正統佛教逐漸的式微、隱沒於世。

500 見漢譯《中阿含》161 經：參《大正藏（1）》p.685.1-18~25

501 見《施設論》卷三：參《大正藏（26）》p.520.3-15~21

「轉輪聖王者，往昔修因，其事廣大。於長時中，常起是念：我當廣行布施，植諸勝福，長養一切眾生，淨持戒行。世間癡暗，無歸救者，悉為救度。如來應供正等正覺者，隨諸所作一切善法，普施世間一切眾生，廣發大願，如願所行，捨家出家，成等正覺。以是因故，**轉輪聖王，如來、應供、正等正覺，皆具大丈夫相。**」

4-3. 貶抑女性的宗教信仰

「三十二相」的內容有「陰藏相」，「陰藏相」原是耆那教的信仰，是指男根內縮而不現，也被認定是「多生多世不行淫欲」的表徵。例如：「陰藏相如象馬王」⁵⁰²、「十者陰藏相，如馬王象王」⁵⁰³、「為化女人現陰藏相」⁵⁰⁴、「如寶馬寶象陰不現，故名陰藏相」⁵⁰⁵。如大眾部（可能為說出世部）的漢譯《增壹阿含》⁵⁰⁶：「頗有陰馬藏，貞潔不姪乎？」

由於「陰藏相」為男性獨有，所以菩薩道即主張：唯有男人可以成就無上菩提，女人不能成就無上菩提，也無法做任何領域的領袖。見《中阿含》116 經、《施設論》卷三：

《中阿含》116 經⁵⁰⁷：「**當知女人不得行五事：若女人作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。當知男子得行五事：若男子作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，必有是處。**」

502 見《大方便佛報恩經》：參《大正藏（3）》p.164.3-17

503 見《過去現在因果經》：參《大正藏（3）》p.627.2-3

504 見《阿毘曇毘婆沙論》：參《大正藏（27）》p.428.3

505 見《十住毘婆沙論》：參《大正藏（26）》p.65.1-14

506 見《增壹阿含》卷三八：參《大正藏（2）》p.521.1-10~12

507 見漢譯《中阿含》卷二八 116 經：參《大正藏（1）》p.607.2-10~15

《施設論》卷三⁵⁰⁸：「**女人不作轉輪聖王，不成帝釋，不成梵王，不成魔王，不證緣覺菩提，不證無上正等菩提。**」

「三十二相」的教說，是確立菩薩勝於阿羅漢、辟支佛的理論，同時也是違反性別無關正覺、解脫的佛法，具有歧視女性的色彩。

近代有信仰菩薩道的女性修行者不知於此，既崇仰菩薩教法、輕視阿羅漢，又主張性別平權。豈不自相矛盾？

若是除去「三十二相」的說法，比較於阿羅漢，「菩薩」只是「無有特殊受用證明」的觀念而已！由於無有殊勝受用的教說理論，是無法吸引世人的信仰及興趣，所以「三十二相」的信仰理論，是菩薩信仰的重要支柱。**如果信受菩薩，即當信受「三十二相」；若否定「三十二相」，亦即否定「菩薩勝於阿羅漢」的教說。**

在此，奉勸近代信仰菩薩的女性修行者，不能一方面提倡菩薩信仰的否定阿羅漢，又提倡性別平等，否定「三十二相」主張的性別修證差異。這是自相矛盾、不成套的作法，純粹是依據個人需要而採取的選擇性說法。

508 見《施設論》卷三：參《大正藏（26）》p.521.1-10~12

說一切有部傳誦的《施設論》，是由趙宋法護 Dharmapāla 譯出七卷，內容為「世間施設」、「因施設」、「業施設」。這是傳說為八品的大論，宋譯不全。（參印順著《印度佛教思想史》p.54）

4-4. 比丘尼的宗教地位

除了「三十二相」，「(大乘)菩薩道」的《地藏經》強調禮敬地藏菩薩、持《地藏經》，可獲得「女轉男身⁵⁰⁹」的功德，《法華經》〈提婆達多品〉也有「龍女轉男身成佛⁵¹⁰」的說法。由此可見，「女身不能成佛」是菩薩信仰的通識。

菩薩信仰是明顯具有「男尊女卑」的色採，但這不是釋迦佛陀的教導，是近於耆那教的思想。

佛陀在世時，曾對阿難說：「阿難！**女人若於如來所說之法與律中離家而出家者，可得現證……阿羅漢果。**⁵¹¹」

509 見《地藏經》〈囑累人天品〉：參《大正藏（13）》p.789.3-5~11

「若未來世，有善男子、善女人，見地藏形像，及聞此經，乃至讀誦，香華飲食、衣服珍寶，布施供養，讚歎瞻禮，得二十八種利益：一者天龍護念，……十一者**女轉男身。**」

510 見《法華經》〈提婆達多品〉：參《大正藏（9）》p.35.2-12~p.35.3-23

「文殊師利言：有娑竭羅龍王女，年始八歲……志意和雅能至菩提。智積菩薩言：我見釋迦如來，於無量劫難行苦行……然後乃得成菩提道。不信此女於須臾頃便成正覺……所以者何？**女身垢穢非是法器**，云何能得無上菩提？……又女人身猶有五障：一者不得作梵天王，二者帝釋，三者魔王，四者轉輪聖王，五者佛身。云何女身速得成佛？」爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界，持以上佛，佛即受之。……當時眾會皆見龍女，忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華成正覺，三十二相、八十種好。……皆遙見彼龍女成佛。」

511 見《銅鑠律》〈小品〉第十比丘尼犍度 一之三：參 臺灣元亨寺出版《漢譯南傳大藏經（4）》p.341-1~2

英譯 *From 《The Book of Discipline》 translated by I.B. Horner, M.A.*

Pali Vinaya 2.b.10.1.3. (V.ii 254) The Bhikkhuni-Khandhaka :

“Ānanda, women having gone forth from home into homelessness in the

由此可見，**佛陀承認女性出家為比丘尼，是如同比丘可以達到解脫，比丘、比丘尼沒有不同成就的限制。**

（大乘）的《地藏經》、《法華經》，皆是傳出於公元一世紀以後的典籍，當中多有採用佛世時聖弟子作為問答的角色，一方面藉聲聞聖弟子作為經典出自佛陀時代的表徵，以取信世人，二方面在問答的對應時，藉機貶抑四聖諦佛教、聲聞聖弟子。然而，在實際的印度佛教歷史，佛世時的舍利弗是不曾參與（大乘）經典講述的任何活動。

女性地位的低落，是古印度社會的既有問題，釋迦佛陀對此是不以為然。可是，深受《舍利弗阿毘曇論》影響的後世佛教，卻把歧視女性的不當文化揉雜於佛教。

除此以外，在部派佛教各部派傳誦的《比丘尼律》，皆有〈八敬法（巴利 *aṭṭha garu-dhammā*）〉的傳誦，〈八敬法〉主張比丘尼的受戒程序，最後需要獲得比丘僧團的認可，也強調尼僧不僅需禮敬比丘，也需遵守比丘的教誡。

〈八敬法〉的內容，諸部傳誦略有出入，但大致相合。因此，〈八敬法〉的出現，「有可能」在佛教分裂以前即已是僧團的傳誦，但不大可能是出自後世部派的編造。

dhamma and discipline proclaimed by the Truth finder, are able to realize the fruit of stream-attainment or the fruit of once-returning or the fruit of non-returning or perfection.”

近代有佛教女性平權運動者，認為 佛陀是平等思想者，不可能會制此「歧視」尼僧的「不平等法」，主張〈八敬法〉為後世僧團的增新，更有推斷是大迦葉學團主持「第一次結集」時的編造。這些佛教的女性平權運動者是極力主張毀棄〈八敬法〉，同時也貶謫大迦葉。

對於佛教女性平權運動者的見解，基於維護佛法、律戒與僧團的立場，不得不作出說明。探究佛教現有的史獻，〈八敬法〉是部派佛教各部皆有的傳誦，雖諸部所說略有出入，但內容大致相合。然而，〈八敬法〉的出處，是 佛陀在世時的制定？或是大迦葉學團自制？或是出自後世佛教形成的「部派共識」？凡是關心此事者，不應強作臆測及推斷，但可以針對此事作深入探討。

釋迦佛陀教導的「因緣智慧」，既不同意階級差別的「種姓制度」，也不認同「平等無分」的抽象理想。「眾生平等」是出自奧義書、耆那教的主張，也是「沙門文化」的重要思想。見《相應阿含》45 經、《相應部》〈蘊相應〉49 經：

《相應阿含》45 經：「**愚癡無聞凡夫，無明觸故，起有覺、無覺、有無覺；我勝覺、我等覺、我卑覺；我知、我見覺，如是知、如是見覺，皆由六觸入故。多聞聖弟子，於此六觸入處，捨離無明而生明，不生有覺、無覺、有無覺；勝覺、等覺、卑覺；我知、我見覺。**」

《相應部》〈蘊相應〉49 經⁵¹²：「世尊：『輸屢那！若諸沙門、婆羅門，以無常、苦、變易法之色（、受、想、行、識），**不觀我是勝，不觀我是等，不觀我是劣者**，如何得不見如實耶？……世尊：『若無常、苦、變易之法，得觀此，而此是我所，此是我，此是我體耶？……輸屢那！是故，**於此處所有色（、受、想、行、識）**之過去、未來、現在、內、外、粗、細、**勝、劣、等、遠、近者，此非我所，此非我，此非我體，應以如是正慧如實見。**』」

由此可見，**男尊女卑、女尊男卑、男女平等的三種觀點，皆不是 釋迦佛陀的教說，應當根據不同的因緣情況，而有不同的強弱優劣差異，不是由性別、年紀、種族決定。**

釋迦佛陀面對古印度社會的傳統風俗，不同意「男尊女卑」的社會陋習，突破印度宗教界不讓女性出家的傳統，打開女性出家的大門，並提出男女僧人皆可證得解脫的教說。除此， 釋迦佛陀面對社會兩性因緣的巨大差異，既已讓女性出家，難道不會在兼顧正法及現實下，制定出「不悖離社會實況的規範」？

「第一次結集」時，阿難曾傳 佛陀遺教的「小小戒可捨」，又因為阿難未及時的問 佛陀：何為小小戒？當

512 見南傳《相應部》〈蘊相應〉49 經：參《漢譯南傳大藏經（15）》p.70-2~71-7
巴利經文 *Pali Sutta Samyutta Nikaya 22.49 (S.iii 48~50)*

時，大迦葉不僅呵責阿難，既未向 佛陀作此問，卻又傳「小小戒可捨」的遺教，徒引起僧團的歧議。大迦葉為了此事，在結集戒律後宣布「**佛所未制不應更制，佛所已制不應改制**」，確定了集律的準則與方向。

漢傳佛教某些反對〈八敬法〉的女性學人，質疑〈八敬法〉是出自大迦葉學團的制定，並譏嫌大迦葉保守、固執、迂腐、剛愎。

然而，如果大迦葉真是「保守、固執、迂腐、剛愎」，試問：大迦葉及其學眾怎會在「第一次結集」集出 佛陀未制的〈八敬法〉？這是自相矛盾的質疑與指責聖弟子！

因此，質疑〈八敬法〉與大迦葉確實是不當的作法，純是出於反抗「男尊女卑」的需要而已！

現今廣為流傳的佛教，是源自深受《舍利弗阿毘曇論》影響的後世部派，主要有南傳銅鍱部及北傳、藏傳菩薩道，並且不論南傳、北傳、藏傳系統皆有「三十二相」的信仰。因此，現今佛教界確實有男、女二眾地位的爭議，也形成「男尊女卑」的修行結構。

但是，男尊女卑、女尊男卑、男女平等的三種觀點，皆是以性別作為智慧、能力、品德、地位的評價標準，實際是出自照顧社會文化與心理的需要，並不合乎普世經驗。實不足取！

4-5. 〈八敬法〉的制定背景與現代意義

佛陀以前的印度，女性是既無繼承家族財產的權利，也無有受教育的機會，並且缺乏人身的自主權，更不得參與宗教性的出家組織。

女性的社會地位低落，不是古印度社會獨有的問題，而是古代社會的普遍現象。

佛陀的俗世父親淨飯王，先娶佛母摩訶摩耶（巴利 Mahāmāyā），摩耶夫人生下瞿曇·悉達多（巴利 Gautama · Siddhattha），卻因難產導致生產後七日即死亡。淨飯王為了照顧年幼的悉達多，遂娶摩耶夫人的親妹摩訶波闍波提（巴利 Mahāprajāpatī），並再生下難陀王子。

悉達多是 29 歲離家、尋道，並成為沙門集團的一員，經歷六年的修學苦行、禪定。最後，捨棄耆那教的苦行、禪定，自覺的發現因緣法、八正道，成就四聖諦三轉、十二行的修學，完成正覺、離貪、慈悲喜捨、滅苦、解脫的修證。釋迦佛陀究竟佛道後，最先成為佛教僧團的成員，是追隨悉達多修學苦行多年的五位苦行者，也是最先聽聞四聖諦三轉、十二行而見法的憍陳如（巴利 koṇḍañña）等五位比丘。

悉達多離家約第七年，釋迦佛陀成就佛道的第2年，釋迦佛陀回到故鄉迦毘羅衛國。當時淨飯王為了支持自己的兒子，一方面是壯大佛教僧團的聲勢，二方面是擴大釋迦族的社會影響力，遂令釋迦族長老選擇諸多釋族的貴族青年出家。見《根本說一切有部毘奈耶》卷十八：

《根有律》卷十八⁵¹³：「時，淨飯王作如是念：今佛弟子外道千人，心雖端正，身非嚴好，由昔苦身，形容瘦悴。云何得令世尊門徒容儀可愛、睹相生善？若令釋種陪隨世尊，方是端嚴，人共尊重。……

時，淨飯王即便槌鐘，宣令普告諸釋種中：家別一人，出家奉佛，若不肯者，必招咎責。即於是時，釋種之中，賢善無減等，五百釋子悉皆出家。」

當時，跟隨釋迦佛陀出家的釋族青年，有同父異母的難陀（巴利 Nanda，又稱孫陀利難陀）、親生子羅睺羅（巴利 Rāhula）、堂弟阿難（巴利 Ānanda，又稱慶喜）、堂弟提婆達多（巴利 Devadatta）等，以及佛陀俗世時的馬伕闍陀（巴利 Channa，又譯稱車匿）、王家理髮師的優波離（巴利 Upāli）。

當淨飯王歿世後，可以合法繼承淨飯王權利的血脈男

513 見《根本說一切有部毘奈耶》卷十八：參《大正藏（23）》p.720.2-17~p.720.3-2

子，只有悉達多（佛陀）、難陀、羅睺羅等三人，但是三人皆已出家。因此，淨飯王過世後，身為王妃、佛陀姨母的摩訶波闍波提，因為無有繼承權而頓失依靠，不得不離開迦毘羅衛城，轉投靠悉達多、難陀、羅睺羅等親族男性。

由此可知，**佛姨母摩訶波闍波提選擇出家的原因，實際是存在著古印度女性社會地位低落的因素。**

當佛姨母摩訶波闍波提離開迦毘羅衛城，向釋迦佛陀要求出家於佛教僧團，是將自己的後半生投靠已出家的釋族親人。

摩訶波闍波提是釋族王妃，投靠佛陀的出家僧團，出身貴族及養尊處優的生活習慣，如何能夠適應少欲、居無定所及平權的僧團生活？何況，除了摩訶波闍波提以外，跟隨摩訶波闍波提向佛陀尋求出家的女性，還有一大群出身釋族的貴族女性。

如前所說，當時的女性不具備人身自主權，印度各宗教也無有參與出家的女性成員，面對姨母的要求，釋迦佛陀是有著「接受女性出家」的實際困難。

初期，釋迦佛陀是果斷的拒絕摩訶波闍波提的要求，並且隨即遠行他處，避免姨母接續不停的請求出家。這是委婉的暗示摩訶波闍波提——不用再要求出家。根據律典

的記載，釋迦佛陀為了避開摩訶波闍波提的請求，刻意的遠行他處，先由釋翅瘦尼拘律園遠行至拘薩羅國，再由拘薩羅國遠行至舍衛國祇桓精舍。見《四分律》卷四十八：

《四分律》卷四十八⁵¹⁴：「爾時，世尊在釋翅瘦尼拘律園。時，摩訶波闍波提與五百舍夷女人俱，詣世尊所，頭面禮足卻住一面。白佛言：『善哉！世尊！願聽女人於佛法中得出家為道。』佛言：『**且止！瞿曇彌！莫作是言：欲令女人出家為道。何以故？瞿曇彌！若女人於佛法中出家為道，令佛法不久。**』爾時，摩訶波闍波提聞世尊教已，前禮佛足，遶已而去。』爾時，**世尊從釋翅瘦與千二百五十弟子人間遊行，往拘薩羅國，從拘薩羅還至舍衛國祇桓精舍。**」

面對佛陀的拒絕，摩訶波闍波提轉向阿難尋求幫助。在阿難的請求下，佛陀針對女性出家的問題，提出〈八敬法（巴利 *aṭṭha garu-dhammā*）〉的規定。見《四分律》卷四十八：

《四分律》卷四十八⁵¹⁵：「佛告阿難：『**今為女人制八盡形壽不可過法！若能行者即是受戒。……如是，阿難！**」

514 見《四分律》〈比丘尼犍度〉卷四十八：參《大正藏（22）》p.922.3-7~16

515 見《四分律》〈比丘尼犍度〉卷四十八：參《大正藏（22）》p.923.1-26~p.923.2-19

我今說此八不可過法，若女人能行者即是受戒。』」

聽到 佛陀已針對女性出家提出〈八敬法〉的規定，阿難隨即向摩訶波闍波提轉達 佛陀施設的〈八敬法〉，摩訶波闍波提當下即表示遵守〈八敬法〉的意願。因此， 佛陀接受摩訶波闍波提等女性進入僧團，成為佛教第一批比丘尼。見《四分律》卷四十八：

《四分律》卷四十八⁵¹⁶：「爾時，阿難聞世尊教已，即往摩訶波闍波提所，語言：『女人得在佛法中出家受大戒，**世尊為女人制八不可過法，若能行者即是受戒**，即為說八事如上。』

摩訶波闍波提言：『若世尊為女人說此八不可過法，我及五百舍夷女人當共頂受。』

時，阿難即往世尊所，頭面禮足已，卻住一面白佛言：『世尊！為女人說八不可過法，摩訶波闍波提等聞已頂受。』……（佛言：）『如是，阿難！**摩訶波闍波提及五百女人得受戒。**』」

釋迦佛陀制定〈八敬法〉（或稱八尊敬法、八不可過法）的說法，在部派佛教各部派傳誦的律藏皆有記載。

516 見《四分律》〈比丘尼犍度〉卷四十八：參《大正藏（22）》p.923.2-21~p.923.3-9

依古律《摩訶僧祇律》為準，三大派〈八敬法〉的內容及次第表列：

八敬法內容	各部律 律文次第		僧祇律	十誦律	根有律	五分律	四分律	銅鑠律
受具百歲應禮迎新受具比丘			1	1	6	8	1	1
二年學法已於兩眾請受具足			2	2	1	4	4	6
不得說（舉）比丘罪			3	8	4	6	3	8
不得先受			4	•	•	•	•	•
犯尊法於兩眾行半月摩那埵			5	3	7	7	5	5
半月從比丘眾請教誡問布薩			6	6	2	1	6	3
不得無比丘住處住			7	4	3	2	7	2
安居已於兩眾行自恣			8	5	8	3	8	4
不得罵詈譏謗比丘			•	•	5	5	2	7
不得向白衣說比丘過失			•	•	•	5	•	•
問比丘經律不聽不得問			•	7	•	•	•	•

僧祇律的八敬法次第，多有其他部律的認同，其他部律則不是，參僧祇律⁵¹⁷、十誦律⁵¹⁸、根有律⁵¹⁹、五分律⁵²⁰、四分律⁵²¹、銅鑠律⁵²²。

517 見《摩訶僧祇律》卷三十：參《大正藏（22）》 p.471.3-29~p.476.2-11

518 見《十誦律》〈八敬法〉卷四十七：參《大正藏（23）》 p.345.2-29~p.345.3-19

519 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二十九：參《大正藏（24）》p.350.3-25~p.351.1-25

520 見《五分律》卷七：參《大正藏（22）》 p.45.3-23~p.46.1-10

當時，釋迦佛陀首開印度宗教的先河，允許女性出家，特別是允許出身釋氏的貴族女性出家，不僅是印度宗教界的革命，也是對佛教僧團的大衝擊。

古印度女性既無有人身自主權，也無有參與出家的宗教權利。女性進入出家組織，是挑戰男尊女卑的社會制度，更威脅男性主導一切的家庭體制，勢必激起社會、宗教界的大力反彈。女性出家的作法，在當時是國王都不敢支持的事。試想：釋迦佛陀應當如何推展？

當時的印度社會分為四種階級，最高的身份是宗教階級的婆羅門（婆羅門教的祭司）、沙門（耆那教的出家者）、佛教的比丘，其次是統治社會之政治階級的剎帝利，其三是社會農工商階級的吠舍，最低的是奴隸階級的首陀羅。另外，負責宰殺牲畜、焚燒死屍、清理糞便等工作的人，是被視為不可碰觸的非人階級。

爭取女性的人身自主權、宗教參與權，在當時是挑戰社會的家庭、宗教體制，這是統治社會的剎帝利階級也無權支持的作法。唯一可以支持的人，只有社會最高階級的婆羅門、沙門、比丘，只有宗教階級身份才能夠抵擋來自剎帝利階級、吠舍階級的反對，讓女性獲得宗教參與權。

521 見《四分律》〈比丘尼犍度〉卷四十八：參《大正藏（22）》p.923.1-26~p.923.2-21

522 見《銅鑠律》〈小品〉之十〈比丘尼犍度〉：參《漢譯南傳大藏經（4）》p.341-5~14

因此，女性進入僧團，不是 釋迦佛陀同意即可順利進行，更需要佛教比丘僧團的全力支持。因為實際面對社會壓力、承受宗教界譏諷是佛教的比丘僧團，若缺乏比丘僧團的認同與支持，比丘尼僧團的成立與發展勢必是困難重重。見印順《原始佛教聖典之集成》第六章：

《原始佛教聖典之集成》第六章⁵²³：「相信「敬法」是女眾在僧伽體制中的根本立場——尊敬比丘僧。在修證的立場，比丘與比丘尼，完全平等。然在當時的現實社會中，男女的地位是懸殊的。女眾的知識差、體力弱、眷屬愛重，在男女不平等的社會中，不可能單獨地組合而自行發展，必須依於比丘僧的教授教誡。在比丘「波羅提木叉」（「波逸提」）中，已制有教誡比丘尼的學處。教誡比丘尼，不是比丘的權利，而是名德上座應盡的責任與義務。從「正法住世」的觀點，比丘尼應奉行「敬法」。違犯敬法，是不承認比丘僧的攝導地位，這等於破壞僧伽體制。」

釋迦佛陀制定〈八敬法〉的原因，是在反對階級思想的十方僧團內部，消除釋氏貴族女性的種姓優越感，一方面讓出身釋氏貴族的女性能夠符合佛教僧團的體制，二方面避免貴族女性的驕慢引起比丘僧團的拒斥及反彈。

釋迦佛陀制定〈八敬法〉的目的，是讓當時缺乏教育

523 見印順《原始佛教聖典之集成》第六章：p.408-7~12 正聞出版社出版 1994.1.3

權利的貴族女性或一般女性，可以謙虛的接受比丘僧團的教導，一方面提昇比丘教育比丘尼的意願，二方面減少兩性僧團相處的衝突，三方面增加比丘僧團支持女性參與出家組織的意願。

若依今日的社會教育、制度作為標準的評價〈八敬法〉，必定會產生〈八敬法〉是歧視女性的無知規定與惡法，進而認為〈八敬法〉不應當是出自 釋迦佛陀的意見。

然而，當思考當時的社會背景，設身處地的深思 佛陀的處境與問題，設想應當如何有效支持女性的人身自主權、宗教參與權？我們可以明白：**制定〈八敬法〉的動機與目的，完全無關乎「男尊女卑」的性別歧視。**在古印度的社會背景，〈八敬法〉的制定，確實是促使比丘僧團支持女性出家的有效辦法，而佛教歷史也證明佛教順利的建立了比丘尼僧團。

現代的女性主義者，往往拿〈八敬法〉指責比丘僧團，批判大迦葉，質疑〈八敬法〉的確當性。這些「以今非古」的不當批判，應當是出自「女性受迫害」的情傷後遺症。雖值得同情，但無法認同！

在現代的社會教育水平與制度下，〈八敬法〉的意義與價值，不在一成不變的遵守不逾，應當是在學習 釋迦佛陀的處世智慧，感念早期比丘僧團對女性出家的支持與幫助，並學習兩性僧團的相處之道，目的是團結僧團、利益人間、興隆佛教。

4-6. 建立原始佛教兩部僧團的傳承

自 1810 年起，阿波伽訶・毘提耶開始在斯里蘭卡傳戒度僧，不分種姓階級皆准予出家，並創立了阿曼羅普羅派僧團（Amarapura Nikāya）至今，阿曼羅普羅派僧團已歷經二十代大戒師的傳承。

2018 年 3 月，中道僧團迎請 Amarapura Nikāya 第二十代大戒師 Most Ven. Kammatthanacara Dodampahala Chandrasiri Mahā Nāyaka Thero 等十位斯里蘭卡僧團長老，在臺灣建立原始佛教根本戒場，並傳授比丘戒。

2018 年 11 月，阿曼羅普羅派第二十代大戒師 Ven. Kammatthanacara Dodampahala Chandrasiri Mahā Nāyaka Thero 簽署文書正式承認：中道僧團自阿曼羅普羅派僧團正式承續源自印度的僧律法脈，並傳戒度僧於華人社會。



雖然南傳銅鑊部是出自分別說系（論師）的傳承，教法不同於佛滅百年內的經說，但是南傳佛教的律法是延續早期佛教的僧律傳承，大致同於經師、律師的僧律傳承。

此外，出家、奉教 13~21 年的道一尊尼（Tissarā Bhikkhunī）、諦嚴尊尼（Ñāṇavati Bhikkhunī）、明證尊尼（Vimokha Bhikkhunī），早已依阿曼羅普羅派的比丘僧團、比丘尼僧團受持比丘尼戒，確立原始佛教比丘尼傳承。



個人經由 16 年的努力，現今已經還原「第一次經典結集」之〈七事修多羅〉的經說原義，並依據古老的〈七事修多羅〉，重現 釋迦佛陀的十二因緣法、十二因緣觀、四聖諦、三十七道品、修證道次第、聖賢典範。歷經兩百餘年、五代人的接續努力，終於使 佛陀正法再次顯現於世間。

2018 年起，中道僧團既傳續隱沒兩千兩百多年的原始佛法，又自斯里蘭卡的僧律法脈，承續已有兩千四百多年傳承的解脫僧團律脈。自此，中道僧團傳續原始佛法，也建立原始佛教兩部僧團的律脈傳承。

5. 正法與異說的消長

5-1. 略說原始佛法與《舍利弗阿毘曇論》的差異

阿育王登位第 10 年，阿育王御用的目犍連子帝須編出《舍利弗阿毘曇論》，並由目犍連子帝須領導的分別說部學團採用結集的形式傳出。《舍利弗阿毘曇論》系統性的編造出六大類、二十項異說，近乎全面性的改變佛教原有的十二因緣法、因緣觀、四聖諦、修證道次第、一乘聖者，乃至改變五陰、六根、六境、六識、五蓋及三十七道品等定義。

《舍利弗阿毘曇論》的內容大量揉雜了奧義書、耆那教的理論與信仰，編造出奧義書、耆那教與佛教混雜的「變型佛教」，目的是符合信仰耆那教之孔雀王朝的統治需要。

《舍利弗阿毘曇論》與分別說部學團的建立，皆是出自阿育王的政治策略，並受到孔雀王朝的大力支持，使得孔雀王朝支持的「變型佛教」逐漸凌駕於正統佛教之上。如此，佛滅百年以前的正統佛教逐漸的衰微與質變，《舍利弗阿毘曇論》主導的「變型佛教」成為主流，佛教也分裂發展為部派佛教。

《舍利弗阿毘曇論》傳出後，在佛教分裂的部派佛教，不論是分別說部系四派、大眾系各派、說一切有部系各派及犢子部四派，或是起源自公元前一世紀的大乘學派，不論是性空、唯識、唯心等大乘三系，或是漢傳八宗，乃至公元七世紀以後的秘密乘，雖然各派都不否定十二因緣、四聖諦及三十七道品的原始教法，但是在傳誦、認知、解說上，各派皆離不開《舍利弗阿毘曇論》的論義體系。

譬如：一、針對現實緣生諸法的認識論，離不開「直觀無常、苦、空、無我」的觀點，或是直觀緣生諸法是「出自識生、心生」及「俱生」的見解；二、有關十二因緣的傳誦，是依《舍利弗阿毘曇論》編造出「識分位」的因俱生法；三、對生死輪迴的認識，或對四聖諦的解說，皆依據《舍利弗阿毘曇論》之「生即是苦」的論義，並有解脫、涅槃混淆不分的錯誤；四、對於修證道次第的傳誦與解說，完全是《舍利弗阿毘曇論》的「十結」論義，也接受「戒、定、慧」的次第與傳誦；五、聖人典範的觀點，不論是聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人的說法，或後世的大乘、中乘、小乘說法，皆源自《舍利弗阿毘曇論》的論義。

由於目前流傳於世的佛教各派，皆是《舍利弗阿毘曇論》傳出以後的學派，在認識論、生死輪迴、解脫、道次

第、聖者典範等方面，皆承受了《舍利弗阿毘曇論》的教說，所以各派有著差距不大的教說與修證體系。這種部派佛教以後的佛教思想發展，造成後世佛教徒產生各部派都不悖離 佛陀教法的錯誤印象。

然而，根據源自阿難師承系統有關「第一次經典結集」的傳誦，也即是目前說一切有部傳誦的《根本說一切有部毘奈耶雜事》，清楚記載了「第一次經典結集」集成的經說範圍，是漢譯《相應阿含》及巴利《相應部》當中，〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應？〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉、〈四念處等道品相應〉等《七事相應教》的古老經法共說。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九⁵²⁴：「**此蘇怛羅是佛真教。……阿難陀今皆演說，諸阿羅漢同為結集。但是五蘊相應者，即以蘊品而為建立；若與六處、十八界相應者，即以處、界品而為建立；若與緣起、聖諦相應者，即名緣起而為建立；……若與念處、正勤、神足、根、力、覺、道分相應者，於聖道品處而為建立；若經與伽他相應者，（於八眾品處而為建立）。此即名為相應阿笈摩(舊云**

524 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九：參《大正藏（24）》p.407.2-18~28

雜者取義也)。」

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四十⁵²⁵：「**摩塞里迦我今自說**，於所了義皆令明顯，所謂：**四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分**。」

近代的印順導師也有同等的研究發現，認定「第一次經典結集」集成的內容，應當要從漢譯《相應阿含》及巴利《相應部》的共說當中推求。見《雜阿含經論會編》：

《雜阿含經論會編》⁵²⁶：「**現存的『雜阿含經』與『相應部』，都屬於部派的誦本，從此以探求原始佛法，而不是說：經典的組織與意義，這一切都是原始佛法。**」

當比對漢譯《相應阿含》及巴利《相應部》之〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應？〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉、〈四念處等道品相應〉，可以清楚的發現，部派傳誦的誦本內，具有兩套截然不同教說系統。

525 見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四十：參《大正藏（24）》p.408.2-6~11

526 見印順編著《雜阿含經論會編》p.b60-8~9：參臺灣正聞出版社出版 1994 七月七版

現今部派傳誦的《七事相應教》，當中有一套思想體系，明顯附合《舍利弗阿毘曇論》的論義，又有另一套教說體系則完全不同於《舍利弗阿毘曇論》。兩套思想體系之間，共通的地方是有著許多一致佛教用語，但卻有著極大不同的解說、定義。

根據佛教各派傳誦的經、律、論、史，以及國際史學界的研究成果來看，阿育王以後發展的佛教，確實是依《舍利弗阿毘曇論》作為教說主旨的變型佛教。**原始佛教是源自 釋迦佛陀住世時的親教及「第一次經典結集」的古老經說，完全不同於《舍利弗阿毘曇論》的教說體系，在認識論、教說宗旨、實踐方法、生活態度、聖賢典範等方面，確實截然不同於婆羅門教、奧義書、耆那教的說法，也不同於現今的南傳、漢傳、藏傳的宗派佛教。**

5-2. 經法、論義的對立及影響

阿育王之後，公元一世紀之前，印度佛教發生三次經師、論師的對抗。

第一次經師、論師的對抗，是阿育王登位第 10~11 年（262~261 B.C.E.），分別說部結集完成的當年或次年⁵²⁷，優波鞠多領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」，對抗分別說部教團結集的「分別說部三藏」。因為重經的摩偷羅僧團對抗重論的分別說部教團，引發佛教發生大紛爭、根本分裂。

第二次經師、論師的對抗，是佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），摩偷羅僧團的迦旃延尼子寫《發智論》，大量融攝了《舍利弗阿毘曇論》的論義，造成摩偷羅僧團分裂為二，重經的雪山部對抗重論的說一切有部。

527 見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.39-12

「正覺者般涅槃後二百十八年喜見灌頂」

見《善見律毘婆沙》卷二：參《大正藏（24）》p.682.1-14 ~ p.684.2-8

《善見律毘尼毘婆沙》提出「阿育王登位第 9 年，有外道附佛，引起僧爭；僧爭經 7 年，僧團無法和合布薩說戒，阿育王遂請目犍連子帝須出面處理僧爭，阿育王依「分別說者」為僧，進行結集。」

依《善見律毘婆沙》的說法，佛滅 234 年，阿育王登位第 16 年，分別說部結集。

見《島王統史》第六章：參《漢譯南傳大藏經（65）》p.54-2~14

「經〔佛滅後〕第二百三十六年上座部再生大分裂」

※分別說部結集應在阿育王登位第 9~10 年，僧團分裂在阿育王登位第 10~11 年。

阿難系摩偷羅僧團是重經、拒論的多聞眾，分化自摩偷羅僧團的說一切有部，卻是融攝《舍利弗阿毘曇論》的論義，發展出自派七論的重論派。摩偷羅僧團分裂之初，即是重經之雪山部與重論之說一切有部的分裂、對抗。

第三次經師、論師的對抗，是佛滅後約 350~400 年(37 B.C.E.~ C.E. 13)，重論的說一切有部分化出重經的經量部，重經的經量部對抗重論的說一切有部。

說一切有部出自反論的經師傳承，卻發展為反經重論的論師學派。說一切有部自開派起，一直陷入經、論對抗的處境，先與經師本派的雪山部對立，後有經量部的反抗。

5-3. 經師、論師的對抗及影響

論書、論義、論義經誦的流傳，不僅破壞正統經法、佛教的發展，分裂僧團及佛教，誤導兩千多年來的佛弟子，使務實、實證的人間佛教，轉變成揉雜奧義書、耆那教思想的形上學說，並且偏向耆那教之苦行、消極、避世的生活態度，造成佛教失去正常的教化功能，反而障礙社會的健全發展，促成佛教的衰敗。

經師是經法傳承者，論師是論義傳承者，兩者之間的對抗，不僅是經法與論義的對抗，也是 佛陀教說、後世學人說法之間的對抗，正統佛法與部派異說的對抗，更是部派分裂以後的佛教演變重點。

佛教正統經法的重興，經師傳承的再續，不僅可以再續正統禪法的傳承，更可以恢復佛教的正確思想與教化功能，使佛教擺脫迷信、不務實際、消極、頹廢、避世的弊病，並對現實人間發揮引導、助成的作用，加強佛教的發展力量，延續佛教的傳承，重興佛教的光輝。

5-4. 大乘、小乘的爭論

分別說部《舍利弗阿毘曇論》提倡的論義，是系統性的變造釋迦佛陀傳授的教法，極大程度的將佛教變造為近同耆那教的宗教。

《舍利弗阿毘曇論》變造佛陀教導的「觀五陰生法、滅法」，提出「直觀五陰是無常、苦、無我」，既變造因緣觀，也變造了四聖諦。如此一來，扭曲佛教之智覺、務實、精勤的生活態度，使佛教充滿負面、消極、退縮、頹廢的人生觀，造成厭離現實人生的嚴重偏差。

《舍利弗阿毘曇論》藉由「變造佛法」的手段，改變佛、法、僧、解脫的實際面貌，扭曲因緣法、四聖諦的功用及重要性，進而貶抑聲聞阿羅漢的證量及社會價值。

《舍利弗阿毘曇論》提出聲聞人、緣覺人、菩薩人、正覺人等四種聖賢典範，否定聲聞阿羅漢的證量與解脫，使佛教學人喪失現實的努力重點、生命方向，造成**佛教學人迷失在超現實理想、信仰與現實人生之間的巨大裂隙，陷入錯亂、挫敗、沮喪、抑鬱、無奈及逃避的困境。**

後世的佛教學人，發現部派佛教具有巨大的負面問題後，遂推動佛教的革新運動，這即是後世稱的「大乘運動」。

「大乘運動」的發展，淵源自分別說部《舍利弗阿毘曇論》的菩薩信仰，公元前約 137~50 年之間，菩薩信仰促成了《六度集》的集出。見《六度集》、印順《初期大乘佛教之起源與開展》第九章：

《六度集》⁵²⁸：「**（佛）為說菩薩六度無極難逮高行，疾得為佛。**何謂為六？一曰布施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰禪定，六曰明度無極高行。」

《初期大乘佛教之起源與開展》第九章⁵²⁹：「六度，本從「本生」的內容分類而來。**選擇部分的「本生」談，隨類編集，稱為『六度集』。**……這雖是部派佛教所傳的，但是菩薩修行的模範，受到佛教界的尊重（古代每用為通俗教化的材料）。**大乘菩薩道，依此而開展出來（在流傳中，受到大乘佛教的影響）。**」

六度，包含：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、明度無極高行（智慧），又稱為六波羅蜜。波羅蜜 pāramitā 意指「到彼岸⁵³⁰」，也即是「度」的意思。

528 見《六度集經》：參《大正藏（3）》p.1.1-4~13

529 見印順《初期大乘佛教之起源與開展》第九章：參 p.560-11~14，臺灣正聞出版社 1993.7 版

530 見《大智度論》卷第十二：《大正藏（25）》p.145.2-2~3

在說一切有部傳誦的漢譯《相應阿含》，僅有《相應阿含》〈灰河喻經〉提到「菩薩」，此經是說一切有部獨傳的「孤經」，是其他部派無有。見《相應阿含》1177 經：

《相應阿含》1177 經：「**譬如灰河**，南岸極熱，多諸利刺，在於閹處。眾多罪人，在於河中，隨流漂沒。……**河中有一人，不愚、不癡者，謂菩薩摩訶薩**。手足方便逆流上者，謂**精勤**修學；微見小明者，謂得法忍；得平地者，謂**持戒**；觀四方者，謂見**四真諦**；大石山者，謂正見；八分水者，謂**八聖道**；七種華者，謂**七覺分**；四層堂者，謂**四如意足**；五柱帳者，謂信等**五根**；正身坐者，謂無餘涅槃；散華遍布者，謂諸禪、解脫、三昧、正受；自恣坐臥者，謂如來、應、等正覺；四方風吹者，謂四增、心見法安樂住；舉聲唱喚者，謂轉法輪。」

《相應阿含》1177 經的內容，融攝《舍利弗阿毘曇論》的論義，是說一切有部獨有的論義經誦，該經提出菩薩修學的道品，依舊不離傳統的三十七道品。在《相應阿含》，不論此經或其餘諸經，皆未見到「波羅蜜」的說法。

可見，佛滅後約 250 年（137 B.C.E.），說一切有部編集自派《相應阿含》的時代，《六度集》可能尚未傳出。

在印度的部派佛教，說一切有部是主張「四波羅蜜⁵³¹」，認為「持戒攝忍辱，智慧攝禪定」。分別說系化地部，也近同說一切有部的看法。反之，分別說系法藏部⁵³²是宣揚「六波羅蜜」，大眾部⁵³³也是提倡「六波羅蜜」。由此推斷，《六度集》很可能是出自法藏部或大眾部的編集。

大乘佛教的起源，主要有四項：

- 一、源自《舍利弗阿毘曇論》的論義及菩薩信仰。
- 二、改革部派佛教偏向厭世、消極、脫節現實等負面發展。
- 三、《六度集》⁵³⁴的集出。
- 四、佛弟子對 佛陀的懷念與救世理想。大乘運動的興起，是出自信受菩薩思想的修行者，面對部派佛教趨向消極、頹廢的偏差，亟思革除部派佛教的弊病，恢復佛陀的利世精神，遂朝向慈悲、進取的菩薩風範前進。

531 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷178：見《大正藏（28）》p.892.1-26～28

「問如說菩薩經三劫阿僧企耶？修四波羅蜜多而得圓滿。謂施波羅蜜多、戒波羅蜜多、精進波羅蜜多、般若波羅蜜多。」

532 見法藏部《佛本行集經》卷第一：參《大正藏（3）》p.656.3-25～26

「若諸菩薩成就具足六波羅蜜，何等為六？所謂檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。」

533 見大眾部《增壹阿含》卷一序品：參《大正藏（2）》p.550.12～14

「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極，布施持戒忍精進，禪智慧力如月初，速度無極睹諸法」

534 見《六度集經》：參《大正藏（3）》p.1.1-4～p.52.2-2

菩薩的信仰，確實是源自阿育王時代的《舍利弗阿毘曇論》，爾後廣為各部派信受。由《舍利弗阿毘曇論》變造出錯誤的因俱生法、四聖諦、三十七道品、解脫、聲聞聖賢，既是悖離佛法、脫節現實、厭離世間的異說，也完全不合乎《舍利弗阿毘曇論》自行編造出的菩薩。

因此，**部派佛教時代的菩薩信仰者，必需在部派典籍以外，另尋覓符合菩薩信仰的修行法，遂自編撰 佛陀過去尚未成佛事蹟的《本生譚》，依據故事主角的修行特點，撰集出六種修行模式，這即是《六度集》。**《舍利弗阿毘曇論》是菩薩信仰的源頭，《六度集》及「一說部學說」是推動大乘運動及《般若經》的主角。

《六度集》促成了「方廣思想」的興起，融合「方廣思想」與「一說部教說」即是大乘《般若經》的教說根本。在公元前一世紀中葉，出於不同時間、不同地區、不同作者的作品，匯集成《大般若經》的前五品經篇。此後，「大乘菩薩道」逐漸的確立。

大乘的革新佛教運動，應當不是為了破壞部派佛教，實際是為了「改革部派佛教引起的負面、消極、退縮、頹廢的人生觀，以及厭離現實人生的偏差」，使佛教可以為

現實人間帶來正面、積極、勇健、熱誠的人生觀，藉由智覺、勤奮、正行於現實生活，使世人可以獲得實益。

雖然出自革新部派佛教弊病的「大乘運動」，動機是為法、為教、為眾生，但是「大乘運動」的主要的推動者，是深受部派佛教思想影響的僧俗二眾。「大乘運動」的推動者，依舊陷在《舍利弗阿毘曇論》的論義思想，無法真正探明 佛陀的真實教導。

依現今大乘典籍來看，「大乘運動」的思想內涵，既有承續《舍利弗阿毘曇論》論義，也有融攝部派佛教的各派論義及創見（如《般若經》繼承「一說部」的部義），更有不少是自行再創新的信仰、教法及律規（菩薩戒）。

大乘、小乘的觀點與爭端，主要是源自《舍利弗阿毘曇論》錯誤主張的四種聖賢典範，不當的部派論義加上各自再創新的見解，促成了「大乘學派」的興起。當然，其中少不了宗派利益的衝突。

「大乘運動」的作為，突顯出部派佛教的困境，使世人更願意接受「大乘運動」的新思想，也促成了部派佛教的衰落。

大乘佛教學人針對因緣法、四聖諦、阿羅漢的認識，深受《舍利弗阿毘曇論》的影響，在阿育王創立之「變型佛教」的誤導下，誤認四聖諦、阿羅漢是不究竟，是釋迦佛陀為了適應古印度的沙門文化，教化苦行沙門的「方便法」，誤認大乘才是「真實法」，是佛陀的真正本懷。

其實，大乘教派是誤判！自公元前一世紀始，新出的大乘教派不斷的、強力的貶謫「緣起法」及「四聖諦」，批判「四聖諦」是小乘。**大乘批判、拒絕的小乘，實際是出自《舍利弗阿毘曇論》擘畫的「變型佛教」，並非真正的佛教。真實的十二因緣法、因緣觀、四聖諦、修行道次第、阿羅漢、解脫、涅槃，部派佛教早已忘失，比部派佛教晚出現的大乘，更是未曾真正的聽聞、了解。**

5-5. 重現原始佛教光輝，昌盛人間

近代影響世界的發展，最為巨大的事件之一，可說是工業革命。工業革命使西方社會一躍成為世界經濟、軍事、科學的領航者，它的主軸是務實主義、科學精神、人本教育，而這三大特點皆肇發自十七世紀的文藝復興運動。

文藝復興運動使西方社會由「神為中心」轉為「以人為本」的生命態度，生命的重心是在現實人生，不再是理想、抽象的神與天堂。**文藝復興運動促進了西方社會由內到外的全面性改造，並發展出工業革命，從而超越東方社會，引領世界至今。**

二百餘年來，亞洲社會面臨西方科技、經濟、軍事、制度、文化與宗教的巨大影響，不僅難以與西方競爭，甚至無以自保。亞洲社會在學習西方優點急起直追之餘，也面臨自身傳統文化、思想、價值的衰微。在此之下，**如何讓亞洲社會習得西方社會的長處，又能維護亞洲社會的優良傳統文化及社會價值，一直是主要、重大的課題。這種需要可以稱為亞洲社會的「自覺」！**

近百年來，華人佛教的「自覺」，即是「人間佛教」的推展運動，目的是經由佛教的改革，間接促使佛教文化圈的華人社會得以再造、新生，獲得更好的發展、進步。

實際上，西方文藝復興運動的三大元素：務實主義、科學精神、人本教育，一直是原始佛教的內涵。 釋迦佛陀面對的世界，即是婆羅門教、奧義書思潮下的六師外道，佛陀提出「緣起論」及「四聖諦」，皆是「以人為本」，正是要引領社會走出神秘、形上信仰、本體論、唯心思想，乃至各種不切實際的作為。**直接的說，佛法即是古印度的思想革命，也是社會革新運動。**

佛弟子修學佛法，皆依 釋迦佛陀為依歸， 釋迦佛陀即是佛弟子的真正依歸。

原始佛法以「緣起法」及「四聖諦」為樞軸，是 釋迦佛陀的真實法；相應原始佛法的人間佛教，是以「務實、科學、人本」為準則，推展「解決困難、開展人生、度越煩惱」的原始佛教，可說是佛教文化圈的文藝復興運動。

真實的佛法，目前必需探究說一切有部漢譯《相應阿含》及銅鑠部巴利《相應部》之中的〈七事修多羅〉，一方面探究兩方部派聖典的共說，二方面要探明《舍利弗阿毘曇論》的論義，三方面去除兩部部派傳誦之〈七事修多羅〉共說之中，相關《舍利弗阿毘曇論》的論義經誦。如此，可以獲知「第一次經典結集」的經說傳誦教法。

符合 釋迦佛陀制定的僧律，目前是記錄在部派佛教傳誦的律本，重要的四波羅夷、十三僧殘、三十捨懺法、二不定、九十二波逸提，不同部派之間的差距不大。傳承解脫戒的部派僧團絕大多數已斷絕，現今碩果僅存於世的部派僧團，唯有分別說系銅鑊部僧團。雖然該部的經誦是論師系統的傳承，但是僧律是承自部派共傳的僧律。

探究、修學原始佛教，是需要具備南、北三藏、史獻的深厚學習根底，絕不是一門一派的傳承，或是道聽途說、自以為是即可。

經過 16 年的努力，現今已經完成「第一次經典結集」集成之經說教法〈七事修多羅〉的原說還原，並依此為本，復原 釋迦佛陀教導的十二因緣、四聖諦、八正道、七解脫、五根、五力、四神足、四正勤、四念處等修證道品的真義及原貌，得以去除部派佛教以來訛誤的經說及教法。

重現佛、法、僧、戒的光輝，推展原始佛教的目的，是藉由 釋迦佛陀真實教法的重現，使佛教恢復自利、利世的大用，間接的助成華人社會的進步、昌盛，可以與西方社會同領先鋒，並得以維護自身的優良傳統文化及社會價值。

後記

本書的內容，關於 佛陀、阿育王時代的考證，完成於 2010 年 3 月。其他的部份，有寫於 2009 年，有寫於 2014 年，也有部份寫自 2017 年 2~7 月，正式成書於 2018 年 3 月。距 2008 年 8 月《相應菩提道次第》出版，已經過九年多。

其間，部份內容在中華原始佛教會出刊的《正法之光（51~53）》連載，目的是讓十方學人可以深入印度史實，真實審視印度阿育王的作為，重新認識佛教分裂、流變始末的關鍵及真正原因。

2017 年 5 月起，有一位由馬來西亞來此學習、請求出家的信眾，不幸因多年甲狀腺嚴重失控的因素，造成身心失衡及紊亂。僧團慮及該信士的健康狀況，難以承擔僧人的職責，不得不暫時婉拒其請求！該信士無法面對難以出家的現實，在失望之餘，遂把失意、不滿的心緒，轉為對個人、僧團的嚴重詆毀、誣衊。

不僅如此，該信眾為了逃避法律罪責，刻意選擇先回到馬來西亞後，再採用不具名的方式，在網路上詆毀、

誣衊個人及僧團，使僧團只能向臺灣警察單位備案，卻無法採取有效的法律途徑澄清，必需承受莫名的毀辱。

2017 年 10 月，幾位來此出家數年，因為長期不適合僧團的團體生活，而為個人準備調到各地分處靜住的行者，藉著該信士的詆毀作為離開的理由，並且詆毀師長洩憤，這種不當作為更加深了僧團受到的傷害。

這些毀謗的閒言風雨，謠傳近一年之久，既影響了社會大眾的信心，也讓幾位表現不良而受僧團教誡的居家信眾，趁機毀謗僧團洩恨。

2018 年 3 月，本書初版印刷流通。或許，這些毀謗的風雨是正法即將顯明前，必需經歷的障礙之一！障礙出現的同時，正法的光明依舊顯耀。

2018 年 3 月 2 日（陰曆 1 月 15 日滿月日）中道僧團迎請斯里蘭卡十位僧團長老，在臺北內覺禪林建立原始佛教根本戒場，並傳比丘戒，多位善男子進入中道僧團。自此，中道僧團自斯里蘭卡 Amarapura Nikāya 的戒師承續了已有兩千多年的僧律法脈。

2018 年 4 月 7 日（陰曆 2 月 22 日），中道僧團領導原始佛教會迎奉 1898 年迦毘羅衛城考古出土 釋迦佛陀真身舍利入臺永住，確立原始佛教會的信仰核心。

2018 年 4 月 30 日（陰曆 3 月 15 日滿月日），個人耗時 16 年的努力，經由對照說一切有部傳誦的《相應阿含》、大眾部的《別譯相應阿含》、銅鑠部傳誦的《相應部》，探究漢傳三藏、巴利三藏的經論史獻資料、國際學界印度宗教研究資料，特別是針對《舍利弗阿毘曇論》的探究，終於完成了佛教「第一次經律結集」集成之《七事修多羅》的探究、還原。

在此，感謝近學僧團的正節、正洲、開曦、開源、傳延、傳穎等幾位八戒行者，以及多位原始佛教會法工，共同熱心幫忙校稿、勘誤。又有諦嚴比丘尼負責總校閱，開寂、傳竺兩位八戒行者，幫忙設計封面。

明證比丘尼幫忙匯整，法心幫忙申請國家圖書館的編目、書號，使本書順利出版。

其餘，諸多善信、護法、學人，熱心幫助本書的出版，在此一併致謝。護持正法必定是功不唐捐！

2018 年 6 月本書再增添部份內容，使本書第二版內容更加的充實。2019 年 8 月，本書再增修的第三版內容，做了更加完善的補充、修整。

感謝兩百多年來，國際學術界各方前賢對印度佛教的考證貢獻，以及印順老法師對初期結集史的研究！若缺少各方學者的可貴研究成果，正法必會更遲顯現人間。

一切的榮耀歸向 釋迦佛陀！

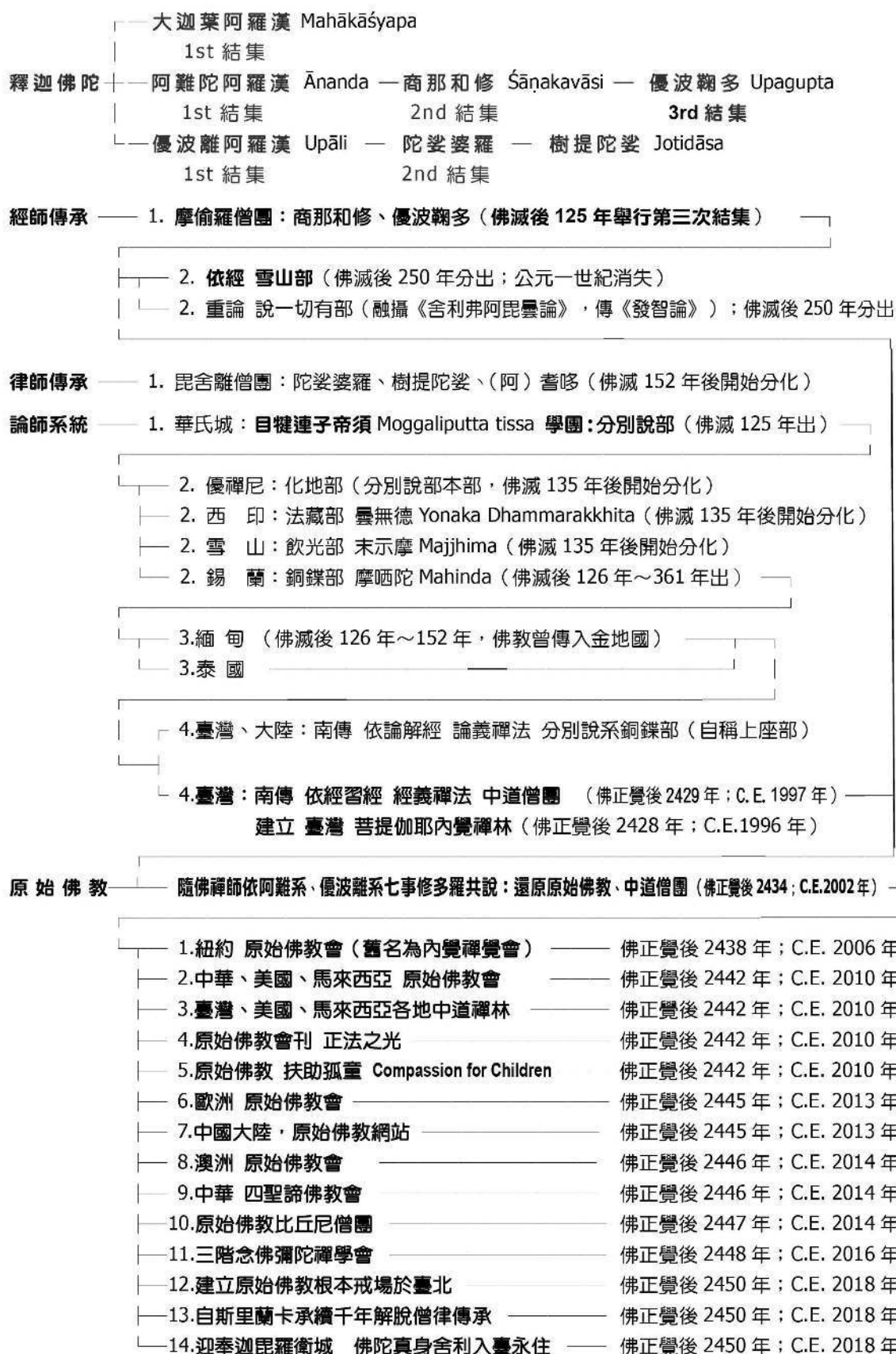
一切的成就歸向 正法僧團！

一切的利益歸向 護法善信！

虔祝 佛法利益這片美麗的土地與人民！

【 附 錄 】

一、原始佛教中道僧團 師承法脈表



二、重興 佛陀的教法

中道僧團 隨佛 著

宣揚原始佛教 Original Buddhism 的中道僧團成員，原都是出自「（大乘）菩薩道」的修行者，也都是修學多年且深入佛法的老修行，可以說是教、行兼備的學人。這些學人都是經過多年的修學後，才轉入南傳銅鑊部佛教的學派體系，最後再進入原始佛教，或是直接轉入原始佛教的修證體系。

基於南傳佛教的傳承，是源自印度分別說系分化於錫蘭銅鑊部的傳承，學派教說是出於佛滅後 125 年分別說部的傳誦，也是印度、錫蘭佛教多達十八部（或說二十一部）當中的一個部派。由於印度部派佛教分為正統經師傳承的阿難系、律師傳承的優波離系，以及變造佛教、論師系統的分別說部，共有三大派，再輾轉分化出十八部（或說二十一部）。

部派佛教以後的佛教，教說是異常的紛雜，佛教也是無法團結、相互對立、分崩離析。三大部派形成的地域、部族、不同，採行的語言也不相同，這是在部派分裂之前，

佛陀的時代就已是如此。因此，佛陀反對弟子用統一的語言傳法（如當時上層階級使用的雅語），反而要求弟子「隨諸方用語」來傳揚佛教，使佛法能夠沒有語言隔礙的融入當地的社會及族群裏。所以，佛世時的佛教，北印及東印、西印就已經是各自採行不同的語言傳承。佛陀的教法，而佛陀時代的聖弟子們也不是使用同一種語言。不同地域的不同族群，用不同的語言傳承。釋迦佛陀的教法，一直是佛教的傳統。

往後的阿育王時代，當時北印（阿難系僧團）使用「雅語（漢地通稱梵語）」，東印（優波離系毘舍離僧團）使用「俗語」，西印阿槃提（分別說部學團）一帶是用「鬼語（現今稱為巴利語）」⁵³⁵。阿育王時部派初分，因為阿育王支持分別說部，造成使用西印巴利語傳揚佛教的分別說部，儼然是佛教的主導者，盛極一時。今日的南傳佛教，即是出自分別說系分化於錫蘭的銅鑊部，這才會主張《巴利三藏》是真正的「正統」。

南傳佛教提倡宣傳《巴利三藏》是正統，可以理解是出自推崇自派權威的心態。但是，《巴利三藏》是正統的說

535 見印順《印度佛教思想史》p.59-5~7：臺灣 正聞出版社出版 1993.4

傳說說一切有部用雅語[梵文]，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]（註解：調伏天『異部次第誦論』）。

法，實在無法說是事實，畢竟只是分別說部的主觀看法而已！因為**自佛陀時代起，流傳於各地的不同語言傳誦，都是出自 佛陀的正傳，也同時傳誦著 佛陀的教法，所以不管是雅語、俗語、鬼語（巴利語），或是雜語（後世犢子部所用），都不是「正統傳法語言」。事實是正統佛法不在「傳法語言」的類型，而是在「教法內涵」。**

今日會有認為「巴利語傳誦是正統佛法」的說法，只是因為印度部派佛教的三大部系中，阿難師承及優波離師承的僧團傳承，皆已經在人間消失，無有提倡用雅語、俗語傳誦才是正統的佛教教團，僅有論師系統分別說系錫蘭銅鑠部的教團尚存世間，所以才會有「巴利語的經典」才可以依止、信受的說法流傳。

然而，這一說法會得到南傳佛教及許多西方佛教學者支持的原因，應當是不了解：**漢傳佛教的傳承，除了出自部派佛教中期以後，後世學者編集的「（大乘）菩薩道」典籍以外，另有錫蘭銅鑠部佛教以外，印度各部派典籍的傳誦。這些分別採用雅語、俗語及印度各地方言的傳誦，都是源自於佛陀時代各地聖弟子們的傳誦，「教法內涵」原本都是出自 佛陀的正傳。但是，部派分裂以後，各方部派都有自部的主張及「義解」，也都會增新編集與融入古來的**

傳誦當中，使得原本「正統的教法內涵」，受到了後世部義的揉雜。不論是出自雅語（梵語）、俗語或鬼語（巴利語）的傳誦，都是如此。

因此，對照各部派傳誦的經典，尋得各部派共通一致的古老傳誦內涵，顯現部派分裂以前諸方傳承的共傳，直指「佛陀教法的原說」，正是探求 佛陀教法的必要作法。反之，**若是純粹的相信單一語言的傳誦，只是錙銖必較於語言用詞及翻譯上的問題，或是不經對照諸多傳誦當中的異同，不加以抉擇的一概信受採用，實際上還是無助於認識真實的佛法，還是會陷入部義紛雜的困境，難以出離。**

公元 2002 年，原本是受持僧律於南傳分別說系銅鑊部的中道僧團，依據「依經、依律、不依論（因為『論』是出自部派佛教各派的部義編集）」的學法宗旨，轉變為「從經師傳誦、律師傳誦及論師傳誦的對照，尋得部派分裂以前「第一次經典結集」古老傳誦的共說」，成為探尋、依止、修學「佛陀原說」、「原始佛教」的僧團。

公元 2008 年，中道僧團再進一步的還原 佛陀親說的教法、禪法、菩提道次第的原貌，公元 2010 年，正式在中華臺灣、美國、馬來西亞創立原始佛教會 Original Buddhism Society，公開的傳揚「佛陀原說」、「佛陀的佛教」。

原始佛教的確立及顯現，主要的核心是在「十二因緣法」的還原，必需還原「十二因緣法」的原貌，才能完整及確當的呈現出 佛陀教說的生死輪迴及解脫途徑。除此以外，唯有透過「十二因緣法」原貌的呈現，古老經說當中的禪法，才能清楚無誤的明白何以如此、明見如何的運用修證、如何開展禪修的修證次第。如目前部派經誦記載的「觀四念處集與滅」、「觀五陰集法與滅法」、「觀六觸入處集與滅」、「觀世間集與世間滅」、「觀有身集與有身滅」、「觀食之集與滅」、「觀三摩地勤行成就之神足」、「觀老死集與老死滅」、「觀四聖諦（初轉）的苦諦、苦集諦、苦滅諦」，都是修習「觀十二因緣的集與滅」。如果不知「十二因緣法」的佛說原貌， 佛陀親教的九種禪法，必會因為無法和「十二因緣法」的原說對應，導致不知如何的實踐、修證。當忘失正確禪觀方法後，後世部派即採取自創而錯誤的禪法，不知不覺的走向偏途。

公元 2003 年秋季，中道僧團已經將「十二因緣法」的原貌，完整的還原、顯現，但是只傳於親近的少數學人。這是因為「十二因緣法」的原說，是相當大不同於部派佛教以來的部義詮釋，冒然的宣說於佛教界，不僅不會啟信，反而招謗，更會讓無知的學眾，作出謗法、謗僧的惡業。

公元 2008 年 7 月，個人依據說一切有部傳誦的漢譯《相應阿含經》（誤譯名為《雜阿含經》）與分別說部傳誦的《相應部》，探究其間「第一次結集」集成之《七事修多羅》的傳誦對照，初步還原了 佛陀原說的經法、禪法、菩提道次第。又依據原始的教說，兼及部派佛教發展史及各部義，編寫成〈原始佛法的探究〉及經說的〈菩提道次第〉，合編為《相應菩提道次第》，並在 2008 年 8 月印行流傳於世。

佛陀的佛教——原始佛教的顯現，包含了「十二因緣法」的原貌、「十二因緣觀」的正確禪觀法，也同步的還原、顯現原始佛教的「觀四念處生法與滅法」、「觀五陰生法與滅法」、「觀六觸處生法與滅法」、「觀世間生法與滅法」、「觀有身生法與滅法」、「觀四食之生法與滅法」、「正念向正定斷苦成就之神足」、「觀苦與五陰繫縛之生法與滅法」、「觀四聖諦（初轉）的苦諦、苦生諦、苦滅諦」等，原為 佛陀親教的九種正念法。正確的指出「先觀十二因緣法，得明、斷無明，再次第修習滿足八正道」的修證次第，導正了目前佛教界分歧、難解之種種教說及觀法的疑誤。

佛正覺後 2451 年 3 月 15 日，公元 2018 年 4 月 30 日，經過 16 年的努力，終於徹底還原「第一次結集」集成的原始經教——《七事修多羅》，依此恢復 釋迦佛陀教導

的「十二因緣法、因緣觀」。除了「十二因緣法」、「因緣觀」以外，也進一步還原了「正念因緣法」為首的八正道、七解脫、五根、五力、四神足等道品，使道品與「四聖諦三轉、十二行」的道次第，得以相應、相契無礙，呈現出「十二因緣法、道品、四聖諦修證次第，三者相契」的佛法。

依據「十二因緣法、道品、道次第，三者相契」的佛法，證明了無師自覺的 佛陀，依佛法修證的阿羅漢，皆是究竟成就正覺、離貪、斷瞋、慈悲喜捨、解脫。

依止 佛陀原說——原始佛教的中道僧團，已將 佛陀原說的教法、正念法、菩提道次第正確完整的還原，並且廣傳於華人社會，如同明鏡遍照十方，映現出迷妄眾生的無明、虛妄，也顯現出真實之道。多年以來，臺灣的南傳佛教圈與「(大乘)菩薩道」的學人，對中道僧團多是貶謫、污衊、毀謗及排擠，無形當中造作了謗佛、謗法、謗僧的過失，並且失去學習正法的利益。

誠心的呼籲十方善友，放下名利的貪執、高慢，忘卻學派的虛榮、權勢，棄捨爭長計短的個人心結，遠離猜疑、嫉妒的負面心緒，大家一起虛心的共同探究 佛陀的原說法教，團結一致的興隆 佛陀聖教、利澤世間。

三、傳承 釋迦佛陀正法律

傳承 釋迦佛陀的正法律，也就是復興「原始佛教」，應當包含「經法」與「律戒」的相應、統一，才能真正回歸 佛陀之道，傳續 佛陀正法律。正統「僧團律戒」的傳承，在「第一次結集」以後，以優波離為師承的僧團，就承擔了此一重責大任。佛滅後百年，雖然優波離系的毘舍離僧團（後來的大眾部）有所違律，但經由阿難系僧團的主導，共同舉行了「第二次結集」，使佛教僧團的經法及律戒，復歸於清淨、統一。佛滅後 125 年，分別說部學團改變正統的經說法教，使佛教教說日益的變質與紛亂，但分別說部學團卻是傳襲傳統僧團的「律戒」，使無斷遺。

南傳銅鑠部佛教的僧律傳承，承自論師系分別說部學團，遠從阿育王時代起，歷經二千二百餘年的興革起伏、順逆交替，依然承續不斷的奉持「解脫僧律」，為世間維續「解脫僧團的傳承」，可謂：厥功甚偉！

正統「經說禪法」的傳承，在「第一次結集」以後，

以阿難為師承的僧團，即承擔此一大任。佛滅後 110 年，經由阿難系僧團的主導，導正了優波離系毘舍離僧團的違律過失，並號召舉行「第二次結集」，維繫了僧團的和合一味，使佛教傳承的經法及律戒，復歸於統一。然而，佛滅後 125 年，在阿育王的主導下，分別說部學團改變傳統經說法教，阿難系僧團起而反對，但是礙於時勢而無力挽回。

此後，阿難系僧團無畏於世局，堅定的維持 佛陀的經說，歷時百餘年。佛滅後約 250 年，阿難系迦旃延尼子融攝分別說部《舍利弗阿毘曇論》的論義，改變傳統「經說禪法」的傳承，造成阿難系僧團的變質、分裂。佛滅後 250 年以後，阿難系僧團堅持傳統「經說禪法」的餘眾——雪山部，亦日漸衰微隱沒，公元一世紀前後沉寂於世。公元後約 511 年，阿難系中改變經法的迦旃延尼子學眾——說一切有部，被白匈奴破滅於印度，法脈斷絕。

若要復興正統「經說禪法」的傳承，必須從阿難系漢譯《相應阿含》與優波離系巴利《相應部》，當中的〈因緣相應〉、〈食相應〉、〈聖諦相應〉、〈界相應？〉、〈五陰（蘊）相應〉、〈六處相應〉、〈四念處等道品相應〉，如是〈七事相

應教〉的古老共說中，才能還原 釋迦佛陀親說的經法、禪法、道次第，重新導正偏離二千二百餘年的教說。

如回歸正統「僧團律戒」的傳承，則必需依循南傳銅鑊部的僧律傳授，才能建立如律的僧團。因此，復興「原始佛教」的正確方法，必是經由漢譯《相應阿含》與巴利《相應部》當中原始經法的共說，還有南傳銅鑊部的僧律傳授，兩者相應、並行一致，才能真正傳續 佛陀正法律，住持正法於現世及未來。

四、原始佛教傳承史 大事略記

隨佛禪師 編著

1. 佛陀正覺 宣說四聖諦度五比丘 (432 B.C.E.)

佛陀覺明四聖諦之三轉、十二行，斷貪、解脫、成就阿耨多羅三藐三菩提，度憍陳如等五位比丘，原始佛教僧團確立。

（參考 原始佛教會出版的《正法之光》創刊號 p.10~p.18，關於〈佛陀與阿育王之年代考證〉，見 www.arahant.org）

2. 佛陀正覺後 45 年 (387 B.C.E.)

佛陀入滅於拘尸那羅 Kusināra，大迦葉召集五百聖弟子，結集出相應經法 Sutta 與律戒 Vinaya。

「**第一次結集**」會議，集成〈因緣〉、〈食〉、〈聖諦〉、〈界〉、〈五陰〉、〈六處〉、〈道品（四念處等）〉之七事相應教，以及比丘、比丘尼律。

3. 佛陀正覺後 155 年 (277 B.C.E.)

佛滅後約 110 年，優波離系毘舍離僧團，擅行受取金錢等「十事非律」，僧團為此起論爭。摩偷羅阿難系僧團主導羯磨會議，優波離系阿槃提、達嚩那婆多僧團支持之，佛教僧團復歸於清淨、團結。

佛教舉行「**第二次結集**」會議，由阿難系僧團主導，七百僧

團賢達參與，將「原始七事相應教」及百年內的「增新經說」，重新編集為：一、古老的「原始七事相應教」及增新之短篇經法等，古新共集的《相應阿含》（誤譯名《雜阿含》，通巴利《相應部》）；二、新增之中篇經文集編的《中阿含》（通巴利《中部》）；三、增新長篇經文集編的《長阿含》（通巴利《長部》）；四、將古新經篇法義，按法數分類集編的《增壹阿含》（通巴利《增支部》）：分別說部有十一法，說一切有部有十法，大眾部有百法。如是次第發展，逐漸形成佛滅後百年的四部聖典。

4. 佛陀正覺後 161 年（271 B.C.E.）

佛滅後 116 年，阿育王登位初年，阿育王的御用僧人，異道依附毘舍離僧團出家的大天舉「異法五事」，貶謫阿羅漢證量，阿難系摩偷羅僧團反對，遂發生「五事異法僧爭」。

5. 佛陀正覺後 169~170 年（263~262 B.C.E.）

佛滅後 124~125 年，阿育王登位第 9~10 年，阿育王、目犍連子帝須共謀，藉主張「佛分別說」的御用僧團舉行「分別說部結集」，揉雜奧義書、耆那教的思想編集出「變造佛教」的《舍利弗阿毘曇論》。再依《舍利弗阿毘曇論》為準，變造「第二次結集」集出的四部經典，形成「分別說部三藏」。「分別說部三藏」的見解，提倡菩薩信仰，採取折衷摩偷羅僧團、大天集團的意見，針對阿羅漢的證量提出「無漏、不究竟」。

6. 佛陀正覺後 170 年 (262 B.C.E.)

佛滅後 125 年，阿育王登位第 10 年，孔雀王朝御用的分別說部編集出「分別說部三藏」，系統性、全面性改變了佛教經法、教乘、修證次第。此外，在阿育王的支持下，分別說部傳教團傳揚「變型佛教」於印度及週邊各地。

7. 佛陀正覺後 170 年 (262 B.C.E.)

佛滅後約 125 年，阿育王登位約第 10 年，摩偷羅僧團的**優波鞠多**為了維護「第二次結集」的經、律傳誦，對抗阿育王支持、變造佛教的「分別說部三藏」，遂領導摩偷羅僧團舉行「第三次經律結集」。自此，佛教正式分裂為：經系的摩偷羅僧團、律系的毘舍離僧團、論系的分別說部及大天集團等三大派。

8. 佛陀正覺後 182 年 (250 B.C.E.)

佛滅後約 137 年，阿育王登位約第 22 年，孔雀王朝、楞伽島（獅子國）組成「政教同盟」，摩哂陀將分別說部傳入楞伽島。融攝異道思想的分別說部分化為化地部、法藏部、飲光部，加上正統佛教的阿難系摩偷羅僧團、優波離系毘舍離僧團，印度佛教分為五部。**除摩偷羅僧團以外，其餘四部僧團開始編集自派的新經誦（《小部》或《雜部》）。**

9. 佛陀正覺後 295 年 (137 B.C.E.)

佛滅後約 250 年，堅守傳統經法之阿難系受優波離系部派見解的影響，分裂為「依經之雪山部」與「重論之說一切有部」。日後，維續經法傳承的雪山部衰危，終至隱沒於世。

10.佛陀正覺後 382 年（50 B.C.E.）

受優波離系之菩薩信仰影響，大乘菩薩道傳出於世，貶「四聖諦」而另倡「緣起即空，諸法皆空」，形成「部派菩薩道」與「大乘菩薩道」分立的新局面，部派佛教日漸沒落。

11.佛陀正覺後 406 年（26 B.C.E.）

分別說系錫蘭大寺派僧團舉行自部結集，以文字記錄集成五部聖典，形成分別說系錫蘭銅鑠部。爾後，再傳往東南亞諸國。

12.佛陀正覺後 875 年（C.E. 443）

求那跋陀羅 Guṇabhadra 將阿難系說一切有部傳誦之《相應阿含》譯成漢文，將含有「第一次結集」集成之經法傳誦，正式傳入於漢地。

13.佛陀正覺後 943 年（C.E. 511）

受優波離系影響之說一切有部為白匈奴王密希拉古拉（Mihirakula，譯作摩醯邏矩羅、彌羅崛、寐岐曷羅俱邏）破滅於印度，法脈從此斷絕。

14.佛陀正覺後 1415 年（C.E. 983）

公元後 971 年，宋太祖趙匡胤（開寶四年）促成漢地大藏經的開版（蜀版），至公元後 983 年（宋太宗太平興國八年）完成。漢地大藏經的編集與刻版印刷，使漢譯《相應阿含》在

譯出五百餘年後得以刻版印刷。然而，《相應阿含》在歷經五百多年的輾轉傳抄後，不僅譯出時的五十卷經文，已佚失了二卷（〈神足相應〉、〈正斷相應〉缺佚），並且次第紊亂。此後《相應阿含》的流傳本，在內容與次第上，都有錯亂，如卷二三、卷二五兩卷，並不是《相應阿含》的經文，而是求那跋陀羅 Guṇabhadra 翻譯之《阿育王譬喻》的部分異譯，目前被誤編在《相應阿含》內。

15. 佛陀正覺後 1585 年（C.E. 1153）

錫蘭王波洛卡摩婆訶一世（Parakramabāhu I），聯合了錫蘭大寺派摩訶迦葉波（Udumbaragiri Mahākassapa）及其弟子舍利弗（Śariputta），並團結錫蘭所有比丘，將錫蘭佛教完全轉成大寺派系統。

16. 佛陀正覺後 2415 年（C.E. 1983）

漢傳菩薩道印順法師，致力將次第錯置、經篇缺佚的阿難系漢譯《相應阿含》（誤譯名《雜阿含》），恢復原有的次第，編寫成《雜阿含經論會編》，強化探究「原始佛法」的基礎。

17. 佛陀正覺後 2423 年（C.E. 1991）

優波離系南傳銅鑊部僧團，將正統僧團之僧律傳承，傳入臺灣與大陸，促使釋迦佛陀的聲聞僧團再次顯現於華人世界。

18.佛陀正覺後 2428~2429 年（C.E. 1996~1997）

臺灣修學南傳佛教傳誦，遵循「依經識經」而「不依論」的中道僧團及「內覺禪林」成立。

華人南傳銅鑠部佛教的學眾，依照「修學依據」的差異，分為兩種不同的學系：

- 一、「依經、依律，不依論」的重經學系，以中道僧團為代表。
- 二、「學經、依律，而依論」的重論學系，依南傳銅鑠部諸論作為「學法及禪修依止」的諸方學眾為代表。

19.佛陀正覺後 2429 年（C.E. 1997）

臺灣元亨寺將南傳巴利三藏譯出，漢譯南傳大藏經全部出版印行於世。

20.佛陀正覺後 2434 年（C.E. 2002）

中道僧團遵循「依經識經」的修學準則，轉變為「**傳承阿難系與優波離系之原始經法共說**」，奉守「**第一次結集**」之經法、禪法、一乘菩提道，發展為傳承原始佛教之經法、律戒的中道僧團。

21.佛陀正覺後 2438 年（C.E. 2006）

中道僧團在紐約創立了原始佛教內覺禪覺會（Original Buddhism Meditation Society of Enlightenment），2010 年改名為原始佛教會（Original Buddhism Society）。

22.佛陀正覺後 2440 年（C.E. 2008）

出家於南傳緬甸僧團的隨佛禪師 Bhikkhu Vūpasama，根據阿難系漢譯《相應阿含》與優波離系《相應部》之古老〈七事修多羅〉的共說，釐清部派佛教教說，編寫成《相應菩提道次第》，還原被曲解、隱沒約二千二百餘年之因緣法、菩提道次第的原貌。

《相應菩提道次第》重現修證佛法的正統，闡明先聞知「六處分位」的正確十二因緣法，再依「觀六觸入處集法」為入手的十二因緣觀，體現「先斷無明得慧解脫，後離貪、斷識食得解脫」，次第開展「四聖諦三轉、十二行」的一乘道次第，四聖諦統貫三十七道品的完整禪法，再次重現人間。

23.佛陀正覺後 2442 年（C.E. 2010）

中道僧團 Sambodhi Saṅgha 在臺灣、馬來西亞、美國等三地創辦了原始佛教會（Original Buddhism Society），出版《正法之光 Saddhammadīpa》會刊，分設中道禪林 Sambodhi World，在美國申請設立原始佛教會專屬的「非營利扶助孤童組織——關懷兒童 Compassion for Children」。重歸「原始佛法（四聖諦）」、「人間佛教」相應一致，世間、出世間通達無礙，自利、利他同步並進的「一乘菩提道」，致力於建立如法、如律、和合一味之原始佛教教團，傳續正法於世界。

24. 佛陀正覺後 2443 年（C.E. 2011）

公元 2011 年，原始佛教會（Original Buddhism Society）先後在美國、中華臺灣、馬來西亞等三地，團結了原始佛教中道僧團 Sambodhi Saṅgha 及南傳佛教分傳於錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、美國、馬來西亞、新加坡的僧伽，共同公開的以「四聖諦佛教」的名義，舉行僧團聯合宣法，為世人宣說「四聖諦」的教法及深義，並且以中、英文共同發表「四聖諦佛教宣言 Joint Declaration of “Buddhism of the Four Noble Truths”」。此宣言提出了十項宣言，由中道僧團導師隨佛禪師擬寫，得到斯里蘭卡僧團 Venerable Davuldena Gnanissara Maha Nayaka Thero 及 Venerable Kurunegoda Piyatissa Maha Nayaka Thero 兩位大長老的慈悲大力支持，經原始佛教中道僧團及南傳佛教僧團共同簽署後宣告於十方。

25. 佛陀正覺後 2445 年（C.E. 2013）

公元 2013 年 6 月，隨佛禪師 Bhikkhu Vūpasama 接受江西寶峰寺（中國禪宗馬祖道一道場）的邀請，在江西寶峰寺公開的傳授「原始佛教中道禪法」，慕法、學法者眾多。隨佛禪師依據阿難系漢譯《相應阿含》與優波離系《相應部》之古老〈七事修多羅〉的共說，傳授 佛陀原說之「依六處分位的十二因緣法」，修正源自部派佛教「依識為分位」的妄解誤

說「十二因緣法」。此外，又傳授依據「十二因緣觀」，次第開展「七菩提支」，統貫三十七道品，究竟成就「四聖諦三轉、十二行」的「中道禪法」。

同年，在中國大陸法友的幫助下，在大陸建立了原始佛教的網站，並且繼續邀請隨佛禪師在大陸各地傳授禪法，臺灣、大陸團結在 佛陀的光明下，同步的學習原始佛教。從此以後，自部派佛教以來被曲解、隱沒約二千二百餘年之因緣法、禪法、菩提道次第的原貌，正式的在中國大陸宣揚傳授，原始佛教開始流傳於中國大陸。

26.佛陀正覺後 2446 年（C.E. 2014）

公元 2014 年，中道僧團與中華原始佛教會共同推動成立「中華四聖諦佛教會」。兩會共同合作推展 佛陀教法、僧團的重興，並且致力於團結佛教的重要工作，一起為華人社會發展與佛教昌隆做出可貴的貢獻。

27.佛陀正覺後 2447 年（C.E. 2015）

公元 2015 年，隨佛禪師依「正念十二因緣」為核心，開展持名念佛、定心念佛、實相念佛之《三階念佛彌陀禪》，重顯彌陀法門的真義，引導彌陀學人歸向正道。

公元 2015 年，中國大陸原佛文化參與原始佛教的研究。

公元 2015 年，中道僧團尼僧首座道一尊尼，依照錫蘭律承建立：原始佛教比丘尼僧團。

28.佛陀正覺後 2448 年（C.E. 2016）

創立三階念佛彌陀禪學會，推廣「正念緣起之實相念佛」，引攝彌陀行者三階念佛朝向菩提。

公元 2016 年間，隨佛禪師著作《因緣法之原說與奧義》正式寫成，普為世人開顯 釋迦佛陀的真實教法。在網路逐步公開部份內容，此書為重興 釋迦佛陀親傳之正覺禪法，奠定了「依經入禪」的堅實基礎。

29.佛陀正覺後 2449 年（C.E. 2017）

隨佛禪師領導中道僧團及臺灣、大陸、馬來西亞、美國等地的學眾，自斯里蘭卡秘密迎奉釋迦族守護之古印度迦毗羅衛城（比普羅瓦佛塔）考古出土 釋迦佛陀真身舍利（遺骨）進入臺灣（華人世界）。

30.佛陀正覺後 2450 年 1 月 15 日（C.E. 2018.3.2）

中道僧團迎請斯里蘭卡 Amarapura Nikāya 大長老 Most Ven. Kammatthanacara Dodampahala Chandrasiri Maha Nayaka Thero 及 Siam Nikāya 長老 Ven. Kirama Wimalajothi Maha Thero 等十位斯里蘭卡僧團大德，在臺灣建立原始佛教根本戒場，並傳比丘戒。自此，隨佛禪師領導中道僧團自斯里蘭卡承續已有兩千四百多年傳承的解脫僧團律脈於中華臺灣。

31.佛陀正覺後 2450 年 2 月 22 日 (C.E. 2018.4.7)

隨佛禪師帶領中道僧團、原始佛教會，公開舉辦迎奉 釋迦佛陀真身舍利入臺永住大典。

由斯里蘭卡守護佛舍利協會代表人摩晒陀大長老、迎請人原始佛教會導師隨佛禪師、發現人英國威廉·克拉斯頓·佩沛 (William Claxton Peppé) 的家族代表威廉·盧克·佩沛 (William Luke Peppé)，以及比普羅瓦佛塔考古研究的國際學術權威、德國古印度語言及考古學家哈利·福克博士 (Dr. Harry Falk)，四方共同簽署〈釋迦佛陀真身舍利分奉證書〉，確認 1898 年比普羅瓦佛塔考古出土，奉於迦毘羅衛城的 佛陀真身舍利已經入臺永住。

32.佛陀正覺後 2450 年 3 月 15 日 (C.E. 2018.4.30)

歷時二百餘年，經五代人的努力，原始佛教再次出現於人間。隨佛禪師依據說一切有部《相應阿含》、銅鑠部《相應部》及南北三藏、史獻的比對及考證，恢復「第一次經典結集」的古老〈七事修多羅〉的教說原義，還原 佛陀親教的十二因緣、因緣觀、四聖諦、三十七道品及修證次第、一乘聖者，確立中道僧團的經法傳承；又承續南傳銅鑠部千年律戒法脈，建立中道僧團之比丘僧團、比丘尼僧團的律戒傳承。

自此，中道僧團依據原始佛教傳承的經法、律戒及禪法，再次確立原始佛教的比丘僧團、比丘尼僧團於人間。

護佛舍利，建佛塔寺

安奉 釋迦佛陀真身舍利 永住臺灣！

長久以來，歷代虔誠的佛弟子，即使必須縱越高山險阻、橫貫滾滾大漠，也不能阻擋想要供奉 佛陀舍利的盼望，歷史上輾轉迎請來到中土的佛骨，確實撫慰了佛弟子的虔敬之情。然而，遺憾的是如此得來不易的珍寶，總是少了份嚴謹史料的可靠度。

佛陀初滅 八國分奉佛舍利

公元前 387 年，釋迦佛陀入滅於拘尸那羅，火化後的佛陀舍利（梵 śarīra，巴 saṁvīra，指色身火化後的遺骨），由香姓婆羅門平分予八國建塔供養，並另立瓶塔、炭塔，共立有十塔。

釋迦遺族在迦毘羅衛城 建塔供奉佛舍利

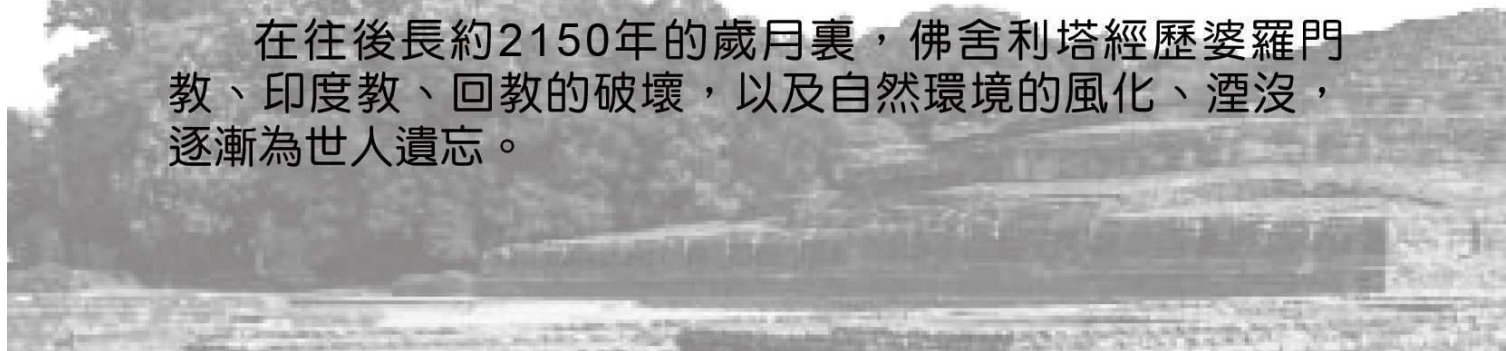
佛陀初滅，八國分奉佛舍利時，因為釋迦佛陀與釋迦族的血緣關係，當時已經很沒落的釋迦族還是分到主要的一份佛舍利。

釋迦遺族為供奉 佛陀舍利，在迦毘羅衛城建了一處佛塔。由於當時釋迦族已沒落，迦毘羅衛城建的佛舍利塔規模可能不大，也較簡單。

阿育王分佛舍利 廣建佛塔

佛滅後約 126~130 年（261~257 B.C.E.），阿育王登位第 11~15 年取出釋迦族供奉的佛舍利，隨後再將其中部份的佛舍利，在釋迦族佛舍利塔的原址建大塔供奉。

在往後長約 2150 年的歲月裏，佛舍利塔經歷婆羅門教、印度教、回教的破壞，以及自然環境的風化、湮沒，逐漸為世人遺忘。



舍利罐

十九世紀末葉，英國考古學家亞歷山大·康寧漢爵士（Sir Alexander Cunningham，因發現鹿野苑、那爛陀寺、桑奇大塔等重要佛教遺址而聞名於世。）和威廉·克拉斯頓·佩沛（William Claxton Peppe）聯手尋找釋迦族建立的佛舍利塔。兩人得到錫蘭舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老給予的史獻資料幫助，針對北印比哈省比普羅瓦佛塔（Piprahwa stupa）進行考古挖掘。

1893年，亞歷山大·康寧漢（1814~1893）逝世，威廉·克拉斯頓·佩沛繼續進行比普羅瓦佛塔的挖掘工作。

1898年，威廉·克拉斯頓·佩沛發現封藏在比普羅瓦佛塔內部的石棺、舍利罐，以及多達 1600 件的珠寶飾物。

佛塔裡的佛塔

1971年，印度政府批准了針對比普羅瓦佛塔的第二次勘探考古工作。考古團隊在威廉·克拉斯頓·佩沛發現之裝舍利罐的石棺地下層，另外發現了兩處石室、皂石製的石棺、石罐，以及破碎的紅土陶盆。隨後，考古團隊證明新發現的石室、石棺、石罐、陶盆，皆出自比上層阿育王佛塔更為古老的佛陀時代。

1971年第二次考古，比普羅瓦佛塔內，在供奉釋迦佛陀舍利之石棺的地下層，另外發現建於佛陀時代的佛塔遺跡。



石棺位置的地下層發現建於佛陀時代之遺跡（位置示意圖）。

2013 年美國國家地理雜誌，針對比普羅瓦佛塔前後兩次考古研究，再次的加以探究，證明比普羅瓦佛塔內的舍利，確實是出自釋迦族建立的舍利塔，是阿育王在佛塔的原址上，再加以重建新塔，並供奉、安置 佛陀的舍利。



掃碼觀看美國
《國家地理》頻道
「佛陀遺骨」

YouTube

佛陀遺骨 / National Geographic Bones Of The Buddha 🔍

舍利罐的銘文，用古印度婆羅米文寫著：

Nidhani Su Kit tim had tin amp Sab ah kin i can nam
sapupujhuj yenan. (音譯)

Ya salsana nidasi buddasa.

舍利罐銘文的意思，是述說著：

This reliquary which is the reliquary of the Buddha the Lord of
the charka clan in the Terai

德賴平原中心，釋迦族之聖人
佛陀的親身舍利



舍利重歸佛教

在比普羅瓦佛塔發現的佛舍利，初期因為受到諮詢的德國考古學家安東·費洛博士（Dr. Anton Fuehrer）的拖累，曾經一度受到考古界的質疑。當時有位泰國王子Prisdang在錫蘭的舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老座下出家，其敦請舍利·須菩提長老向威廉·克拉斯頓·佩沛建議，可以將這批受質疑的佛舍利送給泰王拉瑪五世，這樣可以減輕各界的質疑，增加公信力。

因此，當時治印的英國政府即將這批佛舍利送予泰王拉瑪五世，目前這批佛舍利安奉在曼谷金登寺（The Golden Mount Temple）。

此外，發現舍利的威廉·克拉斯頓·佩沛，為了感謝錫蘭舍利·須菩提（Sri Subhuti）長老的幫助，親致書信於泰王，一方面表明舍利·須菩提長老的貢獻；二方面請求泰王將比普羅瓦佛塔出土之釋迦佛舍利其中的21粒交予舍利·須菩提長老。目前該信保留在斯里蘭卡國家檔案庫。



華人佛教徒迎奉佛舍利

隨佛禪師（Ven. Bhikkhu Vūpasama Thero）是華人，出家於分別說系銅鑊部緬甸僧團，一心致力於還原「第一次經律結集」集成之《七事修多羅》，確立「依止《七事修多羅》，傳承佛世至今之聲聞僧團律戒」的原始佛教中道僧團。

基於發展佛法、僧團與利益世間的共同信念，原始佛教中道僧團與斯里蘭卡（錫蘭）、泰國、緬甸的許多南傳僧團發展為合作團隊。

2017年原始佛教會迎奉古印度迦毘羅衛國釋迦族守護、阿育王建立之比普羅瓦佛塔出土的 釋迦牟尼佛真身舍利進入臺灣（華人世界）。

原始佛教會率先在臺灣建塔安奉，後至其他原始佛教流傳的華人地區建 佛陀真身舍利塔供奉。

護持功德

佛弟子應與有榮焉，珍惜這份殊勝的福緣，讓我們同心協力建立
釋迦佛陀真身舍利塔，讓佛陀護祐佛教、永住臺灣、利世永昌！



護持專線

02-2892-2505 (財務組)

**特別
護持**

功德主

新臺幣
500,000⁺元

**護佛
舍利**

功德委員

新臺幣 100,000 元

**護佛
塔寺**

功德委員

新臺幣 10,000 元

**隨喜
奉塔**

功德

新臺幣 1,000 元

**護法
傳戒**

功德委員

新臺幣 30,000 元

**迎僧
傳戒**

功德委員

新臺幣 3,000 元

**隨喜
護戒**

功德

新臺幣 300 元

**臺灣地區
銀行電匯捐款**

※ 電匯前後請來電通知

銀行帳戶：華南銀行北投分行

戶名：社團法人中華原始佛教會

銀行電匯帳號：178100026473

捐款護持者不論捐款金額多寡，姓名將永刻於紀念功德碑上，令後世之人永誌護持者護佛、護法、護戒之功德。

「非營利扶助孤童組織 ——關懷兒童 Compassion for Children」

創立緣起：

「非營利扶助孤童組織——關懷兒童 Compassion for Children」項目於 2010 年由美國原始佛教會信眾聯合發起創立，並用「一元濟貧」援助緬甸孤童餐食的方式，擴大讓更多民眾一同參與這份善緣。該組織旨在扶助緬甸貧困孤童，通過幫助改善幼童的生活、學習條件，以幫助緬甸社會在未來能夠更好的發展。

原始佛教會導師隨佛禪師出家自緬甸，不忘緬甸這片土地的恩情。禪師認為：修行正法的核心在「正念」，當年紐約街頭「一人一元」的募捐，無數人的善念被啟發，參與到緬甸孤童救助。佛法的教育工作有時候看起來並不明顯，但是修行人對所作的正確的事要「與有榮焉」，走入人群，自利利他，這樣的慈心與善舉，需要薪火代代相傳，一直做下去。

自 1994 年起，隨佛禪師開始緬甸濟孤的工作，2010 年創立該組織，迄今二十年間，已成功募集扶貧款項近五十萬美金，先後扶助孤童達近萬人次。

項目背景：

緬甸是佛教國家，89% 人口是佛教徒。由於國家長年封閉，人民貧窮，尤其鄉村兒童多處於缺乏教育和饑餓狀態，需要社會大眾善心救助。「非營利扶助孤童組織——關懷兒童 Compassion for Children」項



2010 年，原始佛教會法工在美國街頭募捐



2017 年，原始佛教會為緬甸一家孤兒院慈善捐助

目援助的對象多由出家人主導行政管理和運作的寺院，法師收留一般或內戰失去雙親流離失所的孤童，他們被安排出家成為沙彌（或八戒女）。這些寺院由民間資助建立，善心義工出力照顧，兼及照護社區、農村及邊窮戰亂地區的貧童、孤童得以受學讀書。

關懷帳戶：Compassion for Children（扶助孤童）

Citibank Savings Account：9946841178

電話：1-718-666-9540 或 1-718-445-2562 .

聯絡、護持我們

(1) 臺灣地區 (Taiwan)

中華 原始佛教會

Original Buddhism Society in Taiwan (O.B.S.T.)

巴利文 Saddhammadīpa in Taiwan

Tel: 886-2-2892-2505

www.arahant.org E-mail: arahant.tws@gmail.com

臺北 內覺禪林

台北市北投區登山路 139-3 號

Tel: 886-2-2892-1038 Fax: 886-2-2896-2303

www.arahant.org E-mail : arahant.tws@gmail.com

臺北 中道禪院

臺北市中山區伊通街 58 號 2 樓 Tel: 886-2-2515-2505

臺中 中道禪林

台中市南屯區文心路一段 378 號 11 樓之 1

Tel: 886-4-2320-2288

高雄 中道禪林

高雄市鼓山區美術館路 261 號 2 樓

Tel: 886-7-586-7198

臺灣護持帳戶：

社團法人中華原始佛教會

有意參與「社團法人中華原始佛教會」之各項弘法護持者，

可以透過以下捐款方式，擇一進行：

一、郵局劃撥捐款

劃撥單捐款時，請務必在通訊欄中註明「捐款項目」。

戶 名：社團法人中華原始佛教會

劃撥帳號：50159965

二、銀行電匯捐款

銀 行 帳 戶：臺灣銀行北投分行

戶 名：社團法人中華原始佛教會

銀行電匯帳號：036001003565

三、ACH 定期轉帳捐款

相關訊息，請至 <http://www.arahant.org/hu-chi-taiwan> 網站上查詢。

四、海外護持：

☆ 臺灣銀行天母分行匯入匯款指示：

1. SWIFT：BKTWTP142

2. 銀行名稱：BANK OF TAIWAN

3. 分行名稱：TIENMOU BRANCH

4. 銀行地址：NO.18, SEC.7, JHONG SHAN N.RD., TAIPEI CITY
111, TAIWAN

5. **受款人帳號：142001006834**

6. 受款人名稱：ORIGINAL BUDDHISM SOCIETY IN TAIWAN
(社團法人中華原始佛教會)

7. 受款人電話：(02)2892-2505

8. 受款人地址：139-3 Deng-Shan Road, Pei-Tou 11247, Taipei,
Taiwan (台北市北投區登山路 139-3 號)

※注意事項：

完成上述各項捐款後，請將「匯款收執聯」以傳真回傳(FAX：
+886-2-2896-2303)。傳真 10 分鐘後請電洽 +886-2-2892-2505，
以確認是否收到。

亦可使用 e-mail 寄到：o.b.s.taiwan@gmail.com 信箱，並請註明：

1.捐款者姓名。2.捐款項目。3.捐款金額。4.收據開立方式。5.收據
寄送地址。

(2) 美國地區 (U.S.A.)

原始佛教會 Original Buddhism Society (O.B.S.)

美國 原始佛教會

Original Buddhism Society in America (O.B.S.A.)

巴利文 Saddhammadīpa in America

紐約 原始佛教中道禪院 O.B.S.A.-New York

30-20 Parsons Blvd, Flushing, NY 11354

Tel:1-718-666-9540 Tel:1-718-321-3380

www.arahant.org

E-mail:arahant.usa@gmail.com

美國護持帳戶：

1. Original Buddhism Society (弘法、助印)

Citibank Savings Account 9930260993

2. Compassion for Children (扶助孤童)

Citibank Savings Account 9946841178

(3) 馬來西亞地區 (Malaysia)

馬來西亞 原始佛教會

Original Buddhism Society in Malaysia (O.B.S.M.)

巴利文 Saddhammadīpa in Malaysia

www.arahant.org E-mail:arahant.mas@gmail.com

吉隆坡 中道禪林 O.B.S.M.-KL

28, Jalan 16/5, 46350 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia.
Tel: 6-03-79318122

檳 城 中道禪林 O.B.S.M.-Penang

77, 2nd & 3rd floor, Lorong Selamat, 10400 Pulau Pinang, Malaysia. Tel: 6-04-2288100

威 省 中道禪林 O.B.S.M.-S.Prai

269, 1st & 2nd floor, Jalan Kulim, 14000 Bukit Mertajam, Pulau Pinang, Malaysia. Tel: 6-04- 5400405

怡 保 中道禪林 O.B.S.M.-Ipoh

61A & 61B, Jalan Chung Ah Ming, 31650 Ipoh, Perak, Malaysia. Tel: 6-05-2410216

馬六甲 中道禪林 O.B.S.M.-Malacca

30, Jalan Kota Laksamana 3, Taman Kota Laksamana, 75200 Melaka, Malaysia. Tel: 6-06-2818391

新 山 中道禪林 O.B.S.M.- Johor Bahru

20, Jalan Undan 6, Taman Perling, 81200 Johor Bahru, Johor, Malaysia.

雙溪大年 中道禪林 O.B.S.M.-Sungai Petani

21, Lorong Emas 2, Taman Emas Suria, 08000 Sungai Petani, Kedah, Malaysia.

馬來西亞護持帳戶：

Sambodhi World Berhad

OCBC BANK : 707-1298-220

原始佛教會網路資訊

親愛的朋友

歡迎您了解原始佛教中道僧團，以及參與原始佛教會課程活動，讓您得到更多終生學習的機會，相信能幫助您解決生命中的問題，與現實的困境，陪您一同迎向光明，光彩燦爛！

中華原始佛教會網址 www.arahant.org

中華原始佛教會學習資訊網 member.arahant.org

中華原始佛教會 Line: @boo4741u

中華原始佛教會臉書

www.facebook.com/Saddhammadipa

請訂閱 正法之光雜誌

<http://www.arahant.org/zheng-fa-zhi-guang>

中華四聖諦佛教會網址

www.saddhammadipa.org

中華四聖諦佛教會臉書

<https://www.facebook.com/FourNobleTruthsBuddhism>



原始佛教會



正法之光



中華原始佛教會
臉書



中華原始佛教會
Line

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

阿育王時代變造佛教之史探〈上〉 / 隨佛禪師著
阿育王掌控僧團，推行變造、分裂佛教之政策
第三版 -- 臺北市：中華原始佛教會出版
中道禪林發行 2019.10 封面：21 × 14 公分
ISBN 978-986-96347-3-1 (平裝)
1. 佛教史 2. 部派佛教 3. 印度
228.1 108017634

阿育王時代變造佛教之史探〈上〉

阿育王掌控僧團，推行變造、分裂佛教之政策

著 作 者：隨佛禪師 Bhikkhu Vūpasama

初 版：2018 年 3 月 增修二版：2018 年 10 月

出 版 者：中華原始佛教會

發 行：原始佛教 內覺禪林

連絡地址：臺灣 臺北市北投區登山路 139-3 號

電 話：(02) 2892-2505 傳真：(02) 2896-2303

網 址：www.arahant.org (大陸網址：arahant.org.cn)

E - m a i l：arahant.tws@gmail.com

美國贈閱：紐約中道禪院 Tel: 1-718-321-3380

30-20 Parsons Blvd, Flushing, NY 11354

大馬贈閱：吉隆坡中道禪林 Tel: 6-03-79318122

28, Jalan 16/5, 46350 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia

法律顧問：陳銘釗律師

印 製：臺灣 力群印刷 886-2-2599-6288

馬來西亞 東方印務有限公司 6-04-552-2833

《非賣品》佛法之珍貴勝於一切，無法以買賣取得
佛正覺後 2451 年 / 公元 2019 年 9 月 增修第三版 1000 冊

佛滅百餘年的佛教歷史，正是攸關佛教僧團分裂、教法分歧的重要時代。這一時代的佛教重大事件，幾乎都與阿育王有著密切的關連，阿育王的作為是直接影響著佛滅百餘年的佛教，也間接影響了兩千多年來的佛教發展。

本書提供的探究，不僅涉及「第一次經律結集」之〈七事修多羅〉的原說，兼及部派佛教各派傳誦的經、律、論三藏及史獻的比對研究，同時探明國際學術界尚未研究確認的印度佛教史實。

依此研究佛教由務實、團結、昌盛，轉為分裂、質變、衰微的轉折點與關鍵原因，目的是為世人重開正確認識佛法及佛教的視窗，並為佛法的顯揚及傳承開啟新機運。



原始佛教會
Original Buddhism Society