



原始佛教會 Saddhammadiipa
ORIGINAL BUDDHISM SOCIETY

佛陀正覺後 2442 年
2010 年 7 月 5 日

正法之光

創刊號

創刊於 2010 年 7 月 5 日



原始佛法

人間佛教

我們創刊了！！

在五事異法使僧團分裂兩千二百餘年後的今天，我們重燃 佛陀正法之法炬；
在北傳雜阿含與南傳相應部共匯於台灣的今天，我們重舉 佛陀正法之法幢；
「遠紹如來，近光遺法」雖是玄奘大師的宏願，又豈是我輩佛子或敢忘之者哉！
這正法之光，雖渺小，正足以點百千燈；
這正法之光，雖微弱，正足以照耀十方；
就在此時此地、今生現世，讓我們回歸 佛陀之道！



原始佛教會 發行

中華郵政台北雜字第 1681 號
執照登記為雜誌交寄

中道僧團簡介

中道僧團的「中道」一詞原出於佛說，意指「不偏於無明、妄執的正道」，也就是「正覺因緣法而向於無上菩提」的正道。中道僧團是以南傳《相應部》與北傳《雜阿含》中，原始七事相應教的共說，還原 佛陀教導的經法、禪法及道次第，而為修行依止的僧團，並且擔任美國、台灣、馬來西亞原始佛教會及各地中道禪林的內學與弘化事務。

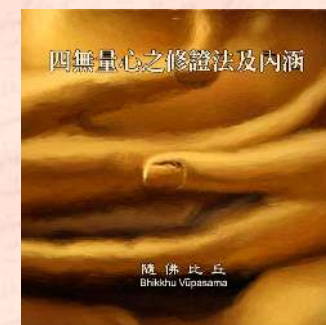
由於史實中的 佛陀，未曾說女性須經由「女轉男身」才可以圓滿菩提（此為印度耆那教的思想），主張男女兩性皆能平等的體證圓滿的解脫，所以中道僧團是重視「兩性平等」的僧團，同時也主張性別平等與僧團倫理應當平行並重，不可偏執於一方。

中道僧團的修持，重視因緣法的正見與身心的覺觀，還有離貪生活的落實。中道僧團以常年禪觀的方式修行，奉守終生不受取、不積蓄、不使用金錢，也沒有代為收受、管理金錢與供養的「淨人（註）」。

中道僧團的僧伽 不主動向人索求供養與護持，受取食物的方式為托鉢化食，或是居家信士自行辦食供養於寺、受居士請而應供。雖是隨施受用而不揀擇食物，但為了遠離殺生及物癮的束縛，所以不受用魚、肉、煙、酒、檳榔，還有許多消遣性食品，如咖啡、可樂、汽水、茶、糖果……等零食也不受用，這是為了遠離無謂的口腹欲求，並且多餘的飲食、衣服、臥具、醫藥供養也不受用。此外，中道僧團的僧眾只有在為人說法前受取供養，在於說法後則不受取布施供養。

中道僧團常年在「菩提伽耶內覺禪林」與台灣各地，宣揚四分修多羅中的「菩提修證次第」與內覺禪法——七覺分，不論是多人受學，或是一人求法，無不盡力的引導、勸勉、教授，或納受近學與出世修行，俾使眾生得正法律的利益，令佛法日益昌隆。

【註】淨人：在目前的南傳佛教中，凡信士欲供養「不捉持金錢」的出家人，則可將金錢托付予某位人士，請此人代為買辦物品供養法師，或是讓法師在有所需要時，可直接向此受托管金錢者要求事物的買辦與護持，而此受托者通常是由法師所信賴的男性專任，並被稱為「淨人」。由於此種方式，實近乎於法師有著專為其保管「錢財」的人，並且是專為法師的需求而服務與買辦的人，似乎已不同於「不受取、使用金錢，隨欲而求」的離欲修行，所以 中道僧團不使用淨人。



禪林法音：中道禪林導師 隨佛法師之行腳說法——共結集成9集，歡迎索取光碟結緣品，如有護持請洽各地護法會，以便開立收據(可抵稅用)。

* 台灣助印劃撥：50159965 戶名：中華原始佛教會

* 美國護持帳戶：1. O.B.S. (弘法、助印) Citibank Savings Account 9930260993 2. Compassion for Children (扶助孤童) Citibank Savings Account 9946841178

* 馬來西亞護持帳戶：Sambodhi World Berhad HSBC Bank：202-124475-101

發行 立場

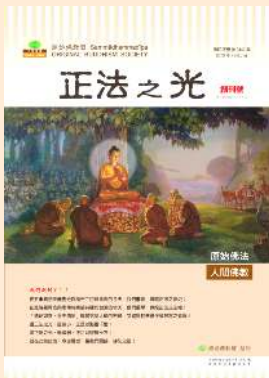
原始佛教教團宗旨：

本會以回歸 釋迦佛陀教導之原始教法，確立奉守「原始佛法與戒律」之僧團，
體現「依經依律，尊僧和俗，性別平權，政教分離」之原始佛教教團。

- 一、我們不否認在此方、他方，過去、現在、未來有若一、若二甚或百、千、萬、億佛；但是為避免無謂的臆測與爭論、遠離偽說的揉雜，我們回歸歷史上的 釋迦佛陀為我們的根本大師。
- 二、我們承認在歷史的遞嬗中，佛教有各宗各派的教說；但是我們奉持由大迦葉所號召，經過五百位修行成就者—阿羅漢所認可的第一次結集之聖典作為修行的依據。雖然這可能沒有將 佛陀一生說法全然收集，但是作為顯明正法及修證菩提所需，必(已)然足夠。
- 三、經過兩千四百多年的傳承， 佛陀原始教法已然新舊交雜、真偽難分；我們以近 200 年來佛教學界的考據為依據，確認雜阿含經與南傳相應部當中古老修多羅的共說，去除後世之增新與部派教義之混雜融涉部分，還原第一次聖典結集之原貌。
- 四、我們尊重任何端正信仰之教派；但是我們以奉行 佛陀真實教法之僧團為現前的依止。
- 五、我們尊重任何不違反法律與善良風俗的教說與信仰；我們謹守政教分離之原則，不參與任何政黨與政治活動。我們確認緣生法無從比較出絕對的勝劣平等，男女二眾皆能成就無上菩提，是應恪守分責分權之分際。

創刊號

創刊於 2010 年 7 月 5 日



指導：中道僧團
導師：隨佛法師（烏帕沙瑪比丘）
Ven. Bhikkhu Vipassana
發行：原始佛教會
發行人：Ven. Bhikkhu Atticca

2012 年 5 月再版

佛法 驪珠	隨佛而行	隨佛而行·····	4
		原始佛法之探究·····	6
	古老經說	一大事因緣·····	9
	古老經說	古老經說白話摘要與讀後感言·····	10
清淨 三寶	佛使溯源	佛陀與阿育王年代考證·····	11
	特別報導	怡保中道禪林會所緣起與成立·····	30
		怡保中道禪林成立感言·····	33
正向 菩提		檳城中道禪林會所緣起與成立·····	34
	心得分享	自在生活·····	37
廣結 善緣	人間佛教 佛在人間	心開意解·····	38
	心得分享	學法的因緣·····	39
		靜思此生·····	40
	滅苦法音	跟隨 佛陀的人·····	43

發行緣起

佛法從仰止高山的 佛陀之身口意中一如一泓清泉汲汲湧出，而傳諸各地滋潤焦渴的眾生；眾生在汲取佛法的清涼時，也回報以一己的期待。就在這汲取與回報間， 佛陀教法已於歷史長河中傳承兩千四百餘年了。當今佛教的教義中有多少是 佛陀的原說，又有多少是眾生的期待呢？

從十八世紀開始西方就投入佛史之考證，繼之以日人的研究，及漢地學人的努力，可以說這一議題已經得到清晰的解答。

我們的導師— 隨佛法師，繼承前人的研究結果，就北傳阿難系說一切有部之雜阿含經，與南傳優婆離系分別說部之相應部，其中的七事相應教之共說，考證佛教部派分流之衍化，去除南北傳兩部部義之互涉部分。而整治出教說一致、統合連貫、前後相應、次第分明的 佛陀教說原貌。

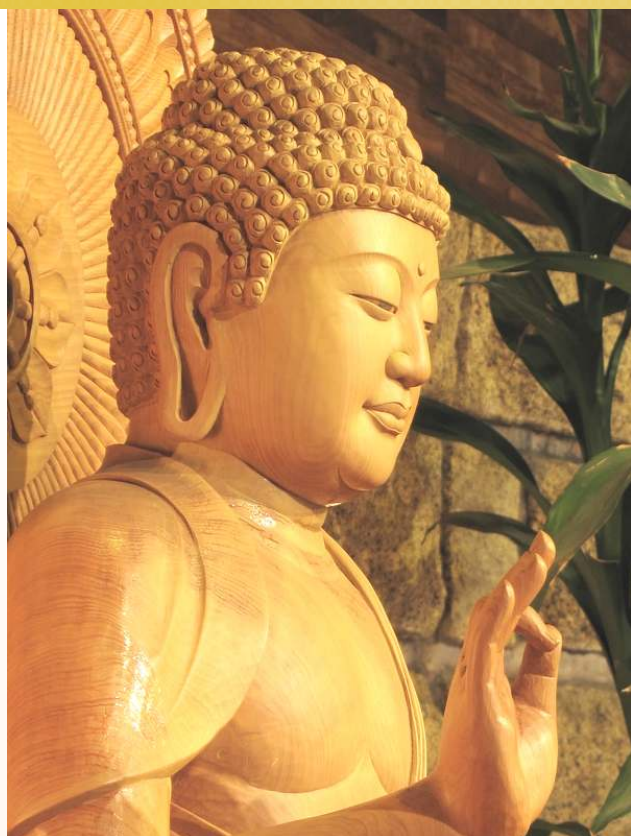
作為佛弟子的我們，不敢或忘 世尊「自覺覺他、自利利他」的教導。感於 導師「重建如法如律的僧團，確立 佛陀正法之教說」的宏願，我們發行這本刊物—《正法之光》，透過這清澈的正法之光，企盼引導世人回歸 佛陀教法，以清淨佛法之法水再注潤世人的焦渴心靈。這是我們滿心的期望，也是我們出刊的初衷。

隨佛而行

Bhikkhu Vūpasama 隨佛法師

從公元十八世紀起，英國及西方學界針對印度佛教史實進行考證，揭開了歷時約二百餘年之「佛教溯源思潮」的序幕。兩百餘年來，經由英、法、德、美、加拿大、日本、中國等各國學者，接續不斷的探究與確證，不僅豐富了「印度初期佛教」的研究內容，也強化了對於「佛陀原說」——原始佛法——的探究基礎，更在理想化、神化的信仰以外，開拓出務實、樸質的修行道路。

近三十多年來，臺灣佛教界受到佛教史學研究及印順法師的影響，從仰信傳統漢傳老莊化之隋唐佛教，重新歸向印度初期佛教探覓法源，試圖從初期佛教的傳誦當中，確認 佛陀之真實教法的所在，這就是「原始佛法」的追尋。如是經由印度大乘菩薩道、印度部派佛教的溯源學習後，除了將《般若經》、《中觀》的「空」義，從漢傳老莊化的「自性」認知中加以導正，不再採取「真空妙有」的自性觀點，解讀《般若經》的「空」義，還進一步的促成華人佛教圈對『阿含聖典』的學習熱潮。此一影響所及，是在二十世紀末葉的臺灣與大陸佛教界，日漸推展的「人間佛教」思惟，以及目前「南傳佛教」的學習風潮。目前推展於華人佛教圈的「人間佛教」，是依後世新出之《般若經》的「緣起即空，諸法皆空」教說，作為思想的核心，而「南傳佛教」的教說，則是佛滅百一十六年部派分裂以後，出於優波離師承之分別說系，傳化於錫蘭之銅鑠部的傳誦。雖然這兩者的教說、義趣及修行方法，都有相當不同於「佛陀原說」——原始佛法——的教說改變，但不可否認的，兩者都是受到「回歸佛陀本懷」之溯源思潮的影響，才形成的發展。然而，除了《般若經》、《中觀》與「南傳佛教」的發展以外，探覓佛教法源，確認 佛陀真實教法——原始佛法——的腳步，依然持續的向前邁



進，而復歸於「佛陀原說」的因緣，亦逐漸的趨近於成熟。

印度佛教的發展史，經由中、外佛教史學界的探究，已經確證可以分為八個階段：一、原始佛教（佛世至「第一次結集」）；二、根本佛教（佛滅後百年內）；三、初期部派佛教（佛滅百一十六年後）；四、中期部派佛教（部派菩薩道確立）；五、後期部派佛教及初期大乘菩薩道；六、末期部派佛教與中期大乘菩薩道；七、後期秘密大乘菩薩道；八、印度佛教的滅沒。錫蘭佛教的發展史，約可分為六個階段：一、分別說部佛教傳入錫蘭；二、分別說系銅鑠部佛教的確立；三、銅鑠部佛教與初期大乘菩薩道的紛爭；四、錫蘭佛教的衰微；五、分別說系銅鑠部佛教的復興；六、銅鑠部佛教傳揚於東南半島。

在印度佛教發展史的八個階段中，原始佛教指的就是 佛陀住世時的佛教。原始佛教的內涵，包含了兩大主軸，一是「原始佛法（四聖諦）」，二是「人間佛教（一乘菩提道）」，原始佛法、人間佛教的相應、統合與一致，才是「原始佛教」的真義。

原始佛法的意涵，主要是針對歷經時空遷變、教說演迭的佛教歷史而言，在流傳變遷的佛教中，唯有佛陀住世時的教法——原始佛法，才是 佛陀親說的「正法」（巴 saddhamma）。在佛滅當年，由 佛陀親教之聖弟子舉行之「第一次經典結集」集成的傳誦，才真能代表「如是我聞」，真是契合於「正法」的傳誦。在佛教經典之溯源探究中，已確認了漢譯《雜阿含》及南傳巴利《相應部》當中共傳的因緣、食、諦、界、蘊、六入、四念處等道品，共七事相應教，是佛滅當年「第一次經典結集」的集成，是佛教教法傳誦的「法源」。因此，能修習、宣揚、傳承「第一次經典結集」集成之「正法」的僧團，就是現前世間的「正法之光、正法之燈、正法之傳承維護者 Saddhammadiṭṭha」。

人間佛教的意涵，是指依止 佛陀親自教導之「因緣法、四聖諦」，實現「安頓世間、出離世間苦惱」皆能通達無礙的佛教。這是立足於世間真實——因緣生、因緣滅——的智覺，在現前人間能夠務實、實際的解決現實問題與苦難，這既是現實世間的真實內涵，也是「解決現實人生困難的正道」。同此，依著「因緣生、因緣滅」的智覺，如實正見「緣生法無常、苦、非我我所」，如是能如實知「應當於緣生、無常諸法，依離貪、依滅盡、向於捨」，而次第起「於緣生法之離貪、斷愛」的「八正道」，這就是「出離、滅除世間苦惱的正道」。因緣法與八正道之統貫、相應、一致，就合稱為「四聖諦」。唯有立足於「四聖諦」，世人才能在解決現實問題與苦難的當前，同時度越內在的貪欲、瞋恚、執取及苦惱，這是真正的「世間正道」，也是「出離世間苦惱的正道」。

因此，「人間佛教」的精神與奧義，雖不是傾向形上、遁世、神秘、靈通、救亡的佛教，但也不是泛泛現代化的佛教建設，或是強調生活化的時尚佛教，更不是高揭入世化的宗教行動而已。唯有契合於「因緣法、四聖諦」的「人間佛教」，才能同時具足「度

越現實世間的困難」，滿足「慈悲喜捨」、「自利利他、自覺覺他」與「苦滅無餘」，真能成就無上菩提的「一乘菩提道」。正如漢譯《增壹阿含》說：「佛、世尊皆出人間，非由天而得也（大正藏《阿含部 T2》p.694.1）」！「佛出人間，人間佛陀」的真義，即在於此。

三十多年來，個人為了尋覓 佛陀的教法，參究國際學界對印度初期佛教史的研究成果，探研漢譯三藏、南傳三藏及佛教史獻的內容，並對照阿難系與優波離系之古老經法的共說。在二十一世紀初，依據阿難系與優波離系兩部僧團傳承之初始傳誦的經法共說，再經由「經法與教史的對應、耙梳、整治及確證」，終於還原「第一次經典結集」的教法、禪法及菩提道次第——原始佛法，也徹底釐清印度佛教之部派分化、教說流變、發展的確實過程。此一確證成果，雖然不同於目前佛教界諸多傳承的教說及研究觀點，卻能讓佛教界的修學者，得以藉由嚴密考證的經說與史實為基礎，回歸二千四百多年前，由 釋迦佛陀正覺親宣的教法，正向無上菩提。

正法之光 Saddhammadiṭṭha 的創刊，對於佛法的認知內涵來說，這將是在「經說、因緣法、禪法、菩提道次第、教乘」及「初期佛教史」的闡述上，成為近代佛教第一份真正宣揚「原始佛教」的雜誌。這是在藏傳菩薩道、漢傳菩薩道及南傳佛教之外，提供一種「以史為據，依經為量」的學法道路。唯有濾淨後世學派「部義」的雜染，確當抉擇佛教教說之古新、正偏，依據「十二因緣法」的原說，重新傳承失傳約二千三百年的正覺禪法——十二因緣觀，開顯世間、出世間通達無礙的「原始佛教——原始佛法（四聖諦）」，人間佛教（一乘菩提道）」，引攝世人正向無上菩提，並在二十一世紀為「復興正法」作出可貴的貢獻。

仰歸正法之光 傳續佛陀之教

利澤苦難世間 正向無上菩提



原始佛法之探究

Bhikkhu Vūpasama 隨佛法師

選錄自隨佛法師著《相應菩提道次第》2008年8月初版，2010年6月增訂版之部份內容

「原始佛法」一詞，是傳統佛教所無有的語詞與概念，此為近代佛教史學界的用語，最初提出此一用語與概念的，是英國的學界。早在十八、九世紀，當西方列強向亞洲各地進行殖民侵略時，發現要在亞洲進行殖民侵略，並不像非洲及南、北美洲般的容易。因為亞洲不僅已有高度的文明及統一的國家，也有發展久遠的偉大宗教信仰，特別是佛教信仰早已深入亞洲各國人民的心靈。當時西方的殖民侵略，多半緊隨於宗教信仰之後，而將西方信仰傳入當地，往往是文化及殖民入侵的先驅。因此，打擊亞洲的佛教信仰，特別是東南亞各國及中國，為後續的傳教、經濟、殖民作準備，即成為當時西方列強的手段。因此，英國對當時在其統治下的印度，針對佛教的歷史、文獻、史蹟進行全面性的考古及研究，原本的目的，是要透過現代科學的求證方式，證明佛教信仰中的釋迦牟尼佛，只是出自印度民族的神話傳說、虛構人物，而不是真實的歷史人物，藉此來打擊佛教的信仰基礎，並為西方列強在亞洲的發展鋪路。

然而，西方諸國的學者，歷經百餘年的考古與研究，透過多面向史獻證據的比對、求證後，終究稟著學者的專業、良知與誠信，以現代科學考證的嚴苛標準，向西方社會證明，不僅佛教信仰的核心——釋迦牟尼，是真實的歷史人物，即使是佛陀的兩大弟子——舍利弗、目犍連，也是真實不虛，而佛陀、舍利弗、目犍連的遺骨舍利，也被西方考古界，從已被遺忘於世、深埋於地底的佛塔中挖掘出來，並因此重現於世人的面前。除此以外，更對佛教長期以來，以傳教者之傳述為信仰基礎的佛教史觀，當中分歧、模糊、訛傳所造成的矛盾及疑團，提出有考古史獻為根

據的釐清和解答。從十八世紀到二十世紀間，西方文明以嚴謹、清晰、實證的方法，間接的幫助佛教澄清了長久以來的困難與疑難，也為充斥各種「既博雜分歧、相互對立，又自相矛盾」之教派學說的佛教，提出可驗、可證、可信的「佛教思想史觀」。這不僅讓佛弟子可依之而探求佛教初始時期的教說，並藉此直探「釋迦佛陀的本懷」，同時也強化了佛教的信仰基礎，為現代的知識份子，打開了有根、有據的「入佛之門」。

西方各國學者的研究，開啟了西方學習佛法的大門，西方的學佛者自此日漸增多，如現今德國的佛教人口約有百餘萬人。由於西方文明重視以史獻的傳承史，作為探尋佛陀思想原貌的根據，以避免佛教後期的新創思想，誤導了學法者對佛法的認識。所以，將傳承歷史既古老又清晰可信，同時傳誦的形式又較為古老的南傳巴利聖典，稱之為「原始聖典」，而當中所傳誦的教法即被稱為「原始佛法」。

由於西方的研究結果，對於以傳承宗派佛教為主流的亞洲佛教，特別是漢傳佛教圈，產生了巨大的衝擊，進而促使亞洲佛教各國的學者，紛紛投入此一印度佛教傳承史的研究，中、日的佛教學者在長期的探究中，終究承認了現代科學的史獻證據，進而開展了亞洲佛教之「回歸佛陀本懷」的思潮。

在此一思潮之下，亞洲的佛教界，對長久以來被宗派佛教的信仰與典籍，輕視為「小乘」的「阿含聖典」，重新的正視其史獻價值與思想內涵，而「小乘」一詞也不再是「理所當然」的「事實」了。不僅如此，亞洲漢傳佛教的學者，更針對漢譯藏經當中，

印度部派佛教之各部派的傳誦，作進一步的研究與了解，試圖從與南傳巴利聖典為同一源流的其他部派傳誦中，完整與確當的探知早期佛教的思想，而目的是「尋覓釋迦佛陀教法的原貌」。在此一探尋中，有著相當可貴的研究成果，亞洲佛教學者的研究，有許多是比西方的研究者更向前一步，不僅確認了印度部派佛教共同傳誦的四部古老聖典，即《相應部》、《中部》、《長部》、《增支部》（相當於漢譯四阿含）當中，以《相應部》（相當於漢譯《雜阿含》）為四部的根本，是四部中最早形成的聖典。當中所傳誦之『修多羅』、『祇夜』、『記說』等三分相應教，則以『修多羅』為最早，『祇夜』、『記說』則出於佛滅後百年間的增新。最為可貴與重要的發現，是確認了在『修多羅』中，以當中的「因緣相應」、「食相應」、「聖諦相應」、「界相應」、「蘊相應」、「六處相應」及「念處等道品相應」等七事『修多羅』，是為最古老的傳誦，是佛滅之初「第一次經典結集」的集成，是佛教聖典傳承的源頭。

此一研究結果，立足於西方近代對佛教史獻的研究，更進一步的從漢譯佛教史獻中，尋得初期佛教傳誦形態的根據，更進一步的確認了「原始聖典」的真實所在。然而，現今所傳誦的南傳《相應部》與漢譯《雜阿含》，雖是出於同一古老的傳誦，但卻是部派分化以後的「部派誦本」，除了保有古老的傳誦之外，當中也包含著許多出於日後增新的部派見解與思想，而早期佛教聖典的傳誦多是「增新不去古」，所以兩部形成「同中有異」的面貌。因此，依著兩部聖典當中的七事『修多羅』為本，探尋兩部傳誦的共同說法，並依此確認共通的古老傳誦，過濾後期的新說及部派義學，進而還原及整治出統貫一致、前後相應、完整確當、次第明確的教法，以此作為「佛陀教法原貌」的根據，並依之修學而正向無上菩提。

修學佛法畢竟不是純屬信仰，也不能像過往的傳統一樣，以傳統宗派的部義教說為準，忽視當中存在著諸多說之不通、對立矛盾的說法，或者自以為是的

閉門造車、自由心證，或是將許多融攝了印度神教及外道教義的傳誦，自作解釋的一概了無分別、融通無礙的視如無物。這些存在於佛教的現實，對於任何想要修學佛法的人來說，都是學法上的障礙。因為學習佛法畢竟不是虔誠信佛、行善布施、發願度生而已，也不是修持禪定、持念咒語，或是議論聽聞許多「言之成理」的佛學就好，直到兩鬢白髮、實無所證，才依佛救度、求生淨土。在傳統的宗派世界裏，多少的佛弟子是視自己為求證正覺的學法者，而非託附於信仰的泛泛信佛者，如此信心滿滿、發心高遠、陳義崇高的前進，但一入宗派林立的佛教世界，卻為部義羅陳、教說歧異、自相拉扯的現實佛教所困，而終以「念佛為務，淨土為歸」居於多數了。試問：何以致此？可嘆多少深入佛門的老修行，為此而延誤一生！

佛法畢竟是由歷史的釋迦佛陀所傳授，而人間的僧團也有著歷史的傳承，終究是有道、有跡可尋，修學佛法還是要以「佛陀的教法」為根據。探尋「原始佛法」的目的，絕不是為了否定傳統佛教，而是為了回應與落實佛弟子的初衷——成就無上菩提、利益眾生。

中國近代學者梁啟超，在所著之《中國佛教研究史》一書中提出：「我國自隋、唐以後，佛學者以讀小乘為恥，《阿含》束閣，蓋千年矣！吾以為真欲治佛學者，宜有事於《阿含》……。《阿含》為最初成立之聖典，以公開的形式結集，最為可信。……雖不敢謂《阿含》一字一句悉為佛說，然所含佛語之多且純，非他經所及。《阿含》實為一種言行錄的體裁，其性質略同《論語》」。梁啟超在此書中又說：「試以漢譯四阿含與錫蘭之巴利本相較，當能發現諸多異義。他日若能將全世界現存之各種異文異本之阿含，一一比勘為綜合研究，追尋其出自何部所傳，而因以考各部思想之異點，則亦為學界之一大業也」。可見在二十世紀初葉，中國的知識份子就已經注意到，《阿含》為最古老與可信的典籍，而十九世紀末葉至二十世紀初葉，日本學者對於印度初期佛教與原始聖



典的研究，即有相當深入與可貴的研究成果。其實中國古代的佛教學者，比對佛教所傳承之典籍的內容，早已承認與接受《阿含》是佛教早期傳誦的教法，如隋天台智顗之「四教說」即判《阿含》為世尊初始之教。由於古代學者無法求證於印度佛教之史實，而受限於後世增新典籍的說法與學派思惟，所以雖承認《阿含》為佛教之初始傳誦，但多以後世學派的立場，評判佛陀真傳的《阿含》為「小乘」。因此，直到近二十世紀末葉，《阿含》聖典的探究，以及對漢、巴之《阿含》的比較研究，才真正為國人所重視，為華夏佛教界所接受。

由於現今承自部派佛教時期所傳誦之四部《阿含》聖典，不僅包含初始結集與佛滅後百年間的集成，隨著部派的分化，各部派自部的思想與主張，也會融入、增附於部派傳誦的《阿含》中。在長久的流傳中，不同部派經由彼此影響與相互融攝後，許多部派的「部義」，會發展成部派間共有的「義解」，此時由「部義」融入部派傳誦的「新經說」，就變成部派間「共有的新經說」。因此，各部派傳誦之『阿含聖典』，當中的共說有三種：一、「第一次結集」集成的古老經法；二、「第一次結集」以後至佛滅後百年「第二次結集」間的增新傳誦；三、部派分裂以後，經由部派「部義」的相互融攝，而相近共說的「新經義」。在這三種共說裏，只有「第一次結集」集成的教法，才是真正可信的「佛法」，其餘多是出於後世的增新。

此外，在菩薩道的典籍中，則有更多後世的增新，當中的義理有承續自部派之部義，也有再創新的見解，故多與初期佛教的思想不合。雖然這些新出的典籍，也有益於世人，但對於佛陀教法的學習而言，如不加以抉擇釐清，必將造成學習上的混淆及困惑。所以，探尋《阿含》的學人，需善知釐清古、新說法之差異，否則只有徒受辛勞，而難有真實的利益。若將南傳五部巴利聖典一律信持，則必陷於古、新傳誦與部派義學之間的矛盾；將各出自不同部派的漢譯四部《阿含》全部納受，則有古、新傳誦與不同部派思想混雜的問題；若把南、北傳誦之漢譯四部《阿含》、五部巴利聖典全然受持，則古、新說法與不同部派義理交相揉雜混淆的問題更大。如再加上後世部派的論書義學，則必似同將漢傳八宗一律等持不疑，最後學人只能信受一切說法皆對，無法識知古、新之異，而抉擇出「佛陀之正道」。

因此，探尋佛陀教法的真義，就不能不了解佛教聖典之集成與傳承的歷史，當知「原始聖典」是針對經典史獻的傳承歷史當中，最初集成的傳誦所作的定義，而「原始佛法」是指依據「原始聖典」所建構的「佛陀之思想體系與實踐方法」，這既不同現今南傳分別說系銅鑊部佛教，也不就是漢傳或藏傳菩薩道。探尋「原始佛法」的意義與目的，應當是現代的佛弟子，藉由一切可行的努力，在現有的佛教傳誦中，探尋可信、可驗、可證的「佛陀所說法」，並依之修學而現證菩提、利益世間。

巴利語詞



Saddhammadīpa (正法之光)

Saddhamma, 【陽】 正法，真實的教義。

Dīpa, 【陽】 1. 燈。2. 島。3. 幫忙，支援。

Dhamma dīpa, 【形】 法燈，法島（以法為可靠的立足點）。

註解：【無】 無格式變化詞(indeclinable)、

【陽】 陽性詞 (masculine)、【形】 形容詞 (adjective)



一大事因緣

節錄自隨佛法師之《相應菩提道次第》

第一章 大事因緣

第一節 佛陀為滅除「老病死」而正覺、說法

1-1-1 「佛陀出世與說法的緣由」皆為滅除老、病、死等三法

1. **SĀ760** 大正藏《雜阿含》760 經、參 346 經；《增支部》『十集』76 經

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時、世尊告諸比丘：「世有三法，不可喜，不可愛，不可念。何等為三？謂老，病，死。此三法，不可喜、不可愛、不可念。世間若無此三法，不可喜、不可愛、不可念者，無有如來、應、等正覺出於世間，世間亦不知有如來說法，教誡教授。以世間有此三法，不可喜、不可愛、不可念故，如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來說法，教誡教授」。

諸比丘白佛：「有道、有跡，斷此三法，不可喜、不可愛、不可念者不」？佛告比丘：「有道、有跡、修習、多修習、斷此三法，不可喜、不可愛、不可念。何等為道？何等為跡？修習、多修習，斷此三法，不可喜、不可愛、不可念？謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定」。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

古老經說 白話摘要

台灣 編輯組

SĀ760 大正藏《雜阿含》760 經

佛陀在舍衛國的祇樹給孤獨園中說法；此時，佛陀告訴在場的出家人說：「這世界上有三件事，令人不歡喜、不愛樂、不願想起。是哪三件事呢？就是所謂老、病、死。這三件事，令人不歡喜、不愛樂、不願想起。」

「世界上若沒有這三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事，則不會有如來、應、等正覺出現在世上，世界上也不會有人知道如來的教法和教誡內容。」

「正因為世界上有這三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事，所以才有佛陀出現在世間，世上的人

才有機會知道佛陀的教法和教誡內容。」

在場的出家人問佛陀說：「有道路、有實踐方法，能根除這三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事嗎？」

佛陀告訴在場的出家人說：「有道路、有實踐方法，能夠練習、多加練習，就能根除這三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事。」

「什麼是這條道路？什麼是實踐方法？能用以練習、多加練習，根除這三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事呢？」

「就是所謂的八聖道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」



古老經說 讀後感言

台灣 法源

大正藏《雜阿含》760 經

或許對大多數的人而言，人生中有苦有樂，在許多人的生命經驗中，一些小苦小樂反而令其覺得增添生命的樂趣和變化，更有許多人以突破生活上遭遇的苦難來滿足其成就感。經常會聽到，人生就是如此，起起落落是常態，「不執著」就好了。

「不執著」就好了？現實人生中有三件事可沒辦法用「不執著」就搪塞過去。這三件事就是「老、病、死」！

身體器官機能在經年累月的運轉使用後，不斷的磨損，造成生活上種種的不方便，這些不方便直接影響著日常生活，不只影響自己，也影響著跟自己生活上息息相關的親友。

如果生理機能不平衡或心理遭打擊後，產生種種疾病現象。如果只是小病，也夠讓我們折騰一陣子，若真的是麻煩的大病，那就不是單單自己遭受生不如死或沒有尊嚴的痛苦，連帶生活週遭的親友都會陷入身心的煎熬。若是傳染病，那照顧者還得冒著被傳染的風險來照料病患。

而死亡，能令人失去自己以為擁有的一切。不論是遭逢意外的瞬間死亡，或拖著等待死亡，都無可避免的將改變自己所熟知的一切。死者如此，和死者相

關的親友，越親密者越是痛苦。

「老、病、死」這三種最為明顯的痛苦，同時也是人們最為無奈的痛苦。

佛陀正覺出世的大事因緣，就是因為世間有這三種眾生避無可避的痛苦；而佛陀說法教誡的核心，正是為了根除「老、病、死」苦。

佛陀的正覺出世，就是因為經過對身心如實的觀察，並且實踐由觀察所得知的「滅除老病死苦的方法」，從而根除老病死苦。

滅除老病死苦的方法，佛陀明確指出就是「八正道」。「八正道」是以現況因緣關涉的觀察做為基礎，得到「事事物物皆為在因緣相互影響中所呈現」的正確概念，依著這正確的概念對現前一切如理思惟，說適宜的話，做適宜的事，依著適宜且正當的工作謀生，以著適宜的強度進行努力，將注意力放在現前經驗的身心實況上，並觀察其因緣關聯性，以及影響中相互的改變，如此無時無刻地保持身心的安穩與寧定。

「老、病、死」既是我們無法避免的生命歷程，但若能時常的練習「八正道」的行持，在經歷「老、病、死」時，將能減輕因為不正確的認知和執取所導致的「苦」。



佛陀 與 阿育王 年代考證

Bhikkhu Vūpasama 隨佛法師

選錄自隨佛法師著《原始佛法與佛教之流變》2010年6月初版 部份內容

佛教的教說傳承，從部派分裂、僧團分流開始，佛教的教說就日益分歧，終致無以探知孰是孰非。對於佛法的傳承史，佛教各部派又多自尊本宗、各執一詞，也難以確定各派之分流競勝、起承轉合的確切緣由及過程。這些問題不得解，則難以從初期佛教分化史的確實內容，進而釐清與探知「佛陀之原說」，並真正的抉判部派分化的偏正及緣由。考證初期佛教史的意義及目的，是為了抉擇部派傳誦之正、偽，進而探知、還原 佛陀之原說。

印度的歷史記錄多從口傳，難以清礎確實的年代，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，所以確定阿育王的年代，對於佛法的探究來說，是極為重要的事。

一、確立印度佛教史探的基點

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》¹（A.D.290 ~ 306 漢譯），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》²（Dīpavaṃsa ; A.D. 352 ~ 450）及《大王統史》（Mahāvamsa ; A.D.460 ~ 478）。《阿育王傳》是出自阿難系之北方上座說一切有部的記載，而《島史》則是優波離師承之南方分別說系銅鑄部的傳說，兩者的說法差距很大，並不一致。根據《阿育王傳》的說法，阿育王出於佛滅後約百餘年（或百一十六），而南傳的《島史》卻說阿育王出於佛滅後約二百一十八年，南、北佛教的說法並無交集。

現今國際史學界對於阿育王的年代已經確定，考證的主要根據是阿育王四種碑石刻文³中，摩崖法敕「十四章法敕」⁴之第二、十三章⁵的內容，當中提及當時波斯（安提奧普二世 Antiochus II B.C.261 ~ 246）、埃及（土羅耶王 Tulamaya B.C.285 ~ 247）、馬其頓（安提其那王 Arntekina B.C.276 ~ 239）、希臘（阿利其修達羅王 Alikyaşueale B.C.272 ~ circa.255）等諸國的五位國王名稱，所以藉由這幾位國王的年代，即可推算出阿育王即位的約略年代。這是因為在阿育王的法敕

(dhammalipi, dhammalipī) 中，碑石刻文會載明當時是「阿育王灌頂〇〇年後」，所以可以推算出阿育王即位的年代。由於西方五王年代的確定略有出入，史學界公認約有二至十年的差距，並且認為以後不會再有甚麼大的改變了，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。

二、阿育王年代的確立

阿育王即位的年代，根據阿育王四種碑石刻文的推斷，現今史學界公認約在西元前 271 ~ 268 年之間，在位約 36 或 37 年，時約 B.C.271 ~ 234 年。阿育王皈依佛教的時間，如依錫蘭《島王統史》⁶ (Dipavamsa) 所說，是在即位後第三年（約 B.C.268 ~ 265 年間）。但根據現今阿育王所留之碑文的『小摩崖法敕』⁷ 來看，阿育王皈依佛之初，有著一或二年多的懈怠期，則有可能是在即位後第七年（約 B.C.264 ~ 261 年間）才皈依。因為從「阿育王刻文」之『十四章法敕』的第十三章⁸ 來看，當中有「灌頂八年過後，而天愛喜見王征服迦陵伽國」⁹（中國古籍記為羯陵

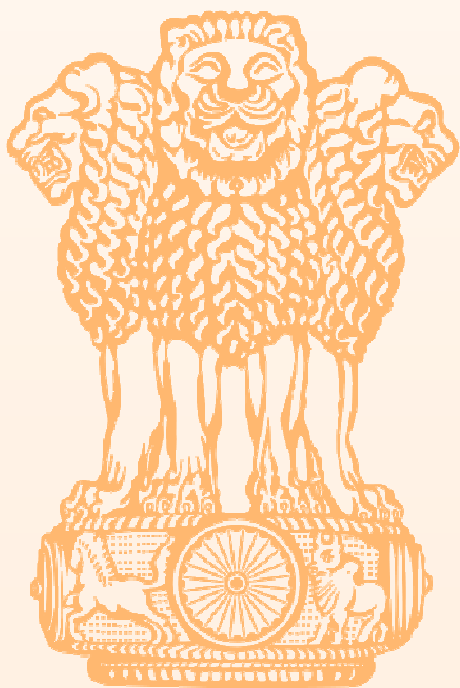
伽）。由其地（捕虜）而移送之生類，有十五萬之數，於其處被殺有十萬數，或（傷、病）而死者有幾倍（於此）。……由此以後，今既領迦陵伽國，天愛熱心法之遵奉，對於法之愛慕及行法之教敕，此即天愛對征服迦陵伽國之悔謝……於彼殺戮蒼生、或死亡或移送，天愛對此一切感苦惱，又思慮與悲痛故。……不論如何，天愛克己不傷害一切之有情，希望公平而柔和。然，天愛思惟，依法之勝利，此才是最上之勝利」。如是可見，阿育王是在征戰迦陵伽國 Kalīṅgā 後，有感於戰爭殺戮的慘烈，才真正的信從佛教轉變成「以法治世，慈悲化民」的「法阿育」。因此，阿育王皈依佛的時間，如果是銅鐸部所說的即位後第三年，而『小摩崖法敕』又指出信佛之初最多有二年餘（或一年）是不精勤，爾後親近僧伽才轉為精進，如是推算阿育王皈依佛且轉為精勤的時間，應是在即位後約五或六年。那麼試問：何以數年後，阿育王還會展開對迦陵伽國的征戰？因此，阿育王皈依佛的時間，如往前算，可能是在即位第七年之前，如是經過一年或兩年多的懈怠，才有可能在即位第八年征戰迦陵伽國，並在慘烈的征戰殺戮後，轉而悔悟精進，若往後推斷，最晚當在迦陵伽國征戰後皈依佛，即灌頂後第九年（B.C.262 ~ 259）。

三、佛陀年代的確立

1. 《周書異記》之古代星象傳說

關於 佛陀的入滅及誕生的年代，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。如中國古來有依星象推算的傳說，見《佛祖統記》卷二¹⁰：

「《周書異記》：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」。



सत्यमेव जयते

據漢代司馬遷《史記》的記載，周昭王於即位後第十九年（B.C.977），南征時溺死於漢水，何來昭王二十四年？若據近代中國史學界的斷代史研究來推算，《周書異記》的「周昭王二十四年」當是公元前972年，「周穆王五十二年」當是公元前925年。

然而，《周書異記》原是元魏的曇無最，在正光元年（公元後520年）為了駁斥道教偽造的《老子化胡成佛經》，爭論「佛陀當先於老子」才提到的傳說。據《佛祖統紀》¹¹卷第三十六『法運通塞志』的記載，道教的《老子化胡成佛經》，原是西晉成帝咸康六年（A.D.340），道士王浮與佛教沙門白法祖辯論佛法義之高下，王浮屢辯屢敗，憤而偽造《老子化胡成佛經》，宣稱老子攜函關令尹喜，西入天竺（印度）教化天竺人為佛陀，立浮屠教。這是王浮為了「尊道抑釋」而編的偽史，後世佛教的曇無最才編造《周書異記》的傳說，提出「佛先於老子」而予以駁斥。《老子化胡成佛經》在唐代也被引用來抑佛，宋代因為受到外族的侵略，所以出於漢族信仰的道教，依然受到皇家的重視。直到元代以後，因為是外族統治，人數少的蒙古人，極力拉攏邊區少數民族聯合統治漢族，而新疆、西藏地區多信奉秘密菩薩道，所以元代崇仰密教。如此一來，造成宋代時崇漢抑胡的道教——全真教失勢，而利用漢民族「崇漢抑胡」的心理，作為宗教鬥爭手段的偽經——《老子化胡成佛經》，才被蒙古人徹底焚毀，禁止流傳。

2. 托付於聖弟子的「眾聖點記」傳說

除了中國的《周書異記》以外，還有為南方分別說系銅鑠部傳說的「眾聖點記」。據中國《歷代三寶記》¹²卷十一的記載，『眾聖點記』原是錫蘭銅鑠部的傳說，在齊永明六年（A.D.488）由僧伽跋陀羅 Samghabhadra（僧賢）譯出《善見律》時，附於《善見律》而傳來的漢地，而坐船至廣州，將《善見律》付予僧伽跋陀羅後，即返回的三藏法師，有可能就是《善見律毘婆沙》的作者——覺音論師。『眾聖點

記』是附於《善見律》之律師傳承的傳說，據稱：

「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」。

優波離、陀寫拘、蘇那拘、悉伽婆、目犍連子帝須等五師，是優波離系分別說部宣說的律師師承，錫蘭大寺派承自分別說部的傳誦，五世紀的覺音論師，為了鞏固錫蘭大寺派的正統地位，將大寺派在公元前26年，集成的分別說系傳誦，從僧伽羅文改寫為巴利語的形式，並寫出《清淨道論》和律戒注解書《善見律毘婆沙》。因此，在《善見律毘婆沙》的流傳中，提到佛滅後的僧團，在每年安居期僧自恣日結束時，即在律本上注一點作記，以此記別為佛滅後已經多少年。此一作法，傳說是由優波離將起始點記之律本，四傳至目犍連子帝須，往後律承代代傳續不絕，而輾轉傳至覺音，再傳至廣州交付予僧伽跋陀羅。永明七年（A.D.489），當僧伽跋陀羅譯出《善見律毘婆沙》時，也在當年僧自恣日結束，繼續注點作記，當時共計有975點，後為廬山弘度律師得知此一年月計數，而作為佛陀年代的推算根據。如是可見，此一傳說是出自公元後五世紀的錫蘭大寺派，主要的目的，是為了在大寺派與無畏山寺派的競爭中，讓大寺派成為錫蘭佛教的正統。公元五世紀，錫蘭在編寫的佛史傳說中，為大寺派傳誦的戒經作注解的覺音論師，也成為律師傳承的一代宗師。

然而，初期佛教時代，僧團是以憶持傳誦的方式為主，尚無有確切完整文字形式的經、律誦本，何來律本可以作記呢？若依南方分別說系銅鑠部之『眾聖點記』的說法推算，則佛當滅於公元前486年（975 - 489 = 486），此則約合於銅鑠部之《島史》



的主張。南傳《島史》是以佛滅後 218 年作為阿育王即位的年代，而阿育王的年代經學界考證，約在公元前 271 ~ 268 年，如此得到佛陀的年代約為公元前 489 ~ 486 年（268 + 218 = 489 ~ 486），恰合於『眾聖點記』的推算。因此，出於公元後四、五世紀之《善見律毘婆沙》及《島史》，以及五世紀末的「眾聖點記」，都是出自錫蘭的傳說，也都是以佛滅於阿育王前 218 年為準。

3. 出於「（大乘）菩薩道」的傳說

現今南傳佛教斯里蘭卡、緬甸、泰國各國所採用的佛教紀元¹³，是認為佛滅於公元前 543 ~ 546 年，這是依印度『菩提伽耶碑記』¹⁴的內容所推算的結果。此一年代推論，比起南傳《島史》及《善見律毘婆沙》的說法，多了約 60 年。若據公元後七世紀玄奘所著之《大唐西域記》的內容來推斷，這應該和錫蘭無畏山寺派的僧眾有關。見玄奘著《大唐西域記》¹⁵卷八：

「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」。

西元 330 年時，錫蘭的麥加瓦馬王（Meghvama）向印度沙姆陀羅笈多王（Samudragupta, 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）。此寺後多為錫蘭無畏山寺派的僧眾住於其中，唐玄奘將錫蘭無畏山寺派（Abhayagiri Vihāra）稱為「大乘上座部」¹⁶。見《大唐西域記》卷八：

「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，周堵垣牆高

三、四丈，……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。每歲至如來大神變月滿之日，出示眾（即印度十二月三十日當此正月十五日也），此時或放光、或雨花。僧徒減千人（少於千人），習學大乘上座部法」。

玄奘指稱的「大乘上座部」，是信奉出於公元後之「新菩薩道（自稱大乘）」為主，部派佛教為輔的學派。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「（大乘）菩薩道」的教說，變成一種揉雜「（大乘）菩薩道」思想的『上座部』，這才形成玄奘所稱的『大乘上座部』。錫蘭無畏山派雖守持傳統部派佛教分別說部的律戒，卻又信仰方廣學說的「（大乘）菩薩道」，才會被稱為「大乘上座部」。根據《大唐西域記》¹⁷的記載，當時除了僧伽羅國（今斯里蘭卡）以外，印度本土的摩揭陀國（Magadha）、羯陵伽國（Kalinga）、跋祿羯咄婆國（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」。

無畏山寺派既信受「（大乘）菩薩道」的教說，何以還會堅持分別說部的律戒呢？由於「（大乘）菩薩道」是出於公元前一世紀的新教派，從公元前一世紀到公元後四世紀，「（大乘）菩薩道」發展出不同於傳統佛教的新教說，但此一時期還未有具體合乎自派思想的律戒，造成信奉「（大乘）菩薩道」的出家者，多以傳統部派佛教的律戒為依止。直到公元後四世紀，「（大乘）菩薩道」的無著論師寫出《瑜伽師地論》以後，當中的『菩薩地持品』才獨立出來，發展出「（大乘）菩薩道」出家受戒的依止——『菩薩戒瑜伽戒本』。因此，公元四世紀以前，錫蘭無畏山寺派受到南印龍樹學派的影響，雖然信受了「（大乘）菩薩道」的教說，但一直以傳統部派佛教的律戒為主，成為揉雜「（大乘）菩薩道」及「上座部（事實上是分別說部）」律戒的學派。

印度菩提大塔北方，僧伽羅國（錫蘭）寺院中的



「大乘上座部（無畏山寺派）」僧眾，將印度新起之「（大乘）菩薩道」的佛陀年代傳說¹⁸，作為佛陀時代的根據，並將此說傳入於錫蘭。錫蘭的大寺派與無畏山寺派，經歷了長達數百年的爭競，互有盛衰、消長，這才造成承襲自錫蘭銅鑠部大寺系統（Mahāvihāra）的南傳佛教諸國，普遍信受已揉雜新出之「（大乘）菩薩道佛元說」的錫蘭傳聞。南傳佛教諸國不知此一說法，實出自「新菩薩道」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於錫蘭大寺派傳出之《島史》及《善見律毘婆沙》¹⁹（相當南傳的 Samanta-pāsādikā）的推算結果。因為依《善見律毘婆沙》及《島史》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 543 ~ 546 年的說法，則差距了約 60 年。另外根據中國法顯²⁰的記載，住在錫蘭無畏山寺兩年間（A.D. 410 ~ 411），曾聞得「（如來）泥洹已來一千四百九十七歲」的說法，如此推算得佛滅於公元前約 1090 年，這是在《島史》與『菩提伽耶碑記』以外的其他傳聞。由此可見，南傳銅鑠部對於佛滅年代的說法，在公元五世紀時，就已經紊亂了。

4. 出於部派的記錄

在佛教內的傳說中，佛滅的年代有南、北兩派不同的說法。北方上座說一切有部的傳誦，分別是佛滅百年後或佛滅後 116 年時，華氏城有阿育王治世，當時僧團發生分裂的說法。這是出於公元前一世紀北印佛教流傳的《阿育王傳》²¹及世友的《十八部論》²²。

《阿育王傳》：「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》：「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」。

傳受此一說法者，還有大眾部末派的《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」；公元二世紀時，大乘菩薩道之馬鳴（Aśvaghoṣa）的《大莊嚴論》卷九²⁴：「於釋迦文佛般涅槃後百年，阿輸伽王時」；公元三世紀時，大乘菩薩道之龍樹（Nāgārjuna）的《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」。如此可見，印度大陸的佛教，上座部、大眾部及大乘菩薩道，多是傳信此一說法。

目前南傳佛教所傳，認為佛滅後 218 年阿育王治世，這是出於錫蘭銅鑠部（Tāmraśāṭṭya）《善見律毘婆沙》及《島史》的說法，但這兩部都是公元後四、五世紀傳出的作品，比起《阿育王傳》及《十八部論》的著作時代，要遲上近五百年的歲月。此外，阿育王出於佛滅後 218 年，在部派佛教諸部中，只有錫蘭銅鑠部抱持這樣的說法，而印度大陸諸部派則無有此說。所以，北方上座說一切有部的傳誦，是比南方銅鑠部的說法，來得更為古老與可信。

5. 驗證僧團師承與王統的說法

佛陀與阿育王相隔的時間，到底是北方佛教傳說的百餘年呢？或是錫蘭說的 218 年呢？現今比較可資依靠的推算法，是以印度王統及僧團傳承記錄，兩方面來推算 佛陀時代至阿育王的時間了。

據北方說一切有部的師承傳說，佛滅後至阿育王之間，有阿難、商那和修、優波鞠多，而錫蘭的師承傳說，則有優波離、陀寫拘、蘇那拘、悉伽婆、目犍連子帝須。如依僧團師承來看，阿育王出於佛滅後百餘年的說法，應較為合理。如依錫蘭傳說的王統來看，從佛滅後至阿育王之間有十王的承續，似乎佛滅於阿育王前 218 年較為可信。

過去史學界對這兩種立論，皆有支持者，過去西方的學者多缺乏漢譯資料的研究，而以為南傳之說可信，但日本的學者平川彰博士，則多能參照漢譯資料

來比較研究，主張北方之說較為可信²⁶，認為「在敘述佛教教團的發展時，二一八年說其實是不可能」。近代漢傳菩薩道印順法師的研究²⁷，參照了漢譯資料與歐美史學界的研究結果，對於南方佛教的王統說法，作出了相當清礎的指正。對於錫蘭佛元的說法，印順法師在著作的《佛教史地考論》²⁸中，認為「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」。

阿育王之祖父，孔雀（Maurya）王朝的開創者旃陀羅笈多（Candragupta），原為難陀王朝（Nanda）時，受命領兵對抗東征印度的亞歷山大軍隊，當亞歷山大死於西返途中，旃陀羅笈多趁機掃除西北印之亞歷山大殘餘勢力，並回軍消滅難陀王朝，建立孔雀王朝²⁹。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，也可推定旃陀羅笈多建立孔雀王朝、阿育王的時代，還有印度王統列序的時間，進而確定 佛陀與阿育王相隔的時間，如是即可確定佛陀的年代了。

在南傳《島史》中，佛滅百餘年之迦羅輸柯 kālasoka (kāla 義為「黑」，意指惡阿育)，為修修那迦 Susunāga 之子，而修修那迦創立了悉蘇那伽王朝。由於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《島史》將修修那迦說成佛滅百餘年迦羅輸柯之父，顯示出《島史》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，故將此時的阿育王稱為「黑阿育」，而統一中印、信佛以後，阿育王成為仁民愛物的君主，所以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，創立於大雄 Mahāvīra 涅槃後六十年，而大雄死於佛陀前後不久，難陀王朝的國祚有二十二年，再加難陀王朝之後的孔雀王朝 Maurya 之旃陀羅笈多 Candragupta 與頻頭沙羅 Bindusāra，最多不過一百二十餘年而已。此



取材自維基百科 / 公元前1世紀-公元1世紀的轉輪聖王像（很可能是阿育王）。來自安德拉邦 Amaravati，現存於巴黎吉美博物館

外，悉蘇那伽王朝末代十王共傳的二十二年，印順法師認為是「悉蘇那伽王朝末代十王與新立的難陀王朝同時並立」，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，此一推斷是相當合理也合乎史實。因此，《島史》所記佛滅百餘年的迦羅輸柯，以及佛滅二百餘年的阿育王，應是《島史》誤將印度對阿育王信佛前後的不同稱呼，誤傳為不同的兩個阿育王，而實為佛滅百餘年的同一阿育王。由此可知，錫蘭之南方分別說系銅鐸部，傳出於公元後四、五紀的《島史》，對於阿育王年代的說法，應是不可靠的誤傳。

此外，依照錫蘭的《島王統史》³⁰、《大王統史》³¹的記載說：從佛滅後百年到二百年，佛教僧團分裂為十八部。如果阿育王的時代是佛滅二百餘年，而僧團又已經分為十八部，那麼何以在『阿育王刻文』中，未見諸部派的名稱？如果僧團已分化為十八部，阿育王又何必勸說僧團不要分裂？因此，佛教十八部的分化完成，應不可能在阿育王以前。



6. 錫蘭傳說的疑問

據《島史》所說，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「佛是分別說者」的目犍連子帝須 Moggaliputta tissa，舉行合於自部思想的結集，並作成《論事》。但根據《論事》中論破的對象來看，當中不僅包括北方上座系說一切有部（說因部）、犢子部、正量部、賢胄部，印大陸分別說系飲光部、化地部，還有大眾系的大眾部、雞胤部、說大空部、北道部。此外，由阿育王時代大眾部的大天，傳化於東南印形成的制多部，在後世分化出的東山住部³²及西山住部，也出現在《論事》的論破對象中。由於東山住部、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，多是佛滅後二百至三百年間的支派，所以可以推見《論事》的完成，是佛滅後近三百年，佛教各部派多已分化完成的時代，不應是阿育王的時代。基於《論事》雖然提及分別說部的部義，但同出於分別說系而弘化於印大陸的化地部、法藏部、飲光部，卻只傳《舍利弗阿毘達磨》而不傳《論事》，可以推知《論事》雖有可能是出自目犍連子帝須的傳作，但是由傳法於錫蘭之分別說系諸師所傳作及完成的可能性，應當遠遠大於出自目犍連子帝須。《論事》初傳時應當不像現今的完備，傳說西元前 232 年，摩哂陀在錫蘭傳授分別說部三藏，有可能在此時創作或補充此論，或者是錫蘭大寺派舉行結集時（西元前約 26 年），也可能再作補充。

除了錫蘭分別說系銅鑠部傳說，佛滅約二百年餘時，有外道邪說入於佛法以外，北方上座也傳佛滅約二百年，南印的大眾部有外道大天出家並重提「五事」³³，因而分裂為制多山部、西山住部、東山住部等六部。由於大眾部分化之諸部名稱見於《論事》中，而錫蘭又傳「外道附佛」促使分別說部舉行結集，並作成《論事》，所以公元四、五世紀的錫蘭佛教，有可能將佛滅約二百年南印大眾部的爭端，以及

佛滅百餘年的「五事異法」，誤認是同一事件。如果真是如此，那麼錫蘭佛教傳說的紊亂，有可能是將不同時代與地區的重大事件，誤認是同一事件的緣故。這五大事件分別為：（1）佛滅百餘年阿育王時，毘舍離僧團之大天舉「五事異法」；（2）佛滅百餘年阿育王時，僧團為了「五事異法」起爭端、分裂；（3）佛滅百餘年阿育王時，目犍連子帝須召集分別說之結集，優波離系分出分別說部；（4）佛滅約二百年，大眾系南印大天制多派支部，有外道出家之徒眾再舉五事；（5）佛滅約二百年，南印大天徒眾的分裂。如是發生在不同時代、地域的重大事件，全都被串連成阿育王時代的事了。這才會說阿育王出於佛滅二百餘年，有外道附佛，分別說者目犍連子帝須為淨化僧團，而舉行結集作成《論事》，而《論事》中有南印大天制多派分支西山、東山等部。

錫蘭分別說系銅鑠部應當是為了合理化時代、事件錯置的混亂，才會將阿育王信佛修法的前與後，被分別稱為黑阿育、法阿育的說法，分別改說是佛滅後百餘年的黑阿育，以及佛滅後二百餘年的法阿育。如是原本同一阿育王，就變成不同時代的兩位阿育王了。

7. 佛陀年代的確定

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³⁴，以及『小石柱法敕』中的桑琦法敕³⁵（Sāñcī，阿育王在此建塔，現今此地存有桑琦佛塔）、沙如那陀法敕³⁶（Sāmāth，古昔之鹿野苑），都有「不得破僧」及呼籲「僧團和合」的敕令。見沙如那陀法敕：

「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。」

如是可知當時的佛教界，的確有論諍與僧團不能和合的事實，這隱合於錫蘭華氏城 Pāṭliputta 淘汰附佛之賊



住比丘的傳說。根據『摩訶僧祇律私記』³⁷所載：

「佛泥洹後，大迦葉集律藏為大師宗，具持八萬法藏；**大迦葉滅後，次尊者阿難**，亦具持八萬法藏；次尊者末田地，亦具持八萬法藏；**次尊者舍那婆斯**，亦具持八萬法藏；**次尊者優波鞠多**，**世尊記無相佛**，如降魔因緣中說，而亦能具持八萬法藏，於是**遂有五部名生**」。

阿難系是經由阿難傳商那和修（罽賓傳說阿難晚年有旁傳末田地），商那和修傳優波鞠多，而阿育王時代的阿難系上座長老優波鞠多，在後世被傳說為「無相（好）佛」³⁸。另在說一切有部的記載中，阿難系第三傳優波鞠多之後，佛教分化為五部僧團。此見公元後二世紀，阿難系迦濕彌羅重論之說一切有部傳誦的《達磨多羅禪經》卷上³⁹：

「如來泥洹未久，**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，經所不辯必聞，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**」。

『摩訶僧祇律私記』及《達磨多羅禪經》提到的師承列序，是出是公元二世紀以後的新說一切有部，略不同於公元前一世紀之《阿育王傳》的說法。根據公元前一世紀，原說一切有部之《阿育王傳》的說法，阿難是傳法於商那和修，商那和修再傳於優波鞠多。見《阿育王傳》⁴⁰卷四、卷六：

「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。摩突羅國有優留曼荼山，當於彼立塔寺。時有長者兄弟二人，一名那羅，二名拔利，佛說此二檀越，當於此優留曼荼山造僧房阿練若處。**摩突羅國有長者名鞠多**，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。商那和修答言：唯然受教。」

「尊者（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。」

北印《阿育王傳》的記載，佛滅後約百年，末田地（摩田提）教導罽賓民眾種植鬱金香花營生，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》卷四⁴¹：

「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：世尊以法付囑於我而入涅槃，我今亦付囑汝之佛法而入涅槃，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。」

在南傳《島王統史》第七章⁴²的記載，阿育王之子摩哂陀出家受具足戒的戒師，就是罽賓的開教大師末闍提（末田地）。因此，公元前一世紀的說一切有部，對於佛滅後百年北印犍陀羅（罽賓，後世又譯稱迦濕彌羅）的開教大師末田地⁴³（末闍提），基於尊重的緣故，而推崇為阿難入滅前的旁傳。

阿育王時代部派初分，阿難系起而抗拒優波離系的「異說」，當時阿難系的優波鞠多，盡力維持傳統的「經說教法」。佛滅後250年，阿難系上座部學眾迦旃延尼子，受到優波離系的影響，作《發智論》改變傳統經說教法，阿難系上座部遂分化為重經之雪山部，以及重論之說一切有部。此時重論的說一切有部，弘化於原阿難系的化區，約從摩偷羅至西北印犍陀羅（罽賓）一帶，而依經的原上座部學眾，則避往喜馬拉雅山今尼泊爾一帶為雪山部。

公元前三世紀末葉，佛滅後250~300年間

(B.C.137~87)，原說一切有部再分裂為南方犢子部及北方新說一切有部，再分化後的北印新說一切有部，逐漸的朝向犍陀羅東方的迦濕彌羅（也被稱為罽賓）發展。公元二世紀後，迦濕彌羅新說一切有部，實不同於公元前的原說一切有部。公元二世紀以後，發展於迦濕彌羅，傳出《達磨多羅禪經》的新說一切有部，應是為了和兄弟部派的犢子部，競爭「原說一切有部」的正統地位，才特別推崇罽賓（此時罽賓亦兼及迦濕彌羅）開教者末田地的地位，從過去阿難旁傳於末田地的說法，改說是阿難直傳予末田地，再由末田地傳法予原是阿難嫡傳的商那和修（舍那婆斯）。此一改說的師承，在漢地後譯的《阿育王經》中，也作了同樣的修改。當然這種師承的敘述，並不是真實的史實，這多少是「新有部」為了尊崇己宗，才將原說一切有部與再分化後的犢子部，共同尊崇的阿難系第二師商那和修，改變為迦濕彌羅「新說一切有部」之第二師末田地的再傳，而目的應是為了自尊為犢子部的母部。

據『摩訶僧祇律私記』及《達磨多羅禪經》的記載，宣化於阿育王時代之阿難系第三師的優波鞠多⁴⁴之後，佛教分化出五部僧團，包括阿難系之原上座部，由優波離系之分別說部分化出的化地部（彌沙塞部）、法藏部、飲光部，以及優波離系的大眾部，共成為五部僧團。關於五部僧團的分化，另在漢地吳支謙的『法句經序』⁴⁵（A.D.230）中也有提到：

「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。……故曰法句。」

從阿難系說一切有部《達磨多羅禪經》及『摩訶僧祇律私記』的記載中，優波鞠多時代的僧團應有大事發生，而優波鞠多與阿育王為同一時代，又是阿難系說一切有部《阿育王傳》，還有優波離系分別說系銅鑠部《善見律毘婆沙》，所可以探知的事實。如是可知，阿育王時代的僧團應有大事發生，並造成佛教

的大分裂。

根據世友著真諦譯《部執異論》的記載，佛滅後 116 年阿育王的時代，佛教發生「五事異法」的大論爭，造成僧團的分裂。當時阿難系反對「五事」，優波離系毘舍離僧團贊成「五事」，而優波離系優禪尼之「分別說」僧團則採折衷立場，僧團從此分裂為阿難系之上座部，優波離系毘舍離僧團的大眾部，優波離系優禪尼僧團的分別說部。由於優波離系分別說部受到阿育王的支持，使得部派的發展大為順利，遂率先分化成化地部（彌沙塞部）、法藏部、飲光部等三部，這才形成優波鞠多及阿育王時代之後的五部僧團。佛滅後約 250 年，五部僧團已再分化，阿難系分化為雪山部與說一切有部（說因部），而大眾部已輾轉再分化成九部（或十一部），加上分別說系三部，即有十六部，連阿難系與分別說之母部算上，約有十八部。這約合於南傳《島史》所載，佛滅後二百餘年，佛教分裂為十八部。

因此，錫蘭分別說系銅鑠部編傳的《島史》，將護持佛教的阿育王，說是出於佛滅後 218 年，是不如北印阿難系以阿育王出於佛滅後 116 年的傳記，來得古老及可信。現依阿育王的年代來推算 佛陀年代，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（ $387 + 45 = 432$ ）。

佛教一向是以現今為「佛滅後多少年」，作為尊崇、憶念 佛陀的表徵，這確是一種值得採行的方法。然而，若依 佛陀的教法而言，悉達多之為「佛陀」，是因為「明見十二因緣法」，成就「四聖諦三轉、十二行」。「佛陀」絕不是出生時，即已預定此世必為正覺者，這是後世揉雜了印度傳統宿命信仰的『本緣』傳說，實不合於「緣生、無常」的正統佛法。對於佛弟子的依止處， 佛陀教導「當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲、不異依」⁴⁶，並教誡弟子「佛滅後，當以四念處為依處」⁴⁷，是謂「應以自為洲、以自為依處，不以其他為依處；以法

為洲、以法為依處，不以其他為依處，則於勤學者中，乃我最上之比丘」。因此，世間不會因為佛陀入滅，就失去最勝的依靠，只要佛陀的教法還流傳於世間，即如佛陀住世無異。佛弟子如能奉行佛陀的教法無誤，則能令正法廣傳久住，如同佛陀正覺宣法於世。

依佛法而言，佛教應當考慮以「佛陀之正覺年代」為準，作為顯現「佛出世間之真義」，並宣示世人：雖然佛陀已經入滅，但正法依然傳世未絕，如聲聞弟子能「依法依律」奉行不逾，即如佛陀住世無異。如是而說，佛陀正覺後，正法傳續至今約 2442 年（公元 2010 年）。

註解：

1.《阿育王傳》是由罽賓（犍陀羅）說一切有部傳出的作品，根據當中三惡王毀壞佛教的記載，可推知本傳應為公元前一世紀末葉的作品，《阿育王傳》在漢地有三種譯本：

1.《阿育王傳》七卷：參 大正藏 T50 p.99.1

見『歷代三寶記』：《阿育王傳》在西晉惠帝時（西元後 290 ~ 306 年）初傳入漢地，由安息（伊朗）三藏安法欽譯出。

2.《無憂王經》二卷：參 大正藏 T2 p.161.2, p.177.2

見『歷代三寶記』：劉宋元嘉中（西元後 435 ~ 453 年）求那跋陀羅 Guṇabhapāla 譯出。現被誤編為《雜阿含經》50 卷當中的 23,25 卷。

3.《阿育王經》共十卷：參大正藏 T49 p.45.1, T50 p.131.2

見『歷代三寶記』：梁武帝天監十一年（西元後 512 年）扶南三藏僧伽婆羅 Saṅghapāla 譯出。

2.見《島史》之目次的說明：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 65 冊 p.1 ~ p.6

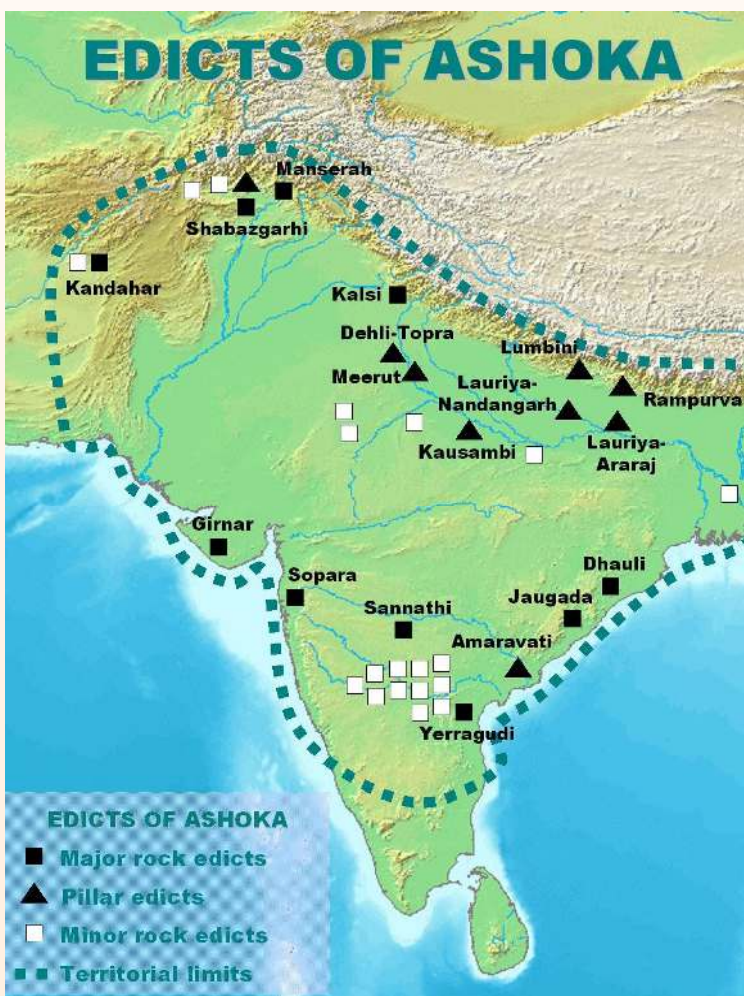
《島史》含有二種史詩本。一、《島王統史》Drpavaṃsa 編纂於西元 352 ~ 450 年之間；二、《大王統史》Mahāvaṃsa 是由達多斯那（Dhātusena；A.D.460 ~ 478）王，在西元 459 年請他的叔父摩訶那摩 Mahānāma（由法稱 Dharmaśreṣṭhin 達摩氣如諦）編纂於西元五世紀末葉。

3.見『阿育王刻文』目錄 醒悟譯：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊之附錄 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-Mīrāṭh 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-Nandargarh 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憍賞彌法敕。



阿育王刻文敕令分布圖—資料來源維基百科



3.小石柱法敕：刪至 Sāñcī、沙如那陀 Sārnāth、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。

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 (又稱如如那奢宇婆如洞院)，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 Devānāmpīya 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：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏第 70 冊附錄之『阿育王刻文』之 p.1 ~ p.35

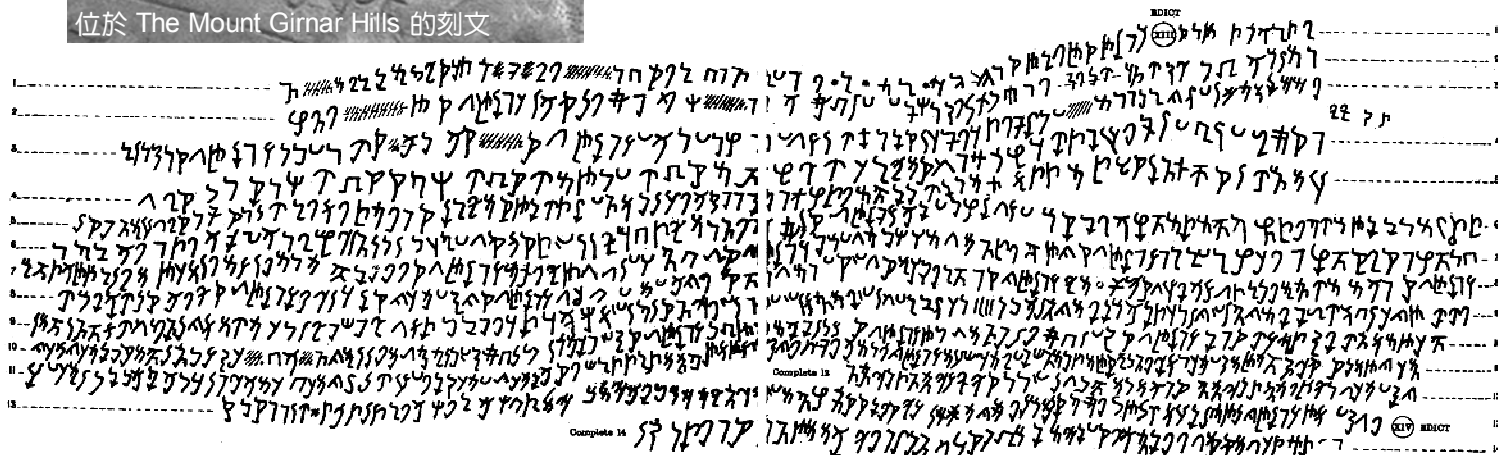
5.見『阿育王刻文』中十四章法敕之第二章及第十三章：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊之附錄『阿育王刻文』p.3 ~ 4, p.30-14 ~ p.31-2

「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))」



位於 The Mount Girnar Hills 的刻文

SHĀNDĀN-GĀRHI ROCK
Back or W. Face.



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 Arntiyoga 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 Arntekina (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 Alikyaśueale (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 Tambapanni 檀婆般尼，謂銅掌島)」

6.見《島王統史》第六章：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 65 冊 p.41-3

「阿育王統治最上之巴連弗，灌頂後三年，已信樂佛之教。」

7.見阿育王之『小摩崖法敕』：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊附錄之『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。

8.見『十四章法敕』之第十三章：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏第 70 冊附錄之『阿育王刻文』之 p.29-9 ~ 13

9.見『十四章法敕』之第十三章：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊附錄之『阿育王刻文』之 p.31 之【註 1】

「迦陵迦國 Kaliṅgā (G)、Kaligā (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 Ka-līṅ-ka)，又作伽陵迦、迦陵。南印度古國，位於連接奧利薩省與安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



印度德干高原的阿育王和平塔



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，但不在其國境內。

10. A. 見《佛祖統記》卷二：參照大正藏 第 49 冊 p.142.3-7 ~ 12

「《周書異記》：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。太史屠多曰：西方有大聖人，終亡之相。」

* 筆者註：依中國《史記》所說，周昭王即位的第十九年，在南征荊楚時，溺死於漢水。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。可知《周書異記》對於周昭王在位的年代，有著相當的訛誤。依現今中國史學界的斷代史研究，定周昭王的時代為 B.C.995 ~ 977，而周穆王在位 55 年，時約 B.C.976 ~ 922。

B. 參印順著『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.201

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（西元前九四九）。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（西元五二〇），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》，佛滅於西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）。

11. 見《佛祖統記》卷第三十六『法運通塞志』：參大正藏 T49 p.339.3-29 ~ p.340.1-8

「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。」

12. 見《歷代三寶記》卷十一：參大正藏 第 49 冊 T49 p.95-2-17 ~ p.95-3-8

「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。羅以永明六年共沙門僧猗，於廣州竹林寺譯出此『善見毘婆沙』，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。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。」

13. 西元 1954 年，在緬甸召開的世界佛教徒友誼會第三屆大會，通過了佛滅於西元前 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『島史』中，以阿育王出於佛滅後 218 年說法。

14. 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》，佛滅應為西元前五四六年。此說傳入錫蘭、緬甸，傳說為西元前五四四年。傳入泰國、高棉，傳為西元前五四三年。彼此雖有二、三年的差異，實依於同一來源而來。

15. A. 見唐玄奘著《大唐西域記》卷八：大正藏 T51 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. 參《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。西元 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



印度的摩訶菩提寺



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）。

16. A. 見《大唐西域記》卷八：大正藏 T51 p.918.2-6 ~ 15
B. 參印順著《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——西元前五四四（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（西元六二七——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《島史》（Dīpavaṃsa）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頁，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。

西元 330 年錫蘭麥加瓦馬（Meghvaṃsa）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『島史』所記，相互不合的處境。

17. 僧伽羅國（今斯里蘭卡）：見《大唐西域記》卷十一，參大正藏 T51 p.934.1-15
摩揭陀國（Magadha）：見《大唐西域記》卷八，參大正藏 T51 p.918.2-14
羯陵伽國（Kaliṅga）：見《大唐西域記》卷十，參大正藏 T51 p.929.1-4
跋祿羯咄婆國（Bhārukacchā）：見《大唐西域記》卷十一，參大正藏 T51 p.935.3-2
蘇刺陀國（Suraṣṭra）：見《大唐西域記》卷十一，參大正藏 T51 p.936.3-16

18. 參印順著《佛教史地考論》之四、論佛滅的年代：參正聞出版社 1998 年新版 p.198 ~ p.199

「當中國的羅什時代（西元五世紀初），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：「西元四一〇年，為傳說的佛滅後九五〇年，那麼佛滅年，應為西元前五四〇年」。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」——西元一、二、三世紀的佛教史事，無不相合。所以，以西元前五四六，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 第 49 冊 T49 p.95-2-17 ~ p.95-3-8

參考『中華佛教百科全書』第九冊 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，完成的時間約西元後 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 Samghabhadra（僧賢）與沙門僧猗，在齊永明六年（A.D.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，在西元後 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（A.D.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，但這是將西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，在西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 第 51 冊 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。」

21. 見《阿育王傳》：參大正藏 第 50 冊 p.99.3-5 ~ 8

22. 見《十八部論》：參大正藏 第 49 冊 p.18.1-9 ~ 10

23. 見《分別功德論》卷三：參大正藏 第 25 冊 p.39.1-29 ~ p.39.2-1

24. 見《大莊嚴論》卷九：參大正藏 第 4 冊 p.309.3-7 ~ 8

25. 見《大智度論》卷二：參大正藏 第 25 冊 p.70.1-7 ~ 10

26. 見平川彰著《印度佛教史》第一章第七節：參顯如法師、李鳳媚合譯 法雨道場 2003,5 出版 p.114-10 ~ 13



阿育王石柱
取材自維基百科

27. 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

「(一)、《善見律》的那迦逮婆(應為娑之誤)迦，即「古事集」的陀婆迦 Darśaka 也是闍王的兒子。《善見律》編於——與闍王相隔三王的閔瞿王下，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，錯編於閔瞿王後。「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；西元前後的《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。

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，為西元四、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！」

28. 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

29. 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。

30. 見《島王統史》第五章學派及師資相承：參元亨寺出版 南傳大藏 第 65 冊 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 第二結集：參元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 65 冊 p.167-9 ~ p.168-9

32. 見《論事》第二品 第一章——參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 61 冊 p.182

「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. 見真諦舊譯『部執異論』一卷：參見大正藏 第 49 冊 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。」

見玄奘新譯『異部宗輪論』一卷：參見大正藏 第 49 冊 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，因茲乖謬分為三部：一制多山部、二西山住部、三北山住部。」

見《島王統史》第五章：參傳大藏 第 65 冊 p.33-8 ~ 10

「（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。」

34. 見阿育王『石柱法敕』之橋賞彌法敕：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊附錄之『阿育王刻文』之 p.63-8 ~ 11

「天愛於橋賞彌敕令於諸大官。……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。」

35. 見阿育王『小石柱法敕』之刪至法敕：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊附錄之『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。」

桑琦 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 (Vidisa) 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。桑奇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琦三塔，此塔原供養著舍利弗與摩訶目犍連的舍利，而桑奇大塔的西邊另建有桑琦二塔，供養著阿育王時代十位重要宣教長



桑奇佛塔

老的遺骨。桑琦佛塔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。

36. 見『小石柱法敕』之沙如那陀法敕：參照 元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 70 冊附錄之『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。」*mṣḥñṭḍṇṇmñiṣāūṛ*

沙如那陀 Sārnāth 是古昔之鹿野苑（梵 Mṛgadāva，巴 Migadāya），佛陀初轉法輪的地方。

37. 見《摩訶僧祇律》『私記』：參大正藏 T22 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（A.D.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。

佛泥洹後，大迦葉集律藏為大師宗，具持八萬法藏；大迦葉滅後，次尊者阿難亦具持八萬法藏；次尊者末田地亦具持八萬法藏；次尊者舍那婆斯亦具持八萬法藏；次尊者優波崛多世尊記無相佛，如降魔因緣中說，而亦能具持八萬法藏，於是遂有五部名生。」

38. 見晉譯《阿育王傳》卷一、卷三：參大正藏 T50 p.102.2-15 ~ 19；p.111.2-28 ~ p.111.3-2

「（佛）於是復往末突羅國，告阿難言：我百年後，末突羅當有長者名為掘多，其子名曰優波掘多，雖無相好化導如佛，能不入定知一由旬眾生心相，教授禪法最為第一。」、「佛於摩突羅國告阿難言：我百年後，摩突羅國有鞠多長者之子名優波鞠多，教授禪法，弟子之中最為第一。雖無相好，化度如我，我涅槃已後當大作佛事。」

槃已後當大作佛事。」

見《佛祖統紀》卷五：參大正藏 T49 p.172.2-14 ~ 21

「時阿恕迦王（即阿育王），聞尊者在憂陀山為眾說法。遣使白言：欲來問訊。尊者以處所隘陋，躬自往詣至華氏城，為王摩頂說偈。指示如來往昔遊行住之處，悉令起塔。鞠多化度眾生……神通化用與佛無異，但無三十二相，舉世號為無相好佛。」

39. 見《達磨多羅禪經》卷上：參大正藏 第 15 冊 p.301.1-7 ~ 13

40. 見《阿育王傳》卷四：參大正藏 T49 p.115.3-10 ~ 19

見《阿育王傳》卷六：參大正藏 T49 p.172.2-14 ~ 21

41. 見《阿育王傳》卷四：參大正藏 T49 p.116.1-17 ~ 27；p.116.2-1 ~ 4

見《阿育王傳》卷四：參大正藏 T49 p.116.3-8 ~ 10

42. 見《島王統史》第七章：參 臺灣元亨寺出版 漢譯南傳大藏 第 65 冊 p.52-10 ~ 12

43. 見晉譯《阿育王傳》卷三：參大正藏 T50 p.112.1-10 ~ 12

「世尊復告阿難：我百年後，有比丘名摩田地，當安佛法於罽賓國。此罽賓國多饒房舍、臥具，坐禪第一。」

44. 見印順《佛教史地考論》p.109-6 ~ 12：參 臺灣 正聞出版社 出版

「優波鞠多與阿育王同時，為本論的重要關鍵。優波鞠多，或音譯為優波崛、優波崛多、優婆鞠多、優波笈多、鄔波鞠多，玄奘義譯為近護。摩偷羅 Mathurā 香商鞠多 Gupta 的第三子，商那和修 Śāṇavāsin 的弟子。在初期佛教中，是重要的大師。他是禪者，是論師，是偉大的布教者，如拙作《說一切有部為主的論書與論師之研究》（九九——一〇六）。禪師，論師，優越的教化師。一切有部中的瑜伽者，阿毘達磨者，經師譬喻者，在尊者可說是總而有之。有部佛教各派，無異是尊者的學眾，各得一分而發展。」

45. 見《法句經》卷上『法句經序』：參大正藏 T4 p.566.2-21 ~ 25

46. 見大正藏《雜阿含》638 經；南傳《相應部》念處相應 SN47.13 經

47. 見漢譯南傳《相應部》念處相應 SN47.9 經



怡保中道禪林緣起與成立

馬來西亞 法慧/法澄 記述

引言

怡保為馬來西亞聯邦政府霹靂州的首府，位於吉隆坡北上兩百公里處，車程約兩個半小時。由於此城四周山巒環繞故又名“山城”。怡保華裔居民多為老年人與小孩，因為就業機會低，年青人多到大都市發展，如吉隆坡、檳城、新加坡，甚至到國外當“傘兵”。

怡保中道禪林緣起

2009 年 2 月中旬 隨佛法師與兩位弟子——Bhante Aticca 和 Ven. Tissarā 輾轉從吉隆坡來到怡保，由法立居士、法智居士與法集居士迎接到般若岩（注 1）。第一場說法是由法隆居士夫婦安排，到霹靂佛教聯誼會開示佛法。

2 月 21 日至 27 日我們在般若岩舉辦馬來西亞的第一次內覺七日禪。由於籌備時間短促（一個星期前才接到通知，說師父會來怡保），宣傳不足，報名人數才只有 7 位。這次的禪修參加人數，在大馬舉辦過的禪修營中，算是前所未見的。其中有 3 位學員預計 3 天後就離營，準備接著參加另一位法師的禪修。由於學員對師父還很陌生，所以個個心不在焉。然而，當第一天禪修課程開始，師父隨即慈悲的引導我們，切入佛陀的真實法義，讓法友們震撼不已。本想離營

的，都私下跟 Ven. Tissarā 請示，是否可以留下來繼續全程參加。七日禪修過後，學員們個個大開眼界，法喜充滿。

接著由一位大馬的法師幫忙安排，請師父繼續到北馬的其他地方，如檳島、太平、宜力、巴占、安順等地弘法。即使一趟路程的往返，所花的時間會比說法的時間多，師父亦不辭辛勞，慈悲的為當地佛友開轉法輪，教導如何度越憂惱離苦得樂的方法。包括禪宗的印證形態、聖法印的內容、和修證菩提道以達法眼清淨的次第。當時，師父見法友求法心切，決定在離開怡保往南弘法前，特別再安排了三天在般若岩的說法。許多沒機會參加七日禪的法友，這時亦踴躍的參與。和禪七才相隔一個星期，這次在般若岩的弘法，參加人數便增加到 45 位。法友們全神貫注的聆聽，慈悲的師父也仔細的一一開演法義。直到再不出發，那晚在吉隆坡的說法就要來不及了，才在不得不離開的前一分鐘結束怡保的弘法行程。直接上車，由法慧居士送師父們到吉隆坡繼續講法。

師父們離開大馬前，經由法慧及法道居士的安排，前往大學的畢業生佛友會、佛友之家、以及修學南傳的居士團體弘法。這也是師父首次在馬來西亞與眾多大專生結緣，並在關懷生命協會舉辦了兩天的



2009/11/26-12/6 金馬崙內覺十日禪



2010/03/15-03/21 北海內覺七日禪



2010/03/27-04/05 吉隆坡內覺十日禪



2010/03/27-04/05 吉隆坡內覺十日禪

說法。在這一個接著一個的弘法行程中，可說是馬不停蹄，師父您真是辛苦了！

2009 年 4 月初在法慧居士的帶動下，召集法友一起研讀佛經，參加的都是曾聽聞過師父說法的同修。我們相約每星期日下午兩點至五點，在法慧居士的牙醫診療所共同討論研讀十二因緣，並常與遠在臺灣的師父通過網絡請示佛法。最初參與的約有 6 人，之後陸續增加到 16 人左右。在共修原始佛法的同時，佛友們也開始籌備，期待能再度邀請師父前來大馬主持一系列的弘法及禪修活動。

2009 年 11 月 16 日 隨佛法師第二次蒞臨怡保。由 Bhante Aticca、Ven. Tissarā 和 Bhante Paññācakkhu 隨從。抵達後，師父即刻開始到各地弘法及教導禪修，行程緊湊，幾乎不得休息。在怡保馬佛總霹靂分會弘法後，師父們隨即北上主持雙溪大年及大山腳、金馬崙禪修營，接著南下吉隆坡，在莎亞南舉辦禪修營，再到芙蓉及新加坡弘法。

2009 年 11 月 26 日—2009 年 12 月 6 日金馬崙內覺十日禪

在金馬崙三寶萬佛寺（注 2）所舉辦的內覺十日禪反應熱烈，參加人數達到了 95 人。在禪修接近尾聲時，同修們個個法喜充滿。當時，各地法友有意把師父所教導的 佛陀正法留下來，以便接引更多的眾生。於是共同商議設法在本地成立原始佛教會，這也是怡保中道禪林成立的雛期。

2010 年 1 月 5 日 師父們離開馬來西亞，到新加坡繼續弘法。

師父回台後，在怡保的法友共同努力下，經過了兩個月的時間，終於在市中心租到了目前這間會所。這棟房子原本是三層樓的店屋，我們決定租下其中的二、三樓，二樓作為禪堂與女眾法師的寮房，三樓則為男眾法師的寮房。佛友們同心協力把會所整理好，大家出錢出力，樂在其中。由於經費不足，我們還一起親

手粉刷與佈置。當時，有 16 位怡保的法友自願成為基本會員，每個月固定贊助會所的維持費用。在大家的發心護持下，怡保中道禪林終於準備就緒。環顧這間會所——我們親手合力建造的修學道場，真可說是麻雀雖小，五臟俱全，心中感到無比的欣慰與感恩。興奮的我們，個個都在期待著師父們的到來，把正法帶入怡保，利益更多的眾生。

2010 年 3 月 6 日 隨佛法師及其弟子，Ven. Tis-sarā、Bhante Aticca、Bhante Paññācakkhu、Ven. Ñānavati 和 Ven. Vimokha，再次來到大馬弘法。先往檳城說法，然後再到北海主持內覺七日禪。

3 月 25 日 師父到了怡保中道禪林。

3 月 26 日早晨 9 點，在 隨佛法師與中道僧團法師的見證下，這間會所正式移交給中道僧團，並取名為原始佛教會—怡保中道禪林。隨佛法師亦委任了 Bhante Citta Sang Varo 為該禪林的住持。當天的儀式雖簡單，但不失莊嚴隆重。隨佛法師同時讚揚怡保法友的積極態度與合作精神，並籲請法友們多做利益社會的慈善工作。師父強調一定要我們謹記：中道禪林是以僧伽作為領導，在家人則當護法，千萬不可以讓禪林變成廟店！那天早上，怡保法友們都歡喜

地見證了馬來西亞第一個原始佛教會—怡保中道禪林的成立。

2010 年 5 月 1 日 是本會所歷史性的一天；這一天怡保佛友共聚一堂，通過網絡聆聽師父在臺灣說法。網上連線說法，在馬來西亞佛教界是首創的。自此，每個星期六，我們都帶著感恩的心與師父連線聽法。

總結

從成立原始佛教中道禪林以來，怡保法友始終秉持著一個簡單的信念：既不為名也不為利，只為弘揚佛陀正法，讓更多苦難的眾生共沾法喜。我們期望怡保中道禪林能夠為更多的眾生提供學習原始佛法的方便，讓大家能務實地解決現前身心的苦惱。修持 佛陀的真實教法，安穩的走向一乘菩提道！除此之外，怡保中道禪林也會與其他各地的中道禪林緊密合作，團結一致，把 佛陀正法發揚光大。

注 1：般若岩乃為怡保郊區一座沿山腳岩石而建的道場，長期為禪修者提供密集禪修處所。環境優美、寧靜。

注 2：金馬崙高原為馬來西亞半島四大高原之一，氣候涼爽，是著名的避暑勝地。三寶萬佛寺是當地最大也是唯一的佛教道場。



怡保禪林成立～個人感想（1）

馬來西亞 法集 口述 / 法澄 記錄

回想起第一次迎接 隨佛法師、Bhante Aticca 與 Ven. Tissarā 到怡保般若岩的情景時，我不禁百感交集，既難過又愧疚。當時我們並不認識 師父，更不曾聽過 師父的法名。我、法智師姐和法立師姐只是因為要配合法隆居士的安排，準備禪修營。在短短一個星期的時間裏，我們召集營員，派傳單，甚至到了 師父們蒞臨的那一天，都還沒就緒。當時，我和法智師姐仍忙著在打掃禪堂。記得去收費站與 師父們會合時，我們還不小心迷了路，害得師父久等。到了道場，我們連一杯水都沒遞給 師父，因為還沒來得及煮水呢！每每想到 師父們在般若岩弘法時，吃的、喝的和住的都很簡陋，我至今還耿耿於懷。

其實，當時我已事先報名參加了另一位法師的禪修營，打算三天後離營。但是在加入 隨佛法師禪修的第二天，我就決定延遲出席原來報名的禪修營，因為 隨佛法師的開示，深深地吸引了我！怎知到最後，我居然留了下來了，決定退出原來預定參加的禪修營，還被主辦單位罵了一頓呢！

希望法友們能夠好好珍惜所聽聞到的正法，努力修行；更希望怡保中道禪林能有更多人來一起學習，讓 佛陀的正法傳揚到各地。

怡保禪林成立～個人感想（2）

馬來西亞 法智 口述 / 法澄 記錄

當法隆師兄家的師姐告訴我，有位師父的禪修營不收費，那位師父本身不接受紅包也不戴手錶，問我是否要參加他的禪修營，我聽後一口就答應了下來。當時我並不認識 隨佛法師，只單純的認為佛法是珍貴的，不能當做買賣。這也就是為什麼當時我沒參加另一位法師禪修營的原因。

猶記得接 師父們到般若岩那個下午， 隨佛法師剛下車不久，還沒休息，就站在白板前向我解說佛教史。當時正在掃地的法集師姐也放下了手上的掃把，趨前聆聽。不久法立師姐也到了，我們三個人就這樣站著聽 師父開示。最記得那時 師父告訴我的那句話：“你將會獲得超出你想像的利益”。現在我才慢慢體會到 師父這句話。

對於怡保中道禪林的成立，我感到十分開心。怡保的法友都能不計較，且懂得互相配合並同心協力，而且不談人們的是非。這樣的氣氛，一定會賦予我們增上的力量。我希望能有機緣接引更多年輕人讓他們及早接觸殊勝的原始佛法。我更希望法友們相互鼓勵，不要放棄，心手相連堅持把正法之燈傳續下去！



台灣 阿流汗

我平常說話比較喜歡直截了當、清楚明白。討厭拐彎抹角、虛偽矯作、烏龍轉桌。某日，在道場碰到一位好久不見的師兄，他向我打招呼，看我好像很有修行的樣子，問我什麼時候要「圓頂」？我說「圓頂」好像太慢了，你就乾脆問我什麼時候要「圓寂」好了。



馬來西亞原始佛教會 檳城中道禪林之緣起

馬來西亞 緣流

原始佛法傳入檳城的因緣，源自于 隨佛法師一行人於 2009 年底在雪蘭莪州莎亞南開辦的十日禪修。當時檳城有兩位法友（法澍居士與法捷居士）參加。在禪修營裡，她們第一次聽聞了 隨佛法師宣說原始佛法，一一解開了對當今種種學佛方式的迷思。同時，透過 Ven. Tisserā 在止禪的教導裡，結合了調氣以及依據人體科學所指導內覺十行禪的運動，紓解了久坐的疲累。禪修後感覺到前所未有的釋然，身心俱足，法喜充滿。心裏深深渴望在不久的將來，檳城佛友們也能聽聞如此殊勝的原始佛法。

2010 年 3 月， 隨佛法師真的來到了檳城並開辦禪修營。法澍及其夫婿全家，欣喜地借出自己的別墅，以供法師們在檳城期間居住。 隨佛法師不辭辛

勞，除了每天在檳城佛學院弘法之外，只要一有時間，即便才用完早午齋，也會開放住處隨緣接眾。隨佛法師和 Ven. Tisserā，耐心而詳細地解答每位法友所提出的問題。在場的法友們專注的聆聽，臉上滿溢著法喜的笑容，氣氛祥和，以致於來往的人群絡繹不絕。這融洽精進的背後，有法師們的不辭辛勞，與慈悲無私的奉獻。

法澍居士向 隨佛法師請法時，同時討論起在檳城設立中道禪林道場之事。想必是因緣成熟了， 隨佛法師對她的想法和提議給予支持和讚嘆，並囑咐她要注意道場的實用性，以及地點是否方便法友大眾。法澍居士隨即通知幾位法友，開始四處尋找合適的場所，立意把 世尊正法留在檳城。

馬來西亞的檳城州是由威省（北馬大陸）及檳榔嶼所組成



由於馬來西亞的檳城州是由威省（北馬大陸）及檳榔嶼所組成，所以道場的地點是否方便威省及檳島的法友，是極重要的考量之一，還有周圍環境、空間大小、實用性等等，都是很重要的考慮因素。

一路尋來，有法友自願獻出自家的住所，也有的法友租來了空置的商鋪，還有百年房舍等。法師們也耐心地逐一參訪研究，以便決定最適合設立道場的地點。在隨佛法師一行人離開檳城南下吉隆坡弘法時，法澈居士幾番尋覓，終于透過友人找到了現在的道場。地點位于檳城喬治市市中心——棟新建辦公大樓的第三層樓。法澈居士覺得無論地點、空間和實用性都恰到好處，隨即向隨佛法師彙報，並自願發心護持。經過法師們實地勘察後，隨佛法師終于點頭，允承這個地點很符合設立道場的條件，同時指示留駐檳城道場的 Bhante Citta Sang Varo、Bhante Dhammadisā 和法澈居士及法友們，開始依照規劃進行裝修，並擇日啟用。隨佛法師更答應如果道場能在 4 月 18 日啟用，法師將特別安排在返回臺灣準備飛往美國之前，再次回到檳城，親自為道場主持啟用儀式。得此鼓勵，在場的法師和法友們皆欣喜感動，一定竭盡所能，讓檳城中道禪林道場如期啟用（註：當時離啟用日，僅兩週左右）。

4 月 12 日，Bhante Citta Sang Varo 及 Bhante Dhammadisā 在吉隆坡首邦再也佛教會的禪修結束後，就趕回檳城與法友們會合。由於時間緊迫，一時難以找到足夠的工人，所以很多時候，在道場都會看到兩位法師及法友們，捲起衣袖褲角，汗流浹背地在

塵紛灰飛的環境中工作。檳城的幾位護法，例如廖居士、法林等法友，都非常用心、用力的給予各方面的協助，尤其是道場護法——法澈居士交遊廣闊，她的商家朋友們，大多自願把材料價格降低，有的更是隨喜佈施物品，如裝修材料、電器等等。還有遠自美國紐約內覺禪覺會的法友們，貼心護持法堂的冷氣機。這些默默奉獻的心意雖無形，卻是力量無比的溫暖和鼓舞，也將深深烙在檳城法友們的心中。

然而，這期間也遇到一些困難，初期的裝修效果和進度與我們預期的差距很大。當時，由於負責裝修的主管督工不週，工人工作馬虎，工程被延宕下來。眼看啟用日期已近在眉梢，在百般不得已之下，唯有另尋協助的管道。幸好那時，大山腳法原居士介紹了一位木工裝修師傅，技術精湛，也是一位虔誠的佛弟子，當他知道我們要成立原始佛法道場之後，就義不容辭地答應幫忙。還為佛像後面的背景牆，很有創意的襯上了圖案和色調較為搭配的板牆，在視覺上很自然的提升了整個道場的和諧度及寬敞度。因為之前的延宕，時間緊迫，幸得這位善心佛友每日起早摸黑的趕工，終於在道場啟用的前一天，順利完成了整個工程。

4月15日，隨佛法師一行人再次風塵僕僕的回到檳城。眼見此時道場裝修雖已完成，但還需清理和佈置，隨行的法師們隨即義不容辭的投身參與。隨佛法師親自挑選佛像。法師們一視同仁的投入，事必躬親，慈悲體恤的心，犧牲奉獻的精神，深深感動著檳城的法友們，心中永存感恩。

4月17日是啟用的前一天。由於原來定製的佛像是古銅色調，與背景板牆的顏色不怎麼搭配。因此隨佛法師與法友們，為道場重新請來了一尊高40寸純白色，錫蘭造型的釋迦牟尼佛聖像，安奉在道場中，純淨而莊嚴。當晚，隨佛法師即席說法，道場散發著祥和清淨的氣息。

法友們仰望世尊，靜心聆聽著隨佛法師說法。一步步引導我們與原始佛教經典相應，真實法義字字句句印在心上，猶如佛陀顯現當前，親身說法。逢此盛事，實乃殊勝因緣，法友們由衷讚嘆。當時最難忘的，莫過於隨佛法師對在場的護法大德們說：「經過你們無私的護持與努力，檳城成立中道禪林道場的理想，終於將在明天圓滿實現。」

檳城中道禪林道場由一無所有到事事齊備，其中的過程實屬不易，彷彿一場好夢成真。是隨佛法師為法友們撥開了眼前瀰漫的陰霾，呈現兩千多年前世尊最原始純淨的佛法，讓我們從迷惑的追逐裡甦醒。

多年學佛路上始終來回原地踏步，迷失於實與虛的法門和經典，明知不可能實現卻依然癡癡等待「頓然覺悟」的體驗，不敢發問卻又疑點百出，困惑莫名……一切的一切，在聽聞隨佛法師為佛教尋回了佛陀原始教法的那一刻，我們的心終於安定了下來。因為我們確切地知道——我們已經找到了兩千四百多年前，世尊走過的那唯一的菩提正道。





4月18日 檳城中道禪林道場成立

清淨、自然、樸實而莊嚴的道場裡，一大早已坐滿了來自十方的法友。隨佛法師帶領著中道僧團的法師，蒞臨主持了檳城中道禪林道場的啟用儀式。潔淨清幽的道場，洋溢著吉祥和喜悅。

隨著法師及法友們穩重宏亮的誦經聲，每個人心中無不由衷感恩。❶

當天，有兩位來自霹靂州怡保的法友，發願在隨佛法師座下受持為在家終生八戒女。❷

當隨佛法師語重心長的叮囑及開示後，在留駐檳城的 Bhante Citta Sang Varo、Bhante Dhammadisā，以及所有在場的法師和法友們的見證下，法澈居士及幾位護法大德一同向隨佛法師獻上了道場的鑰匙❸❹。檳城中道禪林道場的成立，有幸仰賴多方

援助與法友們的同心合作。大家秉持著不屈不撓的學佛精神，在短短幾個星期，期間雖有些許阻礙，但憑著一貫的信念和努力逐步從設立到圓滿完成，頗有水到渠成之勢，正好印證了隨佛法師曾不只一次提到過的：「檳城是大馬佛教的一塊寶地！」

公元 2010 年 4 月 18 日，是原始佛法載錄於檳城佛教歷史的第一天，同時也是馬來西亞原始佛教會檳城中道禪林道場正式成立日。檳城的法友們一定謹記隨佛法師的教導：在學習佛法的同時，不忘利益眾生；更要精進修持福慧增上，並同心協力護持道場，讓原始佛法在檳城根深蒂固、源遠流長。

尊敬的隨佛法師、諸位法師，以及來自臺灣、美國、大馬各地和全世界的法友們，檳城全體法友將時時感念你們所做的一切，願佛陀慈悲的光芒永遠照耀天地之間，開啟無數有情眾生的智慧，齊證菩提善果。

自在生活

馬來西亞 法明

每一回學習『十二緣起』，內心總會有一股悸動，這一份悸動來自於對生命流轉與幻滅的認知。只是很多時候只停留在表面上的認知，而無法真正深入地體悟。

我看到了煩惱的升起，知道了升起的原因，知道這樣不好，只是為什麼煩惱還是不會滅盡，還是會不斷升起？在這樣的過程中，自己會納悶，自己會想方設法把它壓制下來。總覺得會升起煩惱的自己不好，不允許自己有這樣的情緒。只是，後來發現，我的方法錯了，太用力了，這樣會讓自己覺得很吃力，讓自己的心因為想用“佛法”解決問題而壓制自己，這樣確實會讓自己越來越辛苦。

再一次薰習『十二緣起』時，是接觸了隨佛比丘。這一次的薰習，讓自己對『因緣觀』有了更深一層的體會，是流入至心底的一種體會。開始學習以『因緣觀』生活，發現到確實用得上。

印象很深刻的是師父提到：『人生只是一個過程，而沒有結果』。這樣的一句話成了自己生活的座右銘，這樣的一種提醒讓自己學會以『因緣』看待每一件事情，這樣的生活顯得更自在了。

套用師父的一句話：『有經驗但沒有經驗的人』，這體現了每一個“經驗”都只是在因緣底下呈現的一種現況，每個現況都依著每一個因緣不斷改變，那麼誰該是那個“經驗的人”呢？若我們能夠這樣理解的話，生活該是更自在、更快樂的。

在這殊勝的衛塞日，與大家共勉。



心開意解

Ven. Tissarā 錄記·整理

有位法友在禪修活動中，請問師父：家裡原是信仰一神教，自己曾向神禱告及承諾。現在有機緣學習佛法，不知要如何跟「神」交代？

師父回答：聽到這位法友的問題，師父覺得很寬慰。因為這正表示，這位法友是個重承諾的人，一個人能說話算話、重承諾，懂得恩情道義，就是好的修行人。

大家來道場持戒、禪修，無非就是要讓生命脫胎換骨。在此，我們的重點，不必放在是信奉基督教、天主教、回教，或是佛教，也不要太過執意是甚麼宗教的招牌。在這個廣大的人間，絕大多數的人，多數的時候是滿肚子的貪心與傲慢，難免會有某些貪心、傲慢的聰明人，自創一個某某宗教的招牌，而後告訴人們：必需信從他、跟隨他們的教說，才可以真正的得救，其他的說法全是錯誤及邪惡，不可以聽信其他的信仰。如此一來，若是跟隨他，就是他們的教徒，不顧一切的反對其他的說法。然而，這些「聰明人」如同「宗教商人」，不管這些人說的是甚麼，其實就如同做生意一樣，他們宣揚的重點及目的，無非是要人們只可信服「他們說的話」，把人群拉來做為「固定的客戶」，好滿足他們的成就感跟虛榮心，再從中獲得宗教地位與世俗利益。這樣的「宗教商人」充斥於各種宗教當中，種種「只能信我」的「宗教招牌」，就是這群「宗教商人」編出來的「廣告用詞」，大家千萬不要太過當真。

佛陀說得好：「當作自洲而自依，當作法洲而法

依，當作不異洲、不異依」（註：《雜阿含》638 經；《相應部》『念處相應』47.13 經）。這是說「應以事實為信心的依歸，以親身實踐與驗證為信心的依據，除此以外，不要聽信無有事實與親身驗證作為根據的說法」，佛陀對此的教導，就是「即身觀察」的「四念處集法與滅法」。我們只要確認甚麼法「契合當前的事實」，是真正「對當前人生有用」，能夠真實的「利己利人」，而不是空談「不切實際的理想」，或是提倡「感動人心卻不可行的偉人事績」，應當踏踏實實的認定一條正確、實際的路，不管這條路被稱為「甚麼名稱」，鍥而不捨的走過去，這才是我們的重點。

舉例說：有些人很迷信「佛教」的招牌，以為只要掛上「佛教」這個招牌，就可以得救。但是沒料到在「佛教」中，有很多流傳的的法，根本就不是佛陀教導的法，而是「不合事實」與「不切實際」的教說，卻掛上「佛教」的招牌，再以宗教學說的形式，推廣種種「收買人心」、「滿足希求」、「提供服務」的『產品說明』，再加以「包裝形象」、「經營市場」的推廣於世，來欺瞞廣大的群眾。當然，只相信招牌的人就要被誤導了。這樣的「宗教商人」，甚至是騙子，其實遍布於各種宗教當中，而真正有宗教良知的人，是不會這樣做的。對於世間的人，我們不要管他們是什麼教徒、舉著什麼招牌，我們一定以「明見事實」的智慧，了解、判擇什麼道路才是踏實、正確，一心一意走在正確的道路上就好。



多數人們的一生，都曾接觸過許多宗教，或曾參與及信仰宗教，不免曾經「承諾」。如果我們違反「承諾」，是否就會「遭殃」？如果這個世間有佛、有神，如果佛或神都是智慧、慈悲、正義，那麼對於任何走在正確道路上的人，祂們不只不會否定，還會肯定、關懷，或加庇、護持。因為「真正聖潔、智慧的生命」，祂們絕不會因為「不信祂」，而降災於我們。譬如佛教的態度，是人們不會因為「不信佛」而遭殃、墮地獄，但人們會因為信仰不真實，造作不義、不仁、不當的事，而自招痛苦與災難。

所以，只有假藉宗教之名的「宗教商人」，才會用「正確的路雖好，但他們的路更好」來欺瞞大眾，也只有騙子才會恐嚇我們，「不信他們的說法，會遭殃」，但這是不必擔心的事。我們需要懷抱慈悲的心，不管對方信什麼宗教，我們都能將正確的法和他們分享，讓他們也有機會走在正確的道路上，這就是

智慧與慈悲的修行。

這個世間多數的人不免貪、瞋、癡，即使在宗教的世界裡，也是一樣，千萬不要在宗教世界裡迷失了正覺的路。學習佛法或信仰宗教的目的，應當不在追求虛幻的「宗教光環」，更不是為了鞏固信眾的基礎，擴張宗教版圖，增長教派勢力及利益，因為這雖有勸人為善的助益，但終歸於「自誤誤人」。讓人生更好的作法，是不可能運用「群我競爭」的叢林法則，而達到「自利利人」的境界。我們學習佛法，講究的是身、口、意三業清淨，做正確的事。我們至誠的關心基督徒、天主教徒、回教徒、佛教徒，乃至無神論者。為什麼呢？事實上，我們不關心人們的宗教信仰，只關心人們的問題與痛苦。我們樂意和人們分享解決問題及息止苦惱的方法，並朝向踏實、安穩與滅苦。

學法的因緣

馬來西亞 吉隆坡 法育

很感恩也很歡喜有這麼一個殊勝的因緣，一切都歸功於法慧把「師父介紹給馬大畢業生佛友會」，我才有這樣的機會。當我一次又一次地聽聞師父說法，覺得既符合現實又實際可用。雖然當中沒有空泛華麗的論說，師父卻用最務實的，在現實生活中可親身碰觸到的例子，讓我們深入了解其因緣法則，這實在太棒了！

世間一切法皆在因緣中生滅；隨順因緣生而生，隨順因緣滅而滅。因此，現實世界並不是空幻無實的。確實讓我真正學習到，要有效地解決生活問題，就必須了解它的起因，並從中找出導致困難出現的原由，切實的面對，解決難題，才能認真地生活，建立務實的人生態度，朝向菩提。

師父的教法也讓我明白，我們所做的一切，只

能盡力，不能絕對地掌握和擁有。現實所發生的一切，只是一個過程，沒有一定的結果。唯有這樣，我們才能遠離執著，走向正道。

曾經面對自己，心情久久不能平復，也多次猶豫不決，到底留下來或遠離他鄉追隨夢想？不過，現在我做了決定，決志留下追隨師父學習，並盡自己能力服務大眾。我想這個決定會在我往後的人生道路上，影響深遠。誠如一位師兄所說，「服務大眾是任重道遠的，必須慎重」。所以心態是越單純越好，才能穩定和長遠。如何調整自己一是修行，也是人生的歷練，那就要看自己是否能跨得過去。也真要謝謝他，給了我許多啟發，讓我在這條道路上走得更踏實與自在。既然選擇了，就要盡自己最大的努力，去學習，去奉行。

最後，要感謝師父，把原始佛法帶到馬來西亞弘揚開來，利益這裡的眾生。也要謝謝一切成就我們學法因緣的法友……感恩！感恩！



靜思此生

紐約 法文

我是紐約的法友。我一生都在漂泊，不知何處是吾家。

從前在英國殖民地受教育，比較好的學校基本上都是教會學校。因此，對天主教、基督教一點都不陌生。來美國唸書時，也經常接觸到基督教的朋友。信基督的朋友都很熱情，有時真覺得盛情難卻。然而，我始終沒有真正契入。最近一次和他們互動是在幾年前，當時我正在病中，準備動大手術。有位牧師來探訪，問我信不信主。那時，為了活命，便毫不考慮的決志了，但沒有洗禮。老實說，對於那場病要做的破胸手術，我完全沒有把握。想到一個大好青年，壯志未酬，就這樣英年早逝，很可惜，還沒有真正嘗過世間的美酒佳餚。當一個人面臨災難時，猶如落水求生那一刻，就算是一根草的生機，也不會放過，這個我可以完全理解。進出醫院時，我總是拿著一本武林秘笈——《聖經》。

後來從兩件事，讓我覺到盲信是不足以度生死大河的。一是老教友辭世之際，以及另一長老的太太臨終時的情境。想到任何人無論活著時，是如何的英雄

好漢，在彌留的一刻，他們失望、無助的眼神已經出賣了他們，一點信心都沒有，甚至可以說是絕望了。

病好之後，我並沒有遠離貪愛，遇到境界，還是迷惑。可是，經過這些我已驚覺生命的脆弱。迷惑之餘，開始認真思考。我常獨自沈思，最後總是沒什麼結果，有時確實覺得很疲倦，不知如何是好。加上母親在我大病的半年前辭世，連最後一面也不得見，當時真有“樹欲靜而風不止，子欲養而親不待”的感受。在家中，母親是一個很偉大的人。她對家的奉獻，超出了她的能力，不斷無限量的支持兒女。可惜一生也始終活在愁苦之中，無法將自己釋放出來。臨走時，一方面放不下婆媳之間的問題；另一方面，依然期待著次子的歸來。

人生遺憾的事實在太多了，奈何又無力改變。對過去，無法掌握的人與事，總有無盡的追悔。就像一首“似水流年”的歌：“但凡是過去，但凡未得到，總是最登對”。我常活在過去和未來之間，就是沒法知道當前是什麼。當我還在追悔，恍惚間，一回頭，已見另一業報現在眼前，似曾相識，又似無能迴避，



匆匆的一生，始終不斷的在趕路。心裡知道這一切都是苦，但不知苦因何而生？對於世間人與人之間，相互的糾纏，就更加沒辦法處理了。當時也還沒具備——「它之所以如是，是因為因緣如是」的知見。

最後，我終於開始尋道，看了一本《佛陀的故事》，覺得很親切，覺得自己的思惟跟 佛陀有點相似。想進一步了解更多，打聽到紐約上州有個大道場，開了兩個多小時的車到那裏取經。看了些書後，又覺得混淆不清。有的經典說空，有的說自性，涅槃寂靜，還有的說極樂世界，跟《佛陀的故事》裡的說法格格不入。之後，我開始學『善財童子』到處參學。每逢聽到有法師大德來紐約附近，就跑去請教一番。初出茅廬，不知道大德的辛苦，也不懂規矩，總是忘了供養。起初，覺得空宗很奧妙，禪宗很有禪意，也分不清他們之間到底有什麼差別，只好金剛經、心經、禪宗一起受持。一段時間之後，還是沒辦法瞭解什麼叫『空』。

有一次到加州，在朋友家留宿，遇到他的岳母很慈悲，介紹我念佛法門。便帶著一堆堆的光碟回家看，看完之後就開始念佛，在地下室念了三個月，有時念到口水鼻涕直流。為了悲憫眾生，也學習放生。魚、蝦、螃蟹甚至昂貴的龍蝦都放，惹來長輩的非議。接著也參加讀書會，總算增長了一些佛學知識，但又發覺經論中有很多矛盾的地方。經典裡常責難 佛陀時代的聲聞聖弟子不夠慈悲，學的法不夠高，並用盡各種方法來論述：諸如慧解脫、俱解脫，甚至阿羅漢的證量，也一併加以質疑，來貶低聲聞聖弟子。心裡覺得很疑惑，聲聞弟子都是 佛陀親自教導出來的，責難聲聞弟子就如同責難 佛陀一樣。而且後世法脈所能遵循的源頭，都是聲聞弟子留傳下來。為什麼一邊學法，一邊又貶低聲聞弟子呢？真的百思不得其解。

在傳統佛教中徘徊了一段時間，最後在一個參學的因緣下，遇到了 隨佛師父和中道僧團。有機緣瞭解佛陀的真實法義——『因緣法』。再經過自己一段時間的勘驗後，知道此法真實不虛。從此不再回頭往復

尋覓，定心循著 佛陀的足跡行去。正是“風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還。”

我學法不久，既不是利根，更沒有頓悟本領，談不上崇高的修學心得。總覺得應當先弄清楚學法目的何在？如果只是為了滿足情感和精神上的需要，不如參加社團活動，做些人天功德。在不影響他人的情況下，享受人生，那也可算是積極的生活態度。但若方向未明，則學法無益。如果知道人生是苦，老病死是苦，想深入法義，就應遵循 佛陀的根本教法，具足知見，進而踏上征途，精勤修行。在六根六境的現況中，不管味覺好不好，一般人都能很容易的分辨出酸、甜、苦、辣的滋味。然而，思想上的知見就不是那麼簡單了。口味易分，哲思謬論難辨。還好，資訊科技的發達，對學法者幫助很大，是非黑白，一比對就清楚明白。就如流行於台灣的一句話『真的假不了，假的真不了』。學法的目的是離貪，過程是必需

師父愛說笑



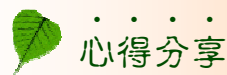
台灣 小三子

有一天， 師父說法結束後，開放時間讓法友們發問，這時有一位很可愛的阿嬤級同修，與大家分享了她的經驗：

某天晚上，正當她熟睡之際，忽然「碰」的一聲， 在半夜大停電！一時被驚醒過來，感到萬分驚恐，那當兒，不知道為什麼，耳邊竟然傳來師父說法的聲音，她一聽到師父的聲音，慌張的心情立刻安定了下來。

此時，大家都轉過頭來，驚異地看著這位同修一臉認真的表情，並努力的在腦海中琢磨著她不可思議的神奇經驗。

突然， 師父開口了：「喔，我有去過妳那裡嗎？我不記得了耶！嗯，讓我查查我的 schedule 吧！」頓時，佛堂裡豁然響起一片歡樂的笑聲。久久迴盪不去……



先斷除認知的障礙。這不是憑靠兩千多年的佛學經論就可以見法入法，也不是“一門陷入”就可了生脫死。佛法是容許質疑探索的，就像物理老師教導學生一樣，要：『大膽懷疑，小心求證。』。佛法不是世間的宗教或哲學，佛陀並不曾說過「我就是道路、真理。」佛陀教導弟子要常常正思惟。一切世間的現況皆在『因緣』中呈現。唯有掌握佛法的真實義，常正思惟觀察，才有機會洞見。

諸法因緣生。緣生故無常，苦，非我，亦非我所。現前世間皆依因緣生而生，依因緣滅而滅。這是佛陀如實正慧所見。佛陀的教法——於當前，可解決身心的煩惱；如法精勤修習，可解決生死輪迴之苦。佛法不是用來解析宇宙萬法，但法法不離因緣。科學進步發展到今天，實驗的結果，還是直接、間接證明了因緣法的真確性。

舉個例子來說，在微觀的世界，也就是所謂的量子力學範圍裡，科學家發現一個現象的生起，有賴於其他因素，其中也包括觀察者在內。沒有任何因素是單一性、恆久性、或有主宰性的。而一個現象的出現與否，只能說是一種趨勢，只能用矩陣數學（Matrix）來表達，且不能肯定的說一個現象一定會怎樣發生。用句俗話來說，就是『世事無絕對』的意思。

重要的是，所有的發生不可能離開觀察者而會有“被觀察到”的事和物。今日的資訊科技就是建立在這個『不確定原理(Uncertainty Principle)』的發展基礎上。許多年輕有為的科學家，正努力沿著這條路，在尋找宇宙的真諦。然而，像愛因斯坦那麼聰明的科學家，還是不能接受這樣的理論和現實，對於自己固有的學術理論很有感情，到死時還是認為宇宙中該有個完美的，單一的法則，那也就是他心目中的上帝（有別於聖經裡的上帝）。

談到感情這件事，就像年輕男女朋友的山盟海誓：「海枯石爛，此志不移。寧願愛情，也不要麵包。」這也是一種美麗的謊言。海枯石爛是因緣所生法，愛情或

麵包也是依因緣而生。若沒有麵包，何來堅定無憂的愛情？當下也還是一種迷惑、妄見與情執。

在此，對有心學法的人，有個想法提供做為參考：請抱著開放、開明的態度，將原有的宗教情感放一邊，務實的探討、檢證 佛陀的親教是否為身心實況。毫無懷疑之後，再真心依法修持，便可以有機會契入法義。珍惜現前，莫讓此生空過。

原始佛教會

怡保中道禪林

2010 年衛塞節活動記錄

活動： 捐血運動

日期： 28.5.2010

時間： 10.00AM ~ 3.00PM

活動簡報：當天早上，由 Bhante Dhammadisā 領先捐血。接著來自各地的人士亦踴躍參與，包括印裔同胞也來捐血。總共成功捐血的有 23 人。醫院人員也讚揚有加，這是我們首次舉辦，可謂反應不俗。

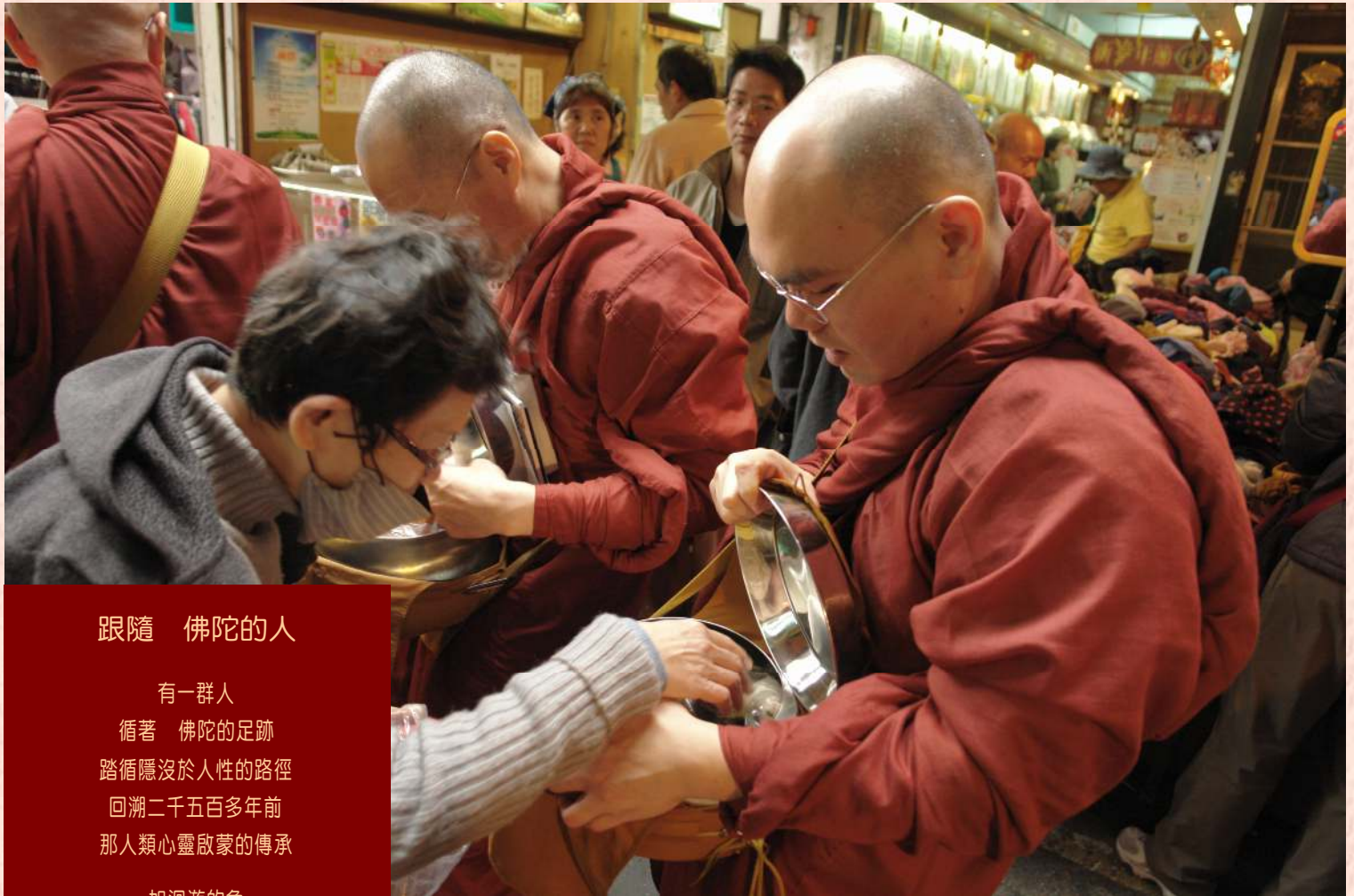
法工們雖辛勞，但個個都很開心，大家度過了一個充滿意義的衛塞節。

莞爾集



台灣 阿流汗

記得有一次禪修時，師父說完法，問諸位法友有沒有問題。有一位師姊大概是第一次聽聞了如此精采殊勝的佛法，驚嘆不已，便問師父說，既然師父所宣說的法，是真正的解脫正道，不知道我們這裡的法師們，有沒有人開悟了…。師父回答說，法師們有沒有開悟，妳要去問他們啊…。喂！這位師姊！妳有膽就直接問師父，您老人家真的開悟沒有？這樣不是更清楚明白嗎？



跟隨 佛陀的人

有一群人
循著 佛陀的足跡
踏循隱沒於人性的路徑
回溯二千五百多年前
那人類心靈啟蒙的傳承

如迴游的魚
接續了失落於歷史潛流
通達智覺的源泉

有一群人
立足於菩提樹下的光輝
滅苦的法音
藉著孺慕之情傳續
生命的真諦
在實踐中深耕

在眾苦煎逼的世態中
這一群人
透過佛法的智慧濾淨人間的愛苦
謹以有限的生命化作堅實的種子
播撒那失落於人間
人性覺醒的奧秘





指導：中道僧團
導師：隨佛法師（烏帕沙瑪比丘）
Ven. Bhikkhu Vūpasama
發行：原始佛教會
發行人：Ven. Bhikkhu Aticca

- ❖ **台北 中道禪林** O.B.S.T.-Taipei
台北市北投區登山路 139 之 3 號
電話：(02) 2892-1038 傳真：(02) 2896-2303
<http://www.arahant.org>
- ❖ **台中 中道禪林** O.B.S.T.-Taichung
台中市南屯區文心路一段 378 號 11 樓之 1
電話：(04) 2320-2288
- ❖ **紐約 中道禪林** O.B.S.A.-New York
136-31 #1B, 41 Ave. Flushing, NY 11355
Tel: 718-445-2562 Fax: 718-445-2562
<http://www.arahant-usa.org> Cell: 718-666-9540
- ❖ **怡保 中道禪林** O.B.S.M.-Ipoh
61A & 61B, Jalan Chung Ah Ming, 31650 Ipoh, Perak, Malaysia
Tel: 05-2410216
- ❖ **檳城 中道禪林** O.B.S.M.-Penang
77-3 Lorong Selamat, 10400 Pulau Pinang, Malaysia
Tel: 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: 04-5309100
<http://www.arahant-mas.org>

歡迎索閱《正法之光》結緣流通

email: pucchati@gmail.com Tel: (02) 2892-2505
響應綠色環保，減少紙張，歡迎提供 email，索取電子檔。

* 台灣助印劃撥：50159965 戶名：中華原始佛教會

* 美國護持帳戶：

1. O.B.S. (弘法、助印)

Citibank Savings Account 9930260993

2. Compassion for Children (扶助孤童)

Citibank Savings Account 9946841178

* 馬來西亞護持帳戶：Sambodhi World Berhad

HSBC Bank: 202-124475-101

* 版權聲明：有著作權 如為宣法，非為買賣，
不修改、增減內容，歡迎翻印流通。



說法結緣與布施結緣

中道僧團于每周六早上八點起，在中道禪林有原始佛法相關之說法活動；此活動並與台中、美國紐約、麻州、紐澤西、馬來西亞怡保、檳城、威省、吉隆坡同步連線，歡迎十方善友蒞場歡喜參與共結法緣。

中道僧團謹守 佛陀戒律，不受取、不積蓄、不使用金錢，除接受信眾上山四事供養；並不定時托鉢遊化，歡迎大眾隨緣供養。

地點	弘法與禪修活動	日期	時間
加州 美國原始佛教會	原始佛法講座（上）（下：9/29 ~ 10/03）	7/16 ~ 7/19	7/16. 19. 二天 7:30p.m. ~ 9:30p.m. 7/17. 18. 二天 9:00a.m. ~ 5:00p.m.
紐約 青年佛教通訊中心	原始佛法 ~ 「第一次結集」七事相應教經篇導讀	7/27 ~ 9/21 共 8 堂	每周二 7:00p.m. ~ 9:00p.m. (9/7 停課)
紐約 青年佛教通訊中心	原始佛法與人間佛教	7/22 ~ 9/16 共 7 堂	每周四 7:00p.m. ~ 9:00p.m. (9/2, 9/9 停課)
紐約 法拉盛	原始佛教 正覺二日禪	7/24 ~ 7/25、 7/31 ~ 8/01、 8/07 ~ 8/08、 8/14 ~ 8/15、 8/21 ~ 8/22、 8/28 ~ 8/29、 9/18 ~ 9/19、 9/25 ~ 9/26	9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m. 9:00a.m. ~ 5:00p.m.
麻州 普賢講堂	原始佛教 正覺十日禪	9/03 ~ 9/12	
舊金山	原始佛教 正覺七日禪	籌備中	
以上活動詳情 請洽 紐約內覺禪覺會網站 www.arahant-usa.org 填寫報名表，email 至 arahant_usa@yahoo.com			
台灣 台大校友會館	都會悠活二日禪	10/23 ~ 24 10/30 ~ 31	9:00a.m. ~ 5:00p.m.
台灣 台中 中道禪林	說法結緣	籌備中	
以上活動詳情 請洽 www.arahant.org 填寫報名表。			
馬來西亞怡保、威州、吉隆坡、檳城	連線說法	每週六晚	8:00p.m. ~ 10:00p.m.
備註：星、馬歲末禪修活動 籌備中			