



原始佛教會 Saddhammāṭīpa
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

我们创刊了！！

在五事异法使僧团分裂两千二百余年后的今天，我们重燃 佛陀正法之法炬；


在北传杂阿含与南传相应部共汇于台湾的今天，我们重举 佛陀正法之法幢；

「远绍如来，近光遗法」虽是玄奘大师的宏愿，又岂是我辈佛子或敢忘之者哉！

这正法之光，虽渺小，正足以点百千灯；

这正法之光，虽微弱，正足以照耀十方；

就在此时此地、今生现世，让我们回归 佛陀之道！

 原始佛教會 發行

供非回教徒阅读 FOR NON MUSLIM ONLY

中道僧團簡介

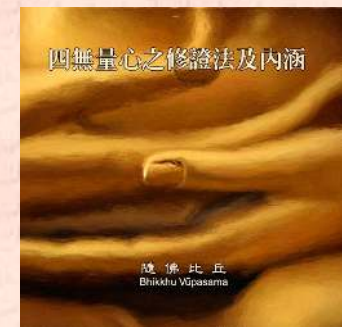
中道僧團的「中道」一词原出于佛说，意指「不偏于无明、妄执的正道」，也就是「正觉因缘法而向于无上菩提」的正道。中道僧团是以南传《相应部》与北传《杂阿含》中，原始七事相应教的共说，还原 佛陀教导的经法、禅法及道次第，而为修行依止的僧团，并且担任美国、台湾、马来西亚原始佛教会及各地中道禅林的内学与弘化事务。

由于史实中的 佛陀，未曾说女性须经由「女转男身」才可以圆满菩提（此为印度耆那教的思想），主张男女两性皆能平等的体证圆满的解脱，所以中道僧团是重视「两性平等」的僧团，同时也主张性别平等与僧团伦理应当平行并重，不可偏执于一方。

中道僧团的修持，重视因缘法的正见与身心的觉观，还有离贪生活的落实。中道僧团以常年禅观的方式修行，**奉守终生不受取、不积蓄、不使用金钱，也没有代为收受、管理金钱与供养的「净人（注）」**。中道僧团的僧伽 **不主动向人索求供养与护持**，受取食物的方式为托钵化食，或是居家信士自行办食供养于寺、受居士请而应供。虽是随施受用而不拣择食物，但为了远离杀生及物瘾的束缚，所以**不受用鱼、肉、烟、酒、槟榔**，还有许多消遣性食品，如**咖啡、可乐、汽水、茶、糖果.....等零食也不受用**，这是为了远离无谓的口腹欲求，并且**多余的饮食、衣服、卧具、医药供养也不受用**。此外，**中道僧团的僧众只有在为人说法前受取供养，在于说法后则不受取布施供养**。

中道僧团常年在「菩提伽耶内觉禅林」与台湾各地，宣扬四分修多罗中的「菩提修证次第」与内觉禅法——七觉分，不论是多人受学，或是一人求法，无不尽力的引导、劝勉、教授，或纳受近学与出世修行，俾使众生得正法律的利益，令佛法日益昌隆。

【注】净人：在目前的南传佛教中，凡信士欲供养「不捉持金钱」的出家人，则可将金钱托付予某位人士，请此人代为买办物品供养法师，或是让法师在有所需要时，可直接向此受托管金钱者要求事物的买办与护持，而此受托者通常是由法师所信赖的男性专任，并被称为「净人」。由于此种方式，实近乎于法师有着专为其保管「钱财」的人，并且是专为法师的需求而服务与买办的人，似乎已不同于「不受取、使用金钱，随欲而求」的离欲修行，所以 **中道僧团不使用净人**。



禅林法音：中道禅林导师 随佛法师之行脚说法——共结集成 9 集，欢迎索取光碟结缘品，如有护持请洽各地护法会，以便开立收据(可抵税用)。

* 台湾助印劃撥：50159965 戶名：中華原始佛教會

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

* 马来西亚护持账户：Sambodhi World Berhad HSBC Bank：202-124475-101

發行 立場

原始佛教教团宗旨：

本会以回归 释迦佛陀教导之原始教法，确立奉守「原始佛法与戒律」之僧团，体现「依经依律，尊僧和俗，性别平权，政教分离」之原始佛教教团。

- 一、我们不否认在此方、他方，过去、现在、未来有若一、若二甚或百、千、万、亿佛；但是为避免无谓的臆测与争论、远离伪说的揉杂，我们回归历史上的 释迦佛陀为我们的根本大师。
- 二、我们承认在历史的递嬗中，佛教有各宗各派的教说；但是我们奉持由大迦叶所号召，经过五百位修行成就者阿罗汉所认可的第一次结集之圣典作为修行的依据。虽然这可能没有将 佛陀一生说法全然收集，但是作为显明正法及修证菩提所需，必(已)然足够。
- 三、经过两千四百多年的传承， 佛陀原始教法已然新旧交杂、真伪难分；我们以近 200 年来佛教学界的考据为依据，确认杂阿含经与南传相应部当中古老修多罗的共说，去除后世之增新与部派教义之混杂融涉部分，还原第一次圣典结集之原貌。
- 四、我们尊重任何端正信仰之教派；但是我们以奉行 佛陀真实教法之僧团为现前的依止。
- 五、我们尊重任何不违反法律与善良风俗的教说与信仰；我们谨守政教分离之原则，不参与任何政党与政治活动。我们确认缘生法无从比较出绝对的胜劣平等，男女二众皆能成就无上菩提，是应恪守分责分权之分际。

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

2011 年 8 月再版

佛法 驪珠	隨佛而行	隨佛而行.....	4
		原始佛法之探究.....	6
	古老经说	一大事因緣.....	9
	古老经说	古老经说白话摘要与读后感言.....	10
	佛使溯源	佛陀与阿育王年代考证.....	11
清淨 三寶	特別报导	怡保中道禅林会所缘起与成立.....	30
		怡保中道禅林成立感言.....	33
		檳城中道禅林会所缘起与成立.....	34
正向 菩提	心得分享	自在生活.....	37
	人間佛教 佛在人间	心开意解.....	38
广結 善緣	心得分享	学法的因緣.....	39
		靜思此生.....	40
	灭苦法音	跟随 佛陀的人.....	43

發行緣起

佛法从仰止高山的 佛陀之身口意中「如一泓清泉汲汲涌出，而传诸各地滋润焦渴的众生；众生在汲取佛法的清凉时，也回报以一己的期待。就在这汲取与回报间， 佛陀教法已于历史长河中传承两千四百余年了。当今佛教的教义中有多少是 佛陀的原说，又有多少是众生的期待呢？

从十八世纪开始西方就投入佛史之考证，继之以日人的研究，及汉地学人的努力，可以说这一议题已经得到清晰的解答。

我们的导师 随佛法师，继承前人的研究结果，就北传阿难系说一切有部之杂阿含经，与南传优波离系分别说部之相应部，其中的七事相应教之共说，考证佛教部派分流之衍化，去除南北传两部部义之互涉部分。而整治出教说一致、统合连贯、前后相应、次第分明的 佛陀教说原貌。

作为佛弟子的我们，不敢或忘 世尊「自觉觉他、自利利他」的教导。感于 导师「重建如法如律的僧团，确立 佛陀正法之教说」的宏愿，我们发行这本刊物《正法之光》，透过这清澈的正法之光，企盼引导世人回归 佛陀教法，以清淨佛法之法水再注润世人的焦渴心灵。这是我们满心的期望，也是我们出刊的初衷。

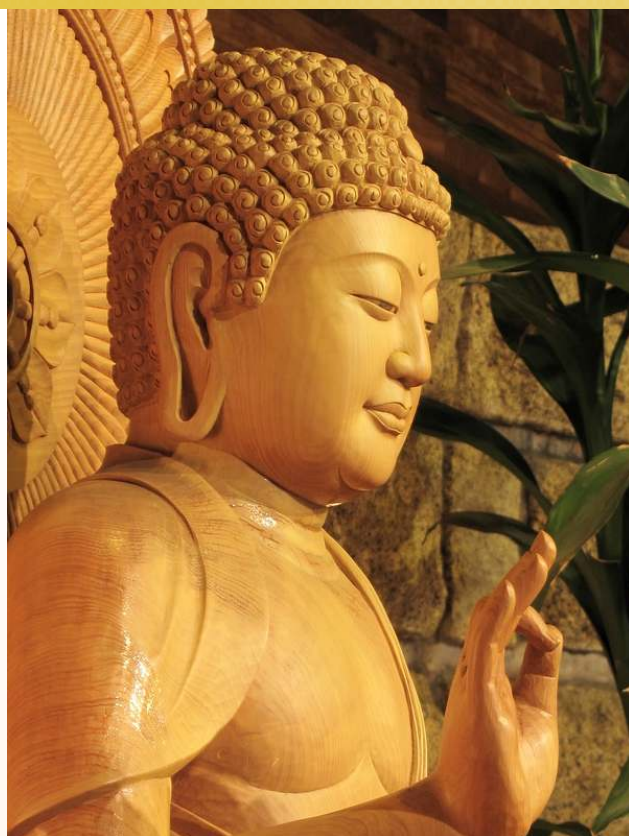


隨佛而行

Bhikkhu Vūpasama 隨佛法師

从公元十八世纪起，英国及西方学界针对印度佛教史实进行考证，揭开了历时约二百余年之「佛教溯源思潮」的序幕。两百余年来，经由英、法、德、美、加拿大、日本、中国等各国学者，接续不断的探究与确证，不仅丰富了「印度初期佛教」的研究内容，也强化了对于「佛陀原说」——原始佛法——的探究基础，更在理想化、神化的信仰以外，开拓出务实、朴质的修行道路。

近三十多年来，台湾佛教界受到佛教史学研究及印顺法师的影响，从仰信传统汉传老庄化之隋唐佛教，重新归向印度初期佛教探觅法源，试图从初期佛教的传诵当中，确认 佛陀之真实教法的所在，这就是「原始佛法」的追寻。如是经由印度大乘菩萨道、印度部派佛教的溯源学习后，除了将《般若经》、《中观》的「空」义，从汉传老庄化的「自性」认知中加以导正，不再采取「真空妙有」的自性观点，解读《般若经》的「空」义，还进一步的促成华人佛教圈对『阿含圣典』的学习热潮。此一影响所及，是在二十世纪末叶的台湾与大陆佛教界，日渐推展的「人间佛教」思惟，以及目前「南传佛教」的学习风潮。目前推展于华人佛教圈的「人间佛教」，是依后世新出之《般若经》的「缘起即空，诸法皆空」教说，作为思想的核心，而「南传佛教」的教说，则是佛灭百一十六年部派分裂以后，出于优波离师承之分别说系，传化于锡兰之铜鑠部的传诵。虽然这两者的教说、义趣及修行方法，都有相当不同于「佛陀原说」——原始佛法——的教说改变，但不可否认的，两者都是受到「回归佛陀本怀」之溯源思潮的影响，才形成的发展。然而，除了《般若经》、《中观》与「南传佛



教」的发展以外，探觅佛教法源，确认 佛陀真实教法——原始佛法——的脚步，依然持续的向前迈进，而复归于「佛陀原说」的因缘，亦逐渐的趋近于成熟。

印度佛教的发展史，经由中、外佛教史学界的探究，已经确证可以分为八个阶段：一、原始佛教（佛世至「第一次结集」）；二、根本佛教（佛灭后百年内）；三、初期部派佛教（佛灭百一十六年后）；四、中期部派佛教（部派菩萨道确立）；五、后期部派佛教及初期大乘菩萨道；六、末期部派佛教与中期大乘菩萨道；七、后期秘密大乘菩萨道；八、印度佛教的灭没。锡兰佛教的发展史，约可分为六个阶段：一、分别说部佛教传入锡兰；二、分别说系铜鑠部佛教的确立；三、铜鑠部佛教与初期大乘菩萨道的纷争；四、锡兰佛教的衰微；五、分别说系铜鑠部佛教的复兴；六、铜鑠部佛教传扬于东南半岛。

在印度佛教发展史的八个阶段中，原始佛教指的就是 佛陀住世时的佛教。原始佛教的内涵，包含了两大主轴，一是「原始佛法（四圣谛）」，二是「人间佛教（一乘菩提道）」，原始佛法、人间佛教的相

应、统合与一致，才是「原始佛教」的真义。

原始佛法的意涵，主要是针对历经时空迁变、教说演迭的佛教历史而言，在流传变迁的佛教中，唯有佛陀住世时的教法——原始佛法，才是佛陀亲说的「正法」（巴 saddhamma）。在佛灭当年，由佛陀亲教之圣弟子举行之「第一次经典结集」集成的传诵，才真能代表「如是我闻」，真是契合于「正法」的传诵。在佛教经典之溯源探究中，已确认了汉译《杂阿含》及南传巴利《相应部》当中共传的因缘、食、谛、界、蕴、六入、四念处等道品，共七事相应教，是佛灭当年「第一次经典结集」的集成，是佛教教法传诵的「法源」。因此，能修习、宣扬、传承「第一次经典结集」集成之「正法」的僧团，就是现前世间的「正法之光、正法之灯、正法之传承维护者 Saddhammadīpa」。

人间佛教的意涵，是指依止佛陀亲自教导之「因缘法、四圣谛」，实现「安顿世间、出离世间苦恼」皆能通达无碍的佛教。这是立足于世间真实——因缘生、因缘灭——的智觉，在现前人间能够务实、实际的解决现实问题与苦难，这既是现实世界的真实内涵，也是「解决现实人生困难的正道」。同此，依着「因缘生、因缘灭」的智觉，如实正见「缘生法无常、苦、非我我所」，如是能如实知「应当于缘生、无常诸法，依离贪、依灭尽、向于舍」，而次第起「于缘生法之离贪、断爱」的「八正道」，这就是「出离、灭除世间苦恼的正道」。因缘法与八正道之统贯、相应、一致，就合称为「四圣谛」。唯有立足于「四圣谛」，世人才能在解决现实问题与苦难的当前，同时度越内在的贪欲、瞋恚、执取及苦恼，这是真正的「世间正道」，也是「出离世间苦恼的正道」。

因此，「人间佛教」的精神与奥义，虽不是倾向形上、遁世、神秘、灵通、救亡的佛教，但也不是泛泛现代化的佛教建设，或是强调生活化的时尚佛教，更不是高揭入世化的宗教行动而已。唯有契合于「因缘法、四圣谛」的「人间佛教」，才能同时具足「度

越现实世界的困难」，满足「慈悲喜舍」、「自利利他、自觉觉他」与「苦灭无余」，真能成就无上菩提的「一乘菩提道」。正如汉译《增壹阿含》说：「佛、世尊皆出人间，非由天而得也（大正藏《阿含部 T2》p.694.1）」！「佛出人间，人间佛陀」的真义，即在于此。

三十多年来，个人为了寻觅佛陀的教法，参究国际学界对印度初期佛教史的研究成果，探研汉译三藏、南传三藏及佛教史献的内容，并对照阿难系与优波离系之古老经法的共说。在二十一世纪初，依据阿难系与优波离系两部僧团传承之初始传诵的经法共说，再经由「经法与教史的对应、爬网、整治及确证」，终于还原「第一次经典结集」的教法、禅法及菩提道次第——原始佛法，也彻底厘清印度佛教之部派分化、教说流变、发展的确实过程。此一确证成果，虽然不同于目前佛教界诸多传承的教说及研究观点，却能让佛教界的修学者，得以藉由严密考证的经说与史实为基础，回归二千四百多年前，由释迦佛陀正觉亲宣的教法，正向无上菩提。

正法之光 Saddhammadīpa 的创刊，对于佛法的认知内涵来说，这将在「经说、因缘法、禅法、菩提道次第、教乘」及「初期佛教史」的阐述上，成为近代佛教第一份真正宣扬「原始佛教」的杂志。这是在藏传菩萨道、汉传菩萨道及南传佛教之外，提供一种「以史为据，依经为量」的学法道路。唯有滤净后世学派「部义」的杂染，确当抉择佛教教说之古新、正偏，依据「十二因缘法」的原说，重新传承失传约二千三百年的正觉禅法——十二因缘观，开显世间、出世间通达无碍的「原始佛教——原始佛法（四圣谛）」，人间佛教（一乘菩提道）」，引摄世人正向无上菩提，并在二十一世纪为「复兴正法」作出可贵的贡献。

**仰归正法之光 传续佛陀之教
利泽苦难世间 正向无上菩提**



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，是传统佛教所无有的语词与概念，此为近代佛教史学界的用语，最初提出此一用语与概念的，是英国的学界。早在十八、九世纪，当西方列强向亚洲各地进行殖民侵略时，发现要在亚洲进行殖民侵略，并不像非洲及南、北美洲般的容易。因为亚洲不仅已有高度的文明及统一的国家，也有发展久远的伟大宗教信仰，特别是佛教信仰早已深入亚洲各国人民的心灵。当时西方的殖民侵略，多半紧随于宗教信仰之后，而将西方信仰传入当地，往往是文化及殖民入侵的先驱。因此，打击亚洲的佛教信仰，特别是东南亚各国及中国，为后续的传教、经济、殖民作准备，即成为当时西方列强的手段。因此，英国对当时在其统治下的印度，针对佛教的历史、文献、史迹进行全面性的考古及研究，原本的目的，是要透过现代科学的求证方式，证明佛教信仰中的 释迦牟尼佛，只是出自印度民族的神话传说、虚构人物，而不是真实的历史人物，藉此来打击佛教的信仰基础，并为西方列强在亚洲的发展铺路。

然而，西方诸国的学者，历经百余年的考古与研究，透过多面向史献证据的比对、求证后，终究裹着学者的专业、良知与诚信，以现代科学考证的严苛标准，向西方社会证明，不仅佛教信仰的核心——释迦牟尼，是真实的历史人物，即使是 佛陀的两大弟子——舍利弗、目犍连，也是真实不虚，而 佛陀、舍利弗、目犍连的遗骨舍利，也被西方考古界，从已被遗忘于世、深埋于地底的佛塔中挖掘出来，并因此重现于世人的面前。除此以外，更对佛教长期以来，以传教者之传述为信仰基础的佛教史观，当中分歧、模糊、讹传所造成的矛盾及疑团，提出有考古史献为根据的厘

清和解答。从十八世纪到二十世纪间，西方文明以严谨、清晰、实证的方法，间接的帮助佛教澄清了长久以来的困难与疑难，也为充斥各种「既博杂分歧、相互对立，又自相矛盾」之教派学说的佛教，提出可验、可证、可信的「佛教思想史观」。这不仅让佛弟子可依之而探求佛教初始时期的教说，并藉此直探「释迦佛陀的本怀」，同时也强化了佛教的信仰基础，为现代的知识分子，打开了有根、有据的「入佛之门」。

西方各国学者的研究，开启了西方学习佛法的大门，西方的学佛者自此日渐增多，如现今德国的佛教人口约有百余万人。由于西方文明重视以史献的传承史，作为探寻 佛陀思想原貌的根据，以避免佛教后期的新创思想，误导了学法者对佛法的认识。所以，将传承历史既古老又清晰可信，同时传诵的形式又较为古老的南传巴利圣典，称之为「原始圣典」，而当中所传诵的教法即被称为「原始佛法」。

由于西方的研究结果，对于以传承宗派佛教为主流的亚洲佛教，特别是汉传佛教圈，产生了巨大的冲击，进而促使亚洲佛教各国的学者，纷纷投入此一印度佛教传承史的研究，中、日的佛教学者在长期的探究中，终究承认了现代科学的史献证据，进而开展了亚洲佛教之「回归佛陀本怀」的思潮。

在此一思潮之下，亚洲的佛教界，对长久以来被宗派佛教的信仰与典籍，轻视为「小乘」的「阿含圣典」，重新正视其史献价值与思想内涵，而「小乘」一词也不再是「理所当然」的「事实」了。不仅如此，亚洲汉传佛教的学者，更针对汉译藏经当中，



印度部派佛教之各部派的传诵，作进一步的研究与了解，试图从与南传巴利圣典为同一源流的其他部派传诵中，完整与确当的探知早期佛教的思想，而目的是「寻觅释迦佛陀教法的原貌」。在此一探寻中，有着相当可贵的研究成果，亚洲佛教学者的研究，有许多是比西方的研究者更向前一步，不仅确认了印度部派佛教共同传诵的四部古老圣典，即《相应部》、《中部》、《长部》、《增支部》（相当于汉译四阿含）当中，以《相应部》（相当于汉译《杂阿含》）为四部的根本，是四部中最早形成的圣典。当中所传诵之『修多罗』、『祇夜』、『记说』等三分相应教，则以『修多罗』为最早，『祇夜』、『记说』则出于佛灭后百年间的增新。最为可贵与重要的发现，是确认了在『修多罗』中，以当中的「因缘相应」、「食相应」、「圣谛相应」、「界相应」、「蕴相应」、「六处相应」及「念处等道品相应」等七事『修多罗』，是为最古老的传诵，是佛灭之初「第一次经典结集」的集成，是佛教圣典传承的源头。

此一研究结果，立足于西方近代对佛教史献的研究，更进一步的从汉译佛教史献中，寻得初期佛教传诵形态的根据，更进一步的确认了「原始圣典」的真实所在。然而，现今所传诵的南传《相应部》与汉译《杂阿含》，虽是出于同一古老的传诵，但却是部派分化以后的「部派诵本」，除了保有古老的传诵之外，当中也包含着许多出于日后增新的部派见解与思想，而早期佛教圣典的传诵多是「增新不去古」，所以两部形成「同中有异」的面貌。因此，依着两部圣典当中的七事『修多罗』为本，探寻两部传诵的共同说法，并依此确认共通的古老传诵，过滤后期的新说及部派义学，进而还原及整治出统贯一致、前后相应、完整确当、次第明确的教法，以此作为「佛陀教法原貌」的根据，并依之修学而正向无上菩提。

修学佛法毕竟不是纯属信仰，也不能像过往的传统一样，以传统宗派的部义教说为准，忽视当中存在着诸多说之不通、对立矛盾的说法，或者自以为是的

闭门造车、自由心证，或是将许多融摄了印度神教及外道教义的传诵，自作解释的一概了无分别、融通无碍的视如无物。这些存在于佛教的现实，对于任何想要修学佛法的人来说，都是学法上的障碍。因为学习佛法毕竟不是虔诚信佛、行善布施、发愿度生而已，也不是修持禅定、持念咒语，或是议论听闻许多「言之成理」的佛学就好，直到两鬓白发、实无所证，才依佛教度、求生净土。在传统的宗派世界里，多少的佛弟子是视自己为求证正觉的学法者，而非托附于信仰的泛泛信佛者，如此信心满满、发心高远、陈义崇高的前进，但一入宗派林立的佛教世界，却为部义罗陈、教说歧异、自相拉扯的现实佛教所困，而终以「念佛为务，净土为归」居于多数了。试问：何以致此？可叹多少深入佛门的老修行，为此而延误一生！

佛法毕竟是由历史的释迦佛陀所传授，而人间的僧团也有着历史的传承，终究是有道、有迹可寻，修学佛法还是要以「佛陀的教法」为根据。探寻「原始佛法」的目的，绝不是为了否定传统佛教，而是为了回应与落实佛弟子的初衷——成就无上菩提、利益众生。

中国近代学者梁启超，在所著之《中国佛教研究史》一书中提出：「我国自隋、唐以后，佛学者以读小乘为耻，《阿含》束阁，盖千年矣！吾以为真欲治佛学者，宜有事于《阿含》……。《阿含》为最初成立之圣典，以公开的形式结集，最为可信。……虽不敢谓《阿含》一字一句悉为佛说，然所含佛语之多且纯，非他经所及。《阿含》实为一种言行录的体裁，其性质略同《论语》」。梁启超在此书中又说：「试以汉译四阿含与锡兰之巴利本相较，当能发现诸多异义。他日若能将全世界现存之各种异文异本之阿含，——比勘为综合研究，追寻其出自何部所传，而因以考各部思想之异点，则亦为学界之一大业也」。可见在二十世纪初叶，中国的知识分子就已经注意到，《阿含》为最古老与可信的典籍，而十九世纪末叶至二十世纪初叶，日本学者对于印度初期佛教与原始圣典的



研究，即有相当深入与可贵的研究成果。其实中国古代的佛教学者，比对佛教所传承之典籍的内容，早已承认与接受《阿含》是佛教早期传诵的教法，如隋天台智顛之「四教说」即判《阿含》为世尊初始之教。由于古代学者无法求证于印度佛教之史实，而受限于后世增新典籍的说法与学派思惟，所以虽承认《阿含》为佛教之初始传诵，但多以后世学派的立场，评判佛陀真传的《阿含》为「小乘」。因此，直到近二十世纪末叶，《阿含》圣典的探究，以及对汉、巴之《阿含》的比较研究，才真正为国人所重视，为华夏佛教界所接受。

由于现今承自部派佛教时期所传诵之四部《阿含》圣典，不仅包含初始结集与佛灭后百年间的集成，随着部派的分化，各部派自部的思想与主张，也会融入、增附于部派传诵的《阿含》中。在长久的流传中，不同部派经由彼此影响与相互融摄后，许多部派的「部义」，会发展成部派间共有的「义解」，此时由「部义」融入部派传诵的「新经说」，就变成部派间「共有的新经说」。因此，各部派传诵之『阿含圣典』，当中的共说有三种：一、「第一次结集」集成的古老经法；二、「第一次结集」以后至佛灭后百年「第二次结集」间的增新传诵；三、部派分裂以后，经由部派「部义」的相互融摄，而相近共说的「新经义」。在这三种共说里，只有「第一次结集」集成的教法，才是真正可信的「佛法」，其余多是出于后世的增新。

此外，在菩萨道的典籍中，则有更多后世的增新，当中的义理有承续自部派之部义，也有再创新的见解，故多与初期佛教的思想不合。虽然这些新出的典籍，也有益于世人，但对于佛陀教法的学习而言，如不加以抉择厘清，必将造成学习上的混淆及困惑。所以，探寻《阿含》的学人，需善知厘清古、新说法之差异，否则只有徒受辛劳，而难有真实的利益。若将南传五部巴利圣典一律信持，则必陷于古、新传诵与部派义学之间的矛盾；将各出自不同部派的汉译四部《阿含》全部纳受，则有古、新传诵与不同部派思想混杂的问题；若把南、北传诵之汉译四部《阿含》、五部巴利圣典全然受持，则古、新说法与不同部派义理交相揉杂混淆的问题更大。如再加上后世部派的论书义学，则必似同将汉传八宗一律等持不疑，最后学人只能信受一切说法皆对，无法识知古、新之异，而抉择出「佛陀之正道」。

因此，探寻佛陀教法的真义，就不能不了解佛教圣典之集成与传承的历史，当知「原始圣典」是针对经典史献的传承历史当中，最初集成的传诵所作的定义，而「原始佛法」是指依据「原始圣典」所建构的「佛陀之思想体系与实践方法」，这既不同现今南传分别说系铜鍱部佛教，也不就是汉传或藏传菩萨道。探寻「原始佛法」的意义与目的，应当是现代的佛弟子，藉由一切可行的努力，在现有的佛教传诵中，探寻可信、可验、可证的「佛陀所说法」，并依之修学而现证菩提、利益世间。

巴利語詞



Saddhammādīpa (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，佛住舍卫国祇樹給孤獨園。

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。世間若无此三法，不可喜、不可愛、不可念者，无有如來、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、有迹，斷此三法，不可喜、不可愛、不可念者不」？佛告比丘：「有道、有迹、修習、多修習、斷此三法，不可喜、不可愛、不可念。何等為道？何等為迹？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

佛陀在舍卫国的祇樹給孤獨園中說法；此時，佛陀告訴在场的出家人說：「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。这三件事，令人不歡喜、不愛樂、不願想起。」

「世界上若没有这三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事，則不会有如來、應、等正覺出現在世上，世界上也不会有人知道如來的教法和教誡內容。」

「正因为世界上有这三件令人不歡喜、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。」

在场的出家人問佛陀說：「有道路、有實踐方法，能根除这三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事嗎？」

佛陀告訴在场的出家人說：「有道路、有實踐方法，能够練習、多加練習，就能根除这三件令人不歡喜、不愛樂、不願想起的事。」

「什么是这条道路？什么是實踐方法？能用以練習、多加練習，根除这三件令人不歡喜、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

或许对大多数的人而言，人生中有苦有乐，在许多人的生命经验中，一些小苦小乐反而令其觉得增添生命的乐趣和变化，更有许多人以突破生活上遭遇的苦难来满足其成就感。经常会听到，人生就是如此，起起落落是常态，「不执着」就好了。

「不执着」就好了？现实人生中有三件事可没办法用「不执着」就搪塞过去。这三件事就是「老、病、死」！

身体器官机能在经年累月的运转使用后，不断的磨损，造成生活上种种的不方便，这些不方便直接影响着日常生活，不只影响自己，也影响着跟自己生活上息息相关的亲友。

如果生理机能不平衡或心理遭打击后，产生种种疾病现象。如果只是小病，也够让我们折腾一阵子，若真的是麻烦的大病，那就不是单单自己遭受生不如死或没有尊严的痛苦，连带生活周遭的亲友都会陷入身心的煎熬。若是传染病，那照顾者还得冒着被传染的风险来照料病患。

而死亡，能令人失去自己以为拥有的一切。不论是遭逢意外的瞬间死亡，或拖着等待死亡，都无可避免的将改变自己所熟知的一切。死者如此，和死者相

关的亲友，越亲密者越是痛苦。

「老、病、死」这三种最为明显的痛苦，同时也是人们最为无奈的痛苦。

佛陀正觉出世的大事因缘，就是因为世间有这三种众生避无可避的痛苦；而佛陀说法教诫的核心，正是为了根除「老、病、死」苦。

佛陀的正觉出世，就是因为经过对身心如实的观察，并且实践由观察所得知的「灭除老病死苦的方法」，从而根除老病死苦。

灭除老病死苦的方法，佛陀明确指出就是「八正道」。「八正道」是以现况因缘关涉的观察做为基础，得到「事事物物皆为在因缘相互影响中所呈现」的正确概念，依着这正确的概念对现前一切如理思惟，说适宜的话，做适宜的事，依着适宜且正当的工作谋生，以着适宜的强度进行努力，将注意力放在现前经验的身心实况上，并观察其因缘关联性，以及影响中相互的改变，如此无时无刻地保持身心的安稳与宁定。

「老、病、死」既是我们无法避免的生命历程，但若能时常的练习「八正道」的行持，在经历「老、病、死」时，将能减轻因为不正确的认知和执取所导致的「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

佛教的教说传承，从部派分裂、僧团分流开始，佛教的教说就日益分歧，终致无以探知孰是孰非。对于佛法的传承史，佛教各部派又多自尊本宗、各执一词，也难以确定各派之分流竞胜、起承转合的确切缘由及过程。这些问题不得解，则难以从初期佛教分化史的确实内容，进而厘清与探知「佛陀之原说」，并真正的抉判部派分化的偏正及缘由。考证初期佛教史的意义及目的，是为了抉择部派传诵之正、伪，进而探知、还原 佛陀之原说。

印度的历史记录多从口传，难以清础确实的年代，而较为可资确定的时代记录，是始于阿育王。因此，阿育王年代的确定，不仅是探究印度历史的时间定标，同时也是确定 佛陀年代的基础，并且对于厘清初期佛教演变的史承及缘由，有着相当重大的关联性。由于耗清初期佛教演变的史实，有助于厘清佛教教义沿革的缘由与过程，并藉由「以史探经，以经证史」的考证，可以探知佛陀教法的原貌，进而度越佛教学派教说分歧的迷思，引摄世人复归 佛陀之道，所以确定阿育王的年代，对于佛法的探究来说，是极为重要的事。

一、确立印度佛教史探的基点

佛教界对于阿育王的记载，主要是印度北方佛教于公元前一世纪传出的《阿育王传》¹（A.D.290 ~ 306 汉译），还有印度南方锡兰佛教于公元后四、五世纪传出的《岛王统史》²（Dīpavaṃsa；A.D. 352 ~ 450）及《大王统史》（Mahāvamsa；A.D.460 ~ 478）。《阿育王传》是出自阿难系之北方上座说一切有部的记载，而《岛史》则是优波离师承之南方分别说系铜鍱部的传说，两者的说法差距很大，并不一致。根据《阿育王传》的说法，阿育王出于佛灭后约百余年（或百一十六），而南传的《岛史》却说阿育王出于佛灭后约二百一十八年，南、北佛教的说法并无交集。

现今国际史学界对于阿育王的年代已经确定，考证的主要根据是阿育王四种碑石刻文³中，摩崖法敕「十四章法敕」⁴之第二、十三章⁵的内容，当中提及当时波斯（安提奥普二世 Antiochus II B.C.261 ~ 246）、埃及（土罗耶王 Tulamaya B.C.285 ~ 247）、马其顿（安提其那王 Amtekina B.C.276 ~ 239）、希腊（阿利其修达罗王 Alikyaşueale B.C.272 ~ circa.255）等诸国的五位国



王名称，所以藉由这几位国王的年代，即可推算出阿育王即位的约略年代。这是因为在阿育王的法敕（dhammalipi, dhammalipī）中，碑石刻文会载明当时是「阿育王灌顶○○年后」，所以可以推算出阿育王即位的年代。由于西方五王年代确定略有出入，史学界公认约有二至十年的差距，并且认为以后不会再有甚么大的改变了，所以史学界以阿育王的年代，作为推定古印度历史年代的基准。

二、阿育王年代的确立

阿育王即位的年代，根据阿育王四种碑石刻文的推断，现今史学界公认约在公元前 271 ~ 268 年之间，在位约 36 或 37 年，时约 B.C.271 ~ 234 年。阿育王皈依佛教的时间，如依锡兰《岛王统史》⁶（Dipavaṃsa）所说，是在即位后第三年（约 B.C.268 ~ 265 年间）。但根据现今阿育王所留之碑文的『小摩崖法敕』⁷来看，阿育王皈依之初，有着一或二年多的懈怠期，则有可能是在即位后第七年（约 B.C.264 ~ 261 年间）才皈依。因为从「阿育王刻文」之『十四章法敕』的第十三章⁸来看，当中有「灌顶八年过后，而

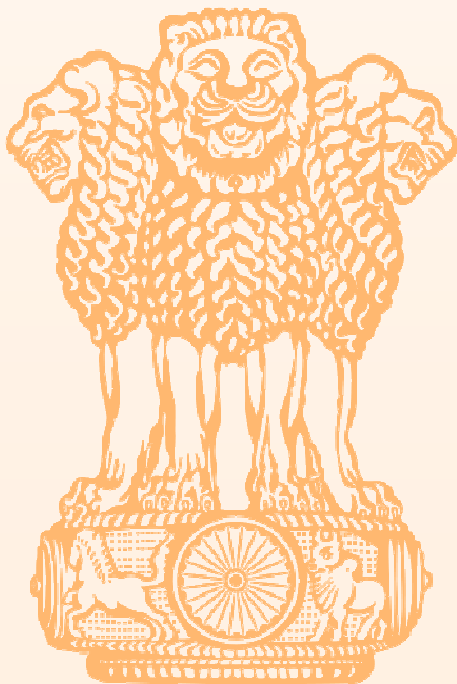
天爱喜见王征服迦陵伽国⁹（中国古籍记为羯陵伽）。由其地（俘虏）而移送之生类，有十五万之数，于其处被杀有十万数，或（伤、病）而死者有几倍（于此）。……由此以后，今既领迦陵伽国，天爱热心法之遵奉，对于法之爱慕及行法之教敕，此即天爱对征服迦陵伽国之悔谢……于彼杀戮苍生、或死亡或移送，天爱对此一切感苦恼，又思虑与悲痛故。……不论如何，天爱克己不伤害一切之有情，希望公平而柔和。然，天爱思惟，依法之胜利，此才是最上之胜利」。如是可见，阿育王是在征战迦陵伽国 Kalimṅā 后，有感于战争杀戮的惨烈，才真正的信从佛教转变成「以法治世，慈悲化民」的「法阿育」。因此，阿育王皈依佛的时间，如果是铜鐸部所说的即位后第三年，而『小摩崖法敕』又指出信佛之初最多有二年余（或一年）是不精勤，尔后亲近僧伽才转为精进，如是推算阿育王皈依且转为精勤的时间，应是在即位后约五或六年。那么试问：何以数年后，阿育王还会展开对迦陵伽国的征战？因此，阿育王皈依的时间，如往前算，可能是在即位第七年之前，如是经过一年或两年多的懈怠，才有可能在即位第八年征战迦陵伽国，并在惨烈的征战杀戮后，转而悔悟精进，若往后推断，最晚当在迦陵伽国征战后皈依，即灌顶后第九年（B.C.262 ~ 259）。

三、佛陀年代的确立

1. 《周书异记》之古代星象传说

关于佛陀的入灭及诞生的年代，国际史学界是依阿育王的年代来推定。除此以外，佛教界各国则有許多史献以外的推算说法。如中国古来有依星象推算的传说，见《佛祖统记》卷二¹⁰：

「《周书异记》：昭王二十四年甲寅岁，四月八日，有五色光，入贯太微，遍於西方。太史苏由曰：有大圣人生於西方。穆王五十二年壬申岁，二月十五日旦，白虹十二道，南北通贯。太史扈多曰：西方有大圣人，终亡之相」。



सत्यमेव जयते



据汉代司马迁《史记》的记载，周昭王于即位后第十九年（B.C.977），南征时溺死于汉水，何来昭王二十四年？若据近代中国史学界的断代史研究来推算，《周书异记》的「周昭王二十四年」当是公元前972年，「周穆王五十二年」当是公元前925年。

然而，《周书异记》原是元魏的昙无最，在正光元年（公元后520年）为了驳斥道教伪造的《老子化胡成佛经》，争论「佛陀当先于老子」才提到的传说。据《佛祖统纪》¹¹卷第三十六『法运通塞志』的记载，道教的《老子化胡成佛经》，原是西晋成帝咸康六年（A.D.340），道士王浮与佛教沙门白法祖辩论佛道法义之高下，王浮屡辩屡败，愤而伪造《老子化胡成佛经》，宣称老子携函关令尹喜，西入天竺（印度）教化天竺人为佛陀，立浮屠教。这是王浮为了「尊道抑释」而编的伪史，后世佛教的昙无最才编造《周书异记》的传说，提出「佛先于老子」而予以驳斥。《老子化胡成佛经》在唐代也被引用来抑佛，宋代因为受到外族的侵略，所以出于汉族信仰的道教，依然受到皇家的重视。直到元代以后，因为是外族统治，人数少的蒙古人，极力拉拢边区少数民族联合统治汉族，而新疆、西藏地区多信奉秘密菩萨道，所以元代崇仰密教。如此一来，造成宋代时崇汉抑胡的道教——全真教失势，而利用汉民族「崇汉抑胡」的心理，作为宗教斗争手段的的伪经——《老子化胡成佛经》，才被蒙古人彻底焚毁，禁止流传。

2. 托付于圣弟子的「众圣点记」传说

除了中国的《周书异记》以外，还有为南方分别说系铜鞮部传说的「众圣点记」。据中国《历代三宝记》¹²卷十一的记载，『众圣点记』原是锡兰铜鞮部的传说，在齐永明六年（A.D.488）由僧伽跋陀罗 Samghabhadra（僧贤）译出《善见律》时，附于《善见律》而传来的汉地，而坐船至广州，将《善见律》付予僧伽跋陀罗后，即返回的三藏法师，有可能就是《善见律毘婆沙》的作者——觉音论师。『众圣点记』是附于《善见律》之律师传承的传说，据称：

「佛涅槃後，优波离既结集律藏讫，即於其年七月十五日受自恣竟，以香华供养律藏，便下一点置律藏前，年年如是。优波离欲涅槃持付弟子陀写俱，陀写俱欲涅槃付弟子须俱，须俱欲涅槃付弟子悉伽婆，悉伽婆欲涅槃付弟子目犍连子帝须，目犍连子帝须欲涅槃付弟子旃陀跋闍。如是师师相付至今三藏法师，三藏法师将律藏至广州临上，舶反还去，以律藏付弟子僧伽跋陀罗」。

优波离、陀写拘、苏那拘、悉伽婆、目犍连子帝须等五师，是优波离系分别说部宣说的律师师承，锡兰大寺派承自分别说部的传诵，五世纪的觉音论师，为了巩固锡兰大寺派的正统地位，将大寺派在公元前26年，集成的分别说系传诵，从僧伽罗文改写为巴利语的形式，并写出《清净道论》和律戒注解书《善见律毘婆沙》。因此，在《善见律毘婆沙》的流传中，提到佛灭后的僧团，在每年安居期僧自恣日结束时，即在律本上注一点作记，以此记别为佛灭后已经多少年。此一作法，传说是由优波离将起始点记之律本，四传至目犍连子帝须，往后律承代代传诵不绝，而辗转传至觉音，再传至广州交付予僧伽跋陀罗。永明七年（A.D.489），当僧伽跋陀罗译出《善见律毘婆沙》时，也在当年僧自恣日结束，继续注点作记，当时共计有975点，后为庐山弘度律师得知此一年月计数，而作为佛陀年代的推算根据。如是可见，此一传说是出自公元后五世纪的锡兰大寺派，主要的目的，是为了在大寺派与无畏山寺派的竞争中，让大寺派成为锡兰佛教的正统。公元五世纪，锡兰在编写的佛史传说中，为大寺派传诵的戒经作批注的觉音论师，也成为律师传承的一代宗师。

然而，初期佛教时代，僧团是以忆持传诵的方式为主，尚无有确切完整文字形式的经、律诵本，何来律本可以作记呢？若依南方分别说系铜鞮部之『众圣点记』的说法推算，则佛当灭于公元前486年（975 - 489 = 486），此则约合于铜鞮部之《岛史》的主张。南传《岛史》是以佛灭后218年作为阿育王



即位的年代，而阿育王的年代经学界考证，约在公元前 271 ~ 268 年，如此得到佛陀的年代约为公元前 489 ~ 486 年 (268 + 218 = 489 ~ 486)，恰合于《众圣点记》的推算。因此，出于公元后四、五世纪之《善见律毘婆沙》及《岛史》，以及五世纪末的「众圣点记」，都是出自锡兰的传说，也都是以佛灭于阿育王前 218 年为淮。

3. 出于「(大乘)菩萨道」的传说

现今南传佛教斯里兰卡、缅甸、泰国各国所采用的佛教纪元¹³，是认为佛灭于公元前 543 ~ 546 年，这是依印度《菩提伽耶碑记》¹⁴的内容所推算的结果。此一年代推论，比起南传《岛史》及《善见律毘婆沙》的说法，多了约 60 年。若据公元后七世纪玄奘所著之《大唐西域记》的内容来推断，这应该和锡兰无畏山寺派的僧众有关。见玄奘着《大唐西域记》¹⁵卷八：

「昔者南海僧伽罗国，其王淳信佛法发自天然，有族弟出家想佛圣迹，远游印度寓诸伽蓝，……(王)曰斯事甚美闻之何晚。……沙门曰：菩提树者，去来诸佛咸此证圣，考之异议无出此谋。(王)于是舍国珍宝建此伽蓝，以其国僧而修供养，乃刻铜为记。……故此伽蓝多执师子国僧也」。

公元 330 年时，锡兰的麦加瓦马王 (Meghvama) 向印度沙姆陀罗笈多王 (Samudragupta, 326 ~ 375) 请求提供土地，让锡兰能在印度建立安顿旅印锡兰僧伽的僧院，而地点即选在菩提伽耶的大菩提寺旁，此即摩诃菩提僧伽蓝 (Mahābodhi-saṃghārāma)，或称大菩提寺、大觉寺 (Mahābodhi-vihāra)。此寺后多为锡兰无畏山寺派的僧众住于其中，唐玄奘将锡兰无畏山寺派 (Abhayagiri Vihāra) 称为「大乘上座部」¹⁶。见《大唐西域记》卷八：

「菩提树北门外摩诃菩提僧伽蓝，其先僧伽罗国王之所建也。庭宇六院，观阁三层，周堵垣墙高三、四丈，……中有如来舍利，其骨舍利大如手指

节，光润鲜白皎彻中外，其肉舍利如大真珠，色带红缥。每岁至如来大神变月满之日，出示众(即印度十二月三十日当此正月十五日也)，此时或放光、或雨花。僧徒减千人(少于千人)，习学大乘上座部法」。

玄奘指称的「大乘上座部」，是信奉出于公元后之「新菩萨道(自称大乘)」为主，部派佛教为辅的学派。由于《大乘上座部》的说法，并不是指「大乘」与「上座部」共同组成的教派，而是指出于传统佛教又同时信受「(大乘)菩萨道」的教说，变成一种揉杂「(大乘)菩萨道」思想的《上座部》，这才形成玄奘所称的《大乘上座部》。锡兰无畏山派虽守持传统部派佛教分别说部的律戒，却又信仰方广学说的「(大乘)菩萨道」，才会被称为「大乘上座部」。根据《大唐西域记》¹⁷的记载，当时除了僧伽罗国(今斯里兰卡)以外，印度本土的摩揭陀国 (Magadha)、羯陵伽国 (Kalinga)、跋祿羯帖婆国 (Bhārukacchā)、苏刺陀国 (Suraṣṭra) 等，都是兼习上座部与方广学说的「大乘上座部」。

无畏山寺派既信受「(大乘)菩萨道」的教说，何以还会坚持分别说部的律戒呢？由于「(大乘)菩萨道」是出于公元前一世纪的新教派，从公元前一世纪到公元后四世纪，「(大乘)菩萨道」发展出不同于传统佛教的新教说，但此一时期还未有具体合乎自派思想的律戒，造成信奉「(大乘)菩萨道」的出家者，多以传统部派佛教的律戒为依止。直到公元后四世纪，「(大乘)菩萨道」的无着论师写出《瑜伽师地论》以后，当中的《菩萨地持品》才独立出来，发展出「(大乘)菩萨道」出家受戒的依止——《菩萨戒瑜伽戒本》。因此，公元四世纪以前，锡兰无畏山寺派受到南印龙树学派的影响，虽然信受了「(大乘)菩萨道」的教说，但一直以传统部派佛教的律戒为主，成为揉杂「(大乘)菩萨道」及「上座部(事实上是分别说部)」律戒的学派。

印度菩提大塔北方，僧伽罗国(锡兰)寺院中的「大乘上座部(无畏山寺派)」僧众，将印度新起之



「(大乘)菩萨道」的佛陀年代传说¹⁸，作为佛陀时代的根据，并将此说传入于锡兰。锡兰的大寺派与无畏山寺派，经历了长达数百年的争竞，互有盛衰、消长，这才造成承袭自锡兰铜鑠部大寺系统 (Mahāvihāra) 的南传佛教诸国，普遍信受已揉杂新出之「(大乘)菩萨道佛元说」的锡兰传闻。南传佛教诸国不知此一说法，实出自「新菩萨道」的传说，又在不知阿育王的确实年代下，也无法获知此说不合于锡兰大寺派传出之《岛史》及《善见律毘婆沙》¹⁹ (相当南传的 Samanta-pāsādikā) 的推算结果。因为依《善见律毘婆沙》及《岛史》的说法，是主张佛陀灭于阿育王前 218 年，依此来推算佛灭的年代，应是在公元前 486 年 (268 + 218 = 486)，如此相较于公元前 543 ~ 546 年的说法，则差距了约 60 年。另外根据中国法显²⁰ 的记载，住在锡兰无畏山寺两年间 (A.D. 410 ~ 411)，曾闻得「(如来)泥洹已来一千四百九十七岁」的说法，如此推算得佛灭于公元前约 1090 年，这是在《岛史》与『菩提伽耶碑记』以外的其他传闻。由此可见，南传铜鑠部对于佛灭年代的说法，在公元五纪时，就已经紊乱了。

4. 出于部派的记录

在佛教内的传说中，佛灭的年代有南、北两派不同的说法。北方上座说一切有部的传诵，分别是佛灭百年后或佛灭后 116 年时，华氏城有阿育王治世，当时僧团发生分裂的说法。这是出于公元前一世纪北印佛教流传的《阿育王传》²¹ 及世友的《十八部论》²²。

《阿育王传》：「佛言：我若涅槃百年之後，此小儿者当作转轮圣王四分之一，於花氏城作法王号阿怒伽，分我舍利而作八万四千宝塔，饶益众生」。

《十八部论》：「佛灭度後百一十六年，城名巴连弗，时阿育王，王阎浮提匡於天下。尔时大僧别部异法」。

传受此一说法者，还有大众部末派的《分别功德论》卷三²³：「昔佛去世后，百岁时阿育王，典主阎浮提」；公元二世纪时，大乘菩萨道之马鸣 (Aśvaghoṣa) 的《大庄严论》卷九²⁴：「于释迦文佛般涅槃后百年，阿输伽王时」；公元三世纪时，大乘菩萨道之龙树 (Nāgārjuna) 的《大智度论》卷二²⁵：「佛灭度后，初集法时亦如佛在。后百年阿输迦王，作般闍于瑟大会，诸大法师议论异故，有别部名字」。如此可见，印度大陆的佛教，上座部、大众部及大乘菩萨道，多是传信此一说法。

目前南传佛教所传，认为佛灭后 218 年阿育王治世，这是出于锡兰铜鑠部 (Tāmasāṭṭiya) 《善见律毘婆沙》及《岛史》的说法，但这两部都是公元后四、五世纪传出的作品，比起《阿育王传》及《十八部论》的著作时代，要迟上近五百年的岁月。此外，阿育王出于佛灭后 218 年，在部派佛教诸部中，只有锡兰铜鑠部抱持这样的说法，而印度大陆诸部派则无有此说。所以，北方上座说一切有部的传诵，是比南方铜鑠部的说法，来得更为古老与可信。

5. 验证僧团师承与王统的说法

佛陀与阿育王相隔的时间，到底是北方佛教传说的百余年呢？或是锡兰说的 218 年呢？现今比较可资依靠的推算法，是以印度王统及僧团传承记录，两方面来推算佛陀时代至阿育王的时间了。

据北方说一切有部的师承传说，佛灭后至阿育王之间，有阿难、商那和修、优波鞠多，而锡兰的师承传说，则有优波离、陀写拘、苏那拘、悉伽婆、目犍连子帝须。如依僧团师承来看，阿育王出于佛灭后百余年的说法，应较为合理。如依锡兰传说的王统来看，从佛灭后至阿育王之间有十王的承续，似乎佛灭于阿育王前 218 年较为可信。

过去史学界对这两种立论，皆有支持者，过去西方的学者多缺乏汉译资料的研究，而以为南传之说可信，但日本的学者平川彰博士，则多能参照汉译资料

来比较研究，主张北方之说较为可信²⁶，认为「在叙述佛教教团的发展时，二一八年说其实是不可能」。近代汉传菩萨道印顺法师的研究²⁷，参照了汉译资料与欧美史学界的研究结果，对于南方佛教的王统说法，作出了相当清础的指正。对于锡兰佛元的说法，印顺法师在著作的《佛教史地考论》²⁸中，认为「二百十八年说，确为一古老传说；而锡兰传的印度王统编年，实与锡兰王统，五师传承的编年一样，都是为了证实这一传说，而任意编纂成的」。

阿育王之祖父，孔雀（Maurya）王朝的开创者旃陀罗笈多（Candragupta），原为难陀王朝（Nanda）时，受命领兵对抗东征印度的亚历山大军队，当亚历山大死于西返途中，旃陀罗笈多趁机扫除西北印之亚历山大残余势力，并回军消灭难陀王朝，建立孔雀王朝²⁹。由于亚历山大的年代是清楚、确定，以亚历山大的年代为基准，也可推定旃陀罗笈多建立孔雀王朝、阿育王的时代，还有印度王统列序的时间，进而确定佛陀与阿育王相隔的时间，如是即可确定佛陀的年代了。

在南传《岛史》中，佛灭百余年之迦罗输柯 kālasoka（kāla 义为「黑」，意指恶阿育），为修修那迦 Susunāga 之子，而修修那迦创立了悉苏那伽王朝。由于悉苏那伽王朝创立于频婆娑罗王 Bimbisāra 以前，而频婆娑罗王是悉苏那伽王朝的第四代君王，所以《岛史》将修修那迦说成佛灭百余年迦罗输柯之父，显示出《岛史》传说的印度王统有误。印大陆古来对阿育王的说法，认为阿育王在统一中印、信佛以前，是残暴不仁的君王，故将此时的阿育王称为「黑阿育」，而统一中印、信佛以后，阿育王成为仁民爱物的君主，所以将此时的阿育王称为「法阿育」。又根据耆那教的记录，消灭悉苏那伽王朝的难陀王朝，创立于大雄 Mahāvīra 涅槃后六十年，而大雄死于佛陀前后不久，难陀王朝的国祚有二十二年，再加难陀王朝之后的孔雀王朝 Maurya 之旃陀罗笈多 Candragupta 与频头沙罗 Bindusāra，最多不过一百二十余年而已。此



取材自维基百科 / 公元前 1 世纪-公元 1 世纪的转轮圣王像
(很可能是阿育王)。来自安得拉邦 Amaravati，现存于巴黎吉美博物馆

外，悉苏那伽王朝末代十王共传的二十二年，印顺法师认为是「悉苏那伽王朝末代十王与新立的难陀王朝同时并立」，因为新、旧王朝并立相争于世，而同为后起的孔雀王朝所灭，所以难陀王朝才会一样只有二十二年，此一推断是相当合理也合乎史实。因此，《岛史》所记佛灭百余年的迦罗输柯，以及佛灭二百余年的阿育王，应是《岛史》误将印度对阿育王信佛前后的不同称呼，误传为不同的两个阿育王，而实为佛灭百余年的同一阿育王。由此可知，锡兰之南方分别说系铜鑠部，传出于公元后四、五纪的《岛史》，对于阿育王年代的说法，应是不可靠的误传。

此外，依照锡兰的《岛王统史》³⁰、《大王统史》³¹的记载说：从佛灭后百年到二百年，佛教僧团分裂为十八部。如果阿育王的时代是佛灭二百余年，而僧团又已经分为十八部，那么何以在《阿育王刻文》中，未见诸部派的名称？如果僧团已分化为十八部，阿育王又何必劝说僧团不要分裂？因此，佛教十八部的分化完成，应不可能在阿育王以前。



6. 锡兰传说的疑问

据《岛史》所说，铜鑠部所传的《论事》，是佛灭二百余年的阿育王时代，因为「外道附佛」造成佛教的紊乱，僧团为了屏除外道，才由宣称「佛是分别说者」的目犍连子帝须 Moggaliputta tissa，举行合于自部思想的结集，并作成《论事》。但根据《论事》中论破的对象来看，当中不仅包括北方上座系说一切有部（说因部）、犍子部、正量部、贤胄部，印大陆分别说系饮光部、化地部，还有大众系的大众部、鸡胤部、说大空部、北道部。此外，由阿育王时代大众部的大天，传化于东南印形成的制多部，在后世分化出的东山住部³²及西山住部，也出现在《论事》的论破对象中。由于东山住部、西山住部，以及说因部（说一切有部）、犍子部、正量部、贤胄部、北道部等，多是佛灭后二百至三百年间的支派，所以可以推见《论事》的完成，是佛灭后近三百年，佛教各部派多已分化完成的时代，不应是阿育王的时代。基于《论事》虽然提及分别说部的部义，但同出于分别说系而弘化于印大陆的化地部、法藏部、饮光部，却只传《舍利弗阿毘达磨》而不传《论事》，可以推知《论事》虽有可能是出自目犍连子帝须的传作，但是由传法于锡兰之分别说系诸师所传作及完成的可能性，应当远远大于出自目犍连子帝须。《论事》初传时应当不像现今的完备，传说公元前 232 年，摩晒陀在锡兰传授分别说部三藏，有可能在此时创作或补充此论，或者是锡兰大寺派举行结集时（公元前约 26 年），也可能再作补充。

除了锡兰分别说系铜鑠部传说，佛灭约二百年余时，有外道邪说入于佛法以外，北方上座也传佛灭约二百年，南印的大众部有外道大天出家并重提「五事」³³，因而分裂为制多山部、西山住部、东山住部等六部。由于大众部分化之诸部名称见于《论事》中，而锡兰又传「外道附佛」促使分别说部举行结集，并作成《论事》，所以公元四、五世纪的锡兰佛教，有可能将佛灭约二百年南印大众部的争端，以及

佛灭百余年的「五事异法」，误认是同一事件。如果真是如此，那么锡兰佛教传说的紊乱，有可能是将不同时代与地区的五大事件，误认是同一事件的缘故。这五大事件分别为：（1）佛灭百余年阿育王时，毘舍离僧团之大天举「五事异法」；（2）佛灭百余年阿育王时，僧团为了「五事异法」起争端、分裂；（3）佛灭百余年阿育王时，目犍连子帝须召集分别说之结集，优波离系分出分别说部；（4）佛灭约二百年，大众系南印大天制多派支部，有外道出家之徒众再举五事；（5）佛灭约二百年，南印大天徒众的分裂。如是发生在不同时代、地域的五大事件，全都被串连成阿育王时代的事了。这才会说阿育王出于佛灭二百余年，有外道附佛，分别说者目犍连子帝须为净化僧团，而举行结集作成《论事》，而《论事》中有南印大天制多派分支西山、东山等部。

锡兰分别说系铜鑠部应当是为了合理化时代、事件错置的混乱，才会将阿育王信佛修法的前与后，被分别称为黑阿育、法阿育的说法，分别改说是佛灭后百余年的黑阿育，以及佛灭后二百余年的法阿育。如是原本同一阿育王，就变成不同时代的两位阿育王了。

7. 佛陀年代的确定

近代学者依古代传记，以及对近代发现的阿育王石刻铭文的研究，在『石柱法敕』中的僑赏弥（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，现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」及呼吁「僧团和合」的敕令。见沙如那陀法敕：

「虽任何人亦（不得）破僧。若比丘或比丘尼而破僧者，皆令著白衣，不得住精舍之处。……天爰如是昭。」

如是可知当时的佛教界，的确有论诤与僧团不能和合的事实，这隐含于锡兰华氏城Paṭliputta淘汰附佛



之贼住比丘的传说。根据『摩诃僧祇律私记』³⁷所
载：

「佛泥洹后，大迦叶集律藏为大师宗，具持八万
法藏；大迦叶灭后，次尊者阿难，亦具持八万法
藏；次尊者末田地，亦具持八万法藏；次尊者舍那婆
斯，亦具持八万法藏；次尊者优波崛多，世尊记无
相佛，如降魔因缘中说，而亦能具持八万法藏，於是
遂有五部名生」。

阿难系是经由阿难传商那和修（罽宾传说阿难晚年
有旁传末田地），商那和修传优波鞠多，而阿育王时代
的阿难系上座长老优波鞠多，在后世被传说为「无相
（好）佛」³⁸。另在说一切有部的记载中，阿难系第三
传优波鞠多之后，佛教分化为五部僧团。此见公元后
二世纪，阿难系迦湿弥罗重论之说一切有部传诵的
《达磨多罗禅经》卷上³⁹：

「如来泥洹未久，阿难传其共行弟子末田地，
末田地传舍那婆斯。此三应真咸乘至愿，冥契于昔，
功在言外，经所不辩必暗，軌无匠孱焉无差。其後有
优波崛，弱而超悟，智绍世表，才高应寡，触理从
简，八万法藏所存唯要。五部之分始自於此」。

『摩诃僧祇律私记』及《达磨多罗禅经》提到的
师承列序，是出是公元二世纪以后的新说一切有部，
略不同于公元前一世纪之《阿育王传》的说法。根据
公元前一世纪，原说一切有部之《阿育王传》的说
法，阿难是传法于商那和修，商那和修再传于优波鞠
多。见《阿育王传》⁴⁰卷四、卷六：

「尊者阿难语商那和修，佛以法付嘱尊者迦
叶，迦叶以法付嘱於我。我今欲入涅槃，汝当拥
护佛法。摩突罗国有优留曼荼山，当于彼立塔寺。时
有长者兄弟二人，一名那罗，二名拔利，佛说此二檀
越，当于此优留曼荼山造僧房阿练若处。摩突罗国有
长者名鞠多，当生一子名优波鞠多，汝好度使出
家，佛记此人，我百年後当大作佛事。商那和修答
言：唯然受教。」

「尊者（优波）鞠多……语提多迦言：子！佛以
法付嘱迦叶，迦叶以法付嘱阿难，阿难以法付我和上
商那和修，商那和修以法付我，我今以法付嘱于
汝。」

北印《阿育王传》的记载，佛灭后约百年，末田
地（摩田提）教导罽宾民众种植郁金香花营生，促使
罽宾人感念佛恩而仰归佛法，顺利开教于罽宾。见
《阿育王传》卷四⁴¹：

「尊者阿难欲入涅槃，即时大地六种震动。时雪
山中五百仙人，……彼仙人中有一导首，将五百仙人
翼从而来至阿难所，敬礼其足合掌而言：听我出
家。……尊者阿难化彼河水变成金地，乃至五百仙
人出家皆得罗汉。是诸仙人在恒河中受戒故，即
名为摩田提。……尊者阿难语言：世尊以法付嘱于我
而入涅槃，我今亦付嘱汝之佛法而入涅槃，汝等当于
罽宾国中竖立佛法。佛记：我涅槃後当有摩田提比
丘，当持佛法在罽宾国。……尊者（摩田提）将无
量人乘入此国，自安村落城邑。摩田提将人飞向香山
中，欲取郁金香种来至罽宾住之。」

在南传《岛王统史》第七章⁴²的记载，阿育王之
子摩晒陀出家受具足戒的戒师，就是罽宾的开教大师
末阐提（末田地）。因此，公元前一世纪的说一切有
部，对于佛灭后百年北印犍陀罗（罽宾，后世又译称
迦湿弥罗）的开教大师末田地⁴³（末阐提），基于尊
重的缘故，而推崇为阿难入灭前的旁传。

阿育王时代部派初分，阿难系起而抗拒优波离系
的「异说」，当时阿难系的优波鞠多，尽力维持传统
的「经说教法」。佛灭后250年，阿难系上座部学众迦
旃延尼子，受到优波离系的影响，作《发智论》改变
传统经说教法，阿难系上座部遂分化为重经之雪山
部，以及重论之说一切有部。此时重论的说一切有
部，弘化于原阿难系的化区，约从摩偷罗至西北印犍
陀罗（罽宾）一带，而依经的原上座部学众，则避往
喜马拉雅山今尼泊尔一带为雪山部。



公元前二世纪末叶，佛灭后 250~300 年间（B.C.137~87），原说一切有部再分裂为南方犍子部及北方新说一切有部，再分化后的北印新说一切有部，逐渐的朝向犍陀罗东方的迦湿弥罗（也被称为罽宾）发展。公元二世纪后，迦湿弥罗新说一切有部，实不同于公元前的原说一切有部。公元二世纪以后，发展于迦湿弥罗，传出《达磨多罗禅经》的新说一切有部，应是为了和兄弟部派的犍子部，竞争「原说一切有部」的正统地位，才特别推崇罽宾（此时罽宾亦兼及迦湿弥罗）开教者末田地的地位，从过去阿难旁传于末田地的说法，改说是阿难直传予末田地，再由末田地传予原是阿难嫡传的商那和修（舍那婆斯）。此一改说的师承，在汉地后译的《阿育王经》中，也作了同样的修改。当然这种师承的叙述，并不是真实的史实，这多少是「新有部」为了尊崇己宗，才将原说一切有部与再分化后的犍子部，共同尊崇的阿难系第二师商那和修，改变为迦湿弥罗「新说一切有部」之第二师末田地的再传，而目的应是为了自尊为犍子部的母部。

据『摩诃僧祇律私记』及《达磨多罗禅经》的记载，宣化于阿育王时代之阿难系第三师的优波鞠多⁴⁴之后，佛教分化出五部僧团，包括阿难系之原上座部，由优波离系之分别说部分化出的化地部（弥沙塞部）、法藏部、饮光部，以及优波离系的大众部，共成为五部僧团。关于五部僧团的分化，另在汉地吴支谦的『法句经序』⁴⁵（A.D.230）中也有提到：

「四部阿舍，佛去世后阿难所传，卷无大小，皆称闻如是处。佛所在究畅其说，是後五部沙门，各自钞众经中四句、六句之偈，比次其义条别为品。……故曰法句。」

从阿难系说一切有部《达磨多罗禅经》及『摩诃僧祇律私记』的记载中，优波鞠多时代的僧团应有大事发生，而优波鞠多与阿育王为同一时代，又是阿难系说一切有部《阿育王传》，还有优波离系分别说系铜鞮部《善见律毘婆沙》，所可以探知的事实。如是

可知，阿育王时代的僧团应有大事发生，并造成佛教的大分裂。

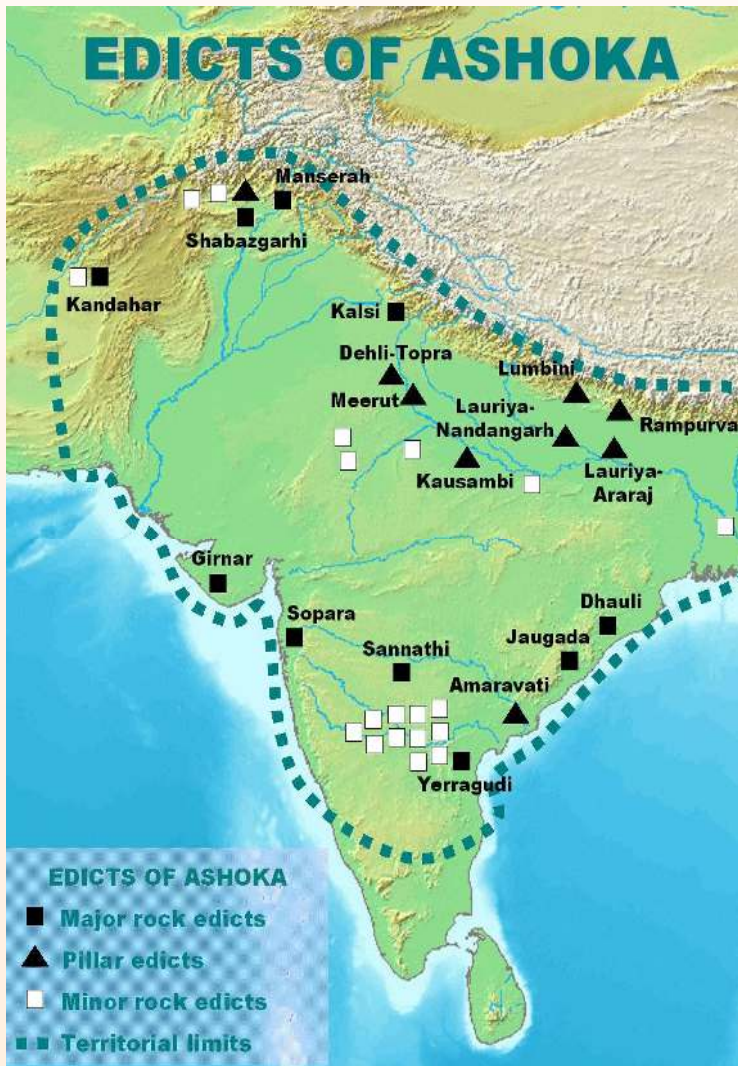
根据世友着真谛译《部执异论》的记载，佛灭后 116 年阿育王的时代，佛教发生「五事异法」的大论争，造成僧团的分裂。当时阿难系反对「五事」，优波离系毘舍离僧团赞成「五事」，而优波离系优禅尼之「分别说」僧团则采折衷立场，僧团从此分裂为阿难系之上座部，优波离系毘舍离僧团的大众部，优波离系优禅尼僧团的分别说部。由于优波离系分别说部受到阿育王的支持，使得部派的发展大为顺利，遂率先分化成化地部（弥沙塞部）、法藏部、饮光部等三部，这才形成优波鞠多及阿育王时代之后的五部僧团。佛灭后约 250 年，五部僧团已再分化，阿难系分化为雪山部与说一切有部（说因部），而大众部已辗转再分化成九部（或十一部），加上分别说系三部，即有十六部，连阿难系与分别说之母部算上，约有十八部。这约合于南传《岛史》所载，佛灭后二百余年，佛教分裂为十八部。

因此，锡兰分别说系铜鞮部编传的《岛史》，将护持佛教的阿育王，说是出于佛灭后 218 年，是不如北印阿难系以阿育王出于佛灭后 116 年的传记，来得古老及可信。现依阿育王的年代来推算 佛陀年代，得知佛陀入灭于公元前约 387 年（ $271 + 116 = 387$ ），正觉于公元前约 432 年（ $387 + 45 = 432$ ）。

佛教一向是以现今为「佛灭后多少年」，作为尊崇、忆念 佛陀的表征，这确是一种值得实行的方法。然而，若依 佛陀的教法而言，悉达多之为「佛陀」，是因为「明见十二因缘法」，成就「四圣谛三转、十二行」。「佛陀」绝不是出生时，即已预定此世必为正觉者，这是后世揉杂了印度传统宿命信仰的『本缘』传说，实不合于「缘生、无常」的正统佛法。对于佛弟子的依止处，佛陀教导「当作自洲而自依，当作法洲而法依，当作不异洲、不异依」⁴⁶，并教诫弟子「佛灭后，当以四念处为依处」⁴⁷，是谓「应以自为洲、以自为依处，不以其他为依处；以法为洲、以

法为依处，不以其他为依处，则于勤学者中，乃我最上之比丘」。因此，世间不会因为 佛陀入灭，就失去最胜的依靠，只要 佛陀的教法还流传于世间，即如 佛陀住世无异。佛弟子如能奉行 佛陀的教法无误，则能令正法广传久住，如同 佛陀正觉宣法于世。

依佛法而言，佛教应当考虑以「佛陀之正觉年代」为准，作为显现「佛出世间之真义」，并宣示世人：虽然 佛陀已经入灭，但正法依然传世未绝，如声闻弟子能「依法依律」奉行不逾，即如 佛陀住世无异。如是而说， 佛陀正觉后，正法传续至今约 2442 年（公元 2010 年）。



阿育王刻文敕令分布圖—資料來源維基百科

批注：

1. 《阿育王传》是由罽宾（犍陀罗）说一切有部传出的作品，根据当中三恶王毁坏佛教的记载，可推知本传应为公元前一世纪末叶的作品，《阿育王传》在汉地有三种译本：

1. 《阿育王传》七卷：参大正藏 T50 p.99.1

见『历代三宝记』：《阿育王传》在西晋惠帝时（公元后 290 ~ 306 年）初传入汉地，由安息（伊朗）三藏安法钦译出。

2. 《无忧王经》二卷：参大正藏 T2 p.161.2, p.177.2

见『历代三宝记』：刘宋元嘉中（公元后 435 ~ 453 年）求那跋陀罗 Guṇabhapāla 译出。现被误编为《杂阿含经》50 卷当中的 23,25 卷。

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

见『历代三宝记』：梁武帝天监十一年（公元后 512 年）扶南三藏僧伽婆罗 Saṅghapāla 译出。

2. 见《岛史》之目次的说明：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 65 册 p.1 ~ p.6

《岛史》含有二种史诗本。一、《岛王统史》Drpavaṃsa 编纂于公元 352 ~ 450 年之间；二、《大王统史》Mahavaṃsa 是由达多斯那（Dhātusena；A.D.460 ~ 478）王，在公元 459 年请他的叔父摩诃那摩 Mahānāma（由法称 Dharmaśreṣṭhin 达摩气如谛）编纂于公元五世纪末叶。

3. 见『阿育王刻文』目录 醒悟译：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册之附录 p.1 ~ 12

在印度现今已发现的『阿育王刻文』，共有四类。

1. 摩崖法敕：有十四章法敕、别刻法敕。

2. 石柱法敕：此等法敕分别刻在 A.提利陀普罗 Delli-Toprā 石柱、B.提利弥罗陀 Delhi-Mīraṭh 石柱、C.罗宇利耶阿罗罗智 Lauriyā-Ararāj 石柱、D.罗宇利耶兰单加利 Lauriyā-Nandangarh 石柱、E.兰普如瓦 Rāmpurvā 石柱、F.阿兰哈婆多库赏 Allāhabād-Kosam 石柱（此石柱原存于阿罗哈婆多市）。以上六地石柱共通者为六章法敕，只存于提利陀普罗石柱者有第七章法敕，阿兰哈婆多库赏石柱则刻有关于王后之法敕与憍赏弥法敕。

3. 小石柱法敕：删至 Sañcī、沙如那陀 Sarnāth、蓝毘



尼园 Lumbinī-vana、尼迦利沙迦如 Nigāli Sāgar 等地之石柱法敕。

4.小摩崖法敕、迦如迦达婆罗多 Calcutta-Bairāt 法敕 (A.D.1840 年发现)、婆罗婆如 Barābar 丘之洞院刻文 (A.D.1847 年已为洞院学者所知)。小摩崖法敕是分别刻于不同地方之岩壁上的刻文，分别为 A.如普那多文 (Rūpnāth, 略称 R, A.D.1871 即公表刻文括本)、B.沙哈斯罗无文 (Sahasrām, 略称 S)、C. 婆伊罗多文 (Bairāt, 略称 B)、D.摩斯奇 (Maski, 略称 M, 由玛须奇在 A.D.1915 年发现，此文特别记有「天爱阿育」之阿育王名，为其它阿育王刻文所无有) 文、E.普罗夫摩奇利 (Brahmagira, 略称 Br, A.D.1892 年发现) 文、F.西兹达普罗 (Siddapura, 略称 S, A.D.1892 年发现) 文、G.、奢提因迦罗迷西由瓦罗 (Jatinga-Rāmeśvara, 略称 J, A.D.1892 年发现) 文。

关于婆罗婆如 Barābar 丘的三个洞院刻文 (参『阿育王刻文』正文 p.84 ~ 85)，特别载明此三洞院是阿育王施与外道，第一洞院为榕树洞院 (又称斯达摩洞院)，第二洞院为加罗提加洞院 (又称修瓦周普利洞院)，第三洞院为斯毘耶洞院 (又称如如那奢宇婆如洞院)，在

第三洞院刻文的末后，特别刻有卐字 (参『阿育王刻文』正文 p.85 注 4)。

* 笔者注：卐字是印度耆那教所用的神圣符记，但在原始佛教时代是不用此种符号。

见『阿育王刻文』正文 p.2 之注 2, 参正文 p.77-13

『阿育王刻文』中多见「天爱、喜见王 Devānāmpiya Piyadasi lāja」之文，「天爱」指为诸神所爱、诸天所亲者，「喜见」是有欣喜亲见面容的意思。由于公元 1915 年玛须奇在南印摩伊苏如之尼沙无领的摩斯奇村，发现之小摩崖法敕的断片中，有天爱阿育之刻文 (此为其他阿育王刻文所无有的词语形式)，遂确证此等为阿育王刻文。

4.见『阿育王刻文』中十四章法敕：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.1 ~ p.35

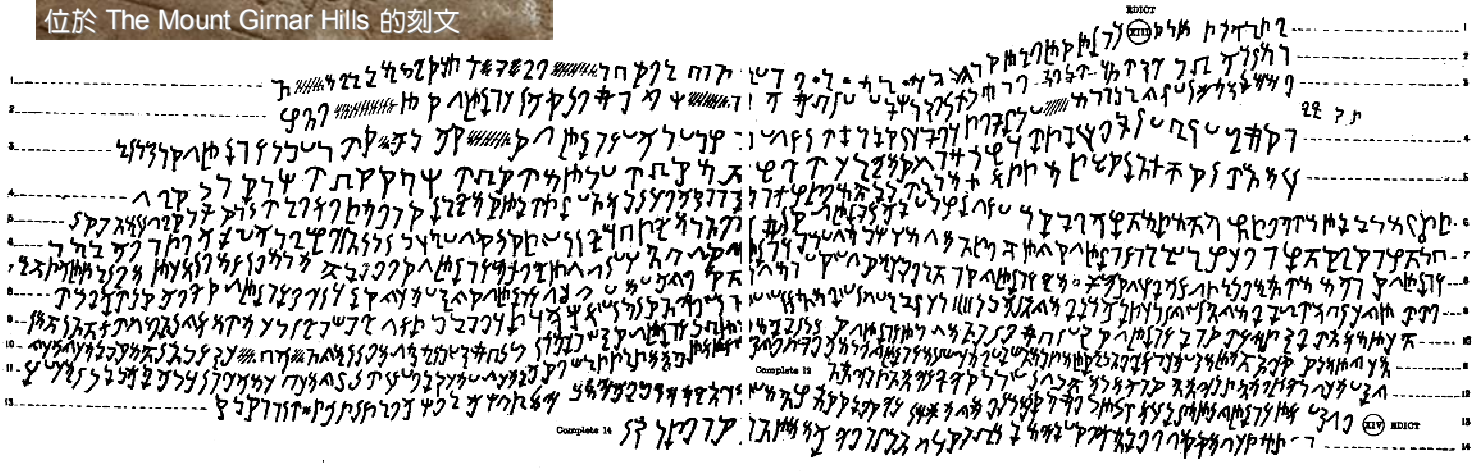
5.见『阿育王刻文』中十四章法敕之第二章及第十三章：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册之附录『阿育王刻文』p.3 ~ 4, p.30-14 ~ p.31-2

「天爱喜见王.....安提瑜迦王 (安提奥普二世 Antiochus II B.C.261 ~ 246 (今叙利亚 Syria))」 「灌顶过后八年而天爱喜见王.....凡于诸邻邦之间，于此有



SHĀNBĀR-GĀRHI ROCK
Back of W. Face.

位於 The Mount Girnar Hills 的刻文



阿育王敕令拓片—資料來源維基百科

称为安提瑜迦 Arntiyoga 之奥那王 (Yona, Yavana 古波斯), 又越过其安提瑜迦王, 有称为土罗耶王 Tulamaya (B.C.285 ~ 247 Egypt 埃及)、安提其那王 Arntekina (B.C.276 ~ 239 Macedonia 马其顿)、摩迦王 Makā (B.C.circa 300 ~ 250 Cyrene 王)、阿利其修达罗王 Alikyasueale (B.C.272 ~ circa.255 Epirus 希腊) 之四王, 在南方可得周达诸王 (Coḍa)、般提耶诸王 (Paṁdiya 约今叙利亚 Syria), 以至锡兰王 (锡兰古称 Tambaparni 檀婆般尼, 谓铜掌岛)]

6. 见《岛王统史》第六章: 参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 65 册 p.41-3

「阿育王统治最上之巴连弗, 灌顶后三年, 已信乐佛之教。」

7. 见阿育王之『小摩崖法敕』: 参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』

见『阿育王刻文』正文 p.71-12 ~ p.72-1 及参 p.74 之【注 3】

「朕明白在释迦信者优婆塞之间二年有余, 然尚无热心精勤。反之, 朕近于僧伽而热心精勤之间有一年余【注 3】」。【注 3】: 一年有余 sātileke chavachara (如普那多 Rūpnāth 之刻文, 略称 R), savachale sādika (沙哈斯罗无 Sahasrām 之刻文, 略称 S)。

因为在沙哈斯罗无刻文 savachale 的 va 字处, 多有不明确, 且见有他字, 而成为种种之读法及说法, 其中, saḍvachale 即读为六年, 依此法敕之年代, 遂为阿育王年代论说的根据。过去此论曾出现与前者 (一年) 之比较, 得明其不正确, 但现在此六年说不能承认 (本书作者注: 当对照刻于其它地方的『小摩崖法敕』来看, 可知阿育王为优婆塞二年半有余, 其间不精勤者有一年, 亲近僧伽而转为精勤, 则有一年余)。

见『阿育王刻文』正文 p.79-3 及参 p.80 之【注 3】

「朕为优婆塞之间二年半有余, 然尚不热心精勤又一年间【注 3】」。反之, 朕近于僧伽而热心精勤之间一年有余」。【注 3】: 一年间 ekam savacharam (普罗夫摩奇利 Brahmagira 之刻文, 略称 Br), ekam savacha..... (西兹达普罗 Siddapura 之刻文, 略称 S), 而奢提因迦罗迷西由瓦罗 (Jaṅga-

Rāmeśvara, 略称 J) 之刻文, 亦应如此。今因为破损不得读, 此年数唯此有而为重要者。

8. 见『十四章法敕』之第十三章: 参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.29-9 ~ 13

9. 见『十四章法敕』之第十三章: 参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.31 之【注 1】

「迦陵迦国 Kalimḡā (G)、Kaligyā (K)、Kaligā (Sh, M)。孟加拉国湾头西海岸一带的地方, 相当于现今之奥利沙」。

羯陵伽国 (梵 Kāliṅga, 藏 Ka-līn-ka), 又作伽陵迦、迦陵。南印度古国, 位于连接奥利萨省与案达罗省东北部的孟加拉国湾一带。

见中国 季羨林着《大唐西域记校注》卷十『羯陵伽国』注

印度东部沿海的一个著名国家, 其领域随国势盛衰而有所变迁。大抵北起马亨纳底河, 南抵哥达瓦里河, 背负



印度德干高原的阿育王和平塔



东高止山，面临孟加拉国湾。……早期佛典如《岛史》（Dīpavaṃsa）、《大史》（Mahāvamsa）、《中部》（Majjhimanikāya）和《长部》（Dīghanikāya）也曾提到此国，称其国都为檀塔补罗（Dantapura）。……公元前四世纪末，塞流古一世派往孔雀王朝的使节麦加斯忒尼（Megasthenes）也提到此国，称其军队强大，有步兵六万，骑兵一千，象军七百。此外欧洲古典作家如托勒密、普林尼的著作中也都提到此国。当时羯陵伽是南印度最强大的国家。公元前261年该国对阿育王的征服，曾进行极其勇猛顽强的抵抗。……其他印度古籍如史诗《摩诃婆罗多》、《广博本集》等也都有关于此国的记载。《政事论》中称该国以产象著称，佛经中也称赞此国所产的细布。……首都曾几度迁徙。关于该国的故都以及玄奘巡礼时该国都城的问题，异说颇多。先是康宁哈姆比定哥达瓦里河下游东岸之 Rajamahendri（今名 Rajahmundry）为玄奘巡礼时该国的首都，即佛典中的檀塔补罗（Dantapura，意为「牙城」。据说佛陀圆寂后不久，右犬牙即供奉于该城）。因为据佛典记载，此城位于大河北岸，羯陵伽国内除哥达瓦里河外，别无更大河流，克里希纳河虽辽阔，但并不在此国境内。

10.A.见《佛祖统记》卷二：参照大正藏第49册 p.142.3-7 ~ 12

「《周书异记》：昭王二十四年甲寅岁，四月八日，有五色光，入贯太微，遍于西方。太史苏由曰：有大圣人生于西方。穆王五十二年壬申岁，二月十五日旦，白虹十二道，南北通透。太史扈多曰：西方有大圣人，终亡之相。」

* 笔者注：依中国《史记》所说，周昭王即位的第十九年，在南征荆楚时，溺死于汉水。又有一说，周昭王南征楚国，楚国求和，以胶船送昭王还国，因船以胶合，故于江中散坏沉溺。可知《周书异记》对于周昭王在位的年代，有着相当的讹误。依现今中国史学界的断代史研究，定周昭王的时代为 B.C.995 ~ 977，而周穆王在位55年，时约 B.C.976 ~ 922。

B.参印顺着《佛教史地考论》之四、论佛灭的年代——参照正闻出版社1998年新版 p.201

中国特有的传说：佛生于周昭王二十四年（或作二十六

年），入灭于周穆王五十三年说（公元前九四九）。从传记看来，这并无从印度传来的形迹。此一传说，是元魏昙无最，在正光元年（公元五二〇），为了与道教的争论而说到的。北齐法上，也如此说。昙无最的根据是《周书异记》，为一来历不明的文记。道教徒伪造《化胡成佛经》，这对于佛教在中国的地位与发展，受到严重的障碍，所以非说明佛先老后不可。为了达成此一目的，才有《周书异记》，佛灭于公元前九四九年的传说，成为千余年来，中国佛教信用的佛元（但中国多用佛诞纪年）。

11.见《佛祖统记》卷第三十六『法运通塞志』：参大正藏 T49 p.339.3-29 ~ p.340.1-8

「西晋成帝咸康六年，道士王浮因与佛教沙门白法祖论法屡败，愤而伪造《老子化胡成佛经》，称老子携函关令尹喜西入天竺，化胡为佛陀，立浮屠教。」

12.见《历代三宝记》卷十一：参大正藏第49册 T49 p.95-2-17 ~ p.95-3-8

「武帝世，外国沙门僧伽跋陀罗，齐言僧贤。师资相传云：佛涅槃后，优波离既结集律藏讫，即于其年七月十五日受自恣竟，以香华供养律藏，便下一点置律藏前，年年如是。优波离欲涅槃持付弟子陀写俱，陀写俱欲涅槃付弟子须俱，须俱欲涅槃付弟子悉伽婆，悉伽婆欲涅槃付弟子目犍连子帝须，目犍连子帝须欲涅槃付弟子旃陀跋闍。如是师师相付至今三藏法师，三藏法师将律藏至广州临上，舶反还去，以律藏付弟子僧伽跋陀罗。罗以永明六年共沙门僧猗，于广州竹林寺译出此『善见毘婆沙』，因共安居，以永明七年庚午岁七月半夜受自恣竟，如前师法，以香华供养律藏讫即下一点，当其年计得九百七十五点。点是一年，赵伯休梁大同元年，于庐山值苦行律师弘度，得此佛涅槃后众圣点记年月。」

13.公元1954年，在缅甸召开的世界佛教徒友谊会第三届大会，通过了佛灭于公元前544年的说法，并决定1956年为佛灭二千五百年（以佛灭当年起算）。但泰国的佛教界，不接受缅甸大会的决议，另在1957年举行佛灭二千五百年大会（此以佛灭次年起算）。这是锡兰、缅甸将出于后起传说，作为世界佛教公认的佛元。然而，此说是无法合于南传『岛史』中，以阿育王出于佛灭后218年说法。

14.印顺着《佛教史地考论》之四、论佛灭的年代：参照
正闻出版社 1998 年新版 p.197 ~ 198

「中国与南传国家共传共信的：依《菩提伽耶碑记》，佛灭应为公元前五四六年。此说传入锡兰、缅甸，传说为公元前五四四年。传入泰国、高棉，传为公元前五四三年。彼此虽有二、三年的差异，实依于同一来源而来。」

15.A.见唐玄奘着《大唐西域记》卷八：大正藏 T51
p.918.2-6 ~ p.918.3-6 ~ 13

「菩提树北门外摩诃菩提僧伽蓝，其先僧伽罗国王之所建也，庭宇六院观阁三层……僧徒减千人，习学大乘上座部法。」

「昔者南海僧伽罗国，其王淳信佛法发自天然，有族弟出家想佛圣迹，远游印度寓诸伽蓝，咸轻边鄙，于是返迹本国，王躬远迎，沙门悲耿似若不能言。王曰：将何所负若此殷忧？沙门曰：凭恃国威游方问道，羁旅异域载罹寒暑，动遭凌辱语见讥诮，负斯忧耻讵得欢心。」

（王）曰：若是者何谓也？（沙门）曰：诚愿大王福田为意，于诸印度建立伽蓝。……（王）曰斯事甚美闻之何晚。……沙门曰：菩提树者，去来诸佛咸此证圣，考之异议无出此谋。（王）于是舍国珍宝建此伽蓝，以其国僧而修供养，乃刻铜为记。……故此伽蓝多执师子国僧也。」

B.参《中华佛教百科全书》(二) p.709.2 ~ p.710.1 ;
(七) p.4417.2

根据近代的考证，公元后四世纪笈多王朝沙姆陀罗笈多 (Samudragupta, 326 ~ 375) 在位时，斯里兰卡 (锡兰) 的摩诃男 (Mahānāma) 与优婆仙那 (Upasena) 二位比丘，至印度巡礼圣迹，回国后向当时斯里兰卡国王麦加瓦马 (Meghvama) 诉苦，告以于印度巡礼圣地时无处可住的困苦。公元 330 年锡兰的麦加瓦马王向印度沙姆陀罗笈多王请求，提供在印度建立僧院的土地。沙姆陀罗笈多王许以在四大圣地中之一处建斯里兰卡僧院，斯里兰卡乃在菩提道场菩提树之地，建立供僧众住锡的僧院，此即摩诃菩提僧伽蓝 (Mahābodhi-saṅghārāma)，或称大菩提寺、大觉寺 (Mahābodhi-vihāra)。

现今在印度摩诃菩提寺的西南面，有一个长方形的遗

址，据说这个长方形的遗址，就是锡兰的麦加瓦马王所建造的寺院遗址，目前它已经完全毁坏了，只有遗址尚存。印度现今的佛陀伽耶寺，大约建造于公元二世纪，阿育王可能是此寺最早的建造者，但阿育王所建，应已为后来之国王重建此寺时毁弃，后来的锡兰麦加瓦马王亦曾参与修建。早在公元 1079 年发现缅甸佛教徒曾将此寺重修，公元 1100 年至 1200 年之间，有比丘达摩罗克特进行部份重修，公元 1298 年又有缅甸人重修此寺，其后在哈尔茄尼毗哈发现的刻文，其时间为 1202 年。该刻文已由茄耶萨瓦耳译成英文，刊载于毗哈尔与奥里萨研究会杂志上 (六卷)。

16.A.见《大唐西域记》卷八：大正藏 T51 p.918.2-6 ~ 15

B.参印顺着《佛教史地考论》之四、论佛灭的年代：参

印度的摩诃菩提寺





照 正闻出版社 1998 年新版 p.198

「考玄奘《大唐西域记》（卷八），菩提伽耶，为释尊成道处。菩提场北，有摩诃菩提寺，为僧伽罗国王所建筑，寺内的僧众，也以僧伽罗国来的为多。摩诃菩提寺内的僧伽罗学僧，所信所行的，是「大乘上座部」。我们知道，僧伽罗就是现在的锡兰，所以毫无疑问的，现在南传佛教国家所信用的佛灭年代——公元前五四四（或五四三），就是留学印度的锡兰学僧，根据《菩提伽耶碑记》而来，只是推算上小有出入而已。玄奘留学时代（公元六二七—六四五）的锡兰学僧，在印度信奉大乘上座部，与现代的锡兰不同。」

C.笔者注：据《岛史》（Dipavamsa）所传，阿育王时摩晒陀 Mahinda 将南方上座部分别说部的传诵传入锡兰，当时国王天爱帝须 Devānampiya Tissa 建了大寺供养。公元前 44 ~ 17 年，锡兰国王婆多伽摩尼王（Vattagamanī）另建无畏山寺，供养被大寺撵出之摩诃帝须长老 Kupikkala Mahātissa，锡兰佛教因而分裂为大寺派与无畏山寺派。因为锡兰僧团的分裂与竞争，公元前约 26 年，大寺 Rakkhata 长老召集僧众重新结集法藏，并以文字写于贝多罗树叶，成为世上第一部以文字记载的三藏典籍，此后锡兰大寺派正式成为分化于锡兰的部派——铜鍍部。公元后约 269 ~ 291 年，南印有吠多利耶 Vaitulya 学派的新思想传入锡兰，Vaitulya 谓方广派或大空派。据近人考证，吠多利耶派似为龙树学派，是信受出于公元前后的《般若经》为主，发展成不信受「四圣谛」为圆满教法的「新菩萨道」，这不同于部派佛教所发展、信受的「古典菩萨道」，仍以「四圣谛」为圆满教法。「新菩萨道」不仅自称是「大乘」，并且贬抑传统佛法的「四圣谛」是「小乘」。传出于公元后的「新菩萨道」，绝然不同于传统部派佛教之古典菩萨道——是以信守「四圣谛」为圆满教法，作为教法的依归。由于分别说系在锡兰的大寺派不接受「大乘」的异说，而无畏山寺派则采取接受的立场，所以造成锡兰佛教的严重分裂及对立。

由于《大乘上座部》的说法，并不是指「大乘」与「上座部」共同组成的教派，而是指出于传统佛教又同时信受「新菩萨道」的教说，变成一种揉杂「新菩萨道」思想的《上座部》，这才形成玄奘所称的《大乘上座

部」。所以，锡兰佛教被称为「大乘上座部」的教派，应是指接受方广学说的无畏山寺派。

公元 330 年锡兰麦加瓦马（Meghvama）王于印度佛陀伽耶附近建寺，此寺多为锡兰僧众（主要是大乘上座部的僧众）所居。佛灭于公元前 543 ~ 546 年，是出于公元后「新菩萨道」的传说（参下一批注），不同于锡兰大寺派之《岛史》所说的佛陀年代，而公元后七世纪印度菩提迦耶北方，僧伽罗国寺院中的僧侣，多是「大乘上座部（无畏山寺派）」的学众，可以推定「新菩萨道」的佛纪说，应是经由此而传入锡兰。如此一来，造成锡兰流传着两种时间不同的佛陀年代，但锡兰佛教不明辨于此，日后辗转传于緬、泰诸国，才形成今日南传佛教的佛元说与《岛史》所记，相互不合的处境。

17. 僧伽罗国（今斯里兰卡）：见《大唐西域记》卷十一，参大正藏 T51 p.934.1-15

摩揭陀国（Magadha）：见《大唐西域记》卷八，参大正藏 T51 p.918.2-14

羯陵伽国（Kalinga）：见《大唐西域记》卷十，参大正藏 T51 p.929.1-4

跋祿羯拈婆国（Bhārukacchā）：见《大唐西域记》卷十一，参大正藏 T51 p.935.3-2

苏刺陀国（Suraṣṭra）：见《大唐西域记》卷十一，参大正藏 T51 p.936.3-16

18. 参印顺着《佛教史地考论》之四、论佛灭的年代：参正闻出版社 1998 年新版 p.198 ~ p.199

「当中国的罗什时代（公元五世纪初），大乘佛教广泛传入时，佛教界相信当时是佛灭「千载」，也就是佛灭十世纪。我在《佛灭纪年抉择谈》曾假定：「公元四一〇年，为传说的佛灭后九五〇年，那么佛灭年，应为公元前五四〇年」。据此来推算，中国大乘教徒所传说的：「罽貳王」为「后七百年」；结集《婆沙论》为「六百余载」；马鸣为「六百岁已」；龙树为「七百岁已」；提婆为「八百余年」；河黎跋摩「九百年出」——公元一、二、三世纪的佛教史事，无不相合。所以，以公元前五四六，或五四四，或五四三为佛灭年代，并非南传佛教国所特有，反而是大乘佛教的佛灭年代说。民国二十二年，太虚大师作《佛元抉择论》，也采取此一佛灭年代说，就因为他与中国所传大乘佛教史的年代



相合。可是此一佛灭纪元，比起巴利文典古传的，阿育王登位时，佛灭二百十八年满，并不相合，而是增多了六十年。」

19.见《历代三宝记》卷十一：参大正藏 第 49 册 T49 p.95-2-17 ~ p.95-3-8

参考『中华佛教百科全书』第九册 p.5916

《善见律毘婆沙》是觉音论师著作之铜钵部律藏的注解书，完成的时间约公元后 433 年前后，原本由锡兰三藏法师带来广州（可能是觉音）。由僧伽跋陀罗 Saṅghabhadra（僧贤）与沙门僧猗，在齐永明六年（A.D.488）于广州竹林寺译出。

觉音 Buddhaghosa 是中印度人，在佛陀伽耶 Buddhagayā，锡兰僧众所住的大菩提寺 Mahābodhi-vihāra，依离婆多 Revata 出家，修学巴利文三藏。觉音到锡兰，住在大寺，在公元后 412 ~ 435 年与大寺僧众，以巴利语写定全部三藏；以巴利语为释尊当时所用的语言，提高巴利语三藏的权威信仰。觉音为四部（与四阿含相当）及律藏作注释，并以戒、定、慧为次第，写成最著名的《清净道论》。这部论是依据无畏山寺派之优波底沙 Upatissa 的《解脱道论》（梁僧伽婆罗 Saṅghapāla，在六世纪初（A.D.506 ~ 518）译为汉文）为蓝本，再加以修正、补充，说明声闻弟子同达解脱的修道历程，并对《解脱道论》提出评破。当时的锡兰，大寺派与无畏山派仍在对立中，此后无畏山派日渐没落，大寺派成为锡兰的正统，而《清净道论》遂成为今日南传佛教的重要教科书。

* 作者注：巴利语是佛教现今最古老的用语，南传巴利三藏的用语虽最古老，但这是将公元前一世纪铜钵部大寺派以锡兰僧伽罗文写成的三藏传诵及批注，在公元后五世纪时觉音论师改用更古老的巴利语重新写成，但内容还是以部派分裂以后，南方上座分别说系的传诵为本，另增以锡兰大寺派的思想主张。因此，南传巴利语三藏的用语虽较为古老，但实际内容并不一定最为古老与纯正。

20.见法显《法显传》一卷：参大正藏 第 51 册 p.865.1-25 ~ 28

「在世四十五年说法教化，令不安者安，不度者度，众

生缘尽乃般泥洹。泥洹已来一千四百九十七岁，世间眼灭众生长悲，却后十日佛齿当出至无畏山精舍。」

21.见《阿育王传》：参大正藏 第 50 册 p.99.3-5 ~ 8

22.见《十八部论》：参大正藏 第 49 册 p.18.1-9 ~ 10

23.见《分别功德论》卷三：参大正藏第 25 册 p.39.1-29 ~ p.39.2-1

24.见《大庄严论》卷九：参大正藏 第 4 册 p.309.3-7 ~ 8

25.见《大智度论》卷二：参大正藏 第 25 册 p.70.1-7 ~ 10

26.见平川彰着《印度佛教史》第一章第七节：参显如法师、李凤媚合译法雨道场 2003,5 出版 p.114-10 ~ 13

27.见印顺着《佛教史地考论》「佛灭纪年抉择谈」之五、阿育王中心的王系之二、百一十八年说之检讨：参照 正闻出版社 1998 年新版 p.160 ~ p.164

〔（一）、《善见律》的那迦逮婆（应为娑之误）迦，即



阿育王石柱
取材自维基百科

「古事集」的陀娑迦 Darśaka 也是闍王的儿子。《善见律》编于一与闍王相隔三王的阇蹉王下，晋译《阿育王传》缺。优陀耶王（或说是闍王的孙子）以下，传说为「篡弑相寻」，都为弟兄伯叔间的相互废立。

(二)、《善见律》的修修那迦 Susunāga，《阿育王譬喻集》缺。传为废君自立，创立悉苏那伽王朝，定都旧王舍城 Rājagṛha 的名王。然悉苏那伽王朝，实创立于频娑婆罗王 Bimbisāra 以前，频王为第四世。从定都旧王舍城说，恰好证明了这还是王舍城为首都的时代。考《中阿含经》（卷一一，又《铜鞮律·小品》），称频王为「洗尼频婆沙罗」。洗尼 Seniya 即悉苏那伽的音转。所以《善见律》的修修那迦王，是编排谱牒者，误以频王前的古王，错编于阇蹉王后。「古事集」即是编列于频王之前的。

(三)、《善见律》的（迦罗）阿育，与「古事集」的迦迦婆罗那 Kākavarṇa 相当；（Kāka）音转而简为迦罗 kāla，即晋译的乌耳，意义为「黑」。锡兰传说为迦罗输柯 kālasoka；《善见律》的译者，直译之为阿育（阿输柯）。「输柯」，是锡兰传所特有的。本传（『阿育王传』）说：阿育王早年暴虐，人都称他为恶阿育——旃陀罗阿育；信佛以后，仁民爱物，人又称他为法阿育。这是印度的旧说；公元前后的《阿育王传》编纂者，把他编入传中。这一大陆佛教的一般传说，觉音从大陆去锡兰，是会知道这些的。觉音他们——印度王统的编年者，大抵由于二百十八年说的传说，与大陆所传百余年说不合。恰好旧有恶阿育与法阿育的传说，而迦罗的意义是黑，可解说为恶；这才称迦罗（迦迦婆罗那）为迦罗输柯。以为：这是百余年的阿育；护法的阿育，实登位于佛灭二百十九年。二阿育的传说，尤其是指向来所传的一百余年的护法阿育为迦罗输柯，造成印度王统编年的无边纠葛。

(四)、《善见律》说：迦罗输柯后，有十儿并立，凡二十二年；其后有难陀王，也是二十二年。据「古事集」说：篡杀悉苏那伽王朝末主（迦迦婆罗那）的，名摩诃波头摩 Mahāpadma，即晋译的摩诃曼陀罗 Mahāmaṇḍala。拔那 Bana 说：迦迦婆罗那，于都城附近被袭杀。袭杀迦迦婆罗那的，应即科尔提 Curtius 所说的 Agrammes。科尔提说：Agrammes 原为贫贱

的理发师，因见宠王后，所以弄权篡位。Agrammes，又作 Xandrames, Gandaridae。这位篡灭悉苏那伽朝的难陀王 Nanda，传说中名字的变化极大。然传说为「九难陀」，晋译的摩诃曼陀罗，波斯匿，难陀；及多氏《印度佛教史》的昆罗斯那，难陀，摩诃波头摩，大抵都属于九难陀王的一王。

今综古事集、拔那、科尔提等传说，认为：迦迦婆罗那是被袭杀的；他应为与难陀王朝相衔接。阿育十儿并立的二十二年，在历代王统编年中，实属不当。十儿的称王是可能的；王朝被难陀王所篡窃，仍不妨占有少数城邑，延续残破偏安的旧统。王统谱牒，本是一朝朝独立的；先后代兴的王朝，每同时存在。举中国史为例：陈武帝篡梁，萧齐还维持他的旧统，与陈代的灭亡，相隔仅有一年。又如元明之间，明清之间，新朝已建立，残破的旧朝还延续许多年。如联合不同王统的编年，忽略这种事实，错误可大了！对于印度古代史，我们没有充分知识，不能作肯定说。然对于不同王朝的衔接处，认为应特别注意！十儿二十二年，难陀王也恰好二十二年，这不能看作偶然吧！依多氏《印度佛教史》的叙述，相信迦罗诸儿维持残余的王统，与难陀王朝同为新兴的孔雀王朝所灭亡。此外，锡兰传佛灭于阿闍世王八年，而闍王卒于佛灭二十四年；在「古事集」中，却有闍王在位十八年的传说（卒于佛灭十年）。又频头沙罗王，《善见律》说在位二十八年，「古事集」说是二十五年。总之，锡兰所传的印度王统编年，值得怀疑处不少！

耆那教所传，王统的年代较长。然一致说，难陀王朝即位于大雄 Mahāvīra 涅槃后六十年。即依近代学者所说，大雄比佛迟十年入灭，那难陀王朝的成立，也不过佛灭七十年而已。然佛教传说，大雄死于佛陀涅槃以前，所以从佛灭到难陀王朝的成立，大约为六十年左右。难陀王朝二十二年，再加旃陀罗笈多及频头沙罗，也不过一百二十多年。

由于亚历山大 Alexander 的侵入印度，阿育王摩崖石刻的发觉，孔雀王朝的一旃陀罗笈多登位与阿育王灌顶——年代，总算大致确定。然旃王以前，阿闍世王以后，一切还在不同的传说中。一般学者，为公元四、五世纪

所编定的锡兰文献所蔽，大抵曲附二百十八年说来解说印度王统，以护法的阿育王出佛灭百余年为不可能。其实，如上来的检讨，悉苏那伽为古王的误编；迦罗十儿的部分据立，不应列于难陀王前；又参以传说在位年代的不同，百余年说是尽可能的。我们必须记着：二百十八年说，确为一古老传说；而锡兰传的印度王统编年，实与锡兰王统，五师传承的编年一样，都是为了证实这一传说而任意编纂成的！」

28. 见《佛教史地考论》『佛灭纪元抉择谈』：参照 正闻出版社 1998 年新版 p.164-5 ~ 6
29. 由于旃陀罗笈多 (Candragupta) 出生为摩利亚族 (Maurya) ，而 Maurya 梵文之意为「孔雀」，所以建立的王朝即以「孔雀」为名。
30. 见《岛王统史》第五章学派及师资相承：参元亨寺出版 南传大藏 第 65 册 p.30-12 ~ p.33-10
「十八之分派与正统之一派，加上正统派，此等全部十八 (部派) 。」
31. 见《大王统史》第五章 第二结集：参元亨寺出版 汉译南传大藏 第 65 册 p.167-9 ~ p.168-9
32. 见《论事》第二品 第一章一参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 61 册 p.182
「宣言阿罗汉者而见漏精，认为『魔众天近于阿罗汉而与 (不净) 』，是现在之东山住部、西山住部」
33. 见真谛旧译『部执异论』一卷：参见大正藏 第 49 册

p.20.2-2 ~ 4

「此第二百年满，有一外道，名曰大天，于大众部中出家，独处山间，宣说大众部，五种执异，自分成两部，一支提山部，二北山部。」

见玄奘新译『异部宗轮论』一卷：参见大正藏 第 49 册 p.15.2-1 ~ 4

「第二百年满时，有一出家外道，舍邪归正，亦名大天，大众部中出家受具，多闻精进居制多山，与彼部僧重详五事，因兹乖诤分为三部：一制多山部、二西山住部、三北山住部。」

见《岛王统史》第五章：参传大藏 第 65 册 p.33-8 ~ 10

「(52) 于初之百年中，无任何之分裂，至第二之百年，于胜者之教，生起十七之异派。(53) 其后次第生雪山、王山、义成、东山、西山及第六之后王山。」

34. 见阿育王『石柱法敕』之憍赏弥法敕：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.63-8 ~ 11

「天爱于憍赏弥敕令于诸大官。……命和合……于僧伽中不应容此。……比丘或比丘尼而破僧者，皆令着白衣，此不得住精舍之处。」

35. 见阿育王『小石柱法敕』之删至法敕：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.65-6 ~ 10

「(不得) 破……比丘及比丘尼之僧伽，(朕之) 诸王子 (乃至) 曾孙……以此令和合……。比丘或比丘尼而破僧伽者，皆令着白衣，不得住此精舍之处。……不论如何，朕所希望，和合于一令僧之久住。」

桑琦 Sañcī，在印度中央邦 (Madhya Pradesh) 之波帕尔市 (Bhopal) 东北方 46 公里，毗迪萨市 (Vidisa) 西南方 10 公里。此地现今仍存着阿育王建塔以来，经由历代增修建筑的桑奇佛塔。桑琦大塔原是阿育王为供养佛陀舍利而建，阿育王所立的石柱则在桑奇大塔的南门边，桑奇大塔的北边另有桑琦三塔，此塔原供养着舍利弗与摩诃目犍连的舍利，而桑琦大塔的西边另建有桑琦二塔，供养着阿育王时代十位重要宣教长老的遗骨。桑琦佛塔在十二世纪回教占领印度消灭了佛

桑奇佛塔





- 教后，渐被世人所遗忘，直到公元后 1818 年，才被英国孟加拉国骑兵队的指挥官泰勒（Taylor）将军发现。大塔上刻有公元后 93 年及 131 年的两篇铭文，称大塔为「卡克那陀」（梵 Kākanāda），这有可能是隐喻住于山丘塔寺之僧众合诵经文的声音。
36. 见『小石柱法敕』之沙如那陀法敕：参照 元亨寺出版 汉译南传大藏 第 70 册附录之『阿育王刻文』之 p.66-5 ~ 10，参 p.67 之【注 1】
- 「虽任何人亦（不得）破僧。若比丘或比丘尼而破僧者，皆令着白衣，不得住精舍之处。……天爱如是昭。」*mṣhñtđhnmñiṣāūīr*
- 沙如那陀 Sārnāth 是古昔之鹿野苑（梵 Mṛgadāva，巴 Migadāya），佛陀初转法轮的地方。
37. 见《摩诃僧祇律》『私记』：参大正藏 T22 p.548.2-1 ~ 15
- 「中天竺昔时，暂有恶王御世，诸沙门避之四奔，三藏比丘星离。恶王既死更有善王，还请诸沙门还国供养。时巴连弗邑有五百僧，欲断事而无律师，又无律文无所承案，即遣人到祇洹精舍，写得律本于今传赏。法显于摩竭提国巴连弗邑阿育王塔南天王精舍，写得梵本还扬州。以晋（东晋安帝）义熙十二年岁（A.D.416 ~ 418）在丙辰十一月，于斗场寺出之，至十四年二月未都讫，共禅师译梵本为秦焉。故记之。
- 佛泥洹后，大迦叶集律藏为大师宗，具持八万法藏；大迦叶灭后，次尊者阿难亦具持八万法藏；次尊者末田地亦具持八万法藏；次尊者舍那婆斯亦具持八万法藏；次尊者优波崛多世尊记无相佛，如降魔因缘中说，而亦能具持八万法藏，于是遂有五部名生。」
38. 见晋译《阿育王传》卷一、卷三：参大正藏 T50 p.102.2-15 ~ 19；p.111.2-28 ~ p.111.3-2
- 「（佛）于是复往末突罗国，告阿难言：我百年后，末突罗当有长者名为掘多，其子名曰优波掘多，虽无相好化导如佛，能不入定知一由旬众生心相，教授禅法最为第一。」、「佛于摩突罗国告阿难言：我百年后，摩突罗国有鞠多长者之子名优波鞠多，教授禅法，弟子之中最为第一。虽无相好，化度如我，我涅槃已后当大作佛事。」
- 见《佛祖统纪》卷五：参大正藏 T49 p.172.2-14 ~ 21
- 「时阿恕迦王（即阿育王），闻尊者在忧陀山为众说法。遣使白言：欲来问讯。尊者以处所隘陋，躬自往诣至华氏城，为王摩顶说偈。指示如来往昔游行方行住之处，悉令起塔。鞠多化度众生……神通化用与佛无异，但无三十二相，举世号为无相好佛。」
39. 见《达磨多罗禅经》卷上：参大正藏 第 15 册 p.301.1-7 ~ 13
40. 见《阿育王传》卷四：参大正藏 T49 p.115.3-10 ~ 19
- 见《阿育王传》卷六：参大正藏 T49 p.172.2-14 ~ 21
41. 见《阿育王传》卷四：参大正藏 T49 p.116.1-17 ~ 27；p.116.2-1 ~ 4
- 见《阿育王传》卷四：参大正藏 T49 p.116.3-8 ~ 10
42. 见《岛王统史》第七章：参 台湾元亨寺出版 汉译南传大藏 第 65 册 p.52-10 ~ 12
43. 见晋译《阿育王传》卷三：参大正藏 T50 p.112.1-10 ~ 12
- 「世尊复告阿难：我百年后，有比丘名摩田地，当安佛法于罽宾国。此罽宾国多饶房舍、卧具，坐禅第一。」
44. 见印顺《佛教史地考论》p.109-6 ~ 12：参 台湾 正闻出版社 出版
- 「优波鞠多与阿育王同时，为本论的重要关键。优波鞠多，或音译为优波崛、优波崛多、优婆鞠多、优波笈多、邬波鞠多，玄奘义译为近护。摩偷罗 Mathurā 香商鞠多 Gupta 的第三子，商那和修 Śaṅavāsin 的弟子。在初期佛教中，是重要的大师。他是禅者，是论师，是伟大的布教者，如拙作《说一切有部为主的论书与论师之研究》（九九——〇六）。禅师，论师，优越的教化师。一切有部中的瑜伽者，阿毘达磨者，经师譬喻者，在尊者可说是总而有之。有部佛教各派，无异是尊者的学众，各得一分而发展。」
45. 见《法句经》卷上『法句经序』：参大正藏 T4 p.566.2-21 ~ 25
46. 见大正藏《杂阿含》638 经；南传《相应部》念处相应 SN47.13 经
47. 见汉译南传《相应部》念处相应 SN47.9 经



怡保中道禅林缘起与成立

馬來西亞 法慧/法澄 記述

引言

怡保为马来西亚联邦政府霹靂州的首府，位于吉隆坡北上两百公里处，车程约两个半小时。由于此城四周山峦环绕故又名“山城”。怡保华裔居民多为老年人与小孩，因为就业机会低，年青人多到大都市发展，如吉隆坡，檳城，新加坡，甚至到国外当“伞兵”。

怡保中道禅林缘起

2009年2月中旬随佛法师与两位弟子 Bhante Aticca 和 Ven. Tissarā 辗转从吉隆坡来到怡保，由法立居士、法智居士与法集居士迎接到般若岩（注1）。第一场说法是由法隆居士夫妇安排，到霹靂佛教联谊会开示佛法。

2月21日至27日我们在般若岩举办马来西亚的第一次内觉七日禅。由于筹备时间短促（一个星期前才接到通知，说师父会来怡保），宣传不足，报名人数才只有7位。这次的禅修参加人数，在大马举办过的禅修营中，算是前所未有的。其中有3位学员预计3天后就离营，准备接着参加另一位法师的禅修。由于学员对师父还很陌生，所以个个心不在焉。然而，当第一天禅修课程开始，师父随即慈悲的引导我们，切

入佛陀的真实法义，让法友们震撼不已。本想离营的，都私下跟 Ven. Tissarā 请示，是否可以留下来继续全程参加。七日禅修过后，学员们个个大开眼界，法喜充满。

接着由一位大马的法师帮忙安排，请师父继续到北马的其他地方，如檳岛、太平、宜力、巴占、安顺等地弘法。即使一趟路程的往返，所花的时间会比说法的时间多，师父亦不辞辛劳，慈悲的为当地佛友开转法轮，教导如何度越忧恼离苦得乐的方法。包括禅宗的印证形态、圣法印的内容、和修证菩提道以达法眼清净的次第。当时，师父见法友求法心切，决定在离开怡保往南弘法前，特别再安排了三天在般若岩的说法。许多没机会参加七日禅的法友，这时亦踊跃的参与。和禅七才相隔一个星期，这次在般若岩的弘法，参加人数便增加到45位。法友们全神贯注的聆听，慈悲的师父也仔细的——开演法义。直到再不出发，那晚在吉隆坡的说法就要来不及了，才在不得不离开的前一分钟结束怡保的弘法行程。直接上车，由法慧居士送师父们到吉隆坡继续讲法。

师父们离开大马前，经由法慧及法道居士的安排，前往大学的毕业生佛友会、佛友之家、以及修学南传的居士团体弘法。这也是师父首次在马来西亚



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

与众多大专生结缘，并在关怀生命协会举办了两天的说法。在这一个接着一个的弘法行程中，可说是马不停蹄，师父您真是辛苦了！

2009年4月初在法慧居士的带动下，召集法友一起研读佛经，参加的都是曾听闻过师父说法的同修。我们相约每星期日下午两点至五点，在法慧居士的牙医诊疗所共同讨论研读十二因缘，并常与远在台湾的师父通过网络请示佛法。最初参与的约有6人，之后陆续增加到16人左右。在共修原始佛法的同时，佛友们也开始筹备，期待能再度邀请师父前来大马主持一系列的弘法及禅修活动。

2009年11月16日随佛法师第二次莅临怡保。由 Bhante Aticca、Ven. Tissarā 和 Bhante Paññacakkhu 随从。抵达后，师父即刻开始到各地弘法及教导禅修，行程紧凑，几乎不得休息。在怡保马佛总霹雳分会弘法后，师父们随即北上主持双溪大年及大山脚、金马仑禅修营，接着南下吉隆坡，在莎亚南举办禅修营，再到芙蓉及新加坡弘法。

2009年11月26日—2009年12月6日金马仑内觉十日禅

在金马仑三宝万佛寺（注2）所举办的内觉十日禅反应热烈，参加人数达到了95人。在禅修接近尾声时，同修们个个法喜充满。当时，各地法友有意把师父所教导的佛陀正法留下来，以便接引更多的众生。于是共同商议设法在本地成立原始佛教会，这也是怡保中道禅林成立的雏期。

2010年1月5日师父们离开马来西亚，到新加坡继续弘法。

师父回台后，在怡保的法友共同努力下，经过了两个月的时间，终于在市中心租到了目前这间会所。这栋房子原本是三层楼的店屋，我们决定租下其中的二、三楼，二楼作为禅堂与女众法师的寮房，三楼则为男众法师的寮房。佛友们同心协力把会所整理好，大家出钱出力，乐在其中。由于经费不足，我们还一起亲

手粉刷与布置。当时，有 16 位怡保的法友自愿成为基本会员，每个月固定赞助会所的维持费用。在大家的发心护持下，怡保中道禅林终于准备就绪。环顾这间会所——我们亲手合力建造的修学道场，真可说是麻雀虽小，五脏俱全，心中感到无比的欣慰与感恩。兴奋的我们，个个都在期待着师父们的到来，把正法带入怡保，利益更多的众生。

2010 年 3 月 6 日 随佛法师及其弟子，Ven. Tissarā、Bhante Aticca、Bhante Paññācakkhu、Ven. Ñānavati 和 Ven. Vimokha，再次来到大马弘法。先往檳城说法，然后再到北海主持内觉七日禅。

3 月 25 日 师父到了怡保中道禅林。

3 月 26 日早晨 9 点，在 随佛法师与中道僧团法师的见证下，这间会所正式移交给中道僧团，并取名为原始佛教会——怡保中道禅林。随佛法师亦委任了 Bhante Citta Sang Varo 为该禅林的住持。当天的仪式虽简单，但不失庄严隆重。随佛法师同时赞扬怡保法友的积极性与合作精神，并吁请法友们多做利益社会的慈善工作。师父强调一定要我们谨记：中道禅林是以僧伽作为领导，在家人则当护法，千万不可以让禅林变成庙店！那天早上，怡保法友们都欢喜地见证

了马来西亚第一个原始佛教会——怡保中道禅林的成立。

2010 年 5 月 1 日 是本会所历史性的一天；这一天怡保佛友共聚一堂，通过网络聆听师父在台湾说法。网上联机说法，在马来西亚佛教界是首创的。自此，每个星期六，我们都带着感恩的心与师父联机听法。

总结

从成立原始佛教中道禅林以来，怡保法友始终秉持着一个简单的信念：既不为名也不为利，只为弘扬佛陀正法，让更多苦难的众生共沾法喜。我们期望怡保中道禅林能够为更多的众生提供学习原始佛法的方便，让大家能务实地解决现前身心的苦恼。修持 佛陀的真实教法，安稳的走向一乘菩提道！除此之外，怡保中道禅林也会与其他各地的中道禅林紧密合作，团结一致，把 佛陀正法发扬光大。

注 1：般若岩乃为怡保郊区一座沿山脚岩石而建的道场，长期为禅修者提供密集禅修处所。环境优美、宁静。

注 2：金马仑高原为马来西亚半岛四大高原之一，气候凉爽，是著名的避暑胜地。三宝万佛寺是当地最大也是唯一的佛教道场。





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 随佛法师、Bhante Aticca 与 Ven. Tissarā 到怡保般若岩的情景时，我不禁百感交集，既难过又愧疚。当时我们并不认识 师父，更不曾听过 师父的法名。我、法智师姐和法立师姐只是因为要配合法隆居士的安排，准备禅修营。在短短一个星期的时间里，我们召集营员，派传单，甚至到了 师父们莅临的那一天，都还没就绪。当时，我和法智师姐仍忙着在打扫禅堂。记得去收费站与 师父们会合时，我们还不小心迷了路，害得 师父久等。到了道场，我们连一杯水都没递给 师父，因为还没来得及煮水呢！每每想到 师父们在般若岩弘法时，吃的、喝的和住的都很简陋，我至今还耿耿于怀。

其实，当时我已事先报名参加了另一位法师的禅修营，打算三天后离营。但是在加入 随佛法师禅修的第二天，我就决定延迟出席原来报名的禅修营，因为 随佛法师的开示，深深地吸引了我！怎知到最后，我居然留下来了，决定退出原来预定参加的禅修营，还被主办单位骂了一顿呢！

希望法友们能够好好珍惜所听闻到的正法，努力修行；更希望怡保中道禅林能有更多人来一起学习，让 佛陀的正法传扬到各地。

怡保禪林成立～個人感想（2）

馬來西亞 法智 口述 / 法澄 記錄

当法隆师兄家的师姐告诉我，有位师父的禅修营不收费，那位师父本身不接受红包也不戴手表，问我是否要参加他的禅修营，我听后一口就答应了下来。当时我并不认识 随佛法师，只单纯的认为佛法是珍贵的，不能当做买卖。这也就是为什么当时我没参加另一位法师禅修营的原因。

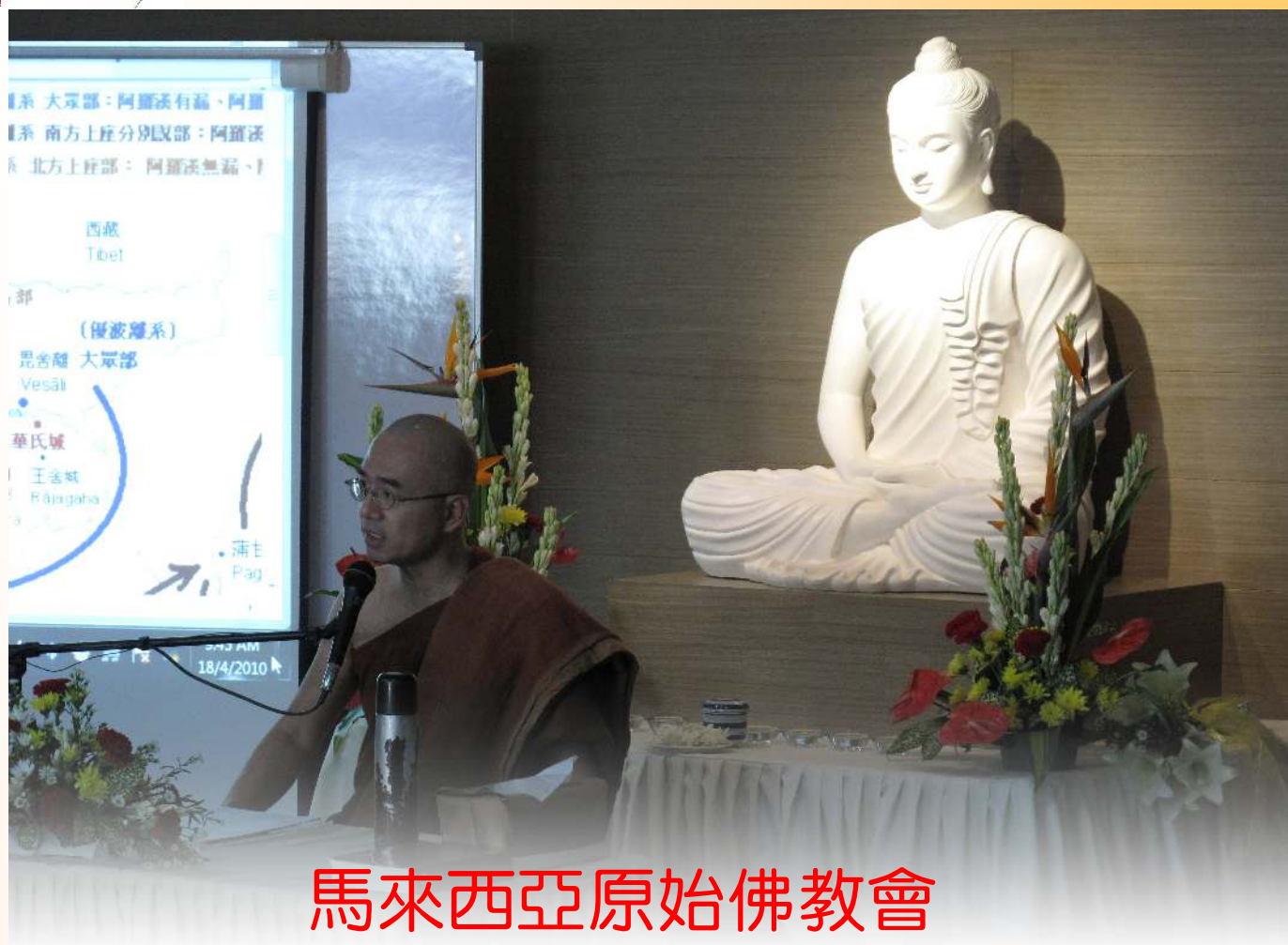
犹记得接 师父们到般若岩那个下午， 随佛法师刚下车不久，还没休息，就站在白板前向我解说佛教史。当时正在扫地的法集师姐也放下了手上的扫把，趋前聆听。不久法立师姐也到了，我们三个人就这样站着听 师父开示。最记得那时 师父告诉我的那句话：“你将会获得超出你想象的利益”。现在我才慢慢体会到 师父这句话。

对于怡保中道禅林的成立，我感到十分开心。怡保的法友都能不计较，且懂得互相配合并同心协力，而且不谈人们的是非。这样的气氛，一定会赋予我们增上的力量。我希望能有机缘接引更多年轻人让他们及早接触殊胜的原始佛法。我更希望法友们相互鼓励，不要放弃，心手相连坚持把正法之灯传下去！



台灣 阿流汗

我平常说话比较喜欢直截了当、清楚明白。讨厌拐弯抹角、虚伪矫作、乌龙转桌。某日，在道场碰到一位好久不见的师兄，他向我打招呼，看我好像很有修行的样子，问我什么时候要「圆顶」？我说「圆顶」好像太慢了，你就干脆问我什么时候要「圆寂」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

原始佛法传入檳城的因缘，源自于 随佛法师一行人于 2009 年底在雪兰莪州莎亚南开办的十日禅修。当时檳城有两位法友（法澄居士与法捷居士）参加。在禅修营里，她们第一次听闻了 随佛法师宣说原始佛法，一一解开了对当今种种学佛方式的迷思。同时，透过 Ven. Tissarā 在止禅的教导里，结合了调气以及依据人体科学所指导内觉十行禅的运动，纾解了久坐的疲累。禅修后感觉到前所未有的释然，身心俱足，法喜充满。心里深深渴望在不久的将来，檳城佛友们也能听闻如此殊胜的原始佛法。

2010 年 3 月， 随佛法师真的来到了檳城并开办禅修营。法澄及其夫婿全家，欣喜地借出自己的别墅，以供法师们在檳城期间居住。 随佛法师不辞辛

劳，除了每天在檳城佛学院弘法之外，只要一有时间，即便才用完早午斋，也会开放住处随缘接众。随佛法师和 Ven. Tissarā，耐心而详细地解答每位法友所提出的问题。在场的法友们专注的聆听，脸上洋溢着法喜的笑容，气氛祥和，以致于来往的人群络绎不绝。这融洽精进的背后，有法师们的不辞辛劳，与慈悲无私的奉献。

法澄居士向 随佛法师请法时，同时讨论起在檳城设立中道禅林道场之事。想必是因缘成熟了， 随佛法师对她的想法和提议给予支持和赞叹，并嘱咐她要注意道场的实用性，以及地点是否方便法友大众。法澄居士随即通知几位法友，开始四处寻找合适的场所，立意把 世尊正法留在檳城。



马来西亚的槟城州是由威省（北马大陆）及檳榔屿所组成



由于马来西亚的槟城州是由威省（北马大陆）及檳榔屿所组成，所以道场的地点是否方便威省及檳岛的友法，是极重要的考虑之一，还有周围环境、空间大小、实用性等等，都是很重要的考虑因素。

一路寻来，有法友自愿献出自家的住所，也有的法友租来了空置的商铺，还有百年房舍等。法师们也耐心地逐一参访研究，以便决定最适合设立道场的地点。在 随佛法师一行人离开檳城南下吉隆坡弘法时，法澄居士几番寻觅，终于透过友人找到了现在的道场。地点位于檳城乔治市市中心一栋新建办公大楼的第三层楼。法澄居士觉得无论地点、空间和实用性都恰到好处，随即向随佛法师汇报，并自愿发心护持。经过法师们实地勘察后，随佛法师终于点头，允承这个地点很符合设立道场的条件，同时指示留驻檳城道场的 Bhante Citta Sang Varo、Bhante Dhammadisā 和法澄居士及法友们，开始依照规划进行装修，并择日启用。随佛法师更答应如果道场能在 4 月 18 日启用，法师将特别安排在返回台湾准备飞往美国之前，再次回到檳城，亲自为道场主持启用仪式。得此鼓励，在场的法师和法友们皆欣喜感动，一定竭尽所能，让檳城中道禅林道场如期启用（注：当时离启用日，仅两周左右）。

4 月 12 日，Bhante Citta Sang Varo 及 Bhante Dhammadisā 在吉隆坡首邦再也佛教会的禅修结束后，就赶回檳城与法友们会合。由于时间紧迫，一时难以找到足够的工人，所以很多时候，在道场都会看到两位法师及法友们，卷起衣袖裤角，汗流浹背地在尘纷灰飞的环境中工作。檳城的几位护法，例如廖居

士、法林等法友，都非常用心、用力的给予各方面的协助，尤其是道场护法 法澄居士交友广阔，她的商家朋友们，大多自愿把材料价格降低，有的更是随喜布施物品，如装修材料、电器等等。还有远自美国纽约内觉禅觉会的法友们，贴心护持法堂的冷气机。这些默默奉献的心意虽无形，却是力量无比的温暖和鼓舞，也将深深烙在檳城法友们的心中。

然而，这期间也遇到一些困难，初期的装修效果和进度与我们预期的差距很大。当时，由于负责装修的主管督工不周，工人工作马虎，工程被延宕下来。眼看启用日期已近在眉梢，在百般不得已之下，唯有另寻协助的管道。幸好那时，大山脚法原居士介绍了一位木工装修师傅，技术精湛，也是一位虔诚的佛弟子，当他知道我们要成立原始佛法道场之后，就义不容辞地答应帮忙。还为佛像后面的背景墙，很有创意的衬上了图案和色调较为搭配的板墙，在视觉上很自然的提升了整个道场的和谐度及宽敞度。因为之前的延宕，时间紧迫，幸得这位善心佛友每日起早摸黑的赶工，终于在道场启用的前一天，顺利完成了整个工程。

4月15日，随佛法师一行人再次风尘仆仆的回到槟城。眼见此时道场装修虽已完成，但还需清理和布置，随行的法师们随即义不容辞的投身参与。随佛法师亲自挑选佛像。法师们一视同仁的投入，事必躬亲，慈悲体恤的心，牺牲奉献的精神，深深感动着槟城的法友们，心中永存感恩。

4月17日是启用的前一天。由于原来定制的佛像是古铜色调，与背景板墙的颜色不怎么搭配。因此随佛法师与法友们，为道场重新请来了一尊高40寸纯白色，锡兰造型的释迦牟尼佛圣像，安奉在道场中，纯净而庄严。当晚，随佛法师即席说法，道场散发着祥和清净的气息。

法友们仰望世尊，静心聆听着随佛法师说法。一步步引导我们与原始佛教经典相应，真实法义字字句句印在心上，犹如佛陀显现当前，亲身说法。逢此盛事，实乃殊胜因缘，法友们由衷赞叹。当时最难忘的，莫过于随佛法师对在场的护法大德们说：「经过你们无私的护持与努力，槟城成立中道禅林道场的理想，终于将在明天圆满实现。」

槟城中道禅林道场由一无所有到事事齐备，其中的过程实属不易，彷彿一场好梦成真。是随佛法师为法友们拨开了眼前弥漫的阴霾，呈现两千多年前世尊最原始纯净的佛法，让我们从迷惑的追逐里苏醒。

多年学佛路上始终来回原地踏步，迷失于实与虚的法门和经典，明知不可能实现却依然痴痴等待「顿然觉悟」的体验，不敢发问却又疑点百出，困惑莫名.....一切的一切，在听闻随佛法师为佛教寻回了佛陀原始教法的那一刻，我们的心终于安定了下来。因为我们确切地知道—我们已经找到了两千四百多年前，世尊走过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、樸實而莊嚴的道場里，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。清淨清幽的道場，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。

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。

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，法澄居士及幾位護法大德一同向隨佛法師獻上了道場的鑰匙。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，以及來自台灣、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，让自己的心因為想用“佛法”解決問題而壓制自己，這樣確實會讓自己越來越辛苦。

再一次熏習『十二緣起』時，是接觸了隨佛比丘。這一次的熏習，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

有位法友在禅修活动中，请问师父：家里原是信仰一神教，自己曾向神祷告及承诺。现在有机缘学习佛法，不知要如何跟「神」交代？

师父回答：听到这位法友的问题，师父觉得很宽慰。因为这正表示，这位法友是个重承诺的人，一个人能说话算话、重承诺，懂得恩情道义，就是好的修行人。

大家来道场持戒、禅修，无非就是要让生命脱胎换骨。在此，我们的重点，不必放在是信奉基督教、天主教、回教，或是佛教，也不要太过执意是甚么宗教的招牌。在这个广大的人间，绝大多数的人，多数的时候是满肚子的贪心与傲慢，难免会有某些贪心、傲慢的聪明人，自创一个某某宗教的招牌，而后告诉人们：必需信从他、跟随他们的教说，才可以真正的得救，其他的说法全是错误及邪恶，不可以听信其他的信仰。如此一来，若是跟随他，就是他们的教徒，不顾一切的反对其他的说法。然而，这些「聪明人」如同「宗教商人」，不管这些人说的是甚么，其实就如同做生意一样，他们宣扬的重点及目的，无非是要人们只可信服「他们说的话」，把人群拉来做为「固定的客户」，好满足他们的成就感跟虚荣心，再从中获得宗教地位与世俗利益。这样的「宗教商人」充斥于各种宗教当中，种种「只能信我」的「宗教招牌」，就是这群「宗教商人」编出来的「广告用词」，大家千万不要太过当真。

佛陀说得好：「当作自洲而自依，当作法洲而法依，当作不异洲、不异依」（注：《杂阿含》638 经；《相应部》『念处相应』47.13 经）。这是说「应以事实为信心的依归，以亲身实践与验证为信心的依据，除此以外，不要听信无有事实与亲身验证作为根据的说法」，佛陀对此的教导，就是「即身观察」的「四念处集法与灭法」。我们只要确认甚么法「契合当前的事实」，是真正「对当前人生有用」，能够真实的「利己利人」，而不是空谈「不切实际的理想」，或是提倡「感动人心却不可行的伟人事绩」，应当踏踏实实的认定一条正确、实际的路，不管这条路被称为「甚么名称」，锲而不舍的走过去，这才是我们的重点。

举例说：有些人很迷信「佛教」的招牌，以为只要挂上「佛教」这个招牌，就可以得救。但是没料到在「佛教」中，有很多流传的法，根本就不是佛陀教导的法，而是「不合事实」与「不切实际」的教说，却挂上「佛教」的招牌，再以宗教学说的形式，推广种种「收买人心」、「满足希求」、「提供服务」的『产品说明』，再加以「包装形象」、「经营市场」的推广于世，来欺蒙广大的群众。当然，只相信招牌的人就要被误导了。这样的「宗教商人」，甚至是骗子，其实遍布于各种宗教当中，而真正有宗教良知的人，是不会这样做的。对于世间的人，我们不要管他们是什么教徒、举着什么招牌，我们一定以「明见事实」的智慧，了解、判择什么道路才是踏实、正确，一心一意走在正确的道路上就好。



多数人们的一生，都曾接触过许多宗教，或曾参与及信仰宗教，不免曾经「承诺」。如果我们违反「承诺」，是否就会「遭殃」？如果这个世间有佛、有神，如果佛或神都是智慧、慈悲、正义，那么对于任何走在正确道路上的人，祂们不只不会否定，还会肯定、关怀，或加庇、护持。因为「真正圣洁、智慧的生命」，祂们绝不会因为「不信祂」，而降灾于我们。譬如佛教的态度，是人们不会因为「不信佛」而遭殃、堕地狱，但人们会因为信仰不真实，造作不义、不仁、不当的事，而自招痛苦与灾难。

所以，只有假藉宗教之名的「宗教商人」，才会用「正确的路虽好，但他们的路更好」来欺蒙大众，也只有骗子才会恐吓我们，「不信他们的说法，会遭殃」，但这是不必担心的事。我们需要怀抱慈悲的心，不管对方信什么宗教，我们都能将正确的法和他们分享，让他们也有机会走在正确的道路上，这就是

智慧与慈悲的修行。

这个世间多数的人不免贪、瞋、痴，即使在宗教的世界里，也是一样，千万不要在宗教世界里迷失了正觉的路。学习佛法或信仰宗教的目的，应当不在追求虚幻的「宗教光环」，更不是为了巩固信众的基础，扩张宗教版图，增长教派势力及利益，因为这里有劝人为善的帮助，但终归于「自误误人」。让人生更好的作法，是不可能运用「群我竞争」的丛林法则，而达到「自利利人」的境界。我们学习佛法，讲究的是身、口、意三业清净，做正确的事。我们至诚的关心基督徒、天主教徒、回教徒、佛教徒，乃至无神论者。为什么呢？事实上，我们不关心人们的宗教信仰，只关心人们的问题与痛苦。我们乐意和人们分享解决问题及息止苦恼的方法，并朝向踏实、安稳与灭苦。

學法的因緣

馬來西亞 吉隆坡 法育

很感恩也很欢喜有这么一个殊胜的因缘，一切都归功于法慧把 师父介绍给“马大毕业生佛友会”，我才有这样的机会。当我一次又一次地听闻师父说法，觉得既符合现实又实际可用。虽然当中没有空泛华丽的论说，师父却用最务实的，在现实生活中可亲身碰触到的例子，让我们深入了解其因缘法则，这实在太棒了！

世间一切法皆在因缘中生灭；随顺因缘生而生，随顺因缘灭而灭。因此，现实世界并不是空幻无实的。确实让我真正学习到，要有效地解决生活问题，就必须了解它的起因，并从中找出导致困难出现的原由，切实的面对，解决难题，才能认真地生活，建立务实的人生态度，朝向菩提。

师父的教法也让我明白，我们所做的一切，只

能尽力，不能绝对地掌握和拥有。现实所发生的一切，只是一个过程，没有一定的结果。唯有这样，我们才能远离执着，走向正道。

曾经面对自己，心情久久不能平复，也多次犹豫不决，到底留下来或远离他乡追随梦想？不过，现在我做了决定，决志留下追随 师父学习，并尽自己能力服务大众。我想这个决定会在我往后的人生道路上，影响深远。诚如一位师兄所说，“服务大众是任重道远的，必须慎重”。所以心态是越单纯越好，才能稳定和长远。如何调整自己_一是修行，也是人生的历练，那就要看自己是否能跨得过去。也真要谢谢他，给了我许多启发，让我在这条道路上走得更踏实与自在。既然选择了，就要尽自己最大的努力，去学习，去奉行。

最后，要感谢 师父，把原始佛法带到马来西亚弘扬开来，利益这里的众生。也要谢谢一切成就我们学法因缘的法友……感恩！感恩！



靜思此生

紐約 法文

我是纽约的法友。我一生都在漂泊，不知何处是吾家。

从前在英国殖民地受教育，比较好的学校基本上都是教会学校。因此，对天主教、基督教一点都不陌生。来美国念书时，也经常接触到基督教的朋友。信基督的朋友都很热情，有时真觉得盛情难却。然而，我始终没有真正契入。最近一次和他们互动是在几年前，当时我正在病中，准备动大手术。有位牧师来探访，问我信不信主。那时，为了活命，便毫不考虑的决志了，但没有洗礼。老实说，对于那场病要做的破胸手术，我完全没有把握。想到一个大好青年，壮志未酬，就这样英年早逝，很可惜，还没有真正尝过世间的美酒佳肴。当一个人面临灾难时，犹如落水求生那一刻，就算是一根草的生机，也不会放过，这个我可以完全理解。进出医院时，我总是拿着一本武林秘籍——《圣经》。

后来从两件事，让我觉到盲信是不足以度生死大河的。一是老教友辞世之际，以及另一长老的太太临终时的情境。想到任何人无论活着时，是如何的英雄

好汉，在弥留的一刻，他们失望、无助的眼神已经出卖了他们，一点信心都没有，甚至可以说是绝望了。

病好之后，我并没有远离贪爱，遇到境界，还是迷惑。可是，经过这些我已惊觉生命的脆弱。迷惑之余，开始认真思考。我常独自沈思，最后总是没什么结果，有时确实觉得很疲倦，不知如何是好。加上母亲在我大病的半年前辞世，连最后一面也不得见，当时真有“树欲静而风不止，子欲养而亲不待”的感受。在家中，母亲是一个很伟大的人。她对家的奉献，超出了她的能力，不断无量的支持儿女。可惜一生也始终活在愁苦之中，无法将自己释放出来。临走时，一方面放不下婆媳之间的问题；另一方面，依然期待着次子的归来。

人生遗憾的事实在太多了，奈何又无力改变。对过去，无法掌握的人与事，总有无尽的追悔。就像一首“似水流年”的歌：“但凡是过去，但凡未得到，总是最登对”。我常活在过去和未来之间，就是没法知道当前是什么。当我还在追悔，恍惚间，一回头，已见另一业报现在眼前，似曾相识，又似无能回避，

匆匆的一生，始终不断的在赶路。心里知道这一切都是苦，但不知苦因何而生？对于世间人与人之间，相互的纠缠，就更加没办法处理了。当时也还没具备——「它之所以如是，是因为因缘如是」的知见。

最后，我终于开始寻道，看了一本《佛陀的故事》，觉得很亲切，觉得自己的思惟跟佛陀有点相似。想进一步了解更多，打听到纽约上州有个大道场，开了两个多小时的车到那里取经。看了些书后，又觉得混淆不清。有的经典说空，有的说自性，涅槃寂静，还有的说极乐世界，跟《佛陀的故事》里的说法格格不入。之后，我开始学『善财童子』到处参学。每逢听到有法师大德来纽约附近，就跑去请教一番。初出茅庐，不知道大德的辛苦，也不懂规矩，总是忘了供养。起初，觉得空宗很奥妙，禅宗很有禅意，也分不清他们之间到底有什么差别，只好金刚经、心经、禅宗一起受持。一段时间之后，还是没办法了解什么叫『空』。

有一次到加州，在朋友家留宿，遇到他的岳母很慈悲，介绍我念佛法门。便带着一堆堆的光盘回家看，看完之后就开始念佛，在地下室念了三个月，有时念到口水鼻涕直流。为了悲悯众生，也学习放生。鱼、虾、螃蟹甚至昂贵的龙虾都放，惹来长辈的非议。接着也参加读书会，总算增长了一些佛学知识，但又发觉经论中有很多矛盾的地方。经典里常责难佛陀时代的声闻圣弟子不够慈悲，学的法不够高，并用各种方法来论述：诸如慧解脱、俱解脱，甚至阿罗汉的证量，也一并加以质疑，来贬低声闻圣弟子。心里觉得很疑惑，声闻弟子都是佛陀亲自教导出来的，责难声闻弟子就如同责难佛陀一样。而且后世法脉所能遵循的源头，都是声闻弟子留传下来。为什么一边学法，一边又贬低声闻弟子呢？真的百思不得其解。

在传统佛教中徘徊了一段时间，最后在一个参学的因缘下，遇到了随佛师父和中道僧团。有机缘了解佛陀的真实法义——『因缘法』。再经过自己一段时间的勘验后，知道此法真实不虚。从此不再回头往复寻

觅，定心循着佛陀的足迹行去。正是“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还。”

我学法不久，既不是利根，更没有顿悟本领，谈不上崇高的修学心得。总觉得应当先弄清楚学法的何在？如果只是为了满足情感和精神上的需要，不如参加社团活动，做些人天功德。在不影响他人的情况下，享受人生，那也可算是积极的生活态度。但若方向未明，则学法无益。如果知道人生是苦，老病死是苦，想深入法义，就应遵循佛陀的根本教法，具足知见，进而踏上征途，精勤修行。在六根六境的现况中，不管味觉好不好，一般人都能很容易的分辨出酸、甜、苦、辣的滋味。然而，思想上的知见就不是那么简单了。口味易分，哲思谬论难辨。还好，信息科技的发达，对学法者帮助很大，是非黑白，一比就对清楚明白。就如流行于台湾的一句话『真的假不了，假的真不了』。学法的目的是离贪，过程是必需先断除认知的障碍。这不是凭靠两千多年的佛学经论就可以见法入法，也不是“一门陷入”就可了生脱

師父愛說笑

台灣 小三子

有一天，师父说法结束后，开放时间让法友们发问，这时有一位很可爱的阿嬷级同修，与大家分享了她的经验：

某天晚上，正当她熟睡之际，忽然「碰」的一声，在半夜大停电！一时被惊醒过来，感到万分惊恐，那当儿，不知道为什么，耳边竟然传来师父说法的声音，她一听到师父的声音，慌张的心情立刻安定了下来。

此时，大家都转过头来，惊异地看着这位同修一脸认真的表情，并努力的在脑海中琢磨着她不可思议的神奇经验。

突然，师父开口了：「喔，我有去过妳那里吗？我不记得了耶！嗯，让我查查我的 schedule 吧！」顿时，佛堂里豁然响起一片欢乐的笑声。久久回荡不去……



死。佛法是容许质疑探索的，就像物理老师教导学生一样，要：『大胆怀疑，小心求证。』。佛法不是世间的宗教或哲学，佛陀并不曾说过「我就是道路、真理。」佛陀教导弟子要常常正思惟。一切世间的现况皆在『因缘』中呈现。唯有掌握佛法的真实义，常正思惟观察，才有机会洞见。

诸法因缘生。缘生故无常，苦，非我，亦非我所。现前世间皆依因缘生而生，依因缘灭而灭。这是佛陀如实正慧所见。佛陀的教法——于当前，可解决身心的烦恼；如法精勤修习，可解决生死轮回之苦。佛法不是用来解析宇宙万法，但法法不离因缘。科学进步发展到今天，实验的结果，还是直接、间接证明了因缘法的真实性。

举个例子来说，在微观的世界，也就是所谓的量子力学范围里，科学家发现一个现象的生起，有赖于其他因素，其中也包括观察者在内。没有任何因素是单一性、恒久性、或有主宰性的。而一个现象的出现与否，只能说是一种趋势，只能用矩阵数学 (Matrix) 来表达，且不能肯定的说一个现象一定会怎样发生。用句俗话说来说，就是『世事无绝对』的意思。

重要的是，所有会发生不可能离开观察者而会有“被观察到”的事和物。今日的信息科技就是建立在这个『不确定原理(Uncertainty Principle)』的发展基础上。许多年轻有为的科学家，正努力沿着这条路，在寻找宇宙的真谛。然而，像爱因斯坦那么聪明的科学家，还是不能接受这样的理论和现实，对于自己固有的学术理论很有感情，到死时还是认为宇宙中该有个完美的，单一的法则，那也就是他心目中的上帝（有别于圣经里的上帝）。

谈到感情这件事，就像年轻男女朋友的山盟海誓：「海枯石烂，此志不移。宁愿爱情，也不要面包。」这也是一种美丽的谎言。海枯石烂是因缘所生法，爱情或面包也是依因缘而生。若没有面包，何来坚定无忧的爱情？当下也还是一种迷惑、妄见与情执。

在此，对有心学法的人，有个想法提供做为参考：请抱着开放、开明的态度，将原有的宗教情感放一边，务实的探讨、验证 佛陀的亲教是否为身心实况。毫无怀疑之后，再真心依法修持，便可以有机会契入法义。珍惜现前，莫让此生空过。

原始佛教會 怡保中道禪林

2010年衛塞節活動記錄

活动：捐血运动

日期：28.5.2010

时间：10.00AM ~ 3.00PM



活动简报：当天早上，由 Bhante Dhammadisā 领先捐血。接着来自各地的人士亦踊跃参与，包括印裔同胞也来捐血。总共成功捐血的有 23 人。医院人员也赞扬有加，这是我们首次举办，可谓反应不俗。

法工们虽辛劳，但个个都很开心，大家度过了一个充满意义的卫塞节。

莞爾集



台灣 阿流汗

记得有一次禅修时，师父说完法，问诸位法友有没有问题。有一位师姊大概是第一次听闻了如此精采殊胜的佛法，惊叹不已，便问师父说，既然师父所宣说的法，是真正的解脱正道，不知道我们这里的法师们，有没有人开悟了...。师父回答说，法师们有没有开悟，妳要去问他们啊...。喂！这位师姊！妳有胆就直接问师父，您老人家真的开悟没有？这样不是更清楚明白吗？



跟随 佛陀的人

有一群人

循着 佛陀的足迹
踏循隐没于人性的路径
回溯二千五百多年前
那人类心灵启蒙的传承

如回游的鱼

接续了失落于历史潜流
通达人性的源泉

有一群人

立足于菩提树下的光辉
灭苦的法音
借着孺慕之情传承
生命的真谛
在实践中深耕
在众苦煎逼的世态中

这一群人

透过佛法的智慧滤净人间的爱苦
谨以有限的生命化作坚实的种子
播撒那失落于人间
人性觉醒的奥秘





中道僧團

原始佛法 人間佛教

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, 41Ave. 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，索取電子文件。

* 台灣助印帳號：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点起，在中道禪林有原始佛法相关之说法活动；此活动并与台中、美国纽约、麻州、纽泽西、马来西亚怡保、檳城、威省、吉隆坡同步联机，欢迎十方善友蒞场欢喜参与共结法缘。

中道僧团谨守 佛陀戒律，不受取、不积蓄、不使用金钱，除接受信众上山四事供养；并不定时托钵游化，欢迎大众随缘供养。

地點	弘法與禪修活動	日期	時間
加州 美国原始佛教會	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.
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	联机说法	每周六晚	8:00p. m. ~ 10:00p. m.
备注：星、马岁末禅修活动 筹备中			

邀稿 這是一片闡揚佛陀教法的園地，我們需要您的關懷與灌溉，让它万紫千红百花齐放。如果您认同我们的发行立场，您对佛陀的教说有话要说，或者有问题要询问，欢迎您投稿，或者投书。编辑部