

錫蘭佛教記史文獻及中文佛教文獻 所呈現的錫蘭早期佛教發展面貌

新加坡國立大學中文系教授古正美

佛學研究中心學報
第八期 (2003.07)
頁 229-262

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

P.229

提要

錫蘭記史文獻所載的錫蘭早期佛教發展歷史及佛教史的發展狀況，一直是學者認為尚具爭議性的問題。本文企圖從錫蘭及中文佛教文獻的角度去瞭解錫蘭記史文獻中所載的兩件歷史事件的真實性，此二事件為：(1)阿育王子初傳佛教的真實性及(2)佛教部派發展的真實狀況。

關鍵詞：錫蘭、佛教、部派、歷史、文獻、佛教治國意識形態

P.231

序 言

目前有關錫蘭佛教的報導，都說錫蘭是一處小乘佛教(the Theravāda or the Hīnayāna)的國家。譬如，錫蘭著名的學者 Anuradha Seneviratna 在談論錫蘭兩大教派，即代表小乘佛教的大寺派 (the Mahāvihāra) 及代表大乘佛教的無畏山寺派(the Abhayagiri Vihāra)，在錫蘭扮演的角色時即說：

大寺是正統小乘佛教 (the orthodox Theravādins) 的總部，於西元前 249 年由天愛帝須王 (King Devānampiya Tissa) 所創立。西元前 89 年無畏山寺也隨著成立，是非正統派大乘佛教徒 (the heterodox Mahā yanists) 的中心。[\[1\]](#)

錫蘭學者基本上都持如 Anuradha Seneviratna 對大乘佛教的看法，認為大乘佛教是「非正統派佛教」，即使有學者認為大乘佛教也有在錫蘭發展的史

* 送審日期：民國九十二年四月十五日；接受刊登日期：民國九十二年五月十八日。

[1] Anuradha Seneviratna, *Ancient Aruradhapura-the Monastic City* (Colombo: Archaeological Survey Department of Sri Lanka, 1994), p. 27.

P.232

實，然這些學者都認為，錫蘭的小乘佛教還是以主導者的姿態在錫蘭發展。譬如，Kanai Lal Hazra 就如此記述小乘佛教及大乘佛教在錫蘭的發展狀況：

大寺，小乘佛教的中心及正統佛教的堡壘，在錫蘭佛教史上扮演極重要的角色。大寺與無畏山寺派(建於 Vattagāmani-Abhaya , 29-17 BC 統治時代)僧人及其他派別的鬥爭，形成錫蘭佛教發展的主要課題。錫蘭的帝王不是大寺派的支持者，就是無畏山寺派的支持者。雖然錫蘭的史料及其他的文獻常提到反對長老佛教派的新派在歷史上出現，而帝王偶爾也有支持無畏山寺的活動，甚至國家與大寺僧人有宗教上的爭紛，大寺及其傳統總是在錫蘭宗教史上保持最顯著及重要的地位。^[2]

錫蘭學者對大乘佛教的看法如此，對法顯，甚至玄奘所記載的錫蘭佛教發展事跡便常採取不信任的態度，甚至撰文排斥。

法顯於西元 399 年離開中國去印度求法，於五世紀初期到達當時的師子國，并在彼土居留兩年(411-413)。^[3]法顯所到的師子國都城，就是錫蘭歷史上的第一個都城 Anurādhapura。^[4]當時的帝王是誰，法顯沒有記載，但法顯卻提到師子國當時最重要的佛教活動，如供養佛齒的活動，都以大乘的無畏山寺為中心。當時的師子國人相信，「(佛)卻後(般涅槃後)十日，佛齒當出至無畏山精舍，國內道俗欲植福者，各各平治道路嚴飾巷陌，辦眾華香供養之具。」^[5]當時的佛齒慶祝活動，前後共九十日，《高僧法顯傳》對此有一些描寫：

佛齒常以三月中出之，未出前十日，王莊校大象，使一辯說人著王衣服騎象上擊鼓唱言：菩薩從三阿僧祇劫作行不惜身命，以國城妻子及挑眼與人，割肉貿鴿、截頭布施、投身餓虎，不悞髓腦，如是

^[2] Kanai Lal Hazra, *History of Theravada Buddhism in South-East Asia* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981) p. 51.

^[3] 王邦維認為，法顯是在 412 年還回中國。見王邦維校註，義淨，《大唐西域求法高僧傳校註》（北京：中華書局，1988），頁 5。

[4] Ulrich von Schroeder, *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka*, (Hong Kong: Visual Dharma Publications, 1992), p.13.

[5]東晉沙門釋法顯自記游天竺事，《高僧法顯傳》，《大正》卷51，頁865中。

P.233

種種苦行，為衆生故成佛。在世四十五年說法教化，令不安者安，令不度者度，衆生緣盡乃般泥洹。……如是唱已，王便夾道兩邊作菩薩五百身已來種種變現，或作須大拏，或作睽變，或作象王，或作鹿馬，如是形象皆彩畫莊校，狀若生人，然後佛齒乃出中道而行。[6]

當時錫蘭的帝王不僅要在佛齒的慶典中說法，同時「於城內供養（僧）五六千人」。[7]錫蘭的帝王為何要如此努力發展佛教，傳播佛法，並供養如此多的僧人？這當然與錫蘭自佛教傳入彼土之後錫蘭帝王用佛教作為教化宗教或治國意識形態（the political ideology）的活動有極密切的關係。法顯當日所見的錫蘭佛教發展情形，都以無畏山寺為中心，說明當時的錫蘭國王不僅支持無畏山寺派，并以無畏山寺派所信仰的大乘佛教作為其治國意識形態的信仰內容。由此，五世紀初期的錫蘭，很明顯的是一處以大乘佛教為主導的佛教國家。

法顯在師子國住兩年，完全沒有提到錫蘭有「正統佛教派」或「主流佛教」之事，也沒有提到其佛教的始傳可以追溯至阿育王(King Asoka)子摩哂陀長老(Thera Mahinda)來錫蘭傳教的事；即使在提到「大寺」的場合，即《傳》中所言的「摩訶毘可羅」，只載：「摩訶毘可羅，有三千僧住，有一高德沙門戒行清潔，國人咸疑是羅漢，臨終之時王來省視，依法集僧而問：比丘得道耶？其便以實答言：是羅漢。既終，王即按經律以羅漢法葬之。」[8]由此可知，五世紀初期縱然大寺派之名已出現在中國文獻，但其並不是錫蘭當時的主流教派，法顯所見的錫蘭佛教發展情況，乃是以大乘無畏山寺派為發展中心的佛教發展狀況。

由於錫蘭學者向來都強調大寺派佛教的重要性，因此常以懷疑，甚至否定的態度去看待法顯的記載。譬如，Kanai Lal Hazra 就說：

中國僧人於五世紀初期來到錫蘭的時代，是 Buddhādāsa 統治錫蘭的時期，他住在無畏山寺，并提到無畏山寺住有五千僧人，而大寺只住有 3000 僧人。法顯的記載說明當時無畏山寺是主流學派。但法顯

[6]同上，頁 865 上。

[7]同上，頁 865 上、中。

[8]同上，頁 865 中。

P.234

說大寺不是當時流行部派的說法，乃非常可疑。因為就差不多在此時，就是大名王(Mahānāma, 409-431)統治的時代，偉大的論疏家覺音(Buddhaghosa)因聽到大寺之名及學術活動，來到了 Anurādhapura，住在大寺，并將僧伽羅語(Sinhalese)的經典、論疏譯成巴利文(Pāli)。[9]

此處所言的「中國僧人」，乃指法顯。Kanai Lal Hazra 之所以懷疑法顯記載的正確性，乃因其和許多錫蘭學者一樣，都以「正統派」僧人所撰的巴利文記史文獻，如《大史》(*the Mahāvamsa*)、《島史》(*the Dīpavamsa*)及《善見律毘婆沙》等文獻，作為其等瞭解錫蘭佛教發展的根本依據，因此對於與其文獻不同記載的中國文獻或北傳佛教文獻，都以排斥的態度看待之。譬如，Ananda W. P. Guruge 在談論各種阿育王文獻的可靠性場合就說：「最不可靠的是中國旅行僧如法顯及玄奘的記載，因為這些記載基本上都是他們在旅途中的道聽途說。」[10]

錫蘭「正統派」佛教學者如此維護其佛教記史文獻，對一個民族而言，完全無可厚非，特別是，這些文獻都是其等的歷史文化產物。但，由於錫蘭這些佛教記史文獻還涉及記載錫蘭及佛教史的發展狀況，如阿育王時代的佛教發展狀況及部派佛教發展狀況等，并廣為學者用來說明

佛教在歷史上發展的情況，我們自然有重新探討這些文獻的必要性，尤其是這些文獻都出自「正統派」僧人之手，有偏向一面，甚至泯滅歷史真相的可能。

許多西方學者因為注意到錫蘭記史文獻為錫蘭「正統派」僧人於四、五世紀之後才撰寫的著作，[\[11\]](#)因此非常懷疑這些文獻的可靠性。[\[12\]](#)西方學者批

[\[9\]](#) Ulrich von Schroeder, *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka* , p. 52.

[\[10\]](#) Ananda W. P. Guruge, “Buddhist Tradition & Aśokan Inscriptions”, *King Aśoka and Buddhism* (Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1994), p.60.

[\[11\]](#) Ibid., “Emperor Aśoka’s Place in History: A Review of Prevalent Opinions”, *King Aśoka and Buddhism* p. 136.

[\[12\]](#) Ulrich von Schroeder, *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka* , p. 27. Ulrich von Schroeder 在此書中便提到，錫蘭的佛教史料如，*the Dīpavamsa* (島史), *the Mahāvamsa* (*the Great Chronicle* 大史) 及 *the Cūlavamsa* (*the Little Chronicle* 小史) 等，主要都由所謂「正統派」僧人著作，而《大史》成立的年代也很晚，可能到了五世紀才成書。John S. Strong 在其 *The Legend of King Aśoka-A Study and Translation of the Aśokāvadāna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), p. 24 也說：“錫蘭文獻所記的阿育王與小乘佛教 (Theravādins) 的關係很顯然的都出自《大史》作者之見，或錫蘭之見。

P.235

判錫蘭文獻的可靠性語言及歷史，從 Ananda W. P. Guruge 在維護錫蘭記史文獻的一段語重心長的說話即能見一般。Ananda W. P. Guruge 說：

西方學者對錫蘭巴利文文獻所呈現的證據最初的反應便非常負面。1879年 Herman Oldenberg 便說：

僧伽羅的摩哞陀（Mahindra）故事可能含有一些歷史真實性的根源，但此根源卻被一些捏造的外衣包圍，其結果，在摩哞陀的傳統中不可能有其他的信仰。這些看來都不可信，有許多都是造出來的故事，為了就是要製造這個島上的一個佛教制度的歷史根源與最著名的人物阿育王連接。

批評尖銳的還有 Vincent A. Smith，比較溫和的則有 Rhys Davids，其等的批判都非常有名而不必在此詳述。這些早期的學者，在處理錫蘭文獻之際，使錫蘭文獻慘遭錯誤處理有兩個原因：他們或用（錫蘭）佛教文獻中一組不正確、誇大及外加的資料，以一蓋全的方式責備全部錫蘭文獻（的不可靠性），他們或比較相信北傳佛教中的梵文及中文文獻，而認為錫蘭文獻不是捏造即是因不準確而不相信。這種情形一直延續至現今那些依賴早期作者來瞭解這些文獻的研究印度歷史的學生，其結果，從此便不能公正地瞭解錫蘭巴利文傳統所載的阿育王。[\[13\]](#)

Ananda W. P. Guruge 所提到的 Herman Oldenberg 及 Rhys Davids 都不是普通的學者。Herman Oldenberg 曾翻譯過錫蘭《島史》及其他巴利文著作，[\[14\]](#)而 T.W. Rhys Davids 對錫蘭佛教的貢獻在近人中也相當出色，他不但翻譯過巴利文經典，如《佛本生故事》（the *Jataka Tales*）、《彌蘭王經》（the *King Milinda*）等著作，[\[15\]](#)而且也當過錫蘭巴利文聖典協會（Pāli Text Society）的主席。這些長期浸淫在錫蘭佛教研究的學者既然都對錫蘭佛教記史文獻提出不信任的態度，錫蘭記史文獻的不可靠性當然不是 Ananda W. P. Guruge 用

[\[13\]](#) Ananda W. P. Guruge, “Emperor Aśoka’s Place in History”, *King Aśoka and Buddhism*, pp. 136-137.

[\[14\]](#) Herman Oldenberg在 1879 年翻譯錫蘭的《島史》，名為：*The Dipavamsa-An Ancient Buddhist Historical Record*。此書在 1982 由 New Delhi: Asian Educational Services 再版。

[15] T.W. Rhys Davids 的許多巴利文譯著都收在 F. Max Muller 編輯的 *The Sacred Books of the East*, 其翻譯的《彌蘭王經》即收在該叢書 Volume XXXV 中。

P.236

上面這些話便能為其辯護。這就是為何我們要將錫蘭記史文獻再抬到桌面檢查的原因，特別是，這些錫蘭記史文獻不僅對錫蘭大乘佛教的記載與中文文獻有很大的出入，同時對佛教發展史的記載也與中文文獻迥然不同。

錫蘭記史文獻既然都是大寺派僧人撰寫的作品，錫蘭記史文獻所載的錫蘭大乘佛教發展狀況自然就有被扭曲的情形。我們從 Ulrich Von Schroeder 所記述的錫蘭早期佛教發展狀況，便能看出錫蘭記史文獻所呈現的錫蘭大乘佛教發展面貌，多少都帶有負面的色彩：

無畏山寺派的出現乃在長老派出現之後，經過長期掙扎的過程才奠立其在錫蘭生存的機會。三世紀初期，Vohārika-Tissa (c.209-231 AD) 統治錫蘭的時代，無畏山寺派的達摩流支或法喜派僧人 (Dharmaruci monks) 首見活躍於錫蘭歷史，但他們挑戰大寺長老派僧人并傳播其 Vaitulyavāda 教義的活動并不成功。無畏山寺達摩流支或法喜派僧人在 Gothābhaya or Meghāvanna Abhaya (c.249-262) 於三世紀中期後統治錫蘭的時代雖再次出現活躍的現象，但不僅其等的經典被焚燒，許多僧人也被流放。錫蘭歷史上第一位敢向大寺派僧人挑戰，并支持 Vaitulyavāda 的帝王，是三世紀後期至四世紀初期統治錫蘭的摩訶舍那或大軍王 (Mahāsena, c.274-301)。摩訶舍那年青時因受其時住在無畏山寺的南印度 (South India) 僧人僧伽密多 (Sanghamitta) 的教育及影響，因此造成其公開支持大乘佛教的活動及無畏山寺派僧人與大寺派僧人的爭鬥。摩訶舍那在 Jotivana Park 建造了祇陀林僧伽藍 (the Jetavanā rāma)，并將其變成僧伽利亞或海喜派僧團 (the Sāgaliya order) 的活動中心。其結果，錫蘭僧團 (the Sinhala Sangha) 便有三個部派或支派 (nikāyas)，自此，無畏山寺派與大寺派 (Theravāda) 的教義便在錫蘭同時存在。[16]

在錫蘭「正統派」僧人的筆下，大乘佛教甚至到四世紀初期都沒有能真正的成爲錫蘭佛教的重要發展現象。Ulrich Von Schroeder 所記述的這些早期錫蘭大乘佛教的發展情形，應該都不是大乘佛教在錫蘭的實際發展面貌，因爲 Ulrich Von Schroeder 所說的這些話都取自錫蘭記史文獻如《大史》的記載。

[16] Ulrich von Schroeder, *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka*, p. 59。

P.237

這些記史文獻不僅稱錫蘭大乘佛教爲「非正統佛教」，甚至稱大乘僧人如僧伽密多爲「無法比丘」或「愚笨的長老」：

當他(摩訶舍那)灌頂登基的時候，這位無法比丘就想要毀滅大寺。/他對國王說：住在大寺的比丘不講真正的戒律，我們才講真正的戒律，國王啊！/他為國王制訂了這樣一個懲罰制度：不管甚麼人，只要他為大寺比丘施食，就要罰他一百錢。/因此，住在大寺的比丘都想拋棄大寺，到馬拉亞及盧訶納去。/就這樣，使大寺荒蕪九年，沒有比丘在大寺居住。/這位愚笨的長老對愚笨的國王說：沒有主人的土地屬於國王。[17]

錫蘭記史文獻所呈現的大寺派及無畏山寺派的關係，自一開始便是競爭者的關係，由此，我們便能明白正統派的著作為何要稱大乘或無畏山寺派爲「非正統派」，及大寺派學者要如此「壓低」大乘在錫蘭發展的事實及重要性。

錫蘭學者及記史文獻既然都如此排斥大乘佛教在錫蘭佛教史上應有的地位，又如此排斥中文文獻的可靠性，我們便能想像，錫蘭記史文獻所載的所謂「史實」，就如 Herman Oldenberg 等所言，會有多少真實的成分。筆者在此文中，並不是要檢查錫蘭記史文獻所載的所有「史實」，

相對的，只想談論其中的兩件事：(1) 阿育王子摩哂陀將佛教傳入錫蘭的「歷史」，及 (2) 錫蘭記史文獻所載的佛教部派分裂史。

筆者之所以要談論此二件事有兩個原因：(1)許多學者都認為此二問題不是問題，因為這些學者都認為，用巴利文寫成的佛教文獻，包括記史文獻，都是我們瞭解「原始佛教」或「根本佛教」的最重要資料。譬如，日本學者水野弘元在一處說：

因此，若想研究和正確理解大乘佛教，就一定要弄懂它的源泉- 原始佛教與根本佛教，而日本佛學界通常都肯定這種論點。反之，若不懂原始佛教與根本佛教，就不易研究大乘佛教。依據這一點，可知巴利文的經典研究無疑扮演幾項重大的功能：第一，讓世人能正確瞭解佛教的起點為原始佛教和根本佛教；第二，大乘佛教諸宗派全

[17] 摩訶那摩等著，韓廷傑譯，《大史-斯里蘭卡佛教史》上冊，第七章，《六王》(佛光文化事業出版公司，1996)，頁 295。

P.238

都淵源於同一來源，那就是原始佛教和根本佛教，所以，日本的佛教諸宗諸派不要再像昔日那般爭吵不休，反之，彼此要和諧才好；第三，日本的大乘佛教別再輕視南傳佛教為小乘，彼此都以世尊為教主，那是世界的佛教，理應互相合作。[18]

像水野弘元如此推崇錫蘭文獻的中國學者其實也相當多，譬如，季羨林及王邦維等也都持有同見。[19]錫蘭記史文獻所載的佛教活動及歷史，真的是如水野氏等所瞭解的情形嗎？這是筆者要探索此二問題的原因之一。(2)此二問題也都與錫蘭佛教的發展有密切的關連，借此二問題的研究，我們也能一窺錫蘭小乘大寺派及大乘無畏山寺派的真實發展狀況。

在我們談論此二問題之前，我們必須對錫蘭佛教的發展性質或特性有一些瞭解，這樣才能明白為何大寺派及無畏山寺派會如此相爭及敵對的原因。

一、錫蘭佛教發展的特性

錫蘭大寺派的僧人為何要如此痛恨無畏山寺派或大乘僧人？這不是沒有原因。這與 Kanai Lal Hazra 在上面提到的：「錫蘭的帝王不是大寺派的支持者，就是無畏山寺派的支持者」有極密切的關係。事實上，Kanai Lal Hazra 這句話已一語道破錫蘭佛教的發展性質。這句話到底是甚麼意思？我們從法顯在五世紀初記載錫蘭佛教的發展狀況，便能明白 Hazra 為何會這樣說。

法顯所載的錫蘭，乃是一處用佛教治國或教化人民的地方。帝王在以佛教作為其治國意識形態的信仰內容之際，便要倚重佛教僧人為其用佛教教化天下，這也是帝王要供養大量僧人的原因。由於錫蘭的帝王要依賴佛教僧人為其教化天下，大寺派及無畏山寺派便成為錫蘭歷代帝王所倚重的兩個大派。大寺派及無畏山寺派所宗奉的佛教意識形態信仰內容因為不同，錫蘭的帝王在歷史的發展中便有分別支持其中一派，並與該派合作的情形。在此情況下，兩派僧人便不免要出現爭寵及鬥爭的現象。這就是我們在《大史》上見到的，摩訶舍那在與僧伽密多合作之際，僧伽密多被如此重視、摩訶舍那只發展大乘，及大寺派要遭受迫害的原因。

[18] 水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》(東大圖書公司，1991)，頁 52-53。

[19] 見後詳述。

錫蘭以佛教治國的歷史非常長，就其記史文獻的記載，在佛教初傳的時代，錫蘭便開始發展佛教王統，所謂「佛教王統」，就是帝王以佛教治國的傳統。法顯去錫蘭的時代所見的就是錫蘭王以佛教治國的情形。[\[20\]](#)玄奘去印度之際也提到錫蘭有為其「先王」造「等身佛像」的活動：「中有金佛像，此國先王等身而鑄，肉髻則貴寶飾焉」。[\[21\]](#)此處所言的「等身佛像」，並不是「佛像」，而是其「先王」的佛教「轉輪王」(cakravartin)造像。所謂佛教「轉輪王」，就是以佛教治國或教化天下的帝王名稱。[\[22\]](#)

錫蘭帝王以佛教治天下或以佛教轉輪王面貌治世的事，在錫蘭除了有記史文獻可以佐證外，也有實物可以證明。J. Ph. Vogel 在談論錫蘭 Anurā dhapura 之 Ruanwali Dāgaba 佛教遺址出土的造像情形時說：在此址出土有兩尊錫蘭帝王的等身 (life-size) 造像，一尊被定為 King Bhātiyatissa I 的造像，另一尊則被定為大塔(the Mahāthūpa)建造者 Dutthāgamani 的造像。更大一尊王裝彌勒菩薩(Bodhisattva Maitreya)像，則在同址比較大的一座寺院被發現，而此尊彌勒菩薩像則被定為 King Bhātiyatissa 的造像。[\[23\]](#)我們不知道玄奘所記的「等身先王像」是否就是 Vogel 所提到的這幾尊帝王造像。

帝王或佛教轉輪王以彌勒菩薩面貌統治世間的信仰，首見記於《華嚴經·入法界品》，故筆者稱此轉輪王傳統為《華嚴經》佛王傳統。所謂「佛王」，就是帝王同時以佛教轉輪王及佛教神祇 (He who is Buddha is rā ja)，如彌勒菩薩或盧舍那佛 (Buddha Vairocana) 的面貌治世。我們除了在於閩及西藏文獻見有于闐王以彌勒菩薩面貌治世的記載外，從南天烏荼王於 8 世紀進獻 40 卷《華嚴經·入法界品》給唐德宗 (780-805) 一事，我們也知道南印度在 8 世紀尚有帝王使用《華嚴經》佛王傳統治國的活動。在錫蘭 Ruanwali Dāgaba 遺址所見的彌勒菩薩像，應該就是一尊 King Bhā tiyatissa 以《華嚴經》佛王傳統統治錫蘭的造像。[\[24\]](#)

[\[20\]](#) 見後詳述。

[\[21\]](#) 同上。

[\[22\]](#) 同上。

[23] J. Ph. Vogel, *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, translated by A. J. Barnnouw (New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1977), pp. 84-85.

[24] 上文所提到的《華嚴經》佛王傳統，參見拙作，《從南天烏荼王進獻的〈華嚴經〉說起-密教金剛頂派在南天及南海的發展狀況》，收入拙作，《從天王傳統到佛王傳統-中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版社，2003），頁 325-376。

P.240

錫蘭以佛教治國的傳統，即使在非錫蘭本土帝王統治錫蘭的時代，也見有其等施行的情形。十一世紀初統治 Anurādhapura 的僧伽羅王 King Mahinda 被抓到南印度後，錫蘭便為南印度信仰印度教(Hinduism)的 Cola 王朝所統治。Cola 王朝在 1017 年將都城由 Anurādhapura 遷都到 Polonnaruva 後，三位在 Polonnaruva 定都的佛教帝王，即 Vijayabahu I(1055-1110) 、 Parakramabahu I(1113-1186) 及 Nissankeshvara(1187-1196)，也都以佛教作為其等的治國意識形態信仰內容，並在 Polonnaruva 留下許多其等建造的佛教遺址。錫蘭早期佛教的發展，一直延續到十六世紀葡萄牙人 (Portuguese) 統治錫蘭的時代，才在錫蘭歷史上中斷。[25]在 Polonnaruva 定都的三位佛教帝王，也以佛教作為其等的治國意識形態，這在 Nissankeshvara 所留下的銘文 (inscriptions) 中即有清楚的記載：「他對其子民說：從 Cola 及 Kerala 來的非佛教帝王，不能登錫蘭王位。」[26]言下之意，統治錫蘭的非本土帝王也要用佛教治國，不用佛教治國，不能做錫蘭王。由此可見，錫蘭及非錫蘭的統治者，在統治錫蘭期間常用佛教教化天下，或以佛教作為錫蘭的主要治國意識形態信仰內容。

錫蘭佛教發展的特性既與錫蘭帝王使用佛教治國的活動有關，錫蘭帝王對某派僧團的依賴，便決定大寺派或無畏山寺派的發展方向及興衰。由於錫蘭帝王以佛教治國的方法成為錫蘭帝王最重要的統治術，大寺派僧人及無畏山寺派僧人在歷史上便有互相鬥爭及傾軋的現象。這就是為何 Hazra 也說，「大寺與無畏山寺派僧人及其他派別的鬥爭，形成錫蘭佛教發展的主要課題。」

錫蘭大寺派及無畏山寺派在歷史上因爲一直有與政權結合的現象，及爲各王朝發展佛教意識形態治國的現象，因此我們在大寺派的著作中便見到無畏山寺派或大乘僧人被排擠的情形。大寺派的僧人爲了要將其佛教的發展，特別是佛教意識形態的發展，上接阿育王所奠立的佛教治國傳統及方法，便將其王統成立及佛教初傳的年代都上溯至阿育王的年代。這也是 Herman Oldenberg 在上面所說的：「有許多都是造出來的故事，爲了就是要製造這個島上的一個佛教制度的歷史根源與最著名的人物阿育王連接。」Herman Oldenberg 在說這些話時並沒有解釋錫蘭文獻的編撰者爲何要如此做的原

[25] H. B. M. Ilangasinha, *Buddhism in Medieval Sri Lanka* (Delhi: Indian Books Centre, 1992), p. 6.

[26] 見 Anuradha Seneviratna, *Polonnaruva-Medieval Capital of Sri Lanka* (Colombo: Archaeological Survey Department of Sri Lanka, 1998), pp. 13-15.

P.241

因。很顯然的，Herman Oldenberg 並不知道錫蘭有長期使用與阿育王有關的佛教意識形態治國的事。

將佛教治國意識形態發展傳統上接阿育王的做法，也常見記於亞洲其他地區的佛教文獻。這種將佛教初傳及王統成立年代上溯阿育王時代的做法，無非是要說明，其王統成立暨佛教傳入都與阿育王有關。爲何是阿育王？因爲阿育王是歷史上第一位奠立及使用佛教意識形態治國的帝王。[27]

二、錫蘭的佛教王統與佛教初傳說

(一)、錫蘭記史文獻所載的錫蘭佛教王統及佛教初傳說

許多巴利文記史文獻都說，阿育王子摩哂陀是錫蘭佛教初傳的功臣，由於他的到來，天愛帝須王(King Devānampiyatissa, c. 246BC)因之成立佛教王統，並開始以阿育王所奠立的佛教治世法治理錫蘭。換言之，阿育王子摩哂陀不僅是在錫蘭傳播佛教的第一人，也是傳來阿育王所奠立的佛教教化傳統的第一人。《大史》在十一章載：

在末伽始羅月新月升起的那天，楞伽王已經舉行過灌頂禮。那些效忠國王的大臣們，樂於為國王謀利益，他們遵循達摩阿育(Dharmāsoka)的付囑，又為他舉行了一次灌頂禮。他是樂於為楞伽國謀利益及幸福的。就在吠舍佉月的滿月日，其名字含有「天愛」之意的國王，為了給自己的人民帶來幸福，舉行了灌頂儀式，在楞伽島舉行了大規模的慶祝活動。[\[28\]](#)

此處所言的「為楞伽國謀利益及幸福」，指的就是用佛教治國，在「楞伽國」建立地上佛國的意思。這樣的說法就是《阿育王傳》所言的「廣能安穩饒益世間」。[\[29\]](#)達摩阿育(Dharmāsoka)是阿育王做轉輪王，以佛教治國之後的名字。《阿育王傳》說：阿育王將做「轉輪王，王四分之一(天下)

[\[27\]](#) 參見拙作，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》(臺北：允晨文化，1993)。

[\[28\]](#) 韓廷傑譯，《大史》上冊，第十一章，頁 88。

[\[29\]](#) 見下引《阿育王傳》之言。

為正法王，廣分舍利而起八萬四千寶塔。」[\[30\]](#)同經又說：「造塔已竟，一切人民號為正法阿恕伽王。廣能安穩饒益世間，遍於國界而起塔廟。善得滋長，惡名消滅，天下皆稱為正法王。」[\[31\]](#)上面兩段《阿育王傳》

經文提到，阿育王在造塔，以佛教治國做轉輪王後，便有「正法阿恕伽王」或「正法王」之稱。此處所言的「正法阿恕伽」，就是錫蘭文獻所言的「達摩阿育」。因為「正法」的梵文字就是「dharma」或音譯為「達摩」。阿育王的名字也音譯為「阿恕伽」，故《阿育王傳》稱阿育王為「阿恕伽」。

「灌頂儀式」，就是帝王登位的儀式。天愛帝須爲了要學阿育王以佛教治國，做佛教轉輪王，因此再用佛教「灌頂」的儀式登上轉輪王位。大乘經典《大薩遮尼乾子所說經》稱以佛教治國的轉輪王爲「灌頂刹利」的原因，[\[32\]](#)就是轉輪王必以「灌頂」的儀式登上轉輪王位。大乘密教文獻在提到「正法王」、「法王」(dharmarājika)或轉輪王(cakravartin)登位的情形時常言：「法王」或以「水灌」，如「九龍灌頂」的儀式登上轉輪王位，或以「七寶灌頂」的儀式登上轉輪王位。[\[33\]](#)佛教轉輪王有「正法王」或「法王」之名，乃因轉輪王以佛教，特別是佛教「十善法」，教化天下之故。[\[34\]](#)

《大史》說，天愛帝須不但遵循阿育王的付囑再用轉輪王「灌頂」的儀式登上轉輪王位，天愛帝須甚至用阿育王的轉輪王名字「天愛」(Devā nampiya or Priyadarśī)之名，[\[35\]](#)及助阿育王發展佛教意識形態治國的「軍師」「目犍連子帝須」(Moggaliputta tissa)之名，[\[36\]](#)作爲自己的名字。這說

[\[30\]](#) 西晉安息三藏安法欽譯，《阿育王傳》第一卷，《大正》卷 50，頁 101 下。

[\[31\]](#) 同上，頁 102 中。

[\[32\]](#) 元魏菩提流支譯，《大薩遮尼乾子所說經》卷三，《大正》卷 9，頁 330 上。

[\[33\]](#) 見拙作，《從天王傳統到佛王傳統》第二章，《東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統》，頁 65-103。

[34] 見元魏菩提流支譯，《大薩遮尼乾子所說經》卷三，頁 330 上、中；也見上引之《阿育王傳》。

[35] 阿育王之轉輪王名字也稱爲「天愛」，See Radhakumud Mookerji, *Asoka* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1954), pp.11-12 says: “ He assumed the two titles, Devānampiya and Piyadasi, signifying respectively “the favoured of the gods,” and “of pleasing countenance,” or, more properly, “one who looks with kindness upon everything.”

[36] 蕭齊外國三藏僧伽跋陀羅所譯的南傳律典《善見律毘婆沙》說：阿育王迎目犍連帝須爲其發展佛教的上座，目犍連帝須所傳的法是佛弟子優波離的法，目犍連帝須在涅槃之前將佛法傳給摩哞陀。見《善見律毘婆沙》卷二，《大正》卷 24，頁 684 上、中；see also, John S. Strong, “Image of Aśoka”, *King Aśoka and Buddhism*, p. 111, “ In the Mahāvamsa, we are told that Aśoka decides to undertake the vihāra construction project when he learns from Moggaliputta Tissa that there are 84,000 sections of the Buddha’s Dhamma-his Teaching.”

P.243

明，天愛帝須所承傳的不只是阿育王的佛教轉輪王傳統，甚至是目犍連子帝須所承傳的佛法。

《大史》這段記載天愛帝須的文字很清楚的說明，《大史》所要確立的是，天愛帝須乃是錫蘭歷史上第一位以佛教治國的轉輪王或奠立錫蘭佛教王統的帝王，而其所承傳的佛教轉輪王治世法，則是阿育王所奠立及使用的佛教治世法。

與《大史》這段文字有關的記載，還有《大史》第十三章至十五章所記載的內容，即阿育王子摩哞陀將上座部佛法傳到錫蘭給天愛帝須的事：第十三章記載摩哞陀到楞伽島的因緣，第十四章記天愛帝須遇見摩哞陀的情形，第十五章則記天愛帝須爲摩哞陀立大寺(Mahāvihāra)的情形。[37]

《大史》所載的阿育王子摩哞陀來錫蘭傳教的事，也載於《善見律毘婆沙》。《善見律毘婆沙》以摩哞陀爲佛教律師 (vinaya master) 的形象，說摩哞陀所傳來的佛法是直接傳自其師目犍連子帝須，而目犍連

子帝須的佛法，則傳自佛陀的弟子優波離（Upali）。這種說法，很顯然的又進一步地將錫蘭所傳的佛法或律法上接佛陀的佛法。《善見律毘婆沙》載：

法師問曰：三集眾誰為律師？於閻浮利地，我當次第說名字：第一優波離，第二馱寫拘，第三須那拘，第四悉伽婆，第五目犍連子帝須。目犍連子帝須臨涅槃，付弟子摩哞陀，摩哞陀是阿育王兒也，持律藏至師子國。摩哞陀臨涅槃，付弟子阿栗，從爾已來，更相傳授至于今日。應當知之，我今說往昔名師，從閻利地五人持戒至師子國，第一名摩哞陀。[\[38\]](#)

上面這段話很清楚的說明，錫蘭文獻所載的錫蘭佛教，不僅傳自阿育王時代的佛教，甚至傳自佛陀的佛教。由於《大史》及《善見律毘婆沙》等錫蘭記史文獻都如此記載阿育王子摩哞陀初傳佛教的情形，因此許多學者都認為，錫蘭所承傳的佛法，乃是佛陀的佛法或根本佛教，而促成此事實的，就是阿育王子摩哞陀。譬如，Walpola Rahula 便說：「佛教初傳至錫蘭乃歸功於在西元前三世紀半來錫蘭傳教的摩哞陀，雖然這可以被認為是錫蘭官方初傳佛教的時間，然我們不能因此說，有關佛陀、他的教義及印度大王阿育王的活

[\[37\]](#) 韓廷傑譯，《大史》，上冊，頁 96-122。

[\[38\]](#) 蕭齊外國三藏僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》卷二，頁 684 中。

P.244

動沒有在這之前傳入錫蘭。」[\[39\]](#)很顯然的，Walpola Rahula 甚至認為，阿育王所發展的佛教，很可能在摩哞陀傳入佛教之前已經傳入錫蘭。

由於《大史》在第十五章也提到「大寺」成立的經過與阿育王子摩哞陀有關，因此，錫蘭學者都認為，「大寺派」所承傳的佛法，不但是目犍連子帝須的佛法，甚至是目犍連子帝須自佛弟子優波離傳下的「正統」

佛法。基於這樣的記載，錫蘭學者當然要認為，錫蘭大寺派所傳的佛法是「正統派」佛法。

（二）、我們對錫蘭佛教王統及佛教初傳傳說的質疑

錫蘭佛教記史文獻所載的佛教王統成立說及佛教初傳的記載，很可能就是歷史上最早使用這種記載方式將自己地區的佛教與阿育王所奠立的佛教治國意識形態連接在一起的例子。筆者說這話并不是沒有原因。我們在亞洲其他地區也見有相似的佛教初傳及王統成立說的記載，只是這些記載中的阿育王子的名字都不相同。

中文文獻《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（自此，稱《慈恩傳》）所載的于闐建國說便是一例。《慈恩傳》載：

其（于闐）王雄智勇武尊愛有德，自云毗沙門天之胤也。王之先祖即無憂王之太子，在呾叉始羅國，後被遣出雪山北，養牧逐水草至此建都。

[40]

與《慈恩傳》這段內容相似的記載也見於《大唐西域記》，[41]及西藏文獻，如《牛角山授記》、《于闐國授記》及《于闐教法史》。照張廣達及榮新江的說法，西藏此三典籍所記的于闐建國史，「內容詳略不同，但大體一致，應屬同一個系統。」[42]這些中文文獻及西藏文文獻所載的于闐建國史，雖然

[39] Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon* (Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre, 1993, the third print), p. 48.

[40] 唐沙門慧立本釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷五，《大正》卷 50，

頁 251 上。

[41]見三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰，《大唐西域記》卷十二，《大正》卷五十一，頁 943 上，「瞿薩旦那國(Costana，于闐)」。

[42]張廣達、榮新江，《于闐史叢考》(中國：上海出版社，1993)，頁 199-208；并見拙作，《于闐與敦煌的毗沙門天王信仰》，收入拙作，《從天王傳統到佛王傳統》第十章，頁 457-497。

P.245

未必都以阿育王子為其建國的始源，如《大唐西域記》所載的例子即以阿育王子法益之輔佐或酋豪為王統成立的始源，[43]然這些文獻所要闡明的意思都一樣，都要說明于闐的佛教建國王統乃傳自阿育王，或與阿育王有關。

中文文獻及西藏文獻所載的于闐建國史或于闐佛教王統成立說，和錫蘭文獻所載的錫蘭佛教王統成立說，在性質上非常相像，都用阿育王子或與阿育王子有關的人物，作為其等與阿育王佛教連接的「橋梁」。譬如，《慈恩傳》所載的于闐建國史，就透過無憂王(阿育王)在坦叉始羅國(Taxila)被壞目的太子法益(Kunāla)將于闐佛教與阿育王佛教連接起來。

將自己的佛教王統與阿育王佛教連接的做法，也見於雲南文獻《白國因由》記載南詔佛教王統成立史的場合，不過，我們在《白國因由》中所見的阿育王子的名字則叫做「驃信苴」。《白國因由》載：

一日，王(阿育王)與師優波 多點視其塔，至白國陽南村造塔所，乃問師曰：此國山清水秀有何靈跡？師曰：此處古稱靈鷲山，釋迦如來為法勇菩薩時，觀音為常提菩薩時，在此修行。王有三子，遂封孟季於邯鄲，封仲子驃信苴於白國。王乃昇焰光天告天王曰：乞遣天宮尊而賢者下降白國神助吾(子)鎮國助民。遂與師同往碧溪山入寂焉。貞觀二年，天師觀星奏曰：西南有王者起。上命訪之有細奴羅者出，遂為白國王。

[44]

古代于闐國及南詔國也將其等的佛教初傳及佛教建國王統追溯至阿育王子的原因，無非也是要說明其等的佛教建國王統或佛教轉輪王治世法都傳自阿育王。[\[45\]](#)用這種方式撰寫自己國家的佛教建國王統，最早可能就是出自錫蘭，因為錫蘭這類記史文獻可能在五世紀中、晚期已經出現，而于闐的建國傳說最早則見記於七世紀玄奘（600-664）所撰的《大唐西域記》；南詔的傳說

[\[43\]](#) 玄奘的《大唐西域記》卷十二，頁 943 上「瞿薩旦那國」載：「無憂王太子在坦叉始羅國被抉目已，無憂王怒譴輔佐，遷其豪族，出雪山北居荒谷間。遷人逐物至此西界，推舉酋豪尊立為王。」

[\[44\]](#) 談笑紅編，《白國因緣》卷一，《南詔大理歷史文化叢書》第一輯（巴蜀書社出版，1998），頁 1-2；并見拙作，《從天王傳統到佛王傳統》第九章，《南詔、大理的建國信仰》，頁 425-456。

[\[45\]](#) 見拙作，《從天王傳統到佛王傳統》第九章，《南詔、大理的佛教建國信仰》，頁 425-456，及第十章，《于闐及敦煌的毗沙門天王信仰》，頁 457-497。

P.246

應該更晚，因為許多學者都認為，南詔建國的時間不可能早過七世紀中期。[\[46\]](#)

錫蘭之後亞洲其他地區也出現同樣的造史模式，說明歷史上有許多人都知道錫蘭這段阿育王子初傳佛教及王統成立說的記載，乃是錫蘭大寺派僧人撰造出來的一段「歷史」公案；否則這種撰寫模式及內容不會一再的出現在歷史上，並為亞洲其他國家所運用。于闐及雲南文獻撰寫其等王統成立說及佛教傳播史的方法，在行文上也與錫蘭的作法相同，都用具有濃厚的神話及傳說色彩記載這些事件。因此，學者，尤其是西方學者，常懷疑這些事件的真實性；特別是，這些事件的真實性都沒有史料可以佐證。

譬如，《白國因由》在記述阿育王為南詔祈福的場合即說：「王乃昇焰光天告天王曰：乞遣天宮尊而賢者下降白國神助吾(子)鎮國助民。」《大史》在記述阿育王子摩哞陀如何來到楞伽島的場合也說：摩哞陀長老有大神力，帶了四位長老「從這個寺飛騰升空」而來；[47]在說明摩哞陀與天愛帝須見面的場合更具神話意味：摩哞陀先化作一隻大角鹿引天愛帝須與其見面。[48]

但這種沒有史料依據的神話或傳說，卻常被錫蘭及中外學者視為「史實」，並用作說明錫蘭佛教初傳及錫蘭佛教王統成立說的根據。譬如，錫蘭學者 Walpola Rahula 就將阿育王子摩哞陀長老來錫蘭傳教的神話或傳說視為史實，並說：佛教傳入錫蘭乃歸功阿育王子摩哞陀。摩哞陀同四位長老同來錫蘭。[49]水野弘元也說：「原來，在阿育王時代，他的長子瑪希達(古案：摩哞陀)出家為僧，因為他以一位傳道使者的身份，率領教團到錫蘭，阿育王曾經派遣傳道師到印度國內外九個地方去。從那以後，佛教才正式傳入錫蘭。」[50]平彰川也如此說：「錫蘭的佛教是摩哞陀與四位比丘、隨行者們來到此島而開始的。當時的錫蘭王是提婆難毗耶帝須(Devānampiya Tissa)，他為摩哞陀等人在王都阿孛羅陀普羅(Anurādhapura)建立寺院；後來以大寺發展，成為所謂大寺派的根據地。」[51]

[46] 蔣義斌，《南詔的政教關係》，收入藍吉富等編，《雲南大理佛教論文集》（臺灣：佛光出版社，1991），頁 80-81，蔣氏認為南詔第一位皇帝細奴羅的年代是 653-674。

[47] 韓廷傑譯，《大史》第十三章，頁 97-98。

[48] 同上第十四章，頁 99-100。

[49] Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, pp. 48-49.

[50] 水野弘元，《佛典成立史》，頁 49。

[51] 平彰川著，莊崑木譯本，《印度佛教史》(臺北：商周出版社，2002)，頁 121-122。

當然，不是所有的學者都將這個缺乏史料佐證的傳說視為史實，上面提到的 Herman Oldenberg 就說：「這些看來都不可信，有許多都是造出來的故事。」將史實與神話或傳說混為一談的治史方法，事實上就是錫蘭佛教記史文獻及錫蘭學者常遭西方學者批判的原因。

錫蘭佛教文獻的記載除了有阿育王子傳入佛教的問題讓我們質疑外，我們也注意到，錫蘭文獻所載的部派佛教發展史也有值得反思的地方。

三、佛教部派發展史

(一)、錫蘭文獻及中文文獻所載的部派發展史

由於巴利文記史文獻，如《大史》及《善見律毘婆沙》所載的佛教部派 (Buddhist sects) 發展史，也常被學者用來說明佛教部派發展的真實情形，因此，我們也要檢查錫蘭文獻所載的佛教部派發展情況；特別是，除了這些文獻所載的佛教部派發展史與中文文獻所載有很大的差距外，這些文獻所記的佛教發展史也是錫蘭大寺派佛教追宗的根源。

在中國的譯經史上，錫蘭的佛教經典或文獻很少被譯成中文，《善見律毘婆沙》是少數的中譯作品之一。《善見律毘婆沙》是部蕭齊時代 (479-482) 僧伽跋陀羅 (Sanghabhadra) 翻譯的小乘律典。唐代 (618-907) 《開元釋教錄》的作者智昇在「沙門僧伽跋陀羅」條下如此批注《善見律毘婆沙》的性質及成立過程：

此云優波離集律藏竟自恣了已，手自下點，年年如是，展轉相付，流傳至今者，此或不然。尋此善見律毘婆沙，非是優波離所集，乃是部分已後，二十部中隨彼所宗釋一家義撮要而解，非全部毘尼也。即此撰集已後，年下一點，此或如然，若言優波離所集，手自下點者，未可即為指南也。[52]

智昇認為，《善見律毘婆沙》「乃是部分已後，二十部中，隨彼所宗釋一家義撮要而解，非全部毘尼也。」這話的意思是：《善見律毘婆沙》是佛教部

[52]西崇福寺沙門智昇撰，《開元釋教錄》卷六，《大正》卷 55，頁 536 上。

P.248

派分裂成二十部之後，依二十部中所推崇的一部之義撰寫而成的一家之言，非全是記律（毘尼，vinaya）的作品。唐代智昇很顯然的認為，錫蘭所承傳的律，除了不是承傳佛弟子優波離的律外，錫蘭僧人所遵行的律，還是佛教二十部分裂之後依其中一部之義所造的律。

智昇認為《善見律毘婆沙》「非全部毘尼也」是對的，因為此《毗婆沙》雖是律部的作品，然其所載的還有錫蘭大寺派所造的上座派佛教發展史、大寺派律師承傳系譜，及錫蘭佛教王統發展史等內容。[53]這些內容與《大史》所載的一些內容基本上相應，故此「律典」很顯然的也是一部錫蘭大寺派僧人製作的《毗婆沙》，或「律藏」。將此「律藏」傳入中國的僧人，可能是一位錫蘭大寺部僧人，但《開元錄》並沒有記載此位僧人的名字，只說是「三藏法師」。《開元錄》如此載此「律藏」承傳及在中國翻譯的情形：

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，以香花供養律藏，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，須俱付弟子悉伽婆，悉伽婆付弟子目犍連帝須，如是師師相付至今三藏法師(不出其名)。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。跋陀以武帝永明六年(488)戊辰共沙門僧禕於廣州竹林寺譯出，名善見律毘婆沙。[54]

法顯在其《高僧法顯傳》中並沒有提到錫蘭有《善見律毘婆沙》此律藏。法顯在五世紀初期去印度及錫蘭求法的目的，就是要尋找當時印度及錫蘭流傳的律本，[\[55\]](#)如果，《善見律毘婆沙》當時已流傳錫蘭，法顯應該會注意到此事；特別是，此律藏也載有錫蘭大寺派所遵行的律法。照《高僧法顯傳》的說法，法顯在師子國所尋到的律典只有《彌沙塞部律藏》。《高僧法顯傳》載：「法顯在此國二年，更求得彌沙塞部律藏本，得長阿含、雜阿含，復得一部雜藏，此悉漢土所無者。」[\[56\]](#)法顯在五世紀初期既未見有《善見律毘婆

[\[53\]](#) 蕭齊外國三藏僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》卷二，頁 684 下-頁 687 上、中。

[\[54\]](#) 西崇佛寺沙門智昇撰，《開元釋教目錄》卷六，頁 535。

[\[55\]](#) 見釋法顯，《高僧法顯傳》，頁 857 上：法顯昔在長安慨律藏殘缺，於是遂於弘始二年歲在己亥與慧景、道整、慧應、慧嵬等，同契至天竺尋求戒律。

[\[56\]](#) 同上，頁 865 下。

P.249

沙》，而此律藏所載的律師傳法系譜等內容又與《大史》之所載相契，很顯然的，此律藏與《大史》很可能都是五世紀初期之後，或法顯去錫蘭之後才出現的錫蘭大寺派作品。

《善見律毘婆沙》及《大史》的撰寫既都出自錫蘭大寺派僧人之手，都是大寺派一家之見的作品，此二文獻所載的佛教部派發展史，必都是從大寺派觀點著墨的佛教部派發展史。大寺派僧人在《大史》中如此記載與之有關的上座部之發展情形：

初始，以摩訶迦葉為首的大長老們進行的正確結集，被稱為上座部結集。在最初的一百年中，只有上座部一派，以後才逐漸產生了其他的學派。被參加第二次結集的長老們譴責的惡比丘，共有一萬人。他們建立了名為大眾部的學派，以後又產生出牛家部和一說部。從牛家部產生出

說假部和多聞部，它們當中又產生出制多山部，加上大眾部，共六部。又從上座部產生出化地部比丘和犢子部比丘兩派。又從犢子部比丘當中產生出法上部、賢胄部比丘，以及六城部和正量部。又從化地部比丘產生出說一切有部比丘和法藏比丘兩派。[57]

《大史》在此如此推崇「上座部派」，當然是要說明其佛法傳自佛弟子成立的「上座部派」。《大史》的作者記載「上座部派」發展史的方式，與其記載阿育王子傳法的方式一樣，都將大寺派法統上接佛弟子，稱自己的法統為正統佛教法統。《大史》說：「上座部派」是佛滅後摩訶迦葉為首因結集所成立的部派，佛滅後最初的一百年中只有此派存在，「上座部派」因此是佛教史上最早出現的佛教部派，而「大眾部」則是在第二次結集時才出現的佛教部派。《大史》稱「大眾部」的僧人為「惡比丘」。許多學者因此都認為，大乘的發展與「大眾部」有極密切的關係，大乘佛教是大眾部發展出來的。[58]如果此事屬實，我們便能明白《大史》作者為何要辱罵「大眾部」比丘為「惡比丘」，因為這是《大史》作者處理大乘僧人的一貫態度。

《大史》所記的「上座部」成立時間是在佛滅後的一百年中，也是一般所言的阿育王統治印度之前。許多學者都注意到，《大史》所載的佛教部派

[57] 摩訶那摩等著，韓廷傑譯，《大史-斯里蘭卡佛教史》上冊，第五章，〈第三次結集〉，頁 29。

[58] 見平川彰，《印度佛教史》，頁 119。

P.250

發展史，與中文文獻所載有很大的出入。[59]中文文獻最重要的三種記載佛教部派分裂史的作品，即唐代玄奘所譯的《異部宗輪論》、陳代真諦所譯的《十八部論》，[60]及真諦的另一譯本《部執異論》，[61]基本上都認為，阿育王統治印度的時代，是佛教部派分裂的開始，而大眾部及上座部是阿育王時代最初分裂的二部。[62]

《異部宗輪論》是世友菩薩(Bodhisattva Vasumitra)撰寫，玄奘翻譯的一部有關佛教部派發展史的著作。在此《論》中，世友不僅提到佛教部派分裂始自阿育王時代的大眾部(the Mahāsaṅghika)及上座部(the Sthavira)之分裂，同時也載有由此二部衍生的十八部派的名稱及教義。

《異部宗輪論》在談論最初二部分裂的情形時載：「摩竭陀國俱蘇摩城王號無憂，統攝瞻部，感一白蓋，化洽人神。是時佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部，一大眾部，二上座部。」此處所言的「無憂」，即指「阿育王」。[\[63\]](#)

一般學者都認為，《異部宗輪論》的作者「世友菩薩」(Bodhisattva Vasumitra)，乃是《大唐西域記》所載的迦膩色迦王(King Kaniska, c. 187AD-?)在罽賓召開佛教結集的上座世友，[\[64\]](#)或一切有部的僧人世友。[\[65\]](#)由此推論，世友撰寫《異部宗輪論》的時間，應該是在西元二世紀末，三世紀初的時間。

在《異部宗輪論》中，我們不見此《論》載有錫蘭大寺派及無畏山寺派的名稱，這說明錫蘭佛教部派的發展的確如智昇所言，乃出於二十部之後依其中一部而產生的支部。據此，《善見律毘婆沙》所載的律法出現的時間便不會早過西元三世紀初期。玄奘及義淨也說，錫蘭大寺派及無畏山寺派都是由「上座部」衍生出來的支派或支部。[\[66\]](#)大概基於此因，錫蘭學者也稱呼錫

[\[59\]](#) 同上，頁 113。

[\[60\]](#) 陳真諦譯，《十八部論》，《大正》卷 49，頁 18 上-頁 19 下。

[\[61\]](#) 天友大菩薩造，陳天竺三藏真諦譯，《部執異論》，《大正》卷 49，頁 20 上。

[\[62\]](#) 見上提到的中譯三部論著所載的部派分裂史。

[\[63\]](#) 世友菩薩造，三藏法師玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正》卷 49，頁 15-17。

[\[64\]](#) 有關迦尼色迦王的佛教結集活動，見三藏法師玄奘奉詔譯，《大唐西域記》卷三，《大正》卷 51，頁 886-887；並見拙作，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》第六章，第二節，〈迦尼色迦第三的崛起時間〉，頁 399-416。筆者認為，佛教文獻所言的迦尼色迦王是後貴霜 (the Later

Kushan, 187-244) 的奠立者，也是貴霜王朝所言的第三位迦尼色迦。筆者在同書第七章，第一節，〈迦尼色迦王的大乘佛教結集活動〉，頁 503-505 也提到「世友」。

[65] 平彰川，《印度佛教史》，頁 111。

[66] 見後詳述。

P.251

蘭的大寺派及無畏山寺派等為支派或支部（nikāyas），而不稱其為「部派」（sect）或學派（school）。

中文文獻所載的佛教部派分裂史，除了見記於上述的三種文獻外，《十八部論》所記的部派分裂史，也見記於《文殊師利問經》卷下〈分別部品〉第十五，[67]及《舍利弗問經》等處。[68]《十八部論》的〈後記〉提到，《部執異論》很可能是鳩摩羅什的譯本，[69]由此，中國自五世紀初期左右傳入《部執異論》後，到了唐代玄奘翻譯《異部宗輪論》的時代，中國對佛教部派分裂史的看法，基本上都承襲相似的觀點，認為佛教部派的分裂是在阿育王的時代。

縱使在蕭齊（479-502）的時代中國也譯有《善見律毘婆沙》，接觸錫蘭佛教的看法，但中國似乎從來就沒有採取過錫蘭的佛教觀點或部派觀，這從唐代智昇對《善見律毘婆沙》的評價便能看出一、二。中國多次翻譯相似的部派分裂史作品，說明中文文獻所載的部派分裂觀在歷史上廣傳很久，因此，中國才有一再翻譯這些相似作品的現象。由此，我們也可以說，中文文獻所載的部派佛教分裂史，是佛教史上廣為接受的部派分裂觀點；相對的，錫蘭的部派分裂觀似乎只在錫蘭及與錫蘭佛教有關的地區流傳。

平川彰也注意到，錫蘭文獻所載的佛教部派分裂史與中文文獻所載的佛教部派分裂史有明顯的出入，及錫蘭文獻所載沒有其他資料可以佐證的問題，[70]因此，為了解決佛教部派分裂史的問題，他同時採用錫蘭文獻及中文文獻，並用「折中」的方法如此處理佛教部派分裂史的問題：

以上是上座與大眾的根本分裂，所以根本分裂是在阿育王之前引起的，但是實質上的分裂似在阿育王之後。然而僧伽擴及印度全土，教理的差異加上地域的特殊性，各個教團內產生歧異也是不可避免的，所以此後不久就引起了支末分裂。[\[71\]](#)

[\[67\]](#) 陳真諦譯，《十八部論》，頁 18 上。

[\[68\]](#) 見平川彰，《印度佛教史》，頁 116。

[\[69\]](#) 《十八部論》，頁 19 下。

[\[70\]](#) 見平川彰，《印度佛教史》，頁 96。

[\[71\]](#) 同上，頁 98。

P.252

學者在談論佛教部派分裂史的問題之際，除了會注意到錫蘭文獻及中文文獻所載的佛教部派分裂史有根本的差異外，也會注意到錫蘭文獻及中文文獻所記的阿育王統治印度的時間有佛滅 218 年及百年的不同說法。[\[72\]](#)由於有這些根本且不可能統合的差異，學者因此常不知如何處理佛教部派分裂史的問題。錫蘭文獻及中文文獻給我們留下的問題既是如此棘手的問題，筆者因此非常懷疑我們能用平川彰所說的「非實質」及「實質」的「折中」說法解決錫蘭文獻及中文文獻所載的歧異觀點。

錫蘭文獻與中文文獻因記載有不同的佛教部派分裂史，因此，當玄奘在其《大唐西域記》中也稱呼錫蘭的「上座部派」為「大乘上座部派」時，許多學者在接受錫蘭文獻所載的佛教部派分裂史下，便不能接受中文文獻將「上座部」視為大乘部派的說法，為此，這些學者便要給「大乘上座部」另作定義及解釋。由此，研究錫蘭佛教部派的發展狀況也隨之變得複雜。

(二)、大乘上座部

比玄奘晚去印度的義淨（634-713），在解釋錫蘭的佛教發展情形之際說：「師子洲并皆上座，而大眾斥焉。」^[73]言下之意有指，錫蘭大寺部及無畏山寺部都行上座部法，而排斥大眾部法。同樣的說法也見於玄奘的《大唐西域記》，只是玄奘在《大唐西域記》中更用「大乘上座部」此詞說明錫蘭佛教的發展情形。事實上，玄奘在其《大唐西域記·僧伽羅國》兩處提到錫蘭佛教的發展情形：(1) 在說明錫蘭佛教歷史早期的發展狀況時，玄奘不但提到阿育王子摩醯因陀羅(古案：摩晒陀)將佛教傳入錫蘭的事，而且也說，錫蘭佛教「遵行大乘上座部法」：

佛去世後第一百年，無憂王子摩醯因陀羅捨離欲愛，志求聖果，得六神通，具八解脫，足步虛空，來游此國，弘宣正法，流布遺教，自茲以來已降，風俗淳信，伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘上座部法。^[74]

^[72] 同上，頁 96。

^[73] 翻經三藏沙門義淨撰，《南海寄歸內法傳》卷一，《大正》卷 54，頁 205 中；亦見義淨原著，王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》(中國：中華書局，1995)，頁 72。

^[74] 三藏法師玄奘奉詔譯，《大唐西域記》卷十一，〈僧伽羅國〉，《大正》卷 51，頁 934 上。

P.253

玄奘在《大唐西域記》中每記一個地方的佛教發展情形時，也都會記載該地的佛教歷史發展狀況，玄奘也用此方法記載錫蘭佛教的歷史發展狀況，並說：「遵行大乘上座部法」。此處所言的「遵行大乘上座部法」，有指錫蘭的大寺派及無畏山寺派都承襲大乘上座部教法的意思。上引的整段文字，因此有說阿育王子摩醯因陀羅傳入錫蘭的佛法是「大乘上座部」佛法。

(2) 在說明錫蘭當時佛教發展情形時，玄奘說，錫蘭的「摩訶毗訶羅住部，斥大乘，習小乘」，「阿跋邪祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏」：

佛教至後二百餘年，各擅專門分成二部：一曰摩訶毗訶羅住部，斥大乘，習小乘。二曰阿跋邪祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏，乃戒行貞潔，定慧凝明。王宮側有佛牙精舍，精舍上建表柱，置砵曇摩羅加(Dharmarāja)大寶。佛牙精舍側有小精舍，亦以眾寶而為瑩飾。中有金佛像，此國先王等身而鑄，肉髻則貴寶飾焉。[\[75\]](#)

玄奘在此所說的「佛教至後二百餘年」，應該有指阿育王子傳佛教來錫蘭之後二百餘年，因為玄奘也認為阿育王子在錫蘭初傳佛教。但玄奘對大寺派成立情形的瞭解，與錫蘭學者的說法不同。照玄奘的說法，佛教在傳入錫蘭二百餘年後，錫蘭的佛教才分成兩部：「摩訶毗訶羅住部」(the Mahāvihāra，大寺部)和「阿跋邪祇釐住部」(Abhayagiri Vihāra，無畏山寺部)。

玄奘並不是一位普通的僧人，他在印度留學十九年(627-645)，熟知當時印度大、小乘佛教的發展狀況外，也是印度當時公認的大乘佛教論師。他在那爛陀(Nālandā)求法期間，在戒日王(Śīlabhadra)召開的辯論大會，「立大乘義，破諸異見，自十八日來無敢論者，普宜知之。諸眾歡喜，為法師競立美名，大乘眾號曰摩訶耶那提婆，此云大乘天；小乘眾號曰木叉提婆，此云解脫天。」[\[76\]](#)玄奘的佛教素養如此，其翻譯《異部宗輪論》乃有說明其視《異部宗輪論》所載的佛教部派分裂史為正確或合理的歷史。《異部宗輪論》雖沒有記載「上座部」是大乘學派，然與之內容相近，陳代(557-589)真諦翻譯的《十八部論》附經《文殊室利問經》，卻很清楚的提到上座部是一大乘學派：

[\[75\]](#) 同上。

[76] 見《慈恩傳》卷五，頁 247 下-248 上。

P.254

根本二部從大乘出，從般若波羅密出；聲聞、緣覺、諸佛悉從般若波羅密出。[77]

此處所言的「根本二部」，即指同經所言的在阿育王時代分裂的「摩訶僧祇」及「體毘履」二部。[78]「摩訶僧祇」(Mahāsanghikas)，也是《異部宗輪論》所言的「大眾部」，而「體毘履」(Sthavira)，則是「上座部」。《文殊室利問經》說：「根本二部從大乘出，從般若波羅密出」的意思，不但有指根本二部都是大乘部派，而且也說此「大乘」是「初期大乘(the Early Mahāyāna, 50-78)」。因為「般若波羅密(多)」(prajñāpāramitā)是初期大乘佛教的最重要信仰內容。由此，中文文獻所言的「上座部」，有指「大乘上座部」。

玄奘一定從中文文獻的角度去瞭解「大乘上座部」與阿育王的關係，因此認為阿育王子傳入錫蘭的佛教應為「大乘上座部」，這就是玄奘用「大乘上座部」說明錫蘭早期佛教信仰性質的原因。

季羨林在其《關於大乘上座部的問題》一文中說：「大乘本無所謂上座部和大眾部之分，因此就給各國研究《大唐西域記》的學者帶來了問題及困難。」[79]季先生大概沒有注意到，《文殊室利問經》有此說及玄奘使用此詞的原因。季先生因受到錫蘭記史文獻及西方和日本學者研究《大唐西域記》的影響，[80]因此認為，「大乘本無所謂上座部及大眾部之分」。

由於義淨只說「師子洲皆上座」，沒有提到其所言的「上座」是「大乘上座部」，又玄奘也說：「摩訶毗訶羅住部，斥大乘，習小乘」，因此，Louis de La Vallee Poussin、季羨林及王邦維等學者，在沒有注意中文文獻如玄奘有言：「佛教至後二百餘年，各擅專門分成二部」的說法，及其他中文文獻所載，因此在綜合玄奘及義淨所載的錫蘭佛教發展情況下認為，玄奘所言的「大乘上座部」，乃是指「受大乘影響的小乘上座部」或「遵守小乘

[77] 見陳真諦譯，《十八部論》所附《文殊室利問經》，《大正》卷 49，頁 17 中。

[78] 同上。

[79] 見季羨林，〈關於大乘上座部的問題〉，《季羨林佛教學術論文集》，《中華佛學研究所論叢》4（臺北：東初出版社，1995），頁 183。

[80] 同上，頁 185-192。

P.255

上座部的律，而又採用大乘某一些教義的寺廟」。王邦維在其《南海寄歸內法傳校注》一書中特別對「大乘上座部」此詞作了下面的說明：

什麼是「大乘上座部」，季羨林先生在他的〈關於大乘上座部的問題〉一文中有很詳盡精到的論述，原文可以參看。季先生的結論是：所謂「大乘上座部」，是「受大乘影響的小乘上座部」。季先生還引用 Louis de La Vallee Poussin 的話說，「這指的是遵守小乘上座部的律，而又採用大乘某一些教義的寺廟」。季先生認為，「這比較接近事實」。這也就是說，就大乘上座部的僧團而言，他們執行的律，仍然是上座部的律，他們的「法統」，仍然是上座部的「法統」，而且「戒行貞潔，定慧凝明，儀範可師，濟濟如也。」但同時他們又接受了大乘的學說，這就是為什麼玄奘把他們稱為「大乘上座部」，而在義淨的記載中仍然是講「師子洲并皆上座，而大眾斥焉」的原因。換句話說，「大乘上座部」就可以看作是部派中的大乘，或者也可以被稱為「上座部大乘」，兩個名稱形略異而實相同。「四部之中，大乘小乘區分不定」這句話，在此可以找到一個注腳。[\[81\]](#)

很顯然的，王邦維等學者在論及「大乘上座部」一詞的場合，已經有先入為主的看法，認為像《文殊師利問經》記載「根本二部從大乘出」的話，「都是大乘僧人神話式的編造」，[\[82\]](#)因此，在談論佛教部派分裂史的情形下，堅持錫蘭文獻所載的「小乘上座部」應該出現在先，「大乘上座部」的出現因此是一種特別的情形，是「受大乘影響的小乘上座

部」。季羨林及王邦維等學者大概也沒有注意到玄奘是從兩個角度去談論錫蘭的佛教：（1）從「大乘上座部」的角度談論錫蘭早期佛教的發展情形，及（2）從錫蘭當時的佛教發展情形談論錫蘭二部佛教的發展狀況，因此企圖用自己的「大乘上座部」定義說明錫蘭當時的佛教發展現象。這種做法自然有商榷的餘地。

從《文殊室利問經》的觀點來看，只有「大乘上座部」的說法，而沒有王邦維所謂的「上座部大乘」的說法。王邦維所提到的「受大乘影響的小乘上座部」或「遵守小乘上座部律而又採用大乘某些教義的寺廟」之「大乘上

[81] 王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，頁 71-72 並見，季羨林，《關於大乘上座部的問題》。

[82] 王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，頁 60-61。

P.256

座部」出現的情形，他認為與慧超於《往五天竺國傳》所載的「大、小乘俱行」的情況相仿，都是歷史上大、小乘「揉雜混融，有互相合流的傾勢」的結果。他說：

不過即使這樣，我們從上面一系列的對比中也大致可以知道，在七世紀時，所謂大乘與小乘不僅與部派的劃分是有區別的兩回事，而且大、小乘常揉雜混融，有互相合流的傾勢。這種現象在法顯的時代就已經開始出現，只是到了玄奘、義淨時代愈來愈顯著。大乘上座部就是這種形勢下的產物。[83]

照《文殊室利問經》的說法，「大乘上座部」所修持的是初期大乘佛法，是一大乘部派，沒有修行小乘的傾向。而王邦維等學者所言的「大乘上座部」則是後來出現的一種大、小乘佛教「揉雜混融」的修行現象。王邦維在其文中沒有進一步說明這種大、小乘「揉雜混融」的原因。

筆者認為，佛教史上出現大、小乘「揉雜混融」的現象，原因很多，其中之一可能與三世紀之後佛性信仰在歷史上的發展有極大的關聯。大乘佛性信仰的特色是，相信人人皆有佛性，人人都能成佛。在此信仰之下，大乘認為，修習聲聞乘及緣覺乘的小乘修行者，也能在其等的修行方法之上修行「佛乘」(Buddhayāna)，並達到成佛的目的。[\[84\]](#)我們在《法華經·譬喻品》所讀到的「一佛乘分別說三」或「三乘歸一佛乘」的信仰，就是這種「大、小乘俱行」的信仰。[\[85\]](#)

讀者一定會問，為何小乘行者也要修習大乘法？這當然與佛性信仰成爲一種歷史現象有一定的關係。我們從天親所造的《佛性論》中，便見有小乘部派如毗曇(the Abhidharma)、薩婆多部(the Sarvāstivāda,一切有部)也成立有自己的佛性論。[\[86\]](#)很顯然的，大、小乘在佛性信仰出現之後，爲了達到成佛的目的，大、小乘的行者都有共同的目標，因而出現「大、小乘俱行」的現象。

[\[83\]](#) 同上，頁 106-107。

[\[84\]](#) 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》，《大正》卷 31，頁 787 下。

[\[85\]](#) 鳩摩羅什譯，《妙法蓮花經》，《大正》卷 9，頁 13 下。

[\[86\]](#) 天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》，頁 787 下。

P.257

大乘佛性信仰在亞洲各地開始流通之後，很可能便造成這種「大、小乘俱行」的佛教修行狀況。慧超(727，回到中國)所言的「大、小乘俱行」的修行法，[\[87\]](#)在八世紀初期慧超去印度的時間，尚相當流行。照王邦維的統計，就有 9 國行此法。[\[88\]](#)事實上玄奘在七世紀初葉在印度旅行之際也見到許多這種「大小二乘，兼供學習」的地方，就王邦維的統計，《大唐西域記》便載有 14 國「兼修大、小乘」。[\[89\]](#)玄奘所提到的錫蘭無畏山寺也行此法。玄奘是在說明無畏山寺派佛教發展的場合說：「阿跋邪祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏」。

慧立及彥悰爲玄奘所撰的《慈恩傳》，對無畏山寺派「學兼二乘，弘演三藏」的現象有一些解釋。《慈恩傳》卷四載：「是時聞海上有僧

伽羅國有明上座部三藏及瑜伽論者」。[\[90\]](#)玄奘在此所言的「僧伽羅國」，很明顯的是指「學兼二乘」的錫蘭無畏山寺。無畏山寺派在當時除了保持傳統錫蘭佛教所修持的「上座部三藏」外，也修習「瑜伽論」。此處所言的「瑜伽論」，或指瑜伽行派（the Yogacara）的佛法，或指與瑜伽行派佛法有關的密教金剛頂法。南天的師子國在六、七世紀之後便成為密教金剛頂派（the Vajrayāna）在南天的一處重要發展地。《宋高僧傳•釋不空傳》提到：開元二十九年（741）不空（Amoghavajra,705-774）去師子國，即「僧伽羅國」，「請開十八會金剛頂瑜伽法門」。[\[91\]](#)由此，玄奘當時所言的「瑜伽論」，也有指謂金剛頂密教的意思。

如果用《慈恩傳》所提到的無畏山寺「有明上座部三藏及瑜伽論者」來瞭解玄奘所言的「阿跋邪祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏」的意思，玄奘所言的「上座部三藏」即有指小乘的意思，而「瑜伽論」則指大乘法。玄奘在此用「小乘法」定位「上座部三藏」，好像與其前所述的錫蘭「遵行大乘上座部法」的說法有矛盾。但如果我們從「大乘」及「小乘」應有的定義去瞭解玄奘在兩處的說法，便能明白玄奘為何會有兩種不同的說辭。義淨在其《南海寄歸內法傳》中如此定義「大乘」：

[\[87\]](#) 桑山正進編，《慧超往五天竺國傳研究》（日本：京都大學人文科學研究所，1992），頁 16-20《釋文》。

[\[88\]](#) 王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，頁 106。

[\[89\]](#) 同上，頁 104。

[\[90\]](#) 同上，頁 82，並見沙門慧立本，釋彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷四，頁 241 上。

[\[91\]](#) 宋贊寧等撰，《宋高僧傳•釋不空傳》卷一，《大正》卷 50，頁 712 下。

若禮菩薩，讀大乘經，名之為大，不行斯事，號之為小。所云大乘無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。[\[92\]](#)

王邦維參照西方學者 Eliot、印度學者 Nalinaksha Dutt 及義淨所作的大乘定義，認為義淨所用的「禮菩薩，讀大乘經」的「大乘」定義「最為簡單」。[\[93\]](#)事實上，我們是否能用這些學者，包括義淨在內，以「菩薩」、「行菩薩道」、「禮菩薩，讀大乘經」及「成佛」等概念作為「大乘」的定義，這是值得思考的問題。

筆者在上面說過，《佛性論》中所提到的小乘部派如毗曇及薩婆多部也有行「菩薩行」為成佛之道或佛性信仰，我們又應如何處理這種小乘也推崇菩薩道行法及成佛信仰的說法及現象？筆者在一拙作中曾談論過這個問題，並認為：由於大乘的發展一直與佛教意識形態的發展有緊密的關係，而每次大乘的發展都有帝王支持的緣故，因此，「大乘」此詞即有指每個時代帝王所支持的大乘「主流學派」。由於大乘信仰在歷史上一直產生變化，因此，舊的大乘「主流學派」便被新的大乘「主流學派」取代，舊的「主流學派」便不再被稱為「大乘」，而成為小乘。由此，「大乘」的內容不是固定的，而「大乘」此詞的用法也有時間性。[\[94\]](#)在此定義下，早期的大乘思想及派別都會被視為小乘思想及派別。這就是玄奘在談論錫蘭早期接受阿育王時代的佛教場合用「大乘上座部」說明錫蘭早期佛教的原因。玄奘後來用「小乘法」定位「上座部三藏」，乃因錫蘭的帝王在玄奘的時代，主要是發展「瑜伽論者」，由此，「上座部三藏」便被視為「小乘法」。錫蘭在玄奘時代發展「瑜伽論者」的證據，除了見玄奘在前面所述的有為其「先王」造像的活動外，玄奘在《大唐西域記》中也載有一則僧伽羅王以觀音面貌統治其國的事：「南海僧伽羅國王，清旦以鏡照面，不見其身，只見瞻部洲摩竭陀國多羅林中小山上的觀自在菩薩像。」[\[95\]](#)僧伽羅王見自己的面貌為觀音面

[\[92\]](#) 見義淨撰，《南海寄歸內法傳》卷一，頁 205 下；並見王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，頁 66。

[\[93\]](#) 同上，頁 69-71。

[94]見拙作，《定義大乘及研究佛性論上的一些反思》，《佛學研究中心學報》第三期（1998），頁 73-74。

[95] 三藏法師玄奘奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰，《大唐西域記·迦布德迦伽藍》卷九，《大正》卷 51，頁 925。

P.259

貌，就說明僧伽羅王有使用金剛頂奠立的密教觀音佛王信仰及密教觀音面貌統治天下的情形。[96]

由此，我們即能明白，為何無畏山寺派在學兼「上座部三藏及瑜伽論」之際會被玄奘視為「學兼二乘」的原因。事實上，錫蘭無畏山寺派「學兼二乘」的現象，就是學兼早期大乘上座部法及當時大乘主流信仰「瑜伽」的現象。而大寺派「斥大乘，習小乘」的現象，從表面來看，則有說明大寺部守「小乘法」，而反對當時流行的「瑜伽」或密教大乘法。

如果我們用王邦維等學者界定「大乘上座部」的方法，即「受大乘影響的小乘上座部」或「遵守小乘上座部的律，而又採用大乘某一些教義的寺廟」，去瞭解錫蘭佛教的整體發展狀況，首先，我們便不能用此二定義去說明大寺派的佛教發展情形，因為大寺派不但沒有接受大乘的影響，還排斥大乘教理。如果用「受大乘影響的小乘上座部」去瞭解無畏山寺當時的佛教，也不能完全說明無畏山寺派佛教的發展情形，因為無畏山寺還有發展瑜伽或大乘密教。至於我們是否能用「遵守小乘上座部的律，而又採用大乘某一些教義的寺廟」去說明無畏山寺的佛教？我們知道金剛頂密教的發展性質及內容並不具此發展特徵。因此，我們是不能用季羨林及王邦維等所作的「大乘上座部」定義來解釋錫蘭佛教的整體發展現象。

「大乘上座部」此詞，並不是玄奘創造出來用以解釋錫蘭佛教的詞語。義淨在其《寄歸傳》中，即提到當時的許多國家還行「大乘上座部」法。據王邦維的統計，至少有 8 國行「大乘上座部法」。[97]由此，「大乘上座部」此詞不僅見於佛教文獻如《文殊室利問經》，同時也見於有記史性質的《寄歸傳》。中文文獻《文殊室利問經》載上座部屬於大乘的說法，因此確實有其歷史根據。我們從玄奘及義淨的記載，甚至知道

在 7 至 8 世紀之間，「大乘上座部法」在歷史上尚非常盛行。無論如何，「大乘上座部派」，絕對不是如王邦維等所言的，是一種非常特殊的佛教發展狀況。[\[98\]](#)

「上座部」在歷史上除了以「大乘上座部」的面貌出現外，也以「上座部」的面貌出現。[\[99\]](#)如果用筆者對「大乘」所作的定義，我們能明白

[\[96\]](#) 見拙作，《從天王傳統到佛王傳統》第七章，《從南天烏荼進獻的〈華嚴經〉說起- 密教金剛頂派在南天及南海的發展狀況》，頁 325-376。

[\[97\]](#) 見王邦維校注，《南海寄歸內法傳校注》，頁 92 及頁 94，頁 99。

[\[98\]](#) 同上，頁 72-73。

[\[99\]](#) 同上，頁 94，頁 102。

P.260

為何「大乘上座部」後來會被稱為「上座部」，甚至「小乘上座部」。由此，我們在《寄歸傳》中所見到的「上座部」，無論以大乘或小乘的面貌出現，其等都應屬於同一系統。但這種情形並不能用在錫蘭大寺派「斥大乘，習小乘」的「小乘上座部」上，因為大寺在發展的過程中便一直有排除其大乘成分的現象。

結 論

在對比錫蘭佛教記史文獻與中文文獻所載的錫蘭早期佛教發展情形下，我們會注意到，錫蘭記史文獻所載的早期佛教發展情形與中文文獻所載非常不一致。錫蘭佛教記史文獻都出自大寺派僧人之手，因此這些

文獻對大寺派的發展情形都有相當一致的說法，都非常強調大寺派佛教發展的重要性及正統性。譬如，其記史文獻在談論阿育王子摩哂陀初傳佛教及錫蘭佛教王統成立說的場合，都會追溯其佛教及佛教建國王統至佛教王統成立者阿育王的佛法及佛教建國法，並用阿育王子作為連接錫蘭佛教與阿育王佛教的關係。由於阿育王子初傳佛教來錫蘭的事件沒有史料及實物佐證，又這些記史文獻都用神話及傳說的行文方式說明此事件，我們因此有足夠的理由懷疑阿育王子初傳佛教的真實性；何況還有更令我們對此事件產生質疑的事。那就是，錫蘭記史文獻用以撰寫這段事件的方法或模式，也見用於亞洲其他地區，如于闐及雲南等地。如果阿育王子初傳佛教的事件屬實，此事件的撰寫模式，甚至內容，絕對不會有被其他國家複製的現象。由此，我們懷疑大寺派僧人有撰造阿育王子初傳佛教此事件的嫌疑。

從中文佛教文獻的角度來看，錫蘭大寺派不僅有撰造阿育王子初傳佛教的記載，同時也有撰造其律法承傳史及佛法承傳史的情形。唐代佛教僧人智昇及玄奘，對錫蘭大寺派所承傳的律法及佛法的看法，都與大寺派的記載非常不同。錫蘭大寺派認為，大寺派的律法乃承傳佛弟子優波離所集的律法。但智昇認為，錫蘭大寺派所遵行的律法，乃是三世紀之後，或佛教二十部派在歷史上分裂之後，大寺派依其中一部所造的自己的律法，并非承傳優波離所集的律法。

玄奘對錫蘭大寺派早期所承傳的「上座部」法的始源看法，也與大寺派文獻所載不同。大寺派認為，其所傳的「上座部」法，乃是佛滅後一百年中]

P.261

佛弟子大迦葉等所成立的歷史上第一個佛教部派法。此「上座部」派的成立時間，不但比大眾部成立的時間早，而且也在阿育王統治印度之前。玄奘則認為，「上座部」的成立是在阿育王統治印度的時代，當時大乘分裂成兩部，一為上座部，一為大眾部。據此，玄奘認為大寺早期所傳的法是「大乘上座部」法。玄奘認為大寺所傳的「大乘上座部」法，不僅有文獻記載，同時一直到玄奘去印度求法的時間，亞洲尚有許多地區修行「大乘上座部」法。既是如此，大寺所記的律法及佛教法統也有撰造的嫌疑。

錫蘭記史文獻所載的大寺佛教的律法及佛法的淵源，如同其所載的阿育王子初傳佛教的事件一樣，都有被質疑的空間外，大寺對自己在歷

史上成立的時間，也有與玄奘不同的說法。玄奘認為，佛教傳入錫蘭二百餘年後，因教內所專不同，錫蘭才出現大寺部及無畏山寺部。如果是這樣，大寺部便不會如大寺文獻所言，與阿育王子同時出現在錫蘭歷史上為錫蘭最早的佛教部派。既是如此，大寺部的成立時間不但在大乘出現之後，更在大乘佛教發展一段時間之後。

從智昇及玄奘說大寺部律法及大寺部派佛教都晚出的情形來判斷，大寺部的出現可能相對的晚。因為甚至法顯於五世紀初期去錫蘭的時代，都沒有提到有大寺部與大乘無畏山寺部分裂或修持不同律法的情形。這說明，錫蘭大寺部成立自己律法及學派的時間可能都要遲至法顯去錫蘭之後。

筆者懷疑，大寺部的成立，可能與大寺部的佛教巴利文化有極大的關係；換言之，與覺音長老來錫蘭發展巴利文佛教有極密切的關聯。法顯去錫蘭的時代，也未見其提到錫蘭有巴利文化的現象。由此，大寺部巴利文化的時間與其部派成立的時間，可能都在同一時間，都在法顯去錫蘭之後。

大寺所載的錫蘭佛教發展狀況，無論是說明其佛教初傳的情形、其佛教王統成立的情形、其律法承傳的始源、其佛教承傳的始源，甚至其部派成立的時間，都有一致的作法，都將其信仰、佛教承傳及部派成立的時間追溯至其能追溯的最早時間。這種「上推三代」的作法，無非是要側重其部派的重要性及正統性。由此，我們也能明白，為何大寺文獻在強調自己的重要性及正統性之餘，也要打壓與其競爭的大乘佛教或無畏山寺佛教。大寺僧人的記史文獻既是如此的產物，這些文獻當然不是我們瞭解早期錫蘭佛教，甚至佛教發展史的好材料。因為，這些錫蘭記史文獻不但在造作自己的歷史當中模糊我們對錫蘭早期大寺佛教及佛教發展史的瞭解，而且也沒有將大乘佛教在錫蘭發展的實際面貌客觀地呈現給我們。

P.262

或許學者會認為錫蘭記史文獻的一致性說法有其道理，如果是這樣，我們就要像錫蘭學者一樣懷疑法顯、智昇、玄奘及義淨的能力及其等對印度及錫蘭的報導。

後記：本文所提到的人名及地名，在行文中使用中文音譯不如使用原名容易辨認，故直接使用原名，請見諒。