

國立政治大學宗教研究所一〇五學年度博士學位論文

National Cheng-Chi University Graduate Institute of Religious Studies

Doctoral Dissertation

朝向國王害生的合理化：由經典至教史典範之轉移

Towards the Justification of Killing by Kings :

A shift of Paradigm from Canon to Vamsa

指導教授：黃柏棋 副教授 (政治大學)、釋果鏡 副教授 (法鼓文理學院)

研究生：吳芬錦

Author: Wu, Fen-Jin

中華民國一〇六年二月

Feb, 2017

目次

第一章 導論	1
第一節 研究動機、問題與方法	1
一、研究動機與問題	2
二、研究方法與步驟	3
三、研究範圍、使用文獻與各章節之安排	3
四、預期研究成果與貢獻	5
第二節 前人研究成果回顧	5
一、阿闍世王	5
二、伽摩尼王	7
第二章 佛教由經典到教史的主要轉變	9
第一節 社會經濟背景的轉變	9
一、經典時期社會經濟背景	9
二、斯里蘭卡教史時期社會經濟背景	16
三、由經典到教史政經文化背景之轉變	20
第二節 國王的角色與政教關係	21
一、佛教的王權觀與轉輪聖王	21
二、早期佛教之政教關係	25
三、小結	27
第三節、政教關係的轉變與佛教在地化	27
一、國王角色的轉變	28
二、政教關係	29

三、佛教在地化的轉變	31
本章小結	31
第三章 早期佛教的罪與懺悔	33
第一節 罪惡與懺悔	33
一、罪惡	33
二、早期佛教的罪	36
三、佛教與西方宗教之懺悔	39
四、小結	40
第二節、早期佛教之懺悔內涵與修行方式	41
一、懺悔字義分析	41
二、布薩法	43
三、自恣法	46
四、在家戒律與懺悔儀式	47
五、小結	51
第三節 罪、懺悔與因果	52
一、印度婆羅門教的罪與懺悔	52
二、佛教國王的罪	53
三、罪業、懺悔與因果輪迴	54
本章小結	57
第四章 阿闍世王之懺悔	59
第一節 阿闍世王之成長背景	59
一、政治社會局勢概況	60

二、六師沙門思潮.....	63
三、阿闍世王之出生與成長歷程.....	67
四、小結.....	69
第二節、阿闍世王之懺悔研究.....	69
一、《沙門果經》內容概要.....	69
二、王之罪意識與六師沙門.....	70
三、漢譯《沙門果經》之懺悔.....	75
四、巴利《沙門果經》Sāmaññaphalasuttaṃ 之懺悔.....	77
五、小結.....	80
第三節 阿闍世王之懺悔與罪業.....	80
一、懺悔與原諒.....	81
二、殺父罪之傷害.....	82
三、懺悔與罪業.....	85
四、小結.....	91
本章小結.....	92
第五章 度多伽摩尼王之害生與救度.....	94
第一節 歷史與時代背景.....	94
一、文獻、歷史與傳說.....	94
二、《大史》與教法之建構.....	99
三、小結.....	104
第二節 度多伽摩尼王之生平與懺悔.....	105
一、伽摩尼王之生平.....	105

二、僧伽羅與泰米爾之戰.....	109
三、善業與升天.....	112
四、小結.....	113
第三節 伽摩尼王的良知與悔過.....	113
一、國王的罪.....	114
二、良知、倫理與戒律.....	116
三、伽摩尼王的悔過與救度.....	117
四、小結.....	120
第四節 佛教倫理在教史中的轉變.....	120
一、王權、僧伽與教法.....	121
二、罪、宗教倫理與救度.....	122
三、國王、彌勒與救度.....	124
四、小結.....	126
本章小結.....	127
第六章 結論.....	129
參考文獻.....	138

摘要

殺一個人是殺人犯，殺成千上萬的人卻成為國王，當國王行使王權而害生並且與佛教倫理及普世價值衝突時，宗教師該如何協助王化解內心的不安與矛盾？如何合理化國王害生之爭議？本文主要以歷史、經典、比較與文獻考察等方式，探討由經典至教史國王害生合理化之轉變，及其轉變的原因。首先將討論罪的本質與罪意識的覺察，早期佛教之懺悔模式，如何經由懺悔處理罪業的問題，及懺悔、罪業與因果業報三者之間的關係。

其次將以漢譯與巴利《沙門果經》為主，討論阿闍世王的懺悔模式，王因弑父而犯下五逆重罪，即使已向佛懺悔，自己仍會受到傷害。有關伽摩尼王的害生與悔過將以《大史》為主要研究文獻，討論國王為護教而殺害泰米爾人，王良知覺醒卻沒有真正懺悔，阿羅漢認為伽摩尼王仍可因善業而生天成為彌勒的弟子，未來將隨彌勒下生人間成佛，這樣的說法與佛教倫理觀念相牴觸，國王行善可不必為罪過付出代價，已違背佛教經典教義。國王害生合理化之轉變可能的原因如下：首先是外在政治經濟情勢的轉變，造成國王角色的改變，捍衛教法成為王的重責大任，而互利共生的政教關係使僧伽失去宗教領域的自主性，再加上《大史》本身特有的救贖史觀點，導致佛教於錫蘭在地化之後，教法延續與安住的重要性已超越經典核心教義，因而造成國王害生合理化有如此重大之轉變。

總之，由經典至教史佛教懺悔觀念與內涵已有一些具體的轉變，佛教國王害生之合理化，在佛陀時期阿闍世王弑父之罪以懺悔及善業得重罪輕報，至伽摩尼王時則是因時空背景與大環境之改變，已轉變成因善業生天，成為未來佛的方式合理化國王害生之爭議。

關鍵字：懺悔、阿闍世王、度多伽摩尼王、《沙門果經》、《大史》。

Abstract

To kill a person is murder, yet one may need to kill thousands of people to become a king. This study will discuss King Ajātaśatu and King Duṭṭhagāmaṇi in terms of conflict between kingship and Buddhist ethics. How can the controversial action of killing by kings be justified? This dissertation will apply historical, canonical, comparative, and literary methods to study the justification of killing by kings. First of all, it will discuss the question of guilt and the awareness of guilt, then the formula of confession in early Buddhism. How can repentance counteract evil deeds and what is the relationship among confession, karma, and the law of cause and effect?

According to the Pāli *Sāmaññaphalasuttaṃ*, King Ajātaśatu committed patricide and confessed his misdeed to the Buddha, but still experienced the unfortunate consequences of his actions. According to the *Mahāvamsa*, King Duṭṭhagāmaṇi killed many Tamils, but he did not repent earnestly. Reportedly, eight arahats thought he was innocent and would be reborn in heaven as the disciple of Maitreya. This explanation conflicts with Buddhist ethical principles and canonical doctrines. In the *Mahāvamsa*, the king does not have to pay for his evil deeds because his great merits cancel out his bad karma. How could the Buddhists claim such a contradictory doctrine? The political and economic environment during Ajātaśatu's time was different from environment in Ceylon, including the role of kings: the major task of a king was to protect the *sasāna*. The relationship between the king and the *saṅgha* was one of mutual benefit and symbiotic relations. In the indigenized Buddhism of Ceylon, the continuity of the *sasāna* took precedence over canonical core doctrines in the case of kingship.

Through the examples of King Ajātaśatu and Duṭṭhagāmaṇi, from canon to *vamsa*, the core value and ethical context of confession has been transformed dramatically;

moreover, the justification of killing by kings has been changed through the power of confession to rebirth in the heaven.

Key words: Confession, Ajātaśatu, Duṭṭhagāmaṇi, *Sāmaññaphalasuttaṃ*, *Mahāvamsa*



第一章 導論

本章主要將討論研究動機之發想、問題意識與方法；研究範圍、使用文獻與論文之章節架構；預期之研究成果與貢獻；最後將回顧前人的相關研究成果。

第一節 研究動機、問題與方法

在印度、斯里蘭卡的歷史中，都曾出現一統天下的王權，然而在這過程中不免經歷各種大小戰役，使得敵、我雙方傷亡慘烈，付出沉痛的代價。「竊鉤者誅，竊國者侯」；殺一個人是殺人犯，殺成千上萬的人卻成為國王。¹ 殺一個人有罪，殺人如麻的王有罪嗎？王的罪意識從何而來？國家法律制度能制裁為了建立國家，擴張領土，保衛人民的國王嗎？高於王法的正法可以讓王認罪嗎？還是王自己的良知覺醒而意識到自己的犯行？具有倫理道德意涵的宗教戒律與神聖的力量可以幫助王意識到自己的罪嗎？殺父奪取王位與殺戮戰場的王，贏得政權卻也面臨內心良知的掙扎與普世倫理價值的譴責，在這兩難的掙扎中，王該如何處理佛教正法(Dharma)與國王自法(Sva-dharma)的衝突？² 當一位稱職的國王必然要面對刑罰與害生的問題嗎？

印度《薄伽梵歌》之阿尊那國王(King Arjuna) 在面對戰爭時，內心即產生強烈的矛盾與掙扎，阿尊那當時身為戰士，在兩軍對峙，號角響起時，他心情沉重

¹ 釋聖嚴著，莊國彬譯，《智慧之劍》頁 147。

² 在印度種姓制度中國王的責任與義務稱為自法(sva-dharma)，國王基於職責須執行刑罰(danḍa)維持社會安全與秩序或為保衛國土而發動戰爭，因此不害生(ahimsā)的普世價值在政治語境中可能造成價值衝突的兩難，國王在履行自法時會與不害生的正法(dharma)抵觸，造成法的衝突(dharma conflict)。鄧偉仁，〈不害與刑罰的兩難：早期佛教與婆羅門傳統中的聖王想像〉，頁 305-306。

地放下手中的弓箭，傷心欲絕，拒絕作戰，³ 不捨親人在戰爭中傷亡，更無法面對慘烈殺戮之後，自己所需承受的罪惡與苦果，追求王位與幸福卻要手刃親族，並且犯下這滔天大罪，王內心掙扎，渾身灼熱難耐，⁴ 心想自己可以心安理得地享受這沾滿鮮血的歡樂嗎？⁵

一、研究動機與問題

本文主要以早期佛教之阿闍世王(King Ajātaśatru, 前?-461)，斯里蘭卡上座部佛教《大史》(*Mahāvamsa*)中之度多伽摩尼王(King Duṭṭhagāmaṇi, 簡稱伽摩尼王，前 101-77)為主要討論對象。探究國王在奪取王位過程中殺害親人，或者為擴張領土，保護人民與教法而殺害敵人，但卻面臨道德與良知的考驗，如何經由宗教的力量與宗教師的協助，化解內心的矛盾與痛苦？另外國王的角色在本質上具易犯錯性(fallibility)與道德不完美性，在維護國家安全的過程中施行刑罰(*daṇḍa*)，造成某種形式之暴力與傷害，甚至在奪取政權與戰爭中害生，因而與不害生、非暴力(*ahiṃsā*)之佛教倫理與普世價值衝突，本文將以二位國王害生合理化之案例，探討印度早期佛教及斯里蘭卡上座部佛教，由經典至教史如何處理國王害生之爭議？其中有那些重大的轉變？為何會有這樣的轉變？

國王在世間的角色常陷於倫理道德的兩難，一方面要維持社會倫理秩序與保護國家人民的安全；另一方面又會因濫用公權力維持秩序與安全而傷及無辜百姓之生命財產；另外國王權高位重，起心動念皆會影響天下蒼生之生活與福祉，然過大的權力讓國王失去行為準則與反省能力，很難產生罪意識的覺醒，使國王陷於一意孤行而不知反省與懺悔，即使失德失能，仍不自覺也不知如何改過？在古

³ 鐘文秀，原典翻譯·文法解析《薄伽梵歌(上)》頁 32, 34。

⁴ 鐘文秀，原典翻譯·文法解析《薄伽梵歌(上)》頁 37, 40, 43。

⁵ 鐘文秀，原典翻譯·文法解析《薄伽梵歌(上)》頁 64。

印度正法高於王法，宗教秩序高於政治秩序，因此沙門為國王的心靈導師，使國王有知錯改過的可能性。⁶ 當宗教與政治共生互依時，國王的害生可能會被合理化，宗教倫理價值無法獨立於王權的統治，政教關係的轉變也可能因而影響國王害生的想法與罪的處理方式。總之，國王的反省與悔過關乎國家安定繁榮與百姓幸福安樂，若國家制度與法律無法將國王治罪，宗教師的開導與宗教倫理的制約力量，或許可以協助國王覺察罪過，修正不當的害生行徑，以人民的幸福安樂為己任，重新成為人人稱頌的仁君與聖王。

二、研究方法與步驟

本研究將採取歷史、經典、比較分析與文獻考察為主要研究方法。首先以文獻回顧考察前人對二位國王害生之相關研究與紀錄，另外也將由歷史的發展軌跡考察史書、經典等相關文獻，分別探討阿闍世王、伽摩尼所處時代之王權觀，政治歷史與社會文化背景，政教關係等，由此政治、社會、文化之脈絡，討論國王面臨王法與正法衝突時，如何經由宗教師的引導，走出心靈的桎梏。最後，分析比較二位國王的悔過、除罪與果報的異同，並探討不同社會文化脈絡下，國王害生合理化之具體轉變。

三、研究範圍、使用文獻與各章節之安排

(一) 研究範圍

人們因犯罪產生沉重的心理壓力，需要有適當的除罪機制，使內心淨化而重獲新生，國王也需要適當的解罪方式，讓自己與全民都得到淨化，重回清淨與良善。本論文主要選擇公元前五世紀之阿闍世王，為初期佛教國王害生而懺悔之原型，由當時的王權觀，政教關係，探討國王懺悔的依據及可能性，當時僧伽需要

⁶ 黃柏棋，《巴利佛教的思想交涉》，頁 82、87。

王的護持並倚賴王權的力量維持社會秩序，方能安心修行辦道，而王須實行宗教正法，以彰顯其政治權威的正當性，由於當時宗教正法高於王法，而正法亦成為國王懺悔的依據與罪意識的來源。⁷ 另外則是公元前二~一世紀斯里蘭卡伽摩尼王，為南傳佛教國王害生具代表性與爭議性之個案，由於政教關係的轉變與佛教在地化的影響，伽摩尼王的悔過與除罪，已不同於初期佛教單純依正法而懺悔，伽摩尼王害生合理化的轉變也改變了佛教懺悔原本素樸的樣貌，亦影響懺悔思想在南傳佛教的發展。在不同時代與地區所呈現出的國王害生合理化，標誌著不同時代社會脈絡下，佛教倫理核心價值之轉變。

(二) 使用文獻

本研究將使用漢譯佛經，巴利文三藏與佛教史、史書等一手研究資料，另外也將使用中文、英文、日文二手研究論文資料。有關阿闍世王的懺悔將以漢譯及巴利文《沙門果經》為主要研究素材，伽摩尼王的害生悔過則是以中文、英文及巴利文《大史》為主要研究文獻。

(三) 論文結構與各章節之安排

本論文第一章導論將討論研究問題、動機、研究範圍、研究方法、研究成果回顧；第二章佛教由經典到教史之轉變，主要討論由經典到教史，社會、政治、經濟背景的改變及國王角色與政教關係的轉變，對錫蘭佛教的影響；第三章早期佛教的罪與懺悔，將討論罪惡與懺悔，早期佛教的懺悔觀並討論罪業、懺悔與因果之關聯性；第四章阿闍世王之懺悔，將由阿闍世王之生平與時代背景，深入分析阿闍世王之懺悔內容與情節，及懺悔後之餘罪與業報；第五章伽摩尼王之良知與救度，首先簡介錫蘭的歷史、民族與社會文化背景，其次將探討伽摩尼王之出

⁷ S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*. p. 41.

生與傳奇，伽摩尼王升天說之爭議，伽摩尼王的罪與救度，最後是國王害生的合理化。最後結論將比較二位國王的懺悔與救度與國王害生合理化之轉變，及未來可繼續研究之相關問題。

四、預期研究成果與貢獻

有關本研究之預期成果與貢獻，可分為二方面說明，首先是由經典與教史中所觀察到國王悔過之差異，分析早期佛教至南傳佛教懺悔思想與內涵之轉變；其次是由經典至教史，國王害生合理化之轉變，本研究以阿闍世王之懺悔與斯里蘭卡伽摩尼王害生悔過之案例，深入分析佛教在傳播的過程中，因政教關係的改變，教法傳承與安住等問題，影響佛教懺悔與倫理價值觀。雖然南傳上座部佛教，致力於維持佛制時代的教法與制度，並以傳承佛教正統自居，但由於政治與社會文化環境的改變，佛教經典中之懺悔與倫理核心價值，在上座部教史中已呈現截然不同的風貌，對國王害生之合理化也有其本土特色與時代意義之論述。

第二節 前人研究成果回顧

有關佛教國王害生合理化的問題，過去較少有專書或論文特別探討此議題，以下將以早期佛教之阿闍世王、南傳佛教之伽摩尼王之相關研究為主分別述之。

一、阿闍世王

有關阿闍世王害生與悔過的研究，主要以巴利佛教文獻討論其懺悔前後的心理轉變，懺悔是否能消除業報，王的懺悔是否已真的釋放自己心中的障礙，及佛陀在其中扮演的角色等。詳如以下六篇研究。

(一) 畑 昌利(2011)，〈初期仏典における懺悔の諸相〉，探討初期佛教懺悔，

作者舉出巴利藏經文獻中懺悔的例子，首先是阿闍世王在巴利《沙門果經》之懺悔定型文結構分析，之後舉出比丘懺悔定型案例，出家僧人之懺悔主要與戒律有關，在家眾則與對教法、僧人之冒犯與褻瀆相關。此篇研究時代背景與阿闍世王較接近，可作為國王懺悔之參考對照。

(二) 畑 昌利(2012)〈Pali 仏典における阿闍世王〉，本文主要以巴利文獻重建阿闍世王的生命歷程，特別是他在懺悔前後之心理轉變，並且由此巴利文獻了解古印度王權與佛教之間的關係。⁸

(三) Jayarava Michael Attwood (2008) “Did King *Ajātasattu* Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?” 本文提出當眾認錯是否能消弭道德踰矩所產生的後果？阿闍世王向佛陀說出殺父之罪，並請求原諒，佛陀有原諒王嗎？作者認為王並沒有傷害佛不須請求佛的原諒，但筆者認為應從布薩的懺悔儀式來理解佛是否有原諒王。最後作者認為懺悔具有儀式性淨化及合乎倫理道德的作為，因此早期佛教認為懺悔之後可減輕業力但無法根除業報。⁹

(四) 畑 昌利(2010)〈Pali 「沙門果經」と阿闍世王〉，作者由巴利文《沙門果經》一段佛與阿闍世王的對話中，探討阿闍世王告白殺父之後是否能真正如釋重負？作者由巴利文與梵文的文獻經典研究比對 *khata* and *upahata* 之用法及 *kṣata* and *upahata* 之字根來源，認為阿闍世王因殺父之過已受到傷害，並且無法真正釋懷，未來的人生將遭遇不幸。¹⁰

⁸ 畑 昌利，〈Pali 仏典における阿闍世王〉 p.15。

⁹ Jayarava Michael Attwood, “Did King *Ajātasattu* Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?” p. 278.

¹⁰ 畑 昌利，〈Pali 「沙門果經」と阿闍世王〉 pp. 3-4。

(五) 畑 昌利 (2010) 〈傷ついた阿闍世王〉，在巴利《沙門果經》中阿闍世王弑父後向佛陀懺悔已過後離去，佛陀對比丘說王已受到傷害，此生已毀，若不弑父聽完佛說法後，當下即可得法眼淨。本文作者由此討論王受傷害的情況如何？是否會障礙王的修行與證悟？是否會受地獄的果報？

(六) Michael Radich (2011) *How Ajātasattu Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History*. 本書主要討論阿闍世王弑父奪權之悲劇，由早期巴利、梵文佛教經典，乃至中文大乘佛教經典，各種不同版本之間其故事情節的演變歷程。特別是佛教流傳至不同文化圈之後，為適應當地社會文化而將故事內容滲入許多本土宗教文化元素，故事情節被重新再製作，阿闍世王的罪惡面也被大幅改造，因此本論文在討論阿闍世王害生與懺悔時，將追溯至故事的源頭，以早期佛教的巴利文及中文《沙門果經》為主要之研究材料。

二、伽摩尼王

(一) Gananath Obeyesekere (1992) "Dutthagāmaṇi and the Buddhist Conscience." 本文以斯里蘭卡《大史》中之伽摩尼王為主要討論對象，國王為維護佛法在楞伽島的常住久安，殺害島上的泰米爾人及伊拉羅(Elāra)國王，然而不殺生、非暴力是佛教的基本精神，雖然國王深受良心的譴責，已達解脫涅槃的阿羅漢，卻合理化國王殺生的行為，認為國王可以生天，作者為此提出多位學者不同的觀點，但其立場較為同情國王，認為要調合自己的道德良知與世間的運作並不是一件容易的事。國王殺死敵人某種程度可被合理化，而譴責國王殺生行為的人，並不了解深藏於國王內心的道德與良知。

(二) 黃柏棋(2009) 〈從正典走向史詩《大史》與僧伽羅集體意識之開展〉，其中討論到《大史》中一度多伽摩尼王為了教法殺害泰米爾人，內心深感不安，阿羅漢卻合理化國王的行為。作者認為佛典中佛陀對阿闍世王所犯的殺人罪與《大史》

中阿羅漢對伽摩尼王罪行之判定，二者之看法大異其趣，佛教在地化之後，教法的延續與傳承已超越佛教因果業報與不殺生的基本立場。¹¹ 宗教師對國王罪業的認定與悔過的指導，也因政教關係的改變，時空背景的不同，而有巨大的轉變。

(三) Steven Kemper (1991) *The Present of the Past-Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. 作者在這本書中談到過去以各種方式存在於現代，現在可說是過去的延續，而這樣的觀察在斯里蘭卡特別適用，現在人常以引述過去的歷史於宗教、政治與生活之中，特別是《大史》中標榜上座部佛教為佛陀所傳之正統佛教，並且強調僧伽羅民族、國家與佛教為一體的觀念，此僧伽羅意識由《大史》一直延續到現代，並經由重新建構伽摩尼王的事蹟而形塑當代的宗教國族主義。¹² 過去伽摩尼王所犯的過錯，並沒有深切的悔過與道歉，現代斯里蘭卡政治人物為了選舉而操作伽摩尼王保護佛教、國家與人民的精神，此舉則更加劇島上種族之間的緊張與衝突。

¹¹ 黃柏棋，〈從正典走向史詩：《大史》與僧伽羅集體意識之開展〉，頁 110。

¹² Steven Kemper, *The Present of the Past-Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. pp. 1, 2, 124, 125.

第二章 佛教由經典到教史的主要轉變

本章將討論佛教由阿闍世王時期至伽摩尼王時期，由於社會經濟背景、國王的角色、政教關係之轉變，將會如何影響僧伽組織與佛教的發展？是否也會影響經典教義之內涵與詮釋？

第一節 社會經濟背景的轉變

首先本節將討論佛陀時期政治、社會、經濟和宗教文化背景，對佛教之發展與傳播產生什麼樣的影響？並且比較經典時期與教史時期，社會經濟背景有那些差異，而這些差異將造成佛教有那些主要的轉變？

一、經典時期社會經濟背景

佛陀時期整個大環境在政治、經濟、社會與宗教文化思潮等方向，提供一個孕育佛教萌芽與茁壯的友善空間。以下將由此四個面向分析經典時期之社會文化脈絡。

(一)政治環境

佛陀時代在政治體制方面，有二類截然不同的統治形態，集權王國(monarchial kindoms)及共和領土(republican territories)，前者由一人專政，主要佔領恆河流域地區，由於農業與經濟的發達，間接滋長集權王國日益壯大；後者則是由一群人共同決定公共事務，公眾議題由部族派代表開會辯論，最後以投票表決的方式定奪，這些由刹帝利部族所組成的共和體，主要位於喜馬拉雅山腳地區，在佛陀時代曾相當興盛。集權王國與共和體制彼此之間衝突不斷，集權王國之間也常有紛爭，當時集權與共和體制總計十六個政治體，各國之間合縱連橫，爭戰頻繁動盪不安。集權王國主要有頻比沙羅(Bimbisāra 前 546?)王所統治的摩揭陀國(Magadha)和

波斯匿王（Pasenadi）所轄之憍薩羅國(Kosala)，二者採取擴張策略，共和部族為因應集權王國之壯大，紛紛往東移並採取聯盟的方式組成共和城邦體制，對抗日漸擴張的集權王國，其中以拔耆城邦聯盟(Vajjian confederacy)最壯大。不過集權王國採取各種策略與手段殲滅共和體制，例如以聯姻的方式擴展勢力，或以經濟壓迫的策略控制恆河沿岸的大都市，掌控河川運輸與貿易之經濟命脈後，迫使這些共和部族屈服，也發動戰爭以武力併吞鄰近部族，導致這些共和體部族漸衰，兩大集權王國獨大的局面。之後頻比沙羅王之子阿闍世王殺害其父奪取王位，採取更積極軍事擴張行動，消滅鄰近諸小部族，最後滅憍薩羅王國，建立統一的集權帝國，這樣動盪紛亂的政治局勢，也深刻影響佛教的政治思想與僧伽之發展。¹³ 其中共和體制與佛教的淵源較深，釋迦族即是屬於共和制部族，佛教僧伽採用共和體制之運作方式，對內部公眾議題以民主方式討論或投票表決，另外共和體制較尊重個人獨立意見，對非正統見解之包容性較大，這樣的社會氛圍對新宗教與新思潮的孕育，提供一個相對友善的發展環境，容許各種團體發表各自的學說與理論。¹⁴ 此外由於整體大環境處於變動不安的狀態，民眾對生命的無常與苦難感受特別深刻，心靈特別渴望得宗教的慰藉，各式宗教也在這的政治背景之下因應而生。

(二)經濟型態

經濟方面由於鐵器的運用，使得農耕技術獲得長足進步，加上恆河平原豐富的水資源與溫暖的氣候，農作物四季豐收，農業經濟重心由畜牧業轉向穀物耕作，以家族為單位的小地主快速增加，小農經濟成為農業經濟成長的基層主力。另外糧食供給充裕之餘，人口也隨之快速增長，基於農業長足進步與快速擴張，帶動

¹³ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 8-16.

¹⁴ Romila Thapar, *A History of India*. pp. 50-53.

紡織、皮革、陶器、木製品等手工業的發展，經濟形態日漸多樣化並且形成各種手工製品職業階層與產地聚落，手工製造業發展成熟後，生產過剩之商品須互通有無，因此穀物與各類手工製品之交易需求增加，逐漸建立起通商路徑與貨物交易中心，進一步形成恆河沿岸都市化。商隊頻繁往來於各城市之間，沙門團體也隨著這些商隊四處乞食遊行，這些大城市聚集許多富有商人，在尋求宗教心靈慰藉之餘，也布施食物給自己認同的沙門團體，因此促成各種沙門團在恆河谷聚集，形成思想上百花齊放的局面。例如舍衛城(Sāvatti)和王舍城(Rājagaha)為佛陀一生弘法之主要城市，受到大城市商人與居士之供養，佛教與其他沙門團，才能在這些大都市生存發展。¹⁵ 另外在經濟貿易發達之後，造就新興的商賈(setthi)階層，掌控社會金融交易與經濟命脈，在家團體中之商人居士階層(gahapati)握有農業、土地與貿易之主導權，具有財富、權威與尊榮的地位，也是國王之寶，為社會創造財富並且是繳稅大戶，廣大勞工之雇主，在社會上相當具有影響力，在鄉里間則是地方上的頭人，協助公共行政事務之推展。除此之外，這些大商主管理龐大資產，除了金融貨品交易之外還包含土地、穀物、牲畜、奴工及黃金等，其經濟影響力觸及各階層與行業；另外有些大居士是以農業生產為主之地主，包括家庭式自耕私有地或雇用勞工之地主，其中也有婆羅門因特權取得土地，從事農業生產而致富的婆羅門商人；總之這些商人巨賈，主要是以土地和農業生產為根基而開始累積財富，這些因農業經濟而致富的商人，逐漸成為社會新興尊貴世襲家族，掌控社會整體經濟權，與管理宗教之婆羅門及握有政權之刹帝利，在社會上得以分庭抗禮，這個新興商賈階層也成為護持佛教僧伽的主力之一，對佛教之發展與壯大扮演重要的角色。¹⁶

¹⁵ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 19-29.

¹⁶ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 66-85.

(三)社會階層

傳統種姓制度(caste)為婆羅門教之階級區分，主要有婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅等四階層。隨著經濟發達與日漸多樣化、複雜化，而出現階層分化的現象，再加上地主大量增多，需要大批勞工耕作從事農作物生產，因而形成一批受雇勞動階層，主要分成三類 *dāsa*, *kammakara* 和 *porisa*，這些勞工屬於社會底層，為社會主要生產力之來源；地主居士階層(*gahapati*)則處於社會樞紐位置，雇用勞工耕作農地，供給糧食、物資給不事生產的沙門、婆羅門，由社會糧食供應鏈中，分化出新的階級層次。¹⁷ 除此之外 *jāti* 是以出生家族及社會地位相關的階級劃分，多應用於婚姻；依職業類別、工作性質與世襲家族分類有 *kula*, *kamma*(work), *sippa* (craft)，此三類依雇主或受雇，及所提供的是生產或服務而有高低之分。商人居士階層屬於新興地主商人，並不在以種性或出生分類的階層中，屬於職業類中高等族群，與婆羅門和刹帝利屬相同階層。佛陀對種姓制度與社會階層所存在的平等問題是持反對態度，他並沒有倡導反種姓制度，也沒積極從事社會改造運動，佛陀主要教人解脫的方法，其目標並非社會改革，他認為解脫與種性及出生無關，這樣的主張在當時已相當引人注目，另外在僧團則是接受各種出生與種姓的人出家，例如：優婆離(*Upāli*)原為理髮師，*Sāti* 為漁夫，*Puṇṇa* 為奴隸出生；不過也有出生高貴者，如：舍利佛(*Sāriputta*)為婆羅門種，阿難(*Ānanda*)和羅睺羅(*Rāhula*)為刹帝利，耶舍(*Yasa*)為商賈(*setṭhi*)階層富少爺等，一旦出家不論種姓與出生，在僧團中皆平等視之，只要使用正確的方法致力於修行皆有可能得解脫。¹⁸ 佛教僧伽與各階層之互動，也反映出不同階級對佛教發展之影響力，以下將分析對佛教影響較大的三個階層，分別是婆羅門、刹帝利與商人居士。雖然佛教反對婆羅門

¹⁷ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 26-27.

¹⁸ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 96-118.

特權獨尊與殺生祭祀，但仍推崇恪守高道德標準，精通傳統宗教知識之婆羅門，特別是致力於修行得成就之沙門婆羅門，整體社會對這類婆羅門仍心存敬仰，佛教僧伽戒律之制定，有部分是參考這類高道德婆羅門之生活規範與儀規。¹⁹ 有關刹帝利階層對佛教之影響，主要是國王與王族成員，對僧伽的布施與僧伽制度建立之建議，如：頻比沙羅王捐贈竹林精舍給僧團，建議僧伽舉行布薩並在儀式之後為在家眾說法；其子阿闍世王為殺父懺悔之後，歸依佛陀成為僧伽重要的護持國王，其他如波斯匿王與其妻莫利夫人皆大力支助僧伽生活起居與弘法事業。²⁰ 佛陀時期種姓制度鬆動，婆羅門階級沒落，新的社會階層興起，具有經濟實力的商人居士對佛教初期的發展特別重要，是僧伽發展重要的支柱，例如：給孤獨長者(Anāthapiṇḍika)向祇陀太子(Jeta Kumāra)以天價購入祇園(Jetavana)，捐贈給僧伽做為兩安居之精舍及僧團遊行至王舍城之住處與說法講堂，並且供養比丘衣被、飲食與湯藥，是優婆塞中布施第一之大檀越主，²¹ 另外五百商賈巨富至室羅伐城

¹⁹ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 44-45.

²⁰ 由佛陀與刹帝利往來的記載，可了解佛教與當時各國之王族互動情形，並非只倚賴單一王國之支持。詳如下文：「我弟子中第一優婆塞，好喜惠施，所謂毘沙王是；所施狹少，光明王是；建立善本，王波斯匿是。得無根善信，起歡喜心，所謂王阿闍世是；至心向佛，意不變易，所謂優填王是；承事正法，所謂月光王子是；供奉聖眾，意恒平等，所謂造祇洹王子是；常喜濟彼，不自為己，師子王子是；善恭奉人，無有高下，無畏王子是；顏貌端正，與人殊勝，所謂雞頭王子是。」《增壹阿含經》〈6 清信士品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 560a5-13。

²¹ 給孤獨長者，人稱須達(Sudatta，善施)。世尊告諸比丘：「我弟子中第一優婆塞好喜布施，所謂須達長者是。」《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, p. 565a7-8。在佛陀的商人弟子中，除了給孤獨長者之外，以下記載得三果之傑出商人弟子，這些弟子各有所長，詳如下文：「我弟子中，初聞法藥，成賢聖證，三果商客是。第一智慧，質多長者是；神德第一，所謂捷提阿藍是；降伏外道，所謂掘多長者是；能說深法，所謂優波掘長者是；恒坐禪思，呵修阿羅婆是；降伏魔宮，所謂勇健長者是；福德盛滿，闍利長者是；大檀越主，所謂須達長者是；門族成就，泯兔長者。」《增壹阿含經》卷3〈6 清信士品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 559, c9-15。

經商，由給孤獨長者帶領禮觀世尊；²² 毗舍佉鹿子母(Visākha Migāramātā) 捐大筆金錢與土地蓋鹿子母講堂，佛陀一行人遊行至舍衛城時，則備飲食、湯藥等供養僧眾，對僧伽不合宜之行徑提出建議，並且被接受納入戒律中。²³ 給孤獨長者與鹿子母拜訪佛陀時皆有五百位僕人隨行，這些僕眾可能都會成為佛教徒，這樣的大居士對信眾之擴展與佛教傳播具有舉足輕重的地位。²⁴ 由於商人居士的崛起並且持續性的資助僧伽發展，僧團因此不需過度仰賴王權經濟資源的庇護，使得佛教得以獨立於政治因素干擾，維持其超然的倫理價值與宗教地位。

(四) 宗教文化

宗教文化方面由於前述之共和政治體制的影響，整體社會風氣較為開放、包容與多元，再加上農業與經濟發達，提供足夠的糧食與四處遊行的機會，使得吠陀時期之棄世沙門傳統盛行，各路宗教思想與哲學家遊行於恆河谷，彼此激盪辯論各種想法，因而孕育出各種思想學派，六師沙門思潮運動因此風起雲湧，各教派學說如雨後春筍般聚集於恆河谷沿岸城市，形成各種宗教哲學思想百花齊放之盛況。然而這些沙門團體的共同信念就是反抗舊時代的婆羅門傳統，反婆羅門獨尊與世襲，反繁複奢華吠陀祭祀，這樣的反對聲浪形成沙門團與婆羅門對立的局面；再加上部分婆羅門無法抵擋物質誘惑，以奢華祭祀獲取資財，日益沉迷於物質世界，以至於完全走向世俗化，脫離傳統棄世苦行之列，宗教地位與影響力大

²² 當時各地商人慕名而來聽佛說法，順便做生意，由大商主給孤獨長者引薦，拜訪佛陀並護持僧伽。「時北方商人聞佛出世，若有人能興供養者，得大果報得大利益。名稱遠聞資財巨富，聞斯事已作如是念，我今宜應持諸貨物往室羅伐城，一得求利潤，二得禮觀世尊。作是念已，便與五百商人，將北方貨物往趣中國。」《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442, p. 737a26-b21。

²³ 毗舍佉鹿子母建議比丘不應屏處獨與女人一處而坐。《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442, p. 710, b4-22；比丘於露天洗浴須著雨浴衣，比丘尼須著水浴衣洗浴等。《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435, pp. 195c19-196a7。

²⁴ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 135-138.

不如前；另外社會劇烈變動，梵我合一思想與自然崇拜祭祀儀式已無法滿足年輕人與新興的社會階層，²⁵ 新興宗教趁勢崛起，其中六師沙門的理論與學說，即試圖挑戰既有的倫理道德觀與宗教思想，例如：不蘭迦葉(Pūraṇa Kassapa) 主張道德否定論，認為善惡行為並不會有果報；末伽梨拘舍梨(Makkhali Gosāla) 信奉宿命論，主張人生一切都已命定，一切事情自然發生，任何作為都無法改變；阿夷陀翅舍欽婆羅(Ajita Kesakambala)亦稱為唯物論者，主張道德無用，人死後一切斷滅，沒有業也沒有來生；散若毘羅梨子(Sañjaya Belatṭhi-putta)則是懷疑論與不可知論者，對任何事持懷疑與無定論的態度；尼乾子(Nigaṇṭha Nātaputta)：耆那教的創始者大雄(Mahāvīra)，主張修苦行而得解脫，這些新興宗教與佛教都在思考如何在這苦悶的戰亂年代得到心靈的解脫，部分教派學說以顛覆既有的倫理道德系統，瓦解業的因果律，掙脫社會所加諸之種種束縛以求解脫。²⁶ 佛教主張人生的本質是苦，以四聖諦幫助苦難的大眾解脫輪迴之苦，另外佛教也將奧義書時期之因果與業之想法發揚光大，結合輪迴、業與因果律，建立一套完整的因果業報理論，這套具有倫理道德價值的宗教理論，具有教化人心之普世價值，有利於社會安定與王權的統治，獲得社會各階層之認同與國王之青睞。除此之外，佛教與當時沙門團，共同分享當時的沙門遊行乞食文化，若干戒律與制度建立亦受其他沙門團體的影響，例如布薩與雨安居，皆是受到譏評與比較而建立的制度，不過佛教反對部分沙門團體極端苦行的修行方式，主張修行仍須維持生命所須之基本需求。棄世苦行的沙門傳統仍是整體社會所尊敬與認同的價值，沙門終生棄世修梵行，完全脫離世俗生活，清楚劃分在家與出家生活，這樣的理念也深植於佛教出家僧人心中，出家人以解脫為職志，不涉入世俗事務，是出家人謹守之分際，

²⁵ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 42-49.

²⁶ 平川彰，《印度佛教史》，頁 36-39。

以維持其超然無染之地位與價值。²⁷ 總之，佛教在當時六師沙門各派思想學說中能脫穎而出，並得到社會各階層之支持與共鳴，主要原因如下：首先是打破階級思想，主張每個人皆有解脫的機會；其次是因果業報理論具有倫理道德意涵，有利於社會安定與教化；僧伽之建立與完整的戒律，有利於僧團之運作與發展；同時獲得王權與商人階級支助，僧伽有固定場所修行與說法，生活所需不虞匱乏，得以安心辦道成長茁壯。

二、斯里蘭卡教史時期社會經濟背景

《大史》是斯里蘭卡佛教史中最重要文獻之一，由公元六世紀大寺派僧人 Mahānāma 以《島史》(*Dīpavaṃsa*)為基礎所編寫的一部政教史，因此現在所看到的斯里蘭卡歷史，是以大寺派觀點所呈現的歷史觀，在第一部分特別以超過四分之一的篇幅描述度多伽摩尼王的英勇事蹟，別具心裁地將佛教、僧伽羅人與國家認同結合，更將上座部佛教塑造成佛教正統，而自己正是其守護者。由《大史》中所述佛陀三度造訪楞伽島，並且預知僧伽羅人的祖先維闍耶(Vijaya)將達此地，佛法將在此地立足生根，一開始即巧妙地將佛陀與土地及僧伽羅人連結，佛教傳入楞伽島之後，在不同於印度本土之政治、社會、經濟與宗教背景之下，將會如何轉變以適應新的社會文化環境？²⁸

(一) 政治情勢

佛教傳入楞伽島之前，雅利安人即將印度的村社制度帶進島上，早期並沒有所謂國王與中央政府，而是以村社為社會組織單位，多數移民開墾土地以農耕為主要經濟來源，自給自足形成封閉的村莊，公共事務與法規由村社委員會(village

²⁷ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 49-51, 36-39.

²⁸ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*. pp. 138-142.

committee)管理，由於交通不便利，村社之間顯少聯繫，大多自主管理地方事務，之後才漸漸發展成聯合村社，其領導人即為類似國王角色的頭人(headman)。²⁹ 直到天愛帝須(Devānāmpiya Tissa)時期，開始舉行灌頂儀式，才開始有國王的頭銜，但並未統治全島，在統一過程中扮演要角的人物是伽迦梵納·帝沙(Kāvantissa)，他統治整個南部盧訶納(Rohana)與北方伊拉羅所統治的阿努拉達普(Anuradhapura)勢均力敵，直到其子伽摩尼王才完成全島統一之大業。法國學者 De Silva 認為早期農業經濟無足成為統一政權之基礎，佛教的快速傳播才是政權統一的有力因素，另外泰米爾人的入侵與大舉移民，也是建立統一政權重要影響因素。由於楞伽島地理位置特殊，單獨孤懸於南印度洋，僅有北部鄰近南印度，政治上飽受到泰米爾人入侵威脅，在公元前二世紀，南印度侏羅國人入侵楞伽島北部地區，泰米爾王伊拉羅在首都阿努拉達普(Anuradhapura)統治四十四年，隨後伽摩尼王發動戰爭，聲稱是為了佛教而戰，在政治上利用與泰米爾人的衝突與威脅，召喚僧伽羅人團結一致，對抗外族的侵略與威脅，此時宗教與政權緊密結合，僧伽全力配合抵抗外侮的戰爭，保護佛法也幫助國王鞏固政權，打敗泰米爾人統一全島，建立僧伽羅人的佛教國家。³⁰

(二) 社會概況

北印度雅利安人最初移民至楞伽島，即將種姓制度帶進島上，早期也分成婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅四種姓，承襲北印度婆羅門教的傳統，但婆羅門移民人數不多，主要擔任宗教祭司與統治階層的精神導師，僧伽羅統治階層多為北印刹帝利種姓，大多數的移民則是吠舍，首都少數清掃人員稱為旃陀羅，公元前三世紀佛教傳入楞伽島之後迅速傳播，佛教基於眾生平等的理念與反階級制度之

²⁹ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. p. 25.

³⁰ K. M. De Silva, *A History of Sri Lanka*. pp. 12-16.

立場，傳統僵化的種姓制度開始鬆動，婆羅門的宗教地位被佛教僧人取代，僧伽羅人種姓制度之發展漸漸退去其宗教性格，走向以職業類別區分社會階層，但仍持續存在於社會之中，形成一種社會分工的體系；此外南印度泰米爾人陸續遷入，也將婆羅門教的種姓制度帶入北部地區，泰米爾人的種姓制度則是帶有宗教性質的階層區分，與印度本土之種姓制度較為類似，但因已脫離印度社會並且受到僧伽羅種姓制度影響，也漸漸走向世俗化的方向發展，以傳統職業別區分階層，四種姓界限不再牢不可破，婆羅門雖是最高種姓，但只主掌寺廟祭司工作，在社會影響力與地位大不如前。村社為島上農業經濟基礎，也是基層社會組織單位，從事農耕者與地主反而較受尊重，以下將進一步討論當時的村社組織與農業經濟。³¹

(三) 經濟型態

島上經濟以農耕為主，農村經濟是以村社為單位之經濟體，主要種植水稻、果樹和蔬菜等經濟作物，早期墾殖區處於乾燥地帶，水利灌溉設施顯得特別重要，因此村社集體依賴共同的水庫及水利灌溉系統生活與耕種，是一種水利土地型村社，形成封閉、自給自足的小型農業經濟共同體，這些村社的地主與耕種者也是王國稅收的主要來源。另外手工業技術並不發達，僅提供村社所須之生活用品，並沒有形成大量生產的手工業聚落。³² 整體而言，公元前二世紀島上之經濟以封閉的小型農業經濟為主，金融貿易與手工業製造並不發達，本土貿易也不興盛，內外貿易主要由泰米爾移民經營，並沒有本土商人居士階層支持佛教的發展，民間個人小規模的捐助，無法維持規模日漸壯大的僧伽，大寺院的開銷與維修，主要仍須依靠皇室的支持，才能維持教團運作，確保教法得以傳承與延續。³³

³¹ 王蘭，《斯里蘭卡的民族宗教與文化》，頁 136-141。

³² 王蘭，《斯里蘭卡的民族宗教與文化》，頁 117-122。

³³ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*, pp. 143-144.

(四) 宗教背景

在佛教傳入楞伽島之前，島上的宗教信仰主要有原始萬物有靈崇拜信仰，例如水神、樹神及對山河、太陽、月亮崇拜等，另外還有民間夜叉(yakṣa)信仰，是一種對祖先或亡者的崇拜，人們相信人死之後會繼續守護其親人好友，但也會傷害其敵人，懲罰做壞事的人，成為民間傳說中的惡鬼，佛教傳入島上之後，展現其包容力，尊重這些本土崇拜信仰，並將部分民間信仰融入佛教的儀式中，直到現在這些本土宗教仍與佛教和平共存於島上。除了上述之民間信仰，印度婆羅門教也隨著移民傳入，特別是濕婆信仰普遍流傳於民間，另外還有印度本土的沙門宗教，也隨著經商與移民傳入，例如主張苦行得解脫的耆那教與倡導宿命論之Ājīvikas等教派。³⁴ 在印度本土宗教隨著移民傳入島上，佛教也由僧人零星將佛法帶進島上，不過大規模傳教應始於阿育王派其子摩哂陀(Mahinda)出使錫蘭，並運用政治與外交之影響力，將佛法傳入楞伽島，之後又派其女僧伽密(Saṅghamittā)，將菩提樹枝帶進島內移植成功，象徵印度正統佛教已在此地生根。阿育王運用宗教情感強化孔雀王朝與楞伽島之間的友誼，而天愛帝須也樂於以此強化與印度王室之連結，並將佛教提升為國家宗教，國王以政治力降低佛教在島上傳播之障礙，得以迅速普及全島。³⁵ 由於政教關係密切，佛教在島上逐漸發展成可觀的政治與經濟勢力，對島上婆羅門教造成很大的壓力，事實上在佛教傳進島上之前，移民自北印的僧伽羅人與南印泰米爾人大多信奉婆羅門教，早期僧伽羅統治階層經常與南印國家女眷聯姻，上層階級與婆羅門關係深厚，在種姓制度的架構下，婆羅門在社會上享有特權與王室豐厚布施及禮遇，佛教成為國教之後，

³⁴ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 34-45.

³⁵ K. M. De Silva, *A History of Sri Lanka*. pp. 11-12.

婆羅門的地位一落千丈，在島上形成一股反抗勢力，³⁶ 再加上南印與島上的泰米爾人大多信奉婆羅門教，對僧伽羅人的佛教國家造成嚴重威脅，因而結合宗教與民族以抵抗泰米爾人之侵略，並且在島上形成兩股衝突不斷的勢力。公元前二世紀南印泰米爾人伊拉羅王入侵錫蘭北部地區，為了統治佛教信仰地區，表面上他還是遵循當地習俗禮敬佛舍利塔供養僧眾，事實上伊拉羅王對佛教沒興趣，也不會全心全意支持佛教的傳播與發展，對教法延續的問題亦漠不關心，伊拉羅雖是正義之王，卻信仰婆羅門教，這樣的國王會真正實行佛教正法嗎？可以成為僧伽羅人的國王嗎？當時伽摩尼王即以「為佛教而戰」作為號召，並得到佛教僧伽的支持，打敗伊拉羅王，收復北方失土。³⁷

三、由經典到教史政經文化背景之轉變

佛教在印度本土建立之初，處於政治與社會劇烈變動時期，人們對動盪不安的生活感到厭倦與苦悶，古老的婆羅門教已無法滿足社會各階層的需求，反婆羅門勢力興起，六師沙門為當時困惑無助的人們提出各種解方，而佛教也就是在這樣的環境背景下誕生，一種由下而上的傳播與擴展，並非經由政治或國家力量由上而下的發展，因此在這過程中，商人階層扮演重要的支助與傳播角色，在經濟貿易發達的大城市中，僧伽的居住與生活所需，由經商致富的居士布施，不需過度依靠王權的護持，以維持其宗教自主的地位。然而佛教在時空背景不同的楞伽島上傳播，勢必面臨各種挑戰與改變，首先佛教建立之初即是以政治力由上而下，

³⁶ 在公元前 43-29 Vattgāmaṇī-Abhaya 王時期，帝沙婆羅門發動起義，反抗日益嚴重之階級不平等，得到部分民眾支持，這可能與王室過度支持佛教僧伽，造成婆羅門利益受損，民眾賦稅增加，引起婆羅門與部分民眾不滿。瓦·伊·科奇涅夫著，王蘭譯 《斯里蘭卡的民族歷史文化》，頁 23。

³⁷ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 63-65,79.

將佛教由皇室貴族快速傳播至庶民大眾，並且仰賴皇室的權力與財富建設僧團寺院，僧伽與王權之關係密切，並且發展成互相支持，互蒙其利的關係，神聖與世俗領域形成互補、互助的局面，已不同佛陀時期僧伽得以獨立於世俗之外，擁有超然的立場與地位。伽摩尼王時期僧伽受王權之保護與經濟支援，缺乏具有經濟實力之居士階層支助，僧伽高度依賴王權，而國王也將政治與宗教結合，以保護佛教號召僧伽羅人團結一致，打敗外族擴張領土，在這互利共生的結構下，僧伽在宗教倫理的堅持與擁護政權的兩難之中，對教義的認知有了新的詮釋，以下將深入討論國王的角色與政教關係的轉變，如何影響佛教與僧伽之發展？

第二節 國王的角色與政教關係

在討論阿闍世王與伽摩尼王害生悔過之前，須先了解佛教的王權觀，國王的角色與功能為何？理想的國王須具備那些條件？轉輪聖王為佛教國王的典範，是君王自我反省的借鏡與努力的標竿，輪王與法王的關係為何？宗教正法高於王法，正法的指導者為何可以幫助政治上的法王懺悔認錯？政教關係的轉變是否會影響佛教的發展？以上是本節所要探討的主要議題。

一、佛教的王權觀與轉輪聖王

佛教的王權觀與理想國王的典範，反應出佛教對世俗政治的看法，宗教界的法王與世俗界的轉輪聖王，二者之間的關聯性為何？二者的角色定位是否也反應出早期佛教政教關係之互動模式？

(一)王權的誕生

古印度吠陀時期的王權同時具有宗教與政治權威，國王兼具祭司身分，至高

王權並未去神聖化，直到梵書時期祭司與王權才漸漸分開，婆羅門是宗教儀式權威，國王則掌管統治權。³⁸ 而佛教最初的王權觀，可由其創世經典《起世因本經》中所探討的初劫世間談起。經中所呈現的理想世間，人們少欲知足，光相殊勝，和樂相處沒有對立，充滿喜悅，到處都有如奶油和蜜般可口的食物，但因為眾生的貪欲與懈怠，這黃金年代消失了。世界變得貪婪、暴力、肅殺、偷盜、淫亂，為了終結這失序的現象，人們推舉出一位儀表端正，德行具足之士出來維持秩序，大家同意付部分米給這位人主，遂成為眾人所許之平等王。³⁹ 佛教王權的誕生是因為人類的貪婪與墮落，於是眾人推舉國王主持公共事務，為眾人服務，維持社會公平與正義，恢復群體生活秩序，這「眾許平等王」應是佛教理想國王之原型。基本上佛教初期的王權只掌管世俗事務，國王的權力來自一般民眾的委託，並不具有宗教權威與神聖力量，沙門負責神聖精神領域，致力於究竟解脫，本質上是超越王權統治的範疇。然而早期佛教王權與沙門之間的競合關係為何？理想的國王又該是如何呢？

(二) 轉輪聖王傳奇

轉輪聖王是佛教理想國王之典範，其所擁有之輪寶本為一輪狀武器，無堅不摧，無敵不克，擁有此輪寶即能平定天下，降伏四方，建立普世王權，聖王依正法治世，在其國度中沒有貧窮、暴力與惡心，人壽千歲，人民生活如天堂般幸福快樂。君王以正法統理天下，輪寶會顯現於空中，象徵法的力量，代表正義及統治的正當性，輪王所到之處，臣民自動歸順，不須以武力征服天下；若不以正法治世，則國政衰敗，輪寶會離開並消失於空中。轉輪聖王之傳奇可能是古代印度長期處於分裂戰亂，人們對理想政治與太平盛世之寄望與投射，王以正法統治，

³⁸ 黃柏棋，《從聖典到教史巴利佛教之思想交涉》，頁 63-64。

³⁹ 《起世因本經》，CBETA, T01, no. 25, pp. 416c11-418a2。

確保國家和平安定與繁榮，在世間扮演至為重要之角色，不再只是維持秩序的「眾許平等王」。⁴⁰

(三) 轉輪聖王之法寶與治化

轉輪聖王需要那些法寶與修為，才能成就一個理想國度？除了上述之輪寶外，在《長阿含·轉輪聖王修行經》中述及輪王之七寶與治化，詳如下文：

過去久遠世時，有王名堅固念，剎利水澆頭種，為轉輪聖王，領四天下。時，王自在以法治化，人中殊特，七寶具足，一者金輪寶，二者白象寶，三者紺馬寶，四者神珠寶，五者玉女寶，六者居士寶，七者主兵寶。千子具足，勇健雄猛，能伏怨敵，不用兵杖，自然太平。⁴¹

首先金輪寶象徵王依正法治世，以法教化臣民，不以刀杖武力，而是以威德平定天下；其次白象寶是去處無障礙；紺馬寶是快捷交通工具；神珠寶是具照明功能之寶物，亦是智慧的象徵；玉女寶為美貌賢淑妻子；居士寶是賢能的臣子與創造財富之工商業主；主兵寶是具有雄才大略之將官統帥，負責保衛國土。⁴² 以上是佛教對一位理想國王的想像，以和平方式征服天下，配備精良的統治工具，本身具有智慧及美滿家庭，優秀忠心的賢臣輔佐，國境工商發達，疆土廣闊安全無虞。然而其重點是王本身修習正法並以正法教化人民，才得以不用武力而平定四方。

(四) 輪王與法王

⁴⁰ 楊惠宇，《彌勒信仰與輪王政治》，頁 229-230。

⁴¹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no.1, p. 39b4-10。

⁴² 《輪王七寶經》，CBETA, T01, no. 38, pp. 821a27-822a27。

轉輪聖王與佛同樣具有三十二大人相，若居於世間具有此大人相將成為轉輪聖王，若出家將成佛；佛是宗教精神界的法王，輪王是世間理想的國王，如何才能成為佛教的理想國王呢？⁴³ 輪王施行正法一統天下，建立太平盛世，然而王所行之正法為何？《長阿含·轉輪聖王修行經》中指出身為國王首先應當依於法，立法具法，尊重法，觀察於法，以法為首，守護正法，又當以法教誡諸王子、大臣百官及諸人民、沙門、婆羅門等。其次國王雖依正法教誡、護持修行人，但對於身口意清淨，言行正直，具慈悲與智慧之宗教師，王應虛心拜訪，隨時諮詢其意見，請教如何分辨善惡？有何犯戒或犯錯之處？什麼可做、不可做？施行何法？諮問之後，自己要思考觀察，那些該做，那些該捨。至於正法的執行內容，主要是君王自己行十善業，亦以此教化黎民百姓，十善是指五戒：不殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒，再加上不兩舌、綺語、貪、瞋、癡等。⁴⁴ 十善是淑世化民的基礎善法，另外在《增壹阿含經》中佛陀指出國王成就十法，便得久住於世，十法如下：

不著財物，不興瞋恚，亦復不以小事起怒害心；受群臣諫，不逆其辭；常好惠施，與民同歡；以法取物，不以非法；彼王不著他色，恒自守護其妻；不飲酒，心不荒亂；國王亦不戲笑，降伏外敵；案法治化，終無阿曲；與群臣和睦，無有競爭；無有病患，氣力強盛。⁴⁵

⁴³ 《長阿含經》，CBETA, T01, no.1, p. 82b7-16。

⁴⁴ 《長阿含·轉輪聖王修行經》，CBETA, T01, no. 1, pp. 39c4-42b19。

⁴⁵ 《增壹阿含經》〈46 結禁品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 778a5-22。

以上十法部分和十善類似，例如貪財、瞋怒；非法取物即類似偷盜，應以正當手段取得，不濫權強取；不沉迷酒色等之基本德行。除此之外，做為君王要能接受忠言逆耳之諫言；樂善好施嘉惠全民；應嚴肅面對戰爭降伏外敵，不可將國家大事當兒戲；一切依法行政，阿諛奉承之輩無所遁形；政通人和，減少政爭；重視個人保健，才有強健體魄處理國家大事。

轉輪聖王須依法、尊法、護法，自己修十善法，並且親自教誡全民行十善法，具足成就而成為政治上的法王，⁴⁶ 究竟結合輪王與法王於一身，是政教合一的至高統治權？還是依正法行事，十善具足的理想國王？世俗政治上的法王修習十善是佛教的世間法，並非神聖領域的解脫道，國王仍需時常諮詢身口意清淨，心無染著之宗教師，唯有正法的指導者才能幫助國王自我反省，知錯認罪，不剛愎自用，做出高品質的決策，成為理想好國王。然而佛教理想國王的典範，人生最後的終極目標仍是出家修道得解脫，而成為真正的法王，《長阿含經》中記載有儼伽轉輪聖王，當一切功德圓滿之後，人壽八萬歲時，彌勒世尊現世，王出家修道，證悟解脫，不受後有。⁴⁷

二、早期佛教之政教關係

在《起世因本經》中述及任何種姓出家後，放下負擔，掙脫繫縛，依法達到最高目標，以智慧得解脫，對人而言法是此生與來生最重要的事。在此以波斯匿王為例，說明宗教之絕對價值高於世俗王權，詳如下文：

⁴⁶ 《大薩遮尼乾子所說經》卷3〈5 王論品〉：「云何法王？」答言：「大王！轉輪聖王以十善道化四天下，悉令受持離十惡業、行十善道，具足成就，名為法王。」，CBETA, T09, no. 272, p. 330b7-10。

⁴⁷ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, pp. 41c22-42a21。

「沙門喬答摩出生高尚，我出生低下；沙門喬答摩強壯，我微弱；沙門喬答摩看起來愉悅，我不討人歡喜；沙門喬答摩具有影響力，我渺小無力。」
憍薩羅國王波斯匿禮敬法、尊重法、崇敬法、供養法、崇拜法；於如來面前行接足禮，恭敬問訊，自座位起，合掌行禮，行恭敬業。⁴⁸

棄世沙門為法的實踐與傳授者，在初期佛教棄世沙門超越世俗王權，國王尊敬法，接受沙門傳授法，世俗的權力須受法的規範，在佛教創世經典中已指出，神聖領域的價值觀高於世俗政治權力。由以上波斯匿王的案例，了解到佛陀時代宗教秩序高於政治秩序的社會狀況，國王致力世俗事務，僧伽置身於世俗之外，涇渭分明互不干涉，但因僧伽接受國王布施而產生連結，並發展出持續性的互動與關係，國王的布施因而對僧伽具有影響力，不過也僅止於對僧伽提出建言，例如摩羯國頻比沙羅王建議僧團舉行布薩，但對僧伽運作並無插手餘地，有關此點許多居士也曾對僧伽提出建言而獲得採納的案例，並非只有國王有此影響力。⁴⁹ 另外國王與僧伽在佛陀時代分屬於入世(social)與出世(asocial)範疇中兩股分開與對立的力量，各自在世俗政治與精神領域努力，不過因為國王過度擁有世俗權力，很容易獨裁濫權，甚至違犯法律與道德規範，但卻無法遏阻國王不當運用公權力之行徑，正法(Dhamma)可以規範國王的行為，合法使用公權力以維持社會秩序，而正法更可以有效整合國王與僧伽間的鴻溝，僧伽以出世超然卻具有倫理規範作用之正法，引導一國之君依正法行使公權力，扮演好依法行政之法王角色，建立具有道德與

⁴⁸ *nanu sujāto samaṇo gotamo, dujjātohamasmi. Balavā samaṇo gotamo, dubbalohamasmi. Pāsādiko samaṇo gotamo, dubbaṇṇohamasmi. Mahesakkho samaṇo gotamo, appesakkhohamasmi'ti. Atha kho naṃ dhammaṃyeva sakkaronto dhammaṃ garuṃ karonto dhammaṃ mānento dhammaṃ pūjento dhammaṃ apacāyamāno evaṃ rājā pasenadi kosalo tathāgate nipaccakāraṃ karoti, abhivādanam paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikammaṃ.*(DN, 3:83-84)

⁴⁹ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 56-62.

秩序之國度。⁵⁰

三、小結

佛教理想國王須兼備十善的品格與治國的能力，而王權存在的正當性在於國王施行正法，沙門為正法的實踐者與指導者，王修習並教導十善業，成為世俗政治上的法王，沙門修習究竟解脫道高於王所修的世間法，王權的維護須立基於依法、行法與護法，具解脫智慧的沙門是宗教領域的權威，宗教秩序獨立於世俗政治，成為王權的制衡力量，幫助國王持續以正法治世，指正國王個人行為與施政之偏差與過失，使國王不致濫權腐化，及時改過向善，成為以正法治國之理想聖王，建立人間樂土，造福天下黎民蒼生。早期佛教之政教關係，沙門職掌絕對價值的精神領域，國王掌管世俗統治權，維持世間的社會秩序，主持公平與正義，沙門僧團需仰賴王權維護社會安定與繁榮，才能專心致力於修行解脫；沙門所實踐與教導的正法價值高於王權所掌管的杖罰(danda)，因此國王犯錯若無法以世俗律法定罪時，則須以宗教正法之普世價值論斷其罪過，讓王意識到自己的過錯，之後才有懺悔改過的可能。

第三節、政教關係的轉變與佛教在地化

斯里蘭卡上座部佛教常以佛教正統自居，不過佛教由印度本土傳至島上之後，面對異國政治與文化環境時，不可避免地須面臨在地化的問題，在政治力介入的情況下，在地化之後的佛教，面對國王的權威，經典教義需適度調整與轉變，而這樣的轉變是否仍能保留教法之核心價值？國王在其中的角色為何？政教關係

⁵⁰ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 165-176.

的轉變如何影響佛教在地化之後的轉變？

一、國王角色的轉變

在《起世因本經》中「眾許平等王」是由大眾所推舉，主要是維持社會公平與正義，應是佛教理想國王之原型，以正法治世的轉輪聖王則是佛教國王的理想典範，早期佛教波斯匿王推崇佛陀的尊貴，尊崇法與供養法，當時宗教秩序高於政治秩序，國王掌理世間俗事，並不干涉僧伽運作，國王護持佛教，但也供養婆羅門及其他沙門宗教，並不獨尊特定宗教，例如：阿闍世王在《沙門果經》中，王尊敬禮遇沙門教主，請教佛陀及六師沙門教主有關沙門果報的問題。阿育王是佛教史上國王角色的典範，在歸依佛教之後，實行正法，以正法教化百姓，將宗教理念轉為政治信念，他支持各種宗教與佛教並存，尊敬所有婆羅門與沙門，但由於對佛教僧團布施豐厚，引起外道覬覦混進僧伽，造成僧團紀律敗壞，阿育王甚至親自測試僧人教理，協助僧伽排除賊居外道，重建僧伽組織，以確保教法之純淨與僧伽之健全發展，掌管世俗權力的國王，跨過世俗與神聖之界線，將其影響力擴展至宗教領域，經過此事件之後，上座部佛教國王認為保護信仰與僧伽是國王的義務，清理僧伽內部敗壞問題是為了維護佛教之正統與延續。⁵¹ 佛教傳入錫蘭之後，保護教法成為國王的責任，王須適時去除汙染教法之異端，維持教法之純淨與正統；也將影響力擴及僧伽內部的運作，當僧伽腐敗、鬆散時須協助其內部去蕪存菁，若僧伽內部引發紛爭，僧人無法自行平息，國王須介入調解。⁵² 伽摩尼王時更將佛教與政治結合，獨尊佛教，利用佛教鞏固王權，國王不再只是世俗權威，掌管世間俗事，而是將其勢力擴及宗教神聖領域，而僧伽也開始涉入世俗政治領域，國王角色的轉變與政教互動模式，將如何影響佛教在地化後的改

⁵¹ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*. pp. 129-133.

⁵² Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 66-67.

變，以下將先進一步分析當時之政教關係。

二、政教關係

從佛陀時代開始僧伽即傾向與政權合作，但僧團戒律禁止僧人參與政治，反應當時出家僧人對政治並不感興趣，解脫才是他們人生最重要的事。⁵³ 當時社會尊敬棄世沙門，宗教價值高於政治價值，國王尊崇法，佛陀是法的指導者，國王不會介入僧伽事務，僧伽也不會干預世俗政治。佛教傳到錫蘭之初即成為國教，守護教法成為國王的責任，以此為正當理由，國王開始關心並運用權力影響僧伽內部事務，以維持其健全發展，例如：國王制定僧伽所屬單位與事業體的管理規章，取得僧伽同意後，雇用專職人員管理教團所轄之事業與機構，但不表示國王權威在教團之上，基本上教團是屬於自行運轉的政府機構，王權只是確保其內部清淨，運作良好；相反地，僧伽也會運用其宗教影響力，間接涉入世俗的政治運作，雖沒有直接掌理世俗政權，但總是會以支持或協助的方式說服國王實踐僧團的意志與想法，間接影響國王的決策與國政，例如：伽摩尼王與其弟發生內戰，僧伽長老與弟兄出面調解，擺平兄弟之間的糾紛，終止島上內戰與兄弟鬩牆之悲劇，除此之外長老也常是國王的顧問，有時亦擔任王儲的培育與養成工作，甚至介入王位繼承之爭。另外國王做重大決策時也會諮詢長老的意見並爭取僧伽的支持，因為僧人在社會上廣受尊重，具有深遠影響力，贏得僧眾同意即可得到大眾的支持，例如：伽摩尼王對泰米爾人發動戰爭時，邀請僧眾加入保護佛教的戰爭，並隨身攜帶佛舍利，希望得到僧伽的祝福與護佑。⁵⁴ 王權與僧伽在世俗與宗教領域互相涉入與影響，在宗教事務上偶有爭議，在政治與世俗事務上衝突較少，兩者除了互相角力之外，也有各自利用權威利益對方的面向，在國王灌頂加冕典禮

⁵³ R.A.L.H Gunawardana, *Robe and Plough*. pp. 170-171.

⁵⁴ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 68-70.

上僧伽為王注入神聖元素，賦予國王宗教力量與僧團整體之背書，以強化其統治權威與合法性，贏得全民的支持與信賴，也就是說僧伽給予王權統治之正當性，加冕典禮之後國王即舉行供僧大會，核准寺院維修經費，甚至賜予村社與土地，雙方關係密切，互蒙其利，僧伽強化國王的統治權，國王也會照顧僧團的利益，然而國王與僧伽這種互相依賴的關係，仍需要國王出面維持這兩股力量平衡，以免踰越對方權限，造成彼此損害。⁵⁵基本上國王是非常尊敬與禮遇僧伽，國家花費大筆金錢在宗教事務上，甚至特別徵稅做為維修大型寺院的經費，僧眾免賦稅亦享有司法豁免權，國王自己犯錯時會特意表彰僧伽對國家的貢獻，並給予大筆經費，甚至還會象徵性的捨棄王權獻給教法，但若僧伽權力過大或財產過多，具有足夠的力量挑戰國王權威，維護自己的特權，這時國王也會以整頓僧團的名義，分化其勢力，弱化僧伽的權威與影響力。⁵⁶有關錫蘭特殊的政教關係，英國學者 Gombrich 認為國王與僧伽之互動模式，在錫蘭發展成一種權力平衡，世俗與神聖領域功能互補，與其說是競爭敵對的狀態，不如說是有共同利益存在的關係，是一種互補、互利的政教關係。⁵⁷ Gunawardana 則認為國王與僧伽之間具有共生的(symbiotic)特質，不過當僧伽權力擴張時，又會限制國王的權威，某種程度上二者是屬於一種對立共生(antagonistic symbiosis)的關係。⁵⁸總之，國王與僧伽之間處於一種競合關係，有時會有權力較勁的張力存在，但雙方最大的公約數仍是創造雙贏，維護彼此的共同利益，原則是保持合作大於互相競爭。不過這樣的關係仍有其矛盾性的存在，首先國王必須是佛教徒，其統治權威來自佛教僧伽，而國王本身又是僧伽最主要護持者，必要時也會干預僧伽組織運作，在這種權力交錯，

⁵⁵ R. A. L. H Gunawardana, *Robe and Plough*. pp. 176-178.

⁵⁶ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 73-76.

⁵⁷ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*. p. 160.

⁵⁸ R. A. L. H Gunawardana, *Robe and Plough*. p. 344.

互相依賴的情況下，僧伽面對國王執政疏失時，可能失去其宗教的自主性與超然地位，佛教的倫理普世價值可能受到嚴重的衝擊，而佛教在地化之後將會有什麼改變呢？

三、佛教在地化的轉變

佛教傳至錫蘭後即成為國教，並在互利共生的政教關係中，發展成在地化的區域性佛教，開始失去其原本出世與單純的精神，並且逐漸發展成一個兼具多面向與多功能的教團組織，除了本身的宗教性與社會責任之外，也轉變成具有社會性與政治性的教團。⁵⁹ 在宗教上由於國家力量的介入，教團發展日益壯大，也漸漸組織化、機構化，並且迅速成為全民宗教，佛教為了快速融入庶民階層，也吸收部分民間信仰儀式，融入佛教宗教儀式中。另外，由於國家大筆經費的挹注，寺院規模日漸擴大，不再只是僧人居住的地方，而是兼具地方教育，信眾聚會討論教法與舉辦宗教慶典之功能，然佛教最大的轉變是在政治上與國家、民族結合後，不再是普世宗教，而是僧伽羅人的國家宗教，這樣的轉變是否會影響到佛教的普世倫理價值觀，本文將以國王害生之合理化為例，討論佛教在地化之後，佛教之倫理觀念與意涵在錫蘭有何重大的轉變？

本章小結

佛陀時代恆河沿岸小國林立，各國之間紛爭不斷，政治動盪不安，人心苦悶；社會變動劇烈，反婆羅門勢力壯大，新的商賈階層興起；農業經濟發達帶動其他手工業及通商貿易，由於以上這些外在的有利因素，因而孕育出佛教與其他沙門宗教，在不安與苦難的年代，佛教提出離苦得樂的解方，再加上佛陀個人的宗教

⁵⁹ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 76-77.

魅力，受到國王與商人居士的大力護持，方能於眾沙門宗教中，特別受到各階層民眾支持。佛教傳到楞伽島之後，政治社會環境背景迥異，起初是以政治外交的方式傳入，之後以國家力量由上而下推廣，當地以農業經濟為主，並沒有新興的商人居士階層長期資助僧伽，佛教的傳播與發展高度倚賴王權，國王也以保護教法為己任，開始介入僧伽內部事務；另一方面，王權統治的權威與合法化，須經由僧伽的支持與認同，才能得到全民擁戴，政教關係發展成權力交錯，互利共生的情況下，佛教由普世宗教轉變為在地化的區域性宗教，僧伽失去其宗教獨立性，教義的詮釋須遷就王權處境，這將導致國王害生之合理化論述，產生莫大的轉變。有關由經典至教史之重要轉變，詳細分析比較如表一所示，下一章將先討論早期佛教的罪與懺悔，之後再以二位國王為案例，討論懺悔在地化之後的轉變。

表一、由經典至教史的重要轉變

	經典時期	教史時期
經濟	社會經濟發達，商人居士崛起	村社農業經濟
宗教	六師沙門興起	泰米爾婆羅教競爭與威脅
國王角色	國王護持僧伽	國王的職責：保護教法
政教關係	宗教秩序高於政治秩序。	互利共生，權力交錯。
僧團	建立僧團，結集經典，傳播佛法，宗教性教團。	僧團組織化、機構化：兼具政治性與社會性教團。
佛教	普世宗教：正法，宗教倫理教化與制約。	在地化之教法：結合土地與人民之國家宗教；教法的延續與傳承凌駕於普世正法之上。

第三章 早期佛教的罪與懺悔

國王害生在政治上可能無罪，在佛教倫理中顯然是罪惡，早期佛教如何評斷國王的罪？本章首先將討論罪的本質與覺察，然後由巴利文中對罪的理解釐清早期佛教之懺悔觀念，之後再由出家僧人之布薩懺悔文與在家眾之懺悔定型文，了解早期佛教懺悔的歷程與意義，最後由罪、懺悔與因果業報之關係說明懺悔之救度路徑，以及出家眾與在家居士之拯救途徑有何異同之處？國王懺悔之後可能的救度結果為何？

第一節 罪惡與懺悔

人生在世難免犯錯，自古以來宗教對於人的罪惡與過錯，有其特定的機制幫助人們脫離罪惡，重拾光明與希望，懺悔成為擺脫罪惡的救度力量之一，人們經由懺悔機制洗清罪惡與汙穢，回復清淨與良善的生活。在討論害生悔過這個議題之前需先理解罪惡的本質，罪意識的覺察，只有當人類自覺有罪或對他者懷有虧欠感時，才有可能著手審察與清理罪惡，並且開始進行懺悔的相關儀式與內在的心理淨化。⁶⁰ 以下將先討論罪惡的本質，然後再探討罪意識的覺察及對罪過懺悔的可能性。

一、罪惡

人須有罪意識，才會有各種脫離罪惡的方法，然而人如何覺察到自身的惡與所犯的罪？首先須討論人為何會犯錯？保羅·里克爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 認為人具有易犯錯的特質，使得過錯有存在的條件，因人的易犯錯性 (fallibility)

⁶⁰ 摩羅，〈原罪意識與懺悔意識的起源及宗教學分析〉，頁 52。

使惡的存在成為可能，而罪惡常令人經驗到痛苦傷感，⁶¹ 要處理這痛苦的情感，可從過錯(fault)三要素開始討論：沾汙(defilement)、罪(sin)、罪疚(guilt)。雖然這是保羅·里克爾以基督信仰系統為思考與論述角度，但仍與其他人類文明所認知的惡，有相似之處，當然也有見解迥然不同之處，由此可進一步討論理解罪惡的不同面向。

(一) 沾汙(defilement)

沾汙是受某種外在的邪惡或不淨所汙染，造成個體不潔，引起內心恐懼，有時這種接觸性感染也可能是被禁止的神聖，例如誤觸禁忌(taboo)。而這種對不潔的恐懼，強化了沾汙、懲罰與災厄三者之間的關聯性，因為沾汙而降臨於人們之懲罰以各種不幸的方式呈現，例如痛苦、疾病、死亡、失敗等都是褻瀆與過錯的懲罰。⁶² 人意識到自己的不潔並且害怕遭天譴與報復，而有各種潔身淨化儀式與手段，試圖消除褻瀆的罪惡。以語言認罪並表達恐懼之告白有三種意向，首先是對正義懲罰的期待，像是獻祭、苦行與刑罰，但仍希望懲罰的痛苦有限度與範圍，最後有終結；其次是重新建立生活的新秩序；最後可以不再受恐懼的威脅。⁶³ 國王在奪取權位的過程中，殺害自己的親人，特別是弑父而觸犯權威的禁忌，造成內心的恐懼與罪惡感，因而尋求各種可能脫離罪惡的方法，阿闍世王即是在殺父之後，內心痛苦恐懼，因而尋求六師沙門與佛陀的協助，希望經由宗教師的開導而恢復內心的平靜，重獲新生並建立新的生活秩序。

(二) 罪(sin)

若以希伯來傳統理解罪，主要是來自人與神之間的盟約(covenant)，違背人與

⁶¹ 柯志明，《惡的詮釋學》，頁 19-21。

⁶² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 27.

⁶³ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 42-43.

神之契約即是罪。⁶⁴ 由希伯來語與古希臘語分析罪的概念包含偏離秩序，反抗，背叛，難以馴服，迷路的失落處境等。整體而言是一種關係破裂，離開上帝，愚蠢無知走入迷途，以致墮落、沉淪，感覺被神拋棄，期待上天的拯救。⁶⁵ 上天的寬恕有時不是一筆勾銷所有的懲罰，而是藉由懲罰令人意識到自己的罪惡，敦促罪人懺悔；另外也有歸向神，承認自己的錯，重新建立神與人的關係，請求神赦免罪惡；再者寬恕也可以是贖罪的想法，以獻祭做為手段，一種付贖金買回罪惡的概念。⁶⁶ 這種違犯與神之約定的罪，具有倫理道德的內涵與行為約束力，國王的行為違犯法律與道德規範，在專制極權的王權體制下，可能無法治罪，若違犯與神的盟約，可能會受神的懲罰，讓國王覺察到自己的過錯，才有懺悔改過的可能。

(三) 罪疚(guilt)

罪疚代表罪意識內在化與個人化，準備遭受責罰，使自己成為接受懲罰的主體，為自己行為後果負責，並且將懲罰由報復轉向具有教育意義的改過自新。罪疚感是罪的沉重負擔，因失去和最初起源的連結而感覺失落，而罪的告白則是完成個人罪惡內化的最後一步，透過自我譴責將罪轉向罪疚感，此時罪已內化於心中。良心的審查成為罪的主觀量尺，上帝的審視則是罪存在的絕對度量標準，以罪疚而言，罪惡的突顯是人的度量高於上帝的審視。⁶⁷ 然而過度儀式化與教條律法化的懺悔，將使審慎自省的良知，漸漸失去其對罪惡的敏銳度與自我審查的功能，而屈服於形式化的儀式與教條。⁶⁸ 罪疚是由良心的審查而覺察到過錯，由害

⁶⁴ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 51.

⁶⁵ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 74-75.

⁶⁶ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 79, 80, 96.

⁶⁷ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 101-107.

⁶⁸ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 136.

怕懲罰及倫理律法的制約，轉向個人內在真誠的改過與修正，國王的害生悔過最後能進展到個人內心的轉變，才是真心懺悔，並且得以彰顯懺悔對國王與國家社會的實質影響與改變，若是過度重視儀式化的懺悔，可能流於形式化，而失去真心改過懺悔的內在轉變。

過錯三要素之沾汙、罪與罪疚，象徵惡的體驗不斷內化與主體化，自我意識也不斷加強，在罪疚中到達到最高點。⁶⁹ 然而上述三種惡的象徵彼此有連貫，亦有趨向一致的共通處，稱之為奴役意志(servile will)，因為罪惡囚禁自由意志，制約自身的自由，另一方面罪的體驗本身即具有奴役的本質，再加上墮落、黑暗、遺棄等失落感，使得這奴役意志成為拯救的主題。⁷⁰ 由罪惡的象徵，罪的體驗，到自我奴役，而盼望得到解救，懺悔即是拯救罪惡與解放自我奴役的方法之一，國王的罪，不論是對報復的恐懼，倫理戒律的制約，或者是良心的譴責，都會有被奴役的束縛。

早期佛教的罪主要來自犯戒與無明所造的罪業，因為違犯戒律與宗教倫理，引起內心染污的不安與沉重的罪惡感，比較類似上述沾汙(defilement)與罪咎(guilt)，但不同於罪(sin)是較屬於人類的原罪，這罪是來自亞當最初犯的罪。然而因犯罪而引起內心焦慮不安與黑暗失落的罪惡感，同樣需要有懺悔機制，清理這些罪垢，恢復清淨自由的生活秩序。佛教懺悔是否能拯救國王的罪惡？解放國王被罪惡囚禁的心靈？以下將討論佛教的罪惡在懺悔中之意義。

二、早期佛教的罪

有關早期佛教罪的問題，可由 *accaya*, *āpatti*, *paṭikaroti* 三個巴利文的含意分

⁶⁹ 柯志明，《惡的詮釋學》，頁 70。

⁷⁰ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 151-152.

析如何經由懺悔處理罪的問題，首先是看見過錯認罪，其次是發露罪咎依法出罪，請求原諒，最後是改過償罪。

(一) Accaya 罪過、違犯

Accaya 在佛教戒律中有違犯戒律之義，因而具有罪過之意涵，例如 *accayaṃ deseti* 即是告白罪過，而 *accayaṃ accayato deseyyan ti* 則是將罪過當成罪過，想要說出懺悔。⁷¹ 由 *accaya* 在巴利文中的字義，可以理解早期佛教的罪過是指違犯戒律之罪，因而產生懺悔的需求，行為踰矩經由悔過而回到正軌。另外 *accayo* 在巴利英文字典的解釋有逾越(*beyond*)之義，於道德層面而言是指行為踰越倫理規範，在巴利論書中有過錯、冒犯與罪之含意，因此 Attwood 建議將之譯為踰矩(*transgression*)較為貼切。⁷²

(二) āpatti 罪過

Āpatti 漢譯為阿鉢底，犯罪之人自認為有罪過，自己發露過錯，希望內心得清淨安穩，以利於修行。如比丘於布薩羯磨時所言：

*tasmā saramānena bhikkhunā āpannena visuddhāpekkhena santī
āpatti āvikātabbā, āvikatā hi 'ssa phāsu hoti ti.*⁷³

以是之故，比丘憶念所犯之罪希望得清淨，應當發露罪過，若已揭露之，將因此得安穩。

⁷¹ 雲井昭善，《パーリ語佛教辞典》，p. 19。

⁷² Jayarava Michael Attwood, “Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?” p. 282.

⁷³ 雲井昭善，《パーリ語佛教辞典》，p. 162。

由以上字義的解釋與比丘布薩羯磨文可進一步理解 *āpatti* 的罪過是存在於內心深沉的罪感與不安，不只意識到自己的過錯，而是罪惡的情緒已在內心發酵翻攪，平靜的心引起波瀾與動盪，需要藉由發露罪過的儀式與過程，重回清淨與安穩。

(三) *Paṭikaroti* 償罪悔改

Paṭikaroti 字義上有對罪的改過、修補與償還之意，因此巴利懺悔文中常有 "*yathādhammaṃ paṭikarosi*" 「如法悔過」，⁷⁴ 在巴利英文字典中則有為錯付出代價或接受處罰，另外也有抵銷、反制之義。Attwood 由字源學分析，認為 *paṭi* 有相反，對抗之義，"*karoti*"是行為、行動之義，因此將之譯為 "*to act against*"，對應的英文字為 "*counteract*"，在懺悔文的脈絡下，將之理解為平反逾矩的行為 (*counteract a transgression*)。⁷⁵

由上述三個巴利文字 *accaya*, *āpatti*, *paṭikaroti* 理解早期佛教的罪，是由知道錯，揭露罪過，到反制抵銷罪過，由此一步步深入理解罪過，而想要經由悔改、清理最後平反罪過。以下將以巴利懺悔定型文為例，進一步說明早期佛教罪與懺悔的內涵。

*accayo maṃ, bhante, accagamā yathābālaṃ yathāmūlhaṃ yathā-akusalaṃ,
so'haṃ bhagavantaṃ evaṃ avacāsiṃ. Tassa me, bhante, bhagavā accayaṃ*

⁷⁴ 雲井昭善，《パーリ語佛教辞典》，pp.535-536。

⁷⁵ Jayarava Michael Attwood, "Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?" p. 283.

*accayato paṭiggaṇhātu āyatim samvarāyā.*⁷⁶

大德，我犯了錯！我如此愚癡、如此迷失、如此不善。大德，願世尊接納我以踰矩為過錯，好讓我將來約束自己。

由以上巴利懺悔定型文，可理解早期佛教懺悔的幾個重要元素，首先是承認自己犯錯，發露罪行與過錯，道歉請求原諒，最後約束自己，未來不再犯。總之早期佛教的懺悔主要是因僧人犯戒而設，著重在發露、不再犯及心的淨化(purify)，以利於修行及僧團和合共住。由知犯錯之因而意識到所犯之罪，然後坦承過錯而不隱匿，並且請求相關人等原諒，持戒清淨，誓不再犯，以此脫離罪惡的不安因而得到內心的平靜。

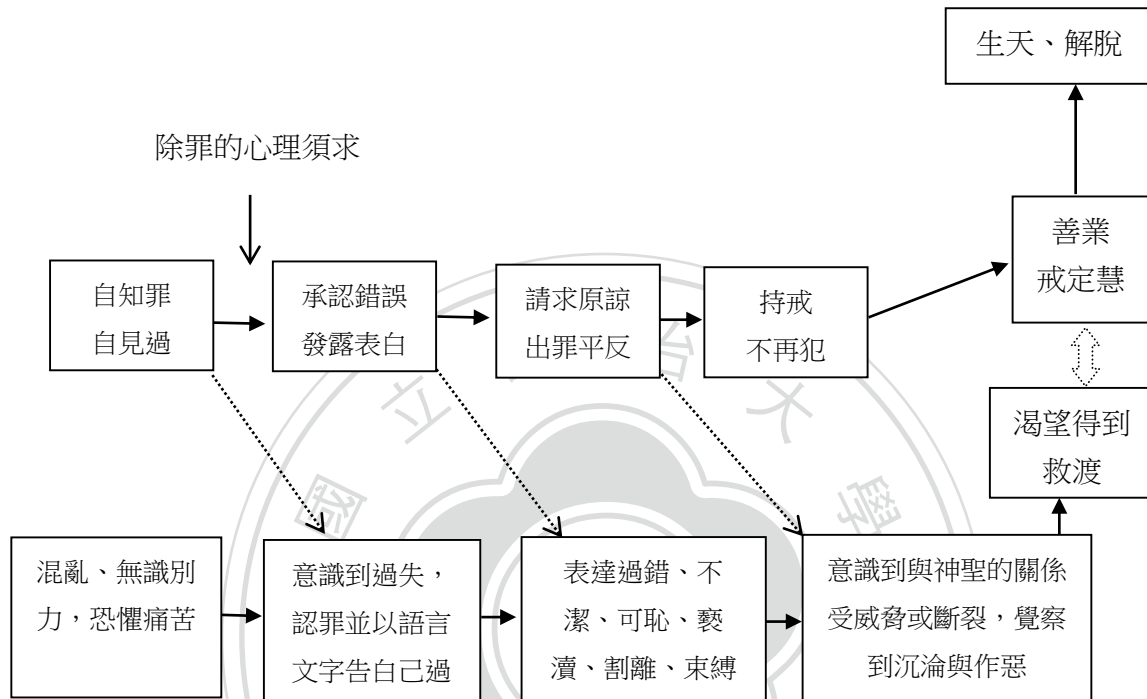
三、佛教與西方宗教之懺悔

佛教的懺悔最初是為犯戒僧人而設之出罪辦法，修行人因犯戒，而有除罪的心理須求，在僧團會議中，認錯發露陳述已過，請求大家原諒，並且發願不再犯，內心再度回復清淨以利修定，解脫輪迴。在佛教懺悔過程中與保羅·里克爾在《惡的象徵》中所述之懺悔歷程，有些類似之處，例如：對於罪惡的覺察；內心不安之除罪須求；以語言口述招認過錯；懇求原諒希望脫離罪惡之苦等，不過佛教與西方宗教之懺悔，仍有其本質上不同之處，首先是罪的來源，佛教主要是犯戒與造惡業，西方宗教則有原罪及違犯與神的盟約而稱罪；其次是對罪的感受與覺察，佛教是因犯錯引起內心不安，阻礙修行，而有懺悔出罪辦法，再者是因造惡業，害怕惡業果報，希望以懺悔的方式除罪；西方宗教則是因為恐懼害怕懲罰而向神

⁷⁶ *The Dīgha-Nikaya Vol.3, p. 55.*

告白認罪；最後是希望得到拯救，但二者救度的方法不一樣，佛教是以修善行及戒定慧得升天或解脫；西方宗教則是以信仰歸向上帝而得救贖，詳如圖一。

圖一、佛教與西方宗教懺悔過程比較



四、小結

雖然保羅·里克爾在《惡的象徵》中所述之罪惡，主要是西方宗教與文明脈絡下的論述，然而在不同文明對罪惡的認知與覺察，也有些許相似之處，例如因為害怕報復或天譴而對自己所做之惡懺悔；另外則是屬於違犯戒律、倫理規範或律法，而認罪接受懲罰；最後則是人們遭受疾病、苦難、天災等，而將這些不幸視為行為不當的懲罰，進而懺悔認罪，希望能脫離這些苦難，讓生活重回秩序。懺悔是對罪惡的解放，並且是對沉淪與痛苦的拯救，在不同文明的脈絡下，懺悔有其類似處與根本不同之處，在西方與東方的懺悔儀式中皆有以水淨身，洗滌罪惡染污的想法；在懺悔過程中都有表達過錯或歉意並請求諒解，最後希望可以除罪得到救度，不過救度的內涵則不一樣。以下將討論早期佛教懺悔之模式，如何

經由懺悔脫離罪惡得到救度。

第二節、早期佛教之懺悔內涵與修行方式

在探討早期佛教阿闍世王之懺悔與南傳佛教伽摩尼王之悔過，首先須闡明懺悔字義分析，早期佛教之懺悔內涵，其次是出家僧團之犯戒出罪儀式，在家五戒與八關齋戒之布薩儀式，然後舉出當時在家眾懺悔的案例，可由此理解當時佛教懺悔的內容與實踐方式。

一、懺悔字義分析

「懺悔」一詞，源自梵文 *kṣama* 與 *āpatti-pratideśana* 二字意譯而來。一般將 *kṣama* 譯為「懺摩」，英譯為 *enduring*、*suffering* 等，即容忍、忍耐之義，或引伸為「請求他人寬容自己所犯過錯」。漢字中本無「懺」字，譯經者在翻譯時，特意為 *kṣama* 這個音而造「懺」字。另外 *āpatti-pratideśana* 可譯為「向他人說罪過」之意，所以懺悔之原意，即是請求寬恕原諒，及說己罪過之意。⁷⁷ 另外，悔是 *deśana* 直譯為「說」，意譯為認錯並且明白說出自己的罪過；而 *kaukrtya* 也譯為悔或惡作，覺得自己所做不恰當感到反悔，起煩惱心，心思不定，而成為修行之障礙，這種追悔心之「悔」與懺悔說罪之「悔」應加以區別，不可混為一談。⁷⁸ 總之，懺悔最初是在僧團中每半月之布薩，及每年雨安居後所舉行的懺悔說罪儀式，然而在翻譯「懺悔」一詞時，吸收中土原有的悔過思想後，而將其原意與悔字混為

⁷⁷ 釋大睿，《天臺懺法之研究》頁 36。

⁷⁸ 釋印順，《華雨集二》，頁 165-166。

一談，義淨大師在《根本說一切有部毘奈耶》的說明與澄清中認為悔是中土用語，並沒有請求寬恕與說罪之義。原文如下：

言懺摩者，此方正譯當乞容恕，容忍，首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩，無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那，阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。⁷⁹

在此義淨法師解釋佛教懺悔之原義實為請求容恕與說罪，其中懺摩(kṣama) 為容恕，阿鉢底提舍那(āpatti-deśana)為說罪之義與東土之悔罪義涵，不盡相同。再者義淨法師於《南海寄歸內法傳》進一步說明東土之悔與懺摩之容忍義並不相同，原文如下：

梵云阿鉢底鉢唎底提舍那，阿鉢底者，罪過也，鉢唎底提舍那；即對他說也。說己之非，冀令清淨。自須各依局分，則罪滅可期。…懺摩乃是西音，自當忍義，悔乃東夏之字，追悔為目，悔之與忍迥不相干。若的依梵本，諸除罪時，應云至心說罪。以斯詳察，翻懺摩為追悔，似罕由來。…口云

⁷⁹ 《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442, p. 706a8-10。

懺摩，意是請恕，願勿瞋責。…必若自己陳罪，乃云提舍那矣。恐懷後滯，用啟先迷，雖可習俗久成，而事須依本。⁸⁰

在此義淨法師以梵文阿鉢底鉢喇底提舍那(āpatti-pratideśana)之原義，解釋犯戒須向他人說己過，令心清淨，則罪可滅，而懺摩為「忍」義與東語之悔乃以追悔為目的，實不相干。將懺摩翻譯為追悔並不恰當，另外懺摩本身亦沒有說罪之義，雖然中土之翻譯已約定成俗，但還是須依梵文原意理解佛教懺悔最初之意涵。

由上述懺悔之原始意涵，可將懺悔分成二個面向，犯戒說罪與悔過請求原諒，以下將由戒律系統的懺悔與佛陀教說懺悔之案例，說明早期佛教懺悔之樣貌。戒律系統有出家眾說戒懺悔儀式之布薩法與自恣法及在家眾之五戒與八關齋法；另外將由初期佛教經典阿含經之懺悔案例理解當時佛陀所說之懺悔法。

二、布薩法

(一) 僧團布薩法的起源

布薩的梵文是 *posadha*, *upavasatha*, *uposadha*, *upavāsa*，巴利文是 *uposatha* 或 *posatha* 意即長養、淨住、說戒、捨、齋等意。布薩制是印度婆羅門舉行新月祭與滿月祭前夜，祭主斷食，持清淨戒行，令身心俱淨，名為布薩(*upāvasatha*)。⁸¹ 佛陀初轉法輪時，僧團中並無制定布薩等儀式，後來有異道梵志質疑佛弟子自稱好善有德，尚且不如其他沙門、婆羅門定期舉行布薩、羯磨等儀式，僧團頭陀行者，聽聞此事，心生慚愧，向佛說明此事，佛因此召集眾弟子，開始制定布薩、羯磨、

⁸⁰ 《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125, p. 217c15-29。

⁸¹ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 216。

說波羅提木叉、會坐等戒律制度，並於每半月結戒，說波羅提木叉。⁸² 有關布薩之起源，尚有一說記載於《四分律》，因摩竭陀國瓶沙王之勸請而開始規定僧眾舉行布薩，原文如下：

時，瓶沙王即下閤堂，往詣世尊所，頭面禮足已，在一面坐。白佛言：「今此羅閱城中諸梵志，月三時集會，八日、十四日、十五日，周旋往返，共為知友，給與飲食。善哉！世尊，今勅諸比丘，令月三時集會，八日、十四日、十五日，亦當使眾人周旋往來，共為知友，給與飲食，我及群臣亦當來集。」時，世尊默然受王瓶沙語。王見世尊默然受語已，即從座起，頭面禮足，遠已而去。時，世尊以此因緣集比丘僧，告言：「…汝亦月三時會，八日、十四日、十五日集，亦使眾人來往周旋，共為知友，給與飲食，瓶沙王及群臣亦當來集。」答言：「如是，世尊！」時諸比丘受教已。⁸³

當時的外道沙門團梵志於每個月八日、十四日、十五日集會，與信眾往來密切，互相交流，關係友好，信眾護持布薩活動之飲食與相關事項。瓶沙王薦請佛陀令僧團舉辦類似集會，佛陀默然接受。由此布薩起源之探討，可發現當時王權雖然護持僧伽，而不真正涉入僧眾事務，但對僧團事務仍有相當的影響力；佛陀默然接受，一方面可能不希望國王干涉僧伽運作，另一方面可能佛教僧團面對其他沙門團體之競爭、譏諷，順應當時的社會期待與氛圍，加上瓶沙王勸請之因緣，而

⁸² 《十誦律》，CBETA, T23, no.1435, p. 158a6-17。

⁸³ 《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 816c14-29。

令僧伽於月三時舉行布薩。⁸⁴ 雖然佛教布薩儀式的建立受外道沙門團的影響，但實質內容卻不一樣，外道以水淨身，或以胡麻、菴摩羅屑洗頭，修行齋法，以求身心清淨。⁸⁵ 佛教僧眾則是一起誦戒，反省自己的行為，若有犯戒者，於大眾前發露罪過，請求僧眾容忍原諒已過，以維持僧團紀律與清淨，團體共住和樂無諍，另外於布薩日也會請長老比丘說法，攝受信眾。

(二) 巴利布薩懺悔文

在巴利律藏亦述及僧團於上半月十四、十五、八日集會說法，誦波羅提木叉，以此為布薩羯磨。以下是巴利布薩懺悔定型文之摘要內容如下：

*Suṇātu me, bhante, saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṃ, saṅgho uposathaṃ kareyya, pātimokkhaṃ uddiseyya. ...Yassa siyā āpatti so āvikareyya, asantiyā āpattiyā tuṅhī bhavitabbam...Tasmā, saramānena bhikkhunā āpannena visuddhāpekkhena santī āpatti āvikātabbā; āvikatā hi'ssa phāsu hotīti.*⁸⁶

諸大德請聽我說！若僧伽已得認可者，僧伽應行布薩，應依法誦波羅提木叉。…有罪者應發露，無罪者靜默。…以是之故，比丘憶念所犯之罪希望得清淨，應當發露罪過，若已揭露之，將因此得安穩。

在上述巴利布薩法中主要的懺悔程序為僧眾一起誦戒，有犯戒者當發露出罪，

⁸⁴ 羅因，〈佛教布薩制度的研究〉，頁 409。

⁸⁵ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 271b4-11。

⁸⁶ Hermann Oldenberg editor, *Vinaya Piṭṭakam Vol I. The Mahāvagga*. p. 103.

而此自省悔過的目的是希望說罪之後內心得清淨，罪過揭露之後請求大眾諒解即可脫離罪惡，從此可回復安穩繼續修行。

三、自恣法

早期佛教僧眾於雨季期間於固定處所共住修行，夏安居最後一日行自恣，或在舉行布薩時也會同時行自恣法。自恣即是請求他人指出自己的過錯，行懺悔出罪之儀式，清除悔惱心，內心清淨，自生喜悅，故名為自恣。雨安居時僧眾共住，比較清楚彼此之行為得失，在雨安居後行自恣，可以互相督促，成就彼此道業。

⁸⁷ 以下是自恣時巴利懺悔定型文之摘要內容：

*Idha pana, bhikkhave, bhikkhu pavārayamāno āpattiṃ sarati. Tena, bhikkhave, bhikkhunā sāmanto bhikkhu evamassa vacanīyo— “ahaṃ, āvuso, itthannāmaṃ āpattiṃ āpanno. Ito vuṭṭhahitvā taṃ āpattiṃ paṭikarissāmī”ti vatvā pavāretabbaṃ; na tveva tappaccayā pavāraṇāya antarāyo kātabbo.*⁸⁸

諸比丘！此處有比丘，正行自恣時憶念及罪。彼比丘應言鄰近比丘曰：「我犯某罪，由此說罪後，即平反彼罪」應如此行自恣，而不應讓罪的苦惱成為自恣的障礙。

上述自恣定型文主要是藉由說出所犯之罪，脫離罪惡煎熬，不再為罪過所苦，經由此儀式清除內心之障礙。從此持戒清淨則不生懊悔心，內心歡喜寧靜，有助於

⁸⁷ 羅因，〈佛教布薩制度的研究〉，頁 419-421。

⁸⁸ Hermann Oldenberg editor, *Vinaya Piṭṭakam Vol I. The Mahāvagga*. p. 165.

修正得定，修慧得解脫。⁸⁹ 因此持戒懺悔是為維持內心清淨，與定、慧修行相關，更是修解脫道入涅槃之基礎。

四、在家戒律與懺悔儀式

佛教創始之初，在家眾之戒律主要有五戒、十善與八關齋法，並且有文獻記載在家眾行布薩法，持清淨戒，以下將詳述之。

(一)五戒與十善

《增壹阿含經》〈五戒品〉中述及違犯五戒共通果報可能墮地獄、餓鬼、畜生等惡趣；持清淨戒得享人中福報，生天善趣，甚至證得泥洹，以下將個別敘述違犯五戒與持清淨戒之果報。好殺生者，若生人中，受命極短；反之不殺生者，受人間福，壽命極長，享天上福報。好劫盜，取他人財物者，若生人中，生活貧窮匱乏，穿不暖，吃不飽；反之廣行布施，於現世中形貌端正，得各種助力，一切具足，天上、人中食福無量。邪淫者，若生人中，居家淫亂，沒有淨行，被人譏諷、誹謗；不他淫者，身體香潔，沒有邪想。妄語者是指妄言、綺語、鬪亂是非，若生人中，口氣臭惡，為人所憎惡；不妄語者，口氣芬芳，名德遠聞。好飲酒者，若生人中，愚癡沒有智慧，狂惑不識真偽；不飲酒者，天生聰明，無有愚惑，心意不亂，博通經籍。⁹⁰ 在家佛弟子受持五戒得以生善趣不墮惡道，《長阿含經》中記載佛陀為波斯匿王、瓶沙王及阿闍世王受三歸五戒；⁹¹ 《別譯雜阿含經》中聚落主違犯五戒，深自悔責並向佛懺悔過去所犯之過，以後不再作種種惡

⁸⁹ 《中阿含經》，〈習相應品〉，CBETA, T01, no. 26, p. 485b8-16。

⁹⁰ 《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, pp. 576 a13-. 577a3。

⁹¹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 95b1-2；p. 109b19-24。

業，因懺悔之故而除疑悔，增進善業。⁹² 佛告訴聚落主：

以能修於正見緣故，身壞命終，得向善趣，生于天上。以能懺悔正見之故，能淨一切眾生之心，亦能淨於眾生結業煩惱罪垢。⁹³

雖然過去曾犯五戒，因懺悔而能修正見，命終得生善趣，能使內心清淨，並清除煩惱，在家眾犯戒，若能懺悔出罪，亦能清除罪垢，而轉生人天善趣。以下將舉出巴利文獻中，在家眾瓦達違犯妄語戒，誹謗比丘與婦人有染，僧伽對其行覆鉢且不相往來，瓦達帶著親友，著濕衣並濕髮向世尊懺悔，原文如下：

“accayo maṃ, bhante, accagamā yathā bālaṃ yathā mūlhaṃ yathā-akusalaṃ, yo’haṃ ayyaṃ Dabbam Mallaputtaṃ amūlikāya sīlavipattiyā anuddhammesim. Tassa me, bhante, bhagavā accayaṃ accayato paṭiggaṇhātu āyatim saṃvarāyā”ti. “Taggha tvaṃ, āvuso vaḍḍha, accayo accagamā yathābālaṃ yathāmūlhaṃ yathā-akusalaṃ, yaṃ tvaṃ dabbam mallaputtaṃ amūlikāya sīlavipattiyā anuddhamsesi. Yato ca kho tvaṃ, āvuso vaḍḍha, accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikarosi, taṃ te mayaṃ paṭiggaṇhāma. Vuḍḍhihesā, āvuso vaḍḍha, ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti, āyatim saṃvaram āpajjati”ti.⁹⁴

⁹² 《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100, p. 425a28-b5。

⁹³ 《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100, p. 425b7-10。

⁹⁴ Hermann Oldenberg editor, *Vinaya Piṭkaṃ Vol II. The Cullvagga*. p. 126.

大德，我犯了錯！我如此愚癡、如此迷失、如此不善。我沒有根據毀謗尊者摩羅子陀驃破戒。大德，願世尊接納我以踰矩為過失，好讓我將來約束自己。友！瓦達！你已犯錯，如此愚癡、如此迷失、如此不善，你為何沒有根據毀謗尊者摩羅子陀驃破戒？友！瓦達！你已看見踰矩為過失，依法出罪，我受此悔過。友！瓦達！你已看見踰矩為過失，依法出罪，持守尊者戒律，會在將來約束自己。

在這段懺悔定型文中，首先瓦達承認自己犯錯，為何犯錯，並說出所犯之罪過，知道自己的過失，請佛陀接受懺悔，未來將不再犯，最後佛陀再次提醒懺悔者所犯過錯，應持守戒律，約束自己未來不再犯。隨即解除僧團對瓦達行覆鉢之處罰並得繼續與僧伽往來。以下將舉另外一例定型文，也有類似的懺悔公式。有一女眾忽生染心，用各種方式想誘惑阿那律比丘，但比丘皆不為所動，彼女向比丘懺悔，原文如下：

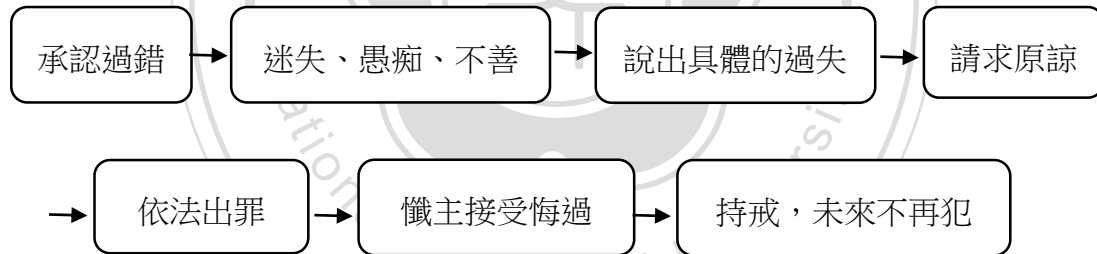
*“accayo maṃ, bhante, accagamā yathā bālaṃ yathā mūlhaṃ yathā akusalaṃ yāhaṃ evaṃ akāsiṃ. Tassā me, bhante, ayyo accayaṃ accayato paṭiggaṇhātu āyatiṃ saṃvarāyā”*ti. *“Taggha tvaṃ, bhagini, accayo accagamā yathābālaṃ yathāmūlhaṃ yathā-akusalaṃ yā tvaṃ evamakāsi. Yato ca kho tvaṃ, bhagini, accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikarosi, taṃ te mayaṃ paṭiggaṇhāma. Vuddhi hesā, bhagini, ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti āyatiṃ ca*

*saṃvaram āpajjati”ti.*⁹⁵

大德，我犯了錯！我如此愚癡、如此迷失、如此不善。大德！願容受我以踰矩為過失，為將來能自我約束。師姐！你確實犯了錯，如此愚癡、如此迷失、如此不善，師姐！你已視踰矩為過失，如法出罪，我接受此懺悔。師姐！你已視踰矩為過失，如法出罪，持守聖者戒律，在未來約束自己。

由上述二例之懺悔定型文，可理解早期佛教在家眾如法悔過出罪，請求原諒之懺悔歷程，由此可得出以下之懺悔公式，詳如圖二：

圖二、早期佛教懺悔公式



由以上公式可以梳理出懺悔除罪的心路歷程，首先犯錯者由意識到自己的過錯，自省犯錯原因，具體說出所犯之罪過，請求原諒，依法清除罪過，懺主接受悔過，重獲新生，願持守聖戒，以防範於未來，不再陷入罪惡深淵。

以上是在家眾犯戒，懺悔除罪之過程，另外《別譯雜阿含經》中記錄婆羅門

⁹⁵ Hermann Oldenberg editor, *Vinaya Piṭṭakam Vol IV. Pācittiya*, pp.18-19.

相信河中洗浴，能除眾惡，得清淨鮮潔，佛陀認為持五戒十善，⁹⁶ 常行布薩，修淨業，才能清除心中的煩惱污穢，清淨自己的罪業，洗浴只能清身垢，不能除心垢與惡業。⁹⁷ 除此之外，有學者研究認為在家眾也有獨立布薩儀式，並舉出《雜阿含經》中佛陀斥責釋氏族人於法齋日，神足月時有受持齋戒，時無受持，顯示當時其族人參加布薩的情形；另外《雜阿含經》中帝釋天的禮敬偈中透露當時在家眾可能有行布薩法：「若復在居家，奉持於淨戒，如法修布薩，亦復應敬禮。」⁹⁸ 筆者認為可能有在家布薩，但是否獨立舉行？如何進行？由誰主持？那些人會來參加？已受戒沒參加會怎樣？根據文獻內容所述，在家布薩的實質內涵不夠清楚明確。

(二) 八關齋法

八關齋戒是為在家信士所制，一日一夜齋戒梵行之方便法，早期佛教僧眾舉行布薩時，在家眾於周邊負責維護安全與供養飲食等外護工作，並且聽佛或長老僧說法。⁹⁹ 之後允許在家眾依止四眾部，於布薩日受持八關齋法，修清淨戒，去除惡行，懺悔貪欲、瞋恚、愚癡所造之惡業，依戒自懺悔身口意三業，不自覆藏。¹⁰⁰ 並於長老比丘處說戒，持齋，誓願不犯八戒，其內容即是五戒再加上不過時食，不處高廣之床，遠離作倡伎樂、香華塗身。¹⁰¹

五、小結

⁹⁶ 離以下十惡，則為十善：殺生，偷盜，邪淫，妄語，兩舌，惡口，綺語，貪欲，瞋恚，愚癡。

⁹⁷ 《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100, p. 408b25-c26。

⁹⁸ 羅因，〈佛教布薩制度的研究〉，頁 421-422。

⁹⁹ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 220。

¹⁰⁰ 《增壹阿含經》〈高幢品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 625a27-b14。

¹⁰¹ 《增壹阿含經》〈馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, pp. 756c17-. 757a6。

早期佛教之懺悔是為犯戒之僧人出罪而設布薩法，經由發露已過，請求寬恕諒解，並且誓不再犯，以此清除煩惱令心清淨，出家眾之懺悔重在出罪令心安穩利於修行解脫。由在家眾之懺悔定型文中，可發現其中有固定格式與說詞，類似於儀式用懺悔文，因此推測佛陀時期應該是有在家布薩之懺悔儀式，並且依五戒十善行懺悔法，另外由巴利懺悔定型文的案例中可歸納出早期佛教懺悔的幾個重要元素，首先是認錯，其次說出犯錯原因與所犯之過錯，請求原諒，然後依法清除罪過，懺主接受悔過，最後持戒攝護於未來，其重點在於罪意識的覺察，知道那裡犯錯？為何犯錯？及未來不再犯。國王依此在家眾懺悔法，是否能除罪得到救度？是否還會受罪業果報，下一節將討論罪、懺悔與因果之關係。

第三節 罪、懺悔與因果

本節主要討論國王為了王權與教法殺人是否有罪？國王如何意識到自己的罪惡而萌生想要處理心中的焦慮與苦悶？經由懺悔之後是否可以除罪？國王所造的罪業懺悔之後還會有業報嗎？懺悔的救度力是否會影響業果？國王殺人懺悔之後可以得生天的果報嗎？業的餘勢力對未來有何影響？以上是本節所要探討的主要議題。

一、印度婆羅門教的罪與懺悔

早期佛教孕育於印度本土宗教文化環境，有關佛教的罪、懺悔與因果觀念，多少受當時本土婆羅門教的影響。在此先大致討論有關古代印度教罪的來源，懺悔的方式及其對行為後果的影響。印度教的正法(dharma)早期是指舉行吠陀儀式的種種規定，之後則是有關社會倫理，四種姓的行為規範與義務，國王與婆羅門的權責等皆為正法所規範，而廣義的正法則有義務、正義、法律規則、生活規範、

宗教倫理、儀式規定等面向，若不依正法行事則會有罪罰甚至會有報應。¹⁰² 在《摩奴法論》第十一章〈贖罪法〉中提到違犯正法的各種贖罪及懺悔方式，例如：苦行、絕食、沐浴、祭祀、唱誦吠陀讚歌，坦白認錯並懺悔，跪拜求饒，譴責惡行，痛改前非不再犯，布施行善等。¹⁰³ 以上贖罪懺悔方式有一部分與印度早期佛教的懺悔方式類似，諸如：認錯、請求原諒、不再犯等。《薄伽梵歌》之阿尊那迷惘困惑於應該履行戰士的義務勇敢殺敵，而且是殺害自己的親人；還是依於內心的正義，仁慈不殺生？不履行義務與殺人都違犯正法，都會有罪與報應，國王面對如此難題該如何解決？佛教國王殺害親人奪取王位或殺害異教敵人保護佛法，為王權與教法殺人是否有罪？殺生的行為與教義嚴重牴觸，懺悔之後仍需承擔殺人的後果嗎？以下將由國王如何產生罪意識？國王該如何處理罪的問題？及佛教的罪、懺悔與因果關係，討論國王所面對的難題。

二、佛教國王的罪

國王身為世俗價值最高成就者，其欲望如海一樣大，無法被水填滿，如火一般永遠需要填補燃料，擁有山河大地，成群美眷與金銀財寶，但還是無法滿足其無窮的欲望，因此在經典中常被視為如水與火一般，帶來危險與毀滅性傷害，另外國王也被比喻為如同盜賊般竊取民脂民膏。國王無窮的欲望與貪婪的性格，造成其具有易犯錯性的條件，一念之間容易犯下無法彌補的罪過，另外基於王的角色與職責，當國王有可能不殺人，不打仗出征，不帶給人悲傷的嗎？《本生經》記載有一位王子名為 *Temīya*，回想到自己前世當二十年國王，結果在地獄油鍋煮八萬年，想到要再受這種地獄之苦，王子感到害怕，假裝耳聾與跛腳十六年，一

¹⁰² Gavin flood, *An Introduction to Hinduism*, p. 52-53.

¹⁰³ 蔣忠新譯，《摩奴法論》頁 235-237。

直不願意繼承王位，最後到森林裡出家修道。¹⁰⁴ 國王可能因個人欲望或是職責所在，而犯下殺人的罪業，雖然世俗王法無法將其定罪並且制裁其殺人行為，但國王仍可能為罪惡所苦，可能因害怕恐懼，由心病而悶出身病；或是受到外在不殺生(ahimsā)的宗教倫理制約，感覺自己困在罪惡之中，失去自由意志；或是因良知的自我譴責而憂愁苦悶。在此可由身心疾病、宗教倫理與良知討論國王對於罪過的覺察，首先是因罪惡感引起身心問題而意識到罪過並且渴望脫離這黑暗病態的生活；其次是違犯宗教倫理或戒律，令行為者意識到所需承擔的後果，因此希望重回正軌，減輕踰矩所引發的後續不良效應；最後是內在良知的自我審視與反省，覺察到內化於心中的罪惡，希望吐露罪過並且經由懲罰，讓罪過得以清除。總之國王本質上具有易犯錯的危險，須留意縱慾與濫權所造成的罪業，因此王必須學會反省與悔過，首先須有罪意識的覺察，產生脫離罪惡的需求，之後才有懺悔除罪的可能，而懺悔之後可除去內心的罪惡感，但是所造之業會有果報嗎？以下將討論罪業、懺悔與因果之關係。

三、罪業、懺悔與因果輪迴

佛教國王意識到自己的罪業之後，希望經由悔過脫離罪惡，重獲清淨與自由，首先須了解業是一種帶有意志力與欲望的行為，會有餘勢力而發動生死輪迴，眾生因貪、瞋、癡不斷造業，因此無法擺脫業的束縛，不斷輪迴於生死苦海中，而懺悔即是救度的方法之一，也是眾生在沈淪與救度之間轉變的樞紐。¹⁰⁵ 早期佛教懺悔有二條拯救路徑，其一是出家僧人修戒定慧得解脫輪迴，其二是在家眾修善

¹⁰⁴ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. pp. 423-430.

¹⁰⁵ 廖肇亨，〈導言(二)〉，《沉淪懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫》，頁 10。

業，減輕業報的衝擊，但無法解脫六道輪迴。¹⁰⁶ 首先是僧人犯戒懺悔，恢復內心清淨後，持清淨戒並進一步修定，培養智慧，以修持戒定慧得解脫；其次是在家眾在懺悔出罪之後，認錯請求原諒，改往修來，修福德善業，轉變業緣，破壞業力，而弱化業果的影響力，但因業力未盡，仍受制於因果輪迴。國王經由懺悔可由第二條路徑得救度，在《增壹阿含經》中佛陀對阿闍世王開示，經由修善、悔過與懺罪，雖造惡業是可能生天，並拔除其罪根。¹⁰⁷ 不過當因緣成熟時仍須面對果報，但可因現世的善行而重罪輕報，在《鹽喻經》中佛陀認為有人做不善業，現世的善行如修身、修心、持戒與修慧，則有可能只受輕微的果報；如同一兩鹽加入少許水則苦鹹不堪，若將一兩鹽倒入恆河中則不覺苦鹹難飲。¹⁰⁸ 總之國王懺悔之後有可能除罪生天或減輕業報，但因業力未盡仍在輪迴之中，以下將詳述懺悔如何減輕業報，首先是經由轉變業緣，破壞業力而減輕惡業果報之衝擊，或者強化心理素質的鍛鍊，而增強對惡報的耐受力，詳述如下。

(一) 轉變業緣

眾生所造的業如同種子，須要外在條件及因緣的配合，才能萌芽、成長，結成業果。基於業種不滅的立場，可在業種成熟前，改變因緣，令種子無法發芽成長，並進一步發展成業果。懺悔的過程中即有發願不再犯，使行為與心念維持在正法上，沒有煩惱潤生業種，則業果無法成熟；另外請求原諒與寬恕，則會轉變

¹⁰⁶ 《佛光大辭典》：六道，即地獄、畜生、餓鬼、人、天、阿修羅等，有善惡等級之別，眾生由其未盡之業，故於六道中受無窮流轉生死輪迴之苦。在家眾即使懺悔之後勤修善業而生天，但仍在六道輪迴之中，並未解脫輪迴。

¹⁰⁷ 佛告王曰：「世有二種人無罪而命終，如屈伸臂頃，得生天上。云何為二？一者不造罪本而修其善，二者為罪，改其所造。是謂二人而取命終生於天上，亦無流滯。」爾時，世尊便說此偈：「人作極惡行，悔過轉微薄，日悔無懈怠，罪根永已拔。」《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, p. 764a19-26。

¹⁰⁸ 《中阿含經》卷3〈2 業相應品〉，CBETA, T01, no. 26, p. 433a21-b8。

因緣，使業力慢慢減弱，因業緣的改變而使業果不易形成。

(二) 破壞業力

以懺悔的力量，直接破壞業種能生之力，毀壞業本身的體質，而令果報不生。發露自己的過失，心不覆藏，負起責任，願意接受懲罰，即可斷除煩惱，心得清淨，如同將樹根暴露出來讓太陽曬死，則樹木無法再成長而枯死。發露自己的罪，承認過失，起慚愧懺悔之心，而斷除造惡之心，再加上善業的力量，則不會再感業果，如雪遇太陽而融化。破壞業體可阻礙業報生成與發展，阻止果報發生。¹⁰⁹

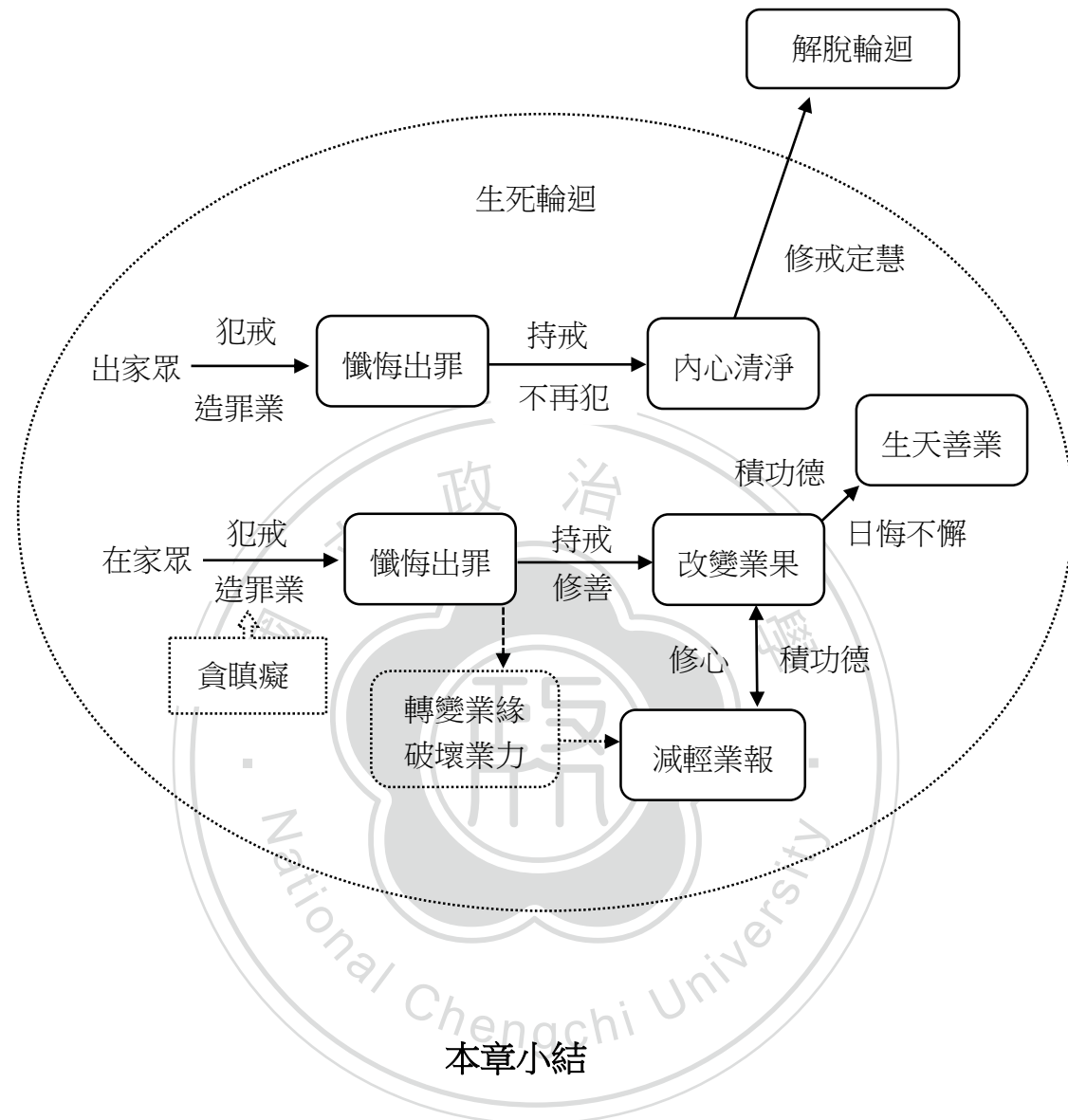
(三) 強化個人心理素質

人的諸多煩惱與痛苦主要來自內心的執著，懺悔之後藉由持戒清淨，修定鍛鍊心力，培養智慧放下心中的執著，則業果的因緣不易形成，也會減輕果報所帶來的痛苦與衝擊，果報還是會發生，但個人的耐受力增強之後，相當於能消解業力與果報所引起的負面效應，雖有果報但卻不受其影響。¹¹⁰ 綜合上述早期佛教懺悔之救度方式，在此將以圖解的方式說明。

¹⁰⁹ 釋惠空，〈懺悔析義〉，本文 1999 年發表於《佛學與人生學術研討會》，台中：逢甲大學人文社會學院出版。全文下載自佛藏山慈光寺網站，http://www.fozang.org.tw/digest_1_1.htm，2013.7.10。

¹¹⁰ Jayarava Michael Attwood, “Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?” p. 295.

圖三、早期佛教懺悔之拯救路徑



佛教的罪最初來自犯戒與基督教的原罪有著本質上的差異，不過兩者有類似的罪惡體驗及其所引發的身心負面效應，因此渴望脫離不安與失落的罪惡感，懺悔機制讓犯罪者重獲新生與自由，佛教與基督教之懺悔過程中有類似處，但救度方式迥然不同。早期佛教出家僧人之布薩與自恣懺悔法，著重於說罪並清除罪過的煩惱，懺悔出罪後，令心安穩清淨，是為修解脫道之基礎準備，最終仍是以邁向解脫輪迴為目標。另外在家眾的懺悔較著重於懺悔後修善業、積功德，而有轉

變業緣，破壞業力，再經由善緣與修心，則可減輕業報的影響與衝擊，而得生天之果報。總之，在家眾懺悔出罪後可能除罪，轉變業果，但業的餘勢力還在，仍然無法脫離生死輪迴之束縛。在早期佛教的倫理價值系統中，國王害生之罪經由懺悔可能減輕業報，但仍須受惡業果報。



第四章 阿闍世王之懺悔

有關阿闍世王弑父奪權之情節，在不同時代之經典及文化傳統中流傳著各種不同版本的故事情節，Radich 將所謂的「王舍城悲劇」分成十四個重要情節，並且分析各種版本之異同，其中主要內容包括：阿闍世王出生之前即預示麻煩的到來；對父親的敵意及奪取王位；囚禁父王，試圖餓死父親；母親將飲食塗在身上帶進牢房；頻比沙羅王在獄中致力於修行及禮佛；阿闍世王嚴刑拷打頻比沙羅王；阿闍世王了解父愛的真義；王後悔對父親如此殘忍，想要釋放父王；頻比沙羅王死後生天；阿闍世王懺悔；佛陀宣說阿闍世王違犯倫理之狀況並預言其未來死後的遭遇。¹¹¹ 本章主要將聚焦於王之懺悔情節及其悔後的業報與救度，由於阿闍世王弑父各時代的版本眾多，並且融入許多歷史與文化背景因素，因此本研究將以早期佛教之漢譯與巴利《阿含經》系之版本為主要研究素材。首先本章將分析王所處時代之政治局勢與宗教文化思潮，可能對國王的罪意識與懺悔所產生的影響，再由早期佛教經典之記載勾勒出王之生命歷程，然後將探討漢譯與巴利《沙門果經》中有關王之懺悔過程，並且探究懺悔對除罪及果報之影響。

第一節 阿闍世王之成長背景

本節主要探討阿闍世王生長於什麼樣的環境背景？有那些因素可能直接或間接影響少不更事的王子鑄下弑父之大錯？在這變動的年代，六師沙門對業與因果的想法是否能幫助王脫離弑父之罪惡？以下將簡述其所處時代的社會政治情

¹¹¹ Michael Radich, *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History*. p. 8.

勢及摩竭陀國之興衰，六師沙門思潮之興起與內涵，王之生平與成長過程。

一、政治社會局勢概況

阿闍世王與佛陀是同時代人物，大約生於公元前五百多年左右，摩竭陀國處於恆河流域地區，土地肥沃，物產豐富，以農業經濟為基礎，帶動工商業逐漸發展，在社會上已建立四種姓制度，以主持祭祀儀式為主的婆羅門(Brahmaṇa)為首；其次是王族武士統治階級刹帝利(Kṣatriya)；從事農工商業等生產製造者為吠舍(Vaiśya)；最後是服侍以上三種姓之奴隸階級首陀羅(sūdra)，除此之外由於通商貿易頻繁，金融貿易與農業經濟發達，社會上興起一批新的商人居士階層，這些人擁有大批土地與財富，掌握社會經濟大權，婆羅門教的祭祀萬能，已無法滿足這批新興貴族階層，這些富商居士認同部份新興宗教之論述與觀點，遂開始資助六師沙門團四處遊行之經費，及生活所需之資糧，間接成為新宗教思潮興起的助力。佛陀所處之北印度地區，小國部落林立，刹帝利階層興起，政治上群雄爭霸，思想上百家爭鳴，整個環境處於變動轉換時期，北印十六邦國運用各種手段擴展自己的勢力，對立與戰爭不斷上演，社會秩序與倫理價值也在這樣的局面下鬆動甚至脫序，在這過渡時期，新的政治霸權正在形成，而新的宗教思想與價值體系也在建構之中。¹¹² 以下將簡述當時群雄爭霸之狀況及摩竭陀國之興衰歷程。

(一) 群雄爭霸

公元前六世紀北印度已建立王國(kingdom)、寡頭(oligarchies)政治和頭目(chiefdoms)政治體系，開始出現一些聚落與小城鎮，並且逐漸由西北地區往恆河平原擴展，以地域部落組織為基礎發展出共和體制(gana-sangha)與集權王國(kingdom)。這些共和體制邦國，權力較分散，維持各部落平等共治，屬於準國家

¹¹² 平川彰，《印度佛教史》，頁 35-36。

之原型(proto-state)，而所謂為共和，並非全民參政的民主制度，而是權力集中於少數統治家族與部落頭目，例如拔耆聯邦，但仍有別於君主集權體制。這些共和體制邦國屬於另類政治體制，較尊重不同意見與信仰，有利於新興宗教之發展，其中佛教與耆那教之教主皆來自共和制邦國受其影響較深，因此佛教的王權觀較適用於共和體制，在《起世因本經》中述及由人民選出大公(mahasammata)，解決家族與私有土地之糾紛；婆羅門教則對這些共和體制持否定態度，因為這些邦國不需要婆羅門舉行繁複的祭祀儀式，不依循種姓制度，也不重視吠陀經典。婆羅門教的王權觀較適用於君主集權體制，上天指派國王於世間保護人民，王護持祭祀活動並維持種姓社會穩固，藉由婆羅門行祭祀儀式而賦予國王神性，更加鞏固其統治的合法性。無論如何，這些新型態的邦國系統與集權王國之間，由於權力不對等，政治理念不同，爭奪河運貿易掌控權，社會階級矛盾等因素，造成邦國之間的歧見與糾紛逐漸加劇，進而釀成十六邦國群雄爭霸之局面。¹¹³ 十六邦國中，集權王國有摩竭陀國、憍薩羅國、犢子國(Vaṁsa)和阿般提(Avānti)，這四國彼此間有衝突，與其他共和邦國間也有糾紛，首先是為掌控河運貿易，展開港口城市爭奪戰，迦尸國(Kaśī)位於恆河沿岸，首都為生產奢侈品聞名之繁華城市，特別是衣飾、香水等手工藝品，不僅有豐厚的利潤可圖，更具有經濟戰略地位，先被波斯匿王所管控，之後又成為憍薩羅國與摩竭陀國爭奪之標的；摩竭陀國與拔耆國之爭，同樣是為了河運貿易的龐大商機；而鴛伽國(Aṅga)被兼併也是摩竭陀國為了控制進出口貿易，而採取武力併吞策略。其次是以政治聯盟蠶食鯨吞他國或以合縱連橫之策略對抗強權之威脅，憍薩羅國之毘琉璃王(Viḍūḍbha)驅逐自己父親波斯匿王出境，奪取王權後採積極的擴張政策，說服鄰近共和邦國接受其領主地位而形成憍薩羅聯盟，抗衡日益強大的摩竭陀國，從此這些共和邦國開始失去其自主性，而受制於憍薩羅國之掌控，不過在毘琉璃王惡意攻打釋迦族之後，

¹¹³ Romila Tharпа, *The Penguin History Early India from Origins to AD 1300*, pp. 137-150.

共和邦國開始意識到其併吞的野心，為了維護既有的政治體制與生活方式，共和邦國開始形成聯盟對抗二大集權王國，末羅國(Mallās)在釋迦族被滅後心存疑慮，遂脫離憍薩羅聯盟，加入當時最強大的拔耆共和聯盟，之後迦尸國與憍薩羅國共十八位部族首領也加入拔耆聯盟共同對抗阿闍世王，歷經十六年之纏鬥，最後由摩竭陀贏得勝利，結束分裂戰亂的局面，建立統一的王朝。¹¹⁴

(二)摩竭陀國之興衰

在群雄爭霸中，為何摩竭陀國能打敗群雄脫穎而出呢？須由早期部落政治與刹帝利階層抬頭說起，古印度雅利安人在北印度以部族聚落方式生活，之後逐漸往恆河平原發展，這些部族經過多次對立與統合，在佛陀時代北印度整合成「十六大國」，其中以摩竭陀國(Magdha)和憍薩羅國(Kosala)為較強大的君主專政王國，頻比沙羅王(King Bimbisara, 前 546?)是摩竭陀首任國王，他是一位有堅定決心與遠見的政治人物，在位期間採取擴張政策，並且領悟到要成為大國，必須掌控河運經濟與貿易，首先以聯姻的方式與實力堅強的憍薩羅國結為姻親聯盟，並且迎娶吠舍離(Vaishali)之公主為妻，確保西北邊境的安全，接著征服東南邊的鴛伽國(Aṅga)，取得恆河三角洲至海港貿易路徑之控制權，從中獲取可觀之商業利益，並以此做為支持帝國擴展之經濟來源。頻比沙羅王所管轄的領土中有八萬個村社(gāmikās)，是基礎行政單位也是農業經濟發展之基石，並以此建立起小農經濟，每個村社設有頭人(headman)掌管司法、行政與稅收，除此之外王亦致力於培養專業分工之官僚體系與高效率的行政團隊，以鞏固政權及配合其擴張策略，他是印度最早重視行政效率的國王，也是一位能廣納建言的明君，虔信佛教樂善好施，是佛陀於王舍城弘法之重要護法，晚年被其子所殺害。阿闍世奪取王位後，決定以軍事行動延續其父之擴張政策，首先發動戰爭納入西邊的迦尸國(Kāśī)，

¹¹⁴ Uma Chakravarti, *The Social Dimension of Early Buddhism*. pp. 8-11.

接著攻打僑薩羅國，雖然波斯匿王是其母舅，仍無法阻止其軍事行動與兼併之野心，在身經百戰的過程中，以攻打拔耆共和聯盟之戰役最為艱辛慘烈，共持續十六年之久，最後贏得勝利，於恆河平原建立強大的統一王朝。摩竭陀國之崛起不只是頻比沙羅王與阿闍世王之政治野心，還包括地理位置之優勢，可輕易掌控恆河平原下游地區，並獲取河運對內與對外貿易之豐厚利益，另外天然資源豐富，土壤肥沃等，皆有利於農業經濟與貿易之發展，出產鐵礦砂與鐵器製作技術進步，則有利於生產精良武器，壯大其軍備與戰力。總之，摩竭陀國有強大的經濟資源為後盾，才能支持其軍事行動征服群雄，在印度次大陸建立強大的集權帝國，不過阿闍世王死後，相繼五位國王都殺害親生父王，此舉引起廣大人民之憤慨，強大的帝國最終在公元前 413 年被推翻滅亡。¹¹⁵

二、六師沙門思潮

在群雄割據，動盪不安的年代，六師沙門運動是如何興起？這些沙門團體主要探討那些問題，提出那些創見與學說？對當時社會的衝擊與影響為何？以下將由政治、社會經濟與宗教文化三個面向討論。

(一)政治秩序與體制之轉變

在公元前六世紀，武士刹帝利階層由西北部地區往恆河平原地區擴展，婆羅門勢力主要仍在西北部地區，在此新開發地區主要由刹帝利階層掌控；當恆河平原陷入群雄割據，權力傾軋的戰亂中，武士刹帝利階層才是邦國成敗之關鍵，婆羅門並無插手餘地；另外集權王國的統治與擴張是以武力與經濟實力為基礎，其統治權威不需靠婆羅門賦予神性而鞏固其統治正當性；再加上共和體制邦國不舉行奢華祭祀，不需要婆羅門來擔任祭司；而且共和體制對非正統意見與思想的容

¹¹⁵ Romila Thapar, *A History of India*. pp. 55-57.

忍度較大，皆有利於新興宗教之孕育與發展。

(二) 社會經濟的進展

在社會經濟方面，農業經濟發達之後帶動工商業繁榮，二次都市化的結果，形成手工藝聚落及各種職業類別興起，生產過剩之商品，自然會有商品交易需求，新的商人居士階層趁勢崛起，沙門團則隨著商隊遊行於各大城市，發表各種革命性思想與宗教哲學論述，他們所探討的問題主要有：世界是否永恆？是否有盡頭？一切事物的存在是有因還是無因？人死後靈魂存在與否？因果業報是否會影響來生？是否有轉世輪迴？這些高層次的生命哲學問題，吸引都市中富有商主追求物質以外之精神糧食與慰藉，而這些沙門團生活所需則受到商人護持，並得以在都市中生存與發展；除此之外，這些沙門團成員主要來自武士剎帝利知識階層，並且修苦行與梵行，受到一般民眾的支持與敬重，他們在大街上宣揚自己的理念與想法以乞食維生，認同他們的民眾也會將多餘的食物供養給這些遊行沙門。¹¹⁶

(三) 宗教文化

在宗教文化方面，主要有婆羅門教本身的問題與六師沙門學說獲得認同與支持，而有助於沙門思潮之興起。婆羅門教主要興起活躍於農村地區，舊的宗教思維無法滿足都市中新興階層之需求；婆羅門守舊與頑固的性格無法適應環境的變化，以奢華祭祀獲取豐厚的財物，漸漸迷失在物質慾望之中，並且忽略精神修養與宗教修行，導致其權威與影響力大不如前；種姓制度亦面對前所未有的挑戰，當時除了佛教要求種姓平等，還有六個宗派反對種姓制度的壓迫與剝削；另外祭祀萬能，吠陀天啟等思想，已逐漸失去其吸引力，在亂世中人們不再相信祭祀可以解決人生的苦難與死後的問題；梵我合一之說也不能滿足當時知識分子。不過

¹¹⁶ 查爾斯·埃利奧特 著，李榮熙 譯《印度教與佛教史綱頁》第一卷，頁 317-320。

另一方面新興宗教雖然反婆羅門，但仍承襲部分傳統宗教思維，例如四處遊行尋求知識與探討生死問題，苦行懺悔贖罪，梵行與修定等，皆有助於精神解脫。在六師沙門一片反婆羅門的聲浪中，傳統的宗教倫理規範也受到嚴峻的考驗與衝擊，特別是有關業與因果，來生與死後的問題，這些觀點也間接影響當時的倫理道德秩序，在此將摘要當時思想家們的理論與想法。首先關於自我(ātman)、命我(jīva)與所生存世間(loka)之觀點，當時有十二種見解，《梵網經》中稱為「六十二見」，耆那教稱有三百六十三家主張，並將之歸為四類：作用論者(業論)、無作用論者、不可知論者(懷疑論)、持律論者(道德論)；佛經則是將當時之世界觀分為三類：一切依神之旨意而運作，自在神化說(Issaranimmānavāda，尊祐造說)；一切皆是依過去的業所決定的宿命論(Pubbekatahetu，宿作因說)；一切都是偶然產生，偶然論或無因無緣論(Ahetu、Apaccay)；而佛教的立場則是緣起說。其次是修行的方法可分成二類：修定主義，透過修習禪定得解脫；苦行主義，以身體苦行斷除煩惱欲望得心靈之解脫。¹¹⁷ 對於因果道德的想法可分成四類：正命論(Ājīvaka，佛經將之翻譯成邪命外道)、順世論(Lokāyata)、耆那教(Jaina)和不可知論(Ājñāna)。

1. 正命論(Ājīvaka)

正命論教主末伽梨瞿舍梨(Makkhali Gosāla)認為一切事皆已命中注定，任何努力都無法改變命運的安排，相信輪迴轉世，卻是徹底宿命論，一切事物無因無緣的發生，無能為力改變任何事，不同於佛教的因果業報論，果報可藉由善業與修行而改變；另一位正命論師富蘭那迦葉(Pūraṇa Kassapa)提出無作用論(akriyā)，及「行為無後作用」，主張人類一切的善惡行為皆不會有後果，對未來不會起任何作用，「無罪福報」，不會有業的餘勢力，也不會有果報，基本上這一派否定道德因果，即是「行無惡因，無惡果」，否定行為之存在與作用，因而否定責任

¹¹⁷ 平川彰，《印度佛教史》，頁 38-39。

承擔，殺人者無罪與責任，被殺的人是命中註定，如果國王也認同這種說法，將如何治理國家？如何維持社會秩序？在這樣的思維與價值系統之下，沒有罪的問題則懺悔失去其存在的價值與意義。¹¹⁸

2. 順世論(Lokāyata)

順世論是一個唯物論學派，重視感官之樂，否認道德因果，阿耆多翅舍欽婆羅(Ajita Kesakambala)認為一切事物皆由其本性自發作用而存在，一切行為也都是自發的，非由外物影響，人死後肉體分解成地、水、火、風，沒有靈魂存在，一切歸零，也沒有來生，不相信因果業報與轉世輪迴，屬唯物斷滅論者。另一位唯物論教主，婆浮陀伽旃延(Pakudha Kaccāyana)提出互不相干(aññena aññaṃ)之悖論說，人是由七大元素組成，殺人只是利刃穿過七元素，沒有死者，也沒有殺者，互不相干，也無能互致苦或樂。此極端唯物論之說忽略人的自主性與判斷力，這樣的說法讓殺人者撇清個人的責任問題，也不須承擔犯錯的後果，沒有罪意識的覺察，更遑論懺悔與原諒。¹¹⁹

3. 耆那教(Jaina)

耆那教主尼乾子(Nigantha Nātaputta)支持靈魂不滅轉世輪迴學說，並且承認業的果報，錯誤行為的結果會有懲罰(danda)，嚴格遵守不殺生，日常生活持戒嚴謹，主張以苦行抵消過去的罪惡，以此贖罪償債而得解脫，不再受輪迴之苦。此學派以嚴守戒律，極端苦行與懺悔而得精神解脫，這樣嚴厲的倫理道德觀，對養尊處優之君王，是比較難以執行之除罪方案。

4. 不可知論(Ājñāna)

¹¹⁸ 黃柏棋，〈梵行為何必要：論佛教興起時代之宗教倫理思想〉，頁 15-19。

¹¹⁹ 黃柏棋，〈梵行為何必要：論佛教興起時代之宗教倫理思想〉，頁 20-22。

散若夷毘羅梨子(Sañjaya Belatṭhi-putta)主張任何問題沒有絕對的解答，可以是這樣，也可以是那樣，始終模稜兩可，令人捉摸不定。¹²⁰

總之傳統吠陀思想體系已失去昔日光輝，佛教處於思想變革時期，社會上充斥各種沙門思想體系與修行方式，既有的倫理道德秩序鬆動，新的世界觀與倫理道德體系，也正在成形與重塑之中，當時各學派對業與果報的觀點，勢必影響阿闍世王之罪意識與懺悔行動。

三、阿闍世王之出生與成長歷程

阿闍世王曾是逆子與惡王，將父親幽禁在獄中，又威脅母親不得探視監禁中的父王，發動多次戰爭，為人兇惡，性喜殺戮，無有仁慈，在印度歷史上是有名的惡王，這樣作惡多端的人生，如何遇到善知識的開導啟發，真心懺悔，逆轉惡緣，而成為明君與護法，以下將詳述其戲劇化的人生。

(一) 出生及王子時期

摩竭陀王頻比沙羅與夫人韋提希結縭多年膝下無子，占相婆羅門告知王將有子，但卻是帶著怨恨而來，不久韋提希夫人懷孕並生下一位相貌端正的王子，王謹記相師之言，而將王子取名為「未生怨」(Ajātasattu) 即是阿闍世，還未出生即帶著怨氣與敵意。王子漸漸長大，聽聞提婆達多具神足通，又見其變現各種神通力，太子心生歡喜，誠心供養其所須，王子信樂已更增加供養，每日由五百乘車隨同，朝暮問訊並供養五百釜飲食。¹²¹ 提婆達多取得王子之尊敬與信任後，教唆太子殺害父親，並且計畫殺害佛陀，自立為新佛；事成之後太子則可自立為新王。

¹²⁰ A. K. Warder 著，王世安 譯，《印度佛教史》上，頁 39-42。

¹²¹ 《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 591c16-592a21。有關阿闍世王的身世與弑父情節，在巴利文《沙門果經注疏》頁 42-44 也有提及類似情節。

於是太子命人將父親囚禁餓死獄中，自立為王，並且幫助提婆達多在山上以巨石推向佛陀，所幸佛只被碎石傷足些微出血；之後又放醉象欲害如來，瞋心熾盛之惡象被佛陀感化，悔過之後生三十三天。¹²² 根據日本學者畑 昌利之研究，在巴利文經典中記載阿闍世王殺父的另一個版本是王子手持短劍要殺父王，事先被大臣以大刀制止，父王知道王子的行動後，自行退位，讓位給阿闍世，其殺父行動是因對王權的願念，並非對父親的怨恨。¹²³ 總之，年輕氣盛之阿闍世結交惡友與貪圖王位因而犯下五逆重罪。

(二) 即位後至歸依佛前

阿闍世王即位後，為擴大領土發動多起戰爭，其中一次與憍薩羅國的戰役中，阿闍世王集合四種軍—象軍、馬軍、車軍、步軍打敗憍薩羅國，波斯匿王心生恐怖單車奔馳，狼狽還回舍衛城，佛聞此事後安慰波斯匿王：「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂。」戰爭勝負雙方均受害，放下勝負停止戰爭，才能平靜生活享安樂。另一次佛在舍衛城，兩國整備四軍對戰，這次阿闍世王戰敗被活逮，與波斯匿王一起乘車去見佛陀，波斯匿王在佛前表示，我對彼國初無怨嫌，但彼國對我常懷憎恨，念他是親友之子，放他回國，佛陀讚許其行，認為此舉有益脫離長夜輪迴之苦，最後說：「力能破他軍，還為他所壞；力能侵掠人，還為他所掠。愚謂為無報，必受於大苦；若當命終時，乃知實有報。」發動戰爭侵略他人，也會被他國入侵破壞，雙方都受大苦，且都會造業受惡業果報。¹²⁴ 野心勃勃之阿闍世王，殺父奪下王位後，又出兵攻打自己的母舅，戰爭不論輸贏，必定造成傷亡與動亂，最終仍須承受這些惡業的果報。

¹²² 《增壹阿含經》〈49 放牛品〉，CBETA, T02, no.125, p. 803a29-c14。

¹²³ 畑 昌利，〈Pali 仏典における阿闍世王〉，pp. 16-17。

¹²⁴ 《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100, pp. 395c20-396a6。

四、小結

在群雄割據，動盪不安的年代，沙門宗教興起，百家爭鳴，各式宗教思想與論述挑戰傳統的倫理價值觀，導致整體社會倫理道德約束力薄弱，為了擴張領土與經濟利益，在諸多衝突與紛爭中，部落親屬之間可能反目成仇、互相殘殺併吞，王國內弑父奪權亦不足為奇，當時二大集權王國太子都有類似行徑。阿闍世王身處亂世及倫理價值觀混亂的年代，道德約束力無法阻止其政治野心，迫不及待要親自主政而殺害自己的父親，即位後又發動多起戰爭，因弑父而內心抑鬱寡歡無法安眠，尋求六師沙門宗教師開悟其心，最後拜訪佛陀尋求解方，有關王之懺悔與罪業問題，將於下一節詳細討論。

第二節、阿闍世王之懺悔研究

有關阿闍世王之懺悔，在諸多經典中皆有記載，本節將以漢譯與巴利《沙門果經》為主，討論阿闍世王懺悔之來龍去脈，並參酌學者之相關研究，探討王為篡奪王位而弑父，在佛前懺悔之後，是否有贖罪與滅罪的作用？王所犯的五逆罪，懺悔之後是否仍會下地獄？懺悔之後是否仍受到傷害，弑父之罪是否會成為悟道的障礙？

一、《沙門果經》內容概要

在漢譯與巴利《沙門果經》之結構類似，主要可分成五部分：

(一) 在十五日圓布薩日，王問群臣當詣何沙門或婆羅門？以解王內心之愁苦而得安寧與平靜。群臣分別推舉六師沙門之教主後，耆婆極力推薦王去拜訪佛陀。

(二) 阿闍世王詣佛所，詢問沙門現世果報。

(三) 王口述拜訪六師沙門教主之過程與內容。

(四) 佛開示當下可見之沙門果及出家修行之殊勝成就與果報。

(五) 王歸依三寶，懺悔弑父之過及罪業問題。

以上為漢譯與巴利《沙門果經》之主要架構，不過在第(四)部分，漢譯《沙門果經》只提到可見之沙門果，並未詳述沙門持戒修行之成就與果報。另外在《沙門果經》中由國王提出沙門現世果報之問題，點出國王是世俗界最高成就者，但仍有所不足，而想要探討生命更高層次的問題，此外國王為了權力的慾望弑父，非法奪得王位，而陷入痛苦深淵；相反地出家沙門生活清淨，持戒、修禪定，得殊勝沙門果報，二者形成強烈對比，更顯示出國王為慾望所鉤牽，容易犯下大錯，而沙門清淨無欲的出家生活，在世間更顯難能可貴。¹²⁵ 為害生之罪惡所苦的國王，如何經由懺悔而得到內心的平靜？

二、王之罪意識與六師沙門

阿闍世王自從殺害自己的父親之後，每到晚上睡覺時，一閉上眼睛即痛苦萬分，猶如萬箭穿心，痛哭而醒無法安眠。¹²⁶ 一日於滿月時分，月色清明之夜，王無法入眠，分別問夫人、太子與勇健大將，應該做什麼好呢？他們的回答不是與嫖女玩樂就是整軍作戰，但王似乎沒有興致，其實王有心事悶悶不樂，於是問婆羅門、大臣與守門將等，在這月色清明之夜，應當拜訪那位沙門、婆羅門才能讓我心開意解？婆羅門等依序推薦當時的六師沙門教主，最後耆婆(Jīvaka) 引薦王去拜訪佛陀，並且相信佛定能解開王心中的疑惑。阿闍世王一行人等浩浩蕩蕩來到佛所，王想起自己所造的罪惡，心生大恐怖，汗流浹背，以為耆婆故意要陷害

¹²⁵ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其注疏》導讀，頁 xii-xiii。

¹²⁶ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其注疏》，頁 48。

他，去見自己的冤家，經由耆婆再三安撫之後，王放下疑慮而問佛：「當今各種職業的人努力工作，皆得到美好生活的果報，沙門致力於修行，現生會得到果報嗎？」佛問王：「您有請教過其他沙門、婆羅門嗎？」王回答：「有問過六師沙門教主，但不是很滿意這些教主的答案，不是答非所問，就是反對因果業報，甚至是模糊而沒有定論。」¹²⁷ 當時六師沙門的回答如下：

(一) 富蘭迦葉(Pūraṇa Kassapa)

富蘭迦葉主張善惡行為無作用、無果報，善行無功德，惡行無惡果，對王的問題回答如下：

王若自作，若教人作，斫伐殘害，煮炙切割，惱亂眾生，愁憂啼哭，殺生偷盜，婬逸妄語，踰牆劫奪，放火焚燒，斷道為惡。大王！行如此事，非為惡也。大王！若以利劍鬻割一切眾生，以為肉聚，彌滿世間，此非為惡，亦無罪報。於恒水南，鬻割眾生，亦無有惡報。於恒水北岸，為大施會，施一切眾，利人等利，亦無福報。¹²⁸

對於王問沙門現世果報，富蘭那迦葉教主卻回以殺害擾亂眾生，偷盜強劫放火，做這些事不是惡，也無罪報；布施利人之善行也沒有福報。這種說法完全顛覆奧義書時期的業報理論，更否定因果業報之倫理價值，個人無須對自己行為的後果負責，這可能導致倫理道德瀕臨崩解，富蘭那迦葉教主的說法似乎是在幫阿闍世王脫罪，卻極不合情理，王無法認同這種說法，對自己的罪惡也無法釋懷。

¹²⁷ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, pp. 107a21-108a21。

¹²⁸ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 108a27-b5。

(二)末伽梨瞿舍利(Makkhali Gosāla)

在漢譯《沙門果經》中末伽梨瞿舍利回答王，諸言有者皆虛妄，詳如下文：

大王！無施、無與，無祭祀法，亦無善惡，無善惡報，無有今世，亦無後世，無父、無母，無天、無化、無眾生，世無沙門、婆羅門平等行者，亦無今世、後世，自身作證，布現他人。諸言有者，皆是虛妄。¹²⁹

有關末伽梨瞿舍利學派，在巴利《沙門果經》有較詳細的說明。藉由否定因緣這兩個字（因，hetu；緣，paccaya），說明眾生的煩惱沒有因或緣；不具備任何因緣，沒有自決定、沒有他決定、也沒有個人決定，無助、無力、無能。一切有情眾生透過命運、環境與本質而進行轉變，無法藉由道德修養、或持戒、或頭陀行、或梵行，使未成熟的業成熟，或去除已成熟的業，因為苦樂都是早已決定，就好像一粒線團被拋出去，它會一直滾下去，直到線的盡頭為止。總之，此說是一種宿命論，整個世界藉著它自己的內在本質，沒有因或緣，自動地、獨自地以各種方式轉變，註定會發生的就會發生；註定不會發生的就不會發生。¹³⁰ 這樣的說法顯示人的意志對自己的生命毫無掌控力，阿闍世王弑父似乎是命中注定要發生的事，否定行為與業的關聯性，王之罪過亦無從論斷，即使如此仍無法解開王的苦悶與心結。

(三) 阿耨陀翅舍欽婆羅(Ajita Kesakambala)

¹²⁹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 108, b13-18。

¹³⁰ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 6-7。

阿耨陀翅舍欽婆羅主張人由地、水、火、風四大組成，人死後即灰飛煙滅，一切化為烏有。詳如下文：

受四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，牀輿舉身置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變為灰土，若愚、若智取命終者，皆悉壞敗，為斷滅法。¹³¹

此派學說不相信有善惡業的果報，認為沒有人可證明今生死後有來生，人死後身體分解不復存在，所有的功德與惡行亦隨之滅絕消失。王對此斷滅論的回答，並不滿意也無法信奉，更無法解決王內心焦慮與疑惑。

(四) 婆浮陀伽旃延(Pakudha Kaccāyana)

婆浮陀伽旃延之教理在漢譯《沙門果經》與巴利《沙門果經》末伽梨瞿舍利類似，主張一切皆有定數，無因無緣，亦無法經由各種努力而改變。¹³² 詳如下文：

大王！無力、無精進，人無力、無方便，無因無緣眾生染著，無因無緣眾生清淨，一切眾生有命之類，皆悉無力，不得自在，無有冤讐定在數中，於此六生中受諸苦樂。¹³³

¹³¹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 108, b26-c1。

¹³² 在漢譯《沙門果經》婆浮陀伽旃延之學說即是巴利《沙門果經》末伽梨瞿舍利(Makkhali Gosāla)之宿命論，可能在傳抄翻譯時錯置。

¹³³ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 108c9-13。

不過依據巴利《沙門果經》之敘述，婆浮陀伽旃延派認為人由七身組成：地身、水身、火身、風身、樂、苦及靈魂，此七身恆常不變，非由因緣所形成，亦非經由神所創造，若有人以利劍殺人，只是利劍通過七身之中的空間，因此沒有殺生者與被殺者。¹³⁴ 這樣的說法似乎與沙門果報無關，比較像是幫助王脫罪之說詞，描述一種殺人的現象，完全否認殺人行為的後果與責任，王對這樣的論述無法信服，對弑父之過仍無法寬心。

(五) 散若夷毘羅梨子(Sañjaya Belaṭṭhi-putta)

散若毘羅梨子總是不正面回答問題，可以是這樣，也可以是那樣，永遠沒有定論，模稜兩可。

大王！現有沙門果報，問如是，答此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異。大王！現無沙門果報，問如是，答此事如是，此事實，此事異，此事非異非不異。¹³⁵

王對此推諉回答並不滿意，只好無可奈何地離去。弑父的罪惡，只能繼續放在心中，痛苦掙扎。

(六) 尼乾子(Nigaṇṭha Nātaputta)

尼乾子即是耆那教主，以自己是一切智的覺悟者回答王的問題，詳如下文：

¹³⁴ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 9-10。

¹³⁵ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 108c20-24。

大王！我是一切智、一切見人，盡知無餘，若行，若住、坐、臥，覺悟無餘，智常現在前。¹³⁶

在巴利《沙門果經》中進一步說明尼乾子得一切智，是因持戒而免離一切罪惡；成為自圓、自制、自立的無結者。¹³⁷ 在此尼乾子說明自己持戒所得的果報，雖然有回答沙門現世所得的果報，但國王真正所關心的是殺父的罪惡與果報，這樣的回答並沒有解開王內心的不安與困惑。

國王為自己弑父的行為，產生強烈罪惡感，苦悶難以安眠，尋求當時各教派宗教師之開導，希望能藉此獲得內心的平靜，然而前三派之論述中，否定行為與業力的關係，屬於無作用論(akiriyavāda)；否定業與果報的相關性，是無因論(ahetukavāda)；否定個人行為與責任的相關性，屬於道德虛無論(natthikavāda)，¹³⁸ 如果王相信以上說法就不會有罪意識，也不會為罪惡所苦，詭辯之說更是難以說服人。雖然各派教主用各種論述幫助國王擺脫殺父之罪惡與業報，顯然皆無法減輕王的罪惡感，讓王得到內心的平靜，懺悔才是清除罪過的可行辦法。以下將探討漢譯與巴利《沙門果經》中，佛陀以沙門現世果報，開導王懺悔弑父之過。

三、漢譯《沙門果經》之懺悔

佛對王所問沙門果報之問題，以王家僕役出家後之果報為例說明。佛問王：「大王見昔日僕役成為沙門是不是應當起身迎請其入座呢？」王回答：「不只如此，還會供養飲食、衣服、臥具、醫藥等。」佛進一步指出這就是因沙門精勤專

¹³⁶ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 109a6-8。

¹³⁷ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 10。

¹³⁸ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 72-73。

念，持清淨戒，心不放逸所得的現生果報。¹³⁹ 王雖然問沙門果報之問題，卻因此體悟弑父終究會有業報的問題，終於突破心防，解開心結，向佛懺悔殺父之過，詳如下文：

爾時，阿闍世王即從坐起，頭面禮佛足，白佛言：「唯願世尊受我悔過，我為狂愚、癡冥、無識，我父摩竭瓶沙王以法治化，無有偏枉，而我迷惑五欲，實害父王，唯願世尊加哀慈愍，受我悔過。」佛告王曰：「汝愚冥無識，但自悔過，汝迷於五欲乃害父王，今於賢聖法中能悔過者，即自饒益。吾愍汝故，受汝悔過。」…王聞佛教已，即白佛言：「我今歸依佛，歸依法，歸依僧，聽我於正法中為優婆塞，自今已後，盡形壽不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒。」¹⁴⁰

在這段懺悔的過程中，有三個重點，首先是王承認自己的過錯，知道為什麼犯錯，說出犯罪事實，請求原諒；其次是佛再度告誡犯罪之因，所犯之過，悔過對王的益處，並接受其懺悔；最後是王皈依三寶，受五戒，以避免再犯。有關王的罪業是否會因為悔過而減輕或拔除？王離開後，佛陀對比丘開示如下：

佛告諸比丘言：「此阿闍世王過罪損減，已拔重咎。若阿闍世王不殺父者，即當於此坐上得法眼淨；而阿闍世王今自悔過，罪咎損減，已拔重

¹³⁹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, pp.107a21-109b11。

¹⁴⁰ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 109b12-24。

答。¹⁴¹

懺悔可以減輕罪過，甚至拔重罪，佛陀以因果業報的道理，讓王覺察到自己的過錯終將會有果報，並且真心悔過因而減損罪過，這是給犯錯者重生的機會，但重咎拔除是否和因果業報的理論衝突？犯下五逆重罪，懺悔後可除罪嗎？以下將由巴利《沙門果經》討論懺悔是否能除五逆重罪？王懺悔之後的果報為何？

四、巴利《沙門果經》*Sāmaññaphalasuttaṃ* 之懺悔

王聽完世尊有關沙門果報的開示之後，讚歎佛言能滅除過錯，激發信心與智慧，悲憫人心，就如同將翻覆之物復正；使隱匿之物揭示顯露；為迷路者指示正道；在黑暗中為人舉起明燈，讚歎佛法美妙之後，歸依三寶並且懺悔弑父之過。

¹⁴² 詳如下文：

*So āhaṃ, bhante, bhagavantam saraṇam gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṅghañ ca, upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu ajjatagge paṇupetaṃ saraṇam gataṃ. Accayo maṃ bhante accagamā yathā-bālaṃ yathā-mūlhaṃ yathā-akusalaṃ, so'haṃ pitaraṃ dhammikaṃ dhamma-rājānaṃ issariyassa kāraṇā jīvitā voropesiṃ. Tassa me bhante bhagavā accayaṃ accayato paṭiggaṇhātu āyatim saṃvarāyā ti.*¹⁴³

¹⁴¹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 109b26-c1。

¹⁴² 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 163。

¹⁴³ Rhys Davids and Estlin Carpenter, editor. *The Dīgha Nikāya Vol I*, p. 85.

大德，我歸依世尊、歸依法、歸依僧。願世尊接受我為優婆塞，從現在起，直至命終，終生皈依！大德，我犯了錯！我如此愚癡、如此迷惑、如此不善，我的父王是一位正義之國王，我為了王位，奪取他的性命！大德，願世尊接納我以踰矩為罪過，好讓我將來約束自己。

在此王歸依三寶，成為優婆塞，雖然文中並未提及受五戒，但在巴利文註疏中解釋優婆塞為親近三寶之士，並持有五戒，依正命維生等，因此王歸依後應有受五戒而成為優婆塞。之後王發露自己為了王位而殺父之罪惡，知道自己的錯誤，願世尊接受其悔過，並以此自我約束不再犯。以下是世尊接受其悔過並告誡其所犯之過錯，詳如下文：

*Taggha tvaṃ, mahā-rāja accayo accagamā yathā-bālaṃ yathā-mūlhaṃ yathā-akusalaṃ, yaṃ tvaṃ pitaraṃ dhammikaṃ dhamma-rājānaṃ jīvitā voropesi. Yato ca kho tvaṃ mahā-rāja accayaṃ accayato disvā yathā dhammaṃ paṭikarosi, tan te mayaṃ paṭiggaṇhāma. Vuddhi h'esā, mahā-rāja, ariyassa vinaye, yo accayaṃ accayato disvā yathā dhammaṃ paṭikaroti, āyatim saṃvaram āpajjatīti.*¹⁴⁴

大王，你確實是犯了錯。你確實是如此愚癡、如此迷惑、如此不善，你的父王是一位正義之國王，但你竟然奪取他的性命。大王，你已看見踰矩為罪過，確認你依法出罪，我們接受你悔過。大王，一個人看見踰矩為罪過，依法平反罪過，能持守聖者之律，在將來約束自己。

¹⁴⁴ Rhys Davids and Estlin Carpenter, editor. *The Dīgha Nikāya Vol I*, p. 85.

王意識到自己的過錯，願意依法改正，世尊接受其懺悔，並希望王持守戒律，在聖者教化中成長進步，在未來能自制不再犯。阿闍世王之懺悔內容與早期佛教巴利懺悔定型文之架構雷同，應是在家眾懺悔儀式中所通用的儀文，有固定的格式與說詞，其中包含承認過錯，知道為什麼犯錯，說出具體過失，請求原諒，依法出罪，懺主接受悔過，最後持戒不再犯。至於懺悔之後王的罪與業是否可減輕或改變，詳如下文：

Atha kho bhagavā acira-pakkantassa rañño māgadhassa ajātasattu-vedehi-puttassa bhikkhū āmantesi: ‘khatāyaṃ bhikkhave rājā, Upahatāyaṃ bhikkhave rājā. Sacāyaṃ bhikkhave rājā pitaraṃ dhammikaṃ dhammarājānaṃ jīvitā na voropessatha, imasmiṃ yeva āsane virajaṃ vītamalaṃ dhamma-cakkhū uppajjissathā ti. Idam avoca bhagavā, attamaṇā te bhikkhū Bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti.¹⁴⁵

阿闍世王離去不久，世尊對比丘說：「比丘們，王已傷害，王已毀！如果他不取父王的性命，會在剛才一席話之中遠塵、離垢，得到法眼淨。」世尊說了以上的話後，比丘對世尊的說話心感高興，滿懷歡喜。

有關阿闍世王懺悔後罪業的問題，在巴利文與漢譯《沙門果經》之說法大異其趣，巴利文版認為王因弑父之罪，毀傷自己，毀壞自己過去的善根，否則當下即得法眼淨。無論如何，王聽完世尊的開示之後，懺悔歸依，放下心中沉重的負擔與罪

¹⁴⁵ Rhys Davids and Estlin Carpenter, editor. *The Dīgha Nikāya Vol I*, pp. 85-86.

惡感，恢復內心的平靜，終能安心入眠。¹⁴⁶ 巴利文本不認為王懺悔之後可減輕罪過，甚至因為王弑父之過，自己也受毀傷，也因此造成悟道上的障礙。

五、小結

本節以漢譯及巴利《沙門果經》為主要研究材料，探討阿闍世王之懺悔，由王因弑父而徹夜輾轉難眠，憂愁苦悶，尋求當時六師沙門開導，雖然王是問沙門果報的問題，但這些教主可能知道王為弑父之罪所苦，試圖以各種說法幫助國王脫離罪惡之苦，例如無作用論、無因論與道德虛無論等，不過都無法令王信服，最後佛陀以沙門現世果報說幫助王懺悔弑父之罪。在漢譯與巴利《沙門果經》中阿闍世王之懺悔內容皆具有懺悔定型文的主要元素例如：承認過錯，知道為什麼犯錯，說出具體過失，請求原諒，依法平反罪過，懺主接受悔過，最後持戒不再犯。漢譯的部分則是最後歸依三寶與受五戒，同樣有持戒不再犯之意涵，巴利文本則是一開始即皈依三寶成為優婆塞(即應有受五戒)，之後才懺悔，這樣的安排較符合早期佛教因犯戒而懺悔之想法。不過在懺悔之後罪業之認定則立場迥異，漢譯認為罪咎已拔除，巴利文本則認為王已受傷害，未來已毀，有關罪之歧見與業報問題，將在下一節詳細討論。

第三節 阿闍世王之懺悔與罪業

有關阿闍世王之懺悔與罪業，在前人研究中提出一些值得探討與思考的問題，Attwood 的研究中提出三個問題，分別是：阿闍世王是向佛陀懺悔嗎？"paṭikaroti"

¹⁴⁶ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經及其註疏》，頁 174-176。

之意為 make amends, confess 或其他意思？佛陀是否原諒阿闍世王？¹⁴⁷ 畑 昌利的研究中則提出佛陀的開示是否有利於阿闍世王？¹⁴⁸ 王因殺父而受傷害，其受傷情形為何？殺父是否對悟道構成障礙？王會墮地獄嗎？懺悔對罪過的淨化效果為何？懺悔可以滅罪或具有贖罪的作用嗎？¹⁴⁹ 以下將分析學者們由不同角度研究阿闍世王之懺悔與後續之影響。

一、懺悔與原諒

首先 Attwood 指出"paṭikaroti"在 Rhys Davis 和 Walsh 的英譯中皆被譯為"confess-"，於其研究中認為根據語源學，巴利英文字典(PED, Pāli English Dictionary) 與上下文脈之關係，"paṭikaroti" 應譯為"counteract" 較為恰當，而非"confess-"，且提出佛陀並沒有原諒(forgive)阿闍世王之論點，王因殺父而懺悔並沒有傷害佛，不須請求佛陀原諒，另外佛陀對王犯罪的後果無法改變，請求佛原諒無法影響果報。¹⁵⁰ 筆者認為可從在家布薩的脈絡與巴利文脈討論阿闍世王之懺悔與原諒的問題，首先巴利與漢譯《沙門果經》一開始皆提及事件發生於布薩日之夜，而布薩日誦戒之外，也提供出罪懺悔之儀式，需發露已過，請求大眾及對首懺之原諒，最後不再犯；另外"paṭikaroti"在 PED 之定義有 to redress, repair, make for a sin, expiate, act against, beware, be cautious 等義，yathādhammaṃ paṭikarosi 若依布薩儀式也可譯為依法出罪，依巴利原文 accayaṃ accayato disvā

¹⁴⁷ Jayarava Michael Attwood, "Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?" p. 281.

¹⁴⁸ 畑 昌利，〈Pāli「沙門果經」と阿闍世王〉，p. 3。

¹⁴⁹ 畑 昌利，〈傷ついた阿闍世〉，p. 209。

¹⁵⁰ Jayarava Michael Attwood, "Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?" p. 283, 297, 298.

yathādhammaṃ paṭikarosi, taṃ te mayāṃ paṭiggaṇhāma 佛陀接受王悔過與依法出罪，因此筆者認為佛陀有接受王之悔過並且原諒王的過錯。另外在漢譯《沙門果經》中，佛在王懺悔殺父之過後說道：「吾愍汝故，受汝悔過。」¹⁵¹ 此即類似羯磨儀式中犯錯者說罪之後請求諒解，而懺主接受其悔過。

二、 殺父罪之傷害

至於王的罪與業，日本學者畑 昌利由巴利文《沙門果經》的研究認為王殺父雖然已懺悔，但仍受到傷害，未來人生已毀。以下將由巴利原文及各家翻譯之內容，討論阿闍世王弑父罪之傷害。¹⁵²

Pāli: *khat' āyaṃ bhikkhave rājā, Upahatāyaṃ bhikkhave rājā.*

- 小林明美：比丘たちよ，あの王は深く心に感じておられた。比丘たちよ，あの王は悔悟しておられる。

比丘們！這王內心已深受感動。比丘們！這王已悔悟。

- 田辺和子：修行僧達よ，あの王は善根が断たれている。(原文: *khat' āyaṃ bhikkhave rājā*) 比丘們！這王善根已斷。

- 森 祖道：修行僧たちよ，かの王は[悪い自己が]掘り出され，修行僧たちよ，かの王は[悪い自己が]破壊された。

比丘們！這王(惡的自己)已被挖掘出來，比丘們！這王(惡的自己)已被破壞。

- 畑 利昌：托鉢修行者達よ，かの王は破壊されている。かの王は打ち倒

¹⁵¹ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 109b12-24。

¹⁵² 畑 昌利，〈Pāli「沙門果經」と阿闍世王〉，p. 6。

されている。

比丘們!這王已被毀壞，這王已徹底被打倒。

- Rhys Davids: *This king, brethren, was deeply affected, he was touched in heart.*

比丘們，這國王深受影響，他內心受感動。

- Bhikkhu Bodhi: *This king, bhikkhus, has ruined himself; he has injured himself.*

這國王，比丘們，已毀了他自己，他已傷害他自己。

- Franke: *Bhikkhu's, dieser König ist im Innersten getroffen und ergriffen.*

比丘們，這國王內心深處已受打擊而激動。

- Renou: *'Le roi est frappe, moines, le roi est abattu, moines.*

比丘們，國王已受打擊；比丘們，國王已被擊垮了。

- Maurice Walshe: *The king is done for, his fate is sealed, monks!*¹⁵³ 這國王此生已毀，命運已定，比丘們!

綜合以上各家翻譯內容，可將阿闍世王是否受傷害大致分成以下幾種：首先是王內心感動、激動如小林明美、Rhys Davids、Franke，此類翻譯屬於王深受感動而悔悟；其次是田邊和子及巴利文注疏認為王的善根已斷；森 祖道的翻譯則認為

¹⁵³ Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, p. 109.

是王惡的自己已被挖掘，已被破壞，類似漢譯《沙門果經》；最後則是畑 昌利、Bhikkhu Bodhi、Renou 和 Maurice Walshe 認為王已受傷害，此生已被毀。由上述各種前人的研究與翻譯，對王因弑父所受的傷害，說法分歧，不過畑 昌利將巴利文 khata 和 upahata 對照梵文字根 khata 和 kṣata 相關性的研究，並且參考同時期巴利懺悔定型文，發現阿闍世王在此文脈下，應是已受到傷害。¹⁵⁴ 但對照前述漢譯《沙門果經》之內容為「此阿闍世王過罪減損，已拔重咎。」關於王弑父懺悔之後，罪的存在問題，在不同翻譯版本，所呈現的內容南轅北轍，筆者認為應從三方面討論：

(一) 懺悔之後仍受傷害

首先是王弑父後懺悔過錯而自己在未來仍受到傷害，這樣的解釋較符合早期佛教對五逆罪的理解，不過由巴利文脈來看，上文提到佛接受王之悔過，且王將自制並在持戒中進步；王離開之後，佛又對比丘說王已受害，未來已毀，似乎有點不協調，這可能是佛在王的面前給予正面的鼓勵，希望王可因懺悔而除去心中的罪惡感，獲得內心的平靜，但是殺父屬五逆重罪，非由懺悔即能除罪，因此面對比丘眾再次強調弑父重罪之嚴重性及其果報可能在未來造成難以彌補之傷害。

(二) 懺悔之後罪業減輕

其次是懺悔之後罪業是否能減輕之問題，懺悔的作用在於清除心中的煩惱，改往修來，持戒清淨，維持正念，而使業果不易成熟，具有除罪與減輕業報的救度作用，如果犯錯的人懺悔後仍然在犯罪的苦難中掙扎，那麼懺悔的意義何在？無論如何阿闍世王真誠的懺悔，仍具逆轉沉淪之正面力量，可能轉變業緣，改變業果，甚至是重罪輕報。

¹⁵⁴ 畑 昌利，〈Pāli「沙門果經」と阿闍世王〉，p. 17。

(三) 懺悔後可除罪

漢譯《沙門果經》中認為王懺悔之後可除重罪，原文：「此阿闍世王過罪減損，已拔重咎」，對照巴利原文"*khat' āyaṃ, bhikkhave rājā, Upahat' āyaṃ, bhikkhave, rājā*"，若 *ayaṃ* 是指王犯錯之罪，譯為過罪減損，已拔重咎，是合理且肯定懺悔之救度力，若 *ayaṃ* 是指阿闍世王，則是王已受傷害，已被打倒，此段巴利原文是有模糊的解釋空間，不過根據 Macqueen 的研究，在吉爾吉特的梵文抄本中，不是用代名詞而是明確指出阿闍世王已受傷，梵文為：“*Kṣato bhikṣavo rājā Māgadho jātaśatrur Vaidehīputrahupahato.*” 諸比丘！摩揭陀王，阿闍世韋提希王子已受毀傷；對於漢譯本的內容，Macqueen 進一步解釋可能是為了宣揚佛陀教化的力量，因而認為懺悔之後可除重罪。¹⁵⁵ 不過漢譯本也認為，王若不殺父，當下即可得法眼淨，殺父的行為仍會成為悟道上之障礙，並非懺悔過後即船過水無痕絲毫不受影響。

綜合上述，筆者認為懺悔本可除犯戒之罪，但是殺人屬於性罪，是不可悔之重罪，無法經由懺悔而除罪，因緣成熟時，還是會受果報，而殺父更是極重之罪，會墮無間地獄。¹⁵⁶ 另一方面懺悔認錯，改過向善，對弑父重罪完全起不了任何作用嗎？難道王都無法經由任何努力轉變已毀的人生嗎？若王懺悔後，仍承受全部罪業果報，那麼懺悔的救度作用何在？有關王的罪報問題將在下一段中討論。

三、懺悔與罪業

¹⁵⁵ 漢譯《沙門果經》「此阿闍世王過罪減損，已拔重咎」，對照巴利原文為：*khat' āyaṃ, bhikkhave rājā, Upahat' āyaṃ, bhikkhave, rājā*，梵文為：“*Kṣato bhikṣavo rājā Māgadho jātaśatrur Vaidehīputrahupahato.* 諸比丘！摩揭陀王，阿闍世韋提希王子已受毀傷。黃柏棋，〈梵行為何必要，論佛教興起時代之宗教倫理思想〉，頁 38-39。

¹⁵⁶ 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 98-101。

有關懺悔之後罪業與果報的問題，以下將以《增壹阿含經》、漢譯與巴利《沙門果經》，分析阿闍世王之懺悔、罪業與因果業報之關係及未來得救度之可能性。

(一) 《增壹阿含經》之懺悔與罪業

在《增壹阿含經》〈馬血天子問八政品〉中，有一段阿闍世王懺悔殺父之過程，及懺悔之後罪業問題之探討。在此版本中王先向耆婆伽表明自己無故殺父王，身心極為熾然，最後耆婆伽王子建議王去請教佛陀，必能解其疑惑憂愁，其中懺悔過程之原文如下：

時，王阿闍世即至佛所，五體投地，以兩手著如來足上，而自稱說：「唯願世尊當見垂愍，受其悔過。父王無罪而取害之，唯願受悔，後更不犯，自改往修來。」世尊告曰：「今正是時，宜時悔過，無令有失。夫人處世，有過能自改者，斯名上人。於我法中，極為廣大，宜時懺悔。」¹⁵⁷

這段懺悔過程中王提及自己殺害父王，請求世尊憐愍接受其悔過並且改過不再犯，佛陀認為有過錯若能及時悔改，就不會再犯過，即可成為上等人。之後，王問佛陀「於現世造福，得受現報不乎？」佛陀以各種譬喻為王說現世作福得受現報，鼓勵王雖犯下大錯，努力行善積福仍可得現世善報，首先是王宮的廚房員工、貼身護衛長年累月辛勤工作，是否會得到獎賞與照顧？王認為會論功行賞，將這些員工分配至適當的職位，而不會有抱怨，以下是佛對王說明出身卑微之廚工與侍衛，現世作福可得受現報，詳如下文：

¹⁵⁷ 《增壹阿含經》〈43 馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 763a19-26。

佛告王曰：「以此方便，知現世作福得受現報。云何，大王！既處高位，恤民以禮，當復賞遺不乎？」王白佛言：「唯然，世尊！食共同甘，并命不恨。」佛告王曰：「當以此方便，知昔日出處極卑，漸漸積功，與王同歡，以是之故，現世作福得受現報。」

由上例深入淺出的說明，佛陀指出即使出身卑微，努力做好自己的工作，漸漸積福，現世作福得受現世果報，佛又舉這些員工出家之後所得之現世果報，證明現世造福可得現世果報，由此解開王心中疑惑，決定歸依三寶，並且懺悔已過，詳如下文：

王白佛言：我今以此譬喻於中受解，今日世尊重演其義。自今已後信受其義，唯願世尊受為弟子！自歸於佛、法、比丘僧。今復懺悔，如愚、如惑，父王無過而取害之，今以身命自歸，唯願世尊除其罪愆，演其妙法，長夜無為，如我自知所作罪報，無有善本。」¹⁵⁸

在歸依三寶後，王自發露愚惑而害父王，自知會有罪報，但希望世尊能除其罪愆，這是比較特別之處，世尊可助其悔過向善，但如何除其罪愆？有關罪的問題，以下是佛陀的解釋，詳如下文：

佛告王曰：「世有二種人無罪而命終，如屈伸臂頃，得生天上。云何為二？

¹⁵⁸ 《增壹阿含經》，〈43 馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 764a13-19。

一者不造罪本而修其善，二者為罪，改其所造。是謂二人而取命終生於天上，亦無流滯。」爾時，世尊便說此偈：「人作極惡行，悔過轉微薄，日悔無懈怠，罪根永已拔。」¹⁵⁹

在此佛認為造罪者改過向善，如同不造罪且修善者一樣命終後可生於天，人雖然造極惡之罪，悔過可轉薄，日修懺悔不懈怠，可漸漸拔除罪根。佛進一步勸告阿闍世王，應以法治化，身壞命終可生善處。詳如下文：

是故，大王！當以法治化，莫以非法。夫以法治化者，身壞命終，生善處天上。彼以命終，名譽遠布，周聞四方，後人共傳：「昔日有王，正法治化，無有阿曲。」人以稱傳，彼人所生之處，增壽益算，無有中夭。¹⁶⁰

以上是佛陀勸告阿闍世王，雖然犯下重罪，身為國王懺悔之後當以正法治理國家，造福百姓，即是積福行善，命終之後仍有機會生於善處且聲名遠播為人傳頌。在王離開後，佛對諸比丘說王懺悔後仍可得無根信，詳如下文：

爾時，阿闍世王即從座起，頭面禮佛足，便退而去。王去不遠，佛告諸比丘：「今此阿闍世王不取父王害者，今日應得初沙門果證，在四雙八輩之中，亦復得賢聖八品道，除去八愛，超越八難，雖爾，今猶獲大幸，得無根之信。是故，比丘！為罪之人，當求方便，成無根之信。我優婆塞中得

¹⁵⁹ 《增壹阿含經》〈43 馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 764a19-26。

¹⁶⁰ 《增壹阿含經》〈43 馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 764a27-b4。

無根信者，所謂阿闍世是也。¹⁶¹

王離開之後，佛對比丘再次強調王雖然已懺悔殺父之過，若不害父王，應得證初沙門果，因弑父而障礙悟道，不過仍可得無根之信，這是給造罪者所設之方便，也就是說王本無善根因佛力而生起信心，再加上懺悔之力而對三寶起大信心，往後將堅定信心持續修行，邁向解脫之道。¹⁶² 在此佛陀肯定悔過加上修福可減輕罪過，雖作極惡仍有機會生天，得無根信能夠在未來堅定信心持續修行而成佛道。

(二)《增壹阿含經》之拍毬地獄說

拍毬地獄說之因緣來自毘舍離城邪鬼羅刹之亂，世尊原本受阿闍世王之請在羅閱城夏坐九十日，當時毘舍離城為邪鬼羅刹所害，一日死近百人，眾人推舉大長者邀請世尊到城中坐鎮，則邪鬼不敢作亂，但恐怕王不會答應讓佛前往毘舍離城，於是佛告長者以拍毬地獄之說，則王會同意此事。大長者至王所，將佛之拍毬地獄說告知王。¹⁶³ 詳如下文：

世尊告曰：「勿懷恐懼，汝今往至王所，而白此事言：『如來記前王身，終無虛妄，所言無二。父王無咎而取害之，當生阿鼻地獄中，經歷一劫。然今日以離此罪，改其過罪，於如來法中，信根成就，緣此德本，得滅此罪，永無有餘，於今身命終，當生拍毬地獄中；於彼命終當生四天王上，

¹⁶¹ 《增壹阿含經》〈43 馬血天子問八政品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 764b04-b11。

¹⁶² 《佛光大辭典》，無根信：初不知恭敬佛、法、僧三寶之無根（無善根）者，後因蒙佛力而生起信心，稱為無根信，又如阿闍世王犯五逆重罪，因懺悔後不再犯並淨信三寶，而得無根信。

¹⁶³ 《增壹阿含經》〈38 力品〉，CBETA, T02, no. 125, pp. 725b18-727c4。

於彼命終生豔天上；於豔天上命終生兜術天、化自在天、他化自在天；復還以次來至四天王中。大王當知，二十劫中不墮惡趣，恒在人中生。最後受身，以信堅固，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，名曰除惡辟支佛。』¹⁶⁴

阿闍世王殺父之罪，原本應墮阿鼻地獄，但因王改過向善，信根成就，得以減罪，今生命終當生拍毬地獄，短暫受地獄果報，之後將生天，二十劫中受身為人，最後出家學道，名除惡辟支佛。在此佛陀肯定懺悔之救度力，王經過懺悔及修善積福，得以重罪輕報只短暫下地獄，受報之後由於信根成就，出家學道，未來仍有機會可成佛，即使罪大惡極之人，仍給予人成佛之信心與希望。拍毬地獄說既符合因果業報的理論，仍保有懺悔的救度作用，應是早期佛教對懺悔減罪，減輕業報，所提出之權宜論述，但不致違背佛教的基本理論。以下將由學者對巴利《沙門果經》之研究，探討王之罪與果報的問題。

(三) 巴利《沙門果經》之懺悔與罪業

有關業的問題在前述六師沙門中，主張無作用論者，否定人須為自己行動的結果負責，主張善惡行為皆無果報，否認行為與業的關聯性，形成倫理虛無主義的觀點，佛教則是對業賦予倫理內涵，個人須承擔行為的責任與後果，懺悔是否有機會減輕個人所需承擔的業？Attwood 的研究認為早期佛教主張業不會消失，直到遭受果報，不過業的效力可被減輕，首先是自我反省悔過，看見自己行為的後果，自我限制，行為合於倫理規範，而不致誘發業的成熟；其次是透過心的鍛鍊與修行，放下執著，減輕業果的痛苦與衝擊。¹⁶⁵ 懺悔作為減輕業力的方法，具

¹⁶⁴ 《增壹阿含經》〈38 力品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 726a4-18。

¹⁶⁵ Jayarava Michael Attwood, “Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive

宗教倫理制約的作用，且本身即是修戒的一部分，亦包含定、慧修行，成為邁向解脫的法門之一。畑 昌利認為巴利《沙門果經》和巴利聖典中的懺悔定型文用例，皆指出懺悔與滅罪無關，犯過者自陳罪、謝罪並不具有贖罪與滅罪的作用與意圖，懺悔之後將在未來自制，而此行動並沒有導向救度的可能。¹⁶⁶ 在巴利《沙門果經》的論中指出，王懺悔之後來世會投生地獄受苦六萬年，未來會成為辟支佛，然後達般涅槃。總之，綜合上述對阿闍世王懺悔的研究認為早期佛教的懺悔具有減輕罪業的可能，但不具有消除業力之作用，個人所做的業，在適當時機仍會受果報，不過巴利《沙門果經》的論疏中認為受完果報，出家修行，未來仍可成佛。

四、小結

有關阿闍世王懺悔後之罪業問題，在漢譯《阿含經》中認為犯下重罪後悔過，罪業可轉微薄，若每日勤修懺悔不懈，可拔除罪根，甚至可生天；漢譯《沙門果經》也認為，悔過可拔重咎；《阿含經》中的拍毬地獄說，認為懺悔後可以重罪輕報，受完果報出家修行仍可成佛；巴利《沙門果經》則指出懺悔出罪可平反罪過，但不具有贖罪之救度作用，有關以上四個版本懺悔與罪業之比較分析，詳見表一。不過整體而言，早期佛教仍肯定懺悔具減輕罪業的作用，持戒清淨，可幫助行者防非止惡，使罪業無法成熟，或經由修行亦可減輕業報之衝擊，對阿闍世王而言懺悔出罪之後，可減輕重罪，但業力仍在，持五戒可使業果不易成熟，修福德善業，可轉變業緣，改變業果，國王經過一番努力之後，是有機會得重罪輕報。

Him?" pp. 294-295.

¹⁶⁶ 畑 昌利，〈傷ついた阿闍世王〉，pp. 211-213。

表二、阿闍世王之懺悔與罪業分析比較表

	犯錯之因	所犯之罪過	請求原諒	不再犯	罪業與果報
漢譯《沙門果經》	狂愚、癡冥、無識	迷惑五欲實害父王	加哀慈愍受我悔過	受三皈、五戒	過罪損滅已拔重咎
巴利《沙門果經》	愚癡、迷惑、不善	為了王位取父性命	願世尊接納我踰矩之過	約束自己受三皈依	王已受傷此生已毀
《增壹阿含經》	如愚、如惑	父王無罪而取害之	當見垂愍受其悔過	後更不犯改往修來受三皈依	罪根永已拔得無根信
《增壹阿含經》拍毬地獄說		父王無咎而取害之		改其過罪	拍毬地獄生天，出家修道而成佛

本章小結

阿闍世王成長於經濟發達，國力強盛之王國，但整體社會氛圍處於變動不安之狀態，六師沙門學說挑戰傳統的宗教倫理，在這轉變的過程中，倫理價值體系多元混亂，年少輕狂的王子，迫不及待想掌握大權，殺害英明的父王，之後為弑父之罪所苦，尋求沙門教主解其憂愁苦悶，這些教主用盡各種論述，解釋殺人無責、無罪、無果報，但仍無法解除王心中強烈的罪惡感，惟有懺悔才能幫助國王脫離罪惡的焦慮與不安。阿闍世王為佛教國王懺悔之原型，在佛陀的引導下王認錯並說出殺父之過，懺悔出罪後雖能清除心中的罪惡感，得以安穩好眠，卻仍會有業報，以國王的高度除了持戒之外，以法治世，修福德善業是減輕業報的方式之一。雖然巴利文本強調國王因弑父之罪已受傷害且毀了自己的未來，並造成修

道之障礙，懺悔無法滅罪與贖罪，不過宗教有其倫理制約的力量亦有其仁慈寬厚的面向，犯下再大的罪過，經由懺悔，仍有重生的機會，綜合漢譯與巴利文本，懺悔是具有平反罪過之救度作用，也就是說勤修懺悔可滅除心中的罪咎，但業的影響力仍在，國王可能因修懺悔與善業，而改變業果，有機會生於天，但無法解脫生死輪迴，因緣成熟時，還是會受業報，不過也有機會因修善而重罪輕報例如受拍毬地獄之果報，受完果報後，仍須出家修行，才可能脫離輪迴成就佛道。

阿闍世王犯下弑父重罪，身心備受煎熬，不過王也經歷多場慘烈的戰爭，面對戰場的傷亡卻沒有罪意識與懺悔的想法，雖然身為國王有保衛國家的義務，武士剎帝利在戰場上殺人有其正當性，但成千上萬的人死於不必要的戰爭也是事實，阿育王在迦陵伽(Kalinga)戰役之後，面對重大傷亡，心生悔過，立碑文紀念此事件，佛在《增壹阿含經》中認為國王降伏外敵須謹慎以對，不可把戰爭當兒戲。¹⁶⁷ 殺父奪取王位有罪，發動戰爭造成重大傷亡是否有罪？下一章將討論伽摩尼王，贏得戰爭的勝利，卻因戰爭的傷亡而失去歡樂，王需要對戰爭的傷亡負責嗎？斯里蘭卡伽摩尼王將如何面對殺人的罪過？

¹⁶⁷ 《增壹阿含經》〈46 結禁品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 778a5-22。

第五章 度多伽摩尼王之害生與救度

本章主要探討教史中伽摩尼王為護教而殺人之罪與悔過，在《大史》中記載伽摩尼王為榮耀佛教，建立統一王權，屠殺外族異教，阿羅漢聲稱王仍可生天，國王殺人無罪嗎？為了護教就不會有果報嗎？佛教在地化之後，懺悔思想也隨之轉變，國王殺人的行為被合理化，佛教倫理受到嚴重挑戰。針對伽摩尼王的害生問題，本章首先將探討伽摩尼王所處之歷史與時代背景，之後是王的成長過程，王的良知與悔過，最後是國王害生之合理化在教史中的轉變。

第一節 歷史與時代背景

有關伽摩尼王悔過之研究，主要取材於《大史》(*The Mahāvamsa*)，此書為上座部佛教最重要的史料之一，因此首先將由《大史》之文獻、傳說與歷史，了解錫蘭政教史；之後分析《大史》如何建構上座部佛教之教法，由錫蘭上座部佛教發展之脈絡，理解教史時期國王害生的合理化不同於經典時期之背景因素。

一、文獻、歷史與傳說

《大史》屬於南傳佛教系譜史(*vamsa*)類文獻，源於印度家族系譜之記載，之後又加入一些敘述性的描述而成為系譜史文類，*vamsa* 這個字原意是竹筍，這類家族系譜非一般樹狀分枝，而是如竹筍一次只生出一支，意即這種家族系譜是直線傳承，紀錄一代只有一位合法繼承人，這種文類也應用於神譜、王室家族系譜之書寫，在南傳佛教傳統則應用於敘述佛教與王朝歷史，其內容具有多樣性，包含佛舍利、文本、現在佛與未來佛等神聖史(*Sacred History*)或稱為救贖史(*Heilsgeschichte*)，亦保留世俗王朝史，斯里蘭卡《島史》與《大史》均屬這類文

獻。¹⁶⁸ Collins 認為這類系譜史不但有想像虛擬的敘述，也有歷史性的書寫，是上座部特有的政教系譜史文類，同時具有超越性與世俗性的面向，因此在文獻的運用上須考慮其特殊性。¹⁶⁹ 以下將由《大史》成書背景，斯里蘭卡的歷史與傳說，佛教的傳入，及《大史》所建構的教法，了解伽摩尼王所處之文化歷史背景，如何影響國王害生合理化之論述？

(一)《大史》成書背景

《大史》是一部完整的斯里蘭卡佛教編年史，有關度多伽摩尼王生平與悔過皆記載於此書，因此有必要了解此書之相關內容與成書背景。本書是斯里蘭卡之宗教與政治王朝史，為大寺派(Mahāvihāra)僧人摩訶那摩(Mahānāma)在公元五到六世紀間所完成，主要是根據島史(*Dīpavamsa*)質樸之原始資料，重新整理編輯，成為一部文字優美的政教史。首先敘述印度佛教發展史，佛陀來訪楞伽島三次的事蹟，印度佛教傳入島內之歷程，之後是佛教與歷代王權之關係及王朝政治興衰史，由公元前五世紀之毘闍耶(Vijaya)至公元四世紀摩訶舍那王，近八百年六十一位國王的事蹟，其中以二十一章至三十二章之篇幅敘述度多伽摩尼王的英雄事蹟。四世紀以後由僧眾們繼續編寫到十八世紀，這期間的歷史，稱為《小史》(*Culavamsa*)，也有學者將這整部歷史合稱為《大史》。¹⁷⁰ 無論如何《大史》是斯

¹⁶⁸ 在上座部佛教國家如斯里蘭卡、緬甸、泰國和柬埔寨等皆有這類系譜史，具有神聖救贖史之特色與內涵，亦保留世俗王朝歷史之傳承，刻意將本地佛教傳統與佛陀及印度佛教連結，強調本地佛教傳承之正統性，亦藉此系譜史強化王權統治的權威與合法性。Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. pp.254-257. 另外這類系譜史也將教史聖典化，以神話建構聖地與選民的傳說，強調教法對土地與人民的救贖力量，在緬甸甚至發展成結合王權與彌勒未來佛的觀念，聲稱未來王即為彌勒佛，將成為拯救苦難人民的救世主，這樣的想法也被稱為彌賽亞佛教(Messianic Buddhism)。黃柏棋，《從聖典到教史：巴利佛教的思想交涉》，頁 100-105, 141-42。

¹⁶⁹ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. pp. 280-281.

¹⁷⁰ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*. pp. 140-141.

里蘭卡珍貴的史料，亦是研究南亞上座部佛教之重要參考文獻，不過另一方面，這部佛教史書是由僧眾以教史為軸線交錯宮廷史之發展編寫而成，其撰寫立場具有護教色彩與政治意圖，試圖將佛陀與上座部佛教連結，以維護其正統信仰之地位，另外也企圖連結邦國、佛教與僧伽羅人之間的關係，藉由《大史》形塑僧伽羅民族、佛教與國家三者合一之身分認同。¹⁷¹ 此外在五世紀時島上佛教分裂成三部派(nikāya)，分別是《大史》作者所屬之大寺(Mahāvihāra)，另外還有無畏山寺(Abhayagirivihāra)和祇園精舍(Jetavanavihāra)，由於派系之間的競爭與對立，除了爭取國王的資助之外，也利用編纂或注疏教法，爭取上座部傳承之正統地位，因此《大史》的書寫除了有傳教與政治意圖之外，也具有大寺派本身的立場與觀點，書中對王室多是讚揚與稱頌，也特別強調佛教正統與傳承之重要性。¹⁷²

(二) 斯里蘭卡之民族與歷史傳說

斯里蘭卡位於印度東南方之孤懸海島，與印度大陸之間只相隔三十五公里之保克海峽，島上的民族主要有維達人、僧伽羅人和泰米爾人。維達人是島上原住民，屬澳洲原住民種；僧伽羅人是由北印度渡海而來的雅利安人；泰米爾人是南印度達羅毗荼人經由保克海峽而移居於此，期間經過聯姻與同化，維達人大多被僧伽羅人所同化。¹⁷³ 根據《大史》記載，傳說島上的先人來自印度北部的獅族，王子毘闍耶(Vijaya)是人與獅所生的後代，因家族內部紛爭，毘闍耶與隨從乘船漂流到島上，將此地命名為僧訶羅德維巴(Sīhalaḍīpa，意為獅島)，並自稱為僧伽羅人(Sīhala，獅族)。就在毘闍耶帶著七百隨從到達此地時，佛陀也即將涅槃，在《大史》中將佛陀與僧伽羅人連結，並且神聖化楞伽島這塊土地與人民，巴利原

¹⁷¹ Steven Kemper, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. p. 2.

¹⁷² R. A. L. H Gunawardana, *Robe and Plough*. pp. 7-10.

¹⁷³ 瓦·伊·科奇涅夫著，王蘭譯 《斯里蘭卡的民族歷史文化》，頁 16-20。

文如下:

*Sabbalokahītaṃ katvā patvā santikhaṇaṃ paraṃ parinibbānamañcamhi
nipanno lokanāyako. Devatāsaṃnipātamhi mahantamhi mahāmuni sakkam
tatra samīpaṭṭhaṃ avoca vadataṃ varo: Vijayo lālāvisayā sīhabāhunarindajo
eso laṅkaṃ anupatto sattabhaccasatānugo. Patitṭhahissati devinda laṅkāyaṃ
mama sāsanaṃ, tasmā saparivāraṃ taṃ rakkha laṅkaṃ ca sādhukaṃ*¹⁷⁴

圓滿完成世間的利生善行，已達內心寂靜之際，世間導師躺臥於般涅槃床。

在眾天神聚集之處，偉大的聖者對身旁的帝釋天說上妙語：

「毘闍耶，師子腕王之子，帶著七百名隨從，從羅羅國來到楞伽島。

眾神之王啊！我的教法於此安住，因此之故，全力保護他及隨從和楞伽島。」

佛陀囑咐天神要保護楞伽島及毘闍耶一行人，佛法將於此特選之地安住流傳，這個神話傳說具有宗教與政治目的，特別將佛教與土地、種族緊密連結，融合佛教與國族認同，對僧伽羅人的宗教與國族認同影響至深。¹⁷⁵ 另一方面在《大唐西域記》將佛教傳來之前的楞伽島描寫為充斥羅刹之鬼島，盛產寶石卻是未開化的蠻荒之地，原文如下：

以其先祖擒執師子，因舉元功，而為國號…故師子國人形貌卑黑，方頤大

¹⁷⁴ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*.7:1-4, p. 62

¹⁷⁵ K. M. De Silva, *A History of Sri Lanka*. p. 4.

類，情性獷烈，安忍鳩毒，斯亦猛獸遺種，故其人多勇健…昔此寶洲大鐵城中，五百羅刹女之所居也…恒伺商人至寶洲者，便變為美女，持香華，奏音樂，出迎慰問，誘入鐵城，樂讌會已，而置鐵牢中，漸取食之。¹⁷⁶

在佛陀將楞伽島認定為傳法聖地之後，開始為島上帶來文明之曙光，在《大史》中提及佛陀曾三次蒞臨楞伽島，教化恐怖的夜叉並調伏龍族，使楞伽島成為適宜人居，可令教法安住之聖地，佛陀第一次來訪收服夜叉，並為其說法；第二次調解紛爭，降伏並教化龍族；第三次應龍王之邀，率五百比丘至西南部弘化，並預告度多伽摩尼王將成為勇猛偉大的國王，且將建立大佛塔供俸佛舍利。¹⁷⁷ 佛陀親自到楞伽島的可能性不高，這樣的說法是為了將楞伽島的佛教與正統佛教系譜連結，比較可靠的說法是在公元前三世紀，由阿育王的兒子摩哂陀(Mahinda)比丘將佛教傳入楞伽島，不過在摩哂陀之前可能有個別零星僧侶到島上傳法，然而大規模有系統的傳法與建立本土僧伽，應是阿育王時期所派出的大批學者與傳教師，其中又以摩哂陀為代表，這樣的安排同時具有外交與傳教之目的，此舉促成兩國王室和佛教之緊密連結，並以此強化錫蘭上座部佛教之正統性與權威性。¹⁷⁸

(三) 佛教的傳入與發展

摩哂陀長老到楞伽島之後與王室家族互動密切，首先是國王天愛帝須(Devānampiyatissa)帶領四萬人一起皈依三寶，將大雲林園布施給長老建大寺，隨後副王妻子阿奴羅(Anula)帶領五百婦女要求出家，摩哂陀的妹妹僧伽密多比丘尼從印度前來為她們受比丘尼戒，還帶來菩提枝並由十八種姓共數百人護送抵達

¹⁷⁶ 《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087, p. 933a7-18。

¹⁷⁷ 韓廷傑譯《大史－斯里蘭卡佛教史上》，頁 117-118。

¹⁷⁸ Steven Kemper, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, pp. 32-33.

楞伽島，除此之外摩哂陀也向阿育王請求致贈佛舍利，由國王建塔供養。王的弟弟末多婆耶(Mattābhaya)率大臣與王室親屬等一千人出家，從此造就一批僧伽貴族，政教關係也更加水乳交融，另外國王幫這些皇室出家成員建造精舍，布施給僧伽修行弘法，並表示願將全國臣民都生活在佛陀的教法之下，在初傳時期佛教受國王大力支持，儼然成為楞伽島的國教。¹⁷⁹ 摩哂陀能快速將佛教弘傳於全島，有許多因素，在外交方面國王熱切希望與阿育王建立友好關係，因而減少許多傳教障礙；再加上摩哂陀巧妙連結印度與錫蘭之間的社會、文化與外交關係，不只將佛教傳入楞伽島，亦將印度的社會制度、語言文字、工匠藝術等古印度文明一起帶進島上，他的到來被視為是僧伽羅文化的開端，對錫蘭宗教與文化之發展具有重大貢獻。¹⁸⁰ 在天愛帝須王之後，由其三位胞弟相繼為王，亦大力護持佛教，陸續建造五百座寺院，直到蘇陀帝沙(Sūratissa)時被泰米爾人征服統治二十二年，到阿舍羅(Asela)時征服泰米爾人並執政十年，之後南印度泰米爾人伊拉羅(Eḷāra)入侵打敗阿舍羅，在此執政四十四年，直到公元前一世紀，度多伽摩尼殺死伊拉羅，楞伽島統一在其麾下，從此成為以僧伽羅民族為主體之佛教國家。¹⁸¹

二、《大史》與教法之建構

由上述《大史》背景之探討，了解本書是以大寺派之觀點書寫，具有政治與宗教目的之外，還有爭取上座部正統地位之意圖，以下將由三個面向分析，由《島史》至《大史》大寺派僧人如何建構上座部教法？分別是：建立系譜與正統，連結教法、土地與人民，王權典範之轉移等。

(一) 系譜與正統

¹⁷⁹ 韓廷傑 《南傳上座部佛教概論》，頁 152-153。

¹⁸⁰ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 59-60.

¹⁸¹ 韓廷傑 《南傳上座部佛教概論》，頁 154。

佛教由印度傳至楞伽島，首件要事即是將教團系譜與佛陀連結，以確立上座部佛教之正統地位，在《島史》與《大史》中皆敘述佛陀來到楞伽島，認定此地為適宜傳法之聖地，調伏夜叉使島上人民得安住，之後阿育王派其子摩哂陀至島上建立正法，又送來象徵佛身之舍利與代表法之菩提樹枝，上座部佛教經由與阿育王的連結而傳承印度佛教之正統系譜；除此之外亦將釋迦族與王朝家族血脈相連，¹⁸² 更加強化佛教王權的權威與統治之合法性，另外也以佛陀在楞伽島之相關事跡，而建立本土佛教聖地，例如：佛陀來訪之遺跡，安置舍利之佛塔，菩提樹園等。總之，大寺派藉由建構僧伽、王室與佛陀的傳承系譜，建立屬於本土的教法與聖地，並確立大寺派在上座部佛教之正統地位。¹⁸³

(二) 教法、土地與人民

在建立傳承系譜與確立正統之際，教法須進一步與土地、人民結合，才能真正落實與扎根。在《島史》與《大史》中皆提及佛陀特別讚許楞伽島為傳法之寶地，在佛陀即將涅槃之際，預告毘闍耶將在此為王，請求天神守護此土，並保護抵達楞伽島之毘闍耶及其隨從，佛法將在此為僧伽羅民族帶來光明與吉祥。¹⁸⁴ 《大史》利用建構僧伽羅祖先、神聖特許之地與佛陀之關連性，將教法、僧伽羅人與楞伽島結合，安住於楞伽島的僧伽羅人，將是會得到解救的佛教徒。

(三) 王權典範之轉移

¹⁸² 韓廷傑譯《島史》，頁 2, 69, 89, 97；《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》，頁 2-3, 69-70, 96, 128, 134。

¹⁸³ 大寺最早是天愛帝須王為摩哂陀所建之寺院，阿育王送來的菩提樹也種於此，供奉舍利的大佛塔也建造於此地，種種系譜傳承與佛典注疏皆與大寺派有較深的淵源，也因此以上座部佛教傳承之正統自居。

¹⁸⁴ 韓廷傑譯《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》，頁 2, 60；《島史》，頁 2, 58, 59。

有關伽摩尼王的傳奇，在《島史》只有非常簡短的記載，在《大史》卻以十一章(二十二至三十二章)的篇幅描述王的英雄事蹟與偉大功業，國王在教法建構的過程中扮演什麼角色？《大史》的作者在編寫斯里蘭卡政教史的過程中，形塑一位本地的民族英雄、理想國王的用意何在？佛教國王的典範(paradigm) 由阿育王移轉至伽摩尼王，王權典範將會有什麼轉變？由印度佛教正法(dharma)轉移至上座部教法(sāsana)是否也會改變？以下將由面對戰爭傷亡的反省，宗教政策之轉變，保護僧伽與教法、實行正法與教法等面向，討論王權典範之轉移與教法建構之關係。

1. 面對戰爭傷亡之反省

迦陵伽(Kalinga)之役是阿育王人生的轉折點，由暴力的惡王走向如法之法王(*dharmmika dhammaraja*)，在石柱敕文十三中，王對戰爭所造成的傷亡感到後悔與傷痛，原文如下：

現在天愛為征服迦陵伽深感後悔自責，的確，當一個未被征服的國家被征服時，發生殺戮、死亡與放逐，天愛感到萬分痛心。¹⁸⁵

阿育王為戰爭傷亡及所有因此受到苦難與傷害的人民，深感抱歉與自責，從此捨棄以武力征服，支持不殺生(*ahimsā*)與非暴力，宣稱以法服人(*dharma-vijaya*)才是真正的征服；¹⁸⁶ 伽摩尼王與伊拉羅之戰役持續十五年，雖然贏得戰爭，面對數以

¹⁸⁵ English rendering by Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka*. p. 9. 文中並述及十五萬人被俘虜放逐，十萬人被殺害，更多的人因故而死亡。

¹⁸⁶ S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*. pp. 54-55.

百萬計之傷亡，王失去歡樂，良知覺醒卻沒有真正悔過與道歉。

2. 宗教政策之轉變

基本上阿育王對當時各宗教採取兼容並蓄之政策，在石柱敕文十二中提及所有的宗教信仰都應受尊敬，一個人稱頌讚揚自己的信仰，同時也應服務其宗教，在石柱敕文七中述及王與皇后給予所有教派豐厚布施，包含婆羅門教、佛教與耆那教等。¹⁸⁷ 在伽摩尼王時期，楞伽島北部信奉婆羅門教的泰米爾人勢力龐大，經常對島上信奉佛教的僧伽羅人造成威脅，在《大史》中伽摩尼王宣稱對泰米爾人發動戰爭是為了榮耀佛教，阿羅漢告訴國王非佛教徒為邪見者，應將其視之如同禽獸。¹⁸⁸ 顯然在伽摩尼王時期，獨尊佛教排擠異教，對婆羅門教並沒有採取寬容與尊重政策。

3. 保護僧伽與教法

阿育王是佛教史上著名的大護法，不過也是首先將王權影響力擴及僧伽內部運作的佛教國王，在石柱敕文中記載阿育王強烈反對僧伽分裂，以保護佛教之名，運用王權下令在家眾與官員，必要時協助排除僧團分裂危機，以維持僧伽秩序與團結；另外阿育王亦熱衷於詮釋正法，除了對在家眾說法，也滲透至僧團內部，親自對僧人說法，這樣的政教關係也影響《大史》對王權與僧伽互動關係之詮釋。

¹⁸⁹ 在《大史》中記載伽摩尼王是由僧人轉世，從小由長老教導佛教信仰與道德，兄弟內戰時，由長老調解衝突、平息紛爭，僧人為了佛教也加入攻打泰米爾人的行列，國王為戰爭傷亡愁苦時，阿羅漢想辦法安慰王。¹⁹⁰ 由阿育王至伽摩尼王，

¹⁸⁷ N. A. Nikam and Richard Mckean editor and translator, *The Edicts of Asoka*. pp. 51-52, 34-35.

¹⁸⁸ 韓廷傑譯 《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》，頁 185, 194。

¹⁸⁹ S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*. p. 64.

¹⁹⁰ 韓廷傑譯 《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》，頁 162, 164, 182-3, 185, 194。

保護僧伽與教法成為國王的責任，伽摩尼王為了教法的延續甚至發動戰爭殺死成千上萬的泰米爾人，而僧伽也開始涉入世俗領域，為王權統治與作為背書，這樣互利共生的關係，如何維持教法的超然與獨立？

4. 實行正法與延續教法

阿育王所實施的正法，雖然是普世的倫理道德價值觀，但很明顯是受到佛教的啟發，將正法由宗教信仰轉化為施政理念，其中包含個人、社會與國際外交等諸多面向，石柱敕文記載如下：

法提供個人行為準則，人倫關係與政治公義之連結及國際關係，法讓人們遠離邪惡行為，互相不容忍，及武力衝突…整體政治組織附屬於道德之法，將法具體轉換為人倫與社會關係的明確形式。¹⁹¹

總之，正法是結合道德、宗教與法律三者於一體，雖是國王所推行之政策，但不應單純視之為世俗範疇之產物，其中仍包含戒律、慈悲、布施、累積福德善業等宗教意涵，阿育王提倡正法，自己也力行不殺生，熱衷於社會福利事業，護持僧團與建佛塔，派傳教士出國傳法等。¹⁹² 由於客觀環境的改變，在《大史》中伽摩尼王念茲在茲的一切作為，都是為了教法的延續與安住，巴利原文如下：

Rajjasukhāya vāyāmo nāyaṃ mama, sadāpi ca sambuddhasāsanasseva

¹⁹¹ N. A. Nikam and Richard Mckeon editor and translator, *The Edicts of Asoka*. pp. 19, 21.

¹⁹² S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*. pp. 56-61.

*thapanāya ayam mama.*¹⁹³

我竭盡所能的努力並不是為了王位之安樂，我的努力一直是為了要讓教法能常住久安。

從發動戰爭打敗異教徒的威脅到統一楞伽島後，建佛寺安置僧團，布施銅宮給比丘，修建佛塔供俸舍利等，這一切作為都是為了教法的延續。¹⁹⁴ 佛教由印度傳至斯里蘭卡，國王的主要任務已由實施正法轉移至確保教法之安住與延續。

由以上諸多面向探討《大史》所建構的教法，而其中最重要的是形塑伽摩尼王為阿育王在錫蘭之化身，由此舉不僅連結上座部佛教與印度佛教之系譜與正統，伽摩尼王更是結合土地、人民與教法的關鍵人物，由建構本土佛教國王典範中彰顯出本地教法的轉變，諸如：面對戰爭的反省，僧伽無法幫助國王悔過；排擠異教，教法失去不殺生與以法服人的核心價；政教關係的轉變，擁有教法詮釋權的僧伽，失去其獨立性，教法須服膺於王權，經典原義可能因此遭到扭曲；最後教法的延續凌駕於佛教正法，在此思維下所建構的教法，已不同於經典時期之佛教正法，而這些細微的改變，卻是對核心教義造成嚴重的挑戰。

三、小結

早期佛教王權主要負責世俗領域，佛教僧伽則獨立於世俗政治體制之外，專心致力於修行解脫道，不過印度佛教南傳至錫蘭之後，佛教進入不同文化圈，僧伽要在此地生根發展，需積極與王權建立良好的互動關係，唯有世俗王權的護持，

¹⁹³ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:17. p. 199

¹⁹⁴ 韓廷傑譯 《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》，頁 185-6, 198, 204, 223。

才能使教法延續永住，因此錫蘭上座部佛教對理想國王的期待，不只是實施正法的政治法王，更大的責任是保護教法在島上的常住久安。阿育王在位期間施行正法，以法教化人民，致力於公眾慈善福利事業，並且保護、傳播正法，因而成為上座部佛教國王效法的理想典範，而《大史》中伽摩尼王正是阿育王在楞伽島的化身，將其塑造成斯里蘭卡佛教國王的典範，然而在王權典範的轉移過程中，政教關係也隨之改變，佛教僧伽不再具有超然地位，無法獨立於政權之外，這樣的轉變也影響上座部佛教對佛陀教義的論述。¹⁹⁵ 特別是對度多伽摩尼王殺人如麻的行為，阿羅漢的說法已逾越了佛教的基本教義。以下將以伽摩尼王之悔過為例，說明由聖典到教史，佛教在地化之後國王害生合理化之轉變。

第二節 度多伽摩尼王之生平與懺悔

本節將以《大史》為主要參考文獻，闡述伽摩尼王的出生、成長歷程，即位後所發動的戰爭與心路歷程，最後是王統一全島後所做的善業，並討論死後能否升天之爭議。

一、伽摩尼王之生平

伽摩尼王的統治期間為公元前 167-137 年，相關事蹟記載於《大史》第二十一章至三十二章。王為了保護教法，殺害泰米爾伊拉羅國王，並打敗三十二位泰米爾領袖，統一斯里蘭卡全島，但這過程中導致傷亡慘重，也殺死很多泰米爾人，引起國王內心的不安與煎熬，阿羅漢們的安慰是否能讓國王因此得到內心的平靜與救度？以下將由伽摩尼王的出生開始說起。

¹⁹⁵ 黃柏棋，《從聖典到教史：巴利佛教的思想交涉》，頁 123-124。

(一) 伽摩尼王之誕生與成長

伽摩尼王的父親伽迦梵納·帝沙(Kāvantissa)是斯里蘭卡南部盧訶納地區的國王，母親是皇后毘訶羅提鞞(Vihāra Devi)，他們都是虔誠的佛教徒，樂於布施，建造寺院，供養三寶，護持僧眾不遺餘力，但卻沒有小孩。長老肯定皇后的功德與善行，預言她將會有孩子，建議她去找病重的沙門請求轉生皇室，皇后於是懇求一位頻死沙門轉世當她的兒子，這位沙門很快就過世，不久皇后感覺到自己懷孕了。這期間皇后想吃蜂蜜，喝洗劍水，¹⁹⁶ 以蓮花裝飾自己，皇后的渴望預示一位英雄即將誕生，另外先知也預言王子將征服泰米爾人，建立統一的國家，使佛法的光輝普照世間。皇后果然生出一位富貴的兒子，王子出生時帶著各種吉祥的徵兆與功德，誕生那天來了載滿金銀珠寶的船與六牙小白象甘杜拉(Kaṇḍula)。國王在兒子的命名禮上，邀請一萬二千位比丘僧參加，希望喬答摩長老教導兒子信仰與道德戒律，並正式將王子命名為伽摩尼阿巴耶(Gāmaṇi Abhaya，伽摩尼·無畏)，希望他統治楞伽島，使佛法光輝普照。筆者推測可能是喬答摩長老在命名典禮上授與伽摩尼王子三皈五戒，巴利原文如下：

*Gotamo nāma therō ca patigaṇhātu puttakaṃ, so ca saraṇasikkhāyo detu.*¹⁹⁷

名為喬答摩之長老請接受我的兒子，並且給他皈依與戒律。

Geiger 的英文翻譯：

¹⁹⁶ 洗劍水是來自砍下泰米爾王伊羅拉之一位勇士南達娑羅提(Velusumana)的頭所用的劍。這不只象徵反泰米爾的情感，更是一種血腥暴力的想法。韓廷傑譯《大史－斯里蘭卡佛教史上》頁，167；Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. p. 416.

¹⁹⁷ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa* 22:69. p. 176

*A therā named Gotama shall receive my son and impart to him the confession of faith and the precepts of morality.*¹⁹⁸

在英譯 *saraṇasikkhā* 注釋中指出長老在慶典說法之前，皆有三皈五戒懺悔儀式，Geiger 認為是長老接受(*patigaṇhāti*) 伽摩尼，教給他信仰聲明與道德的戒律，¹⁹⁹ 筆者認為 *saraṇa* 是皈依，*sikkhā* 是戒律，因此應是授予王子三皈五戒。

不久之後皇后又懷孕了，第二位王子誕生，命名為帝沙 (Tissa)。當二位王子分別成長至十二歲與十歲時，有一次國王將米分成三份，並且希望二位王子同意以下誓言後，即將三份米吃完，首先是不遠離比丘僧，他們是我們家的保護神；其次是兄弟倆不可互相敵對，兩位王子很快將前二份米吃完；最後是不能和泰米爾人打仗，帝沙把米扔掉，伽摩尼仍掉一點米，走向床邊身體彎曲躺在床上，母親問他為何不伸展四肢舒服躺下？他回答：「越過河流就是泰米爾，另一邊是海洋，我怎能伸展四肢躺下呢？」伽摩尼王子具有遠大的理想與抱負，卻有志難伸。受到良好的教育與佛法的薰陶，王子漸漸長大成人，成為聰明強壯的英雄。²⁰⁰

(二) 王子時期與加冕為國王

父王為伽摩尼王子徵募十大勇士，其中 Theraputta-Abhaya 是一位出家僧人還俗後加入伽摩尼的軍隊，²⁰¹ 還有最強壯英勇的大象甘杜拉，王子熟練騎馬與馴象技術，又精通箭術，為了保衛國家，國王讓他備有軍隊和車輛，駐守在首都；弟

¹⁹⁸ Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*. p. 152.

¹⁹⁹ Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*. pp. 152-153.

²⁰⁰ 韓廷傑譯 《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》頁，159-166。

²⁰¹ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. p. 80。

弟派至保衛東南地區的國土。伽摩尼點校勇士與軍隊後，企圖要攻打泰米爾人，因而與父親起衝突，父王為了保護他而加以阻止：「河這邊的地區就夠大了。」他竟然三次派人回答：「如果父親是個男人，就不應該這樣說。讓他帶上這種女人裝飾吧！」隨後，王子送給父王一件女人的裝飾。國王很生氣說：「造一條金鏈，我要把他綁住，否則他得不到保護。」經過這事件後人們稱他為 *Duṭṭhagāmaṇi*，意即生氣的、不聽話的伽摩尼。²⁰² 之後，為了避免與父親衝突，伽摩尼逃到 Kotmale 地區，直到父王過世才回到首都地區。²⁰³

國王在六十四歲時，建造六十四座寺院後駕崩，帝沙王子為父親舉行喪禮之後，帶走母親與大象甘杜拉，伽摩尼王子趕回來之後加冕為國王，並向弟弟要回母親與大象，要三次之後沒有得到回應，遂發動戰爭，伽摩尼的人馬傷亡數千，比丘們在兩兄弟間堆起一座山，弟弟看到後知道是比丘們所為，遂轉身不再追殺哥哥。不久伽摩尼王再度對帝沙開戰，奪回大象與母親，弟弟倉皇而逃躲進寺院，在比丘與長老的調解下兄弟和解共同治理國家。²⁰⁴ 另外在《大史》中將伽摩尼描述為一位有理想、精進不懈、全心奉獻給佛教的國王，為了確保佛法在楞伽島的傳承與延續，對泰米爾發動戰爭，面對人民的傷亡，國王宣示這一切作為並非為了追求權位所帶來的歡樂，而是為了佛法教義的安住與存亡，這是身為僧伽羅國王責無旁貸的任務。²⁰⁵ 這段國王面對戰爭傷亡的說法，巴利原文如下：

Rajjasukhāya vāyāmo nāyaṃ mama, sadāpi ca sambuddhasāsanasseva

²⁰² Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, p. 164.

²⁰³ Gananath Obeyesekere, “*Duṭṭhagāmaṇi* and the Buddhist Conscience.” p. 138.

²⁰⁴ Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, pp. 165-169.

²⁰⁵ Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, p. 171.

*thapanāya ayam mama.*²⁰⁶

我竭盡所能的努力並不是為了王位之安樂，我的努力一直是為了要讓教法能常住久安。

這句名言常被斯里蘭卡僧伽羅佛教統治者所引用，也成為現代選舉口號「不是為了政權，而是為了佛教」。²⁰⁷ 雖然發動戰爭總是有其冠冕堂皇的理由，面對戰爭的傷亡與勝利的歡樂，國王如何處理內心的衝突與矛盾呢？以下將深入討論國王在這場戰爭前後的心路歷程。

二、僧伽羅與泰米爾之戰

國王準備出發攻打泰米爾人，將佛舍利放入自己的木槍中，邀請五百比丘僧加入作戰行列，希望得到比丘的祝福與護佑。兩軍激烈交戰，勇士們與大象甘杜拉一次又一次奮戰，再加上於關鍵時刻母親的參與及建議，最後伽摩尼王與伊拉羅王面對面決鬥，獨自殺死伊拉羅國王，並為他舉行喪禮，建立紀念碑。打敗三十二位泰米爾領袖後，殺死所有泰米爾人，伽摩尼王將楞伽島上之僧伽羅民族統一在佛教的旗幟之下。²⁰⁸ 這場以保護教法為號召的戰爭，結合宗教與僧伽羅民族，成為伽羅人國族主義的開端；另外比丘義無反顧地加入這場戰爭，在錫蘭佛教歷史上亦是比丘首次涉入世俗政治領域之案例。²⁰⁹

國王贏得勝利之後，正在大肆慶祝這光榮的勝利時，王回顧這偉大勝利背後，

²⁰⁶ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:17. p. 199

²⁰⁷ Steven Kemper. *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. p. 125.

²⁰⁸ 韓廷傑譯 《大史－斯里蘭卡佛教史上》頁，185-191。

²⁰⁹ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 79-80.

導致成千上萬的生靈被殺害，因而失去歡樂。阿羅漢們試圖安慰國王，王憂愁且自責：

*Kathaṃ nu bhante assāso mama hessati, yena me akkhohiṇīmahāsenāghāto
kārapito ?*²¹⁰

我將如何得到安慰？大德阿！由於我，使數百萬人被殺。

阿羅漢們的勸慰如下：

*Saggamaggantarāyo ca natthi te tena kammunā, diyaḍḍhamanujā v'ettha
ghātītā manujādhipa. Saraṇesu t̥hito eko, pañcasīle pi cāparo, micchādiṭṭhi
ca dussīlā sesā pasusamā matā. Jotayissasi c'eva tvaṃ bahudhā
buddhasāsanam, manovilekham tasmā tvaṃ vinodaya narissara.*²¹¹

這行為不阻礙你升天之路，在此只有一個半的人被殺了，大王阿！²¹² 一個已皈依，另一個已持五戒。剩餘的是具邪見和持惡戒者，視之如同牲畜。你要多方弘揚佛法，因而除去心中的傷痕，人中之王啊！

由於阿羅漢們的勸說，使國王得到安慰。對於國王的不安與罪過，阿羅漢並沒有

²¹⁰ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:108. p. 207.

²¹¹ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:109-111. p. 207.

²¹² 本書譯者進一步解釋一個半人：「已皈依三寶的人相當於一個人，已信守五戒的人相當於半個人，其餘那些邪見與惡行者不算人。」摩訶那摩等著，韓廷傑譯 《大史－斯里蘭卡佛教史上》，頁 196。

引導國王悔過，竟然還說被殺的人具邪見如同牲畜，殺人不曾阻礙升天之路，不殺生是佛教的基本教義，無論如何不應無故傷害任何眾生。不過國王對早餐吃了胡椒卻沒有留給僧眾，卻感到自責悔過，想起兒時吃飯時，父母教導他不給比丘們吃飯，自己什麼也不能吃。關於吃胡椒之巴利原文如下：

*Addasa pātarāsamhi ekaṃ maricavaṭṭikaṃ saṃghassa aṭṭhapetvā va paribhuttaṃ satim vinā, "tadatthaṃ daṇḍakammaṃ me kattabbaṃ" ti ca cintayī.*²¹³

已使用過一瓶胡椒之後，沒有分一點給比丘們，他想：「我必須對此自責悔過。」

殺了成千上萬的人，沒有懺悔道歉；為了沒有留胡椒給比丘，自己卻認真的悔過，《大史》的作者為何會在此穿插這件事？筆者推測可能是為了強調僧伽在國王心中的地位與重要性，王極度尊崇僧眾，即使不符合佛陀教法，還是相信阿羅漢的說法；其次是呼應兒時吃飯時，父親要求的誓言：不遠離比丘，兄弟不互相敵對，不和泰米爾打仗，不過他沒有答應不打泰米爾人；最後可能是以此強烈對比忘記布施僧伽比殺人還嚴重，沒留胡椒給比丘都要認真悔過，殺人卻不須懺悔請求原諒。最後《大史》的作者對國王殺人的解釋如下：

Ete te nekakoṭī idha mmanujagaṇe ghātite cintayitvā kāmānaṃ hetu etaṃ

²¹³ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:115. p. 208.

manasi ca kayirā sādhu ādīnaṃ taṃ, sabbesaṃ ghātaniṃ taṃ manasi ca kayirāniccataṃ sadhu sadhu: evaṃ dukkha pamokkhaṃ subhagatim athavā pāpuṇeyyācirenā ti. ²¹⁴

人若能想到為慾望之故殺害了無數人，謹記在心這些行為的壞處，好好的將這一切殺人的行逕常常放在心上，如此便能釋放痛苦，之後得到長久的快樂。

這樣的說法是對錯誤行為記取教訓並非懺悔出罪，如果將殺人的罪過常常放在心上，反而會起煩惱心，無法脫離罪惡的黑暗與憂慮，懺悔是幫助犯罪者清除心中的罪惡與不安，並且持戒不再犯。

三、善業與升天

國王的不安得到安慰之後，開始用各種方式做很多善業，弘揚佛法，使佛教在楞伽島興隆廣布。王每周布施僧伽最好的飲食，建造摩利遮伐帝寺(Maricavattī-vihāra)貢獻給比丘，又建一座如天宮般莊嚴的銅宮(Lohapāsāda)致贈給比丘們居住，之後又計畫建造大佛塔(Mahāthūpa)安裝佛舍利，讓全民禮拜佛舍利，除此之外經常布施藥品與食物給病人，在四十四個地方施捨米粥給需要的民眾，命令說經師在楞伽島四處說法。在大佛塔完成之前，國王病重垂危，長老比丘引導國王回憶此生所有的善業，為王說「諸法無常，無常即一切法」的教導，比丘們也開始虔誠誦經，王戰勝對死亡之恐懼，慢慢闔上眼睛，聽長老的勸說前往兜率天成為彌勒佛的弟子。《大史》的作者最後認為，因為王行善不遺餘力，他的善業遠

²¹⁴ Edited by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, 25:116. p. 208.

超過其惡業，使得他升天就像回家一樣。²¹⁵ 國王殺人無數並沒有懺悔自己的罪過卻仍可升天，以佛教因果業報的理論而言，其罪業並不會因累積善業而抵銷，可能重罪輕報，但業不會消失，阿羅漢的說法是令人疑惑且具有爭議性，下一節將針對此事件深入分析與探討。

四、小結

伽摩尼王出生不久即受三皈五戒成為佛教徒，成長過程中接受佛教薰陶與教育；同時也展現以武力征服外族異教的企圖心，身為國王基於保護佛教為職責所在，面對不殺生之教義與動用武力保護教法，在這兩難中國王選擇以武力保護教法，卻得面對死傷慘重的後果，王內心的衝突與矛盾因阿羅漢的安慰而平息內心的不安，不過王為什麼接受阿羅漢違背教義的說法？這樣的說法對斯里蘭卡佛教產生甚麼樣的影響？有關這些爭議將在下一節討論。

第三節 伽摩尼王的良知與悔過

不殺生、非暴力是佛教的基本精神，雖然國王深受良心的譴責，然而已達解脫涅槃的阿羅漢，如何能合理化國王的殺生行為？而國王殺人無數，何以能生兜率天？國王為了權力與領土的擴張或者為了保護佛法，而殺害泰米爾王並造成無辜百姓喪生，引起內心不安，鬱鬱寡歡，雖然國王良知覺醒對宗教師說出自己的憂慮，是一種自我反省的悔過表現，但阿羅漢們的安慰與說法並沒有協助國王至誠懇切地懺悔，以下將從國王的罪，良知、佛教倫理與戒律，王的悔過與救度等面向討論此議題，並且以此案例分析錫蘭上座部佛教對國王害生之評斷與想法。

²¹⁵ 韓廷傑譯 《大史 - 斯里蘭卡佛教史上》頁，242-248。

一、國王的罪

首先要討論的問題是國王為了維護佛教而殺死成千上萬的泰米爾人有罪嗎？不殺生是佛教的基本教義，如何能合理化國王的殺人行為？關於國王的罪可由以下幾個面向討論，個人私欲與公共利益；國王的職責與道德矛盾；殺人魔與偉大的護教王。

(一) 個人私欲與公共利益

在此首先須釐清國王是為了個人欲念而殺人，還是為了保護教法不得已而殺害敵人。在《大史》中王聲稱發動戰爭是為了佛教，不是為了王權國土，有學者認為若是為教法的常住久安而做出這樣的決定，是須要很大的勇氣，不應過度苛責伽摩尼王，況且之後國王努力護持佛、法、僧三寶，興建佛塔等善業，命終之後是有可能生天。²¹⁶ 不過這歷史公案很難釐清純粹是為了私欲或是為了教法，在《大史》中也記錄他為了攻打泰米爾人，擴張領土而與父親起衝突，父王阻止他說：「河這邊的地區就夠大了。」若是為個人政治上的野心，恣意發動戰爭，殺害無辜百姓，於王法層面而言，戰場上公開殺人無罪；在佛教倫理的制約下，殺人有罪並且有果報。若是為保護教法或公共利益，所作所為也必須符合佛教的基本教義，不應無限上綱、恣意妄為，為了公共利益而付出，誠然值得肯定，但若違背倫理道德的普世價值，這樣的行為仍是具有極大爭議，其正當性亦令人質疑，聲稱為護教與人民的未來而殺人，這都是有罪的善行，以善行包裝罪(guilt)，讓自己失去罪意識，因而失去反省與懺悔能力。

(二) 王的職責與道德矛盾

有關國王的罪，也應由當時的社會脈絡探討這個問題，楞伽島與印度大陸相

²¹⁶ 黃柏棋《從聖典到教史：巴利佛教的思想交涉》頁 110。

鄰，除了佛教之外亦引進印度種姓制度。刹帝利有義務必須保衛國家，降伏敵人，在戰場上會造成無法避免的傷亡，因此王在執行義務時，經常會犯下道德上的錯誤。在印度《薄伽梵歌》中即描述偉大的勇士阿尊那，在赴戰場殺敵之前深受良心的譴責，陷入執行刹帝利義務與道德衝突的困境，克里師那告訴他，必須履行王室義務，不須掙扎於良心不安，敵人的業是命中註定要死的，你不是殺手而是執行敵人的業，阿尊那因此得到安慰。以上是印度教種姓制度對國王的義務與道德矛盾的解釋，另外在印度佛教中亦有類似的例子，不過處理這個問題的方式不同於印度教，例如阿育王在迦陵伽(Kalinga)之戰後，贏得勝利但面對敵我雙方傷亡慘重，深感自責與後悔，在迦陵伽立下石柱，悼念此重大傷亡事件，阿育王深受良心譴責，之後歸依三寶，實行正法，力行不殺生，減少自己的口腹之慾，廣建醫院，救助貧苦，建立佛塔，致力傳播教法。²¹⁷ 阿育王因執行國王職務或為了政治上的野心，造成重大傷亡，王選擇承認自己道德上的錯誤，面對自己的良知，深切悔過並且以實行正法，修正自己倫理道德上的錯誤，為自己的過失負責，一方面護持、傳播佛法，另一方面依循正法，使自己在實行國王職務時，不致傷害無辜百姓，造成倫理道德與國王義務之衝突。伽摩尼王同樣陷入執行職務與違犯倫理道德之困境，王良知覺醒，內心愁苦不安，阿羅漢以生天說，合理化國王害生，並沒有面對殺人與護教的道德矛盾，以下將進一步分析其成為殺人魔與護教王之癥結所在。

(三) 殺人魔與護教王

在僧伽羅與泰米爾人激烈戰爭之後，勝負已定，泰米爾人認為伽摩尼是殺人魔，而僧伽羅人卻稱頌他是偉大的護教國王，以倫理道德的普世價值而言，王有罪並且是恐怖的殺人魔；以國王的角色而言，王有義務保護佛教與國土，然而癥

²¹⁷ Gananath Obeyesekere, "Dutthagāmaṇi and the Buddhist Conscience." pp. 141-142.

結點在於王維護信仰，而所使用的手段卻與自己的信仰價值相違背，因為維護一個嚴格不殺生的信仰，自己卻成為殺人魔，王有罪嗎？如果依照自己的信仰而言王有罪；若是以佛教民族主義者而言，王是民族的救星，歷史上偉大的英雄，所以王依照自己的信仰價值，產生罪意識而良心不安，當時的僧人以佛教民族主義的觀點，認為王為了護教殺生不會阻礙王死後生天。另外國王出征時所用的槍刻意裝進佛舍利，而比丘們亦參與這次戰爭，這集體的護教行動形成一種共犯結構，帶著象徵佛的舍利去殺人，又有比丘同行背書，在集體行動中個人容易盲目而失去罪意識，雖然國王為殺人如麻感到難過，比丘身為共犯如何指正國王殺生行徑？

二、良知、倫理與戒律

伽摩尼出生後不久，父王即在其命名禮上，請長老比丘喬答摩為其子傳授三皈五戒，教導他佛教信仰與道德戒律。²¹⁸ 王子自幼即受五戒，接受佛法信仰與價值之薰陶，諸如不殺生這種基本教義，應是從小深植於王的心中，並且內化為良知。王正盛大慶祝這光榮的勝利時，想起成千上萬的人，因自己而被殺害，頓時失去歡樂，王的良知意識到殺人的罪過，坦誠說出自己的過錯，但阿羅漢的安慰，並沒有引導王真誠悔過，改正錯誤的行為，而是以生天說合理化王害生之罪過。一個人的良知與憐憫之心，可能是天生，也可能是後天培養，內心的良知幫助人意識到自己的罪過，如果內部的覺察失靈，還有外在的倫理道德與宗教戒律可規範人的行為舉止，或覺察到過錯，才有知錯悔改的可能，然而這些外在的制約力量也有可能經由學習與培養，而內化為良知的一部份，形成自己心中的一把尺，隨時衡量自己的身口意，讓自己不再犯錯，陷入罪惡的深淵，即使犯錯也有改過自省的能力，及時悔過清理罪惡，重新回復內心的清淨。不過另一方面身為國王，

²¹⁸ Translated by Wilhelm Geiger, *The Mahāvamsa*, pp. 152-153.

是不是會因為良知而使人懦弱？²¹⁹ 因而限制王的政治野心與軍事行動，王權擴張受到良知的牽制，使國王僅能固守舊有疆土，成為人們眼中無能的弱者，而非建立偉大帝國的英雄，良知與王權似乎經常處於拉扯與矛盾狀態。有關這個問題，佛陀在《增壹阿含經》中認為國王成就十法可久住於世，其中第七法容許王用兵降伏外敵，但須謹慎以對，不可隨意發動戰爭，造成無辜傷亡。²²⁰ 王的政治野心可能受到慈悲心與良知的制約，並不表示國王會弛於政事，疏於王權的鞏固，王若能持五戒並遵守國王的行為倫理規範如上述之十法，仍可使王權久住於世，或者成為理想中的轉輪聖王，不用刀杖，以正法治世，以法服人，建立理想佛教國家，而不致傷害其他種族或信仰。因此伽摩尼王為護教發動戰爭，是否經過謹慎思考？符合上述之國王十法？以下將針對其出兵之正當性，是否須悔過及救度的途徑進行討論。

三、伽摩尼王的悔過與救度

有關國王殺人的罪業、悔過與升天說之爭議，Walpola Rahula 認為王在擊敗伊拉羅王之後，對成千上萬的生命遭到迫害感到難過後悔(repented)，八位前來安慰國王的阿羅漢認為王不需為此悔過(repentance)，這殺人行徑不會阻礙國王升天。²²¹ Rahula 對此提出二個爭議點，首先是以任何形式或目的迫害生命，依照佛陀的教法絕對無法被合理化，即使是為了護教或傳教都無法被接受；其次是這些阿羅漢的陳述不但違反教義，且沒有跳脫宗教與民族之偏見，已達解脫涅槃之阿羅漢做出嚴重違反教義之陳述，這可能是當時阿羅漢的果位定義不清，認定標準相對

²¹⁹ Conscience doth(does) make cowards all of us. Hamlet 3.1.

²²⁰ 《增壹阿含經》〈46 結禁品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 778a5-22。

²²¹ Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. p. 79.

鬆散。²²² Rahula 對此事的看法比較傾向譴責阿羅漢們的說法，並且不認同伽摩尼王為護教而殺人的行為，但認為國王對此大屠殺事件感到難過是懺悔的表現，不過並沒有進一步對國王的業或升天的問題提出看法。

有關國王的罪業與生天的問題，Gombrich 由伽摩尼王屠殺泰米爾人之罪業，討論是否能以善業大於惡業而生天，他的論點與研究訪談如下：王為了拯救佛教而殺害泰米爾人，但也做了很多善業，如護持僧伽，蓋寺院、佛塔等，其善業遠超過惡業，因此而生兜率天，成為彌勒弟子並得涅槃果位，其惡業因而無法成熟，另外生在天上也不會受惡業果報，那麼伽摩尼王是否永遠不必為所造的罪業付出代價？針對這個問題他訪談多位斯里蘭卡僧人，僧眾之意見相當分歧，有些認為王可除罪，有些認為在某些時間點王肯定要為其罪業付出代價。綜合上述僧眾之看法，Gombrich 認為王很難償還全部的罪業，例如殺五十人，此生最多也只能砍一次頭，如果有來生，要五十次生死，那麼王要輪迴生死多少次才能償還全部罪業，最後生天不知是何年何月，如果足夠的功德善業可確保一個人永遠不必為其罪業付出代價，那麼幾乎可說功德可消罪業，而這種說法似乎與佛經的教義相違背。這個爭議在斯里蘭卡的偏鄉卻成為信仰，有些偏遠鄉村的居民以打獵維生，顯然犯下殺生戒，不過這些村民認為發願成為一位好的優婆塞，即能一筆勾銷過去的罪業，此例即是宗教信仰對功德與消業認知的差距，一線之隔可能成為非正統教義。²²³ 在此 Gombrich 的觀點並不支持阿羅漢的說法，依照上述邏輯，國王之善業大於罪業而生兜率天，這樣的說法可能是教義認知的差異，國王生天說即成為非正統教義的論述。

Obeyesekere 的立場傾向不同意阿羅漢的生天說，但較同情伽摩尼國王的處

²²² Walpola Rahula, *The History of Buddhism in Ceylon*. pp. 227-229

²²³ Richard Gombrich, *Precept and Practice*, pp. 215-217.

境，他認為國王要調合自己的道德良知與世間的運作並不是一件容易的事。國王殺死敵人某種程度可被合理化，而譴責國王殺生行為的人，並不了解國王內心深沉的道德與良知。要仿效野心勃勃攻佔泰米爾領土的年輕伽摩尼較為容易，但是要效法成熟的伽摩尼，因為死亡與殺戮而良知備受煎熬，實屬不易。²²⁴

Kemper 則指出國王屠殺百萬生命而感到難過後悔(remorse)，阿羅漢安慰國王堅稱此屠殺行為不會有惡業果報，也不會阻礙國王升天。為了保護佛教而殺害泰米爾人，這極具戲劇張力的安排是《大史》作者為了鞏固僧伽羅佛教徒之身分認同，國王死後生兜率天成為彌勒佛的徒弟，則是將國王進一步聖化為宗教上的聖賢。²²⁵ 國王為護教屠殺外族異教徒，雖然他為此感到難過後悔，但宗教師卻認為不會有惡業果報，王在人間成為僧伽羅民族英雄，死後升天成為宗教聖人，此後更成為僧伽羅民族的精神象徵，但卻是泰米爾人心中的痛，從此種下斯里蘭卡族群衝突的根源。

綜合以上論點，王為佛法在島上的常住久安而殺人，因護持佛法而成為僧伽羅民族英雄，雖然國王的角色在世間有其難以調和之處，但為了佛法的弘傳而殺人基本上是違反教義，國王的罪沒有懺悔，請求原諒，即可生天得救度，這樣的說法亦不符合因果業報的理論。無論如何，若是為了救人或大眾利益而殺人，須要有大慈悲心，若能以「我不入地獄，誰入地獄」的悲心與膽識，勇於承擔下地獄的果報，而成就大眾的福祉，無論怎樣的果報都應樂於承擔，則其勇氣是令人佩服的。《佛說興起行經》中記載佛在過去生中，曾為了救船上五百人而格殺一位商主，反覆多次受地獄果報後，即使成佛仍有餘殃而受「木槍刺腳」的果報。

²²⁴ Gananath Obeyesekere, "Duṭṭhagāmaṇi and the Buddhist Conscience." p. 158.

²²⁵ Steven Kemper, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, pp. 62-63.

²²⁶ 善業有善業的果報，即使善業遠大於惡業，所造之惡業在適當時機仍會受報，伽摩尼王死後可能因善業生兜率天，但殺人的惡業，不會因此而一筆勾銷，可能因善業而重罪輕報，即使成佛仍會有果報。伽摩尼王在二千多年前為護教殺害泰米爾人，種下現代斯里蘭卡種族衝突之遠因，這歷史的糾結深刻影響斯里蘭卡族群融合與政治發展。²²⁷

四、小結

雖然國王在世間的角色有其道德矛盾性，為了國家、民族與教法而殺人，以佛教的倫理道德觀而言，即使是為了護教也不能合理化殺生的行為，已達解脫的阿羅漢在權力交錯，互利共生的政教關係中，合理化國王殺人如麻的行為，已嚴重違反佛教基本教義，雖然伽摩尼王有意識到自己的過錯，卻沒有深刻反省為什麼犯錯，確認犯錯的行為，請求原諒並且不再犯。佛教在地化之後，教法存亡的重要性高於教義本身，由伽摩尼王的例子可發現，早期佛教的倫理價值觀與悔過的觀念，在錫蘭已被一點一滴的改變，究竟改變成什麼樣貌呢？

第四節 佛教倫理在教史中的轉變

上述各家學者由不同角度討論國王的罪、悔過與可能的救度途徑，問題的癥結大多指向阿羅漢的說法與佛教的倫理道德觀格格不入，並且與經典之教義明顯

²²⁶ 《佛說興起行經》，CBETA, T04, no. 197, pp. 169c28-170a28。

²²⁷ 伽摩尼王的傳奇與這光榮的歷史，成為形塑僧伽羅佛教徒身分認同的重要論述，也成為僧伽羅與泰米爾族群衝突的歷史根源，在現代斯里蘭卡的選舉中，常被某些政黨當作選舉操作議題，以此做為動員僧伽羅族群的論述材料。Steven Kemper, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. pp. 124-125.

不協調，問題是當時這些阿羅漢為何會有如此自相矛盾的論述？以下將由王權、僧伽與教法；罪、宗教倫理與救度；國王、彌勒與救度三個面向討論之。

一、王權、僧伽與教法

國王與僧眾在世俗與神聖領域中各自努力，卻又權力交錯，互相依賴，王權與僧伽在錫蘭如何影響教法的轉變？以下將由大寺派史觀，國王的角色，政教關係與佛教在地化等四方面討論之。

(一) 大寺派史觀

伽摩尼王的事蹟在《島史》只有簡短提到他做了很多功德，過逝之後生兜率天，²²⁸《大史》作者用十一章的篇幅撰寫其英雄事蹟，別具用心地塑造一位上座部佛教國王的典範，其中有其宗教與政治目的，藉由伽摩尼王對泰米爾人發動戰爭，將佛教與楞伽島及僧伽羅人結合，以此為號召對抗泰米爾人的侵略與威脅；另一方面國王為了佛教殺害泰米爾人並且統一全島，對僧伽羅的佛教徒而言有其正當性，而阿羅漢的說法是支持護教不遺餘力的正義之王，教法之安住與經典之教義，孰輕孰重，以大寺派的立場而言，不言可喻。

(二) 國王的角色

佛教對國王角色的期待由《起世因本經》中維護社會公義與秩序，到佛陀時期則是尊敬與護持僧伽，在阿育王時期為了僧伽的清淨與團結開始涉入僧伽的運作，伽摩尼王時期維護教法的安住成為國王的重責大任，在物換星移及外在環境改變的情況下，國王的角色不再只是布施護持僧伽，當佛教面臨存亡之際，國王必須挺身而出捍衛教法生存，雖犯下殺人重罪，為了教法的生存與延續，阿羅漢

²²⁸ 韓廷傑譯 《島史》頁，119。

仍須與國王立場一至，因而合理化國王殺人之罪行。

(三)政教關係

在佛陀時期宗教秩序高於政治秩序，佛陀是宗教領袖，法的指導者，國王致力於世俗領域，護持僧伽與教法但不介入僧團運作；伽摩尼王時期王權與僧伽之間形成互利共生的權力結構，王權利用佛教鞏固其統治權威，僧伽也開始涉入世俗政治領域，影響王權政治運作，國王支持僧伽與寺院的日常開支，並且維護僧伽的利益與特權，在這利益衝突(interest conflicts)的關係中，阿羅漢如何能秉持宗教師的立場，協助國王意識到自己的罪過？在僧伽過度依賴王權護持的情況下，僧眾失去其教法指導者的超然地位，雖然擁有教法詮釋權，礙於國王威權與自身利益而對經典核心教義有一番新的論述與觀點。

(四) 佛教在地化的影響

佛教由印度傳至錫蘭之後，首先須建立僧團才有可能進一步傳播至社會各階層，而在這過程中須借助王室的權勢與金錢，在國家力量大力支持下，僧團漸漸組織化、機構化，發展成具有宗教性、社會性與政治性的教團，而在地化之後，佛教結合民族與國家，而成為僧伽羅人的國家宗教，教法的存亡與楞伽島的僧伽羅人息息相關，三者成為命運共同體，阿羅漢因此對國王的罪業提出現新的詮釋與觀點，國王殺人是為了教法、民族與國家，在此情況阿羅漢選擇支持國王的立場，因而說出生天與未來佛之論述，為國王殺人的罪行解套。

二、罪、宗教倫理與救度

在前述因政、教、史等外在因素，影響僧伽對佛教基本教義之詮釋，然而有關伽摩尼王的罪與救度問題，阿羅漢合理化其罪行之說法，是否可由佛教之宗教倫理與救度的角度，理解教史對國王害生之處理態度。

(一) 宗教倫理與除罪

佛教的倫理系統主要由戒律與因果業報理論所建構，違犯戒律會構成心理負擔，形成倫理上的罪，倫理上的罪部分可由懺悔機制清除，如殺人這種重罪會有業力存在，在因緣成熟時仍會有果報的懲罰，犯罪者因而冀望藉由符合倫理的德行與虔敬之善行，轉化罪惡的報應。²²⁹ 在佛教倫理的救度系統中，懺悔與累積福德善業是有可能轉變業緣因而重罪輕報，不過伽摩尼王所犯的殺人罪，沒有經由懺悔處理罪的問題，雖然王有許多善業，在佛教的倫理系統中，是無法完全除罪，那麼國王的罪是否可能由佛教其他的救度系統處理罪與果報的問題？

(二) 罪惡與救度

整體而言救度的想法是為了要處理人的罪與邪惡，諸如焦慮、疾病、悲傷、感覺卑賤、恐懼死亡等，因而尋求療癒並去除這些邪惡的元素，冀望得到權力、財富、地位與光明的未來，甚至是好的來世與人生的解脫。全方位的救度是提供人們脫離所有無法容忍的情況，不只是具體的不舒服或抱怨，在廣泛的救度光譜中包含解決日常生活中各種疑難雜症，瑣碎複雜的問題，乃至提供個人的利益與福祉，甚至跨越到光譜的另一端，處理人生超越性的問題，諸如好的來生、死後去處與解脫等。佛教認為人們所處的娑婆世界充滿各種苦難(suffering)，人生的本質也是苦(*dukkha*)，根本的解決之道是得涅槃，徹底解脫生死輪迴，除此之外仍有其他得福樂之救度途徑，例如：世間樂土，生天享福，跟隨彌勒於未來成佛等。

²²⁹ 韋伯認為任何違反倫理的行為皆構成罪惡，對於罪惡的懲罰與報應，個人冀望由虔敬的行為得到解脫或救贖，因而發展出對救贖的期待，希望藉由德行與神聖的力量化解個人的罪惡，由邪惡的沉淪走向善的聖潔。韋伯 著，康特·簡惠美 譯，《宗教社會學》，頁 55-57。在佛教倫理中可藉由懺悔與善行處理部分罪的問題，不過業的影響力仍在，無法因善行而一筆勾消所有的罪業。

²³⁰ 對國王而言此生得涅槃恐怕不是那麼容易之事，那麼伽摩尼王在佛教倫理系統中無法處理之罪，是否可能由生天成為彌勒弟子並於未來成佛，因而解決殺人之罪業與果報問題？

三、國王、彌勒與救度

阿羅漢身為教法專家，對於害生、懺悔與因果業報這些基本教義應是相當熟稔，不過面對國王的威權與教團的利益，《大史》的作者試圖從經典教義為國王的罪找到可能的出路，也藉此彰顯大寺派的史觀與立場。因此《大史》作者安排國王死後生兜率天成為彌勒的弟子，這樣的說法與因果業報理論衝突嗎？伽摩尼王、未來佛與錫蘭的政教救贖史之間有何關聯？以下將由轉輪聖王、彌勒與王權；伽摩尼王與彌勒信仰；伽摩尼王、未來佛與救贖史等三方面討論之。

(一) 轉輪聖王、彌勒與王權

彌勒在過去生中曾是轉輪王，在位期間即發願未來將修佛道得證悟，並且如世尊一樣致力於弘揚佛法，佛陀在過去生中也多次為世間轉輪王，最後轉世修道成佛。再者彌勒也是佛陀授記的未來佛，親自指定的傳法繼承人，由世間最高成就者，轉而成為未來法統接班人。²³¹ 除此之外《長阿含經》中記載儂伽轉輪聖王一切功德圓滿後，於彌勒世尊現世時，剃髮鬚披法衣，出家修行，證悟佛道。²³² 佛教理想國王的典範，最後仍是以出家修道為究竟之終極目標，在此也透露出佛教王權之階序低於證悟成佛之果位。阿育王是佛教歷史上的轉輪聖王，王歸依並

²³⁰ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. pp. 102-110.

²³¹ Padmanabh S. Jaini, “Stages in the Bodhisattva Career of the Tathāgata Maitreya.” *Maitreya, the Future Buddha*. pp. 55-56.

²³² 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, pp. 41c22-42a21。

奉獻於佛法僧三寶，建立以法征服(dharma vijita)世人之大帝國，並且創下新三寶，將佛教王權、正法(教法)與佛教國家三者合一(triad)，形成三足鼎立之佛教王國治理模式，在後阿育王時期的南傳佛教，將固有之三寶加入第二層次之新三寶，而成為南傳佛教國家政教合作之統治模式。在此新三寶中之主導人物為佛教國王，融合轉輪聖王、王佛 (Royal Buddhahood)與彌勒之特色於一身，而具有這三項特色之代表性人物即是伽摩尼王，轉輪聖王加上彌勒未來佛的意象也成為南傳佛教王權之象徵。²³³ 在《大史》中伽摩尼王與彌勒之間的關係為何？王如何能因善業生天而得救度？

(二) 伽摩尼王與彌勒信仰

彌勒未來佛信仰在佛教流傳地區，其主要的宗教文化價值為鼓勵行善積功德及給予人們美好未來的希望，諸如此生的健康、財富、長壽、權力與地位等皆是因善業所得果報，因此許多在家眾熱衷於累積功德以確保有好的來生。錫蘭坊間有些在家眾身上會有一本功德簿，紀錄自己的善行，臨終前會有人誦讀功德簿上所有的善舉義行，這將使即將過世的人內心喜悅清淨，以確保亡者會有好的去處。

²³⁴ 伽摩尼王致力於布施及慈善事業，熱衷於彌勒信仰，亦持有功德簿，臨終前由書記官朗誦其一生的功德善行，由長老引導國王去彌勒兜率天，等待成佛的時機。根據《大史》所述國王過逝之後果然生於兜率天成為彌勒第一位弟子，將來隨著彌勒下生人間成佛，王的父母親將成為彌勒的雙親，弟弟成為彌勒第二位弟子。

²³⁵ 在南傳佛教史上只有伽摩尼王聲稱與彌勒有如此親密的親屬關係，伽摩尼王同時與彌勒有血緣與法緣的關係，連結血脈並傳承法脈，以此強調其王佛與未來

²³³ Joseph M. Kitagawa, "The Many Faces of Maitreya." *Maitreya, the Future Buddha*. pp. 16-17.

²³⁴ Joseph M. Kitagawa, "The Many Faces of Maitreya." *Maitreya, the Future Buddha*. p. 15.

²³⁵ 韓廷傑譯，〈《大史》〉頁 244-248。

佛之救世角色與功能。《大史》作者這樣的安排可以合理解決王的罪業嗎？或是別有其他特殊的目的？

(三) 伽摩尼王、未來佛與救贖史

彌勒信仰對娑婆世界苦難眾生而言，提供一個美好未來的想像與憧憬，特別是楞伽島從夜叉撓亂的蒙昧之地，到佛教傳來為島上帶來文明與希望，但卻又長期飽受到泰米爾人的威脅，島上居民常有教法、國家與民族即將被毀滅的危機意識，集體產生末法時代的不安與焦慮，並且醞釀出極力維護、保存教法之氛圍，因而渴望得到人間聖王與天上神祇之護祐，並盼望彌勒未來佛的人間樂土能在楞伽島實現。伽摩尼王傳承由佛陀、毘闍耶至阿育王之救世及護法角色，並且融合佛陀所代表的正統系譜、毘闍耶所象徵之楞伽島本土、阿育王之佛教國王典範及彌勒所呈現的未來希望與救度等元素，是《大史》所形塑的楞伽島本土王佛，保護教法的安住，打敗泰米爾人，統一楞伽島，死後被聖化為未來佛，未來將隨彌勒在人間樂土中成佛，度化更多人解脫輪迴之苦，因此也成為楞伽島的未來佛，為島民許下一個美好未來的期待。伽摩尼王雖然殺害成千上萬的泰米爾人，但因善業生兜率天，未來成佛後即使有業報，也不會有苦受，更可能在未來下生人間度化楞伽島人。這樣巧妙的安排解決了國王罪業的問題，使王得到終極救度，也確保教法得以延續，並且使楞伽島全民能安居於此人間樂土，因佛法而得救度。

四、小結

國王為了教法的存亡而殺人有其時代背景因素，阿羅漢之說法受外在因素與複雜政教關係之影響，雖然在宗教倫理面無法被接受，並且自相矛盾，不過以彌勒未來佛之說法，積功德善業而生天，並且成為彌勒弟子，將其殺人罪業暫時擱置，直到未來隨彌勒下生人間成佛，即使因緣成熟受惡業果報也不覺苦，另闢蹊徑解決國王罪業問題，並且得終極救度，更進一步確保教法得以延續與安住，楞

伽島全民也會因未來佛的降臨而得救度。伽摩尼王被形塑成一位保護教法的偉大國王，使神聖之地與特選之民因教法而得救贖，這樣的安排也展現出《大史》神聖救贖史之風格與特色，及其背後之宗教與政治目的。

本章小結

伽摩尼王為護教殺害泰米爾人之爭議，應從當時的政治與社會脈絡理解國王的處境與阿羅漢對升天說的解釋。首先是斯里蘭卡本身孤懸於南印度洋，只有西北部與印度大陸相鄰，雖然較泰米爾人早移居於此，但歷史上多次受泰米爾入侵之威脅，驅逐異族建立統一的僧伽羅王國，成為國王責無旁貸的重要任務，在公元前三到二世紀時，泰米爾王伊拉羅在西北部地區統治四十四年，此時伽摩尼王以保護佛教為號召，帶著佛舍利與僧眾共赴戰場，打敗入侵的泰米爾人，統一全島於僧伽羅佛教旗幟之下。其次是伽摩尼王殺害泰米爾人雖是為了佛教弘傳與僧伽羅民族的利益，其動機是為公眾利益，但作法違背教義，其正當性受質疑，以善心包裝罪行，會使人迷失，而無法產生罪意識，因此失去悔過的契機；另一方面國王聲稱此役是為了佛教不是為了王權統治，但國王已將民族、佛教與領土三者合一，此說無異是將佛教作為統治的工具，護教其實就是為了統一的王權。另外由於王權與僧伽處於互利共生的政教關係中，僧人亦加入作戰行列，涉入世俗政治，形成共犯結構，因而失去罪意識，更失去宗教之超然立場，無法指正國王護教與殺人的道德矛盾，礙於王權之威權，亦無法協助國王悔過，因此聲稱國王殺人仍可升天。最後是佛教在地化之後，宗教與政權結合，以護教之名，做出違背教義的行為，教法的延續關係到政權的生存，阿羅漢對教法的詮釋，嚴重挑戰佛教的基本倫理價值。

國王的罪在經典時期是以懺悔程序處理罪的問題因而得以脫離罪惡的不安與苦悶，善業可使犯罪者重罪輕報，但仍需承受惡業的果報；教史中的伽摩尼王

沒有以懺悔處理罪的問題，而是以生兜率天的救度方式，脫離殺人的罪業，國王可能因善業而重罪輕報，但惡業不能一筆勾銷。阿闍世王殺父之罪經由懺悔出罪，受拍毬地獄的果報，最後出家修行，走向解脫成佛的道路；在上座部佛教將國王的罪轉變成以生天救度的方式除罪，死後被聖化為彌勒佛的弟子，未來可隨之成佛。

阿羅漢們對國王害生的合理化不僅影響佛教的教義的發展，也影響斯里蘭卡的族群和諧與國家發展的命運，伽摩尼王殺人的罪過，沒有懺悔與道歉，讓這歷史仇恨越滾越大，這歷史死結早在兩千多年前就應解開，伽摩尼王當時感到難過後悔，即應向死傷的泰米爾人道歉懺悔，則不會讓這仇恨滋長蔓延。直到現代這個沒有改正的過錯仍造成斯里蘭卡內部的衝突與矛盾，甚至引發一連串死傷慘重的內戰，²³⁶ 並且阻礙國家的繁榮與進步，國王害生與悔過的重要性，須謹慎以對，以免禍害國家人民與後代子孫。

²³⁶ 整個長期內戰由 1983-2009 死亡人數超過十萬人。2005 年拉賈帕克薩（Mahinda Rajapaksa）當選總統後，以新一代伽摩尼王自居，於 2009 年清剿泰米爾叛軍，結束長達二十六年的恐怖內戰，因此被喻為現代伽摩尼王，但因爆發貪腐問題，在 2015 年意外敗選黯然下台。Neil DeVotta, "Sri Lanka: From Turmoil to Dynasty". pp. 132-136.

第六章 結論

國王無法填滿的欲望與貪婪的性格具有易犯錯性，雖然在世間的角色有其道德矛盾性，但國王位高權重，一念之間容易犯下難以彌補之罪過，國王的過錯在世俗法律難以定罪時，宗教倫理可以幫助國王覺察自己的罪過，才有懺悔的可能，進而脫離罪惡之苦，得到福樂或解脫的救度。不過由於環境與時代的不同，國王害生與救度的方式有了新的發展與詮釋，在此將由以下四方面總結由經典至教史國王害生合理化之轉變：比較二位國王之罪、懺悔與救度；害生悔過之轉變；救度途徑之爭議；害生合理化轉變的原因。此外也將探討國王懺悔對佛教與社會的影響；伽摩尼王的救度對南傳佛教的影響；最後將討論本研究未來可能發展之方向與議題。

一、比較分析國王的罪、懺悔與救度

阿闍世王約在公元前五世紀統一印度中北部，因貪圖王位而弑父，伽摩尼王約在公元前二世紀統一楞伽島，但為了保護教法與擴張領土，殺害泰米爾人，兩人皆犯下殺人重罪；阿闍世王依早期佛教的懺悔方式，向佛陀懺悔，說出自己弑父之罪過，請求原諒並且持戒不再犯，伽摩尼王只有意識到殺人的罪過，並沒有認錯請求原諒；阿闍世王因殺父之五逆罪，自己也受到傷害，但因為懺悔、善業與無根信，可轉變業緣而重罪輕報，只受拍毬地獄之果報，受完業報後出家修行得解脫；伽摩尼王沒有完成懺悔，但因善業的人天福報，阿羅漢聲稱王死後可升兜率天，成為彌勒的弟子，未來可能成佛而得救度，詳見表三。由經典時期國王害生懺悔的模式到教史中國王害生合理化的轉變，是否會對佛教的核心教義造成衝擊？伽摩尼王死後生天與未來成佛的說法，是否與因果業報相衝突？

表三、國王的罪、懺悔與救度之比較

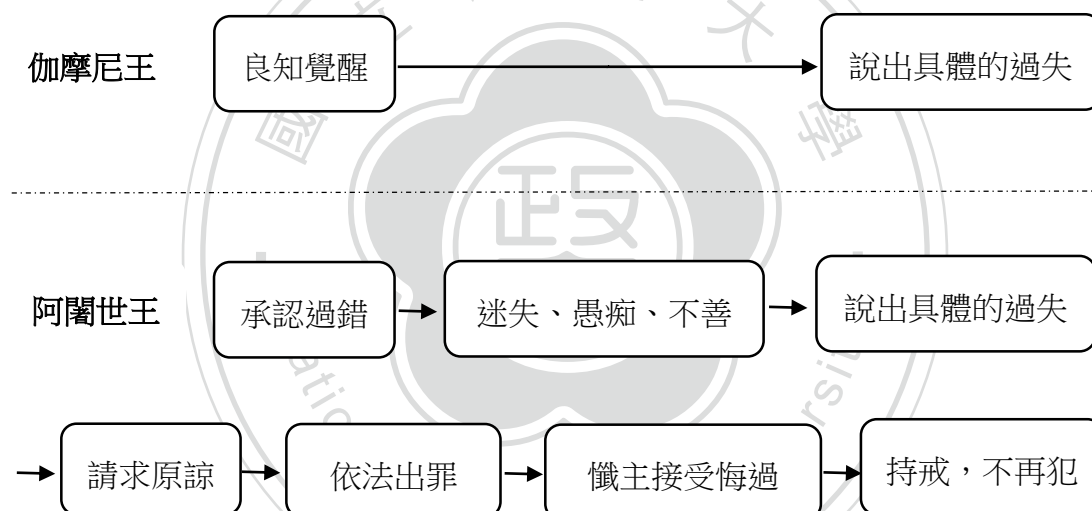
	阿闍世王	伽摩尼王
年代(公元)	前五~四世紀	前二~一世紀
位置/王國	印度中北部/摩揭陀王國	楞伽島/僧伽羅王國
主要殺業	殺父(五逆罪)，戰爭殺業	滅殺泰米爾人
宗教師/方式	佛陀/沙門現生果報	阿羅漢/生天說
懺悔方式	向佛陀懺悔，發露已過，三皈五戒，修習善法。	良知覺醒，說出殺人之罪過。
懺悔內容	狂愚、痴迷、無識，迷於五欲，實害父王，願世尊加哀慈愍，受我悔過。	因為我而屠殺成千上萬的人。
悔後餘罪	王已受傷，此生已毀。	沒有完成懺悔，罪業仍在。
功業、仁政	護持三寶，布施僧團，建佛塔，資助第一次結集。	護持三寶，建佛塔寺院，慈善事業，鞏固教法常住久安。
救度與果報	懺悔請求原諒，善業，無根信；拍球地獄、來世可生天、人、最後出家成佛。	善業；生兜率天成為彌勒弟子，未來可能成佛。

二、由經典至教史國王懺悔模式之轉變

由阿闍世王至伽摩尼王懺悔模式之轉變，可由圖四說明二者之差異，阿闍世王首先認錯，然後說出犯錯之原因，具體說出弑父之事實，請求原諒，依法出罪，佛陀接受其悔過，受持戒律未來不再犯，而這樣的程序應是早期佛教懺悔定型文，在懺悔儀式中所使用之儀文，給犯戒者清除罪過，重獲新生之機制。伽摩尼王從

小受五戒與佛學教養，不殺生與慈悲心應是深植心中的基本價值，對於護教而造成無數人死傷，感到難過與不安，王良知覺醒並具體說出所犯之罪過，但阿羅漢卻認為這樣的行為不會阻礙國王生天，王因此並沒有認錯道歉，請求原諒與持戒不再犯，王有罪意識的覺察，感覺到罪惡的痛苦卻沒有經由懺悔處理罪惡的問題，那麼王如何脫離罪惡得救度？因善業而生天的救度方式合理嗎？以下將由圖五說明國王救度之爭議。

圖四、由經典至教史國王懺悔模式之轉變



三、國王害生合理化與救度途徑之爭議

阿闍世王雖然犯下五逆重罪，向佛陀懺悔出罪之後，獲得內心平靜，但弑父之業力仍在，王布施、護持三寶，支助經典結集，由於懺悔與善業的力量，轉變業緣、破壞業力，得重罪輕報，甚至改變業果，受完拍毬地獄的果報之後，生兜率天之後又下生為人，多次上下輪迴之後，最後出家修道成佛，王雖害生違犯佛

教倫理與普世價值，以國王的高度行大布施與慈善事業，是有可能轉變業緣而重罪輕報，但不能抵銷之前的罪業，犯下五逆重罪即使是阿羅漢也是會受報，佛陀前生犯下殺人罪，仍是要受「木槍刺腳」之果報，因此阿闍世王受拍毬地獄之果報是符合教義之說法。另外即使是世間最高成就者如轉輪聖王，最後仍選擇出家修行成就佛道，才是生命圓滿的終極目標，在《沙門果經》中即強烈對比國王為欲望所勾牽，而犯下弑父重罪，內心充滿苦悶與不安；相較沙門之殊勝果報與內心平靜喜樂，棄世領域的絕對價值高於世俗政治領域，唯有出家修行最後成佛，才是國王終極救度之路。佛教傳至楞伽島之後，國王害生的合理化與救度途徑，因地制宜起了重大的轉變，《大史》作者撰述王為護教而殺人，若是以斯里蘭卡救贖史的角度思考，阿羅漢並不認為國王有罪，即使國王良知覺察，感到罪惡與不安，但也沒有引導國王行懺悔出罪儀式，也沒有誠心道歉請求原諒，而是以偉大的功德善業大於惡業而生天，此舉並沒有真正處理罪惡的問題，只是暫時擱置惡業，直到未來成佛即不會受業報之苦，此說已跳脫懺悔除罪之模式而以善業生天合理化國王害生之爭議，如果這樣的說法成立，那麼幾乎可以說即使有罪業只要累積功德善業就可以不受懲罰或受惡業果報，這是否與因果業報之宗教倫理相牴觸呢？為了護教殺人不算犯殺戒嗎？這是另闢蹊徑的創新說法？還是因地制宜地改變了佛教的核心價值？以下將討論這些轉變背後的原因。

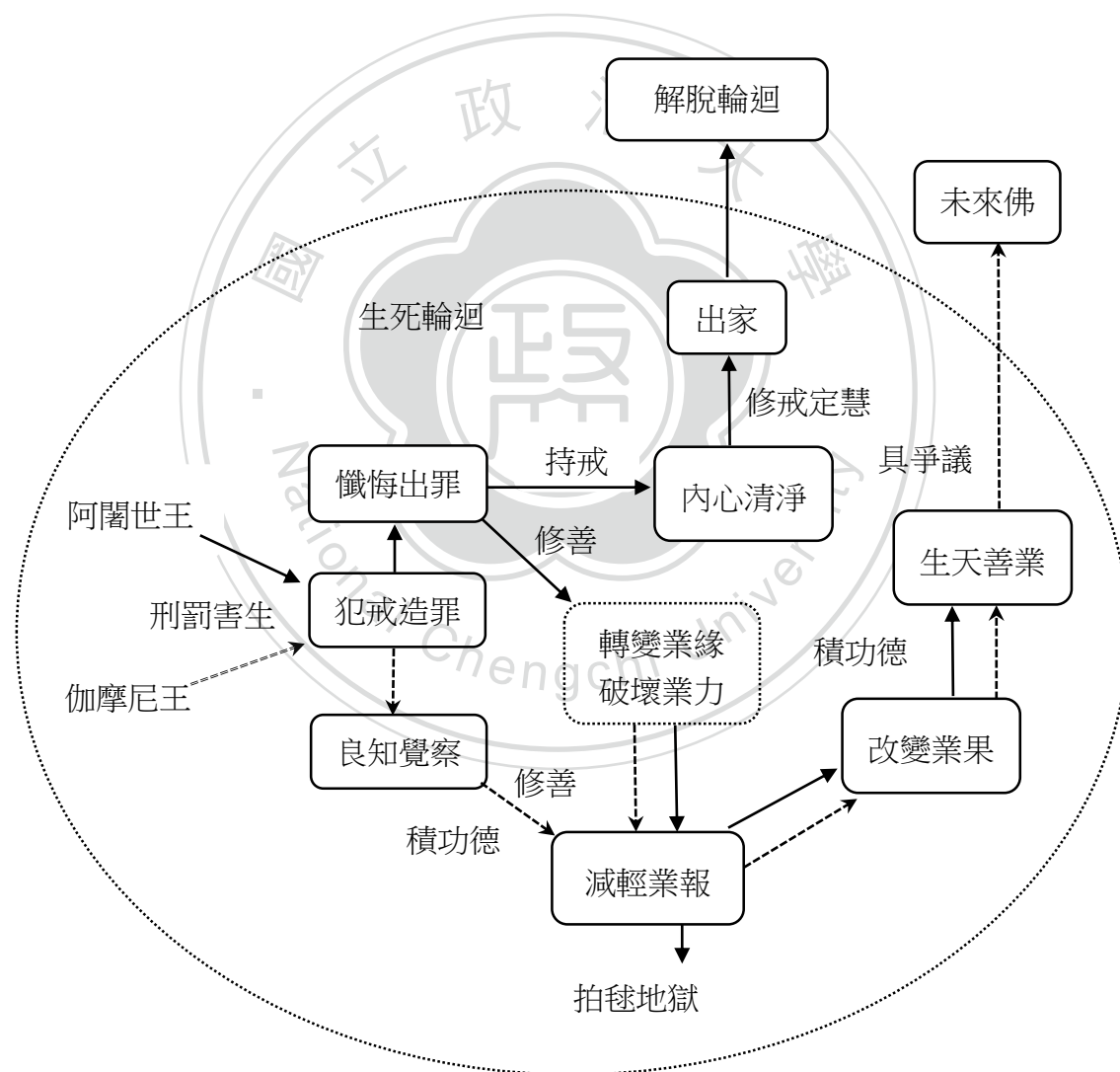
四、國王害生合理化轉變之原因

由阿闍世王至伽摩尼王，國王害生悔過已有一些具體的轉變，可由以下幾個面向分析這些轉變背後的原因，首先是外在政治經濟文化背景的改變，佛陀時期由於農業與經貿漸漸發達，造就商人居士階層興起，這些掌握經濟命脈的商人，成為資助沙門團體的主力，僧伽不須過度倚賴王權的護持，因而擁有較高的自主權與獨立性，不須遷就於國王的威權，充分掌握神聖領域的價值，成為宗教正法

的指導者，在國王犯錯時可以適時引導國王悔過，依正法規範國王行為；在伽摩尼王時期村社型的農業經濟不足以成為國王統一全島的助力，一般農民與百姓的布施也無法負擔僧團與寺院龐大的支出，僧伽的發展與經費高度依賴王權的護持，另外佛教在全島快速傳播深入民間各階層，成為凝聚僧伽羅人的主力，才是統一全島的重要助力，因此國王的權威與統治須仰賴僧伽的支持，遂發展成互利共生的政教關係，僧伽失去其宗教自主性，甚至成為共犯結構中的成員，集體失去罪意識，更無法引導國王懺悔出罪。其次是佛教在地化與國王角色的改變，佛教創始之初，佛陀是具有領袖魅力(charima)的教主，當時關注的主題是建立僧團與宣揚理念，國王則是護持、資助僧團；佛教在錫蘭落地生根後，僧團獲得國家力量的挹注逐漸組織化、機構化，漸漸失去出世修行的素樸本質與宗教性，僧團與寺院發展成兼具宗教、社會與政治性，佛教與土地、人民結合之後，成為楞伽島的國家宗教，教法之延續與存亡成為國王的重責大任，因為保護教法、土地與人民而違犯不害生之佛教倫理與普世價值，以政治層面而言國王行使職權而害生雖然有其道德矛盾但某種程度仍具有其正當性；在宗教面為了保護不害生的教法而害生則造成倫理價值的矛盾，不過此時教法存亡的重要性已凌駕於教義之上，因此須另闢蹊徑合理化國王害生的問題。最後是由救贖史的角度理解國王害生合理化之轉變，《大史》中所建構的伽摩尼王是一位僧伽與人民所期待的王佛，傳承佛陀正統系譜，繼承本土王統血脈，也是阿育王在楞伽島的化身，死後不但自己得救度，也給島民一個美好未來的希望，為了這塊土地與人民能因教法而得救度，雖然犯下殺業，但安住延續教法的善業實在是太大，死後生於兜率天，未來將隨彌勒下生人間成佛，所有的罪業將不會對國王造成傷害。以彌勒信仰與救贖史的角度看，這樣的解釋看似合理，但卻與經典核心教義相衝突，犯下殺人罪業，只要行善即不會受業報之苦，也不須為此付出代價，以正統自居的上座部佛教，對害生之罪的處理方式，已偏離經典中倫理教化的意義。不過面對不害生之普世價

值與教法毀滅的兩難抉擇中，在錫蘭特殊的文化與歷史情境中，阿羅漢選擇以生天成為未來佛，合理化國王害生之爭議。總之，國王害生之合理化，由阿闍世王以懺悔及善業得重罪輕報，至伽摩尼王時因時空背景與大環境之改變，已轉變成因善業生天，成為未來佛的方式合理化國王害生之爭議。

圖五、國王懺悔及救度路徑



五、國王害生合理化對佛教與社會的影響

阿闍世王是早期佛教國王懺悔的原型，也是犯五逆罪經由懺悔而得重罪輕報的重要案例，鼓勵犯錯的人無論什麼樣嚴重的過失，只要誠心懺悔，改過自新，都有機會脫離罪惡，重返光明與希望，再經由修善、持戒與修心仍可得救度甚至成佛。阿闍世王弑父懺悔事件，除了早期《阿含經》、《沙門果經》有記載此事外，大乘佛教時期成書的經典如《佛說阿闍世王經》、《阿闍世王問五逆經》、《大般涅槃經》等皆有記載此懺悔事件，隨著大乘佛教懺悔觀的發展，對阿闍世王懺悔除罪與業報問題也有新的詮釋觀點，除此之外在漢傳佛教廣為流傳之《慈悲道場懺法》，也以阿闍世王為例，鼓勵參與法會之信眾，當起勇猛心，至誠懇切發意懺悔，則得安穩樂。²³⁷ 阿闍世王懺悔事件對犯錯者而言，是一個非常勵志的懺悔案例，對佛教懺悔修行與儀式的發展，皆有重大的貢獻與影響。伽摩尼王犯下殺罪，但沒有以懺悔處理罪的問題，而是以修善生天成為未來佛的方式脫離罪惡得救度，阿羅漢對國王殺人除罪的解釋方式，也影響到懺悔在斯里蘭卡的發展，Gombrich 認為在上座部佛教不知悔過(penance)的觀念，也沒有悔過的儀式，²³⁸ 在鄉村地區人們認為只要累積足夠的善行，可以不須為罪過付出代價，幾乎可說是功德可以取消罪過，這些違反經典教義的觀念，卻在斯里蘭卡佛教中普遍存在，一線之隔的想法已成為非正統教義。²³⁹ 最後伽摩尼王為了土地、人民與教法而屠殺泰米爾人，並且統一全島建立僧伽羅人的佛教國家，這傳奇與光榮的歷史，卻成為島上僧伽羅人與泰米爾人族群衝突的歷史根源，甚至引發長達二十五年的

²³⁷ 「相與今日起勇猛心，發懺悔意，懺悔之力不可思議，何以知然？阿闍世王有大逆罪，慚愧悔責重苦輕受，又此懺法令諸行人得安隱樂。」《慈悲道場懺法》，CBETA, T45, no. 1909, p. 926c7-18。

²³⁸ Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*. p. 108.

²³⁹ Richard Gombrich, *Precept and Practice*, p. 217.

內戰，造成雙方嚴重的傷亡。國王所犯的罪過應當及時反省與悔過，認錯與道歉才不會滋長仇恨與衝突，統治者應引以為鑑，而不致重蹈覆轍，造成國家與民族難以收拾之災難。

六、伽摩尼王的事蹟與救度對南傳佛教的影響

阿育王是上座部歷史與傳說中佛教國王的典範(paradigm)，王保護僧伽，實行正法，推廣佛教的普世倫理價值，一直是南傳佛教國王仿效的模範。²⁴⁰ 不過在斯里蘭卡由於政教關係與國王角色的轉變，再加上佛教在地化之後結合土地與人民而成為國家宗教，因此理想國王的典範也隨之轉變，保護教法成為國王的重責大任，《大史》以神聖救贖史的角度，認為伽摩尼王為護教而屠殺泰米爾人，並不需承擔殺人的罪過，佛教的普世倫理價值，在錫蘭轉變成在地化的教法(sāsana)，足夠的善行可以免除罪過，王死後可生兜率天成為彌勒弟子，未來將成佛而得救度。《大史》試圖將伽摩尼王建構成一位錫蘭本土聖王，將國王提升至與佛相當之地位，因此王佛的想法影響錫蘭對世俗國王階序之提升，在三世紀稱國王為大士(mahāsattva)即是菩薩聖人，在十世紀時國王死後稱般涅槃，並且將會得成佛果位，在上座部佛教甚至將國王的雕像以佛或菩薩的形象呈現，國王幾乎等同於佛的想法也普遍存在於上座部佛教傳統。²⁴¹ 伽摩尼王成為上座部政教史聖王之新典範，影響上座部佛教國家對國王的期待，國王被聖化並寄予厚望，由保護教法的世俗國王到被聖化為王佛，不但使教法得以安住延續，更使國家與人民因教法而得救度，在緬甸甚至將國王與彌勒結合，成為人民未來之救世主，給予廣大苦難信眾許一個美好未來的憧憬。總之，由阿育王至伽摩尼王之國王典範的轉移，標誌著南傳佛教國王角色的重大轉變，政教關係也隨之改變，僧人涉入世俗政治，

²⁴⁰ S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*. p. 54.

²⁴¹ R. A. L. H Gunawardana, *Robe and Plough*. pp. 173-175.

國王被聖化為佛，佛教正法在此也必須轉變為區域佛教的教法，教史也趨向經典化而成為教法、土地與人民的神聖救贖史。

七、未來展望

有關國王害生合理化之究研主題，未來尚有一些可以進一步深入研究的議題，首先是阿闍世王的懺悔在不同時代與佛教傳統，有不一樣的觀點與詮釋角度，因此可以繼續深入探討阿闍世王弑父懺悔之案例，由此所謂「王舍城的悲劇」在不同經典的記載，可梳理出佛教懺悔之演變過程與時代意義；其次是可以進一步研究伽摩尼王的悔過與救度對斯里蘭卡族群融合與近代政治發展之影響，或者是對南傳佛教的影響；另外也可將研究主題轉移至漢傳佛教帝王之懺悔；亦可擴及不同宗教對國王害生合理化之比較，總之國王害生之爭議與合理化尚有許多值得開發與深究之面向，例如：對現代領導人的啟示；對政治與社會面的影響；國王懺悔工具之研究，伽摩尼王備有功德簿可累積功德，卻無法反省與悔過，因此可參考五戒十善與國王十法設計仁王功過格，幫助王自省與悔過，以上皆是可以繼續深入研究的面向與議題。

參考文獻

一、中文經典書籍

(一) 經典文獻

《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1。

《起世因本經》，CBETA, T01, no. 25。

《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26。

《輪王七寶經》，CBETA, T01, no. 38。

《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99。

《別譯雜阿含經》，CBETA, T02, no. 100。

《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125。

《佛說興起行經》，CBETA, T04, no. 197。

《大薩遮尼乾子所說經》，CBETA, T09, no. 272。

《阿闍世王問五逆經》，CBETA, T14, no. 508。

《阿闍世王授決經》，CBETA, T14, no. 509。

《佛說阿闍世王經》，CBETA, T15, no. 626。

《四分律》，CBETA, T22, no. 1428。

《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442。

《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435。

《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442。

《慈悲道場懺法》，CBETA, T45, no. 1909。

《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087。

《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125。

《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》，CBETA, X41, no. 728// Z1:64 // R64。

(二) 中文著作

王蘭 2005《斯里蘭卡的民族宗教與文化》，北京：昆侖出版社。

平川彰 2004《印度佛教史》，台北：商周出版。

瓦·伊·科奇涅夫著，王蘭譯 1990《斯里蘭卡的民族歷史文化》，北京：中國社會科學出版社。

保羅·里克爾著，翁紹軍譯 1992《惡的象徵》，台北：桂冠圖書股份有限公司。

柯志明 2008《惡的詮釋學》，台北：五南圖書出版。

查爾斯·埃利奧特 著，李榮熙 譯 1990《印度教與佛教史綱頁》第一卷，
高雄：佛光出版社。

韋伯 著，康特·簡惠美 譯 1993《宗教社會學》，台北：遠流出版社。

菩提比丘 英文編譯，德雄比丘 中文主譯 2002《沙門果經及其注疏》，嘉義：
法雨道場。

黃柏棋 2009《從聖典到教史：巴利佛教的思想交涉》，台中：明目文化。

雲井昭善 1997《パーリ語佛教辭典》 東京：山喜房佛書林。

渥德爾(A. K. Warder)著，王世安 譯，《印度佛教史》上，貴陽：貴州大學出版社。

- 楊惠宇 2005《彌勒信仰與輪王政治》，香港：珠海大學中國歷史研究所博士論文。
- 廖肇亨 2013〈導言(二)〉，李豐楙，廖肇亨主編《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫》，台北：中研院文哲所。
- 鄧偉仁 2014〈不害與刑罰的兩難：早期佛教與婆羅門傳統中的聖王想像〉，《漢語佛學評論(第四輯)》，上海：上海古籍出版社。
- 蔣忠新譯 1986《摩奴法論》，北京：中國社會科學出版社。
- 摩訶那摩等著，韓廷傑譯 1996《大史－斯里蘭卡佛教史》(上)，台北：佛光文化。
- 韓廷傑 1996《印度佛教史》，台北：文津出版社。
- 韓廷傑 2001《南傳上座部佛教概論》，台北：文津出版社。
- 韓廷傑 1996《島史》，台北：慧炬出版社。
- 鐘文秀譯 2011《薄伽梵歌(上)》，新北市：空庭書苑出版。
- 釋大睿 2000《天臺懺法之研究》，台北：法鼓文化。
- 釋印順 1993《華雨集二》，台北：正聞出版社。
- 釋印順 1981《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
- 釋聖嚴 2000《戒律學綱要》，台北：法鼓文化。
- 釋聖嚴著，莊國彬譯 2008《智慧之劍》，台北：法鼓文化。

二、外文著作

(一) 巴利經典

Carpenter, Estlin editor. 2001. *The Dīgha-Nikaya Vol.3*. Oxford: Pali Text Society.

Davids, Rhys and Carpenter, Estlin editor. 1995. *The Dīgha Nikāya Vol.1*. Oxford: Pali Text Society.

Oldenberg, Hermann editor. 1997. *Vinaya Piṭkaṃ Vol I. The Mahāvagga*. Oxford: Pali Text Society.

Oldenberg, Hermann editor. 1997. *Vinaya Piṭkaṃ Vol II. The Cullvagga*. Oxford: Pali Text Society.

Oldenberg, Hermann editor. 1993. *Vinaya Piṭkaṃ Vol IV Pācittiya*. Oxford: Pali Text Society.

Geiger, Wilhelm editor. 1958. *The Mahāvamsa*. London: The Pali Text Society.

(二) 經典英文譯本

Walshe, Maurice translator. 1995. *The Long Discourses of the Buddha-A Translation of Dīgha Nikāya*. Somerville, Mass. : Wisdom Publications.

Geiger, Wilhelm translator. 1912. *The Mahāvamsa*. UK: Oxford University Press.

(三) 外文專書

Chakravarti, Uma. 1987. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press

Collins, Steven. 1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gombrich, Richard. 1971. *Precept and Practice*, UK: Oxford University Press.

- Gombrich, Richard. 1988. *Theravada Buddhism*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Gunawardana, R. A. L. H. 1979. *Robe and Plough*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Jaini, Padmanabh S. 1988. "Stages in the Bodhisattva Career of the Tathāgata Maitreya." *Maitreya, the Future Buddha*. Edited by Alan Sponberg and Helen Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemper, S. 1991. *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kitagawa, Joseph M. 1988. "The Many Faces of Maitreya." *Maitreya, the Future Buddha*. Edited by Alan Sponberg and Helen Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikam, N. A. and Mckeon, Richard editor and translator. 1959. *The Edicts of Asoka*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyskere, Gananath. 1993. "Dutthagāmaṇi and the Buddhist Conscience." *In Religion and Political Conflict in South Asia*. Edited by Douglas Allen. Greenwood Publishing Group Reprinted. Delhi: Oxford University.
- Radich, Michael. 2011. *How Ajātasattu Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Rahula ,Walpola 1956. *The History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena.
- Ricoeur, Paul 1969. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.
- Silva, K. M. De. 1981. *A History of Sri Lanka*. Berkeley and Los Angeles: University of

California Press.

Tambiah, S. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tambiah, S. 1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Tambiah, S. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Thapar, Romila. 1966. *A History of India*. England: Penguin Books.

Tharpa, Romila. 2003. *The Penguin History Early India from Origins to AD 1300*. London: Penguin Books.

Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. UK: Cambridge University Press.

Ven. S. Dhammika English rendering. 1994. *The Edicts of King Asoka*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

三、期刊論文

(一) 中文期刊

黃柏棋 2012 〈梵行為何必要：論佛教興起時代之宗教倫理思想〉，《正觀》61，頁 5-54。

摩羅 2007 〈原罪意識與懺悔意識的起源及宗教學分析〉，《中國文化》2，頁 51-60。

(二) 日文期刊

畑 昌利 2012 〈Pali 仏典における阿闍世王〉，Journal of Pali and Buddhist

Studies (26) pp. 15-40。

畑 昌利 2011 〈初期仏典における懺悔の諸相〉，*Journal of Pali and Buddhist Studies* (25) pp.41-59。

畑 昌利 2010 〈Pali 「沙門果經」 と阿闍世王〉，*Journal of Pali and Buddhist Studies* (24) pp. 3-24。

畑 昌利 2010 〈傷ついた阿闍世王〉，《*印度佛教學研究*》59 (1) p. 209-214。

(三) 英文期刊

Attwood, Jayarava Michael. 2008. "Did King Ajātasattu Confess to Buddha, and did the Buddha Forgive Him?" *Journal of Buddhist Ethics*. pp. 278-307.

DeVotta, Neil. 2011. "Sri Lanka: From Turmoil to Dynasty". *Journal of Democracy*, 22(2):130-144.

四、數位資料與參考網站

羅因 2002 〈佛教布薩制度的研究〉，《*儒佛會通暨文化哲學學術研討會論文集*》第六屆(上) 頁 389-406，台北：華梵大學哲學系。全文下載自佛學數位圖書館暨博物館網站 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw> 2017.1.15。

釋惠空〈懺悔析義〉，本文 1999 年發表於《*佛學與人生學術研討會*》，頁 25-36，台中：逢甲大學人文社會學院出版。全文下載自 佛藏山慈光寺網站，http://www.fozang.org.tw/digest_1_1.htm 2013.7.10。

印度學佛教學研究搜尋網站 <http://www.inbuds.net>。

Bibliography of Asian Studies (BAS) <http://quod.lib.umich.edu/b/bas/>。