

人天師範 VS. 轉輪聖王

——從釋迦佛陀論出世與入世的抉擇課題

慧開

南華大學生死學系、所教授兼主任

一、前言

距今十年前（一九九六年），中台禪寺發生了一起因大學生集體出家，而在社會上引起軒然大波的事件。事後分析該事件的整個來龍去脈與情勢發展，中台禪寺的應對方式與處理過程不無瑕疵，無怪乎引起學生家長的強烈抗議，以及社會輿論的交相指責，並且導致各級教育主管機關與學校因噎廢食，有很長一段時間停止了各項佛學營隊或者與禪修有關的淨化青少年身心的活動，佛教界也因此而遭致不小的無妄之災。然而，「中台禪寺集體出家事件」並非本文所要討論的主題，而只是筆者藉以凸顯出家問題的楔子。

在中國文化的傳統觀念裡，尤其是從儒家的立場來看，「出家」一事向來就令人疑慮與排斥，甚至於不斷地遭受到儒者嚴厲的抨擊，即使是在佛教鼎盛的唐代亦是如此[註 1]。其實，不只是在中國，就是在佛教的源頭與母國——印度，對於佛教所提倡的「出家」觀念與模式，也一直就是個引起爭議的論題。因為基本上，佛陀當時的印度也是一個非常重視家庭倫常與家族制度的農業社會，而佛教所提倡的出家觀念顯然與此一傳統有嚴重的扞格與衝突。

然而與中國傳統社會大相逕庭的是，古代印度社會自吠陀時代開始，每個人因其出生之身分、階級、職業等之不同，而定其種姓（caste），嚴格地區分為四種貴賤有別的種姓階級，亦即「四種姓」（梵名 *catvāro varṇāḥ*）：（一）婆羅門教僧侶及學者之司祭階級（梵名 *brāhmaṇa*，婆羅門），為四姓中之最上位，學習並傳授吠陀經典，掌理祈禱、祭祀，乃是諸神與人民之間的媒介；（二）王侯及武士階級（梵名 *kṣatriya*，刹帝利），掌管政治及軍事；（三）農、工、商等庶民階級（梵名 *vaiśya*，吠舍）；（四）奴隸階級（梵名 *sūdra*，首陀羅），乃指最下位之奴隸階級，終身以侍奉前述三大種姓為其本務。由此乃構成舉世特異之社會階級制度。此一壁壘分明的種姓制度，祖傳父承子孫相繼，代代世襲，無可改變，最後成為印度正統婆羅門思想中的磐石。

此外，在印度文化中伴隨著種姓制度還有一項特別的傳統，即是四姓階級中的「婆羅門、刹帝利、吠舍」前三大種姓，享有祭祀神明與禮誦吠陀經典的權利[註 2]，死後得再投生於世，等於特別賦予第二次生命，故又稱為「再生族」（梵名 *dvija*）。反之，首陀羅則無任何宗教

特權，既無祭祀神明與禮誦吠陀之權利，亦不得投生轉世，等於無第二度之生命，故稱為「一生族」（梵名 *eka-jāti*）。

除了誦經與祭祀的權利之外，「再生族」還享有人生「四住期」或「四行期」（梵名 *āśrama*）制度[註 3]的宗教權利，簡述如下：

（一）**梵行期**（梵名 *brahmacārin*），亦即是學生時期，八歲就師，於其後十二年間學習吠陀聖典與祭祀禮儀。

（二）**家住期**（梵名 *grhastha*），即是成家立業時期，返家結婚生子，祭祀祖靈，經營俗務。

（三）**林棲期**（梵名 *vānaprastha*），亦即出家期，年老退休後，則家產讓子，棲居樹林，修持苦行，專心思惟，進入宗教之靈性生活。

（四）**遁世期**（梵名 *sannyāsin*），亦即雲遊期，棄絕世俗之執著，被粗衣，持水瓶，遊行方外，遍歷人間。[註 4]

承上所述，雖然在印度婆羅門宗教文化之中，本來就有出家的制度，然而它是建立在先行維持世俗居家的傳統，再行「出世俗之家」這樣的概念上，與後來佛陀所行所倡之「出三界之家」與「出煩惱之家」，在理念與作法上均有極大的不同。此外，佛陀提倡四姓平等，不分出身與階級，人人均有出家修道的資格與證悟佛道的潛能，這種革命性的觀念與作法，在當時就遭致正統婆羅門思想的不斷抨擊。

喬達摩·悉達多（*Gautama Siddhārtha*）太子從深宮走出王城之四門遊觀，先後目睹了眾生老、病、死苦的實況與沙門的解脫自在，因而決心出離王宮，到雪山出家修道，六年之後成等正覺，號釋迦牟尼佛（*Śākya-muni Buddha*），大轉法輪，普度眾生。在這段出世與入世的抉擇過程中，所引發與展現的人生問題，不只是在中國，即使是在印度，也一直都是個深具爭議性的論題。本文嘗試從世間法與出世間法二者之間的弔詭與兩難情境，提出一些不同層次的看法，並分析詮解釋迦佛陀「為何」及「如何」抉擇世間與出世間法的衷曲。

二、出世與入世在印度文化中的內在衝突

綜觀印度文化發展的脈絡，自《梵書》（*Brāhmaṇa*）時期開始，輪迴的思想已經興起，而在《奧義書》（*Upanisads*）時代之後，以解脫為究竟目的之思想儼然蔚為主流，並且重視瑜伽（*yoga*）與禪定（*dhyāna*）的修行方法，成為印度宗教思想的特徵與傳統。雖然如此，但是正統婆羅門教的教義仍然十分重視世間倫理與義務，而且極力維護種姓制度，視其為印度社會制度的磐石。因此，在這樣的背景之下，釋迦牟尼佛的應化世間與佛教的興盛，無可

避免地與印度傳統思想，特別是正統婆羅門教思想，形成一種緊張的對立關係，而且很早就反映在佛教的經論典籍之中。今筆者嘗試從藏經裡有關佛陀傳記的論述切入，來探討出世與入世思想的交涉與辯證。

(一)釋迦牟尼佛之應化事蹟：八相成道

在佛教的大小乘經論典籍之中，將釋迦牟尼佛一生之教化行儀，總為八種相——即是具有特別重大象徵意義的八項事蹟——稱為「八相成道」。此種說法自古即有，及至後世，通常係指：1.降兜率相、2.託胎相、3.降生相、4.出家相、5.降魔相、6.成道相、7.說法相、8.涅槃相[註 5]。這當然不全是從客觀史實的角度所作的敘述，而是根據佛教根本宗旨的立場，對釋迦牟尼佛之應化世間，就象徵意義的層面，所作之表法與詮釋，而且其中帶有一定程度的神話色彩。雖然如此，其中仍然透露出不少深刻的宗教哲理，顯示出在出世法與入世法之間，人生抉擇的兩難情境。

(二)悉達多太子：轉輪聖王與人天師範的預言

根據佛教藏經中有關佛陀生平之記載與敘述[註 6]，在悉達多太子降生後不久，其父淨飯王（梵名 Śuddhodana）就召集諸相師與婆羅門等，為太子看相，以斷吉凶，並且為太子命名。諸位相師與婆羅門等，在瞻仰過太子的形容之後，一致讚歎此子身具三十二大丈夫相[註 7]。根據印度古聖先賢之所述，任何人具足三十二丈夫相者，生於世間，定有二種果報不差，而更無第三種可能性。一者，若是入世在家者，必然得作轉輪聖王，統領四天下，護持大地，七寶具足，不用武力征服他人，自然海內歸順，天下太平。二者，若是捨棄王位，出家修學聖道，必得成等正覺，作人天師範，度脫眾生出生死海，達涅槃岸。根據《佛所行讚》的敘述，淨飯王在聽取諸相師與婆羅門的預言之後，歡喜供養之餘，立刻表明心聲：

我今生勝子，當紹轉輪位，
我年已朽邁，出家修梵行，
無令聖王子，捨世遊山林。[註 8]

其中的意思十分明白，就是因為己身已經後繼有人，他本人可以安心地準備出家修道去了；但是太子則必須接棒，作轉輪聖王，萬萬不得出家。雖然是短短的幾句話，卻已經蘊含了印度文化中，面對出世與入世抉擇課題的玄機。

接著，有位德高望重的仙人名曰阿私陀（梵名 Asita）來訪淨飯王，請求參見太子。阿私陀仙人在瞻仰過太子的相好之後，斬釘截鐵地向淨飯王稟報，太子有百善相及八十隨形好[註 9]，絕非世間輪王之屬，成年之後，必然出家學道，作人天師範。淨飯王聞言之後，心如刀割，肝腸惱沸，不能自己。然後淨飯王引用其餘諸相師與婆羅門的觀點——亦即太子必定成為轉輪聖王的預言，而與阿私陀展開一番爭辯。阿私陀不斷堅持自己所言真實不虛，並謂其餘人等，皆是阿諛妄語、諂媚之詞。淨飯王在失望之餘，轉而央求阿私陀，有何方法能令太子久處世間而不欲出家。《佛本行集經》之中，對其間的情節與轉折有相當生動的描述，充分流露出入世與出世思想的內在衝突。[註 10]

阿私陀仙人對於太子出家的預言，成了淨飯王心中的痛，從此以後他想方設法，不讓太子有絲毫出家學道的念頭。他以為最好的辦法，就是將太子留置在宮廷之內，不與世間外界接觸，還特別為其造了三時殿：一者暖殿，以擬隆冬；第二涼殿，擬於夏暑；其第三殿，用擬春秋二時寢息，並供給以錦衣玉食、聲色伎樂，以羈絆其身心[註 11]。而且敕令諸大臣等，於太子成年後絕對不得對其述說阿私陀仙人預言之事。[註 12]

(三)悉達多太子所受的教育及其影響

淨飯王為了讓太子未來能夠成為轉輪聖王，自然非常重視他的啓蒙與養成教育，在他屆滿八歲學齡之時，即為他延請碩學之婆羅門，教授種種書論以及武技、軍戎、兵仗、智略等事。太子不但從婆羅門受學梵書六十四種，而且又從武師學習兵戎法式二十九種，以及天文、祭祀、占察等事[註 13]。悉達多以太子之尊，受到良好的教育與訓練，文武兼備，殆無疑慮。

淨飯王以為精緻優渥的生活環境，加上在自己主導之下所進行的良好宮廷教育，就能斷除太子未來可能會出家的念頭，一勞永逸地解決他心中一直恐懼與罣礙的問題；卻從未料想到，自古侯門深似海，這種深宮大院的生活本身就是問題的根源之一。榮華富貴、養尊處優、錦衣玉食、聲色犬馬，對於一般世俗大眾而言，可能是夢寐以求的幸福人生；然而對於有深度思想的人來說，卻是一種身心發展的束縛與靈性成長的重擔。

再者，從精神生活的層面來說，人類天生即是哲學思考的動物，終其一生都會不斷地嘗試探索宇宙人生的意義與奧秘。就以悉達多太子所受到的傳統婆羅門思想教育而論，其內容包含了家庭倫常、社會倫理與宗教哲理；可以想見，在面對印度當時的文化傳統、政治環境與社會背景所衍生的問題，諸如：思想上百家爭鳴，政治上群雄割據，社會上種姓階級，經濟上貧富不均……等等，都是活生生的事實與無法掩飾的現象。太子的老師們未必都能解決他心中對於宇宙人生的疑惑，以及滿足他對人生終極關懷與終極真實的探討與追求，但必然會刺激他探索的動機，以及提供他思惟的資糧。悉達多太子未必一定要四出城門，才能體察民間疾苦與社會實相。筆者認為，在諸多佛典經論之中，所述太子「四門遊觀」[註 14]的事件，其在宗教哲理上的象徵意義，遠超過其為客觀史實的記述。雖然如此，但「四門遊觀」此一事件仍不失為一段非常深刻的人生啓示，而且其中含藏了悉達多太子抉擇出世與入世的伏筆。

(四)悉達多太子「四門遊觀」的反思

深居未出的悉達多太子終於忍不住宮廷生活的鬱悶與父王的約束，不斷要求能外出王宮，一窺外在世俗世間的實相。在得到父王允許之後，先後從王城之城門四方分四次出遊。前三次分別親眼目睹老者、病者、死者之苦，因而思惟並且質疑有何對治與解脫之道；在不得其解之餘，深感人生之苦空無常與迷惑顛倒。最後一次出遊，卻遇見出家修道之沙門，形容莊嚴、舉止安詳、身心愉悅，遂燃起對治煩惱與解脫生死之希望，而決意出家。

這起四門遊觀的事件發生在太子二十九歲之年，乃約孔子所云「三十而立」之年，中印兩國在人生成長歷程思想上相互呼應，饒有深意。至於四出城門的重點，根本不在於太子親身見證到了眾生所呈現出的「老、病、死苦」之表相，而在於其針對「老、病、死苦」所蘊含的深層意義所作的觀照與反思。讓我們換個角度來思考這個問題，老、病、死苦是人人所耳聞目睹的生命現象與常態，悉達多太子天縱聖明，豈有不知曉之理？問題在於，雖然表面上人人知曉，實際上卻是個個迴避，不願面對問題核心之所在，反而採取一種鸵鳥式的心態來回應。

試以「死亡」一事為例來作觀照與反思，所有的眾生從一出生就朝著生命旅途終點的方向邁進，這是一個實存的客觀事實，沒有人會懷疑這一點，但是絕大多數人都不願面對，而極力迴避掩蓋這個事實：「死亡」其實就是我們「存在」的一部分，而且是不可分割的一部分。德國哲學家海德格在他的《存在與時間》一書中，對人的存在以「實存分析(existential analysis)」的觀點下了一個定義：人是「向死的存在(being-toward-death)」¹⁵。如此坦白而直接了當的分析，對於貪生怕死而又醉生夢死的芸芸眾生而言，難免顯得過於冷酷無情，但也唯有認真地面對死亡，生命的意義與存在的價值才得以彰顯，吾人「向死的存在」之單獨實存主體不到生死關頭，多半彰顯不出海德格所說的「實存的本然性(the true authenticity of existence)」¹⁶。這也就是為什麼參禪的行者，大事未了，如喪考妣。就是因為他雖然還未徹悟此一生死大事，卻已經體認到了「日日向死的存在」此一「最單純平凡」，同時也是「最恐怖可怕」的實存狀態。就如同伊莉莎白·庫布勒·羅斯(Elizabeth Kübler-Ross)所言，死亡並不是一種威脅，而是一項挑戰。^[註15]

然而絕大多數的眾生既不願、也不敢直接面對吾人生命中的「老、病、死、憂、悲、惱、苦……等」種種現實問題的挑戰，終為無明之所縛，煩惱之所轉，生死疲勞，求出無期。悉達多太子正是藉著四門遊觀以啓迪眾生，勇敢地面對「生命中的核心問題」以及「生命問題的核心」，此乃人生責無旁貸的當務之急。

(五)悉達多太子出家時機之抉擇

悉達多太子於十六歲時與耶輸陀羅(梵名 Yaśodharā)成婚^[註 16]，一說是十九歲^[註 17]，不過以印度文化早婚的傳統，以上這兩種可能的說法都不算太早。耶輸陀羅王妃，出身於太

子母后摩耶夫人(梵名 Mahāmāyā)的家族一系，也是同為刹帝利種姓的拘利族(梵名 Koli)。結婚生子，在世間乃天經地義之事，尤其是王室之後(不分古今中外)，傳宗接代更是重責大任，耶輸陀羅不負所望，生了一個男孩，名曰「羅睺羅」。

關於小王子羅睺羅命名的由來，也饒富趣味。羅睺羅，梵語作：Rāhula，其意為日蝕或月蝕，所以在漢譯經論中，有意譯作覆障、障月、執日。以其生於羅睺羅阿修羅王障蝕月時，故有障月、覆障之名[註 18]。而南傳佛教所主張的另一種說法，則是淨飯王得知太子妃生下一子，遣人告知悉達多太子，太子聞訊即說：「一個障礙誕生了，一項羈絆束縛又產生了。」淨飯王得知此事，遂將新生的小王子命名為：羅睺羅。[註 19]

至於小王子羅睺羅出生的時間，牽涉到太子離開王宮與出家學道之時機，在諸經論的記載中，也有不同的說法，其中所蘊含的意義十分微妙。南傳佛教的說法，多數是主張羅睺羅出生於太子二十九歲出家的前夕[註 20]。而北傳漢譯的經典之中，則有不少是說羅睺羅處在母胎中長達六年，而出生於佛陀成道之夜，此說有違世間常理，近於神話[註 21]。根據現代學者的說法，多數認為太子於十六歲結褵，而於二十九歲，在四門遊觀事件之後，而於小王子羅睺羅誕生之當日，決心離開王宮，出家學道。[註 22]

若以世間倫常的觀點來評論，悉達多太子身為王儲，理當亟思為國祚承先啓後，為父王分憂解勞，為社稷樹立典範，為黎民謀求福祉。而他卻背道而馳，不但違逆父王，拋妻棄子，而且居然是在小王子羅睺羅誕生之日，狠心離開王宮出家學道。如此行徑，於國曰不忠，於父曰不孝，於妻曰不仁，於子曰不義。然則話說回來，睿智如悉達多太子者，難道不明白箇中之道理？應非如此。此即是世間法與出世間法之弔詭與衝突之所在，也正是悉達多太子抉擇出家的玄機之所在。

然而，吾人若能跳脫世俗的窠臼，冷靜清晰地觀照世間，則有另一番深刻的思惟。古今過往多少聖王明君，牧化黎民；多少英雄豪傑，叱吒風雲；多少才子佳人，鸞鳳和鳴；於今安在？世間的榮華富貴、國泰民安、風調雨順，可曾長久？世間的悲歡離合、恩怨情仇、是非傾軋，可曾止息？

從出世間法的觀點來看，忠孝節義、三綱五常，此皆是隨順時空因緣所假立之世間法與世俗諦，對於國家社稷與黎民百姓，無疑地是社會倫常道德之必然規範，但是卻根本無法徹底化解祛除眾生心中無明煩惱之積習與執著，所以在世間，上自帝王將相、百官朝堂，不鉤心鬥角者鮮矣；下至升斗小民、家家門庭，是非無間、恩怨不斷。

《三國演義》的開卷詞所引述明代楊慎所作的一闕詞(調寄〈臨江仙〉)：「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄。是非成敗轉頭空，青山依舊在，幾度夕陽紅。白髮漁樵江渚上，慣看秋月春風。一壺濁酒喜相逢，古今多少事，都付笑談中。」[註 23]刻劃出生命深層的體驗與感懷。白居易在其所作的〈長恨歌〉之中，也一語道盡：「天長地久有時盡，此恨綿綿無絕

期。」充分表達了世間流轉生命深層的無奈。悉達多太子毅然決然出離王宮，必然於世間法之深層困境有以見之，而選擇在小王子羅睺羅誕生之是夜，當機立斷，義無反顧地離開王宮出家學道，正是爲了凸顯世間法的虛假不實與內在困境。

三、轉輪聖王之理想與文化意涵

(一)轉輪聖王的出處與釋義

「轉輪聖王」一詞，梵語作 *cakra-varti-rājan*，巴利語作 *raja cakkavattin*，意譯作轉輪王、轉輪聖帝、輪王、飛行轉輪帝、飛行皇帝，意即旋轉輪寶（相當於戰車）之王。輪王擁有七寶：輪、象、馬、珠、女、居士、主兵臣；同時具足四德：長壽、無疾病、容貌出色、寶藏豐富；統一須彌四大部洲，以正法御世，其國土豐饒，人民和樂。

轉輪聖王，其實這是印度遠古的傳說，可以追溯至婆羅門教成立以前，並非佛教所創的說法，然而後來無論是婆羅門教或是佛教，都接受並採用了這個傳說，並且賦以當時代的意義及宗教義理上的詮釋。與中國古代三皇五帝等聖王的說法類似，轉輪聖王多出現於印度太古時期，佛典中諸經論舉其名義者頗多，而且不只是大乘佛教的經典，早期的四部《阿含經》中也有很多記載，乃至介於大小乘之間的一系列彌勒下生經典中，也有深刻的描述。例如頂生王[註 24]、大善見王[註 25]等，皆係印度文化中所傳說實際出世於太古時代之聖王。

今舉數例以見一般，據《長阿含經》（卷二）第二分〈轉輪聖王修行經〉所載：當來彌勒佛應化出世時，儂伽轉輪聖王亦將出現於世[註 26]。而據《悲華經》所載：於往昔過恆河沙等阿僧祇劫，有世界名刪提嵐，是時大劫名曰善持，於彼劫中有佛出世號曰寶藏，有轉輪聖王名無量淨[註 27]。又據《阿毘達磨俱舍論》（卷十二）〈分別世品第三〉所載，轉輪聖王出現於人壽無量歲至八萬歲之時[註 28]。此外，還有一部《大薩遮尼乾子所說經》中，對轉輪聖王有相當詳盡的描述，其中的重點是，轉輪聖王不僅須具備治理國家的能力，同時也須有非凡的個人德行，二者缺一不可[註 29]。君王如果只有能力，卻沒有德行，可能會因威勢而惱害眾生；但如果只有德行，卻無能治理國家，也不能保障人民安居樂業。

轉輪聖王出現世間之說法，盛行於佛陀時代，諸經論將佛陀與之比擬之處甚多。《雜阿含經》（卷二十七）、《大智度論》（卷二十五）即以轉輪聖王之七寶及其治化，與佛之七覺支等並舉，或將佛陀說法稱作轉法輪，比擬轉輪聖王之轉輪寶[註 30]。又據《瑜伽師地論》（卷二）與《俱舍論》（卷十二）等之記載，稱轉輪聖王之輪寶有金、銀、銅、鐵四種，以資分別其輪王之等級，又稱爲四種輪王[註 31]。四種輪王之文盛武德，其優劣不一。金輪王係由四方之諸小國王主動來迎，擁立爲共主；銀輪王則自往彼方諸國，不假威勢與兵戎而彼等即臣伏之；銅輪王則須至各方振威宣示，諸國方乃臣伏；鐵輪王且須至彼國列兵陣現軍威，

始能令彼臣伏。然而一切輪王均無須傷害諸國百姓，即可令其臣伏，並於各方普勸人民修十善道，安居樂業。

(二)轉輪聖王思想的文化意涵

印度文化中之轉輪聖王思想，不論其是否為實際政治現象，或者只是傳說中的神話，都很明白地反應了黎民百姓望治心切的政治需求與心聲。根據佛典中的記載，在轉輪聖王出世的時代，風調雨順、國泰民安、干戈止息、天下承平，不但五穀豐登，而且珍寶現世，有如人間勝境。

其實不只是在印度，在中國古代亦是如此，這種聖王思想是普遍於古今中外的。以孔子為例，他曾任魯國的司空、大司寇，負責農工、司法行政等職務，後來不滿魯君的昏庸愚昧、聽信諂言、迷於女色，因而掛冠求去。他離開故鄉之後，開始周遊列國，歷經了齊、宋、衛、曹、鄭、陳、蔡、楚等國，目的就是為了尋找一位堪任「內聖外王」的聖主明君，看看自己是否能被重用，以便施展治國的抱負與經世濟民的長才，實現平天下的崇高理想。可惜孔子與當時諸王之道術大相逕庭，以致於懷才不遇，事與願違。

後來到了戰國時代，孟子不但私淑孔子，而且欲效法孔子，在諸侯之間推行王道，不幸其際遇也與孔子大同小異，王道不得行，而霸道日昌。雖然如此，「內聖外王」與「作之君，作之師」的理想，卻一直是儒家政治哲學的精神標竿；而尋求一位堪為「轉輪聖王」的英明君主以輔佐之，也一直是儒者的政理想。

其實，不獨是在東方的印度與中國，在古代的西方也同樣有聖王的思想，在大哲柏拉圖的《理想國》（*The Republic*）一書中，其思想融哲學、心理學、政治學於一爐，是西方版的大同世界理想，於其國中，君王有智（wisdom），將士有勇（courage），黎民有分（moderation）。

(三)轉輪聖王之理想與遺憾

對照東西方的聖王思想，不論是印度的「轉輪聖王」，或是中國的「內聖外王」，還是西方的「哲學家君王（Philosopher King）」，均不約而同地反映了人類社會某種共同的政治理想與心聲。從黎民百姓的角度來看，都希望政治清明，豐衣足食；而從統治者的立場來看，都有某種程度「作之君，作之師」的牧民思想。然而理想歸理想，柏拉圖終其一生，不但未見其所構思之理想國的實現，也未見其所企盼之哲學家君王的降臨，相較於孔孟，其遺憾一如也。在柏拉圖之後，羅馬曾經出現一位好學深思的君王——馬可思·奧瑞利俄斯（Marcus Aurelius Antoninus 西元一二一一—一八〇，在位期間為西元一六一—一八〇），專攻法律與哲學，並且還在行軍征戰之中，寫下了一部《沉思錄》，似乎可以列名哲學家君王。然而他在對德意志進行征伐之際，轉戰多瑙河邊界長達十年之久，最後不幸在疲憊中死於前線，出師未捷身先死，常使英雄淚滿襟，又嫌不十分符合哲學家君王的聖明形象。柏拉圖的理想，在

西方文化思想史上終究成了絕響。其實，東、西方的聖哲均不須抱憾，此乃世間法之實相，過去如此，現在如此，未來仍然如此。

四、人天師範與轉輪聖王之抉擇

(一)世間之統一與文治武功

佛教諸經論皆言轉輪聖王出世之時，一統世間，寰宇太平。根據《大智度論》的分析，世間可分為三種，稱為「三種世間」[註 32]：

一者，**國土世間**，亦稱「器世間」[註 33]，即眾生所居之國土，如山河大地等，為有情所居之「依報」[註 34]，相當於現代觀念中的自然界、物理世界、地理世界與天文世界。

二者，**眾生世間**，即假五蘊和合所成之一切眾生，為能居之「正報」[註 35]，又稱為「假名世間」，相當於現代概念中的人類社會，以及其中由政治、經濟、法律、國防、軍事，乃至文化、藝術……等社會活動面向所交織而成的人文世界。

三者，**五蘊世間**，又稱為「五陰世間」。十法界[註 36]之五蘊[註 37]各有差別，為依正二報之通體，相當於現代概念中身心交融之心理世界、意識世界、思想世界與精神世界。

就世間法而論，國土世間可經由軍事手段與武力強行征服與統一，但是眾生世間則不然。例如漢高祖所稱「馬上得天下」——此一「天下」只是國土之天下，但是無法「馬上治天下」——此一「天下」乃百姓民心之天下。由此觀之，武功霸業仍然有其極限，即使已經擁有國土世間，眾生世間仍須施以文治教化，乃能統一；如同孔子所言：「遠人不服，則修文德以來之。」[註 38]亦如孟子所言：「以力服人者，非心服也，力不瞻也；以德服人者，中心悅而誠服也。」[註 39]否則縱然能夠力取，不久亦將分崩離析，歷史之殷鑑不遠。秦始皇併吞六國，一統天下，而且書同文，車同軌，然而秦朝的國祚不僅沒有如始皇帝所預期般的千秋萬世，反而如曇花一現般地只持續了短短的十五年。蒙古帝國武功蓋世，不但入主中原，建立元朝，而且版圖橫跨歐亞大陸，為古今所僅見之強大帝國，但也不過只維持了九十年[註 40]的光景，就被徹底推翻了。

至於五蘊世間之統一，則非但武力之所不能及，甚至於不論文治如何修明，亦難以徹底完成。古今中外，多少帝王將相與強權霸主，在一統疆域，四方臣服之餘，亟思統一黎民百姓的思想，尤其是那些知識分子的言論。不論是秦始皇焚書坑儒，董仲舒奏請漢武帝獨尊儒術，罷黜百家，還是歷代層出不窮的文字獄，乃至毛澤東所發動的文化大革命，所圖者一也。然而以外力禁錮思想，即使是出於善意，也終歸失敗，遑論出於私心與偏執。

五蘊世間之難以統一，原因有多重，今但舉其大者有二。一者，就世俗諦而言，眾生無邊，煩惱無盡，其價值觀念與意識型態，不但千差萬別，且依隨時空因緣變化無窮。二者，就勝義諦而言，此乃眾生見地之差別，如《易經繫辭傳》所言：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。」[註 41]亦如《金剛經》所云：「一切賢聖，皆以無爲法而有差別。」[註 42]聖賢尚且有差別，何況凡夫。勉強說之，五蘊世間唯有以心性之修證來統一，如《法華經》所云：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。
[註 43]

就實而論，世間法不可能統一五蘊世間；換言之，世間法不可能統一眾生的心法，這就有賴於佛陀的應化因緣，以調伏眾生的三毒煩惱與虛妄分別。

(二)人天師範的應化因緣

在《法華經·方便品》中有一段經文，說明佛陀應化於世間的因緣，就是爲了教化大地的眾生：

諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見故，出現於世。舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣故，出現於世。[註 44]

諸佛不以小因小緣，乃以一大事因緣出現於世，而此一大事因緣即是開示眾生以悟入佛的知見；換言之，佛陀降臨世間的意義與目的，即是在教化與引導眾生，令眾生開悟並證入與佛陀同樣的智慧知見。是故在經典中，佛陀被稱爲是「人天師範」或「人天導師」，其施教的對象涵蓋世出世間一切眾生。

根據《華嚴經》中的記載，釋迦牟尼佛在菩提樹下靜坐思惟，成等正覺之後，普觀法界一切眾生而作是言：

奇哉！奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見。我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。[註 45]

這就是正面肯定大地所有眾生都有如來智慧德相；換言之，眾生都有成佛的潛能——也就是佛性，只是因為有很多妄想執著與煩惱而不能證得，因此就有待人天師範的開示、啓發與教導。

(三)轉輪聖王的兩難與困境（勝義諦與世俗諦之間的抉擇）

前述雖言諸經論將佛陀與轉輪聖王比擬之處甚多，然而其相異之處，亦不在少數，在《大智度論》中，對二者相較其勝劣，有如下之論述：

佛於轉輪聖王有殊勝，轉輪聖王不離諸煩惱，佛已永離諸煩惱；轉輪聖王沒在老死泥，佛已出離；轉輪聖王為恩愛僕，佛已過出；轉輪聖王行生死險道中，佛已過度；轉輪聖王在愚癡闇中，佛住第一光明中；轉輪聖王極自在四天下，佛自在無量無邊世界；轉輪聖王財寶自在，佛心寶自在；轉輪聖王渴樂天樂，佛乃至有頂樂已離；轉輪聖王從他求樂，佛自心生樂；以是故佛於轉輪聖王為最殊勝。復次轉輪聖王手轉寶輪空中無礙，佛轉法輪一切世間天及人中無礙無遮；其見寶輪者眾毒皆滅，遇佛法輪一切煩惱毒皆滅；見寶輪者諸災惡害皆滅，遇佛法輪一切邪見疑悔災害皆悉消滅；王以是輪治四天下，佛以法輪治一切世間天及人，令得法自在，是為相似。復次法輪於寶輪大有殊勝，寶輪欺誑，法輪堅實；寶輪長三毒火，法輪滅三毒火；寶輪有漏，法輪無漏；寶輪樂五欲樂，法輪樂法樂；寶輪結使處，法輪非結使處；寶輪有量處行，法輪無量國行；寶輪以一心清淨布施故世世可得，法輪無量阿僧祇劫，集一切善業因緣及智慧故得；寶輪王死後更不轉，佛滅度後法輪猶轉；寶輪在一人，法輪在一切可度者。[註 46]

以上之引述所分析者，當然是就佛法出世的觀點而論，同時也是就勝義諦與世俗諦之間的抉擇而論。《左傳》曰：「太上有立德，其次立功，其次有立言。」立德之層次，在立功與立言之上。再就世間法而言，即使轉輪聖王在世，無論其如何帝業彪炳、功勳蓋世、德政廣被，都是與無明煩惱相雜染的生死業。如此說法，並非是一意抹煞其在世間的功績，而是

在於點出世間法內在的兩難與極限。以齊桓公、唐太宗為例，在歷史的公論上，二者皆是著名的賢能之君，前者有「尊王攘夷」之功，後者有「貞觀之治」的盛世；然而在繼承大位之際，前者有公子糾事件，後者有玄武門之變，都是兄弟鬩牆、骨肉相殘的宮廷血腥與人倫悲劇。

此外，以印度阿育王^[註 47]為例，其統轄範圍包括北印度全部、大夏的一半，南至案達羅，東達海邊，縱橫數千里；且施政得宜，愛好真理，富博愛精神，實是印度有史以來治績空前之統治者。然而阿育王幼時甚為狂暴，不得其父王寵愛，時值德叉尸羅國（梵 Takṣaśila）叛變，父王令彼前往征討，原本寄望其戰死沙場，不料他反而平定了叛亂，威權大振。遂於父王駕崩之後，殺其兄弟，登上王位。歷史上類似的情節，無論中外，均層出不窮。

再以清朝之康熙、雍正二位皇帝為例，就客觀的史實而言，相較於前朝歷代帝王，康熙、雍正二帝堪稱是勵精圖治、仁民愛物之聖主明君。然而彼等父子二代，爲了國事、家事、天下事，嘔心瀝血，均不得善終，前者心力交瘁而死，後者過勞暴卒而亡。

康熙皇帝生子三十六人，存活者有二十四人，其中在政治舞台上嶄露頭角者，也有十四位阿哥之多。此中存在一個世間法結構性的根本問題，康熙皇帝與諸位皇子的關係，一方面是父子，另一方面又是君臣，其中在「君臣」與「父子」兩重關係之間，不僅有角色的內在衝突，而且在「國事」與「家事」之間的界線混淆，不易釐清。然而最嚴重的衝突，則是反映在擇賢傳位一事之上。雖然不是個個皇子都存心覬覦大位，但是在康熙皇帝幾度廢立太子的過程中，諸阿哥之間，儼然形成對立的派系，相互鉤心鬥角。而且此十四位阿哥均非等閒之輩，在政局上，動見觀瞻。此外，再加上滿朝文武百官，爲了個人利益與政治前途，競相揣摩上意，見異思遷，聞風轉舵，不一而足；奪嫡之爭牽扯到朋黨運作，事態的發展就愈加錯綜複雜。雖然康熙皇帝憑著他的政治智慧與手腕，暫時化解了一場宮廷內鬥的血腥風暴，而且在他臨終之際，頗爲驚險但還算順利地將皇位傳於雍正，但是卻埋下了後來兄弟鬩牆，乃至骨肉相殘的悲劇因素。

雍正皇帝即位之後，發憤整頓吏治，推行新政，充實國庫，平定回亂，但是處處受到手足的制肘與百官的疑慮，險些在幾位親王預謀的政變中傾覆，最後雖然化解了危機，挫敗了政敵，穩住了政局，但是烙印在心靈上的創傷一直無法平復。他有鑑於自己這一代的奪嫡教訓，而不欲下一代重蹈覆轍，在發現皇三子弘時派人行刺親兄弟弘曆事敗之後，決心釜底抽薪，不得已而將其賜死。相較於康熙皇帝御極六十一年，雍正皇帝在位只有短短十三年，卻爲了朝政，積勞成疾，最後在深夜裡，暴卒於批閱奏章的案牘之上，年僅五十八歲。世間的轉輪聖王所面臨人生的最大困局與挑戰，還不是政治的詭譎，而是人心的險惡，以及人性的污染。

五、結語

最後再以孔子的際遇為例，他在周遊列國之時，經歷了一再的困境與多次的危難之後，終於認清了大勢不可為，而放棄了尋訪聖王明君以輔佐之的崇高理想與願望，感慨萬千地回到故鄉魯國，重新調整生涯規畫的方向，開啓了其生命中的第二春——著述與教學。他一方面著手整理文獻，從事著述，修訂《詩經》與《書經》，編輯禮樂，撰寫《春秋》；另一方面則開風氣之先，創立私學，廣收（授）徒眾，以教學不厭、誨人不倦的精神，因材施教，有教無類，對於所施教的弟子們，不但重視其知識學養的充實，更注重其人格品行的陶冶。

孔門弟子前後共達三千餘人，賢者亦有七十二人。老夫子以此教化功德，被後人尊為「萬世師表」，又尊稱為「素王」。孔子畢生的最高理想與最大心願，在於輔佐一位「內聖外王」而不果，卻無意間樹立了教化的典範，成為後世千秋萬代景仰的「至聖先師」，其中的弔詭也足堪吾人深思與玩味。

悉達多太子捨棄了世俗世間「人王」的王位，包括其父王期待他能成為一統天下的「轉輪聖王」，而抉擇了出家修道，成等正覺，然後大轉法輪，化導群迷，普濟眾生，終於成為「人天師範」——亦即超越三界的「法王」——釋迦牟尼佛。

釋迦牟尼佛又號稱「大雄」[註 48]，大雄者，出世之聖雄也。悉達多太子的出家，在形式上是入世與出世之抉擇，在義理上則為世俗諦與勝義諦的抉擇，在修道的法門上是隨順煩惱與對治煩惱的抉擇。表面上看起來，出世的行徑是消極、悲觀、厭世、逃避，但是以深層義理的角度觀之，則是積極面對人生的困境，以如實智慧，觀照法界；以正勤修持，解脫煩惱；以慈悲大願，攝受眾生；而凡此種種，皆須以出離三界煩惱為目標。悉達多太子的出家抉擇，乃出於對人生終極關懷的抉擇與實踐意志，而非終極目標的究竟完成，其所象徵的意義，遠大於實質的意義；換言之，對於吾等眾生，悉達多太子捨俗出家，其所要表達的，（借用教育心理學的用語），是引起動機與關懷，而非標舉答案。是故，悉達多太子並未徹底為吾等眾生一勞永逸地解決此一出世與入世的問題，而是點出關鍵問題與問題關鍵之所在，以及提示可行的方向與進路；至於最終的解決之道，還是要回歸到每個個別有情的主體性自覺與生命抉擇的具體實踐上。

【註釋】

[註 1] 韓愈為一典型的例子，曾作〈闢佛〉、〈諫迎佛骨表〉、〈原道〉、〈原性〉、〈原毀〉、〈原人〉、〈原鬼〉等文，其用意在於闡明儒道，闢斥佛老。

[註 2] 四姓中除最下之首陀羅族外，其餘三姓皆得諷誦吠陀、自作祭祀。然而得為他人之祭師、教授他人吠陀、接受供養等，則僅限於婆羅門。

- [註 3] 「四住期」（梵名 āśrama）的制度，興起於奧義書時代，起初僅限於婆羅門階級，而後普及於刹帝利與吠舍階級，但仍然排除首陀羅階級。
- [註 4] 遁世期婆羅門之行法，其後為佛教沿用者不少，如遊行、乞食、雨安居等即是；又正行此期之婆羅門亦稱比丘（梵名 bhikṣu）、沙門（梵名 śramaṇa）或遊行僧（梵名 parivrājaka），此亦是例證。
- [註 5] 以上係《四教義》（卷七）及《釋迦譜》（卷一—四）所說之八相，一般稱為「小乘八相」。另據《大乘起信論》等載，則無「降魔」，而加「住胎」一相，稱為「大乘八相」，此乃北傳佛教所主張之八相成道。南傳佛教則主說四大事，如佛傳碑像中所刻畫之降誕、成道、初轉法輪、入涅槃等四相，稱為四大事。又成就此四大事之地，稱為四大聖地。參見《佛光大辭典》，第二八九頁。
- [註 6] 有關佛陀生平之記載與敘述，散見於大小乘諸經論，包括：《長阿含經》、《雜阿含經》、《增壹阿含經》、《華嚴經》、《大寶積經》、《大智度論》……等，而專以佛傳為主題及內容者，則有《佛所行讚》、《佛本行集經》、《佛本行經》等三部。
- [註 7] 三十二相，梵語作：dvātriṃśan mahā-puruṣa-lakṣaṇāni，係轉輪聖王及佛之應化身所具足之三十二種殊勝容貌與微妙形相，又作三十二大人相、三十二大丈夫相、三十二大士相。參見《佛光大辭典》，第五〇七頁。
- [註 8] 見《佛所行讚》卷一，〈生品第一〉，《大正藏》第四冊，第二頁中—下。
- [註 9] 八十種好，梵語作：aṣṭī-anuvyañjanāni，為佛菩薩之身所具足之八十種好相，又稱八十隨形好、八十隨好、八十微妙種好。佛、菩薩之身所具足之殊勝容貌形相中，顯著易見者有三十二種，稱為三十二相；微細隱密難見者有八十種，稱為八十種好。兩者亦合稱相好。轉輪聖王亦能具足三十二相，而八十種好則唯佛、菩薩始能具足。參見《佛光大辭典》，第二六八頁。
- [註 10] 見《佛本行集經》卷九，〈相師占看品第八上〉，《大正藏》第三冊，第六九二頁下—六九六頁中。
- [註 11] 見《中阿含經》卷二十九，〈大品第一〉，《佛光大藏經·阿含藏·中阿含經二》，第九六八頁（《大正藏》第一冊，第六〇七頁下）；《六度集經》卷七，〈禪度無極章第五〉，《大正藏》第三冊，第四十一頁中；《修行本起經》卷一，〈菩薩降身品第二〉，《大正藏》第三冊，第四六五頁上；《佛本行集經》卷十二，〈拘術爭婚品第十三上〉，《大正藏》第三冊，第七〇七頁上。
- [註 12] 見《佛本行集經》卷十，〈私陀問瑞品第九〉，《大正藏》第三冊，第七〇〇頁下—七〇一頁上。
- [註 13] 見《佛本行集經》卷十一，〈習學技藝品第十一〉，《大正藏》第三冊，第七〇三頁中—七〇五頁中。
- [註 14] 有關太子「四門遊觀」的事件的敘述，散見於大小乘諸經論，據《長阿含經》卷一、《眾許摩訶帝經》卷四、《修行本起經》卷下等所載，出東門遇老者，出南門遇病者，出西門遇死者而有所感；最後出北門遇見出家之沙門，遂決意出家。然據《太子瑞應本起經》卷上所載，太子出東門遇病人，出南門遇老人，西、北二門所遇則同於上記之說。此外，《中阿含經》卷二十六、三十六則載，太子在宮中感於無常而出家。
- [註 15] 見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，一九九三年）第九頁。
- [註 16] 南傳佛教的說法，以及現今多數的英文著作，都作此說。

[註 17] 見《佛本行集經》卷十二，〈拏術爭婚品第十三上〉，《大正藏》第三冊，第七〇七頁上。

[註 18] 見《佛光大辭典》，第六六八一頁。另參見 John S. Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1994, p.10.

[註 19] (一) N. A. Jayawickrama, tr., *The Story of Gotama Buddha* (*Jātaka-nidāna* [巴利文本生經佛傳]), The Pali Text Society, Oxford, 1990, p.81.

(二) Narada Maha Thera, *The Buddha and His Teachings*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1973, pp.4~5.

(三) Edward J. Thomas, *The Life of Buddha, as Legend and History*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993, p. 53.

[註 20] 同 [註 19]。

[註 21] 持此說法的經典：《六度集經》、《太子瑞應本起經》、《過去現在因果經》、《佛本行集經》、《雜寶藏經》……等。持此說法的英文著作有 John S. Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1994, p.10.

[註 22] 據筆者所參閱之二十四本英文著作（詳見參考書目），其中有關佛陀生平之記述，均持此說法。

[註 23] 此一闕詞亦名〈臨江仙·滾滾長江東逝水〉或調寄〈臨江仙〉，出自明代楊慎所著《廿一史彈詞》（原名：《歷代史略十段錦詞話》）中，第三段〈說秦漢〉篇之開場詞。清代毛宗崗父子在修訂羅貫中所著的《三國演義》時，將之收入作為全書的開卷詞。

[註 24] 又名「文陀竭王」，見《大樓炭經》卷六、《起世經》卷十、《起世因本經》卷十、《中阿含經》卷十一，十五，十七，三十四，五十二，五十三、《輪王七寶經》卷一、《頂生王故事經》卷一、《雜阿含經》卷二十三，三十一、《增壹阿含經》卷八、《佛說仁王般若波羅蜜經》卷二〈護國品第五〉、《大寶積經》卷七十六、《大智度論》卷十五，二十五，七十三、《十住毘婆沙論》卷五……等大小乘經論。

[註 25] 見《長阿含經》卷三、《大般涅槃經》卷二，三、《大樓炭經》卷六、《中阿含經》卷十四等。

[註 26] 見《長阿含經》卷六，第二分〈轉輪聖王修行經第二〉，《佛光大藏經·阿含藏·長阿含經一》，第二六〇頁（《大正藏》第一冊，第四十二頁上）。

[註 27] 見《悲華經》卷三，〈諸菩薩本授記品第四之一〉，《大正藏》第三冊，第一八五頁中。

[註 28] 見《阿毘達磨俱舍論》卷十二，〈分別世品第三之一〉，《大正藏》第二十九冊，第六十四頁中—六十五頁中。

[註 29] 見《大薩遮尼乾子所說經》卷三，《大正藏》第九冊，第三三〇頁上—三三二頁中。

[註 30] 見《雜阿含經》卷二十七，《佛光大藏經·阿含藏·雜阿含經二》，第一一二〇頁（《大正藏》第二冊，第一九四頁上—一九五頁上）。《大智度論》卷二十五，〈初序品中·四無畏義第四十〉，《大正藏》第二十五冊，第二四四頁下—二四五頁上。

- [註 31] 見《俱舍論》，同 [註 28]；《瑜伽師地論》卷二，〈本地分中意地第二之二〉，《大正藏》第三十冊，第二八九頁上。四種輪王即是：(一)金輪王，統治四大部洲；(二)銀輪王，統治東、南、西三洲。(三)銅輪王，統治東、南二洲；(四)鐵輪王，統治南閻浮洲。
- [註 32] 見《大智度論》卷四十七，〈摩訶衍品第十八〉，《大正藏》第二十五冊，第四〇二頁上；卷七十，〈佛母品第四十八〉，第五四六頁下。
- [註 33] 「器世間」：指一切眾生所居之國土世界，相當於依正二報中之依報。以國土世界形如器物，能容受眾生，可變可壞，故稱「器世間」。
- [註 34] 「依報」：指世間之國土，此土為身所依之處所，故稱「依報」。
- [註 35] 「正報」：指能依之五陰身，此身係業力感報之正體，故稱「正報」。
- [註 36] 「十法界」為：佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄。前四者又稱「四聖」，係解脫自在之聖者境界，後六者又稱「六凡」，乃生死輪迴之凡夫境界。
- [註 37] 「五蘊」即：色、受、想、行、識。
- [註 38] 見《論語·季氏》篇，第一章。
- [註 39] 見《孟子·公孫丑》上篇，第三章。
- [註 40] 元世祖忽必烈於一二七一年建立元朝，定都於大都，當時南宋朝廷猶在，直至一二七九年，南宋才正式滅亡。朱元璋於一三六八年消滅元朝，建立明朝。
- [註 41] 見吳怡註譯，《易經繫辭傳解義》（台北：三民，一九九三年）第五十六頁。
- [註 42] 見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，第七四九頁中。
- [註 43] 見《妙法蓮華經》卷一，〈方便品第二〉，《大正藏》第九冊，第五頁下。
- [註 44] 同 [註 43]，第七頁上。
- [註 45] 見《大方廣佛華嚴經》卷五十一，〈如來出現品第三十七之一〉，《大正藏》第十冊，第二七二頁下。
- [註 46] 見《大智度論》卷二十五，〈初序品中·四無畏義第四十〉，《大正藏》第二十五冊，第二四五頁上—中。
- [註 47] 阿育王，梵名 Aśoka，巴利名 Asoka，又作阿輸迦、阿輸伽，意譯無憂王，又有天愛喜見王（梵 Devānāpriya priyadraśi）之稱，為中印度摩揭陀國孔雀王朝第三世王。公元前三世紀左右出世，統一印度，為保護佛教最有力之統治者。其祖父即孔雀王朝之開祖旃陀羅笈多大王（梵 Candragupta），其父為賓頭沙羅王（梵 Bindusāra）。見《佛光大辭典》，第三六三二頁。
- [註 48] 因此，供奉釋迦牟尼佛的大殿，皆稱為「大雄寶殿」。

【參考書目】

1. 《大正新脩大藏經》（以下稱《大正藏》），東京：大藏出版株式會社，一九二四—一九三四年。

2. 星雲監修，佛光大藏經編修委員會主編，《佛光大藏經》（高雄：佛光出版社）。
3. 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《佛光大藏經·阿含藏》，《大正藏》第一冊，經號：一。
4. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《佛光大藏經·阿含藏》，《大正藏》第一冊，經號：二六。
5. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《佛光大藏經·阿含藏》，《大正藏》第二冊，經號：一二五。
6. 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《佛光大藏經·阿含藏》，《大正藏》第二冊，經號：九九。
7. 馬鳴菩薩造，北涼·曇無讖譯，《佛所行讚》，《大正藏》第四冊，經號：一九二。
8. 隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》第三冊，經號：一九〇。
9. 宋·釋寶雲譯，《佛本行經》，《大正藏》第四冊，經號：一九三。
10. 吳·康僧會譯，《六度集經》，《大正藏》第三冊，經號：一五二。
11. 後漢·竺大力共康孟詳譯，《修行本起經》，《大正藏》第三冊，經號：一八四。
12. 法賢譯，《眾許摩訶帝經》，《大正藏》第三冊，經號：一九一。
13. 吳·支謙譯，《太子瑞應本起經》，《大正藏》第三冊，經號：一八五。
14. 宋·求那跋陀羅譯，《過去現在因果經》，《大正藏》第三冊，經號：一八九。
15. 西晉·法立共法炬譯，《大樓炭經》，《大正藏》第一冊，經號：二三。
16. 隋·闍那崛多等譯，《起世經》，《大正藏》第一冊，經號：二四。
17. 隋·達摩笈多譯，《起世因本經》，《大正藏》第一冊，經號：二五。
18. 施護譯，《輪王七寶經》，《大正藏》第一冊，經號：三八。
19. 西晉·法炬譯，《頂生王故事經》，《大正藏》第一冊，經號：三九。
20. 元魏·吉迦夜共曇曜譯，《雜寶藏經》，《大正藏》第四冊，經號：二〇三。
21. 世親菩薩造，玄奘三藏譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊，經號：一五五八。
22. 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，《大正藏》第二十六冊，經號：一五二一。
23. 東晉·法顯譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第一冊，經號：七。
24. 隋·智顛撰，《四教義》，《大正藏》第四十六冊，經號：一九二九。
25. 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，經號：二四五。
26. 唐·菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》第十一冊，經號：三一〇。
27. 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，經號：一五〇九。
28. 北涼·曇無讖譯，《悲華經》，《大正藏》第三冊，經號：一五七。
29. 元魏·菩提留支譯，《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》第九冊，經號：二七二。
30. 彌勒菩薩說，玄奘三藏譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，經號：一五七九。

31. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊，經號：二六二。
32. 唐·實叉難陀三藏譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，經號：二七九。
33. 梁·僧祐撰，《釋迦譜》，《大正藏》第五十冊，經號：二〇四〇。
34. 馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，經號：一六六六。
35. 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，經號：二三五。
36. 佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八八年）。
37. 吳怡註譯，《易經繫辭傳解義》（台北：三民，一九九三年）。
38. 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，一九九三年）。
39. Hirakawa Akira, tr. & ed. by Paul Groner, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993, p.24.
40. Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism: The Light of Asia*, Barron's Educational Series, Inc., Woodbury, New York, 1968, pp.20~21.
41. Rewata Dhamma, *The First Discourse of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 1997, p.2.
42. K. Sri Dhammananda, *What Buddhists Believe*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1982, pp.4~9.
43. Antony Fernando, *Buddhism Made Plain: An Introduction for Christians and Jews*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989, pp.11~12.
44. N. A. Jayawickrama, tr., *The Story of Gotama Buddha* (*Jātaka-nidāna* [巴利文本生經佛傳]), The Pali Text Society, Oxford, 1990, p.81.
45. Takasaki Jikido, tr. By Rolf W. Giebel, *An Introduction to Buddhism*, The Tōhō Gakkai, Tokyo, 1987, p.28.
46. H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1989, p.15.
47. Sherab Chodzin Kohn, *The Awakened One: A Life of the Buddha*, Shambhala, Boston, 1994, pp.14~15.
48. Kulannanda, *Buddhism*, Thorsons, An Imprint of HarperCollins Publishers, London, 1996, p.3.
49. Kogen Mizuno, tr. By Richard L. Gage, *The Beginnings of Buddhism*, Kōsei Publishing Co., Tokyo, 1992, p.18.
50. M. Monier-Williams, *Buddhism: In its Connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1995, pp.24~25.
51. Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1989, p.18.
52. Narada, *The Buddha and His Teachings*, Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1988, pp.6~10.
53. Hermann Oldenberg, tr. by William Hoey, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997, p.103.

54. Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, London, 1978, p.xv.
55. Noble Ross Reat, *Buddhism: A History*, Asian Humanities Press, Berkeley, California, 1994, pp.8~9.
56. Hammalawa Saddhatissa, *Before He Was Buddha: The Life of Siddhartha*, Seastone, Berkeley, California, 1998, p.17.
57. Harcharan Singh Sobti, ed., *Mirror of Buddhism (Based on Pāli Sources)*, Eastern Book Linkers, Delhi, India, 1997, p.98.
58. John S. Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1994, p.10.
59. Narada Maha Thera, *The Buddha and His Teachings*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1973, pp.4~5.
60. Piyadassi Thera, *The Buddha's Ancient Path*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1996, pp.12~13.
61. Edward J. Thomas, *The Life of Buddha, as Legend and History*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993, p.53.
62. Vishwanath Prasad Varma, *Early Buddhism and its Origins*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1973, p.9.
63. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1991, p44.
64. Henri van Zeyst, *Basic Buddhist Concepts*, Vajra Bodhi, Colombo, Sri Lanka, 1979, p.5.