

從《佛般泥洹經》線索探討漢譯佛經中 轉輪王觀念*

劉慧珍**

〔摘要〕

佛教轉輪王神話的形象或者來自吠陀文化。從漢譯佛典研究，其形象後的觀念在早期經典已完整定型：以四德、七寶、主四天下，正法教化，從婆羅門君主轉向佛教的修行者。轉輪王刹帝利身份飽滿政治意義，透過與釋迦牟尼本生故事連結，飽滿宗教神聖明亮的形象。《佛般泥洹經》聯結轉輪王為佛陀前世的資糧位，本生事造經聖化與神化此結合的形象，同時也是宗教象徵的表達，解讀重點應注目在文本與教義中表達的觀念。《阿含經》中使用的轉輪聖王譬喻，暗示婆羅門的人間極貴、死生梵天（梵我合一）仍不離生死輪迴之苦，宣示只有修禪成佛才是最究竟的解脫。大乘經攝受阿含經中轉輪王的觀念，在比例開示，曉悟宗義的目的上，各種運用靈活運用，故事發展更細膩豐富，但因重視居士和主張十方佛，轉輪王即佛（佛前世、即將成佛）的身份特徵被菩薩取代，它的形象雖然更華麗，世間性格也更增強，且在成佛的意義上不再獨一無二，反而利於信仰佛教的帝王擷取，塑造帝王的神化聖化形象，成為其政權的基礎。《阿含經》中，始自刹帝利供養婆羅門的傳統變成一佛一輪王形式，而在《佛般泥洹經》中，轉輪王與佛不同世的同身，暗示轉輪王即佛的觀念，是在輪迴的宇宙觀裡被信仰。

關鍵詞：佛般泥洹經、轉輪王、漢譯佛典、轉輪王即佛、象徵

*本文使用中華電子佛典 CBETA《大正藏》光碟（臺北市：北美印順導師基金會，2002 年），並參考佛教數位圖書館數位佛典資料，特此誌謝。

**國立東華大學中國語文學系副教授

前言

佛教轉輪王的形象，有「四德、七寶，主四天下，以五戒十善，正法治人，令民安隱。」這個飽滿政治意象的神話，很早就被學術界注意。楊惠南指出它約是雅利安文化第三期，婆羅門教分裂到復興之間、在戰爭背景下產生的明君聖王型神話，¹日本學者木村泰賢²和康樂³認為轉輪王的原型來自印度教毘濕奴，韓廷傑則認為是來自吠陀時司法大神婆樓那，⁴英國學者巴歇翰（A.L.Basham, 1914-1986）則認為它是佛教發明的觀念，得到婆羅門教的喜歡，⁵釋印順（1906-2005）認為它是取古代印度理想的邦君形象佛化的本事（*itivṛtaha*），後來成為佛本生（*jātaka*），藉以宣達只有成佛才是究極的解脫之事。⁶這個神話的結構及在佛典內的應用，還未被深入解讀，學術界即先注意到它對亞洲國家的形成產生的影響，⁷本文從漢譯佛典探索轉輪王的觀念內涵，⁸期待從經典研究上溯佛教影響的源頭，並提出批判，透過佛典使用轉輪王神話的方式，觀察佛教思想的發展與變化。從經典文本可以看轉輪王觀念的重點，在禪修中涅槃道升、降、進、退

¹ 楊惠南：《印度哲學史》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁10。

² 木村泰賢著，演培譯：《小乘佛教思想論》（臺北：慧日講堂，1978年），頁66。

³ 康樂：〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十七本·第一分（1996年），頁109-143。

⁴ 韓廷傑：《印度佛教史》（臺北：文津出版社，1996年），頁33。

⁵ A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, (Sidgwick and Jacksons, 1954), pp. 82-87.

⁶ 印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，2002年），頁560。

⁷ 法人戈岱司（G. Coedes）提出東南亞國家在受「印度（教）化」（Indianization）之下，曾用印度教信仰及佛教信仰建國，這些用印度教或佛教信仰建國的帝王，通稱轉輪王（*cakravartin*），古代柬埔寨闍耶跋摩第二（Jayavarman II，統治，770-852）為施行印度教轉輪王建國信仰的例子，柬埔寨闍耶跋摩第七（Jayamarman VII, 1181- 1218）為施行佛教轉輪王建國信仰的例子。見在其《東南亞印度（教）化國家》*The Indianized States of Southeast Asia*（Translated by Sue Brown cowing: University of Hawaii Press, 1968.）pp.81, 169-177.

⁸ 坎伯說：「討論東方哲學的論著都是以歐洲語言寫成的，尤其是法文，德文，英文及義大利文，同時要懂得梵文，中文，日文，藏文及其他多種語言，這是一種不可思議的工程。」本文以漢譯佛典為主，選擇漢學的學術主體立場。見坎伯（Joseph Campbell Bill Moyers 著），朱侃如譯：《神話》（臺北：立緒文化事業有限公司，2004年），頁17。

的沙門果位歷程，這個象徵，主要是《佛般泥洹經》所載佛自稱前世為轉輪王事開始。經中轉輪王觀念，也展示了印度文化背景下的特殊心靈如何由婆羅門蛻變成沙門，不止是近代學者從大乘佛教看佛教轉輪王觀念的政治影響。並且，轉輪王觀念自《阿含經》時即定型，意義結構也完整，不是大乘始有的觀念。至於佛教的轉輪王神話象徵如何形成，則必須再上溯印度神話，限於篇幅，只能另文討論。

一、前人研究成果

最近總結轉輪王觀念研究者，有古正美在《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》⁹和《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識型態研究》¹⁰二書。前書以轉輪王觀念為眼目，從佛教史料推論中亞貴霜王朝與大乘佛教的關係，古正美認為貴霜王朝（30-375）的佛教政治是一種大王政治，稱為轉輪王治世，佛教政治（轉輪王治世）創始人貴霜王朝的奠基者丘就卻·卡德費斯（16-65），即大乘佛典中的月光王、犍陀羅王，是印度三位阿育王中統一全印度的那位阿育王。大王政治的內涵，含有道德及宗教行者形象，他必須是一個轉輪王，或「統四天下」的王之中王，因為，邱就卻選擇大乘佛教的道德及宗教治世法，故大乘佛教應運而生，這是佛教政治施行必與大乘佛教並行出現原因。丘就卻的大王政治觀，既具有「轉輪王」及「法王」的特性，初期大乘經不是視其為王中之王，就是視其為「聖者」，或大菩薩。阿育王經典都說他造了八萬四千佛塔。邱就卻去世後，佛教政治傳統便被印度教化，這是東南亞「神王」及「佛王」兩種不同之政治傳統的根本原因。貴霜王朝之後，佛教政治由薩珊王朝（187 B.C.-244）的靚貨邏王採用而傳入中亞各國、印度，甚至波斯。中國在第二世紀隨貴霜、中亞、及印度的譯經僧來華，在各時代都出現有中國帝王崇佛或採用佛教政治治世的現象。¹¹古正美透過初期大乘作品和「法王塔」出土的造塔所記的法王形象或轉輪王形象，確定吉歐尼瓦·微拉底（Giovanni Verardi）〈貴霜諸王即是轉輪王〉所說，印度轉輪王傳統乃改造自丘就卻的佛教轉輪王傳統（頁5），並認為《雜阿含》所記的阿育王事是第三世紀初期之後的作品，並引十二部經的授記造經法證明，阿育王

⁹ 古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨文化出版社），1993年。

¹⁰ 古正美：《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識型態研究》，臺北：商周出版社，2003年。

¹¹ 參見：古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》。導言，頁X。

故事出經時代是在邱就卻之後，同時，古正美也論證歷來學者所言之彌勒菩薩造像來自《佛說彌勒下生經》及《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，彌勒作交腳形象，南亞的轉輪王也有交腳造像，但是常被學者混淆視為彌勒像。¹²

《貴霜》之後，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識型態研究》¹³書中，古正美定義佛教治國的意識型態為「轉輪王傳統」或「佛教化傳統」（頁 10），佛教及印度教轉輪王的傳統，都衍自貴霜王朝，兩者在發展中相互影響。中國史料所載的天王信仰基本上是印度教的濕婆神、被收為佛教大自在天的摩醯首羅，《阿含經》所稱「阿迦尼天天」的天王護持轉輪王的信仰形式，前者是神，後者是王。柬埔寨也有天王與轉輪王同身或同體的信仰，天王即轉輪王。轉輪王也能以天王的形象或面貌治世，這是帝王謚號神化的現象（頁 73），密教化的天王傳統或佛王傳統，都將帝王的形象或面貌，提昇至神的形象或地位。轉輪王傳統的政治意義在：如果帝王是印度教的帝王，他便以摩醯首羅的形象或其他印度教神祇的面貌統治世間；如果是以佛教治國的帝王，他便能以佛或菩薩的形象面世。漢地在東晉時傳入的密教經典，已見印度神祇佛教化，它們也是密教化的轉輪王系統，這二個傳統影響中國的政治甚大。漢地佛教在梁武帝（464-549）之前，後趙石勒（274-333）、石虎（295-349）、前秦苻堅（357-385）、後涼呂光父子（396-398）、後秦姚興（393-416）、北涼沮渠蒙遜（412-433）和北魏文成帝（452-465）以下的諸王，都做過佛教轉輪王。石虎的天王傳統卻不同於東南亞密教化的天王傳統，它沒有摩醯首羅天王信仰的痕跡，而是佛圖澄、道安、鳩摩羅什三代人建立、來自龜茲，經過相當深厚基礎的天王制。古正美懷疑，此天王制是北齊文宣帝和隋文帝施行過的「月光童子」的信仰教化傳統。至於佛王傳統，即東漢明帝（58-75）是第一個佛教的轉輪王，之後的梁武帝自稱「菩薩皇帝」轉輪王政治在中國，並不是日本學者芮沃壽所說，是一種「新的佛教為王」的形式。而武則天自稱慈氏金輪轉輪神聖皇帝，則是最有自覺以彌勒信仰成為轉輪王的佛王意識型態治國。

古正美先後二本著作認定貴霜是大乘佛教，她實地考察佛教影響的政治傳統，在中亞佛教對中國中古政治的影響、並以大乘經典裡從彌勒菩薩與轉輪王的關係，研究南亞國家「一佛一輪王」的天王傳統等等現象，得出令人敬重的成果。

¹² 同前註，頁 575-662。

¹³ 參見：古正美：《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識型態研究》。

不過，二書中值得討論的問題也不少，主要是佛教文本與歷史研究方法是否恰當，影響資料選擇與解讀。最簡單說，二本著作都忽略了宗教文本的象徵特性；再加上，判斷佛教史料時，以十二分教為大乘特有的造經法，其依據《修行本起經》「譬喻」、「因緣」，和相近的「本生」與「授記」等四種造經法說明轉輪王信仰，使轉輪王觀念成為大乘佛教獨有的內容。事實上，在不同的部派已有十二分教的說法，在漢地，「本起」是「譬喻」的早期譯法，《修行本起經》所述佛傳，正是《大毘婆沙論》提出「長譬喻」、「大譬喻」和「大般涅槃喻」等三種譬喻的後二者，¹⁴「大譬喻」是《長阿含》的《大本經》（大因緣），「大般涅槃喻」（本起）則早見於《長阿含·遊行經》，在漢譯中，以同本異譯的《佛般泥洹經》最早出，在律部則為《根本說一切有部毘奈耶·雜事》。¹⁵就歷史研究法上，康樂也提出意見，¹⁶大要是：

- （一）佛教史上，貴霜佛教是說一切有部為主佛教，並非古著所說大乘佛教。
- （二）貴霜丘就卻和迦膩色迦的佛教治國，並沒有留下什麼文獻史料可以證明。
- （三）以為貴霜佛教的邱就卻就是統一印度的阿育王，時代上使公元前 5 世紀的佛滅年代延後到西元前 68 年左右，若此，整個佛教史都要改寫。
- （四）從阿育王石柱（公元前三世紀）公佈的阿育王正法，其實是當時各印度宗教的共同戒律，不能簡單地稱為佛教治國。
- （五）印度政治本有轉輪王的傳統。
- （六）《長阿含》和大乘佛教的經典，轉輪王和佛都是分別得很清楚的，即《貴霜》書中稱「一佛一輪王」。中國中古的皇帝到了武則天自稱金輪轉輪聖王，才有「轉輪王即佛」的觀念，才算具體落實，且是由中國本土發展出來的觀念。
- （七）大乘佛教重視居士，貶低出家的價值，人人皆可能成佛，開啟了佛與轉輪王為一的大門。

¹⁴ [唐]玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》：「譬喻云何？謂諸經中所說種種眾多譬喻，如長譬喻、大譬喻等、如大涅槃——持律者說。」《大正藏》第 27 冊，頁 660 上。

¹⁵ [唐]義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶·雜事》，《大正藏》第 24 冊，頁 394-395 中。

¹⁶ 康樂：〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉。

(八) 中國「轉輪王」君主只是使用宗教教化人民，加強自己權位的正當性，主要治國的法律、典章制度、設官任職，等等與實際治國有關的領域，始終是儒家思想支配，中國的君主利用、擷取佛教的資源作為強化政權合理基礎和教化的方法。

從轉輪王觀念研究佛教對亞洲國家曾經發生的歷史、政治與文化影響，是佛教研究的重要領域，而源頭在佛經文本。佛經故事雖有佛陀教說的歷史成份，但是，功能多為譬喻，以開示宗義，文本富涵神話性與文學性，其內容的時、地、事、人的背景模糊，雖然補充若干佛教思想史實，但是，不能照單全收。佛教轉輪王故事是佈教神話，被視作聖傳，宗教的聖傳以象徵為方法，當象徵實化成為意識型態，內容便極度限縮。佛經文本中，從神話到故事、從譬喻到實化，內涵依形式變化而有特定的功能，因此，解讀佛經文本，必須考慮神話與宗教故事的象徵性，與各種造經法限定的性質及意義。

二、解讀漢譯佛經轉輪王觀念的方法取徑——象徵、神話和宗教、佛教造經法與佛典集成

(一) 象徵

神話的本質是象徵的 (symbolic, 符號的) 敘事故事。

從符號學說明，象徵 (symbol) 同時也是符號，介於天然的和約定的記號 (sign) 之間，它不僅像隱喻 (Metaphor) 的語言表達方式，而且，也是實在可感覺的意義形象，或是表示意義的行動，也不僅僅只從屬於理智，而是牽涉到人的整體，屬於一種直接經驗，不同於比喻 (Allegory) 是由概念進行的比類。¹⁷ 象徵化是事物或感情的符號化：使事物或感情成為語言、文字、圖型……等等符號以表達內涵。它以部份代表整體，而且，要能讓人透過此部份的代表性所指示，回到事物或感情整體的臨在。所選擇的部分 (從記號 sign 到符號 symbol) 是否能表達指示物的內涵，就要考慮取自事物的特徵，是否足以引起此事物整體的感情強度，為

¹⁷ 布魯格 (Brugger Walter) 撰，項退結譯：〈symbol 象徵 370〉，《西洋哲學辭典》(臺北：華香園圖書發行，1992 年)，頁 522。

此，誇張此特徵，使增強其感情印象，以引起回到整體臨在的經驗是必要的。另外，象徵來自生活文化，本性地與團體有關，屬於此團體的任何人都會瞭解此感覺或意義，就神話象徵而言，它多半是某一團體擬人的宇宙觀及對生命的看法，而感情的想像，已和概念難解難分地形成一體。神話學家指出，在原始民族或早期人類心目中，神話是屬於他們的實在界，¹⁸透過神話象徵的功能，可以理解其意義與價值。如依利亞德引《Satapatha 婆羅門書》VII，2，1，提到：「我們必須作神在起初時所作的。」《Taittiriya 婆羅門書》I，5，9，4：「（以前）神如何作，（現在）人如何作。」¹⁹解釋這種深層的活在神話、使神話活起來、重現神話的方式，它使人意識到被神聖支配，頌揚受造物與事物重新被扮演，重新安穩自若，這是神話最強大的力量，而最其核心則是象徵的功能。

從語言符號的三種成份探討象徵的方法，²⁰以符號（symbol）為方法，目的是象徵化（symbolize）了某事物，取得其象徵的意義（symbolic meaning）。要了解的是象徵的結構。它從指示物（事物或感情）的特徵選定指示的符號（symbol），表達出指示物（referent）的指示意義（reference）。指示物和其意義的內在關係固定，但由於指示物被理解的程度不同，選擇表達的特徵（符號）也會不同，因此，符號與指示物之間的關係並不固定而可以任意改變。符號可變，但是指示的對象內容必須具體而實在。轉輪王神話的意義，是神（天，Deva）性向神聖的追求。轉輪王（符號 symbol），事物（剎帝利邦君，四德，七寶，指示物 referent），意義是神性向神聖（指示意義 reference）。換言之，是四德、七寶、王四天下的內涵與神性向神聖的關係固定，轉輪王符號也被賦予神性，有七寶四德，但是，與之關係卻不是固定的，神話的創造者也可以使用一個「十車王」或「太陽王」取代轉輪王，而仍然有四德、七寶、主四天下這些神性和能力。四德七寶主四天下，是德行與政治的人間事業，指示從人間事業的領域向究竟解脫的覺者。

每個符號（symbol）意義的完滿，就要討論其能指（signifiant）和所指（signifié）之間的關係。能指和所指是一個聯合的整體，它用來意指（表達）一個符號的意義。但是，神話是奇特的，它同時有個二個符號系統：第一個系統中，一個概念和一個意義相連結的整體，這個整體在第二個系統中變成能指。一旦神話言談的

¹⁸ 同前註，〈神話 232〉，《西洋哲學辭典》，頁 356。

¹⁹ Mircea Eliade, Translated from the French By Willard R.Trask, *Myth and Reality* (Long Grove: Waveland Press, Inc. 1998), p7.

²⁰ 謝康基：《語意學》（臺北：臺灣商務印書館發行，1994 年），頁 4。

素材受限於神話，它就被簡化為一個能指，一種純意指的功能。²¹婆樓那和毘濕奴的神話，可以向吠陀文化上推起源，當婆樓那（萬王之王的司法大神）或是毘濕奴（太陽意象的金輪盤）神性與能力，下降成為婆羅門君主中四德、七寶（特別是金輪寶）神話來源，轉輪王神話在形成同時，其整體也成了一個指意的符號。當佛教系統使用它時，就簡化成為一個能指，指向新系統的意義：佛教中轉輪王的觀念作為符號，以佛陀本生事的因緣譬喻，和種種經法的比喻，更多轉輪王經歷繁華富貴作指示，其意義在繁華富貴、無窮盡生死輪迴不能解脫的苦感，從婆羅門的梵我合一的君王轉向佛教，成為經歷七世天人往返，不復人間埋骨的究極解脫者。

神話象徵的理解，不管是感情內涵的多義理解，還是符號理解的程度不同，都會產生二線發展，一是對指示物內容或意義的理解不同，所選擇的記號即有不同；或是，即使相同的符號，理解的內容也不同，特別是文化條件影響，所以，理解必然多義，無法限定單一意義。因此，使用象徵時會產生程度不同的困難，例如：把象徵（能指）與所象徵（所指）之物視為一物的固定，導致巫術、拜物和多神崇拜，而只承認一個意義，則挖空了象徵的感情內容。以此檢視，佛教經典資取吠陀神祇的內涵創造轉輪王的形象，文本隨著閱讀者的背景產生不同理解的意義變化，又造成政治與文化影響，特別是被資取為政治神話，或是從《阿含經》到大乘經典，其觀念和意象的概念類比。佛典中轉輪王的觀念因其神話的性質，同時產生多元豐富的內涵，或是神化、聖化，也被用作概念類比，以理解佛教對世間覺性甚深經法的開示。

（二）神話和宗教

神話，Mythology，是宗教史的一支，²²當代神話學研究神話的內容、起源、及影響。誠如卡西勒（Ernst Cassirer，1874-1945）所說：不是自然，而是社會，才是神話的原型；神話的所有基本主旨都是人的社會生活的投影，而神話思想與宗教思想之間，其實沒有什麼根本的差別，二者都來自人類生活同一的現象。²³當

²¹ 羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薇·許綺玲譯：《神話學》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1997年），頁173-175。

²² 布魯格（Brugger Walter）撰，項退結譯：〈Religion 宗教 315〉《西洋哲學辭典》，頁455。

²³ 卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠文化圖書出版公司，1990年），頁118-130

社會主義傾向者說：「人在宗教意識中搜尋神的起源時，實際正是神的誕生時辰」；而啟示立場的宇宙靈性宗教，如印度教學者摩訶提瓦（T.M.P Mahadevan，1911-1986）就會說：「宗教和人類一樣古老，因為它本質即是真實的生命」。²⁴伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1986）直接從承認現象的宗教人經驗說：神話敘述神聖的歷史，說明原始時代如何經過超自然的存有者（Beings），真實成為存在物、全然的真實實在、這個宇宙，²⁵它不止解釋過去世事為什麼如此，也解釋為什麼人變成今日樣子。²⁶神聖對宗教人的意義並非單指對於上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到生命的來源、力量或是生命的實在（reality）、存在者（being）、意義、真理相關的觀念。因為，體驗到神聖，意味著讓人超越混沌脫序、危險事物或是無意義的變動，找到生命的定向。²⁷此意謂，當透過重現神話活動或行為，與超自然的力量聯結，重新與第一源與最終目的（神聖存有者）聯結時，即宗教最深的生命真實意義。宗教學創始人馬克思·繆勒（Max Müller，1823-1900，另譯名麥克思·繆勒）指出，宗教的原動力是從感覺與「無限」的永久聯系中所產生的，它是最深刻的基礎，即相信在人理性和語言所能理解的世界之外，還存在某物（指無限的內涵），²⁸他以語言的發展探索印度吠陀的神學和宗教的體認，並說明語言不能克服的無限造成的困難，不過，卡西勒對此注意外向的觀察，認為穆勒停留在「神話是語言缺陷產生的結果」，²⁹其實穆勒注目的是「無限（的某物）」的感受，是這個某物是什麼？而不是語言能力不足的缺陷所留下的語言材料（所形成的文學形式的神話）。對「無限」的感受內涵，伊利亞德則直接從人遇見這種經驗，面對有限的語言能力不能完全表達的「MYTH」裡，談此物所感到的「神聖」、「生命力」與「聖潔」的「震驚」的心理感受，目之為人的宗教本質，也

²⁴ 摩訶提瓦（T.M.P Mahadevan）著、林煌洲譯：《印度教導論》（臺北：東大圖書公司，2002年），頁3。

²⁵ Mircea Eliade, Translated from the French By Willard R.Trask, *Myth and Reality*, p5.

²⁶ Eliade, p11.

²⁷ 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊索娥譯：《聖與俗》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1986年），頁292。

²⁸ 麥克思·繆勒（Max Müller）著，金澤譯：《宗教的起源與發展》（上海：上海人民出版社，2010年），頁142。

²⁹ 卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990年），頁5。

即是一種宗教現象學。對於神話與宗教的同源發展，學者的看法大致如此，即從對「神」、「無限」、「超越者」、等等超越名言把握的經驗，回到人與其交感的心靈交感之描述：「MYTH」，或稱為神話、祕思、神聖等。

馬克思·韋伯（Maxi Weber，1864-1920）從世界宗教的現象，將宗教區分為救贖取向的信念宗教（*Gesinnung*——*sreligion*），³⁰和接受現世且試圖適應現世的純粹儀式性或律法的宗教；前者是印度的宗教，後者指別是指中國的儒教。韋伯並說明，印度的救贖宗教以「再生」（*Wiedergebu*）與「拯救」（*Eriösung*）為核心。將救贖理解為從困苦、饑餓、旱魃、疾病解救出來，究終由苦難與死亡中掙脫而得的解放，這原是非常古老的觀念，它最早從原始巫術與信仰的迷狂中開始。救贖的觀念雖然非常古老，但是，其後的基礎必須是一個系統而且合理化的世界圖象，以此才能發展出一個面對世界的態度，如此，救贖才有意義及其心理性質，救贖的觀念才有獨特的意義，說明人們希望何處被拯救出來、被拯救到何處去？以及怎樣才能被拯救出來？³¹如韋伯所說，佛教對於再生與輪迴的無止境，不同於印度積極的入世態度。「佛陀時代的古剎帝利，是具有高度教養的城居身份團體，教養上與婆羅門相匹敵，成為後來反婆羅門之救贖宗教。」³²「佛教是印度貴族式的主智主義教世論，……在實踐態度上，佛教將救贖侷限真正走上究極之道而成為僧侶的人」，³³它更徹底地（將生命、人）從六道諸苦輪迴的災難中解救出來，諸苦消失，涅槃寂靜，如如存在。³⁴

宗教與神話的同源，相互滲透、影響，它即反映真實生命的信仰，透過社會生活映象和自然世界的啟示，在心智自我的顯現裡呈現其真實面目，它超越言語，必須透過象徵隱喻的語言，以一個觀念迂迴地傳達另一個觀念，移譯、翻譯在心智中強烈的直接感情的感知，在印度古文化的大壤土上，穿過吠陀、印度文化，佛教經典便是如此使用轉輪王從神話到宗教的內涵，宣示人生究竟真實，與解脫救贖之路。

³⁰ 馬克思·韋伯（Maxi Weber）著，康樂，簡惠美譯：《宗教與世界》（臺北：遠流出版社，1989年），頁4。

³¹ 同前註，頁70-71。

³² 馬克思·韋伯（Maxi Weber）著，康樂，簡惠美譯：《印度的宗教——印度教與佛教》（臺北：遠流出版社，1990年）頁100。

³³ 同前註，頁371。

³⁴ 摩訶提瓦（T.M.P Mahadevan）著，林煌洲譯：《印度教導論》，頁70-71。

（三）造經法與佛典集成

原始佛經的集成，是極其複雜的問題，佛教史上紛紜眾說，仍難有定論。即如最普遍的佛滅後王舍結集，在近百年內也不斷重新被討論。³⁵不過，傳說此時形成的《四阿含》是大小乘共信的經典，卻無異議。《阿含》的編輯大概在佛滅百年間形成，寫成為文字約在第二世紀。³⁶內容是以四諦、十二因緣和三法印（或四法印）基本教義的「佛所說法」（佛陀親說）和「佛法」（包含佛弟子所說法）。

當代南傳佛教研究《島史》，發現集成《阿含》同時，尚有九分教和十二分教的佛法（經）部類的傳說。此說，也見於漢譯的《泥洹經》系，《般泥洹經》和《長阿含》稱「佛所說法」有十二部經，在《大般涅槃經》中稱為九部法，《大乘大般涅槃經》則作九部經，³⁷它們呈現部派間關於佛教造經法有「九分」和「十二分」二種、以其及內容次第不同的說法。《島史》成立於約在公元四、五世紀間，略晚於《佛般泥洹經》譯出時間，³⁸離佛滅時已近千年了。玄奘所譯，「十二分教」的名目，為：「契經」、「應頌」、「記說」、「伽陀」、「自說」、「因緣」、「譬喻」、「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」、「論議」等十二分，「九分教」，即此十二分中的九分。九分教有多種不同傳說，釋印順（1906-2005）認為依據較古的傳說，應以「契經」、「應頌」、「記說」、「伽陀」、「自說」、「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」等九分為正。印順並指出，由九分教的內容中分化出十二分教部類，在部派時已形成，但是，一部分尊古的學派，始終保持「九分教」的原始傳說。而「九分教」有不同內容的傳說，並不是古義，

³⁵ 學界歷來研究的問題與成果，請參考，呂凱文：〈重讀佛教「王舍城結集」〉，《正觀雜誌》第47期，（2008年12月25日），頁30-61。

³⁶ 呂澂：指出小乘有文字記載是從《大鞞婆沙論》開始，見《印度佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2008年）頁275。依《世界佛教史年表》時間為漢順帝永建五年（130）。（高雄：佛光山文化出版社，2005年），頁11。

³⁷ 《長阿含》是十二部經自身作證，《大正藏》第1冊，頁73下。《般泥洹經》是佛所說十二部經，第1冊，頁185上、176下、185上、188上、190下等，《大般涅槃經》是九部法1p194b，《大乘大般涅槃經》也是說九部經，第12冊，頁706上。

³⁸ 《開元釋教錄》則稱白法祖譯「《佛般泥洹經》，或直云《泥洹經》」（《大正藏》，第55冊，頁611上）。《漢晉學術編年》載晉惠帝元康九年（299），白法祖講習長安，其年王浮作《老子化胡經》。依《世界佛教史年表》，晉惠帝永興二年（305），帛遠為張輔所殺。若依此定《佛般泥洹經》為白法祖譯，譯經當在305年之前。

而是大乘經成立時依「九分」古說自由取捨的。如此形成的「九分教」說、「十二分教」說二大流，隨著部派一再分化，內容的次第，便有種種不同的異說；³⁹原始佛經在部派分裂與大小乘之間流行，彼此模仿、相互影響、不斷補充，想要探究原始經典最初的面目，實在是非常困難的事，即使有共同的說法，也不一定就是最初情形。

學者論述佛典集成的看法也不同。呂澂（1896-1989）認為《四阿含》即從九分教中集成，但是，釋印順認為這個說法必須審慎考慮，因為，古典的結集傳說中並沒有說依九分教而集成《四阿含》。⁴⁰呂澂即同時有二種解釋：第一，是以篇幅長者編成《長阿含》，短而相應者為《雜阿含》（巴利文稱《相應部》），適中者為《中阿含》，可按數目排列的編成《增一阿含》；第二，是根據應用分類，《長阿含》多半對外，《雜阿含》指示禪觀，《中阿含》便於深入學習，《增一阿含》為了廣於宣傳。⁴¹釋印順則指出結集的說法來自律部，先有九分教或十二分教成立，《四阿含》與之同時發展，從「修多羅」（結集所成，能貫攝義理的教法、契經）、「祇夜」（應誦、重頌、歌詠）、「記說」（說明、分別、解答）三分組成的相應教（《雜阿含》），適應比丘為主的出家眾，重於禪慧修證的開示；也適應刹帝利、婆羅門、居士，而為一般社會的化導；再適應於天、魔、梵——民間的神教信仰，宣揚富於天神（鬼）色彩的佛法。相應教（《雜阿含》）以外傳誦於佛教的佛典，經共同審訂，集成《中阿含》和《長阿含》以至《增一阿含》的結集，只是將傳誦於佛教界的佛典，共同審定，依文句長短，集成《中阿含》、《長阿含》和《增一阿含》。《中阿含》以比丘為中心，《長阿含》則對外，《中阿含》多樣性表現出佛法完整的體系，《長阿含》則更有體系、更完整的發展，透過一般的天神信仰，表現出佛法的崇高和佛陀的究竟。⁴²二位權威學者，即對四《阿含》或依文句長短、或適應對象、或主要、次要傳誦流行的而編纂、及《四阿含》之間關係如何等已難以共識，更何況佛教傳入漢地，已經是印度佛教的第二期，⁴³漢傳的四阿含都有部派的影響，《中》、《雜》是一切有部，

³⁹ 印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，2002年），頁494。

⁴⁰ 同前註，頁487。

⁴¹ 呂澂：《印度佛學源流略論》，頁27。

⁴² 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁732。

⁴³ 西元第一世紀，貴霜佛教在西域成立，已經是印度佛教的第二期，從公元第二世紀東漢桓帝佛教從西域來，大小乘並傳，經典多傳西域傳來，也深受貴霜佛教影響。佛教史上

《增一》是大眾部，《長阿含》是法藏部的師承等，部派間的宗義常有相反的主張。

佛教使用，或是創造轉輪聖王神話，並結合佛陀的前世，或無窮輪迴的宿世，經文的性質，是「本事」（不顯時、地的過去事）與佛陀「本生」（佛所經歷的前世）結合而成的「譬喻」，「譬喻」，阿波陀那，梵文 *Apadāna*，巴利文 *Avadāna*，即《本起經》的名目，義譯為譬喻，證喻，本起，在佛典中又有一般的譬喻，如《法華經》中的火宅喻、化城喻和因明中的譬喻支（*Dṛṣṭānta*）等三種用法。一般以本起的意義為主，多有古今聖賢的光輝，含有重於文學趣味、通俗化的故事，即《大智度論》所說，「與世間相似柔軟淺語」，《瑜伽經論》說，「由譬喻故，本義明淨」、《順正理論》卷「言譬喻者，為令曉悟說義宗，廣引多門比例開示。」⁴⁴轉輪王神話結合佛陀前世而聖化，成為佛教的聖傳，除了宗教的感情外，文本也是大譬喻：藉佛陀修行成道，證喻佛教的真理，是文字優美通俗的文學流行故事，它使用大量象徵達到譬喻的目的，即由神話、神性通向涅槃解脫的境界的比況說明。從佛教史料意義，作為佛教聖傳的佛傳，被承認可以彌補古代印度不重歷史的特質，而以佛自稱作轉輪王的本生、本事，⁴⁵華麗的譬喻深富文學性，依止於政治君王的人間極貴無窮世輪迴，世間虛空並不能離苦得樂解脫，唯有修禪，才能離染得淨成佛（覺者，究極解脫者）。

漢譯佛典中的轉輪王事首見於《中本起經》。造經明示以佛陀本生為「本起」，「本起」即「譬喻」，是漢末佛教初傳時的舊譯，不見於九分教。學者或者認為「譬喻」在十二分教中，是特屬大乘的造經法，但是，事實未必如此。⁴⁶因為，《四阿含》中早有轉輪王聯結佛陀「本生」，而在佛教的傳播中，「本生」，「本事」，「因緣」，「譬喻」，都有結合的情形。即九分教的「本事」、「本生」中，包

貴霜的迦膩色迦王護持第三次結集，被認為是有部的佛教學派，見印順：《印度之佛教》（新竹：正聞出版社，2005年），頁63。

⁴⁴ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁598-612。

⁴⁵ 印順說明「本生」*Jātaka*與「本事」*Itiyuttaka*，*Itivuttaka*的分別。本生，是過去所經生事，通於佛及弟子，不過，在西元三世紀以下的論書，「本生」都被解釋為釋迦牟尼的前生（菩薩行事）。後代公認二者的差別是，本事是說前生的事，在前世事中起言論及究竟；本生則是由今世事起說言論，說回前世事，以前世事結論。本生也分經師和律師所傳二種，經師所傳的本生，其實是本事。重視佛「本生」的傾向，久而久之，「本生」幾乎被看作釋尊的前生，菩薩行的別名。見：《原始佛教聖典之集成》，頁555。

⁴⁶ 古正美：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，頁282。

含「因緣」和「譬喻」的內容，也有以「本事」、「本生」作為「因緣」、「譬喻」的用法。在各部派及大乘發展中的分合離析，九分教或十二分教各有抉擇和部次，大乘的轉輪王事雖有此「本生」、「本事」、「譬喻」、「因緣」等四分教法內容，其實以《阿含》為基礎發展，並見於大、小乘經典中。

三、《佛般泥洹經》系的線索

轉輪王的系統觀念貫穿佛教經典。來自《泥洹經》的佛般泥洹事，佛自述為前世為轉輪王，轉輪王婆羅門的神話性格的轉換成佛教神聖性格，成為佛教聖傳的基本觀念。順《泥洹經》系的線索梳理，可見大、小乘，《經》、《律》、《論》以轉輪王喻的神話性和佛神聖性，開展成道歷程的種種內涵譬喻。本論文即從重大小乘經典中考察此轉輪王觀念變化。其最重要意義是神話性向佛教神聖化轉變，婆羅門蛻出沙門。轉輪王神話透過佛本生聖化，轉輪王修禪（神話）事明婆羅門涅槃境界不同，從佛陀遊行教化四十五年，建立僧團及其佛教精神傳統。

（一）神話與聖化

迦毘羅衛的刹帝利釋迦族，是如《善見律毘婆沙》所解釋「亦名為王」的一村、二村的地主，⁴⁷韋伯說，「由一個地方部落的種姓貴族之子，被聖化為宗教完美天賦的領袖」。⁴⁸他以基督教信仰的「卡理斯瑪」神恩觀念，⁴⁹從宗教社會學的立場解釋迦牟尼建立佛教（及領導）的人格條件。韋伯透過「神性（The divine）」而不是「神（存有者）（The divinity）」概念觀察，認為（釋迦牟尼時的）佛教

⁴⁷ [蕭齊]僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》：「地主者，主四天下如轉輪聖王。或一天下如阿育王，亦如師子王。一處有如瓶沙王、波斯匿王。一邊者，一邊地王。中間者，領一村二村，亦名為王。」《大正藏》第24冊，頁723下。

⁴⁸ 韋伯著，康樂，簡惠美譯，《印度的宗教——印度教與佛教》，頁362。

⁴⁹ 卡理斯瑪，Charisma，希臘文，意指上帝白白賜予的恩典。在大範圍是指天主白白賜給人的恩寵，尤其是聖寵，它們是藉著耶穌而來，而且會帶領到永生。專有名辭是表示聖神所賜給人的恩寵，常常是為了教會的發展。請參考：Xavier LÉON-DOFOUR 編 *Vocabulaire de Theologie Biblique*（Paris：Les Éditions DU CERF，1971）。韋伯著，康樂譯《支配的類型》中，註為：「崇拜英雄——即具有卡理斯瑪特質的人——實為人類自古以來的習慣。」見（台北：遠流出版社，2006年），頁61-69。

並未意識到「神」的概念，它是信奉「神聖的信念」的救贖宗教。⁵⁰但是，韋伯之前，馬克思·穆勒即認為，即使佛陀反對梵天（神），但是，釋迦牟尼是不是無神主義者，卻是值得懷疑的。⁵¹「神」的觀念，向來是最艱深的問題，但學術普遍同意它總是指向「至高」、「超越」、「無限」等領域的觀念，穆勒認為「無限」的觀念、即後來稱作「神聖」的觀念，它的發展史正是宗教的歷史。⁵²奧圖（Rud Otto 1896-1937）稱人面對神聖時，感受迷人奧祕的宗教敬畏感的「神聖經驗」，在伊利亞德則是從宗教現象說為「顯聖」，指「神聖」以完全不同於凡俗的方式顯現自己，就像是個「全然他者」。⁵³奧圖所稱自我顯示的、行動的神聖整體狀態，即「神妙者」、「聖潔者」、「神性者」（The divinity）始能有之的「聖潔」，所產生令人感到顫慄的奧祕，在神性經驗中，超越語言，它是一體的直觀或體驗，即無限圓滿之神之存有，是神之善與神之力量與榮耀，亦即把握神之無限的超越性，無限與莊嚴，始終是不可言傳而令人震驚的結果。⁵⁴當這一種精神的光輝與反應在感覺生活與身體之後，遂成為一種宗教語言、姿態及象徵等外在形態，在佛教中，這種情形便是佛陀成道，道成肉身。佛陀入滅後，佛教徒心靈聖潔嚮往的真實感情，與及適應一般信仰需要，誠如釋印順指出：「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」、「不免理想、神化」。⁵⁵從太子出生具印度「三十二相」的完美標準，發展出更細緻的「八十種好」，肉身的圓滿代表可達的極致健康強壯；莊嚴威儀，來自果報的信仰裡，是累劫修行的清淨莊嚴帶來完美的世間福德，使之成

⁵⁰ 韋伯著，康樂，簡惠美譯：《印度的宗教——印度教與佛教》，頁 329。

⁵¹ 穆勒指出，在婆羅門的眼裡，佛陀是個無神主義者，因為他否定諸天。但是，佛陀是不是個無神論者，至少是可以懷疑的。《宗教的起源與發展》，頁 193-194。筆者按：在西方基督教神學信仰的背景和觀念，穆勒「神」的意思，他以「無限觀念」被啟發的經驗，指向宗教超越的探尋，在印度吠陀宗教則是從大自然的信仰開始觀念的啟發。若依穆勒理論進一步詮釋，則必謂佛陀意識到的「無限」觀念是超越吠陀由自然啟發的神祇（諸天、諸神）的內涵，並非是唯物質與機械主義的無神論，佛陀正是最有可能接觸「無限」、把握「無限」的人，然而，一樣的，超越名言，言語道斷。韋伯則是認為，佛陀對於是否有神，及其如何存在的問題，一概不理會。參見印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 598-612。

⁵² 麥克思·穆勒：《宗教的起源與發展》，頁 34。

⁵³ 依利亞德（Mircea Eliade）著，楊索娥譯：《聖與俗》，頁 60-62。

⁵⁴ 布魯格（Brugger Walter）撰，項退結譯：〈聖潔 Holiness〉《西洋哲學辭典》，頁 152。

⁵⁵ 印順：《華雨集》第四冊，（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 34。

為殊勝人格魅力的宗教領袖。佛弟子以三十二相結合轉輪王和佛陀形象，作為佛陀本生，神話與聖化二者並行；當神話解釋世界，聖化就將人從世界的苦難中救贖出來；因此，佛經文本從神話到宗教，再聖化，人的心靈力量便增強，精神境界更寬闊展開。

佛教大小乘同時傳入漢，⁵⁶此時，在印度已是佛教發展的第二期，即部派佛教及大乘佛教早期。⁵⁷因部派和經師的選擇，漢地出經並非全依印度經典的先後，但是，時代性仍相當明顯。漢地最早的轉輪王觀念，見於《中本起經》：

佛告王曰：「遮迦越羅，典領四域，飛行案行，七寶導從，雖壽千年，亦死過去。諸天食福，肴膳自然，至其祿盡，亦復磨滅。……如來出世，權慧現身，……十力世雄，猶現泥洹。」（大正藏·4p160c）

有生必死，是基本事實，即使最高的不想入天人壽八十億萬年，仍不能脫離生死輪迴苦海。人間極貴及諸天福祿，實在虛妄不真。如來以十力世雄，權慧現身，金剛德體仍現泥洹，是為教導弟子修道，自身作證，不受後有。轉輪王聯結釋迦牟尼的身份，觀念強烈耀眼，人間最尊貴轉輪王也會死亡，以至於諸天亦然，應求解脫輪迴苦。《中本起經》是佛教最早傳入的經典之一。佛傳《修行本起經》第一分，《中本起經》為第二分，是漢傳的初期大乘經。⁵⁸漢末有部禪師因為特重禪

⁵⁶ 《世界佛教史年表》頁12：147年（東漢桓帝建和元年，安世高至洛陽，支謙譯《阿闍世佛國經》，152年安清譯《普法義經》，〔梁〕慧皎·《高僧傳》稱，安清所譯多屬小乘出四《阿含》者多，識公所譯，半屬大乘。《大正藏》冊50，頁322下。

⁵⁷ 呂澂：《印度佛教源流略論》，頁13-409：（530 B.C.-370 B.C.），部派佛教為（370 B.C.-150），初期大乘佛教（50-400）年；小乘佛教本宗學說（150-500），中期大乘佛教約當公元五、六世紀二百年間，晚期大乘佛教七世紀到第十世紀四百年間。大乘密教，十一世紀初至十三世紀初。十三世紀初根據地於庫爾的穆哈瑪德，把印度僅存的超行寺燒毀，以此為標志，佛教在印度便宣告絕跡。

⁵⁸ 〔梁〕僧祐（445-518）《出三藏記集》中繫在《道安錄》的失譯人下，卷2，〔梁〕慧皎（497-554）《高僧傳》中則在〈譯經·支樓迦讖〉後，並漢靈、獻二帝之間，稱支曜譯《小本起》、曇果、康孟詳譯《中本起經》及《修行本起經》，梵本由沙門曇果自迦維羅衛國取得，康孟詳共竺大力譯為漢文。〔明〕智旭（1599-1655）《閱藏知津》以天台宗義門分五時，不分三藏的原則，將它歸在《阿含》部，視為小乘教，高楠賢次郎等的《大正藏》收在本緣部，呂澂《新編漢文大藏經》列在律藏第0816號，依《房錄》訂為建

數之學，部派的佛傳，遲至西晉才譯出，《佛般泥洹經》主要是以佛入滅的泥洹事為主，遮迦越羅意譯為「飛行皇帝」。《佛般泥洹經》載佛最後的遊行教化，和東晉後《般泥洹經》、《大般涅槃經》，同時為佛般泥洹（涅槃）事，都是出自《長阿含·遊行經》的同本異譯，比《長阿含》先出，⁵⁹此四小經，以論述方便故，行文中簡稱《泥洹經》系。⁶⁰大小乘都有泥洹（Nirvāṇa，涅槃）經典，《阿含》的泥洹經典平敘佛陀入滅的事實，大乘的涅槃經典以入滅前，在娑羅雙樹林一日夜間最後教誡及入滅性狀、並其前後各事相屬，力說佛陀所證的最高理想；二者互補，剛好完備佛傳的終結部份。⁶¹部派不明的《佛般泥洹經》，相較之下最樸素根本，尚無佛母受孕夢「白象入腹」，佛陀「從右脇生」等說法，這原是大眾部的本宗同義，⁶²此說已見於法藏部《長阿含·遊行經》。其原因，除是最早期的譯本外，也有可能是譯師風格所致。漢地法師譯經限制，除觀念與文化不同外，也可能受限於佛法的理解，形成選擇性的譯經。另外，在佛教傳播史的意義上，中國法師以古文譯寫此經，正是道安（312-385）「五失本，三不易」所歎「胡語盡倒而使從秦」的第一失本，⁶³即為符合漢地的閱讀習慣譯寫佛經，盡失梵本協韻咏歎、反覆叮嚀

安二年（197）譯出。

⁵⁹ 晉武帝十年、前秦苻堅元二十一年（385）曇摩難提譯《中阿含》、《增一阿含》於長安，道安為之作序，隆安元年（397），僧伽提婆重譯《中阿含》。義熙九年、弘始十五年（413），佛陀耶舍譯《長阿含》，僧肇為之作序。《雜阿含》是〔南朝宋〕求那跋陀羅所譯。依道安序，《增一阿含》上下二部，472 經，《中阿含》222 經。另外，《長阿含》卷 22，共四分，30 經，《雜阿含》共 1362 小經。

⁶⁰ 《長阿含·遊行經》卷 1，〔後秦〕佛陀耶舍竺佛念共譯，《佛般泥洹經》卷 2，〔西晉〕白法祖譯，《般泥洹經》卷 2，失譯。《大般涅槃經》卷 3，掛名〔東晉〕法顯譯。後三者是《長阿含·遊行經》同本異出，部派不明。〔唐〕智昇《開元釋教錄》卷 3：「〈異譯群錄〉並云，顯出《方等泥洹》者非即前《大泥洹經》加方等字。此小乘涅槃，文似顯譯，故以此替之。」《般泥洹經》眾經錄以為是〔南朝宋〕求那跋陀羅譯，《開元釋教錄》訂今為失譯，編在〔晉〕錄。（《大正藏》第 55 冊，頁 507 上）。

⁶¹ 呂澂指出：傳統的經錄中將二者編在《涅槃經》一類。見《佛教研究法》（臺北：新文豐出版股份有限公司印行，1996 年），頁 34。

⁶² 部派佛教的初分由於對於佛說的解釋不同，最重要的對於佛陀的看法，上座部主釋迦和凡人一樣，具有各種缺陷，如大眾部本宗同義主張：「一切菩薩入母胎時，作白象形，一切菩薩出母胎時，皆從右脇。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」見〔唐〕玄奘：《異部宗輪論》，《大正藏》，第 49 冊下。

⁶³ 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 52 中。

的形式。此經題西晉沙門白法祖譯，白遠（帛遠，字法祖）意譯此經義理，⁶⁴格義人事物，饒富漢魏古文意趣，風格優美引人，非常利於佛教初傳時的傳播，也可視為佛教中國化最早的先萌芽，以佛教接受史而言，意義非凡，不能只以「失本」判為拙劣。因佛般泥洹事相關而論轉輪聖王，在《長阿含·遊行經》後為《轉輪聖王經》，⁶⁵《四阿含》中也多相關專章，⁶⁶漢譯中也有眾多單行小經載錄。⁶⁷

（二）泥洹經系中婆羅門教養

《佛般泥洹經》載：

佛告阿難：「飛行皇帝大快見者，吾身是也……。誰知佛身，作飛行皇帝？修行正法，又有四德，七寶自然。……吾前以七持身置此地中，今得斷求，念空無相之定，絕生死之原。自今之後，不復作身也。」（《大正》·1p171a）

轉輪王 Cakravartirā，音譯為遮迦越羅，意譯作飛行皇帝，格義「真命天子」，漢地敬稱天子為「聖」，唐·玄應《一切經音義》指「順此方語也」，譯稱「轉輪聖

⁶⁴ 《出三藏記集》載「帛遠，字法祖，本姓萬氏，河內人。」知長安將有戰事，隨秦州刺史張輔潛赴隴右，拒反俗出仕為張輔所殺。《高僧傳》與《出三藏記集》記白法祖又「別譯數部小經，值亂零失不知其名。」（《大正藏》第55冊，頁107上）〔隋〕費長房《歷代三寶記》載有白法祖譯《泥洹經》卷2，稱「《高僧傳》止云祖出一經，然其所出諸經遭世擾攘，名錄罕存，莫紀其實。」（《大正藏》第49冊，頁66中）《房錄》稱檢諸雜記錄，見《泥洹經》等二十二經，並注祖出。至《開元釋教錄》則稱白法祖譯「《佛般泥洹經》，或直云《泥洹經》」（《大正藏》，第55冊，頁611上）。《漢晉學術編年》載晉惠帝元康九年（299），白法祖講習長安，其年王浮作《老子化胡經》。依《世界佛教史年表》，晉惠帝永興二年（305），帛遠為張輔所殺。若定《佛般泥洹經》為白法祖譯，則譯經當在305年之前。

⁶⁵ 〔宋〕施護（活動期間約北宋太宗太平興國五年〔980〕年前後）另有《轉輪聖王經》單行別譯本。

⁶⁶ 如《增一阿含·等法品》，《長阿含·第四分·遊行經》、《中阿含·相應品·四洲經》、《中阿含·相應品·大善見王經》，《雜阿含》七二二經，《中阿含·未曾有法品》佛般泥洹故事，《長阿含·第四分·世記經·閻浮提州品》，《中阿含·大天奈林經》等等。

⁶⁷ 除〔西晉〕法立共法炬譯《大樓炭經》早於四《阿含》外，其他如〔陳〕真諦《佛說立世阿毘曇論》、〔隋〕闍那崛多譯《起世經》、〔隋〕達磨笈多譯《起世因本經》、〔宋〕施護《佛說輪王七寶經》等，則或從《長阿含·世記經·轉輪聖王品》摘出，同本異譯。

王」。⁶⁸《阿含經》中轉輪王形象飽含象徵：

轉輪王，聰明智慧，有四種軍，整御天下，由己自在，如法王成就七寶。彼七寶者：輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是謂為七。千子具足，顏貌端正，勇猛無畏，能伏他眾，必當統領此一切地，乃至大海，不以刀杖，以法教令，令得安隱。⁶⁹

具有「千子具足，顏貌端正，勇猛無畏，能伏他眾」四德的完美天賦，和「輪、象、馬、珠、女、居士、主兵臣」資源的治國七寶，以聰明智慧為基礎，強大的政軍後盾，能統領天下，不用刑殺而以正（佛）法教令，讓天下能得安穩。如前言楊惠南所指，映襯轉輪王軍事武力的背景，是印度十六國的戰爭時代，從《長阿含》對照，尚可見轉輪王出於婆羅門邦君的形象：

我曾從先宿諸舊聞如是語：剎利王水澆頭種，以十五日月滿時，沐浴香湯，昇寶殿上，嫫女圍遶，自然金輪忽現在前。輪有千輻，光色具足，天匠所造，非世所有。……輪即東轉。時，善見王即將四兵隨其後行，金輪寶前有四神引導，輪所住處，王即止駕。爾時，東方諸小國王見大王至，以鉢盛銀粟，銀鉢盛金粟，來趣王所。……諸賢。汝等則為供養我已，但當以正法治，勿使偏枉，無令國內有非法行，此即名曰我之所治。時，諸小王聞此教已。即從大王巡行諸國，至東海表，次行南方·西方·北方。隨輪所至，其諸國王各獻國土，如東方諸小王。（《長阿含》，1p21c-22a）

剎帝利轉輪王灌頂、試金輪寶，四軍隨金輪寶征伐四方，令四方以正法治，不以

⁶⁸ 〔漢〕支識譯《道行般若經》，晉·法立、法炬譯《大樓炭經》以音譯作遮迦越羅。在晉·白法祖《佛般泥洹經》及東晉失譯（人）本《般泥洹經》等，意譯飛行皇帝。唐·玄奘：《一切經音義》：「遮迦越羅，此譯云轉輪聖王，正言斫迦羅，此言輪，伐刺底，此云轉，名轉輪聖王，順此方語也。」《大正藏》第54冊，頁537下。

⁶⁹ 〔東晉〕僧伽提婆譯，《中阿含·梵志品》《大正藏》，第1冊，頁682中。《中阿含》相同尚有：〈王相應品烏烏喻經〉，〈相應品三十二相經〉，〈相應品大善見王經〉，〈相應品轉輪聖經〉，〈大天奈林經〉，《增一阿含經·地主品》，《雜阿含》二六四經，《雜阿含》七二一經，《長阿含·第四分世記經轉輪聖王品》·《長阿含第三分·阿摩晝經》等等。

非法，即名轉輪王之所治。統治的關係在於正法奉行同一，不以中央極權對小國武力干涉，實質上是以德行為主的大王政治，統一四天下的事實是奉正法的和平相處。「輪所住處，王即止駕」，這和十六國戰爭兼併的後吠陀時期所行的馬祭宣示國威相似，馬祭（Asvamedha）以馬為犧牲，以測驗王國統治範圍，將戰馬自由地放逐，後面跟著武裝部隊，馬匹所到之處無人阻撓，則這個地區就算臣服，接受馬祭國王的統治。⁷⁰馬祭和金輪寶的征服形式相同，而在佛經中，「隨輪所至，其諸國各獻國土」國威的宣示，已上昇為神性與天命的指導，轉向「以法教令」，並與佛陀前世聯結，建立神聖意義。轉輪王隨金輪寶統一四天下之後，「新建法殿」，⁷¹在法殿中修行四禪（或空、無相、四無量等諸定），往返輪迴天人之間，最後成佛，不復人間措骨。

古印度史時期的特徵，都與當時的宗教改革相關，⁷²佛陀時代八派哲學並立，以信仰婆羅諸天（梵）為正統，即佛典中的「六師外道」，而耆那教和佛教不信諸天（梵）是非正統。《阿含》經中，佛所自述累世為轉輪聖王觀念背景，自然是未有佛教前的吠陀婆羅門的時空。古印度吠陀社會的信仰中，以種姓區分，接受四行期教育。貴族種姓（婆羅門和刹帝利）以「正義（dharma，法），財富（artha）、歡愉（kama 欲愛）、和解脫（moksa）」的價值信念，找尋「真理的靈魂、生命的喜悅、心靈的至福、完全的和平與永恆」，透過善法（美德）如清淨、自制、不執著、真實、不殺生等諸善，獲致甜美的生命，經驗到內在真實自我（Ātman）無明障蔽退去，得與大梵（Brahman）合一的涅槃妙樂。這原是一種廣義的宗教和生活態度，崇尚潔淨的靈魂和大梵合一，⁷³釋迦牟尼預期將經歷同樣的生命歷程，即佛典所稱「（太子）若不出家，當為轉輪聖王」。不過，佛陀的四行期教育在梵行期後直接進入林棲期，不再返家，也不是成為獨行的遁世者，他變成改革婆羅門的沙門，四十五年遊行教化後滅度。馬克思·穆勒即指出，佛教與婆羅門就如中國道家與儒家的關係，⁷⁴從婆羅門看佛教，第一個責備就是「（修道解脫

⁷⁰ 李志夫：《印度通史》（臺北：國立編譯館出版，1983年），頁62。印度史詩《摩羅衍那》中詳細紀載馬祭儀式。

⁷¹ 《長阿含·遊行經》，《大正藏》，第1冊，頁23上。

⁷² 呂俊才：《印度史》（臺北：三民書局，2010年），頁27。

⁷³ 摩訶提瓦（T.M.P Mahadevan）著、林煌洲譯，《印度教導論》（臺北：東大圖書公司，2002年），頁74。

⁷⁴ 馬克思·穆勒：《宗教的起源與發展》，頁220。

的歷程)太快了」。⁷⁵

1. 最後一世，不作轉輪王

婆羅門的轉輪王，是佛陀無數的前世，⁷⁶也意謂成道前佛陀的婆羅門教養，接著佛教針對婆羅門的革命：

阿難，我自憶念，曾於此處（拘舍婆提）六返，作轉輪聖王，終措骨於此。今我成無上正覺，復捨性命，措身於此。自今已後，生死永絕，無有方土，措吾身處。此最後邊，更不受有。⁷⁷（《長阿含·遊行經》大正·1p24b）
我於此城（鳩尸那城）作轉輪王，不可稱數。（《大般涅槃經》大正·1p203a）⁷⁸

不同經典作「六」、「七」返或「不可稱數」作轉輪聖王，重點在作轉輪王的強烈印象。數字小異，或是稱無法算數的巨量而完全不同，大概，一方面是嚴謹的傳法佈道要求對信眾的精確，努力求同，所以在《般泥洹經》特別指出「并彼為七」，⁷⁹另一方面則又充份發揮譬喻的功能，從文學性加強佛陀與轉輪王的尊貴，如《增一阿含》中稱：「若如來不出家學道者，當二千五百世作轉輪聖王」，⁸⁰用這些誇大的數字用來加強象徵的意象；二者看似矛盾，卻是佛教文化的特色。轉輪王與佛陀身份轉變的宗教資糧，關鍵在「出家學道」。不出家，二千五百世是極長以至於無窮世的生死輪迴。累世修行，以「佛陀——轉輪王」最一世出家不作轉輪王，沙門

⁷⁵ 同前註，頁 193-194。

⁷⁶ 《佛般泥洹經》：「吾前以七持身置此中。」《大正藏》第 1 冊，頁 170 下。《增一阿含》：「若如來不出家學道者，當二千五百世作轉輪聖王」（《大正藏》第 2 冊，頁 726 下），「吾昔日時……又無數變為轉輪聖王」（《大正藏》第 2 冊，頁 773 上）。《中阿含》：「我於其中間七反捨身，於中六反為轉輪王。」（《大正藏》第 1 冊，頁 518 中）。

⁷⁷ 同見於《佛般泥洹經》《大正藏》第 1 冊，頁 170 下，《般泥洹經》作「剎利王」《大正藏》第 1 冊，頁 186 下。

⁷⁸ 另見：《增一阿含·馬血天子問八政品》《大正藏》第 2 冊，頁 760 上、《中阿含·未曾有法經》《大正藏》第 1 冊，頁 473 下-474 下。

⁷⁹ 《般泥洹經》，《大正藏》第 1 冊，頁 186 下。

⁸⁰ 《增一阿含》《大正藏》第 2 冊，頁 726 下。

瞿曇才自身作證，不受後有，從「溝港」向「應真」位證果，⁸¹即後譯的《長阿含·遊行經》中的須陀洹、斯陀含、阿那含到阿羅漢、及日後部派中細緻分化的四雙八輩的沙門果位修證。瞿曇最後一世不作轉輪王，成為出於婆羅門而改革婆羅門的佛教沙門。

2. 婆羅門四行期的內涵轉換

「捨轉輪聖王位，出家學道」，原是婆羅門種姓貴族四行期教育內涵：

夫生卑賤家者，不得出家學道，反墮惡趣。（《增一阿含》大正·2p821b）

婆羅門，**Brahman**，佛典中意譯為「梵志」。**Brahman** 作為中性名詞時，是指吠陀哲學家相信的永恆實在、超驗精神，即「梵」；作為陽性名詞時，則是指婆羅門種姓者和婆羅門祭司；「梵志」把 **Brahman** 當作陽性名詞使用，又可作為「有志於梵行者」，梵行又稱淨行，即婆羅門所規定的道德行為。⁸²出家學道，是指婆羅門的梵行期（學生期）。即使吠陀時代的種姓與今日所理解的種姓制度是不同的，出生於卑賤家的首陀羅不能出家學道，不具有宗教救贖的資糧卻是相同的。⁸³

印度吠陀的神祇信仰以大自然為對象，婆羅門祭司相信「吠陀天啟」，追求與「大梵合一」。這是一種被啟發的「宗教超越者」意識，事實上，「宗教超越者」它從未離開人的經驗：消除主體與客體、知者與被知者、時間與空間的區別，它是一體的意識，是屬於精神上的事物，也只能精神上判別，這種自立的、自證的、自明的，看似超乎常態的精神境界，事實上是常態的圓滿，帶來完全自由。一體經驗高於知覺、想像和智能，而難以向人表達，在這種至上的狀態中的持續的努力，無畏，達到而宗教探索的終點，即為解脫（*moksa*）。《吠陀》是印度聖

⁸¹ 《佛般泥洹經》：「諸比丘問死者趣何道，佛答「溝港、頻來（頓來之誤、即一來之意）、不還、應真」《大正藏》第1冊，頁164上。在《長阿含》則為法鏡一段：《大正藏》第1冊，頁13上。佛陀自稱七返，《毘婆沙》和《俱舍論》稱「預流果」聖者，最長僅於人界與天界中各往返七度；即十四生間必證得阿羅漢果，絕無第八度再受生者，故稱為極七返有、極七返生。

⁸² 巫白慧：《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》（北京：東方出版社，2000年），頁21。

⁸³ 麥克思·繆穆：《宗教的起源與發展》，頁219。

者先知對永恆一體神祕經驗的暗喻、象徵的描寫，這種宗教生命的積極內涵，初步從生活的喜悅和快樂開始，從物質和感官的滿足，在正法（dharma）原則下承擔事業和責任（artha），享受人間的歡愉欲愛（kama），追求靈魂的自由（moksa）。自由是靈魂的本質，因為受無明矇蔽使光明的本質受污染，導致惡行；去除無明的障蔽，使人生獲得解脫，而來自道德的善行，是通往解脫最基本之路，學習知識、尋求智慧、冥思真理，和鍛鍊道德一樣重要。⁸⁴以此，婆羅門的人生規劃為四階段，即梵行期（Brahmacarya，學生期）學習知識及自制身心，重點在《吠陀》經典及精神；家庭期（Grhastha，家戶主期）返家結婚，並肩負起生活的責任，作家戶長，在不超過道德規範下，追求財富與生活歡愉。婚姻是家庭生活的一個試煉，經過家庭期，已有子嗣，年紀老長，頭髮灰白，進入森林期（Vanaprastha，森居期），與妻子隱居在森林中，專心追求精神生活，從事第二個試驗期，為進入生命最後的棄世階段準備，即遊方期（Sannyasa，亦稱遁世期或棄世期）。對婆羅門而言，遁世期的遊方者（Sannyasin），桑尼亞信，即是人類的模範，他捨棄世俗所有關注，以求獲得至上的目標——解脫。⁸⁵婆羅門精神上解脫的遁世者已完成其人生的責任和目的，達至上的目標，對此世已無所求，唯一所作就是宣揚大梵的至樂。在佛教中則轉變為：

（王有四神德：）為童儒時，八萬四千歲；為太子時，八萬四千歲；為轉輪王，八萬四千歲、退服法衣，八萬四千歲。凡壽三十三萬六千歲。（《般泥洹經》大正·1p185c）

梵行期分為童儒與太子二期，將森居期和遊方期合一，輪王戶主期不變，成為：童儒、太子（出家學道、梵行）、輪王（戶主）、服法衣（森居、遊方）四階段，各有八萬四千歲，共三十三萬六千歲；這種結合如馬克思·穆勒所指的，佛教許多方面可以說林棲生活和遁世生活的圓滿實現和擴展期。⁸⁶林棲和遁世遊方是為了學道，如《中阿含》：

⁸⁴ 摩訶提瓦：《印度教導論》，頁 3-12。

⁸⁵ 同前註，頁 83-85。

⁸⁶ 麥克思·穆勒，金澤譯：《宗教的起源與發展》，頁 220。

彼大天（轉輪）王見白髮已，告太子曰：「太子，當知天使已至，頭生白髮。太子，我已得人間欲，今當復求天上之欲。太子，我欲剃除鬚髮，著袈裟衣，至信·捨家·無家·學道。太子，我今以此四天下付授於汝，汝當如法治化。」（大正·1p513c）

也如《長阿含·轉輪聖王修行經》中「堅固念為轉輪聖王，以及輪寶移者，王壽未幾，當立太子領四天下……。令下鬚髮，服三法衣，出家修道。」（大正·1p40b）即年老力衰的貴族種姓交出事業給繼承人後，往森林或遊方修行。大天和堅固念轉輪聖王年老時進入森林期和遁世期，退下世間榮華，轉服法衣，捨家，無家，學道，從人間責任欲愛滿足轉向獲取精神上的完美與自由。然而，佛教的轉輪王桑尼亞信卻不是宣揚大梵的至樂。

3. 從婆羅門蛻變為沙門

如何證得永恆的一體經驗獲致心靈至福？佛教與婆羅門解脫的看法不同。佛教將大梵收納為欲界天的梵天（神），欲界、色界或無色界天的諸天（神），仍在六道的生死輪迴裡，不能出離生死之苦，不是極樂。宇宙虛空，世界為幻，佛教的核心觀念，寂滅為樂，唯涅槃不復生死。佛教不承認「梵我合一」式的涅槃是究極的解脫，主張不受後有、寂滅為樂的涅槃。就此點，在婆羅門眼裡自然是無神論者。

最上有天，名不想入，壽八十億四千萬劫，會當復死。用是故起經於天下，斷生死之根本。我般泥洹以後，無得棄是經戒，轉相承用，自思中外，端心正行，當持戒法。中外令如常，其有四輩弟子，持戒法者，皆佛弟子；其有學佛經道者，皆是佛弟子。（《佛般泥洹經》大正·1p164）

只有斷生死根本，不復輪迴才是真正自由的解脫。佛教宇宙觀裡的最上的、無色界的「不想入（非想非非想）天」八十億四千萬劫的壽命極長，但是，仍在三界的六道輪迴生死。轉輪王觀念轉換了婆羅門文化信仰，修改四行期的內容，精神追求則從「梵我合一」天神或是宇宙性靈的信仰，轉向「自身作證」、「不受後有」、出生死苦海、寂滅煩惱、無復生死的「涅槃」極樂。佛陀十九歲出家學道（或說

二十九歲)，三十六歲成道後，成為反婆羅門的沙門，沙門的宗教內涵與婆羅門不同，在佛弟子詮釋佛陀本生的轉輪王本事時，累世的轉輪王修行尚不能當斷生死之根，在出家學道後，證悟與梵我合一不同的解脫之路，但並非「對世已無所求，唯一所作就是宣揚大梵的至樂」，而是覺者了知世界，在證道契入涅槃境界後的真實，升起的是憐憫同體的大慈悲心，唯一所作，就是遊行教化，救贖濟渡眾生出離生死苦海，如佛陀拒絕天魔波旬勸請般涅槃說：

佛言咄弊魔：未可般泥洹！須我四輩弟子點慧得道，須我天上諸天世間人民逮及鬼神智慧得道，須我經法遍布天下，未可般泥洹！（《佛般泥洹經》，大正·1p165a）

泥洹經典以故事象徵性說明「須我四輩弟子點慧得道」，佛陀作天人師，遊行教化四十五年，由婆羅門教養蛻變為沙門信念，將人間極貴及無窮世輪迴圓滿的宗教觀，轉變成究極解脫以獲致精神圓滿的宗教內涵。反婆羅門吠陀神權祭祀的沙門，一樣是精神解脫的成道者，成道之境唯愛與滿全，他已了解生命的奧秘，渡過生死苦海，脫離苦難輪迴。不過，沒有一個真正的解脫者能無視他人的痛苦，無明轉淨的慈悲憐憫，使佛陀不貪滅度，願作人類精神的教導者。沙門不崇神權，主智性格的佛陀從四輩弟子的僧團建立，以正法（佛法）和六師外道辯論，教人最究竟的解脫，初期遊方，在露地、樹下、空屋、阿蘭若處的坐（禪）思死生根本，從婆羅門蛻變成沙門，由林棲遁世轉成遊行教化。而且，第一重點即消除婆羅門種姓階序。佛陀教答人問「汝誰種姓？」時，稱「我是沙門釋種子也，亦可自稱我是婆羅門種」（《長阿含》·大正·1p37b）四種姓出家學道，佛教成四姓歸一、共稱釋姓，為同修十善的清淨種，以端心正行，奉持戒法，中、外令如常，是戒、定、慧三學俱修的和合眾，出離生死苦海，達到四雙八輩的沙門果：

所謂眾者，戒眾成就。定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾成就。向須陀洹、得須陀洹。向斯陀含、得斯陀含。向阿那含、得阿那含。向阿羅漢、得阿羅漢。四雙八輩，是為如來弟子眾也。（《長阿含》，大正·1p37b）

4. 佛教僧團領導繼承者

刹帝利種姓貴族是領導者，富有完美的德性與能力，經典鋪敘七寶作身份象徵，駕馭七寶對應的政治領域，讓天下安穩，百姓豐樂。四德是王者內在與外表的人格特質，是佛教領導者被觀察的標準。《佛般泥洹經》從佛陀「舍利供養」和「阿難四德」二事，素樸而具體地呈現種姓文化中的佛教，例如，「佛葬法當如轉輪聖王」，⁸⁷當「…轉輪聖王…應起兜婆」⁸⁸等等，莊嚴繁複的茶毘（火葬）和立塔供養王者舍利，彰顯人間極貴的君王，也是婆羅門的政教文化。在佛教觀點，世間虛空無可留戀，般涅槃的佛陀何須轉輪王葬禮？除了僧弟子和信仰追慕的感情需要外，僧團建立組織，以茶毘和舍利供養的神聖崇隆儀式彰顯領導核心，宣示教團領導的繼承權，也是必要的措舉。泥洹經系中蘊含佛教史上佛滅後領導繼承權的各種猜想，在「轉輪王四德」類比「阿難四德」的象徵裡，留下意味深長的線索。⁸⁹因部派譯師不同，「四德」也作「四奇特事」、「四奇特希有之法」。

轉輪聖王，有四奇特希有之法。一者若婆羅門來至轉輪聖王之所，既到見王，顏容端正，威德高顯，心生歡喜。次聞王語，音辭清徹，亦生歡喜。乃至見王，默然無言，又懷踊躍。及與王辭，還歸所止，迴戀顧慕，步步悵快，如飢渴人不得飽滿。二者諸小刹利，三者毘舍，四者首陀羅，亦復如是。此為轉輪聖王四奇特事，當知阿難，亦有此四奇特之事：一者若諸比丘，從遠方來，欲問訊我，次見阿難，皆生歡喜。聞其說法及見默然，亦復欣悅。辭別而退，戀德情深，不能有已。二者比丘尼，三者優婆塞，四者優婆夷，亦復如是。汝等當知，阿難有此四奇特事。（《大般涅槃經》大正·1p200c）

⁸⁷ 「佛遺教，以褰錦纏身，劫波育千張，交纏其上，著假棺中，以澤香膏，灌令徹身。天蓋覆上，理家俱舉棺下殿，於其中庭，以栴檀、香薪、檳香、薪梓、樟薪、栴薪，高廣三十丈，天神鬼龍，諸王人民，皆以華香散薪上。」見《佛般泥洹經》，《大正藏》，第1冊，頁173下。

⁸⁸ 《大般涅槃經》，《大正藏》第1冊，頁200中。

⁸⁹ 並見《佛般泥洹經》《大正藏》第1冊，頁169中，《般泥洹經》《大正藏》第1冊，頁185上，《長阿含·遊行經》《大正藏》第1冊，頁25下。

以「四奇特事（四德）」⁹⁰聯結轉輪王和阿難二人，得四民與四輩弟子眾歡喜戀慕，轉輪王的正法教化和阿難說正法都能令四眾欣悅法喜，使人戀德情深。「輪王四德」重點在「千子具足，顏貌端正，勇猛無畏，能伏他眾」特質，⁹¹用「不以刀杖、以法教令」、⁹²「不威、不迫、以法調伏」的慈愛和平，⁹³以真理正法的種姓責任之實踐令四民戀慕。佛陀和阿難都是刹帝利（Ksatriya），刹帝利以婆羅門（Brahman）為精神導師，是社會的保護者及和平維護者，他們是王者、英雄、充滿精力、堅毅、足智多謀、勇敢戰鬥、慷慨而具有威嚴的高貴種姓，泥洹經系中描述刹帝利的智慧與德性已上昇與婆羅門的精神特質相當，甚至超過，以致令婆羅門師迴戀顧慕，如飢無飽。阿難「說法」有「四未曾有」，和輪王「正法治人」，一出世一在家，暗示如韋伯所說，即使佛陀僧團更像一個學派的遁世沙門，但似乎相當確定堅持著「唯有出身於婆羅門種姓和刹帝利種姓者，才能成為真正究極的解脫者」。⁹⁴阿難侍佛二十五年，⁹⁵在弟子中稱多聞第一，是佛陀的堂弟，佛滅後已經 55 歲的阿難，似乎具有相同的成道條件。依經中「阿難四德」的稱揚，佛陀似乎也有意指定為僧團的領袖。⁹⁶不過，部派詮釋不同，在有部《中阿含》則解釋為佛陀安慰阿難面對佛即將大般涅槃的悲傷，「於是世尊欲令尊者阿難喜，告諸比丘」「阿難亦有四未曾有之法」。⁹⁷佛滅後結集經律，長老弟子尚且懷疑「阿難白衣，恐有貪心，不能盡宣」，⁹⁸大乘般若《大智度論》中也載阿難「智多定少」，⁹⁹阿難如《佛般泥洹經》中說「意沒在『邊』想，思量『陰』、『房』事」，¹⁰⁰還未證空，尚不能「以汝自證譬，如手畫虛空，無所染著。」¹⁰¹同經中也記載長老詰問「事

⁹⁰ 《佛般泥洹經》和《般泥洹經》作四德。四《阿含》經作「四未曾有法」。

⁹¹ 《中阿含·梵志品·阿蘭那經》第九，《大正藏》第 1 冊，頁 682 中。

⁹² 同前註。又見《中阿含·相應品·三十二相經》，《大正藏》第 1 冊，頁 493 上。

⁹³ 《雜阿含》二六四經，《大正藏》第 2 冊，頁 67 下。

⁹⁴ 馬克思·韋伯（Max Weber）著，康樂，簡惠美譯，《印度的宗教——印度教與佛教》（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 84。

⁹⁵ 《佛般泥洹經》，《大正藏》第 1 冊，頁 169 上。

⁹⁶ 《增一阿含》第三經《大正藏》第 2 冊，頁 750 下。

⁹⁷ 《中阿含·未曾有法品侍者經》《大正藏》第 1 冊，頁 474 中。

⁹⁸ 《佛般泥洹經》，《大正藏》第 1 冊，頁 174 下。

⁹⁹ [姚秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》（《大正藏》第 25 冊，頁 69 上）。

¹⁰⁰ 《般泥洹經》，《大正藏》第 1 冊，頁 180 中。

¹⁰¹ [梁]僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 3 中。

佛有七過」，¹⁰²在五百羅漢會誦中三上三下，阿難被詰難時，在不同的泥洹經典中，也有怯懦和無懼的不同形象。¹⁰³阿難被塑造為悟道最慢，相對說來也就更富有世間性，文學形象生動，也讓佛滅後僧團領袖繼承異見充滿詮釋空間，透露僧團繼承紛擾的訊息。

《阿含經》中的關於佛滅後僧團，透過轉輪王觀念，除了「傳位」，還有「傳法」的線索，例如佛親告舍利弗，猶如轉輪聖王最大太子，當紹王位，「轉於法輪，舍利弗亦如是。」¹⁰⁴這是部派弟子稱揚舍利弗正法智慧第一，被佛陀比擬為法王子。和泥洹經系中以轉輪王四德說阿難四德、有四未曾有之法¹⁰⁵，一是知識（正法，真理）的詮釋權和發言權指定，一是僧團行政的領導權繼承。佛典中轉輪灌頂即位儀式，即權力授受的公證，如轉輪王太子月明之夜「剎利王水澆頭種」，七寶自現，¹⁰⁶見《雜阿含》載婆羅門種姓大迦葉對阿難說：「譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便自然而得，我亦如是。為佛法子，從佛口生，從法化生。」大迦葉自比是輪王第一長子，自述為佛法子，取得王舍結集的五百羅漢領導權，同時具有領導和正法的權威，但是經文中，阿難只視其為如轉輪聖王的寶象。¹⁰⁷透過轉輪王形象暗示的內涵，大迦葉，舍利弗、阿難各自的對話往來，意味深長，饒富佛滅後僧團權力轉移異議的痕跡和僧團發展的想像。

5. 泥洹經系的轉輪王修禪

轉輪王為什麼不滿足無窮世的人間極貴所帶來的歡愉、喜悅及與淨行所致的心靈至福？佛教借轉輪王修禪詮釋四大所造色、五蘊皆是空的因緣觀，從人間享樂、梵我合一的性靈圓滿轉向苦、空、無常、無我的世間實相，世界虛空，唯有涅槃寂滅，解脫極樂。轉輪王的修行，除了戒律正法，以禪法禪行自證，且不同於婆羅門瑜伽的敬自在天、和從吠陀以來的藉助草藥他力解脫的傳統。¹⁰⁸佛典中

¹⁰² 《佛般泥洹經》《大正藏》第1冊，頁175中。

¹⁰³ 同前註，頁180中，又《大正藏》第1冊，頁190下。

¹⁰⁴ 《增一阿含·善聚品經》，《大正藏》第2冊，頁677中，《中阿含·小品經》，《大正藏》第1冊，頁610上，《雜阿含》1212經，《大正藏》第2冊，頁330中。

¹⁰⁵ 亦見於《中阿含·未曾有法品經》，《大正藏》第1冊，頁474中。

¹⁰⁶ 《長阿含》：「剎利王水澆頭種，以十五日月滿時，沐浴香湯，昇寶殿上，姝女圍遶。自然金輪忽現在前。」《大正藏》第1冊，頁21下。

¹⁰⁷ 《雜阿含》，《大正藏》第2冊，頁303下。

¹⁰⁸ 鉅顛闍利（Patañjali）著，姚衛群編譯：《古印度六派哲學經典》（北京：商務印書館，

的轉輪王建法殿，修四禪行，最後只能死昇梵天，直到最後一世，佛陀涅槃證道，才不復生死。

法殿裡的修行是輪輪王譬喻的核心，法殿裡修行，人間諸好的留戀，透過泥洹經系玉女寶善賢妃的口中，以文學形式表達出八萬四千部的高殿，樓閣，座牀，金牀、銀牀、牙牀、堅木牀，象，馬，車乘、珠玉、玉女、居士、剎帝利大臣、乳牛、俱胝布、乳粥等等，所有美好，都鋪述出婆羅門轉輪王的繁華，和佛教轉輪王苦感的人間實相¹⁰⁹：

夫盛有衰，合會有離，身為朽種……………

惟人作意，必當清潔，貪嫉恚癡邪婬之心，以四非常令滅無餘。……

眾事皆惡，唯無為快，除吾濁志，當求無為。今雖為飛行皇帝，豪富如斯，何潤於身？（1p170b-c）

轉輪王的深自反省從福報感恩，¹¹⁰對於終極解脫的自由嚮往，進而對有為無常的磨滅法生出的苦感。輪王修禪行，身壞命終而昇梵天，在業與輪迴的印度思想基礎上，沙門四果，指一果須陀洹（溝港、入流、逆流、預流、頻來——天人七次，修證到三結斷），二果斯陀含（頻來、頓來、一來，三結斷，貪恚癡薄）、三果阿那含（不來、不還，五下分結盡）、四果阿羅漢（殺賊、應供、無學，貪恚癡永盡，一切煩惱永盡）。沙門果由四禪證入，《佛般泥洹經》中，轉輪王只成就一禪行，除不淨觀入禪外，同時也有「坐（禪）念（思惟）」「慈、悲、喜、護」四慈心（四無量）定禪法，轉輪王死後，魂生第七梵天，從婆羅門言即是梵我合一，從佛教言，即使已是外道禪法的極致，也只到一果，只到第七梵天的梵我合一，再轉為終必七返天人，最終究竟苦際，解決輪迴的欲界世間的諸苦感。在《長阿含·遊行經》中，已深化成「大善見王又教夫人及以婬女，令修四禪。」（1p23c），《大

2003年）。《瑜伽經》卷1，第23：「或者，通過敬自在天也能達到三昧。」卷2，第32：「勸制是清淨、滿足、苦行、學習、敬自在天。」第45：「通過敬自在天，獲得三昧。」卷4，第1：「神通力通過出生、藥草、咒文、苦行、三昧獲得。」

¹⁰⁹ 《長阿含》，《大正藏》第1冊，頁23上-24中。

¹¹⁰ 《長阿含》：「王自念，……以三因緣，致此福報，何謂三，一曰布施，二曰持戒，三曰禪思。以是因緣，今獲大報。」《大正藏》第1冊，頁23下。

般涅槃經》則亦同，並有「絕女色」的傾向，¹¹¹對照《長阿含》：

王即昇法殿，入金樓觀，坐銀御牀，思惟貪婬欲・惡不善，有覺・有觀，離，生喜・樂，得第一禪，除滅覺・觀，內信歡悅，捨心專一，無覺・無觀，定，生喜・樂，得第二禪。捨喜守護，專念不亂，自知身樂，賢聖所求，護念樂行，得第三禪。捨滅苦・樂，先除憂・喜，不苦不樂，護念清淨，得第四禪。（《大正》・1p23c）

極貴的輪王，飽足人間天上一切幸福，他的苦感為何？最極至的苦受、苦感具有普遍性，自凡至聖一然，即生命即消亡不得永恆之苦，這種苦感就是真實生命力（即宗教心理）的自然需求：永絕生死，證得永恆的涅槃。從禪法文字的說明，《長阿含》的禪法譯辭，是經漢魏至晉後，〔唐〕玄奘（602-664）以前最通行舊譯，外國法師的譯筆，文學感染力卻未必最動人，相較《佛般泥洹經》描述法殿修行：

帝坐黃金床，足蹈白銀机，深自思念：婬泆之行，何益於己？
從黃金床至白銀床，足蹈金机，惟人作意，必當清潔，貪嫉恚癡邪婬之心，以四非常滅令無餘。
從白銀床至琉璃床，足蹈水精机曰：女聚惡盛，當棄穢意。
從琉璃床至水精床，足蹈琉璃机，重思天下，眾事皆惡。唯無為快，當求無為。
從金床至銀床，思無為之道。
從銀床至琉璃床，思慈哀之行，以濟眾生。
從琉璃床至水精床，思大孝行，欲度無數劫之親。（《大正》・1p170b-171a）

除了「無為」格義「涅槃」的特色外，此經描寫珍寶意象，重疊昇進，迭踏迴環，即使是意譯，仍表現適應口誦音樂性的修辭，大量相同的構造句，移動重要關鍵，推動時間進行，呈現轉輪王禪行時的心智活動，在四寶交錯、輝光互耀中層次遞進。華麗莊嚴的意象顯示心靈在正法中悟界之美，每一個層遞而上的物質文明捨離，就更上昇一個華麗的金座銀椅，象徵更上昇一層華麗的莊嚴的心靈豐滿；各

¹¹¹ 「雖有八萬四千夫人，王之所愛，唯在一人。」《大正藏》第1冊，頁203上。

經在此描述輪王的禪行所悟，文學意象極美，同時也交待修行悟境的層次，令人不由得思考釋迦牟尼於菩提樹下所悟所見將為何？描述禪境的心智，成為佛教經典裡最富文學美的作品，見諸大小禪經及毘曇，如《達磨多羅禪經》、《般舟三昧經》、《阿毘曇甘露味》等等，瑰奇壯麗的心靈境界與歷程，原來是神聖經驗的象徵表達，也早見諸泥洹經典。

四、《阿含經》中轉輪王譬喻的觀念

佛般泥洹事見於律書和經書（《長阿含》）所載，印順認為大概是經書取自律書¹¹²。《泥洹經》系收錄於《長阿含》，經中轉輪王與佛陀結合聖化，成為其他三部《阿含》中佛陀形象基礎，並在大小乘經藏中被大量地運用，成為種種不同內涵的譬喻。《長阿含·世記經·閻浮提州品》中，轉輪王治理的聖城與淨土原型，是佛教的須彌山宇宙觀與創世神話（受限論文篇幅，無法論及），成為佛教信仰的基礎觀念，也是大乘經攝受的來源。除了二者外，《四阿含》使用轉輪王觀念，神話的強烈感情逐漸理性，以概念的比喻為主，成為教義系統的新能指，即「比例開示，曉悟宗義」的轉輪王譬喻。見諸《長阿含》有三十二相、葬法、聖城、試寶、自述本生、七寶四德、阿難四德（四未曾有法）、作大天及無數轉輪王本生等等。《增一阿含》中有正治人、燈光如來故事如釋迦牟尼故事，七寶比類和七覺意、轉輪王與帝釋共座、七寶自逝、歷經善化王等數千百轉輪聖王變的大乘風格、轉輪王的苦感修行三不壞淨法、八關齋法、四種坐（禪）對應弟子四雙八輩、蓮花色變轉輪王、授記阿育王等。《雜阿含》的轉輪王觀念，重點在佛法，佛自憶宿命，劫壞時生光音天，三十六反作帝釋天，復百千反轉輪王，七寶四德王四天下的形象最完整，成為佛教創造神話及宇宙觀。依佛教的宇宙觀，人壽因轉輪王殺人，殺牛而以次降，人壽八萬歲是過去世，現在人壽百歲已是末世。《中阿含》阿夷多尊者在人壽八萬歲為轉輪王的本生，當有佛，為彌勒，在大乘《彌勒下生經》中則成為未來佛。另外兩個特別的觀念是轉輪王所敬，玉女寶第一和女人不能為轉輪王等五事。

¹¹² 印順：《印度佛教思想史》（新竹市：正聞出版社，1998年），頁7。

（一）七寶成就與轉移

《長阿含·世記經·轉輪聖王品》中轉輪王初即位後，原是婆羅門四行期的居家期，履行世界的責任，剎利王應以正法相繼，七寶自現彰顯符應，輪王試寶，是以神德（天賦）符應天命，公開確認身份，是成就七寶。已有七寶，不失七寶，就能完成七寶應對的政治事業，如《大毘婆沙論》卷九十三：「已得未捨義，是成就義。此理應言，若法已得而未捨時，必故成就。」（大正·27p480b），

剎利王水澆頭種，以十五日月滿時，沐浴春湯，昇法殿上，姝女圍繞，自然金輪忽現在前，輪有千幅，天匠所造，非世所有。輪徑丈四，是則名為轉輪聖王。（《長阿含》，大正·1p119c）

我今真為轉輪聖王（《長阿含》，大正·1p120a）

在自然界特定的時間，金輪現，然後有試寶行為（金輪成就），一系列灌頂、試寶、以法治化到、領四天下，到年老求道，輪寶自然移者，七寶成就明證轉輪王以神性領受君權，內外都符合程序。正法治人是政治最重要的事，五戒十善的正法，在《中阿含》裡強調「以不刀杖，以法教令。令得安隱。」（大正·1p682b），在《增一阿含》中就增強為「終不殺生」，「復教化使人不殺生」（《增一》·2p607a）。《中阿含》在成就七寶後，「堅念（轉輪）王出家學道，七日之後，輪寶即沒不見，堅念王即成修行的堅念王仙子。仙子告其子頂生王當應學相繼之法」，但是，頂生王出自意治國，「國遂衰退，不復增益。」（大正·1p520b）得七寶而不以相應的指示治事，七寶自去，天命轉移。

（二）轉輪王天人往返的宗教資糧

人間極貴的七寶四德，接近天（神），佛典轉輪王頂生上與帝釋同一處座，不可分別，在有四洲（四天下）時，以如意神足上三十三天，與天帝釋共座，都無差別，唯有眼眇有異（《中阿含》·大正·1p494b），頂生王自墮，七寶自逝，（《增一阿含》·大正·2p641a）佛自說，時頂生王者即我身是。（《增一阿含》·大正·2p538b）適應了佛（典）所說，「無數次作轉輪王」，也轉向宗教資糧的累世修行昇進，其實是以通俗的故事，象徵禪行時昇、進、退、住，後來成為民間的宗教信仰。頂生王本生事，轉輪王的修行已同欲界天主，而究竟一點不同的

眼光，宣洩貪妒惡念的心機。轉輪王得如意神足神通，但是一點三毒貪瞋癡念昇起，即從果位退降再下墮。經中以轉輪王觀念喻說成道資糧位不同，由佛本生擴展成而成無數轉世，同時從宗教聖傳和神通變化二路發展，前者以頂生王式的自述前生事，轉輪王善化「即是我身」，佛數百千變轉輪聖王，也作帝釋、梵天。（《增一》·大正·2p727b）和《雜阿含》一樣，「我（佛）自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時生光音天，七劫成時還生梵世，空宮殿中作大梵王，無勝、無上，領千世界。從是已後，復三十六反，作天帝釋。復百千反，作轉輪聖王。」（《雜阿含》·大正·2p67c）。後者從輪迴果報信仰的本事，增強神通變化，如蓮花色比丘尼化作轉輪聖王，將無量眷屬詣屬世尊的神通，《雜阿含》稱以賓頭盧神通所見（大正·2p169c），在《增一阿含》中更顯示與大乘相近的神通與華麗的意象，直接展示在佛與諸天說法的場景中（大正·2p707c）。多方曉喻，比例開示，所曉悟的宗義是：「彼轉輪王，亦復無常·苦·空·非我」（《雜阿含》·大正·2p153a），同《增一阿含》的大天本事，或是賢劫裡的大國聖王轉輪王善悅王，亦當有生老病死，「大天非盡、非般涅槃乎？」（大正·2p641a），所有的滿足，諸所有色，受、想、行、識都無常，「如是智者之所覺知：若依意生苦樂者，亦復厭患，已厭患，便解脫；便得解脫之智。」（《增一阿含》·2p618a）。如佛弟子奉行八關齋法，去樂法喜，連轉輪聖王都不願意為，而恆生佛前」（《增一阿含》·大正·2p625c）。《增一阿含》由不願流轉於生死苦海，對照出家求道，喻「轉輪王之樂，比諸天尚不及，更何況成佛？」《中阿含·大品癡慧地》稱：（佛法）「比諸天樂，百倍、千倍、百千萬倍，終不相及。不可數，不可算，不可譬喻，不可比方。」（《中阿含》·大正·1p762c），轉輪王的人間極樂不值得追求，因不得佛不壞淨法、三寶（佛·法·僧）不壞淨法，以聖戒不成就，連佛弟子都不如，即使成就人間四種神力（四德），王四天下，身壞命終，得生天上，但是，仍未斷地獄·畜生·之苦。（《雜阿含》·大正·2p214a）。

（三）比例開示的七（覺支）寶¹¹³

「由譬喻故，本義明淨」，轉輪王觀念比類經法與教義，作向解脫之境中時

¹¹³ 《長阿含》、《增一阿含》譯覺意，《中阿含》譯覺支，《雜阿含》譯覺分，早期譯經也譯作菩提分。

位的種種善、妙、資質的比喻，宣說道品系統的神聖觀念：如輪王出世，有七寶出世；如來出世，「當知亦有七覺支寶（念、擇法、精進、喜、猗、定、捨）出於世間」。¹¹⁴或者，如輪王出於釋種，有七寶千子，釋迦是法王，有七覺意寶，無數千聲聞之子以為營從。¹¹⁵又如輪王的「加行十善」是佛教的十善，「以法治化，終不殺生，復教化使人不殺生」。¹¹⁶數字配合是刻意安排的巧合，佛典中增一法形式，或論藏中的禪數之教，從一到十的以數繫法，四德七寶、五戒十善，並不難配合。轉輪王的四德七寶，或是「四」、「七」的法數，或是「德」與「寶」，經典的運用隨心所欲，成就輪王意象與佛法經教相互彰顯生動而豐富的內容。如此，佛法的傳播佈教，轉輪王成為佛教的法王，所以應起偷婆（兜婆，即寺塔），¹¹⁷輪王修行，於一切善法，以不放逸為本，無量善法可得，不放逸者，於諸善法第一，¹¹⁸輪王以五戒十善正法治人，導向出家學道，即輪王之坐（禪坐與禪法）。早期佛教（原始與部派）以三十七道為修行的涅槃道，以四意止（新譯四念處）、四意斷（四正勤）、四如意足（四神足）、五根、五力、七覺支（覺分、覺意、菩提分）、八正道，共三十七法門（品類）為涅槃修證之道，¹¹⁹《阿含經》將輪王七寶比作佛法王的七覺意。如七寶可以獲至無諸毒刺、不威、不迫、調伏、安隱而不放逸的向道之路（《中》·1p493a），佛教在家弟子的以五戒十善修福，而佛僧弟子的解脫道，則是歡喜奉行三十七道品法，逐漸完滿身心的準備，最終透過「坐」（禪坐），自證自悟無常、苦、空、無我的實相，生解脫智，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。禪坐是《增一阿含》轉輪王的修行，從泥洹經系的轉輪王之坐，進一步以「坐」（禪坐）判定佛教與外道的禪法，《中阿含》所提的四種「坐」，清楚區分修行階次，境界，轉輪聖王坐（卑坐），釋提桓因（天坐），梵天王（梵坐）和佛坐。其中只有如來以四神足坐，快得善眠，於中不起三毒之心，於無餘涅槃界而般涅槃（《增一阿含》·2p653a）。以轉輪

¹¹⁴ 《中阿含·王相應品七寶經》，《大正藏》第1冊，頁493上、《雜阿含》702經，第2冊，頁194上、第21冊，頁95上。

¹¹⁵ 《增一阿含·供養品經》，《大正藏》第2冊，頁617上；

¹¹⁶ 《增一阿含〈四意斷品經〉》，《大正藏》第2冊，頁607上，

¹¹⁷ 同前註，頁642中。

¹¹⁸ 《中阿含·小品經》，《大正藏》第1冊，頁647中。

¹¹⁹ 三十七道品離合不定，《四阿含》只有法藏部是四十一品經，加入四禪，其《雜》、《中》、《增一阿含》都是三十七品。

王修行的沙門果，揭示四雙八輩弟子涅槃修證境階。

（四）轉輪王觀念反映的階序

在部派佛教的輪王繼承與發展，輪王觀念的分化，反映理想的大王政治與諸小王之關係的事實。只要依正法教令，即稱是為轉輪王所治，大一統的世界其實是和平自主，只宣達正法的權威。佛典中，原來輪王治四天下，一世之中只有一個轉輪王，「若一世中有二轉輪王並治者，終無是處。」（《中阿含》·1p723c）但是，到了西元第五世紀的《俱舍論》中，轉輪王已有金、銀、銅、鐵四級，論藏是對法 Abhidharma，解釋法（經藏）dharma：

王由輪寶旋轉應導，威伏一切，名轉輪王。施設足中，說有四種：金、銀、銅、鐵輪，應別故如其次第，勝上、中、下。逆次能王，領一、二、三、四洲。謂鐵輪王，王一洲界；銅輪王二；銀輪王三；若金輪王，王四洲界。」（29p524b）

以四輪王反映的是一個國與國的關係，大一統的金輪轉輪王下的諸輪王，各有其政治勢力，是理想中由下往上的政治基礎。《善見律毘婆沙》（24p752c）釋地主可以稱王，最大的地主是轉輪王，只有一天下（閻浮提）的阿育王亦可稱王，在經中，阿育王被視為統一須彌山信仰的四洲的金輪王，論中則是接近實際的閻浮提大王。信仰深化使觀念清楚分別，導引轉輪王形象成政治思想的典範了，如前文所述，曾在亞洲的歷史造成佛教影響。

另一是性別的階序。從社會地位結構，女性附屬男性，性別是成道條件的階序。《中阿含》轉輪王故事即使強調在七寶中，轉輪王最所敬，玉女寶第一，抬高轉輪王對理想女性的敬愛（《中阿含》1p460b），終竟，女人不能轉轉輪聖王。此即《中阿含·瞿曇彌經》裡所說：

若女人作如來（無所著·等正覺），及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。（1p607b）

如來，無所著，等正覺，是成道果境，輪王為欲界人間君主，帝釋為欲界天主，魔王和大梵天王是色界天主，在有形的欲、色界中女人不能為王為主，必須透過

男形身，經無色界中，才能成佛。這個觀念在古代社會的文化裡，並不特殊。

五、大乘轉輪王的形象

大乘經的來源與風格多異，並非即隨著印度發展的次第傳入中國，理解複雜的大乘思想及體系，成為中國佛學上非常重要的問題。思想上五時教判和文獻的經藏部類編纂，都代表對複雜大乘思想及其體系的理解。從文獻言，漢文大藏經開始於宋初開寶四年（971），¹²⁰經藏部類目最初編定成型的是《開元釋教錄》（《開元錄》），它區分譯本為大乘經律論和小乘經律論，大乘經以般若，寶積，大集，華嚴，涅槃五大部，及之外的譯本分類。〔明〕智旭《閱藏知津》打破《開元錄》以來的舊格式，以天台五時教判的說法，改分為華嚴、方等、般若、法華、涅槃五部，這一編次後來影響於日本。（1923-1928），日本編印《大正新修大藏經》，對漢文大藏經編次重新改訂，期待以清新圓到的目標在學術基礎上使經本系統組織明確，將經、律、論三藏譯本分為十六部類，對從《開元錄》以來的長期支配下的漢文大藏是一個大革新，目前它是台灣最通用、並已數位化的大藏經。即使如此，呂澂仍認為傳統的經目，難以看出大乘學說的全盤體系，他以佛學思想體系及不同性質經藏區分為架構，澈底重編為《新編漢文大藏經目錄》。目錄共分：一、經藏、二、律藏、三、論藏、四、密藏、五、撰述等五大類。在經藏部份，從《攝大乘論》的啟示，以大乘道依「通論」、「踐行」和有關「證悟各類因果」、「修行次第」為大乘佛學各面相的特質，將概括通論大乘一切法門的寶積、和寶積別裁的大集各經，列為第一部，般若第二、華嚴第三、涅槃第四，各部經則分別各闡明大乘「道」、「果」，不再用方等、經籍部類。¹²¹因果以六度為綱，繫般若部；差別以十地為綱，屬之華嚴部；攝大乘論談大乘果，自《大涅槃經》以及說三身的《金光明經》都可以歸涅槃部，《法華經》示大乘最後究竟之說亦歸之。而後列大小乘共依的《阿含》部。比之傳統經錄，除「法華」和「方等」不同看法外，將《阿含》列為經錄的第五部，不分大小乘，是相當進步的方法，在漢譯佛經的組織繫屬中，對應漢傳佛學的接受與發展，整理性質相近的經目，思想就更易於梳理判別。以此，大乘轉輪王的形象與觀念，就有幾點可以了解：

¹²⁰ 呂澂：〈新編漢文大藏經目錄〉《歷朝經藏略考》（臺北：大千出版社，2003年），頁90-91。

¹²¹ 同前註，頁94-95。

（一）除七寶、四德、千子形象、七寶與輪王福德的關係外，轉輪王也多作弟子的本生，雖有完美的天賦，但是神聖性減弱，婆羅門君主的世間性格增強。這和大乘佛教重視菩薩，標舉未來佛、十方佛有關，釋迦牟尼不再是唯一佛，就沖淡轉輪王在泥洹經系為佛前世的最高明亮與神聖意象。

（二）繼承阿含轉輪王觀念，比例開示地象徵各種法數、及論修行的各種次第與境界增強，以極致人間富貴的德王借喻，闡釋境、行、果的各種正理、修行、悟道階段。例如：寶積部談大乘各種法門，《佛說維摩詰經》¹²²推到太初創世之初，藥王佛具佛十號，在淨除劫太清世界出現，其時，轉輪聖王名寶蓋，有七寶，主四天下，五劫事奉藥王如來，¹²³此經中，「一佛必有一輪王供養」的佛教聖傳自《阿含》時已有。《大薩遮尼乾子所說經》中，¹²⁴「惟轉輪王是灌頂刹利，統四邊畔，獨尊最勝護法」，加強鋪陳《阿含》經、律以來轉輪王無窮世以來七寶所成就的修行事業：其王四天下，與天帝釋分座而坐，具足行十善道。經中特別強調「灌頂刹利」的政權合法身份，並調整《阿含》七寶具足成就，得四天下，行十善法，遍行大地無有敵對、怨刺、煩惱、刀仗的基本形象，也改變七寶的次序，以夫人寶為第一，七寶之外又多加七軟寶，而轉輪聖王命盡彼七寶亦俱盡，宣示七寶即輪王德性與神性的天命，極盡人間的細緻富貴，不能轉移。¹²⁵

（三）般若系說六度，論證法相因果，《金剛般若經》修行強調佛無相，借轉輪王的三十二大人相說解諸相空性，不能著相求如來，¹²⁶其眷屬《賢劫經》中以金龍決光佛時、無量淨國的轉輪聖王無憂悅音供養無限量寶音法師故事，示以法供養如來而事奉之，非以衣食之施。經中指無限量寶音法師是阿彌陀佛，轉輪聖王無憂悅音是阿閼佛。又「賢劫裡，從過去拘留孫佛、拘那含佛、迦葉佛到今我成佛稱釋迦文佛，未來慈氏彌勒佛，慈氏如來本宿命時，作轉輪聖王」，¹²⁷其《彌勒下生經》所本的觀念，見於《增一阿含》賢劫中的轉輪聖王是大天，八萬

¹²² 同前註，收入於寶積系第 0164 號。

¹²³ 〔吳〕支謙譯：《佛說維摩詰經·法供養品》，《大正藏》第 14 冊，頁 535 下。

¹²⁴ 《大正新修大藏經》編為法華系，〈新編漢文大藏經目錄〉編在寶積系 0221 號，頁 139。

¹²⁵ 〔元魏〕菩提留支譯：《大薩遮尼乾子所說經》：「何等為七？一者、劍寶；二者、皮寶；三者、床寶；四者、園寶；五者、屋舍寶；六者、衣寶；七者、足所用寶。」《大正藏》第 9 冊，頁 331 下-332 上。

¹²⁶ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若經》，《大正藏》第 8 冊，頁 752 上。

¹²⁷ 〔晉〕竺法護譯：《賢劫經·法供養品》，《大正藏》第 14 冊，頁 10 下、14、頁 59 上。

四千歲以王法教化。轉輪王為慈氏彌勒佛的前世，從《中阿含》、和《長阿含》也有相同的說法。¹²⁸

（四）從《彌沙塞律》（五分律）來的《優婆塞戒經》提出輪王三十二相是大悲果報，以宗教的業報觀念解釋神德與外表，在《雜阿含》中原是由布施、調伏、和修道三種業報而來，¹²⁹從《中阿含》以來指女身不能作轉輪聖王，¹³⁰在《法華經》龍女成佛¹³¹和《大方等無想經》（《大雲經》）中，被女王增長顛覆。¹³²大乘佛教的性別階序鬆動，對於女性生命價值有革命性的進步。¹³³《法華經》說佛果，主張三乘歸一乘，以十方佛、十方國土，佛面口上放光明，照見十方世界，普世界六趣周旋，最富大乘經的思想和特色，而於《增一阿含》中，已見放光變化的風格，此或是大小部派展中的相互影響。¹³⁴此經中十方諸佛所說經法，普遍聞焉，妙音菩薩化現不可數量的形象，在此佛國圖式中，轉輪聖王是三界六道存有中的有情之一，是教化四域的人間大力君主形象，¹³⁵其下一階即成佛的宗教資糧象徵，被菩薩取代。從《阿含經》以來，以輪王七寶譬喻道品法義，和轉輪王與諸小王關係，大乘更引為諸小王中，轉輪聖王最為第一，《法華經》則為諸經中第一。¹³⁶

（五）大乘經典把光明引進佛身，受大乘密教影響的《合部金光明經》強調以懺業障，¹³⁷修行功德為主，經說若欲生剎利大貴之家，及轉輪聖王，亦應懺悔業障，以此示修行的果位，轉輪聖王之後生三十三天，接著修須陀洹，斯陀含，

¹²⁸ 《增一阿含》《大正藏》第2冊，頁551下。從《中阿含》《大正藏》第1冊，頁511上，和《長阿含》第1冊，頁42上，已有彌勒下生經的賢劫事。

¹²⁹ 《雜阿含》，《大正藏》第2冊，頁153上。

¹³⁰ [北涼]曇無讖譯，《優婆塞戒經·三十二相業品》，《大正藏》第24冊，頁1039下。

¹³¹ [姚秦]鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·詔序品》，《大正藏》，第9冊，頁35下。

¹³² [北涼]曇無讖譯：《大方等無想經·大雲初分》，《大正藏》，第9冊，頁1107中。

¹³³ 從大小乘看佛教性別觀念變化，是重要而內涵深刻的研究。限於本文主旨及篇幅，無法在正文中論述。

¹³⁴ 《增一阿含》中（2p726c）。

¹³⁵ [晉]竺法護譯，《正法華經·光瑞品》，《大正藏》，第9冊，頁63下。

¹³⁶ [姚秦]鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，頁54上。

¹³⁷ 〈新編漢文大藏經目錄〉中，《金光明經》在涅槃部，頁170。說一切佛土一切佛名的都附屬在華嚴部，頁93。

阿那含，阿羅漢四果位，都要懺悔修行，與《優婆塞戒經》相同，論修行果位。¹³⁸

《華嚴經》中佛放光明發揮到極致。¹³⁹即使在于闐編纂而成的《華嚴經》崇拜光明的毗盧舍那佛，並非印度的大乘經，¹⁴⁰但經中說菩薩入變化三昧，各於其身一一毛孔所現出，從其門面出無數百千億轉輪聖王，七寶具足，四兵圍繞，¹⁴¹已變幻莫測、極富大乘經宗教神話色彩，此經同時也最富於政治資源。轉輪聖王的七寶有神祕的權威，因此寶故，顯示輪王職份，此寶不入餘眾生手，唯除第一夫人所生太子，具足成就聖王相者。若轉輪王無此太子具眾德者，王命終後，此諸寶等於七日中悉皆散滅。¹⁴²承接《阿含經》灌頂、試寶、成就，符應、與輪寶自沒的君權神授，政權神聖，《中阿含》堅念王傳子頂生王的血緣，在《華嚴經》也進一步成政權的七寶成就（能力）和灌頂確認（公開）天命（合法化）的轉移繼承，細緻發展以轉輪聖王受職，雖然強調第一太子的血緣出身、但是若灌頂儀式確認，亦得名為轉輪聖王，雖說菩薩受職亦復如是，更有利政權轉移、神權天命的合法性。

（六）《阿含》中以輪王七寶比類佛法三十七道品的七覺意（支），在大乘中，發展為《十輪經》中論大乘三轉十二法輪，以轉輪聖王的十輪是剎帝利灌頂轉輪聖王的威儀、功德、修行，以小喻大，如來三轉十二行法輪，佛土廣大無量教化，也分作十輪，¹⁴³《十地經》轉輪王喻比擬「十地心」，最後的結論是「心通一切法」，發初菩提心至第十菩提心的修行境階比喻，如轉輪聖王主兵寶臣如意處分，是第九心；虛空及轉輪聖王是第十心。菩薩九地是相前現時，轉輪聖王無億量眾圍繞供養。而轉輪聖王，若王在世七寶不滅，王若過世，一切七寶自然而滅，轉輪王神德天福專屬一人不能轉移。

（七）另外，以修行次第之屬繫華嚴部的《彌勒下生成佛經》，是影響中國政治與文化非常重要的經典。此經以授記造經，為舍利弗問未來佛彌勒的功德神

¹³⁸ 〔隋〕寶貴、〔北涼〕曇無讖譯：《合部金光明經·序品》第一，《大正藏》第16冊，頁369中、頁372下、頁342中。

¹³⁹ 杜繼文：《中國佛教的多民族性與諸宗派的個性》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁643-675。

¹⁴⁰ 同前註，頁16。

¹⁴¹ 〔唐〕實叉難陀譯：《華嚴經·入法界品》，《大正藏》第10冊，頁341上。

¹⁴² 〔唐〕李通玄：《新華嚴經論》卷6，《大正藏》，第36冊，頁756中。

¹⁴³ 〔北涼〕失譯：《大方廣十輪經·灌頂喻品》，《大正藏》第13冊，頁690中至692中。

力、國土莊嚴之事，以及眾生如何施、戒、慧得見彌勒。經說其時在閻浮提地人壽八萬四千歲時，轉輪聖王名蟻佉，王國有大婆羅門主妙梵與婆羅門女梵摩婆提，彌勒託生以為父母。彌勒身紫金色，有三十二相，蟻佉與諸大臣以寶臺供養彌勒，共八萬四千大臣於彌勒佛法中出家學道。¹⁴⁴從此經中，已見大乘佛教將刹帝利（輪王）供養婆羅門的種姓責任，轉換為供養婆羅門出身的沙門，（彌勒為佛）。《悲華經》故事亦同，¹⁴⁵經中轉輪聖王無諍念從寶藏如來修行，其果不見須彌山宇宙，惟見清淨莊嚴佛土，¹⁴⁶轉換《阿含經》中轉輪王所在理想聖城大善見城為佛國莊嚴的淨土，同時也見「一佛（由）一輪王」的供養。此模式原是刹帝利供養婆羅門、以婆羅門為精神導師的吠陀傳統，《廣林間奧義書》中：「故邦君登位典禮中，婆羅門坐刹帝利之下，彼唯以此榮譽授與刹帝利族姓，唯婆羅門是刹帝利之歸藏。故凡邦君至於尊極也，終亦依于婆羅為其歸藏。」¹⁴⁷在佛教轉輪王故事，則以沙門取代婆羅門，後來成「一佛一輪王」的模式。

綜合上述，繼承《阿含經》中久遠聖王的理想佛國盛世外，大乘轉輪王內涵在十方佛土的觀念下，不再獨尊佛本生事，雖然神聖性減弱，但是世間性增強，形象更華麗豐富。大乘教義發展，更具階序的修行與證道果位，常以轉輪王事類比，將轉輪王華麗尊貴象徵發揮極至，對照究竟解脫更勝於輪王極貴的至福，展現了佛教的文化基礎與心靈嚮往。

中國政教受佛教文化影響，大乘不重視出家的基礎，龍女成佛、女人可作轉輪王和彌勒下生的信仰結合，成為武則天從佛教擷取神權政權的來源。印度早有「一佛一輪王」的供養，康樂雖然認為武則天則是大乘「轉輪王即佛」觀念的坐實，是佛教在中國發展出的新觀念，¹⁴⁸但是，《阿含·泥洹經》的「轉輪王為佛（的前世）」和歷史上「武則天為轉輪王」，在佛教信仰裡，都是天人輪迴中不同時空中的「同身」或「同體」。「前生宿世」和「下生來世」，是佛（或轉輪王）天人之間上下流動的宗教資糧位變化，「轉輪王即佛」的觀念是以此輪迴的方式被信仰。而大乘成佛不必出家，王者可以是覺者，即古正美所說「皇帝菩薩」

¹⁴⁴ [姚秦]鳩摩羅什譯：《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》第14冊，頁424上。

¹⁴⁵ 在《大正藏》中歸為法華系。

¹⁴⁶ [北涼]曇無讖譯：《悲華經·大施品》。《大正藏》第3冊，頁175上-196下。

¹⁴⁷ 徐梵澄譯：《大林間奧義書·第四婆羅門書》，《五十奧義書》（北京：中國社會科出版社，2007年），第十一章，頁369。

¹⁴⁸ 康樂：〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁137。

的轉輪王形象。世間虛空如幻，五蘊因緣和合的生命立場，在《阿含經》中的佛陀是（必須）捨轉輪王位，重點看似在釋迦牟尼的高貴出身（種姓），其實是在出家學道，四禪自證，四德七寶，人間極貴的才德與榮華並不是成佛的絕對條件。歷史上的君主使用大乘轉輪王的觀念，在擷取佛教的宗教神話，以輪迴結合王者、未來佛、女人為王；政權掌握者即為轉輪王，並即世為佛，充滿宗教的神性與神聖，而在佛教看來，只是適應帝王欲望，追求富貴，自然是佛法的衰退。

結 論

轉輪王觀念真正影響亞洲國家政治文化，對照學者從佛教史料及文化史研究，本文從漢譯佛經研究，梳理轉輪王神話與觀念發展，從更基礎的研究探索之間的變化以理解其歷史影響的意義。

漢譯佛典中的轉輪王觀念，以《佛般泥洹經》中，佛自述前世為轉輪王的本生故事，神話與聖化交融並行，成為最飽滿政治意象與佛教解脫資糧的聖傳。就其政治神話的影響力本質，從部份與整體認同的本性，加強生命的信心，給予行為的模式，賦予其價值與意義。正是亞洲國家資取佛教神話資源，建立政權與維持權威原因。從佛教而言，轉輪王的神話觀念，是透過事件特徵的符號化（轉輪王），誇張加強感情指示（七寶四德與各種事件的感情印象），引起回到全體臨在經驗的心智活動歷程（禪與解脫之境），造經透過本生、本事等故事內容，作為因緣、譬喻之用，宣示佛教主張的人生觀，透過象徵的功能，在無窮盡時空中，以種種華麗豐富的有情生命的故事，最終揭示世界虛空，四大五蘊為幻，輪迴不止，不得解脫的苦感，唯有自身作證，不受後有的涅槃寂淨，才是最究極的解脫。

佛本生與轉輪王華麗耀眼的形象結合，用以表達最究極的解脫，其自由圓滿，遠在梵天婆羅門的轉輪王極貴的幸福之上。在輪迴的信仰不同時空中，向涅槃道資糧的果位，隱涵轉輪王即佛，佛為轉輪王的內在連結，《泥洹經》系脈絡裡，也呈現婆羅門教養變成沙門的線索，見證二者不同解脫境界的昇進。以此基礎，在《阿含經》中，使用轉輪王觀念譬喻宣說各種佛教教義，並成為大乘經轉輪王觀念的基礎。大乘道因為重視居士、菩薩與十方佛，轉輪王飽滿的成道形象被菩薩取代，在須彌山宇宙觀裡，主要是人間帝王的形象，因為大乘經典豐富華麗的想像，轉輪王更具富貴繁華的人間性。在大乘經典以此特色使用輪王譬喻，比例開示說明法義，也產生新觀念，表現大乘教義的發展，如《阿含經》中女人不得

為轉輪聖王、不能成佛、在大乘則成女人（增長）為王，龍女成佛，武則天並且以彌勒信仰結合，使成為女人為轉輪王，轉輪王即世為佛的政治新神權。神話作為行為模式的來源，從政治影響上探佛教「一佛一輪王」供養，原是脫胎自吠陀的婆羅門與刹帝利關係，而「轉輪王即佛」則隱涵在輪迴的信仰中。轉輪王和釋迦牟尼二期生命似有同一識體或主體輪迴，但是，有無主體？主體是誰？正是早期佛教（原始和部派）教義的核心：它們闡明苦、空、無常、無我。這也正是解讀佛教文本譬喻的象徵性原則，了解轉輪王觀念原是適應一般的信仰需要，實化這個象徵的形象（能指）與意義（所指），則形成信仰崇拜，造成佛教在神教信仰的巨大影響。就佛義而言，要注意的是故事象徵之後的正法真理。穿過故事揭示的富貴人生和多世輪迴的虛妄，了解象徵之後的真理，才是佛法不衰落的憑依。

徵引書目

- 中華電子佛典協會：CBETA 電子佛典系列：《大正新脩大藏經》（大藏出版株式會社 ©）光碟。臺北：北美印順導師基金會，2002 年。
- 支謙譯：《佛說維摩詰經·法供養品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 14 冊。
- _____：《道行般若經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 54 冊。
- 古正美：《從天王傳統到佛王傳統-中國中世紀佛教治國意識型態研究》，臺北：商周出版社，2003 年。
- _____：《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨文化出版社，1993 年。
- 失譯（人）本《般泥洹經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 54 冊。
- 失譯：《大方廣十輪經·灌頂喻品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 13 冊。
- 玄奘：《異部宗輪論》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 49 冊。
- 玄應：《一切經音義》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 54 冊。
- 白法祖：《佛般泥洹經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 54 冊。
- 白法祖譯：《佛般泥洹經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 1 冊。
- 印順：《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，2005 年。
- _____：《印度佛教思想史》，新竹市：正聞出版社，1998 年。
- _____：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，2002 年。
- _____：《華雨集》第四冊，臺北：正聞出版社，1993 年。
- 佛陀耶舍譯：《長阿含》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 1 冊。
- 呂俊才：《印度史》，臺北：三民書局，2010 年。
- 呂澂：《印度佛教源流略論》臺北：大千出版社，2015 年。

____：《印度佛學源流略論》，臺北：大千出版社，2008 年。

____：《佛教研究法》（臺北：新文豐出版股份有限公司印行，1996 年），頁 34。

____：《歷朝經藏略考》，臺北：大千出版社，2003 年。

巫白慧：《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000 年。

李志夫：《印度通史》，臺北：國立編譯館出版，1983 年。

李通玄：《新華嚴經論》卷 6，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 36 冊。

杜繼文：《中國佛教的多民族性與諸宗派的個性》，北京：中國社會科學出版社，2008 年。

求那跋陀羅譯：《雜阿含》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 2 冊。

法立、法炬譯《大樓炭經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 54 冊。

竺法護譯，《正法華經·光瑞品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 9 冊。

____：《賢劫經·法供養品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 14 冊。

徐梵澄譯：《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，2007 年。

智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 55 冊。

菩提留支譯：《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 9 冊。

費長房：《歷代三寶紀》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 49 冊。

慈怡法師：《世界佛教史年表》，高雄：佛光山文化出版社，2005 年。

楊惠南：《印度哲學史》，臺北：東大圖書公司，1995 年。

義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶·雜事》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 24 冊。

鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 25 冊。

____：《佛說彌勒下生成佛經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基

金會，2002 年，第 14 冊。

_____：《妙法蓮華經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 9 冊。

_____：《金剛般若經》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 8 冊。

僧伽提婆譯，《中阿含》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 1 冊。

僧伽跋陀羅譯：《善見律毘婆沙》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 24 冊。

僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 55 冊。

實叉難陀譯：《華嚴經·入法界品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 10 冊。

劉汝霖：《漢晉學術編年》，上海，華東師範大學出版社，2010 年。

慧皎：《高僧傳》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 50 冊。

曇無讖譯，《優婆塞戒經·三十二相業品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 24 冊。

_____：《大方等無想經·大雲初分》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 9 冊。

_____：《悲華經·大施品》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 3 冊。

_____《增一阿含》，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 2 冊。

謝康基：《語意學》（臺北：臺灣商務印書館發行，1994。），頁 4。

韓廷傑：《印度佛教史》，臺北：文津出版社，1996 年。

寶貴、〔北涼〕曇無讖譯：《合部金光明經》第一，《大正藏》光碟，臺北市：北美印順導師基金會，2002 年，第 16 冊。

木村泰賢著，演培譯：《小乘佛教思想論》，臺北：慧日講堂，1978 年。

卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990 年。

_____，甘陽譯：《人論》，臺北：桂冠文化圖書出版公司，1990年。

布魯格（Brugger Walter）撰，項退結譯：《西洋哲學辭典》，臺北：華香園圖書發行，1992年。

伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊索娥譯：《聖與俗》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1986年。

坎伯（Joseph Campbell Bill Moyers 著），朱侃如譯：《神話》，臺北：立緒文化事業有限公司，2004年。

韋伯著，康樂譯《支配的類型》，台北：遠流出版社，2006年。

馬克思·韋伯（Maxi Weber）著，康樂，簡惠美譯：《印度的宗教—印度教與佛教》，臺北：遠流出版社，1990年。

_____：《宗教與世界》，臺北：遠流出版社，1989年。

麥克思·繆勒（Max Müller）著，金澤譯：《宗教的起源與發展》，上海：上海人民出版社，2010年。

鉢顛闍利（Patañjali）著，姚衛群編譯：《古印度六派哲學經典》，北京：商務印書館，2003年。

摩訶提瓦（T.M.P Mahadevan）著、林煌洲譯：《印度教導論》，臺北：東大圖書公司，2002年。

羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薇·許綺玲譯：《神話學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1997年。

A. L Basham, The Wonder That Was India, London : Fotana books, 1954。

G. Coedes, "The Indianized States of Southeast Asia", Translated by Sue Brown cowing : University of Hawaii Press , 1968.

Mircea Eliade, Translated from the French By Willard R.Trask, Myth and Reality, Long Grove : Waveland Press, Inc.1998.

Xavier LÉON-DOFOUR : *Vocabulaire de Theologie Biblique* (Paris : Les Éditions DU CERF, 1971.

期刊論文

呂凱文：〈重讀佛教「王舍城結集」〉，《正觀雜誌》第 47 期（2008 年 12 月 25 日），頁 30-61。

康樂：〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十七本・第一分（1996 年），頁 109-143。

On the Concept of *Cakravartin* in Chinese-translated Buddhist Sutras from the Buddha-Parinirvana Sutra

Liu,Hui-Chen*

[Abstract]

The image of *cakravartin* in the Buddhist mythology may come from Vedic culture. According to previous studies of Chinese-translated Buddhist sutras, the concept of this term has long been fully defined in early sutras: a *cakravartin*, reigning over the world with four virtues and seven treasures and edifying the people by *dharma*, is a Brahmin king becoming a practitioner of Buddhism. Later as described in the text and doctrines of the Buddha-Parinirvana Sutra, that a *cakravartin* belongs to the kshatriya caste is full of political significance, and through the association with the Jataka tales of Shakyamuni Buddha, the image of a *cakravartin* exhibits its religious sacredness and brightness.

The *avadanas* of *cakravartin* in the Hinayana Agama sutras suggest that either the highest class of the brahmins or the philosophy that Brahman and Atman are one and the same is still within *samsara*. The ultimate freedom from the *samsara* of life and death lies only in the practice of *dhyana* and attainment of Buddhahood. However, the Mahayana sutras, inheriting such a *cakravartin* concept in the Agama sutras, contain a more flexible and elaborate development of narratives for the interpretation and understanding of the Buddhist doctrines. Yet, due to the emphasis on laity and Buddhas of the Ten Directions, the feature of “*cakravartin* as Buddha” (Buddha’s past life or Buddha-to-be) is substituted by Bodhisattva with a more magnificent image and stronger worldly character. Moreover, since *cakravartin* is no longer unique in terms of attaining Buddhahood, the concept can easily be adapted by Buddhist monarchs, instead, to build up their own deified and sanctified images that are served as the foundation of

*Associate Professor, Department of Chinese, National Dong Hwa University.

regimes.

To sum up, while the Vedic tradition that kshatriyas support brahmins is changed to “one Buddha and one *cakravartin*” in the Agama sutras, the Buddha-Parinirvana Sutra teaches that a *cakravartin* and a Buddha are one but only in different lives. This implication of the “*cakravartin* as Buddha” concept is thus believed in the Buddhist worldview of *samsara*.

Keywords: Buddha-Parinirvana Sutra, Cakravartin, Chinese-translated Buddhist Sutras, cakravartin as Buddha , symbolic

