

轉輪王觀念與中國中古的佛教政治

康 樂*

本文主要探討在「法輪東轉」之後，中國的君主是如何來利用、擷取佛教的資源。文中特別以轉輪王觀念的演變為例，說明原先轉輪王觀念中、「一佛一轉輪王」的模式在傳入中國之後，由於傳統政治思想與大乘佛教的影響，逐漸轉變成「轉輪王即佛」的模式。武則天即為最善於利用佛教資源，並將「轉輪王即佛」的觀念具體落實的第一個君主。

一、前言

西元前二、三世紀之交，楚漢相爭逐漸接近尾聲，而北亞草原也在匈奴冒頓單于的崛起下，逐步邁向歷史上首次的大一統。原先游牧於敦煌、祁連山一帶的月氏人，在此形勢下，遂不斷受到匈奴人的侵襲。到了西元前二世紀中葉，匈奴老上單于對月氏人發動了一次致命的打擊，「殺月氏王，以其頭為飲器」，月氏再也無力抗拒，「乃遠去，過宛，西擊大夏而臣之，遂都媯水（阿姆河）北，為王庭。其餘小眾不能去者，保南山羌，號小月氏」（《史記 大宛列傳》）。有關大月氏人在西域的後續發展，《後漢書 西域傳》裡也有一段簡短的記載，「遷

* 中央研究院歷史語言研究所

康樂

於大夏，分其國休密、雙靡、貴霜、忸頓、都密，凡五翕侯。後百餘歲，貴霜翕侯丘就卻攻滅四翕侯，自立為王，國號貴霜。侵安息、取高附地，又滅濮達、婁賓，悉有其國」。¹

從《史記》、《漢書》下至《魏書》、《北史》，所有附有西域傳的正史照例都會給大月氏記上一筆。我們曉得，從西漢開始直到隋唐，中國與西域之間的交通基本上還一直保持暢通，史家要搜集大月氏的資料並非那麼困難。因此，有關大月氏人西去之後的情況，中國史籍多少還是會提到一些。其中，《史記》、《漢書》與《後漢書》所保留下來的一些資料自然更是不可或缺的，只是中國的史家對於與本國交涉不多的域外諸國，大致上皆僅抱持「聊備一格」的態度（其中最重要的一個因素當然是因為篇幅的限制），以致於這些記錄不是失之過簡，就是輾轉抄襲，就最起碼的了解而言自然還可聊備一格，想作進一步的探索往往就只能望文興嘆。其實，這也不是域外諸傳才有的現象，正史的其他篇章常常也不免會讓歷史研究者有同樣的感覺。

所幸《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》一書的作者古正美是研究佛學出身，² 熟悉佛教典籍，碰巧貴霜王朝曾有過一段時期是以佛教治國，這些資料被當時的僧侶記錄在佛經裡，輾轉在魏晉南北朝時傳入中國、譯成中文，從而留存了下來。古氏即以這些資料為基礎，配合上考古發掘的成果、藝術史的研究，深入探索丘就卻(Kujula Kadphises, A.D. 50-78)與迦膩色迦(Kaniska, A.D. 187-212)統治時期、貴霜王朝推展佛教政治的經過。³

¹ 根據這條材料，學界一般都將貴霜視為大月氏人的後裔，然而日本史學界對此卻有異議，他們認為所謂的「五翕侯」其實是大夏人，因此，貴霜乃大夏人後裔，見桑原 藏，張騫の遠征，《東西交通史論叢》（1933）；羽田亨，大月氏及び貴霜に就いて，《史學雜誌》41.9(1930):1-30。另見高田修著，高橋宣治、楊美莉譯，《佛像的起源》，193-96。有關貴霜王朝的歷史，可參見高田修前引書，197-240。

² 古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（台北，1993）。以下簡稱《貴霜佛教》。

³ 有關大月氏佛教，見羽溪了諦著，賀昌群譯，《西域之佛教》，《現代佛學大系》，49，60-157。

根據古氏的研究，西元一世紀中葉時，丘就卻的貴霜王朝所統治的地區已經包括有今日阿富汗全境及巴基斯坦北部大半，南與印度相鄰，也就在此時，丘就卻皈依佛教，並決定將其國家轉化成一個純正的佛教國度，大乘佛教即因此應運而生(頁4-9)。⁴ 為了達成宗教教化的目的，丘就卻除了在都城犍陀越(Gandhavati)設立推行佛教政治的總部「阿育王僧伽藍」、及在各地建立「如來神廟」以作為教化地方的中心外，並在罽賓召集第三次的佛教結集，《道行般若經》、《犍陀國王經》、《佉真陀羅王經》、《受十善戒經》與《佛說父母恩難報經》等初期大乘作品大概即為此次結集的成果(頁67, 171)。在佛教國教化的政策下，全國人民皆須受持「十善戒」，換言之，即成為佛教徒。他們除了必須遵行大乘佛教的戒律，例如守持「八關齋」、孝順父母、供養僧侶等等要求外，其他如寫經、造像、造佛寺、佛塔與佛窟等被視為可以累積佛教功德的事業，也在國家的鼓吹下蓬勃發展開來，教化的成果則由中央定期(每五年)派遣「行法官」到全國各地巡視考核(頁324-56)。整個政策的目的，一言以蔽之，乃在於透過大乘佛教的「世俗化」以推動世俗活動的「大乘化」(頁175-6)。原為出世法的佛教至此遂兼具有世間法的性格。

貴霜王朝的佛教事業在丘就卻死後，由於繼位諸王皆篤信印度教而宣告中斷，佛法也開始受到斷斷續續的壓迫，到了二世紀中葉，由於當時的君主胡為色迦(Huviska, c.A.D.130-162)從印度教改信伊朗宗教，佛法乃遭到空前的迫害，佛教徒在此情況下自不得不亡命海外，《貴霜佛教》一書的作者認為，這就是為何此一時期會有大量貴霜僧侶、信徒(如支婁迦讖、支曜、支謙的祖父支法度等人)、以及佛經流入中國的主要因素(頁389-94)。所幸，在胡為色迦大舉滅佛之後沒多久，佛教史上的名王迦膩色迦即統治了貴霜，這也是「後貴霜」紀元的開始(頁400)。

⁴ 此處頁碼皆為《貴霜佛教》一書頁碼。

迦膩色迦的佛教政治基本上因襲丘就卻時期所確立下來的傳統，譬如在全國各處立塔寺，作為推動教化的中心，建在當時首都近郊的即為著名的「雀離浮圖」與「迦膩色迦寺」（原址在今日巴基斯坦白夏瓦市郊東南約一公里處）。⁵ 同時也在罽賓召開佛教經典的結集，由於此次製作以《大般涅槃經》為中心，古氏即以「大乘涅槃系」來稱呼此一時期的大乘佛教運動。除了《大般涅槃經》外，隨之出世的還有說明佛教轉輪王法的經典如《大薩遮尼乾子所說經》與《大方廣十輪經》，闡釋宣傳「法身供養」與「生身供養」等護法信仰與轉輪王修行的《法華經》、《華嚴經》、《悲華經》、《賢劫經》、《大方等大集經》與《金光明經》等，教化一般信徒所用的《優婆塞戒經》與《維摩詰經》，強調孝行的《睺子菩薩經》與《盂蘭盆經》，以及提倡彌勒佛信仰的《彌勒下生經》。這麼多的作品當然是不可能同時都在罽賓結集時一次完成的，根據古氏的研究，大乘涅槃系的經典製作應該一直延續到西元第三世紀結束為止（頁543）。與初期大乘運動的經典相較之下，彼此雖皆強調護法信仰的重要性，並致力於調和出世法與世間法，然而大乘涅槃系的經典已進一步使用「一佛一轉輪王」的造經模式來說明護法信仰的內容，彌勒下生的信仰即依此原則創造出來的，這種信仰模式也影響到以後佛窟的開鑿與造像（頁196）。

除了上述的分析討論外，《貴霜佛教》一書的作者還提出一些跟我們以往所了解的頗有牴牾的論點。譬如說，佛教史上著名的護法者阿育王(Asoka)，⁶ 一般皆認為是西元前三世紀印度孔雀王朝的君主，古氏卻認為他就是貴霜王朝的丘就卻（頁236），而西元前五世紀初的佛滅年代，也因此被延後到西元前68年左右（頁

⁵ 《洛陽伽藍記》卷五引了不少道榮關於「雀離浮圖」的詳細記載，並稱此塔規模「西域浮圖最為第一」（5，頁327-8）。

⁶ 有關阿育王的事蹟可參見崔連仲，《從佛陀到阿育王》，303-40；另見周祥光譯，《阿育王及其石訓》，7-14。

360-1)。對於這個說法，我們委實很難接受，因為，撇開對佛經的理解不談，單就歷史證據而言，下述的一些疑點顯然是古氏所難以自圓其說的：

一、不管是從使用的文字，或是石刻上所提到的歷史事實，都可證明阿育王留下來的石刻確為西元前三世紀的遺物，舉例來說，石刻上所提到的一些國家的君主，如安泰奧卡斯（Antiochus，敘利亞）、達拉馬耶（Tulamaya，即埃及的托勒密二世）、安迪基尼（Amtikini，即馬其頓的安迪俄那）等人，考證結果皆為西元前三世紀的人物。⁷

二、從石碑上所得知的阿育王的領土遠大於丘就卻的領土：阿育王統治的領土包括絕大部份的印度、巴基斯坦、阿富汗，丘就卻雖然也領有巴基斯坦與阿富汗，卻沒有控制印度。而這卻是阿育王帝國最重要的部份，至少從石刻史料看來是如此。⁸

古氏提到印度史上曾有過三位阿育王，然而她認為是丘就卻的阿育王，換言之，也就是以佛教護法者自居的阿育王，卻正是在西元前三世紀留下上述大量石刻的這位阿育王，因為以好幾種文字留存下來的這些石刻，⁹ 其目的即在將佛教信仰推廣到整個帝國。古氏在《貴霜佛教》裡所敘述的丘就卻的一些護法措施，例如「行法官」的設置，其實就取材自這些石刻史料，只是她堅持這些史料是西元一世紀時丘就卻所遺留下來的罷了。

除此之外，佛教的宗派問題，例如大乘與小乘的區別，經典的劃分，大眾部、上座部乃至一切有部與大乘、小乘的關係，本書作者也都有自己獨特的見解（頁9, 517）。如果這些論點都能完全成立，那麼現有的佛教史大概就得重新改寫了，

⁷ A. K. Warder著，王世安譯，《印度佛教史》（上），358-9；《西域之佛教》，45-6；另參見《阿育王及其石訓》，10。

⁸ 崔連仲，《從佛陀到阿育王》，319-20。

⁹ 《印度佛教史》（上），335-6 提到石刻所使用的文字有三、四種普拉克里特語（Prakrit，不純粹的梵語），阿拉邁克語（Aramaic，波斯官方語言）與希臘語。另參見《阿育王及其石訓》，18。

康樂

可惜的是，筆者並非這方面的專家，對此無法置喙。下面只能就《貴霜佛教》一書裡所提到的、貴霜王朝的佛教政治——特別是所謂的「轉輪王觀念」——與中國佛教史有關的一些問題提出討論。

二、貴霜佛教與中國佛教

佛教在東漢年間傳入中國，而在魏晉南北朝與隋唐時期大行於世，這已是眾所皆知的事。儘管其間曾歷經北魏太武帝(446)、北周武帝(574)與唐武宗(845)的滅佛，然為時皆甚短暫，就整個時期而言，佛教無疑還是最有勢力的一種信仰。¹⁰ 而這樣的一種信仰，如我們所知，是以大乘佛教為其主要內涵的，不管是在義理的發展上、亦或是信仰的實踐上皆如此。實際上，今天大乘佛教的主要傳佈地區也就只剩下中國，以及從中國接受佛教信仰的日本、韓國等地罷了，反而在它的起源地或早期傳佈地區，如今日的巴基斯坦、阿富汗與中亞一帶，回教信仰早已取代了一切。因此，大乘佛教的傳入中國，套句佛家的術語來說，實在也可算是「一大事因緣」了。《貴霜佛教》的作者之所以會從事本書的寫作，主要原因之一也就在於貴霜佛教與中國佛教之間這種特殊的血緣關係。

大乘佛教起源於——或至少說大盛於——貴霜王朝統治和影響所及的領域，換言之，即印度河上游與中亞一帶，這大概已是佛教史學界公認的事實，¹¹ 而中

¹⁰ 北魏末年單只中國北方即有寺廟三萬餘、僧尼二百餘萬，而北魏當時人口也不過才五百餘萬戶。見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，513；北魏人口數見唐長孺，《魏晉南北朝隋唐史三論》，102。

¹¹ 沙畹、許地山、呂澂等人皆同意貴霜一帶——或犍陀羅、罽賓，即印度河流域——為大乘佛教的聖地，只是他們並未特別強調丘就卻的時代。沙畹的說法如下：「印度佛教聖地有二：一在辛頭河(Indus)流域，即烏菴與乾陀羅，一在恆河流域。——觀宋雲行紀，可知流行於乾陀羅與烏菴一帶之佛教，同流行於摩伽陀一帶之佛教，不可相提並論；又可知中印交際，北印度較中印度為易為多；並可使吾人了解以辛頭河為中心之「大乘」說及乾陀羅之藝術，何以在遠東大事發展之理」（宋雲行紀箋註，《西域南海史地考證譯叢》（六

國之接受佛教，與貴霜王朝及當時的西域有密切的關係，卻也是個不爭的事實。首先是關於佛法東來的傳說，這些傳說本身雖然多半不太可靠，卻也可從中略窺中國佛教與貴霜佛教的密切關係：一、伊存授經之說，《三國志 魏書 烏丸鮮卑東夷傳》裴注引魚豢《魏略 西戎傳》有：「昔漢哀帝元壽元年(2 B.C.)，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授《浮屠經》」的說法。¹² 二、東漢明帝夜夢金人飛行殿庭，遣使西行訪求佛道，使者於大月氏國遇到沙門迦葉摩騰、竺法蘭兩人，並得佛像經卷，於永平十年(A.D. 67)用白馬馱回到洛陽，明帝立白馬寺，是為佛法入華之始。¹³ 我們雖然無法斷定上述這兩種傳說的真實性如何，不過兩說皆以大月氏為佛法東傳的主要基地，亦可看出大月氏 也就是當時的貴霜王朝在中國佛教發展史上所扮演的角色。¹⁴

其次是中國早期的譯經事業中，月氏與西域的僧人扮演了極端重要的角色，例如安世高、支婁迦讖、支謙、竺法護、鳩摩羅什與曇無讖等人。值得注意的是他們之中的絕大多數都對大乘經典特別感興趣，幾本重要的經典一譯再譯（詳見附表），這點亦可證明貴霜王朝當時確為大乘佛教的主要基地。至於這些大乘經

編），7-8）。許地山，《大乘佛教之發展》，《大乘佛教之發展》，162；呂澂，《印度佛學源流略講》，101。呂澂認為大乘佛教的來源其實有兩處：「一、南印度大眾系的案達部，偏向哲理的討論；二、北方犍陀羅地區，因受希臘、波斯的影響，偏向多佛（多神）、他力往生、以及造佛像等等。其結合期大約在西元一世紀，尤其是迦膩色迦時」（《印度佛教史略》，93）。木村泰賢也持類似看法：「所以如集合這個說：大乘思想，是從南印與北印兩處所興起的。前者代表空，後者代表有。到兩者合流，大乘運動，已顯著的成為表面化。在地理方面考察，如前所述，雖同樣的是大乘佛教，但那起源好像是有二流的。一是專在俗信方面所崇尚的菩薩觀，從此所導出的以佛陀觀為中心而開展的，主要是以北印度地方為中心而起的大乘。菩薩及佛陀中心的諸經典，這色彩都很強。以南方為根據地而起的，以般若為中心，是專以理念的觀察為主」（龍樹、世親系的大乘佛教，《大乘佛教之發展》，307-11）。

¹² 《三國志》，30，頁859；湯用彤認為此說頗為可靠，見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，49-51。

¹³ 永平求法一事詳見湯用彤的考證，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，16-30。

¹⁴ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，51。

康樂

典是否確如本書作者而言，皆來自貴霜，這點雖然沒有確證，然而我們同樣也找不到否定的證據。而且從貴霜與西域僧人對這些經典的重視程度來看，其可能性還是很大的。¹⁵

譯者簡歷	重要譯著	備註
支婁迦讖(支讖)。 ¹⁶ 月氏人,東漢桓帝末遊於洛陽,譯經時期約為西元180年。	《佉真陀羅王經》,《道行般若經》,《首楞嚴經》,《般舟三昧經》,《華嚴經》,《佛說無量清淨平等覺經》,《阿佛國經》,《佛說遺日摩尼寶經》。	《道行般若經》即《摩訶般若波羅蜜經》,支讖所譯僅10卷、30品,故亦稱《小品般若》。《佛說無量清淨平等覺經》即《寶積經》裡的《無量壽如來會》。 大乘空宗(或稱般若學)自此輸入。
支謙(支越)。月氏人,祖父支度於東漢靈帝時(170-190)率國人數百歸化,居於洛陽。支謙生於中國曾受學於支讖弟子支亮,為支讖之再傳弟子。譯經時期約為西元222-52。	《大明度無極經》,《方等泥洹經》,《首楞嚴經》,《維摩詰經》,《太子瑞應本起經》,《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》。	《大明度無極經》乃重譯《道行般若經》。《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》即《佛說無量清淨平等覺經》的重譯本。《首楞嚴經》亦為重譯。 《太子瑞應本起經》即《修行本起經》。 《方等泥洹經》為涅槃系經典入華之始。

¹⁵ 雖然我們還無法肯定這些經典是否的確由丘就卻與迦膩色迦下令結集的，丘就卻的情況由於史料不足，不易判斷，迦膩色迦則很清楚是尊崇一切有部的，他在都城附近建立的雀離佛塔和大寺，根據考古資料，就是獻給一切有部的（《貴霜佛教》，550；呂澂，《印度佛學源流略講》，38），而學者一般都不認為一切有部屬於大乘，只有《貴霜佛教》的作者如此認為（頁520-24）。另見《西域之佛教》，119-52。

¹⁶ 在支讖之前的譯經者尚有來自安息（Parthia，曾為貴霜的領地）的安世高與安玄，安世高特專阿毗曇學，其所出經，禪數最悉（湯用彤，頁62），然而他也譯有《寶積經》的《彌勒菩薩問人法會》（《佛說大乘方等要慧經》）；安玄則譯出《郁伽長者會》（即《法鏡經》），竺法護的《郁迦羅越問菩薩行經》即此書的新譯本，這些可都是大乘經典。參見許地山，《大乘佛教之發展》，222，225。

竺法護 西晉時(三世紀末),其先月氏人,本姓為支,世居敦煌,八歲出家,事外國沙門竺高座,故姓竺。曾隨其師至西域搜尋大乘經典,歸中夏後全心譯經。譯經時期約為西元266-308。	《法華經》,《勇伏定經》,《光讚般若波羅蜜經》,《方等泥洹經》,《維摩詰經》(刪定),《大哀經》,《賢劫經》,《漸備一切智慧經》,《佛說普門品經》,《文殊師利佛土嚴淨經》,《郁迦羅越問菩薩行經》,《佛說須摩提菩薩經》,《慧上菩薩問大善權經》,《彌勒菩薩所問本願經》。	《光讚般若波羅蜜經》即《道行般若經》的繁本,又稱為《小品般若》。《勇伏定經》即《首楞嚴經》的重譯本。《漸備一切智慧經》即《華嚴經》裡的《十地品》。
鳩摩羅什。龜茲人,幼年至罽賓沙勒習大乘佛法。西元401年至長安,甚受後秦主姚興敬重。譯經時期約為西元401-12。	《小品般若》,《大品般若》,《金剛般若經》,《首楞嚴經》,《賢劫經》,《法華經》,《維摩詰經》,《阿彌陀經》,《菩薩藏經》,《大樹緊那羅王所問經》,《善臂菩薩經》,《佛說須摩提菩薩經》。	《大品般若》,《小品般若》,《首楞嚴經》,《賢劫經》,《法華經》,《維摩詰經》,《佛說須摩提菩薩經》皆為重譯本,《大樹緊那羅王所問經》即《佉真陀羅王經》。
曇無讖。中印度人(《魏書 釋老志》稱其為罽賓沙門),曾至罽賓,西元四世紀初至中國河西 譯經時期約為421-33。	《大般涅槃經》,《金光明經》,《方等大集經》,《方等大雲經》,《菩薩地持經》,《悲華經》。	《大般涅槃經》至此始譯全。

三、原始的轉輪王觀念

接下來要討論的是轉輪王觀念與中國佛教的關係。《貴霜佛教》一書的作者特別強調,轉輪王的觀念是在丘就卻的統治時期樹立起來的,這個觀念與佛教政治、大乘佛教可說是並肩發展的,而丘就卻即是歷史上第一個佛教法王或轉輪王(頁83-87)。中國佛教由於深受貴霜佛教的影響,自然也輸入了此一觀念,魏晉南北朝以及隋唐的一些君主,例如北魏諸帝、梁武帝、隋文帝與武則天等人推廣佛教的一些措施,基本上即遵循此一傳統而來。

其實，古印度的政治傳統裡本來即有轉輪王的觀念。傳說中，誰能統治全印度，「金輪寶」即會出現，它能無堅不摧，無敵不克，擁有「輪寶」的統治者便被稱為轉輪聖王(cakravartir~jan)，¹⁷ 用中國人的觀念來說，就是真命天子。這裡所說的「金輪」，原文為cakra，乃戰爭時所用的輪狀武器，印度神話中毘濕奴(Vishnu，或譯妙毘天，為印度教三大主神之一)所持的法寶神盤¹⁸ 應該就是類似的武器。到了原始佛教經典裡，「輪寶」(或「寶輪」)已轉變成一種具有象徵性意義的信物。《長阿含 轉輪聖王修行經》提到，君主若能奉行「正法」(Dharma，當然是佛法)，則「輪寶」自會顯現空中，以證明其統治之正當性，四方有不服者，「輪寶」即會旋轉而去，君主只要隨之而行即可平定天下(《大正新修大藏經》，1:1，頁39-42)。「輪寶」既被古印度人視為具有至高神聖權威的信物，後世佛教徒即將佛陀在菩提伽耶(Buddhagay~)的悟道比喻為掌握「輪寶」「法輪」，他之入世傳道則被稱為「轉法輪」。佛教史上著名的「初轉法輪」即是指佛陀在鹿野苑(S~rn~th)的初次說法。

因此，轉輪王觀念絕非大乘佛教的獨家產品，丘就卻也不是佛教史上的第一個轉輪王，就古典與原始佛教的標準而言，西元前三世紀孔雀王朝的阿育王才是第一個符合轉輪王資格的君主。因為：一、他是進入歷史時期後首度統一全印度的君主；二、他是第一個公開承認自己是佛教徒的君主，雖然對其他的信仰也相當尊重。以此之故，阿育王普遍被後來的印度人與佛教徒承認為轉輪王，儘管他自己從來也不曾用過此一頭銜。這個特點亦可見之於後世受印度文化影響的君主，例如貴霜王朝的丘就卻與迦膩色迦，他們從來也沒有稱呼過自己為轉輪王，

¹⁷ 梵文「轉輪王」一詞早期中文皆譯為「遮迦越羅」(例如《道行般若經》與《佉真陀羅王經》，見《貴霜佛教》，59)，到了《長阿含 轉輪聖王修行經》才用「轉輪聖王」一詞，此經在姚秦弘始年間(399-415)譯出。另見呂澂，《印度佛教史略》，25，《印度佛學源流略講》(頁21)有關於古印度轉輪王傳說的簡介。

¹⁸ 印度神話中，毘濕奴有四隻手，分持神螺、神盤(又稱為法盤、神輪)、神杵和蓮花。季羨林在《五卷書》裡譯為神盤，頁88-93。

至少我們沒有任何直接的史料可以證明這一點。此外，他們雖然支持佛教，對於其他宗教信仰也相當重視，迦膩色迦的貨幣上除了佛像，還有婆羅門教、祇教與希臘宗教的神，充分說明了此一事實。¹⁹

究其實，依照古印度傳統，為人君者必須尊重宗教，禮敬婆羅門與沙門，君主自命為某一信仰之正信者與護法者雖亦司空見慣，對其他信仰通常仍保持尊重。這樣的君主對於宗教信仰的內容（教義），其實不見得會有多大的興趣，在乎的是人民的行為能否符合這些宗教的規範。阿育王在位時，所立的石刻中皆不斷要求其子民遵行「正法」，在全國各地建立寺塔、分藏佛陀的遺物（據說有八萬四千塔），並派遣使者分赴各地（包括鄰近國家）宣揚佛法，最終目的也就是希望其人民的世俗生活能夠佛教化，而無關乎當時佛教各派的教義。²⁰ 實際上，佛陀一生教誨中最高為根本的一個辭彙，「涅槃」（nirvāṇa，人生最後之解脫），在阿育王的石訓中連提都沒有提到，他只說人生行善守戒律的最高目的就在進入「天堂」（svarga），或在來世獲得幸福。²¹

從以上的敘述看來，印度原有的轉輪王觀念是相當素樸的。然而，隨著佛教本身教義的發展（尤其是大乘佛教的崛起），這樣的一種觀念開始有了變化。首先是轉輪王信物(或說配備)的大量擴充：原先在《長阿含 轉輪聖王修行經》裡提到轉輪王的「法寶」時，除了金輪寶外，還有另外六件，分別是一、白象寶，二、紺馬寶，三、神珠寶，四、玉女寶，五、居士寶，六、主兵寶；²² 到了《大薩遮

¹⁹ 《印度佛教史》（上），480。此外，西元前二世紀曾經統治過印度北部的彌蘭王（希臘人，統治時期為155-130 B.C.）也採取類似的政策，見前引書，460。

²⁰ 《印度佛教史》（上），334-71。

²¹ 《阿育王及其石訓》，12。

²² 除了《轉輪聖王修行經》外，《長阿含 遊行經》、《中阿含 大天捺林經》以及《中阿含 大善見王經》皆提到「七寶」，只是對於各「寶」功用的介紹詳略不同。嚴格說來，除了金輪寶之外，其他六種寶物是否從一開始就是轉輪王的法寶，很值得懷疑。也有可能其他的「六寶」是後人添加的。《修行本起經》裡的七寶排列順序與《轉輪聖王修行經》不太一樣，而且「居士寶」被換成「典寶藏臣」（《大正新修大藏經》，3:184，頁462）。

康樂

尼乾子所說經》則另外加上七件對個人生活更為實用的器物，一、劍寶，二、皮寶，三、床寶，四、園寶，五、屋舍寶，六、衣寶，七、足所用寶，合稱為「七軟寶」（《大正新修大藏經》，9:272，頁331）。凡是轉輪王所需的一切事物，不管是治國平天下所需，還是日常生活的享受，至此已一應俱全。這倒真有點像顧頡剛所說的「層累地造成說」，時代愈後，故事愈是複雜。

其次則是轉輪王等級的劃分。前面曾提到過，被視為轉輪王的必備條件之一即為「領四天下」，然而，《轉輪聖王修行經》裡並沒有說明所謂「四天下」究竟指那兒，照經文看來也不過就是「四海之內」罷了（《大正新修大藏經》，1:1，頁40）。只是，隨著地理知識的發達，「四天下」的內容逐漸有所擴充，轉輪王的理論與資格自也不得不稍作調整，以適應新時代的需要。在原先的轉輪王觀念裡，轉輪王只有一種，即擁有「金輪」為信物的真命天子，然而到了《阿毘曇毘婆沙論》裡，轉輪王已演變成四種：

轉輪王，無那羅延力，²³ 隨輪寶德身力及餘寶亦然。若其輪是金，王四天下，其力最勝。若其輪是銀，王三天下，其力轉減。若其輪是銅，王二天下，其力復減。若其輪是鐵，王一天下，其力最劣。（《大正新修大藏經》，28:1546，頁120）

這裡所謂的「天下」，其實也就是當時人的世界觀。在《大唐西域記》裡說得更具體：

金輪王乃化被四天下，銀輪王則政隔北拘盧，銅輪王除北拘盧及西瞿陀尼，鐵輪王則唯瞻部洲。夫輪王者將即大位，隨福所感，有大輪寶浮空來應，感有金銀銅鐵之異境，乃有四三二一之差，因其先瑞，即以為號。（1，頁35）

²³ 那羅延(N-r̥yana)，乃具有大力之印度古神，又作那羅延天，意譯為堅固力士、金剛力士。或謂其為帝釋天之力士，亦被視為毘濕奴之異名。

只不過這麼一來，大概就沒人當得成金輪王了，因為單只瞻部洲（閻浮提）就已經包括了印度、地中海區域、中國與北亞等當時人所知的整個文明世界，²⁴ 歷史上還沒有那一個君主能辦得到這件事，更別提其他三洲了。

四、轉輪王君主與所謂的「佛教治國」

發展到貴霜時期的轉輪王觀念，所呈現出來的面貌大概即如上述，傳入中國的應該也就是這樣的一套觀念。魏晉南北朝與隋唐時期，崇佛的君主很多，而且除了「三武之禍」外，其他君主對佛教大抵也採取寬容的態度。由於受到佛教經典的影響（《阿育王太子壞目因緣經》早在東漢時即由支讖譯出，西晉安法欽則譯出了《阿育王傳》），²⁵ 歷代君主崇佛或「護法」的模式大致相去不遠：例如奉行八關齋、興建塔寺、製作佛像、供養僧人、資助翻譯和抄寫佛經等等。虔誠如梁武帝者(502-549)，嚴禁殺生，連宗廟祭祀皆不用牲，數度捨身同泰寺為奴，賴群臣以錢億萬贖回；²⁶ 或如北朝諸君主，傾國家之力沿山開鑿佛窟，今日號稱為中國佛教藝術寶藏的敦煌、雲岡、龍門、天龍山與麥積山等地的石窟，就是當

²⁴ 《大唐西域記》，1，頁42-3提到瞻部洲有四主，「時無輪王應運，瞻部洲地有四主焉」，即南象主、西寶主、北馬主與東人主。頁44的註釋（一）引迦留陀伽（K~lodaka，印度人，東晉譯師）譯的《二遊記》：「閻浮提中有六大國，八萬四千城，有八國王，四天子。東有晉天子，人民熾盛。南有天竺國天子，土地多名象。西有大秦國天子，土地饒金銀璧玉。西北有月氏天子，土地多好馬」。一般認為南象主指五印度，西寶主泛指波斯、大食以至大秦，北馬主泛指突厥、回紇，東人主則指中國。另參見伯希和著，馮承鈞譯，「四天子說」，《西域南海史地考證譯叢》三編。

²⁵ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，6。

²⁶ 梁武帝戒殺生，禁斷酒肉，禁著革屣之事，詳見唐道宣，《廣弘明集 慈濟篇》，卷二六，「斷酒肉文」，「斷殺絕宗廟犧牲詔」。宗廟去牲一事曾引起朝野嘩然，以為宗廟不復血食，見《資治通鑑》，148，頁4632。捨身同泰寺為奴之事，詳見《梁書 武帝本紀》。據湯用彤所言，這也是西方印度的傳統。梁武帝信仰佛教的情況，見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，474-80。

康樂

時這些君主的功德。²⁷ 更重要的是，不管他們信仰佛教有多麼虔誠，對於其他的宗教基本上仍保持寬容的態度，至少我們看不到如「三武之禍」那麼暴烈的手段。就此而言，中國的轉輪王君主倒的確不愧是阿育王與貴霜諸王的真正傳人。

接下來我們得檢討一下所謂轉輪王君主以「佛教治國」的說法。儘管《貴霜佛教》一書的作者花了許多篇幅說明丘就卻與迦膩色迦時期以佛教治國的經過，然而，一、貴霜王朝本身並沒有留下什麼文獻資料可以證明此事。二、佛教文獻固然可以作若干補充，只是這些記載通常都出之以寓言或神話的形式，時間、地理位置與人物背景皆相當模糊，就嚴格的史料標準而言還有不少缺陷，這也是為何《貴霜佛教》的作者要花費如此多的心力去證明，《道行般若經》裡的鞞陀越王以及《侘真陀羅王經》裡的侘真陀羅王就是丘就卻的緣故（頁45-51）；再說，佛教的這些經典基本上還是一種佈教的手段，記載之中刻意抬高自己的重要性在所難免，作為一種輔助性的材料自然無可厚非，照單全收則未免風險太大。換言之，以現有資料而言，我們委實很難承認大乘佛教就是當時貴霜王朝唯一的正統思想，這也是目前學界基本的看法。就算是被佛教徒尊為轉輪王的阿育王，儘管在其石刻中明白承認自己是佛教徒、並極力宣揚佛法，我們也還無法斷定佛教就是當時阿育王帝國唯一的正統信仰，因為在石刻中也不斷強調要尊敬各個宗教，並要求正法官（Dharma-mah-matra，即《貴霜佛教》一書裡的「行法官」）除了照顧佛教僧團的福利外，也必須照顧到婆羅門、正命師（jivaka）、耆那教（Jaina）與其

²⁷ 《貴霜佛教》的作者特別強調北涼、北魏開鑿佛窟時所受到的貴霜傳統的影響，這一點雖然沒有太大的疑問，但是來自印度本身的造像、造窟等傳統同樣值得重視。並且我們必須了解，早在貴霜王朝之前，以寶塔、雕刻、繪畫等方式來紀念佛陀、宣揚佛教的作法已非常普遍。參見《印度佛教史》（上），310-1, 366；呂澂，《印度佛學源流略講》，37-8。在《佛像的起源》一書裡，高田修強調佛像並非因大乘佛教的崛起而出現的，頁368-92。此外，《貴霜佛教》一書的作者認為「一佛一轉輪王」的觀念對當時的造像有相當大的影響，亦即造像時採取一佛一轉輪王的模式，涼州及雲岡的造像即有此特徵，詳見該書第7、8兩章。

他各個教派的福利；²⁸ 其實，就連他在石刻中再三叮嚀要求其子民一體遵行的「正法」（聽從父母與長者、誠實、對婆羅門和沙門要慷慨樂施、對一切有情眾生的慈悲 戒殺生等），我們也不能簡單地認為這就是「佛教治國」，因為這個「正法」的內容幾乎可說是當時印度各個宗教的共同戒律。²⁹

從這個角度來看，《貴霜佛教》一書所提到的、中國的轉輪王君主以佛教治國的說法，或許還有值得商榷的餘地。的確，許多中國君主（或統治階級）都相信，佛教是有益於教化的，佛法可以化民成俗，這是蕭齊時竟陵王蕭子良著《淨住子淨行法門》，而梁武帝著《淨業賦》的主要目的。³⁰ 興建佛寺、雕塑佛像、

²⁸ 參見《阿育王及其石訓》，「天所親王（阿育王自稱）對於各宗教人士，不論其在家或出家，一律尊敬之，並贈予種種禮物，以表欽慕之情。同時，我人對於各宗教應持中肯公正之態度。總之，我人不論在任何場所，對於各宗教均當尊敬」（頁32）；「我曾經規定若干正法官應專門負責僧伽事務。若干正法官則負責婆羅門與阿耆毘伽教團（即正命師）事務。又有些正法官則專負責耆那教教務。其餘則負其他各宗教事務。正法官不但負責上述各宗教事務，尚須兼及本文未述之各小宗派」（頁46-7）。

²⁹ 參見崔連仲，《阿育王的正法與佛教的關係》，《從佛陀到阿育王》，327-29。

³⁰ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，708。佛教倫理自然也有與中國傳統社會倫理相衝突的地方，最為嚴重的大概就是「出家」的問題：出家即無後，是為不孝之大者；且出家即擺脫國家賦稅與兵役（勞役）的負擔，對國家財政影響甚大；出家後即為沙門，而「沙門不敬王者」，是即無君，為不忠之大者。因此出家一事可說直接抵觸到儒家的基本倫理，歷來反對佛教的言論大致亦集中在此一問題上（《漢魏兩晉南北朝佛教史》，480-2, 535-8）。其實，類似的問題早在佛陀的時代即已存在。例如磨揭陀國的士兵不願打仗，遂逃兵加入佛教僧團，頻毗娑羅王為此提出控訴，佛陀乃規定，凡為朝廷供職者不得接受入團。另外一個故事則提到，當佛陀回到家鄉時，他的兒子羅羅跟隨他出家，他的父親釋迦閱頭檀感傷於子孫的相繼出家，乃要求僧團未得父母允許不得接納子女的入團，佛陀同意，遂將此條列入律文（《印度佛教史》（上），73-5）。

是否有那麼多人想要、或能夠出家，這自然是個值得研究的問題，韋伯就認為：「小市民與農民對於高貴教養階層的救世論成果是無從下手的。其中尤其是原始佛教的救世論。他們並沒有想要冀求涅槃，也同樣很少想要與梵合一。特別是，他們手頭根本就沒有足以獲取此種救贖目標的手段。事實上，獲得靈知必須要有冥思的空間。然而他們並沒有這種空間，並且一般而言，他們也看不出有何道理要藉著林棲的贖罪僧生活來獲得這種閒暇。」（韋伯著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》，377；有關「出家」在印度

傳佈佛經、供養僧人等等，除了積功德外（有時甚至是為自己的罪孽尋找解脫之道），³¹ 自然也有化民成俗的用意在。而所謂的化民成俗，其實也就是希望被統治者能接受既有的秩序，正如唐代李節在《錢潭州疏言禪師詣太原求藏經序》中所說的：

夫俗既病矣，人既愁矣，不有釋氏使安其分，勇者將奮而思鬥，知者將靜而思謀，則阡陌之人，皆紛紛而群起矣。（《全唐文》，788）

宗教中扮演的角色，參見杜蒙，《印度各宗教中的遁世修行》，《階序人》，451-74）。然而世俗的這些限制對教團的發展而言，還是不免有所妨礙，佛教的解決辦法則是利用「功德」的觀念：對君主宣傳度人為僧可以積功德，對父母則宣傳子女出家可為七世父母造功德。隨著佛教信仰的普遍傳播，這種觀念逐漸深入人心，出家的問題遂在世俗社會與佛教教團之間取得某種程度的妥協。

出家的問題在中國引發的爭論，由於佛教信仰的日漸普及，大致也循著此一模式解決；其中比較值得注意的是國家對這個問題所抱持的態度及對策。南北朝君主崇佛者多，經常度人為僧以積功德，這些都是事實；然而，為了賦稅與兵役（或勞役）的考量，他們也經常沙汰僧尼、迫令還俗，例如北魏文成帝(452-65)雖復興佛法，但同一詔書中即規定准許出家的人數，「大州五，小州四，人，其郡遙遠臺者，人」（《魏書·釋老志》，114，頁3036；湯用彤，前引書，513）；孝文帝雖篤信佛教，卻也曾數次下詔沙汰僧尼，太和六年(492)，特別下詔「四月八日、七月五日，聽大州度一百人為僧尼，中州五人，下州二人，以為常準，著於令」（《魏書·釋老志》，114，頁3039）；類似的詔令，孝明帝熙平二年(517)還重申過一次，並明定刑則，「自今有一人私度，皆以違旨論。鄰長為首，里、黨各相降一等。縣滿五人，郡滿三人，州鎮滿三人，免官，僚吏節級連坐。私度之身，配當州下役」，處罰可說相當嚴重，只是《魏書》接著也說，「時法禁寬弛，不能改肅也」（頁3043）。由於佛教信仰在南北朝時期的深入人心，「出家」一事對儒家根本倫理的衝擊基本上已為「積功德」的觀念所抵消，儘管如此，這些事例仍可說明當時的政府還是相當顧慮「出家」對財政與賦役的影響。

³¹ 魏晉南北朝之時，暴政頻仍，其君主卻多為信佛之徒。例如後趙石虎的暴虐史上少有，然而他因佛圖澄之故，奉佛甚謹。蕭齊明帝亦為虔誠信徒，曾以故宅起湘宮寺，費極奢侈，對群臣自誇功德，虞愿譏之：「陛下起此寺，皆是百姓賣兒貼婦錢，罪高佛圖，有何功德？」（《南齊書》，52，頁916），明帝自以篡奪得帝位，忌憚高、武帝子孫，「延興建武中，凡三誅諸王，每一行事，高宗（明帝）輒先燒香火，嗚咽涕泣，眾以此輒知其夜當相殺戮也」（《南齊書》，40，頁713），我們不曉得此處的「香火」到底是指道教或佛教的儀式（明帝亦信道教），只是，由此亦可看出當時人習慣以宗教儀式作為一種贖罪的手段，齊明帝比較特別的地方乃在於他居然想出了預先告解的方式。

就此而言，佛教當然有其現實具體的功效，視其為治國的一種工具自無不可。然而，宗教面對的或所要解決的，基本上還是彼世與超自然的問題。³² 中古時期的佛教徒，不管是出家的僧尼還是在家的善男信女，他們之所以願意花費巨大的人力與物力來宣揚佛法、從事各項社會慈善事業，主要目的仍在祈求這些「功德」與「福田」能使其家族繼續保持（或改善）此世的命運、以及死後上生於兜率天或西方淨土。³³ 千百年後的今天，我們仍能從無數當時留傳下來的造像銘、供養畫像的題記裡看到這樣的祈求，例如：

乃感竭家珍，造茲石塔，飾儀麗暉，以（釋）永或。愿聖主契齊乾坤，（德隆）運表。皇太后、皇太子（延祚）無窮。群遼百辟，存亡宗（親），延沈楚炭。有形未（亥），菩提是獲。（北魏曹天度造千佛石塔）³⁴

敬造石碑像四佛四菩薩。藉此微功，仰願先王婁太妃大將軍令公兄弟等亡昇天，託生西方無量壽佛國。現在眷屬四大康和，輔相魏朝，永隆不絕。復願所生父母，乃及七世，皆生佛土，體解道。妻子，無延年，長享福祿，在在處處，善知識。又使兵不興，關隴自平，普天豐樂，災害不起，乃至一切有形眾生蠢動之物，皆發菩提道心，佛。（張保洛等造像記，《金石萃編》，31）

為亡父母敬造彌勒像二區，使亡父母託生紫微安樂之處。還願七世父母，

³² 其間當然也有些差別，例如北朝流行的彌勒信仰，照唐長孺的解釋，「可能由於多了個令人神往的儂法聖王的太平治世，人人福壽綿長；又多了彌勒降生，三會說法，同獲善果。卻又因為多了這些話，便於農民起義利用，犯了封建統治者所忌，以致被禁，造像就轉向往生西方了」（北朝的彌勒信仰及其衰落，《魏晉南北朝史論拾遺》，201-2）。換言之，由於多了個「地上的天國」，彌勒信仰較易為農民革命所利用，現實性要較強些，不過這也是相對性的；所謂「地上的天國」，基本上還是屬於超自然的範疇。

³³ 以造像銘為主要資料，探討中國中古時期北方鄉間佛教傳佈的情形，見劉淑芬，五至六世紀華北鄉村的佛教信仰，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3（1993）。至於當時佛教徒的社會慈善事業，見全漢昇，中古佛教寺院的慈善事業，《佛教經濟研究論集》；另見明郁，慈悲喜捨 中古時期佛教徒的社會福利事業，《北縣文化》，40，（1994）。

³⁴ 史樹青，北魏曹天度造千佛石塔，《文物》1（1980）：70。

康樂

師僧眷屬，見在居門，老者延年，少者益壽，使法生，一時成佛，咸願如是。（劉洛真造像記，《金石萃編》，27）

釋迦牟尼佛六軀，願舍賤從良，及女喜和一心供養。³⁵

與這種祈願相呼應的則是佛經裡給予信徒的慷慨許諾。例如《金光明經 四天王品》即允諾人君：

世尊，是金光明微妙經典，於未來世在所流布。若國土城邑郡縣村落隨所至處，若諸國王以天律治世，復能恭敬至心聽受是妙經典，并復尊重供養供給持是經典四部之眾，以是因緣，我等（四天王二八部諸鬼神等）亦當護念聽是經典諸國王等及其人民，除其患難悉令安隱，他方怨賊亦使退散。

以是因緣故，此閻浮提安隱豐樂，人民熾盛大地沃壤，陰陽調和時不越序，日月星宿不失常，風雨隨時無諸災橫，人民豐實自足於財心無貪吝，亦無嫉妒等行善，其人壽終多生天上，天宮充滿增益天眾。

是諸人王，若能至心聽受是經，則為已能供養於我，若供養我則是供養過去未來現在諸佛，若能供養過去未來現在諸佛，則得無量不可思議功德之聚。以是因緣，是諸人王應得擁護，及后妃嫔女中宮眷屬諸王子等亦應得護，哀惱消滅快樂熾盛，宮殿堂宇安隱清淨無諸災變。（《大正新修大藏經》，16:663，頁341-2）

功德天品 給說法者（僧尼、法師等）的獎勵是：

爾時功德天白佛言，世尊，是說法者，我當隨其所須之物，衣服飲食臥具醫藥及餘資產，供給是人無所乏少，令心安住晝夜歡樂，正念思惟是經章句分別深義。若有眾生於百千佛所種諸善根，是說法者為是等故，於閻浮提廣宣流布是妙經典令不斷絕，是諸眾生聽是經已，於未來世無量百千那由他劫，常在天上人中受樂，值遇諸佛，速成阿耨多羅三藐三菩提。（《大

³⁵ 敦煌研究院編，《敦煌莫高窟供養人題記》，50；萬庚育，珍貴的歷史資料——莫高窟供養人畫像題記，《敦煌莫高窟供養人題記》，180，190；吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》，365。

正新修大藏經》，16:663，頁345）

對一般人的允諾則還分別照顧到此世與彼世的利益（功德天品 與 堅牢地神品）：

若有人能稱金光明微妙經典，為我供養諸佛世尊，三稱我名燒香供養。

當知是人即能聚集資財寶物。以是因緣增長地味，地神諸天悉皆歡喜，所種穀米牙莖枝葉果實滋茂，樹神歡喜出生無量種種諸物，我時慈念諸眾生故，多與資生所須之物。（《大正新修大藏經》，16:663，頁345）

爾時佛告地神堅牢，若有眾生，乃至聞是金光明經一句之義，人中命終隨意往生三 三天。地神，若有眾生，為欲供養是經典故莊嚴屋宅，乃至張懸一幡一蓋及以一衣，欲界六天已有自然七寶宮殿，³⁶ 是人命終即往生彼。地神，於諸七寶宮殿之中，各各自然有七天女，共相娛樂日夜常受不可思議微妙快樂。（《大正新修大藏經》，16:663，頁346）

因此而有所謂的「護國經典」，其類別則依君主信仰的宗派而有所分別，有時往往會影響到某一經典的流傳。例如唐代宗虔信密宗，對密宗經典自然特別眷顧，大曆十一年(776)甚至規定天下僧尼每天必須誦唸 佛頂尊勝陀羅尼 ，為眾生祈福：

天下僧尼令誦佛頂尊勝陀羅尼，限一月日誦令精熟。仍仰每日誦二 一遍。

每年至正月一日，遣賀正使，具所誦遍數進來。

佛頂尊勝陀羅尼 因此而超越了宗派的鴻溝，搖身一變成為欽定的「標準教科書」。根據大村西崖與劉淑芬的看法，佛頂尊勝陀羅尼 之所以在中唐以後特別流行，大曆十一年的這道詔令可說是極具關鍵性的因素之一。³⁷

³⁶ 佛教有許多層次的「天」（deva-loka, 提婆），或許也可解釋為「境界」。所謂的「欲界六天」（屬於欲界的六種天）依次為：1.四大王眾天（又稱四天王：持國天、增長天、廣目天、多聞天等及其眷屬之住所），2.三 三天（又稱忉利天，此天之主稱釋提桓因，即帝釋天），3.夜摩天（又稱焰摩天、第三焰天），4.兜率天，5.樂變化天（又稱化樂天），6.化自在天（又稱第六天、魔天）。前二天位於須彌山之上，故稱地居天；夜摩天以上則住在空中，故稱空居天。在四大王眾天或三 三天中，若因起瞋心或耽迷遊戲之樂，而失正念者，則自天界墮落。

³⁷ 代宗的詔令見《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，卷五， 敕天下僧尼誦尊勝

除此之外，宗教的這種超自然性格也提供給人君一個便利的、獲取正當性的管道。³⁸ 中國君主（尤其是開國的帝王）習慣利用圖讖，例如劉邦崛起時流傳的「赤帝子」神話以及劉秀稱帝時所製作的「赤伏符」，即是其中較著名的例子。佛教在中古時期既然是一個主要信仰，當時的君主除了利用它來教化人民、吸引佛教徒的向心力之外，自然也會設法利用它來加強自己權位的正當性，尤其是那些帝位得來不太「正當」的君主，例如隋文帝與武則天。

武則天利用佛教的《大雲經》來鞏固帝位、特別是說服世人接受她以女性身分為帝王一事，日本學者矢吹慶輝在他的《三階教の研究》裡，已特闢「大雲經と武周革命」一章詳加討論，³⁹ 陳寅恪的「武曌與佛教」一文也有詳盡分析，只是他們都沒有提到武則天其實也只不過是師法隋文帝的故技罷了。開皇三年（583），也就是隋文帝代周為帝的第三年，天竺僧人那連提黎耶舍譯出《德護長者經》，其中有一段相當精彩的「預言」：⁴⁰

（佛說）汝今見此德護(Çrigupta)長者大兒月光童子(Candraprabha Kum~ra)不。唯然已見。佛言，此童子者，能令未信眾生令生淨信，未調伏者能令調伏，未成熟者能令成熟。又此童子，我涅槃後，於未來世護持我法，供養如來受持佛法，安置佛法讚嘆佛法，於當來世佛法末時，於閻浮提大隋國內，作大國王名曰大行，能令大隋國內一切眾生，信於佛法種諸善根。復能受持一切佛法，亦大書寫大乘方廣經典，無量百千億數，處處安置諸佛法藏，名曰法塔。造作無量百千佛像，及造無量百千佛塔。（《大

真言制，頁852。有關「佛頂尊勝陀羅尼」的流傳，詳見劉淑芬，「佛頂尊勝陀羅尼經與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一」，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67.1(1996)。

³⁸ 「一切正當的政治權力（不管其結構為何）多少都混合有神權政治或政教合一的要素，因為任何的卡理斯瑪終究都要求多少有一點巫術起源的痕跡，因而與宗教權力有其親緣關係，結果政治權力中也因而總含帶著某種意味的「神授性」」（韋伯，《支配社會學》，365）。

³⁹ 矢吹慶輝，《三階教の研究》，685-761；陳寅恪，「武曌與佛教」，《金明館叢稿》二編。

⁴⁰ 那連提黎耶舍在《續高僧傳卷二 譯經篇二》有傳。

正新修大藏經》，14:545，頁849）

月光童子當於佛法末世於「大隋」作「大國王」，預言的清楚直接大概可與劉秀的「赤伏符」相媲美了（赤伏符的第一句即「劉秀發兵捕不道」）。⁴¹ 預言說得如此明白，隋文帝當然得努力奉行，總計他在位期間(581-604)，「一百餘州，立舍利塔，度僧尼二十三萬人，立寺三千七百九十二所，寫經四十六藏，一十三萬二千八十六卷，修故經三千八百五十三部，造像十萬六千五百八十軀」。⁴² 天下之人，從風而靡，競相景慕，甚至有「民間佛經，多於六經數十百倍」的說法（《隋書》，35，頁1099）。

只是這段依托為佛說的「預言」卻是經過竄改的，《大藏經》中另有一本《申日經》，實即《德護長者經》的異譯本，根據烈維(Sylvain Lévi)的考訂，應為西元三世紀的譯本，可能就是竺法護所譯的《月光童子經》，其中關於這段「預言」的記載如下：

佛告阿難，我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法興隆道化。秦土及諸邊國，鄯善烏長歸茲疏勒大宛于填，及諸羌虜夷狄，皆當奉佛尊法，普作比丘。其有一切男子女人，聞申日經，前所作犯惡逆者，皆得除盡。（《大正新修大藏經》，14:535，頁819）

那連提黎耶舍修改此段經文，以證明隋文帝的「天命」，其痕跡昭然若揭。其實，不止《德護長者經》裡的那段預言，甚至連此處所引《申日經》裡的這一段，烈維都懷疑可能是西域偽造的。⁴³ 相形之下，武則天似乎要幸運些，因為《大雲經》

⁴¹ 月光童子為中古時期著名的救世主信仰之一（其他還有彌勒佛與道教的李弘）。詳見砂山稔，月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經，〈《東方學》51（1976）〉；E. Zürcher認為月光童子的信仰實混雜了道教與佛教的思想，詳見“Prince Moonlight, Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”，*T'oung Pao*, LXVIII, 1-3(1982)；“Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”，in W. L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology*, (leiden:E. J. Brill, 1981)。

⁴² 《法苑珠林》，100，興福部第五。

⁴³ 烈維著，馮承鈞譯，大藏方等部之西域佛教史料，〈《史地叢考》續編，229-30。〉

康樂

裡本就有「以女身當王國土」的預言，倒省了一道手續。只不過，根據陳寅恪的考證，《大雲經》實際上也並非來自印度，而是西域于闐與遮拘迦一帶的創作。⁴⁴

中古時期君主利用佛教的方式，當然不只上述幾種，然而比較重要的大概也不出這些範疇，如果從這些作為就引申出所謂的「佛教治國」，似乎有點牽強；因為諸如法律、典章制度、設官任職等等與實際治國之術有關的領域，就我們所知，始終是牢固地掌握在儒家思想的支配下。

五、轉輪王觀念與中國中古的佛教政治

然而，轉輪王觀念傳入中國之後，在傳統政治思想與大乘佛教的影響下，終究還是發生了若干本質性的轉變。此即「轉輪王即佛」的觀念在中國的出現。我們曉得，不管是在原始佛教或大乘佛教的經典裡，轉輪王與佛都是分別得很清楚的。《長阿含 轉輪聖王修行經》說到未來「有佛出世，名為彌勒如來。彼時有王名曰儂伽(Ḍamkha)，剎利水澆頭種轉輪聖王」(《大正新修大藏經》，1:1，頁41-2)。不過這部原始的經典裡並沒有提到彌勒向儂伽說法。到了大乘系統的《佛說彌勒下生經》，故事就複雜多了。經典裡敘述彌勒自兜率天下生於轉輪王蠟佉(即儂伽)的國都翅頭城，證道後出而說法，情節極類似佛陀的本傳，只是場面要盛大得多，例如描寫蠟佉聽法的經過：

是時蠟佉王，聞彌勒已成佛道，便往至佛所欲得聞法。時彌勒佛與王說法，初善中善竟善義理深邃。爾時大王復於異時立太子為王，將八萬四千眾往至佛所求作沙門，盡成道果得阿羅漢。(《大正新修大藏經》，14:453，頁422)

《悲華經》裡寶藏佛(Ratnagarbha)向轉輪王無諍念(Aranemin)的說法亦有類似的場景，只是更為誇張，而且著重在鋪陳轉輪王如何以財物供養佛(行「財施」)的細節，這部份的寫作或許是為了給現實世界裡的君王提供一個參考罷(《大正新

⁴⁴ 陳寅恪，武曌與佛教，見《金明館叢稿》二編，154-55。

修大藏經》，3:157:2，頁174-6）。《金光明經》裡也強調當說法之人（法師）來到時：

佛告四天王，爾時人王，應著白淨鮮潔之衣，種種纓絡齊整莊嚴，執持素白微妙上蓋，服飾容儀不失常則，躬出奉迎說法之人。

人王 應生恭敬謙下之心，應當莊嚴第一微妙最勝宮宅，種種香汁持用灑地，散種種華敷大法座師子之座，兼以無量珍琦異物而為校飾。（人王）當淨洗浴以香塗身，著好淨衣纓絡自嚴，坐卑小座不自高大，正念聽受如是妙典。勸以種種供養之具供養法師。（《大正新修大藏經》，16:663，頁342）⁴⁵

從這些經文裡，我們可以明白看到《貴霜佛教》一書所強調的「一佛一轉輪王」的模式：佛或法師負責說法（法施），轉輪王則負責供養（財施），正如佛教的出家僧尼和在家眾（優婆塞與優婆尼）一樣，一方面負責靈魂的引導，另一方面則提供物質回報，彼此之間的關係是非常清楚的。⁴⁶

「一佛一轉輪王」的模式其實淵源自古印度的傳統。法國人類學者杜蒙(Louis Dumont)在《古代印度的王權觀念》一文裡即清楚指出：

（印度）宗教精神原則與王權原則之間的關係可從一個制度獲得完全的了解，這個制度把此關係具體呈現為人與人的關係，把抽象的理念相當完整的表現出來。國王不只是一要雇請婆羅門從事公共祭儀，他還必須與某一個婆羅門建立起固定的、私人的關係，這個婆羅門即是國王的王家祭師（purohita，字面意思是「在其前面者」）。它的意思是指一種精神上的

⁴⁵ 《道行般若經》也提到犍陀越國，「國中有菩薩。名曇無竭。在眾菩薩中最高尊。有六百八萬夫人采女共相娛樂。犍陀越國中諸菩薩。常共恭敬曇無竭。為於國中央施高座。隨次轉下施座。中有黃金座白銀座琉璃座水精座。座上皆施雜寶交露之蓋。中外周匝皆燒名香。曇無竭菩薩常於高座上。為諸菩薩說般若波羅蜜」（《大正新修大藏經》，8:224，頁471-2）。

⁴⁶ 一直到今天的印度，婆羅門基本上還是滿足於給一些在物質上對他們有利的行動回報以功德上的保證而已，而供奉禮物是此種行動的典型。正如杜蒙說的：「送禮給婆羅門基本上是以物質之物交換精神之物，亦即以物質換取功德」（《古代印度的王權觀念》，《階序人》，483）。

代表或前鋒，幾乎是國王的「大我」。眾神拒絕享用沒有王家祭師的國王所獻的祭品。不僅如此，國王一生中的一切行動也都要依靠他，因為沒有他就不能成功。其關係像婚姻一樣緊密。正如《黎俱吠陀》早已說過的：「他富足的住在其宮中，大地供應他各種禮物，人民自然服從他，他是一個婆羅門永遠走在他前面的國王」。俗世的權威之所以獲得保障，是因為國王以私人身分向化身為王家祭師的靈性權威表示順從。⁴⁷

上引的《金光明經》裡強調「法師」坐「大法座師子之座」，「人王」則坐「卑小座不自高大」，正是此一制度精神的一脈相承。古印度婆羅門（祭司）之道與刹帝利（君主）之道的階序性區分既如此分明，佛教又不斷強調「法施」與「財施」有如一車之兩輪相輔相成，印度與貴霜的諸轉輪王如阿育王、丘就卻與迦膩色迦等人遵循此一傳統自不足為奇，換言之，他們既不可能也不會視自己為佛的，儘管在大乘佛教的思想裡早已提供了「轉輪王即佛」此一觀念發展的契機。⁴⁸

⁴⁷ 杜蒙，古代印度的王權觀念，《階序人》，478。

⁴⁸ 我們曉得，在佛陀的原始教義裡，只有出家才可能得證涅槃，換言之，即成佛，否則佛陀自己就不必出家了。佛陀所說的八正道之一的正思，即指離世出家(naiskramya)、無瞋與不起害心(《印度佛教史(上)》，132)。此外，《雜阿含經》卷33之928，佛陀向優婆塞摩訶男說法，告訴他如果精進修行的話，即可證得須陀洹果(srota-~panna)、斯陀含果(sakrd-~g-min)、阿那含果(an-~g-min)，至於阿羅漢果(arhat)則連提都沒提；我們曉得，原始佛教將修行的境界分成四等，即須陀洹、斯陀含、阿那含與阿羅漢果，得證阿羅漢果者已達「自知不受後有」的境界，實際上已與佛陀所證者無異，因此，佛陀不提阿羅漢果的修行，其用意實已相當清楚(《大正新修大藏經》，2:99:33:928，頁236)。

這也是為何只有出家僧尼才能行「法施」、而在家眾則行「財施」的基本關鍵所在。所謂「一佛一轉輪王」的模式也就是在此基礎上確立起來的。然而，大乘佛教主張眾生皆有佛性，人人皆可成佛，出家與否無關緊要，到了涅槃系甚至認為即使是極惡之人(所謂「一闍提」)亦可成佛，結果是模糊了出家與在家的區別；其次則是大乘一些經典的推波助瀾，例如《維摩詰經》塑造出維摩詰那樣具有廣大神通、甚至超越佛陀嫡傳弟子的在家居士，結果自然是進一步貶低了出家的價值。這就為佛與轉輪王的合一暢開了大門。

然而，由於上述古印度原有的王家祭師的傳統，即使是在大乘佛教流行的地區，譬如說貴霜，「一佛一轉輪王」的模式仍然維持不變，雖然他們基本上也承認轉輪王在未來可以成佛，《悲華經》裡轉輪王無諍念成佛的經過即是一例，只是他也得歷經七年的修行，而且在這七年裡，「心無欲欲，無瞋恚欲，無愚癡欲，無憍慢欲，無國土欲，無兒息欲，無玉女欲，無食飲欲，無衣服欲，無華香欲，無車乘欲，無睡眠欲，無想樂欲，無有我欲，無

印度的這種觀念其實是與中國的政治傳統相抵觸的。在傳統中國，最重要的宗教功能均落在君主身上，他本身即是最高祭司長，而那些被稱為祭司的人只不過是他屬下的儀禮專家罷了。就此而言，「政教合一制(Caesaropapism)」倒的確是個相當合適的名辭。⁴⁹ 政治傳統如此，對宗教自然也會有類似的影響：東漢末張魯以五斗米道崛起，據有漢中，以道教治國，自己則身兼教主（「師君」）與統治者，只不過他並沒有稱帝而一直以鎮民中郎將、漢寧太守的名義統治。⁵⁰ 道教的經典裡的確也有「天師」一類的稱號，⁵¹ 碰到篤信道教的君主，「天師」也可以變成「國師」（北魏的寇謙之可說是個典型）。⁵² 只是道教在這方面的理論

有他欲。如是七歲，乃至無有一欲之心」，其實也就是出家了（《大正新修大藏經》，3:157，頁176-185）。

⁴⁹ 拜占廷帝國(Byzantine Empire A.D.324-1453)的政教關係通常被西方史學界視為Caesaropapism的典型，雖然也有學者認為稍過誇大了些，參見*The Cambridge Medieval History*(IV): *The Byzantine Empire*(II), pp.12-3,104-6; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, vol. 2, pp.148-50. 嚴格說來，拜占廷帝國政教合一的程度還無法與中國相比，因為它有一個統一的教會和統一的信仰，對於王權有時尚可發揮相當頑強的抗拒力量。中國這種政治秩序與文化、道德秩序基本上一元化的現象，其歷史根源可參見林毓生的*The Crisis of Chinese Consciousness*, ch. 2. 及其二世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義、附錄一：“為何傳統中國的政治秩序與文化、道德秩序，基本上，是一元的？”（《新史學》6.3（1995））。林毓生認為這一點與中國「普遍王權」的觀念有密切的關聯。

⁵⁰ 張魯的事蹟詳見《三國志 張魯傳》。中國歷史上，大概也只有這個例子稱得上「宗教治國」。A. Seidel也認為，黃巾起事時，張角不但自認為具有教主與聖師的權威，並且也宣稱自己具有新皇帝的卡理斯瑪。見Anna K. Seidel, “Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung”, *History of Religions* 9:2&3, (1969-70), p.221。

⁵¹ 《太平經 分別貧富法》：「今天師既加恩愛，乃憐帝王在位，用心愁苦，不得天意，為其每具開說，可以致上皇太平之路」（35，頁33）；「今天師為王者開闢太平之階路，太平之真經出，為王者但當游而無事」（35，頁34）；「今惟天師迺為帝王解先人流災承負，下制作可以興人君，而悉除天下之災怪變不祥之屬」（65，頁224）。

⁵² 寇謙之的事蹟詳見《魏書 釋老志》，另外參見陳寅恪，崔浩與寇謙之，*《金明館叢稿》*初編；湯一介，*《魏晉南北朝時期的道教》*，219-61；Richard B. Mather, “K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-51”，in H. Welch & A. Seidel ed., *Facets of Taoism: Essay in Chinese Religion*, pp.103-22；此外，梁武帝時的道士陶弘景也有「山

並不都很清楚，譬如說《太平經》裡固然有：「上士為帝王之師輔」（117，頁665），「上士學道，輔佐帝王」（癸部，頁728）的說法，但是卻也有「三氣共一，為神根也。上士用之以平國」（頁728）等比較含糊的語氣。葛洪在《抱朴子 內篇 釋滯》則直截了當地說：「要道不煩，所為鮮耳。長才者兼而修之，何難之有？內實養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。欲少留則且止而佐時，欲昇騰則凌霄而輕舉者，上士也。昔黃帝荷四海之任，不妨鼎湖之舉」（8，頁148），換言之，黃帝已成為「聖君」與「神仙」合一的典範。⁵³這也是為何道經在製作其救世主神話時，會明言「真君」（亦即老君）在未來化身為「李弘」出世，「王治天下」的緣故。⁵⁴

中宰相」之稱，詳見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，292-3。A. Seidel認為「天師」與「國師」有明顯的區分：當世上沒有賢君時，政治-宗教領導者的頭銜即為天師；當遇到賢君時，這個人物只施展其宗教性權威來協助君主，頭銜則為國師，Anna K. Seidel, *ibid.*, p.234。不過，寇謙之始終是以「天師」之名輔佐太武帝的，而且從註50所引《太平經》的話看來，似乎也沒有這樣的區分，至少並不明顯。

⁵³ A. Seidel認為天師與聖君的合一應該是六朝時的發展結果，見A. Seidel, *ibid.*, p.230。

⁵⁴ 《太上洞淵神咒經 卷一誓魔品》：「道言：真君者，木子弓口，王治天下，天下大樂。一種九收，人更益壽，三千歲，乃復更易天地，平整日月，光明明於常時。純有先世、今世受經之人來輔真君」（唐長孺，史籍與道經中所見的李弘，《魏晉南北朝史論拾遺》，212）。就此而言，北魏太武帝接受寇謙之的建議使用「泰平真君」的名號，其實也就說明了他自認為是「真君」，換言之，即「老君」的轉世，而寇謙之雖為「天師」，任務卻只是「輔助泰平真君，繼千載之絕統」（寇謙之對崔浩的話，見《魏書》，35，頁814）。我們當然也不是說，在中國，「君」的地位永遠在「師」之上，西元三世紀初建國於四川的成漢，其開國君主李雄與「天地太師」范長生的關係即相當特殊：

（李）雄以西山范長生岩居穴處，求道養志，欲迎之為君而臣之。長生固辭。范長生自西山乘素輿詣成都，雄迎之于門，執版延坐，拜丞相，尊曰范賢。長生勸雄稱尊號，雄于是僭即帝位。加范長生為天地太師，封西山侯，復其部曲，不預軍征，租稅一入其家（《晉書》，121，頁3036）。

根據唐長孺的研究，李雄之所以對范長生如此禮遇，主要是因為范長生除了是當地的豪族外，又是四川一帶的宗教（天師道）領袖，李雄之得以立國四川，與范長生的大力支持有密切關係。詳見唐長孺，范長生與巴氏據蜀的關係，《魏晉南北朝史論叢》續篇，155-62。關於李弘的研究，參見A. Seidel, *ibid.*；砂山稔，李弘から寇謙之へ 西曆四、五世紀

在中國這種固有觀念的強烈影響下，無怪乎北魏道武帝時(396-409)，道人統（佛教教團的官方領導人）法果會不顧「沙門不敬王者」的傳統，致拜於道武，他的理由是：道武帝明觀好道，即是當今如來，因此，「我非拜天子，乃是禮佛耳」（《魏書》，114，頁3030-1）。這是「轉輪王即佛」此一觀念的首次見諸記載。到了北魏文成帝時，索性就以塑像或雕像的方式來表達此一觀念。最清楚的當然就是 釋老志 記載的、文成帝恢復佛法次年(453)所造的佛像，「詔有司為石像，令如帝身。既成，顏上足下，各有黑石，冥同帝體上下黑子」；接著就是曇曜負責開鑿的石窟，「曇曜白帝，於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鑄建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，彫飾奇偉，冠於一世」（《魏書》，114，頁3036-7）。此即留存至今聞名於世的雲岡五窟，有的學者認為這些佛像乃是道武以下五個皇帝的模仿像。⁵⁵ 這些造像的宣傳意味當然是很濃厚的，不過，我們也不能就此認定當時「轉輪王即佛」的觀念已非常普遍，因為除了上述這些與造像相關的記載外，並沒有其他直接宣揚此一觀念的文獻資料，實際上，這個時期根本就沒有任何一個皇帝公開宣稱自己是轉輪王的。⁵⁶ 而且，除了453年文成帝的

における宗教的反亂と國家宗教，『集刊東洋學』26（1971）。此外，雖說李弘屬於道教的救世主神話，我們還是得注意到其傳說中仍含有不少「巫」的色彩，詳見Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)*, Ph.D Dissertation of Princeton Univ., 1994, pp.203-5。

⁵⁵ 五帝指的是道武、明元、太武、景穆（未即位）與文成。最早提出此一看法的學者似乎是范文瀾，「這大概是依據魏開國皇帝的面貌經藝術家加以佛化後得出的形狀。魏文成帝即位，恢復佛教，照自己的身樣造石像。曇曜造大佛像，模仿皇帝面貌以取寵幸，是很可能的」（范文瀾，《中國通史簡編》第二編修訂本，518，承杜正勝兄提示，謹此致謝）。有關此一問題的討論詳見宿白，雲岡石窟分期試論，《考古學報》1（1978）：25-6；宮大中，龍門石窟藝術試探，《文物》1（1980）：7；吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》，382。古正美則堅持這些佛窟仍是依「一佛一轉輪王」的模式開鑿，詳見《貴霜佛教》，589-99，653-60。

⁵⁶ 我們可以相當確定梁武帝有關佛教的一些措施是遵照佛經記載中的轉輪王模式而來，只是他從來也沒有公開宣稱自己是轉輪王，更談不上是佛了。而且這個時期由於彌勒信仰的普

造像外，北魏此一時期其他的佛像是否真的是仿照這些皇帝的容貌來造，就連這一點我們恐怕也都還難以完全確定。

要到一代女皇武則天的身上，「轉輪王即佛」的觀念才算有了具體的落實。此外，她也是第一個公開宣稱自己就是轉輪王的君主。唐代皇帝喜歡給自己上尊號，武則天也不例外，首先是在西元693年，也就是登基代唐為周之後的第三年，她給自己取了一個「金輪聖神皇帝」的尊號，這個尊號越來越長，到了第二年就變成「越古金輪聖神皇帝」，第三年改成「慈氏越古金輪聖神皇帝」，同年又縮短為「天冊金輪聖神皇帝」。⁵⁷ 長短雖然不一，「金輪聖神皇帝」幾字卻是始終不變。而且，儘管依照前述《大唐西域記》的說法，武則天要稱「鐵輪王」其實都還很勉強（因為她連瞻部洲都無法完全掌握），她可是老實不客氣的就用了「金輪」一詞。

除了宣稱是轉輪王之外，她還更進一步地宣傳自己就是佛。在正式代唐稱帝之前，如眾所知，武則天利用佛教的是《大雲經》：

載初元年(689)，有沙門 人偽撰大雲經，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。（《舊唐書》，6，頁121）

《大雲經》並非偽造，這點陳寅恪已經說過。問題是《大雲經》裡提到的只是「淨光天女」以「女身當王國土」，另外就是無明國的公主「增長」繼位為王

及，「一佛一轉輪王」的觀念還是相當流行的，譬如說西元515年，冀州沙門法慶起兵於河北一帶，「說勃海人李歸伯，歸伯合家從之，招率鄉人，推法慶為主。法慶以歸伯為住菩薩、平魔軍司、定漢王，自號「大乘」」（《魏書》，19：1，445）。這裡依稀亦可看出「一佛」（法慶）、「一轉輪王」（李歸伯）的模式。其實，就當時佛教界一般的觀念來看，法果的舉止毋寧可說是個相當特殊的例外，因為僧尼普遍還是堅持「沙門不敬王者」的傳統，這個爭論從南北朝時期一直延續到隋唐。塚本善隆在《魏書 釋老志》的註釋裡，特別以法果此事為例，說明當時北朝由於在胡人專制君主的統治下，佛教乃具有強烈的國家性格（即國家支配力強），這點恰與南朝貴族制社會下的佛教性格形成對比（《魏書釋老志》，177-8）。有關「沙門不敬王者」此一觀念的討論，詳見康樂，*戒律與王權*。

⁵⁷ 《舊唐書 則天皇后本紀》。

一事，⁵⁸ 而不管是「淨光天女」也罷、「增長」也罷，都不是佛。武則天對這點大概是不太滿意的，因此而有薛懷義「言則天是彌勒下生，作閻浮提主」一事。⁵⁹ 而695年武則天所用的尊號「慈氏越古金輪聖神皇帝」，的確也把自己當成彌勒佛，因為「慈氏」即是彌勒佛；其次則是武則天在稱帝那年給自己取的新名字「武曌」，這個「曌」字是她新創制的，其意為「光明普照」（同「照」字），與華嚴主尊盧舍那佛的「毘盧舍那」（Vairocana）同義，⁶⁰ 而《華嚴經》又是武則天最喜好的經典，曾經花了相當大的力氣重譯過。⁶¹ 與這兩件事相對應的還有武則天在稱帝之前所建造的、著名的龍門石窟奉先寺的大盧舍那佛與惠簡洞的彌勒佛，由於形象的女性化，許多學者認為極可能就是武則天的模擬像。⁶² 不管怎麼說，外來的轉輪王觀念、以及中國本土發展出來的「轉輪王即佛」的觀念，終於在武則天身上得到了一個具體且集大成的展現機會。⁶³

六、結論

⁵⁸ 陳寅恪，武曌與佛教，《金明館叢稿二編》，148-9。

⁵⁹ 《舊唐書 薛懷義傳》：「懷義與法明等造大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合徵」（183，頁4742）；《舊唐書 張仁愿傳》中也提到武后時，御史郭霸上表稱「則天是彌勒佛身」（93，頁2981）。不過，唐長孺對武則天自稱彌勒佛一事表示懷疑，北朝的彌勒信仰及其衰落，《魏晉南北朝史論拾遺》，204-5。

⁶⁰ 《佛學大辭典》，「毘盧舍那」條：「即盧舍那，為報身佛之稱號，譯曰光明遍照，或單譯遍照」，並引《慧苑音義》：「盧遮那（即盧舍那），云光明照也。言佛於身智以種種光明照眾生也」（頁1597-8）。

⁶¹ 吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》，384；《貴霜佛教》，335。

⁶² 宮大中，龍門石窟藝術試探，《文物》1（1980）：8；吳焯，前引文，384-5。

⁶³ 矢吹慶輝與R. W. L. Guisso也注意到武則天的作法其實是違反「一佛一轉輪王」的固有模式，矢吹慶輝，《三階教の研究》，726；R. W. L. Guisso, *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, p.45。只是他們並沒有深入追索從「一佛一轉輪王」到「轉輪王即佛」的觀念轉變過程。就筆者看來，此一觀念的演變其實（至少）可上溯到北魏，其間除了牽涉到傳統中國王權的觀念外，北亞游牧民族固有宗教及王權的觀念恐怕也有若干影響，這還有待另文討論了。有關武則天利用佛教符讖一事，比較詳盡的研究可見矢吹慶輝，前引書，695-761；R. W. L. Guisso, *ibid*, pp.31-50。

康樂

本世紀初德國社會學者瑪克斯·韋伯(Max Weber)曾經針對世界各大宗教做過一系列的研究，其中最著名的當然就是《基督新教倫理與資本主義精神》。除此之外，中國的宗教、印度的宗教與古猶太教也都包括在他的《宗教社會學論文集》裡(*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*)。儘管許多中國人自認為佛教徒，儘管中國至今仍為世界上最大的佛教國家，韋伯卻用「儒教與道教」此一標題來涵蓋中國這一部份，而將「印度教與佛教」保留給印度，其中的關鍵就在於，中國的佛教已經脫離原始佛教太遠，從韋伯的觀點來看，根本就不能稱之為「佛教」。韋伯的觀點是否合理？持此觀點來了解中國的宗教與思想，是否得當？是否會有所扭曲？這些當然都還是可以爭論的問題。然而佛教的東傳及其中國化的過程中所出現的轉折，卻也是個不爭的事實。

本文由此角度出發，檢討佛教東傳之後，中國的君主是如何來擷取佛教的資源，文中特別以轉輪王觀念的演變為例，說明原先轉輪王觀念中、「一佛一轉輪王」的模式在傳入中國之後，由於傳統政治思想與大乘佛教的影響，逐漸轉變成「轉輪王即佛」的模式。武則天即為最善於利用佛教資源，並將「轉輪王即佛」的觀念具體落實的第一個君主。

(本文於民國八十四年五月四日通過刊登)

書目

一、基本史料

- 支婁迦讖譯，《道行般若經》，《大正新修大藏經》，224
王明校釋，《太平經合校》，（北京，1979）
王昶編，《金石萃編》，（台北，石刻史料叢書甲編）
司馬光，《資治通鑑》（點校本）
司馬遷，《史記》（點校本）
玄奘、辯機著，季羨林等校注，《大唐西域記》，（北京，1985）
《全唐文》，嘉慶19年版，（台北，1987）
佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含 轉輪聖王修行經》，《大正新修大藏經》，1: 6
沈約，《宋書》（點校本）
那連提黎耶舍譯，《德護長者經》，《大正新修大藏經》，545
季羨林譯，《五卷書》，（台北，1983）
竺大力、康孟祥譯，《修行本起經》，《大正新修大藏經》，184
竺法護譯，《佛說申日經》，《大正新修大藏經》，535
竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，《大正新修大藏經》，453
姚思廉，《梁書》（點校本）
范曄，《後漢書》（點校本）
浮陀跋摩、道泰譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正新修大藏經》，1546
陳壽，《三國志》（點校本）
菩提留支譯，《大薩遮尼乾子所說經》，《大正新修大藏經》，272
楊銜之著，范祥雍校釋，《洛陽伽藍記》，（上海，1958）
葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，（北京，1988）
道世，《法苑珠林》，（台北，1988）
道宣，《廣弘明集》，（上海古籍，1989）
道宣，《續高僧傳》，（上海古籍，1990）
劉昫，《舊唐書》（點校本）

康樂

- 曇無讖譯，《金光明經》，《大正新修大藏經》，663
曇無讖譯，《悲華經》，《大正新修大藏經》，157
蕭子顯，《南齊書》（點校本）
魏收，《魏書》（點校本）
魏徵，《隋書》（點校本）
求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新修大藏經》，99

二、參考資料(中、日文)

- 丁福保編，《佛學大辭典》，（台北，1956）
木村泰賢，龍樹、世親系的大乘佛教，《大乘佛教之發展》，（台北，1979）
古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，（台北，1993）
矢吹慶輝，《三階教の研究》，（東京，1927）
史樹青，北魏曹天度造千佛石塔，《文物》，1980: 1
全漢昇，中古佛教寺院的慈善事業，《佛教經濟研究論集》，（台北，1977）
羽田亨，大月氏及び貴霜に就いて，《史學雜誌》，41: 9，（1930）
羽溪了諦著，賀昌群譯，《西域之佛教》，《現代佛學大系》，49，（台北，1984）
伯希和著，馮承鈞譯，四天子說，《西域南海史地考證譯叢》三編，（台北，1962）
佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》，（高雄，1988）
吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》，（杭州，1991）
呂澂，《印度佛教史略》，《現代佛學大系》，23，（台北，1983）
呂澂，《印度佛學源流略講》，《現代佛學大系》，23，（台北，1983）
杜蒙著，王志明譯，《階序人——卡斯特體系及其衍生現象》，（台北，1992）
沙畹著，馮承鈞譯，宋雲行紀箋註，《西域南海史地考證譯叢》（六編），（台北，1962）
周祥光譯，《阿育王及其石訓》，《現代佛學大系》，23，（台北，1983）
明郁，慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業，《北縣文化》，40，（1994）
砂山稔，李弘から寇謙之へ——西曆四、五世紀における宗教的反亂と國家宗教，《集刊東洋學》，26（1971）
砂山稔，月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經，《東方學》，51（1976）
范文瀾，《中國通史簡編》第二編(修訂本)，（北京，1965）
韋伯著，康樂、簡惠美譯，《支配社會學》，（台北，1993）

- 韋伯著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》，（台北，1996）
- 唐長孺，《魏晉南北朝隋唐史三論》，（武昌，1992）
- 唐長孺，范長生與巴氏據蜀的關係，《魏晉南北朝史論叢》續篇，（北京，1959）
- 唐長孺，北朝的彌勒信仰及其衰落，《魏晉南北朝史論拾遺》，（北京，1983）
- 唐長孺，史籍與道經中所見的李弘，《魏晉南北朝史論拾遺》，（北京，1983）
- 宮大中，龍門石窟藝術試探，《文物》，1980: 1
- 烈維著，馮承鈞譯，大藏方等部之西域佛教史料，《史地叢考》續編，（台北，1962）
- 高田修著，高橋宣治、楊美莉譯，《佛像的起源》，（台北，1985）
- 宿白，雲岡石窟分期試論，《考古學報》，1978: 1
- 崔連仲，《從佛陀到阿育王》，（沈陽，1991）
- 許地山，大乘佛教之發展，《大乘佛教之發展》，（台北，1979）
- 陳寅恪，崔浩與寇謙之，《金明館叢稿》初編，（台北，1981）
- 陳寅恪，武曌與佛教，《金明館叢稿》二編，（台北，1981）
- 敦煌研究院編，《敦煌莫高窟供養人題記》，（北京，1986）
- 渥德爾(A. K. Warder)著，王世安譯，《印度佛教史》，（台北，1988）
- 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，（台北，1991）
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，（台北，1983）
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（台北，1987）
- 萬庚育，珍貴的歷史資料——莫高窟供養人畫像題記，《敦煌莫高窟供養人題記》，（北京，1986）
- 塚本善隆譯注，《魏書釋老志》，平凡社東洋文庫本，（東京，1990）
- 劉淑芬，五至六世紀華北鄉村的佛教信仰，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，63: 3 (1992)
- 劉淑芬，佛頂尊勝陀羅尼經與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，67: 1 (1996)。

三、參考資料(西文)

- Ch'en, Kenneth, Buddhism in China: A Historical Survey, (Princeton, 1964)
- Guisso, R. W.L., Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China, (Western Washington Univ., 1978)

康樂

- Hussey, J. M., ed. *The Cambridge Medieval History(IV): The Byzantine Empire(II)*, (Cambridge, 1978)
- Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)*, Ph.D Dissertation of Princeton Univ., 1994
- Mather, Richard B., “K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-51”, in H. Welch & A. Seidel ed., *Facets of Taoism: Essay in Chinese Religion*, (New Haven, 1979)
- Seidel, Anna K. “Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung”, *History of Religions* 9:2&3, (1969-70)
- Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire*, (Madison, 1952)
- Weber, Max, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, (New York, 1958)
- Zürcher, E. “Prince Moonlight, Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”, *T'oung Pao*, LXVIII, 1-3(1982)
- Zürcher, E. “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”, in W. L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology*, (Leiden:E. J. Brill, 1981)

The Concept of Cakravartir~jan and its Influence on Medieval Chinese Kingship

Kang Le

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Cakravartir~jan is the title given to the ancient India's legendary sage kings, a concept later adapted by Buddhists. After Buddhism's successful conquest of China during the medieval period, Chinese rulers unhesitatedly utilized Buddhism as a resource for claiming legitimacy. The concept of Cakravartir~jan was one of their major appeals to this end. By analyzing the transformation of the original Indian model of "one Buddha-one Cakravartir~jan" into the Chinese model of "Cakravartir~jan is Buddha himself", this essay provides a case study for the understanding of the "sinicization" of Buddhism in medieval China.