

佛教傳播與中國佛教國家的形成

古正美*

摘要

古代亞洲歷史變遷的原因很多，其中佛教的傳播是主要的原因之一。在過去，我們都認為佛教的傳播主要靠商人、傳教士及來往各地的僧人造成。這種看法與目前亞洲保留的古代佛教文物並不成正比例。

換言之，商人、傳教士及來往各地的僧人是無法靠個人的力量開鑿像中國雲岡石窟或像印尼爪哇波羅波多（Borobudur）這種需要用非常久的時間，非常多的人力及財力才能建造的佛教藝術工程。特別是，保留的文獻及歷史也沒有提到這些建造是由商人、傳教士及來往各地的僧人建造而成。

大乘佛教非常重視在地上建立佛國的理念，大乘佛教的發展不僅與此理想的發展息息相關，大乘甚至將這種理念登錄在經典上或反應在其造像上。由於大乘佛教有在世上建立佛國的信仰傳統，大乘佛教的傳播，便具有政治意涵，甚至能改變亞洲歷史的發展及走向，本文因此要談論佛教傳播與亞洲佛教國家形成的關係。

關鍵詞：佛教、傳播、中國、教化、信仰

* 香港科技大學文學部兼任教授

佛教傳播與中國佛教國家的形成

古正美

一、序言

二、大乘佛教教化信仰的出現背景、內容及施行情況

三、技術性的佛教傳播

四、建立佛國的佛教傳播

五、結論

一、序言

古代亞洲歷史變遷的因素很多，佛教傳播是主要因素之一。過去我們都認為，佛教的傳播主要依賴商人、傳教士及來往各地的僧人，這種個人的努力，致使佛教能在一個地方流傳。¹這種看法基本上是我們的主觀推測。單憑商人、傳教士及來往各地僧人的傳播，事實上是無法將佛教普遍的傳開，並成為一種流行的宗教信仰現象。在亞洲歷史上，靠國家或帝王的力量計劃性促使佛教傳播，從而建立佛教國家的例子很多。亞洲這些國家傳播佛教的原因，乃是帝王要使用佛教信仰作為其教化（*inculcation*）信仰的緣故。因此這些國家不但自外傳入佛教，也在建立佛國之後，提倡佛教信仰，並繼續在國內傳播佛教。

中國帝王使用佛教信仰教化天下並建立佛國的例子很多。其中一個有名的例子，就是四世紀半左右在中國北方建國的後趙（319-352）石氏。²後趙石氏用佛教

¹ 見湯用彤，〈漢魏晉南北朝佛教史〉，《湯用彤文集》（北京：中華書局，1983），上冊，總頁 83；並宿白，〈涼州石窟遺跡與「涼州模式」〉，入宿白，《中國石窟寺研究》（北京：文物出版社，1996），總頁 49。宿白在此文中認為，中亞龜茲及于闐的佛教信仰（造像）模式出現在涼州的原因，乃要歸功於來去涼州及龜茲和于闐之間的僧人之傳播力量。

² 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統-中國中世佛教治國意識形態研究》第二章，〈東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統〉（臺北：商周出版社，2003），頁 66-103。

建國的情形給當時的佛教高僧釋道安（312-385）留下非常深刻的印象。道安完全知道，佛教要發展或傳播，乃需靠帝王的力量。後趙亡後，道安離開後趙，在逃難的途中對徒眾說：「今遭兇年，不依國主則法事難立，又教化之體宜令廣布。」³這話的意思是：現在這樣不好的年頭，如果不靠帝王的力量是無法發展佛教；只有靠帝王用佛教信仰作為教化的力量，佛教才能廣傳。道安在離開後趙之前，曾是後趙石虎（334-319）發展佛教的「軍師」，⁴這就是他為何會說上面這些話的原因。本文要談論的佛教傳播，因此不是指靠個人零星力量所作的佛教傳播，而是靠國家或帝王計劃性發展佛教及傳播佛教的佛教傳播。

直到今日，許多學者都不知道，亞洲許多帝王在歷史上都從事過計劃性的佛教傳播工作，因此他們常把佛教的傳播視為商人、傳教士及來往各地僧人個人努力的結果；即使他們見到佛教文獻載有帝王推動佛教信仰的現象，甚至主持佛教傳播的活動，這些學者也常將這些帝王的佛教活動視為個人崇佛的現象。學者對佛教的傳播抱持這種看法，乃因大多數的學者至今尚不知道，佛教和基督教及回教一樣，在其宗教發展的過程中也出現有政教合一的信仰，或在地上建立佛國的信仰；更不知道中國及許多亞洲國家的帝王都使用過佛教政教合一的信仰作為其等治國及建國的方法。佛教這種政教合一的信仰，也稱為佛教轉輪王（*cakravartin*）的治國術（*kingship*）。所謂「轉輪王」，就是指用佛教信仰作為教化信仰的帝王。用佛教信仰教化天下的治國術，用現代的語言來說，也稱為「佛教治國意識形態」（*Buddhist political ideology*）的活動。由於佛教教化信仰也是一種治國或建國的信仰，因此我們也可以稱其為佛教治國或建國信仰。

初期大乘佛教（the early Mahāyāna Buddhism, c. 50-80）之所以出現，乃因貴霜王朝（the Kushāns, c. 25-250）的建國者丘就卻（Kujūla Kadphises, c.5B.C.-78A.D.）要使用初期大乘佛教信仰作為其教化信仰的緣故。⁵初期大乘的興起與丘就卻的佛

³ 釋慧皎（梁），《高僧傳·釋道安》，卷5，高楠順次郎及渡邊海旭等編，《大正新修大藏經》（Tokyo：The Taisho Issaikyo Kankokai, 1922-1934），卷50，總頁352a。

⁴ 古正美，《從天王傳統到佛王傳統-中國中世佛教治國意識形態研究》，〈第二章 東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統〉，頁77-98。

⁵ 見古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（臺北：允晨出版社，1993）；並見下面說明。

教教化活動既有如此密切的關係，我們便能明白，為何初期大乘僧人會將丘就卻在其都城犍陀羅（Gandhāra）發展初期大乘佛教信仰的活動完整的記載於他們所造的初期大乘經中。事實上自初期大乘把貴霜的佛教教化信仰活動及內容都記載於初期大乘佛經後，大乘佛教的發展與佛教教化信仰的發展，便一直息息相關。縱使後來大乘所發展的教化信仰模式或傳統（model or tradition），有別於貴霜時代的教化信仰內容，然後來的大乘僧人也和早期的僧人一樣，都將各代發展佛教教化信仰的內容及方法，忠實的記載於大乘經中。這就是我們在各時代製作的大乘經中都能讀到討論轉輪王信仰、轉輪王定義，甚至轉輪王治國方法的經文的原因；這也是筆者一直認為，大乘佛經是佛教僧人記載佛教教化信仰的最重要史料或文獻的原因。雖然佛經常有將「神話」（legend）和歷史（history）混為一談的現象，然這並不妨害我們用它來瞭解及證明佛教教化信仰在歷史上發展的史實。因為我們還有其他的文獻、實物及史料也可以幫助我們確證佛教教化信仰在歷史上被使用的真實情況。

在大乘佛教發展的過程中，大乘至少成立三種佛教教化模式或傳統：（1）初期大乘為丘就卻奠立的「貴霜模式」（the Kushān tradition）或「犍陀羅模式」（the Gandhāra tradition）、⁶（2）龍樹/龍猛菩薩（Nāgārjuna）於三世紀初期左右於今日南印度案達羅省（Āndhra Pradesh）為當時的統治者薩他瓦哈那（the Sātavāhana）王奠立的「彌勒佛王下生信仰」（the belief in the descent of Buddhārāja Maitreya）或「支提信仰」（the caitya worship）模式，⁷及（3）在七世紀初期左右在南印度奠立的金剛頂派（the Vajrayāna）的密教「觀音佛王信仰」（the belief in Buddhārāja Avalokiteśvara）模式。⁸這三種信仰模式不僅在不同的時間傳播到印度各地為印度帝王所使用，同時也傳播到亞洲其他的地方為亞洲帝王所使用。中國在歷史上也

⁶ 同前註。

⁷ See Kathy Cheng Mei Ku (古正美), Ngarjuna's Political Philosophy and the Early Buddhist Art in Andhra Pradesh in K. J. Somaiya Centre for Buddhist Studies, Mumbai University ed., *Buddhist Culture in Asia-Unity in Diversity* (Mumbai: Somaiya Publication, forthcoming).

⁸ 見古正美,《從天王傳統到佛王傳統-中國中世佛教治國意識形態研究》,〈第七章 從南天烏荼王進獻的〈華嚴經〉說起-密教金剛頂在南天及南海的發展狀況〉,頁 325-376。

於不同的時段傳入這三種不同的大乘佛教教化信仰。因此佛教教化信仰的傳播，與亞洲帝王使用佛教教化信仰治國或建立佛國的活動有直接和密切的關聯。這就是筆者在此文中要從佛教教化信仰的角度說明中國「佛教傳播」的原因。

我們在談論「佛教傳播」此詞時，基本上可以將此詞的傳播性質分為兩類，即從外傳入佛教的佛教傳播及在中國國內發展的佛教傳播兩類。此兩類傳播也各能被稱為：（1）技術性的佛教傳播及（2）建立佛國的佛教傳播。這兩類的傳播性質不同外，兩類的傳播也未必有必然的關聯。我們注意到，有中國帝王在花費相當的精力從外傳入佛教之後，並沒有因此建立佛國。這種現象說明，在佛教傳播的過程中，並非所有的傳播努力都一帆風順。

佛教教化信仰既出自印度，第一類技術性的傳播因此常是從印度直接傳入亞洲各地。但中國的技術性佛教傳播，也常有自中央地區，如龜茲（Kucha）或于闐（Khotan）傳入的情形。每個亞洲或中國帝王要使用一種特別的佛教教化信仰模式作為其治國的信仰之際，他便需要先找到一位熟悉與此模式相應的佛教經典的人物助其施行經中所載的教化信仰。這些熟悉大乘教化經典的「人物」，基本上都是佛教僧人。他們有些來自印度，有些則來自亞洲其他國家。這些僧人不僅要對佛經和與佛經相應的轉輪王造像方法及儀式非常熟悉，同時也要具備經典以外的各種治國及建國知識。因為他要從事的佛教活動，是幫助帝王建立佛國的活動。這些負責傳播佛教的僧人，在傳播佛教之際所扮演的角色，就是帝王的「軍師」角色。他們常要和其他的官員一樣上朝，甚至做各種預言、祭祀活動，有時甚至還要隨軍出戰。這些僧人因為其等的學問、知識及才幹都不同於普通僧人的緣故，我們常稱其等為「高僧」。這種高僧來到中國之後，主要的工作就是要負責翻譯大乘佛經、從事造像及策劃各種有關發展佛教教化信仰的活動。由於這些高僧將特定的佛教教化信仰或模式及有關的佛教經典和造像方法傳入中國的緣故，我們因此稱這種佛教傳播為技術性的佛教傳播。技術性的佛教傳播既以高僧為此類佛教傳播的最重要因素，筆者在此文中便要討論，並展示中國的帝王如何求取這類高僧，及這類高僧在華從事佛教傳播的各種活動，作為我們瞭解技術性傳播的內容。由

於本文篇幅有限，筆者在此文中只能就各種型例討論其代表人物。

作為帝王的教化宗教，佛教信仰要被提倡、推動及廣傳，這樣帝王才能因此用佛教信仰教化天下，才能因此建立佛教國家或佛國。在帝王於國內推動及提倡佛教信仰期間，我們注意到有些活動是高僧及帝王必須聯手從事的活動。譬如，為了提倡佛教信仰或廣傳佛教，國家便要設立佛教發展總部及地方傳教中心，作為在全國傳播佛教之用。帝王為了廣傳佛教，甚至還要從事如集中剃度僧人及訓練僧人的活動。印度大王阿育王（King Aśoka）常被視為佛教的第一位轉輪王。他用佛教建立佛國的方法，常是後代帝王效法以建立佛國的對象。因此阿育王在國內傳教的方法，也是我們瞭解中國帝王如何建立佛國的重要背景。阿育王為了要向全國人民傳教，他在都城建立有佛教發展總部「阿育王僧伽藍」（Aśokan Sanghārāma）及在全國各地建有「八萬四千塔、寺」作為全國及地方的傳教中心。⁹除此以外，他也用不斷下詔的方式傳遞他所要建立的佛國及教化內容。阿育王將其所下的詔令都記載在他於全國各地所建立的石柱（stone pillars）及天然大石頭（rock edicts）上，讓過路的人隨時隨地都能接觸佛法、學習佛法。¹⁰這種佛教的傳播工作非常有效，它能將中央所要傳播的佛法即刻就傳達全國各地。中國帝王在發展佛教教化政策之際，許多帝王都明顯的效法阿育王的佛教傳播方法，他們也在中央建立佛教發展總部，在全國各地建立佛教傳教中心。這些帝王甚至也效法阿育王用下詔的方法傳遞佛教教化內容。中國帝王的佛教教化或建國活動，因此是佛教廣傳中國的主要原因。帝王建立佛國的佛教傳播活動既是如此重要，筆者在此文中也要討論及展示中國帝王建立佛國及傳播佛教的概況。

大乘不僅用文字或大乘經典記載佛教教化信仰的內容及歷史，同時也用造像的方法登錄佛教轉輪王所信仰的佛教教化模式，這種特殊記載佛教教化信仰的方法，也是促使技術性佛教傳播的主要原因及背景。許多讀者基本上對丘就卻施行

⁹ 古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，〈第五章 丘就卻的佛教政治施行方法〉，頁 321-326；並見三藏僧伽跋陀羅（蕭齊）譯，《善見律毗婆沙》，卷 1，《大正》，卷 24，頁 681a -b。

¹⁰ B.D. Gokhale, *Aśoka Maurya* (New York: Twayne Publishers, Inc., 1966), Appendix: The Inscriptions of Asoka, pp. 151-170.

大乘佛教教化天下的情形及大乘經典登錄佛教教化信仰的內容及方法都不清楚的緣故，筆者在談論兩種佛教傳播之前，便要將丘就卻發展佛教教化信仰的內容及施行方法，就大乘經典所記陳述、說明於下，作為讀者瞭解佛教傳播的基礎。為了證明中國轉輪王傳統的存在，筆者甚至要用犍陀羅的佛教造像及北涼在敦煌及河西的造像作為實際說明佛教教化信仰如何由印度及中亞（Central Asia）的龜茲傳入中國的例子。

二、大乘佛教教化信仰的出現背景、內容及施行情況

1、貴霜王丘就卻的佛教教化活動、內容及證據

目前學者大致同意，大乘佛教出現的時間是在西元前一世紀及西元一世紀之間，而最初出現的大乘經典，基本上都傳自貴霜王朝的屬地。¹¹我們不知道學者是基於甚麼原因認為大乘佛教的崛起是在這個時段。但筆者認為，初期大乘佛教的崛起，與貴霜王朝的建國者丘就卻要用大乘信仰作為其教化信仰的活動有密切的關聯。基於此因，筆者認為，大乘佛教的崛起是在一世紀後半段丘就卻統治犍陀羅（今日巴基斯坦的白夏瓦地方）及古代印度西北的時間。二世紀半之後，我們在貴霜王朝傳入中國的初期大乘作品中即讀到貴霜都城犍陀羅發展大乘佛教信仰「般若波羅」（*prajñāpāramitā*）的經文。¹²譬如，後漢末年（後漢，25-220）來華的貴霜譯經支婁迦讖（*Lokakṣema*）翻譯的《道行般若經》卷9一處便說：

其城(犍陀越)中無有異人，皆是菩薩，中有成就者，中有發意者，皆共居其中，快樂不可言。其中所有服飾玄黃，琦珍不可復計。其國中有菩薩，名曇無竭，在眾菩薩中最高尊，有六百八十萬夫人、采女共相娛樂。犍陀越國中諸菩薩常共恭敬曇無竭，為於國中施高座……曇無竭菩薩常於高座上為諸菩薩說般若波羅蜜……師在深宮，尊貴教敬，當如敬佛無有異。¹³

¹¹ 平川彰，《印度佛教史》（臺北：商周出版社，2002），頁210-211及232-233等處。

¹² 有關貴霜發展初期大乘佛教的事，請見古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》；並見下解釋。

¹³ 月支國三藏支婁迦讖（後漢）譯，《道行般若經》，卷9，《大正》，卷8，頁471c-472a。有關丘就卻發

此處所言的「犍陀越」(Gandhavatī)，指的就是犍陀羅人居住的地方，我們因此也稱其為「犍陀羅」(Gandhāra)。在此經中，「犍陀越」是城名也是國家的名字。所謂「般若波羅蜜」，指的就是大乘最初奠立的六種「菩薩道」修行法：(1)「檀波羅蜜」(dāna 供養、施捨)、(2)「尸波羅蜜」(śīla, 守戒)、(3)「羼提波羅蜜」(kṣanti, 忍辱)、(4)「惟逮波羅密」(vīrya, 精進)、(5)「禪定波羅蜜」(dhyāna, 禪定)、「般若波羅密」(prajñā, 智慧)。¹⁴

從上面這段經文可以看出，當時貴霜王朝的都城「犍陀越城」(犍陀羅)發展大乘佛教的盛況。這種在都城發展大乘信仰的現象，當然不是普通佛教發展的現象，而是一種用大乘佛教信仰作為教化信仰或教化政策的現象；特別是，當時在犍陀羅傳法的最重要僧人(法師)曇無竭菩薩(Dharmodgata)也要到「深宮」去說法。後漢支婁迦讖翻譯的另一部初期大乘經典《佉真陀羅所問如來三昧經》甚至提到，「佉真陀羅王」以轉輪王的姿態用佛教教化天下，並帶領其人民去聽佛(法師)說法：

有王名曰佉真陀羅，從名香山，與諸佉真陀羅無央數千，犍陀羅無央數千，與諸天無央數千，而俱來說是瑞應。言適未竟，便見佉真陀羅與八萬四千伎人俱來……頭面著地為佛作禮。¹⁵

這段話說得很清楚，「佉真陀羅王」當時帶著很多的「佉真陀羅人」、「犍陀羅人」和「天」一起去聽佛說法。「犍陀羅人」既是真實的人物，「佉真陀羅人」和「佉真陀羅王」應該也是真實的人物。「佉真陀羅」乃是梵語 Chandradhāra 的音譯詞，意為「月亮(chandra)支持(dhāra)」的意思。所謂「月亮支持」，簡稱就是「月支」。由此，此「佉真陀羅王」或「月支王」，當然是指當時統治犍陀羅的貴霜王，因為只有在貴霜統治犍陀羅的情況下，「佉真陀羅人」及「犍陀羅人」才可能一起在歷史上出現。月支民族原是中國西北的一支游牧民族，因與匈奴一直有世仇的

展大乘佛教、用大乘佛教教化其人民的事，見古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第一章到第五章。

¹⁴ 支婁迦讖(後漢)譯，《道行般若經》，卷2，頁434b。

¹⁵ 月氏三藏支婁迦讖(後漢)譯，《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》，卷上，《大正》，卷15，總頁351c。

緣故，西元前二世紀初期被匈奴人追趕後，遂西向遷徙，最後定居于古代印度西北的阿姆河流域（the Oxus region）及藍氏城（Bactria or Bactra）等地區。¹⁶《後漢書·西域傳》對「月支」或「大月支」民族西遷及建國的情形有如下的記載：

大月氏國居藍氏城（大夏），西接安息……初月氏為匈奴所滅，遂遷於大夏。分其為修休密……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，去高附（Kabul）地，又滅濮達、罽賓（犍陀羅），悉有其國。丘就卻年八十餘死，子閼耆珍代為王，復滅天竺，置將一人監領之。月氏自此之後最為富盛，諸國稱之皆曰貴霜王。漢本其故，言大月氏云。

17

依照《後漢書·西域傳》的說法，西遷的「大月支」在「大夏地」的藍氏城定居了百餘年後建立了貴霜王國。貴霜在建國之後，於西元一世紀半左右便翻過高山，從今日的阿富汗進入今日巴基斯坦的白夏瓦（Peshawar）地方或古代的犍陀羅定居。馬歇爾爵士（Sir John Marshall）說：安息（Parthia）在西元二五年進入達夏西拉（Taxila，在犍陀羅東南）及犍陀羅，因此貴霜奠立者丘就卻進入犍陀羅的時間應該在西元五零年之後，因為西元四四年安息尚統治達夏西拉。¹⁸

《佉真陀羅所問如來三昧經》除了提到當時的「佉真陀羅王」或「月支王」為貴霜王外，也提到當時的「月支王」以轉輪王的姿態統治貴霜。該經說：

爾時之世有遮迦越羅（轉輪王），名曰尼彌陀羅，而主四方，是遮迦越羅，供養佛六十億菩薩至千億萬歲，所作功德而無央數……佛語提無離菩薩：汝乃知時遮迦越羅尼彌陀羅不？今現佉真陀羅是。¹⁹

此處所言的「遮迦越羅」（cakravāla），就是其他經典所言的「轉輪王」（cakravartin）。大乘佛經典常對「轉輪王」此詞下定義或作解釋。譬如，元魏時期菩提留支（Bodhiruci）翻譯的《大薩遮尼乾子所說經》便在其〈王論品〉中如

¹⁶ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushāns* (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 10.

¹⁷ 范曄（宋）撰，《後漢書·西域傳》，《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1986），第2冊，卷88。

¹⁸ Sir John Marshall, *Buddhist Art of Gandhāra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p. 6.

¹⁹ 月氏三藏支婁迦識（後漢）譯，《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》，卷下，頁363b。

此定義「轉輪王」此詞：

大王當知，王有四種：一者轉輪王、二者少分王、三者次少分王、四者邊地王。轉輪王，有一種轉輪王謂灌頂刹利，統四邊畔，獨尊最勝護法法王。彼轉輪王七寶具足，何等七寶？一者夫人寶、二者摩尼寶、三者輪寶、四者象寶、五者馬寶、六者大臣寶、七者主藏（臣）寶。彼轉輪王如是七寶具足成就，遍行大地無有敵對，無有怨刺，無有諸惱，無諸刀杖。依於正法，平等無偏，安慰降伏。王言：大師，云何何名為轉輪聖王統四邊畔？答言：大王，以王四天下得自在故。王言：大師，云何名為獨尊最勝？答言：大王，所出教令無違逆故。王言：大師，云何護法？答言：大王，修十善法（十戒），不令邪法殺生等壞，名為護法。王言：大師，云何法王？答言：大王，轉輪王聖王以十善道化四天下，悉令受持，離十惡業，行十善道，具足成就，名為法王。²⁰

《大薩遮尼乾子所說經》說得很清楚，轉輪王是世間帝王的一種，而此轉輪王，就是用佛教信仰或「十善法」教化天下的帝王。轉輪王因用佛教信仰或「十善法」統治天下，故其也有「法王」的稱號。所謂「十善法」，指的就是十種道德規範或「十戒」。《道行般若經》也提到「十戒」的行法並如此說明「十戒」的內容：

當持十戒，不殺生、強盜、婬逸、兩舌、嗜酒、惡口、妄言綺語，不嫉妒、嗔恚罵詈，不疑。亦不教他人為。身自持十戒不疑，復教他人受十戒。於夢中自護十戒，亦復於夢中面目見十戒。²¹

轉輪王用佛教信仰或「十善法」教化天下，《佉真陀羅所問如來三昧經》所載的「佉真陀羅王」既是一位轉輪王，其自然也以佛教信仰或「十善法」教化天下。

《佉真陀羅所問如來三昧經》說，「佉真陀羅王」的前世是轉輪王「尼彌陀羅」（Menandra or Milinda）。「尼彌陀羅」（或彌尼陀羅）是一位古代的希臘王。英國

²⁰ 天竺三藏菩提留支（元魏）譯，《大薩遮尼乾子所說經》，卷3，《大正》，卷9，頁330a-b。

²¹ 同前註，卷6，頁454b-c。

學者來士·戴維斯(T. W. Rhys Davids)注意到有一枚可能是丘就卻時代鑄造的「彌尼陀羅」的錢幣，此幣一面銘記有「大王、護/行法者、彌尼陀羅」(Mahārājasa Dharmikasa Menandrasa)的稱號。²²來士·戴維斯將此錢幣與丘就卻連結在一起，說明丘就卻就是貴霜王中最可能與希臘王「彌尼陀羅」有關者。這枚錢幣如果真是丘就卻時代鑄造的錢幣，此幣也可以證明丘就卻的確非常推崇其前的希臘王「尼彌陀羅/彌尼陀羅」。這才會有「彌尼陀羅」的名字及其大王形象，不僅出現在丘就卻時代所鑄的錢幣，也出現在丘就卻時代製作的《佉真陀羅所問如來三昧經》，作為丘就卻的「前生」說明。丘就卻先前居住及崛起的「藍氏城」，在西元一世紀前後還是希臘王亞歷山大帝(Alexander the Great)後裔定居的主要地方。月氏遷徙至「藍氏城」定居的百餘年間，受到希臘文化的影響很大。²³因此丘就卻推崇希臘王「尼彌陀羅」的現象是可以理解的。

在早期的貴霜王中，丘就卻事實上是最有可能為大乘佛經所載的「佉真陀羅王」。因為在早期的幾位貴霜王中，沒有一位貴霜王有丘就卻如此多發展佛教的證據，²⁴也沒有一位如丘就卻一樣深刻地受希臘文化的影響。丘就卻之後的幾位貴霜王都沒有發展佛教。這可以從印度馬突拉(Mathurā)馬特(Māt)神廟(devakula)所造的幾位丘就卻之後的貴霜王造像即能證明。在馬特遺址中，丘就卻的繼承者微馬·卡德費些斯(Vima Kadphises, 閻膏珍?)以貴霜大王的姿態坐在獅子座上，為此遺址的主要造像。微馬坐像的兩側，造有穿大靴、持寶劍的迦尼色迦第一(Kaniṣka 1)立像及其他兩位貴霜王的造像。²⁵馬特遺址是一處非常明顯的印度教濕婆(Śiva)遺址，因此在此遺址中被造像的貴霜王，應該都是印度教的提倡者或信徒。我們從微馬所鑄的錢幣一面常造有印度教濕婆神或牛的造像，也可以證明丘就卻的繼承者微馬是位印度教推崇者。²⁶

²² T. W. Rhys Davids, "The Introduction to the Questions of King Milinda," in Max Müller, ed., *Sacred Books of the East*, Vol. XXXV, PP. Xi-XLIX.

²³ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, p. 11.

²⁴ 見後詳述。

²⁵ Giovanni Verardi, "The Kusāna Emperors as Cakravartins: Dynastic Art and Cults in India and Central Asia: History of a Theory, Clarifications and Refutations", *East and West*, Vol. 33 (1983), pp. 255-26.

²⁶ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushāns*, pp.22, 微馬第一類、第二類、第三類、第四類錢幣

丘就卻發展佛教，並以大乘佛教作為其教化宗教的證據，也見證於其時代所鑄的錢幣。羅申費爾德（John M. Rosenfield）所整理的丘就卻第一類及第二類錢幣都銘記有丘就卻的一種佛教大王的稱號。第一類錢幣稱此被銘記的王號為”dhramathidasa”，²⁷第二類錢幣則稱其為”sacadhramathitasa”。²⁸羅申費爾德將第一類錢幣上的稱號譯成英文為：“Steadfast in the Law”，²⁹意為「行法」或「行法者」。羅申費爾德將第二類的稱號譯為：“Steadfast in the True Law”，³⁰意為「行真法」或「行真法者」。兩個梵語詞的意思基本上相同，只是第二個詞多加了一個梵字“saca”（真正）。從羅申費爾德所翻譯的此二英文詞語，我們很難看出此二詞的真意，特別是羅申費爾德沒有進一步說明此二相似詞在丘就卻錢幣中出現的意義。

羅申費爾德將“dhrama”或”sacadhrama”譯成法律上或自然規律的「法」(law)或「真法」(true law)，便是一個非常嚴重的錯誤。因為此「法」(dhrama/dharma)或「真法」(sacadhrama/sacadhama)，並不是指法律上或自然規律的「法」(law)或「真法」(true law)，而是指佛教的「佛法」(dharma，佛教的教義)或佛教文獻所言的「正法」(right dharma)。此二詞就是後來大乘佛經所言的「行法行王」或「法行王」等詞。《大薩遮尼乾子所說經》在其〈王論品〉中談論轉輪王應該如何治世的場合，將此二詞譯為「行法行王」。³¹譬如，該經說：

王言：大師，行法行王有慈悲心，云何而能治彼惡行諸眾生等？答言：大王，彼行法行王若欲治彼惡行眾生，先起慈心，智慧觀察，思惟其五法，然後當治。何等為五？一者依實非不實……³²

唐代不空金剛(705-774)翻譯的《仁王般若念誦法》則將此詞譯為「法行王」，³³或「行法行者」。³⁴從此二相似詞出現之處是在丘就卻錢幣上銘記其王號的地方，

的反面都造有印度教濕婆神的造像。

²⁷ John M. Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushāns*, p. 12.

²⁸ Ibid., p. 13.

²⁹ Ibid., p. 12.

³⁰ Ibid., p. 13.

³¹ 天竺三藏菩提留支(元魏)譯，《大薩遮尼乾子所說經》，卷4、5，〈王論品〉第五之二、三，頁331c-342a。

³² 同前註，頁333b。

³³ 大興善寺三藏沙門不空(唐)奉詔譯，《仁王般若念誦法》，《大正》，卷19，總頁520a。

³⁴ 同前註，頁520b。

此二相似詞應該就是丘就卻的王號之一。《大薩遮尼乾子所說經》及《仁王般若念誦法》除了將此相似詞各別譯為「行法行王」及「法行王」外，《大薩遮尼乾子所說經》甚至對此二詞的意思也作有清楚的解釋。該經說：「當作轉輪聖王王四天下，當行法行而為法王。」³⁵此段文字的第一句話的意思是：當作「統四邊畔」或統四天下的轉輪王。第二句話的意思是：當做法王用佛教教化天下（當行法行）。由此，佛經所言的「行法行王」或「法行王」，就是指用佛法教化天下的「法王」。

丘就卻時代所鑄造的錢幣既已用「行法行王」或「法行王」說明丘就卻的大王性質是一位用佛教教化天下的「法王」，丘就卻自然是一位用佛教建國的轉輪王。這與初期大乘經典記載丘就卻為轉輪王的形象完全吻合，也與阿育王在石敕上提倡「正法」的形象完全吻合。³⁶東西學者因為只重視使用中國史料及考古資料作為其等研究貴霜王朝的政治及宗教活動的緣故，從而忽視大乘佛經有記史的功用。東西學者由於不知大乘佛經載有丘就卻的佛教活動，因此不但在研究貴霜的錢幣之際無法正確的解讀丘就卻錢幣上的「行法行王」的意思，甚至在一九九五年於東阿富汗的大夏寺發現 13 束在樺樹皮上用佉盧文字（Kharosthī）書寫的早期佛經之前，許多西方學者還懷疑丘就卻曾提倡過佛教信仰。³⁷

除了丘就卻鑄造的錢幣能證明丘就卻曾以轉輪王或法王的姿態統治貴霜外，丘就卻的葬塔「法王塔」也是一個重要的實物證據。許多東西方考古學家及歷史學家都處理過今日巴基斯坦「法王塔」（Dharmarājika stūpa）出土的資料。這些學者因為都不知道丘就卻曾以「轉輪王」或「法王」的姿態統治過貴霜，因此至今尚未有人提出「法王塔」即是丘就卻的葬塔的說法。

一九一〇年代初期，英國考古學家約翰·馬歇爾爵士（Sir John Marshall），在今日巴基斯坦的達夏西拉（Taxila）或中文文獻所言的「坦叉始羅」（Takshāsilā）的「法王塔」遺址挖掘出一件滑石製作的舍利容器。在容器中，置有一銀盒，盒內更置有舍利盒具一件及一卷用佉盧文字書寫的銀卷片。由銀卷片上的文字記載內

³⁵ 天竺三藏菩提留支（元魏）譯，《大薩遮尼乾子所說經》，卷 6，頁 342b。

³⁶ 見後詳述。

³⁷ 林梅村，《古道西風—考古新發現所見中西文化交流》（北京：三聯書店，2000），頁 348-351。

容來判斷，此銀卷片乃是當時造「法王塔」的造塔記。此造塔記上所書寫的造塔時間是「阿姐士」(Azes)一三六年。羅申費爾德認為，西元七八即阿姐士一三六年，是丘就卻統治貴霜的最後一年。³⁸銀卷片上又載：「藍氏城」人「羅他佛利亞」(Lotaphria)之子「烏拉沙克斯」(Urasakes)將「聖者」(Bhagavato)的舍利安置在「法王塔」之「菩薩殿」(Bodhisatvagahami)中，為大王(Mahārāja)、³⁹「王中之王」(Rājatirāja)、⁴⁰「天子」(Devaputra)、⁴¹「神聖貴霜王」(Kushānasa)祈求康健等文字。

佛經上所言的「聖者」(Bhagavato)，可以指「佛」，也能指「大菩薩」。⁴⁰因銀卷片上所言的「聖者」舍利是安置在「菩薩殿」中，我們知道此「法王塔」埋葬的不是佛的舍利，而是一位大乘「大菩薩」的舍利。此塔起塔的時間除了是在丘就卻統治貴霜的最後一年外，此銀卷片上所載的具有「大菩薩」身份的人物，也與佛經所載的丘就卻的菩薩形象完全吻合。《佉真陀羅所問如來三昧經》所載的丘就卻形象，有轉輪王的形象，也有「大菩薩」的形象。該經在一處描述佉真陀羅王鼓琴的技術時說：

佛言：菩薩（佉真陀羅王）已入深慧，曉了漚和拘舍羅，其道地如是，無所不作。佉真陀羅所持琴而鼓之，其音莫不而聞，故七十億（他）真陀羅、三十億犍陀羅……悉發阿耨多羅三藐三菩提心。菩薩以是慧漚和拘舍羅便致名及美人而在尊位……⁴¹

此處所言的「漚和拘舍羅」，即是其他大乘佛經所言的「善權方便」(upayākauśalya or skill in means)，是大菩薩的修行法及大菩薩的修行成就。在此經中，「佉真陀羅王」以大菩薩的身份，用鼓琴的方法令其國人發「菩提心」。「法王塔」造塔記所載的造塔時間及被埋葬人的身份都與丘就卻相合，在阿姐士一三六年有佛教「法王」或轉輪王稱號的貴霜帝王也只有丘就卻。因此此「法王塔」

³⁸ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushāns*, p. 40: ...assuming that Kujūla's rule had lasted as late as A.D. 78 and that Vima's rule was not exceptionally long.

³⁹ 有關「法王塔」的詳細討論，請參見古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教佛教》，〈第三章〉，頁 96-158。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 支婁迦讖（後漢）譯，《佉真陀羅所問如來三昧經》，卷上，頁 354c。

應該就是丘就卻的葬塔。特別是，大乘經典《大般涅槃經後分》提到，我們應該為四種人死後建塔。此四種人就是佛、辟支佛、阿羅漢及轉輪王。⁴²就丘就卻以轉輪王的身份統治貴霜的事實來瞭解，丘就卻的葬塔當然可以被稱為「轉輪王塔」或「法王塔」。

照凡·羅侯伊岑(J. E. Van Lohuizen-de Leeuw)的說法，克諾(Konow)認為銀卷片上所載的貴霜「大王」、「王中之王」、「天子」及「貴霜王」的稱號，很可能是指丘就卻。⁴³這種說法是值得商榷的。因為在造塔記上被祈求健康，並具有這四種貴霜帝王稱號的人物，應該是指丘就卻的繼承者，而不是指死去的丘就卻。羅申費爾德雖然認為銀卷片上的文字與丘就卻有關，⁴⁴然他並沒有進一步說明為何有關。西方學者曾對銀卷片上的文字作種種猜測，但他們對此塔為何會被稱為「法王塔」此事終究無法作清楚的說明，因此現在許多學者還是用馬歇爾爵士對此塔的解釋來瞭解此塔的建造性質及意義。馬歇爾幾度更改其對「法王塔」之名的解釋。他在《達夏西拉入門》(*A Guide to Taxila*)中認為，此「法王塔」是一座佛塔，而此佛塔乃是阿育王建造的佛塔。⁴⁵此塔的造塔記既已指出，造塔的時間是貴霜王丘就卻統治的最後一年，同時是一座葬「大菩薩」的塔，此塔怎麼會是阿育王建造的「佛塔」？這就是我們要重新考慮此塔建造性質的原因。由此，要處理貴霜時代的文物，特別是佛教的文物，如果不使用佛教文獻或經典來瞭解，是無法打開這些文物存在之謎。

2、貴霜的佛教建國信仰內容及方法

丘就卻發展的佛教教化政策內容，也都記載在大乘經中。譬如《道行般若經》便提到要人民修行「般若波羅蜜」法及「十善法」。通過修行「般若波羅蜜」最基

⁴² 若那跋陀羅(唐)譯，《大般涅槃經後分》，卷上，《大正》，卷12，頁902c-903b。

⁴³ J. E. Van Lohuizen-de Leeuw, *The Scythian Period* (Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1995), Originally published in 1949, pp. 13-14.

⁴⁴ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushāns*, p.1.

⁴⁵ Sir John Marshall, *A Guide to Taxila* (Karachi: Sani Communications, 1960), p. 102: "The precise meaning of the word Dharmarājika is open to question, but it appears to have denoted a stūpa erected over a body-relic of the Buddha who was the true Dharmarāja. Since, however, nearly all the stūpas containing Buddha's relics were known to have been erected by Aśoka, the term naturally came to bear both meanings, namely, a stūpa containing of the those relics or a stūpa erected by Aśoka."

本的「供養」(making offerings)行法，甚至要國民供養「經卷」(般若波羅蜜經典)、「七寶塔」(佛塔)、法師(經師)，⁴⁶及佛像。⁴⁷譬如，該經如此提到供養「七寶塔」的事：

佛言，置四天下塔。拘翼，譬如一天下，復次一天下，如是千天下四面皆滿其中七寶塔。若有善男子、善女人，盡形壽自歸作禮，承事供養天華、天搗香、天澤香、天雜香、天繒、天蓋、天幡云何？拘翼，其福多不？釋提桓因言：甚多，甚多。⁴⁸

為什麼要供養「七寶塔」？《道行般若經》說得很清楚，此「七寶塔」中收藏的舍利，就是修行「般若波羅蜜」成佛人物的舍利。該經說：「般若波羅蜜中出舍利，從中得供養。」⁴⁹為什麼又要在「四天下」立「七寶塔」受人民的供養呢？在全天下或全國立「七寶塔」的活動，除了有提醒人民要時時修行佛道或「般若波羅蜜」的作用外。立「七寶塔」之處，事實上就是轉輪王用佛教信仰教化天下的各地傳教中心。《道行般若經》提到在全天下立「七寶塔」的作法，也見載於《阿育王傳》記阿育王於天下立「八萬四千塔、廟」的活動。《阿育王傳》載：

我今欲於閻浮提造立八萬四千寶塔……閻浮提內一時造塔。造塔已竟，一切人民號為正法阿恕伽(阿育王)。廣能安穩饒益世間，遍於國界而起塔、廟，善得滋長，惡名消滅，天下皆稱為正法王。⁵⁰

上面這段文字說得很清楚，在天下立「八萬四千塔、廟」的原因，不僅能使「善得滋長，惡名消滅」，而且也能使阿育王成為「正法王」。「八萬四千」，指數目很多的意思。所謂「善得滋長，惡名消滅」的意思是，如果全國人民都能行「十善法」，去「十惡法」(十善法的相反)，善便能滋長，惡變能消滅。「八萬四千塔」或「八萬四千塔、廟(寺)」的功用，因此有作為全國各地教化中心的功用。阿育

⁴⁶ 月支三藏支婁迦識(後漢)譯，《道行般若經》，卷2，頁431a-438a；並見同經卷9及卷10「薩陀波倫品」之薩陀波倫賣身供養法師的故事。

⁴⁷ 同前註，卷10，頁476。

⁴⁸ 同前註，頁432c。

⁴⁹ 同前註，頁435c。

⁵⁰ 安息三藏安法欽(西晉)譯，《阿育王傳》，卷1，《大正》，卷50，頁102a-b。

王用在全國各地所立的「八萬四千塔、寺」作為其傳教中心的緣故，其才能在全國各地普遍的傳播佛教，或用佛教信仰教化天下，並成為「正法王」或轉輪王。《道行般若經》所載的丘就卻在全國立「七寶塔」的做法，與《阿育王傳》所載的阿育王在全國各地立「八萬四千塔、寺」的做法完全吻合，都是要用這些「七寶塔」址作為各地的傳教中心。由此，《道行般若經》所載的立「七寶塔」的活動，對佛教在國內的傳播具有非常重要的意義。

至於如何建立一個政教合一的佛國？《道行般若經》及《侏真陀羅所問如來三昧經》都有一些說明。《道行般若經》在卷 9 及卷 10 之「薩陀波倫品」，便用「薩陀波倫(Sadāprarudita，意為『常啼』)菩薩」歷經種種磨難（譬如，為要供養法師而到市場上去賣身）最後終成其願到達犍陀越城聽曇無竭菩薩說「般若波羅蜜」的故事，把「法師」說法作「法施」，和一般人民及帝王作「財施」供養法師的方法，視為建立佛國的建國模式。此模式很顯然的能將「僧團」(the Sangha) 和「國家」(the state) 結合起來建立一個政教合一的佛國。

《侏真陀羅所問如來三昧經》也載有「侏真陀羅王」帶領其人民去聽佛說法，並將佛與「大眾」迎回宮中供養的事。這兩部大乘佛經所陳述的「建立佛國」的方法或模式都告訴我們，僧團（法師或佛）所扮演的角色，就是作「法供養」(dharma-dāna)，向人民說法的角色；而帝王及一般人民為了聽聞佛法，所要做的事，就是行「財供養」或「資生供養」(rūpa-dāna) 以支持僧團傳播佛法的工作。這種建立政教合一的佛國方法，也是奠立於大乘最基本的「供養」行法上，法師作「法施」，一般人民及帝王作「財施」。這兩種供養因為是相輔相成的活動，其不僅能護持佛法，也能傳播佛教。基於此因，大乘經典便稱這種建立具有政教合一特色的佛國方法為「護法」方法或信仰。後貴霜時代(the Later Kushān, c. 187/200-250/300)製作的說明佛性信仰最重要的作品《大般涅槃經》，對「護法」的概念作了下面的解釋：

護法者，所謂愛樂正法，常樂演說、讀誦、書寫、思惟其義，廣宣敷揚令其流布。若見有人書寫、解說、講誦、讚嘆、思惟其義者，為求資生而供養之，

所謂衣服、飲食、臥具、醫藥。為護法故，不惜身命，是名護法。⁵¹

很顯然的，《大般涅槃經》所載的「護法」信仰，乃是承傳初期大乘的「護法」信仰或建立政教合一的佛國信仰。後貴霜時代的大乘提倡者非常重視「護法」信仰。其等不僅將「護法」信仰模式化或具體化成為大乘製作轉輪王經典的造經模式，也用它作為說明轉輪王信仰內容的造像模式。「護法」信仰被模式化的結果，「佛」或「法師」便成為「護法」信仰中的「法施」代表，而帝王或「轉輪王」即成為「財施」的代表。換言之，「護法」信仰模式化的結果，即成為「一佛（法師）一轉輪王」的護法模式。這種護法模式的運用，常見於後貴霜時期大乘所造的轉輪王經典及轉輪王造像。譬如，此時期出現的《阿育王傳》就是用「一法師一轉輪王」的「護法模式」製作的經典。《阿育王傳》前半部所記述的「本施土緣」、「阿育王本緣第一」、「阿恕伽王（第）本緣（第二）」、「拘那羅本緣」、「半菴羅果姻緣」，⁵²及卷七的「阿育王現報因緣」，⁵³都是記述阿育王及其作轉輪王的故事；而經文後半段所記的「憂波毬多因緣之一」、「憂波毬多因緣之餘」、「摩訶迦葉涅槃因緣」、「末田提因緣」、「商那和修因緣」，及「憂波毬多因緣」，都是記載「法師」的故事。⁵⁴

其中使用「護法模式」造經法製作的最典型經典，就是四世紀左右竺法護翻譯的《佛說彌勒下生經》。此經說：彌勒(Maitreya)下生在轉輪王蟻佉(Sankha)的國度為婆羅門子。後來彌勒出家坐在龍華樹下成佛。彌勒成佛之後便對轉輪王及轉輪王的人民說法(法施)。此經還說，彌勒共下生(由兜率天下來出生)三次向大眾說法(法施)。轉輪王及轉輪王的人民則帶著「雜寶」及大眾去聽佛說法(財施)。⁵⁵

⁵¹ 曇無讖(北涼)譯，《大般涅槃經》，卷14，《大正》，卷12，總頁549b。

⁵² 安息國三藏安法欽(西晉)譯，《阿育王傳》，卷1-卷3，頁99a-111b。

⁵³ 同前註，卷7，頁128b-131a。

⁵⁴ 同前註，卷3-卷7，頁111b-128b。

⁵⁵ 月支三藏竺法護(西晉)譯，《佛說彌勒下生經》，《大正》，卷14，總頁421a-423b。

3、貴霜/犍陀羅的轉輪王造像經典與造像模式

A·犍陀羅的造像經典-《悲華經》

犍陀羅的佛教造像 (Gandhāra Buddhist art)，常被視為佛教造像或佛教藝術的起源。就目前保留犍陀羅佛教造像的情形來判斷，犍陀羅所造的佛像，以佛教轉輪王像及與轉輪王信仰有關的造像製作的數目最多。這說明貴霜在發展佛教教化信仰的期間，也用造轉輪王像及有關造像的方法說明貴霜的教化信仰性質及內容。貴霜大量製作轉輪王造像的時間，是在後貴霜使用「護法模式」製作轉輪王造像經典《悲華經》之後。這說明犍陀羅佛教藝術或造像正式出現在歷史上的時間，應該是在後貴霜用造像發展轉輪王信仰的時間，即二世紀末期或三世紀初期。中國翻譯及大量使用《悲華經》造轉輪王像的時間是在北涼時期 (401-439/460)。

北涼曇無讖 (Dharmakṣema, 384-433) 翻譯的《悲華經·大施品》，乃是一則記載轉輪王「無諍念」(Aranemin) 供養佛、靜坐思惟、修行及成佛的故事。此故事被載於此經的卷二及卷三之處。此二卷所收錄的轉輪王無諍念修行成佛的經文，有明顯重覆的現象外，轉輪王的名字也有被譯成「無量淨」者。⁵⁶這種現象說明，此二卷的經文乃是收錄不同譯本的經文組合而成。換言之，目前收錄在曇無讖翻譯的《大施品》的經文，至少是由兩個以上不同的經本合成的經文。

北涼譯出此經之後到隋代 (581-618) 的一百多年間，中國共有 19 部長短《悲華經》的經本被譯出。⁵⁷這些經文很可能都是此經《大施品》的譯文。由此，我們知道，北涼譯出《悲華經》之後，此經也成為中國此時段最重要的轉輪王造像經典。唐代所撰的《開元錄》，並沒有將此經的長短經文數目統計在此經的譯經錄中，只就完整的《悲華經》經本說此經共有四譯：(1) 第一譯為西晉竺法護翻譯的《閒居經》，(2) 第二譯稱為《大悲分陀利經》，(3) 第三譯為北涼釋道龔所譯，(4) 第四譯為曇無讖翻譯的《悲華經》。⁵⁸

⁵⁶ 同前註，頁 185b。

⁵⁷ 沙門法經 (隋) 等，《眾經目錄》，卷 2，《大正》，卷 55，總頁 125a、b。

⁵⁸ 智昇 (唐)，《開元錄》，卷 4，〈沙門釋道龔譯經錄·悲華經十卷〉及〈沙門曇無讖譯經錄·悲華經十

梁代的僧祐（445-518）認為，曇無讖的譯本可能基於同時代釋道龔之第三譯本所譯的經本。⁵⁹《開元錄》的作者釋智昇則認為，曇無讖的譯本近似《大悲分陀利經》。⁶⁰日本學者 Isshi Yamada 認為，竺法護的第一譯本《閒居經》完全與《悲華經》無關，不是《悲華經》的經本，而西藏及梵文的譯本，則是《悲華經》的擴大本。⁶¹Isshi Yamada 雖將此經譯成英文，但在其英譯本中，他沒有注意到《大施品》的重要性，也沒有翻譯此品的經文。目前保存在《大正大藏經》的《悲華經》譯本共有兩本：（1）收入《秦錄》的《大悲分陀利經》及（2）曇無讖翻譯的《悲華經》。⁶²

B. 犍陀羅製作的轉輪王像

曇無讖可以說是歷史上最早一位將貴霜的造像經典《悲華經》及其造像法和造像內容系統性地傳入中國的印度僧人。曇無讖是在四二一年被北涼王沮渠蒙遜（統治，367-433）自敦煌帶到當時的北涼都城涼州（今甘肅武威）為後者發展佛教。⁶³在他於涼州為蒙遜發展佛教期間，他很明顯的用《悲華經》為蒙遜在其統治的河西地區及敦煌等地建造轉輪王像。⁶⁴曇無讖當然不是歷史上最早使用《悲華經·大施品》造佛教轉輪王像的僧人。自《悲華經》在犍陀羅出現之後，我們便在犍陀羅的佛教造像或犍陀羅佛教藝術見到許多用《悲華經·大施品》製作的「《悲華經》經雕造像」（或「悲華經經雕造像」）。譬如，目前巴基斯坦拉后博物館（Lahore Museum）收藏的 572 號（圖 1）及 1135 號（圖 2）石雕造像，就是兩座依《悲華經·大施品》製作的「悲華經經雕造像」。

卷》，《大正》，卷 55，總頁 519b、c。

⁵⁹ 僧祐（梁）撰，《出三藏記集》，卷 2，《大正》，卷 55，總頁 11b。

⁶⁰ 智昇（唐），《開元錄》，卷 4，頁 519c。

⁶¹ Isshi Yamada, *The Karunāpundarika-The White Lotus of Compassion*, Vol. 1 (Delhi: Heritage Publishers, 1989), pp. 15-32。

⁶² 兩部《悲華經》譯經，《大正》，卷 3，總頁 167-290。

⁶³ 魏收（齊）撰，《魏書·釋老志》，《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1986），第 3 冊，總頁 2505a。

⁶⁴ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》〈第三章 北涼佛教與北魏太武帝的佛教意識形態發展歷程〉，頁 104-126。



圖 1 拉后 572 號悲華經經雕造像

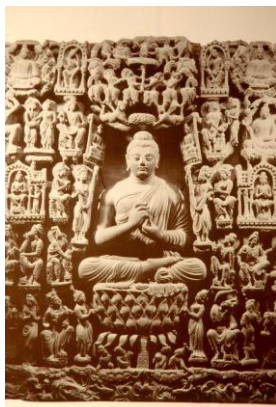


圖 2 拉后 1135 號悲華經經雕造像

《悲華經·大施品》所載的轉輪王無諍念供養佛及修行成佛的故事，在此二石雕上的造法是：用「一佛一轉輪王」的「護法模式」造經中的佛像及轉輪王像。就 1135 號的造像來說，以石雕中央的主佛為中心，各與其左右兩側的一組轉輪王造像形成一「護法模式」的造像。此二石雕上的轉輪王造像，很顯然的依據《悲華經》所載的無諍念供養佛、聽佛說法、靜坐思惟、修行七年及授記成「無量光佛」的經文製作，並用對稱法在主佛的兩側各造一組轉輪王修行成佛的故事。

轉輪王的故事情節造法是，由主佛坐像肩部兩側二轉輪王兩手各持一大「珍珠貫」的立像（轉輪王供養佛）開始說起，再轉到二石雕底部，由下到上，在主佛坐像的兩側用對稱法，各造有：各種姿態的轉輪王聽佛說法像、轉輪王「端坐思惟」像（1135 號的思惟像造在石雕上部天雨蓮花像的兩側）、轉輪王坐宮中像（1135 像）、穿佛衣轉輪王修行像及穿佛衣轉輪王成佛像（572 號石雕在轉輪王成佛的位置，各造一「無量光佛」像及一「二佛並坐」像）。此二石雕完全依據《悲華經·大施品》的經文製作各類轉輪王像：轉輪王供養像、轉輪王靜坐思惟像、轉輪王修行像，及轉輪王成佛像。這些轉輪王像，不但出現在不同版本的「悲華經經雕造像」（有複雜的版本，也有簡化的版本），同時也各別以單尊、大型的轉輪王造像出現在今日保存的犍陀羅造像中。⁶⁵

⁶⁵ 有關此二石雕造像內容的詳細解說，參見古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》第八章，〈轉輪王

由於這些單尊、大型的轉輪王像都有不同的造像面貌及服飾，筆者因此認為，歷代統治犍陀羅的佛教轉輪王都有用「悲華經經雕造像」造自己的真實轉輪王像的情形。其中以呈「交腳坐相」（圖3）及「垂一坐相」（圖4）的轉輪王像被造得最多。⁶⁶

為甚麼這些轉輪王的造像都被造成此二式樣的坐姿？這不是沒有原因。唐代不空翻譯的《金剛頂一字頂輪王瑜珈一切時處念誦成佛儀軌》（此後，《金剛頂》）即如此記載此二坐相為轉輪王三種坐相中的兩種：

坐如前全跏／或作輪王坐／交腳或垂一／乃至獨膝豎／輪王三種坐。⁶⁷

照《金剛頂》的說法，凡是呈「交腳坐相」、「垂一坐相」及「獨膝豎相」的人物造像，就是轉輪王像。由於這種呈「交腳坐相」的人物造像有造像記記其為「彌勒」像的緣故，因此東、西學者便認為，呈「交腳坐相」的人物造像為「彌勒菩薩」（*Bodhisattva Maitreya*）像或彌勒像。譬如，雲岡第十七窟明窗太和十三年（489）造的「比丘尼惠定造像記」就提到：「發願造釋迦、多寶、彌勒像三軀」，對應造像上的「二佛並坐」像（下部）及呈「交腳坐相」的「彌勒」像（上部）。⁶⁸因為有這種「彌勒」的造像記，美國學者羅申費爾德（John M. Rosenfield）因此用《彌勒上生經》的經文說明呈交腳坐，瓔珞莊嚴的造像為「彌勒菩薩坐在兜率天的造像」，⁶⁹及用《彌勒下生經》所載的彌勒出生為婆羅門的背景，說明提水瓶、梳髻的交腳人物坐像為彌勒像。⁷⁰但《彌勒上生經》並沒有記載彌勒菩薩呈交腳坐姿、瓔珞莊嚴地坐在兜率天上，《彌勒下生經》也沒有提到彌勒有梳髻、提水瓶的造像。無論如何，東西學者至今都還稱呈「交腳坐相」的人物造像為「彌勒菩薩像」或彌勒像；呈「垂一坐相」的人物為「思惟菩薩像」、「太子思惟像」、「半跏思惟像」，甚至「彌勒菩薩像」。譬如，水野清一便稱後者為「太子思惟

和彌勒佛的造像》，頁 574-644。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 不空金剛（唐）譯，《金剛頂一字頂輪王瑜珈一切時處念誦成佛儀軌》，《大正》，卷 19，總頁 326。

⁶⁸ 長廣敏雄，〈雲岡石窟初、中期的特例大窟〉，收入雲岡石窟文物保管所編，《中國石窟·雲岡石窟》（北京：文物出版社，1994），卷 2，總頁 240-241。

⁶⁹ John M. Rosenfield, *The Dynasti Arts of the Kushāns*, p. 234.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 232.

像」。⁷¹我們只在中爪哇（Central Java）的婆羅浮屠（Borobudur）見到呈「獨膝豎」的人物造像。這種「獨膝豎」的轉輪王造像，很顯然不是「坐像」，而是立像（圖5）。約翰·密紐（John Miksic）認為，婆羅浮屠的這尊「獨膝豎」的造像，就是彌勒在過去世修行未來菩薩（future Bodhisattva）行的一種艱難身體瑜珈行（physical yoga）。⁷²



圖3 犍陀羅交腳坐轉輪王像

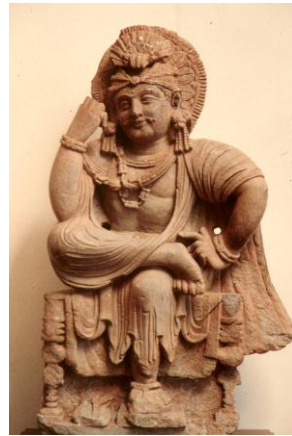


圖4 犍陀羅垂一坐轉輪王像

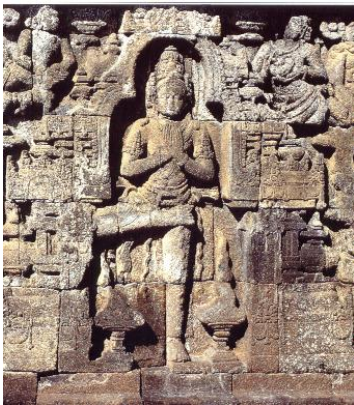


圖5 婆羅浮屠獨膝豎轉輪王像

⁷¹ 水野清一，〈半跏思惟像について〉，收入水野清一，《中國の佛教美術》（東京：平凡社，1978），總頁243-250。

⁷² John Miksic, *Borobudur-Golden Tales of the Buddhas* (Singapore: Bamboo Publishing LTD, 1990), the relief no. 136.

直至今日，學者雖還視「交腳坐像」及「垂一坐像」為「彌勒菩薩像」，然筆者認為，大乘經典《金剛頂經》既稱此類像為「轉輪王像」，筆者因此還是隨經視此類坐姿的造像為轉輪王像。雲岡太和十三年造像記之所以會稱呈交腳坐相的轉輪王造像為彌勒像的原因是，北魏在開鑿雲岡時期信奉的轉輪王信仰是龍樹奠立的彌勒下生為轉輪王的信仰或彌勒佛王下生信仰，因此此時代也稱轉輪王像為彌勒像。⁷³犍陀羅依據《悲華經》製作的各類轉輪王造像，特別是呈「交腳坐相」及「垂一坐相」的轉輪王造像，都隨著曇無讖在河西為北涼涼王翻譯《悲華經》及發展佛教教化活動而出現在北涼時代開鑿的石窟及實物。譬如，北涼時代開鑿的張掖金塔寺（圖 6）及敦煌莫 275 窟（圖 7），都見有呈「交腳坐相」及「垂一坐相」的轉輪王像。同時代開鑿的敦煌莫 254 窟，甚至見有用「一佛一轉輪王」模式制作的「護法模式」造像（圖 8）。⁷⁴由此，我們更能肯定，北涼涼王沮渠蒙遜在歷史上的確有以佛教轉輪王的姿態，用犍陀羅的教化信仰統治北涼的活動。

⁷³ 另文說明。

⁷⁴ 敦煌文物研究所編，《中國石窟·敦煌莫高窟》（北京：文物出版社，1989），卷 1，圖 11。筆者認為學者及敦煌研究院所定的北魏窟，全為北涼窟（見另文說明）。



圖 6 張掖金塔寺垂一坐轉輪王像



圖 7 敦煌莫 275 窟交腳坐轉輪王像



圖 8 敦煌莫 254 窟護法模式造像

貴霜或犍陀羅發展的佛教教化信仰內容及方法，不僅用文字記載於大乘佛教經典，同時也用造像的方法製作與佛教教化信仰有關的各種轉輪王像。貴霜製作轉輪王像的原因，就如其用經典記載轉輪王發展佛教教化信仰的內容及歷史一樣，乃要登錄轉輪王發展佛教教化信仰的內容及歷史。貴霜或犍陀羅所成立的佛教教化信仰及方法，雖然是早期大乘所推出的教化信仰，然此教化信仰或傳統並

沒有因貴霜的亡滅而在歷史上消失。北涼及北魏（386-534）在貴霜亡後，尚使用犍陀羅造像模式在敦煌及雲岡石窟等地造轉輪王像。這說明貴霜佛教的教化信仰內容及造像法也傳入中國的北方，並為北涼及北魏等朝代的皇帝所使用。

大乘佛教在不同的發展階段都創造有不同的教化信仰模式/內容及造像方法。由於大乘在發展中還創造出如彌勒佛王下生信仰及密教觀音佛王信仰的教化信仰模式，因此大乘在歷史上便一而再的製作大乘經典並記載這些新的教化信仰內容。這就是我們都能在大乘經中找到相關的信仰的原因。大乘的教化信仰既有這樣的發展特色，我們便能明白，為何每位中國帝王要使用佛教教化政策治國之前，沒有例外的要尋找一位瞭解相關佛教經典及造像方法的高僧為其發展佛教。這樣的僧人不斷的來到中國，便形成佛教長期傳播中國的主要原因。

當然，我們也注意到，不是每位發展佛教教化信仰的帝王都需要自外取僧，有些帝王在許多代經營同樣的教化信仰之後，其也能在中國找到本土的高僧為其發展佛教教。譬如，梁武帝（502-549）雖也有自外取僧的例子，然為其發展佛教教化信仰的高僧，基本上都是本土的僧人，如釋法雲等。⁷⁵本文要談論的「取僧」例子，基本上都是中國歷上帝王自外求取高僧的例子。

三、技術性的佛教傳播

1、取僧

就中國歷史上技術性傳播佛教的情況來瞭解，技術性佛教傳播可以粗分為三個步驟，即（1）取僧、（2）翻譯經典、建築和造像活動，及（3）建立佛國前的其他佛教活動，如行「菩薩戒儀式」及轉輪王的「灌頂登位」儀式等。這三個步驟都需要由取來的僧人主持，因此技術性佛教傳播的關鍵人物就是取來的高僧。中國帝王求取僧人及取經的活動常一起進行。中國帝王求取高僧或取僧的方式各

⁷⁵ 見古正美，〈梁武帝的彌勒佛王形象〉，上海社會科學院編，《傳統中國研究集刊》（上海：上海人民出版社，2006），總頁 28-47。

式各樣，有用介紹的方式，有用遣使取僧的方式，也有用武力滅國強取僧人的方式。

帝王用武力取來僧人的活動並不多見，中國歷史上兩位用武力被取來的僧人都發生在前秦（334-394）苻堅（357-385）統治中國北方的時代。苻堅為了要發展佛教，第一次用武力求取的僧人就是釋道安。⁷⁶苻堅是在永興十九年（379）為了取道安發兵攻打襄陽。⁷⁷對於這次的動武，苻堅事後很清楚的說：「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半（安公一人，習鑿齒半人）。」⁷⁸苻堅這番話很明顯的說明，其攻打襄陽的目的是要求取高僧道安及習鑿齒。由於習鑿齒對苻堅而言不是這麼重要，因此把他當「半人」算。苻堅第二次動武求僧的活動是在苻堅建元十八年（382）。苻堅這次派呂光（337-399）率步兵七萬去攻打龜茲取鳩摩羅什（Kumārajīva, c. 350-409）。⁷⁹依照《高僧傳·釋道安傳》的說法，苻堅去龜茲取鳩摩羅什乃是道安的建議：「安先聞羅什在西國，思共講析，每勸堅取之。」⁸⁰道安勸苻堅去取鳩摩羅什的原因，當然不是如《高僧傳》所言，道安要與鳩摩羅什共同切磋佛教（講析），而是為了苻堅的佛教發展大業，否則苻堅怎會花如此的力氣派兵去攻打中央的龜茲？

中國文獻所記的取僧方式自然還有其他方法。取僧的活動實際上是發展佛教教化政策最重要的步驟，也是佛教技術性傳播的第一個步驟，如果沒有僧人策劃及貫徹施行帝王的佛教教化政策，帝王是不可能將國家建立成為一個佛國，並以轉輪王或佛王的姿態統治天下。這些求取的僧人，其學問、知識及才幹常是當時之最，因此常被稱為「高僧」。譬如，曇無讖不僅是一位對大乘佛性信仰有相當研究的高僧，⁸¹同時也是一位「曉術數、禁咒、歷言他國安危多所中驗，北涼蒙遜每以

⁷⁶ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第二章，東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統〉，頁96-97。

⁷⁷ 崔鴻（後魏）撰，《十六國春秋纂錄教本·前秦苻堅》（臺北：藝文出版社，1964），卷4。

⁷⁸ 釋慧皎（梁），《高僧傳·釋道安傳》，頁352c。

⁷⁹ 同前註，《高僧傳·見鳩摩羅什傳》，卷2，頁331b。

⁸⁰ 《高僧傳·釋道安傳》，頁354a。

⁸¹ 見後詳述。

國事咨之」的「軍師」人物。⁸²《資治通鑒》更說：「蒙遜甚重之，謂之『聖人』。」⁸³北魏太武帝拓跋燾(423-452)也非常欽慕曇無讖，並讚他：「博通多識羅什之流，秘咒神驗澄公（佛圖澄）之匹。」⁸⁴這樣一位高僧，當然是想要發展佛教教化信仰治國的帝王所欲爭奪的對象。我們知道，北魏太武帝不但一直想用北涼佛教教化模式治國，而且也一直想得到曇無讖，甚至派其大臣李順幾番去北涼取後者。蒙遜自然不會讓曇無讖離開北涼，最後還是將他殺掉。⁸⁵

中國佛教文獻及史料所記錄的高僧，並不是每位都具有曇無讖的學問、知識及才幹。但他們基本上對佛經及造像都有一定程度的瞭解，有時甚至能用自己的造像方法表達、說明其所要發展的佛教教化信仰內容。這些高僧在佛教史上所扮演的角色，常和曇無讖一樣，將佛教教化信仰從印度或亞洲的一個地方傳播到另一個地方，並幫助欲發展佛教教化政策的帝王建立佛國。這些佛教高僧，因此是技術性佛教傳播到亞洲各地的最關鍵人物。這些高僧來到帝王的國度之後，便會馬上開始從事譯經、造像及建築的工作，甚至主持帝王登上轉輪王位的儀式。譬如，北涼蒙遜在「西定燉煌會遇其人（曇無讖）」⁸⁶之後，便將後者帶到涼州為其發展佛教，並開始其譯經活動。《大涅槃經序》第十六對蒙遜如何將曇無讖從敦煌帶到涼州，及曇無讖到了涼州之後如何開始從事翻譯經典的活動有一些記載：

天竺沙門曇無讖者，中天竺人，婆羅門種，天懷修拔，領鑒明達，機辯清勝，內外兼綜。將乘運流化，先至敦煌，停止數載。大沮渠河西王者，至德潛著，建隆王業，雖形處萬機，每思弘大道，為法城塹。會開定西夏（敦煌），斯經與讖自遠而至。自非至感先期，孰有若茲之遇哉。讖既達此（涼州），以玄始十年歲次大梁十月二十三日，河西王（蒙遜）勸請令譯，讖受執梵文，口宣秦言……⁸⁷

⁸² 魏收（齊）撰，《魏書·釋老志》，《二十五史》，第3冊，總頁2505a。

⁸³ 司馬光（宋）編著，元胡三省音註，《資治通鑒》，上冊，《宋紀》4，頁819b。

⁸⁴ 釋慧皎（梁），《高僧傳·曇無讖傳》，卷2，頁336b。

⁸⁵ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第三章 北涼佛教與北魏太武帝的佛教意識形態發展歷程〉，頁134-135。

⁸⁶ 未詳作者，《大涅槃經記》，第17，《出三藏記集》，卷8，《大正》，卷55，總頁60a。

⁸⁷ 釋道朗作，《大涅槃經序》，第16，《出三藏記集》，卷8，《大正》，卷55，總頁59c。

由於佛教教化政策是帝王的統治術，帝王不必詔告天下的緣故，中國儒生所造的中國正史，基本上都沒有提到中國帝王有以佛教信仰教化天下或建立佛國的事。中國佛教文獻雖然對帝王取經、僧人的譯經活動及其時代的造像情形或有些著墨，然而這些文獻對帝王為何要取僧、支持翻譯經典及造像的活動，甚至帝王在完成前面兩個步驟之後為何要受「菩薩戒儀式」及「灌頂」登位的事，基本上都沒有作明確的說明。中國這些佛教文獻因為對帝王支持的取僧及譯經活動等的真實目的都沒有清楚交待的緣故，我們便需要用各種方法去尋索這些帝王從事佛教活動的根本原因及目的。我們除了要依賴歷代帝王在發展佛教之際所翻譯的經典、撰寫的「偽經」，及所造的造像內容去瞭解其等發展佛教的實際狀況外，每個時代的史料及佛教文獻所記的帝王佛教活動，如帝王所下的詔書及流通作為說明佛教教化政策的政治宣傳品等，也是我們要檢查的對象。這就是在史料及文獻都沒有直接說明的情況下，我們還能以拼湊的方式找到許多中國帝王在中國歷史上以轉輪王的姿態用佛教教化信仰統治天下的史實。

2、譯經、造像及建築活動

A、譯經活動

我們從曇無讖在北涼的譯經內容，就能看出北涼當時取僧、翻譯經典及造像的關連性。曇無讖在涼州翻譯的經典可以歸納成五類：

- (1) 曇無讖翻譯的《大般涅槃經》、《勝鬘經》及《楞伽經》，⁸⁸都是宣揚大乘佛性信仰的經典。曇無讖翻譯這些經典的原因不外乎要宣傳人人都有佛性，都能修行成佛。這些經典的出經，對蒙遜要用佛教教化天下或用佛教建國的活動非常有用，因為這些經典能鼓勵北涼人民修持佛道，共同建立佛國。因此這類經典可以說是北涼的重要教化經典。
- (2) 曇無讖在北涼也翻譯多部大乘佛教居士或在家眾（*upāsaka*，優婆塞）行「受

⁸⁸ 釋智昇（唐），《開元錄·曇無讖譯經錄》，卷4，《大正》，卷55，總頁519c-520a。

菩薩戒儀式」用的《菩薩戒壇文》及《菩薩戒經》。曇無讖翻譯的《菩薩戒經》有：《優婆塞戒經》7卷、《菩薩戒經》1卷、《菩薩戒本》1卷及《菩薩地持經》10卷。⁸⁹曇無讖翻譯這些經典的原因，與北涼涼王沮渠蒙遜要用佛教信仰建國的活動有密切的關係。我們從後來的梁武帝與其百官、人民用行「受菩薩戒儀式」詔告天下，其要放棄施行道教教化政策，代而施行佛教教化政策的舉動即知道，「受菩薩戒儀式」是歷代帝王要用佛教立國，登上轉輪王位之前的重要佛教儀式。⁹⁰曇無讖翻譯如此多本與「受菩薩戒儀式」有關的《菩薩戒經》，說明沮渠蒙遜與其百官和人民，一定也如梁武帝一樣，用行「受菩薩戒儀式」的方法，貫徹佛教教化政策，以佛教立國。從《優婆塞戒經》的翻譯性質及內容，我們也可以肯定，曇無讖或蒙遜要教化天下的佛教信仰基本上也登錄在這本《菩薩戒經》中。⁹¹由此，我們知道曇無讖翻譯這些經典也是為蒙遜建立佛國之用。

- (3) 曇無讖在北涼也譯出多部有關宣傳轉輪王法(cakravartinship)及轉輪王信仰的經典。譬如，其所譯的《大方等無想經》(也稱《大雲經》)，就是一部後來武則天用以說明自己是女轉輪王出世的經典依據。⁹²曇無讖翻譯的《文陀竭王經》，也是一部陳述轉輪王應自足，不要貪婪的經典。⁹³其翻譯的《金光明經》，則是一部說明天王、鬼神護持轉輪王及其國土的護國、護王經典。⁹⁴曇無讖翻譯這些經典的用意也很清楚：涼王蒙遜既以轉輪王的身份統治北涼，他的轉輪王形象應該被北涼人民瞭解及接受，其國家也因此會被天王、鬼神等所護持。

- (4) 曇無讖翻譯的《悲華經》，是一部具有說明轉輪王供養佛、修行及成佛的經

⁸⁹ 同前註。

⁹⁰ 有關「受菩薩戒儀式」及《菩薩戒經》的關聯性及性質，參見古正美，〈中國早期〈菩薩戒經〉的性質與內容〉，《南京大學學報》，第四期(南京市：南京大學，2010)，頁1-15。

⁹¹ 同前註。

⁹² 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第五章 武則天的彌勒佛王下生信仰及形象〉；並見曇無讖譯，《大方等無想經》，《大正》，卷12，總頁1097-1098及總頁1107a。

⁹³ 釋智昇撰，《開元錄·沙門曇無讖》，卷4，頁520a；並見曇無讖譯，《文陀竭王經》，《大正》，卷1(40)，總頁824-825。

⁹⁴ 曇無讖(北涼)譯，《金光明經》，《大正》，卷16，總頁335-359。

典。曇無讖在北涼翻譯此經，自然與其要在北涼造轉輪王像的活動有極大的關係。我們在上面已經談論北涼依據此經造轉輪王像的情形，在此不再贅述。

- (5) 北涼提倡彌勒佛王下生信仰的記載，除了見記於北涼在河西及敦煌的造像外，《優婆塞戒經》⁹⁵及北涼的其他文獻及實物也都載有此事。但曇無讖的譯經中與北涼提倡彌勒佛王下生信仰最有關連的經典，就是《大方等大集經》。《大方等大集經》一開始就提到龍樹所奠立的「支提」(caitya)信仰，但曇無讖的譯本並沒有將「支提」一詞譯出。該經如此載此段經文：「如是我聞，一時佛在王舍城耆闍崛山中往古諸佛本所住處大塔之中。諸大菩薩之所讚嘆……」。⁹⁶此段經文中所言的「大塔」，應該是座「大支提」。因為《法苑珠林》說得很清楚，支提不收藏「舍利」，但安有「佛像及華蓋」。⁹⁷《大方等大集經》所載的「大塔」既是「往古諸佛本所住處」，此「大塔」自然是座「支提」。我們如此確定此事有兩個原因：(1) 後來隋代那連提耶舍(Narendrayasasa, 490-589)翻譯的《大方等大集經·日藏分護塔品》，雖在此品的品名上將「支提」譯成「塔」，但此品的經文卻很清楚的將此詞譯成「支提」：

憍陳如，此四天下有大支提聖人住處。若有眾生精勤坐禪正慧，當知此處則為不空。如是福地則為流布日藏法寶。何者名為大支提處？乃是過去無量如來、無量菩薩、無量緣覺、無量聲聞，曾於其中修道減度。今悉先有當來亦然。⁹⁸

筆者在上面提到，龍樹所奠立的「支提」信仰亦稱為「彌勒佛王下生信仰」。既是如此，我們可以明白為何《大方等大集經》一直強調彌勒將護持及廣宣此經之事。譬如，此經在一處說：「彌勒菩薩言：我當於兜率天上廣宣如是無上經典。」

⁹⁵ 見古正美，〈中國早期〈菩薩戒經〉的性質與內容〉，頁 1-15。

⁹⁶ 曇無讖（北涼）譯，《大方等大集經》，卷 1，《大正》，卷 13，總頁 1a。

⁹⁷ 釋道世（唐），《法苑珠林》，《大正》，卷 53，總頁 580b 如此區別支提與塔的性質：「佛言：亦得作支提，有舍利者名塔，無舍利者名支提……此諸支提得安佛華蓋供養。」

⁹⁸ 那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，卷 45，《大正》，卷 13，總頁 293b。

⁹⁹在另一處更說：「世尊，我亦為自護己法故。」¹⁰⁰此經既是彌勒提倡及廣宣的經典，又是說明彌勒自己信仰的經典，曇無讖翻譯此經的目的，自然是要在北涼提倡「支提」信仰或彌勒佛王下生信仰。曇無讖翻譯《大方等大集經》的活動，因此也很能說明為何北涼會出現彌勒佛王下生信仰的造像及記載的原因。¹⁰¹

曇無讖翻譯這些經典，基本上都為北涼建立佛國之用。其大部分的譯經，在中國都是首譯，這說明佛教的傳播，就經典的傳播而言，的確與佛國的建立息息相關。由此，我們可以說，每個時代帝王支持翻譯的佛教經典，就是我們瞭解該時代帝王發展佛教教化政策的最重要證據。譬如，從曇無讖翻譯《悲華經》的活動，我們就知道北涼發展的佛教教化模式，也有犍陀羅或貴霜的教化模式或信仰內容。

又如，武則天在統治大周（690-705）的第三年，即長壽二年（693），曾以密教不空羂索觀音（Avalokiteśvara Amoghapāśa）佛王信仰統治大周。在此之前，武則天所施行的佛教教化信仰是薛懷義為其主持的彌勒佛王下生信仰。¹⁰²武則天為何在施行彌勒佛王下生信仰的兩年之後忽然要改變其教化信仰模式？這不是沒有原因。武則天早在永淳二年（682）就用其丈夫唐高宗（649-683）之名遣使去南印度請菩提流志（Bodhiruci）來華助其發展佛教。¹⁰³後者一直沒有來。在千金公主的介紹下，武則天認識薛懷義，馬上任懷義為白馬寺主，令其自由「出入禁中」，並為其策劃發展彌勒佛王下生信仰的活動。¹⁰⁴長壽二年菩提流志忽然到來，武則天自然喜出望外，馬上停止正在施行的彌勒佛王下生信仰的教化模式，代之以菩提流志為其策劃、發展的密教不空羂索觀音佛王信仰模式。¹⁰⁵

菩提流志為了替武則天發展不空羂索觀音佛王信仰，來到洛陽之後馬上主持

⁹⁹ 曇無讖於姑臧（北涼）譯，《大方等大集經》，卷4，頁28a。

¹⁰⁰ 同前註，《大方等大集經》，卷18，頁126b-127a。

¹⁰¹ 有關北涼發展彌勒佛王下生信仰或支提信仰的詳細情形，筆者將另文介紹。

¹⁰² 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》第五章，〈武則天的〈華嚴經〉佛王傳統與佛王形象〉，頁233-266。

¹⁰³ 宋贊寧撰，《宋高僧傳·菩提流志》，卷3，《大正》，卷50，總頁720b。

¹⁰⁴ 《資治通鑑·唐紀》，19，頁1371a；並見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》第五章，〈武則天的〈華嚴經〉佛王傳統與佛王形象〉，頁227-264。

¹⁰⁵ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第六章 武則天神功之前所使用的密教觀音佛王傳統及佛王形象—中國女相觀音出現的原因〉，頁285-299。

翻譯密教不空羂索觀音經典的活動。長壽二年他和其他僧人在「佛授記寺」翻譯的不空羂索觀音經典就有三部：（1）寶思惟（Manicintana, ?-721）於佛授記寺奉詔翻譯的《不空羂索陀羅尼自在王咒經》、¹⁰⁶（2）慧智於佛授記寺奉詔翻譯的《讚觀世音菩薩頌》，¹⁰⁷及（3）菩提流志自己於佛授記寺奉詔翻譯的《不空羂索咒心經》一卷。¹⁰⁸

「佛授記寺」是武則天在神都洛陽發展佛教教化信仰期間所設立的一所特別寺院。此寺院就是武則天發展佛教教化信仰期間從事譯經及製作有關宣傳品的地方。¹⁰⁹長壽二年的三部不空羂索觀音經典在佛授記寺譯出，說明此三部經典與當時武氏要施行的教化信仰有直接的關聯。但從此三部不空羂索的譯經，我們很難看出武氏當時所使用的佛王形象就是不空羂索觀音的形象。我們知道此三部經典與武氏此時所發展的教化信仰有關的原因是，菩提流志在同年也在佛授記寺主持《寶雨經》的翻譯工作。從《寶雨經》中所載的偽經內容，我們不但知道此經的偽經是菩提流志負責製作，而且也知道武氏此時的佛王形象的確是不空羂索觀音的形象。菩提流志負責製作的偽經共有兩段：第一段安插在《寶雨經》卷 1 中，第二段被安插在同經卷 10 經尾。第一段偽經已經非常明顯的說明武氏當時乃以不空羂索觀音佛王形象統治大周：

天子，以是緣故，我涅槃後最後時分，第四、五百年中，法欲滅時，汝於此瞻部洲東北方摩訶支那國，位居阿鞞跋致，實是菩薩，故現女身為自在主。經於多歲，正法治化（用佛教教化天下），養育眾生猶如赤子，令修十善，能於我法廣大住持。建立塔寺，又以衣服飲食臥具湯藥供養沙門。於一切時常修梵行，名曰月淨光。天子，然一切女人身有五障，何等為五？一者不得作轉輪王，二者帝釋，三者大梵天王，四者阿鞞跋致，五者如來。天子，然汝於

¹⁰⁶ 釋智昇（唐）撰，《開元錄·阿彌真那（寶思惟）》，卷 9，《大正》，卷 55，總頁 566c；並見天竺三藏寶思惟（唐）奉詔譯，《不空羂索陀羅尼自在王咒經》，《大正》，卷 20，總頁 421b-432a。

¹⁰⁷ 慧智（唐）奉制譯，《讚觀世音菩薩頌》，《大正》，卷 20，總頁 67-68。

¹⁰⁸ 釋智昇（唐）撰，《開元錄·菩提流志》，卷 9，《大正》，卷 55，總頁 569c；並見南天竺三藏法師菩提流志（唐）奉詔譯，《不空羂索咒心經》，《大正》，卷 20，總頁 406a-409a。

¹⁰⁹ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》第五章，頁 249，「佛授記寺」。

五位之中，當得二位，所謂阿鞞跋致及輪王位（不空羼索及轉輪王）……¹¹⁰

這段偽經說得很清楚，當時統治「摩訶支那國」(Mahācina，中國)的是位「位居阿鞞跋致」的女菩薩。「阿鞞跋致」(Avivartika)意為「不退」。《華嚴經》說：「證入『阿鞞跋致』的菩薩已位居菩薩第八智地『不動地』。」¹¹¹這種菩薩就是如觀音菩薩之類的大菩薩或「摩訶薩」(Mahāsattva)。菩提流志後來翻譯的另一部不空羼索觀音經典也稱不空羼索觀音為「不空阿鞞跋致」。¹¹²從長壽二年菩提流志等在佛授記寺翻譯三部密教不空羼索觀音經典的事實及《寶雨經》在此段偽經所說的話來判斷，菩提流志很顯然的是透過《寶雨經》通告天下，當時以女轉輪王的姿態統治大周（中國）的武則天，也是一位以不空羼索觀音菩薩的姿態統治大周。因為《寶雨經》特別強調，此女轉輪王（現女身為自在主）「當得二位，所謂阿鞞跋致及輪王位」，即不空羼索菩薩位及女轉輪王位。具有又是菩薩又是轉輪王身份的帝王，我們也稱其為「佛王」(Buddharāja)。

從菩提流志主持的長壽二年的《寶雨經》及不空羼索觀音經典的譯經活動來看，菩提流志不但非常熟悉不空羼索觀音信仰的經典，而且還是施行不空羼索觀音佛王信仰模式的專家。這應該就是當初武則天遣使到南印度邀請他來華的原因。菩提流志和北涼曇無讖一樣，為了發展佛教教化傳統都要負責從事翻譯有關經典的活動。密教不空羼索觀音信仰在中國的流通，與武氏在長壽二年要用不空羼索觀音佛王信仰統治大周的決策有關外，也與菩提流志大力推行不空羼索觀音信仰的活動有密切的關聯。

菩提流志來華之後也像曇無讖一樣，馬上主持翻譯經典的工作。但他和曇無讖不一樣的地方是，他在翻譯《寶雨經》之際，甚至還要用製作偽經的方式宣傳武氏的不空羼索佛王形象。菩提流志在佛經中插入偽經為武氏宣傳其不空羼索觀音佛王形象的作法，並不是首見於中國歷史。在他之前，隋文帝（581-604）的佛教發展「軍師」那連提耶舍，也用說明「月光童子」信仰的譯經《德護長者經》造

¹¹⁰ 天竺沙門達摩流志（菩提流志）（唐）譯，《佛說寶雨經》，卷1，《大正》，卷16，總頁284b-c。

¹¹¹ 于闐國沙門實叉難陀奉制譯，《大方廣佛華嚴經》，卷38，《大正》，卷10，總頁200c。

¹¹² 南天竺沙門達摩流志（唐）譯，《不空羼索神變真言經》，卷14，《大正》，卷20，總頁299a。

過一段說明隋文帝同時為「月光童子」及轉輪王的偽經：

又此童子（月光童子），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。時大行王以大信心、大威力供養我鉢……令無量眾生於佛法中得不退轉，得不退信。其王以事供養因緣……於一切佛剎常作轉輪聖王……。¹¹³

很顯然的，這些自外求來的僧人，在翻譯有關發展佛教教化信仰的經典之際，為了宣傳帝王的佛王形象，也要負責製作偽經宣揚帝王的特定佛王形象。由此，這些自外求來的高僧所負責的佛教傳播事業，常也包括製作及傳播偽經的工作。

我們怎麼知道不空羼索觀音佛王信仰也是一種大乘佛教的教化信仰模式？這從爪哇王偉斯瓦如帕庫馬拉（King Visvarupakumara）於一二八六年送給當時蘇門答臘王（King Sumatra）的一座八臂不空羼索觀音的立像（圖9，現存雅加達國立博物館）即可證知。不空羼索觀音佛王信仰，自七世紀在南印度出現之後，便成為亞洲流行的一種教化信仰。雅加達博物館對此像的說明是：此像具有爪哇王偉斯瓦如帕庫馬拉的面貌。¹¹⁴此像的座底還雕有轉輪王隨身「七寶」（馬、金輪、玉女、神珠、大臣、兵寶及象寶）的造像，說明此像不僅是一尊不空羼索觀音像，也是一尊轉輪王像。換言之，此像就是一尊不空羼索佛王的立像。

¹¹³ 天竺三藏那連提耶舍（隋）譯，《佛說德護長著經》，卷下，《大正》，卷14，總頁849b-c；並見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第四章 齊文宣與隋文帝的月光童子信仰及形象〉，頁163-164。

¹¹⁴ Richard Simon and others, ed., *Art of Indonesia: Pusaka* (Singapore: Didier Millet, 1992), pp. 70-71.



圖9 雅加達博物館八臂不空羂索觀音佛王立像

曇無讖及菩提流志在中國傳播佛教的結果，都很成功地各別使北涼王沮渠蒙遜及大周的女皇武則天順利使用佛教教化信仰建立佛國。但在中國歷史上也有在艱難地自外取得僧人之後，由于某種原因而放棄建立佛國的帝王。其中最有名的例子就是劉宋文帝（424-453）。

宋文帝在登位的第一年，即元嘉元年（424），在楊都名德沙門慧觀及慧聰等人的請求下，即派遣使者去「閩婆」求取印度僧人求那跋摩（Gunavarman，394-468）來華。《開元錄·求那跋摩》如此記載此事：「於元嘉元年九月面啓文帝求迎請跋摩。當即敕交州刺史令汎舶延致觀等。又遣沙門法長、道沖、道儒等往彼祈請，並致書於跋摩及閩婆王婆多伽等必希顧臨宋境，流行道教。」¹¹⁵此處所言的「閩婆」，就是今日印尼的爪哇（Java）。

求那跋摩原是罽賓僧人，後來到師子國（今 Sri Lanka，斯里蘭卡）「觀風弘教」。¹¹⁶求那跋摩應該是在五世紀初葉去到「閩婆」。求那跋摩剛到閩婆時，正是閩婆王「婆多加」（Paduka）要與鄰國打仗的時候。戰中，閩婆王遇流矢傷腳，「跋摩為咒水洗之，信宿平復。王恭信稍殷，乃欲出家修道。」在群臣力勸挽留之下，閩婆王

¹¹⁵ 釋智昇，《開元錄·求那跋摩》，卷5，頁526c。

¹¹⁶ 同前註，頁526b。

提出三願才願意留下治國。此三願為：一願凡所王境同奉和上，二願盡所治內一切斷殺，三願所有儲才賑給貧病。¹¹⁷此三願的內容很明顯的說明，闍婆王從此之後以佛教治國，並奉跋摩為佛教教化「軍師」。

求那跋摩一直到元嘉八年（432）才來到南宋都城建業。¹¹⁸與他差不多同時到達建業的另一位印度僧人僧伽跋摩（Senghavarman），也在公元四三四年來到南宋都城。¹¹⁹兩人來到南宋之後，在差不多同一時間譯出龍樹菩薩的《密友書》（the *Suhrillekha*）。¹²⁰求那跋摩及僧伽跋摩翻譯的《密友書》，是中國最早的兩本該《書》譯本。求那跋摩的譯本名稱叫做《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》，¹²¹而僧伽跋摩的譯本則名為《勸發諸王要偈》。¹²²《密友書》是龍樹/龍猛菩薩寫給當時統治南印度的「薩他瓦哈那王」（King Sātavāha/ Sātavāhana）「禪陀迦」（Sātakarni）的一封信。在此信中，龍樹菩薩勸請「禪陀迦王」不但要修行佛道，而且也要用佛教教化天下。龍樹菩薩是彌勒佛王下生信仰或支提信仰的奠立者，¹²³因此從《密友書》在南宋文帝時代被翻譯兩次的情形來判斷，劉宋文帝其時的確有準備要施行彌勒佛王下生信仰治國的情形。

求那跋摩到達建業之後除了翻譯有《密友書》外，他還翻譯了五部《菩薩戒經》：《菩薩善戒經》九卷、《菩薩善戒經》一卷、《菩薩內戒經》一卷、《優婆塞五戒威儀經》一卷及《優婆塞五戒相經》一卷。¹²⁴這說明求那跋摩在到南宋之後，的確積極地準備為宋文帝建立佛國。從求那跋摩翻譯這些《菩薩戒經》的情形來判斷，求那跋摩也積極地為宋文帝準備行「受菩薩戒儀式」。因為這些《菩薩戒經》是帝

¹¹⁷ 同前註，頁 526b-c。

¹¹⁸ 《開元錄·求那跋摩》，卷 5，頁 526b-c。

¹¹⁹ 《開元錄·僧伽跋摩傳》，卷 5，頁 527c。僧伽跋摩於元嘉十年到達建業。

¹²⁰ 《密友書》是唐代義淨翻譯的名字。見義淨，《南海寄歸內法傳》，《大正》，卷 54，總頁 237c。

¹²¹ 《開元錄·求那跋摩》，卷 5，頁 526a。

¹²² 《開元錄·僧伽跋摩》，卷 5，頁 527c。

¹²³ 有關龍樹奠立彌勒佛王下生信仰之事及龍樹與薩他瓦哈那王的關係，請見 Kathy Cheng Mei Ku (古正美)，Nāgārjuna's Political Philosophy and the Early Buddhist Art in Andhra Pradesh in K. J. Somaiya Centre for Buddhist Studies, Mumbai University ed. *Buddhist Culture in Asia- Unity in Diversity* (forthcoming).

¹²⁴ 《開元錄·求那跋摩》，卷 5，頁 526a。

王及其百官和人民行「受菩薩戒儀式」之後所要遵循的戒法及佛教信仰。¹²⁵但《高僧傳·求那跋摩》卻告訴我們，宋文帝忽然取消建立佛王的想法。該傳說：「初跋摩至京，文帝欲受菩薩戒。會虜寇侵疆，未及諮稟，奄而遽化。」¹²⁶這段文字說得很清楚，當跋摩才到京師時，文帝的確想要行「受菩薩戒儀式」登上轉輪王位，但由於有寇入侵，宋文帝還來不及行此儀式，跋摩就忽然去世。宋文帝這段想要建立佛國的努力，因跋摩的遽然去世而告終結。

從上面提到的曇無讖、菩提流志及求那跋摩的譯經活動，我們可以看出，這些僧人所傳入的經典，都與帝王建立佛國的活動有密切的關聯，都在要建立佛國的政治目的下，將佛法傳入中國。

B、造像及建築活動

佛教教化信仰的傳播，不止於用經典的傳播，與之有關的造像及建築模式，也隨著教化信仰的傳播而傳入中國。這從曇無讖在北涼造像的情形，就可以看出佛教造像的傳播與佛教教化信仰的傳播是同步進行。筆者在上面已經非常詳細的說明曇無讖使用的造像模式與其時佛教教化信仰的關係，因此在此不再贅述有關造像傳播的狀況。

在此需要談論的是佛教建築。筆者在此要談論的佛教建築，是兩種對建立佛國或在中國傳播佛教都具有重大意義的建築。此二種建築就是在都城建立的全國佛教發展總部或中心，及地方教化或傳教中心。這兩種建築，都見于阿育王用佛教教化天下的時代，為阿育王教化及傳播佛教的主要場地。中國佛教文獻及史料記載的這兩種佛教建築物，以武則天在發展佛教教化政策時候所造的佛教發展總部及地方傳教中心的記載最為完整。我們因此就其時代的這兩種建築來瞭解其等對佛教傳播或建立佛國的作用及意義。

¹²⁵ 見古正美，〈中國早期〈菩薩戒經〉的性質及內容〉，頁 1-15。

¹²⁶ 《高僧傳·求那跋摩》，卷 3，頁 341b。

武則天是在垂拱元年（685）經千金公主的介紹認識薛懷義，此後薛懷義與洛都僧人即共同負起策劃發展武氏的佛教教化事業。¹²⁷薛懷義第一件從事的佛教建造工作，就是在都城原來「乾元殿」的地址建造「明堂」。¹²⁸《資治通鑑》對明堂的建築結構有下面的描述：

辛亥名堂成，高二百九十四尺，方三百尺，凡三層。下層法四時，各隨方色，中層法十二時辰，上為圓蓋，九龍捧之。上施鐵鳳，高一丈，飾以黃金，中有巨木十圍，上下通貫……號曰萬象神宮。宴賜群臣，赦天下，縱民入觀。

改河南為合宮縣。又於名堂北起天堂五級以貯大像。至三級，則俯視明堂。¹²⁹

明堂很顯然的是座很重要的佛教建築物，共三層，也稱為「萬象神宮」。薛懷義在完成明堂的建築時也在明堂北側建造了一座比明堂更高的五級「天堂」，而此天堂還貯有大像。《資治通鑑》沒有告訴我們明堂及天堂的確實作用。但卻對天堂的大像作了一些描述：「初明堂既成，太后命僧懷義作夾紵大像，其小指中猶容數十人，於明堂北構天堂以貯之」。¹³⁰由此，我們知道天堂的建造是為了要貯大像。從薛懷義及洛都僧人在武則天建立大周初期撰制《大雲經疏》流通武則天的彌勒佛王形象之事來判斷，薛懷義於天堂所貯的「大像」，很可能就是一尊武氏的彌勒佛王像。¹³¹

《資治通鑑》說，明堂可以「宴群臣」，能「縱民入觀」，也能作「無遮大會」。特別是，明堂也安置有許多佛像。《資治通鑑》載：「乙未，作無遮大會於明堂，鑿地為阬，深五丈，結彩為宮殿，佛像皆由阬中引出之。」¹³²明堂也有佛舍的建築。明堂在天冊（證聖）元年（695）被薛懷義放火燒掉後，武氏非常生氣，因此「下制求直言」。在劉承慶所上的疏中，其提到明堂也造有「佛舍」。¹³³這樣的建築物

¹²⁷ 見司馬光（宋）編作，胡三省（元）音註，《資治通鑑》，《唐紀》，17，總頁 1371a。

¹²⁸ 司馬光編著，《資治通鑑》，《唐紀》，20，總頁 1373b。

¹²⁹ 同前註，總頁 1375a。

¹³⁰ 同前註，《唐紀》，21，總頁 1384a。

¹³¹ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》第五章，頁 240-248。有關《大雲經疏》的撰作情形及目的，也見下說明。

¹³² 司馬光編著，《資治通鑑》，《唐紀》，21，總頁 1384a。

¹³³ 同前註，總頁 1384b。

看來好像是一座大型的佛寺。但明堂並不是一座佛寺，也不是一座儒制的「宗廟」。因為姚璹在明堂被燒毀後所上的疏中提到：「明堂布政之所，非宗廟也，不應自貶損。」¹³⁴明堂的確是武氏的「布政之所」。武氏革命後，宣布天下「始用周正」的地方，就是在明堂。登位第二年，即載初二年（691），武氏也「受尊號於萬象神宮。」¹³⁵之後，每年正月的國享都在「萬象神宮」舉行。譬如：「長壽元年（692）正月戊辰朔，太后享萬象神宮。」¹³⁶甚至每次武氏更換佛王尊號的儀式也都在明堂舉行。譬如：「長壽二年太后御萬象神宮，受尊號（金輪聖神皇帝），赦天下。」¹³⁷

這樣具有多種佛教功能及作用的地方，又是佛教僧人薛懷義建造的建築物，雖有中國儒制的「明堂」之名，然其並不是座儒制的「宗廟」，而是武氏施行佛教教化政策的中心或總部。因此此明堂住有僧人，能行各種佛教儀式，如武氏的尊號更改儀式及僧人的「無遮大會」等。從明堂的建造，我們可以看出，武氏在革命之前即已準備在建立大周帝國之後要用佛教信仰建國。

武氏非常重視國內的佛教傳播工作。她不僅步阿育王的後塵在都城建造佛教發展總部「明堂」，同時也在各州立有地方的傳教中心「大雲寺」傳播佛教。武則天於登位的第一年即下令各州造「大雲寺」講「大雲經」。《資治通鑑》如此提到此事：「（冬十月）壬申，敕兩京諸州各置大雲寺一區，藏大雲經，使僧升高座講解。其撰疏僧雲宣等九人皆賜縣公，乃賜紫袈裟銀龜袋。」¹³⁸此處所言的「大雲經」，其實就是指《資治通鑑》所言的「雲宣等九人」和薛懷義共同撰寫的《大雲經疏》。

《大雲經疏》是一部流通、宣傳武氏以彌勒佛王下生姿態統治大周的宣傳品。¹³⁹武氏下詔令各州的大雲寺講解《大雲經疏》的原因因此很清楚，她要全國的人民都知道其時她的佛教教化信仰內容及其佛王形象。

武氏在各州所立的「大雲寺」，當然不是只講《大雲經疏》的內容而已。當日

¹³⁴ 同前註。

¹³⁵ 同前註，《唐紀》，20，總頁 1378b。

¹³⁶ 同前註，《唐紀》，21，總頁 1379c。

¹³⁷ 同前註，總頁 1382c。

¹³⁸ 同前註，《唐紀》，20，總頁 1378a。

¹³⁹ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第五章〉，頁 240-249。

的「大雲寺」負責傳播佛教的情形，我們從《慧超往五天竺國傳》的記載，也能看出武氏如何在全國各地設立「大雲寺」，又如何從京師派遣僧人到各地的「大雲寺」傳播佛教的情形。《慧超往五天竺國傳》載：

開元十五年十一月上旬至安西，于時節度大使趙君且於安西，有兩所漢僧住持，行大乘法，不食肉也。大雲寺主秀行，善能講說，先是京中七寶臺寺僧。大雲寺都維那名義超，善解律藏，舊是京中莊嚴寺僧也。大雲寺上座名明暉，大有行業，亦是京中僧……疏勒亦有大雲寺，有一漢僧住持。

開元十五年（727），離武氏去世的時間（705）已經過了二十二年。這一年慧超從印度回來到達安西（龜茲）的大雲寺。他所見到的大雲寺僧人都是由京都長安派來的僧人。這些僧人不一定是武氏時代的僧人，但武氏之後從中央派遣僧人到全國各地去傳教的做法應該都一樣。這些當時住在安西大雲寺負責傳教的僧人，每位都從京師長安著名的寺院被派遣來此，每位都有一定的佛教學養，並戒行清淨。武氏時代所設立的大雲寺遍及全國各地，甚至邊疆地區。慧超提到的就有安西及疏勒的大雲寺。從武氏時代大雲寺的設立，我們可以看出，武氏傳播佛教教化信仰的徹底性及全面性。

武則天並不是唯一在發展佛教教化政策之際步阿育王的後塵，在都城建造佛教發展總部及在全國各地造地方傳教中心的中國帝王。在她之前，就有隋文帝也從事在全國各地立塔廟，宣傳佛教之事。隋文帝在登位之後也積極的從事各種佛教教化的建築活動。譬如，仁壽元年（601）隋文帝便在三十州立「舍利塔」，開皇二年（602）更在五十一州立「靈塔」。¹⁴⁰這類塔也有被稱為「轉輪聖王佛塔」者。¹⁴¹隋文帝很可能是中國第一位統一全國各地傳教中心的名字的帝王。開皇二年（582），他將城、殿、縣、園、寺的名字改成「大興」，並下詔在京城靖善坊立「盡一坊之地」的佛教教化中心「大興善寺」。¹⁴²隋文帝稱地方傳教中心為「大興寺」及中央佛教發展總部為「大興善寺」的做法，很可能就是直接影響武則天在

¹⁴⁰ 釋道宣（唐），《廣宏明集·福德篇》，第三之三，《大正》，卷 52，總頁 213a-221a。

¹⁴¹ 同前註，總頁 217c。

¹⁴² 宿白，〈隋唐長安城和洛陽城〉，《考古》，第六期（北京市：科學出版社，1978），頁 409-425。

中央立明堂，及在全國各地立「大雲寺」的做法。¹⁴³中國建造佛教發展總部的活動，可以追溯至北魏在洛陽定都的時代。北魏在洛陽建立的「永寧寺」，其規模之壯麗，《洛陽伽藍記》卷1有非常詳細的描述：

永寧寺是熙平元年（516）為北魏靈太后所立，中有九層浮圖一所，架木為之，舉高九十丈，有剎復高十丈，合去地一千尺。去京師百里已遙見之……得金像三千軀，太后以為信法之徵……浮圖北有佛殿一所，中有丈八金像一軀，中長金像十軀，繡珠像三軀，織成像五軀，作功奇巧，冠當於世。僧房樓觀一千餘間……永熙三年（534）浮圖為火所燒……火經三月不滅。有火入地尋柱，周年猶有煙氣。¹⁴⁴

從《洛陽伽藍記》所載的永寧寺建造情形，我們注意到，佛教教化總部都有設置非常多僧房的現象。佛教僧人在佛教教化中心出現的原因，除了因其等要「為國行道」，替國家舉行各種佛教儀式外，歷代所建的佛教教化中心，一定也是各代為了派遣僧人到全國各地去傳教，所從事的剃度僧人及集中訓練傳教僧人的中心；否則不會有像永寧寺造「僧人樓觀一千餘間」的情形。歷代中國帝王，在都城建立佛教教化總部及在地方建立傳教中心的做法，基本上都是沿襲阿育王發展佛教、傳播佛教的做法。這種做法，很顯然的都是要將佛法迅速傳播到全國各地，令帝王達到用佛教教化天下的目的。

3、建立佛國前的其他活動

（1）、受菩薩戒儀式

除了建造發展佛教的教化總部及各地的傳教中心外，每位要用佛教信仰治國的帝王，也都要經過特定的佛教儀式才能正式以轉輪王的姿態統治天下。這些儀式可以分為轉輪王及其百官和人民都要行的「受菩薩戒儀式」，及轉輪王自己要行

¹⁴³ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第四章〉，頁168-170。

¹⁴⁴ 撫軍府司馬楊衒之（魏），《洛陽伽藍記》，卷1，《大正》，卷51，總頁999-1002b。

的「灌頂登位」儀式。目前學者對梁武帝（502-549）「受菩薩戒儀式」的事談論最多，因為佛教文獻記載他曾受過兩次「受菩薩戒儀式」。學者一般都認為，梁武帝不可能有兩次「受菩薩戒儀式」，因此文獻所載的天監三年（504）梁武帝「受菩薩戒儀式」之事常被認為是「偽造」的事件。¹⁴⁵但筆者認為，梁武帝的確有兩次行「受菩薩戒儀式」的活動，原因是：（1）可能由於第一次受戒的時間（504）離開第二次受戒的時間（519）太久，因此他決定帶領其百官及人民在天監十八年（519）再次受戒；（2）梁武帝自己因造有《受菩薩戒本》的緣故，因此希望用自己所造的《受菩薩戒本》再次帶領其百官及人民受戒。因此有兩次「受菩薩戒儀式」的記錄。¹⁴⁶

行「受菩薩戒儀式」對一位要用佛教信仰教化天下的轉輪王而言非常重要。因為轉輪王是用「十善法」或「十戒」教化天下，而「受菩薩戒儀式」，主要的就是一種受「十善戒」的儀式。梁武帝造其《受菩薩戒本》所依據的《梵網經》說：「行菩薩戒儀式的目的是為了要行『十重波羅提木叉』及『孝順父母師僧三寶』。」¹⁴⁷所謂「十重波羅提木叉」（ten pratimokṣas），就是指「十善戒」，而「孝順父母師僧三寶」，就是阿育王常強調的佛教教化內容。¹⁴⁸因此「受菩薩戒儀式」對梁武帝及其百官和人民來說，就是其等共同建立佛國的重要儀式。因為《梵網經》也說，轉輪王及其百官都要行「受菩薩戒儀式」才能正式登上轉輪王位及佛教百官位。《梵網經》說：

佛言：若佛子欲受國王位時，受轉輪王位時，百官受位時，應先受菩薩戒。

一切鬼神救護王身、百官之身，諸佛歡喜。既得戒已，生孝順心、恭敬心。¹⁴⁹

「受菩薩戒儀式」很顯然的就是轉輪王建立佛國之前必須舉行的最重要儀式，完成此儀式，轉輪王及其百官便能正式的用佛教建國或稱其國為佛教國家。

¹⁴⁵ 古正美，《梁武帝的彌勒佛王形象》，頁 30-32。

¹⁴⁶ 同前註，頁 28-47。

¹⁴⁷ 同前註，頁 35-36；並見鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》，下卷，《大正》，卷 24，總頁 1004。

¹⁴⁸ 見後詳述。

¹⁴⁹ 鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》，下卷，頁 1005。

我們從曇無讖及求那跋摩翻譯多部《菩薩戒經》的活動也能看出「受菩薩戒儀式」的重要性。曇無讖將《菩薩戒經》傳入北涼的原因，現在看來非常清楚，就是因為他要為北涼王蒙遜及其百官行「受菩薩戒儀式」，讓後者因此能正式的以轉輪王的姿態統治北涼，並建立佛國。

（2）灌頂登位儀式

轉輪王在行「受菩薩戒儀式」之後，為了正式成為一位用佛教信仰教化天下的轉輪王，他必須再行「灌頂登位」的儀式才能正式成為一位用佛教信仰治國的轉輪王。《大薩遮尼乾子所說經》提到，有一種轉輪王叫做「灌頂剎利」或「灌頂王」。這種灌頂轉輪王被稱為「灌頂剎利」的原因是，他行過「灌頂登位」的儀式登上轉輪王位。中國文獻記載的最早一位行「灌頂登位」儀式登上轉輪王位的轉輪王，就是後趙的石虎。石虎非常重視他的「灌頂登位」儀式。他在奪取後趙政權，遷都鄴都（今河北臨漳）後的建元三年（336），才正式用「九龍灌頂」的方法登上轉輪王位。石虎用「九龍灌頂」的登位儀式，全被當時的才高藝匠解飛用造「檀（壇）車」的方法記錄下來。晉代陸翽就將此事記載在其《鄴中記》。¹⁵⁰從《鄴中記》所載的「九龍灌頂」的儀式，我們知道，石虎「去皇帝號做大趙天王」¹⁵¹的時間是在其受「九龍灌頂」的儀式之後，而其「天王」的形象則是「佛」的形象，或佛王形象。因為在「檀車」上受九龍「灌頂儀式」的「人物」是一尊石虎的「金佛像」。¹⁵²

佛教文獻很少記載中國帝王用灌頂儀式登上佛教轉輪王位的事，即使有記載，也很少有清楚或直接的說明。譬如，陸翽記載石虎受「九龍灌頂」的場合就沒有告訴我們，石虎的「九龍灌頂」儀式是石虎的轉輪王登位儀式。因此許多學者都誤以為《鄴中記》所載的「九龍灌頂」的儀式為佛誕的「灌佛（太子）」儀式。

¹⁵⁰ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》第二章，〈東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統〉，頁80-86。

¹⁵¹ 見《資治通鑑》，《晉紀》，17，頁639b。

¹⁵² 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第二章〉，頁83-85。

¹⁵³我們知道轉輪王必須用灌頂儀式登上王位的原因，除了佛經及文獻都有記載此儀式外，不空在唐廷也替唐肅宗（756-762）及唐代宗（762-779）行過轉輪王「灌頂」儀式。

隋代沙門達摩笈多（Dharmagupta）翻譯的《起世因本經》提到：「云何轉輪王具足？諸比丘，其轉輪王出閻浮提，以水灌為察帝利……是時王前自然有天金輪寶，千輻轂網，諸相滿足，自然來應。」¹⁵⁴此處所言的「察帝利」（kṣatriya），就是《大薩遮尼乾子所說經》所言的「剎利」。此二詞在印度的意思就是「帝王」。唐代道宣（596-667）在說明出家人應登壇受灌的場合也提到轉輪王用「九龍灌頂」的儀式登上轉輪王或法王位：「時欲受戒人至場壇所，龍便吐水灌頂，如轉輪王升壇受灌頂之相。故初受戒人如佛法王受法王位。」¹⁵⁵由此可見，佛經及佛教文獻對轉輪王應如何登轉輪王位或佛王位之事是有記載的。

《宋高僧傳·不空傳》是少數佛教文獻提到中國帝王有受轉輪王灌頂儀式者。該《傳》提到不空為唐肅宗行灌頂儀式時說：「乾元（759）中，帝請入內，建道場護摩法，為帝受轉輪王位，七寶灌頂。」¹⁵⁶此處所言的「七寶灌頂」，應該也是指轉輪王「灌頂登位」的一種儀式。因為「七寶」，乃指轉輪王的隨身七寶，有象徵轉輪王位及形象的作用。不空為代宗灌頂的時間是在寶應元年（762）十月十二日代宗生日那天。第二天，即十月十三日，不空奉上的《狀》就提到「金輪之日」，並說代宗「正法理國」。¹⁵⁷「金輪」（寶）是轉輪王隨身七寶中最重要的一寶，佛教經典常說，轉輪王登位時，金輪便會「來應」。上面提到的《起世因本經》經文也載有此說。「金輪之日」，因此便有轉輪王「灌頂登位」之日的意思。

很顯然的，每位中國帝王一定都要受「灌頂登位」的儀式才能登上轉輪王位。轉輪王的「灌頂登位」儀式因此是轉輪王要用佛教信仰教化天下之前必行的登位

¹⁵³ 見塚本善隆，《中國佛教通史》（日本：鈴木學術財團，1968），第一卷，頁 272-273；並見中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（臺北：天華出版社，1994），上冊，頁 58 等。

¹⁵⁴ 天竺沙門達摩笈多（隋）譯，《起世因本經·轉輪王品》，《大正》，卷 1，總頁 372a。

¹⁵⁵ 道宣（唐），《關中創立戒壇圖經並序》，《大正》，卷 45，總頁 808a。

¹⁵⁶ 贊寧（宋）等，《宋高僧傳·不空傳》，《大正》，卷 51，總頁 713。

¹⁵⁷ 見古正美，〈唐代宗與不空金剛的文殊信仰〉，收古正美編，《唐代佛教與佛教藝術》（新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2006），總頁 52。

儀式。如果沒有行此登位儀式，這種帝王還是不能被稱為轉輪王。轉輪王的「灌頂登位」儀式，因此是帝王用佛教教化天下之前應行的最後一道「手續」，完成此道「手續」之後，他才能正式啟動在國內的傳法工作，用佛教信仰教化天下。中國佛教轉輪王所行的「受菩薩戒儀式」及「灌頂登位」儀式，都依據佛經所載去施行，因此這些儀式和造像及建築的活動一樣，都要靠佛教的傳播才能達到帝王建立佛國的目的。

四、建立佛國的佛教傳播

阿育王為了教化天下，在中央建立「阿育王僧伽藍」，在地方立了「八萬四千塔、寺」，就是為了要傳播佛教及建立佛國。中國轉輪王，如隋文帝及武則天等，登位後，為了用佛教教化天下及建立佛國，他們除了效法阿育王在中央建造佛教發展中心，在全國各地建造地方傳教中心外，也效法阿育王由中央派遣僧人到全國各地去傳教。阿育王在發展佛教期間，大概覺得單靠僧人在全國各地傳播佛教不足以應付信徒的各種問題，因此他還訓練了許多「行法官」(dharmamahāmāntas, morality officers)協助解決人民或信徒的各種問題。阿育王在其登位十三年所造的石敕(rock edict)就提到「行法官」的設立及其功用：

過去沒有行法官的制度，現在我立了此制度。這些行法官與所有的信徒都有關係，為的就是要建立正法 (for the firm establishment of morality)、¹⁵⁸使正法滋長 (progress)、使行法者 (信徒) 快樂。這些行法官都是由普通人擔任，他們中有希臘人 (Greeks)、坎伯假人 (Kambojas)、犍陀羅人 (Gandharas)、拉西翠卡人 (Rashitrikas)、培典尼卡人 (Petenikas)、邊區人、奴隸、主子、婆羅門 (Brahmins)、窮人、老人等，為了就是要利益信徒，使信徒快樂，為了也是要解除信徒的障礙。他們將幫助那些被拘禁的人防止被侵犯、幫助那

¹⁵⁸ B.G. Gokhale 將正法 (dharma) 翻譯為「德行」或「道德」(morality) 是不恰當的，因為「正法」指佛法，更確切的說，應指大乘佛法。見 B.G. Gokhale, *Asoka Maurya*, Appendix, Rock Edict Five”, p. 153.

些有大家庭負擔者、受災害侵襲者及老人。這些行法官受雇於全國各地的信徒。¹⁵⁹

阿育王所設立的「行法官」制度不見於中國的佛教文獻。阿育王所提到的「行法官」的任務，有點像今日社會工作者的任務。他們大概不負責傳教，只負責解決各種信徒的社會問題。阿育王對於建立佛國的方法考慮非常周詳。他非常關心其人民的福祉（welfare）。他在石敕第六說：沒有任何事比人民的福祉更重要。¹⁶⁰在許多石敕上也說：「所有的人民都是我的孩子」（All men are my children）。¹⁶¹阿育王為了人民的福祉，不僅立有「行法官」制度，隨時解決人民的苦難，甚至還設立有其他的官員制度，定時由中央派遣到各地考察人民的生活及教化情形。譬如，石敕第三便說：

Yuktas、Rajukas、和 Pradeshikas 這三種官員每五年要從中央派到地方檢察佛法的教化（inculcation of morality）工作及其他的事情。他們要告訴人民孝順父母（obedience to father and mother）是很好的事，對朋友、認識的人、親戚、婆羅門及苦行者寬宏大量也是很好的事。理事會（Parishad, council）會命令這些官員如 Yuktas，在他們的書信或工作中強調這些事。¹⁶²

阿育王也非常重視人倫的關係及不殺生的行法，如石敕第十一說：

沒有一樣禮物如佛教正法（dharma），要讚頌正法、要與人分享正法。此正法的行法包括適當的對待奴隸、役僕，要供養父母、兄弟朋友、親戚、族人、婆羅門（佛教修行者）及苦行者。不要殺生（non-slaughter of beings）。父親要告訴兒子、兄弟、朋友、親戚、族人、甚至鄰居：這些行法是好的，應該被實行。¹⁶³

阿育王特別注重人倫關係及不殺生行法的原因是，他想建立一個和平及安定的佛國。阿育王反對殺害動物或「殺生」的原因，也是因為轉輪王用「十善法」

¹⁵⁹ Ibid., Rock Edict Five, pp. 153-154.

¹⁶⁰ Ibid., Rock Edict Six, p. 154: There is no other work more important (for me) than the welfare of all people.

¹⁶¹ Ibid., Separate Rock Edict One, p. 159.

¹⁶² Ibid., Rock Edict Three, p. 158.

¹⁶³ Ibid., Rock Edict Eleven, p. 156.

或「十戒」教化天下之故。「十善法」的第一戒，即是「不殺生」。因此阿育王在石敕上不斷地強調「不殺生」的行法。阿育王雖用下詔的方式傳達其教化內容，然其在石敕上所使用的文字及概念都非常簡單、易懂，因此其教化內容很容易的就能被傳播出去。阿育王為教化天下所傳播的佛法，並不是佛經上所載的艱難、不易懂的佛教教理，而常是一些人人都能懂的日常生活道德規範。

我們在中國文獻上所見到的建立佛國或教化記載，都不見中國的轉輪王有如阿育王一樣，為了建立佛國或教化活動而設立不同的傳教官員制度。中國建立佛國及教化的方法，基本上還是依賴僧人，由僧人負責傳播佛教教化內容，並解決人民的各種教育、心理及社會問題。在中國歷史上用下詔的方式傳達教化內容的例子不多，其中最著名的例子，就是梁武帝在用佛教統治天下之際，和阿育王一樣，也用下詔的方式要其國人「斷殺」。梁武帝的《斷殺絕宗廟犧牲詔》就是一個例子。¹⁶⁴梁武帝為了要徹底貫徹「斷殺」的政策，甚至下詔敕令《太醫不得以生類合藥》。¹⁶⁵梁武帝自己更造有非常冗長的《斷酒肉文》，說明及辯解要斷酒肉的原因。¹⁶⁶

梁武帝所貫徹的阿育王教化行法，還有孝道的行法。《佛祖統紀》載梁武帝於大同四年（538）幸同泰寺設「盂蘭盆齋」。¹⁶⁷「盂蘭盆齋」的儀式，乃是奠立於《盂蘭盆經》所載的佛弟子目犍連到地獄去供養亡母食物、救度亡母的故事。¹⁶⁸我們不知道梁武帝是否是中國第一位提倡佛教孝道行法的帝王。但自從梁武帝提倡「盂蘭盆齋」之後，中國遂有後代帝王及全民於每年七月十五慶祝佛教孝道節「盂蘭盆節」的活動。¹⁶⁹梁武帝之所以會提倡「盂蘭盆儀」，其目的不外乎是要提倡佛教的供養孝道。佛教的孝道以供養父母的行法為發展的主軸，這與儒家所側重的

¹⁶⁴ 梁武帝，〈斷殺絕宗廟犧牲詔〉，釋道宣（唐），《廣弘明集》，《大正》，卷 52，總頁 293b-c。

¹⁶⁵ 同前註，〈敕太醫不得以生類合藥〉，《廣弘明集》，總頁 293c。

¹⁶⁶ 同前註，〈斷酒肉文〉，《廣弘明集》，總頁 294b-298c。

¹⁶⁷ 志磐（宋）撰，《佛祖統紀》，卷 37，《大正》，卷 49，總頁 351。

¹⁶⁸ 竺法護（西晉）譯，《佛說盂蘭盆經》，《大正》，卷 16，總頁 779。

¹⁶⁹ 有關《盂蘭盆經》的發展，見古正美，〈大足佛教孝經經變的佛教源流〉，收重慶大足石刻藝術博物館編，《2005 年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》，總頁 147-149。

孝道行法不同，因此我們知道佛教所側重的孝道，並不是受儒家影響的產物。¹⁷⁰在歷史上最早提倡佛教孝道供養行法的帝王，就是阿育王。阿育王把行孝父母的行為視為其重要的教化內容。¹⁷¹

梁武帝是中國佛教轉輪王中最崇敬阿育王的一位帝王。他不但步阿育王的後塵教化其人民要戒殺生，要行孝道，在他用佛教教化天下期間，甚至敕令翻譯《阿育王經》、¹⁷²及立「阿育王寺」。¹⁷³他也造有許多阿育王像。《成都西安路南朝石刻造像清理簡報》中便見有梁武帝時代製作的阿育王像（圖 10）。¹⁷⁴梁武帝自己到同泰寺四次行「清淨大捨」的施身給同泰寺僧人的做法，也是效法阿育王最後將自己的所有都拿出來供養僧人的做法。¹⁷⁵

¹⁷⁰ 同前註，頁 136-165。

¹⁷¹ 見本文談論阿育王提倡孝道的石敕。

¹⁷² 僧伽婆羅（梁）譯，《阿育王經》，《大正》，卷 50，總頁 131-170 上；並見釋道宣（唐），《續高僧傳·僧伽婆羅傳》，《大正》，卷 50，總頁 426a。

¹⁷³ 《建康實錄》載，天監元年（502），立長干寺，此寺於大同二年改為阿育王寺。見許嵩（唐）撰，《建康實錄》（北京：中華書局，1966），下冊，頁 672-673。

¹⁷⁴ 成都市文物考古工作隊及成都文物考古研究所，〈成都市西安路南朝石刻造像清理簡報〉，《文物》，第十一期（北京市：文物出版社，1998），頁 7-8，圖像 1、2（H1：4）。

¹⁷⁵ 見古正美，《梁武帝的彌勒佛王形象》，頁 38；並見僧伽婆羅譯，《阿育王經》，卷 5，《半菴摩勒施僧因緣品第五》，頁 147149。



圖 10 成都西安路出土梁代阿育王像

中國帝王用佛教教化天下的內容，除了有阿育王在石敕上流通天下的教化內容外，從武則天在全國各地設立「大雲寺」及講《大雲經疏》的情形，我們也知道，佛教帝王教化天下的內容也包括有其時代的轉輪王信仰、轉輪王形象及基本的佛教教義等。¹⁷⁶阿育王時代所立的「理事會」，可能就是在中央佛教發展總部設立以統籌教化活動的一個特別組織。這個組織非常可能就是由一些負責將佛教傳播天下的高僧及有關人士組成。

我們從石虎時代發展佛教教化政策的情況，也可以看出石虎在發展佛教之際有類似「理事會」的組織。石虎為了要快速的在全國傳播佛教並建立佛國，後趙僧人竺法雅、康法朗及釋道安等可能因此便成立了一個類似「理事會」的組織，並主張用「格義」的傳教方法在後趙傳播佛教。¹⁷⁷

石虎在全國各地傳教的活動，《廣弘明集·辯惑篇》有一些說明：「佛圖澄令

¹⁷⁶ 見下面石虎傳教的例子。

¹⁷⁷ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第二章 東南亞的天王傳統與後趙石虎時代的天王傳統〉，頁 87-91。

弟子游說郡國，支遁（道林）之徒為其股肱也。」¹⁷⁸佛圖澄是石虎發展佛教教化政策的「軍師」。「佛圖澄令弟子游說郡國」的意思就是，佛圖澄叫他的弟子到全國各地的「郡國」去傳教。《高僧傳·佛圖澄傳》雖說佛圖澄有很多弟子：「受業追游常有數百，前後門徒幾且一萬」，¹⁷⁹然從上面這句「支遁（道林）之徒為其股肱也」的話，我們知道佛圖澄光靠其弟子在後趙傳教是不夠的，因此才有支遁的弟子也來幫助他傳教的事。石虎在建立佛國之際的確用了許多僧人在全國各地做傳播佛教的工作。石虎需要如此多僧人為其傳教的原因，就是因為石虎要快速的建立佛國。基於此因，當時的高僧竺法雅及康法朗等便提出「格義」的傳教方法。《高僧傳·竺法雅傳》如此提到此事：

雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，為之格義，乃毗浮相曇等，亦辯格義以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛理遞互講說，與道安、法汰每披釋湊疑共盡經要。後立寺於高邑，僧眾白餘人，訓誘無懈。¹⁸⁰

此處所言的「經中事數」，指的就是佛經中所載的佛教基本教義，如五蘊、四聖諦、十二因緣等。竺法雅及康法朗等注意到，要在後趙快速傳教，首先必須面對的問題是如何翻譯或說明佛教的基本教義或術語（經中事數）。後趙這些負責教化事業的僧人當時一定都認為，「格義」的方法就是最好的方法。所謂「格義」，就是用「外書」，即中國書中的術語，來解釋或翻譯佛經的術語或基本教義。

竺法雅及康法朗等提出「格義」傳教方式的場合或地點，應該就是在像阿育王的「理事會」的組織裡，否則這種「格義」傳教法在後趙不會被普遍的使用。釋道安很可能也是當時在場同意使用「格義」傳教法的主要僧人之一。因為如果當時他沒有同意使用此「格義」傳教法，道安後來不會如此後悔使用此傳教法。後趙亡滅後，道安去看他的朋友釋僧先，道安對釋僧先說出他對「格義」傳教法的真正看法：

安曰：先舊格義，於理多違。先曰：且當分析逍遙，何容是非先達？安曰：

¹⁷⁸ 釋道宣（唐），《廣弘明集·辯惑篇》，《大正》，卷 52，總頁 126。

¹⁷⁹ 釋慧皎（梁），《高僧傳·佛圖澄傳》，卷 9，《大正》，卷 50，總頁 387a。

¹⁸⁰ 同前註，《高僧傳·竺法雅傳》，卷 4，總頁 347a。

弘贊理數。宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後。¹⁸¹

這段話的意思是：道安說，以前使用的「格義」，不能正確的說明佛法。釋僧先說，要瞭解佛法，怎能先用錯誤的方法去瞭解？道安說：「弘揚佛法，本應用恰當的方法，（但）由於要快速傳教（法鼓競鳴），哪裡顧得了那種方法應該先用，那種方法應該後用？」

一直到今日，學者都沒有從後趙發展佛教的背景去瞭解竺法雅等提出「格義」傳教法的使用背景及意義，因此都還和湯用彤一樣，都從佛教傳入中國，中國人必須要用長期並逐漸瞭解佛法的方式去接受佛教的觀點，來瞭解「格義」在中國歷史上出現的原因及意義。¹⁸²這種看法自然有修正的必要。

五、結論

佛教教化傳統自一世紀後半葉被貴霜王丘就卻奠立及使用之後，佛教教化傳統不僅成為印度帝王長期使用的教化傳統，同時也是亞洲及中國帝王長期使用的教化傳統。由於此傳統自一開始便被大乘僧人登錄於大乘經中，亞洲及中國的帝王要使用此傳統之前便要用高僧自外傳入此傳統。這種佛教傳播，很顯然的是政治因素使然的技術性佛教傳播。中國帝王使用技術性傳播佛教的原因是，要在中國建立佛國。因此佛教在中國國內也是由於政治因素使然而出現帝王提倡及傳播佛教的現象。由此，佛教在中國的傳播，可以說是政治原因造成的結果。

中國帝王所使用的佛教教化方法或建國方法，基本上都是沿襲阿育王所使用的教化方法及內容。雖是如此，有許多佛教轉輪王所行的儀式，如「受菩薩戒儀式」及「灌頂登位」的儀式，很可能是阿育王之後才出現或成立的儀式。因為我們在大乘經典都沒有見到這些儀式的記載。這些儀式，特別是「灌頂登位」的儀式，很可能是密教發展之後才出現的儀式。因為這些儀式基本上都出現在密

¹⁸¹ 釋慧皎（梁），《高僧傳·釋僧先傳》，卷5，頁355a。

¹⁸² 湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》，上冊，頁167-168。

教發展的時代。

中國自漢桓帝（146-168）於二世紀後半期開始系統性的傳入大乘佛教教化傳統後，¹⁸³便見許多中國帝王都使用佛教教化傳統治國及建立佛國。中國佛教的發展情況，因此不是如蕭公權所言：

蓋佛教為宗教而非政治思想。其消極出世之人生觀又適於老莊思想有相近之處。其不能對政治思想有所貢獻亦意中之事。¹⁸⁴

傳入中國的佛教教化傳統，不僅是印度非常重要的政治思想，而且也是印度非常重要的政治制度及傳統。很顯然的，蕭公權並沒有真正瞭解傳入中國的佛教性質及內容。目前許多學者都抱持和蕭氏一樣的佛教觀。這種對佛教的看法，自然需要修正。因為佛教在中國的發展情況，完全不是如蕭氏所言。事實上，我們在此不僅要修正像蕭氏這樣的佛教言論，我們也要修正中國史學家只用儒生製作的中國「正史」研究中國歷史的方法。中國目前所保留的中國「正史」，不但常有污蔑佛教的言論，而且在談論中國歷史，特別是政治史的場合，一致性的讓佛教政治傳統缺席。明崇禎時期（1628-1644）比丘大聞在其所撰的《續集稽古略敘》也提到：「然古今傳記之作，各有所專，國史則遺佛教。」¹⁸⁵這種「傳統」研究中國歷史的方法，的確令我們深思、反省。中國帝王使用佛教教化傳統治國的時間很長，有一千多年，一直到乾隆（1711-1799）統治清廷的時間，尚見其使用此傳統統治西藏及蒙古。¹⁸⁶這種中國佛教政治發展的現象，絕對不容今日的學者忽視。

成大
歷史

¹⁸³ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第一章 中國的第一位佛教轉輪王-漢桓帝〉，頁 34-59。

¹⁸⁴ 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：中華文化出版社，1969，再版），卷 1，頁 5-6。

¹⁸⁵ 比丘大聞，《續集稽古略敘》，《大正》，卷 49，總頁 903b-c

¹⁸⁶ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統》，〈第八章 唐代五臺文殊信仰的奠基者-武則天〉，「結論」，頁 413-417。

參考書目

史料

于闐國沙門實叉難陀奉制譯，《大方廣佛華嚴經》，收高楠順次郎及渡邊海旭等編，《大正新修大藏經》（此後，大正），卷 10，Tokyo：The Taisho Issaikyo

Kankokai，1922-1934。

大興善寺三藏沙門不空（唐）奉詔譯，《仁王般若念誦法》，《大正》，卷 19。

不空金剛（唐）譯，《金剛頂一字頂輪王瑜珈一切時處念誦成佛儀軌》，《大正》，卷 19。

天竺三藏那連提耶舍（隋）譯，《大方等大集經》，《大正》，卷 13。

天竺三藏那連提耶舍（隋）譯，《佛說德護長者經》，《大正》，卷 14。

天竺三藏菩提留支（元魏）譯，《大薩遮尼乾子所說經》，《大正》，卷 9。

天竺三藏曇無讖於姑臧（北涼）譯，《大方等大集經》，《大正》，卷 13。

天竺沙門達摩流志（菩提流志）（唐）（南）譯，《佛說寶雨經》，《大正》，卷 16。

天竺沙門達摩笈多（隋）譯，《起世因本經・轉輪王品》，《大正》，卷 1。

月支三藏竺法護（西晉）譯，《佛說彌勒下生經》，《大正》，卷 14。

月支國三藏支婁迦讖（後漢）譯，《道行般若經》，《大正》，卷 8。

月氏三藏支婁迦讖（後漢）譯，《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》，《大正》，卷 15。

比丘大闍，《續集稽古略敘》，《大正》，卷 49。

司馬光（宋）編著，《資治通鑒・唐紀》。

司馬光（宋）編著，胡三省（元）音註，《資治通鑒》上冊，《宋紀》，上海：上海古籍出版社，1986。

外國三藏僧伽跋陀羅（蕭齊）譯，《善見律毗婆沙》，《大正》，卷 24。

未詳作者，《大涅槃經記》，第 17，《出三藏記集》，卷 8，《大正》，卷 55。

安息三藏安法欽（西晉）譯，《阿育王傳》，《大正》，卷 50。

志磐（宋）撰，《佛祖統紀》，《大正》，卷 49。

沙門法經等（隋），《眾經目錄》，《大正》，卷 55。

竺法護（西晉）譯，《佛說孟蘭盆經》，《大正》，卷 16。

南天竺三藏法師菩提流志（唐）奉詔譯，《不空羂索咒心經》，《大正》，卷 20。

南天竺沙門達摩（菩提）流志（唐）譯，《不空羂索神變真言經》，《大正》，卷 20。

若那跋陀羅（唐）譯，《大般涅槃經後分》，《大正》，卷 12。

范曄（宋）撰，《後漢書·西域傳》，《二十五史》，上海：上海古籍出版社，1986。

崔鴻（後魏）撰，《十六國春秋纂錄教本·前秦苻堅》，臺北：藝文出版社，1964。

梁武帝（梁），《敕太醫不得以生類合藥》，唐釋道宣，《廣弘明集》，《大正》，卷 52。

梁武帝（梁），《斷酒肉文》，《廣弘明集》，《大正》，卷 52。

梁武帝（梁），《斷殺絕宗廟犧牲詔》，唐釋道宣，《廣弘明集》，《大正》，卷 52。

涼州釋道朗作，《大涅槃經序》，第 16，《出三藏記集》，卷 8，《大正》，卷 55。

許嵩（唐）撰，《建康實錄》下冊，北京：中華書局，1966。

鳩摩羅什（姚秦）譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》，《大正》，卷 24。

僧伽婆羅（梁）譯，《阿育王經》，《大正》，卷 50。

慧智（唐）奉制譯，《讚觀世音菩薩頌》，《大正》，卷 20。

撫軍府司馬楊衒之（魏），《洛陽伽藍記》，《大正》，卷 51。

曇無讖（北涼）譯，《大方等無想經》，《大正》，卷 12。

曇無讖（北涼）譯，《大般涅槃經》，《大正》，卷 12。

曇無讖（北涼）譯，《文陀竭王經》，《大正》，卷 1(40)。

曇無讖（北涼）譯，《金光明經》，《大正》，卷 16。

曇無讖（北涼）譯，《悲華經》，《大正》，卷 3。

魏收（齊）撰，《魏書·釋老志》，《二十五史》，第 3 冊，上海：上海古籍出版社，

1986。

贊寧（宋）等，《宋高僧傳·不空傳》，《大正》，卷 51。

贊寧（宋）撰，《宋高僧傳·菩提流志》，《大正》，卷 50。

寶思惟（唐）奉詔譯，《不空羼索陀羅尼自在王咒經》，《大正》，卷 20。

釋智昇（唐），《開元錄·求那跋摩》，《大正》，卷 55。

釋智昇（唐），《開元錄·阿彌真那（寶思惟）》，《大正》，卷 55。

釋智昇（唐），《開元錄·菩提流志》，《大正》，卷 55。

釋智昇（唐），《開元錄·僧伽跋摩傳》，《大正》，卷 55。

釋智昇（唐），《開元錄·曇無讖譯經錄》，《大正》，卷 55。

釋智昇（唐），《開元釋教目錄》，卷 4，〈沙門釋道龔譯經錄·悲華經〉十卷及〈沙門曇無讖譯經錄·悲華經〉十卷，《大正》，卷 55。

釋道世（唐），《法苑珠林》，《大正》，卷 53。

釋道宣（唐），《廣弘明集·福德篇》，《大正》，卷 52。

釋道宣（唐），《廣弘明集·辯惑篇》，《大正》，卷 52。

釋道宣（唐），《關中創立戒壇圖經並序》，《大正》，卷 45。

釋道宣（唐），《續高僧傳·僧伽婆羅傳》，《大正》，卷 5。

釋僧祐（梁）撰，《出三藏記集》，《大正》，卷 55。

釋慧皎（梁），《高僧傳·佛圖澄傳》卷 9，《大正》，卷 50，

釋慧皎（梁），《高僧傳·竺法雅傳》，《大正》，卷 50。

釋慧皎（梁），《高僧傳·鳩摩羅什傳》，《大正》，卷 50。

釋慧皎（梁），《高僧傳·曇無讖傳》，《大正》，卷 50。

釋慧皎（梁），《高僧傳·釋道安》，《大正》，卷 50。

釋慧皎（梁），《高僧傳·釋僧先傳》，《大正》，卷 50。

專書

一、中文

中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1994。

古正美，《從天王傳統到佛王傳統－中國中世佛教治國意識形態研究》，臺北：商周出版社，2003。

古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨出版社，1993。

古正美編，《唐代佛教與佛教藝術》，新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2006。

平川彰著、莊昆木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2002。

林梅村，《古道西風－考古新發現所見中西文化交流》，北京：三聯書店，2000。

重慶大足刻藝術博物館編，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》，北京：文物出版社，2007。

宿白，《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996。

敦煌文物研究所編，《中國石窟·敦煌莫高窟》，北京：文物出版社，1989。

湯用彤，《漢魏晉南北朝佛教史》，《湯用彤文集》，北京：中華書局，1983。

雲岡石窟文物保管所編，《中國石窟·雲岡石窟》，北京：文物出版社，1994。

蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：中華文化出版社，1969。

二、外文

de Leeuw, J. E. Van Lohuizen-, *The Scythian Period*, Munshiram Manoharial Publishers Pv. Ltd., 1995, Originally published in 1949

Gokhale, B.D, *Aśoka Maurya*, New York: Twayne Publishers, Inc., 1966

K. J. Somaiya Centre for Buddhist Studies, Mumbai University ed., *Buddhist Culture in Asia- Unity in Diversity*, Mumbai: Somaiya Publication, forthcoming

Marshall, Sir John, *Buddhist Art of Gandhāra*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960

- Marshall, Sir John, *A Guide to Taxila*, Karachi: Sani Communications, 1960
- Miksic, John, *Borobudur-Golden Tales of the Buddhas*, Singapore: Bamboo Publishing LTD, 1990
- Müller, Max, ed., *Sacred Books of the East*, Vol. XXXV, PP. Xi-XLIX., Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, reprint
- Rosenfield John M., *The Dynastic Arts of the Kushāns*, Berkeley: University of California Press, 1967
- Simon, Richard, and others, ed., *Art of Indonesia: Pusaka*, Singapore: Didier Millet, 1992
- Yamada Isshi, *The Karunāpundarika-The White Lotus of Compassion*, Delhi: Heritage Publishers, 1989
- 水野清一，〈《中國の佛教美術》〉，東京：平凡社，1978。
- 塚本善隆，〈《中國佛教通史》〉，日本：鈴木學術財團，1968。

期刊論文

- Verardi, Giovanni, "The Kusāna Emperors as *Cakravartins*: Dynastic Art and Cults in India and Central Asia: History of a Theory, Clarifications and Refutations", *East and West*, Vol. 33 (1983), pp. 255-26。
- 古正美，〈中國早期〈菩薩戒經〉的性質與內容〉，《南京大學學報》，第4期，南京市：南京大學，2010，頁1-15。
- 古正美，〈梁武帝的彌勒佛王形象〉，上海社會科學院編，《傳統中國研究集刊》，2輯，上海：上海人民出版社，2006，頁28-47。
- 成都市文物考古工作隊及成都文物考古研究所，〈成都市西安路南朝石刻造像清理簡報〉，《文物》，第11期，北京市：文物出版社，1998，頁7-8。
- 宿白，〈隋唐長安城和洛陽城〉，《考古》，第6期，北京市：科學出版社，第6期，1978，頁409-425。

Buddhist Transmission and Establishment of Buddhist Kingdoms in China

Ku, Cheng-Mei*

Abstract

Buddhist transmission was an important cultural phenomenon in Asian history. Up to the present, scholars have maintained that Buddhism was transmitted to China through the efforts of merchants, Buddhist monks and priests who travelled between India and China. In this paper I attempt to show that Buddhism was transmitted into China mainly because some Chinese emperors wanted to establish a Buddhist kingdom or to implement Buddhism as their ruling religion. From the time Kujūla Kadphises' (c. 5BC-78AD) first used Mahāyāna Buddhism to rule the Kushāns (c.30-300), Mahāyāna Buddhists have documented the image of a cakravartin (he who rules with Buddhism) and the method for establishing a Buddhist kingdom in texts which were composed in every period of its development. In this regard, whenever a Chinese emperor wanted to rule with Buddhism, he had first to find an eminent monk to help him import and translate the relevant texts. Following this, emperor and monk had to work very closely together to promote Buddhism in the kingdom. Both kinds of Buddhist activities were the main cause of Buddhism being transmitted to China. In other words, Buddhism was

* Adjunct Professor of Division of Humanities of Hong Kong University of Science and Technology

transmitted into China for political reasons.

Keywords: Buddhism, transmission, China, inculcation, ideology