

# 转轮王观念与中国中古的佛教政治

康乐（中央研究院历史语言研究所）

本文主要探讨在「法轮东转」之后，中国的君主是如何来利用、撷取佛教的资源。文中特别以转轮王观念的演变为例，说明原先转轮王观念中、「一佛一转轮王」的模式在传入中国之后，由于传统政治思想与大乘佛教的影响，逐渐转变成「转轮王即佛」的模式。**武则天即为最善于利用佛教资源，并将「转轮王即佛」的观念具体落实的第一个君主。**

## 一、前言

西元前二、三世纪之交，楚汉相争逐渐接近尾声，而北亚草原也在匈奴冒顿单于的崛起下，逐步迈向历史上首次的大一统。原先游牧于敦煌、祁连山一带的月氏人，在此形势下，遂不断受到匈奴人的侵袭。到了西元前二世纪中叶，匈奴老上单于<sup>1</sup>对月氏人发动了一次致命的打击，**「杀月氏王，以其头为饮器」**，月氏再也无力抗拒，「乃远去，过宛，西击大夏而臣之，遂都妫水（阿姆河）北，为王庭。其余小众不能去者，保南山羌，号小月氏」（《史记·大宛列传》）。有关大月氏人在西域的后续发展，《后汉书·西域传》里也有一段简短的记载，「迁于大夏，分其国休密、双靡、贵霜、**胘<sup>2</sup>顿、都密**，凡五翕侯<sup>3</sup>。后百余岁，贵霜翕侯**丘就却**攻灭四翕侯，自立为王，国号贵霜。侵安息、取高附地，又灭濮达、罽宾，悉有其国」。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 编按：冒顿单于之子。

<sup>2</sup> 编按：胘 xī ㄒㄧˊ ㄊㄨㄣˋ。

<sup>3</sup> 编按：「翕侯」yabghu, xī hòu ㄒㄧˊ ㄏòu ㄊㄨˋ ㄏòu，古代乌孙、月氏等部族中的一种贵族头衔，意即「首领」，其地位次于王。有人认为这个名词源于伊朗语，有人认为它与后突厥语中之「叶护」系同一词。最早见于记载者为乌孙的布就翕侯，其时间约在公元前177年以前不久。康居亦有翕侯，见《汉书·陈汤传》（字作「歙」）。

<sup>4</sup> 根据这条材料，学界一般都将贵霜视为大月氏人的后裔，然而日本史学界对此却有异议，他们认为所谓的「五翕侯」其实是大夏人，因此，贵霜乃大夏人后裔，见桑原隲藏，〈张骞の远征〉，《东西交通史论丛》（1933）；羽田亨，〈大月氏及び贵霜に就いて〉，《史学杂志》41.9（1930）：1-30。另见高田修着，高桥宣治、杨美莉译，《佛像的起源》，193-96。有关贵霜王朝的历史，可参见高田修前引书，197-240。

从《史记》、《汉书》下至《魏书》、《北史》，所有附有〈西域传〉的正史照例都会给大月氏记上一笔。我们晓得，从西汉开始直到隋唐，中国与西域之间的交通基本上还一直保持畅通，史家要搜集大月氏的资料并非那么困难。因此，有关大月氏人西去之后的情况，中国史籍多少还是会提到一些。其中，《史记》、《汉书》与《后汉书》所保留下来的一些资料自然更是不可或缺的，只是中国的史家对于与本国交涉不多的域外诸国，大致上皆仅抱持「聊备一格」的态度（其中最重要的一个因素当然是因为篇幅的限制），以致于这些记录不是失之过简，就是辗转抄袭，就最起码的了解而言自然还可聊备一格，想作进一步的探索往往就只能望文兴叹。其实，这也不是域外诸传才有的现象，正史的其他篇章常常也不免会让历史研究者有同样的感觉。

所幸《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》一书的作者古正美是研究佛学出身，<sup>5</sup>熟悉佛教典籍，碰巧贵霜王朝曾有过一段时期是以佛教治国，这些资料被当时的僧侣记录在佛经里，辗转在魏晋南北朝时传入中国、译成中文，从而留存了下来。古氏即以这些资料为基础，配合上考古发掘的成果、艺术史的研究，深入探索丘就却（Kujula Kadphises, A.D. 50-78）与迦腻色迦（Kaniska, A.D. 187-212）统治时期、贵霜王朝推展佛教政治的经过。<sup>6</sup>

根据古氏的研究，**西元一世纪中叶时**，丘就却的贵霜王朝所统治的地区已经包括有今日阿富汗全境及巴基斯坦北部大半，南与印度相邻，**也就在此时**，丘就却**皈依佛教，并决定将其国家转化成一个纯正的佛教国度，大乘佛教即因此应运而生(页 4-9)**。<sup>7</sup>为了达成宗教教化的目的，丘就却除了在都城**犍陀越**（Gandhavati）设立推行佛教政治的总部「阿育王僧伽蓝」、及在各地建立「如来神庙」以作为教化地方的中心外，并在**罽宾**召集第三次的佛教结集，《道行般若经》、《犍陀国王经》、《侏真陀罗王经》、《受十善戒经》与《佛说父母恩难报经》等初期大乘作品大概即为此次结集的成果（页 67, 171）。在佛教国教化的政策下，全国人民皆须受持「十善戒」，换言之，即成为佛教徒。他们除了必须遵行大乘佛教的戒律，例如守持「八关斋」、孝顺父母、供养僧侣等等要求外，其他如写经、造像、造佛寺、佛塔与佛窟等被视为可以累积佛教功德的事业，也在国家的鼓吹下蓬勃发展开来，教化的成果则由中央定期（每五年）派遣「行法官」到全国各地巡视考核（页 324-56）。**整个政策的目地，一言以蔽之，乃在于透过大乘佛教的「世俗化」以推动世俗活动的「大乘化」(页 175-6)**。原为出世法的佛教至此遂兼具有世间法的性格。

贵霜王朝的佛教事业在丘就却死后，由于继位诸王皆笃信印度教而宣告中

<sup>5</sup>古正美，《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》（台北，1993）。以下简称《贵霜佛教》。

<sup>6</sup>有关大月氏佛教，见羽溪了谛着，贺昌群译，《西域之佛教》，《现代佛学大系》，49，60-157。

<sup>7</sup>此处页码皆为《贵霜佛教》一书页码。

断，佛法也开始受到断断续续的压迫，到了二世纪中叶，由于当时的君主胡为色迦（Huviska, c.A.D.130-162）从印度教改信伊朗宗教，佛法乃遭到空前的迫害，佛教徒在此情况下自不得不亡命海外，《贵霜佛教》一书的作者认为，这就是为何此一时期会有大量贵霜僧侣、信徒（如支娄迦讖、支曜、支谦的祖父支法度等人）、以及佛经流入中国的主要因素（页 389-94）。所幸，在胡为色迦大举灭佛之后没多久，佛教史上的名王迦腻色迦即统治了贵霜，这也是「后贵霜」纪元的开始（页 400）。

迦腻色迦的佛教政治基本上因袞丘就却时期所确立下来的传统，譬如在全国各处立塔寺，作为推动教化的中心，建在当时首都近郊的即为著名的「雀离浮图」与「迦腻色迦寺」（原址在今日巴基斯坦白夏瓦市郊东南约一公里处）。<sup>8</sup>同时也在罽宾召开佛教经典的结集，由于此次制作以《大般涅槃经》为中心，古氏即以「大乘涅槃系」来称呼此一时期的大乘佛教运动。除了《大般涅槃经》外，随之出世的还有说明佛教转轮王法的经典如《大萨遮尼干子所说经》与《大方广十轮经》，阐释宣传「法身供养」与「生身供养」等护法信仰与转轮王修行的《法华经》、《华严经》、《悲华经》、《贤劫经》、《大方等大集经》与《金光明经》等，教化一般信徒所用的《优婆塞戒经》与《维摩诘经》，强调孝行的《睽子菩萨经》与《盂兰盆经》，以及提倡弥勒佛信仰的《弥勒下生经》。这么多的作品当然是不可能同时都在罽宾结集时一次完成的，根据古氏的研究，大乘涅槃系的经典制作应该一直延续到西元第三世纪结束为止（页 543）。与初期大乘运动的经典相较之下，彼此虽皆强调护法信仰的重要性，并致力于调和出世法与世间法，然而大乘涅槃系的经典已进一步使用「一佛一转轮王」的造经模式来说明护法信仰的内容，弥勒下生的信仰即依此原则创造出来的，这种信仰模式也影响到以后佛窟的开凿与造像（页 196）。

除了上述的分析讨论外，《贵霜佛教》一书的作者还提出一些跟我们以往所了解的颇有抵牾的论点。譬如说，佛教史上著名的护法者阿育王（Asoka），<sup>9</sup>一般皆认为是西元前三世纪印度孔雀王朝的君主，古氏却认为他就是贵霜王朝的袞丘就却（页 236），而西元前五世纪初的佛灭年代，也因此被延后到西元前 68 年左右（页 360-1）。对于这个说法，我们委实很难接受，因为，撇开对佛经的理解不谈，单就历史证据而言，下述的一些疑点显然是古氏所难以自圆其说的：

一、不管是从使用的文字，或是石刻上所提到的历史事实，都可证明阿育王留下来的石刻确为西元前三世纪的遗物，举例来说，石刻上所提到的一些国家的君主，如安泰奥卡斯（Antiochus，叙利亚）、达拉马耶（Tulamaya，即埃及的托

<sup>8</sup> 《洛阳伽蓝记》卷五引了不少道荣关于「雀离浮图」的详细记载，并称此塔规模「西域浮图最为第一」（5，页 327-8）。

<sup>9</sup> 有关阿育王的事迹可参见崔连仲，《从佛陀到阿育王》，303-40；另见周祥光译，《阿育王及其石训》，7-14。

勒密二世)、安迪基尼 (Amtikini, 即马其顿的安迪俄那) 等人, 考证结果皆为西元前三世纪的人物。<sup>10</sup>

二、从石碑上所得知的阿育王的领土远大于丘就却的领土:阿育王统治的领土包括绝大部份的印度、巴基斯坦、阿富汗,丘就却虽然也领有巴基斯坦与阿富汗, 却没有控制印度——而这却是阿育王帝国最重要的部份, 至少从石刻史料看来是如此。<sup>11</sup>

古氏提到印度史上曾有过三位阿育王, 然而她认为是丘就却的阿育王, 换言之, 也就是以佛教护法者自居的阿育王, 却正是在西元前三世纪留下上述大量石刻的这位阿育王, 因为以好几种文字留存下来的这些石刻,<sup>12</sup>其目的即在将佛教信仰推广到整个帝国。古氏在《贵霜佛教》里所叙述的丘就却的一些护法措施, 例如「行法官」的设置, 其实就取材自这些石刻史料, 只是她坚持这些史料是西元一世纪时丘就却所遗留下来的罢了。

除此之外, 佛教的宗派问题, 例如大乘与小乘的区别, 经典的划分, 大众部、上座部乃至一切有部与大乘、小乘的关系, 本书作者也都有自己独特的见解(页9, 517)。如果这些论点都能完全成立, 那么现有的佛教史大概就得重新改写了, 可惜的是, 笔者并非这方面的专家, 对此无法置喙。下面只能就《贵霜佛教》一书里所提到的、贵霜王朝的佛教政治——特别是所谓的「转轮王观念」——与中国佛教史有关的一些问题提出讨论。

## 二、贵霜佛教与中国佛教

佛教在东汉年间传入中国, 而在魏晋南北朝与隋唐时期大行于世, 这已是众所皆知的事。尽管其间曾历经北魏太武帝(446)、北周武帝(574)与唐武宗(845)的灭佛, 然为时皆甚短暂, 就整个时期而言, 佛教无疑还是最有势力的一种信仰。<sup>13</sup>而这样的一种信仰, 如我们所知, 是以大乘佛教为其主要内涵的, 不管是在义理的发展上、亦或是信仰的实践上皆如此。实际上, 今天大乘佛教的主要传布地区也就只剩下中国, 以及从中国接受佛教信仰的日本、韩国等地罢了, 反而在它的起源地或早期传布地区, 如今日的巴基斯坦、阿富汗与中亚一带, 回教信仰早已取代了一切。因此, 大乘佛教的传入中国, 套句佛家的术语来说, 实

<sup>10</sup> A. K. Warder 着, 王世安译, 《印度佛教史》(上), 358-9; 《西域之佛教》, 45-6; 另参见《阿育王及其石训》, 10。

<sup>11</sup> 崔连仲, 《从佛陀到阿育王》, 319-20。

<sup>12</sup> 《印度佛教史》(上), 335-6 提到石刻所使用的文字有三、四种普拉克里特语 (Prakrit, 不纯粹的梵语), 阿拉迈克语 (Aramaic, 波斯官方语言) 与希腊语。另参见《阿育王及其石训》, 18。

<sup>13</sup> 北魏末年单只中国北方即有寺庙三万余、僧尼二百余万, 而北魏当时人口也不过才五百余万户。见汤用彤, 《汉魏两晋南北朝佛教史》, 513; 北魏人口数见唐长孺, 《魏晋南北朝隋唐史三论》, 102。

在也可算是「一大事因缘」了。《贵霜佛教》的作者之所以会从事本书的写作，主要原因之一也就在于贵霜佛教与中国佛教之间这种特殊的血缘关系。

大乘佛教起源于——或至少说大盛于——贵霜王朝统治和影响所及的领域，换言之，即印度河上游与中亚一带，这大概已是佛教史学界公认的事实，<sup>14</sup>而中国之接受佛教，与贵霜王朝及当时的西域有密切的关系，却也是个不争的事实。首先是关于佛法东来的传说，这些传说本身虽然多半不太可靠，却也可从中略窥中国佛教与贵霜佛教的密切关系：一、伊存授经之说，《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》有：「昔汉哀帝元寿元年（2 B.C.），博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》」的说法。<sup>15</sup>二、东汉明帝夜梦金人飞行殿庭，遣使西行访求佛道，使者于大月氏国遇到沙门迦叶摩腾、竺法兰两人，并得佛像经卷，于永平十年（A.D. 67）用白马驮回到洛阳，明帝立白马寺，是为佛法入华之始。<sup>16</sup>我们虽然无法断定上述这两种传说的真实性如何，不过两说皆以大月氏为佛法东传的主要基地，亦可看出大月氏——也就是当时的贵霜王朝——在中国佛教发展史上所扮演的角色。<sup>17</sup>

其次是中国早期的译经事业中，月氏与西域的僧人扮演了极端重要的角色，例如安世高、支娄迦讖、支谦、竺法护、鸠摩罗什与昙无讖等人。值得注意的是他们之中的绝大多数都对大乘经典特别感兴趣，几本重要的经典一译再译（详见附表），这点亦可证明贵霜王朝当时确为大乘佛教的主要基地。至于这些大乘经典是否确如本书作者而言，皆来自贵霜，这点虽然没有确证，然而我们同样也找不到否定的证据。而且从贵霜与西域僧人对这些经典的重视程度来看，其可能性还是很大的。<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup>沙畹、许地山、吕澄等人皆同意贵霜一带——或犍陀罗、罽宾，即印度河流域——为大乘佛教的圣地，只是他们并未特别强调丘就却的时代。沙畹的说法如下：「印度佛教圣地有二：一在辛头河（Indus）流域，即乌苾与干陀罗，一在恒河流域。……观宋云行纪，可知流行于干陀罗与乌苾一带之佛教，同流行于摩伽陀一带之佛教，不可相提并论；又可知中印交际，北印度较中印度为易为多；并可使吾人了解以辛头河为中心之「大乘」说及干陀罗之艺术，何以在远东大事发展之理」（《宋云行纪笺注），《西域南海史地考证译丛》（六编），7-8）。许地山，《大乘佛教之发展》，《大乘佛教之发展》，162；吕澄，《印度佛学源流略讲》，101。吕澄认为大乘佛教的来源其实有两处：「一、南印度大众系的案达部，偏向哲理的讨论；二、北方犍陀罗地区，因受希腊、波斯的影响，偏向多佛（多神）、他力往生、以及造佛像等等。其结合期大约在西元一世纪，尤其是迦腻色迦时」（《印度佛教史略》，93）。木村泰贤也持类似看法：「所以如集合这个说：大乘思想，是从南印与北印两处所兴起的。前者代表空，后者代表有。到两者合流，大乘运动，已显著的成为表面化。……在地理方面考察，如前所述，虽同样的是大乘佛教，但那起源好像是有二流的。一是专在俗信方面所崇尚的菩萨观，从此所导出的以佛陀观为中心而开展的，主要是以北印度地方为中心而起的大乘。菩萨及佛陀中心的诸经典，这色彩都很强。以南方为根据地而起的，以般若为中心，是专以理念的观察为主」（《龙树、世亲系的大乘佛教），《大乘佛教之发展》，307-11）。

<sup>15</sup>《三国志》，30，页859；汤用彤认为此说颇为可靠，见《汉魏两晋南北朝佛教史》，49-51。

<sup>16</sup>永平求法一事详见汤用彤的考证，《汉魏两晋南北朝佛教史》，16-30。

<sup>17</sup>汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》，51。

<sup>18</sup>虽然我们仍无法肯定这些经典是否的确由丘就却与迦腻色迦下令结集的，丘就却的情况由于史料不足，不易判断，迦腻色迦则很清楚是尊崇一切有部的，他在都城附近建立的雀离佛塔和大寺，

译者简历	重要译着	备注
<p>支娄迦讖(支讖)。<sup>19</sup>月氏人,东汉桓帝末游于洛阳,译经时期约为西元180年。</p>	<p>《佉真陀罗王经》,《道行般若经》,《首楞严经》,《般舟三昧经》,《华严经》,《佛说无量清净平等觉经》,《阿佛国经》,《佛说遗日摩尼宝经》。</p>	<p>《道行般若经》即《摩诃般若波罗蜜经》,支讖所译仅10卷、30品,故亦称《小品般若》。《佛说无量清净平等觉经》即《宝积经》里的《无量寿如来会》。大乘空宗(或称般若学)自此输入。</p>
<p>支谦(支越)。月氏人,祖父支法度于东汉灵帝时(170-190)率国人数百归化,居于洛阳。支谦生于中国曾受学于支讖弟子支亮,为支讖之再传弟子。译经时期约为西元222-52。</p>	<p>《大明度无极经》,《方等泥洹经》,《首楞严经》,《维摩诘经》,《太子瑞应本起经》,《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》。</p>	<p>《大明度无极经》乃重译《道行般若经》。《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》即《佛说无量清净平等觉经》的重译本。《首楞严经》亦为重译。《太子瑞应本起经》即《修行本起经》。《方等泥洹经》为涅槃系经典入华之始。</p>
<p>竺法护。西晋时(三世纪末),其先月氏人,本姓为支,世居敦煌,八岁出家,事外国沙门竺高座,故姓竺。曾随其师至西域搜寻大乘经典,归中夏后全心译经。译经时期约为西元266-308。</p>	<p>《法华经》,《勇伏定经》,《光赞般若波罗蜜经》,《方等泥洹经》,《维摩诘经》(删定),《大哀经》,《贤劫经》,《渐备一切智慧经》,《佛说普门品经》,《文殊师利佛土严净经》,《郁迦罗越问菩萨行经》,《佛说须摩提菩萨经》,《慧上菩萨问大善权经》,《弥勒菩萨所问本愿经》。</p>	<p>《光赞般若波罗蜜经》即《道行般若经》的繁本,又称为《大品般若》。《勇伏定经》即《首楞严经》的重译本。《渐备一切智慧经》即《华严经》里的《十地品》。</p>

根据考古资料,就是献给一切有部的(《贵霜佛教》,550;吕澄,《印度佛学源流略讲》,38),而学者一般都不认为一切有部属于大乘,只有《贵霜佛教》的作者如此认为(页520-24)。另见《西域之佛教》,119-52。

<sup>19</sup>在支讖之前的译经者尚有来自安息(Parthia, 曾为贵霜的领地)的安世高与安玄,安世高特专阿毗昙学,其所出经,禅数最悉(汤用彤,页62),然而他也译有《宝积经》的《弥勒菩萨问人法会》(《佛说大乘方等要慧经》);安玄则译出《郁伽长者会》(即《法镜经》),竺法护的《郁迦罗越问菩萨行经》即此书的新译本,这些可都是大乘经典。参见许地山,《大乘佛教之发展》,222,225。

<p>鸠摩罗什。龟兹人，幼年至罽宾沙勒习大乘佛法。西元401年至长安，甚受后秦主姚兴敬重。译经时期约为西元401-12。</p>	<p>《小品般若》，《金刚般若经》，《首楞严经》，《贤劫经》，《法华经》，《维摩诘经》，《阿弥陀经》，《菩萨藏经》，《大树紧那罗王所问经》，《善臂菩萨经》，《佛说须摩提菩萨经》。</p>	<p>《大品般若》，《小品般若》，《首楞严经》，《贤劫经》，《法华经》，《维摩诘经》，《佛说须摩提菩萨经》皆为重译本，《大树紧那罗王所问经》即《侏真陀罗王经》。</p>
<p>昙无讖。中印度人（《魏书·释老志》称其为罽宾沙门），曾至罽宾，西元四世纪初至中国河西。译经时期约为421-33。</p>	<p>《大般涅槃经》，《金光明经》，《方等大集经》，《方等大云经》，《菩萨地持经》，《悲华经》。</p>	<p>《大般涅槃经》至此始译全。</p>

### 三、原始的转轮王观念

接下来要讨论的是转轮王观念与中国佛教的关系。《贵霜佛教》一书的作者特别强调，转轮王的观念是在丘就却的统治时期树立起来的，这个观念与佛教政治、大乘佛教可说是并肩发展的，而丘就却即是历史上第一个佛教法王或转轮王（页 83-87）。中国佛教由于深受贵霜佛教的影响，自然也输入了此一观念，魏晋南北朝以及隋唐的一些君主，例如北魏诸帝、梁武帝、隋文帝与武则天等人推广佛教的一些措施，基本上即遵循此一传统而来。

其实，古印度的政治传统里本来即有转轮王的观念。传说中，谁能统治全印度，「金轮宝」即会出现，它能无坚不摧，无敌不克，拥有「轮宝」的统治者便被称为转轮圣王（*cakravartirajan*），<sup>20</sup>用中国人的观念来说，就是真命天子。这里所说的「金轮」，原文为 *cakra*，乃战争时所用的轮状武器，印度神话中毗湿奴（*Vishnu*，或译妙毗天，为印度教三大主神之一）所持的法宝——神盘<sup>21</sup>——应该就是类似的武器。到了原始佛教经典里，「轮宝」（或「宝轮」）已转变成一种具有象征性意义的信物。《长阿含·转轮圣王修行经》提到，君主若能奉行「正法」（*Dharma*，当然是佛法），则「轮宝」自会显现空中，以证明其统治之正当性，四方有不服者，「轮宝」即会旋转而去，君主只要随之而行即可平定天下（《大正新修大藏经》，1:1，页 39-42）。「轮宝」既被古印度人视为具有至高神圣权威的信物，后世佛教徒即将佛陀在菩提伽耶（*Buddhagayā*）的悟道比喻为掌握「轮

<sup>20</sup>梵文「转轮王」一词早期中文皆译为「遮迦越罗」（例如《道行般若经》与《侏真陀罗王经》，见《贵霜佛教》，59），到了《长阿含·转轮圣王修行经》才用「转轮圣王」一词，此经在姚秦弘始年间（399-415）译出。另见吕澄，《印度佛教史略》，25，《印度佛学源流略讲》（页 21）有关于古印度转轮王传说的简介。

<sup>21</sup>印度神话中，毗湿奴有四只手，分持神螺、神盘（又称为法盘、神轮）、神杵和莲花。季羨林在《五卷书》里译为神盘，页 88-93。

宝」——「法轮」，他之入世传道则被称为「转法轮」。佛教史上著名的「初转法轮」即是指佛陀在鹿野苑（Sārnāth）的初次说法。

因此，转轮王观念绝非大乘佛教的独家产品，丘就却也不是佛教史上的第一个转轮王，就古典与原始佛教的标准而言，西元前三世纪孔雀王朝的阿育王才是第一个符合转轮王资格的君主。因为：一、他是进入历史时期后首度统一全印度的君主；二、他是第一个公开承认自己是佛教徒的君主，虽然对其他的信仰也相当尊重。以此之故，阿育王普遍被后来的印度人与佛教徒承认为转轮王，尽管他自己从来也不曾用过此一头衔。这个特点亦可见之于后世受印度文化影响的君主，例如贵霜王朝的丘就却与迦腻色迦，他们从来也没有称呼过自己为转轮王，至少我们没有任何直接的史料可以证明这一点。此外，他们虽然支持佛教，对于其他宗教信仰也相当重视，迦腻色迦的货币上除了佛像，还有婆罗门教、祆教与希腊宗教的神，充分说明了此一事实。<sup>22</sup>

究其实，依照古印度传统，为人君者必须尊重宗教，礼敬婆罗门与沙门，君主自命为某一信仰之正信者与护法者虽亦司空见惯，对其他信仰通常仍保持尊重。这样的君主对于宗教信仰的内容（教义），其实不见得会有多大的兴趣，在乎的是人民的行为是否符合这些宗教的规范。阿育王在位时，所立的石刻中皆不断要求其子民遵行「正法」，在全国各地建立寺塔、分藏佛陀的遗物（据说有八万四千塔），并派遣使者分赴各地（包括邻近国家）宣扬佛法，最终目的也就是希望其人民的世俗生活能够佛教化，而无关乎当时佛教各派的教义。<sup>23</sup>实际上，佛陀一生教诲中最为根本的一个辞汇，「涅槃」（nirvāna, 人生最后之解脱），在阿育王的石训中连提都没有提到，他只说人生行善守戒律的最高目的就在进入「天堂」（svarga），或在来世获得幸福。<sup>24</sup>

从以上的叙述看来，印度原有的转轮王观念是相当素朴的。然而，随着佛教本身教义的发展（尤其是大乘佛教的崛起），这样的一种观念开始有了变化。首先是转轮王信物（或说配备）的大量扩充：原先在《长阿含·转轮圣王修行经》里提到转轮王的「法宝」时，除了金轮宝外，还有另外六件，分别是一、白象宝，二、紺马宝，三、神珠宝，四、玉女宝，五、居士宝，六、主兵宝；<sup>25</sup>到了《大萨遮尼干子所说经》则另外加上七件对个人生活更为实用的器物，一、剑宝，二、

<sup>22</sup> 《印度佛教史》（上），480。此外，西元前二世纪曾经统治过印度北部的弥兰王（希腊人，统治时期为155-130 B.C.）也采取类似的政策，见前引书，460。

<sup>23</sup> 《印度佛教史》（上），334-71。

<sup>24</sup> 《阿育王及其石训》，12。

<sup>25</sup>除了《转轮圣王修行经》外，《长阿含·游行经》、《中阿含·大天捺林经》以及《中阿含·大善见王经》皆提到「七宝」，只是对于各「宝」功用的介绍详略不同。严格说来，除了金轮宝之外，其他六种宝物是否从一开始就是转轮王的法宝，很值得怀疑。也有可能其他的「六宝」是后人添加的。《修行本起经》里的七宝排列顺序与《转轮圣王修行经》不太一样，而且「居士宝」被换成「典宝藏臣」（《大正新修大藏经》，3:184，页462）。

皮宝，三、床宝，四、园宝，五、屋舍宝，六、衣宝，七、足所用宝，合称为「七软宝」（《大正新修大藏经》，9:272，页 331）。凡是转轮王所需的一切事物，不管是治国平天下所需，还是日常生活的享受，至此已一应俱全。这倒真有点像顾颉刚所说的「层累地造成说」——时代愈后，故事愈是复杂。

其次则是转轮王等级的划分。前面曾提到过，被视为转轮王的必备条件之一即为「领四天下」，然而，《转轮圣王修行经》里并没有说明所谓「四天下」究竟指那儿，照经文看来也不过就是「四海之内」罢了（《大正新修大藏经》，1:1，页 40）。只是，随着地理知识的发达，「四天下」的内容逐渐有所扩充，转轮王的理论与资格自也不得不稍作调整，以适应新时代的需要。在原先的转轮王观念里，转轮王只有一种，即拥有「金轮」为信物的真命天子，然而到了《阿毗昙毗婆沙论》里，转轮王已演变成四种：

转轮王，无那罗延力，<sup>26</sup>随轮宝德身力及余宝亦然。  
若其轮是金，王四天下，其力最胜。若其轮是银，王三天下，其力转减。若其轮是铜，王二天下，其力复减。  
若其轮是铁，王一天下，其力最劣。  
（《大正新修大藏经》，28:1546，页 120）

这里所谓的「天下」——其实也就是当时人的世界观——在《大唐西域记》里说得更具体：

金轮王乃化被四天下，银轮王则政隔北拘卢，铜轮王除北拘卢及西瞿陀尼，铁轮王则唯瞻部洲。夫轮王者将即大位，随福所感，有大轮宝浮空来应，感有金银铜铁之异境，乃有四三二一之差，因其先瑞，即以为号。  
（1，页 35）

只不过这么一来，大概就没人当得成金轮王了，因为单只瞻部洲（阎浮提）就已经包括了印度、地中海区域、中国与北亚等当时人所知的整个文明世界，<sup>27</sup>历史上还没有那一个君主能办得到这件事，更别提其他三洲了。

---

<sup>26</sup>那罗延（Nārāyana），乃具有大力之印度古神，又作那罗延天，意译为坚固力士、金刚力士。或谓其为帝释天之力士，亦被视为毗湿奴之异名。

<sup>27</sup>《大唐西域记》，1，页 42-3 提到瞻部洲有四主，「时无轮王应运，瞻部洲地有四主焉」，即南象主、西宝主、北马主与东人主。页 44 的注释（一）引迦留陀伽（Kālodaka，印度人，东晋译师）译的《十二游记》：「阎浮提中有十六大国，八万四千城，有八国王，四天子。东有晋天子，人民炽盛。南有天竺国天子，土地多名象。西有大秦国天子，土地饶金银璧玉。西北有月氏天子，土地多好马」。一般认为南象主指五印度，西宝主泛指波斯、大食以至大秦，北马主泛指突厥、回纥，东人主则指中国。另参见伯希和着，冯承钧译，〈四天子说〉，《西域南海史地考证译丛》三编。

#### 四、转轮王君主与所谓的「佛教治国」

发展到贵霜时期的转轮王观念，所呈现出来的面貌大概即如上述，传入中国的应该也就是这样的一套观念。魏晋南北朝与隋唐时期，崇佛的君主很多，而且除了「三武之祸」外，其他君主对佛教大抵也采取宽容的态度。由于受到佛教经典的影响（《阿育王太子坏目因缘经》早在东汉时即由支谶译出，西晋安法钦则译出了《阿育王传》），<sup>28</sup>历代君主崇佛或「护法」的模式大致相去不远：例如奉行八关斋、兴建塔寺、制作佛像、供养僧人、资助翻译和抄写佛经等等。虔诚如梁武帝者（502-549），严禁杀生，连宗庙祭祀皆不用牲，数度舍身同泰寺为奴，赖群臣以钱亿万赎回；<sup>29</sup>或如北朝诸君主，倾国家之力沿山开凿佛窟，今日号称为中国佛教艺术宝藏的敦煌、云冈、龙门、天龙山与麦积山等地的石窟，就是当时这些君主的功德。<sup>30</sup>更重要的是，不管他们信仰佛教有多么虔诚，对于其他的宗教基本上仍保持宽容的态度，至少我们看不到如「三武之祸」那么暴烈的手段。就此而言，中国的转轮王君主倒的确不愧是阿育王与贵霜诸王的真正传人。

接下来我们得检讨一下所谓转轮王君主以「佛教治国」的说法。尽管《贵霜佛教》一书的作者花了许多篇幅说明丘就却与迦腻色迦时期以佛教治国的经过，然而，一、贵霜王朝本身并没有留下什么文献资料可以证明此事。二、佛教文献固然可以作若干补充，只是这些记载通常都出之以寓言或神话的形式，时间、地理位置与人物背景皆相当模糊，就严格的史料标准而言还有不少缺陷，这也是为何《贵霜佛教》的作者要花费如此多的心力去证明，《道行般若经》里的犍陀越王以及《佉真陀罗王经》里的佉真陀罗王就是丘就却的缘故（页45-51）；再说，佛教的这些经典基本上还是一种布教的手段，记载之中刻意抬高自己的重要性在所难免，作为一种辅助性的材料自然无可厚非，照单全收则未免风险太大。换言之，以现有资料而言，我们委实很难承认大乘佛教就是当时贵霜王朝唯一的正统思想，这也是目前学界基本的看法。就算是被佛教徒尊为转轮王的阿育王，尽管在其石刻中明白承认自己是佛教徒、并极力宣扬佛法，我们也还无法断定佛教就是当时阿育王帝国唯一的正统信仰，因为在石刻中也不断强调要尊敬各个宗教，

<sup>28</sup> 汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》，6。

<sup>29</sup> 梁武帝戒杀生，禁断酒肉，禁着革屣之事，详见唐·道宣，《广弘明集·慈济篇》，卷二十六，〈断酒肉文〉，〈断杀绝宗庙牺牲诏〉。宗庙去牲一事曾引起朝野哗然，以为宗庙不复血食，见《资治通鉴》，148，页4632。舍身同泰寺为奴之事，详见《梁书·武帝本纪》。据汤用彤所言，这也是西方印度的传统。梁武帝信仰佛教的情况，见汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》，474-80。

<sup>30</sup> 《贵霜佛教》的作者特别强调北凉、北魏开凿佛窟时所受到的贵霜传统的影响，这一点虽然没有太大的疑问，但是来自印度本身的造像、造窟等传统同样值得重视。并且我们必须了解，早在贵霜王朝之前，以宝塔、雕刻、绘画等方式来纪念佛陀、宣扬佛教的作法已非常普遍。参见《印度佛教史》（上），310-1，366；吕澄，《印度佛学源流略讲》，37-8。在《佛像的起源》一书里，高田修强调佛像并非因大乘佛教的崛起而出现的，页368-92。此外，《贵霜佛教》一书的作者认为「一佛一转轮王」的观念对当时的造像有相当大的影响，亦即造像时采取一佛一转轮王的模式，凉州及云冈的造像即有此特征，详见该书第7、8两章。

并要求正法官（Dharma-mahāmatra，即《贵霜佛教》一书里的「行法官」）除了照顾佛教僧团的福利外，也必须照顾到婆罗门、正命师（jivaka）、耆那教（Jaina）与其他各个教派的福利；<sup>31</sup>其实，就连他在石刻中再三叮咛要求其子民一体遵行的「正法」（听从父母与长者、诚实、对婆罗门和沙门要慷慨乐施、对一切有情众生的慈悲——戒杀生等），我们也不能简单地认为这就是「佛教治国」，因为这个「正法」的内容几乎可说是当时印度各个宗教的共同戒律。<sup>32</sup>

从这个角度来看，《贵霜佛教》一书所提到的、中国的转轮王君主以佛教治国的说法，或许还有值得商榷的余地。的确，许多中国君主（或统治阶级）都相信，佛教是有益于教化的，佛法可以化民成俗，这是萧齐时竟陵王萧子良着《净住子净行法门》，而梁武帝着《净业赋》的主要目的。<sup>33</sup>兴建佛寺、雕塑佛像、

<sup>31</sup>参见《阿育王及其石训》，「天所亲王（阿育王自称）对于各宗教人士，不论其在家或出家，一律尊敬之，并赠予种种礼物，以表钦慕之情。……同时，我人对于各宗各教应持中肯公正之态度。总之，我人不论在任何场所，对于各宗教均当尊敬」（页 32）；「我曾经规定若干正法官应专门负责僧伽事务。若干正法官则负责婆罗门与阿耆毗伽教团（即正命师）事务。又有些正法官则专负责耆那教教务。其余则负其他各宗各教事务。……正法官不但负责上述各宗各教事务，尚须兼及本文未述之各小宗派」（页 46-7）。

<sup>32</sup>参见崔连仲，〈阿育王的正法与佛教的关系〉，《从佛陀到阿育王》，327-29。

<sup>33</sup> 汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》，708。佛教伦理自然也有与中国传统社会伦理相冲突的地方，最为严重的大概就是「出家」的问题：出家即无后，是为不孝之大者；且出家即摆脱国家赋税与兵役（劳役）的负担，对国家财政影响甚大；出家后即成为沙门，而「沙门不敬王者」，是即无君，为不忠之大者。因此出家一事可说直接抵触到儒家的基本伦理，历来反对佛教的言论大致亦集中在此一问题上（《汉魏两晋南北朝佛教史》，480-2，535-8）。其实，类似的问题早在佛陀的时代即已存在。例如摩揭陀国的士兵不愿打仗，遂逃兵加入佛教僧团，频毗娑罗王为此提出控诉，佛陀乃规定，凡为朝廷供职者不得接受入团。另外一个故事则提到，当佛陀回到家乡时，他的儿子罗睺罗跟随他出家，他的父亲释迦闍头檀感伤于子孙的相继出家，乃要求僧团未得父母允许不得接纳子女的入团，佛陀同意，遂将此条列入律文（《印度佛教史》（上），73-5）。

是否有那么多人想要、或能够出家，这自然是个值得研究的问题，韦伯就认为：「小市民与农民对于高贵教养阶层的救世论成果是无从下手的。其中尤其是原始佛教的救世论。他们并没有想要冀求涅槃，也同样很少想要与梵合一。特别是，他们手头根本就没有足以获取此种救赎目标的手段。事实上，获得灵知必须要有冥思的空闲。然而他们并没有这种空闲，并且一般而言，他们也看不出有何道理要借着林栖的赎罪僧生活来获得这种闲暇。」（韦伯着，康乐、简惠美译，《印度的宗教：印度教与佛教》，377；有关「出家」在印度宗教中扮演的角色，参见杜蒙，〈印度各宗教中的遁世修行〉，《阶序人》，451-74）。然而世俗的这些限制对教团的发展而言，还是不免有所妨碍，佛教的解决办法则是利用「功德」的观念：对君主宣传度人为僧可以积功德，对父母则宣传子女出家可为七世父母造功德。随着佛教信仰的普遍传播，这种观念逐渐深入人心，出家的的问题遂在世俗社会与佛教教团之间取得某种程度的妥协。

出家的问题在中国引发的争论，由于佛教信仰的日渐普及，大致也循着此一模式解决；其中比较值得注意的是国家对这个问题所抱持的态度及对策。南北朝君主崇佛者多，经常度人为僧以积功德，这些都是事实；然而，为了赋税与兵役（或劳役）的考量，他们也经常沙汰僧尼、迫令还俗，例如北魏文成帝（452-65）虽复兴佛法，但同一诏书中即规定准许出家的人数，「大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人」（《魏书·释老志》，114，页 3036；汤用彤，前引书，513）；孝文帝虽笃信佛教，却也曾数次下诏沙汰僧尼，太和十六年（492），特别下诏「四月八日、七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，着于令」（《魏书·释老志》，114，页 3039）；类似的诏令，孝明帝熙平二年（517）还重申过一次，并明定刑则，「自今有一人私度，皆以违旨论。邻长为首，里、党各相降一等。县满十五人，郡满三十人，州镇满三十人，免官，僚吏节级连坐。私度之身，配当州下役」，处罚可说相当严重，只是《魏书》接着也说，「时法禁宽弛，不能改肃也」（页 3043）。由于佛教信仰在南北朝时期的深入人心，「出

传布佛经、供养僧人等等，除了积功德外（有时甚至是为自己的罪孽寻找解脱之道），<sup>34</sup>自然也有化民成俗的用意在。而所谓的化民成俗，其实也就是希望被统治者能接受既有的秩序，正如唐代李节在〈钱潭州疏言禅师诣太原求藏经序〉中所说的：

夫俗既病矣，人既愁矣，不有释氏使安其分，勇者将奋而思斗，知者将静而思谋，则阡陌之人，皆纷纷而群起矣。

（《全唐文》，788）

就此而言，佛教当然有其现实具体的功效，视其为治国的一种工具自无不可。然而，宗教面对的或所要解决的，基本上还是彼世与超自然的问题。<sup>35</sup>中古时期的佛教徒，不管是出家的僧尼还是在家的善男信女，他们之所以愿意花费巨大的人力与物力来宣扬佛法、从事各项社会慈善事业，主要目的仍在祈求这些「功德」与「福田」能使其家族继续保持（或改善）此世的命运、以及死后上生于兜率天或西方净土。<sup>36</sup>千百年后的今天，我们仍能从无数当时留传下来的造像铭、供养画像的题记里看到这样的祈求，例如：

乃感竭家珍，造兹石塔，饰仪丽晖，以□（释）永或。  
愿圣主契齐乾坤，□□（德隆）运表。皇太后、皇太子  
□□（延祚）无穷。群辽百辟，存亡宗□（亲），延沈  
楚炭。有形未□（亥），菩提是获。（《北魏曹天度造千

---

家」一事对儒家根本伦理的冲击基本上已为「积功德」的观念所抵消，尽管如此，这些事例仍可说明当时的政府还是相当顾虑「出家」对财政与赋役的影响。

<sup>34</sup>魏晋南北朝之时，暴政频仍，其君主却多为信佛之徒。例如后赵石虎的暴虐史上少有，然而他因佛图澄之故，奉佛甚谨。萧齐明帝亦为虔诚信徒，曾以故宅起湘宫寺，费极奢侈，对群臣自夸功德，虞愿讥之：「陛下起此寺，皆是百姓卖儿贴妇钱……罪高佛图，有何功德？」（《南齐书》，52，页916），明帝自以篡夺得帝位，忌惮高、武帝子孙，「延兴建武中，凡三诛诸王，每一行事，高宗（明帝）辄先烧香火，呜咽涕泣，众以此辄知其夜当相杀戮也」（《南齐书》，40，页713），我们不晓得此处的「香火」到底是指道教或佛教的仪式（明帝亦信道教），只是，由此亦可看出当时人习惯以宗教仪式作为一种赎罪的手段，齐明帝比较特别的地方乃在于他居然想出了预先告解的方式。

<sup>35</sup>其间当然也有些差别，例如北朝流行的弥勒信仰，照唐长孺的解释，「可能由于多了个令人神往的僮佉圣王的太平治世，人人福寿绵长；又多了弥勒降生，三会说法，同获善果。却又因为多了这些话，便于农民起义利用，犯了封建统治者所忌，以致被禁，造像就转向往生西方了」（《北朝的弥勒信仰及其衰落》，《魏晋南北朝史论拾遗》，201-2）。换言之，由于多了个「地上的天国」，弥勒信仰较易为农民革命所利用，现实性要较强些，不过这也是相对性的；所谓「地上的天国」，基本上还是属于超自然的范畴。

<sup>36</sup>以造像铭为主要资料，探讨中国中古时期北方乡间佛教传布的情形，见刘淑芬，〈五至六世纪华北乡村的佛教信仰〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》63.3（1993）。至于当时佛教徒的社会慈善事业，见全汉升，〈中古佛教寺院的慈善事业〉，《佛教经济研究论集》；另见明郁，〈慈悲喜舍——中古时期佛教徒的社会福利事业〉，《北县文化》，40，（1994）。

佛石塔》) <sup>37</sup>

敬造石碑像四佛四菩萨。藉此微功，仰愿先王娄太妃大将军令公兄弟等亡□升天，托生西方无量寿佛国。现在眷属四大康和，辅相魏朝，永隆不绝。复愿所生父母，乃及七世，皆生佛土，体解□道。□□妻子，无□延年，长享福禄，在在处处，□善知识。又使兵□不兴，关陇自平，普天丰乐，灾害不起，乃至一切有形众生蠢动之物，皆发菩提道心，□□□佛。（《张保洛等造像记》，《金石萃编》，31）

为亡父母敬造弥勒像二区，使亡父母托生紫微安乐之处。还愿七世父母，师僧眷属，见在居门，老者延年，少者益寿，使法□□生，一时成佛，咸愿如是。（《刘洛真造像记》，《金石萃编》，27）

□释迦牟尼佛六躯，愿舍贱从良，及女喜和一心供养。<sup>38</sup>

与这种祈愿相呼应的则是佛经里给予信徒的慷慨许诺。例如《金光明经·四天王品》即允诺人君：

世尊，是金光明微妙经典，于未来世在所流布。若国土城邑郡县村落随所至处，若诸国王以天律治世，复能恭敬至心听受是妙经典，并复尊重供养供给持是经典四部之众，以是因缘，我等（四天王二十八部诸鬼神等）□□亦当护念听是经典诸国王等及其人民，除其患难悉令安隐，他方怨贼亦使退散。

以是因缘故，此阎浮提安隐丰乐，人民炽盛大地沃壤，阴阳调和时不越序，日月星宿不失常，风雨随时无诸灾横，人民丰实自足于财心无贪吝，亦无嫉妒等行十善，其人寿终多生天上，天宫充满增益天众。

是诸人王，若能至心听受是经，则为已能供养于我，若供养我则是供养过去未来现在诸佛，若能供养过去未来

<sup>37</sup>史树青，〈北魏曹天度造千佛石塔〉，《文物》1（1980）：70。

<sup>38</sup>敦煌研究院编，《敦煌莫高窟供养人题记》，50；万庚育，〈珍贵的历史资料——莫高窟供养人画像题记〉，《敦煌莫高窟供养人题记》，180，190；吴焯，《佛教东传与中国佛教艺术》，365。

现在诸佛，则得无量不可思议功德之聚。以是因缘，是诸人王应得拥护，及后妃嫔女中宫眷属诸王子等亦应得护，衰恼消灭快乐炽盛，宫殿堂宇安隐清净无诸灾变。（《大正新修大藏经》，16:663，页 341-2）

〈功德天品〉给说法者（僧尼、法师等）的奖励是：

尔时功德天白佛言，世尊，是说法者，我当随其所须之物，衣服饮食卧具医药及余资产，供给是人无所乏少，令心安住昼夜欢乐，正念思惟是经章句分别深义。若有众生于百千佛所种诸善根，是说法者为是等故，于阎浮提广宣流布是妙经典令不断绝，是诸众生听是经已，于未来世无量百千那由他劫，常在天上人中受乐，值遇诸佛，速成阿耨多罗三藐三菩提。

（《大正新修大藏经》，16:663，页 345）

对一般人的允诺则还分别照顾到此世与彼世的利益（〈功德天品〉与〈坚牢地神品〉）：

若有人能称金光明微妙经典，为我供养诸佛世尊，三称我名烧香供养。□□当知是人即能聚集资财宝物。以是因缘增长地味，地神诸天悉皆欢喜，所种穀米牙茎枝叶果实滋茂，树神欢喜出生无量种种诸物，我时慈念诸众生故，多与资生所须之物。（《大正新修大藏经》，16:663，页 345）

尔时佛告地神坚牢，若有众生，乃至闻是金光明经一句之义，人中命终随意往生三十三天。地神，若有众生，为欲供养是经典故庄严屋宅，乃至张悬一幡一盖及以一衣，欲界六天已有自然七宝宫殿，<sup>39</sup>是人命终即往生彼。地神，于诸七宝宫殿之中，各各自然有七天女，共相娱乐日夜常受不可思议微妙快乐。

（《大正新修大藏经》，16:663，页 346）

---

<sup>39</sup>佛教有许多层次的「天」（deva-loka，提婆），或许也可解释为「境界」。所谓的「欲界六天」（属于欲界的六种天）依次为：1.四大王众天（又称四天王：持国天、增长天、广目天、多闻天等及其眷属之住所），2.三十三天（又称忉利天，此天之主称释提桓因，即帝释天），3.夜摩天（又称焰摩天、第三焰天），4.兜率天，5.乐变化天（又称化乐天），6.化自在天（又称第六天、魔天）。前二天位于须弥山之上，故称地居天；夜摩天以上则住在空中，故称空居天。在四大王众天或三十三天中，若因起瞋心或耽迷游戏之乐，而失正念者，则自天界堕落。

因此而有所谓的「护国经典」，其类别则依君主信仰的宗派而有所分别，有时往往会影响到某一经典的流传。例如唐代宗虔信密宗，对密宗经典自然特别眷顾，大历十一年（776）甚至规定天下僧尼每天必须诵念〈佛顶尊胜陀罗尼〉，为众生祈福：

天下僧尼令诵佛顶尊胜陀罗尼，限一月日诵令精熟。仍仰每日诵二十一遍。每年至正月一日，遣贺正使，具所诵遍数进来。

〈佛顶尊胜陀罗尼〉因此而超越了宗派的鸿沟，摇身一变成为钦定的「标准教科书」。根据大村西崖与刘淑芬的看法，〈佛顶尊胜陀罗尼〉之所以在中唐以后特别流行，大历十一年的这道诏令可说是极具关键性的因素之一。<sup>40</sup>

除此之外，宗教的这种超自然性格也提供给人君一个便利的、获取正当性的管道。<sup>41</sup>中国君主（尤其是开国的帝王）习惯利用图谶，例如刘邦崛起时流传的「赤帝子」神话以及刘秀称帝时所制作的「赤伏符」，即是其中较著名的例子。佛教在中古时期既然是一个主要信仰，当时的君主除了利用它来教化人民、吸引佛教徒的向心力之外，自然也会设法利用它来加强自己权位的正当性，尤其是那些帝位得来不太「正当」的君主，例如隋文帝与武则天。

武则天利用佛教的《大云经》来巩固帝位、特别是说服世人接受她以女性身分成为帝王一事，日本学者矢吹庆辉在他的《三阶教の研究》里，已特辟〈大云经と武周革命〉一章详加讨论，<sup>42</sup>陈寅恪的〈武曌与佛教〉一文也有详尽分析，只是他们都没有提到武则天其实也只不过是师法隋文帝的故技罢了。开皇三年（583），也就是隋文帝代周为帝的第三年，天竺僧人那连提黎耶舍译出《德护长者经》，其中有一段相当精彩的「预言」：<sup>43</sup>

（佛说）汝今见此德护（Çrigupta）长者大儿月光童子（Candraprabha Kumāra）不。唯然已见。佛言，此童子者，能令未信众生令生净信，未调伏者能令调伏，未成熟者能令成熟。□□又此童子，我涅槃后，于未来世护持我法，供养如来受持佛法，安置佛法赞叹佛法

<sup>40</sup>代宗的诏令见《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》，卷五，〈敕天下僧尼诵尊胜真言制〉，页852。有关〈佛顶尊胜陀罗尼〉的流传，详见刘淑芬，〈佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》67.1（1996）。

<sup>41</sup>「一切正当的政治权力（不管其结构为何）多少都混合有神权政治或政教合一的要素，因为任何的卡理斯玛（charisma）终究都要求多少有一点巫术起源的痕迹，因而与宗教权力有其亲缘关系，结果政治权力中也因而总含带着某种意味的「神授性」」（韦伯，《支配社会学》，365）。

<sup>42</sup>矢吹庆辉，《三阶教の研究》，685-761；陈寅恪，〈武曌与佛教〉，《金明馆丛稿》二编。

<sup>43</sup>那连提黎耶舍在《续高僧传卷二·译经篇二》有传。

，于当来世佛法末时，于阎浮提大隋国内，作大国王名曰大行，能令大隋国内一切众生，信于佛法种诸善根。□□复能受持一切佛法，亦大书写大乘方广经典，无量百千亿数，处处安置诸佛法藏，名曰法塔。造作无量百千佛像，及造无量百千佛塔。

（《大正新修大藏经》，14:545，页 849）

月光童子当于佛法末世于「大隋」作「大国王」，预言的清楚直接大概可与刘秀的「赤伏符」<sup>44</sup>相媲美了（赤伏符的第一句即「刘秀发兵捕不道」）。<sup>45</sup>预言说得如此明白，隋文帝当然得努力奉行，总计他在位期间（581-604），「一百余州，立舍利塔，度僧尼二十三万人，立寺三千七百九十二所，写经四十六藏，一十三万二千八十六卷，修故经三千八百五十三部，造像十万六千五百八十躯」。<sup>46</sup>天下之人，从风而靡，竞相景慕，甚至有「民间佛经，多于六经数十百倍」的说法（《隋书》，35，页 1099）。

只是这段依托为佛说的「预言」却是经过窜改的，《大藏经》中另有一本《申日经》，实即《德护长者经》的异译本，根据烈维（Sylvain Lévi）的考订，应为西元三世纪的译本，可能就是竺法护所译的《月光童子经》，其中关于这段「预言」的记载如下：

佛告阿难，我般涅槃千岁已后，经法且欲断绝，月光童子当出于秦国作圣君，受我经法兴隆道化。秦土及诸边国，鄯善乌长归兹疏勒大宛于填，及诸羌虏夷狄，皆当奉佛尊法，普作比丘。其有一切男子女人，闻申日经，前所作犯恶逆者，皆得除尽。

（《大正新修大藏经》，14:535，页 819）

那连提黎耶舍修改此段经文，以证明隋文帝的「天命」，其痕迹昭然若揭。其实，不止《德护长者经》里的那段预言，甚至连此处所引《申日经》里的这一段，烈维都怀疑可能是西域伪造的。<sup>47</sup>相形之下，武则天似乎要幸运些，因为《大云经》

<sup>44</sup> 编按：赤伏符是一本所谓的「神秘预言书」，指明道姓的预言了刘秀当皇帝的前景。据说是在天上的汉高祖刘邦，传到人间真正的「天旨」。当时王莽称帝，也是假借受了赤帝（刘邦）的金策书之名。

<sup>45</sup> 月光童子为中古时期著名的救世主信仰之一（其他还有弥勒佛与道教的李弘）。详见砂山稔，〈月光童子刘景暉の反乱と首罗比丘经〉，《东方学》51（1976）；E. Zürcher 认为月光童子的信仰实混杂了道教与佛教的思想，详见“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）。

<sup>46</sup> 《法苑珠林》，100，〈兴福部第五〉。

<sup>47</sup> 烈维着，冯承钧译，〈大藏方等部之西域佛教史料〉，《史地丛考》续编，229-30。

里本就有「以女身当王国土」的预言，倒省了一道手续。只不过，根据陈寅恪的考证，《大云经》实际上也并非来自印度，而是西域于阗与遮拘迦一带的创作。<sup>48</sup>

中古时期君主利用佛教的方式，当然不只上述几种，然而比较重要的大概也不出这些范畴，如果从这些作为就引申出所谓的「佛教治国」，似乎有点牵强；因为诸如法律、典章制度、设官任职等等与实际治国之术有关的领域，就我们所知，始终是牢固地掌握在儒家思想的支配下。

## 五、转轮王观念与中国中古的佛教政治

然而，转轮王观念传入中国之后，在传统政治思想与大乘佛教的影响下，终究还是发生了若干本质性的转变——此即「转轮王即佛」的观念在中国的出现。我们晓得，不管是在原始佛教或大乘佛教的经典里，转轮王与佛都是分别得很清楚的。《长阿含·转轮圣王修行经》说到未来「有佛出世，名为弥勒如来。……彼时有王名曰𩇑伽（śāṅkha），刹利水浇头种转轮圣王」（《大正新修大藏经》，1:1，页 41-2）。不过这部原始的经典里并没有提到弥勒向𩇑伽说法。到了大乘系统的《佛说弥勒下生经》，故事就复杂多了。经典里叙述弥勒自兜率天下生于转轮王𩇑伽（即𩇑伽）的国都翅头城，证道后出而说法，情节极类似佛陀的本传，只是场面要盛大得多，例如描写𩇑伽听法的经过：

是时𩇑伽王，闻弥勒已成佛道，便往至佛所欲得闻法。  
。时弥勒佛与王说法，初善中善竟善义理深邃。尔时  
大王复于异时立太子为王，□□将八万四千众往至佛所  
求作沙门，尽成道果得阿罗汉。  
（《大正新修大藏经》，14:453，页 422）

《悲华经》里宝藏佛（Ratnagarbha）向转轮王无净念（Aranemin）的说法亦有类似的场景，只是更为夸张，而且着重在铺陈转轮王如何以财物供养佛（行「财施」）的细节，这部份的写作或许是为了给现实世界里的君王提供一个参考罢（《大正新修大藏经》，3:157:2，页 174-6）。《金光明经》里也强调当说法之人（法师）来到时：

佛告四天王，尔时人王，应着白净鲜洁之衣，种种纓  
络齐整庄严，执持素白微妙上盖，服饰容仪不失常则  
，躬出奉迎说法之人。□□  
人王□□应生恭敬谦下之心，应当庄严第一微妙最胜宫  
宅，种种香汁持用洒地，散种种华敷大法座师子之座

<sup>48</sup>陈寅恪，〈武曌与佛教〉，《金明馆丛稿》二编，154-55。

，兼以无量珍琦异物而为校饰。□□（人王）当净洗浴以香涂身，着好净衣纓络自严，坐卑小座不自高大，□□正念听受如是妙典。□□劝以种种供养之具供养法师。（《大正新修大藏经》，16:663，页342）<sup>49</sup>

从这些经文里，我们可以明白看到《贵霜佛教》一书所强调的「一佛一转轮王」的模式：佛或法师负责说法（法施），转轮王则负责供养（财施），正如佛教的出家僧尼和在家众（优婆塞与优婆尼）一样，一方面负责灵魂的引导，另一方面则提供物质回报，彼此之间的关系是非常清楚的。<sup>50</sup>

「一佛一转轮王」的模式其实渊源自古印度的传统。法国人类学者杜蒙（Louis Dumont）在〈古代印度的王权观念〉一文里即清楚指出：

（印度）宗教精神原则与王权原则之间的关系可从一个制度获得完全的了解，这个制度把此关系具体呈现为人与人的关系，把抽象的理念相当完整的表现出来。国王不只是一定要雇请婆罗门从事公共祭仪，他还必须与某一个婆罗门建立起固定的、私人的关系，这个婆罗门即是国王的王家祭师（purohita，字面意思是「在其前面者」）。□□它的意思是指一种精神上的代表或先锋，几乎是国王的「大我」。众神拒绝享用没有王家祭师的国王所献的祭品。□□不仅如此，国王一生中的一切行动也都要依靠他，因为没有他就不能成功。□□其关系像婚姻一样紧密。正如《黎俱吠陀》早已说过的：「他富足的住在其宫中，大地供应他各种礼物，人民自然服从他，他是一个婆罗门永远走在他前面的国王」。俗世的权威之所以获得保障，是因为国王以私人身分向化身为王家祭师的灵性权威表示顺从。<sup>51</sup>

上引的《金光明经》里强调「法师」坐「大法座师子之座」，「人王」则坐「卑小座不自高大」，正是此一制度精神的一脉相承。古印度婆罗门（祭司）之道与刹帝利（君主）之道的阶序性区分既如此分明，佛教又不断强调「法施」与「财

<sup>49</sup> 《道行般若经》也提到犍陀越国，「国中有菩萨。名曇无竭。在众菩萨中最高尊。有六百八十万夫人采女共相娱乐。犍陀越国中诸菩萨。常共恭敬曇无竭。为于国中央施高座。随次转下施座。中有黄金座白银座琉璃座水精座。……座上皆施杂宝交露之盖。中外周匝皆烧名香。曇无竭菩萨常于高座上。为诸菩萨说般若波罗蜜」（《大正新修大藏经》，8:224，页471-2）。

<sup>50</sup> 一直到今天的印度，婆罗门基本上还是满足于给一些在物质上对他们有利的行动回报以功德上的保证而已，而供奉礼物是此种行动的典型。正如杜蒙说的：「送礼给婆罗门基本上是以物质之物交换精神之物，亦即以物质换取功德」（〈古代印度的王权观念〉，《阶序人》，483）。

<sup>51</sup> 杜蒙，〈古代印度的王权观念〉，《阶序人》，478。

施」有如一车之两轮相辅相成，印度与贵霜的诸转轮王如阿育王、丘就却与迦腻色迦等人遵循此一传统自不足为奇，换言之，他们既不可能也不会视自己为佛的，尽管在大乘佛教的思想里早已提供了「转轮王即佛」此一观念发展的契机。<sup>52</sup>

印度的这种观念其实是与中国的政治传统相抵触的。在传统中国，最重要的宗教功能均落在君主身上，他本身即是最高祭司长，而那些被称为祭司的人只不过是他的仪礼专家罢了。就此而言，「政教合一制（Caesaropapism）」倒的确是个相当合适的名辞。<sup>53</sup>政治传统如此，对宗教自然也会有类似的影响：东汉末张鲁以五斗米道崛起，据有汉中，以道教治国，自己则身兼教主（「师君」）与统治者，只不过他并没有称帝而一直以镇民中郎将、汉宁太守的名义统治。<sup>54</sup>道教的经典里的确也有「天师」一类的称号，<sup>55</sup>碰到笃信道教的君主，「天师」也

---

<sup>52</sup>我们晓得，在佛陀的原始教义里，只有出家才可能得证涅槃，换言之，即成佛，否则佛陀自己就不必出家了。佛陀所说的八正道之一的正思，即指离世出家（*naiskramya*）、无瞋与不起害心（《印度佛教史（上）》，132）。此外，《杂阿含经》卷33之928，佛陀向优婆塞摩诃男说法，告诉他如果精进修行的话，即可证得须陀洹果（*srota-āpanna*）、斯陀含果（*sakrd-āgāmin*）、阿那含果（*anāgāmin*），至于阿罗汉果（*arhat*）则连提都没提；我们晓得，原始佛教将修行的境界分成四等，即须陀洹、斯陀含、阿那含与阿罗汉果，得证阿罗汉果者已达「自知不受后有」的境界，实际上已与佛陀所证者无异，因此，佛陀不提阿罗汉果的修行，其用意实已相当清楚（《大正新修大藏经》，2:99:33:928，页236）。

这也是为何只有出家僧尼才能行「法施」、而在家众则行「财施」的基本关键所在。所谓「一佛一转轮王」的模式也就是在此基础上确立起来的。然而，大乘佛教主张众生皆有佛性，人人皆可成佛，出家与否无关紧要，到了涅槃系甚至认为即使是极恶之人（所谓「一阐提」）亦可成佛，结果是模糊了出家与在家的区别；其次则是大乘一些经典的推波助澜，例如《维摩诘经》塑造出维摩诘那样具有广大神通、甚至超越佛陀嫡传弟子的在家居士，结果自然是进一步贬低了低出家的价值。这就为佛与转轮王的合一畅开了大门。

然而，由于上述古印度原有的王家祭师的传统，即使是在大乘佛教流行的地区，譬如说贵霜，「一佛一转轮王」的模式仍然维持不变，虽然他们基本上也承认转轮王在未来可以成佛，《悲华经》里转轮王无净念成佛的经过即是一例，只是他也得历经七年的修行，而且在这七年里，「心无欲欲，无瞋恚欲，无愚痴欲，无憍慢欲，无国土欲，无儿息欲，无玉女欲，无食饮欲，无衣服欲，无华香欲，无车乘欲，无睡眠欲，无想乐欲，无有我欲，无有他欲。如是七岁，乃至无有一欲之心」，其实也就是出家了（《大正新修大藏经》，3:157，页176-185）。

<sup>53</sup>拜占廷帝国（Byzantine Empire A.D.324-1453）的政教关系通常被西方史学界视为 Caesaropapism 的典型，虽然也有学者认为稍过夸大了些，参见 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. 严格说来，拜占廷帝国政教合一的程度还无法与中国相比，因为它有一个统一的教会和统一的信仰，对于王权有时尚可发挥相当顽强的抗拒力量。中国这种政治秩序与文化、道德秩序基本上一元化的现象，其历史根源可参见林毓生的 The Crisis of Chinese Consciousness, ch. 2, 及其〈二十世纪中国的反传统思潮与中式马列主义及毛泽东的乌托邦主义〉、附录一：「为何传统中国的政治秩序与文化、道德秩序，基本上，是一元的？」（《新史学》6.3（1995））。林毓生认为这一点与中国「普遍王权」的观念有密切的关联。

<sup>54</sup>张鲁的事迹详见《三国志·张鲁传》。中国历史上，大概也只有这个例子称得上「宗教治国」。A. Seidel 也认为，黄巾起事时，张角不但自认为具有教主与圣师的权威，并且也宣称自己具有新皇帝的卡理斯玛。见 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.

<sup>55</sup>《太平经·分别贫富法》：「今天师既加恩爱，乃怜帝王在位，用心愁苦，不得天意，为其每具开说，可以致上皇太平之路」（35，页33）；「今天师为王者开辟太平之阶路，太平之真经出，为王者但当游而无事」（35，页34）；「今惟天师乃为帝王解先人流灾承负，下制作可以兴人君，而悉除天下之灾怪变不祥之属」（65，页224）。

可以变成「国师」（北魏的寇谦之可说是个典型）。<sup>56</sup>只是道教在这方面的理论并不都很清楚，譬如说《太平经》里固然有：「上士为帝王之师辅」（117，页 665），「上士学道，辅佐帝王」（癸部，页 728）的说法，但是却也有「三气共一，为神根也。……上士用之以平国」（页 728）等比较含糊的语气。葛洪在《抱朴子·内篇·释滞》则直截了当地说：「要道不烦，所为鲜耳。……长才者兼而修之，何难之有？内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。……欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。……昔黄帝荷四海之任，不妨鼎湖之举」（8，页 148），换言之，黄帝已成为「圣君」与「神仙」合一的典范。<sup>57</sup>这也是为何道经在制作其救世主神话时，会明言「真君」（亦即老君）在未来化身为「李弘」<sup>58</sup>出世，「王治天下」的缘故。<sup>59</sup>

在中国这种固有观念的强烈影响下，无怪乎北魏道武帝时（396-409），道人统（佛教教团的官方领导人）法果会不顾「沙门不敬王者」的传统，致拜于道武，他的理由是：道武帝明睿好道，即是当今如来，因此，「我非拜天子，乃是礼佛耳」（《魏书》，114，页 3030-1）。这是「转轮王即佛」此一观念的首次见诸

<sup>56</sup> 寇谦之的事迹详见《魏书·释老志》，另外参见陈寅恪，〈崔浩与寇谦之〉，《金明馆丛稿》初编；汤一介，《魏晋南北朝时期的道教》，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，梁武帝时的道士陶弘景也有「山中宰相」之称，详见汤一介，《魏晋南北朝时期的道教》，292-3。A. Seidel 认为「天师」与「国师」有明显的区分：当世上没有贤君时，政治-宗教领导者的头衔即为天师；当遇到贤君时，这个人物只施展其宗教性权威来协助君主，头衔则为国师，Anna K. Seidel, *ibid*, p.234。不过，寇谦之始终是以「天师」之名辅佐太武帝的，而且从注 50 所引《太平经》的话看来，似乎也没有这样的区分，至少并不明显。

<sup>57</sup> A. Seidel 认为天师与圣君的合一应该是六朝时的发展结果，见 A. Seidel, *ibid*, p.230。

<sup>58</sup> 编按：从东晋至南北朝，发生了无数次李弘起义，据《晋书》有关人物传记记载即有四次，为什么在连绵二百余年间，会在全国广大地区内发生如此之多的李弘起义？李弘之名为什么会有这样大的号召力？原来是魏晋时期所出的道书中宣传李弘是太上老君降世的化名。

<sup>59</sup> 《太上洞渊神咒经·卷一誓魔品》：「道言：真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐。一种九收，人更益寿，三千岁，乃复更易天地，平整日月，光明明于常时。纯有先世、今世受经之人来辅真君」（唐长孺，〈史籍与道经中所见的李弘〉，《魏晋南北朝史论拾遗》，212）。就此而言，北魏太武帝接受寇谦之的建议使用「泰平真君」的名号，其实也就说明了他自认为是「真君」，换言之，即「老君」的转世，而寇谦之虽为「天师」，任务却只是「辅助泰平真君，继千载之绝统」（寇谦之对崔浩的话，见《魏书》，35，页 814）。我们当然也不是说，在中国，「君」的地位永远在「师」之上，西元三世纪初建国于四川的成汉，其开国君主李雄与「天地太师」范长生的关系即相当特殊：

（李）雄以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎之为君而臣之。长生固辞。……范长生自西山乘素舆诣成都，雄迎之于门，执版延坐，拜丞相，尊曰范贤。长生劝雄称尊号，雄于是僭即帝位。……加范长生为天地太师，封西山侯，复其部曲，不预军征，租税一入其家（《晋书》，121，页 3036）。根据唐长孺的研究，李雄之所以对范长生如此礼遇，主要是因为范长生除了是当地的豪族外，又是四川一带的宗教（天师道）领袖，李雄之得以立国四川，与范长生的大力支持有密切关系。详见唐长孺，〈范长生与巴氏据蜀的关系〉，《魏晋南北朝史论丛》续篇，155-62。

关于李弘的研究，参见 A. Seidel, *ibid*；砂山稔，〈李弘から寇谦之へ——西历四、五世纪における宗教の反乱与国家宗教〉，《集刊东洋学》26（1971）。此外，虽说李弘属于道教的救世主神话，我们还是得注意到其传说中仍含有不少「巫」的色彩，详见 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。

记载。到了北魏文成帝时，索性就以塑像或雕像的方式来表达此一观念。最清楚的当然就是〈释老志〉记载的、文成帝恢复佛法次年（453）所造的佛像，「诏有司为石像，令如帝身。既成，颜上足下，各有黑石，冥同帝体上下黑子」；接着就是曇曜负责开凿的石窟，「曇曜白帝，于京城西武州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世」（《魏书》，114，页3036-7）。此即留存至今闻名于世的云冈五窟，有的学者认为这些佛像乃是道武以下五个皇帝的模仿像。<sup>60</sup>这些造像的宣传意味当然是很浓厚的，不过，我们也不能就此认定当时「转轮王即佛」的观念已非常普遍，因为除了上述这些与造像相关的记载外，并没有其他直接宣扬此一观念的文献资料，实际上，这个时期根本就没有任何一个皇帝公开宣称自己是转轮王的。<sup>61</sup>而且，除了453年文成帝的造像外，北魏此一时期其他的佛像是否真的是仿照这些皇帝的容貌来造，就连这一点我们恐怕也都还难以完全确定。

要到一代女皇武则天的身上，「转轮王即佛」的观念才算有了具体的落实。此外，她也是第一个公开宣称自己就是转轮王的君主。唐代皇帝喜欢给自己上尊号，武则天也不例外，首先是在西元693年，也就是登基代唐为周之后的第三年，她给自己取了一个「金轮圣神皇帝」的尊号，这个尊号越来越长，到了第二年就变成「越古金轮圣神皇帝」，第三年改成「慈氏越古金轮圣神皇帝」，同年又缩短为「天册金轮圣神皇帝」。<sup>62</sup>长短虽然不一，「金轮圣神皇帝」几字却是始终不变。而且，尽管依照前述《大唐西域记》的说法，武则天要称「铁轮王」其实都还很勉强（因为她连瞻部洲都无法完全掌握），她可是老实不客气的就用了「金轮」一词。

除了宣称是转轮王之外，她还更进一步地宣传自己就是佛。在正式代唐称帝

---

<sup>60</sup>五帝指的是道武、明元、太武、景穆（未即位）与文成。最早提出此一看法的学者似乎是范文澜，「这大概是依据魏开国皇帝的面貌经艺术家加以佛化后得出的形状。魏文成帝即位，恢复佛教，照自己的身样造石像。……曇曜造大佛像，模仿皇帝面貌以取宠幸，是很可能的」（范文澜，《中国通史简编》第二编修订本，518，承杜正胜兄提示，谨此致谢）。有关此一问题的讨论详见宿白，〈云冈石窟分期试论〉，《考古学报》1（1978）：25-6；宫大中，〈龙门石窟艺术试探〉，《文物》1（1980）：7；吴焯，《佛教东传与中国佛教艺术》，382。古正美则坚持这些佛窟仍是依「一佛一转轮王」的模式开凿，详见《贵霜佛教》，589-99，653-60。

<sup>61</sup>我们可以相当确定梁武帝有关佛教的一些措施是遵照佛经记载中的转轮王模式而来，只是他从来没有公开宣称自己是转轮王，更谈不上是佛了。而且这个时期由于弥勒信仰的普及，「一佛一转轮王」的观念还是相当流行的，譬如说西元515年，冀州沙门法庆起兵于河北一带，「说勃海人李归伯，归伯合家从之，招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王，自号「大乘」」（《魏书》，19：1，445）。这里依稀亦可看出「一佛」（法庆）、「一转轮王」（李归伯）的模式。其实，就当时佛教界一般的观念来看，法果的举止毋宁可说是个相当特殊的例外，因为僧尼普遍还是坚持「沙门不敬王者」的传统，这个争论从南北朝时期一直延续到隋唐。冢本善隆在《魏书·释老志》的注释里，特别以法果此事为例，说明当时北朝由于在胡人专制君主的统治下，佛教乃具有强烈的国家性格（即国家支配力强），这点恰与南朝贵族制社会下的佛教性格形成对比（《魏书释老志》，177-8）。有关「沙门不敬王者」此一观念的讨论，详见康乐，〈戒律与王权〉。

<sup>62</sup> 《旧唐书·则天皇后本纪》。

之前，如众所知，武则天利用佛教的是《大云经》：

载初元年（689），有沙门十人伪撰大云经，表上之，  
盛言神皇受命之事。制颁于天下，令诸州各置大云  
寺，总度僧千人。（《旧唐书》，6，页121）

《大云经》并非伪造，这点陈寅恪已经说过。问题是《大云经》里提到的只是「净光天女」以「女身当王国土」，另外就是无明国的公主「增长」继位为王一事，<sup>63</sup>而不管是「净光天女」也罢、「增长」也罢，都不是佛。武则天对这点大概是不太满意的，因此而有薛怀义「言则天是弥勒下生，作阎浮提主」一事。<sup>64</sup>而695年武则天所用的尊号「慈氏越古金轮圣神皇帝」，的确也把自己当成弥勒佛，因为「慈氏」即是弥勒佛；其次则是武则天在称帝那年给自己取的新名字「武曩」，这个「曩」字是她新创制的，其意为「光明普照」（同「照」字），与华严主尊卢舍那佛的「毗卢舍那」（Vairocana）同义，<sup>65</sup>而《华严经》又是武则天最喜好的经典，曾经花了相当大的力气重译过。<sup>66</sup>与这两件事相对应的还有武则天在称帝之前所建造的、著名的龙门石窟奉先寺的大卢舍那佛与惠简洞的弥勒佛，由于形象的女性化，许多学者认为极可能就是武则天的模拟像。<sup>67</sup>不管怎么说，外来的转轮王观念、以及中国本土发展出来的「转轮王即佛」的观念，终于在武则天身上得到了一个具体且集大成的展现机会。<sup>68</sup>

## 六、结论

本世纪初德国社会学者玛克斯·韦伯（Max Weber）曾经针对世界各大宗教做过一系列的研究，其中最著名的当然就是《基督新教伦理与资本主义精神》。除此之外，中国的宗教、印度的宗教与古犹太教也都包括在他的《宗教社会学论

<sup>63</sup>陈寅恪，〈武曩与佛教〉，《金明馆丛稿二编》，148-9。

<sup>64</sup>《旧唐书·薛怀义传》：「怀义与法明等造大云经，陈符命，言则天是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微」（183，页4742）；《旧唐书·张仁愿传》中也提到武后时，御史郭霸上表称「则天是弥勒佛身」（93，页2981）。不过，唐长孺对武则天自称弥勒佛一事表示怀疑，〈北朝的弥勒信仰及其衰落〉，《魏晋南北朝史论拾遗》，204-5。

<sup>65</sup>《佛学大辞典》，「毗卢舍那」条：「即卢舍那，为报身佛之称号，译曰光明遍照，或单译遍照」，并引《慧苑音义》：「卢遮那（即卢舍那），云光明照也。言佛于身智以种种光明照众生也」（页1597-8）。

<sup>66</sup>吴焯，《佛教东传与中国佛教艺术》，384；《贵霜佛教》，335。

<sup>67</sup>宫大中，〈龙门石窟艺术试探〉，《文物》1（1980）：8；吴焯，前引文，384-5。

<sup>68</sup>矢吹庆辉与 R. W. L. Guisso 也注意到武则天的作法其实是违反「一佛一转轮王」的固有模式，矢吹庆辉，《三阶教の研究》，726；R. W. L. Guisso, Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China, p.45。只是他们并没有深入追索从「一佛一转轮王」到「转轮王即佛」的观念转变过程。就笔者看来，此一观念的演变其实（至少）可上溯到北魏，其间除了牵涉到传统中国王权的观念外，北亚游牧民族固有宗教及王权的观念恐怕也有若干影响，这还有待另文讨论了。有关武则天利用佛教符讖一事，比较详尽的研究可见矢吹庆辉，前引书，695-761；R. W. L. Guisso, ibid, pp.31-50。

文集》里（Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie）。尽管许多中国人自认为佛教徒，尽管中国至今仍为世界上最大的佛教国家，韦伯却用〈儒教与道教〉此一标题来涵盖中国这一部份，而将〈印度教与佛教〉保留给印度，其中的关键就在于，中国的佛教已经脱离原始佛教太远，从韦伯的观点来看，根本就不能称之为「佛教」。韦伯的观点是否合理？持此观点来了解中国的宗教与思想，是否得当？是否会有所扭曲？这些当然都还是可以争论的问题。然而佛教的东传及其中国化的过程中所出现的转折，却也是个不争的事实。

本文由此角度出发，检讨佛教东传之后，中国的君主是如何来撷取佛教的资源，文中特别以转轮王观念的演变为例，说明原先转轮王观念中、「一佛一转轮王」的模式在传入中国之后，由于传统政治思想与大乘佛教的影响，逐渐转变成「转轮王即佛」的模式。武则天即为最善于利用佛教资源，并将「转轮王即佛」的观念具体落实的第一个君主。

（本文于民国八十四年五月四日通过刊登）

## 书目

### 一、基本史料

- 支娄迦讖译，《道行般若经》，《大正新修大藏经》，224  
王明校释，《太平经合校》，（北京，1979）  
王昶编，《金石萃编》，（台北，石刻史料丛书甲编）  
司马光，《资治通鉴》（点校本）  
司马迁，《史记》（点校本）  
玄奘、辩机着，季羨林等校注，《大唐西域记》，（北京，1985）  
《全唐文》，嘉庆19年版，（台北，1987）  
佛陀耶舍、竺佛念译，《长阿含·转轮圣王修行经》，《大正新修大藏经》，1:6  
沈约，《宋书》（点校本）  
那连提黎耶舍译，《德护长者经》，《大正新修大藏经》，545  
季羨林译，《五卷书》，（台北，1983）  
竺大力、康孟祥译，《修行本起经》，《大正新修大藏经》，184  
竺法护译，《佛说申日经》，《大正新修大藏经》，535  
竺法护译，《佛说弥勒下生经》，《大正新修大藏经》，453  
姚思廉，《梁书》（点校本）  
范曄，《后汉书》（点校本）  
浮陀跋摩、道泰译，《阿毗昙毗婆沙论》，《大正新修大藏经》，1546

陈寿，《三国志》（点校本）  
菩提留支译，《大萨遮尼干子所说经》，《大正新修大藏经》，272  
杨衒之着，范祥雍校释，《洛阳伽蓝记》，（上海，1958）  
葛洪着，王明校释，《抱朴子内篇校释》，（北京，1988）  
道世，《法苑珠林》，（台北，1988）  
道宣，《广弘明集》，（上海古籍，1989）  
道宣，《续高僧传》，（上海古籍，1990）  
刘昫，《旧唐书》（点校本） -139-

康乐

昙无讖译，《金光明经》，《大正新修大藏经》，663  
昙无讖译，《悲华经》，《大正新修大藏经》，157  
萧子显，《南齐书》（点校本）  
魏收，《魏书》（点校本）  
魏征，《隋书》（点校本）  
求那跋陀罗译，《杂阿含经》，《大正新修大藏经》，99

## 二、参考资料（中、日文）

丁福保编，《佛学大辞典》，（台北，1956）  
木村泰贤，〈龙树、世亲系的大乘佛教〉，《大乘佛教之发展》，（台北，1979）  
古正美，《贵霜佛教政治传统与大乘佛教》，（台北，1993）  
矢吹庆辉，《三阶教の研究》，（东京，1927）  
史树青，〈北魏曹天度造千佛石塔〉，《文物》，1980: 1  
全汉升，〈中古佛教寺院的慈善事业〉，《佛教经济研究论集》，（台北，1977）  
羽田亨，〈大月氏及び贵霜に就いて〉，《史学杂志》，41: 9，（1930）  
羽溪了谛着，贺昌群译，《西域之佛教》，《现代佛学大系》，49，（台北，1984）  
伯希和着，冯承钧译，〈四天子说〉，《西域南海史地考证译丛》三编，（台北，1962）  
佛光大辞典编修委员会，《佛光大辞典》，（高雄，1988）  
吴焯，《佛教东传与中国佛教艺术》，（杭州，1991）  
吕澄，《印度佛教史略》，《现代佛学大系》，23，（台北，1983）  
吕澄，《印度佛学源流略讲》，《现代佛学大系》，23，（台北，1983）  
杜蒙着，王志明译，《阶序人——卡斯特体系及其衍生现象》，（台北，1992）  
沙畹着，冯承钧译，〈宋云行纪笺注〉，《西域南海史地考证译丛》（六编），（台北，1962）  
周祥光译，《阿育王及其石训》，《现代佛学大系》，23，（台北，1983）  
明郁，〈慈悲喜舍——中古时期佛教徒的社会福利事业〉，《北县文化》，40，（1994）  
砂山稔，〈李弘から寇谦之へ——西历四、五世纪における宗教の反乱と国家宗教〉，《集刊东洋学》，26（1971）

- 砂山稔,〈月光童子刘景晖の反乱と首罗比丘经〉,《东方学》,51(1976)
- 范文澜,《中国通史简编》第二编(修订本), (北京,1965)
- 韦伯着,康乐、简惠美译,《支配社会学》,(台北,1993)
- 韦伯着,康乐、简惠美译,《印度的宗教:印度教与佛教》,(台北,1996)
- 唐长孺,《魏晋南北朝隋唐史三论》,(武昌,1992)
- 唐长孺,〈范长生与巴氏据蜀的关系〉,《魏晋南北朝史论丛》续篇,(北京,1959)
- 唐长孺,〈北朝的弥勒信仰及其衰落〉,《魏晋南北朝史论拾遗》,(北京,1983)
- 唐长孺,〈史籍与道经中所见的李弘〉,《魏晋南北朝史论拾遗》,(北京,1983)
- 宫大中,〈龙门石窟艺术试探〉,《文物》,1980:1
- 烈维着,冯承钧译,〈大藏方等部之西域佛教史料〉,《史地丛考》续编,(台北,1962)
- 高田修着,高桥宣治、杨美莉译,《佛像的起源》,(台北,1985)
- 宿白,〈云冈石窟分期试论〉,《考古学报》,1978:1
- 崔连仲,《从佛陀到阿育王》,(沈阳,1991)
- 许地山,〈大乘佛教之发展〉,《大乘佛教之发展》,(台北,1979)
- 陈寅恪,〈崔浩与寇谦之〉,《金明馆丛稿》初编,(台北,1981)
- 陈寅恪,〈武曌与佛教〉,《金明馆丛稿》二编,(台北,1981)
- 敦煌研究院编,《敦煌莫高窟供养人题记》,(北京,1986)
- 渥德尔(A. K. Warder)着,王世安译,《印度佛教史》,(台北,1988)
- 汤一介,《魏晋南北朝时期的道教》,(台北,1991)
- 汤用彤,《隋唐佛教史稿》,(台北,1983)
- 汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》,(台北,1987)
- 万庚育,〈珍贵的历史资料——莫高窟供养人画像题记〉,《敦煌莫高窟供养人题记》,(北京,1986)
- 冢本善隆译注,《魏书释老志》,平凡社东洋文库本,(东京,1990)
- 刘淑芬,〈五至六世纪华北乡村的佛教信仰〉,《中央研究院历史语言研究所集刊》,63:3(1992)
- 刘淑芬,〈佛顶尊胜陀罗尼经与唐代尊胜经幢的建立——经幢研究之一〉,《中央研究院历史语言研究所集刊》,67:1(1996)。

### 三、参考资料(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)
- 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 Cakravartirājan and its Influence on Medieval Chinese Kingship

Kang Le

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Cakravartirājan 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 Cakravartirājan was one of their major appeals to this end. By analyzing the transformation of the original Indian model of "one Buddha-one Cakravartirājan" into the Chinese model of "Cakravartirājan is Buddha himself", this essay provides a case study for the understanding of the "sinicization" of Buddhism in medieval China.