

中華佛學學報第 13 期 (pp.227-266) : (民國 89 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

北涼佛教與北魏太武帝發展 佛教意識形態的歷程

古正美
國立新加坡大學中文系副教授

提要

此文說明的是北涼與北魏太武帝發展佛教意識形態的情形及關係。中國帝王自漢代之後便有使用佛教意識形態治國的現象。到了第五世紀北涼發展佛教意識形態的時間，中國已有兩種佛教意識形態的發展模式。北涼是中國始用後貴霜佛教意識形態發展模式者。北魏太武帝幾次想使用北涼所用的模式，但因儒生崔浩的極力反對，太武帝因此完全沒有機會使用佛教意識形態。也因為崔浩的干預，太武自始至終都發展道教意識形態。我們過去都不知除了儒家之外，中國帝王還有發展佛教及道教意識形態的情形。從北涼及北魏使用意識形態的情況，我們對中國所使用的三種意識形態的發展性質、交涉情形、所屬傳統，甚至鬥爭情況，都能有一些基本的認識。

關鍵詞：1.北涼 2.北魏 3.意識形態 4.道家 5.佛教

一、前言

佛教教化傳統自漢末傳入中國之後，[1]便成為中國許多帝王喜歡使用的教化傳統（*inculcation tradition*）或治世傳統。所謂教化傳統，就是意識形態（*ideology*）成為帝王指導人民思想或信仰方向的傳統。這種意識形態也是一種思想或信仰，但這種思想或信仰與普通的思想或信仰不同。葛兆光在其《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》中對思想（*ideas*）及意識形態此二詞，參照余英時及莫拉莫尼克等人之見，作了如此的區別及解釋：

關於「思想」（*ideas*）和「意識形態」（*ideology*）的區別，一直是一個爭論不休的問題，也許可以寫一本書，這裏只是簡單地作一個臨時性的界定。「思想」和「學說」往往只是一種假設，依據與思路要經過檢討才能成為人們信任的真理，而「意識形態」雖也是一種假設，但它的依據和思路卻不容置疑；「思想」和「學說」是思想家或學者的思考，不具有強迫性，而「意識形態」則是一個時代佔支配地位的觀念系統，它雖從思想學說中產生，卻要求人們服從，換句話說，思想學說不具備「權力」而意識形態則具有「權力」。「思想」和「學說」與制度法律有思路上的聯繫，但並不產生直接的因果關係，而「意識形態」則不僅與實際的制度、法律、倫理道德有思路上的關係，而且是制定這些制度法律的直接依據，因此它具有很強烈的操作意味；最後，「思想」和「學說」可以是局部的、片面的、零散的，但意識形態則必須包括終極理想、觀念體系、使用策略等，成為一個完整的系統。[2]

意識形態因此是具有權威性的思想或信仰體系，其對使用者而言，它甚至是絕對的生活理念。自古迄今，亞洲地區的帝王或國家領袖，都非常重視國民意識形態的教育，並以此作為其等立國及治國的方法。因此之故，中國歷史上便見有三種意識形態或信仰傳統為帝王所引用。此三種信仰傳統是：1、儒家思想，2、道教，3、佛教。前兩者是中國本土產生的意識形態，而第三者主要的乃傳自印度、中亞或東南亞。佛教作為一種治國的意識形態，始見於印度阿育王（*King Asoka*）時代。[3]阿育王在使用大乘佛教（*the Mahāyāna*）

為其意識形態治國時，除了制度化大乘的信仰如「護法」的信仰概念，之外，[4]也制度化其施行的方法。[5]阿育王以大乘佛教治國，故佛教經典便以「轉輪王」（*cakravartin*）或「法王」（*dharmarājika* or *dharmarāja*）稱之。[6]由此，阿育王所奠立的佛教教化傳統或治國的意識形態亦稱為「轉輪王治世傳統」。[7]轉輪王治世傳統隨著大乘佛教的發展和密教化（*esotericised*）而出現了兩種密教的轉輪王治世傳統。此二密教化的轉輪王治世傳統即是：1、「天王傳統」

(the Devarāja tradition) 2、「佛王傳統」(the Buddharāja tradition)。天王傳統與佛王傳統不僅由印度傳入中亞及東南亞各國，為該地區的帝王所引用，此二傳統在東晉之後，即第四世紀之後，也傳入中國為中國的帝王所使用。^[8]中國帝王自漢末之後對本土及佛教教化傳統都有深刻的了解。譬如，宋文帝(424~453)就曾說：「此非戰國之具」，而是一種意識形態，^[9]「若使率土之濱皆敦此化，則朕坐致太平。」^[10]

從漢末開始，中國帝王便有結合及輪流使用儒家思想、道教及佛教此三種不同的意識形態治國的現象。所謂「結合」，即是同時使用兩種意識形態治國的意思。這種「結合」

p. 230

使用的情形，初見漢桓帝(147~168)使用之後，^[11]中國後來的帝王也有步其後塵結合道、佛意識形態治國者。譬如，唐中宗(705~710)初繼其母武則天(690~705)的皇位時，即用了九個月的時間使用結合道、佛意識形態的方法治國。^[12]結合使用道、佛意識形態的方法，似乎就是中國使用「結合」的例子。許多帝王在使用佛教或儒家的意識形態時，也有同時發展儒學或佛教的現象。譬如，宋文帝在發展儒家思想的時期，也有支持佛教發展的現象。但宋文帝這種做法，並不能算是「結合」的例子。因為其主要的還是發展儒家思想，並不是佛教。^[13]到目前為止，筆者尚未見有真正儒、佛「結合」運用的實例。所謂「輪流」使用意識形態的意思，即指帝王在其登位期間有使用不同之意識形態治國的情形。

中國的帝王在使用本土的道教或儒家意識形態治國之時，道教徒與儒生之間的磨擦或衝突，基本上沒有像儒生與佛教徒之間的衝突如此激烈和嚴重。道教徒與佛教徒的衝突之所以沒有像儒生與佛教徒之間的衝突如此劇烈，可能跟道教和佛教此二意識形態自漢末開始便有被帝王「結合」使用的歷史有關。本土意識形態與佛教意識形態之爭，常見發生在儒生和佛教徒之間。儒生排佛的時間，差不多與中國帝王使用佛教意識形態的時間等長，也始於漢末帝王使用佛教意識形態之際。專載漢末佛教及道教發展情形的文獻《牟子理惑論》，已記漢末儒生有各種排佛的論調。例如，該《論》即記：「問云：云何佛道至尊至快，無為擔怕(泊)世人學士多謗毀之云：其辭說廓落難用，虛無難信何乎？」^[14]又記：「問曰：吾昔在京師，入東觀遊太學，視俊士之所規，聽儒林之所論，未聞修佛道以為貴，自損容以為上也。」^[15]

過去許多學者也用《牟子理惑論》來說明佛教在漢末發展的情形，但這些學者都沒有注意到，《牟子理惑論》所載的儒生反佛論調，乃是因漢末帝王使用佛教意識形態治國使然。譬如，湯用彤在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》中不但沒有正視大乘佛教在漢末的發展性質及情況，甚至用《理惑論》中的儒生排佛論調來說明漢末佛教發展的情形。湯用彤說：

佛教在漢世，本視為道術之一種，其流行的教理行為，與當時中國黃老方技相通。其教因西域使臣商賈以及熱誠傳教之人，漸布中夏，流

行民間。上流社會，偶好黃老之術，兼及浮屠，如楚王英、明帝及桓帝皆是也。至若文人學士，

p. 231

如襄楷、張衡略為述及，而二人亦擅長陰陽術數之言也。此外則無視佛教者。故牟子《理惑論》云：世人學士，多譏之。又云：俊士之所說，儒林之所論，未聞修佛道為貴，自損容以為上也。[16]

儒生排佛的現象，當然與帝王使用佛教意識形態治國有關。儒生排佛的問題，牽扯的不單是意識形態使用或施行的問題，其中還牽連宮廷權利分配的問題及皇帝名稱和形象使用的問題。因此，儒、佛之爭從表面上看來，只是意識形態上的爭論，事實上兩者所爭論的常是更複雜的實際利益分配的問題，甚至是夷、夏文化情感上非常糾纏的問題。譬如，當後趙石虎（334~349）於其攝政的第三年（336）決定「去皇帝號」，做「大趙天王」，施行佛教教化政策時，「太保卞安等文武五百九十人上皇帝尊號」，但石虎不聽，「即天王位」，做「大趙天王」。[17]當時石虎文武百官所爭的，很顯然是石虎要使用那種帝王稱號的問題，因此才有「上皇帝尊號」之事。石虎的文武百官「上皇帝尊號」的原因，主要的是因為儒生有夷、夏分別之見。這從當時儒生中書著作郎王度的奏書內容即可看得很清楚。王度說：「夫王者，郊祀天地，祭奉百神，在在祀典，禮有常餐。佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應祠奉……」[18]由此可見，意識形態之爭，也是中國歷史上夷、夏之爭的主要原因。

陳垣認為：「夷夏者，謂夷與夏之觀念，在今語為民族意識。《公羊成十五年傳》：《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。非尊己而卑人也。內外親疏之情，出於自然，不獨夏對夷有之，夷對夏亦宜然，是之謂民族意識。當國家承平及統一時，此種意識不顯也；當國土被侵陵，或分割時，則此種意識特著。」[19]陳垣用《春秋公羊傳》定義「夷夏」之分的情形，已和筆者在此所言的「夷夏」之分的情形很不一樣。筆者在此所言的「夷夏」之分，與陳垣所言之「夷夏」之分有二區別：1、筆者所言的「夷夏」之分，不是中國與「夷狄」的區分問題，而是本土意識形態與外來意識形態之分的問題；2、筆者所言的「夷夏」之分，在國家承平及統一時亦有的問題。因此，筆者所言的「夷夏」之分的問題，已不是單純的「民族意識」的問題，而是更複雜的意識形態的問題。

儒生排佛的現象，自漢末之後已成為中國文化發展的重要現象，而此現象，每見於中國帝王使用佛教或道教意識形態治國的時際。

p. 232

譬如，唐中宗決定要使用道、佛結合的意識形態治國時，當時的儒生大臣左遺李邕便如此上諫排斥道教及佛教：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。若有神仙能令人不死，則秦始皇、漢武帝得之矣。佛能為人福利，則梁武帝得之矣。」

堯、舜所以為帝王首者，亦修人事而已。尊寵此屬，何補於國？」[20]因此，儒生反佛或排佛的主要原因，基本上是因帝王使用佛教意識形態治國的緣故。

中國早期儒生與佛教徒的意識形態之爭，最嚴重的一次，即是發生在第五世紀中期北魏太武帝（423~452）統治中國北方的時間。此次儒生的排佛事件，以崔浩為首，歷時多年，排斥魏廷以太子拓跋晃為權力中心的佛教集團；其結果乃造成中國歷史上的第一次全國毀佛事件。塚本善隆對北魏此次毀佛事件之始末，曾作了非常詳盡的說明。他認為，崔浩之所以會促使北魏太武帝毀佛，主要的原因有二：1、崔浩的理想社會是以漢文化統治的周代社會，統治階級應是漢族名門，以儒家治國乃是唯一的正途。因此，對於出身胡族的佛教當然藐視，且排斥；2、北魏消滅北涼（401~439）之後，由於北涼僧人之入京，在宮中以太子晃為中心形成一佛教權力集團。崔浩非常擔心，太子晃登位之後，其政治理想會與自己的背道而馳，自己的政治地位及權力都會受到動搖。因此，一有機會，崔浩便排佛、毀佛。[21]塚本氏認為，崔浩排佛的原因，基本上乃是其個人政治理想及權力欲造成的結果。由於塚本氏沒有提到崔浩排佛的主要原因是當時的意識形態之爭，故我們在接受塚本氏的解釋之際，還是不能明白，為何崔浩個人的政治理想及權力欲能導致全國排佛及毀佛的局面。

中國儒、道、佛意識形態的發展，到了第五世紀的初期，事實上已經成為中國帝王的重要文化發展課題。中國帝王在使用意識形態治國時，當然不是都如北魏太武帝一樣，最後因意識形態的發展而造成歷史性的毀佛事件。但由於意識形態的發展過程與宮廷權力的發展有直接的關係，因此，我們常見到的是宮廷權力鬥爭的現象，而忽略權力鬥爭的背後乃是意識形態之爭。

學者們忽略，或見不到意識形態之爭的主要原因乃是，在過去我們都不知道除了儒教意識形態的存在之外，中國的帝王尚有使用佛教及道教意識形態治國的史實；甚至不知道中國所使用的佛教意識形態也是亞洲各地區所使用的教化傳統。[22]因此在研究儒、

p. 233

佛鬥爭的題目時，學者們都沒有談論儒、佛意識形態在彼時的發展性質及狀況。就如，筆者雖曾在〈北魏初期儒學發展的問題〉一文中說明太武時代儒、佛鬥爭的情形，[23]然筆者在彼文中就沒有從意識形態的發展角度來說明其時代儒、佛鬥爭的真正原因及現象。故，筆者認為有自意識形態的角度，重新談論北魏太武帝時代儒、道、佛交涉及權力發展的情形。理由是，從此時代的道、佛意識形態的發展中，我們除了可以看出道、佛意識形態的發展淵源、所從傳統及發展特色之外，也能看出儒、道結合的情形，儒、佛競爭的情況及宮廷權力鬥爭的情形。這對我們了解中國儒、道、佛意識形態的發展性質及使用情況有很大的幫助。

此文之所以也要談論北涼佛教的原因是，在太武帝的時代，太武帝及太子晃想要實施的佛教意識形態發展模式，乃是北涼當時所使用的佛教意識形態的發展模式。因此只有從北涼佛教的發展性質及情況說起，我們才能了解北魏太武帝的佛教活動性質及儒生崔浩要殲滅北涼僧人及佛教的原因。在過去的研究中，

似乎只有筆者曾經在〈再談宿白的涼州模式〉一文中談過北涼施行佛教轉輪王傳統的概況。^[24]但由於該文也沒有從意識形態的發展角度去說明北涼佛教的發展性質及模式，因此筆者認為，在此文中有重新談論北涼佛教之發展性質及模式的必要；特別是，除了北涼所施行的佛教意識形態發展模式，是中國系統性引用後貴霜（the Latter Kushan, 187~244）在犍陀羅（Gāndhāra）所發展的佛教意識形態的最早實例之外，北涼佛教也是我們了解佛教意識形態在中國發展的很好實例。

二、北涼佛教意識形態的發展情形

北魏太武帝意識形態的發展，並不是一帆風順。其自登位之後，雖然非常依賴儒生崔浩為其策劃國事，然其一直沒有發展儒家思想的想法。後來他在儒、道聯盟的狀態下做了道教皇帝，以道教意識形態治國，但在其心中，他一直很想使用佛教意識形態治國；特別是在他知道北涼有印度高僧曇無讖（Dharmarakṣa, 384~433）在為北涼的奠基者沮渠蒙遜（412~433）發展佛教意識形態治國之後，更是積極地想做佛教的轉輪王，用北涼佛教意識形態治國。太武帝其時想做佛教皇帝，並以佛教意識形態治國的想法，在當時並不是不尋常的事。自石虎在第四世紀中期使用天王制，以佛教意識形態治國之後，中國北方的少數民族統治者，很多都步石虎的後塵使用天王制，以佛教意識形態治國。

p. 234

^[25]譬如，在太武帝稍前統治長安的後秦姚興（393~416）就是一個例子，也用天王制治國。^[26]與太武帝同時代統治河西地區的沮渠蒙遜，亦在中國西北蓬勃地發展佛教，用另一種佛教意識形態的發展模式治國。

北魏太武帝之所以要發展佛教意識形態的原因，可以說是文化歷史環境使然。在當時，他除了有北涼佛教的選擇之外，也可以步姚興及鳩摩羅什的後塵發展天王制。但他卻選擇使用當時北涼正在發展的佛教意識形態。北涼發展佛教意識形態的事業相當複雜，也即壯觀。從表面上所見的景象，就如高謙之撰《涼書》所言的：「國寺極壯，窮海陸之財，造者弗吝金碧，殫生民之力」的景象。^[27]太武帝知道，要發展北涼佛教，其問題並不是花費錢財的問題，而是技術性的問題。北涼所發展的佛教，並不是一般的佛教，相對的，其是具有技術性及組織性的佛教。北涼所發展的佛教，即是後貴霜王在犍陀羅及罽賓地區發展佛教意識形態時，所使用的佛教信仰及造像模式。^[28]這種模式的運用，因為包括翻譯經典、剃度僧人、提倡彌勒信仰、建造塔寺及開窟造像這些技術性的活動，^[29]因此，這種佛教活動不是普通僧人能主持或從事的活動。換言之，只有像曇無讖這種曾遊學罽賓，對後貴霜文化有深刻了解的專家，才能為北涼主持這種佛教意識形態的發展事業。

在過去，我們都不知道曇無讖在北涼所扮演的真正角色，乃是為北涼主持發展佛教意識形態的角色，故在談論北涼佛教或曇無讖時，都無法明白為何會有北魏太武帝要遣使去北涼取曇無讖的舉動。譬如，中村元等人便如此說明太武帝取曇無讖的原因：

太武帝知道北涼有個咒術、學德兼備的曇無讖，正事於沮渠蒙遜之下，遂遣派使者前去談判，請其相讓。可是沮渠蒙遜判斷曇無讖一旦到敵國去，定會給自己的國家帶來危機，就下令把曇無讖殺掉。[30]

北魏太武帝冒可能與北涼發生戰爭的危險去北涼取曇無讖的原因，當然不是只為了曇無讖是「咒術、學德兼備」之人而已。在當時的魏廷，太武帝也有其認為幾近於「神人」的崔浩及寇謙之，故，太武帝之所以要取曇無讖的原因，當然不是如中村元等人所說的原因。

p. 235

由此，我們確實須要先了解北涼佛教的發展性質及情況，甚至曇無讖在北涼所扮演的角色，才能理解北魏太武帝的佛教意識形態發展性質及狀況。

1、曇無讖

《開元釋教錄》說：曇無讖或云曇摩讖，亦云曇謨讖，蓋取梵音不同故也。原中印度人，自幼讀咒經，先學小乘，後學大乘，專攻涅槃。以「西域大神咒師」之名，先為中印度王咒師，後因事，乃齎《大涅槃經》本前分十卷並菩薩戒經、菩薩戒本等奔龜茲。龜茲國多學小乘不信涅槃，遂至姑臧傳舍。

河西王沮渠蒙遜聞讖名，呼與相見，接待甚厚。蒙遜素奉大法，志在弘通，請令出經本。讖以未參土言，又無傳譯，恐言舛於理，不許即翻，於是學語三年方譯初分十卷。是時沙門慧嵩、道朗，獨步河西，值其宣出法藏，深相推重，轉易梵文，嵩公筆受。……嵩、朗等更請廣出餘經，謂《大集》、《大雲》、《悲華》、《地持》等，兼《涅槃經》等總十九部。讖以《涅槃經》本品數未足，還國尋求。值其母亡，遂留歲餘，後於于闐更得經本，復還姑臧，續譯成四帙焉。讖以玄始3年甲寅創首翻譯至15年丙寅都迄。[31]

《開元錄》這段有關曇無讖行徑的記載，基本上與僧祐《出三藏記集》之所記乃相同，只是後者沒有談到其翻譯《涅槃經》的時間，還說曇無讖翻譯的經本共二十部。[32]這兩部文獻都說，蒙遜與曇無讖是在姑臧，即河西的涼州或今日的甘肅武威，相遇。但《高僧傳·曇無讖傳》則說，在曇無讖去龜茲之前，曾在大乘的發源地罽賓待過，並在彼處得《大涅槃經》前分十卷並菩薩戒經。[33]除此之外，《高僧傳》所記的《大涅槃經》的翻譯時間與《開元錄》之所記亦不同。《高僧傳》說，曇無讖翻譯《大涅槃經》的時間是「偽玄始3年初就翻譯至玄始10年10月23日三裘方竟。」[34]

未詳作者所作之〈大涅槃經記〉則說，蒙遜是在平定敦煌的時候「會遇其人」。該〈經記〉說：「河西王宿植洪業，素心冥契，契應王公，躬統士眾。西定敦煌，會遇其人，神解悟識，請迎詣州，安止內苑。遣使高昌，取此胡本，命讖譯出。……」[35]與曇無讖共同譯出《大涅槃經》

的道朗也說，曇無讖是在蒙遜「開定西夏」之時，「斯經（《大涅槃經》）與讖自遠而至」。釋道朗所作的〈大涅槃經序〉說：

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，為法城壑。會開定西夏，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，以玄始 10 年歲次，大梁 10 月 23 河西王勸請令譯，讖手執梵文，口宣秦言。……[36]

就此二〈大涅槃經記〉之所記，蒙遜乃在敦煌會遇曇無讖。蒙遜在敦煌遇見曇無讖之後，因為「素奉大法，志在弘通」或「思弘大道，為法城壑」，故將曇無讖及《大涅槃經》帶到涼州。此地所言的「素奉大法，志在弘通」或「思弘大道，為法城壑」的意思，就是指蒙遜以「護法者」或轉輪王的姿態要發展佛教意識形態治國的意思。

中文文獻所記有關曇無讖的事，基本上都與其在北京涼翻譯《大涅槃經》的事有關。文獻所記之《大般涅槃經》前分的經本來源及曇無讖翻譯此經的時間因有出入，故馮承鈞以蒙遜於 421 年才克敦煌的史實認為，慧皎《高僧傳》所言之「玄始 3 年（414）初就翻譯，至玄始 10 年 10 月 23 日三袞方竟」為記錄之誤，應為玄始 13 年之後才開始翻譯此經。[37]

至於曇無讖所譯的《大般涅槃經》之前分經本的來源，馮氏認為，「讖所譯者即猛將還之本。猛於玄始 13 年甲子（424）發自天竺，本年或次年行抵高昌。時高昌郡屬北涼，且為當時佛教東漸之一大站。蒙遜遣使取此經本，命讖譯出。原造傳者不察，誤以讖自齎《涅槃經》本而來。」[38]

從中文文獻在談論曇無讖的活動時都提到其翻譯《大般涅槃經》的事來判斷，我們可以看出曇無讖在北京涼翻譯此經的重要性。曇無讖翻譯《大般涅槃經》的確有其時代的意義。曇無讖翻譯《大般涅槃經》的時代，正是中國開始研究大乘佛性論的時代。文獻告訴我們，因為曇無讖譯出《大般涅槃經》，南方對一闡提能否成佛的爭論因此得以解決。[39] 曇無讖並不是一位普通的譯經僧，事實上他也是一位研究大乘佛性論的專家。

《高僧傳·曇無讖傳》所記的曇無讖，不僅在印度得到樹皮版的《涅槃經》，同時也知道在那裏取得《涅槃經》中、後分，甚至被請去北涼主持翻譯《大般涅槃經》的翻譯工作。這些事實都說明，曇無讖不但對《涅槃經》有特別的研究，而且專長《大般涅槃經》法。

《大般涅槃經》乃是一部說明大乘佛性論的最重要典籍，曇無讖對此典籍有深刻的研究，說明其是一位研究大乘佛性論的專家。[40] 其情形如果不是如此，

曇無讖不會在北涼還譯有說明大乘佛性論的要作，如《勝鬘經》及《楞伽經》等經。^[41]

中國佛教文獻在說明曇無讖在學術或佛教上的成就時，除了說他是位不尋常的北涼譯經僧及研究《大涅槃經》的專家之外，也說他懂咒術，是位西域「大咒師」。有關曇無讖的佛教成就，《魏書·釋老志》有一些比較深刻的說明。該《志》說：「沮渠蒙遜在涼州亦好佛法。有罽賓沙門曇無讖習諸經論於姑臧，與沙門智嵩等譯《涅槃》諸經十餘部。又曉術數、禁咒，歷言他國安危多所中驗，蒙遜每以國事諮之。」^[42]

《魏書·釋老志》在此說得很清楚，曇無讖並非普通的譯經僧或學者。曇無讖也是一位「曉術數、禁咒，歷言他國安危多所中驗」的密教高僧。他因懂密咒及「讖緯」之術，故能「歷言他國安危多所中驗」。曇無讖因有如此的才情，故入北涼之後自然便受蒙遜的敬重，並成為蒙遜的軍師或國師。《資治通鑑》也說：「初罽賓沙門曇無讖，自云能使鬼治病，且有秘術，涼王蒙遜甚重之，謂之『聖人』。^[43]曇無讖的知識及才情當時一定譽滿中亞及中國，因此連北魏太武帝也知道他，並讚他：「曇無讖法師，博通多識羅什之流，秘咒神驗澄公之匹」。^[44]

太武帝所提到的「（鳩摩）羅什」，原是龜茲國師，前秦符堅於建元 18 年（382）9 月派呂光率步兵七萬去攻打龜茲，就是要取鳩摩羅什來長安為其發展天王制，施行佛教意識形態治國。但在呂光還師回長安之際，符堅即被姚萇殺掉，呂光即挾持鳩摩羅什在涼州稱天王，施行天王制。鳩摩羅什是在弘始 3 年（401）被後秦姚興自涼州迎入長安，以國師的姿態為姚興施行天王制，以佛教意識形態治國。^[45]

太武帝所提及的「澄公」，即是助後趙石虎施行天王制的國師佛圖澄。^[46]鳩摩羅什和佛圖澄因此都不是普通的佛教高僧，都是懂得如何施行天王制或佛教意識形態治國的僧人。

p. 238

鳩摩羅什和佛圖澄雖都以天王制專家之名聞於世，然其兩人各有所長，羅什以「博通多識」之名傳世，而佛圖澄則以「秘咒神驗」昭彰史籍。太武帝一定知道曇無讖也是一位懂得如何發展佛教意識形態治國的專家，並認為其兼有羅什和佛圖澄的長處，故才將其與兩人相比，並欲自北涼將他取來北魏為其發展佛教意識形態。

2、沮渠蒙遜的佛教活動性質

北涼涼王沮渠蒙遜是臨松盧水胡，原為涼州牧段業幕下的張掖太守。天（神）璽元年（399）段業自稱涼王，以蒙遜為尚書左丞。永安元年（401）蒙遜殺業，自稱涼州牧，張掖公。永安 12 年（412）蒙遜遷都姑臧（涼州），改元玄始，置百官，正式建國、稱王。^[47]玄始 10 年（421），蒙遜攻克敦煌、高昌等地，在敦煌得曇無讖。蒙遜死於義和 3 年（433），子牧犍立，自稱河西王。

[48]緣禾 7 年（439）9 月，牧犍面縛出降，北魏滅北涼。10 月徙茂虔及宗室士民十萬戶於平城。[49]北涼餘部由牧犍弟沮渠無諱及安周於緣禾 8 年（440）之後率領西走流沙，進駐鄯善及高昌。[50]承平 2 年（444）無諱卒，安周繼位。[51]安周在吐魯番統治北涼至承平 18 年（460）其時卒。[52]安周死的時間也是北涼王朝在歷史上完全消失的時間。

蒙遜在敦煌會遇曇無讖之後，便將曇無讖帶到涼州，尊之為國師，並積極發展佛教意識形態治國。筆者在拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》一書中提到，佛教轉輪王在施行佛教教化傳統時，我們都會見到一些固定的佛教發展現象。譬如，制作或翻譯大乘經典的活動、剃度僧人的活動、建造塔寺及造像的活動，及提倡彌勒信仰的活動等。[53]換言之，佛教意識形態的使用是有整套的施行方法。這些施行方法因為差不多是固定的原因，每位帝王在發展佛教意識形態時，便會使用這些方法發展佛教。這就是筆者在前面所言的，佛教意識形態在制度化之後，有制度化的信仰內容，也有制度化的施行方法的意思。北涼在發展其佛教事業時，我們也見其有這些制度化的活動。特別在其譯經的活動、彌勒信仰的活動及開窟造像的活動裏，我們很能看出，其所發展的佛教，乃是發展佛教意識形態的佛教。

p. 239

A、北涼的譯經性質

過去的學者和文獻，在談論曇無讖於涼州所翻譯的佛經時，基本上都只談論其翻譯《大般涅槃經》的情形及貢獻。事實上，曇無讖在涼州所翻譯的經典，與北涼發展佛教意識形態的各種活動都有密切的關係。譬如，其所翻譯的提倡大乘佛性論的經典，如《大般涅槃經》、《勝鬘經》及《楞伽經》等，都是說明人人皆有佛性、人人皆能成佛的經典。人人皆有佛性、皆能成佛的信仰，對於要在世間建立佛國，或使用佛教意識形態治國的帝王非常重要。如果人人不能成佛，帝王就不能有建立佛國的理想，也不須要有彌勒信仰。

早期施行佛教意識形態治國的帝王，其政治理想不外乎是要將其國土變成一個如《彌勒下生經》所言的佛國：人人，包括轉輪王在內，皆希望在世能值遇彌勒，聽彌勒說法，最後成佛。[54]因此早期施行佛教意識形態治國的帝王，一方面要提倡人人皆能成佛的信仰，一方面也要提倡彌勒信仰，使人人都相信自己能在世值遇彌勒，修行成佛。為了使北涼的人民都能修行成佛，曇無讖在北涼也譯有《優婆塞戒經》、《菩薩戒經》及《菩薩戒壇文》這些說明將如何修行成佛的經典，作為北涼人民修行佛教的手冊。[55]

曇無讖在北涼也譯了一些與轉輪王信仰及傳統有關的經典。譬如，其所譯的《大方等大雲經》也是一部說明轉輪王傳統與信仰的經典。[56]此經後來被武則天（690~705）用來說明其即是此經中之淨光天女化生的女轉輪王之依據。[57]曇無讖所譯的《文陀竭王經》是一部說明轉輪王也應修行，不能太貪婪的經典。[58]《金光明經》則是一部轉輪王的護國經典，佛教帝王遭遇困難時，

皆要按此《經》護國的方法解除困難。[59]曇無讖所譯的《悲華經》之〈大施品〉，乃是佛教轉輪王傳統用來造轉輪王像的最重要經典。[60]由此可見，曇無讖在北涼所譯的經典，基本上都與蒙遜在北涼做轉輪王，建立佛國及施行佛教意識形態治國的事業有關。

p. 240

B、北涼的彌勒信仰

曇無讖在涼州翻譯《大般涅槃經》等大乘經典之際，北涼也有提倡彌勒信仰的現象。我們從兩則文獻甚至能看出北涼自曇無讖入涼之後便一直有提倡彌勒信仰的現象：1、曇無讖所譯的《優婆塞戒經》之〈出經後記〉說：蒙遜之子沮渠興國與優婆塞等五百人在都城請曇無讖譯出此經，並「願此功德令國祚無窮，將來之世值遇彌勒」。[61]由此〈出經後記〉提到北涼的優婆塞都希望於未來值遇彌勒的事，我們便知道，早在曇無讖在涼州發展佛教的時代，北涼即有提倡具有建立佛國信仰的彌勒信仰。事實上北涼自始至終一直有提倡彌勒信仰的現象。[62]北涼末期所造的《沮渠安周造佛寺碑》甚至很清楚的說明了北涼彌勒信仰的性質及作用。2、《沮渠安周造佛寺碑》乃安周在高昌繼無諱位的第二年，即承平3年（445），所造。[63]原碑在清光緒年間於新疆吐魯番高昌故城出土，今收藏於柏林國家博物院。[64]蔣文光所解釋及點校的此碑內容五行及第十六行都提到彌勒之名，並詳細的說明了當時北涼彌勒信仰的性質與《彌勒下生經》的彌勒信仰性質完全一致。該《碑》五行（第二段）說：

□□□□□□□行擢。化功之不建，道世之或陵。故虛懷不請之友，以隆法施之弘（第二段，筆者注）彌勒菩薩控一乘以長驅，超二漸而玄詣。（五行闕七字）[65]

此處所言的「彌勒菩薩控一乘以長驅，超二漸而玄詣」的意思，即是說，彌勒所說的大乘法，乃是超「二漸」（二乘，即聲聞及緣覺）的「一乘」法。所謂「一乘」，指的就是「佛乘」。「一乘」有「佛乘」之名，乃因此乘說人人皆有佛性之故。[66]由此即能看出，

p. 241

北涼的彌勒信仰與《彌勒下生經》的佛國信仰完全相契，也與曇無讖在北涼所發展的佛教性質完全相同；特別是在此句話的前面還提到「以隆法施之弘」。在《彌勒下生經》中，彌勒菩薩即以「法師」的姿態向眾生說法或作「法施」，北涼的彌勒因此也以行「法施者」的姿態向人民及轉輪王說法。「以隆法施之弘」因此有弘揚彌勒信仰的意思。

安周在此《碑》中不但提到其時的彌勒信仰性質，也提到其以「法王」或「轉輪王」的姿態施行佛教意識形態治國的情形。蔣文光所釋注的《碑》文第六行說：

□□□□走一左右。虛空藏積苦行於十地，隨所化而現生。功就寶莊，來為郢匠。法王震希音以移風，大士運四攝以護持。（六行闕四字）
[67]

此處所言的「虛空藏」，就是指曇無讖翻譯的《大方等大集經》所言的「虛空藏菩薩」。在曇無讖所譯的《大方等大集經》中，虛空藏菩薩乃以轉輪王的姿態遊行於此釋迦牟尼的娑婆世界。[68]「虛空藏積苦行於十地，隨所化而現生」此句如果要與下面之文連在一起解釋可以說，修行已逮十地的虛空藏大菩薩，隨時因要教化眾生而化現為轉輪王的意思。下面的「法王」即是指「轉輪王」，而「大士」，則指「大菩薩」或「虛空藏」。「法王震希音以移風，大士運四攝以護持」可以解釋為：轉輪王用佛教意識形態教化天下，虛空藏以其四種方法（四攝）護持轉輪王的教化。

如果我們不考慮虛空藏菩薩是以轉輪王身「現生」此土，就此段文字的內容來說，虛空藏應是在此土護持轉輪王的大菩薩。可是，北涼時代所譯的《大方等大集經》說，虛空藏是以轉輪王身「現生」此土，此處所言的「法王」或「轉輪王」就是指虛空藏菩薩本人。北涼自沮渠蒙遜之後即有施行轉輪王制，信仰彌勒的現象。此處的「法王」當然是指立碑者沮渠安周。如果是這樣，在此段文字中，安周不但視自己為當今的轉輪王，而且也視自己為虛空藏化生的轉輪王。安周視自己為虛空藏菩薩化生的信仰，乃是一種「佛王傳統」的信仰。在佛王傳統中，轉輪王視自己與佛教大菩薩或佛同身。佛王傳統自《華嚴經》傳入中國之後便為中國人所知曉。[69]沮渠安周所供養的佛經當中就有《華嚴經》，[70]安周很顯然的知道佛王傳統的發展性質及方法。因此，安周認為自己是虛空藏菩薩「現生」的信仰，在當時不是不尋常的事。

從安周所立的此碑，我們不僅能看出，自曇無讖為蒙遜發展佛教意識形態治國之後，

p. 242

到安周統治高昌的時期，北涼一直都有提倡彌勒信仰的現象，同時我們也能看出，北涼轉輪王信仰已具有密教「佛王信仰」的色彩。

C、北涼開窟及造像的性質

蒙遜在施行佛教意識形態治國的期間，也和其他施行佛教意識形態治國的轉輪王一樣，有開鑿石窟及造像的活動。《集神州三寶感通錄·涼州石窟塑瑞像者》說：

昔沮渠蒙遜，以晉安帝隆安元年據有涼土三十餘載，隴西五涼，斯最久盛。專崇福業，以國城、寺塔終非云固，古來帝宮終逢煨燼，若依立之效尤斯及。又用金寶終被毀盜，乃顧眄山宇可以終天。於州南百里，連崖綿互，東西不測，就而斷窟，安設尊儀，或石或塑，千變萬化。有禮敬者驚眩心目，中有土聖僧可如人等，常自經行。……[71]

此段記載說，蒙遜之所以不喜歡建造國城、塔寺的原因是，國城、塔寺很容易被燒毀，也很容易被毀盜，保存不易，因此他決定用開鑿石窟的方法保存造像或其佛教活動。蒙遜在「州南」的崖壁上造了許多像，其中包括有僧人的造像。此處所言的「州南」，照向達及史岩的說法，乃指「涼州」之南的天梯山大佛寺遺址。[72]

蒙遜開鑿的石窟相當多，也在敦煌莫高窟開窟、造像。《集神州三寶感通錄》所載的〈北涼河西蒙遜〉條說：「今沙州東南三十里三危山崖高二里，佛像二百八十，龕光相亟發云。」[73]在此條記載蒙遜佛教活動的文獻中提到在敦煌造像的情形，必定就是說，蒙遜在敦煌有開窟、造像的活動。因為有此文獻的記載，敦煌研究所將目前敦煌保存最早的石窟如，268窟、275窟及272窟，定為敦煌「第一期」開鑿的北涼石窟。[74]

蒙遜在敦煌開窟的時間，一定是在攻克敦煌之後或曇無讖已入涼州發展佛教的時間。

敦煌研究所所定的三個北涼窟，有兩個石窟，即272窟及268窟的塑像，基本上皆造成呈交腳坐相的造像型式。

p. 243

這種呈交腳坐相的造像，學者一般都稱之為在阿富汗（Afghanistan）及犍陀羅所見的「晚期犍陀羅型式的彌勒像」（Maitreya, in sculpture of the late Gandharan style）。[75]這種型式的造像，在歷史上始見於犍陀羅的佛教藝術作品。[76]唐代不空金剛（Amoghavajra）所譯的《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》稱此種交腳坐相為「輪王坐」或「轉輪王的坐相」之一種。[77]筆者在未見到此《經》的說明之前，乃用曇無讖所譯的《悲華經》經文及犍陀羅依《悲華經》經文所制的「悲華經經雕造像」實例，如拉后博物館（Lahore Museum, Pakistan）所收藏的572號及1135號的石雕造像，作為辨認此呈交腳坐相的人物為轉輪王的造像。[78]

對北涼而言，翻譯《悲華經》的目的，主要的就是要依犍陀羅造轉輪王像的方法造北涼涼王的造像。照《房錄》的說法，《悲華經》在過去都被認為在北涼之前已有兩個譯本，到了北涼時代，文獻上所記的釋道龔之譯本，其實就是曇無讖所譯的本子。但《開元錄》的作者釋道宣不同意此看法，道宣說：曇無讖所譯出的經本是「第四出，與大悲分陀利經等同本，見竺道祖河西錄及僧祐祐錄云。別錄或云龔上出，今疑道龔與讖同是一經，二處並載，恐未然也。」[79]

照道宣的說法，《悲華經》在北涼就被翻譯了兩次。無論北涼翻譯《悲華經》一次或兩次，北涼開窟及造轉輪王像的主要依據，很顯然是《悲華經》。因此，曇無讖在北涼翻譯此《經》的目的，乃是要用此《經》或犍陀羅造轉輪王像的方法為蒙遜開窟及造像。

《高僧傳·曇無讖傳》等文獻都說，曇無讖乃「中印度人」。但許多文獻，如《魏書·釋老志》，卻說，曇無讖是罽賓人。^[80]無論曇無讖是中印度或罽賓人，他曾在罽賓遊學乃是不爭的事實。罽賓乃在古代的犍陀羅國，是大乘佛教的發展中心，也是貴霜佛教轉輪王傳統出現於歷史舞台的所在地。^[81]「犍陀羅佛教藝術」

p. 244

（Gandharan Buddhist Art），基本上都是古代後貴霜王在罽賓或犍陀羅發展佛教意識形態時，依《悲華經》及其他的大乘經典，如《彌勒下生經》，制造的各種有關佛教轉輪王活動及轉輪王信仰的造像。^[82]曇無讖在罽賓這種具有濃厚佛教政治文化的環境中學習佛教經論，他當然對佛教的教化傳統有深刻的認識，也知道犍陀羅造轉輪王像的方法及根據。這就是曇無讖要再譯《悲華經》的原因。

敦煌研究所所定的三個北涼窟的建造及造像方法，就是使用犍陀羅佛教藝術的建築及造像方法造轉輪王窟及與轉輪王造像。譬如，在北涼窟所見的交腳轉輪王像的造法，即是使用犍陀羅「悲華經經雕造像」上的交腳轉輪王像的造法制作。除此之外，北涼石窟 272 窟及 275 窟此二緊鄰石窟的建築法，也是用犍陀羅建築及造像使用的「護法模式」，即「一佛、一轉輪王」的模式，開鑿此對雙窟。^[83]272 窟的主尊造像是一尊呈倚坐型式的坐佛像，因此此窟即是一「佛窟」，說明「護法」信仰中的「法施」信仰。275 窟的主尊造像則是一尊呈交腳坐相的轉輪王造像，因此此窟即是一個「轉輪王窟」，說明「護法」信仰中的「財施」或「身施」信仰。^[84]作為說明轉輪王「財施」或「身施」信仰的 275 窟，因為要表達的也是轉輪王「施捨身體」的「護法」信仰，因此此窟北壁轉輪王交腳坐塑像的下方，便畫有四個帝王施捨身體、頭顱等的「施身」故事。^[85]272 及 275 此二窟開鑿的時間一定是同時，因為此二窟所要表達的是一個共同的信仰，此信仰即是一個具有能發展佛國理想的「護法」信仰。

《集神州三寶感通錄·涼州石窟塑瑞像者》說：蒙遜「斷窟安設尊儀，或石或塑，千變萬化」，此處所言的「尊儀」，很可能指的是蒙遜的轉輪王像。敦煌北涼 275 窟及 268 窟中呈交腳坐相的塑像，因此也有可能是沮渠蒙遜的轉輪王造像。如果不是的話，以蒙遜之子皆有承繼其轉輪王事業的情形，這些造像可能就是蒙遜之子牧犍或無諱的造像。

敦煌此三北涼窟的開鑿內容及方法，說明了北涼在 421 年之後連石窟的開鑿方法及造像概念，皆取自後貴霜在犍陀羅所使用的方法及概念。在北涼造成此事實的人物，

p. 245

即是蒙遜自敦煌帶來涼州的曇無讖。我們雖然不知道此三窟的確實開鑿時間，然敦煌此三窟的建造，絕對是在曇無讖於北涼的時間或之後。這說明了北涼的沮渠蒙遜，在曇無讖的輔助之下，其所發展的佛教活動，乃是施行佛教意識形態的活動，而此活動，包括翻譯大乘經典的活動及開鑿石窟的活動，皆由曇無

識主持。由此三北涼窟的開鑿，我們也知道，曇無讖確實是一位發展佛教意識形態的專家，他不僅將犍陀羅的佛教轉輪王傳統傳入北涼，同時也將犍陀羅的轉輪王造像傳統傳入北涼。

宿白在其〈涼州石窟遺跡與「涼州模式」〉一文中談論北涼的窟龕造像情形時說：「涼州系統的窟龕造像，大多來源於今新疆地區。」[86]宿白之所以會如此說，則因他認為，這與第四世紀末之後中亞于闐及龜茲與北涼的交通，透過中亞及中國的佛教僧人，如鳩摩羅什、佛陀耶舍、曇無讖、曇摩蜜多、僧純、曇充、竺道曼、沮渠京聲、寶雲、僧表、惠欒、智猛、曇學、德威等，來往中亞兩地及北涼之間有絕對的關係。因此北涼窟龕造像所用的「涼州模式」，乃受中亞于闐及龜茲二地區窟龕造像模式之影響。[87]宿白所言的「涼州模式」，乃指北涼開窟的型制、造像的內容及人物的特徵如：1、有設置大像的佛殿窟；2、主要佛像有釋迦、交腳菩薩裝的彌勒，其次有佛裝的彌勒……；3、窟壁主要畫千佛；4、邊飾花紋有兩方連續式的化生忍冬；5、佛和菩薩的面相渾圓、眼多細長型、深目高鼻、身軀健壯，菩薩、飛天姿態多樣，造型生動，飛天形體較大。[88]

筆者曾在〈再談宿白的涼州模式〉一文中談論宿白所了解的「涼州模式」，並認為，宿白所言的「模式」並不指我們所言的「模式」一詞的用法；如果有所謂的「涼州模式」，此模式必指貴霜王朝（50~244）用以發展佛教教化方法的「護法模式」。北涼所了解的「護法模式」，乃取自如當時曇無讖所譯的《悲華經》及《大般涅槃經》等經典。[89]筆者在撰寫此文時，沒有特別考慮曇無讖把犍陀羅佛教造像法傳入北涼的因素。事實上此因素非常重要，因為如果沒有北涼發展佛教意識形態的事，也沒有曇無讖將犍陀羅的轉輪王造像法傳入北涼，北涼及後來北魏所造的轉輪王像，是不可能與犍陀羅所造的轉輪王像有如此明顯的承傳關係。水野清一在談論四、五世紀中國敦煌及雲岡地區的佛教造像時（古案：其乃指北涼及北魏於五、六世紀在此二地所造的像），不僅注意到這些石窟所造的像都有犍陀羅的造像內容，如釋迦、彌勒、本生、佛傳故事及交腳造像等，同時也注意到，這些造像的衣文、瓔珞及寶冠的形式，

p. 246

也有承傳犍陀羅造像的特徵。[90]北涼承襲犍陀羅的造像方法，就內容及形式而言，乃是整套的承襲。這種承襲法，不是普通的僧人，甚至不同系統的僧人，在來往中亞與北涼之間可以隨意傳播或做到的事。換言之，北涼的佛教造像事業是系統及計劃傳播的結果。宿白在談論北涼窟龕造像的場合，因為沒有從北涼發展佛教意識形態的角度及北涼系統傳播造像的角度，去考慮北涼造像的出處及方法，因此不僅其所言的「涼州模式」此詞有商榷的餘地，其所言的涼州窟龕造像為「新疆來源說」的理論也有保留的餘地。

曇無讖在北涼發展佛教的時期，北涼很自然的成為中國北方的佛教發展中心。這樣的一個國度，自然要吸引各地僧人來歸。事實亦如此，當時曾有徒眾三百，並在河北林陽堂山修行的密教高僧玄高，便帶了徒眾投奔蒙遜，並受蒙遜的禮敬。[91]

曇無讖為北涼涼王沮渠蒙遜發展佛教意識形態治國的事業，並不是一帆風順而沒有遭遇挫折。《高僧傳·曇無讖傳》即提到蒙遜有一段時間決定放棄發展佛教意識形態的事。該《傳》說：

偽承玄 2 年，蒙遜濟河，伐乞伏暮末於枹罕，以世子興國為前驅，為末軍所敗，興國擒焉。後乞伏失守，暮末與興國俱獲於赫連定，定後為吐谷渾所破，興國遂為亂兵所殺。遜大怒，謂事佛無應，即遣斥沙門，五十已下皆令罷道。蒙遜為母造丈六石像，像遂泣涕流淚，讖又格言致諫，遜乃改心而悔焉。^[92]

同樣的事也見記於《集神州三寶感通錄》等處。蒙遜於承玄 2 年（429）因子興國為亂軍所殺，認為自己「事佛無應」而「罷道」的事，《高僧傳·曇無讖傳》只說：「遣斥沙門，五十已下皆令罷道」。但《集神州三寶感通錄》卻說：「下令毀塔寺斥逐道人」。^[93]可見當時蒙遜的「罷道」情形乃相當嚴重。我們雖不知蒙遜「罷道」的時間有多久，然就文獻所記，蒙遜此次的「罷道」沒有太久就因有其母石像流淚的神跡及曇無讖「格言致諫」之事而再復佛。蒙遜有此「罷道」之舉，說明當日北涼的佛教發展事業的確是國家事業才會有「罷道」之事，也因為是國家事業才又有「深自咎責，登設大會，倍更精到，招集諸僧還復本業焉」的復佛活動。^[94]這也是曇無讖要「格言致諫」的原因。

曇無讖在北涼所發展的佛教意識形態，就其所翻譯的經典，如《大般涅槃經》及《悲華經》

p. 247

等，及造像的內容來判斷，其有將後貴霜在犍陀羅發展佛教意識形態的模式移植北涼的現象。但從其也翻譯如《大方等大集經》的情形來判斷，曇無讖在北涼也有介紹密教佛王傳統的現象。至於後者，曇無讖使用的情形如何，不是目前筆者所能回答的問題。

北魏太武帝當日一定非常羨慕蒙遜有曇無讖這種才術兼備的高僧為其發展佛教意識形態，因此在決定施行佛教意識形態之際，才會想到要用北涼發展佛教意識形態的模式及借用北涼曇無讖的想法。北涼發展佛教意識形態的活動乃相當複雜且具技術性，其就包括有翻譯經典、開窟造像、剃度僧人及提倡彌勒信仰等活動。這種事業，如果沒有專家主持發展，是不可能施行。因此，太武帝便遣使向北涼要曇無讖，希望曇無讖也在北魏為其施行北涼發展佛教意識形態的事業。

三、北魏太武帝時代的意識形態發展情形

1、北魏太宗與崔浩

決定北魏世祖太武帝時代意識形態發展方向的最主要人物，不是世祖本人，而是當時的儒生崔浩。崔浩在世祖之前即已在魏廷為官。以他的學問及當時無人能與之匹比的讖緯知識，他不僅在世祖之父，即北魏太宗元明皇帝（409～423）的時代，成為太宗的國師，同時也因此不凡的知識成為世祖不可缺少的資政。《魏書·崔浩傳》說：「崔浩字博淵，清河人也。白馬公玄伯之長子。少好文學，博覽經史，玄象陰陽，百家之言無不關綜，研精義理時人莫及。」^[95]同《傳》還說：「浩纖妍白皙如美婦人，而性敏達，長於謀計，常自比張良，謂己稽古過之」。^[96]《魏書·崔浩傳》所載之崔浩，乃是一位飽學之士、一位讖緯專家、一位謀士，甚至也是一位非常自信及驕傲的儒生。

太宗因崔浩懂陰陽之術（讖緯）而非常寵信他。同《傳》說：「太宗好陰陽術，聞浩說《易》及洪範五行善之，因命浩筮吉凶，參觀天文，考定疑惑。浩綜覈天人之際，舉其綱紀，諸所處決，多有應驗，恒以軍國大謀，甚為寵密。」^[97]太宗對崔浩的依賴除了「恒以軍國大謀」之外，當時北魏的文物制度也都靠崔浩斟酌決定。同《傳》說：

朝廷禮儀，優文策詔，軍國書記，盡關於浩，浩能為雜說，不長屬文。而留心於制度、

p. 248

科律及經術之言。作家祭法，秩序五宗，蒸嘗之禮，豐儉之節，義禮可觀。不好老莊之書，每讀不過數十行輒棄之曰：此矯誣之說不近人情，非必老子所作。老聃習禮，仲尼所師，豈設敗法之書以亂先王之教？袁生所謂家人筐篋中物，不可揚於王庭也。^[98]

崔浩因此可以說是太宗的軍師或國師，掌管北魏軍事、文物制度的施行及活動。崔浩不好老莊，專行儒教，故其為北魏施行的文物制度及活動，皆以儒教為基準。在這種情況下，北魏當時所使用的意識形態，當然是儒家的意識形態。太宗的漢化或儒制化，從其於泰常 7 年（422）「辛酉，幸橋山遣使者祀皇帝唐堯廟」之舉也能證明。^[99]

2、太武帝的意識形態發展情況

A、寇謙之與北魏道教意識形態的發展

北魏世祖太武帝拓跋燾是太宗的長子，於泰常 8 年（423）太宗去世之後，即於始光元年（424）繼太宗之位。^[100]世祖登位之後也很重視崔浩。其重視崔浩的原因與太宗一樣，每遇軍國大事，都要向崔浩諮詢。世祖繼位之初，並沒有

馬上用崔浩，原因是，世祖左右的人非常排斥他。雖是如此，世祖每有「疑議」，仍要諮詢崔浩。《魏書·崔浩傳》說：

世祖即位，左右忌浩正直，共排毀之。世祖雖知其能不免群議，故出浩。以公歸第，及有疑議，召而問焉。[\[101\]](#)

此處所言的「正直」，應該就是指「不聽別人言」或甚至有「剛愎自用」的意思，否則崔浩學問這麼大，也極受前朝的重用，他不應該有「左右忌浩正直，共排毀之」的現象。崔浩歸第之後，《魏書·崔浩傳》說他：因欲修服食養生之術而拜原在嵩山修道，受大神授「天師之位」，並得《神中錄圖新經》的新道教領袖寇謙之為師。[\[102\]](#)崔浩被「迫」歸第的時間，正值盛年，才四十三歲。[\[103\]](#)以他一向尊崇儒家思想，且非常不喜歡道教的個性，在此時變成道教徒一定有其原因；特別是，崔浩此時不僅信仰道教，同時在始光初還將有「降神」經驗的道教領袖寇謙之推薦給世祖。[\[104\]](#)

p. 249

崔浩此時信仰天師道或道教，塚本善隆認為，與崔浩的母親盧氏家族信仰天師道有關。盧氏是範陽盧諶的孫女兒。盧諶的曾孫盧循娶孫恩之妹。孫恩叛亂時，乃是率領天師道信徒叛亂，因此孫恩及盧循都是天師教徒。[\[105\]](#)中村元等人也沿用此理論說明崔浩在此時信仰道教的原因。[\[106\]](#)我們當然不能排除崔浩家族還有信仰天師道及與天師道還有交往的可能性，但崔浩一向對道教有偏見，又在此時將天師道領袖寇謙之推薦給世祖，這說明崔浩此時做這些事一定別有用意。塚本善隆也注意到此事，他說：對崔浩而言，他寧願信仰道教也不願信佛教，[\[107\]](#)崔浩此時推薦寇謙之給世祖，不外是想借寇謙之之力再回朝廷。[\[108\]](#)塚本氏的觀察很有道理。但他卻沒有注意到，崔浩此時急著將寇謙之介紹給世祖還有一個更重要的原因，那就是，世祖在此時可能就有發展佛教意識形態的傾向。為了防止世祖使用佛教意識形態，崔浩不得不用道教來抵擋佛教。

中國早期的皇帝，在登位時都會馬上宣布或準備自己所要即刻施行的治國意識形態。譬如，石虎登位之後，馬上便向天下人說，其要「去皇帝號」，做「大趙天王」，以佛教意識形態治國。[\[109\]](#)武則天也是在登位時就馬上宣布其要使用《華嚴經》的佛王傳統，以彌勒佛的佛王形象面世。[\[110\]](#)世祖登位之後當然也希望有治國的意識形態，崔浩非常明白這個道理。崔浩當時在野，他當然不希望別人來主持發展儒家思想。他和傳統儒生一樣，也不希望世祖使用佛教意識形態。因此，他便將寇謙之推薦給世祖，要世祖發展道教意識形態。

彼時世祖在心理上並沒想要使用道教作為教化全民的意識形態，因此當崔浩將寇謙之推薦給他時，他只將謙之安置於張曜家，沒有因此提倡道教或寇謙之法。《釋老志·寇謙之》也提到此事說：

始光初，奉其書而獻之，世祖乃令謙之止於張曜之所，供其食物。時朝野聞之若存若亡，未全信他。[111]

當時世祖對道教沒有什麼興趣不是沒有原因。《集古今佛道論衡》便提到世祖「亦遵太祖、太宗旨業，雖有黃老，不味其術。每引高德沙門與談玄理。於4月8日與諸佛像行於廣衢。

p. 250

帝親禦門樓，散花禮敬篤敬兼至。」[112]從此記載，我們可以看出，世祖在登位初期即有尊崇佛教的現象。這種現象使崔浩相當擔心，因此，即使身不在朝廷也急忙將寇謙之推薦給世祖。

崔浩也知道，當時世祖並沒有使用道教意識形態的意願，故上書給世祖說：

臣聞聖王受命則有天應，而河圖洛書皆寄言於蟲獸之文。未若今日人神接對，手筆燦然，辭旨深妙，自古無比。昔漢高雖復英盛，四皓猶或恥之不為屈節。今清德隱仙不召自至，斯誠陛下侔蹤軒黃應天之符也。豈可以世俗常談而忽上靈之命，臣竊懼之。[113]

崔浩在此〈書〉中很明顯地對世祖說，世祖此時要提倡的道教不是「世俗常談」的道教，而是「上靈之命」。所謂「上靈之命」，就是道教的「天命」，俗人不能更改。換言之，世祖此時要提倡道教信仰已是「上天注定」，因此，世祖必須發展道教意識形態。崔浩上書之後，世祖果然發展道教，使用道教為治國的意識形態。由此可以看出，崔浩早在世祖登位之初即對世祖有很大的影響力。《魏書·釋老志》說：

世祖欣然，乃使謁者奉玉帛牲牢祭嵩岳，迎致其餘弟子在山中者。於是崇奉天師，顯揚新法，宣布天下，道業大行。[114]

能使天下「道業大行」，只有在國家發展道教意識形態的時際才能見到的現象。太武登位初期所發展的道教意識形態，很顯然的是由崔浩一手策劃而成。寇謙之在北魏發展道教意識形態的史實，也見記於《魏書·釋老志》。該《志》在談到寇謙之被付予《錄圖真經》時即說：

《錄圖真經》付汝，奉持轉佐北方。泰平真君，出天宮靜輪之法，能興造克就，則起真仙矣。又地上生民末劫垂及，其中行教甚難。但令男女立壇宇朝夕禮拜。……[115]

《錄圖真經》就是當日寇謙之帶去魏都奉世祖的「書」，《神中錄圖真經》。謙之入魏都的原因，照《釋老志》的說法，乃是因為寇謙之要以《錄圖真經》去「佐北方」，並發展「泰平真君之法」。所謂「泰平真君之法」，就是道教的「聖王」治世法。此道教「聖王」治世法，與佛教的轉輪王治世法非常相

近，很可能就是抄襲佛教的轉輪王法造出的道教聖王法。

p. 251

譬如，道教稱其法為「淨輪之法」或「靜輪天宮之法」，[116]就有沿用或改造佛教「轉輪王法」之嫌疑。道教用「末劫垂及」或「末法時期」發展道教的說法，也見於西晉之後記有轉輪王信仰的譯經。北涼在發展佛教意識形態之時即用「末世」或「末法」來描述其所處的時代背景。譬如，涼太緣 2 年（436），[117]程段兒所造的「北涼石塔」〈發願文〉即提到，當時造塔人所生的時代乃是「末世」。該〈發願文〉說：「涼太緣 2 年歲在丙子，6 月中旬，程段兒自惟薄福，生值末世，不觀佛典，自竭為父母合家立此石塔……。」[118]此處所言的「末世」，就是下面北涼石塔〈發願文〉所言的「末法」。緣禾 3 年（434），[119]〈白雙 造像塔發願文〉提到，北涼提倡彌勒信仰亦因彼時是「末法」時期。該〈發願文〉說：「涼故大沮渠緣禾 3 年歲次甲戌 7 月上旬，清信士白雙，自惟薄福，生值末法，波流口（苦）口（深）……步負斯石，起靈塔一……願此福報使國主……捨身受身，值遇彌勒……。」[120] 由此可見，道教用「末劫垂及」或「末法時期」做為發展道教意識形態背景的說法，也是取自佛教，或甚至北涼的佛教信仰。還有，「令男女立壇宇朝夕禮拜」之法與佛教在天下立塔寺作為教化場所的做法也一樣。[121]世祖最後使用的一個道教年號，就是「太平真君」（440~450）之號，其時他當然也做了道教聖王「太平真君」。世祖使用此年號的最後一年，也是崔浩死的那一年。[122]這說明，世祖發展道教意識形態治國的事業，自始至終都與崔浩有關。

寇謙之原本是一位道士，對於發展道教意識形態的事業並沒有什麼知識及經驗。他完全知道自己的限制，且須要借崔浩之力在北魏發展道教意識形態。他曾對崔浩說：「吾行道隱居，不營世物。忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助太平真君，繼千載之絕統。」

p. 252

而學不稽古，臨事闇昧，卿為吾撰列王者治典，並論其大要。」[123]「浩乃著書二十餘篇，上推太初，下盡秦漢變弊之跡，大旨乃以復五等為本。」[124]

從謙之所說的：「卿為吾撰列王者治典，並論其大要」此語，我們亦能看出，當時謙之與崔浩在北魏所發展的道教事業，乃是道教意識形態的事業。謙之發展道教意識形態的事業，因要依賴崔浩的大力輔佐之故，因此連謙之自己也說：「當兼修儒教，輔助太平真君」。崔浩在推薦謙之給世祖時，便將自己也造成謙之在北魏發展道教事業上的一個不可缺少的人物，這也是他能再回到朝廷的原因之一。

世祖在始光初使用道教意識形態治國之後，整個京師便充滿「道氣」。《魏書·釋老志》說：

及嵩高道士四十餘人至，遂起天師道場於京師之東南，重壇五層，遵其新經之制。給道士百二十人衣食，齊肅祈請，六時禮拜，月設廚會數千人。[\[125\]](#)

這就是當時世祖發展道教意識形態的情形。但這種局面並沒有維持太久或甚至擴大。為謙之在幕前及幕後策劃發展道教意識形態的崔浩，在始光（424～428）中果然又回到魏廷，並「進爵東郡公，拜太常卿」。[\[126\]](#)崔浩回到魏廷之後，他對本來就有偏見的道教，便不再有推崇的跡象；相對的，我們卻見到崔浩有積極發展儒學的現象。《北史·太武本紀》說：「始光3年（426），世祖起太學於城東，祀孔子，以顏回配。」[\[127\]](#)崔浩回到魏廷之後發展儒學的現象不止於此，神[\[鹿/加\]](#)元年（428），世祖幸廣甯，「以大牢祭皇帝、堯、舜」。[\[128\]](#)本來世祖發展道教意識形態乃因崔浩而起，現在崔浩全力發展儒學，世祖當然不會對道教再作積極的支持。這就是我們在史料上沒有見到世祖在這段時間有積極發展道教意識形態的原因。

B、世祖與崔浩

崔浩再回到魏廷的意義，對世祖而言，並非為了發展道教或儒家意識形態，而是因他懂讖緯之術，有講徵驗的特殊能力，能助世祖解決軍國大事。崔浩回到魏廷之後的最重要表現，即是他在始光3年（426）之後成功地預言世祖將克捷攻伐赫連昌及蠕蠕之役。從此之後，世祖不但視崔浩為國寶，而且對崔浩之言堅信不移。[\[129\]](#)

p. 253

崔浩以讖緯之術取信於世祖，便與世祖建立起非常不尋常的君臣合作關係。世祖能隨時進出崔浩第問以「異事」，也「引浩出入臥內」。《魏書·崔浩傳》如此記載世祖與崔浩的關係：

浩明識天文，好觀星變，常置金、銀、銅、鋌於酢器中，令青夜有所見，即以鋌畫紙作字以記其異。世祖每幸浩第多問以異事，或倉卒不及束帶。奉進蔬食不暇精美，世祖為舉匕箸，或立嘗而旋。其見寵愛如此，於是引浩出入臥內。加侍中、特進撫軍、大將軍、左光祿大夫，賞謀謨之功。世祖從容謂浩曰：卿才智淵博事朕祖考忠著三世，故朕延卿，自近其思，盡規諫，匡予，弼予，勿有隱懷。朕雖當時遷怒，若或不用，久久可不深思卿言也。[\[130\]](#)

由此可見世祖是如何地相信崔浩。世祖還常向人誇示崔浩的才情。有一回在新降高車渠帥數百人酒會的面前，世祖指崔浩說：「汝曹視此人廷纖懦弱手不能彎弓持矛，其胸中所懷，乃踰於甲兵。朕始時雖有征討之意，而慮不自決，前後克捷皆此人導吾，令至此也。」[\[131\]](#)世祖不僅如此誇讚崔浩，他甚至下詔諸尚書說：「凡軍國大計，卿等所不能決，皆先咨浩然後施行。」[\[132\]](#)崔浩如此

得信於世祖，始光中之後便成為實際主持北魏國家事務的靈魂人物；其權勢甚至駕禦世祖，這就是日後他能使世祖下令全國毀佛的原因。

崔浩對北魏的野心，則是希望借其影響力將北魏變成一個傳統的儒制國家。崔浩這種信念，在太宗時代已表現得很清楚。崔浩回到世祖身邊之後，我們就見其有上述的崇儒活動。崔浩這些崇儒的活動，與寇謙之的道教活動沒見有衝突的原因，應與謙之所說的「當兼修儒教」的道教發展方向有關。

世祖登位初始這種發展道教及儒家思想的局面並沒有維持太久。神[鹿加]中之後，世祖因為戰事甫定，又因與北涼有接觸的關係，即有積極想使用佛教意識形態治國的現象。始光3年沮渠蒙遜遣使內附，開始了北涼與北魏的交通。

[133]神[鹿加]4年（432）8月己酉，蒙遜遣子安周入侍，這更拉近北涼及北魏的關係。[134]同年9月，世祖亦詔太常李順持節，拜河西王沮渠蒙遜為假節加侍中、都督涼州及西域羌戎諸軍事行征西大將軍、太傅、涼州牧、涼王。[135]北涼及北魏在此期間的親密關係，甚至發展至兩國的婚姻關係。

p. 254

蒙遜死後（433），沮渠牧犍與北魏的關係又邁進一步。牧犍登位之後，馬上就遣左丞宋繇送其妹興平公主於魏，拜右昭儀。[136]元嘉14年（437）世祖又將其妹武威公主嫁給蒙遜之子沮渠牧犍。[137]北涼及北魏的親密關係甚至維持至北涼被北魏滅後。

世祖在與北涼的交通之下，對於北涼所發展的佛教意識形態，自然瞭如指掌，因此他也想發展北涼所發展的佛教意識形態。他知道，他要發展北涼的佛教意識形態，他不能沒有像曇無讖這種專家幫助他，因為發展佛教意識形態的事業不是普通的事業。這就是他遣使去北涼取曇無讖的原因。

C、北涼僧人與拓跋晃

世祖發展佛教意識形態的第一個行動便是去涼州取曇無讖。照《高僧傳·曇無讖傳》的說法，世祖於神4年派李順持節去涼州拜蒙遜為涼王之前即已向蒙遜索取曇無讖，該《傳》說：「時魏虜託（拓）跋燾聞讖有道術，遣使迎請，且告遜曰：若不遣讖，即加兵。」[138]同《傳》又說，「遜既事讖日久，未忍聽去。」[139]蒙遜不願曇無讖離開北涼的原因，當然有如此《傳》所說的原因。但，其中最重要的原因還是，曇無讖在北涼所扮演的角色，已不是普通僧人的角色，他已是蒙遜發展佛教及治國的軍師，對北涼的軍事及國家機密已了如指掌，蒙遜當然有理由不讓這樣的一位軍師離開北涼，何況蒙遜還需要曇無讖助其治理北涼，因此遲遲沒有送曇無讖去北魏。世祖因此又派李順向蒙遜要人說：「聞有曇摩讖法師，博通多識羅什之流，秘咒神驗澄公之比，朕思欲講道，可馳驛送之。」[140]世祖要取曇無讖的原因，當然不是只為「講道」，而是還有更重要的原因；此因就是，世祖也要發展北涼已發展的佛教意識形態。世祖如此逼迫，蒙遜及曇無讖都覺得非常為難。義和3年（433）3月，曇無讖以尋《涅槃經》後分為借口要求西行，

「蒙遜忿其欲去，乃密圖害讖，」於是遣刺客在路上將曇無讖殺死，其時曇無讖才四十九歲。[\[141\]](#)蒙遜將曇無讖殺掉，世祖自然非常失望，也很憤怒，[\[142\]](#)這當然也是後來北魏滅掉北涼的原因之一。

曇無讖去世的第二個月，即 4 月，蒙遜亦隨之病故，享年六十六歲。蒙遜去世之後，

p. 255

沮渠茂虔（牧犍）繼承其位。[\[143\]](#)茂虔步蒙遜的後塵也用佛教意識形態治國。當時為茂虔主持佛教活動的僧人，如果不是在「涼城內苑閑豫宮中」為茂虔主持翻譯《毗婆沙經》的天竺沙門浮陀跋摩，[\[144\]](#)即可能就是玄高。玄高當時除了被視為「道王河西」的僧人之外，[\[145\]](#)其也是北涼亡後，特別由世祖舅「陽平王社」請入北魏京師的僧人，也是太子晃的門師。[\[146\]](#)曇無讖死後，玄高顯然的成為北涼最重要的僧人。茂虔維持北涼的政權約六年，北魏在太延 5 年（439）9 月就將北涼滅掉。[\[147\]](#)

北魏滅掉北涼的同年 10 月，《資治通鑒》說：「徙沮渠牧犍宗族及吏民三萬戶於平城。」[\[148\]](#)在這些被遷徙到京師的北涼人中，就有許多都是曾經參與北涼發展佛教意識形態的僧人，如玄高和慧崇及北魏復佛之後（452）主持北魏發展佛教意識形態事業的師賢及曇曜。[\[149\]](#)這些北涼僧人進入北魏京師之後，便在魏都平城發展佛教，並與北魏宮中的要員建立關係。譬如，《高僧傳·釋玄高》說：「時魏虜拓跋燾僭據平城，軍侵涼境，燾舅陽平王社請高同還偽都。既達平城，大流禪化，偽太子晃師高為師。」[\[150\]](#)北涼僧人釋慧崇也成為尚書韓萬德的門師，[\[151\]](#)曇曜則為太傅張潭之門師。[\[152\]](#)這些北涼僧人進入魏都之後似乎很快的便以晃太子為中心建立一佛教集團。我們之所以知道此集團的存在乃是，後來晃太子在與崔浩鬥爭失敗之後，玄高及釋慧崇都遭遇被殺的命運，而其他的北涼僧人，如師賢則「權假醫術，受道不改」，[\[153\]](#)全一起遭遇毀佛的命運。

D、道、儒與佛教的對峙

就在北涼僧人進入京師的這一年，寇謙之及崔浩又勸世祖改號為「太平真君」，

p. 256

做道教皇帝。[\[154\]](#)寇謙之及崔浩此時勸世祖做道教皇帝乃有非常緊急的原因：謙之及崔浩無非是要防止世祖在北涼僧人入京之後做佛教皇帝。北涼佛教及北涼僧人，都不是普通的佛教及普通的僧人。北涼佛教及北涼僧人此時進入京師，意味北涼佛教意識形態傳入北魏。崔浩很明白這個道理。世祖當初要去北涼取曇無讖時，崔浩已經知道北涼僧人曇無讖入京的意義。他知道，北魏一旦用北涼僧人發展佛教意識形態，崔浩集團必要退出北魏宮中。所幸世祖沒有得到曇無讖。現在北涼佛教及北涼僧人入京，甚至已經進入宮中，這種局面如果

沒有控制，崔浩集團便要馬上退出宮中。崔浩當然不能讓北涼佛教繼續發展，因此他又和謙之合作，用道教擋住佛教。

北涼僧人進入京師之後，以晃太子為中心的北涼佛教集團不但有不斷擴大的跡象，世祖此時也有信佛及發展北涼佛教的跡象。

晃太子恭宗景穆皇帝是世祖的長子，元（延）和元年（432）春正月丙午立為皇太子，時年五歲，明慧強識，聞則不忘。及長，好讀經史，皆通大義，世祖甚奇之。世祖常詔皇太子監國，管理國事。譬如，「世祖東征和龍，詔恭宗錄尚書事，西征涼州，詔恭宗監國」。[\[155\]](#)在晃太子監國期間，他已表現出有自己治國及用人的方法。譬如，世祖最後一次「令皇太子副理萬機，總統百揆。更舉賢良，以備列職，擇人受任，而黜陟之。」[\[156\]](#)

晃太子當時以監國及世祖繼承者的身份在此時熱心發展佛教，對崔浩而言，當然不是好事。晃太子當時會熱衷發展北涼佛教不是沒有原因。當世祖舅陽平王社請玄高入京時，《廣弘明集》就說：「時有沙門玄高者，空門之秀傑也，通靈感眾，道王河西。涼平東歸，太武信重，為太子晃之師。晃孝敬自天，崇仰佛法。」[\[157\]](#)世祖當時如果沒有「信重」玄高及鼓勵發展北涼佛教，晃太子不會在北魏宮中造成一北涼佛教集團，也不會汲汲地發展北涼佛教。世祖於在位期間也有修復寺院及造佛寺的活動，《辯正論》說：

魏世祖太武皇帝，氣蓋當時，威振天下，……迴向一乘，歸依三寶。復伽藍之勝地，創招提之淨宮，仍於鄴城造宗正寺，後因崔浩始淪正法。[\[158\]](#)

世祖建造及修復佛寺的活動，可能都在北涼僧人進入平城之後至毀佛之前此段時間（440~446）。因為目前所保留的具有造像題記之太武時代的石雕及銅雕佛教造像，

p. 257

也都造在真君 3 年（422）至真君 5 年（444）之間。[\[159\]](#)從《辯正論》及太武真君時代所造的造像題記內容來看，世祖當時在北魏所發展的佛教，不僅有北涼「一乘」及「彌勒」信仰的內容，[\[160\]](#)同時也有北涼的轉輪王信仰內容。

譬如，太平真君 3 年所造的「石雕思維菩薩像」，[\[161\]](#)照唐代不空所譯的《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》的說法，也是一尊轉輪王造像。因為該《經》也視此像這種呈「垂一」（腳）坐相的造像，為轉輪王坐相。[\[162\]](#)真君 3 年這尊呈「垂一」坐相的轉輪王造像，並不是中國歷史上首見的此類型造像。敦煌北涼 275 窟（轉輪王窟）之南、北壁上層，已見北涼也造有一對相互對稱的此類型轉輪王造像。[\[163\]](#)

很顯然的，北涼僧人在進入平城之際，確實將整套的北涼發展佛教意識形態的方法及內容都傳入了北魏。不止於此，發展北涼佛教意識形態的各種條件如，

北涼僧人及工匠等，也都進入了平城。世祖或晃太子在這種情況下，便能隨時發展北涼的佛教意識形態。

崔浩當然對此時京師的佛教發展情況非常擔憂。他知道，北魏自北涼僧人進入平城之後，隨時都能改變其所經營的道、儒合作的道教意識形態的發展局面。崔浩當時的憂慮，文獻亦有記載。《高僧傳·玄高傳》說：「時崔浩、寇天師先得寵於燾，恐晃篡承之日奪其威柄。」[164]《廣弘明集》也說：「崔、寇得倖於帝，恐晃攝政或見危。」[165]

世祖雖在真君 1 年已做道教皇帝，然從世祖在這之後尚有令佛教發展的情形來看，世祖對於做「太平真君」此事並不太認真，並有變卦發展佛教意識形態的可能性。大概基於此因，真君 3 年謙之便又上奏要世祖「登道壇受符錄」。《魏書·釋老志》說：

p. 258

今陛下以真君御世，建靜輪天宮之法，開古以來未之有也。應登受符書以彰聖德。[166]

「世祖從之，於是親至道壇受符錄，備法駕，旗幟盡青以從道家之色也。」[167]謙之及崔浩在此時事實上要求世祖做兩件事：1、要世祖用道教的方式登上道教皇帝「太平真君」之位，確實世祖所做的皇帝是道教皇帝。2、奏請世祖造「靜輪（天）宮，必令其高不聞雞鳴狗吠之聲，欲與天神交接。」[168]

由於靜輪宮「功役萬計，經年不成」，[169]謙之建造「靜輪宮」的活動便成為晃太子批評寇謙之及崔浩集團的一個藉口，自此道、儒與佛教集團對峙的局面即表面化。晃太子對世祖說：「人天道殊，卑高定分，今謙之欲要以無成之期說以不然之事。財力費損，百姓疲勞，無乃不可乎？必如其言，未若因東山萬仞之上為功差異。」[170]世祖很同意晃太子的說法，但「以崔浩贊成，難違其意。」[171]

道教「太平真君」之法，也叫做「靜輪（天）宮」之法。「靜輪宮」的建造，對世祖發展道教意識形態而言，乃具有重要的象徵意義。崔浩知道，只要「靜輪宮」的建造一天沒有完成，北魏便要以道教治世。世祖不敢違背崔浩之言，說明崔浩此時對世祖的影響力還很大，世祖還是要聽崔浩之言。崔浩對晃太子的批評沒有直接的反應，但卻從晃太子與北涼僧人過從甚密的情形，告發晃太子有謀反之意，並正式開始積極的排除晃太子的佛教集團或北涼僧人。世祖聽了崔浩之言，便將晃太子幽禁起來。世祖不久雖將晃太子放了，但崔浩對世祖的影響力最終導致北涼僧人玄高等人之死。此事發生在真君 4~5 年間。佛教文獻對此事有非常詳細的記載。《集古今佛道論衡》說：

時有沙門玄高，道王河西，名高海右，神用莫測，貴賤咸重。燾乃軍逼涼境，徵高東還。既達平城，大弘禪化。太子晃事高為師，形心禮敬。晃時被讒，為父所疑，乃告高曰：空羅枉苦，何由可說。高令作

金光明齋懺七日墾誠。燾乃夢見其祖及父皆執劍列威曰：何故信讒，枉疑太子。燾驚覺，大集群臣說神告夢。諸臣咸言：太子無過。實如皇靈降誥。燾於太子無復疑焉，蓋高誠感知力也。因下書曰：朕承祖宗崇光之緒……授子任賢，安全相付……可令皇太子副理萬機，

p. 259

總統百揆……其朝士庶民皆稱臣於太子。於時崔浩先得寵於燾，恐晃篡政有奪權威。又燾云：太子前事實有謀心，但結高公道術，故令先帝降夢如此。物論事跡難明，若事不早除，必為巨害。燾納之，即敕收高，於太平（真君）5年9月15日縊於平城之隅。太子又幽殺之，即宋元嘉之22年（真君6年，445）也。[172]

《集古今佛道論衡》所記的世祖是一位出爾反爾的人。他可以聽崔浩之言將晃太子幽禁起來，又可以因一個夢再讓晃太子監國。最後終於因為崔浩之言不可不聽的緣故而殺死玄高等北涼僧人，並幽死自己的兒子。晃太子之師玄高是在太平真君5年（444）9月與慧崇同時先被「幽繫」，同月15日才被縊於平城之東隅。[173]玄高被縊的那年春1月，北魏實際上已正式從官方的立場宣告天下禁養沙門，打擊晃太子。這年春1月所下的詔書說：

愚民無識，信惑妖邪，私養師巫，挾藏讖記陰陽圖緯方技之書。又沙門之徒，假西戎虛誕生致妖孽，非所以一齊政化布淳德於天下也。自王公以下，至於庶人，有私養沙門師巫及金銀工巧之人在其家者，皆送詣官曹不得容隱匿。限今年（444）2月15日過期不出師巫沙門身死。主人門誅。名相宣告，咸使聞知。[174]

此則記載已明顯的說明，晃太子與崔浩的鬥爭，在真君5年的1月，晃太子已處下手，因為上面的詔書乃是針對晃太子等家中供養有北涼僧人者所下。從此詔書我們也可以看出，崔浩以掌握北魏實權的身份已決定殲滅北涼佛教，並犧牲晃太子。詔書下後，據《高僧傳·玄高傳》的說法，玄高已預知佛教的發展已到盡頭，他與慧崇可能都有殺身之禍。《玄高傳》說：玄高嘗密語弟子云：「佛法應衰，吾與崇公（慧崇）首當其禍乎？時聞者莫不慨然。」[175]果然是年9月，玄高及慧崇皆被縊。

晃太子於真君6年的被幽如果屬實，當然與真君5年所下的禁養沙門詔：「主人門誅」的內容有關。《集古今佛道論衡》說晃太子於元嘉22年即被幽死。但《資治通鑑》則記，元嘉23年（真君7年，446）世祖在下詔全國毀佛時，晃太子還「屢諫不聽，乃緩宣詔書，使遠近豫聞之，得各為計，沙門多亡匿獲免。」[176]《魏書·釋老志》

p. 260

甚至說，時晃太子還以監國的身份上書給世祖，請世祖不要亂殺沙門：

時恭宗為太子監國，素敬佛道，頻上表陳刑殺沙門之濫，又非圖像之罪。今罷其道，杜諸寺門，世不修奉，土木丹青自然毀滅，如此再三，不許。[177]

照《資治通鑒》及《魏書·釋老志》的說法，晃太子事實上並沒有因崔浩要鑿除北涼僧人之事而被幽死。《資治通鑒》甚至說，晃太子乃因元嘉 28 年（正平元年，451），中常侍宗愛與太子官屬不合，宗愛進讒，「東宮官屬多坐死，帝怒盛，戊辰，太子以憂卒。」[178]

無論如何，北涼僧人在北魏平城的活動及勢力，在真君 5 年的崔浩及晃太子之爭就被崔浩完全殲滅。北魏的僧人及佛教，如果沒有蓋吳之亂，或許不會遭遇全國毀佛的命運。但很不幸，由於蓋吳之亂，連本來對佛教或北涼僧人沒有甚麼特別偏見的世祖，在崔浩的挑釁之下也因此憎恨佛教，並要消滅佛教。由此，我們可以看出，崔浩很明顯的是為意識形態之爭要殲滅北涼僧人及北涼佛教。

真君 6 年（445）9 月，盧水胡蓋吳反杏城，關中騷動，世祖西伐至長安，見到長安僧人非法收藏武器及淫亂的情形非常憤怒，[179]因此下詔「誅長安沙門，焚破佛像」。不止於此，甚至於次年（446）3 月更下詔全國毀佛：「詔諸州坑沙門，毀諸佛像，徒長安城工匠二千於京師……。」[180]《魏書·釋老志》對世祖的長安之行有如此的記載：世祖見「種麥寺內御驅牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞，帝怒曰：此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人命耳。命有司案誅一寺。閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守、富人所寄藏物蓋以萬計，又為屈室與貴室女私行淫亂。帝既忿沙門非法，浩時從行，因進其說，詔誅長安沙門，焚破佛像，並敕留臺下四方令一依長安行事。[181]

蓋吳和沮渠蒙遜一樣，都是盧水胡。[182]蓋吳在叛亂期間曾稱自己為「天台王」及「秦地王」。[183]蓋吳的叛亂，大概使世祖聯想到其與北涼有關，而長安僧人在寺中收藏武器，

p. 261

也使其聯想到長安僧人與蓋吳有勾結，因此他說：「當與蓋吳通謀」。世祖聯想蓋吳之亂與北涼有關也不是沒有根據。真君 8 年（447）3 月，河西沮渠牧犍即因反而被誅。[184]世祖因此非常憎恨佛教，也非常憎恨北涼僧人。當時崔浩隨世祖出征，崔浩當然便利用此機會再打擊佛教。世祖聽信崔浩之言而詔誅長安僧人。詔誅長安僧人的詔書，已有消滅全國佛教的意思。大概當時許多地方沒有認真施行毀佛詔所說的話，故真君 7 年（446），世祖又下一詔書宣告全國毀佛。《魏書·釋老志》如此記述此詔的內容：

昔後漢荒君信惑邪偽妄，假睡夢事胡妖鬼以亂天常。自古九州之中無此也，誇誕大言不本人情，叔季之世闇君亂主，莫不眩焉。由是政教不行，禮義大壞……自今以後敢有事胡神及造形像泥人、銅人者，門

誅……有非常之人，然後能行非常之事。非朕孰能去此歷代之偽物？有司宣告征鎮諸軍刺史，諸有佛圖形像及胡經，盡悉擊破、焚燒，沙門無少長悉坑之，是歲真君 7 年 3 月也。[185]

真君 7 年的毀佛，和真君 6 年的長安毀佛情形不太一樣。長安事件基本上只涉及佛教僧人，但真君 7 年毀佛的範圍已包括全國人民的佛教信仰活動。此次的毀佛，非常殘烈，「諸有佛圖形像及胡經，盡悉擊破、焚燒，沙門無少長悉坑之」。這種程度的毀佛，在第五世紀之前的中國，從未見過。可能因此原因，在此詔書中世祖說：自己是「非常的人」，所做的毀佛事是「非常之事」。

真君 7 年所下的詔書雖是世祖所下，然從此詔書的行文內容，如「禮義大壞」等語言，皆從儒家思想的角度來批判佛教的情形，我們即知道，此詔書不但是出自儒生崔浩之手，而且毀佛的事件也是崔浩一手促成。事實亦如此。當崔浩在策劃真君 7 年的全國毀佛事件時，不是沒有人反對。與崔浩有多次合作發展道教意識形態經驗的寇謙之，便非常激烈的反對全國毀佛。《魏書·釋老志》說：「始謙之與浩同從車駕，苦與浩諍（爭論毀佛之事），浩不肯。謂浩曰：卿今促年受戮滅門戶矣。後四年（真君 11 年，450），浩誅，備五刑。時年七十。」[186]

崔浩和許多儒生一樣，一直有反佛的情緒。但崔浩反佛的情緒則比一般儒生有過之而無不及。從《魏書·崔浩傳》說：「妻郭氏敬好釋典，時時讀誦，浩怒取而焚之，捐灰於廁中」，[187]及《資治通鑑》說：「浩素不喜佛法，每言於魏主，以為佛法虛誕，

p. 262

為世費害，宜悉除之」的記載，[188]我們即能看出，崔浩憎恨佛教，欲置佛教於死地的心態。崔浩大概從世祖去涼州取曇無讖開始，便覺得自己在北魏宮中的地位受到曇無讖及北涼僧人的威脅，因此非常憎恨北涼僧人及北涼佛教，並視北涼僧人及佛教為其心目中最大的敵人。世祖雖沒有得到曇無讖，然北涼僧人後來竟進入京師直接與其對峙，這對崔浩而言，更是不能容忍的事。以他在世祖登位初期即有被眾排除於魏廷之外的個性來看，其要消滅佛教或毀佛的決心，絕對不是謙之或世祖可以抵擋得住，因此才會有如此殘酷的毀佛局面。

崔浩策動真君 7 年的毀佛事件之後，北魏的佛教在崔浩於真君 11 年（450）去世之前，一直就沒有再復甦。崔浩終於用其在北魏的影響力，使北魏在世祖治下自始至終沒有發展佛教意識形態的機會。

結論

中國佛教意識形態的發展，自漢末中國帝王施行之後，到了第五世紀已經是中國帝王，特別是北方少數民族統治者，喜愛施行的意識形態。在北涼（401～460）之前，統治中國北方的帝王，有很長一段時間都使用石虎所使用的中亞系

統的天王傳統治世。[189]北涼所使用的佛教意識形態，在曇無讖的主持之下，主要的是沿襲後貴霜在犍陀羅所使用的佛教意識形態的發展模式。這種模式，與石虎或佛圖澄，甚至鳩摩羅什所使用的天王傳統，在信仰內容及建築造像上都已有很大的區別。前者所使用的信仰及建造模式，是「一佛一轉輪王」的護法模式，[190]而後者則使用密教天王傳統的發展模式。[191]因此，從北涼開始，中國佛教意識形態的發展，至少便已有兩種不同的模式或系統。北魏太武帝在登位之後，並沒有使用鳩摩羅什所使用的天王傳統，相對的，他一直想發展的是，北涼使用的後貴霜模式。

北涼所使用的後貴霜佛教意識形態模式，因為有上承犍陀羅造像理論及方法的特性，故北涼之後的中國帝王在使用北涼模式發展佛教及造像時，其等所造的像，也都會有犍陀羅佛教造像的特徵。譬如，北魏文成帝（452~466）在復佛之後，因使用北涼的佛教發展模式，其於雲岡所造的像，就有很顯著的犍陀羅造像特徵。[192]研究佛教藝術史的學者，如水野清一等，基本上也都注意到北涼和北魏佛教的造像有承傳犍陀羅造像形式及內容的情形，因此在談論北涼及北魏的佛教造像時，都會談到北涼及北魏的造像與犍陀羅的關係。

p. 263

但這些學者在談論北涼及北魏的佛教造像有犍陀羅的特徵時，都沒有談到北涼和北魏與犍陀羅的承傳關係，乃是使用同一系統的佛教意識形態之故。犍陀羅造像特徵因不見於天王傳統的造像內容，如石虎及姚興的造像內容，故中國北涼之後的佛教轉輪王造像，便有兩個系統的造像法：1、天王傳統的造像法，2、後貴霜的佛教造像法。這是我們在過去研究佛教藝術史時沒有注意到，也不知道的現象。

後貴霜佛教意識形態的發展模式，在歷史上出現的時間早過密教天王傳統的出現時間。[193]北涼沒有使用天王傳統，反而沿用更早的後貴霜模式，這個現象在當時可以說是相當特別。《大方等大集經》乃譯於蒙遜時代，但此《經》所記的虛空藏佛王傳統的信仰，卻見用於蒙遜子安周統治高昌的時代。安周在統治高昌時，事實上也有提倡蒙遜的彌勒信仰的現象。這說明，安周在高昌發展佛教意識形態之時，有同時使用後貴霜的「一佛一轉輪王」的「護法」信仰傳統，及《大方等大集經》的「佛（或菩薩）即是轉輪王」的佛王傳統。既是如此，北涼是否於安周統治高昌的時期才開始使用此《經》的佛王傳統？如果是如此，安周又如何調解此二不同系統的佛教意識形態的信仰傳統？這是我們在研究北涼佛教意識形態時所要問的問題。

從表面上來看，北魏世祖從頭到尾都在發展道教意識形態，做道教皇帝。這樣的表面現象讓我們覺得，北魏世祖自登位之後，便非常喜愛或推崇道教。事實上，世祖對道教並沒有特別的興趣，這從寇謙之始入京師，世祖並沒有理他，並將之置於張曜家，「朝野聞之若存若亡，未全信也」的情形可以看出。佛教文獻《集古今佛道論衡》也說：「魏世祖太武託跋燾即位，亦遵太祖太宗之業，雖有黃老，不味其術，每引高德沙門與談玄理。」[194]世祖之所以會一再地使用道教意識形態治國，做道教皇帝，都是儒生崔浩一手策劃

的結果。崔浩之所以能以儒生的身份決定北魏太武時代的意識形態活動狀態，主要的原因是，其有使北魏二主，即太宗及太武帝，完全信服的識緯知識。因此知識，崔浩成為世祖在統治北魏時不能缺少的治國軍師。崔浩在北魏宮中的權力及地位就是從此而來。崔浩非常憎恨佛教，也不喜歡道教。從世祖登位開始，崔浩便一直防止世祖使用佛教意識形態治國，每當世祖有發展佛教意識形態的傾向，他便與道教領袖寇謙之合作，在北魏迅速發展道教意識形態抵制佛教。因此，北魏太武帝所發展的道教意識形態，自始至終就不是世祖的意願；當然也不是崔浩的意願，因為崔浩的理想國家，乃是發展儒家意識形態的國家。由此可見，中國帝王所發展的意識形態，常可能像北魏太武帝一樣，不是帝王自己的首選。北魏太武帝所發展的道教意識形態的事業，

p. 264

事實上是非常複雜的人為及政治因素造成的結果。

北魏世祖真正想做的皇帝，乃是佛教皇帝或轉輪王；想發展的意識形態，乃是北涼所發展的佛教意識形態。世祖在其登位期間共有兩次發展北涼佛教意識形態的機會：第一次機會就是其遣使去北涼取曇無讖助其發展佛教意識形態的機會。很不幸，此次的努力並沒有成功，因為北涼不但不支持其計劃，甚至將曇無讖殺掉。第二次機會就是北涼滅後，北涼僧人進入京師之後的機會。由於崔浩當時已意識到北涼僧人進入平城，甚至北魏宮中的含義，乃是具有政治性質或發展佛教意識形態的含義，故在北涼僧人與晃太子合作成形之前，便將北涼僧人在宮中的勢力完全撲滅。世祖兩次發展北涼佛教意識形態的機會因此都在初現徵兆、尚未成形的狀況下，因人事的鬥爭都沒有兌現的機會。

世祖雖然沒有成功的施行佛教意識形態治國，然因北涼僧人的入京，終於把整套北涼佛教意識形態的施行法，包括造像法，都傳入北魏。這就是為何北魏在復佛（452）之後，[\[195\]](#)在雲岡及龍門石窟所用的造像理論及方法，都見有承傳北涼的造像理論及造像方法的原因。從北涼及北魏因發展佛教意識形態都有開窟及造像的活動情形來了解，中國佛教石窟的開鑿，自北涼之後便很明顯的是為發展佛教意識形態的原因而開鑿。

崔浩在北魏自始至終皆張儒家及本土文化傳統的旗鼓，來排斥佛教及毀滅佛教。崔浩用作排佛的理由如，「佛法虛誕，為世費害」及「自古九州之中無此也，誇誕大言不本人情」等，都不出漢末之後傳統儒生所用的排佛論調。崔浩的排佛行動之所以會如此激烈，除了其個人的個性之外，崔浩大概常自認為，自己是以護衛傳統文化的衛士角色，護持中國文化及中國傳統。因此，其抵制北涼佛教文化在北魏的傳播情形是，不顧一切的要消滅佛教文化。

崔浩排佛的情形如此，我們因此要問，中國文化的成長及發展，可以完全在崔浩所堅持的傳統文化——即儒家思想及道教文化——的範圍之內成長及發展嗎？這個問題首先要面臨的挑戰就是，我們將如何處理少數民族曾很長一段時期統治中國的問題、及佛教意識形態在中國歷史上有千年以上的發展歷史的問題。我們過去對這些問題因為都沒有特別注意之故，我們對下面石虎所說的話便沒有正視過。石虎在回復王度勸其做中國皇帝的〈書〉時，就很清楚的對王

度說：「度議云：佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏，至於饗祀，應兼從本俗。佛是戎神，

p. 265

正所應奉。」[196]過去我們對中國歷史及文化史的研究之所以會產生這種偏差的現象，當然與我們過去太依賴儒生的言論及觀點來了解中國歷史的發展性質及方向有關。這對既成事實，並在中國生根及成長的少數民族文化及佛教文化，都有欠公允。

p. 266

Buddhist Political Ideology of the Northern Liang and Emperor Taiwu of the Northern Wei

Ku Chengmei

Associate professor, Dept. of Chinese Studies,
The National University of Singapore

Summary

In the past, scholars have only known about the existence of Confucian political ideology, but not that of the Taoist and the Buddhist. In fact, the Buddhist political ideology was implemented very early on, and by the beginning of the 5th century A.D., there were already two variants of the Buddhist tradition established in China, the Devarāja and the Latter Kushan. The founder of the Northern Liang, Juwu Mengxun was the first user of the Latter Kushan tradition. Emperor Taiwu of the Northern Wei also wanted to use the model of the Northern Liang, but failed because of the intervention of the Confucian scholar Cuihao. As a result, Taiwu used the Taoist political ideology throughout his reign. This paper, therefore, covers discussions of the traditions, implementations, and interaction of the Buddhist and the Taoist political ideologies in the Northern Liang and also the period of Taiwu of the Northern Wei.

Keywords : 1.Northern Liang Dynasty 2.Northern Wei Dynasty 3.ideology
4.Taoism 5.Buddhism

[1] 見拙作〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，收入《佛教與中國文化國際學術會議論文集》下冊，臺北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會編印，1995年，頁791、頁810。

[2] 葛兆光〈七世紀前中國的知識、思想與信仰世界〉，《中國思想史》卷1，復旦大學出版社，1998年，頁372，注1。

[3] 筆者認為，中譯佛經所記的阿育王，即是貴霜王朝（the Kuṣāna, 50~244）的奠基者丘就卻（Kujūla Kadphises, 5BC~78AD）。見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨文化，1993，第二章至第四章，頁24~251。

[4] 見拙作〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，頁791~810。

[5] 差不多重要的初期大乘經典，如《道行般若經》等，都談到「護法」（dharmarakṣa）的信仰內容及意義。初期大乘所言的「護法」方法，乃是「法施」（dharma-dāna）及「財施」（rupa-dāna）結合運行的佛教意識形態。「法施」是由法師或僧團（the Saṃgha）所做的工作，而「財施」即是由轉輪王（cakravartin）或法王（dharmarājikā or dharmarāja）及其人民所做的工作。法師行「法施」的方法，即是對轉輪王及其人民宣說大乘經法，勸其等守「十善戒」並修行成佛。轉輪王及其人民做「財施」的方法，即是以各種財物如，飲食、醫藥、臥具等，供養法師。在「護法」信仰及行法的運作下，教團與轉輪王所統治的國家便能結合為一，成為佛教王國。這就是佛教意識形態用作治國的基本信念及行法。見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第四章第一節，〈阿育王經典及故事編纂的年代問題〉，頁161~206。阿育王在施行大乘意識形態治國時，亦制度化其施行的方法。這些方法包括塔、寺的建造方法、造像方法、僧人剃度的方法等。見拙作《貴霜佛教政治傳統》，第五章第二節，〈丘就卻的佛教實物建設——塔廟制度〉，頁291~365。

[6] 見西晉安法欽譯《阿育王傳》卷1，頁99下：「此小兒者當作轉輪聖王四分之一，於花氏城作政法王，號阿恕伽，分我舍利而作八萬四千寶塔饒益眾生。」

[7] 許多初期大乘經典都談到「轉輪王」的概念，並對此詞有固定的解釋。見拙作《貴霜佛教政治傳統》，第二章第四節，〈丘就卻的轉輪王形象〉，頁55~71。

[8] 參見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉，《佛學研究》，北京：中國佛教文化研究所，1998年；及拙作〈武則天的《華嚴經》佛王傳統及佛王形象〉，北京大學，《國學研究》（未刊）。

[9] 大唐西明寺沙門釋道宣撰《廣弘明集》卷1，《大正藏》冊52，頁100中，〈宋文帝集朝宰論佛教〉。

[10] 同上注，頁100上；並見宋咸淳四明東湖沙門志磐撰《佛祖統紀》卷36，《大正藏》冊49，頁345上。

[11] 見拙作〈中國的第一個佛教皇帝〉，頁 799～806。

[12] 見拙作〈龍門擂鼓臺三洞的開鑿性質與定年——唐中宗的佛王政治活動及信仰〉，《龍門石窟一千五百周年國際學術討論會論文集》，文物出版社，1993 年，頁 174～182。

[13] 另文介紹。

[14] 《牟子理惑論》，梁楊都建初寺釋僧祐撰《弘明集》卷 1，《大正藏》冊 52，頁 5 中。

[15] 同上注，頁 5 下。

[16] 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤文集》，北京中華書局，1983 年，上冊，頁 83；並參見拙作〈中國的第一個佛教皇帝〉，頁 792、頁 808。

[17] 《十六國春秋纂錄校本·後趙石虎》，《叢書集成新編》；並見拙作，《東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」》。

[18] 同上注。

[19] 劉夢溪編《陳垣卷》，〈夷夏篇第十六〉，《中國現代學術經典》，河北教育出版社，1996 年，頁 702～703。

[20] 宋司馬光著、元胡三省音註《資治通鑑》，《唐紀》二十四，上海古籍出版社，1986 年；並見拙作〈龍門擂鼓臺三洞的開鑿性質與定年——唐中宗的佛王政治活動及信仰〉，頁 174。

[21] 塚本善隆〈北朝佛教史研究〉，《塚本善隆著作集》卷 2，大東出版社，1974 年，頁 39～66。

[22] 見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉。

[23] 見拙作〈北魏初期儒學發展的問題〉，《儒學國際會議論文集》，齊魯出版社，1989 年，頁 917～939。

[24] 見拙作〈再談宿白的涼州模式〉，敦煌文物研究所，《敦煌石窟研究國際討論會文集》，1990 年，頁 85～116。

[25] 參見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉。

[26] 同上注。

[27] 見釋道宣撰《廣弘明集》卷 7，〈敘列代王臣滯惑解〉下，頁 132～133。

[28] 有關後貴霜的佛教意識形態發展活動細節，請見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第七及第八章。

[29] 同上注，第一章〈序論〉，頁 13~14。

[30] 中村元等著、余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，《佛學叢刊》18，天華出版公司，1993 年（再版），頁 132~133。

[31] 庚午歲西崇福寺沙門智昇譯《開元釋教錄·沙門曇無讖》卷 4，《大正藏》冊 55，頁 520。

[32] 梁僧佑撰《出三藏記集》卷 14，《大正藏》冊 55，頁 102~103。

[33] 梁會稽嘉祥寺沙門師慧皎撰《高僧傳·曇無讖》卷 2，《大正藏》冊 51，頁 336 上。

[34] 同上注，頁 336 中。

[35] 未詳作者〈大涅槃經記〉，僧祐《出三藏記集》卷 9，頁 60 上。

[36] 涼州釋道朗作〈大涅槃經序〉第 16，《出三藏記集》卷 8，頁 59 中、下。

[37] 馮承鈞撰《西域南海史地考證論著彙輯》，中華書局，1978 年，頁 246。

[38] 同上注，頁 247。

[39] 釋慧皎《高僧傳·竺道生傳》卷 7，頁 366 下~367 上。「又六卷泥洹先至京師，生剖析經理，洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛。於時大本（曇無讖本）未傳，孤明先發，獨見忤眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之……後涅槃大本至於南京，果稱闍提悉有佛性，與前所說合若符契。」並見拙作〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉，國立臺灣大學文學院佛學研究中心，《佛學研究中心學報》第 3 期（1998），頁 21~76。

[40] 釋慧皎撰《高僧傳·曇無讖傳》卷 2，頁 335~336。

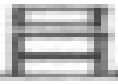
[41] 釋智昇撰《開元錄·曇無讖譯經錄》卷 4，頁 520 上。

[42] 齊魏收撰《魏書·釋老志》，《二十五史》冊 3，上海古籍出版社，頁 337 上。

[43] 宋司馬光著、元胡三省音註《資治通鑒》上冊，《宋紀》四，頁 819 中。

[44] 釋慧皎撰《高僧傳·曇無讖傳》卷 2，頁 336 中。

[45] 見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉，頁 314~315。

- [46] 同上，頁 296~313。
- [47] 《十六國春秋纂錄校本》卷 7，《北涼錄·沮渠蒙遜》卷 2。
- [48] 同上注及《北涼錄·沮渠茂虔》卷 3。
- [49] 同上注，《魏書·世祖紀》說：「徙涼州民三萬餘家於京師」。
- [50] 見《資治通鑒》，《宋紀》五、六，頁 826~831。
- [51] 同上注，《宋紀》六，頁 831 下。
- [52] 《涼書·沮渠茂虔》卷 3，並見蔣文光〈孤本《北涼沮渠安周造佛寺碑》研究〉，《新疆文物》，1989 年，第 2 期，頁 59。蔣氏稱無諱及安周所立的北涼為「後期北涼」，共二十一年。
- [53] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第一章〈序論〉，頁 13~14。
- [54] 見西晉竺法護譯《佛說彌勒下生經》，《大正藏》冊 14，頁 421~423。
- [55] 智昇撰《開元錄·沙門曇無讖譯經錄》卷 4，頁 519~520。
- [56] 同上注，頁 519 下。
- [57] 見拙作〈武則天的《華嚴經》佛王傳統與佛王形象〉。
- [58] 智昇撰《開元錄·沙門曇無讖譯經錄》卷 4，頁 520 上。
- [59] 同上注。
- [60] 見後討論，並見拙作《貴霜佛教政治傳統》，第八章第一節〈轉輪王的造像或彌勒菩薩的造像〉，頁 599~636；亦見曇無讖譯《悲華經·大施品》卷 2，《大正藏》冊 3，頁 174~188。
- [61] 《優婆塞戒經·出經後記》，僧祐《出三藏記集》卷 9，頁 64。
- [62] 曇無讖所翻譯的《優婆塞戒經》之〈出經後記〉也提到，「將來之世，值遇彌勒」的說法，見池田溫編《中國古代寫本識語集錄》，大藏出版株式會社，1990 年，頁 83。緣禾 3 年的〈白雙  造像塔發願文〉也提到，「(弟)宗親捨身受身，值遇彌勒，心門(意)解，獲其果願。」見王毅〈北涼石塔〉，《文物資料叢刊》一，文物出版社，1977 年，頁 184。《佛說首楞嚴三昧經》卷下題記亦說：「捨身先生彌勒菩薩前」，見黃文弼《吐魯番考古記》，中國科學院出版社，1954 年，〈遺物說明〉，頁 26~27。並見賀世哲〈關於十六國北朝時期的三世佛造像諸問題〉(二)，《敦煌研究》，1993 年，第 1 期，頁 2。

[63] 日本學者大村西崖最早將此承平 3 年推算出為 445 年。見大村西崖，支那美術史雕塑篇，東京，1915 年，頁 177~78。

[64] 蔣文光〈孤本《北涼沮渠安周造佛寺碑》研究〉，頁 55。

[65] 同上注，頁 57。

[66] 見拙作〈定義大乘及研究佛性論上的一些反思〉，《佛學研究中心學報》頁 72~73。

[67] 蔣文光〈孤本《北涼沮渠安周造佛寺碑》研究〉，頁 57。

[68] 北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷 36，〈日藏分陀羅尼品〉，《大正藏》冊 13，頁 247~249。

[69] 見拙作〈武則天的《華嚴經》佛王傳統與佛王形像〉。

[70] 賈應逸〈新疆吐峪溝石窟佛教壁畫泛論〉，《佛學研究》第 4 期，1995 年，頁 248。

[71] 唐釋道宣撰〈十五涼州石崖塑瑞像者〉，《集神州三寶感通錄》卷中，《大正藏》冊 52，頁 417~418。

[72] 見宿白〈涼州石窟遺跡與「涼州模式」〉，收入《中國石窟寺研究》，文物出版社，1996 年，頁 42。四十年代初期，向達懷疑此「州南」的開窟遺址，乃指武威東南 45 公里的張義堡天梯山大佛寺。後來經馮國瑞及史岩的勘察，確定該遺址即是蒙遜在「州南」所開的窟址。但宿白認為，蒙遜所開的石窟已不存在。

[73] 釋道宣撰〈十六北涼河西蒙遜〉，《集神州三寶感通錄》卷中，頁 418 上。

[74] 樊錦詩、馬世長及關友惠〈敦煌莫高窟北朝洞窟的分期〉，敦煌文物研究所編《中國石窟·敦煌莫高窟》卷 1，文物出版社，1982，頁 185~188。

[75] Alexander C. Soper, "Northern Liang and Northern Wei in Kansu", *Artibus Asiae*, vol. 21 (1958), p.147.

[76] John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushan*, University of California Press, 1967, p.236.

[77] 唐不空譯《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》，《大正藏》冊 19，頁 326 記：「適以印此明、加持自身時，便同諸佛身，即部母加持。作智拳念誦、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，或坐普賢跏……。」

[78] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第八章第一節〈轉輪王的造像或彌勒佛的造像〉，頁 574~636。

[79] 見《北涼譯經錄》，《開元錄》卷 4，頁 519，〈釋道龔譯經錄〉及〈曇無讖譯經錄〉。

[80] 《魏書·釋老志》，《二十五史》卷 114，頁 337 上。

[81] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第二章第二節〈邱就卻統治罽賓的時間〉，頁 30~41。

[82] 同上注，見第七及第八章。

[83] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第八章第一節。

[84] 有關「護法」的概念，請見本文注 5；並見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第八章。有關護法要「不惜身命」的說法，見《大般涅槃經》說：「護法者，所謂愛樂正法，常樂演說、讀誦、書寫、思維其義，廣宣敷揚，令其流布。若見有人書寫、解說、讀誦、讚嘆、思維其義者，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。」曇無讖譯《大般涅槃經》卷 14，頁 549b。

[85] 見段文傑、施萍婷及霍熙亮《北涼》，敦煌文物研究所編，《中國石窟·敦煌莫高窟》卷 1，頁 207。275 窟北壁下方所造的帝王本生故事有「毗楞竭梨王本生」、「月光王本生」、「尸毗王本生」等。

[86] 宿白〈涼州石窟遺跡與「涼州模式」〉，《中國石窟寺研究》，頁 48~49。此文原載於《考古學報》1986 年，第 4 期。

[87] 同上注。

[88] 同上注，頁 46。

[89] 見拙作〈再談宿白的涼州模式〉，頁 85~116。

[90] 水野清一《中國 佛教美術》，平凡社，1968 年，頁 55。

[91] 梁釋慧皎《高僧傳·釋玄高》卷 11，頁 397 中。

[92] 《高僧傳·曇無讖傳》卷 2，頁 336 中。

[93] 唐釋道宣撰《集神州三寶感通錄》，《大正藏》冊 52，頁 418 上。

[94] 同上注。

[95] 齊魏收撰《魏書·崔浩傳》卷 35，《二十五史》卷 3，頁 2262 上。

- [96] 同上注，頁 2263 上。
- [97] 同上注，頁 1162 上。
- [98] 同上注，頁 2262 下。
- [99] 《魏書·太宗紀》卷 3，頁 2180。
- [100] 《魏書·世祖紀》卷 4，頁 2180d。。
- [101] 《魏書·崔浩傳》，頁 2263a。
- [102] 同上注，並見《魏書·釋老志》卷 114，頁 2507b、c。
- [103] 見塚本善隆《北朝佛教史研究》卷 2，頁 42。
- [104] 《魏書·釋老志》，頁 2507d。
- [105] 塚本善隆《北朝佛教史研究》卷 2，頁 42~43。
- [106] 中村元等著、余萬居譯《中國佛教發展史》上冊，頁 134。
- [107] 塚本善隆《北朝佛教史研究》卷 2，頁 56。
- [108] 同上注，頁 48~50。
- [109] 見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉。
- [110] 見拙作〈武則天的《華嚴經》佛王傳統與佛王形象〉。
- [111] 《魏書·釋老志》，頁 2507d。
- [112] 唐西明寺釋氏《集古今佛道論衡》卷甲，《大正藏》冊 52，頁 368 上。
- [113] 《魏書·釋老志》，頁 2507d。
- [114] 同上注。
- [115] 同上注，頁 2507c。
- [116] 同上注，頁 2507d。
- [117] 王毅認為，「太緣 2 年」，應指北魏太武帝「太延 2 年（436）」。
- 見王毅〈北涼石塔〉，《文物資料叢刊》，頁 186。
- [118] 同上注，頁 182。

[119] 同上注，頁 187，此「緣禾 3 年」，即指北魏的延和 3 年（434），或北涼的永和 2 年。

[120] 同上注，頁 184。這種法滅或「末法」的信仰，在記述阿育王為轉輪王的經典《阿育王傳》中即已表現得很清楚。《阿育王傳》說：「法燈欲滅，大闇將至，若不聚集三藏經書，若諸羅漢入涅槃已，佛法即滅。」見西晉安法欽《阿育王傳》卷 4，《大正藏》冊 50，頁 112 中。後來中國以轉輪王或月光童子面貌面世的帝王也都用法滅或「末法」的信仰，來說明其等在中國以轉輪王或月光童子出世的意義。例如補入西晉時代竺法護所譯的《佛說申日經》的經文便說：「經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君（轉輪王），受我經法，興隆道化秦土及諸邊國……。」西晉竺法護譯，《佛說申日經》，《大正藏》冊 14，頁 819 中。

[121] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第五章第二節，〈邱就卻的佛教實物建設——塔廟制度〉，頁 291～365。

[122] 見後詳述。

[123] 《魏書·崔浩傳》，頁 2263a。

[124] 同上注。

[125] 《魏書·釋老志》，頁 2057d。

[126] 《魏書·崔浩》，頁 2263。

[127] 《北史·太武本紀》。

[128] 《魏書·世祖紀》卷 4 上，頁 2181c。

[129] 《魏書·崔浩傳》，頁 2263。

[130] 同上注。

[131] 同上注。

[132] 同上注。

[133] 《魏書·世祖紀》卷 4 上，頁 2181b。

[134] 同上注，頁 2182a。

[135] 同上注。

[136] 《資治通鑒》，《宋紀》4，頁 820 上。

- [137] 同上注，《宋紀》5，頁 823 下。
- [138] 梁釋慧皎撰《高僧傳·曇無讖》卷 2，頁 336 中。
- [139] 同上注。
- [140] 同上注。
- [141] 同上注，頁 336 下。
- [142] 《資治通鑒》，《宋紀》4，頁 819 中說：「蒙遜留不遣，乃殺之。魏主由是怒涼。」
- [143] 同上注；並《十六國春秋輯補》卷 96，《北涼錄·沮渠蒙遜》，頁 669。
- [144] 釋道樅撰〈毗婆沙經序第十六〉，《出三藏記集》卷 10，頁 74。
- [145] 唐釋道宣撰《廣弘明集》卷 2，頁 103 上。
- [146] 梁釋慧皎撰《高僧傳·玄高傳》，頁 397 下。
- [147] 《北史·太武本紀》及《資治通鑒》，《宋紀》5，頁 825 中、下。
- [148] 《資治通鑒》，《宋紀》5，頁 826 上。
- [149] 見《魏書·釋老志》，頁 2505c：師賢本罽賓國人，東遊涼城，涼平赴京。修復日為文成帝（452~466）的道人統。同《志》也提到曇曜說，和平初（460）師賢卒，曇曜代之，更名沙門統。兩者在北魏復佛之後皆也替文成帝建寺造像或在雲岡開窟造像。曇曜甚至在北魏於雲岡時期，也主持北魏的譯經活動。亦見唐釋道宣撰《續高僧傳·魏北臺石窟寺恒安沙門曇曜傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 427 下~428 上。
- [150] 梁釋慧皎撰《高僧傳·釋玄高》，頁 397 下。
- [151] 同上注，頁 398 上。
- [152] 同上注，頁 398 中。
- [153] 《魏書·釋老志》，《廣弘明集》卷 2，頁 103 下。
- [154] 《魏書·釋老志》，頁 2507 下。
- [155] 《魏書·恭宗紀》卷 4 下，頁 2185b。
- [156] 同上注；並見《高僧傳·釋玄高》，頁 397 下。

[157] 釋道宣撰《廣弘明集》卷 2，頁 103 上。

[158] 唐沙門釋法琳撰《辯正論》卷 3，《大正藏》冊 52，頁 506 下。

[159] 金申《中國歷代紀年佛像圖典》，文物出版社，1994 年，頁 10~14，圖版 8~11。

[160] 同上注，頁 436，東京書道博物館收藏的北魏真君 3 年之「鮑篡造石塔基座」之〈鮑篡造像記〉提到，「父母將來生彌勒前」之語。日本東京國立博物館館藏的太平真君 4 年的「苑申造鎏金銅佛立像」也提到：「彌勒下生，龍花三會，聽受法言，一時得道。」

[161] 此像在學界也稱為「太子思維像」、「彌勒菩薩像」或「半跏思維像」等。

[162] 見本文注 77。

[163] 敦煌文物研究所編《敦煌莫高窟》，《中國石窟》，圖版 19，頁 208，段文傑、施萍婷、霍熙亮撰《圖版說明·北涼》，第 19。敦煌研究所認為此二像龕為「彌勒下生閻浮提後，坐龍花菩提樹下修成佛道的場面」，意指此像為彌勒的造像。

[164] 《高僧傳·釋玄高》，頁 397 下。

[165] 《廣弘明集》卷 2，頁 103 上。

[166] 《魏書·釋老志》，頁 2507 下。

[167] 同上注。

[168] 同上注。

[169] 同上注。

[170] 同上注。

[171] 同上注。

[172] 唐西明寺釋氏《集古今佛道論衡》卷甲，《大正藏》冊 52，頁 368 中。

[173] 《高僧傳·玄高傳》卷 11，頁 389 上。

[174] 《魏書·釋老志》，頁 2505b。

[175] 《高僧傳·玄高傳》卷 11，頁 398 上。

[176] 《資治通鑒》，《宋紀》第 6，頁 835 下。

[177] 《高僧傳·玄高傳》卷 11，頁 398 上。

[178] 《資治通鑒》，《宋紀》第 6，頁 845 下。

[179] 蓋吳之亂，照《魏書·釋老志》的說法，乃與禁養沙門詔有關，換言之，蓋吳之亂在先，禁養沙門詔下在後，為蓋吳之亂的結果。但《魏書·世祖紀》則認為禁養沙門詔乃真君 5 年春所下的詔，而蓋吳之亂則是真君 6 年 9 月的事。見《世祖紀》下，頁 2184b~c。

[180] 《魏書·世祖紀》下，頁 2184c。

[181] 見《魏書·釋老志》。

[182] 見《魏書·世祖紀》下，頁 2185b。

[183] 同上注，頁 2184b~c。

[184] 同上注，頁 2184c。

[185] 同上注，頁 2505b~c。

[186] 同上注，頁 2505c。

[187] 《魏書·崔浩傳》，頁 2264c。

[188] 《資治通鑒》，《宋紀》6，頁 835 中。

[189] 見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉。

[190] 同上注。

[191] 同上注。

[192] 見拙作《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，第八章。

[193] 見拙作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉。

[194] 唐西明寺釋氏《集古今佛道論衡》卷甲，頁 368 上。

[195] 見《魏書·釋老志》，《廣弘明集》卷 2，頁 103。興安元年（452），高宗踐極，下詔復佛。

[196] 《資治通鑒》，《晉紀》17，頁 637~638。