《臺大東亞文化研究》第六期　AUG 2024
DOI: 10.6579/NJEAC.202408_(6).0001

六世紀東亞的佛教王權與帝國想像

李志鴻*

本文以六世紀東亞世界中的北魏、新羅與倭國為核心，從佛教王權的視角，探討北魏、新羅、倭國的統治階層如何認識、建構理想的佛教王國，並藉此強化王權的統治合理性、調整帝國內部的政治秩序與政治認同、增進自國的信心與國際地位。在西元五世紀後期至六世紀前期，佛教王權的概念激發北魏創造出新的帝國想像。在理想佛教國家的建構過程中，佛教不但強化北魏皇帝統治的神聖性與政治權威，也有助於北魏官方統攝、吸納多元的政治勢力，深化帝國內部人群對於帝國的政治認同。在佛教帝國的想像下，北魏成為東亞政治世界中的文明大國，佛教扮演著捍衛理想帝國並守護國土的角色。北魏建構、發展的佛教王權概念深刻影響、啟發了六世紀的新羅，佛教王權成為六世紀新羅國家改革的靈感。新羅國王透過發展佛教王權，深化新羅王室的統治神聖性並增進部族的統治認同。同時，佛教也刺激了新羅的帝國想像，除了建立起效忠帝國的花郎外，新羅王權開始主張自國即是東亞世界的中心：佛國土，佛教將護佑新羅王權並且守護新羅國土。北魏、新羅所建構的佛教王權也刺激了六世紀後半期倭國的政治改革。如同北魏、新羅一般，倭國在六世紀末至七世紀初採用並發展佛教王權，藉此增強王權的統治合理性，吸納、整合國內的多元政治勢力，同時積極地吸收朝鮮渡來勢力。在倭國，佛教帝國的想像賦予了倭國在東亞冊封體制之外，新的國際地位與政治靈感，倭國不是東亞的被冊封國或野蠻之地，而是佛教聖王統治的理想國家。

關鍵詞：東亞佛教、佛教王權、古代國家、護國佛教、帝國想像

臺大學術期刊資料庫

* 日本京都大學人文科學研究所外國人共同研究者

一、前言

六世紀是東亞世界形成的關鍵期，源自於中國的漢字、律令、儒教、佛教等知識，透過跨越國境的移民、使者、商人、僧侶，輾轉傳入到今日的滿洲、朝鮮半島、日本列島，逐步地形成了東亞漢字文化圈。[1]過去以來，學界對於東亞世界的研究，多集中於儒教與律令，強調中國與東亞域外國家透過儒教國家的君臣理論：冊封與朝貢，以此來建構古代東亞的國際政治秩序。[2]此外，過去的研究也看重儒教如何影響滿洲、朝鮮半島、日本列島國家性質的轉變，強調古代國家吸收漢字為載體的儒教、律令轉變爲律令國家的歷史現象。但是，以往東亞研究的視角往往忽略了東亞諸國自國的主體性與能動性，也忽視佛教在東亞世界形成過程中所扮演的角色、功能與特殊性。

佛教在東亞世界中扮演特出的角色，在六世紀成為了跨越東亞大陸的普遍信仰，受到中國、朝鮮半島、日本列島政權的高度重視與支持。這樣的歷史發展與六世紀東亞世界的國際政治與諸國內部的政治改革可能有著密切的聯繫。在五世紀後期至六世紀的東亞世界，有兩個歷史現象值得關注。第一，此一時期東亞諸國都在進行政治改革，嘗試建構以君王為核心的政治秩序與官僚體制。第二，佛教在此時期快速地在中國、朝鮮半島、日本流傳，並且都受到東亞諸王權的支持與發展。上述兩者之間是否存在著聯繫？如果我們從東亞國際政治脈絡中思索佛教，佛教是否可能提供東亞諸國政治改革的靈感？佛教如何影響當時東亞諸國的帝國想像？換言之，如果我們將佛教放置到六世紀的東亞世界中理解，在當時被人們認為最先進、新穎的佛教知識，可能如何影響中國、朝鮮半島、日本列島王權對於帝國的想像？佛教影響下的帝國想像，對上述諸地域人們的東亞國際認識與自國認同又可能起了什麼樣的作用？

---

1 西嶋定生《西嶋定生東アジア世界史論集第三卷——東アジア世界と冊封体制》（東京：岩波書店，2002），頁 68-69。東亞文化交流受到學界高度重視，研究的斷代主要集中在中世至近代，古代與中古時期的討論則相對較少。詳見石守謙、廖肇亨主編，《東亞文化意象之形塑》（臺北：允晨文化，2011）；石守謙、廖肇亨主編，《轉接與跨界：東亞文化意象之傳佈》（臺北：允晨文化，2015）；田中健夫，《中世海外交涉史の研究》（東京：東京大學出版會，1975）；田中健夫，《対外関係史研究のあゆみ》（東京：吉川弘文館，2003）；新編森克己著作集編集委員会編，《増補日宋文化交流の諸問題》（東京：勉誠出版，2011）。

2 西嶋定生，《西嶋定生東アジア世界史論集第三卷——東アジア世界と冊封体制》，頁 52-124；金子修一，《隋唐の国際秩序と東アジア》（東京：名著刊行会，2001）。

臺大學術期刊資料庫

本文選擇六世紀的北魏、新羅、倭國為核心，探討上述三國如何認識與使用佛教王權觀來建構自國的帝國想像，以此來進行國內的政治改革與強化自國的政治認同。希望透過佛教王權的視角，重新思考古代東亞國家的性質，以及佛教如何可能成為儒教、冊封理論之外，建構東亞諸國王權對內統治與發展對外關係的理論根據之一。

六世紀是東亞佛教與東亞古代國家發展的關鍵時期，以下，針對佛教對於北魏、新羅、倭國王權性質影響的研究，略作回顧與討論。在北魏佛教與王權的研究中，核心觀點有以下三點。首先，是北魏帝王如來說，此一學說主張北魏帝王被視為佛，君王使用佛教來建立政治與宗教權威，北魏佛教有著強烈的國家官方色彩。[3]第二，是北魏帝王擁有佛教轉輪聖王的身分，此一身分與當時流行的彌勒信仰結合，形成一佛、一轉輪王的組合。[4]第三，北魏作為佛教國家，君王使用佛教建立統治意識形態與統治正當性。[5]北魏君王利用佛教建構王權的統治合理性，在大量的北魏石刻研究中獲得了證實，佐藤智水、[6]劉淑芬、[7]郝春文、[8]侯旭東等學者對此課題有著深入的分析。[9]佐藤智水主張北魏造像記中的君王崇拜與北魏的帝王如來思想有著聯繫，北魏佛教帶有濃厚的政治色彩。[10]侯旭東則主張在廣域的北魏國家中的人們，普遍認同以皇帝為首的社會等級秩序，北魏的佛教活動與官方政治秩序密不可分。[11]透過文獻與石刻的探究，目前學界普遍認為北魏佛教可以視為「國家佛教」，北魏皇權藉由支持與發展佛教來增強君王的統治權威與統治合理性。

---

[3] 塚本善隆，《北朝仏教史研究》（東京：大東出版社，1974），頁 77-78、241-462。學界普遍採取北朝帝王如來說，見道端良秀，《中国仏教史全集》第一卷（東京：書苑，1985），頁 94。關於北魏王權和佛法之間緊密的關係，見孫昌武，〈北魏佛教——國家統制佛教體制形成〉，收入《北方民族與佛教：文化交流與民族融合》（北京：中華書局，2015），頁 113-191。最新日本學界的觀點見沖本克己編，《新アジア仏教史》第六冊《仏教の東伝と受容》（東京：佼成出版社，2010），頁 316-358。

[4] 康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，67：1（臺北，1996.3），頁 109 -143。高雄義堅，《中國仏教史論》（京都：平樂寺書店，1952），頁 45。

[5] 古正美，〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》，40（臺南，2011），頁 1-60。亦可見古正美，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》（臺北：商周出版社，2003），頁 66-221。

[6] 佐藤智水，《北魏仏教史論考》（岡山：岡山大學文學部，1998），頁 76-133。

[7] 劉淑芬，〈香火因緣—北朝的佛教結社〉，收入黃寬重編，《中國史新論—基層社會分冊》（臺北：聯經出版公司，2009），頁 219-272。

[8] 郝春文，《中古時期社邑研究》（臺北：新文豐，2006），頁 3-190。

[9] 侯旭東，《北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005），頁 265-293。

[10] 佐藤智水，《北魏仏教史論考》，頁 76-133。

[11] 侯旭東，《北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005），頁 265-293。

臺大學術期刊資料庫

關於新羅國家與佛教的研究，李丙燾、金哲埈、李基白、金煐泰、Richard D. McBride, II、蔡澤洙、鎌田茂雄皆是代表性學者，主要的觀點如下。第一，新羅君王與王室利用佛教來強化王權的統治神聖性。李丙燾指出新羅君王透過支持佛教來增強君王的政治權力與地位，並且利用佛教來裝飾新羅王室的神聖性。[12]金哲埈、Richard D. McBride, II 則都指出新羅王室受到佛教的影響，新羅王權強調王室是印度的剎帝利階級。[13]第二，新羅真興王採用彌勒信仰、轉輪聖王的概念，並在此概念下發展花郎道。金煐泰指出花郎源自於彌勒信仰，真興王有意地運用彌勒信仰與強調自己是轉輪聖王。[14]李基白則認為這上述的概念可能受到高句麗、中國北魏國家佛教的影響，真興王藉由彌勒信仰與轉輪聖王觀，可以建構君王與貴族和諧統治的關係。[15]第三，新羅鎮護國家佛教與理想的佛國土。真興王利用佛教建構理想的佛國土，蔡澤洙指出真興王時期用佛教作為治國的理念，並且期盼佛教能夠鎮護國家，保護理想的佛國土：新羅。[16]鎌田茂雄主張新羅國在真興王時期不但採用彌勒信仰，也利用舉辦百座講會與八關齋會等國家法會與儀式，期盼佛教能夠鎮護新羅國。這樣的概念與做法，鎌田茂雄認為應該要放置到東亞世界中的中國南、北朝佛教文化與新羅的佛教文化交流思索。[17]

在六世紀日本古代國家與佛教的研究，重要的學者分別是井上光貞、田村圓澄、中井真孝、川岸宏教、石井公成、中林隆之、鈴木靖民、吉川真司等。井上光貞主張推古天皇時期的佛教是「國家佛教」，倭國王權學習與使用六世紀最先進的佛教，祈求佛教咒術的護佑與建立起國家僧官。[18]田村圓澄利用東亞交流史的視角，認為倭國的佛教發展與朝鮮半島有著深刻的聯繫，此時倭國的佛教性質屬於「氏族佛教」，

[12] 李丙燾著，金思燁譯，《韓国古代史（下）》（東京：六興出版，1979），頁 301。

[13] 金哲埈撰，武田幸男、濱田耕策譯，《韓國古代國家發展史》（東京：學生社，1979），頁 102-104。李丙燾也持同樣的觀點，見李丙燾著，金思燁譯，《韓国古代史（下）》，頁 301。Richard D. McBride, II. *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), pp. 19-20.

[14] 金煐泰著，柳雪峰譯，《韓國佛教史概說》，頁 24-27。鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》，頁 36。福士慈稔，〈仏教受容と民間信仰〉，石井公成編，《新アジア仏教史》第十巻《漢字文化圏への広がり》（東京：佼成出版社，2010），頁 42。

[15] 李基白，《新羅思想史研究》，《李基白韓國史學論集》（首爾：一潮閣，1986），頁 82-83。李成市，《古代東アジアの民族と国家》（東京：岩波書店，1998），頁 260-261。金三龍，《韓國彌勒信仰의研究》（首爾：同和出版公社，1984），頁 78-79。

[16] 蔡澤洙，〈新羅における中國仏教の受容形態〉，《東洋文化研究所紀要》第 71 册（東京，1977.3），頁 252-254。

[17] 鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》，頁 44-48。

[18] 井上光貞，《日本古代の國家と仏教》（東京：岩波，1971），頁 6-14、29、33-44。

臺大學術期刊資料庫

推古天皇、廄戶王（聖德太子）統治時期，佛教作為國家的精神支柱，且帶有強烈的新羅佛教特色。[19]中井真孝、川岸宏教利用日韓交流史的視角，主張佛教在六世紀是十分新穎、先進的文明，倭國蘇我氏想要引進流行於中國、朝鮮半島的佛教有促進倭國中央集權的政治動機，希望倭國能夠發展佛教建立起倭國王為核心與和諧氏族的政治秩序。[20]石井公成、鈴木靖民運則利用東亞史的視角，認為倭國可能想要效法中國南北朝國家發展佛教的模式來強化國力，增強君王的權威。[21]中林隆之則指出佛教世界觀引入倭國有利於日本將自國建構為東亞的大國。[22]吉川真司主張倭國時期的佛教帶有濃厚的氏族佛教色彩，推古朝時期佛教的發展可以視為倭國新的政治秩序的表現。[23]

以上，學者們多肯定佛教在六世紀的北魏、新羅、倭國在政治上扮演重要的角色，有助於統治者強化權力與進行政治改革。但是，過去的研究並未進一步探究六世紀佛教如何影響與形塑北魏、新羅、倭國的帝國想像，以及佛教王權觀對於東亞世界所帶來的影響。以下，為了開啟本文的討論，筆者將使用「佛教王權」與「帝國想像」進行討論。首先，關於「佛教王權」的概念，本文定義如下：首先，統治者依據佛教文本、思想、理念作為理論依據，宣稱自己擁有的權力。第二，統治者選用佛教文本、思想，理念，建構君王自身統治的神聖性（sacred kingship）與統治意識形態。第三，統治者與優勢的統治集團選用佛教理念，使得統治集團宣稱擁有的權力。[24]另外，本文的「帝國」指的是政權統治領域寬廣，政權內部具有異質性與包容的特質。[25]「帝國想像」指的是宗教如何啟發、提供統治者發展帝國的政治

---

19 田村圓澄，《東アジアのなかの日本古代史》（東京：吉川弘文館，2006），頁 107-109。田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》（東京：吉川弘文館，2010），頁 70-71。

20 中井真孝，《朝鮮と日本の古代仏教》（大阪：東方出版，1994），頁 3-116。

21 石井公成，〈仏教受容期の国家と仏教—朝鮮・日本の場合〉，收入高崎直道、木村清孝編，《東アジア社会と仏教文化》，《シリーズ・東アジア仏教》第五冊（東京：春秋社，1996），頁 68-91；鈴木靖民，《倭國史の展開と東アジア》（東京：岩波，2012），頁 275-291。

22 中林隆之，《日本古代国家の仏教編成》（東京：塙書房，2007），頁 27-29。

23 吉川真司，《飛鳥の都》，《シリーズ 日本古代史》第三冊（東京：岩波書店，2012），頁 2-35。

24 周伯戡曾使用佛教概念的王權（Buddhist concept of kingship）來進行相關討論，見周伯戡，〈姚興與佛教天王〉，《臺大歷史學報》，30（臺北，2002.12），頁 207-242。日本學界對於王權的定義可見荒木敏夫，《日本古代王権の研究》（東京：吉川弘文館，2006），頁 12-21。大津透編，《王権を考える—前近代日本の天皇と権力》（東京：山川出版社，2006），頁 3-10。

25 關於「帝國」的討論，學界有許多不同的意見與定義。見白永瑞，《橫觀東亞——從核心現場重思考東亞歷史》（臺北：聯經書局，2016），頁 121-156。

臺大歷史期刊投稿

靈感與藍圖，以此來發展與建構帝國，團結政權內多元的政治群體。[26]以下，本文將利用「佛教王權」與「帝國想像」兩項概念，聚焦探討佛教如何影響北魏、新羅、倭國王權與帝國想像，[27]以此思索六世紀東亞國際關係與佛教在此一時期的特殊意義。

二、北魏佛教王權與佛教帝國的想像

北魏採用佛教王權並利用佛教建構帝國的統治意識形態，是對於北魏太武帝毀佛行動的回應。五世紀中期北魏太武帝（408-452）統一中國華北與毀滅佛教，深刻地影響北魏往後的帝國發展與對於佛教的態度。在北魏太武帝滅佛的論述中，他採用崔浩的建議，主張佛教是「胡教」，有害帝國教化，作為理想的華夏國家君王必須「盪除胡神」，以復「羲農之治」。[28]特別的是，北魏太武帝有意地強調北魏在中國統治的合理性，透過滅佛，期盼回到古代的聖王治世。同時，他也採用中國本土的「道教」作為帝國的禮儀之一，強調君王擁有天師道「太平真君」的身分。[29]對於北魏太武帝而言，皇帝統治的合理性與佛教無關，佛教甚至阻礙帝國建構理想的儒教國家。當北魏太武帝去世後，北魏帝國雖然占有整個華北地區，但是如何有效地控制這些新取得的領土、資源，是帝國發展的首要難題。

在五世紀中，北魏太武帝滅佛也激起了帝國內部佛教信眾們的宗教焦慮感。當時，中國北方十分流行末法與法滅的思想，所謂的「末法」與「法滅」意味著佛法即將式微，人們將進入沒有佛、苦難的世界。北魏滅佛適逢末法、法滅思想的流行，這使得北魏的佛教信眾們更加相信佛教經典記載的真實不虛，同時也加深他們對於所處世界的焦慮感：世界即將進入沒有佛的黑暗時代。[30]對於剛統一華北的北魏帝國而言，如何安撫廣大的佛教信眾，以利於帝國的統治也成為了當時的政治難題。

---

[26] 過去東亞史、中國史的研究比較少從「帝國」的視角思考佛教在東亞世界中的歷史意義。關於帝國的想像可以參考 Jane Burbank and Frederick Cooper, *Empires in world history : power and the politics of difference, Princeton*, N.J. : Princeton University Press, 2010.

[27] 關於佛教經典與日本古代國家的討論，見田村圓澄，《法華経と古代国家》（東京：吉川弘文館，2005）。

[28] 魏收，《魏書》（北京：中華書局，1974），卷 114，〈釋老志〉，頁 3034。

[29] 中村元、笠原一男、金岡秀友監修，《アジア仏教史 中国編Ⅰ漢民族の仏教》（東京：佼成出版社，1975），頁 143。

[30] 北魏太武帝王權的道教色彩，見中村元、笠原一男、金岡秀友監修，《アジア仏教史 中国編Ⅰ漢民族の仏教》，頁 252-255。

臺大學術期刊資料庫

北魏帝國在五世紀中期做了一項深刻影響北魏帝國未來發展與理想帝國想像的關鍵性決定：復興佛教。在北魏文成帝（440-465）至北魏孝文帝（467-499）統治期間，北魏官方重新定義了帝國與佛教的關係，以回應北魏太武帝的滅佛論述。[31]首先，北魏官方主張佛教有利君王統治國家與教化人民。[32]第二，在全國各大、小州建立佛寺，來復興與傳播佛教。[33]藉由在全國各大、小州建立佛寺與地方僧團，北魏建立起帝國的宗教機構，帝國州寺的僧人成為帝國教化的媒介。第三，北魏文成帝聘請僧人曇曜負責在雲岡開鑿石窟，並建立五座佛像以對應北魏五位君王。[34]透過帝王等身佛像的製作，北魏皇室的系譜與佛教的七佛傳承疊合，這除了意味著北魏皇帝相當於佛之外，也強調北魏皇室傳承的神聖意義。北魏文成帝透過帝國州寺的建立與雲岡石窟的開鑿，北魏皇權高度地佛教化，皇帝扮演起帝國俗世與宗教二元世界的領袖。

北魏王權在回應太武滅佛，除了建立起帝國的地方寺院與石窟外，在佛教思想上採用了當時最為盛行的彌勒信仰，來作為帝國的統治意識形態。值得注意的是，北魏獻文帝十分可能利用彌勒信仰，建構北魏皇帝為佛教轉輪王，以符合《佛說彌勒下生經》的記載。在該經中，彌勒佛將在五十六億萬年後再次投生在世間，此時人間將由轉輪王所統治，人們將經歷彌勒三次說法得到解脫。透過利用當時流行的彌勒信仰，北魏皇帝試圖扮演救世主的角色，強調北魏皇帝統治的時期不是末法、法滅的悲慘時期，而是彌勒即將下凡、轉輪聖王統治的國家。

北魏官方採用的佛教王權概念，主要是建立在彌勒信仰與轉輪王統治的理想國家。值得注意的是，北魏皇帝、皇室作為帝國佛教的守護者，有意識地透過佛寺的建造、信眾參與的佛教法會等媒介，滲透官方的意識形態，以建構佛教信眾中北魏帝國統治的合理性。換言之，北魏官方採用佛教王權來形塑的帝國想像，不只是一種理論宣示，它還有讓人民產生「實際感受」帝國權力的機制，以加強帝國統治的強度與深度。

---

31 孫昌武認為北魏太武帝滅佛，當時佛教僧團感到震攝和威脅，有利中國世俗政權馴服僧團，見孫昌武，〈北魏佛教——國家統制佛教體制形成〉，收入《北方民族與佛教：文化交流與民族融合》，頁 141-142。

32 魏收，《魏書》卷 114，〈釋老志〉，頁 3035-3036。

33 魏收，《魏書》卷 114，〈釋老志〉，頁 3036：「今制諸州郡縣，於眾居之所，各聽建佛圖一區，任其財用，不制會限。其好樂道法，欲為沙門，不問長幼，出於良家，性行素篤，無諸嫌穢，鄉里所明者，聽其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遙遠臺者十人。各當局分，皆足以化惡就善，播揚道教也。」

34 魏收，《魏書》卷 114，〈釋老志〉，頁 3037。

臺大學術期刊資料庫

北魏官方採用佛教作為優勢的統治意識形態，透過巨大的佛寺、精美的佛像來營造帝國統治的神聖感，來具體地呈現帝國的想像。首先，建構巨大的帝國佛寺來營造佛教王權的具體視覺性表現，見《魏書》〈釋老志〉：

> 於時起永寧寺，構七級佛圖，高三百餘尺，基架博敞，為天下第一。又於天宮寺，造釋迦立像。高四十三尺，用赤金十萬斤，黃金六百斤。皇興中，又構三級石佛圖。榱棟楣楹，上下重結，大小皆石，高十丈。鎮固巧密，為京華壯觀。[35]

在平城建立起七層巨大且高三百餘尺的永寧寺佛塔，無疑地，永寧寺的佛塔一定在視覺上帶給首都平城人們相當程度的震撼。除了建造巨大佛教塔寺外，製作巨大的黃金佛像也是彰顯北魏佛教皇權的具體表現，閃閃發亮且莊嚴的佛像，肯定也令人們留下了深刻的印象。建造巨大的佛教塔寺與佛像，不但是當時彌勒信仰的表現，[36]北魏皇權也應該有意地透過大型佛教公共建築，來定義北魏帝國新的形象：北魏皇帝是佛教的聖王，北魏帝國是聖王所統治的國土。

高聳的佛塔與巨大的佛像，除了可視為當時佛教信仰的具體表現，也充分體現出北魏帝國試圖以視覺呈現來彰顯政治權威，以達到震攝人民的目的。對於北魏帝國內部的人民，特別是佛教信徒而言，國家所建立的佛像不僅具體彰顯出了國家強大的經濟力、政治力，更是一種宗教的神聖表現。日後在洛陽興建的永寧寺塔也具有類似的功能。

北魏遷都洛陽後，北魏帝國在洛陽建立了六世紀全世界最高聳的建築：永寧寺。[37]永寧寺由北魏宣武靈太后胡氏（？-528）率領群臣所建。[38]關於永寧寺的記載，見《洛陽伽藍記》：

> 永寧寺，熙平元年靈太后胡氏所立也，在宮前閶闔門南一里御道西。中有九層浮圖一所，架木爲之，舉高九十丈。上有金剎，復高十丈；合去地一千尺。去京師百里，已遙見之。初掘基至黃泉下，得金像三十軀，太后以爲信法之

[35] 魏收，《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3037。

[36] 宮治昭著，李萍、張清濤譯，〈彌勒與大佛——象徵理想世界的彌勒大佛〉，《涅槃和彌勒的圖像學》（北京：文物出版社，2009），頁 327-345。

[37] 永寧寺的相關考古資訊，見中國社會科學院考古研究所，《北魏洛陽永寧寺》（北京：中國大百科全書出版社，1996）。透過考古挖掘對於塔基的評估，推測佛塔可能高達 81.66 公尺，但遠不如《洛陽伽藍記》記載的如此之高。如果根據文獻記載，永寧寺佛塔高可能 137 公尺，甚至還有 272 公尺的說法，見中國社會科學院考古研究所，《北魏洛陽永寧寺》，頁 20-21。

[38] 魏收，《魏書》卷 114，〈釋老志〉，頁 3043-3044。

> 徵，是以營建過度也。剎上有金寶瓶，容二十五斛。寶瓶下有承露金盤一十一重，周匝皆垂金鐸。復有鐵鏁四道，引剎向浮圖四角，鏁上亦有金鐸。鐸大小如一石甕子。浮圖有九級，角角皆懸金鐸，合上下有一百三十鐸。浮圖有四面，面有三戶六牕，並皆朱漆。扉上有五行金鈴，合有五千四百枚。復有金環鋪首，殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙，不可思議。繡柱金鋪，駭人心目。至於高風永夜，寶鐸和鳴，鏗鏘之聲，聞及十餘里。[39]

永寧寺的佛塔高達九十丈，九層佛塔可見金盤、金鐸等裝飾。對於當時洛陽城的人們而言，高聳的永寧寺一定給他們留下深刻的印象，在視覺上感受其宏偉與莊嚴。塔上的「寶鐸」，隨著風吹過也會發出響亮的聲音。透過聽覺，人們也能感受到作為國家大寺的永寧寺的特出地位。不論是視覺還是聽覺，永寧寺成為北魏佛教王權的裝置，讓人們感受與想像他們生活於佛教聖王所統治的國土。

北魏佛教王權所製作的帝國想像，透過在洛陽城內建造巨大的帝國官寺：永寧寺來實踐理想佛教帝國的想像。如此的發展應該是佛教自印度傳入中亞、輾轉傳入中國華北後最特出的表現，當時波斯國的僧人菩提達摩見到永寧寺的巨大佛塔後，帶給他無比的震撼感，說他 150 年以來，「歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閻浮所無也。極佛境界，亦未有此！」[40]顯然在他眼中，北魏帝國無疑地是世界上最偉大的佛教帝國。這樣的看法，應該在當時頗為普遍，北魏帝國透過大型的佛教建築，將佛教帝國的想像化為具體的建築，讓人們產生實際的感受，藉此傳達北魏帝國的政治權威。

北魏佛教王權的帝國想像，也透過帝王親自對群臣、僧人講說佛法，作為具體的實踐與表現。見《魏書》：

> 十有一月甲申， 詔禁屠殺含孕，以為永制。己丑，帝於式乾殿為諸僧、朝臣講《維摩詰經》。[41]

北魏宣武帝（483-515，499-515 在位）在皇宮的「式乾殿」對僧人、朝臣講說《維摩詰經》，《維摩詰經》是北魏最受歡迎的佛教經典之一，其中〈佛國品〉強調透過菩薩的修行，來追求天上的理想佛國。值得注意的是，北魏宣武帝可能有意地透過講說《維摩詰經》，強調佛國不只在天上，也可以在人間，北魏帝國如同《維摩詰經》的佛教理想國度一般。此外，「式乾殿」是典型中國儒教國家皇帝的內廷所

[39] 楊衒之，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》（北京：中華書局，2006），頁 11-17。
[40] 楊衒之，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，頁 11-17。
[41] 魏收，《魏書》卷 8，〈世宗紀〉，頁 209。

臺大藝術期刊資料庫

在，北魏宣武帝在此處對帝國官僚、佛教僧人講說佛經，也展示著中國皇帝制度與佛教王權的結合，北魏皇帝不只是儒教國家的天子，他也是神聖的佛教聖王。

北魏宣武帝的佛教王權與佛教帝國的想像，也具體地展示在龍門石窟賓陽洞中的〈帝后禮佛圖〉。賓陽洞是北魏龍門石窟中最具有帝國象徵意義的石窟，中洞是宣武帝替其父母孝文帝、文昭皇太后所建造，在該洞窟中刻有刻有四層浮雕，第一層是維摩詰經變，第二層是佛本生故事，第三層是帝后禮佛圖，北側為皇帝禮佛圖，南側是皇后禮佛圖，第四層是神王圖像。[42]其中，賓陽洞中的帝后禮佛圖，在石窟中佔有明顯的位置，應該是有意地凸顯北魏皇帝、皇后是佛教最偉大的供養人。第一層的「維摩詰經變」應該與宣武帝對於《維摩詰經》的偏好有所聯繫，在巨型的「帝后禮佛圖」中，北魏官方透過圖像具體地呈現佛教帝國的想像。

北魏官方透過理想佛教帝國的想像，試圖建構一個由皇帝為中心，皇室、帝國官僚、人民共同加入的崇佛團體，以聚合與凝聚國內各種人群與各個社會階層的人們。在 1964 年河北定縣考古發現的北魏石函銘，將有助於我們深入此一概念的具體實踐。見〈河北定縣出土北魏石函銘〉：

> 維大代太和五年，歲在辛酉，春二月。輿駕東巡狩，次于中山，御新城宮，北幸唐陂， 路逕州市，臨通逵而覿川陸，踐緇衢而觀險易。降眺四矚，攸然興想。帝、后爰發德音， 而詔群臣曰：「夫佛法幽深，應召理玄。非夫觸遇斯因，在所致興，將何以要福冥期，取證來果？」遂命有司，以官財顧工，於州東之門，顯敞之地，造此五級佛圖。夏五月廿八日，基創始建。二聖乃親發至願，緣此興造之功。願國祚延萇，永享無窮。妙法熙隆，災患不起，時和年豐，百姓安逸。出因入果，常與佛會。與一切臣民，六宮眷屬， 十方世界，六趣眾生， 咸同斯福，剋成佛果。乃作讚曰：超哉至道，理玄趣廣。福證將來，業傳既往。妙跡攸緬，梵音繼響。真容謝矣，式照靈像。於穆帝后，儀形是欽。爰因遊幸，播此惠心。建茲圖寺，寄誠投衿。願因此果，永離昏沉。[43]

根據石函銘文，北魏孝文帝與文明太后（？-490）下詔群臣，並發願要在中山郡城東之地設立佛教塔寺，希望帝國可以「國祚延萇，永享無窮」。特別的是，孝文帝

[42] 李文生，〈龍門石窟北朝主要洞窟總敘〉，龍門文物保管所、北京大學考古系《中國石窟 龍門石窟》1（北京：文物出版社，1991），頁 265-266。

[43] 河北省文化局文物工作隊，〈河北定縣出土北魏石函〉，《考古》，5（北京，1966），頁 252-259；毛遠民，《漢魏六朝碑刻校注》第三冊（北京：線裝書局，2008），頁 260-261。

臺大圖書館期刊資料庫

與文明太后發願的內容有著高度的政治意涵，他們祈求的是國祚永隆、災患不起、農業豐收、百姓安逸，最終期盼眾生皆能成佛。除了最後一點，前面四點都與政權的穩定性有關。根據《魏書》記載，太和初年到五年這段期間北魏時逢水、旱災，許多地區也發生饑荒。[44]若以此思索，北魏孝文帝、文明太后的祈願內容並非「格套文字」，而是有著現實且具實際利益的考量，希望佛教能夠守護帝國。

第二，根據〈河北定縣出土北魏石函〉，石函內藏有貨幣、金、銀、琉璃、玉、瑪瑙、水晶、貝、珊瑚等器物，總計 5657 件，數量相當大。[45]值得注意的是，河北定縣出土的北魏石函除了放置水晶、寶石、玉器外，還藏有兩類比較特殊的器物：武器與印章。武器的部分有鏃 3 件，印章則有三方方印，分別是上有半圓鈕，刻有陰文「軍司馬印」，該印高 2.2 公分，長 2.4 公分；一枚鎏金、背有龜紐、字面磨平之印，該印高 3.6 公分、厚 1.4 公分；一枚上有原鈕，陰文「魏昌令印」，該印高 2.6 公分，長 2.7 公分。[46]在石函內放置武器與官印是十分特殊的歷史現象，這樣的做法可能與官方對於佛教鎮護國土的祈求有關。事實上，中山郡是北魏在華北地區重要的軍事據點，北魏文明太后與孝文帝巡狩此地區並在此發願建立佛寺，將武器、印章放入舍利函中，祈求佛教可以守護國土。

以上，我們可以發現北魏皇帝、皇太后是帝國佛教事務的主導者，他們率領群臣、地方官僚共同參與建寺的活動，期許國家可以獲得福報。值得注意的是，參與建立佛教塔寺的官僚也可能樂於加入活動，因為他們也同樣能夠獲得功德。換言之，透過具體的佛教活動或帝國的佛教工程，皇帝不但扮演了崇尚佛教的聖王，帝國的官僚們也覺得自己是協助佛教聖王的護法大臣，雙方都覺得是受益者。這樣的概念有助於北魏帝國更進一步地強化君臣關係。

北魏佛教帝國的想像，具體地反映在北魏的石刻造像記中。在北魏大量的義邑祈願中，佛教信眾強調北魏的皇帝是理想的佛教君王，他們祈求北魏皇帝可以永久地統治帝國。例如見位於雲岡石窟第 11 窟東壁上部〈義邑信士女等五十四人造像記〉：

> 太和七年，歲在癸亥，八月卅日，邑義〔清〕信士女等五十四人，自惟往因不積，主在□末代甘寢，昏境靡由。自覺微善，所鍾□□。

[44] 魏收，《魏書》，〈高祖紀第七上〉，頁 143-149。
[45] 河北省文化局文物工作隊，〈河北定縣出土北魏石函〉，頁 252-259。
[46] 河北省文化局文物工作隊，〈河北定縣出土北魏石函〉，頁 252-259。

臺大圖書館期刊資料庫

> 值聖主道教天下，紹隆三寶。慈被十方，澤流天外。乃使長夜改晨，久寢斯悟。弟子等得蒙法潤，信心開敷。意欲仰謝洪澤，莫能從逆。是以凡相〔勸〕合，為國興福。敬造石□形像九十五區，及□□□。願以此福，上為皇帝陛下、太皇太后、皇子，德合乾坤，威踰轉輪。申彼四代，國祚永康。[47]

誌文中佛教義邑強調他們所處的時代是「沒有希望的末代」，適逢「聖主」教化天下與支持與發展佛教。他們發願「為國興福」，期盼北魏皇帝、皇室成員可以得到福報，並希望北魏可以永久地統治帝國。這樣的發願文在北魏造像中十分普遍，可以反映出北魏帝國統治下人們對於北魏帝國的認識與想像：北魏皇帝是護持佛教的轉輪聖王，人們要效忠佛教聖王所統治的帝國。

北魏佛教寫經中，也反映著北魏官僚的帝國想像：北魏是理想的佛教君王統治的國家，官僚要感恩並替皇帝、皇室祈福。見敦煌藏經洞出土的馮熙寫經：

> 馮晉國，仰感恩遇，撰寫十一切經.....用答皇施。願皇帝陛下、太皇太后，德苞九元，明同三曜。振恩闡以熙寧，協淳氣而養壽.....[48]

馮熙（438-495）是馮太后的兄長，他「在諸州鎮建佛圖精舍，合七十二處，寫一十六部一切經」[49]，他「仰感恩遇」，因此發願寫十部一切經與將經典放置到「諸州鎮建佛圖精舍」，希望佛教可以護佑王室。特別的是，此一信念不只流行於王室成員與帝國上層官僚，也流行於一般民間。見〈金光明經卷第二定州張（土巢）主等題記〉：

> 息張保興，自慨多難，父母恩遇，難以仰報。.....在此單城，竭家建福，興造素經法華一部，金光明一部，維摩一部，無量壽一部。.....願使福鍾皇家，祚隆萬代.....[50]

張保興希望透過製作《法華經》、《金光明經》、《維摩經》、《無量壽經》，皇家可以得到福報，北魏政權可以永恆地傳承下去。

以上，我們可以發現在北魏佛教信眾普遍地認為北魏是理想的佛教帝國。為了感謝北魏皇帝推崇佛教，他們要報答皇帝的「恩情」，以「效忠」帝國作為回報，同時替皇帝、皇室祈福，希望北魏帝國永恆存在。值得注意的是，這樣的帝國想像

---

47 毛遠民，《漢魏六朝碑刻校注》第三冊，頁 262-263。倉本尚德，〈北朝時代の多佛名石刻——懺悔・稱名信仰と關連して〉，《東洋文化研究所紀要》154 （東京，2008），頁 68-69。

48 池田温，《中国古代写本識語集録》（東京：東京大學東洋文化研究所，1990），頁 92。

49 魏收，《魏書》卷 83 上，〈馮熙傳〉，頁 1819。

50 池田温，《中国古代写本識語集録》，頁 91。

臺大藝術期刊資料庫

應該是北魏官方有意的政治宣傳，透過佛教邑師對帝國內部的眾多佛教邑義傳達此一概念，並藉著邑義的佛教儀式、造像活動，將此概念滲透至佛教信眾的觀念中，逐步地建立起北魏帝國統治的合理性，令臣民內在順服，對帝國效忠。

佛教對於北魏帝國的想像，除了建立起臣民對於君王的效忠的機制外，也具有統合帝國多元勢力的功能。在〈暉福寺碑〉中，[51]碑陰刻有大批功德主的名字，標示著他們在北魏帝國的官銜。這些功德主是北魏政治、軍事上的有力人士，他們在碑文中強調自己不只是為了個人或家族祈福，他們稱許並認同北魏君王的統治。在碑文中，他們強調北魏孝文帝是尊崇佛教的聖王，文明太后協助孝文帝治理國家。在北魏官方統治下，原本在天竺的「靈鷲山」與「祇樹給孤獨園」彷彿都轉移到了佛教的邊地：中國。無疑地，這充滿著對北魏佛教帝國的高度認同。在佛教的帝國想像下，北魏官方有利於建立一個統合、吸納帝國多元勢力的的帝國，同時，國內的貴族、豪族、人民也比較有意願加入與接受帝國的統治。

北魏佛教帝國的想像，在帝國有意的提倡下，逐漸地成為北魏帝國跨越胡漢、社會各個階層的共同認同。[52]透過造寺、立塔、造像等佛教活動，北魏帝國將佛教帝國的想像滲透至佛教信眾的腦海中。從許多的北朝造像記的祈願來看，北魏佛教王權成功地進入到人們腦中，並且得到一定程度的再生產。此時，人們眼中的北魏王權已不再是毀佛的政權，而被想像為捍衛佛教正法不滅的政權，這樣的信念可能有利於北魏人們建立起他們對於帝國的認同，主張他們所處的國家是受到佛陀護佑的文明之國，北魏洛陽城在佛教世界不再是佛教世界中的邊土，而是外國僧人口中稱許的佛國。

北魏成功地在六世紀前期建立起強大的佛教帝國，佛教提供了帝國發展的靈感，帝國也使用佛教為吸納國內多元的勢力，並成功地取得他們的支持與效忠。北魏的強大，應該給了六世紀東亞周邊國家新的刺激，特別是新羅。

---

51 〈暉福寺碑〉:「我皇文明自天，超世高悟，皦淳風以懷萬邦，〔灑靈〕澤以〔霑〕九服。兼遐想虛宗，遵崇道教。太皇太后聖慮淵詳，道心幽暢。協宣皇極，百揆挺惟新之明；緝熙庶績，八表流擊壤之詠。雖智周卅紀，而方外之志不虧；形應萬機，而恬素之真弗擾。故能優遊紫宮，憲章遺法。紹靈鷲於溥天，摹祇桓於振旦。非夫天縱在躬，量齊虛受，其孰能令英風藹而重扇，玄猷淪而再揚哉。」見毛遠民，《漢魏六朝碑刻校注》第三冊，頁 269-273。

52 北魏是由鮮卑人群所建立起的政權，其統治下的人群非常多元。隨著北魏國家的發展，如何團結國內不同人群，是北魏官方必須面對的政治難題。佛教信仰超越胡漢，這或許是北魏官方積極支持佛教的主因之一。即便北魏孝文帝遷都洛陽，採用漢化政策，佛教仍舊被重用。

臺大學術期刊資料庫

三、新羅佛教王權與東亞邊地的佛國土

六世紀初是新羅崛起於朝鮮半島的時期，新羅原本是「六村」鬆散的部族聯合政體，[53]在新羅智証王（437-514）統治時期，新羅官方使用了儒教國家（天下政體）的概念，[54]建立「新羅」國。見《三國史記》〈智証麻立干〉：

> 四年冬十月，群臣上言：「始祖創業已來，國名未定。或稱斯羅，或稱斯盧，或言新羅。臣等以為，新者德業日新，羅者網羅四方之義，則其爲國號宜矣。又觀自古有國家者，皆稱帝稱王，自我始祖立國，至今二十二世，但稱方言，未正尊號。今群臣一意，謹上號新羅國王。」王從之。[55]

新羅國官方希望他們可以「德業日新」與「網羅四方」，建立新羅國。此時，新羅官方除了使用源自中國天下政體的政治知識之外，[56]當時流行於東亞的佛教應該也進入到新羅官方的眼中。

早期佛教傳入新羅的歷史，至今仍舊相當模糊。此時，新羅的佛教應該來於其周邊國家，特別是高句麗或百濟。例如來到新羅的僧人墨胡子（生卒年不詳），曾「焚香表誓」治癒新羅訥祇王（？-458，417-458 在位）的女兒。[57]另外，僧人我道（或稱阿道，生卒年不詳）也曾經在新羅流傳佛教。[58]但此時佛教在新羅並不興盛，直到法興王（？-540）嘗試運用佛教來強化王權，佛教才逐漸地受到新羅官方的重視。

法興王是新羅官方建構佛教王權的關鍵人物，他嘗試使用佛教來調整新羅在地的政治秩序。在其統治時期，新羅的政治結構是部族聯合政體，新羅的統治者是該部族聯合政權的共主，統治者的權力受到部族一定程度的制約。[59]對於法興王而言，新羅官方支持與發展佛教王權，將有利於新羅國進行政治與宗教的改革，也能強化君王的權力。

---

53 李丙燾著，金思燁譯，《韓国古代史（下）》，頁 58-73、146。

54 甘懷真指出儒教王權的理論基礎「是天子居中國治天下」，見甘懷真，〈重新思考東亞王權與世界觀——以「天下」與「中國」為關鍵字〉，甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2007），頁 1-27；甘懷真，〈天下概念成立的再探索〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》9（北京，2010），頁 1-24；甘懷真，〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，《新史學》16：4（臺北，2005），頁 1-43；甘懷真，〈東亞古代冊封體制中的將軍號〉，收入徐興慶編，《東亞文化交流與經典詮釋》（臺北，臺大出版中心，2009），頁 25-70。

55 金富軾，《〈原本〉三國史記》（首爾：大提閣，1987），頁 45。

56 金富軾，《〈原本〉三國史記》，頁 45-46。

57 金富軾，《三國史記》（東京：學習院東洋文化研究所，1964），頁 34。

58 金富軾，《三國史記》，頁 34。

59 李丙燾著、金思燁譯，《韓國古代史》，頁 268-269。

臺大學術期刊資料庫

談到新羅佛教王權的建立，異次頓的殉教是重要的歷史事件，相當程度地影響新羅國的佛教想像。異次頓是法興王的近臣，也有學者主張其出身為新羅王族。[60]他支持法興王在新羅推廣佛教，並主張新羅如果能信仰佛教，新羅王權與國家都會更加強大。異次頓的觀點可能反映著六世紀東亞知識分子對於佛教的認識，佛教不只是勸善的宗教信仰，還可以建立起強大的帝國。但佛教受到新羅在地豪族的反對，最終異次頓決定「捨身」來證明其觀點。在《三國史記》的記載中，亦強調異次頓被斬殺時，他的血液呈現白色，此時大地震動，天空降下天花。由於異次頓捨身的神奇感應，新羅反佛的部族勢力之後不再反對新羅統治者在國內推廣佛教。[61]

法興王在推崇佛教的同時，他也試圖建立起以君王為頂點，吸納、拉攏新羅在地官僚、豪族的「崇佛君臣團體」。見《海東高僧傳》卷一〈釋法空〉:

> 于時君臣盟曰：「自今而後，奉佛歸僧，有渝此盟，明神殛之。」[62]

此時法興王與新羅貴族更同發誓「奉佛歸僧」。為了要建立起理想的佛教國家，法興王建立起新羅第一所寺院：「興輪寺」，並允許人民出家為僧。[63]之後，新羅透過東亞海上的佛教交流，取得佛教聖物舍利。[64]

法興王所建構的佛教王權，可能提供了真興王（534-576）構築新羅理想國家的靈感。在真興王統治時期，新羅官方積極地對外擴張，除了戰勝高句麗與百濟，其統治期間也平定伽耶的反叛，[65]藉此掌握伽耶地區的人口、資源，特別是鐵。真興王積極地對外發動戰爭，可能與當時流行於東亞的彌勒信仰有關。在彌勒信仰中，彌勒菩薩下生至人世間後，人間將由轉輪王所統治。在今日韓國咸州（黃草嶺）、北漢山、磨雲嶺、昌寧等地建立石質的「巡狩碑」，提供了我們珍貴的史料來探討真興王構築佛教王權的內涵。

今日，在韓國可見四方與真興王巡狩或拓境相關的石碑，分別是咸州（黃草嶺）新羅真興王巡狩碑、北漢山新羅真興王巡狩碑、磨雲嶺新羅真興王巡狩碑、昌寧新羅真興王拓境碑。其中磨雲嶺、黃草嶺黃草嶺的文字記載一致，碑文上的

---

60 福士慈稔，〈仏教受容と民間信仰〉，《漢字文化圏への広がり》，頁 38-40。
61 金富軾，《三國史記》，頁 34-35。
62 覺訓，《海東高僧傳》卷一〈釋法空〉，《大正新脩大藏經》第 50 冊，頁 1019 上。
63 金富軾，《〈原本〉三國史記》，頁 47：「五年春二月，興輪寺成。三月，許人出家爲僧尼奉佛」。
64 金富軾，《〈原本〉三國史記》，頁 47：「十年春，梁遣使與入學僧覺德送佛舍利，王使百官奉迎興輪寺前路。」
65 金富軾，《三國史記》，頁 36-37。

臺大學術期刊資料庫

漢字也較清晰易於辨識。以下，根據磨雲嶺新羅真興王巡狩碑略做幾點討論，見咸州（黃草嶺）新羅真興王巡狩碑：

> 八月廿一日癸未，真興太王巡狩管境刊石銘記也。
>
> 世道乖真，玄化不敷，則邪為交競。是以帝王建號，莫不修己以安百姓。然朕□紹太祖之基，纂承王位，兢身自慎恐違。伏蒙天恩，開示運記，冥感神祇，應四方托境，廣獲民土。鄰國信使，和使交通。府自惟忖撫，育新古黎庶，猶謂道化未有。於是歲次戊子秋八月，巡狩管境，訪採民心，以欲勞賚，如有忠信精誠、才超為鄰、盡節有功之徒，可加賞爵物，以章勳效。迴駕顧行，□□□十四□□□者矣。于時隨駕沙門道人法藏、慧忍，大等□□□夫知匝干、喙部服冬知大阿干……[66]

在碑文中，可見來自中國儒教的政治論述，[67]強調真興王是獲得「天恩」、「開示運記」的君王，由於他「冥感神祇」，獲得了人民與土地。由於獲得形而上的「天」的恩許，真興王擁有權力在其領地內「巡狩管境，訪採民心」，並設置石碑。執得一提的是，碑文最後的官員名單中，可見「隨駕沙門道人」，其書寫的位置位於新羅官員之前，也可能暗示著僧人法藏、慧忍的特出地位。在當時的東亞，僧人除了是佛教知識的中介者，他們也扮演著替政權祈求國家安寧與戰爭勝利的儀式操作者，對於真興王而言，僧人法藏、慧忍可能也有著這樣的功能。此外，真興王在巡狩的過程中，臣民都可以見到君王陪侍著「隨駕沙門」，這也有助於形塑人們眼中真興王作為護持佛教轉輪王的形象。[68]

在六世紀中期的新羅，王權如何運用佛教來強化君王的權力，以及如何透過佛教來團結國內的貴族、豪族，是真興王統治時期的挑戰。值得注意的是，彌勒信仰與轉輪王的概念，可能給予了新羅官方進行政治與宗教改革的靈感。在新羅亦出現了彌勒信仰的在地創新的表現，那就是花郎。學界多認為花郎是由新羅貴族子弟所組成的團體，他們可能同時受到儒教、佛教的影響。在《三國遺事》的記載中，則主張花郎是彌勒菩薩在人世間的化身。事實上，花郎在新羅在地的創新表現，可能

---

66 齋藤忠，《古代朝鮮・日本金石文資料集成》（東京：吉川弘文館，1983），頁 35。

67 高明士，《東亞傳統教育與法文化》（臺北：臺大出版中心，2007），頁 176。

68 金煐泰著，柳雪峰譯，《韓國佛教史概說》，頁 24-27。鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》，頁 36。福士慈稔，〈仏教受容と民間信仰〉，《漢字文化圏への広がり》，頁 42。

臺大圖書館期刊資料庫

反映著新羅官方的佛教信仰篇偏好，那就是新羅官方主張統治者是轉輪王，新羅是彌勒菩薩降生的理想之國。[69]

在新羅真興王統治時期，皇龍寺成為了新羅官方建構佛教王權的關鍵視覺裝置。皇龍寺建立於新羅都城雞林的皇宮旁，塔高九重。如同北魏大型的官寺永寧寺，皇龍寺是新羅國王在都城建造的巨大寺院，其金堂則設有丈六佛像（用銅三萬五千七斤、鍍金重一萬一百九十八分），[70]巨大的金銅佛像由新羅國王所供養建造，擁有彰顯新羅國王是贊助與護持佛教的君王的功能。宏偉的佛塔與巨大的佛像，應該給予了新羅人們視覺上一定的震撼，也會影響人們如何認知與想像他們所居住的國土。

皇龍寺除了是新羅國王的視覺裝置，也是新羅官方實踐與展示佛教王權禮儀的所在。其中，仁王百座法會特別值得關注，見《三國史記》：

> 至是惠亮法師，領其徒出路上。居柒夫下馬，以軍禮揖拜，進曰：「昔遊學之日，蒙法師之恩，得保性命。今邂逅相遇，不知何以為報？」對曰：「今我國政亂，滅亡無日，願致之貴域。」於是居柒夫同載以歸，見之於王，王以為僧統，始置百座講會及八關之法。[71]

真興王聘請惠亮法師舉行仁王百座法會和八關齋會。[72]在六世紀的東亞，仁王百座法會相當受到官方的重視，在中國南北朝時期都可見仁王百高座法會的記載。由於《仁王經》具有守護國土的功效，相當受到此時東亞諸國統治者的重視。[73]在皇龍寺，新羅官方在此進行仁王百座法會，藉由禮儀的實踐與展演，祈求護法善神護佑新羅國。

新羅祈求護法善神的護佑的另外一面，體現在從邊土到佛緣國土的轉換。根據《三國遺事》記載，阿育王曾經三度鍛鍊佛像，未能成功。之後，歷經「南閻浮提十六大國，五百中國，十千小國，八萬聚落」後，也無法成功地鑄成佛像。最終這批金鐵漂海來到新羅國，由真興王鑄成佛像。[74]這條史料，顯現出真興王統

---

69 關於花郎與新羅護國佛教，見福士慈稔，〈仏教受容と民間信仰〉，《漢字文化圏への広がり》，頁 43-45。

70 金富軾，《〈原本〉三國史記》，頁 49：「三十五年春三月，鑄成皇龍寺丈六像，銅重三萬五千七斤，鍍金重一萬一百九十八分。」

71 金富軾，《三國史記》，頁 378。

72 金富軾，《三國史記》，頁 37。

73 鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》，頁 36、44-48。

74 一然，《三國遺事》，收入《大正新脩大藏經》第 49 冊，頁 990。

臺北學術期刊資料庫

治時期使用佛教王權所反映的宗教與政治想像，那就是真興王如同佛教聖王阿育王一般，統治著佛緣國土。

佛教傳入新羅之後，提供新羅官方認識與想像周邊世界的不同資源。不同於儒教論述下的東夷，佛教王權下的新羅國王是「天竺剎利種」，而非「東夷共工之族」，並且受到佛陀的授記。[75]換言之，在佛教王權的國家想像中，新羅是轉輪王所統治的理想國土，皇龍寺的九重塔與丈六金銅佛都是重要的象徵，佛教成為新羅建構自國認同重要的論述資源。

四、東亞世界中的倭國佛教王權

日本的佛教傳來，是六世紀東亞世界史與日本史的關鍵事件，深刻地改變倭國的國家性質與對外關係。目前，學界多主張西元 538 年或 552 年佛教由朝鮮百濟傳入倭國。若根據《日本書紀》記載，百濟聖明王（？-554，523-554 在位）在 552 年贈與倭國「釋迦金銅佛像、幡蓋若干、經論若干卷」，[76]並在外交文書中表示佛教相當殊勝，其教理是孔子、周公都不知道的；佛法能生起無量的功德、福報，若人向佛教祈願，將得到滿足、沒有困乏。並且，佛教起源於天竺，朝鮮三國也奉行、尊敬佛教。現在，希望可以將佛教傳向倭國，讓佛教可以在倭國內流傳。[77]從百濟聖明王的國書中來看，百濟國王主張佛教是超越儒教的知識，十分殊勝，可以獲得無量的「福報」。在此概念下，朝鮮三國高句麗、百濟、新羅都接受了佛教興福的理論，因此他希望倭國可以採用佛教作為官方信仰。

六世紀是東亞佛教交流與佛教外交的時期，中國北朝、南朝的佛教信仰透過僧人、使者、商人在東亞大陸、東亞海域流傳與互動。其中，北魏所建立起的佛教王權與佛教帝國的概念，十分有可能在東亞佛教交流中傳播至朝鮮半島，這也就是百濟聖明王給倭國國書中強調佛教的特殊性，因此百濟將釋迦金銅佛像、幡蓋若干、經論若干卷贈與倭國，是希望倭國利用這些來自天竺的佛教器物與經典，來建立起如同百濟一般的佛教帝國。

---

75 一然，《三國遺事》，頁 990。

76 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷十九，〈天國排開廣庭天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下（東京：吉川弘文館，2000 新裝版），頁 76-77。

77 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷十九，〈天國排開廣庭天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 77。

臺大圖書館期刊資料庫

六世紀是東亞世界國際局勢的動盪時期，新羅崛起於朝鮮東南後，併吞伽耶，對百濟、倭國都帶來了威脅，改變了當時東亞國際的均勢情形。伽耶位於今日朝鮮的東南方，是倭國取得東亞大陸資源的重要口岸，當新羅佔領了此地區，將比較無法順利取得東亞大陸、朝鮮的資源。值得注意的是，百濟與倭國的佛教外交，正是在此一局勢中進行，百濟聖明王對倭國進行的佛教外交，不只是佛教親善行為，更像是將當時東亞最新穎、流行於中國北魏、梁與朝鮮三國的佛教帝國概念介紹給倭國，希望倭國可以增強國力，以抗衡新羅。

六世紀東亞世界諸國，君王採用佛教王權與以此來發展新型態的帝國，是當時十分特殊的歷史現象。此一時期的中國北朝與南朝、朝鮮半島上的高句麗、百濟、新羅都逐漸掌握這套來自印度的知識，透過中國漢字翻譯經典，東亞諸國都從佛教中找到了帝國發展的靈感，並且以此來建立比較集權中央的帝國。對於當六世紀中後期的倭國而言，崇佛之爭不只涉及異國神的崇拜，也關係到倭國的國家性質的轉變。

蘇我氏是倭國採用當時流行於東亞大陸、朝鮮半島佛教王權的倭國氏族，主張倭國應該要接受百濟的建議，建立起崇尚佛教的國家。事實上，蘇我氏是十分熟悉朝鮮半島發展的家族，他們可能與許多渡來人來往，甚至家族本身就是渡來氏族。[78]對於蘇我氏而言，朝鮮的渡來人與知識有利於倭國或家族利益，因此他支持倭國發展佛教，招募更多的朝鮮渡來人來到蘇我氏控制的領地。[79]站在蘇我氏對立面的物部氏，則強調倭國的主體性，質疑流行於中國、朝鮮半島上的佛教王權理論。在倭國的禮拜佛教的實驗中，雙方都無法說服對方，最終導致倭國嚴重的崇佛與反佛的內戰。

587年，是倭國政治與佛教史關鍵的一年，這一年蘇我氏與物部氏的內戰開始，蘇我馬子勸倭國諸皇子、群臣討滅物部守屋的勢力，詳見《日本書紀》：

> 蘇我馬子宿禰大臣勸諸皇子與群臣，謀滅物部守屋大連。泊賚瀨部皇子、竹田皇子、廄戶皇子、難波皇子、春日皇子、蘇我馬子宿禰大臣、紀男麻呂宿禰、巨勢臣比良夫、膳臣賀施夫、葛城臣烏那羅，俱率軍旅，進討大連。大伴連噛、阿倍臣人、平群臣神手、坂本臣糠手、春日臣〈闕名字〉俱率軍兵，從志紀郡到澁河家。大連親率子弟與奴軍，築稻城而戰。於是大連昇衣揩朴

[78] 黛弘道編，《古代を考える：蘇我氏と古代国家》（東京：吉川弘文館，2012），頁 20-27。田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》，頁 70-71。

[79] 黛弘道編，《古代を考える：蘇我氏と古代国家》，頁 77-82。

臺大學術期刊資料庫

> 枝間，臨射如雨。其軍強盛，填家溢野。皇子等軍與群臣眾，怯弱恐怖，三迴卻還。是時廄戶皇子束髮於額。〈古俗，年少兒，年十五六間。束髮於額。十七八間，分為角子。今亦為之。〉而隨軍後。自忖度口，將無見敗，非願難成。乃斷取白膠木，疾作四天皇像，置於頂髮，而發誓言〈白膠木，此云農利泥。〉：「今若使我勝敵，必當奉為護世四王，起立寺塔。」蘇我馬子大臣又發誓言：「凡諸天王、大神王等，助衛於我，使獲利益，願當奉為諸天與大神王，起立寺塔，流通三寶。」誓已，嚴種種兵而進討伐。爰有迹見首赤檮，射墮大連於枝下，而誅大連并其子等。由是，大連之軍忽然自敗，合軍悉被皂衣。馳獵廣瀨勾原而散之。是役，大連兒息與眷屬，或有逃匿葦原，改姓換名者；或有逃亡不知所向者。[80]

蘇我氏集團在討伐物氏集團的戰爭初期並不順利，蘇我氏的軍隊對於戰爭的情勢甚至感到恐懼，面對這樣的情況，廄戶王（聖德太子，574-622）與蘇我氏向佛教四天王、神王發願，並根據《金光明經》進行宗教儀式。首先，廄戶王利用白膠木做成四天王像，放置在頭部，並發誓「今若使我勝敵，必當奉為護世四王，起立寺塔」。蘇我馬子也如同廄戶王發誓，強調如果「諸天王、大神王等」護衛軍隊獲得勝利，之後會「奉為諸天與大神王，起立寺塔，流通三寶」。值得注意的是，在廄戶王、蘇我馬子的認知中，佛教四天王、神王具有「戰神」的性質，將護佑支持佛教的君王或大臣，這樣的認知應該來自於朝鮮渡來人或僧人的中介，將流行於朝鮮半島的佛教知識介紹給他們。在六世紀的國際戰爭與倭國的內戰中，佛教的戰爭與軍事性特別地受到倭國王權的重視，在他們的佛教想像中，佛教的護法善神將護佑他們的軍隊。內戰勝利後，廄戶王、蘇我氏對於佛教的神奇效果與帶有軍事色彩的佛教應該有更深刻的體會，這對於往後他們在倭國建立的佛教帝國有著深刻的影響。

內戰結束後，廄戶王、蘇我氏開始在倭國嘗試使用當時流行於東亞大陸、朝鮮半島的佛教王權。如同中國北魏、朝鮮的新羅，倭國王權試圖建立起以君王為中心，包攝、吸納國內政治勢力的崇佛君臣團體。見《日本書紀》：

> 二年春二月丙寅朔，詔皇太子及大臣，令興隆三寶。是時，諸臣、連等，各為君親之恩，競造佛設佛舍，即是謂寺焉。[81]

---

[80] 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十一，〈泊瀨部天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 125-127。

[81] 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十二，〈豐御食炊屋姬天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 136-137。

臺大藝術期刊資料庫

在推古大王二年二月的詔書中，推古大王下令廄戶王、諸大臣一同「興隆三寶」。值得注意的是，此時在倭國地域中擁有實質政治、經濟實力的臣、連，他們也加入到了帝國的崇佛政策，一同建立佛寺，以報答「君親之恩」。史料中的「君親之恩」指的是人民感謝崇佛的君王支持與推廣佛教，因此人民要對君主報答恩情。這樣的論述應該是透過東亞的佛教交流，由朝鮮僧人或熟悉佛教的渡來人作為中介，介紹給倭國統治階層。換言之，推古大王的佛教政策擁有高度地東亞國際性格，倭國試圖透過政治力，在倭國建立起如同朝鮮百濟、新羅一般的佛教帝國。

崇佛的君臣團體是倭國早期發展佛教的核心，倭國國王、王室成員、大臣、豪族透過一同建造佛寺、佛像建立起佛教社群內部的聯繫。透過倭國王權崇尚佛教，倭國國王被視為中心，王室成員、大臣、豪族支持國王並感謝國王推廣佛教信仰的恩情，這樣的論述有利於倭國建立起比較中央集權的國家。若沒有佛教王權作為理論基礎，倭國的大王與豪族之間不見得可以建立起比較穩定的政治關係，同時也比較難得到臣、連等地方豪族的效忠與支持。

在倭國的官方佛教社群中，朝鮮半島來的渡來僧人佔有關鍵性的位置，例如來自高句麗的僧人慧慈擔任廄戶王的佛教導師，慧慈與來自百濟的僧人慧聰一同推廣倭國的佛教信仰。[82]朝鮮半島的渡來僧人除了掌握佛教知識外，他們也擁有儒教、製紙、經濟生產等知識，[83]他們中介給倭國的不只是佛教知識，也將朝鮮半島、東亞大陸流行的知識、器物介紹給倭國。透過這群來自朝鮮的渡來僧人的中介，倭國可以更進一步地瞭解與掌握朝鮮半島的資訊，他們對於倭國採用佛教王權來建構新的帝國，應該有不小的影響。換言之，渡來僧人扮演起倭國的佛教知識與政治、外交顧問，透過他們的中介，倭國進一步地與東亞世界連結，給予倭國新的帝國想像與刺激。

受到佛教王權影響下的倭國，開始逐步地改變當地既有的政治形態。在佛教傳入前，倭國國王不是倭國地區唯一的政治實力者，還有許多有實力的氏族控制著倭國各個地域，例如蘇我氏、物部氏。當倭國採用佛教王權後，倭國國王被視為帝國

---

82 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十二，〈豐御食炊屋姬天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 137：「《推古天皇三年（五九五）五月丁卯【十】》五月戊午朔丁卯，高麗僧惠慈歸化，則皇太子師之。是歲，百済僧慧聡来之，此両僧弘演仏教，並為三宝之棟梁。」

83 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十二，〈豐御食炊屋姬天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 152：「《推古天皇十八年（六一〇）三月》十八年春三月，高麗王貢上僧曇徵、法定。曇徵知五経，且能作彩色及紙墨，并造碾磑，蓋造碾磑，始于是時歟。」

臺大圖書期刊資料庫

佛教事務的中心，在佛教帝國的想像下，提供了倭國諸氏族加入倭國並向大王效忠的機制。在倭國的崇佛詔書中，十分強調推古大王、皇室成員、諸大臣、豪族一同來建立理想的佛教王國，並且期盼大臣、豪族可以透過建立佛寺、佛像等行為，來報答君主、親族的恩情。倭國透過佛教王權，建立起「恩情」的政治論述，將有利於倭國國王吸納、拉攏各地的氏族、豪族加入到帝國的統治。

倭國佛教王權所建構的佛教帝國，考古出土的器物與銘文有利於我們考察倭國佛教帝國的特質。在「甲寅年銘金銅釋迦像光背」銘文中，[84]造像者為王延孫，為他的父母敬造金金銅釋迦像一軀，希望他的父母親可以得到功德，往生淨土，見佛聞法。[85]王延孫可能是朝鮮的渡來人，他的造像祈願內容反映著六世紀東亞佛教的普遍性，佛教信眾替父母、家人造像祈求功德。透過「甲寅年銘金銅釋迦像光背」的銘文記載，這與《日本書紀》中強調替君親建立佛寺報恩的概念一致。除了「甲寅年銘金銅釋迦像光背」，「元興卅一年銘法隆寺金銅釋迦如來光背」的銘文是考察六世紀至七世紀倭國佛教信仰的重要金石史料，[86]在銘文中強調王后、王子、諸大臣希望替廄戶王造「釋迦像，尺寸王身」，以祈求廄戶王可以康復或往生淨土。特別的是，參與造像的大臣主張他們將「出生入死，隨奉三主，紹隆三寶，遂共彼岸」，[87]可以發現佛教深刻地影響倭國大臣的政治行為與觀念，他們有強烈的宗教熱誠，效忠崇佛的君王。

六世紀倭國的帝國想像在東亞佛教文化交流中，產生了轉變，如同北魏、新羅、百濟等國，倭國開始轉向追求建立起理想的佛教帝國。此時，朝鮮渡來的僧人、工匠扮演起重要的角色，他們協助倭國建立起飛鳥寺、四天王寺，並將朝鮮的佛教建

---

84 光背後有文字紀年，因此相當受到學界的關注。目前該光背藏於日本東京國立博物館，學界根據其紋飾、藝術風格，佐以其紀年，推測銘文上的紀年是推古大王二年（594）。

85 「甲寅年三月廿六日，弟子王延孫，奉為現在父母，敬造金銅釋迦像一軀。願父母乘此功德，現身安隱，生生世世，不經三塗，遠離八難，速生淨土，見佛聞法。」見齋藤忠，《古代朝鮮・日本金石文資料集成》，頁 37；奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編，《飛鳥・白鳳の在銘金銅仏》（京都：同朋社，1959），頁 51-56、148-149。

86 雖然目前學界對於「元興卅一年銘法隆寺金銅釋迦如來光背」的斷代有所爭論，但都可以視為六至七世紀的產品。

87 「法興卅一年，歲次辛巳，十二月鬼。前太后崩，明年正月廿二日，上宮法皇枕病弗悆于食，王后仍以勞疾並着床時，王后、王子等及與諸臣，深懷愁毒，共相發願，仰依三寶，當造釋迦像，尺寸王身，蒙此願力，轉病延壽，安住世間。若是定業，以背世者，往登淨土，早昇妙果。二月廿一日癸酉，王后即世，翌日，法皇登遐。癸未年三月中，如願敬造釋迦尊像，并侠侍及莊嚴具竟，乘斯微福，信道知識，現在安隱，出生入死，隨奉三主，紹隆三寶，遂共彼岸。普遍六道，法界含識，得脫苦緣，同趣菩提。使司馬鞍首止立佛師造。」見齋藤忠，《古代朝鮮・日本金石文資料集成》，頁 39；奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編，《飛鳥・白鳳の在銘金銅仏》，頁 27-48。

立寺院的舍利埋藏的做法介紹給倭國。[88]根據學界的研究，飛鳥寺的佈局為一塔三金塔的形式，塔位於寺院的正中間，這樣的佈局與高句麗清岩里廢寺相似，推測飛鳥寺的建造可能有受到高句麗佛教的影響。[89]值得注意的是，飛鳥寺塔下埋有舍利函，函內放有舍利具、勾玉、馬鈴、金箔、玉石等器物，從遺物我們可以推測這是當時建立飛鳥寺打剎時，僧人與參與打剎的官員共同進行佛教儀式，之後將供養的器物放入舍利函中埋入塔基底下。鈴木靖民認為此時的倭國受到百濟佛教政策與文化的影響，倭國的佛教寺院的興建也可以視為引進百濟文化的表現，參與建立飛鳥寺儀式的倭國官員也可能穿著帶有百濟風格的衣服、冠帶。在百濟文化的影響下，倭國逐步地建立起以倭國王為頂點的官僚制度與政治秩序。[90]換言之，六世紀倭國的佛教帝國的想像，帶有強烈的百濟色彩，倭國建立佛教寺院，也可能是學習與仿效百濟的佛教政策的表現。

倭國引進朝鮮半島的佛教寺院與佛像，在視覺上應該也帶給倭國人們十分新穎的感受。在推古大王十四年（606），倭國塑造了巨大的丈六銅佛，[91]金光閃閃的巨大佛像，對於當時參與齋會的佛教信眾而言，[92]宏偉的佛像一定帶給他們視覺上深刻的印象。倭國官方透過建立大型的金銅佛像，彰顯著倭國王是佛教的聖王與供養者外。對於倭國人們而言，佛教在視覺上帶有強烈的外來色彩，而非倭國在地的既有信仰，宏偉的飛鳥寺與丈六銅佛，宣示著倭國佛教王權的建立，倭國透過建立帶有朝鮮色彩的佛教寺院與佛像，也展示著倭王權的經濟與政治實力，有利於他們進一步統合其他氏族。

六世紀倭國佛教王權的使用，除了改變帝國內部政治秩序之外，也可能改變了他們對於當時東亞世界的認識。在佛教傳入倭國之前，五世紀倭國曾經派遣使節來到中國，接受中國的冊封。值得注意的是，七世紀初《隋書》的記載，倭國的外交國書顯示著另外一種東亞的外交方式。見 《隋書》：

---

88 鈴木靖民編，《古代東アジアの仏教と王権：王興寺から飛鳥寺へ》（東京：勉誠，2010），頁 11-45。

89 鶴岡靜夫，《古代寺院的成立與展開》（東京：名著出版社，1988），頁 36-37；吉田一彥，〈仏教の伝来と流通〉，末木文美士編，《日本仏教の礎》，《新アジア仏教史》第十一卷（東京：佼成出版社，2010），頁 51-53。

90 鈴木靖民編，《古代東アジアの仏教と王権：王興寺から飛鳥寺へ》，頁 32-35。

91 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十二，〈豐御食炊屋姬天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 146。

92 舍人親王撰，《日本書紀 後篇》卷二十二，〈豐御食炊屋姬天皇〉，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，頁 147。

臺大圖書期刊資料庫

> 大業三年，其王多利思比孤遣使朝貢。使者曰：「聞海西菩薩天子重興佛法，故遣朝拜，兼沙門數十人來學佛法。」其國書曰「日出處天子致書日沒處天子無恙」云云。帝覽之 不悅，謂鴻臚卿曰：「蠻夷書有無禮者，勿復以聞。」[93]

倭國給隋國皇帝的國書中稱中國天子為「日沒處天子」，倭國大王（天皇）為「日出處天子」，兩國的君王都是天子。過去，學界曾主張這是倭國對中國採取對等外交的表現，也有學者主張這只是佛教的往來，並非官方的往來。近年來，學界比較新的觀點是「佛教外交」的視角，主張國書是朝鮮渡來僧人所起草與書寫，因此日出、日沒處對應的是東、西方向，同時日出處、日沒處採用了《大智度論》的典故。[94]換言之，國書中呈現的是佛教僧人所認知的世界觀。

過去以來，學界探討東亞世界的政治秩序的核心理論是中國儒教國家的「冊封體制」，以此來思考東亞的國際秩序與國際身分地位。不過，六世紀至七世紀初是東亞佛教流行於中國、朝鮮半島、日本列島的關鍵時期，諸國的王權也都採用佛教王權為政治靈感與概念來構新型態的帝國，冊封體制未必是東亞國際秩序的唯一核心。事實上，倭國給中國隋皇權的外交國書，顯示出倭國官方受到佛教影響後，倭國王權高度地佛教化，尋求進一步得到佛教的知識、資源，派遣使節與僧人前往中國，目的是學習與取得佛教經典、器物等資源。換言之，這是倭國以佛教作為靈感與目的的外交行動，這對於中國的隋皇權是從來沒有想到過的外交方式，因此隋煬帝認為倭國這樣的外交方式是「無禮」。其實，隋煬帝的反應凸顯出六世紀至七世紀初其東亞世界的特殊變化：中國、朝鮮半島、日本列島的政權採用佛教王權後，佛教深刻地影響諸王權的性質與帝國的型態，佛教僧人不只影響帝國內部政治秩序的形塑，也建立起異於冊封體制外的東亞國家的交往方式。

對六世紀至七世紀初的倭國而言，佛教帶給倭國政治內部與對外交往發展的靈感，以及新穎的帝國想像。此時，倭國王不只是倭國在地的最高領袖，他也擁有佛教世界的聖王身分，身分不亞於中國、朝鮮半島上的統治者。倭國國王所統治的國土，也不是佛教世界的邊土，而是「日出處天子」所統治的佛教帝國。佛教王權的使用，開拓了倭國的國際視野，鼓勵著倭國加入到東亞國際世界中。倭國從古代國家（部族聯合共同體）邁向統一的日本律令國家，佛教扮演著不容忽視的角色。

---

93 魏徵、令狐德棻撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷 81，〈倭國傳〉，頁 1827。

94 氣賀澤保規編，《遣隋使がみた風景：東アジアからの新視点》（東京：八木書店，2012），頁 223-247。

臺大學術期刊資料庫

五、結論

本文以六世紀東亞世界中的北魏、新羅、倭國為核心，探討北魏、新羅、倭國王權如何使用理想的佛教王權概念，來打造他們認知中的理想帝國。透過本文的討論，我們可以發現佛教王權在六世紀受到東亞諸王權的重視，其核心動力是政治力量。在六世紀，北魏成功地在東亞大陸上，利用佛教王權建立起強大的帝國，佛教成為北魏皇帝統治合理性與神聖性的理論基礎之一，它提供了北魏團結帝國內部多樣人群以及臣民效忠帝國的機制，這有利於北魏建立起比較穩定的帝國。值得注意的是，佛教也幾乎成為了北魏帝國的符號，北魏的政治權威也透過大型的佛教建築具體地展現，這對於當時東亞周邊的國家，應該帶來了一定程度上的刺激。

北魏佛教王權可能透過東亞的佛教交流，間接地刺激與啟發了新羅國使用佛教王權。新羅國以佛教王權作為政治靈感，進行政治改革來發展帝國。其中，新羅王權帶有高度的佛教色彩，藉此來提高新羅國王在宗教與政治上的地位與統治合理性，同時，佛教也成為新羅國王拉攏、團結國內部族的工具。特別的是，新羅國在吸收、學習使用佛教王權的過程中，新羅的主體性不減反增，新羅創建了花郎作為效忠與守護帝國的機制，同時新羅也運用佛教的知識與世界觀，特別是彌勒信仰與阿育王佛緣國土的概念，將新羅轉化為聖王阿育王統治的佛緣國土，而不是佛教世界的邊國、東亞冊封體制下的東夷。新羅在使用佛教王權來發展帝國的過程中，隨著新羅國力的強大與對朝鮮半島南方的經略，應該也帶給倭國不小的刺激。

倭國佛教王權的認識與使用，是受到東亞大陸、朝鮮半島國際政治局勢刺激下的產物，尤其受到新羅與百濟的影響。為了面對國際政治的壓力，倭國在崇佛反佛的鬥爭後選擇了採用當時東亞流行的佛教王權，來進行倭國的政治改革。在推古大王、廄戶王（聖德太子）、蘇我氏的主導下，倭國建立起崇佛的君臣團體以及效忠倭國大王的恩情機制。此一時期，《金光明經》可能扮演著重要的角色。由於為了進一步學習與運用佛教王權，倭國除了向朝鮮半島進行佛教交流與引進朝鮮渡來僧人外，倭國官方也派遣使節前往中國。值得注意的是，佛教是促成倭國再次加入到東亞世界的主因，並且倭國官方使用了當時最先進、國際化的佛教知識，來進行國際外交。

最後，筆者希望透過本文的討論，可以提供一個新的視角，重新思考佛教對於東亞古代國家與當時國際關係可能產生的影響。過去以來，佛教的討論多集中在哲理、思想，比較少放置到東亞國際關係與政治史的脈絡中進行探究，希望透過佛教

臺大學術期刊資料庫

王權與帝國想像的討論，可以擴大與深化我們對於東亞古代史、東亞佛教史的認識。在六世紀，佛教王權提供了中國、朝鮮、日本新穎的帝國想像，這樣的政治想像有別於儒教國家的政治想像與冊封秩序，在佛教帝國的想像中，北魏、新羅、倭國都成為了佛教世界的中心，都是受到佛與護法善神護佑的文明之國。

臺大學術期刊資料庫

參考文獻

一、 文獻

金富軾，《〈原本〉三國史記》，首爾：大提閣，1987。

金富軾，《三國史記》，東京：學習院東洋文化研究所，1964。

舍人親王撰，《日本書紀 後篇》，收入黑板勝美、國史大系編修會編，《新訂增補國史大系》第一卷下，東京：吉川弘文館，2000 新裝版。

魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。

魏徵、令狐德棻撰，《隋書》，北京：中華書局，1973。

楊衒之，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局，2006。

覺訓，《海東高僧傳》，《大正新脩大藏經》第 50 冊。

二、 期刊論文

古正美，〈佛教傳播與中國佛教國家的形成〉，《成大歷史學報》，40（臺南，2011），頁 1-60。

甘懷真，〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，《新史學》16：4（臺北，2005），頁 1-43。

甘懷真，〈天下概念成立的再探索〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》9（北京，2010），頁 1-24。

河北省文化局文物工作隊，〈河北定縣出土北魏石函〉，《考古》，5（北京，1966），頁 252-259。

周伯戡，〈姚興與佛教天王〉，《臺大歷史學報》，30（臺北，2002），頁 207-242。

倉本尚德，〈北朝時代の多佛名石刻——懺悔・稱名信仰と關連して〉，《東洋文化研究所紀要》154（東京，2008），頁 68-69。

康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，67：1（臺北，1996），頁 109 -143。

三、 專書

中村元、笠原一男、金岡秀友監修，《アジア仏教史 中国編Ⅰ漢民族の仏教》，東京：佼成出版社，1975。

大津透編，《王権を考える——前近代日本の天皇と権力》，東京：山川出版社，2006。

中井真孝，《朝鮮と日本の古代仏教》，大阪：東方出版，1994。

中國社會科學院考古研究所，《北魏洛陽永寧寺》，北京：中國大百科全書出版社，1996。

臺大圖書期刊資料庫

中林隆之，《日本古代国家の仏教編成》，東京：塙書房，2007。

毛遠民，《漢魏六朝碑刻校注》第三冊，北京：線裝書局，2008。

井上光貞，《日本古代の國家と仏教》，東京：岩波，1971。

田中健夫，《中世海外交涉史の研究》，東京：東京大學出版會，1975。

田中健夫，《対外関係史研究のあゆみ》，東京：吉川弘文館，2003。

田村圓澄，《法華経と古代国家》，東京：吉川弘文館，2005。

田村圓澄，《東アジアのなかの日本古代史》，東京：吉川弘文館，2006。

田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》，東京：吉川弘文館，2010。

西嶋定生，《西嶋定生東アジア世界史論集第三卷——東アジア世界と冊封体制》，東京：岩波書店，2002。

白永瑞，《橫觀東亞——從核心現場重思考東亞歷史》，臺北：聯經書局，2016。

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。

石守謙、廖肇亨主編，《東亞文化意象之形塑》臺北：允晨文化，2011。

石守謙、廖肇亨主編，《轉接與跨界：東亞文化意象之傳佈》臺北：允晨文化，2015，

甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，臺北：臺大出版中心，2007。

石井公成編，《新アジア仏教史》第十卷《漢字文化圈への広がり》，東京：佼成出版社，2010。

末木文美士編，《日本仏教の礎》，《新アジア仏教史》第十一卷，東京：佼成出版社，2010。

池田温，《中国古代写本識語集録》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990。

沖本克己編，《新アジア仏教史》第六冊《仏教の東伝と受容》，東京：佼成出版社，2010。

吉川真司，《飛鳥の都》，《シリーズ 日本古代史》第三冊，東京：岩波書店，2012。

奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編，《飛鳥・白鳳の在銘金銅仏》，京都：同朋社，1959。

佐藤智水，《北魏仏教史論考》岡山：岡山大學文學部，1998。

李丙燾著，金思燁譯，《韓国古代史（下）》，東京：六興出版，1979。

李基白，《新羅思想史研究》，《李基白韓國史學論集》，首爾：一潮閣，1986。

李成市，《古代東アジアの民族と国家》，東京：岩波書店，1998。

李興範，《韓国古代伽藍の形成と展開の研究》，東京：山喜房佛書林，2003。

金哲埈撰，武田幸男、濱田耕策譯，《韓國古代國家發展史》，東京：學生社，1979。

金三龍，《韓國彌勒信仰의 研究》，首爾：同和出版公社，1984。

金煐泰著，柳雪峰譯，《韓國佛教史概說》，北京：社會科學文獻出版社，1993。

金子修一，《隋唐の国際秩序と東アジア》，東京：名著刊行会，2001。

臺大學術期刊資料庫

侯旭東，《北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里》，北京：商務印書館，2005。

氣賀澤保規編，《遣隋使がみた風景：東アジアからの新視点》，東京：八木書店，2012），頁 223-247。

高雄義堅，《中國仏教史論》，京都：平樂寺書店，1952。

高崎直道、木村清孝編，《東アジア社会と仏教文化》，《シリーズ・東アジア仏教》第五冊，東京：春秋社，1996。

郝春文，《中古時期社邑研究》，臺北：新文豐，2006。

高明士，《東亞傳統教育與法文化》臺北：臺大出版中心，2007。

荒木敏夫，《日本古代王権の研究》東京：吉川弘文館，2006。

宮治昭著，李萍、張清濤譯，《涅槃和彌勒的圖像學》，北京：文物出版社，2009。

徐興慶編，《東亞文化交流與經典詮釋》，臺北，臺大出版中心，2009。

孫昌武，〈北魏佛教——國家統制佛教體制形成〉，《北方民族與佛教：文化交流與民族融合》，北京：中華書局，2015。

黃寬重編，《中國史新論—基層社會分冊》，臺北：聯經出版公司，2009。

新編森克己著作集編集委員会編，《増補日宋文化交流の諸問題》，東京：勉誠出版，2011。

鈴木靖民，《倭國史の展開と東アジア》，東京：岩波，2012。

鈴木靖民編，《古代東アジアの仏教と王権：王興寺から飛鳥寺へ》，東京：勉誠，2010。

道端良秀，《中国仏教史全集》第一卷，東京：書苑，1985。

塚本善隆，《北朝仏教史研究》，東京：大東出版社，1974。

龍門文物保管所、北京大學考古系《中國石窟 龍門石窟》1，北京：文物出版社，1991。

齋藤忠，《古代朝鮮・日本金石文資料集成》，東京：吉川弘文館，1983。

黛弘道編，《古代を考える：蘇我氏と古代国家》，東京：吉川弘文館，2012。

鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》東京：東京大学出版会，1987。

鶴岡靜夫，《古代寺院的成立與展開》，東京：名著出版社，1988。

Jane Burbank and Frederick Cooper, *Empires in world history: power and the politics of difference, Princeton*, N.J. : Princeton University Press, 2010.

Richard D. McBride, II. *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

臺大學術期刊資料庫

Buddhist Kingship and Visions of Empire in the Sixth-century East Asia

Chih-hung Li

Guest Research Associate, Institute for Research in Humanities, Kyoto University

This article focuses on Northern Wei, Silla, and ancient Japan in East Asia to discuss how the political authorities of Northern Wei, Silla and ancient Japan accept and use the Buddhist kingship as a political idea and blueprint to strengthen king's power, political identities, and prestige of the empire. In the late fifth to the sixth century, the idea of the Buddhist kingship stimulated the authority of Northern Wei to create the new vision of the empire. In the process of building the ideal Buddhist empire, Buddhism not only reinforced the sacred kingship and political authority, but also help the authority of Northern Wei absorb various social forces and increase the royalty of the ruled people of the empire. In the imagination of the ideal Buddhist empire, Northern Wei played as the great and civilized empire and Buddhist gods would protect the empire, especially its lands. The concept of Buddhist kingship of Northern Wei affected and prompted Silla in the sixth century and the idea of Buddhist kingship was taken as a political idea to political reform. The kingship of Silla accepted and supported Buddhism to magnify the king's sacred power and increase the royalties of the ruling aristocracy. Buddhism also inspired the vision of Silla that hwarang (화랑)would pay royalty to the empire and Buddhism would bless and protect Silla, the heartland of Buddhist world in East Asia. The building of Buddhist kingship of Northern Wei and Silla activated the political reform in ancient Japan. Like Northern Wei and Silla, ancient Japan accepted and develop Buddhist kingship to increase the political power and combine different political force, especially people coming from Korean Peninsula. In ancient Japan, Buddhism played as a new political idea and vision of the empire that ancient Japan was not the border, but the center of the ideal Buddhist empire ruled by the sacred king in East Asia.

Keywords: East Asian Buddhism, Buddhist kingship, Ancient countries, State-protection Buddhism, Vision of Empire

臺大學術期刊資料庫