《臺大東亞文化研究》第三期　OCT 2015
DOI: 10.6579/ NJEAC.2015.3.2

唐代前期的宮廷詩與佛教
——以七世紀東亞的視角出發

李志鴻*

本文以七世紀東亞的宮廷詩與佛教的交涉與互動為主題，透過考察、比較中、日兩國王權對於宮廷詩的喜好與建構，探討七世紀東亞的政治與文化意象。在中國唐代前期，主導宮廷詩的理論基礎是儒教，唐太宗李世民君臣集團排斥帶有佛教色彩的應制詩，這使得中國南朝曾經一度興盛的、帶有佛教色彩的應制詩在發展上出現斷裂。直到唐高宗至武則天統治時期，佛教受到皇權的支持，帶有佛教色彩的應制詩變得興盛，呈現濃厚的佛教聖王政治意象。相較於中國，七世紀的日本正是由倭國轉變為日本國的關鍵時刻，來自東亞大陸的漢文學、儒教、佛教都受到日本王權的重視。佛教起初並不被納入到宮廷詩的創作範疇內，儒教才是日本宮廷漢詩的核心理念。直到八世紀，隨著日本新的一批遣唐使將中國的詩歌、文學帶回日本後，日本的宮廷才逐漸出現了帶有佛教色彩的宮廷詩。

關鍵字：佛教、東亞王權、應制詩、東亞漢詩、遣唐使

* 國立臺灣大學歷史學研究所博士生

臺大學術期刊資料庫

一、前言

本文所要探討的核心課題是七世紀東亞的宮廷詩歌與佛教的交涉和互動，透過考察、比較中、日兩國王權對於宮廷詩的喜好與建構，[1]以此為基礎探討當時東亞的文化、政治意象。七世紀是東亞世界成立的關鍵時期，中國的漢字、儒教、律令、佛教在此時期成為東亞諸國的共同要素。[2]其中，承載著漢字的書籍、寫本，透過東亞的跨國文化交流進入到了朝鮮半島與日本列島，中國的典章制度、詩文集、漢字佛教經疏等，透過僧人、使者等媒介進入了朝鮮、日本，對當地產生了巨大的文化效應，也促使日本列島上的倭國轉變成為「日本國」。特別的是，在由「倭國」轉變為「日本國」的過程中，漢字佛教、漢文學在此時取得主宰的地位。他們如何看待、接受、使用來自中國的漢字詩歌、佛教，是東亞史上重大的學術課題。[3]

唐代前期，[4]東亞大陸上再次出現了強盛、統一且廣域的大帝國。在此之前的三至六世紀，中國長期處於南北分裂的局勢。由於在政治上的南北分裂，中國南方與北方在宮廷文化、文學、政治的看法上有著相當鮮明的差異。北方胡族政權崇尚武力，樸素的儒學比較興盛；南方皇帝比較弱勢，貴族文化相當興盛，崇拜玄學與文學。當唐帝國統一南北後，唐王權如何看待應制詩是值得深思的課題。尤其，應制詩帶有高度的政治意涵與政治意象，初唐的統治階級必然會意識到應制詩的寫作意義。

隋唐帝國與漢帝國不同，在三至六世紀時期，佛教極速地發展，成為儒教、文學之外，北方與南方人們、統治階層最主要的知識來源。佛教的盛行，擴大了文人、詩人的創作視野與靈感，在盛唐至晚唐、宋代，佛教大量地進入了詩

[1] 日本學界對於王權的定義可以參考荒木敏夫的看法，本文在王權一詞的使用上，參考荒木先生的定義。詳見荒木敏夫，《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。

[2] 東亞地區指涉的範圍是中國、朝鮮半島、日本列島、越南等地，也就是西嶋定生定義下的漢字文化圈。見西嶋定生，《西嶋定生東アジア世界史論集第三巻——東アジア世界と冊封体制》（東京：岩波書店，2002），頁 68-69。

[3] 東亞漢詩與佛教的交涉，見蕭麗華，《東亞漢詩及佛教文化之傳播》（臺北：新文豐，2014）。

[4] 本文討論的唐代前期，大約指的是唐高祖李淵（566-635）至武則天（624-705）在位期間，少數討論會涉及唐中宗第二次在位期間（705-710）。

臺大學術期刊資料庫

人的創作範疇，帶有佛教色彩的禪詩成為了唐中後期至北宋時期的重大文化資產，同一時期的日本也是這般的發展。但令人好奇的是，在佛教與詩歌高度互涉的盛唐之前，初唐這段時期佛教與詩歌互涉的樣態為何？

初唐詩歌的核心場域在宮廷，帶有濃厚的政治與貴族氣息，尤其在唐高宗、武則天時期出現了大量的「應制詩」，[5]有不少詩歌帶有佛教色彩。值得注意的是，唐高宗、武則天是七世紀將佛教文化帶向高峰的君王，他們在位期間出現了許多帶有佛教色彩的應制詩歌。然而，這樣的現象過去學界甚少觸及討論，成為初唐詩歌研究上的一個缺口。

過去以來，學界多認為初唐的詩歌以宮廷詩為核心，主張這些詩歌沒有太大的文學價值。而在文學史上的意義，多數學者主張初唐詩是承接南朝文學與開啓盛唐詩的階段。[6]但是，學界很少將政治史、佛教史的視角納入初唐詩歌的討論，特別是帶有佛教色彩的應制詩歌在研究上很容易受到忽略。有鑒於此，本文嘗試透過唐代前期的應制詩與佛教的互涉，以此討論詩歌所呈現的政治、文化意象。

帶有復古色彩的初唐詩，在過去的研究中被視為唐代前期詩歌的典範。但是，若復古詩中帶有佛教色彩，則被視為相當奇特的現象，[7]宇文所安的疑惑或許突顯了今日初唐詩研究的模糊之處：唐代前期的文人如何看待佛教入詩。本文在上述幾點問題上，嘗試從政治文化史及東亞的視角，探討七世紀的唐代前期宮廷詩與佛教的關係，拓展我們對於唐代前期與日本飛鳥至奈良朝前期宮廷詩歌的認識。

二、初唐應制詩的傾向與品味

學界過去對於初唐詩的研究並不算多，根據目前的研究成果，多數學者都認為唐代前期詩歌的主體是宮廷詩。此時，詩歌的風格深受唐太宗李世民（598-

[5] 關於應制詩的定義與討論，可見程建虎，《中古應制詩的雙重觀照》（北京：人民出版社，2010），頁 20-26、81-88。

[6] 川合康三，〈唐代の宮廷文學〉，收入任平道明編，《王朝文學と東アジアの宮廷文學》（東京：竹林舍，2008），頁 208-209；宇文所安著，賈晉華譯，《盛唐詩》（北京：三聯書店，2004），頁 6-24；葛曉音，《唐詩宋詞十五講》（北京：北京大學出版社，2003），頁 2-4。

[7] 宇文所安著，賈晉華譯，《初唐詩》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007），頁 425。

臺大學術期刊資料庫

649）提倡儒教的影響，主張理想的詩歌要回歸到漢魏的詩風，對於南朝的齊梁體詩歌則予以批判。另外，唐代前期詩歌追求「復古」的詩風，[8]時人對於新時代理想詩歌的看法，可見《北史・文苑傳》：

> 蓋文之所起，情發於中。而自漢、魏以來，迄乎晉、宋，其體屢變，前哲論之詳矣。暨永明、天監之際，太和、天保之間，洛陽、江左，文雅尤盛，彼此好尚，互有異同。江左宮商發越，貴於清綺；河朔詞義貞剛，重乎氣質。氣質則理勝其詞，清綺則文過其意。理深者便於時用，文華者宜於詠歌。此其南北詞人得失之大較也。若能掇彼清音，簡茲累句，各去所短，合其兩長，則文質彬彬，盡美盡善矣。[9]

唐代文士李延壽（生卒年不詳）主張南方文學的風格是清新與綺麗，北方文學則是重氣質，若能結合南、北雙方的優點，文學便能「盡善盡美」。這段文字雖然是評價南朝與北朝的文學風格，其實也反映著初唐文士對於文學的評價與觀點：以北朝文學的氣質為主體，減去綺麗的文風而只取其清雅的詞藻，以此為基礎，來追求新的詩歌風格。

融合南北之長的理想，與復古詩歌的追求，反映著初唐王權對於文學的態度——提高北方文學的地位，貶低南方文學的價值。在李唐建國前，中國南朝的文學風格被人們視為第一流的作品，北朝的文人相當風靡南方的文風，積極地向南方文士學習。[10]但是，以北朝為政治主體的關隴集團建立了唐政權後，[11]唐太宗李世民政權的核心文士們多強調樸質的儒學，反對浮華之學。更值得注意的是，隋帝國統一政權的政治宣言是「復漢魏之舊」，也就是宣告自身的政權是繼承漢魏的天下，而不是繼承北周。[12]這樣的態度影響了唐皇權，唐太

---

8 宇文所安著，賈晉華譯，《初唐詩》，頁 51；川合康三，劉維治、張劍、蔣寅譯，《終南山的變容——中唐文學論集》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 7；葛曉音，《唐詩宋詞十五講》，頁 2。

9 〔唐〕李延壽，《北史》（北京：中華書局，1974），卷 83，〈文苑〉，頁 2781-2782。

10 唐長孺，〈南北學風的差異〉，收入《魏晉南北朝隋唐史三論》（武漢：武漢大學出版社，1993），頁 212-237；唐長孺，〈論南朝文學的北傳〉，收入唐長孺著，朱雷、唐剛卯選編，《唐長孺文存》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 319-348。

11 陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿・唐代政治史述論稿》（北京：三聯書店，2001），頁 234-235。

12 甘懷真是天下政體研究的重要學者，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〉，《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：國立臺灣大學出版中心，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

臺大學術期刊論文

宗李世民統治集團延續隋的政治觀點，主張唐皇帝是繼承漢、魏的皇帝號，因此，唐皇帝的行為、儀式必須如同漢、魏的皇帝一般，在此政治意識下，理想的宮廷詩風須回歸至古樸的漢、魏，甚至美善的三代聖世。

宮廷詩的創作理念源自於《詩經》，主張王者的詩歌必須典雅、隆重，突顯中國理想聖王的統治意象。進一步地說，宮廷詩是彰顯王權的工具之一，如同王者的冠冕，必須符合身分等級的禮制規範，以宣示君王的統治地位和合理性。在中國皇帝制度中，「有德者受天命」是皇帝的統治理論基礎；皇帝必須透過許多媒介來表彰他是有德的王者，因此獲得天命，君臨天下。其中，應制詩在《詩經》的理念下，成為有德君王政治教化的展現，同時，也是表現王權統治正當性的表徵之一。在儒家經典的詮釋下，應制詩是展現儒教價值、聖王政治意象的媒介。

對於唐太宗李世民君臣團體而言，宮廷中的應制詩顯然必須是要典雅、莊重的風格，因此相當有意識地壓抑宮體詩。若更進一步思考，排斥宮體詩其實也是一種政治態度表明。對於七世紀的人們而言，提到應制詩，很容易聯想到南朝的政治、文化意象，並且常常被視為「亡國之音」的文學表現。南朝的政治、文化意象，並不受到來自關隴集團的君臣歡迎，他們建國的藍圖是儒教理念。《貞觀政要》中，唐太宗李世民和他的臣子們無疑地嚮往追求儒家盛世。[13]在此理念下，應制詩朝著《詩經》的理想傳統邁進，詩歌必須隆重、大方，以彰顯聖王的德治。此時，應制詩所呈現的政治意象主要是儒教，而佛教不在考慮的範疇內。

相較於唐初應制詩，在南朝梁代曾經有著不同的發展模式。在南北朝時期，中國文學的重心在南方，《文選》、《文心雕龍》幾乎成為文人必讀的經典。[14]尤其在梁朝，南方的文學達到了新的高峰，宮體詩席捲了當時的文壇，成為文人爭相模仿的典範。南朝除了文學之外，佛教的發展也到達高峰。梁武帝是中國南朝最重要的崇佛君王，在他的支持下，建康城成為了南朝佛教的重心所在。

為中心〉，《新史學》，16：4（臺北，2005），頁 1-43；崔瑞德編，中國社會科學院歷史研究所西方漢學研究課題組譯，《劍橋中國隋唐史》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁 82。

[13] 川合康三，〈唐代の宮廷文學〉，頁 211-216；〔唐〕吳競，《貞觀政要》（上海：上海古籍出版社，1978）。

[14] 佐足保子，〈六朝の宮廷文學〉，收入任平道明，《王朝文學と東アジアの宮廷文學》，頁 182-183。

臺大學術期刊資料庫

值得注意的是，梁武帝相當有意識地發展佛教文學。這一時期，君王、僧人、文士可以齊聚一堂，在同遊寺院或參與法會的過程中，出現了不少帶有佛教色彩的應制詩。參照庾信（513-581）〈奉和同泰寺浮圖〉：

岧岧陵太清，照殿比東京。長影臨雙闕，高層出九城。
栱積行雲礙，幡搖度鳥驚。鳳飛如始泊，蓮合似初生。
輪重對月滿，鐸韻擬鸞聲。畫水流泉注，圖雲色半輕。
露晚盤猶滴，珠朝火更明。雖連博望苑，還接銀沙城。
天香下桂殿，仙梵入伊笙。庶聞八解樂，方遣六塵情。[15]

在這首詩中，可以看到許多具體、抽象的佛教意象。首先，就具體的形象而言，幡、蓮、鐸、露盤都是南北朝時代佛教常見的器物或裝飾，透過這些具體的描述，讀者可以想像同泰寺的規模以及其雄偉、豪華的氣象。其中，露盤、幡都是進入寺院時可以立刻見到的佛寺裝飾，露盤裝飾在塔頂處，而幡懸掛在佛寺的大殿中，經常襯托出佛像的雄偉與莊嚴。這兩者都具有相當巨大、高聳的意象，也符合詩人一開始強調的「長影臨雙闕，高層出九城」。鐸是寺院使用的法器，是僧人修行、舉辦法會很重要的用器，詩中提到「鐸韻擬鸞聲」，詩人描寫銅鐸發出聲音，強調的是銅鐸被使用的意象。蓮是佛教重要的象徵，大量出現在佛教經典敘述當中，也作為具體的裝飾，出現在寺院中。除此之外，詩人也強調嗅覺的描寫，彷彿在同泰寺中，正舉行著佛教法事。詩中抽象的佛教意涵，「八解」意為八解脫，「六塵」則是指色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵等六境。[16]如果詩人沒有佛教的知識，則無法運用這些帶有佛教教理的詞彙。透過上述的分析，可以發現這樣有佛教色彩的應制詩，並非機械地將佛教納入到詩中，而是有意義地安排視覺、聽覺、嗅覺的描寫，以令讀者彷彿身入其中，身遊在同泰寺之中。

除了庾信外，梁武帝、昭明太子、梁簡文帝、王訓、王臺卿、劉綽等都有能力創作佛教詩歌。亦可見梁昭明太子〈開善寺法會〉：

栖烏猶未翔，命駕出山莊。詰屈登馬嶺，迴互入羊腸。
稍看原藹藹，漸見岫蒼蒼。落星埋遠樹，新霧起朝陽。
陰池宿早雁，寒風催夜霜。茲地信閑寂，清曠惟道場。

[15] 《廣弘明集》，卷 30（CBETA, T52, no. 2103, p.0353, b02-08）。
[16] 查佛光大辭典：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx(2015.9.20)。

臺大學術期刊資料庫

玉樹琉璃水，羽帳麝金床。紫柱珊瑚地，神幢明月璫。
牽蘿下石磴，攀桂陟松梁。澗斜日欲隱，煙生樓半藏。
千祀終何邁，百代歸我皇。神功照不極，叡鏡湛無方。
法輪明暗室，慧海度慈航。塵根久未洗，希霑垂露光。[17]

昭明太子蕭統（501-531）利用這首詩來呈現開泰寺法會的氣氛。特別的是，該詩前半部看似空泛地寫景，而不指涉實際的佛教意涵。事實上，若考慮到中國南朝時期佛寺的立地考量，可以發現這段的描述相當符合當時國家所重視的佛寺經常所處的地理位置：距離城市不遠、地形略高、符合當時清淨概念之處。另外，詩的後半段運用了「法輪」、「道場」、「慈航」、「塵根」等佛教詞彙，詩中「百代歸我皇」，「神功照不極」更突顯出了詩人認為佛教會護佑梁王權的永久存續。從這首詩看，它仍舊符合南朝文士作詩的寫作方式，但是已經將佛教意象具體而深入地融入其中。

值得注意的是，應制詩與一般文士唱遊創作的性質不同，帶有很濃厚的政治意涵，也彰顯帝王的品味與喜好。梁武帝父子積極發展佛教，佛教幾乎成為了南朝國教，地位甚至超越儒教。梁武帝與其文士集團，透過創作佛教詩歌，除了滿足帝王的需求外，可能也蘊含著宣傳梁王權是護持佛教之聖王的政治意涵。[18]

長久以來，學界多主張南朝的詩歌風格是齊梁體，帶有濃烈的藝術、文學氣息，以描寫溫柔、婉約的宮體詩著稱。但是，南朝其實還有一類詩歌受到忽視，就是有濃厚佛教色彩的應制詩歌。特別的是，創作帶有佛教色彩的應制詩人都是南朝最重要的文士們，他們對於中國南方文壇的影響力相當大。當佛教席捲南朝士族社會，《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》等漢字佛教經典成為南朝知識份子的普遍、基礎讀物，佛教成為文士們新的知識來源，替南朝文士創作帶有佛教色彩的詩歌奠定了基礎。[19]

---

17 《廣弘明集》，卷 30（CBETA, T52, no. 2103, p. 0352, c22-p. 0353, a07）。

18 關於梁武帝的王權與佛教交涉研究，可參考顏尚文，〈梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「皇帝菩薩」地位的建立〉，《東方宗教研究》，1（臺北，1990），頁 41-89；顏尚文，〈梁武帝注解《大品般若經》與「佛教國家」的建立〉，《佛學研究中心學報》，3（臺北，1998），頁 99-128；橫超慧日，《中國佛教の研究 I》（京都：法藏館，1976），頁 347-359。

19 蕭麗華長期關注詩歌與佛教的交涉，他注意到東晉佛教的興盛便已經展開詩、禪的交會，見蕭麗華，《唐代詩歌與禪學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997），頁 3-7；東晉南朝玄言詩與佛教的交涉，可參考張伯偉，《禪與詩學》（臺北：揚智文化，1995），頁 179-216。

臺大學術期刊資料庫

唐帝國建立後，復漢魏之舊成為關隴統治集團的政治目標。此時，王權如何宣示他是繼承漢魏天下的皇帝，除了朝儀、官制的變更外，詩歌也是政治建構的一部份。詩歌在中國古代被視為儒家聖人教化的工具，同時，詩歌也可以傳達民間的風俗。帝王透過詩歌，得以了解各地的民情，作為施政的依據之一。復漢魏之舊，不只意味著政治體制要重新返回到漢魏的皇帝制度，文學也要回歸到樸素、古樸的漢代樂府詩與風骨的曹魏詩風之中。[20]

應制詩歌在七世紀的中國士族社會中，除了表達文士的文學造詣、詞藻、學識能力外，它也是公開性的政治語言，在《詩經》〈大雅〉、〈頌〉的規範下，它是讚美君王、表達理想人間政治秩序的工具。在文體上，它隸屬於儒教、禮制的範疇。至於佛教是否能跨越文體的界限，進入到應制詩的領域，便涉及到王權的統治理論的建構。

在唐太宗李世民統治時期，應制詩歌的風格走向古樸、典雅，排斥流行於當時的齊梁體詩風。這除了與帝王個人對於詩文品味、喜好有關外，其實也有著濃厚的政治意圖。詩歌在南北朝至唐代，被視為第一流的文學表現之一，也彰顯文人的學術修養與品味。應制詩正是王權與統治階層的文學表現，由於他們的身份帶有強烈的政治性，他們的文學表現也被視為政治言論的一部分。特別的是，李唐政權在當時受到質疑，懷疑李氏來自胡族，而非華夏政權。[21]這對於唐太宗李世民為首的君臣團體而言，顯然是必須面對、完成的政治工程。

在七世紀初，距離漢帝國滅亡將近五百年，如何再現漢帝國，唐太宗李世民君臣集團認為要透過教育、文化改革來完成。在唐太宗統治期間，積極提倡儒學，獎勵樸素的文學，[22]以此來矯正南北朝時期的學術風氣與文學品味。我們可以發現唐太宗李世民君臣集團所運用的統治理論是傾向儒教，這樣的王權統治理論，對於應制詩風產生很大的影響，使得原本流行於六至七世紀前期北朝、南朝的齊梁體詩風受到壓抑。另外，由於帝國的立國基礎是回歸漢魏天下體制，佛教在當時也受到質疑與挑戰。唐太宗對於佛教的態度基本上不算友善，

[20] 葛曉音，《唐詩宋詞十五講》，頁 2。

[21] 唐初李氏政權強調其出身為老子李耳，見藤善真澄，《隋唐時代の仏教と社会：弾圧の狭間にて》（東京：白帝社，2004），頁 110。

[22] 聶永華，《初唐應制詩風流變考論》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁 75-88。

臺大學術期刊資料庫

[23]其文士集團對於佛教也沒有太大的興趣，並且多是儒教的支持者。[24]相較於隋文帝與梁武帝，唐太宗在宮廷政治的運作上排斥佛教的介入，在這樣的情勢下，原本在梁朝逐步發展帶有佛教色彩的應制詩歌不被重視。這或許有助於我們解釋即便隋至唐代初期佛教是如此興盛，在唐代初期卻少見帶有佛教色彩之宮廷詩的現象。

三、佛教王權的再現與應制詩的創作

唐太宗李世民晚年對於佛教的態度轉向親善，並且著有佛教詩歌，〈太宗文皇帝謁并州興國寺二首〉：

迴鑾遊福地，極目翫芳晨。梵鍾交二響，法日轉雙輪。
寶剎遙承露，天華近足春。未珮蘭猶小，無絲柳尚新。
圓光低月殿，碎影亂風筠。對此留餘想，超然離俗塵。[25]

這首詩歌中帶有濃濃的佛教色彩，開啟了佛教與應制詩交涉的大門。唐太宗李世民晚年對於佛教產生了興趣，這樣的轉變，可能與唐代高僧玄奘（602-664）有著相當密切關係。唐太宗相當欣賞玄奘，支持玄奘的譯經與佛教在帝國內的發展：建寺、度僧。此時，佛教再次進入了宮廷內，[26]佛教、君王、應制詩人即將再次交會，催生新的詩歌風格的誕生。

唐代佛教與王權的交涉，唐高宗李治（628-683，649-683 在位）是相當關鍵的君王。他在擔任皇太子期間，曾經撰寫〈謁慈恩寺題奘法師房〉：

停軒觀福殿，遊目眺皇畿。法輪含日轉，花蓋接雲飛。翠烟香綺閣，丹霞光寶衣。幡虹遙合彩，空外逈分暉。蕭然登十地，自得會三歸。[27]

這首詩作於貞觀 22 年（648）12 月，作為皇太子的唐高宗李治替其母親祈福修

[23] Stanley Weinstein, *Buddhism Under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). 鎌田茂雄，《中國仏教史》，第 5 卷（東京：東京大學出版會，1994），頁 63-70。

[24] 唐太宗李世民的政治核心集團的政治傾向偏向儒教，例如魏徵、房玄齡，他們在政治上對佛教不見得友善。

[25] 《廣弘明集》，卷 30，〈太宗文皇帝謁并州興國寺二首〉（CBETA, T52, no. 2103, p. 0360, c04-07）。

[26] 鎌田茂雄，《中國仏教史》，第 5 卷，頁 69-70。

[27] 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷 7（CBETA, T50, no. 2053, p. 0259, c28-p. 260, a04）。

臺大學術期刊資料庫

建了大慈恩寺，[28]同年 12 月舉辦了盛大的法會。見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》：

> 十二月戊辰，又敕太常卿江夏王道宗將九部樂，萬年令宋行質、長安令裴方彥各率縣內音聲，及諸寺幢帳，並使豫極莊嚴。己巳，旦集安福門街，迎像送僧入大慈恩寺。至是陳列於通衢，其錦綵軒轖，魚龍幢戲，凡千五百餘乘，帳蓋三百餘事。先是內出繡畫等像二百餘軀，金銀像兩軀，金縷綾羅幡五百口，宿於弘福寺，并法師西國所將經、像、舍利等，爰自弘福引出，安置於帳座及諸車上，處中而進。又於像前兩邊各嚴大車，車上豎長竿懸幡，幡後即有師子神王等為前引儀。又莊寶車五十乘坐諸大德，次京城僧眾執持香花，唄讚隨後，次文武百官各將侍衛部列陪從，大常九部樂挾兩邊，二縣音聲繼其後，而幢幡鐘鼓訇磕繽紛，眩日浮空，震曜都邑，望之極目不知其前後。皇太子遣率尉遲紹宗、副率王文訓領東宮兵千餘人充手力，敕遣御史大夫李乾祐為大使，與武侯相知撿校。帝將皇太子、後宮等於安福門樓手執香爐目而送之，甚悅。衢路觀者數億萬人。經像至寺門，敕趙公、英公、中書褚令執香爐引入，安置殿內，奏九部樂、破陣舞及諸戲於庭，訖而還。[29]

透過史料的記載，我們可以得知這是一場盛大的佛教法會，皇帝、皇太子、後宮、高級官僚、地方縣級官僚、唐代長安城的僧眾、人民都參與了這場法會。當時，僧人隊伍在前行隊伍的幡蓋、眾僧手持香花，口誦梵唄，從弘福寺向慈恩寺邁進，唐代的文、武百官行走在僧人隊伍的兩旁。皇太子唐高宗李治在皇城安福樓手持香爐，目送僧人遊行隊伍，感到非常的開心。皇太子唐高宗李治在法會結束後，於大慈恩寺內的玄奘住所門上題了一首五言詩：

> 壬申，將欲度僧。辛未，皇太子與仗衛出宿故宅。後日旦，從寺南列羽儀而來，至門，下乘步入，百寮陪從。禮佛已，引五十大德相見，陳造寺所為意，發言嗚噎，酸感。傍人、侍臣及僧無不哽泣，觀蒸蒸之情，亦今之舜也。言訖，昇殿東閣，令少詹事張行成宣恩宥降京畿見禁囚徒，然後剃髮觀齋，及賜王公已下束帛訖。屏人下閣禮佛，與妃等巡歷廊宇。至法師房，製五言詩帖於戶曰：「停軒觀福殿，遊目眺皇畿。法輪含日轉，花蓋接雲飛。翠烟香綺閣，丹霞光寶衣。幡虹遙合彩，空外迥分暉。

[28] 〔宋〕王溥撰，《唐會要》（北京：中華書局，1990），卷 48，〈議釋教下〉，頁 845。
[29] 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷 7（CBETA, T50, no. 2053, p. 0259, b26-p. 0259, c21）。

臺大學術期刊資料庫

蕭然登十地，自得會三歸。」觀訖還宮。是時緇素歡欣，更相慶慰，莫不歌玄風重盛，遺法再隆，近古以來未曾有也。

其日，敕追法師還北闕。」[30]

若我們將這首五言詩與《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 7 所載內容相比，可以發現唐高宗李治在詩中的敘事與史傳記載相當一致。首先，唐高宗李治在皇城，目送遊行隊伍向慈恩寺前進，就是詩中的「停軒觀福殿，遊目眺皇畿」。第二，「法輪含日轉，花蓋接雲飛。翠烟香綺閣，丹霞光寶衣」四句，描寫的是「幢幡鐘鼓，訇磕繽紛，眩日浮空」的景象。最後，「幡虹遙合彩，空外迥分暉。蕭然登十地，自得會三歸」四句，則是唐高宗李治「感物言志」，透過前面幾句對於法會遊行隊伍景象的描述，興發起他對於佛教的感情與認識，文獻中稱其「甚樂」。詩句中的「三歸」指的是三歸依，依靠三寶尋求救贖；「十地」是大乘佛教菩薩修行的十種果位，透過不斷地精進、修行，最終成佛。[31]唐高宗李治的詩歌中顯示出了他對佛教義理的認識與理解，更特別的是，這首詩題寫後貼在玄奘的房門上，可見其對玄奘的禮敬。同時，利用詩文來表達其心意，透過詩歌，傳達給玄奘。

玄奘出身河南地區的低層士族，在出家為僧前曾受其家學訓練，包括《孝經》與經史學的教育，目前敦煌文書留下了不少玄奘的詩文。[32]換言之，玄奘除了是僧人外，也有很不錯的儒家學術教養，並擅長詩文。高宗將詩文題在玄奘的門上，或許也是透過詩歌與玄奘交往。在南北朝至唐代，文人透過詩歌交換意見、感想是相當流行的方式，也透過詩文唱和，來建立彼此的關係。尤其唐代是一個貴族、身份制的社會，詩文的交流正是貴族間交往的社會行為，有著很強烈的貴族色彩。玄奘顯然在唐高宗李治眼中，擁有很高的社會地位，透過五言詩，與玄奘建立私人的聯繫。

玄奘也曾撰寫詩歌回應高宗，見〈奉和高宗謁大慈恩寺〉：

皇風善祇樹，至德茂禪林。仙花曜日彩，神幡曳遠陰。

綺殿籠霞影，飛閣出雲心。細草希慈澤，恩光重更深。[33]

---

[30] 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷 7（CBETA, T50, no. 2053, p. 0259, c21-p. 0260, a07）。

[31] 查佛光大辭典：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx(2015.9.20)。

[32] 玄奘在敦煌寫本中有若干的詩歌，見閆小芬、鄒同慶、范振國等編，《玄奘集編年校注》（鄭州：河南大學出版社，2011），頁 21、36、42、244。

[33] 閆小芬、鄒同慶、范振國等編，《玄奘集編年校注》，133。

臺大學術期刊資料庫

目前這首詩的紀年尚有爭論，但無疑是玄奘回應唐高宗李治的作品。在詩中，玄奘用「皇風」、「至德」讚美唐高宗李治，感謝唐高宗李治對於佛教事務的支持，並期盼唐高宗李治的「慈澤」、「恩光」可以更加深刻。玄奘與唐高宗李治的詩文交往，在文學史上可能有很深的文化意義。在此之前，至今傳世的史料中，並未有君王、僧人詩文交往的記載，大部分君王、僧人的來往是透過書信，這些資料多是君王自稱佛弟子某，敬問僧人身體安好之類的文書。但是，若是君王、僧人透過詩文唱和、來往，唐高宗李治、玄奘的個案確實是很特殊的。或許，由於玄奘的身份不只是佛教高僧，也擁有文士的身份，高宗可以透過詩歌和他來往，締結相當特殊的私人關係。

高宗朝時期，佛教再次復興，憑藉著王權的力量迅速成長。永徽三年（652），大雁塔開始興建，至武則天（624-705，690-705 在位）長安年間（701-705）該塔又做了增建工程。此時，大慈恩寺、大雁塔成為全國最重要的皇家寺院，第一流的僧人在此進行講說佛典、翻經等佛教事務。長安儼然成為東亞的宗教城市，王權展現佛教禮儀的聖都。[34]簡單地說，高宗至武則天統治期間，佛教受到王權的高度重視，佛教也仰賴王權的支持，極速地擴張勢力，成為唐代京城社會不可忽視的力量之一。在這樣的歷史環境下，佛教進入了唐帝國的政治中心，僧人與帝王、王族、高級士族互動頻繁。在他們來往的過程中，佛教思想更深刻地進入文士的心靈中，創作佛教色彩的詩歌成為了新的文化現象。

談到武則天時期的應制詩歌，珠英文士集團是近年來學界討論的核心，[35]沈佺期（656-714）、宋之問（656-712）都是該文士集團的成員之一。學界目前多主張珠英文士集團是君王的文學、學術顧問，宣揚王權的統治正當性。並且，他們在共事的過程中，影響彼此對於詩歌、文學的看法，有助於唐代詩歌格律的定型。沈佺期、宋之問在詩歌的格律化扮演起關鍵的角色。除了詩歌格律的確定，詩歌創作的範圍也擴大了許多，除了傳統歌詠君王功業、詠物詩、山水詩、感懷詩之外，唐高祖至太宗時期所壓抑的佛教進入了詩人的創作視野。原本在南朝曾經出現過的帶有佛教意象的應制詩，再次進入了唐代應制詩的範疇。

---

[34] 妹尾達彥，〈唐長安城的禮儀空間：以皇帝禮儀的舞台為中心〉，收入溝口雄三等編，《中国的思维世界》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 466-498。

[35] 聶永華，《初唐應制詩風流變考論》，頁 266-278；胡可先，《唐代重大歷史事件與文學研究》（杭州：浙江大學出版社，2007），頁 60-65；周睿，《張說——初唐漸盛文學轉型關鍵人物論》（北京：中華書局，2012），頁 89-93。

臺大學術期刊資料庫

學界過去討論唐代前期的詩歌，多強調初唐四傑、陳子昂的貢獻，認為他們是唐代詩風回歸古風的文壇領導人物，他們攻擊南朝齊梁體詩歌，奠定盛唐詩歌的發展基礎。[36]但是，根據目前傳世的詩歌中，我們也可以發現初唐四傑、陳子昂曾撰寫與佛教有關的詩歌，例如盧照鄰（636-689）曾寫有〈赤谷安禪師塔〉、〈石鏡寺〉；楊炯（650-692）著有〈和旻上人傷果禪師〉；王勃（650-676）的作品有〈遊梵宇三覺寺〉、〈觀佛跡寺〉；駱賓王（640-?）可見的作品有〈稱心寺〉、〈陪潤州薛司空丹徒桂明府遊招隱寺〉、〈和王記室從趙王春日遊陀山寺〉；陳子昂（661-702）的作品可見〈酬暉上人夏日林泉〉、〈夏日暉上人房別李參軍崇嗣〉、〈同王員外雨後登開元寺南樓因酬暉上人獨坐山亭有贈〉、〈夏日游暉上人房〉、〈秋園臥病呈暉上人〉等。顯然地，佛教已經成為唐代前期詩人文學創作的靈感與創作資源之一。相較於應制詩，這些詩歌的創作具有比較強的個人性格，而不帶有政治意涵。

初唐四傑、陳子昂的創作比較帶有個人色彩，不像應制詩，須受到文體與君王喜好的限制。上述幾篇詩歌，多是詩人遊歷寺院、與僧人來往的詩歌。這些詩歌的出現，可能反映著唐代社會結構的轉變：太宗朝晚期至武則天統治時期，佛教在中國已經取得了主流的地位，文人生活的環境和漢代不同，佛教已經滲透至日常生活。可以發現，初唐四傑、陳子昂提倡創作帶有漢魏古風、風骨的詩歌，但並不排斥佛教，甚者，他們都將佛教納入了詩歌創作的範疇。

在詩歌創作中納入佛教元素，除了可能反應人們受到歷史環境轉變的影響外，改變歷史結構最主要的力量可能是王權。在武則天統治時期，身為女帝的她創建了新的政權「周」，積極地運用佛教來建構女帝統治的合理性。過去學界多認為武則天利用《大雲經》來合理化其統治地位，並且強調他是彌勒。[37]此外，武則天相當有意識地想要協調帝國內的三教秩序，因此他任命了一批文士編撰《三教珠英》。《三教珠英》共一千三百卷，雖然該書已經亡佚，但根據書名我們仍舊可以推測這是一部與儒、佛、道三教相關的大型類書。透過這套書籍的編撰，文士們必須面對、認識佛教的書籍。特別的是，中國中古文士並不一定擁有佛、道教的素養，他們多習儒家經典，例如《孝經》。另外熟悉文學創作典籍《文選》、《文心雕龍》等，至於佛、道教的認識則與個別文士的出身、

[36] 喬象鐘、陳鐵民主編，《唐代文學史（上）》（北京：人民出版社，2006 重印），頁 18-20。
[37] 鎌田茂雄，《中國仏教史》，第 5 卷，頁 76-86。

臺大學術期刊資料庫

個人的興趣有關。由於武則天招集國內第一流文士編撰《三教珠英》，提供了他們更加深刻理解、認識佛教的機緣。這對於珠英文士集團多能創作帶有佛教色彩的詩歌，應該有很深的聯繫。

除了編撰《三教珠英》，武則天也相當熱心於翻譯佛典，佛經的翻譯常常在國家寺院內的譯場舉行，武則天本人也會率領、命令文士們一同參與譯經的工作、協助潤色文句。[38]在翻譯經典的過程中，文士由於皇帝的敕命第一手接觸了佛教文本，這對於文士的佛教認識也應該有所影響。尤其翻譯經典涉及大量佛教詞彙的運用，這些詞彙、用典也成為文士們創作佛教詩歌的來源之一。

在武則天統治時期，應制詩的詩風產生了新的轉變。由於武則天的統治理論同時包含了儒教與佛教，因此除了講求典雅、隆重的儒教意象的典型應制詩之外，也出現了許多帶有佛教色彩的應制詩。其中，身為珠英文士集團的沈佺期、宋之問是其中相當重要的創作者。目前可見的武周統治時期最早帶有佛教色彩的應制詩是宋之問的〈龍門應制〉與沈佺期的〈從幸香山寺應制〉。見〈龍門應制〉：

> 宿雨霽氛埃，流雲度城闕。河堤柳新翠，苑樹花先發。
> 洛陽花柳此時濃，山水樓臺暎幾重。羣公拂霧朝翔鳳，天子乘春幸鑿龍。
> 鑿龍近出王城外，羽從琳琅擁軒蓋。雲罕纔臨御水橋，天衣已入香山會。
> 山壁嶄巖斷復連，清流澄澈俯伊川。雁塔遙遙綠波上，星龕奕奕翠微邊。
> 層巒舊長千尋木，遠壑初飛百丈泉。綵仗蜺旌遶香閣，下輦登高望河洛。
> 東城宮闕擬昭回，南陌溝塍殊綺錯。林下天香七寶臺，山中春酒萬年杯。
> 微風一起祥花落，仙樂初鳴瑞鳥來。鳥來花落紛無已，稱觴獻壽煙霞裏。
> 歌舞淹留景欲斜，石關猶駐五雲車。鳥旗翼翼留芳草，龍騎駸駸暎晚花。
> 千乘萬騎鑾輿出，水靜山空嚴警蹕。郊外喧喧引看人，傾都南望屬車塵。
> 囂聲引颺聞黃道，佳氣周迴入紫宸。先王定鼎山河固，寶命乘周萬物新。
> 吾皇不事瑤池樂，時雨來觀農扈春。[39]

這首詩的緣起是武則天前往洛陽龍門石窟，命令隨從的官員宋之問賦詩。該詩

[38] 關於唐代宮廷寫經、譯經的研究，可參考大西磨希子，〈敦煌發現の宮廷寫經について〉，收入高田時雄主編，《敦煌寫本研究年報》，第六號（京都：京都大學人文科學研究所，2012），頁 41-66。

[39] 〔唐〕沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注（下）》（北京：中華書局，2006 重印），頁 394-495。

臺大學術期刊資料庫

中，描寫了武則天君臣集團從東都洛陽，率領著大批官員、宮廷衛隊前往龍門石窟，接著是描寫君臣一行人抵達龍門石窟後遠眺洛陽的情狀，詩末則描述武則天儀隊的雄偉，以及強調新的王朝周擁有天命。若進一步考察此詩，可以發現宋之問描寫的重點似乎並非佛教本身，而是君王出行的陣仗與龍門石窟的景致，提及佛教之處是相對客觀的描寫，如城中的「雁塔」與伊川邊的「星龕」皆可視為較客觀的描述，而不涉及實質的佛教教理。這是一首七言詩，是當時比較新穎的詩體。另外，這首詩的敘事模式仍是先敘述情景，在詩末興發感受；整體的詩風典雅、清新。該詩可見《舊唐書》的記載，宋之問並得到了武則天的稱許，獲賜錦袍。[40]

而沈佺期〈從幸香山寺應制〉在對佛教的描寫上卻不太相同：

南山奕奕通丹禁，北闕峨峨連翠雲。嶺上樓臺千地起，城中鐘鼓四天聞。旃檀曉閣金輿度，鸚鵡晴林采眊分。願以醍醐參聖酒，還將祇苑當秋汾。[41]

在沈佺期筆下，敘事模式也是先描述龍門石窟的景象，但是與宋之問詩歌不同的是，在他的描述下，詩人的想像世界得以展開；在他眼中，洛陽城內的鐘鼓聲可直達四天王的耳中。換句話說，這首詩的寫作是以佛教的世界觀為基礎所構成，此處描寫的佛教並非客觀的描述，而展現出的是詩人主觀的佛教認識與想像。詩末興發則利用「醍醐」的典故，意味著佛性的增長，來稱頌武則天。同時，他想像原本位於印度的「祇樹給孤獨園」此時便在中國。我們可以發現沈佺期的詩歌不只運用了佛教詞彙，還帶入了佛教世界的想像，可見其有相當不錯的佛教學養。

上述兩首詩皆是武則天前往龍門石窟參觀應制而作，武則天是影響龍門石窟再次邁向黃金時期的重要君王，其中，他在龍門石窟開鑿奉先寺為人所熟知，歷史學界多認為武則天利用在龍門石窟造像的機會，來宣告他是彌勒的現世化身。[42]沈佺期、宋之問是武則天身旁相當親近的文士，都可能知道武則天的政治目的與宗教喜好，因此在應制詩的創作中，利用了許多佛教的典故稱頌武則天的佛教事業。我們可以發現，兩首詩歌的風格典雅、清新，成功地傳達聖王

40 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 190 中，〈文苑中〉，頁 5025。

41 〔唐〕沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注（上）》（北京：中華書局，2006 重印），頁 28。

42 關於中國中古王權運用彌勒信仰，可參考康樂，〈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。

臺大學術期刊資料庫

護持佛教的的意象。

傳統的應制詩是稱許、歌頌君王的詩歌，擁有高度的政治性，主要的讀者是君王、統治階層，因此在創作上有許多限制。在唐太宗統治時期，應制詩頌讚君王所運用的詞彙、概念是儒教，透過應制詩來彰顯唐太宗是一位符合儒教理想典範的聖王。但是，在武則天時期，由於佛教不只是武則天個人的佛教信仰，也是君王統治合理性的重要基礎之一，故在應制詩中出現了佛教色彩。透過應制詩，武則天將佛教正式納入應制詩歌創作範疇，有助於唐代前期王權建構新的宮廷文風與新的君臣集團的佛教認同。值得注意的是，武則天有意地採用佛教來建構佛教王權，也反映在當時宮廷文士的應制詩創作中。[43]

從唐高宗到武則天統治時期，宮廷成為了文士創作帶有佛教色彩詩歌的重要基地，如在《文苑英華》卷 178，應制詩主題為寺院有 40 首，主要的作者有宋之問、沈佺期、劉憲、趙彥昭、李乂、李嶠、鄭愔等。[44]這些帶有佛教色彩的應制詩中，多數有兩項共同的特色。第一，描述佛教塔寺、風景；這多與他們在寺院應制有關；第二，創作詩歌的用典，常常使用《妙法蓮華經》。例如見李乂所著〈奉和九月九日登慈恩寺浮圖應制〉：

湧塔臨玄地，高層瞰紫微。鳴鑾陪帝出，攀橑翊天飛。

慶洽重陽壽，文含列象輝。小臣叨載筆，欣此頌巍巍。[45]

「湧塔」出自於《妙法蓮華經》的〈見寶塔品〉，在該品中多寶佛塔從地湧出，以證明《妙法蓮華經》所述的真實不二。[46] 再見沈佺期所著〈奉和聖制同皇太子游慈恩寺應制〉：

肅肅蓮花界，熒熒貝葉宮。金人來夢裏，白馬出城中。

湧塔初從地，焚香欲遍空。天歌應春鑰，非是為春風。[47]

---

[43] 例如李嶠，〈閏九月九日幸總持寺登浮圖應制〉：「還將西梵曲，助入南薰弦。」見 http://cls.hs.yzu.edu.tw/Tang/tangats/Tang_ATS2012/Srch_ListShow.aspx?TsId=01370580024(2015.9.20)。

[44] 胡雲薇曾對李嶠進行個案研究，見〈初唐士族與文學關係初探：以李嶠為例〉，收入甘懷真編，《身分、文化與權力——士族研究新探》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 271-301。

[45] 引用全唐詩全文檢索系統，該版權為網路展書讀——元智大學羅鳳珠——中國文學網路研究室所有，見網址：http://cls.hs.yzu.edu.tw/Tang/tangats/Tang_ATS2012/Srch_ListShow.aspx?TsId=02070920012(2015.9.20)。

[46] 多寶佛只見於《妙法蓮華經》，過去學界已有大量討論。可見橫超慧日編著，《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986），頁 519-520；平川彰編，《講座大乘佛教 4——法華思想》（東京：春秋社，1983），頁 15-17。

[47] 〔唐〕沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注（上）》，頁 184。

臺大學術期刊資料庫

沈佺期同樣採用了「湧塔」這個典故。另可見李從遠〈奉和九月九日登慈恩寺浮圖應制〉：

九月從時豫，三乘為法開。中霄日天子，半座寶如來。

摘果珠盤獻，攀萸玉輦回。願將塵露點，遙奉光明台。[48]

「三乘」指的是聲聞、緣覺、菩薩三種修行途徑，其說法主要來自《妙法蓮華經》的三車譬喻，該經典強調三乘皆屬於一乘佛法，其中菩薩乘最為優越；「半座寶如來」也是運用《妙法蓮華經》釋迦佛、多寶佛二佛並坐的典故，二佛並坐是北朝至唐代前期重要的石刻造像母題，可見時人對《妙法蓮華經》的喜愛。[49]

我們可以發現在上述幾例帶有佛教色彩的應制詩中，《妙法蓮華經》是文士經常創作的題材。這樣的現象，可能與《妙法蓮華經》在中國六、七世紀的廣泛流行有關，該經強調書寫、念誦《妙法蓮華經》便有無上的功德，甚至可以成佛。在現今可見的敦煌寫經中，亦可見到《妙法蓮華經》的寫本，可見該經的普及與重要性。[50]對於應制詩人而言，創作詩歌的閱讀對象是皇帝、文士，採用《妙法蓮華經》作為應制詩的典故，也可能與以下兩點有關。第一，該經是「經王」，在佛教界擁有相當高的地位。第二，《妙法蓮華經》故事性很強烈，有著高度的文學意涵與美感，相當容易得到文士們的喜愛與採用。

透過考察唐高宗到武則天統治時期帶有佛教色彩的應制詩，可以發現王權、文學、佛教的交涉與匯合。首先，皇帝本人開始創作帶有佛教色彩的詩歌，也喜歡到佛寺後命令隨行的文士創作詩歌與帝王唱和。這樣的情況大大不同於唐太宗李世民統治時期的應制詩風，唐太宗李世民君臣集團的應制詩歌不帶有佛教色彩。第二，這些帶有佛教色彩的應制詩，若以內容來看，也符合唐初文學要求的「雅」、「清」的價值，顯然不同於齊梁體，而是帶有宏偉、典雅、清新的風格。第三，佛教在三至七世紀，逐漸由外來的宗教信仰逐步中國化，唐高宗、武則天、應制詩人都不認為將佛教納入到應制詩中有什麼怪異之處。在高宗到武則天統治期間，全國文學至高價值的應制詩風出現轉變：由典型傳統

[48] 引用全唐詩全文檢索系統，該版權為網路展書讀——元智大學羅鳳珠——中國文學網路研究室所有，見網址：http://cls.hs.yzu.edu.tw/Tang/Database/index.html(2015.9.20)。

[49] 參考橫超慧日編著，《法華思想》，頁 519-520。平川彰編，《講座大乘佛教 4——法華思想》，頁 15-17。關於北朝法華經造像的研究，可參考林保堯，《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》（臺北：藝術家出版社，1993）。

[50] 大西磨希子，〈敦煌發現の宮廷寫經について〉，頁 41-66。

臺大學術期刊論文

的儒教意象式的應制詩，轉變為同時包攝儒教、佛教意象式的應制詩。這樣的發展，上承帶有佛教色彩的南朝應制詩，下開盛唐的佛教詩歌，對於往後盛唐以降的文士創作帶有佛教色彩的詩歌，應有承先啟後的意義。

四、他者的選擇：日本飛鳥至奈良朝前期的宮廷詩與佛教

七世紀是倭國轉變為日本的關鍵時期，律令、佛教、儒教等皆在此時期傳入日本列島，並受到日本大和王權的使用與支持。值得注意的是，律令、佛教、儒教等知識，皆是由漢字書寫的寫本作為知識的載體，並且由東亞跨境的佛教僧人、使者（包括隨行的商人）等作為知識的中介者，輾轉傳入日本列島。[51]在四至六世紀期間，漢字作為一種政治語言傳入倭國，中國皇帝透過東亞的冊封體制，利用漢字來建立中國天子、倭國統治者的君臣關係，最著稱者莫過於四世紀的倭五王。除了倭五王外，透過考古發現的稻荷山鐵劍銘文，也可以察知日本在地統治階層對於中國漢字的認識是——政治文字。透過漢字，可以建立政治上的君臣隸屬關係。[52]

自從六世紀末推古大王（554-628）、廄戶王（聖德太子，572-621）統治時期，[53]倭國積極地引進來自東亞大陸的先進知識：佛教、律令、儒教等由漢籍所承載的知識。[54]透過考古挖掘的成果，我們可以看到許多日本在地人們練習書寫漢字的木簡，其中，可以發現與《論語》相關的字句。[55]除了《論語》受到重視外，佛教的《妙法蓮華經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》也受到看重，《三經

[51] 參照森公章，《古代日本の対外認識と通交》（東京：吉川弘文館，1998）；田中史生，《国際交易と古代日本》（東京：吉川弘文館，2012）；河內春人，《東アジア交流史のなかの遣唐使》（東京：汲古書院，2013）。

[52] 加藤徹，《漢文の素養　誰が日本文化をつくったのか？》（東京：光文社，2006），頁 66-67。

[53] 推古大王即位初期的王權應該要將蘇我馬子視為影響王權最重要的權臣，推古大王、廄戶王也是王權的重要人士，故日本學界在探討這段時期的王權與佛教時，會採用蘇我氏、推古大王、廄戶王三人並立的視角來定義此時期倭國的王權。

[54] 辰巳正明，〈懐風藻——東アジア漢字文化圏の漢詩〉，辰巳正明編，《懐風藻 漢字文化圏の中の日本古代漢詩》（東京：笠間書院，2000），頁 20。

[55] 加藤徹，《漢文の素養　誰が日本文化をつくったのか？》，頁 96-97。

臺大學術期刊資料庫

義疏》的出現確認了日本佛教的發展基礎。特別的是，漢字所承載的不只是文字本身，不同漢字間所組成的概念、文化意象如何被作為他者的日本人們所認識和運用，是古代東亞文化史上的重大課題。[56]

七世紀後至八世紀前期，東亞國際局勢出現了巨大變化，唐、新羅聯軍消滅了高句麗、百濟，隨後新羅建立起第一個統一朝鮮半島的王國。此時，大量的百濟流亡貴族前往日本尋求庇護，日本學界多以渡來人、歸化人來探討此一課題。[57]百濟的滅亡，促進了日本國的危機意識，也可能加速了日本天皇制國家出現的契機。所謂的天皇制國家，事實上，就是要建立起「天子受天命治理天下」的政治體制，這樣的政治理念來自中國的儒教，強調君王必須有德，方能承受天命，治理天下。值得注意的是，此概念正是日本目前最早可見漢詩《懷風藻》的核心內涵。

《懷風藻》編成於孝謙天皇（718-770，749-758、764-770 在位）天平勝寶三年（751），編者不明，該詩集共收錄 64 名詩人的作品，總計 120 篇，現存 116 篇。[58]除了大友皇子（648-672）兩首漢詩之外，大多數是天武天皇（631-686，673-686 在位）之後 70 年間的作品。[59]值得注意的是，《懷風藻》的作者們大多為天皇、皇族成員、貴族、官員、僧人等，他們在日本擁有相當高的社會、政治地位；漢文學在他們的支持下，在日本取得非常高的地位。另外，在七世紀時，他們也扮演起將中國、朝鮮半島知識引入日本的關鍵人士。他們積極地向東亞大陸汲取佛教、儒教、律令、政治制度等知識，以此來建構日本的政治、社會結構。《懷風藻》的編成，不只象徵著日本文學品味的轉變，其實也意味著日本統治理念、政治意象產生了變化。

倭國轉向日本的關鍵變化，中國儒教的政治理念與宮廷漢詩的興盛實為一體兩面。見《懷風藻》序：

> 逮乎聖德太子，設爵分官，肇制禮義，然而專崇釋教，未遑篇章。及至淡海先帝之受命也，恢開帝業，弘闡皇猷，道格乾坤，功光宇宙。既而

[56] 關於東亞文化研究他者的討論，可見黃俊傑，〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》，43（臺北，2009），頁 187-218。

[57] 田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》（東京：吉川弘文館，2010），頁 70-71；中井真孝，《朝鮮と日本の古代仏教》（大阪：東方出版，1994），頁 3-116；平野邦雄，《帰化人と古代国家》（東京：吉川弘文館，2007）。

[58] 豬口篤志，《日本漢文學史》（東京：角川書店，1984），頁 79。

[59] 加藤徹，《漢文の素養　誰が日本文化をつくったのか？》，頁 79。

臺大學術期刊資料庫

> 以為，調風化俗，莫尚於文，潤德光身，孰先於學。爰則建庠序，徵茂才，定五禮，興百度，憲章法則。規模弘遠，夐古以來，未之有也。於是三階平煥，四海殷昌。旒纊無為，巖廊多暇。旋招文學之士，時開置醴之遊。當此之際，宸瀚垂文，賢臣獻頌。雕章麗筆，非唯百篇。但時經亂離，悉從煨燼。言念湮滅，軫悼傷懷。[60]

廄戶王（聖德太子）攝政期間進行了政治改革，並且積極地支持、發展佛教。然而他並未致力於漢文學的發展。值得注意的是，作者強調其父親天智天皇（626-672，668-672 在位，淡海先帝）「受命」後，認為要「調風化俗」、「潤德光深」必需崇尚文學與儒家教育，以此為基礎來制定禮制與政治制度。在太平的政治意象下，王者任命擅長文學之臣撰寫宮廷詩歌，來稱讚君王的統治。中國儒教的政治理念對於日本王權而言，不只建構了新的統治理念：天命，還重新定義了宮廷的政治文化與政治理想的嚮往——透過文學之士頌詩，來彰顯王者的德政。

值得注意的是，廄戶王（聖德太子）時的倭國已有相當不錯的漢文作品，代表他們已經擁有一定水準以上的漢文書寫能力。這樣的現象，可能與六至七世紀渡來人有著極密切的關係，許多來自朝鮮半島的渡來人進入了廄戶王、蘇我氏的集團內，他們多擁有比較好的漢字能力，同時也可能比較熟悉中國典章、儒教、佛教的運作方式。[61]在《三經義疏》中，我們可以發現該作品的漢文相當流暢，是相當傑出、水準很高的漢文作品。同時，《三經義疏》是佛教的作品，[62]這意味著當時漢文的習得並不侷限於儒教，佛教也是很重要的學習、使用漢字的管道之一。但是，佛教在七世紀始終沒有跨界到日本宮廷漢詩的寫作範疇中。

目前傳世可見的七世紀日本漢詩，只見大友皇子的兩首漢詩，分別是〈五

---

60 豬口篤志，《日本漢文學史》，頁 81。

61 高崎直道、木村清孝編，《日本仏教論》（東京：春秋社，1995），頁 19-32；川岸宏教，〈仏教伝來と古代王権〉，收入鶴岡靜夫編，《古代王権と氏族》（東京：名著出版，1988），頁 173-203。

62 目前學界多主張《三經義疏》並非廄戶王的作品，相關研究可參考田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》，頁 366-379；井上光貞，《日本古代の国家と仏教》（東京：岩波書店，1971），頁 8-32；川岸宏教，《論集日本仏教史：飛鳥時代》（東京：雄山閣，1989），頁 75-130。吉川真司，《飛鳥の都》，《シリーズ 日本古代史》（東京：岩波書店，2012）第三冊，頁 2-35。

臺大學術期刊資料庫

言侍宴一絕〉與〈五言述懷〉。首先，見〈五言侍宴一絕〉：

皇明光日月，帝德載天地。三才並泰昌，萬國表臣義。[63]

詩中稱讚皇帝有德，萬國皆來稱臣。這是典型的中國儒教王權所強調的統治理念與政治意象，主張皇帝有德受天命來治理天下，統治萬國。[64]同樣的概念，亦可見〈五言述懷〉：

道德承天訓，鹽梅寄真宰。羞無監撫術，安能臨四海。[65]

該詩上聯使用《莊子》的典故，[66]主張道德承天而來，賢臣依託君王；下聯則強調君王必須擁有統治天下的治術。特別的是，這首詩是大友皇子的述懷之作，在他的描述下，所傳達的政治理念和統治意象帶有濃厚的中國儒教色彩。

關於上述兩首詩，日本學界過去有許多研究，高潤生認為這兩首詩可以察覺中國有德的政治理念對大友皇子的影響；[67]辰巳正明主張該詩有著儒教的精神，且必須思考這些漢詩製作的場域在宮廷，故擁有公的性質。[68]除了過去的研究成果，若以七世紀東亞的文化交流視角觀察，我們可以發現大友皇子這兩首詩反映著日本統治階層知識的改變，來自中國的漢詩成為日本在地王族、貴族表述個人政治理念的媒介，並且透過宮廷詩的創作，來建構日本在地的統治理念，而其源自中國的儒教，見《日本書紀》：

陛下以清平之德治天下之故，爰有白雉，自西方出，乃是陛下及至千秋万歳，浄治四方大八嶋。公卿・百官及諸百姓等，冀磐忠誠勤将事，奉賀訖再拝。詔曰：「聖王出世治天下時，天則応之，示其祥瑞。曩者西土之君，周成王世与漢明帝時，白雉爰見。我日本国誉田天皇之世，白烏櫟宮，大鷦鷯帝之時，竜馬西見。是以自古迄今，祥瑞時見，以

63 《懷風藻》〈淡海朝大友皇子〉，引用自 http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/kaifuu/kaifuusou.htm(2015.9.20)。

64 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〉，頁 1-27；甘懷真，〈天下概念成立的再探索〉，頁 1-24；甘懷真，〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，頁 1-43。

65 《懷風藻》〈淡海朝大友皇子〉，引用自 http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/kaifuu/kaifuusou.htm(2015.9.20)。

66 張愛民認為真宰、天訓皆出自於《莊子》，見張愛民，〈《莊子》在日本的傳播〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，50：2（濟南，2005），頁 12-13。

67 高潤生，〈懷風藻の侍宴応詔詩と中国文学〉，辰巳正明編，《懷風藻 漢字文化圏の中の日本古代漢詩》，頁 64-67。

68 辰巳正明，〈懷風藻——東アジア漢字文化圏の漢詩〉，頁 25-27。

臺大學術期刊資料庫

応有徳。」[69]

史料中的陛下是七世紀中葉的孝德天皇（596-654，645-654 在位），他在詔書中強調儒教的聖人感應觀，強調聖人有德治理天下，當聖君統治的太平時期來臨時，天地間會對應出現祥瑞，以對應著聖人之德。再見《續日本紀》：

乙巳，詔曰：「朕以薄徳，忝承重任。未弘政化，寤寐多慚。古之明主，皆能先業。国泰人楽，災除福至。修何政化，能臻此道。」[70]

這是聖武天皇（701-756，724-749 在位）的詔書，文中他謙虛自己的德薄，未能弘揚強化。這樣的君王有德治理天下的概念。上述兩條史料，我們可以發現七至八世紀前期，儒教的聖君有德治理天下的理念，受到日本王權的使用與重視。值得注意的是，七至八世紀前期的日本，對於中國漢文學的接受，已經滲透至宮廷文化的運作，王族、貴族的政治、文化品味也轉向中國儒教，奠定奈良時代以降至平安時代的宮廷禮儀與政治意象。

七世紀是倭國積極向中國派遣使者的時代，透過遣唐使與入唐的僧侶，日本從中國取得了許多儒家漢字典籍與漢字佛教經疏，這些來自東亞大陸上的知識擴大、改變了倭國的政治、文化認識，促使日本產生自覺，[71]進一步地將倭國建構為一個異於中國的天下。在四世紀，倭國是中國南朝的冊封國，國際地位遠不如中國。但是，到了六至七世紀，倭國的在地王權開始有意識地想要取得與中國較對等的國際地位，最著稱者便是隋代的無禮國書事件，日方的國書上強調東亞世界中有兩個天子。[72]在推古大王到天武天皇期間，倭國積極地採用、發展佛教與儒教，而日本的王者如何在政治上表現如同儒教理想的君王，宮廷詩可能扮演起重要的媒介之一。

過去，日本學界多主張《懷風藻》受到南朝文學的影響，也是日本在宮廷禮儀上受到儒教德化思想而產生的作品。[73]若將《懷風藻》與唐初宮廷詩相比較，我們可以發現《懷風藻》的詩歌所呈現的政治理念與政治意象比較接近唐

---

[69] 舍人親王撰，《日本書紀》白雉元年（650）二月甲申【十五】條。

[70] 藤原繼繩、菅野真道、秋篠安人，《續日本紀》天平十三年（741）三月乙巳【廿四】條。

[71] 加藤徹，《漢文の素養　誰が日本文化をつくったのか？》，頁 106-110；高潤生，〈懷風藻の侍宴応詔詩と中国文学〉，頁 69。

[72] 關於隋代無禮國書與兩個天子對等外交的討論，最新的成果可見氣賀澤保規編，《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）。

[73] 辰巳正明，〈懷風藻——東アジア漢字文化圏の漢詩〉，頁 27；高潤生，〈懷風藻の侍宴応詔詩と中国文学〉，頁 84-85。

臺大學術期刊資料庫

太宗李世民統治時期，以儒教為主，而不見佛教的色彩。這樣的現象可能有二。第一，受限於文體，由於宮廷詩的文體本身來自於《詩經》，故採用儒教的觀念。第二，受到七世紀遣唐使的影響，日本第一至第六次遣唐使的出使時間為 630 至 669 年，而第七次出使的時間為 701 年，[74]前後相隔了 32 年。換言之，前面六次日本遣唐使所帶回，來自中國的書籍、宮廷詩多是唐太宗李世民至唐高宗李治統治時期。因此，他們對於宮廷詩的認識可能受到唐太宗李世民宮廷詩風的影響，強調儒教的政治理念與政治意象。

七世紀日本宮廷漢詩的特色是帶有濃厚的儒教色彩，佛教此時還沒有被納入到宮廷詩歌中。但是，隨著第七次以降的遣唐使，以及日本國內的發展，促使日本八世紀的宮廷詩產生了新變化。八世紀前期是聖武天皇統治時期，他積極地在日本發展佛教，建立東大寺與日本諸國的國分寺：金光明護國之寺與法華滅罪之寺。[75]同時，他也積極向中國派遣遣唐使，這些使節回國後擔任重要官員，例如吉備真備（695-775）。吉備真備是日本漢文學的代表人物之一，他回國在天平 13 年（741）擔任皇太子（之後的孝謙天皇，718-770）的東宮學士，可能對孝謙天皇的知識涵養有相當的影響。

在七世紀之前，日本儒教、佛教皆發展興盛，也都得力於倭國王權的支持，但是兩者的發展形態是彼此分立。相較於梁武帝、武則天時期的宮廷文學風格：儒、佛的交涉，顯然是相當不同的。但是，到了八世紀，情況產生了轉變，見《經國集》：

慧日照千界，慈雲覆萬生。億緣化成德，感心演法聲。[76]

詩中孝謙天皇（第二次即位後為稱德天皇）以慧日、慈雲來形容佛陀照應著世界眾生，眾生的緣分化成了德，感動的心演唱著佛陀的教誨。詩中所呈現的意象大大不同於《懷風藻》，而比較接近武則天時期的詩風：宮廷詩中帶有佛教色彩，清新且典雅。

不同於七世紀，八世紀的宮廷漢詩將佛教納入到宮廷詩的創作視野中，儒教與佛教跨越彼此的範疇，進一步地整合。如此的發展，比較接近武則天統治時期的宮廷詩風。簡要地說，日本漢詩的發展，七世紀的主流是儒教，八世紀

---

[74] 榎本涉，《東アジア海域と日中交流：九～十四世紀》（東京：吉川弘文館，2007）。

[75] 高崎直道、木村清孝編，《日本仏教論》，頁 35-37、54。

[76] 良岑安世、滋野貞主、南淵弘貞、菅原清公，《經國集》，卷 10，〈詩九〉，引用自 http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/keikoku/kk10.htm#028(2015.9.20)。

臺大學術期刊資料庫

時佛教方才被納入宮廷詩的創作範疇。

七世紀倭國在邁向日本國的轉變過程中，來自東亞的漢字知識不僅只是文字的認識，其中，他們也認知到文字所發揮的場域的重要性。透過宮廷詩，日本王權利用漢字來表達他們對於理想政治的認識，藉由宮廷詩以再現中國朝廷君臣唱和、太平的景象。此時的日本宮廷詩，學習的對象是唐代前期，直到八世紀，他們才重新調整認識，將佛教納入到宮廷詩的創作視野中。這樣的發展，可能也意味著日本王權與佛教交涉的新形態的出現，值得未來繼續探究。

五、結論

本文探討中國唐代前期應制詩中的統治理念與政治意象，聚焦在唐代前期皇權、文學、佛教三者的交涉與互動之上。透過本文的研究，大致可以得到以下三點的結論。

首先，在唐太宗李世民統治時期，統治者及占有優勢的關隴集團在政治上以復漢魏之舊為核心理念，強調儒教在帝國中的正統地位。在此觀念下，初唐應制詩的風格強調儒家的精神，反對南朝的齊梁體詩歌。唐太宗李世民君臣集團政治上偏好儒教，相當有意識地將佛教排斥在應制詩的創作範疇之外，使得南朝曾經一度興盛，帶有佛教色彩的應制詩在發展上出現斷裂。

第二，唐高宗至武則天統治時期，佛教受到王權的支持，特別是在武則天統治期間，佛教成為了儒教之外，中國女性稱帝的核心統治理論基礎。政治上的重大變化，也反應在武則天統治期間的應制詩風的轉變，此時帶有佛教色彩的應制詩變得興盛，詩歌所呈現的政治意象帶有濃厚的聖王支持佛教的色彩，在詩歌的風格上顯得清新而典雅。

第三，七世紀作為他者的日本，此時正是由倭國轉變為日本國的關鍵時刻，來自東亞大陸的漢文學、儒教、佛教都受到王權的重視，但起初佛教並不被納入宮廷詩的創作範疇內，儒教才是日本宮廷漢詩的核心理念。直到八世紀，隨著日本新的一批遣唐使將中國的詩歌、文學帶回日本後，產生了新的變化，日本的宮廷也逐漸出現了帶有佛教色彩的宮廷詩。

臺大學術期刊資料庫

透過上述三點，我們可以發現七世紀東亞宮廷詩的核心概念是儒教，這樣的發展其實深深受到中國、日本兩國的政治運作的影響，兩國的王權皆想要建構一套天子居中國治理天下的儒教聖君統治模式，在此模式下，稱頌君王德政的宮廷詩成為了創作的格套。值得注意的是，由於佛教在七世紀，也被時人視為另外一種王權的統治理論，尤其在中國皇帝武則天、日本聖武、孝謙天皇在位期間，他們都大力發展佛教，試圖扮演佛教的聖王（轉輪聖王），故此時期宮廷詩中也出現了較多帶有佛教色彩的宮廷詩，來稱許君王護持佛教的行為與恩德。這樣的歷史現象是相當特殊的，對於八世紀中國、日本的詩歌發展，可能都有十分深遠的影響，當佛教在東亞宮廷詩歌中取得地位後，也意味著佛教更進一步地與中國漢文學、儒教文化交涉、互動，深刻地影響中國、日本詩人的心靈世界。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、古籍

〔宋〕王溥撰，《唐會要》，北京：中華書局，1990。

〔唐〕吳競，《貞觀政要》，上海：上海古籍出版社，1978。

〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

〔唐〕李延壽，《北史》，北京：中華書局，1974。

二、專書

蕭麗華，《東亞漢詩及佛教文化之傳播》，臺北：新文豐，2014。

河内春人，《東アジア交流史のなかの遣唐使》，東京：汲古書院，2013。

甘懷真編，《身分、文化與權力——士族研究新探》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

田中史生，《国際交易と古代日本》，東京：吉川弘文館，2012。

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。

周睿，《張說——初唐漸盛文學轉型關鍵人物論》，北京：中華書局，2012。

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。

閆小芬、鄒同慶、范振國等編，《玄奘集編年校注》，鄭州：河南大學出版社，2011。

田村圓澄，《飛鳥・白鳳仏教史》，東京：吉川弘文館，2010。

程建虎，《中古應制詩的雙重觀照》，北京：人民出版社，2010。

任平道明編，《王朝文學と東アジアの宮廷文學》，東京：竹林舍，2008。

川合康三，劉維治、張劍、蔣寅譯，《終南山的變容——中唐文學論集》，上海：上海古籍出版社，2007。

平野邦雄，《帰化人と古代国家》，東京：吉川弘文館，2007。

甘懷真，《東亞歷史上的天下與中國概念》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。

宇文所安著，賈晉華譯，《初唐詩》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007。

胡可先，《唐代重大歷史事件與文學研究》，杭州：浙江大學出版社，2007。

榎本涉，《東アジア海域と日中交流：九～十四世紀》，東京：吉川弘文館，2007。

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。

臺大學術期刊資料庫

加藤徹，《漢文の素養　誰が日本文化をつくったのか？》，東京：光文社，2006。

荒木敏夫，《日本古代王権の研究》，東京：吉川弘文館，2006。

沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注（上）》，北京：中華書局，2006 重印。

沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注（下）》，北京：中華書局，2006 重印。

唐長孺著，朱雷、唐剛卯選編，《唐長儒文存》，上海：上海古籍出版社，2006。

喬象鐘、陳鐵民主編，《唐代文學史（上）》，北京：人民出版社，2006。

溝口雄三等編，《中国的思维世界》，南京：江蘇人民出版社，2006。

宇文所安著，賈晉華譯，《盛唐詩》，北京：三聯書店，2004。

藤善真澄，《隋唐時代の仏教と社会：弾圧の狭間にて》，東京：白帝社，2004。

葛曉音，《唐詩宋詞十五講》，北京：北京大學出版社，2003。

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。

聶永華，《初唐應制詩風流變考論》，北京：中國社會科學出版社，2002。

陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿·唐代政治史述論稿》，北京：三聯書店，2001。

辰巳正明編，《懷風藻 漢字文化圈の中の日本古代漢詩》，東京：笠間書院，2000。

森公章，《古代日本の対外認識と通交》，東京：吉川弘文館，1998。

蕭麗華，《唐代詩歌與禪學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997。

高崎直道、木村清孝編，《日本仏教論》，東京：春秋社，1995。

張伯偉，《禪與詩學》，臺北：揚智文化，1995。

中井真孝，《朝鮮と日本の古代仏教》，大阪：東方出版，1994。

鎌田茂雄，《中國仏教史》，第 5 卷，東京：東京大學出版會，1994。

林保堯，《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》，臺北：藝術家出版社，1993。

唐長儒，《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1993。

臺大學術期刊資料庫

崔瑞德編，中國社會科學院歷史研究所西方漢學研究課題組譯，《劍橋中國隋唐史》，北京：中國社會科學出版社，1990。

川岸宏教，《論集日本仏教史：飛鳥時代》，東京：雄山閣，1989。

鶴岡靜夫編，《古代王権と氏族》，東京：名著出版，1988。

橫超慧日編著，《法華思想》，京都：平樂寺書店，1986。

豬口篤志，《日本漢文學史》，東京：角川書店，1984。

平川彰編，《講座大乘佛教 4——法華思想》，東京：春秋社，1983。

橫超慧日，《中國佛教の研究 I》，京都：法藏館，1976。

井上光貞，《日本古代の国家と仏教》，東京：岩波書店，1971。

Stanley Weinstein, *Buddhism Under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

三、期刊論文

大西磨希子，〈敦煌發現の宮廷寫經について〉，收入高田時雄主編，《敦煌寫本研究年報》第六號（京都：京都大學人文科學研究所，2012），頁 41-66。

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。

黃俊傑，〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》，43（臺北，2009），頁 187-218。

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。

張愛民，〈《莊子》在日本的傳播〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，50：2（濟南，2005），頁 12-13。

顏尚文，〈梁武帝注解《大品般若經》與「佛教國家」的建立〉，《佛學研究中心學報》，3（臺北，1998），頁 99-128。

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。

臺大學術期刊資料庫

顏尚文，〈梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「皇帝菩薩」地位的建立〉，《東方宗教研究》，1（臺北，1990），頁 41-89。

四、資料庫

（一）《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association,簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟(2011)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數 之順序 紀錄，例如：（T30, no. 1579, p. 517, b6~17）。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》（X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會）、《卍大日本續藏經》（Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院）、《卍續藏經．新文豐影印本》（R: Reprint。臺北：新文豐）三種版本並列，例如：（CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2）。

（二）全唐詩全文檢索系統，該版權為網路展書讀———元智大學羅鳳珠———中國文學網路研究室所有，見網址：http://cls.hs.yzu.edu.tw/Tang/index.html。

（三）佛光大辭典：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx(2015.9.20)

（四）《懷風藻》〈淡海朝大友皇子〉，引用自 http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/kaifuu/kaifuusou.htm(2015.9.20) 。

（五）良岑安世、滋野貞主、南淵弘貞、菅原清公，《經國集》，卷 10，〈詩九〉，引用自 http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/waka/keikoku/kk10.htm#028(2015.9.20)。

臺大學術期刊資料庫

The Palace Poem and Buddhism in the Seventh Century in East Asia

Chih-Hung Li
PhD student, Dept. of History
National Taiwan University

This article focuses on the interaction between East Asian palace poems and Buddhism in order to research political and cultural images. It will view said interaction through investigating and comparing Chinese and Japanese kingships' preferences as well as the very construction of palace poems. Confucianism was the theoretical basis for palace poems in Early Tang Dynasty. The political group led by Li Shimin rejected poems written at royal command that held any Buddhist connotations, resulting in the disappeance of a once thriving form of poetry written by royal decree in the South dynasties, which carried similar Buddhist implications. At that time with the reigns of Emperor Gao of Tang and Wu Zetian, Buddhism received the kingship's support. Thus, Buddhist-influenced poetry became popular and revealed an image of a sacred Buddhist kingship. On the other hand, Japan in the seventh-century experienced a period of change, namely transforming from Wa (倭) to Japan. Chinese literature, Confucianism, and Buddhism from mainland East Asia all underwent serious consideration by the Japanese rulers during this transformative period. The Japanese kingship did not initially make use of Buddhism in their composition of palace poems. Rather, Confucianism was the main concept within Japanese palace Chinese poems. Eventually, as the Japanese envoys traveled to the Tang, poetry and literature popular during the Tang Dynasty in the eighth-century flowed to Japan, and palace poems with Buddhist imagery finally appeared in the Japanese palace.

Keywords: Buddhism, East Asian kingship, poetry written by royal command, East Asian Chinese poem, Japanese envoy to the Tang

臺大學術期刊資料庫