臺大歷史學報第 67 期
2021 年 6 月，頁 183-277

BIBLID1012-8514(2021)67pp.183-277
2019.10.22 收稿，2021.6.15 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.202106_(67).0006

北魏僧曹制度考——兼論中國僧官的起源

周　伯　戡*

提　要

僧官制度始於北魏拓跋珪（371-409，386-409 在位）命法果為道人統，是中國佛教的特色，不見於其他佛教傳統。本文藉著重新標點《魏書・釋老志》及相關佛教文獻，並在草原文明與漢文明交會的脈絡中，重構僧曹從北魏立國的不存在到滅亡前興盛的狀態。首先，反對贊寧（919-1001）對中國僧官起源的看法；並指出法果「天子即如來」之言是他逢迎之說。此說的天子係指草原文化的可汗，而非漢文化的皇帝。然而，文成帝（440-465，452-465 在位）的復佛把道人統正常化，並建立僧曹（監福曹）大興福業。而後，孝文帝（467-499，471-499 在位）改興福曹為昭玄曹，揖助僧祇戶與浮圖戶，不但確保僧曹經濟與勞動力的來源，也使昭玄曹支配全國的僧團。然而政府協助僧團揀選與剃度僧侶之舉，破壞了原印度佛教僧團的自主性。洛陽時期的北魏佛教是在僧團與皇權互倚的架構中進行，皇帝有權干預戒律，但官僚無力阻止僧團的濫權。此矛盾出在僧曹是皇帝私屬的機構，不是官僚體制的一環。北齊對北魏僧曹作了體制性與戒律的改革，然而北魏的僧官體制終究留給後日中國佛教永遠的印記。

關鍵詞：天子即如來　贊寧　僧曹　興福造像　拓跋珪的漢化

* 國立臺灣大學歷史學系退休教授
106319 臺北市大安區羅斯福路 4 段 1 號；E-mail: pkchou@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、僧官的萌芽
二、僧官的出現——道人統
三、天子即如來
四、復佛與僧曹的出現——監福曹
五、昭玄曹的出現
六、洛陽時期的昭玄曹
七、昭玄曹的機構性質
結 語

前 言

中國佛教最顯著的特色之一，是王權凌駕在僧團之上。君主藉著國家的僧官系統與律令，規範僧侶從出家到僧團生活中的方方面面，宰制佛教僧團。在禮儀上，僧侶得要向君主禮拜。過去已有許多學者研究中國歷代僧官體制及其運作，[1]但他們忽視中國佛教的僧官體制不見於佛教教義，亦不見於早期印度的佛教，以及南傳（巴利文）與藏傳兩佛教傳統中。當佛教初入漢地時，南方廬山的慧遠（334-416）於 403 年就寫過〈沙門不敬王者論〉，反對王權支配僧團。

本文溯源此奇特的現象，並聚焦在北魏的僧曹，其原因係：佛教在北魏從無聞於草原民族的宗教，經歷毀滅性的打擊，最後成為主宰王朝的信仰；而佛教運作的機構從一附隨君主的無名單位，最終成為政府中最大的行政實體；王權與僧團在這機構中互倚的結果，使佛教最後紮根

1 賀光中，〈歷代僧官制度考〉，《東方學報》（1958-1959，馬來亞）；此文後收入《現代佛教學術叢刊》第 39 冊（臺北：大乘文化出版社，1978），頁 193-300。明復，《中國僧官制度研究》（臺北：明文出版社，1981）；謝重光、白文固，《中國僧官制度史》（青海：青海人民出版社，1990）。

臺灣人學學術期刊資料庫

於華北的土地，不可動搖。

此溯源式的探討，面臨幾個研究上重大的難題。第一、研究此課題最主要的文獻是《魏書·釋老志》，[2]但其敘述失於簡潔，文句與現代句讀亦多有錯誤或不明之處，讀者需要配合史書或其他文獻，如《高僧傳》，或圖像、碑銘等資料，才可勾勒出北魏佛教與僧曹發展的圖像。第二、就王權而言，北魏的君主型態是從草原的可汗走向漢文明的皇帝，佛教要如何在這二種不同的君主型態及其變遷中自存？以漢文的原始材料對此課題做出實證性的論述，將遭遇到以主宰性的漢文解讀草原政治文化的難題。第三、印度佛教的自主性建立在自身嚴謹的戒律，但學界對此鮮少探討，致使難以察覺北魏僧團與君主互動時僧團自主性的位移。第四、促成北魏佛教的興盛在於興福活動——建塔、蓋廟、造像、立碑，這是虔信佛教的表現。自文成帝始，此虔信活動大規模地展開，雲岡石窟洵為典範。宗教藝術史與考古學者致力關注此視覺課題，但許多重大的結論仍未獲致。第五、僧曹作為王朝官僚體系的一環，是由僧官組成。最早探索北魏僧曹出現的是北宋的贊寧（919-1001），在他的《大宋僧史略》中所形塑北魏僧曹的出現，多為其個人推論，並不符合史實，但當代學者多順其說，須先加以釐清。本文對佛教以及北魏佛教國教化，沒有價值先驗的立場，希望藉著觀察複雜的史實，理解這個文化史與宗教史的重大發展與轉折。

這篇論文建立在塚本善隆（1898-1980）一甲子前對《魏書·釋老志》的解讀上。[3]我在多處修正或補充他的意見後，將〈釋老志〉放在草原民

2 魏收於 554 年參照班固的《漢書》撰寫《魏書》時，深知佛教對北魏發展獨特的地位，因此他說「〈河溝〉往時之切，〈釋老〉當今之重」，以〈釋老志〉取代《漢書》的〈河溝志〉。魏收，《魏書》（北京：中華書局，2018 新點校本），卷 105，〈前上十志啟〉，頁 2533。下文引《魏書》皆出自此新點校本（區分 1974 年出版的點校本），並簡稱《魏書》，不再標示作者名。前後兩版點校本都沒參考塚本善隆〈釋老志〉的標點與研究，未在校勘記中舉出若干原版本的錯誤。

3 塚本善隆，《魏書釈老志訳注》（東京：平凡社，1990）。此書從塚本善隆，《塚本善隆著作集》第 2 冊（東京：大東出版社，1974）抽出成冊，以後引文皆來自平凡社版。

臺灣大學學術期刊資料庫

族與漢文明交會的脈絡中，來觀察北魏僧官的特質。魏收（507-572）撰此〈志〉時，關切的是北魏佛教興隆對國運的影響。我重讀〈釋老志〉，勾勒北魏佛教的發展，並進一步闡明佛教僧團與漢化草原王朝的互動。以後歷史的發展，是北方統一南方，北魏所形成的政教關係遂沿用到之後各個朝代，成為中國佛教傳統的一部分。

一、僧官的萌芽

本節將討論三個課題：僧官、印度佛教對僧官的態度，以及贊寧對僧官在中國出現的看法。

僧官係指君主指派一位或多位僧侶、俗家人，直接統轄、管理全國或地方的佛教僧侶，範圍包括出家到僧團生活的各方面。為便於統轄，設立一個由僧官主管的官僚機構，隸屬於國家官僚體制。僧官由君主任命，形成政治上的從屬關係，因此僧官須向君主禮敬；而禮敬與否，成為僧人是否屈從王權的外顯特徵。此種官僚形式的僧官最早定型於北齊。[4]在印度佛教傳統中，從無君主設官統僧，或僧人向君主禮敬之事。

在西元 400 年前傳入中國的佛教故事中，君主如阿闍世王（Ajātaśatru）、頻毘娑羅王（Bimbisāra）尊崇佛陀，代表俗世統治者的帝釋（釋提桓因），恭敬地向佛陀問法。佛陀入滅後，也未出現君主宰制僧團的故事（摧毀僧團、鏟除佛教是另類不同性質的事件）。託鳩摩羅什（在華翻譯時間 401-413 年間）之名所翻譯的《仁王般若波羅蜜經》說：

塚本善隆自 1958-1961 年分別在《佛教文化研究》第 7、8、9 期發表此譯注，1961 年結集成冊，由佛教文化研究所出版部出版，為此書最早的版本。塚本善隆的大作被林保堯譯成中文，見塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》（新竹：覺風出版社，2007）。

4 北齊官制：「昭玄寺，掌諸佛教。置大統一人，統一人，都維那三人。亦置功曹、主簿員，以管諸州郡縣沙門曹。」魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，2019 新點校本），卷 27，〈百官志中〉，頁 844。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 一切國王、太子、王子、四部弟子，橫與佛弟子書記制戒，如白衣法、如兵奴法；若我弟子比丘、比丘尼，立籍為官所使，都非我弟子，是兵奴法。立統官攝僧，典主僧籍，大小僧統，共相攝縛，如獄囚法，兵奴之法。當爾之時，佛法不久。[5]

這本在 6 世紀流行於中國南方的佛經明白的表示，君主設官宰制僧人是五濁惡世的現象，將使佛法流傳不久。天台智顗（539-598）在他注疏此經的《仁王護國般若經疏》中說「立統制眾」是四邪之一。[6]吉藏（549-623）也說：「立籍制約如兵奴法，立統官治人如俗法，當知佛法滅亦不久。」[7]

南方的慧遠於 403 年所寫的〈沙門不敬王者論〉，更明白揭示沙門的自主性，主張沙門不需向君主敬禮。慧遠認為沙門為「方外之賓」，出家在於「反本求宗，不以生累其神」；而君主乃方內三大（天、地、王）之一，因他「通生理物」。如此分別，是因慧遠承襲印度佛教傳統，區分法輪（dharmacakra）與統治之輪（ānācakra）。前者透過法（本），在變化的世界（生生）尋求生命的解脫（宗），是精神界；[8]後者在多變的世界中，瞭解變化、治理眾物，是世俗界；兩者互倚，而不是以王權

---

5 《佛說仁王般若波羅蜜經》，卷 2，〈囑累品 8〉（CBETA, T08, no. 245, p. 833, c13-18）。CBETA 係中華佛教電子協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association）之簡稱，該協會從 1997 年開始數位化《大正藏》，此電子版及引文格式為當今學界所採用。CBETA 縮寫後，依序列為該文本在《大正藏》中的冊號、編號、頁碼、欄位、行位。本文佛教藏經引文若出此電子版，依其電子版格式，不再贅述。

6 智顗，《仁王護國般若經疏》，卷 5，〈囑累品 8〉（CBETA, T33, no. 1705, p. 285, c12）。

7 吉藏，《仁王般若經疏》，卷 3，〈囑累品 8〉（CBETA, T33, no. 1707, p. 358, c8-9）。

8 慧遠對沙門的看法，影響以後的中國佛教界。僧祐，《弘明集》，卷 5：「夫稱沙門者何耶？謂其能發蒙俗之幽昏，啟化表之玄路，方將以兼忘之道，與天下同往。使希高者挹其遺風，漱流者味其餘津。若然，雖大業未就，觀其超步之跡，所悟固已弘矣。然則運通之功，資存之益，尚未酬其始誓之心。況答三業之勞乎？又斯人者，形雖有待，情無近寄。視夫四事之供，若蟭蚊之過乎其前者耳！濡沫之惠，復焉足語哉！」（CBETA, T52, no. 2102, p. 32, a27-b6）

臺灣大學學術期刊資料庫

主宰僧團。[9]在絕對王權的漢文化政治思想氛圍下，慧遠高唱印度佛教僧團的自主性，而此自主性建立在嚴格的戒律上。[10]當時，慧遠的戒律贏得「遠規」之稱。

弘始七年（407），在「遠規」的影響下，北方後秦的姚興（366-416，394-416 在位）尊奉僧䂮為國內僧主。撰寫《高僧傳》的慧皎（497-554）把蕭梁的僧正追溯到此時後秦出現的僧主：

> 釋僧䂮，姓傅氏，北地泥陽人。……少出家，止長安大寺，為弘覺法師弟子。覺亦一時法匠。䂮初從受業……通六經及三藏。律行清謹，能匡振佛法。姚萇、姚興早挹風名，素所知重，及僭有關中，深相頂敬。興既崇信三寶，盛弘大化，建會設齋，烟蓋重疊，使夫慕道捨俗者，十室其半。
>
> 自童壽入關（402 年 2 月 9 日），遠僧復集。僧尼既多，或有愆漏。（姚）興曰：「凡夫學僧未階，苦忍安得無過？過而不劾，過遂多矣！宜立僧主，以清大望。」因下書曰：「大法東遷，於今為盛，僧尼已多，應須綱領，宣授〈遠規〉，以濟頹緒。僧䂮法師學優早年，德芳暮齒，可為國內僧主。僧遷法師禪慧兼修，即為悅眾。法欽、慧斌共掌僧錄[11]，給車輿、吏力。䂮資侍中秩，傳詔、羊車各

9 參見周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第 9 期（1982 年 12 月，臺北），頁 67-92。慧遠的論文完成於弘始三年（403），此文係從他前一年桓玄令沙門禮敬君主的回書發展而來。該文獻的檢討，參見木村英一，《慧遠研究：遺文篇》；又見島田虔次，〈桓玄－慧遠の禮敬問題〉，收入木村英一編，《慧遠研究：研究篇》（京都：創文社，1973），頁 427-468；板野長八，〈東晉に於ける佛徒の禮敬問題〉，《東方學報》第 11 卷第 2 期（1941，東京），頁 45-104。

10 慧遠寫給桓玄的信中說：「經教所開，凡有三科：一者、禪思入微，二者、諷味遺典，三者、興建福業。三科誠異，皆以律、行為本。」僧祐，《弘明集》，卷 12，〈遠法師與桓太尉論料簡沙門書〉（CBETA, T52, no. 2102, p. 85, b13-15）。他反對桓玄沙汰這三類遵守戒律的僧侶，桓玄接受慧遠的主張。在沙汰僧侶的命令後，補上「廬山道德所居，不再搜簡之例」，這意味著王權向僧團做出讓步。

11 義淨，《南海寄歸內法傳》，卷 2，〈十衣食所須〉：「（客僧）……如無學識，則一體常僧；具多聞，乃准前安，置名掛僧籍，同舊住人矣。又見好心來至，具問因由。如

臺灣大學學術期刊資料庫

> 二人。遷等並有厚給。供事純儉，允愜時望。五眾肅清，六時無怠。」至弘始七年（407），勅加親信、仗身、白從各三十人。僧正之興，碧之始也。碧躬自步行，車輿以給老疾，所獲供皺，常充眾用，雖年在秋方，而講說經、律，勗眾無倦。以弘始之末，卒於長安大寺。春秋七十矣。[12]

這是中國佛教史上最早的記載，君主將等同官僚體系內的官銜與待遇敕封律行精進的高僧。但在 10 世紀，人稱律虎的贊寧，在《大宋僧史略》中回溯中國佛教僧官初立的蒙昧期，視這段記載為中國僧官的起源。姚興為了僧團的清淨，設立僧曹管理，往後在南北朝分別發展出自身的僧官。贊寧用下列幾個觀念，建構中國僧官的出現與僧曹官僚化的過程。

（一）「道俗立制」。佛教在戒律之外，因時因地，別立規定。贊寧以為佛允許地方可有別於戒律的戒規，所以漢地佛教有道安（312-385）為僧尼之範立下三例、立「法社節度」等，此「鑿空開荒，則道安為僧制之始也」。[13]

（二）「僧寺綱糾（糾）」。贊寧將僧寺比附為官府鴻臚寺的「寺」，[14]再類比印度僧團內的羯磨陀那（karmadāna）為官府的官吏，他說：「夫言寺者，嗣也；治事者相嗣續於其內也。既用官司之名，無虧佛事之業，故子續其父，資踵於師。此相嗣而接蹤，當克勤而成事也。」[15]「事」

求出家，和僧剃髮。名字不干王籍，眾僧自有部書。」（CBETA, T54, no. 2125, p. 213, c23-26）客僧來寺掛單，或有人求出家，寺廟有專人登錄，這不是中國僧團獨創，在印度亦可見。但「僧錄」此頭銜應是姚興時賦予的。

12 慧皎，《高僧傳》，卷 6，〈釋僧碧傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 363, a29-b21）。

13 贊寧，《大宋僧史略》，卷 2，〈道俗立制〉條：「佛……許同時立方毗尼，……以是篇聚之外，別有僧制焉。」（CBETA, T54, no. 2126, p. 241, b10-11）

14 贊寧在《大宋僧史略》，卷 2，〈管屬僧尼〉條，直說漢朝管僧尼、寺廟的機構就是鴻臚寺：「教傳東漢，時歷魏朝，信向未臻，伽藍全少，僧既有數，事亦無多。及反前，言則須關白，關白何所，還在鴻臚寺焉；故知沙門始隸鴻臚也。」又說：「論曰，鴻臚寺之任禮四夷遠人也。教法初來，須就斯寺，雖興白馬，終隸此司。古云，僧尼係鴻臚寺者是也。」（CBETA, T54, no. 2126, p. 245, b24-27; p. 246, a12-14）

15 《大宋僧史略》，卷 2，〈僧寺綱糾〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 242, b25-27）。

臺灣大學圖書館數位典藏庫

（梵文 karma，漢譯「事」、「羯磨」）在僧團事務中，泛指僧團內部一切大小事與戒律。任事的人即是贊寧所說「西域知事僧，總曰羯磨陀那」。羯磨陀那的梵文由 karma（事、羯磨）、dāna（施予）兩字構成，贊寧稱為知事、悅眾，又譯成授事、維那。在印度，僧團運作的良窳與此人有密切的關係。贊寧以為，姚秦時為了端正僧團，「秦主勅選道碏法師為僧正，慧遠為悅眾，法欽、慧斌掌僧錄，給車輿、吏力。僧正秩同侍中，餘則差降。此土立僧官，秦碏為始也」，[16]把僧制融合到俗世的官僚體制中。

（三）「立僧正」。贊寧以為，姚興為了清淨、管理僧眾，創立僧曹，進而立主官「僧正」，並傳播政令：

> 僧曹創立，淨眾曰齊，所樹官方，終循佛教。所言僧正者，正，政也。自正正人，克敷政令，故云也。蓋以比丘無法，如馬無轡勒，牛無貫繩，漸染俗風，將乖雅則，故設有德望者，以法而繩之，令歸于正，故曰「僧正」也。此偽秦僧碏為始也（或曰道碏）。[17]

贊寧又分辨南朝初期僧人曾被敕為「法主」，但此頭銜「疑非統正之任」，只有僧正才是僧官。若被敕為「僧主」，「所云僧主者，猶僧官也；蓋偏地小正小統之名也」，像是地方的小僧正、小僧統。蕭梁以僧正為僧官之首，「但加『大』字以別之」。[18]

（四）「僧統」。贊寧遠溯宋代的僧官系統至北魏，北魏又承姚秦。「秦制關中，立僧正為宗首。（北）魏尊北土，改僧統領緇徒；雖發新題，亦提舊職。」後魏的僧統職先以法果為沙門統，「沙門統之官，自法果始也」；後以師賢為僧統，「僧統之官，自師賢始也」；隋徵僧猛為大統，「宋沿唐制，廢統立錄」。[19]

---

16 《大宋僧史略》，卷 2，〈僧寺綱糾〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 242, c9-12）。

17 《大宋僧史略》，卷 2，〈立僧正〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 242, c14-19）。

18 《大宋僧史略》，卷 2，〈立僧正〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 242, c25-p.243, a10）。

19 《大宋僧史略》，卷 2，〈僧統〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 243, a22-24、b3、b7、b11-12）。

臺灣大學學術期刊資料庫

（五）「沙門都統」、「左右街僧錄」敘述唐至五代僧官的變遷，完成北宋開國中國僧官的變革。

（六）「僧主副員」。贊寧以為姚秦初立僧曹，就有正、副長官的分級與分曹。「姚秦立（僧）正也，雖無副正之名，而有貳車之意。故用慧遠為悅眾，欽、斌二公掌錄。斯乃階級、分曹，同成僧務，而不顯言副正二字。」[20]

（七）「僧主秩俸」。贊寧主張僧官應該有秩、俸，「其如若無尊大（即秩的高低），禦下誡難」，有秩就該有俸。「自姚秦命僧碧為僧正，秩同侍中，此則公給食俸之始也」，他辯稱此為唐朝〈祠部格〉所云「僧通經業，準上給田也」。[21]

贊寧的基本主張是君主應該設立階層嚴明的僧曹管理僧眾，[22]他的著作也不提慧遠〈沙門不敬王者論〉這種對抗王權的作品。然而，他對中國僧官起源的解釋有極多錯誤，茲舉以下十一例。

（1）慧皎從未提過悅眾慧遠，而是悅眾僧遷。若贊寧暗示慧遠是南方廬山慧遠，那就更離譜，因為廬山慧遠從未到過長安。[23]（2）南朝的僧正（或僧主、法主）毫無疑問是皇帝敕封的榮銜，但是否必然是管理僧侶與僧團的僧官，則可商榷。僧瑾（ca. 395-477）是因政治考量，[24]道

20 《大宋僧史略》，卷 2，〈僧主副員〉條（CBETA , T54, no. 2126, p. 244, a23-25）。

21 《大宋僧史略》，卷 2，〈僧主秩俸〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 245, b11-12）。

22 贊寧說：「苟弗比其（僧官）階品，視其職官，其可得乎？將來法門君子對駁，帝王請降明勅，許比某官某品。像末之時，為美事之端；自我之力，不其善乎！」見《大宋僧史略》，卷 2，〈祠部牒附〉條（CBETA, T54, no. 2126, p. 246, b2-5）。為他身為僧官之首而辯護。陳垣說贊寧「以媚世為當」，全無高僧之高蹈。見陳垣，《中國佛教史籍概論》（北京：中華書局，1962），頁 41-44。

23 贊寧此說來自唐朝神清之說。神清，《北山錄》，卷 8，〈住持行〉（CBETA, T52, no. 2113, p. 623, b18-20）。

24 慧皎，《高僧傳》，卷 7，〈釋僧瑾傳〉：「釋僧瑾，姓朱，沛國人。隱士建之第四子，少善莊老及詩禮。後……遊學內典，博涉三藏。後至京師值龍光道生，復依憑受業，初憩冶城寺。宋孝武勅為湘東王師，苦辭以疾，遂不獲免。王從請五戒，甚加優禮。先是智斌沙門，初代曇岳為僧正，斌亦德為物宗，善三論及《維摩》、《思益》、《毛詩》、《莊》、《老》等。後義嘉構釁，時人讒斌，云：『為義嘉行道。』遂被擯交州。湘東

臺灣大學圖書館期刊資料庫

侃是因學解卓越而被敕封為僧正。[25]即便皇帝（梁武帝）作為僧正，智藏（741-819）仍質疑其能否匡正僧團。[26]（3）後秦的僧主實晚於北魏的道人統（道人統出現的時間詳後），沒有北魏尊秦制的可能。（4）贊寧自行加入《高僧傳》所無的「克敷政令」，來解釋僧正設立之因。（5）贊寧假設姚興為整齊、清淨僧眾，設立「僧曹」，但是史料不足，無法確知。（6）姚興以政府的職官尊崇「律行清謹」的僧䂮為僧主，其方式是「資侍中秩，傳詔、羊車各二人」（待遇比照侍中的官階，再加上傳令與駕羊車各兩人），不是「秩同侍中」（等同侍中的官階）。事實上，僧䂮並不重視此頭銜與待遇。（7）贊寧不知道〈遠規〉的存在與姚興所受的影響。（8）姚興從未要求僧主管理僧眾。（9）姚興從未要求僧主或僧侶禮敬君主。（10）無法確定贊寧在《大宋僧史略》所說的道䂮，是否與慧皎《高僧傳》的僧䂮為同一人。[27]（11）僧曹初立即有副官、分曹，是贊寧想像的。僧曹有正、副主官之分，要到北魏曇曜之時（460年始設，當時稱為「都維那」）。

在印度佛教僧團中，寺廟的經營者主要有寺主（vihārasvāmin）、上座（sthavira）、維那（中國佛教稱為三綱）與典座（vihārapāla）。[28]僧侶

踐祚，是為明帝。仍勅瑾使為天下僧主，給法伎一部，親信二十人，月給錢三萬。冬夏四時賜，并車輿、吏力。凡諸外鎮皆勅與，瑾辭四方獻奉，並問：『僧正得未？』其見重如此。瑾性不蓄金，皆充福業。起靈根、靈基二寺，以為禪慧栖止。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 373, c6-20）僧瑾自明他不過是一位昏君所推崇的僧人領袖，因此對此待遇極為冷淡，並仍推重智斌。智斌以義解聞名而任僧正。

25 道宣，《續高僧傳》，卷 15，〈義解論〉：「沙門道侃，德隆時彥，業冠通賢，綴述新奇。（梁武）帝偏鄭重，奉為僧正。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 548, c2-3）

26 智藏評梁武帝欲為白衣僧正：「如來戒律布在世間，若能遵用，足相綱理。僧正非但無益，為損弘多。」道宣，《續高僧傳》，卷 5，〈釋智藏傳〉（CBETA, T50, no. 2060, p. 466, c16-18）。

27 明復比丘就懷疑過此點。見明復，《中國僧官制度研究》，頁 10-11。

28 Naninaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcutta: Calcutta University Press, 1941), pp. 321-323; Jonathan A. Silk, *Managing Monks* (New York: Oxford University Press, 2008). 兩書皆從戒律裡舉出僧團中許多管理僧侶生活與僧務的僧銜，名目繁多，但重點是沒有君主派駐的僧官。

臺灣大學學術期刊資料庫

生活與寺院經濟由信徒布施與供養，君主可作為施主布施僧團，但不設僧官統治。佛教入華最初的三、四百年，寺院的組織為何，全無資料，但寺廟確實得到君主、世族的支持。然而此時期系統性的戒律尚未引入，所以高僧如道安、慧遠要自訂寺院規範。[29]此現象得歸因第 2 至 4 世紀漢地政治混亂，一群僧侶要長期穩定地同處一寺並不容易，部分高僧乃試圖訂定戒律並施行於僧團。各種佛教的戒律要到 5 世紀前半葉才被引入漢地，至此，漢地僧團迅速地展開。但僧官並非出於佛教僧團內部的管理，贊寧的僧官源頭說並不正確，現代學者多從其說，[30]必須加以更正。

5 世紀初，從法顯（337-422）西行求法一例，可見中國僧團組織發展的落後。399 年，法顯誓至真理發源地的「中國」（madhyadeśa, madhya=middle=中，deśa＝country=國，即恆河流域）尋求律藏。當時漢地的戒律、法事儀軌殘缺不全，被佛教徒視為「邊地」（pratyanta-janapada）。在于闐，法顯參與當地瞿摩帝寺廟僧侶的共食，親見「三千僧共揵搥食，入食堂時威儀齊肅，次第而坐，一切寂然，器鉢無聲。淨人益食，不得相喚，但以手指麾」。[31]他和同伴道整到印度巴連弗邑（Pāṭaliputra）抄寫《摩訶僧祇律》三年，道整見到當地「沙門法則，眾僧威儀觸事可觀，乃追歎秦土邊地，眾僧戒律殘缺。誓言：『自今已去，

29 有關道安所制的僧尼軌範與佛法憲章的研究，參見佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》第 3 章（東京：木耳社，1976）。此書有中譯本：佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉，1997）。慧遠著有《法社節度》、《外寺僧節度》、《比丘尼節度》，但皆已佚。這對師生恪守戒律，可見於下列兩例。第一例，身為道安弟子的僧邁，不處罰飲酒的僧人，道安以竹筒內封竹杖，親筆寫上封條，寄給僧邁。僧邁知意，「命維那鳴槌集眾，以杖筒置香橙上。行香畢，（僧）邁乃起出眾前，向筒致敬。於是伏地，命維那行杖三下，內杖筒中，垂淚自責」。見慧皎，《高僧傳》，卷 5，〈釋法遇傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 356, a14-b1）。第二例，慧遠病篤，大眾請慧遠飲蜜水，「乃命律師令披卷尋文，得飲與不，卷未半而終。春秋八十三矣」。慧皎，《高僧傳》，卷 6，〈釋慧遠傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 361, a29-b5）。

30 參見前引賀光中，〈歷代僧官制度考〉，特別是頁 201-203。

31 釋法顯，《高僧法顯傳》（CBETA, T51, no. 2085, p. 857, b9-11）。

臺灣大學圖書館數位典藏資料庫

至得佛願，不生邊地。』故遂停不歸」，[32]但法顯誓把戒律帶回漢地，遂一人獨歸。他所攜回的《摩訶僧祇律》於 418 年譯成中文，後流行在北魏（語見〈釋老志〉）。

在法顯回國之前，長安的鳩摩羅什在 406 年譯出《十頌律》，佛陀耶舍和竺佛念則於 413 年譯出《四分律》。《十頌律》後流行在南方，極有可能取代漢地僧侶自立的僧規；[33]《四分律》則要等到北齊慧光（487-536）任沙門統才受重視。這幾本佛教的律典沒有君主干涉僧團、僧人生活的主張。

中國佛教僧官的建置，真正開始於北魏拓跋珪（371-409，386-409 在位）統治時。此時佛教律藏尚未至漢地，北魏正處於向南方中原開拓疆土的初期，而拓跋鮮卑並不信奉佛教。

二、僧官的出現——道人統

君主命僧人為僧官管理僧團，始於拓跋珪任法果為道人統。在這節中將討論三個課題：此任命的始末；第一座官方在平城所建的佛教建築

32 釋法顯，《高僧法顯傳》（CBETA, T51, no. 2085, p. 864, b29-c3）。

33 《十誦律》在南方的流行得到慧遠親自推薦。僧祐編，《出三藏記集》，卷 3，〈新集律來漢地四部序錄第七〉：「廬山遠法師慨律藏未備，思在究竟。聞其（曇摩流支）至止，乃與流支書曰：『佛教之興先行上國（天竺）。自分流以來，近四百年。至於沙門德式，所闕猶多。頃西域道士弗若多羅者，是罽賓持律，其人諷《十誦》胡本。有鳩摩耆婆者，通才博見，為之傳譯，《十誦》之中始備其二。多羅早喪，中塗而廢，不得究竟大業，慨恨良深。傳聞仁者齎此經自隨，甚欣所遇。冥運之來，豈人事而已耶！想弘道為物，感時而動。叩之有人，必情無所吝。若能為律學之眾，留此經本，開示梵行，洗其耳目。使始涉之流，不失無上之津。參懷勝業者，日月彌朗。此則惠深德厚，人神同感矣。幸望垂懷，不孤往心一二。悉諸道人所具，不復多白。」曇摩流支得書，方於關中共什出所餘律，遂具一部，凡五十八卷。後有罽賓律師卑摩羅叉來遊長安，羅什先在西域，從其受律。羅叉後自秦適晉，住壽春石澗寺，重校《十誦》律本，名品遂正。分為六十一卷。至今相傳焉。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 20, b3-21）南朝僧侶與南齊文宣王都撰寫過僧制，現今不存，或許皆不敵正統的戒律。

臺灣大學學術期刊資料庫

群，並分析它與法華思想的關係；法果其人之生平與性格。

《魏書．釋老志》如此記載北魏沙門統的出現：

> 初，皇始中，趙郡有沙門法果，誡行精至，開演法籍。太祖聞其名，詔以禮徵赴京師。後，以為道人統，綰攝僧徒。[34]

以下將分成六點來討論北魏初置僧官的特色。

第一、根據北魏官制，職務頭銜有「統」者，如宿衛統、[35]主衣都統，[36]必是實官，而非虛銜。〈釋老志〉說作為道人統的法果「綰攝僧徒」，這是不折不扣、總管當時僧侶的僧官。

第二、法果被徵的時間與所到之地點。〈釋老志〉說，法果於「皇始中……以禮徵赴京師」，這句話有兩點說明不清楚，即確定的時間與京師的所在。

皇始有三年，皇始元年從 396 年 8 月 21 日至 397 年 2 月 13 日，未滿半年；皇始二年從 397 年 2 月 14 日至 398 年 2 月 3 日；皇始三年從 398 年 2 月 4 日至 399 年 1 月 24 日，內含閏十一月。然而，皇始三年十二月拓跋珪即皇帝位，改元天興，魏收遂以天興年號改記皇始三年內之大事。整本《魏書》沒有大事繫在皇始三年下，所以我推測「皇始中」應是 397 年。這年北魏最大的事件是在河北平原與慕容後燕相戰，滅了後燕。趙郡（今河北省高邑縣）離後燕首都中山（今河北省定州市）不遠。

---

34 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292-3293。按：本文部分引文之標點及斷句為我所做，不依《魏書》新點校本，後不贅述。

35 《魏書》，卷 113，〈官氏志〉，頁 3248。宿衛統，顧名思義為皇帝侍衛的軍官，但是沒有實例說明此官的性質。張金龍推測拓跋珪剛即位（386 年），設有都統長，「領殿內之兵，直王宮」，因此宿衛統或都統長「是極為親近的禁衛長官」。北魏前期，軍隊基層編制為統，有大統、小統之分，「後來衍生出現的統軍可能是北魏前期的都統長，宿衛統及四統將軍有一定的淵源關係」。見張金龍，《北魏政治與制度論稿》（蘭州：甘肅人民出版社，2003），頁 375-386。

36 北魏新設，掌管御用衣服、器玩等事務。元敬先、穆紹、于昕均任過此官，分別見《魏書》，卷 16，〈元敬先傳〉，頁 456；卷 27，〈穆紹傳〉，頁 752；卷 31，〈于昕傳〉，頁 831。北齊列此官為五品，見魏徵等撰，《隋書》，卷 27，〈百官志中〉，頁 840。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

「京師」係指盛樂或平城。拓跋珪於天興元年秋七月（398 年 7 月 31 日至 8 月 29 日）從盛樂遷都平城，看來法果「以禮徵赴京師」時，是前往盛樂。但是考古學家證實「北魏建國以前，代國時代的拓跋部的根據地盛樂周圍，沒有發現能追溯到代國時代的佛教遺跡和出土文物。一般認為代國時代的拓跋部幾乎不知道佛教文化」，[37]既然盛樂沒有佛教遺跡，佛教僧侶自然不存在，當然也不需要「道人統」這種僧官。此外，拓跋珪在滅燕的戰爭期間，一直待在平城，法果應該是被徵到拓跋珪身旁。戰爭結束後，此地很快就成為京師。

第三、僧官如何開始。要瞭解法果被任命為道人統此事件，必須先知道拓跋珪與後燕的相戰，及河北佛教文化的歷史背景。

慕容鮮卑起於東北地區，352 年在河北建立前燕；370 年雖亡於前秦，但在 383 年率先於淝水之戰後，於河北重新恢復政權，史稱後燕。394 年攻滅同族在山西建立的西燕，建立一個位於黃河北部，橫跨今日遼寧、河北、山東、山西等地的大國。此後進而與北方的拓跋鮮卑相戰，企圖攻滅對方。另一方面，拓跋珪於 386 年登代王位，成為拓跋鮮卑首領，艱苦地立足於內蒙古草原中部。396 年決定南下中原，滅掉長期的勁敵。戰爭非常慘烈，天興元年春正月，拓跋珪攻下後燕最後一個重鎮鄴，[38]後燕滅亡；但拓跋珪「慮還後，山東有變，乃置行臺於中山」。[39]殘餘的慕容鮮卑仍據山東與東北，先後成立了南燕與北燕兩個政權，征服的地區也叛變不斷。[40]

37 石松日奈子著，幽原典生譯，《北魏佛教造像史研究》（北京：文物出版社，2012），頁 23。

38 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 35：「天興元年春正月，慕容德走保滑臺，儀克鄴，收其倉庫。」天興元年正月為 398 年 2 月 4 日至 3 月 4 日。此條紀錄後，接著說「庚子，車駕自中山行幸常山之真定」，庚子為 2 月 10 日，換言之，拓跋珪在 2 月 9 日前攻下了鄴，滅了後燕。

39 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 35。

40 參閱張金龍細述拓跋珪「鎮壓河北地區的反抗活動」一節。張金龍，《北魏政治史》第 2 冊（蘭州：甘肅人民出版社，2008），頁 176-186。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

拓跋珪怕慕容鮮卑再度興起，攻下鄴之後，立刻「徙山東六州民吏及徒何、高麗雜夷三十六萬，百工伎巧十萬餘口，以充京師」。[41]六州指的是冀州、兗州、幽州、安州、徐州、并州，[42]人口與工匠超過 50 萬人遷往平城，這佔後燕在河北平原很大部分的人口。

天興元年秋七月，遷都平城；十二月己丑（399 年 1 月 25 日），拓跋珪稱帝，又「徙六州二十二郡守宰、豪傑、吏民二千家于代都」。[43]換言之，拓跋珪拓展政治勢力於中原之後，最關心的事，乃是制服慕容鮮卑族，並將其貴族、豪族、人民皆遷徙到平城，置於監督之下。

然而，此時的河北地區是中國佛教最興盛的地區，最早弘傳佛法的外國僧侶佛圖澄，就在此地區被石勒尊為「大和上」：

> 朝會之日，和上昇殿，常侍以下悉助舉輿，太子諸公扶翼而上。主者唱：「大和上至！」眾坐皆起，以彰其尊。[44]

當時，眾人爭著和他學習，「受業追遊常有數百，前後門徒幾且一萬。所歷州郡興立佛寺八百九十三所」，「民多奉佛，皆營造寺廟相競出家」。[45]中國佛教最早一批高僧，如道安，就是在這地區產生。當時法果年約十歲，親身經歷佛圖澄時佛法的興盛狀態。

我們不知道拓跋珪對佛教信仰有多虔誠，但他是一位務實的君主。例如，他滅了後燕後，注意到中山、趙郡地區的年長者「不能自存者，詔郡縣賑恤之」；[46]天興元年徙河北六州人口往平城的次月，他就「詔給內徙新民耕牛，計口受田」。[47]〈釋老志〉記載，當拓跋珪進入河北

41 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 35。又見《魏書》，卷 110，〈食貨志〉，頁 3104：「既定中山，分徙吏民及徒何種人、工伎巧十萬餘家以充京都，各給耕牛，計口授田。」

42 毋有江，《北魏政區地理研究》（上海：復旦大學博士論文，2005），頁 21-26。

43 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 38。

44 慧皎，《高僧傳》，卷 9，〈竺佛圖澄傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 384, c4-6）。

45 慧皎，《高僧傳》，卷 9，〈竺佛圖澄傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 387, a12-14; p. 385, b27-28）。

46 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 35。

47 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。

臺灣大學學術期刊資料庫

佛教信仰的核心區時，注意到當地佛教信仰的興盛，所以務實地處理僧侶與信徒，「經略燕趙，所逕郡國佛寺，見諸沙門、道士，皆致精敬，禁軍旅無有所犯」。[48]

〈釋老志〉接著簡要敘述拓跋珪滅掉後燕後，遷徙河北六州人口至平城時的舉措。「天下初定，戎車屢動，庶事草刱，未建圖宇，招延僧眾也。然時時旁求」，[49]剛開始未興建佛塔、寺廟與招攬僧侶；但是他時時留意佛教，訪求名僧，即佛圖澄的弟子、隱居泰山的僧朗（ca. 325-409），並向僧朗致書送禮。[50]接著於天興元年下詔：「夫佛法之興，其來遠矣。濟益之功，冥及存沒，神蹤遺軌，信可依憑。」[51]此詔書必定是在天興元年二月遷徙河北吏民之後所下，詔書認可佛法的救濟功效可及於生者與死者；各種神奇的傳說、留下的軼事都是可信、可依的。這表示官方正式承認佛教信仰在生活中的地位，也說明河北人民在戰爭與遷徙期間飽受生死之苦。

第四、佛教建築在平城的出現。為安置遷徙入平城的河北僧侶，拓跋珪敕有司：「於京城建飾容範，修整宮舍，令信向之徒，有所居止。」[52]建房是為了讓僧侶們「有所居止」。此處提到的「有司」，一定不是僧官或僧曹。〈釋老志〉接著說：

> 是歲（天興元年），始作五級佛圖，耆閣崛山及須彌山殿，加以繢飾。別構講堂、禪堂及沙門座，莫不嚴具焉。[53]

這幢建築物是正式的佛寺，建築時間不會早於該年七月（398 年 8 月），

48 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。

49 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。

50 僧朗在當時的山東具有讓胡漢諸君主尊崇的超然地位。參見宮川尚志，〈晉の太山、竺僧朗の事蹟〉，《東洋史研究》第 3 卷第 3 期（1938，京都），頁 184-209。拓跋珪沒有控制泰山。在他送禮給僧朗後，慕容德支配了泰山，建立南燕，僧朗成為慕容德主要的政治諮詢者。

51 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。

52 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。

53 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此月「遷都平城，始營宮室，建宗廟」。[54]根據《禮記．曲禮下》：「君子將營宮室，宗廟為先」，[55]拓跋珪此時正在根據《周禮》進行漢化（詳後），故此佛寺不可能早於宗廟之前興建。此外，這佛寺由下列建築物構成：塔、廟殿、講堂、禪堂、沙門座，與僧侶所住的宮舍。它必定是由新遷入的河北工匠所建，所以該佛寺代表著此時的河北佛教，也象徵被征服者的佛教開始出現在不信佛的拓跋鮮卑的政治中心。此佛寺與佛教在北魏的發展需要一點篇幅討論。

考慮佛教在中國早期的傳布，法華思想一定是構成河北佛教的核心思想之一。它伴隨著這座塔寺進入平城，[56]平城佛教從此開始。法華思想是由《法華經》所傳遞。現存《法華經》的譯文有三，流行最廣的是 406 年鳩摩羅什在長安所譯的《妙法蓮華經》。在此之前，漢地佛教徒所讀的是竺法護（239-316）於 286 年在洛陽所譯的《正法華》，[57]譯完

54 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 37。

55 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重栞宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 4，〈曲禮下〉，頁 75。

56 對此建築有四個不同的解讀。第一也是最早的解讀來自唐代的惠詳（生卒年不詳），他說：「後魏太祖道正皇帝拓跋珪，天興元年，造耆闍崛山圖一所，加以繢飾，莫不嚴具焉。」惠詳，《弘贊法華傳》，卷 1，〈圖像第一〉（CBETA, T51, no. 2067, p. 13, b10-11）。他的解釋或有脫文，但清楚地把耆闍崛山視為圖像，而不是佛殿，他也把這建築放在法華思想的脈絡中解讀。第二，水野清一把「殿」讀成「佛殿」，在耆闍崛山後補上「殿」字。但他把「耆闍崛山及須彌山」視為一個以耆闍崛山及須彌山（壁畫或浮雕）為裝飾的佛殿。如此，這建築由兩個建築物組成：塔與佛殿。水野清一，〈魏書釋老志の耆闍崛山殿〉，《支那仏教史学》第 6 冊第 1 期（1942，京都），頁 16-23。第三，《魏書》新、舊點校本皆做「五級佛圖、耆闍崛山及須彌山殿，加以繢飾。」以「、」號分隔五級佛圖與耆闍崛山，沒在耆闍崛山後加「殿」字，意味著此地有兩個建築物：五級佛圖、須彌山殿，以及性質不詳的耆闍崛山。第四個是塚本善隆的日譯，他作「五重の塔・耆闍崛山殿及び須彌山殿を作って立派に荘飾し」，在耆闍崛山後加上「殿」字，以為這裡有五級佛塔、耆闍崛山殿及須彌山殿等三座建築物，都被繪畫裝飾。塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 174。

57 〈釋老志〉說是支謙所譯的法華，這是錯的。魏收可能想把《法華經》的影響力上推到支謙翻譯時代的東吳（222-253）。

臺灣大學學術期刊資料庫

此經後的兩個後記現仍存在，[58]他譯完此經後，「仍敷演。（道）安、（法）汰所承者是也」。[59]道安是常山扶柳（今河北冀縣）人，法汰是東莞郡（今山東省沂水縣）人。道安、法汰又和竺法雅（河北河間人）、康法朗（中山人）共同切磋佛教義理，後兩人常「以經中事數，擬配外書」解釋佛經。[60]四人都是佛圖澄的學生，並在後燕首都中山附近形成第一個以格義解經的中國義學僧團。在這地緣關係下，河北佛教必然由竺法護的《正法華》的法華思想與格義佛教所組構。

法華思想和河北佛教所建的塔廟有相互關係，在於《法華經》透過視覺表達佛教的救贖觀。讓我先引羅什所譯《法華經》中，一段貫穿北朝佛教的經文：

> 時我（釋迦摩尼）及眾僧，俱出靈鷲山（即耆闍崛山），我時語眾生：「常在此不滅，以方便力故，現有滅、不滅。」……常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿，園林諸堂閣，種種寶莊嚴。[61]

此經文清楚地傳遞耆闍崛山是釋迦牟尼說出真理的所在、他永恆常在的地方，也是劫難世間的佛國、淨土。對應這段譯文，竺法護的翻譯是：

> 佛來至於，靈鷲之山，自然床座，無量姟數。設使眾生，見是世界，水火災變，劫燒天地。當斯之時，吾此佛土，具足微妙，柔軟安雅，歌舞戲笑，無量安隱，講堂精舍，樓閣室宅，校飾莊嚴。[62]

平城第一個佛教建築群正好反映竺法護對耆闍崛山的描述，有校飾莊嚴

58 〈正法華經記〉、〈正法華經後記〉，收入僧祐編，《出三藏記集》，卷 8（CBETA, T55, no. 2145, p. 56, c16-p. 57, a2）。

59 智顗引《寶唱經目》。智顗，《妙法蓮華經文句》，卷 8，〈釋提婆達多品〉（CBETA, T34, no. 1718, p. 114, c20-21）。

60 慧皎，《高僧傳》，卷 4，〈竺法雅傳〉（CBETA T50, no. 2059, p. 347, a20-21）。

61 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 5，〈如來壽量品 16〉（CBETA, T09, no. 262, p. 43, b24-c12）。

62 竺法護譯，《正法華經》，卷 7，〈如來現壽品 15〉（CBETA, T09, no. 263, p. 114, c28-p. 115, a4）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的床座、講堂、精舍。顯然，第 4 世紀的河北佛教徒已經把塔廟（進一步的分析詳後）想像成耆闍崛山，是淨土在娑婆世界的表徵。竺法護曾譯有《耆闍崛山解》一卷，以應當時混亂中原地區佛教徒對淨土的盼望與想像，此書在唐朝仍可見。[63]法顯西行求法，親自拜訪、並登上耆闍崛山頂。[64]同時期的竺法維所寫的《佛國記》（今只存若干佚文），也留下對耆闍崛山的描述。[65]

由於竺法護的翻譯不佳，[66]同樣出身河北平原的慧觀（366-453），[67]自述年輕時研讀竺法護的譯本時感到困惑與痛苦，以及在鳩摩羅什新譯本中得到思想的啟發，進而瞭解到法華一乘思想的超越性與整合性：

> 故恒沙如來，感希聲以靈萃；已逝之聖，振餘靈而現證。信佛法之奧區，窮神之妙境，其此經（《妙法蓮華經》）之謂乎？此經之謂

63 僧祐編《出三藏記集》時，註錄此經有目缺本。他以為是竺法護於懷帝永嘉二年（308）以前譯出。但他編目，「捃摭群錄」，先前經錄必有此經。僧祐編，《出三藏記集》，卷 2（CBETA, T55, no. 2145, p. 9, b27-c2）。費長房看到此經，編在「小乘修多羅有譯錄第一」。費長房，《歷代三寶紀》（CBETA, T49, no. 2034, p. 116, c3）。後又見《法經錄》（CBETA, T55, no. 2146, p. 128, c22）；道宣，《大唐內典錄》（CBETA, T55, no. 2149, p. 243, a9）；《貞元新定釋教目錄》（CBETA, T55, no. 2157, p. 986, c26-27）。

64 釋法顯，《高僧法顯傳》，卷 1：法顯到了耆闍崛山頂，「華香供養，然燈續明。慨然悲傷，抆淚而言：『佛昔於此，說《首楞嚴》，法顯生不值佛。但見遺跡處所而已。』」（CBETA, T51, no. 2085, p. 862, c19-p. 863, a5）《法華經》說，信徒要以「華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂」供養塔廟、舍利、經卷。鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 4，〈見寶塔品 11〉（CBETA, T09, no. 262, p. 32, b26-27）。

65 此書已佚。參見陽清，〈竺法維及其《佛國記》探賾〉，《東亞漢學研究》第 8 號（2018，長崎），頁 213-222；此文另見《學術論壇》2018 年第 3 期（廣西），頁 142-147。

66 參見 Karashima Seishi (辛嶋靜志), *A Glossary Of Dharmarakṣa's Translation Of the Lotus Sutra* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 1998).

67 慧皎，《高僧傳》，卷 7，〈釋慧觀傳〉：「釋慧觀，姓崔，清河人（今河北中南部）。十歲便以博見馳名。弱年出家，遊方受業。晚適廬山，又諮稟慧遠。聞什公入關，乃自南徂北，訪覈異同，詳辯新舊。風神秀雅，思入玄微。時人稱之曰：『通情則（道）生、（道）融上首，精難則（慧）觀、（僧）肇第一。』迺著〈法華宗要序〉以簡什。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 368, b8-13）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 乎？觀少習歸一之言，長味會通之要。然緬思愈勤，而幽旨彌潛，未嘗不面靈鷲以遐想，臨辭句而增懷。諒由枝說差其本，謬文（《正法華》的譯文）乖其正也。[68]

慧觀的證詞，無疑是羅什新譯出現前，河北佛教徒鑽研竺法護《正法華》痛苦的寫照。它也說明為何鳩摩羅什重譯此經時，有八百多位僧侶參與並聆聽講解，他們「皆是諸方英秀，一時之傑也」。[69]此後，鳩摩羅什的譯本取代竺法護的譯本。

在此撇開格義佛教的諸問題，關注法華思想如何透過塔廟合一的建築群，與耆闍崛山、須彌山的圖像交織，表達佛教的救贖想像。法華思想包括相互交織的兩大類體系：抽象的一乘（ekayāna）思想觀與佛塔崇拜（多以多寶佛與釋迦牟尼佛二佛並坐呈現）。原來佛教內部有兩個不同的傳統，分別強調讀經冥想，或建塔造功德。這兩大傳統自行發展，但也相互衝突。然而《法華經》將兩者整合於一，[70]它把佛經各種教義分成三類（稱為三乘）：聲聞、緣覺、菩薩（對應三界火宅故事中的羊車、鹿車、牛車），[71]再宣稱此三乘實際上容攝在一乘（三界火宅故事中的大白牛車）中，釋迦牟尼真實的教旨就是救度眾生的一乘、大乘思想，即法華教義。[72]

---

68 釋慧觀，〈法華宗要序〉，收入僧祐編，《出三藏記集》，卷 8（CBETA, T55, no. 2145, p. 57, a26-b3）。竺法護佛教成就的一個缺點，是他沒有系統的解釋《般若》與《法華》相互的義理關係，這工作要等到鳩摩羅什透過大量佛經的翻譯與講解而完成。

69 僧叡，〈法華經後序〉，收入僧祐編，《出三藏記集》，卷 8（CBETA, T55, no. 2145, p. 57, c17-18）。其中之一的竺道生（355-434），寫下了中國第一部法華經注疏《法華經疏》，今存。

70 參見 Gregory Schopen, “The Phrase ‘sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet’ in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna,” *Indo-Iranian Journal* 17 (1975, Leiden), pp. 147-181.

71 魏收在〈釋老志〉說：「初階聖者，有三種人，其根業各差，謂之三乘，聲聞乘、緣覺乘、大乘；取其可乘運以至道為名。」表達這三類的佛理與修行。《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3289。

72 參閱周伯戡，〈讀僧叡小品經序〉，《臺大歷史學報》第 23 期（1999 年 6 月，臺北），

臺灣大學學術期刊資料庫

佛塔崇拜是藉著崇拜多寶塔的故事，進而宣說佛法的永恆與法身長住世間。[73]故事的緣由是，入滅已久的多寶如來聽到釋迦牟尼要在耆闍崛山講《法華經》，於是從地湧出。此時隨他入滅、隱藏在地，象徵其舍利的寶塔也一起湧出；他在十方的化身也現身前往耆闍崛山聽釋迦牟尼說法，並供養多寶塔，「時娑婆世界即變清淨，琉璃為地，寶樹莊嚴，黃金為繩，以界八道」。這時，寶塔懸於空中，多寶佛在塔中說：「善哉，善哉！釋迦牟尼佛！快說是《法華經》，我為聽是經故，而來至此。」並分座予釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛昇入其塔中，坐其半座。此景形成北魏佛教藝術最著名的二佛並坐母題。在塔中，釋迦牟尼佛以大音聲普告四眾：「誰能於此娑婆國土廣說《妙法華經》，今正是時。如來不久當入涅槃，佛欲以此《妙法華經》付囑有在。」此大宣說定下在末世（或末法）時代，弘揚法華就是續佛慧命。此戲劇性的情節，顯示佛塔本身不只是安置佛舍利的建築物，還是佛身再現處、真理所出處、信仰聚焦處、淨土所在處，也成為宣講跨越時空的真實佛法（即《法華經》）之表徵。用竺法護的譯文來說：

> 於時其佛臨欲滅度，普告諸天世間人民及諸比丘：「吾滅度後，奉如來身全取其體，一等完具興大塔寺。若見塔者悉得其所，功德難限。」于時其佛，建立如是無極聖化：「十方世界其有講說此《法華經》，吾七寶塔，踊現諸佛所說經處，其舍利身在七寶塔，讚言：『善哉！』」[74]

儘管竺法護的翻譯不佳，卻不妨礙早期中國佛教將塔、寺結合在一起，而形成「塔廟」一體的建築群。在竺法護與羅什《法華經》的譯本中，「塔廟」這複合詞隨處可見，[75]顯示此形式的建築可能在佛教初傳中國

頁 157-198。透過竺法護《正法華經》的翻譯來整合大乘佛教的教義，如上述慧觀之證言，是有困難的。這必須要等到鳩摩羅什的翻譯與講解出現後，才有可能。

73 此段所述崇拜多寶塔故事，參見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 4，〈見寶塔品 11〉（CBETA, T09, no. 262, p. 32, b17-p. 34, b22）。

74 竺法護譯，《正法華經》，卷 6，〈七寶塔品 11〉（CBETA, T09, no. 263, p. 102, c20-26）。

75 茲舉兩例。竺法護譯，《正法華經》，卷 3，〈授聲聞決品 6〉：「滅度之後，以眾七

臺灣大學圖書館期刊資料庫

時就被引入。〈釋老志〉描述漢明帝求法而在洛陽建立的第一座佛寺白馬寺時，[76]說「自洛中構白馬寺，盛飾佛圖，畫迹甚妙，為四方式。[77]凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之；從一級至三、五、七、九。世人相承，謂之『浮圖』，或云『佛圖』」，[78]特別強調白馬寺的塔廟是依「天竺舊狀而重構之」，不是漢地人憑空想像、或依中國建築式樣而造的。

魏收在〈釋老志〉中也特別介紹塔廟的宗教意義：

> 佛既謝世，香木焚尸。靈骨分碎，大小如粒，擊之不壞，焚亦不燋，或有光明神驗，胡言謂之「舍利」。弟子收奉，置之寶瓶，竭香花，致敬慕，建宮宇，謂為「塔」。塔亦胡言，猶宗廟也，故世稱「塔廟」。[79]

這精確反映竺法護、羅什的《法華經》譯文中舍利和塔廟之間的關係。

寶，興立塔廟，為諸最勝……。」（CBETA, T09, no. 263, p. 88, a25-26）鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 1，〈序品 1〉：「又有菩薩，佛滅度後，供養舍利。又見佛子，造諸塔廟，無數恒沙，嚴飾國界，寶塔高妙，五千由旬，縱廣正等，二千由旬。一一塔廟，各千幢幡。」（CBETA, T09, no. 262, p. 3, b20-24）

76 「（蔡）愔之還也，以白馬負經而至，漢因立白馬寺於洛城雍關西。」見《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3288。關於永明求法的傳說研究，參見湯用彤，《漢魏兩晉佛教史》（長沙：商務出版社，1938），頁 16-30。不晚於 3 世紀初，此傳說普為漢地佛教徒所接受。白馬寺成為佛法來到漢地及該地區的象徵，它出現在各主要的城市。費長房，《歷代三寶紀》，卷 4，「秦景博士弟子王遵等一十四人，往適天竺。於月支國遇攝摩騰，寫得佛經《四十二章》，并獲畫像。載以白馬還達雒陽，因起伽藍名白馬寺。諸州競立，報白馬恩。」（CBETA, T49, no. 2034, p. 49, b10-14）我們知道長安、建康均有白馬寺。北魏洛陽也建白馬寺。

77 塚本善隆解釋，南北朝時期洛陽白馬的佛塔有精美的壁畫。但是他把「四方式」解釋成「各地塔的模範」，不確。塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 162。我的解讀是，「四方式」即是方塔。考古證實，極富盛名的洛陽永寧寺九級塔就是方塔。杜玉生，〈北魏永寧寺塔基發掘簡報〉，《考古》1981 年 3 月（北京），頁 212、223-224。又，現今考古發掘的北朝四座官寺：北魏平城思遠寺、洛陽永寧寺、龍城思燕寺、北齊鄴城趙彭城寺，其塔都是方塔。錢國祥，〈北朝佛寺木塔的比較研究〉，《中原文物》2017 年第 4 期（鄭州），頁 43-54。

78 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3291。

79 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3290。

臺灣大學學術期刊資料庫

以白馬寺為典範所建的塔廟絕不缺少精美的繪畫或浮雕。[80]根據《法華經》所載，圖像的主題之一是須彌山。蓋《法華經》宣稱此經之地位，乃是眾經之首，如須彌山位在眾山之上。[81]因此，雖然平城第一座佛寺的原貌已不能復原，但可以確知立基在河北佛教的法華思想，平城佛教在思想上、與視覺上（建築與圖像），繼續吸收後來新的義理，如河西佛教的涅槃思想，進而擴大中國大乘佛教的視域與教義上的複雜性，[82]此發展明顯見於 453 年北魏復佛後。在這點上，平城的第一座佛教建築群具有劃時代的意義。

當代研究者不可以從北魏文成帝崇佛之後所建的宏偉佛寺，來想像此塔廟的壯麗。[83]因為《南齊書・魏虜傳》描述太武帝時的平城：

> 什翼珪（拓跋珪）始都平城，猶逐水草，無城郭，木末（拓跋嗣）始土著居處。佛狸（拓跋燾）破梁（應做「涼」）州（439）、黃龍（436），徙其居民，大築郭邑。截平城西為宮城，四角起樓，女墻，門不施屋，城又無塹。南門外立二土門，內立廟，開四門，各隨方色，凡五廟，一世一閒，瓦屋。其西立太社。佛狸所居雲母等三殿，

80 道世引南齊王琰《冥祥記》：「白馬寺壁畫千乘萬騎繞塔三匝之。」道世，《法苑珠林》，卷 13，〈敬佛篇〉（CBETA, T53, no. 2122, p. 383, b12-13）。

81 竺法護譯，《正法華經》，卷 9，〈藥王菩薩品 21〉：「此經如是，一切諸法最為元首。猶若須彌眾山中高……。」（CBETA, T09, no. 263, p. 126, b2-3）鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 6，〈藥王菩薩本事品 23〉：「眾山之中，須彌山為第一；此《法華經》亦復如是，於諸經中最為其上。」（CBETA, T09, no. 262, p. 54, a22-24）這比喻當然是把神話中的須彌山以圖像形式作為塔廟的裝飾。

82 在這基礎上，我們看到 5 世紀初有兩部新譯佛經，透過觀想與禮懺此兩種必要的修行方式，完整化法華思想。一是鳩摩羅什於後秦弘始四年至十四年間（402-412）某時所翻譯的《思惟略要法》。其中的法華三昧觀，幫助信徒在多寶塔前冥想，在不值佛後世的他們如何身歷其境的置身於耆闍崛山法會中。一是曇無蜜多在宋元嘉年間（424-453）譯出《觀普賢菩薩行法經》，引入以《法華經》為中心的禮懺。

83 塚本善隆以日本法隆寺想像此建築群之輝煌，參見塚本善隆，《北朝仏教史研究》，收入《塚本善隆著作集第 2 卷》（東京：大東出版社，1974），頁 14-15。他恐怕過度形容此塔廟的宏偉。

臺灣大學學術期刊資料庫

又立重屋，居其上。[84]

此報導呈現太武帝時平城的城市容貌。即使是祖廟，不過是個瓦屋；此塔廟不可能比祖廟更好，且崇敬佛教的南齊對此塔廟一字不提。因此，這座塔廟在建築上應該相當普通，才比較接近實情。

天興元年春正月遷六州民吏等到平城前，平城內外沒有佛教信徒、僧侶與建築物。拓跋珪的佛教措施是務實的，這與他是否信仰佛教無關。但平城此時所建的佛寺很有政治味，因為它是官方所建，而不是民間所建。也因為如此，〈釋老志〉所言，「法果……後，以為道人統」，這個「後」是「稍後」之意，時間應是 398 年 8 月之後某時，佛教的講堂、禪堂、沙門座完成，開始使用之後。

第五、道人統的工作與管理疆域。道人統的工作是「綰攝僧徒」，管理佛教的僧侶與信徒。拓跋嗣的佛教政策，「仍令沙門敷導民俗」，[85]換言之，遷入平城的僧侶，聽「令」於君主，在拓跋珪、拓跋嗣任內，從事「敷導民俗」的工作，而沙門的主管即是道人統法果。沙門安撫河北佛教徙民甚為重要，398 年與 399 年兩次大規模遷徙河北人民後，402 年仍有常山行唐（今河北保定）沙門張翹自稱無上主，結合丁零人起兵反抗拓跋魏的征服。此後拓跋嗣仍繼續遷徙河北人民到平城，「（泰常三年）夏四月己巳（418 年 5 月 25 日），徙冀、定、幽三州徒何於京師」。[86]

拓跋嗣即位後，於「京邑四方，建立圖像」，[87]「建立圖像」是滿足佛教徙民宗教的需求，法果和他所轄的僧侶應該參與了這工作。

道人統的行政區域不大，拓跋珪在「天興初，制定京邑，東至代郡，西及善無，南極陰館，北盡參合，為畿內之田」，[88]河北平原的徙民安置在這塊地理區域內，這大概就是法果的宗教行政區。

---

84 蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，2017 新點校本），卷 57，〈魏虜傳〉，頁 1090。
85 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。
86 《魏書》，卷 3，〈明元帝紀〉，頁 68。
87 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。
88 《魏書》，卷 110，〈食貨志〉，頁 3104。

臺灣大學學術期刊資料庫

延興二年（472）隱括無籍僧侶，「其在畿郡，送付本曹」。[89]此時僧曹已經成立，但管轄的範圍仍限於京城及附近諸郡，延續平城道人統的行政管轄區域，亦即上述的「京邑四方」。北魏初期的疆土侷限在內蒙、山西與河北平原，平城之外仍有眾多的佛教徒，並且活躍，但其僧侶是否為道人統所「綰攝」，文獻無法證實。

第六、法果其人。法果應是個機警、小心應對君主的僧人，〈釋老志〉說他「每與帝（拓跋珪）言，多所愜允」，所以「供施甚厚」。[90]他管理佛教事務與僧侶也令拓跋嗣滿意，因此屢次獲得加爵。當時他居所的大門容不下皇帝的輿輦，皇帝特別下令拆除擴大，以便車駕進入。後趙滅亡時，他經歷過佛教在河北平原的板蕩（350-357）、在苻堅時期的短暫復興（370-383），以及後燕與北魏的戰爭（396-98），知道佛教在亂世的處境，因此在平城初期，他小心地取悅君主，以求佛法延續。幸運的是，他享高壽，在拓跋嗣去世前不久才圓寂（泰常 416-423 年中），享年八十餘歲。

法果四十歲才出家為沙門，彼時若身在趙郡，正處於慕容鮮卑的前燕。他任道人統時，已年過六十。他死後留有一子，襲其死後的加爵：趙胡靈公。然而，法果的事跡只見於〈釋老志〉，以後佛教史的作品皆是複製〈釋老志〉的記載。若法果真如〈釋老志〉所言「誠行精至，開演法籍」，而且地位崇高，必留名於僧人圈內，但是沒有其他佛教作品超出〈釋老志〉的描述。因此，「誠行精至，開演法籍」是〈釋老志〉的溢美之言。僧人有子，仍被拓跋珪與拓跋嗣所重用，應該和他精明、聽話、克盡道人統的職務有關。〈釋老志〉如此記載：

> 初，法果每言，太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應盡禮，遂常致拜。謂人曰：「能鴻道者人主也，我非拜天子，乃是禮佛耳。」[91]

吾人不知法果何時如此說，也不知他對拓跋珪禮拜時，是否知道慧遠的

89 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3300。
90 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292。
91 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3293。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈沙門不敬王者論〉。法果顯然知道，宣稱拓跋珪是「當今如來」，天子等同為佛，沒有佛理的根據，他是以道人統的身分對給予官職的拓跋珪禮拜。

印度初期佛教傳統就確定，佛法與君主的關係是互倚的，君主的幫助固然是佛法傳布一個重要的力量，[92]但絕不是讓王權支配僧侶與僧團。西元 352 年，道安說「不依國主，則法事難立」，[93]反映的是當時佛教在漢地弘揚，充滿各種困難時，要靠君主為助力；但是道安不曾擔任過僧官，也沒有禮拜過君主。法果當然知道君主是弘法的助力，在政權更迭時，他任北魏的僧官，向拓跋珪敬禮，是逢迎之舉。然而，以後歷史的發展，將證明此舉成為中國佛教史的新轉折。

三、天子即如來

法果眼中的拓跋珪，被日本學術界以「皇帝如來」刻劃北朝佛教的特質。[94]本節及以後的敘文改用法果自言的「天子即如來」，並在草原文化與漢文化交會的脈絡中，討論三個課題，以說明僧官是在草原文化天子的權威下出現的，更甚於漢文化皇帝。第一、太武帝拓跋燾在嘎仙洞的祝文，顯現北魏最初幾位君主是草原文化的可汗。第二、「天子」

92 君主的護持本來就是佛教傳布的重要方式（另一個方式是藉著商團的移動）。參見 James Heitzman, *The Origin and Spread of Buddhist Monastic Institutions in South Asia 500B.C.-300 A.D* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1980); James Heitzman, "Early Buddhism, Trade and Empire," in *Studies in the Archaeology and Paleoanthropology of South Asia* (New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co., 1984), pp. 121-138.

93 宇井伯壽，《釋道安研究》（東京：岩波書局，1956），頁 15-16。

94 藤堂恭俊，〈江南と江北の佛教——菩薩弟子皇帝と皇帝即如來〉，收入金岡秀友等編，《佛教思想史》第 4 冊（京都：平樂寺書店，1981），頁 1-18；塚本善隆，〈シメにおける佛法と王法〉，收入宮本正尊編，《佛教の根本真理》（東京：三省堂，1974），頁 683-706；佐藤智水，〈雲岡佛教の性格—北魏國家佛教成立一考察—〉，《東洋學報》第 59 卷第 1、2 期（1977 年 10 月，東京），頁 55-59。

臺灣大學學術期刊資料庫

是胡、漢兩個文化共尊君主的頭銜，但成為天子的內在邏輯並不相同。第三、討論拓跋珪的有限漢化。

草原遊牧民族與和漢民族在文化上有巨大差異，學者逯耀東早有所言明，[95]但是兩文化尊天的信仰相同。草原文化稱天的原語或共同詞源為 tängri（騰格理），雙方從「天」衍生出政治的尊銜，在漢文化是「天子」；在歐亞草原民族，因各族發音不同，或稱為「單于」、「可汗」（qaghan）、「莫賀弗」或「莫弗」（bagapuhr）、[96]或「宇文」。[97]當 3 世紀起，草原的遊牧民族取代漢民族統治華北時，其君主頭銜之名就常出現在漢文記載中。第 4 世紀晚期，拓跋鮮卑逐步漢化，統治華北 150 多年。魏收撰寫《魏書》時，便以「天子」（或皇帝）稱呼鮮卑君主，隱瞞北魏初期君主可汗的身分，模糊化草原文化天子與漢文化天子。[98]

---

95 逯耀東，《從平城到洛陽——拓跋魏文化轉變的歷程》（臺北：聯經出版公司，1979）。

96 俄裔美籍學者卜弼德（Peter A Boodberg, 1903-1972）注意到內蒙古草原民族的語言在中世紀漢文中的遺跡，他重要的作品收在 Alvin P. Cohen 所編的 *Selected Works of Peter A. Boodberg* (Berkeley: University of California, 1979). 最近兩個新研究擴及到文化與政治制度，一是 Sanpin Chen, *Multicultural China in the Early Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012). 此書近日翻譯成中文：陳三平著，賴芊曄譯，《木蘭與麒麟：中古中國的突厥伊朗元素》（臺北：八旗出版社，2019）。二是羅新的兩本書：羅新，《中古北族名號研究》（北京：北京大學出版社，2009）、《黑毡上的北魏皇帝》（北京：海豚出版社，2014）。「莫賀弗」或「莫弗」原意為「神子」（神的後裔）、「勇士」。草原文化的「神子」與「天子」意思可互通，參見 Sanpin Chen, "Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names," *Journal of the Royal Asiatic Society* third Series 12, no. 3 (Nov., 2002, London), pp. 289-325. 此文又收在陳三平上述英文書中，頁 119-156。

97 「宇文氏出自匈奴南單于之裔。有葛烏兔為鮮卑君長，世襲大人，至普迴，因獵得玉璽，自以為天授也，俗謂『天子』為『宇文』，因號宇文氏。」歐陽修等撰，《新唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 71 下，〈宰相世系一下〉，頁 2403。

98 北魏漢人史官迭遭殺戮，因他們「盡述國事，被而不典」。魏收撰《魏書》時，仍懼於因文化價值的差異被高洋所殺。陳識仁，〈北魏修史略論〉，收入黃清連編，《結網編》（臺北：東大圖書，1998），頁 233-273。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

早期北魏君主的身分就是可汗，羅新揭櫫甚詳。[99] 1980 年所發現 443 年拓跋燾在嘎仙洞石室祭天的祝文，雖然用中文寫成，但精確表達內蒙古遊牧民族君主與天之間的關係。以下對北魏初期的政治文化的解釋是基於米文平的考釋。[100]

第一、拓跋燾在祝文初說：「天子臣燾……昭告于皇天之神……」，[101]此處的「皇天」，係指草原所崇拜的天，「神」指具有令人敬畏的神祕體（the numinous, mysterium tremendum）。[102]拓跋燾自稱為「天子臣」，特別值得注意，《魏書．禮志》把它改成「天子」，以為拓跋燾是以漢文明的天子處理夷狄事務，這不符合拓跋鮮卑人宗教概念，也扭曲了鮮卑君主祭天的目的。「天子臣」正符合遊牧民族的君主觀，君主是臣屬於天的後裔（「子」，阿爾泰語作 p`ǔri，意為 young boy, children, family, breed）。[103]漢朝皇帝祭天，自稱為「天子」，唐朝皇帝祭祀昊天上帝等大祀時，即以「天子臣」自稱。[104]

---

99 羅新，《中古北族名號研究》，頁 1-26。

100 米文平，〈嘎仙洞北魏石刻祝文考釋〉，收入中國魏晉南北朝史學會編，《魏晉南北朝史研究》（成都：四川省社會科學院出版社，1986），頁 352-364。

101 祝文全文見米文平，〈嘎仙洞北魏石刻祝文考釋〉，頁 353。

102 在此借用 Rudolf Otto 的觀念。參見 Rudolf Otto, *The Idea of Holy*, trans. J. W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1923). Otto 係西方最早把「神聖」作為宗教學可客觀分析的對象，而不是宗教價值敘述的假設。

103 Sergei Starostin etc, eds., *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Part II (Leiden: Brill, 2003), p. 1187. 佛教君主頭銜之一是天子 devaputra(deva=god=天; putra=son, family, breed=子; putra 的意思與 p`ǔri 相同）。此頭銜用於 1-3 世紀雄霸中亞與西北印度的貴霜君主。參見 John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 202-206. 蒙古草原可汗與天之間的關聯恐怕與佛教的天子不同。433 年去世的曇無讖所譯的《金光明經》，對佛教文化下的天子如此定義：「因集業故，生於人中，王領國土，故稱人王。處在胎中，諸天守護，或先守護，然後入胎；雖在人中，生為人王，以天護故，復稱天子。三十三天，各以己德，分與是人，故稱天子。」曇無讖譯，《金光明經》，卷 3，〈正論品 11〉(CBETA, T16, no. 663, p. 347, a15-20）。佛教的天子處於欲界中，地位低於色界或無色界的修行者，不能和出三界的佛比擬。我們仍需在概念上進一步分析兩者。

104 尾形勇發現，三國以前漢朝皇帝在祭天祝文上沒有自稱「天子臣」，這種自稱最早出現

臺灣大學學術期刊資料庫

第二、在祝文後，拓跋燾以「皇祖先可寒、皇妣先可敦」配祀，說明他是現在的可汗（寒）。配祀的「皇祖先可寒、皇妣先可敦」包含拓跋珪與其皇后在內，以及先前的祖、妣。

第三、祝文簡明回溯拓跋部落到他父親之前，在天的護佑下，開疆拓土：

> 皇天之神，啟辟之初，佑我皇祖，於彼土田，歷載億年，聿來南遷，應受多福，光宅中原。惟祖惟父，拓定四邊。慶流後胤，延及沖人（我，拓跋燾）。闡揚玄風，增構崇堂，剋翦凶醜，威暨四荒。[105]

祝文中「沖人」的原意是童子，但此時拓跋燾 35 歲，並不年輕，雖然可以解釋成自謙之詞，但最好理解成阿爾泰語系的「子」，即後人、族裔。在滅佛的詔書中，他自稱「朕承天緒」（天的世系），[106]亦可作如此解。這個祝文充分反映草原文化成功的君主與天之間的關係，他稱臣於天，但身為天的族裔，有神聖的政治威權。

再舉一例說明草原文明的天和可汗之間的關係。北魏孝文帝太和九年（485），柔然新立豆崙為君主，號伏古敦可汗，此人性殘暴好殺，又常南下入侵北魏，大臣有勸者則殺之。太和十六年八月（492 年 9 月），孝文帝派大軍七萬騎討豆崙：

> 部內高車阿伏至羅率眾十餘萬落西走，自立為主。豆崙與叔父那蓋為二道追之，……豆崙頻為阿伏至羅所敗，那蓋累有勝捷。國人咸

在唐朝的《通典》，記載魏明帝、東晉康帝分別在明堂祭上帝與郊祀時稱「天子臣」。由於相關的記載不詳，他說：「表中所收有關的例證材料顯得過於貧乏。因而，根據怎樣的法則，分別使用這種形式，還不能做出明確的判斷。」尾形勇著，張鶴泉譯，《中國古代的「家」與國家》（臺北：中華書局，2010），頁 100-102。尾形勇認為，唐朝把祭祀分類成大、中、小，我們才有豐富的資料知道，君主在不同的祭祀中如何自稱。在《開元禮》，皇帝是在祭祀昊天上帝的大祀時，才自稱「天子臣某」，但《漢官儀》中沒有發現此例。羅新在〈從可汗到皇帝尊號〉一文中指出，遊牧民族的可汗銜對中國皇帝尊號的直接影響。羅新，〈從可汗號到皇帝尊號〉，收入氏著，《中古北族名號研究》，頁 223-237。因此，唐朝南郊祭天祝文是否受到拓跋鮮卑的影響，仍須進一步調查。

105 米文平，〈嘎仙洞北魏石刻祝文考釋〉，頁 353。

106 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3296。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 以那蓋為天所助，欲推那蓋為主。那蓋不從，眾彊之，那蓋曰：「我為臣不可，焉能為主！」眾乃殺豆崙母子，以屍示那蓋，那蓋乃襲位。那蓋號候其伏代庫者可汗，魏言悅樂也。[107]

此處所說的「天」一定不是漢文明的「天」，「主」則一定是可汗。成為可汗的條件以武功為首，代表著其人有「天所助」的超凡能力。這正是為何拓跋燾在嘎仙洞祭天祝文自表他的武功「剋翦凶醜，威暨四荒」。拓跋珪也自言他「躬率六軍，掃平中土，凶逆蕩除，遐邇率服」，[108]建立北魏，其意也是如此。

然而，第 4 世紀後半期在華北的胡人君主若想要穩定在漢地的統治，必須參考、採用漢朝所留下的典章制度，不能完全依賴武力軍功，遊牧民族的天與可汗（或單于）就得轉換成漢文明的天與皇帝。但是遊牧民族的「天子」和「可汗」，如何能轉換成漢政體的「天子」與「皇帝」？吾人必得提起象徵君主權威的印信——璽。漢文明的天子與皇帝借用璽來確保君主權威的施行，而遊牧民族的君主不使用璽，鮮卑「大人有所召呼，則刻木為信」。[109]

漢朝君主有兩類六種璽：皇帝行璽、皇帝之璽、皇帝信璽，天子行璽、天子之璽、天子信璽。皇帝的三個璽用在帝國內部的政治事務（如軍事，或者徵召、任命地方首長），天子的三個璽用在宗教事務與蠻夷事務。[110]它們使用的場合非常清楚，絕不混同。[111]從這裡可以看出漢文

107 《魏書》，卷 103，〈蠕蠕傳〉，頁 2495。

108 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。

109 范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965 點校本），卷 90，〈烏桓鮮卑列傳〉，頁 2979。

110 李林甫，《唐六典》（臺北：中華書局，1992 陳仲夫點校本），卷 8，〈符寶郎〉，頁 252：「三曰皇帝行寶，答疏於王公則用之；四曰皇帝之寶，勞來勳賢則用之；五曰皇帝信寶，徵召臣下則用之；六曰天子行寶，答四夷書則用之；七曰天子之寶，慰撫蠻夷則用之；八曰天子信寶，發蕃國兵則用之。《漢儀》又云：『以皇帝行璽為凡雜，以皇帝之璽賜諸侯王書，以皇帝信璽發兵，其徵大臣以天子行璽，外國事以天子之璽，鬼神事以天子信璽。……有事及發外國兵用天子信璽，封拜外國及徵召用天子行璽，賜匈奴單于、外國王書用天子之璽，諸下竹使符徵召大事行州、郡、國者用皇帝信璽，諸下銅

臺灣大學圖書館期刊資料庫

明君權的雙重結構：政治權勢與宗教威權，兩者是可分又互倚的。拓跋珪建立北魏所參考漢文明的君權，就是把天子與皇帝兩概念揉合於一身的漢朝君主觀。

漢朝的君主觀承襲秦始皇對「皇帝」尊銜的新看法。秦始皇以為皇帝是一位靠著軍事制壓、官僚體制、嚴刑峻法統治世界的超凡領袖。[112] 漢朝認為秦唯依「法」而治的方式造成國祚短暫，因而改變其治國理念，容攝戰國時期齊鄒衍所創的五德終始說。此說演化先前的天命觀，把「德」分成五，進而以五德終始來說明「天命靡常，惟德是輔」的改朝換代；若新的領袖成功創建新朝，表示他「冥符」新德，其統治是「承天之序」，為天所喜，因此受命為「天子」。也為了要呼應新德的天子統治，相應的「文化」設計於焉產生，如改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂。在漢朝，劉氏所繼承的是哪種「德」，「文化」的設計要如何對應，成為漢代儒生「禮學」討論的重要課題。[113]「禮」、「法」

獸符發郡、國兵用皇帝之璽，封拜王公以下遣使就授皆用皇帝行璽。』」尾形勇把漢朝璽信制與西嶋定生對漢朝皇帝的支配之研究結合，寫了〈古代帝國的次序構造和皇帝統治〉，收入氏著，《中國古代的「家」與國家》，頁 205-232。西嶋定生的漢朝皇帝的支配研究，見其《中國古代帝國的形成與結構》（東京：東京大學出版社，1961）；此書另有中譯本：西嶋定生著，武尚清譯，《中國古代帝國的形成與結構》（北京：國際文化公司出版，1992 初版；北京：中華書局，2004 再版）；西嶋定生，〈皇帝支配の成立と東アジア世界〉，收入《岩波講座・世界歷史》第 4 冊（東京：岩波書局，1970），頁 217-256。

111 到了東漢，天子也可以是一種爵稱，它是爵制中至高無上的頭銜。漢朝社會最基層、非血緣的單位是「里」，活動主要為祭祀與慶典。皇帝是國家官僚結構政治權力最高、唯一的掌握者。因此，皇帝以天子尊銜，透過在祭祀與慶典的賜爵、賜牛酒、賜酺，把權威延伸到非政治的生活領域中。齒位與所賜的爵位在里的活動中被推崇，此推崇一直達到宗教性最頂端的天子，因此漢朝君主透過皇帝與天子雙重身分，交互使用這兩個尊銜，強化了帝國的統治。參閱西嶋定生著，武尚清譯，《中國古代帝國的形成與結構》，特別是頁 440-450。

112 參見邢義田，《天下一家：皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011）。

113 最早討論此課題為顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，《清華大學學報》1930 年第 1 期（北京），頁 71-268。此文後成一本小書：顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》（原名《漢代學術史略》）（上海：上海古籍出版社，1978）。顧頡剛是以理性（rationality），

臺灣大學圖書館期刊資料庫

並重的統治觀念，把秦始皇重法的皇帝觀，披上以五德終始為核心的天子觀。它以周文化的「天」為統治正統化的宗教價值為終極依歸，平衡了秦朝以刑罰制壓為絕對手段的統治。西漢晚年，當宗教性的解釋與預言（讖緯）進入官方教育的科目（《漢書．藝文志》中的六藝）後，東漢儒學的「文化」討論，始終伴隨著五德終始與讖緯諸說。

東漢滅亡，天下三分，經歷西晉短暫的一統後，漢文明中心的華北旋即陷入五胡統治。胡人君主要維持統治漢人的政權，武力不是唯一的條件，也必須容納漢文明的君主觀與政治、文化的設計。換言之，原先遊牧民族以武力為主的簡樸統治結構，須轉化成漢文明以五德終始為基礎的統治結構；[114]君主以武功證明他為天的後裔，也須接受漢文明繁複的祭天規範，來證明他與家族受命於天，統治天下。胡人君主是否接受、以及對漢文明的君主觀與對應的「文化」設計之接受程度，被視為他們「漢化」與否以及漢化程度深淺的檢驗標準。

在草原文明與漢文明交會的政治文化環境中，可以觀察拓跋珪如何從鮮卑的遊牧君主，進而接受漢文明的君主觀（所謂的「漢化」），成為胡、漢兩個文化圈共同的君主。[115]下面討論的重點將放在他即君主位與祭天典禮上，蓋祭天為合理化君主統治的手段，[116]從祭天儀式上，可

而不是制度合理化（rationalization）為前提，研究漢朝的「迷信宗教」，但他收集了迄今仍有用的材料。饒宗頤把戰國至漢朝統治的正統性和五德終始合而觀之。饒宗頤，《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書出版公司，1979），頁 8-18。在儀式上的討論，參見左川英治，〈漢六朝的郊祀與城市規劃〉，收入余欣編，《中古時代的禮儀、宗教與制度》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 194-223。

114 參見呂思勉論五胡與五德。呂思勉，《兩晉南北朝史》（上海：開明書店，1948），頁 1467-1472。

115 甘懷真用「雙聯王權」解釋拓跋鮮卑「塞北＋華北」的統治形式。甘懷真，〈拓跋國家與天可汗——唐代中國概念的再考察〉，收入張崑將編，《東亞視域中的「中華」意識》（臺北：國立臺灣大學人文高等研究院，2017），頁 1-41。

116 班固，《漢書》（北京：中華書局，1962 點校本），卷 27 上，〈五行志〉，頁 1342：「王者即位，必郊祀天地，禱祈神祇，望秩山川，懷柔百神，亡不宗事。慎其齊戒，致其嚴敬，鬼神歆饗，多獲福助。此聖王所以順事陰氣，和神人也。至發號施令，亦奉天時。」

臺灣人文與社會科學引文資料庫

以瞭解北魏初年「天子」的內涵。要區分祭天儀式的文化類型屬於草原文化或是漢文化，標準有二：一是祭天儀式舉行時在聚落的方位，二是祭天儀式中的過程與參與者。

先說祭天的方位。草原遊牧民族的君主在聚落的西邊祭天，漢人的君主則在南邊祭天，即是康樂所說的西郊與南郊。[117]以下將《魏書》中拓跋珪西郊與南郊祭天的紀錄，附以現代的西曆，依序羅列於下，並註解說明。依此可以看到拓跋珪如何逐步、有意識地把拓跋鮮卑的可汗和漢文明的皇帝頭銜結合在一起。

（一）登國元年春正月戊申（386 年 2 月 21 日），年十五，即代王位

「帝即代王位，郊天，建元，大會於牛川。」[118]《魏書・禮志》稱此次祭天，「西向設祭，告天成禮」，[119]所以一定是西郊。他的鮮卑君銜一定是可汗，[120]而不是《魏書》回溯式的「（皇）帝」。[121]拓跋珪是在一群鮮卑部落酋長（「原從二十一人」）的協助下，恢復十年前被苻堅所滅掉的政權，此政權的國號「代」來自晉懷帝的賜封，時為永嘉六年（312），拓跋琦盧和晉并州刺史劉琨合作對抗劉淵。383 年，苻堅的前秦帝國崩潰，內蒙古草原一片混亂，拓跋珪用此國號糾集拓跋鮮卑人，以對抗當時雄霸草原的匈奴人（劉顯、劉衛辰）以及其他鮮卑部落，生存環境極為艱苦，月月征戰。在拓跋珪即代王位的次月，以盛樂作為政治軍事中心。但是，「夏四月，改稱魏王」。[122]

---

117 康樂，《從西郊到南郊》（臺北：稻禾出版社，1995）。

118 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 22。

119 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2986。

120 羅新，〈可汗號之性質〉，收入氏著，《中古北族名號研究》，頁 1-26；羅新，《黑毡上的北魏皇帝》，頁 11-12。

121 有趣的是，整本《魏書》隻字未提北魏君主為可汗，直到 1980 年嘎仙洞石室的祭文出現。

122 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 23。改稱魏王一事令人費解。田餘慶以為拓跋珪稱魏王，是因為要對抗慕容永與叔父拓跋窟咄。參見田餘慶，〈《代歌》、《代記》和北魏國史〉，《歷史研究》2001 年第 1 期（北京），頁 51-64。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

（二）登國六年夏四月（391 年 5 月 21 日－6 月 18 日），年二十

「祠天。」[123]鮮卑人於四月在西郊祀天，確切的日子，《魏書．太祖紀》天興元年條繫在四月壬戌，即四月一日，但《南齊書．魏虜傳》說「常以四月四日殺牛馬」於城西祠天壇祭祀，[124]不知何者為是。此是拓跋珪首次在四月舉行西郊祭天，在此之前，鮮卑部落只有在拓跋力微（174-277）統治時舉行過此祭祀，並殺了不參與祭天的白部大人。此後，拓跋鮮卑的勢力衰弱不振，無力再舉行統攝各部落的祭天典禮。在此次祭祀後，慕容永（386-394，西燕皇帝）派人奉表勸進尊號，尊號之名不詳，但這象徵著慕容永向他臣服。七月後，拓跋珪出兵滅了劉衛辰匈奴部落，統一了內蒙古草原中部一帶。

（三）皇始元年秋七月（396 年 8 月 21 日），年二十五

「左司馬許謙上書勸進尊號」，他「始建天子旌旗，出入警蹕」。[125]此處的「尊號」是「天子」，但如前面所述，「天子」尊號可以是漢文明的，也可以是草原文明的。此事件的重點是「始建天子旌旗，出入警蹕」。許謙是代地的漢人，因鮮卑人無文字，故從拓跋珪祖父什翼犍時，為拓跋鮮卑掌理文書事務。他熟悉遊牧民族風俗，也擔任拓跋珪父親的經學老師，必定知道漢文明天子的旌旗儀杖，以及天子出入時警戒清道之事。[126]「旌旗」即是軍旗，[127]漢文明旌旗數最高級別的是天子的「六師」。此時，拓跋珪的軍隊是以鮮卑部族所組成，所以「始建天子旌旗」是透過漢文明的文字敘述，標誌著拓跋珪在拓跋鮮卑各族中取得絕對的領導權。次月，他翻越句注山，展開滅燕的戰爭。《魏書．太祖紀》說：

123 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 26。

124 蕭子顯，《南齊書》，卷 57，〈魏虜傳〉，頁 1091。

125 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 31。

126 漢皇帝出入的排場，參見邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，收入氏著，《天下一家》，頁 10-11。

127 任慧峰，《先秦軍禮研究》（北京：商務印書館，2015）。

臺灣大學學術期刊資料庫

「帝親勒六軍四十餘萬，南出馬邑，踰于句注，旌旗駱驛二千餘里，鼓行而前，民屋皆震。」[128]六軍就是六師。此時，他沒有皇帝的頭銜，而是可汗、天子。

（四）天興元年夏四月壬戌（398 年 5 月 3 日），年二十七

「祠天於西郊，麾幟有加焉」。[129]這次祭天大典在平城的西郊舉行，宣告他以可汗之身分滅燕的武功與威權。參與祭天軍隊的麾幟增加了，換言之，加入拓跋珪的軍隊更多，軍容更為壯大。此時，平城尚未被定為京師。拓跋珪在滅燕戰爭期間，於皇始二年冬十月甲申（397 年 11 月 26 日），「獲其（後燕）所傳皇帝璽綬、圖書、府庫、珍寶，簿列數萬」，[130]因而擴大了政治野心與想像。要做漢文明的皇帝，一定要有璽綬。[131]在這次草原文化祭天完成後，拓跋珪積極設法即漢文明的皇帝位，以建立漢文明的北魏王朝。

（五）六月丙子（398 年 7 月 16 日），議國號

「詔有司議定國號。」[132]群臣以為：

> 昔周秦以前，世居所生之土，有國有家，及王天下，即承為號。自漢以來，罷侯置守，時無世繼，其應運而起者，皆不由尺土之資。今國家萬世相承，啟基雲代。臣等以為若取長遠，應以代為號。[133]

---

128 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 31。

129 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。

130 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 35。

131 後燕璽綬來源不明。此外，太武帝太平真君七年夏四月戊子（446 年 5 月 17 日），「鄴城毀五層佛圖，於泥像中得玉璽二，其文皆曰『受命於天，既壽永昌』，其一刻其旁曰『魏所受漢傳國璽』」。《魏書・世祖紀》，頁 118。這兩塊玉璽後來下落不明。史上第一個皇帝玉璽為秦始皇所製，他在玉璽上所刻的八個字正如上述。

132 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。

133 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。

臺灣大學學術期刊資料庫

臣子們的看法是保守的，他們以為拓跋新政權應沿用戰國以來（「周秦以前，世居所生之土」）此區域的雲代之名，而且「國家萬世相承，啟基雲代」，應仍稱國號為「代」。拓跋珪不同意臣子們的看法，他說：

> 昔朕遠祖，總御幽都，控制遐國，雖踐王位，未定九州。逮于朕躬，處百代之季，天下分裂，諸華乏主。民俗雖殊，撫之在德，故躬率六軍，掃平中土，凶逆蕩除，遐邇率服。宜仍先號，以為魏焉。[134]

拓跋珪以為，祖先們一直侷限在邊區，無力進入中原，但是他符應的「德」能安撫漢人，所以要「遐邇率服」。拓跋珪雖然此時只滅了後燕，但其野心與眼光擴大到要統治「中土」。[135]此後拓跋珪開始了建立新王朝的各種措施，五德終始與「文化」建設是此中的核心思想。

（六）秋七月（398 年 7 月 31 日－8 月 29 日）遷都、建宗廟

「遷都平城，始營宮室，建宗廟，立社稷」。既然拓跋珪放眼於中土的統治，便正式宣布遷都，準備作漢文明的皇帝。他採用漢文明的觀點，「君子將營宮室，宗廟為先」。

（七）八月（398 年 8 月 30 日－9 月 27 日）

「詔有司正封畿，制郊甸，端徑術，標道里，平五權，較五量，定

134 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 36。事實上，北魏的歷史上，「魏」、「代」兩國號並用。參見何德章，〈北魏國號與正統問題〉，《歷史研究》1992 年第 3 期（北京），頁 113-125；松下憲一，〈北朝的國號「大代」與「大魏」〉，收入氏著，《北魏胡族體制論》（札幌：北海道大學出版社，2007），頁 111-158。

135 拓跋珪的看法受崔宏的影響。崔宏以為：「夫『魏』者大名，神州之上國，斯乃革命之徵驗，利見之玄符也。」參見何德章，〈北魏國號與正統問題〉，頁 113-125。尾形勇提到東漢末天命轉移，異姓受命流行，「承漢者，魏也；能安天下者，曹也」。稱為國號「魏」的私姓可以是「曹」，或他姓。當時以魏代漢的「當塗高」的讖語充斥世間。尾形勇，〈古代帝國的次序構造和皇帝統治〉，頁 222-225。因此，拓跋珪的漢人幕僚必深受影響，其中之一為崔宏。參見樓勁，〈讖緯與北魏的建立及其國號問題〉，收入氏著，《北魏開國史探》（北京：中國社會科學出版社，2017），頁 50-93。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

五度。」[136]樓勁在他的《北魏開國史探》中有詳細的討論，[137]在此略過。值得注意的是，拓跋珪採《周禮》，多依鄭玄的解釋，多與當時的漢制相符。[138]拓跋珪漢化宣稱依周禮進行，實際上是參考漢朝版。

（八）冬十月（398 年 10 月 28 日－11 月 25 日）

「起天文殿」。[139]此建築物之名來自《易經．賁卦．彖傳》：

☲離下艮上。賁，亨；小利有攸往。〈彖〉曰：「……分剛上而文柔，故『小利有攸往』，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變。觀乎人文，以化成天下。」〈象〉曰：「山下有火，賁；君子以明庶政，无敢折獄。」[140]

《易》雖為六藝之一，但是為「五者（樂、詩、禮、書、春秋）之原」，[141]換言之，它是解釋五藝起源與運作的根本。王弼認為，繁瑣卦象的陰陽剛柔之分起於此卦，他說：「剛柔不分，文何由生？……剛柔交錯而成文焉，天之文也。」[142]「文」指可認知的現象，「天文」指可推測的三光（日、月、星）[143]活動。但在天人感應的思想中，人類活動的運作得

136 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 37。

137 樓勁，〈經學、《周禮》與天興建制及儒家化北支傳統〉，收入氏著，《北魏開國史探》，頁 94-166。

138 陳澧，《東塾讀書記》（上海：商務印書館，1936），卷 7，〈周禮〉，頁 110：「鄭注三禮，以漢制況周制，而周禮注尤多。」孫詒讓，《周禮正義．周禮正義略例十二凡》（北京：中華書局，2013），頁 5：「二鄭（鄭眾、鄭玄）釋經多徵今制，攷之馬、班史志，衛（宏）、應（劭）官儀，率多符合。」西川利文，〈「周禮」鄭注所引の「漢制」の意味—特に官僚制を中心として—〉，收入小南一郎編，《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995），頁 339-358。

139 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 37。

140 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易注疏》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重栞宋本十三經注疏》，卷 3，〈賁〉，頁 62。

141 班固，《漢書》，卷 30，〈藝文志〉，頁 1723。

142 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易注疏》，卷 3，〈賁〉，頁 62。

143 「天文者，謂三光也。」中村璋八、安居香山，《重修緯書集成》（東京：明德出版社，1985），卷 2，〈易緯．通卦驗〉，頁 35。

臺灣大學學術期刊資料庫

根據「天文」的運作。因此，天文殿意指此建築物為觀察、瞭解天人運作的起點與中心，君主在此「以明庶政，无敢折獄」。拓跋珪建立此殿，當然意味著此處為他觀天象、治理天下的統治中心。三個月後，他在此殿即皇帝位。

（九）十一月辛亥（398 年 12 月 18 日）

《魏書．太祖紀》載：

> 詔尚書吏部郎中鄧淵典官制，立爵品，定律呂，協音樂；儀曹郎中董謐撰郊廟、社稷、朝覲、饗宴之儀；三公郎中王德定律令，申科禁；太史令晁崇造渾儀，考天象；吏部尚書崔玄伯總而裁之。[144]

從八月到十一月，新王朝的建設圍繞在五德終始的「文化」建設上進行，即「改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂」。讀者可參考樓勁在《北魏開國史探》一書中對此的研究。樓勁以為代地的漢人，以他們擅長的天文、圖讖、周禮與胡人合作，建立了一支「北支」的儒學傳統。然而，身為「文化」制度總設計師的崔宏（?-418）最值得注意，他不但主張新王朝的國號應用繼「漢」的「魏」，而非「代」，而且把遊牧民族的拓跋魏置入漢文明五德終始說中的「正統」順序裡。但是崔宏根本不信佛教，其長子崔浩（381-450）就是太武帝滅佛的鼓動者。

（十）閏〔十一〕月（398 年 12 月 26 日－399 年 1 月 23 日）

以拓跋儀（拓跋珪的親弟弟）為首的諸王公卿士，勸進拓跋珪為皇帝：

> 臣等聞宸極居中，則列宿齊其晷；帝王順天，則羣后仰其度。伏惟陛下德協二儀，道隆三五，仁風被於四海，盛化塞于大區，澤及昆蟲，恩霑行葦，謳歌所屬，八表歸心，軍威所及，如風靡草，萬姓顒顒，咸思係命。而躬履謙虛，退身後己，宸儀未彰，衮服未御，

144 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 非所以上允皇天之意，下副樂推之心。宜光崇聖烈，示軌憲於萬世。臣等謹昧死以聞。[145]

前面雖有「天子旌旗，出入警蹕」，畢竟不是漢文明皇帝之「宸儀」，皇帝的「衮服」也沒穿上，故此時仍是遊牧民族的可汗。拓跋珪儀式性的三讓後，答應了。《魏書》沒有提拓跋儀等勸進的日期及其過程，但在十二月的第一天，拓跋珪即皇帝位。

（十一）十二月己丑（399 年 1 月 25 日），年二十八，即皇帝位

經過五個月的規劃，「帝臨天文殿」，太尉、司徒送上十三個月前從後燕手上取得的皇帝璽綬，「百官咸稱萬歲」。[146]《魏書・禮志》記載了拓跋珪即皇帝位的過程：

> 即皇帝位。立壇兆，告祭天地。祝曰：「皇帝臣珪敢用玄牡，昭告于皇天后土之靈。上天降命，乃眷我祖宗，世王幽都。珪以不德，纂戎前緒，思寧黎元，龔行天罰。殪劉顯，屠衛辰，平慕容，定中夏。羣下勸進，謂宜正位居尊，以副天人之望。珪以天時人謀，不可久替，謹命禮官，擇吉日受皇帝璽綬。惟神祇其丕祚於魏室，永綏四方。」事畢，詔有司定行次，正服色。羣臣奏以國家繼黃帝之後，宜為土德，故神獸如牛，牛土畜，又黃星顯曜，其符也。於是始從土德，數用五，服尚黃，犧牲用白。祀天之禮用周典。以夏四月親祀于西郊，徽幟有加焉。[147]

這是拓跋珪長達半年布局即皇帝位的最後呈現。

拓跋珪即帝位的告天祝文以及後續措施，看來都是漢文化的，但是這儀式仍留下五個可疑之處。第一、從東漢起，漢文化創建新王朝的皇帝即位告天祭祀，沒有例外，都在南郊設壇，如東吳孫權、西晉司馬炎、

145 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 37。
146 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 38。
147 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2986。

臺灣大學學術期刊資料庫

南宋劉裕、南齊蕭道成、南梁蕭衍、南陳陳霸先、北齊高洋。[148]《魏書·禮志》沒提拓跋珪設壇兆的方位，然而在敘述此禮程的前後文中，先記載拓跋珪登代王位時，西向設祭，告天成禮；之後又「以夏四月親祀于西郊，徽幟有加焉」，暗示拓跋珪即皇帝位，等同遊牧民族在西郊即可汗位，此次不過是把可汗的頭銜轉換成皇帝，再混著頒布漢文明新王朝的典章制度。所以，拓跋珪「立壇兆，告祭天地」的方位極可能是西方。

第二、拓跋珪在告天之後，下詔「祀天之禮用周典」。（參見稍後天興二年春正月甲子祭天條）換言之，這次告天不是依《周禮》進行，正意味著此次即帝位的告天是依循草原民族的傳統。

第三、漢文明的告天之禮一定會在柴上燒犧牲（柴燎）。《魏書》〈太祖紀〉與〈禮志〉沒提此事，所以此次告天不是漢文明的南郊祭天。

第四、代地的漢儒欲以魏晉「以經證統」，[149]以拓跋魏取代曹魏，繼承漢統，故拓跋魏為土德。尾形勇仔細研究、並重構了曹丕以異姓篡漢帝位的過程。曹丕先是「舉行了以拜領皇帝璽綬為內容的儀禮，成為皇帝。接著，在第二天，……以皇帝的身份與上帝對峙，舉行告天的燔燎祭祀。」後者儀式的目的是「即天子位」。[150]對照曹丕即帝位的方式，拓跋珪即皇帝位後的告天儀式，並非漢文明的南郊柴燎告天。那麼他昭告的天，不正是草原文化的天嗎？不也印證了鄭欽仁說的，「胡制套在漢制上」？[151]

第五、漢文明的皇帝登基與告天均為同一天或兩天內完成。[152]拓跋珪雖然在同一天完成即皇帝位與告天，但在 35 天後，又在南郊舉行告

148 金子修一著，肖聖中、吳思思、王曹傑譯，《古代中國與皇帝祭祀》（上海：復旦大學出版社，2017），頁 34、112-119；尾形勇，《中國古代的「家」與國家》，頁 100-102。

149 「以經證統」是樓勁語，見樓勁，《北魏開國史探》，頁 149。

150 尾形勇，《中國古代的「家」與國家》，頁 206-213。

151 鄭欽仁，《北魏官僚機構研究》（臺北：牧童出版社，1977），頁 5。

152 尾形勇，《中國古代的「家」與國家》，頁 206-213。

臺灣人學與學術期刊資料庫

天。[153]這說明第一次告天的宗教儀式是草原文化的，第二次告天儀式是漢文化的，而漢文化的告天刻意被鑲嵌入草原文化中。

（十二）天興二年春正月甲子（399 年 3 月 1 日），祭天

《魏書．太祖紀》：「初祠上帝于南郊，以始祖神元皇帝配，降壇視燎，成禮而反。」[154]拓跋珪即皇帝位時，沒有實施漢文化的南郊祭天；此外，在即帝位後才「謚六世祖力微曰神元皇帝，廟號始祖」，[155]因此拓跋珪在即皇帝位後的第 35 天，舉行第一次的南郊祀天。《魏書．禮志》詳述此次各神位、犧牲在祭壇的布置，值得一提的是壇上始祖配天的安排，「天位在其上，南面；神元，西面」，清楚表達漢文化皇帝祭天時，始祖在壇上與天配合的位置；「祭畢，燎牲體（柴燎）左於壇南巳地（南南東方）」，[156]這才正式完成漢文明皇帝南郊的祭天。

《魏書．天象志》天興元年條，把先前拓跋珪推動的典章制度的改革合併在這次南郊祭天裡，作如此的記載：

> 是月（八月），始正封畿，定權量，肆禮樂，頒官秩。十二月，群臣上尊號。正元日（二年春正月甲子），遂禋（煙，以煙告天，即柴燎犧牲）上帝于南郊。由是，魏為北帝，而晉氏為南帝。[157]

此記載移除了拓跋珪即皇帝位後立即舉行的告天之禮，但確認拓跋珪即皇帝位後 35 天才舉行南郊祭天，其目的是與南方的晉爭奪漢文化的皇帝地位。拓跋珪「漢化」的動機，實際上是政治性大過對漢文化的傾慕。

---

153 我不能同意金子修一的看法：「道武帝即皇帝位時進行了告天，但這不過是將天興二年正月的南郊告天文提前記載了。」金子修一，《古代中國與皇帝祭祀》，頁 121。他沒有考慮到拓跋珪草原文化的背景。

154 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 38。但是《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2986 有以下記載：「二年正月，帝親祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配。」《魏書．禮志》沒提到此次南郊祭天為「初祠」。我依〈太祖紀〉的說法。

155 司馬光，《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1956 點校本），頁 3483-3484。

156 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2986、2987。

157 《魏書》，卷 105-3，〈天象志〉，頁 2610。

臺灣大學學術期刊資料庫

漢文化要求皇帝南郊祭天以始祖配享，因萬物之生命本於天，皇帝統治王朝源於始祖。作為天下唯一獨享南郊祭天權力的皇帝，要在儀式裡以遠祖配享上天，顯示天垂象意屬始祖，使其後裔統治天下，皇帝的祭天是報答上天以及遠祖。因此，在舉行儀式前，皇帝先在祖廟中占卜，得到遠祖核准，然後在父廟（禰宮）作龜占。換言之，皇帝的祖、父在儀式上先核准、鑑定南郊祭天之典，是此宗教儀式的先決基礎。「家」與「國」、「私」與「公」，兩領域的宗教聯繫建立在此儀式上。[158]《孔子家語．郊問》如此記載君主南郊祭天儀式的過程：

> 定公曰：「古之帝王，必郊祀其祖以配天，何也？」孔子對曰：「萬物本於天，人本乎祖。郊之祭也，大報本反始也，故以配上帝。天垂象，聖人則之，郊所以明天道也。」……公曰：「其言郊何也？」孔子曰：「兆丘於南，所以就陽位也，於郊，故謂之郊焉。」……公曰：「天子之郊，其禮儀可得聞乎？」孔子對曰：「臣聞天子卜郊，則受命於祖廟，而作龜（即灼龜）於禰宮，尊祖親考之義也。卜之日，王親立於澤宮，以聽誓命，受教諫之義也。既卜，獻命庫門之內，所以戒百官也。將郊，則供天子皮弁以聽報，示民嚴上也。郊之日……天子大裘以黼之，被裘象天，乘素車，貴其質也。旂十有二旒，龍章而設日月，所以法天也。既至泰壇，王脫裘矣，服衮以臨燔柴……。」[159]

《禮記．郊特牲》也說：「郊之祭也……兆於南郊。……周之始郊，日以至。卜郊，受命于祖廟，作龜于禰宮，尊祖親考之義也。」[160]祖廟、禰宮是南郊儀式之始。

但是拓跋珪第一次南郊祭天時，禰宮還沒完成。直到「天興二年冬

158 尾形勇，《中國古代的「家」與國家》，頁 194 之後，特別是第六章〈古代帝國的次序構造和皇帝統治〉。

159 楊朝明，《孔子家語通解》（濟南：齊魯書社，2004），頁 337-341。

160 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重栞宋本十三經注疏》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 497-498。

臺灣大學學術期刊資料庫

十月（399 年 11 月 16 日－12 月 14 日），平文（曾祖，拓跋鬱律）、昭成（祖，拓跋什翼犍）、獻明（父親，拓跋寔）廟成」，因此，第二次的南郊才會始於「卜郊，則受命於祖廟，而作龜於禰宮」，[161]《魏書．禮志》記載了父、祖廟的完成與天興三年正月辛酉（400 年 2 月 21 日，正月第一個辛日）所舉行的第二次南郊。此時，拓跋珪的南郊祭天才符合漢文化對皇帝舉行南郊的儀式條件。之後，漢文文獻才可把拓跋珪遊牧民族的祖先轉化成漢文化統治者的祖先。

有趣的是，在第二次南郊後，就再沒見到北魏君主舉行以始祖配祭祀上帝的典禮。拓跋珪把祭先祖與祭上帝分開來，後者改到冬至，建一個圓丘祭祀，以和夏至祭地相對應。[162]剛開始，拓跋珪還為冬至祭天設計了音樂，[163]但到孝文帝時，先前「諸帝意在經營，不以聲律為務，古樂音制，罕復傳習，舊工更盡，聲曲多亡」，[164]祭天的樂團與聲曲逐漸散佚，直到欣慕漢文化的孝文帝於太和十年十月癸酉（486 年 11 月 28 日），才又舉行祭天之典。這八十年間，漢文化祭天音樂不受重視，當然反映的是該禮的荒廢。[165]

拓跋珪在天興元年進行「漢化」，被何德章形容是「有限的漢化」，[166]禮樂、官名的設計與漢、晉多有乖隔。鮮卑部落大人也不習漢文明的制度，五年後，遂有舊制祭天的復辟：「天賜二年夏四月（405 年 5 月），

161 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2987。

162 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2987。「其後（天興二年），冬至祭上帝于圓丘，夏至祭地于方澤，用牲幣之屬，與二郊同。」

163 《魏書》，卷 109，〈樂志〉，頁 3080。「太祖初，冬至祭天于南郊圓丘，樂用皇矣，奏雲和之舞，事訖，奏維皇，將燎；夏至祭地祇於北郊方澤，樂用天祚，奏大武之舞。」

164 《魏書》，卷 109，〈樂志〉，頁 2828。

165 對照拓跋珪以後鮮卑對祭天音樂的忽視，宮廷流行的是鮮卑民族音樂。「掖庭中歌〈真人代歌〉，上叙祖宗開基所由，下及君臣廢興之跡，凡一百五十章，昏晨歌之，時與絲竹合奏。郊廟、宴饗亦用之。」《魏書》，卷 109，〈樂志〉，頁 3080。又參見田餘慶，〈《代歌》、《代記》和北魏國史〉，頁 51-64。

166 何德章，〈北魏初年的漢化制度與天賜二年的倒退〉，《中國史研究》2001 年第 2 期（北京），頁 30-38。何德章的看法受嚴耕望研究北魏尚書制度的啟發。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

復祀天于西郊，……自是之後，歲一祭。」[167]每年舉行的西郊祭天的細節可參見《魏書．禮志》。

在眾多的宗教祭祀中，「太祖（拓跋珪）……二至（冬、夏）郊天地，四節祠五帝，或公卿行事。唯四月郊天，帝常親行」，[168]拓跋珪派大臣主持漢文明的祭天，但親自主持草原文明的西郊祭天。西郊祭祀似乎從未間斷，獻文帝時，對其禮儀還有改革。[169]孝文帝也曾西郊祭天，[170]至太和十八年三月庚辰（494 年 4 月 27 日）才「罷西郊祭天」。[171]在孝文帝之前，縱使兩種祭天之禮並行，西郊的地位明顯高於南郊。[172]

在此詳細考察拓跋珪祭天與君權之間的關係，目的在於探索法果所說的「天子即佛」的天子內涵。法果被拓跋珪召喚到平城時，拓跋珪本質上是鮮卑的可汗、草原文化的天子，因此「皇帝如來」之說是不可能的。即使拓跋珪進行「漢化」，成為皇帝，也沒有改變他作為可汗的本質。所以，當法果說「我非拜天子，乃是禮佛耳」時，佛所等同的「天子」，是草原文化的可汗、天子。他是神的後裔，而不是佛教故事或義理所說的世界統治者的帝釋，也不是配合五德終始觀念下漢文化的皇帝。法果屈膝於非佛教徒、崇尚武力的遊牧君主之下。

再者，拓跋珪「漢化」的總設計師崔宏根本不信佛教，代地漢儒所規劃的典章制度也沒有佛教的地位。至少到 335 年，漢文化的「王者祭祀，典禮具存。……禁公卿以下毋得詣寺燒香、禮拜」，[173]在制度上，皇帝、公卿不禮佛，拓跋鮮卑在遷入平城前也不信仰佛教。因此，拓跋

167 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2988。

168 《魏書》，卷 108-4，〈禮志〉，頁 3065-3066。

169 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2992：「六月，顯祖以西郊舊事，歲增木主七，易世則更兆，其事無益於神明。初革前儀，定置主七，立碑於郊所。」

170 《魏書》，卷 108-1，〈禮志〉，頁 2993：「（太和）十年四月，帝初以法服御輦，祀於西郊。」

171 《魏書》，卷 7，〈孝文帝紀〉，頁 207。

172 金子修一，《古代中國與皇帝祭祀》，頁 102-126。

173 司馬光，《資治通鑑》，頁 3002-3003。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

珪與繼位的兩位皇帝對佛教認識不深，信仰也不熱忱，[174]這也使得太武帝能夠無情地打擊帝國境內佛教。

天興三年十二月丙申（401 年 1 月 21 日），拓跋珪為平息眾人對他所推動之新官僚體制的議論，說：

> 夫此職司，在人主之所任耳，用之則重，捨之則輕。然則官無常名，而任有定分，是則所貴者至矣，何取於鼎司之虛稱也。夫桀紂之南面，雖高而可薄；姬旦之為下，雖卑而可尊。一官可以効智，蓽門可以垂範。苟以道德為實，賢於覆餗蔀家矣。[175]

拓跋珪一人全綰官位的授予，他以為官名無常，職分為重，若有道德才幹，窮戶（蓽門）勝過不稱職的豪門（蔀家）。《魏書．官氏志》說：「自太祖至高祖初，其內外百官屢有減置，或事出當時，不為常目」，[176]大概就是在拓跋珪「事出當時」，不嫌法果的身世與有子，而任命他為道人統，與拓跋珪是否為佛教徒毫無關係。但是半個世紀過後，文成帝變成一位虔誠的佛教信徒，並以君主的權威恢復他祖父所毀掉的佛教，北魏初期沒有地位的道人統才發生實質的改變。此時，佛教逐漸征服了北魏官僚貴族們的信仰。

鮮卑民族沒有自己的書寫文字，政治活動的記載、制度的改革都要依賴漢文，並參考漢文化的禮制與官制，結果導致草原文化向漢文化傾斜。最後，當孝文帝廢止了西郊祭天，並全面採用漢人的官僚體制後，漢文化凌駕草原文化，更模糊了北魏初期「天子即佛」的原貌。

---

174 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3292：拓跋珪「好黃老，頗覽佛經」，明元帝「亦好黃老，又崇佛法」；同卷，頁 3295：太武帝「雖歸宗佛法，敬重沙門，而未存覽經教，深求緣報之意」，這是文飾他們的佛教信仰。鎌田茂雄評論拓跋珪雖「時讀佛經，於經中的義理，不具理解的能力」，而拓跋嗣「偶遇神異僧，賜以老壽將軍的名號而已」。見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 3 冊（高雄：佛光出版社，1986），頁 285、291。

175 《魏書》，卷 2，〈太祖紀〉，頁 42。

176 《魏書》，卷 113，〈官氏志〉，頁 3237。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、復佛與僧曹的出現——監福曹

446 年太武帝欲徹底清除佛教在華北的勢力，但後續的發展卻適得其反，促成佛教深根於華北的土地，以及僧曹的出現。在這節中，我分別就三個主題討論這戲劇化的發展：第一、滅佛前後佛教在平城發展的情形；第二、復佛詔後，君主的興福活動；第三、監福曹的出現。

太武帝滅佛和崔浩有直接的關係。這位出身世家官僚的漢人，集中國傳統知識於一身，在經學、史撰、天文、地理、曆算、小學、書法等各個領域都有極傑出的表現。太武帝能統一華北，力抗南方宋、齊與北方柔然，首推崔浩的軍事謀略與規劃之功，因而得到太武帝的寵信，執掌詔書之撰寫。他在思想上「性不好老莊之書」，[177]「尤不信佛」。[178]太武帝征討長安蓋吳之亂前，已經在崔浩的影響下，發出壓制沙門的詔令。446 年全面毀佛的詔書，大概出於崔浩之手。[179]此詔書說佛教造成「政教不行，禮義大壞，鬼道熾盛，視王者之法，蔑如也」，指控現在佛教徒皆是「前世漢人無賴子弟劉元真、呂伯彊之徒，接乞胡之誕言，用老莊之虛假，附而益之，皆非真實，至使王法廢而不行，蓋大姦之魁也」。[180]毀佛先從長安開始，「詔誅長安沙門，焚破佛像」，再「敕留臺，下四方令，一依長安行事」。[181]信佛的太子晃向太武帝為佛教求情，不許，全國性的毀佛於是全面展開，「敢有事胡神及造形像泥人、銅人

177 《魏書》，卷 35，〈崔浩傳〉，頁 900：「性不好老莊之書，每讀不過數十行，輒棄之，曰：『此矯誣之說，不近人情，……豈設敗法文書，以亂先王之教。……不可揚於王庭也。』」

178 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3296：「尤不信佛，與帝言，數加非毀，常謂虛誕，為世費害。帝以其辯博，頗信之。」崔浩之妻郭氏「敬好釋典，時時讀誦。浩怒，取而焚之，捐灰於厠中」，見《魏書》，卷 35，〈崔浩傳〉，頁 915。

179 崔浩藉著太武帝查獲長安沙門的不法，「因進其說」而導致毀佛。見《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3296。

180 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3296、3297。

181 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3296。

臺灣大學學術期刊資料庫

者，門誅」，同時令有司宣告「征鎮、諸軍、刺史，諸有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒，沙門無少長悉坑之」。雖經太子晃「緩宣詔書，遠近皆豫聞知，得各為計。四方沙門，多亡匿獲免，在京邑者，亦蒙全濟。金銀寶像及諸經論，大得秘藏。而土木宮塔，聲教所及，莫不畢毀矣。」[182]

崔浩的反佛，確實得罪了平城信仰佛教的鮮卑貴族與權臣。四年後他因國史案被殺時，「清河崔氏無遠近，范陽盧氏、太原郭氏、河東柳氏，皆浩之姻親，盡夷其族。……浩伏受賕，其祕書郎吏已下盡死」。[183]一年後，太子晃薨；再過一年，太武帝崩。經過數月的政治鬥爭，文成帝於正平二年十月戊申（452 年 11 月 1 日）即皇帝位，此時平城沒有反佛的權臣，興安元年十二月乙卯（453 年 1 月 7 日），文成帝下復佛詔，佛教全面復興。

目前學界不清楚北魏初期佛教在平城如何使鮮卑貴族、漢人官僚皈依。如第二節所言，道武帝在平城所建的第一座佛寺，主要是為了安撫被征服者的山東佛教徙民。到太武帝為止，政府的行政措施幾乎與佛教無關，道人統所轄區域大概僅限於大平城區。平城以外的地區，如長安、涼州、隴右、河北、山東，佛教信仰雖相當活躍，《魏書》與碑銘記載少數信佛的官員，實與拓跋鮮卑無關。[184]在太武帝滅佛前，除河西走廊

182 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3297。

183 《魏書》，卷 35，〈崔浩傳〉，頁 914。原來太武帝打算「自浩已下、僮吏已上百二十八人皆夷五族」，但是撰寫詔書的高允「持疑不為」，再經太子晃的請求，才使千口免死。《魏書》，卷 48，〈高允傳〉，頁 1181。

184 安同，安息人後裔，避亂於遼東，為遼東胡人，後從北魏，任職并、冀、青州刺史。「及在冀州，年老，頗殖財貨，大興寺塔，為百姓所苦。神䴥二年（429）卒。」《魏書》，卷 30，〈安同傳〉，頁 795。王慧龍從南方叛入北魏，年幼時受到僧人僧彬的保護。太平真君元年（440）在平城去世後，葬於河內，「吏人及將士共於墓所起佛寺，圖慧龍及僧彬象讚之」。《魏書》，卷 38，〈王慧龍傳〉，頁 971。高允，渤海人，隨家族從後燕降於北魏。年少「推財與二弟，而為沙門，名法淨，未久而罷。」《魏書》，卷 48，〈高允傳〉，頁 1177。鮑纂，定州常山人，442 年為去世的永昌王在平城造小型石塔，石塔台作留下銘文。石松日奈子認為此人來自河北，參見石松日奈子，《北魏佛教造像史研究》，頁 47。這四人都不是拓跋鮮卑人。

臺灣人學學術期刊資料庫

（如敦煌 268、272、275 三窟）與河湟地區（如麥積山、炳寧寺石窟）外，今日所知的佛教實物，如佛像、碑銘，非常零星，不足以精確地塑造北魏初期帝國境內佛教發展的景象。[185]若從〈釋老志〉的記載來看，太武帝時，平城有相當數量的僧侶，而且四月八日佛誕日，「輿諸佛像，行於廣衢，帝親御門樓，臨觀散花，以致禮敬」，[186]成為統治者與被統治者共同慶祝的節日。[187]但真正促使平城鮮卑統治者轉依佛教，恐怕是懾服於禪修僧侶的神異表現，進而崇敬；茲以在〈釋老志〉有大篇幅報導的白足禪師惠始與玄高兩例說明。

惠始從羅什學得修禪，後留在長安。赫連勃勃破長安時，大殺沙門：

> 惠始身被白刃，而體不傷。眾大怪異，言於屈丐（赫連勃勃）。屈丐大怒，召惠始於前，以所持寶劍擊之，又不能害，乃懼而謝罪。統萬平（427），惠始到京都，多所訓導，時人莫測其迹。世祖甚重之，每加禮敬。（惠）始自習禪，至於沒世，稱五十餘年，未嘗寢臥。或時跣行，雖履泥塵，初不汙足，色愈鮮白，世號之曰白腳師。太延中（435-440），臨終於八角寺，齊絜端坐，僧徒滿側，凝泊而絕。停屍十餘日，坐既不改，容色如一，舉世神異之，遂瘞寺內。至真君六年（445），制城內不得留瘞，乃葬於南郊之外。始死十年矣，開殯儼然，初不傾壞。送葬者六千餘人。[188]

有六千多人送葬，顯示惠始在平城有極多的崇拜者。遷葬到南郊時，中書監高允為他寫傳，「頌其德迹」；新冢上，「立石精舍，圖其形像。經毀法時，猶自全立」。[189]不久後發生的滅佛事件，執法者毀佛像，但

185 石松日奈子從造像給了我們北魏佛教一個素描。石松日奈子，《北魏佛教造像史研究》，頁 46-61。

186 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3294。

187 值得注意的是，沒有北魏最初兩位皇帝與民同慶佛誕日的記載。顯然，平城佛教的興盛與太武帝征服陝、甘，進而遷徙此區域的佛教徒至平城有關。

188 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3295。

189 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3295。慧皎《高僧傳》中稱他為曇始，除了赫連勃勃不能以刀傷他外，增加了更多情節：惠始潛遁山澤，修頭陀行。拓跋燾滅法時，他去

臺灣人學學術期刊資料庫

不敢毀惠始的圖像。文成帝復佛，特標惠始，顯示「善行純誠」的沙門道士如「惠始之倫，無遠不至」，[190]至平城助王政。

惠始亡前，玄高（402-444）來平城。玄高為關中人，先在長安從浮馱跋陀（即佛馱跋陀、佛陀跋陀羅，Buddhabhadra）學禪，隱居於今日的麥積山。後至枹罕，從曇無毗習禪，遭讒，遂轉往附近的林陽堂山（應距今日永靖唐述山炳靈寺不遠），[191]率眾三百山居，「神情自若，禪慧彌新，忠誠冥感，多有靈異。磬既不擊而鳴，香亦自然有氣，應真仙士往往來遊，猛獸馴伏，蝗毒除害」，學徒中「遊刃六門（數，隨，止，觀，還，淨）者百有餘人」。他得到神異禪僧如玄紹的供養。出山後，在西秦、涼州以神異弘法。延和元年（432），[192]隨陽平王杜超至平城，在此「大流禪化」。太子晃「事高為師」，玄高並以神異力助晃擺脫太武帝的猜疑，進而在平城得到「聖人」之稱。[193]

太平真君五年春正月戊申（444 年 2 月 17 日），太武帝受到崔浩的影響，發出詔令，打擊這類的神異禪僧：

> 愚民無識，信惑妖邪，私養師巫，……又沙門之徒，假西戎虛誕，生致妖孽。非所以壹齊政化，布淳德於天下也。自王公已下至於庶

見拓跋燾。拓跋燾以配劍殺他，但不能傷他，又想把他餵虎，虎不敢近他。如此神異，使拓跋燾瞭解法滅是錯的，終使拓跋燾得了惡疾，並殺了崔浩與寇謙之。此外，在他的說法下，拓跋燾恢復了佛法。慧皎，《高僧傳》，卷 10，〈曇始傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 392, b3-c7）。故事情節與《魏書》扞格太大，不取。

190 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3298。

191 今日炳靈寺石窟第 169 窟有曇無毗畫像，旁有墨書「□國大禪師曇摩毗之像」，上有無量壽佛龕有墨書記年「建弘元年歲在玄枵三月廿四日（420 年 4 月 23 日）造」。圖見炳靈寺文物保管所，《永靖炳靈寺》（北京：文物出版社，1989），頁 25，釋文見頁 204、205。到林陽堂山以「手指出水供高洗漱」的禪僧玄紹，最後圓寂於堂（唐）述山，即炳靈寺之所在。

192 《高僧傳》未言玄高何時入平城，《佛祖統紀》繫於延和元年。志磐，《佛祖統紀》，卷 38（CBETA, T49, no. 2035, p. 354, a23-24）。

193 玄高事蹟參見慧皎，《高僧傳》，卷 11，〈釋玄高傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 397, a4-p. 398, b9）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人，有私養沙門、師巫及金銀工巧之人在其家者，皆遣詣官曹，不得容匿。限今年二月十五日（3 月 20 日），過期不出，師巫、沙門身死，主人門誅。明相宣告，咸使聞知。[194]

這詔令造成玄高於同年九月十五日（10 月 13 日）被殺於平城。接著出現玄高死後復蘇的一幕，並預言即將出現的法滅、弟子們被殺、與終將出現的復佛。當弟子圍著玄高屍體哭泣：「法今既滅，頗復興不？如脫更興，請和上起坐。和上德匪常人，必當照之矣。」說完：

> 高兩眼稍開，光色還悅，體通汗出，其汗香甚。須臾，起坐謂弟子曰：「大法應化，隨緣盛衰。盛衰在迹，理恒湛然。但念汝等不久，復應如我耳，唯有玄暢當得南度。汝等死後，法當更興。善自修心，無令中悔。」言已便臥而絕也。[195]

慧皎在《高僧傳》回顧神異禪僧對佛法傳播的貢獻，特別標出玄高死後復甦的神異，「然禪用為顯，屬在神通；故使三千宅乎毛孔，四海結為凝穌，過石壁而無壅，擊大眾而弗遺。及夫悠悠世道，碌碌仙術，尚能停波止雨，呪火燒國。正復玄高逝而更起，……焉足異哉！」[196]

把玄高事件與後一年惠始改葬、六千多人送行合併觀察，太武帝與崔浩壓制佛教，和當時平城崇敬禪僧的宗教氛圍是直接對立的，但也顯示平城鮮卑統治者對神異的信仰是復佛的原動力。[197]以信仰為基礎所帶動的文成帝復佛，正如費長房所說：「即起浮圖。毀經七年，還興三寶」，[198]被毀的「形像泥人、銅人」、「土木宮塔」率先重建。這裡，筆者認為監福曹的出現，與重建浮圖、佛像有直接的關係。

佛像代表著三寶中的佛寶。道宣說佛法來到漢地，「畫釋迦立像，

194 《魏書》，卷 4 下，〈世祖紀〉，頁 113-114。

195 慧皎，《高僧傳》，卷 11，〈釋玄高傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 398, a16-23）。

196 慧皎，《高僧傳》，卷 11，〈習禪論〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 400, b25-c7）。

197 曇曜也是以「禪業」先取信於北涼的統治者。慧皎，《高僧傳》，卷 11：「時有沙門曇曜，亦以禪業見稱，偽太傅張潭伏膺師禮。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 398, b10-11）

198 費長房，《歷代三寶紀》，卷 9（CBETA, T49, no. 2034, p. 85, b2-3）。

臺灣人學學術期刊圖書館

是佛寶也」，[199]智頤說：「不聽道立形像（不順佛道立佛像），斷佛寶也」，[200]而造佛立像就是透過所造之像，讓佛再現於造像之所，這是興福之事。慧皎在《高僧傳．興福篇》的〈論〉，透徹地說明興福造像的原委、傳播到漢地的過程，和它的宗教意義。在此，我把他的〈論〉用數字分段說明：

> （1）昔憂填（Udayana）初刻栴檀，波斯（Prasenajit）始鑄金質，皆現寫真容，工圖妙相，故能流光動瑞，避席施虔。爰至髮、爪兩塔，衣（僧伽梨 saṁghāti）、影二臺，皆是如來在世，已見成軌。（2）自收迹河邊，闍維林外，八王請分，還國起塔，及瓶、灰二所，於是十剎興焉。其生處、得道、說法、涅槃，肉髻頂骨（uṣṇīṣa)、四牙（danta，上下四顆潔白的門齒）、雙跡（雙足 pādau 之跡）、鉢（pātra）、杖（khakkhara）、唾壺（tāmbüla）、泥洹僧（nirāsan，佛衣之一）等，皆樹塔勒銘，標揭神異。（3）爾後百有餘年，阿育王遣使浮海，壞撤諸塔，分取舍利。還值風潮，頗有遺落，故今海族之中，時或遇者。是後八萬四千，因之而起。育王諸女，亦次發淨心，並鐫石鎔金，圖寫神狀。至能浮江泛海，影化東川。雖復靈迹潛通，而未彰視聽。（4）及蔡愔、秦景自西域還至，始傳畫氎釋迦。於是涼臺壽陵，並圖其相。自茲厥後，形、像、塔、廟，與時競列。……（5）夫法身無像，因感故形。感見有參差，故形應有殊別。若乃心路蒼茫，則真儀隔化；情志慊切，則木石開心。……斯皆隱惻，入其性情，故使徵祥，照乎耳目。至如……。故知道藉人

199 道宣，《廣弘明集》（後省略作者名），卷 25，〈西明寺僧道宣等序佛教隆替事簡諸宰輔等狀〉：「畫釋迦立像。是佛寶也。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 285, b12）

200 智顗，《菩薩戒義疏》，卷 2：「若國王下二正制限之事，不聽出家，斷僧寶也，不聽四部出家者，謂居士婦童男童女。不聽道立形像，斷佛寶也。不聽書寫經律，斷法寶也。」（CBETA, T40, no. 1811, p. 579, c12-15）論文審查人質疑論文引文不順。經查，此書所註解《梵網經》卷 2 的文字作「若國王……不聽造立形像佛塔……破三寶之罪」（CBETA, T24, no. 1484, p. 1009, b9-12），「造」或誤寫為「道」，若改為「不聽造立形像，斷佛寶也。」文義尤明。然歷代佛經校勘沒有指出文歧，而「道」字義仍可通，故兩立其文。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 弘，神由物感，豈曰虛哉？是以祭神如神在，則神道交矣；敬佛像如佛身，則法身應矣。故入道必以智慧為本，智慧必以福德為基。譬猶鳥備二翼，倏舉千尋。車足兩輪，一馳千里。豈不勤哉？豈不勗哉？（6）讚曰：「真儀揜曜，金石傳暉。爰有塔像，懷戀者依。現奇表極，顯瑞旂威。巖藏地踊，水泛空飛。篤矣心路，必契無違。[201]

慧皎說，造佛像是如來在世時就立下的範例。這是指憂填王在世時，佛往三十三天為母說法，憂填王遍尋世間，不見佛陀，於是以香檀刻佛像；波斯匿王跟進，以青銅造佛像，這是造像之始。[202]之後，弟子不見佛，佛施髮、爪，讓他們起塔，使弟子覺得佛在他們身邊。[203]佛降服惡龍，留下曬衣臺與佛影臺。[204]佛入涅槃，荼毗後，八王分舍利，信徒以瓶取荼毗的骨灰，再造兩塔，共起十塔。[205]其後在佛生處、得道、說法、涅槃四處起塔。在塔中有肉髻頂骨、四牙、雙足之跡、鉢、杖、唾壺、或

201 慧皎，《高僧傳》，卷 13，〈興福論〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 413, a10-b17）。

202 此故事有多種版本。最常見的是《增壹阿含經》，卷 28，〈聽法品 36〉：「此四部之眾多有懈怠，皆不聽法；亦不求方便，使身作證，亦不復求未獲者獲，未得者得；我今宜可使四部之眾渴仰於法。」爾時，世尊不告四部之眾，復不將侍者，如屈申臂頃，從祇洹不現，往至三十三天。……波斯匿王、優填王……思覩如來，遂得苦患。……是時，優填王即以牛頭栴檀作如來形像高五尺。……波斯匿王純以紫磨金作如來像高五尺。爾時，閻浮里內始有此二如來形像。」（CBETA, T02, no. 125, p. 705, b20-706, a26）

203 《十誦律》，卷 56：「起塔法者，給孤獨居士深心信佛，到佛所，頭面禮足，一面坐，白佛言：『世尊！世尊遊行諸國土時，我不見世尊，故甚渴仰，願賜一物我當供養。』佛與爪髮言：『居士！汝當供養是爪髮。』居士即時白佛言：『願世尊！聽我起髮塔爪塔。』佛言：『聽起髮塔爪塔。』是名起塔法。」（CBETA, T23, no. 1435, p. 415, b27-c4）

204 曬衣臺的故事，參見楊衒之，《洛陽伽藍記》，卷 5：「水東有佛晒衣處。初如來在烏場國行化。龍王瞋怒，興大風雨。佛僧迦梨表裏通濕。雨止，佛在石下東面而坐晒袈裟。年歲雖久，彪炳若新。」（CBETA, T51, no. 2092, p. 1020, a18-21）佛影臺故事廣在漢地流傳，最有名的作品是廬山慧遠為此所寫的〈佛影銘〉。參見《廣弘明集》，卷 15（CBETA, T52, no. 2103, p. 197, c8-p. 198, b13）。

205 另一故事版本說有十一塔，第十一個塔是髮塔。參見僧祐，《釋迦譜》，卷 4，〈釋迦八國分舍利記第二十八〉(CBETA, T50, no. 2040, p. 75, a29-b4)。僧祐採用《雙卷泥洹經》的記載，慧皎則以為髮塔在佛在世時已起，故不計身後再起的髮塔。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

泥洹僧，並在塔身刻石勒銘，明白揭示佛的神異。而後，阿育王壞塔取舍利，在世間造八萬四千塔，有些因風或潮水，散到海外。阿育王的女兒也「鐫石鎔金」造像，但佛的神異沒能明顯達到漢地。直到蔡愔、秦景直接從西域取像，「始傳畫氎釋迦。於是涼臺壽陵，並圖其相」，「自茲厥後，（佛）形、像、塔、廟，與時競列」，[206]佛法才興於漢地。

講完佛像在天竺與在漢地的歷史後，慧皎接著說明佛像代表佛的再現。在漢地，佛的再現與虔信有密切的關係，他引用漢地自身宗教神入的心理概念，理解佛教真理要以佛教知識為本，佛教的知識（智慧）要以佛教的福業（造釋迦形、像、塔、廟）為基礎，智慧與福業像是鳥的兩翼、車的兩足，二者兼具，就能快速深入真理。

第 6 世紀，《高僧傳》與佛教各百科全書的興福記載，[207]所傳遞的信息就是慧皎說的「樹興福善，則遺像可傳」，[208]造像立塔對佛教在漢地的復興與傳播，起了決定性的助力。

太武帝的滅佛，正使北魏境內處於無佛的狀態，塔、像、寺、廟「莫不畢毀」。文成帝即位，反佛最激烈的崔浩被殺，信佛者如高允掌握朝政，平城仍籠罩在深信佛教不可思議的神異氣氛中。

復佛後的興福活動是由皇帝敕令所發動。453 年師賢被任命為道人統，「是年，詔有司為石像，令如帝身。既成，顏上足下，各有黑石，冥同帝體上下黑子。論者以為純誠所感」，[209]所造的第一座佛像是石像，以當今君主身體的特徵為模本，由師賢監作。一年後的興光元年秋（454 年 8 月 16 日-11 月 6 日），師賢在平城內的五級大寺內，「為太祖已下五帝，鑄釋迦立像五，各長一丈六尺，都用赤金二十五萬斤」。[210]學術

206 慧皎，《高僧傳》，卷 13，〈釋法悅傳〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 413, a23-25）。

207 寶唱把佛經諸造像興福的故事收在《經律異相》的〈現涅槃後事佛部〉中（CBETA, T53, no. 2121, p. 24, b2-p. 32, a12）；道世收在《法苑珠林》的〈興福篇〉（CBETA, T53, no. 2122, p. 537, b25-c22）與《諸經要集》的〈興福部〉（CBETA, T54, no. 2123, p. 74, b10-c7）。

208 慧皎，《高僧傳》，卷 14，〈序錄〉（CBETA, T50, no. 2059, p. 419, a7）。

209 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3298-3299。

210 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299。

臺灣大學學術期刊資料庫

界皆從塚本善隆的判讀，「太祖已下五帝」指道武、明元、太武、景穆、文成五帝。[211]所造的佛像都是青銅所造的釋迦立像，高一丈六尺，這是當時流傳釋迦佛的身高。[212]

興福造像得先要「摹寫真容」。[213]文成帝造佛像很快在中亞佛教世界傳開，吸引了西域最傑出的工匠浮陀難提等五人，帶著模本，來到平城，並證實佛影迹、肉髻、佛鉢等佛陀留下來的遺跡：

> 太安（455 年 7 月 3 日-456 年 1 月 23 日）初，有師子國[214]胡沙門邪奢遺多、浮陀難提等五人，奉佛像三，到京都。皆云：「備歷西域諸國，見佛影迹及肉髻，外國諸王相承，咸遣工匠，摹寫其容，莫能及難提所造者，去十餘步，視之炳然，轉近轉微。」又，沙勒胡沙門，赴京師致佛鉢、并畫像迹。[215]

平城的興佛造像經過了「實證」考察，不但推翻先前滅法時詔書所說「胡神……皆非真實」、「問今胡人，共云無有」的主張，[216]也顯示虔誠的

---

211 塚本善隆，〈雲岡三則〉，收入氏著，《支那佛教史研究　北魏篇》（東京：弘文堂，1942），頁 219-225。

212 〈漢顯宗開佛化法本傳〉，收入《廣弘明集》，卷 1：「傳云：明帝永平三年，上夢神人，金身丈六。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 98, c12）支道林作〈釋迦文佛像讚〉，稱佛身為「丈六」。《廣弘明集》，卷 15：「偉唯丈六，體佩圓光。啟度黃中，色艷紫金。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 196, a3-4）道安，〈晉襄陽丈六金像讚序〉，收入《廣弘明集》，卷 15（CBETA, T52, no. 2103, p. 198, b16-c16）；僧肇，〈丈六即真論〉，收入僧祐編，《出三藏記集》，卷 12（CBETA, T55, no. 2145, p. 83, c2）；法寵（451-524）表示釋迦法身與丈六是互通的，〈宣武寺釋法寵諮法身義〉，收入《廣弘明集》，卷 21：「金姿丈六亦是法身」（CBETA, T52, no. 2103, p. 251, a20）。

213 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299。

214 師子國應指中亞某國，以產獅子聞名。漢音「師／獅子」來自吐火羅語 A 方言 śiśäk。見林梅村，〈獅子和狻猊〉，收入氏著，《漢唐西域與中國文明》（北京：文物出版社，1998），頁 87-95。

215 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299。北魏也因為在平城大興福業，成為當時佛教世界的文化、藝術中心。此外，筆者相信法顯親訪印度所寫的《佛國記》，也被漢地佛教徒實證佛經中佛跡的記載。

216 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3297。

臺灣大學學術期刊資料庫

文成帝顯然決定把國家置於諸佛的護持中，清除開國以來漠視或敵視佛教的政風。

師賢的興福活動主要在平城內。460 年他去世，曇曜繼其位，道人統官銜改為沙門統。曇曜把興福工程擴大到平城外，「於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鐫建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，彫飾奇偉，冠於一世」，[217]此五窟即為現今雲岡石窟的 16 窟到 20 窟。五窟佛像是 16 窟與 18 窟的釋迦立像，19 窟與 20 窟的釋迦倚坐像，第 17 窟的交腳彌勒像。

曇曜所致力的興福工程不止於此。467 年建永寧寺及其七級塔，同年又建天宮寺及四十三尺高的釋迦立像；皇興年間（467-471）建十丈高的三級佛塔；470 年為退位的獻文帝建鹿野苑的石窟寺，又在鹿野苑添建崇光宮與佛圖塔；476 年建建明寺；477 年在方山建思遠寺及石窟寺；480 年造報德寺。從 454-477 年，「京師內，寺新、舊且百所」。[218]曇曜開鑿五窟後，又陸續為孝文帝和馮太后當今「雙聖」開鑿雲岡第 7（主像彌勒菩薩）・8（主像彌勒佛）雙窟、9（主像彌勒佛）・10（主像彌勒菩薩）雙窟、11（主像彌勒佛）・12（主像彌勒菩薩）雙窟。同時，宦官王遇為孝文帝、馮太后「雙聖」開 1（主像彌勒菩薩）・2 雙窟，孝文帝為獻文帝開 5（釋迦佛）・6 雙窟。[219]

文成帝即位時，平城內外沒有「佛圖形像」、「土木宮塔」，到孝文帝遷都洛陽時，「京邑帝里，佛法豐盛，神圖妙塔，桀峙相望，朱峙作跱，法輪東轉，茲為上矣」。[220]雲岡附近，「恒安郊西大谷石壁皆鑿

217 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299。

218 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3301。

219 雲岡各石窟開鑿的時間仍是學術圈聚訟紛紜的課題。我引用曾布川寬的看法，該文詳列各種不同的主張，此處不贅述。曾布川寬，〈雲岡石窟再考〉，《東方學報》第 83 期（2008，京都），頁 1-155。不同分期的看法還可參見石松日奈子，《北魏佛教造像史研究》，頁 80-119。

220 酈道元，《水經注疏》（江蘇：江蘇古籍出版社，1989），卷 13，〈灤水條〉，頁 1149-1150。

臺灣大學學術期刊資料庫

為窟，高十餘丈，東西三十里，櫛比相連，其數眾矣」，[221]凡此工程必然動用極大的人力與物力。宣武帝在洛陽龍門開賓陽三窟所動用的人力，可用來想像平城興福工程的規模：

> 景明初，世宗詔大長秋卿白整準代京靈巖寺石窟，於洛南伊闕山，為高祖、文昭皇太后營石窟二所。初建之始，窟頂去地三百一十尺。至正始二年中，始出斬山二十三丈。至大長秋卿王質，謂斬山太高，費功難就，奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中，中尹劉騰奏為世宗復造石窟一，凡為三所。從景明元年（500）至（孝明帝）正光四年六月（523 年 7 月）已前，用功八十萬二千三百六十六（人）。[222]

賓陽三窟現在俱存，其規模難以和雲岡石窟比擬。

吉村怜曾諮詢土木工程師，若曇曜以當地的地質與當時的工程水平，開五窟，以十年計算，所需的人力為何？所得到的答案是大約 50 萬人，若加上炊事、研磨、備用的工人，可達百萬人。[223]事實上，曇曜興福的工程不止開五個石窟，平城內外興福工程的時間也長達近 50 年。這必須有一個龐大的官僚組織來執行，因此僧曹出現，其名當然是「監福曹」。監福曹的「監」指的是「監作」，職司監查工程施作，如做雲岡晚期石窟造像的王遇，「北都方山、靈泉道俗居宇及文明太后陵廟，洛京東郊馬射壇殿，脩廣文昭太后墓園，太極殿及東西兩堂、內外諸門制度，皆（王）遇監作」。[224]

由於師賢被任命為道人統，又監作興福工程，因此要釐清兩個與道人統及監福曹的問題：道人統此官銜是否在法果去世後轉給他人？法果總管僧侶時，是否有官署「監福曹」？

---

221 道宣，《大唐內典錄》，卷 4（CBETA, T55, no. 2149, p. 267, c1-4）。

222 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305-3306。

223 吉村怜著，卞立強、趙瓊譯，《天人誕生圖研究：東亞佛教美術史論文集》（北京：中國文聯出版社，2002），頁 275-293。

224 《魏書》，卷 94，〈王遇傳〉，頁 2195。

臺灣大學學術期刊資料庫

先回答第一個問題。法果壽長達八十餘歲，到太武帝即位（424）前幾年才去世。他有一個兒子，「襲（法）果所加爵」，[225]顯然沒有襲官職，也不是沙門。〈釋老志〉提了幾個神異的僧人，但沒提到他們被封為道人統，因此道人統在法果去世後，就暫時消失了。[226] 446 年到 452 年，太武帝滅佛，整個帝國理論上沒有僧尼，也就不需要長官，更不要提有主管僧尼的機構。直到 453 年，文成帝才又封師賢為道人統。

第二個問題涉及〈釋老志〉的閱讀與解釋。在此先抄錄〈釋老志〉唯一一段有關監福曹未斷句的原文：「先是立監福曹又改為昭玄備有官屬以斷僧務」，這段話總述孝文帝的佛教活動。「僧務」後列了一群高僧名字，他們「並以義行知重」，[227]然後敘述宣武帝時的佛教事蹟。因此，改名監福曹一事是在孝文帝任內發生的。但是監福曹何時成立？何時改名為昭玄曹？

對這一段關鍵文字有兩個讀法，與斷句有關。第一種讀法，「先是，立監福曹。又改為昭玄，備有官屬，以斷僧務」，這意味監福曹成立時沒有斷僧務的官屬，直到改名為昭玄曹才有。第二種讀法，「先是，立監福曹，又改為昭玄。備有官屬，以斷僧務」，[228]這種讀法意味監福曹只是改名為「昭玄」；監福曹設立之初，就「備有官屬，以斷僧務」。[229]筆者傾向第一種讀法，因為僧官開始處理僧人或僧團事務，要到孝文帝才出現（見後）。而監福之名，如前所述，就是來自於監造佛教興福的

225 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3293。

226 慧皎《高僧傳》曾提到太武帝滅佛前（444 年），法達為僧正。慧皎，《高僧傳》，卷 11，〈釋玄高傳〉：「有沙門法達，為偽國僧正。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 398, a25）但是僧正為南朝皇帝尊地方或京師僧人之首的頭銜，此處用意不明，不可說法達任道人統一職。

227 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3302。

228 新點校本仍依舊點校本，一律用逗點斷句，因此文義不清。《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3302。

229 這是贊寧的讀法。贊寧，《大宋僧史略》，卷 2，〈管屬僧尼條〉：「後魏有云，初立監福曹以統攝僧伍。尋更為昭玄寺也。」（CBETA, T54, no. 2126, p. 245, b27-28）如論文第一節所述，贊寧的說法多不正確，不從。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

工程。

此外，筆者亦不認為法果任道人統時有監福曹。前述拓跋珪 398 年初都平城時，該地幾無僧侶。平城初建的佛教建築工程是拓跋珪「敕有司」而作，無一字提及法果的貢獻，這顯示道人統不經手佛教建築工程。明元帝時期也未有佛教建築工程的記載。至於太武帝於 446 年毀佛時，「有佛圖形像及胡經，盡皆擊破焚燒」，更不會有佛教工程。換言之，監福曹不會出現在太武帝去世前。

興福需要僧侶的參與，[230]但是太武帝滅佛，「沙門無少長悉坑之」，帝國內部幾無僧侶。文成帝 453 年復佛，令地方度僧，全國僧侶數不多，又需要投入興福的活動，由此可推論，當時的僧曹就是監福曹，它不以「斷僧務」為業務。因此，第二種的讀法就不太可能了。

我們不能確認監福曹何時成立。由於平城的佛教工程始於 453 年師賢任道人統時，此後監福曹才有可能出現。[231] 460 年，師賢去世，曇曜繼任，道人統的官銜改為沙門統，並提出開鑿雲岡石窟的奏請，這時監福曹應該已經存在了。而監福曹改名為昭玄曹，是在孝文帝（471 年即位）任內。

五、昭玄曹的出現

昭玄曹作為北魏僧曹的官名，一直沿用到王朝結束，它代表著北魏君主對僧寶的崇敬與供養，然而以君權協助僧團的發展，侵蝕了僧團的自主性。本節將討論四個主題，顯示這矛盾的發展是如何進行的：第一、從監福曹到昭玄曹的轉移；第二、官方簡選、剃度僧侶；第三、官方從

230 劉淑芬〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉一文提供極多的例證。劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分（1993 年 9 月，臺北），頁 497-544。

231 高雄義堅也持此說，但他沒給論證。高雄義堅，《中國佛教史論》（京都：平樂寺書店，1952），頁 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

制度上提供僧團穩定的財源；第四、昭玄曹勢力的擴大。

昭玄曹出現在孝文帝任內，此新曹「備有官屬，以斷僧務」。顯然，既有的監福曹不足以應付新的僧務，需要添加「官屬」來幫忙。新的僧務出現在兩方面，一方面應官方的要求，處理僧侶在各地的弘化與管理；另一方面，處理為僧團所爭取到的新勞動力與經濟資源。

就第一方面而論，這和北魏君主度僧，破壞原本僧侶出家的方式有關，它不但干擾佛教戒律在僧團內的執行，而且傷害僧團的自主性。在此以北魏流行的《摩訶僧祇律》對照〈釋老志〉所載文成帝度僧的方式來說明。

前面說過，早在拓跋珪與拓跋嗣時，道人統主要的職責是「敷導民俗」，即安撫與教化信徒，工作範圍大概是平城及其附近，最先應付的是來自河北平原的佛教徙民。在北魏遷都洛陽前，平城始終是安置戰敗方所遷來的人民或俘虜的地方。[232]遷入的佛教徒為數眾多，439 年來自涼州的僧侶，如師賢、曇曜，在佛教復興上扮演關鍵性的角色。

453 年恢復佛教時，文成帝因佛教能「助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，開演正覺」，[233]准許「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」，他給各地出家的人數是「率大州五十，小州四十人，其郡遙遠臺者十人」。[234]此是君主敬崇僧寶，並在理想化出家沙門的概念裡進行的，[235]但是這種以君

232 參見前田正名著，李憑、孫耀、孫蕾譯，《平城歷史地理學研究》（北京：書目文獻出版社，1994）。

233 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3301。

234 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3298。

235 從南朝梁簡文帝度僧的願文可看到君主度僧的動機是厚植僧寶，並把度僧功德轉移到眾生。《廣弘明集》，卷 28，〈四月八日度人出家願文〉：「弟子蕭綱，以今日建齋設會功德因緣，歸依……佛……法……僧。……沙門之為道也，捨家妻子，捐棄愛欲，斷絕六情，守戒無為，其清淨得一心者，則萬邪滅矣。一心之道謂之羅漢，聲色不能染，榮位不能屈，難動如地，以免憂苦。故知出恩愛獄，薄俗為難。善來比丘，其福深重。弟子以此因緣，今日度人出家。願一切六道四生，常離愛欲，永拔無明根，削遣闇惑，心

臺灣大學圖書館

主的權威度人出家的詔令，直接破壞了佛教的規定，分項說明如下。

第一、佛教出家，必須要有五位出家眾（五眾具足，在邊地指邊陲的教區）或十位出家眾（十眾具足，在佛教核心區的中天竺，即「中國」）見證；[236]出家過程中必須包含三師：得戒的和尚、羯磨師與說戒的教授師。[237]然而太武帝滅佛極為慘烈，全國的僧侶滅絕，哪來的和尚、羯磨師與說戒的教授師？〈釋老志〉說文成帝親自為師賢和他五位同學再次剃度，這不合僧制。文成帝不是出家人，沒有資格剃度僧侶。

第二、《摩訶僧祇律》規定，若要受具足戒，至少要二十歲，[238]詔書中「不問長幼」之說顯然不合戒律。

第三、詔書指出家人篩選的機構是「鄉里」，這也不合法。《摩訶僧祇律》訂有僧團選擇沙門的條件，不是由外部機構，如國家行政體制的鄉里認可。實際出家的情形是，欲出家者在法會中公開被問是否犯了四事（淫、盜、殺、妄）和十三事（《四分律》稱為「遮難」），若有違背，就不許出家。[239]

修習波若慧，足踐輕輪之光，口說懸珠之辯。被忍辱鎧……。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 324, b7-21）

236 參見佛陀跋陀羅、法顯譯，《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 412, b25-p. 416, a22）。

237 《摩訶僧祇律》譯此三師為和上、羯磨師、教師（或戒師）。《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 413, a4-b15）。

238 受戒前，戒子一定被詢問三次「年滿二十不？」。《摩訶僧祇律》也不許年紀太老與太小者出家。《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 418, a9-b14）。

239 受具足戒的過程大致如下。羯磨師三次在僧眾中受戒者問，「善男子聽！今是至誠時，是實語時，於諸天、世間、天魔、諸梵、沙門、婆羅門、諸天、世人、阿修羅。若不實者，便於中欺誑，亦復於如來、應供、正遍知聲聞眾中欺誑，此是大罪。今僧中問汝，有者言有，無者言無。父母聽不？求和上未？三衣鉢具不？是男子不？年滿二十不？非是非人不？非是不能男不？汝字何等？」答言：「字某。」「和上字誰？」答言：「字某。」「不壞比丘尼淨行不？非賊盜住（實為檀越，但想混入僧團）不？非越濟人（為了生活非為佛法而出家者）不？非自出家不？不殺父母不？不殺阿羅漢不？不破僧不？不惡心出佛身血不？汝本曾受具足不？」若言：「曾受。」「不犯四事不？」若言：「犯。」

臺灣大學學術典藏

第四、詔書說「各聽建佛圖一區，任其財用，不制會限」，這種寬鬆的物質供養動搖了戒律中的四依：僧侶要著糞掃衣，吃殘食，在樹下修梵行，服陳棄藥，「不堪忍者，不應與受（不該受與具足戒）」。[240]佛教高度警惕為利養而出家的僧侶，在出家法會上，欲出家者會被問是否為「賊心入道」。[241]在當時所流行的《法滅盡經》中，描述法滅的原因之一，是比丘利用眾人供養僧團，「貪著利養，好自嚴飾，身著妙服，離出家法，形類比丘，而是法中大賊」，[242]他們使僧團難以維持，終致佛法在世間滅盡。由此可見，時間稍久，文成帝主觀的信仰認定出家者的資格，並以國家行政體系簡選與剃度僧侶，就對社會治安產生不良的影響。

471 年，五歲的孝文帝即皇帝位，但是國家的權力仍操在虔信佛教的馮太后，或退位但仍年輕的獻文帝手上；[243] 472 年，首次整頓僧侶的皇帝詔令出現了，因為僧侶的巡化引起了治安問題：

比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦猾，經歷年歲。令民間五五相保，

應語：「去！不得受具足。」若言：「不犯。」次問十三事。「一一事中有犯不？」若言：「犯。」「受具足訖，此罪能如法作不？」（受了具足戒後，能否不再做這些罪惡的事？）答言：「能。」羯磨師每事具問後，作是說：「大德僧聽！某甲從某甲乞受具足，某甲已空靜處教問訖，某甲已從僧中乞受具足，父母已聽，已求和上，三衣鉢具。是男子，年滿二十，自說清淨無遮法。若僧時到，僧今與某甲受具足，和上某甲。如是白。」白三羯磨，乃至「僧忍默然故，是事如是持。」《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 413, b15-c12）。《摩訶僧祇律》敘述遮難內容頗為雜亂。

240 《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 413, c12-p. 414, b7）。

241 「賊心入道」或譯成「賊盜住」，指以作賊的心態出家。《四分律刪繁補闕行事鈔》，卷 1：「賊心受戒者。《律》中為利養故，輒自出家，若未出家者，未受，不應受。已受，得戒，曾經說戒、羯磨，已受者，滅擯。」（CBETA, T40, no. 1804, p. 27, a11-14）

242 寶唱，《經律異相》，卷 6（CBETA, T53, no. 2121, p. 31, a24-25）。《法滅盡經》有多種版本，我從寶唱的《經律異相》引出。

243 此處擱置一項歷史學家爭論的議題：獻文帝的退位是因獻文帝本人的宗教性向或被馮太后所逼。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不得容止。無籍之僧，精加隱括。有者，送付州、鎮。其在畿郡，送付本曹。若為三寶巡民教化者，在外，齎州、鎮維那文移，在臺者，齎都維那等印牒，然後聽行。違者加罪。[244]

這詔令反映當初以君權度僧的弊病。多年來，許多比丘到處遊走，而且和地方的壞人往來。原先期望出家者能「敷導民俗」、「化惡就善，播揚道教」，[245]但「巡民教化」的結果，反而造成社會治安問題。此外，由於大環境有利於佛教，寺廟現在多了許多「無籍之僧」。

以政府之力推動出家，就要以政府之力矯正流弊，其法有三。首先，民間二十五戶互保（三長制是 486 年才開始），不讓僧侶住在民間。這原是防盜賊的方法，[246]由地方官吏負責。其次，特別仔細地調查無僧籍的僧侶，這些人若在地方，即交付州、鎮處理；在平城及其附近，由本僧曹處理。最後，將為三寶巡民教化的職權交付給僧曹。在外州，拿州、鎮維那的公文移動；在平城，拿僧曹的都維那許可移動，違反者要受處罰。

防弊的本身反映了幾件事。僧曹負責京畿的業務，應該是法果時代留下的慣例。維那原在寺院負責戒律與總務，現在也開始為政府工作；在地方稱為維那，京畿稱為都維那，負責核實僧侶在地方與京師的巡民教化。[247]處理假僧侶所造成地方的治安問題，是官、僧協調的工作，因此，僧曹不再只做興福造像之事。

其次，根據塚本善隆的研究，在 476 年左右，曇曜為北魏僧團爭取

---

244 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3300。按：標點斷句依塚本善隆，不依新點校本。

245 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3298。

246 《魏書》，卷 57，〈高佑傳〉，頁 1261：「又設禁賊之方，令五五相保，若盜發則連其坐，初雖似煩碎，後風化大行，寇盜止息。」

247 《高僧傳》說及姚興 407 年立僧主一事：「僧遷法師禪慧兼修，即為悅眾。法欽、慧斌共掌僧錄。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 363, b13-14）悅眾為維那的舊譯。作為悅眾的條件是「禪慧兼修」，與戒無關。僧籍由僧錄負責，但是從 472 年的詔書來看，維那掌管僧團中僧人的行為與僧籍。從 407 年至 472 年，北方僧團內部的組織必定有了變遷，詳情不知。

臺灣大學學術期刊資料庫

到僧祇戶與佛圖戶（引文分為三段，分段數字係筆者所加）：

> 曇曜奏：（1）平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即為「僧祇戶」，粟為「僧祇粟」；至於儉歲，賑給飢民。（2）又請民犯重罪及官奴以為「佛圖戶」，以供諸寺掃洒，歲兼營田輸粟。高祖並許之。（3）於是僧祇戶、粟及寺戶，徧於州鎮矣。[248]

先論第一段。曇曜奏請皇帝納入僧祇戶為兩類人：「平齊戶」及「諸民」。「平齊戶」是指 467 年至 469 年北魏攻破劉宋青、徐兩州，被強迫遷徙至平城附近的山東人民，平齊郡是為他們所設。[249]他們在平城區的生活困苦，並被迫害。曇曜特別奏請，將其改編成專為僧曹納賦的僧祇戶。由於平齊戶集中在平城附近，所以「諸民」應該也是附近的各族人民。前面已言，大平城一帶由平城僧曹負責管理，這也正是僧祇戶進納的對象。僧祇粟的設立也合乎《摩訶僧祇律》的規定，即僧園民在稻、麥熟

248 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299；又見塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 223；塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》，頁 130-131。塚本善隆，〈北魏の僧祇戶・仏図戶〉，《北朝仏教史研究》，收入氏著，《塚本善隆著作集第 2 卷》（東京：大東出版社，1974），頁 97-140。本篇中譯為：塚本善隆著，許洋主譯，〈北魏的僧祇戶佛圖戶〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》第 7 卷（北京：中華書局，1993），頁 252-287。此文糾正今〈釋老志〉一則重要的錯誤，「高宗（文成帝）並許之」，應改為「高祖（孝文帝）並許之」。

249 平齊戶之山東俘虜可轉到他州為兵戶，如以下蔣少游、高聰兩案。《魏書》，卷 91，〈蔣少游傳〉，頁 2135：「蔣少游，樂安博昌人也。慕容白曜之平東陽， 見俘入於平城，充平齊戶，後配雲中為兵。性機巧，頗能畫刻。有文思，吟咏之際，時有短篇。遂留寄平城，以傭寫書為業，而名猶在（雲中）鎮。」《魏書》，卷 68，〈高聰傳〉，頁 1652：「大軍攻克東陽，聰徙入平城，與蔣少遊為雲中兵戶，窘困無所不至。」換言之，兩人從平齊戶轉為雲中鎮兵戶。因此，512 年尚書令高肇曾引曇曜舊例：「故沙門統曇曜，昔於承明元年（476），奏涼州軍戶趙苟子等二百家為僧祇戶，立課積粟，擬濟飢年，不限道俗，皆以拯施。」《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3304。此涼州軍戶為涼州鎮兵戶，可能也是由平齊戶轉出到涼州。換言之，曇曜最初只關注在平城附近的平齊戶與各族人民，以後擴大僧祇戶的範圍至全國。涼州鎮於太和十四年（490）廢，雲中鎮於太和中被廢。嚴耕望，〈北魏軍鎮制度考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 34 本上（1962，臺北），頁 199-261。

臺灣大學藝術與人文中心

時取其部分供養僧侶。[250]

再論第二段。孝文帝即位時，平城地區大興福業，監福曹異常忙碌，需要大量的人力，因而把犯重罪的人以及官奴作為佛圖戶，「供諸寺掃洒」，並兼為僧祇戶「營田輸粟」。這是以佛教的理想，同時處理宗教、社會福利、經濟生產、治安罪犯等問題，孝文帝（或馮太后）批准了這兩項請求。這不但供養了佛教僧團，解決世俗界諸問題，也是「昭玄」（光大佛教）的義舉。不晚於 476 年，僧曹的署名應就從「監福」（監作福業）改名成「昭玄」了。[251]

新政策的結果是第三段的「僧祇戶、粟（僧祇粟）及寺戶（佛圖戶），徧於州鎮矣」，這給了平城的僧曹支配各地僧團的權力。塚本善隆注意到，476 年北魏第一次有完整的僧侶與佛寺數的報告：「自興光（452）至此，京城內寺新、舊且百所，僧尼二千餘人；四方諸寺六千四百七十八，僧尼七萬七千二百五十八人。」[252]這份報告能如此精確提出全國寺院、僧尼數，說明僧曹已經掌握到分配給各寺廟新的經濟資源與勞動力。此外，把京師內外的寺廟與僧尼分開計算，顯示京師的獨特性。

作為僧祇戶，要「能歲輸穀六十斛入僧曹」，所輸的粟稱為「僧祇粟」。僧祇粟是公物，[253]平時用來資助僧團種種活動；凶年時，以僧祇粟賑濟饑民。[254]比較僧祇粟與北魏早期使用的九品混通制或之後均田制的賦額，「六十斛」的賦額很高。[255]九品混通制的賦額是農民年繳粟二十石，均田制的賦額是一夫一婦，粟二石。人民所以願意被編入僧祇戶，

250 《摩訶僧祇律》，卷 16，〈明單提九十二事法之五〉：「僧園民年年穀麥新熟時，供僧食。」（CBETA, T22, no. 1425, p. 352, a5-6）

251 塚本善隆認為在孝文帝太和二十一年（497）。塚本善隆，〈北魏の僧祇戶・仏図戶〉，頁 121。他採信〈釋老志〉對事件的排列是根據時序的先後，所以把昭玄曹的出現放到孝文帝遷都洛陽後。塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 244-245。

252 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3301。

253 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3304：「又依內律，僧祇戶不得別屬一寺。」

254 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3303-3304：「僧祇之粟，本期濟施，儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨以給施；民有窘弊，亦即賑之。」

255 一斛＝一石，六十斛＝六十石。

臺灣大學學術期刊資料庫

當然和最初平城周遭平齊戶的生活悲慘有關；之後，宗教信仰也使他們樂於為僧團耕種。此外，相較於政府常以戰爭為由，對民戶臨時增賦，僧祇戶的賦額雖高，但是較為穩定。[256]他們的身分相當於僧團的佃客，[257]但地位比佛圖戶高，不必為國家服雜役。

昭玄曹透過僧祇戶支配北魏全境的僧團，而僧祇粟是維繫僧團繁榮的經濟基礎。以後，僧團還用它放高利貸，造成嚴重的經濟、社會問題。新的勞動力也很快就成為佛教寺院的奴隸，一旦僧團有了新的勞動力與經濟的來源，進入僧團的無籍僧侶也隨之增加。

484 年，孝文帝以班祿制取代原游牧民族劫掠式的官僚制度。第二年，推動均田制，再過一年立三長制，定民戶籍。然而，許多不具備僧人資格的人民寧可逃入佛教僧團，也不入民籍。因此，太和十年冬（486 年 11 月-487 年 1 月）：

> 有司又奏：「前被敕以勒籍之初，愚民僥倖，假稱入道，以避輸課，其無籍僧尼罷遣還俗。重被旨：『所檢僧尼，寺主、維那當寺隱審。其有道行精勤者，聽仍在道；為行凡麤者，有籍無籍，悉罷歸齊民。』今依旨簡遣，其諸州還俗者，僧尼合一千三百二十七人。」奏「可」。[258]

這是相關行政改革的官員再上奏，請各寺清查無籍僧尼，要遣返還俗。然而，官員根據孝文帝（應該是馮太后）再發出的命令（「重被旨」），請寺主、維那在自己的寺廟再審查這些僧尼道行，以決定去留。結果，原先為國家保留經濟力與勞動力而對寺廟所進行的僧籍調查工作，變成宗教行為的審查，行為不佳者，即使有僧籍，也必須離開寺廟。更可笑的是，全國寺廟裡行為粗劣而勒令還俗的僧尼只有 1,327 名，若以十年

256 參見塚本善隆，〈北魏の僧祇戶・仏図戶〉，頁 97-140。

257 北魏有「奴任耕」之規定。

258 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3301-3302。按：標點、斷句為我所做，不依塚本與新、舊《魏書》點校本。

臺灣大學學術期刊資料庫

前全國 77,258 位僧尼作為基數，98%的出家人是「道行精勤者」！[259]實際上，從 476 年至 486 年，曇曜成功為僧團取得重大的經濟與勞動力的來源，使「假稱入道」的「愚民」人數多到有關官吏不能忽視，所以他們藉著年初訂民籍後，來查寺廟的無籍之僧。結果，孝文帝（或馮太后）重視的是寺廟中僧侶的修行，可見孝文帝的「昭玄」確實是真誠的。

如此一來，下述這個等同於法律的常規出現，也就不足為奇了。太和十六年（492），在遷都洛陽前一年，孝文帝詔：「四月八日（佛誕日）、七月十五日（盂蘭盆會），聽大州度一百人為僧尼，中州五十人，下州二十人，以為常準，著於令。」[260]北魏官方訂下了一年兩次度僧的規定，使僧團有穩定的僧源。更有甚者，各級地方政府官吏幫忙僧團找人出家，原佛教戒律的出家規範可以擱置一旁。此時，膨脹的僧團已經完成官僚階層體系，中央有沙門統、都維那以及人數不詳的僚屬，地方州、鎮、郡、縣分別有統、維那，各寺院有上坐、寺主、維那。

吾人不明君主以護持三寶為名，直接干涉僧團，影響戒律運行到何種程度。太和十七年（493），孝文帝立僧制四十七條，其內容不詳。根據《初學記》所載：

> 先朝之日，嘗為僧禁，小有未詳，宜其修立。近見沙門統僧顯等，自云欲更一刊定。朕聊以淺識，共詳正典，事起忩々（匆匆），觸未詳究。且可設法一時，粗救俗習；須玄白一同，更釐厥衷。[261]

看來孝文帝與沙門統僧顯意識到僧團的戒律需要修訂。孝文帝與僧顯先暫訂四十七條，使用一段時間後，僧俗達成共識，再好好修訂（玄白一同，更釐厥衷）。四十七條的內容現在不存，但這意味著，昭玄曹將制訂適當的內律，而俗世的掌權者可以參與討論、制訂。這樣，昭玄曹所支配的財富就成為官員討論的課題。

---

259 402 年慧遠撰〈沙門不敬王者論〉時，也不認為多數沙門是律行精進者。

260 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3302。

261 徐堅等著，《初學記》（北京：中華書局，2004），卷 23，〈後魏孝文帝立僧尼制詔〉，頁 558。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、洛陽時期的昭玄曹

太和十七年（493），孝文帝遷都洛陽，昭玄曹隨之南遷。在 534 年北魏滅亡前，昭玄曹經歷風光的時刻。洛陽城內從沒有一所寺廟，暴增到 1367 所，皆輝煌壯麗。[262]僧尼參與城外龍門的開窟造像，且人數急劇地增加，昭玄曹的勢力益形膨脹。先前僧俗共制戒律的計畫成為〈釋老志〉對北魏佛教最後記載的重點。這節中將討論三個課題：第一、僧曹提出新的戒律內容；第二、政府方面（皇帝、靈太后、尚書令高肇、元澄）提出強化管理僧團的方法；第三、因人民信仰虔誠與僧團巨大的既得經濟利益，改革最後以失敗收場。

500 年宣武帝即位。永平元年秋（508 年 10-11 月），皇帝停止將國法用於僧人，但昭玄曹要根據戒律，制訂管理僧團的內律，其令如下：「緇素既殊，法律亦異。故道（指佛教）、教（指政教）彰於互顯，禁勸各有所宜。自今已後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律僧制治之。」[263]

永平二年冬（509 年 11 月-510 年 2 月），沙門統惠深於一年後回應此詔令，他承認「僧尼浩曠，清濁混流，不遵禁典，精麤莫別」，因此「輒與經、律法師群議立制。諸州、鎮、郡維那、上坐、寺主，各令戒律自修，咸依內禁；若不解律者，退其本次」。[264]這時僧曹有獨立的律（內律，應指《摩訶僧祇律》），而且各級僧官都要通曉，否則必須退官。皇帝批准此戒律。〈釋老志〉特別記錄惠深所提出新添加的七個戒條，顯然是回應當時實際的僧務，茲摘錄於下，條次為筆者所加：

> （一）出家之人，不應……積八不淨物。……依律，車、牛、淨人、不淨之物，不得為己私畜。唯有老病年六十以上者，限聽一

262 楊衒之，《洛陽伽藍記》，卷 5：「京師東西二十里……寺有一千三百六十七所。」（CBETA, T51, no. 2092, p. 1022, a11-14）

263 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3303。

264 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3303。

臺灣大學學術期刊資料庫

乘。

（二）僧尼，或因三寶，出貸私財。自此不得更爾。[265]

（三）出家捨著，本無凶儀，不應廢道從俗。其父、母、三師，遠聞凶問，聽哭三日。若在見前，限以七日。

（四）有不安寺舍，遊止民間，亂道生過，皆由此等。若有犯者，脫服還民。

（五）有造寺者，限僧五十以上，啟聞聽造。若有輒營置者，處以違敕之罪，其寺僧眾擯出外州。

（六）僧尼之法，不得為俗人所使。若有犯者（僧尼讓俗人差使），還配本屬。

（七）外國僧尼來歸化者，求精檢有德行合三藏者聽住，若無德行，遣還本國，若其不去，依此僧制治罪。[266]

第七條是管束外來僧。第四條是回應五十年來遊行僧的問題，472年皇帝的命令沒有開除遊行僧人亂紀的僧籍罰則。第一、二、五條與僧團的財富經營有關，但是根本無法執行（見後）。第六條也不可行，僧團得到法理上的自主，但昭玄曹仍依賴君權，如僧源來自官府的簡選、剃度，並無實質上的自主，分析見後。

第一條是回應當時僧人生活的奢侈。八不淨物不見於印度傳來的各戒律，它最先載於《大般涅槃經》：「如是經中制，諸比丘不得受畜八不淨物。」內容則首先見於北齊淨影寺慧遠（523-593）所撰《大般涅槃經義記》：「一、畜田宅，二、種殖根栽，三、貯聚稻粟居監求利，四、畜奴婢人民，五、畜養群畜，六、畜金銀錢寶，七、畜象牙金銀刻鏤諸寶大床、綿褥**褼褸**，八、畜一切銅錢釜鑊。畜此八種能污淨戒，故名不

265 「出貸私財」下有「緣州外」三字。新點校本在校文中說：「按此三字文義不相連，疑有訛脫，冊府卷 51 作『自此不得更爾』，疑以意改。」《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3322。

266 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3303。

臺灣大學學術期刊資料庫

淨。」[267]唐朝道宣（596-667）把此戒條列在〈蓄錢寶戒〉，並說「相承次比，如上具述，不出佛經（指《四分律》原戒經）」。[268]換言之，此次戒律改革也不是墨守原印度舊規。但僧侶恐怕也沒遵守此戒條，他們每每被控「或墾植田圃，與農夫等流。或估貨求財，與商民爭利」。[269]

永平四年夏（511 年 7-9 月），即批准僧曹用內律自審僧侶的第二年，尚書令高肇（?-515）控訴都維那僧暹等迫害僧祇戶，結果僧暹沒有被懲處，並在延昌年初（512）高昇為沙門統。[270]可見以內律來矯正僧曹的既得利益是不可能的，[271]前面新加的第二條戒律也無法實施。

神龜元年冬（518 年 11 月-519 年 2 月），尚書令元澄以身兼城市規劃的司空，向孝明帝控訴洛陽佛寺濫建：

> 自遷都已來（493），年踰二紀，寺奪民居，三分且一。……今之僧寺，無處不有。或比滿城邑之中，或連溢屠沽之肆，或三五少僧，共為一寺。……僧曹對制而不問。其於汙染真行，塵穢練僧，薰蕕同器，不亦甚歟！……非但京邑如此，天下州、鎮僧寺亦然。侵奪細民，廣占田宅。[272]

他劾奏昭玄曹的根據，就是 509 年新加的戒律第五條。靈太后批准他節制洛陽城內寺廟的規劃，但是其執行的情形不詳。528 年河陰之變，北魏官僚、貴族一天之內被屠殺殆盡，官邸宅院捨為寺廟。魏收說：「前

267 《大般涅槃經》，卷 32，〈師子吼菩薩品〉（CBETA, T12, no. 374, p. 559, a24）；《大般涅槃經義記》，卷 3，〈如來性品〉（CBETA, T37, no. 1764, p. 683, a1-6）。

268 《四分律刪繁補闕行事鈔》，卷 2（CBETA, T40, no. 1804, p. 69, c21）。

269 《廣弘明集》，卷 8，〈二教論〉（CBETA, T52, no. 2103, p. 143, a12-14）。

270 《魏書》，卷 90，〈馮亮傳〉，頁 2091：「世宗給其工力，令與沙門統僧暹、河南尹甄琛等，周視崧高形勝之處，遂造閑居佛寺。」馮亮於延昌二年（513）去世，僧暹 511 年為都維那時被彈劾，所以僧暹應在 512 年升為沙門統。

271 此奏限縮昭玄曹主宰僧祇粟的權力，「自今已後，不得專委維那、都統，可令刺史共加監括」（《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3304），地方首長可以監督僧曹使用僧祇粟，但實際執行的情形不清楚。

272 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3307-3308。

臺灣大學學術期刊資料庫

日禁令，不復行焉。」[273]

靈太后為了改善僧侶的浮濫，曾在熙平二年（517）針對孝文帝 492 年度僧命令，加強選拔的程序與僧侶候選人的品質：

> 年常度僧，依限大州應百人者，州郡於前十日解送三百人，其中州二百人，小州一百人。州統、維那與官司，[274]精練簡取充數。若無精行，不得濫採。若取非人，刺史為首，以違旨論，太守、縣令、綱察，節級連坐，統及維那移五百里外異州為僧。[275]

其措施是限制大小各州簡取剃度僧侶的候選人，大州 300 名（取 100 人出家），中州 200 名（取 50 人出家），小州 100 名（取 20 人出家）；簡選嚴格，寧缺勿濫，若候選人「無精行」，各級官吏以及僧官都要受罰。因為度僧並非戒律所言，只由僧團負責，這也是國家的工作，每年兩次。

又，嚴禁奴婢出家。[276]若是「諸王及親貴……啟請……以違旨論」，「僧尼輒度他人奴婢者，亦移五百里外為僧」，[277]僧尼若先認養親人、熟識者或他人奴婢之子，到他們成年，再「私度為弟子，自今斷之。有犯，還俗；被養者歸本等」。[278]

又，嚴禁私度僧。「寺主聽容一人，出寺五百里。二人，千里。」[279] 453 年沙門是先由鄉里長確認德行純正，若有私度，三長必知。然而長久以來，三長以為私度「罪不及已，容多隱濫。自今有一人私度，皆以

273 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3309。

274 「官」下有「及」字。新點校本沿用前點校本，在校文中說：「『及』，於文義不協，疑為『司』字之訛，或衍。」《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3323。此說最先見於塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 259。

275 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305。

276 《摩訶僧祇律》不許身為奴者出家。《摩訶僧祇律》，卷 23，〈明雜誦跋渠法之一〉（CBETA, T22, no. 1425, p. 416, c2）。

277 這比《摩訶僧祇律》嚴格。《摩訶僧祇律》以為，奴主若許，奴可以出家。《摩訶僧祇律》，卷 24，〈明雜誦跋渠法之二〉（CBETA, T22, no. 1425, p.421, b17 以下）。

278 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305。

279 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305。

臺灣大學學術期刊資料庫

違旨論。隣長為首，里、黨各相降一等。縣滿十五人，郡滿三十人，州鎮滿三十人，免官，寮吏節級連坐。私度之身，配當州下役」。[280]這種從源頭下手、控制僧人猥濫的手段不可謂不嚴，但根本沒有執行。魏收評論此法令的執行成效，指出「時法禁寬褫，不能改肅也」。[281]北魏這時正在洛陽大規模的建立寺廟（如永寧寺，參見《洛陽伽藍記》），並在龍門開窟造像，崇佛的氣氛達到最高點。然靈太后這些改革，最後於 528 年河陰之變化為烏有。

在北魏崩潰的前夕，僧團或沙門仍舊富裕，皇帝向沙門以官求糧：

> 莊帝初，承喪亂（528 年的河陰之變）之後，倉廩虛罄，遂班入粟之制。……諸沙門有輸粟四千石入京倉者，授本州統，若無本州者，授大州都；若不入京倉，入外州郡倉者，三千石，畿郡都統，依州格；若輸五百石入京倉者，授本郡維那，其無本郡者，授以外郡；粟入外州郡倉七百石者，京倉三百石者，授縣維那。[282]

僧祇粟是公物，屬於各地區的寺廟僧團，此時以沙門為徵求的對象，說明粟已落入掌握僧團的沙門手上。

反映北魏無法控制僧團的記載是，宣武帝延昌年間（512-515），天下州郡僧尼寺有 13,727 所，534 年北魏滅亡時，寺數陡增到「三萬有餘」，「僧尼大眾二百萬」，[283]這些寺廟、僧尼都由昭玄曹所轄。[284]昭玄曹成為北魏晚期最大的官僚機構，所轄的僧侶數超過軍隊，所擁有的財富多於政府。身為虔誠佛教徒的魏收，對佛教僧團改革的失敗，頗多不滿，在結束對北魏佛教的敘述時，他說：「流弊不歸，一至於此，識者所以歎息也」，[285]他認同識者的看法，但只能嘆息以對。

---

280 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305。

281 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3305。

282 《魏書》，卷 114，〈食貨志〉，頁 3115-3316。

283 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3310。

284 《續高僧傳．釋法上傳》，卷 8：「釋法上……故魏、齊二代歷為統師。昭玄一曹純掌僧錄，令、史員置五十許人，所部僧尼二百餘萬。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 485, a28-b1）

285 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3310。

臺灣大學學術期刊資料庫

七、昭玄曹的機構性質

文成帝後的皇帝興福造像，度眾出家，供養沙門，成立僧曹，但是信仰（諸佛護持國家）與政治體制（僧曹的運作）產生衝突與矛盾。這一節將揭櫫三點，說明北魏僧曹機構的特性與歷史意義：第一、僧曹為皇帝私人所用的機構；第二、佛教世界觀下的君主與僧團的共生；第三、北魏僧曹的後續發展。

永寧寺是北魏皇帝專屬的寺廟，平城與洛陽各一。遷都洛陽時，城內只規劃了永寧寺一寺。根據《洛陽伽藍記》卷一，昭玄曹緊鄰於永寧寺南側（見圖一紅框處），東面是將作曹，其主官是將作大匠（早期官品為右第二品下，孝文帝官制改革後，為右第三品），比太廟、太社更接近皇帝宮城。從〈釋老志〉的記載來看，昭玄曹應該是北魏官制中一個正式的官署，沙門統的官品應與將作大匠相當。奇怪的是，此機構在《魏書．官氏志》不見其名（當然也沒有監福曹），也不見道人統、沙門統之官名。

北魏尚書制度下有三十六曹，它為拓跋珪所建，天賜二年（405）廢，但各曹之名多有繼續。孝文帝參考南朝尚書制度，恢復三十六曹。嚴耕望（1916-1996）曾詳考北魏前後期的尚書諸曹，證出三十四曹。[286]沒考證出來的兩曹不可能是僧曹，因為如本文第三節考證，在文成帝前，北魏一定沒有僧曹，南朝也沒有僧曹，因此可以確定北魏官僚體系中沒有監福曹或昭玄曹。

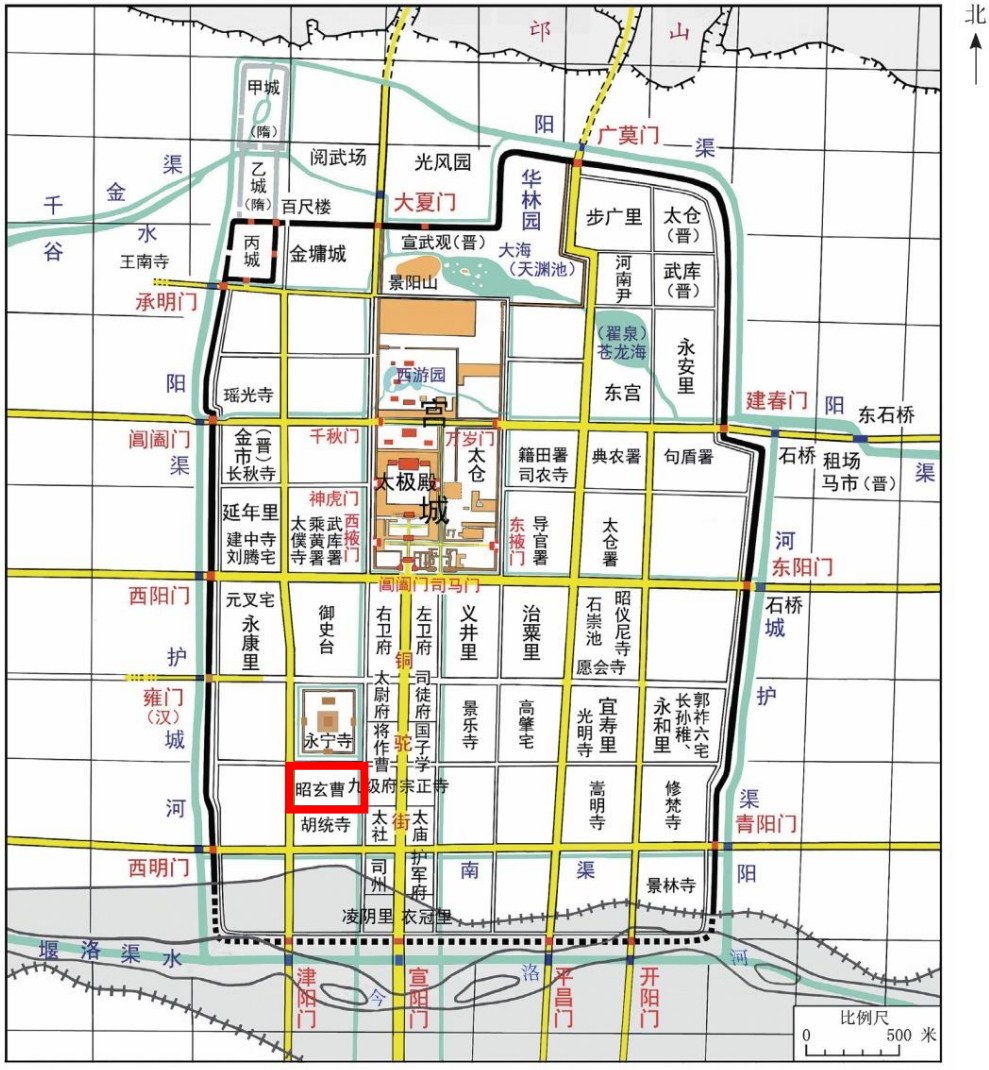
《隋書．百官志》回溯隋朝的官制到北齊，並說北齊官制是沿襲北魏。北齊官制有「昭玄寺，掌諸佛教，置大統一人，統一人，都維那三人。亦置功曹、主簿員，以管諸州郡縣沙門曹」，[287]它與其他機關的隸

286 嚴耕望，〈北魏尚書制度考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 18 本（1948，南京），頁 251-360。

287 魏徵等撰，《隋書》，卷 27，〈百官志中〉，頁 844。根據《續高僧傳．法上傳》，卷 8 所載，或許北魏昭玄曹的配員較多。

臺灣人學學術期刊資料庫

屬關係不明，應該是個獨立機構。但是，北魏的昭玄曹為何沒列在《魏書·官氏志》中？



圖一　北魏洛陽內城復原示意圖

資料來源：錢國祥，〈北魏洛陽內城的空間格局復原研究——北魏洛陽城遺址復原研究之一〉，《華夏考古》2019 年第 4 期（鄭州），頁 79。

臺灣大學哲學系資料庫

前面各節中，筆者從草原文化與漢文化的交會來看佛教在北魏的發展。鮮卑君主統治漢地，需要「漢化」，然而佛教是這兩個文化以外的新文化，它信仰的對象（佛）、知識體系（法）、機構與人員（僧），即佛教的三寶，全然在草原文化與漢文化的傳統之外。因此，作為虔誠佛教信徒的漢化鮮卑君主，如何對待佛教，變成拓跋鮮卑統治者重要的課題。

北魏君主真正開始虔誠地信仰佛教，始於未即位的拓跋晃（追謚為景穆帝），以及繼任的文成帝（452-465）、獻文帝（466-471）、孝文帝（471-499）。復佛後的文成帝，奉曇曜為師（他的父親拓跋晃奉玄高為師），而曇曜主管了僧曹，使監福曹或昭玄曹成為皇帝私屬的機構。我們可從下面三點觀察此時北魏君主與僧團之間的關係。

（一）皇帝如同僧團之師

佛教傳統是替僧侶出家剃髮者為師。釋迦出家，鬚髮自落。[288]以後他為跟隨者剃髮出家，並制定戒律，形成僧團。太武帝滅佛，「沙門無少長悉坑之」。北魏當時不但沒有僧團，也沒有僧侶。當文成帝復佛，「於修復日（453）……帝乃親為（師賢）下髮。師賢仍為道人統」。[289]

288 《太子瑞應本起經》，卷 1：「既歷深山，到幽閑處，見貝多樹，四望清淨。自念：『我已棄家，在此山澤，不宜復飾髮如凡人意。以有櫛梳湯沐之念，則失淨戒、正定、慧、解、度知見意，非道之純、污清淨行。當作沙門如菩薩法。』天神奉剃刀，鬚髮自墮，天受而去。」（CBETA, T03, no. 185, p. 476, c16-21）此故事廣見各佛傳，如《佛本行集經》，卷 18，〈剃髮染衣品 22〉：「爾時太子，從車匿邊，索取摩尼雜飾莊嚴七寶把刀，自以右手執於彼刀，從鞘拔出，即以左手，攬捉紺青優鉢羅色螺髻之髮，右手自持利刀割取，以左手擎，擲置空中。時天帝釋，以希有心，生大歡喜，捧太子髻不令墮地，以天妙衣承受接取。」（CBETA, T03, no. 190, p. 737, c3-8）道世，《法苑珠林》，卷 10 引唐代道宣《感應記》，記佛剃髮出家之況：「諸來世尊告梵天王；『汝可取刀翦如來髮。』時大梵天王執刀欲翦，遂不見如來頂。上尋有頂，亦不見頂。佛告梵王：『我見過去諸佛，皆自翦髮。一切凡聖無能見我頂者。我自翦髮。』已，鬚髮皆盡。」（CBETA, T53, no. 2122, p. 362, c27-p. 363, a2）

289 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3298。

臺灣大學學術期刊資料庫

塚本善隆敏銳的注意到：「皇帝為沙門師賢等剃髮，意識裏潛藏著現在皇帝是佛的代理者，至少也是北魏佛教僧團的師主。這種意識貫穿整個北朝，因而皇帝的佛教觀、佛教徒的皇帝觀相互聯繫著。」[290]

繼續為僧人落髮的皇帝是孝文帝。「承明元年（476）八月，高祖（孝文帝）於永寧寺，設太法供。[291]度良家男女為僧尼者，百有餘人，帝為剃髮，施以僧服，令修道戒，資福於顯祖」，[292]這法會極可能是為年輕剛猝死的太上皇獻文帝舉行的。[293]孝文帝也為了供養大法，剃度了一百多位僧尼，充實僧寶，並且把度僧的功德獻給「敦信尤深」的獻文帝，[294]使他同享福份。透過度僧的儀式，文成、獻文、孝文三帝成為僧人之師。

（二）君主與僧團的共生（symbiotic）

當文成帝轉依佛教，推崇佛法、紹續三寶時，佛教及其僧團從被北魏政權懾服的角色，開始提升到與君主共生的地位。文成帝需要師賢幫他造像興福，需要僧團「助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，開演正覺」，即使僧侶擾亂治安，動盪經濟，北魏君主不過調整行政措施，

290 塚本善隆，《魏書釈老志訳注》，頁 234；塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》，頁 138。

291 《魏書》新、舊校本與塚本善隆的註釋在「太法供」之後，皆以逗點斷句。我把它改成句點。又，「太法供」或作「大法供」。《古今圖書集成選輯（上）》，卷 59（CBETA, B15, no. 88, p. 50, c10）；《（古今圖書集成）釋教部彙考》，卷 1：「於永寧寺，設大法供。」（CBETA, X77, no. 1521, p. 10, b9 // Z 2B:6, p. 156, b13 // R133, p. 311, b13；縮寫 X 指的是 Xuzangjing《卍新纂大日本續藏經》〔東京：國書刊行會〕；縮寫 Z 指的是 Zokuzokyo《卍大日本續藏經》〔京都：藏經書院〕；縮寫 R 指的是 Reprint《卍大日本續藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983 影印本〕）。僧肇用「大法」解釋這詞彙。「肇曰：『如是等經，盡諸佛法身也。若聞斯經，能信、解、護、持、宣示、分別。令大法增廣者，名「法之供養」。養成法身也。』」僧肇，《注維摩詰經》，卷 10，〈法供養品 13〉（CBETA, T38, no. 1775, p. 416, b20-22）。

292 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3301。

293 獻文帝死於此年六月辛未日（476 年 7 月 21 日），年二十三歲。第二天，孝文帝從延興（六年）改元為承明（元年）。本文不探討死因。若辦七七，應在八月庚申日。

294 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3299。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

但繼續護持僧團。這和佛教的世界觀與教化有關，在此用當時最受歡迎的佛經來說明此點。

佛教對俗世娑婆世界的看法，如《維摩詰所說經》：

> 我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。[295]

換言之，娑婆世界的惡土是種現示（manifestations），不是真實，真土是佛國淨土，與惡土共住共存。要看到釋迦佛的佛國淨土，並使它在世上出現，要有虔誠的信仰（心淨），這是該經〈佛國品〉所言的直心、菩提心、深心、攝心、迴向心等。這也是《大般涅槃經》所說的：「若無明轉，則變為明」，[296]破除虛幻世界要靠心智的轉化，而轉化心智需要知識（見 darśana）與修行（修 bhāvanā）二道。

然而，一般信眾在見、修兩方面都達到最高超越的境界（波羅蜜多 paramīta）非常困難，故推行教化的有效方法之一就是興福（造釋迦形、像、塔、廟）。蓋釋迦是最先參悟出真理者，他是天人師（眾神與人類的導師），他的身世與事蹟就是自證的真理。興福造像，不但敬禮真理的發現者與顯示者，還把釋迦的本生故事與重要的教義直接傳遞給信徒。這也是為什麼在雲岡與龍門石窟中會見到大量佛本生的故事，與四本佛經——《維摩詰》、《法華》、《涅槃》、《彌勒》——相關的主題。[297]而本生故事常包含前面慧皎在《高僧傳．興福篇》中所提到佛陀使用的物件或遺跡。

興福造像多要勒銘刻碑。太武帝滅佛前，佛像與相關碑銘非常少，伴隨著平城興福工程大規模進行，才開始北朝豐富的碑銘與造像。[298]北魏早

---

295 《維摩詰所說經》，卷 1，〈佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538, c25-29）。

296 《大般涅槃經》，卷 8，〈如來性品 12〉：「若無明轉，則變為明。一切諸法善、不善等亦復如是，無有二相。」（CBETA, T12, no. 375, p. 652, a5-7）

297 塚本善隆，林保堯、顏娟英譯，《龍門石窟：北魏佛教之研究》（新竹：覺風佛藝基金會，2005），特別是第六章與第七章。

298 佐藤智水收集到有記年的佛教造像記：西晉 1 金銅像，五胡十六國 4 金銅像、8 石像，

臺灣大學藝術期刊資料庫

期對華北各民族與漢人的統治，多倚賴君主的能力與武力，對於地方的控制則相當破碎，除政府官吏外，一些地區實際上由塢堡豪強或宗主督護掌控。[299]文成帝開始護持各州、郡成立僧團，各地方以在家信徒為主的佛教團體（義邑）隨之出現，佛教的影響力直達地方的每一戶。[300]皇帝禮敬三寶，結合佛教的世界觀，使人民對此生與後世的期望更有意義，因此加深對皇帝的崇拜，產生新的國家意識。在此舉兩個銘文說明之。

（1）〈吳氏造像造窟記〉：

> 夫幽宗玄明，非□无以光其化，真容沖／隱，非圖像莫能闡其迹，於是令須□□（臾間？）／長□（昏？），啟正覺之悟，尊儀滋□，以留敘／□之敬。於是□於無歲，德□於來世者矣，／含生有識，莫不需慈。以樹善（？）權（？），綴以資／常，卷舒待時，屈指常湛。皇上□歷□宇，／化超唐虞，況乃世印靈徵，津沐玄□者／哉。吳氏忠（？）偉（？），為亡息冠軍將軍華（？）□侯／吳天恩，造像并窟，漏依舉倒，妙安□□，／洗勺焉□真容之在虛空，麗□□□／釋加平（？）□，藉此微福，願亡兒生々遇□，／長辭□□，騰神淨土，□化瀰隆，三法□／敷，万累消融。尋吳氏家先，忠和著□／□孝竝舉，至子孫興茂，紹隆家嗣□□□／助，彫零而立，惟孤惟念，□□□微□□□□／單（？）志。[301]

南朝 35 金銅像，33 石像，北朝 272 金銅像，1088 石像。佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》第 86 卷第 10 期（1977 年 10 月，東京），頁 1-47。此文有張韶岩、馬雷的中譯，收入劉俊文編，《日本中青年學者論中國史．六朝隋唐卷》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 56-115。侯旭東添補了更多新發現記年的造像記。至 580 年有 1600 條，太武帝滅佛前的僅有 14 條。侯旭東，《五六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：社科文獻學術文庫，2015），頁 354-429。未來考古的發達，這類記年造像記還會增加，但是北朝佛教的造像銘在太武帝後急遽增加是不爭的事實。

299 北朝地方行政機構非常複雜，參看嚴耕望，《中國地方行政制度史：乙部：魏晉南北朝地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1963）。

300 孝文帝為了不使僧侶擾亂地方治安，進行二十五戶的連保（五五相保）。參閱本文第四節。

301 《雲岡金石錄》，收入水野清一、長廣敏雄，《雲岡石窟》第 2 冊（京都：京都大學人文科學研究所雲岡刊行會，1955），頁 6，〈吳氏造像造窟記〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

這塊普通的造像記出於雲岡，雖然若干字漫漶不清，但文意清楚，是撰者為死去的兒子吳天恩開窟、造像。造像的原因，如慧皎在《高僧傳．興福篇》所言，使釋迦再現，推倒亡兒此生的業障，往生遇佛。銘文沒有記年，但提到皇上的教化超過唐虞，所以一定在孝文帝時。此造像不是為國家、皇帝所造，但有趣的是它強調帝世帶著靈驗的神蹟（世印靈徵），沐浴在佛教（玄津）中，接著敘述吳家先世，又忠又孝，子孫興茂等等。這種祈願是建立在皇帝崇佛的基礎上，使造像者所造之像更為靈驗，澤及吳家。

（2）〈邑義信士女等五十四人造石廟形像九十五區及諸菩薩記〉：

邑師道育／文殊師利菩薩／大勢至菩薩／觀世音菩薩／邑師普明／邑師曇秀／邑師法宗

太和七年，歲在癸亥，八月三十日。邑義／信士女等五十四人，自惟往因不積，生在／末代，甘寢昏淨，靡由自覺，微善所鍾，遭／逢聖主，道教天下，紹隆三寶，慈被十方，／澤流无外，乃使長夜改昏，久寢斯悟，弟／子等得蒙法潤，信心開敷，意欲仰訓洪／澤。莫能從遂，是以共相勸舍，為國興／福，敬造石廟形像九十五區，及諸菩薩。願以此福，上為／皇帝陛下、太皇太后、皇子，德合乾坤，／威逾轉輪，神被四天，國祚永康，十方歸／伏，光揚三寶，億劫不墜。又願義諸人，／命過諸師。七世父母、內外親族，神栖高境，／安養光接，託育寶花，永辭穢質，証／悟无生，位超群首，若生人天，百味天衣。／隨意飡服。若有宿殃，墮洛三途。長／辭八難。永與苦別。又願同邑諸人，從／今以往，道心日隆，戒行清潔，明鑒／實相，暈揚慧日，使四流傾竭；道風／堂扇，使慢山崩頹，生死永畢，佛性明／顯，登階住地，未成佛間，願生生之處，／常為法善知識，以法相親，進止俱遊，／形容影隨，常行大士，八萬諸行，化度／一切，同善正覺，逮及累劫，先師七世父。[302]

302 《雲岡金石錄》，頁 3-4，〈邑義信士女等五十四人造石廟形像九十五區及諸菩薩記〉。

臺灣人學學術期刊資料庫

此塊 483 年在雲岡石窟的造像記相當典型，它由 54 位女信徒和 4 位邑師所組成的義邑所撰刻。僧侶參與或建立義邑，在其中指導造像，不乏材料。[303]這塊造像記先自述在末法時期渾渾噩噩的生活；由於皇帝興隆三寶，讓他們在此世得到精神的解脫，並在未來無盡的輪迴中永離困苦，因此衷心感謝皇帝等，又願此造像之福能延及團體的信徒、邑師、七世父母、內外親族。多數造像記把祈願的對象設定為造像者的家人或生活圈內的每一個人，但是此造像記把生活圈外的「皇帝陛下」、「皇太后」、「皇太子」、「皇祚永寧」加入祈願的對象，並且置於首位，引人注目。

原來印度佛教的世界觀中，君主沒有救贖的地位，然而這類的佛教造像記在北朝非常多。佐藤智水發現，這類造像記佔他所收集到的 27%，若加上為鎮護國家如「為國家」、「願國祚永隆」、「願天下太平」的造像銘，高達 32%。[304]侯旭東作了更仔細的研究。[305]能讓信徒自發地寫出這類造像記，當然是基於皇帝崇揚三寶，使信徒的生活有了意義感。沒有皇帝崇敬三寶，此生與來世的生活將永在三途中掙扎。這種讓生活產生意義感的感恩，折射到制度的運作，是皇帝的崇佛與僧侶的教化，後兩者是互倚共生的。結果，佛教的世界觀和對皇帝感恩的結合產生新的國家認同意識，希望國祚永恆。此類國家意識的造像記，即使北魏即將滅亡，仍到處存在。[306]

---

303 《續高僧傳》，卷 6，〈釋法貞傳〉：「釋法貞……在於伊洛，無所推下，與僧建齊名。時人目建為『文句無前』，目貞為『入微獨步』。貞乃與建為義會之友，道俗斯附，聽眾千人，隨得嘓施，造像千軀，分布供養。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 474, b9-13）來自造像記的材料，參見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，頁 497-544；塚本善隆，《龍門石窟》，頁 95-103。

304 佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，頁 1-47。

305 侯旭東，《五六世紀北方民眾佛教信仰》，頁 269-296。

306 從 CBETA《佛拓百品》引一例。〈法義兄弟等二百人造像記〉：「維大魏永熙三年歲次□□□三／月癸未朔五日丁亥（534 年 4 月 6 日，月底北魏亡）／夫大覺遷方，託靈像以□福，法雖／謝世，寄三乘以存教，自非遠鑒幽／源，寧能辨其由？是以法義兄弟二／百人等，識攬玄宗，敬崇正法，減割／家財，仰為皇帝陛下，令為七世／父母，營造微福，始訪石孤巖，瑛珍／玄谿，采□妙手，敬造尊像一區。……」（CBETA, I01, no. 33, p. 84, a2-10）

臺灣大學學術期刊論文版

（三）傑出的沙門領袖

法果、師賢、曇曜這三人，為了佛教的延續與弘揚，做出讓步與調適。佛教的宗旨，從印度誕生起，是要人體會在世間中生命的無常，而生解脫之心，它從不主張世俗世界該採取哪種特定的制度，而是順世的。[307]從這點來看，這三位僧官非常機靈，在佛教處於困境時，把君主的權威和如來的救贖綁在一起。法果先主張「天子即佛」，師賢以文成帝身體的特徵造石佛像，曇曜則開窟造五座巨大的佛像。[308]但是佛教從來就沒有「天子即佛」的主張，因此，法果、師賢不見於《續高僧傳》；曇曜雖然出現在《續高僧傳．譯經》篇中，但只敘其開窟建寺與翻譯兩部經，簡略到全然沒有反映其權傾北魏的架勢。[309]

北魏皇帝對三人及僧團的供養豐贍。拓跋珪對法果「供施甚厚」；文成帝復佛後，對僧團「任其財用，不制會限」；曇曜開窟，「魏國所統貲、賦，並成石龕」，[310]這是傾國家財力完成的。孝明帝在洛陽大建寺廟，花費大到迫使揚州刺史李崇（454-525）於 516 年懇請靈太后從寺

---

307 Balkrishna G. Gokhale, “Early Buddhist Kingship,” *The Journal of Asian Studies* 26, no. 1 (Nov., 1966, Cambridge), pp. 15-22. 在公元元年前，佛教視君主為一道德中性、但為人類世界必要、可畏的政治首領，教化他接受佛法是僧侶主要的工作。整理西文此課題，參見 Jordan Johnson, “Kingship (Buddhism),” in *Buddhism and Jainism*, ed. K.T.S. Sarao & Jeffery D. Long (Dordrecht: Springer, 2017), pp. 668-674.

308 曇曜開巨窟不應該只是出於狂熱的宗教想像。法顯曾目睹北天竺陀歷國八丈高的彌勒菩薩像，其遊記提供當時人許多「實證」。釋法顯，《高僧法顯傳》，卷 1：「長八丈，足趺八尺。齋日常有光明，諸國王競興供養。」（CBETA, T51, no. 2085, p. 858, a3-4）

309 《廣弘明集》，卷 24 記載：「（曇）曜統獨濟，遂廢茲任。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 272, b21-22）他因跋扈被廢，但具體時日不明，去世的時間也成為歷史之謎。研究論文很多，茲舉兩文：塚本善隆，〈沙門曇曜とその時代〉，收入氏著，《北朝仏教史研究》，頁 67-95；石松日奈子，《北魏佛教造像史研究》，頁 75-77。

310 道宣，《大唐內典錄》，卷 4：「恒安郊西大谷石壁，皆鑿為窟，高十餘丈，東西三十里，櫛比相連，其數眾矣。谷東石碑見在，紀其功績，不可以算也。其碑略云：『自魏國所統貲、賦，並成石龕。』故其規度宏遠，所以神功逾久而不朽也。」（CBETA, T55, no. 2149, p. 267, c1-6）

臺灣大學學術期刊資料庫

廟建築費中節省一部分，以支持國家一般的教育與禮儀。[311]可以想見，監作佛像、立塔建寺興福工程的僧曹，生活應該不錯。此外，皇帝還不時對僧團進行額外布施。[312]

這三人中，曇曜無疑最為傑出。孝文帝與馮太后掌政時，曇曜為僧團取得僧祇戶、佛圖戶的勞動力，同時穩定佛教僧團的經濟基礎。他也將昭玄曹的權力擴大到各地方州郡，主宰京城及地方寺廟與僧尼的管理。

484 年孝文帝的官制改革，係針對鮮卑舊體系。昭玄曹來自監福曹，監福曹是文成帝私人興福的機構，不在鮮卑舊官制內；孝文帝要模仿的漢文化官制也沒有對應的佛教機構，因此昭玄曹未被納入改革的官制中。508-509 年宣武帝下令制訂內律，沙門除犯殺人罪受王法制裁外，昭玄曹與僧團不受一般官吏的管轄。但是僧團迫害僧祇戶、放高利貸與在洛陽城內濫建，必然引起官吏的不滿與反感。根據《獨斷》，一般官吏上奏要透過行政首長的尚書令，此規定體現於神龜元年冬（518 年年底），元澄為了整頓洛陽寺廟濫建的奏文。[313]因為昭玄曹不是尚書省轄下的機構，它私屬皇帝、獨立於官僚體制外，並有自己的僧律。官員對於佛教僧團的不滿，不能削弱其既得經濟利益。再激烈的動亂，如河陰之酷，也只促成貴族捨宅為寺，人民「相與入道，假慕沙門，實避調役，猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也」。[314]

311《魏書》，卷 66，〈李崇傳〉，頁 1600。《資治通鑑》繫李崇上書於 516 年，時其官職為揚州刺史。《資治通鑑》，頁 4628-4629。李崇後升任中書監、尚書令。

312《廣弘明集》，卷 24，〈贈徐州僧統并設齋詔〉（CBETA, T52, no. 2103, p. 272, c24-p. 273, a3）。

313 元澄的奏文見《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3306-3309。蔡邕，《獨斷》：「羣臣有所奏請，尚書令奏之，下有制曰，天子答之曰『可』。」福井重雅，《譯注西京雜記・独断》（東京：東方書店，2000），頁 221-222。現在所見之《獨斷》，在唐時有些更動，但一直在南北朝使用。元澄此奏符合文書規定：（1）列出下屬官員陸昶與崔孝芬的調查結果，（2）元澄提出自己的看法與規劃，（3）天子批文「可」。又，劉勰撰，黃叔琳注，《文心雕龍注》（臺北：明倫出版社，1973），卷 5，〈章表〉：「奏以按劾。」（頁 406）。元澄此奏就是根據調查結果彈劾僧曹，但他無權處理僧曹。

314 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3310。

臺灣大學學術期刊資料庫

534 年，高歡遷都至鄴。他根據 510 年的內律，「率由舊章」，嚴禁僧侶借用鄴的民宅為寺，「終恐因習滋甚，有虧恆式。宜付有司，精加隱括。且城中舊寺及宅，並有定帳；其新立之徒，悉從毀廢」；又循元澄奏，責令州牧查禁地方濫建佛寺，「天下牧守令長，悉不聽造寺。若有違者，不問財之所出，并計所營功庸，悉以枉法論」。[315]他先用慧光（487-536）為僧統，[316]慧光推崇《四分律》，為北齊《四分律》師資之始。[317]從此《四分律》的研究延續到唐代，道宣開創律宗。慧光去世後，弟子法上任沙門統、掌昭玄曹，直到 577 年北周滅北齊。[318]高歡啟用精通經律的大師，欲斬斷北魏僧曹的積弊。大概 540 年前後，昭玄曹改名為昭玄寺，並列入官制中，但它仍有獨立的內律，[319]不隸屬三省九卿。[320]

北魏洛陽時期的昭玄曹，經濟與政治條件極好，促進外來僧侶來洛陽說法，中外義學僧互動的結果，是佛教的義理在漢地飛躍地發展。然而孝文帝停止西郊祭天，此後在洛陽漢化的北魏皇帝再也不親領軍隊出

315 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3309-3310。

316 《續高僧傳》，卷 21，〈釋慧光傳〉：「初在京洛，任國僧都。後召入鄴，綏緝有功，轉為國統。將終前日，乘車向曹，行出寺門，屋脊自裂，既坐判事，塊落筆前，尋視無從，知乃終相。因斯乖愈，四旬有餘，奄化於鄴城大覺寺，春秋七十矣。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 608, a4-8）

317 元照，《四分律行事鈔資持記》，卷 1 所述《四分律》研究的師資傳統。（CBETA, T40, no. 1805, p. 176, c19-27）

318 《續高僧傳》，卷 8，〈釋法上傳〉：「上綱領將四十年。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 485, b1-2）

319 《續高僧傳》，卷 21，〈釋慧光傳〉：「又，爾朱氏舉兵北伐，徵稅僧尼，用充軍實。先立嚴刑，敢諫者斬。時光任僧官，顧五眾此塞，以命直往，語世隆曰：『若當行此稅，國事不存。』言既克明，事亦遂免。其感致幽顯為若此也。」（CBETA, T50, no. 2060, p. 607, c28-p. 608, a4）慧光清楚維護僧團獨立、蠲免國家賦稅的立場應該延續到北齊。

320 當然，昭玄寺列入官制中，不會因高歡的禁令而使權勢受到限制。北齊皇帝崇佛，在高歡去世後，僧統從一位擴張到十位。其中法上是大統，其他九位是通統。參見《續高僧傳》，卷 8，〈釋法上傳〉（CBETA, T50, no. 2060, p. 485, c20-21）。

臺灣大學圖書館數位典藏

征、巡視，失去了草原可汗的氣勢。[321]在佛教興福的薰陶下，宣武帝一度考慮要在龍門為孝文帝造大佛像，但是工程艱難，加上洛陽城內大興塔寺，到了 523 年，經費難以支持，[322]於是改在賓陽中窟裡為孝文帝與文昭皇太后造帝后禮佛圖。

北魏最後亡於駐守在北方草原六鎮的鮮卑武人叛亂。鮮卑舊文化曾在北魏覆亡前一度復興，皇帝再度行鮮卑舊制，向西拜天即天子位。[323]但是，此時佛教已經成為華北胡、漢人民共同的信仰以及生活的一部分。北周武帝可以藉著「天子即如來」的看法壓制佛教，但是不能把佛教從人民的信仰中剝離。[324]北齊的君主也延續對佛教熱烈的崇拜，文宣帝甚至對僧稠說：「『今以國儲分為三分，謂供國、自用、及以三寶。』……即勅送錢、絹、被、褥，接軫登山，令於寺中置庫貯之，以供常費。」[325]但塚本善隆注意到，僧祇戶的記載並未在北齊佛教中出現，唐朝的道宣在收集北魏佛教資料時，有意地刪除有關僧祇戶與佛圖戶的條文。[326]這可能是因為北齊開始，無論是主張《四分律》的僧統如慧光、法上，還是崇佛的高歡與北齊、隋的皇帝，均有意地放棄這令僧團腐化的制度。然而，北齊僧團即使沒有僧祇戶與佛圖戶，君主與信徒的供養也讓僧團有不錯的物質生活。但在政治制度上，僧官已經確立，僧曹從北魏皇帝的私屬機構轉變成介於皇帝私屬與官僚體制中的一個機構。

---

321 佐藤智水，〈北魏皇帝の行幸について〉，《岡山大學文學部紀要》第 5 號（1984 年 12 月，岡山），頁 39-53。

322 大長秋卿王質謂：「斬山太高，費功難就。」《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3306。這個遺址後為武則天用來立今日所見的盧舍那佛。

323 李延壽撰，《北史》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 5，〈本紀〉，頁 170：「於是假廢帝安定王詔策而禪位焉。（孝武帝元脩）即位于東郭之外，用代都舊制，以黑氈蒙七人，歡居其一。帝於氈上西向拜天。」

324 北周武帝受衛元嵩所影響。「天子即如來」為當時華北佛教的共同看法，衛元嵩藉此觀念主張世界為平延大寺，「周主是如來」，因此不需要僧團，終於導致北周武帝壓制佛教。參見鎌田茂雄，《中國佛教通史》第 3 冊，頁 457-477。

325 《續高僧傳》，卷 16（CBETA, T50, no. 2060, p. 554, b25-29）。

326 塚本善隆，〈北魏の僧祇戶・仏図戶〉，頁 102。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

楊堅（541-604）篡周，恢復崇佛。但在煬帝時，在寺廟中設立監寺使，由俗人當任。[327]杜佑《通典》在北齊昭玄寺後說：「隋初，置崇玄署令、丞，至煬帝，改郡縣佛寺為道場，置道場監一人；……大唐復置崇玄署。初，又每寺、觀各置監一人，屬鴻臚，貞觀中省。」[328]《隋書．百官志》列崇玄署於鴻臚寺下，但未詳述職掌；其主官「令」，「則惟置一人」。北齊鴻臚寺下有「典寺署，有僧祇部丞一人」。[329]此署只有部丞一人，北齊的典寺署或來自北魏的典寺令，[330]但用外來語（僧祇，梵文 sāṁghika 之音譯。意即 belonging to, connected to, the order）做官名，應是主管不通漢語的外國佛教寺廟；通曉華語的佛教僧團，應由昭玄寺主管。典寺、僧祇之名到隋朝消失，可能由崇玄署取代，因此有了杜佑所說崇玄署負責僧務，實際上是主管外國寺廟；不過，隋代的僧曹具體內容仍不清楚。唐朝在一統天下前，崇玄署或許處理過一些佛教事務；但此後，整個唐朝主要處理的就是道教事務，不應專擅地視崇玄署為隋代的僧曹。這意味著北魏昭玄曹留下強大的遺業，需要長時間的沉澱與轉化。

結　語

筆者重讀了《魏書．釋老志》，並在塚本善隆的註釋與日譯的基礎上，重新以新式的標點符號，校正塚本氏與 2018 年剛出版的新點校本《魏書．釋老志》，以及其他相關的佛教一手材料與碑銘。〈釋老志〉

327 謝重光、白文固，《中國僧官制度史》，頁 85-97。

328 杜佑著，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷 25，「宗正卿」條，頁 704。

329 魏徵等撰，《隋書》，卷 28，〈百官志下〉，頁 843。

330 北魏有若干人，如游恒、王瓊任典寺令。見《魏書》，卷 54，〈游雅傳〉，頁 1310；卷 38，〈王慧龍傳〉，頁 972。嚴耕望不能確定北魏典寺令隸屬尚書諸曹中哪一曹，參見他的〈北魏尚書制度考〉一文。當時典寺令或許就是獨立職官，主管外來僧，不隸屬三省九卿；北齊改隸至鴻臚寺。贊寧誤以為從漢朝起外來僧侶就由鴻臚寺管理。

臺灣大學圖書館

的主旨是敘述北魏王朝與佛教之間的關係，本文將此寶貴的紀錄放在草原文化與漢文化交會的脈絡中，解答來自西域、並且自成知識體系的佛教，如何成為國家官僚制度的一部分。這個課題可以擴大到印度佛教傳播史上，何以中國佛教會有不如法的僧官系統，導致僧團失去既有的自主性。

筆者批評、也沒有接受贊寧《大宋僧史略》對中國僧官所做的溯源。本文把北魏僧官與僧曹的出現分開處理，並把它們放在當時歷史的情境中解釋。下面將北魏僧官與僧曹的發展分為幾個時期，作為論文的結束。

第一、草創期。僧官始於北魏拓跋珪向中原擴展勢力，398 年拓跋珪先以草原君主可汗之尊，命一位極可能為漢族僧侶的法果為道人統，管理遷入平城的河北平原佛教徙民。法果與拓跋珪的關係是私人的從屬關係，此官職是因事設置，並非永制。為管理佛教徙民，平城建立一座五級佛塔與寺廟。拓跋鮮卑此時並未認同佛教為國家宗教，他們崇拜的對象是草原文化的天，君主是天子、可汗。法果為延續法命，稱天子即佛、如來。法果死後，道人統可能無人繼任，但平城的寺廟成為京城佛教信仰的中心。接著，太武帝統一華北，進行殘酷的滅佛，此時期沒有僧曹。

第二、復興期。太武帝去世後，繼位的文成帝和馮皇后是真誠的佛教徒，於是興福造像，重建僧團。然而，佛教的戒律在重建伊始就被破壞，君主透過剃度的儀式成為僧團的師主，亦主動為僧團選人出家，讓他們巡民教化。再現的道人統有了興福曹這機構，為君主造寺、建塔、立像，也延續法果與拓跋珪的私屬關係。為三寶興福的本質，是皇帝自身信仰的延伸與實踐。而皇帝的佛教觀為官僚、貴族與人民所認同，致使佛教國教化，但也侵蝕了僧團的自主性。

第三、擴張期。孝文帝時，曇曜幫僧曹取得僧祇戶、佛圖戶，鞏固僧團經濟與勞動力的來源。在 476 年左右，監福曹改名為昭玄曹，行政範圍擴大到全國，州鎮郡縣內的寺主與維那都受昭玄曹的節制，而成為

臺灣大學學術期刊資料庫

地方僧曹的一部分。486 年孝文帝改革戶籍、稅賦時，人民逃往僧團。孝文帝繼續昭玄佛教的虔敬政策，沒有採取嚴厲的手段，反而擴大度僧，致使僧團迅速膨脹。僧侶的教化把皇帝、國家崇拜納入佛教的世界觀，並透過興福造像形塑新的國家意識。昭玄曹作為皇帝私人興福的機構，並未列入官僚體制的改革中。它作為佛陀在娑婆世界的教化機構，也被視為超越世塵之外。由於君主涉入僧侶的簡選與僧團的運作，原佛教戒律沒能妥善執行，但孝文帝意識到需要一套由僧俗一起制訂的僧律。

第四、興盛期。遷都洛陽後，宣武帝下令制訂內律。昭玄曹制訂了內律，限縮僧人擁有私人財產、僧團放貸，但也提出僧人不受令於俗人的條款。惟此時佛教信仰達到高潮，皇帝、尚書令雖然強化所度僧侶的條件與資格，亦不許僧團在洛陽與城市裡濫建佛寺，但無法有效執行。北魏滅亡時，虔誠的信仰凌駕衰微的政治，僧侶人數達到高峰。東魏、北齊的高歡承襲了改革，把僧曹列入官僚結構中，直屬皇帝，而不隸屬三省九卿。中國以後歷史的發展是北方消滅南方，北方的僧官、僧曹遂成為中國佛教的特色。

佛教在印度時，就瞭解佛法傳播需要君主的幫忙，但是法輪與統治之輪有所區隔，北魏佛教的國教化打破此藩籬。印度佛教僧團的自主性建立在嚴守戒律，佛教在華草創期間的僧侶，如道安、慧遠便是如此，他們不但使佛教植根於華，並且高唱沙門乃方外之賓。這個來自印度佛教的傳統，雖然常招致來自各方面的壓力，仍不斷在中國佛教歷史中迴響。

這篇論文處理北魏僧曹的發展，希望也回答了文化史與宗教史上的一個難題，即僧官如何奇特地在中國佛教產生。

（責任編輯：歐陽宣　校對：吳昌峻　黃方碩）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、史料文獻

王　弼、韓康伯注，孔穎達疏，阮元校勘，《周易注疏》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重栞宋本十三經注疏》。臺北：藝文印書館，1960。
王利器，《顏氏家訓集解》。北京：中華書局，1993。
司馬光，《資治通鑑》。北京：古籍出版社，1956 點校本。
李延壽撰，《北史》。北京：中華書局，1974 點校本。
李林甫，《唐六典》。臺北：中華書局，1992 陳仲夫點校本。
杜佑著，王文錦等點校，《通典》。北京：中華書局，1988。
炳靈寺文物保管所，《永靖炳靈寺》。北京：文物出版社，1989。
范　曄，《後漢書》。北京：中華書局，1965 點校本。
孫詒讓，《周禮正義》。北京：中華書局，2013。
徐　堅等著，《初學記》。北京：中華書局，2004。
班　固，《漢書》。北京：中華書局，1962 點校本。
陳　澧，《東塾讀書記》。上海：商務印書館，1936。
楊朝明，《孔子家語通解》。濟南：齊魯書社，2004。
歐陽修等撰，《新唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，收入阮元審定，盧宣旬校，《重栞宋本十三經注疏》。臺北：藝文印書館，1960。
蕭子顯，《南齊書》。北京：中華書局，2017 新點校本。
魏　收，《魏書》。北京：中華書局，2018 新點校本。
魏徵等撰，《隋書》。北京：中華書局，2019 新點校本。
酈道元，《水經注疏》。江蘇：江蘇古籍出版社，1989。
中村璋八、安居香山，《重修緯書集成》。東京：明德出版社，1985。
CBETA 係中華佛教電子協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association）之簡稱，CBETA 後的縮寫 T 及數字，指《大正藏》中的冊號。
縮寫 X 指 Xuzangjing《卍新纂大日本續藏經》。東京：國書刊行會。
縮寫 Z 指 Zokuzokyo《卍大日本續藏經》。京都：藏經書院。
縮寫 R 為 Reprint《卍大日本續藏經》。臺北：新文豐出版公司，1983 影印本。
《（古今圖書集成）釋教部彙考》（CBETA, X1521）。
《十誦律》（CBETA, T23, no. 1435）。
《大般涅槃經》（CBETA, T12, no. 375）。
《大般涅槃經義記》（CBETA, T37, no. 1764）。
《太子瑞應本起經》（CBETA, T03, no. 185）。
《古今圖書集成選輯（上）》（CBETA, T158）。

臺灣大學學術期刊資料庫

《四分律刪繁補闕行事鈔》（CBETA, T40, no. 1804）。
《佛本行集經》（CBETA, T03, no. 190）。
《佛拓百品》（CBETA, I01）。
《佛說仁王般若波羅蜜經》（CBETA, T08, no. 245）。
《法經錄》（CBETA, T55, no. 2146）。
《貞元新定釋教目錄》（CBETA, T55, no. 2157）。
《維摩詰所說經》（CBETA, T14, no. 475）。
《增壹阿含經》（CBETA, T02, no. 125）。
《續高僧傳》（CBETA, T50, no. 2060）。
元　照，《四分律行事鈔資持記》（CBETA, T40, no. 1805）。
吉　藏，《仁王般若經疏》（CBETA, T33, no. 1707）。
志　磐，《佛祖統紀》（CBETA, T49, no. 2035）。
法　顯譯，《摩訶僧祇律》（CBETA T22, no. 1425）。
竺法護譯，《正法華經》（CBETA, T09, no. 263）。
神　清，《北山錄》（CBETA, T52, no. 2113）。
惠　詳，《弘贊法華傳》（CBETA, T51, no. 2067）。
智　頤，《菩薩戒義疏》（CBETA, T40, no. 1811）。
智　顗，《仁王護國般若經疏》（CBETA, T33, no. 1705）。
智　顗，《妙法蓮華經文句》（CBETA， T34, no. 1718）。
費長房，《歷代三寶紀》（CBETA, T49, no. 2034）。
楊衒之，《洛陽伽藍記》（CBETA, T51, no. 2092）。
義　淨，《南海寄歸內法傳》（CBETA, T54, no. 2125）。
道　世，《法苑珠林》（CBETA，T53, no. 2122）。
道　宣，《大唐內典錄》（CBETA, T55, no. 2149）。
道　宣，《廣弘明集》（CBETA, T52, no. 2103）。
鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》（CBETA, T09, no. 262）。
僧　祐，《弘明集》（CBETA, T52, no. 2102）。
僧　祐，《釋迦譜》（CBETA, T50, no. 2040）。
僧　祐編，《出三藏記集》（CBETA, T55, no. 2145）。
僧　肇，《注維摩詰經》（CBETA，T38, no. 1775）。
慧　皎，《高僧傳》（CBETA, T50, no. 2059）。
曇無讖譯，《金光明經》（CBETA, T16, no. 663）。
贊　寧，《大宋僧史略》（CBETA, T50, no. 2059）。
寶　唱，《經律異相》（CBETA, T53, no. 2121）。
釋法顯，《高僧法顯傳》（CBETA, T51, no. 2085）。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人研究

毋有江，《北魏政區地理研究》。上海：復旦大學博士論文，2005。
甘懷真，〈拓跋國家與天可汗——唐代中國概念的再考察〉，收入張崑將編，《東亞視域中的「中華」意識》，頁 1-41。臺北：國立臺灣大學人文高等研究院，2017。
田餘慶，〈《代歌》、《代記》和北魏國史〉，《歷史研究》2001 年第 1 期，北京，頁 51-64。
任慧峰，《先秦軍禮研究》。北京：商務印書館，2015。
米文平，〈嘎仙洞北魏石刻祝文考釋〉，收入中國魏晉南北朝史學會編，《魏晉南北朝史研究》，頁 352-364。成都：四川省社會科學院出版社，1986。
何德章，〈北魏國號與正統問題〉，《歷史研究》1992 年第 3 期，北京，頁 113-125。
何德章，〈北魏初年的漢化制度與天賜二年的倒退〉，《中國史研究》2001 年第 2 期，北京，頁 30-38。
呂思勉，《兩晉南北朝史》。上海：開明書店，1948。
杜玉生，〈北魏永寧寺塔基發掘簡報〉，《考古》1981 年 3 月，北京，頁 212、223-224。
邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，收入氏著，《天下一家：皇帝、官僚與社會》，頁 1-49。北京：中華書局，2011。
周伯戡，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》第 9 期，1982 年 12 月，臺北，頁 67-92。
周伯戡，〈讀僧叡小品經序〉，《臺大歷史學報》第 23 期，1999 年 6 月，臺北，頁 157-198。
明　復，《中國僧官制度研究》。臺北：明文出版社，1981。
林梅村，〈獅子和狻猊〉，收入氏著，《漢唐西域與中國文明》，頁 87-95。北京：文物出版社，1998。
侯旭東，《五六世紀北方民眾佛教信仰》。北京：社科文獻學術文庫，2015。
康　樂，《從西郊到南郊》。臺北：稻禾出版社，1995。
張金龍，《北魏政治與制度論稿》。蘭州：甘肅人民出版社，2003。
張金龍，《北魏政治史》第 2 冊。蘭州：甘肅人民出版社，2008。
陳　垣，《中國佛教史籍概論》。北京：中華書局，1962。
陳識仁，〈北魏修史略論〉，收入黃清連編，《結網編》，頁 233-273。臺北：東大圖書，1998。
湯用彤，《漢魏兩晉佛教史》。長沙：商務出版社，1938。
賀光中，〈歷代僧官制度考〉，《東方學報》（1958-1959，馬來亞）；後收入《現代佛教學術叢刊》第 39 冊，頁 193-300。臺北：大乘文化出版社，1978。
逯耀東，《從平城到洛陽——拓跋魏文化轉變的歷程》。臺北：聯經出版公司，1979。
陽　清，〈竺法維及其《佛國記》探賾〉，《東亞漢學研究》第 8 號，2018，長崎，頁 213-222。此文另見《學術論壇》2018 年第 3 期（廣西），頁 142-147。
劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分，1993 年 9 月，臺北，頁 497-544。

臺灣大學期刊資料庫

樓 勁，〈讖緯與北魏的建立及其國號問題〉，收入氏著，《北魏開國史探》，頁 50-93。北京：中國社會科學出版社，2017。
樓 勁，〈經學、《周禮》與天興建制及儒家化北支傳統〉，收入氏著，《北魏開國史探》，頁 94-166。
鄭欽仁，《北魏官僚機構研究》。臺北：牧童出版社，1977。
錢國祥，〈北朝佛寺木塔的比較研究〉，《中原文物》2017 年第 4 期，鄭州，頁 43-54。
錢國祥，〈北魏洛陽內城的空間格局復原研究——北魏洛陽城遺址復原研究之一〉，《華夏考古》2019 年第 4 期，鄭州，頁 78-83。
謝重光、白文固，《中國僧官制度史》。青海：青海人民出版社，1990。
羅 新，〈可汗號之性質〉、〈從可汗號到皇帝尊號〉，收入氏著，《中古北族名號研究》，頁 1-26、223-237。北京：北京大學出版社，2009。
羅 新，《黑毡上的北魏皇帝》。北京：海豚出版社，2014。
嚴耕望，〈北魏尚書制度考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 18 本，1948，南京，頁 251-360。
嚴耕望，〈北魏軍鎮制度考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 34 本上，1962，臺北，頁 199-261。
嚴耕望，《中國地方行政制度史：乙部：魏晉南北朝地方行政制度》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1963。
饒宗頤，《中國史學上之正統論》。臺北：宗青圖書出版公司，1979。
顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，《清華大學學報》1930 年第 1 期，北京，頁 71-268。
顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》（原名《漢代學術史略》）。上海：上海古籍出版社，1978。
《雲岡金石錄》，收入水野清一、長廣敏雄，《雲岡石窟》第 2 冊。京都：京都大學人文科學研究所雲岡刊行會，1955。
木村英一，《慧遠研究：遺文篇》。東京：創文社，1981。
水野清一，〈魏書釋老志の耆闍崛山殿〉，《支那仏教史学》第 6 冊第 1 期，1942，京都，頁 16-23。
左川英治，〈漢六朝的郊祀與城市規劃〉，收入余欣編，《中古時代的禮儀、宗教與制度》，頁 194-223。上海：上海古籍出版社，2012。
石松日奈子著，幽原典生譯，《北魏佛教造像史研究》。北京：文物出版社，2012。
吉村怜著，卞立強、趙瓊譯，《天人誕生圖研究：東亞佛教美術史論文集》。北京：中國文聯出版社，2002。
宇井伯壽，《釋道安研究》。東京：岩波書局，1956。
西川利文，〈「周禮」鄭注所引の「漢制」の意味—特に官僚制を中心として—〉，收入小南一郎編，《中國古代禮制研究》。京都：京都大學人文科學研究所，1995。
西嶋定生，《中國古代帝國的形成與結構》。東京：東京大學出版社，1961。中譯本：西

臺灣大學學術期刊資料庫

嶋定生著，武尚清譯，《中國古代帝國的形成與結構》。北京：國際文化公司出版，1992 初版；北京：中華書局，2004 再版。

西嶋定生，〈皇帝支配の成立と東アジア世界〉，收入《岩波講座・世界歷史》第 4 冊，頁 217-256。東京：岩波書局，1970。

佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》第 86 卷第 10 期，1977 年 10 月，東京，頁 1-47。中譯本：佐藤智水著，張韶岩、馬雷譯，〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文編，《日本中青年學者論中國史・六朝隋唐卷》，頁 56-115。上海：上海古籍出版社，1995。

佐藤智水，〈雲岡佛教の性格—北魏國家佛教成立一考察—〉，《東洋學報》第 59 卷第 1、2 期（1977 年 10 月，東京），頁 55-59。

佐藤智水，〈北魏皇帝の行幸について〉，《岡山大學文學部紀要》第 5 號，1984 年 12 月，岡山，頁 39-53。

佐藤達玄，《中國佛教における戒律の研究》。東京：木耳社，1976。中譯本：佐藤達玄著，釋見憨等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉，1997。

尾形勇著，張鶴泉譯，〈古代帝國的次序構造和皇帝統治〉，收入氏著，《中國古代的「家」與國家》，頁 205-232。臺北：中華書局，2010。

松下憲一，〈北朝的國號「大代」與「大魏」〉，收入氏著，《北魏胡族體制論》，頁 111-158。札幌：北海道大學出版社，2007。

板野長八，〈東晉に於ける佛徒の禮敬問題〉，《東方學報》第 11 卷第 2 期，1941，東京，頁 45-104。

金子修一著，肖聖中、吳思思、王曹傑譯，《古代中國與皇帝祭祀》。上海：復旦大學出版社，2017。

前田正名著，李憑、孫耀、孫蕾譯，《平城歷史地理學研究》。北京：書目文獻出版社，1994。

宮川尚志，〈晉の太山、竺僧朗の事蹟〉，《東洋史研究》第 3 卷第 3 期，1938，京都，頁 184-209。

島田虔次，〈桓玄—慧遠の禮敬問題〉，收入木村英一編，《慧遠研究：研究篇》，頁 427-468。京都：創文社，1973。

高雄義堅，《中國佛教史論》。京都：平樂寺書店，1952。

曾布川寬，〈雲岡石窟再考〉，《東方學報》第 83 期，2008，京都，頁 1-155。

塚本善隆，〈雲岡三則〉，收入氏著，《支那佛教史研究　北魏篇》，頁 219-225。東京：弘文堂，1942。

塚本善隆，〈シメにおける佛法と王法〉，收入宮本正尊編，《佛教の根本真理》，頁 683-706。東京：三省堂，1974。

塚本善隆，〈北魏の僧祇戶・仏図戶〉，《北朝仏教史研究》，收入氏著，《塚本善隆著作集第 2 卷》，頁 97-140。東京：大東出版社，1974。中譯本：塚本善隆著，許洋主譯，〈北魏的僧祇戶佛圖戶〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》

臺灣大學學術期刊資料庫

第 7 卷，頁 252-287。北京：中華書局，1993。

塚本善隆，〈沙門曇曜とその時代〉，《北朝仏教史研究》，頁 67-98。

塚本善隆，《魏書釈老志訳注》。東京：平凡社，1990。中譯本：塚本善隆著，林保堯譯，《魏書釋老志研究》。新竹：覺風出版社，2007。

塚本善隆著，林保堯、顏娟英譯，《龍門石窟：北魏佛教之研究》。新竹：覺風佛藝基金會，2005。

福井重雅，《譯注西京雜記・独断》。東京：東方書店，2000。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 3 冊。高雄：佛光出版社，1986。

藤堂恭俊，〈江南と江北の佛教——菩薩弟子皇帝と皇帝即如來〉，收入金岡秀友等編，《佛教思想史》第 4 冊，頁 1-18。京都：平樂寺書店，1981。

Chen, Sanpin. “Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, third Series 12, no. 3 (Nov., 2002, London), pp. 289-325.

Chen, Sanpin. *Multicultural China in the Early Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012. 中譯本：陳三平著，賴芊曄譯，《木蘭與麒麟：中國中古的突厥伊朗元素》。臺北：八旗出版社，2019。

Cohen, Alvin P., ed. *Selected Works of Peter A. Boodberg*. Berkeley: University of California, 1979.

Dutt, Naninaksha. *Early Monastic Buddhism*. Calcutta: Calcutta University Press, 1941.

Gokhale, Balkrishna G. “Early Buddhist Kingship.” *The Journal of Asian Studies* 26, no. 1 (Nov., 1966, place), pp. 15-22.

Heitzman, James. *The Origin and Spread of Buddhist Monastic Institutions in South Asia 500B.C.- 300 A.D*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1980.

Heitzman, James. “Early Buddhism, Trade and Empire.” In *Studies in the Archaeology and Paleoanthropology of South Asia*, pp. 121-138. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co., 1984.

Johnson, Jordan. “Kingship (Buddhism).” In *Buddhism and Jainism*, edited by K.T.S. Sarao & Jeffery D. Long, pp. 668-674. Dordrecht: Springer, 2017.

Otto, Rudolf. *The Idea of Holy*. Translated by J. W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1923.

Rosenfield, John M. *The Dynastic Arts of the Kushans*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Schopen, Gregory. “The Phrase ‘sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet’ in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna.” *Indo-Iranian Journal* 17 (1975, Leiden), pp. 147-181.

Seishi, Karashima (辛嶋靜志). *A Glossary Of Dharmarakṣa's Translation Of the Lotus Sutra*.

臺灣大學學術期刊資料庫

Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 1998.

Silk, Jonathan A. *Managing Monks*. New York: Oxford University Press, 2008.

Starostin, Sergei, Anna Dybo, and Oleg Mudrak, eds. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Part II. Leiden: Brill, 2003.

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Inquiry 67 (Jun. 2021), pp.183-277
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.202106_(67).0006

On the Institution of the Sangha Office of the Northern Wei

Chou, Po-kan*

Abstract

The official institution of the Sangha office—through which emperors appointed monks to supervise monastic matters for the empire—was characteristic of Chinese Buddhist tradition. This institution, which had no doctrinal foundation in Indian Buddhism, started with an accidental appointment of Chinese monk, Faguo, as Chief of priests, by non-Buddhist nomadic ruler Tuoba Gui 拓跋珪 in 398 to facilitate pacifying conquered Buddhists. With Faguo's assertion "present Son of Heaven as Tathāgata," priests bowed down to the ruler. Subsequently, Buddhism still suffered from a devastating suppression from 445 to 453 until finally, with the support of succeeding rulers, it became the dominant faith throughout the empire, but at the expense of giving up its autonomy to the newly established Sangha office (initially called *jianfuca*o 監福曹, later renamed *zhaoxuancao* 昭玄曹). The paper is aimed to reconstruct the development of the Sangha office from its inception to preeminence in the Northern Wei, through a close reading and re-punctuating of primary historical and Buddhist sources, in light of the cultural and political interaction of pastoral Xianbei nomads and agricultural Han Chinese. The study refutes Zanning's view that the establishment of

* Retired Professor, Department of History, National Taiwan University.
No. 1, Sec. 4, Roosevelt Rd., Da'an Dist., Taipei City 106319, Taiwan (R.O.C.);
E-mail: pkchou@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

Sangha office was an absorption of Indian monastery management into the existing Chinese bureaucratic system. Additionally, the study reveals that "Son of Heaven" in Faguo's use referred to the nomadic ruler, the *qaghan* 可汗, rather than to the Chinese *huangdi* 皇帝. No permanent office had been assigned to supervise monastic matters before faithful Emperor Wencheng's restoration of the Buddhist faith in 453. During this restoration, the emperor's unprecedented extensive religious works—building temples, erecting stupas, making Buddha's images, engraving steles etc.—made it necessary to establish the Sangha office to facilitate the effort. Moreover, provided with monetary and manpower resources by Emperor Xiaowen, the Sangha office grew increasingly busy, powerful, and well-endowed. All these worldly powers and concerns, however, made the priests become less concerned with the Vinaya and abusive of their powers. Increased imperial stringency in selecting and ordaining Buddhist priests did not reduce the abuses of the Sangha office. The accepted explanation is that the Sangha office served as emperor's personal religious carrier, directed through his ordinances, not an administrative agency, supervised by Administrative Chief *Shangshuling* 尚書令. The Sangha office was instituted outside the normal bureaucracy and its regulatory protocols. Such "absorption" of Buddhism under the political ruler resulted in a peculiar scenario at the end of the Northern Wei in 534, which coincided with the apogee of the Sangha office. The imperial dedication to the Buddhist faith in the Northern Wei not only deeply affected the contemporary economic and political infrastructure but also left a rich legacy for the later dynasties to cope with; one of them was the institution of the Sangha office, which was unique among Buddhist traditions of the world.

Keywords: present Son of Heaven as Tathāgata, Zanning, Sangha Office, religious works for making merits, Tuoba Gui's adoption of Han Chinese political system.

臺灣大學學術期刊資料庫