臺大歷史學報第30期
2002年12月，頁207~242
2002.6.25收稿，2002.9.20通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)30p.207-242

姚興與佛教天王

周 伯 戡*

提 要

藉著檢驗《晉書》（西元六四四年完成）對羌人後秦君主姚興於三九九年稱天王記載的矛盾，並參照四〇〇年左右佛教在中國所流行的教義與神話，佛教文獻對姚興的記載，以及佛教文化圈內的君主觀，本文指出姚興稱天王乃是受佛教帝釋的啟發，而非來自中國古典《春秋》的天王說。他的統治行為也與佛教的帝釋觀吻合。然而，佛教的天王觀和漢朝以來外儒內法的統治治術背離，使得後秦政權在他死後迅速瓦解。本文為北朝胡人君主使用天王號提出另一個新的解釋。

關鍵詞：佛教 姚興 佛教王權觀 天王 帝釋 北朝 胡人 中國與佛教政治思想交流

* 國立臺灣大學歷史系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、姚興的生平（365~416）

二、姚興稱天王

三、佛教的王權觀

四、帝釋天王

五、結論

在南北朝時期，有一奇特的歷史現象。我們發現至少有二十四位北方胡人或胡化的漢人君主以天王作為頭銜，而且絕大多數出現在拓跋魏以前（參看附錄一）。相對於同時期在南方從東晉到陳的漢人的君主，仍承襲秦漢以來皇帝的稱號，從未稱天王。最早使用天王頭銜的人是三一八年匈奴人劉聰的中護軍靳準。北周明帝武成二年（559），北周正式停用天王的頭銜，回歸到皇帝的稱號。天王作為君主的頭銜從此消逝在中國的政治歷史中。[1]

在所舉的二十四個例子中，絕大多數缺乏史料進一步的說明，使用天王的胡人君主如何在他們所處的政治體系中，運作天王這頭銜。少數有較多史料的例子如石勒、苻堅、姚興，過去被兩位歷史學家解釋：臺灣的雷家驥與日本的谷川道雄。雷家驥從漢人文化優越的角度觀察，他認為胡人君主因道德上、文化上、種族上，深感不如漢人，「內有慚德」，因此不敢稱「皇帝」，而稱天王。[2]日本的谷川道雄從官僚體制運作的角度觀察，他以為，胡人採用魏晉的封建體制，在族（或國）內有其他的強臣和君主分享權力下，有些胡人君主，在拓跋魏以前，託《春秋》，在北周初期，託《周禮》的政治思想，一方面表示他們的地位不及於「皇帝」，一方面自稱天王以凸顯他們比族內的權臣有更高更大的權力。[3]兩

1 五七七年北齊後主在北周軍隊兵臨城下時，曾一度自稱「守國天王」。但這稱名出於強迫，而且短暫。此外，近代洪秀全受基督教啟發，也曾自稱天王，但與南北朝君主稱天王一事無關。

2 雷家驥，〈前後秦的文化、國體、政策、與其興亡的關係〉，《國立中山大學學報》7卷1期（1996，高雄），225~279。

3 谷川道雄，〈五胡十六國史・北周における天王の稱號〉，《隋唐帝國形成史論》（東

臺灣大學學術期刊資料庫

人不論從官僚或文化的角度的觀察，皆把胡人採用天王稱號放在中國文化的視野中解釋。然而進一步的考察，兩人的解釋和歷史事實有若干扞格之處。

首先，我們不能以漢文化的優越論來論斷胡人君主稱天王一事，我們找不到一個例子可以證明，胡人或胡化的漢人稱天王與他們的文化或種族自卑有關。相反的，有更多的例子，如石虎，說明胡人因反抗漢人過去高壓的統治，特別強調自身文化與種族的獨特性。[4]雷家驥先生的論點是站不住腳的。

谷川先生的論證較為繁複與細膩。他對《春秋》成為天王王號的理論來源論證大致如下。他引用顧炎武對《春秋》天王的解釋：「《尚書》之文，但稱王，《春秋》則曰天王，以當時楚吳徐越皆僭稱王，故加天以別之也，趙子曰，稱天王以表無二尊，是也。」即使谷川先生摘引了楊氏（楊寧）反對顧炎武的意見：「吳楚之王，不通於天下，顧氏之言非是。」「不因諸國之僭主，自宣法天耳。」他以為，顧氏之言是因為當時有霸主這類僭主的出現，顧氏之說可以成立。此外，谷川先生以為，天王是從宗法的封建制度走向權力集中的皇帝制度的一個過渡階段。表現在拓跋魏以前的胡人政權，就是把政治權力與宗室或同族分享，因此襲用周代的天王號（頁327）。他並以同樣官僚權力分配的原則解釋北周最初兩位君主宇文覺和宇文毓短暫地（557~559）稱天王一事。根據《周書．崔猷傳》，北周君主「依《周禮》稱天王，又不建年號」；谷川先生以為，宇文泰依《周禮》改革官制，把軍、政一元化，並以天官府首長大冢宰的身分，支配其他擁護他的五官和柱國大將軍。但當宇文泰去世，宇文覺篡西魏時，天官府的權力落入宇文護手上，權力變成「二重狀態」（頁334）。依周制，身為大冢宰的宇文護，號稱模仿周公，

京：筑摩書店，1971），316~336。在一九九八年的增補版裡，內容與頁次沒有更動，因此論文仍沿用舊版。

4 石虎排斥王度不祀佛教的文化與種族的優越論，說「朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏。至於饗祀，應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。」《高僧傳》，T50，no.2059，p.385，c17~19。（這是國際引用《大正藏》所出的資料形式，T＝《大正藏》，第幾冊，《大正藏》編號，頁碼，欄位，行數。以下同，不再說明。）

臺灣大學學術資訊網

掌握實權，君主稱為天王。宇文護不久殺了想除去他的宇文覺，而天王號也在宇文護被毒殺（559），權力回歸宇文毓之後被廢掉。

谷川先生對於胡人政權內權力的分配與發展的觀察極為細膩，令人信服，說明宇文泰利用《周禮》進行權力的篡奪，與我們所知先前王莽用《周禮》奪西漢政權可以互相呼應；[5]也比陳寅恪先生以「文飾之具」的解釋更為高明。[6]但從當時既存的政治制度面來看，我們對漢代以來的政治體制可做下列的結論。（一）《春秋》所以稱周天子為「天王」，是孔子個人為了彰顯權力旁落的周天子的統治正統性而用的。胡人君主採用天王之前，「天王」的稱號從未在中國實際的歷史中出現。在周代，周天子稱為「王」，不是「天王」。（二）從董仲舒以降的漢代知識分子以為《春秋》是為漢制法，漢朝是《公羊傳．哀公十四年》所記的「制《春秋》之義，以俟後聖」的「後聖」。[7]但是漢代使用《春秋》的結果是壓抑封建，不讓宗室分享權力。它主張大一統，甚至同族誅殺不可避免，《白虎通．誅伐篇》引《春秋傳》解釋「誅不避親戚何？」「所以尊君卑臣，強幹弱枝，明善善惡惡之義也。《春秋傳》曰：『季子殺其母兄，何善爾？誅不避母兄，君臣之義也。』」[8]即使鄭玄以後《左傳》抬頭，也是「左氏義深於君父。」[9]強調綱常，法家的精神凌駕儒家的德治思想。（三）漢朝的君主，一如東漢末年蔡邕所言，「漢天子正號曰皇帝。」[10]對於制度上的王，蔡邕說：「漢制皇子封為王，其實古諸侯也。周末諸侯或稱王，而漢天子自以皇帝為稱，故以王號加之總

5 《荀子．儒效篇》說周公曾「履天子之籍。」《漢書》〈翟方進傳〉、〈王莽傳〉說群臣奏請王莽居攝，以周公居天子解釋。

6 陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》，收入《陳寅恪先生論文集》（台北：文理出版社，1977），88。

7 赤塚忠、金谷治、福永光司、山井湧著，張昭譯，《中國思想史》（台北：儒林出版社，1981），116~124。

8 陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），211。

9 《後漢書．賈逵傳》（台北：鼎文書局新校點本，下引正史未註明者版本皆同），1236。

10 蔡邕，《獨斷》（臺北：商務印書館，影印鐵琴銅劍樓明弘治癸亥四部叢刊本），卷上，冊25，頁2上。

臺灣大學學術期刊資料庫

名。」[11]雖然蔡邕也認為天王是王之別名，並採用漢代知識分子流行之說法，[12]「天王，諸夏之所稱，天下之所歸往，故稱天王。」[13]但《白虎通．號》明言：「德合天地者稱『帝』，仁義合者稱『王』，別優劣也。」[14]王的身分是從道德（仁）與順從既存的秩序（義）的行為所界定，當然劣於具有普世王權性質的皇帝。在第四世紀，胡人君主稱王，在實際的政治運作上，或等同皇帝，但從當時客觀的政治思想中，王比皇帝低，若說「帝王者何？號也。號者，功之表也，所以表功明德，號令臣下者也。」[15]谷川先生的解釋仍須強化胡人君主何以要採用較低等的天王稱號。[16]（四）《周禮》中我們不見在大冢宰掌權下的周王稱為天王的記載。因此谷川先生也要強化北周建國前兩年多為何君主稱為天王的說明。（五）再回到政治權力的象徵結構，當時許多胡人的君主採用中國「皇帝」的頭銜，或延續自身先前使用的單于頭銜，以在眾多地位相侔的胡人首領中，凸顯自己較高的政治地位，[17]不必然得採用天王王號。上述五點係顯示出政治制度的運作與思想相互的不協調，使得谷川先生解釋胡人君主採用天王稱號有理論上的瑕疵。

讓我們從另外兩個不同源頭考慮起胡人君主採用天王號的可能性：（一）胡人自身的政治傳統，和（二）在胡人圈內極為流行的佛教。先說第一個可能。

---

11 同上註，頁13下。

12 參見陳立，《白虎通疏證》所引各家註「王者，往也。天下所歸往」，45。

13 同註9。

14 《白虎通疏證》，43。

15 《白虎通．號》，同上註。

16 正如谷川先生自己所引劉淵稱王的事件。「今晉氏猶在，四方未定，可仰遵高皇初法，且稱漢王，權停皇帝之號，聽宇宙混一，當更議之。」（《太平御覽》卷119引《十六國春秋．前趙錄》）在石勒、石虎的例子中，谷川先生也注意到兩人因「名位不正」，最後放棄天王號而採用皇帝（頁318~321）。他們最初是受《春秋》理想的啟發，而採用天王號？至少谷川先生不是從這點出發討論。

17 唐長孺，〈晉代北境各族變亂的性質及五胡政權在中國的統治〉，《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯，1955），127~192。

臺灣大學學術期刊資料庫

「胡」係指漢人自以為比漢人文化低落的東北、北方、西北的民族。[18]在這廣大的地區，民族相當複雜，文化的傳統也不可一概而論。從第一世紀到第六世紀，若以王號來做區分，大概可分成兩部分。

在西域地區，君主常稱「天子」（devaputra），[19]而不是「天王」。此天子的含意是把君主比做神祇。[20]此稱號來自中國或西方，學術界仍無定論。[21]但它和中國的天子觀念完全不同，這點可以確定。[22]

在中國的北方，主宰的民族是匈奴、鮮卑和突厥，君主的王號先為「單于」後為「可汗」，其義等同於中國的「皇帝」。[23]儘管祭天是北方游牧民族共同的風俗習慣，[24]但是當他們入主中原後，不是承襲先前「單于」或「可汗」的稱號，[25]就是採用中國「皇帝」的稱號。少量的文獻[26]與語言[27]的材料指出「天王」可能來自胡人自身的政治，但這些材

---

18 白鳥庫吉，〈東胡民族考〉，《白鳥庫吉全集》（東京：岩波書店，1971重印本），卷4，63~321。

19 參閱Sten Konow ed., *Kharoṣṭhī Inscriptions*（Varanasi: Indological Book House, 1969, rep.）。

20 John Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*（Berkeley: University of California Press, 1967）, 186~88.

21 John Rosenfield, 202, 205~206.

22 一部流行在中亞的佛經《金光明經》（T16，no. 663，p. 347，a7~19）對天子的定義如下：「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』。」此定義與中國政治的「天子」不同。《白虎通》說「天子」：「王者，父天母地，為天之子。……帝王之德有優劣，所以俱稱天子為何？以其俱命于天。」（《白虎通疏證》，2~3）前者說天子是累積善業的結果，並在胎中得到天上神祇的護衛；後者說他是上天所命。此外，Lévi 比較此經的梵文本和中文譯本，將此字翻譯成Fils des dieux (son of gods)（Lévi , "Devaputra"，*Journal Asiatique,* 1934, Paris, 224）。

23 白鳥庫吉，〈匈奴の人種について〉、〈可汗及可敦稱號考〉，分別收在《白鳥庫吉全集》，卷4，475~484；卷5，141~182。

24 白鳥庫吉，〈蒙古民族の起源〉，《白鳥庫吉全集》，卷5，23~62。

25 例如劉曜，「置單于臺于渭城，拜大單于，置左右賢王已下，皆以胡、羯、鮮卑、氐、羌豪桀為之。」見《晉書．劉曜載記》，2698。

26 例如漢初，單于以告知漢軍設伏的尉史為天王。見《漢書．匈奴傳》，3765。

27 如「宇文」意為「天君」。見白鳥庫吉著，方壯猷譯〈宇文氏考〉，《東胡民族考》

臺灣大學博碩士論文資料庫

料仍不足以顯示「天王」此頭銜在胡人政治文化中的地位。[28]

當我們不能滿意從胡人自身的政治傳統中找到「天王」稱號的源頭時，讓我們考慮第二個可能性：在當時胡人圈內流行的佛教。[29]當我們把觀察的佛教的視野從中國擴大到其他佛教文化圈時，我們看到，第三世紀印度崇信佛教的笈多王朝君主Chandragupta曾使用此頭銜。[30]東南亞的佛教君主最喜用天王頭銜。[31]當我們把佛教信仰與北朝的政治與思想結合起來觀察時，我們將看到北朝文化的獨特性。[32]

這篇論文是個案研究，我採用資料較豐富的姚興做例子，來探討佛教天王觀在後秦政治短暫運作的情形。在眾多佛教的天王中，他仿效的是帝釋。在姚興的例子中，我們將發現，在佛教天王理念推動下的佛教，在倫理上可與儒家相互扶持，但在政治運作上，與漢人所建立的理性施政目標相互對立。漢代以來的官僚體制與儒家思想都已經法家化，[33]而

（上海：商務印書館，1924），82~87。

28 白鳥庫吉以為「天王」是次於單于的頭銜，見〈可汗及可敦稱號考〉，《白鳥庫吉全集》，卷5，152。

29 佛教初傳中國時，信仰者主要是胡人。參見拙著，〈佛教初傳流佈中國考〉，《文史哲學報》47期（1997，臺北），289~319。第五世紀時，有人寫〈三破論〉，攻擊佛教「破國、破家、破身」，其中特別指出「今中國有奉佛之人，必是羌胡之種。」《弘明集》，T49，no. 2102，p. 51，a21~23。第五世紀佛教已經在漢人知識分子圈內廣泛流行，但它仍給人留下印象是胡人信仰的宗教。

30 J. Allan, *The Cambridge Shorter History of India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934), 94.

31 見Hermann Kulke, *The Devaraja Cult* （Ithaca: Cornell University, 1978）; J. W. Mabbett, "Devaraja," *Journal of Southeast Asian History* 10（1969）, 202~223.

32 近人古正美作〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉（《佛學研究》第7期（北京：中國佛教文化研究所，1998），300~322。）一文，濫比石勒所稱的天王，即第九世紀起自稱天王的柬埔寨君主所模仿的摩醯首羅(Mahaiśvara)。這種比附有文獻上和歷史上的謬誤。（1）摩醯首羅是華嚴與密教中所推崇的佛教神祇，在第四世紀，華嚴和密教有關的經典不在中國佛教圈內流行。（2）君主若崇拜某位佛教神祇，必然造成當時對此位神祇信仰的流行，但第四世紀，我們沒看到摩醯首羅信仰的流行。（3）佛教內天王眾多，不可隨意以某一地區的天王信仰比附另一區的天王信仰。

33 參見余英時，〈反智論與中國政治傳統〉，《歷史與思想》（台北：聯經出版社，1976），1~46。

臺灣大學學術期刊資料庫

法家的施政目標以農戰為重。崇尚佛法將削弱國家經濟與軍事的力量，在當時各民族之間爭戰不斷的第四、五世紀，佛教的王權觀若運作於政治中，將不利國家的生存。姚興的例子或許可說明北朝號稱天王的胡人政權為何如此短暫。此外，在上述目前胡人採用天王稱號的解釋仍未令人滿意的情形下，此文討論姚興的案例或可提供佛教為此事件的重要理論來源，如果不是唯一。

論文分成五個部分：一、姚興的生平；二、姚興稱天王；三、佛教的王權觀；四、帝釋天王；五、結論。

一、姚興的生平（365~416）

姚興出身於今日甘肅隴西縣的羌人。在五胡中，羌人的勢力最弱，他們只建立了後秦這一王國。這和東漢多次圍剿羌人有關。直到第四世紀初，匈奴叛晉時，姚興的祖父姚弋仲仍警告他的孩子不要嘗試統治漢地，雖然羌人已經大量內徙入關中。[34]

三三五年，石虎建都於襄國（河北邢臺）時，「徙氐羌十五萬落於司、冀州。」[35]把羌人遷到河北。

三五七年，姚襄，姚弋仲的繼承者，在後趙瓦解時帶部眾從河北回到關中時，被苻堅擊敗而死。姚襄的弟弟，姚萇，即姚興的父親，投降了苻堅。十年後，他為苻堅取得隴東羌人的故地，姚萇因此被封為隴東太守，忠心耿耿為苻堅守土。

三八四年姚萇為苻叡的副將討慕容泓。苻叡輕敵，戰敗被殺。苻堅大怒，欲殺姚萇，姚萇才在臣服苻堅二十七年之後，背叛苻堅，逃到渭北羌人聚居的地區，自為王。後在氐人與鮮卑人相持的戰役中，姚萇幸運地捕獲了苻堅，姚萇認為他可以取代苻堅，統治中國，因此向他索取從西晉得

34 《晉書·劉曜載記》（2687）：「上郡氐羌十餘萬落保崄不降，酋大虛除權渠自號秦王……子遠候其無備……生擒伊餘，悉俘其眾，權渠大懼，被髮割面而降。子遠啟曜以權渠為征西將軍、西戎公，分徙伊餘兄弟及其部落二十餘萬口于長安。」

35 《晉書·石勒載記》，2745。

臺灣大學學術期刊資料庫

來的國璽。苻堅斥責姚萇：「小羌乃敢逼天子，豈以傳國璽受汝羌也。圖緯符命，何所依據？五胡次序，無汝羌名。違天不祥，其能久乎？」[36]根本瞧不起羌人的姚萇。姚萇殺了苻堅後，稱起皇帝，「改元曰建初，國號大秦，改長安曰常安……自謂以火德承苻氏木行，服色如漢氏承周故事。」[37]看來姚萇的野心不但打破父親不統治中國的告誡，還企圖統一南方，爭中國統治的正統。蓋漢人對「帝」的定義「德合天地」的前提是一統天下。姚萇的行事並不奇怪，它反映了當時胡人的政治態度。匈奴人劉聰滅了西晉，取得國璽，自稱承襲蜀劉，否定曹魏、司馬晉的統治傳統。此國璽後傳到羯人石趙、氐人苻秦的手中，當落入羌人姚萇手中，姚氏以為依五德終始說，應該輪到他統治中國了。既然依五德終始，他當然得稱皇帝。[38]

姚興年少時在長安任苻秦的太子舍人，事實上他是人質。當姚萇叛秦時，他年十九，從長安逃奔回父親處，被冊立為皇太子。我們不知道他身為人質的時間有多長，但可以確定的是，他年少在長安時，浸淫在苻堅所塑造的佛教環境。苻堅為擁有道安，發動對襄陽的戰役（379）；為道安成立長安譯場；為取得鳩摩羅什，令呂光遠征龜茲（382）。羌人在第四世紀初已經轉信佛教，[39]姚襄的軍中有僧侶智通提供謀略。[40]姚

36 《晉書．苻堅載記》，2928。

37 《晉書．姚萇載記》，2967。

38 唐修《晉書》，以阮孝緒的《七錄》作為底本，以晉做正統，作〈載記〉廣收十六國的歷史。結果我們無法詳知北魏以前胡人爭中國統治正統一事。此外五德終始說有三種版本，姚萇的說法來自劉歆的《世經》以及《潛夫論．五德志》的傳統。參見饒宗頤，《中國史學上之正統論》（上海：遠東出版社，1996重印），16~31。

39 《高僧傳．帛遠傳》（T50，no. 2059，p. 327，b8~13）提到晉惠帝之末，帛遠「聲被關隴」，為秦州刺史張輔所殺，「戎晉嗟慟行路流涕。隴上羌胡（或讀成羌、胡），率精騎五千，將欲迎祖西歸。中路聞其遇害，悲恨不及，眾咸憤激；欲復祖（帛遠字法祖）之讎。輔遣軍上隴，羌胡率輕騎逆戰。時天水故帳下督富整，遂因忿斬輔。群胡既雪怨恥，稱善而還。共分祖屍，各起塔廟。」此故事反映，第四世紀初羌人承襲佛教八王分佛陀舍利建塔的傳說，為帛遠立塔。佛教必然已成為羌人的信仰。

40 《晉書．姚襄載記》，2964。

臺灣大學學術期刊資料庫

萇、姚興初期據有關中時，就頂禮三寶。[41]道安在長安時，每年都講《放光般若》兩遍，他所主持的佛經翻譯吸引了中國和西域的義學僧。關中的佛法盛極一時，《般若經》的探討更是當時的顯學。[42]姚興年輕時，必然參與了當時《般若經》的探討，對於當時以格義解釋般若思想也一定相當困惑。[43]

從三八四到三九二年姚興為皇太子的主要任務是為姚萇固守後方。三九三年，姚萇與苻登相戰中去世，但是姚興守密不發喪，直到消滅了苻登。第二年，姚興登皇帝位。

姚興統治時期以四〇二年柴壁一戰為分水嶺。此戰遏止了後秦向東發展，但真正使姚興走向衰亡是四〇七年匈奴赫連勃勃的背叛，他至死和赫連勃勃相戰，敗多勝少，消耗了極大的國力。我根據《資治通鑑》，把姚興的政治發展做一略述。

三九四年　滅苻秦在渭北和涼州的餘眾。
三九六年　平仇池。平涼州。取河東。
三九九年　挫西燕。敗晉，取洛陽。
四〇〇年　敗乞伏乾歸，取河州，西秦降。
四〇一年　伐後涼，取得鳩摩羅什。

---

41 「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，煙蓋重疊。使夫慕道捨俗者，十室其半。」《高僧傳·僧磬傳》，T50，no. 2059，p. 363，b5~6。

42 此時關中佛學的興盛見《高僧傳·僧肇傳》（T50，no. 2059，p. 365，a13~19。）：「釋僧肇，京兆人。家貧，以傭書為業，遂因緒寫。乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。嘗讀老子德章，乃歎曰：『美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。』後見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋翫味，乃言：『始知所歸矣。』因此出家，學善方等，兼通三藏。及在冠年，而名振關輔。時競譽之徒莫不猜其早達，或千里趁負，入關抗辯。肇既才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯。時京兆宿儒及關外英彥，莫不挹其鋒辯負氣摧衄。後羅什至姑臧（386），肇自遠從之。」吉藏說：「什師未至，長安本有三家義。」《中觀論疏》，T42，no. 1824，p. 29，a4。湯用彤解釋三家義：「此乃指〈不真空論〉所言本無、即色、心無三者，但長安未必只知此三家義。」《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文，1976重印），246。

43 關於格義的討論，見湯用彤，前引書，229~277。

臺灣大學學術期刊資料庫

四〇二年　柴壁之戰，為拓跋珪所敗。
四〇三年　滅後涼。南涼、北涼、西涼降為藩屬。
四〇七年　南燕、譙縱稱藩於後秦。赫連勃勃叛。乞伏乾歸叛。
四〇八年　南涼禿髮傉檀叛。
四一一年　遣軍助譙縱伐東晉，大敗，但仍有南下攻晉之心。仇池的楊氏叛。

姚興統治一個重大的弱點在於不能妥善的處理王位繼承問題，導致其子姚弼企圖奪王位。內鬥的結果，削弱了後秦的統治力。他在位最後兩年，後秦已呈分崩離析的狀態。他死後第二年，後秦不能抵擋劉裕的攻擊，四一七年為劉裕所滅。

二、姚興稱天王

三九四年姚興即皇帝位，三九九年「降稱」天王，是一件極不尋常之事。在此之前，胡人的君主只有從天王改稱皇帝，如石勒；或維持天王的稱號不變，如苻堅或呂光。[44]

此事件最早的記載見於《晉書．姚興載記》：

> 興以日月薄蝕，災眚屢見，降號稱王。下書令群公卿士將牧守宰各降一等。於是其太尉趙公旻等五十三人上疏諫曰：「伏惟陛下勳格皇天，功濟四海，威靈振於殊域，聲教暨於遐方，雖成湯之隆殷基，武王之崇周業，未足比喻。方當廓靖江吳，告成中岳，豈宜過垂沖損，違皇天之眷命乎！」興曰：「殷湯、夏禹德冠百王，然猶順守謙沖，未居崇極；況朕寡昧，安可以處之哉！」乃遣旻告于社稷宗廟，大赦，改元弘始。賜孤獨鰥寡粟帛有差，年七十已上，加衣杖。

44 稍後，後燕的慕容盛從皇帝改稱「庶人天王」。此事的詳情不明。《晉書．慕容盛載記》（3103）與《北史．僭偽附庸．慕容垂》（3072）作「庶人大王」。但據〈慕容盛載記〉後校勘記（3111），《晉書．五行志》及《通鑑》、《十六國春秋》俱作「庶人天王」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 始平太守周班、槐里令李彭皆以黷貨誅，於是郡國肅然矣。……姚緒、姚碩德以興降號，故讓王爵，興弗許。[45]

此記載有若干細節需要澄清。第一是時間。《通鑑》繫此事於晉安帝隆安三年（399）。《魏書》根據崔鴻《十六國春秋》所載，繫此事於北魏太祖天興元年（398）。但是魏收當時就知道這是錯的。[46]所以是三九九年無誤。

第二、姚興新的頭銜是「王」或是「天王」。《晉書》說姚興「降號稱王」，《通鑑》依《晉書》而書。但《魏書》說「降稱天王」。根據當時佛教文獻的記載，如某僧侶在四〇二年譯畢的〈大智度論序〉中說：「究摩羅耆婆法師以秦弘始三年歲在辛丑（401）十二月二十日，至常安。四年（402）夏於逍遙園中西門閣上，為姚天王出釋論。」[47]僧肇在四〇六年譯畢的〈維摩詰經序〉中稱姚興為「大秦天王」；又在四一三年譯畢《長阿含》所寫的〈序〉中說：「大秦天王滌除玄攬」。[48]道標在四一五年〈舍利弗阿毘曇序〉：「惟秦天王沖資叡聖。」都說明姚興確實稱「天王」無誤。

第三、最令人起疑竇的是姚興改稱天王的原因。《晉書》說是「日月薄蝕，災眚屢見」。《通鑑》除去「日月薄蝕」四字，只說「災異屢見」。究竟是哪些災異，《晉書》並沒有明說。

在《晉書．天文志》中我們讀到「（隆安）三年（399）五月辛酉，月又奄東上相。辛未，辰星犯軒轅大星。」[49]並有彗星。這些天文異相應和姚興改號的動機無關。彗星、辰星主戰爭，但是姚興在這年攻下了洛陽，此星見，不利於東晉，而不是不利於姚興。月亮主女主、刑罰、

---

45 《晉書．姚興載記》，2979~2980。

46 《魏書．校勘記》，2090。

47 當時佛教僧侶對贊助翻譯者的身分有翔實的記載，如姚顯贊助翻譯《成實論》，序文說：「尚書令姚顯。」（《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 78，a7~8。）姚嵩贊助翻譯《法華經》，序文說：「秦司隸校尉左將軍安成侯姚嵩。」（《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 57，c12~13。）

48 《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 63，c9~10。

49 《晉書》，381。

臺灣大學學術期刊資料庫

諸侯大臣。此年後秦都沒有這類問題。[50]此外，《晉書・天文志》此年也沒有日月蝕的記載。

就算是真有「日月薄蝕」，一種小的日偏蝕和月偏蝕，建康地區看不到，所以《晉書》漏記，姚興也不必把名號從皇帝改稱天王。姚興如此做，大概是中國歷史上首見。從董仲舒以降，天人感應為中國主要的政治思想，如《白虎通》所說：「天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德，深思慮也。」[51]因此曹魏的明帝遇到日月偏蝕時曾說：「蓋聞人主政有不德，則天懼之以災異，所以譴告，使得自修也。故日月薄蝕，明治道有不當者。朕即位以來，既不能光明先帝聖德，而施化有不合於皇神，故上天有以寤之。宜敕政自修，有以報於神明。」[52]日月蝕的出現是提醒君主要檢討施政。此外，日蝕出現的象徵是「臣乘君，陰凌陽，月滿不虧，下驕盈也。」[53]月蝕出現的象徵是「大臣之體」有失。[54]兩者都意味著臣下權力過大，官僚體系需要整頓，姚興只要改革內政即可，不需要改稱號。皇帝更無須降其稱號。[55]

此外，在三九九年以及以後的數年，姚興的政治軍事聲望正隆，他主宰了中國西北地區；從中國政治思想考察，姚興沒有理由改稱天王。所以他改王號遭到了群臣的反對。

大臣們的反對是有道理的。他們以中國傳統的五帝和三王做標準，認為姚興的功業已經超過三王（夏禹、殷湯、周武），德侔五帝，稱皇帝是適當的，此時應該順著「皇天之眷命」，把仍繼承過去皇帝頭銜的晉滅掉，以致名至實歸，不應該自謙為王。在群臣的反對理由中，我們看到，他們也沒有把當時其他胡人所建立的政權，如鮮卑的南燕和北

50 黎毓雯，《姚興政權與佛教》（台北：中國文化大學歷史系碩士論文，2000），73~74。

51 《白虎通疏證》，267。

52 《三國志・魏志》，338。

53 《後漢書・丁鴻傳》，1265。

54 《後漢書・李固傳》，2078。

55 《白虎通・災變》引古代救日月蝕的風俗，救日蝕的方法是「鼓用牲於社。」對救月蝕的方法是「夫人擊鏡，孺人擊杖，庶人之妻楔搔。」也從未提到君主要降號，或改王號一事。《白虎通疏證》，272~275。

臺灣大學學術期刊資料庫

魏，放在眼裡。

姚興以兩個理由回答。第一、他的功業不如德冠百王的夏禹、殷湯、周文，這三個聖王非常謙沖，但也只稱王，不敢稱號皇帝。第二、夏禹、殷湯、周文尚不稱帝，何況他本人不是如此聰慧（寡昧）。

姚興的說辭一方面是自謙，一方面反映他對漢代儒家思想的嫻熟。根據漢代儒家法典化的《白虎通》的解釋：「『帝』、『王』者何？號也。號者，功之表也。所以表功明德，號令臣下者也。德合天地者稱『帝』，仁義合者稱『王』，別優劣也。《禮記．謚法》曰：『德象天地稱帝，仁義所生稱王。』」依此，「帝」的名號優於「王」。[56]這說明了何以中國史官以「降」來描述姚興改稱號為天王。這和姚興死後，被謚為「文桓皇帝」沒有衝突。因為儒家以為三代君主生時稱王，死後入廟稱帝。[57]

姚興熟悉儒家思想與他喜愛儒典推崇儒術有關。他為皇太子時，「與其中舍人梁喜、洗馬范勖等講論經籍，不以兵難廢業。」[58]他做了皇帝後，當時的長安城有各地「自遠而至者萬千人」的儒生。[59]他也用儒生馬岱、古成詵等參與機要。這些儒生多承襲東漢舊式經學，重禮法、災異、訓詁、讖緯，不喜玄學，所以古成詵聽到京兆韋高效法阮籍為人，居母喪，彈琴飲酒，說：「吾當私刃斬之，以崇風教。」嚇得韋高逃匿，終生不敢見詵。[60]

---

56 這也是稍早石虎不敢稱皇帝的原因。《晉書．石季龍載記》（2762）：「朕聞道合乾坤者稱皇，德協人神者稱帝，皇帝之號，非所敢聞，且可稱居攝趙天王。」

57 《禮記．曲禮下》鄭玄注：「五帝德盛，故生時稱帝，至夏殷，生稱王，入廟稱帝。」北朝經學在禮上，從鄭玄的解釋。見趙翼，《二十二史劄記》（台北：世界書局，1968），193~195。

58 《晉書．姚興載記》，2975。

59 「天水姜龕、東平淳于岐、馮翊郭高等皆耆儒碩德，經明行修，各門徒數百，教授長安，諸生自遠而至者萬千人。興每於聽政之暇，引龕等於東堂，講論道藝，錯綜名理。涼州胡辯，苻堅之末，東徙洛陽，講授弟子千有餘人，關中後進多赴之請業。興敕關尉曰：『諸生諮訪道藝，修己厲身，往來出入，勿拘常限。』於是學者咸勸，儒風盛焉。給事黃門侍郎古成詵、中書侍郎王尚、尚書郎馬岱等、詵以文章雅正，參管機密。詵風韻秀舉，確然不群，每以天下是非為己任。」同上註，2979。

60 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

我們固然可以從儒家思想裏找到中國史官說姚興「降」稱為天王的理由，但這些理由不夠充分。第一、如前所言，當時姚興的政治軍事力量正處於強大的狀態，同時期陝甘地區的胡人君主都向他稱臣。第二、它不能解釋姚興為何要採用從未在中國政治傳統中出現的「天王」。第三、姚興皇帝的稱號是從他父親姚萇處繼承來的，姚萇稱帝，「自謂以火德承苻氏木行，服色如漢氏承周故事」，表示他要統一全中國，姚興從未放棄伐晉的念頭，絕不可能自稱一個比南方皇帝更低一級的王號。所以姚興不論從承襲前王的名號，或當時中國的政治傳統來看，都不應該「降」稱王號。

若是姚興真以儒家《春秋》對王的看法，改稱天王，我們就不能了解何以他不許已經封王的叔父姚緒（晉王）和姚碩德（隴西王）取消王號。漢代法家化的儒家只許一國一王。[61]他雖推崇儒術，但也不是完全順著當時正在運作的儒家禮法。例如他母親去世、下葬後，他一反常制，仍哀傷過度，不料理國事。[62]

相反的，姚興「託意於佛道，公卿以下，莫不欽附，沙門自遠而至者五千餘人。」在中國佛教史上，他所贊助的鳩摩羅什的翻譯有扭轉中國對大乘佛教空觀的誤解的貢獻。[63]更值得我們注意的是，他自己親自參與翻譯，在譯場上拿著先前翻譯的《般若經》，和羅什的新譯，逐字

61 《白虎通》從權力結構解釋王者稱「一人」：「臣下為一人何？亦所以尊王者也。以天下之大，四海之內，所尊者一人耳。故《尚書》曰：『不施予一人。』」《白虎通疏證》，47。

62 此事件見〈姚興載記〉：「興母虵氏死，興哀毀過禮，不親庶政。臣議請依漢魏故事，既葬即吉。興尚書郎李嵩上疏曰：『三王異制，五帝殊禮。孝治天下，先王之高事也，宜遵聖性，以光道訓。既葬之後，應素服臨朝，率先天下，仁孝之舉也。』尹緯駁曰：『帝王喪制，漢魏為準。嵩矯常越禮，愆于軌度，請付有司，以專擅論。既葬即吉，乞依前議。』興曰：『嵩忠臣孝子，有何咎乎？尹僕射棄先王之典，而欲遵漢魏之權制，豈所望於朝賢哉！其依嵩議。』（《晉書》，2978~2979）「既葬即吉」指皇帝在葬下母親之後，即可脫掉喪服，回歸到正常的生活中，不必守三年之喪（嚴格的說是二十五個月，大祥之後）。「漢魏故事」指漢文帝、晉武帝時，皇后去世，皇太子守喪折月為日，即只著喪服二十五日。參見杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），2160。姚興逾越規範，要守三年之喪，這是受了佛教孝道的影響。

63 湯用彤，前引書，290~296。

臺灣大學學術期刊資料庫

詢問新舊譯文的不同，[64]並且和僧侶、臣僚討論佛教思想；[65]他本人還撰寫佛教論文，《廣弘明集》收了他三篇論文：〈通三世論〉、〈通聖人放大光明普照十方〉、〈通一切諸法空〉。對他所熟悉的儒家思想，他反而沒有任何著作。在政治體制上，姚興建立了僧官；他建立僧官的動機，除了約束僧侶的行為外，[66]恐怕和輔導僧人學習正確的佛教思想有關，正像儒家透過國子監等學校制度確保學生對儒家經典正確的認識。[67]他也企圖以僧侶還俗的方式，以佛教僧侶充任政府官員。[68]很顯然，姚興不只是信仰佛教而已，而是思想上完全的認同。

三、佛教的王權觀

要理解佛教對君主的看法，我們得從佛教的宇宙觀來觀察。因為君主的角色和人類所存在世界的形成有密切的關係。

佛教宇宙的構造（cosmography）由三界——欲界、色界、無色界——構成。此宇宙觀扮演兩種角色。它一方面說明業報的結果，眾生因與生俱來的貪嗔痴的作用，不斷地向更低、更多苦難的世界沈淪；一方面它是修行的藍圖，眾生從修十善道起，進而禪修，終於脫苦離生而入涅槃。[69]

---

64 《高僧傳．鳩摩羅什傳》：「什持梵本，興執舊經，以相讎校。」T50，no. 2059，p. 332，b6。

65 僧肇為他撰寫〈涅槃無名論〉。他和姚嵩討論佛義，見《廣弘明集》，T52，no. 2103，228a~230a。

66 宋敏求，《長安志》（台北：大化書局，影印乾隆52年經訓堂本），29a。

67 「自童壽入關，遠僧復集，僧尼既多，或有怨漏。興曰：『凡未學僧，未階苦忍，安得無過。過而不糾，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。僧略法師學優早年，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，給車輿吏力。』略資侍中，秩傳詔羊車各二人。遷等並有厚給。共事純儉，允愜時望。五眾肅清，六時無怠。」《高僧傳》，T50，no. 2059，p. 363，b7~16。

68 參見《弘明集．僧磐、僧遷、鳩摩耆婆三法師答姚主書停恒、標奏》（T52，no. 2102，p. 74b。）三位法師請姚興不要逼道恒、道標兩人還俗，改入官僚系統做官。

69 Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land* (Delhi:

臺灣大學學術期刊資料庫

人所處的世界是欲界中倒數的第四界，在它之下有地獄、餓鬼、畜生（即三惡道），在它之上有阿修羅、天兩界（包含三惡道與人界，合稱為六道）；此天界有六種天——四天王天、忉利天（又稱三十三天）、焰摩天、兜率天、化眾天、他化自在天（即六欲天）。欲界中的眾生都有情慾。

在欲界上有色界。色界由四禪天所構成。其中初禪天又有三天、二禪天三天、三禪天三天、四禪天九天。在色界中的眾生依禪定的修行程度，決定他生活在哪一天中。在色界中，眾生去欲，只有形體的存在。

在色界上是無色界。無色界由四天所構成。存在此界中的人已修畢四禪，進入四定的修行。在此境界的人無欲無形體，只是心智的集合。

在這多重的宇宙觀裡，人界只比三惡道好。在人道中，人若行十惡道（殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、嗔恚、邪見），將導致刀兵蜂起、災疫流行（劫濁），邪見增生（見濁），多諸愛欲、諂曲虛誑（煩惱濁），不畏惡業，不孝順父母師長（眾生濁），壽命減短（命濁），即《法華經》中稱之為五濁惡世。五濁惡世的產生，君主得負最大的責任，因君主不以正法治國。[70]佛教以為君主的產生乃是對

Motilal Banarsidass, 1983); Akira Sadakata, *Buddhist Cosmology* (Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1997).

70 《長阿含·轉輪聖王修行經》記載甚詳。「自此以前，六轉輪王皆展轉相承，以正法治；唯此一王自用治國，不承舊法，其政不平，天下怨訴，國土損減，人民凋落。」接著盜賊蜂起，「於是，國人為自防護，遂造兵杖、刀劍、弓矢，迭相殘害，攻劫掠奪。自此王來始有貧窮，有貧窮已始有劫盜，有劫盜已始有兵杖，有兵杖已始有殺害，有殺害已則顏色憔悴，壽命短促。時，人正壽四萬歲，其後轉少。……時，彼眾生以貧窮故，便行劫盜；以劫盜故，便有刀兵；以刀兵故，便有殺害；以殺害故，便有貪取、邪婬；以貪取、邪婬故，便有妄語；有妄語故，其壽轉減；至于千歲。千歲之時，便有口三惡行始出于世：一者兩舌、二者惡口、三者綺語。此三惡業展轉熾盛，人壽稍減至五百歲。五百歲時，眾生復有三惡行起：一者非法婬、二者非法貪、三者邪見。此三惡業展轉熾盛，人壽稍減。三百、二百。我今時人。乃至百歲。少出多減。如是展轉。為惡不已。其壽稍減。當至十歲。……當於爾時，眾生之類永不復聞十善之名，但有十惡充滿世間。是時，乃無善法之名，其人何由得修善行。是時，眾生能為極惡，不孝父母，不敬師長，不忠不義，返逆無道者便得尊敬。」T1，no. 1，p. 40b14~41a22。

臺灣大學學術期刊資料庫

應人類因貪嗔癡所造成社會的混亂。[71]若要社會穩定，君主應該敬重沙門、瞭解佛法，行十善道，七寶才能俱到，財寶豐富，人民安穩快樂，四方強敵自然順服。[72]這是佛教所說的轉輪聖王。

佛教的轉輪聖王如堅固念王、大善見王（mahāsudarśana），一如儒家的三代聖王，存在於過去。未來的轉輪聖王如儴伽（Saṁkha）出現在未來彌勒出世時。傳說中的聖王固然指引現在人君施政的方向，但從第四世紀初起，中國佛教徒已有「世不值佛，又處邊國」之認識，[73]即中國的佛教徒不能親聆佛陀的說法，又處在相對于恆河流域的邊地，人無知卑賤，難以理解佛法。此外，根據佛教的歷史觀，此時此刻，正法已滅，末法來臨之時，[74]在中國的佛教君主如何依正法治國？更有甚者，轉輪聖王與佛雖然共同肩負拯救世人的重擔，[75]但轉輪聖王最後一如僧

---

71 《長阿含．小緣經》記載君王出現的原因。「時，彼眾人見二人諍已，愁憂不悅，懊惱而言：『眾生轉惡，世間乃有此不善，生穢惡不淨，此是生、老、病、死之原，煩惱苦報墮三惡道，由有田地致此諍訟。今者寧可立一人，為主以治理之，可護者護，可責者責，眾共減米，以供給之，使理諍訟。』時，彼眾中自選一人，形體長大，顏貌端正，有威德者，而語之言：『汝今為我等作平等主，應護者護，應責者責，應遣者遣，當共集米，以相供給。』時，彼一人聞眾人言，即與為主，斷理諍訟，眾人即共集米供給。時，彼一人復以善言慰勞眾人，眾人聞已，皆大歡喜，皆共稱言：『善哉！大王！善哉！大王！』於是，世間便有王名，以正法治民。」T1，no. 1，p. 38b23~38c1。

72 《長阿含》，T 1，no. 1，41b~42b；p. 119b~121b。

73 道安，〈陰持入經序〉，《出三藏記集》，T 55，no. 2145，p. 45，a6。

74 讓我們讀兩段引文，顯示當時僧俗面臨末法時期思想上的焦慮。僧叡，〈大智釋論序〉：「龍樹生於像法之末。……像末多端，故乃寄跡凡夫，示悟物以漸，又假照龍宮，以朗搜玄之慧。託聞幽祕，以窮微言之妙。……像正之末，微……龍樹，道學之門，其淪滑溺喪矣。」《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 74c~75a。僧叡，〈喻疑論〉：「前五百年也，此五百年中，得道者多，不得者少。以多言之，故曰『正法』。後五百年，唯相是非，執競盈路，得道者少，不得者多，亦以多目之，名為『像法』。」《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 41c。根據長安羅什教團所傳，龍樹是第三世紀的人。參見E. Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*(London: Rouledge & Kengan Paul, 1976), 14~17。僧叡說他「生於像法之末」，換言之，當百年之後，羅什傳龍樹之學時，中國正處於末法之初。

75 轉輪聖王與佛的地位相當，參見Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)。

臺灣大學學術期刊資料庫

侶，出家求法，那麼當現實不容許君主像轉輪聖王出家求法時，以白衣身分的他又如何能瞭解佛法？這正是第四至第六世紀中國佛教君主的處境。他們採用的方法不一，如南朝梁武帝稱菩薩皇帝，北魏皇帝有帝王如來的看法。[76]第五世紀初的姚興採用了忉利天的統治者帝釋作為模仿的對象。在佛典中，轉輪聖王統治的華麗世界常被比照如忉利天，[77]使得帝釋與轉輪聖王兩者的身分相互混淆。佛典所描述帝釋的行為，對好戰、自大、充滿野心與慾望的胡人君主而言，具有極大的吸引力。

四、帝釋天王

佛教裡的「天」即是我們常說「神」，此字來自梵文的deva。「天王」devarāja指的是具有神力的君王，因此在圖像上，他們以武人的服飾出現。他們的來源複雜，但為佛教的護法者則一。他們能力與地位的高低與他們居住在欲界的六欲天之中的哪一天有關。最常見的是四大天王和帝釋。前者居住於四天王天，後者居於忉利天；前者成為世界四個方位的保護神，並且為後者的部屬，為帝釋巡視人間，檢查世人是否依佛教的倫理生活。[78]

忉利天是欲界中天界的第二天。它位在貫穿實體世界的須彌山山頂上。在忉利天之上的諸天，存在於虛空之中。因此具體世界的生活止於忉利天。（參見附錄二，《佛祖統紀》所繪忉利天宮圖）。

忉利天的主宰者，帝釋，在佛教裡有一獨特與深遠的宗教背景。此背景使他在佛典有下列幾個不同的稱名：（1）因陀羅，（2）釋迦羅，（3）釋提桓因，（4）釋提婆那民，（5）憍尸迦。帝釋是中譯，他的梵

76 佛教王權的概念是多元的，在藏傳佛教裡有活佛轉世等，在南傳佛教如緬甸，君主常自擬為彌勒。

77 「聖王名曰大快見……其國常聞十二種聲：象聲、馬聲、牛聲、車聲、螺聲、鼓聲、舞聲、歌聲、諸絃樂聲、誦仁義聲、歎佛尊行聲，黎民服飾，眾寶織成，明月雜珠，瓔珞光道，飲食伎樂，猶忉利天，居民欣樂，無日不喜。」「其聖王名曰大快見」。《佛般泥洹經》，T01，no. 5，p. 169c28~170a17。

78 《雜阿含．一一一七經》，T2，no. 99，p. 295c~296a.

臺灣大學學術期刊資料庫

名Śakra（「釋」來自第一音節Śa，「帝」指他是宇宙的統治者）。此梵名的音譯即是（2）「釋迦羅」。此字來自śak-，其意為to be strong or powerful, to be able or competent for。[79]Śakra意為一個強大威力無窮的神，此為Indra所專用。因此他又名「因陀羅」。釋提桓因是梵名的全名Śakra-devānām-indra（Śa＝釋、devā＝提桓、in＝因），此全名的另一中譯是(4)釋提婆那民（Śa＝釋、devānā=提婆那、min=民）。《大智度論》做如下解釋：「釋迦（Śakra），秦言能；提婆（-devā-），秦言天；因提（-indra），秦言主。合而言之，釋提婆那民（民＝min）。」[80]精確地解釋此字的意義。《經律異相》以意譯的方式，稱它為「能作天王」。[81]因他姓kauśika，所以常被呼以「憍尸迦」。

他原是雅利安民族的戰神，根據印度史詩*Mahābhārata*所描述，他手持金剛杵，摧毀城堡。他並且平服阻礙下雨的惡龍。當雅利安民族統治恆河流域時，他是世界的統治者，帶領著諸神和代表邪惡的阿修羅大戰。[82]

佛教繼承印度宗教裡Śakra/Indra的性格，他仍是實體世界的最高統治者，*Lalitavistara*《普曜經》稱呼他 "Śakraḥ devānām indraḥ "（帝釋天王，Śakra, Lord of the gods）。[83]在一件出土於印度西北的佛教石刻雕像，它的Brahmī銘文裡，稱他 "Ī [m̐] draḥ devarājā"（因陀羅天王，Indra, King of the gods）。[84]他以天王的頭銜居住在忉利天的帝釋宮裡，但被轉化成崇信與護衛佛法的天王，成為白衣信眾的領導者和代表。他仍如傳統印度婆羅門教所言，和代表邪惡的阿修羅作戰，[85]阿修羅為了擊敗

79 Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899), 1044.

80 T5，no. 1509，p. 443，b14~16。

81 《經律異相》，T53，no. 2121，p. 1c。

82 V. P. Varma, *Hindu Political Thought and Its Metaphysical Foundation* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1959), 183~184.

83 轉引自Gouriswar Bhattacharya, "Letter", *Oriental Art.* 26:1(1980), 130.

84 銘文由Gouriswar Bhattacharya解讀，同上註。此雕像的時代有點爭論（200 BCE或82 CE），參見Pratapaditya Pal, "A Kushan Indra and Some Related Sculptures," *Oriental Art* 25:2(1979), 212~226. 但與本文的主旨無關。

85 T2，p. 292a~c；p. 294a~295b。

臺灣大學學術期刊資料庫

帝釋，便以手遮掉日月，[86]造成日月蝕。

佛教賦予Śakra/Indra七種資格：（1）布施貧窮沙門、婆羅門：施漿、飲食、餚膳、華鬘、諸香、財帛床榻；（2）無限的布施；（3）布施衣服予沙門、婆羅門；（4）生為婆羅門；（5）極大聰明，具千眼；（6）居天王位，斷理天事；（7）娶了阿修羅之女。[87]除了第七點我不能確定是否來自吠陀神話外，佛教在原吠陀神話對帝釋描述的第四、五、六點上，加上了第一、二、三點。對沙門的布施是希望這世界的統治者能支持佛教的僧團。佛教並屢稱因為帝釋敬重、供養三寶，所以人民也信起佛教。[88]

此外，佛教說帝釋有七種善行：（1）於父母所極能孝順；（2）於諸尊長深心恭敬；（3）恒作軟善；（4）恩柔好語；（5）斷於兩舌；（6）斷慳貪；（7）斷瞋恚；因此被眾神推為天王。[89]但這七種善行只

---

86 《阿毘曇毘婆沙論》：「羅睺羅阿修羅王障者。日月是諸天前軍，天與阿修羅，常共鬥戰，以日月威力故，諸天常勝。羅睺羅阿修羅王。而先欲摧滅，以是一切眾生業力故，而不能滅，以手障之。」T28，no. 1546，p. 110，b3~15。《大智度論》：「如說一時羅睺羅阿修羅王欲噉月，月天子怖疾到佛所，說偈言：『大智成就佛世尊，我今歸命稽首禮，是羅睺羅惱亂我，願佛憐愍見救護。』」T25，no. 1509，p. 135，b7~9。

87 「如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，爾時有一比丘，往到佛所，頂禮佛足，在一面立。白佛言：『世尊！云何名帝釋？云何作帝釋相？』佛告比丘：『帝釋本在人中，所有布施，生純信心，信心施於等。其所施時，以是因緣。時諸天等，名為帝釋。』比丘復白佛：『何故名帝釋，為富蘭但那？』佛告比丘：『帝釋昔在人中，施無厭足，數數施故。諸天號名，為富蘭但那。』『以何因緣復名帝釋，為摩佉婆？』佛告比丘：『帝釋本作名摩佉婆。』又問：『復何因緣名婆娑婆？』佛言：『數數常以衣服施，以是緣故，名婆娑婆。』又問：『復何因緣名憍尸迦？』佛告比丘：『帝釋本為人時，姓憍尸迦。故名憍尸迦。』『復何因緣名舍脂夫？』佛告比丘：『帝釋娶毘摩質多羅阿修羅王女，名舍脂。』又問：『復以何緣名為千眼？』佛告比丘：『帝釋本為人時，斷事之時，須臾之間，能斷千事。以是因緣，故名千眼。』『復以何緣，名因陀羅？』佛告比丘：『帝釋名因陀羅。』爾時世尊告比丘：『能具上七事，以是緣故。諸天號曰帝釋。』」《別譯雜阿含經》，T2，no. 100，384c~85a。

88 《雜阿含》一一一一至一一一三各經。T2，p. 293a~c。

89 《別譯雜阿含經》，T2，no. 100，p. 384，b18~22。後出的《雜阿含》（T2，no. 99，p. 290，c13~17）翻譯的更精確（括號及其內的數字是我加的）：「（1）供養於父母，

臺灣大學學術期刊資料庫

能讓帝釋，一如在《般若經》所說的，稱為善男子，不足以讓他作為轉輪聖王。轉輪聖王的地位和佛陀相當，帝釋的品行、學養不夠完美。他只具備須陀桓的地位，還不能瞭解佛法的精義。[90]

說他只具有須陀桓的身分，這和他在佛教宇宙觀的地位是相符的。忉利天是在欲界的天界中。處於欲界中的人對佛法認知淺薄，當然不能瞭解超越三界的佛法，因此處於忉利天的帝釋得向佛陀請教佛教的義理。[91]這裡意味著世界的統治者向佛教屈服。因此在佛教的神話和藝術中，帝釋向佛問法是一個重要的主題。這個故事見於佛教下列的典籍中：《長阿含．釋提桓因問經》、《中阿含．釋問經》、《佛說帝釋所

（2）及家之尊長，（3）柔和恭遜辭，（4）離麤言（5）兩舌，（6）調伏慳吝心，（7）常修真實語，彼三十三天，見行七法者，咸各作是言，當來生此天。」此段文字見巴利文*Samyuka-nikaya*，11，2，1。

90 「問曰：『釋提桓因是須陀洹人。云何能問深般若波羅蜜？』答曰：『如須菩提是具足阿羅漢，以利益菩薩憐愍眾生故，問菩薩所行事。釋提桓因雖是聲聞人，是諸天主有利智慧，憐愍眾生故。問般若波羅蜜亦如是。』復次有人言：三千大千世界中，有百億釋提桓因。《中阿含》中說：『釋提桓因得須陀洹者。』異今釋提桓因。今釋提桓因是大菩薩，憐愍眾生故。」《大智度論》，T25，no. 1509，p. 456，b5~13。

91 「問曰：『釋提桓因何以自疑所說：「言我為隨順法正答不？」』答曰：『釋提桓因非一切智人，雖得初道，三毒未盡，猶有錯謬，而自籌量：「我雖福德因緣為諸天主，雖得聖道味，而未有一切智。一切漏未盡故，所說或能錯，錯謬不自覺知是故問。復次眾中大有阿鞞跋致菩薩，漏盡阿羅漢及離欲諸天，是諸人見釋提桓因與佛須菩提共問難，心不怯弱作是念：『是釋提桓因漏尚未盡，何能問難盡諸法邊？』釋提桓因以是事故問佛。復次，釋提桓因自知所說諸法相無違錯，求佛印可使聽者信受。故佛即可之。問曰：『佛何以可釋提桓因說？』答曰：『釋提桓因雖非一切智人，常從佛聞誦讀力強。是故所說有理佛便印可。』」《大智度論》（T25，no. 1509，p. 618，a25~b10）佛教徒對釋提桓因領悟佛理的位階非常清楚。參見敦煌寫本《伯2143》〈大智度論元榮寫經後題記〉：「大代普泰二年，歲次壬子三月乙丑朔二十五日己丑。弟子使持節散騎常侍都督嶺西諸軍事車騎大將軍開府儀同三司瓜州刺史東陽王元榮，為天地妖慌，王路否塞，君臣失禮，於茲多載，天子中興，是得遣息叔和，詣闕修受，弟子年老疹患，冀望叔和，早得迴還。敬造無量壽經一百部，四十部為毘沙門天王，三十部為帝釋天王，三十部為梵天王。造摩訶衍一部，一百卷。四十卷為毘沙門天王，三十卷為帝釋天王，三十卷為梵天王。內律一部，五十卷。一分為毘沙門天王，一分為帝釋天王，一分為梵天王。……願天王等，早成佛道。」

臺灣大學學術期刊資料庫

問經》、《雜寶藏經．帝釋問事緣》、巴利文Dīgha-nikāya第二十一經*Sakka-pañha Sutta*。此故事的梵文本由德國人A. von Le Coq在庫車發現，經過Enst Waldschmidt文本的比較，這庫車的本子和中文的《中阿含》的翻譯比較接近。[92]《中阿含》在四〇〇年前後經過兩次漢譯，當時是個流行的佛經。[93]初譯《中阿含》的譯者曇摩難提是兜佉勒（Tokharian）人，庫車的語言也是吐火羅語。Waldschmidt說在庫車所發現的梵文本證明當時這故事在當地非常流行，此說大概正確不誤。從近代的庫車考古藝術可證明Waldschmidt之說。

在佛教考古藝術中，此故事以帝釋窟（indra-sala-guha）雕刻或壁畫為名，它從印度的犍陀羅一直分佈到新疆克孜爾石窟。A. Soper教授對此雕像的故事作了詳細的考察。他以為這是佛教內部一個小的故事傳統。[94]李崇峰共收集了三十四個帝釋向佛問法印度的造像，主要集中在

---

92 E. Waldschmidt, "Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas," *Die Sprache der Altersten Buddhistischen Über Lieferung, (Symp. II)*, 1980, 138~139.

93 此經第一次為曇摩難提和竺佛念於三八四年在道安主持的長安譯場譯出。道安對此經的譯出有很高的評價，他說此經（和其他四經），「自法東流，出經之優者也。」《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 64，b17。但當時人很快就發現，此經的翻譯很差，「違本失旨，名不當實；依怖屬辭，句味亦差。良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳。」道安譯場中的僧伽提婆和法和逃到洛陽，「四五年中研講，遂精。其人漸曉漢語，然後乃知先之失也。」（同上，64a）。然而，重譯得等到僧伽提婆到了南方，「晉國大長者尚書令衛將軍東亭侯優婆塞王元琳，常護持正法，以為己任，即檀越也，為出經故，造立精舍，延請有道釋慧持等義學沙門四十許人，施諸所安，四事無乏。又豫請經師僧伽羅叉，長供數年。然後乃以晉隆安元年（397）丁酉之歲十一月十日，於楊州丹陽郡，建康縣界，在其精舍，更出此《中阿鋡》。請罽賓沙門僧伽羅叉令講胡本，請僧伽提和（應作「婆」），轉胡為晉。豫州沙門道慈筆受，吳國李寶、唐化共書。至來二年戊戌之歲六月二十五日，草本始訖。此《中阿鋡》凡有五誦，都十八品；有二百二十二經，合五十一萬四千八百二十五字。分為六十卷。時遇國大難，未即正書，乃至五年辛丑之歲（401），方得正寫校定流傳。」根據〈序〉文，「其人傳譯，准之先出，大有不同。於此二百二十二經中，若委靡順從，則懼失聖旨；若從本制名，類多異舊，則逆忤先習，不愜眾情。是以其人不得自專，時有改本從舊名耳。」僧迦提婆是在舊譯的基礎上做修改，因為舊譯本已經廣泛流傳了。

94 Anada K. Coomaraswamy, "Early Indian Iconography, pt. I, Indra," *Eastern Art*, 1:1 (1928), 32~41; A. C. Soper, "Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculpture," *Artibus*

臺灣大學學術期刊資料庫

印度西北犍陀羅地區。[95]在庫車附近的克孜爾石窟[96]以及附近的庫木土喇石窟我們也發現帝釋向佛問法的雕像。[97]看來，帝釋向佛問法，至少在第五世紀左右的庫車地區恐怕不是如Soper所說只是一個小傳統。

讓我們看看《中阿含》如何記載帝釋向佛問法。

> 一時，佛遊摩竭陀國，在王舍城東，奈林村北，鞞陀提山因陀羅石室。爾時，天王釋聞佛遊摩竭陀國，在王舍城東，奈林村北，鞞陀提山因陀羅石室。時，天王釋告五結樂子：「我聞世尊遊摩竭陀國，在王舍城東，奈林村北，鞞陀提山因陀羅石室。五結，汝來共往見佛。」五結樂子白曰：「唯然。」於是，五結樂子挾琉璃琴從天王釋行。三十三天聞天王釋其意至重，欲往見佛，三十三天亦復侍從天王釋行。[98]

帝釋以天王釋之名出現。故事大致可以描述如下。帝釋聽到佛陀在摩竭陀國的毘陀山進入火焰三昧，他和忉利天最偉大的樂師般遮翼（即五結）以及其他的神，一起去看他。他向佛陀請教了佛教最基本的教義，例如「愛、不愛者。何因何緣？為從何生？由何而有？復何因由無愛、不愛耶？」[99]「欲者，何因何緣？為從何生？由何而有？復何因由無有欲耶？」[100]佛陀一一作答。

第四世紀，庫車（當時稱龜茲）是對中國佛教輸出的重地。第三世

Asiae 7:3 (1949), 252~283; 7:4 (1949), 314~330; 8:1~2 (1950), 63~85.

95 李崇峰，〈克孜爾中心柱窟主室正壁畫塑題材及有關的問題〉，《漢唐之間的宗教藝術與考古》（北京：文物出版社，2000），209~231。

96 文物保管所所長姚士宏先生認為克孜爾石窟11個洞窟主室正壁「表現一個完整的佛傳題材——佛為帝釋宣說正法。」見姚士宏，〈克孜爾石窟部分洞窟主室正壁塑繪題材〉，《中國石窟三．克孜爾石窟》（北京：文物出版社，1997），181。

97 中野照男，〈二十世紀初德國考察隊對庫木土喇石窟的考察及爾後的研究〉，《中國石窟——庫木土喇石窟》（北京：文物出版社，1992），237，239。

98 《中阿含經》，T1，no. 26，p. 632，c28~a8。

99 同上註，p. 635，b4~5。

100 同上註，p. 635，b14~15。

臺灣大學學術期刊資料庫

紀末，佛教翻譯大家竺法護通曉新疆與中亞的「外國異言三十六種」[101]，必定翻譯了包含流行庫車地區的佛經。佛圖澄來自庫車。苻堅對庫車的佛教動態頗為清楚，所以在三八二年令呂光率軍征討庫車，以取得羅什。庫車在文獻上和佛教藝術上都有帝釋向佛問法的傳統，姚興效法佛教故事中的帝釋，就不足為奇了。

在姚興前後的時候，我們注意到出現一批從《阿含》抄出有關帝釋單行本的佛經。在六世紀初的《出三藏記集》中載有：（1）《帝釋禮三寶供養經》一卷；（2）《天帝釋受戒經》一卷；（3）《釋提桓因詣目連放光經》一卷；（4）《帝釋慈心戰勝經》一卷；（5）《天於阿修羅欲鬥戰經》一卷（前五經抄自《長阿含》）；（6）《諸天阿須倫鬥經》一卷；（7）《比丘問佛釋提桓因因緣經》一卷（前兩經出自《雜阿含》）。[102]這不應該是個意外。

第四世紀支配中國佛教思想的佛教經典是《般若經》。在此經中，帝釋繼續他在先前經典角色的傳統，不斷地向佛陀和須菩提對佛教基本教義發問，引出大乘佛教的空觀思想。姚興年輕時在長安熟知《般若經》，對帝釋當然不陌生。然而，第四世紀中國僧侶對般若思想並不清楚，長安的三家般若說使喜愛佛學的姚興相當困擾。因此他一見到羅什，談到《大品》和《大智度論》，「虛衿既已蘊在昔見之心，豈徒則悅而已！晤言相對，則淹留終日。研微造盡，則窮年忘倦。又以晤言之功雖深，而恨獨得之心不曠，造盡之要雖玄，而惜津梁之勢未普。遂以莫逆之懷，相與弘兼忘之惠。」[103]於是決定翻譯《大智度論》，讓佛教徒瞭解大乘般若思想。

根據羅什所言，龍樹在像法的末期重振大法，因此在末法時期的中

101 《高僧傳》，T50，no. 2059，p. 326c。

102 《出三藏記集》，T55, no. 2145，p. 24c。其中《帝釋禮三寶供養經一卷》出現在《貞元錄》以前所有的經錄中。《大周刊定眾經目錄》還以此經為第四世紀初竺法護所譯。T55，p. 428b。而《天帝釋受戒經一卷》、《天於阿修羅欲鬥戰經一卷》、《比丘問佛釋提桓因因緣經一卷》仍見於《開元錄》（T55，no. 2154，p. 657b）與《貞元錄》（T55，no. 2157，p. 994c）。

103 《出三藏記集》，T55，no. 2145，p. 75，a13~14。

臺灣大學學術期刊資料庫

國，得透過翻譯龍樹及他所建立的中觀佛教的作品，讓吸收像法時期佛法的中國佛教徒能自行糾正過去錯誤的理解。[104]羅什對中觀佛教的認知，一方面澄清姚興對先前大乘般若思想解釋的困惑，一方面強化作為佛教君主的宗教使命感。他「乃集京師義業沙門，命公卿賞契之士五百餘人，集於渭濱逍遙園堂，鸞輿佇駕於洪涘，禁禦息警於林間。」[105]他不僅提供數百沙門生活物質和安全，他自己「躬攬玄章，考正名於胡本；諮通律要，坦夷路於來踐。」還親自參與翻譯。他在譯場上，「什持梵本」，他「執舊經以相讎校。」[106]演起帝釋向佛問法的故事。根據《大品》，任何向佛問法的天王都可稱為帝釋。

> 爾時，四天王天、釋提桓因、及三十三天、梵天王、乃至諸淨居天，佛神力故，見東方千佛說法，亦如是相，如是名字說是般若波羅蜜品，諸比丘皆字須菩提，問難般若波羅蜜品者，皆字釋提桓因。[107]

《大智度論》把上述的敘述，比擬彌勒菩薩帶賢劫菩薩們，在王舍城耆闍崛山，以足指開山頂，讓主持結集法典的「摩訶迦葉骨身著僧伽梨執杖持缽而出。」然後彌勒廣說般若波羅蜜。[108]蓋解說《般若經》即廣說佛陀解脫之真理。[109]

此外，如《大智度論》所說，讀誦《般若經》，帝釋就可以輕易的擊敗邪惡的代表阿修羅。

> 汝受持是般若波羅蜜，此中說因緣。若阿修羅生惡心，欲共三十三天鬥。汝爾時讀誦般若者，惡心即滅。若二陣相對時，讀誦般若者。

---

104 僧叡，〈大智度論序〉：「龍樹生於像法之末，正餘易弘。故直振其遺風，瑩拂而已。像末多端，故乃寄跡凡夫，示悟物以漸；又假照龍宮，以朗搜玄之慧，託聞幽祕，以窮微言之妙。爾乃憲章智典，作茲《釋論》。其開夷路也，則令大乘之駕，方軌而直入。其辨實相也，則使妄見之惑不遠而自復。」《出三藏記集》，T53，no. 2145，p. 74，c21~26。

105 《出三藏記集》，T53，no. 2145，p. 75，a10~13。

106 《高僧傳》，T49，no. 2059，p. 332，b6。

107 T8，no. 223，p. 310，a8~12。

108 《大智度論》，T25，no. 1509，514a~b。

109 姚興建波若台在此處翻譯《大品經》恐怕和此有關。

臺灣大學學術期刊資料庫

阿修羅即退去。[110]

我們相信，當時若有日月偏蝕，姚興必定以為這是阿修羅以手遮掉日月，他得以帝釋天王的身分與阿修羅對抗。

當我們把佛經上對帝釋七種美德的描述和姚興的行為比較時，我們發現兩者驚人的相似性。他對父母極孝順，前面所言，他一改儒家傳統君主對母喪「既葬即吉」的規定，哀悔過度。[111]他尊重族長，[112]所以不許叔父姚緒、姚碩德去王號，違反一國無二王之理。他不殘暴，善待降人，以致屈服於他的鮮卑、匈奴等部以後再叛。[113]他不貪，可以把取得的土地讓給南方的晉朝。[114]他布施沙門，多達三千多人。[115]他喜好佛法，以致後秦的人民十室有九戶奉佛。他好戰，一如帝釋。他自大，喜歡他人吹捧他。[116]

---

110 《大智度論》，T25，no. 1509，p. 469，a22~29。

111 在敦煌所出唐代《舜子變文》中，帝釋成為保護舜的天神，見《斯 4656》、《伯 2721》。

112 「興班告境內及在朝文武，立名不得犯叔父緒及碩德之名，以彰殊禮。興謙恭孝友，每見緒及碩德，如家人之禮，整服傾悚，言則稱字，車馬服玩，必先二叔，然後服其次者，朝廷大政，必諮之而後行。」《晉書．姚興載記》，2985~2986。

113 四〇六年，他還以投降的禿髮傉檀為涼州刺史，結果禿髮再叛。

114 《通鑑》記此事於東晉安帝義熙元年（405）。當時所有的大臣均反對。「劉裕遣大參軍衡凱之詣姚顯，請通和，顯遣吉默報之，自是聘使不絕。晉求南鄉諸郡，興許之。眾臣咸諫以為不可，興曰：『天下之善一也，劉裕拔萃起微，匡輔晉室，吾何惜數郡而不成其美乎！』遂割南鄉、順陽、新野、舞陰等十二郡歸於晉。」《晉書．姚興載記》，2985。

115 「秦主姚興專志佛法，供養三千餘僧，並往來宮闕，盛修人事。」《高僧傳．佛馱跋陀羅》，T49，no. 2059，p. 335，a19~20。這段記載有理論根據。《大智度論》推崇帝釋是白衣布施中第一人。「說功德故，應以白衣證。白衣中釋提桓因為大。」（T25，no. 1509，p. 458，a20~21）「說般若者，以出家人為證。出家人多貪智慧，智慧是解脫因緣故。在家人多貪福德，福德是樂因緣故。出家人多貪意識所知物。在家人多貪五識所知物。證福釋提桓因已樂，果報最大。於在家人中最為尊勝。」T5，no. 1509，p. 476，a25~29。

116 「潁川太守姚平都自許昌來朝，言於興曰：『劉裕敢懷姦計，屯聚芍陂，有擾邊之志，宜遣燒之，以散其眾謀。』興曰：『裕之輕弱，安敢闚吾疆埸！苟有姦心，其在子孫乎！』召其尚書楊佛嵩謂之曰：『吳兒不自知，乃有非分之意。待至孟冬，當遣卿率精騎三萬焚其積聚。』嵩曰：『陛下若任臣以此役者，當從肥口濟淮，直趣壽春，舉

臺灣大學學術期刊資料庫

另一項證據顯示他以帝釋為模仿的對象，是他在長安建須彌山。在佛教傳說中，最常被提到帝釋的事，是他忉利天所居住華麗的天宮，和愉快的生活。讓我們讀一個對忉利天精簡描述：

> 忉利天居須彌山頂，有三十三天宮，王名釋提桓因，梁言能作天王，身長一由旬，衣長二由旬，廣二由旬，衣重六銖，壽天千歲，少出多減。……金城銀門，銀城金門，如是七寶，互為城門，樓閣臺觀周匝圍繞，園林、浴池、寶花間雜，寶樹行列，華果繁茂。香風四起，悅可人心。異類奇鳥，無數和鳴。其四園中各有二石，各各縱廣五十由旬，七寶所成，軟若天衣。園盡樂園中間有難陀池，縱廣百由旬，其水清澄，七重寶塹，生四種華，青黃、赤白、紅縹、雜色，香氣普熏，聞一由旬；根如車轂，汁白如乳，味甘如蜜。復有雜園大歡喜園，中間有樹名晝度，圍七由旬，高百由旬，枝葉四布五十由旬，其香逆風百由旬內。忉利殿南又有一樹，名波質拘耆羅，高四千里，枝葉分布二千里，風吹花香，逆風行聞二千里；當樹花時，諸天共坐樹下，以為歡樂；經遊天一百二十日。帝釋有三十二大臣，故言三十三天也。各有宮，皆在城內。遊戲園中必經七日，麤澀者入此園時，身體麤澀，晝者入此園時，身體自然種種晝色，以相悅樂。雜者常以月八日、十四日、十五日，放諸婇女與諸天子雜遊，獨與舍脂，共在一處，名為雜。大喜者入此園時，心大歡喜。[117]

宋敏求的《長安志》說：「姚興起逍遙宮，殿庭左右有樓閣高百丈，相去四十尺，以麻繩大一圍，兩頭各絙經樓上，會日令二人各樓內出，從繩上行過，以為佛神相遇。」又說：「永貴里有波若台。姚興集沙門五千餘人，有大道者五十人，起造浮圖於永貴里，立波若台。居中做須彌

大眾以屯城，縱輕騎以掠野，使淮南蕭條，兵粟俱了，足令吳兒俯仰回惶，神爽飛越。』興大悅。」《晉書・姚興載記》，2995~2996。

117 《經律異相》，T53，no. 2121，p. 1c~2a。這個敘述也見於東南亞佛教中，Frank Reynolds & Mani Reynolds, *Three Worlds According to King Ruan* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1982)。此外，忉利天之記載，《出三藏記集》有《三十三天圍觀經一卷》抄自《增一阿含》的單行本。T55，no. 2145，p. 24。

臺灣大學學術期刊資料庫

山，四面有崇岩峻壁，珍禽異獸，林草精奇，仙人佛像具有，人所未聞，皆以為稀奇。」[118]這分明把他所居住的地方比擬成帝釋的天宮，雖然規模較小，但建築須彌山一定耗財無算，導致日後的增稅。[119]引起後代史官的批評。[120]

把統治中心視為須彌山，恐怕是當時佛教流行的思想。四三五年闍婆婆達國（Champputra今柬埔寨）國王師黎婆達阿羅跋摩（Śrībhadravarman）對宋文帝遣使奉表。表稱：

> 宋國大主大吉天子足下：敬禮一切種智安隱，天人師降伏四魔，成等正覺，轉尊法輪，度脫眾生，教化已周，入于涅槃。舍利流布，起无量塔，眾寶莊嚴，如須彌山，經法流布，如日照明，無量淨僧，猶如列宿。國界廣大，民人眾多，宮殿城郭，如忉利天宮。名大宋揚州大國大吉天子，安處其中，紹繼先聖，王有四海，閻浮提內，莫不來服，悉以茲水，普飲一切。我雖在遠，亦霑靈潤，是以雖隔巨海，常遙臣屬，願照至誠，垂哀納受，若蒙聽許，當年遣信，若有所須，惟命是獻，伏願信受，不生異想。今遣使主佛大陀婆、副使葛抵奉宣微誠，稽首敬禮大吉天子足下，陀婆所啟，願見信受，諸有所請，唯願賜聽。今奉微物，以表微心。[121]

此表文敘述的格式必是佛教圈內國家所通用。[122]值得注意的是表中詞彙，以閻浮提象徵著天下，以須彌山頂的忉利天宮象徵天子所住的地

118 宋敏求，《長安志》，卷5，頁29a。

119 「興以國用不足，增關津之稅，鹽竹山木皆有賦焉。眾臣咸諫，以為天殖品物以養眾生，王者子育萬邦，不宜節約以奪其利。興曰：『能踰關梁通利於山水者，皆豪富之家。吾損有餘以裨不足，有何不可！』乃遂行之。」《晉書．姚興載記》，2994。

120 「夫以漢朝殷廣，猶鄙鴻都之費；況乎偽境日侵，寧堪永貴之役！儲用殫竭，山林有稅，政荒威挫，職是之由，坐致淪胥，非天喪也。」同上註，3018。

121 《宋書．闍婆婆國》，2383。

122 周一良說是這類外國表文受梵文影響。見《魏晉南北朝史札記》（北京：中華書局，1985），215~216。我不敢確定是梵文，但作為國際佛教圈內的公文書應該是沒有問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

方，此處的天子必定等同天王或帝釋。[123]赫連勃勃建完統萬城後，在頌文中自嘘此城，「雖如來須彌之寶塔，帝釋忉利之神宮，尚未足以喻其麗。」[124]在當時佛教君主大概要在首都建個與須彌山有關的建築物，以顯示他是世界的統治者。[125]

五、結論

貞觀十八年（644）當房玄齡採用阮孝緒正統的觀念撰寫《晉書》時，採用了儒家的觀點，用「降稱天王」來描述姚興改王號一事。房玄齡大概已經不知道佛教神話對胡人佛教君主的影響了。這篇論文透過史實，漢以來的政治建構，與宗教象徵意義的考證指出，在當時以前，中國的政治官僚系統以及儒家的信仰系統，都不足以充分說明姚興改稱天王一事。徵以當時佛教流行的教義與史實，最合理的解答應是姚興所信仰的佛教。當我們以姚興的例子比較南北朝時期其他可知的二十三個例子，我們不禁懷疑他們稱天王也與佛教有關？從現在雷家驥與谷川道雄對天王的解釋，我們總覺得他們從中國文化與歷史視野中的解釋，與史實有若干扞格處，或許姚興的例子可以補充他們解釋的不足。由於對胡人稱天王的史料不足，我無意排除兩種可能性。（一）這些胡人君主受到當時美化周朝王制的影響，採用一個在當時中國實際政治系統中從沒出現，又在政治符號系統裡比皇帝號次一等的「天王」號。換言之，胡人君主想實踐一個新的中國政治理念。（二）來自胡人自身的政治或風俗傳統。這兩個可能性需要進一步的探討。若被證實，仍不能排除我此

123 Franklin Edgerton 把 devaputra（天子）等同 deva，*Buddhist Hybrid Sanskrit*, vol. I(New Haven: Yale Univ. Press, 1953), 670。在注 21 裏，討論佛教與中國對天子定義的不同。在這表文裡，天子只能對應帝釋。

124 《晉書・赫連勃勃載記》，3212。

125 被法果稱為「當今如來」的拓跋珪於天興元年（398）在平城（大同）「修整宮舍，令信向之徒，有所居止。」這包含「五級佛圖、耆闍崛山及須彌山殿，加以繢飾。別構講堂、禪堂及沙門座，莫不嚴具焉。」《魏書・釋老志》，3030。

臺灣大學學術期刊資料庫

文所說佛教的影響。它將說明更複雜的文化現象：中國的政治理念、胡人的自身政治傳統，與佛教思想的互動。但在姚興的例子裡，佛教的影響性大於其他兩者的可能性。就當時整個政治制度與思想的大環境來看，天王的觀念不論是否與中國或佛教有關，絕不能與皇帝觀念抗衡。[126]

姚興模仿佛教天王是帝釋。他大興佛法，贏得佛教徒的讚揚。羅什的譯經為以後中國佛教的發展奠定了基礎。然而法家化的漢人官僚結構重視有效的行政管理，具體的經濟與軍事成效。佛教在統治的治術方面完全欠缺。敬禮三寶，推崇佛教所產生的結果與崇法務實的法家精神是截然相反的。房玄齡在《晉書》中嚴厲地批評姚興：「翻崇詭說，加殊禮於桑門。當有為之時，肆無為之業，麗衣腴食，殆將萬數，析實談空，靡然成俗。夫以漢朝殷廣，猶鄙鴻都之費；況乎偽境日侵，寧堪永貴之役！儲用殫竭，山林有稅，政荒威挫，職是之由，坐致淪胥，非天喪也。」[127]從功利的角度來看，這個評論倒不失正確。

號稱天王的北朝君主從未享有較長的政權，難道與此有關？幻想成為理想的佛教君主不會排斥儒家思想（因他也得孝順、尊重族長），然而濫用國家權威於佛教信仰上，導致國祚短暫，在以後新的官僚系統逐漸發展的過程中，如何理性地處理佛教成為以後南北朝政權重要的課題。此時佛教的天王已不再成為王權的一個選擇對象，而退縮到神話與文學的世界中。

126 參閱邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》（台北：東大出版社，1987），43~86。姚興稱天王時對群臣所提的辯解或可視為中國的政治理念，但群臣反對的理由更反映當時實際中國的政治理念。

127 《晉書．姚興載記》，3018。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄一

	年代	姓名	名號	族名	國名	出處
1	318	靳準	漢天王	匈奴		《晉書》，2290
2	330/2	石勒	趙天王	羯	後趙	《晉書》，2746
3	335 337	石虎	居攝趙天王 大趙天王	羯	後趙	《晉書》，2762 《晉書》，2765
4	350	冉閔	天王	漢	魏	《晉書》，196
5	351	苻建	天王	氐	前秦	《晉書》，2869
6	357	苻堅	大秦天王	氐	前秦	《晉書》，2884
7	388	翟遼	大魏天王	丁零	魏	《資治通鑑》，3382
8	396	呂光	天王	氐	後涼	《晉書》，3060
9	399	呂紹	天王	氐	後涼	《晉書》，3063
10	399	呂纂	天王	氐	後涼	《晉書》，3065
11	401	呂隆	天王	氐	後涼	《晉書》，3069
12	390	魏褐飛	衝天王			《晉書》，2969
13	399	姚興	天王	羌	後秦	《魏書》，2082
14	400	慕容盛	庶人天王	鮮卑	後燕	《晉書》，3103
15	401	慕容熙	天王	鮮卑	後燕	《資治通鑑》，3527
16	407	赫連勃勃	大夏天王	匈奴	夏	《晉書》，3202
17	407	慕容雲	天王	高句麗	燕	《晉書》，3108
18	409	馮跋	天王	漢	北燕	《晉書》，3128
19	430	馮弘	天王	漢	北燕	《資治通鑑》，3819
20	476	王元壽	衝天王			《魏書》，2361
21	542	公孫貴賓	天王			《魏書》，304
22	557	宇文覺	天王	鮮卑	北周	《周書》，46
23	559	宇文毓	天王	鮮卑	北周	《周書》，53
24	577	高恒	守國天王	鮮卑	北齊	《北齊書》，111

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）

在這表中漢人有三人：冉閔、馮跋、馮弘。三人均已胡化。冉閔生長於羯人中。馮跋長於河北北部，根據《晉書．馮跋載記》：「舊史稱其信惑妖祀，斥黜諫臣，無開馭之才，異經決之士，信矣。」文化上可以說不是漢人了。所以他把女兒嫁給蠕蠕勇斛律，當眾人反對時，他說：「朕方崇信殊俗，奈何欺之！」（《晉書》，3130）

（二）

「衝天王」的頭銜必定與佛教有關。它真正的身分待考。在〈北齊河清二年（563）交鹿村邑子三百餘人造石室像記〉內，有衝天王主，它和轉輪王主、清淨主、東王主、南王主、西王主、北王主並列，後面四王顯然是四大天王。銘文後說：「敬造石室一區……有一佛六菩薩，阿難、迦葉、八部神王、金剛力士……」此外，此銘文中的部分人士又出現在〈北齊皇建二年（560）陳忻等邑子七十二人造石室記〉，衝天王主又見於該銘文中。

高歡第五子安德王延宗年幼時，高歡問他要作何王，他受了佛教影響，說：「欲作衝天王。」高歡說沒有這種王，於是封安德為定州刺史。（《北齊書》，148）

（三）

在這表上的胡人和胡化的漢人，若不是佛教徒，也應該受佛教極深的影響。中國史官對包含佛教在內所有不敬王者之事一向敏感，對壓制佛教的記載也著墨甚深。上述等人沒有這類的紀錄，我們至少可以視他們對佛教包容或同情。

赫連勃勃號為大夏天王，四二〇年當他蹂躪關中時，他自稱「勃勃為是人中之佛，堪受僧禮。」「乃畫佛像，披於背上，令沙門禮像即為拜我。」（《集沙門不應拜俗等事》，T52，no.2108，p.452a）認為他的地位和佛相同。換言之，他仍重視佛教，只是相當自大，侮辱僧侶而已。

臺灣大學學術期刊資料庫

在表中最讓我們注意的是，北魏君主不稱天王，這是法果視拓跋珪為「如來天子」所產生的結果？我們在北魏佛教銘文中常讀到這類「願皇帝陛下，金輪應庭，聖祚凝遠」的句子，把皇帝＝轉輪聖王＝如來。這問題留在以後處理。

（四）

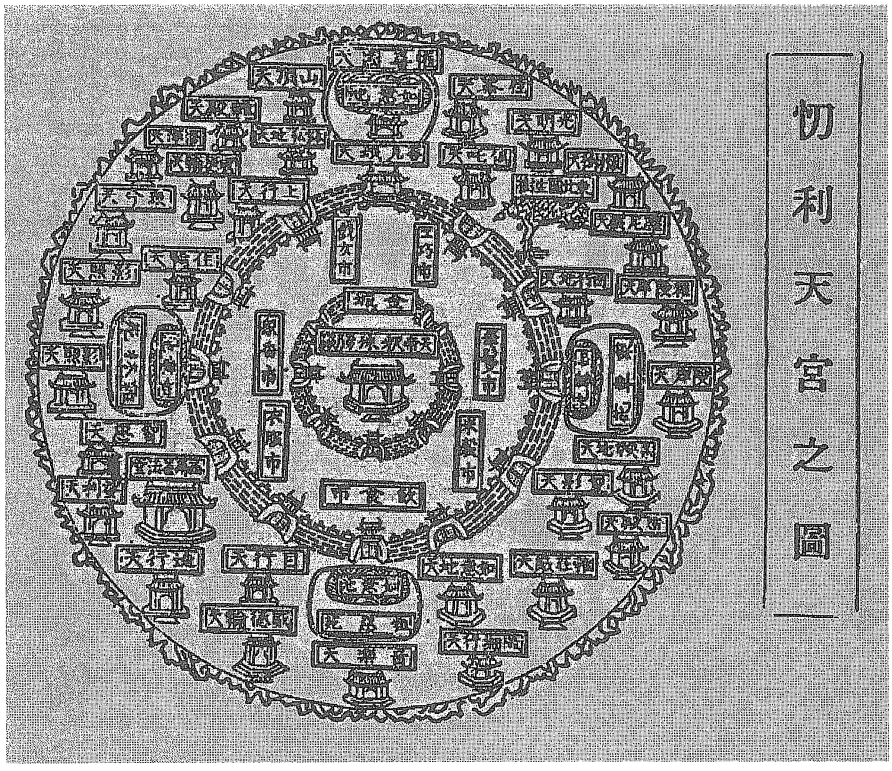
胡三省對石虎稱其后為天王皇后等不解，說：「古者稱王后稱王后，稱皇帝稱皇帝，未有天王皇后之稱也。」「古之王者，其嫡長曰世子。秦漢稱皇帝立皇太子，未有天王皇太子之稱也。」（司馬光，《資治通鑑》（台北：世界書局，1983新校標點本，卷95，639）這點證明石虎稱天王號和中國政治傳統無關。石虎曾說他來自邊地，應該崇奉佛，顯示他的號稱天王來自佛教。此外，從佛教政治中沒有太上皇之稱，在呂光立其子為天王，而自稱太上皇的案例，這是佛教和中國政治觀念結合。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄二

忉利天圖

取材於《佛祖統記》T49，no.2035，頁307b。



（責任編輯：楊俊峰　校對：林日清　詹敬仁）

臺灣大學學術期刊資料庫

Yao Xing, A Chinese Buddhist Devarāja around the Fourth Century CE

Chou, Po-kan

Abstract

By critically examining historical accounts of a powerful proto-Tibetan king, Yao Xing, who replaced his regal title ***huangdi*** (emperor) with ***tienwang*** in 399 CE, in an official history, *Book of the Jin* (completed in 644), the article determines that ***tienwang*** actually refers to Śakra/Indra, the ruler of Trayastrimśā Heaven, often called as *devarāja*(king of gods), representing the Buddhist ideal king, rather than the Confucian concept of ***tienwang*** (heavenly king) as suggested by other scholars. The article argues for this explanation with materials from various sources: the Buddhist conception of Śakra/Indra in the scriptures and sculptures that were then circulated in China, Chinese Buddhist records on Yao Xing, and the Buddhist usage of *devarāja* in the regions other than China. For Yao Xing's regime was short-lived, the article reaches the conclusion that Buddhism's political operation in the name of *devarāja* was essentially incongruous, and therefore unworkable, with the existing Chinese statecraft.

Keywords: Buddhism, Buddhist concept of kingship, devarāja, Sakra, Indra, Tienwang, Northern Dyansties, intercourse between Buddhist and Chinese political thoughts.

臺灣大學學術期刊資料庫