五胡政權與佛教發展的關係

呂　春　威

壹、導　　言

五胡十六國時代，中國華北長期在胡族政權的統治之下，戰亂迭起。然而，這個時代並不是文化上全然空白的時代。從中國佛教發展史的觀點來看，這個時代毋寧說是個關鍵性的年代。佛教自東漢傳入中國以來，一直只流傳於外國商旅與上流社會之間，直到曹魏時代，尚是「唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家」[1]，晉代以後流傳才漸廣，特別是在五胡十六國時代的華北，更是急速地發展。佛教史上的高僧，如佛圖澄、釋道安、慧遠、鳩摩羅什等都是這個時代的人物。在許多胡族國家，佛教幾乎已達到國教的地位，高僧名僧被視爲國師，參與朝政，人民可自由出家，各種有組織的教團紛紛成立，教規教律更爲嚴密，甚至國家在體制上也設立僧官制度以管理僧尼，佛寺佛塔林立，翻譯佛經成爲國家所積極推動的事業。

從更廣濶的視野來看，中國佛教的全盛時代以及東亞佛教圈的形成時代，是在隋唐時期，而在此之前的準備、蓄積時期則是南北朝時代。[2] 至於南北朝時代佛教的發展，則應說是奠基於五胡十六國時代華北佛教的發展與傳播。蓋北朝的佛教可說是繼承後秦長安佛教及北涼涼州佛教的成果，南朝佛教承自東晉，而東晉的佛教則受北方佛圖澄弟子竺法雅的格義佛教與釋道安、慧遠的影響很大。所以說五胡十六國時代的華北佛教，在整個佛教發展史上，有關鍵性的地位。[3]

1　《高僧傳初集》卷十〈佛圖澄傳〉，頁二四八，民國四十七年，臺灣印經處發行。

2　參見鎌田茂雄〈南北期の佛教〉刋於《日本古代史講座》4，一九八〇年，學生社，頁一五一～一五三。

3　參見本文第二節論北涼佛教的部分及第三節論五胡佛教的性格部分。

臺灣大學圖書資料館

佛教在魏晉南北朝時代發達的原因，學界已有許多討論，[4] 其中與五胡十六國時代有關而特別受到注意的是「胡人統治」與佛教發展的關係。如湯用彤在其名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，即已指出：「西晉傾覆，胡人統治，外來之教益以風行」。[5] 然而「胡人統治」與佛教發展的關係，應由何種角度加以闡釋較爲恰當？是否能單純地相信石虎所說「佛是戎神，正所應奉」[6] 即從佛教是胡人固有的宗教信仰就能圓滿地解釋？其次，五胡各國對應佛教的情形是否有所不同？有必要做一釐清。胡族國家崇佛的過程爲何？各胡族君主崇佛的方式有何特色？各國奉佛的特色與佛教的發展有何關連？這些問題都是值得再進一步探討的。

關於胡人統治與佛教發展的關係，可以從許多角度來討論，本文擬從政治與宗教的互動觀點來探討這個問題，著重於國家權力介入宗教的動機、方式與影響，以及政治主導權在胡族手中對社會文化、宗教心態的衝擊。在研究步驟上，首先要全面性地探討五胡十六國各國對佛教信奉的情形，並就各國奉佛差異的特色略做說明。其次，再以佛教最興盛的胡族國家爲重點，探討胡族君主的奉佛方式有何特色，特別注意隨著佛教逐漸地發達，在不同時期崇佛的重點有何差異，而從整體性來觀察，又有何共同的特色。再其次，從五胡時代佛教的共同特色，說明國家權力如何介入宗教的發展，胡族政權積極推動佛教的動機何在、佛教在胡族政權的統治政策上又扮演著何種功能。最後，說明華北在胡族長期統治之下，已漸形成一種較富多元性的複合社會，而這種多元性的複合社會也與佛教的發展有密切的關係。

由於五胡十六國時代的年號極爲複雜，本文在敍述上概以西元紀年爲主。

貳、五胡諸國奉佛的情形

五胡十六國時代佛教雖極興盛，但並不是所有的國家都信奉佛教。因此在探討胡族政權與佛教發展的關係之前，對於各國的差異情形，必須先做一釐清。大體言之，五胡諸國奉佛的情形，可分爲三類：第一類是積極奉佛的佛教興盛國家，包括前涼、後趙、前秦、後秦、北涼、西涼；第二類是奉佛但成效不明的國家，包括前燕、後燕、南燕、南涼；第三類是不奉佛與排佛的國家，如成漢信奉天師道、後涼

4 關於魏晉南北朝時代佛教發達的原因論者甚多，參見湯錫予（用彤）《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁一八八～一九〇，臺北，鼎文書局，民七十一年三版；藤孟武〈南北朝佛教流行的原因〉，收於《中國佛教史論集(一)》頁一三六～一五四，臺北，大乘文化出版社，民六十六年。

5 同上所引湯用彤之書，頁一九一。

6 同註1。

輕佛、夏排佛；此外，前趙、北燕、西秦則史料不明，暫不討論。前涼、西涼爲漢人所建的國家，也一併在此討論。

㈠佛教興盛的國家

前涼是漢人張氏所建，由於地處河西，與佛教的接觸較頻繁。《魏書・釋老志》載：

> 涼州自張軌（三〇一～三一〇年在位）後，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其舊式，村塢相屬，多有塔寺。[7]

事實上河西佛教之流傳非始於張軌，但張軌在河西確實對佛教的保護與推廣有很大的貢獻。[8] 河西佛教的持續發達，無疑地是西域佛教不斷傳入中國的重要媒介。

胡族國家之中佛教最早興盛的國家是後趙。後趙爲羯族石勒所建。三一一年石勒攻掠豫州諸郡時「沙門遇害者甚衆」，西域來的高僧佛圖澄見狀乃挺身而出，用神異術折服石勒，終使石勒戒殺奉佛。佛圖澄又救活許多人，「於是中州胡晉略皆奉佛」。佛圖澄備受石勒禮遇，甚至參與後趙的軍政機要。石勒死後，石虎亦敬重佛圖澄，「衣以綾錦，乘以雕輦」，「朝會之日，和上昇殿，常侍以下悉助擧輿，太子諸公扶翼而上，主者唱大和上至，衆坐皆起，以彰其尊」。在佛圖澄的極力推動之下，佛教大盛，但也造成社會問題：「民多奉佛，皆營造寺廟，相競出家，眞僞混淆，多生愆過」[9] 結果後趙短短數十年間，在朝廷和各州郡的資助下，佛圖澄與其弟子建立佛寺八百九十三所，是佛教傳入中國以來的最高數字。[10] 佛圖澄所培養出來的弟子如僧朗、竺法雅、釋道安都成爲中國佛教史上極爲重要的人物。[11]

後趙滅亡之後，華北陷入十幾年的大混戰，最後逐漸由前秦苻堅所統一，佛教發展再出現高峯時期。大約在三七〇年滅前燕入鄴的期間，苻堅卽派遣使者致書迎在泰山的高僧僧朗未成，後來苻堅要整頓佛教僧團時，特准僧朗的教團不在搜索之內。三七二年苻堅派遣使節及僧侶至高句麗，贈送佛像經卷，相傳這是佛教傳入朝

---

7 《魏書》卷一一四〈釋老志〉，標點本頁三〇三二。按本文所引正史頁數皆以標點本爲主。

8 關於前涼的佛教，參見曹仕邦〈論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學釋教之進展〉，頁一二七～一三三。刊於《新亞學報》五卷一期，一九六〇年八月。按根據《開元釋教錄》卷四指前涼譯經四部六卷，曹仕邦則在此文指出應有十一部四三卷。據此可知北涼佛教之發達。

9 此處有關佛圖澄之事蹟及引文，皆參見註1所引〈佛圖澄傳〉。另外《晉書》卷九十五〈佛圖澄傳〉類同。

10 《高僧傳初集》卷十〈佛圖澄傳〉：「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，弘法之盛莫與先矣」（頁二五三）。

11 參見塚本善隆〈華北胡族國家の仏教興隆〉，收於《中國仏教通史》第一卷第五章，頁二四三～三〇九。鈴木學術財團，一九六八年。

臺灣大學學術期刊資料庫

鮮半島的正式年代。[12] 三七六年苻堅滅前涼統一華北之後，佛教更盛，長安成爲佛教傳播的重心。三七九年苻堅再向南攻下襄陽，迎接在襄陽弘佛已十五年的釋道安入長安，[13] 在釋道安的主持之下，大量翻譯佛經。據《大唐內典錄》，前秦共譯經四十部二三九卷，爲五胡十六國時代首次的譯經高峯時期。三八三年苻堅又派遣呂光率遠征軍赴西域迎高僧鳩摩羅什，不久因淝水之役失敗，前秦陷於混亂，鳩摩羅什暫未入長安。三八五年釋道安死，前秦的佛教在混亂之中走入下坡，但不久後秦佛教繼之而起。

後秦佛教的頂盛時期是姚興在位（三九四～四一六年）的時代。姚興從小就信佛，本身有深厚的佛學素養。四〇一年他派軍攻打後涼，把被呂光困留十幾年的鳩摩羅什迎入長安，待之以國師之禮。此後佛教在姚興與羅什的極力推動之下，達到了空前的盛況。《晉書・姚興載記》：

> （姚）興既託意於佛道，公卿已下莫不欽附，沙門自遠而至者五千餘人。起浮圖於永貴里，立波若臺于中宮，沙門坐禪者恒有千數。州郡化之，事佛者十室而九矣。[14]

隨著僧尼的增多，後秦設立了管理全國僧尼的行政機構。任命僧䂮爲僧正，這是管理僧尼的最高僧官，又任僧遷爲悅衆，法欽、慧斌爲僧錄。[15] 四〇九年鳩摩羅什歿於長安，四一六年姚興死，繼立的姚泓雖亦奉佛，但次年即亡於東晉劉裕的北伐軍，北方佛教重心轉移到北涼。

北涼時代是五胡十六國時期最後的佛教興盛時期，北涼的佛教對南北朝的佛教都有很重要的影響。北涼佛教的興盛得力於君主沮渠蒙遜的保護與支助。涼州佛教在前涼以來一直很發達，北涼是在現有的基礎上再向前推進。沮渠蒙遜的佛教事業多得力於高僧曇無讖，以及慧嵩、浮陀跋摩等人，在譯經事業上也有很大的成果。沮渠蒙遜之外，北涼宗室也大都奉佛。北涼被北魏滅後，涼州佛教大部分由北魏所接收，成爲北魏平城佛教的重要基礎。另有一部分則南徙到江南，影響到南朝的佛

12 參見中村元等著余萬居譯《中國佛教發展史（中）》第四篇第一章〈朝鮮半島的佛教〉頁八六七，臺北，天華出版社，民七十三年五月出版。

13 關於釋道安在襄陽的弘佛，參見吉川忠夫〈道安教團在襄陽〉及朱雷〈釋道安與襄陽〉，皆收於谷川道雄編《地域社會在六朝政治文化上所起的作用》，玄文社，一九八九年三月發行。

14 《晉書》卷一一七〈姚興載記（上）〉頁二九八四～二九八五。

15 關於中國僧官的設立，小笠原宣秀認爲始於北魏道武帝拓跋珪皇始二年（三九七）以法果爲道人統「綰攝僧徒」，姚興任命鳩摩羅什的弟子爲僧官應在四〇一年，是第二次的設立僧官。見〈支那南北朝時代佛教教團の統制〉一文，刊於《龍谷史壇》14 號，一九三四年。據此則任繼愈《中國佛教史》第二卷頁二七三，認爲中國的僧官始於姚興這次的設置，當再修正。一九八五年十一月中國社會科學出版社出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

教。[16]

除上述國家之外，四〇〇年由北涼獨立出來四二一年又滅於北涼的漢人西涼政權，對佛教的保護與推廣也有貢獻。西涼李暠治下的敦煌也是一處佛教中心，教團林立，僧侶的社會地位很高。[17]

(二)奉佛成效不明的國家

前燕是鮮卑慕容氏所建的國家，在此動亂時代爲流民避難的一處中心。然而可能因地緣上較偏東的關係，與佛教的關係尚不十分密切。目前史料僅見三四一年前燕君主慕容皝立龍翔佛寺於龍山，[18]多少說明前燕君主也有奉佛事蹟，只是未見有顯著的佛教事業。

後燕、南燕都是淝水戰後脫離前秦的鮮卑慕容氏所建的國家。目前史料所見這兩國君主的奉佛事蹟是迎請泰山的僧朗。僧朗是佛圖澄的弟子，在後趙滅亡後的混亂局面避居泰山傳教，聲名遠播，前秦苻堅及東晉孝武帝都曾迎請並資助財物。[19]後燕君主慕容垂在戰亂之中致書僧朗：

> 願兵不血刃，四海混伏；委心歸誠，久敬何已？今遣使者，送官絹百匹，袈裟三領，綿五十斤，幸爲呪願。[20]

亦即希望借助僧朗的法術平定天下。南燕慕容德也致書：

> 朕以無德，生在亂兵遺民，未幾繼承天祿，幸和上大恩，神祇蓋護。使者送絹百匹，幷假東齊王，奉高山荏二縣封給，書不盡意，稱朕心焉。[21]

亦即感謝和尚與神祇的大恩加護他才能繼承王位，因此封僧朗以東齊王之名號並以兩縣爲封地。僧朗未受封號，但接受兩縣之租稅做爲興福之業。南燕慕容德之所以

16 關於北涼的佛教，參見石田德行〈北涼仏教－とくに沮渠蒙遜と仏教について－〉，刊於《社會文化史學》第3號一九六七年八月。又參見林幹〈沮渠北涼略論〉，刊《西北史地》第一期，頁一四～二一，一九八四年。

17 關於西涼敦煌之佛教，參見中村元等著余萬居譯《中國佛教發展史（下）》，頁一四一九～一四二二。臺北，天華出版社，民七十三年五月出版。

18 《晉書》卷一〇九〈慕容皝載記〉，頁二八二六。按此時慕容皝立佛寺的龍山，詳細地點不甚清楚。此時正是前燕遷都於龍城（三四一年）不久之後，正與高句麗交戰前後，而前燕有龍城縣在今熱河省朝陽縣西南，或許慕容皝立佛寺的龍山拒此不遠，留待考察。

19 關於僧朗的事蹟，參見宮川尚志《六朝史研究・宗教篇》第十章〈五胡十六國と泰山の竺僧朗教團〉，京都，平樂寺書店一九六四年發行，一九七七年三版；又參見常盤大定《支那佛教の研究》〈東晉時代の道安と僧朗と羅什及び當時の佛教思想〉，頁一五七～一七七，名著普及會，昭和五四年再版。

20 《廣弘明集》卷三十五所收慕容垂〈與朗法師書〉，臺灣中華書局，民五十五年三月臺一版。

21 同上所收慕容德〈與朗法師書〉。

特別尊崇僧朗，可能與其建國於山東半島此一地緣因素有密切的關係。[22] 後燕、南燕與佛教有關之史料不多，由其君主對僧朗之尊奉情形，應可推定兩國亦都奉佛，然而史料記載不多，或許也正說明其佛教不能與前述佛教興盛的國家相提並論。

南涼是鮮卑禿髮氏所建的國家。南涼君主禿髮耨檀因受高僧曇霍感化而奉佛。《高僧傳・釋曇霍傳》：

> （禿髮）鹿孤有弟耨檀，假署車騎，權傾僞國，性猜忌，多所賊害。（曇）霍每謂檀曰：「當修善行道，爲後世橋梁。」檀曰：「僕先世已來，恭事天地名山大川。今一旦奉佛，恐違先人之旨，公若能七日不食，顏色如常，是爲佛道神明，僕當奉之。」乃使人幽守七日，而霍無饑渴之色……檀深奇之，厚加敬仰，因此改信，節殺興慈。國人旣蒙其祐，咸稱曰「大師」。出入街巷，百姓並迎爲之禮。[23]

據此則南涼佛教當亦興盛，只是在推廣佛教上的成果並不清楚，因此亦暫列爲奉佛成效不明的國家。

㈢不奉佛與排佛的國家

五胡十六國之中由巴氐李特兄弟所建的成（後改稱漢）國，是信奉天師道而不信奉佛教的國家。李特兄弟出身於賨族，或稱爲巴氐。[24]《晉書・李特載記》：

> 漢末，張魯居漢中，以鬼道教百姓，賨人敬信巫覡，多往奉之。[25]

據此則賨人多信奉天師道。李氏兄弟建國的過程多得力於天師道教主范長生的支助，李雄占領成都之後對范長生備加禮遇，「迎之於門，執版延坐，拜丞相，尊曰范賢……加范長生爲天地太師」[26] 由此可見成漢與天師道之密切關係。[27]

氐族呂光所建的後涼是不奉佛甚且輕蔑佛教的國家。呂光本爲前秦苻堅之部將，三八三年受命西征，目的之一就是要迎請西域的高僧鳩摩羅什，然而呂光東返至

---

22 參見註 19 所引宮川尚志之文，頁二六六。

23 《高僧傳初集》卷一一〈釋曇霍傳〉，頁二六四。

24 關於賨族與氐的關係，參見桑秀雲〈宗與山越族屬的探討——氐人的研究之三〉，刊於《中央研究院・史語所集刊》五五本之三。又參考楊偉立《成漢史略》第一章〈古老的賨人〉，頁一～八，四川重慶出版社，一九八三年一月第一版。

25 《晉書》卷一二〇〈李特載記〉，頁三〇二二。

26 《晉書》卷一二一〈李雄載記〉，頁三〇三六。

27 關於巴氐李氏兄弟建國與天師道的關係，陳寅恪先生在〈天師道與濱海地域之關係〉一文已提及，參見《陳寅恪先生全集》頁四〇二，臺北里仁書局，民六八年。唐長孺另有專文論及，參見《魏晉南北期史論叢續編》所收〈范長生與巴氐據蜀的關係〉，頁一五五～一六二，一九五九年出版。唐長孺在此文指出范長生本人可能也是出於賨族。

涼州時苻堅已敗亡，呂光遂自立政權，羅什就一直被困留在姑臧城十八年。後涼君主不奉佛，羅什也難有所做爲。[28] 呂光輕蔑佛教又可從他擅改佛像得知，《洛陽伽藍記》卷五引《宋雲行記》：

> 從鄯善西行一千六百四十里至左末城……城中圖佛與菩薩，乃無胡貌。訪古老，云是呂光伐胡所作。[29]

據此則呂光遠征西域途中擅改佛像，顯示他對佛教的輕蔑態度。

匈奴系的赫連勃勃所建的夏國，是激烈排佛的國家。《高僧傳・釋超進傳》：

> 及西虜勃勃赫連寇長安，人情危擾，法事罷廢。[30]

同書〈釋曇始傳〉：

> 朔方凶奴赫連勃勃破獲關中，斬戮無數。時（曇）始亦遇害，而刀不能傷，勃勃嗟之，普赦沙門，悉皆不殺，始於是潛遁山澤。[31]

唐僧道世所著的《法苑珠林》曾指出赫連勃勃是第一位廢損佛法的「惡王」：

> 自佛法東流已來，震旦已三度爲諸惡王廢損佛法。第一，赫連勃勃號爲夏國，被〔疑衍文〕破長安，遇僧皆殺。第二，魏太武用崔皓言，夷滅三寶，後悔，皓加五刑。第三，周武帝但令還俗。[32]

按《法苑珠林》成書於唐武宗會昌法難之前，所以沒有提到會昌法難，但提到赫連勃勃却值得留意。赫連勃勃攻入長安在四一八年十一月，北魏太武帝廢佛在四四六年，據此則赫連氏破佛比北魏太武帝約早二十七年。然而《法苑珠林》這條史料却未被佛教史家所注意，或許是因赫連氏破佛之規模較小，也有可能是因唐人所見到的更多史料在後世散失的緣故。[33] 總之，赫連氏必有許多排佛措施，限於史料的殘缺，所知不多。然而與其他佛教興盛的國家相對比，赫連氏的排佛也是值得注意的現象。

※　　※　　※

綜合本節所論；五胡時代佛教雖極興盛，但各國奉佛的情形也有很大的差異，不能一概而論。因此討論胡族政權與佛教發展的關係，要從佛教興盛的國家著手。

---

28 《晉書》卷九十五〈鳩摩羅什傳〉：「羅什之在涼州積年，呂光父子既不弘道，故蘊其深解，無所宣化」（頁二五〇一）。

29 楊衒之著楊勇校箋《洛陽伽藍記》卷五，頁二〇九，臺北，正文書局，民七十一年九月初版。又參見齊陳鼓・郭鋒〈氐人呂光和他的後涼政權〉，刊於《西北史地》第一期，一九八五年，頁四一。

30 《高僧傳初集》卷八〈釋超進傳〉頁二〇三。

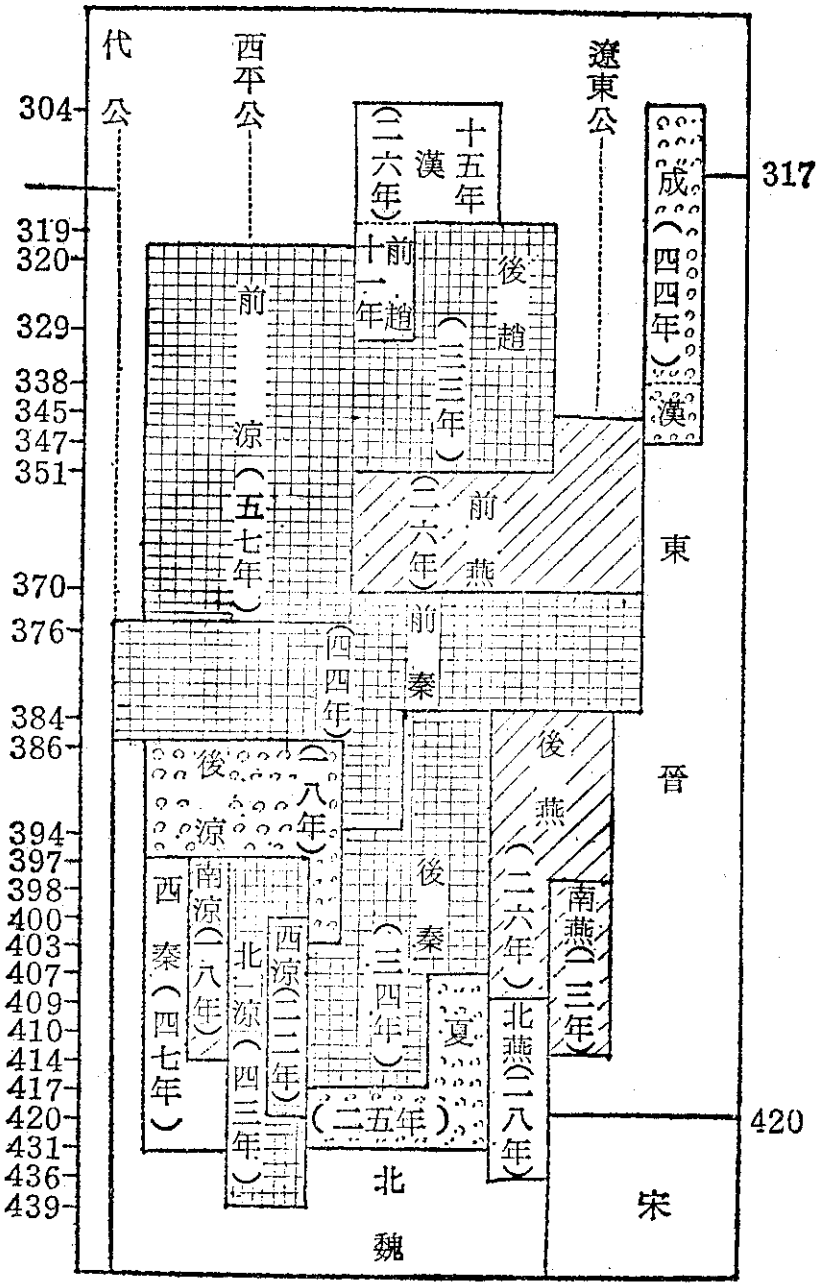
31 《高僧傳初集》卷一一〈曇始傳〉，頁二七四。

32 《法苑珠林》卷一一八〈法滅篇損法部〉，文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，一〇五〇册，頁八五二～八五三。

33 參見小杉一雄〈赫連勃勃の破仏〉頁五五～五七，刊於《美術史研究》十二，一九七五年三月。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

附：五胡諸國奉佛情形簡表



：佛教興盛的國家（前涼、後趙、前秦、後秦、北涼、西涼）

：奉佛成效不明的國家（前燕、後燕、南燕、南涼）

：不奉佛與排佛的國家（成漢、後涼、夏）

：史料不明的國家（前趙、北燕、西秦）

臺灣人文學期刊資料庫

其次，就佛教興盛的國家觀之，在時間上有前後接續發展的特色，由前涼、後趙、前秦、後秦而北涼，顯示某個時代有某個時代的佛教重心，也顯示佛教發展的成果有逐步累積的現象。第三，各國奉佛差異的原因，仍待進一步的研究，唯粗略觀之，地緣關係當爲因素之一。大致看來，偏西邊的國家佛教較盛，如前涼、北涼、西涼、前秦、後秦、南涼，偏東邊的國家則奉佛較不顯著，如前燕、後燕、南燕，這可能與佛教由西往東傳播有關。而成漢信天師道也是有地緣上的關係。

叁、胡族君主崇佛的方式與佛教性格

前節已討論五胡時代各國的佛教，本節擬以其中佛教興盛的胡族國家爲重點，從各胡族君主崇佛的方式，看各時期佛教發展的重點，以及整個時代佛教的共同特色，由此說明胡族政權如何促進佛教的發展。

㈠後趙石勒石虎

後趙（三一九～三五一年）崇佛的君主以石勒（三一九～三三四年在位）及石虎（三三五～三四九年在位）爲代表。石勒本身並不太重視佛理，他的崇佛是敬畏於高僧佛圖澄的神異能力，用佛圖澄爲軍政顧問，也是要借助他的神異能力。《高僧傳・佛圖澄傳》：

> （石勒）召澄問曰：「佛道有何靈驗？」澄知勒不達深理，正可以道術爲徵，因而言曰：「至道雖遠，亦可以近事爲證。」卽取應器盛水，燒香咒之。須臾，生青蓮花，光色曜目。勒由此信服。[34]

這是石勒信佛之始，此後佛圖澄又以藉鈴聲預知事態、乞雨解旱、爲石勒獻軍謀、用醫術救活石虎之子等等奇術神力，更加得到石勒的敬重，「有事必諮而後行」。石勒諸子都送到佛寺中撫養，「每至四月八日，勒躬自詣寺灌佛，爲兒發願」，主持佛祖誕生祭典。[35]

石虎爲有名的殘暴君主，但對佛圖澄的尊崇却不減於石勒，視佛圖澄爲「國之大寶」，不但「衣以綾綿，乘以彫輦」參與朝會，「又使司空李農旦夕親問，其太子諸公五日一朝，尊敬莫與爲比」[36]此外又大事鋪張佞佛，陸翽的《鄴中記》載：

> 石虎性好佞佛，衆巧奢靡不可紀也。嘗作檀車，廣丈餘長二丈四輪，作金佛

34 同註1頁二四一。

35 關於後趙以來的佛祖誕生祭典，參見註11所引塚本善隆之文，頁二六九～二七八。

36 《晉書》卷九十五〈佛圖澄傳〉，頁二四八七。

臺灣大學學術期刊資料庫

像，坐于車上，九龍吐水灌之，又作木道人，恒以手摩佛心腹之間，又十餘木道人，長二尺餘，皆披袈裟繞佛，行當佛前輒揖禮佛，又以手撮香投爐中，與人無異，車行則木人行，龍吐水，車止則止。[37]

石虎雖如此崇奉佛教，但少涉佛理，只是欲求佛之神助。如三四三年受東晉桓溫北伐威脅，出兵前涼又遭慘敗時，乃發怒說：「吾之奉佛共僧而更致外寇，佛無神矣」[38] 佛圖澄對石虎的感化，也多和對石勒一樣，用乞雨、咒術、預言軍機等方式。而當石虎有一次問「佛法云何」時，佛圖澄也不講解佛教的深奧哲理，用「佛法不殺」的淺近道理勸戒石虎少殺生。

後趙時代，佛教初次得到胡族君主的尊崇，佛教徒大量地增加，各地寺廟紛紛興建，然而在譯經方面則尚未見有重大的成果，或許這是佛教初興階段的現象。人民信佛多因受高僧的濟助，得到實際上的恩惠，君主奉佛也都是敬畏於高僧的奇術神力，因此興建佛寺與大事鋪張佛教的慶典，成爲主要的奉佛方式，至於佛教的教義哲理不但胡族君主不感興趣，社會上的佛教徒也並不太熱衷。只有少數佛圖澄的高徒如釋道安等人，逐漸埋首於佛理，爲下一階段的佛教發展奠下基礎。

(二)前秦苻堅

前秦（三五〇～三九四年）崇佛的君主以苻堅（三五七～三八五年在位）爲代表。前秦苻氏出身於武都氐族，世爲部落小帥。三三三年苻堅之父苻洪降石虎，以流民都督駐防於枋頭（河南淇縣東南）達十餘年。三三八年苻堅生於枋頭，此時佛教在後趙國內流傳已廣，寺廟幾乎遍及華北各地，因此苻堅很可能從小就奉佛了。

苻堅在位期間，隨著國力的擴張，四處迎請高僧，以及用國家的力量推動譯經事業，這在當時頗有號召人心的作用。如三七〇年滅前燕之後，遣使致書迎請僧朗：

朕以虛薄生與聖會，而隔萬機不獲輦駕，今遣使人安車相請，庶冀靈光廻蓋京邑[39]。

《高僧傳・釋道安傳》記載苻堅迎請道安的情形：

時苻堅素聞安名，每云：「襄陽有釋道安是神器，方欲致之以輔朕躬。」後遣苻丕南攻襄陽，安與朱序俱獲於堅。堅謂僕射權翼曰：「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半。」翼曰：「誰耶？」堅曰：「安公一人，習鑿齒半人也

37 晉・陸翽《鄴中記》，頁十一。四庫全書珍本，臺灣商務書局印行。

38 同註1頁二四六。石虎責怪佛教後來被佛圖澄用因果輪迴說折服，參見本文第四節。

39 《廣弘明集》卷三十五所收苻堅〈與朗法師書〉。

。」既至，住長安五重寺，僧衆數千，大弘法化。[40]

三八三年苻堅派呂光率軍西征迎鳩摩羅什時，對呂光說：

> 夫帝王應天而治，以子愛蒼生爲本，豈貪其地而伐之？正以懷道之人故也。朕聞西國有鳩摩羅什，深解法相，善閑陰陽，爲後學之宗，朕甚思之。賢哲者，國之大寶，若克龜玆，卽馳驛送什。[41]

苻堅又禮遇西來的高僧曇摩難提：

> （曇摩難提）少而觀方，遍涉諸國。常謂弘法之體，宜宣布未聞。故遠冒流沙，懷寶東入，以苻氏建元（三六五～三八四年）中，至於長安。難提學業既優，道聲甚盛，苻堅深見禮接。[42]

由上諸例都可見苻堅對聲名遠播的高僧都極敬重，四處迎請，奉之爲「神器」、「國之大寶」，由「庶冀靈光廻蓋京邑」之言，顯示有借助神力號召人心的用意。苻堅治國頗有德治主義的胸襟，[43]他四處迎請高僧備予尊崇，對當時佛教流傳已極普遍的社會而言，無異表示君主與人民有共同的信仰，當然有安撫民心的作用。另一方面對有神異力的高僧，苻堅也極敬畏：

> （涉公）能以秘咒，咒下神龍。每旱，（苻）堅常請之咒龍，俄而龍下鉢中，天輒下雨，堅及羣臣親就鉢中觀之，咸歎其異。堅奉爲國神。[44]

苻堅的崇佛方式除四處迎請高僧提高聲譽之外，特別值得注意的是他開始用國家的力量推動譯經事業。過去翻譯佛經，皆由民間分散進行，苻堅迎釋道安入長安之後，由國家保護和支助，選擇翻譯人才，進行有規模的翻譯工作。[45]除釋道安之外，竺佛念、僧伽跋澄等都是參與譯經的重要高僧。[46]如前節所述前秦共譯經四十部二三九卷，爲五胡時代首次的譯經高峯時期，這不得不說是苻堅奉佛上的一大成就。或許這也說明前秦時代佛教已超過宣揚時期，而進入佛理的探討時期，[47]苻堅本人對佛理的了解程度雖不得而知，但他用國家的力量推動譯經事業，不失爲一種

---

40 《高僧傳初集》卷五〈釋道安傳〉，頁一一七。

41 《高僧傳初集》卷二〈鳩摩羅什傳〉，頁三五。

42 《高僧傳初集》卷一〈曇摩難提傳〉，頁二三。

43 有關苻堅治國的德治主義胸襟，參見谷川道雄《隋唐帝國形成史論》第一編第三章〈五胡十六國史における苻堅の位置〉第四節〈統一事業と德治主義〉，頁一一二～一一六。東京，筑摩書房，一九七一年。

44 《高僧傳初集》卷十一〈涉公傳〉，頁二六三。

45 參見註 15 所引任繼愈《中國佛教史》第二卷，頁一八一；頁一九五。

46 參見《高僧傳初集》卷一〈竺佛念傳〉，頁二六。

47 按苻堅在位時期已距石勒弘佛以來至少三十至五十年了，所以苻堅時代對佛教教義的理解已多於石勒時代。參見田村實造《中國史上の民族移動期》五胡篇第五章〈五胡時代の佛教－とくに五胡族の君主と西域渡來僧との關係〉，頁一六六。東京，創文社，一九八五年出版。

順應時代潮流，爭取民心的措施。

㈢後秦姚興

後秦（三八四～四一七年）崇佛的君主以姚興（三九四～四一六年在位）爲代表。姚興在前秦佛教中心的長安長大，從小就信奉佛教。姚氏族人幾乎都奉佛。姚興之父姚萇曾尊崇沙門僧碧、弘覺、曇諦，弘覺曾爲姚萇講法華經，姚萇之兄姚襄也尊崇沙門智通，姚興長子姚泓常請羣僧講解佛理，此外姚氏宗室姚爽、姚顯、姚嵩、姚緒等人都信奉佛教。[48]

姚興奉佛的最大特色，不但在於把譯經事業推到最高峯，而且他本身有深厚的佛學素養，甚至親自參與譯經工作。《高僧傳・鳩摩羅什傳》即載有姚興奉佛的情形：

> （姚）興待（羅什）以國師之禮，甚見優寵，晤言相對，則淹留終日。研微造盡則窮年忘勸……興少崇三寶，銳志講集，什既至止，仍請入西明閣及逍遙園譯出衆經……於是興使沙門僧碧、僧遷、法欽、道流、道恒、道標、僧叡、僧肇等八百餘人諮受什旨。更令出〈大品〉。什持梵本，興執舊經，以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通。[49]

姚興不但參與譯經工作，而且有佛理之著述：

> 興以佛道冲邃，其行唯善。信爲出苦之良津，御世之洪則，故託意九經，遊心十二，乃著〈通三世論〉以勗示因果。王公已下並欽贊厥風。[50]

在姚興與羅什的推動之下，後秦共譯經九四部六二四卷，爲五胡十六國時代譯經事業的最高峯，[51]不但在數量上有豐碩的成果，譯經品質也是一流的水準。梁慧皎即在《高僧傳》卷三〈譯經下〉的「論」稱讚其成就：

> …故長安所譯鬱爲稱首。是時姚興竊號，跨有皇畿，崇愛三寶，城邇遺法，使夫慕道來儀，遐爾煙萃。三藏法門，有緣心必覩。自像運東遷，在玆爲盛。[52]

姚興在奉佛事業上的成就，一方面當然和他出身於奉佛世家，本身有佛學素養有關，另一方面當時佛教在華北傳播距石勒時代已經有六十餘年，距苻堅時代也已

48 關於姚氏族人多奉佛的事蹟，參見石田德行〈後秦姚興の崇佛について〉，頁四三～四四，刊於《佛教史學》第十三卷第一號，一九六七。

49 同註 41 頁三八。

50 同上，頁三八。姚興所著〈通三世論〉收於《廣弘明集》卷二十一。

51 參見註 48 所引石田德行之文，頁四〇。

52 《高僧傳初集》卷三〈譯經〉卷末慧皎的「論」，頁八九。

臺灣大學學術期刊資料庫

經有三十餘年，佛教在持續受胡族君主的推動之下，流傳已極爲普遍，所以到姚興時代「沙門自遠而至者五千餘人」「州郡化之，事佛者十室而九矣」，甚至不得不設立僧官制度來管理了。[53] 佛教發展到這個階段，對原始經典的需求當然極迫切，那麼在此之前既已有苻堅推動譯經的典範，此時又有高僧鳩摩羅什可全力相助，則姚興譯經事業的成就絕非偶然，五胡時代的佛教也可說在這個時候達到了全盛的階段。

四北涼沮渠蒙遜

北涼（三九七～四三九年）崇佛的君主以沮渠蒙遜（四〇一～四三三年在位）爲代表。沮渠氏爲臨松盧水胡人，世爲酋豪、部帥。沮渠蒙遜的奉佛有頗多與石勒石虎相似者，如特別尊奉有道術的高僧，重視佛教的神力等，但在譯經事業上的成就，則是石勒石虎所沒有的。沮渠蒙遜所尊奉的高僧是來自西域的曇無讖。《高僧傳・曇無讖傳》：

> 讖明解咒術，所向皆驗，西域號爲「大咒師」……河西王沮渠蒙遜僭據涼土，自稱爲王，聞讖名，呼與相見，接待甚厚。蒙遜素奉大法，志在弘通，欲請出經本。讖以未參土言，又無傳譯，恐言舛於理，不許卽翻，於是學語三年，方譯寫初令十卷。[54]

除曇無讖之外，助沮渠蒙遜譯經者還有慧嵩、道朗等人，北涼的譯經也有不少的成就。[55] 然而沮渠蒙遜雖「素奉大法，志在弘通」，但他本人似乎不太重視佛理，他對曇無讖的崇敬是折服於曇無讖的咒術。如曇無讖爲沮渠蒙遜驅鬼，而受「益加敬事」。四二九年沮渠蒙遜之子兵敗被殺，沮渠蒙遜的反應就像前述石虎兵敗時一樣。《高僧傳・曇無讖傳》：

> 遜大怒，謂事佛無應，卽欲遣斥沙門五十已下皆令罷道。蒙遜先爲母造丈六石像，像遂泣涕流淚。讖又格言致諫，遜乃改心而悔焉。[56]

後來北魏向沮渠蒙遜索請曇無讖，沮渠蒙遜怕曇無讖的咒術被北魏所用對己不利，又迫於北魏的兵威，在進退爲難之下竟害死曇無讖：

> （讖）又曉術數、禁咒，歷言他國安危，多所中驗。蒙遜每以國事諮之。神廳（四二八～四三一年）中，帝（拓跋燾）命蒙遜送讖詣京師，惜而不遣，

53 參見本文第二節及註 15。

54 《高僧傳初集》卷二〈曇無讖傳〉，頁五二～五三。

55 有關北涼的譯經成果，參見鎌田茂雄著關世謙譯《中國佛教通史》第三卷，頁四六～五三，高雄佛光出版社，民七十五年十二月初版。

56 同註 54，頁五四。

臺灣大學期刊資料庫

既而，懼魏威責，遂使人殺讖。[57]

由此例可見沮渠蒙遜的奉佛著眼於高僧的法力與石勒石虎頗爲相似。

北涼時代已是五胡時代的後期，也是南北朝時代的前期，沮渠蒙遜的奉佛雖頗多與石勒石虎相類似，由敬畏於神異僧之呪術，再到處興佛塔石像，但譯經已成爲時代風氣，因此沮渠蒙遜也積極推動譯經事業，顯示整個時代佛教的發展已向前邁進了一大步。

㈤胡族國家的佛教性格

綜上所論，胡族君主的崇佛方式，隨著時代的演變而表現出不同的特色。大體言之，石勒石虎時代，佛教尚在初期推廣階段，高僧用神異方術得到君主的敬畏，君主則以奉高僧爲軍政顧問，以及廣建寺廟鋪張慶典的方式尊崇佛教。苻堅時代，佛教流傳漸廣，高僧到處受到人民的敬仰，因此苻堅四處迎請高僧，頗有安撫人心的作用，另一方面隨著時代的需要，苻堅也用國家的財力推廣譯經事業。到了姚興時代，政府大規模地推動譯經事業，成爲最大的特色，而姚興本人甚至參與譯經工作。沮渠蒙遜的奉佛，較偏重方術頗似石勒石虎，但繼續推動譯經則是其特色。縱觀全時代，崇佛方式雖有不同特色，然而佛教受到君主的尊奉並由國家的力量所積極推動，則是共同的特色。換而言之，不論高僧受君主尊崇爲國師、國之大寶，或國家廣建寺廟佛塔石像，或推動譯經事業，佛教的發展都得力於國家權力的支助，因此五胡時代的佛教有很濃厚的國家宗教性格。此點若與當時南方的佛教相對照，則特色將更明顯。

一般而言，東晉時代江南的佛教多流傳於貴族名士之間，隨晉室南渡的北人貴族名士，沿襲向來的清談風氣，沙門法深、支道林也以清談而與名士相交遊，[58]因此江南的佛教較重視佛理的談論，沙門對老莊、易經等貴族所喜好的思想也要有研究，藝術、書、畫等貴族文化也流傳於佛教界。[59]東晉元帝、明帝、哀帝、孝武帝等雖亦好佛，但其崇佛的方式和當時的貴族相似，好佛理之談論，孝武帝以後的佛教又受道安、羅什、慧遠的影響，但亦較偏重佛理的探討，[60]而未見如北方胡族君主用國家的力量推動佛教事業。另一方面東晉士大夫也有許多反佛排佛的言論，以及沙門該不該敬王者的爭論，但大多止於言辭的爭論，未見像北魏太武帝用國家權

57 《魏書》卷一一四〈釋老志〉，頁三〇三二。關於沮渠蒙遜害曇無讖之事蹟，參見前引鎌田茂雄著關世謙譯《中國佛教通史》第三卷，頁三七～三八。

58 參見註4所引湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁一八二～一八四。

59 參見宮川尚志《六朝史研究・宗教篇》第九章〈晋代貴族社會と仏教〉，頁二〇九～二一九。

60 同註 58 頁一八二～一八六；頁三四八～三五三。

力進行激烈的廢佛滅佛措施。因此南北佛教的差異，大致上說，北方佛教的保護者是胡族君主，南方則是有老莊教養的貴族；北方胡族所歡迎的是方術性的佛教，江南貴族則是思索性的教理；沙門在胡族國家常以軍政顧問而受到仰望，在東晉則是做爲貴族清談的對象而受到尊敬。[61]

總之，五胡時代的佛教有濃厚的國家佛教性格，佛教在此時代的蓬勃發展與胡族君主的積極推動有密切的關係。那麼，促使胡族君主積極推動佛教的動機，除了基於個人的信仰因素之外，是否另有統治政策上的因素？關於此點下節將從佛教在胡族統治上所扮演的功能，做進一步的討論。

肆、佛教在胡族政權中的統治功能

㈠提供政權合理化的理論

塞外民族自古便有獨立的文化和政治意識，有和中國天命思想類似的君權神授的觀念，[62] 匈奴「撐犂孤塗單于」的稱號即有「大天子」的意思，這是與北方民族對天的信仰有關。[63] 因此北方民族自認爲是天之驕子，在意識上並不曲從於漢人。匈奴老上單于致漢文帝書是以「天地所生、日月所置匈奴大單于敬問漢皇帝無恙」開端，顯示其自大自信的政治意識。在廣大草原上自由奔馳的遊牧民，甚至瞧不起被束縛於土地之上的農耕民，因此他們普遍都有「强者遊牧，弱者耕」的自大意識。[64] 然而，北方民族這種自大自信的意識，在與漢人戰爭失利而逐漸被征服被奴役時，便遭受到很大的挫折。可是種族意識强烈者並不會忘記要恢復獨立自主的地位。西晉末年匈奴族人劉宣勸劉淵起兵時，即說：

晉爲無道，奴隸御我……方當興我邦族，復呼韓邪之業。[65]

然而由於胡族長期受制於漢人，漢人長久以來的夷夏觀念以及現實的政治、文化上的優勢，對一般胡人的自信心有很大的打擊，譬如西晉時代就有夷狄不可爲天子的流言，[66] 做爲漢人打擊胡人的手段。在這種情形之下，匈奴劉淵要自立稱漢王，自

61 關於晉代南北佛教之差異，參見註 59 所引宮川尚志之文，頁二〇六～二〇九。

62 關於北方民族的文化和政治意識，參見蕭啓慶〈北亞遊牧民族南侵各種原因的檢討〉，刊於《食貨月刊》復刊第一卷第十二期，民六十一年三月出版。

63 參見護雅夫《遊牧騎馬民族國家》，頁一八八，東京，講談社，一九七一年出版，一九八六年十八版。

64 參見大島直政《遊牧民族の知惠》，頁六～二二，東京，講談社，一九七九年出版，一九八三年三版。

65 《晉書》卷一〇一〈劉元海載記〉頁二六四八。此處「晉爲無道，奴隸御我」，谷川道雄有討論各種解釋，參見註 44 所引之書第一編第一章〈南匈奴の自立およびその國家〉，頁三〇～三五。

66 如晉將劉琨爲勸降石勒，曾派人對石勒說：「自古以來誠無戎人而爲帝王者，至於名臣建功業者，則有之矣」，見《晉書》卷一〇四〈石勒載記上〉，頁二七一五；又參見前引任繼愈之書，頁一三八～一三九。

然要提出自己足以稱王的理論根據，他說：

夫帝王豈有常哉，大禹出于西戎，文王生于東夷，顧惟德所授耳。67

劉淵的話，可說是對「夷狄不可爲天子」說法的反駁，頗有「以漢制漢」的意味。從上述這種歷史文化背景的角度來看，長久以來受到壓制役使的胡人，要起來獨立建國，甚至一統天下，有必要再尋求一種政權合理化的理論，一方面可反駁歧視胡人的觀念，另一方面也可加强自己的自信心，佛圖澄受石勒石虎的敬重，可能和這種背景有密切的關係。

佛圖澄在初次與石勒見面之前，卽先透過石勒的部將郭黑略向石勒傳話表示：

將軍當略有區夏，己（佛圖澄）應爲師。68

在見過石勒並用道術折服石勒之後，佛圖澄又當場說：

夫王者德化洽於宇內，則四靈表瑞。69

聽了這些預言石勒受天命稱王的話，石勒當然「甚悅之」，而更加敬佛禮佛。後來在石虎奉佛信心動搖時，佛圖澄又用因果輪廻說，指石虎得以稱王是因前世修功德的回報。《高僧傳・佛圖澄傳》：

後晉軍出淮泗，隨比凡城，皆被侵逼，三方告急，人情危擾，虎乃瞋曰：「吾之奉佛共僧，而更致外寇，佛無神矣。」澄明旦早入，虎以事問澄，澄因諫之曰：「王過去世，經爲大商主，至罽賓寺嘗供大會，中有六十羅漢。吾此微身亦預斯會，時得道人謂吾曰：『此主人命盡，當受鷄身，後王晉地。』今王爲王，豈非福耶？疆場軍寇，國之常耳。何爲怨謗三寶，夜興毒念乎？」虎迺信悟，跪而謝焉。70

根據佛圖澄的說法，石虎因前世供奉羅漢，積修功德，所以今世得以稱王，那麼石虎的政權自然是受到神明肯定的，縱使有小挫敗，並不會受到根本的動搖，這無異是爲石虎提供了政權合理化的基礎，並加强了石虎的信心，難怪石虎聽後要「跪而謝焉」。

另一方面，沙門高僧歌頌奉佛的君主，自然把帝王與如來的關係拉近了，這也可說間接地提供胡族政權合理化的基礎。如僧肇歌頌苻堅與姚興迎請鳩摩羅什：

大秦符姚二大王，師旅以延之（羅什），斯仁王也，心遊大覺之門，形鎭萬化之上，外揚羲和之風，內盛弘法之術。71

67 同註 65 所引《晉書・劉元海載記》，頁二六四九。

68 同註 1，頁二四一。

69 同上。

70 同上，頁二四六。

71 《廣弘明集》卷二十六僧肇〈鳩摩羅什法師誄並序〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

按僧肇對苻堅與姚興的歌頌，可說是一種結合帝王與如來的思想。[72] 這種結合帝王與如來的思想，無形之中已提供了胡族政權合理化的基礎。北魏以後，視帝王爲如來的思想更爲明顯，[73] 如北魏法果常說北魏太祖拓跋珪「明叡好道，卽是當今如來」[74]，這種思想把具有宗教權威的佛和統治權力的帝王結合起來，既使帝王得到政權合理化的基礎，又使佛教成爲胡族政權的國教，無怪乎胡族君主要積極推廣佛教。

㈡參與機要提供決策

沙門參與政治是魏晉南北朝時代常見的現象，尤其在北方胡族國家，高僧參與機要提供決策更是常見。[75] 石勒尊稱佛澄圖爲「大和上」，「有事必諮而後行」，石虎也請佛圖澄參與朝會，命令「司空李農旦夕親問，太子諸公五日一朝」[76]。苻堅迎請道安輔佐，當他決定南征而受到宗室及大臣反對時，曾詢問道安的意見，希望得到支持。[77] 後涼呂氏雖不信佛，但當後秦姚萇要迎請鳩摩羅什時，「諸呂以什計多解，恐爲姚謀，不許東入」[78] 後來姚興迎回羅什至長安「待以國師之禮，甚見優寵」。沮渠蒙遜因高僧曇無讖「曉術數禁呪，歷言他國安危，多所中驗」因此「每以國事諮之」，後來北魏要迎請，蒙遜怕曇無讖的術數禁呪被北魏所用對已不利，遂下手害死曇無讖。[79] 此外《高僧傳・神異篇》內所載的高僧，也有許多做爲君主的顧問參與軍政機要。

高僧參與機要對胡族君主確實有許多貢獻。如鮮卑段波攻打石勒時，石勒見其聲勢壯大而害怕，問計於佛圖澄，佛圖澄預言可敗敵軍增强其信心，後來果然打敗敵軍。又如劉曜來攻時，佛圖澄也力勸石勒抗敵，如其預計擒獲劉曜，益加得到石勒的尊重。後來又預知石葱將叛變，勸石勒及早防備而無大害。[80] 另外也有未聽高

72 鎌田茂雄認爲僧肇把苻堅與姚興比擬作佛，是帝王與如來結合之始。參見鎌田茂雄著關世謙譯《中國佛教通史》第一卷，頁七，高雄，佛光出版社，民國七十四年九月初版。

73 參見陳華〈王政與佛法—北朝至隋代帝王統治與彌勒下生信仰〉，刊於《食貨月刊》復刊第十六卷第十一、十二期，民國七十七年三月出版。

74 《魏書》卷一一四〈釋老志〉，頁三〇三一。

75 參見呂思勉《讀史札記》〈沙門與政〉條，頁九五九～九六九。臺北，木鐸出版社，民七十二年九月出版。

76 同註 1，頁二四四。

77 參見《高僧傳初集》卷五〈釋道安傳〉頁一一八～一一九。

78 同註 41，頁三七～三八。

79 參見註 57。

80 同註 1，頁二四二～二四三。

臺灣大學學術期刊資料庫

僧意見而失敗的例子，如姚襄不聽沙門智通之諫而失敗。[81] 苻堅也是未聽道安的諫止而有淝水之役的戰敗。

五胡時代戰亂頻繁，胡族君主時常面臨各種緊急狀況，而許多高僧却都有奇術神力，當然被胡族君主們奉請爲軍政顧問，參與機要。《高僧傳》所載高僧的神異事蹟，許多超乎經驗事實，難以相信。然而有些高僧的奇術與醫術，也有可能是傳自西域的魔術醫術，[82] 至於預測軍情，則可能與當時的諜報活動有關。當時各國國境都警戒森嚴，只有沙門尤其是西域來的高僧，以「外人」的身分比較能自由的往來，教團又是各地人士會聚之地，易得到情報，高僧或許卽得此便利，以消息靈通提供判斷，成爲君主所信賴的軍事、政治顧問。[83] 總之，沙門高僧的神異力得到了胡族君主的敬畏，胡族君主認爲奉佛可以得到神助，因此迎請高僧參與機要，提供決策，自然更要積極支助高僧的傳教活動了。

㈢維繫人心穩固統治

五胡十六國時代，由於不斷地戰亂，人民流離，華北呈現殘破不堪的景象。在此種戰禍不絕的動亂時代，宗教易成爲人民追求解脫的一個途徑。因爲人民在這個時代的苦難，現世的皇帝或政府官吏都不能拯救他們，使他們冀望於固有的神明，然而不斷的苦難，也使他們懷疑起自己的神明，此時外來的佛教，無形之中成爲受苦難民衆的新希望，同時佛寺又常負起民間賑卹的救濟責任，自然得到下層人民的歡迎。至於上層的統治者，在政權頻繁的篡奪變動之中，彼此的殘殺不休，生死無常，佛教的因果報應說正好打動了他們不安的心靈，他們怕自己墮入地獄或子孫食其惡果，於是遂向慈悲的佛，懇求憐愍，這應是佛教流行於上層階級的原因之一。[84]

在上述這種動亂時代對宗教的需求背景之下，胡族君主積極的推動佛教，自然有維繫人心穩固統治的作用，甚至有精神指導的作用。例如石虎鼓勵人民信佛：

> 夫制由上行，永世作則，苟事尤無虧，何拘前代？其夷趙百蠻，有捨於婬祀

81 參見《晉書》卷一一六〈姚襄載記〉，頁二九六四。

82 參見前引任繼愈《中國佛教史》第二卷頁一三六；村上嘉實〈高僧傳の神異について〉，頁一五～一六，刊於《東方宗教》十七號，一九六一年八月。

83 關於沙門參與情報工作，參見註 47 所引田村實造之文，頁一四六，及註 11 所引塚本善隆之文，頁二六三。

84 參見註 3 所引薩孟武〈南北佛教流行的原因〉，頁一四六～一四八。按此文雖是論南北朝，但在時代動亂的背景上，五胡十六國時代亦相同，故筆者認爲可通用於五胡時代。另外又參考註 11 所引塚本善隆之文，論時代背景的部分，頁二四八～二五一。

國科會學術期刊資料庫

，樂事佛者，悉聽爲道。[85]

石虎所說「制由上行，永世作則」，明顯的是要推動佛教成爲人民共同的信仰，因此石虎應該也感受到可借助佛教以維繫人心。又如前所述苻堅在迎請泰山的僧朗時，書信上說希望僧朗回長安「庶冀靈光廻蓋京邑」，這說明佛教已漸深入人心，因此高僧在人民的心目中有很高的地位，那麼迎請高僧回京師，自然有號召人心的作用。苻堅常說「襄陽有釋道安是神器，方欲致之以輔朕躬」，派遠征軍迎請鳩摩羅什時也說「豈貪其地而伐之？正以懷道之人故也」，[86]這都表現出高僧如釋道安、鳩摩羅什都很有號召力，苻堅四處迎接高僧，無異表示君主與人民有共同的信仰，那麼積極的推動佛教事業，自然有維繫人心穩固統治的作用。

㈣做爲與漢文化抗衡的文化政策

五胡時代的胡族君主，雖然以統治者身分掌握著軍政大權，然而爲了有效地推動統治機器，不得不任用漢族文官，甚至引用漢族才能之士爲謀主。如石勒用張賓、苻堅用王猛。事實上許多胡族君主都接受過漢文化的洗禮，熟讀經書，在位期間也熱心推動儒學。[87]如前趙劉曜：

> 讀書志於廣覽，不精思章句，善屬文，工草隸……立太學於長樂宮東，小學於未央宮西，簡百姓年二十五已下十三已上，神志可教者千五百人，選朝賢宿儒篤學以教之。[88]

後趙石勒在轉戰河北時，即安撫當地漢族士人，「衣冠人物，集爲君子營」，後來又「立太學，簡明經善書吏署爲文學掾，選將佐子弟三百人教之」，「增置宣文、宣教、崇儒、崇訓十餘小學于襄國四門，簡將佐豪右子弟百餘人以教之」[89]前秦苻堅八歲就「請師就家學」，長大後「博學多才藝」，即位以後更積極推動儒學。《晉書・苻堅載記》：

> 堅廣修學官，召郡國學生通一經以上充之，公卿已下子孫並遣受業。其學爲通儒、才堪幹事、清修廉直、孝悌力田者，皆旌表之。[90]

後秦姚興對大儒極爲崇敬。《晉書・姚興載記》載：

---

85 同註1，頁二四八。

86 參見本文第三節論苻堅崇佛方式的部分。

87 參見趙翼《廿二史箚記》〈僭僞諸君有文學〉條，頁一六〇～一六一，民六十六年九月，臺北，華世出版社。

88 《晉書》卷一〇三〈劉曜載記〉，頁二六八三；二六八八。

89 《晉書》卷一〇四〈石勒載記上〉，頁二七二〇；二七二九。

90 《晉書》卷一一三〈苻堅載記上〉，頁二八八八。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，諸生自遠而至者萬數千人。興每於聽政之暇，引龕等于東堂，講論道藝，錯綜名理。[91]

上述胡族君主，熱心推動儒學的措施，可能會被解釋爲是仰慕漢文化、推行漢化，但是由「選將佐子弟」教之，或許另有提高本族文化水準以利統治的用意，若再與這些胡族國家的奉佛措施合而觀之，則儒學與佛學在胡族國家是齊頭並進、同時發展的，這種現象不妨稱之爲文化上的兩元統治政策。蓋胡族國家統治的人民極爲複雜，生活方式上有很大的差異，因此在統治體制上常見有胡漢分治的兩元體制。如前趙劉聰置左右司隸、內史之類的官以統治漢族，又設單于左右輔、都尉以統治胡族部落民，[92]又如後趙石勒另設門臣祭酒主管胡族訴訟。[93]從此一觀點來看，把儒學與佛學齊頭發展的情形視爲文化上的兩元體制，並非毫無根據。不過這種文化上的兩元體制並非胡漢分別的文化政策，而是較偏向於文化抗衡的意味，即以佛教爲胡人的文化，用佛教文化提升胡族的自信，以此與漢人的儒學文化相抗衡。

後趙石虎與漢族士大夫王度的對話，多少透露了一些訊息。後趙因佛教大盛，許多人爲了逃避徭役而出家爲僧尼，以致造成國家財政上的問題。石虎要大臣商討對策，於是漢族出身的中書著作郎王度趁此機會向石虎進諫：

> 夫王者，郊祀天地，祭奉百神，載在祀典，禮有常鬯。佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應祠奉……今大趙受命，率由舊章。華戎制異，人神流別。外不同內，鬯祭殊禮。華夏服禮不宜雜錯。國家可斷趙人，悉不聽，詣寺燒香禮拜，以違典禮。其百辟卿士，下逮衆隸，例皆禁之，其有犯者，與婬祀同罪。其趙人爲沙門者，還從四民之服。[94]

中書令王波也支持王度的說法。然而王度的排佛言論並非由解決國家財政的問題著眼，而是從漢族的儒家禮制與華夷思想出發，這在胡族君主聽起來，未免有濃厚的漢族沙文主義的味道，因此石虎反駁說：

> 朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏，至於鬯祀，應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。夫制由上行，永世作則，苟事允無虧，何拘前代？其夷趙百變，有捨於婬祀，樂事諸佛者，悉聽爲道。[95]

---

91 《晉書》卷一一七〈姚興載記上〉，頁二九七九。

92 《晉書》卷一〇二〈劉聰載記〉；「置左右司隸，各領戶二十餘萬，萬戶置一內史，凡內史四十三。單于左右輔，各主六夷十萬落，萬落置一都尉」（頁二六六五）。

93 有關石勒的兩元統治官制，參見《晉書》卷一〇五〈石勒載記下〉，頁二七三五。

94 同註1，頁二四八。

95 同上。

臺灣人文學期刊資料庫

按石虎雖是說「蠻祀應兼從本俗，佛是戎神，正所應奉」，認爲佛教是胡人固有的宗教信仰，但事實上佛教對石虎來說也是外來的信仰，他視佛爲戎神，自然是含有以此與漢人聖王相抗的意味。前面說過，石虎接受佛圖澄的因果輪廻說，認爲今生爲王是因前世奉佛修功德所致，因此對於漢人要以夷夏思想排佛，胡族君主石虎自然是不能接受的。

再就譯經事業來說，漢文化有豐富的經典著作，相對於胡人的素樸，在文化上就顯出有優越性。胡族君主要統治以漢人爲多數的華北，不得不奉佛爲戎神，視佛教文化爲胡人的文化，以與漢文化相抗衡。然而佛教雖有豐富的高深經典，但漢譯者不多，並且隨著佛教徒增加，對佛理研究的需求更甚，因此若能將佛教經典譯成漢字，向漢人誇示代表胡人文化的佛教文化，則反而可以表現胡人文化上的優越性，這或許也是胡族君主苻堅姚興等人要傾國家之力，積極推動譯經事業的動機之一吧！

伍、胡漢複合社會的宗教心態

以上討論胡族政權與佛教發展的關係，較傾向於從國家權力介入宗教，以及佛教在統治上的功能來討論。然而與佛教發展有關的文化因素也不可完全忽略。因此在結束本文以前，擬就華北在胡族長期的統治下造成宗教心態上的變化與佛教發展的關係，略做討論。

如前所述，後趙石虎雖以佛爲戎神，視佛教爲胡人的宗教，但事實上佛教對各胡族而言也是外來的宗教信仰。五胡諸族的固有信仰極爲複雜，大體言之，匈奴祭祀的神明包括天地、鬼神、祖先，後來臣服於漢甚至祭祠漢帝。[97] 羯族信仰不甚清楚，但有火葬的習俗。[98] 鮮卑系各族恐亦敬鬼神，祭祠天地日月星辰山川，例如南涼君主禿髮傉檀曾說：「僕先世以來，恭事名山大川」[99]。羌族在佛教傳入以前多

96 參見小田義久〈華北胡族國家の文化政策—特に仏教を中心として—〉，頁九六～九七，刊於《龍谷大學論集》第三九九號，一九七二年。

97 參見謝劍〈匈奴宗教信仰及其流變〉，刊《中央研究院・史語所集刊》四十二本，頁五七一～六一三，一九七一年，十二月。

98 據《晉書》卷一〇四〈石勒載記上〉曾載石勒即趙王位後，下令「其燒葬令如本俗」（頁二七三六），唐長孺由此推論這種火葬習俗，可能是信奉祆教，此推論是否恰當尚待進一步探討。參見唐長孺〈魏晉雜胡考〉收於《魏晉南北朝史論叢》頁三八二～四五〇，臺北影印本。

99 同註 23。

信巫術。[100] 總之，五胡諸族的固有信仰極爲複雜，但不論是祀奉天地山川鬼神或巫術，其共同的特色，可說較傾向於一種崇拜自然界事物的原始信仰，這種原始的信仰，較無完整與嚴密的教義教規，乃是一種敬畏於超自然力量的信仰，因此也易於被另一種超自然的神異力所折服。例如前述南涼君主禿髮傉檀，雖說先世以來祭祀名山大川，「今一旦奉佛，恐違先人之旨」，顯示對外來的信仰也有排斥性，但這種排斥性似乎並不太强烈，所以當高僧曇霍當面表演出七日不食面無饑渴之色的神異力之後，禿髮傉檀不得不「深奇之，厚加敬仰，因此改信，節殺興慈」[101] 又例如石勒初見佛圖澄就問「佛道有何靈驗？」，石虎、沮渠蒙遜的奉佛也都著重於高僧的神異力，這不能不說與胡族原始信仰的宗教心態有關係。

再就華北胡族國家的排佛情形來看，胡族國家排佛情形較清楚的君主，如北魏太武帝與北周武帝的排佛，大多與道教或儒教的介入有關，而並非從胡族固有的文化信仰出發，而且其排佛的方式並不止於言論上的爭論，而是實際的取締與沒收教產，是直接顯示與國家權力的衝突所致。[102] 相對地，江南的佛教雖少見皇帝的强力取締，但士大夫之間的排佛反佛言論却不斷出現，而且排佛的言論都環繞在倫理問題、君臣問題、夷夏之辨，有些亦涉及政經問題。[103] 總之，漢族士大夫的排佛言論都以儒家禮教文化爲理論基礎，因此說佛教在中國傳播所遇到的最大困難在於漢人的禮教文化並不爲過。[104] 那麼較無禮教文化包袱的胡族，自然也較無排佛的心態。不但如此，華北在胡族長期的統治之下，佛教既被胡族統治者奉爲國教，用國家的力量加以保護及推動，則處於被統治地位的漢族士大夫，自然也難以再公然排佛或發表詆毀佛教的言論，換而言之，政治主導權的變動，影響到文化意識。從後趙石虎用「佛是戎神」反駁王度之後，胡族國家就少再見到排佛的言論，多少說明了這種關係。

若從更廣濶的視野來看，魏晉南北朝社會的文化宗教心態和漢代社會已有些不同。[105] 南方社會普遍流傳的清談玄學風氣，與貴族名士的談論佛理，可視爲禮教

100 參見馬長壽《氐與羌》，頁二一三，按馬長壽認爲西羌在佛教傳入前信巫術，且有火葬習俗，但並未推論此火葬習俗是否與祆教有關係。一九八四年，上海人民出版社出版。

101 同註 23。

102 參見註 72 所引鎌田茂雄之書，頁七。

103 參見楊惠南〈一葦渡江・白蓮東來—佛教的輸入與本土化〉，頁二六～三三，收於《中國文化新論・宗教禮俗篇—敬天與親人》，臺北，聯經，民國七十一年出版。

104 參見村上嘉實〈慧遠教團と國家權力〉，頁五一，刊《東方學》第十九輯，一九五五年，十一月。

105 參見註 82 所引村上嘉實〈高僧傳の神異について〉，頁一。

臺灣大學期刊資料庫

文化束縛鬆解的現象。[106] 至於北方社會則因胡族長期的掌握政權，整個社會文化趨向於多元化的風貌。譬如以語言問題來說，當時華北社會種族極爲複雜，除漢族之外有五胡甚至六夷之說，華北彷彿是人種博覽會，所以華北人民過著雙重甚至是多種語言的生活是可以想像的，至於官方的語言可能是統治族的語言，如北魏在孝文帝以前以鮮卑語爲國語，[107] 這乃是在胡族主導政權之下的必然現象。這種語言的多元化，只是社會文化多元化的現象之一。因此在這種多元化的胡漢複合社會之下，禮教文化自然已失去定於一尊的地位，整個社會的宗教心態自然也較富有包容性，從這個觀點來說，胡族的長期統治，促使社會文化趨向多元化的風貌，對於這個時代佛教蓬勃的發展有密切的關係。

陸、結　語

五胡十六國時代，是中國歷史上佛教有突破性發展的關鍵時代。在此之前，佛教尚只流傳於外國商旅與上流社會之間，但到了這個時代，佛教被許多胡族國家所積極推動，幾可說已達到國教的地位，高僧名僧被奉爲國師，參與朝政，人民可自由出家，教團紛立，教規教律更爲嚴密，政府體制上甚至設立僧官，佛寺佛塔林立，翻譯佛經成爲國家所積極推動的事業。在佛教史上，五胡十六國時代佛教的發展，影響到南北朝的佛教，甚至可說是爲隋唐時代佛教的全盛奠立了深厚的根基。

對於這個時代佛教蓬勃的發展，本文特別討論「胡人統治」這個因素。亦即從政治與宗教互動的觀點，來討論五胡政權與佛教發展的關係。本文認爲五胡時代的佛教一直受到胡族君主的積極推展，雖然由於胡族君主本身的個別因素與時代演變的因素影響，各時期佛教發展的特色略有不同，但就整體而言也有共同的特色。石勒石虎時代，佛教處於初期推廣階段，佛教事業主要是表現在尊奉高僧參與朝政、廣建寺廟與舖張慶典，苻堅時代則四處迎請高僧，並開始推動譯經事業，到了姚興時代譯經事業達到了最高峯。沮渠蒙遜時代也是用高僧參與朝政並推動譯經事業。不論如何，整個時代佛教的發展都表現出國家宗教的性格，亦即由國家權力推動宗教的發展，因此可以說五胡時代佛教的蓬勃發展，多得力於胡族君主的積極支持。然而胡族君主積極推動佛教的動機，除了君主個人信仰的因素之外，尚有其現實統

106 參見註4所引湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁一八九～一九〇有談到清談與佛教的關係；前引宮川尚志〈晉代貴族社會と仏教〉一文頁二〇二～二〇三也有談到。

107 參見鄭欽仁師〈譯人與官僚機構〉，頁八五～九九，刊於《國立臺灣大學歷史學系學報》第三期，一九七六年。

治政策上的需要。亦卽佛教在胡族的統治政策上扮演著重要的功能，包括爲胡族政權提供政權合理化的理論、參與機要提供胡族君主參考的決策、維繫動亂時代的人心穩固胡族統治，以及做爲與漢文化相抗衡的文化政策等等。此外，胡族長期的統治，使得華北社會從漢文化定於一尊的情形，漸轉變爲胡漢複合社會的多元性風貌，在這種較富包容性的多元化宗教心態之下，佛教也較容易普及於整個社會。

五胡十六國時代，華北社會長期處在動盪不安之下，人民流離失所，悲苦異常。但這種生死掙扎的時代，却也是充滿挑戰性的時代，許多新文化常在這種時代之下萌芽開花，或許五胡十六國時代佛教的蓬勃發展，就是一個例子。本文匆促完稿，疏漏之處，祈請諸先進惠予指教。

徵引書目（以引用先後爲序）

1. 慧皎，《高僧傳初集》，臺灣印經處，1958。
2. 鎌田茂雄，〈南北朝の仏教〉，收入《日本古代史講座》4，學生社，1980 年。
3. 湯用彤《漢魏兩晋南北朝佛教史》，臺北，鼎文書局，1982 年。
4. 薩孟武，〈南北朝佛教流行的原因〉，收於《中國佛教史論集》㈠，臺北，大乘文化出版社，1977 年。
5. 魏收，《魏書》（標點本）
6. 曹仕邦，〈論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學釋教之進展〉，刊於《新亞學報》五卷一期，1960 年 8 月。
7. 釋智昇，《開元釋教錄》（四庫全書珍本，臺灣商務印書館）。
8. 房玄齡，《晋書》（標點本）
9. 塚本善隆，〈華北胡族國家の仏教興隆〉，收於《中國仏教通史》第一卷第五章，鈴木學術財團，1968 年。
10. 中村元等著余萬居譯，《中國佛教發展史》（中），臺北，天華出版社，1984 年，5 月。
11. 吉川忠夫，〈道安教團在襄陽〉，收於谷川道雄編《地域社會在六朝政治文化上所起的作用》，玄文社，1989 年。
12. 朱雷，〈釋道安與襄陽〉，收於谷川道雄編《地域社會在六朝政治文化上所起的作用》，玄文社，1989 年。
13. 小笠原宣秀，〈支那南北朝時代佛教教團の統制〉，刊於《龍谷史壇》14 號，1934 年。
14. 任繼愈《中國佛教史》第二卷，中國社會科學出版社，1985 年 11 月。
15. 石田德行，〈北涼仏教—とくに沮渠蒙遜と仏教について—〉，刊於《社會文化史學》第 3 號，1967 年 8 月。
16. 林幹，〈沮渠北涼略論〉，刊於《西北史地》第一期，1984 年。
17. 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（下），臺北，天華出版社，1984 年 5 月。
18. 宮川尚志，〈五胡十六國と泰山の竺僧朗教團〉，收於《六朝史研究・宗教篇》第十章，京都，平樂寺書店，1964 年發行，1977 年 3 版。
19. 常盤大定，〈東晋時代の道安と僧朗と羅什及び當時の佛教思想〉，收入《支那佛教の研究》，名著普及會，1979 年再刻版。
20. 道宣，《廣弘明集》，臺灣中華書局，1966 年 3 月。
21. 桑秀雲，〈宗與山越族屬的探討—氏人的研究之三〉，刊於《中央研究院史語所集刊》55 本之 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

22. 楊偉立，《成漢史略》，重慶出版社，1983 年 1 月。
23. 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收於《陳寅恪先生全集》，臺北里仁書局，1979 年。
24. 唐長孺，〈范長生與巴氐據蜀的關係〉，收入《魏晋南北朝史論叢續編》，1959 年。
25. 楊衒之著楊勇校箋《洛陽伽藍記》，臺北，正文書局，1982 年 9 月。
26. 齊陳駿・郭鋒，〈氐人呂光和他的後涼政權〉，刊於《西北史地》第一期，1985 年。
27. 僧道世，《法苑珠林》，四庫全書，臺灣商務印書館。
28. 小杉一雄，〈赫連勃勃の破仏〉，刊於《美術史研究》第十二號，1975 年 3 月。
29. 陸翽，《鄴中記》，四庫全書珍本，臺灣商務書局。
30. 谷川道雄，〈五胡十六國史における苻堅の位置〉，收入《隋唐帝國形成史論》，東京，筑摩書房，1971 年。
31. 田村實造，〈五胡時代の佛教—とくに五胡族の君主と西域渡來僧との關係〉，收入《中國史上の民族移動期》，東京，創文社，1985 年。
32. 石田德行，〈後秦姚興の崇佛について〉，刊於《佛教史學》第十三卷第一號，1967 年。
33. 鎌田茂雄著關世謙譯，《中國佛教通史》第三卷，高雄，佛光出版社，1986 年 12 月初版。
34. 宮川尚志，〈晋代貴族社會と仏教〉，收入《六朝史研究・宗教篇》，京都，平樂寺書店，1964 年。
35. 蕭啓慶，〈北亞遊牧民族南侵各種原因的檢討〉，刊於《食貨月刊》復刊號第一卷第 12 期，1972 年 3 月。
36. 護雅夫，《遊牧騎馬民族國家》，東京，講談社，1971 年初版，1986 年 18 版。
37. 大島直政，《遊牧民族の知恵》，東京，講談社，1979 年初版，1983 年 3 版。
38. 谷川道雄，〈南匈奴の自立およびその國家〉，收入《隋唐帝國形成史論》，東京，筑摩書房，1971 年。
39. 鎌田茂雄著關世謙譯，《中國佛教通史》第一卷，高雄，佛光出版社，1985 年 9 月。
40. 陳華，〈王政與佛法—北朝至隋代帝王統治與彌勒下生信仰〉，刊於《食貨月刊》復刊第 16 卷 11；12 期，1988 年 3 月。
41. 呂思勉，《讀史札記》，臺北，木鐸出版社，1983 年 9 月。
42. 村上嘉實，〈高僧傳の神異について〉，刊於《東方宗教》第 12 號，1961 年 8 月。
43. 趙翼，《廿二史劄記》，臺北，華世出版社，1977 年 9 月。
44. 小田義久，〈華北胡族國家の文化政策—特に仏教を中心として—〉，刊於《龍谷大學論集》第 399 號，1972 年。
45. 謝劍，〈匈奴宗教信仰及其流變〉，刊於《中央研究院史語所集刊》42 本，1971年，12 月。
46. 唐長孺，〈魏晋雜胡考〉，收入《魏晋南北朝史論叢》，臺北影印本。
47. 馬長壽，《氐與羌》，上海人民出版社，1984 年。
48. 楊惠南，〈一葦渡江・白蓮東來—佛教的輸入與本土化〉，收於《中國文化新論・宗教禮俗篇》，臺北，聯經，1982 年。
49. 村上嘉實，〈慧遠教團と國家權力〉，刊於《東方學》第十九輯，1955 年 11 月。
50. 鄭欽仁，〈譯人與官僚機構〉，刊於《國立臺灣大學歷史學系學報》第三期，1976 年。

臺灣大學學術期刊資料庫