

輪王治國思想與大乘佛教在中國的確立

以偃師水泉石窟和北響堂“高洋三窟”為例

喻 靜

提 要：輪王治國思想得之於大乘佛教慈悲思想和貴霜王朝政治實踐的相互結合，其在中土傳統王權觀之外提供了另一種政權合法性來源。自後趙始，轉輪聖王治國思想獲得胡族政權的認同，成為胡族政權實現“君臨諸夏”的意識形態工具；自北涼始，石窟成為輪王治國思想最好的表法載體。水泉石窟主導的“兩佛并立”模式和胡靈太后的佛教政治理想相關聯，北響堂“高陽三窟”的輪王坐姿正是大乘佛教慈悲思想的表法符號，也和北齊文宣帝的佛教治國方案密切相關。遵循“從觀念到禮俗倫理到藝術遺存”的思想史研究路徑，本文試圖回答這樣一個問題：如果大小乘佛經是同時傳譯的，大乘思想如何在中國中古早期獲得傳播并扎根，最終成為中國文化的要素，參與建構和定義了中國文化。

關鍵詞：轉輪聖王 慈悲 夷夏之辨 兩佛并立 輪王坐

一 前言：慈悲征服中國

作為人類文明進程中的重大事件，佛教肇始於印度，東傳至中國。在印度，佛教教義主要靠口耳相傳，並沒有書面的文本存在。“釋迦牟尼在公元前 528 年涅槃，公元前 150 年前後，佛經在犍陀羅地區的貴霜帝國被制作出來。”“新近發現的犍陀羅語佛教文本和銘文，以及學者有關佛典起源和語言傳承的研究都顯示”，犍陀羅地區是世界上最早出現和使用文本佛經的地區，最早傳入中國的佛教文本，主要是犍陀羅語。¹由於口頭傳播傳統的存在，佛教何時以何種形式進入中國並沒有定論，可以確定的是中國從公元 150 年左右開始翻譯佛經。以佛經漢譯為契機，佛教開始了觀念、禮俗、制度、文化、傳播等方面的中國化歷程。

中土典籍中有記載的最早的譯經家，是來自安息國的安世高和來自月氏國的支婁迦讖，這兩個國家都屬於犍陀羅地區。安世高譯經，如《安般守意經》、《人本欲生經》等，主要是小乘禪經；支婁迦讖譯經，以《道行般若經》標志，主要是大乘般若類經典。《道行般若經》是中土知識階層探賸般若理論的入門，“由這部經的譯出便有了趨入大乘的途徑”。²大小乘雖同時弘傳，然安世高及其學派開創的“禪數學”主要流傳於僧團內部，小乘一直未能和中土文化傳統相應。在中國本有思想文化的土壤裏落土生根，自成一體，參與構造中國文化基本景觀和內在精神的，是大乘佛教。“儒釋道”三家被視為中國傳統文化三大支柱，其中的“釋”，特指以漢譯佛經為載體的、以大乘佛教為主體的、以中國本有文化傳統為土壤的、在中國歷史時空中

1 孫英剛、何平：《犍陀羅文明史》，三聯書店 2018 年 2 月第 1 版，第 147 頁。

2 呂澂：《中國佛學源流略講》，中華書局 1979 年 8 月第 1 版，第 289 頁。

契機表法和方便弘傳的中國大乘佛教。

中國人認識大乘佛教是從般若類經典開始的，“大乘”一名，梵文音譯“摩訶衍”，最早即出現於《道行般若經》。³“般若”，梵名“Prajna”的音譯，意譯為“智慧”。按照玄奘法師“五不翻”原則，“般若”是比漢語語境中的“智慧”更高明的智慧，是“解脫的”智慧，不如直接以音譯示人，以免世人望文生義，作顛倒想。“般若”無疑是“佛教”作為“佛之所教”的核心，佛佛無異。佛陀教法，可用“般若”貫穿所有大小乘經典。如何讓“般若”這種全新的觀念在中國本有文化傳統中找到恰當位置，正是朱士行、釋道安、“六家七宗”所關懷的；最早傳播佛教的僧人和士大夫，或用“格義”法托命儒家的“仁”“孝”、寄身道家的“空”“無”，或如愍度道人“另立新說”，上下求索，種種努力，皆因中國人對佛教“心有戚戚焉”，試圖為佛教在中國本有文化中先找到立足之地，再行妥帖安頓之事。

《大智度論》之《釋摩訶衍品》提到，以般若波羅蜜統攝“摩訶衍”，《智論》曰其乃“菩薩所行”、成佛之道。⁴大乘別於小乘所在，或可托命“菩薩”一詞。“菩薩”即“菩提薩埵”，意譯“覺有情”。“覺”乃“自覺覺他”，“自覺”爲了“覺他”，“自覺”方能“覺他”，有“覺他”之大願，方能實現“自覺”之大心——最終，覺他即自覺，菩薩道行人在利他信念中，完成了生命的超越。

有以爲大乘自以爲大，遂彈斥小乘名之爲“小”。大乘以爲小乘惟求自利，以“灰身滅智”證“無餘涅槃”爲動力，修學的目標是“我生已盡，梵行已立，所作已作，不受後有”⁵的阿羅漢位。小乘求“自覺自利”，大乘求“自覺覺他、自利利他”，“自覺”強調個體證悟解脫之“智”，“覺他”強調濟拔他者之“悲”。大乘精神遂落實在“悲智雙運”。

“悲智雙運”的“悲”，是“慈悲”的縮略。

佛經傳譯之前，漢語中只有獨立成義的“慈”或“悲”，“慈悲”作為漢語雙音詞，其誕生恰好仗佛經傳譯之緣，且“慈悲”一詞的始作俑者，恰好是最早翻譯大乘經典的支婁迦讖。支譯《般舟三昧經》中有“常立布施及戒忍，精進一心智慧事。具足六度攝一切，慈悲喜護四等心，善權方便濟衆生，如是行者得三昧”⁶、“教語令棄衆惡，視一切悉平等所致、常有大慈大悲所致”⁷的例子，“慈悲”和“大慈大悲”都已出現。東漢竺大力共康孟詳譯《修行本起經》，有三處使用了“慈悲”，如“能仁菩薩，承事錠光，至於泥洹。奉戒清淨，守護正法，慈悲喜護，惠施仁愛，利人等利，救濟不倦，壽終上生兜術天上。”⁸“兜術天”是慈氏（彌勒）菩薩所在。另東漢曇果共康孟詳譯《中本起經》中有“四恩慈悲，廣飾衆生”⁹一例，“四恩”即三寶恩、國王恩、父母恩和衆生恩。這三種經都是東漢譯經，無法考其先後。把“大乘”一詞引入中土的也是支讖，而目前可以確定由安世高傳譯過來的最早的小乘經，並沒有“慈悲”或“大慈大悲”的例子。可以推斷，“慈悲”是隨着大乘經典的傳譯而誕生的，“慈悲”和“大乘”，當同處一個思想系統之中。

值得關注的是“四恩慈悲，廣飾衆生”一句，“慈悲”作為修飾語，開顯“四恩”——“天地君親師”，衆生恩、國王恩、父母恩和師長恩的特徵。其中，“國王恩”“父母恩”可以直接對應“忠”“孝”，與中土固有文化心理和倫理訴求若合符契。

“慈悲”作為搭載譯經應運而生的漢語新詞、作為大乘佛學重要範疇，也作為大乘精神的寄托，需要從理論上做出定義、闡述和分疏，以指導大乘修行實踐。這一理論工作藉由鳩摩羅什翻譯龍樹菩薩所造之論《大智度論》而得以完成。

《大智度論》是大乘佛教百科全書，龍樹菩薩定義了何謂“慈悲”：“大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦；大慈以喜樂因緣與衆生，大悲以離

3 [東漢]支婁迦讖譯：《道行般若經》，《大正藏》第8冊，第427頁。

4 龍樹造、[後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第25冊，第393頁。

5 [後秦]佛陀耶捨共竺念譯：《長阿含經》，《大正藏》第1冊，第12頁。

6 [東漢]支婁迦讖譯：《般舟三昧經》，《大正藏》第13冊，第915頁。

7 [東漢]支婁迦讖譯：《般舟三昧經》，《大正藏》第13冊，第898頁。

8 [東漢]竺大力共康孟詳譯：《修行本起經》，《大正藏》第3冊，第462頁。

9 [東漢]曇果共康孟詳譯：《中本起經》，《大正藏》第4冊，第154頁。

苦因緣與衆生。”¹⁰ 慈悲心從禪定觀想中得。觀想時心所攀援的對象，也就是慈悲所要利益的他者，分衆生緣、法緣和無緣三種，以衆生爲因緣、爲利益衆生而成就的慈悲心，是“小慈小悲”；小慈小悲還是凡夫境界。以“畢竟空”爲因緣，是“大慈大悲”。“凡夫人衆生緣；聲聞、辟支佛及菩薩，初衆生緣，後法緣；諸佛善修行畢竟空，故名爲無緣，是故慈悲亦名佛眼。”¹¹ 大慈大悲就是佛的慈悲。而在凡夫之小慈小悲和佛之大慈大悲之間，尚有小乘的聲聞緣覺位和大乘的菩薩位。聲聞緣覺與菩薩和凡夫之別在於前者已證悟出世間空，後者尚囿於世間法；與佛的區別在於證得的空性尚非“畢竟空”。這是從般若的角度考量慈悲心的大小。而從慈悲的角度考量般若心的大小，就是“六波羅蜜多”即“六度”。

“波羅蜜多”意譯“到彼岸”，也就是出世間的智慧。布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度，首先是六種利他行爲。以布施度爲例，布施度亦即“檀波羅蜜”，和“布施”亦即世間法中的利他行爲，差異就在於檀波羅蜜是一種需要出世間的智慧支持的利他行爲。“六度”中任何一度亦復如是。這使得六度共享一個核心特徵：三輪體空，即證悟“施者”“受者”“所施之物”之體性皆爲空。“六度”的實現是座上深觀（止觀）和座下廣行（萬行）相互配合輾轉增上的過程，即“智悲雙運”。這一過程臻於完善，乃至佛境。

“悲智雙運”作爲大乘精神，若表達爲“悲般（般若）雙運”應該更準確，“智慧”不是借助佛經傳譯的因緣才有的漢語新詞，其被定格於大乘佛教，屬於廣義上的把佛教義理托命於中土原有文化的“格義”策略。而“慈悲”恰好是。不叫“悲般（般若）雙運”而叫“悲智雙運”，本身就是一種“博施”和“接濟”的慈悲。“慈悲”一詞，應大乘佛經傳譯之運而生，大乘佛教的慈悲精神，注定要擔當起外來的佛教和中土本有文化傳統對話、調適、融通

的使命。佛的智慧是“慈悲的般若”，佛的慈悲是“般若的慈悲”。荷蘭漢學家許理和以“佛教征服中國”形容“佛教在中國中古早期的傳播與適應”¹²，剝開“佛教征服中國”的表皮，我們看到在中國文化時空中、在觀念、禮俗、制度、文化、傳播等“分而說之”中，關於這一過程的更本質的描述，當是“慈悲征服中國”。

二 轉輪聖王思想與大乘菩薩道修行實踐

轉輪聖王治國思想，作爲一種意識形態，肇始於貴霜帝國，亦即大乘佛經的產生之地犍陀羅地區。公元一世紀是貴霜帝國建國和鞏固階段，大乘佛教成爲貴霜帝國主流意識形態，“與原始佛教相比，在貴霜時期興起的佛教帶有強烈的現實關懷和政治理念。”佛教獲得發展良機，“大乘佛教開始興起，佛像出現，阿彌陀信仰、淨土觀念、彌勒信仰等諸多佛教以前並不具備的元素開始出現”，¹³“佛教在這裏實現了飛躍，從一個局限於印度的地方性宗教，發展成一個世界性的宗教……佛教在貴霜臣民的供養下，在佛教高僧的推動下，發生了根本性的變化，爲進入中國奠定了基礎。”¹⁴

前文已述及，來自貴霜地區月氏國的佛教高僧支婁迦讖最早傳譯了大乘經典，最早使用“大乘”“慈悲”等語詞。支譯中存世并相對得到確認的《道行般若經》、《般舟三昧經》、《佉真陀羅所問如來三昧經》、《大薩遮尼乾子所說經》，都是大乘般若類經典，也是佛或者佛的代言人以轉輪聖王爲契機而展開說法的經。經中會鋪陳轉輪聖王的功德、事迹，當轉輪聖王就治理國家事宜提問時，佛、菩薩或王公大臣長者會趁機進言，闡述如何做一個合格的轉輪聖王、如何建構轉輪聖王意識形態、如何用佛法教化人民、如何建立人間佛國。可以說，轉輪聖王思想和般若思想，都是最早進入中國文化的佛教思想。

10 龍樹造、[後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第25冊，第256頁。

11 龍樹造、[後秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第25冊，第350頁。

12 [荷]許理和著、李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國——佛教在中古早期的傳播與適應》，江蘇人民出版社，2005年8月第1版。

13 《犍陀羅文明史》，第7頁。

14 《犍陀羅文明史》，第136頁。

轉輪王，梵文音譯“斫迦羅伐辣底曷羅闍”或“遮迦越羅”，釋為“由輪旋轉，應導威伏一切，名轉輪王”。¹⁵ 中國文化中對“王”的定義，最直截了當莫過於戰國時范雎游說秦昭王曰：“夫擅國之謂王，能利害之謂王，制殺生之謂王。”¹⁶ 意思是掌握生殺大權的國家最高統治者。“法輪”作為佛法常駐不滅的隱喻、“轉法輪”作為佛說法的隱喻，修飾作為世俗政權最高統治者稱謂的“王”，這一構詞方式本身，即暗含了“王即如來、如來即王”的原則，這條原則為東傳後佛教如何處理和中央政權的關係埋下伏筆。

關於轉輪王的基本定義可見《長阿含經》卷六《轉輪聖王修行經》：“乃往過去久遠世時，有王名堅固念，剎利水澆頭種，為轉輪聖王，領四天下。時，王自在以法治化，人中殊特，七寶具足：一者金輪寶，二者白象寶，三者紺馬寶，四者神珠寶，五者玉女寶，六者居士寶，七者主兵寶。千子具足，勇健雄猛，能伏怨敵，不用兵杖，自然太平。”（《長阿含經》，《大正藏》第1冊，第39頁）《修行本起經》對這七寶有詳細描述。這些輪寶象徵轉輪聖王的合法性，有如中國歷史中的“命符”或“祥瑞”，必須“具足”才能令轉輪聖王出世；或者，反過來說，這七寶是轉輪聖王功德的應化，功德具足，七寶顯現，因緣具足，轉輪聖王出世。

除了七寶外，轉輪王還因功德而具備四種德性：大富、相好、無疾病、壽命長。就“相好”而言，佛有三十二相、八十種好，轉輪聖王也有三十二相，如法護譯《施設論》卷一：“如轉輪聖王妙色端嚴，具三十二大丈夫相，一切人眾傾渴瞻仰者，應知即同如來應供正等正覺，三十二相清淨圓滿。一切眾生，瞻仰無厭。”¹⁷ 佛的相好莊嚴是累劫修行所得，轉輪聖王和佛不一不二。但《大智度論》中明確指出：“菩薩相者，有七事勝轉輪聖王相。菩薩相者：一、淨好；二、分明；三、不失處；四、具足；五、深入；六、隨智慧行，不隨世間；七、隨遠離。轉輪聖王相不爾。”¹⁸ 換一種說法，轉輪聖王的相好，有七個方面是不如佛的。這七個方面，

參照經文，分別是：不淨、不分明、有漏、有缺、淺入、隨世間、隨近事。總之，轉輪聖王是世間的王，和佛相比，隨時空因緣，有種種不足。

那麼，轉輪聖王與佛之間的種種“同”和種種“異”，又淵源何在？這就進入了大乘佛教的菩薩道修理論。“菩薩”一詞可能最早出現在早期部派佛教時期，即佛陀涅槃以後100年左右，特指未成正覺時的佛陀。但這並不意味着佛陀時代沒有菩薩理念。所有佛教傳統都認為，無量劫前，善慧童子在燃燈佛前發願成佛，至最後一生人間成佛，經歷了漫長的修學過程，這一過程就是菩薩道。釋迦牟尼行菩薩道成佛或“佛菩薩”理念成為大小乘佛教菩薩思想的共同源泉。

小乘和大乘的區別在於，小乘認為最後生只有一個佛，大乘認為有十方三世無數佛。發願的不同也決定了聲聞和菩薩行果的差異，前者“少事少業少希望住”，後者“多事多業多希望住”。菩薩道修行主要通過六度事業完成，大乘行人發菩提心而修行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，將在一世又一世輪回中獲得生命的不斷提升，最後超越輪回而臻佛境。

佛於過去生行菩薩道的修行事迹即“本生譚”。六度以布施為第一度；“第一”是含有價值考量的排序。“第二”忍辱波羅蜜，通常是為利益他人而安忍於身體受損、生命被奪，亦可視作無畏施、內施，其實也是布施波羅蜜。所以，大乘經中的本生故事，皆把布施、忍辱兩種波羅蜜行置於菩薩行中及其重要的地位，頌揚菩薩捨身的故事數量居多、品第居上。經中認為，最能體現佛菩薩慈悲精神的，就是如“捨身飼虎”、“割肉貿鴿”等，為了利他事業，不惜捨棄“國城妻子、頭目腦髓”，犧牲自己的生命。

燃燈佛授記善慧童子將來成佛，是所有佛教傳統公認的菩薩行的邏輯起點。鳩摩羅什譯《大般若波羅蜜多經》記載了這個故事：“我於往昔然燈佛時，眾華王都四衢道首，見燃燈佛，獻五蓮華，布髮掩泥，聞上妙法，以無所得為方便故，便得不離

15 [劉宋]法雲編：《翻譯名義集》，《大正藏》第54卷，第1094頁。

16 [漢]司馬遷：《史記》，《范雎蔡澤列傳》，中華書局2014年8月第1版，第2926頁。

17 [西晉]法護等譯：《施設論》，《大正藏》第26冊，第516頁。

18 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第91頁。

布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，不離內空乃至無性自性空，不離四念住乃至八聖道支，不離四靜慮、四無量、四無色定，不離一切三摩地門、一切陀羅尼門，不離佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法，不離諸餘無量無數無邊佛法。時，燃燈佛即便授我無上正等大菩提記，作是言：‘善男子！汝於來世過無數劫，即於此界賢劫之中，當得作佛，號釋迦牟尼如來、應、正等覺，宣說般若波羅蜜多度無量衆。’”¹⁹龍樹在《大智度論》中引《持心經》，說得更為明確：“我見錠光佛時，得諸法無生忍，初具足六波羅蜜；自爾之前，都無布施、持戒等。”²⁰也就是說，佛走上成佛之路，開始菩薩行的慈悲事業，標志性事件是“燃燈佛授記”，授記之前，沒有布施持戒等六種波羅蜜多；授記之後，經種種道路，成就“大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法”等佛果。

需要強調的是“見燃燈佛，獻五蓮華，布髮掩泥”。這個故事在《太子瑞應經》中有更詳細的記載。釋迦文佛得定光佛授記後，正要稽首佛足，看到地上潮濕。菩薩立即脫下皮衣想把泥水蓋住。但皮衣太小，不足以蓋全。菩薩“乃解髮布地，令佛蹈而過”。²¹定光佛再一次預言菩薩將勇猛精進度化衆生。“五蓮花”、“布髮掩泥”非常具有可視性，成為陀隄羅佛教藝術的重要表現題材，并東傳至中國。

《大薩遮尼乾子所說經》卷第六，嚴熾王問大薩遮尼乾子：“大師！誰能護此一切衆生？誰能護持此器世間？”依照下面的經文可知，這個問題其實就是問：誰是轉輪聖王？誰能成為轉輪聖王？大薩遮尼乾子說：“皆是衆生自業果報，及王國主力能護持。”²²衆生以各自業力而成為某一國土的衆生，善根滿足，不起諸惡，世間未立王法。國王因自身業力果報，而有維護諸善衆生和國土安樂的能力，遂成為轉輪王。轉輪王是具有“輪寶”等八種寶物和多種神通，弘揚護持佛法，借助佛力治世的人間帝王。然而轉輪聖王這些非凡的神力又是如何

修得的呢？轉輪聖王和佛的關係當作何解？

轉輪聖王和佛的關聯正係於“布髮掩泥”故事中。《太子瑞應經》載，定光佛從菩薩頭髮上走過後，又說：菩薩“奉戒護法，壽終即生第一天上，為四天王。畢天之壽，下生人間，作轉輪聖王飛行皇帝——七寶自至，一、金輪寶，二、神珠寶，三、紺馬寶朱髦鬣，四、白象寶朱髦尾，五、玉女寶，六、賢鑒寶，七、聖導寶——八萬四千歲，壽終即上生第二忉利天上，為天帝釋。壽盡又升第七梵天，為梵天王。如是上作天帝，下為聖主，各三十六反，周而復始。及其變化，隨時而現，或為聖帝，或作儒林之宗，國師道士，在所現化，不可稱記。”²³而我們知道，釋迦牟尼佛這一世成佛之前，正是生在轉輪王之家的太子。太子“四門出行”而悟“生老病死”苦、太子樹下觀耕、樹下思惟而悟“六道輪回”苦，太子逾牆出城、出家修道，太子苦行而未得覺悟，太子於菩提樹下入深禪定，獲三明六通，太子降魔，最後證得無上正等正覺而成佛。佛住世八十年，說法四十五年，第一次說法是在鹿野苑，說“苦集滅道”四聖諦。這意味着，“布髮掩泥”故事中的預言，因為轉輪聖王出家修道成佛而成為事實。《大薩遮尼乾子所說經》蘊含豐富的轉輪聖王思想，經中如是說：“彼釋種子沙門瞿曇，若不捨家出家為道者，當作轉輪聖王王四天下，當行法行而為法王。”——釋迦牟尼如果不出家，他這一世將是轉輪聖王；“而彼王子沙門瞿曇不樂如是世間之樂，捨家出家，勇猛精進……”，²⁴終於在菩提樹下覺悟成佛。

換句話說，在過去生中，轉輪聖王就是成佛路上的菩薩，轉輪聖王積累的成佛功德，就是菩薩身的佛積累的功德。關鍵之處在於，當菩薩行菩薩道慈悲行，積累了種種功德，轉生轉輪聖王之家時，作為太子，可以選擇繼承王位而成為新一代轉輪聖王，也可以選擇出家修道，最後成佛。轉輪聖王是佛沒有選擇的可能性，或者說，轉輪聖王是佛在人

19 [唐]玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第7冊，第146頁。

20 《大智度論》，《大正藏》第25冊，第275頁。

21 [吳]支謙譯：《佛說太子瑞應本起經》，《大正藏》第3冊，第472頁。

22 [北魏]菩提流支譯：《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》第9冊，第329頁。

23 [吳]支謙譯：《佛說太子瑞應本起經》，《大正藏》第3冊，第472頁。

24 [唐]道宣：《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，第342頁。

世間的映像，佛以轉輪聖王示現，在人間建立佛國淨土。佛經中的這條綫索，又埋下了政教關係中從“一佛一轉輪聖王”到“轉輪聖王即佛”的伏筆。

在支謙譯《道行般若經》、《侏真陀羅所問如來三昧經》中，轉輪聖王譯作“遮迦越羅”。《道行般若經》強調了“布施”的重要性：“是為菩薩摩訶薩行檀波羅蜜教授衆生，自行布施，勸助人令布施，見人布施贊嘆代其歡喜。菩薩作如是施者，得生四大姓家，得為遮迦越羅，便以四事攝取衆生：一者惠施，二者仁愛，三者利人，四者同義。是為四事。”²⁵ 據古正美、康樂等研究，貴霜帝國佛教意識形態的模式，就是“一佛一轉輪聖王”的“護法”模式：轉輪聖王負責財施，佛負責法施。《彌勒下生經》就是貴霜王朝為“護法模式”而制造的一部大乘經典。²⁶ 在《彌勒下生經》中，彌勒成佛後向轉輪聖王囑咐及其人民說法，王及人民負責供養，共同成就理想的佛國世界。

所有記載轉輪聖王的佛教文獻，都要解決一個關鍵問題：轉輪聖王的身份如何獲得，轉輪聖王的神通如何維持。這是輪王治國意識形態得以成功建構、轉輪聖王統治得以有效、人間佛國得以最終實現的關鍵。依據上述分析，轉輪聖王得到過燃燈佛授記，實際是踐行菩薩道的菩薩。作為積累了和佛等齊的功德的大乘菩薩，轉輪聖主要和佛一樣傳播大乘佛法，要在治理國家的世間法中，貫徹大乘慈悲精神，用慈悲法治理和教化人民。《轉輪聖王修行經》、《修行本起經》、《大薩遮尼乾子所說經》強調執持戒律的重要性；《彌勒下生經》強調轉輪王不用刀槍而用自身的道德垂範感化人民；《道行般若經》、《侏真陀羅所問如來三昧經》、《大般若波羅蜜多經》、《大智度論》用強調教導人民行“十善道”：“復有菩薩摩訶薩安住施戒波羅蜜多，作轉輪王成就七寶，以法教化不以非法，安立有情於十善道，亦以財寶濟諸貧乏。”²⁷ 十善道即十種不行之事：不殺生、不偷盜、不淫欲、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不愚痴。其中第一條“不殺生”，可以解釋佛教傳入中國後

的許多政治現象，如不止一位南北朝帝王何以受菩薩戒，某些殺人如麻、嗜殺如命的帝王，何以要素食、何以接連頒布禁止漁獵的詔令等。

總而言之，治國只是菩薩行大乘道的方便，慈悲才是大乘精神的關鍵。輪王治國，究其本質，就是用慈悲之道治理國家。建立輪王治國意識形態，就是以慈悲為舟楫，踐行大乘菩薩道。

三 佛教傳入對東漢以降政教關係的影響

從東漢末年三國紛爭，經兩晉、十六國、南北朝的分裂，到隋重新統一中國，這四百多年，無疑是大乘思想萌芽、發展并落足東土的關鍵時期。作為中國佛教主體的大乘思想是如何於亂世中確立的？既然大小乘經典同時被翻譯成漢語，中國人何以獨擇大乘？大乘思想如何為各個社會階層接納，并在政治、經濟、制度、倫理、文化、藝術、風俗等民衆的日常生活中呈現出來？這是一個龐大的話題。約略而言，大乘佛教的菩薩道成佛思想和轉輪王思想為帝王尤其少數民族政權所採納并應用於治國之術；大乘佛教般若思想開出了慈悲濟度思想和菩薩道修行思想，民衆教化和日常生活中的大乘慈悲觀念，落腳在素食、放生、孝慈、神通、報應、齋戒、方術、祠祀等禮俗和文化習慣中。同時，由於佛教僧人的推動，彌勒信仰、觀音信仰、法華信仰、阿彌陀佛信仰和東西方淨土信仰等信仰形態流行，這些信仰形態通過造像、壁畫、說唱文學等形式表達和傳播，產生了“石窟”“變文”“變相”等中土未曾有的新藝術形式。如果把中土大乘意識的生長過程比作一條河流，那麼這條河流既周行於文獻，也漫漶於文化事項和藝術遺存。

輪王治國思想是興起於貴霜的大乘佛教思想在國家治理領域的方便之用，或者說，治國之道，是大乘思想的應有之義。這也許可以解釋有關佛教最早傳入中國的幾種說法都和漢代帝王有關：漢明帝夜夢金人而遣使求法；楚王英“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祀”，²⁸ 涉嫌逆反而被明帝黜廢乃至自殺；

25 [東漢]支婁迦讖譯：《道行般若經》，《大正藏》第6冊，第134頁。

26 古正美：《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識形態研究》，商周出版社，2003年6月第1版，第93頁。

27 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第7冊，第20頁。

漢桓帝“設華蓋以祠浮屠老子”，²⁹在宮中同時祭祀老子和佛陀。《唐前中國佛教史論稿》一書認為，“漢末佛教的傳入，正是中國思想史、宗教史上，從‘敬天’向‘崇道’轉化的大背景下發生的。”漢桓帝祭祀帝王師形象的老子、浮屠，目的是用他們的“清虛無爲之道”穩固自己的統治。漢末天的地位下降，與大一統分崩離析有關，也和佛教帶來關於“天”的新概念有關。天只是六道中的一道，并無至高無上的地位。正是從“敬天”到“崇道”的轉變發生，佛陀、老子代表的佛道教，有機會和儒教一起成爲帝王師，輔佐帝王實行教化。³⁰古正美認爲，正是由於漢桓帝想從佛教思想中汲取資源以建立一套佛教意識形態，安世高僧團才得以譯出最早的一批佛經。一般以爲安世高譯的是小乘經典，事實上，小乘禪經正是了解大乘的基礎，安世高譯的是大小乘共法。³¹

關於佛教和政治的關係，東晉廬山僧團領袖釋道安有一句名言：“今遭凶年，不依國主，則法事難立。”³²這是站在僧團的視角。從帝王的角度，因最早傳入中國的是大乘佛教思想，大乘佛教思想中，本來就有治國理政的思想資源，很容易被帝王利用。大乘佛教借助國家力量扎根和風行，恰恰是貴霜傳統在中國的延續。

然而，佛教被帝王採納以教化輔政，甚或作爲主流意識形態的信仰依據，都將遇到一個嚴峻的壁壘：華夷之辨。內典和外典都有記載，佛是“戎神”、“胡神”、“外國之神”，從西域沿陸上絲綢之路傳入的佛教，是“胡教”。祭祀是在南郊還是西郊、是否準許漢人出家、辭親出家是否大不孝、沙門不拜國主是否不忠、“道先佛後”還是“佛先道後”等等，種種爭論，都是以“華夷之辨”作爲坐標的。《弘明集》和《廣弘明集》中有大量記載。但“華夷之辨”的本質是漢族統治集團以漢族爲中心固守華夏文化正朔、防止政權的合法性不被外來文化攻破，是一種“攻防模式”。十六國時期，“五胡亂

華”，以異族政權的視角，則佛教正好成全其“胡族”的宗教和文化認同，佛陀作爲“戎神”正好助其“君臨諸夏”。

最著名的一段爭論發生在十六國時期的後趙，中書著作郎王度，作爲入仕羯胡政權的漢族士大夫，向剛掌握王權的石虎奏議：

夫王者郊祀天地，祭奉百神，載在祀典，禮有嘗饗。佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應祠奉。往漢明感夢初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦修前軌，今大趙受命，率由舊章。華戎制異，人神流別，外不同內，饗祭殊禮，荒夏服祀，不宜雜錯。國家可斷趙人悉不聽詣寺燒香禮拜，以遵典禮。其百辟卿士，下逮衆隸，例皆禁之。其有犯者，與淫祀同罪。其趙人爲沙門者，還從四民之服。佛是外國之神，非天子諸華所可宜奉。³³

涉及國家祭典、舊制因襲、民間祭祀、服裝規制、內外之別等，“華戎”界限涇渭分明。其中特別值得注意的是“大趙受命”和“天子諸華”兩句，顯然王典以爲，即便國主和國民不是漢人，這個天下依然是華夏的天下，這個政權的血統依然是華夏無疑，外族人也是受天命的天子，其政權的合法性和漢、魏一樣來自天命。

這顯然完全不是石虎所樂聽。後趙的第一代皇帝是石勒，石勒以神僧佛圖澄爲國師，短暫以“天王”之名行皇帝事，後稱帝。石勒死後，其子石弘即位，很快被石虎所廢。石虎遷都鄴，對佛圖澄禮敬有加。石虎亦謀劃做“天王”而不是華夏傳統的“皇帝”。王度的上書，目的也是力阻天王制度的實行。石虎如是回應：

朕生自邊壤，忝當期運，君臨諸夏。至於饗祀，

28 [梁]釋慧皎：《高僧傳》，《大正藏》第50冊，第345頁。

29 [清]陳夢雷編：《古今圖書集成》，《五續藏》第88冊，第463頁。

30 張雪松：《唐前中國佛教史論稿》，中國財富出版社，2013年5月第1版，第58-61頁。

31 《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識形態研究》，第54頁。

32 《高僧傳》，《大正藏》第50冊，第351頁。

33 《高僧傳》，《大正藏》第50冊，第383頁。

應兼從本俗。佛是戎神，正所應奉。夫制由上行，永世作則。苟事無虧，何拘前代。其夷趙百蠻，有捨其淫祀，樂事佛者，悉聽爲道。³⁴

他自稱“君臨華夏”，而不是“天子諸華”，更不是“天子受命”。佛教也不是王度所謂“與淫祀同罪”，而是用以替代“淫祀”的國家宗教。而且，石勒並不避諱自己來自相對於“中國”的“邊地”，理直氣壯地說，邊地有邊地的禮俗，也應該獲得尊重和遵從。可以看出，石虎也在刻意強調“華夷之辨”，不過是站在“夷本位”，聲張“夷”的強勢和主導地位。

文獻記載，石虎在佛圖澄的輔佐下，以“九龍灌頂”的儀式，在鄴都登壇受天王位。“九龍灌頂”是慶祝釋迦牟尼佛出生的儀式，再現這一儀式，意味着與佛同構的轉輪聖王的誕生。石虎不做“皇帝”而做“天王”，最大的意圖就是確立了其權力合法性的來源——不是來自諸夏傳統的“天命”，而是來自累世行菩薩道所積累的“功德”。轉輪聖王不是上天選擇的，是自身的善業導致的善報。

石虎這一舉動意義重大，在中國歷史上第一次顛覆了華夏傳統的“君權神授”這一至高無上的政治原則，第一次以“夷”爲中心強調了“華夷之辨”，第一次爲非華夏傳統的政權開出新的道統和政統，第一次從國家高度建立佛教意識形態，佛教傳入中土後，第一次有機會重現秉承於貴霜王朝的傳統，實現轉輪聖王治國的大乘理想。

據古正美研究，實行天王制的少數民族政權還有呂光建立的“後涼”和姚萇建立的“後秦”，這兩個政權都和鳩摩羅什的輔佐有關。佛圖澄和鳩摩羅什都來自龜茲，古正美認爲，“天王制”傳統來自西域的龜茲國。天王傳統在中國延續了很長時間，隋文帝、唐高宗都有做“天皇”的記錄，只是一些帝王并未以天王代皇帝，而是奉行天王和帝王的雙軌制。“佛教的傳播，不是靠來往中國與中亞或印度之間的商人或旅行者即能做到的事；佛教的傳播，如果沒有政治因素使然，其在中國是不能形

成氣候，甚至生根。”³⁵

總之，正如孫英剛所云，經西域傳入的佛教，和印度本土佛教已有很大不同。犍陀羅地區尤其貴霜王朝的大乘思想深植於大乘佛經中，通過佛經翻譯而進入中國文化。³⁶把大乘思想用於治國之術的轉輪聖王思想，不僅爲以維護華夏道統和政統爲天職的漢族政權提供了思想資源和教化手段，更爲同出於西域的北方少數民族政權提供了國族認同和文化認同，他們打破“華夷之辨”中默認的“華爲主方夷爲客方”的攻防模式，嘗試以夷爲主而聲張“華夷之辨”，實現“君臨諸夏”的野心，建立以大乘佛教爲根柢的意識形態，重新定義權力合法性的來源。從大乘佛教本位的角度，這一切只不過是弘法的方便和佛陀慈悲的化現。

四 從北涼到北魏：石窟中的“一佛一轉輪王”

漢亡以後，佛教何以流行於魏晉，湯用彤總結了四方面的原因：“自漢通西域，佛教入華以來，其始持精靈報應之說，行齋戒祠祀之方，依傍方術之勢，以漸深入民間……佛教之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也”；“西晉天下騷動，士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏、王弼之《老》《莊》，阮籍、嵇康之荒放，均爲世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。祖尚浮虛，佯狂遁世，此僧徒出家之所以日衆也……此則佛法之興得助於魏晉之清談，原因二也”；“漢魏之後，西北戎狄雜居。西晉傾覆，胡人統治。外來之勤益以風行，原因三也”；“蓋安法師於傳教譯經，於發明教理，於厘定佛規，於保存經典，均有甚大之功績。而其譯經之規模，及人才之培養，爲後來羅什作預備，則事尤重要。是則晉時佛教之興盛，奠定基礎，實由道安，原因四也”。³⁷

十六國是由“五胡”在中原北方建立的政權，你方唱罷我登場。除了後趙，十六國中最值得一提的是北涼。按照古正美的研究，北魏道武帝拓跋珪

34 《高僧傳》，《大正藏》第50冊，第383頁。

35 《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識形態研究》，第98頁。

36 孫英剛、何平：《犍陀羅文明史》，三聯書店2018年2月第1版，第147頁。

37 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，商務印書館2015年12月第1版，第153-155頁。

在平城稱帝時，北涼政權正在都城姑臧，以曇無讖爲“總設計師”，設計“以佛治國”方案，推進以大乘佛教輪王政治治理國家、教化人民。史籍有記載的最早提出“天子即佛”、“王即如來”的人，就是道武帝時的沙門法果。³⁸太武帝拓跋燾消滅北涼統一北方之前，曾數次向北涼國主沮渠蒙遜討要曇無讖，甚至派大臣去取，未果。曇無讖以西行取經爲由向沮渠蒙遜請辭，遭殺身之禍。沮渠蒙遜不久亦崩，其子沮渠牧犍在位時，北涼被北魏所滅。

北涼的重要之處在於以國家力量開鑿了中國歷史上最早的石窟——武威天梯山石窟，留存至今。宿白總結出石窟藝術的“涼州模式”。北涼工匠，一部分前往敦煌——敦煌石窟中年代最早的275窟，就是北涼石窟；一部分被北魏勝利者遷至平城。北魏太武帝拓跋燾也是中國歷史上第一次大規模滅佛的皇帝，所謂“三武一宗”的其中一“武”。滅佛原因很複雜，比較重要的因素是太子晃佞佛，想利用北涼僧人集團建立佛教政治模式，這遭到了拓跋燾依賴的國師崔浩的抵制。作爲儒生，崔浩一直推進北魏儒家典章制度的建設，爲了排佛，甚至搬出道士寇謙之，慫恿太武帝在儒家皇帝之外再加一個道教名號，做道教皇帝。滅佛事件發生後，平城的北涼僧人四散隱匿。繼太武帝之位的是其孫文成帝拓跋濬而非太子晃。文成帝很快宣布恢復佛教，任命涼州僧人師賢爲“道人統”并命他在平城郊外建造佛像。因轉輪王和佛有同樣的“相好”，文成帝“詔有司爲石像，令如帝身。既成，顏上足下，各有黑石，冥同帝身上下黑子”。³⁹師賢故去，曇曜繼任，受命在平城武周山開鑿巨型石窟。最早開出的就是雲岡石窟的“曇曜五窟”。開窟的匠人，應該也是來自涼州。

關於曇曜五窟如何繼承犍陀羅造像傳統，爲源自貴霜王朝的轉輪聖王治國思想表法，古正美在《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》一書中有詳細分析，阿城在此書基礎上配以高清圖片，出版了講稿性質的《曇曜五窟》。這種犍陀羅造像傳統來自於北涼，北涼的思想資源由曇無讖、曇曜等僧人輸送

過來，曇無讖是龜茲和尚；曇曜出生不明，可能來自龜茲，也可能直接來自罽賓。

上述研究指出，犍陀羅藝術表達轉輪聖王治國思想的模式就是“一佛一轉輪聖王”的“護法模式”，轉輪王負責財施，佛負責法施。依據的經典主要是《悲華經》和《彌勒下生經》。如《彌勒下生經》中，彌勒佛下生到轉輪王壤佉的國度爲之說法，轉輪王和人民供養彌勒佛⁴⁰“一佛一轉輪王”作爲大乘思想的表法符號，其信仰訴求和學理依據，正是本文在第一、二部分所討論的。

文成帝之後，獻文帝12歲登基、18歲禪位給孝文帝拓跋宏。孝文帝在掌握實權的文明太后死後，驟然加大了改革步伐，推進從禮教到文治的全面漢化，尤其國家祭祀儀式的漢化。公元495年，孝文帝從平城遷都洛陽，加強鮮卑貴族和漢人士族的聯合統治，改鮮卑姓爲漢姓，改鮮卑風俗、語言、服飾爲漢制，鼓勵鮮卑和漢人通婚，參照南朝典章制度，制定官制朝儀。北魏的平城時代結束，雲岡石窟強健飽滿、寬肩窄腰、薄衣貼肉的犍陀羅造像風格，逐漸過渡爲北魏龍門石窟和洛陽周邊石窟的南朝士大夫造像風格：褒衣博帶、瘦削內斂，面帶神秘微笑。

河南偃師水泉石窟是洛陽周邊的小石窟，離著名的龍門石窟23公里，目前僅存洞窟一座。洞窟後壁鑿出并排的立佛二尊，北側立佛似作說法印，跣足立於仰蓮座上；因後壁中央有一個自然溶洞，南側立佛腹部以上已經全部毀去，但不妨礙對洞窟主尊造像格局的判斷——“兩佛并立”。

由於北魏時期法華信仰的流行，雲岡石窟中有大量“兩佛并坐”像，乃取自《法華經》中釋迦佛分半座於多寶佛的典故。水泉石窟南北兩壁也有許多“兩佛并坐”小龕像。但“兩佛并立”的主尊安排模式，目前中國境內只發現兩例，一例爲二十世紀上半葉藏於山東臨淄龍泉寺、幾經坎坷落戶於青島博物館的兩尊并立丈八佛，一例就是水泉石窟作爲主尊的并立兩佛。關於水泉石窟開鑿年代，因文獻缺失，一直沒有定論。溫玉

38 “法果每言，太祖明徹好道，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，我不拜天子，乃是禮佛耳。’”參見〔北齊〕魏收：《魏書》，中華書局1974年6月第一版，第3031頁。

39 〔北齊〕魏收：《魏書》，中華書局1974年6月第1版，第3036頁。

40 《從天王傳統到佛王傳統——中國中世紀佛教治國意識形態研究》，第116頁。

成的結論是孝文帝遷都洛陽之後的太和十幾年，完工於景明、正始間，⁴¹賀玉萍考訂了窟外右側摩崖碑記，把能夠辨認的字數增加到 537 個，並對通行的錯訛進行了校正。她的結論是孝武帝至孝明帝期間，具體為熙平二年。⁴²

如果把“兩佛并立”置於“一佛一轉輪王”的思想史綫索，則水泉石窟主尊開鑿和孝明帝有關是說得通的；和孝文帝有關則顯牽強，因為孝文帝推行漢化改革，應該不會鼓勵這種表徵佛教政治模式的造像方式。“熙平”是孝明帝的年號，孝明帝 515 年登基時年僅 7 歲，同年“己亥，尊胡充華為皇太妃……丙子，尊皇太妃為皇太后……九月乙巳，皇太后親覽萬機。”⁴³孝明帝朝實際執政者是靈太后胡氏，又稱“胡靈太后”。

《魏書·皇后列傳》載，胡靈太后“臨朝聽政，猶稱殿下，下令行事。後改令稱詔，群臣上書曰陛下，自稱曰朕”。⁴⁴元魏漢化有年，胡靈太后雖然沒有如後代武則天那樣稱帝，然就行事而言卻是無名有實。元魏漢化多年，這種挑戰“三綱五常”“男尊女卑”“內外有別”的儒家秩序的行爲，必將面臨合法性的質疑。同時，胡靈太后出生於佛教家庭，父親“雅敬佛法”，從姑為比丘尼，靈太后“幼相依托，略得佛經大義。”⁴⁵在孝文帝平城時代，同樣攝政的文明太后就留下了轉輪王治國的草蛇灰綫。從歷史中汲取資源、建立大乘佛教轉輪聖王治國理念、復制平城時代“一佛一轉輪王”造像模式，對胡靈太后而言，是順理成章的選擇。

史籍中沒有留下胡靈太后造像的記錄，但她在統攬大權的熙平元年即開始建造洛陽城永寧佛寺以及著名的永寧寺塔。從《洛陽伽藍記》記載的多種細節看，永寧寺塔很可能模仿了貴霜王朝迦膩色伽王建造的位於犍陀羅國都城的雀離浮圖，而“雀離”（Cakri）就是“輪寶”的意思。永寧寺塔是

胡靈太后作為“輪王大塔”來建造的，與造像一樣具有紀念意義和象徵意義。

《洛陽伽藍記》評論雀離浮圖“西域浮圖最為第一”，其中所引五世紀中葉的《道榮傳》已將雀離浮圖的尺寸做了說明。模仿雀離浮圖的永寧寺塔是“九級佛屠”，靈太后又在京師以外的各州造“五級佛圖”。《魏書·任平王傳》：“靈太后銳於繕興，京師則起永寧、太上功等佛寺，功費不少，外州各造五級佛圖。又數為一切齋會，施物動至萬計。”⁴⁶

胡靈太后倚重和發展佛教的另一個重要事迹，就是派遣宋雲和惠生到西域取經，“凡得一百七十部，皆是大乘妙典”。⁴⁷據《洛陽伽藍記》，這些經典大多是大乘瑜伽行派學說。瑜伽行派重大乘禪法，靈太后根據這些經典，就勢下令倡導禪法。

《洛陽伽藍記》之《崇真寺》一節，以很大篇幅講述了北方重禪法輕義門：崇真寺比丘慧嶷死七日後復活，回憶閻羅王審判情景：坐禪苦行僧智勝、誦經僧道品皆升天堂，專講《涅槃經》《華嚴經》并領眾千人的曇謨最、造作經像的道弘和造寺棄官出家的寶真卻被送進黑門治罪。閻羅王說：“講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一粗行。今唯試坐禪、誦經，不問講經。”胡靈太后遣人證實五人為實有后，以為靈異，“即請坐禪僧一百人常在內殿供養之”，又“詔不聽持經像沿路乞索”。“自此以後，京邑比丘皆事禪誦”。⁴⁸習禪風氣經靈太后作為國家層面的政策予以鼓勵後，北方禪僧大量增加。餘風所披，北魏末年少林寺神僧達摩被後世禪宗認定為初祖，神僧僧稠被北齊文宣帝拜為帝王師，文宣帝從其受菩薩戒。

胡靈太后還在熙平二年請高僧靈辨法師到洛陽宮中，輾轉各殿講演《華嚴經》和《大品般若經》。這兩部經，前者可作大乘菩薩道修行的操作手冊，後者可謂大乘菩薩道理論總綱和方法指南。按照菩

41 賀玉萍：《北魏洛陽石窟文化研究》，河南大學出版社 2010 年 8 月第 1 版，第 61 頁。

42 溫玉成：《洛陽市偃師縣水泉石窟調查》，《文物》1990 年第 4 期，第 72 頁。

43 《魏書》，第 337-338 頁。

44 《魏書》，第 337-338 頁。

45 《魏書》，第 1834 頁。

46 《魏書》，第 480 頁。

47 [魏]楊衒之著、周祖謨校釋：《洛陽伽藍記校釋》，中華書局 2010 年 9 月第 1 版，第 168 頁。

48 《洛陽伽藍記校釋》，第 169 頁。

薩道修行“十善法”之“戒殺第一”，胡靈太后掌權後的熙平元年，曾“重申殺牛之禁”。⁴⁹

《魏書》中載，臣下多稱孝明帝和胡靈太后為“二帝”或“二聖”。偃師水泉石窟主尊“兩佛并立”布局，既可以解釋為“如來即王、王即如來”——只不過彼時有兩個皇帝并存，也可以解釋為“一佛一轉輪聖王”——以因應胡靈太后想確立轉輪聖王意識形態、重新定義執政合法性的企圖。或以為太武帝的“漢化”改革，到北齊文宣帝時，發生了嚴重“倒退”，文宣帝高洋雖然是漢人，在文化上卻認同鮮卑，被後世稱作“鮮卑化漢族政權”。“倒退”乃相對於“進步”而言，未免染上漢族中心主義和歷史進化論的偏見。從長期被忽視的水泉石窟主尊布局着手，考察胡靈太后如何恢復歷史上一直存在的大乘佛教轉輪聖王治國傳統，消解女性掌握國家權力的合法性焦慮，我們可以看到，北齊文宣帝的所謂“鮮卑化”不是偶然，也算不上倒退，只不過輪王治國傳統中的一環而已。從大乘佛教傳播的視角，他們在踐行菩薩道；從中國佛教文化建立和發展的視角，大乘佛教通過帝王而在中國逐漸確立。

五 為慈悲表法：北響堂“高陽三窟”中的轉輪王形象

534至535年，權臣高歡攜魏孝靜帝遷都於鄴，是為東魏。東魏乃從北魏分出的割據政權，洛陽僧尼大多隨遷到鄴，臣民願意施捨宅地建立寺院，出家風氣興盛。550年，高洋逼迫孝靜帝禪讓，建北齊，在位十年（550年-559年），年號天保。相對於東魏，北齊的佛教有“中興”之譽，“屬高齊之盛，佛教中興。都下大寺略計四千，見住僧尼僅將八萬，講席相距二百有餘，在衆常聽出過一萬。故寓內英傑咸歸厥邦。”⁵⁰文宣帝高洋曾下詔：“今以國儲分為三分，謂供國、自用及以三寶。”⁵¹三分之一的國家財政用於佛教發展，此舉可謂空前絕後。北齊的僧尼人數一度達到全國人口的十分之一，正史以

為，北周和北齊交戰，齊敗亡，國遂不存的原因，就是“以佛治國”：“齊跨山東，周據關右，周則多除佛法而修繕兵威，齊則廣置僧徒而依憑佛力。及至交戰，齊氏滅亡。國既不存，寺復何有？修福之報，何其蔑如！”⁵²

響堂山石窟包括北響堂、南響堂與小響堂（又名水浴寺），位於河北省邯鄲市峰峰礦區之鼓山，臨近東魏、北齊國都鄴城（今河北臨漳），并居於鄴城和山西太原晉陽宮的交通要道上。由隋刻《滏山石窟之碑》可知，南響堂始鑿於天統元年（565年），由北齊後主佺臣、鮮卑貴族高阿那肱出資所鑿，水浴寺石窟為北齊武平年間（574年）所鑿，北響堂石窟開鑿年代缺乏確切文獻，有學者以為其始鑿於東魏高澄，完成於北齊高洋（550-559在位）。有學者以為其乃高洋所鑿。無論如何，北齊文宣帝高洋和北響堂石窟有甚深因緣和莫大關聯。

本文在第二部分討論了“布髮掩泥”這個特殊的本生故事對建構轉輪王意識形態的特殊意義：轉輪王的合法性源於燃燈佛授記和過去生積累的“布施”等功德，轉輪王即佛，佛即轉輪王，佛和轉輪王在今世的故事，只不過是“花開兩朵，各表一枝”。由此可以理解，“布髮掩泥”何以被北朝皇帝和統治者設計利用而成為一種特殊儀式。

《續高僧傳》載，齊文宣帝高洋經常把頭髮鋪在地上，讓當時的僧統法上踩過：“文宣常布髮於地令上踐焉。”⁵³又載，隋大業年間，高昌王曲氏對曾任陳朝廣陵大僧正的慧乘施行了“布髮掩泥”的儀式：“慧乘，陳任廣陵大僧正。大業六年，有勅那別簡三大德入東都，於四方館？仁王行道，別勅乘為大講主。三日三夜與諸論道，皆為折暢靡不冷然。從駕張掖，蕃王畢至。奉勅為高昌王曲氏講金光明，吐言清奇聞者嘆咽。曲布髮於地。屈乘踐焉。”⁵⁴在這個儀式中，高洋顯然把法上當成燃燈佛，把自己當成獲得授記的菩薩。燃燈佛授記的藝術主題在南北朝時期已經廣為流傳，雲岡石窟就達十來幅之多。和“高洋三窟”相距不遠的鼓山水浴寺石

49 《魏書》，第224頁。

50 [唐]道宣：《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，第501頁。

51 《續高僧傳》，第553頁。

52 [後晉]沈昉：《舊唐書》，卷九十六，中華書局1975年5月第1版，第3027頁。

53 《續高僧傳》，大正藏第50冊，第485頁。

窟，其西窟後壁有“三童子施土”本生浮雕，畫面中三童子互相攀扶，給定光佛鉢中施土。這是“阿育王施土得定光佛授記”本生故事的變化形式，和“布髮掩泥”一樣，都是“菩薩得燃燈佛授記”本生。

“布髮掩泥”這個因地的菩薩行完成後，菩薩最終將獲得轉生為“轉輪聖王”的果報——這就是高洋的今世事業：齊國皇帝。而轉輪王雖然是不可思議大果報，但要真正成佛，還要繼續不忘大乘濟度本願，行六度菩薩行。高洋的一切和佛教有關的行為，都可以置於這個框架中而得到合理的解釋。

《續高僧傳》的作者道宣，記載了高洋對法上行“布髮掩泥”儀式後，接着寫道：“天保二年又下詔曰：仰惟慈明，緝寧四海，欲報之德，正覺是憑。諸鷲鳥傷生之類，宜放於山林。即以此地為太皇太后經營寶塔。廢鷹師曹為報德寺。”四海安寧，乃承佛恩。為報佛恩，皇上下詔放生、造塔、建寺。“即以此地為太皇太后經營寶塔”的“此地”，不知何地，也許和北響堂的三座塔形窟有淵源。這一年，高洋還下詔讓當時最有勢力的僧團領袖僧稠到鄴，僧稠為他講法，“說三界本空，國土亦爾，榮華世相不可常保。”高洋聽後，毛豎流汗，馬上要求僧稠教“四念處”禪觀，學了沒多久，就證得“深禪定”。四念處禪觀，就是從人的感覺方式和認識外界的方式入手，體認緣起法的空性真理，以放下對世間榮華的執着，放下對世間苦難的焦灼。高洋得禪悅後，即從僧稠處受菩薩戒，放生、素食、斷肉。“越六年，三勅民齋戒，官園私菜葷辛悉除。”⁵⁴在六年間三次下詔戒殺斷葷辛，這是高洋企圖以大乘佛教的慈悲思想治國理政，按照大乘佛教慈悲理念，只有去除內心殺意，才能獲得永久和平。斷肉意味着斷除對眾生的殺害之心，“不害”，就是對眾生行無畏施。這是高洋以輪王政治的十善業法教化治理人民。

天保三年，高洋“下勅於鄴城西南八十里龍山之陽。為構精舍。名雲門寺。請以居之。兼為石窟

大寺主。”⁵⁶常樂寺存石碑《重修三世佛殿記》曰：

“文宣常自鄴都詣晉陽，往來山下，故起離宮，以備巡幸。於此山腹，見數百神僧行道，遂開三石室，刻諸尊像，以建此寺。”⁵⁷“三石室”為高洋所建，就是今之尚存的北響堂“高洋三石室”——大佛洞、釋迦洞和刻經洞。

北響堂石窟有大小洞窟八座，其中比較大的就是這三座石室。三窟皆為覆鉢塔型外觀。大佛洞內部為中心方柱式塔廟窟格局，中心方柱三面開龕，三龕皆為一佛二菩薩。正面龕佛結跏趺坐，手印毀損；左右兩壁之龕，主尊佛皆為輪王坐。釋迦洞也是中心方柱式，但只有正壁開龕，龕內為一佛二弟子二菩薩組合。佛手施無畏與願印。刻經洞，照其覆鉢塔形制，應和上層的雙佛洞為一整體。雙佛洞主尊為釋迦多寶二佛并坐像，刻經洞分內外兩室，內室三壁三龕，皆為一佛二弟子四菩薩七尊像組合，龕楣等處共有若干尊小佛，象徵千佛。⁵⁸

大佛洞和釋迦洞無刻經。刻經洞是北響堂唯一有刻經的洞窟，窟內前壁刻有《無量義經德行品》贊佛偈文，窟外前廊有《維摩詰經》，右壁有《勝鬘經》和《佛說字經抄》，前廊外壁有《往生論偈》，覆鉢左側有“彌勒佛”、“獅子佛”、“明炎佛”等佛名，有十二部經名，右側有大聖十號。洞外摩崖有《唐邕寫經記》碑，詳細刊載晉昌郡開國公唐邕刻經緣由、內容、時間。如關於刻經緣起，碑文曰：“眷言法寶是所歸依，以為縑緇有壞，簡冊非久，金牒難求，皮紙易滅。於是發七處之印，開七寶之函，訪蓮華之書，命銀鈎之迹，一音所說，盡勒名山。”關於刻經內容，碑文曰：“維摩詰經一部，勝鬘經一部，字經一部，彌勒成佛經一部”，和前述刻經位置對應。碑文中還有“我大齊之君……家傳天帝之尊，世祚輪王之貴……”等頌詞。⁵⁹

鑒於北響堂三石窟皆為塔型窟，劉東光以為，塔型窟具有陵葬意義，是高洋以佛教轉輪聖王的

54 《續高僧傳》，大正藏第50冊，第633頁。

55 《續高僧傳》，大正藏第50冊，第553頁。

56 《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，第553頁。

57 陳傳席主編：《中國美術全集雕塑卷 響堂山石窟（上）》，天津人民美術出版社2014年11月版，第8頁。

58 見《中國美術全集雕塑卷 響堂山石窟（上）》。

59 芝加哥大學東亞藝術中心、峰峰礦區文物保管所：《北響堂石窟刻經洞——南區1、2、3號窟考古報告》，北京：文物出版社，2013年。

身份，而非世俗帝王身份為父兄及自己起的靈廟。

《長阿含經》中說有四種人可以起塔，分別是佛、辟支、聲聞、轉輪王，北響堂石窟系高洋以轉輪王身份所營，是高洋轉輪聖王身份的象徵。劉文中提到，轉輪王有“君權神授”的性質。⁶⁰此種說法有欠妥當。本文之前已經分析了轉輪聖王的身份并非家族傳承，也非上天授予，而是一種特殊的果報。轉輪聖王未臻佛位，但是世間法中的最高統治者。轉輪聖王的使命并不是以上壓下，而是像父母那樣保護人民的安寧。輪寶作為轉輪上的信物，系於轉輪聖王是否行十善道，持守五戒。“只要他遵循善法，做賢明之君，輪寶就可能重新顯現，如果他不能持守正義，就會給臣民帶來災難，背離善法，意味着背離最高道德原則，意味着國家毀滅。”⁶¹總而言之，無論是向下一路的治理人民，還是向上一路的成就佛道，轉輪聖王都要行大乘菩薩道，成就悲智雙運的大乘理想。

北響堂大佛洞中心柱左右壁龕菩薩的輪王坐姿，最能大乘佛教悲智雙運思想表法，最直觀地呈現了齊文宣帝高洋自認為轉輪聖王的自我定位和以輪王思想慈悲治世的政治理想。按照《響堂山石窟》一書描述，“主尊身着通肩式袈裟，左舒相坐於圓形須彌蓮座上，右手施無畏印，左手施與願印。造像大氣磅礴，流露出皇家風範。”⁶²對照相關佛經，這兩龕主尊，應該是輪王菩薩像，其坐姿是“輪王坐”。

輪王坐有“轉法輪”之意，大抵右腿膝蓋彎曲，左腿做半結跏趺坐身體重量傾向左端。關於輪王坐，黃現璠先生有很恰切的論述：“轉輪王坐即輪王坐。《施餓鬼甘露味大陀羅尼經》有‘半跏坐，如轉輪王坐法’之句。似乎輪王坐（即轉輪王坐）與半跏趺坐相同，其實不然。輪王坐，名輪王跏或輪跏，與全跏趺坐（即前之結跏趺坐）、半跏趺坐，為諸佛之三種坐法。觀自在菩薩如意輪瑜伽云：‘禮，諸佛已全跏半跏或輪王跏，隨意而坐。’《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》亦有‘即結跏趺坐，全半或輪跏’之句，足為半跏自

半跏，輪跏自輪跏，絕不相同之證。輪跏之坐法意義，同書於‘全半或輪跏’句下續云：‘皆以右押左，端身定肢節，左手仰跏上，仰右手安左，即發大悲心，拔濟利安樂，盡無餘有情，以此性成就。’前引《施餓鬼甘露味大陀羅尼經》關於此坐形狀，亦有簡單之記載：‘先以右手如托頸狀，去頸一寸許，以肘安右膝上，次以右仰側，舒五指垂右膝上，作施乳狀。’此種坐法，大抵左足深屈於內，右足直立，左手於左股之後着地，右手之手頭或前膊稍邊，安於右膝上，因而上半身之重量，稍傾於左方。為此坐者，意義所在，蓋為‘即發大悲心，拔濟利安樂。’佛教像，例如如意輪尊及獅子吼觀音，亦如此坐也。”⁶³

綜上，關於北響堂大佛洞，本文有意強調兩個要點：其一，中心柱左右壁龕主尊坐姿為“輪王坐”，而不是很多文獻中所謂的“舒相坐”、“自在坐”等等；其二，“輪王坐”表“大悲”法，就禪定而言，“輪王坐”能入慈心定，策發大悲心。所謂“即發大悲心，拔濟利安樂，盡無餘有情，以此性成就。”高洋三窟中為大乘思想表法、為大乘慈悲行和菩薩道表法的圖像符號、刻經內容遠不止這一處，基於佛教義理，從思想史的視角，對石窟的形制、造像和刻經進行解讀，將幫助我們梳理北齊文宣帝高洋的輪王治國思想，還原大乘思想在中土構建和傳播的歷史。

六 結語

輪王治國思想得之於大乘佛教慈悲思想和貴霜王朝政治實踐的相互結合。由於大乘佛經產生於犍陀羅，隨佛經傳譯最早進入中國文化的大乘思想就包括大乘佛教的輪王治國思想。這就是為何佛教傳入中國的幾種傳說都和東漢皇帝有關係的原因。輪王治國思想在中土傳統的“皇帝即天子”、“天命所歸”的王權觀之外提供了另一種政權合法性來源：燃燈佛授記和菩薩道修行功德。帝王和佛，是不一不二的關係，在過去世，功德完全相同；在

60 劉東光：《試論北響堂石窟的鑿建年代及性質》，《世界宗教研究》，1997年第4期，第67頁。

61 孫英剛：《轉輪王與皇帝：佛教對中古君主概念的影響》，《社會科學戰綫》，2013年第11期，第79頁。

62 《響堂山石窟》（上下），天津人民美術出版社。

63 黃現璠：《古書解讀初探——黃現璠學術論文選》，廣西師範大學出版社2004年7月第1版，第151-152頁。

現在世，花開兩朵各表一枝，一個是出家成道的轉輪聖王，一個是在人間繼續行菩薩道的轉輪聖王。轉輪聖王事業，不過是菩薩把大乘慈悲思想方便地用在治理國家上。

從五胡十六國的後趙始，轉輪聖王治國思想獲得胡族政權的認同，成為胡族政權實現“君臨諸夏”的意識形態工具，以“夷”為中心的“華夷之辨”不再是以往流行於漢族知識分子中的“防夷模式”，變成胡族君主強調胡人主體的“去華模式”。大乘佛教慈悲思想也借助國家力量在中國文化中扎根和生長。即便北魏孝文帝以大決心推進漢化改革，把佛教治國理念運用於國家治理實踐的企圖從未銷聲匿迹，甚至在北齊出現重新“胡化”的現象。

積極建構大乘佛教轉輪聖王治國思想的統治者往往會有如下特徵：其一，倚重某個高僧或神僧，制定相應的國家祭祀之禮，或創立和轉輪王思想相應的儀式，如從高僧處受菩薩戒，或表演有佛經依據的“布髮掩泥”場景；其二，推行“十善法”，鼓勵不殺；其三，按照大乘自利利他精神，實行六度，尤其布施和禪定；其四，投入巨大的財力物力

譯經、造像、開窟、建塔，把大乘思想落實在物質文化形態上。

自北涼開鑿了中國歷史上最早的石窟，輪王治國思想在其後的敦煌石窟、雲岡石窟、龍門石窟及洛陽周邊石窟、響堂山石窟中均有表達，石窟成為最好的表法載體。“一佛一轉輪王”的造像模式是輪輪王思想的邏輯延伸，由此可以把石窟還原到歷史情境中去，以獲得對紛繁的表法符號的更準確的理解。本文分析了兩個案例：水泉石窟主尊的“兩佛并立”模式和胡靈太后的佛教政治理想相關聯，北響堂“高陽三窟”的輪王坐姿正是大乘佛教慈悲思想的表法符號，也和北齊文宣帝的佛教治國方案密切相關。

遵循“從觀念到禮俗倫理到藝術遺存”的思想史研究路徑，本文試圖回答這樣一個問題：如果大小乘佛經是同時傳譯的，大乘思想如何在中國中古早期獲得傳播并扎根，最終成為中國文化的要素，參與建構和定義了中國文化。

【喻靜 中國藝術研究院中國文化研究所編審】