

隋文帝發展佛教意識形態背景之探討

周雁飛

新加坡國立大學博士生

隋朝本因楊堅禪代北周而肇建，早在楊堅即位前後，儒釋道三種意識形態[註 1]何者作為立國和治國的方法已成為楊堅非常關注和審慎處理的問題。它既關係到個人的宗教信仰、家庭的教養熏陶，又涉及君王的政治理想，甚至宮廷的權力鬥爭。因此，本文嘗試從楊堅幼時的寺院生活、其妻獨孤氏的影響、北周宣、靜二帝的興佛活動以及北周高僧與楊堅的交往等四方面進行分析，以期追溯楊堅發展佛教意識形態的根源及其背景。

一、女尼智仙及獨孤氏對楊堅的影響

楊堅從小對佛教懷有濃厚的興趣，這與他出生於寺院、父母篤信佛教不無關係。[註 2]然而，楊堅之所以相信自己不僅受佛護祐，而且還能夠君臨天下，甚至在即位後迅速發展佛教意識形態，女尼智仙以及他的妻子獨孤氏對楊堅深刻的影響至關重要。

(一)女尼智仙與文帝幼時的寺院生活

女尼智仙，河東蒲阪劉氏之女。《續高僧傳》說她「少出家，有戒行，……以禪觀為業」[註 3]。《佛祖歷代通載》也說智仙「長通禪觀」[註 4]，她雖然「沈靜寡言」，但是，「時道吉凶，莫不符驗」[註 5]。根據以上史料所載，智仙是一位性格沈靜、擅長禪觀、能準確預知凶吉的女尼。智仙在文帝出生後便與楊家結下不解之緣。隋·王劭撰《隋祖起居注》載：

(文)帝以後魏大統七年六月十三日，生于同州[註 6]般若尼寺……帝母以時炎熱，就而扇之，寒甚，幾絕，困不能啼。有神尼者，名曰智仙……及帝誕日，無因而至，語太祖曰：兒天佛所祐，勿憂。尼遂名帝為那羅延，言如金剛不可壞也。又曰：兒來處異倫，俗家穢雜，自為養之。太祖乃割宅為寺，以兒委尼，不敢召問。後皇妣來抱……驚惶墮地。尼曰：何因妄觸我兒，遂令晚得天下。及年七歲，告帝曰：兒當大貴，從東國來，佛法當滅，由兒興之……初在寺養，帝年至十三，方始還家。[註 7]

女尼不僅為楊堅命名，以兒稱堅，而且，還親自在寺中撫養楊堅，直至「帝年十三，方始還家」。由此可見智仙對楊堅感情之深厚。不僅如此，智仙「積三十餘歲，略不出門，及周滅二教，尼隱皇家，內著法衣，戒行不改」[註 8]。此既說明智仙的操行之高，同時也可以看出，智仙與楊家的關係非比尋常。[註 9]更為重要的是，女尼所言「兒當大貴，從東國來，佛法當滅，由兒興之」不僅深刻地影響了文帝的世界觀和價值觀，而且還清楚地表明，智仙深諳佛法存亡之道，這就是，佛法興廢寄於帝王，佛教只有成為意識形態，為帝王所用，才能夠發揚光大。正是「兒天佛所祐」、「兒來處異倫」等語使少年楊堅從小便形成「以弘護佛法為己任」的觀念，進而成為楊堅思想信仰的一個重要組成部份。

由於楊堅自幼受到家庭佛法氛圍的長期熏陶，加之「後果自山東入天子，重興佛法，皆如尼言」[註 10]，所以，楊堅在登帝後，便常常顧念女尼。《續高僧傳》卷二十六〈道密傳〉載：

（文帝）及登祚後，每顧群臣，追念阿闍梨，以為口實。又云：我興由佛法……乃命史官王劭，為尼作傳……隨有塔下，皆圖神尼，多有靈相。[註 11]

女尼的言行可以說從小奠定了楊堅信仰佛教的基礎。楊堅即位後，之所以相信自己禪代北周是因為佛法的護助，「我興由佛法」，而且認為自己「前身以從道人裡來，由小在寺，至今樂聞鐘聲」，這都是因為他自幼接受智仙撫養、教育的結果。故「每顧群臣，追念阿闍梨，以為口實」。隋朝建立後，楊堅一方面「命史官王劭，為尼作傳」，另一方面，他還在發展佛教意識形態的過程中，「隨有塔下，皆圖神尼」，以此作為自己感念智仙的象徵，並希望女尼繼續護祐自己實施佛教教化。從以上史實不難看出，智仙對楊堅影響之深。

（二）獨孤氏對楊堅的影響

談到隋文帝的佛教信仰，後來做了文獻皇后的楊堅之妻獨孤氏對他也有很大的影響。獨孤氏名伽羅，出自梵文「tagara」，意譯作「香爐木」。不難看出，如同楊堅的家庭一樣，獨孤氏也出自信仰佛教的家庭。不僅如此，這個強大和早已漢化的匈奴氏族家庭，幾個世紀以來長期與北魏帝王豪門通婚。她的姐姐是周明帝后，她的長女是周宣帝后。如此「貴戚之盛」

[註 12]的家族養成了獨孤氏獨立、鮮明的個性，並具有敏銳的政治直覺，這對楊堅多有裨益。例如，五八〇年周宣帝死後，在楊堅代幼帝攝政的關鍵時刻，獨孤氏勸楊堅「大事已然，騎獸之勢，必不得下，勉之！」[註 13]積極鼓動楊堅篡位。隋朝建立之後，獨孤氏立為皇后，五九五年，她在宮中由法純主持受菩薩戒。《續高僧傳》卷十八〈法純傳〉載：

文帝聞純懷素，請為戒師。自辭德薄，不敢聞命。帝勤助不已，遂處禁中，為傳戒法。四事厚禮，不勝其供，辭還本寺……開皇十五年，文帝又請入內，為皇后受戒。[註 14]

除此之外，獨孤氏在宮內熱心興辦佛事，她不僅邀請高僧在宮中弘法並聽誦佛經，而且還多次廣行布施，親賜齋宴。諸位皇子也無不崇信佛教，長子楊勇以釋普安為門師；次子楊廣與天台智者大師有師徒關係，他在揚州延攬高僧，於洛陽開設慧日道場等事跡，廣為人知；秦王俊「崇敬佛道，請為沙門，上不許」[註 15]；蜀王秀拜曇遷為師，關係極為親密；漢王諒鎮守晉陽時，供養志念等僧眾四百餘人。獨孤氏死後，史家王邵稱她已轉世為「妙善菩薩」。[註 16]史書說獨孤氏與楊堅夫妻二人的關係非常親密。《隋書》卷三十六載：

上每臨朝，后輒與上方輦而進，至閣乃止。使宦官伺上，政有所失，隨則匡諫，多所弘益……后每與上言及政事，往往意合，宮中稱為「二聖」。[註 17]

上朝時，皇后、皇帝同輦而行，皇后在殿外派宦官聽政，「政有所失，隨則匡諫」；退朝後，皇后、皇帝「同反燕寢，相顧欣然」[註 18]。正由於他們的親密關係，宮內的侍從都稱他們為「二聖」。不僅如此，譖毀、罷黜重臣高穎，廢太子立晉王廣，「皆后之謀也」[註 19]。

強烈的政治直覺，共同的宗教信仰決定了獨孤氏在文帝執政的大部分時間內對其不能不有著強烈和持續的影響，尤其是在獨孤氏的晚年。我們相信，不僅皇室生活充滿了濃厚的佛教色彩，而且，文帝的許多佛教政策也得到獨孤氏強有力的支援。

二、北周宣、靜二帝以及高僧對楊堅的影響

早在西魏末年，宇文護就擁立宇文覺登天王位，正式建立北周。之後的周明帝仍承襲傳統，實施天王制。[註 20]應該說，佛教仍是周初的主流意識形態。[註 21]周武帝禁斷佛道不久便死去，周宣帝即位，身為國丈的楊堅進位上柱國，出任大司馬，不久又官至四輔之首，進入中央集權的中心。從此，在角逐宮廷權力的同時，楊堅自然面對宣帝時代儒、佛意識形態之爭的問題，也一定參與了其決策的過程。因此，只有從宣帝實施「菩薩治化」的原因和情況說起，我們才能瞭解北周高僧影響楊堅的實質所在，以及之後隋朝發展佛教的性質和模式。

(一)楊堅與北周宣、靜二帝的興佛活動

在過去的研究中，已有學者注意到楊堅在宣、靜二帝復興佛教中的作用。例如，湯用彤就認為：「宣靜二帝之復教，疑實出丞相楊堅之意。故佛法再興，實由隋主也。」[註 22]但由於沒有從發展佛教意識形態的角度去說明此事，因而仍有談論宣、靜二帝發展佛教之情勢的必要。

建德七年（五七八）六月，武帝崩。宣帝繼立，改元宣政。明年正月，改元大成。同年二月，宣帝傳位於太子而自稱天元皇帝，並改元大象。五八五年的定縣石碑文說，武帝死於黃疸病（伽摩羅），並認為這是對其排佛的報應。[註 23]《集古今佛道論衡》卷二〈周武平齊大集僧徒，問以興廢，慧遠法師抗詔事第二〉也記載了這件事：

（周武）帝以為得志於天下也，未盈一年，癘氣內蒸，身瘡外發，惡相已顯，無悔可銷，遂隱於雲陽宮，纔經七日，尋爾傾崩。[註 24]

此處所言「未盈一年」，「惡相已顯，無悔可銷」等均表示作者認為，武帝之死與排佛有著直接的關係。武帝駕崩對於宣帝和楊堅等諸大臣不能不深有觸動，這也成為復興佛教的轉折點。

事實上，宣帝繼位後，就試圖復興佛法和實施佛教教化。《集古今佛道論衡》卷二載：

至（宣政元年）九月十三日，長宗伯岐公奏訖。帝允許之曰：佛理弘大，道極幽微，興施有則，法須研究。……至大成元年正月十五日，詔曰：弘建玄風，三寶尊重，特宜修敬，佛化弘廣，理可歸崇。其舊沙門中德行清高者七人，在正武殿西安置行道。二月二十六日改元大象，又敕：佛法弘大，千古共崇，豈有沈隱，捨而不行。自今以後，王公以下，並及黎庶，並宜修事，知朕意焉。[註 25]

數月之中，宣帝接連三次探討興施佛法、修敬三寶事宜。此舉發生在嚴令禁佛的武帝死去不久，如何說明對於佛教一廢一興的理由不能不令人關注。《廣弘明集》卷十〈周天元立有上事者對衛元嵩〉載：

至四月八日，內史上大夫宇文澤宣敕旨：佛教興來多歷年代，論其至理實自難明，但以世漸澆浮，不依佛教，致使清靜之法變成濁穢。高祖武皇帝所以廢而不立。正為如此，朕今情存至道，思弘善法。方欲簡擇練行，恭修此理。今形服不改，德行乃存，廣設道場，欲行善法。王公已下，並宜知委。[註 26]

正因為「世漸澆浮，不依佛教，致使清靜之法變成濁穢」，所以武帝對於佛教「廢而不立」。而宣帝「情存至道，思弘善法」，就是要通過「簡擇練行」、「廣設道場」等措施恢復「清靜之法」的本來面目。佛圖澄孫弟子王明廣上書宣帝的奏文更具體地說明了何謂宣帝心目中的「清靜之法」：

大象元年二月二十七日，王明廣答衛元嵩上破佛法事……伏惟天元皇帝，舉德納賢，招英簡俊；去繁就省，州存一寺；山林石窟，隨處聽居；有舍利者，還令起塔，其寺題名周中興；寂之侶息，言以求通，內外兼益，公私無損。二月二十七日，納言。[註 27]

此處王明廣上書主張興佛的內容有四：一是「州存一寺」，「其寺題名周中興」，建議各地設立弘法中心，並統一命名；二是「山林石窟，隨處聽居」，主張廣度僧侶，聽任出家；三是「有舍利者，還令起塔」，希望大力推行塔寺建設；四是「寂之侶息，言以求通」，力諫深入溝通佛法，統一信仰內容。以上種種都是沿用發展佛教意識形態的模式，不離佛教教化傳統的路數。由此，對比王明廣的奏文，再看周宣帝的詔書，恢復佛教教化傳統，實施佛教意識形態正是宣帝納言的立意所在。王明廣上書後不久，

三月一日，敕賜飲食……。皇帝出北宮南門，與上書人等面辭受拜……。敕旨：……。卿等各獻忠謀，深可嘉尚。文書既廣，卒未尋究，即當披覽，別有檢校。卿等並宜好住。
[註 28]

佛圖澄是主持後趙時代石勒和石虎發展佛教意識形態的「大和尚」和「國之大寶」。[註 29]作為佛圖澄的孫弟子，王明廣如果對佛教教化傳統知之甚少，宣帝就不會對王明廣等人「深可嘉尚」，也不會挽留他們「並宜好住」，更不會對他的「忠謀」，「即當披覽，令有檢校」。

在現有史料中，還有兩位主張復興佛法的僧人值得注意。一位是僧人法藏，他在武帝禁佛時期隱逃終南山，不肯易服還俗。宣帝即位後，法藏下山入京謁帝，傾談良久，帝大加讚賞，曰：「朕欲為菩薩治化，此僧既從紫蓋山來，正合朕意，宜令長髮著菩薩衣冠為陟岵寺主。」[註 30]一句「朕欲為菩薩治化」道破其中玄機。正是實施佛教教化傳統的「菩薩治化」，「正合朕意」，才使宣帝為之心動。由此，我們懷疑，正是由於王明廣、法藏等人的積極參與與推動，宣帝才邁出復興佛教的關鍵一步。《集古今佛道論衡》卷二載：

至四月二十八日，下詔曰：佛義幽深，神奇弘大，必廣開化儀，通其修行。崇奉之徒依經自檢，遵道之人勿須剪髮，毀形以乖大道，宜可存鬚髮嚴服以進高趣。令選舊沙門中懿德貞潔，學業沖博，名實灼然，聲望可嘉者一百二十人，在陟岵寺為國行道。擬欲供給資須，四事無乏。[註 31]

同樣，任道林法師，在武帝二度廢佛令下之後也前往與武帝辯論，請武帝收回成命而未蒙允許。宣帝即位後，他又請復興佛法，《集古今佛道論衡》載：「周大象元年五月二十八日，任道林法師在同州衛道虎宅修述其事，呈上……九月內申奏時深加面許。」[註 32]《周書》之〈宣帝紀〉載：

（大象元年）冬十月壬戌，歲星犯軒轅大星。是日，帝幸道會苑大醮，以高祖武皇帝配。醮訖，論議於行殿。是歲，初復佛像及天尊像。至是，帝與二像俱南面而坐，大陳雜戲，令京城士民縱觀。[註 33]

此時，佛教教化已再啓一線生機，然而，並非如《集古今佛道論衡》所言：「明年（五八〇）正月，遂詔頒行，於是佛法如前廣通。」[註 34]法藏也因遭眾官非議，未能就任陟岵寺主，宣帝只好允許他遊訪山泉。《續高僧傳》卷十九〈法藏傳〉記述了二人臨別的一幕：

至十月（法藏）於城東面別見宣帝。問三教名：朕欲菩薩治化，或現天身，或從地出，或作鹿馬。用斯化道，以攝眾生如何？藏引妙莊嚴王二子諫父之事。又曰：陛下昔為臣子，不能匡諫，遂令先帝焚燒聖典，靈像鑄錢，據斯逆害與秦始何異？帝怒曰：違朕先皇明詔，可令處盡。藏曰：仰觸聖顏，乞刑都市，幽顯同見，誠其本心爾。時命若懸藤，而詞氣無駭。[註 35]

對於是否實行「菩薩治化」，是否發展佛教意識形態，法藏仗義諫行，詞氣無駭；宣帝卻聲色俱厲，舉棋不定，反映了他極度矛盾的心理。對於推行佛教意識形態，宣帝長久以來，心嚮往之，然而最終卻並未全面付諸行動。究其原因，王亞榮認為，首先，宣帝「日日恒常醉，政事日無次」，昏聩暴戾，行止乖謬；其次，宣帝無意於文治武國，在位僅約一年，就讓位於幼子，自封為「天元皇帝」；再次，嚴令禁佛的武帝剛剛死去，律令猶在，興佛亦多有阻力。[註 36]

(二)北周高僧與楊堅的交往

時至北周一代，宣帝雖然亦欲仰仗法藏實行「菩薩治化」，但終究心有餘而力不足。相比之下，楊堅對發展佛教意識形態卻雷厲風行、有條不紊。《隋書》卷一〈高祖紀上〉說：「大象二年五月……乙未，（宣）帝崩……庚戌，周（靜）帝拜高祖（楊堅）假黃鉞左大丞相，百官總已而聽焉。」[註 37]從此，身居一人之下，萬人之上的楊堅便從後場步入前臺。做相後數日，他便將法藏從隱居中詔請回來。《續高僧傳》卷十〈法藏傳〉載：

大象二年五月十五日，隋祖作相，於虎門學，六月，藏又下山與大丞相對論三寶。經宿即蒙剃髮，賜法服一具，雜彩十五段，青州棗一石。尋又還山。至七月初，追藏下山，更詳開化。至十五日，令遣藏共竟陵公檢校度僧百二十人，並賜法服，各還所止。藏獨宿相第，夜論教始。[註 38]

兩個月之內，楊堅竟四次詔請法藏，可見楊堅對他的器重和信賴。此法藏正是多次力諫北周武、宣二帝實施佛教教化的高僧。由此既可以看出法藏對弘揚大乘佛法的執著，也可以看出楊堅對於實施佛教教化迥異於宣帝的態度：首先，楊堅與法藏對論三寶，「經宿即蒙剃髮，更賜法服一具」，不同於宣帝興佛「勿須剪髮，以乖大道」；其次，楊堅詔見法藏一個月後，又「追藏下山，更詳開化」，不同於宣帝興佛，既害怕有違先帝明詔，又顧忌群臣非議；此外，楊堅還邀請法藏「獨宿相第，夜論教始」，而非採取宣帝逐高僧於林泉的作法。之後一系列的活動也都顯示出，楊堅對於發展佛教意識形態一開始就不取宣帝調和折衷的策略，而是走一條明確主動、全面徹底的復興之路。[註 39]

楊堅當政伊始，大德高僧就雲集京師，多為其獻計獻策，除上文提到的諸位之外，還有幾位高僧的活動值得注意。例如澤州東山古賢寺高僧慧遠，武帝廢佛後力諫，不得，「遂潛於汲郡西山，勤道無倦」。隋朝建立後，慧遠「首達帝城，即陳講義，服勤請益七百餘人，道化天下三分其二。自餘明勝，聯驪等驅」[註 40]。

又如律師靈藏，他初以「善達持犯」、「兼崇綱務」為世人稱頌。《續高僧傳》說，北周初期，國家年別大度僧尼，靈藏因「識解淹明」而「銓品行業」。靈藏師徒與文帝父子交情深遠。「藏之本師素鍾華望，為太祖隋公所重，道義斯洽，得喪相符」。而「藏與高祖，布衣之友，情款綢狎」[註 41]。開皇初年，百廢待興，靈藏頻繁往返於國寺、內禁之間。《續高僧傳》說，靈藏入住大興善寺後：「中使重沓，禮遇轉隆，厚味嘉肴，密輿封送。王人繼

至，接軫相趨。又敕左右僕射兩日一參。坐以鎮之，與語而退。時教綱初張，名德雲構，皆陳聲望，莫與爭雄。宮闈嚴衛，來往艱阻。帝卒須見，頻闕朝謁。乃敕諸門，不須安籍，任藏往返。」[註 42]

「厚味嘉肴密輿封送。王人繼至，接軫相趨。又敕左右僕射兩日一參。坐以鎮之，與語而退」。靈藏之所以深受文帝禮遇，是因為他非常熟悉發展佛教意識形態的各項措施。靈藏府第——大興善寺儼然已成為官府重地。文帝的許多重大決策也需要與諸位高僧隨時溝通，因此，「帝卒須見，頻闕朝謁」。雖然「宮闈嚴衛，來往艱阻」，但是，靈藏「不須安籍」，任意往返。正是以上諸位大乘僧人的努力才使楊堅佛教教化理念的形成立而明確，進而佛教意識形態的推行有組織、有計畫，全面而系統。

佛教教化傳統發展至魏晉南北朝時期，已具有數百年的歷史。隨著寺廟、譯經數量的不斷增加，佛教迅速滲透到生活的各個方面，打破了原有社會結構的平衡，促成新興社會階層的湧現。[註 43]新興社會階層的出現，使得「除了中國的傳統，佛教也充當了（南方和北方）這些不同地區和不同文化的強有力的共同紐帶」[註 44]。

此時，發展佛教意識形態，已是一個公開的秘密。[註 45]出身佛教世家且長期身居北周高位的楊堅，對此不但並不陌生，而且一直心存嚮往。如果隋文帝不推行佛教教化，就不會禮待僧人，更不會言必稱僧人為師。考察楊堅在北周武帝滅佛，宣、靜當政時期的言行，我們不能不說，楊堅在「騎虎之勢」下禪代北周，除了無上的權力誘惑之外，能夠推行佛教教化於天下也是其中一個重要因素。既有得天下之機，又有治天下之計，故而楊堅「承符王運，宅此九州」。

【註釋】

[註 1] 佛教意識形態的使用及其發展，是近年來學者們關注和研究的一個課題。古正美指出，佛教傳入中國之後，便與中國本土原有的儒家思想和道教二者一起成為中國許多帝王喜歡使用的教化傳統或治世傳統之一。「所謂教化傳統，就是意識形態成為帝王指導人民思想或信仰方向的傳統。」佛教作為一種治國的意識形態，始見於印度阿育王（King Asoka）時代。阿育王通過制度化大乘的信仰如「護法」的信仰等概念，以及制度化其施行的方法，奠定了使用大乘佛教意識形態治國的基本模式。佛教經典因此稱阿育王為「轉輪王」或「法王」，阿育王所奠立的佛教教化傳統或治國的意識形態亦稱為「轉輪王治世傳統」。不僅如此，自漢末至魏晉南北朝時期，中國歷代帝王，特別是北方少數民族統治者，採用佛教意識形態治國已具有數百年的歷史，中國佛教意識形態的發展，已具有貴霜模式、天王傳統以及佛王傳統等多種治世系統。

相關文獻可參考：

Arthur F. Wright, "The Formation of Sui Ideology, 581-604", John K. Fairbank, *Chinese Thought*

and Institutions (Chicago:1957)

Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Napoli:1976)

古正美,《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》(台北:允晨文化,一九九三年)〈序論〉,第二章至第四章。

古正美,〈東南亞的「天王傳統」與後趙時代的「天王傳統」〉,見《佛學研究》,一九九八(年刊)第三〇〇—三二二頁。

古正美,〈北涼佛教與北魏太武帝發展佛教意識形態的歷程〉,見《中華佛學學報》第十三期卷上(二〇〇〇年)第二二七—二六六頁。

[註 2] 楊堅生於篤信佛教的家庭,其父楊忠曾營建佛寺。《八瓊室金石補正》卷二十六〈棲巖道場舍利塔碑〉載:「棲巖道場者,魏永熙之季,大隋太祖武元皇帝之所建立。」

[註 3] 唐·道宣撰《續高僧傳》卷二十六〈道密傳〉記載了智仙幼時的一件事:「和上失之,恐其墮井,見在佛屋,儼然坐定,時年七歲。遂以禪觀爲業。」見《大正藏》第五十冊,第六六七頁下。

[註 4] 元·念常集,《佛祖歷代通載》卷十,《大正藏》第四十九冊,第五五九頁上。

[註 5] 同 [註 4]。

[註 6] 隋爲馮翊,唐改同州,即今陝西大荔縣。

[註 7] 唐·道宣,《集古今佛道論衡》卷二,見《大正藏》第五十二冊,第三七九頁上。

[註 8] 同 [註 3]。

[註 9] 雖然北魏後期,王公貴族普設寺院,乃至「今之僧寺,無處不有。或比滿城邑之中,或連溢屠沽之寺,或三五少僧,共爲一寺」。朝中顯貴,也經常召喚僧尼,算命問卜,舉辦佛事齋會,甚至尊以爲師,充當軍政顧問,稱作「家僧」、「門師」。但是,武帝廢佛後曾懸賞「提獲一僧,賞物十段」。楊堅已爲朝廷命官,仍將智仙藏匿家中,允許她大行佛事。這已不能用感其自幼撫育之恩來解釋,而是清楚地表明,楊堅對佛教具有深厚的感情。

[註 10] 同 [註 3]。

[註 11] 同 [註 3]。

[註 12] 唐·魏徵等撰,《隋書》卷三十六〈后妃列傳〉(北京:中華書局,一九七三年)第一一〇八頁。

[註 13] 同 [註 12]。

[註 14] 同 [註 3],卷十八〈法純傳〉,《大正藏》第五十冊,第五七五頁中、下。

[註 15] 同 [註 12],卷四十五〈文四子秦王俊傳〉,第一二三九頁。

[註 16] 同 [註 12],卷六十九〈王邵傳〉載:「仁壽中,文獻皇后崩,邵復上言曰:『佛說人應生天上,及上品上生無量壽國之時,天佛放大光明,以香花妓樂迎之。如來以明星出時入涅槃。伏惟大行皇后聖德仁慈,福善禎符,備諸秘記,皆云是妙善菩薩。臣謹案:八月二十二日,仁壽宮內再雨金銀之花。二十三日,大寶殿後夜有神光。二十四日卯時,永安宮北有自然種種音樂,震滿虛空。至夜五更中,奄然如寐,便即升遐,與經文所說,事皆符驗。臣又以愚意思之,皇后遷化,不在仁壽、大興宮者,蓋避至尊常居

正處也。在永安宮者，象京師永安門，平生所出入也。后升遐後二日，苑內夜有鐘聲三百餘處，此則生天之應顯然也。」上覽而悲且喜。」第一六〇八一—一六〇九頁。

[註 17] 同 [註 12]，第一一〇八一—一〇九頁。

[註 18] 同 [註 12]，第一一〇八頁。

[註 19] 同 [註 12]，第一一〇九頁。

[註 20] 唐·令狐德棻等撰，《周書》卷五〈武帝上〉（北京：中華書局，一九七一年）第六十三—六十九頁。

[註 21] 同 [註 3]，卷二十一〈靈藏傳〉，見《大正藏》第五十冊，六一〇頁中、下。

[註 22] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，一九五五年）第九十二頁。

[註 23] 見《定縣誌》（一九三四年）。

[註 24] 同 [註 7]，〈周武平齊大集僧徒，問以興廢，慧遠法師抗詔事第二〉，見《大正藏》第五十二冊，第三七四頁下。

[註 25] 同 [註 7]，〈周天元皇帝納王明廣表開佛法事〉，見《大正藏》第五十二冊，第三七七頁中。

[註 26] 唐·道宣，《廣弘明集》卷十〈周天元立有上事者對衛元嵩〉，見《大正藏》第五十二冊，第一六〇頁上。

[註 27] 同 [註 26]，見《大正藏》第五十二冊，第一五七頁上、一五九頁中。

[註 28] 同 [註 26]，見《大正藏》第五十二冊，第一五九頁下。

[註 29] 梁·慧皎，《高僧傳》卷九〈佛圖澄傳〉，見《大正藏》第五十冊，第三八四頁下。並見後詳述。

[註 30] 同 [註 3]，見《大正藏》第五十冊，第五八一頁上。

[註 31] 同 [註 7]，見《大正藏》第五十二冊，第三七七頁下。

[註 32] 同 [註 31]。

[註 33] 同 [註 20]，卷七〈宣帝紀〉，第一二一頁。

[註 34] 同 [註 7]，第三七八頁上。

[註 35] 同 [註 3]，卷十九〈法藏傳〉，見《大正藏》第五十冊，第五八一頁上。

[註 36] 王亞榮，〈大興善寺與隋代佛教〉，收入《隋唐佛教研究論文集》（西安：三秦出版社，一九九六年）第九頁。

[註 37] 同 [註 12]，卷一〈高祖紀上〉，第三頁。

[註 38] 同 [註 3]，見卷十〈法藏傳〉，《大正藏》第五十冊，第五八一頁中。

[註 39] 另文專述。

[註 40] 同 [註 3]，卷八〈慧遠傳〉，見《大正藏》第五十二冊，第四九一頁上、五四九頁上。

[註 41] 同 [註 3]，卷二十一〈靈藏傳〉，見《大正藏》第五十冊，六一〇頁中。

[註 42] 同 [註 41]。

[註 43] 新興社會階層有：(一)以高德大僧為首的僧尼集團，(二)文人雅士和民間百姓並存的信徒隊伍，(三)帝王文武、王公士族組成的官僚信徒階層，(四)依靠佛教維生的工匠、藝人及抄寫業者，和(五)其他直接或間接從免稅、免勞役的寺廟產業中獲益的集團。Edited by Denis Twitchett " The Cambridge History of China Volume III Sui and Tang China, 589-906" (Cambridge University Press,1979) p.65 。

[註 44] 同 [註 43] ，第五十六頁。

[註 45] 例如，梁武帝便依據十種秘策推行佛教意識形態。此秘策後被其「布衣相知」荀濟所公開。《秘策》之「十事」為：一曰營繕廣廈，僭擬皇居也；二曰興建大室，裝飾胡像，僭比明堂宗佑也；三曰廣譯妖言，勸行流布，轢帝王之詔敕也；四曰交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也；五曰豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也；六曰自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也；七曰多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基也；八曰三長六紀四大法集，此別行正朔，密行徵發也；九曰設樂以誘愚小，俳優以招遠會，陳佛土安樂，斥王化危苦，此變俗移風征租稅也；十曰法席聚會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遭謗，此呂尚之六韜秘策也。文中所述「營繕廣廈，僭擬皇居」、「興建大室，裝飾胡像」、「廣譯妖言，勸行流布」、「多建寺像，廣度僧尼」、「法席聚會，邪謀變通」等「秘策」很顯然是當時所認定的發展佛教意識形態的方法。這與古正美在〈貴霜佛教政治傳統與大乘佛教〉中所總結的貴霜佛教教化實施法基本相同。見古正美〈中國第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，收入《佛教與中國文化國際學術會議論文集》下冊（台北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會編印，一九九五年）第七九二—七九三頁。