

※「東亞王權與宗教思想」專輯※

十世紀中國南方佛教政治論述的建構 與宣傳：以佛教印經為線索

李志鴻*

一、前言

十世紀初，唐帝國的正式崩潰，宣告了新的時代的來臨。在此時，東亞大陸上出現了數個新興的地域政權，過去學界多以北方的五代政權與位於南方的十國政權，來指稱此一時期的政治局勢。值得一提的是，相較於北方五代政權的頻繁更替，位於南方的十國政權在政治上則相對穩定，例如前蜀、南唐、吳越等國。這些地域政權的統治者穩定開發地方經濟、維持地方政治秩序，並積極地支持與贊助地方上的佛教、道教教團，深刻影響著往後十、十一世紀的中國道教與佛教的復興。令人好奇的是，相較於北方後周世宗(921-959)進行的全國性毀佛政策，位於南方的十國地域政權則積極地贊助地方宗教事務，形成鮮明的對比。特別是吳越國王錢俶(929-988)統治吳越國期間，大力地贊助與介入兩浙地區的佛教事務，在杭州地區建立靈隱寺、雷峰塔等大型寺院建築，並贊助與供養國內僧團，奠定天台佛教在十世紀復興的基礎。此一時期東南地區的佛教復興，除了出自於吳越國王個人或家族信仰外，佛教是否可以提供地域政權建立起統治合法性與在地的政治論述，是值得進一步探究的課題。

五代十國時期的南方地域政權如何運用儒教、道教、佛教等知識，建構在地統治的合理性，過去十分受到學界的關注。這個課題的探究，也將觸及如何看待與評估唐宋變革期中國南方地域自主性與地方宗教興起的歷史現象。本文將以吳越國王

* 李志鴻，國立臺灣大學歷史學研究所博士候選人。

錢俶統治吳越國時期(948-978)為核心，以吳越國的政治與宗教關係為軸，進行簡要的回顧與討論。

首先，吳越國有別於其他南方地域政權，採取不稱帝而尋求北方五代政權的冊封，並利用儒教的天下及冊封體制的知識，標榜吳越國王擁有僅次於五代政權「皇帝」的「真王」政治地位，主張自己的國際地位高於其他中國南方諸國與域外的封國高麗、日本¹。在吳越國內部，官方則十分重視國家地方神的祭祀²。在吳越國開國君王錢鏐(852-932)統治期間，吳越國官方同時支持與贊助道教與佛教，道教的色彩可能更超過佛教³。但值得注意的是，到了錢俶統治時期，錢俶雖然也贊助道教，但顯然地更全方面地贊助與支持佛教在吳越國內的發展。

過去，佛教研究者十分看重錢俶對於吳越國佛教的影響，阿部肇一探討歷代吳越國王的佛教政策，指出了歷代吳越國王對於阿育王信仰的崇拜，並關注吳越國王錢俶贊助特定高僧德韶、永明延壽等，以及錢俶在後周世宗滅佛後，對於浙江地區佛教的保護與復興現象⁴。賴建成則在阿部肇一的研究基礎上，細緻地爬梳與整理吳越國王、官員與僧人往來與贊助寺院的資料，並初步地觸及錢俶與印刷術的聯繫，認為印刷術的運用與佛教功德觀有關⁵。黃繹勳則以歷代吳越國王與佛教發展為核心，看重吳越國王的個人與家族佛教信仰，分析歷代吳越國王如何贊助與介入僧團，並強調吳越國佛教信仰有很濃厚的護國色彩⁶。相較於上述學者從君王或家族的佛教信仰討論吳越國官方的宗教贊助活動，Albert Welter 則主張除了君王個人信仰之外，也要注意吳越國王崇拜、供養阿育王舍利塔是有意地仿效阿育王，並利用佛教來建築理想的君王形象⁷。隨著近年來浙江地區吳越國時期不同材質的阿育王舍利

¹ 山崎覺士：《中國五代國家論》（京都：思文閣，2010年），頁102-150。

² 楊俊峰：〈五代南方王國的封神運動〉，《漢學研究》第28卷第2期（2010年6月），頁327-355。

³ 阿部肇一：《中國禪宗史の研究》（東京：誠信書房，1963年），頁105-121。

⁴ 同前註，頁82-176。永明延壽是關注唐宋之際佛教思想文化的關鍵僧人之一，其佛教思想與主張受到佛教學界高度的重視，最新的研究成果可見柳幹康：《永明延壽と『宗鏡錄』の研究》（京都：法藏館，2012年）。

⁵ 賴建成：《吳越佛教之發展》（新北：花木蘭文化出版社，2010年），頁19-107。

⁶ 黃繹勳：〈吳越諸王(893-978)與佛教〉，《中華佛學學報》第17期（2004年7月），頁123-147。

⁷ Albert Welter, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t'ung-kuei chi* (New York: Peter Lang Publishing, 1993), pp. 28-29.

塔、佛教寫經與印經的考古發現⁸，再次引起了學界的關注。Shi Zhiru 指出，錢俶運用阿育王信仰來建構王權的合理性，並進一步與八世紀日本孝謙天皇的舍利塔崇拜進行比較⁹。西山美香則關注錢俶利用阿育王與舍利信仰，來構築王權的象徵，並指出吳越國王對於舍利塔的崇拜，可能影響日本中世時期鎌倉幕府、室町幕府將軍的舍利信仰¹⁰。

可以發現吳越國在錢俶統治期間，可能出於個人信仰或基於阿育王舍利塔的崇拜，支持與贊助佛教在吳越國境內的發展。不過，目前學界還沒有從作為地域政權的「吳越國」的視角，探討其如何運用在地東南地區的佛教歷史資源，建構具有在地特色的佛教王權。此外，吳越國的都城杭州，是當時東南地區十分重要的政治、商業、文化、宗教都城，印刷術在此地區開始蓬勃的發展。令人好奇的是吳越國官方與官方贊助的僧團，如何看待當時的寫經與印刷術¹¹？本文希望可以透過多樣的媒材，特別是寫經與印經的角度，進一步探究吳越國官方如何可能運用新、舊的技術，宣傳其佛教王權與形塑地方的宗教與政治認同¹²。

⁸ 浙江省文物考古研究所編著：《雷峰遺珍》（北京：文物出版社，2002年），頁70-72、97-102；浙江省文物考古研究所編著：《雷峰塔遺址》（北京：文物出版社，2005年），頁111-133。

⁹ Shi Zhiru, "From Bodily Relic to Dharma Relic Stūpa: Chinese Materialization of the Aśoka Legend in the Wuyue Period," in *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*, ed. John Kieschnick and Meir Shahar (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. 83-109.

¹⁰ 西山美香：〈日本五山と吳越國・北宋・南宋〉，收入村井章介編：《東アジアのなかの建長寺》（東京：勉誠出版，2014年），頁276-293。

¹¹ 近年來，吳越佛教與印刷文化也受到學界關注，見馬場紀壽：〈『寶篋印經』の傳播と展開：スリランカの大乗と不空、延壽、重源、慶派〉，《佛教學》第54期（2012年12月），頁1-21。

¹² 關於「佛教王權」的概念，本文定義如下：第一，統治者依據佛教文本、理念、思想作為理論的依據，宣稱自身擁有權力。第二，統治者選用特定的佛教文本，構築統治者的神聖性 (sacred kingship) 與統治意識形態。第三，統治者與優勢的統治集團，共同選用特定的佛教文本或思想，統治者與該統治集團宣稱擁有權力。參見李志鴻：《六至七世紀初東亞的王權與佛教》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2013年），頁2-14。周伯戲曾使用佛教概念的王權 (Buddhist concept of kingship) 進行相關討論，見周伯戲：〈姚興與佛教天王〉，《臺大歷史學報》，第30期（2002年12月），頁207-242。另外，日本學界對於王權的定義，見荒木敏夫：《日本古代王權の研究》（東京：吉川弘文館，2006年），頁12-21。大津透編：《王權を考える——前近代日本の天皇と權力》（東京：山川出版社，2006年），頁3-10。

二、吳越國佛教王權的建構與舍利信仰

吳越國第五代國王錢俶統治期間，積極地贊助與介入國內的佛教事務，除了可能出自於個人、家族的宗教信仰，也可能與他即位的政治合法性有關。錢俶是吳越國第三代國王錢元瓘(887-941)的第九子，當錢元瓘去世後，由錢元瓘的第七子錢弘俶(928-971)繼任王位。但即位後半年，後漢天福十二年(947)年底，便爆發以將領胡思進為首的軍事政變，被迫退位。胡思進繼而擁立年僅十九歲的錢俶為吳越王。換言之，錢俶的統治合理性並非來自吳越國的繼承制度，而是源自吳越國境內軍事將領的擁立¹³。事實上，除了開國君主錢鏐在位期間較長且穩定外，第二代至第四代吳越國王在位都不長，第三代至第五代國王即位之初，年紀大多不到二十歲，他們即位後，都面臨著國內軍事將領跋扈的統治困境。吳越國王室為了有效穩定吳越國境內的統治，多採取宗室政治；就是透過王室成員擔任兩浙地區的州刺史與軍事將領，並且與吳越國內的在地勢力締結婚姻關係，形成一個以血緣、軍事、商業為重心的政治團體¹⁴。對於非自然繼承、受軍事政變擁立為王的錢俶而言，如何強化自己作為吳越國王的統治合理性，是重大的政治課題；特別是國王與宗室成員、高級將領、在地豪族之間的聯繫，將是其政權是否穩固的關鍵。

值得注意的是，錢俶可能有意地支持與利用宗教，強化其作為吳越國王的統治合理性與神聖性。在西元九四八年，錢俶於都城杭州天寵堂即位，這是基於儒教的冊封原則，取得吳越國王的統治合法性。之後，他也分別在後漢乾祐二年(949)、後周廣順元年(951)進行兩次道教投龍簡儀式，顯示其也延續歷代吳越國王進行道教投龍簡儀式的傳統，希望藉此儀式祈求風調雨順與政治穩定。除了儒教、道教外，錢俶在後周廣順元年由僧人道潛授與「菩薩戒」；這意味著他是奉行菩薩戒的國王，具有權力與義務推動與介入國內的佛教活動¹⁵。在錢俶墓誌中，稱其「思輔仁壽之化，頗尊天竺之教。浮休內達，惻隱兼濟。魚鱉不夭，草木恐傷」¹⁶，這可能正

¹³ 趙雅書：〈五代吳越國末代君王錢俶(928-988)的歷史地位〉，劉翠溶主編：《中國歷史的再思考》（臺北：聯經出版事業公司，2015年），頁221-223。

¹⁴ 山崎覺士：《中國五代國家論》，頁205-262。

¹⁵ 在中國南北朝至隋唐時期，君王受菩薩戒的例子不少，例如：梁武帝、隋煬帝、唐高宗等，他們都積極地贊助與介入國內的佛教事務。

¹⁶ 北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1997

是對於其受菩薩戒的寫照。在錢俶統治期間，他禮遇兩浙地區的佛教高僧，任命法眼宗高僧天台德韶為吳越國國師¹⁷，奠定當時與日後北宋天台佛教的復興；在杭州修築大型寺院靈隱寺與慧日山永明寺，並派遣永明延壽禪師住持，深刻地影響杭州地區佛教信仰內涵，特別是追求阿彌陀佛的淨土信仰。除了特定僧人的贊助外，錢俶積極建立佛教寺院，贊助、布施與供養國內的佛教僧團，派遣使者供養香、茶等¹⁸。上述的宗教行為，除了可以從錢俶受菩薩戒後個人對於佛教的偏好與宗教實踐外，後周顯德二年(955)的後周世宗滅佛事件，可能是進一步促成錢俶試圖作為理想佛教聖王的重要契機。

後周顯德二年，後周世宗進行佛教清整與肅清活動，以強化國家的經濟與對佛教事務的掌控。相對於後周世宗的毀佛，錢俶在此時開始以阿育王為核心理念，下令製作銅製的阿育王舍利塔，並於隔年(956)開始印製《寶篋印陀羅尼經》。顯然錢俶是有意識地回應後周滅佛政策，他透過製作八萬四千座銅製阿育王舍利塔，以彰顯吳越國王如同佛教著名的轉輪王阿育王。吳越國王崇拜阿育王舍利塔的記載，可以上溯至錢鏐統治期間，錢鏐曾在後梁貞明二年(916)派遣其弟錢鏐前往迎四明(寧波)阿育王山迎取釋迦舍利塔，史料記載當時「夜放光明，浙江如畫」¹⁹。這應該是刻意突出吳越官方迎接舍利所「感通」的超自然神異性，增添了吳越國王的佛教神聖性。此後，四明阿育王山的釋迦舍利則放置到杭州城南的「南塔寺」供養²⁰。根據唐代僧人道宣在《集神州三寶感通錄》的記載，唐代中國地區有十九處阿育王舍利塔的傳說，四明阿育王山劉薩訶感應舍利塔的傳說在南朝至唐代一直十分著稱²¹。

年)，第37冊，頁193。

¹⁷ [宋]道原：《景德傳燈錄》卷24，收入《大正新脩大藏經》(臺北：新文豐出版公司，1983年)，第51冊，頁400a。

¹⁸ 「忠懿王王氏大施香茗，遣使送山寺焉」。見[宋]贊寧：《宋高僧傳》卷28，收入《大正新脩大藏經》，第50冊，頁884ab。

¹⁹ 「吳越王錢鏐遣弟鏐，往迎育王山舍利塔，夜放光明，浙江如畫」。[宋]志磐：《佛祖統紀》卷53，收入《大正新脩大藏經》，第49冊，頁461ab。

²⁰ 錢儼：《吳越備史》，收入傅璇琮等編：《五代史書彙編》(上海：杭州出版社，2004年)，卷4，頁6256-6257。

²¹ 肥田路美編：《美術史料として讀む『集神州三寶感通錄』——釋讀と研究(一)～(四)》(東京：早稻田大學大学院東洋美術史，2011年)，頁71-114。關於劉薩訶信仰，可見《美術史料として讀む『集神州三寶感通錄』——釋讀と研究(一)～(四)》，頁124-130。

不過，唐代皇帝對佛陀舍利的崇拜，還是以唐皇帝在長安城迎取與供養法門寺舍利最為著稱。在當時的佛教僧人與信眾眼中，供養舍利擁有無上功德，將可帶來護持國家政治安定與氣候協調、五穀豐收等利益。同時，這也是唐代皇帝作為佛教轉輪聖王的宗教象徵。在唐帝國滅亡後，哪一位君王能迎取、供養阿育王舍利塔，在當時應該是有著強烈承繼唐代天子政治合理性與佛教聖王的寓意。在九一六年錢鏐迎取與供養四明阿育王釋迦舍利，可能具有頗為濃厚的政治意圖。藉著迎取與供養四明阿育王舍利塔，除了可以突出兩浙地區四明阿育王舍利塔的宗教與政治地位，也有著佛教聖王與統治的國土從西北轉向東南的寓意。在吳越國佛教僧眾眼中，錢鏐可能扮演著承繼唐代皇帝作為理想佛教轉輪王，吳越國則是理想的佛教國土。

在九五五年後周滅佛事件，對於當時中國境內的佛教僧人與信眾而言，應該是宣告與強化末法時代的宗教感受。歷經唐武宗、後周世宗毀佛，在十世紀佛教信眾眼中，末法時代的感受應該是強烈的；這意味著他們將永遠無法聽聞、學習佛法，進入無佛且無法解脫的悲慘狀態。對於受菩薩戒、熟悉佛教知識的錢俶而言，他很有意識地回應後周滅佛與當時的末法思潮，位於兩浙地區的佛教聖物四明阿育王舍利塔便成為其建構佛教王權的關鍵。透過下令製作八萬四千個銅製阿育王塔，其彷彿是初代開國國王錢鏐的理想繼承人。換言之，錢俶的四明阿育王舍利崇拜與阿育王銅塔的大量製作，也有強調自己是承繼錢鏐的企圖，以此強化自身作為吳越國王的統治合法性。

另外錢俶有意地以四明阿育王舍利塔為母本，命令工匠複製與製作阿育王銅塔²²，這應該是有意地強調其下令製作的阿育王舍利塔都是四明阿育王舍利塔的「分身」。事實上，在南北朝時期，四明阿育王舍利的信仰十分興盛，遠遠超過北方。然而，當隋帝國征服南方的陳政權後，佛教的學術與發展中心北移，東南佛教的地位一直無法與北方的長安、洛陽相比。但是，四明阿育王舍利在唐代東南地區仍舊十分興盛。在唐帝國崩潰後，四明阿育王舍利塔信仰被吳越國王權看重，在政治力量的滲透下，四明阿育王舍利塔信仰開始被賦予吳越國王作為佛教聖王的具體象徵。尤其在後周滅佛事件後，錢俶更有意地強調四明阿育王舍利塔的神聖性。透過複製銅製的阿育王舍利塔，放置諸塔至吳越國境內，這不僅宣示自己是承繼開國君

²² 瀧朝子：〈信仰における模作と増殖——阿育王塔（錢弘俶塔）〉，《視覺の現場・四季の綻び》第8號（2011年3月）。

主錢鏐的吳越國王，也有利用流行於兩浙地區的四明阿育王舍利信仰，建構吳越國佛教王權的用意；也就是吳越國王是崇拜舍利的佛教轉輪聖王，吳越國正是「銅輪王」統治的「天下」²³。這顯然是吳越國官方運用在地的佛教知識，以「吳越國」為主體，進行十分有創意的政治詮釋，用以強化吳越國王統治兩浙地區的統治合理性。

吳越國王重視在地佛教歷史資源的運用，除了突出國王與四明阿育王舍利的聯繫外，吳越官方也透過崇尚中國南朝的高僧聖骨，建構吳越國在地的佛教政治論述與宗教權威。見《佛祖統紀》卷四十二：

吳越王錢弘佐，遣僧慧龜往雙林，開善慧大士塔，得靈骨十六片、紫金色舍利無數。紫芝生於甃床，雙虎伏於壙下。祥雲蔽山，甘雨灑地。乃奉迎舍利靈骨并淨瓶、香鑪、扣門推諸物，至錢唐安光冊殿供養，建龍華寺，以其骨塑大士像。²⁴

第三代吳越國王錢弘佐(928-947)，派遣僧人慧龜重新發掘南朝著名神異僧人傅大士(497-569)的墓塔，並得到傅大士的「靈骨十六片」與許多「紫金色舍利」。傅大士在六世紀受到梁武帝的禮敬，且在當時被視為得道的神異高僧。在《佛祖統紀》的敘事中，特別強調此時「紫芝生於甃床」、「雙虎伏於壙下」、「祥雲蔽山」、「甘雨灑地」，這是佛教史傳常見的「敘事格套」，是有意地強調錢弘佐派遣僧人慧龜發掘聖僧墓塔，得到靈骨、舍利的神奇「感應」。之後，錢弘佐迎取並在安光殿供養高僧傅大士靈骨與舍利，最終運用傅大士的靈骨塑造聖僧像，並建立龍華寺安置此像。可以發現吳越國官方不只禮敬四明阿育王釋迦舍利，他們也崇拜中國南朝時期的神異僧人。透過重新挖掘、製作傅大士的塑像，吳越國官方藉此招喚與聯繫梁朝的南方歷史記憶，此時吳越國王的形象，更像是南朝理想佛教聖王梁武帝。透過崇拜南朝的佛教聖僧舍利，吳越國王在冊封體制之外，利用南朝的南方佛教文化資源與歷史記憶，形塑吳越國王作為理想的佛教聖王形象。

吳越國王的佛教王權論述的建構，除了四明阿育王佛陀舍利、聖僧傅大士舍利與靈骨扮演著佛教王權的具體象徵外，吳越國王錢俶更運用石質的經幢宣示吳

²³ 轉輪王亦有等級之分，可以分為金、銀、銅、鐵四類轉輪王。吳越國王利用銅、鐵來製作舍利塔，應該是對於材質有意識的選擇，強調自己是鐵輪王或銅輪王。

²⁴ 志磐：《佛祖統紀》，收入《大正新脩大藏經》，第49冊，頁391c-392a。

越國佛教王權與舍利的聯繫。在中國南北朝至唐宋時期，刻有佛教陀羅尼、經文的經幢也被視為佛陀的法身舍利，換言之，經幢也等同於舍利塔²⁵。在北宋乾德三年(965)〈梵天寺經幢記〉中，錢俶主張他是奉行「空王之大教」與尊崇「阿育之靈蹤」，下令工匠製作八角形的石質經幢，經幢上刻有「佛頂尊勝陀羅尼」、「大隨求陀羅尼」，期盼吳越國可以「家國咸康」與「封疆永肅」，祖先、宗親都可以得到福德，國內的中央與地方官員，都可以安寧吉祥。最後期盼眾生，都可以得到佛教的善德²⁶。在北宋開寶二年(969)〈新建佛國寶幢願文〉中，錢俶則主張他是受到冊封、勤王的吳越國王，期盼透過建立八面狀、刻有「佛頂尊勝陀羅尼」、「大隨求陀羅尼」的經幢，能夠「興隆霸祚」、「軍民輯睦」、「疆場肅寧」、「宗族以之咸康」、「官僚以之共治」²⁷。錢俶明確地點明吳越國王是「霸王」，有很強的軍事性格，其統治理念是國王與統治階層的「宗族」與「官僚」協和共治國內的軍人與一般民眾。吳越國王透過崇拜佛教與建立具有高度展示性的陀羅尼經幢，除了可以視為其發願的具體表現外，經幢上的文字亦彰顯著吳越國王錢俶作為佛教轉輪聖王，表明他是奉行佛教、效法阿育王的吳越國王。此外，也透過建造佛教經幢，宣示吳越國王與宗族、官僚共治國家軍民的政治理念。佛陀在此時，成為吳越國王、統治階層的宗族與官僚、國內的軍民的見證人。佛教成為團結吳越國王、國內臣民政治與宗教認同關鍵的媒介，深刻地影響著吳越國王權的性質與內涵。

三、吳越國佛教王權的宣傳與印刷術

吳越國在錢俶統治期間，為了穩固與強化自身的政治地位與統治合法性，運用佛教阿育王傳說與舍利信仰，建構具有在地特色的佛教王權，同時錢俶也有意透過經卷，宣傳自己作為佛教聖王的企圖。在十世紀吳越國統治的兩浙、閩北地區，佛教十分興盛，上至國王、宗室、文武官僚等統治階層，下至一般平民；多數信仰或親善佛教。在當時，佛教信眾核心的宗教實踐之一，便是書寫、持誦特定的佛教經

²⁵ 劉淑芬：〈經幢的形制、性質和來源——經幢研究之二〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第68本第3分(1997年9月)，頁643-786。

²⁶ 錢俶：〈梵天寺經幢記〉，〔清〕董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1987年)，卷130，頁1312。

²⁷ 錢俶：〈新建佛國寶幢願文〉，收入同前註。

典，例如《法華經》、《金剛經》等，透過持誦、書寫、憶念佛教典籍，進行宗教實踐²⁸。對於信眾而言，佛教經疏不僅是個人學習佛法、取得功德的神聖文本，書寫在神聖文本上的僧人、施主（功德主）的姓名與願文，也同樣具有神聖性，同時也是社會聲望的一種展示。錢俶可能十分熟悉佛教文本的使用方式，他自稱「萬機之暇，口不輟誦釋氏之書，手不停披釋氏之典」²⁹，也就是個人透過讀誦、書寫佛教文本，來進行佛教實踐。此外，他可能也熟悉佛教文本蘊含的社會功能，當永明延壽完成《宗鏡錄》後，錢俶還替該書撰寫序文，見〈宗鏡錄序〉：

宗鏡錄序

天下大元帥吳越國王俶製

詳夫域中之教者三。正君臣，親父子，厚人倫，儒，吾之師也。寂兮寥兮，視聽無得，自微妙升虛無，以止乎乘風馭景，君得之，則善建不拔；人得之，則延貺無窮，道，儒之師也。四諦十二因緣，三明八解脫，時習不忘，日修以得，一登果地，永達真常，釋，道之宗也。惟此三教，並自心修，心鏡錄者，智覺禪師所撰也。總乎百卷，包盡微言。

我佛金口所宣，盈于海藏，蓋亦提誘後學。師之智慧辯才，演暢萬法，明了一心。禪際河遊，慧間雲布，數而稱之，莫能盡紀，聊為小序，以頌宣行云爾。³⁰

在序文中，錢俶首先表達他對儒、道、佛三教的看法，接著稱許永明延壽佛教學問上的廣博與精深，一百卷的《宗鏡錄》正可見到永明延壽的無上智慧與高深佛法的功底。永明延壽是錢俶統治時期親善、贊助的高僧，錢俶曾多次與他書信往來，並曾聘請他主持靈隱寺的修造工程，完工的靈隱寺是一所擁有一千三百餘間殿宇的壯麗寺院³¹。事實上，靈隱寺的雄偉除了展現吳越國王錢俶的奉佛態度，其實也反映著吳越國王錢俶無比的行政與宗教權威。錢俶替永明延壽的著作《宗鏡錄》寫序，

²⁸ 李志鴻：〈從個人佛教實踐看唐代寫經、印經的文化意涵〉，《早期中國史研究》第6卷第2期（2014年12月），頁27-52。

²⁹ 錢俶：〈黃妃塔記〉，董誥等編：《全唐文》，卷130，頁1311-1312。

³⁰ [宋]永明延壽：《宗鏡錄》卷1，收入《大正新脩大藏經》，第48冊，頁415ab。

³¹ 「建隆元年，大檀越吳越國王錢忠懿王弘俶見靈隱傾廢，請師復興，重砌殿宇，前後計一千三百餘間，及四面圍廊。自三門遶至方丈，左右相通，禪師實為靈隱中興之祖。」[宋]大鑿輯：《永明道蹟》卷1，收入《新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會，1988年），第86冊，頁57a。

也有類似的功能，除了代表錢俶肯定、推崇永明延壽的佛學能力外，錢俶的序文放置在該書最初及顯眼之處，也有宣傳自己作為理想佛教聖王的功能。統治者替高僧著作寫序，並非吳越國王錢俶的發明，在唐代這幾乎是一種傳統。唐代自太宗、高宗、武則天、代宗等君王，都曾替佛教高僧翻譯的典籍或著作撰寫序文。錢俶在閱讀當時的佛教典籍，應該認知或熟悉唐代皇帝替高僧寫序的傳統，透過撰寫《宗鏡錄》序文，他彷彿如同唐代皇帝作為理想佛教聖王一般。當《宗鏡錄》透過寺院僧人、信眾傳抄或書籍的商業販售，理想的佛教聖王——吳越國王錢俶的形象也隨之傳播，這將有助於深化《宗鏡錄》讀者們眼中理想佛教聖王錢俶與高僧永明延壽的認識與認同。

吳越國王錢俶佛教王權建構的核心之一，便是舍利的崇拜，此一信念不止反映在製作八萬四千座阿育王塔，也影響他如何看待《法華經》。在中國中古時期，特別是天台佛教，《法華經》是根本、至上的經典，被中國僧眾視為「經王」，同時被賦予「法舍利」的地位。就是說在佛塔中放置《法華經》，便等同於放置佛陀舍利。錢俶曾親自用金泥書寫《法華經》二十部，後來再閱讀永明延壽的《法華瑞應賦》後，錢俶可能受到《法華瑞應賦》的影響，認為誦持《法華經》可感通靈瑞、書寫經卷則可以得到無邊的功德，甚至可以在空中感應「舍利」³²。因此，錢俶又下令用金泥書寫《法華經》一百部，並且很有可能都是由他本人書寫，因為在當時的佛教實踐中，唯有自己書寫、持誦佛教經典，才可以真正與佛陀或護法善神感應³³。此外，在唐代用金、銀泥寫經常見於皇帝、貴族發願的寫經，錢俶應該是有意使用金泥書寫《法華經》。這些金字寫經後來「散施名山」³⁴，就是放置到國內不同的寺院中，在宋代的天台山國清寺還可以見到吳越王的金字寫經。南宋僧人宗曉編的《法華經顯應錄》稱許錢俶「不負靈山付囑，特來震旦為群生作歸依之端爾」³⁵，認為錢俶是受到佛陀囑託的聖王，在中國用佛法教化眾生。南宋僧人對吳越王錢俶的看法，可能正是錢俶的政治與宗教目的之一，在寺院中看到如此高貴的金字寫經，無疑有助於吳越王錢俶作為佛教轉輪聖王形象的塑造。

錢俶對於佛教知識的熟悉，特別是《法華經》，十分重視佛教信眾閱讀、口

³² 永明延壽：《法華瑞應賦》，收入董誥等編：《全唐文》，卷 922，頁 9606。

³³ 李志鴻：〈從個人佛教實踐看唐代寫經、印經的文化意涵〉，頁 27-52。

³⁴ 志磬：《佛祖統紀》卷 10，收入《大正新脩大藏經》，第 49 冊，頁 205c。

³⁵ [宋]宗曉編：《法華經顯應錄》卷 1，收入《新纂大日本續藏經》，第 78 冊，頁 43a。

誦、書寫佛教經典。在吳越國也開始出現「天竺觀音看經院」，強調透過視覺感官閱讀、認識經典以作為核心的佛教實踐。對於佛教書籍的崇拜，致使吳越國內對於佛教書籍應該有著不小的需求，除了透過傳統的書寫經典之外，新的製作書籍的技術——印刷術也開始受到吳越國僧人的青睞。根據學界的研究，印刷術的萌芽期是九世紀，當時主要用來印製曆書、佛教典籍、密教陀羅尼等，並且已開始出現商業與專業化經營的模式³⁶。在當時運用印刷術製作佛教書籍可能還不普及，主要的佛教經書製作仍是透過書寫。十世紀的吳越國，歷經九世紀唐武宗會昌毀佛與十世紀後周世宗毀佛事件，兩浙地區的許多佛教典籍散落、佚失，例如當時的天台山寺院，許多天台典籍已經佚失，後來透過與高麗的佛教交流，才重新取得天台佛教的著疏³⁷。在佛教經疏散佚、毀損的歷史局勢下，佛教書籍的製作除了透過傳統的書寫外，印刷術也受到吳越國官方與僧人的正面肯定與運用。

根據傳世文獻與出土資料，吳越國官方與僧人曾經運用印刷術製作佛教書籍。當時的僧人永安，曾將唐代華嚴學者李通玄的「華嚴經論」附於《華嚴經》後，招募工匠「雕板」印刷布施給信眾³⁸。《華嚴經》的信仰在吳越國十分盛行，不論是四十卷本、六十卷本，抑或是八十卷本的《華嚴經》，都有相當大的篇幅；有別於短小篇幅的佛教經典之易於抄寫與保存，這可能是僧人選擇印製《華嚴經》的原因之一。另外，吳越國著名僧人永明延壽曾經大量印製佛教經咒，例如十四萬本的《彌陀塔圖》、七萬本的《法界心圖》³⁹、《般若經》、《寶幢經》、《楞嚴經》、《法華經》與諸神咒（陀羅尼），透過印刷術製作佛教典籍，以促進佛教經典的流通與便於佛

³⁶ 宿白：《唐宋時期的雕版印刷》（北京：文物出版社，1999年），頁1-11。唐代印刷術相關的研究，見Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China* (New York: Frederic C. Beil, 1983), pp. 3-29；白化文：〈敦煌漢文遺書中雕版印刷資料綜述〉，《大學圖書館通訊》，1987年第3期，頁44-52；魏隱儒：《中國古籍印刷史》（北京：印刷工業出版社，1988年），頁32-42；張秀民：《中國印刷史》（上海：人民出版社，1989年），頁23-39；羅樹寶編：《中國古代印刷史圖冊》（香港：香港城市大學，1998年），頁6-9；妹尾達彥：〈唐代長安東市の印刷業〉，《東アジア史における國家と地域》（東京：刀水書房，1999年），頁200-238；楊榮新：〈唐宋時期四川雕版印刷考述〉，《文博》，2003年第2期，頁65-67。

³⁷ 賴建成：《吳越佛教之發展》，頁36。

³⁸ 〔元〕曇噩：《新修科分六學僧傳》卷8，收入《新纂大日本續藏經》，第77冊，頁147b。

³⁹ 錢存訓著，劉拓、汪劉次昕譯：《中國之科學與文明：造紙及印刷》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁310。

教信眾受持、供養佛教經典⁴⁰。吳越國一流僧人積極、正面看待印刷術，可能影響錢俶對印經的看法。藏於日本大東急紀念文庫的「十二面觀音（應現觀音）圖」，根據北宋元照《永明智覺禪師方丈實錄》「甲戌年開二十四應現觀音像板，王賜錢千貫，用絹素印二萬本」的記載⁴¹，應該是該絹本傳到日本後的模寫本。在「十二面觀音（應現觀音）圖」的下方方框的尾處，則可以見到「天下大元帥吳越國王錢俶印造」的漢字題記。八世紀至十世紀，密教在中國境內十分興盛，密教的修行者必須掌握陀羅尼的念誦及相對應本尊的手印，方能進行宗教實踐。「十二面觀音（應現觀音）圖」正是這樣理念下的產物，密教信眾取得印製的絹本後，透過觀看圖像上的十二面觀音形象、對應的手印與法器，持誦真言進行宗教實踐。同時在宗教實踐過程中，一定會見到「天下大元帥吳越國王錢俶印造」的題記，吳越國王的佛教聖王形象，自然會進入他們的視線中。

密教的修行強調口誦真言與面對曼陀羅圖像進行觀想，大大刺激了當時人們的視覺性，宗教的感應不再是顯教強調的「書寫」，而是「身、語、意」與「本尊」的相應；其中視覺性的宗教觀想扮演著關鍵角色。這或許可以提供一個解釋，那就是為何吳越國王錢俶、永明延壽的印製品中，除了顯教的主流經典外，有大量的陀羅尼與佛教圖像。這些印製的佛教經典、圖像，除了可能在吳越國所轄的兩浙地區流傳外，也可能透過商人、僧人等媒介，輾轉傳到華北、江西、福建等地區。這也可能會刺激十世紀中期興起的北宋政權，如何看待印刷術與吳越國王的佛教聖王的形象宣傳。

在中國印刷書籍文化史上，吳越國最為著稱的印經是《寶篋印陀羅尼經》，在近一百年中國浙江地區的考古挖掘中，發現了三種紀年的《寶篋印陀羅尼經》。首先，最早紀年為顯德三年（956）的印經，發現於一九七一年的湖州天寧寺塔，經文共三四一行，每行八或九字，經卷前有扉畫，題記為「天下都元帥吳越國王錢弘俶印寶篋印經八萬四千卷，在寶塔內供養，顯德三年丙辰歲記」。第二件是紀年為乙丑年（965）的版本，於一九七一年浙江紹興發現，該經文藏於塗金塔內，紅色、長約四寸的竹筒中，經文每行十或十一字，卷首有題記，紙質為白藤紙，另外有兩件為黃色紙印。第三件則是紀年為乙亥（975）的印本，發現於一九二四年杭州雷峰塔

⁴⁰ [宋] 文沖：《智覺禪師自行錄》，收入《新纂大日本續藏經》，第 63 冊，頁 164b。

⁴¹ 張秀民：《中國印刷術的發明及其影響》（上海：上海人民出版社，2009 年），頁 238-242。

倒塌時，經文每行十或十一字，卷首有扉畫與題記，題記為「天下兵馬大元帥吳越國王錢俶造此經八萬四千卷，捨入西關塔，永充供養，乙亥八月日紀」⁴²。為何錢俶要運用印刷術製作《寶篋印陀羅尼經》？這可能與其佛教王權與舍利信仰有著深刻的關係。

《寶篋印陀羅尼經》由唐代著稱的密教僧人不空翻譯，該經文中強調，若人們修建佛塔時，在塔中放置《寶篋印陀羅尼經》將擁有無上的功德，《寶篋印陀羅尼經》等同於佛陀的全身舍利。錢俶在九五五年後周世宗滅佛後，有意地利用阿育王釋迦舍利構築其佛教王權，仿效阿育王建立起八萬四千座佛塔；為了快速且大量製作經典，同時滿足王權對於「舍利」的政治與宗教需求，可能是促成顯德三年吳越國選擇印刷術製作《寶篋印陀羅尼經》的原因。之後，吳越國王錢俶在九六五年製作鐵質阿育王塔，同樣可能為了滿足塔內放置舍利的需要，再次印製《寶篋印陀羅尼經》。最後，錢俶在建造雷峰塔時，為了滿足塔內放置舍利的需要，工匠們將經卷設計與放置在雷峰塔第五層天宮的塔磚孔中⁴³。透過印刷術，滿足了錢俶佛教王權的舍利需求。

此時《寶篋印陀羅尼經》的設計理念是作為佛教王權象徵的「舍利」，而非面向「讀者」的宣傳品。三次印製的經卷一行都不到十七字，這是違反唐代佛教寫經的傳統，應該是在印製經卷的設計考量上，起初便考慮放置到銅質、鐵質阿育王塔內部，抑或是磚塔內，這便可以解釋《寶篋印陀羅尼經》的尺寸有別於唐代官方寫經的傳統。

錢俶建構的佛教王權，同時選擇了傳統寫經與新的技術——印刷術製作佛教經典。不論是書寫或印製佛教經典，透過人們傳抄或取得印本，錢俶作為佛教聖王的贊助形象都可以進入佛教讀者眼中。書寫《法華經》與印製《寶篋印陀羅尼經》都擁有等同於「舍利」的象徵與功能；透過製作這些經典，滿足了錢俶佛教王權對於「舍利」的需要，將這些經典放置到佛塔內或寺院中，祈求佛陀、護法善神護佑吳越國，同時也構築了吳越國內的宗教與政治認同。透過吳越國佛教王權的建構與宣傳的個案探討，或許有助於思考印刷術與地域王權之間的聯繫。特別是吳越國印製的經典，是否刺激、影響北宋官方在九七一年於四川成都採用雕版印刷術製作《開

⁴² 錢存訓著，劉拓、汪劉次昕譯：《中國之科學與文明：造紙及印刷》，頁 202。

⁴³ 浙江省文物考古研究所編著：《雷峰遺珍》，頁 66-69；浙江省文物考古研究所編著：《雷峰塔遺址》，頁 80-81。

寶藏》，這是值得未來進一步探究的課題。

四、結 論

本文以十世紀吳越國佛教王權的建構宣傳為核心，聚焦探討吳越國王錢俶如何建構其佛教王權，以及透過佛教寫本與印本宣傳其佛教聖王的形象。透過本文的討論，大致可以得到以下幾點結論。首先，第五代吳越國王錢俶即位後，有意識地運用佛教強化其政治地位，並有意識地回應九五五年的後周毀佛事件，以四明阿育王釋迦舍利塔為母本，複製建造八萬四千座舍利塔，以彰顯其作為佛教聖王的身分。此外，吳越國官方有意識地開發在地南朝的佛教資源，透過崇拜佛陀舍利、南朝神異僧人傅大士靈骨與舍利，以及刻有佛教陀羅尼、願文的經幢，使得吳越國佛教王權的建構有著濃厚的南方在地色彩，並有著團結臣民、凝聚臣民統治認同的企圖。

其次，吳越國王錢俶有意識地宣傳其佛教聖王的身分，同時採用寫經與印刷術，達到政治宣傳的效果。在寫本的使用上，錢俶透過替高僧永明延壽的《宗鏡錄》撰寫序文，以及僧眾對《宗鏡錄》的傳抄，傳達其政治理念與佛教聖王的形象。此外，他也看重《法華經》的書寫，曾親自使用金泥書寫《法華經》，放置到國內的寺院中，期盼獲得功德與強化其在僧眾眼中佛教聖王的角色。錢俶也正面看待與使用印刷術，透過贊助印製二萬份「十二面觀音」（應現觀音）絹本，進行政治宣傳。

最後，錢俶的佛教王權的建構與舍利信仰密不可分，可能為了在一定時間內製作八萬四千座舍利塔，錢俶與吳越國的僧人選擇了印刷術印製《寶篋印陀羅尼經》，以滿足王權對於舍利的宗教與政治需求。換言之，政治力量也是推進吳越國官方與僧眾採用印刷術的要素之一。錢俶的吳越國佛教王權的建構與宣傳，印刷術扮演著重要的角色，這是否刺激或影響北宋官方更進一步運用印刷術來印製《大藏經》，是未來值得繼續探究的課題。