

2017年度 公益財団法人日本台湾交流協会フェローシップ事業成果報告書

八世紀東亞仏教王権與舍利信仰：
以孝謙女帝與《無垢淨光大陀羅尼經》為中心

国立台湾大学 歴史学研究所

李志鴻

招聘期間（2017年6月26日～8月24日）

2018年

公益財団法人日本台湾交流協会

八世紀東亞佛教王權與舍利信仰：
以孝謙女帝與《無垢淨光大陀羅尼經》為中心

李志鴻*

本文以孝謙女帝作為觀察的個案，嘗試透過東亞世界中的日本視角，探討孝謙女帝到稱德女帝統治期間，作為日本奈良時代女帝可能遭遇的政治挑戰，以及她如何可能運用東亞的佛教知識，建構有利於女性統治者的佛教王權。在日本古代國家邁向律令國家的政治結構轉變過程中，未婚且沒有子嗣的孝謙女帝，在政治上的統治合理性是其面對的挑戰。在聖武朝至孝謙太上天皇在位期間，孝謙女帝成長於東亞多元文化、知識交流的背景，她有相當好的漢文、儒教、佛教等知識素養，這影響著孝謙女帝的政治理念與政治表現。在孝謙朝，我們可以見到孝謙女帝強調祥瑞與作為聖王與天的感應，這可能是強調女帝擁有特出的神異性，以強化女帝統治的正當性。在藤原仲麻呂之亂後，孝謙太上天皇重祚，即位稱德天皇。可能為了增強稱德女帝在藤原仲麻呂之亂後的統治合理性，稱德女帝從東亞佛教思想資源中，汲取靈感以建構其佛教王權。值得注意的是，活躍於中國七世紀後期至八世紀初的女皇帝武則天，可能是稱德女帝在日本奈良時代建構女性統治者的佛教王權論述重要的靈感。透過本文的討論，我們可以發現稱德女帝利用了與武則天相似的舍利感應的神奇事蹟，並透過任命僧人道鏡作為法王，以滿足自己作為彌勒信仰中的「轉輪聖王」。此一模式，可能是借鑑於武則天稱帝時所建構的佛教王權，以「舍利」作為女帝是佛教轉輪聖王的佛教祥瑞，並強調彌勒信仰與女性統治者的聯繫。此外，在稱德女帝佛教王權建構中，「舍利感應」扮演著重要的角色，為了獲得舍利的祥瑞，稱德女帝使用了八世紀初新譯的《無垢淨光大陀羅尼經》，根據此一經典建造百萬基三重小木塔，並運用印刷術來製作陀羅尼經文，希望將百萬塔陀羅尼放置到當時的佛教寺院中，獲得諸佛、護法善神的護佑，以抵禦天災與疾疫。同時，我們可以發現女帝的主體性與女性意識，有別於武則天，他選擇《金光明最勝王經》中的「吉祥天女」，來調整既有的國分寺的祭祀儀式。稱德女帝可能有意地挑選「吉祥天女」作為女帝的象徵，透過在御內與國分寺舉辦吉祥天女的悔過儀式，來建立起吉祥天女所對應的稱德女帝的統治合理性與神聖性。

關鍵詞：東亞佛教、女帝、孝謙（稱德）天皇、武則天、百萬塔陀羅尼

* 臺灣大學歷史學研究所博士候選人

李志鴻*

要旨

本稿は孝謙女帝を対象とし、東アジアの中の日本という視点によって、孝謙から称徳女帝の統治期間に、奈良時代の女帝として直面する政治的挑戦、そして東アジアの仏教知識をどのように利用し、女性統治者に有利な仏教王権を構築することを検討する。日本古代国家から律令国家に変容する過程に、未婚そして後嗣のない孝謙女帝は、政治的な統治合理性が問われる。聖武天皇から孝謙上皇までの統治期間に、東アジアの文化多元性や知識交流を背景に、孝謙の政治理念や表現は自身の漢文・儒教・仏教などの影響が窺われる。また、祥瑞や天の感応など、聖王としての神異性も強調され、女帝統治の正当性を強化するようだ。聖武上皇が亡くなり、未婚そして後嗣のない孝謙女帝は貴族や官僚に圧迫され退位した。孝謙上皇は出家し、法華寺を重要な拠点をした。同時に、僧侶道鏡を重用し、仏教は孝謙上皇の政治的リソースにもなった。藤原仲麻呂の乱の後、孝謙上皇は称徳天皇として重祚した。乱後の正当性を強化するためなのか、称徳女帝は東アジア仏教思想の中から、自分自身の仏教王権を構築できるものを探した。中国7世紀後期から8世紀初頭に活躍した則天皇帝は、まさに称徳の見つかった女性統治者のために仏教王権論述を構築するアイデアだ。本稿の論考により、称徳女帝は則天皇帝に類似した舍利感応の話を利用し、また僧侶道鏡を法王にし、自分を弥勒信仰の「転輪王」に変身した。このパターンは、則天皇帝の構築した仏教王権を参考し、「舍利」を女帝が仏教転輪王としての祥瑞を関連付け、弥勒信仰と女性統治者との関わりを強調するだろう。称徳女帝が仏教王権を構築する中、「舍利感応」が大きな役割を果たした。舎利の祥瑞を得るため、称徳女帝が8世紀初期に新訳した『無垢浄光大陀羅尼經』をもとに、百万の三重木塔を作り、印刷によって陀羅尼經文を制作した。その百万塔陀羅尼を当時の仏教寺院に配置することによって、諸仏・護法善神の保護を得て、災厄と病疫を抵抗することを期待しただろう。また、その女帝の主体性や女性意識は明らかに則天皇帝とは違う。『金光明最勝王經』の「吉祥天女」によって国分寺の祭祀儀礼を調整することは、意図的に「吉祥天女」を女帝の象徴とし、御内や国分寺にて吉祥天女悔過儀式を行い、それと対応した称徳女帝の統治合理性や神聖性を挙げるだろう。

キーワード：仏教王権、東アジア仏教、女帝、孝謙（称徳）天皇、則天皇帝

* 台湾大学歴史学系博士課程後期

- 一、前言
- 二、日本奈良時代律令國家體制下的孝謙女帝
- 三、稱德女帝佛教王權的建構與舍利信仰
- 四、作為舍利的百萬塔《無垢淨光大陀羅尼經》
- 五、結論

一、前言

七至八世紀是東亞世界成立的時期，漢字、律令、儒教、佛教是此一時期東亞文化圈共通的四大元素。¹其中，源自於印度的佛教，大約自西元二世紀始，沿著海上絲路與內亞的交通路線，透過僧人、使者、貿易商人等作為中介者，輾轉傳入中國及東亞周邊地區，對五世紀以降東亞地區的宗教信仰與王權帶來了十分巨大的影響。在六至八世紀時期，佛教受到中國隋、唐王朝、朝鮮半島上的新羅、日本飛鳥與奈良時代統治階層的支持與重視，上述各地的統治者及優勢統治集團運用佛教經典所載的知識，建構具有自國特色的佛教王權。²值得注意的是，七至八世紀也是女性統治者活躍於東亞世界的時期，中國史上唯一的女皇帝武則天、朝鮮半島上的新羅善德女王、真德女王，以及日本古代史的六位女帝：推古天皇、皇極天皇（齊明天皇）、持統天皇、元明天皇、元正天皇、孝謙天皇（稱德天皇），她們在東亞古代政治史上有著相當的重要性，尤其她們大多信仰或熟悉佛教，是影響古代東亞佛教王權形塑的重要行為者（Agent）。因此，如果今日要進一步開拓東亞佛教王權的研究，「女帝」如何影響佛教王權在東亞地區的形塑，是當下必須進行探究的課題。

過去以來，學界已關注七至八世紀跨東亞地區女性統治者的特出歷史現象，特別是日本學界，對於日本古代史的「女帝」有著相當深厚的研究基礎，過去對於日本古代史上的女帝的主流學說，分別是折口信夫先生提出的「巫女說」與井上光貞為代表的「女帝中繼說」。前者重視女帝在日本古代宗教、祭祀上的特出地位，認為女帝擁有古代原始信仰中的神異、薩滿性格；後者則主張女帝是作為臨時性、完善父系王權繼承制度的「過渡狀態」，例如父系繼承人年幼或尚無

¹ 西嶋定生，《西嶋定生東アジア世界史論集第三卷——東アジア世界と冊封体制》（東京：岩波書店，2002），頁 68-69。

² 關於「佛教王權」的概念，本文定義如下：首先，統治者依據佛教文本、思想、理念作為理論依據，宣稱自己擁有的權力。第二，統治者選用佛教文本、思想、理念，建構君王自身統治的神聖性（sacred kingship）與統治意識形態。第三，統治者與優勢的統治集團選用佛教理念，使得統治集團宣稱擁有的權力。周伯戡曾使用佛教概念的王權（Buddhist concept of kingship）來進行相關討論，見周伯戡，〈姚興與佛教天王〉，《台大歷史學報》，第 30 期（2002 年 12 月），頁 207-242。本文採用周先生對於該詞的定義。另外，近年來日本學界對於王權的定義可以參考荒木敏夫的看法，本文在王權一詞的使用上，參考荒木先生的定義。詳見荒木敏夫，《日本古代王權の研究》（東京：吉川弘文館，2006），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），頁 3-10。

完整的政治行為能力時，由皇族出身的皇女兼皇后來作為「政權中繼者」。³對於上述兩個主流學說，荒木敏夫先生更進一步在上述兩個學說上，加入東亞女帝比較研究的視角，以此進一步探究古代東亞世界中女帝活躍的政治現象，以及日本古代女帝的在地統治特出性。⁴

日本古代史上的女帝，其王權中的佛教與女性元素，近二十年來逐漸受到學界關注，瀧浪貞子、勝浦令子分別透過佛教、性別的研究視角與方法，開拓與深化學界對於稱德女帝王權的既有認識。瀧浪貞子除了關注女帝在古代天皇制的傳承外，她強調孝謙女帝在日本古代史上的特出性，她認為孝謙女帝有意地強調她與聖武天皇政治權力上的傳承關係，以及出身於天武、草壁皇子以下的直系皇族血統。此外，瀧浪貞子主張稱德女帝與僧人道鏡是「日本天皇與法王」的共治，可能是日本神佛習合的重要起點。⁵勝浦令子則以佛教女尼的社會史、奈良時代的古寫經來開展孝謙女帝在政治上與佛教聯繫的討論。其中，她以孝謙女帝的佛教寫經為中心，指出孝謙女帝書寫《寶星陀羅尼經》可能有強調「女身轉男身」的用意，藉此來超越女身來取得與男性對等的身分，強化女性天皇統治的正當性。⁶此外，她也強調稱德女帝重視《金光明最勝王經》與聖德太子信仰，稱德朝僧人道鏡作為法王很可能反映著稱德女帝對於佛教經典的政治思想與聖德太子信仰的實踐。⁷近年來，勝浦令子也加入了東亞女帝的比較視野，看重武則天在東亞歷史上的重要性。

稱德女帝王權中的佛教色彩，也可以從今日在法隆寺與地下考古出土的文物：數量眾多的小木塔與日本最古老的印經《無垢淨光大陀羅尼經》得到證實。這批文物與印經在日本古代史與科技史上具有非凡的地位，受到學界高度重視，對於百萬塔與《無垢淨光大陀羅尼經》印經的製作時間與方式，⁸以及百萬塔陀羅尼在奈良時代可能擁有的宗教意義，目前已有相當好的研究成果，根據文獻與三重小木塔上殘存的墨書內容，學界普遍主張這是稱德女帝在天平寶字八年（764）歷經藤原仲麻呂之亂後發願所製作，並於神護景雲四年（770）⁹製作完成。¹⁰湯

³ 關於日本古代史女帝與王權的學術史回顧，可參見義江明子，〈古代女帝論の過去と現在〉，收入於網野善彦、宮田登、山本幸司、樺山紘一、安丸良夫等編，《岩波講座 天皇と王權を考える 7 ジェンダーと差別》（東京：岩波書店，2002），頁 23-49；荒木敏夫，《可能性としての女帝》（東京：青木書店，1999），頁 29-53。

⁴ 荒木敏夫，《可能性としての女帝》，頁 121-241。

⁵ 瀧浪貞子，《最後の女帝 孝謙天皇》（東京：吉川弘文館，1998），頁 75-175。

⁶ 勝浦令子，《日本古代の僧尼と社会》（東京：吉川弘文館，2000），頁 257-288。

⁷ 勝浦令子，《日本古代の僧尼と社会》，頁 219-256。

⁸ 法隆寺昭和資材帳編集委員会，《昭和資材帳 5 法隆寺の至宝 百萬塔・陀羅尼經》（東京：小学館，1991）；増田晴美編，《百万塔陀羅尼の研究—静嘉堂文庫所蔵本を中心に—》（京都：便利社，2007）。

⁹ 同年十月改年號為寶龜，因此亦多見完成於寶龜元年之記載。

¹⁰ 法隆寺昭和資材帳編集委員会，《昭和資材帳 5 法隆寺の至宝 百萬塔・陀羅尼經》，頁 90-91。

淺吉美推測百萬塔陀羅尼的製作可能是出於東大寺初代別當良弁的建議，他認為百萬塔陀羅尼可能與奈良時代流行的華嚴思想有關，百萬塔可能對應著稱德天皇天皇與當時十大寺的關係，象徵著日本天皇統治的日本國，如同《華嚴經》記載的毗盧遮那佛統治的法界。¹¹筆者希望在學界既有的研究基礎上，加入東亞佛教知識與文化交流的視角，以此進一步探究稱德女帝製作百萬塔的功能與目的。

過去以來，日本古代王權與佛教的研究，多集中在男性統治者，例如天武天皇、聖武天皇等，關於孝謙女帝的討論則相對薄弱。由於孝謙、道鏡在近現代日本學術史上的評價不高，被視為威脅古代天皇制的歷史人物。但是，近年來日本學界也開始重新反思孝謙女帝與僧人道鏡在日本古代史上的歷史意義。¹²事實上，孝謙女帝統治時期，正是日本由古代國家邁向律令國家的過渡時期，同時也是唐代的知識、文化大量進入到日本的時期。特別的是，七世紀後期至八世紀初正是武則天統治時期，佛教成為她稱帝的政治合理性的重要基礎。武則天作為七至八世紀東亞世界重要的女帝，透過日本遣唐使節、僧人或書籍，日本奈良朝的統治階層應該對她有一定程度的了解。令筆者好奇的是，作為女皇帝的武則天所建構的佛教王權，是否可能透過跨東亞地區的文化交流，影響日本奈良時代佛教王權的形塑。本文希望聚焦在孝謙（稱德）女帝，透過東亞的佛教交流與比較王權的視角，探討孝謙女帝可能如何運用當時東亞域外的佛教王權的知識，以面對其政治困境與挑戰，在日本奈良時代中後期建構其特出的佛教王權。

二、日本奈良時代律令國家體制下的孝謙女帝

七至八世紀是日本古代國家邁向律令國家體制的關鍵時期。此時期的日本積極地從東亞世界中汲取域外的知識與物資，以進行日本國家體制的改革。自倭五王統治時期至飛鳥時代，倭國認識東亞的媒介主要是透過朝鮮半島的渡來人，這些朝鮮半島的渡來人群是早期倭國認識中國漢字、儒教、佛教、律令等相關知識的重要媒介，倭國優勢的統治階層透過掌握朝鮮半島渡來人的勢力，間接地習得了中國的漢字、儒教、律令等知識，也刺激著他們對內的政治改革與對外交流。值得注意的是，在 701 年大寶律令頒布之前，日本飛鳥時代認識與引進東亞域外知識的媒介主要仍是透過朝鮮半島的渡來人。但是，在進入八世紀奈良時代之後，日本官方有意地引入中國唐帝國的律令體制，試圖建立起與中國對等的政體。¹³這樣的政治發展，與日本七至八世紀積極地派遣使節、學問僧入唐有著密切的關

¹¹ 增田晴美編，《百万塔陀羅尼の研究—靜嘉堂文庫所藏本を中心に—》，頁 203-211。

¹² 勝浦令子，《孝謙・稱德天皇：出家しても政を行ふに豈障らず》（京都：ミネルヴァ書房，2014）。

¹³ 李成市強調八世紀有別於七世紀的日本，見李成市，《東アジア文化圏の形成》（東京：山川出版社，2000）。

係，他們作為東亞知識、文化的中介者，將中國取得的書籍、物資、情報中介給日本，這深刻地影響著奈良時代統治階層的世界觀。¹⁴也就是說，如果要建立起唐帝國的對等國家，日本官方則必須掌握漢字、律令、佛教等知識，方能建構起如同中國儒教經典所載的理想皇帝統治的國家。

在聖武天皇統治期間，他積極地派遣使節、學問僧前往中國，¹⁵透過東亞知識、文化交流，八世紀日本的天皇家族、統治階層都有一定程度的漢文能力，他們可能透過書籍（寫本、抄本）認識中國的各式各樣的內典外典知識。其中，他們可能熟悉基礎的儒教與佛教文本，例如《孝經》、《論語》、《法華經》、《金光明最勝王經》、《仁王經》等，這些漢字所載的儒教、佛教典籍，對於八世紀日本的統治階層的知識形成與政治思想，應該有相當程度的影響力。例如在正倉院所見的古日本寫本中，我們便可以見到聖武天皇、光明皇后的寫經，他們透過書寫漢字經典來認識當時的佛教，除了佛教經典外，我們也可以見到他們抄寫中國的史書與諸子典籍。¹⁶簡要地說，八世紀日本皇族與統治階層的漢文能力與對於中國書籍、知識的熟悉度，可能有相當高的水準，身為聖武天皇與藤原光明子的女兒：孝謙女帝，正是誕生與成長於這樣的家族學問背景中。

孝謙女帝（即位前稱阿倍內親王）是聖武天皇與藤原光明子的女兒，當時的皇太子基王在神龜五年（728）去世後，聖武天皇於天平十年（738）將阿倍內親王立為皇太子。被封為皇太子後，聖武天皇任命吉備真備擔任阿倍內親王的東宮學士，負責教授阿倍內親王。吉備真備曾於靈龜三年（717）出任遣唐使，長期在中國學習儒學、律令、禮儀等知識，天平六年（734）歸國後帶回了大量的中國書籍、器物，是當時日本熟悉中國儒學、禮儀的專家。¹⁷阿倍內親王在東宮學習、成長過程中，應當熟悉了中國的儒學與漢文典籍，對於孝謙女帝的政治思想與主張或有不小的影響。此外，孝謙女帝除了可能有不錯的儒教與漢文素養外，她也十分熟悉佛教經典。¹⁸在正倉院文書中，我們也可以見到孝謙女帝寫經中的漢文題記，這可能是受到其家族崇拜佛教的影響。我們同樣可以在日本古寫經中，見到聖武天皇、光明皇后的寫經題記，這些古寫經題記反映著聖武朝至稱德朝期間，統治階層已展現相當高的漢字佛教知識能力。其中，更重要的是我們可以發

¹⁴ 森公章，《遣唐使と古代日本の對外政策》（東京：吉川弘文館，2008），頁 85-116。

¹⁵ 七、八世紀日本遣唐使節團，大約採 20 年一貢，但 20 年並非絕對數字，見東野治之，《遣唐使》42-53。亦可見東野治之，《遣唐使と正倉院》（東京：岩波書店，1992），頁 15-30。

¹⁶ 關於奈良朝古寫本與佛教寫經的研究，見井上薰，《奈良仏教史の研究》（東京：吉川弘文館，1993），頁 125-480；榮原永遠男，《奈良時代の写經と内裏》（東京：塙書房，2000），頁 37-354。

¹⁷ 東野治之，《遣唐使》（東京：岩波書店，2007），121-122；遣唐使船再現シンポジウム編，《遣唐使船の時代》（東京：角川學藝出版，2010），頁 108-116。

¹⁸ 稱德女帝的佛教與漢文素養相當好，曾撰寫帶有佛教色彩的漢詩。李志鴻，〈唐代前期的宮廷詩與佛教——以七世紀東亞的視角出發〉，《臺大東亞文化研究》第三期（2015.10，臺北），頁 52-54。

現孝謙女帝對於中國漢字、儒教、佛教知識的掌握相當高，她是奈良政治史與佛教史上的行動者（Agent），她如何運用這些知識來面對她所身處的歷史環境與政治挑戰，是我們進一步理解她建構佛教王權的關鍵之一。

聖武朝是日本建立起天皇為首的律令國家的關鍵時期，此時日本的皇帝制度有別於飛鳥時代，出現了首位非皇族出身的藤原光明子受封皇后，以及唯一的女性皇太子：阿倍內親王（孝謙）。由於阿倍內親王的母系出身藤原氏而非皇族，再加上以聖武天皇的皇女身分擔任皇太子，這雖然符合大寶律令的規範，但顯然有違於日本推古朝以降女帝的政治傳統，也就是女帝的父母出身必須是皇族；或皇女透過天皇家族內婚制度成為皇后，在天皇去世後才具有相應的身分，得以中繼為女帝。換言之，孝謙女帝在日本古代史上的意義不同於其他女帝，無論出身或是被立為皇太子，都是她的特出之處。事實上，這也反映著日本古代國家邁向律令國家過程中，王權在繼承原則上的轉換。在國家政治體制的轉換過程中，孝謙女帝並沒有因為日本飛鳥時代存在的女帝傳統而受惠，反而不斷面對著女帝統治合理性的質疑。

從天平勝寶元年（749）至天平寶字八年（764），孝謙女帝的統治正當性一直是聖武朝至孝謙朝的重大政治問題。在聖武天皇作為上皇去世後，孝謙女帝在任命自己的繼任者時，並未遵從聖武上皇的遺詔立道祖王為皇太子。她強調道祖王「身居諒闇，志在淫縱。雖加教勅，曾無改悔淫縱」，¹⁹於天平勝寶九年（757）廢皇太子道祖王，而改立大炊王為皇太子。在日本古代史上，皇帝的遺詔與群臣的認可是王權繼承的重要原則。孝謙女帝廢道祖王改立大炊王，引來了當時其他皇子與大臣的不滿，奈良麻呂試圖發動政治謀反，最終失敗。孝謙女帝在奈良麻呂謀反失敗後的詔書中，強調自己統治的正當性來自於「皇天」，皇天賜予女帝「天下太平」四字，以表示統治的穩定與恆久。然而，廢皇太子道祖王及奈良麻呂等人，「不顧君臣之道，不畏幽顯之資。潛結逆徒，謀傾宗社」，²⁰破壞了此一穩定的政治秩序。事實上，孝謙女帝一直十分強調皇天賜予祥瑞的現象，在「天皇寢殿承塵之裏」自行出現了「天下大平」四字，並「勅召親王及群臣，令見瑞字」²¹，上述的政治論述顯然受到中國儒教影響，強調有德的聖王會跟超越性的天感應，而獲得天所降下的祥瑞。在此論述下，孝謙女帝扮演著感應天地的聖人，擁有超自然的力量，如同古代日本其他女帝一般。但是，不同於其他女帝的是，孝謙女帝政治上的形象更接近理想的中國儒教皇帝。²²

¹⁹ 《續日本紀》天平寶字元年（七五七）三月丁丑條。

²⁰ 《續日本紀》天平寶字元年（七五七）八月甲午條。

²¹ 《續日本紀》天平寶字元年（七五七）三月庚午條。

²² 傳統中國皇帝制度，強調天子有德，接受天命治天下。甘懷真先生是中國天下政體研究的倡議者，他認為儒教國家王權的理論基礎是天子居中國治天下，相關研究詳見甘懷真，〈重新思考東亞王權與世界觀——以「天下」與「中國」為關鍵字〉，《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：

八世紀中葉日本的政治論述與統治理念，高度地受到中國儒教的影響。孝謙女帝在詔令中強調「安上治民，莫善於禮。移風易俗，莫善於樂」，並支持儒學、天文、陰陽、曆算、藥學等學問在日本的發展。這除了可見孝謙女帝對於儒教的偏好外，也可以見到她積極地引進東亞大陸各種知識的態度。換言之，在孝謙女帝統治前期，可以觀察到濃厚的東亞性格，其中儒教扮演重要的角色。相較於稱德朝王權側重於佛教，可以見到鮮明的對比，王權對於儒教、佛教的偏好與側重，可能反映著孝謙朝與稱德朝政治格局的變化。其中，女帝的統治合理性與天武系直系帝位的傳承，可能是未婚女帝孝謙所必須面對的政治難題。

天平寶字二年（758），孝謙女帝將皇位禪讓給淳仁天皇，開始出現光明皇太后、孝謙太上天皇、淳仁天皇多元王權的政治結構。²³此時，光明皇太后重用藤原仲麻呂，命令其擔任皇太后宮職紫微中台的長官紫微令。此一官職顯然是參考中國武則天、唐玄宗統治時期改定的官職。值得注意的是，孝謙女帝的皇位禪讓，可能是受到當時對於其作為女帝如何傳承帝位的質疑，見《續日本紀》：

是日，百官及僧綱詣朝堂上表，上「上臺」「中臺」尊號，其百官表曰：「臣仲麻呂等言。臣聞星迴日薄，懸象著明之謂天。出震登乾，乘時首出之謂聖。天以不言為德，非言無以暢其神。聖以無名體道，非名安可詮其用。冬穴夏巢之世，猶昧典章。雲官火紀之君，方崇徽號。寔乃發揮功業，闡揚尊名。名之為義，其來尚矣。伏惟 皇帝陛下，臨馭天下。十有餘年，海內清平。朝廷無事，祥瑞頻至。寶字荐臻，乃聖乃神。允文允武，諒得而稱焉。暨乎國絕皇嗣，人懷彼此。降天尊於人願，鳴謙克光，損乾德於坤儀。²⁴

以藤原仲麻呂為首的百官上表文中，稱許孝謙女帝統治時期的功績，強調出現了許多次的「祥瑞」。雖然孝謙女帝個人德性與能力都相當好，但適逢「國絕皇嗣」的情況，有損乾德。基於皇位傳承的穩固，是孝謙女帝禪讓皇位給淳仁天皇的主因。若對比正倉院所藏的孝謙天皇讓位的宣命，宣命中孝謙天皇表示自己感到「政事繁重，身體不堪負荷」，為了想要孝養、照顧母親而決定退位。²⁵但並沒有提及「國絕皇嗣」的問題，可見兩方對於此一事態的不同詮釋態度。

台大出版中心，2007），頁 1-27；甘懷真，〈天下概念成立的再探索〉，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第九輯（2010），頁 1-24；甘懷真，〈秦漢的「天下」政體：以郊祀禮改革為中心〉，《新史學》16：4（2005），頁 1-43；甘懷真，〈東亞古代冊封體制中的將軍號〉，收入徐興慶主編《東亞文化交流與經典詮釋》（臺北，台大出版中心，2009），頁 25-70。

²³ 荒木敏夫強調日本古代史上，有多元的王權，例如天皇、皇后、太上天皇、皇太子等都是重要的政治人物，見荒木敏夫，《日本古代王權の研究》，頁 12-21。

²⁴ 《續日本紀》天平寶字二年（七五八）八月庚子朔條。

²⁵ 正倉院藏有天平寶字二年孝謙天皇退位宣命，宣命內容可見於《續日本紀》天平寶字二年（七五八）八月庚子朔條。

孝謙太上天皇與淳仁天皇的共治關係，隨著光明皇太后去世後，開始出現政治對立的情況。²⁶此時，淳仁天皇居於平城宮的中宮院，孝謙太上天皇居於平城宮旁的國分尼寺之首的「法華寺」，此處正是光明皇太后執政中心的核心，許多比丘尼、女官都在此處活動。²⁷在天平寶字六年（762），孝謙太上天皇出家為女尼，法號「法基尼」。如同此前的聖武太上天皇一般，身兼太上天皇與佛教僧人的身分。雖然孝謙太上天皇出家為比丘尼，但她主張國家的大事與賞罰由他負責，國家政務、恆常的祭祀與小事則由淳仁天皇處理。顯然地，孝謙太上天皇並未放棄政治權力，最終透過軍事鬥爭的方式，孝謙太上天皇的政治勢力擊敗了以藤原仲麻呂所支持的淳仁天皇的勢力，孝謙太上天皇廢淳仁天皇，於天平寶字八年（764）再次即天皇位，史稱稱德天皇。²⁸

孝謙太上天皇再次即位為稱德天皇，是日本奈良朝重大的歷史事件。如何建立起女帝再次即位的政治合理性與政治論述，可能是稱德女帝即位後，積極地重用僧人道鏡與建構佛教王權的契機。

三、稱德女帝佛教王權的建構與舍利信仰

稱德女帝重祚後，如何在藤原仲麻呂之亂後，建立起比較穩定的政治秩序與構築女帝統治的合理性，是其政權所必須面對的政治課題。此時，已出家取得比丘尼身分的稱德女帝，有意地從佛教汲取政治靈感，建構其佛教王權。其中，在建構稱德朝佛教王權的過程中，僧人道鏡扮演起相當重要的角色，備受學界關注。²⁹道鏡出身弓削氏，可能是河內地區豪族的後代，他是日本奈良朝高僧義淵的弟子，也曾跟良弁學習梵文，當時以禪行著稱，曾進入到內道場中。可能由於他的禪定能力很好，在當時佛教信眾眼中擁有神異性，³⁰因此在天平寶字五年（761）孝謙上皇生病時，他隨侍在上皇旁，之後受到孝謙上皇的信任，並且在僧眾的推舉下，被官方任命為少僧都。³¹在藤原仲麻呂之亂時，道鏡與他的弟弟弓削淨人加入到孝謙上皇的政治集團中。值得注意的是，孝謙女帝在重祚之後的詔書中，強調與稱許道鏡晝夜奉仕朝廷，任命他擔任「大臣禪師」。對於稱德女帝而言，任命僧人道鏡擔任「大臣禪師」並非只是出於個人對其的崇拜與信任，還有試

²⁶ 《續日本紀》天平寶字六年（七六二）五月辛丑條：高野天皇与帝有隙。於是，車駕還平城宮。帝御于中宮院，高野天皇御于法華寺。

²⁷ 勝浦令子，《古代・中世の女性と仏教》（東京：山川出版社，2003），頁 18-21。

²⁸ 瀧浪貞子，《最後の女帝 孝謙天皇》，頁 140-148；吉川真司，《聖武天皇と仏都平城京》（東京：講談社，2011），頁 221-222。

²⁹ 僧人道鏡在日本古代史上的評價過去並不正面，近年來，學界對於他的角色有新的反省，例如稱德女帝任命道鏡擔任法王，也有女帝的主體性和意志方能任命。見勝浦令子，《日本古代の僧尼と社会》，頁 220-222。

³⁰ 具有禪定修行能力的僧人在中國中古佛教史、日本佛教史上，往往被視為擁有神異性的僧人。

³¹ 《續日本紀》天平寶字七年（七六三）九月癸卯條：遣使於山階寺。宣詔曰：「少僧都慈訓法師，行政乖理，不堪為綱，宜停其任。依眾所議，以道鏡法師為少僧都。」

圖利用王權來「興隆佛教」的目的，藉由任命僧人道鏡擔任中央的高級官僚，以提升佛教在國內的地位。³²在天皇的政治力量下，僧人道鏡在政治上取得相當高的地位，甚至文武百官也在天皇的詔令下，朝拜太政大臣禪師道鏡。³³可見稱德女帝在政治上更加側重佛教，賦予道鏡相當特殊的政治地位。

稱德女帝重視與提高「太政大臣禪師」道鏡的政治角色，可能與稱德女帝試圖利用佛教來建構女帝政治合理性有關。在稱德朝時，仍有人們假稱聖武天皇兒子的情況，最終在官方的審問下，被處以流刑。³⁴這其實仍舊反映著孝謙至稱德女帝統治的困境：非皇族出身、未婚、無子嗣的女性天皇在統治上受到質疑。在八世紀，無論是日本在地的神道傳統，還是源自中國的儒教思想，對於非皇族、未婚且無子嗣的女性統治者都不帶有正面的評價。為了建立起女帝的統治合理性與政治上的權威，稱德女帝可能有意地在政治上提高佛教的地位，並從佛教思想資源中汲取靈感，進一步建構有利女性統治者的佛教王權。其中，舍利的感應扮演著重要的角色。

天平神護二年，在平城京皇宮旁「隅寺」（海龍王寺）的毘沙門像中，發現了舍利，之後在法華寺舉行了盛大供養舍利的法會。在法會的儀式中，官方任命了高級官員（官品五位以上）23人、中下級官員（官品六位以下）177人參加，法會中可見遊行的隊伍，手持各種幡蓋，前後排列著。在儀式中，稱德女帝下詔百官禮拜，並在文誥中強調佛法是至高無上的，誠心禮拜，會有奇異的感應，並且主張舍利的感應是稱德女帝發菩提心的感應。見《續日本紀》：

去六月為有所思，發菩提心，歸無上道。因有靈示，緘器虔候，遂則舍利三粒見於緘器。數月感歎莫識所為。朕聞麟鳳五靈，王者嘉瑞。至德之世，史不絕書。未見全身舍利，如是顯形，有感必通，良有以也。朕以虛薄，兢懼歷年，撫育乖方，氷谷在惕。豈念至道凝寂，應微情而示真。圓性湛然，結靈光而表質。孤園絕跡久矣，驚心雙林挽客，爛然滿目。玄珪綠字，何以同年。西法東流，知在茲日。猥荷希世之靈寶，盍同衆庶之歡心……以舍利之曾，奏唐樂也。³⁵

稱德女帝認為舍利的神奇感應，只有在王者的「至德之世」統治期間方會出現。他認為如此神聖的感應，是佛教從印度、中國輾轉傳向日本「西法東流」的證明。

³² 《續日本紀》天平寶字八年（七六四）九月壬戌條：勅曰：「今月廿八日，覽大臣禪師讓位表，具知來意。唯守冲虛，確陳退讓。然欲隆佛教，無高位則不得服衆。勸獎緇徒，非顯榮則難令速進。今施此位者，豈煩禪師以俗務哉。宜昭斯意，即斷來表，所司一依前勅施行。」

³³ 《續日本紀》天平神護元年（七六四）閏十月庚寅條：詔文武百官令拜賀太政大臣禪師。

³⁴ 《續日本紀》天平神護二年（七六六）四月甲寅條：有一男子，自稱聖武皇帝之皇子，石上朝臣志斐氏之所生也。勘問果是誣罔，詔配遠流。

³⁵ 《續日本紀》天平神護二年（七六六）十月癸卯條。

值得注意的是，在法會中演奏「唐樂」，這也有暗示著佛法從「唐國」來到「日本國」的用意。

事實上，「隅寺」的舍利感應史事有著佛法從「唐國」來到「日本國」的隱喻。「隅寺」，又稱「海龍王寺」，位於平城宮東北方，是日本官方期盼遣唐的使節可以在入唐的海上交通平安所設立的寺院。「隅寺」旁便是「法華寺」，該寺由藤原家捐贈，後由官方設置為國分尼寺之首「法華寺」，光明皇后、孝謙上皇都曾在此居住，是光明皇后、孝謙上皇統治的中心區，尤其後來孝謙上皇出家為比丘尼，此寺更具有佛教女性統治者居所的象徵性。因此，將「海龍王寺」感應到的舍利，移轉到「法華寺」供養，意味著女性天皇的統治受到來自唐國佛法的肯定。

稱德女帝佛教王權的建構，除了運用了舍利的神奇感應外，更有意地建造新的統治體制，在過去既有的律令規範中，將佛教獨立出來，任命道鏡擔任「法王」，其身分、待遇「比照」天皇，並主管日本國內的佛教事務。除了道鏡外，稱德女帝也任命了「法臣大僧都第一修行進守大禪師僧人」圓興、「法參議大律師修行進守大禪師正四位上」基真官職，令其地位比照於「大納言」、「參議」。³⁶換言之，稱德女帝有意地建構新的官僚體制，擴大僧人在政治上的參與，建立起以天皇為頂點，下轄法王為首的僧官、太政大臣為首的官僚，由二元的僧、俗官僚體系來作為國家新的政治體制。³⁷至於稱德女帝與法王的關係，可能與當時流行於中國、朝鮮半島、日本的彌勒信仰有關。

在彌勒信仰中，彌勒菩薩將降生在轉輪王統治的國家，屆時將進入佛教美好的世界，人們將聽從彌勒菩薩的說法，龍華三會，一同成佛。稱德女帝透過任命道鏡作為「法王」，可能的目的是要強調自己作為彌勒下生時的佛教轉輪聖王。³⁸在八世紀的日本，自聖武朝至稱德朝，其實一直面對著天然災難、疾病流行的困擾，這正是聖武天皇建立東大寺、國分尼寺、國分寺的原因之一，希望《金光明經》中的護法善神，可以護佑日本國，來抵禦天然災害與疾疫。³⁹在充斥著疾病、災異的奈良時代，彌勒信仰是十分普遍且受到佛教信眾的歡迎，他們期盼彌勒菩薩下生，進入由轉輪王統治的美好國家。稱德女帝很可能運用了彌勒信仰，來強調自己作為「轉輪聖王」的身分。過去以來，學界多主張道鏡與稱德女帝的

³⁶ 《續日本紀》天平神護二年（七六六）十月乙巳條：詔。法王月料准供御。法臣大僧都第一修行進守大禪師圓興准大納言；法參議大律師修行進守大禪師正四位上基真准參議。

³⁷ 在日本學界，主流的說法是稱德女帝與法王道鏡的共治說，也有學者提出道鏡就像聖德太子一般，因此被賦予「法王」的稱號。本文則從東亞佛教王權與彌勒思想中，對於稱德女帝與法王道鏡提出新的歷史詮釋觀點。

³⁸ 康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 67 本第 1 分（1996 年 3 月），頁 109-143。

³⁹ 吉川真司，〈聖武天皇と仏都平城京〉，頁 127-194；須田勉，〈國分寺の誕生〉（東京：吉川弘文館，2016），頁 14-33。

共治關係，但大多強調道鏡的政治野心，以及稱德女帝對於道鏡的寵信。然而，筆者以為稱德女帝可能是基於其佛教知識的素養，在面對女帝統治合理性的質疑、自然災害與疾疫的挑戰，使用了當時流行的彌勒信仰，透過建構道鏡為「法王」，強調自身是「轉輪王」。此一佛教王權的運用，很有可能是來自中國武則天稱帝時所運用的佛教知識與政治論述的啟發。

根據目前學界的研究，武則天稱帝時，舍利的感應扮演著重要角色。在大明宮前方的光宅坊在儀鳳二年（677）發現了藏有萬餘粒的舍利的石函，於是設置了光宅寺。⁴⁰在載初元年（690），以薛懷義為首的僧人們，以《大雲經》與彌勒信仰為核心概念，在《大雲經疏》中強調武則天是彌勒下生時，作為閻浮提的君主。此外，由於武則天是女性統治者，為了要在佛教經典中找到「女身」作為佛教聖王的經典依據，《大雲經》扮演著極重要的角色。⁴¹根據《大雲經》的內容，該經典強調佛陀涅槃後的七百年，淨光天女會作為國王，統治閻浮提的四分之一。⁴²值得注意的是，女王即位後，她將供養佛陀舍利，在「遍閻浮提起七寶塔」，以正法治理國家，救濟與教導一切眾生。女王去世後，她將會成佛。⁴³由經文可知，女王的政治合理性與供養舍利密不可分，在《大雲經疏》中，將光宅寺發現的舍利視為《大雲經》所載的淨光天女降世為女王的感應，主張「神皇先發弘願，造八百四萬舍利寶塔。以光宅坊中所得舍利，分布於四天下。此則顯八表，一時

⁴⁰ 《長安志》卷八：「儀鳳二年，望氣者言此坊有興氣，勅令掘得石函，函內有佛舍利骨萬餘粒，遂立光宅寺。」

⁴¹ 關於武則天運用《大雲經》來進行政治論述與宣傳，見 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005.

⁴² [北涼]曇無讖譯，〈如來涅槃經〉，《大方等無想經》卷4，《大正新脩大藏經》第12冊，頁1098上：「天女，時王夫人即汝身，是汝於彼佛，暫得一聞大涅槃經。以是因緣，今得天身。值我出世，復聞深義。捨是天形，即以女身當王國土，得轉輪王，所統領處四分之一。得大自在，受持五戒，作優婆夷。教化所屬城邑、聚落男子、女人、大小，受持五戒，守護正法。摧伏外道，諸邪異見。汝於爾時，實是菩薩。為化眾生，現受女身。是時王者，即今一切眾生，樂見梨車子。是深達正法甚深之義，能開如來微密法藏。護持佛法，無所虧損。時摩訶男者，即今大雲密藏菩薩是。得我真身二分之一。知恩報恩，護持正法。能答深義無所滯礙。天女，我今此眾，雖有上智大迦葉等，不能宣辯甚深之義，如大雲密藏菩薩摩訶薩也。」

⁴³ [北涼]曇無讖譯，《大方等無想經》卷6，《大正新脩大藏經》第12冊，頁1107中：「有為之法，無常遷代。其王未免，忽然崩亡。爾時諸臣，即奉此女，以繼王嗣。女既承正，威伏天下。閻浮提中所有國土，悉來承奉，無拒違者。女王自在，摧伏邪見。為欲供養佛舍利故，遍閻浮提起七寶塔，齎持雜綵，上妙幡蓋。栴檀妙香，周遍供養。見有護法、持淨戒者，供養恭敬。見有破戒、毀正法者，呵責毀辱，令滅無餘。具足修習十波羅蜜，受持五戒，拯濟貧窮。教導無量一切眾生，說大雲經以調其心。若聞大乘方等經者，恭敬供養尊重讚嘆。滿二十年受持、讀誦、書寫、解說是大雲經，然後壽盡。是時，乃當轉此女身，為眾生故，示大神通。為欲供養無量壽佛故，故生彼界。世尊，是女王者，未來當得阿耨多羅三藐三菩提不耶？善男子，如是女王，未來之世過無量劫當得作佛，號淨實增長如來、應正遍知、明行足、善逝世間解無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。此娑婆世界，爾時轉名淨潔澆濯。有城名曰：「清淨妙香」。其城純以七寶莊嚴，最勝無上，猶切利宮。其城凡有九萬億人，土地平正，無有荊棘、土沙、礫石。其土人民，不生邪見，愛重大乘。無有聲聞、緣覺之名。一切純是菩薩大士，修習慈悲、喜捨之心，成就忍辱，壽命無量。善男子，若有眾生得聞彼佛如來名號，不墮三惡，轉生人天。說是經已，無量眾生得阿毘跋致。」

下舍利之應」。⁴⁴當武則天稱帝後，在載初元年（690），她便下令在全國「諸州各置大雲寺，總度僧千人」，⁴⁵全國各州的大雲寺成為彰顯與宣揚女皇政治合理性的媒介。⁴⁶

我們可以發現稱德女帝建構女性統治者的佛教王權，可能援用了來自東亞八世紀女皇帝武則天建構佛教王權的觀念，利用在鄰近皇宮旁所發現的舍利，透過政治論述來建構女帝的統治合理性。其中，彌勒信仰是女性君王建構佛教王權的核心理論，女帝關注的重心在於「轉輪聖王」身分的取得，而非自身作為「下生的彌勒菩薩」。武則天在證聖元年（694）曾使用「慈氏越古金輪聖神皇帝」的尊號，但隨即一個月後刪去「慈氏越古」，而保留「金輪聖神皇帝」的尊號。⁴⁷換言之，作為女皇帝的武則天，在乎的是作為佛教的金輪聖王，而非彌勒菩薩。若對比武則天與稱德女帝，我們可以發現稱德女帝同樣地使用了彌勒信仰，但稱德女帝並非只是模仿武則天，而是任命法王道鏡來滿足其佛教王權的建構，可見稱德女帝在政治上的能動性與創意。

稱德女帝佛教王權的建構中，「舍利感應」是其佛教王權論述的關鍵核心，舍利被視為聖王有德方能感應的祥瑞。但是，有別於武則天在光宅坊發現了「萬餘粒舍利」，稱德女帝在「隅寺」（海龍王寺）的毘沙門像中僅只獲得了三粒舍利。在舍利發現有限的情況下，可能是促使著稱德女帝選擇與重用《無垢淨光大陀羅尼經》來製作百萬塔的原因。

四、作為舍利的百萬塔《無垢淨光大陀羅尼經》

稱德女帝佛教王權的具體表現之一，便是發願製作百萬塔陀羅尼，見《續日本紀》：

戊午，初天皇。八年亂平，乃發弘願，令造三重小塔一百万基。高各四寸五分，基徑三寸五分。露盤之下，各置根本、慈心、相輪、六度等陀羅尼。至是功畢，分置諸寺。賜供事官人已下、仕丁已上一百五十七人爵，各有差。⁴⁸

⁴⁴ 〈大雲經 神皇授記義疏〉見於敦煌寫本 S.6502、S2658，本文參考 Antonino Forte 的釋文，見 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005, p.407.

⁴⁵ 〔後晉〕劉昫撰，〈則天皇后本紀〉，《舊唐書》（北京：中華書局，1975）卷 6，頁 121：「秋七月，殺豫章王廩，遷其父舒王元名於和州。有沙門十人偽撰大雲經，表上之，盛言 神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。」

⁴⁶ 〔後晉〕劉昫撰，〈武懷義傳〉，《舊唐書》（北京：中華書局，1975）卷 183，頁 4742：「懷義與法明等造大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故則天革命稱周，懷義與法明等九人並封縣公，賜物有差，皆賜紫袿娑、銀龜袋。其偽大雲經頒於天下，寺各藏一本，令升高座講說。」

⁴⁷ 〔後晉〕劉昫撰，《舊唐書》，頁 124。

⁴⁸ 《續日本紀》寶龜元年（七七〇）四月戊午條。事實上，當時該年應為神護景雲四年，於同年

在天平勝寶八年（756），稱德天皇在藤原仲麻呂之亂後，發願建造高四寸五分、塔基徑長三寸五分的「三重小塔」一百萬基，在三重小塔的露盤下方，放置了「根本、慈心、相輪、六度等陀羅尼」。

透過目前藏於法隆寺的百萬塔與上述文獻的比對，除了可以證實文獻記載外，百萬塔所藏的《無垢淨光大陀羅尼經》經卷與塔上所見的墨書，提供了我們更多寶貴的歷史資訊，以下略作分析。首先，百萬塔並非如同《無垢淨光大陀羅尼經》經文所載的「泥塔」，而是採用三層小木塔的形式，並且在木塔上鋪上白土。根據目前平城宮跡的地下考古與法隆寺所藏的三重小木塔（百萬塔），我們可以發現一體成型的與拼組而成的木塔兩類，若比對小木塔所殘留的墨書資訊（工匠名、製作時間等），學界推測百萬塔可能製作的起始時間是天平神護三年（767）或神護景雲二年（768），⁴⁹由官方工坊的工匠大量製作而成，由於數量相當龐大，因此當時工匠群體採用了大量模組化的方式來製作百萬塔。最終，在神護景雲四年（770，同年十月改年號為寶龜）百萬塔製作完成，安置在諸寺院中。

第二，在法隆寺所發現的百萬塔中，發現了日本最早的「印經」，如同文獻記載，在三重小木塔的塔身處發現了《無垢淨光大陀羅尼經》所載的〈根本陀羅尼經〉、〈相輪陀羅尼經〉、〈自心印陀羅尼經〉、〈六度陀羅尼經〉。特別的是，這些陀羅尼並非由書寫而成，而是採用印刷的方式製成。根據目前日本學界對於百萬塔陀羅尼的調查與實驗，認為當時可能同時採用了木板、銅板兩種方式來印製陀羅尼，在目前所見的陀羅尼經卷上，我們還可以見到印製字體的印痕，以及利用毛筆來填補、修正印製字體不良的情況。⁵⁰令人好奇的是，為何稱德女帝再次即天皇位後，發願製作如此大量、耗費工時的百萬塔？筆者以為這可能與《無垢淨光大陀羅尼經》的性質與稱德女帝佛教王權的舍利感應主張有關。

《無垢淨光大陀羅尼經》在八世紀初由「天竺三藏彌陀山」奉詔翻譯，⁵¹彌陀山是靑貨邏國（吐火羅）人，在武則天統治晚期，與當時重要的僧人法藏等，一同翻譯《無垢淨光陀羅尼經》。⁵²不過，這部經典在武則天去世後，在中國唐代並未受到太大的重視，相較之下，《無垢淨光大陀羅尼經》在八世紀的統一新羅、日本則有比較顯著的地位，並且都與早期印刷術的使用密切相關。⁵³我們應該可以推測《無垢淨光大陀羅尼經》透過八世紀前半期的遣唐僧的中介傳入日本，並且在稱德女帝統治時期，賦予該經典特出的地位。

十月改年號為寶龜。此處按照《續日本紀》表記，仍記為寶龜。

⁴⁹ 法隆寺昭和資材帳編集委員会，《昭和資材帳 5 法隆寺の至宝 百萬塔・陀羅尼經》，頁 96-97。

⁵⁰ 增田晴美編，《百萬塔陀羅尼の研究—靜嘉堂文庫所藏本を中心に—》，頁 96-166；法隆寺昭和資材帳編集委員会，《昭和資材帳 5 法隆寺の至宝 百萬塔・陀羅尼經》，頁 85、115-116。

⁵¹ (CBETA, T19, no. 1024, p.0717, c7)。

⁵² (CBETA, T50, no. 2061, p.0719, c02)。

⁵³ 韓國學界主張慶州佛國寺塔中所發現的《無垢淨光大陀羅尼經》是目前世界上可見最早的印經，經卷上可見武則天文字。

根據《無垢淨光大陀羅尼經》的文本內容，該經典與舍利、起塔供養有著密切的聯繫。見《無垢淨光大陀羅尼經》：

佛言大婆羅門，此迦毘羅城三岐道處有古佛塔，於中現有如來舍利。其塔崩壞，汝應往彼，重更修理，及造相輪櫟，寫陀羅尼，以置其中，興大供養。依法七遍，念誦神呪。令汝命根，還復增長。久後壽終，生極樂界，於百千劫，受大勝樂。次後復於妙喜世界，亦百千劫，如前受樂。後復於諸兜率天宮，亦百千劫，相續受樂。一切生處，常憶宿命。除一切障，滅一切罪。永離一切地獄等苦，常見諸佛，恆為如來之所攝護。婆羅門，若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、善男女等，或有短命、或多病者，應修故塔或造小泥塔，依法書寫陀羅尼呪，呪索作壇。由此福故，命將盡者，復更增壽。諸病苦者，皆得除愈。永離地獄、畜生、餓鬼，耳尚不聞地獄之聲，何況身受。⁵⁴

該經典強調古佛塔中有「舍利」，透過修理故塔或造小泥塔，根據經文書寫陀羅尼咒語，放置在塔中供養與進行儀式，將可以擁有增壽、除病苦、永離地獄等利益。在該經的〈根本陀羅尼法〉、〈相輪櫟中陀羅尼〉、〈修造佛塔陀羅尼〉、〈自心印陀羅尼法〉、〈六波羅蜜〉，則分別記載著相對應的儀式、咒語內容與功德利益。相似的是，這些不同的陀羅尼在經文中都強調要放置在塔中，進行對應的儀式以感應護法善神。

特別的是，〈修造佛塔陀羅尼〉不見於《續日本紀》與法隆寺百萬塔陀羅尼，但筆者以為〈修造佛塔陀羅尼〉可能是製作百萬塔的核心概念，見〈修造佛塔陀羅尼〉：

應燒香，相續誦此陀羅尼呪二十八遍。即時八大菩薩、八大夜叉王、執金剛夜叉主、四王、帝釋、梵天王、那羅延、摩醯首羅，各以自手，共持彼塔及相輪櫟。亦有九十九億、百千那由他恆河沙諸佛，皆至此處，加持彼塔。安佛舍利，由加持故，令塔猶如大摩尼寶。是人由此，則為已造九十九億、百千那由他諸大寶塔，由此當得廣大善根，壽命延長，身淨無垢。眾病悉除，災障殄滅。若見此塔者，滅五逆罪。聞塔鈴聲，消諸一切惡業。捨身當生極樂世界。若有傳聞此塔名者，當得阿鞞跋致。下至鳥獸得聞其聲，離畜生趣，永不復受，當得廣大福德之聚。⁵⁵

經文中主張透過燒香、相續讀誦該陀羅尼二十八遍，便會感應八大菩薩、八大夜叉王、執金剛夜叉主、四天王、帝釋天、梵天、那羅延、摩醯首羅等護法善神，同時還有九十九億百千那由他恆河沙諸佛，加持該塔。由於安置了「佛舍

⁵⁴ (CBETA, T19, no. 1024, p.0718, a5-19)。

⁵⁵ (CBETA, T19, no. 1024, p.0720, c10-22)。

利」，所以該塔猶如「大摩尼寶」（摩尼寶珠）。在法隆寺所建的百萬塔上，曾有大量白土殘留在三層木塔上的痕跡，這表示百萬塔製作完成時，應該是有意地要在視覺上呈現「皎潔」的效果，以對應經文中的描述：「令塔猶如大摩尼寶」，呈現出潔淨、無暇的視覺效果。

此外，《無垢淨光大陀羅尼經》在經文中強調該經是「咒王」，具有無比的威力與功德利益。由於該經典強調書寫〈根本陀羅尼法〉、〈相輪樑中陀羅尼〉、〈修造佛塔陀羅尼〉、〈自心印陀羅尼法〉、〈六波羅蜜〉等陀羅尼，放置在塔中與進行儀式後，放有陀羅尼塔便等同於舍利塔。對於取得三粒舍利的稱德女帝而言，若根據《無垢淨光大陀羅尼經》製作百萬塔，相當於可以獲得百萬的舍利塔。

在天平神護二年（766），稱德女帝在「隅寺」獲得了三粒舍利與在法華寺舉行舍利的法會，舍利在稱德女帝的王權論述中扮演著重要的角色。相較於武則天取得了萬餘粒舍利，稱德女帝透過發願建立百萬基三重小木塔，在塔中放置《無垢淨光大陀羅尼經》〈根本陀羅尼法〉、〈相輪樑中陀羅尼〉、〈自心印陀羅尼法〉、〈六波羅蜜〉的陀羅尼，藉此期盼獲得等同於建造百萬舍利塔的利益。若比對法隆寺所見的百萬塔上墨書所記載的建造時間：天平神護三年（767）或神護景雲二年（768），這正發生於天平神護二年（766）「隅寺」舍利感應事件後。換言之，百萬塔陀羅尼製作的起因，除了《續日本紀》所載的稱德女帝對於藤原仲麻呂之亂的發願，也可能是出於其王權對於舍利的崇拜，希望藉由製造放有《無垢淨光大陀羅尼經》諸陀羅尼的咒語，來感應諸佛與護法善神，希望藉此來護佑日本國。

稱德女帝為何在約四年左右聘請大量的工匠製作百萬塔與使用印刷術來印刷陀羅尼？這可能與稱德女帝佛教王權的建構有著密切聯繫。見《續日本紀》：

乙亥·勅曰：「朕荷負重任，履薄臨深。上不能先天奉時，下不能養民如子。常有慚德，實无榮心。撤膳菲躬，日慎一日。禁殺之令立國，有罪之典班朝，而猶疫氣損生，變異驚物。永言疚懷，不知所措。唯有佛出世，遺教應感，苦是必脫，災則能除。⁵⁶

稱德女帝在詔書中主張她所處的時代，即使「禁止殺生與赦免罪人」，國家仍舊處在災異與疾疫的狀態中，唯有佛出世、遺教「感應」，方能解脫痛苦和消滅災難。若要取得與諸佛與護法善神的感應，根據《無垢淨光大陀羅尼經》進行儀式與製作百萬塔，將可以得到除罪、消災等的功德利益。為了在四年內獲得《無垢淨光大陀羅尼經》所載的利益，工匠們除了採用大量製造、模組組合的方式製作三重小木塔，為了取得一百萬的陀羅尼經卷，而嘗試採用了印刷術來製作四種陀

⁵⁶ 《續日本紀》寶龜元年（七七〇）七月乙亥條。

羅尼，並將陀羅尼放置到百萬塔的塔身處後，在百萬塔上塗上象徵無垢如同摩尼珠的白土後，放置到奈良時代的十所寺院中，期盼可以感應諸佛、護法善神，消除當時的天然災害與疾疫。換言之，對於舍利感應的崇拜，是促進日本奈良時代採用印刷術製作陀羅尼經卷的核心動力。

以上，我們可以發現稱德女帝佛教王權的建構中，舍利與百萬塔陀羅尼扮演著相當關鍵的角色。相較於武則天，稱德女帝發願製作百萬塔陀羅尼是其特出的表現。此外，有別於武則天運用《大雲經》的「淨光天女」的身分，稱德女帝可能選擇了《金光明最勝王經》中的「吉祥天女」來作為女性天皇在該經典所對應的角色。在稱德朝時，開始在日本國內的國分寺進行「吉祥天悔過之法」，期盼「天下太平，風雨順時。五穀成熟，兆民快樂。十方有情，同霑此福」。⁵⁷之後，在皇宮中也開始舉辦吉祥天悔過的儀式。⁵⁸不論是「淨光天女」或「吉祥天女」，她們都是「女性」神祇，這也許是武則天、稱德女帝在佛教經典中，基於「女性意識」下的選擇，她們並非訴求「女身轉男身」，而是強調自己是「天女」降生至人世間，因為發願護持佛法，以女身作為國王，根據佛教正法來治理國家。透過舍利的感應，正是女帝由「天女」降生為「正法國王」的見證。此外，稱德女帝透過在國分寺中加入對吉祥天的悔過儀式，也可能有宣傳、強化女帝作為「吉祥天女」的用意，以增強女帝的神聖性與統治合理性。

從孝謙太上天皇到稱德天皇，我們可以見到日本奈良時代王權的轉變，其中，稱德天皇再次的即位，為了穩固女性統治者的政治權力與政治權威，有意地運用佛教來建構有利於女帝的王權論述。八世紀是日本積極汲取東亞文物、知識的時代，不論是透過海上貿易還是遣唐使節，大量的佛教經典傳入日本，為日本統治階層所認識。透過寫經、參與佛教法會與僧人的往來，稱德女帝可能熟悉武則天稱帝時所援用的舍利感應與女性的佛教王權論述。⁵⁹此外，稱德女帝核心統治集團，無論是吉備真備，抑或是道鏡，他們都直接或間接學習了來自東亞大陸唐國的政治、宗教知識，他們可能也熟悉武則天稱帝時所採用的佛教王權，一同加入到稱德女帝建構佛教王權的政治行動中。重要的是，稱德女帝是作為政治與佛教知識的行動者，在面對自身統治的困境時，參考與使用了流行於中國的女性統治者的佛教王權論述。換言之，在稱德女帝的佛教王權的建構中，透過東亞交流、

⁵⁷ 《續日本紀》神護景雲元年（七六七）正月己未條：勅。畿內七道諸國，一七日間。各於國分金光明寺，行吉祥天悔過之法。因此功德，天下太平。風雨順時，五穀成熟。兆民快樂，十方有情，同霑此福。」

⁵⁸ 《續日本紀》神護景雲三年（七六九）正月丁丑條：御東內始行吉祥悔過。

⁵⁹ 在中國中古、日本古代的寫經，經常是帶有儀式性，透過書寫、讀誦經典，來達到記憶、受持佛教經典的效果。關於唐代寫經的個人佛教實踐與使用，見李志鴻，〈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》6：2（2014.12，臺北），頁 27-52。

比較史的視野，可以見到日本在地的女性統治者，如何運用來自日本域外的佛教經典，進行在地的政治論述與政治行動。

五、結論

本文以八世紀東亞佛教王權與女帝為題，以孝謙女帝作為觀察的個案，嘗試透過東亞世界中的日本視角，探討孝謙女帝到稱德女帝統治期間，作為八世紀日本奈良朝的女帝可能遭遇的政治挑戰，以及她如何可能運用東亞的佛教知識，建構有利於女性統治者的佛教王權。孝謙女帝有別於日本古代史上的其他女帝，他的母親非皇族出身、立為皇太子，都是她特出之處，由於他處於日本古代國家邁向律令國家的政治結構的轉型過程中，孝謙女帝是否擁有統治的合理性是其面對的政治挑戰。

在聖武朝至孝謙太上天皇在位期間，孝謙女帝成長於東亞多元文化、知識交流的背景，她擁有相當好的漢文、儒教、佛教等知識的素養，這深刻地影響往後她即位為天皇後的政治理念與政治行動。在孝謙朝，我們可以見到她重視儒教與祥瑞，強調這是女性天皇「有德」感應超自然「天」的表現。然而，聖武上皇去世後，孝謙女帝因為未婚、無子嗣，在當時貴族、官員們的政治壓力下退位。成為孝謙太上天皇後，孝謙上皇出家為比丘尼，法華寺成為她重要的據點，同時她也更加重用僧人道鏡。佛教在此時，成為孝謙太上天皇很重要的政治資源。

在藤原仲麻呂之亂後，孝謙太上天皇重祚，即位稱德天皇。為了穩固與增強女帝的政治地位與權力，她可能從東亞佛教思想資源中，汲取政治靈感。其中，中國女皇帝武則天可能是她很重要的政治靈感的來源，在舍利感應的史事過程中，我們可以見到稱德女帝與武則天利用「舍利」作為女帝作為佛教轉輪聖王的佛教祥瑞，以及強調彌勒信仰與女性統治者的聯繫，在彌勒信仰的基礎上，稱德女帝建立起與道鏡分別扮演轉輪王與佛的角色。

稱德女帝佛教王權建構中，「舍利感應」扮演著重要的角色，為了獲得舍利的祥瑞，稱德女帝使用了八世紀初新譯的《無垢淨光大陀羅尼經》，根據此一經典建造百萬基三重小木塔，並運用印刷術來製作陀羅尼經文，希望將百萬塔陀羅尼放置到當時的佛教寺院中，獲得諸佛、護法善神的護佑，以抵禦天災與疾疫。

透過東亞佛教王權與女帝的視角，我們可以推測日本在地的稱德女帝，可能直接或間接透過入唐的僧人、使者、寫本等，在佛教的文獻基礎上進行知識詮釋，以建構有利於日本女帝的佛教王權論述。值得注意的是，稱德女帝作為政治與佛教知識詮釋的行動者，並非模仿武則天，而是有意地根據自身所處的歷史情境，進行有創意的政治建構。我們可以見到稱德女帝如何運用彌勒思想，建立起孝謙作為轉輪王、道鏡作為法王（佛）的政治模式，並將此一概念訴諸於新的官制建構。此外，我們也可以見到稱德女帝的主體性與女性意識，有別於武則天，他選

擇《金光明最勝王經》中的「吉祥天女」，來調整既有的國分寺的祭祀儀式。稱德女帝可能有意地挑選「吉祥天女」作為女帝的象徵，透過在御內與國分寺舉辦吉祥天女的悔過儀式，來建立起吉祥天女所對應的稱德女帝的統治合理性與神聖性。