

## 再造天竺： 东亚视域下日本中世王权与“佛国土”的建构

康 昊

**内容提要** 再造天竺,是印度佛教衰落背景下日本中世王权神圣性建构的一种形态。即以“转轮王”观念为核心,通过大规模的造寺建塔、抄经理经、搜集佛教重宝等活动,将平安京及日本列岛塑造为“转轮王”治下的“佛国土”。再造天竺的意识和实践在东亚具有一定的普遍性,东亚部分政权有与日本类似的寻求作为“想象异域”的天竺,谋求吸收天竺圣地性的宗教和政治实践。再造天竺也是促使日本中世王权与显密佛教紧密结合,使中世王权佛教化转型的背景之一。日本中世王权的“再造天竺”实践虽呈现对外的自中心意识的特征,却更多地以对内统治为目的,缺乏国际竞争或文化竞赛的意识,其首要目的是借用显密佛教思想塑造中世王权的超越性权威,获取在中世主从秩序和权门体制中的更高影响力,构建神圣化的王权。

**关键词** 东亚 日本中世王权 再造天竺 佛国土 转轮王

日本的中世特别是中世初期王权(11世纪末至12世纪),在印度佛教衰落的刺激下,通过对“想象异域”中天竺的寻求,在其宗教和政治实践中“再造天竺”,建造“佛国土”。这也是中世王权正统性、神圣性建构的重要背景。这里所指的天竺,并非指作为地理空间和政治实体的印度,而是佛经记述的“佛生国”,被视为在印度存在过的典范佛教国。所谓“再造天竺”,指通过物质或思想建设等方式,重现佛经所构想的佛教理想国,即“佛国土”。

日本出现上述宗教和政治活动的背景之一是印度佛教的衰落。一般将1203年东北印度最后的佛教学术中心超戒寺的被毁视作印度佛教衰亡的标志之一。<sup>①</sup>实际上自9世纪以后,受到全面兴起的印度教与步步紧逼的伊斯兰教的打压,印度佛教的生存空间就越来越小,主要限于东印度、北印度与西北印度的特定区域。<sup>②</sup>10世纪末,伽色尼的马哈茂德劫掠北印度大部并占领旁遮普,此后护持佛教的波罗王朝被崇奉印度教的塞那王朝取代,12世纪末塞那王朝遭到穆斯林的毁灭性打击,佛教寺院大多被毁,13世纪以后印度佛教基本衰亡。<sup>③</sup>

本文是国家社科基金重点项目“古代中日佛教外交研究”(项目编号:19ASS007)、上海市哲学社会科学青年项目“东亚海域‘宋钱经济圈’研究:10—14世纪”(项目编号:2022ELS004)的阶段性成果。

① 平川彰著,庄崑木译《印度佛教史》,北京联合出版公司2018年版,第491页。

② 周广荣《世界佛教通史第2卷 印度佛教 公元7世纪至20世纪》,中国社会科学出版社2015年版,第206、297—298页。

③ 周广荣《世界佛教通史第2卷 印度佛教 公元7世纪至20世纪》,第317—318页。

印度佛教衰落的信息通过四散的印度佛教僧侣传到中国。中印度那烂陀寺僧人法天与其兄法护携带梵本经典来到汉地,宋太宗命其与天竺僧天息灾、施护等共同翻译佛经,北宋初期一度成为佛经汉译的又一个高潮;同时期的青藏高原也不断出现赴尼泊尔、印度求法并迎请印度高僧者,藏地赴印度求法的僧人络绎不绝,特别是11世纪超戒寺僧阿底峡入藏产生了极大的影响。这些情况也因日本僧的入宋活动而多为日本所知。

在日本史分期中,学界通常认为日本中世国家开始于11世纪末后的院政时期,院权力对显密佛教的崇信,使得显密佛教在院政时代迎来了最为强盛的时期。中世王权的统治理念高度佛教化,天皇以“金轮圣王”自称,王权甚至自视佛法之主、释尊使者、佛的分身。<sup>①</sup>可以说,将显密佛教奉为政治意识形态的核心内容,是中世王权最为突出的特征。对于这一状况出现的背景,绝大多数研究均从内政角度展开讨论,但也有多位学者试图寻找其外部因素。平雅行认为周边各政权的佛教兴盛与天竺的衰落是日本国家主体意识形成的缘由。<sup>②</sup>上岛亨认为唐朝的衰退是日本王权重构的契机;<sup>③</sup>上川通夫指出宋辽灭亡是中世王权产生“独善佛教国”理念的外在背景;<sup>④</sup>末木文美士则认为日本僧侣在与宋朝的对照中发展了“圆机已熟”的佛教世界认识。<sup>⑤</sup>上述研究虽已对外部因素的存在提起了关注,但对中世日本所面临的外部环境的分析仍不够深入,且对日本与周边政权的一致性和差异性未做充分考察。在此基础上,本文试图探讨显密佛教成为日本中世王权神圣性、正统性建构核心内容的外在契机,并通过与同时期东亚部分政权出现的类似活动的比较,分析东亚“再造天竺”意识的普遍性与日本的特殊性,进而探讨该意识背后宋辽等对日本王权的影响。

## 一、日本中世的天竺认识

中世日本人奉行“三国”世界观,即以印度、震旦、日本三者为中心的世界认识。《沙石集》称:“天竺、汉朝、和国,言语虽异,其意却同。”<sup>⑥</sup>黑田俊雄指出,三国世界观体现的是10世纪前后日本独立性相对上升背景下试图寻求与中国平等地位的认知;<sup>⑦</sup>上川通夫则认为这一世界认识使中国的地位相对化,反映了日本谋求提升自身地位的愿望。<sup>⑧</sup>在三国世界认识中,通常认为处于佛教地理中心的天竺居于核心,这使得中世日本普遍存在对天竺的憧憬。

由于地理空间的区隔,古代至中世日本几乎没有人成功抵达天竺。9世纪的高丘亲王真如在出家为僧后于861年入唐,在广州由海路出发前往天竺,最终客死东南亚。中世以后,在印度佛教衰落的情报传入日本的同时,仍有一些日本僧侣试图前往天竺。如被后世视为日本禅宗初传的荣西,早

① 平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』,法蔵館2017年,第431—508頁;平雅行『日本中世の社会と仏教』,塙書房1992年,第470頁。

② 平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』,第31頁。

③ 上島亨『日本中世社会の形成と王権』,名古屋大学出版会2010年,第54頁。

④ 上川通夫『平安京と中世仏教』,吉川弘文館2015年,第86—101頁。

⑤ 末木文美士『日本仏教思想史論考』,大蔵出版1993年,第109頁。

⑥ 無住道暁著,小島孝之校註『沙石集』,小学館2001年,第253頁。

⑦ 黒田俊雄「中世における顯密体制の展開」,同『日本中世の国家と宗教』,岩波書店1975年,第534頁。

⑧ 上川通夫『日本中世仏教と東アジア世界』,塙書房2012年,第67—90頁;上川通夫『日本中世仏教形成史論』,校倉書房2007年,第271—286頁。

年“唯求西天八塔,必建达印度,重令渡海”。文治三年(1187)抵达杭州,向南宋当地官府申请前往中印度后,得到“西胡有三道,皆属鲁(虏)国不得通”的答复之后才放弃。<sup>①</sup> 大约与荣西同时期的高山寺明惠也“殊恋慕西天遗迹,深厌恶东土旧居”,<sup>②</sup>于1201年决心前往印度,最终在纪伊遭到一位被春日大神“附身”的“橘氏女”的制止。虽然在交通上去往印度十分困难,但中世日本人对天竺的憧憬长盛不衰。

尽管如此,当时日本僧俗社会实际上流行着普遍的天竺佛教衰亡认识。天竺佛法衰亡论的来源有三:其一,末法思想的影响;其二,玄奘《大唐西域记》对天竺的描绘;其三,来自入宋僧侣的直接情报。首先是末法思想。中世日本普遍流行1052年入末法的观念,奉行佛教的下降史观,认为佛教自正法、象法以后向末法逐渐衰亡。其中,佛教发源地天竺将率先衰亡。《源平盛衰记》说“天竺位于南瞻部洲的中央,是佛出世之国。在象法时代末期,诸天的庇护日渐衰微,佛法有如灭亡。然而我国(日本)自伊奘诺尊、伊奘冉尊后,至今百王之世始终是神国,神明的加护与之前无异……即便是五胡乱漫的今日,也依然盛行大乘佛教。”<sup>③</sup>这一叙述认为天竺佛法衰亡后唯有日本不受末法影响,佛教仍盛行。这种天竺佛法衰亡论与末法的时代思潮是相适应的。<sup>④</sup>类似地,《表白集》所收治承四年(1180)《东寺安居供养法表白》也说“爱西天之法灯已消,震旦之余辉渐尽,教迹独留于东夏(日本)。”<sup>⑤</sup>《兴禅护国论》则记载当时日本盛行“天竺唐土佛法已灭,我国独盛也”的传言。<sup>⑥</sup>这些表述实际上都是基于末法思想,认为末法以后天竺佛法灭亡,日本成为最后的佛教兴盛之地。

再者,是受玄奘《大唐西域记》天竺记载的影响。<sup>⑦</sup>玄奘西行至印度时,印度佛教已经处于衰落期。因而《大唐西域记》对印度僧院和圣地的颓败多有记述。譬如,“给孤独园,胜军王大臣善施为佛建精舍,昔为伽蓝,今已荒废……室宇倾圮,唯余故基”,或者“竹林精舍北行二百余步,至迦兰陀池,如来在昔多此说法。水既清澈,具八功德,佛涅槃后,枯涸无余”。<sup>⑧</sup>这样的记载对日本产生了直接的影响。《源平盛衰记》记述“玄奘为兴隆佛法而跨越流沙葱岭前往佛生国,经17个春秋寒暑,耳闻目见三百六十余国,但其中弘扬大乘佛教的不过15个国家。佛陀说法处的祇园精舍、竹林精舍已经是孤狼栖息处,鹫峰山、孤独园也只剩下柱础了。”<sup>⑨</sup>13世纪说话文学集《撰集抄》记载三井寺庆祚阿闍梨在出航前参拜宇佐神宫时,神明告之以“祇园精舍是虎狼的卧所,白鹭池仅余荒草,流沙遍地,葱岭也不似从前,佛法已全无其形”。<sup>⑩</sup>12世纪的《宝物集》则说“寻毗沙里国佛迹,大林精舍只存其名。访给孤独园之伽蓝,祇园精舍只余柱础。白鹭池已干涸,仅余杂草。菩提树离根,片叶不存。除摩诃陀国外无国王。”<sup>⑪</sup>以上文本皆受到了《大唐西域记》的影响。

① 荣西「入唐縁起」榎本涉編『南宋・元代日中渡航僧伝記集成』,勉誠出版2013年,第476頁。

② 奥田正造編『漢文明慧上人行狀記』,森江書店1933年,第29頁。

③ 國民文庫刊行會編『源平盛衰記』,國民文庫刊行會2010年,第215頁。

④ 平雅行「神仏と中世文化」,歴史学研究会、日本史研究会編『日本史講座 第4卷 中世社会の構造』,東京大学出版会2004年,第183頁。

⑤ 定範等「表白集」,塙保己一編『続群書類従』第28輯上,続群書類従完成会1926年,第460頁。

⑥ 荣西「興禅護国論」,市川白弦、入矢義高、柳田聖山校注『日本思想大系 16 中世禪家の思想』,岩波書店1972年,第119頁。

⑦ 平雅行「神仏と中世文化」,第183頁。

⑧ 玄奘著,季羨林等校注《大唐西域记校注》,中华书局2000年版,第489、742頁。

⑨ 國民文庫刊行會編『源平盛衰記』,第206頁。

⑩ 編者未詳『撰集抄』,岩波書店1970年,第127—128頁。

⑪ 小泉弘、山田昭全、小島孝之、木下資之校註『宝物集 閑居友 比良山古人靈託』,岩波書店1993年,第153頁。

除上述两者外,更为直接的则是来自日本入宋僧传回的最新情报。北宋时期裔然、寂照、成寻等日本僧入宋巡礼,适逢天竺僧在开封译经,于是获得了与天竺的直接接触。手岛崇裕指出,裔然、成寻入宋时天竺佛法衰微已成为他们的共识,而日本僧赴天竺的失败,更加剧了天竺的虚像化、观念化。<sup>①</sup>这一判断是正确的。成寻在开封期间与天竺僧交往较多,从广梵大师天吉祥处,听闻“王舍城为外道婆罗门家,今无王舍城”,<sup>②</sup>获得了佛教圣地衰败的情报。戒觉的《渡宋记》则记载他与“天竺往还僧”交谈后,得知“菩提树者拂根而不,见祇园精舍只础石遗,除摩竭提国之外,余国无王”。<sup>③</sup>摩竭提国(摩揭陀国)是印度佛教核心地区,往还僧所指的应是在此崛起的支持佛教的波罗王朝。入宋僧们通过在宋朝与天竺僧的直接接触,获得了有关印度佛教衰亡的直接情报。这无疑加深了他们关于天竺衰亡的认识。

当然,入宋留学僧也曾传回过关于天竺的相反的情报。荣西就曾记载“在唐所闻之口传”,说:“大那兰陀寺有五千僧,对诵三藏典。又佛钵,和修衣,今俱在。”<sup>④</sup>但荣西所传的信息与实际情况有一定的出入。总之,中世日本人对天竺的认识呈现两个相反的面相。其一,是对佛教世界中心天竺的憧憬;其二,则是通过末法思想、入宋僧的直接情报及《大唐西域记》的记载传递的“天竺佛法衰亡”印象。后者的大肆流行,则使得两个相反的面相出现了结合的趋势:因对天竺憧憬而带来的“寻求天竺”的努力逐渐虚像化,演化成为对日本本土“想象异域”之中的天竺的寻求。这就是中世王权“再造天竺”的思想背景。

## 二、在日本再造天竺: 以转轮王为中心的“佛国土”与“佛都”

11世纪末,中世王权开始有意识地将平安京打造成为“佛都”,将日本视为“佛国土”。平安时代中期以后,显密佛教将天皇称作“金轮圣王”的情况日益普遍。天皇被视作“轮王之姓,金刚之种”。<sup>⑤</sup>南宋初期入宋僧觉阿在回答杭州灵隐寺住持瞎堂慧远的提问时,称“国主无姓氏,号金轮王,以嘉应改元,舍位出家,名行真。”<sup>⑥</sup>这里的“金轮王”指12世纪后半叶的后白河天皇。所谓金轮圣王,来自佛教转轮王信仰。转轮王分金银铜铁四种,是佛教理想国的统治者。转轮王以七宝化现,以正法统治人民。其中,转轮王中的金轮王是天下最尊贵者。印度孔雀王朝的阿育王是佛经中转轮王的代表。一般来说,统治四天下的君主才可以称作金轮圣王。但实际上,在受佛教影响的各国的政治传统中,是否被称作金轮圣王,与其政治功绩或统治范围并无关系,而是一种出于佛教语境的政治修辞。

比如,南传佛教盛行的斯里兰卡、缅甸、泰国、老挝、柬埔寨等君主自称转轮王。受大乘佛教影响的中国也盛行转轮王的观念。<sup>⑦</sup>日本在佛教影响下也出现了金轮圣王观念。这是天皇祭司王观念佛

① 手岛崇裕『平安時代の対外関係と仏教』校倉書房2014年,第294—331頁。

② 成寻著,汪丽萍校点《新校参天台五台山记》,上海古籍出版社2009年版,第475页。

③ 小野勝年「戒覚の『渡宋記』」,『龍谷大学論集』第400号,1973年,第529頁。

④ 荣西「興禅護国論」,第119頁。

⑤ 「表調讚雜集」上,『統真言宗全書』第31卷,高野山大学出版部2008年,第286頁。

⑥ 正受著,秦瑜点校《嘉泰普灯录》,上海古籍出版社2014年版,第539页。

⑦ 孙英刚《转轮王与皇帝:佛教对中古君主概念的影响》,《社会科学战线》2013年第11期,第78—88页。

教化的产物。<sup>①</sup>转轮王在史料中的最早出现可追溯至平安前期的《日本三代实录》。<sup>②</sup>据上岛享对真言宗《护持僧作法》的研究,三宝院胜觉(1057—1129)所作的这一护持天皇修法仪轨文本所表现的密法,将平安京观想为胎藏界,将宫城观想为金刚界,居于宫城中心的“当代国主金轮圣王”即天皇被视为与大日如来、天照大神同体者。<sup>③</sup>同源流的成尊《真言付法纂要抄》(1060)称天皇为金轮圣王,将日本国名解释为“大日如来之本国”。<sup>④</sup>此后,“金轮圣王”的称号在史料中广泛出现,成为中世人对天皇的一般称呼,赖瑜《秘抄问答》所记载的1145年的修法记录称“奉为金轮圣王天长地久,禅定仙院太上天皇……昼夜长时恒受快乐”。<sup>⑤</sup>仁和寺圣教《紺表纸小双纸》收录法胜寺修正会次第祈愿“金轮圣王天长地久”。<sup>⑥</sup>中世以来转轮王认识在日本逐步普遍化。转轮王即佛教理想国之王,被转轮王观念美化的中世王权即以此思想为基础,试图在日本构建天竺式的“佛国土”。

在学界对日本史的分期中,通常认为中世的开端是白河院执政(1073—1129)时期,该时期也是中世国家宗教体制显密体制的形成时期,还是显密佛教的思想意识成为中世王权的基本政治意识形态的时期,王权佛教化的完成时期。这一时期,白河院举行了大规模的造寺建塔、埋经活动,在平安京鸭川以东构筑了以法胜寺为中心的“宗教都市”,一座以王权和佛教为中心的巨大卫星城。<sup>⑦</sup>

对白河院时期营建佛寺,目前已有较多研究。上岛享将10世纪中叶至12世纪后半叶称作“大规模营造时代”,认为院政期营造活动给社会整体带来了很大影响,都市京都的向心力大为增强,中世王权随之确立。<sup>⑧</sup>远藤基郎则认为,院政期王权试图通过大规模营造和佛事法会议礼活动宣示其“显密佛教之王”的身份。<sup>⑨</sup>上川通夫着重分析了白河院时期的平安京造塔热。上川指出,白河院时期修造的塔有法胜寺塔、尊胜寺东西塔、白河泉殿三重塔、最胜寺塔、圆胜寺三重塔和五重塔、上贺茂东西塔等木塔共14座,12世纪后半叶平安京塔接近100座,七分之一建于白河院时代。此外还有各种形态的泥塔、石塔等,动辄以十万以上的规模铸造(譬如保安三年四月二十三日在法胜寺一次性“供养五寸塔三十万基”),其中法胜寺的小塔统计超过100万个。佛塔的修造配合舍利、如意宝珠等圣物的搜集,体现了白河院将释迦牟尼佛遗迹再现于日本的意愿。<sup>⑩</sup>空前大规模的造寺建塔使京都成为“百塔之城”,在外观上成为了名副其实的“佛都”。

这一规模浩大的造寺建塔工程的核心,是法胜寺与法胜寺八角九重塔。高81米的法胜寺八角九重塔是该时期日本最高建筑,中世王权的象征。中世王权将此塔视作“镇护国家之道场,海内无双之宝塔”,<sup>⑪</sup>永保五年(1085)落成时,大江匡房所作《法胜寺御塔供养咒愿文》称之为“新造雁塔,层级

① 康昊《政治神学视域下的日本中世王权——祭司王与德治君主的属性复合》,《古代文明》2022年第3期,第120—130页。

② 源能有、藤原时平等『日本三代实录』,《经济杂志》1897年,第43页;上岛享『日本中世社会の形成と王権』,第51页。

③ 上岛享『日本中世社会の形成と王権』,第370—411页。

④ 成尊『真言付法纂要抄』,『大正新脩大藏经』第77卷,第421页。

⑤ 赖瑜『秘抄问答』,『大正新脩大藏经』,第530页。

⑥ 仁和寺紺表紙小双紙研究会編『守覚法親王の儀礼世界 本文篇2』,勉誠社1995年,第943页。

⑦ 上岛享『日本中世社会の形成と王権』,第480页。

⑧ 上岛享『日本中世社会の形成と王権』,第295、365页。

⑨ 远藤基郎『中世王権と王朝儀礼』,东京大学出版会2008年,第261页。

⑩ 上川通夫『平安京と中世仏教』,第139—158页『百练抄』,东京大学史料编纂所編『大日本史料』第3編29冊,东京大学出版会2014年,第396页。

⑪ 藤原定家『明月记』,『大日本史料』第4編10冊,第105页。

龕室取法栖灵,八角九重”,<sup>①</sup>指出此塔取法隋文帝为供奉佛骨而创建的栖灵塔。而其他一些文本则指出了法胜寺与天竺的关系,弘安九年(1286)后宇多天皇在法胜寺的供养愿文中说“夫以法胜寺者……孰与六帝附属之那兰陀园花池宝树之究庄严也?不异十劫经历之须摩提国。”<sup>②</sup>将法胜寺与天竺的那烂陀寺相较,比之为须摩提国,即西方净土。《太平记》则记载法胜寺塔为“三国无双之雁塔也。此塔始造之时,天竺的无热池,震旦的昆明池,本朝的难波浦,都可见到塔影。”<sup>③</sup>这一记述将天竺、中国、日本三国通过法胜寺塔联系起来,通过塔影转移强调了九重塔“三国无双”的独特地位。此外,白河院以来的中世王权、幕府还数次铸造数万小塔,常“寻阿育王之旧迹”,效仿“阿育大王八万四千之基”及“波斯匿王之志”,以“八万四千”为数,<sup>④</sup>显然受到了印度阿育王造八万四千塔传说的影响。另外,塔中金刚界大日如来塑像与金堂毗卢遮那如来相辉映,是象征天皇统辖佛教世界的空间。<sup>⑤</sup>这正是体现转轮王正法治国理念的空间。

除造寺建塔外,白河院以降的中世王权还在两个方面积极打造“佛都”“佛国土”。其一是搜集舍利、宝珠、法器,将其纳入最新修筑的宝藏建筑内。白河院之后的鸟羽院建设胜光明院宝藏,后白河院则重视舍利、如意宝珠,援助南宋明州阿育王寺舍利殿的重建。<sup>⑥</sup>其二是大规模地输入、抄写、安置一切经。自裔然请回5048卷宋版一切经后,又输入高丽续藏经并纳入皇家收藏。<sup>⑦</sup>白河院在法胜寺营造过程中安置金泥一切经,在法胜寺和尊胜寺供养一切经2000卷;鸟羽院也积极推动一切经抄写,使得日本迎来了一切经制作鼎盛期,并开展了各种形式的埋经活动。阿部泰郎指出,抄经和埋经实际上是将“法宝”一切经藏于灵地奉献神佛,目的是建立王权理想中的佛国土。<sup>⑧</sup>搜集重宝、抄经埋经、造寺建塔,是院政时期中世王权建造“佛国土”最直接的举措,当时人称之为“是佛法之中兴也”。<sup>⑨</sup>

中世时期,日本存在佛教化的神国思想或佛国思想。<sup>⑩</sup>在这一思想作用下,中世王权积极地将平安京打造为“佛都”,并将日本打造为“佛国土”,而这一被构建出的“佛国土”的核心,实际上是中世王权自身,即以正法治国,缔造佛教理想国的转轮王。六胜寺的创建是“佛国土”意图的体现。这就是中世王权“再造天竺”的核心内容。

当然,实际上积极打造“佛都”“佛国土”,推动以转轮王为中心的“再造天竺”的是院权力(治天),而非天皇。这是因为中世天皇是非人化、国家机关化的祭司王,<sup>⑪</sup>承担国家祭祀的职责,具有较多的禁忌。但须注意的是,天皇与院权力虽具有二元性,但二者并非对立,而是相互补充,形成一体

① 近藤瓶城編『歴代皇紀・朝野群載』近藤出版部1906年,第31頁。

② 「後宇多天皇法勝寺供養御願文」黑板勝美編『新訂増補国史大系 第30卷 本朝文集』,吉川弘文館2000年,第410—412頁。

③ 兵藤裕己校註『太平記』第3卷,岩波書店2015年,第417頁。

④ 藤原定家「明月記」,『大日本史料』第4編7冊,第839頁「進美寺文書」,『大日本史料』第4編5冊,第437頁「願文集」,『大日本史料』第4編14冊,第36頁。

⑤ 富島義幸『密教空間史論』法蔵館2017年,第385、430頁。

⑥ 美川圭「後白河院政と文化・外交」,『立命館文学』第624号,2012年,第510—522頁;渡邊誠「後白河法皇の阿育王山舍利殿建立と重源・栄西」,『日本史研究』第579号,2010年,第1—27頁。

⑦ 横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』,第388—395頁。

⑧ 阿部泰郎『中世日本の宗教テキスト体系』,名古屋大学出版会2013年,第190—196頁。

⑨ 大江匡房「法勝寺大乘会結御願文」,黑板勝美編『新訂増補国史大系 第30卷 本朝文集』,第223頁。

⑩ 佐藤弘夫「神国思想考」,『日本史研究』第390号,1995年;平雅行「神仏と中世文化」,第176—177頁。

⑪ 井原今朝男『中世の国家と天皇・儀礼』,校倉書房2012年,第169頁。

的关系。<sup>①</sup>在13世纪后半叶的“蒙古袭来”后,即位灌顶仪礼确立,天皇亲身参与佛教实践如舍利奉请、密教修法、传法灌顶的例子显著增多,至14世纪初也成为了自视“金轮圣王”的佛教理想国形象塑造者。

接下来,我们再对中世社会的天竺与“佛国土”意识做一个简要的考察。再造天竺、打造“佛国土”的观念并非局限于中世王权,而是更多见于中世丰富的寺社史料,实际上反映了当时跨越僧俗的社会普遍认识。这具体体现在两个方面:其一是对天竺圣物的追逐;其二是各种天竺祖师、圣地飞来传说的出现。关于前者,比如空海传自长安青龙寺惠果的毘陀谷子袈裟,在中世已被视作“金刚智三藏从南天持来”的天竺袈裟。<sup>②</sup>而到了14世纪天台宗的《溪岚拾叶集》中,毘陀谷子袈裟已经升格为大日如来袈裟,认为是大日如来授予金刚萨埵灌顶时所授。<sup>③</sup>毘陀谷子袈裟受到了世俗统治者的追逐,14世纪的后醍醐天皇在受瑜祇灌顶时亲身穿着,甚至对这件袈裟加以敕封。<sup>④</sup>同样荒诞的是,京都泉涌寺来历十分明确的南宋造杨柳观音像,在15世纪的传闻中也成了“自天竺所奉渡之佛”。<sup>⑤</sup>此外,近江园城寺的梵钟在1344年的《寺德集》中变成了“天竺祇园精舍良角钟”,<sup>⑥</sup>京都因幡堂的药师像在1299年的《一遍圣绘》里则成为了“释迦如来自作的旃檀佛像,天竺祇园精舍疗病院的本尊”。<sup>⑦</sup>这样的记述虽是寺社为获取宗教上的优越性、争取信众而传播,实际上反映的是中世社会对天竺佛像、圣物的热衷。比如《宝物集》记载,京都清凉寺的释迦像因为被视为仿自天竺旃檀瑞像的圣物,在当时就备受京都人的欢迎,参拜者云集。<sup>⑧</sup>佛像或物品若能增添一层天竺背景,将使其更能吸引信众,这体现了中世日本人对天竺圣物的热衷和追逐。于是,通过种种附会、伪托及传闻、传说的创造,日本成为了遍地天竺宝物的“佛国土”。

关于后者,即天竺祖师、圣地飞来传说,奈良的吉野大峰被视作“灵鹫山飞来”<sup>⑨</sup>。通过伪托,印度的神圣空间发生位移,在日本再现。从未涉足日本土地的天竺祖师也在各种传说中飞到了日本。如“开元三大士”之一的善无畏,在《和州久米寺流记》的记载中,曾“依东土边州利益之愿”飞到日本。<sup>⑩</sup>该史料被引用于《我慢抄》《东大寺缘起》等多种史料,<sup>⑪</sup>在中世时期流传极广。更有甚者,《溪岚拾叶集》认为善无畏入灭于日本,上总有善无畏坟。<sup>⑫</sup>禅宗的祖师达摩也被视作入灭于日本,奈良片冈山还有达摩坟,14世纪在坟上建起了达摩寺。<sup>⑬</sup>这些民间传说实际上是另一种形式的“再造天竺”。

以上考察了中世王权“再造天竺”的实践及其背景。首先,中世王权试图在京都创立“佛都”,以转轮王为中心打造“佛教理想国”,创建“佛国土”;其次,在“再造天竺”的过程中,佛教理想国的核心

① 上島亨『日本中世社会の形成と王権』,第44頁。

② 「東要記」,『統群書類従』第26輯下,第398頁。

③ 光宗「溪嵐拾葉集」,『大正新脩大藏經』第76卷,第671頁。

④ 坂口太郎「鎌倉後期宮廷の密教儀礼と王家重宝」,『日本史研究』第620号,2014年,第1—29頁。

⑤ 中山定親『萨戒记』第2卷,岩波書店2003年,第180頁。

⑥ 水心「寺德集」,『統群書類従』第28輯上,第5頁。

⑦ 聖戒、円伊「一遍聖絵」,『統群書類従』第9輯上,第157頁。

⑧ 小泉弘、山田昭全、小島孝之、木下資之校註『宝物集 閑居友 比良山古人靈託』,第4頁。

⑨ 光宗「溪嵐拾葉集」,『大正新脩大藏經』第76卷,第789頁。

⑩ 「和州久米寺流記」,『大日本佛教全書』第119卷,佛書刊行會1915年,第34—37頁。

⑪ 「東大寺緣起」,『統群書類従』第27輯上,第523頁;泉宝「我慢抄」,『統群書類従』第28輯下,第265頁。

⑫ 光宗「溪嵐拾葉集」,『大正新脩大藏經』第76卷,第671、675頁。

⑬ 追塩千尋「片岡山飢人說話と大和達磨寺」,『年報新人文學』第9号,2012年,第8—45頁「達磨寺中興記」,『大日本佛教全書』第119卷,第32—33頁。

是天皇,实际打造者则是院权力;最后,“再造天竺”的背后存在普遍的天竺意识,中世各种文本实际上以另一种形式加强了日本与天竺的联系,塑造着日本作为“佛国土”的形象。这种被“再造”的天竺,是日本对佛教日益衰落、日益虚像化的天竺的替代,是中世王权和中世日本人在日本自身寻找到的想象中的天竺,其结果是通过想象的天竺改变了其自我认识。<sup>①</sup>

### 三、东亚的“再造天竺”与日本的特殊性

由于印度佛教走向衰落,佛教失去了一个固定的中心,这使得受佛教影响的唐朝、北宋、辽、吐蕃、高丽、西夏、大理、安南等,具有了向周边宣扬其佛教世界的正统性的机会,其中唐朝已经在教义上、思想上与印度并驾齐驱,并在超越东亚的范围内确立了五台山这一佛教圣地。<sup>②</sup> 上川通夫指出,白河院曾试图模仿北宋和辽。<sup>③</sup> 他认为院政期王权在与宋、辽、高丽的交往中,产生了佛教事业的竞争意识,萌生出建设新的佛教传播中心的理念。<sup>④</sup> 在此基础上,可以从比较的视野入手,并结合该时期日本与宋辽、高丽等交流的史实考察,在更大的空间范围探讨“再造天竺”的普遍性和特殊性。

与日本类似的“再造天竺”观念,在藏传佛教中可以首先看到。藏传佛教与日本有类似的空间比附、伪托观念,将印度纳入神圣空间和宗教地理的建构。《胜乐》文献背景中的二十四圣地从南亚次大陆逐渐转移到西北印度、尼泊尔、西藏西部,最终到达西藏东部地区。<sup>⑤</sup> 此外,藏传佛教的历史书写者也做了大量的伪托工作,元代布顿著《布顿佛教史》记载藏王世系之一为中印度憍萨罗国波斯匿王之子,或摩竭陀国坚影王幼子小力之子,<sup>⑥</sup>《贤者喜宴·吐蕃史》将观音视作吐蕃的开创者,并视聂墀赞普为释迦同族。<sup>⑦</sup>《汉藏史集》则记载吐蕃王统是印度众敬王后裔之分支,释迦族分出的日札巴一支猛光王后裔护狮王之子为吐蕃之王。<sup>⑧</sup> 其他则有视松赞干布为观音化身,赤松德赞为文殊化身等诸多叙述。沈卫荣指出,西藏佛教史家至迟在12世纪已经重新建构起整个佛教世界的历史,确立西藏作为世界佛教中心的历史地位,并努力将西藏历史与印度联系起来。<sup>⑨</sup> 11世纪藏文文献的特点是印度的变形,是藏人寻找想象中世界的异域,可以概括为“在印度寻找自己”和“在自己身上寻找印度”。<sup>⑩</sup> 11—14世纪藏传佛教沉浸在对印度的寻找中,新译密咒远赴印度寻找法本或迎请印度班智达,宁玛派则创造出“伏藏”文本系统,在有关吐蕃黄金时代的记忆中寻找印度。<sup>⑪</sup>

① 平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』法蔵館2017年,第31頁。

② 荒川正晴「展望 中華世界の再編とユーラシア東部」,『岩波講座世界歴史6』岩波書店2022年,第68頁。

③ 上川通夫『日本中世仏教形成史論』,第262—263頁。

④ 上川通夫『平安京と中世仏教』,第86—101頁。

⑤ 萨尔吉《从金刚座到乌斯藏——文化交融视角下的藏传佛教》,《青海民族研究》2019年第2期,第16—22页。

⑥ 布顿《布顿佛教史》,青海人民出版社2016年版,第168页。

⑦ 巴卧·祖拉陈瓦《贤者喜宴·吐蕃史》,青海人民出版社2017年版,第6—13页。

⑧ 达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史集》,青海人民出版社2016年版,第66页。

⑨ 沈卫荣《世界佛教视野中藏传佛教的多重认同》,《中央社会主义学院学报》2020年第4期,第186—204页。

⑩ Matthew T. Kapstein, “The Indian Literary Identity in Tibet,” in Sheldon Pollock ed., *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press 2003, pp. 747–802.

⑪ 沈卫荣、侯浩然《文本与历史:藏传佛教历史叙事的形成和汉藏佛学研究的建构》,北京大学出版社、中国藏学出版社2016年版,第171—173页。



这种类似“再造天竺”的观念实际上在北宋政权初期也能看到。北宋初期接受了大量印度来的僧侣。从965年于阗国僧善名、善法等抵达宋朝开始,到1053年天竺沙门智吉祥为止,北宋将天竺新译佛经的出版和大藏经刊印视为其树立佛教中心地位的手段。<sup>①</sup>天竺僧抵达开封时,宋朝皇帝对其赐紫,则有将外国来朝僧纳入以皇帝为中心的佛教秩序的意图。<sup>②</sup>当周边国家的使节来朝时,北宋将其吸收天竺最新成果后缔造的大藏经、佛像等下赐出去。<sup>③</sup>这一举动在北宋以前就能见到,譬如以崇佛闻名的隋文帝曾颁赐《舍利瑞图经》给天竺等西域国家,并赐百济、新罗舍利。<sup>④</sup>这是统治者有意识地对周边信奉佛教的政权展示其崇佛成果,以求换取周边对其佛教世界中心地位的承认。

日僧裔然入宋时,宋太宗赐其装有佛舍利的七宝合成塔、版本一切经、释迦像等。<sup>⑤</sup>裔然与宋太宗会面后,太宗赐其紫衣、新译佛经41卷、御制回文偈颂等。<sup>⑥</sup>其中,一切经及新译佛经、模造旃檀瑞像的赐予,均可视为太宗对“再造天竺”成果的宣扬,前者代表北宋构建佛教学术文化中心的杰出成就,后者则代表宋朝对天竺圣物的吸收替代。裔然之后的寂照、戒觉、成寻等,也无一不从北宋皇帝手中获得了丰厚的佛教器物赏赐。

以崇佛著称的辽朝存在类似情况。辽朝与天竺僧有直接交往,西印度摩揭陀国三藏法师慈贤,曾译《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》等多部经论。慈贤在辽朝被尊为“大契丹国师”。<sup>⑦</sup>辽朝与日本一样具有转轮王信仰,视辽道宗耶律洪基为转轮王,认为“今居末法之中,得值天佑皇帝菩萨国王率土之内,流通二教”,以菩萨国王来刻画辽道宗,将其喻为转轮王。<sup>⑧</sup>辽道宗亲撰《发菩提心戒本》下赐,间接获得传戒者的立场,实现“皇帝与菩萨的相即”。<sup>⑨</sup>并且,辽朝的转轮王观念与日本一样和末法思想有关,末法思想表现在护法思想行为当中,护法思想多以转轮王思想体现出来。<sup>⑩</sup>辽朝也大肆造寺建塔,举办多种形式的佛教法会仪式,造塔总数超过一百座,堪称“造塔时代”。<sup>⑪</sup>可以说,辽朝的大规模造塔也是一种构建“佛国土”的实践。此外,辽朝也向周边国家赏赐大藏经,展示其佛教学术的成果,如辽兴宗时期的《契丹藏》就曾赐予高丽,第一次是在清宁九年(1063),“契丹送《大藏经》。王备法驾,迎于西郊”。<sup>⑫</sup>此外,辽道宗大安七年(1091)、八年(1092),日本僧应范(明范)等出使辽朝。<sup>⑬</sup>明范表面上虽为大宰权帅藤原伊房派遣,但也有研究指出其背后的支持者是白河上皇。<sup>⑭</sup>辽道宗极可能借机将《显

① 上川通夫『日本中世仏教形成史論』第241—262頁;上川通夫『平安京と中世仏教』第55頁。

② 手島崇裕『平安時代の対外関係と仏教』第80、146頁。

③ 雷玉华、李春华《宋代文化自信的重建:蜀版大藏经的刊刻及影响》,《中华文化论坛》2022年第6期,第72—83页。

④ 道宣《续高僧传》,《大正新修大藏经》第50卷,第437页;道宣《广弘明集》,《大正新修大藏经》第52卷,第217页。

⑤ 藤原实资『小右記』第1卷,岩波書店1959年,第119頁。

⑥ 『裔然入唐像五藏記』,竹内理三編『平安遺文』古文書編第9卷,東京堂出版1980年,第3481頁。

⑦ 鞠贺《辽朝佛教渊源考》,《赤峰学院学报》(汉文哲学社会科学版)2021年第7期,第8—11页。

⑧ 道殿《顯密圓通成佛心要集》,《大正新脩大藏經》第46卷,第1005頁;杨军、鞠贺《辽朝佛教信徒“兼奉诸宗”考论》,《古代文明》2020年第4期,第73—79頁。

⑨ 藤原崇人『契丹仏教史の研究』,法蔵館2015年,第89—117頁。

⑩ 沙武田《敦煌藏经洞封闭原因再探》,《中国史研究》2006年第3期,第61—73頁;杨富学、杜斗城《辽鎏金双龙银冠之佛学旨趣——兼论辽与敦煌之历史文化关系》,《北方文物》1999年第2期,第21—25頁。

⑪ 藤原崇人『契丹仏教史の研究』,第176—207頁。

⑫ 郑麟趾《高丽史》卷第八,西南大学出版社2014年版,第225頁。

⑬ 脱脱《辽史》卷第二十五,中华书局1974年版,第300頁。

⑭ 上川通夫『日本中世仏教と東アジア世界』,第105頁。

密圆通成佛心要集》等辽朝佛教典籍赐予日本,该书的院政时期写本至今仍存于京都高山寺。<sup>①</sup>

深受宋辽两国影响的高丽王朝也是建立佛教化王权的典型。王权仪礼高度佛教化,国王受菩萨戒,扮演“菩萨国王”的角色,其统治也被佛教理论美化为菩萨行。<sup>②</sup>佛教还在其对外意识中扮演了重要的角色。高丽每年举行盛大的佛教仪式同时也是奉祀太祖王建的仪式八关会时,会邀请在高丽的宋朝商人、女真人、耽罗人、日本人参加,实际上这是高丽试图通过佛事法会构建出一种以高丽国王为中心的国际秩序,构拟出一种想象的“万国来朝”的局面。<sup>③</sup>高丽大觉国师义天则搜集、总括宋辽两国的佛教章疏,完成义天版《续藏经》后赠予日本。<sup>④</sup>高丽的佛教化王权与其对外意识、对外关系密不可分。日本来的商客也时常迎合高丽王朝构建佛国的意欲,主动进献法螺、佛像等佛教器物。<sup>⑤</sup>

处于河西走廊咽喉之地,为汉藏交汇之所的西夏政权崇奉佛教,国主李元昊建政后大肆建寺、赎经、译经,举办佛事法会。李元昊建舍利塔时,“东土名流,西天达士”纷纷进献舍利,<sup>⑥</sup>这实际上反映出西夏佛教针对东土(宋辽)、西天(印度)的自中心意识的萌芽。西夏还与天竺有着直接的接触,不但迎请印度僧人来境译经说法,还有僧人去印度求取佛法。<sup>⑦</sup>11世纪末西夏王室重修凉州感通塔时,将其叙述为阿育王八万四千塔之一。<sup>⑧</sup>在崇尚佛教的背景下,西夏也出现了转轮王的观念,<sup>⑨</sup>在佛教图像中皇帝被赋予神性,列于菩萨、佛弟子中,使皇帝变成了主宰世界的神圣之物。<sup>⑩</sup>可以说,西夏的造寺建塔活动同样是以其王权为中心的。另外,大理政权也强调与天竺的联系,历史传说、附会称大理佛教从印度直接传入云南,《白古通记》说大理是印度妙香城,指点苍山为灵鹫山,将鸡足山打造为佛教圣地,有意识地突出与天竺的联系。<sup>⑪</sup>

可以看到,在印度佛教衰落背景下的“再造天竺”和“佛国土”意识具有相当的普遍性,各政权的实践和意识存在诸多相似性。比如,与天竺佛教衰亡认识互为表里的末法思想;强调与天竺直接或间接的联系;王权的主导性。但在上述普遍性之外,该时期的日本也呈现出一些特殊性。首先,日本与天竺缺乏直接联系,日本既无人赴印度求法,也没有印度译经僧的活动,在地理空间上更是与印度相去甚远。这使得日本的“再造天竺”具有更为突出的虚像性,无法直接讲述天竺与日本的关系,而只能通过附会、伪托、编造,在想象中寻求天竺的圣地性。其次,由于与周边国家外交活动较少,日本

① 上川通夫『日本中世仏教形成史論』第265頁。

② 강호선(2015), “고려시대 국가의례로서의 불교의례 실행과 그 정치적 의미,” 동국사학, 59, 35-74 쪽; 김철웅(2015), “고려시대 국왕의 즉위의례,” 한국학, 38(2), 8-32 쪽.

③ 奥村周司「高麗における八關会の秩序と国際環境」,『朝鮮史研究会論文集』第16号,1979年,第71—99頁;郑麟趾《高丽史》卷第九,第248页。

④ 横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』第388—395頁;崔光弼、李春《〈高丽大藏经〉与东亚地区文化交流》,《图书馆理论与实践》2013年第9期;張東翼(2014), “불전(佛典)의 유통(流通)을 통해 본 고려시대(高麗時代)의 한(韓)·일관계(日關係),” 석당논총, 58, 123-194 쪽.

⑤ 郑麟趾《高丽史》卷第九,第252、260页。

⑥ 史金波《西夏佛教史略》,宁夏人民出版社1988年版,第30—32、111页。

⑦ 陈爱峰、杨富学《西夏印度佛教关系考》,《宁夏社会科学》2009年第2期,第104—108页。

⑧ 史金波《西夏佛教史略》,第114页。

⑨ 张映晖《西夏文佛经款题中所冠帝、后尊号与西夏政制建构》,《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)2021年第2期,第135—141页。

⑩ 王胜泽《西夏佛教图像中的皇权意识》,《敦煌学辑刊》2018年第1期,第107—116页。

⑪ 侯冲《如何理解大理地区的阿吒力教》,《宗教学研究》2015年第3期,第106—112页。

的“再造天竺”比较缺乏宋、辽、高丽这样的国际竞争意识,其圣地构筑更多以内部统治为目的。

如前所述,在11世纪末以后的日本“再造天竺”,推动“佛国土”“佛都”塑造的实践者是以白河上皇为代表的院权力。白河院时期并未大规模接待外国使节,也未有高丽王朝这样将大型佛事法会打造为体现国际秩序场所的意图,这使得白河院的“再造天竺”与宋、辽、高丽等有着本质区别。院权力的直接目的是在诸权门势家势力不断发展、庄园公领制社会急剧转型的国家政权中提升天皇家的权威。

实际上,中世初期尚处于天皇、院权力、摄关激烈竞争政治主导权的时期,白河上皇退位之初,政务仍掌握在摄关手中,<sup>①</sup>直到关白藤原师通、藤原师实死后(1101),院的影响力才急速上升,逐步成为了政务的主导者。<sup>②</sup>此后,居于中世国家秩序顶峰的院权力成为了中世寺社势力的统辖者,掌握僧位、僧官的任免权,国家佛教仪式以王权为中心重新组合。<sup>③</sup>院权力主导的“再造天竺”实践,使法胜寺九重塔所象征的天皇家权威通过“王法佛法相依”的观念被粉饰,天皇家建造的六胜寺建筑群替代了摄关家创建的法成寺,天皇家相对于摄关家、权门大寺社等居于中世主从秩序顶点的认识得到进一步强化。

院权力在中世初期“再造天竺”取得的政治成果在镰仓幕府崛起后仍长期维持。直到南北朝动乱期间的历应五年(1342),代表天皇家权威的法胜寺九重塔在洛东大火中被焚毁,“数体伽蓝、九重塔婆,空成灰烬”,这一“天下之重事”也象征着院权力及天皇家作为“再造天竺”主体的衰落,<sup>④</sup>此后法胜寺九重塔未再建,院权力主导的中世王权“再造天竺”实践才宣告停止。

## 结 语

通过以上分析可知,类似“再造天竺”的意识与实践,实际上为受佛教影响的东亚诸政权、地区共有。这是印度佛教衰落后各政权争夺佛教正统性,吸收天竺圣地性,在自身内部寻求作为“想象异域”的天竺的结果。中世日本王权是一个比较突出的例子。在11世纪末12世纪初以后的日本,“再造天竺”的认识所诱发的中世王权大规模造寺建塔、抄经理经等宗教实践,带来了显密佛教的兴盛。但日本也存在显著的特殊性,即国际竞争意识缺乏,较少有文化竞赛的色彩,其“再造天竺”更多以内部统治为目的。

日本的中世国家是多元分权的。这意味着在拥有最高权威的“国王”即天皇之下,存在多个权力主体。公家王权与贵族、武家、寺社势力处于互相协作而又互相制约状态,这使得王权必须利用佛教这一普遍性宗教的手段塑造超越性权威,成为“再造天竺”、缔造“佛国土”的主体,获取在中世主从秩序和权门体制中更高的影响力。在以院权力为代表的公家王权攫取中世国家的超越性权威的过程中,显密佛教的思想和观念发挥了关键作用。

此外,在国际秩序中相对孤立的日本中世国家,其自中心的“再造天竺”也多少具有对外展现优

① 美川圭『院政の研究』臨川書店1996年,第71頁。

② 元木泰雄『院政期政治史研究』思文閣1996年,第102頁。

③ 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房1992年,第95、471頁。

④ 中院通冬『中院一品記』卷上,岩波書店2018年,第211頁;豊仁「京都御所東山御文庫記録 光明院宸記」,『大日本史料』6編7冊,第70—71頁。

越性的一面。体现日本自中心意识的诸多中世显密佛教文本,鲜明地以中国、朝鲜半岛、天竺等为参照对象,有意识地在对周边国家的差别意识中突出自身的中心地位。这种观念随着日本中世国家在东亚海域的密切交流中与周边国家交往的增多而逐渐暴露在外国的使节、商人、漂流民等面前。室町时代日本在对朝鲜王朝交往中展现出来的“朝鲜蔑视观”与神国意识即是如此。<sup>①</sup>但是,日本的中世国家,特别是本文所关注的中世初期,王权从未在“再造天竺”的进程中建立一种针对外国的竞争性秩序或礼仪体系,譬如近世江户幕府在朝鲜通信使、荷兰商馆的江户参府活动中设立的礼仪体系。“再造天竺”的实践本身,缺乏来自域外的观众。这使得在中世初期,王权的“再造天竺”虽呈现出一定的对外中心认识的样貌,但对内才是其真正目标,因而具有“外虚内实”的特征。

[本文作者康昊,上海师范大学人文学院副教授。]

(责任编辑:张艳茹)

---

<sup>①</sup> 村井章介著,康昊译《中世日本的内与外》,社会科学文献出版社2021年版,第128页。

and Soviet governments' support for the IGY in order to demonstrate their scientific strength and gain the Cold War superiority. Antarctic expeditions and outer space exploration were two important contents of the IGY. During this period, the implementation of the Antarctic expeditions led to the establishment of an international co-operation mechanism for the polar research and the conclusion of the *Antarctic Treaty*. The U. S. -Soviet satellite race to gain an ascendancy in outer space triggered their scientific and technological co-operation and competition in the 'space age'. The IGY not only promoted the development of science and technology, but also improved the U. S. -Soviet relations in the 1950s to a certain extent, leaving an important legacy in international relations. The Soviet Union's active participation in the Antarctic scientific research co-operation and exchanges prevented the U. S. from realising its 'internationalisation' policy intention of excluding the Soviet Union from Antarctica, and prevented the spread of the Cold War to Antarctica and its militarisation. The principles of co-operation in space research reached by the U. S. and Soviet scientists provided the basis for the scientific research in the international community in the following years.

### **Kang Hao , The Kingship of Japan and the Construction of the Buddhist Utopia in the Middle Ages**

'Rebuilding India' is a form of the sacred and orthodox construction of the imperial power in medieval Japan under the background of the decline of the Indian Buddhism. More specifically, the capital Heiankyo and the Japanese archipelago were shaped as the 'land of Buddha' under the rule of Cakravartiraja. This kind of consciousness was quite universal. It was the religious and political practice of various regimes attempting to absorb the sanctity of India. Moreover, it was one of the backgrounds under which the medieval Japanese monarchy and Buddhism combined closely. Despite being characterised by a central consciousness towards the outside world, the 'rebuilding India' of the medieval Japanese monarchy paid more attention to the goal of the internal rule, with the primary purpose of shaping the transcendental authority of the medieval monarchy and acquiring its higher influence in the system of the ruling elites ( Kenmon Taisei ).

### **Zhang Shu , The Origin of the Seungjeongwon System of the Joseon Dynasty**

Seungjeongwon is a central bureaucratic administration of the Joseon Dynasty and has many functions, such as being the spokesman for the king, the king's close attendant, the adviser to the authorities, and the liaison with the administrative department. Its predecessor was the Seungjisa of the