

六世紀中國華北地區的法華「六王子」信仰

賴文英

圓光佛學研究所

摘要

法華「六王子」的相關題銘或造像從六世紀的北魏後期開始至隋代，出現於河南、河北、山東、山西等地區，在現存眾多法華造像中算是特殊而少見的例子，但其所反映的法華信仰內涵仍值得重視。本文綜合現有的南北朝至隋代有關「六王子」的題銘與造像，分別就「六王子」出現在行像、邑義碑像、石窟造像中的例子作探討，來鋪陳出法華「六王子」造像的發展脈絡，論述「六王子」在法華信仰與造像中的意義。

從現有的「六王子」造像或題銘顯示，最初的六王子像是作為「行像」出現。「行像」是佛弟子紀念佛陀的一種儀式，釋迦佛為六王子中第六者，故六王子信仰最早是由行像發展而來。爾後見於邑義組織的建齋立像，齋會多伴隨著懺法等法會儀式，「六王子」也成為齋懺儀式中稱名或禮敬的對象。根據造像碑銘的分析，六王子菩薩行的意義在邑義團體中被重視，是實踐法華精神的指標之一。六世紀後葉，「六王子」則進入石窟成為行道修持的一部分，從王室

的行道禮拜窟、僧人誦經行道的修行窟到庶民建齋的功德窟，三種不同社會階層的石窟造像都曾經用 六王子作為窟內造像題材的一部分，說明 六王子信仰具有相當的影響層面。

相較於法華造像中最常見的二佛並坐從禪觀發展， 六王子則從禮拜的行像開展，反映出法華信仰的另一個面向。

關鍵詞： 六王子、化城喻、菩薩行、行像、法華邑義、行道



一、前言

法華造像的豐富多樣反映了法華信仰的多元，筆者在整理南北朝的法華相關造像時注意到一個甚少被論及的題材「六王子」。「六王子」出於《法華經 化城喻品》，其相關的題銘或造像從北魏後期開始出現，一直延續到隋代，且較集中在河南、河北、山東、山西等地區，在現存眾多的法華造像中算是特殊而少見的例子，就目前筆者蒐集的資料不出例（請參照附表），有些甚至僅見於碑銘記載而不見實際造像。或許礙於資料所限，學界對於「六王子」的研究甚少，除了少數的考古報告之外，較全面介紹六王子造像的是張總、白佛山等《六王子像概述》¹，大致敘述了包括隋代以前六王子像的石窟與造像碑，而對於其信仰層面則尚未有專論探討。

六王子是天臺詮釋本跡思想的一項指標，被視為法華重要行門的《法華三昧懺儀》則將「六王子佛」列為禮拜對象之一，另外，敦煌藏經洞出土寫卷中的《佛名經》、《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》、《咒魅經》等均出現「六王子佛」，這是值得注意的現象。六王子中釋迦為第六數，故「六王子」之稱可視為第六子釋迦，也可總括六位王子，中國的六王子信仰是如何定義？仔細分析現有的造像例，仍可約略整理出一個發展的脈絡，對研究早期法華信仰有一定程度的參考價值。基於地域性因素的考量，本文以華北地區的造像實例為主，整合文獻與造像資料，先分析經典中六王子的意涵與著述中對六王子的觀點，再分別就六王子出現在行像、邑義造像、石窟造像中的例子作探討，鋪陳出法華六王子造像的發展脈絡，來論述六王子的信仰內涵及在法華信仰、造像中的意義。

二、《法華經 化城喻品》十六王子之意涵

《法華經 化城喻品》敘述大通智勝佛有六子均出家為沙彌，大通智勝佛受六沙彌之請，說《法華經》八千劫，而後入靜室禪定，此時六菩薩沙彌繼大通智勝佛之後，於八萬四千劫中宣說《法華

¹ 收於《敦煌研究》1998年第3期，頁28-33。

經》，以此因緣，六沙彌皆得成佛，於十方國土現在說法，經中並詳列六沙彌成佛之名號：

彼佛弟子十六沙彌今皆得阿耨多羅三藐三菩提，於十方國土現在說法，有無量百千萬億菩薩聲聞以為眷屬。其二沙彌東方作佛，一名阿闍，在歡喜國，二名須彌頂；東南方二佛，一名師子音，二名師子相；南方二佛，一名虛空住，二名常滅；西南方二佛，一名帝相，二名梵相；西方二佛，一名阿彌陀，二名度一切世間苦惱；西北方二佛，一名多摩羅跋栴檀香神通，二名須彌相；北方二佛，一名雲自在，二名雲自在王；東北方佛名壞一切世間怖畏，第十六我釋迦牟尼佛，於娑婆國土成阿耨多羅三藐三菩提。²

經文中除了「第十六我釋迦牟尼佛」之外，其餘佛名都以方位區別，代表在十方國土說法。

為何述說大通與六王子事跡？在化城喻品之前的授記品點出此中緣由，經中敘述世尊為摩訶迦葉等大聲聞弟子授記作佛之後，為使信受而說宿世因緣，其末後之偈云：

我諸弟子	威德具足	其數五百	皆當授記
於未來世	咸得成佛	<u>我及汝等</u>	<u>宿世因緣</u>
吾今當說	汝等善聽 ³		

接著在化城喻品即舉大通智勝佛與六王子成佛之事跡，說明諸聲聞眾皆於過去世曾值佛聞法，已種下成佛之因，未來皆能成就佛果，故為之授記。

經云大通智勝佛劫坐道場成佛之後，六王子與十方諸梵天王請佛轉法輪，初說四諦法、二因緣，六百萬億那由它眾生皆於諸漏心得解脫，其後第二、第三、第四說法時：

千萬億恒河沙那由他等眾生，亦以不受一切法故，而於諸漏

² 《大正藏》冊9，頁25中-下。

³ 《大正藏》冊9，頁22上。

心得解脫。從是已後，諸聲聞眾無量無邊不可稱數。⁴

「不受一切法」意謂知一切諸法皆悉空寂，見諸法因緣生滅而心不生疑，故能捨離諸著，不為一切法所繫縛⁵，「於諸漏心得解脫」，證得阿羅漢果，此為聲聞四果之最高果位，聲聞者謂此為已得究竟。

在聞佛三轉 二行法之後，六王子皆出家為沙彌並進一步求大乘法，佛遂為四眾說《法華經》，六沙彌皆悉信受，但眾中有信解者、有生疑惑者，故於大通智勝佛入靜室禪定後，六沙彌復為四眾覆講《法華》，說大乘法。然而佛慧甚深，對於鈍根之人須漸進引入佛道，如經云：

我等為沙彌時，各各教化無量百千萬億恒河沙等眾生，從我聞法，為阿耨多羅三藐三菩提，此諸眾生于今有住聲聞地者。我常教化阿耨多羅三藐三菩提，是諸人等應以是法漸入佛道，所以者何？如來智慧難信難解。⁶

六沙彌皆以大乘法教化眾生，聲聞根性者時機未熟，無能受持，梁法雲的《法華經義記》云「此化城品正明宿世因緣說化下根人」⁷，謂「下根人」即是指執聲聞乘者。

就經文內容的安排來看，《法華經》在 序品 之後的 方便品 即宣說眾生皆能成佛的思想，並為佛子授記來世皆成佛道，化城喻品 前後品之內容也皆與授記有關，從 譬喻品 以下至 授記品 次第為舍利弗等諸大弟子授記，接著就是 化城喻品 ，其後為 五百弟子授記品 、 授學無學人記品 ，乃至到 法師品 之初仍云：「聞妙法華經一偈一句，乃至一念隨喜者，我皆與授記當得阿耨多羅三藐三菩提。」⁸經中世尊為諸聲聞弟子說大通如來與 六王子之事跡，是要引出遠因，以證授記之不虛。授記是成佛的保證，說明一切眾生皆可成

⁴ 《大正藏》冊 9，頁 25 上。

⁵ 《法華義疏》卷 8：「不受一切法者，心無愛著故名不受。」《大正藏》冊 34，頁 573 上。

⁶ 《大正藏》冊 9，頁 25 下。

⁷ 《大正藏》冊 33，頁 651 下。

⁸ 《大正藏》冊 9，頁 30 下。

佛，這是貫穿整部《法華》的重要思想之一。《法華經》為聲聞授記，意在彰顯一乘之殊勝，揭示二乘非究竟，使聲聞乘發起趣向大乘之心，如「化城喻」之化城，是如來為恐眾生怖畏佛道險遠而方便施設，然而終究是要引領眾生至大珍寶處。因此《法華經 化城喻品》「六王子」的意義不僅揭示諸聲聞眾的宿世因緣，證成《法華經》的授記思想，也凸顯出大乘菩薩行的殊勝。

三、《法華》著述對「十六王子」的觀點

(一)結《法華》之緣

《法華經 化城喻品》所揭櫫的「宿世因緣」，亦成為歷代《法華》注疏中詮釋「六王子」時的重點。如道生《法華經疏卷下》：

有十六子，引昔之緣。⁹

又，梁 法雲《法華經義記 化城喻品第七》：

我昔日已曾於大通智勝佛所于時在十六王子數，已為汝覆講說法華，今者復為汝說，云何三聞不解？是故下經文言我在十六數曾亦為汝說，以是本因緣今說法華經，但下根執之徒聞此往因緣相與解悟。¹⁰

智顓《妙法蓮華經文句卷七》亦云：

十六沙彌信受及二乘即信得解者，其餘千萬皆生疑惑，是不解眾。此不解眾即與十六子結法華之緣者也。¹¹

六沙彌聞大通智勝佛說法華即能信受，聲聞眾中亦有能信解者，其餘未解而生疑惑者又聽聞六王子覆講法華，再未能得解者，今日世尊又為說法華，故「昔之緣」、「此往因緣」都是指此會眾生過去曾聽聞大通智勝佛以及六王子說法華的因緣，所以今日得再聞世尊說法

⁹ 《卍續藏》冊 150，頁 819 下。

¹⁰ 《大正藏》冊 33，頁 651 下。

¹¹ 《大正藏》冊 34，頁 99 下。

華。《法華經 方便品》云此會欲說法華時有五千人退座，即是無此因緣，不堪受法。

六王子覆講法華，與會眾生結下法華之緣，即生生世世為佛之眷屬，值佛聞法，智顛在《法華玄義》廣釋法華「跡中 妙」時以「二部經」說明「第八說法妙」，其中：

本生妙者，明十六王子生身生為王子，法身生為佛子，即是本生妙也。¹²

生身是佛陀為示現教化眾生之跡，如釋迦示跡為悉達多太子，六王子示跡為大通如來之子，然其法身皆是「從佛口生、從法化生、得佛法分」¹³之佛子，此即羅什以來大乘佛教所強調的菩薩法身。又「第九眷屬妙」云：

十六王子覆講法華，從是已來恒為眷屬，世世與師俱生，或人天眷屬、或三乘眷屬、或一乘眷屬。故身子云；今日乃知真是佛子。¹⁴

身子（即舍利弗）之語出於《法華經 譬喻品》，舍利弗聞佛授記而知當作佛，故謂「真是佛子」，舍利弗等聲聞弟子或因根機、因緣未熟而示跡聲聞，然而因法華之緣而能世世為佛之眷屬，從佛聞法，待根緣成熟即當作佛，此「宿世因緣」是法華宣說「眾生皆能成佛」的基本論點之一。

(二)跡中化緣之始

六沙彌於大通智勝佛時覆講《法華》與眾生結緣，無數眾生因其教化而種下值佛聞法的因緣，雖昔日結緣未能解佛深義，仍得於未來世中常相值遇，故《法華經義記》云：「一日結緣，歷劫不朽」¹⁵，《妙法

¹² 《大正藏》冊 33，頁 755 上。

¹³ 《大正藏》冊 9，頁 10 下。

¹⁴ 《大正藏》冊 33，頁 755 中。

¹⁵ 《大正藏》冊 33，頁 653 中。

蓮華經玄贊》云：「化城喻品說十六王子所教化眾生過去結緣之始」¹⁶。

此觀點不僅為天臺宗人所重視，亦為後世淨土信仰者所引用，《樂邦文類》卷一以《法華經》為「彌陀跡中化緣之始」，又引天臺宗之教義來說明：

台宗明法華本跡，跡中以大通為首。此文乃有三意：一昔日共結緣（從是時十六菩薩下）；二中間相逢值（從是十六菩薩下）；三今日還說法華（從若如來下）。此三總括跡中一期他化盡矣，釋迦既爾，彌陀亦然，良以十六王子於大通時覆講，為物結緣，其諸王子各得成佛，西方號阿彌陀。以果驗因，彌陀爾時乃為第九王子，為眾講說，是知彌陀為物結緣明矣。…如是銓量，非唯顯佛佛施化道同，抑亦知古往今來生淨土者，並第九王子當時結緣之眾矣。¹⁷

大通智勝佛於八千劫中說《法華》，六王子等當座即悟，並在大通佛入靜室禪定後覆講《法華》，是「昔日共結緣」；六王子常樂說《法華》，於方國土現在說法，所化之聲聞眾為「中間相逢值」；今日如來自知涅槃時到，大乘根熟，復為眾說《法華》，為「今日還說法華」¹⁸。大通智勝佛與六王子說《法華》大乘經皆是為順應眾生根機而示跡教化，此乃權化之「跡」，大通一期示跡未能化者則由六王子繼之，六王子於方世界說法亦隨機度化可度之眾，其中彌陀化西方世界，釋迦化此土娑婆，方說法各化方眾生，故說「跡中一期，他化盡矣」，其示跡始於昔日於大通時共結緣，因此說「跡中以大通為首」。如此佛佛相傳，施化眾生，皆同一道，古今生淨土者，都始於昔日彌陀佛為第九王子時宣講法華之緣。

(三)以菩薩而作佛事

智顓進一步闡發六王子覆講《法華》化度眾生是為「行菩薩道」之精神，《妙法蓮華經玄義卷六》：

¹⁶ 《大正藏》冊 34，頁 652 下。

¹⁷ 《大正藏》冊 47，頁 151 下。

¹⁸ 此三意原出於《妙法蓮華經文句》卷七，《大正藏》冊 34，頁 99 下。

十六王子八萬四千劫覆講，彼之經論，文廣時深，于時聽眾或可當座已悟，或可中間化得，或可近來化得，咸至寶所，受法性身，為應生眷屬，內祕外現，共熟眾生而作佛事。¹⁹

不論當時的聽眾是「當座已悟」、「中間化得」或「近來化得」，都因六王子覆講之因緣而生世世值佛聞法、恆為眷屬。菩薩示跡化度眾生是行大乘之行，菩薩意為「覺有情」，與眾生結緣為菩薩行的首要條件，大乘菩薩不僅自度，更要度眾，故云「共熟眾生而作佛事」。所以六王子與眾生結緣、度化聲聞即是行菩薩行，也是《法華經》所強調的一乘菩薩行之意義。

敦煌本《維摩經義記卷第四》也引用「六王子來說明「以菩薩而作佛事」：

又以菩薩而作佛事者，如大通智勝如是入定之後，以十六王子菩薩度六百萬億恒河沙等人也。²⁰

從以上著述的分析可以發現「六王子」被賦予著大乘菩薩的使命，祖師們除了掌握對經義的闡發之外，更廣加引申演繹。六王子被凸顯的意義主要有三：一是宿世因緣，貫連《法華》中「授記」與「眾生成佛」兩個重要思想；二是作為詮釋本跡的一項指標，在天臺教義中亦佔有一席之地；三是以菩薩而作佛事，實踐大乘菩薩行。到南北朝末隋初，菩薩的內涵漸漸被凸顯，這固然與中國佛教菩薩思想的成熟有關，另一方面隨著淨土思想的開展，也反映出菩薩在淨土中的重要地位。而以上的認知是否能全面概括六王子的信仰內涵？以下從造像的部分再作探討。

四、十六王子與行像

六王子造像的記載最早見於河南偃師水泉石窟窟前南側的摩崖碑記，水泉石窟完成於北魏景明、正始年間（公元500-508），碑記中提及當時洛陽附近的造像情況，包含多種造像題材，其中有「六王子

¹⁹ 《大正藏》冊 33，頁 761 中。

²⁰ 《大正藏》冊 85，頁 347 下。

行像 六區」²¹。

「行像」原是佛弟子為追念佛陀而舉行的佛像巡行儀式，始於印度。《高僧法顯傳》記載東晉沙門法顯西遊天竺時，途經于闐國，為觀行像而停留三月日，傳中對「行像」儀式有所描述：

從四月一日，城裏便掃灑道路，莊嚴巷陌。其城門上張大幃幕，事事嚴飾，王及夫人、姝女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘學，王所敬重，最先行像。離城二四里作四輪像車，高三丈餘，狀如行殿，七寶莊校，懸繒幡蓋。像立車中，二菩薩侍，作諸天侍從，皆以金銀彫瑩懸於虛空。像去門百步，王脫天冠易著新衣，徒跣持花香翼從，出城迎像，頭面禮足，散花燒香。像入城時，門樓上夫人姝女遙散眾花紛紛而下。如是莊嚴供具車車各異，一僧伽藍則一日行像，自月一日為始，至十四日行像乃訖。²²

由文中敘述可知于闐國之行像達 四天，在城外以三丈餘高、七寶嚴飾的四輪車載像入城，車內有立像及二菩薩，並懸掛金銀雕飾之天人。將入城時，國王及侍從出城迎請，並頂禮佛足，散花燒香供養，待像入城，國王夫人及宮中姝女在門樓上散花供養，一座僧伽藍作一日行像儀式，其國有 四座大僧伽藍，故行像 四日才圓滿完成。

又，到中印度摩竭提國巴連弗邑時，法顯記其國行像的情形：

作四輪車，縛竹作五層，有承攬樞軼高二丈許。其狀如塔，以白氈纏上，然後彩畫，作諸天形像，以金銀琉璃莊校其上，懸繒幡蓋，四邊作龕，皆有坐佛，菩薩立侍。可有二十車，

²¹ 碑文記敘造像如下：「洛州河南王寺造銅像三區各長三尺金巖色并佛 庫造石窟一區中置一萬佛造一千五百龍華像一區\ 俟山西北大狂水南等三里造五千佛堂一區當皆城東北一里造一千五百龍華像一區\ 東北三里造萬佛浮圖一區延時堆上千佛天宮一區\ 狂水西小水南等三里 造佛天宮一區小水北在黑山中造五華勝佛一區\ 二里田適 中一千五百龍華像陸渾川長城西小水北各一里造千佛天宮一區\一千五百龍華像區 柒一千五百龍華像一區造 六王子行像 六區五縣內\大佛像三萬八千一 六區一千」，參見張總 白佛山等 六王子像概述，《敦煌研究》1998年第3期，頁28-33。

²² 《大正藏》冊51，頁857中。

車莊嚴各異。當此日，境內道俗皆集，作倡伎樂，華香供養，婆羅門子來請佛，佛次第入城，入城內再宿，通夜燃燈，伎樂供養，國國皆爾。²³

中印度摩竭提國的行像儀式是在四輪車上以竹造如塔狀的承載，四邊作龕，內有坐佛和脅侍菩薩，行像之日，由婆羅門子迎請佛像次第入城，並整夜燃燈，以華香伎樂供養。

法顯於東晉隆安三年（公元399）從長安出發，西渡流沙至天竺求法，義熙九年（公元413）歸國，因此傳中所載是法顯在這段期間所見，可知五世紀初的中印度和于闐等地都有「行像」的儀式。行像之時以車載佛像巡行故稱「行像」，以此象徵佛陀在世時之四方遊化、說法度眾，佛弟子見佛像巡行時皆頂禮佛足、供養花香，行儀如佛世之時。從以上記載亦顯示中印度和于闐稍有不同，如中印度行像之像為「坐佛」，坐於塔形龕內，在行像之日由婆羅門子次第迎請入城；而于闐者行像之像為「立佛」，立於妝飾如殿堂般的車輿中，由王出城迎像，並且視僧伽藍之數，一日一行像。

而據唐代玄奘《大唐西域記》，龜茲於每年秋分舉行齋會，並行像：

大城西門外，路左右各有立佛像，高九十餘尺，於此像前建五年一大會處。每歲秋分數十日間，舉國僧徒皆來會集，上自君王下至士庶，捐廢俗務，奉持齋戒，受經聽法，渴日忘疲，諸僧伽藍莊嚴佛像，瑩以珍寶，飾之錦綺，載諸輦輿，謂之行像。²⁴

齋會期間，龜茲國王及人民皆放下俗務，會集於城西大佛像處，此處應是當地重要的集會之所，數日間奉持齋戒、聽受經法，諸寺並莊嚴佛像以車載行，可見「行像」在龜茲當時是齋會儀式之一。玄奘於唐貞觀三年（公元629）西行，經新疆北路至印度，貞觀五年（公元631）到達中印度摩揭陀國，其龜茲所見應是在此期間。

上述高僧西行的記載，說明在五至七世紀初的印度、西域等地都

²³ 同上，頁862中。

²⁴ 《大正藏》冊51，頁870中。

有「行像」儀式，並且場面盛大，是舉國參與的大事，藉著來往於中印之間的僧侶傳入中國亦是必然的事。

中土的行像法，據北齊魏收《魏書 釋老志》所載：

世祖初即位，亦遵太祖、太宗之業，每引高德沙門與共談論。於四月八日與諸佛像，行於廣衢，帝親御門樓，臨觀散花，以致禮敬。²⁵

由文中可知在世祖（北魏太武帝，公元424-452在位）之時中土已有行像，亦於四月八日佛誕日舉行，以車輿載諸佛像巡行於城內大道，世祖在城門樓觀上散花致禮。當時的國都是平城（今山西大同），《釋老志》所記之行像應是在平城舉行。

又楊銜之在東魏武定五年（公元547）重覽洛陽後所撰的《洛陽伽藍記》中記載了幾則洛陽城內寺院行像的情形：

長秋寺…，作六牙白象負釋迦在虛空中，莊嚴佛事悉用金玉，工作之異難可具陳。四月四日，此像常出，辟邪師子導引其前，吞刀吐火騰驤一面，綵幢上索詭譎不常，奇伎異服冠於都市。²⁶

長秋寺為長秋令劉騰所立，寺中造有「六牙白象負釋迦在虛空」之像，四月四日此像出時即為行像之日，不但有「辟邪師子」在前引導，還有「吞刀吐火」、「綵幢上索」等特技。

石橋南道有景興尼寺，亦閹官等所共立也。有金像輦，去地三尺，施寶蓋，四面垂金鈴七寶珠，飛天伎樂，望之雲表，作工甚精，難可揚推。像出之日，常詔羽林一百人舉此像，絲竹雜伎皆由旨給。²⁷

景興尼寺為宦官所立，財力雄厚，故造金像，由羽林一百人舉金像車

²⁵ 見《魏書》卷一百一 四，楊家駱編《新校本魏書附西魏書》，台北：鼎文書局，1987，頁3032。

²⁶ 《大正藏》冊51，頁1002下。

²⁷ 《大正藏》冊51，頁1005下-1006上。

輦巡行，上飾寶蓋、垂珠，「像出之日」應是為行像之日，並有歌詠伎樂，皆由宮內供給，其盛況可想而知。

《洛陽伽藍記》卷三還記述宣武帝景明年間（公元500-504）所立的景明寺行像之盛大莊嚴：

時世好崇福，四月七日京師諸像皆來此寺，尚書祠曹錄像，凡有一千餘軀。至八日節，以次入宣陽門，向閭闔宮前，受皇帝散花。于時金花映日，寶蓋浮雲，旛幢若林，香煙似霧，梵樂法音，聒動天地，百戲騰驤，所在駢比。名僧德眾負錫為群，信徒法侶持花成藪，車騎填咽，繁衍相傾。²⁸

行像儀式從西域傳入中土，除了舉像巡行、歌詠伎樂之外，百戲雜耍也加入行列，伴隨著齋會、法會等活動，結合「浴佛」成為慶祝佛誕的重要活動之一²⁹，《梁高僧傳》亦記載劉宋時的四川沙門邵碩，於四月八日成都行像之時，「於眾中匍匐作師子形」³⁰，可見行像在五世紀時就已遍及南北。

上述《洛陽伽藍記》的記載可與水泉石窟前碑銘相互印證，水泉石窟完成於北魏景明、正始年間（公元500-508），碑銘記述當時洛陽一帶有造「六王子行像六區」，可佐證洛陽附近地區在六世紀初的北魏後期仍有「行像」儀式，並且造六王子像共六區作為行像時之佛像，這也是六王子信仰的最早形式。

五、十六王子與邑義建齋立像

現存六王子的相關造像或題銘大多與邑義組織建齋立像有關。從行像到邑義造像，說明六王子的信仰已發展到有組織的民間團

²⁸ 《大正藏》冊51，頁1010中。

²⁹ 相關研究請參閱服部克彥，中國における佛教と娛樂藝能，《印度學佛教學研究》13:1, 1965, 頁276-279; 滋賀高義，浴佛と行像--佛教信仰の一面について，《大谷學報》v.61 n.1, 1981, 頁13-23; 羅華慶，9-11世紀敦煌的行像和浴佛活動，《敦煌研究》1988.04; 劉淑芬，五至六世紀華北鄉村的佛教信仰，《中央研究院歷史語言研究所集刊》v.63 n.3, 1993, 頁497-544。

³⁰ 《大正藏》冊50，頁393上。

體。行像多舉行於人口密集的都會，偏遠的鄉鎮一者地廣人稀不適於行像活動，再者沒有雄厚的財力支持，佛弟子便以民間邑義團體的方式進行集會。邑義之建齋立像或許有受到最初以「行像」紀念佛陀的意義所啟發，如上述龜茲國在齋會期間持戒、聽經、行像如佛之世，在中土，以地方豪族為首組成的邑義團體也有其共同的信仰，並為此共同信仰而集會、造像。邑義組織之造像多有邑師為指導，造像之同時亦建立齋會，舉行齋戒、法會等儀式，碑像本身即可佈置為一個簡單的道場³¹。中國人習於立碑記事，其造像及銘文中往往透露出信仰的內涵，為後世留下可供研究的材料。

六王子隨著法華信仰進入邑義造像，其中有將六王子造於一軀者，亦有將六王子分別造像，銘文中大都概稱「六王子」或「六王子佛」，僅有一例列出六王子成佛之佛名，造像大多以「佛」的形像表現。

(一)十六王子佛

現為日本秀明文化財團所藏的比丘法亮、法海等造像，正面為一佛二菩薩三尊立像，背後浮雕有釋迦誕生、九龍灌頂、乘象入胎等佛傳場景，供養人榜題中刻有「六王子佛」，年代約在北魏正光年間（公元520-525），題銘中尚有「開佛光明主」、「彌勒佛主」、「七佛主」、「太子思惟主」、「唯磨³²文殊主」、「普賢菩薩主」以及「都唯那比丘法亮」、「都唯那比丘法海」等³³。「開佛光明主」是舉行佛像開光儀式的功德主，「都唯那」是總理邑義團體裏一般性事務的僧官³⁴，其餘則是造像功德主，可見這是一個邑義團體的造像活動，造像之時有舉行開光儀式。彌勒菩薩、七佛、太子思惟、維摩文殊均見於浮雕內容中，「六王子佛」應該就是正面主尊。

前文分析《法華經》六王子意涵時已指出經中六沙彌成佛名

³¹ 劉淑芬前揭文。

³² 應是「維摩」之誤，碑銘中常見同音假借的情況。

³³ 石松、日奈子《北魏河南の一光三尊像》，收於《東方學報》京都第69冊，1997，頁247-286。

³⁴ 同註31。

號均以方位區別，唯有釋迦佛冠以數位詞，稱「第六我釋迦牟尼佛」，因此「六王子佛」在此可能就是指釋迦佛。

「六王子佛」具有「王子」與「佛」雙重含意，因此造像正面主尊為立佛，而背面以佛傳故事作為王子成佛前（為菩薩）的事蹟，反映出其信仰內涵兼具對王子（菩薩）與佛的崇敬。隋開皇四年（公元584）的阮景暉造像記也透露著相同的信仰內涵，銘文中敘述：

…但愆山峻峙，非智羽不昇；苦海修長，非寶舟寧濟。菩薩悲心，因緣萬種，聲聞起行，方便百端。可謂和風暫拂，卉木競抽；暖景時懸，葉葩爭發。今東莞縣治邑阮景暉、劉遺、孟思、紀長孫壹百餘人等，咸是在世之王孫，當今之公子。志操閑雅，珪育無以比其貞；心神高尚，霜霰詎可方其潔。異人壹見，同崇三寶，門門解五家之物，人人捨七種之珍，上報四恩，下為含識，敬造十六王子像壹軀…³⁵

「菩薩悲心，因緣萬種，聲聞起行，方便百端」，意謂菩薩以慈悲心，應機方便，種種教示，度化無數聲聞眾，使發菩提心、修菩薩行，此正是《法華經》化城喻之旨。阮景暉等人皆「在世之王孫，當今之公子」，六王子之父為大通智勝如來，其祖為轉輪聖王，在此或亦暗自比擬如六王子為佛子，銘文中強調菩薩度眾之悲心，造「六王子像」或許也有自我期許之意。而造像「壹軀」，和比丘法亮、法海等造像一樣，有可能是指第六王子成佛後的釋迦佛，不論稱「六王子」或「六王子佛」，都延續著「行像」的意義，從懷念佛陀的信仰出發。

但「六王子」之稱是否就一定代表第六王子釋迦？也不盡然。如上節所述水泉石窟前銘文所載「六王子行像六區」，就是統稱六位王子。又如北齊武平二年邑主潘百年等造像柱，銘記中云「造六王子像」，其石柱四面造像總計六尊坐佛，雖題為「王子」，而造的是「坐佛」，和「六王子佛」的雙重含意相同，在此所稱的「六王子」應該也是統稱。

³⁵ 《八瓊室金石補正》卷二 四，收於《歷代石刻史料彙編3》第二編，第一冊，頁20。

(二)十六王子菩薩與大通智勝佛

東魏武定元年(公元543)銘的大通智勝佛為一白玉石圓雕立佛，其底座有二層，上層刻銘文，下層浮雕六身立像(圖一)³⁶。根據銘文可知此像為沙門靈訓及定州常山郡功曹韓伏妻邵等人所造，主尊為大通智勝佛，下層底座之立像為六王子菩薩，由於底座造像風化嚴重，六王子是否為菩薩形像尚待進一步確認³⁷。



圖一：東魏武定元年銘大通智勝佛下層底座有六身立像

從上文已知「六王子」蘊含著「菩薩」的意義，但大多以佛身呈現，而且基本上是由釋迦佛的信仰開展，故此像可貴之處在於以大通智勝佛為主尊，凸顯《法華經》中六王子與大通智勝佛的關係。

前文論及天臺詮釋法華本跡，「跡中以大通為首」，「跡」相對於「本」而言，是諸佛教化眾生的善巧方便。《法華經》在接著序品之後的方便品即指出「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」，三世諸佛皆已成佛久遠，但為眾生而出於世間，諸佛出世之一大事因緣便是欲令眾生「開、示、悟、入」佛之知見，以無量方便力，種種因緣、譬喻、言辭而為眾生演說諸法，此皆諸佛教化眾生之示「跡」。法華以大通劫坐道場成佛以及六王子覆講法華先後成佛於十方世界說法為跡中化物結緣之始，其中也有佛佛相傳、施化眾生之意。犍陀羅早期佛像底座常出現菩薩像或過去七佛像來表達前佛與後佛、佛與菩薩之間的相承關係，此尊大通智勝佛與六王子像搭配也傳達了二者之間傳承法

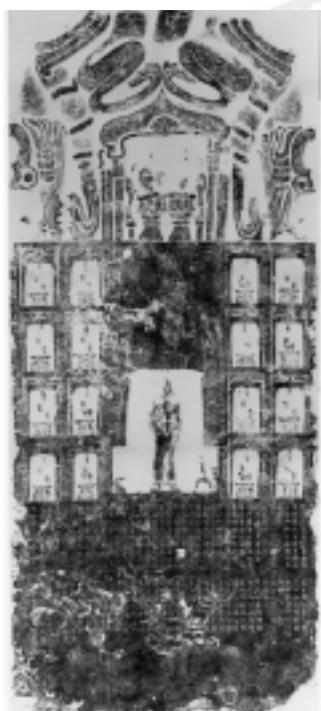
³⁶ 圖片為臺灣「佛教圖像」整合研究室提供。

³⁷ 此像原在河北正定，現已佚失，本文參考張總前揭文。而從照片觀察，底座立像的穿著似乎是內著僧祇支，外披雙領下垂之袈裟。

華的意義。

(三)十六佛名

西魏大統六年（公元540）巨始光等造像碑是目前筆者所知唯一列出六王子成佛佛名的邑義碑像，收藏在中國歷史博物館，根據學者對於造像記及造像主榜題的考釋，原碑應在高涼縣（今山西省稷山縣）³⁸，出土時保存完好，在北朝文物中相當難得。（圖二）³⁹



圖二：中央研究院傅斯年圖書館藏，西魏巨始光造像碑拓本（碑陰）

此碑通高225公分，寬100公分，厚30公分，正面碑首造釋迦、多寶像，旁有題銘：「左相多保⁴⁰佛塔證有法華經」、「右相釋迦佛說法華經」；碑身開一大龕，內造一佛二菩薩，下半部刻造像記及邑子名。背面碑首造文殊、維摩像，題銘：「文殊師利法時」、「維摩詰示

³⁸ 周錚 西魏巨始光造像碑考釋，《中國歷史博物館館刊》，1985：7，頁90-94。

³⁹ 中研院傅斯年圖書館藏拓本編號18571-2。

⁴⁰ 「保」應為「寶」。

疾時」；碑身中央上方線刻菩薩一尊，下有一龕，龕中雕一立佛，旁有三小兒，龕外刻「此是定光佛教化三小兒補施皆得須陀洹道」，兩側各雕八龕坐佛共六龕，龕旁題銘：「一名阿佛」、「二名須彌頂佛」、「三名師佛」、「四名師子相佛」、「五佛」、「六名常滅」、「七名帝相佛」、「八名梵相佛」、「九名阿彌陀佛」、「名一切佛」、「一名拔旃檀神通」、「二名須彌相佛」、「名佛」、「四名雲佛」、「五世」、「釋牟尼佛」，雖有多字漫漶，但與六佛名對應仍可符合。碑左側上半部可辨識出有「二名佛」、「四名拘樓佛」、「五名拘那含牟尼佛」、「六名加葉佛」、「七名釋迦牟尼佛主雲」，可知為過去七佛，碑左側下半部與碑右側均為邑子名。其所列之頭銜有「邑師」、「齋主」、「副齋主」、「都邑主」、「邑主」、「都維那」、「維那」、「典錄」、「邑子」、「發心起像主」、「當陽大佛主」、「菩薩主」等，列出之人名將近二百人，是一有相當規模的邑義團體。

此碑與前述北魏的比丘法亮、法海等造像的題材有雷同之處，都有七佛、思惟菩薩與維摩、文殊，不同的是此碑一一列出七佛與六王子成佛之佛名。從題銘可以看出，此一邑義團體在邑師的指導下舉行齋會並造像，故有「齋主」、「副齋主」、「發心起像主」等，造像中有釋迦、多寶與文殊、維摩，可知《法華經》與《維摩詰經》是其主要的信仰依據，又造「定光佛教化三小兒補施」⁴¹強調布施之功德，而列出佛名則可能是與齋會進行的內容有關，可視為邑義造像與齋會結合的進一步發展。

「齋」意為清淨，藉持戒、懺悔以求罪業清淨，故稱「齋戒」、「齋懺」。漢譯經典最早涉及齋戒的是三國時吳國支謙譯《佛說齋經》⁴²，此經為佛陀為舍衛國丞相之母維耶所說，經中謂佛弟子於每月六齋之日持八戒並習五念⁴³，能「與天參德，滅惡興善。後生天上終得泥洹」⁴⁴，勉佛弟子以「自力」行福業。西晉竺法護譯《郁迦羅越問菩薩行經》

⁴¹ 「補施」應為「布施」。

⁴² 《大正藏》冊1，頁910下-912上。

⁴³ 「八戒」為不殺、不貪取、不婬、不妄語、不飲酒、不著華香歌樂、不臥好床、過午不食；「五念」為念佛、念法、念眾、念戒、念天。

⁴⁴ 《大正藏》冊1，頁911下。

云：「居家菩薩當行八關齋，持是齋戒功德，梵行清淨」⁴⁵。劉宋時沮渠京聲譯《佛說八關齋經》則稱為「聖八關齋」⁴⁶。《阿含》經典中佛陀亦為比丘說八關齋戒，可知是僧俗共通的基本戒。邑義組織是以家居士為主的團體，因此邑義所舉行的齋會通常是八關齋，如東魏興和四年（公元542）造的「李氏合邑造像碑」⁴⁷、東魏武定元年（公元543）完成的「李道贊等五百人造像碑」⁴⁸，題銘中都有「八關齋主」。

但經典中多強調齋戒功德，對如何進行儀式並未作說明，而從邑義建齋立像中列出的七佛名、六佛名推測，可能與菩薩受戒法有關。東晉羅什譯《梵網經》云釋迦初成道時在菩提樹下誦「菩薩波羅提木叉」，即重四八輕戒，此為「本師戒」，是一切諸佛所說，故釋迦成佛時亦出此戒，經云：

此十重四十八輕戒，三世諸佛已誦、當誦、今誦，我今亦如是誦。…我今在此樹下，略開七佛法戒。⁴⁹

三世諸佛皆行菩薩行、受菩薩戒，故成佛後皆傳誦此戒，師師相授，而以「七佛」為諸佛相承的代表。受戒之前要先懺悔，亦即齋戒與懺悔是不可分的，因此七佛亦與懺悔法有關。

造七佛或列七佛名涉及齋會時之受戒、懺悔，釋迦佛為七佛中最後一佛，又為六王子中第六者，故六佛名在此有傳承戒法、行菩薩行之意，亦作為齋會時禮敬、懺悔的對象。此碑六佛名中央有一龕淺浮雕，並有榜題：「此是定光佛教化三小兒補施皆得須陀洹道」，「補施」應為「布施」之意，這是阿育王施土因緣故事，典出於《賢愚經》⁵⁰，龕上方還有一線刻菩薩，此圖像意義不僅強調布施功德，而且定光佛是為釋迦授記之佛，有傳法之意，與六王子傳承佛法、宣

⁴⁵ 《大正藏》冊12，頁26下。

⁴⁶ 《大正藏》冊1，頁913中-下。

⁴⁷ 見顏尚文《法華思想與佛教社區共同體——以東魏李氏合邑造像碑為例》，《中華佛學學報》第一期，臺北：中華佛學研究所，1997，頁233-247。

⁴⁸ 李靜杰編《石佛選粹》，圖19、20，北京：中國世界語出版社，1995，頁39-40；莊申《北魏石刻維摩變相圖考》，《大陸雜誌》第17卷第八期，1958，頁14-16。

⁴⁹ 《大正藏》冊24，頁1009中-下。

⁵⁰ 見《賢愚經》卷3《阿輸迦施土品》第七，《大正藏》冊4，頁368下。

揚教化之菩薩行亦相互呼應。

邑義齋會中將 六佛名與七佛名結合的造像例雖僅見於巨始光造像碑，但也進一步發展出相關的佛名懺悔，早期的《佛名經》多以稱念 方三世佛名為主，敦煌藏經洞出土寫卷中的《佛名經》、《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》、《咒魅經》等均出現「 六王子佛」，這些雖被歸類為疑偽經，但所反映的是庶民佛教的需求，影響層面亦不容忽視。⁵¹

六、十六王子與石窟造像

六王子信仰流行於邑義組織，原多見於碑像，六世紀後葉則進入石窟，結合石窟形制而有其功能上的運用。目前所知有三例：河北的北響堂石窟北洞、南響堂石窟第二窟與山東的白佛山第一窟。關於南響堂第二窟，筆者曾就修行面探討其與淨土的關係⁵²，本文擬針對 六王子的部分，綜合三者分析其中的異同。茲將形制、內容分述如下：

首先是北響堂北洞。在北響堂主要的窟洞中，北洞是最大的一個，中有一中心柱，三面各開一龕，內雕一佛二菩薩，主尊分別為跏坐佛、倚坐佛、半跏坐佛，中心柱上層正、左、右三面共雕有 六尊立佛，周壁共開 六列龕，龕內原有坐佛，皆遭盜失，現存為民國以後補作，整窟的造像結構是以三佛搭配 六佛的組合。其周壁的 六列龕，是開窟同時期之作，約在北齊文宣帝（公元550-559）之時，目前學界多認為與《法華經》的 六佛有關。（圖三）⁵³

⁵¹ 關於敦煌的部分，由於考量地域性差異，將另文討論。

⁵² 請參見拙作 六世紀後葉法華與淨土觀行之融攝 以南北響堂山石窟為例 第五節，《圓光佛學學報》第9期，2004年，頁343-350。

⁵³ 張林堂/孫迪《響堂山石窟 流失海外石刻造像研究》圖版壹-14，北京：外文出版社，2004，頁136。



圖三：北響堂北洞周壁共 六列龕

其次是南響堂石窟第二窟，也是中心柱窟，中心柱正面開龕造像，側面造千佛，右側千佛下刻有「沙門統定禪師敬造六佛」，可知有僧人參與造像。二側壁各開六龕，共有 二列龕，內造坐佛像，列龕間刻有出自《法華經 化城喻品》 六王子成佛之佛名，是唯一列出六佛名的窟洞（圖四-1、四-2）⁵⁴，但其佛名與列龕數並不完全對應，很可能與造像非同一時期而是隋代所補刻⁵⁵。中心柱正面龕上方原有一方浮雕，內容包括佛說法、菩薩說法與摩頂授記，窟門上方原本也有一方浮雕，是目前所知最早的西方淨土變相⁵⁶，窟門左側有二段關於般若波羅蜜與四無量心的刻經，分別出自《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》與《大方等大集經》，後甬道內壁亦刻有經文出自《摩訶般若波

⁵⁴ 圖四-1：張林堂/孫迪《響堂山石窟 流失海外石刻造像研究》圖版壹-73，北京：外文出版社，2004，頁 164。

圖四-2：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-北朝第九冊》，鄭州市：中州古籍出版社，1989，頁 218。

⁵⁵ 見劉東光 響堂山石窟造像題材，《文物春秋》1997年第2期；趙立春 響堂山石窟北朝刻經試論，《文物春秋》2003年第4期，頁 28-41。

⁵⁶ 二塊浮雕現均藏於美國華盛頓弗瑞爾美術館。

羅蜜經》⁵⁷。



圖四-1：南響堂第二窟周壁列龕

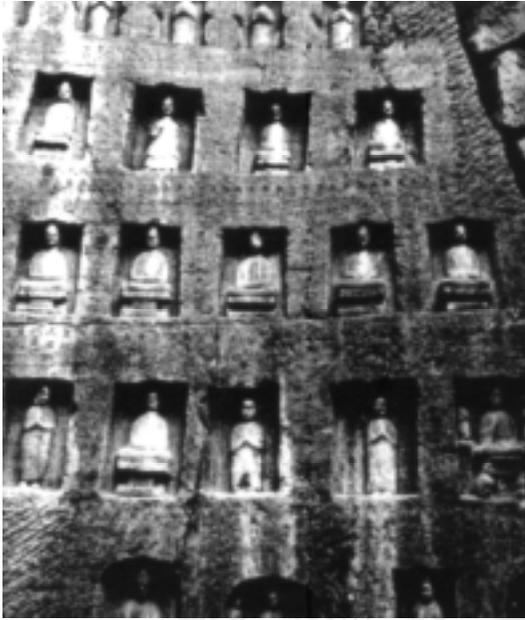


圖四-2：周壁 六佛名拓片

第三是山東白佛山第一窟，又稱大佛洞，是以自然山洞為基礎雕鑿成的大像窟，主尊為6.7公尺的倚坐大佛，兩側壁各有九排小列龕，其中一龕龕側有題記：「六王子主萬義緒、張基」（「主」指造像之功德主），說明小龕中造有六王子像，其餘刻像主名，頭銜有齋主、菩薩主、寶臺主、師子主，故知開窟之時不僅造像也有建齋會，功德

⁵⁷ 刻經內容如下：窟門左側「文殊師利白佛言：世尊！何以故名般若波羅蜜？佛言：般若波羅蜜無邊無際、無名無相，非思量、無歸依、無洲渚，無犯、無福、無晦、無明，猶如法界，無有分齊，亦無限數，是名般若波羅蜜，亦名菩薩摩訶薩行處，非處非不行處，悉入一乘，名非行處，何以故？無念無作故。」出自《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下（《大正藏》冊8，頁731上）；其後接「知諸眾生心性本淨是名為慈，觀於一切等如虛空是名為悲，斷一切喜名為喜心，遠一切行名為捨心。」出自《大方等大集經》卷八（《大正藏》冊13，頁50中）；後壁甬道內刻「善男子！諸佛無所從來，去亦無所至，何以故？諸法如不動相，諸法如即是佛。善男子！無生法無來無去，無生法即是佛；無滅法無來無去，無滅法即是佛；實際法無來無去，實際法即是佛；空無來無去，空即是佛。善男子！無染無來無去，無染即是佛；寂滅無來無去，寂滅即是佛；虛空性無來無去，虛空性即是佛。善男子！離是諸法更無佛，諸佛如、諸法如，一如無分別。善男子！是如常一，無二無三，出諸數法，無所有故。」出自《摩訶般若波羅蜜經》卷二七（《大正藏》冊8，頁421中-下）。

主除了一般平民還有官吏、僧尼等。根據統計，兩側壁列龕中的弟子像與佛像各六尊，分別表現六王子為沙彌時與成佛時的形象。窟門外有「大隋開皇七年（公元587）寺主王子華」等題銘，是有明確紀年的石窟實例⁵⁸。（圖五-1、五-2）⁵⁹東壁下有一長方形小龕，內雕涅槃像，旁有大弟子，相對稱的西壁下方也有一小龕，雕坐佛與弟子。



圖五-1：白佛山大佛洞東壁列龕



圖五-2：六王子題記龕

南、北響堂石窟的興建均與北齊皇室有關⁶⁰，北響堂石窟年代較早，就石窟形制而言，二者都是中心柱窟，有「行道」功能，但參與造像者不同，目的也不同。北響堂北洞原作為皇室陵寢⁶¹，為帝王所開之窟，窟內雖雕飾華麗，但題材單純，是純粹的行道禮拜窟。南響堂的興建為王族所贊助，惟仍以僧人為主，僧人並參與造像，有較多修

⁵⁸ 張總，前揭文，頁 28-33。

⁵⁹ 圖五-1：泰安市文物考古研究室 山東東平白佛山石窟造像調查 圖版四-2，《考古》1989年第3期。

圖五-2：張總 白佛山等 六王子像概述 圖版一，《敦煌研究》1998年第3期，頁 189。

⁶⁰ 北響堂石窟始鑿於東魏，而在北齊文宣帝（550-559）時復加以修治。南響堂石窟則為北齊後主天統年間所造，由僧人慧義草創，北齊朝廷顯貴高阿那肱出資營建。

⁶¹ 學界一般認為北響堂有高歡或高洋之墓穴，但仍有爭議。

行上的考量，並以方形窟與中心柱窟搭配，第二窟就是其中一個中心柱窟。其窟內造像與刻經題材選擇的義理性強，六佛名亦與窟內的行道功能密切相關，周壁的六佛名依序自右壁、後壁而左壁，符合右繞的需求，行者在繞行中心柱時，可稱念六佛名及《般若》經文，繞行至前壁正好可面對窟門側的「四無量心」刻經思惟經義，最後將功德迴向往生淨土，這也正是窟門上方淨土變相的意義。⁶²中心柱上方左側的摩頂授記浮雕與前文所述六王子在法華授記中扮演的角色也能呼應。

白佛山第一窟比南響堂石窟年代稍晚，其東壁下方的涅槃龕傳遞著《法華經》中六王子紹繼佛法的思想內涵。從「寺主王子華」判斷，造像者是一個以在家居士為主的地方性團體，開窟時有官吏、僧尼共同參與，而且結合齋會活動，屬於功德窟的性質較大。其窟門外上方還有一處題記：「大隋開皇 年歲次 敬造阿彌陀像一區上為皇帝陛下 一切有影 同沾斯慶」⁶³，從位置來看是第二窟的題記，第二窟位於第一窟西上側約15米處的峭壁上，內造一佛二菩薩，依題記可知主尊為阿彌陀佛，年代與第一窟相差三年，可見白佛山石窟與南響堂石窟一樣，其六王子信仰均結合了當時流行的淨土信仰。前文述及後世淨土信仰者視法華六王子為彌陀跡中化緣之始，證之於造像，至少在隋代就已見端倪了。

以上三個例子恰好代表著三種不同的典型：北響堂北洞是王室的行道禮拜窟；南響堂第二窟為僧人誦經行道的修行窟；白佛山第一窟則是庶民建齋的功德窟。三種不同社會階層的石窟造像雖然目的不同，需求不同，但都用六王子作為窟內造像題材的一部分，說明六王子信仰已具有相當的影響層面。

七、結語

綜合本文的論述，從六世紀初的北魏後期開始，六王子信仰已在華北地區逐漸開展，並以民間邑義團體為主流，從造像的發展來看，

⁶² 同註 52。

⁶³ 泰安市文物考古研究室 山東東平白佛山石窟造像調查，《考古》1989年第3期，頁231。

東魏到北齊之間是其信仰的發展期，北齊末到隋初進入成熟期，並與淨土信仰結合。

依目前所知的造像或銘記顯示，六王子最初是作為「行像」出現。「行像」是佛弟子紀念佛陀的一種儀式，釋迦佛為六王子中第六者，故六王子信仰最早是由紀念佛陀的行像發展而來。

爾後見於邑義組織的建齋立像，齋會多伴隨著懺法等法會儀式，六王子也成為齋懺儀式中稱名或禮敬的對象。邑義組織雖是在家團體，仍能掌握住《法華經》的精髓，造像表現出法華邑義對信仰精神的實踐，由信仰層次進一步深入到修行面，具體落實《法華經》的菩薩精神。根據造像碑銘的分析，六王子菩薩行的意義在邑義團體中被重視，是實踐法華精神的指標之一。

六世紀後葉，六王子進一步成為石窟造像題材，原本在邑義團體中發展成熟的信仰也帶入石窟的行道修持，現存三個石窟例子涵蓋王室、僧人、庶民三個階層，各有不同的需求，大致反映了三種不同的信仰類型。

整體而言，從紀念佛陀的行像到邑義造像中具齋戒意義的稱名、禮敬，甚而進入石窟作為禮拜或行道修持，六王子信仰已從純粹禮敬的對象成為佛弟子行持中的一部分。廣義的「六王子」總括六位王子，狹義的「六王子」則指第六子釋迦，對佛弟子而言，二者似乎毋需刻意區別。六王子或單獨出現，或搭配大通智勝佛，或與七佛同列，表現形式雖異，其代表大乘菩薩精神象徵的信仰核心仍然不變，不論六王子佛或六佛名，都符合六王子應機方便、示跡教化的用意。相較於法華造像中最常見的二佛並坐從禪觀發展，六王子則從禮拜的行像開展，反映出法華信仰的另一個面向。

附表： 六王子相關題銘與造像

1	北魏景明、正始年間 (500-508)	河南偃師	水泉石窟前碑記	碑銘提及洛陽附近的造像情況，其中有「六王子行像六區」。
2	北魏正光年間 (520-525)	日本秀明文化財團收藏	法亮、法海等造像碑	正面為一佛二菩薩三尊立像，背後浮雕有一連串的佛傳場景，供養人榜題中刻有「六王子佛」。
3	西魏大統六年 (540)	山西	巨始光等造像碑	碑陽上方中央造釋迦、多寶像，旁有題銘：「左相多保佛塔證有法華經」、「右相釋迦佛說法華經」，碑陰刻有六佛名。
4	東魏武定元年 (543)	河北	大通智勝佛白玉像	下層底座正面兩側分別雕有八身立像，共六身。
5	北齊宣帝時期 (550-559)	河北	北響堂北洞	周壁六列龕，中心柱上層六立佛。
6	北齊武平二年 (辛卯年) (571)	原藏山西博物館	邑主潘百年等造六王子像柱	四面石柱，每面各開三龕，上龕內造一尊坐佛，中龕內造二尊坐佛，下龕內造一坐佛二菩薩，總計共六尊坐佛，銘記云「造六王子像」。
7	隋開皇四年 (584)	山東莒州	阮景暉等造像記	銘文中記有「敬造六王子像壹軀」。
8	隋開皇七年 (587)	山東	白佛山第一窟	兩側壁開小列龕，其中一佛龕旁刻有「六王子主萬義緒、張基」題銘。
9	北齊 隋初	河北	南響堂第二窟	周壁列龕間柱刻有六佛名。