

金輪王“化謂四天下” 與武周時期的天樞、九鼎製造

呂博
武漢大學

摘要：武則天在尚未成為金輪王之前，曾經獲得過“聖母神皇”、“聖神皇帝”兩個尊號。“聖母神皇”意在說明武則天以李唐皇帝母親的身份，“王南閩浮提”，輔佐李唐帝業，可使皇基永泰。在當時《大雲經神皇授記義疏》的闡說中，李唐統治的“閩浮提”比起金輪王統治的四大詹部洲來說，要小很多，只是後者的四分之一，故被稱作“小國”。天授元年（690）武則天稱帝，改國號為周，獲得“聖神皇帝”的尊號，她所獲得統治疆域只是從李唐移交過來而已，並沒有什麼突破。直到長壽二年（693）九月乙未，武則天按照《寶雨經》的指導，正式晉身轉輪王，成為大周國的“金輪聖神皇帝”。而金輪王的一個重要功業就是“化謂四天下”，即統治佛教世界觀中的四大部洲。李唐之國只統領南閩浮提，自然是無法相比。（言“有一小國”者，前言得轉輪王所統領處四分之一，轉輪王化謂四天下，大唐之國統閩浮提比四天下，即小國也）而長壽三年開始建造的“萬國頌德天樞”，正是以物質符號的形式標明這種對比。所以說天樞建造的旨在於“黜唐頌周”。開元初年，明堂、天樞等“儀式性

建築”，或被拆除，或被改造，意味著某種“視覺政治”的重建。

關鍵詞：轉輪王、金輪王、《大雲經神皇授記義疏》、天樞、九鼎

一、引言：《大雲經神皇授記義疏》、《寶雨經》 與武周皇帝的尊號

在《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》一文中，筆者曾指出，武則天（624–705, 690–705 在位）尊號的每一次變化，都濃縮地反映了她在政治上前進的每一步：從皇后到天后，再到聖母神皇、聖神皇帝、金輪聖神皇帝、越古金輪聖神皇帝、慈氏越古金輪聖神皇帝、天冊金輪聖神皇帝。與此同時，宮殿核心區以明堂為代表的建築群不斷地被建設、詮釋。明堂不僅是聖母神皇百世繼周、復古情懷的象徵，還被詮釋成彌勒所造的化城、道教聖君的仙宮、轉輪王的七寶台。通過對明堂的分析，也重新探討了《大雲經神皇授記義疏》的性質，與此前陳寅恪、富安敦、矢吹慶輝、古正美等先生關於《大雲經神皇授記義疏》與武周政權關係的論述不同的是¹，拙文指出，《大雲經神皇授記義疏》撰作的目的，就是為了解

¹ 在敦煌文書中共發現兩個抄本《大雲經疏》，分別為 S.2658 和 S.6502，參見黃永武主編《敦煌寶藏》第 22 冊（第 45–54 頁）、第 47 冊（第 498–506 頁），臺北：新文豐出版公司，1982 年。兩個抄本內容大致相同，殘缺程度有別，S.6502 號保存相對完整。不知何故，學界普遍認為《大雲經疏》論證了武則天將以女身稱帝，比如金滢坤、劉永海最近的研究還承襲這樣的看法，參見氏著《敦煌本〈大雲經疏〉新論——以武則天稱帝為中心》，《文史》2009 年第 4 輯，第 31–46 頁。我想，就敦煌本《大雲經疏》來說，儘管充滿了武氏的僭越之詞，但通篇還是承認李家天下的，沒有一句明說武則天將稱帝，武則天的身份在疏中的身份僅是聖母神皇而已。

釋垂拱四年至載初元年武則天稱“聖母神皇”以來的歷史，沒有跡象表明武則天將以女身稱帝。《大雲經神皇授記義疏》既沒有說明武則天是金輪王，也沒有說明武則天是彌勒下生。認為《義疏》表達的理念是：彌勒下生之時，武則天為南閻浮提主。南閻浮提主只是得到轉輪王四分之一的土地（即為須彌山四方的四洲之一），還沒有成為真正的金輪王²。統領南閻浮提（南瞻部洲）的轉輪王只是鐵輪王，統領四天下纔是金輪王。這點在玄奘給《大唐西域記》寫的序論中就有說明。“金輪王乃化被四天下，銀輪王則政隔北拘盧，銅輪王除北拘盧及西瞿陀尼，鐵輪王則唯瞻部洲”。³這點在《義疏》中是屢次標明的，有必要重申⁴。

不過，我們都知道武則天後來獲得了一個稱號“金輪聖神皇帝”，那麼武則天是如何從南閻浮提主轉變成佛教金輪王的呢？這就要把目光轉向另一部佛教經典——《寶雨經》。如所周知，在達摩流支（727卒）等人翻譯《佛說寶雨經》（《大正藏》編號 660）之前，此經已有兩種譯本存在：一種是由梁扶南三藏曼陀羅仙（五—六世紀）譯八卷《寶雲經》（《大正藏》編號 658），另外一種是梁扶南三藏曼陀羅仙和僧伽婆羅（460—524）共譯七卷《大乘寶雲經》（《大正藏》編號 659）。俞正燮、湯用彤等學者對此經曾有過研究⁵。近來孫英剛先

² 參拙撰《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》，《世界宗教研究》2015年第1期，第48—49頁。

³ [唐]玄奘、辯機著，季羨林等校注《大唐西域記校注》卷一《三十四國·序論》，北京：中華書局，2000年，第34頁。

⁴ 參見林世田《〈大雲經疏〉結構分析》，鄭炳林、花平寧主編《麥積山石窟藝術文化論集》下冊，蘭州：蘭州大學出版社，2004年，第80頁，第184—185頁，第189頁。

⁵ 俞正燮《癸巳存稿》卷一二《寶雨經》，瀋陽：遼寧教育出版社，2003年，第347—348頁。湯用彤《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，第35—36頁。

生圍繞《寶雨經》中的“慶山”祥瑞，有過細緻的分析⁶。滋野井恬、富安敦 (Antonino Forte) 曾對比三種譯本，發現由薛懷義 (662–695)、達摩流志等所翻譯的《寶雨經》竄入的片段主要集中在卷一⁷。

正像《寶雨經》篡改片段闡釋的那樣，武則天在長壽二年 (693) 九月乙未，突破女身障礙，正式以尊號的形式標明自己的金輪王身份。而且，按照《寶雨經》的設計，也沒有說武則天自己就是彌勒或者彌勒的化身。經文同樣出現慈氏一詞，但闡述的是武則天在成為轉輪王之後，當供養慈氏 (彌勒) 菩薩。標明慈氏的稱號，同時也在說明武則天在遵照《寶雨經》的文本指導，將“詣睹史多天宮，供養承事慈氏菩薩”⁸。《寶雨經》政治、宗教理念的設計，可能正是薛懷義於證聖元年 (695) 在明堂北部建設大佛像的最初依據。尊號“慈氏越古金輪聖神皇帝”所顯示的政治理念，又將體現在明堂及其周邊建築上。

證聖元年正月十六日夜，明堂、功德堂發生火災，意味著金輪王供奉彌勒的劇目，無果而終。《寶雨經》的政治、宗教理念開始破產。二月，武則天刪除尊號中“慈氏越古”一詞，正對應明堂景觀中大佛像的消失⁹。

⁶ 參見孫英剛《慶山還是祇闍崛山：重釋〈寶雨經〉與武周政權之關係》，《蘭州學刊》2013年第11期，第1–11頁。

⁷ 滋野井恬：《宝雨經をめぐる若干の考察》，《印度学佛教学研究》，1971年第20卷第1号，第44–51页。Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976, pp. 125–136.

⁸ 《佛說寶雨經》卷一，高楠順次郎、渡邊海旭等編纂《大正新脩大藏經》（以下略作《大正藏》，中華電子佛典協會重刊入《電子佛典集成》，臺北：1998–2018年）編號660，第16冊，第284頁下欄第6–7行。

⁹ 司馬光等撰《資治通鑑》卷二〇五則天后天冊萬歲元年條，北京：中華書局，1956年，第6502頁。

不管武則天在長壽二年(693)之後如何改變尊號,她始終保持著金輪王的稱號。在《大雲經神皇授記義疏》的敘述裏,金輪王統領的是“四天下”(即南閩浮提、東勝神洲、西牛賀洲、北俱蘆洲)。而統領四天下的現實表現則是諸蕃慕化來朝。諸蕃慕義、萬國來朝的政治象徵,集中體現在另一個巨型建築——天樞之上。沿著明堂中軸線所修建的大佛像、天樞、九鼎等儀式性景觀,亦是武則天模仿轉輪王供奉彌勒、化謂四方的體現。開元新政,這些景觀的拆除,意味著某種視覺政治的重建。

不過,囿於篇幅,《明堂建設與武周的皇帝像》未能就有關天樞、九鼎的建造及其相關問題展開論述;也未能就這些武周政治景觀的拆除過程,進行進一步的說明。下文想就此三問題進行進一步的研討。

二、天樞、九鼎及其象徵意義

據《河南志》“從善坊”條載:“唐長壽中(692-694)以蕃胡慕義,請立天樞。武太后析洛陽、永昌二縣,置來庭縣廡於此坊,以領四方蕃客。後蕃客隸鴻臚寺,縣遂令人戶。神龍元年(705)省。”¹⁰

可以明確,在當時的洛陽城中,設立過諸蕃胡人的聚居區,設立的契機就和天樞的建立相關。另據《大唐新語》記載,天樞的地理位置、建造時間、形制如下:

長壽三年(694),則天徵天下銅五十萬餘斤,鐵三百三十

¹⁰ 徐松輯、高敏點校《河南志》,北京:中華書局,1994年,第20頁。徐松按語,改“戶”為“居”。按《新唐書》卷三八《地理志二》河南府條云:“天授三年,析洛陽、永昌置來庭縣。”與《河南志》所記稍異,北京:中華書局,1975年,第982頁。

餘萬，錢兩萬七千貫，於定鼎門內鑄八稜銅柱，高九十尺，徑一丈二尺，題曰“大周萬國述德天樞”，紀革命之功，貶皇家之德。天樞下置鐵山，銅龍負載，獅子、麒麟圍繞，上有雲蓋，蓋上施盤龍以托火珠，珠高一丈，圍三丈，金彩熒煌，光侔日月。¹¹

清人徐松（1781-1848）曾據以上記載認為，天樞處於定鼎門。但關於天樞的位置另有一記載，即為東都端門。當代學者郭紹林先生經過辨析認為，端門的說法更為可靠¹²。筆者也認為郭紹林的考訂更有道理。另據《泉獻誠墓誌》記載，銅鐵原料的準備，可能在天授二年二月就已開始進行¹³。至長壽三年，武則天已經徵“天下銅五十萬餘斤，鐵三百三十餘萬，錢兩萬七千貫”。據《資治通鑑》記載，為建造天樞，諸胡聚錢已達百萬億，但所買銅鐵尚不能供足天樞耗費。於是，武則天又派差科於民間，加收農具，纔得以將材料準備充分。武周長壽三年五月改元延載，五月戊寅之後武三思（707卒）率領四夷酋長請鑄銅鐵為天樞¹⁴。

天樞製造與明堂失火的先後順序，通過《舊唐書·姚璿傳》可知：

時武三思率蕃夷酋長，請造天樞於端門外，刻字紀功，以頌周德，璿為督作使。證聖初，璿加秋官尚書、同平章事。是歲，明堂災，則天欲責躬避正殿，璿奏曰：“此實人火，非曰天災。至如成周宣榭，卜代愈隆；漢武建章，盛德

¹¹ 劉肅撰，許德楠，李鼎霞點校《大唐新語》卷八《文章》，北京：中華書局，1974年，第126頁。

¹² 詳參郭邵林《大周萬國頌德天樞考釋》，《洛陽師範學院學報》2001年第6期，第75頁。

¹³ 墓誌錄文見周紹良主編《唐代墓誌彙編》大足〇〇一，上海：上海古籍出版社，1992年，第984頁。

¹⁴ 前揭《資治通鑑》卷二〇五則天后延載元年條，第6496頁。

彌永。臣又見《彌勒下生經》云，當彌勒成佛之時，七寶台須臾散壞。睹此無常之相，便成正覺之因。故知聖人之道，隨緣示化，方便之利，博濟良多。可使由之，義存於此。況今明堂，乃是布政之所，非宗廟之地，陛下若避正殿，於禮未為得也。”左拾遺劉承慶廷奏云：“明堂宗祀之所，今既被焚，陛下宜輟朝思過。”璿又持前議以爭之，則天乃依璿奏。先令璿監造天樞，至是以功當賜爵一等。¹⁵

天樞的建造在明堂被毀之前，與明堂（七寶台）配合，可以進一步論證武則天的金輪王身份。只是未等天樞建成，明堂、佛像就毀於大火。至天冊萬歲元年（695）夏四月，天樞建畢。具體形制，《資治通鑑》所記與《大唐新語》略有差別：

夏，四月，天樞成，高一百五尺，徑十二尺，八面，各徑五尺。下為鐵山，周百七十尺，以銅為蟠龍麒麟縈繞之；上為騰雲承露盤，徑三丈，四龍人立捧火珠，高一丈。工人毛婆羅造模，武三思為文，刻百官及四夷酋長名，太后自書其榜曰“大周萬國頌德天樞”。¹⁶

在《大周故鎮軍大將軍高君墓誌銘並序》中，有關天樞的描述如是：

證聖元年（695），造天樞成，悅豫子來，彫鐫乃就。幹青霄而直上，表皇王而自得。明珠吐耀，將日月而連輝；祥龍□游，憑煙雲而矯首。壯矣哉邈乎！斯時也。¹⁷

¹⁵ 劉昫等《舊唐書》卷八九《姚璿傳》，北京：中華書局，1975年，第2902-2903頁。

¹⁶ 前揭《資治通鑑》卷二〇五則天后天冊萬歲元年條，北京：中華書局，2009年，第6502-6503頁。

¹⁷ 周紹良主編《唐代墓誌彙編續集》萬歲通天〇〇三，上海：上海古籍出版社，2001年，第348-349頁。

這種描述差異，可能因為不同文本的作者視角、根據不同。但《大唐新語》、《資治通鑑》都提到了天樞上的重要銘文“大周萬國頌(述)德天樞”。“萬國頌德天樞”可能正是表明武則天作為金輪王“化謂四天下”，從而致使萬國稱德。萬國稱德的表現，就是天樞上刻滿了百官及四夷酋長的名字，帶有“策名委質”的性質。

四夷、胡人捐助建造天樞的歷史，不禁讓人認為天樞是源自西方的工藝，並進而聯想起類似羅馬方尖碑(obelisk)一樣的紀功建築¹⁸。張乃翥先生指出，天樞類似於阿育王石柱或圖拉真圓柱¹⁹。孫英剛先生也從天樞上的師子、九龍灌頂、九龍吐水等造型，進一步指出天樞可能是在模仿阿育王石柱，以證明武則天同阿育王一樣，是佛教學說中的金輪王²⁰。這樣的景觀，在理念層面徹底突破了《大雲經神皇授記義疏》有關南閻浮提主的闡述，意在宣示武則天是統領四天下的轉輪王。端門的萬國頌德天樞拔地而起，意味著政治與宗教的理想，被轉化成為巨大物質符號。可以說，在經過明堂大火之後，天樞的及時建成，在某種程度上，緩解了武則天遇到的政治合法性論證危機。

此處更需要注意的是，天樞建造的旨在於“紀革命之功，貶皇

¹⁸ 有關胡人與天樞製造的論述，可參羅香林《景教徒阿羅撼為武則天皇后營造頌德天樞考》，《唐元二代之景教》，香港：中國學社，1966年，第57-69頁。同參榮新江《胡人對武周政權之態度——吐魯番出土〈武周康居士寫經功德記碑〉校考》，氏著《中古中國與外來文明》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第215-217頁。

¹⁹ 參見張乃翥《武周萬國天樞與西域文明》，《洛陽大學學報》1995年第1期，第48-50頁。

²⁰ 參見孫英剛《動物異象與中古政治——評陳懷宇〈動物與中古政治宗教秩序〉》，《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，上海：上海古籍出版社，2015年，第410-411頁。作者的這種提示很敏銳，期待進一步的研究。

家之德”、“銘記功德、黜唐頌周”。我想，這樣的一頌一黜，應從李氏皇帝的“大唐之國”與武氏金輪王的“大周之國”的差異角度來理解。前揭《義疏》云：

1、經曰“得轉輪王所統領處四分之一”者，今神皇王南閻浮提一天下也。若比輪王，即四分之一是也。

2、言“有一小國”者，前言得轉輪王所統領處四分之一，轉輪王化謂四天下，大唐之國統閻浮提比四天下，即小國也。²¹

武則天在尚未成為轉輪王之前，曾經獲得過聖母神皇、聖神皇帝兩個尊號。聖母神皇意在說明武則天以李唐皇帝母親的身份，“王南閻浮提”，輔佐李唐帝業，可使皇基永泰²²。在當時《大雲經神皇授記義疏》的闡說中，李唐統治的“閻浮提”比起金輪王統治的四大部洲來說，只是後者的四分之一，要小很多，故被稱作小國。天授元年（690）武則天稱帝，改國號為周，獲得“聖神皇帝”的尊號，她所獲得統治疆域只是從李唐移交過來而已，並沒有什麼突破。直到長壽二年（693）九月乙未，武則天按照《寶雨經》的指導，正式晉身轉輪王，成為大周國的“金輪聖神皇帝”²³。而金輪王的一個重要功業就是“化謂四天下”，即統治佛教世界觀中的四大部洲。李唐之國只統領南閻浮提，自然是無法相比。而長壽三年開始建造的“萬國頌德天樞”，正是以物質符號的形式在標明這種對比。所以說天樞建造的目的在於“黜唐頌周”。

²¹ 《敦煌寶藏》第22冊，第46頁、第52頁；第47冊，第499頁、第502頁。

²² 詳參前揭拙撰《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》，第44-48頁。

²³ 上揭《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》，第50-52頁。

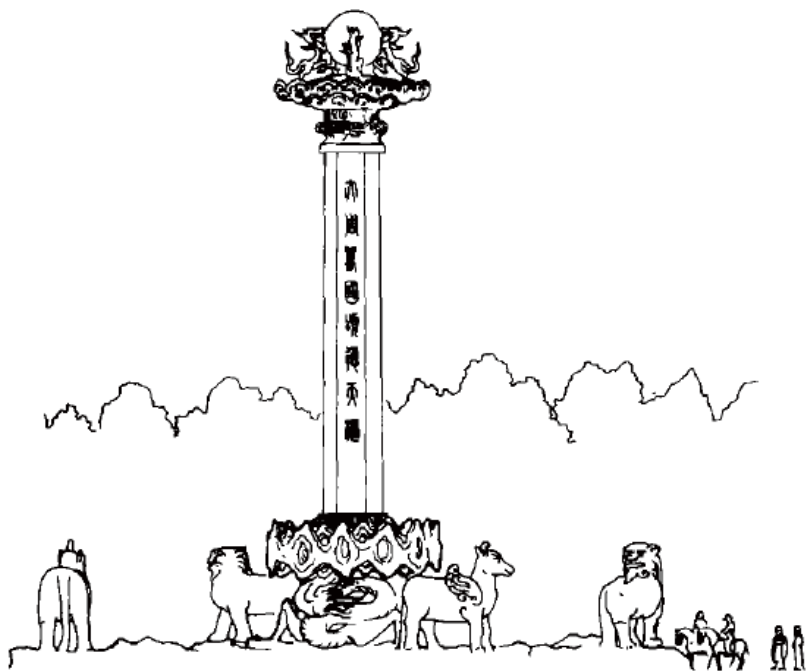


圖 1：天樞模擬圖，採自李松《天樞——我國古代一種紀念碑樣式》，
《美術》1985 年第 4 期，第 42 頁

延載元年（694）九月，武則天合祭天地於南郊，改元天冊萬歲。與此同時，武則天又改尊號“天冊金輪聖神皇帝”。“天冊”似乎表明武則天重新認定天命所在。在獲得“天冊金輪聖神皇帝”的尊號後，金輪王“化謂四天下”的情形也體現在針對四夷來華的待遇上。武則天在同年九月五日下午達詔令：“蕃國使入朝，其糧料各分等第給：南天竺、北天竺、波斯、大食等國使，宜給六個月糧；尸利佛誓、真臘、訶陵等國使，給五個月糧；林邑國使，給三個月糧。”²⁴ 十月之時，突厥可汗默啜十月遣使來朝，被封為“歸國公”²⁵。

²⁴ 王溥等撰《唐會要》卷一〇〇《雜錄》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 2136 頁。

²⁵ 前揭《資治通鑑》卷二〇五則天后天冊萬歲元年條，第 6503 頁。

在天樞建成之後，明堂所在中軸線又出現了形制巨大的建築。在萬歲通天元年（696）四月，武則天又建成九鼎，標題九州，依據東南西北，置於明堂庭中。其中蔡州鼎最高，達一丈八尺，容積達一千八百石。其它八州鼎各高一丈四尺，容積達一千二百石，依次是：冀州鼎武興，雍州鼎長安，兗州鼎日觀，青州鼎少陽，徐州鼎東原，揚州鼎江都，荊州鼎江陵，梁州鼎成都。九鼎製成，共用銅五十六萬七百一十二斤，花費巨大。本來武則天還打算在九鼎上鍍上金色，但最後在納言姚璿（632–705）的進諫下，未能實施。鑄鼎象物，鼎上各記地域山川物產，令著作郎賈應福（生卒不詳）、殿中丞薛昌容（生卒不詳）、鳳閣主事李元振（生卒不詳）、司農錄事鍾紹京（659–746）等分題之，左尚令曹元廓（生卒不詳）畫。

Riccardo Fracasso 有一個有趣的解釋，他認為 695 年明堂大火之後，武則天急於確立自身統治的合法性，因此採取了重建九鼎的方法。此前是佛教的意識形態，武則天通過復古到夏商周三代，迎合民族主義者和反佛者的口味²⁶。不過，更準確地說，明堂大火後武則天也並未完全放棄佛教的宣傳方式，從“天冊金輪聖神皇帝”的尊號來看，她肯定還在堅持著轉輪王的身份。天冊萬歲元年十月二十六日所編成的《大周刊定眾經目錄》序言記：“我大周天策金輪聖神皇帝陛下，道著恆劫，位鄰上忍，乘本願而下生，演大悲而廣濟。金輪騰轉，化偃四洲。寶馬飛行，聲覃八表。”序言依然強調金輪王“化偃四洲”，顯然是說天冊金輪聖神皇帝統領四大部洲。²⁷

²⁶ 參 Riccardo Fracasso, “The Nine Tripods of Empress Wu”, in *Tang China and Beyond*, ed. Antonino Forte, 95–96, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull’Asia Orientale, 1988.

²⁷ 《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 372 頁下欄 18–20 行。

天冊萬歲二年(696)三月,明堂再次建成,號曰通天神宮。武則天依然親自舉行大享之禮,在通過大赦傳遞相關信息之後,改元萬歲通天。通天神宮的名稱、萬歲通天的年號,不禁讓人想到《寶雨經》的內容,其中講到月淨光天子在“彼時住壽無量,後當往詣觀史多天宮,供養承事慈氏菩薩,乃至慈氏成佛之時,復當與汝授阿耨多羅三藐三菩提記”²⁸。“住壽無量”對應著“天冊萬歲”,“詣史多天宮”對應著“萬歲通天”。事實上,明堂大火之後,武則天依舊沒有放棄明堂後的大佛像及功德堂的建造,只是“制度卑狹於前”²⁹。功德堂又被稱作天堂,疑即“兜率(史多)天宮”的比擬。從這些隱約的跡象看,武則天似乎仍然沒有放棄“轉輪王供奉彌勒”的想法。

但畢竟《寶雨經》中金輪王供奉彌勒的劇目,因源自明堂的大火曾經演砸。所以武則天也不得不重新考慮利用多元化的政治資源,進行政治合法性的論證。九鼎的象徵意義就再次被她想起。

在中國傳統的政治學說裏,九鼎只是在聖人存在的時代纔會出現,所謂“遭聖而興”。《史記·封禪書》云:“禹收九牧之金,鑄九鼎。皆嘗亨鬪上帝鬼神。遭聖則興,鼎遷於夏商。周德衰,宋之社亡,鼎乃淪沒,伏而不見。”³⁰

在蔡州鼎的銘文中,也敘述了九鼎在以往出現的時機:

犧、農首出,軒、昊膺期。唐虞繼踵,湯禹乘時。天下光宅,域內雍熙。上玄降鑒,方建隆基。³¹

²⁸ 《佛說寶雨經》卷一,《大正藏》第16冊,第284頁下欄第6-行。

²⁹ 杜佑撰、王文錦等點校《通典》卷四四《大享明堂》,北京:中華書局,1988年,第1228頁。

³⁰ 司馬遷《史記》卷二八《封禪書》,北京:中華書局,1959年,第1392頁。

³¹ 前揭《通典》卷四四《大享明堂》,第1229頁。

九鼎“重現”可能也意味著聖人再出，周德再昌。因九鼎形制巨大，武則天竟然動用南北宿衛禁軍十萬餘人，加以大牛、白象纜將九鼎從玄武門外拖入。據載，武則天曾親自“制曳鼎歌詞，令曳者唱和”³²，十萬餘人共同唱和，不知是怎樣的氣勢。

九鼎在中國古代是特殊的符瑞、權力符號。在《唐六典》規定的諸種祥瑞中，“神鼎”位於大瑞中³³。在相關的瑞應圖中，神鼎出，象徵著王者興。

《開元占經》引《瑞應圖》說：“神鼎者，質文之精也，知凶知吉，知存知亡，能重能輕，能不炊而沸，不汲而滿，中生五味。黃帝作三鼎，象三辰。大禹治水，收天下美銅以為九鼎，象九州。王者興則出，衰則去。”³⁴

《開元占經》引《晉中興徵祥說》則云：“王者盛則神鼎見。神鼎者，仁器也，不炊而沸，不汲而滿，煙燼之氣自然而生，世亂則藏於深山，文明則應運而至，故禹鑄寶鼎以擬之。”³⁵

據韓愈(768–824)《三器論》可知，在唐人意識裏，天下太平的表現形式即是：

天子坐於明堂，執傳國璽，列九鼎，使萬方之來者，
惕然知天下之人意有所歸，而太平之階具矣。³⁶

坐於明堂、執傳國璽、證明萬方之來的天樞，各種物質符號均

³² 前揭《通典》卷四四《大享明堂》，第1229頁。

³³ 李林甫等撰、陳仲夫點校《唐六典》卷四《尚書禮部》，北京：中華書局，1992年，第114頁。

³⁴ 瞿曇悉達撰《開元占經》卷一〇四《器服休咎城邑宮殿怪異占》，北京：九州出版社，2012年，第1080頁。

³⁵ 《開元占經》卷一〇四《器服休咎城邑宮殿怪異占》，第1080頁。

³⁶ 董誥等編《全唐文》卷五五七《三器論》，北京：中華書局，1983年，第5640頁。

已具備。傳統的中國皇帝與佛教所述的轉輪王的理念，都被外化在這些物質符號上。不過，武則天再也沒有完成過金輪王供奉彌勒的劇目。根據《通典》的記載，明堂後新建佛像，在中宗即位之後還沒有建成。中宗為完成武氏的遺志，乃“斷象令短，建聖善寺閣以居之”³⁷。上文已指出，聖善寺閣在洛陽的章善坊，已經遠離了洛河北岸的宮殿核心區。

三、武周政治景觀的銷毀與開元新秩序的建立

長安五年(705)正月壬午朔，改元神龍元年。《冊府元龜》謂：“是月甲戌，則天歸政於中宗。”³⁸ 說是歸政於中宗(656–710, 683–684, 705–710 在位)，但實際上，在是年二月四日之前，國號仍然是武周年號。正月二十二日，神龍政變發生。正月二十三日武則天下令太子監武周之國。正月二十四日，武則天下制傳位給太子。翌日，太子即武周國皇帝之位。正月二十七日武則天被迫改稱“則天大聖皇帝”。二月四日，國號纔由周復唐。不過，即便國號改稱，當時的朝局仍然是“唐皇帝”與“則天大聖皇帝”二帝並稱。

中宗復位伊始，逐漸推行了若干撥亂反正的舉措，但由於武氏家族的勢力尚且存在，明堂、天樞等象徵武周政治的建築，並沒有被銷毀。同時，明堂又恢復了儒家祭祀建築的性質，祭祀規則遵循“乾封故事”，顯然是放棄了“明堂為轉輪王七寶台”的佛教學說：

³⁷ 前揭《通典》卷四四《大享明堂》，第1228頁。

³⁸ 王欽若等編《冊府元龜》卷一五《帝王部·年號》，北京：中華書局，1960年，第165頁。

中宗即位，神龍元年（705）九月，親享明堂，合祭天地，以高宗配。季秋大享，復就圜丘行事，迄於睿宗之代。（神龍元年，享昊天上帝於東都明堂，以高宗天皇大帝崇配。其儀亦依乾封故事。）³⁹

直至神龍元年十一月“壬寅（二十六日），則天崩於上陽宮……遺制：‘去帝號，稱則天大聖皇后。’”⁴⁰ 纔意味著神龍年間短暫的二帝並稱的時代復歸一帝。不過，中宗也未因此獲得絕對的權威。因外戚順天皇后韋氏（710 卒）的權勢強大，在天樞之北又出現了象徵韋后權威的政治景觀——頌台。⁴¹ 石台位於天樞之北，依然矗立在洛陽宮殿的核心區。

建築的格局體現著現實政治的構成。武周政權隨著神龍政變，又改頭換面，重歸李唐。五王登臺的同時，武家勢力也呈現衰頹之勢。神龍元年至景龍元年（707），朝廷中再封建的舉動與議題，集中反映了當時幾股政治勢力瓜分權力的訴求。先是，神龍元年二月十四日，中宗有追封后父韋玄貞（684 卒）為上洛郡王的舉動。儘管遭到左拾遺賈虛己（生卒不詳）的反對，但中宗的意志不可動搖。與追封事件相關的，是韋后報復寧承基（706 卒）兄弟，在禮儀層面改葬、分封家族等一系列接續的事件⁴²。通過對封建的要求，也宣示了后族勢

³⁹ 前揭《通典》卷四四《大享明堂》，第 1228 頁。

⁴⁰ 前揭《資治通鑑》卷二〇八中宗神龍元年條，第 6596 頁。

⁴¹ 《資治通鑑》卷二一一玄宗開元二年條云：“毀天樞，發匠鎔其鐵錢，曆月不盡。先是，韋后亦於天街作石台，高數丈，以頌功德，至是並毀之。”（第 6699 頁）石台位於天樞之北，以往胡三省德注釋認為處於長安朱雀大街，可能有誤。參前揭《大唐新語》，第 126 頁。

⁴² 張鷟撰，趙守儼點校《朝野僉載》，收入《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1979 年，第 171 頁。輯佚自《通鑑考異》：“韋氏遭則天廢廬陵之後，后父韋玄貞與妻女等並流嶺南，被首領寧氏大族逼奪其女，不伏，遂殺貞夫妻，七娘等並奪去。

力的重振。神龍、景龍政局中，韋后、安樂公主(684–710)成了一種不可忽視的勢力，她們與皇權有離心力，但皇帝因情感、實力等複雜因素，又不得不依賴她們。

景龍元年(707)七月，李重俊(707卒)發動兵變，武三思、武崇訓(707卒)死於格殺，武家勢力大為衰頹。此時，武延秀(710卒)是武家勢力尚在延續的代表人物。次年，武延秀復娶安樂公主，得寵於韋后，權勢彰於一時。當時也出現了所謂“黑衣神孫”的讖言⁴³，預兆著武周有再興之望。有關黑衣的政治預言，實源自《大雲經疏》，與佛教中所謂“黑河”有關。武則天幼時即穿著這種服裝。《疏》云：“黑水成姓，即表黑衣，與《孔子讖》相符，名黑河也。伏承神皇幼小時已披緇服，故惟黑衣之義也。”⁴⁴此時有關服裝的語讖再次興起，和武延秀的政治動向有關。武延秀在當時著裝“皂襖

及孝和即位，皇后當途，廣州都督周仁軌將兵誅寧氏，走入南海。軌追之，殺掠並盡。韋后隔簾拜，以父事之，用為並州長史。後阿章作逆，軌以黨與誅。”《冊府元龜》卷三〇三《外戚部》：“韋玄貞，中宗皇后父也，為豫州刺史。卒，神龍元年追贈上雒郡王，左拾遺賈虛己諫之，疏不納。九月詔令改葬玄貞，其儀准太后父太原王故事。初，帝遷於房陵，玄貞坐配流欽州，死。后母崔氏為欽州首領寧承基兄弟所殺。玄貞有四子洵、浩、洞、泚等時亦死於容州。至是，制遣使迎玄貞及崔氏喪柩，歸於京師。贈賻甚厚。又遣廣州都督周仁軌率兵二萬，斬討寧承基兄弟，以其首祭於崔氏墓。又追贈洵吏部尚書，汝南郡王，浩太常卿、武陵郡王，洞衛尉、淮陽郡王，泚太僕卿、上蔡郡王，亦遣使迎其喪柩歸葬於京師。及將至，帝與后幸長樂宮望而泣。……二年四月，又改贈玄貞為豐王，仍號廟曰褒德，陵曰榮光，仍各置官員，並給戶一百人守衛灑掃。五月再追贈玄貞為太師、雍州牧、並益州大都督。伯父贈太常卿，玄儼為特進、荊州大都督，封魯國公，追封從祖伯父十餘人皆為上州刺史，仍贈爵郡公。”(第3572–3573頁)

⁴³ 前揭《舊唐書》卷一八三《武延秀傳》，第4734頁。《新唐書》卷二〇六《武延秀傳》記事略同：“三思死，韋后復私延秀，故延秀益自肆。主府倉曹參軍何鳳說曰：‘今天下系心武家，庶幾再興。且讖曰‘黑衣神孫被天裳’，神孫非公尚誰哉？’因勸服皂衣惑衆。”(前揭版本，第5839頁)。

⁴⁴ 前揭林世田《〈大雲經疏〉結構分析》，第185頁。

子”，熟知黑色服裝“隱喻”的人，一定能通過這樣微小的細節“觀察”到他的權力訴求。而且，在景龍二年的朝堂上，的確也有過“周唐一統，符命同歸”的曖昧政治意見⁴⁵。

李重俊政變後，圍繞韋皇后天命展開的祥瑞、讖緯歌謠造作紛至遝來：

春，二月，庚寅，宮中言皇后衣笥裙上有五色雲起，上令圖以示百官，韋巨源請布之天下，從之，仍赦天下。⁴⁶

迦葉志忠奏：“昔神堯皇帝未受命，天下歌桃李子；文武皇帝未受命，天下歌秦王破陣樂；天皇大帝未受命，天下歌堂堂；則天皇后未受命，天下歌娥媚娘；應天皇帝未受命，天下歌英王石州；順天皇后未受命，天下歌桑條韋，蓋天意以為順天皇后宜為國母，主蠶桑之事，謹上桑韋歌十二篇，請編之樂府，皇后祀先蠶則奏之。”⁴⁷

在躲過李重俊兵變之後，韋后的革命之心也愈發明顯。有趣的是，在服飾上偽造祥瑞，也成為她的政治宣傳方式。據《通鑑》記載，景龍二年（708）春二月，皇宮中傳言皇后衣笥裙上有“五色雲”騰起⁴⁸。按照《冊府元龜》的說法，這次祥瑞是韋后親自所言，韋巨源（631-710）附和，認為這是難得的佳瑞，進而圖示百僚，需要以大赦的形式頒布天下⁴⁹。裙上的五色雲和當時興起的“桑條韋”歌謠，應均與韋后此時的政治動向相關。

⁴⁵ 《資治通鑑》卷二〇九中宗景龍二年條，第 6620 頁。

⁴⁶ 《資治通鑑》卷二〇九中宗景龍二年條，第 6619 頁。

⁴⁷ 《資治通鑑》卷二〇九中宗景龍二年條，第 6619-6620 頁。

⁴⁸ 《資治通鑑》卷二〇九中宗景龍二年條，第 6619 頁。

⁴⁹ 《新唐書》卷七六《韋皇后傳》云：“五色雲起后衣笥。”（第 3486 頁）《舊唐書》卷

韋后“頌台”也正是在這樣的政治背景下出現的。

至李隆基（685–762，712–756 在位）即位之後，這些矗立洛陽的紀念碑建築纔被或改或拆。在時人的記述裏，以往為武周政治製造輿論的宗教空間——白馬寺佛像頭落，預示著玄宗上臺後一系列抑制佛教的新動向：

神武皇帝七月即位，東都白馬寺鐵像頭無故自落於殿門外。自後捉搦僧尼嚴急，令拜父母等，未成者並停革，後出者科決，還俗者十八九焉。⁵⁰

沙汰僧尼、令拜父母等⁵¹，均是玄宗在開元初期建立統治秩序的措施。與此同時，道教偶像老子在開元二年（714）三月的祭祀地位又再次被提高，在祠廟系統中再次宣示著道教的國教地位：

開元二年三月，親祠玄元皇帝廟，追尊玄元皇帝父周上御史大夫敬，追尊為先天太皇，仍於譙郡置廟，歲餘一祀以上，准先天太后廟例。⁵²

開元初期，象徵韋后功德的頌台，以及象徵著武周革命之功的天

五一《中宗韋庶人傳》亦載：“宮中希旨，妄稱后衣箱中有五色雲出……”（第 2172 頁）兩《唐書》皆未言“裙上”。按《冊府元龜》卷八〇《帝王部·慶賜》：“[景龍]二年二月，皇后言衣箱中裙上有五色雲起，久而方歇。帝令畫工圖其狀，以示百寮。”（第 928 頁）同書卷八四《帝王部·赦宥》：“[景龍]二年二月庚寅，順天后言衣箱中裙上有五色雲起，久而方歇。帝令畫工圖其狀，以示百寮。”（第 996 頁）同書卷三三九《宰輔部·邪佞》：“韋巨源，中宗時為尚書左僕射。韋皇后衣箱中裙上有五色雲起，久而方歇。巨源以為非嘗嘉瑞，請布告天下，許之。”（第 4005–4006 頁）三處均提及“裙上”，一般認為《冊府元龜》的史料來自唐實錄、國史，較兩《唐書》更為原始。故此處取《冊府元龜》的說法。

⁵⁰ 《朝野僉載》卷一，第 13 頁。

⁵¹ 《通典》卷六八《僧尼不受父母拜及立位》，第 1893 頁。

⁵² 《通典》卷五三《老君祠》，第 1478 頁。

樞也被銷毀，意圖在視覺層面宣告新秩序的建立⁵³。

天樞是武周革命的象徵，但隨著武周政權不在，在睿宗景雲年間(710–712)就出現了“一條麻線挽天樞”的歌謠⁵⁴，預兆著天樞不能經久。李隆基即位之後，就下令撲倒天樞。不過，因為天樞規模巨大，玄宗“發卒銷爍”，所以歷經月餘也沒有完全將其完全熔化。據洛陽尉李休烈(生卒不詳)詩歌記述，為拆毀天樞，玄宗曾於兩縣之內調發民夫。⁵⁵天樞所用銅料全部被收回尚方。政治核心區的景觀變動，在當時引起了一定的轟動，以至於士庶賦詩諷詠⁵⁶。天樞的拆毀，在開元初年，從景觀層面宣告了武周遺緒的結束，李唐政權的再次回歸。

九鼎的命運就有所不同，依然被保留在宮廷當中。開元二年(714)八月，太子賓客薛謙光(647–719)獻上九鼎銘文。其中蔡州鼎銘文為武后親自所制，本來意圖是要說明自己像伏羲、神農、軒轅、太昊、堯、舜、禹、湯歷代聖王一樣，致使九鼎再現。但由於銘文上的“隆基”二字與玄宗名諱正相對應，所以於此時又被當作祥瑞，宣付史館。當時協助玄宗建立開元新政的姚崇(651–721)等人上奏：“聖人啟運，休兆必彰”。利用九鼎上的銘文，玄宗也同樣希望再建聖人新像⁵⁷。

開元五年(717)初，玄宗在太廟四室毀壞的情況下，執意前往東都洛陽。玄宗本打算在明堂舉行大亨之禮，但是諸禮官卻持有不同

⁵³ 《新唐書》卷五《玄宗本紀》載毀天樞的時間為開元元年七月：“開元元年正月辛巳，皇后親蠶。……[七月]甲戌，毀天樞。”(第122頁)。

⁵⁴ 《朝野僉載》卷一，第10頁。

⁵⁵ 《大唐新語》卷八《文章》，第126頁。

⁵⁶ 《大唐新語》卷八《文章》，第126頁。

⁵⁷ 《通典》卷四四《大亨明堂》，第1229頁。

意見：

太常博士馮宗等奏議：“武太后建天樞太儀，乾元遺趾，興重閣層樓。人斯告勞，天實貽誠。煨燼甫爾，遽加修立。今請削彼明堂，復乾元殿，則當寧無偏，人識其舊矣。”詔令所司，詳議奏聞。刑部尚書王志愔等議，咸以此堂所置，有乖典制，請改拆，依舊造乾元殿。從之。⁵⁸

他們的核心態度是“此堂所置，有乖典制”，希望恢復到明堂的前身乾元殿。但是，我想復歸乾元殿的根本原因還在於明堂是西周政治的重要象徵。《通典》言：“遂拆，依舊造乾元殿。”⁵⁹此後，這座景觀的功能也有所改變，只是成了布政之用的宮殿。在元日、冬至的時候，皇帝於乾元殿受百官朝賀。祭天之禮，則被要求在長安的圜丘舉行。

同年拆毀的不僅僅是乾元殿，紀念武則天受命的拜洛壇與拜洛碑、顯聖侯廟也被拆毀：

開元五年，左補闕盧履冰上言曰：“則天皇后拜洛受圖壇及碑文，云垂拱四年唐同泰得石，文云‘聖母臨人，永昌帝業’之所建。因改元為永昌，仍置永昌縣。縣既尋廢，同泰亦已貶官，唯碑壇獨立。准天樞、頌台之例，不可更留。”始令所司毀之，其顯聖侯廟亦尋毀拆。⁶⁰

開元五年，玄宗親自前往東都，他在洛陽北岸的景觀改造，意圖在削除武周統治的印跡。削除舊印跡的同時，新的統治理念、政治秩序也在重新被塑造。

⁵⁸ 《通典》卷四四《大享明堂》，第1228頁。

⁵⁹ 《通典》卷四四《大享明堂》，第1228頁。

⁶⁰ 《舊唐書》卷二四《禮儀志四》，第925頁。

四、儀式性景觀——明堂中軸線上的建築群

在以往的研究中，我們曾使用“紀念碑性”（Monumentality）這一概念闡述了明堂的政治、宗教功能。不過，我們對於明堂、天樞、九鼎這類建築的“儀式性”，又有一些新的思考。

通過對神都明堂、天樞、九鼎等建築的分析，我們發現這些禮制建築被視作復古、聖人興建、盛世循環的物質符號，具有“歷史記憶”、“歷史複製”等特殊的功能。由於歷史理念早已沉澱，此類建築在建造過程中本身就具備很強的儀式展示性。建成之後也是政治儀式展演的重要場所或空間。因此，誰能再建歷史經典建築，可能比這些建築建成之後更具塑造君主形象的意義。這類建築、景觀的最初目標，乃是用於區分“我者”與“他者”，從而製造出身份差別。它不僅是供人“看”的、以及“用”的，最主要的，它是由人“建”的，也就是說，其最重要的意義，不在於建成之後，而在於“建”的過程之中。誰人建、怎樣建、建的過程如何，在政治過程中，可能纔是最重要的。從這樣的角度來講，明堂、天樞、九鼎等紀念碑式建築、景觀被稱作儀式性建築（ceremonial monument）、儀式景觀（ritual landscape），或許更為適合⁶¹。

明堂是當時宮殿群的核心建築，不僅是儒家神聖理念的祭天之所、布政之宮，在佛教意識形態的塑造下，它還是轉輪王的七寶台。圍繞著明堂中軸線，一系列建築拔地而起。

端門外的天樞，象徵著轉輪王化謂四方，帶有整合不同人群的意

⁶¹ 儀式性建築、儀式景觀的概念是指建築在建造過程中就具備很強的視覺展示性，建造過程也是一種儀式展演的過程。建成之後也處在重要的儀式展演空間。

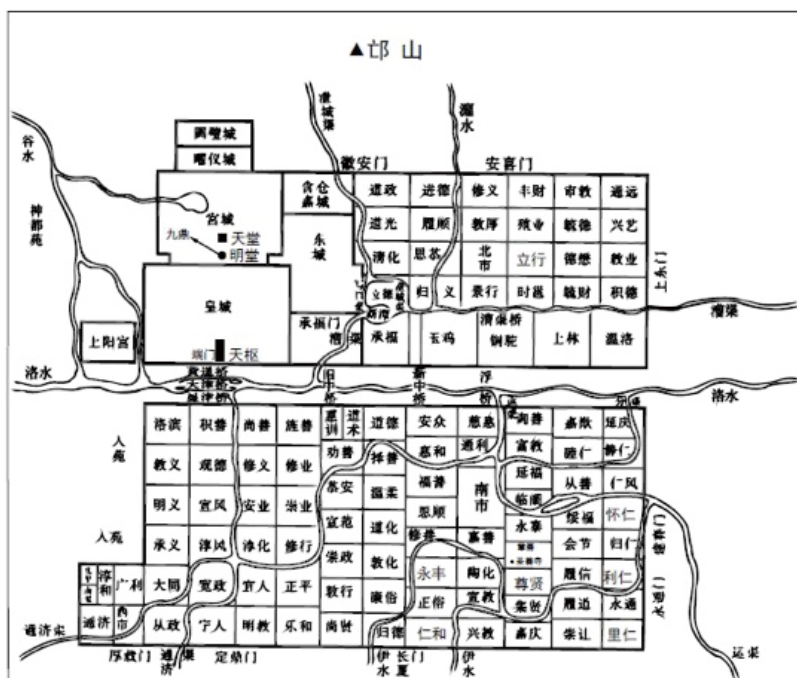


圖 2：西周洛陽明堂中軸線上的建築群，筆者製

味。明堂庭內的九鼎，則昭示著大周再建，聖人再出，九州朝服。

相關的宗教、政治理念，不斷地在宮殿核心區變現為景觀。“皇帝—臣民”的帝國秩序構造，不斷地吸收“宗教偶像—信眾”的支配方法，因而宗教偶像身上的“神化”因素，不斷地為世俗帝王所吸收。從臣民的角度來講，他們在長期的宗教體驗信仰當中，似乎也很容易接受這樣的宣傳、支配方式。而這一系列變化，在國家的都城都曾以政治景觀的形式展示過。明乎此，纔能對七世紀前後皇權變化的若干歷史現象有更深刻的認識⁶²。

⁶² 孫英剛先生將君主具備“天子”和“轉輪王”雙重身份現象，命名為“雙重天命”。此論甚允。可參氏著《轉輪王與皇帝：佛教對中古君主概念的影響》，《社會科學戰線》2013年第4期，第78-88頁。

“儀式性景觀”的樹立固然與統治者的意識形態密切相關，但也須有一定程度的社會認同基礎。佛教、道教及其思想因素的發展，以及諸種人群混合融匯的結果，已經改變了秦漢政治文化的基本訴求與格局，至少自孝文帝以來，西魏—北周—隋唐前期，一直在尋找一種因素，特別是文化因素，可以將分屬不同人群、由不同地域及其文化組成的帝國，整合在一起。這就象君士坦丁大帝希冀用基督教整合羅馬帝國時所面臨的局面一樣。北魏孝文帝、隋文帝、唐太宗都在尋求這種可能，高宗、武則天也一直在進行這種努力。我們在這些武周明堂、天樞、九鼎等“儀式性建築、景觀”上讀到的正是“多元文化”的圖景，這種圖景上不僅有儒釋道三教的思想痕跡，也有東方西方不同人群參與帝國建設的身影⁶³。而此種多元文化的發展，也正是武則天時期諸種政治文化建設的基礎和背景。換句話說，沒有這種多元背景，也就不可能有武周革命。

李隆基上臺之後，屢次改造洛河北岸的建築景觀。明堂作為重要的禮制建築，除開元五年的改造之外，此後在開元十年，開元二十七年又被改造兩次。這與明堂是武周政權的政治象徵不無關聯。儘管代表武周政治頂峰的景觀消失，政治中心重回長安，但是中國歷史向東的趨勢，卻不因此而改變⁶⁴。

⁶³ 胡人參與武周政治的狀況，可參見榮新江《胡人對武周政權之態——吐魯番出土〈武周康居士寫經功德記碑〉校考》，收入氏著《中古中國與外來文明》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第204-221頁。

⁶⁴ “武曌則以關隴集團外之山東寒族，一旦攫取政權，久居洛陽，轉移全國重心於山東，重進士詞科之選舉，拔取人才，遂破南北朝之貴族階級，運輸東南之財賦，以充實國防之力量諸端，皆吾國社會經濟史上重大之舉措，而開啟後數百年以至千年後之世局者也。”參見陳寅恪《記唐代之李武韋楊婚姻集團》，收入氏著《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第279頁。

附記：本文簡本曾以《轉輪王“化謂四天下”與武周時期的天樞、九鼎製造》為題，於2015年7月發表在《魏晉南北朝隋唐史資料》第三十一輯。此後，我對此文從標題、內容到論點、文字，均多有修改。後携修訂版參加2020年7月4日-5日舉辦的《佛教在亞洲及亞洲之外的傳播：福安敦先生八十冥誕紀念》會議。福安敦先生對於《大雲經神皇授記義疏》以及武周時代的宗教與信仰研究業績卓越，本文的寫作亦多受先生已有研究的啟發。謹以此文修訂版紀念先生，表達敬意！作者謹識。

