

武则天与中国古代帝号的转变

——再谈长寿二年九月丁亥新译《佛说宝雨经》的意义

吕 博

摘 要 中古佛教经典中,转轮王分为金、银、铜、铁四种等级。从《大云经神皇授记义疏》颁行到《佛说宝雨经》新译,标志着武则天由铁轮王正式升格为金轮王。长寿二年(693)九月丁亥,菩提流支译成的《佛说宝雨经》中窜入一段内容,预言一位月光天子将晋升为统御四大部洲的金轮王。八天后,武则天便获得“金轮圣神皇帝”尊号,印证了此经预言。此后,她又相继加称“越古金轮圣神皇帝”“慈氏越古金轮圣神皇帝”“天册金轮圣神皇帝”等号,始终保留佛教金轮王的内涵。与之相应,武则天还在神都洛阳天津桥所在轴线上,建造了弥勒巨像、明堂七宝台、万国颂德天枢等“仪式性景观”,以彰显金轮王拥有七宝、统领四天下、供奉弥勒等宗教理念。事实上,无论是皇帝尊号与王朝年号的更替,还是宏大政治与宗教景观的落成,都意味着佛教所描述的君主观与世界图景首次正式融入中国皇帝名号系统,从而深刻改变了秦汉以来的皇帝制度文化。

关键词 《佛说宝雨经》;皇帝尊号;转轮王;武则天

中图分类号 K242 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2026)05-0032-13

玄奘曾为《大唐西域记》写过一段精彩的序论,重点叙述了以须弥山为中心的佛教世界观。序言称:“然则索诃世界,三千大千国土,为一佛之化摄也。今日月所临四天下者,据三千大千世界之中,诸佛世尊,皆此垂化,现生现灭,导圣导凡。苏迷卢山四宝合成,在大海中,据金轮上,日月之所照回,诸天之所游舍,七山七海,环峙环列。山间海水,具八功德。七金山外,乃咸海也。海中可居者,大略有四洲焉。东毗提河洲,南瞻部洲,西瞿陀尼洲,北拘卢洲。”^{[1](P34-35)}同时,玄奘也记述娑婆世界有金银铜铁四种轮王统领四大部洲,金轮王“乃化被四天下”,而银轮王则“政隔北拘卢”,铜轮王所领“除北拘卢及西瞿陀尼”,铁轮王所统“唯瞻部洲”^{[1](P35)}。他也着重解释了金银铜铁四种轮王的差别。转轮王即将登临王位之际,凭借其累世所积福德,会有巨大的轮宝凌空显现,前来应兆。因“感有金银铜铁之异”,所以金银铜铁四种转轮王其统辖的疆域相应有四洲、三洲、二洲、一洲之别^{[1](P35)}。

在讲述完这套世界观后,玄奘在序论中还特别强调“时无轮王应运”。也就是说,在玄奘看来,他所处的时代人间尚无应运而生的转轮王,只有南瞻部洲有四位君主,也被称作“四天子”。四天子以气候与物产差异为分类依据,将南瞻部洲析为南、西、北、东四个区域,从而构建起“自然—人文”双重决定论的知识分类体系。其论曰:“南象主则暑湿宜象,西宝主乃临海盈宝,北马主寒劲宜马,东人主和畅多人。故象主之国,躁烈笃学,特闲异术,服则横巾右袒,首则中髻四垂,族类邑居,室宇重阁。宝主之乡,无礼义,重财贿,短制左衽,断发长髭,有城郭之居,务殖货之利。马主之俗,天资犷暴,情忍杀戮,毳张穹庐,鸟居逐牧。人主之地,风俗机惠,仁义照明,冠带右衽,车服有序,安土重迁,务资有类。”^{[1](P42-43)}此四分法虽以客观地理生态为起点,却通过服饰、伦理、生计等对立范畴,隐性地将华夏文明置于价值序列顶端,而西、北两域则作为“他者”被赋予重利轻义与嗜杀凶悍的刻板印象。伯希和进一步对四天子说做出

具体解释,他认为南象主对应五印度,西宝主涵盖波斯、大食乃至大秦,北马主指代突厥、回纥等游牧部族,东人主则专指中国^[2](P84-103)。总之,印度佛教关于世界的认识,和中国古代天下观有很大区别。

“时无轮王应运”是玄奘在撰写《大唐西域记》时的认识。可是玄奘也未曾想到,在他去世后三十年,自己熟知的一位皇后利用伪撰宗教经典《大云经神皇授记义疏》,逐步将自己塑造成南阎浮提主——铁轮王,改变了“时无轮王应运”的现状;后来,又利用《佛说宝雨经》,将自我包装成为“化被四天下”的金轮王,改称“金轮圣神皇帝”。于此,中国古代的皇帝尊号里第一次出现佛教的内容。为了理解这种新型佛教君主观,就有必要把目光投向武则天看重的两部经典《大云经神皇授记义疏》与《佛说宝雨经》^①。

一、所谓“《大云》之偈先彰”与“《宝雨》之文后及”

武则天亲撰《大周新译大方广佛华严经序》记:“朕曩劫植因,叨承佛记,金山降旨,《大云》之偈先彰;玉宸披祥,《宝雨》之文后及。”^[3](P1002)在序文中,武则天特别强调《大云经》《宝雨经》两部经典。《大云寺皇帝圣祚之碑》记“自隆周鼎革……如来应身,俯授一生之记。《大云》发其遐庆,《宝雨》兆其殊祲”^[3](P2624),也将二经并列。《李克让修莫高窟佛龕碑》中赞美武周王朝同时提到二经:“我大周之驭宇也,转金轮之千幅……《大云》遍布,《宝雨》滂流。”^[4](P334)那么,在武周时代为何这两部经典屡屡并列出现?

据史书记载,直至载初元年(690)七月前后,《大云经》才修毕,制颁于天下:

秋七月……有沙门十人伪撰《大云经》,表上之,盛言神皇受命之事。制颁于天下,令诸州各置大云寺,总度僧千人。^[5](P121)

七月辛巳,流舒王元名于和州。颁《大云经》于天下。……(十月)辛未,贬邢文伟为珍州刺史。置大云寺。^[6](P90-91)

按照《旧唐书》记载,神皇的称呼较为准确。但所谓《大云经》却并非伪造,中外学者都已指出此经早在北凉时代已有译本^②。这里所谓伪造《大云经》,应当是伪造《大云经神皇授记义疏》^③。《大周新译大方广佛华严经序》中所说“佛记”,应指“如来授记”;而“《大云》之偈先彰”,则是指《大云经》所述理念率先得到实践。天授二年(691)三月,武则天颁布《释教在道法之上制》,标志着在风云激荡的政治变局中,佛教再度被推至国教之巅,获得最高权力正式认可。据制书所载,佛教之所以获得如此地位,正因“大云阐奥,明王国之祲符。《方等》(《大方等无想经》)发扬,显自在之丕业”^[18](P587)。

如上述制书所记,《大云无想经》与《大方等无想经》实属同本异译,前者为北凉昙无讖所译,后者则出自姚秦竺佛念之手。那么,制书提及的“王国之祲符”“自在之丕业”,究竟所指为何?要廓清此义,仍须回到《大方等无想经》原文中去寻绎:

佛即赞言:“善哉善哉!夫惭愧者,即是众生善法衣服。天女!时王夫人,即汝身是。汝于彼佛,暂得一闻《大涅槃经》,以是因缘,今得天身,值我出世,复闻深义,舍是天形,即以女身,当王国土,得转轮王所统领处四分之一;得大自在,受持五戒,作优婆夷,教化所属城邑、聚

① 有关两部经典,笔者曾在《明堂建设与武周的皇帝像——从“圣母神皇”到“转轮王”》一文有过论述,虽已详细论及武则天作为转轮王改造都城景观之史事,然尚有未发之覆:其一,“金轮圣神皇帝”之号所蕴含的深刻历史意义未及深究;其二,新发掘的相关具体史料及敦煌莫高窟弥勒下生经变壁画等图像证据,亦有详细待利用。有鉴于此,本文拟从玄奘对金轮王之期待入手,续作探析。

② 《大藏经》收录的《大云经》今存两种译本,一为北凉昙无讖译《大方等无想经》,一为姚秦竺佛念译《大云无想经》^[7](P125-136)。

③ 学界普遍认为,载初元年颁布的应当是《大云经神皇授记义疏》,而非《大云经》^[8](P1016-1018)。狩野直喜为《大云经疏》定性、定名,同时认为法明等重译《大云经》,并将其与《大云经疏》同颁于天下。陈寅恪认为,以女身称王是大乘佛教中所有,武则天时代没有重译《大云经》,颁行天下的当是薛怀义等拿旧本参以新疏的《大云经疏》^[9](P164-174)。汤用彤认为,武氏称帝之前《大云经》已有不止一种译本,并且其中均有女主之文,于是薛怀义等把《大云经》改造了一番,将其上表。他进而强调英国伦敦博物馆所藏S.6502号文书就是《东域录》中所载《大云经神皇授记义疏》^[10](P198-199)。富安敦对《大云经疏》的性质和名称进行讨论,同时又对其写作年代和著者进行了探究^[11](P173-206)。林世田对《大云经神皇授记义疏》的结构、著者、写作年代及其写作意图等方面进行了全面、深入的研究^[12](P47-59)^[13](P174-197)^[14](P64-72)^[15](P165-190)。萧登福对《经疏》中道教讖纬有过研究^{[16][17]}(P522-523)。

落,男子、女人、大小。受持五戒,守护正法,摧伏外道诸邪异见。”^[19](P1098)

上引经文是《大云经》中关于女性统治者合法性的核心段落,它通过佛陀之口,赋予了一位未来女国王以菩萨的身份和护持佛法的使命。佛陀指出,这位天女在去世曾短暂听闻《大涅槃经》,因此获得天身。在未来世,她将舍弃天身,以女身成为国王,统领转轮圣王所管辖疆域四分之一。

薛怀义等人就是依据这段经文发挥阐述,撰成《大云经神皇授记义疏》,宣称武则天即净光天女化身,注定要以女身统治天下。有关此疏的政治意义,不少学者有过关注^①。笔者亦曾撰文对其宗旨提出新解,认为《义疏》之撰作,旨在阐释垂拱四年至载初年间武则天称“圣母神皇”这段历史的由来,文中并未预言其将以女身践祚帝位。《大云经神皇授记义疏》既没有说明武则天是金轮王,也没有阐述她是下生的弥勒^[20]。文本表达的理念是:弥勒下生之时,武则天以圣母神皇的身份为南阎浮提主,尚是转轮王中的铁轮王^[21](P48-49)。需要附带说明的是,在玄奘、道宣等人理解的佛教世界体系中,转轮王并非单一等级,而是分为金、银、铜、铁四个层次。其中,仅统领南阎浮提一洲者,只是最低等的铁轮王。统领四大部洲的才是金轮王,有时也被称作转轮圣王。此点在《义疏》中已阐明,此处有必要重申:

1. 经曰“得转轮王所统领处四分之一”者,今神皇王南阎浮提一天下也。若比轮王,即四分之一是也。^[13](P180)

2. 言“有一小国”者,前言得转轮王所统领处四分之一,转轮王化谓四天下,大唐之国统阎浮提比四天下,即小国也。^[13](P184-185)

《大云经神皇授记义疏》中所说转轮王,特指统领四大部洲的金轮王。实际上,疏文称圣母神皇为转轮王四分之一土地的南阎浮提主,当是在模仿首位转轮王——阿育王。《阿育王传》载:“佛言我若涅槃百年之后,此小儿者当作转轮圣王四分之一,于花氏城作法政王号阿恕伽,分我舍利而作八万四千宝塔饶益众生。”^[22](P99)此外,《义疏》也在强调金轮王与圣母神皇的差别,疏文云:“金轮王驭四天下,灵感实繁;神皇化迹阎浮,未知有何祥瑞?”^[13](P189)据此,将金轮王与神皇别为两类,已然印证神皇非彼金轮王。“《宝雨》之文后及”一语表明,在武则天心中,《佛说宝雨经》同样具有重要地位。这部在《大云经神皇授记义疏》之后出现的《佛说宝雨经》,究竟要传达哪些政治与宗教理念?此外,天册万岁元年(695)编纂的《大周刊定众经目录》并未收录《大云经神皇授记义疏》,而《佛说宝雨经》却敕准入藏,原因又是什么?

在武周新译本出现前,《宝雨经》也被称作《宝云经》。《历代三宝记》著录了两个译本:一是曼陀罗译《宝云经》7卷,一是陈朝须菩提译《大乘宝云经》8卷,并见于《一乘寺藏众经目录》^[23](P88)。《续高僧传·拘那陀罗传》云:“时又有扶南国僧须菩提,陈言善吉,于扬州城内至敬寺,为陈主译《大乘宝云经》八卷,与梁世曼陀罗所出七卷者同,少有差耳。”^[24](P22)这似乎表明道宣亲自阅读比对过两版《宝云经》。《大唐内典录》《大周刊定众经目录》所载与《历代三宝记》同,然前者称7卷本为100纸^[25](P287),后者记作120纸^[26](P396)。《开元释教录》只载7卷本102纸,译者改为曼陀罗仙与僧伽婆罗二人^[27](P379-380,1307)。《贞元新定释教目录》明确著录《大乘宝云经》7卷本102纸尚在,8卷本已阙^[28](P845,1027)。今天所见《佛说宝雨经》写本残卷,有以下几种:(1)S.2278号(斯坦因敦煌卷,藏英国图书馆)为该经第九卷,附有长寿二年译场名单和证圣元年四月八日校勘题记。(2)德国印度艺术博物馆藏MIK-113号(吐鲁番至乌鲁木齐间遗址出土)为《宝雨经》卷二^[29]。(3)日本东大寺圣语藏所藏日本传世写经有《佛说宝雨经》卷二及卷五、卷八、卷九、卷十,抄写时间为天平十四年九月一日至二十日,除卷九入东京国立博物馆外,其余均收在东大寺的圣语藏。2019年正仓院展览时展出卷九^②。俞正燮^[35](P479-480)、汤用彤^[10](P24-25)等学者虽曾研究《宝雨经》,但未能解释武则天为何说“玉宸披祥,《宝雨》之文后及”。要解答这一问题,关键在于关

① 参见前引王国维、陈寅恪、汤用彤、富安敦、林世田、萧登福的相关研究。

② 大西磨希子发表了一系列文章讨论日本的唐代《宝雨经》写经^[30](P69-82)^[31](P39-55)^[32](P321-342)^[33](P205-216)^[34](P45-66)。

注长寿二年武周新译本所增加的内容。还须值得注意的是,从《大云经神皇授记义疏》到《佛说宝雨经》,薛怀义始终名列监译之首。可以认为,这两个文本都体现了薛怀义等僧侣的思想主张。

二、《佛说宝雨经》与武则天金轮王身份的获得

此前中国学界普遍认为,富安敦是最早对《佛说宝雨经》三种译本进行比对研究的学者,其关键发现是达摩流支译本增纂的内容主要集中在第一卷^[7](P125-136)。但这里需要指出,富安敦很可能借鉴了日本学者滋野井恬的研究,因为滋野井恬早在1971年于《印度學佛教學研究》发表《宝雨經をめぐる若干の考察》,已指出新译《佛说宝雨经》第一卷存在篡改^[36](P44-51)。此项比对,可谓独具慧眼,但新译《佛说宝雨经》缘何添枝加叶、增入此段仍有必要再作探讨。

《佛说宝雨经》卷一开头称“东方有一天子曰月光”,实融摄了佛教中月光童子信仰。月光童子常以转轮王形象出现,并与弥勒信仰密切结合^①^[38](P284)。佛陀预言童子将在他涅槃后的末法阶段转生于摩诃支那国,成为护持佛法的转轮圣王^[39]^[40](P85-98)。在以往研究中,笔者曾指出《宝雨经》卷一这段内容可以分为三个部分:第一部分是说佛在涅槃时,月光天子将在赡部洲东北方摩诃支那国进行统治,位居阿鞞跋致。月光天子实是菩萨,故现女身为自在主。这种记述,符合《大云经》“舍是天形,即以女身,当王国土”的描述,此段内容意在说明武则天以女身称圣神皇帝统治的现实。但因是女身,所以月光天子有五种身份无法获得^[41](P188-192)。正当读者心生困惑之际,佛经却笔锋一转,顺势引入第二部分。第二部分内容意在阐述月光天子将以女身突破五障,获得阿鞞跋致及转轮圣王身份,从而举国祥瑞。第三部分内容是说转轮王住寿无量时,将前往兜率天宫供养慈氏菩萨,在弥勒成佛时授月光天子“阿耨多罗三藐三菩提记”。

富安敦关于“《宝雨经》专为少数博学僧人所作”之论断,恐缺乏依据^②^[7]。荣新江曾据吐鲁番所出《武周康居士写经功德记碑》指出,该碑所列抄经目录之末赫然载有《宝雨经》,足见其在西州边地胡人群体中亦具影响^[42](P193-209)。此外,吐鲁番、敦煌等地所见《宝雨经》写本遗存,似可说明该经或如《大云经》《大云经神皇授记义疏》一般,曾被颁行于各地官寺^③。若此推测不误,则武则天作为金轮王的理论建构与现实形象,亦应随《宝雨经》在州郡官寺之间流布而广为人知。尽管学界已开始认识到《宝雨经》在武周政治宣传中的关键地位^[47](P1-11),然其具体运作机制与文本所蕴含的政治逻辑如何实际发挥作用,仍值得深入研究。

与陈寅恪等学者的看法不同,笔者曾论证指出,确立武则天金轮王身份的关键佛教文献,并非《大云经》或《大云经神皇授记义疏》,而应是《宝雨经》。该经于此时出现,意在昭示武则天已以女身登临帝位,并将进一步成为转轮王中的金轮王^[21](P48-49)。长寿二年(693)九月乙未,武则天以经中所述为据,将“金轮王”正式纳入自身尊号,从而跨过了女身不得为转轮王这道门槛。据《通鉴》记载,长寿二年魏王武承嗣等五千人“表请加尊号曰金轮圣神皇帝”^[48](P6492)。是年九月乙未,圣神皇帝御万象神宫受此尊号,进而“作金轮等七宝”^[48](P6492),每值朝会,便陈设于明堂殿庭。这一尊号之所以取“金轮”二字,正与当时佛教界盛行的弥勒信仰密切相关。据佛教经论,弥勒下生之际,必有转轮王应运而生;此转轮王依其功德,又分金、银、铜、铁四等,其中金轮王最为尊贵。如《法苑珠林》即记载:

① 印顺认为上述文字糅合月光童子的传说,以迎合时王的心理^[37](P261)。

② 关于《宝雨经》的传播,富安敦曾经有这样的判断:佛教关于武则天王权的正统解释,被放在了《宝雨经》中新加进的那一节里,那是专门为少数博学的僧人准备的。她的“天命”被限制在五个位置里已获得两个(而在通常情况下,女人绝对与这五个位置无缘)。她虽然不能成为帝释天梵天或如来,但却能成为菩萨和转轮王。在其生命的最后时刻,她将进入兜率宫。在那里供奉弥勒直至其求得正果。这种被抬得很高的境界或许更能满足常人对于权力和圣果的欲望,而武则天仅次于弥勒的地位也就完全合乎正统了^[7](P125-170)。然而“疏”却与《宝雨经》不同,它将被广泛传播,因此它的对象是那些并不十分挑剔的读者。

③ 官寺的成立,在唐王朝形成了一个遍布天下的寺院网络。寺院是具备一定公共空间的场所,对于政治宣传非常重要^[43](P1606-1648)^[44](P74-79)^[45](P64-75)^[46](P140-153)。

唯弥勒佛出世时,人民福德,二王俱出世也。财有四:一、金轮王,则化被四天下。二、银轮王,则政隔北郁单,王三天下。三、铜轮王,则除北郁单及西俱耶尼,王二天下。四、铁轮王,则唯局阎浮提,王一天下。^[49](P1330)

武则天尊号中“金轮”二字,标志其身份已从“局阎浮提,王一天下”的铁轮王,跃升为“化被四天下”的金轮王。这一身份转变的具象化呈现,正是以明堂朝会作为核心场域。而金轮王的本位身份,又集中体现于转轮七宝。这种记录恰与佛教经典中的相关叙述彼此印证:

其国尔时有转轮王名曰壤佉,有四种兵,不以威武,治四天下。其王千子,勇健多力,能破怨敌。王有七宝,金轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、主藏宝、主兵宝。又其国土有七宝台,举高千丈,千头千轮广六十丈。^[50](P424)

经中所载“壤佉”正是弥勒下生时的转轮王。佛经称他“治四天下”,即统领佛国世界观中的四大部洲。自长寿二年(693)《佛说宝雨经》颁布后,武则天已被塑造为现实世界中统领四天下的转轮圣王。她所有政治、宗教身份的叠加与确认,最终凝结于皇帝尊号中。同时,这一系列宗教理念的演变也通过建筑形式得以具象化。洛水北岸的明堂,被僧侣诠释为金轮王的七宝台^[48](P6492)。而转轮七宝这一突出标志也经常展现在同时期弥勒下生的壁画中。比如敦煌莫高窟第33窟就曾绘制,这有助于我们感知当时具体的历史情境(图1)。长寿三年(694)五月,武承嗣等二万六千余人又上“越古金轮圣神皇帝”^[48](P6494)的尊号给武则天。所谓“越古”,意在说明武则天超迈古代所有君主,获得金轮王的称号^①。

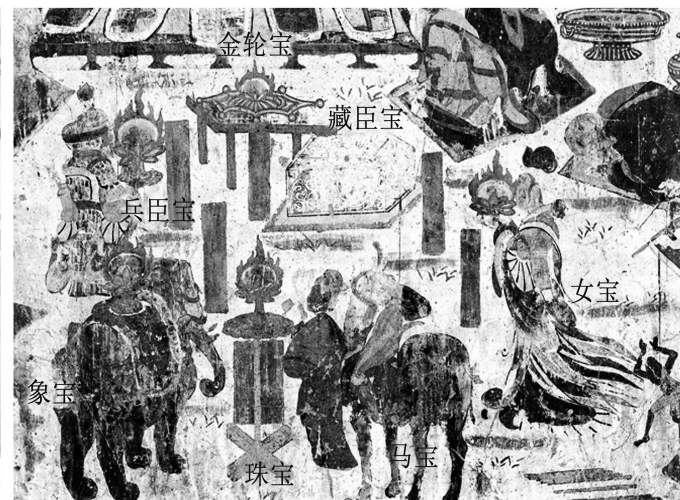


图1 敦煌莫高窟第33窟弥勒下生图中的转轮王七宝

三、转轮王权与弥勒净土： 《佛说宝雨经》的宗教实践及其空间建构

依据《宝雨经》诠释,武则天成就金轮王位后,将于住世无量寿时虔心供奉弥勒。这一将转轮王与弥勒信仰结合的政治理念,在其施政后迅速被实施、展示。《旧唐书》记:“证圣元年春一月,上加尊号曰慈氏越古金轮圣神皇帝。大赦天下,改元,大酺七日。”^[5](P124)尊号累加,使武则天的皇帝称号带上浓厚的佛教色彩。有关“慈氏”一词,最先见于

《大云经神皇授记义疏》对《证明因缘讖》的解释,疏文称:“谨按:弥勒者即神皇应也(弥勒者,梵语也,此翻云慈氏。按《维摩经》云慈悲心为女,神皇当应其义合矣)。”^[13](P179)富安敦对此段内容的理解如下:

通过玩味“弥勒”的梵文意思“大慈大悲者”和在《维摩诘经》中出现的女性人格化了的慈悲。“疏”的作者们终于用未来佛对武则天做了肤浅的鉴定,而许多人恰恰把自己的希望寄托在这个未来佛的降临上。与此同时,狡猾的僧人们通过含蓄地否认武则天与弥勒的等同而使他们免遭被视

①《大云经神皇授记义疏》就曾已经表明过这种迈越古今的想法:“问:‘大圣悬记,不明氏族,详观女主乃有数君,何所准凭,独在今日?’答曰:‘佛记王国位当六五,自汉已来,迄于圣代,女主虽多,并事之冥符,名称太后,不应经造。’今之圣母神皇正膺佛记,故经云:女主自在,遍阎浮提,起诸宝塔,盛弘佛事。”^[13](P192)

为异端的耻辱。武则天之所以是弥勒,仅仅因其“慈悲”和女人特有的同情心。^[7](P156-158)^[51]
(P115-116,123)

富安敦似持武后即未来佛弥勒化现之说,然此说与文本整体语境实难契合。关于“慈氏”的夹注,实为诠释前文《证明因缘讖》的内容。《证明因缘讖》文意指“白弥勒”降世为法王,亲临神都;时武则天于洛水之东称圣母神皇,得见弥勒。弥勒更为其建造化城——明堂。引文有关“慈氏”的解释,仅是从字面意义上将武则天视为“大慈大悲之女”,故称“神皇当应其义合矣”。这层对应关系只关乎尊号与性别,并不等同于将武则天视为弥勒化身。由此,我们认为以前将武后等同于下生弥勒的理解,或存误读。总之,学者们认为武则天即弥勒化身的观点,若置于《证明因缘讖》的整体语境中实难圆洽。如讖文所示,武则天以“圣母神皇”之身为“明主”,其目的在于面见法王、供养弥勒,又怎会同时以弥勒自居? ①另一种将武则天附会为弥勒下生的说法,则可能源于对“天授立邪三宝”一句的误读。此说肇始于矢吹庆辉《三阶教の研究》,他将“天授”理解为武周年号,进而将“邪三宝”释为则天为弥勒化身、《大云经》为受命符讖、诸州建大云寺等三项举措。牧田谛亮在《疑经研究》中延续此说^[55](P18-21)。然而汤用彤先生业已辨明,“天授”实为人名,即《大唐西域记》所载提婆达多^[10](P198-199)。因此,将“天授立邪三宝”与武则天为弥勒下生相联系,实属对文献的误读。《李克让修莫高窟佛龕碑》中赞美武周王朝也同时提到《大云经》与《宝雨经》,即称“我大周之驭宇也,转金轮之千幅……慈云共舜云交映,慧日与尧日分晖”“大周广运,普济含灵。金轮启圣,玉册延祯”^[4](P334,336)。碑文所述金轮之千幅、金轮启圣,毫无疑问在强调武则天金轮王的身份,而不是说她是下生的弥勒。

按照《宝雨经》设计,也没有说武则天自己就是弥勒或者弥勒化身。《宝雨经》同样出现慈氏一词,但阐述的是武则天在成为金轮王之后,当供养弥勒菩萨,所谓:“天子,汝于彼时住寿无量,后当往诣睹史多天宫,供养承事慈氏菩萨,乃至慈氏成佛之时,复当与汝授阿耨多罗三藐三菩提记。”^[38](P284)这表明慈氏的称号,可能证明武则天是慈氏弟子^[50](P422),另一方面则表明她已在实践中遵循《宝雨经》所提供的文本依据,将赴兜率天宫供养弥勒^[35](P480)。

值得关注的是,武周证圣元年(695),薛怀义于明堂之北主持建造了一尊高达九百尺的巨佛。仅佛像之鼻已大如可载千斛之船,其上能容数十人并立。像体以夹纆工艺制成,外施彩漆,庄严宏伟。与此同时,薛怀义原计划于像外另建千尺功德堂以覆庇大佛,然工程未竟,仅筑成七十余尺^[57](P115)。笔者曾率先撰文指出,明堂北部建造的大佛像,正是弥勒;佛像背后的功德堂,则可能是兜率天宫的模拟^[21]^[58](P418-420)。这种“巨大化”的记载与佛经中弥勒下生的内容,正相契合^[59](P430)。如此看来,处在转轮王之北的佛像,应当是弥勒下生的象征,目的是为了正法治世。此等规模的弥勒造像,其形态应近似于敦煌莫高窟中所见的“北大像”。P.3720《莫高窟记》记载:“又至延载二年,禅师灵隐共居士阴沮等造北大像,高一百四十尺。”延载二年(695)正值武周时期,该像为倚坐造型,依佛像仪轨可断定为弥勒。此说亦为后出文献所印证,如《曹元忠夫妇重修北大像阁楼记》中即直接指称为“北大像弥勒”,可互为参证。

根据考古勘探结果,明堂与天堂的相对位置关系已得以揭示。考古资料显示,在明堂遗址以北约16米处存在一处编号3的夯土台基,其东西长度约102米,南北残宽介于42至47米之间,夯土整体厚度超过4米。该基址规模宏大,夯筑工艺坚实,符合天堂遗址的建筑特征^[60](P227-231)。此外,从史籍所载“天堂火延明堂”记载推断,两座建筑的实际间距应较为接近。那么,洛阳宫城中轴线的景象究竟是怎样的呢? 现存石窟壁画为我们感知这一历史情境提供了直观参照。由此推断,东都洛阳明堂中轴线上的

① 矢吹庆辉^[52](P726)和R.Guisso^[53](P45)都认为,武则天称“慈氏越古金轮圣神皇帝”的做法,违反“一佛一转轮王”的模式。近来孙英刚也对此称号作过辨析^[54](P78-88)。事实上,此处的慈氏并不是说武则天本身是弥勒,而是说弥勒对应的慈氏,翻译是女性慈悲之义,正对应着武则天的女性身份。武则天将以转轮王的身份供养慈氏菩萨。

② 砺波护曾对相关学术史进行过梳理与批判^[56](P423-427)。

构图布局,极有可能与敦煌莫高窟、榆林窟中描绘弥勒下生场景的壁画相类。而在宫城中轴线之上,不仅曾设有七宝台,亦曾矗立过巨大的弥勒造像。唐代敦煌有关弥勒下生的壁画都以“弥勒——转轮王穰佉”为中心结构,壁画以《弥勒下生经》为叙事,有共同的母题:1.图中的中轴线上以弥勒为中心,圣众环绕,云霞遮绕,表现净土庄严。2.中尊弥勒在图中所占比例最大,倚坐于宝座之上,右手拇指与食指相捻,举于胸前作说法印,左掌伏于左膝。这一姿态,正是唐代弥勒造像中极为常见的典型样式。3.弥勒下方建有大宝幢(也称七宝台、妙宝幢),大宝幢周围绘有转轮王七宝^[61](P57-80)。洛阳明堂被诠释成为转轮王的七宝台,应即“大宝幢”。洛阳七宝的陈列情形,可能也类似图2所示。

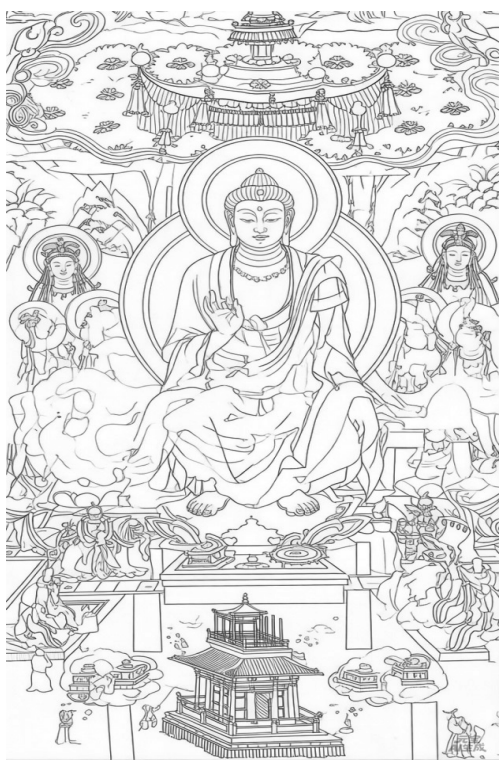


图2 弥勒下生——七宝台中轴线图
(依据榆林窟弥勒下生图线描,笔者自绘)

总之,洛阳天堂遗址所立弥勒大像特征应基本符合唐代弥勒信仰的视觉传统。弥勒与居于七宝台中的转轮王这一组合,亦常见于敦煌壁画题材,如莫高窟第33窟所绘弥勒下生经变,其场景布局或可映照出武周时期洛阳宫廷相关仪典的空间意象。因此,我们有理由推测,大佛与明堂之间的空间关系,很可能近似于敦煌壁画中弥勒下生的世界图景。更有意味的是,佛经中所载“弥勒出世”的种种祥瑞异相,在当时的政治诠释中多被附会为垂拱四年(688)以降所发生的现实事件;而这些宗教预言中的景象,亦以仪式化的方式,在明堂及其周边场域中被展演出来。《朝野僉载》记:“五(正)^①月十五,起无遮大会于朝堂。掘地深五丈,以乱縹为宫殿台阁,屈竹为胎,张施为桢盖。”^[57](P115-116)无遮大会,指不分贵贱、僧俗、智愚、善恶,人人都可以参加的僧俗布施大会。盛大佛教典礼在规模宏大的明堂(七宝台)周围举行,其核心目的仍在于营造武则天的“金轮皇帝像”。洛河北岸,围绕明堂展开的建筑群,已成为集中展示国家意识形态的剧场;而整座洛阳城,在当时更是一座被佛教理念所浸润的神圣都城。

无遮大会期间,薛怀义等人持续导演着弥勒下生的剧目,极力渲染神异宗教氛围。先是“为大像金刚,并坑中引上,诈称从地涌出”^[57](P116);大像金刚既出,又“刺牛血画作大像头,头高二百尺,诳言薛师膝上血作之”^[57](P116)。薛怀义这是在模仿什么宗教场景呢?《佛说证香火本因经》^②提到弥勒下生时有三种不同方式:“尔时,弥勒告普贤菩萨言:吾下之时,或兜率天上雀梨浮图,或从空而下,或阎浮履地从地踊出。”^[62](P1367)杨知乐的最新研究颇具想象力地将这段记录与薛怀义的行为相联系。他指出天堂模仿兜率天宫,表现了第一种弥勒下生方式;天津桥南空旷处徐徐展开的画像,营造出弥勒凭空出现的感觉,象征第二种方式;明堂内从坑中引出大像,则表现第三种方式^[63]。俞正燮认为刺牛血画所作大像头,应以“连缝绢帛为之”,其头部若确能达200尺(约60米),则可谓“古今最大之画”^[35](P432)。大像悬浮于明堂之南,无时无刻不在向洛阳民众昭示着弥勒下生的景象。整座城市沉浸在一片宗教狂欢之中。据张鷟描写,当时的情景是“观者填城溢郭,士女云会”,似乎是全城出动。民众面对这样盛大的典

① 《太平广记》卷二八八引《朝野僉载》作“正”。《朝野僉载》“五”字或是“正”字之讹,新、旧《唐书》皆作“一月”。

② 又名《证明因缘藏》,被《大云经神皇授记义疏》引用。

礼,呈现出宗教崇拜式的狂热,薛怀义等人为吸引民众,由内向外抛钱,民众争抢以致“更相踏藉,老少死者非一”^[57](P116)。一月十六日,大像头画好,被张贴于天津桥南,无遮大会依旧在进行。但正当举城民众沉浸在宗教狂欢中时,一月十七日凌晨,洛河北岸的天堂突然起火,殃及明堂。据张鷟记录,当时飞焰冲天,整个洛阳城光如白昼。大火蔓延,一直烧到金银库,由于焰高温升,金银熔化,“铁汁流液,平地尺余”^[57](P116)。如果有人不慎走进去,即刻便被烧成焦烂状。大火之后,天堂一片灰烬,尺木无遗。但是,即便在火灾后第二天清晨,薛怀义似乎并没有惊慌失措,而是仍然妄图设立无遮大会。只是因暴风骤起,天津桥上的大像被吹成数百段,才不得已作罢。

令人颇感蹊跷的是,正史却明确记载,此次大火实为薛怀义所纵,起因则归结于宫闱内部的争宠积怨。复据《资治通鉴》所记,僧怀义因“颇厌入宫”,故“多居白马寺”,平日“所度力士为僧者满千人”,暗中积蓄力量。但当时御医沈南璆亦得幸武氏,怀义心中恼怒,遂于夜间“密烧天堂”,后延及明堂^[48](P6498-6499)。然而,此类记载的真实性颇值得推敲。自“圣母神皇”至“慈氏越古金轮圣神皇帝”,武则天每一次政治地位的跃升,明堂皆在其中扮演关键角色。作为政治理念的构建者与明堂工程的督造者,薛怀义理应深知这一建筑群对武氏政权及自身权势的象征意义。据时人记述,此次围绕明堂与功德堂展开的政教仪典,正由薛怀义全权主导,他怎会在政治展演的关键时刻,主动焚毁这一核心“舞台”?^①火灾翌日,薛氏仍意图续办无遮法会,若非暴风毁像,其态度几近从容如常,未见丝毫惶惧。

综合以上分析,明堂后的大佛以及与之相关的仪式活动,确实是展示“弥勒下生”场景的重要组成部分。因此,可以合理推测,这场火灾很可能是薛怀义在模仿弥勒经典中“光明晃耀,不可胜视”的神异景象时,因操作不当而引发意外。不过,在姚瑋等人后来的说法中,这场明堂火灾却被附会成弥勒经典中某种预言的应验。据《旧唐书·姚瑋传》记,明堂大火后,武则天欲“责躬避正殿”,当时秋官尚书姚瑋上奏说“此实人火,非曰天灾”,将事件从传统“天谴”的政治道德审判中剥离出来,转而降格为技术性事故,从而规避了武则天作为君主应当承担的修省责任。继而,姚瑋援引周宣王宣榭火而国运益隆、汉武帝建章宫焚而盛德弥永等历史典故,通过叙事重构使“宫室焚毁”与“国祚昌盛”因果关联,从而将现实灾异转化为国运转盛的象征资源。更为关键者,姚瑋借《弥勒下生经》“七宝台散坏”之典,将明堂烧毁解释为弥勒成佛前无常示现之相,不仅与武则天自居“转轮王化身”的政治神学体系相衔接,更将物理空间的毁坏诠释为宗教意义上的转机。他声称:“臣又见《弥勒下生经》云,当弥勒成佛之时,七宝台须臾散坏。睹此无常之相,便成正觉之因。故知圣人之道,随缘示化,方便之利,博济良多。可使由之,义存于此。”^[5](P2902-2903)其中“弥勒成佛之时,七宝台须臾俱坏”应当是指偃佉王为弥勒献宝及婆罗门拆除宝幢的故事。据《佛说弥勒下生成佛经》记载,弥勒菩萨获得偃佉王所献宝幢后,随即施予婆罗门众。婆罗门得此宝幢,当即将其拆解分取。弥勒目睹庄严宝幢顷刻消散,顿悟世间万物“须臾无常”,遂于龙华树下精进修行,终证佛果。偃佉王见弥勒成道,亦率翹头末城王妃、太子、大臣、宝女等八万四千人,随弥勒发心出家,共修圣道^[50](P424)。当然这些经书的内容也曾被敦煌石窟图像所表现。明堂与功德堂的一场大火,使得转轮王供奉弥勒的宏大剧目戛然而止。这无疑宣告了《宝雨经》所构建的政治与宗教理念已走向破产。

明堂烧后,洛阳城内正举行大酺。左拾遗刘承庆得知消息后,请武则天辍朝停酺以答天谴。但据《旧唐书》《资治通鉴》记载,武则天因事涉薛怀义,“愧而隐之”^[5](P4743),但云“内作工徒误烧麻主,遂涉明堂”^[48](P6499),并且企图利用各种理念,化解此次灾异^[64](P82-90)。因是,武则天在明堂大火后仍然坚持完成大酺。这样记载是否是司马光为了完成灾异与荒诞的鲜明对比加工而成,不得而知。但当时对明堂大火的解释之一,便是“麻主”不慎起火,继而延烧明堂^[5](P1366)。这座曾被称作“万象神宫”的宏伟建筑,竟就此毁于一旦,从帝国荣耀巅峰骤然沦为一片废墟。至于武则天本人,面对这场变故,总得有个交代。从她亲自下诏书检讨自己,并要求内外九品以上官员极言正谏来看,她确实是在积极应对这

① 孙英刚也认为,如果明堂是薛怀义烧毁,再次修建时仍然由薛怀义主持,难以让人理解^[64](P82-90)。

次灾祸。除此之外,她在同年二月还去掉了尊号中“慈氏越古”一词,这一举动正好对应着明堂北部大佛像的消失^[48](P6502)。不过,明堂对她来说政治意义重大,不能缺失,故又被重建。据《通典》记载,证圣元年正月明堂大火之后,武则天又按照旧有规格,重修明堂^[65](P1228)。

证圣元年九月九日甲寅(695年10月22日),则天合祭天地于南郊,加号“天册金轮圣神皇帝”,改元“天册万岁”。“天册”似乎表明武则天重新认定天命所在。关于火灾之后的举措,学者Fracasso Riccardo有一个有趣的说法。他认为,明堂大火之后武则天急于稳固自己的统治,于是采取了重建九鼎的办法,试图通过恢复夏商周三代古制,来迎合那些推崇传统、反对佛教的人士^[66](P95-96)。不过,更准确地说,武则天并没有因为火灾完全放弃佛教的宣扬手段。从“天册金轮圣神皇帝”这个尊号来看,她显然还在坚持自己转轮王的身份。同年十月二十六日编成的《大周刊定众经目录》序言就写道:“我大周天策金轮圣神皇帝陛下,道著恒劫,位邻上忍……金轮腾转,化偃四洲。”^[26](P372)这篇序言仍然在强调金轮王“化偃四洲”,意思就是说天册金轮圣神皇帝统领着四大部洲。

天册万岁二年(696)三月,明堂再次建成,号曰通天神宫。武则天依然亲自举行大亨之礼,在通过大赦传递相关信息之后,改元万岁通天。从“天册万岁”到“万岁通天”这两个年号的连续选用,令人联想到《宝雨经》中所述月光天子“住寿无量,后当往诣睹史多天宫,供养承事慈氏菩萨”^[38](P284)这一情节。事实上,即便在明堂遭遇火灾之后,武则天仍未放弃在明堂后方建造大佛与功德堂的计划,只是新建规模“制度卑狭于前”^[65](P1228)。此功德堂又被称为“天堂”,或可视为对“兜率天宫”的一种象征性模拟。

然而据《通典》记载,此像直至中宗即位仍未完工。为完成武后遗愿,中宗下令“断像令短”,并于洛阳章善坊建造圣善寺阁以安置佛像^[65](P1228),已远离洛河北岸的宫城核心区域,标志着这一原具强烈政治象征意义的宗教工程,最终脱离宫廷中心,以另一种形式存续于都城空间之中。

四、建造“大周万国颂德天枢”目的在于“黜唐颂周”

诸种文献显现出,从长寿三年到延载元年,武三思曾率诸胡修建“大周万国颂德天枢”。《资治通鉴》记建造天枢的目的在于“铭纪功德,黜唐颂周”^[48](P6496)。如何理解天枢这一物质符号“黜唐颂周”的功能?我想还是有必要从武则天获得金轮王的身份来考虑。

《大唐新语》《资治通鉴》均提及天枢上铸有重要铭文——“大周万国颂(述)德天枢”。笔者曾撰文指出,“万国颂德天枢”可能正是表明武则天作为金轮王“化谓四天下”,以此彰显万国归德^[67](P43-57)。天枢上刻满了文武百官和四方夷族首领的名字,带有一种“策名委质”、献身效忠的性质。不过,史书对天枢建造的意义记载并不多,只简单提到在端门建造天枢目的在于“纪革命之功,贬皇家之德”^[68](P126)、“铭纪功德、黜唐颂周”^[48](P6496)。这样一颂一黜,应从李姓皇帝“大唐之国”与武氏金轮王的“大周之国”的差异角度来理解。前揭《大方等无想经》记净光天女“得转轮王所统领处四分之一”,薛怀义等僧侣在《大云经神皇授记义疏》中将其附会为:“今神皇王南阎浮提一天下也。若比轮王,即四分之一是也。”更有趣的是,在《大云经神皇授记义疏》的记述中,李唐也被称作“小国”。所谓“转轮王化谓四天下,大唐之国统阎浮提比四天下,即小国也”。如前所述,玄奘将转轮王分为金银铜铁四等,其中“铁轮王则唯瞻部洲”。道宣在《释迦方志》中亦持此说,谓“金轮王者则通四有”,而“铁轮在南,除于三方。言瞻部者,中梵天音,唐言译为轮王居处”^[69](P11)。瞻部洲即南阎浮提,由此可知,统领此洲之转轮王只能是铁轮王。武则天在加尊“金轮王”之前,曾先后获“圣母神皇”“圣神皇帝”二尊号。其中“圣母神皇”之号,意在借其李唐天子之母的身份,标举“王南阎浮提”的象征意义,以辅佐李唐帝业、祈愿皇基永泰^[21](P44-48)。

《大云经神皇授记义疏》强调,当时李唐王朝所统“阎浮提”,与金轮王所治四大部洲相比,只是后者四分之一,故只能算作“小国”。天授元年(690)武则天称帝,改国号为周,获得“圣神皇帝”的尊号,她所统治疆域只是从李唐接手过来而已,并无突破。所以她虽是转轮王,但只是铁轮王。直到长寿二年(693)九月乙未,新译《宝雨经》颁布之后,武则天正式晋身金轮王,成为大周国的“金轮圣神皇帝”^[21]

(P50-52)。而金轮王的一个重要功业就是“化谓四天下”,即统治东毗提诃洲、南赡部洲、西瞿陀尼洲、北拘卢洲。《大周刊定众经目录》也说武则天作为天册金轮圣神皇帝“化偃四洲”。而李唐之国只统领南阎浮提,自然是无法相比。长寿三年开始建造的“万国颂德天枢”,正是以物质符号形式在标明这种对比。因此可以说,天枢建造的目的在于“黜唐颂周”。

近期又有青年学者杨知乐提出新说,认为天枢即是《佛说弥勒下生成佛经》中所描绘的“明珠柱”^{①[63]},这个说法很有道理。他特别注意到天枢顶上那颗引人注目的“火珠”,并认为此珠就是《长阿含经》卷三中所记载的转轮王成就七宝过程中的“神珠”:

时,善见大王于清旦在正殿上坐,自然神珠忽现在前,质色清彻,无有瑕秽。时王见已,言:“此珠妙好,若有光明,可照宫内。”时,善见王欲试此珠,即召四兵,以此宝珠置高幢上,于夜冥中赍幢出城,其珠光明,照诸军众,犹如昼日。于军众外周匝,复能照一由旬。现城中人皆起作务,谓为是昼。时,王善见踊跃而言:“今此神珠真为我瑞,我今真为转轮圣王。”^{②[72]}(P22)

这段出自《长阿含经》史料,也见于《转轮圣王修行经》。描述了转轮圣王善见大王七宝之一“神珠宝”的出现及其光明神通。善见清晨于正殿端坐时,神珠自然现前,质色清彻;王为试其光明,将珠置于高幢之上,于夜冥中携幢出城,“其珠光明,照诸军众,犹如昼日。于军众外周匝,复能照一由旬”。城中人误以为白昼而起身劳作。这里“置珠于高幢”的意象,正是后来佛经中“明珠柱”说法的直接来源。这段文字典型地体现了佛教转轮圣王借助宝珠之光普照天下、破除黑暗的王权理想。杨知乐基于此提出,武则天所立的天枢并非直接模仿阿育王石柱,而是源自《佛说弥勒下生成佛经》等典籍所描绘的“明珠柱”^[63]。这一解读将天枢置于佛教转轮王观念的脉络中,较之单纯的石柱模仿说更具文本与象征层面的说服力。

与这种佛教脉络的解释不同,郭绍林等学者则更强调天枢的本土文化意涵。他们指出,天枢在古代典籍中指的是北极星,本身就带有天柱、天极的象征意义,同时也具备“承露盘”的某些特征^[73](P73)。郭绍林认为,大周万国颂德天枢是武则天时期由中外多方合作设计建造的大型金属纪念柱,其名称取自北辰“天枢”,寓意武则天以德治天下,如同北极星受到群星环绕,周边民族和中原民众都对她的忠心归附。

综上,或许可以概括出天枢的几个特色:它是以中国传统政治星象学为命名和寓意框架,以佛教转轮王“明珠柱”为顶层设计的灵感来源,由中原工匠与波斯等外来技术人员合作建造而成。这座纪念性建筑,体现了武周时期“世界帝国”的理想与“佛王”治世理念的深度融合。可以说,“天枢”这一景观的实质,已从理念层面突破了《大云经神皇授记义疏》中以“南阎浮提主”定位武则天的旧框架,转而明确了她作为金轮王统御四天下的新身份。神都端门外万国颂德天枢拔地而起,正是将上述政治与宗教理想转化为具象物质符号。明堂大火后,天枢及时建成,也在一定程度上缓解了武则天面临的政治合法性论证危机。

五、结 语

长寿二年(693)九月,武则天加尊号“金轮圣神皇帝”,将佛教转轮王体系中至尊的金轮王号与中国皇帝号合而为一,以宗教权威为世俗皇权加冕。金轮圣神皇帝的理论支撑来自达摩流支新译《宝雨经》。此后,武则天又获得越古金轮圣神皇帝、慈氏越古金轮圣神皇帝、天册金轮圣神皇帝尊号,一直保留着佛教金轮王的内涵。唐人封演在《封氏闻见记》“尊号”条中,敏锐地注意到了武则天皇帝号的特殊意义,并将其视作中国古代皇帝号制度的一个重要转折点。他指出,“秦汉以来,天子但称皇帝,无别徽号”。而武则天垂拱四年(688)因洛水出瑞石,文曰“圣母临人,永昌帝业”,遂号其石为“宝图”,群臣因而上表请加尊号,初称“圣母神皇”,后累加至“慈氏越古天册金轮圣神”等号。此后,中宗复位号“应天神龙”,玄宗初号“开元神武”而后加至“开元天地大宝圣文武应道”,肃宗号“光天文武”,代宗号“宝应元圣文武”,

① 彭丽华简要论述过这一问题^[70](P26-50),但不及杨知乐详细。

② 《经律异相》卷二四《转轮圣王诸国王部第一》也有类似记录^[71](P129)。

至德宗初亦号“圣神文武”^[74](P26-27)。封演进而认为武则天以女主临朝,因臣子之请而受尊号,自后遂沿为故事,后世所加“允文允武,乃圣乃神”等语,不过为对帝王之德的最高称颂,后世诸帝虽有字序之变易,终未离其范围,以致数代之后尊号雷同,无所区别。不过,封演虽然注意到武则天开创了尊号加累的先例,却没有深入分析其中蕴含的宗教内容。事实上,无论是“金轮”还是“慈氏”,都带有明确的佛教意涵。这是中国古代皇帝号传统中发生的一次重要变化,佛教的内容第一次正式进入了皇帝的称号体系。同时,这套皇帝称号意味着世界观、天下观的变化。如所周知,贞观四年(630),唐太宗击败东突厥后,接受诸蕃君长所奉天可汗之号。《通典》将此称号的出现赋予巨大意义,称唐王朝“临统四夷,自此始也”^[65](P5494)。现在学者也将此称号赋予新的解释意义,认为皇帝天可汗的二重称号,表明唐王朝是一个胡汉二元性国家。天可汗·皇帝并称也意味着天下秩序的变化^[75](P187-200)。但是,在表达武周政治理念的《大云经神皇授记义疏》中,李唐只是一个占据南阎浮提的“小国”。在佛教轮王君主观中,阎浮提主只是铁轮王。而武则天将自己塑造成统领四大部洲的金轮王。两相对比,金轮王的统治范围远超李唐,这也反映了中国古代传统天下观的一次转变。

从制度史层面看,中国传统皇权以儒家伦理与祭祀体系为合法性基础,结构上依赖于官僚体制与宗法秩序。然自魏晋以降,佛道思想的传播不断冲击这一“权威支配”模式^①。武则天以佛教理念构建尊号、设计礼仪,可视为皇权神圣来源多元化的案例。吴丽娱论唐代礼制中“私”权力因素的上升^[76](P160-181),正可与此相印证:皇帝不仅是祖灵与天命赋予权力的政治首领,更具备了法王、教主、转轮王等多重超验身份。这种身份叠合不仅强化了皇权的神圣性,也使国家礼制成为融合儒释道因素的复合系统。

参考文献

- [1] 玄奘,辩机.大唐西域记校注.北京:中华书局,2000.
- [2] 伯希和.四天子说//西域南海史地考证译丛三编.北京:商务印书馆,1962.
- [3] 全唐文.北京:中华书局,1983.
- [4] 宿白.《武周圣历李君莫高窟佛龕碑》合校.中国石窟寺研究.北京:生活·读书·新知三联书店,2019.
- [5] 旧唐书.北京:中华书局,1975.
- [6] 新唐书.北京:中华书局,1975.
- [7] Antonino Forte. *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976.
- [8] 王国维.唐写本大云经跋//观堂集林:第4册.北京:中华书局,1959年.
- [9] 陈寅恪.武曌与佛教//金明馆丛稿二编.北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [10] 汤用彤.隋唐佛教史稿.北京:中华书局,1982.
- [11] 講座敦煌(七)·敦煌と中国佛教.東京:大東出版社,1984.
- [12] 林世田.《大云经疏》初步研究.文献,2002,(4).
- [13] 林世田.《大云经疏》结构分析//郑炳林、花平宁.麦积山石窟艺术文化论文集:下册.兰州:兰州大学出版社,2004.
- [14] 林世田.武则天称帝与图讖祥瑞——以S.6502《大云经疏》为中心.敦煌学辑刊,2002,(2).
- [15] 林世田.敦煌所出《普贤菩萨说证明经》及《大云经疏》考略——附《普贤菩萨说证明经》校录//天津学志:第1辑.北京:北京图书馆出版社,2003.
- [16] 萧登福.敦煌俗文学论丛.台北:台湾商务印书馆,1988.
- [17] 萧登福.讖纬与道教.台北:文津出版社,2000.
- [18] 宋敏求.唐大诏令集.北京:中华书局,2008.
- [19] 昙无讖译.大方等无想经//大正新修大藏经:第12册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [20] 吕博.读S.2658《大云经神皇授记义疏》书后//周秦汉唐文化研究:第10辑.西安:三秦出版社,2018.
- [21] 吕博.明堂建设与武周的皇帝像——从“圣母神皇”到“转轮王”.世界宗教研究,2015,(1).
- [22] 安法钦译.阿育王传//大正新修大藏经:第50册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.

① 孙英刚将君主具备“天子”和“转轮王”双重身份现象,命名为“双重天命”^[54](P78-88)。

- [23] 费长房. 历代三宝记//大正新修大藏经:第49册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [24] 道宣.续高僧传.北京:中华书局,2014.
- [25] 道宣.大唐内典录.大正新修大藏经:第55册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [26] 明佺.大周刊定众经目录序.大正新修大藏经:第55册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [27] 智昇.开元释教录.北京:中华书局,2018.
- [28] 圆照.贞元新定释教目录.大正新修大藏经:第55册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [29] 現代書道二十人展第35回記念「トゥレファン古写本展」図録.東京:朝日新聞社,1991.
- [30] 大西磨希子.圣语藏の《宝雨经》——则天文字の—数据.敦煌寫本研究年報,2014,(8).
- [31] 大西磨希子.五月一日經《寶雨經》餘滴.敦煌寫本研究年報,2015,(9).
- [32] 大西磨希子.唐代仏教美術史論攷.仏教文化の伝播と日唐交流.京都:法藏館,2017.
- [33] 大西磨希子.唐代官方写经及其传播——以《宝雨经》为线索,祝世洁译//丝绸之路研究集刊:第2辑.北京:商务印书馆,2018.
- [34] 大西磨希子.五月一日經《寶雨經》補正——書寫次第の再検討,敦煌寫本研究年報,2022,(16).
- [35] 俞正燮.癸巳存稿//俞正燮全集:第2册,合肥:黄山书社,2005.
- [36] 滋野井恬.寶雨經をめぐる若干の考察.印度學佛教學研究,1971,(1).
- [37] 印顺.佛教史地考论.北京:中华书局,2011.
- [38] 菩提流志译.佛说宝雨经//大正新修大藏经:第16册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [39] 武绍卫.中古时期月光童子信仰研究.新北:花木兰文化事业有限公司,2022.
- [40] 孙英刚.中古政治史上的月光童子.中国史研究,2022,(1).
- [41] 杨孝容.“五碍说”与早期佛教女性观.西南民族大学学报(人文社科版),2009,(8).
- [42] 荣新江.胡人对武周政权之态度——吐鲁番出土《武周康居士写经功德记碑》校考//中古中国与外来文明(修订版),北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [43] 塚本善隆.国分寺と隋唐の仏教政策並びに官寺//角田文衛編.国分寺の研究:下卷.東京:考古学研究会,1938.
- [44] 姜捷.武则天时代的考古学观察,考古与文物,2002,(6).
- [45] 聂顺新.佛教官寺与唐代边疆治理.中国边疆史地研究,2023,(3).
- [46] 聂顺新.唐代佛教官寺研究的回顾与展望.佛学研究,2020,(1).
- [47] 孙英刚.庆山还是祇闍崛山:重释《宝雨经》与武周政权之关系.兰州学刊,2013,(11).
- [48] 资治通鉴.北京:中华书局,1956.
- [49] 释道世.法苑珠林校注.北京:中华书局,2003.
- [50] 竺法护译.佛说弥勒下生经//大正新修大藏经:第14册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [51] 斯特克曼·米切尔,张元林.评《七世纪末中国的政治宣传和思想意识》.敦煌研究,1990,(4).
- [52] 矢吹慶輝.三階教の研究.東京:岩波书店,1927.
- [53] Richard WL.Guisso. *Wu Tse-tien and the Politics of Legitimation in Tang China*. Bellingham: Western Washington, 1978.
- [54] 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,(11).
- [55] 牧田諦亮.疑經研究.京都:京都大学人文科学研究所,1976.
- [56] 礪波護.唐代政治社会史研究.京都:同朋舍,1986.
- [57] 张鷟.朝野佥载.北京:中华书局,1979.
- [58] 观弥勒上生兜率天经//大正新修大藏经:第14册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [59] 佛说弥勒大成经//大正新修大藏经:第14册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [60] 中国社会科学院考古研究所洛阳唐城队.唐东都武则天明堂遗址发掘简报.考古,1988,(3).
- [61] 松本荣一.敦煌画研究.杭州:浙江大学出版社,2019.
- [62] 佛说证香火本因经//大正新修大藏经:第85册.台北:新文丰出版股份有限公司,1983.
- [63] 杨知乐.承唐建周与黜唐颂周——武则天时期的合法性制造与展示.杭州:浙江大学硕士学位论文,2026.
- [64] 孙英刚.佛教与阴阳灾异:武则天明堂大火背后的信仰及政争.人文杂志,2013,(12).
- [65] 杜佑.通典.北京:中华书局,1988.
- [66] Antonino Forte. *Tang China and Beyond: Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 1988.
- [67] 吕博.金轮王“化谓四天下”与武周时代的天枢、九鼎制造//华林国际佛学学刊富安敦纪念专刊,2021,(1).

- [68] 刘肃. 大唐新语. 北京: 中华书局, 1984.
- [69] 道宣. 释迦方志. 北京: 中华书局, 2000.
- [70] 彭丽华. 大周万国颂德天枢上的火珠装饰论. 唐史论丛: 第 32 辑, 西安: 三秦出版社, 2021.
- [71] 僧旻、宝唱等集. 经律异相//大正新修大藏经: 第 53 册. 台北: 新文丰出版股份有限公司, 1983.
- [72] 佛陀耶舍. 长阿含经. 竺佛念译//大正新修大藏经: 第 1 册. 台北: 新文丰出版股份有限公司, 1983.
- [73] 郭绍林. 大周万国颂德天枢考释. 洛阳师范学院学报, 2001, (6).
- [74] 封演. 封氏闻见记校注. 北京: 中华书局, 2005.
- [75] 刘子凡. “天可汗”称号与唐代国家建构. 历史研究, 2021, (6).
- [76] 吴丽娱. 皇帝“私”礼与国家公制: “开元后礼”的分期及流变. 中国社会科学, 2014, (4).

Wu Zetian and the Transformation of Imperial Titles in Ancient China

Reconsidering the Significance of the New Translation of *Foshuo Baoyu Jing*

On the Dinghai Day of the Ninth Lunar Month in the Second

Year of the Changshou Reign

Lü Bo (Wuhan University)

Abstract In medieval Chinese Buddhist scriptures, the Chakravartin was classified into four grades: gold, silver, copper, and iron. The promulgation of the *Dayun Jing Shenhuang Shouji Yishu* and the subsequent translation of the *Foshuo Baoyu Jing* provided religious justification for Wu Zetian's elevation from an Iron to a Golden Chakravartin. Completed by Bodhiruci on the Dinghai day of the ninth lunar month in the second year of Changshou (693), the new translation of the *Foshuo Baoyu Jing* contained an interpolated prophecy that Candraprabha would become a Golden Chakravartin ruling the four continents. Eight days later, Wu Zetian assumed the title "Jinlun Shengshen Huangdi", apparently fulfilling the prophecy. Her subsequent augmented titles, including "Yuegu Jinlun Shengshen Huangdi", "Cishi Yuegu Jinlun Shengshen Huangdi" and "Tiance Jinlun Shengshen Huangdi", all retained the Buddhist imagery of the Golden Chakravartin. Along the axis of the Tianjin Bridge in Luoyang, she also created a series of ceremonial landscapes, including a colossal Maitreya statue, the Mingtang Qibaotai, and the Wanguo Songde Tianshu, embodying the Chakravartin ideals of possessing the Seven Treasures, ruling the four continents, and venerating Maitreya. Together, these changes in imperial titles, reign designations, and politico-religious landscapes marked the first formal integration of Buddhist kingship and cosmic order into the Chinese imperial titulary system, profoundly transforming the institutional and cultural framework of emperorship inherited from the Qin and Han dynasties.

Key words *Foshuo Baoyu Jing*; imperial honorific titles; Chakravartin; Wu Zetian

■ 作者简介 吕 博, 武汉大学历史学院暨中国三至九世纪研究所教授, 湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 桂 莉