

## 武則天與佛教\*

大西磨希子著 祝世潔譯

### 引言

衆所周知，中國歷史上唯一君臨天下的女皇武則天在登基時利用了佛教。《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》中記道：“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”<sup>1</sup>，即薛懷義和法明等人一同以佛典《大雲經》作為受命之符，陳說武則天乃是彌勒下生以來取代衰微的唐朝成為君主，完成了武周革命。另有《資治通鑑》卷二〇四“載初元年（690）秋七月”條也記道：“東魏國寺僧法明等撰大雲經四卷，表上之，言太后乃彌勒佛下生，當代唐為閻浮提主，制頒於天下”<sup>2</sup>，與《舊唐書》中所載內容幾乎相同，而這裡還特別明確指出武則天是下生的“彌勒佛”，其尊格乃是如來而非菩薩。

武則天在登基時對於佛教的利用在史書中既有如此明確記載，而矢吹慶輝亦早將敦煌寫本中的《大雲經疏》S.2658 稱為《武后登極讖疏》，不僅細緻地論證了《大雲經》被用來使武周革命正統化，還指出《寶雨經》這一經典也是出於同種目的而被利用的<sup>3</sup>。另外，陳寅恪指出，因無法從儒家經典中找尋出女性稱帝的理論依據，所

\*譯自《則天武后と佛教》，《アジア佛教美術論集 東アジアⅡ（隋・唐）》，中央公論美術出版，2018年2月待刊），並於浙江大學“2018年中日敦煌寫本文獻學術研討會”上發表的預稿進行修改而成。本文為一般財團法人橋本循記念會“平成29年度關於中國傳統文化的調查・研究補助”之部分成果。

<sup>1</sup> 《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》，中華書局，1975，第4742頁。

<sup>2</sup> 《資治通鑑》卷二〇四“載初元年七月”條，中華書局，1956，第6466頁。

<sup>3</sup> [日] 矢吹慶輝：《三階教之研究》，岩波書店，1927，第三部附篇《二，大雲經與武周革命》。敦煌寫本中除了S.2658以外S.6502也是《大雲經疏》。此二本皆闕卷首，原題不明，但有見解認為，永超（1014～1095）的《東域傳燈目錄》中著錄的《大雲經神皇授記義疏一卷》可能是其原本的題名。參見湯用彤：《矢吹慶輝〈三階教之研究〉跋》，《微妙聲》第3期，1937；[日] 牧田諦亮：《中國佛教における疑經研究序說——敦煌出土疑經類をめぐって》，《東方學報（京都）》第35冊，1964（後收入[日] 牧田諦亮：《疑經研究》京都大學人文科學研究所，1976；牧田諦亮著作集編集委員會編《牧田諦亮著作集》第一卷，2016）；[日] 滋野井恬：《敦煌本〈大雲經疏〉の研究》，《印度學佛教學研究》第21卷第2號，1973（後收入[日] 滋野井恬：《唐代佛教史論》，平樂寺書店，1973）；[意] アントニーノ・フォルテ（富安敦）：《〈大雲經疏〉をめぐって》，《講座敦煌7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984。

以在武周革命時就不得不假託《大雲經疏》這種佛教的符讖<sup>4</sup>。一般來說，關於王權正統性的議論在牽涉到即位時最容易浮出水面，特別是在改朝換代的革命中會成爲注目的焦點。因此，武則天的王權與佛教的關係也一直主要是在其即位和革命這個層面上被探討的。

另一方面，關於即位後的武則天與佛教的關係，西村元佑對照《大雲經》探討了《寶雨經》被翻譯的意義，指出《大雲經》在革命期間被利用成爲女帝受命的符應來裝點自身的革命，而與此相對，《寶雨經》是在革命後政治處理的過程中被翻譯出來的，用來爲因革命而起的恐怖政治之過辯護<sup>5</sup>。此外，何平立從武則天封禪不是在歷代封禪的泰山，而選在了佛教聖地嵩山這點出發，把武則天的嵩山封禪看作是通過佛教來加強王權的一部分<sup>6</sup>。關於嵩山封禪，笠松哲則著眼於當時武則天所稱“金輪王”這一尊號，論證了這一尊號是將中國皇帝進行的封禪類比爲身爲佛教聖王的金輪王化迹四天下的儀禮，以此來使武則天的王權得以成立，獲得女性稱帝的合法性<sup>7</sup>。

關於即位後的武則天與佛教的關係，雖已有了上面這樣局部的、個別的討論，但關於在武周王權整個期間內佛教所處的位置，尚未有充分的研究，況且有些學者還認爲武則天對於佛教的態度在即位後發生了變化，如饒宗頤與孫英剛。

陳寅恪在關注武則天與佛教關係時，認爲武則天是繼承了其母楊氏的佛教信仰而在即位之際利用了佛教，而饒宗頤針對這一點，除佛教外還從道教、景教、儒教等多個角度探討了武則天的宗教信仰，同時加上對石刻資料的考量，作出如下主張<sup>8</sup>：第一，武則天的宗教信仰前後有極大轉變，在與薛懷義接近的時期利用並篤信佛教，而體弱多病的晚年則經常游幸嵩山，興趣轉向道教；第二，武則天在天授二年（691）頒布的“釋教先道之制”的確偏重佛教，但這只是一時之舉，在聖曆元年正月（697年12月）頒布的“條流佛道二教制”，對佛道二教之間不再設有輕重之別，在薛懷義寵衰被誅後也聽取了針對建造佛像的諫阻，可見武則天對佛教的信仰已衰，未能貫徹到底；第三，在武則天的各種宗教活動之中，如嵩山封禪之類乃是承接了高宗遺規，而明堂之制則是隋以來各個皇帝未能完成的鴻業，與鑄造九鼎同樣來自於傳統觀念。且她在高宗晚年召集儒者撰述《列女傳》《臣規》等書籍，可見她在執政初期也曾篤志於儒教。另外，武則天在開國之初，在明堂舉行三教講論，令“珠英學士”

<sup>4</sup>陳寅恪：《武曩與佛教》，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》第5本第2分，1935。另外矢吹氏亦有十分簡略的論述，認爲中國原有的儒道二教無法爲武后篡奪唐室提供託辭，爲了曲解附會而利用了外來思想特別是佛教，這與陳氏的見解相同（矢吹慶輝：《三階教之研究》，1927，第708頁）。

<sup>5</sup> [日] 西村元佑：《武周革命における佛教政策とその政治的背景》，《佛教文化研究所紀要》第15號，1976。矢吹氏也觀察到《寶雨經》中以第四除遣惡作方便論說菩薩的現逆，指出是將其濫用在辯護武后的非道之經文（矢吹慶輝：《三階教之研究》，1927，第753~756頁）。

<sup>6</sup>何平立：《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》，齊魯書社，2003，第356頁。

<sup>7</sup> [日] 笠松哲：《金輪王，封禪す——武后の君主權と封禪——》，《洛北史學》第14號，2012。

<sup>8</sup>饒宗頤：《從石刻論武后之宗教信仰》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第45本第3分，1974。

撰述《三教珠英》一千三百卷，呈現出混合三教為一體的傾向。上述饒氏的見解概括來說，就是將武則天的佛教信仰及武周王權中對於佛教的重視僅限定在登基並重用薛懷義的這段時期之中。

另外，孫英剛認為，證聖元年正月丙申（694年11月16日<sup>9</sup>）夜發生的明堂火災導致武周政權的合法性遭遇了重大的危機，武則天以此為轉機開始明顯由佛教轉向中國傳統思想<sup>10</sup>。明堂燒毀四天後的庚子（20日），武則天將明堂之災祭告廟堂，親手書詔責躬省過，令內外九品以上的文武大臣進諫<sup>11</sup>，同年二月甲子（16日）除“慈氏越古”之尊號，摒棄武則天乃彌勒下生之說。且同年九月親祀南郊，加號“天册金輪聖神皇帝”，將中國的天命說與外來的轉輪王信仰融為一體，後於久視元年（700）五月將沿用七年之久的“金輪”帝號從尊號中剔除，放棄《大雲經》中所謂女身授記為轉輪王的教義，全面向李唐舊傳統復歸。孫氏還承繼 Riccardo Fracasso（里卡爾多·弗拉卡索）的觀點<sup>12</sup>，認為武則天在重建的明堂中新設九鼎這一點可以明顯看出向夏商周三代的中國傳統思想的回歸。他著眼的明堂大火發生在證聖元年正月，薛懷義在此之後便失勢了。因此，饒氏關注的薛懷義失勢與孫氏認為是轉折的明堂大火，二者在時期上來說是相通的。

然而，在佛教藝術史方面，焦點基本上都集中在現存作品的個別研究上<sup>13</sup>，至於武則天與佛教的關係卻因其太過有名被當作不言而喻的事實，導致對這一點本身反而不再加以探討。但即使是以個別的作品為研究對象，也首先需要弄清自從武則

<sup>9</sup>對於史書所寫的曆法與儒略曆之間的對照，本文都依據 [日] 平岡武夫：《唐代の曆》，京都大學人文科學研究所，1954。下同。

<sup>10</sup>孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，《人文雜誌》2013年第12期（后收入孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，上海古籍出版社，2014，第262~284頁）。

<sup>11</sup>《舊唐書》卷六《則天后本紀》：“庚子，以明堂災告廟，手詔責躬，令內外文武九品已上各上封事，極言正諫”（中華書局，1975，第124頁。孫氏將正月庚子寫成明堂火災的“五天之後”，恐為錯誤，應是“四天之後”（孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，2013，第90頁；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，2014，第281頁）。

<sup>12</sup> [意] Fracasso, Riccardo. “The Nine Tripods of Empress Wu.” Antonino Forte ed., *Tang China and Beyond: Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century, Italian School of East Asian Studies, Essays. Vol.1.* Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull’Asia Orientale, 1988, pp.85~96.

<sup>13</sup> [日] 安田治樹：《唐代則天期の涅槃變相について》（上、下），《美學美術史論集》第2輯與第3輯，1981、1982；[日] 稻本泰生：《奈良國立博物館藏〈刺繡釈迦說法圖〉の主題と圖像》，奈良國立博物館編《正倉院寶物に學ぶ》，思文閣出版，2008；[日] 田中健一：《蒲州大雲寺涅槃變碑像に關する考察》，《佛教藝術》第325號，2012等。關於寶慶寺石佛的研究不勝枚舉，這裡且舉出兩個代表性的研究成果：[日] 肥田路美《初唐佛教美術の研究》，中央公論美術出版，2011，第239~296頁；顏娟英：《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》，石頭出版，2016，第83~126頁。筆者也曾關注過武則天作為女帝君臨天下時身上所具有的兩個形象：彌勒佛和轉輪聖王（金輪王），討論了武則天給倚坐形彌勒佛的相關佛教美術所帶來的影響（拙著《唐代佛教美術史論攷》，法藏館，2017，第385~408頁）。

天即位以來一直維持王權的整個時段內，佛教在武周王權上處於什麼樣的位置。特別需要論證的是，正如饒氏和孫氏指出的，武則天是否在證聖元年明堂燒毀後對佛教的態度發生了變化這一問題。原因在於，以“李克讓修莫高窟佛龕碑”而聞名的敦煌莫高窟第332窟（聖曆元年〔698〕）以及長安寶慶寺石佛即原光宅寺七寶臺的石佛浮雕（長安3~4年〔704~704〕前後），二者皆為明堂燒毀後興修，尤其是寶慶寺石佛，作為武周時期佛教藝術的代表性作品歷來備受重視。

因此，本文擬以武則天與佛教之間的關係是否在明堂燒毀之後發生了變化這一問題作為主軸，同時將其他宗教與思想納入視野，逐一探討武則天與武周王朝在不同時期將佛教處於何種位置。

## 一、至武周革命為止

首先簡單總覽一下武則天至武周革命為止的行跡。

武則天於永徽六年（655）被立為皇后，顯慶五年（660）十月以降代替病痛纏身的高宗處理政務<sup>14</sup>。特別是在麟德元年（664）十二月誅殺進言廢后的上官儀後，便每逢高宗視朝都垂簾聽政，到了上元元年（674）八月更是將皇帝改稱天皇，皇后改稱天后，並稱為“二聖”。翌年三月高宗因風疾不能聽朝，欲下詔令武則天攝理國政，與宰相商議，但此時遭到中書侍郎郝處俊等人的反對，最終未能得以公開行使實權<sup>15</sup>。反對的主要理由是：“天子理外，后理內，天之道也。”<sup>16</sup>

然而，永淳二年（683）十二月丁巳（4日），就在改元弘道的當天夜裡，高宗駕崩於洛陽的貞觀殿，依遺詔高宗第七子即武則天第三子的李顯在柩前即位（中宗），政事完全由成為皇太后的武則天決定<sup>17</sup>。而僅僅在兩個月後的嗣聖元年二月戊午（6日），中宗又被廢位，翌日高宗第八子即武則天第四子的李旦即位（睿宗）<sup>18</sup>，改元文

<sup>14</sup> 《資治通鑑》卷二〇〇“顯慶五年”條：“冬，十月，上初苦風眩頭重，目不能視，百司奏事，上或使皇后決之。后性明敏，涉獵文史，處事皆稱旨。由是始委以政事，權與人主侔矣。”（中華書局，1956，第6322頁）

<sup>15</sup> 《舊唐書》卷五《高宗本紀下》（中華書局，1975，第99~100頁）；《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第115頁）；《舊唐書》卷八四《郝處俊傳》（中華書局，1975，第2799~2800頁）；《資治通鑑》卷二〇一“麟德元年十二月”條（中華書局，1956，第6343頁）；《資治通鑑》卷二〇二“上元元年八月”條（中華書局，1956，第6372頁）；《資治通鑑》卷二〇二“上元二年三月”條（中華書局，1956，第6375~6376頁）；《新唐書》卷三《高宗本紀》（中華書局，1975，第71頁）。

<sup>16</sup> 《資治通鑑》卷二〇二（中華書局，1956，第6375~6376頁）。對此，《舊唐書》卷八四《郝處俊傳》作“天子理陽道，后理陰德。”（中華書局，1975，第2799頁）

<sup>17</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“弘道元年十二月”條：“丁巳……上崩於貞觀殿。遺詔太子柩前即位，軍國大事有不決者，兼取天后進止。……甲子，中宗即位，尊天后為皇太后，政事咸取決焉。”（中華書局，1956，第6416頁）

<sup>18</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“嗣聖元年二月”條：“己未，立雍州牧豫王旦為皇帝。政事決於太后，居睿宗於別殿，不得有所預。”（中華書局，1956，第6418頁）

明，其後政事便全權掌握在武則天手中<sup>19</sup>。儘管當時武則天還處於“施慘紫帳以視朝”的狀態，但在光宅元年（684）九月，東都洛陽改爲神都，三省六部的名稱都被改得花團錦簇<sup>20</sup>，這些皆來自於武則天的創意。

因此，武則天早在高宗在世時的上元二年（675）就已經將政治實權攬入懷中，而在武周革命中起到了決定性作用的《大雲經疏》裡，可以看到關於武則天臨朝體制開始年份的所謂官方簡介：《大雲經疏》引用讖書《推背圖》<sup>21</sup>中的“大蓄八月”一條，釋道“言〔空格〕神皇是酉年臨朝”。《大雲經疏》撰述以前的酉年有兩種可能性：癸酉年的咸亨四年（673～674）以及乙酉年的垂拱元年（685）。前者爲時過早，而且該年並沒有相關的特別事跡，因此是指後者的可能性極高。這一推測也可以從下面的記載得到佐證。《新唐書》卷七六《高宗則天皇后傳》中，載初元年（690）春宮（禮部）尚書李思文詭言曰：《周書》中有“武成篇”，內有“垂拱天下治”之文字，此乃武則天受命之符。武則天心喜，班示天下，開始意圖革命<sup>22</sup>。正是在這段時間裡，在洛陽以鸞臺貨爲業的馮小寶得到武則天恩寵成爲薛懷義，而垂拱元年亦是武則天修復白馬寺、任薛懷義爲其寺主之年<sup>23</sup>。

武則天在垂拱二年（686）正月，曾一度下詔要復政於皇帝，但睿宗知道這不過是表面文章，奉表固讓，於是武則天再次回到臨朝稱制<sup>24</sup>。就這樣，武則天及其身邊人朝著即位一步步鞏固自己的地位，其堂而皇之的程度令人嘔舌。也就在這一時期，同年雍州有報告稱新豐縣東南有山涌出，武則天便將其作爲祥瑞加以嘉許，改新豐縣爲慶山縣<sup>25</sup>。

<sup>19</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“文明元年二月”條：“甲子，太后御武成殿，皇帝帥王公以下上尊號。丁卯，太后臨軒，遣禮部尚書武承嗣册嗣皇帝。自是太后常御紫宸殿，施慘紫帳以視朝。”（中華書局，1975，第6419頁）

<sup>20</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“光宅元年九月”條：“甲寅，赦天下，改元。旗幟皆從金色。八品以下，舊服青者更服碧。改東都爲神都，宮名太初。又改尚書省爲文昌臺，左、右僕射爲左、右相，六曹爲天、地、四時六官；門下省爲鸞臺，中書省爲鳳閣，侍中爲納言，中書令爲內史；御史臺爲左肅政臺，增置右肅政臺；其餘省、寺、監、率之名，悉以義類改之。”（中華書局，1956，第6421頁）

<sup>21</sup> 關於《推背圖》，參見〔日〕中野達：《〈推背圖〉再探—武周革命〈大雲經疏〉の引用をめぐる一》，《東洋宗教》第82號，1993。

<sup>22</sup> 《新唐書》卷七六《高宗則天皇后傳》：“載初中，……春官尚書李思文詭言：「周書武成爲篇，辭有『垂拱天下治』，爲受命之符。」后喜，皆班示天下，稍圖革命”（中華書局，1975，第3481頁）。另外，該年七月冀州有雌雞化爲雄的“雞禍”報告，也被認爲是與此相關而受到關注（《新唐書》卷三四《五行志一》（中華書局，1975，第880頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第86頁）。

<sup>23</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“垂拱元年”條（中華書局，1956，第6436頁）。

<sup>24</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“垂拱二年正月”條（中華書局，1956，第6437頁）。

<sup>25</sup> 關於這一事件，《資治通鑑》卷二〇三“垂拱二年九月”條（中華書局，1956，第6442頁）以及《新唐書》卷三五《五行志二》（中華書局，1975，第910頁）中作“垂拱二年九月己巳”，但該月並不存在己巳，有可能是乙巳（8日）的訛誤。但《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第85頁）作“十月己巳”，因此或許是月份的寫錯。另一方面，《舊唐書》卷一八七上《俞文俊傳》（中華書局，1975，第4883頁）作“載初年”，記載多有混亂。關於有山涌出一事，俞文俊直言上書曰：“

垂拱三年（687），武則天拆毀神都的乾元殿，開始建設明堂<sup>26</sup>。翌年正月命令有司討論崇先廟的室數，揣度到武則天之意的司禮博士周悰請將武氏廟定為七室，而將唐太廟減為五室，但因遭到春官（禮部）侍郎賈大隱的反對“禮，天子七廟，諸侯五廟，百王不易之義”而擱淺<sup>27</sup>。同樣的嘗試在光宅元年（684）曾有過一次，接受武承嗣（武則天異母兄之子）請願的武則天欲立武氏七廟，但最終聽從了裴炎的諫言<sup>28</sup>。同在垂拱四年（688）的四月，武承嗣偽造刻有“聖母臨人，永昌帝業”的瑞石，令雍州人唐同泰上表並稱獲之於洛水，武則天大悅，將瑞石命名為“寶圖”，翌年五月給自身加尊號為“聖母神皇”<sup>29</sup>。且在兩個月後的同年七月大赦天下，將“寶圖”改名為“天授聖圖”，封產出瑞石的洛水神為顯聖侯，加以特進之位並立廟，設永昌縣<sup>30</sup>。就在武則天拜洛水、受天授聖圖後返回宮殿的同年十二月己酉（25日），象徵著天子德治的明堂完工<sup>31</sup>。這一系列的舉動都使得武則天篡奪王權的意圖顯露無疑，這露骨的自導自演，正表明了作為皇太后的武則天只有以皇帝的身份君臨天下才符合上天的旨意。

震驚世人的事情終於發生了：翌年永昌元年（689）正月的元旦儀禮上，武則天在號為萬象神宮的明堂中，服袞冕，搢大圭，越過皇帝進行了初獻，並在兩天後的正月丁巳（3日）在明堂上接受朝賀，戊午（4日）在明堂布政並訓戒百官，己未（5日）在明堂賜宴群臣<sup>32</sup>。需要注意的是，這時武則天事實上已經言行舉止不盡與皇帝今陛下以女主居陽位，反易剛柔，故地氣隔塞，山變為災。陛下以為慶山，臣以為非慶也。誠宜側身修德，以答天譴。不然，恐災禍至”，導致武則天發怒被流於嶺南，後為六道使所殺（《舊唐書》卷三七《五行志》，中華書局，1975，第1350頁）。《舊唐書》卷一八七上《俞文俊傳》（中華書局，1975，第4883頁）也有同樣記載。

<sup>26</sup>關於第一次的明堂建設時期，各史書記載混亂不一，此處遵循《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第862頁），以及《唐會要》卷一一《明堂制度》（上海古籍出版社，2006，第318頁）的記載。其中後者記：“垂拱三年毀乾元殿，就其地創造明堂。四年正月五日畢功。”而與此相對，儘管月份和日期的記載有所不同，但不少文獻都把明堂的開工和完成記作垂拱四年，如：《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》記垂拱四年二月“毀乾元殿，就其地造明堂”，同年“十二月己酉……明堂成。”（中華書局，1975，第118～119頁）；《資治通鑑》卷二〇四云垂拱四年“二月，庚午（依原文），毀乾元殿，於其地作明堂”，同年十二月“辛亥，明堂成。”（中華書局，1956，第6447、6454頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》云垂拱四年正月“庚午，毀乾元殿，作明堂”，同年十二月“辛亥，改明堂為萬象神宮。”（中華書局，1975，第87～88頁）；《通典》卷四四《大亨明堂》載“至（垂拱）四年二月，毀東都之乾元殿，就其地造明堂。……其月明堂成，號為萬象神宮。”（中華書局，1988，第1227頁）

<sup>27</sup>《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年正月”條（中華書局，1956，第6447頁）。

<sup>28</sup>《資治通鑑》卷二〇三“光宅元年九月”條（中華書局，1956，第6422頁）。

<sup>29</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁），《舊唐書》卷二四《禮儀志四》（中華書局，1975，第925頁），《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年”條（中華書局，1956，第6448頁）。

<sup>30</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁），《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年七月”條（中華書局，1956，第6449頁），《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第87頁）。

<sup>31</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁）。

<sup>32</sup>《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6456頁）。此時在位皇帝為睿宗，皇太子為睿宗長

無二，還超過皇帝，而周圍眾人卻並未阻止。武則天在這一年接二連三地肅清唐室諸王，在易姓革命之前一步步鞏固著地盤<sup>33</sup>。同年十一月庚辰朔冬至這一天，武則天在明堂（萬象神宮）親饗，大赦並改元，用周正代替之前的夏正，以永昌元年十一月為載初元年（690）正月<sup>34</sup>。同年二月又御明堂，集儒佛道三教，令內史邢文偉講《孝經》，命令侍臣、僧、道士等按順序分別進行論議<sup>35</sup>。伴隨著時機逐漸成熟，終於在同年九月革命稱周。其前後經過，依據《資治通鑑》卷二〇四可以整理如下<sup>36</sup>：

首先在七月，東魏國寺的法明等撰述《大雲經》四卷<sup>37</sup>上表，陳說武則天乃彌勒佛下生，應當代替唐成為閻浮提主即皇帝，武則天詔將《大雲經》頒布天下。九月丙子（3日），侍御史傅遊藝率關中百姓九百餘人詣闕上表，請改國號為周，賜皇帝姓武氏。武則天表面上拒絕了這些請求，但將傅遊藝提拔為給事中<sup>38</sup>。因此其後百官及帝室宗戚、遠近百姓、四夷酋長、沙門、道士一共六萬餘人都上表了與傅遊藝同樣的請求，甚至連皇帝都上表自請賜姓武氏。後至戊寅（5日），群臣上報祥瑞云：“有鳳皇自明堂飛入上陽宮，還集左臺梧桐之上，久之，飛東南去。”於是在庚辰（7日），武則天接受皇帝及群臣的請求，於壬午（9日）御則天樓，赦天下，革唐朝為周朝，改元天授。乙酉（12日）自取尊號曰聖神皇帝，以睿宗為皇嗣賜姓武氏，丙戌（13日）在神都設立武氏七廟。

由以上的過程可知，除與《大雲經》相關部分之外，武則天即位基本都遵循了中國王朝交替時固有的程序。誠然，這是因為若不遵守已有的觀念，就難以讓人承認

---

子李成器。

<sup>33</sup> 髣髴是呼應武則天的步調一般，垂拱三年七月於冀州、永昌元年正月於朗洲（或明州）、八月於松州不斷地有雌雞化為雄的“雞禍”。見《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第86～89頁）及《新唐書》卷三四《五行志一》（中華書局，1975，第880頁）。

<sup>34</sup> 《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第120頁）；《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6462頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第89頁）。

<sup>35</sup> 《舊唐書》卷二二《禮儀志二》載：“（載初元年）其年二月，則天又御明堂，大開三教。內史邢文偉講孝經，命侍臣及僧、道士等以次論議，日昃乃罷。”（中華書局，1975，第864頁）

<sup>36</sup> 《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6466～6468頁）。

<sup>37</sup> 關於這一點，富安敦認為這時呈上的“《大雲經》四卷”不是《大雲經》而是敦煌寫本中的所謂《大雲經疏》（[意] 富安敦：《〈大雲經疏〉をめぐって》，1984），筆者也遵從這一觀點（拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第361頁）。然而關於這一點尚有需要探討之處。正如滋野井氏指出的，由於敦煌寫本 S.6502《大雲經》是由三七牀度構成，且含有《大雲經》名稱來歷部分，因此雖然該寫本闕首尾，但現存的十四紙375行應該占原經的相當一部分，原本分量可以推測為一部一卷十幾張紙左右。在此基礎上，滋野井氏認同牧田諦亮的看法，認為敦煌寫本的《大雲經疏》應該是《東域傳燈目錄》中所載《大雲經神皇授記義疏一卷》（[日] 滋野井恬：《敦煌本〈大雲經疏〉の研究》，1973，第839～840頁），但是這卷數與《資治通鑑》寫的“四卷”不一致。而且，現存的《大雲經》（《大方等無想經》）有六卷，加之結尾很唐突，有可能原來還有後續部分。因此，不管對《資治通鑑》寫的“大雲經四卷”中的“大雲經”解釋為“大雲經疏”或“大雲經”，都不符合“四卷”，剩下未決之問題。

<sup>38</sup> 傅遊藝被作為酷吏立傳於《舊唐書》卷一八六上（中華書局，1975，第4842頁），另被作為姦臣立傳於《新唐書》卷二二三上（中華書局，1975，第6342～6343頁），其中記道他在一年之中平步青雲，官服從青到紫，因此時人稱他為“四時仕宦”。

其正統性。但眾所周知武則天的情況和其他人有決定性的不同，那就是唯有她是以女身為帝王，而恰如陳寅恪指出的，佛教正是為證明其特殊地位的合理性提供了一種理論。為了酬其功績，在革命翌年的天授元年十月壬申（29日），武則天頒布了著名的勅令，在兩京諸州設置大雲寺，收藏和講解《大雲經》，撰《大雲經》注疏的僧侶九人還被賜爵為開國縣公，並賜其紫袈裟與銀龜袋<sup>39</sup>。

然而不能忽視的是，武則天在即位之後，還在五嶽四瀆舉行過與武周革命有關聯的道教儀禮<sup>40</sup>。也就是說，武則天決不是一味倒向佛教的，相反，她積極地把傳統思想和傳統宗教也一併拉來用作自身王朝的建立與保持。她建立的國號為周這一點也可以作為佐證。總而言之，武則天不過是一方面承襲並積極地利用了中國傳統價值觀，另一方面通過將佛之託付這一新的理論——武則天才是為了將這個娑婆世界變為淨土而由兜率天下生而來的彌勒佛，亦是佛教中的理想君主：轉輪王——帶入其中，以此來宣揚登基與革命的合法性。也就是說，武則天從武周革命的準備階段開始就積極地利用了中國傳統思想，而在即位後亦保持了同樣的態度<sup>41</sup>。

## 二、萬象神宮（第一次明堂）的燒毀

明堂是在儒教中象徵天子德治的重要儀禮建築<sup>42</sup>。從唐初開始就有建造明堂之意向，特別是高宗於即位不久的永徽二年（651）就開始籌劃造立明堂，下令所司和禮

<sup>39</sup>《資治通鑑》卷二〇四“天授元年十月”條載：“壬申，勅兩京諸州各置大雲寺一區，藏大雲經，使僧升高座講解，其撰疏僧雲宣（依原文）等九人皆賜爵縣公，仍賜紫袈裟、銀龜袋。”（中華書局，1956，第6469頁）

<sup>40</sup>據神塚淑子的研究，天授二年二月十日，作為國號改周後首次在泰山舉行的道教儀禮，奉武則天勅令的馬元貞舉行了伴隨投龍的儀禮，而天授三年二月，還是馬元貞在四瀆之一的濟水源頭濟源縣奉仙觀，舉行了投龍與一系列的道教儀禮。其中，泰山泰廟碑廊的“岱嶽觀碑”寫有：“奉聖神皇帝勅，緣大周革命，令元貞往五嶽四瀆投龍作功德。元貞於此東嶽行道章醮，投龍作功德一十二日夜”（[日]神塚淑子：《則天武后期の道教》，2000，第256頁）。因此可以推知，除了上述泰山與濟水之外的五嶽四瀆，同樣也奉武則天勅令舉行了道教儀禮。

<sup>41</sup>關於武則天在登基時利用中國傳統思想這一點，在敦煌寫本的《大雲經疏》中亦有明顯表現。這一點另辟一稿再作探討。

<sup>42</sup>關於武則天的明堂，主要參見[日]谷川道雄：《則天武后の明堂》，《同朋》第55號，1983（後收入[日]谷川道雄《谷川道雄中國史論集》下卷，汲古書院，2017）；[日]金子修一：《則天武后の明堂について——その政治的性格の検討——》，唐代史研究會編《律令制——中國朝鮮の法と國家》，汲古書院，1986（後收入[日]金子修一：《古代中國と皇帝祭祀》，汲古書院，2001）；楊鴻勛：《自我作古用適於事——武則天標新立異的洛陽明堂》，《華夏考古》2001年第2期；姜波：《漢唐都城禮制建築研究》，文物出版社，2003；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，上海古籍出版社，2014；呂博：《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；李文才：《明堂創制的構想與唐高宗的政治心態》，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第44卷第2期，2015；[日]南澤良彥《中國明堂思想研究——王朝をささえるコスモロジー——》，岩波書店，2018。



官學士等討論明堂制度，總章二年（669）甚至已經決定了建築形制等大體的框架<sup>43</sup>，但終未實現而崩。而武則天卻從即位前的垂拱三年（687）開始用了四年時間，基本上以總章年間高宗定下的草案為基礎，但亦與自己的智囊北門學士商議，不問諸儒，建成了不拘於傳統的明堂。據傳統儒家思想，明堂本應位於南郊，但武則天以離宮室遙遠煩勞為理由，將其定位於洛陽宮城的正中，拆毀了宮城正殿的乾元殿而建造明堂<sup>44</sup>（圖 1.2）。其規模及構造是：

凡高二百九十四尺，東西南北各三百尺。有三層：下層象四時，各隨方色；中層法十二辰，圓蓋，蓋上盤九龍捧之；上層法二十四氣，亦圓蓋。亭中有巨木十圍，上下通貫，栴、櫨、櫟、槐，藉以為本，互之以鐵索。蓋為鸞鷲，黃金飾之，勢若飛翥。刻木為瓦，夾紵漆之。明堂之下施鐵渠，以為辟雍之象。<sup>45</sup>

以三層構造、中心有巨木貫穿為特徵的武則天明堂，在發掘調查中發現了中心柱的柱礎坑、柱坑底部周圍為磚砌短牆、中央柱礎以及“鐵渠”（圖 3~5）<sup>46</sup>。

明堂是象徵天子德治的儀禮建築，其功能究竟是“布政之所”還是“宗祀之所”，歷代爭論不休，但武則天對明堂的理解是兼具這兩種功能。在第一次明堂完成之際，武則天如下述道：

夫明堂者，天子宗祀之堂，朝諸侯之位也。開乾坤之奧策，法氣象之運行，故能使災害不生，禍亂不作。……今既俯邇宮掖，恐黷靈祇，誠乃布政之居，未為宗祀之所。……時既沿革，莫或相遵，自我作古，用適於事。今以上堂為嚴配之所，下堂為布政之居，光敷禮訓，式展誠敬。<sup>47</sup>

果然，在完工翌年的永昌元年（689）正月元日，武則天在明堂親享<sup>48</sup>，其後四日在明堂布政，頒布九條訓諭百官，將明堂既用作“布政之所”，亦用為“宗祀之所”<sup>49</sup>。

<sup>43</sup>關於高宗時期有關明堂的討論，參見《舊唐書》卷二二《禮儀志二》。

<sup>44</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第 856~862 頁）。

<sup>45</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第 862 頁）。

<sup>46</sup>洛陽明堂遺址是中國社會科學院考古研究所洛陽唐城工作隊於 1986 年 10 月到 12 月配合洛陽市公交公司基建工程中，在中州路與定鼎路相交的東北角發現的。參見中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊（執筆者：王岩、楊煥新、馮承澤）：《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988 年第 3 期。此明堂遺址與天堂遺址一同被修建為隋唐洛陽城國家遺址公園，2015 年完工並開始對外開放。

<sup>47</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》“明堂”（中華書局，1975，第 863~864 頁）。

<sup>48</sup>關於“親享”，金子氏認為等同於“大饗=大享”，“可以認為是武則天在明堂親祀昊天上帝之禮”（〔日〕金子修一：《古代中國と皇帝祭祀》2001，第 255~256 頁）。

<sup>49</sup>《冊府元龜》卷五六四《掌禮部·制禮二》載：“永昌元年正月元日，始親享明堂。是月四日御明堂布政，頒九條以訓于百官〔是時吐蕃及諸夷，以明堂成遣使來賀〕”（〔〕中為夾注。中華書局，1960 年影印本，第 6774 頁）。另《大雲經疏》亦云“創制明堂，配享三聖”，記載了太祖、太宗、高宗在明堂的配享。

需要注意的是，明堂本是儒家理念中的儀禮空間，武則天卻帶入了佛教色彩。首先，她陳設了七寶。《資治通鑑》卷二〇五“長壽二年九月”條載：

魏王承嗣等五千人表請加尊號曰金輪聖神皇帝。乙未，太后御萬象神宮，受尊號，赦天下。作金輪等七寶，每朝會，陳之殿庭。<sup>50</sup>

可見，武則天首次御萬象神宮也就是第一次明堂，接受了魏王武承嗣等五千人上表請加的尊號“金輪聖神皇帝”，不但大赦天下，且作七寶，每逢朝會便陳設在殿庭之上。此尊號中的“金輪”是佛教理想君王轉輪王四者（金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王）之首，而七寶是轉輪王所持的七種寶物（金輪寶、象寶、女寶、馬寶、珠寶、兵臣寶、藏臣寶）<sup>51</sup>（圖6）。另外，《彌勒下生經》《彌勒下生成佛經》等經文亦記有七寶，彌勒下生經變中也有將七寶描繪於主尊彌勒佛前面的作品（圖7），可見七寶與彌勒佛關聯至深。這一時期武則天視朝的正殿是明堂，因此武則天將與轉輪王及彌勒佛關係如此密切的七寶這種佛教象徵陳設在明堂前庭，執行儀式與政治。

接下來要注目的是無遮大會的舉行。《資治通鑑》卷二〇五“證聖元年正月”條載：

乙未，作無遮會於明堂，鑿地爲阬，深五丈，結綵爲宮殿，佛像皆於阬中引出之，云自地涌出。又殺牛取血，畫大像，首高二百尺，云懷義刺膝血爲之。丙申，張像於天津橋南，設齋。……是夕，密燒天堂，延及明堂，火照城中如晝，比明皆盡，暴風裂血像爲數百段。<sup>52</sup>

乙未日（15日）在明堂舉行無遮大會，地上鑿出深達五丈的洞穴，結綵作爲宮殿，從洞穴中拉出佛像，導演出一場佛像涌出之景。根據“作無遮會於明堂，鑿地爲阬”的記述，佛像涌出這一出奇異的表演，很有可能就是在明堂的前庭進行的。另外，以武則天與彌勒佛的關係來看，此時從地裡涌出的佛像是倚坐形彌勒佛的可能性極高，但因缺乏史料而無法判斷。然而就其材質來說，一來必須從地下洞穴中拉上來，二來大約用作安置佛像並與佛像一起拉出的“宮殿”由五彩的絲織品結成，設法在減輕重量的同時又能使其耐受撞擊，因此其材質應該可以推斷爲夾紵漆塑。在明堂北部建造的天堂內修建的大佛也是高達百餘尺的巨大夾紵像。武則天正是如此，將無遮大會這種任何人都可以參加的開放性佛教活動，安排在宮城內且是象徵儒家理念的儀禮建築明堂舉行。

<sup>50</sup> 《資治通鑑》卷二〇五（中華書局，1956，第6492頁）。關於這些七寶的設置場所，孫英剛認爲“轉輪王七寶……安置在明堂內”（孫英剛：《武則天的七寶——佛教轉輪王的圖像、符號及其政治意涵》，《世界宗教研究》2015年第2期，第46頁）。然而，上述《資治通鑑》中記載“作金輪等七寶，每朝會，陳之殿庭”，因此拙見認爲是明堂的前庭。

<sup>51</sup> 拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第395~400頁。

<sup>52</sup> 《資治通鑑》卷二〇五（中華書局，1956，第6498~6499頁）。

同時在這一天，還將殺牛所取的血偽裝成薛懷義的膝血，畫出僅頭部就超過二百尺的驚人大畫像，於第二天的丙申日（16日）張掛在駕於洛水的天津橋南邊，舉辦齋會。天津橋位於洛陽城的中軸線上，連結宮城（應天門）——皇城（端門）——外郭城（定鼎門），是洛陽城中最為重要的橋<sup>53</sup>（圖8），南側應為天津橋南邊的洛水沙洲，可以說是在都城內人流量和交通量較大的繁華開闊空間。在天津橋南側鋪開血像且舉辦齋會，繼前一天在宮城之內的明堂中舉行的無遮會之後，繁華的大規模佛教表演再次登台<sup>54</sup>。由此可以看出，當時武周王權是將佛教作為核心思想而大加推行其正統性的。然而，就在將血像張掛在天津橋南的當天夜裡，由天堂燒起的大火延至明堂，明堂與天堂一同歸於灰燼<sup>55</sup>。

### 三、明堂燒毀後的武則天與佛教

明堂燒毀後，重建一事立刻被提上了議程，很快就在第二年的萬歲登封元年三月丁巳（16日），第二次明堂完成，號通天宮，改元萬歲通天<sup>56</sup>。問題在於，是否應該

<sup>53</sup>《唐六典》卷七《尚書工部》載：“凡天下造舟之梁四，〔河三，洛一。河則蒲津；大陽；盟津，一名河津。洛則孝義也。〕石柱之梁四，〔洛三，灞一。洛則天津、永濟、中橋，灞則灞橋也。〕木柱之梁三，〔皆渭川也。便橋、中渭橋、東渭橋，此舉京都之衝要也。〕巨梁十有一，皆國工修之”（〔〕中為夾注。中華書局，1992，第226頁），可知天津橋的橋梁乃是石製。且《通典》卷一七七《州郡典七》中有“其天津橋、中橋石腳，並長壽中中書侍郎李昭德造”（中華書局，1988，第4653頁），則據此說法，進行血像表演的時期是在距這裡所說長壽年間（692~694）的修復之後並不久。另外，通過2000年對於天津橋遺跡的發掘，發現了四座龜形形的橋腳（趙振華：《唐東都天津橋研究》，《唐研究》第12卷，北京大學出版社，2006）。

<sup>54</sup>天津橋南行人之多，矚目之眾，也體現在這裡是被當作處刑場或展示被處刑的犯人首級之處的。參照《舊唐書》卷七八《張行成傳》“並梟首於天津橋南”（中華書局，1975，第2708頁）；《舊唐書》卷九一《桓彥範傳》“並梟首於天津橋南”（中華書局，1975，第2929頁）；《資治通鑑》卷二〇六“聖曆元年十月”條“太后命磔於天津橋南”（中華書局，1956，第6537頁）；《朝野僉載》卷二“引至天津橋南，於衛士鋪鼓格上縛磔手足……”（中華書局，1979，第36頁）等。

<sup>55</sup>《唐大詔令集》卷七三“明堂災告廟制”：“頃緣內作，工徒宿火，誤燒麻主，遂涉明堂”（中華書局，2008，第410頁）。關於此次火災的原因，《資治通鑑》卷二〇五作“時御醫沈南璆亦得幸於太后，懷義心慍，是夕，密燒天堂”，認為是嫉妒心作祟的薛懷義所為，而“太后恥而諱之，但云內作工徒誤燒麻主，遂涉明堂”（中華書局，1956，第6499頁）。這裡所記“麻主”應當就是安置在天堂中的夾紵大像。《資治通鑑》下文接著記道，武則天“命更造明堂、天堂，仍以懷義充使”（中華書局，1956，第6499頁），依然將再建的重任交給薛懷義，但同年二月“僧懷義益驕恣，太后惡之。既焚明堂，心不自安，言多不順；太后密選宮人有力者百餘人以防之。壬子，執之於瑤光殿前樹下，使建昌王武攸寧帥壯士毆殺之，送尸白馬寺，焚之以造塔”（中華書局，1956，第6502頁）。另外，關於明堂大火之後圍繞陰陽災異說進行的討論以及武則天運用災異祥瑞化的處理方式，孫氏有詳細的研究。參見孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，2013；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，2014，第262~284頁。

<sup>56</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第125頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第96頁）；《唐會要》卷一一《明堂制度》（上海古籍出版社，2006，第321頁）；《通典》卷四四《大享明堂》（中華書局，1988，第1227~1228頁）。另外，武則天建造的第二

認為以明堂的燒毀以及隨之而來的薛懷義失勢為契機，武則天對佛教的態度發生了轉變？的確，武則天在明堂燒毀的次月甲子（16日）從尊號中除去了“慈氏越古”，在五年後的久視元年（700）又從尊號中拿掉了“金輪”。而且，第二次明堂雖然基本上依據第一次明堂的規模進行了重建，但象徵著中國王權的九鼎代替了轉輪王持有的與佛教關聯至深的七寶，這一點意義重大<sup>57</sup>。因此在第一次明堂燒毀後，至少在政治的表面上佛教色彩有所排除或者說淡化，這是毋庸置疑的。

然而，武則天在明堂燒毀之前就早已重視並利用了除佛教以外的中國傳統思想，因此要說以明堂燒毀為契機，武則天在宗教上的興趣從佛教轉向了中國傳統思想，這是否有些勉強？在此需要注意的是，即使在第一次明堂燒毀後，依然可以看到與武則天稱帝的正統性有關的一貫主張，對於佛教的重視也一如既往。

首先，義淨歸國後受到隆重禮遇。在明堂燒毀四個月後的證聖元年五月，義淨從印度攜梵本經律論近四百部合五十萬頌、金剛座真容一鋪、舍利三百粒還朝，武則天親自前往洛陽城東城壁北側上東門外迎接，在洛陽僧侶執幢旛奏鼓樂的導引之下，義淨遵勅而止的地方乃是紀念武周革命的佛授記寺<sup>58</sup>。

其次，在明堂燒毀八個月後的天冊萬歲元年十月《大周刊定衆經目錄》序云：

我大周天冊金輪聖神皇帝陛下，道著恒劫，位隣上忍，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。<sup>59</sup>

武則天述道，她乃是乘本願由兜率天下生的彌勒，因大悲而救濟衆生，作為金輪王教化四天下，這簡直是武周革命以來老生常談的一套說辭<sup>60</sup>。同樣，聖曆二年次明堂在玄宗時期的開元五年（717）一度改稱“乾元殿”，在開元十年又復題乾元殿為“明堂”，到了開元二十五年（737），玄宗詔命令將作大匠康誓素前往東都拆毀明堂，但“誓素以毀拆勞人，乃奏請且拆上層，卑於舊制九十五尺。又去柱心木，平座上置八角樓，樓上有八龍，騰身捧火珠。又小於舊制，周圍五尺，覆以真瓦，取其永逸”，僅作了減建和改建，依舊為“乾元殿”（《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，中華書局，1975，第875～876頁）。

<sup>57</sup>關於九鼎，參見[意]Fracasso, Riccardo. “The Nine Tripods of Empress Wu.”, 1988 以及[日]小南一郎：《古代中國 天命と青銅器》，2006，第50～52頁。Fracasso將《唐會要》卷一一的“鑄銅為九州鼎成，置于明堂之庭，各依方位列焉”（上海古籍出版社，2006，第321頁）譯為“the tripods ‘were installed in the hall of the *mingtang*, and each one was arranged according to the four directions’” (Ibid. p. 92)，把設置九鼎的場所理解為明堂的“hall”；而小南氏認為是放在“建築堂前開闊的前庭露天”。筆者認為小南氏的見解更妥。

<sup>58</sup>《開元釋教錄》卷九載：“以天后證聖之元乙未仲夏還至河洛。將梵本經律論近四百部合五十萬頌，金剛座真容一鋪，舍利三百粒。天后敬法重人親迎于上東門外。洛陽緇侶備設幢旛兼陳鼓樂在前導引，勅於佛授記寺安置，所將梵本並令翻譯”（《大正藏》第五五冊，第568頁中）。

<sup>59</sup>《大正藏》第五五冊，第372頁下。

<sup>60</sup>若要舉出明堂燒毀前的例子，有天授二年（691）三月頒布的有名的《釋教在道法之上制》（《唐大詔令集》一一三）云：“朕先蒙金口之記，又承寶偈之文。歷數表於當今，本願標於曩劫，大雲闡奧，明王國之禎符，方等發揚，顯自在之丕業。馭一境而敷化，弘五戒以訓人”（中華書局，2008，第587頁）。

(699) 十月，實叉難陀完成漢譯八十華嚴之際，武則天在《大方廣佛花嚴經》序中寫到：

朕曩劫植因，叨承佛記，金仙降旨，大雲之偈先彰，玉宸披祥。寶雨之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏，殊禎絕瑞。既日至而月書，貝葉靈文，亦時臻而歲洽。<sup>61</sup>

可知，此時武則天仍然主張自己稱帝乃是依照佛意以授記形式被賦予帝位的，且在《大雲經》與《寶雨經》中可以得到證實。

第三，聖曆年間（698～699）立碑的《唐□□寺造雙像記》（《金石萃編》六三）中亦有將武則天記載為由兜率天下生並稱帝的如下說法：

□册金輪聖神皇帝陛下，降兜率以乘時臨宸極。<sup>62</sup>

第四，久視元年（700）籌劃修建的白司馬坂大像，如肥田路美指出的<sup>63</sup>，所依據的應當是羅什譯《彌勒下生成佛經》所述彌勒佛出世時的相好：“身長千尺，胸廣三十丈，面長十二丈四尺”<sup>64</sup>，要造出高達千尺的彌勒大佛。如此魯莽的營造計畫雖然受到狄仁傑等人的強烈反對而最終未能實現，但明顯來源於將武則天視為下生彌勒佛這一眾所周知的關係。而且，倚坐大佛的流行可以認為開始於武周時期，以中國西北地區為主的幾處至今還留存著該時期的幾尊倚坐大佛，應當也源於同樣的背景<sup>65</sup>。

第五，在大足元年（701）五月修建的河內大雲寺《大雲寺碑》中亦記有金輪、授記、《大雲經》、《寶雨經》等例行說辭，如：

自隆周鼎革，品彙光亨，天瑞地符，風揚月至。在璿機而齊七政，御金輪以正萬邦。□□□□□千聖菩薩成道，已居億劫之前，如來應身，俯授一生之記。大雲發其遐慶，寶雨兆其殊禎。<sup>66</sup>

<sup>61</sup> 《大正藏》第一〇册，第 1 頁上。

<sup>62</sup> 國家圖書館善本金石組編：《隋唐五代石刻文獻全編》三，北京圖書館出版社，2003 年影印本，第 97 頁上、下。原文將“聖”字寫為則天新字。

<sup>63</sup> 肥田路美：《初唐佛教美術の研究》，2011，第 181～183 頁。

<sup>64</sup> 《大正藏》第一四册，第 424 頁中。

<sup>65</sup> 拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第 393～394 頁。

<sup>66</sup> 依照《金石萃編》六四（國家圖書館善本金石組：《隋唐五代石刻文獻全編》三，2003 年影印本，第 112 頁上）以及《全唐文》卷二五九（中華書局，1983 年影印本，第 2624 頁）。前者是將則天新字原樣翻刻，但其中因不能判讀而標記為方框的文字極多。而後者雖全以原字翻錄，但採錄文字比前者多出很多。

第六，武則天最晚年的佛教事跡，即自長安三年（703）至四年左右建成的長安光宅寺七寶臺，在此不必贅述。其石刻造像一般稱為寶慶寺石佛，作為代表武周時期的佛教雕刻而得名。其中十一面觀音像（圖9）刻有造像記：“長安三年九月十五日”、“檢校造七寶臺清禪寺主昌平縣開國公翻經僧德感”。由此可知，協助武則天登基的僧侶之一的德感擔任其檢校<sup>67</sup>，而且他依然保持爵位“開國縣公”，說明即使經歷了明堂大火和薛懷義失勢，德感仍在繼續被重用。另外，寶慶寺石佛的蕭元奭造像記（長安三年九月十五日）記有“慈氏應現彌勒下生”，可以認為這仍依據將武則天視為下生彌勒佛的說法。

第七，是長安四年（704）有關法門寺舍利的軼事。據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，法藏接受武則天的特別任命，為了迎接佛舍利，與鳳閣（中書）侍郎崔玄暉前往法門寺，而法藏途中經過他當時任寺主的長安崇福寺後，進入洛陽，傳中簡略記錄此事如下：

泊新年端月孟旬有一日入神都，勅令王公已降洛城近事之眾精事幡華幢蓋。仍命太常具樂奏迎置於明堂。<sup>68</sup>

武則天為了迎接法門寺舍利而下達勅令，發動王公以下的洛陽近鄰人民備好幡華、幢蓋，又命太常奏樂奉迎佛舍利，安置在第二次明堂。

雖然以上舉出的幾例主要都來自與佛教有關的資料，但可以看出即使是第一次明堂燒毀之後，支撐武則天王權的佛教式理論依然一直存在，尤其是在她最晚年還將法門寺的舍利安置在明堂，這一事實正說明武周王權中佛教占有的重要位置直到最後仍未衰微。

最後想要探討的是，饒宗頤以聖曆元年正月的《條流佛道二教制》（《唐大詔令集》卷一一三）中的“佛道二教，同歸於善，無為究竟，皆是一宗”<sup>69</sup>為依據，認為武則天的佛教信仰減弱。然而，這一制詔的末尾處還寫道“自今僧及道士，敢毀謗佛道者，先決杖，即令還俗”，可知這是禁止僧侶和道士互相毀謗排斥的詔令，並非將佛教與道教一視同仁的規定。佛道受到同等對待還要一直等到睿宗景雲二年（711）所頒布的《僧道齊行並進制》（《唐大詔令集》一一三），其中寫道“自今每緣法事集會，僧尼道士女冠等，宜齊行並進”<sup>70</sup>。也就是說，在武周時期，比起道教來更重視佛教

<sup>67</sup> 德感是偽造《大雲經疏》並陳說武則天乃為彌勒下生這一符命的僧侶之一（《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》，中華書局，1975，第121頁；《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》，中華書局，1975，第4741~4743頁）。還可以從敦煌寫本等的譯場列位中得知，他亦參與了《寶雨經》的翻譯（拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第330~338頁、第360~367頁）。

<sup>68</sup> 《大正藏》第五〇冊，第284頁上。另外，法門寺的《大唐咸通啓送岐陽真身誌文》中第七~八行亦記有“高宗延之於洛邑，天后薦之于明堂”，載了武則天將法門寺舍利安置於明堂。其中“高宗延之於洛邑”是指從顯慶四年（659）至龍朔二年（662），舍利被從法門寺經長安奉迎至洛陽宮中一事。

<sup>69</sup> 《唐大詔令集》卷一一三《條流佛道二教制》（中華書局，2008，第587頁）。

<sup>70</sup> 《唐大詔令集》卷一一三《僧道齊行並進制》（中華書局，2008，第587頁）。

的姿態是始終一貫的。

## 結語

武則天通過利用下生彌勒佛及轉輪王這些佛教性合法理論，獲得了正統性並完成了革命，在其即位前後旗幟鮮明地宣揚佛教色彩。但是，在號為萬象神宮的第一次明堂燒毀以後，武則天去掉了“慈氏越古”和“金輪”的尊號，而且第一次明堂時在前庭設置的七寶到了第二次明堂換成了九鼎，有意從政治的表面上去除了佛教色彩。因此就有些學者認為，以明堂燒毀以及隨之而來的薛懷義失勢為契機，武則天由佛教信仰轉向了傳統思想。然而，這只應當視為武則天拿手的政治表演。當時武則天的言辭以及相關記載都可以證明，在明堂燒毀後佛教仍作為武周王權的精神支柱被繼續利用。

另一方面，從稱帝之前武則天就開始積極地利用佛教以外的中國傳統思想，也經常舉行道教儀禮。本文僅僅論及宗廟，但對於女性參加封禪以及服母喪期等其他方面，武則天同樣表現出極其強烈的執念。總而言之，對於武則天來說，儒教及道教等中國傳統思想與佛教並非對立，甚至可以說在只要能從中獲利就盡量加以利用這一個層面上是共通的。但是與儒教、道教等相比，佛教有著決定性的不同，就是只有佛教才能夠提供身為女性卻能君臨天下的合理邏輯。因此，無論武則天在晚年如何沉迷道教，佛教本身持有的優勢性從未動搖過。對於武則天與武周王朝來說，佛教提供了支撐其存在根基的思想基礎，可以認為佛教的位置即使在經歷了明堂大火這一政治危機後，依然沒有發生本質的變化。

## 圖版出典一覽

- 圖 1 唐洛陽明堂位置圖（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，《東方學報（京都）》第 70 冊，1998，第 79 頁，圖 49）
- 圖 2 明堂、天堂、天樞位置復原圖（採自洛陽市文物考古研究院著，方考廉、商春芳、史家珍主編：《隋唐洛陽城天堂遺址發掘報告》，科學出版社，2016，第 5 頁）
- 圖 3 唐洛陽宮城中軸遺跡（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，1998，第 80 頁，圖 50）
- 圖 4 唐洛陽明堂中心柱礎、“鐵渠”遺跡平面圖及斷面圖（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，1998，第 81 頁，圖 51）
- 圖 5 唐洛陽明堂中心柱礎、“鐵渠”，（採自中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊（王岩、楊煥新、馮承澤）：《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988 年第 3 期，圖版參-1）
- 圖 6 七寶圖 Stein painting 93. Ch.xxvii.004 ©The Trustees of the British Museum
- 圖 7 彌勒下生經變中所描繪的七寶：榆林窟第 25 窟北壁（採自敦煌研究院、王惠民主編：《敦煌石窟全集 6 彌勒經畫卷》，商務印書館（香港），第 76 頁，圖 56）
- 圖 8 隋唐洛陽城：以中國社會科學院考古研究所洛陽工作隊：《“隋唐東都城址的勘查和發掘”續記》（《考古》1978 年第 6 期，第 373 頁）圖 10 為基礎追加“天津橋”“天津橋南”表示
- 圖 9 德感造十一面觀音像（採自百橋明穗、中野徹責任編集：《世界美術全集 東洋編 4 隋·唐》，小學館，1997，第 172 頁，圖 137）

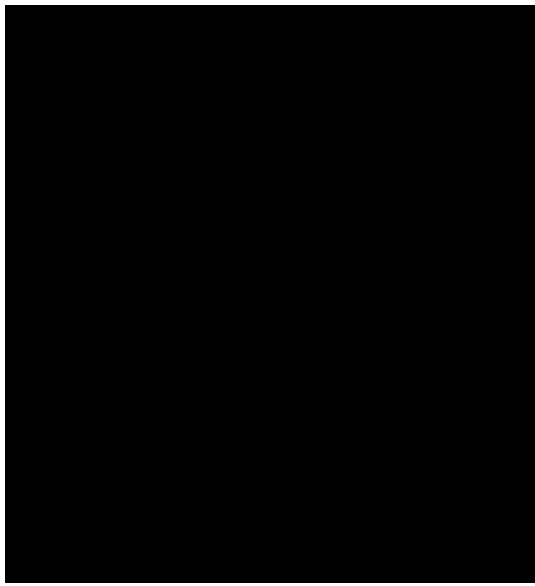


圖 1



圖 2

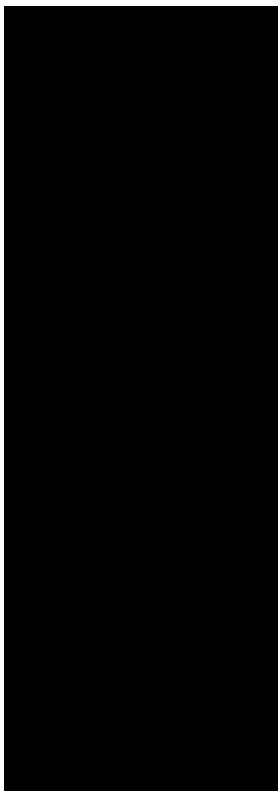


圖 3

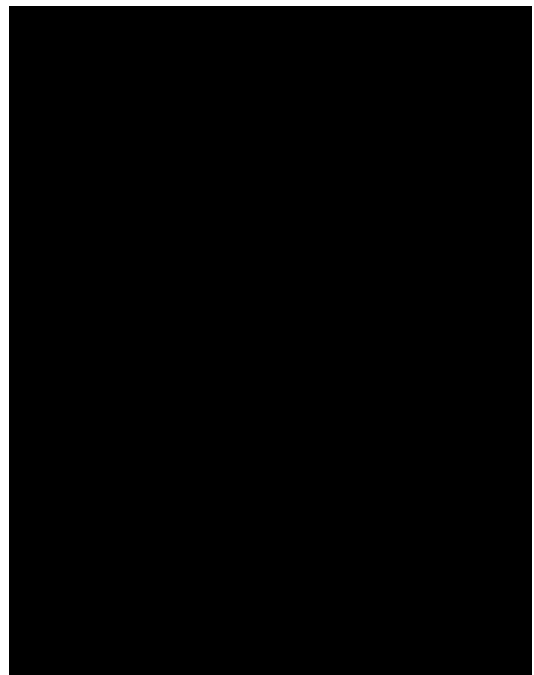


圖 4





圖 5



圖 6

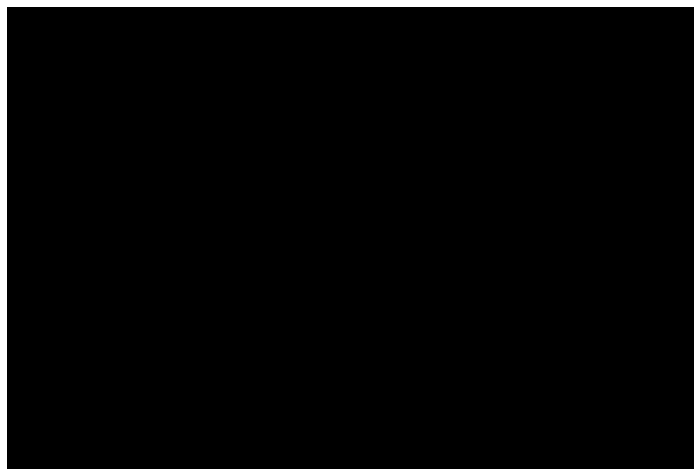


圖 7

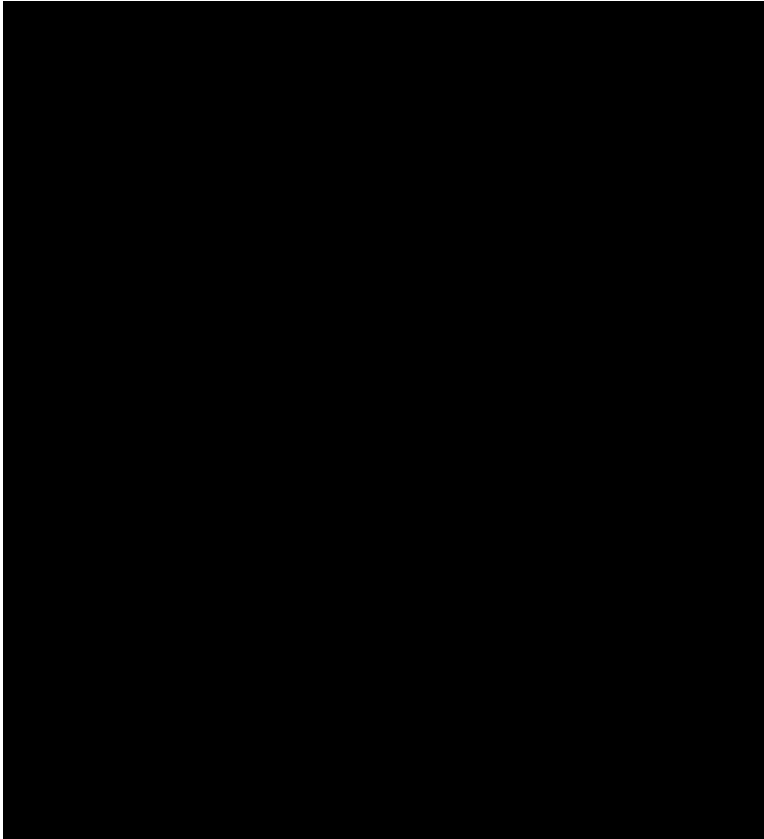


圖 8

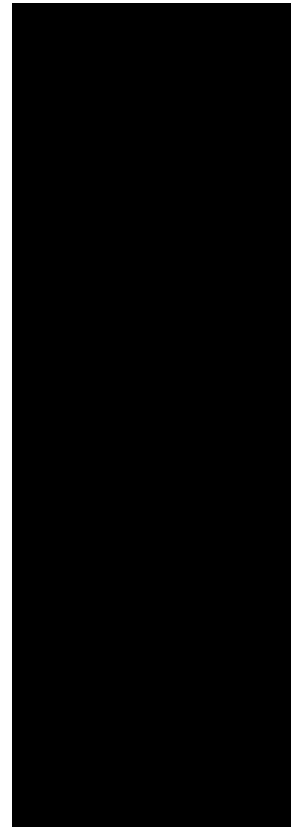


圖 9

(作者為佛教大學教授、譯者祝世潔為京都大學大學院文學研究科博士生)