

武則天明堂設計思想考論 *

王德路

吉林大學

摘 要：武則天明堂規模超前絕後，形制獨具一格，兼具政治中樞、國家祭祀等重大功能，是武周帝國的象徵。武氏明堂部分繼承傳統設計理念，中心柱等核心結構設施，則與以往明堂情況迥異，而與帝釋天善法堂一致。再者，明堂與善法堂都用於舉辦朝會布政等活動，都具備天帝宮廷性質。武氏明堂與善法堂各方面相似度頗高，前者很可能仿效後者設計。如此設計有助於彰顯武則天淨光天女和轉輪聖王身份，從而起到強化政權合法性與神聖性的作用。武氏明堂還與象徵須彌山的天樞、象徵兜率天宮的天堂一起組成須彌山世界景觀。

關鍵詞：明堂、善法堂、武則天、轉輪聖王、隋唐洛陽城

一、引言

明堂是中國兩漢至唐宋最高級別禮制建築，代表著帝王權威與國家形象。武則天(624?-705)統治時期(684-705)國力臻於強盛，其人又好大喜功、能謀善斷，且急於彰顯政權合法性，隋唐諸帝籌劃已久卻未能建立的明堂，終於在當時首都洛陽城拔地而起。武則天明堂(下稱“武氏明堂”)規模宏偉壯觀，形制別出心裁，是武則天處理國家政事、接受臣民覬見的朝堂，也是舉行祭天、祭祖儀式，舉辦佛教活動的禮堂，集政治、禮制、宗教功能於一體，成為武則天政權典型文化符號。

武氏明堂矗立在洛陽宮城中心位置(圖1)¹，由薛懷義(?-695)主持建成於垂拱四年(688)，號“萬象神宮”，“高二百九十四尺，方三百尺。凡三層：下層法四時，各隨方色；中層法十二辰，上為圓蓋，九龍捧之；上層法二十四氣，亦為圓蓋，上施鐵鳳，高一丈，飾以黃金。中有巨木十圍，上下通貫，栴檀檟檣藉以為本。下施鐵渠，為辟雍之象”²。證聖元年(695)正月被焚毀，萬歲通天元

* 本稿內容先以英文發表，參見 Delu Wang, “Indra’s Palace on Mount Meru: A Study on the Design Philosophy of Wu Zetian’s Bright Hall,” *Religions* 15.12 (2024) (article number: 1530. <https://doi.org/10.3390/rel15121530>). 本文完成於清華大學李靜傑教授研究室，得到李老師許多寶貴意見。加拿大英屬哥倫比亞大學孫明利博士提出諸多完善文稿的建議。北京服裝學院齊慶媛老師、清華大學周睿麟博士幫助審閱文稿，東南大學李秋紅老師提供臨猗大雲寺造像碑照片。筆者向他們致以誠摯的謝意！

¹ 中國社會科學院考古研究所編《隋唐洛陽城：1959-2001年考古發掘報告》第1冊，北京：文物出版社，2014年；洛陽市文物考古研究院編《隋唐洛陽城天堂遺址發掘報告》，北京：科學出版社，2016年；郭紹林《大周萬國頌德天樞考釋》，《洛陽師範學院學報》2001年第6期，第72-73頁。

² (北宋)司馬光(1019-1086)等撰，中華書局編輯部點校《資治通鑑》卷二〇四，北京：中華書局，1956年，第6454頁(下文簡稱《資治通鑑》)。(清)胡克家(1757-1816)翻刻元刊胡註本《資治通鑑》，缺少“上層法二十四氣，亦為圓蓋”十一字，章鈺(1865-1937)《胡刻通鑑正文校宋記》據宋、明刊本及張瑛校勘記補入。



圖 1：隋唐洛陽城平面及主軸線建築位置示意圖

(底圖為筆者據《隋唐洛陽城：1959-2001 年考古發掘報告》圖 2-39 改繪，天堂與天樞位置分別參考洛陽市文物考古研究院編《隋唐洛陽城天堂遺址發掘報告》圖三、郭紹林《大周萬國頌德天樞考釋》第 72-73 頁)

年(696)三月基本按原樣重建完成，改名“通天宮”，頂部“施金塗鐵鳳，高二丈，後為大風所損，更為銅火珠，群龍捧之”³。玄宗(685-762, 712-756 在位)開元年間(713-741)被改拆。考古發掘武氏明堂遺址，發現五重八邊形夯土殿基，基址中心為圓形大柱

³ 《資治通鑑》卷二〇五，第 6505 頁。

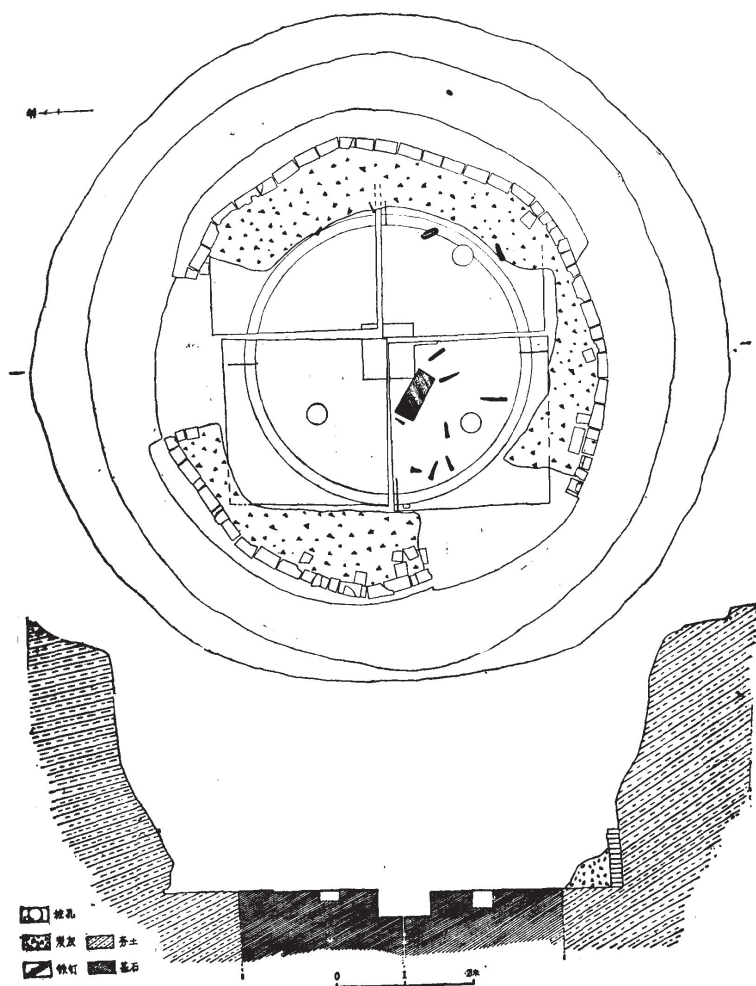


圖 2：武氏明堂遺址中心柱柱坑平、剖面圖
(採自中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》圖二)

坑，坑底有巨型柱礎石，證實明堂設有粗大中心柱(圖2)⁴。建築史學界製作了武氏明堂推想復原圖，便於我們直觀認識這座奇

⁴ 中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988年第3期，第227-230頁；王岩《關於唐東都武則天明堂遺址的幾個問題》，《考古》1993年第10期，第949-951頁。

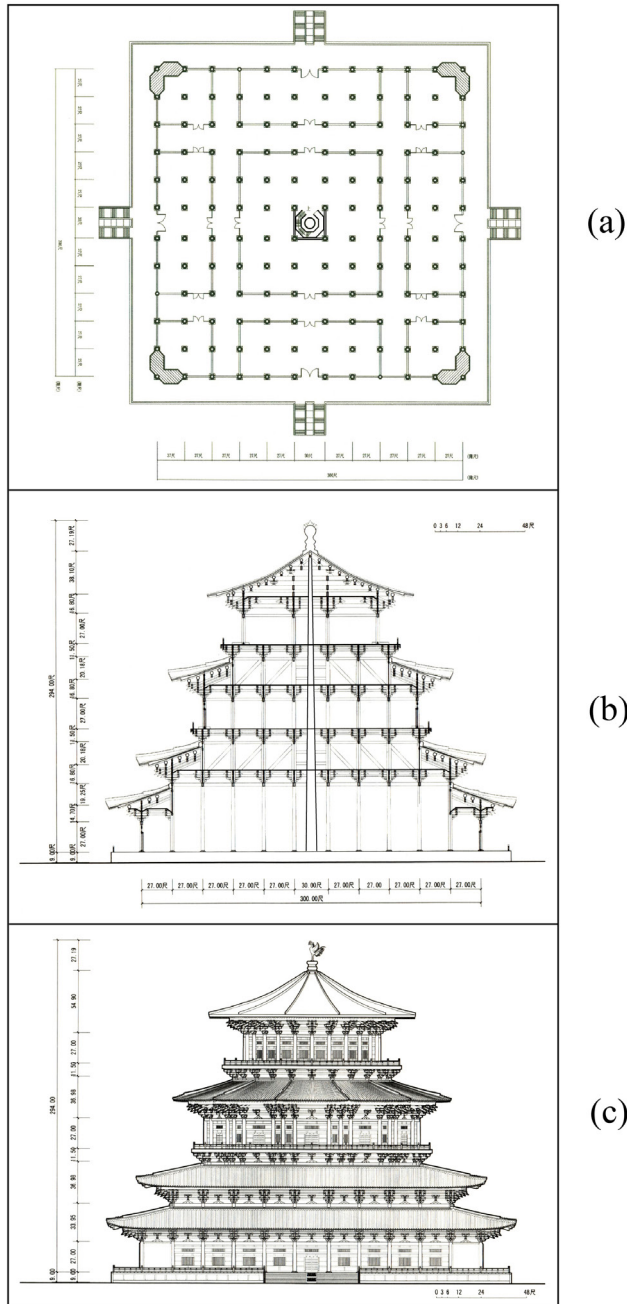


圖 3：武氏明堂推想復原圖

a. 底層平面 b. 整體剖面 (火珠頂飾) c. 立面 (鳳鳥頂飾)
 (採自王貴祥《唐洛陽宮武氏明堂的建構性復原研究》圖 34、44、45)

偉建築(圖3)⁵。

武氏明堂形制部分體現中國傳統設計理念，同時吸收佛教文化元素做了大膽創新。一方面，明堂上圓下方構造，象徵天圓地方，三層自下而上分別效法四時、十二辰、二十四氣設計，象徵歲時週轉，整體反映中國傳統宇宙觀念，與以往明堂設計一脈相承。長安王莽(前45-23, 9-23在位)明堂，雒陽東漢光武帝(前6-57, 25-57在位)明堂(曹魏、西晉、北魏沿用或重修)，平城北魏孝文帝(467-499, 471-499在位)明堂，隋文帝(541-604, 581-604在位)、煬帝(569-618, 604-618在位)及唐高宗(628-683, 649-683在位)明堂方案，雖然在建築形制上存在眾多分歧，但上圓下方、效法歲時的設計思路基本一致⁶。這種設計旨在與帝王溝通天人、順時施政的理想政治模式相匹配，理論來源是糅合了陰陽五行學說的儒家思想。

另一方面，武則天設計明堂規制時，“獨與北門學士議其制，

⁵ 王貴祥《唐洛陽宮武氏明堂的建構性復原研究》，收於清華大學建築學院編《中國建築史論匯刊》第4輯，北京：清華大學出版社，2011年，圖34、44、45。此前，學界先後繪製了幾種不同形式武氏明堂復原圖，王貴祥圖較以往有所改進。早前復原圖參見王世仁《明堂形制初探》，收於中國社會科學院近代史研究所近代文化史研究室編《中國文化研究集刊》第4輯，上海：復旦大學出版社，1987年，第1-43頁；傅熹年主編《中國古代建築史(第二卷)》，北京：中國建築工業出版社，2001年，第413-414頁；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，第70-78頁；張一兵《明堂制度源流考》，北京：人民出版社，2007年，第207-209頁。

⁶ 武氏明堂通過上下三層形制傳達歲時象徵意涵，以往明堂則通過宮室或門窗數量、辟雍尺寸等形制象徵歲時。歷代明堂形制及設計思想參考 Howard Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press, 1985, pp. 195-211. 前揭王世仁《明堂形制初探》；姜波《漢唐都城禮制建築研究》，北京：文物出版社，2003年；前揭張一兵《明堂制度源流考》；David Pankenier, *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 342-349. 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》，東京：岩波書店，2018年；呂博《唐初明堂設計理念的變化》，收於武漢大學中國三至九世紀研究所編《魏晉南北朝隋唐史資料》第37輯，上海古籍出版社，2018年，第115-130頁。

不問諸儒”⁷。將明堂建在宮城中心、分上下三層、設置巨大中心柱，這些特點迥然有別於以往明堂處在都城南郊、僅單層或兩層、無中心柱情況，玄宗朝儒臣也批評武氏明堂“體式乖宜，違經紊禮”⁸，可見武氏明堂標新立異特質。考慮到武則天自幼受佛教熏陶，掌權後更以佛教為主要政治宣傳工具，任命僧人薛懷義為明堂建設負責人，又在明堂北部組合建造供奉巨大佛像的天堂，還多次在明堂舉辦盛大佛教活動⁹，可以想見，武氏明堂創新設計應該受到佛教影響¹⁰。

學界公認武氏明堂佛教色彩濃厚，卻不甚清楚明堂內含佛教文化元素具體情況。過去往往將武氏明堂與樓閣式佛塔關聯考慮，甚至等同認識¹¹。明堂高聳形象及中心柱結構，固然與佛塔有相似之處，但明堂主要用於舉辦朝會布政、祭天祭祖等國家儀式，佛塔則用於瘞埋舍利、安置佛像，二者使用功能、建築性質判然有別，若將明堂視作佛塔，在佛塔舉行上述國家儀式，顯得不倫不類。值得注意的是，佛塔本有天宮象徵意涵¹²，與其說明堂摹

⁷ 《資治通鑑》卷二〇四，第 6447 頁。

⁸ (後晉)劉昫(888-947)等撰，中華書局編輯部點校《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，北京：中華書局，1975 年，第 875 頁。

⁹ 如長壽二年(693)在明堂陳設轉輪聖王七寶，證聖元年(695)在明堂舉辦佛教無遮大會，神龍元年(705)在明堂盛事供養扶風法門寺佛舍利。則天供奉佛舍利事，可參 Jinhua Chen, “Śāriṃ and Scepter: Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25 (2002): 33-150.

¹⁰ Yifeng Xie, “Struggle on the Axis: The Advance and Retreat of Buddhist Influences in the Political Axis of Capitals in Medieval China (220-907),” *Religions* 12.11 (2021) (article number: 984. <https://doi.org/10.3390/rel12110984>).

¹¹ 谷川道雄較早提出此觀點，參見谷川道雄《則天武后的明堂》，《同朋》1983 年第 55 號，此文另收於《谷川道雄中國史論集（下卷）》，東京：汲古書院，2017 年，第 295-299 頁。

¹² 古印度窣堵波具備天宮象徵意涵，參考宮治昭著，李萍、張清濤譯《窣堵波的象徵及其裝飾原理》，收於氏著《涅槃和彌勒的圖像學：從印度到中亞》，北京：文物出版社，2009 年，第 15-69 頁。南北朝隋唐諸多造像題記將佛塔建築稱為“天

彷彿塔，不如說模擬天宮設計更為妥當。

上世紀 80、90 年代富安敦 (Antonino Forte) 與古正美提出獨特觀點。富安敦認為垂拱四年建成的武氏明堂，是宮城南北軸線上一組建築的統稱，包括南面的狹義明堂，中間的靈臺（富安敦認為其由天堂與大儀兩座相連通的建築組成，前者在充當傳統靈臺的同時，也是一座不折不扣的佛塔，後者為內置渾天儀的天文臺），以及北面的辟雍；火災後重建的武氏明堂則是一座三層單體建築，頂層象徵原來的天堂¹³。古正美認為明堂與天堂組成轉輪聖王僧伽藍，系武則天效仿貴霜王丘就卻所為¹⁴。他們對基礎文獻的解讀存在可商榷空間，結論似難以置信。比如，富安敦以武則天建造的大儀鐘為關鍵切入點，推論武氏明堂象徵意涵，認為大儀鐘是渾天儀，但現有史料不能為這種看法提供足夠證據。另外，富安敦以為火災後重建的武氏明堂僅第三層設置中心柱，第一、二層沒有中心柱，進而認為第三層象徵原來的天堂，這種看法也與文獻記載及考古發掘所見實際情況相矛盾。至於古正美的觀點，可參考學界相關評論¹⁵。近年呂博以《大雲經疏》頒布、武則天轉輪聖王尊號確立等政治事件時間點為依據，將明堂象徵意涵分割成幾個動態發展的階段，探索出了理解武氏明堂象徵意涵的新思路，不過似乎沒有充分考慮政策籌劃預備的時間，也一定程度上忽視了武

宮”，說明漢地佛塔仍具備天宮象徵意涵，參考張總《天宮造像探析》，收於中山大學藝術史研究中心編《藝術史研究》第 1 輯，廣州：中山大學出版社，1999 年，第 205-230 頁。

¹³ Antonino Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1988.

¹⁴ 古正美《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》，臺北：允晨文化，1993 年，第 320-343 頁。

¹⁵ 康樂《轉輪王觀念與中國中古的佛教政治》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1996 年第 67 本第 1 分，第 109-143 頁。

氏明堂自身的特質¹⁶。武氏明堂創新設計指導思想如何？具備哪些象徵意涵？為何採用這種設計？這些問題仍有待進一步解釋。

本文聚焦武氏明堂設計思想，探討武則天如何巧妙利用佛教思想鞏固政治統治。首先放眼武周洛陽城主軸線建築組合，根據象徵意涵較為明確的天樞、天堂兩座主軸線建築，框定武氏明堂設計思想的大致方向。繼而分析武氏明堂建築結構、使用功能與建築性質等方面內容，具體論證武氏明堂很可能摹仿佛教忉利天善法堂而設計。再聯繫武則天自稱淨光天女和轉輪聖王的時代文化背景，探索其人仿建善法堂的政治動機。

二、武氏明堂仿效善法堂

武則天在洛陽城主軸線及其附近，組合建造天樞、明堂與天堂三座宏偉建築（同圖1）。其中天樞不晚於天授二年（691）籌建¹⁷、證聖元年建成¹⁸，自下而上由鐵山、八棱銅柱、雲蓋與蛟龍托珠等金屬構件組成（圖4）¹⁹。正如李松和富安敦指出的那樣，天樞下部鐵山體量巨大，又特意設計成鐵質、山形，應象徵佛教世界

¹⁶ 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，第42-58頁。

¹⁷ 武周左衛大將軍泉獻誠（650-692）墓誌文：“（天授）二年二月奉敕充檢校天樞子來使，兼於玄武北門押運大儀銅等事。”參見周紹良主編《唐代墓誌匯編》，上海古籍出版社，1992年，第984、985頁。據此知至遲武周朝建立之初已開始籌建天樞。

¹⁸ 《資治通鑑》卷二〇五，第6502-6503頁：“（證聖元年）夏四月，天樞成。”武周鎮軍大將軍高足西（625-695）墓誌文：“證聖元年造天樞成。”參見吳鋼主編《全唐文補遺》第5輯，西安：三秦出版社，1998年，第230頁。

¹⁹ 天樞形制參考《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》，第124頁；《資治通鑑》卷二〇五，第6502-6503頁；（北宋）歐陽修（1007-1072）、宋祁（998-1061）等撰，中華書局編輯部點校《新唐書》卷七六《則天武皇后傳》，北京：中華書局，1975年，第3483頁；（唐）劉肅（活躍於800-820年代）撰，許德楠、李鼎霞點校《大唐新語》卷八《文章》，北京：中華書局，1984年，第126頁；前揭郭紹林《大周萬國頌德天樞考釋》。

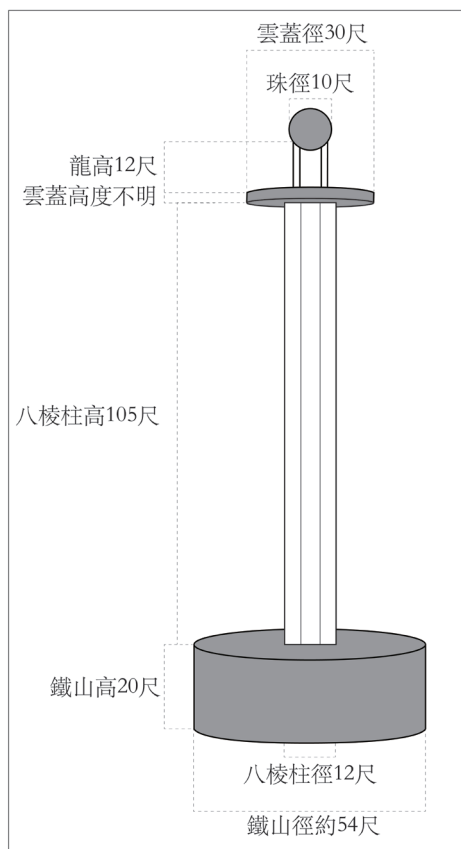


圖 4：天樞復原示意圖（筆者繪）

中環繞須彌山的鐵圍山²⁰。那麼被鐵山環繞的天樞柱體，理所當然具備須彌山象徵意涵。如天樞一般整體呈工字形的須彌山圖像，在盛唐及其以前的漢文化地區所見多有。天樞名稱又直白表述天地樞軸意思，契合須彌山天地中軸屬性，堪稱須彌山之“意譯”²¹。

天堂大致與明堂同時建設，處在明堂北部偏西位置，計劃建

²⁰ 李松《天樞：我國古代一種紀念碑樣式》，《美術》1985年第4期，第43頁。前揭 Forte, *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock*. p. 243.

²¹ 天樞具備須彌山象徵意涵的詳細論證過程，參見王德路《洛陽唐代佛教物質文化研究》，清華大學博士學位論文，2024年，第8-24頁。

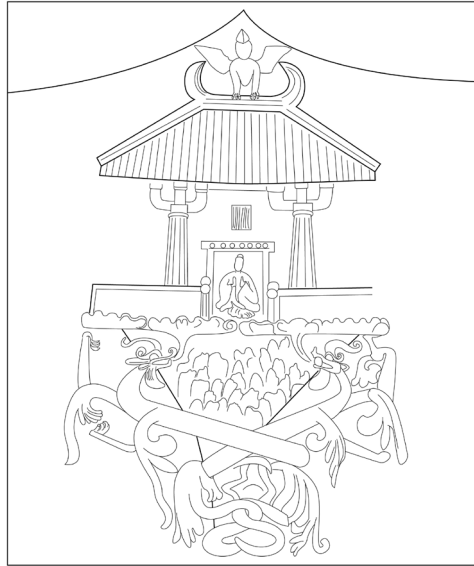


圖 5：洛陽龍門古陽洞左壁北魏晚期 228 號龕
龕楣浮雕局部線圖（筆者繪）



圖 6：臨猗大雲寺武周造像碑正面額部浮雕（李秋紅攝）

設五層，至第三層“則俯視明堂矣”²²。天堂之名指示其應象徵天宮，其中供奉巨型佛像，應為彌勒自兜率天宮下生成佛之像²³，那麼天堂在象徵彌勒下生淨土的同時，也很可能具備兜率天宮象徵意涵，呂博已指出這一點²⁴。天樞、明堂與天堂作為都城主軸線上超大體量國家形象建築，前者籌建時間雖略晚於後二者，但規劃者營建天樞時，理應充分考慮了其與明堂、天堂的組合關係。在規劃者的設計藍圖中，武氏明堂處在象徵兜率天宮的天堂，與象徵須彌山的天樞之間，自然也可能具備佛教須彌山世界象徵意涵。順著這一方思考，結合下文所述諸多證據，本文認為武氏明堂創新設計很可能參考了佛教忉利天善法堂形象。

佛教吸收改造印度婆羅門教宇宙觀念，認為世界中心有須彌山，須彌山頂為帝釋天王主宰的忉利天（又名三十三天），忉利天中央為善見城，善法堂是善見城最重要的建築²⁵。南北朝隋唐常見須彌山世界圖像，多在須彌山頂表現天宮，如洛陽龍門古陽洞左壁北魏晚期 228 號龕龕楣浮雕（圖 5）、臨猗大雲寺武周造像碑正面額部浮雕（圖 6），表明佛教須彌山世界概念廣為時人所知。

唐人傳聞，武則天在位時，僧人洪昉（生卒年不詳）曾被帝釋天王邀至善法堂中，為天人講經說法，洪昉回到人間後，向世人宣說善法堂景觀，並將這些景觀圖畫於二十四扇屏風之上，引發

²² 《資治通鑑》卷二〇四，第 6455 頁。另參王書林《天堂佛光 神功聖化：試析隋唐洛陽城天堂區域的營建過程》，《華夏考古》2023 年第 3 期，第 100-108 頁。

²³ 羅世平《天堂法像：洛陽天堂大佛與唐代彌勒大佛樣新識》，《世界宗教研究》2016 年第 2 期，第 29-42 頁。

²⁴ 前揭呂博《明堂建設與武周的皇帝像》，第 54 頁。

²⁵ 《長阿含經·世世經》《起世經》《起世因本經》等同本異譯經典記述善法堂位於善見城內，《阿毘達磨大毘婆沙論》《阿毘達磨俱舍論》《阿毘達磨順正理論》等經論則記述善法堂處在善見城外西南角。另外，彌勒菩薩所居兜率天也有善法堂，由大神牢度跋提額上珠光幻化而成，但兜率天善法堂之名僅見於《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》《慈氏菩薩略修瑜伽念誦法》等個別經典，這些禪觀或密教經典成文時間較晚，可能套用了早已成為佛教常識的帝釋天善法堂名稱。

轟動，後來武則天召洪昉入宮供養，並觀摩屏風圖畫²⁶。洪昉升天經歷固不可信，但其人圖畫善法堂景觀，並受武則天賞識之事，應非子虛烏有，且所繪善法堂景觀理應符合佛經記述，否則不能取信於人。由此可知，武則天及當時臣民應該瞭解善法堂模樣，並懷有較強嚮往之情。如下文所述，武氏明堂與善法堂建築結構、設施相似，使用功能與建築性質也存在相當可比性，為武氏明堂仿效善法堂推想提供了證據。

(一) 建築結構與設施

武氏明堂最引人注目的結構部件當屬通貫上下的中心木柱，此柱號稱高逾二百尺，周長十圍，是標示建築特質的關鍵設計。白居易(772-846)有詩曰：“豫樟生深山，七年而後知，挺高二百尺，本末皆十圍，天子建明堂，此材獨中規。”²⁷詩作靈感顯然來自武氏明堂中心柱形制，這樣高大的木材實屬難得，必定十分珍貴。明堂建設時，“曳一大木千人，置號頭，頭一囑，千人齊和”²⁸，可見處理大木工事之艱巨。武則天之前歷代明堂，不論史料記載，還是考古發掘，都不見中心柱結構。唐玄宗改拆武氏明堂，“且拆上層，卑於舊制九十五尺，又去柱心木，平座上置八角樓”²⁹，之所以拆除中心柱，正因其不合傳統禮制，又帶有濃厚武周政權意識形態色彩。明堂作為理想建築，幾乎每一處細節都被賦予深刻

²⁶ (唐)牛肅撰，李劍國輯校《紀聞輯校》，北京：中華書局，2018年，第33-38頁。牛肅應生活在武周至唐肅宗(711-762, 756-762在位)朝，此書多記作者耳聞目睹之事，故以紀聞為名，具有較高史料價值。

²⁷ (清)彭定求(1645-1719)等編，中華書局編輯部點校《全唐詩》卷四二五《白居易·寓意詩五首》，北京：中華書局，1960年，第4678頁。“明堂木”意象還見於杜牧(803-852?)、皮日休(834?-883?)等人中晚唐詩作，用來比喻國家棟梁人才。

²⁸ 《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》，第4742頁。

²⁹ 《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，第876頁。

象徵含義，而武則天耗費巨大物力、人力，為明堂設置不合傳統禮制的中心柱，在結構功能之外，理應傳達核心象徵意義。

據《長阿含經·世記經》《佛說立世阿毘曇論》，以及前者的同本異譯經典《大樓炭經》《起世經》《起世因本經》等記述，忉利天善法堂正是一座中心柱式建築，其中心柱極為高大，眾寶合成，莊嚴無比，成為善法堂標誌性特徵（表 1）。武氏明堂中心柱結構與善法堂一般無二。當然，不論明堂中心柱，還是善法堂中心柱，都應具備貫通天地的宇宙柱象徵意涵。

表 1：佛教經典記述善法堂中心柱情況

善法堂中心柱情況	經典來源
“(忉利天帝參議殿舍〔即善法堂〕)中柱圍四百八十里，門高四千里，以七寶作之。”	(西晉)法立(活躍於 290-310 年代)共法炬(活躍於 290-310 年代)譯《大樓炭經·忉利天品》，《大正藏》編號 23，第 1 冊，第 294 頁下欄第 4-5 行。
“(善法堂)中柱圍十由旬，高百由旬。”	(後秦)佛陀耶舍(活躍於 390-410 年代)共竺佛念(活躍於 370-410 年代)譯《長阿含經·世記經忉利天品》，《大正藏》編號 1，第 1 冊，第 131 頁中欄第 11 行。
“(善法堂)中央眾寶大柱聳出堂上，其柱最頂覆金露盤，種種莊嚴並皆具足，是中央大柱圍一由旬，徑三分之一。”	(南陳)真諦(499-569)譯《佛說立世阿毘曇論·天住處品》，《大正藏》編號 1644，第 32 冊，第 183 頁中欄第 13-15 行。
“(善法堂)當其中央有一寶柱，高二十由旬。”	(隋)闍那崛多(523-600)譯《起世經·三十三天品》，《大正藏》編號 24，第 1 冊，第 341 頁中欄第 13-14 行。
“(善法堂)當其中間有一寶柱，高二十踰闍那。”	(隋)達摩笈多(?-619)譯《起世因本經·三十三天品》，《大正藏》編號 25，第 1 冊，第 396 頁中欄第 13 行。

其次，據永樂大典本《河南志》，武氏明堂中央大殿“號端辰殿”³⁰。“辰”原指宮殿屏風，後多借指御座。武則天萬歲通天元年“御通天宮之端辰殿，命有司讀時令，布政於群后”³¹，唐中宗（656-710，683-684、705-710 在位）神龍元年（705）“即位於通天宮端辰殿”³²，由殿名及其內活動推知，端辰殿中應該安置有帝王寶座，且此座應置於中心柱前方、南向，否則不能與帝王身份匹配。善法堂具備類似設施，後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經·世記經忉利天品》記述，善法堂中心柱下“敷天帝御座”³³，南陳真諦譯《佛說立世阿毘曇論·天住處品》也記述：“善法堂內最中柱邊有師（獅）子座，釋提桓因昇座而坐。”³⁴

再者，武氏明堂環繞鐵渠通水，以為辟雍之象。傳統辟雍內涵多被解釋為：“辟者璧也，象璧圓以法天也。雍者，壅之以水，象教化流行也。”³⁵武氏明堂卻以辟雍象徵大海，如任華（生卒年不詳）稱武氏明堂“行水四周而為海”³⁶，李白（701-762）稱武氏明堂“流辟雍之滔滔，象環海之湯湯”³⁷。這不禁讓人想起善法堂矗立須彌山頂，須彌山周圍環繞大海的佛教宇宙景象。整體來看，武氏明堂中心設柱、柱下置座、周圍環海設計，與善法堂情況如出一轍。

³⁰（清）徐松（1781-1848）輯，高敏點校《河南志》，北京：中華書局，2012年，第120頁。

³¹《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，第867頁。

³²（北宋）王溥（922-982）等撰，中華書局編輯部點校《唐會要》卷一《帝號上》，北京：中華書局，1960年，第4頁。

³³《大正藏》編號1，第1冊，第131頁中欄第12行。

³⁴《大正藏》編號1644，第32冊，第184頁上欄第26-27行。

³⁵（東漢）班固（32-92）撰《白虎通》，北京：中華書局，1985年，第131頁。

³⁶（清）董誥（1740-1818）等編，中華書局編輯部點校《全唐文》卷三七六《任華·明堂賦》，北京：中華書局，1983年，第3816頁。

³⁷《全唐文》卷三四七《李白·明堂賦》，第3520頁。另參余丹、康震《禮制與政治：初盛唐明堂賦的文本語境與書寫策略》，《求是學刊》2020年第4期，第146-155頁。

(二) 建築使用功能

垂拱四年武則天下詔：“夫明堂者，天子宗祀之堂、朝諸侯之位也。……今以上堂為嚴配之所，下堂為布政之居。”³⁸可知武氏明堂主要用於舉辦朝會布政與祭天祀祖兩項活動，善法堂也具備類似功能或性質。

據兩唐書及《資治通鑑》記載，永昌元年(689)正月、載初元年(690)正月、萬歲通天元年(696)四月、聖曆元年(698)正月、聖曆二年(699)正月，武則天均在明堂舉行朝會布政儀式。聖曆元年司禮博士辟閭仁諝(活躍於690年代)奏議：“今每歲首元日於通天宮受朝、讀時令、布政事，京官九品以上、諸州朝集使等咸列於庭。”³⁹可見武則天在明堂受朝布政具體景況。而善法堂正是帝釋天王接受忉利天其他天王及下界天王朝見，聽取下界情況，併發布政令的朝堂。《佛說立世阿毘曇論·天住處品》詳細描述了諸天王於善法堂朝見帝釋天的情形：“善法堂內最中柱邊有師(獅子)座，釋提桓因昇座而坐，左右二邊各十六天王行列而坐，其餘諸天隨其高下依次而坐。時天帝釋有二太子，……在三十三天左右而坐。時題頭賴吒天王依東門坐，……毘留勒叉天王依南門坐，……毘留博叉天王依西門坐，……毘沙門天王依北門住，……是四天王於善法堂，世間善惡奏聞帝釋及忉利天。”⁴⁰北魏菩提留支(活躍於510-530年代)譯《大薩遮尼乾子所說經·問疑品》還記述：“譬如帝釋王，三十三天主，布正(政)善法堂，諸天歡喜受。”⁴¹明確指出善法堂是帝釋天王布政的朝堂。武則天在明堂聽朝布政，與帝釋天王在善法堂所為實際沒有兩樣。

³⁸ 《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，第863、864頁。

³⁹ 《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，第868頁。

⁴⁰ 《大正藏》編號1644，第32冊，第184頁上欄第26行至中欄第9行。

⁴¹ 《大正藏》編號272，第9冊，第319頁上欄第17-18行。

關於祭天祀祖，明堂建成至聖曆二年期間，武則天幾乎每年正月都會在明堂祭祀昊天上帝，並以武氏先祖配饗。如本文所論，武氏明堂仿效佛教善法堂，在其中舉行儒家祭典，似乎有些不合宜。但善法堂與昊天上帝畢竟同屬天上世界，善法堂之主帝釋天王與昊天上帝同為廣義之天神，地位相當、屬性相似。中唐僧人神清（活躍於 800-810 年代）撰《北山錄·天地始》還將昊天上帝等傳統神祇與佛教梵天、帝釋天、四天王對等看待⁴²。況且，武則天在政治宣傳上一貫綜合運用佛教與儒家思想，既在明堂陳設轉輪聖王七寶，又安置中國傳統九鼎⁴³，其人在象徵善法堂的明堂祭祀昊天上帝，也是融合多元文化以擴大政治影響力的表現。

（三）建築性質

傳統皇帝天子觀念與都城法天思想，賦予明堂非同尋常的建築性質。中國至遲從西周起，深受天命思想影響，最高統治者稱“天子”，被視為至上神天帝在人間的代理人。秦漢以來，天子所居都城、宮殿，在名稱、位置、規模、形制等方面效法星象，以彰顯統治者承天受命的神聖與權威⁴⁴。隋唐洛陽城正是象天設都的典範，其城“北據邙山，南對伊闕，洛水貫都，有河漢之象”⁴⁵，皇宮位於郭城西北，“以象北辰藩衛，曰紫微城”⁴⁶，宮城、皇城門分別號則天門（後改名應天門）、端門，端門外洛水上三道橋梁

⁴² （唐）神清撰，富世平校註《北山錄校註》，北京：中華書局，2014 年，第 29 頁。

⁴³ 呂博《轉輪王“化謂四天下”與武周時期的天樞、九鼎製造》，收於武漢大學中國三至九世紀研究所編《魏晉南北朝隋唐史資料》第 31 輯，上海古籍出版社，2015 年，第 183-195 頁。

⁴⁴ 如秦都咸陽城“渭水貫都以象天漢，橫橋南渡以法牽牛”，咸陽宮“因北陵營殿，端門四達，以則紫宮、象帝居”。參見何清谷校註《三輔黃圖校註》，西安：三秦出版社，2006 年，第 27 頁。

⁴⁵ 《舊唐書》卷三八《地理志一》，第 1420、1421 頁。

⁴⁶ 《新唐書》卷三八《地理志二》，第 982 頁。

分別號黃道橋、天津橋、星津橋，橋南至郭城定鼎門大道號天街（同圖1），儼然一處天上世界。

武氏明堂作為天子宮殿，又是洛陽這座天城中最高級別建築，不能不以天宮視之。垂拱四年劉允濟（活躍於680年代）歌頌武氏明堂：“大哉乾象，紫微疏上帝之宮；邈矣坤輿，丹闕披聖人之宇。”⁴⁷永昌元年賢良方正科制舉，張柬之（625-706）對策：“伏惟陛下受天明命，統輯黎元，載黃屋，負黼辰，居紫宮之邃，坐明堂之上。”⁴⁸均將武氏明堂與紫微帝宮對舉，足見二者性質相類。永昌元年詞標文苑科制舉，朝廷策問以“雲構既隆，天城斯畢”來描述武氏明堂建成一事⁴⁹，將明堂比作天城，又出自官方文書，其義昭彰。另外，唐高宗總章二年（669）詔定明堂規制，駱賓王（627?-684）咸亨三年（672）作文：“宣風布政，明堂法上帝之宮。”⁵⁰確切無疑揭示了明堂效法天帝宮廷的傳統觀念。南北朝以來國人思想深受佛教影響，往往將傳統紫微帝宮與佛教天宮概念等量齊觀⁵¹。被儒臣視為紫微宮的武氏明堂，因富於佛教色彩，在一般人眼中應具備佛教天宮內涵。尤其值得注意的是，駱賓王與劉允濟均將明堂類比為“上帝之宮”，這與同為天帝宮廷的帝釋天善法堂性質何其近似。

⁴⁷ 《全唐文》卷一六四《劉允濟·明堂賦》，第1677頁。

⁴⁸ 《全唐文》卷一七五《張柬之·對賢良方正策》，第1785頁。

⁴⁹ 《全唐文》卷二二四《張說·對詞標文苑科策（第三道策問）》，第2263頁。

⁵⁰ 《全唐文》卷一九九《駱賓王·兵部奏姚州破賊設蒙儉等露布》，第2012頁。

⁵¹ 南北朝佛教造像記見有往生紫微宮說法，顯示紫微宮與佛教天宮概念趨於融合。如洛陽龍門古陽洞左壁北魏延昌元年（512）劉洛真兄弟造彌勒菩薩像題記：“使亡父母託（托）生紫微安樂之處。”登封劉碑寺北齊天保八年（557）造像碑題記：“願使神登紫宮，形升妙境。”偃師平等寺北齊武平二年（571）僧道略造像碑題記：“發跡紫宮，口驅兜率。”歷城北魏太和七年（483）崔承宗造釋迦像題記：“使亡父母託（托）生紫府安樂之鄉。”北齊天統四年（568）王豐妻造盧舍那像題記：“願得神勝（生）紫微之宮，託（托）生安洛（樂）之國。”詳見侯旭東《五六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察（增訂本）》，北京：社會科學文獻出版社，2015年，第197、198頁；王景荃編《河南佛教石刻造像》，鄭州：大象出版社，2008年，第206、262頁。

綜上所述，武氏明堂與善法堂在諸多方面相似度頗高，本稿因此提出前者仿效後者設計的可能性。

三、關聯文化背景

從當時政治文化背景切入考慮，武則天之所以仿效善法堂設計明堂，以下兩項原因不容忽視。其一，確立武則天淨光天女身份。載初元年薛懷義、法明（活躍於 680-700 年代）等人撰成《大雲經疏》，利用《大雲經》所述淨光天女轉生人間作閻浮提主事情，為武則天女性執政行為辯護，成為武周革命主要政治宣傳素材⁵²。《大雲經疏》籌謀、撰作需要一定時間，相關計劃在建設明堂時可能已經存在。武則天既然被比作天女，宮殿自然應比照天宮設計。而且，原本《大雲經》，即北涼曇無讖（385-433）譯《大方等無想經》還記述：“如是女王未來之世過無量劫當得作佛，號淨實增長如來，……此娑婆世界爾時轉名淨潔浣濯，有城名曰清淨妙香，其城純以七寶莊嚴，最勝無上，猶忉利宮。”⁵³預言淨光天女成佛時，人間城市如忉利天宮般清淨莊嚴。那麼，仿效忉利天宮善法堂建設明堂，將有利於武則天樹立淨光天女形象。值得注意的是，《大雲經疏》的撰作者之一薛懷義，正是明堂建設負責人，兩項政治文化工程的聯繫因此更顯緊密。

其二，強化武則天轉輪聖王形象。長壽二年（693）武則天加尊號為金輪聖神皇帝，在明堂陳設轉輪聖王七寶，大力宣揚自己

⁵² Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S.6502. Followed by An Annotated Translation*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976.

⁵³ 《大正藏》編號 387，第 12 冊，第 1107 頁上欄第 29 行至中欄第 5 行。



圖 7：東南印度納加爾朱納康達考古博物館藏約 3 世紀石板浮雕
(底圖採自宮治昭《インド仏教美術史論》圖 II-63，箭頭與文字為筆者標記)

為轉輪聖王。將皇帝比作轉輪王是南北朝以來常見現象⁵⁴，武則天佞佛，其人轉輪聖王政策或意識，在加金輪尊號之前應已存在。佛教認為轉輪聖王是理想的人間帝王，地位可與帝釋天王比肩。如西晉法炬譯《頂生王故事經》等經典記述，久遠以前治世的轉輪聖王頂生王，曾上忉利天，與帝釋天王並坐於善法堂中⁵⁵，東南印度阿瑪拉巴提 (Amaravati)、納加爾朱納康達 (Nagarjunakonda) 等地出土諸多 2、3 世紀浮雕嵌板，也刻畫著頂生王與帝釋天王並肩同坐場景 (圖 7)⁵⁶，可見二者地位相當。轉輪聖王端坐於善法堂的意象，尤其值得注意。

證聖元年武則天在明堂舉辦佛教無遮大會，陳設轉輪聖王七

⁵⁴ 倉本尚德《北朝造像銘における轉輪王關係の用語の出現》，《印度學佛教學研究》2011 年第 60 卷第 1 號，第 16-19 頁；孫英剛《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 11 期，第 78-88 頁。

⁵⁵ 《大正藏》編號 39，第 1 冊，第 823 頁中欄第 14-20 行。雖傳說頂生王因貪慾熾盛而結局潦倒，但其人作為轉輪聖王，與帝釋天王分庭抗禮的事實不可否認。《增壹阿含經·禮三寶品》等經典記述，轉輪聖王苾王 (《中阿含經·王相應品大天棕林經》作“尼彌王”、《六度集經·摩調王經》作“南王”)，也曾上忉利天與帝釋天王並肩同坐，並坐地點應也是善法堂。可見與帝釋天王平起平坐，應是各代轉輪聖王共有權利，並非頂生王一人特權。

⁵⁶ 宮治昭《南インドの轉輪聖王の図像：マーンダータ王說話図を中心に》，收於氏著《インド仏教美術史論》，東京：中央公論美術出版，2010 年，第 274-293 頁。

寶⁵⁷，又“內載錢拋之”⁵⁸。這種創新的儀式行為，讓人想起轉輪聖王頂生王治世時，七寶具足，上天“雨金銀錢，七日七夜”的神奇景象⁵⁹。東南印度伽嘎雅派塔(Jaggayyapeta)出土紀元前後轉輪聖王浮雕，也刻畫著轉輪聖王被七寶簇擁，一串串方形錢幣從天而降的場景(圖8)⁶⁰。可知武則天應熟悉轉輪聖王頂生王故事，有意營造轉輪聖王治下太平盛世氛圍。如前文所述，頂生王地位與帝釋天王相當，曾與帝釋天王並坐於忉利天善法堂中，那麼武氏明堂仿像善法堂設計，便是順理成章之事。

再者，轉輪聖王既然與帝釋天王分庭抗禮，轉輪聖王都城自然可以媲美忉利天宮。《長阿含經·遊行經》等經典記述，釋迦涅槃之拘尸城，從前為轉輪聖王大善見的都城，極其莊嚴富饒，更有來自忉利天的“妙匠天子”為善見王建造“正法殿”⁶¹。學界指出，善見王都城及其中正法殿，正是忉利天善見城及城中善法堂的翻版，善見王都種種景象堪稱“天國莊嚴的人間化”⁶²。西

⁵⁷ 《資治通鑑》卷二〇五，第6492頁：“(長壽二年九月)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。”

⁵⁸ (唐)張鷟(658?-730?)撰，趙守儼點校《朝野僉載》，北京：中華書局，1979年，第116頁。《資治通鑑》卷二〇五，第6498頁也記述：“每作無遮會，用錢萬緡，士女雲集，又散錢十車使之爭拾，相蹈踐有死者。”

⁵⁹ (三國·吳)康僧會(?-280)譯《六度集經·頂生聖王經》，《大正藏》編號152，第3冊，第21頁下欄第22-23行。皇帝拋撒金錢令臣民哄搶，這種行為在武則天之前的中國社會似無先例可循。《舊唐書·玄宗本紀》《歷代崇道記》記述，唐玄宗先天二年(713)、開元二十九年(741)兩次在城門樓上向樓下臣民撒金錢，應受到武則天同種行為影響。參見《舊唐書》卷八《玄宗本紀上》，第171頁；(唐)杜光庭(850-933)撰，羅爭鳴輯校《歷代崇道記》，北京：中華書局，2013年，第364-365頁。

⁶⁰ 肥塚隆、宮治昭編集《世界美術大全集·東洋編・インド1》，東京：小學館，2000年，圖版106。圖像闡釋參見前揭宮治昭《南インドの転輪聖王の図像：マーンダータ王説話図を中心に》。

⁶¹ 《大正藏》編號1，第1冊，第21頁中欄第13行至第23頁上欄第16行。

⁶² 印順《初期大乘佛教之起源與開展(下)》，收於《印順法師佛學著作全集》第17卷，北京：中華書局，2009年，第430頁。



圖 8：東南印度安德拉邦伽嘎雅派塔出土紀元前後轉輪聖王浮雕
（採自《世界美術大全集・東洋編・インド 1》圖版 106）

晉惠帝（259-307，290-307 在位）末年印度僧人耆域（活躍於 290-300 年代）來到洛陽，稱洛陽宮城“彷彿似忉利天宮”，還道：“匠此宮者從忉利天來，成便還天上矣。”⁶³ 南朝宋元嘉十年（433），訶羅單國向宋國呈遞國書，也稱嘆宋國都城“城郭館宇如忉利天

⁶³ （南梁）慧皎（497-554）撰，湯用彤校註，湯一玄整理《高僧傳》卷九《神異上·晉洛陽耆域傳》，北京：中華書局，1992 年，第 365 頁。《法苑珠林》引南齊王琰《冥祥記》，有類似記述。參見（唐）道世（活躍於 650-680 年代）撰，周叔迦、蘇晉仁校註《法苑珠林》卷六一《呪術篇》，北京：中華書局，2003 年，第 1804 頁。

宮”⁶⁴，顯示上述佛教思想傳入漢地。在這種文化背景下，武則天若要凸顯轉輪聖王形象，便有必要以忉利天宮為藍本建設自己的都城，甚至有必要建造一座象徵善法堂的建築，這座建築非明堂莫屬。

另一方面，佛教強調轉輪聖王與佛陀均應生於世界中心，不會生在邊地，如初唐道宣(596-667)所論：“凡人極位名曰輪王，聖人極位名曰法王，蓋此二王不生則已，生必居中。”⁶⁵善法堂處在須彌山頂中央，正是佛教所謂世界中心所在。而在中國傳統觀念中，“天下之中”正在洛陽一帶⁶⁶。仿效善法堂設計明堂，有助於再造洛陽“天下之中”形象，從而為武則天作轉輪聖王，乃至作下生彌勒佛營造必需環境。

⁶⁴ 訶羅陀國元嘉七年(430)、閼婆婆達國元嘉十二年(435)、婆利國南梁天監十六年(517)、干陀利國天監十七年(518)遣使呈遞國書，使用了同類歌頌辭藻。這些國家均處在東南亞印尼群島，可知當地流行將國都建築與忉利天宮類比認識，這種認識理應源自印度。參見(南梁)沈約(441-513)等撰，中華書局編輯部點校《宋書》卷九七《夷蠻》，北京：中華書局，1974年，第2380、2381、2383頁；(唐)姚思廉(557-637)等撰，中華書局編輯部點校《梁書》卷五四《諸夷》，北京：中華書局，1973年，第794、796頁。

⁶⁵ (唐)道宣撰，范祥雍點校《釋迦方志》，北京：中華書局，2000年，第11頁。

⁶⁶ 洛陽居處天下之中的觀念源遠流長。西周成王(約前1042-前1021在位)營建洛邑時，周公評價洛陽曰：“此天下之中，四方入貢道里均。”(《史記·周本紀》)隋煬帝仁壽四年(604)始建東都洛陽城，詔曰：“洛邑自古之都，王畿之內，天地之所合，陰陽之所和，控以三河，固以四塞，水陸通，貢賦等。”(《隋書·煬帝本紀》)唐太宗(599-649, 626-649在位)貞觀四年(630)欲重修洛陽宮，理由還是：“洛陽土中，朝貢道均，朕故修營，意在便於百姓。”(《舊唐書·張玄素傳》)唐高宗顯慶二年(657)升洛陽為東都，玄奘(602?-664)上賀表言：“伏惟皇帝皇后揆總裁務，懸衡撫俗，即土中之重隩，遞虞巡而駐蹕，因舊制之瓌偉，儀鎬京而建郭。……自非折中華夷，均一徭輸，豈能留連聖眷，煥汗綸言。”(《大慈恩寺三藏法師傳》)洛陽龍門石窟964號龕像開元五年(717)題記“龜洛之地兮天之中”，表達同樣思想。

四、小結

綜上所述，武氏明堂是武周帝國核心建築，很可能在繼承傳統明堂設計理念基礎上，仿效佛教忉利天善法堂形象建設而成，與武則天皇帝、天女、轉輪聖王乃至佛陀等多重高尚身份相稱，成為政權合法性、權威性的標誌物與紀念碑，甚至起到神化政權的作用。

在武周神都洛陽城理想的設計藍圖中，天樞、明堂、天堂三座建築自南至北、由低到高巍然屹立於城市主軸線上或其附近，應分別象徵須彌山、須彌山頂忉利天宮善法堂與其上空兜率天宮，不正是常見須彌山世界圖像的立體化表現嗎？再加上隋煬帝始建、唐代沿用的則天門、端門、黃道橋、天津橋、星津橋、天街等其他富含傳統宇宙觀意涵的主軸線建築，洛陽城已然被打造為神聖的“天城”（同圖1）。

不幸的是，證聖元年正月尚未完工的天堂遭火焚毀，殃及明堂，同年四月天樞纔得以落成，天樞與明堂、天堂組合的設想未能如期實現。直至萬歲通天元年明堂重建完成，天樞與明堂纔終於一起矗立在神都洛陽，共同宣說著武周王朝的豐功偉績，而天堂是否重建完成已無從知曉⁶⁷。

⁶⁷ 《資治通鑑》記述天堂、明堂火災後，武則天“命更造明堂、天堂，仍以懷義充使”；永樂大典本《河南志》則記述火災後“不復造天堂，其所為佛光寺”。參見《資治通鑑》卷二〇五，第6499頁；《河南志》，第120頁。