

古正美，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》，臺北：商周出版，2003年，497頁。

筆者有興趣的是中國社會史，之所以斗膽「越俎代庖」為一本被認為是中古中國佛教歷史的專著寫書評，不是因為對佛教歷史的了解——事實上筆者對此一無所知，而是因為這本書在史料運用以及對中古中國歷史解讀的獨特視角。

長期以來，學界在討論中國的治國意識形態時，多關注儒家意識形態治國，而忽視佛教和道教在其中的影響。縱使一些學者注意到中古中國是佛教發展的高峰期，也沒意識到佛教發展與帝王使用佛教意識形態治國密切相關；至於宗教學學者則多關注其本身的經義內容和發展脈絡，即便是討論到與政治的聯繫時，也主要是從兩者互相影響的角度着手，從未提到佛教或者道教作為一種治國意識形態的存在，更無人對佛教作為一種治國意識形態進行過系統論述。

古正美的突破在於，她通過《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1993）一書，將不同歷史時期的大乘佛教經典，作為一種記錄歷史的材料，從而解讀歷史上帝王發展佛教意識形態治國時的教化內容和方法，得出其發展模式的演變過程。她大膽將大乘佛教早期發展體系的輪廓勾勒出來，首次將歷史上貴霜王朝的第一代國王丘就卻與佛經中首位佛教意識形態治國者阿育王等同起來；認為丘就卻首次將大乘佛教作為治國理念，形成了以佛教轉輪王為中心的模式，並有一套中央與地方的施行內容與方法。古正美進一步嘗試超越舊說，認為丘就卻所奠定的貴霜文化是影響中國佛教文化的主流，而不是印度文化。她的這一著作，直接衝擊了學界對於大乘佛教早期歷史的許多關鍵問題的已有論斷，甚至挑戰性地改寫了印度佛教歷史年表。這在學界引起軒然大波，《大陸雜誌》曾於第九十二卷第一期和第二期（1996年1、2月）連載了古正美和陸揚就此書劍撥弩張的爭辯。

《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》一書，是古正美前一本書基本觀點的延續。該書分為十章，考察了中國中世利用佛教治國形態治國的不同發展模式，分析了從天王模式向佛王模式轉變的歷史過程。

由於材料相當缺乏，所剩無幾的材料又存在真偽性、大乘或小乘性質的不少爭論空間，所以學界對於漢代佛教傳播的情形還非常具有爭議性。但古

正美在第一章中，在自己已有的佛教治國意識這一理論模式下，解讀明帝求法和「好佛」的楚王英謀逆的事件，認為這些與此時代大乘佛教的興起及傳入中國有極大關聯。作者認為當時最重要的幾個譯經僧翻譯的是大乘作品，他們為漢桓帝及漢靈帝，在施行道教和佛教教化並行的教化事業中主持發展佛教教化的大計，使得漢桓帝成為中國第一個有記載的轉輪王。

在第二章中，作者嘗試解釋中國本土帝制傳統中的「皇帝號」被放棄，而出現「天王號」這一現象。作者先考察了東南亞天王信仰，指出密教化的天王或佛王傳統中，有將帝王的形象提升到神的形象或地位的情形，即神、王同體。中國天王傳統可以追溯到石勒石虎時期，直到初唐仍在使用。作者認為中國的天王傳統傳自中亞而非東南亞。其中一個重要理由是作者認為幫石勒石虎行天王制的佛圖澄是來自中亞，同時這一傳統跟發展或流行於中亞的《華嚴經》佛王傳統有一定聯繫。作者從石虎時期的九龍吐水灌佛頂的實物以及佛圖澄的弟子道安的著作中得出，石虎用九龍灌頂的儀式登轉輪王之位。作者提到石虎為傳播佛教，有一系列的教化行動，如剃度僧人、用特定的傳教方法「格義」法傳教、建造塔寺及造像活動等。石虎之後，道安建議苻堅去請來天王制專家鳩摩羅什，繼續發展天王傳統。

作者在第三章中考察了北涼在印度高僧曇無讖的幫助下發展的後貴霜模式。早期貴霜模式初步形成轉輪王供養佛、佛向轉輪王說法這種「護法信仰」模式。後貴霜模式不但將其具體化為「一佛一轉輪王」，同時也將其作為造經與造像的基本方法。這就是為何敦煌最早開鑿的北涼石窟造像呈現「一佛一轉輪王」的原因。北魏的太武帝非常希望發展後貴霜模式，但受儒士崔浩的制肘而曾經以道教意識形態治國，這是中國第一次全國性的毀佛運動的重要背景。作者認為道教聖君信仰，很有可能受佛教轉輪王信仰的影響。太武帝之後的幾位北魏帝王都使用了後貴霜模式治國，並且以「一佛一轉輪王」造像法在雲岡開鑿了「曇曜五窟」。

作者留意到自東晉以後，中國帝王將其所發展的佛教意識形態信仰內容，補入大乘經典。苻堅及隋文帝在以月光童子的形象治國時，都曾將其信仰的月光童子的內容登錄入當時的大乘佛經。利用對這些偽經的解讀，作者在第四章中，討論月光童子信仰的內容及形象。作者坦言月光童子信仰還存在諸多疑點，但基本上確認北齊到隋初的佛王信仰傳統，包括盧舍那佛王信仰傳統、彌勒佛王信仰傳統及月光童子信仰傳統等，這都與《華嚴經》一佛多身信仰內容有關。作者指出天王傳統與《華嚴經》佛王傳統或月光童子信仰有重迭或關聯。作者再次指出中國的天王傳統基本上都是由中亞傳入，月

光童子信仰也傳自中亞，由此重申中亞佛教對中國佛教影響之大，並且呼籲重視對中亞佛教的發展狀況的研究。

從第五章到第八章的討論都跟武則天的轉輪王傳統有關。第五章討論武則天以《華嚴經》佛王傳統治國，以女轉輪王及彌勒佛的「佛王」面貌統治天下的情形。作者指出武則天發展《華嚴經》佛王傳統時，依賴薛懷義等僧人，以明堂為行政中心，造武則天以女轉輪王和彌勒佛形象治國信仰的《大雲經疏》，下令兩京和諸州都建造大雲寺，宣講《大雲經疏》。

第六章作者嘗試重新解釋頗具爭議的中國女相觀音出現的原因。作者認為佛教傳統中雖然有女人不可以做轉輪王、帝釋、大梵天王、阿鞞跋致菩薩和如來的「五障」之說，但武則天依賴密教金剛頂派高僧菩提流志在發展不空罽索佛王傳統時，翻譯《寶雨經》並添加偽經，從而正統化武則天以女身不空罽索觀音佛王的面貌治國。所以中國女觀音的出現，其首要原因在於武則天堅持要以女身做密教觀音佛王。古正美從邊陲地帶還發現有《寶雨經》殘本，而推出《寶雨經》也同《大雲經疏》一樣，曾經也被廣泛流通天下。

第七章是對武則天發展不空罽索觀音佛王信仰的補充，考察七世紀後亞洲發展《華嚴經》佛王傳統的情況。作者反對佛教自從脫離印度教自成學派之後，便與印度教不再有交涉的觀點。指出金剛頂所成立的「佛頂輪王」的佛王信仰，是受印度教天王信仰的影響而產生的瑜伽觀法，受南印度金剛頂派信仰的影響，其觀音信仰完全被不空罽索化，這是大乘佛教印度教化的一個明顯例證。

第八章考察武則天時期文殊信仰的發展。作者注意到早期的大乘佛經中，文殊雖然有崇高的地位，但基本上沒有被政治化，或以護國者及護王者的形象出現；北齊、北周和隋朝的五台文殊信仰都與《華嚴經》信仰有密切關係，甚至與實施《華嚴經》佛王傳統有密切關係，從而也確認了五臺山作為文殊信仰之聖山的地位；武則天不僅將文殊徹底政治化，使《華嚴經》中的文殊提升至護持所有轉輪王及佛王的信仰層次，而且進一步聖化五臺山，奠定了轉輪王及佛王朝拜五臺山的文化。武則天所奠定的文殊信仰影響深遠，直到康熙和乾隆皇帝時代，他們不僅以佛王的身份朝拜五臺山，還以文殊佛王的面貌統治西藏和蒙古。

第九章，作者首先在佛教意識治國的脈絡下，解讀了曾經被認為是神話的南詔、大理國的種種建國傳說的材料，認為南詔、大理國從九世紀之後便長期使用金剛頂派奠定的觀音佛王傳統治國。與南詔相鄰的西藏、尼泊爾，大概在南詔接受此傳統之際也已接受同樣的觀音佛王傳統治國。達賴喇嘛有

觀音化身之說，居住的宮殿又以觀音宮殿之名「布達拉宮」（即觀音的聖山居所「補陀洛」、「普陀洛」）命名，這都是西藏直到今天還有使用金剛頂派奠定的觀音佛王傳統治世的證據。

在第十章中，作者詳細考察了於闐與敦煌的毗沙門天王信仰，指出密教化的轉輪王或佛王，雖然以佛或菩薩面貌治世，仍然需要佛教神祇的護持。

正如學界諸多對古正美行文的微詞，如對材料的選擇性運用而不解釋或忽視完全抵牾的材料，以及對材料是否能完全支持其論點的懷疑，筆者也有體會。如到目前為止，沒有任何有力證據證明武則天以女相不空罽索觀音佛王治國的那幾年所造的女相觀音廣為流傳。古正美以四川廣元皇澤寺28號佛龕中有一尊面貌較為柔和的佛像，史書又稱皇澤寺中有武后真容殿，在沒有其他證據的條件下否認其他學者對該佛像造於初唐七世紀前期的說法，認為該佛像造於長壽二年（693）武則天實施密教觀音佛王傳統之後。但其實這尊具有女性特徵的佛像是否就是史書上的武則天的真容尚有爭議空間，該尊佛像的雕刻時間是否在武則天統治大周之後也存在很大爭議，同時這尊號稱具有轉輪王特徵的雕塑，既不是前期流行的交腳坐也不是《華嚴經》之後較為普遍的倚坐相，而是站立相。文中對該雕像是觀音和轉輪王身份判定的理由也顯得有些單薄。其實讓筆者疑惑的是，武則天以女性的身份統治大周，不論是在儒學還是佛教的一些基本準則上都有其需要面對的地方，如果武則天時代需要迫切解決或者堅決執行其以女性身份做轉輪王的問題，那麼為何她在先前用《華嚴經》佛王傳統統治，沒有出現女彌勒佛？而在後來的觀音佛王信仰的時候，為何會出現強烈的女性意識？有如此強烈女性意識的她，為何我們沒有見到任何有確切的證據能說明武則天時代造女相觀音呢？筆者並非要完全質疑其中的討論，而是希望在論證邏輯和方式上，作者可以幫讀者解決這些疑惑。

古正美的貢獻首先在於材料上利用和整合各種漢譯佛教經典、神話傳說和實物，在佛教治國意識形態這個新視野下，形成了一套全新的解釋系統。不論是討論、修正還是否認，此書中所提及的基本論點都是時下討論佛教與中國政治不可繞開的對話內容。

更重要的是，不論這套佛教意識治國理論將會在多大程度上被接受或者修正，這都在儒教治國脈絡下理解中國的歷史與社會之外，開闢了一個新的思路與方向。儒家有儒家治國的意識形態，不僅有着其自身不同的發展階段和傳統，至為關鍵的是在這些理念之下配合以不同的制度、禮儀教化其子民，從而深刻影響了地方社會所呈現的面貌。這些年來，從這一角度來理解

中國地方社會獲得了豐碩的成果。但行走於中國鄉村，立即就可以發現單純從儒教治國意識形態來理解中國社會的局限性。古正美的研究表明佛教在中國的發展，已經遠遠超出了單純的民間信仰所能承載的內容。那麼佛教在中國作為一種治國意識形態，除了文中已經討論的不同發展階段和傳統之外，這些教義是通過怎樣的制度、禮儀和機制如何來教化其信眾，並如何深刻影響中國地方社會所呈現的面貌，則尚待討論。但缺少了這部份內容，教化就沒有其實質意義。在這一層面，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》還只能說是一個開始，但這樣的開拓性又恰恰是該書的重要性所在。

謝曉輝

香港中文大學歷史系

***The Sea of Learning: Mobility and Identity in Nineteenth-Century Guangzhou.* By STEVEN B. MILES. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 2006. x, 450 pp.**

近年來，區域社會史的一個共同關注中心是文化象徵的建構過程，通過探索過去文化觀念的形成和演進來解構觀念和記憶的權威性，以此理解當時真實的社會文化狀況，體現出新史學的研究取向。美國聖路易斯華盛頓大學歷史系教授麥哲維（Steven B. Miles）的這部新作正是此研究路向的又一優異之作。本書圍繞清代廣東書院學海堂的建立和發展過程，探討處於邊緣地位的廣東學者如何通過一次外來學術傳統的傳入，確立他們在當地學術文化圈中的精英地位。

書名“*The Sea of Learning*”中至少包含兩層意思：一是本書的研究對象——作為實體的書院「學海堂」，二是本書研究對象所呈現出來的特點——精英和學術像「海」一樣的流動性：這包括從江南到廣東的文化流動，以及文人學者從浙江、福建和廣東珠三角腹地遷徙到都會城市廣州的社會流動。另外，學海堂本身也充滿了作為文化象徵的彈性，它在傳入廣東的過程中作出調整，適應地方社會，成為當地士子競爭文化資源的工具，在新的工具出現之後，又變成後人緬懷19世紀廣州文化全盛時期的標誌性符號，在實體之外其附着的意義是多元而豐富的，像「海」一樣沒有固定的形狀。如果無法全面理解題目的深層含義，忽略學術、文化精英和身份認同之間的