

# 非人间、曼陀罗与我圣朝： 18世纪五台山的多重空间 想象和身份表达

张帆

**摘要：**18世纪，五台山逐步发展为一个跨区域、多文明的神圣中心，吸引着来自我国的汉地、蒙古、藏区以及印度、日本、朝鲜等地的朝圣者。此间，大量不同版本、不同语言的五台山山志以及朝圣指南频出，包括僧侣编写的汉文、藏文和蒙古文等朝圣指南以及清廷主导编写的钦定山志。本文通过比较关于五台山的四个汉藏文本，分析这四个文本中的汉传佛教叙事、藏传佛教叙事和皇权叙事，探讨不同叙事呈现出的不同文明体系对于空间和地景、民族和国家、世俗和神圣等概念的想象和表述，进而以“文明”的视角拓展对知识生产、神圣空间和国家建构之间关系的理论探讨。文章解绑了语言、民族、文化、国家等概念之间的对应关系，将帝国作为一种跨地域多文明体系的国家形式，指出帝国的扩张过程并不是帝国中心不断推进、“文明化”作为文化和自然的边陲的过程，而是多文明体系互动交融，不断参与帝国的文化和自然的建构的过程。

**关键词：**五台山 空间 地景 帝国建构

## Transcendent Space, Mandala and Our Holy Empire: Multiple Spatial Imaginations of Mount Wutai and Multiple Identifications in the 18th Century

ZHANG Fan

**Abstract:** During the 18th century, Mount Wutai gradually became a trans-local sacred center, attracting visitors and pilgrims from China proper, Tibetan and Mongolian regions, India, Japan and Korea. Its popularity gained the patronage

---

\* 作者：张帆 北京大学社会学系 (Author: ZHANG Fan, Department of Sociology, Peking University) E-mail: fanzhangj@pku.edu.cn

and frequent visits from Qing emperors. Consequently, writings about Mount Wutai mushroomed in various versions, editions, and languages, such as the Chinese, Tibetan, and Mongolian pilgrimages guides composed by Buddhist monks of different Chinese and Tibetan traditions, as well as the imperially approved mountain gazetteer compiled by the Qing officials. This study, by comparing four 18th century texts on Mount Wutai, analyzes the Chinese Buddhist, Tibetan Buddhist and imperial narratives in the texts, investigates their imaginations of the world and the empire, analyzes their conceptualizations of space, landscape, and power, and discusses the relationship between knowledge production, sacred space and imperial formation. This article demonstrates the process in which the sacred landscape of Mount Wutai was shaped by various knowledge traditions and fluid actors across the boundaries of the region, ethnicity, and religion in the 18th century. It points out that the openness of space and the fluidity of actors gave birth to the multiple identifications and belongings through the diverse spatial imaginations of Mount Wutai as transcendent space or mandala, which at the same time contributed to the emerging sense of “our holy empire”. In unfolding this process, this article endeavors to untangle the bundle of ethnicity, nation, state, language and culture by highlighting the multiple identifications and expressions. This article also tackles the dichotomy of marginality and centrality, arguing that instead of the imperial center “civilizing” the peripheries and transforming the landscapes, it is the knowledge traditions and the landscapes in the margins that generated the sacredness of the imperial sovereignty.

**Keywords:** Mount Wutai, space, landscape, imperial formation

---

## 一、导言：知识生产、神圣空间和帝国建构

五台山位于山西省忻州市，属于太行山系的北端，依据卫星定位，介于北纬  $38^{\circ}50' - 39^{\circ}05'$ 、东经  $113^{\circ}29' - 113^{\circ}44'$  之间，距离北京三百多公里，距离拉萨三千多公里。在 18 世纪，如果大清皇帝从紫禁城出发，渡桑干河，越龙泉关，大致一个星期就能到五台山，途中皇帝会给老者赐肉并与士子对谈，一展明君之姿（高士奇，1969）。当时如果达赖或

者班禅喇嘛从拉萨出发，经藏北、西宁、张家口去五台山，或者章嘉呼图克图从西宁出发去五台山，大致需要一年时间。不过，这漫长的道路穿过了广阔的藏传佛教盛行的游牧地带，正是传教布道与政治联盟的契机（佐藤长，1983）。无论对于大清皇帝还是藏传佛教高僧而言，到五台山朝拜都无异于一场“尼加拉”式的仪式展演，既是政治性的，也是文明性的。

五台山是一个绝佳的展演空间，联结着定居的农耕地区和游动的放牧地区，勾连起汉传佛教、藏传佛教、儒、道以及文人等不同知识传统，是一个由不同民族、信仰和知识传统混杂交融的区位。在清帝国不断扩张的版图中，五台山逐步从明代军屯的边地变成了帝王朝拜的腹地。明代皇帝对五台山虽有封赏和营建，却从未亲自朝拜五台山，而盛清历任皇帝不仅多次朝山拜佛，做布施、建道场，还大规模修建五台山的寺庙、行宫和道路，并且主导编写了钦定版山志。帝王亲临、时局安稳和交通便宜诸因素，使得五台山从明末虎灾匪患之地逐渐成为繁荣的政治、宗教、商贸中心，吸引着来自我国的汉地、蒙古、藏区以及印度、日本、朝鲜等地的高僧、政客、信徒和商贩。

18 世纪之前，五台山在不同文明体系和知识传统中交替被视为中心或者边缘，自 18 世纪开始，五台山在汉藏神圣地理和叙事传统中的核心地位逐步稳定。从 17 世纪中期到 19 世纪早期，汉传佛教寺庙和藏传佛教寺庙的建造和改宗逐步塑造着五台山的地景，汉文山志和藏文圣地志的书写不断制造出五台山的神圣传统，其间至少出现过 21 部不同版本和语言的五台山山志或者朝圣指南，包括汉文、藏文和蒙古文等（Tuttle, 2011: 180 - 181）。本文主要分析和比较其中四个汉藏文本，包括 18 世纪在汉传佛教界流行并被聚用长老及其弟子们再版的由镇澄（1547 - 1617 年）编写的《清凉山志》，18 世纪初由五台山大喇嘛老藏丹贝坚赞（Blo bzang bstan pa'i rgyal mtsan, 1632 - 1684 年）及其弟子老藏丹巴（Blo bzang bstan pa, 1650 - 1706 年）编写的《清凉山新志》，18 世纪晚期由清廷主导编纂的《钦定清凉山志》，以及 18 世纪中期由章嘉呼图克图若白多吉（Lcang skya Rol pa'i rdo rje, 1717 - 1786 年）编写的藏文版《圣地清凉山志》（*Zhing mchog ri bo dwangs bsil gyi gnas bshad*）。本文试图通过研究这四个文本所展现的汉传佛教叙事、藏传佛教叙事和皇权叙事，探讨不同文明体系中对于空间和地景、

民族和国家、世俗和神圣等概念的想象和表述,以“文明”的视角拓展对知识生产、神圣空间和国家建构之间关系的理论探讨。

“文明”的视角是本文跳出文献学分析和民族国家框架的一种尝试。关于五台山的研究汗牛充栋,“五台山学”蔚为大观(崔玉卿,2015),出现大量宝贵的基于典籍文献、碑铭壁画、建筑风物等的辨析和考证,这些构成本文讨论的基础。相较而言,人类学对于五台山的研究寥寥。韩朝建(2016)从社会史的角度讨论了五台山山内和山外的地理、行政、地权以及税收的分化和变化,指出明清五台山多元行政和权威体系并存的局面,同时指出,出于利用黄教的政治考量,清国家力量在五台山寺庙和地方社会进行了渗透加强。陈波(2010)基于由腾华睿(Gray Tuttle)所召集的一个五台山研究的国际会议而来的讨论进一步指出,清诸族的五台山朝圣之旅重塑了帝国/天下,也重塑了各族,此过程中清的天下版图和诸族的世界都随之扩大。不论是国家和地方,抑或皇帝和诸族的视角,都呈现出五台山空间的多元性和复合性。本文进一步尝试以“文明”替代“国家与地方社会”以及“帝国与各族文化”的分析框架来呈现五台山的“超国家性”和“超社会性”。文章并不试图定义和本质化“汉藏文明”,而是通过五台山这个文明交汇地带来看多种制度和行政体系、不同心态和宇宙观的冲突、叠加、交融和借鉴。因此,此“文明”并非亨廷顿(1998)着眼于国际政治格局而提出的结构化的静态板块,而是费孝通(2005:529-545)基于“人”和“人性”出发而呈现的文明交融的动态过程。

从分析的四个文本出发,本文从三个层面来建构“文明”分析的路径:首先,与社会现象相比。社会现象着力于内部,而文明现象着眼于边界,因此文明的分析路径强调在不同群体的长期交流中,文明因素何以传播或借鉴(莫斯等,2010:58-62)。本文分析的四个文本既有汉地的藏传佛教僧人写作的汉文山志,也有蒙古的藏传佛教僧人写作的藏文朝圣指南,还有满蒙汉官僚合作编写的官样文章。这些文本展现了不同群体之间的交流和不同知识传统之间的借鉴。其次,与国家民族相比。国家和民族强调政治边界和身份认同的排他性,而文明强调身份和认同的多重性,因此,有的文明是跨越民族和政治边界的,有的国家是包容多元文明和民族的(莫斯等,2010:36-40;王铭铭,2018)。本文所分析的汉藏文本即呈现了这种多重性,既容纳不同的世

界观和等级体系,也包含相似的国家想象和政治认同。第三,与文化相比。文化(culture)通过与自然(nature)的对立来凸显自身,而文明是一种对于人(human)和非人(metahuman)存在的整体性关怀。文化分析的路径易于将非人因素——地景或者神灵——视作功能满足、结构对称或者政治阴谋,而文明的视角有助于我们认识到文化的边界,看到文化本身的“他者”性——不仅仅是“陌生人”(stranger)意义上的他者,也是自然和超自然存在意义上的他者(Sahlins and Graeber, 2017: 2-4)。本文分析的汉藏文本中都有对于山水和物产的描绘和记录,这些在现代社会科学中被边缘化了的“自然”,却构成不同文明叙事中的道德或信仰空间。

本文从文明的视角出发对五台山进行的分析,虽然立足于五台山学、清史研究以及藏学研究的浩瀚成果,却依然试图回归人类学对于国家和地景、权力和空间关系的讨论。人类学对于国家和地景、权力和空间关系的研究有多种路径。一种关注居住空间、城市或者建筑与国家治理之间的关系。例如,福柯(Foucault, 1984: 239-241)指出,自 18 世纪开始,如何组织城市空间和设计建筑从而控制人口和传染病成为法国知识分子论述“治理理性”(rationality of government)时的核心话题。第二种关注非居住空间、环境或者自然与国家控制之间的关系。例如,斯科特(Scott, 1998: 11-52)认为,从早期现代国家开始,“国家治理术”(statecraft)的重点之一便是自然与空间的“可读化”(legibility)——一种将自然资源和空间转化为数据和图表等的知识生产和政府行政过程。第三种是关注广义的空间或者领土与国家形成之间的关系。例如,安德森(Anderson, 2006: 163-186)指出,在 19 世纪末、20 世纪初新一波民族国家的建构过程中,地图从制造等级化和神圣化的世界性空间转化为建构平等化和世俗化的民族国家空间。

首先,这些研究所关注的空间、地景、环境或者自然,无论表现为具体的城市和环境,还是抽象的领土或资源,都明显与民族国家的建构和治理相关,对应明确的空间、文化和身份的边界。阿帕杜莱(Appadurai, 1988: 39)反思了人类学知识生产过程所造成的将地方与人及其身份过度捆绑的困境,指出每个人都有可能处于比自身所处环境更大的世界中。本文进一步指出,在时间上,五台山作为神圣空间是超越一时一地一朝一代的国家和社会的;在空间上,往来五台山的帝

王、僧侣、文人、儒士、商贾、信徒等,跨越了语言、地理、民族、文化等的边界,其身份是多元变动的。

其次,这些研究所讨论的统治中心和被统治边缘——既包括社会性边缘也包括自然性边缘——处在对立和紧张关系中。根据弗格森和古塔(Ferguson and Gupta, 2002: 982 - 983)的总结,西方政治思想中对于国家的想象是“利维坦”式的以人体来想象社会结构的结果,国家被视为如头脑一般的理性统治核心,社会和个体被视为如躯体和四肢一样无理性的被统治对象,自然环境则完全不在对于国家的想象中。虽然米切尔(Mitchell, 2009: 17)在研究大英帝国的扩张过程时,考虑到了自然与文明的内在关系,却依然复制了中心和边缘的紧张感。他指出,英国疆域的扩张伴随着持续高涨的在殖民地复制宗主国地景的热潮,这是一个将文化或者文明不断拓展入自然空间的过程。本文认为,在中文语境中,“江山”构成国家想象的基础,“四方”和“万国”构成对中心的定义。因此,与大英帝国在边疆复制中心的过程相反,清帝国在中心复制边疆地景,将北京、承德、五台山等地逐渐发展为藏传佛教的圣地。在这个过程中,藏传佛教以及自然环境都不是被文明化的对象,而是构成文明中心的必要因素。换言之,清帝国的中心并不是一个“中国文化中心主义”意义上的中心,而是由高度流动的行动者、混杂的神圣地景、多重知识传统构成的中心。

从“文明”的视角出发,基于对四个文本的分析和对国家、民族、空间、地景等概念的反思,在下面的部分,本文首先简要介绍五台山在汉藏不同知识传统及其在帝国建构中的地位,然后介绍汉文的山志传统和藏文的圣地志传统的特点,进而分析三个汉文五台山志之间的联系和异同及其呈现出的五台山地景、表达出的多重身份以及对世界和帝国、神圣和世俗的想象,继而分析藏文五台山志呈现出的五台山地景以及对世界和帝国的想象。需要说明的是,虽然本文在分析过程中将汉文和藏文文本分开分析,却并不认为汉藏文本所代表的知识传统是相对立的,因为写作这些文本的作者有践行藏传佛教的汉人,也有精通汉文的藏传佛教高僧。18世纪内地和藏地之间人、物、知识的流动使这些文本之间构成借鉴和对话。但是同时,用不同的语言写作在很大程度上意味着针对的读者群体的差异,因之出现体例安排、内容剪裁、行文逻辑等的差异,分开分析更易于体现这些差异。

## 二、不同知识传统中的五台山

五台山,也被称为五峰山或者五顶山。道教文献中将五台山称为紫府山,因为紫府是道教仙人居住之所,常常位于仙山之巔(Cartelli, 2012: 29; Gimello, 1992: 99)。葛洪(283 - 343 年)将紫府山列为道教二十七仙山之一(Cartelli, 2012: 6)。佛教在五台山的传播始于北魏时期(崔正森, 2000: 50)。汉传佛教文献中五台山常常被称为清凉山,因为佛经中曾记载清凉山是文殊菩萨的道场(Sen, 2003: 77)。<sup>1</sup>汉传佛教文献从 7 世纪中叶开始将佛经中虚幻的清凉山对应于现实地理中的五台山(崔正森, 2000: 1 - 6; Sen, 2003: 77 - 78; Andrews, 2013: 144 - 151)。随着《大方广佛华严经》在佛教世界中的广泛传播,至迟到 9 世纪已经有来自日本、韩国和南亚诸地的朝圣者朝拜五台山(Sen, 2003: 79)。从 7 世纪到 9 世纪,见诸记载的五台山佛教寺庙就有 70 余所(赵改萍, 2014: 8)。五台山佛教日臻兴盛,汉传佛教僧人以及受到汉传佛教影响的文人儒士留下了不同版本的五台山志。直至 17 世纪晚期,佛教“四大名山”的称号出现在汉文文献中(晋山, 1986)。五台山作为“四大名山”之一,对应于文殊菩萨的道场以及佛教元素之一的风,其在佛教世界神圣地理中的地位日益突出。

在藏文中,五台山被称为“ri bo rtse lnga”,意为五峰山;也被称为“ri bo dwangs bsil”,谓“清凉山”之意(Blo bzang 'phrin las, 2002: 1899)。五台山在藏文文献中出现的频率远远高于“四大名山”中的其余三个(Toh, 2004: 178)。五台山和西藏的联系可以追溯到吐蕃时代,其时佛教经由印度和汉地进入西藏,受到吐蕃王室的推崇,因而作为文殊菩萨道场的五台山备受瞩目。唐代正史也记载有吐蕃遣使入唐求取五台山图(刘昫, 1975: 512)。9 世纪吐蕃控制敦煌地区,在吐蕃赞普的支持下,敦煌石窟中出现了四幅大型五台山全景图(扎洛, 1998: 100; Wong, 1993; Cartelli, 2002; Andrews, 2013: 114)。10 世纪吐蕃衰败,五台山和西藏的联系暂时中断。13 世纪随着元帝国的崛起,汉地和藏地俱被纳入元朝统治之下,在备受皇宠的藏传佛教萨迦

1. 例如《大方广佛华严经》中《菩萨住处品》中记载:“东北方有处,名清凉山,从昔以来,诸菩萨众,于中止住。现有菩萨,名文殊师利。与其眷属,诸菩萨众,一万人俱,常在其中而演说法”(佛陀跋陀罗, 1975: 589)。

派高僧的游走中,五台山再次通过与萨迦诸位高僧法王的联系而进入藏传佛教的叙事中(Debreczeny, 2011: 17 - 19; 扎洛, 1998: 101; 郜林涛, 2000)。15世纪明取代元成为藏传佛教新的施主,与元朝独尊萨迦派的政策不同,明廷采取众封多建政策,通过册封法王头衔与西藏各教派的领袖都建立了联系,因而西藏各教派高僧更加频繁地朝拜或驻锡五台山。噶玛噶举派的大宝法王(Thinley, 1980: 74; 巴卧·祖拉陈瓦, 2012: 49)、萨迦派的大乘法王(阿旺·贡噶索南, 2002: 264)以及格鲁派的大慈法王都曾有朝拜或驻锡五台山,甚至修建寺庙或为信众灌顶传法的记载(赵改萍, 2014: 89 - 91)。经过元明两朝的经营,汉传和藏传佛教分别在五台山拥有了自己的僧伽传承。

五台山不仅吸引了道家仙方、佛门高僧、儒林雅士等各界朝圣者,也被历朝统治者青睐、造访甚至复制。隋文帝、唐德宗、宋太宗等都曾下诏赐赏营建五台(赵改萍, 2014: 9)。身份与正统儒家统治合法性相左的帝王对五台山更是青睐有加。女皇帝武则天(624 - 705年)通过佛教把自己打造成超越于儒家政治伦理之外的菩萨,其弘佛工程制造了多处佛教圣地,五台山即是其中一处(Debreczeny, 2011: 9; Sen, 2003: 94 - 100)。同样借助佛教来建构政治合法性的西夏统治者于11世纪在贺兰山制造了“北五台山”,契丹和蒙古的统治者也如法炮制出“小五台山”(Debreczeny, 2011: 12)。蒙古统治者不仅复制出了“小五台山”,在蒙元一统中原时期,还在五山大兴土木修建寺庙、大做佛事设会斋僧,并且开启了五台山僧侣制度系统化和官僚化的先河。1260年,忽必烈封八思巴为国师,领天下释教,授玉印;1264年,忽必烈设立总制院掌管汉藏佛教,八思巴受命领总制院(赵改萍, 2014: 51 - 52)。领命之后,八思巴即推荐胆巴国师入元廷并赴五台山建立道场,将密宗嘛哈噶喇<sup>2</sup>崇拜带入五台山。由此,忽必烈和八思巴形成了内地与西藏高层政治宗教互动的供施关系,即以政治庇佑交换宗教护佑的关系模式。

17世纪中晚期,满族在东北崛起,挥师南下,以大清取代了大明。大清帝国于18世纪基本控制了内地和内亚边疆(di Cosmo, 2009: 333 - 334; Rawski, 1998; Li, 2002)。同一时期,藏传佛教格鲁派在西藏崛起,成立了甘丹颇章(藏文 dga' ldan pho brang)政权,在达赖喇嘛的

2. 嘛哈噶喇也叫大黑天,是蒙古皇廷的战神(陈庆英、周生文, 1990: 62)。

领导下，甘丹颇章于18世纪基本控制了西藏的政治宗教格局(格吉巴·旦增多吉，1989：51-52；Michael，1982：51；罗布，2011：52；Petech，1950：66-67；Goldstein，1968：160-161；Schwieger，2015：147-159)。1652年，五世达赖喇嘛觐见顺治皇帝。顺治皇帝赐予五世达赖喇嘛“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤拉坦喇达赖喇嘛”的称号，达赖喇嘛同时授予顺治皇帝“人世之上、至上文殊大皇帝”的称号(Rockhill，1910：17-18；Farquhar，1978；Chia，1991：214-215；Kapstein，2006：140)。此后，清朝皇帝对“文殊大皇帝”的称号极其推崇，借此塑造藏传佛教世界中“教(chos)政(srid)”合一之皇权。乾隆皇帝不仅在与藏地的公文信件往来中自称文殊大皇帝，在官制藏传佛教造像中也常常自我塑造为文殊菩萨的形象(Ishihama，2005：51)，他还亲自撰文将“满族”的族源追溯到“文殊”(Crossley，1987)。同时，从顺治皇帝到嘉庆皇帝，历任清朝皇帝都对作为文殊菩萨道场的五台山恩宠有加，多次封赏朝拜并修建道路、寺庙和行宫(Chou，2011：32)。清廷沿袭明制，在五台山设置统领番汉大喇嘛。与明制不同的是，五台山大喇嘛基本上全部由甘丹颇章遴选和派遣(马佳，2006：18；赵改萍、侯会明，2006：194)。五台山大喇嘛从属于驻京喇嘛，接受理藩院和雍和宫喇嘛印务处的管理(妙舟，2009：220-221；张羽新，1988；罗文华，2005：555-582；马佳，2006：20-22；陈晓敏，2007；赖惠敏，2007：14-15)。乾隆皇帝和格鲁派高僧章嘉活佛重新缔结了供施关系，乾隆皇帝封章嘉若白多吉为国师，尊崇格鲁派；章嘉国师位列驻京喇嘛之首并掌管雍和宫，18世纪中晚期常驻五台山，极大促进了格鲁派在内地的影响。在格鲁派高僧的行走和写作中，五台山逐渐成为藏传佛教叙事的一部分，被称为中国的“金刚座”(藏文 rdo rje gdan)(Eckel，2010：70)。

### 三、汉文山志与藏文圣地志

在汉文中，空间和地景常常被称为“胜地”而非“圣地”，意味着其不必然与超越性的神圣存在相关，而是作为政治和社会生活的延伸，山水尤是。山因其高度常常被认为是通达神仙居所之门(Cartelli，2012：3)，因而民间对于山的献祭和崇拜常常以寻仙问道和长生不老为目的。随着汉帝国疆域的增长，民间向山水献祭的权力逐渐被帝国最高统治

者垄断,帝国范围内的山被逐级吸纳入皇家献祭的等级体系中,形成了以“五岳”为中心的“封禅”和“郊祀”制度,皇帝以此重建自然和社会之间的秩序(王铭铭,2003:190-191)。因而,山以及山志的写作常常与帝国权力以及统治合法性的建构相关。

随着佛教传入中国,山逐渐被视为佛的示现地或者菩萨的道场,从而具有超越性。13世纪,佛教叙事逐步将道教仙山转化成佛教圣地,16世纪,佛教“四大名山”开始逐步取代儒家正统“五岳”(Fu,2009:13)。与此同时,在民间信仰中,朝山信众常常把佛菩萨想象为社会等级和官僚制度的延伸,通过上香进贡等活动“贿赂”众神明,以达成诸如求子求财求名等世俗愿望(王铭铭,2003:178; Gates,1987)。文人传统也平衡了山的超越性和世俗性。中国文人群体不仅将游山玩水作为一种审美需要,而且从9世纪起就开始在山野中建造教育机构,大量与山水相关的画作和诗歌应审美与教育需求而生(Fu,2009:19)。

在这种背景下,汉文山志常常呈现出多种传统和叙事的杂糅。皇权、宗教实践、文人的审美趣味以及民间求财求子等世俗愿望都影响着关于山的知识生产和对于山景的塑造过程。山志和皇权的联系使得山志的编纂常常由中央朝廷主导。直到16世纪,地方知识分子逐渐多元化并且流动性增强(Esherick and Rankin,1990:9),大量地方文人、僧道和士绅参与到地方志书的编纂过程中(Fu,2009:18)。一方面,地方志书的编纂成为其维持地方声望和建构地方社交网络的一种计策(Brook,1993:178-181),因而呈现出地方特色;另一方面,地方志书也被视为当地文明化程度高低的指标(林开世,2007:7),所以常常在形式和内容上模仿文明化程度更高的帝国中心,最终地方志书逐渐标准化成为一种“类型”(Bingenheimer,2016:14)。换言之,地方志书的地方化和多样化在标准化的过程中逐渐变成去除地方差异的一种机制(林开世,2007:2),地方叙事传统也逐渐被整合进帝国的叙事中。因此,山志作为一种重要的地方志书,既不可避免地于帝国权力以及政治合法性的建构相关联,同时也是不同话语和叙事相互竞争的阵地。

如果说汉文山志是帝国中心和地方世界、文人和官僚、僧道士绅等各种知识传统和叙事表征合作与对抗的阵地,那么藏文圣地志则是密教修行者及其教派建构佛教宇宙观和争夺政治话语权的法器。

在藏传佛教中,“圣地”(藏文 gnas)广泛包括山川峡谷等自然景观

以及城市寺庙等人文景观,比如圣地拉萨。“神山”(藏文 *gnas ri*)作为圣地的一种,其源头可以追溯到佛教传入前。在藏区的本土信仰中,山常常被尊为“地方主”(藏文 *yul lha*)或者“土地公”(藏文 *gzhi bdag*),是区域性的保护神,由区域内的主要山神担任(谢继胜,1989),能够禳灾除魔,掌管自然运行并肩负社区兴衰(孙林,2007: 233 - 240; Diemberger, 1998: 46)。它们喜怒无常,可降福降灾(Diemberger, 1998: 52),因此需要通过年度社区祭祀来祛祟净化、禳灾祈福(孙林,2007: 265 - 283; Schicklgruber, 1998: 100; Schwieger, 2012: 275 - 276)。佛教传入之后,神山逐步被纳入佛教圣地系统,山神逐渐转化为佛教护法,在这个过程中,山逐渐从区域性的神圣中心提升为跨区域甚至整个藏传佛教世界的神圣中心(Diemberger, 1998: 52; Schwieger, 2012: 279 - 280)。因此,跨村落、跨地域的神山朝拜最早开始于 12 - 13 世纪,并于 16 - 17 世纪大规模流行开来(Huber, 1999: 25 - 29)。

藏传佛教圣地志常常与坦特罗(Tantra)密教相关。藏文中“gnas”的本意是指地方、居所,而作为佛教“圣地”出现时,地方本身的意义被消解,与觉悟者或者说超越性的他者建立的联系被强化。这种联系可以在三个层次上发生:既指外在的佛菩萨等觉悟者所居之所,也指内在于金刚体的大小经络,其终极所指的是阴阳两种力量的完美契合(Ngawang Zangpo, 2001: 72)。这就意味着,圣地既具体存在于外部世界中,也对应于金刚体的细微局部和终极法则的宏观运行,因此,圣地既可以具体化为一个三维空间或者一个地理位置,也可以抽象化为一个结构或者一个曼陀罗(Huber, 1999: 13)。这样一来,“朝圣”虽然简单指“得见圣地”(藏文 *gnas mjal*)或者“围绕圣地而行”(藏文 *gnas skor*),但事实上,如果没有朝圣指南,普通人是很难看到圣地并与超越性的他者建立联系的。

圣地志就是“圣地目录”(藏文 *gnas yig*)或者“圣地说明”(藏文 *gnas bshad*),是密教修行者运用坦特罗之力将外在的、内在的、具体的以及抽象的圣地展现出来的一种媒介。神山大多是由高僧大德“开启”的,这里的“开启”有双重含义:第一,密教修行者通过观想(藏文 *dag snang*)或者预言(藏文 *lung bstan*)将山嵌入一套神圣象征体系中,从而使普通的山成为神山(Huber, 1999: 18 - 34);第二,密教修行者写作的圣地志如钥匙一般打开圣地之门,将神圣性展现于普通信众眼前。

因此,神山一般都有明确的圣地志(英加布,2013:82),普通信众在朝拜圣地的过程中借助圣地志来认识圣地从而沐浴圣光。

密教自印度发源,广布东亚各个区域,在区域之别、教派之争和圣俗之分中演进,在很长的历史时段中都没有明确边界(Wedemeyer,2001),广泛包含纷繁复杂的佛教以及前佛教时期的以经咒、仪轨、图像为主的实践(Orzech, *et al.*, 2011: 13 - 15; Orzech and Sørensen, 2011: 76 - 89; Shinohara, 2014: xv - xvii)。因此,密教修行者在严格意义上也不是一个同质群体,有经过严格制度化训练的密院高僧,也有制度外的瑜伽士以及接受上师灌顶而被纳入密教体系的修行者,等等(桑德森,2013:51 - 58)。尽管如此,与汉文山志相比,藏文圣地志对于圣地的塑造更加有章可循。汉文山志中混杂着僧人、文人、儒士、官员、皇帝不同的追求甚至普通朝山者自己的诉求,而藏文圣地志通常会将空间通过坛城结构组织起来,也就是“坛城化”。<sup>3</sup>

坛城,也叫曼陀罗(Mandala,藏文 dkyil 'khor),最初指同心圆,也指一种宇宙图示和分类模式(Schwieger, 2012: 280)。仪式中的坛城符号,例如金刚舞坛城,具有净化污秽的作用(Schrampf, 1999: 198 - 226),而地景的坛城结构也有相似的除秽增福的功能(Huber, 1999: 13 - 14)。坛城化是个复合过程,首先是密教修行者身体的坛城化。密教修行者通过把密教本尊请入坛城中心和自身融为一体,从而将自身和宇宙融为一体,将自身转化为一个神圣中心。然后是密教修行者运用坦特罗之力将空间坛城化,使空间融入佛教的宇宙图式,将具体的地景转化为抽象的功德,朝圣者通过进入坛城、触碰景物而得到加持。<sup>4</sup>最后是坛城结构在现实政治时空中的具体化。空间或者地景被坛城化之后成为新的神圣中心,密教修行者及其教派通过和神圣中心的联结而增强影响力。因此,藏文圣地志的超越性同时成就其世俗性,其中蕴

3. 神山志和圣地志不同,神山崇拜源自前佛教信仰,所以神山志也表现为一种山神志和圣地志的杂合。山神志通常是围绕山神的具体形象、行动和谱系组织起来的叙事,而圣地志则是一种以坛城组织起来的叙事。才贝(2009: 113)对于阿玛尼卿的研究显示,阿玛尼卿经历了漫长的从前佛教的山神崇拜到佛教神山信仰的转变。在佛教化的圣地志中,阿玛尼卿被描绘为“胜乐金刚坛城”。佛教化神山作为佛教世界圣地的一种,通常情况下其驻锡之神可以追溯到佛教本尊或者某种坛城神灵(英加布,2013:82)。

4. 朝圣者收集或者触碰圣地的石头、尘土、植被、水等景物是非常常见的,甚至有时候是仪式性的,例如用泉水触碰额头等。胡伯(Huber, 1999: 15)认为,这种行为类似于“收割”加持力,朝圣者相信通过物品可以携带、储存、分发加持力。

含的时间性是多重的——觉悟者的永恒、朝代的更迭、帝国的兴衰、密教修行者的轮转、个体的生死。因此，威利(Wylie, 1965: 17)认为藏文圣地志是“宗教地理”而非“政治地理”，是因为他恰恰没有看到圣地志的世俗性以及多重时间属性。所以，藏文圣地志中的坦特罗密教既是政治与权力的基础，也是宗教与仪式的框架。

#### 四、等级化的空间：18世纪汉文山志的三个版本

##### (一) 镇澄和尚、聚用长老与《清凉山志》

18世纪的五台山迎接着大量不同派别和传统的朝圣者。1754年，江苏淮阴闻思寺的聚用长老及其两位弟子徒步朝拜五台山，发现五台山志的刻版毁于大火，于是将山志带回淮阴，重新校正并刻版印刷(史震林, 1989: 15)。这个重新校梓的五台山志就是镇澄和尚写于1596年的《清凉山志》。

镇澄版山志植根于汉文山志传统，在写作过程中参阅了历代旧志。<sup>5</sup>镇澄认为旧志没有能够充分展现“文殊应迹”和“志士感通”(镇澄, 1989: [序]17)，换言之，没有系统化建立文殊与五台山的关系。在旧志的基础上，镇澄“削繁秩乱，勒门为十”(镇澄, 1989: [序]18)。后世几经战火，本文所据的八卷本为“民国二十二年(1933年)释印光所制版本，并参照清乾隆年间由史震林作序的版本”(刘可兴, 1989: 7)。因此，书中有部分清朝的材料，包括清代的御制诗词(镇澄, 1989: 136-144)和人物传记(镇澄, 1989: 53)。

依据镇澄序言，作此山志的缘起是五台山塔院寺住持圆广有感于皇家恩典嘱托镇澄所做，以此纪念明万历年间慈圣皇太后在五台山上敕建释迦文佛舍利塔一事(镇澄, 1989: [序]18)。不过，虽然皇室崇建是成书的一个直接原因，但此山志叙事的侧重点还是在佛教本身。山志共有八卷，<sup>6</sup>前四卷都用来介绍佛教对于五台山神圣空间的塑造，包

5. 镇澄不仅参阅了同朝正德年间秋厓法师所做的二十卷本，也遍览了流传最广、影响最大的“清凉三志”，即唐代僧人蓝谷的《清凉传》、宋代僧人延一的《清凉广传》和宋代无尽居士的《清凉续传》(镇澄, 1989: [序] 17-18)。无尽居士原名张商隐(1043-1122年)，初为官吏，熟通儒家经典，后喜寻仙问道，终成佛门居士(Gimello, 1992)。

6. 这八卷为：(1)总标化字，略记化主；(2)五峰灵迹，伽蓝胜概；(3)高僧懿行；(4)菩萨显应；(5)帝王崇建；(6)名公外护；(7)异众感通；(8)名公题咏。

括佛教宇宙观、佛教景观和佛教人物。第五卷提及帝王和皇权,篇幅很短。第八卷涵括了文人传统。

镇澄文本所呈现的佛教的宇宙世界远远大于儒家的帝王疆域。镇澄首先假借他人质疑勾画出了儒家的“世界地图”:

域内名山有五,东曰泰山,南曰衡山,西曰华山,北曰恒山,中曰嵩山,是为五岳。上古帝王,四时巡狩,则临四方之岳,以时祀之。而泰山梁父,为四岳长,故称岱宗。自古帝王于兹封禅焉,载诸经史详矣。今日文殊大士居清凉山,而令海内倾心,于兹蕲响,亦有何据乎?(镇澄,1989:2)

这里勾画出的儒家时空系统以五岳名山为空间轴,以四时巡狩为时间轴,以帝王封禅之礼为时空轮转之力。这一铺陈是为了借回答质疑勾勒更为宏大的佛教世界体系:

佛告金刚密迹主言,我灭度后,于南瞻部洲东北方,有国名大震那。其中有山,名曰五顶,文殊童子游行居住,为诸众生于中说法,及有无量天龙八部围绕供养。(镇澄,1989:2)

这段话勾画出的佛教世界以佛为原点,其空间规模远远大于儒家的天下(南瞻部洲),其中帝王之疆域(大震那)不过是佛教世界的一个局部。不仅如此,这个世界的呈现和运转也不再以帝王及其巡狩封禅为起点,而是“文殊大愿之所持”(镇澄,1989:2)。文殊加持的世界有三个层次:第一个层次是“常境”,即常人可见的“寒风劲冽,瑞章争芳,积雪夏飞,名花竞发,白云凝布,杲日将升”(镇澄,1989:2);第二个层次是“非常之境”,即经过“精心钻研,刻意冥求”所感的“神灯触目,佛光摄身,金阁浮空,竹林现影”(镇澄,1989:2);第三个层次是“不思議界,非人间”,“无方无体,非色非空,触类而彰,随缘而显”(镇澄,1989:2)。在这三个层次中,帝王疆域所及之地不过是“常境”,有修为或者有福报者才能窥知“非常之境”和“不思議界”之端倪。

镇澄文本中所展现的佛教世界秩序也因此不同于儒家的等级体系。在镇澄看来,高僧、帝王、名公大儒、士君子不过是“世间”的存在,他们各安其位,井然有序,不过是彰显文殊圣化与佛恩及人(镇澄,1989:125)。佛菩萨作为“出世间圣”是远远高于尧舜孔周等“世间圣”的:

问:“圣有世出世异,洞明物理,德被黔黎,精一传家,至仁

修已，此世间圣，尧舜周孔是也。永离生死，证大涅槃，慈育四生，光含三有，此出世间圣，大雄氏等是也。曼殊师利，是何圣耶？”答：“出世间圣，非世间也。”（镇澄，1989：4）

镇澄对于五台山的描述也是在以上所勾画的佛教世界观和等级体系中展开的。在镇澄笔下，五台山的自然和人文景观构成的“清凉之界”是文殊菩萨的“显化之区”（镇澄，1989：35），其自然景观包括120处灵迹（东台26处，南台21处，西台17处，北台24处，中台32处），这些峰峦灵迹“示鹫岭奇形，远承佛国”；其人文景观主要由104座佛寺（台内68座，台外36座）构成，这些伽蓝楼阁“涌宝王殊相，近现毫端”（镇澄，1989：35）。在灵迹和佛寺之外，镇澄还记录了37种名花异草（名花8种，异草3种，药草25种，药石1种）。镇澄的描述厘清了不同版本古志中对于五台山地景的混乱记载，后世山志对五台山的自然和人文景观多有增删，不过基本保持了镇澄山志对于五座山峰台麓的定位和描画以及对于台内台外名胜古迹、奇花异草的列举和呈现。

镇澄笔下的五台胜景不仅彰显了佛教世界的秩序，也展现了佛教地景的独特：

微露一机一境，宛然分主分宾；净浊六识六尘，触处随时随地。岂同夸张方伎，惑乱俗流；侈谈蓬岛三山，灵芝益寿，神州五岳，丹诀延年。神异迥殊，正邪攸别。（镇澄，1989：17）

照此说法，道教圣地如蓬莱仙岛、道教仙物如灵芝丹诀不过是满足此世延年益寿之欲，而佛教圣地的一机一境都指向彼岸的救赎。这是正邪之别。所以，“假使住于蓬莱仙域，须弥天宫，经百千劫，不若举一步向清凉山”（镇澄，1989：16）。

镇澄版山志系统建立了佛教世界观和等级体系，强化了文殊菩萨与五台山的联系，界定了五台山的自然和人文景观，提高了五台山在不同知识传统的神山系统中的地位，所以这个文本在中国佛教界影响很大，此后多次重修。18世纪初，老藏丹巴以此为模版重修新志，康熙四十五年（1701年）康熙皇帝为新志作序（康熙，1989：16）。18世纪中叶，聚用法师重校再版此书，儒士淮阴教授史震林于乾隆乙亥年（1755年）为之作序（史震林，1989：15）。20世纪初，释印光重修此山志并于民国22年（1933年）亲自撰序（释印光，1989：13-14）。

## (二)五台山大喇嘛与《清凉山新志》

聚用法师和释印光均以镇澄版山志为准绳,聚用版本为校订再版,释印光版本除了添补高僧传记,大体沿袭了镇澄版本的结构与内容。与之相比,老藏丹巴版本则改动较大,以至于史震林只字未提老藏丹巴的新志,而释印光在序中甚至批评老藏丹巴版本“于大有关系之文字任意删削,因兹遂不流通”(镇澄,1989:13)。

老藏丹巴的《清凉山新志》在汉僧儒士中“不流通”,或是因为此版本对镇澄版有所增删,更大的可能是其编纂者的身份及其面向的读者群体不同:此山志是自元代以来藏传佛教僧人首次在皇家出版计划中占据主导(Tuttle, 2011: 182),并多以藏、满、蒙文的版本在藏传佛教信众中流传。这本新志的编纂工程是由老藏丹巴的上师老藏丹贝坚赞启动的。在老藏丹贝坚赞圆寂之后,新志由老藏丹巴接手并于1701年完成。<sup>7</sup>把这本山志称为“新志”,是相对于阿王老藏(Ngag dbang blo bzang, 1601 - 1687年)编写的“旧志”而言。阿王老藏于1661年编写出清代第一本汉文五台山志,同时还于1667年将其翻译为蒙文并在五台山菩萨顶刻版印刷(Debreczeny, 2011: 33)。相比于阿王老藏私人编纂的旧志,新志因受到康熙皇帝的青睐而具有了官方性质,康熙不仅亲自为新志作序,而且命人将新志翻译为满文(Tuttle, 2011: 180)。由于皇家推动,新志迅速流行开来,又被翻译为藏文和蒙文(Chou, 2011: 51)。

阿王老藏、老藏丹贝坚赞以及老藏丹巴都有着多重身份,属于非藏族的藏传佛教僧人,熟悉汉藏两种文字和知识传统以及满文或蒙文,同时又是官方任命的五台山大喇嘛,监管五台山汉藏佛教僧人和寺庙(老藏丹巴, 1985: 75)。根据户部侍郎蒋弘道的碑文(镇澄, 1989: 102),阿王老藏出生在北京的一个贾姓家庭,也有学者认为是改姓贾的蒙古家庭(Tuttle, 2011: 168),10岁在北京崇国寺受戒出家。崇国寺是北京的一所藏传佛教寺庙,多有满蒙汉的藏传佛教信徒在此出家。阿王老藏被清廷任命为管理五台山番汉事务的大喇嘛,并被康熙皇帝赐号

7. 根据《清凉山新志》的序,新志于1694年开始编写,并收录了康熙皇帝1701年为此志做的序,可以判断此志最早完成于1701年。虽然此志将编纂归功于老藏丹贝坚赞,但是老藏丹贝坚赞于1684年圆寂,因此白·特木尔巴根(2008)推断,根据汉藏联合著者的习惯,这本书应该是老藏丹贝坚赞启动并由老藏丹巴完成的合著。

“清凉老人”，坐化于五台山之后，由康熙赐金以营葬。

根据翰林院侍读学士高士奇的碑文(老藏丹巴,1985:384-388),老藏丹贝坚赞为改姓为赵的蒙古人,早年在北京崇国寺出家,后又师从西藏喇嘛,继而远赴蒙古和西藏学习,于这两门语言文字靡不通晓。老藏丹贝坚赞被清廷任命为五台山大喇嘛接替阿王老藏之后,重建并维修了五台山的大量汉藏寺庙。他也很受清廷器重,康熙曾派遣御医为其调疾治病,在其圆寂之后又赐金存恤。

高士奇在碑文中提到,老藏丹贝坚赞示灭之后,其徒丹巴请高士奇做碑文(老藏丹巴,1985:387)。这个丹巴就是老藏丹巴,其传记不见于记载。根据《清凉山新志》“帝王崇建”卷的记载,1698年,康熙皇帝驻锡五台山菩萨顶时,“特赐菩萨顶供银千两,大喇嘛龙袍彩缎,敕封清修禅师,银印重四十八两,仍提督五台山番汉大喇嘛”(老藏丹巴,1985:192)。这里被敕封“清修禅师”的五台山大喇嘛就是老藏丹巴,他在敕封名号之后多次以此名号向皇帝呈递奏章(老藏丹巴,1985:193-195)。在《重修五台山真容院记》中,老藏丹巴的署名标注为“山东莱州人”(老藏丹巴,1985:514),并自述于顺治庚子年(1660年)来到五台山(老藏丹巴,1985:516)。担任大喇嘛期间,他多次奉命修缮寺庙。根据寺庙碑文的记载,他至少曾将7座汉传佛教寺庙改宗为藏传佛教寺庙(赵林恩,2016:179)。

这三位大喇嘛都放弃了自己的汉或蒙姓而采用藏名,身处内地而践行藏传佛教,并先后出任五台山前三任督理番汉大喇嘛。五台山大喇嘛在康熙时代被授予“达喇嘛”的头衔,到了乾隆时代被提升为“扎萨克大喇嘛”,其全称是“钦命管理五台山喇嘛事务掌印扎萨克大喇嘛”(赵改萍、侯会明,2006:193),掌印即意味着对五台山的汉藏僧人有统领监管的职责和权力。五台山大喇嘛的驻锡地是菩萨顶(曾国荃等,2002:3),在其统领之下有达喇嘛、德木齐、格思规、格隆和班第。清廷选派的第一任五台山大喇嘛是1659年任命的阿王老藏,直至民国时期最后一任五台山大喇嘛阿旺益西(Ngag dbang ye shes)于1937年辞职,这期间共有23位五台山大喇嘛(赵改萍、侯会明,2006:194)。其中,前6位是从北京崇国寺选派的,后17位都是由达赖喇嘛以及甘丹颇章从西藏选派的(赵改萍、侯会明,2006:194)。

清廷对于藏传佛教僧人的体制化极大促进了内地和藏地、汉文传

统和藏文传统、汉传佛教和藏传佛教、僧侣体系和官僚体系等之间的交流,因此藏传佛教僧人能够在18世纪占据主动,主导五台山相关的撰写、翻译和出版计划,包括阿王老藏的旧志、老藏丹巴的新志、章嘉活佛的藏文圣地志以及这些山志的蒙文、藏文和满文等的译本。这些山志参考了汉藏两种知识传统和叙事结构,展现了汉藏文明在五台山交汇时不同层次上的暗流涌动,不同世界观的扩张和收缩,不同宇宙秩序的混杂和重组。

阿王老藏的旧志已经散逸,其为旧志写的序被收录在新志中(老藏丹巴,1985:73-77)。此旧志序作于17世纪末,正值改朝换代劫后重生,五台山屡被战火贼匪,据清《山西通志》记载,初五台山“为土寇所居”(曾国荃等,2002:7)。彼时清廷根基未稳,国力微弱,无力大规模崇建五台山。旧志序相对富有禅意,以一半篇幅层层铺陈出一个本源虚空的世界,其中,“四山设化五岳环拱”的神州不过是佛法幻化而出,以示世人至解脱之法,因此自有历史以来,历代“国家”对于如来首唱的五台山“莫不垂章程世,植福阴翊,八州供税”(老藏丹巴,1985:74)。

当老藏丹贝坚赞和老藏丹巴编纂新志的时候,清廷正逐步进入康乾盛世的开端,康熙皇帝开始在五台山重建佛教寺庙,亲赴五台山朝拜,同时进行大规模的赏赐。与旧志序相比,新志序同样呈现出虚空的世界和幻化的山河(老藏丹巴,1985:79),但是新志很快就从虚空转入实有,进入对“我圣朝”的赞谒,描画出一个“光宅万方”的圣朝,此圣朝作为世界中心,“西印玉毫流转照于北阙,中天露珠霏甘润于南州”,圣朝之核心是前世为“七佛之师”、现世为“九重之圣”的康熙皇帝(老藏丹巴,1985:80)。

很明显,作为出生在内地的藏传佛教僧人以及清廷的官员,五台山大喇嘛们编写的新旧两个版本中佛教叙事与皇权叙事——作为世界局部的帝国和作为世界中心的帝国、作为外护的皇帝和作为佛子的皇帝——之间的张力越来越大。与镇澄的八卷本相比,新志增加至十卷,<sup>8</sup>最大的区别是,新志有一个很长的“卷首”部分,主要展示康熙皇帝的序、御制诗词和碑文(老藏丹巴,1985:4-86),总共占了全书的

8. 这十卷为:(1)化字、原圣;(2)灵迹、伽蓝;(3)崇建;(4)显应;(5)外护;(6)高僧上;(7)高僧下;(8)缘感;(9)题咏上;(10)题咏下,附杂文。

1/7,可见皇权叙事在内容安排上的比重。同时,新志把“崇建”这一章节提到了“显应”之前。“崇建”主要记载帝王在五台山的营建活动,而“显应”主要记载文殊菩萨的显现与圣迹。很明显,新志中主导五台山叙事的一个主要方面是帝王活动。

与此同时,新志不断以藏传佛教叙事来转化汉传佛教叙事对于五台山的人物、风景和历史的呈现。例如,镇澄版的“名公题咏”卷是由汉族文人僧众主导的,而新志的“题咏”卷则收录了若干藏传佛教僧人的诗文,包括阿王老藏的《五台山盛事赞》、《清凉老人谈经普说》以及老藏丹巴的《重修五台山真容院记》等(老藏丹巴,1985:464-471,514-519)。

再比如,镇澄版山志在“灵迹”卷介绍“婆罗树”:

清顺治间,一梵僧指宝塔峰曰:“有娑罗树焉。”山人随视,只见五云生岫,一树浮光,而僧不见矣。(镇澄,1989:33)

而新志对于婆罗树的介绍则充满历史细节:

顺治壬辰,西天乌斯藏达赖上师赴诏来京,台山耆宿扞衣顶谒,面承慈命:“东南有娑罗树,菩萨在焉。尔等知否?”一众茫然。上师乃指授树形,果于台怀东南三十里搜访得之,即图进御览。从此炳迹名区,流传生敬,皆上师之指示焉。(老藏丹巴,1985:388)

在镇澄版中虚指的“梵僧”在新志中被赋予了具体身份——五世达赖喇嘛,因此婆罗树也成为藏传佛教在内地影响力的一个明证。顺治壬辰,即1652年,恰逢五世达赖喇嘛奉召入京。新志在清廷官方历史叙事中插入了一个藏传佛教叙事:五台山僧众拜见了五世达赖喇嘛,遵照达赖喇嘛的指示在五台山上找到了婆罗树,并绘图呈贡达赖喇嘛和顺治皇帝。

这种喇嘛和皇帝并重的叙事从一个侧面映照出18世纪五台山的双重“黄”化:“黄教化”和“皇家化”。黄色是皇家御用颜色,也是藏传佛教格鲁派僧衣的颜色,所以格鲁派被称为“黄教”。双重“黄”化的历史叙事也改变着五台山的景观呈现。例如:

癸亥圣驾临幸驻蹕,山川草木增辉被泽,重建五顶殿宇……特旨于菩萨顶颁帑金一千两,遣官监造,易大殿瓦以黄色琉璃。未几瓦经风霜摧剥多有渗漏,复蒙圣心轸念发银重整,前后悉换琉璃黄瓦,从兹紫府掩映纯金世界。(老藏丹巴,

1985: 518)

很明显,康熙皇帝在一次朝山活动中下令重修五台山上的寺庙,对于五台山大喇嘛驻锡的菩萨顶,皇帝拿出一千两来重修,并把菩萨顶的大殿换成了黄色琉璃瓦。后来殿顶渗漏,皇帝又施钱重铺黄色琉璃瓦。黄色琉璃瓦使得皇帝驻锡停留的黄教寺庙与普通信众进香朝拜的灰瓦汉传佛教寺庙区分开来。

### (三) 皇帝、朝廷与《钦定清凉山志》

五台山的“皇家化”在《钦定清凉山志》中得到了淋漓尽致的体现。如前所述,山以及山志常常被统治者用来建构政治合法性,尤其是对于非汉族的统治者而言。大清建立之初,其统治者的满族身份被一些持正统儒家政治伦理的汉族知识分子攻击(Spence, 2002),雍正皇帝和乾隆皇帝都曾亲自写文为非汉族统治正名,认为皇位不分民族,“有德者居之”。“德”在乾隆时期已经超出了儒家伦理的要求,转为一种淡化族群属性<sup>9</sup>并强化文化多元的诉求。这样一种政治合法性的建构伦理有效地促进了不同知识传统的交流和合作,边疆知识分子不断进入内地和清廷,汉族知识分子也开始关心边疆事务(韩东育, 2014: 1-10; Rowe, 2002)。因此,“边疆地理学”一时成为显学(梁启超, 2003: 347)。活跃于18世纪热心于地理志的龙万育<sup>10</sup>(1763-?年)评论说:“盛京热河台湾有通志,蒙古地理有程春庐先生<sup>11</sup>,卫藏地理有松湘浦先生<sup>12</sup>”(龙万育, 2005: 7)。

在这样的背景下,乾隆皇帝于1786年下令编写一本五台山志,由军机处组织官员集体编写(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 1)。军机处的官员及其所辖负责编纂志书的方略馆常常是满汉官员参半(Bartlett, 1991: 225-228; 刘子扬, 1981: 103; 吴元丰, 2007: 56),

9. 淡化族群属性,指不用族群属性来对应政治伦理,例如,不认为“德治”只限于汉儒,或者“佛王”只适用于蒙藏信徒,但这并不意味着去除民族区分,其实清有明确的民族区分政策,正如柯娇燕(Grossley, 1990)所指出的,不以族群性(ethnicity)进行分析,不代表忽视被研究者自身的民族身份认同和建构。

10. 对于龙万育的介绍可参见颜世明、高健, 2014。

11. 程春庐,名同文,浙江人,在兵部任职,参与大清《会典》以及理藩院《则例》等的编纂,对后来西北史地的扛鼎人物龚自珍影响深远(郭丽萍, 2005: 89)。

12. 松湘浦,名松筠,玛拉特氏,蒙古正蓝旗人,一生历任总督和尚书,曾经做过驻藏大臣,借助著述来记载边疆情况并阐述治边思想(贾建飞, 2004: 96-97)。

因而这本山志也是多元一体帝国的产物。这个版本最终由乾隆皇帝审阅批订，因而谓之“钦定”。

根据钦定版的序言，此版本是基于“旧本”而做出的补充和修订（《续修四库全书》编纂委员会，1995：1）。这里并没有明确指出所谓“旧本”是指镇澄版本还是老藏丹巴版本。不过，与这两个由僧人、喇嘛所编写的旧本相比，由朝廷多民族文化背景下的高级文武官员主导编撰的钦定版本表现出三个明显特征：第一，以皇帝的文字和行动组织五台山的空间和地景；第二，不断建构和强化皇帝与文殊菩萨的联系；第三，塑造文化、宗教、民族多元一体的帝国观念。很明显，这是一本为帝国建构服务的典范官方山志。

与八卷及十卷的旧志相比，钦定版本扩充至二十二卷<sup>13</sup>并十张图，之前版本都只有一张文殊菩萨图和一张五台山全景图，而钦定版本不仅增加了五张五台胜地图，还增加了三张行宫图。这三个行宫分别位于台麓寺、菩萨顶和白云寺，是大清皇帝为了朝拜五台山而修建的。<sup>14</sup>这些由政府建立供皇家休息的建筑空间在钦定山志中通过图画和文字被塑造为五台山新的神圣空间。不仅如此，钦定版山志对于寺庙的介绍围绕皇帝在寺庙的拈香、修缮、赐名和写碑活动展开；皇帝射虎、饮泉以及沐浴之处也被收录入“名胜”一卷。例如，康熙皇帝射虎之地被命名为“射虎川”：

距台怀数十里，有虎伏丛薄间，（康熙皇帝）亲御弧矢殳之。里人号其地射虎川。爰发努金三千余两建台麓寺，二十四年（1685年）寺成。（《续修四库全书》编纂委员会，1995：69）

在旧版山志中，“灵迹”卷记录的圣地一般而言是与佛菩萨或者高僧大德的活动相关，觉悟者因“法身无相”所以通过在时空中显圣而“圣化多方”（镇澄，1989：17）。而在钦定版本中，“名胜”卷消解了灵迹之“灵”，作为“圣”和“天”的皇帝被赋予了将空间和地景神圣化的能力。

13. 这二十二卷为：第1-2卷，圣制；第3-6卷，天章；第7卷，巡典；第8卷，佛迹；第9卷，名胜；第10-11卷，寺院；第12卷，历代崇建；第13-14卷，灵感；第15-16卷，方外；第17-18卷，历代艺文；第19-20卷，国朝艺文；第21卷，杂志；第22卷，物产。

14. 根据山西巡抚阿里衮的奏章，乾隆十年（1745年）曾修葺过四座行宫，分别在清凉寺、台麓寺、罗睺寺和白云寺内（中国第一历史档案馆，2001：32）。乾隆二十五年（1755年），山西巡抚鄂弼在菩萨顶修建行宫（中国第一历史档案馆，2001：35）。

钦定版本的前六卷收录了清代皇帝御制诗词,并冠以“圣制”和“天章”之名。

“圣”意味着至高无上,镇澄版本区分了“世间圣”和“出世间圣”,认为帝王属于世间圣,佛菩萨属于出世间圣,而在钦定版本中,只有大清皇帝被称为“圣”。作为“圣”的皇帝被塑造成儒式道德典范。皇帝在去往五台山的沿途,要参加对孔子的祭祀、进行对地方官员的表彰以及颁布对地方百姓的仁政等。皇帝到了五台山之后的朝山活动也被描述为一种为父母延寿、为子民祈福的敬天爱民的行为和仪式(《续修四库全书》编纂委员会,1995:21-26)。康熙皇帝在御制《射虎川台麓寺碑》中解释道,之所以射杀猛虎,是为了效法先王除暴安民,这种“仁民”之举合乎《周礼》(《续修四库全书》编纂委员会,1995:16)。

“天”指统摄自然与人文世界的终极力量,在儒家思想中,皇帝的权力是天命授予。钦定版本将五台山的奇花异草从“灵迹”卷分离出来,单另成“物产”卷,其分类比之旧志丰富很多,包括树、花、果、药、蔬、草、鸟、虫八类,且指出如此“钟灵毓秀生殖繁芜”,主要是“天”膏所渥(《续修四库全书》编纂委员会,1995:220),从而昭示作为“天”的皇帝不仅圣化了地景,也泽被了万物。

大清皇帝不仅要“圣”和“天”,还要做“佛”。乾隆通过发音的相似性将文殊和满族相联系,给满族找到了一个神圣起源,以曼殊师利大皇帝的称号给自己的统治找到了合理出口:

文殊梵经本称曼殊师利,汉藏经内亦或书之曼殊,对音即满珠,今卫藏呈进丹书均称曼殊师利大皇帝,竺兰宝号与我国号相符用徵,意万年无量福祚也。(《续修四库全书》编纂委员会,1995:59)

满族和文殊、皇帝和文殊菩萨的联系建立之后,其对于五台山的赏赐和营建就不再以供养者而是以主宰者的身份来叙述。藏传佛教作为文殊大皇帝形象的塑造者,地位不断抬升。大清皇帝新修并重建了多座藏传佛教寺庙,甚至将部分汉传佛教寺庙改宗成藏传佛教寺庙。根据钦定版山志的记载,大文殊寺,也叫真容院,由和尚释法云建于唐,是座汉传佛寺,清“为西语僧人所居”,成了藏传佛寺(《续修四库全书》编纂委员会,1985:190)。还有六座大清皇帝经常去拈香施茶的寺庙也都“转轮藏瓔珞周垂”(《续修四库全书》编纂委员会,1985:191),并由

藏传佛教喇嘛管理(《续修四库全书》编纂委员会, 1985: 13-20)。根据学者的统计,仅康熙一朝,就有十座汉传佛教寺庙被改宗为藏传佛教寺庙(Chou, 2011: 15)。至雍正朝,五台山上的藏传佛教寺庙增加至 25 座(赵改萍, 2014: 47; 李裕民, 1989; 妙舟, 2009: 268-269; 萧羽, 1988: 35)。乾隆皇帝六次朝拜五台山,前后投资总计 20 万两,用于修建寺庙、道路、行宫以及给喇嘛的赏赐(赵改萍, 2014: 56)。在皇家的崇信下,五台山的藏传佛教寺庙在最繁盛的时候有超过 3000 个喇嘛(崔正森, 2000: 729)。尽管五台山的汉传寺庙在数量上还是比藏传寺庙多,但是所有的寺庙和僧人都在五台山大喇嘛的监管之下。与明代相比,明廷所设的“钦差提督五台山兼管番汉一代寺宇”的职位由藏汉僧人间或担任(赵林恩, 2016: 254-255),而清廷指派的“钦命管理五台山喇嘛事务掌印扎萨克大喇嘛”则毫无例外由藏传佛教喇嘛担任。因此,大量满蒙藏信徒前来五台山朝拜。清之前留下的碑文基本为汉文,而清的碑文包含藏汉蒙满多种文字的碑文,以至于嘉庆皇帝在 1811 年朝拜五台山的时候发出了五台山是“中华卫藏”的感叹(赵林恩, 2016: 187)。

不仅如此,大清皇帝驾幸五台山也是显示骑射等技能以强化游牧身份认同的过程。康熙皇帝三箭射山、射杀猛虎等事迹在钦定山志中被浓墨重彩地描绘。康熙 22 年(1683 年),康熙驾幸五台山,途径龙泉关,在此“勒马而射,连飞三矢,直逾岩顶,居民遂呼其处为三箭山”(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 32)。乾隆六次西巡五台,曾作诗四首歌颂三箭山,作诗三首缅怀射虎川。与康熙自比古代圣王为民除猛兽不同,乾隆在诗中则以“谁是雄矜一夫勇”(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 33)突出了康熙的“勇”,以“我亦弯弧思继武”(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 36)点出了大清“尚武”之传承,以“秋闱一试示于闾”(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 42)显示了对于游牧部落的拥抱:

去岁秋,木兰行围,尝一日射死二虎,时回部郡王霍集斯等及哈萨克赴跸陪臣并扈从与观。(《续修四库全书》编纂委员会, 1995: 42)

综上,由皇权叙事所主导的钦定版山志所展现的世界是以皇帝为绝对中心的,帝国的疆界容纳不同宗教和知识传统,涵盖多元民族和区

域。在这个世界不断展开的过程中,皇帝不断从各种知识传统中吸收不同的神圣叙事、伦理规则和符号体系,皇权叙事不断吸纳儒家的社会政治伦理、藏传佛教符号以及游牧身份建构的话语。很明显,这些都指向一种建构多元一体帝国的尝试和努力。

## 五、坛城化的空间:章嘉若白多吉与《圣地五台山志》

根据《东噶藏学大辞典》,关于五台山的藏文史书(lo rgyus)包括:五台山堪布(ri bo rtse lnga'i mkhan po)班丹扎巴(Dpal ldan graps pa)写的《五台指南》(*Rtse lnga dkal chag*),章嘉若白多吉写的《清凉山指南》(*Ri bo dwangs bsil gyi dkal chag*),以及蒙古学者贡布嘉(Mgon po skyabs, 约1690-1750年)写作的《五台山指南》(*Ri bo rtse lnga'i dkal chag*) (Blo bzang 'phrin las, 2002: 1899)。班丹扎巴的山志散失了,贡布嘉的藏文山志后来被翻译成了蒙古文(Tuttle, 2011: 180)。然而,这些山志的影响都无法和章嘉若白多吉的山志相提并论。

章嘉呼图克图若白多吉,也被称为章嘉活佛或者章嘉国师,是一个跨越地域、语言、身份、文化等多重边界的流动者。他是第三世章嘉转世活佛(Wang, 2000: 126; Cabezón, 2017: 20),隶属于藏传佛教格鲁派,是个转世体系开始较晚的活佛世系。章嘉活佛世系的影响最初仅限于汉藏蒙回混杂的青海地区,第二世章嘉阿旺洛桑却丹(Ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642-1714年)曾跟随五世达赖喇嘛觐见顺治皇帝。以此为契机,二世章嘉于1693年被清廷任命为扎萨克大喇嘛,开始掌管北京的汉藏佛教事务,并于1705年被康熙皇帝赐予呼图克图名号(马成文, 1990: 33)。此后,章嘉活佛世系开始逐渐影响清廷及其对藏政策。章嘉若白多吉出生于青海地区,有学者认为他是蒙古人,还有学者认为他是土族人(Smith and Schaeffer, 2001: 133; Berger, 1994: 112; Tuttle, 2011: 180)。他于1720年被认定为转世灵童,于1724年被带入北京,和后来的乾隆皇帝一起成长并接受教育(Wang, 2000: 126)。他不仅继承了呼图克图的头衔,还被乾隆皇帝尊为“振兴黄教大慈大国师”(陈锵仪, 1996: 42),是清朝唯一一位国师。乾隆皇帝拜章嘉若白多吉为上师,因此在乾隆皇帝的御容佛装唐卡中若白多吉出现在根本上师的位置(Berger, 2003: 60; 罗文华, 2005: 483-553)。章嘉活佛由此成为清廷最重要的转世活佛。章嘉若白多吉在清

廷成长并接受教育，因而掌握汉文和满文，同时还接受过完整的藏传佛教训练，和土观活佛世系形成牢固的师徒关系。1734 - 1736 年，章嘉若白多吉随同七世达赖喇嘛返回拉萨并于日喀则拜访了五世班禅喇嘛，赢得了藏地格鲁派高僧的尊重（洛桑却吉尼玛，2007：67 - 68）。德高望重的六世班禅喇嘛（1738 - 1780 年）以及著名大学者土观洛桑却吉尼玛（Tu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, 1737 - 1802 年）分别给章嘉若白多吉制造出一个神圣谱系，追溯到阿弥陀佛（藏文 'od dpag med）以及多位著名印度僧人和瑜伽士（Cabezón, 2017：17 - 21）。

尽管在 18 世纪格鲁派已经基本控制了西藏的政教格局，但它在内地的影响力还不时遭到其他教派的挑战，以至于章嘉若白多吉曾经梦到过信奉宁玛派和噶举派的皇子允礼（1697 - 1738 年）下地狱（Schaeffer, *et al.*, 2013：642；Uspensky, 1997）。章嘉活佛世系在内地和藏地之间的走动极大推动了藏传佛教整体在内地的影响力以及格鲁派在藏传佛教内部的领导地位。五台山作为藏传佛教在内地的一个重要阵地，一直受到格鲁派高僧的重视。1653 年，当五世达赖喇嘛进京觐见顺治皇帝的时候，接见了 300 个来自五台山的信徒，同时写作了适合在汉地传法的仪式文本（Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1989：400 - 403），将格鲁派的影响力拓展至五台山。随着 17 世纪晚期五台山大喇嘛的设置，藏传佛教及格鲁派逐渐主导五台山的空间和叙事。

1750 年开始，章嘉若白多吉每年夏天常驻五台山。章嘉活佛在清廷的特殊地位使其独立于五台山大喇嘛的管制，在五台山拥有六座寺庙<sup>15</sup>，自成体系（Debreczeny, 2011：36）。在章嘉若白多吉的推动下，五台山上的藏传佛教尤其是格鲁派的影响进一步扩大。1786 年，章嘉若白多吉圆寂，骨灰在五台山镇海寺塔葬（Wang, 1995：304 - 306）。章嘉若白多吉在五台山驻锡时，在洛桑却吉尼玛及其他高僧的请求下，开始写作藏文版的五台山志。<sup>16</sup>作者并不避讳对于旧志的借鉴，山志的很多内容甚至插图都和老藏丹巴的《清凉山新志》近似，因此这本山志

15. 这六座寺庙包括镇海寺、普乐院、集福寺、慈福寺、文殊院和广化寺。

16. 根据山志的后记，第十三个绕迥火猪年（1767 年），章嘉若白多吉在喇嘛格勒南卡（Dge legs nam mkha'）的请求下为山志做道歌一首（Rol pa'i rdo rje, 1992：213），因此可以推断此志作于 1767 年前后。后记也明确提到，山志出版印刷于道光十一年（1831 年）（Rol pa'i rdo rje, 1992：206），所以推断山志完成于 18 世纪晚期到 19 世纪初期。

常常被学者们认为是对汉文山志的翻译,不被重视(Chou, 2011: 22)。仔细对比这本山志和汉文山志,本文认为,尽管此文本借鉴了旧志,但在格式和内容上做出了很多调整,而这些调整恰恰使得此山志更加符合藏传佛教圣地志的要求。

这本山志虽然归于章嘉若白多吉名下,其实是蒙藏高僧合作的产物,集体著者在藏文圣地志和高僧传的书写过程中很常见。根据山志后记记载,章嘉若白多吉亲自口述了山志的前两章,剩余三章交由其他人完成,并授意阿旺格桑(Ngag dbang bskal bzang)等喇嘛将汉文山志资料悉数翻译作为参考。后来在八世达赖喇嘛的授意下,整个文本又经过蒙古喇嘛阿嘉班底达阿旺洛桑丹白坚赞白桑普(Arya Pandita Ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po, 1770 - 1845 年)的编辑,出版于道光十一年,第十四个绕迥铁兔年,即 1831 年(Rol pa'i rdo rje, 1992: 205 - 206)。这本山志由格鲁派高僧主导、蒙藏喇嘛们合作编写,很明显针对的读者是蒙藏佛教徒而非大清皇帝或者汉传佛教信徒,所以,这本山志不简单是对汉文资料的整合,更重要的是对五台山时空的“坛城化”,使之符合藏文佛教世界的书写和阅读习惯。

章嘉版山志共有五个章节,分别是:(1)圣地之门洞开之法(藏文 gnas sgo phye tshul);(2)圣地风景之特点介绍(藏文 gnas kyi bkod pa'i khyad par bshad pa);(3)学者高僧朝圣之法(藏文 skyes chen dam pa du ma byon pa'i tshul);(4)至尊文殊向信众显应之法(藏文 dad ldan rnams la 'phags pas snang ba khyad par can stsal ba'i tshul);(5)历代法王供奉之法(藏文 chos rgyal rim byon nams kyis bsnyen bkur ji ltar mdzad pa'i tshul)。这五个部分分别对应于前面介绍的汉文山志的(1)化宇原圣;(2)灵迹伽蓝;(3)高僧懿行;(4)菩萨显应;(5)帝王崇建。在结构安排上,与汉文山志相比,藏文山志去掉了帝王名士的序、碑文和诗歌,去掉了与藏传佛教关系不大的名人逸士、王公外护的介绍,把帝王崇建部分放到了最后,而且篇幅很短。从内容上看,与汉文山志相比:第一,以藏传佛教的世界观重构五台山的地景;第二,对于五台山地景的描绘遵循藏文传统中对圣地功德的呈现方式;第三,以道歌作为山志的结尾。这些改动都符合坛城化五台山的需要。

坛城化的第一步是将自身转化为坛城,从而使本尊进入自身的能

量中心。章嘉若白多吉在开篇就顶礼文殊菩萨曼殊师利(Rol pa'i rdo rje, 1992: 8),通过礼赞文殊菩萨得到加持,从而拥有能够看到不可见世界的力量和洞见(Illich, 2006: 549),能够通过观想、梦境、意象看到五台山坛城在藏传佛教世界中的呈现:

世上有五处被加持的殊圣之地:中央是金刚座,东方是五台山,南方是布达拉,西方是空行之士的国度乌仗那,北方是高贵之人的国土香巴拉。<sup>17</sup>(Rol pa'i rdo rje, 1992: 8)

这是五台山坛城化的第二步,即把五台山放置在观想中的世界坛城中,这个世界坛城以佛陀觉悟之金刚座为中心,环之以四个方位上的圣地:北方香巴拉在 18 世纪是藏传佛教世界中的天堂,西方乌仗那是莲花生大士的故乡,南方布达拉在 18 世纪被藏人认为是达赖喇嘛的驻锡地布达拉宫,而东方五台山:

在被称为“摩诃支那”的中华阔土上,有四大加持之山、五大念山以及四条大河。四大加持之山是,最殊圣的至尊文殊菩萨的道场五台山或者叫清凉山;至尊观世音菩萨的道场普陀山或者叫舟山;至尊地藏菩萨的道场象山或者叫峨眉山;至尊普贤菩萨的道场九华山。<sup>18</sup>(Rol pa'i rdo rje, 1992: 9)

五台山在佛经中常常被定位在瞻部洲的“摩诃支那”(藏文 ma ha tsi na),而作为佛经想象地理中抽象方位的摩诃支那,被章嘉若白多吉进一步具体对应为“甲那”(藏文 rgya nag)。在 18 世纪,“甲那”虽然在不同语境下对应于汉或者中国,却已经有了地理和政治实指。文中以“四大加持之山”(藏文 byin rlabs can gyi ri chen bzhi)应和汉传佛教中的“四大名山”,同时以“五大念山”(藏文 ri gnyan chen po lnga)对应儒家正统的“五岳”。四大加持之山中的“加持”(藏文 byin rlabs),其藏文直译是“能量或者福佑之波”,生动揭示出朝圣的意义,即通过接近神圣

17. 原文为:de'ang 'dzam bu gling 'di na byin rlabs can gyi khyad par du 'phags pa lnga yod par grags te/ dbus su rgya gar rdo rje gdan/ shar tu rgya nag ri bo rtse lnga/ lho ru ri bo po ta la/ nub tu mkha'gro'i gnas oo D+ ya ya na/ byang du rigs ldan gyi gnas sham + b + ha la rnam so/

18. 原文为:bye brag tu ma ha tsi nar grags pa'i rgya nag gi rgyal khams 'dir byin rlabs can gyi ri chen bzhi/ ri gnyan chen po lnga/ chu klung rab med bzhi rnam yos pa las/ dang po bzhi 'phags pa 'jam dpal gyi gnas ri bo rtse lnga'm ri bo dwangs bsil/ 'phags pa spyen ras gzigs kyi gnas ri bo po ta la'm gru 'dzin/ 'phags pa kun tu bzang po'i gnas e mi shan du grags pa ri bo glang chen/ 'phags pa sa'i snying po'i gnas ci'u baha' shan te bzhi yin la/

存在而沐浴能量或者福佑之光波 (Huber, 1999: 15)。这个意义上的四大加持之山是具有超越性的, 和朝圣者的总体福祉相关 (Clarke, 1989: 223 - 242)。而五大念山中的“念”(藏文 gnyan) 通常指前佛教时期的一类神灵, 类似于魔, 较为凶猛残暴, 存在于天地之间 (de Nebesky-Wojkowitz, 1996: 288 - 290)。这个意义上的五大念山是需要被佛教高僧驯服的, 例如藏地著名神山念青唐拉 (藏文 gnyan chen thang lha) 就是一个被莲花生驯服的大念山。这两类山相比较, 四大被加持之山的地位似乎是高于五大念山的。借此, 章嘉若白多吉不仅把汉地的神山系统纳入藏传佛教的世界, 而且将作为佛教圣地的“四大名山”排在作为儒家胜地的“五岳”之上。

在把五台山置入藏传佛教的世界坛城中之后, 章嘉若白多吉又把五台山自身转化为坛城:

中峰为身, 东峰为意, 南峰为功德, 西峰为语, 北峰为业。

五峰依次是毗卢遮那佛、阿闍佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛。<sup>19</sup> (Rol pa'i rdo rje, 1992: 18)

藏文山志将五台山的五座山峰分别对应于五位佛, 也就是密教中居于金刚界曼陀罗中央之五解脱轮的五佛 (杨清凡, 2007: 31)。密教五佛系统以及由此延伸出的五个次佛国组成了一个完整的佛国系统 (杨清凡, 2007: 32), 五佛分别居于中、东、南、西、北五个不同方位的佛国, 每一个佛都代表一个方位、一个部族、一种色彩、一个三昧耶形、一个根本咒, 拥有坐骑、明妃和子嗣 (Beer, 2003: 234; 杨清凡, 2007: 32)。后来这个系统逐渐发展, 五佛又对应于五蕴、五大、五识、五境、五智 (杨清凡, 2007: 32 - 33)。密宗五佛系统在汉藏佛教中因为流传时间和传播教派的不同而在理论解释和艺术呈现上有所差异。以镇澄山志为例, 汉文中通常将五峰解释为:

表我大圣, 五智已圆, 五眼已净, 总五部之真秘, 洞五阴之性源。故首戴五佛之冠, 顶分五方之髻, 运五乘之要, 清五浊之灾矣。(镇澄, 1989: 17)

19. 原文为: dbus ri sku dang/ shar ri thugs dang/ lho ri yon tan dang/ nub ri gsung dang/ byang ri phrin las kyi gnas su snang bas de rnam rim pa bzhin du rnam snang dang/ mi bskyod pa dang/ rin chen byung ldan dang/ 'od dpag med dang/ don yod grub pa'i rigs kyi sprul pa'i sku i gnas su mngon no/

很明显，汉传密宗在中国本土逐渐式微之后，汉传佛教保留了五佛系统中相对抽象的“五智、五眼、五部、五阴、五佛冠、五方髻、五乘之要、五浊之灾”这些因素，却淡化了具体的五佛形象。与之相对，藏传佛教叙事将“五”具体化并分别对应于“五佛”中每一个有具体形象的佛。<sup>20</sup>在西藏的唐卡、雕塑、建筑中，五佛常常以坛城的形式出现（杨清凡，2007：33-35），这是明显的密宗实践（Tucci，2001：56-57）。在清廷的藏传佛教营建中，五佛唐卡常现其中（王子林，2002：30-31），这是章嘉若白多吉为乾隆皇帝进行密宗修行而特设的（王子林，2002：39）。藏文山志以此把五台山转化为一个坛城。

对五台山的进一步坛城化是把五台山的地景转化为有加持力的功德物。在汉文叙事中，地景虽然作为“圣化万方”的佛陀或者皇帝的具体显现，对地景的描述和介绍却停留在自然分类及其实用功能的层次上。相比较而言，在藏传佛教中，所有自然景观都有其象征意义，在藏文圣地志中共享同一套象征符号（Schaeffer，2011：226-228），比如绿松石般的草地，盛放的花朵，青绿色的丛林，一百种甜味的果实，异香扑鼻的草药，舞动的蜜蜂，歌声婉转的鸟，奔跑的鹿，八功德水，巍峨的岩石以及白云朵朵的天空。这些动植物以及自然景观形成一套标准化叙事，通过这套叙事，自然景观被赋予文化意义，构成一种能够给人带来加持的能量场。藏文山志对于五台山的描述也遵循这套标准化叙事，尤其体现在为圣地志而做的道歌中，五台山的地景被呈现为绿林花朵、蜜蜂飞舞、百味俱全的果实、羽毛美丽的鸟儿、祛除百病的药草，等等（Rol pa'i rdo rje，1992：207-209）。不仅如此，这些药草都是“有加持力的”（藏文 sman gyi rigs byin rlans can）（Rol pa'i rdo rje，1992：43）。例如：

在此圣地之中，有独特硕大金色花朵（金芙蓉），有铁钩般  
灵草（灵芝），此二者常人难以寻见捕获，然若服之，则能忆起

20. 例如，毗卢遮那佛（大日如来佛）坐在有莲花、月轮为垫，由八只雪狮抬着的宝座上，面白色，右手持法轮，左手持铃。阿閼佛（不动如来佛）坐在由八只大象抬着的宝座上，面蓝色，右手持金刚杵，左手持铃。宝生佛坐在由八匹马抬着的月轮及宝座上，面金黄色，右手持如意珠，左手持铃。阿弥陀佛（无量寿佛）坐在由八只孔雀抬着的莲花月轮宝座上，面红色，右手持莲，左手持铃。不空成就佛的宝座由八只类似水牛的动物抬着（有时候是由叫桑桑的鸟抬着），面绿色，右手持双金刚，左手持铃（创古仁颇且、桑吉扎西，2006：50-51）。

前世,获得虹身。<sup>21</sup>(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 42)

按照坛城化的要求,坛城往往需要护法神,以忿怒相出现,制服并驯服敌人,引导其与光明融合(Tucci, 2001: 60)。藏文山志给五台山这个坛城增加了护法神“阎摩罗”(藏文 *gshin rje*)及其明妃“热玛蒂”(藏文 *re ma ti*)守护此地(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 211)。阎摩罗是格鲁派著名的护法神,又称为“死亡之主”(藏文 *gshin rje chos rgyal*)或者“辨别善恶者”(藏文 *dge sdig shan 'byed*),是文殊菩萨的一个忿怒相(才让, 2010: 103),而五台山作为文殊菩萨的道场,以阎摩罗作为护法神是合适的。阎摩罗对于章嘉若白多吉本人也十分重要,曾出现在章嘉若白多吉的梦境中(Illich, 2006: 530 - 532)。因此,藏文山志赋予阎摩罗五台山坛城护法神的角色,不仅扩大了格鲁派的影响,也强化了章嘉活佛世系与五台山神圣地景的联结。

在五台山转化为坛城,变成藏传佛教世界新的能量中心之后,藏文山志的时间维度从神话转入历史。首先是格鲁派和章嘉世系的历史。藏文山志提到宗喀巴——格鲁派的奠基人——曾在五台山宣讲密宗义理和中观思想(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 211)。宗喀巴在藏传佛教中被视为文殊菩萨的化身,然而藏文中从来没有其到访过五台山的历史记录。藏文山志确认了宗喀巴与五台山的联系,加深了格鲁派与五台山的渊源。藏文山志还增加了对于章嘉若白多吉进行密教修行的普乐院(藏文 *dben dgon kun tu bde ba'i tshal*)(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 29)以及驻锡的镇海寺(藏文 *rgya mtsho 'dul ba'i gling*)(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 50)的介绍。相比于汉文山志中对这两个寺院不明来历的介绍,藏文山志的介绍强调了章嘉活佛支系与五台山的联系。

其次是帝国的历史。藏文山志的最后一个章节按朝代更迭顺序介绍了汉、唐、宋、元、明、清这几个朝代皇帝朝拜五台山的活动。在介绍清帝国的时候,其措辞是“我大清”(藏文 *rang re chen po ching gur*)(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 202),内容涵盖顺治、康熙、雍正、乾隆和嘉庆,其中重点介绍了康熙和乾隆在朝山过程中遇到五彩祥云和花雨的情节(*Rol pa'i rdo rje*, 1992: 202 - 203)。这些祥瑞之兆代表着文殊

21. 原文为: *gnas chen 'di na/ 'jam dbyangs me tog ser chen khyad par can dang/ rtswa don yod lcags kyu zhas pa'i rdza'i rigs gnyis yod de mi phal bas mthong dka' zhing gal te rnyed nas zos na skye ba dran zhing 'ja' lus 'thob par*

菩萨在帝王面前的显现，是对帝王权力的加持。这本写给蒙藏佛教徒的文本并没有将清朝皇帝圣化成文殊菩萨，而只是提到皇帝因为供养僧伽而被加持。因此，这个章节既表达了章嘉若白多吉等对清帝国的认同，同时也展现了借助皇权进一步提高藏传佛教地位的努力。

章嘉若白多吉的文本将五台山坛城化，这个过程也把此文本嵌入到藏文圣地志的叙事中，从而与汉文山志区分开来。与汉文山志相比，此文本更加明显地把格鲁派高僧以及章嘉世系与五台山的神圣地景联系起来，同时，也将帝王权力合法性的建构纳入藏传佛教的叙事中，以文殊菩萨的加持作为其合法性的来源。

## 六、结论

本文分析并比较了18世纪关于五台山的四本汉藏文山志，将不同语言的文本，不同的知识传统和叙事表达，具有不同文化、语言、等级、身份的著者、编者及译者放在比较分析的框架中，借此尝试突破以民族国家为分析单位的过程中语言、文化、宗教、民族和国家这些概念之间的过度绑定关系。这四个文本展现了不同文明体系中对于世界和帝国、民族与国家、权力和等级、神圣和世俗等观念的定义，呈现出以中国或者印度为中心的世界，或者以皇帝或者以佛陀为顶端的等级。通过对这四个文本的分析，本文指出，帝国作为一种国家形式，是多文明的；同时，文明作为一种分析的路径，其视野是超越社会和国家的。

在以往对于清帝国和空间的研究中，学者们常常会看到皇帝在神圣和世俗空间中的走动以及皇权的“多面性”(simultaneity)，即皇权在不同的地理环境和道德空间表现出不同的面向(Crossley, 1992: 1483)。例如，达白安(Brian Dott)指出，清朝皇帝朝拜泰山不仅仅是扮演天子这个儒家角色，也是为了显示自身的满族身份(Dott, 1998: 188)。张勉治(Michael Chang)指出，清朝皇帝在江南的豪奢游历，面向的是文化、民族异质性的帝国民众，包括满蒙回汉藏甚至哈萨克的贵族、官员、僧人等，而不只是面向江南汉族儒士(Chang, 2001: 33)。一方面，本文认为，清朝皇帝西巡五台山，确实是一场政治展演，它面向18世纪穿行于内地和藏地、承泽于皇帝和佛陀的五台山大喇嘛及其弟子们，在这些僧人笔下，佛教世界逐渐被帝王疆域侵蚀和吸纳，“我圣朝”渐渐成为世界中心。在钦定版山志中，这种图景被推向极致，佛教

叙事被皇权叙事替代,后者作为主导叙事统摄了佛教符号和儒家伦理体系,五台山被转化为一个展演和建构多元一体帝国的空间。

另一方面,本文认为,这些研究没有看到文明体系对于政治边界的超越性,因而过分关注于皇帝在不同地理空间——泰山或者江南——的行走以及皇权在不同道德和仪式空间——朝拜或者巡狩——的展演,忽视了空间本身作为跨地域流动和多文明体系交融之区位,其超社会、超国家的性质。例如,由汉传佛教僧人镇澄于16世纪晚期编写并由僧人聚用长老及其弟子于18世纪中叶再版的汉文山志中,汉传佛教叙事所呈现的世界规模远远大于居于南瞻部洲一隅的儒家天下,其所认定的世界起点不是帝王巡狩而是文殊大愿之所持。在文殊加持的世界的三个层次中——常境、非常之境、不思議界,可见可感之自然万物构成常境,帝王疆域不过是常境的一个局部。与之相似,由藏传佛教高僧章嘉若白多吉及其蒙藏弟子合作于18世纪中晚期的藏文版山志中,藏传佛教叙事所呈现的坛城空间纵向连通了在上的本尊、在中的密教修行者、在下的护法,同时横向联系起位于中心的金刚座、位于东南西北四个方位的五台山、布达拉、乌仗那和香巴拉。在这个坛城空间中,自然和人文景观呈现为有加持力的功德物,帝王呈现为供养者和受福报者。由此回到人类学对于空间的研究,本文表明,空间不简单是国家治理和权力投射的对象,空间本身也表达为道德性和宇宙性的存在,超越一时一地的国家边界和民族认同。

从文明的角度再次观望清帝国,本文认为,首先,作为一种多文明体系的国家形式,帝国的建构不仅仅是多面性的皇权主导的,也是在帝国流动性增强的前提下,不同文明体系和知识传统相互碰撞及其知识分子深入参与的结果。其次,帝国的符号体系是跨越地域和语言的,五台山叠加了不同知识传统中的等级和世界,它们既有矛盾和冲突,也有整合和杂糅,体现了知识生产者在多重身份认同下的多样表达。这种多重身份认同和多重表达是多元一体帝国形成的基础。第三,帝国皇权不仅体现在对于民族身份差异性的容纳以及对于宗教仪式多样性的统摄,还体现在对于空间和地景的转化,即基于自然世界并对于自然世界的总体性权力。对于空间和地景的想象及其神圣性的呈现并不是帝国扩张过程中权力中心不断推进而“文明化”边陲的结果,汉藏佛教叙事对于皇权叙事的超越以及佛教世界对于帝国空间的涵盖,展现了文

化和自然的“边陲”在皇权及其神圣性的塑造过程中的重要作用。

## 参考文献(References)

### 中文文献:

- 阿旺·贡噶索南. 2002. 萨迦世系史[M]. 陈庆英,等,译. 拉萨:西藏人民出版社.
- 巴卧·祖拉陈瓦、周润年、张屹. 2012. 《贤者喜宴——嘎玛噶仓》译注(七)[J]. 西藏民族学院学报(哲学社会科学版)33(2): 49-56.
- 白·特木尔巴根. 2008. 关于《清凉山新志》及其相关著述[J]. 内蒙古师范大学学报(哲学社会科学版)(6): 29-32.
- 才贝. 2009. 阿尼玛卿山神形象及其象征意义[J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版)(6): 109-114.
- 才让. 2010. 藏传佛教格鲁派金刚法舞研究——以拉卜楞寺正月法舞为例[J]. 北方民族大学学报(1): 98-105.
- 陈波. 2010. 清代五台山:一个历史人类学的观察[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版)(4): 21-56.
- 崔玉卿. 2015. 五台山学探究[M]. 北京:宗教文化出版社.
- 陈锵仪. 1996. 嵩祝寺与章嘉活佛[J]. 北京档案(7): 42.
- 陈庆英、周生文. 1990. 元代藏族名僧胆巴国师考[J]. 中国藏学(1): 58-67.
- 陈晓敏. 2007. 清代驻京喇嘛制度的形成与沿革[J]. 满族研究(4): 111-121.
- 创古仁颇且、桑吉扎西. 2006. 智慧与心性的境界——藏传佛教中的五方佛造像[J]. 佛教文化(5): 50-56.
- 崔正森. 2000. 五台山佛教史[M]. 太原:山西人民出版社.
- 费孝通. 2005. 论文化与文化自觉[M]. 北京:群言出版社.
- 佛陀跋陀罗. 1975. 大方广佛华严经(卷29)[M]. 大正藏(第9册). 台北:新文丰出版社.
- 高士奇. 1969. 扈从西巡日录[M]. 台北:商务印书馆.
- 郜林涛. 2000. 八思巴与五台山[J]. 五台山研究(4): 25-26, 46.
- 格吉巴·旦增多吉. 1989. 原西藏地方政府机构[J]. 西藏研究(2): 50-54.
- 郭丽萍. 2005. 论龚自珍西北史地研究与清代官修西北书籍[J]. 晋阳学刊(2): 87-91.
- 韩朝建. 2016. 寺院与官府:明清五台山的行政系统与地方社会[M]. 北京:人民出版社.
- 韩东育. 2014. 清朝对“非汉世界”的“大中华”表达——从《大义觉迷录》到“清帝逊位诏书”[J]. 中国边疆史地研究(4): 1-16.
- 亨廷顿,塞缪尔. 1998. 文明的冲突与世界秩序的重建[M]. 周琪,等,译. 北京:新华出版社.
- 贾建飞. 2004. 论松筠与晚清西北史地学的兴起[J]. 中国边疆史地研究(1): 96-101.
- 晋山. 1986. 五台山与普陀山[J]. 五台山研究(3): 39-40.
- 康熙. 1989. 序[G]//清凉山志. 康奉,等,编注. 北京:中国书店.
- 赖惠敏. 2007. 清政府对北京藏传佛寺之财政支出及其意义[J]. “中央”研究院近代史研究所集刊(58): 1-51.
- 老藏丹巴. 1985. 清凉山新志[M]. 杜洁祥,编. 台北:丹青图书公司.
- 李裕民. 1989. 五台山寺院名称[G]//清凉山志. 康奉,等,编注. 北京:中国书店.
- 梁启超. 2003. 中国近三百年学术史[M]. 北京:东方出版社.
- 林开世. 2007. 方志的呈现与再现——以《嘎玛兰庭志》为例[J]. 新史学18(2): 1-60.
- 刘可兴. 1989. 出版说明[G]//清凉山志. 康奉,等,编注. 北京:中国书店.
- 刘昫. 1975. 旧唐书(卷17)[M]. 北京:中华书局.
- 刘子扬. 1981. 清代的军机处[J]. 历史档案(2): 99-104.
- 龙万育. 2005. 序[G]//西域水道记. 朱玉麒,编. 北京:中华书局.

- 罗布. 2011. 清初甘丹颇章政权的性质和地位问题再探讨[J]. 中国藏学(1): 44-53.
- 罗文华. 2005. 龙袍与袈裟: 清宫藏传佛教文化考察[M]. 北京: 紫禁城出版社.
- 洛桑却吉尼玛. 2007. 章嘉国师若必多吉传[M]. 陈庆英, 译. 北京: 中国藏学出版社.
- 马成文. 1990. 国内章嘉活佛系统研究概述[J]. 中国边疆史地研究(3): 33-36.
- 马佳. 2006. 清代北京藏传佛教寺院研究[D]. 西北民族大学学位论文.
- 妙舟. 2009. 蒙藏佛教史[M]. 扬州: 广陵书社.
- 莫斯, 马塞尔·爱弥尔·涂尔干·亨利·于贝尔. 2010. 论技术、技艺与文明[M]. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 北京: 世界图书出版公司.
- 桑德森, 亚历克西斯. 2013. 金刚乘: 来源与功能[G]//何谓密教? 关于密教的定义、修行、符号和历史的诠释与争论. 沈卫荣, 主编. 北京: 中国藏学出版社.
- 史震林. 1989. 序[G]//清凉山志. 康奉, 等, 编注. 北京: 中国书店.
- 释印光. 1989. 序[G]//清凉山志. 康奉, 等, 编注. 北京: 中国书店.
- 孙林. 2007. 西藏中部农区民间宗教研究[D]. 四川大学学位论文.
- 萧羽. 1988. 五台山历代修建的寺庙及其建筑特点[J]. 五台山研究(4): 29-36.
- 王铭铭. 2003. 走在乡土上[M]. 北京: 中国人民大学出版社.
- 王铭铭. 2018. 在国族与世界之间: 莫斯对文明与文明研究的构想[J]. 社会 38(4): 1-53.
- 王子林. 2002. 养心殿仙楼佛堂及唐卡析[J]. 故宫博物院院刊(3): 28-40.
- 吴元丰. 2007. 清代军机处满文月折包及其史料价值[J]. 满语研究(1): 56-67.
- 《续修四库全书》编纂委员会, 编. 1995. 钦定清凉山志[M]. 上海古籍出版社.
- 谢继胜. 1989. 藏族土地神的变迁与方位神的形成[J]. 青海社会科学(1): 92-95.
- 颜世明, 高健. 2014. 清代刻书家龙万育生平考述[J]. 理论月刊(11): 73-76.
- 杨清凡. 2007. 五方佛及其图像考察[J]. 西藏研究(2): 31-36.
- 英加布. 2013. 域拉桑达与隆雪措哇: 藏传山神信仰与地域社会研究[D]. 兰州大学学位论文.
- 曾国荃, 等. 2002. (光绪)山西通志(卷35)[M]. 续修四库全书. 上海古籍出版社.
- 中国第一历史档案馆, 编. 2001. 乾嘉年间五台山寺庙行宫修缮工程史料(上)[J]. 历史档案(4): 31-44.
- 扎洛. 1998. 吐蕃求《五台山图》史事杂考[J]. 民族研究(1): 95-101.
- 张羽新. 1988. 清政府与喇嘛教[M]. 拉萨: 西藏人民出版社.
- 赵改萍, 侯会明. 2006. 略论清代前期的五台山藏传佛教[J]. 宗教学研究(3): 190-195.
- 赵改萍. 2014. 山西佛教史(五台山卷)[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- 赵林恩. 2016. 五台山碑文[M]. 太原: 山西人民出版社.
- 镇澄. 1989. 清凉山志[M]. 康奉, 等, 编注. 北京: 中国书店.
- 佐藤长. 1983. 清代唐代青海拉萨间的道程[M]. 梁今知, 译. 马铭, 校. 西宁: 青海省博物馆筹备处.

#### 藏文文献:

- Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. 1989. *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar* (vol. 1). Lhasa: bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.
- Rol pa'i rdo rje, Lcang skya. 1992. *Zhing mchog ri bo dwangs bsil gyi gnas bshad dad pa'i pad + mo rgyas byed ngo mtshar nyi ma'i snang ba*. Lhasa: bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang gis bskrun.
- Blo bzang 'phrin las, Dung dkar. 2002. *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Beijing: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang.

#### 外文文献:

- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition). London and New York: Verso.

- Andrews, Susan. 2013. *Representing Mount Wutai's Five Terrace Mountain Past: A Study of Chinese and Japanese Miracle Tales about the Five Terrace Mountain*. Ph. D. Thesis. Columbia University.
- Appadurai, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place." *Cultural Anthropology* 3 (1): 36 - 49.
- Bartlett, Beatrice S. 1991. *Monarchs and Ministers: The Grand Council in Mid-Ch'ing China, 1723 - 1820*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Beer, Robert. 2003. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Serindia.
- Berger, Patricia A. 1994. "Preserving the Nation: The Political Uses of Tantric Art in China," in *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850 - 1850*, edited by M. S. Weidner and P. A. Berger. University of Hawai'i Press.
- Berger, Patricia A. 2003. *Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bingenheimer, Marcus. 2016. *Island of Guanyin: Mount Putuo and Its Gazetteers*. Oxford University Press.
- Brook, Timothy. 1993. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cabezón, José Ignacio. 2017. "On Tulku Lineages," in *The Tulku (sprual sku) Institution in Tibetan Buddhism*, edited by Daniel A. Hirshberg et al. *Revue d'Etudes Tibétaines*: 1 - 28.
- Cartelli, Mary A. 2002. *The Poetry of Mount Wutai: Chinese Buddhist Verse from Dunhuang*. Ph. D. Thesis. Columbia University.
- Cartelli, Mary A. 2012. *The Five-Colored Clouds of Mount Wutai: Poems from Dunhuang*. Leiden: Brill.
- Chang, Michael. 2001. *A Court on Horseback: Constructing Manchu Ethno-Dynastic Rule in Eighteenth Century China, 1751 - 1784*. Ph. D. Thesis. University of California.
- Chia, Ning. 1991. *The Li-fan Yuan in the Early Ch'ing Dynasty*. Ph. D. Thesis. Johns Hopkins University.
- Chou, Wen-Shing. 2011. *The Visionary Landscape of Wutai Shan in Tibetan Buddhism from the Eighteenth to the Twentieth Century*. Ph. D. Thesis. Berkeley: University of California.
- Clarke, G. E. 1989. "Merit (bsod-nams), Virtue (dge-ba), Blessing (byin-rlabs) and Material Prosperity (rten-'brel) in Popular Thought." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 43(2/3): 223 - 242.
- Crossley, Pamela. K. 1987. "'Manzhou yuanliu kao' and the Formalization of the Manchu Heritage." *The Journal of Asian Studies* 46 (4): 761 - 790.
- Crossley, Pamela. K. 1990. "Thinking about Ethnicity in Early Modern China." *Late Imperial China* 11(1): 1 - 35.
- Crossley, Pamela. K. 1992. "The Rulerships of China." *The American Historical Review* 97 (5): 1468 - 1483.
- Debreczeny, Karl. 2011. "Wutai shan; Pilgrimage to Five-Peak Mountain." *The Journal of International Association of Tibetan Studies* (6): 1 - 133.
- di Cosmo, Nicola. 2009. "The Qing and Inner Asia; 1636 - 1800," in *The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age*, edited by Nicola di Cosmo, Allen J. Frank and Peter B. Golden. Cambridge: Cambridge University Press; 333 - 362.
- Diemberger, Hildegard. 1998. "The Horseman in Red; On Sacred Mountains of La stod Iho (Southern Tibet)," in *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and*

- Representations, edited by A. M. Blondeau. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dott, Brian R. 1998. *Ascending Mount Tai: Social and Cultural Interactions in Eighteenth Century China*. Ph.D. Thesis. University of Pittsburgh.
- Eckel, Malcolm D. 2010. *Buddhism*. The Rosen Publishing Group.
- Esherick, Joseph W. and Mary B. Rankin. 1990. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. University of California Press.
- Farquhar, David M. 1978. "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 (1): 5 - 34.
- Ferguson, James and Akhil Gupta. 2002. "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality." *American Ethnologist* 29 (4): 981 - 1001.
- Foucault, Michel. 1984. "Space, Knowledge, and Power," translated by Christian Hubert. In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books: 239 - 256.
- Fu, Flora Li-tsui. 2009. *Framing Famous Mountains: Grand Tour and Mingshan Paintings in Sixteenth-century China*. H. K. : The Chinese University Press.
- Gates, Hill. 1987. "Money for the Gods." *Modern China* 13 (3): 259 - 277.
- Gimello, Robert M. 1992. "Chang Shang-ying on Wu-t' ai Shan," in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, edited by S. Naquin and C. Yü. University of California Press: 89 - 149.
- Goldstein, Melvyn C. 1968. *An Anthropological Study of The Tibetan Political System*, Ph.D. Thesis. University of Washington, Seattle.
- Huber, Toni. 1999. *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Illich, Marina. 2006. *Selections from the Life of a Tibetan Buddhist Polymath: Chankya Rolpai Dorje (Lcang Skya Rol Pa' i Rdo Rje), 1717 - 1886*. New York: Columbia University Press.
- Ishihama, Yumiko. 2005. "Study on the Qianlong as Cakravartin." *Bulletin of Waseda Institute for Mongolian Studies* (2): 19 - 40.
- Kapstein, Matthew. 2006. *The Tibetans*. Wiley-Blackwell.
- Li, Gertraude R. 2002. "State Building before 1644," in *Cambridge History of China (Vol. 9, Part One): The Ch'ing Empire to 1800*, edited by Willard J. Peterson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michael, Franz H. 1982. *Rule by Incarnation: Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*. Westview Press.
- Mitchell, William J. T. 2009. "Imperial Landscape," in *Landscape and Power*, edited by W. J. T. Mitchell. University of Chicago Press: 5 - 34.
- Nebesky-Wojkowitz, Rene de. 1996. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Book Faith India.
- Ngawang Zangpo. 2001. *Sacred Ground: Jamgon Kongtrul on Pilgrimage and Sacred Geography*. Ithaca, N. Y. : Snow Lion Publications.
- Orzech, Charles D. and Henrik H. Sørensen. 2011. "Mudrā, Mantra and Mandala," in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden and Boston: Brill.
- Orzech, Charles D., Henrik H. Sørensen, and Richard K. Payne. 2011. "Introduction: Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia: Some Methodological Considerations," in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden and Boston: Brill.

- Petech, Luciano. 1950. *China and Tibet in the Early 18th Century; History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*. Monographies du T'oung pao, Vol. 1. Leiden: E.J.Brill.
- Rawski, Evelyn S. 1998. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California Press.
- Rockhill, William W. 1910. "The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China, 1644 - 1908." *T'oung Pao* 11 (1): 1 - 104.
- Rowe, William T. 2002. *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*. Stanford University Press.
- Sahlins, Marshall and David Graeber. 2017. *On Kings*. Chicago, I.L.: HAU Books.
- Schaeffer, Kurtis R., et al. 2013. *Sources of Tibetan Tradition*. Columbia University Press.
- Schaeffer, Kurtis R. 2011. "Tibetan Poetry on Wutai Shan." *Journal of the International Association of Tibetan Studies* (6): 215 - 242.
- Schicklgruber, Christian. 1998. "Race, Win and Please the Gods: Horse-Race and yul lha Worship in Dolpo," in *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*, edited by A.M. Blondeau. Austrian Academy of Sciences Press.
- Schrapf, Mona. 1999. "Taming the Earth, Controlling the Cosmos: Transformation of Space in Tibetan Buddhist and Bon-po Ritual Dances," in *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture*, edited by Toni Huber. Dharamsala: The Library of Tibetan Works and Archives.
- Schwieger, Peter. 2012. "Zur Konstruktion von Sinn und Bedeutung in der tibetischen Kultur," in *Was ist Kulturwissenschaft?: Zehn Antworten aus den Kleinen Fächern*, edited by S. Conermann. Bielefeld: Transcript Verlag: 273 - 293.
- Schwieger, Peter. 2015. *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. Columbia University Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sen, Tansen. 2003. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600 - 1400*. University of Hawai'i Press.
- Shinohara, Koichi. 2014. *Spells, Images, and Mandalas: Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. Columbia University Press.
- Smith, Ellis Gene, and Kurtis R. Schaeffer. 2001. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Wisdom Publications.
- Spence, Jonathan D. 2002. *Treason by the Book*. Penguin Books.
- Thinley, Karma. 1980. *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder and Colorado: Prajñā Press.
- Toh, Hoong Teik. 2004. *Tibetan Buddhism in Ming China*. Ph. D. thesis. Harvard University.
- Tucci, Giuseppe. 2001. *The Theory and Practice of the Mandala*. Dover Publications.
- Tuttle, Gray. 2011. "Tibetan Buddhism at Wutai Shan in the Qing: The Chinese-language Register." *The Journal of the International Association of Tibetan Studies* (6): 163 - 214.
- Uspensky, Vladimir. 1997. *Prince Yunli (1697 - 1738): Manchu Statesman and Tibetan Buddhist*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Wang, Xiangyun. 1995. *Tibetan Buddhism at the Court of Qing: The Life and Work of lCang-sky'a Rol-pa'i rdo-rje (1717 - 1786)*. Ph.D. Thesis. Harvard University.
- Wang, Xiangyun. 2000. "The Qing Court's Tibet Connection: Lcang sky'a Rol pa'i rdo rje

- and the Qianlong Emperor.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60 (1): 125 – 163.
- Wedemeyer, C. K. 2001. “Tropes, Typologies, and Turnarounds: A Brief Genealogy of the Historiography of Tantric Buddhism.” *History of Religions* 40(3): 223 – 259.
- Wong, Dorothy C. 1993. “A Reassessment of the Representation of Mt Wutai from Dunhuang Cave 61.” *Archives of Asian Art* 46: 27 – 52.
- Wylie, Turrell V. 1965. “The Tibetan Tradition of Geography.” *The Bulletin of Tibetology* (1): 17 – 26.

责任编辑：田 青