

十六国北朝时期民族融合与佛教

黄崑威

[提要]4-6世纪的北朝十六国时期,在新的历史条件下出现了民族“大融合”、文化“大融汇”,并由北朝主导,实现了再一次的全国性统一。“中国化”的佛教,在其中发挥了“文化中介”与“文明纽带”的作用。客观分析、综合考察佛教“中国化”与民族“大融合”之间“应然”与“实然”的关系问题,总结历史经验,对于当今不同文化、文明之间,如何积极开展对话交流、文明互鉴,仍然具有一定的参考价值。

[关键词]四至六世纪;佛教“中国化”;民族“大融合”;文化融汇

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2020)10—0081—06

基金项目: 陕西省社会科学院 2020 年度重点项目“习近平总书记关于宗教中国化系统重要讲话的历史经验研究”(2020ZD009) 阶段性成果。

作者简介: 黄崑威, 陕西省社会科学院副研究员, 研究方向: 中国哲学史。陕西 西安 710000

4-6世纪的北朝十六国时期,北方地区持续了二百多年的少数民族政权主导的统治,曾爆发了严峻的“胡汉”冲突,但最终实现了各民族的大融合、国家的“大一统”。佛教在其中发挥了“文化中介”与“文明纽带”的作用。

一、北方少数民族的“农耕化”“封建化”和“儒家化”

北方游牧-渔猎民族由社会发展及自然环境变迁等各种主客观条件交织促成的大规模“南迁”之举,从地理上跨越了自然·生态环境差异所造成的农-牧业分界线,融进了定居型农耕文化的核心区域。北方少数民族政权以军事力量入主中原以后,出于长治久安的统治需要,往往都自觉地发动一场自上而下的文化洗礼,无一例外地都接受了以儒家价值观为核心的中原文化传统,并建立起一套与之相适应的政治制度和文化意识形态体系。儒家纲常学说成为治国理政的主导思想,儒经成为制订典章制度的依据,儒学成为官方教育的法定内容。正如张践先生说“少数民族统治者推崇儒学,按照儒家的标准教育、选拔人才,使大量汉族的儒生自觉、自愿地与这些胡人政权合作,故北方王朝的君主虽然是少数民族,但其政权的性质却是胡汉合作的。”^{[1] P.602}

少数民族的定居化和儒家化首先表现在都城营建上。这些民族政权的统治者于建政后,纷纷

大规模营建都城。都城的建设、扩张不仅是转变经济发展模式的现实需要,更是对定居型农耕文明生产、生活方式的接受、认同。“都城成为国家政治文化、精神文化的象征与物化载体……历史上不同王朝、不同族属的统治者,在传承与发展国家物化载体——‘都城文化’中的继承性和连续性,佐证了中华民族各个族群、各个王朝几千年来在国家认同、历史认同和中华民族文化认同上的一致性。”^[2]

其次,经两汉奠定下来的儒家“大一统”思想,成为了“社会共识”、成为了民族融合的政治基础。一旦实现了局部、短暂的统一,少数民族统治者就立即着手制礼作乐、典章制度,以示海内承平、文化正朔之所在。在这些方面,无论是前、后秦还是北魏,模式都大同小异。

第三,“中华正朔”观念的确立。以北魏太和十八年(494)迁都洛阳为例,孝文帝此前对任城王元澄有一番告白“今日之行,诚知不易。但国家兴自北土,徙居平城,虽富有四海,文轨未一。此间用武之地,非可文治,移风易俗,信为甚难。崑、函帝宅,河、洛王里,因兹大举,光宅中原。”^①宿白先生说“洛阳自古以来即是汉文化的中心地区。迁都洛阳,必然引起北方鲜卑各族和中原地区以汉族为主的各民族间的迅速融合,也必然加速北魏政权的彻底封建化。”^[3]洛阳所在的中原地区,

即“天下之中”,不仅是“中国”的地理中心,也是政治、经济、文化的中心。洛邑是周人建都之所,所以又被赋予政治文化的象征意义,入主中原往往被视为文化“正朔”的传承人,并由此获得合法地位。此外,“中国”还是天意的所在,只有占据“中国”,才表示获得了上天授权,成为名副其实的“天子”。孟子所谓“夫然后之中国,践天子位。”^②孝文帝迁都洛阳前后,实施了一系列“以夏变夷”式的“汉化”改革政策,不但使北魏政权完成了“封建化”,鲜卑民族以及北方其他各少数民族也在很大程度上完成了汉化,并掀起了民族大融合的新的一轮高潮。北魏自此堂而皇之地以中华正统自居了。

二、佛教的“民族化”“本土化”

(一)“儒家化”作为佛教民族化的外缘

4-6世纪,作为域外文明的佛教,也不断融入华夏社会各个阶层的文化生活和精神世界之中。少数民族与汉族人民一起,以佛教作为共同的信仰,大兴“福田”利益之举,代表了这一时期北方佛教的发展特点。

这种信仰形态的文化浸淫着深厚的儒家文化色彩,表现为“中央集权”政治制度下的“家国同构”社会体制理念与深信因果报应思想的结合。在此意义上,可以说“民族化”“本土化”的佛教是中华传统文化的重要组成部分,中国佛教是民族融合、文化融汇的历史结晶。

首先:佛教自身所具有的“顺时达变”的“随方”精神、“众生平等”观念、“圆融无碍”的文化特质,使之对不同文化皆具有强大的包容、吸附、融会贯通的功能,这是佛教“民族化”“本土化”的内因。

释迦牟尼开许了“随方毗尼随方定”的制戒原则。戒律并非一成不变,而是由于传播需要,可依据本土文化、当地风俗习惯作出适当调整,体现了圆融、务实的“随方”精神。在度化实践层面,又表现为“随方解缚”“随方设教”“随宜说法”等因材施教的教化原则,贯彻“众生平等”“无缘大慈、同体大悲”的慈悲济世精神。这无疑有助于消弭民族仇杀、弥合民族裂痕,起到文化认同、身份认同的社会功能。姚尊是后秦国主姚兴的曾孙,在北魏朝廷效力,官至显位。共同的佛教信仰使他认同与鲜卑政权的合作,并随迁到洛阳,一起在龙门开窟造像。^[4]这个例子说明,作为精神信仰、文化

资源领域的佛教,对于这一时期各民族身份认同、文化认同的重新建构,起到了关键性的“切入点”的作用,发挥了“凝合剂”的功能效应。

儒家伦理道德所提倡的“仁爱”精神成为实现儒佛汇通,佛教“民族化”“本土化”的外缘。佛图澄以儒家的话语系统劝谏石勒戒杀“夫王者德化洽于宇内,则四表瑞。政弊道消,则彗孛见于上。恒象着见,休咎随行。斯迺古今之常征,天人之明诫。”石勒对他的话“甚悦之”^{[5] (P.383)},凡应被诛余残,蒙其益者,十有八九。石虎则生性残暴、崇尚武力,虽然不能尽从其言,但也收敛不少。许多高僧像佛图澄一样,把佛教的慈悲理念与儒家“仁政”思想结合,感化统治者,希望重视人民,建设安居乐业的清平之世。

只有从佛教、政治、民族三者之间的共同作用、社会精英与民众佛教信仰这两种上下呼应的文化进路,观察佛教“中国化”和民族“大融合”之间的关系,才可能完成佛教与民族关系的精准考察。经过后赵、前秦、后秦等民族政权的大力提倡,佛图澄、道安、鸠摩罗什等佛教领袖的不懈推广,至北魏“太和改制”前后,佛教已经成为北方各族人民的普遍信仰。

正始元年(504),比丘法雅等千人造九级浮图碑,碑文有云“孝文皇帝,大魏之中兴,旷代之睿主。比德则羲农齐轨,远治则伊妣同范。以先皇所都壤,偏于曜和,不洽于土中。乃兆畿域于□壖……次于大梁,望舒会于析水,建功乃就,且因地之形胜,有先哲之旧墟。目日杨城矣,带黄河,背流清,左长淇,右太行。域康叔之旧封,条伯禹之所营,则其余原絮之沃,岂可具焉。”^{[6] (P.97)}不仅颂扬了孝文帝的丰功伟绩,而且表达了对迁都洛阳的欣然接受。

在中国历史上,儒家不仅是儒释道“三教关系”的基础,也是封建王朝与民间社会之间“互动”的结合点。佛教传入中国后,在与儒、道文化“冲突——融合”的过程中不断调适自己,其中既有对自身特征的坚持,也有对本土文化的融汇,正是这种有机的扬弃,使佛教完成了“中国化”的转型。

以中夏传统文化为“前理解”的中国佛教知识阶层,经儒、释、道三教“视域融合”后,完成了思想学术和精神信仰的转向,中外两种文化在“中国化”的佛教思想体系内融会贯通,经过“再诠释”,得到内在地圆融与综合创新,民族融合在思想文

化层面得以中国佛教为精神共同体得到进一步深化。

佛教“中国化”于意识形态领域的体现是儒佛汇通,佛教在与儒家既联合又颉颃的过程中,奠定了中国佛教的基本形态。政教关系方面,与其说道安“不依国主则法事难立”的主张,是把儒家的“君臣”纲常伦理关系融进了佛教,毋宁说是“儒佛关系”的思想结晶,也是中国佛教实现民族化、本土化的现实要求^③。及至北魏“道人统”法果“每言,太祖明睿好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼,遂常致拜。谓人曰:‘能鸿道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛耳。’”(《魏书·释老志》)“国主”与佛教的关系,衍化为皇帝即如来,在中国特殊的历史文化背景下是必然的结果。

(二) 佛教适应农耕文明

佛教传入中国后,与定居型农业文明相匹配的发展模式与发展形态,从信仰方式上直接保障并促进了北方少数民族生产、生活方式由游牧—渔猎向农耕定居型的转化。

佛教诞生时的印度社会,处于农耕经济稳定、商业活动多样的时期。“据实而言,早期佛经的确提到很多城镇的名字,并对乡村、城镇和国家首都都有很清楚的区别。光是出现在巴利佛经中的一百七十七个城镇中心就已通过考古材料获得了证实。这其中像摩揭陀、舍卫城、王舍城、迦毗罗卫、吠舍离、拘萨弥和詹波等六大城市更是十分有名,且经常被提及,因为佛陀的许多布道处所都是在这些城市或离其不远的乡村大聚集地。佛陀经常讲法的‘竹林精舍’、‘祇园精舍’和‘猕猴讲堂’本来就都位于一些大都市的近郊。”^[7]佛教“四众”(比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷)弟子之中,部分“大富长者”构成的居士^④阶层,往往有较多资产及较高的社会地位,能够在政治、经济、文化层面给予佛教强有力的支持。大乘佛教兴起后,“城市佛教”发展壮大,居士阶层在“福田”理念的刺激下,供养的规模及范围也在不断扩大,从花、香、瓔珞、末香、涂香、烧香、缯盖、幢幡、衣服、伎乐“十种供养”(《妙法莲华经·法师品》),到布施房产、土地、金银财宝等,寺院(尤其是都邑寺院)逐渐成为社会财富聚积之所。^⑤

佛教传入中国,最初也是先扎根“都邑”,然后向其周边地区辐射。据《高僧传》所载,东汉到三国时期的传教译经僧侣共有21人,其中有明确记

载是来自印度及西域的外籍僧人的比例占95%。^[8]早期外来僧侣一般会首选洛阳、长安这样的政治、经济、文化首善之都为传教的中心,其次则在敦煌、凉州等“丝绸之路”沿线商业重镇来栖止、译经。为了与农耕社会及封建户籍管理制度相适应,僧伽的修行、生活逐渐以定居、群居为主。“而作为定居下来修道传法的场所——寺院(伽蓝)建立之后,起先僧众生存、修道以及弘法所需是通过‘国家供给’和‘官民供养’多渠道筹备的。但是,这样的供给和供养并不是特别稳定。因此,寺院的经济活动便不可避免。”于是“寺院在自身的宗教角色之外,逐渐成为经济活动的参与者,甚至至隋唐时期成为整个社会重要的经济实体之一。”^{[9](P.195)}也就是说,3-4世纪之际,当北方民族大举“南下”的时候,所遇到的佛教,正处于相对成熟、发达的农耕定居型文明形态。正如孙昌武先生说:“汉传佛教基本以农耕经济为生存基础,这对于接受它的南下北方民族的发展干系重大。”^{[10](P.29)}

佛教赖以生存的封建庄园经济的繁荣,促进了各族农耕地区“城镇化”的进展。城镇聚集了不同职业、民族、语言、文化背景的居民,经济发展、人口繁衍及城镇“裂变”的最终结果催生了“城市群”及大型都市的出现。佛教寺院催生了佛教义学的盛行,以研究经典和祈祷法会为主的大型佛教僧团,需要消耗大量的物质资源,而僧侣是不直接参与生产、经营活动的,这就需要社会信徒的大量“供养”、雇佣大批“僧祇户”。所以,“寺院与工商阶层的接触频繁,寺院护法以工商界人士为主力军,一般寺院的自养经济都相对比较宽裕;这是推动都市条件下佛教道场的繁荣、发展的基础。”^[11]佛教的繁盛,反过来也会刺激并带动城镇工商业及相关“附加值”产业的繁荣发展。都邑寺院的繁盛,刺激了城镇基础设施建设及城市功能的不断完善,刺激了城镇数量及城镇经济的发展壮大;伽蓝的营建、石窟的开凿等大规模“福田事业”的开展,需要聚集大批劳动力人口,催生手工业、物流、商业等相关产业的繁荣;城镇寺院往往拥有大量土地,依附有大批“部曲佃客”从事农业生产、经营活动,顺应与农耕文化相适应的定居务农生活方式。

同时,佛教在大型的都邑也有所发展。魏晋南北朝时的都邑往往承担着地域性的政治、经济、

文化中心的作用,住在其中具有佛教信仰的“居士”阶层,凭借他们的政治地位与经济实力,舍宅为寺、捐资兴建、散财布施,为翻译经典、义学研究 and 大型法事等各种形式的佛教活动的持续开展,提供稳定、充足的人力、物力、财力保障,无疑在很大程度上也促进了都邑寺院发展成为地域性的佛教文化中心。

历史上的都邑寺院往往起到区域文化中心的作用。同时,由于有能力组织起一定的人力资源,提供强大的经济支持,佛教义学盛行,“在政府的官方学校衰败时,附在寺院中的寺学往往承担起基础的儒家教育任务;在这些寺院当中,也都多少不等地保存有一批属于物质文化的财富,有金银器、绢幡绘画、壁画、塑像、丝织品、染料等等。因此,中古时代的佛教寺院,既是精神文化的家园,也是物质文化的汇聚之地。”^[12]这些都是与“定居型”文明相伴生的农耕社会经济与都邑佛教结合的产物,对佛教传播、社会文化发挥着积极作用。寺院经济促进了城乡“定居型”文明的发展。都邑佛教对于北方民族政权的“封建化”、各少数民族的“汉化”、民族融合、文化融汇都起到了一定的促进作用。

三、中国佛教是实现民族融合、文化融汇的“文化中介”与“文明纽带”

北方少数民族在“汉化”及“封建化”的曲折过程中,遇到了正在经历民族化、本土化转型中的佛教。佛教成为他们理解、接受中国文化的桥梁与纽带。佛教慈悲济世、“众生平等”的教理、教义,对于北方民族各个阶层都具有抚慰心灵、安魂定魄的作用,并使其成为民族政权定国安邦的社会稳定剂。文化的认同,对于北方“非汉民族”性格的重塑、各民族文化的兼容并蓄,乃至政治统一体的再铸,发挥了巨大的推动作用。

以鲜卑族为例。佛教一开始并不是拓跋鲜卑的民族信仰。鲜卑族拓跋部发祥于大兴安岭北部的林海雪原,崛起于代北高原,是一个以渔猎—游牧为主的民族。后来逐渐摆脱了奴隶制色彩的部落联盟,构建起封建中央集权性质的国家制度。在这一过程中,一方面于民族内部清除了阻碍社会发展的大量旧贵族势力,同时在外部的结束了“五胡十六国”的分裂局面,重新统一了北方,推进了历史发展进程并建立了一个由少数民族主导统治下的封建王朝——北魏。“汉化”及“封建化”在

鲜卑民族拓跋部发展的各个历史时期,起到了关键性的促进作用。正如卫广来先生说“封建化也就是汉化。封建化是生产方式的改变,汉化是民族体的改变。封建化是汉化的前提,汉化是封建化的结果。”^[13](P.16)

北魏“平城时代”由于社会长期离乱,导致“儒业”荒废,“沙门敷导民俗”肩负起“巡民教化”的社会功能。这时的儒释之间,彼此达成了一种相与有成的默契,并相习成俗。“平城时代”,除太武帝拓跋焘曾有短期“废佛”之举外,其余诸帝对佛教皆崇奉有加,佛教得到稳步发展。一些宗室成员成为“居士”代表,干脆直接出家为沙门,如道武帝拓跋珪之玄孙拓跋和^⑥。

及至“洛阳时代”,佛教更是成为北魏各民族普遍的共同信仰,这对于缩小民族间的文化心理距离,实现民族文化交融,增强各民族的归属感和“身份认同”发挥了重要的津梁、中介作用。

洛阳龙门石窟造像中有铭文“大魏神龟(519)二年六月三日,前武卫将军、□州大中正、使持节都督、汾州诸军事、平北将军、汾州刺史赫连儒仰为七世父母、见□安□□□□敬造弥勒像一区,□□亡父□□□沉形,升彼净境,愿愿从心。”^[6](P.150)是少数民族权贵阶层佛教信仰的实物例证。

1984年在河南省偃师县南蔡庄乡宋湾村,收集到翟兴祖等人于北魏孝明帝正光四年(523)造像碑,发愿文中有“此下法义卅人等建造石像一区,菩萨立侍,崇宝塔一基,朱彩杂色,睹者生善,归心政觉。仰为皇帝陛下,七世父母,边地众生,有形之类,咸同斯福。天宫主维那扫逆将军翟兴祖,天宫主平昌令刘伏生,天宫主邑主汝南令石灵凤,天宫主纥豆邻俟地拔。”^[14]其中,“纥豆邻俟地拔”显然是留居中原的少数民族。

北魏孝明帝孝昌三年(527),山东历城黄石崖24龛西造像题记有“帝主元氏法义卅五人,敬造弥勒像一躯,普为四恩三有法界众生,愿值弥勒,都维那比丘静志。”^[15]“帝主元氏法义”是北魏皇族邑社。

不同民族成员出于共同信仰,众志成城,通过造像、立碑,发愿表达美好憧憬,体现了民族文化交融。孙昌武先生说“北方民族接受佛教乃是与汉地民众‘同化’的有效途径和具体体现。超越种族、民族与阶级的共同信仰有力地促进了各民族

众的相互理解和融合。”^{[10] (P. 23)}

北魏之后,北朝出现了一股强势反“民族融合”的逆流,以东魏实际掌控者高欢为代表。高欢其实是出身于北方“六镇”之一——怀朔镇的鲜卑化汉人,但他自认是鲜卑人,为了获得鲜卑保守贵族阶层的支持,竭力推行鲜卑化的政策——保持鲜卑习俗、提倡讲鲜卑语……影响所及,北齐、北周都有强烈的鲜卑化(祛除“汉化”)倾向。在这种情况下,佛教再次表现出顺时达变的“随方”精神。例如,高僧法藏在此时扩大了佛教在统治层的影响。^⑦法藏本身是汉人却熟谙鲜卑语,他在北周武帝接见时能以鲜卑语酬对,一鸣惊人,获得青睐。但五年后(574),周武帝下诏罢佛道二教,说明他本人并无佛教信仰。然而法藏在大庭广众之下的表现,还是弥足珍贵的。

宗教信仰不仅是人们的民族感情和民族意识的底色,也涵盖了诸如社会政治、伦理道德、文学艺术、婚姻丧葬、人际关系等,人们日常生活的诸多要素。这些内容的趋近也是民族融合、文化融汇的重要途径。所以不同民族群体和个体交往之际,宗教发挥着重要文化认同和身份趋近的作用。4-6世纪的“中国化”佛教,已经被北方民族政权和各民族在很大程度上接受,并在文化上有一定程度的融合和认同,佛教传播对当时北方民族认同中原传统文化,深化对华夏文化的理解和沟通,增强民族归属感,发挥了不可替代的作用。随着南北朝至隋唐,安定统一局面的逐渐形成,中华文明得到又一次的整体升华。

结语

综上所述,如何辨析厘清、综合认识十六国北朝时期佛教、少数民族与中夏传统文化、社会结构之间的深层次互动,揭示民族融合、文化融汇的历史的“偶然性”与“必然性”,是需要不断深入探索的理论问题。

所谓“夷夏之辨”的千古命题,随着历史形势及政治、经济、文化等综合因素的发展而渐趋深入,承认少数民族的贡献,逐渐成为认识的主流。在历史文化长河中融汇的民族文化中,既有“汉化”的胡文化,也有“胡化”的汉文化。北方少数民族文化的“汉化”,生活、生产方式的“定居农耕化”,民族政权的封建化与佛教的“民族化”“本土化”属于“用夏变夷”的历史范畴;而由北朝所主导下的中国历史上的再一次“大一统”及中华民族多

元一体格局下的“第二次”民族大融合,显然是民族融合、文化融汇前提下的“用夷变夏”。其中,“中国化”的佛教是除儒家之外,促进民族融合的重要文化力量;民族融合与文化融汇又是形成“大一统”格局下,中国佛教文化共同体的先决条件。“用夏变夷”与“用夷变夏”的历史经验表明,只有不断扩大“夷”“夏”之间“先进文化”与“先进生产力因素”的共同基础,合同一家才是保持社会稳定发展的必由之路,华夏文化也就更能彰显出其旺盛的生命力,最终奠定中华民族多元一体格局的历史成果。

作为一种促进民族交往、文化交流的成功典范,佛教民族化、本土化的历史成功经验,在当今“文化多元化”“世界多极化”“经济全球化”“社会信息化”深入发展的时代,人类如何继续发挥、利用文化文明的力量,应对共同挑战、面向美好未来;不同文化文明之间,如何积极开展对话交流、文明互鉴、有效合作,共建“人类命运共同体”;对于加强丝绸之路经济带沿线少数民族中华民族认同研究,提升文化软实力,仍然具有现实、积极的参考价值。

注释:

①《魏书·任城王澄传》。

②《孟子·万章章句上》。

③经由董仲舒等人改造的“官方儒学”上升为显学和国家意识形态后,封建中国的政治形态基本上可以被看作是一个中央集权的“儒法国家”。在这一政治体制中,皇帝被神圣化为“天子”,而“天命”的具体内涵,则如董仲舒提出的所谓“天地人主一也”“王道之三纲,可求于天”的宇宙观。董仲舒说“古之造文者,三画而连其中,谓之王,三画者,天、地、人也。而连其中者,通其道也,取天地与人中以为贯而参通之,非王者孰能当是”(《春秋繁露·王道通三》)反映了他政教合一思想的本质,那就是凸显帝王在天人之间的枢纽地位;帝王既有政治元首的权力,也有道德教化与宗教祭祀权力;既是政治中心,也是教化中心。这一思想在汉武帝以后为正统儒学所继承。这一政治体制在国家政权与儒家精英之间建立了一个相互依赖的共存关系,为国家的统治提供了合法性基础,为臣民的生活提供了道德准则,在社会精英层面上维持了一个同质性的文化,认同感,弥补了帝国控制能力的不足,这就是大一统局面在两千多年中得以维持的关键(上述观点系综合赵鼎新教授系列文章)。在此基础上,就不难理解历史上的中国佛教与统治阶级之间的关系,如方立天先生所说“佛教没有统治阶级的支持,就难以生存、流传和发展,这样就有一个依靠统治阶级和争取统治阶级支持的问题,进而也就有一个肯定和赞颂国家政权、最高统治者和‘王法’的问题。”(方立天《中国佛教与传统文化》,上海人民出版社,1988年,第228页。)诚如汤用彤先生所言:“夫华人奉佛,本系用夷变夏。及至魏晋佛教义学,与清谈玄学,同

以履践大道为目的。深智之夷人,与受教之汉人,形迹虽殊,而道躯无别。自无所谓华戎之辨。由凉州道人在于阗城中写汉文经典之事观之,东西文化交相影响,可谓至深。而读其后记,则更可测知魏晋玄佛同流,必使夷夏之界渐泯也。”(汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局,1965年,第461页。)

④所谓“居士者,多积赀货,居业丰盈,以此为名也。”(智顓:《观音义疏》)参见,潘桂明《中国居士佛教史》,中国社会科学出版社,2000年,《第一章·居士佛教概论》。

⑤如张道智造像记云“大魏正始元年(504)四月八日佛弟子张道智,知三宝可崇,□发微愿。用寺西家地两拾亩,永施五楼村。永福寺主开,常住众僧等。愿许其有僧在寺永为智亡祖父母、居门眷属,依时礼拜。斋会之次,各为礼一拜。虑后僧不晓,造石像一区,因铭记之。”颜娟英主编《北朝佛教石刻拓片百品》第一册《张道智造像记》,《近代新编文献》第一册,台湾历史语言研究所,2008年,第20页上。转引自:李利安、崔峰《南北朝佛教编年》,三秦出版社,2018年,第97页。

⑥于“太和中,出为沙门”。而拓跋太兴的出家经历则颇为奇特,《魏书·平阳王新成列传》载“子太兴,袭。拜长安镇都大将,以黠货,削除官爵。后除秘书监,还复前爵,拜统万镇将,改封西河。后改镇为夏州,仍以太兴为刺史。除守卫尉卿。初,太兴遇患,请诸沙门行道,所有资财,一时布施,乞求病愈。名曰‘散生斋’。及病后,僧皆四散,有一沙门方云乞斋余食。太兴戏之曰:‘斋食既尽,唯有酒肉。’沙门曰‘亦能食之。’因出酒一斗,羊脚一只,食尽犹言不饱。及辞出后,酒肉俱在,出门追之,无所见。太兴遂佛前乞愿,向者之师当非俗人,若此病得差,即舍王爵入道,未几,便愈,遂请为沙门,表十余上,乃见许。时高祖南讨在军,诏皇太子于四月八日为之下发,施帛二千匹。既为沙门,更名僧懿,居嵩山。太和二十二年(498)终。”

⑦《续高僧传》载“释法藏,姓荀氏,颍川颍阴人。三岁丧父,共母偏居。十岁又亡,只身而立。因斯祸苦,深悟无常。投庇三宝,用希福祐。年二十二,即周天和二年四月八日,明帝度僧,便从出俗。天和四年(569),诞生皇子,诏选名德至醴泉宫,时当此数。武帝躬趋殿下,口号鲜卑问讯,众僧兀然无人对者。藏在未行,挺

出众立,作鲜卑语答。殿庭僚众,咸喜斯酬。勅语百官,道人身小心大,独超群友,报朕此言。可非健道人耶?有勅施钱二百一十贯。由是面洽,每蒙慰问。”

参考文献:

- [1]张践.中国古代政教关系史(上卷)[M].北京:中国社会科学出版社,2012.
- [2]刘庆柱.古代都城考古揭示多民族统一国家认同[N].“光明日报”网,2016-04-07.
- [3]宿白.北魏洛阳城和北邙陵墓[J].文物,1978(7).
- [4]杨超杰.龙门石窟姚尊造像考略[J].敦煌研究,2004(1).
- [5][梁]慧皎.高僧传(卷九)[A]//大正藏(第50册)[Z].
- [6]李利安、崔峰.南北朝佛教编年[M].西安:三秦出版社,2018.
- [7]传诚.浅议早期佛教的都市性[J].佛学研究,2013(22).
- [8]尚永琪.北朝胡人与佛教的传播[J].吉林大学社会科学学报,2006(2).
- [9]赖永海主编.中国佛教通史(第四卷)[M].南京:江苏人民出版社,2010.
- [10]孙昌武.北方民族与佛教:文化交流与民族融合[M].北京:中华书局,2015.
- [11]金易明.都市佛教之特性及城市居士佛教考察[J].世界宗教文化,2011(3).
- [12]荣新江.于阗花毡与粟特银盘[J].转引自微信公众号“在土星的标志下”2019-08-30.
- [13]杜世铎主编.北魏史[M].太原:北岳文艺出版社,2017.
- [14]李献奇.北魏正光四年翟兴祖等人造像碑[J].中原文物,1985年(2).
- [15]张总.山东历城黄石崖摩崖窟龕调查[J].文物,1996(4).

收稿日期 2020-07-26 责任编辑 尹邦志