

《魏书·释老志》与初期中国佛教史的研究方法*

葛兆光

(《世界宗教研究》2009年第1期)

这里要讨论的，是北齐魏收所撰《魏书》中的《释老志》，我想通过这篇文献，和各位进一步讨论一下初期中国佛教史的研究方法。

《魏书·释老志》不仅本身是非常重要的佛教史和道教史文献，而且对于它的研究史也值得一提，因为中外一连串的重量级学者都和它有关系。它不仅被中国学者关注，法国著名的伯希和(Paul Pelliot, 1878-1945)，在很早以前就敏感地注意到了它的重要性。到了1930年代，哈佛大学的魏楷(James R. Ware)¹在欧洲学习的时候，在伯希和的指导和梅迪生的帮助下，进行《魏书释老志》的研究，后来在《通报》(T'oung Pao)上发表了他的博士 *Wei Shu on Buddhism*，对《魏书释老志》的佛教部分做了注释和解说²，大家知道，《通报》是欧洲汉学界最重要也是历史最长的权威刊物。但是，没想到的是，这篇译文一出来，就受到周一良的严厉批评，周先生曾经指出，魏译“往往误会原文而错译，偶尔还有脱漏”，书评中指出他的十五个错误和四个遗漏，比如把当时常常佛教说“出”某经的“出”字(即“翻译”)，误译作 edit，变成了“编辑”，这可是常识性的错误；又比如，魏楷把“微言隐义，未之能究”一句的后四个字，干脆漏掉未译等等，可见问题还很多³。而日本著名的佛教史学者塚本善隆，则在周一良先生之后，也写了一篇长文批评魏楷的译文，指出他对“常乐我净”、大小阿毗昙、“摩诃衍”等等，有理解上的错误，也指出他对于中国佛教文献的参考比较薄弱⁴。所以，随后他自己做了一个《魏书释老志》的日文译注稿，当时做的这个译注稿，他自己认为并不算很完善，但是，却被当时在日本留学的留学生 Leon Hurvitz 翻译成英文，并且在1956年作为水野精一、长广敏雄编《云冈石窟》一书的附录发表出来⁵。次年即1957年，当时的哈佛大学教授杨联陞，就在《哈佛亚洲研究杂志》上发表了书评⁶，指出其中的一些问题(顺便说一句，杨联陞博士论文《晋书食货志译注》的指导教师就是魏楷)。于是，塚本善隆就在大加修改以后，在1961年由京都大学人文科学研究所出版了《魏书释老志译注》。应当注意，经过若干年的检验，这部《魏书释老志译注》已经普遍被学界承认是一部名著，所以，后来不仅收在《塚本善隆著作集》第一卷里，而且还作为平凡社著名的精选书《东洋文库》之一，出版了文库本，流行很广。

那么，《魏书释老志》的重要性是什么呢？为什么这么多学者都关注它呢？它对佛教史研究有什么意义呢？如果要理解它，要从什么地方入手呢？我们不妨从魏晋南北朝佛教的状况开始说起。首先我们来讨论一下，魏晋以后佛教兴盛的状况和原因。

* 本文是在我于清华大学与复旦大学讲授《中国学术史专题》课上的录音基础上修订而成的。

¹ 案：魏楷的汉名又为魏鲁南，曾任哈佛大学东亚系系主任，翻译过《论语》、《孟子》和《庄子》等，著有《公元320年中国的炼丹术、医学与宗教》(*Alchemy, Medicine and Religion in the China of AD 320*, MIT Press, 1967)

² T'oung Pao, Vol. XXX, PP.100-181.

³ 周一良《评魏楷英译魏书释老志》，载《史学年报》第二卷第四期(总九期)。作者案：此文不知为何，未收录在辽宁教育出版社的《周一良集》中，感谢复旦大学的陈文彬博士，他在复旦图书馆为我复制了这一文章。

⁴ 塚本善隆见《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》，635-662页，京都大学，东洋史研究会，1950。

⁵ 水野精一、长广敏雄编《云冈石窟》，京都大学人文科学研究所，1956。

⁶ Leon Hurvitz: *Wei Shou, Treatise on Buddhism and Taoism, An English Translation of the Original Chinese Text of Wei-shu CXIV and the Japanese Annotation of Tsukamoto Zenryu*, Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.20, No.182 (June, 1957). PP.362-382

一，魏晋以后佛教兴盛之原因

关于魏晋以后佛教在中国越来越兴盛的原因，中国佛教的现代研究者中，最早像梁启超等都有讨论，梁启超在《中国佛法兴衰沿革说略》里面说⁷，佛教最初传进来的时候，是借助了一些巫术就是所谓“咒法神通”之力，比如佛图澄为了证明佛有灵验，曾经取器烧香念咒，生出莲花来，又像菩提流支，能够咒水往上涌，这是普遍现象，就像古代什么太平道、白莲教、明教，现在的各种民间信仰和新兴宗教一样，都要先用这种技术来吸引信仰者，当然佛教徒比较高明一些，像菩提流支还公开说明这是“术法”，让大家“勿妄褒赏”，就是提醒观众不要糊里糊涂地光看这些魔术，要真的从心里理解佛教信仰。

梁启超说，这个时代“佛教只有宗教的意味，绝无学术的意味”，这话不太对。当然，佛教首先就是宗教，不是学术，光是学术能够吸引多少人呢，能让民众如痴如醉地信仰吗？不过，他也说到，这个时代佛教信仰大为兴盛的原因：第一是玄学。玄学引起思想界处在“漂渺彷徨，若无归宿之时”，这个时候佛教进来，所以“群趋之，若水归壑”。第二是战乱。他说，东汉末的混乱以后，又加上五胡乱华，民众生活艰难，希望有救苦救难的宗教，而上层也在这个时代“处此翻云复雨之局，亦未尝不自怵祸害”，所以容易相信因果报应。

这个分析有很对的地方，但是，这样的分析还是稍嫌一般化。因为第一，很多时代都有这样的社会背景，从这样的社会背景可以说明佛教兴盛的部分原因，但是并不能说明特别的原因，中国古代这样的混乱时代很多，为什么偏偏这个时代佛教兴盛，为什么这个时代别的宗教不兴盛，却偏偏是佛教兴盛？第二，梁启超还是拿了习惯性的从北方到南方，从释道安到慧远这一路士大夫佛教为中心来思考的，他提出来两个问题，一是为什么大乘兴盛而小乘不兴盛？二是为什么中国人会有自己的格义啦、撰疏啦，从而形成中国佛教？可是，大家注意，这些问题的背后说明，他看的都是士大夫上层人的佛教，都是在玄学背景下来看佛教，所以，并不能真的全面地说明问题所在。但是，稍后汤用彤的解释，就深入很多了。在《汉魏两晋南北朝佛教史》第八章里面讨论释道安的时候，他专门写了一节叫“综论魏晋佛法兴盛之原因”，指出大体有以下几方面——（1）方术的力量，（2）胡人政治泯灭华夷界限，（3）祸福报应深入人心。

这比梁启超的解释更进一步。我基本上同意他的分析，不过，在这里我希望把问题说的更加深入细致一些：

（一）佛教最初进入中国，确实是依傍了传统方技数术，也就是民间巫术的力量。

这有一点儿像汉末道教的“符水治病”和现代的“气功治病”，林富士有一册书讲道教医学，就叫《疾病终结者》⁸，对于古代人来说，能够治病、能够解除生活上无可奈何的困顿，是很重要的呀。所以，佛教开始也是搞这一套，《牟子理惑论》里面就说，在当时人的印象里面，佛陀好像是神通广大的神仙，而佛教好像是可以让人长生不死的仙术⁹，而且他们也搞什么斋戒、祠祀，到了西晋的时候，佛教在洛阳的寺庙就有四十二所了。

为了吸引信仰者，很多从中亚和西域来的佛教僧人都用一些魔术招数¹⁰，大家知道，中国的魔术，过去主要就是从那边来的，我举几个有名的高僧为例：（1）三国吴的支谦，是从大月氏来的，他为了消除孙权对佛教的疑惑，就承诺可以得到舍利珠，据说他斋戒沐浴在静室，把一个铜瓶供在几案上，烧香礼拜了三七二十一天，果然瓶子里面发出响声，里面果然有舍利珠，他给孙权看，有五色光芒照耀，而且很神，这些舍利珠一倒在铜盘上，铜盘就破

⁷ 梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局重印本，1989。

⁸ 林富士《疾病终结者——中国早期道教医学》，三民书局，台北，2001。

⁹ 《理惑论》，载《弘明集》卷一，《大正藏》第五十二卷，2-3页。

¹⁰ 很多早期到中国来的佛教传播者，其实出身不正，而且知识都很杂，比如，中天竺人昙柯迦罗，先学四吠陀及风云星宿、图讖等等；天竺人维祇难“世奉异道，以火祠为正”，又学了小乘佛教。见《高僧传》卷一，12页，21页，汤用彤校注本，中华书局，1992。

碎了，拿大铁砧锤它，一用力，铁砧就破了，可是舍利没有一丝一毫的损坏，就像武侠小说里面说的屠龙刀倚天剑一样呀¹¹。(2)西晋建康建初寺的帛尸梨蜜(?—342)，这是西域帛国人，据说他特别善于咒术，非常灵验，最初江南地方没有咒术，是他翻译了《孔雀王经》，又传授给他的学生，所以佛教的咒术才像传统汉族的咒法一样流传开来¹²。(3)另有一个大大有名的鸠摩罗什，他是历史上最重要的翻译家，可是他不仅仅是有学术也有技术，一个姓张的人有病，有一个“外国道人罗叉”谎称可以治病，可是他觉得这个人的病不能治了，如果能治好，那可能是罗叉的魔术，所以他就来管这事儿，也变了一个小小的戏法，用火来烧五色丝绳，烧完以后，扔在水里，再次取出来的时候，还是好好的一根五色丝绳。结果大家对他佩服崇拜得一塌糊涂¹³。(4)另外再晚一些的昙无讖，就是一个大咒术师，他有好多故事，说他“明解咒术，所向皆验，西域号为大咒师”，据说他能咒出水来，他曾经吓唬北凉的国王沮渠蒙逊说，有疫鬼，要靠他的咒法来祓除，后来果然沮渠蒙逊很相信他，“王悦其道术，深加宠优”¹⁴。(5)刘宋时代的求那跋陀罗，也是著名的翻译家，可是在大明六年(462)，也曾经主持了求雨的法事呀¹⁵。(6)特别是著名的佛图澄，他会用麻油杂胭脂涂掌，靠手掌看见千里以外，可以听铃声预言未来的事情，能够念神咒役使鬼物，还可以在水盆里面念咒念出莲花来¹⁶。

这有什么意义呢？他的意义就是让贵族和民众信仰他。像佛图澄，就很让石勒佩服，后来石虎虽然废掉了石勒的儿子石弘自己当了皇帝，并且把首都迁到邺这个地方，但是还是特别崇拜佛图澄，说他是“国之大宝”，我们知道有一句话，是佛教自己说的，叫做“不依国主，法事不立”，这话很对呀，而佛图澄呢，一方面用魔术唬住石勒石虎，一方面也给他们讲一些“不杀”的道理，也对民众有一些用处的。据说，因为佛图澄的缘故，当时“民多奉佛，皆营造寺庙，相竞出家”，传说他有几百个学生，门徒前前后后有一万，而且建造的寺院有893所之多。

这恐怕确实是佛教得以兴盛的原因之一，梁启超和汤用彤都说到了的。

(二) 佛教兴盛的另一个原因，是这个外来宗教和当时异族入主中原有关。

西晋以后，大家都知道，有所谓“五胡乱华”的说法，汉人和胡人，在上层那里也许还可以分辨得清楚，像江统写的《徙戎论》一样，希望在空间上分开胡汉，可是，在很多地方胡人和汉人已经混成一团了。特别是出身于非汉族的胡人成为统治者，这使得传统的“华夷之辩”，就不能成为传播外来宗教的障碍了。例如，在北方信仰佛教的统治者里面，就有这样一些人，他们与佛教徒的关系就很重要：

后赵石勒(319-333年在位，羯族)、石虎(334-349年在位，羯族)——信任佛图澄。

前秦苻坚(357-385年在位，氐族)——在当政时，曾有鸠摩罗什、道安。

后凉吕光(386-399年在位，氐族)——386年时有鸠摩罗什。

后秦姚兴(394-416年在位，羌族)——在他当政的时候，有鸠摩罗什(401)、弗若多罗(404)以及道融、昙影、道恒、道标、僧叡、僧肇，甚至远召南方的慧远。他曾养三千多僧人在宫廷中。

北凉沮渠蒙逊(401-433年在位，卢水胡人)——在凉州，有昙无讖(414)。

¹¹ 《高僧传》卷一《魏吴建业建初寺康僧会传附支谦》，16页。

¹² 《高僧传》卷一《晋建康建初寺帛尸梨蜜》，30页。

¹³ 《高僧传》卷二《晋长安鸠摩罗什》，51页。

¹⁴ 《高僧传》卷二《晋河西县无讖》，76-77页。

¹⁵ 《高僧传》卷三《宋京师中兴寺求那跋陀罗》，133-134页。

¹⁶ 《高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄》，345页。

接下去，就是大家都熟悉的鲜卑人拓跋氏建立的北魏（除了短暂的灭佛运动外）、以及东魏和渤海裔人高氏建立的北齐、西魏和鲜卑人宇文氏建立的北周，他们都是所谓的“胡人”，他们对于信仰一个所谓的“胡教”，好像并没有什么特别的忌讳和顾虑。

据说，很长一段时间里面，汉人是不能出家的，上层人士也多数是不信胡教的，在王谧回答桓玄的信里就说，过去呀，晋人没有信仰佛教的，和尚们都是胡人，而且帝王也不和佛教发生交道¹⁷。确实汉族的帝王是否要信仰佛教，是有一些传统和伦理的障碍。可是，在石虎的时候就不一样了，那时王度、王波都上疏，站在汉族中国人的传统立场上说，佛教出自西域，是外国的东西（佛出西域，外国之神），不是“天子诸华所应祠奉”，所以，汉、魏都只允许“西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家，魏承汉制，亦修前轨”，从这话中可见，到后赵的时候，出家者已经有汉人了，否则他不会感到已经有麻烦，要上疏文说这件事儿，所以他们建议“国家可断赵人，悉不听诣寺烧香礼拜，以遵典礼，其百辟卿士，下逮众隶，例皆禁之。其有犯者，与淫祀同罪，其赵人为沙门者，还从四民之服”。可是，这个建议并不被最高统治者接受，为什么？你看看石虎的回答就明白了，他说，我自己就来自“边壤”，当然应当遵守“本俗”，而“佛是戎神，正所应奉”，这个意思很清楚，我是胡人，所以要奉胡神呀¹⁸。这种想法渐渐在汉人士大夫那里也有了，因为有的士大夫相信了佛教，就要为它想合法性在哪里，像东晋的琅琊王司马珣给一个西域和尚帛尸梨蜜写序，就说，华夷之分本是因为文明和野蛮，不是因为地域和种族，所以有这样一段话“卓世挺秀，时生于彼，逸群之才，或侔乎兹。故知天授英伟，岂俟于华戎？”¹⁹

这段话很有意思。他用了一个“天”字来强调，这是上天赋予的平等，用现代的话讲，就好像是天赋人权的意思呀，它证明文明和野蛮才是真正的界限，而不是区分华夏族和异族，有文明的就是华夏，这样，下面的问题就是证明佛教本身就是一种文明。所以佛教信仰的合法性、合理性都有了，信仰的禁令一旦解除，那么信仰者就多起来了。而佛图澄那些有神通的佛教徒就很容易打开局面了。

（三）佛教传播迅速，也因为有切身的浅显道理和高明的宣传手段。

佛教对于民众的宣传，最有效也是最重要的，是它的祸福报应的道理，这个道理看起来很浅薄，可是影响人最深的道理就是浅显的道理，那些深奥的东西，普通世界是接受不了的。所以他们有他们的办法。

首先，它的道理是切身利益，又讲得通俗简明。这个关键点，佛教自己很清楚，像三国时候的康僧会，面对吴主孙皓时，孙皓质问说，既然道理周公、孔子已经说清楚了，要佛教有什么用？康僧会就说了一番语重心长的话，他说，周公、孔子所说的那些，只是简单地给民众显示一下粗略浅近的道理，可是佛教呢？却是给大家讲更远更深的道理，什么道理？就是善恶报应，“行恶则有地域长苦，修善则有天宫永乐”²⁰。善有善报，恶有恶报，这个道理既有威胁又有劝导，很厉害，东晋末年的佛教徒道恒写了一篇《释驳论》，里面记载有人说著上有“五横”，佛教徒就是其中之一。为什么它这么“横”？因为他们势力很大，而且本事也大，一方面是诱惑，一方面是威胁，它说到人作恶，就说他一定有没完没了的灾祸，如果一个人行善，就会有无穷无尽的好处，说到罪过，就说冥冥之间会有鬼神悄悄监视着你，说到福祉，就说到处都有神灵保佑²¹。这段话里面，“累劫”和“无穷”，就是世世代代的报应，“幽冥”和“神明”就是报应的主宰。

其次，它抓住普通民众和女性信仰者。也许，这种宣传对上层知识界可能意义不算很大，

¹⁷ 《全晋文》卷二十“曩者，晋人略无奉佛，沙门徒众，皆是诸胡，且王者不与之接。”

¹⁸ 《高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄》，352页。

¹⁹ 《高僧传》卷一《晋建康建初寺帛尸梨蜜》，31页。

²⁰ 《高僧传》卷一《魏吴建业建初寺康僧会》，17页。

²¹ “云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之佑”。释道恒《释驳论》，载《弘明集》卷六，《大正藏》第五十二卷，35页。

可对于需要精神安慰的普通民众却很有吸引力。《高僧传》里面说，“入道必以智慧为本，智慧必以福德为基，譬犹鸟备二翼，倏举千寻，车足两轮，一驰潜力”²²，意思就是理解（这是智慧）和信仰（这是因果）必须兼而有之，而且信仰是基础，对士大夫来说，你是要用智慧理解道理，可是，对于民众来说，你要让他信仰，就要靠因果报应，这是鸟的两个翅膀，车的两只轮子。其中，女性又特别容易相信这些，这并不是说对女性的歧视或偏见，这是一种观察的结果，《高僧传》里面也说，“达量君子，未曾回适，尼众易从，初禀其化”，为什么？因为他们觉得，“女人理教难愜，事迹易翻，闻因果则悠然扈背，见变术则奔波倾饮，堕堕之义，即斯谓也”，好像后来一般民间信仰中也好，佛教道教也好，确实普通民众容易信，女性追随者比较多²³。

再次，他们的宣传方式很有娱乐性也很有感染力。当时佛教的两个主要的宣传方式，一个叫做“转读”，一个叫做“唱导”，转读是经师的职责，是用抑扬顿挫的声音读佛教的书，讲佛教道理，据说佛教特别会变化声调，这对于听众来说就特别有感染力，也吸引人，而唱导就是用散文和韵文交替，说唱结合，说佛教的故事，后来的变文就是这类东西，这对听众尤其是没有文化的信仰者更有极大的吸引力，又有庄严的仪式，让你进入一种气氛中间，又有音乐对你进行感染，还有种种引人入胜的故事让你不知不觉就接受佛教的道理，大家看《高僧传》卷十三《唱导论》里面说，当钟声敲响的时候，四座都惊心动魄，当讲座开始的时候，听者就渐渐欢喜雀跃，他们针对不同的听众，有不同的策略：如果是为出家人讲，就讲生死无常的道理，让他忏悔，如果是对君主和有地位的长者宣传，那么一定要多引世俗典籍，让大家有亲切感，为山野的民众讲，他们就会讲得很通俗而且专门讲因果报应，他们知道，这样才能达到效果：“谈无常，则令心形战栗，语地狱，则使怖泪交零”，于是“合众倾心，举堂恻怆，五体输席，碎首陈哀，各各弹指，人人唱佛”。

（四）佛教信仰从星散的到系统的传播，以及佛教的组织化。

其实，最早佛教传来，很多外来和尚各自建立寺庙，各自依傍帝王来发展，没有什么组织性的活动。像佛图澄靠的就是石勒、石虎。他们深知，如果不依靠帝王，事情就办不成，《世说新语》里面有一个故事就很有趣，东晋南渡，和尚们也纷纷南下，可是他们并没有组织，所以，还是要依靠政治人物和帝王将相，所以有六家七宗，各自想怎样“办食”，就是找饭吃啦，因此会呕心沥血地琢磨，佛教的道理怎么讲才能有听众，这也是佛教道理渐渐受中国人听众心理兴趣的反影响而逐渐中国化的一个原因。可是，你从“办食”两个字来看，他没有依靠的组织，只好自己找饭吃。我们知道，宗教必然要有组织的，可是靠什么组织呢？首先要有纪律和制度，没有规矩不成方圆，就是一盘散沙，第二是要有仪式，第三是有得到当局认可的合法性教团。这是一个很漫长的过程，三国时代的昙柯迦罗，在魏嘉平年间（249-254）到洛阳的时候，看到的就是乱七八糟，“于时魏境虽有佛法，而道风讹替”，一是没有戒律，二是大搞迷信，这就不能真正服众，也不能吸引有文化有权势的人呀，可是他来了以后，就确立了戒律，而且很适应当时的情况，他觉得印度的律藏太繁琐，所以，只翻译了《僧祇戒心》，“止备朝夕”，还请了洋和尚（梵僧）来授戒，这样，佛教的戒律规矩，渐渐建立起来了²⁴。

这样的组织化过程，南方北方都有，其中最引人瞩目的是道安，他是著名的僧人。他懂得了“不依国主，则法事难立，又教化之体，宜令广布”。所以，他制定《僧尼轨范》，规定了三个最主要的组织性活动，第一，行香定座上（讲）经上讲之法，第二，六时行道饮食唱时法，第三布萨差使悔过法。据说，“佛法宪章，条为三例”，“天下寺舍，遂则而从之”，这样，它开始了有组织有区域的传播，信仰者有了制度和规矩，也得到了政府的支持，到这个

²² 《高僧传》卷十三《兴福篇论》，496页。

²³ 《高僧传》卷三《译经下·论》，142页。

²⁴ 《高僧传》卷一《魏洛阳昙柯迦罗》，12页。

时候，佛教真正成了大教团。

特别是这以后，由于战乱，道安的四处行走，又逐渐把这一套带到了整个中国。公元349年，石虎的养子冉闵灭掉了后赵建魏，大杀胡人，接着鲜卑人慕容儁又灭掉魏建前燕，北方乱得一塌糊涂，道安在这个时候，先到了山西太行，365年又率领诸弟子躲避战乱，到新野去谋生，这样，他的众多弟子门生，就开始四处走，大概有这样几枝，（1）竺法汰与弟子昙一、昙二四十余人沿江东下，到东晋的建康，和慧远联手批驳道恒的“心无义”，和有名的官僚郗超论“本无义”；（2）慧远率领弟子几十人，到荆州，上庐山，和刘遗民、雷次宗、宗炳、周续之等等结了莲社；（3）法和到了四川；（4）道安本人在襄阳，后来又被崛起的前秦苻坚带回了长安。这样，这一支就分布到了最重要的地区，也使南京为中心的江南、长安为中心的北方，襄阳为中心的西部，成为佛教的核心地带。

这是一个大转折，从此，佛教成了“有组织的合法宗教”。

二、《魏书释老志》的背景解说

《魏书释老志》是北齐魏收（506-572）编写，并于天保五年（554）奏进的，上距道安时代已经过了一百多年了。这个时候的社会和政治怎么样了呢？在塚本善隆的《魏书释老志译注》序文里面，他把魏收那个时代的背景说得很清楚，这个时代是佛教气氛很浓的时代（魏收的小名叫佛助），如果我们大体了解一下这个背景，就对《释老志》有一个理解。

那个时代背景，有几方面需要特别说明。

首先，是那个时代太乱了。在六世纪上半叶，曾经强盛一时的北魏开始衰落。公元528年，尔朱荣因为不满胡太后立元钊为帝，就进攻洛阳，把太后、皇帝、皇亲国戚、文武大臣两千人统统杀掉，弄得恐怖得不得了。他拥立长乐王为庄帝，结果惹得已经逃往南朝的北海王元颢，领了江淮兵来攻打洛阳，占领洛阳后自己当皇帝，可是当了皇帝的他，又顶不住尔朱荣的反攻，匆忙逃跑中被捉住杀掉了。但是，被尔朱荣扶持的庄帝，又觉得当傀儡的日子不好过，于是，想方设法把尔朱荣骗进宫来杀了，但这下惹翻了尔朱荣的军队，尔朱兆再次攻进洛阳，大肆抢掠烧杀，并把庄帝捉到晋阳，关在三级寺里面，大冬天的不给他避寒的衣服，生生地折磨死，另外搞了一个元恭当皇帝。不久，渤海人高欢又把尔朱氏打败，收复了洛阳，平定了并州，基本控制了中原，在532年另立了元修为皇帝。这个元修也不能忍受当傀儡的生活，于是，在534年逃到鲜卑人宇文氏控制的长安，高欢便另立了一个孝静帝元善见，并且放弃了被杀掠得千疮百孔的洛阳，迁都到了邺城，于是形成了所谓“东魏”和“西魏”，这才算稍稍安定下来。这就是魏收刚刚走上仕途时代的状况，也许正是这样的时代，信仰宗教或者说需要宗教的人越来越多了罢。

其次，出家的佛教徒越来越多，寺庙也越来越多，据说，正光以后（520年），因为战乱，官方征兵很频繁，可是，因为皇帝崇尚佛教，佛教徒有豁免权，所以“所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役”，据《释老志》的说法，在承明元年（476），北方僧尼大概是77350人；到兴和二年（540），已经有两百万之多。以洛阳为例，洛阳当时有十万九千户人家，可是佛寺有一千三百六十七所，平均八十多户一座寺庙，如果一个寺庙五十个僧尼，那么平均一户就养一个僧尼。这还不算南方，“江南四百八十寺，多少楼台烟雨中”，在南方的佛教徒数量恐怕不比这个小。这对于以赋税支持的国家来说，负担很重，后来好多灭佛事件，都和这一点有关。

出家人多了，寺庙当然就越来越多。据统计，承明二年（476）是6478座寺庙，到了延昌二年（518）也就是四十年左右，翻了一翻，是12727座，二十年后的兴和二年（540），有翻了一翻多，有三万座了²⁵。以前大家都觉得中国没有宗教很狂热的时代，其实不见得，

²⁵ 《魏书·释老志》的统计。

你想想，如果没有，那些壮观的石窟、巨大的寺庙、特别庞大的佛像是怎么来的？尤其是在那个胡人占据帝王之位的时代，中国也是有过宗教时代的！

有兴趣的人可以看《洛阳伽蓝记》，这部书很有价值，所以好多前辈学者都很仔细地对它进行过研究，其中卷四说到，北魏的后期，王公贵族的宅第，好多都成了寺庙，为什么？因为有的崇拜佛教，就捐出来做寺庙，有的死掉了，也变成了佛寺，所以当时是“寿丘里闾，列刹相望”，比如河间寺，据说看上去就像“蓬莱仙室”，昭曦寺是宦官建的，有钱呀，所以是“积金满堂”，一佛二菩萨，据说塑工非常精致，长秋寺也是宦官建的，据说金光闪闪，满城都看得见，里面热闹得很，有举行法会的，有变戏法魔术的，民众踏青的时候，正好是浴佛的前后，热闹得不得了，仅仅是建阳里一个里，就有瓔珞、慈善、晖和、通觉、晖玄、宗圣、魏昌、熙平、崇真、因果十个寺，一共两千多户人家，家家都信仰佛教供养僧人²⁶。

最后，那个时候的佛教，基本上经典和理论建设都已经很成熟了。《释老志》说，那个时候佛经已经“大集中国”，基本典籍已经都翻译了，据说已经有四百一十五部，一千九百一十九卷，在北方大小乘佛教都有传播。不过，最值得注意的，是当时鸠摩罗什翻译的各种大乘经典开始流行，其中最流行的是《维摩诘经》和《金刚般若》两部，魏收那个时候最有名的佛教徒，是道弁、稍后是灵弁、昙无最等等。按照塚本善隆的说法，那个时代除了《维摩诘经》之外，《胜鬘经》也开始盛行，江南引进的《华严经》也开始流行，逐渐形成了三个取向：一个是大乘压倒小乘的趋势（小乘逐渐边缘化，或者融入禅学），一个是形成了“义学”就是学术和义理为重的佛学风气（排斥实践和苦行的宗教风气），另一个是佛教贵族化的趋向（大寺庙与名僧人的权势高涨）。但是，正因为佛教有了权力和利益，也产生了奢华和腐化的状况，而且由于有利益和有权势，佛教内部的矛盾也就开始了。这不仅仅是在魏收的时代，更早就已经有了，比如，早些时候佛驮跋陀罗在长安很红火，牛皮可能吹得厉害了，就引起守旧的一批和尚大为不满，觉得侵占了地盘，当地的佛教传统僧人道恒等等，就攻击他们，吓得很多信仰者都四散，他也只好带了弟子慧观等四十余人南下庐山，就连当时的皇帝姚兴试图挽回都没有办法²⁷。又比如说，在乞佛炽盛占据凉州的时候，河南来了两个僧人，特别得到崇信，所以权力很大，但是他们没有佛教学问，对于有学问的和尚，就迫害很厉害，比如就赶走了昙无毗和玄高，一直到后来长安的昙弘法师到那里解释，当权者才幡然悔悟²⁸。其实，这一类事情很多，像禅宗的达摩，曾经被人六次下毒，惠可，被守旧的道恒和县令翟仲达迫害到死。这都是宗教内部冲突的故事，可是为什么会冲突？俗话说，“可以同患难，不可以同享福”，这是惯例，所以，可见那个时候佛教已经很兴盛很热闹了。

《续高僧传》里面有一段话说，那个时代是佛教的中兴时代，当时的邺都，“都下大寺，略计四千，见住僧尼，仅将八万。讲席相距，二百有余，在众常听，出过一万”²⁹。我以前多次去过日本的京都，京都据说有一千多个寺庙，已经让我大开眼界了，可是，如果《续高僧传》说的是真的，那么，当时的邺都看来比京都的佛教气氛还要浓厚，而魏收，就是在这里生活的人，而他之所以写《释老志》，就是因为那个时候，佛教确实是社会和历史不得不大书一笔的现象。其实，比魏收更早的魏孝文帝时代，有一个叫阳尼的人就向皇帝建议，修史书的时候，“佛道宜在史录”³⁰，而魏收就是看到这种现象，把《汉书》中原来有的《河

²⁶ 《洛阳伽蓝记》卷四。

²⁷ 《高僧传》卷二《晋京师道场寺佛驮跋陀罗》记载，“关中旧僧，咸以为显异惑众”，“大被谤渎，将有不测之祸。于是徒众或藏名潜去，或逾墙夜走，半日之中，众散殆尽。” 71-72 页。又，《出三藏记集》卷十四《佛大（一作驮）跋陀传》：“外人关中旧僧道恒等，以为显异惑众，（佛陀跋陀）乃与三千等摈遣”。《大正藏》第五十五卷，103 页。

²⁸ 《高僧传》卷十《宋伪魏平城释玄高》：“时河南有二僧，虽形为沙门，而权侔伪相。恣情乖律，颇忌学僧，昙无毗既西返舍夷，二僧乃向河南王世子曼谗构玄高，云蓄聚徒众，将为国灾。曼信谗便欲加害，其父不许，乃摈高往河北林杨堂山”。

²⁹ 《续高僧传》卷十《释靖嵩传》，《大正藏》第五十卷，501 页。

³⁰ 《魏书》卷七十二，1601 页。

渠志》和《艺文志》取消了，却加上了《释老志》和《官氏志》，他在上表中特意申明，“时移世易，理不刻船”，就是说，不能刻舟求剑而应当与时俱进，历史著作的内容要随着记载时代特征的变化而变化。

三、《魏书释老志》佛教部分之意义

在佛教研究上面，《魏书释老志》有特别重要的价值，除了它是最早的关于佛教历史和思想的全面记载之外，有一些特别的史料价值。比如日本的塚本善隆、台湾的蓝吉富都已经指出，（一）对于**中国佛教制度，它记载的元魏僧官制度**就很重要，它记载这是皇始年间就是道武帝时代，赵郡沙门法果戒行精至，所以太祖请他到京师来，任命他当“道人统”，就是后来的僧统，这是佛教在中国政治上取得合法性的一个重要事件。（二）**北魏政治和佛教的微妙关系**，《释老志》也是很重要的资料来源，比如北魏为什么灭佛，崔浩和寇谦之有什么作用，都在这里可以找到资料，以前陈寅恪就写过这个问题的论文；（三）在二十世纪上半叶，曾经经济史很热闹，其中关于**佛教寺院经济**等等，也是大热门，陶希圣和何兹全，还有后来的谢和耐，都研究过这个课题，而寺院之外呢？当时又有所谓“僧祇户”啦、“佛图户”啦等等，其实都和当时国家赋税、宗教豁免权、政治冲突等等大问题有关，你看《释老志》，就知道当时昙曜建议，民众如果岁输六十斛粟给僧曹的，就可以成为僧祇户，而这些粮食就是僧祇粟，到了饥荒的时候，把这些粮食赈济灾民。同时，他又建议如果有民众犯重罪入为官奴的，可以成为佛图户，给佛寺打扫卫生种地，这个建议在佛教得势的时候，得到批准，结果是“僧祇户粟，及寺户遍于州镇矣”。可是，这么一来，掌握丰收和饥荒年代粮食调剂的权力、吸收各种人口和劳动力的权力，统统归了佛教了，这不引起冲突才怪呢，所以这是大事件，而这个大事件的最初记载就在《释老志》里面³¹。当然，《魏书释老志》也有很多问题，比如塚本善隆就指出，因为魏收是北齐的史官，以东魏为北齐接续的正统王朝，所以它的记载多集中在邺城为中心的佛教和道教，对于长安为中心的西魏佛教道教，却记载不足，因此“作为东西魏分立时代的华北宗教资料，是不完整的”³²。

不过，对于思想史方面来说，我的看法是，《释老志》特别值得注意的，一是反映一般佛教常识世界，二是表现早期教外士人的佛教知识。

通常，讲佛教史写佛教史，都是注意精英阶层和高僧阶层。我们看各种各样的佛教史，大体上关于早期佛教，有这样几个重心。**第一是译经**。安世高和支娄迦谶到中国来，翻译的小乘禅学经典如《安般守意经》，大乘般若经典如《般若道行经》，分别开辟了中国佛教的两大走向，而他们以及后来的译经僧人翻译的《般舟三昧经》、《问地狱事经》，则影响了民众的生活世界和生死观念；**第二是格义和合本子注**。大家看陈寅恪的《支愍度学说考》、汤用彤《说格义》³³，都是在讲这一点，因为这是从单纯的接受型的“翻译”到“理解”，这很重要，是佛教中国化的重要过程。**第三，般若学的六家七宗也是重点**（心无宗、本无宗与无异宗、幻化宗、识含宗、缘会宗、色宗），比如，所有的佛教史著作，都会讨论支道林（遁，约313-366）结合《庄子》的“即色游玄”思想，因为这种思想有道家意味，就是渐近自然了呀。**第四，接下来就会讨论道安**（312-385）的翻译经典和传授弟子啦，南方的**慧远**（334-416）在庐山，和桓玄争辩“沙门不敬王者”，传播念佛三昧法门，开始传播的“神不灭”和“三世”思想，北方的**鸠摩罗什**（344-413）的翻译佛经和他门下的各个杰出弟子，比如**竺道生**（一阐提有佛性）、**僧肇**（肇论）、道融、僧叡等等，渐渐形成南方义学兴盛，新义很多，北

³¹ 参看蓝吉富《听雨僧庐佛学杂集》，台北，现代禅，2003。

³² 塚本善隆《魏书释老志》，24页，平凡社，“东洋文库”本。

³³ 陈寅恪《支愍度学说考》，收入《金明馆丛稿初编》；汤用彤《说格义》，收入其《理学、佛学、玄学》；又，钱锺书的《管锥编》第四册第一六一节，也引述了很多关于格义的文献，可以参考，1261页，中华书局，1981。

方实践很流行，比较守旧的传统。这是佛教史的基本脉络和大致内容。

可是，如果你换个角度去关注《释老志》，你可以看到在这种“概论”式的叙述下面，传达的是一般民众的佛教信仰和一般阶层的佛教知识，当时人的水平到底是怎样的？你可以看，（一）**对于佛教的基本道理**，他们了解的是“业缘”、“三世”、修行的必要、皈依三宝的重要、什么是六道，什么是五戒等等，最多是“四谛”、“六度”、“十二因缘”；而不是什么“空”、“真如”、“涅槃”、“如来藏”等等，他们关心的是自己所生活的这个世界究竟是如何？为什么要有佛教的信仰？按照佛教说的来修行有什么好处？而不是佛性论等抽象问题，尽管这些问题也和实践有关。（二）**有关出家（剃发、辞家、持戒）和在家（优婆塞、优婆夷）的种种规定和结果**；在社会生活中，为什么要和光六道，同尘万类，这种平等观念的目的是什么？这也是很实际的规定的宗教信仰者的理念和准则，他符合普通人的伦理吗？如果遵守这些准则，它的结果会不会有损于自己的利益？（三）**关于佛陀的故事，什么是“真身”，什么是“应身”，他是一个什么样的伟大人物**？为什么要对他顶礼膜拜？这是宗教的必须呀，佛教信仰必须要有崇拜对象，因为它并不只是一个单纯的信心和理念。（四）**佛教的历史是怎样的**？当然，《释老志》的介绍是详近略远，并不很特别去追溯本来的“教旨”和原来的“先知”，也没有特别区分出什么派别的谱系。

这就是六世纪中叶一般有文化的人的佛教基础³⁴。我要给大家讲明的是，其实，精英的经典的思想水平，实在太高明了，太超越了，我们不能用这些人的想法，来估量当时一般人的思想世界和生活世界，否则你根本就不能理解，为什么这么多人像疯了一样，去舍宅造寺、开凿石窟、刺血写经、捐造像碑，其实，普通人的想法离精英和经典的那些道理很远很远，可是，就是这些想法才真的影响生活和社会，也正是这样的观念和行，让精英不得不去想办法回应，想办法抵抗，想办法改造，这样才有了精英思想和经典文化。

可是你也许会问，那么怎么找这样的资料呢？我要说，《释老志》就是这类材料，因为这份资料，第一，它是一般思想、概论和常识，而不是专精佛教的人特意的精心的论述，第二，它是教外的，而不是教内的人撰写的，所以，这类资料没有“有意的伪装”，也没有“有意的提升”，倒是“无意识”的东西。

四、佛教百年：《魏书释老志》与《隋书经籍志》中有关佛教史论述的比较

《魏书》成书是在公元六世纪中叶。可是，再过一百年呢？下面我们就要看《隋书》了，《隋书》是长孙无忌等人在唐太宗贞观十五年（645）完成，唐高宗显庆元年（656）进上的，和《魏书》刚好差了一世纪，而这一世纪中，佛教已经有大变化了，人们对佛教的理解也有了大变化了，有什么变化呢？由于《隋书·经籍志》也有佛教部分，也是一个大概的、简单的概论，而且有些是钞录和改编自《释老志》的，因此，可以看成是一个脉络中的两份不同时代的文献。可是如果细看，就会发现它和《释老志》有不少差异³⁵。以涉及佛教理论和历史的部分为例——

第一，《魏志》根据支谦译《太子瑞应本起经》卷上，及竺大力、康孟详译《修行本起经》卷上，说佛陀“本号释迦文者，译言能仁，谓德充道备，堪济万物”，这种解说在《隋志》中被删去。

³⁴ 关于汉魏南北朝时代世俗信众中的佛教知识，还可以参考《弘明集》卷一三所载的东晋郗超《奉法要》，在这篇较早期佛教信仰者的论文中，很全面地归纳了当时关于佛教的基本教义。其中，包括“三归”（即后来的皈依三宝）、“五戒”（戒除：杀、盗、淫、欺、饮酒）、“修斋”（包括每年正月、五月、九月三次长达半月的斋，及每月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日六次斋）、“行善”（遵守身、口、意的种种禁戒），也包括佛教为世间救赎而设置的各种基本知识，如三界五道（天、人、畜生、饿鬼、地狱）、五阴（色、痛痒、思想、生死、识）、五盖（贪、嗔、痴、邪见、调戏）、六情、因果报应、四非常（无常、苦、空、非身）、六度（施、戒、忍辱、精进、一心、智慧）等等。

³⁵ 以下引用《隋志》，均见《隋书》卷三十五《经籍四》，1094-1099页。

第二，《魏志》讲佛陀的相貌，“既生，姿相超异者三十二种，天降嘉瑞以应之，亦三十二”，这也是支谦译《太子瑞应本起经》中的话³⁶，但是，《隋志》则用了《牟子理惑论》和《过去现在因果经》的说法，“姿貌奇异，有三十二相，八十二好”，不再有“瑞应”之说³⁷。

第三，《隋志》删去了《魏志》中关于佛陀出生的时候，是“《春秋》鲁庄公七年夏四月，恒星不见，夜明是也”一段，因为一方面这是比附中国史书和祥瑞³⁸，论述上有些问题，比如辛卯是四月五日，和后来说的佛诞不合，有些说法又有些比附祥瑞，令人生疑。而且到了唐初，佛教再以中国史书为依据，就有些不合适了³⁹。

第四，《魏志》“识神常不灭”，《隋志》作“至于精神，则恒不灭”。

第五，《魏志》里面，没有用到“末劫”的时间说法，也没有“三千大千世界”的空间观念，但是，在《隋志》中，则一开始就叙述，（1）神不灭，有无量身，表示时间的永恒和轮回的永恒，（2）用了《杂阿含经》、《大智度论》卷七的说法，“天地之外，四维上下，更有天地，亦无终极”⁴⁰，（3）用了《法华经》的说法，讲成败无量劫，（4）用《法华经》的说法，把时间按照佛教想象的人类社会史，分为正法、像法和末法时代⁴¹，（5）这里更用了《大智度论》卷三八的说法，形容末法时代的恐怖和轮回之无可逃遁⁴²。由此可见，到了唐代初期，《法华经》、《大智度论》呈现出它在一般佛教知识界的重要性。

第六，《魏志》没有提到“外道”，而《隋志》提到“外道”，并说他们“并事水火毒龙，而善诸变幻”，又提到邪道来侵扰佛心，而不能得逞的故事。

第七，《魏志》和《隋志》虽然都提到在家俗人信仰佛法者，要遵守的五戒（去杀、盗、淫、妄言、饮酒），但是，《魏志》比附儒家的“仁、义、礼、智、信”，认为儒、佛在这一方面的说法，只是名称不同，又说“三皈依”就是君子的“三畏”，然而，《隋志》却没有这些用儒家经典来支持合法性和合理性的比附说法。

第八，关于佛的灭度，《魏志》有“香木焚尸，灵骨分碎，大小如粒，击之不坏，焚亦不焦”，而《隋志》就只是简单提到，并无上述字样。

第九，在佛教传播的历史上面，《魏志》的大体说法，是（1）西汉秦景宪受大月氏王使者伊存口授浮屠经（公元前二年），蔡愔、秦景到天竺写浮屠遗范，与摄摩腾、竺法兰回到洛阳（58-75），有《四十二章经》和白马寺；（2）昙柯迦罗入洛阳宣诫律，（3）晋原康中（292-299），支恭明译《维摩》、《法华经》、《本起》等等，（4）然后讲到石勒时代的佛图澄、道安、慧远，以及鸠摩罗什和僧肇等等，然后就讲到了北魏的佛教史（太祖时的法果、世祖时的惠始，灭佛、高宗时代恢复佛教，以及师贤、昙曜等等）。而《隋志》呢？却有很大的不同，可能是佛教史学这个时候已经相当发展，也许是后来的描述已经遮盖了前面的叙述，它的叙述多与后来的佛教史相合，最明显的是，比起《魏志》来，《隋志》多出了（1）汉代桓帝时（147-167）的安世高（安清）和灵帝时代（168-189）的支谶（支娄迦谶）——这也许是为了凸现译经的意义，（2）多出了三国吴的康僧会（建初寺与说服吴主）、朱士行（往西域于阗）、竺法护（《放光般若》的译出）；（3）多出了齐、梁、陈的宣译和宝唱的《目录》，如“齐梁及陈，并有外国沙门。……梁武大崇佛法，于华林园中，总集释氏经典，凡五千四百卷，沙门宝唱，撰经目录”。

那么，在这些差异中，最值得注意的是什么呢？

³⁶ 支谦译《太子瑞应本起经》，载《大正藏》第三卷，473页。

³⁷ 见《牟子理惑论》，《大正藏》第五十二卷，1页；刘宋求那跋陀译《过去现在因果经》，《大正藏》第三卷，625页。

³⁸ 《左传》庄公八年“经：夏四月，辛卯，夜，恒星不见，夜中，星陨如雨”。

³⁹ 当然，唐初的佛教徒法琳与傅奕辩论时，还说到春秋鲁庄公八年恒星不现，夜明如日，即佛诞日。见《广弘明集》卷十一《辩惑篇》第二之七。释明概也说到这一点，见同上卷十二《谨奏决破傅奕谤佛毁僧事》。

⁴⁰ 见《大智度论》卷七，《大正藏》第二十五卷，113页。

⁴¹ 《法华经》，见《大正藏》第九卷，50页。

⁴² 《大智度论》卷三八，《大正藏》第七卷，339页。

第一，它删去《魏志》在佛陀诞生日比附《春秋》，删去五戒比附仁义礼智信、三皈依比附君子三畏，删去佛陀去世后“香木焚尸”等等，可以看出它有意与儒家划清界限，走出依附中国资源，渐渐独立的趋势。这种区分自我和他者的做法，常常是一个宗教成熟的象征性指标。而同时，我们也可以看出，士大夫对于佛教的知识也在渐渐增长中，他们也渐渐走出了依靠中国知识来想象佛教的水平。其中特别是删去“五戒”比附“五常”的一段值得格外重视，因为这个比附，是来自北魏昙静的一部伪经《波利提谓经》。而这个时候，一方面大概伪经渐渐被揭发出来，另一方面佛教的教理也渐渐为人理解，所以不再用这个说法了。

第二，你从最后关于历史方面的记载中可以看出，一方面，《隋志》比起《魏志》来，更像一个全景的、统一文明体的立场的叙述，更加全面和完整，但是另一方面也可以看出，他的历史叙述，私底下是渐渐偏向于南方佛教，他从源头为南方佛教追溯，也多叙述南朝的佛教偏向即“般若”系统。历史学界，从陈寅恪到唐长孺，常常有文化史上的“南朝化”的看法，这是否就是其中之一面呢？

第三，佛教知识已经越来越丰富了，你从《魏志》到《隋志》所引用的佛教经典，可以看到不同，这一点，如果看塚本善隆对《魏志》的注释，与章宗源、姚振宗到兴膳宏等对于《隋志》的注释，就可以从他们各自引用的经典上比对出来。

这是不是佛教一百年变化的一个侧面呢？当然，关于这一百多年的佛教史嬗变轨迹，并不是仅仅靠这么简单的文献对比就能说明的，还需要寻找很多证据和资料，但是从这样的文献对比阅读中，也许可以提示给我们一些启发的思路和粗线条的脉络。

【参考读物】

释慧皎《高僧传》，汤用彤校注本，中华书局，1992。

梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局重印本，1989。

汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，商务印书馆，1936，中华书局，1983。

任继愈主编《中国佛教史》第一二三卷，中国社会科学出版社，1981-1988。

（荷）许理和《佛教征服中国》，李四龙等中译本，江苏人民出版社，1997。