

# 北魏前期的宗教特色与政治

严耀中

**本文提要** 本文认为北魏前期是中国历期中“最富有宗教意味的时代”，它在祭祀系统中突出对“天及自然神”和“女性祖先”的崇拜，并将道教提高到“准国教”的地位，同时随着政治形势的发展，佛教的命运“一会儿被斩尽灭绝”，一会儿“几乎与道教一样取得准国教地位”，北魏也是中国历史上“最早把僧官系统归入中央行政体系”的时代。

本文作者是历史系副教授

中国宗教的一大特点，是在组织上及思想意识上都沦为政治的附庸。皇帝既是人间的主宰，也是宗教中的权威。南北朝是道教成熟、佛教流播并中国化的关键时期，也是确立政治与宗教关系的时代。北魏前期，适逢其时。一方面，作为游牧民族，更多地依仗自然的赐予。它比中原汉族有着更多的宗教色彩，在保留鲜卑行政体制的情况下，其宗教信仰必然会在一定程度上左右政治。另一方面，封建政治使皇帝凌驾于宗教之上，这种趋势必为正在走封建化道路的北魏诸帝所欣赏。二方面的碰撞，使北魏前期成为历朝中最富有宗教趣味的时代。

## 一 祭祀系统中的拓跋特色

国家祭祀系统是封建政治体制中最具宗教功能的部份。在中国封建朝廷中，它集中体现着政治与宗教的关系，北魏前期也是如此，不过它有着自身的特色。

1. 对天及自然神崇拜的突出。在拓跋原始信仰中，充斥着对天崇拜的痕迹。早期拓跋社会流传着一个很有名的故事，说拓跋力微是由天女所生，并由天女送到人间。后来力微被尊为“始祖神元皇帝”，决不是随便加上的。始祖由天女所生，这就是“神元”的本义，由他所繁衍的拓跋氏，含有天之后裔的意思。

因此在拓跋早期，对天崇拜是最重要的祭祀仪式。《魏书·序纪》说力微定都盛乐后，“祭天，诸部君长皆来助祭，唯白部大人观望不至，於是徵而戮之，远近肃然，莫不震慑”。他杀人的借口当然是祭天为最神圣祭典，缺席便是有罪。

在祭天的仪式中，拓跋族人是将天当作始祖看待。我们注意到太武帝在太延元年遣使至石室祖庙祭祖时，其主祭对象为天。1980年在内蒙古呼伦贝尔盟嘎仙洞内发现的当时铭文最后是：“荐于皇皇帝天，皇皇后土，以皇祖先可寒配，皇妣先可敦配，尚飨！”显然道武帝拓跋珪是把皇皇帝天作为祭祖中的主祭对象。黄帝由于有乘龙上天的传说，所以魏初“群臣奏以国家继黄帝之后，……於是始从土德、数用五，服尚黄，牺牲用白，祀天之礼用周典”。<sup>①</sup>巧妙把对天崇拜通过黄帝来使拓跋族为天之后裔的传说封建化。

<sup>①</sup>《魏书》卷108之一《礼志一》。

北魏的祭天是一场规模宏大的盛典。试以天赐二年（405）的一次祀天活动为例，《魏书·礼志一》载道：

“祭之日，帝御大驾，百官及宾国诸部大人毕从至郊所。帝立青门内近南坛西，内朝臣皆位于帝北，外朝臣及大人咸位于青门之外，后率六宫从黑门入，列於青门内近北，并西面。……女巫执鼓，立于陛之东、西面。选帝之十族子弟七人执酒，在巫南，西面北上，女巫坛，搥鼓。帝拜，后肃拜，百官内外尽拜。祀讫，复拜。拜讫，乃杀牲。执酒七人西向，以酒洒天神主，复拜，如此者七。礼毕而返。自是之后，岁一祭”。祭天中的严格次序是他们在天神面前所具有的位置，也与他们政治上的身份相符。祭天是对血缘生命的一种礼赞，其间亲疏分明是不足为奇的。

北魏一建立，祭天就和皇帝即位联在一起。道武帝登国元年“即代王位於牛川，西向设祭，告天成礼”。他在天兴元年即皇帝位时，同样也“立坛兆告祭天地”<sup>①</sup>以后明元、太武诸帝直至孝文帝，都有祭天的盛典。这种仪式据《通鉴》卷155梁中大通四年条所载：“代都旧制，以黑毡蒙七人，……帝于毡上西向拜天毕，入御太极殿，群臣朝贺。”象征着拓跋国家的君主由天所产生。

对自然神崇拜在本质上是和对天崇拜一致的，这在北魏前期也十分盛行。除天地外，日月山川都是重要的祭祀对象。如天兴三年的郊祭，“为坛通四陛，为壝埽三重”，天位为主，神元帝拓跋力微为配，其余“五精帝在坛内，壝内四帝，各於其方，一帝在末。日月五星、二十八宿、天一、太一、北斗、……其余从食者合一千余神，馜在外帝内”。后来“又立五岳四渎庙於桑乾水之阴，春秋遣有司祭，有牲及币。……其余山川及海若诸神在州郡者，合三百二十四所，每岁十月，遣祀官诣州镇遍祀”<sup>②</sup>。魏初几乎每个皇帝都要亲自或遣使至恒岳等名山致祭。到了中期，这种祭祀发展到很大的规模，高祖延兴二年，有司奏天地五郊、社稷已下及诸神，合一千七十五所，岁用牲七万五千五百”<sup>③</sup>这在历史上也是十分少见的。

游猎生活中，自然的偶然因素更为显露，因此他们崇拜自然的原因是显而易见的。我们可以看到它往往与祈免灾祸有关。如“有水旱灾厉，则牧守各随其界内祈谒，其祭皆用牲。王畿内诸山川，皆列祀次祭，若有水旱则禱之”。又如“太延元年，立庙於恒岳、华岳、嵩岳上，各置待祀九十人，岁时祈祷水旱。其春秋泮涸，遣官率刺史祭以牲牢，有玉币”。其界内神无大小，悉洒扫荐以酒脯。年登之后，各随本秩，祭以牲牢。至是，群祀先废者皆复之”。据说有时还真有效果，如“太和二年，旱。帝亲祈皇天，日月五星於苑中，祭之夕大雨，遂赦京师”。<sup>④</sup>当然这也和京畿地区生态环境日益恶化有关。只要北魏坚持立都平城，基本保持一个游牧国家的本色，这种崇拜仍会继续下去。在迁洛后的宣武帝、孝明帝世，就很难再见到对自然神如此崇尚了。

对自然神祇的崇拜，以及在祭祀仪式中女巫等作用，都和汉文化与汉官礼仪格格不入。因此历来遭到汉族士大夫用各种理由加以反对，如太延二年六月，儒学世家的代表崔浩上奏道：“神祀多不经，案祀典所宜祀，凡五十七所，余复重及小神，请皆罢之”<sup>⑤</sup>。这里所谓“神祀多不经”即不符合传统的祀典。虽然曾一时因此停祀，但崔浩死后没几年就恢复了，因此这也是一场封建与否的斗争，直到太和改革才基本介决。

①②③④⑤《魏书》卷108之一《礼志一》。

2. 女性祖先在祭祀中的地位十分崇高。首先在祭祀天地时，不仅以先帝配天，而且单独以先后配地。如天兴三年（400）“正月辛酉，郊天、癸亥，瘞地於北郊，以神元 窋 皇 后 配。五岳名山在中壘内，四渎大川於壘内。后土，神元后，牲共用玄牡一，玉用两珪，币用束帛’岳等用牛一”<sup>①</sup>。规格是相当高的。上引嘎仙洞石刻祝文中也是以皇祖先可寒和皇妣先可敦共同配祭皇皇帝天和皇皇后土的。

对于一些死去的皇后常别立宗庙专祭，这在封建朝代中可说是绝无仅有的现象。如神䴥二年（429）“九月，立密皇太后庙於邺，后之旧乡也。置祀官太常博士，斋郎三十余人，侍祀，岁五祭”。<sup>②</sup>北魏前期宗庙不一定都立在京都平城，如“又於云中及盛乐神元旧都祀神元以下七帝，岁三祭，正、冬、腊，用马牛各一，祀官侍祀”<sup>③</sup>。祭祀诸帝的各个场所亦称太庙，〈魏书·礼志一〉说得很清楚：“於云中、盛乐、金陵三所，各立太庙，四时祀官侍祀”。因此，密太后在邺之庙当然也是宗庙。不仅如此，云中等七帝之庙是“岁三祭”或“四时祭”，密太后之庙则“岁五祭”祀典之隆重，反超出一筹。另外，据传说拓跋猗 佗“葬母封氏，远近赴会二十余万人”<sup>④</sup>，规模之盛，世所罕见。后来，孝文帝虽然事事遵循汉家礼法，然对冯太后之丧事，乃“毁墓过礼”，不仅单独筑永固陵以葬之，而且在方山筑“万年堂”，实际上也是宗庙。从今之考古所发现的遗址来看，仍可见其规模之宏大。

公主也有立庙而祭之的。如“华阴公主，帝妹也，元绍之为逆，有保护功，故别立庙於太祖庙垣后，因祭荐焉”。<sup>⑤</sup>其庙既与太祖庙毗邻，事实上也就具备了宗庙的资格。

即使保姆也是如此。道武帝拓跋焘即位后，将其保姆窋氏“尊为保太后，后尊为皇太后，封其弟漏头为辽东王”。<sup>⑥</sup>她死后，也同样“别立后寝庙於崞山，建碑颂德”。无独有偶，文成帝拓跋濬即位后，也将其乳母常氏“尊为保太后，寻为皇太后，谒於郊庙”。死后，“依惠太后故事，别立寝庙，置守陵二百家，树碑颂德”<sup>⑦</sup>。拥有二百家守陵户的陵寝是不亚于皇帝陵寝的。

正因为妇女在祭祀中有独特地位，所以不伦不类地也有了独特的谥号。清代学者王鸣盛怪而问之道：“妇人当从夫谥。而魏一朝后多别立谥，如冯氏者谥尤过美”。<sup>⑧</sup>所谓过美，就是有着如皇帝般尊至的专谥。这和她们在祭祀中所占有的地位是一致的。

妇女在祭祀中被突出，是和其政治习惯有关。在拓跋行国的政治史上，女主君临天下的史实屡见不鲜，可谓真正是“妇女半边天”。请见〈魏书·皇后传〉所载那些风云一时的女君：<sup>①</sup>桓帝皇后祁氏，平文（帝）崩，后摄国事，时人谓之女国。后性猛忌，平文之崩，后所为也”<sup>②</sup>平文皇后王氏，不仅机智地救了昭成帝，且“烈帝之崩，国祚殆危，兴复大业，之后力也”。<sup>③</sup>昭成皇后慕容氏，“后性聪敏多知，沉厚善决断，专理内事，每事多从”。此外，拓跋珪母亲献明皇后贺氏在代魏存亡之际，起了救亡承绝的重要作用。

北魏建国后，文明太后冯氏和灵太后胡氏更是二位赫赫有名的女君主。前而在文成帝死后，“尊为皇太后，丞相乙浑谋逆，显祖年十二，居于谅闇，太后密定大策，诛浑，遂监朝听政”。后来显祖献文帝不听他的话，于是“显祖暴崩，时言太后为之也”。孝文帝即位后“尊曰太皇太后，复监朝听政”，几达二十年之久，“生杀赏罚，决之俄顷”，“威福兼

①②③⑥〈魏书〉卷108〈礼志一〉。

④⑤⑦〈魏书〉卷13〈文帝后封氏传·惠太后传·昭太后传〉。

⑧〈十七史商榷〉卷66

作，震动内外。”后者在孝明帝元诩践阼后，“临朝听政，犹称殿下，下令行事。后改令称诏，群臣上书曰陛下，自称曰朕”，“亲览万机，手笔断决”，也一手遮天了十余年，直至北魏裂亡<sup>①</sup>。可见女主当政实是拓跋国家的一种政治传统，且也是隋唐社会政治形态的一个渊源，上述祁氏、冯氏、胡氏等的史迹，简直就象武则天及韦后故事的预演。这就是她们在祭祀中得到独特享受的底蕴。

## 二 准国教地位的道教

道教是最先受到拓跋统治者青睐的宗教。其信奉时间可上溯到代国的拓跋沙漠汗时代。北魏开国皇帝拓跋珪更是极为迷信。《魏书·释老志》说：

初文帝入冥於晋，从者务勿尘，姿神奇伟，登仙於伊阙之山寺，识者咸云魏祚之将大。太祖好老子之言，诵咏不倦。天兴中，仪曹郎董谧因献服食仙经数十篇，於是置仙人博士，立仙坊，煮鍊百药，封西山以供其薪蒸”。

道教为什么有那么大的吸引力呢？除了游猎社会本身是一片适宜宗教传播的沃土外。首先，道教十分符合游猎民族追求生存与繁衍的需要。游猎地区严酷的自然条件，飘忽不定的流迁生活，波折很大的食物来源等等，都使个体生命经常处于一种紧张的状态中，随时有夭折的危险，马背上的小孩也不容易长大。因此如何保存生命和繁衍生命常是游牧民族迫切解决的课题。加之高热量的肉食，在生理上也容易造成性冲动。今天我们从阴山，贺兰山以至天山山脉所见到的岩画中，大量的图象就是体现游牧民族生殖崇拜的内容。

道教的一大宗旨在于对生命的保存。老而不死是曰仙，通而广之是曰神，“白日升天，长生世上”的神仙偶像体现着对生命力的弘扬。当时道教的房中术里，除包含着养生和房中卫生的合理成份外，还有促进生育的内容，如《汉书·艺文志》所载道书《三家内房有子方》等。其兴国广嗣之说在拓跋族，特别在其统治者中间当然会有相当的市场。

其次，无论是在精神上还是仪式上，道教与拓跋族的原始崇拜都有相近之处。拓跋先期史上充斥着对天神及自然神的崇拜，上文已述。对天崇拜同样是华夏民族早期信仰的一项主要内容，“天生蒸民，有物有则”也是一条坚定不移的传统信条。而对天的崇敬是道教一贯的精神，后来以玉帝为首的天庭宛如商代卜辞中所见的以上帝为中心的祖宗世界“现代化”。此外《老子》一书中对自然的崇尚，也弥漫在道教思想中，名山大川的作用在道教信仰中也同样重要。因而在设坛、礼拜等祭祀仪式上颇有共通之处。《魏书·释老志》说道武帝“好《老子》之言，诵咏不倦”。就不是什么偶然的事了。

再次，是出于汉士族的影响。虽然大体上说佛教传入中国要略早于道教的传播，但道教打入士族圈子却大大地早于佛教。魏晋之际高门大族多信奉道教，据陈寅恪考证，有琅琊王氏、高平郗氏、吴郡杜氏，会稽孔氏、义兴周氏，陈郡殷氏，丹阳葛氏及东海鲍氏、丹阳许氏、陶氏、吴兴沈氏，上谷寇氏、范阳卢氏，清河崔氏等。<sup>②</sup>其实陈郡谢氏、京兆韦氏等也是信奉道教的。如谢灵运幼时就寄养在道教的“治”所，至十五岁才回家；再如京兆韦文秀隐居嵩山，虔心修鍊。因此可以说直至南北朝，道教仍是门阀士族的主要宗教信仰。

北魏太武帝之信奉道教，实与崔浩的大力推荐有关。

“始光初，（寇谦之）奉其书而献之，世祖仍令谦之止於张曜之所，供其食物，时朝野闻之，若存若亡，未全信也。崔浩独异其言，因师事之，受其法术。於是上疏，讚

<sup>①</sup>《魏书》卷13《文明皇后冯氏·灵皇后胡氏传》。

<sup>②</sup>《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》。上海古籍出版社1980年版。

明其事曰：世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。於是崇奉天師，显扬新法，宣布天下，道业大行”<sup>①</sup>

道教既含有汉文化的礼度气息，其内涵又与拓跋鲜卑的早先信仰颇有相通之处，因此被拓跋统治者所乐于接受，不久便获得准国教的地位。从以下几方面可证明之：

第一，皇帝具有教主地位。太武帝的太平真君为年号，就以有“神武应期，天经下治”，“兵定九州，后文先武”之神通的真君御世自居。“于是亲至道坛，受符录。备法驾，旗帜尽素，以从道家之色也”<sup>②</sup>。正如清代俞正燮指出：“魏太武则称太平真君者十一年，是已改去皇帝尊号而以真君为尊号”<sup>③</sup>。可以说他是中国历史上第一个“道君”皇帝。这种将道教信仰视为权力源泉的仪式在北魏一直延续下去，“自后诸帝，每即位皆如之”<sup>④</sup>。就象欧州的皇帝进行宗教仪式的加冕礼一样，标志着道教准国教地位一直没有受到动摇。

第二，道教受到国家的供养。早在道武帝时，就封西山供道士炼丹。太武帝时：“遂起天师道场於京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人”<sup>⑤</sup>。并诏令河东郡给道士罗崇之等立坛所需。献文帝也令有司供道士王道翼衣食，“以终其身”等等。不少道士有此待遇也足以说明其官方化色彩。

第三，以道士为官，并设立专职。道武帝曾设仙人博士。这是一个空前绝后的职名，既然也称“博士”，显然是把此职也当成了一种官，犹如中书博士一般。后来道徒“河东祁纘，好相人。世祖贤之，拜纘上大夫”。另一个道徒恒农阎平仙，“世祖欲授之官，终辞不受”<sup>⑥</sup>。这里的“上大夫”当然不是要祁道士去负责那个行政机构，且当时也没有单单叫“上大夫”的职官，似乎仅仅是为了表明祁纘在教职中的品位。而冠谦之更是被尊为“国师”，参与议决军国大政。直至孝文帝改制时，仍对道教总坛“给户五十，以供斋祀之用”，<sup>⑦</sup>还给她定了员，把坛主、道士等当作公职人员看待。

一种宗教由国家提倡，进行供养。它在行政权力的干预下保证不受冒犯，并在社会上利用政治取得崇敬的地位。那么这种宗教就可说取得了准国教的地位。道教在北魏前期已经获得了这种幸运。

### 三 灭佛与崇佛的政治动因

佛教在北魏前期的遭遇可谓大起大落。一会儿要在社会上被斩尽灭绝，一会儿又绝处逢生，东山再起，几乎与道教一样取得准国教的地位，甚至有过之而无不及。此与政治形势的发展大有关系，

拓跋人较晚才接触到佛教。《魏书·释老志》说得很清楚：“魏先建国於玄朔，风俗淳一，无为以自守，与西域殊绝，莫能往来。故浮图之教，未之得闻，或闻而未信也。”到道武帝平中山后，河北地区的大量佛教存在才反映到拓跋族人的意识中来，他们方有较多的了解。因此佛教比道教慢一步跨进拓跋社会。

但在道武、明元二帝的时候，佛教在北魏境内发展很快，迅速地成为一种官方宗教。首先，由朝廷出钱修建寺庙，如天兴元年下诏“其教有司，於京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒，有所居止”。明元帝时再在“京邑四方，建立图像”。其次，“仍令沙门敷导民俗”，赋予佛教引导社会意识的任务。再次，将佛教徒纳入官方行政系统的管理之下，设立

①②④⑤⑥⑦《魏书》卷114《释老志》。

③《癸己存稿》卷“魏太武改号说”。

“道人统，绾摄僧徒”，並贈沙门法果“老寿将军，赵胡灵公”，其“有子日猛，诏令袭果所加爵”。另一位沙门县证“帝敬其年老志力不衰，亦加以老寿将军号”<sup>①</sup>。给僧徒做将军，封公侯，在中国佛教史上也是破天荒的第一遭。

佛教最初受到良好的待遇，也有着多重原因。佛教的宗教色彩远浓于道教，更富有宗教神秘性，偶像从数量到形象也更为丰富，因被称为“象教”，很投合游牧民的心理特点。同时，初期中国佛教又披着道装的外衣，也宣扬长寿，热衷于追求对生命生存的福佑。佛教高级僧侣先后被封为“老寿将军”，正是拓跋统治者误认佛教也是追求长生的。使佛教因此占了便宜。当时佛教对北魏统治者俯首贴耳，如道人统“法果每言，太祖明徽好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼，遂常致拜”<sup>②</sup>。这种驯顺的态度自然会得到当局的优容。

太延年间，北魏占领了凉州和河西走廊后，“徙冀国人於京邑，沙门佛事皆俱东，象教弥增矣”<sup>③</sup>。因为“凉州自张轨后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其旧式，村坞相属，多有塔寺”<sup>④</sup>。人是主要的文化载体，大量凉州民的迁入，遂使佛教文化潮水般涌入平城地区。不仅如此，河西走廊并入北魏版图后，丝绸之路的安稳开通有了政治保障，那时印度佛教还处于鼎盛，它通过高僧和经籍源源不断地输入中华。北魏境内正是首当其冲。这一切，都使北魏佛教有了飞跃的发展。

佛教其时在中国正日益趋向教团化高潮，大规模的佛教教团经过佛图澄、释道安、释慧远等努力，一代更比一代规模宏大，更有组织，政治作用更强。慧远不仅组织了影响颇巨的宗教组织“白莲社”，而且在沙门是否要致敬王者，是否接受政府沙汰等问题与朝廷当局进行了激烈的争论，竟然都取得了胜利。在整个东晋南朝期间，除了桓玄执政，宋孝武帝在位等片断的短时间外，沙门始终拒绝敬拜王室。至于佛教教团在印度和中亚诸国的社会与政治地位则更高，有时还在王权之上。

在佛教信仰广为流播于北魏社会之际，西方与南方那种佛教政治地位，不能不在北方引起反响。佛图澄教团曾在北方有着广泛的立足点，这些都促使北方佛教教团势力的掘起。如果说道教在当时北方士族上层中占有优势的话，佛教在社会下层人民中则拥有很大的市场。这时佛教的义邑组织已显露于北方大地，在社会影响上逐步取代社会基层的里邑组织，此对朝廷官府的权威提出了严重的挑战。尤其是佛教已渗透到其它少数民族中间。教团组织形式与社会底层反抗情绪的结合，也是统治者所极为害怕的。

佛教的发展也和道教引起了尖锐矛盾。尤其在宗教有可能成为国教的前景下，佛道二家争夺对社会意识的垄断展开你死我活的搏斗为势所必然。当时以寇谦之为首的北方道教由于结合了儒家思想，所以受到了以崔浩为代表的门阀士族的支持。凭借着他们当时对太武帝的影响，使佛教在政治上处于一种危险的境地。

太武帝拓跋焘是一位刚强的统治者，他在位期间，皇帝专制集权成了北魏封建化中步伐迈得最快的方面。当佛教教团势力对他的权力有可能构成潜在的威胁时，他毫不犹豫地给方兴未艾的佛教以致命的打击。同时，太平真君年号的采用表明他决心要将道教扶到通向国教的道路，让天神来增添他权力的光采。国教的地位是不允许有异端存在的，这也推动了太平真君七年（446）的正式下诏灭佛。

在此之前，太武帝进占凉州时，曾俘虏了三千名参与守城的僧人，其中有些人在魏军押

①②③④皆见于《魏书》卷114《释老志》。

介他们的途中又逃跑了。这不能不引起拓跋统治者的忌疑，因此早在太延四年（438），太武帝就下诏“罢沙门年五十以下者”。胡三省认为是：“以其强壮，罢使为民，以从征役”<sup>①</sup>。彼此之间已存在着重大的利益冲突。后来又下令王公已下至於庶人的，皆不得私养沙门在家，违者门诛，惩罚极为严厉，其目的在于切断佛教与社会各阶层联系的渠道，防止它引出政治后果。

灭佛的导火线与盖吴起义有关。“盖吴反杏城，关中骚动”，太武帝在征讨中发现长安佛寺内“大有弓矢矛盾”，认为“此非沙门所用，当与盖吴通谋，规害人耳”。接着“阅其财产，大得酿酒具及州郡牧守、富人所寄藏物，盖以万计！又为屈室，与贵室女私行淫乱”。表明佛寺具有雄厚的经济实力和广泛的政治联系，还可能拥有武力，“奸淫之徒，得容假托，讲寺之中，致有凶党”<sup>②</sup>。这在起义频起的多事之秋，自然成了当局非按不可的眼中钉。

然其根本原因，正如灭佛诏书所云，即佛教在北土昌盛后，“由是政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也”，并且“至使王法废而不行”，居然成为分庭抗礼的势力，当然“盖大奸之魁也”<sup>③</sup>，必须予以剿灭了。

太平真君七年的灭佛是中国历次灭佛中血腥气最浓的一次，在杀了长安的寺众后，“有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之”<sup>④</sup>。虽然很多僧徒逃脱了，总仍有为数不少丧命在屠刀之下。如道宣《集古今佛道论衡集》记载当时“（北魏）分军四出，烧掠寺舍，统内僧尼，无少长坑之；其窜逸者，捕获枭斩”。至于“土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣”<sup>⑤</sup>。确可谓佛教的一大浩劫。

然而专制暴力往往促使事物朝相反方向发展。用残杀来作为灭佛的手段，在社会矛盾尖锐的当时，只能使佛教获得更多的同情和信仰。另一方面北魏的拓跋统治者后来对佛教的态度也有了戏剧性的转变，其契机是胡汉矛盾的发展。

汉士族集团在参与灭佛的过程中扩大了影响。佛教势力遭到灭佛的重大打击后，正在节节上升的汉士族势力却成了拓跋统治者心中的头号隐患。当时太子拓跋晃也信佛，他所代表的势力和崔浩长期存在着矛盾。后者在灭佛中意气用事，颇走极端。除了力主杀戮佛教徒外，灭佛诏可能也是崔浩起草的，或者是他授意的，其中竟说：“事胡妖鬼，以乱天常，自古九州之中无此也”，又说：“其一切荡除胡神，灭其踪迹，庶无谢于风氏矣。自今以后，敢有事胡神及造形像泥人、铜人者门诛”<sup>⑥</sup>等等，口口声声地把佛称为胡神。而当时非汉即胡，鲜卑自然亦属胡人。这种说法当然会引起拓跋族人的不快。崔浩后来被诛与此不无关系。

把佛陀说成胡神，反而给佛带来转机。当胡汉矛盾尖锐，拓跋统治者给汉士族集团予以打击时，被戴上“胡神”帽子的佛时来运转，吃香起来。灭佛不到十年，文成帝便下诏兴佛，调子变成“（佛教）助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演正觉”<sup>⑦</sup>。佛教徒们也把灭佛的罪全归于崔浩，大概也是觉得胡汉矛盾对“胡神”在北方的存在颇有好处了。

佛教在北魏的复兴，也是以其自身的改造为条件的，那就是它必须尊崇皇帝权威，服从政府管理，“助王政之禁律，益仁智之善性”，实行完全的官方化。

①《通鉴》卷123宋文帝元嘉十四年条及注。

②③④⑥⑦均见《魏书》卷114《释老志》。

北魏佛教僧侣媚奉王室可谓开历代风气之先。除礼拜王者外,在云岗开凿洞窟,依照北魏诸帝的容貌建高达六、七十尺的大石佛像,“即成,颜上足下,各有黑石,冥同帝体上下黑子”<sup>①</sup>。使魏境内所有佛教徒都匍匐在皇帝脚下。

让官府牢牢地控制佛教,是北魏政府容忍它的关键。首先是僧侣的素质和人数须得官方把握,文成帝在复佛诏中就规定:“欲为沙门,不问长幼,出於良家,性行素笃,无诸嫌秽,乡里所明者,听其出家。率大州五十,小州四十人,其郡遥远台者十人”<sup>②</sup>。

其次对出家僧侣由官府进行管束,如对游方僧,诏“令民间五五相保,不得容止。无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇,其在畿郡,送付本曹。若为三宝巡民教化者,在外齋州镇维那文移,在台者齋都维那等印牒,然后听行,违者加罪”<sup>③</sup>。所谓“巡民教化”即是利用僧侣去劝老百姓成为北魏的良民。不管当时官方控制的有效程度如何,但总是把世俗权力高高地悬挂在教权之上。后来历代封建王朝对佛教组织的控制愈来愈严,北魏不啻为一个重要的起点。

再次,对建立寺店也颇有限制,北魏到了孝文帝世,佛教已很兴盛,孝文帝本人也很崇信佛教,但他迁都洛阳后立制:“城内唯擬一永宁寺地,郭内唯擬尼寺一所,余悉城郭之外,欲令永遵此制,无敢踰距”<sup>④</sup>。看来在平城为京都期间,城内也至多只有一家寺院。至于《洛阳伽兰记》中那种情况,则是由于“天下丧乱,加以河阴之酷,朝士死者,其家多舍住宅,以施僧尼,京邑第舍,略为寺矣。前日禁令,不复行焉”<sup>⑤</sup>。

与南朝相比,僧官系统在北魏更为完备,也是历史上最早把僧官系统纳入中央行政体系。北魏前期的中央僧务官署称监福曹,从后来僧务由尚书令奏议的情况来看,它当属外朝的尚书省,为尚书诸曹之一。监福曹的长官称道人统,和平年间改称为沙门统。其下有都统,都维那等,“亦置功曹、主簿员”<sup>⑥</sup>,是个不折不扣的官僚行政机构。同时在州郡二级各设相应的僧务官署,其主官分别为州统、州都、郡统、郡维那等。县一级无官署,仅设县维那一人。显然与各级行政系统都是配套的。

白文固先生还将北魏的僧官制度归纳了三点。第一,从沙门统到州郡僧曹的僧官,都纳入国家选任制度中,有阙即补,前后任承袭接替。第二,僧官成常设职官,设官置署,并“备有官属,以断僧务”,甚至有“令史员”五十余人之多。第三,僧官有职有权,如同俗官。<sup>⑦</sup>《魏书·释老志》中多有沙门统向魏主奏请的报告,也多有魏主命各级僧官执行某项决定的敕令,这说明僧官可以参加朝议奏请,有权决定僧务。时人且把僧官与俗官同等看待,魏未出卖官爵时,一个州统也相当于从四品的散子爵。

总而言之,北魏是把僧署僧官作为行政体系的一部份来看待的。它不仅和佛教内部教职迥然有别,且与十六国南朝那种游离于行政体系之外的“僧官”颇有异趣。换句话说,北魏是以行政机构来处理僧务,管理僧众的。这也是皇权在拓跋国家中加强的表现。至于后来朝代中,封建专制愈加成为佛教组织的紧箍咒,那是后话了。

①②③④⑤《魏书》卷114《释老志》。

⑥《隋书》卷27《百官志中》。因“后齐制官,多循后魏”。

⑦《南北朝隋唐僧官制度探究》,载《世界宗教研究》1984年第一期。