古史新视野

主持人语:

进入 21 世纪以来,中国古代史的研究呈现出与以往不同的面貌,经济史、制度史等研究范式呈衰落气象,社会史、文化史则备受学者青睐。大量欧美新理论被引介进国内,囫囵吞枣式生搬硬套的各种研究成果层出不穷,热闹之余,实质性的推进则不多。故近几年,呼唤本土理论建构、要求建立"中国学派"的呼声日益高涨。历史研究的基础是史料,推进旧有研究不外乎两条路径:新史料的发掘、旧史料的重新关联与解读,不管哪条路径,背后都需要新的研究视野来支撑。因此,本专栏以"古史新视野"为题,就是要在严谨的史料解析基础上,凸显新理论、新方法给中国古代史研究带来的新镜像。

本期的主题是"历史书写"。这是一种发轫于日本,在中国中古史学界具有较大影响的研究理路,并有波及其他断代史研究的迹象。尽管目前对这种研究理路还存在不少争议,尤其是来自实证史学的质疑声音巨大,但不可否认,在传统史学史研究之外,"历史书写"受后现代主义的影响甚大,后者才是其内核所在。值得注意的是,"历史书写"研究的代表性人物几乎都出自北京大学历史系这一以传统政治史、制度史研究见长的机构,他们的研究中也无一不带有实证主义史学的影子。因此,中古史的"历史书写"并不全然只是后现代主义的注解,它本质上是对传统史学的解构与建构过程,不失为一种新视野的尝试。(游自勇)

释家神异与儒家话语:中古《五行志》的佛教书写

游自勇

摘 要: 中古时期的正史里有不少佛教记述,除了《魏书·释老志》外,正史《五行志》中的佛教记载相对集中。本文以"永宁见灾"和"佛像流汗"两类佛教神异的叙述模式为例,分析此类神异故事被载入《五行志》的过程。大体在佛教史学创立之初,传统史学中的诸多叙述策略、思想观念等即流淌其间,难以区隔。有些释家神异故事本就是由士人创作,经僧传采录后又被正史吸收。有些神异故事则是以传统史学的笔法来撰写的。无论经由何种方式进入正史,都经过了改造,以符合儒家政治的理念。由于佛教神异故事与中古正史在"感通"上具有共同话语,前者才能在正史的话语体系内占有一席之地。

关键词: 释家神异;儒家话语;《五行志》;佛教书写

中图分类号:K234.104 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2018)06-0013-10

收稿日期:2018-02-01

作者简介:游自勇,男,福建莆田人,首都师范大学历史学院教授,博士生导师,历史学博士。(北京 100089)

自佛教传入汉地以后,传统史学对其的关注度日渐提升,正史中的相关记载日渐丰富,[①]但终究不能与《名僧传》、《高僧传》之类的释门内典相提并论。然而,正史撰述自有其内在逻辑,内典与正史的佛教记述之间的关系一直是学界感兴趣的话题。近二十年来,学者们从"圣徒传"、文本书写的角度来解读僧传,跳脱出传统的文献学比勘、考订的路径,揭示出历史人物是如何被理想化,以及僧传制造背后的政治与宗派谱系的需要,令人耳目一新。[②] 但因选题及材料所限,此类成果仍无法较好地展现佛教史学与正史之间的关系。所以我们不妨变换一种思路,从正史的佛教记述入手,梳理其史料来源、叙述策略及承载的意识形态。为此,我将视线集中在中古《五行志》的佛教记述上。

正史《五行志》是一种被讥为"语怪述异"的特殊志书门类,是古代官方的灾异大全。因其与儒家的天谴灾异论紧密相连,自班固首创这种志书之后,它就是官方意识形态较为集中的体现。大概在5世纪下半叶,佛教的内容开始被编纂进《五行志》,其后不绝如缕,从中我们能够比较清晰地看出佛教史学与正史关注点的差异。然而,学界只有严耀中先生系统关注过这批被忽视的佛教史料,用以说明当时社会意识演变的一个侧面。他以《隋书·五行志》的记载为中心,结合佛教东传及中国化的进程,认为佛教谶语成为"诗妖"的部分,佛教异端向社会异端的转化,史官采佛教资料入《五行志》,说明这些也是天道变异的象征,"是对佛教的一种文化认同,是佛教在中国存在发展到一定阶段才会有的结果";他还简要说明了五行说与佛教哲学的共通之处,从哲学思想层面获得依据。[③] 严氏的论述视野开阔,对我的启发很大,不过我关注的角度和他有所不同。严氏实际上解决了一个"为什么"的问题,即史家为什么会采佛教史料入《五行志》;而我要回答的是"怎样做"的问题,即史家如何取舍这批材料,又如何将其纳入自身的话语模式中。由于中古史料散佚严重,可资比较的材料实在不多,因此,本文的结论可能存在误读,我将尽量避免这种情况的发生。

一、中古《五行志》里的佛教记述

佛教入华史虽有争议,但三国时期鱼豢《魏略·西戎传》中所载大月氏王使伊存授《浮屠经》一事则殆无疑议。[④] 然而,佛教史事被载入纪传体志书,就目前史料来看,首见于沈约《宋书》的《五行志》和《符瑞志》。但《宋书·五行志》记事始于魏文帝黄初元年,其实是接续司马彪《续汉书·五行志》,而所涉佛教史料几乎全为东晋后期史事,故不排除何法盛《晋中兴书·征祥说》、臧荣绪《晋书·五行志》中载有佛教史事的可能性。无论哪种情况,最晚到5世纪下半叶,《五行志》中开始载有佛教史事。

从《宋书·五行志》到《旧五代史·五行志》,所载佛教史料共72条,现大体按《洪范五行传》的分类列表如下:

---

① 宫川尚志曾专门辑录魏晋南北朝时期正史中的佛教史料,并详加考订,计有:《陳書仏教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第11辑,1968年,第19-28页;《宋書仏教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第13辑,1969年,第3-23页;《南齊書佛教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第14辑,1970年,第87-104页;《梁書佛教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第15辑,1971年,第49-78页;《北齊書佛教史料稿——六朝正史佛教·道教史料集の八》,《東海大学文学部紀要》第40辑,1983年,第1-14页;《魏書佛教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第41辑,1984年,第45-81页;《南史·北史佛教史料稿》,《東海大学文学部紀要》第43辑,1985年,第29-41页。

② 最重要的作品有:Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, *Speaking of Monks: Religious Biography in India and China*, Ontario: Mosaic Press, 1993; John Kieschnick, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honululu: Hawai'i University Press, 1997;陆扬:《解读〈鸠摩罗什〉:兼谈中国中古早期的佛教文化与史学》,《中国学术》第23辑,北京:商务印书馆,2006年版,第30-90页;陆扬《中国佛教文学中祖师形象的演变——以道安、慧能和孙悟空为中心》,《文史》2009年第4辑,第221-247页。

③ 严耀中:《试说〈隋书·五行志〉中的佛教史料》,《中华文史论丛》,2007年第1辑,第243-256页。

④ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,《汤用彤全集》第一卷,石家庄:河北人民出版社,2000年版,第36页。

类目			宋志/晋志	魏志	南齐志	隋志	两唐志	旧五代志
木不曲直					2		两 1	1
貌之不恭	恒雨						旧 6	
	鸡祸		晋 1					
	金沴			3				1
金不从革							新 1	
言之不从	恒阳		宋/晋 1					
	诗妖		宋 1;宋/晋 2		1	1	新 3/	
	白眚白祥						旧 1	
	木沴金					1	两 1	
火不炎上				3		1	两 2,旧 1,新 5	1
视之不明	羽虫之孽						新 1	
	赤眚赤祥						旧 1	
听之不聪	恒寒		大雨雪				2	
			大雨雹				1	
	雷震				1			
	鱼孽					1		
	豕祸					1		
思心不睿	恒风		晋 1	2		1	两 1,旧 1,新 1	
	金木火	地震		2				
	水沴土	土为变怪					新 2	
	黄眚黄祥					1		
皇之不极	龙蛇之孽					2	旧 1	
	马祸		晋 1					
	人痾			2		4	新 1	
总计			7	12	4	16	30	3

说明:《晋书·五行志》多抄自《宋书·五行志》,二者所载为同一事者合并作 1 条统计;两唐书《五行志》所载为同一事者亦作 1 条统计;《魏书·灵征志上》记录灾异,《灵征志下》记祥瑞,此处只统计《灵征志上》。

这 72 条涉佛史料并无明显的分布特征。推测编纂者的动机,我将其分为两种情况。

第一种有 38 条,与佛教相关的事物纯粹只是一种记录的对象,并无特殊意义,主要是一些水、火、雷等自然灾害。如北魏出帝永熙三年三月,“并州三级寺南门灾”;[①]唐玄宗开元十年二月四日,“伊水泛涨,毁都城南龙门天竺、奉先寺,坏罗郭东南角,平地水深六尺已上,入漕河,水次屋舍,树木荡尽”;[②]唐文宗开成元年六月,“凤翔、麟游县暴风雨,飘害九成宫正殿及滋善寺佛舍,坏百姓屋三百间,死者百余人,牛马不知其数”;[③]大和二年十一月甲辰,“禁中昭德寺火,延至宣政东垣及门下省,宫人死者数百人。八年十二月,禁中昭成寺火”。[④] 两唐书《五行志》所载多为此类。上述记载中,编纂者只是如实记录,也未给出事应。另有一类情况恰恰相反,编纂者给出了事应,是有明确意图的,只不过不是针对佛教。如唐德宗兴元元年八月,“亳州真源县大空寺僧院李树,种来十四年,才长一丈八尺,今春枝忽上耸,高六尺,周围似盖,九尺余”。[⑤] 此事源自宋亳观察使的奏状,当时奉天之难刚刚平息,德宗回到长安,李是唐朝国姓,李树长势突然加速,预示着李唐进入了新一轮的稳定期,因此当时是将此事作为祥瑞看待的。但宋人刘羲叟不以为然,占曰“木生枝耸,国有寇盗”,[⑥]把它看作藩镇割据的兆象。不管是祥瑞还是灾

① 《魏书》卷 112 上《灵征志上》,北京:中华书局,1974 年版,第 2913 页。
② 《旧唐书》卷 37《五行志》,北京:中华书局,1972 年版,第 1357 页。
③ 同上书,第 1363 页。
④ 《新唐书》卷 34《五行志》,北京:中华书局,1972 年版,第 886 页。
⑤ 《旧唐书》卷 37《五行志》,第 1373 页。
⑥ 《新唐书》卷 324《五行志》,第 875 页。

异,都是围绕“李树”生发的,“大空寺”在这里仅仅是纯粹的地点而已。

第二种有 34 条,作为一种政治表征的佛教现象。就内容而言,主要是人主佞佛、预言和反叛三大类。后两类多涉谶纬、千年王国观念等,相关研究已经十分丰富,[①]我就不再多论,只就第一类略作描述。

佛教入华以后,虽一度想保持宗教的独立性,但传教者很快就意识到如果不依托当权者,佛教实难有大的发展。东晋以后,佛教徒与世俗社会的关系一直是一个焦点话题,曾引起多次大辩论,[②]佛家教义倡导的是六根清净,僧人本不该过多参与世俗政治,但现实中佛教徒对政治的渗透又是不争的事实,在士人看来,这不利于王朝政治的稳定发展,遂引起史家的高度关注,自然也会反映到《五行志》中。如东晋孝武帝太元十三年(388)四月,怪异接连出现,先是广陵高平阎嵩家出生的雌鸡不长右翅,后来又有彭城人刘象之家的鸡长了三只脚,京房《易传》曰:“君用妇人言,则鸡生妖。”李淳风以为是“主相并用尼媪之言,宠赐过厚,故妖象见焉”。[③] 其时孝武帝和司马道子宠信尼僧,尼僧得以“窃弄其权”,朝政紊乱,左卫领营将军许荣上疏言曰:

> 僧尼乳母,兢进亲党,又受货赂,辄临官领众。……臣闻佛者清远玄虚之神,以五诫为教,绝酒不淫。而今之奉者,秽慢阿尼,酒色是耽……尼僧成群,依傍法服。五诫粗法,尚不能遵,况精妙乎![④]

传统观念里,女人干政一直受到诟病,而今佛门的尼姑也明目张胆地干预政治,这尤其不为士人所容。因此,尼姑虽然受到佛的庇护,但触犯了儒家的治政理念,其所作所为在《五行志》中被归入“人痾”,属于妖象。佞佛导致帝王受制于沙门,君道被胁,昏庸不明,使得劝谏无从接纳,所以天变屡现,《隋书·五行志》里就将种种佞佛之举分别归于大雨雪、大雨雹、黄祥、人痾等类别,多方面阐发了史臣对于人主佞佛的痛心疾首,如《隋书·五行志》所言:

> 夫天有七曜,地有五行。五事愆违则天地见异,况于日月星辰乎?况于水火金木土乎?若梁武之降号伽蓝,齐文宣之盘游市里,陈则蒋山之鸟呼曰“奈何”,周则阳武之鱼集空而斗,隋则鹊巢黯帐,火炎门阙,岂唯天道,亦曰人妖,则祥眚呈形,于何不至?[⑤]

将佞佛之举上升到“人妖”的境地。所谓“人妖”,语出《荀子·天论》,其言曰:

> 夫星之队,木之鸣,是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也,怪之可也,而畏之非也。物之已至者,人祆则可畏也。楛耕伤稼,耘耨失薉,政险失民,田薉稼恶,籴贵民饥,道路有死人,夫是之谓人祆。政令不明,举错不时,本事不理,夫是之谓人祆。礼义不修,内外无别,男女淫乱,则父子相疑,上下乖离,寇难并至,夫是之谓人祆。祆是生于乱。三者错,无安国。其说甚尔,其菑甚惨。勉力不

---

① 如唐长孺:《北朝的弥勒信仰及其衰落》,氏著:《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983 年版,第 196 – 207 页;安居香山、中村璋八:《漢魏六朝時代における圖讖と佛教——特に僧傳を中心として》,氏著:《緯書の基礎的研究》,东京:图书刊行会,1976 年版,第 258 – 278 页;严耀中:《魏晋南北朝的占卜谶言与佛教》,《史林》,2000 年第 4 期,第 12 – 17 页;吕宗力:《谶纬与魏晋南北朝佛教》,《南京大学学报》,2010 年第 4 期,第 109 – 122 页;孙英刚:《金刀之谶:政治预言与宗教信仰的融合》,氏著:《神文时代:谶纬、术数与中古政治研究》,上海:上海古籍出版社,2014 年版,第 134 – 164 页。

② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第 316 – 323、348 – 358 页;许理和(Erik Zürcher)著,李四龙、裴勇等译:《佛教征服中国:佛教在中古早期的传播与适应》,南京:江苏人民出版社,2003 年版,第 130 – 132、277 – 283、254 – 354 页。

③ 《晋书》卷 27《五行上》,北京:中华书局,1974 年版,第 827 页。

④ 《晋书》卷 64《会稽王司马道子传》,第 1733 页。

⑤ 《隋书》卷 22《五行上》,北京:中华书局,1973 年版,第 617 页。

时,则牛马相生,六畜作祆,可怪也,而亦可畏也。①

荀子所讲的"人祆"其实就是人祸,是统治者不修礼义、无德无能的后果,《五行志》的叙述与之一脉相承,但内容要丰富得多,并且承载了众多的象征意义。所以,僧传对人主崇佛之举是以欣赏、受教的眼光来看待的,而《五行志》则是从传统儒家政治理念来加以认识,二者的内在逻辑显然是不一样的。下面,我将以两个具体的个案来说明上述的论断。

二、永宁见灾

《魏书·灵征志上》载:

出帝永熙三年二月,永宁寺九层佛图灾。既而时人咸言有人见佛图飞入东海中。永宁佛图,灵像所在,天意若曰:永宁见灾,魏不宁矣。渤海,齐献武王之本封也,神灵归海,则齐室将兴之验也。②

姜望来先生最早将此定性为"永宁见灾"谣言,认为永宁寺是北魏皇家寺院,是皇权的象征,故永宁被焚,象征着魏室将乱;佛图入东海,又合"东海出天子"的谣谶,是北齐肇兴的征兆;"永宁见灾"谣言出自僧徒造作,乃僧徒投向高欢,为其造势的举动。③ 姜氏关注的是谣谶背后所反映出魏齐嬗代之际,佛教势力的选择;我的角度和他不同,要分析的是此类佛教事件是如何被采撷编撰进正史的。

永宁被焚,目前所见最早记录此事的是《洛阳伽蓝记》卷1"永宁寺"条:

永熙三年二月,浮图为火所烧。帝登凌云台望火,遣南阳王宝炬、录尚书〔事〕长孙稚将羽林一千救赴火所,莫不悲惜,垂泪而去。火初从第八级中平旦大发,当时雷雨晦冥,杂下霰雪,百姓道俗,咸来观火。悲哀之声,振动京邑。时有三比丘,赴火而死。火经三月不灭。有火入地寻柱,周年犹有烟气。其年五月中,有人从东莱郡来云:"见浮图于海中,光明照耀,俨然如新,海上之民,咸皆见之。俄然雾起,浮图遂隐。"至七月中,平阳王为侍中斛斯椿所挟,奔于长安。十月而京师迁邺。④

此处记载极为周详,将官民僧俗的反应一一呈现,大火给洛阳城造成的震动可想而知。作者杨衒之曾在洛阳生活经年,即便未能亲睹,从官私记载以及访之街巷,想详实记录此事想必不是什么难事。火烧永宁之后三个月,即有传闻东海之上见永宁浮图,这应该就是谣言造作的源头了。接下来的行文中他转而叙述北魏分裂,这样的笔法,对于一个熟谙中国传统史学撰述的人来说是极为平常的。永宁寺极具象征意义,在元魏末年混乱的政局背景下,稍有见识的人都会自然地将之与王朝兴衰联系在一起。但杨衒之撰写《洛阳伽蓝记》是基于反佛的立场,将佛寺的兴废与社会的变动联系起来,只是一种传统史学撰述的自觉。

后来的佛教史籍《续高僧传》卷一《普提流支传》、《开元释教录》卷六、《佛祖统纪》卷三八等书基本沿袭了《洛阳伽蓝记》的叙述策略,均只录"东海之上见永宁浮图"的传闻,不载谶语。直到《魏书·灵征志》,魏收借"天意若曰"点出了"永宁见灾,魏不宁矣"这八个字,才最终为此事作了定性。不过魏收很可能并未参考《洛阳伽蓝记》。首先,《魏书》始撰于天保二年(551),至五年(554)十一月十志完成,《洛阳伽蓝记》撰于武定五年(547)之后,二者完成的时间相踵,魏收估计来不及参考该书。其次,永宁被焚一事,《灵征志》的文字较《洛阳伽蓝记》简略许多,看不出二者有明显的承继关系。最后,孝昌二年,洛

① 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷11《天论篇》,北京:中华书局,1988年版,第313–316页。
② 《魏书》卷112上《灵征志上》,第2913页。
③ 姜望来:《谣谶与北朝政治研究》,天津:天津古籍出版社,2011年版,第15–32页。
④ 杨衒之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷1《永宁寺》,北京:中华书局,2013年版,第29–30页。

阳曾发生一次很大的风灾,《洛阳伽蓝记·永宁寺》载:“至孝昌二年中,大风发屋拔树,刹上宝瓶,随风而落,入地丈余。复命工匠更铸新瓶。”①《灵征志》作:“孝昌二年五月丙寅,京师暴风,拔树发屋,吹平昌门扉坏,永宁九层撥折。于时天下所在兵乱。”②二者亦无直接的参照痕迹。所以,魏收应该是参考本朝史书及官方档案记录,自行撰写了此条,与《洛阳伽蓝记》无涉。

由于北朝早期佛教史籍严重缺失,《洛阳伽蓝记》毕竟出自反佛者之手,我以之与《魏书》比较,实属无奈。《魏书》首立《释老志》,显见魏收对于佛教已有较为通盘之考量,又因永宁寺无可替代的重要地位,故将此事编撰进王朝兴衰指针表的《灵征志》也属自然,内有两点尤值得注意。第一,魏收认为本次事件的核心是“灵像”,永宁佛塔只是灵像所在而已。佛像与王国命运结合的观念,在十六国时期已经较为流行,如吕光攻龟兹城,“夜梦金象飞越城外。光曰:‘从谓佛神去之,胡必亡夷。’”③至少表明在西域佛教流行的国度,佛像成为保护神是广为熟知的,吕光才能藉此提振士气。至于中原地区,我们只要结合北魏、北齐皇室崇佛的历史,以及佛教徒大肆流布“瑞像”神异(详见下文)的诸多背景来观察,便可明了魏收所谓的“灵像”该是皇权与神权的综合体。浮图飞入东海,灵像自然随之移到东海,也就意味着皇权、神权尽归渤海高氏。因此,这次佛教事件的政治意义非凡,佛教瑞像之说不可避免地渗入正统史学。第二,魏收虽将佛教神异解说成高氏应运之兆,其叙述策略仍沿用传统的《五行志》话语框架。他将此事归于“火不炎上”一类。关于火、灾,《春秋》经传有明确的区分,最重要的解说是“人火曰火,天火曰灾”,故灾为大者,乃上天预警。《五行志》继承春秋灾异的思想,又近承《洪范五行传》“弃法律,逐功臣,杀太子,以妾为妻,则火不炎上”之说,强调统治者的德性。④《洛阳伽蓝记》云“浮图为火所烧”,《灵征志》则云“永宁寺九层浮图灾”,“灾”字可见春秋笔法。魏收剖析谣言,以“天意若曰”起句,这是《五行志》灾异论独有的一种表达形式,⑤显示儒家天命之说高踞于瑞像之上,依旧是最终的依据。

唐代高僧道宣曾记载过另一则故事,与永宁被焚极其类似,《集神州三宝感通录》载:

> 陈武帝崩,兄子蒨立,将欲修葬,造辒辌车,国创新定,未遑经始。昔梁武帝立重云殿,其中经像并饰珍宝,映夺诸国。运虽在陈,殿像仍在。蒨欲收取重云佛帐珠佩,以饰送终。人力既足,四面齐至。但见云气拥结,流绕佛殿,自余方左,开朗无阴,百工怪焉,竞往看睹。须臾,大雨横注,雷电掣击,烟弱鸱吻,火烈云中,流布光焰,高下相涉。欻见重云殿影二像峙然,四部神王并及宝座一时上腾,烟火挟之,忽然远逝。观者倾国,咸归奉信。雨晴之后,覆看故处,唯础存焉。至后月余,有人从东州来云,于此日见殿影像乘空飞海,今望海者有时见之。魏氏洛京永宁寺塔去地千尺,为天所震,其缘略同,有人东海时见其迹云。⑥

此事在《隋书·五行志》里仅寥寥数字:“陈永定三年,重云殿灾。”⑦《陈书》系于七月乙丑。⑧ 重云殿是梁武帝时期极其重要的礼仪建筑,重要的讲论法会均在此或同泰寺举行。梁武帝死后,侯景立简文帝,“升重云殿礼佛为盟曰:‘臣乞自今两无疑贰,臣固不负陛下,陛下亦不得负臣。’”⑨重云殿在梁国的地位可见一斑,一定程度上可视为梁国皇权的象征。陈霸先行禅让之礼后,重云殿依旧是陈国重要的奉佛之地。如此具有政治意味的地方,偏偏在陈霸先的送葬仪式时发生火灾,付之一炬,不祥的意味十分明显。但陈国初立,“天火”到底要预示什么,后知后觉的正统史家却无法给出事应,反倒是僧人以“运虽

---

① 杨衒之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷1《城内·永宁寺》,第12页。
② 《魏书》卷112上《灵征志上》,第2901页。
③ 《晋书》卷122《吕光载记》,第3055页。
④ 关于《五行志》对火灾的解说,参苏德昌:《〈汉书·五行志〉研究》,台北:台大出版中心,2013年版,第474–506页。
⑤ 拙作:《天道人妖:中古〈五行志〉的怪异世界》,首都师范大学博士论文,2006年5月,第78–83页。
⑥ 道宣:《集神州三宝感通录》卷中《陈重云殿并像飞入海》,CBETA2014,T52,no.2106,p.420,b6–20。
⑦ 《隋书》卷22《五行上》,第621页。
⑧ 《陈书》卷3《世祖纪》,北京:中华书局,1972年版,第47页。
⑨ 《南史》卷80《侯景传》,北京:中华书局,1975年版,第2010页。

在陈,殿像仍在”为由,试图将重云殿的燔毁看做是梁陈嬗代最终完成的一种象征。当然,表面上重云殿遭天火燔烧,其实是凤凰涅槃,飞入东海。如果说“永宁见灾”时东海尚可作渤海解,此处的东海实已无解,类似传闻的造作已缺乏政治意义,只剩下对“永宁见灾”的模仿了,所以后世有人嘲讽此类传闻曰:“塔焚皆云往东海,海岂纳煨烬耶?”①

三、佛像流汗

“佛像流汗”是佛教神异叙述的一种常见模式。早期佛像因模拟“真容”,因而具备了一定的神通,②通过流汗等神异现象来预示吉凶,遂成为当时南北通行的一种观念。如《高僧传·释法悦》载彭城宋王寺有丈八金像,“州境或应有灾祟,及僧尼横延衅戾,像则流汗。汗之多少,则祸患之浓淡也”,下举数种事例佐证之。③《洛阳伽蓝记》卷二“平等寺”条:

> 寺门外有金像一躯,高二丈八尺,相好端严,常有神验,国之吉凶,先炳祥异。孝昌三年十二月中,此像面有悲容,两目垂泪,遍体皆湿,时人号曰佛汗。京师士女空市里往而观之。有一比丘,以净绵拭其泪,须臾之间,绵湿都尽。更换以它绵,俄然复湿。如此三日乃止。明年四月尔朱荣入洛阳,诛戮百官,死亡涂地。永安二年三月,此像复汗,京邑士庶复往观之。五月,北海王入洛,庄帝北巡。七月,北海大败,所将江淮子弟五千,尽被俘虏,无一得还。永安三年七月,此像悲泣如初。每经神验,朝野惶惧,禁人不听观之。至十二月,尔朱兆入洛阳,擒庄帝。帝崩于晋阳。④

如果说杨衒之对“永宁见灾”的叙述笔法是出于一种传统史学撰述的自觉,此处的“佛汗”叙述恐怕是真的接受了瑞像之说,毕竟有京师众多士庶亲眼见之,随后的一系列战事又可作为佐证,所以他才会下了“国之吉凶,先炳祥异”的结论。

“佛像流汗”在正史《五行志》里亦有记录。《魏书·灵征志上》记:“太和十九年六月,徐州表言丈八铜像汗流于地。”⑤本条记录源于徐州的“表言”,中古时期,各地方官负有奏报本地灾异祥瑞的职责,显然,徐州地方官是将佛像流汗视作灾异上报的。《洛阳伽蓝记》所载平等寺“佛汗”事也见载于《魏书·灵征志上》:“永安、普泰、永熙中京师平等寺定光金像每流汗,国有事变,时咸畏异之。”⑥虽然极为简略,但传统史学对佛教神异故事的态度已经十分明确了,正统史家已然接受了佛教对国运兴衰的预见。个中原因除了佛教在中古社会的影响日益扩大外,还与双方对“佛像”性质的认定具有契合点有重要关系。此类佛像在内典中多以金像、瑞像名之,被赋予了种种神通,尤其是预兆能力,观《续高僧传》慧最、慧达传记,⑦《集神州三宝感通录》所载荆州金像等,⑧无一不凸显此点。然究其材质,不外乎泥塑外包以铜、金,或是凿石成像。而在中国传统五行观念里,“金”的涵义要宽泛得多,从最初指自然界金属矿物延伸至金属器物,刘歆又以为“金石同类”,此说来源史无明载,推测是因金器均由矿石冶炼而成,所

---

① 赞宁撰,范祥雍点校:《宋高僧传》卷19《怀信传》末“系曰”,北京:中华书局,1987年版,第489页。

② 关于佛教瑞像的研究很多,最新的研究可参见汪娟:《中土瑞像传说的特色与发展——以敦煌瑞像作为考察的起点》,《敦煌吐鲁番研究》第15卷,上海:上海古籍出版社,2015年版,第343–367页;汪娟:《佛教瑞像的特征与形成的思想基础——从印度、于阗、敦煌到东土瑞像的整体考察》,王三庆、郑阿财合编:《2013敦煌、吐鲁番国际学术研讨会论文集》,台南:成功大学中国文学系,2014年版,第107–129页。前者对瑞像研究的学术史有较为详细的梳理。

③ 慧皎撰,汤用彤校注、汤一介整理:《高僧传》卷13《释法悦》,北京:中华书局,1992年版,第492–494页,引文见第493页。

④ 杨衒之撰,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》卷2《城东·平等寺》,第75–76页。

⑤ 《魏书》卷112上《灵征志上》,第2916页。

⑥ 同上。

⑦ 道宣撰,郭绍林点校:《续高僧传》卷10《释慧最》,北京:中华书局,2014年版,第364页;同书卷30《释慧达》,第1210页。

⑧ 道宣:《集神州三宝感通录》卷中《东晋荆州金像远降缘》,CBETA2014,T52,no.2106,p.415,c11-p.416,b23。

以在《五行志》的体系内,佛像一般是被归到“金不从革”一类。《洪范五行传》云:“好战攻,轻百姓,饰城郭,侵边境,则金不从革。”①在灾异论的叙述中,“金”偏指兵械,与战事相关;五行方位中金对应西方,代表肃杀之气。② 有了这二层涵义,佛像神异现象所展现的预示功能与传统灾异论之间找到了契合点,遂能为正统史家所接受,在此基础上将此类佛教事迹根据需要归入《五行志》的不同类目中。比如,开皇二十年十一月长安“地大震,鼓皆应。净刹寺钟三鸣,佛殿门锁自开,铜像自出户外”。李淳风认为“锁及铜像,并金也。金动木震之,水沴金之应”,应验于隋文帝听信独孤皇后和杨素之言,黜高颎、废太子勇、立杨广等系列事件。③ 武则天长寿年间,“东都天宫寺泥像皆流汗霡霂”,④此事归入“土为变怪”一目,具体事应不明。唐代宗大历十三年二月,“太仆寺廨有佛堂,堂内小脱空金刚左臂上忽有黑汗滴下,以纸承色,色即血也”,按照“佛汗”的一般预兆,史臣把它与隔年代宗之死联系起来了,归入“赤眚赤祥”一目。⑤ 总之,释家神异被纳入《五行志》的话语模式之后,其原本所承载的教义、观念遂融汇于儒家的传统政治理念中了。

除了“永宁见灾”和“佛像流汗”两类神异叙述外,佛教的预言神通是另一类常见的叙述模式。由于此类事件在中古期间频繁发生,史家亦将之载入《五行志》,但我们还需注意到,尽管此类预言的思想基础与儒家有根本差别,但正统史家一律站在维护既有政权的立场上,将其归入“人痾”一目。“神通”是佛教在建立和传播过程中十分重要的概念,是否具有神通也是衡量僧人能力的重要指标,对于释门内典而言这是很自然的事情。⑥ 汉译佛典中“神通”的内容与类型,一般认为以“六神通”为主:神足通、天耳通、他心通、天眼通、宿命通、漏尽通。⑦ 但正统史家在面对各种佛教神异故事时,往往只选取与预言相关者,在编纂入《五行志》时依旧遵从传统的正史叙述模式,任何威胁、动摇既有秩序的行为都被视作妖、孽、祸之类。换言之,在正史《五行志》的话语框架内,佛教原有的叙述被消解了。

四、余论

佛教与本土文化间的碰撞交融,是学界再熟悉不过的一个命题了。二者间的互动最基本的方式便是“借用”,一方面是佛教套用本土观念特别是儒家术语,另一方面是本土观念比附于佛教思想。后者最有名的一个例子就是隋代李士谦与客的对答:

> 士谦善谈玄理,尝有一客在坐,不信佛家应报之义,以为外典无闻焉。士谦喻之曰:“积善余庆,积恶余殃,高门待封,扫墓望丧,岂非休咎之应邪?佛经云轮转五道,无复穷已,此则贾谊所言,千变万化,未始有极,忽然为人之谓也。佛道未东,而贤者已知其然矣。至若鲧为黄熊,杜宇为鵙,褒君为龙,牛哀为兽,君子为,小人为猿,彭生为豕,如意为犬,黄母为,宣武为,邓艾为牛,徐伯为鱼,铃下为乌,书生为蛇,羊祜前身,李氏之子,此非佛家变受异形之谓邪?”客曰:“邢子才云:‘岂有松柏后身化为樗栎仆以为然。’”士谦曰:“此不类之谈也。变化皆由心而作,木岂有心乎?”客又问三教优劣,士谦曰:“佛,日也;道,月也;儒,五星也。”客亦不能难而止。⑧

① 《汉书》卷27上《五行志上》,北京:中华书局,1962年版,第1339页。
② 关于《五行志》对“金不从革”的解说,参苏德昌《〈汉书·五行志〉研究》,第206–212页。
③ 《隋书》卷23《五行下》,第655–656页。
④ 《新唐书》卷35《五行二》,第911页。
⑤ 《旧唐书》卷37《五行志》,第1374页。
⑥ 关于佛教神通的研究,可参看丁敏:《佛教神通:汉译佛典神通故事叙事研究》,台北:法鼓文化事业有限公司,2007年版。
⑦ 丁敏:《佛教神通:汉译佛典神通故事叙事研究》,第52–53页。
⑧ 《隋书》卷77《李士谦传》,第1753–1754页。

至于前者,谓之"格义",[①]这样的例子就更多了。中古佛教借助神异故事来激发民众的宗教热情时,对上层统治者还需从义理层面作出解释,往往会借用到本土的谶纬、术数、阴阳灾异说。如康僧会见孙皓,孙皓问曰:"佛教所明善恶报应,何者是耶?"康僧会对曰:

> 夫明主以孝慈训世,则赤乌翔而老人星见;仁德育物,则醴泉涌而嘉禾出。善既有瑞,恶亦如之。故为恶于隐,鬼得而诛之;为恶于显,人得而诛之。《易》称"积恶余殃",《诗》咏"求福不回",虽儒典之格言,即佛教之明训也。[②]

即便如许理和所怀疑的那样,这个故事是伪造的,[③]也能反映创作者所处的南朝初期已经将佛教的善恶报应与本土的感应观念相比附。又如东晋简文帝向竺法旷谘询妖星之事,竺法旷答曰:

> 昔宋景修福,妖星移次,陛下光辅以来,政刑允辑,天下任重,万机事殷,失之毫厘,差以千里。唯当勤修德政,以赛(塞)天谴,贫道必当尽诚上答,正恐有心无力耳。[④]

如果我们忽略康僧会和竺法旷的佛教徒身份,一定会以为这是朝堂之上的君臣问答,完全是儒家天道观的展现。这是东晋以来诸多僧人深入到儒家话语体系的结果。[⑤]

探讨佛教史学者,均不否认本土传统史学的影响。[⑥] 近二十多年来,西方学者从"圣徒传"的角度来解读僧传,揭示出历史人物是如何被理想化,以及僧传制造背后的政治与宗派谱系的需要。[⑦] 陆扬先生曾总结道:

> 中古的僧传,尤其是南北朝时期僧传结构之精巧和意旨之微妙超过了许多同时期的官方史乘。这些僧传一方面将种种宗教的理想加以人格化,一方面又不断强化宗教传记和儒家与官方理念支配下的史传传统的关系,目的是在信徒和非信徒心目中建立起一种可以信赖的权威和系谱。[⑧]

遗憾的是,上述研究都没有给我们展现出佛教神异故事与传统史学的关系。如果我们以正史作为传统史学的代表,那么,中古时期的正统史家是如何看待僧传中充斥的神异故事呢?

本文的探讨至少揭示了一种途径:采撷那些对为政者有警醒作用的故事入《五行志》,但故事的核心思想已由宣扬佛教神异变成了儒家的政治理念。正史之所以能够接纳佛教的神异故事,不管原因多么复杂,在我看来,最基本的是二者拥有互通话语的平台,这个平台或许可以称之为"感通"。孙英刚先生将汉代至隋唐时期看作是"一个绵延近千年的儒家的神学主义时代",[⑨]我十分赞同,中古时期正史的

---

① 《高僧传》卷4《竺法雅》:"法雅,河间人,凝正有器度,少善外学,长通佛义,衣冠士子,咸附谘禀,时依门徒,并世典有功,未善佛理。雅乃与康法朗等,以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义。"第152页。

② 僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》卷13《康僧会》,北京:中华书局,1995年版,第514页。

③ 许理和:《佛教征服中国》,第71页。

④ 《高僧传》卷5《竺法旷》,第205页。

⑤ 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第115－140页;任继愈主编:《中国佛教史》第二卷,北京:中国社会科学出版社,1985年版,第530－537页。

⑥ 如陈士强:《佛典精解》,上海:上海古籍出版社,1992年版,第283－290页;曹仕邦:《中国佛教史学史——东晋至唐代》,台北:法鼓文化事业股份有限公司,1999年版,第21－65页;纪赟:《〈高僧传〉研究》,上海:上海古籍出版社,2009年版,第49－59页。纪赟从时间观念、史书体例、文风、编撰办法、撰述方法、正朔观等方面概述传统史学对《高僧传》的影响,尤值得参考。

⑦ 最重要的作品有 Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, *Speaking of Monks: Religious Biography in India and China*, Ontario: Mosaic Press, 1993; John Kieschnick, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honululu: Hawai'i University Press, 1997.

⑧ 陆扬:《中国佛教文学中祖师形象的演变——以道安、慧能和孙悟空为中心》,第221页。

⑨ 孙英刚:《神文时代:谶纬、术数与中古政治研究》"绪论",第2页。

思想核心依旧是"天人感应",身处那个时代的人们都深浸其间,在这样氛围下成长起来的佛教史学自然难以逃逸出来。如上所述,当深谙儒家话语的僧人以格义之法打通了传统史学与佛教神异故事之间的樊篱时,基于"感通"这一共享的平台,正史逐渐吸纳并改造了佛教神异故事。一方面是缘于不少佛教神异故事本就是出自士人之手,僧传采录后又被正史吸收。另一方面,有些神异故事就是以传统史学的笔法来撰写的,如《高僧传·释慧力》载慧力于东晋兴宁中建瓦官寺:

> 记者云:寺立后三十年,当为天火所烧。至晋孝武太元二十一年七月夜,自然火起,寺僧数十都无知者,明旦见塔已成灰聚。帝曰:此国不祥之相也。即□杨法尚、李绪等速令修复。至九月,帝崩。①

观这段叙述方式,与中国传统史学对灾异的描述笔法完全一致,可以一字不差地挪入《五行志》。这段文字的史源已不可考,如果我们当作是慧皎自己的撰述,在东晋以后佛教史学深受中国传统史学影响的大背景下,这样的认识应该不会显得突兀。佛教的预言、征兆之说自有渊源,本不足为奇,但能有如此之叙述则显示传统史学对僧徒的影响至深。所以,当魏晋南北朝时期佛教文化广泛渗透进中国本土文化时,我们看到在史学领域,正统史家坚韧地以儒家的思维方式化解外在冲击,将释家神异故事以儒家的话语表达,展现出了别样的佛教书写。

附识:本文初稿以《中古时期佛教神异故事与正史的关系——从〈晋书·艺术传〉谈起》为题,宣读于"重绘中古中国的时代格:知识、信仰与社会的交互视角"国际学术研讨会(复旦大学,2014.11.8－10),后又提交首都师范大学历史学院史学沙龙第30期(2015.3.19)讨论,感谢各位师友的批评指正。本文已经尽量吸纳各方意见,作了较大幅度的修改,文中若有错漏之处,概由本人负责。

Buddhist Deities vs. Confucian Discourse: Buddhist Writing in Medieval *Wuxingzhi* 五行志[Treatises on the Five Elements]

YOU Zi-yong

Abstract: There are some Buddhist records in the official history of the Medieval Ages. Besides *Weishu Shilao Zhi*(《魏书·释老志》), the Buddhist records in *Wuxingzhi*(《五行志》) are relatively concentrated. This paper takes two examples to analyze how *Wuxingzhi* record the Buddhist supernatural power. In general, when the Buddhist historiography was first established, many narrative strategies and ideas from traditional historiography were employed, which were hardly separable from each other. Some of the stories concerning supernatural deities were first created by scholars, and then absorbed by the official history after being recorded by the monks. Other supernatural stories were also found in traditional historiography. No matter which way, before being recorded by the official history, these stories were ultimately reformed to conform to the concept of Confucian politics. Buddhist supernatural stories and the official history also share a common faith in the Realm of Dreams(感通), so the former can be recorded in the latter.

Key words: Buddhist deities; Confucian discourse; *Wuxingzhi*; Buddhist writing

(责任编辑:仲平)

① 《高僧传》卷13《慧力》,第480页。