

北魏民间的佛教信仰与国家治理——以北魏造像和造像记为中心的考察

王翔龙

(大连大学, 辽宁省大连市, 116622; 18639886303@163.com)

摘要: 北魏“皇帝即如来”政治理念的提出, 给予佛教发展提供了政治基础。北魏政权通过建立“帝身石像”对这一资源进行利用以维护其合法性统治, 具体体现在民间便是造像记中对国家、皇帝的祈福与赞美。以往学界对于民间这一情况的研究多认为是对于北魏政权的认同, 或是出于某种政治目的。但民间造像的最主要目的是为自身和亲人求得佛的庇护, 至于其是否有出于对国家及皇帝的认同与祈福之心, 尚不宜轻易下定论, 需结合具体的造像记内容进行深入分析。尽管如此, 基于佛教信仰的民间造像活动, 客观上也为北魏的国家治理提供了有力支持。

关键词: 北魏; 造像记; 义邑; 国家治理

引言

南北朝时期, 佛教流行, 开窟造像蔚然成风。南朝与北朝虽均有此种现象, 但二者相比显然北朝的数量更大、分布更广。北魏“令沙门敷导民俗”的政策和文成帝复佛后的官方开窟造像是北朝民间造像与造像记众多的主要原因¹。对于北魏统治者重视佛教的原因, 《魏书·释老志》有清晰的记载: “助王政之禁律, 益仁智之善性, 排斥群邪, 开演正觉”[1]。在法果“皇帝即如来”的号召下, 礼佛如同礼拜君主, 这自然能够为北魏统治者所应允, 并对北魏政权的合法性建构提供了方便。

造像往往伴随有造像记的产生, 造像记是镌刻在佛像碑的台座、光背或石窟里靠近佛像石壁上的铭文, 内容涉及造像的时间、造像者、造像对象、发愿对象、祈愿内容等。它是了解北魏民众佛教信仰最直接的资料, 以往学界对此已进行了深入的研究²。不过北魏造像大多并不是出自一人之手, 而是由团体(其中大约有一半被称为“义邑”³)所造, 虽表达了造像团体普遍性的群体认知和愿望, 但参与造像的人员毕竟不都同属于一个阶级, 用造像记统一去涵盖他们的佛教信仰便有失公允。故需要考虑到他们各自的造像动机, 了解造像背后的真正原因。正如柯林武德所说的那样: “历史事件却绝不是单纯的现象, 绝不是单纯被人观赏的景观, 而是这样的事物: 历史学家不是在看它们而是要看透它们, 以便识别其中的思想”[2]。这些动机虽各有不同, 却在北魏国家崇佛背景下, 共同推动了国家治理。

¹ 南北朝造像与造像记数量有较大的差异, 除了上述原因外, 刘淑芬认为南朝的禁碑令、符伍制与对中国撰述经典监控严格也有关联。参见刘淑芬: 《从造像碑看南北朝佛教的几个面向——石像、义邑和中国撰述经典》, 林富士主编: 《中国史新论(宗教史分册)》, 台北: 联经出版事业股份有限公司, 2010年, 第217~258页。

² 暂举几例, 如佐藤智水: 《北朝造像铭考》, 刘俊文主编: 《日本中青年学者论中国史(六朝隋唐卷)》, 上海: 上海古籍出版社, 1995年, 第56~115页; 侯旭东: 《佛陀相佑: 造像记所见北朝民众信仰》, 北京: 社会科学文献出版社, 2018年; 石松日奈子著, 筱原典生译: 《北魏佛教造像史研究》, 北京: 文物出版社, 2012年。

³ 北朝山东地区称这种佛教僧俗共同组建的信仰组织为“法义”或“法仪”。参见刘淑芬: 《香火因缘——北朝的佛教结社》, 黄宽重主编: 《中国史新论(基层社会分册)》, 台北: 联经出版事业股份有限公司, 2009年, 第254~260页。为方便书写, 以下简称“义邑”。

1. 官方造像与政权合法性建构

终北魏一朝，除太武帝灭佛这一极端事件发生外¹，北魏统治者均对佛教持尊崇之态度。法果提倡“皇帝即如来”无疑是其中一项重要的原因：

初，法果每言太祖明叡好道，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”[3]。

法果把世俗政治权威与宗教权威结合了起来，为礼佛和拜天子之间寻找了一个合适的理论依据，云冈第13窟（如图1所示）即是这一具体体现。该窟的主像为交脚弥勒像，“该像右足面上发现镶嵌有两颗黑石，直径约6.5厘米，这一点恰好与史书中‘颜上足下，各有黑石’的记载相吻合。由此我们认为，云冈第十三窟的本尊造像正是文成帝复法之当年（452）由沙门师贤主持所凿的‘帝身石像’”²。

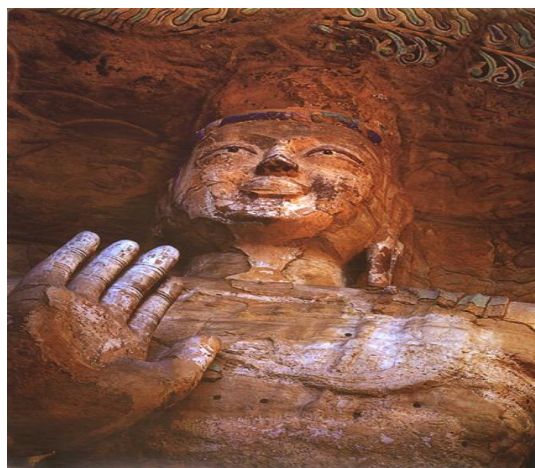


图1 第13窟主像：交脚弥勒像³

昙曜五窟的修建，也正是在这一背景下得以完成，即现今窟号为16~20的5个大型窟，每一窟分别对应北魏的一位君主⁴。北魏政权大力修建昙曜五窟，想必不会单单只作为信仰的场所，石松日奈子认为其“很明显不是观佛的场所，表现的是仿照皇帝的佛陀像，是北魏国家最具纪念性的建筑物”[4]，叶原将其称之为“君佛合一”⁵。五窟为北魏五帝而设，那么其也就具有了祖庙的意味。北魏祖庙“嘎仙洞”正是建于石室之中（如图2所示），而佛教石窟的外形结构与鲜卑祖庙的建造要求契合，进一步拉近了北魏统治者与佛教之间的关系：

世祖真君四年来朝，称其国西北有国家先帝旧墟，石室南北九十步，东西四十步，高七十尺，室有神灵，民多祈请。世祖遣中书侍郎李敞告祭焉，刊祝文于室之壁而还[5]。

¹ 太武帝灭佛事件原因复杂，详见张箭：《三武一宗抑佛综合研究》，广州：世界图书出版广东有限公司，2015年，第1~50页。因不是本文论述重点，此不赘述。

² 陆屹峰、员海瑞：《云冈石窟开创问题新探》，云冈石窟文物研究所编著：《云冈百年论文选集（一）》，北京：文物出版社，2005年，第252页。该像的面部虽被包泥彩绘所覆盖，无法确定“颜上”的具体位置。但北魏平城建筑所用材料包含黑色石核的可能性甚微，这两颗黑石应是人工嵌入，正符合史书记载，故这尊石像应是帝王造像。参见张焯：《云冈石窟编年史》，北京：文物出版社，2006年，第90页。

³ 转引自李恒成：《云冈石窟与北魏时代》，太原：山西科学技术出版社，2005年，第57页。

⁴ 学界对于这五窟具体所指向的北魏帝王存在争议，如杭侃认为第16窟应为文成帝。参见杭侃：《云冈第20窟西壁坍塌的时间与昙曜五窟最初的布局设计》，《文物》，1994年第10期。而赵一德则认为第16窟所造像为神元皇帝拓跋力微。参见赵一德：《云冈昙曜五窟的帝王象征》，《天津师大学报》，1991年第2期。不过这五窟所指的是北魏帝王应是确切无疑的。

⁵ 转引自叶原、彭丽：《略论北魏复佛初期造像中的君佛合一观念》，《美术观察》，2020年第2期。

此外，由于法果“皇帝即如来”的影响，北魏石窟的建造者有意提升了佛像的神圣地位。以云冈石窟为例，其“窟制设计都以像为中心，突出礼佛的意义；而以塔为中心的窟制设计只占有限的比例，即使是有塔，也以塔像结合的方式呈现，摒弃了印度佛塔当中单纯突出涅槃的意义，而功能上兼顾了观佛、礼佛的目的”[6]。这种造像所造成的影响直到孝文帝时期仍有所体现，如古阳洞的《辅国将军杨大眼为孝文皇帝造像题记》载：

开国子仇池杨大眼诞承龙曜之资远踵应符之胤禀英奇/于弱年挺超群于始冠其也垂仁声之未闻挥光也摧百/万于一掌震英勇则九宇咸骇存侍纳则朝野必附清王衢/于三纷扫云鲸于天路南移既澄震旅归阙军次行路迺/石窟览先皇之明踪睹盛圣之丽迹瞩目彻霄泫然流感/遂为孝文皇帝造石像一区凡及众形罔不备列¹。

杨大眼南征后路过龙门石窟，“览先皇之明踪”而“泫然流感”，佛像与皇帝显然在其心中已近乎等同。在那个底层民众普遍信佛的年代²，佛教经过官方的倡导，势必会对民间有所影响，建构起北魏政权的合法性。

“仪式表演本身就引导人们接受权威，而权威是宗教观点的基础”[7]。民间造像大多是为了赚取现实的利益和对亲人的超度、祈福，前者的实现显然要靠世俗统治者的支持。而民间造像主要体现的是主体的虔诚性和行为对象的神圣性。因此，礼佛之举在某种程度上蕴含了对君主的崇敬之意，并彰显了北魏政权的神圣性。国家的兴盛与民众的日常生活紧密相关，由此观之，“北魏佛教不是自上而下强迫贯彻的思想，而是符合来自民间的对权力者颂扬的需要而存在的，这体现了北魏佛教作为支撑统治机构的意识形态而发挥其作用的真实情况”[8]。

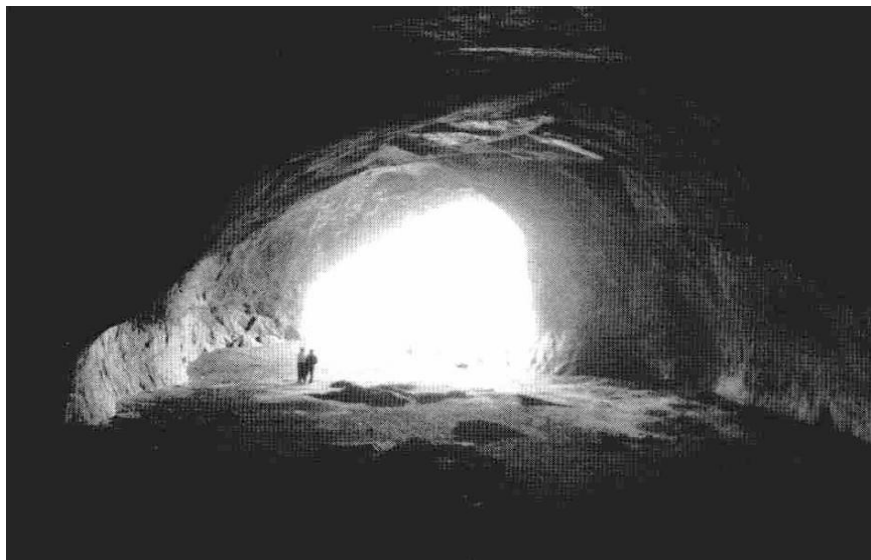


图2 嘎仙洞³

2. 民众造像与国家崇拜之关系

佛像作为一种宗教符号，可以被用来增强政权的合法性，但这种利用通常不便言说，以避免直接冒犯宗教的神圣性。为了便于“敷导民俗”，沙门这时充当其代为宣传的角色。一些僧尼的造像记中直接点明了此项目的，如正始二年（505）僧晕造像记：

¹ 转引自曹社松、焦建辉、刘洵：《龙门古阳洞杨大眼龕雕凿年代考察》，《中原文物》，2016年第2期。

² 何兹全认为五六世纪“民间收藏的佛经，多于儒家六经数十百倍，可见佛教在民间社会的地位和它在民间社会可能发挥的影响。五六世纪民间社会是佛教的天下”。参见侯旭东：《佛陀相佑：造像记所见北朝民众信仰》，北京：社会科学文献出版社，2018年，序，第1页。

³ 转引自石松日奈子：《北魏佛教造像史研究》，第236页。

太和十六年，道人僧暉为七帝建三丈八弥勒像、二菩萨丈造素，至景明二年铸鐫讫，正始二年岁次乙酉二月壬寅朔四日铭。旨三州教化，大像用赤金卅六万六千四百斤，黄金二千一百斤，二菩萨用赤金四万六千斤，黄金一千百斤。

大魏今上皇帝陛下，忠慕追玄，孝敬通敏，班旨三州，宁宣功就，略表始末，铭之后代耳。七宝瓶。前定州刺史彭城王元勰，定州刺史城阳王元鸾[9]。

此外，僧尼造像有时并非出于自身的佛教信仰，而仅仅是为北魏皇室祈福。如太和七年（483）追远寺众僧造像记：

大代太和七年，岁次癸亥，合追远寺众僧，颍川公孙小，劝所道俗，为皇帝陛下、太皇太后、皇太子敬造千佛，愿缘此庆，福钟黄（皇）家，祚隆万代，普济众生[10]。

以沙门之口为皇帝歌功颂德在一定程度上要比官方直接下令更为真实可信，该造像记中将“普济众生”的责任指向“皇家”。在沙门看来，原本如来普济众生的宏愿或许可通过皇帝的权力得以实现，《长阿含经·转轮圣王修行经》中详细记载了世俗君主以正法治世所带来的幸福盛世：

此时大地坦然平整，无有沟坑、丘墟、荆棘；亦无蚊虻、蛇虺、毒虫。瓦石、沙砾变成琉璃，人民炽盛，五谷平贱，丰乐无极。是时当起八万大城，村城鄰近，鸡鸣相闻[11]。

在官方支持和不违背佛教经典的情况下，沙门很可能会在民间宣扬国家与皇帝的神圣地位及其重要作用。受此影响，民众造像的皇权崇拜与为君主祈福之意在北魏孝文帝之后得到了广泛的体现¹。如景明元年（500）牛伯阳等造像记：

景明元年庚午朔一日庚午，封牛伯阳共诸邑子为皇帝造像一区（軀）[12]。

景明四年（503）张村合邑80人造像记中载：

景明四年，下张村合邑捌拾人为皇帝造石像一区（軀）[13]。

有的造像记则表现得较为具体，如延昌四年（515）张安世造像记中载：

当今皇帝御世，万邦斯顺，善化垂范，群迷心返。伏闻一念之善，获无尽之功；一米投厨，致恒沙之果。是以张安世，体识虚空，识真正法，减割家珍，张安世人身造石像一区（軀）。上愿帝主康宁，祚延无穷，若洛（落）三徒（途），不逢八难[14]。

在民众造像记中，经常会看到“上为皇帝”“上为国家”“上为皇家”“为皇帝陛下”“为皇帝造”“为国主”“仰为皇帝陛下”等用语，说明民众对于国家和皇帝已经有所了解。然而，这类内容在造像记中所占比例较小，通常仅有寥寥数语，且多遵循一定的固定格式²。较为典型的是建义元年（528）常申庆共妇女邑子50人等造像记：

大魏之世，健仪（建义）元年，岁次戊申，七月丙辰期，十四日己巳，檀越主荡逆将军马户尉常申庆，共妇女邑子五十人等，造玉石像一軀，高二尺五。上为皇帝陛下，中为所亡父母，下为妻子眷属，复为一切众生[15]。

这是一则义邑造像记，是具有多种背景的信徒共同建造，其中参与者大多是普通民众。侯旭东认为“多种背景民众共同造像时尤热衷于为皇帝祈福”[16]，并且通过对五六世纪北方1600种纪年造像记的考察，发现官吏、僧尼中存在国家与皇帝崇拜较多，官吏、僧尼造像占其总造像的比例分别为13.3%和7.9%，而平民仅为5.4%³。再加上民众造像为亲人祈福内容较多，或许是其主要目的、古代民众的知识水平普遍较低，识字者较少，造像上的铭文很有可能不是由民众亲自书写，而是出自邑师⁴之手、一些造像记中仅出现“国主”“皇

¹ 参见佐藤智水：《北朝造像铭考》，第90～91页。在北魏孝文帝之前，体现国家崇拜的造像记仅存五例，分别为：太平真君元年（440）王神虎造像记、太平真君三年（442）鲍纂造像记、太平真君四年（443）苑申造像记、太平真君五年（444）朱业微造像记以及天安元年（466）曹天度造像记，且除鲍纂有具体身份外，其余四人均无法考证。参见邵正坤：《北朝纪年造像记汇编》，第1～6页。

² 张鹏认为北朝造像记的祈福的一般顺序为皇帝-师僧-父母-兄弟-眷属-众生。参见张鹏：《以造像记为对象的北朝佛教本土化考察》，《宗教学研究》，2010年第4期，第92页。

³ 参见侯旭东：《佛陀相佑：造像记所见北朝民众信仰》，第217页。

⁴ 佐藤智水认为“造像记文字可看作是出自教化僧之手或是在教化僧指导下所作，因此皇帝崇拜的祈愿是符合他们的教化方针的”。参见佐藤智水：《北朝造像铭考》，第92页。有关邑师的讨论，参见刘淑芬：《中古佛教政策与社邑的转型》，

帝”等词语，难以确定民众是否真正了解其具体所指，抑或是依照以往的造像记模板进行制作等原因¹。因此，民众对国家的认同程度究竟如何，我们似乎难以得出一个具体判断。

尽管是这一情况，但北魏造像记中反复出现为皇帝与国家祈福的话语，潜移默化中也会对民众的心理产生影响。造像记中的“上为”、“下为”等词语的出现，已暗示出社会存在等级秩序²，并将其用宗教的形式表现出来。正如克利福德·格尔茨所说的那样：

正是在仪式中——就是使行为神圣化——认为“宗教概念是真实的”和“宗教指令是合理的”这类信念以某种方式产生出来。正是在某种仪式形式中——即使这个形式几乎不过是背诵神话，请教神谕或者是装饰坟墓——宗教符号在人们中引发的情绪和动机，与它们为人们形成的有关存在的秩序的一般概念相遇并互相加强[17]。

“天子穆穆，诸侯皇皇，大夫济济，士跄跄，庶人僬僬”[18]。这种尊卑有序的等级观念一直为中国古代社会所尊崇，造像记体现了这一观念，并赋予其神圣化的色彩。“民者冥也，智不自周，必待劝教，然后尽其力”[19]，通过对这种政治秩序的教化，无疑为北魏统治者树立崇高形象提供了极大的助力。另外，造像作为一种集体性的宗教活动，其“首要作用就是使个体聚集起来，加深个体之间的关系，使彼此更加亲密”[20]。故造像活动促进了社会和谐，推动了北魏的国家治理³。

3. 对官吏大族造像记的再思考

以上讨论的主要是僧尼造像和民众造像，但在北魏的民间造像中，还有一类造像是由官吏大族所作。此类造像的发起者往往佛教素养较高，家境丰裕，且与北魏政治有着密切关联。如永平四年（511）黄元德造像记：

大代永平四年，二月十日，清信士五品使黄元德弟王奴等，敬造弥勒像一区（軀），并五十三佛。为亡母，愿亡母托生西方妙乐国土，若（生）人间王侯长俊；愿合门大小，见在安隐（稳）；复愿一切众生，离苦垢，咸同斯福，一时成佛[21]。

该造像者出身官僚家庭，作为主要出资者，可见其经济条件优越。造像记中提及“五十三佛”这一具体名称，表明对于佛教教义也有一定的了解。礼敬五十三佛具有消灾避难、得遇诸佛的好处：

若有善男子善女人及余一切众生，得闻是五十三佛名者，是人于百千万亿阿僧祇劫不坠恶道；若复有人能称是五十三佛名者，生生之处常得值遇十方诸佛；若复有人能至心敬礼五十三佛者，除灭四重五逆及谤方等皆悉清净。以是诸佛本誓愿故，于念念中即得除灭如上诸罪⁴。

反观民众造像记，出现具体佛名的造像记则较少。徐婷通过对云冈 21 条民众造像题记（不含社邑造像）的分析，认为“民众题记所涉及的佛名内容而言，佛名缺失的现象很普遍，表现出较大的随意性”[22]。由此可以看出，官吏大族的佛教信仰相较于普通民众更为深入。

在此基础上，或许可以对其造像记进行一番新的释读。以往学界对于官吏大族造像记中为皇帝、国家祈福的政治性话语，多认为是“凸显了官吏群体面向世俗生活的心理需求。官吏阶层的发展依赖于国家政权的稳定，他们更加关注于现实世界的安稳与发展，希望能够持续获得国家政权的荫蔽”[23]。虽说并无错误，但这一观点似乎并不够全面。如孝昌二年（526）帝主元氏法义 35 人造像记中载：

荣新江主编：《唐研究》第 13 卷，北京：北京大学出版社，2007 年，第 243～246 页；邵正坤：《北朝造像记所见“邑师”》，《山西大同大学学报（社会科学版）》，2021 年第 4 期。

¹ 参见侯旭东：《佛陀相佑：造像记所见北朝民众信仰》，第 217 页。

² 魏宏利认为这种现象是君主地位加强的反映。参见魏宏利：《试论北朝关中造像记祈愿对象及内容所见文化意义》，《宝鸡文理学院学报（社会科学版）》，2016 年第 4 期，第 77～78 页。

³ 民众共同造像的这份情谊，刘淑芬称之为“香火因缘”。参见刘淑芬：《香火因缘——北朝的佛教结社》，第 228～234 页。

⁴ 《大正新修大正藏》第 20 卷《佛说观药王药上二菩萨经》，第 664 页。此外，关于“五十三佛”的出处，张亮提出另一可能来源，即《佛说无量寿经》。该经典同样强调其具有消除罪业的功用。参见张亮、贺越洋：《四川丹棱石佛湾、佛儿崖石窟中的五十三佛、二十五佛造像及相关问题》，《敦煌研究》，2020 年第 5 期，91～92 页。

大魏孝昌二年，九月丁酉朔，八日甲辰，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[24]。

“帝主元氏法义”是北魏皇族义邑，但并没有明言对国家、皇帝的祝福，而是用“四恩三有”¹代替之，可见其佛教素养较高。“四恩”是指父母恩、众生恩、国主恩和三宝恩，意为佛教修行者应常怀感恩之心；“三有”是指众生轮回的三种状态，即欲有、色有、无色有，也可指代三界：欲界、色界、无色界，意为提醒修行者要认清轮回的本质，努力修行，早得解脱。类似的造像记还有普泰二年（532）邢安周造像记：

唯大魏普泰二年，岁次壬子，七月辛丑朔，十五日，镇远将军、介休男邢安周敬造砖浮图一级，石像一。上为七世、所生父母、现存眷属，士（仕）进高荣。伏愿国祚延康。

浮图主白水郡沙门都比丘僧进，愿道心坚固，四恩三有，普蒙斯庆，所愿从心[25]。

邢安周与僧进共造一像。回向文中的“伏愿国祚延康”应受到了僧进“四恩三有”的影响，而不仅仅只具有世俗功利性的一面。《大乘本生心地观经》中介绍了世俗君主的种种恩德，并认为：

若有人民能行善心，敬辅仁王，尊重如佛，是人现世安隐丰乐，有所愿求无不称心。所以者何？一切国王于过去时，曾受如来清净禁戒，常为人王，安隐快乐。以是因缘，违顺果报者皆如响应，圣王恩德广大如是[26]。

尊崇君主不仅能实现愿望，还可能带来福报；反之，则可能招致相应的报应。难怪对佛教有一定素养的官吏大族会造像为世俗君主及其国家进行祈福。此外，通过对北魏造像记的考察可以发现，民众造像与官吏大族的造像活动在某些情况下存在重叠的情况，即二者会通过参加义邑共同造像。上述建义元年（528）常申庆共妇女邑子50人等造像记和孝昌二年（526）帝主元氏法义35人造像记便是如此。

古代造像花费较大，一般民众独自负担不起，因此会结为义邑共同造像。然而，官吏大族则不会有此忧虑，为何也要与民众一起造像？北魏虽说有“令沙门敷导民俗”的政策，但却并不要求官吏大族也要用佛教去教化百姓。故这一现象的形成并不是一定有政治目的，而要从官吏大族的个人佛教信仰处考虑。如六世纪较为流行的《像法决疑经》中载：

善男子，若复有人，多饶财物独行布施，从生至老。不如复有众多人众，不同贫富贵贱，若道若俗，共相劝他各出少财聚集一处。随宜布施贫穷孤老恶疾重病困厄之人，其福甚大。假使不施，念念之中施功常生无有穷尽。独行布施，其福甚少[27]。

虽只言及布施，但与造像却同属于造作功德的一种方式。单独聚财至一处“其福甚少”，那也只能号召民众一起造像以获得更大的功德了。同时民众也需要官吏大族的支持从而完成造像，二者皆希望通过造像以求得现实的利益。对此《佛说大乘造像功德经》中详细列举了造像之好处，暂举一处：

若有人于生死中，能发信心造佛形象，比未造时相去悬隔。亦复如是，当知此人在在所生净除业障，种种技术无师自解。虽生人趣得天六根，若生天中超越众天，所生之处无诸疾苦。……亦复不为毒药兵仗虎狼师子水火怨贼如是横缘之所伤害，当得无畏不犯诸罪[28]。

总之，官吏大族造像记中对国家和皇帝所作的祝福语，应从多角度进行考察，其中可能不仅包含政治性因素，还涉及宗教、文化乃至个人信仰的深层动机，而官吏大族组织义邑同时也存在着这些因素²。不过，相较于一般民众的造像记，这一类义邑造像记对国家、皇帝的指向性更为明确。无论官吏大族是否具有以佛教教化民众的意图，但他们实际上都扮演了国家“话语人”的角色。并且他们在造像之外还会为积攒功德进行造塔、建寺、修路、施饭等有利于维系社会稳固的事情，以增进民生福祉³。

¹ 刘淑芬将北朝造像记中“四恩三有”的表现形式分为两种：一种是直称回向“四恩三有”；另一种则细数“四恩三有”包括的各种对象。参见刘淑芬：《香火因缘——北朝的佛教结社》，第225～228页。

² 邵正坤认为还有“通过强调家族系谱，来强化自身及家族在村落中的地位”“援引国家权力，证明自己统治的合法性”两个原因。参见邵正坤：《北朝的村落与权力——以造像记为中心》，《社会科学战线》，2014年第5期，第91～93页。

³ 《佛说诸德福田经》中载：“佛告天帝，复有七法，广施名曰福田，行者得福即生梵天。何谓为七？一者兴立佛图僧房堂阁；二者园果浴池树木清凉；三者常施医药疗救众病；四者作牢坚船济度人民；五者安设桥梁过度羸弱；六者近道作井渴乏得饮；七者造作圜厕施便利处。是为七事得梵天福”（《大正新修大正藏》第16卷《佛说诸德福田经》，第777页）。

4. 结语

正如汤用彤所言，北朝造像的“宗旨自在求福田利益”[29]。无论处于何种阶层，人们造像的共同目的首先是为自己和亲人求得果报，其次才能从阶级的角度加以区分。“宗教为不同阶级的人们发挥着至少有某些不同的功能。或者换个方式讲，人们倾向于根据自己的社会阶级地位，企图在宗教中寻找或建构不同的东西”[30]。北魏官方造像是为了树立政权的合法性，从而“令沙门敷导民俗”；官吏大族造像是出于个人佛教信仰和政治等原因，组织义邑造像完成其目的；民众则只是为了切身利益，积极参与义邑造像。他们的造像目的各不相同，但却共同达成了一个原先或许并不在意的目标：推进北魏的国家治理。正如黑格尔在《历史哲学》中所说的那样：

在历史里面，人类行动除掉产生它们目的在取得的那种结果——除掉他们直接知道欲望的那种结果之外，通常又产生一种附加的结果。他们满足了他们自己的利益，但是还有潜伏在这些行动中的某种东西，虽然它们没有呈现在他们的意识中，而且也并不包括在他们的企图中，却也一起完成了[31]。

无论是官吏大族，还是普通民众，他们并没有特别关注到国家治理层面。但却正是由于其出于私欲的造像目的，推动了国家治理。

参考文献

- [1] 魏收. 魏书: 卷一百一十四·释老志[M]. 北京: 中华书局, 2017: 3298.
- [2] 柯林武德. 历史的观念[M]. 何兆武等译. 北京: 北京大学出版社, 2010: 212.
- [3] 魏书: 卷一百一十四·释老志[M]. 北京: 中华书局, 2017: 3293.
- [4] 石松日奈子. 北魏佛教造像史研究[M]. 北京: 文物出版社, 2012: 199.
- [5] 魏书: 卷一百·乌洛侯传[M]. 北京: 中华书局, 2017: 2409.
- [6] 徐婷. 石窟宗教符号的“像教”研究[M]. 成都: 四川大学出版社, 2015: 81-82.
- [7] 克利福德·格尔茨. 文化的解释[M]. 韩莉译. 南京: 译林出版社, 2014: 144-145.
- [8] 佐藤智水. 北朝造像铭考[C]//刘俊文. 日本中青年学者论中国史(六朝隋唐卷). 上海: 上海古籍出版社, 1995: 95.
- [9] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 38.
- [10] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 9.
- [11] 大正新修大正藏: 第1卷·长阿含经[M]. 台北: 财团法人佛陀教育基金会, 1990: 41.
- [12] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 25.
- [13] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 31.
- [14] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 56.
- [15] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 111.
- [16] 侯旭东. 北朝村民的生活世界: 朝廷、州县与村里[M]. 北京: 商务印书馆, 2005: 295.
- [17] 克利福德·格尔茨. 文化的解释[M]. 韩莉, 译. 南京: 译林出版社, 2014: 138.
- [18] 郑玄, 注; 孔颖达, 正义; 吕有仁, 整理. 礼记正义: 卷七·曲礼下[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008: 194.
- [19] 令狐德棻, 等. 周书: 卷二十三·苏绰传[M]. 北京: 中华书局, 1971: 384.
- [20] 爱弥儿·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东, 等译. 北京: 商务印书馆, 2011: 476.
- [21] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 48.
- [22] 徐婷. 云冈石窟造像题记所见的北魏佛教信仰特征[J]. 宗教学研究, 2014(1): 119.
- [23] 徐婷, 唐小蓉. 北魏洛阳时期佛教信仰的社会分层特征探析——以龙门石窟造像题记为中心[J]. 宗教学研究, 2023(4): 64.

- [24] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 100.
- [25] 邵正坤. 北朝纪年造像记汇编[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2014: 128.
- [26] 大正新修大正藏: 第3卷·大乘本生心地观经[M]. 台北: 财团法人佛陀教育基金会, 1990: 298.
- [27] 大正新修大正藏: 第85卷·佛说像法决疑经[M]. 台北: 财团法人佛陀教育基金会, 1990: 1336.
- [28] 大正新修大正藏: 第16卷·佛说大乘造像功德经[M]. 台北: 财团法人佛陀教育基金会, 1990: 793-794.
- [29] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史[M]. 北京: 商务印书馆, 2015: 414.
- [30] 罗纳德·L·约翰斯通. 社会中的宗教[M]. 袁亚愚, 等译. 成都: 四川人民出版社, 2012: 347.
- [31] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海书店出版社, 2001: 27.