

中国古代的城市生活与宗教: 基于韦伯理论的反思和《洛阳伽蓝记》的考察

何 蓉

内容提要:一般认为,传统中国城市具有军事和政治功能,与西方城市发展模式相比较,缺少公共生活的、经济的等内容。针对这一看法,本文首先梳理了韦伯的经典城市社会学理论,指出其西方城市与东方城市的二分模式忽视了中国本土经验现象的实质内容;进而,采取个案研究的方法,总结了《洛阳伽蓝记》所记载的北魏洛阳的城市规划与治理原则,指出宗教团体与宗教实践对于城市公共生活的重要意义,表明中国城市在社会融合、文化交流等方面所具有的作用机制。

关键词:政治性城市;《洛阳伽蓝记》;城市生活;佛教寺院

城市是人类诸文明发展到一定阶段产生的一种聚落方式。中华文明早期以来即形成的农耕传统,意味着农业的技术和制度、家族和村庄的聚落方式等,是其基本的文明要素。而且,传统上的诗词文学和绘画艺术对田园生活之扬、对城市生活之抑或忽视,在一定程度上造成了城市叙事缺失的局面(刘创楚、杨庆堃,2001)。但实际上,城市或相当的聚落形式很早就在中国出现了,在历史文献中可以看到,早在西周时期就存在着“国”与“野”、“都”与“鄙”的观念分类与制度并立(赵世超,1991);数十年以来的考古发现更是将中国城市研究推进到文明的更早阶段,并阐明了不同层次和阶段的城市面貌,例如,早在公元前3500—前3000年时期,甘肃秦安大地湾、河南郑州大河东、山东泰安大汶口、江苏新沂花厅村、湖北京山屈家岭等均出现了一些中心聚落方式或称原始宗邑,其社会分层、整合社会差异等特征,表明其已具有政治、经济和宗教中心的意义(王震中,2013:113-184);进而,与阶级分化属于同一过程的,是都邑或城市的出现,对于农业民族而言,城邑往往是重要的御敌设施和政治、宗教、文化的中心,最初的国家每每是由一个都城及其周围的田野和众多的村落构成,可称为“都邑国家”或“城邑国家”,其诞生意味着“‘文明’的体系化、强制性权力的制度化、神灵的人身化”(王震中,2013:411)。

从世界诸文明的比较视角来看,中国早期都邑的特点是,政治功能强而商业和贸易特征不突出。张光直在其有关中国早期城市的重要论文中,引用了史前学家戈登·柴尔德有关城市革命(urban revolution)的

作者简介:何蓉,中国社会科学院社会学所研究员,主要研究方向为社会学理论、经济社会学、中国宗教研究。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”(17ZDA233)。

十项标准,指出城市革命的核心在于生产技术的发展、贸易的发达而造成的经济起飞,并推动了人口的阶层分化,构成了城市革命的基本动力;依此而论,中国城市的军事、政治等意义更为突出。简言之,上自考古可见中国最早的城市形态,下至傅筑夫、费孝通等研究所揭示的近代中国的城邑,其特征都是政治权力的工具与象征(张光直,1990)。

诚然,更多的历史学研究表明,中国城市的经济功能在不断增加。例如,研究者指出,在西周时期,随着手工业、商业的发展,城市的经济功能增加,完整意义上的城市最终形成(张喜庆、王立华,2017),春秋战国时期以来城市经济发展进一步加强(张鸿雁,1988),《史记》、《汉书》所载长安、洛阳、邯郸、蓟、临淄、宛、陶、睢阳、江陵、吴、寿春、合肥、番禺等13个城市表明,经济城市已成为一种城市类型(郭天祥,2003;马正林,1998)。但是,城市的政治因素和功能,始终是中国古代城市的首要的和关键的特征,将城市置于其社会背景之中研究才是理解中国城市发展特色的关键(许宏,2000)。

由此可见,在研究中国城市的起源与发展过程中,一个难以避开的困境是,西方的社会科学家利用其历史材料所得出的城市发展特征与动力等理论^①,与中国历史上具有划时代意义的城市,在基本性质上有所不同;中国城市的多样形态,如国、都、邑等,也无法直接套用西方术语而不损失其丰富的内涵,依照城市的标准概念或指标来比对,有置之于普洛克路斯忒斯之床的嫌疑。

因此,对于中国的城市研究,有必要在借鉴西方城市研究理论的基础之上,接近中国城市生活的实际样貌。基于此,本文认为,既然中国城市的政治特性(即作为政治权力的象征与工具)一以贯之,那么,不妨此为立足点,依托社会科学路向的城市理论而持一批判和分析的立场,以理解中国城市生活的运行及其机制。西方学者对中国城市的研究,例如施坚雅的中国城市史、罗威廉对汉口的论著、韩书瑞对北京城市公共空间的研究等,无不以马克斯·韦伯有关中国城市的理论命题为起点。基于此,本文将韦伯对中国城市的论述放置回其整体的城市社会学理论框架之中,首先,通过对韦伯的经典城市理论的整体梳理,建立城市与文明发展的基本要素或框架,揭示其观察中国城市时的不足之处;其次,以《洛阳伽蓝记》的记录为基础,选取了北魏洛阳这样一个都城,将之作为典型的政治城市进行个案分析,理解其城市生活的内容与作用机制,特别是,勾勒出佛教在构建社会团结、促进社会融合方面的重要意义。在此基础上,讨论中国传统城市的特征、运行等问题。

一、韦伯论城市:文明、现代性与城市的类型学

马克斯·韦伯成长于德国历史学派经济学的背景之下,在李斯特、希尔德布兰德、施穆勒、毕歇等人有关经济发展阶段的划分中,城市经济是介乎部落的、村庄的经济,与地域的、国家的经济之间的阶段,自然而然地,城市的经济功能的相关论述是韦伯城市研究的重要思想来源之一。韦伯有关城市的专门论述被辑录为《经济与社会》中的一个单独部分,其标题《非正当性的支配——城市的类型学》表明,韦伯在其支配

^① 实际上,在应用西方城市研究的理论或指标时应当看到,西方城市本身亦有多种形态,例如亚里士多德在其《政治学》中论述的“polis”(city-state或城邦)既有市镇(town)的意义,又有政治的“城邦”意义;其地域不仅包括城市、也包括其周边地区,换言之,既包括市镇,也包括乡间。芬利对近代以来英、法、德等国对“城市”或“城市的”(urban/Cite/Staedte)的不同研究路向的梳理表明了西方城市及城市研究的多样性,以及将城市放置于整体社会环境之中的必要性(Finley,1977)。

社会学的框架下来理解城市发展的机制与动力,在现代性的发生、发展之论述中,城市生活的政治、法律等制度层面发挥了重要作用(郑戈,2006;王小章,2007)。此外,韦伯有关城市的论述还可见于他学术生涯早期对古代文明的研究;在《中国的宗教:儒教与道教》当中,他对中国城市也发表了一些论断。

对韦伯而言,下定义或命名本应是研究最后才能做的工作,既需要决断、又要关照到丰富的现实、从而避免武断。因此,他对城市的限定综合了多种因素,有“市场聚落”的经济本质、有自律权的(autonom)团体、有其特殊的政治与行政制度的“共同体”(Gemeinde)、特殊的要塞或镇戍等多方面的内容(韦伯,2005:1-22)。整体来看,韦伯的城市研究有纵、横两条脉络,纵向的脉络是从城市角度对西方文明发展、现代性的产生的阐述,城市被置于文明的层次来加以考察;横向的脉络则以西方城市的特征与东方城市进行类型学的总结与比较。试一一述之。

(一)韦伯论城市:西方文明的本质和现代性的摇篮

韦伯在《古典西方文明衰落的社会原因》一文中指出:

古代西方文明就其本质而言基本上是城市文明。城邦是政治生活及文学艺术的中心。同样,至少在古代的早期,经济是由我们今日所谓“城市经济”为主形成的。(韦伯,1997:5)

从经济发展来看,希腊-罗马时代属于城市聚落形式发展非常充分的时期:

古代城邦立足于以城邦本身市场为中心的交换经济,即以城邦工艺产品来与其内陆农村的农业产品相交换。这种贸易乃是在生产者与消费者之间直接进行的而且基本上满足所有需求;任何从外部的进口都无必要,事实上绝大多数希腊城邦都实现了亚里士多德的理想:城邦自给自足(autarkia)。(韦伯:1997:6)

整体上看,古代社会中存在着“高度发达的城邦商业经济Vs.内陆原始农民的自然经济”、“城市中的自由劳动Vs.乡村中的奴隶劳动”的对立。由此产生了多重影响:一方面,交换经济、国际贸易的重要性表明,古代世界的文明本质上是沿海文明,其历史的核心自然也是有关沿海诸城邦的历史;另一方面,与一般认为贸易促进自由的想法相反,“国际贸易的发展恰恰强化了大奴隶制庄园中的非自由劳动”,由此产生了一种经济形式的分层,即交换经济居于上层,自然经济居于下层,“唯有奴隶主上层阶级的消费越提高,贸易才越向外扩张,但这样的对外贸易越扩张,它所涉及的人口反而越少”(韦伯,1997:9)。

由此表明,尽管古代城市的经济属性非常突出,但是,与现代城市面向大众消费市场的经济体系相比,古代城市的商业与贸易是服务于人口中占少数的上层阶级的。而随着西班牙等内陆地区并入罗马,古代文明发生地域转移,即从沿海文明转变成一种内陆文明,城市、商业的丧失进一步造成了罗马帝国的瓦解和“古典西方的文化成就”全盘丧失:

(罗马帝国瓦解是)基本经济结构发展的必然政治结果,这就是商业的逐渐消失和物物交换经济之扩展……帝国之货币化的行政体制和政治上层建筑消失了,因为它们不再适应一个自然经济的下层建筑。(韦伯,1997:29)

以上可以看到,尽管韦伯在其作品中梳理和应用了大量的历史材料,但他实际上具有某种非演进的思维,因而,城市不是历史演化的结果,反而是历史的本质——具体而言,城市是西方文明的本质;一个时期的衰落或消失并未消除其根基或种子,古典时期孕育出的城市经济与文化特征,犹如冬眠一般潜藏在封建时代的严冬之中:9世纪初到13世纪中叶,欧洲商人阶层逐渐消失,城市生活没落,欧洲与古典传统割裂开来,封建制度与庄园制度结合,成为当时欧洲的主要社会经济制度。到中世纪时,自由劳动分工与商业交

换、市民自由的发展等打破加诸人身的内外枷锁,近代意义上的城市与市民亦自此产生,贸易、手工业发展,商人行会和手工业行会等组织产生并发展起来,“只有这时,古典巨人才像那安泰俄斯一样重获新的力量,古典西方的文化传统才以近世市民文明的形式再获新生”(韦伯,1997:33),也只有在这个意义上,才能理解他所说的“希腊时代的城邦基本上无异于中世纪城市”的意义所在(韦伯,1997:5)。

当然,中世纪城市与古代城市仍然有其相互区别之处,最重要的便在于现代性的因素在经济、法律等方面孕育发展,构成了近代西方理性资本主义得以产生的制度基础。从经济上来看,中世纪市场经济依托的是自由劳动力,地区市场、各地区的分工、跨区域贸易发展起来,“各种以供应外部市场及雇用自由劳动为目的的新生产方式开始出现”,现代经济的发展“无可避免地乃与面向大众的趋势紧密相联,亦即跨地区的贸易以至跨国贸易都以不断满足大众的需要为目的”(韦伯,1997:9)。从政治、法律上看,市民享有特殊的权利,在此基础上,形成了市民大会-市政委员会-城市宪章的自治体系,简言之,中世纪城市获得了政治的自主性、立法的自主性、拥有完全独立的司法与行政当局的自治、租税的自主性、掌握市场的权利等(韦伯,2005:158-178)。

由此,形成了韦伯对城市特征的基本要件的总结:

并非所有经济性意义的“城市”,或是所有其居民曾拥有政治行政意义下一种特别身份的要塞,在历史上都曾经形成一个“共同体”。只有在西方,才出现过大量的城市共同体……近东(叙利亚、腓尼基,或者还可加上美索不达米亚)同样也有,不过只限于一个短暂时期,其他地方有的只是雏形。

要发展成一个城市共同体聚落至少得具有较强的工商业性格,而且还得有下列特征:(1)防御设施;(2)市场;(3)自己的法庭以及——至少部分的——自己的法律;(4)团体的性格(Verbandscharakter)及与此相关的;(5)至少要有部分的自律性与自主性,这点包括官方的行政,在其任命下,市民得以以某种形式参与市政……在政治性的定义里,(西方)城市的特征就是作为上述权利之担纲者的、一个特别的市民身份团体的出现。(韦伯,2005:22-23)

(二)韦伯论东方的城市:特征与局限

以西方城市的特征来衡量,东方城市则是种种反面。韦伯指出,“所有的东方城市形态”,“都不具有城市的政治特性”,即,既非西方古典时期的“城邦”(Polis),亦无中世纪的“城市法”,也不是个自有其政治特权的“共同体”(Gemeinde)(韦伯,2004:44)。在中国、印度、埃及等国家里,城市往往是官府所在地,但从法律角度来说,“亚洲的城市并没有像西方那样有一套特殊的、适用于市民的实体法或诉讼法,也没有市民自律性任命的法庭”;从城市管理角度来说,亚洲城市“基本上没有自律性的行政”;更重要的是,“城市的团体的性格,以及(相对于乡野人的)城市人的概念,从未存在于亚洲,就算有,也只是些萌芽罢了”(韦伯,2005:24),即便是亚洲的城市居民,也不具备类似西方古代与中世纪的城市市民权,其城市也不具备法人的资格,城市作为君侯或高级官吏的治所,受其司法权辖制,城市居民本身对本地事务并无自律权或参与权(韦伯,2005:25-26)。

韦伯对城市的比较研究着重于制度层面,因此,西方城市与东方城市的不同特征,并不在于手工业或商业的发达程度、技术发展程度、经济实力强弱等因素,而源自不同的社会与制度背景,并导致不同的发展方向。例如,中世纪欧洲城市能够取得自律与自治的权利,首先在于摆脱了家族统治的束缚;其次,中世纪王权受到诸多限制,且缺乏独立的财政资源,只能依靠封建领主的供奉和效忠,政治和军事分权和分散意

味着,“城市之上的大政治团体”缺乏“一个理性化的行政机构来贯彻并照顾其利益”(韦伯,2005:59),因此,市民阶层才有可能组织起来,与封建领主抗争;再次,城市内部各阶层之间能够团结为行动的团体,其联合的基础在于共同的利益,更在于共同的宗教及由其发展出来的“兄弟盟约”。

与之相比,东方城市发展缺少这样一个政治的和文化的整体(entity)之背景。以中国为例,实际上,中国历史上很早就出现了城市:

中国在相当于我们(西方)的史前时期就已经是个有大墙垣城市的国家。只有城市方有其受众人认同且祭祀的地方守护神,而诸侯主要是城市的支配者。即使是大诸侯国间的官方文书里,仍然是“贵都”或“敝邑”来指称“国家”。(韦伯,2004:29)

不过,这种作为政治中心的城市,是理性行政的产物,与注重农业生产、以内陆贸易为主等特征结合起来,造成了货币经济不发达的局面,城市经济以消费而非生产为主,并具有长期的历史影响:

中国城市在古代是指君侯所居之处,而直到现代仍然主要是总督或其他官府要员居停之所。在这类城市里……主要的消费来源是租(Rente)——一部分是地租,一部分则是官俸及其他直接或间接借政治力量而取得的收入。(韦伯,2004:43)

与西方城市形成的机制恰成对照的是,韦伯认为,在中国城市中,“氏族纽带”未曾断绝,城市居民与其乡村的“所有重要祭典及人际关系”都维持着,新的社会关联没有建立起来,也缺乏“一个由武装的市民阶层所形成的政治性誓约团体”(韦伯,2004:44-45);在经济上,缺乏“为合股经营的自由工商组织所规制的一套稳固的、被公开承认的、形式的、并且可以信赖的法律基础”,这是由于在“城市与行会并未拥有自己的政治-军事力量的缘故”(韦伯,2004:52)。

应当看到,韦伯对西方城市与东方城市的比较研究,一方面具有类型学建构的意义,尤其是西方城市的研究,对于关键特征及其作用机制的分析比较全面和深刻,另一方面是在制度层次、以城市中的人(市民)及其结合方式(组织、法律等)为核心,涉及城市运行的动力学因素。其中的一些关键因素,如突破氏族束缚的新社会关联的建立及宗教在其中的作用等,对于分析城市的发展而言具有创新意义。

但是,站在东方城市的角度,这种“不是什么”的表述方式,其偏差或空洞也是相当突出的。首先,从方法上来看,韦伯的贡献在于指出了指西方所有、中国所无、足以影响到资本主义发展的要素,但是,中国城市“是什么”的问题,需要找到其自身的发展脉络;其次,韦伯所引材料的代表性值得商榷,他据以研究中国城市的资料多有局限,对于中国城市发展历史的变化不甚了了,例如,他对城墙的描述、对其作为理性行政与帝国强制的隐喻式的强调,实际上源自某种假设,即城墙是中国古代城市的必要组成部分,而按照城市史的研究,直至宋元时期城墙与城市的联系都较为松散,不少城市在很长时期并无城墙,明代中叶至清朝才是中国古代城墙与城市关系最为密切的时期(成一农,2007),韦伯对城墙的看法应当源自近世西方人的游历印象,并造成了其以偏概全的论断。

韦伯有关中国城市未能形成西方城市类型的总结之中,仍有两点值得关注,一个是认为中国城市居民未能突破氏族的束缚,而始终以其乡土源头为指向,未能建立新的社会关联;一个是认为,中国城市之所以未能成为“共同体”,在于“中国的城市神不是个团体神,而只是聚落的守护神,并且往往是由城市官员的人格化而来”(韦伯,2004:45)。基于此,本文对于中国城市的研究焦点便在于:在传统中国政治性城市、理性行政的制度框架之下,城市居民是否有超越氏族束缚的交流平台与公共空间?韦伯对城市神的看法源自明清以来的城隍、土地等民间信仰形式,有很明显的局限,那么,传统中国的城市生活与宗教是否有更具典

型性的关系模式?

针对以上理论梳理与焦点问题,下文拟采用个案研究的方法,以《洛阳伽蓝记》^①的记录为核心文本,以北魏洛阳的城市生活来揭示中国传统政治性城市的运行、人际交往与社会融合,以及佛教在其中起到的作用,以此回应经典城市社会学理论对中国城市的论断。

二、北魏洛阳城:社会融合与生活空间

洛阳自古以来即是汉文化的中心区域。西周初年,洛阳已成为周王朝在东方的重要统治据点,周平王东迁,洛阳便成为东周的首都。洛阳居天下之中,地理位置优越,向东得湖海之利,向西据关河之胜,《汉书·地理志》等文献生动描述了洛阳作为四方交通中心、商业中心的重要性。北魏洛阳城起自公元495年孝文帝迁都,历经四十年营建,上承汉晋,下启隋唐,是历史都城建设的典范,杨衒之著《洛阳伽蓝记》系时人追记之作,对洛阳的城市风貌有非常生动的描述(金子珍,2016),近年来学术界对此书的研究也愈加重视起来(王建国,2008)。

(一)从规划到治理:洛阳的社会融合

公元5世纪末,北魏孝文帝决定将都城由平城迁至洛阳。《魏书·高祖纪》记录了太和十七年(493),孝文帝亲往洛阳勘查宫城基址,“定迁都之计”,并迅速征召营造匠人与督办官员投入建设,次年十月,孝文帝率先迁洛,太和十九年“九月庚戌,六官及文武尽迁洛阳”。宣武帝景明二年(501)“九月丁酉发畿内夫五万人,筑京师三百二十二坊,四旬而罢”(《魏书·世宗纪》)。因此,北魏洛阳城的建设,一方面承续了东汉、西晋以来作为都城的历史地位,9里长、6里宽的旧城成为内城,分布有宫城、衙署、高官宅第和寺院等建筑,另一方面,呈现出非常强的规划色彩,以内城为核心,创立洛阳郭城,“京师东西二十里,南北十五里。户十万九千余。庙社宫室府曹以外,方三百步为一里,里开四门,门置里正二人,吏四人,门士八人,合有二百二十里”。(卷五,213)

历史文献和考古发掘都表明,北魏洛阳城继承了平城、建康等城市的道路设计、轴对称格局等特色,其城市的功能分区可谓有条不紊,例如,城西寿丘里为“皇宗所居”,“民间号为王子坊”(卷四,147);城南有四夷里和四夷馆,用于安置四方侨民、商人及使节;内城不设市,市场分布立在里坊数量较多的西、东、南三郭,其中,大市靠近皇室居住区,小市在城东普通居住区,四通市则在南部的外来人口区,手工业与商业分布在大市、小市的周边。对于洛阳城市生活而言,基本的居住方式是里坊制度,里坊四面开门、内设十字街,并设有里正、吏、门士,不仅具有居住的意义,而且属于政府管理体制之内的行政组织、军管性质(宿白,1978;朱玲玲,1986;张金龙,1999;钟晓青,2015;刘涛,2016)。

洛阳城规划的技术细节背后有其观念意义,或者说,洛阳城市规划实际上体现着政治性城市的治理理念。例如,中央官署的分布体现了儒家政治教化的框架,《伽蓝记》卷一记载了宫城南门(阊阖门)外铜驼街自北向南依次分布着官署、府寺、太庙等机构。阊阖门前御道东有左卫府。府南有司徒府。司徒府南有国子学,堂内有孔丘像。颜渊问仁、子路问政在侧。国子南有宗正寺,寺南有太庙,庙南有护军府,府南有衣

^① 以下简称《伽蓝记》。正文凡引文后括号内标出卷数、页码者,均引自《伽蓝记》。杨衒之,生卒年不详,北平(今河北保定)人,北魏末作秘书监、奉朝请等职,著书时作东魏抚军司马。

冠里。御道西有右卫府,府南有太尉府,府南有将作曹,曹南有九级府,府南有太社,社南有凌阴里,即四朝时藏冰处也。(卷一,2-3)

汉时国子学堂所在地被称为劝学里;其他如石经二十五碑,表里刻之,写《春秋》《尚书》二部,作篆、科斗、隶三种字等,承担着人文教化的功能。

从里坊的命名来看,体现着教导化俗的政治意图。孝文帝、宣武帝以来,最基本命名原则是“以反映儒家文化所倡导的道德准则的字词或含有褒义的有关字词作为洛阳里坊名称”,从儒家经书中选取典雅字词,为里坊、宫殿门阁、经途邑里命名(张金龙,1999),《伽蓝记》亦记载了孝文帝将洛阳城北的上商里改名为闻义里,以劝化里内“顽民”。

洛阳城市布局还包含有诸民各安其位的想法,令各地、各族移民人口和平共居,其核心是社会等级与伦理秩序。从人口组成上来看,北魏洛阳是一个流入人口占据相当比重的城市,《伽蓝记》中,“好事者遂寻问晋朝京师何如今日。逸曰:‘晋时民少于今日,王侯第宅与今日相似。’”(卷二,65),认为与晋时相比,洛阳城的变化在于人口的增加。洛阳的新增人口主要源自随皇室迁来的鲜卑贵族及依附北魏政权的其他民族,“后魏迁洛有八氏十姓,咸出帝族,又有三十六族,则诸国之从魏者。九十二姓,世为部落大人者,并为河南洛阳人”(《隋书·经籍志》)。《魏书·高祖纪》提到了“代迁户”,即“以代迁之士,皆为羽林、虎贲”,此为随迁都而从代京(大同)到洛阳周边的鲜卑及鲜卑化的诸族人,相当一部分保留着旧日的部落性质的军事编制,他们居住在京城内外的一定区划内,是构成禁卫军羽林虎贲的主要成员(卢开万,1980)。

洛阳还吸引了周边地区的人口流入,为此,洛阳城南设有四夷馆(金陵、燕然、扶桑、崦嵫)和四夷里(归正、归德、慕化、慕义)之设置,分别安置来自南、北、东、西的各族人士:“吴人投国者,处金陵馆。三年已后,赐宅归正里”;“北夷来附者处燕然馆,三年已后,赐宅归德里”;其他如东夷置于扶桑馆,三年后赐宅慕化里;西夷置之崦嵫馆;三年后赐宅慕义里(卷三,115)。

除了按照人口来源地集中居住之外,洛阳城的规划者将普通工商业者安顿在洛阳大市周边,依照职业进行了区域划分。例如,在洛阳大市之东有通商、达货二里,“里内之人皆工巧屠贩为生,资财巨万”,市南有调音、乐律二里,“里内之人,丝竹讴歌,天下妙伎出焉”,市西有延酤、治觞二里,“里内之人多酝酒为业”,市北有慈孝、奉终二里,“里内之人以卖棺槨为业,赁輶车为事”,此外“别有阜财、金肆二里”,“富人在焉”(卷四,141-145)。

于此涉及了前述的理论问题,即在城市居民的强制居住安排等情况下,是否能建立起来超越氏族纽带的社会关联、如何进行城市的社会治理?从《伽蓝记》的记载来看,洛阳城市生活之丰富与发达,突破了家庭、族群等的界限,而且突破了儒家身份秩序的安排,也树立了地方治理的原则。例如,在对洛阳大市周边十里的介绍中,杨衒之的评论是:

凡此十里,多诸工商货殖之民。千金比屋,层楼对出,重门启扇,阁道交通,迭相临望。金银锦绣,奴婢缇衣;五味八珍,仆隶毕口。神龟年中,以工商上僭,议不听衣金银锦绣。虽立此制,竟不施行。(卷四,145)

可以看到,工商业者积累的财富使得他们在居住、衣食等方面享有超过其身份的奢华,奴仆等身份低贱的人也衣锦饰金,违背了朝廷的身份秩序,表明市民生活已经产生了新的生活方式。甚至里坊制本身,虽然其基本安排既照顾了族姓,也强调了官品,但无论族姓与官品,都只是里坊的编户,里坊的管理权明确地属于北魏都城地方官,表明城市治理突破了原有的首属群体的界限。

综合来看,北魏洛阳城是依照一定政治观念和伦理秩序规划建设起来的城市,但在城市的日常生活运行中,逐步产生了新的融合,各族群、各阶层、各种职业的外来人口具有了新的身份或认同,即皆“并为河南洛阳人”(《隋书·经籍志》)。而且,《伽蓝记》的相关记录表明,洛阳城市本身已具有一定的超越行政管理体系的自治能力,即便在行政力量缺席的情况下,也能够运转如常。例如,永安三年,尔朱兆入洛阳,擒庄帝,庄帝崩于晋阳:

在京宫殿空虚,百日无主。唯尚书令司州牧乐平王尔朱世隆镇京师。商旅四通,盗贼不作。

(卷二,81)

由此可见,在朝政发生重大变故之时,在长达三个多月的时间里,“无主”的洛阳城市能够保持良好的治安秩序、商业运转,体现了一定程度的自治、自主能力。

新的“洛阳人”的认同体现了多方面的社会融合:从地域上来讲,有南北融合;从时间上来讲,有新旧融合;从文化上来讲,有中土与周边的、不同族群间的融合。

当时的南北之间既有地域、物产、风俗的差异(赵海丽,2006),更有华夷之辨、正朔之争的意味。洛阳城市生活与文化发达程度对南朝士人亦属意外。《伽蓝记》卷二记永安二年,南朝梁人陈庆之自洛阳归来后,“钦重北人,特异于常”,原因即在于洛阳城的经济文化发展超出了南朝人的刻板印象:“自晋宋以来,号洛阳为荒土,此中谓长江以北尽是夷狄。昨至洛阳,始知衣冠士族并在中原,礼仪富盛,人物殷阜”(卷二,93)。

洛阳的移民还有新旧之分。洛邑成周即为殷商遗民迁居之地,《尚书·多方》《尚书·多士》等篇记之甚悉。北魏时期仍可见其留存,《伽蓝记》载洛阳城东北上高里,系“殷时顽民”被安置所居住的地方。北魏迁都之始,曾有官宦之家安置在此,但后来新移民们纷纷迁出,变成了造瓦器者的聚居区。

洛阳的“中国土风”吸引了来自周边各国家和地区的不同族群,包括附降人员、来朝人员、边夷遣子入侍者、商胡贩客等类(王静,1999)。《伽蓝记》述及彼时四方来附、汇于洛阳的盛况:

自葱岭已西,至于大秦,百国千城,莫不款附。商胡贩客,日奔塞下。所谓尽天地之区已。乐中国土风因而宅者,不可胜数。是以附化之民,万有余家。门巷修整,闾阖填列。青槐荫陌,绿柳垂庭。天下难得之货,咸悉在焉。(卷三,117)

于此,洛阳作为北魏都城和东亚都会的地位可见一斑。

(二)佛教寺院:城市生活的交流空间

前述洛阳城市居民的交流、交往与融合表明,洛阳生机勃勃的城市生活不仅突破了居民原有的氏族的、乡土的、族群的束缚,而且突破了政府等级制安排、分片区控制等治理思想的约束,具有一定的自主性和自治特色。达成这种城市生活的手段,有里坊等日常生活的场域,有市场等商业活动的媒介,而《伽蓝记》最集中论述的佛教寺院,在促进社会融合、建立社会关联等方面,发挥了尤其重要的平台作用,经由寺院这一媒介,建立起来社区之间的关联、诸社会群体之间的关联。

洛阳城寺院众多,共计二百二十里的居民区,居住有十万九千余户,最多时共一千三百六十七所寺院,粗略估算,每里有6所寺院,或每80户有1所寺院。其中,城东建阳里,“里内有瓔珞、慈善、晖和、通览、晖玄、宗圣、魏昌、熙平、崇真、因果等十寺。里内士庶,二千余户,信崇三宝。众僧利养,百姓所供也。”(卷二,58-59),亦即是说,建阳里平均每20余户即有一所寺院,并由里内百姓供养众僧,表明僧众与百姓之间存在着密切的宗教关联。

寺院不仅在数量上“逾矩”,远超“故制”即城内只建僧寺尼寺各一的规定,而且,寺院也嵌入到民众的日常生活之中。《魏书·释老志》所录任城王澄的奏议,去掉其价值评判,恰恰表明寺院与社区生活的分立与并存,“今之僧寺,无处不有。或比满城邑之中,或连溢屠沽之肆,或三五少僧,共为一寺。梵唱屠音,连檐接响,像塔缠于腥臊,性灵没于嗜欲,真伪混居,往来纷杂”,呈现出寺院、寺僧与里坊、民人比邻而居的样态。

除了寺院与社区居民之间在区位上的关系,寺院与寺院的联合、寺院在国家及都城宗教生活中的作用等,更直观地体现在宗教节日及庆典当中。

1. 僧人讲经、化俗

北魏立国以来,历代皇帝往往既好黄老,亦崇佛法,“京邑四方,建立图像,仍令沙门敷导民俗”(《魏书·释老志》)。佛教的教化社会的功能,乃是通过讲经、弘法、造像等方式完成,《伽蓝记》所录诸寺的宗教活动可见其一斑。

例如,胡统寺与后宫关系密切,“其寺诸尼,帝城名德,善于开导,工谈义理。常入宫与太后说法,其资养缙流,从无比也”(卷一,47)。在秦太上君寺,“常有大德名僧讲一切经,受业沙门,亦有千数”(卷二,69-70)。城西融觉寺比丘昙谟最善于禅学,讲《涅槃》《华严》经;僧徒千人(卷四,155-156)。

讲经之外,诸寺还有众多的表演招徕各方士庶。例如,景乐寺为文献王怿所立,“至于六斋,常译女乐,歌声绕梁,舞袖徐转,丝管廖亮,谐妙入神。以是尼寺,丈夫不得入。得往观者,以为至天堂”(卷一,42)。文献王死后,其弟汝南王悦修复寺院,“召诸音乐,逞伎寺内。奇禽怪兽,舞扑殿庭。飞空幻惑,世所未睹。异端奇术,总萃其中。剥驴投井,植枣种瓜,须臾之间,皆得食之。士女观者,目乱精迷”(卷一,42-43)。此种由“诸方技术之士”所呈现的境界,往往成为吸引信众、使之受感召的缘由,“伎乐”本身也是中国音乐史、戏剧史等资料(吉联抗,1982)。再比如,永明寺条讲到陈留王景皓“舍半宅安置佛徒,演唱大乘数部”,吸引京师大德、诸方技术之士来归,其中孟仲晖“造人中夹紵像一躯,相好端严,希世所有”,“永安二年中,此像每夜绕其坐,四面脚迹,隐地成文。于是士庶异之,咸来观瞩。由是发心者,亦复无量”(卷四,161-162),神迹成为招徕观者、吸引信众的重要手段。

在《伽蓝记》中,可以看到佛教修行方式、化俗方式转变的迹象,体现了政治与宗教生活之间的关联。卷二载“崇真寺比丘慧嶷,死后七日还活,经阎罗王检阅,以错召放免”,慧嶷描述的阎罗王检阅五比丘的故事,一比丘“以坐禅苦行得升天堂”;一比丘“以诵经四十卷涅槃,亦升天堂”,但是,对于善于讲经者,“阎罗王曰:‘讲经者心怀彼我,以骄凌物,比丘中第一粗行。今唯试坐禅、诵经,不问讲经’”;对于造经像者,“阎罗王曰:‘沙门之体,必须摄心守道,志在禅诵。不干事世,不作有为。虽造作经像,正欲得他人财物,既得财物,贪心即起,既怀贪心,便是三毒不除,具足烦恼’”。其中褒贬分明,并引发了胡太后倡导佛教修行方式,在一定程度上改变了洛阳佛教的风尚:“即请坐禅僧一百人常在内殿供养之。诏不听持经像沿路乞索。若私有财物,造经像者任意。……自此以后,京邑比丘皆事禅诵,不复以讲经为意”(卷二,60-62)。

作为国际都会,洛阳既被西域沙门目为“佛国”,又具有多样的修行方式与技术。其中,西域沙门所持“胡法”颇受时人拥趸。城西法云寺系西域乌场国胡沙门昙摩罗所立,西域所赍舍利骨及佛牙经像皆在此寺,昙摩罗本身“聪慧利根,学穷释氏。至中国,即晓魏言及隶书,凡所闻见,无不通解,是以道俗贵贱,同归仰之”,好胡法者就受持之:“戒行真苦,难可揄扬。秘咒神验,阎浮所无。咒枯树能生枝叶,咒人变为驴马,见之莫不忻怖”(卷四,138-139)。永明寺是另一个中外佛教交流交融的平台,计有百国沙门三千余人居

住,远者乃至大秦国,各国僧侣的旅行经历等丰富了彼此的佛教与社会的知识,例如沙门菩提拔随向京师沙门述其自南向北经历,介绍南方诸国民俗、风土、地区交通和佛教信仰(卷四,158-160)。

此外,洛阳寺庙因其园林、建筑等(张鹤泉、赵延旭,2014),多形胜之处,或林木扶疏、异花珍果,或林池飞阁、廊庑绮丽,四季景色不同、寺园风光各异,颇受士庶欢迎,在诸寺观礼赏景、吟诗作对,亦成为文人之雅趣、社会之流行。

2. 观像:节庆、巡礼中的社会联合

洛阳城规模最大、社会参与度最高的事件,应是四月初八日的行像与巡礼。行像由来已久,《魏书·释老志》中记载了太武帝时期的盛况:“世祖初即位,亦遵太祖、太宗之业,每引高德沙门,与其谈论。于四月初八日,與诸佛像,行于广衢,帝亲御门楼,临观散花,以致礼敬”。从《伽蓝记》的记录来看,洛阳城四月初八日的行像是诸寺院共同组织、民众广泛参与、以皇帝临观撒花为高潮的重要事件,宗教与政治、社会生活借此密切相连。

行像的核心是佛像,洛阳各大寺的佛像皆出巡,在巡行之前汇于景明寺。景明寺是宣武帝在景明年间所立,“妆饰华丽,侔于永宁”,“时世好崇福,四月七日京师诸像皆来此寺,尚书祠部曹录像凡有一千余躯”(卷三,98-99)。各寺的佛像各有特点。例如,城内长秋寺有“六牙白象负释迦在虚空中”的金玉佛像,精美庄严,“四月四日^①,此像常出,辟邪师子导引其前。吞刀吐火,腾骧一面;彩幢上索,诡譎不常。奇伎异服,冠于都市。像停之处,观者如堵,迭相践跃,常有死人”(卷一,36-37)。昭仪尼寺有一佛二菩萨三尊像,“塑工精绝,京师所无也。四月七日常出诣景明,景明三像恒出迎之。伎乐之盛,与刘腾(长秋寺)相比”(卷一,44)。

内城而外,城东的寺院亦有可观之处,成为城东区域民众观赏的中心。例如,建阳里宗圣寺“有像一躯,举高三丈八尺,端俨殊特,相好毕备。士庶瞻仰,目不暂瞬。此像一出,市井皆空,炎光辉赫,独绝世表。妙伎杂乐,亚于刘腾(长秋寺)。城东士女,多来此寺观看也”(卷二,56)。城东另一处景兴尼寺“有金像犍,去地三丈,上施宝盖,四面垂金铃、七宝珠,飞天伎乐,望之云表。作工甚精,难可扬榘”(卷二,64)。

待诸寺千佛像汇聚于景明寺完毕,四月八日举行行像仪式,佛像入城,皇帝临观撒花,仪式盛大:“于时金花映日,宝盖浮云,幡幢若林,香烟似雾。梵乐法音。聒动天地。百戏腾骧,所在骈比。名僧德众,负锡为群,信徒法侣,持花成藪。车骑填咽,繁衍相倾”(卷三,99)。

由此四月初八的观像盛典,可以看到宗教与政治的密切联合,诸寺與像巡游、皇帝迎像撒花,完成了一次宗教力量与政治权力的交汇与相互认可。诸寺代表着不同阶层、区域和人群,在行像中构成了某种分工、竞争与合作。因此,行像不仅是一个宗教节日的庆典活动,也是北魏国家与洛阳城市的社会力量、群体生活的一个展示。

3. 建寺作为一种社会风尚

按照《伽蓝记》的记录,北魏洛阳的城市形态要素中,最为突出的便是寺院了。前述有关洛阳户数与寺院数的比例,即整体为约80户有一寺院;建阳里则可达20户有一寺院,且寺内众僧皆由百姓供养。实际上,洛阳城在西晋时仅有42所寺院,之所以在短短数十年间迅速增至1367所寺院,是在于上自帝室皇家、

^① 周祖谟先生考证《伽蓝记》各版本此处均为四月四日,但景明寺、昭仪尼寺等均有七日诣景明寺的记录,据此他认为应为四月七日。参见《伽蓝记》卷一第36页按语。

王公贵族,下至屠户贩夫,都因种种机缘或营建伽蓝,或舍宅为寺:“王侯贵臣,弃象马如脱屣,庶士豪家,舍资财若遗迹。于是招提栉比,宝塔骈罗,争为天上之姿,竞摹山中之影,金刹与灵台比高,讲殿共阿房等壮”(《伽蓝记》“序”,23),遂成一种社会的风尚。

杨銜之明确指出,他记录的主要是影响力较大的大伽蓝,仅个别有“祥异”、“世谛事”的小伽蓝得以列入,因此,所载建寺者往往居于较高阶层,有不少是皇室成员、王公贵族和高官。根据《伽蓝记》中有具体记载的61所寺庙,可以看到以下四种建寺的机缘。

首先是帝后建寺。北魏皇室自平城时代即崇佛。孝文帝、宣武帝均有建寺,灵太后则是营建寺庙尤为显著者,她建立了拥有九层浮屠、“视宫中如掌内,临京师若家庭”的永宁寺(卷一)。

其次,王族、百官与宦官是营建寺院的重要力量。如清河文献王怿所建景乐寺(卷一)等、彭城武宣王勰所立明悬尼寺(卷二)、广平武穆王怀舍宅为平等寺(卷二)、广陵王恭所立龙华寺(卷三)等。其他如官员所立寺院亦所在多有,如中书侍郎王翊舍宅所立愿会寺(卷一)、苞信县令段晖舍宅所立光明寺(卷一)等。另一个群体是宦官,有名的宦官所建寺院包括:刘腾所立长秋寺(卷一)、李次寿所立魏昌尼寺(卷二)、王桃汤所立王典御寺(卷四)、贺瓌所立凝玄寺(卷五)等。

除去这些以个人名义建寺者,还有集体出资立寺者。例如,有百官出资共建的正始寺,寺内“有石碑一枚。背上有侍中崔光施钱四十万,陈留侯李崇施钱二十万,自馀百官各有差,少者不减五千已下”(卷二,73)。城东龙华寺由宿卫羽林虎贲等所立(《伽蓝记》卷二)^①。另外,宦官等建立了昭仪尼寺(《伽蓝记》卷一),景兴尼寺“亦阉官所共立也”(卷二,64)。

最后,士庶百姓出于不同机缘所建寺院,数量应不在少数,限于《伽蓝记》的体例和内容,仅只记录了个别有祥异者,例如,殖货里屠户刘胡杀猪时,“猪忽唱乞命”,声动四邻,刘胡即舍宅为归觉寺,合家人均入道(卷二,96)。阜财里开善寺则是逝去的韦英返归故宅质问妻子,其妻遂舍宅为开善寺(卷四,146)。

根据以上造寺者的身份不同、机缘亦有差异、功能彼此区别等特点,略加区分可以归为具政治地位的寺院、个人内外动因促成的寺院、面对特殊人群的寺院三类。

具政治地位的寺院又分两种,一种是以永宁寺为代表的、具有突出政治意义的寺院。永宁寺以平城时代的永宁寺为样板修造,在迁都的动荡中延续着政权的合法性,外国经像咸置于寺内,在一定程度上具有对外交流的功能;并经历了尔朱荣总士马于寺、北海王元显在此寺聚兵、尔朱兆囚帝于寺等重要的政治军事事件,其政治意义极为突出。另一种是以官员集体建立的正始寺、宦官共同建立的景兴尼寺、宿卫羽林虎贲等建立的龙华寺等,其共同建寺的行为,可以看作是不同的政治利益集团形成的标志,例如,其中的宦官群体,广建寺院是其政治影响力、经济实力和影响力等的体现(陈连庆,1983;武海龙,2014)。

个人内外动因分为替父母追福、受灵异事件感召等内因,以及“天下丧乱,加以河阴之酷,朝士死者,其家多舍居宅,以施僧尼,京邑第舍,略为寺矣”(《魏书·释老志》)等外因。例如,报德寺、秦太上君寺、秦太上公东西寺等,均系为父母追福所立。河阴之变的重大挫折之后,逝者家庭舍宅为寺者纷纷。

洛阳所建寺院还有些是面向一些特殊群体的,例如在魏的外国沙门。宣武帝所立永明寺,即是为异国僧人修建的佛寺:“佛法经像盛于洛阳,异国沙门,咸来辐辏,负锡持经,适兹乐土。世宗故立寺以憩之。房庑连亘,一千馀间。庭列修竹,檐拂高松,奇花异草,骈阗阶砌。百国沙门,三千馀人”(卷四,157-158)。

^①《伽蓝记》卷三亦有龙华寺,为广陵王所立并曾长期居住,在报德寺东。

城南菩提寺是西域胡人所立(卷三)。城西法云寺,系西域乌场国沙门昙摩罗所立,昙摩罗精于释典、通晓魏国语言及隶书,吸引道俗归之,“京师沙门好胡法者,皆就摩罗受持之”(卷四,138-139)。

综上所述,北魏洛阳的寺庙具有数量多、规格不一、分布广、与里坊居民联系密切等特点,是城市社区生活中的有机组成部分。而且,寺庙的建筑、园林、宗教物品与服务、节日等吸引了士庶官民、男女老幼等前往观赏、游玩,并在集体的庆典中强化社会的团结与联合。因而,寺庙不仅是宗教活动的中心,而且是城市生活中不可或缺的交流交融平台。

三、小结:超越东方/西方的类型学

公元534年2月,永宁寺浮图为火所烧,昭示着洛阳城命运的迅速改变,随之,北魏改元、迁都,“皇舆迁邺,诸寺僧尼,亦与时徙”(《伽蓝记》“序”,24),洛阳1367座佛寺,仅剩余421座。到了公元538年,侯景烧洛阳官寺与民居十之七八。公元543年,高欢、宇文泰在洛阳北邙山作战。几年后,杨衔之重游洛阳,已是一派极为荒凉破败的景象:

城郭崩毁,官室倾覆,寺观灰烬,庙塔丘墟,墙被蒿艾,巷罗荆棘。野兽穴于荒阶,山鸟巢于庭树。游儿牧竖,踉蹌于九逵;农夫耕老,艺黍于双阙。麦秀之感,非独殷墟,黍离之悲,信哉周室。京城表里,凡有一千余寺,今日寮廓,钟声罕闻。(《伽蓝记》“序”,24-25)

自此,洛阳城在公元495年迁都以来的繁华已零落殆尽。不过,作为一个都城,其建筑的设计思想、城市形态、管理模式等,深刻影响了后来隋唐都城的建设,此不赘言。

基于本文关心的问题,北魏洛阳提供了一个政治性城市的典型案例^①,其基本特征是:以帝王/君侯/官员为核心的城市,政令之所由出,并往往是一个时期财富之汇聚、文化之标杆。

作为政治城市,洛阳城还有两个方面的特征:首先是规划特征,即在继承前朝政治与城市遗产的基础上,洛阳城市的建立、建设体现出鲜明的规划设计思维,其城市功能分区、中轴与对称、里坊制度等,意图彰显政治的合法性,宣示其政治思想中的等级和秩序,达成道德教化的目标。其次,在规划的基本格局之下,从日常生活的角度,不断产生交流交融、进而突破某些政治秩序的、外在限制的过程,例如,不同的家族、区域乃至国家、族群,通过日常生活中的并存、对立而达致共生,在对多样性、差异性的吸纳与整合当中,形成“洛阳人”的新的社会认同,充实和丰富“洛邑”的地域观念。

在秩序限制与突破局限的过程中,宗教的感召力、宗教思想的教化、宗教活动中形成的社会联合、宗教团体的组织等,构成了重要的媒介或平台。洛阳一千余所寺庙,构成洛阳十万余户居民日常生活的组成部分,寺庙之讲论、弘法,与其园林建筑之美、文化交流之雅等,构成城市宗教的一种可能的模式。而以四月初八行像盛典为代表的宗教节庆,则充分地体现了城市及其市民的社会联合,一方面是宗教与政治的联合,其二是不同宗教团体之间的联合,第三,也是最广泛的民众投入与联合。这也表明,溯至中古早期,即使在以农耕文化、政治力量占据主导传统的中土,亦有独特而丰富的城市生活与城市文明形态。

^① 在此需要指出的是,政治性城市本身也有差异。北魏洛阳处于南北对峙的竞争性环境之中,习见军事对立与冲突,支配性的政治权力尚未形成,各政权之间存在合法性竞争、人才竞争、制度竞争等。因而,与后世作为帝国首都的长安、北京等,政治的掌控能力与行政特性等有所不同。

本文对北魏洛阳城的个案研究,在一定程度上针对的是在中国城市研究领域对本土经验的关照不足的缺陷。前述韦伯理论中西方城市与东方城市的两分法,实际上是一种其“偏离”策略,即从西方所有、东方所无的因素来定义或理解东方城市,虽然韦伯本人对此策略的局限有方法论的省思,但是,其影响所及,当代对于中国城市的不少研究,要么忽视西方理论框架的局限,直接套用而不加批判,要么有文化的自觉、但采取一种“补充”(supplementary)策略,试图针对“所无”的论断、找出“所有”的证据。例如,对中国城市的研究中,对于市场体系、市镇经济的侧重,实际上是想强调东方城市的经济特性,试图表明其并非仅仅是政治的、强制的特征。

本文的立场是,在理论方面,须回到韦伯有关城市的理论的整体,理解其有关中国城市论断的贡献与局限;在经验研究方面,须回到中国城市的社会体系与城市生活本身,梳理城市的关键要素,从而建立其自主的动力学机制。在中国城市较具政治性特征的前提下,本文以生活史的角度,梳理了城市社会生活的样貌及社会关联的产生,其中,宗教构成了城市生活的一个关键要素,在北魏洛阳城市的多重面向之中,以佛教为代表的宗教力量对城市生活空间的影响是独特而显著的,前文已从日常生活、节日庆典等方面论述了佛教在城市中的作用。而且,尽管北魏洛阳的发展仅数十年时间,但以文明的延续性而言,其城市生活与宗教的模式亦应有其传承。无论是普陀镇这样提供特殊服务的“宗教城市”(刘创楚、杨庆堃,2001:107),还是北京这样的都城(韩书瑞,2019),宗教团体、宗教实践为城市提供了公共生活的内容。

在充实了中国城市生活内涵的基础上,可与西方城市与宗教的模式略加比较。例如,在宗教与城市生活方面,古朗士(2006)的《古代城市》建立的是一个由家内宗教、家族、所有权为基础,形成氏族,并进而形成早期城市的模式,这是一个城邦意义的城市,公民的身体与灵魂都是属于城市、属于国家的。

在对中世纪城市兴起的研究中,韦伯同样强调宗教因素。城市是一个宗教性的兄弟誓约团体,基督教以信仰共同体、而非血缘共同体的观念形塑了中世纪城市;拥有一个教会团体的充分的成员资格,是中古时期取得市民资格的先决条件,市民构成了向封建力量争取权利的法律基础。在这一框架下,宗教成为争取法律与政治权利的基础(韦伯,2005)。

相比较而言,在传统中国社会,佛教在城市生活中的作用,不是基于成员资格甄选的排他性的拒斥,而是面对多样性、差异性的开放与整合,是不同来源、取向、风习等互通共生的平台。这使得诸如北魏洛阳这样的政治性城市,在城市性格上更具“都会”特色,以生活史的角度来看,有其社会融合的机制、社会治理的策略与智慧。由此或可丰富我们对中国早期传统以来的政治性城市实际运行的理解。

参考文献:

- 陈连庆,1983,《北魏宦官的出身及其社会地位》,《东北师大学报》(哲学社会科学版)第6期。
成一农,2007,《中国古代城市城墙史研究综述》,《中国史研究动态》第1期。
[法]菲斯泰尔·德·古朗士,2006,《古代城市:希腊罗马宗教、法律及制度研究》,吴晓群译,上海:上海世纪出版集团。
郭天祥,2003,《地理环境与中国早期城市》,《陕西师范大学学报》第4期。
[美]韩书瑞(Susan Naquin),2019,《北京:公共空间和城市生活(1400-1900)》,孔祥文译,孙昉审校,北京:中国人民大学出版社。
吉联抗,1982,《从〈洛阳伽蓝记〉看北魏“伎乐之盛”》,《人民音乐》第4期。
[韩]金大珍,2016,《北魏洛阳城市风貌研究——以〈洛阳伽蓝记〉为中心》,北京:中国社会科学出版社。
刘创楚、杨庆堃,2001,《中国社会——从不变到巨变》,香港:香港中文大学出版社。
刘涛,2016,《北魏洛阳城的规划与改建》,《唐都学刊》第4期。
刘小平,2013,《北魏洛阳寺院社会公共空间述论:以〈洛阳伽蓝记〉为中心》,《哈尔滨师范大学社会科学学报》第5期。

- 卢开万,1980,《“代迁户”初探》,《武汉大学学报》(哲学社会科学版)第4期。
- 马正林,1998,《中国城市历史地理》,济南:山东教育出版社。
- 宿白,1978,《北魏洛阳城和北邙陵墓——鲜卑遗迹辑录之三》,《文物》第7期。
- 王建国,2008,《20世纪以来〈洛阳伽蓝记〉研究的回顾与展望》,《武汉大学学报》(社会科学版)第6期。
- 王静,1999,《北魏四夷馆论考》,《民族研究》第4期。
- 王小章,2007,《中古城市与近代公民权的起源:韦伯城市社会学的遗产》,《社会学研究》第3期。
- 王震中,2013,《中国文明起源的比较研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 武海龙,2014,《〈洛阳伽蓝记〉中所见北魏宦官与佛教寺院研究》,《殷都学刊》第2期。
- 马克斯·韦伯,1997,《民族国家与经济政策》,甘阳等译,北京:三联书店。
- 2004,《中国的宗教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 2005,《非正当性的支配——城市的类型学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 许宏,2000,《先秦城市考古学研究》,北京:燕山出版社。
- [魏]杨衒之,2010,《洛阳伽蓝记校释》,周祖谟校释,北京:中华书局。
- 赵世超,1991,《周代国野制度研究》,西安:陕西人民出版社。
- 张光直,1990,《关于中国初期“城市”这个概念》,《中国青铜时代》(二集),北京:三联书店。
- 张鸿雁,1988,《春秋战国城市经济发展史论》,沈阳:辽宁大学出版社。
- 张金龙,1999,《北魏洛阳里坊制度探微》,《历史研究》第6期。
- 张鹤泉、赵延旭,2014,《北魏洛阳寺院园林营建考:以〈洛阳伽蓝记〉为中心的考察》,《史学集刊》第5期。
- 张喜庆、王立华,2017,《中国早期城市起源理论初探》,《兰州学刊》2017年第3期。
- 赵海丽,2006,《“鱼文化”与“羊文化”——〈洛阳伽蓝记〉所述南北朝文化冲突与交融探讨》,《理论学刊》第10期。
- 郑戈,2006,《法律与现代人的命运:马克斯·韦伯法律思想研究导论》,北京:法律出版社。
- 钟晓青,2015,《魏晋南北朝时期的都城与建筑》,《美术大观》第8期。
- 朱玲玲,1986,《坊里的起源及其演变初探》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)第2期。
- M. I. Finley. 1977. "The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond." *Comparative Studies in Society and History* 19:305-327.

Medieval Chinese City Life and Religion: A Reflection of Weberian Theories and an Analysis of Notes on Buddhist Temples in Luo-Yang

HE Rong

Abstract: Traditional Chinese cities are commonly viewed as mainly military and political centers. Compared to their western counterparts, ancient Chinese cities do not have as prominent economic, legal and social functions and public life. This paper challenges that argument by reflecting on Weberian classical sociological theories on cities and points out the limitation that the dichotomous view of "Western vs. Eastern cities" neglects the complexities of the reality of Chinese society. Furthermore, this paper uses case study method to analyze Luo-Yang, the capital of the Northern Wei Dynasty. The analysis of *Notes on Buddhist Temples in Luo-Yang* helps us to understand the principles of urban planning and city management in ancient China. This paper also points out the religious groups and activities are important in shaping public life in cities. Lastly, this paper describes the roles played by Chinese cities in social cohesion and cultural integration.

Key words: Political City; Notes on Buddhist Temples in Luo-Yang; City Life; Buddhist Temples

(责任编辑:闻翔)