

松潘黄龙多宗教共存与融合现象研究

宗教学专业

博士研究生：汪志斌 指导教师：潘显一 教授

共存与融合乃是中国宗教最为鲜明的特征，也是中国宗教最为本质的历史结构取向。因此，要把握中国宗教的历史演变规律及未来走向，要在中国宗教的事实基础上推动“现代宗教学”的发展，就不能不研究这种“多宗教共存与融合现象”。而道教作为中国本土宗教的最高形态也正是多宗教共存与融合的典范，在有关中国宗教共存与融合现象的研究中居于特殊的地位，它既是这一共存与融合中的主要构成因素，同时也往往成为融合生成结果的形态取向。松潘地区的多宗教共存与融合现象就是如此。

本论文命名为“松潘黄龙多宗教共存与融合现象研究”，是以松潘地区多民族多宗教共存与融合为背景的以“黄龙寺”和“黄龙真人”为主要对象的宗教文化考察与研究。本论文所承担的任务并不是对松潘地区的宗教文化进行彻底而详尽的叙述，而是力求在“点面结合”中把握松潘地区宗教文化的整体面貌与实质，揭示并确立“松潘地区的宗教文化”在“多宗教共存与融合现象”中的典范地位，从而为进一步的“松潘地区宗教文化”研究奠定基础，为“多宗教共存与融合现象”的研究提供样本与范例，为“中国宗教”背景下的现代宗教学研究提供支持。

松潘地处汉藏羌回四个民族文化的边缘与交汇地带，是一个多民族多宗教共存与融合的典型区域。在此区域内，道教、汉传佛教、藏传佛教、本教、回教（伊斯兰教）以及羌民族的民族宗教信仰等长期共存，为此地的人们提供着在这一荒僻苦寒之地生存与生活的精神支撑，并经由这种基于共同生存境域的信仰与宗教结构达成一种和谐共处的宗教文化格局与生活状态，成为今天松潘

地区宗教文化的基本面貌和根本特征。

松潘地区多宗教共存与融合现象的典型性首先在于其宗教型态的完备性和多宗教共存的久远性,以及由此而来的多宗教共存与融合现象的丰富性,外来宗教同本土宗教文化的共存与融合,不同民族之间宗教文化的互动,同一民族不同宗教信仰的渗透,甚至同一宗教内部不同教派之间的吸收融合,特别是同一宗教之不同教派甚至不同寺庙在共存基础上的信仰竞争等等,不一而足。因而,在松潘地区,不仅存在着一般意义上不同宗教之间的交流、渗透,而且形成了一些较为集中的共存与融合中心点,特别重要的是,这种共存与融合还生成了层叠着多民族宗教文化因素的“黄龙真人”神格形象,成为融合生成的典范例子。松潘地区多宗教共存与融合现象的典型性还在于其边缘性和民间性。前者使得宗教文化最为底层也最为根本的民众性或者乡土性特质较之文化区域的中心地带少了装饰,少了遮蔽,后者则引向宗教存在的生存境域渊源。

松潘地区多宗教共存与融合最典范的形态自然是黄龙寺的黄龙真人崇拜,每年农历六月中旬围绕黄龙真人而举行的黄龙庙会汇集方圆七八百里的各族民众,少则数千多则万余,为川西北一大胜会。作为“地方道教神”^①，“黄龙真人”神格形象的最初渊源或者最底层的存在,乃是松潘地区的自然崇拜,尤其是以“雪宝顶”为中心的“神山-山神”崇拜。松潘地区地处青藏高原东北角,岷山山脉中段,高山峻岭与幽深沟谷纵横分布,这种山地特点使得“山”以其在当地民众生存与生活中的决定性作用而成为松潘众多自然崇拜中最主要的崇拜对象。这种“神山-山神”崇拜在松潘地区的乡土崇拜中具有基础性意义,它在松潘地区各民族中所具有的普遍性为汉藏羌各民族宗教崇拜的相互渗透与融合提供了可能,黄龙寺这一宗教圣地正是在围绕雪宝顶的宗教朝圣活动中逐渐形成的,“黄龙真人”的神格形象也正是以松潘各民族的雪宝顶崇拜为基础经过长期演变而融合生成的。这样,黄龙庙会、黄龙真人与黄龙寺,这三者就构成了“黄龙沟”宗教文化的基本表现形态。

黄龙真人是一个多宗教共存与融合生成的典范,是一个多元层叠的复合形象,在其神格形象中层积着汉藏羌多民族千百年来的文化变迁,自明代以来便是整个黄龙沟宗教崇拜的核心。梳理黄龙真人的历史演变及其神格内涵,对于理解黄龙沟的宗教崇拜活动以及松潘地区宗教文化的把握都有着极为重要的意

^① 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》,《宗教学研究》1988.04。

义，因为，黄龙真人的这种多元层叠格局正同黄龙寺所在的松潘地区多民族多宗教共存与融合的状况遥相呼应。把黄龙真人和大禹联系起来以及将其同《封神演义》中的“黄龙真人”等同起来称之为昆仑十二金仙之一的作法，使得松潘黄龙寺的黄龙真人影响日大，并已经得到了四川道教界的认同。

“黄龙真人”这一黄龙沟宗教崇拜中心的出现，黄龙寺（后寺）作为奉祀黄龙真人的地方也成为整个宗教圣地的中心，并由此形成了以道教寺庙为主体、佛道并存的三寺一体格局，但黄龙寺（中寺）的出现时间却应当是在“黄龙真人”这一道教化神格形象之前。也就是说，在明代以来，黄龙沟的多宗教共存与融合有一个道教化的建构过程，在此之中，多宗教融合生成的神格采取了道教化的神仙形象，正式的道教庙宇也由此出现，尽管这一庙宇继续沿用了“黄龙寺”的名称，并具有浓厚的民间道教色彩。黄龙沟宗教文化的这种乡土性与地方特色所体现的正是道教的包容性融合取向。

在“黄龙真人”的神格形象的融合生成过程中，道教起了怎样的作用，为什么这一神格最终会采用道教形象，这是一个宗教形态之间的博弈问题，是多宗教共存与融合现象的重要内容，也触及道教的本质特征。松潘地区是一个有着久远道教传承的地区，也是历史上赤松子崇拜流行的主要地区之一，赤松子和“黄龙真人”在神格结构上的相似，以及明初松潘赤松观的道教化重建，构成了“黄龙真人”神格形象道教化取向的基本背景渊源。赤松子是两汉以来相当流行的神仙崇拜之一，本身也是宗教融合生成并最终道教化的演变结果。

总体而言，在黄龙沟的宗教文化结构中，“神山-山神”崇拜提供了各民族共处的基础与交流的平台，而道教形态则提供了这一多民族宗教聚会的演变方向，这构成了黄龙沟多宗教共存与融合的外在结构，与之相应的内在结构则需要人在人的生存境域中尤其是在人的心灵结构中去把握，毕竟，宗教作为人的行为选择与人生取向，正是人的心灵结构的投射与展现。相对于正统宗教经过了反复加工从而人为色彩浓厚的宗教典籍，民间经卷更接近民众宗教心灵的自然结构。黄龙庙会上所见到的民间经卷虽不是产生于黄龙沟中，却已经是黄龙沟宗教文化的组成部分，其间包含有丰富的多宗教共存与融合现象，对此的分析将有助于在深层次上理解民间宗教或者民间信仰存在形态，有助于把握多宗教共存与融合现象的深层结构。

关键词：道教 多宗教共存与融合 松潘 黄龙寺 黄龙真人

Research on Phenomenon of Multi-religious Coexistence and Fusion in Songpan Huanglong

Specialty: Religious Studies

Graduate Student: Wang Zhibin

Teacher: Pan Xianyi

The coexistence and the fusion is the most distinctive characteristics of the Chinese religion, is also the most essential structure orientation of history of it. Therefore, in order to grasp the historical evolution of the law and the future direction of the Chinese religion, and promote the Religious Studies development based on the facts of Chinese religion, it will have to study this kind of “multi-religious coexistence and fusion of the phenomenon” . As the highest form of Chinese indigenous religion, Taoism is the multi-religious coexistence and fusion model, living in a special status in the Chinese phenomenon of religious coexistence and fusion of the study. It is the coexistence and fusion of major components, at the same time also the form of the result of this fusion in most of time. Multi-religious coexistence and fusion of the phenomenon in Songpan region it is.

This paper, named “Research on Phenomenon of Multi-religious Coexistence and Fusion in Songpan Huanglong” , is a religious investigation and research with the multi-religious coexistence and fusion in Songpan region in the background, as the main target of the Huanglong-temple and Huanglong-Zhenren. In it, the task is not a thorough and detailed description of religious culture in Songpan, but rather sought to grasp the overall look and substance by way of the link of the type and general state of religious culture in Songpan, and reveal and establish “religious culture in Songpan area” the model status in the “multi-religious coexistence and fusion of

the phenomenon” , so as to lay the foundation for further research on the “religious culture in Songpan region” , to provid the sample in the research on “phenomenon of multi-religious coexistence and fusion”, to support the modern religious studies basded on Chinese religion.

Located in the marginal zone and the intersection of four ethnic culture areas, Songpan is a typical area of the multi-ethnic and multi-religious coexistence and fusion. In this region, Taoism, Chinese Buddhism, Tibetan Buddhism, Bon, Islam and Qiang ethnic religion groups and coexist for long-term, providing the people in this remote land of bitter cold with the spiritual support, and to achieve a harmonious coexistence of religious culture patterns and living conditions based on the common survival situation and structure of faith and religion. This is the basic and fundamental features of the face of the religious culture in Songpan.

With the complete types and long history, the phenomenon of multi-religious coexistence and fusion in Songpan is very rich, for example, the coexistence and fusion of foreign religious culture with the indigenous religion, interaction between different ethnic religious culture or different religious beliefs within the same nation, and even the absorption and fusion between different sects within the same religious pattern, and so on. Thus, in Songpan area, there is not only a general sense of the exchanges and interaction between different religions, but also a number of focal point for multi-religious coexistence and fusion. It is particularly important that this coexistence and fusion has generated a godship image, “Huanglong-Zhenren”, with the multi-layered ethnic religious culture factors. This is a model of fusion-generated example.

In Songpan, the most exemplary form of multi-religious coexistence and fusion is of course the Huanglong-Zhenren worship of the Huanglong-temple. Every lunar calendar mid-June, various ethnic populace surrounding area 700-800 mile converge the Huanglong-temple to hold the “Huanglong-temple fair” for Huanglong-Zhenren. Population few time has several thousand people, many have more than 10,000 people. It is a big grand gathering in northwest Sichuan. As “local taoist god”, the Huanglong-zhren godship image's initial origin or the lowest level existence is

nature worship in Songpan, especially the "sacredmountain-mountaingod" worship toward "Xuebaoding". Songpan is situated at the northeast corner of the Qinghai-Tibet Plateau, the Mt. Minshan center-section, the mountain high mountains and the profound run-off ditch vertically and horizontally distributes. This kind of mountainous region characteristic in Songpan causes "mountain" becomes the most main worship object among the numerous nature worships. This "sacredmountain-mountaingod" worship in Songpan local worship has the Foundational significance, which has provided the possibility for the seepage and fusion between various national religion worships. The Huanglong-temple as a religion holyland actually comes into being by the people going on a pilgrimage to the Mt. "Xuebaoding". Huanglong-Zhenren's godship image is also fusion-generated after the long-term evolution of the The Mt. "Xuebaoding" worship. Thus, the Huanglong-temple fair, the Huanglong-Zhenren and the Huanglong-temple, these three constituted the basic manifestations of religious culture in the Huanglong-valley.

Huanglong-Zhenren, a model production by multi-religious coexistence and fusion, a multi-dimensional stack-up compound image, is the core of the entire Huanglong-valley religion worship since from the Ming dynasty. In his godship image, there are stacking with the Han, Tibetan and Qiang's multi-ethnic cultural changes for thousands of years. It is very important to comb out the historical evolution and the godship connotation of the Huanglong-zhenre, for gasping religious culture in Songpan and understanding the religious worship activity in the Huanglong-valley. Because, this kind of multi-dimensional stack-up pattern of Huanglong-Zhenren is being coordinates from afar with the multi-ethnic multi-religion coexistence and fusion condition in Songpan. Because contacs the Huanglong-Zhenren with Da-Yu as well as equates it with the Huanglong-Zhenren called Kunlun 12 Jinxian in *Fengshen-Yanyi*, the influence of Huanglong-Zhenren of Huanglong-temple in Songpan is increasing day by day.

Huanglong-temple emerged before Huanglong-Zhenren. Follow the Huanglong-Zhenren as core of Huanglong-valley religious worship,

Huanglong-temple also becomes the centre of the whole religious holyland, and thus formed a three in one pattern of Taoist temple as the main body, coexistence of Buddhism and Taoism, and constituted by the three temples. Since from Ming Dynasty, multi-religious coexistence and fusion in Huanglong-valley has a construction process toward Taoism, in this way, the Taoist immortals image was adopted as godship image of multi-religious fusion-generated, the Taoist temple emerged hence also, in spite of the temple to continue to use the name of "Huanglong-temple", and with a strong color of folk Taoism. This native and local characteristic of the Huanglong-valley's religious culture reflect the Taoism direction of inclusive integration.

In the process of Huanglong-Zhenren's godship image fusion-generated, how a role the Taoism played in? Why the Taoist immortals image would ultimately be used? This is a game between different religious forms, but also touches on the essential character of Taoism. Songpan is a region with a long heritage of the Taoism, but also one of the areas with popular worship of the Chisongzi in history. The structure in godship between Chisongzi and Huanglong-Zhenren is similar. And Early Ming, the reconstruction of Chisongzi-temple has been by Taoism type. All these constitute the historical origins of the Huanglong-Zhenren's Taoist immortals image. Chisongzi is quite popular worship since the Han Dynasty, which itself is the results of production fusion-generated towards Taoism.

Overall, in the religion cultural structure of Huanglong-valley, "sacredmountain-mountaingod" worship provided the basis for coexistence of all ethnic groups and exchange platform, and Taoism provides the form as the evolutive direction of the multi-ethnic religious gathering, which constitute the external structure of the multi-religious coexistence and fusion in Huanglong-valley, as the internal structure corresponding, it is grasped in need of in the domain of the survival situation, especially in the structure of the human mind, after all, as a life choice and orientation, religion are the projection and display of the structure of the human mind. Compared with the orthodox religious classic repeatedly processed, the scriptures of civil religion are closer to the people of the natural structure of the soul.

The scriptures found in Huanglong-temple fair is not generated in Huanglong-valley, but its have been an integral part of Huanglong-valley's religious culture, which contains a wealth of the phenomenon of multi-religious co-existence and fusion, the analysis about it will help understanding of civil religion or belief in the higher level, help to grasp the deep structure of the phenomenon of the multi-religious coexistence and fusion.

Keyword: Taoism Multi-religious Coexistence and Fusion
Songpan Huanglong-temple Huanglong-Zhenren

目 录

绪 论	1
一、研究缘起	1
二、研究述评	5
三、研究方法	12
四、研究价值	18
第一章 松潘地区的多宗教共存与融合现象	22
第一节 松潘的民族与宗教概况	22
一、松潘概况	22
二、松潘的民族与分布	26
三、松潘的宗教形态与寺庙分布	28
四、龙安堂	34
第二节 松潘宗教文化的总体特点	40
一、共存与融合	40
二、多样性	42
二、边缘性	44
四、民间性	47
第三节 黄龙与黄龙真人	50
一、黄龙概况	50
二、多宗教共存与融合的黄龙宗教文化	52
三、多元层叠的黄龙真人	55
第二章 雪宝顶与“神山—山神”崇拜	59
第一节 “神山—山神”崇拜	59
一、“神山”与“山神”	59
二、山岳祭祀与山神祠庙	61
三、层级化的山神菩萨	64
四、神山系列与玛尼堆	67
第二节 雪宝顶	70
一、雪宝顶崇拜	70

二、上纳咪寺.....	73
三、朝圣与转山.....	75
第三章 赤松子崇拜与松潘赤松观.....	79
第一节 赤松子崇拜.....	79
一、仙人赤松子.....	79
二、雨师赤松子.....	86
第二节 松潘赤松观.....	91
一、松潘的赤松子遗迹.....	91
二、松潘赤松子崇拜的乡土性.....	95
三、赤松子与黄龙真人.....	98
第四章 黄龙寺	100
第一节 黄龙庙会.....	100
一、庙会.....	100
二、松潘的庙会.....	102
三、黄龙庙会.....	106
三、黄龙庙会的渊源.....	110
第二节 黄龙真人	113
一、黄龙真人的三大渊源.....	113
二、黄龙真人的融合生成.....	119
三、《封神演义》与黄龙真人.....	121
四、大禹与黄龙真人.....	125
第三节 黄龙寺的历史.....	129
一、黄龙沟的寺庙.....	129
二、白鹿寺、雪山寺.....	131
三、龙王庙-禹王庙	133
四、禅宗黄龙派与黄龙寺.....	134
五、马朝覲.....	136
第四节 寺庙建筑.....	138
一、三寺一体.....	138
二、黄龙前寺.....	142

三、黄龙中寺.....	144
四、黄龙后寺.....	148
第五节 黄龙寺与道教.....	150
一、松潘道教.....	150
二、黄龙寺的民间道教取向.....	152
三、黄龙寺与全真道.....	158
第五章 松潘的民间经卷.....	160
第一节 黄龙庙会所见的民间经卷.....	160
一、《金刚经》的一个民间抄本.....	161
二、《金刚宝忏》.....	164
三、《醒迷太平新经》.....	170
四、《黄龙真人醒迷太平新经》.....	178
第二节 民间经卷中的多宗教共存与融合现象.....	181
一、包容性教门立场.....	181
二、多元融合的信仰结构.....	184
三、禅让的融合生成方式.....	189
结束语：一些感悟和启示.....	200
一、宗教演变的三种状态.....	200
二、乡土崇拜与宗教的两种表达方式.....	204
附 录.....	208
一、民国松潘县政府布告令.....	208
二、《黄龙寺赎回庙产记》.....	208
三、《黄龙真人醒迷太平新经》.....	209
四、《十二金仙新演太平宝忏》.....	211
参考文献.....	213
在读期间科研成果简介.....	220
声 明.....	221
后 记.....	222

绪 论

一、研究缘起

1、多宗教共存与融合

相对于时下学界热闹的“宗教对话”探讨，在笔者看来，基于“中国宗教”背景的中国现代宗教学研究更值得给予关注和重视的应当是“宗教融合”现象。共存与融合乃是中国宗教最为鲜明的特征，也是中国宗教最为本质的历史结构取向。要把握中国宗教的历史演变规律及未来走向，要在中国宗教的事实基础上推动“现代宗教学”的发展，就不能不研究这种“多宗教共存与融合”现象。

目前为止，宗教学研究中有“宗教融合”一词仍主要是作为一种描述话语或者日常话语来使用的，显得宽泛而充满歧义，不仅指不同宗教形态之间文化因素的相互渗透、影响、吸纳与改造，也指信仰者对不同宗教形态的同时尊奉，甚至改头换面的神灵崇拜也称为“宗教融合”，比如古代罗马将古希腊的神灵改头换面为自己的神灵崇拜。^①就此而言，“宗教融合”作为一个专门术语或者概念尚是有待澄清的。这种宽泛的描述性使用可以被看作是一种广义上的“宗教融合”观念，在本论文中通常表述为“多宗教共存与融合”。本论文以松潘地区多民族多宗教文化的共存与融合为话题，就是一种广义上的有关“宗教融合”现象的考察与研究。

在狭义上，“宗教融合”一词是在新形态的生成意义上而言的，即指不同的宗教形态或者宗教信仰文化在一定区域内长期共存并基于共同的生存处境与生活需要而发生的宗教文化形态的融合生成现象。^②显然，共存是融合的前提与基础，但共存并不意味着必然导致融合。在多宗教（文化）共存的基础上，可能存在的还可以是相互之间的渗透、吸收、借鉴以及由此导致的形态变迁。因而，

^① 参见《民族的世界地图》，[日]21世纪研究会著，冷茹冰译，国际文化出版公司，2004年12月，第56-58页。在此书中，“宗教融合”使用了 syncretism（合一）一词，或者是不同称呼在同一崇拜对象上的“合一”，或者是不同宗教形态在信仰或者崇拜者那里共处的“合一”，又或者是不同宗教因素渗透、影响、组合以及新的形态生成的“合一”。本论文尝试使用狭义的“宗教融合”，仅生成性的“合一”，而用“多宗教共处与融合”来表述这种宽泛的或者说广义的“宗教融合”。

^② 这种使用可以参考诺斯在《人类的宗教（第七版）》（[美]约翰·B.诺斯、戴维·S.诺斯著，江熙泰、刘泰星、吴福临、王志成、陈霞等译，四川人民出版社，2005年5月）中把锡克教视为伊斯兰教和印度教“宗教融合”之典范的叙述。

宗教融合首先取决于拥有不同信仰形态的主体之间基于共同的生存处境与生活境域而来信仰或者崇拜需要,其次则是这种需要获得表达的某种载体,再次则最终生成一种新的宗教崇拜形态或者崇拜对象。这样生成的宗教形态或者崇拜对象尽管会披上某种业已存在的宗教形态的外衣,但往往具有鲜明的地域文化特征,是同其所生成的地域处境密切关联的。

相对于西方宗教或者教派之间浓厚的排他性,中国宗教在总体上趋向于共存,信仰或者宗教教派之间更多表现为一种共存(宽容)基础上的渗透、借鉴乃至融合。这种基于文化(思维)取向与历史处境的演变差异,既是西方宗教学界包括神学界在近一百年来日益关注并重视宗教对话的渊源,也是基于中国宗教背景的中国现代宗教学应当更多关注“宗教融合”现象的缘由。和西方宗教学、神学热衷于讨论“宗教对话”的必要性、必然性、可能性以及“宗教对话”的途径、方式、结果和取向等等以应对世界范围内民族、宗教之间的对立与冲突不同,基于中国宗教背景的中国现代宗教学首先拥有的恰恰是数千年来多宗教共存、渗透、借鉴与融合的结果,而这在逻辑上也正可以看作是“宗教对话”所追求的目的所在。换句话说,中国宗教数千年的多宗教共存历史固然不是今天西方宗教学所探讨的“宗教对话”所要达成的现成模式,毕竟,西方宗教学的“宗教对话”是以宗教或者教派为主体的对话,其所寻求或者要达成的也主要是作为主体的教派或者宗教之间进而民族与国家之间的宽容、共存与借鉴、吸收,同中国宗教文化在共存与融合中发展、延续的历史道路并不一致,但作为数千年延续不断的具有原生性的中国文化的一部分,中国宗教的历史与现实不仅是讨论“宗教对话”的现成参照对象,也是当代宗教学提出的任何理论与观点在其有效范围上所不可回避的检验对象。甚至在笔者看来,西方宗教学“宗教对话”中的诸多难题,比如“宗教对话何以可能”等等,在不参照并借鉴中国宗教的历史经验的基础上,虽说未必不能找到出路,也将是非常艰难的,因为,西方宗教学将宗教置于文化的本质所在^①、将宗教置于民族之前从而使民族从属于宗教来探讨解决现实问题的普遍取向^②恰恰正是阻碍“宗教对话”

^① 蒂利希在《文化神学》中就认为:“作为终极关怀的宗教是赋予文化之意义的本体,而文化则是宗教的基本关切表达自身的形式的总和。简言之,宗教是文化的本体,文化是宗教的形式。”有关述评请参见《概说中国宗教与传统文化》第58-67页,吕大吉、牟钟鉴,中国社会科学出版社,2005年3月。

^② 当瑞士神学家孔汉思(Hans Kung,又译汉斯·昆)在其论著《世界伦理构想》(周艺译,三联书店,2005年)中提出其宗旨“没有世界伦理,则人类无法生存。没有宗教之间的和平,则没有世界和平。没有宗教之间的对话,则没有宗教和平”的时候,就是把“宗教对话”作为了“共建世界伦理”乃至解决世界或者人类问题的在先根本点,这就颠倒了“宗教”与“世界”之间的关系,使“世界”从属于“宗教”。而实际上,“宗教和平”与“世界和平”之间正如孔汉思文句所表述的仅是一种必要条件关系而非

的根源所在。“宗教对话何以可能”，这绝不单单是一个技巧、方式以及话语问题，其根本恰恰是在信仰以及崇拜者的生存与生活中，在民族、国家乃至人类的历史处境中，简言之，“宗教”乃是“文化”^①的一部分，宗教的根扎在“文化”的土壤之中，从而，包括宗教或者教派之间的排他、对立与冲突在内的所有宗教问题的根本解决最终都取决于“文化”处境即民族、国家乃至人类生存与生活处境的根本纾解而不是相反，而这也正是前面所说的“宗教融合”得以可能的根源所在。在这一点上，中国宗教在整个中国文化结构中的地位与功能正为“宗教对话”的探讨提供了一种值得深思的参照系。实际上，西方自走出中世纪政教分离以来，“宗教”与“文化”之间的关系在事实上不正向着这个方向发展吗，尽管这种发展（宗教崇拜的日益淡薄）非常缓慢。

显然，对于首先以中国宗教或者中国社会自身为目的中国现代宗教学研究来说，中国的多宗教共存与融合现象是其间不可或缺的重要组成部分。诸如中国现存以及历史上曾经出现过的各种宗教形态有多少是融合生成的，这种融合生成的内在逻辑以及具体过程怎样，其间又包含有怎样的宗教发展和历史演变规律，以及宗教对话在多宗教共存与融合中能否及如何存在并发挥作用，等等问题，不仅仅是有待给予自觉研究和梳理的，而且也早已存在于有关中国宗教现象的研究中。这本来就是有关“中国宗教”研究所不可能回避的话题。对像松潘地区这样多民族多宗教共存与融合的典型区域进行全面而专题化的考察与研究正是有关“多宗教共存与融合现象”的自觉研究从而也正是中国现代宗教学中应有的内容。

2、松潘的多宗教共存与融合

松潘地区是一个多民族多宗教共存与融合的典型区域。在它的南面是以茂汶为中心的羌族文化区，东边与汉民族区域连接，往北有甘肃、宁夏的回族文化区，往西、西北以及西南则是安多、嘉绒藏区，松潘地区就是这样一个民族文化的边缘与交汇地带，而松潘地区的居民也正是由汉藏羌回等主要民族构成

充分条件，因而，“宗教和平”是“世界和平”的重要构成部分，它可以是达成“世界和平”的努力的重要组成部分，但却绝不意味着“世界和平”因此而找到了解决途径。就文句本身而言，这句话实际上的价值在于肯定宗教势力在当今世界的分量，从而宗教对立与冲突的解决也才在“世界和平”中占有重要位置，但解决之根本要害却不在宗教本身而在宗教得以存在的人生处境中，在民族、国家乃至人类的历史与现实处境中。

^① 关于“文化”的定义纷繁，本论文取其最为广泛的含义，即视“文化”为人或者人类的一切活动及其产物的总括，因而，把握文化的本质或者内在规律需要在“人”的本质上去寻找。

的多民族杂居状态。多民族的杂居带来多宗教的共存，在松潘地区，道教、汉传佛教、藏传佛教、本教、回教（伊斯兰教）以及羌民族的民族宗教信仰都在这里交错分布，甚至基督教也曾经在这里短暂驻留，由此构成了今天松潘地区宗教文化多元共存的基本面貌。

松潘地区多民族多宗教共存的状态有着悠久的历史。《后汉书·冉駹夷传》所说的“六夷七羌九氐”就已经揭示出这一带在秦汉甚至先秦时期便是多部族杂居的地方。在此后两千多年的历史变迁中，随着吐蕃的崛起、藏族的形成以及回族的最终出现，至迟在明代，“汉藏羌回”这一多民族多宗教共存与互动的格局便已形成，迄今已有 500 年以上历史。

这种多民族多宗教共存与互动的久远历史意味着，松潘地区宗教文化的基本面貌或者特征是不仅是共存的，更是融合的。作为一个有着久远历史的文化区域，在长久的多民族多宗教的共存与互渗中，是往往会生成此地所独有的文化或者宗教文化形态，并成为此地宗教文化特质的集中展现或者说代表的。因而，仅仅把松潘地区理解为汉藏羌回等民族的边缘与交汇地带是不够的，它俨然已经具有了自身的独有特质，并使得此地的任何宗教形态都带上这种融合性烙印，从而同周边的文化区域有了截然不同的不同。换句话说，对于松潘地区的宗教文化，需要将其视为一种独立的或者特殊的有着自身特质的“多宗教共存与融合现象”来加以对待，任何试图将松潘地区的宗教文化归结为归结为某些宗教形态的简单拼合甚至某种单一的宗教形态的解读取向都是同松潘地区的历史与现实相背离的。

这也意味着，有关松潘地区宗教文化的研究应当采用的切入点绝不是任何构成松潘地区宗教文化基本面貌的那些宗教形态，而应当是那些生成于此地并呈现出多宗教文化共存与融合特征的宗教现象。尽管它们也必然是以某种宗教形态的面目出现，却总是具备一个基本特征，即多民族多宗教的多元层叠。

实际上，在千百年的岁月中，不同民族的宗教文化在松潘地区的相互渗透和融合，不仅形成了独具地方特色的多元融合文化，也出现了一个个文化汇聚与融合的中心，出现了多民族共同尊奉的崇拜对象。这其中，“黄龙沟”至少数百年来每年一度会聚方圆七八百里汉藏羌回民众的“黄龙庙会”正是此地多民族多宗教文化共存、互渗的集中写照，也是此地多民族宗教文化会聚与融合的平台，而作为黄龙庙会之核心的“黄龙真人崇拜”则是此地多民族宗教文化会

聚与融合的结果,并成为这种多民族文化进一步会聚与融合的核心支撑点。因而,“黄龙沟”(黄龙寺、黄龙真人和黄龙庙会)实为松潘多民族多宗教共存与融合的典范与象征,从而也是研究松潘地区宗教文化的重要切入点。

3、释题

正是基于上述原因,本论文命名为“松潘黄龙多宗教共存与融合现象研究”,即以松潘地区多民族多宗教共存与融合为背景的以“黄龙寺”和“黄龙真人”为主要对象的宗教文化考察与研究。

相对于丰富多样的松潘地区宗教形态来说,本论文所涉及的内容固然是不够完全的,但作为有关松潘地区宗教文化的第一次整体性研究,本论文所承担的任务并不是对松潘地区的宗教文化进行彻底而详尽的叙述,而是力求在“点面结合”中把握松潘地区宗教文化的整体面貌与实质。或者说,在本论文中,笔者所要达成的一个重要目的,就是揭示并确立“松潘地区的宗教文化”在“多宗教共存与融合现象”中的典范地位,从而为进一步的“松潘地区宗教文化”研究奠定基础,为“多宗教共存与融合现象”的研究提供样本与范例,为“中国宗教”背景下的现代宗教学研究提供支持。

二、研究述评

有关松潘黄龙宗教文化的研究基本是一个空白,只有一些零星的局部考察与探讨,下面先对两篇论文的基本内容及其得失略作述评。

1、朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》^①

朱越利先生的《松潘黄龙寺的宗教融合现象》一文是宗教学中少有的专门谈论“宗教融合现象”的论文,也是有关松潘地区“多宗教共存与融合现象”研究的先声。

正如笔者在前面已经指出的,此“宗教融合”是一种宽泛的指称。在该文中,朱越利先生从三个方面叙述了“黄龙寺的宗教融合现象”:1)佛道融合;2)

^① 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》,《宗教学研究》1988年第4期。此一小节中有关此文的引述不再专门注明。

道教信仰与少数民族原始宗教信仰融合；3）黄龙寺是各族人民共同的宗教活动场所。

所谓“佛道融合”，在此文中首先是指“道佛二教共同组成一寺”。黄龙寺据载由前中后三寺组成，朱越利先生判定“前寺或为道观，或部分殿宇属道教”，“中寺当为汉传佛寺，或部分殿宇属佛教”，“后寺为黄龙寺中的主寺，系道观”。并指出，“从东汉以来，儒释道三教既斗争又融合，成为中国宗教发展史中的重要内容，明清两代尤其明显地体现在庙宇本身。或表现为一教之庙客三教之神，或表现为三教殿堂共同组成一庙。黄龙寺属于后者，为道佛二教共同组成一寺”。这就把“佛道融合”的黄龙寺纳入到自东汉以来三教融合的进程中加以理解，从而确立了黄龙寺“多宗教共存与融合”的基本特征。此外，该文花了相当篇幅介绍了黄龙寺楹联匾额中的佛道思想交融。由于这些楹联匾额多为出仕当地的官员和文人所题，其中所展现的佛道思想交融实际上折射出的是整个中国宗教文化中佛道交融的面貌。

所谓“道教信仰与少数民族原始宗教信仰融合”是就“黄龙真人”的形成而言的。对于黄龙寺的黄龙真人崇拜，朱越利认为，“黄龙寺的主神黄龙真人是地方性的道教神，与杭州西湖畔黄龙洞供奉的黄龙真人和《封神演义》中的黄龙真人同名异神，来历不同”，并依照宗教学原理对黄龙真人的生成过程作了探讨，逻辑性地归纳出“黄龙真人从古到今的演变顺序：10余里长的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流受到崇拜，被抽象为山神或水神，这是第一阶段。将它与艺术化的动物神——龙联想在一起，想象为黄龙加以崇拜，这是第二阶段。用道教神仙故事将黄龙人格神化，命名为黄龙真人，这是第三阶段”，最终得出结论：“松潘黄龙真人是在当地早期居民羌族、藏族的自然崇拜，和唐代以后开始移居该地区的汉族的道教信仰相融合的过程中，逐渐形成的。黄龙真人定型后，加入了道教神团。”这些叙述虽然显得非常粗略，但却已经充分肯定了黄龙真人的“融合生成”本质，其“地方性”的论断已经约略触及到黄龙真人融合生成的当地处境渊源。

这一点也反映在朱越利先生关于黄龙寺作为当地“各族人民共同的宗教活动场所”的叙述中。他在着重介绍参与黄龙庙会的民族与宗教成分的多元化以及黄龙庙会的悠久历史后指出：“在黄龙庙会上，实际是几种宗教的求神活动同时同地进行，同一个人同时叩拜不止一个宗教的神，不论从外观，还是从宗教

内容来看,黄龙庙会都与内地道教庙会不同。”这就不仅肯定了松潘地区多民族多宗教的和谐共存,更在相当程度上揭示了这一根源于松潘当地民众生存与生活处境的宗教崇拜活动的融合本质。

在文章末尾,对于“黄龙寺的宗教融合现象”朱越利先生有一个明确地判定:

宗教是一种意识形态和文化现象。宗教信仰的融合是各民族文化交流的一部分。黄龙寺的宗教融合现象,为宗教学研究提供了又一例证。

这一判定显然还是粗糙的,是在“宗教学研究”而不是在“多宗教共存与融合研究”的层面肯定“黄龙寺的宗教融合现象”的,这一点或许正是朱越利先生的这一关注在此后的学术研究中没有获得持续关注或者进一步研究的缘由。这一点虽然有些令人遗憾,但却又是必然而正常的,因为论文发表在1984年。作为该论文出现的上世纪八十年代前期,正是中国“宗教学研究”在经历长期沉寂之后重新开拓之时。很显然,作为当代中国“宗教学研究”的开拓者之一,朱越利先生是抱着为“宗教学研究”寻找现实“例证”的取向来看待或者审视“黄龙寺的宗教融合现象”的。这一审视诚然是不够精细的,但却也正是由此而曲折地反映出“黄龙寺的宗教融合现象”所具有的独特性与研究价值。这一叙述不仅反映出中国“宗教学研究”在那时所具有的混沌性与粗糙性,也意味着以“黄龙寺的宗教融合现象”为代表的“多宗教共存与融合现象”作为一种独特的宗教现象在当代中国宗教研究展开之初便已经浮现出来,显示出“多宗教共存与融合现象”同“中国宗教”之间的紧密关联。正如笔者前面已经指出的,“多宗教共存与融合现象”是“中国宗教”最为鲜明也最为本质的特征,因此,以“中国宗教”为背景的“宗教学研究”必然会一开始就触及到这一现象以及这一现象的典型范例,但同样必然的是,这样的典型范例要在中国“宗教学研究”重新展开的初期就得到全面而精细的研究是不可能的。实际上,中国“宗教学研究”在上世纪八十年代中期以来的逐步展开主要是在两个向度上进行的,一个是西方宗教学理论与成果的引入与消化,一个是有关“中国宗教”主要型态的全面梳理,以“中国宗教”为背景的“宗教学”理论研究在这一时

期主要是一个积累素材与整合西方宗教学理论成果的时期，具有浓厚地域特征的“黄龙寺的宗教融合现象”自然也就消失在了“宗教学研究”的视野之外。但随着本世纪以来中国“宗教学研究”的日益精细化，特别是随着民族宗教、民间宗教以及宗教人类学研究等本土化研究的日益盛行，成果丰硕，尤其是作为中国本土宗教之典型形态的道教研究的日渐深入与积累，以“中国宗教”为背景的宗教学理论研究日益获得自己的广阔空间。在这样的背景下，以“多宗教共存与融合现象”为话题来重新审视“黄龙寺”以及松潘地区的宗教文化，既是必然的，也是应该的。宗教学研究的展开或者上升过程如果其他历史进程一样，也遵循着螺旋上升的历史辩证逻辑。正是在这个意义上，笔者称朱越利先生的《松潘黄龙寺的宗教融合现象》为“多宗教共存与融合现象”研究的先声。

作为具有先导性的论文，《松潘黄龙寺的宗教融合现象》存在不足是自然的，今列举于下，以备进一步探讨：

1) 文章起始介绍黄龙寺历史时引用《四川通志》(嘉庆廿一年)的材料说“该寺为明代洪武初年僧德恕重修(见卷 42)”，然查《四川通志》卷四十二所载“黄龙寺”属绥定府达县，并非松潘黄龙寺，其原文如下：

黄龙寺，在县城东，明洪武初僧德恕重修，有太平兴国时钟。

其后尚有小字注释，附有“国朝马景修《钟铭》”一文。该寺北宋已建，为禅宗临济黄龙派的寺庙，故而以“黄龙”为名。

2) 黄龙寺是“三寺”还是“一寺”，尚有待澄清。根据笔者在松潘地区考察所见以为，黄龙寺的“三寺”格局当有一个长期的演变过程，不能用内地规范的寺庙建筑形式来理解，而更应当从民众的崇拜习惯角度加以考虑。因而，“黄龙寺”的名称大约最初是今黄龙中寺的名称，随着“黄龙真人”的定型以及马朝覲的“建寺”，寺庙重心移到今后寺，最终形成今天普遍流传于当地的“三寺”格局，实际上是三座寺庙共用了一个名称。因而“道佛二教共同组成一寺”的判断需要新的进一步的阐释。

3) 朱越利文中以民国《松潘县志》所记载的入山当路之“坊”为前寺部分，存疑。

4) 有关黄龙真人的渊源,朱越利先生尽管确认了是“当地早期居民羌族、藏族的自然崇拜,和唐代以后开始移居该地区的汉族的道教信仰相融合的过程中,逐渐形成的”这一融合生成论断,但在其具体分析中却没有触及当地的具体民族及其宗教文化,停留于渊源追溯的起点。其有关黄龙真人形成的三阶段概括显然是从“宗教学”有关宗教发展的一般逻辑来进行推导的,这有利于廓清笼罩在“黄龙真人”上的传说迷雾,从而迅速把握住关键,却也同时流于粗糙,并不可避免地带有以今衡古的误解,夸大了今天人们视为奇迹的黄龙自然景观在黄龙真人演变中的地位,忽略了黄龙真人形成中的真正渊源。之所以如此,正如笔者前面已经指出的,乃是中国“宗教学研究”在其重新展开初期自上而下的简单化处理思路所必然的结果。这种自上而下、从理论到实际的进路如果没有结合有关当地历史与文化的全面、深入考察是很容易走入简单化甚至教条化的,也就是说,在澄清“黄龙真人”渊源问题上,不仅需要自上而下的进路,还需要自下而上的进路,只有这两种进路的相互结合,才能确保这一澄清的有效性与可靠性。本论文正是力求在“多宗教共存与融合”这一观念背景下,通过从松潘地区宗教文化的考察着手来深入细致地阐述以黄龙寺、黄龙真人为代表的“多宗教共存与融合现象”,推动“宗教融合”的概念化与专题化,促进以“中国宗教”为背景的“宗教学研究”。

5) 在上面的引文中,朱越利先生认为汉族是唐代开始移民松潘的,这一估计很显然是保守的。

6) 有关黄龙庙会的渊源,朱越利在文章中没有交代,仅指出其历史久远,大约是把黄龙庙会的渊源归之于黄龙真人的形成了。然而,黄龙沟多民族聚会的形成未必在黄龙真人神格形成之后,更多的可能还是在此之前。有关黄龙庙会的渊源显然需要从当地民众的宗教需求以及更为深层次的生产与生活上加以把握。

7) 有关黄龙庙会的描述中,说喇嘛也参加黄龙庙会是对的,但朱越利先生所引以证明的马尧安《黄龙寺述览》却并未曾提及此,有关上尼巴寺僧侣活动的记述并非黄龙庙会而是途中所见。而以马尧安游记中有关汉族的记载不多,再加上其“帐棚分布如连营,炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围,环跳互唱,声应山谷,谓之跳歌庄”的描绘而断定,“黄龙庙会的参加者以藏族、羌族群众人数最多,在庙会中扮演了主要角色”,很可能过于武断了。

此外，此文中有有关黄龙寺对联的引用颇有不合原文之处，是朱越利先生本身引错还是印刷错误，笔者更倾向于后者，故不作讨论。

2、冯广宏《黄龙与大禹神话考源》^①

冯广宏先生的文章是一篇考证性文章，考证“黄龙真人”的渊源或者来历，这似乎可以看作是朱越利先生关于黄龙寺宗教融合现象的概略叙述十年之后的一次专题化深入研讨，但却并不成功。

文章首先从一个旅游中的常识问题引入：

四川松潘东北的涪江源头，有一条景色秀丽的黄龙沟。那沟顶有座建于明代的黄龙寺。寺的大殿里，黄龙真人塑象居中，左边是太上老君，右边是观世音。佛道两教的尊神反而给这位黄龙陪坐，实在令人费解。难道黄龙的地位比老君和观音还高？他的来历真值得考证一番了。

随后，冯广宏就循着由近及远的时间脉络上溯，讲述了“近代岷江上的黄龙传说”“唐宋峡江上的黄牛与黄魔”“汉晋南方的黄龙和应龙”以及“春秋战国时期的黄熊和黄能”，从而最终将“黄龙真人”和“大禹”联系起来，并得出结论：

治水黄龙的本来面目业已显现，他就是大禹本人的转化。原来黄龙寺里供奉的真人，原型就是伟大的大禹，在大殿里高踞佛道祖师^②之上，并不为过。

这显然是一个试图通过以“黄龙真人”原型的伟大来说明黄龙后寺大殿中神像布局的思路，其思路结构直接脱胎于文章起始的那个问题。为什么“黄龙真人”坐在中间，而太上老君、观音菩萨却放在边上？这似乎是一个问题，而既然现实已经是这样，那么“黄龙真人”或者“黄龙真人”的原型肯定应当是比太上老君、观音菩萨更伟大或者至少同样伟大的，因此，问题似乎就转换为

^① 冯广宏《黄龙与大禹神话考源》，《四川文物》1994年3期。此一小节中有关此文的引述不再专门注明。

^② 观音并不是佛教祖师。而且，黄龙寺里供奉的是“慈航真人”，虽说其原型是观音，但毕竟还是有不同的。——笔者注

确认“黄龙真人”的原型是什么以及如何证明了。显然，冯广宏先生正是按着这样路径最终确定了自己文章的考证方向与思路。然而，这一路径或者思路所脱胎的那个问题本身的真正内涵，冯广宏先生显然没有注意到，因而，首先不论其由此而确立的考证思路与方法运用是否得当，未能真正理解问题产生的缘由而只是简单循着问题的进路就已经注定了这一考证必然走入歧路。

正如冯广宏文章开头所说，来到黄龙的游客，甚至也包括很多当地人，确实对黄龙后寺的神像格局感到有趣而不能作出满意解释。但更有趣的现象是，当地那些奉祀“黄龙真人”的民众却没有这样的问题，即便他们会为无法回答这样的问题而感到有些尴尬，但却认为这种神像排列理所当然。这正是问题的关键所在。也就是说，对黄龙真人在黄龙后寺所居位置上的疑问，从而尝试通过某种考证而确认“黄龙真人”的地位就是在太上老君、观音菩萨之上的作法，实际上都是混淆了两种不同的宗教体系——现实民众的崇拜体系和教派神学的神灵谱系——的结果，是以后者来代替或者遮蔽前者。在某种意义上，我们可以称这一问题为“伪问题”，自然，由这一问题所派生出来到的考证也就基本失去其意义了。

在宗教信仰的天地里，居于首位的应当是信仰者的心灵皈依，而不是某种神学体系，后者恰是为前者服务的，是去解释前者的。这里的人们所信仰并崇拜的就是那个沉积着或者重叠着无数历史的“黄龙真人”，他居于主位就是理所当然的。至于太上老君、观音菩萨等其他神灵，在其他地方或者道教的神学体系中会是居于高位或者主位的，但在这里，在现实的民众崇拜中，却不是。而作为旁观者的旅游者和当地不具宗教取向的民众在打量黄龙后寺的神像布局而产生上面的疑问的时候，显然是以某种宗教或者教派的神灵谱系来作为参照的。这种差异就触及到了宗教学研究中的一个有趣的话题，即宗教学研究是否需要宗教体验的问题。在极端者看来，一个没有宗教体验也即非宗教人士是没有资格从事宗教学研究的，不然就总会出现如旁观者打量黄龙后寺神像格局而产生不能认同的误解。^①当然，问题的根本其实不在于是否具备宗教体验这一前提，

^① 奥托在其名作《论神圣》中就曾这样说：“首先，我们要吁请读者全神贯注于一种被深刻感受为宗教经验的瞬间，尽量勿用别的意识形式来描述这种经验。谁不能做到这一点，谁在他的经验中对这样的瞬间一无所知，谁就不要继续往下阅读。因为，对于只能记起幼年时的情绪、记起因消化不良而引起的不适，或者说，只能记起社会情感而记不起任何内在宗教情感的人，是难以与之一道讨论宗教心理学的问题的。假如一个人力图借助于他所熟悉的解释原理——如以感官愉悦来解释‘美学’，以群居本能与社会标准或者某种还要原始得多的东西来解释‘宗教’——来进行自我提高，那我们是不大会责难他的。但是，对审美经验中的独特因素了如指掌的艺术家会婉言回绝他的解释，而宗教信徒亦将更加不妥协地拒斥这些解释。”

而在于如何理解或者如何从事研究，就如在有关黄龙后寺神像格局的认识上，并不在于是否是宗教信徒，而在于是否理解民众现实崇拜体系和教派神学神灵谱系之间的区别，仅仅只知道后者并只从这一点去看问题就很可能误入歧途，从而颠倒神灵崇拜或者皈依的现实取向同宗教神学体系之间的内在逻辑关联，简单地用后者来衡量前者，以一种和“黄龙真人”的产生与存在至少并不直接相干的文化或者神灵谱系来审视黄龙真人的位置，其结果自然就会出现偏差，甚至陷入不可理解的纠结中去。

据此，冯广宏先生在其文章中所采用的以“黄龙真人”原型的伟大来说明黄龙后寺大殿中神像布局的思路注定了他并不能真正理解松潘黄龙寺的“黄龙真人”。实际上，单就结果而言，正如我们在前面所已经指出的，“黄龙真人”是松潘地区多民族多宗教融合生成的范例，因而，尝试对其神格形象的某一层面或某一侧面进行探讨是可行的，应当的，但任何试图将“黄龙真人”归结为某种单一的文化因素或者单一的某个人物的做法都是不合理的，不能接受的。诚然，我们不能否认“大禹”传说或者“大禹文化”同松潘“黄龙真人”有某种关联，而冯广宏文章的最大价值或许就在于此，但这种关联是什么，在“黄龙真人”的多元层叠中居于怎样的位置，是什么时代怎样发生的，等等，却是有待澄清的，这不是一个简单地把长江流域的相关传说与故事依照并不可靠的逻辑串联起来就可以解决的。^①因此，我们可以说“大禹”是层叠在“黄龙真人”神格形象中的一个层面，但不能说“黄龙真人”就是“大禹”，更不能说“黄龙真人”的原型是“大禹”。

当然，要全面理解黄龙后寺的神像格局尚需对神谱系下宗教庙宇的结构布局有所了解，也需要对松潘当地庙宇的一般形制有所了解，这些将在有关松潘地区宗教文化的具体叙述给予展开。至于冯广宏在具体考证中的其他一些问题，因为于本论文无涉，此处从略。

三、研究方法

1、文献研究与实地考察相结合

由于松潘地区处于文化区域的交汇地带，相对于这些文化区域的代表性宗

^① 甚至，“大禹”本身就是一个传说存在，其存在的可靠性以及真实内涵本身就是有待澄清的。至少在笔者看来，“大禹”更主要是一种传说形象，他可能有自己的原型，但更主要是上古以来先民治水经验与功绩的聚合，而且也应当是很多先民部落或者族群的文化聚合结果。

教文化来说,松潘地区的宗教文化始终属于边缘性文化。或许正是因为这个原因,如上节所提到的,有关松潘地区宗教文化的研究基本是一个空白。这一方面增加了有关松潘地区多宗教共存与融合现象研究的难度,另一方面也决定了本论文的研究必须采用文献研究与实地考察相结合的方法。

所谓“文献研究”大体包含两个方面。一是松潘地区的本土宗教文献的收集、整理与研究。从范围上来讲,这应当包含松潘地区各种宗教形态的经卷文书,但更主要则是那些产生于本土的或者同本地宗教存在密切相关的经卷文书。这些经卷文书有些收藏在寺庙、档案局、图书馆、县志办等相对集中的地方,有些则散落或流传在民众手中,这些文献的收集与整理本身就是实地考察的内容之一。文献研究的另外一个方面则是对有关松潘地区宗教文化的各种文献记载进行汇集、整理与研究。这些记载包括各种史籍、方志、笔记、游记、调查报告、档案以及回忆(口述)记录等等。

总的来说,由于松潘地处边荒,有关史籍记载极为简略,且多不涉及宗教内容,再加之晚清以来多遭兵燹^①,又经文革十年,各种文献损毁殆尽,因而与松潘地区宗教文化有关的文献极为缺乏,这使得实地考察在整个研究中具有举足轻重的地位,其价值不仅仅在印证文献记载,更直接提供着有关松潘地区宗教文化状况的研究资料。

有关松潘地区宗教文化的实地考察主要是在2007年进行的,原计划2008年5月以后继续就研究中产生的需要就相关问题进行专题调查,却因为“5.12”地震的发生而中断。

2007年7月的第一个星期,为了把握松潘地区宗教文化的基本状貌,为进一步的重点考察摸底,笔者和西南民族大学的同美教授(藏族)在黄龙风景名胜区管理局的支持下对松潘地区宗教文化的宏观面貌作了一次“面”上的考察,除参观黄龙沟的庙宇而外,走访了松潘县宗教局、县志办、文管局、政协,考察了平武县报恩寺以及同黄龙沟相隔不远、当地民众朝圣路线上的平武县虎牙乡。虎牙乡是一个汉藏杂居地区,我们考察了一座具有浓厚乡土色彩的小庙,“洪阴喇嘛庙”,为理解松潘地区民众的宗教崇拜活动和寺庙形制及其演变提供了极为难得的实例材料。

^① 清咸丰十年(1860年)有“庚申民变”,全城焚毁殆尽。到宣统三年(1911年)又有“辛亥民变”,县城再次焚毁。自此,松潘历代所积累的文献典籍大多丧失。

7月26日起,也就是一年一度的黄龙庙会期间,笔者参加了以“黄龙庙会”为核心的重点考察。此次考察原计划一月左右,最终因故不到两周就结束了,很令人遗憾。此次考察,我们首先亲历了黄龙庙会,虽然由于黄龙沟旅游业的开发,出于管理以及作为世界自然遗产保护的原因,文献记载中的黄龙庙会盛况已经不再重现,但从参与者的习惯行为依旧可以想见当初的状况,以和文献记载相印证。正是借助于黄龙庙会的机会,我们除了亲历民众的宗教活动而外,有幸同当地几位自小就跟随父辈来此参加庙会老人^①座谈,听他们讲述自己记忆中的黄龙庙会、黄龙沟里的寺庙建筑群以及他们自己的宗教活动、宗教观念,并从他们手中收集到几部当地民众诵念的经卷^②。对黄龙沟的宗教建筑与遗迹,这次作了一次较为全面的清理,获得非常丰富而确切的资料。黄龙庙会后,我们采访了松潘一位长期关注并收集有关“雪宝顶-黄龙沟”宗教文化的藏族老人邓培(75岁),参观了漳腊地区岷江沿岸的几座本教寺庙,包括噶米寺、山巴寺、林坡寺等,并在邓培老人的带领下沿着当地民众黄龙庙会期间的转山路径走访了纳咪河沿岸的寺庙如龙安堂、上纳咪寺,以及其他宗教遗迹特别是传说中“安多三杰”之一的雄帕喇嘛的遗迹等等。

2、阐释的循环

如何处理这些来自于文献梳理和实地考察的尚未进入学术研究视野的丰富材料呢?这里需要提及的是“阐释的循环”这一话语。

“阐释的循环”(hermeneutic circle)是一个诠释学(解释学或者阐释学)的术语,最初是指语词和句子之间在语义上相互制约与相互阐发的互动关系,后逐渐演变为对理解从而解释乃至存在方式的一种深刻见解,^③在西方20世纪以来的哲学、美学、艺术批评等诸多领域有着极大的影响。从方法论上来说,“阐释的循环”是对个别与一般、抽象与具体、整体与部分、内因与外因、主体与客体乃至历史与逻辑等辩证关系的把握与阐述,对于学术研究具有很强的

^① 董西兰,女,80岁。肖承启,男,77岁,松潘县窑坝村人。任永祥,男,72岁,松潘县漳腊三村人。

^② 这些经卷包括:《金刚经》(一卷,鸠摩罗什译本)、《金刚宝忏》(三卷,疑为黄天道作品)、《醒迷太平新经》(八卷)、《龙华宝经》(四册)、《龙华宝忏》(四册)等等。其中,《龙华宝经》全名“天真古佛考证龙华宝经”,分“元亨利贞”四册,二十四品,《龙华宝忏》全名“古佛天真收圆结果龙华宝忏”,共四册八卷四十八分,均为八十年代初松潘当地民众手抄本,抄写人为赵鸿儒等。

^③ “阐释的循环”大体可以分为两种类型,一种是以狄尔泰为代表的对在文本内部要素之间循环往复的理解活动所作的概括,一种则是以海德格尔为代表的进一步将这种循环往复扩展到理解者与理解对象之间的作为此在之存在方式从而具有本体论意义的人之存在的认识行为结构。

方法论指导意义。正如钱锺书先生在《管锥编》中所概括的,这种“阐释的循环”能够“积小以明大,而又举大以贯小;推末以至本,而又探本以求末;交互往复,庶几乎义解圆足而免于偏枯”^①。就宗教学研究领域而言,有关宗教的各种理论和宗教的各种现象构成基本的两极,基于已有的宗教理论来理解各种宗教现象和基于具体的宗教现象来发展宗教理论,成为宗教学研究的基本循环结构。在此,“宗教理论”或者“宗教学理论”显然是在“人类”的意义或者层面上来讲的,因而,在笔者看来,迄今为止的一切以某种民族或者宗教文化为背景所进行的“宗教学理论”研究及其成果都是“宗教学”的组成部分,都是走向有关人类宗教现象之彻底理解的绝对真理之中间环节。从现代宗教学的历史而看,基于西方宗教文化背景的宗教学理论是迄今宗教学中发展得最为充分的体系,因而,对于非西方宗教文化背景的宗教学研究来说,尤其值得关注的就在于循环结构中“从现象到理论”的这一路线。

就中国“宗教学研究”的实际状况来说,存在着“在中国的宗教学研究”和有关“中国宗教”的研究。前者是对西方宗教学从理论到话题的全面引入,这对于吸收西方宗教学的理论与方法成果是有着积极意义的,但其研讨话题却未必同中国宗教的历史与现实需要相一致。至于有关“中国宗教”的研究,则存在着两种基本的路径,一种是将以西方宗教学成果为代表的宗教学理论应用于中国宗教现象中的具有检验与阐发性质的自上而下的研究,另一种则是自下而上从中国宗教现象本身出发而展开的包括对宗教学理论作重新思考在内的研究,即以“中国宗教”为背景的宗教学以及宗教学理论研究。很显然,这两种路径并不矛盾而是相互促进的,构成有关中国宗教研究整体上的“阐释的循环”。相对而言,以“中国宗教现象”为基础的自下而上的“宗教学”研究就显得尤为重要,乃是以中国“宗教学研究”或者“中国宗教学”的真正基础与主体所在,特别是那些能够具有形成某种普遍性“话题”从而具有某种“理论”潜力的宗教“现象”尤为值得关注,松潘地区的“多宗教共存与融合现象”就是这样一个值得重点关注的宗教现象。

本论文将采用这样的立场或者原则来对松潘地区的宗教文化现象进行研究,具体来说就是,参照一定的宗教学理论,从松潘地区多宗教共存与融合的实际存在出发,以“中国宗教”为立足点,揭示并确立“多宗教共存与融合现

^① 参见钱锺书《管锥编》,中华书局,1986年。

象”这一宗教学的也是中国宗教研究的典型话题，并努力挖掘其间具有普遍性或者一般性的“宗教理论”因素。

3、点面结合的思路

基于上述两个方面的考虑，本论文将采用“点面结合”的探讨与叙述思路。这不仅是由于原本计划的田野考察未能全部实现，有关松潘地区宗教文化的全面而详细的研究尚需在进一步的调查与研究之后才能实现，也是基于从具体现象归纳普遍话题以及将整个研究引向理论深层次的考虑。

所谓“面”就是有关松潘地区宗教文化特征与面貌的总体把握，也就是“多宗教共存与融合现象”。所谓“点”则是作为这一现象之集中展现的“黄龙寺”与“黄龙真人崇拜”。“面”由“点”构成，松潘地区多宗教共存与融合的总体面貌必须依靠以“黄龙真人”为代表的范例的展开来落实，来充实，从而不致于流于空泛。同样的，“点”依存于“面”，必须在“多宗教共存与融合”的背景或者下才能真正理解“黄龙真人”这一异常丰富的神格形象，而不至于流入偏见或者狭隘。

而且，多民族多宗教文化因素的融合生成必然是一个长期的历史过程，作为松潘当地多民族多宗教融合生成之结果的“黄龙真人”神格自然也是如此，因此，有关“黄龙真人”多元层叠文化的叙述就不仅仅有横向的展开，还必然有纵向的追溯。无论是横向的展开还是纵向的追溯，却也正是由现象而深入本质的路径。

这样，由面到点、由表入里、纵横结合并力求做到历史与逻辑相一致，就共同构成了本论文不同层次的研讨与叙述思路。

4、章节安排

按照上述思路，本论文依次安排了五章内容：松潘地区的多宗教共存与融合现象；雪宝顶与“神山-山神”崇拜；赤松子崇拜与赤松观；黄龙寺；松潘地区的民间经卷。第一章为总体概述，是“面”，后面四章则是“点”上的具体展开。

第一章，松潘地区的多宗教共存与融合现象。此章由“面”到“点”，在宏观层面介绍松潘地区宗教文化的总体面貌，阐述此地宗教文化的基本特质，为

全文总纲。共分三节。第一节概述松潘地区的民族与宗教状况,介绍松潘的地理位置、历史沿革、民族分布以及宗教形态和寺庙概况,着重突出松潘的经济与文化处境,即生存上的艰难与人文地理上所处的文化区域交汇地位,从而为理解松潘地区的多民族多宗教的和谐共存提供支持,并以“龙安堂”为例对松潘宗教的共存与融合性作初步展示。第二节则进一步概括松潘宗教文化所具有的特征,包括边缘性、多样共存的典型性和融合性。第三节则概述黄龙寺与黄龙真人崇拜的一般状况,突出其作为松潘多宗教共存与融合之典型的特征,为下文的展开张本。

从第二章到第五章则围绕“黄龙真人崇拜”逐层展开,力求详尽地在“点”上全面展现松潘地区多宗教共存与融合现象。

第二章围绕有关岷山主峰“雪宝顶”的“神山-山神”崇拜展开,为松潘地区各民族宗教文化的共处、渗透与融合确立基本的平台。共分两节。第一节从宗教发展的一般规律讲述“神山-山神”崇拜的普遍性,并结合松潘地理状况介绍松潘地区的神山与山神崇拜。第二节就重点介绍有关“雪宝顶”的崇拜活动。这些不同民族围绕同一自然对象的具有相似取向的宗教活动正是宗教融合生成的基础与起点。

第三章讲述松潘地区的赤松子崇拜和赤松观历史。由于赤松子崇拜的古老性及其和道教之间的渊源,以及赤松子作为“雨师”的身份同“黄龙真人”在松潘神格功能具有重叠性,因而必须考虑到赤松子作为“黄龙真人”渊源的可能性。本章也分两节。第一节介绍有关赤松子的传说与遗迹,着重探讨赤松子崇拜中的“雨师”内涵。第二节介绍松潘赤松观,对明代赤松观的重建对“黄龙真人”神格形成所具有的可能影响进行探讨。

第四章为本论文的重点,介绍黄龙寺的多宗教共存与融合现象。此章共分五节。第一节介绍黄龙庙会,着重突出松潘庙会所具有的多民族共同参与性,并考证黄龙庙会的渊源,追溯其生存与生活的根源,进一步探求多宗教共存与融合的现实基础与根本,探讨宗教之间和谐共处的内在逻辑。第二节重点讨论“黄龙真人”崇拜,从黄龙寺同黄龙真人的关系着手,追溯黄龙真人多民族多宗教的渊源,以及那些在历史进程中逐渐沉积到“黄龙真人”神格中的文化因素,讨论这种融合生成的内在逻辑,以及相关的宗教文化,如《封神演义》的影响、大禹文化的影响等等。第三节讨论黄龙寺的历史,从黄龙寺前身的白鹿

寺、雪山寺等追溯黄龙沟中曾经的宗教活动，禅宗临济黄龙派同黄龙寺的可能关系，以及马朝觐建寺的考证，展现黄龙沟以及黄龙寺所在是一个多宗教共存与融合的道场。第四节介绍黄龙寺的寺庙建筑情况，除了对黄龙寺作为历史久远的宗教圣地所具有的宗教内涵在建筑格局上的体现作出阐述外，主要是根据实地考察以及文献记载对黄龙三寺的建筑与神像布局作出澄清。第五节讨论黄龙寺与道教之间的关系，除了介绍黄龙寺所具有的民间道教色彩以及具有浓厚龙门派特征的道士遗迹外，着重探讨的是宗教共存与融合中各种宗教因素之间的博弈以及道教在此之中的意义。

第五章介绍黄龙庙会上收集到的民间经卷。在这些经卷中，有一部产生于松潘当地的《醒迷太平新经》，展现了松潘当地的民间崇拜状况，“黄龙真人”被纳入其间，这既是“黄龙真人”神格的近代演变，也反过来证实它本身的地方性与融合性。此章共分两节。第一节介绍黄龙庙会上所见到的民间经卷，主要介绍《金刚经》手抄本、《金刚宝忏》和《醒迷太平新经》，以《醒迷太平新经》为重点对象，对其基本内容、成书过程以及所属教门等作了初步考证，并重点介绍了其中的《黄龙真人醒迷太平新经》。第二节讨论这些民间经卷中的多宗教共存与融合现象。这些讨论不是以这些经卷本身为目的，而是以共存与融合现象的归纳为取向，因此，在此节中没有展开有关这些经卷的全面研究，着重叙述从中整理出来的三种重要的多宗教共存与融合现象：包容性教门立场、多元融合的信仰结构和“禅让”的融合生成方式。

四、研究价值

1、何谓研究价值

学术以求真为目的。此“真”不仅是曾经存在的“真”，更是可能存在的“真”。对曾经存在的“真”的研讨，其最终的目的还在于建构可能存在的“真”，在于探究可能存在的“真”如何变成现实存在的“真”的可能路径。就此而言，学术研究是朝向可能世界的现实行为，其现实价值总体来说是间接的。这种“间接”不仅在于学术研究成果的有待实现性，也在于这种成果的有待承续性，这也正是学术研究价值基于学术“求真”本质而必然具有的现实的和历史的三重检验性。这意味着，学术研究在根本上不是由学术研究行为或者活动的实用性

来支撑的，而是与兴趣、责任乃至良心相关联着的。因而，“研究价值”一语主要不是指向研究行为本身，而更主要是指向研究对象或者话题，是研究对象或者话题在可能世界的建构中所具有的可能性的描述。从这个意义上来审视，有关松潘地区多宗教共存与融合现象的研究，有着怎样的研究价值或者积极意义呢？

2、松潘黄龙多宗教共存与融合现象的典范价值

正如前文已经指出的，松潘地区的宗教文化为我们提供了一个不同民族不同宗教形态多元共存与融合的典范样本，这对于“多宗教共存与融合现象”的研究，对于以“中国宗教”为背景的现代宗教学研究，都是极为难得的素材或者对象。这其中，“黄龙寺”或者“黄龙真人”崇拜在整个松潘地区多宗教共存与融合现象中又具有典型意义。而且，这一典范样本或者素材还并非只是一种化石存在，它不仅在现实地发挥其价值，也在日益兴起的现代旅游业冲击中循着自身的逻辑演变着，从而也同时为我们提供着一种包括宗教文化在内的文化嬗变的当代实例。

诚然，共存与融合乃是中国宗教最为鲜明的特征，也是中国宗教最为本质的历史结构取向，因而，存留至今的中国古代宗教形态实际上都可以作为“多宗教共存与融合现象”的对象来加以研讨，而本论文之所以将松潘地区的宗教文化称之为研究“多宗教共存与融合现象”的典范样本，不仅仅在于它本身就是多宗教共存与融合的，更在于松潘地区宗教文化的一个鲜明特征，边缘性。松潘处在汉藏羌回民族文化区域的交汇地带，相对于这些民族文化的核心区域，具有明显的边缘性，而正是这种边缘性使得在文化区域核心地带被强势文化形态所遮蔽而显得隐晦与模糊的“共存与融合”在这里有了更多更直接的展现，而且，千百年的共存与融合，使得多宗教共存与融合的方方面面，如宗教形态之间的相互渗透、影响与吸收、借鉴以及最终的融合生成等等，在松潘地区都有着相当全面的展现，从而为我们探讨“共存与融合”的历史演变与逻辑结构提供着便利条件。正是在这个意义上，笔者称松潘地区多民族多宗教共存与融合的文化格局为“多宗教共存与融合现象”研究之典范样本。

松潘地区多宗教共存与融合现象之典范价值显然是有待开掘的，本论文在此所做的应当说更主要是一种整体上的大略梳理，更为细节化从而也更为深入

的探讨尚有待在后续的研究中进一步展开。换句话说,作为一个已经有着自身内在特质的相对独立的文化区域,松潘地区丰富多样的宗教文化现象对于宗教学研究的价值与意义也是多样化的,是可以在很多层面或者视角上给予打量的,在此不妨略举数例。

比如,全面研究或者梳理松潘地区宗教文化的多元共存与融合性,首先就面临这样一个宗教学话题,即如何给这里多样化的宗教崇拜形态以合理而恰当的定位或者描述。这是一个有关宗教分类学的话题,是对业已形成的宗教型态理论的直接检验。^①笔者在本论文中尝试将“中国宗教”的所有崇拜形态归纳为四种基本型态:国家宗教^②、正统宗教(神学宗教、制度宗教、系统宗教等)、民间教门(秘密宗教)和乡土崇拜。其中,国家宗教与乡土崇拜具有同源和根本的意义,共同构成了整个中国宗教的基础层面,并成为各种正统宗教与民间教门的活动边界;正统宗教和民间教门则构成中国宗教最为活跃的层面,并成为中国宗教文化的主要代表。

再如,多宗教共存基础上的融合生成就其实质而言乃是不同宗教文化因素之间的博弈,这种博弈所遵循的历史逻辑尚有待澄清,而面对松潘地区多民族多宗教文化融合生成的“黄龙真人”崇拜,一个突出的问题就是,道教在这种融合生成中的地位与作用是什么,更具体地说,“黄龙真人”之采取道教面目是偶然还是必然,是基于宗教内部的逻辑还是由于外部力量的干预使然。“不识庐山真面目,只缘身在此山中”,将“道教”放在这种多民族多宗教文化的博弈场境中加以审视,对于理解道教的更为深层次的本质或者内涵应当是极为有益的。这其中自然包含比较宗教学的进路,但很显然并不仅仅是如此。在“共存与融合”中理解或者把握宗教或者某种教派是否更为准确呢?

^① 在此研究与思考过程中,笔者曾遇到很多困难,比如羌民族的宗教能够简单地归之于“原始宗教”吗?什么样的描述才是更为准确的?而这种描述的基本立场与视角是否能够完全贯彻到对于整个地区乃是“中国宗教”的型态描述中?所谓“中国宗教”是什么意思?如果存在这样一个完整的宗教型态理论,它所描述的“中国宗教”是怎样的一种面貌?这对于“中国宗教”乃至“宗教”概念意味着什么?在笔者看来,目前宗教学通行的型态区分或者型态理论尚不足以涵盖“中国宗教”的整体面貌,换句话说,我们需要新的更为完整的系统的形态理论。

^② “国家宗教”,不是指西方宗教学所说的“国教”(state religion),更准确说应当叫“政府宗教”(government religion),它是由掌握政权的政府部门来执行的宗教祭祀活动,既具有普遍的社会祈祷意义,又有着浓厚的政治色彩,每一个朝代关于“祀典”的编撰都拥有着浓厚的象征与引导意义,同社会与时代状况都有着密切的关联。如果说“国教”表述的主要是宗教和政权之间的外在关系,是一种利益互动的选择,那么“国家宗教”更主要是宗教和政权的内在关系,是政权基于自身特性而产生的宗教取向。

3、民族与历史意义

由于宗教与民族之间的密切关系,由于当今世界基于“民族-国家”观念而来的历史结构,松潘地区多宗教共存与融合现象的典范价值就绝不仅仅限于宗教学领域,在民族观念与民族关系以及当今世界秩序的思考与未来建构上都有着深刻的启示意义。

首先,松潘地区多民族多宗教和谐共处的多元文化生态,正是“中华文化”这一多元文化生态格局的一种地方性展现。因而,对松潘地区宗教文化的研究在其深层次上也就是在探讨和把握中华民族自身的内在特质,这有助于丰富我们关于自身民族特性与民族文化的当代认知与把握,有助于“中华民族”这一自觉意识和民族共识的巩固与发展,也有利于民族关系的和谐与融洽。

其次,“人类”在当代正日渐走向一体化,作为整体的“世界”日益显露端倪,但同时,或许正是“世界”诞生前的阵痛,世界也正在各个国家、民族联系日益紧密的时候呈现出冲突加剧的趋势,国际关系在调整中动荡不安,甚至全球战争的阴影也不时闪现,面对这样的挑战,西方学者将其归结为不可避免的文明与宗教的冲突,于是宗教与文明之间的对话成为当代学术的热门话题。然而,作为对话之前提存在的利益主体本身就已经注定了对话本身仅仅只是一种权宜之计,毕竟,宗教对话是同宗教冲突与排斥相关联着的,而宗教冲突与排斥并不是宗教的必然。相对于宗教之间的冲突与排斥,多宗教的共存与融合在整个历史上更居于主体的地位,更接近于宗教的本质。在这个依然存在着宗教冲突的世界,对宗教对话的关注诚然是有助于现实问题的纾解,并可以被看作达成宗教之间共存与融合局面的一种途径,但从已经存在的多宗教共存与融合现象去探讨消解宗教的、民族的乃至文明冲突的途径显然更为必要,也更为根本。从某种意义上来说,宗教对话的一切积极原则都必然存在于多宗教共存与融合现象之中。因此,松潘地区多民族多宗教和谐共处的文化样态所昭示的正是人类历史向我们展示的有利于人类的前景选择,是历史先进因素的积淀。就此而言,松潘地区多宗教共存与融合现象是具有世界意义的话题。

第一章 松潘地区的多宗教共存与融合现象

第一节 松潘的民族与宗教概况

一、松潘概况

1、地理区位

松潘,位于四川省西北部,今阿坝藏族羌族自治州东北部,介于北纬 $32^{\circ}06' - 33^{\circ}09'$,东经 $102^{\circ}38' - 104^{\circ}15'$ 之间。东接绵阳平武县,东南与北川县相邻,南临黑水、茂县,西靠红原县,西北为若尔盖县,北方即九寨沟县^①,与甘肃相望,东西长180公里,南北宽112.5公里,面积8608.37平方公里。^②

相较于古代松潘^③来说,今日松潘县地域已大为缩小,这一疆域变化是20世纪50年代以来行政区划变更的结果。这一变更,其直接目的在于实现不同特点区域的有效管理,促进整个地区的经济与文化发展,而其间接的结果则使得古代松潘地区不同区域在地理、民族及其历史文化习俗等上的特点凸现出来。今天的松潘地区正是古代松潘地区民族、宗教等多元交汇的集中区域,也即多宗教共存与融合现象的主体区域。本论文所探讨的多宗教共存与融合现象正是以此为基本范围。

2、历史沿革

松潘旧名“松州”,其得名向来有两种说法,其一说此地盛产“甘松”,故

^① 即原松潘南坪,1953年开始置县,1998年改名九寨沟县。

^② 参见《松潘县志》,松潘县志编撰委员会,民族出版社,1999年8月。

^③ 古代松潘地域辽阔,到民国时期,依然包括今九寨沟县(南坪)、若尔盖县、红原县、阿坝县和壤塘县、黑水县部分以及今青海省的班玛县、达日县等地。据《松潘县志》(民族出版社,1999年,第85—87页)记载,清代松潘疆域“东北、东、东南至野猪关、中田山、斜坡、柴门关哈拉寨、白马路、木瓜墩与甘肃阶州、文县、龙安府连界;北到铁布部落、七戒寺与青海同德、甘肃夏河、洮州接壤;西北达黄河源扎陵湖、三果洛;西和西南含三阿树、三阿坝、梭磨河上游与玉树、石渠、邓柯、甘孜为邻;南到平定关接茂州永镇界。总面积约十多万平方公里”,“民国2年(1913年)改县后,保持原直隶厅疆域”,“1950年至1953年,先后将松潘所属的三果洛、三阿树析出,归青海省果洛藏族自治州;1951年析置阿坝县、红原地区;1954年析置南坪县,1959年省入,1963年复置;1956年析置若尔盖县,1957年小黑水地区划属黑水县;1959年小河、施家堡乡并入平武县,1963年复属。”以下凡说到“古代松潘”就是指民国以前的松潘疆域。(其中南坪县当为1953年设置。——笔者注)

以为名,^①另一则附会仙人赤松子故事,以为赤松子曾于此炼丹,最终得道飞升,后人为纪念其人,故名松州。^②今人有认为“松州”之名来自于当地藏语“松曲”,即两河交会之处。^③

松潘地区的人类居住史可以追溯到夏商以前,从当地出土的夏商时期的绳纹陶罐和石器时代的遗留可知,至迟在夏商时期这里便已经有了人类的足迹。^④早期的松潘居民状况已经不可考,一般认为,现今居住于岷江上游河谷的羌人是从四千多年前或更早的时候开始逐渐迁徙到这里来的,在羌族的古老传说中,则讲述了羌人祖先来到这里并战胜了这里的土著居民“戈基人”从而定居下来的故事。《后汉书》用“六夷七羌九氏”^⑤的说法称这一带居民,显示出一种部族杂居的状态。

松潘最早建置一般定为秦代。秦惠文王时,张仪、司马错伐蜀(公元前316年),后于岷江源置湍氏县^⑥,松潘地区纳入秦国版图,汉民族从此进入松潘地区。^⑦此后六百年间,汉^⑧、蜀汉、晋、西魏、北周、隋都在这一地区设立郡或县。^⑨到唐高祖武德元年(618年),置“松州”,汉民族在松潘地区的基本格局开始

- ① 参见《大明一统志》第七十三卷“郡名·古松”条。甘松,中药名,为败酱科植物甘松香或宽叶甘松的根茎及根,主产四川、甘肃,有理气止痛、醒脾开胃的功效。此说又被误解为多松树,而松潘当地确实多松树。民国《松潘县志》就载有多处以“松”为名的地方,如“松山。县东五里。旧多松,故名”“松柏山。县东六十里。山多松柏,苍翠欲滴”等。
- ② 民国《松潘县志》:“炼丹台。治城赤松观后。高数丈,相传赤松子炼丹处。今圯。”(卷二)另有“炉峰。城南一里,山峰对峙,形如炉鼎。每当晴明晨晓,辄有青烟自峰顶直上。为八景之一”(卷一),也是附会为赤松子炼丹处。
- ③ 此说为西南民族大学教授同美(藏族)提出。
- ④ 《松潘县志》(1999年):“松潘,新石器时期已有人类活动。”
- ⑤ 《后汉书·冉駹夷传》:“冉駹夷者,武帝所开,元鼎六年,以为汶山郡。……其山有六夷七羌九氏,各有部落。”此“六夷七羌九氏”,王明珂在《羌在汉藏之间》一书中以为是司马迁说的,是把“三家注”中《史记正义》所引的《后汉书》文字当作正文了。
- ⑥ “湍氏县”,《汉书》《后汉书》皆言为秦置,属蜀郡。“氏”即氏羌,表明当时为氏羌所居之地;“湍”即湍水,当为“湍氏县”治所所在。然而,“湍水”为何,众说纷纭,莫衷一是,或以今成都境内之岷江支流“湍江”为湍水,或以今涪江支流白草江为湍水。《中国历史地名大辞典》取二说,以为“湍氏县”(又称“湍氏道”)或在今松潘县西北,或在今都江堰市。今松潘县城地跨岷江,“松潘县西北”则在岷江西岸,涪江流域在岷江以东,若以治所所在地河流命名,当不会言及涪江支流。2007年夏在松潘考察时,邓培老人曾指川主寺镇到县城公路边一处残垣为湍氏县治所原址,是否真是,尚需考古证实。又或许,“湍水”本指岷江?有关“湍氏县”之说,本论文采用一般通行说法,即今松潘县西北。
- ⑦ 《史记·西南夷列传》:“自笮以东北,君长以什数,笮夷最大。其俗或土著,或移徙,在蜀之西。”“笮夷”即“冉駹”,今松潘一带。“土著”当为“土著”。这里的“移徙”当即秦代以来进入此地的汉族。
- ⑧ 民国《松潘县志》卷二·田赋·屯田:“汉赵充国设金城一十二屯政,统十五万众,分十二屯营,松州屯兵一万有零,置护羌校尉。”可知在秦汉之时,汉民族已经在这里生活,而不仅仅是政权的统属而已。赵充国,《汉书》有传,为武帝时名将,至迟宋代已经列入武庙从祀。
- ⑨ 西汉设湍氏道,东汉因之,晋改为升迁县,北魏时期属吐谷浑,北周在今县治所在置嘉城县。这些都是就今县治所在区域而言的,在古代松潘的广大范围内,还在不同时期设有其他县治,如东汉在湍氏道外又置平康县,隋初置有交川县,宋代设有潘州等等。

稳定下来,松潘县城大悲寺就始建于唐天宝年间。贞观年间,唐与吐蕃在松州大战,吐蕃战败,到代宗广德初年,吐蕃占据松州,吐蕃王朝解体后为各部族所居。宋崇宁间,吐蕃首领潘罗支归附,遂设潘州,元代属吐蕃等地宣慰司。

“松潘”之名起于明初,明洪武十二年(1379年),丁玉平定松州、潘州,分设二卫,不久合为松潘卫,洪武二十年(1387年),改松潘卫为松潘等处军民指挥使司。自此,松潘地区以汉民族政权为主导的基本政治格局包括文化格局便最终确立下来直至今天。今残存的部分松潘县城城墙就是明洪武年间所建,至今已有七百年历史,城门洞两侧的浮雕依然清晰可见。清代松潘设松潘直隶厅,民国改为松潘县。

3、生存环境

总的来说,松潘地处川西北高原,地广人稀,土地贫瘠,气候严酷,自古为苦寒之地,生产力水平相当低下,整个生存环境极为恶劣。唐贞元五年(公元789年),著名女诗人薛涛被罚往松州,其所留下的诗篇满是忧伤与哀吟,这其间,自身遭际固然是诗情的根由,而松潘的“穷山恶水”则恰恰承担起了这份哀伤情感的形象载体:“按辔岭头寒复寒,微风细雨彻心肝。但得放儿归舍去,山水屏风永不看。”^①

从地质上来说,松潘地处岷山山脉中段,属青藏高原东缘,海拔从2000多米的岷江河谷到岷山主峰5588米,落差极大,峡谷幽深,峭壁悬崖,河谷深切,水流湍急,地表破碎,地质构造极为复杂,地震、滑坡、崩崖、泥石流等自然灾害频繁,交通极为不便。清代王世万所作《夏毓秀辖夷口修路碑文》^②中关于松潘东路(龙安古道)道路艰险、山洪冲刷的描述,令人惊心动魄,感同身受:

辖夷口者,旧传为古人御夷要地。悬崖叠嶂,下阻溪流,山麓径路尤险;然东达龙郡,西达松州,实行旅必由之道也。夏秋山水暴涨,横截冲刷,每令行人踟蹰;向来架木为桥,雨淋日炙,旋修旋败。俯而窥之,深邃幽暗,渺不见底;偶然失足,人畜皆无幸。冬春冰雪凝沍成块,累挂峰巅,几若巨石,日映冰坠,时复伤人,往来经过视为

^① 薛涛诗《罚赴边上韦相公二首》之二,见《全唐诗》第803卷。

^② 民国《松潘县志卷八·文苑》

畏途焉。

这种以山地为主，沟谷纵横的地貌不仅带来交通上的不便，也大大限制了生产的发展。

从气候上来讲，松潘具有明显的青藏高原季风气候特点，长冬无夏，农业极不发达，民国《松潘县志卷二·附实业》言及农业时就说：

松属南坪、小河，气候较暖，略有稻田，产谷无多。余则山高寒重，岁收一季，只宜冬麦。视霜雪之早迟，定收获之丰歉；农民贫多富少。

实际上，松潘农业从来都不能自给，必须仰赖内地的输入。明初因“松州卫远在山谷，屯种不给，馈饷为难”，一度准备放弃松州，后因实在重要，方才继续留存。^①嘉靖年间，龙州宣抚薛兆乾作乱，斩断铁龙堡（其下十五里即龙安府）一铁索桥以阻拦官兵，致使松潘东路的交通中断，“旬日，松州米贵如金”。^②

同时，松潘地区灾害性天气活动极为频繁。3~4月的寒潮连阴雪，7、8月的伏旱，9、10月的秋绵阴雨以及整个雨季的暴雨、冰雹、洪涝对农业、牧业生产活动都有不同程度的不利影响，此外还有春旱、夏旱、大风以及暴雨、洪涝引起的泥石流等等灾害。古人既没有强大的生产力，也没有我们今天这么清楚分明的认识，整个生存在很大程度上都对自然有着极大的依赖性，大自然的威力在古人而言可谓是刻骨铭心。

4、文化样态

松潘地区的文化是一种多元化的多民族共存与融合性文化。

从地理位置上看，松潘位于四川盆地边缘的高地，处于四川盆地与青藏高原的过渡地带，高山峡谷和高山草地、草甸依次铺展，地形多样，气候复杂，这意味着无法形成大规模的人群聚居地，小型的村寨是这里的基本群居形式，从而不同的民族由于不同的生产与生活方式聚居于不同的地形，最终形成了界

^① 参见《明史·列传一百九十九四川土司一》

^② 参见《大明一统名胜志·四川名胜志卷二十六》

限分明的多民族共处杂居样态。经过了建国近六十年的发展融合，各民族之间通婚杂处的现象日益增多，融合性较往昔更为明显。

从文化生态的区域位置看，松潘处在长江文明与黄河文明、游牧文明与农耕文明、边地少数民族文化与中原文化的交接点上，是纵贯四川盆地西部边缘地区的“汉藏文化走廊”的北部起点，多民族多宗教的文化碰撞与交流成为这里的必然。自古以来，松潘地区便是多民族交会之地，特别是自唐代以来，随着吐蕃的崛起与东进，这里一直是民族冲突频繁的地区，如今，则已经成为多民族和谐共处的地方。冲突带来交流，共处昭示和谐，多民族的交会带来多元文化的共存与融合。

从经济形态来说，松潘地区的经济基础首要的是牧业，农业根本不能保证自给，广阔的草场虽然提供了基本的生存保证，但和农业一样在相当程度上为自然条件所制约，一旦遇上大雪灾害，往往就是没顶之灾。松潘经济的另外一个主要构成部分就是商业。古代松潘地处四川、青海、甘肃的交界处，紧邻汉藏杂处的西康地区，“北望河湟，南通巴蜀”，是沟通中国西南和西北的交通要地，草地的马匹、药材、毛皮等和内地的茶叶、粮食等经由这里得到交换，一旦战争平息，往往商贾云集，特别是松潘县城，成为整个商路上最为重要和集中的中转地。这样，简陋的农业、广泛的牧业和兴盛的商业构成了松潘地区文化的经济基础。同时，艰难、动荡的生存环境也注定了这里文化中浓厚的宗教氛围，而黄龙沟的神奇、雪宝顶的巍峨，则为黄龙成为宗教圣地提供了可能的条件。这样，以遍布松潘境内的大小各类庙宇为骨架，以盛极一时的黄龙庙会为核心，以牧、商、农为经济基础，以边疆重镇为背景，以多民族冲突与融合为基本态势，就形成松潘地区传统的带有浓郁宗教色彩的多民族共存与融合的多元文化样态。

二、松潘的民族与分布

1、民族构成

松潘地区是一个典型的多民族杂居区域。在它的南面是以茂汶为主的羌族聚居区，东边与汉民族区域连接（平武），往北有甘肃、宁夏的回族聚居区，往西、西北以及西南则是安多、嘉绒藏区。松潘就正是处在汉藏羌回这四个民族的主体文化区域的交汇点上，并成为由汉藏羌回为主要人口的多民族杂居区域。

具体来说,古代松潘时期,少数民族占据绝对的优势,据冯克书《松潘县视察述要》(民国)^①统计,那时松潘人口中,“西番”(藏族)占百分之七十,而汉族仅占百分之十五。今松潘地区作为古代松潘的核心区域,汉藏人口占主体,基本相当。据《松潘县志》(1999年)的数据,1990年,松潘县总人口为64641人,其中藏族24038人,羌族4543人,回族8398人,汉族27633人。^②

2、汉回在羌藏之间的民族分布格局

松潘地区在地理上大体可以划分为三块:作为主体的岷江河谷,西部的毛尔盖草原和东部黄龙沟所在的涪江源流域。在民族分布地图上依然可以划分为三个部分,即西、北部藏区、东南部羌区和居于二者之间以汉回为主体的多民族杂居区域,这就形成汉回在羌藏之间的民族分布格局。这一民族分布格局在岷江河谷中的界限大约是上以漳腊乡为界,下以岷江乡为界。具体来说就是,从漳腊以上到西部毛尔盖包括热务沟的大部所构成的区域为藏族集中聚居区,从岷江乡以下包括镇江、小姓(热务沟沟口地区)、镇坪、白羊等地为羌族集中聚居区,从漳腊到岷江乡之间包括县城在内的岷江河谷以及涪江源流域的部分则是一个民族聚居最为错杂的区域,是西北部藏区和东南羌区的过渡地带,汉民族和回族就主要集中在这片区域。

松潘地区这一汉回在羌藏之间的民族分布格局是伴随着此地民族的变迁与生成而形成的。

在松潘的漫长历史中,首先出现在这里的居民的情况,已经难以考证。秦汉以来,古代史书通常将这一带居民称为“戎”“夷”“氐”或“羌”,有“六夷七羌九氐”^③或者“六夷、羌胡、羌虏、白兰峒九种之戎”^④的说法,显示出此地族群的多样性,公元6世纪以后,这种“杂乱”的多样性开始减弱,到7世纪,大唐与吐蕃从东西两个方向的挤压,使得这里的居民或者汉化,或者吐蕃化,或者继续保有其文化传统。这些保留其文化传统的土著居民也开始获得统

^①《松潘县视察述要》(油印本),[民国]冯克书,1964年,四川大学馆藏。

^②除汉藏羌回四大民族外,松潘地区还有极少量苗族、彝族、布依族、满族、蒙古族等人口,但都不是世居人口。除四大民族之外的世居村寨在松潘尚未有发现。

^③《后汉书·冉駹夷传》

^④《华阳国志·蜀志·汶山郡》以此来来描述汶山郡(晋汶山郡下辖升迁县)的土著居民状况。

一的称呼“羌”，于是有“西山诸羌”“西山八国”^①等说法，松州、茂州在当时也被称为“羌州”^②。9世纪以后，吐蕃王朝解体，而吐蕃和吐蕃化的民众则以语言、宗教（藏传佛教、本教）为纽带向着一个有着共同的历史与文化习俗的族群演变，元代将岷江上游划归宣政院管辖，则强化了这种演变，并最终形成了今天的藏族分支——安多藏族。这种“羌在汉藏之间”的历史格局至今仍然是四川西北部民族分布的基本面貌。^③

而“汉回在羌藏之间”的分布格局则是随着回族在明代的出现以及汉民族政权在松潘地区主导作用的稳定而最终形成的。当然，回族虽是到明代才形成，但作为回族前身的“西来”伊斯兰信徒则早在唐代就已经涉足松潘地区，元蒙以松潘为据点进攻四川，也带来大量西域伊斯兰信徒，其中部分就落足松潘，形成后来的松潘回民。因此，当明洪武十二年丁玉平定松潘确立汉文化在这片区域的主导地位的时候，汉藏羌回的基本格局就已经具备雏形了，并最终演变为我们今天所看到的松潘地区以汉藏羌回为主体、汉回在羌藏之间的多民族共处格局，并以这种多元共存的文化生态结构同周边文化区域明显地区分开来。松潘地区的多宗教共存与融合现象则是这种多民族共处格局在宗教文化领域的一种展现。

三、松潘的宗教形态与寺庙分布

1、多元化的宗教形态

多民族的杂居带来多宗教的共存，形成多元化的宗教格局。

在构成松潘地区主要人口的四大民族（汉藏羌回）中，藏、羌、回三个民族都是全民信教的，不信教的仅仅是个别（建国后增多），再加上松潘汉民族浓厚的宗教取向，总体来说，松潘地区是一个宗教氛围浓厚的地区，宗教文化在其历史文化中占据相当重要的位置。

就具体形态来说，松潘地区多元化的宗教格局包括了如下的宗教形态：羌族的民族宗教，回族的伊斯兰教（或回教），藏族的本教和藏传佛教，汉族的道教、汉传佛教、民间宗教和历史上由政府主持实施的国家宗教活动，除此而外，

^①《旧唐书》卷二百九：“其年，西山松州生羌等二万余户，相继内附。其粘信部落主董梦葱，龙诺部落主董辟忽，皆授试卫尉卿。立悉等并赴明年元会讫，锡以金帛，各遣还。寻诏加韦皋统押近界羌、蛮及西山八国使。其部落代袭刺史等官，然亦潜通吐蕃，故谓之‘两面羌’。”

^②《新唐书》卷四十八“剑南道”有“诸羌州百六十八”之说。

^③参见王明珂《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，中华书局，2008年5月。

到20世纪前期,基督教曾经在此短暂驻留。所有这些宗教形态,构成了松潘地区多宗教共存的基本文化生态结构。

早期松潘地区的宗教形态的存留主要是在羌族的宗教信仰中。羌民族的宗教或者羌族宗教,是一种典型的民族宗教,既有着整个族群共同的宗教崇拜取向,如白石崇拜、祭山会、以“天神阿巴木比塔”为最高神的多神崇拜、“释比”(许)崇拜等等,同时在具体的宗教活动上又因地域或者村寨而来时间、内容上的差别,具有浓厚的乡土性质。由于羌族宗教至今仍保留了许多古老的原始宗教遗存,通常被描述为“原始宗教”,但实际上早已不属于“原始宗教”范畴,这不仅是羌民族自身宗教文化历史发展演变的结果,也是羌族吸收他民族宗教文化的结果。

自秦汉以来,汉民族的到来也同时带来了他们的宗教信仰。由于文献阙如,现已无法清楚地知晓早期松潘地区汉民族的宗教状况,但可以确定的是,千百年来在这块土地上的生存繁衍使得汉民族的宗教信仰已经在这片土地上扎根,比如松潘有关赤松子的传说,特别是将赤松子得道同“松州”之得名联系起来的附会显示出浓厚的本土意识,又如“黄龙真人”神格的形成,意味着基于松潘地区生存境域的宗教崇拜的生成。民国《松潘县志卷五·坛庙》引《边防考》云:“城西大悲寺,唐天宝间僧智广建。”这是汉传佛教进入松潘的最早文献记载。唐代将道教奉为国教,尊奉老子为先祖,以国家政权的力量推行道教,《旧唐书·高宗本纪》载:唐高宗乾封元年要求“天下诸州置观、寺一所”。因此,虽然今天我们没有直接的文献记载表明道教最早是何时进入松潘的,但由这一记载来看,道教之进入松潘应当不晚于唐代。

本教是青藏高原部落宗教在部落之间的融合中逐渐发展起来的民族宗教。随着唐蕃松州大战,不少远征的吐蕃人留在了安多地区^①,在和其他民族的融合中最终形成了现在的藏族支系——安多藏族。与此同时,本教巫师随着大军东征而来,他们举行各种本教仪式,如祭祀战神、山神等,以此激励士气,本教的融合发展也扩展到了安多地区,并融合了这里部族的信仰观念与思想文化。这种随军而来的被称为“司巴本”(又译斯巴本,即早期本教)的本教至今仍然

^① 今青海巴彦喀拉山以东除玉树州以外的全部地区、甘肃省的甘南州及河西藏族地区和四川省阿坝藏族自治州等广大说藏语安多方言的地区,自古统称“安多”,这一区域的藏族自称“安多哇”。7世纪,吐蕃王朝击败在今青海一带活动的吐谷浑,将其地及东部的党项、白兰等部族统称为安多,委派大将噶尔钦陵及其弟赞婆等率兵长期驻守。吐蕃本土大批部族亦纷纷迁往该地,使之成为与唐王朝争战的基地。此后“安多”这一名称一直沿用下来。

可以在安多藏区的一些边缘地区见到。^①这可能还不是本教第一次到达松潘地区。到八世纪,吐蕃内部佛本斗争激烈,本教失败,成为吐蕃(藏族)民间以及边缘地区盛行的宗教形态,并逐渐藏传佛教化。“安多”包括松潘地区在内也就成为本教后期发展的主要地域,至今依然。

紧随本教东来的是藏传佛教的传入。传说在七世纪末,被后代尊为宁玛派大师的白诺杂拉来到“安多”地区,并在松潘安宏乡建有安宏寺(后迁址更名烟囪寺),成为松潘最早的宁玛派寺院,也是松潘接受藏传佛教最早的时期。此后,元初,八思巴弟子求吉确扎让波和噶·阿聂当巴(阿里·尕当巴)喇嘛先后来到松潘地区,分别先后修建了求吉寺(今属若尔盖)和上尼巴寺(公元1350年),这是萨迦派进入松潘地区。公元1411年,宗喀巴的得意弟子察柯·阿旺扎巴来毛尔盖,格鲁派自此传入松潘,并最终成为藏传佛教在松潘的最大宗派,毛尔盖寺也成为松潘最大的格鲁派寺庙,此外,格鲁派寺庙还有后寺、肖包寺。^②藏传佛教的传入对本教造成了冲击,本教信徒和格鲁派,藏传佛教各宗派之间时有摩擦,有时甚至演变为流血冲突。但藏传佛教并未能够像在西藏一样子在松潘取得主导地位,这或许是本波教能够在松潘地区得以存留延续的一个原因。

唐肃宗至德二年(757年),回纥人开始进入松潘西部草原和四川内地,参与茶马互市和以蜀锦市马的活动,^③伊斯兰教也开始进入松潘地区。此后,随着蒙古人的征战,众多伊斯兰教徒(回回军士)进入松潘地区,元政府也在南宋政权瓦解后,“令探马赤随处入社,与编民等”^④,于是进入松州的回回军士落籍为民,伊斯兰教随之在松潘扎下根来。松潘县城东山麓的“清真东山寺”于此时兴建。此后,随着伊斯兰教徒的进入、迁徙与繁衍,清真寺在松潘地区的数量日渐增加,进入松潘的伊斯兰教徒也在明代演变为我们今天所说的回族。

基督教进入松潘地区是晚清时期的事情,由于种种原因,并未能扎下根来,仅在历史上留下了一些有限的记载。民国《松潘县志卷五·坛庙附宗教》记载:

^① 参见同美《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》,《宗教学研究》2008.04。此文中提到,安多的迭部至今有一种职业叫“唎吾”,主要从事祭祀山神水神、驱鬼避邪、主持婚丧嫁娶和每年的垛术等活动。“唎吾”祭祀其实就是早期本教的主要内容之一,遗留于甘肃迭部的“唎吾”祭祀具有早期本教“活化石”的意义。

^② 参见《阿坝州宗教通览》,阿坝州宗教局,1999年编印。《松潘县志》(1999年)“社会风俗·宗教信仰”之“藏传佛教”条。

^③ 参见《松潘县志》(1999年)“大事记述”中的“唐肃宗至德二年(757年)”条。

^④ 参见《元史·食货志一》“农桑”条。

县城之有圣修堂，始于清咸同间，在南街，旋迁将军河坝巷道。
福音堂则始于光绪间，在真武街。番变均毁。教民寥寥。

这里所说的“番变”指 1911 年辛亥变乱全城被毁之时。关于传教士的活动，今《松潘县志》收录有美国传教士达尔克活动的简略介绍：

民国初年，美国传教士达尔克夫妇携两子到松潘传播基督教，参与社会活动，布施医药，无信徒。民国 26 年（1937 年），达尔克全家返美。

来松潘传教的可能还有德国人，民国 4 年的松潘知县傅樵斧曾写有《松潘游记》，其中就提到有德国人在黄龙寺后山林中捕获了很多珍奇鸟类。

2、寺庙分布

松潘地区多宗教共存的基本态势可以从宗教寺庙的分布上得到初步展现。总的来说，松潘地区的寺庙分布既随民族与信仰而相对集中，也因共存与杂居而“犬牙交错”，从而连接成错综复杂的民族与宗教文化地图。

大体来说，同历史上汉民族政权在松潘地区所居的主导位置、汉民族主要从事的农业生产和在边关要道设立的众多关堡相应，汉民族的庙宇主要分布于三类区域：其一是松潘县城及其周边地区，这里也是汉民族的主要聚居区；其二则主要是岷江沿岸的河谷平坝等适于农业生产的区域，这些地方同时也是松潘下属小城与军营所在地，如历史上的南坪（今九寨沟，不属岷江流域）、漳腊（今川主寺一带，漳腊营城所在）、小河城（涪江流域）等；其三则是沿路大大小小的关堡，其线路主要是沿岷江到茂州一线（岷江沿线），和沿龙安古道往平武一线（即涪江沿线），尤其是岷江沿岸，同时也是古代屯驻农垦的主要区域。这样有些松散性分布的一个直接结果是，汉民族庙宇在数量上同其人口之间的比例远远高于内地，因为，即便是一个驻军很少的关堡，可能都会出于信仰与崇拜的需要而设立庙宇或者神位，这也从另外角度展示了松潘汉民族浓厚的宗教氛围。

在迄今为止的最近几百年里，松潘汉民族人口上限在 3 万人上下，而同时期的汉民族庙宇据民国《松潘县志》记载就达 135 处以上，其种类之齐全、数量之庞大，与整个松潘地区的人口特别是汉民族的人口形成了鲜明对比，而其具体的庙宇种类与地域分布状况也有显著特征。今根据民国《松潘县志卷二·学校》和《松潘县志卷五·坛庙》将这些庙宇按区域列举如下以窥其一斑（庙宇后面的数字表示同一地区该庙宇的数量）：

治城（即县城）：文庙，武庙，文昌宫，社稷坛，神祇坛，先农坛，龙王庙，火神庙，东岳庙，城隍庙，厉坛，忠烈祠，昭忠祠，贤良祠，水灵祠，药王庙，玉虚观，真武庙，五显庙，川主庙，陕西馆，巧圣宫，观音堂（2），武侯祠，萧曹馆，土主祠，张公祠，雷神祠，牛王庙，马王庙，赤松观，大悲寺

县属东区：黄龙寺，关帝庙（3），王爷庙，雷祖庙，观音庙，古回龙寺，五显庙

小河城：城隍庙，东岳庙，天爷庙，观音阁，关帝庙，西来寺

县属南区·红花屯：五显庙，

县属南区·石河桥：关帝庙，观音庙（2），财神庙

县属南区·东胜堡：五显庙

县属南区·雄鸡屯：五显庙，关帝庙

县属南区·西宁关：五显庙

县属南区·云腾堡：八蜡庙，黑虎庙

县属南区·安顺关^①：武庙，财神庙

县属南区·得胜堡：关帝庙

县属南区·新塘堡：关帝庙

县属南区·龙潭堡：关帝庙，

县属南区·归化堡^②：东岳庙，观音堂（2）

县属南区·靖夷堡^③：文昌宫

县属南区·白定关：关帝庙，五显庙

^① 今安宏乡。

^② 今岷江乡。

^③ 今解放村。

县属南区·镇江关：三官庙，五显庙，观音庙
平番城^①：武庙，城隍庙，东岳庙，文昌宫，观音庙
平夷堡^②：武庙，娘娘庙，
金瓶岩：观音庙，武庙
镇坪：东岳庙，观音庙
靖夷堡：文昌宫，山王庙，奎星阁^③
平定关^④：山王庙
县属北区：财神庙，观音庙（3），五显庙，武庙，镇江庙，圣贤
庙
漳腊城：玉皇阁，三皇庙，文昌宫，昭忠祠，城隍庙，武庙，玄
祖庙，财神庙，火神庙，东寺庙（古普祥寺），观音堂，观音庙，三圣
宫，万寿宫，江西馆，五显庙，白马庙，陕西馆，湖广馆，
南坪城（今九寨沟县）：南坛，北坛，文昌宫，武圣宫，城隍庙，
昭忠祠，龙王庙，药王庙，灵觉寺，观音阁（2），萧曹馆，夏公祠，
玉皇楼，祖师殿，灵祖殿，三霄殿，莹华庙，白马庙，观音庙

这些当然还不是全部，因为，仅在黄龙沟中，就不只是有前、中、后黄龙寺，还有黑虎庙、财神庙、土地庙（有的还说有火神庙、鲁班庙）。从这些庙宇种类与分布中我们可以清楚地看到松潘地区汉民族庙宇与众不同的一个特点，即武庙、关帝庙、五显庙、黑虎庙等相当多，这显然是和松潘作为军事重镇直接相关联的，早期松潘的汉民族居民首先便来自于军队。

与汉民族庙宇分布特点类似的是回族。早期回民是以经商为主，故而松潘县城成为回民的一大聚居区，历史久远的主要清真寺也都在城区及周边，如清真东山寺（今不存）、北寺、上寺、下寺、光照拱北等。而随着回民的逐渐定居和从事农业，适于农业的河谷平坝逐渐出现大大小小的许多回民聚居区，随之也就有了大小不一的清真寺，有些至今尚不足百年。这些散布各乡镇的清真寺有：漳腊清真寺、施家堡清真寺、右所屯清真寺、十里清真寺、安宏清真寺、

^① 今五里堡。

^② 今永和村。

^③ 民国《松潘县志》两次出现关于靖夷堡的记载，但内容不同，尚不清楚是衍文还是不同来源的文献引用。笔者以为，前者可能就区域而言，后者可能是指关堡驻地。

^④ 今新民村。

德胜清真寺、岷江清真寺、镇江清真寺等。所有这些清真寺在分布上大体都是和汉民族庙宇交错在一起。

藏族庙宇俗称喇嘛庙，这些喇嘛庙在历史上几乎遍布每一个藏族村寨，成为藏民寄托自己信仰或精神皈依之所在。喇嘛庙有两种，一属本教的，一属藏传佛教某一宗派的，它们和藏民传统的僧侣崇拜以及政教合一的社会风俗体制一起，构成了这一地区宗教文化的独特风貌。由于历史上本教和藏传佛教之间、藏传佛教各宗派之间势力的消长变化，藏族的喇嘛庙在其宗派归属上常随信仰的变迁而改变。从今天松潘藏族喇嘛庙的分布状况看，本教庙宇在松潘藏族集中聚居区有着很大的势力，不仅数量多，分布广，更在漳腊地区集中了噶米寺、小西天噶米寺、扎雍忠寺（尼姑庙）、对河寺、山巴寺、元坝寺、林坡寺等众多本教庙宇，形成了一个相当集中的本教庙宇群，成为松潘地区藏族宗教文化的一个显著特征。此外，毛尔盖下八寨的纳洛寺，热务沟里的燕云寺、卡亚寺、较场寺、龙头寺以及雪宝顶西南侧的上纳咪寺等都是本教庙宇。而松潘藏传佛教的庙宇则主要分布在民族杂居的岷江河谷地段，如属萨迦派的大寨乡上泥巴寺（水草坝），属宁玛派的安宏乡烟囱寺，属格鲁派位于牟尼沟的后寺、肖包寺以及位于毛尔盖上八寨索花村的毛尔盖寺。这些都是今天所存留下来的较为有名的庙宇。

对于羌族来说，一般意义上所说的庙宇是没有的，通常是把邻近的汉族或者藏族庙宇当作自己奉祀的对象，如热务沟口的小姓羌民将沟内羌藏聚居交界处的龙头寺（本教）作为自己参加庙会的地方，岷江乡、大姓乡的羌民则会参加龙安堂的庙会，整个松潘地区的羌族民众都会把黄龙寺作为自己祭拜神灵的处所。作为羌族宗教活动承担者的巫师端公（“许”、“释比”）平时同常人一样劳作、生活，不需要专门的场所，但端公在举行相关仪式的时候建“神坛”，插“神旗”，除自家屋顶的白石神位外还有着羌民公共崇拜的“神树林”，这样的地方约略类似于前面所说的庙宇——宗教活动的常设场所，这样的场所在松潘羌族聚居区如今还存留有多少，分布情况如何，羌民对其的态度等等，尚有待考察与研究。

四、龙安堂

在进一步探讨松潘地区的多宗教共存与融合现象之前，我们不妨先来看一

个具体的寺庙例子，这就是龙安堂。

1、概况

龙安堂，位于松潘县城东南方向 40 公里的岷江乡岷江村，坐落于岷江乡至大姓乡约 1.5 公里的石龙山（属岷山山脉，一说龙溪山）脚。背靠石龙山，前对马鞍山，右为白虎威严山，纳咪河自北而南由岷山主峰雪宝顶向下流经庙前汇入岷江，海拔 2700 米。当地人又称龙安堂为“多嘛哩”，应当是得名于该寺旁侧一块直径 2 米左右的大石上天然显示的白色花纹，该花纹神似六字真言俗写的“嘛哩”二字。当地传说这块大石由西藏飞来，故被尊为神石。据《圣地龙安堂寺简志》称：素有“龙安堂”之称的这块圣地，多有天然珍宝和天然藏文字母。并将龙安堂与胜乐殊圣地黄龙山泉“瑟措”和九寨沟“普措”通称为三大名胜。当地文人也有“黄龙通四海，鱼出龙安跃九州”的描述。^①

龙安堂如今由藏传佛教宁玛派僧人管理，1999 年开始由葛玛·艾顿真大师主持。宁玛派同龙安堂的联系可能很是久远，据说，公元八世纪中叶，由于吐蕃王朝的宫廷斗争，白诺杂拉大师^②被迫云游藏东地区，曾到白螺圣山的东南方向的“多吗呢”（多嘛呢）祭山布法。

龙安堂现在新建有一普提塔，边长 30 米，塔身高 50 米，为阿坝州境内最高的普提塔。庙前开阔，有数十亩场地可供庙会活动，农历七月十日至十五日，当地汉、藏、羌群众聚会于此，少则数百，多则上千。^③

2、历史争议

关于龙安堂的历史，相关文献颇多分歧。《阿坝宗教通览》^④中记载说：

龙安堂始建于 1398 年，当时为汉传佛教寺院，1927 年进行重建，民国三十八年，归属大姓土官管辖。

^① 陈义、文晓东《松潘佛教古刹龙安堂》，参见《松潘文史资料》第三辑。

^② 即毗卢遮那，又译白若杂纳、毗茹札那、毗卢进那等，赤松德赞时期人，为初度出家七人之一，著名的密教译经师，曾到印度学密宗，回藏后受显宗和本教排挤被流放康区，被誉为点燃藏东文明的明灯。据说阿坝藏传佛教就是从他开始的，至今阿坝很多地方有关于他的传说。本论文除引文外一律使用“白诺杂拉”，有关白诺杂拉与松潘地区关系的材料也仅限于传说意义使用。

^③ 据统计，1980 年“赶会群众达六千多人次”，1981 年达“一万四千多人次”。参见松潘县政府文件松府发（81）23 号文件《关于申请将黄龙寺列为国家重点风景名胜区的报告》。

^④ 《阿坝宗教通览》，阿坝州宗教局编印，1999 年。

而《松潘文史资料》^①第三辑中有《松潘佛教古刹龙安堂》一文对于龙安堂的历史则有如下说法：

龙安堂历史源远流长，据有关资料介绍：早在盛唐时期，毗卢进那活佛从前藏行至甲绒，后驻歇毛尔盖，其后又行至雪宝鼎方向驻歇“龙安堂”。据说大师给此地开光，并首次向善男信女敞开朝圣之门。元朝时期，萨迦派活佛葛阿念丹巴行至此处长期驻歇于此。大清乾隆时期嘉木祥二世即一切知晋美旺布活佛也莅临此地，后热巴丹慈多杰行至此处著有《龙安堂寺志》。据后史记载，嘉木祥四世格桑土登旺秀也曾驻歇此地。另外，显密二乘和众多上师和本教的多位活佛成就者行至此地驻歇。如是佛本二教和新旧二密的诸多上师行至此处朝圣并主持，故居家于此地远道而来的汉藏众信徒更加虔诚，到此朝圣巡礼的人与日俱增，使其名扬四海。为此，清朝嘉庆十二年，平番守备何玉超与众多藏、汉、羌人信徒曾建有神庙。但是在1851年太平天国革命之后的几年间毁于战乱。1932年又被众信徒修复，并扩建了山门等，使寺庙雄奇壮观。1958年破“四旧”时，部分神像被毁，文革期间该寺庙的神像和建筑受到严重的损坏。

关于何玉超与众多藏汉羌人信徒建神庙的事情，民国《松潘县志卷五·坛庙》中有这样一条记载：

观音堂。归化堡。有二，一在城垒，一在山后。清嘉庆十二年，平番营守备何玉超建。

这大约是上面引文中何玉超建神庙的资料来源，它清楚地表明了这一庙宇是受到当地汉藏羌等多民族共同信奉的。

以上种种说法，暂时难以统一起来，大体可以推断其就是民国县志所记载的观音堂。这也为我们的实地考察所证实。

^① 《松潘文史资料》（共四辑），政协松潘县委会文史资料委员会编，1997年10月。

3、实地考察

2007年7月30日，我们在去上纳咪寺的途中拜访了龙安堂。或许因为当时并非宗教会期，我们所见到的是一派衰败景象，边关乡土庙宇的状况同大型寺庙之间的距离在此一目了然。然而，你仍然不得不感慨这里浓郁的宗教氛围。那高耸的准提塔暂且不论，那掩映于丛林间的重楼飞檐也姑且不说，就是那些漫山的彩旗、经幡，那些山崖上简单的修行屋，那些杂草间明显拣拾摆放或者堆放的白石，刻有真言、经文的石片，简陋的土地神龛，以及神石围栏饱经风雨的沧桑与斑驳，……所有这一切在这片群山环绕的难得空旷之地上，营造出一份肃穆与凝重，仿佛仍在回应着那些在此磕头朝拜的人们。

龙安堂寺庙不大，其形制是与黄龙寺完全一致的一个小四合院，但较黄龙寺拉长了许多。山门重檐，装饰有法轮、神鹿等藏传佛教的传统符号，应当是近10年来的结果。大门上有一类似麒麟的彩绘神兽，颜色已经相当黯淡，当我们看到正殿正中所塑的观音时，判断此神兽当为观音坐骑金毛犏。房屋非常陈旧，院内天井长约18米，宽6米，地面铺有石板，但坑坑洼洼，早已磨损不堪。看着那仿佛经历了千年岁月的模样，很难不把龙安堂的历史往久远里看。也许，这块地基上的房屋已经轮换了许多次，但这个地方却是一直承载着人们朝拜、进香的脚步。拾级进到正殿，迎面是一高耸的具有藏传佛教风格的千手观音画像，空间相当逼窄，但转过这由一块支撑起来的大木板所悬挂的神像，我们才看到大殿原本的神位。神位设置依然是松潘地区习惯的三分方式：中间正中的是观音，左右陪塑的是文殊和普贤；左边正中是药王的标准塑像，骑虎抚龙；右边是三女神，正中女神抱一娃娃，观其陈设（神位前有供“拴娃娃”用的小娃娃像，作小学生模样打扮），当具有“送子娘娘”的功能，具体崇拜的是哪一位，尚不清楚。这大约就是龙安堂作为观音堂的原本神像格局，观其状况，并不很新，前所引文献里面提到的最后重修都是在民国时期，这或许就是那时留下来的，或者八十年代以来重塑。

4、龙安堂与黄龙寺

值得注意的是，龙安堂同黄龙寺特别是“黄龙真人”崇拜之间有着某种极为重要的关联。

在龙安堂前对的马鞍山山脚，有一常年流量约 0.28 立方米/秒的泉眼，泉水冬温夏凉，清澈见底，为极佳的天然饮水，被当地民众奉为“圣水”。相关文献有“八功德妙水，其水使热症变温，对治四百病症，成摄生之最上”^①的说法。在过去，该泉眼于每年惊蛰至端阳为出鱼的丰盛期，大鱼近米长，小为虾米，故称“鱼洞”。民国《松潘县志卷一·山川》“鱼洞”条说：

鱼洞。县南归化沟。内有两洞，相传古龙池也。谷雨时，有鱼出洞，千百成群，不知所住，至秋分回洞，岁以为常。每出，溪水辄涨，居民恐怖，溶铁封洞口，大鱼遂不得出。

当地人则还有传说：

黄龙真人助禹治水，功成后归隐二道海。后来跨白鹿去雪山下黄龙洞内隐修。每年农历六月十五，岷江潮涨，鱼群自暗海溯流而上朝拜黄龙真人后，头上有了红点，于是岷江涨潮期，就有头顶红点的鱼群从与黄龙洞相通的岷江乡马鞍山鱼洞内流出。^②

这种头上有红点的鱼在当地人的记忆中颇为深刻，但今天似乎已经绝迹。而关于鱼洞同黄龙洞相通的传说在当地则颇为盛行，传说该山内部为一暗海，直至黄龙洞。民国《松潘县志卷五·坛庙》“黄龙寺”条所附《黄龙寺考》中也有这样的记载：

据土人云，寺侧有洞，通松潘下流归化城^③之观音崖。同治四年，有喇嘛遁帽洞中，由此崖冲出。

这种把龙安堂和“黄龙”联系起来的信念，不仅显示了关于“黄龙真人”的信仰与崇拜在当地民众中的影响，也同时暗示着“龙安堂”与“黄龙真人”崇拜

^① 陈义、文晓东《松潘佛教古刹龙安堂》，参见《松潘文史资料》第三辑。

^② 《松潘县志》，松潘县志编撰委员会，民族出版社，1999年8月，第720页

^③ 这里的“归化城”当即松潘南路关堡中的归化堡，前引文所说的“归化沟”也当是得名于此，“归化”建国后改名“岷江”。

之间的某种联系。“龙安堂”在“黄龙真人”崇拜的形成中有着怎样的地位，尚无法断言，但至少有一点可以肯定，黄龙寺、上纳咪寺（雪宝顶寺）和龙安堂都具有一个共同的特点：都是汉藏羌等多民族群众朝拜的圣地。这三座寺庙，黄龙寺在岷山主峰雪宝顶北侧的山沟，上纳咪寺和龙安堂则在南侧的山沟，一在沟底，一在沟口，再和上面所引传说中提到的“二道海”连接在一起，实际上就形成一个从岷江两岸沿着纳咪河向岷山主峰雪宝顶延伸的崇拜线路，这同围绕雪宝顶转山的内线基本重合，这应当不是一种巧合，而更可能是“黄龙真人”崇拜的演变过程在地域上的变迁路径。

5、结论

首先，龙安堂是一座以观音为主要崇拜对象的寺庙，也就是民国《松潘县志》所记载的“观音堂”，前所引用的《黄龙寺考》一文中所提到的“观音崖”显然也正是得名于此“观音堂”。

其次，龙安堂是一处汉藏羌多民族多宗教共存与融合的汇聚点。就以现在的龙安堂所呈现出的格局来看，在这个相对集中的空间里，具有浓厚汉民族色彩的神灵（观音、药王等）和藏传佛教（宁玛派）的崇拜神灵（千手观音等）以及散落于寺庙周围的白石堆（羌族的民族宗教信仰）、玛尼堆、经幡等等被直接“贴合”在了一起，相安无事，和谐共存，显示出这种多宗教共存的格局至今依然。这正是松潘地区多民族多宗教和谐共存的一种形象展现。

而且，在这种多民族多宗教和谐共存的表象之下，龙安堂分明还显示出了这种共存与融合的深层次基础，即不同民族（汉藏羌）成员对“观音”的共同崇拜，而这才是决定龙安堂面貌的根本所在。即便今天管理庙宇的是宁玛派僧人，在寺庙大殿悬挂的依然是藏传佛教中的观音神像，藏传佛教的其他神像则安置在山门楼上。

因此，任何企图只从某种民族或某种宗教（教派）的视角来叙述龙安堂的多民族宗教活动的做法都是有背事实的。上面所引的那些各不相同的说法固然可能有文献阙如而导致的讹误与夸张，但更多的可能则是由于此地在不同的民族历史中的不同记忆所导致，反映的是龙安堂在不同维度上的文化或者心理展现。这种记忆或者文化叙述同龙安堂实际的多民族多宗教共存与融合状况之间的差异，很显然触及到有关松潘地区宗教文化研究的更为深层次问题，即我们

是超越宗教派别或者形态的视角从宗教的更为普遍的民众层面去审视还是继续如过去一般不同人基于不同的民族与宗教立场而归结为不同的宗教形态,简言之,在此,我们已经遭遇需要走出教派或者宗教形态的边界的问题,唯有这样才是最接近松潘地区多宗教共存与融合,从而也更接近宗教之本质或者纯粹面貌的途径。由此,我们可以进一步反思:宗教派别之间所出现的现实冲突或者排斥有多少是真正的宗教的冲突,又有多少实际上是“人际-群际”的利益冲突不过借用了宗教的形式,甚至,“宗教冲突”是真的存在抑或仅仅是社会矛盾冲突的一种表象。如果像笔者所认为的更主要是后者,那么仅仅是“宗教对话”显然对于现实的冲突的解决是有限的,也是不可能彻底的。

第二节 松潘宗教文化的总体特点

松潘地区是一个具有浓厚宗教色彩的区域。宗教崇拜早已成为人们生存与生活中不可或缺的组成部分,因而宗教崇拜的状况对于整个地区的社会生活有着巨大的影响。尽管在某些时候,宗教崇拜会成为放大某些社会矛盾与民族冲突的重要力量,并最终在对社会造成巨大伤害的同时伤害宗教本身,^①但总体来说,松潘地区的宗教与信仰,提供着人们在这一荒僻苦寒之地生存与生活的精神支撑,并经由这种基于共同生存境域的信仰与宗教结构达成一种和谐共处的宗教文化格局与生活状态,这是这片区域最主要也最值得肯定的方面。

一、共存与融合

正如前文所说,多民族杂居带来多宗教共存,松潘地区宗教文化的总体特征就是这里多民族多宗教文化的共存与融合。

诚然,在松潘的历史上并不缺少宗教之间特别是教派之间的信仰争夺,但总的来说,和谐共处是这片区域宗教形态之间的基本态势,不同宗教或者教派之间的共存、渗透与融合乃是松潘地区宗教文化的普遍现象。

^① 清咸丰庚申年(1860年),由于英法联军入侵,太平军遍及数省,松潘镇军队东调驻扎叙府(今泸州),数年来由于税收苛刻(尖斗粮)所造成的松潘地区阶级矛盾变得尖锐化。到农历四月,变乱木刻已经传遍松潘厅辖区。其时恰逢小姓沟传说大耳边村本教活佛黑仑来降世,生而能言,数月能行,周岁能诵经典。于是以活佛名义号召,大举作乱,松潘南北响应。事变经土千户、土百户等引导,由抗粮的阶级冲突转变为仇杀汉人的民族冲突。到第二年(1861年)七月,松潘县城陷落。经此民变,松潘厅各处关堡焚毁殆尽,人员财产损失惨重。

以松潘藏族来说,在族群上属于安多藏族。早先生活在“安多”地区的居民是历史上被称为“氐”“羌”的族群,在吐蕃崛起和东扩的过程中,融合成吐蕃化的族群,并最终成为安多藏族,因而安多藏族的形成史本身就是就是一个族群及其文化的融合历史。或许正是因为这种历史文化背景,松潘藏族大多数在接受并信奉本教的同时,对藏传佛教并不排斥,做法事的喇嘛既可以是本教喇嘛也可以是藏传佛教喇嘛,比如松潘燕云村的藏族居民家里如有人去世,既要请卡亚寺(燕云村本教寺庙)的僧人到家中念经,又会请毛尔盖寺的格鲁派僧人前来超度,其差别只在时间上有先后的不同,又如松潘漳腊山巴村(信奉本教,村庙即山巴寺)村长就认为:我们这里的老百姓在宗教信仰上不分格鲁派和苯波教,都一视同仁,在老百姓的眼里两派除了转经的方向不同之外,其它方面一模一样,没有什么凸显的差异性。^①

又比如松潘地区的伊斯兰教,可以说是具有浓厚民族特色的中国化了的回教。这一点特别集中体现在这里的宗教建筑装饰上,完全中国化的明清寺庙建筑样式、如同汉族寺庙一般的匾额楹联的使用,一下子消解了这一外来宗教和本地文化之间的隔阂,使得伊斯兰宗教信仰进入到松潘地区的文化体系中。不仅如此,松潘伊斯兰教还吸收了这里其他宗教乃至民间信仰的因素。在松潘城北清真寺寺院门前就有这样一副对联:

何为清何为真千潭月映,如是礼如是拜万古风同。

在“清真”“礼拜”思想的阐述中,很自然地融入了汉民族佛教、道教的思想因素。此外在民国《松潘县志》卷八“外纪”还记载了一个精于升坛求雨的张姓阿訇:

嘉庆初,张阿洪^②讲道松邑。适沿边数百里皆旱,军民交病。阿洪设坛县东马龙沟内,四隅树白旗,朱书回经,持剑作法,顷刻,黑云密布,滂沱立至,平地水深一尺,官民感之。后阿洪至彭,亦祈雨有

^① 此处有关燕云村、山巴村例子参看尕藏加在2008年10月15日北京藏学讨论会上的发言摘要《藏区多元宗教文化之融合与和谐》,“中国藏学网”

http://www.tibetology.ac.cn/Ultimat_News.aspx?news_id=496&News_DroitTag=1&Judge_Tag=2。其原文中的“延云村”当作“燕云村”,“若尔盖寺”当作“毛儿盖寺”。

^② 疑即“阿訇”。“回经”“清真寺”表明其所信奉的伊斯兰教特征,而修行有成,故当为“阿訇”。

验。犹留桃箭、金砖等迹于清真寺云。^①

完全是一派道士作风。

总的来说,松潘地区的这种不同宗教和谐共处的格局在空间上大致可以区分为三个层面。首先是在整个区域层面上多宗教共存和多民族共处的一致性;其次则是在一定的范围内的多宗教共存,如松潘县城道教、佛教(汉传佛教)和伊斯兰教的共处,又如牟尼沟伊斯兰清真寺和藏传佛教庙宇的共处;再次则是在更小的范围内,即一庙之内的多宗教共存。这种多宗教共处一庙的情形,既包括同一民族内不同宗教形态之间的,如黄龙寺的佛道共存,也包括不同民族之间的宗教共存,如上文所提到的岷江乡的龙安堂。这种不同层次的多方位的共存、渗透与交流,为以“黄龙真人”崇拜为代表的宗教融合生成提供了坚实的文化基础。

二、多样性

在具体层面上,松潘地区多宗教共存与融合的特征还可以从“多样性”“边缘性”“民间性”来作进一步分析与考察。

松潘地区宗教文化的多样性首先是指宗教形态的多样性。这种多样性也可以用“完备性”来加以表述,它所指的是,在松潘地区,“中国宗教”的主要型态^②都可以找到它们的踪影,这也显示了此地文化的多元性与丰富性。正是在这

^① (民国)《松潘县志卷八·外纪》,张典、徐湘等。

^② 所谓“中国宗教”,在今天的立场上来说已经绝不仅仅是指汉民族的宗教,而是“中华民族”的宗教。就此而言,我们习惯的用“儒释道”来描述“中国宗教”形态的“三教”结构,不论其间还存在着多少关于“儒教”之是否存在、如何存在以及有关“教”的中外或者古今理解之差异的争议,都已经不可能再承担起完整描述“中国宗教”的任务。同时,“中国宗教”不仅仅是一个地域概念,也是一个历史概念,是有着自身独立而完整的历史演变的原生文化体系,其历史演变的长久性、多样性(丰富性)是举世罕见的,而且,中国当代宗教政策的鲜明性与独特性也决定了中国宗教与众不同的历史进路。这也就意味着,“中国宗教”需要一种新的型态结构理论,一种既吸收现西方现代宗教学研究成果又立足于“中国宗教”自身现实的从“中国宗教”自身固有的宗教现象中延伸出来的宗教型态理论。

当然,这些只是构建新的“中国宗教”型态理论的外部说明,从根本上来讲,笔者认为,“三教”并不是一个“宗教”范畴,而是一个“信仰”范畴。在“宗教”与“信仰”之间,将前者等同于后者或者主要在前者的意义上去理解后者,乃是西方宗教学基于西方历史与现实的必然,但却不是中国社会历史的必然,更不是人类的必然。“宗教”是信仰的一种,而不是“信仰”的全部。由“宗教”向“信仰”的转移与过渡,正是人类历史的基本方向。因此,基于中国自身的历史与现实,在“宗教学”之上构建“信仰学”,既是必要的也是可能的。构建新的有关“中国宗教”的型态理论,从而将“中国宗教”从“中国人的信仰”世界中界定出来,既是中国“宗教学研究”同世界“宗教学研究”对话交流的需要,也是构建“信仰学”的首要一步。

在笔者有关“中国宗教”型态理论构想中,居于最外层的是两个基本范畴——“本土宗教”和“外来宗教”,其次层面上则是“本土宗教”从而狭义的“中国宗教”的展开,涵盖“国家宗教”“乡土崇拜”“正统宗教”“民间教门”四大型态。

个意义上,松潘地区的宗教文化在有关“中国宗教”的研究中特别是有关“多宗教共存与融合现象”的研究中具有典型意义。

具体而言,这里既有中国文化体系下的本土宗教形态,如道教、本教、羌族宗教等,也有外来宗教如伊斯兰教、佛教、基督教。在佛教的本土化中还呈现出多样化的情形,既有汉传佛教也有藏传佛教。汉传佛教虽然因为文献阙如,难以尽知其历史上的宗派状况,但从种种迹象——“黄龙寺”的名字可能来自于禅宗黄龙派、“石塔镇海”有反映禅净双修思想的偈子、大悲寺在历史上同成都昭觉寺关系密切等等——来看,也是多宗派共存交融的。至于松潘藏传佛教也同样如此,萨迦派、宁玛派、格鲁派这几个最主要的教派都在这里长期共存。

在本土宗教中,除了道教、本教、羌族宗教外,黄龙庙会上的民间经卷显示了历史上民间教门在此地的活动,民国《松潘县志》则记载了地方官员在历史上所从事的“国家宗教”的祭祀活动,祀典所记载的各种庙宇祠坛极为完备。值得注意的是,民国《松潘县志》收录了光绪年间的松潘厅同知蔡懋康^①的一篇祭文《祭雹神祝文》^②,尽管“雹神”并没有进入祀典当中,但很显然,在松潘,“雹神祭”是作为地方性“国家宗教”活动来对待的。这既显示出“雹神祭”在当地生存与生活中的重要性,也显示出“国家宗教”的乡土层面。

另外,从民族宗教的视角来看,松潘地区的民族宗教形态也呈现出多样化的情形,既有羌族宗教这种保存了很多原始宗教色彩具有浓厚乡土崇拜色彩的民族宗教,也有基于自身的乡土崇拜而积极接受佛教影响实现制度化的民族宗教——本教,还有将外来宗教改造来适应自身民族的生存与生活需要的民族化宗教——藏传佛教。这些都为多宗教共存与融合现象的研究提供了极为宝贵的素材。

松潘地区宗教文化多样性除了如上所介绍的宗教形态的多样性外还指共存与融合现象的多样性。正如前文所指出的松潘地区多宗教共存的多层次性,由于宗教形态的多样性和多宗教共存的久远性,使得多宗教共存与融合现象在松潘地区显得异常丰富,外来宗教同本土宗教文化的共存与融合,不同民族之间宗教文化的互动,同一民族不同宗教信仰的渗透,甚至同一宗教内部不同教派之间的吸收融合,特别是同一宗教之不同教派甚至不同寺庙在共存基础上的信

^① 蔡懋康,湖北人,副榜出身,光绪八年(1882年)任松潘厅同知。参见民国《松潘县志》卷五“官师”之“清同知”条。

^② 见民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“雹神祠”条。

仰竞争等等,不一而足。因而,在松潘地区,不仅存在着一般意义上不同宗教之间的交流、渗透,而且形成了一些较为集中的共存与融合中心点,如黄龙寺、龙安堂、城隍庙、噶米寺等的庙会都是当地不同民族民众共同参与的,而最为重要的是,这种共存与融合还生成了层叠着多民族宗教文化因素的“黄龙真人”神格形象,成为融合生成的典范例子。

二、边缘性

松潘地区多宗教共存与融合特征的第二个方面就是它的边缘性。

正如前文已经指出的,松潘地处汉、藏、羌、回四个民族文化区域的交汇地带,各民族文化共存、互渗、融合,相对于任何一个文化区域而言,都具有浓厚的边缘性。^①同时,松潘地处苦寒,虽因其军事重镇的战略位置而历来备受重视,但毕竟是荒僻的边疆之地,远离任何政权的权力中心,生产力也极不发达,生活水平很低,其边地特点极为浓厚,因而,除了驻军、屯垦以及经商者而外,在历史上长期是贬谪官员、流放罪囚以及避世逃遁者的去处。

这种生存上的边地性与文化上的边缘性具有双重的影响。一方面,也许正是因为这样,缺少了来自政权强势的影响,缺少了话语权力的强势约束与遮蔽,人与物或人与自然的以及人际之间、民族之间的关系便在这片广阔的土地上以相当自然的状态而存在着,演变着,不仅在长期的历史熔铸中形成了具有浓郁地方风情与自身特质的文化样态,而且也使得这种最为底层也最为根本的民众性或者乡土性的文化特质较之文化区域的中心地带少了装饰,少了遮蔽。这正是笔者将此地宗教文化称之为多宗教共存与融合现象之典范的一个重要原因。

当然,在另外一个方面,这种生存的边地性与文化的边缘性也注定了松潘地区的文化包括宗教文化会因其“粗鄙”或者“俚俗”而在很长的时期里被摒弃于话语权力者言说的视线之外。诚然,这其中有一个言说者并不真正熟悉这些存在于边地或者边缘的具有自身独特内涵的多民族多宗教文化,从而不得不借用他们熟悉的那些文化样态来言说,但这种替代性的言说方式本身正显示着,具有边地或者边缘性的松潘地区多民族多宗教文化没有获得它们应当有的独立

^① 回族的分布呈现出大分散、小集中的特点,其文化区域的主体相对不突出,同时,松潘本就是早期回民的聚集点之一,因而,就回族文化区域的边缘性来说,这样的表述确实不够准确。但总的说来,甘肃、宁夏作为回族最为集中的地区具有绝对的代表性,而松潘作为回族分散性的一处集中区域,在整个回族文化中并不具有绝对的代表性,就此而言,说它是边缘的,还是有一定道理。而且,松潘回族清真寺确实有不少都接受甘肃、宁夏回族清真寺的领导。

地位，再加之言说者关注点的不同，其结果就是，在现在所知的有关松潘地区的有限记载里，充斥着大量的征战、叛乱、剿杀……，我们几乎看不到关于这里文化样态的叙述，有的多是一些泛泛的流于表象的简略记载或者生硬移植。基于松潘本地视域的富有生命力的叙述是极度缺乏的，特别是在文化领域，至于松潘地区的宗教文化，更是长期处在人们的视野之外。

以民国《松潘县志》为例，在该县志卷五《坛庙》之后附有关于松潘宗教概况的介绍，谈到了松潘地区的佛教、道教、回教、喇嘛教和基督教的状况，文字不多，不妨摘录于下：

古之圣人以神道设教，祭祀皆有典礼，无所谓宗教也。自汉以还，佛与回耶递入中土，而神仙家亦附会老子，道教亦与焉。说虽互异，要其劝善惩恶，旨趣同归，有足辅政治所不及者，因附录之。

佛教。佛教为印度迦维罗国王子释迦牟尼所创。释迦生于周昭王二十四年四月初八日，以贵胄披薙入山，主张平等，反对婆罗门教阶级之说。大抵以虚无为宗，尚慈悲，贵悟澈，上乘遂入哲学，下乘则为众人说法。谓人死精神不灭，随复受形，善恶皆有报应，轮回不已。故创为修养法，割恩舍爱，使本心常明，以至为佛。奉其道者曰沙门。汉明帝时始入中国，流传日广，喇嘛教其支派也。松潘除番寺外，所有庙宇率多佛教徒，然能阐其旨者罕觐焉。

道教。道教由方士附会而成，与老子无涉。老子姓李，名耳，字伯阳，楚苦县人，为周柱下史。学主清静，著《道德》五千言，盖九流之一也。其所谓“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是为天地根”亦不过言道所由起，而神仙家缘饰之，以为即《丹经》所谓玄关，非其旨矣。大抵道教胚胎于方术，汉张道陵出，渐集其成。元魏寇谦之在平城起天师道场，遂与佛教对峙，浸为国教矣。其说不外符箓、丹鼎、引导而言及心性，亦有可取者。松潘道院之多，殆亚于佛寺云。

回教。宗教有天堂、地狱说，释氏创之，回教亦同其说焉。其教肇自天方穆罕默德，继承道统后尔撒六百十年，即当中国南北朝时。穆罕默德生于阿剌伯，生有圣德，人山著书，土人弗信，几为所害。书名“可兰经”，垂为教典，是名天方教，一曰伊斯兰教。中国人见回

纡奉之，因目为“回教”，非其本名也。教条有五功说，颇得惩劝之旨。当时，并威德以行教，拓地日广，东达葱岭。唐贞观初，教入中国，流行玉门关外，浸及内地，建礼拜寺。清道咸间，松潘回民二千余户。迭遭兵燹，今只千餘户。县城有礼拜寺三：一在中街，一在鼓楼西巷上坡，一在北关外，其来久矣。寺名“清真”，以认主为第一义。所谓主者，即造化万有之真主宰，无形无方，独一无二，奥妙莫测者也。质言之，即信仰上帝是也。

喇嘛教。喇嘛教行于西藏，流入蜀西南番境，佛教之余裔也。其说亦以慈悲为宗旨，尊活佛如天神，最信生死轮回说，盖得佛教之下乘者。番人谓觐见达赖、班禅一次，即可升灵魂、脱苦海云。余见《夷俗志》。

基督教。基督教旨与佛教下乘为近，而崇拜上帝，其所揭橥^①者也。经典有新旧两“约”：《旧约》系基督以前史，《新约》系基督以后史。括其主义：一为平等，二为博爱，三为大同，四为忏悔，五为赎罪，六为精神，七为牺牲，八为进步，九为完人。又坚守上帝十诫，颇有裨于道德焉。基督生于犹太之拿撒勒，当中国汉平帝元始元年。其后，教徒日耳曼人路得马丁始改仪式，于是判为新、旧两教：新曰耶稣，旧曰天主。自明以来，并入中土，边邑、岩疆皆有其迹。县城之有圣修堂，始于清咸同间，在南街，旋迁将军河坝巷道。福音堂则始于光绪间，在真武街。番变均毁。教民寥寥。

这些有关宗教形态的叙述，姑且不论其是否准确，单就其叙述方式而言，则显然是流于表象的简单移植，其间真正有关松潘地区宗教文化的记载不过寥寥数语，且言语含糊：

松潘除番寺外，所有庙宇率多佛教徒，然能阐其旨者罕觐焉。

松潘道院之多，殆亚于佛寺云。

清道咸间，松潘回民二千余户。迭遭兵燹，今只千餘户。县城有礼拜寺三：一在中街，一在鼓楼西巷上坡，一在北关外，其来久矣。

^① “揭”当为“揭”。揭橥，指揭示、标明或作为标记。

县城之有圣修堂，始于清咸同间，在南街，旋迁将军河坝巷道。
福音堂则始于光绪间，在真武街。番变均毁。教民寥寥。

民国《松潘县志》卷四“土司”所附之“夷俗类志”的“宗教”一条所讲述的“喇嘛教”也是就古代松潘地区藏族宗教信仰的一般状况泛泛而言。

松潘地区宗教文化的这种边缘性还表现在松潘当地信徒对于宗教文化中心地区的向往，其中尤以松潘藏族为突出。^①不仅本教信徒利用经典将松潘当地的神山如雪宝顶纳入到以西藏为主体的神山体系中，而且在藏族中普遍存在着的一种观念就是对朝拜西藏的虔诚向往，并把这一可能耗时十数年甚至二十多年的朝圣活动和围绕雪宝顶的转山活动联系起来，称之为“转大转”，^②从而将作为本土崇拜的雪宝顶转山同西藏朝圣连接在一起。

松潘地区宗教文化的这种边缘性意味着，有关松潘地区宗教文化的研究特别是多宗教共存与融合现象的研究，更主要依靠的是现实的实地考察和坚持从现象本身出发的本土视域。

四、民间性

与边缘性密切关联的就是松潘地区多宗教共存与融合现象的民间性特征。

在传统社会，“民间”首先是一个与权力相关联的政治空间观念，指向的是与“官方”相对的另一方存在，因而，“官方—民间”的结构实际上就是“统治—被统治”的社会群体结构的一种身份性俗称。而权力并不仅仅局限于政治领域，在思想文化领域中同样存在着“权力”问题，不同的文化形态由于其所联系的人群主体在政治生态体系中位置的差异，从而也在整个的文化生态体系中居于不同的位置，因而，统治阶级的文化往往也是居于统治地位的文化，这不仅仅体现于在文化生态体系中所占的分量与内容，更主要体现在话语权的掌握上，占统治地位的文化往往也是掌握话语权的文化。在传统社会里面，对一种文化形态而言，话语权的丧失常常意味着该文化形态本身的被扭曲、遮蔽乃至逐渐消亡，它们要么默默地维持一种非主流的存在，在社会文化体系的边缘或

^① 松潘回族同样有这样的取向，不过他们所向往的并不是中国的某个地区而是作为伊斯兰教圣地的麦加。

^② 参见王星明《雪宝鼎转山活动及黄龙庙会》，《松潘文史资料》第三辑，政协松潘县委会文史资料委员会，1997年10月。在该文中，还讲述了20世纪40年代红土坡（今热务沟）较场寺的旺登喇嘛耗时十四年去西藏朝圣的故事。

角落自生自灭，要么自觉不自觉地让自身披上一层主流或者统治文化的外衣，在非本己的视域中经由重新叙述或者改造而得以延续。在现代学术体系中，“民间”的称呼首先便来自于非民间的视域，因而，认识或者理论领域里的民间文化的基本起点恰恰是与民间文化自身话语权的丧失相关联的。尽管我们相信，在“科学”或者“学术”的领域，最终可以达成一种人类性的客观视域与平台，从而让一切文化能够以其自身本来的面貌、从其自身本来的视域得以敞显，但至少在现实中，由于各种社会原因，这样的平台尚在生成甚至尚在萌芽之中。因此，尽力从一种文化尤其是民间文化本身的视域来给予叙述，而不是借用某种现成的局部性的理论框架预为规范，或者事先将某种思想、观念凌驾于其上，这样做，无论是在理论资源还是话语资源上都还是艰难的，但又是必要而且值得去做的。实际上，人类性的客观视域或平台的生成并不是从天上自己掉下来的，恰是在这样的局部努力中逐步累积与积淀的，这种努力也并非从当代才开始，尽管过去的这种努力显得很粗糙、很微弱。

松潘地区的宗教文化或者多宗教共存与融合现象作为长期远离政治与文化中心的边缘性文化样态，正是典型的以民间文化为主体的文化生态结构，因而一切试图照搬已经系统化的主流文化结构来理解松潘地区宗教多宗教共存与融合现象的作法都将是对松潘地区宗教文化的遮蔽与扭曲，就此而言，松潘地区多宗教共存与融合现象的研究所需要的显然是一种本土化的视域，即从松潘地区本身的生存处境与生活境域来理解松潘地区的多宗教共存与融合现象，而不是预设某种在前的理论。以黄龙寺为例，民国《松潘县志》收录有《黄龙寺考》一文，其文如下：

黄龙寺者，昔谓黄龙真人修道处，遂为像奉之，附会小说，荒杳不待辨也。按《蜀水考分疏》云：古记载有黄龙助禹开江事。史鉴亦载禹导江乘舟至茂州，黄龙负舟，禹仰祝天，龙遂为前导。据土人云，寺侧有洞，通松潘下流归化城之观音崖。同治四年，有喇嘛遗帽洞中，由此崖冲出。虽其事未可必，而黄龙之助禹，史传固可信，况有功德于民，则祀之。黄龙导江应与巫山瑶华神女授禹治水书及宋封六神将为妙用真人者同不朽焉。弃有据之黄龙而迁诸伪说，殊失典矣。

在这一考证中,开篇所否定的民间将松潘黄龙寺同《封神演义》相联系的看法,是一种很常见的边缘性文化对流行文化的附会,因而对其的否定本身是可以引入到对“黄龙寺”崇拜主神真正渊源的追溯中的,然而,考证者缺乏研究民间文化所应有的本土视域,随后便转向对史传中所记载的有关“大禹”和“黄龙”之间联系的故事,而不是继续向深层追溯“黄龙真人”的生成根源,这从逻辑上来说,同民间联系《封神演义》来提供解释的说法其实没有根本的不同,其差别不过是在考证者的心目中,史传是可信的,而《封神演义》之类的小说,“荒杳不待辩也”。然而,史传记载真的就可信吗?因此,作者在考证中虽引用了“黄龙洞”的传说却根本无法理解其真正的意义,生硬地添加于考证中,不过给予“其事未可必”的论断而无所取义。整个考证中,唯有“有功德于民”一语能够触及到“黄龙真人”的真正来源,这正是有关大禹和黄龙的传说能够在“黄龙真人”的神格演变中附着于其上的基础,但作者显然是不自知的。除此而外,就只有所记录的当地关于黄龙洞的传说对于今天还有价值了。

因此,松潘地区宗教文化或多宗教共存与融合现象的民间性也可以称之为“乡土性”或者“本土性”。它是同整个松潘地区宗教文化生态的基础层面相联系着的。这一基础层面,笔者称之为“乡土崇拜”,即根植于此地民众(或者民族)生存处境与生活境域的那些宗教存在。这些宗教存在,是与此地生存处境紧密关联的原生性宗教或信仰取向,也是松潘地区宗教文化独特性的根源,自然也是松潘地区多宗教共存与融合现象的基础,是理解松潘地区宗教文化的基本途径。就此而言,在本论文中,生存境域是最为根本或者重要的话题。

实际上,松潘地区的大多数宗教形态,除羌族宗教中的原始宗教信仰遗存外,各民族所信奉的主要宗教形态都不是松潘地区原生性的,是外来进入的。从传播的角度来说,伴随着民族迁徙而进来的宗教与文化能否在这里存留、延续,取决于传入的宗教能否适应这里的生存处境与生活境域,^①换句话说,就是能否获得基于此地生存处境和生活境域的“立身”基石,而这些个基石,就是“乡土崇拜”,即那些根植于此地生存处境与生活境域的宗教存在。联系到那些曾经进入边地而后又消失或者经变异而存留的基督教形态,很显然,在“乡土崇拜”中,某种具有普遍性的或者说宗教之本质性的东西似乎在经此而显现,

^① 这里需要指出的是,生存处境与生活境域,不仅仅指自然生存条件,“文化”及其历史也是,因而,生存处境与生活境域从来不是一成不变的,而是在不断的累加、层叠与变迁当中。

而“乡土崇拜”则正是这种普遍性宗教本质存在的直接展现形态。松潘地区多元化的宗教共存格局不仅显示着作为其依存之共同基础即“乡土崇拜”的存在，也显示着这种作为普遍性宗教本质之直接展现形态的“乡土崇拜”本身的多样性，这也就是我们通常所说的民间文化或者民间宗教的包容性。

面对一种文化形态，人们所首先关注的总是那些发端于其生成境域的独特风貌，这是这种文化形态之异质因素的展现，是其区别于其他文化形态的标志所在，但任何一种文化或者文明都不仅仅如此，在文化或者文明的异质风貌之下总是潜藏着作为人类或者作为文化所共有的那种原生基质，多姿多彩的文化或者文明样态都孳生于这种原生基质。这种原生基质并非别的东西，就是“人的存在”，就是人在其存在境域即生存处境和生活境域中原生性的“行为-心理”结构，这是“人类”之成其为“类”的根本，也是在松潘这样的文化与文明交会的边地，多民族的异质文化能够“和谐共处”的根本基础，而在宗教层面上，这种原生性“行为-心理”结构的展现就是松潘地区多民族的多样化的“乡土崇拜”。松潘地区宗教文化的这种民间性意味着，在松潘地区这样的“边地”与“共处”结构中，共同的生存境域、漫长的历史进程使得原本深埋于异质文化形态之下的原生基质获得了独自敞显的机会与可能，这是把“松潘地区的宗教文化”作为一种有着自身特质的“多宗教共存与融合现象”而不是多种民族文化的拼凑与杂糅来看待的根本所在。而“黄龙沟”作为当地得到几乎所有民族认可的“圣地”，也正是“多宗教共存与融合现象”最为典型的形态，是松潘地区多元宗教文化的核心所在。

从这个角度来看，宗教冲突或者排斥显然不是发生在宗教的根本层面，换句话说，宗教冲突或者排斥不是宗教的必然，宗教之存亡变迁在根本意义上不是宗教之间的关系问题而是宗教存在与其存在境域之间的关系问题。

第三节 黄龙与黄龙真人

一、黄龙概况

黄龙，旧称“黄龙寺”^①，是今四川省阿坝藏族羌族自治州松潘县黄龙乡的

^① 民国《松潘县志》卷一“里镇”所列东路地名。上世纪八十年代初松潘县政府申报国家重点风景名胜区时使用的还是“黄龙寺”，参见松府发（81）23号文件《关于申请将黄龙寺列为国家重点风景名胜区的报告》，随着黄龙知名度的扩大，到九十年代就不再称“黄龙寺”而仅称“黄龙”。

一条山谷，属于岷山山脉南段、涪江江源流域，海拔 3000~3500 米。山谷长约 5 公里，宽约 200~500 米，南北走向，北接涪江、松平公路（旧龙安古道），南倚终年积雪的岷山主峰雪宝顶（海拔 5588 米），又名“黄龙沟”。

黄龙沟的整个山谷几乎都被乳黄色鳞状钙华体覆盖，犹如金沙铺地；或缓或急的山溪流淌其上，在阳光下金光闪闪；从高处看去，宛若一条飞腾的“黄龙”，蜿蜒于茂林翠谷之中，鳞甲隆起，“龙甲”片片。沟谷内是茂密的原始森林，松柏苍翠，薜萝交错；3400 多个钙华彩池星罗棋布，1500 米世界最长钙华滩流奔腾而下；再加上成片的野生杜鹃林、瀑布、溶洞和寺庙、古塔，在川西北高原的蓝天白云、雪山冰峰映衬下，构成了世间最为绚丽的景观。正如古人所描绘的：“玉嶂参天，一径苍松迎白雪；金沙铺地，千层碧水走黄龙。”

黄龙沟的风景至迟在清初已经引起文人的注意，在康熙年间松潘总兵周文英为黄龙中寺题写的对联中就有“名山初辟化成新”的句子，是至少在那时就已经将“黄龙”视为“名山”了。至于“初辟”，显然是基于主流文化的立场以及游玩欣赏的视角而言。到晚清民国，有关黄龙的诗文已经颇有数量，但总的说来，其“名山”声誉还是局限于当地，以至当地文人杨楫舟晚年在《重游黄龙寺拟古》一诗中非常感慨地为“黄龙”抱屈：

山川显晦亦有缘，不遇高人名不传。君不见兰亭修禊春如海，右军一游便千载。又不见柳子作记马退山，茅亭一石播人间。自古文章能华国，布之山水便生色。如何此山名不垂，白云长对寂尔为！^①

这正是黄龙以及松潘地区的边地特征在自然景观上的反映。

黄龙之成为全国乃至国际知名的风景名胜乃至 20 世纪八十年代以来的事情。自 1982 年 11 月 8 日黄龙被国务院列为第一批“国家级重点风景名胜区”以来，在不到 30 年的时间里，黄龙早已成为世界最著名的顶级风景名胜区之一，1992 年 12 月 14 日，被列入“世界自然遗产名录”，2004 年成为国家地质公园。

整个黄龙景区，海拔多在 3000 米以上，是中国最高的风景名胜区之一。景区周围群山环抱，峰峦峭拔，以“奇、绝、雄、野”为其特征。五彩斑斓的地表钙华，加上雪山、瀑布、森林、峡谷，享有“圣地仙境”“人间瑶池”的美誉。

^① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条所收录的杨楫舟诗《重游黄龙寺拟古》。

然而,在更长的历史时期里,黄龙或者黄龙寺是作为一个宗教“圣地”,作为一个被无数人所朝拜的“神山”而留在当地人们记忆中的。

二、多宗教共存与融合的黄龙宗教文化

黄龙沟自古以来就是著名的宗教圣地。

在民国《松潘县志卷一·里镇》关于松潘东路的地名列举中,“黄龙”所在地是以“黄龙寺”而命名的。那里在相当长的历史时期里,都是渺无人烟的原始森林与高山荒漠,一条连接松潘和平武的龙安古道蜿蜒其间,“四崖绝壁,一线仅通”^①,“羊肠鸟径,峭壁危湍,险巖万状”^②,除沿途关堡有少量驻兵外,只有一些零星的村寨。直到民国三十六年(1947年),因为这里(即三舍驿,距黄龙沟约40华里的一个聚居区)人口增加,往来商旅繁盛,煤矿、药材等资源丰富,再加之为防范土匪,才将原先的“三舍驿特编保”改建为“黄龙乡”,至今仍为乡的编制,到1999年,黄龙乡的常住人口大约为626人。而“黄龙乡”之得名正是因为其邻近这一著名的宗教圣地“黄龙寺”。就是在这样一个原始生态的、路途艰险而人迹罕至的地方,却每年都有着一次盛大的集会——黄龙寺庙会(或称黄龙庙会、黄龙会)。

每年的农历六月十二日至十五日,是黄龙庙会的会期,松潘各地、包括原属松潘的南坪、若尔盖、红原、壤塘、阿坝等地,以及周边地区如黑水、平武、绵阳、江油、茂县甚至远至青海、甘肃、西藏的汉藏羌回各族群众,无不纷纷云集此地,进香、朝拜、转山、做买卖等,人数少则数千,多则过万。部分以藏族为主体的群众,还会沿着古老的路线,翻越险峻的高山,朝拜岷山主峰“雪宝顶”,最终在六月十五日到达黄龙寺(即“转山”)。清人马尧安在《黄龙寺述览》^③一文中曾对“黄龙庙会”的盛况有这样的描绘:

每届会期,士女多赴寺游览,布帐炉烟,行歌互答,岁以为例。

上草湾里许至寺前,忽然空旷,帐棚分布如连营,炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围,环跳互唱,声应山谷,谓之跳歌庄。

^① 嘉庆廿一年重修《四川通志》卷三十“松潘直隶厅”下“三舍关”条注引“旧志”文字。

^② 民国《松潘县志卷一·里镇》“附录”引《天下郡国利病书》。

^③ 参见民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

当地人汤子清也有诗云：“香火万家朝六月，羌歌氏舞杂喧填。”^①也正是黄龙庙会盛况之写照。

黄龙庙会或者说黄龙沟的多民族宗教聚会起自何时已经难以考证，但很显然，黄龙庙会乃是松潘地区多民族多宗教的一次盛会，也是松潘地区群众规模最大的宗教活动，它和被神圣化的黄龙自然景观以及寺庙群落一起使得黄龙沟成为松潘地区各族民众心目中的宗教圣地，在这种长期、大规模的多民族宗教聚会中形成的“黄龙宗教文化”也成为松潘地区多宗教共存与融合现象的典型形态，是此地人们的共同生存境域与“行为-心理”结构在黄龙沟的集中性敞显，它融入了来到这里的各个民族的文化因素而又超越于具体的民族，它融入了各个民族的宗教内涵而又超越于任何具体的宗教。它的主体是“乡土崇拜”（民间宗教），它的特质也正是多元共存与融合。

黄龙之所以能够成为松潘民众心目中的宗教圣地首先是由于这里神奇的自然景观系列。这一景观系列的核心并不是游玩观赏者津津乐道的彩池、滩流，而是黄龙沟南倚的岷山主峰雪宝顶。雪宝顶，海拔 5588 米，终年积雪，雄踞岷江上游，成为生活在这里的古代先民敬畏的对象。正是在有关雪宝顶朝拜的过程中，人们发现了位于雪宝顶北侧、深藏于群山环抱森林掩映中的黄龙沟，于是，在这片远离尘世的沟谷里，五彩缤纷的彩池、纯净的山溪水、气势磅礴的露天钙华滩流，再配之以鲜花、森林、草地、蓝天，营造出一片仙境般的场所，成为松潘各族民众以雪宝顶为对象的神圣朝拜活动的天然道场。因而，黄龙沟因朝拜雪宝顶而被发现，在以其神奇景观而强化民众的神圣取向的同时本身也在逐渐的神化中，并随着各种神化的景观如“黄龙洞”的出现，特别是庙宇及其崇拜对象的出现，高不可攀的雪宝顶化身为直观可见的神灵塑像或者神圣象征物如玛尼堆、白石堆而出现在黄龙沟中，黄龙沟也就逐渐成为整个朝圣活动的主体或者中心，成为多民族多宗教的文化会聚与融合的平台。

黄龙沟的庙宇最早出现于何时，缺乏明确的文献记载。汉族进入松潘近千年后的唐宋时期，这里出现汉民族的民间信仰与崇拜是完全可能的，而八世纪后本波教东移，也不乏与雪宝顶、黄龙沟相关的本教或者藏传佛教大师行迹的传说，如达拉门巴、白诺杂拉、雄帕喇嘛等等，因此，黄龙沟内的寺庙群落最早可能在唐代就已经开始出现，但延续到现在的格局则是在明代形成的。民国

^① 参见民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

《松潘县志卷五·坛庙》载：

黄龙寺，在县东七十里，明兵使马朝覲建，亦名雪山寺。相传黄龙真人养道于此，故名。有前、中、后三寺，殿阁相望，各距五里。

因此，至迟明代，黄龙沟的寺庙格局已经确定下来。从那时起到现在，黄龙沟的寺庙经历了增、减、损、毁以及不断地培修与重修，但始终都围绕着前、中、后三寺的格局来进行，这实际上也意味着千百年来逐步孕育与生成的黄龙沟的神圣崇拜随着黄龙三寺的修建而成熟、定型下来，并在此后的六七百年里，日积月累，形成了极为深厚而多样化的文化积淀。

黄龙沟中的宗教形态是极为多样的，整个松潘地区的几乎所有宗教形态^①都会聚于此，道教、汉传佛教、藏传佛教、本教、羌族宗教和各种民间宗教、乡土崇拜形态，在这里都能够看到它们的身影。这些宗教形态会聚于黄龙沟，或者和平共处，或者相互渗透影响，又或者融合一体，呈现出“多宗教共存与融合”的多样化情形。此外，那些经由对道教、佛教等宗教教义思想的接受而生成的具有浓厚文人化色彩的融合性信仰思想，也在这里有相当充分的展现，朱越利先生在《松潘黄龙寺的宗教融合现象》一文中分析黄龙寺楹联匾额中的“佛道融合”倾向时所揭示的正是这种信仰形态。^②总体而言，黄龙沟的宗教活动主体还是乡土崇拜的，至今黄龙后寺的道教神像依然有着浓厚的民间道教倾向。

黄龙沟的多宗教共存与融合作为松潘地区多宗教共存与融合的典型形态不仅在于这里所会聚的宗教形态的多样性，更为重要的是，在这种千百年的共处与融合中，逐渐凝聚出了一个受到松潘各族民众（回族除外）广泛崇奉的神格形象——黄龙真人。这是一个虽然披着民间道教外衣，但却实实在在产生于松潘地区本土崇拜的神格，在其神格形象中，层叠这松潘地区各民族的历史与宗教文化，^③对于“多宗教共存与融合现象”的研究来说，实在是不可多得的典范素材。

^① 唯一在黄龙沟看不到的松潘地区的宗教活动是伊斯兰教的，但回族人是要参加黄龙庙会的，尽管主要是做生意。

^② 参见朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988.04

^③ 在松潘藏族中有传说，黄龙真人的神像就是按照雄帕喇嘛的样子塑造的。雄帕喇嘛在安多历史上被尊为“安多三杰”之一，是本教后期传承中的杰出人物。

三、多元层叠的黄龙真人

作为黄龙寺主神的神格形象“黄龙真人”既然是在漫长的历史进程中逐渐生成的，其间层叠了各民族的历史与文化取向，那么在有关“黄龙真人”来由上的众说纷纭也就很自然了。^①

迄今最为全面解读“黄龙真人”的是朱越利先生的理解。如前所述，朱越利先生已经指出，作为黄龙寺主神的“黄龙真人”是一尊“地方性的道教神，与杭州西湖畔黄龙洞供奉的黄龙真人和《封神演义》中的黄龙真人同名异神，来历不同”，“松潘黄龙真人是在当地早期居民羌族、藏族的自然崇拜，和唐代以后开始移居该地区的汉族的道教信仰相融合的过程中，逐渐形成的。黄龙真人定型后，加入了道教神团”。^②这一说法显然是从“黄龙真人”这一名称的道教色彩着手，并结合松潘地区多民族共处的文化背景和黄龙沟多民族宗教会聚的事实来作出的判断，主要来说是一种道教视域下的“黄龙真人”解读。

诚然，松潘“黄龙真人”同杭州西湖的黄龙真人以及《封神演义》中的黄龙真人确实“来历不同”，然而，它们之间果真没有关系吗？松潘和杭州的黄龙真人在生成模式或者生成逻辑上是否有共同性？如果有，意味着什么？相融合的“羌族、藏族自然崇拜”到底是什么？真的如朱越利先生所说是“10余里长的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流受到崇拜，被抽象为山神或水神”？龙的形象真的来自于黄龙沟这露天钙华堆积所形成的神奇景观？人们是怎么想到要去到渺无人烟的黄龙沟的？融合进去的汉民族的宗教文化到底有哪些，用“道教信仰”来概括是否准确或者全面？在“黄龙真人”神格形象的生成过程中，道教到底在起什么作用？为什么最后会形成一种道教化的神格形象而不是其他？是道教本身的决定作用还是汉民族政权的影响作用？所有这些都是有待澄清，有待进一步研究作出回答的。总的来说，这一关于“黄龙真人”的认识还显得粗糙，有关当地民众生存境域的话题几乎完全没有涉及，因而有些关键性细节也就无法由此得到解答，如黄龙庙会的六月十五日被看作是“黄龙真人”得道的日子，为什么是这一天呢？

除了朱越利先生这一较为全面的解读为，其余有关松潘黄龙寺“黄龙真人”

^① 在本论文中，笔者立足于松潘地区的本土视域，从“多宗教共存与融合”的视角来打量“黄龙真人”，对于任何一种有关“黄龙真人”的解读，都不会轻易给予错误的判断，但笔者会认为这种看法是不完全的，是基于自身的民族与文化背景、基于自身的生存境域而作出的片面解读。

^② 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988年第4期。

的解读大多显得单一化,倾向于将“黄龙真人”理解为某种“本体”或者“原型”。

前面所引用的《黄龙寺考》一文将“黄龙真人”理解为传说中助禹治水的“黄龙”,并从史传的角度给这种理解提供依据,至今松潘地区尚流传有至少三种关于“黄龙”助禹治水的传说。然而,史传所记本身就是传说,这些传说和松潘当地的“黄龙”传说到底是什么关系,尚有待分析。但不论怎样,有关“黄龙”传说的理解显然应放到“黄龙真人”这一神格形象多元融合的生成结构中去把握:“龙”或者“龙神崇拜”在神格生成的过程居于怎样的位置?有关“黄龙”的传说中潜含着怎样的历史信息?特别是“龙”或者“龙神崇拜”是如何出现在黄龙沟的宗教崇拜中的?等等。

冯广宏先生则在此基础上更往前推进一步,将“黄龙真人”直接理解为“大禹”本身,^①有关这种理解的基本情况前文已经作了分析,此不再重复。值得再强调的是,“大禹”诚然很难说是“黄龙真人”的“原型”,但却依然是层叠或者附着于“黄龙真人”神格形象中的一个文化层面。

此外还有将“黄龙真人”的本体理解为现实存在人物的两种说法,其一是理解为“隐士”,其一是理解为氐羌民族的“英雄”。

民国《松潘县志》卷五“坛庙”中收录的马尧安《黄龙寺述览》一文说:“黄龙寺者,盖隐士黄真人栖隐之处也”。此“隐士黄真人”当地民间还有传说就是姓黄名龙,有的则直接称之以“黄龙真人”而不名,如民国《松潘县志》卷五“坛庙”中言及黄龙寺得名来由便仅仅说是“相传黄龙真人养道于此,故名”,至于“黄龙真人”到底为何人,其来由如何,为什么以“黄龙”称呼,则一概付诸阙如。

“隐士”的说法其实与儒家文人紧密相关,是儒家文化视域下的“黄龙真人”形象。所谓“隐士”,古代儒家观念中是有着独特意义的。虽然孔子说过“道不同不相为谋”^②,又说,“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好”^③,孟子也有“穷则独善其身,达则兼善天下”^④的说法,但在后世儒家的传统观念中,隐士或者隐逸并不算是儒家的正流,而更近于“异端”,因

^① 冯广宏《黄龙与大禹神话考源》,《四川文物》1994年3期。

^② 《论语·卫灵公》

^③ 《论语·述而》

^④ 《孟子·尽心上》

此,从《后汉书》开始,传统正史中就专门列有“隐逸”一篇^①,来与《儒林》相区别。在他们心目中,隐逸之人“或隐居以求其志,或回避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清”^②,都是有所图谋的(“沽名”),只不过“蝉蜕嚣埃之中,自致寰区之外,异夫饰智巧以逐浮利者”^③,因此,在人格品行上,其志高洁行还是很有可取之处的。因此,“隐士”这一赋予浓厚儒家色彩的话语,是后世儒家文人用来指称那些不与世俗同流而又在品行上值得称道的人的,并由此构成儒家文人消解世俗神怪观念的基本路径。也就是说,儒家是不信鬼神的,将“黄龙真人”看作是“隐士”(人),这首先就是基于“子不语怪力乱神”的观念,对神怪之类说法的理智拒斥,将有关“黄龙真人”的神话传说视为“附会小说,荒杳不待辩也”^④,另一方面则又显示了持这样观点的文人们对自身并不理想的人生命运的理想化寄托,由此构成了“黄龙真人”这一多元重叠之神格形象的一个重要层面,尽管这已经趋向于非宗教化了。

至于将“黄龙真人”理解为氏羌先民的治水英雄,反映了松潘地区早期先民中的“英雄传说”的存留,对于理解此地的历史与文化有着相当积极的意义,也可以看出“黄龙真人”神格形象中沉积内容的久远与深厚,其详细情形,将在下文中叙述。

总之,在笔者看来,所有这些有关“黄龙真人”的理解都不够完整,但也都是有意义的,它们都可以看作是层叠到“黄龙真人”神格形象中的来自不同境域的文化取向,而“黄龙真人”的神格正是这样一个多元融合的复合结构。在这个形象中,确乎承载着太多的内容,在漫长的历史过程中,无数的文化因素都在这里会聚、交融、沉积并生成,每一个与它相关的传说故事都是在它的“原型”上堆积一层新的“遮蔽”,给它披上新的外衣,戴上新的面具。因而,任何有关“黄龙真人”本来面目或者“原型”的说法可能都是合理的,也都是不完全的。也许,要真正明白“黄龙真人”神格形象的本来面目,就必须穿透那厚厚而层叠的历史沉积,在深邃而悠远的黑暗中,将那曾经忘却但却又一直

^① 司马迁《史记》中作为列传第一的《伯夷列传》可看作是《隐逸传》的先声,但尚未专门列为一类,也显示了司马迁对于隐逸之流的独特看法。《后汉书》首列“隐逸”而以“逸民列传”为名。《南齐书》则称作“高逸传”。其余皆作“隐逸传”或“隐逸列传”。

^② 《后汉书·逸民列传》

^③ 《后汉书·逸民列传》

^④ 民国《松潘县志》卷五“坛庙”中“黄龙寺”条收录的《黄龙寺考》

存留于人们灵魂中的原初存在敞显在阳光之下，简言之，回到人之生存处境与生活境域中去。只有这样，“黄龙真人”才能得到真正全面的阐释，其间所蕴含的“多宗教共存与融合现象”也才能得到充分展现。

第二章 雪宝顶与“神山—山神”崇拜

正如朱越利先生所指出的,“黄龙真人”神格形象的最初渊源或者最底层的存在,乃是松潘地区居民的自然崇拜,但这自然崇拜的对象首先或者更主要不是黄龙沟的自然景观,而是松潘地区的山山水水,是松潘地区一切能够引发当地居民依赖、敬畏乃至恐惧心理的那些自然现象,由此形成各种各样的自然崇拜形态,“山”的崇拜、“水”的崇拜、“石”的崇拜、“树”的崇拜以及日、月、风、云、雷雨、冰雹等等。松潘地区地处青藏高原东北角,岷山山脉中段,除了西部有片不大的草原(毛儿盖)而外,高山峻岭与幽深沟谷纵横分布,这种山地特点使得“山”的崇拜,在松潘地区众多的自然崇拜形态中,以其在当地民众生存与生活中的决定性作用而成为最主要的崇拜形态,并成为众多宗教形态的整合中心。这就是松潘地区乡土崇拜中最具有基础性意义的“神山-山神”崇拜。

“神山—山神”崇拜在松潘地区各民族中所具有的普遍性为汉藏羌各民族宗教崇拜的相互渗透与融合提供了可能,“黄龙真人”的神格形象正是以松潘各民族的“雪宝顶”崇拜为基础而融合生成的。

第一节 “神山-山神”崇拜

一、“神山”与“山神”

“神山崇拜”与“山神崇拜”通常被看作两种不同的宗教形态,甚至把前者看作是部分民族如藏族所独有的。就二者形式上的存在状态而言,作为两种不同的宗教崇拜形态未尝不可,但就其根本而言,“神山崇拜”和“山神崇拜”实为同一崇拜形态在不同发展阶段上的展现,因此,本论文中以“神山-山神”崇拜来叙述。

“神山”和“山神”确实是两个不同的概念,前者是以“山”为神,具有原始的自然崇拜色彩,而后者则是从前者中分离出来的人格化的形象,是该山从而一定地域的保护神、主宰神或者地方神,有些羌族地方所指的土主神实际上也就是山神,或者说属于“山神”系列的地方保护神。

有关“神山崇拜”普遍存在的证据至今仍然存留在汉民族的地名记忆中。翻检史书，我们可以看到好些曾经被称之为“神山”的山，它们今天或者很古的时候就已经有了其他名称。如上海松江县西北辰山，《輿地纪胜》卷3“嘉兴府”记载为“细林山”，该山“本名神山，唐天宝六年改名”^①。又如《明一统志》卷25“莱州府”之“寒同山”条记载：“寒同山。在府城东三十五里，一名神山。掖水源发于此。”^②又如咸丰《重修梓潼县志》^③卷一“山川”记有“长卿山”的改名来由：

长卿山。县西南五里，旧名“神山”。唐元宗幸蜀，遥见山上有窟，近臣进奏，此汉司马相如读书之窟，因敕改今名。《九域志》有“长兴山”，即此。上有西岩寺，下有汉李业石阙。

这长卿山据县城仅五里，至唐代始改名，“上有西岩寺，下有汉李业石阙”，想来也是一处“风水”极佳之处，在很长的时间里可能正是当地居民所崇奉的神异之地。此外，还有好些至今仍名为“神山”的地方，如芜湖“神山”等，古代先民的“神山崇拜”没有存留下来，名称却传到今天。

因此，从“神山”到“山神”的演变历史可以说是发端于自然崇拜的民族宗教的普遍现象，而“神山”或者“山神”观念的存留状况则是同民族所处的生存境域相关联的，越是其生存与生活受到高山制约也就越是保留其对于“山”的崇拜，反之，则其崇拜的神灵中“山”的因素就越淡薄，甚至于完全消失。由此就大致有四种情形：

- (1) 依旧盛行“神山”崇拜的；
- (2) “神山”与“山神”崇拜并行的；
- (3) 主要崇拜“山神”系列的神灵的；
- (4) “山神”被其他神灵取代或消融在其他神灵的神格结构当中。

在松潘地区的汉藏羌三个民族中，藏族是“神山崇拜”和“山神崇拜”并

^① 《輿地纪胜》，[南宋]王象之，中华书局，1992年。

^② 《大明一统志》，[明]李贤等，三秦出版社，1990年。

^③ 《重修梓潼县志》，[清]张香海修，杨曦等纂，四川大学馆藏。

行的,“神山”有“山神”并由“山神”管辖,羌族则盛行象征性的“山神”崇拜,有层级化的系列神灵,汉族至今只留下极为淡薄的“山神”观念,曾经为“山神”所承担的宗教功能已由佛道诸神以及其他各种民间神灵所承担,如观音菩萨、关帝、城隍、马王、牛王、土地神等。这种崇拜格局同松潘地区从牧区到农区过渡的生存境域是一致的,越是以农业为主,对山的依赖越低,“神山-山神”观念就越淡薄,从事商业的更是如此。

二、山岳祭祀与山神祠庙

汉民族的“神山-山神”崇拜历史可谓是相当古老而完备的,上述四种形态都曾经经历,尽管其现实形态几无踪迹,但从相关历史文献依然能够对汉民族“神山-山神”崇拜的有关情况作出勾勒。

以山为神,是汉民族的古老崇拜,很可能是汉民族最为的古老神系构成部分。《尚书·虞书·舜典》中已经有“望于山川,遍于群神”的记载,这里的“望”就是“望祭”,是祭祀山岳的专门称呼,取“遥望山岳”的意思。因而,“望于山川,遍于群神”是颇有以“山川”为“群神”之统率的取向。而关于“神”,《礼记·祭法》说:“山林、川谷、丘陵,能出云为风雨,见怪物,皆曰神。”这里的“神”显然很具有原始自然崇拜特征的,“神山”取向很明显。因而,汉民族早期山川祭祀中同“山”有关的部分实际上是一种“神山祭”。而且由于汉民族生存地域的广阔,“山”在很早就已经划分为不同等级,《周礼·春官·大宗伯》说:“以血祭祭社稷、五祀、五岳,以豕沈祭山林川泽”,“五岳”已经从群山中独立出来了,因此,《礼记·王制》中就规定,“天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者”。这种制度的完善至迟是在西汉中期,即武帝、宣帝时期,以后历代相沿,奉为祀典,有关山岳神灵的封号也历代不绝,唐封王宋封帝,五岳从宋代所取得的帝号,也在民间一直沿用。这就是远古先民的“神山祭”在“国家宗教”层面以“山岳祭祀”形式而存留的延续,这一延续一直到民国时期。

关于山岳祭祀的原因,东汉光和二年的《樊毅修华岳碑》指出:“祭视三公者,以能兴云雨,产万物,通精气,有益于人”^①,而《春秋公羊传》则对祭祀泰山的缘由有这样的说法:

^① 参见宋洪适《隶释》第二卷,中华书局,2003年12月。

蜀为祭泰山河海？山川有能润于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔。河海润于千里。^①

“兴云雨，产万物”“润于百里”“遍雨乎天下”，这些山岳祭祀的直接功利需求，虽多是由统治阶层来表达，却也是同民众的生存处境与生活境域直接相关联的。风调雨顺，天下太平，这本是所有社会成员的共同心愿，也是山岳或山川祭祀能够得到社会成员的认同而普遍存在的根本原因。就此而言，黄龙沟里出现的松潘地方官员题写的楹联匾额也就颇有意味了。

“神山”的逐渐人格化从而“山神”的出现就是在这种山川祭祀的漫长历史中逐渐形成的。在汉民族历史上，“神山”之人格化为“山神”应当是很早就开始了，《山海经》中大量有关“山神”的描述就显示了这一点，其中就包括了著名的“西王母”：

又西北三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。^②

此外，《山海经》中所记载的“山神”名字还有“陆吾”“长乘”“江疑”“耆童”“蓐收”等等，甚至包括“白帝少昊”。这些“山神”大多似人似兽，形貌可怖，或“虎身而九尾，人面而虎爪”（陆吾），或“鸟身而龙首”，或“龙身人面”“人面马身”“人面牛身”“羊身人面”“人面蛇身”，又或“人身而羊角”“人身龙首”等等，不一而足。这些应当都是早期“山神”的形象，而且显然在不断的演变中，其“人”的形象越来越明显。《列子·汤问》所记载的“愚公移山”故事中有“操蛇之神”的描述，动物形象以“操”的方式存在而不再是“山神”形象本身，显见这“山神”形象已经完全“人”化。由于今本《列子》是“魏晋以来”（马叙伦）的“伪书”，我们只能说，至迟到魏晋，“山神”就已经完全的人化了。当然，这一估计是很保守的，实际上，“山神”形象的人化大约在秦汉交

^①《春秋公羊传·僖公三十一年》

^②《山海经校注》，[晋]郭璞注，袁珂点校，上海：古籍出版社，1980年。《山海经》有关“西王母”记载共三处，分别在《西山经》《海内北经》《大荒西经》三篇中，这里所引为《西山经》文字。

替时期就已经完成，一个间接的例子是屈原的《九歌·山鬼》所描述的“山神”完全是人化的，这可能是文学作品的个人突破，但更有可能是以已经人化的“山神”形象为基本前提的。因而，在《抱朴子》中，“山”和“神”就已经是两种完全不同的存在了，尽管二者联系紧密：“山无大小，皆有神灵。山大则神大，山小则神小。”^①

无论是国家宗教层面的山岳祭祀还是地方性的山神崇拜，“神山-山神”崇拜的一个基本特点就是它的地域性，中国传统的山岳祭祀就是按照所辖地域的大小来确定祭祀等级性的，通常所说的“山神庙”一般都是民间的，供奉当地的保护神。随着社会生产的发展，生存处境与生活境域的多样化，尤其是人们的活动范围日益扩大，“山神”作为区域保护神所占据的主要地位逐渐丧失，于是，神灵崇拜日益多样化，那些超越地域限制而受到普遍性尊奉的神灵便逐渐取代了各种地方性的“山神”，只有个别的“山神”获得了普遍崇拜意义，如东岳神。

在民国《松潘县志》卷五所记载的众多汉民族庙宇中，仅有县城的“东岳庙”、“平定关”^②的“山王庙”和南坪（今九寨沟县）的“盖华庙”^③属于“山神”崇拜系列，而且“东岳神”已经脱离了地方保护神角色，实际上已经不再是“神山-山神”崇拜系列了。这意味着，在松潘绝大多数大多数地方，汉民族的“神山-山神”崇拜已经为其他神灵所取代，曾经为“山神”所承担的“兴云雨”的功能也为其他神灵所承担，如“黄龙真人”，民国《松潘县志》所记载的黄龙寺对联中就有“出云降雨庆丰亨”的语句，以此表达对“黄龙真人”的赞誉。从“黄龙真人”崇拜的生成渊源来说，松潘地区“神山-山神”崇拜也正是其前身。

总的来说，整个中国古代历史，从上到下，都始终伴随着对于“山”和“山神”的祭祀与崇拜，神山文化或者山神信仰成为汉民族古代文化中重要的组成部分。

^① 《抱朴子·登涉》，参见《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年。

^② 平定关位于松潘、茂县交界处，高山深谷，主要为羌族聚居区。

^③ 九寨沟有盖华山，此为其山神庙。

三、层级化的山神菩萨^①

羌民族的“山神崇拜”是羌族宗教的主体与核心部分，在羌民族的社会生活中有着极其特殊的地位。

“山神崇拜”在羌族宗教中的这种地位是同“山神”在羌族生存与生活中的关键性作用密不可分的。岷江上游高山深谷的地形地貌使得山地不仅是羌民主要的栖息地，也是羌民主要的生存与生活资源，因而“山林”或者“山”就在羌族或者岷江上游山地居民的文化体系中占据了基础性的位置，每一个村寨甚至每一个家庭总是和一定范围的山林、草坡相联系，由“山林”或者“山”而异化来的“山神崇拜”也就成为了羌民宗教文化最为基础也最为主要的部分，整个羌族宗教实际上主要是围绕着“山神崇拜”而建构起来的。

不仅如此，由于羌族或者说岷江上游的山地居民在历史上长期没有形成统一的政权，在社会关系层面上，羌族也就在相当长的历史时期里缺乏作为整体的民族认同，因而，羌民相互之间的族群与社会认同是自发的、自然的进程，是自下而上、由近及远的进程，在这个过程中，生成于生存境域从而对羌民的生存与生活极端重要的“山神”崇拜便承担起了相互之间纽带的作用，因为“山神崇拜”既可以达成一定区域的共同性，也可以实现地域的区别性。这对于生存资源紧张的岷江河谷来说，乃是交往认同的基本前提。因而，在羌民心目中，

^① 有关羌族宗教文化的叙述首先遭遇的一个问题就是羌族宗教整体形态同村寨形态之间的差别。有关羌族宗教的整体叙述是20世纪以来的事情，经过20世纪前半期以及五十年代以后的“民族-社会”调查，一个以“天神木比塔”“白石崇拜”“祭山会”“神树林”“端公释比”“古唱经”等构成的民族宗教形态开始浮现出来，并在八十年代以来随着羌族聚居区经济与社会发展而日益得到强化与阐发，它们和羌历年的出现、羌语的制定以及对服饰、碉楼、大禹文化等等的强调一起重构了羌族整体意义上的民族形象。这种整体性的民族形象首先是作为一种文化叙述而出现在有关羌族的调查与研究中，随后逐渐成为一种观念，并在羌族知识分子、自治区政府等的努力下正越来越多的影响着羌族社会文化的当今形态。可以说，一种整体意义上的羌族文化正在逐渐的取代或者融合那些村寨的充满地域性的文化形态。在这个过程中，分明呈现出来的正是一个民族在其民族意识自觉化的过程中所发生的文化与族群形态变迁。在这种嬗变尚未完成之时，我们所看到的就是这种作为羌族整体意义上的文化建构同传统的村寨文化形态之间的疏离或者陌生，因而，在今天有关羌族宗教文化的叙述首先遭遇的就是这样的二维结构。王明珂在其有关羌族社会与历史的调查中就发现：“透过各种《羌族民间故事集》的出版，这两则故事以及天神木比塔，逐渐为羌族人所知。如今木比塔不是玉皇大帝，也不是上帝耶和華，而是所有羌族的天神——护佑羌人战胜敌人的天神；白石则是这位天神的象征。然而在广大的茂县与松潘地区村寨中，人们仍然很少听过木比塔。对他们而言，白石仍代表多种的神，天上最大的神仍是玉皇或西方佛祖；反而是城镇中的羌族，或能读汉文的羌族知识分子，才熟知羌族天神的故事。”（《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，王明珂，中华书局，2008.05.第298页）这其中固然有一个如王明珂所说的端公释比的消失所带来的文化断层因素，但羌族文化或者宗教在历史上从来没有以一种民族整体的形态而出现也是事实。民族或者族群不是一成不变的，羌族的这种当代变迁不过是民族历史的一种必然趋势，从根本上来说，了解这种内在的历史逻辑其根本目的在于促进这一进程的良好发展。人的主动性是一把双刃剑。

“山神”首先是守护神，是羌民生存与生活资源的守护者，敬山神的目的就是“为了保护自己的地盘”，定期的“山神”祭祀活动，成为“凝聚人群认同与强化人群区分的集体活动”。^①这样，传统的羌族社会，或者说岷江上游河谷的居民，就在长期的历史交往中结成一种以村寨为基础、以“乡土崇拜”（山神崇拜）为框架的社会结构，我们不妨称之为“村寨社会”。这样的社会是扁平的、松散的，既具有浓厚的地域性和本土性，又有着某种普遍性的共同取向如“山神崇拜”，同时也往往受到周边其他民族或者族群文化（包括宗教文化）的强烈影响，比如羌民“山神”名称就是汉藏羌因素都有的，呈现出一种混合性特征。

“山神崇拜”在羌族传统社会中的这种功能决定了它必然形成层级化的“山神崇拜”体系。这一体系在不同地区可能会有很大的差别，但总体来说，可以粗略地分为三个层次：

最底层是村寨所尊奉的“山神”，包括村寨内部所区分出来的家户小群体（家族）的保护神，甚至家庭的保护神；村寨的“山神”常常也成为该村寨羌民的标志与指称。这种层次上的“山神”是羌民“山神崇拜”最主要也最经常的对象，通常在房屋顶上用白石来象征，而一个村寨则会拥有作为“村寨山神”象征的山王塔（勒克西）。山王塔位于居住地山上的所保留的神树林边，或者专门开辟出来的祭祀坪北端，简陋的就是一堆石块，有条件的则用石块堆筑六七尺，甚至中间设炉膛（供“煨桑”之用），上面立一根两尺高十公分粗的石柱，最上边则肯定是白石。羌民的“祭山会”（也叫还愿会、塔子会、山王会）就是以“村寨山神”为祭祀对象的，其春祷秋酬（春季祈祷风调雨顺，秋后则酬谢五谷丰登）的祭祀内容所展现的正是一种基于生存境域的自然崇拜习俗。

其次则是相邻村寨共同尊奉的“山神”。这些相邻村寨可能是有共同祖先的，也可能没有，但长期在同一片区域（通常是同一条山沟或者河谷）生存与交往，通过语言、习俗等上面的共通性而相互认同，在那些有着共同祖先的村寨间还会以“兄弟”的传说故事来叙述彼此之间的关系，巩固相互之间的联系。这一层次上的“山神”通常选用该地域具有辐射性影响的“庙子”来象征，这些“庙子”或者是汉族的川主庙、魁星庙、乩仙庙、观音堂、娘娘庙、龙王庙、黑虎

^① 参见《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》第46-47页，王明珂，中华书局，2008.05。一位小姓沟的老人对为什么要敬“山神菩萨”作了这样的解释：“山界，我的土地是从那里到那里。山界长，其他没有什么神秘的东西。祖祖辈辈，几千年、几万年留下来，这个不能忘，这个山坡是怎么传下来的。为什么要敬他？敬的目的是为了保护自己的地盘……有近的界线，有远的界线；有近的菩萨，有远的菩萨。”

庙、马王庙、牛王庙、土主庙以及供奉玉皇、关帝、元始天尊、释迦牟尼等等的庙子，或者是相邻藏区的本教或者藏传佛教寺庙，“庙会”成为这一层次“山神”祭祀的主要形式。

第三个层次则是在一个较大区域内形成认同的羌民所尊奉的“山神”，其地域范围通常就是相邻的几个沟谷。而此类“山神”的象征则通常采用此区域内具有标志性的高峻山峰如汶川绵簾的雪龙包、松潘的雪宝顶等，以及受到广泛崇拜的庙子，如东岳庙、黄龙寺等。此类“山神”为羌民最高层次的“山神”。^①

羌族这种层级化的“山神崇拜”以及“山神”的具体象征物显示出了羌族“山神”观念的浓厚象征性，“山神”是潜含在整个“山神”层级系列及其象征物之后的基于山地生存境域的一种观念取向，这是羌族山神崇拜最为根本的特殊点。正是在这个意义上，我们可以猜想，来自羌族古老唱经而在羌族宗教的整体叙述（或者重构）里面占据中心地位的“天神木比塔”，有可能是某个区域最高层次的羌族“山神”在某种历史条件下的抽象化延伸。当然，“木比塔”其他来源的可能性依然存在，而羌族层级化的“山神崇拜”所具有的这种逻辑可能则正显示着“山神崇拜”在传统的羌族宗教中的核心地位。

就目前所掌握的资料来看，岷江上游河谷并没有生成能够完全覆盖所有羌民村寨的最高“山神”，松潘地区乃至更大范围的羌族所共同尊奉的最高“山神”就是岷山主峰雪宝顶，正如小姓沟羌民所说：

再大的菩萨就是“雪宝顶”——“都如”，那是包括所有藏族、羌族，整个松潘县的菩萨。敬酒以前都要敬“都如”、“和卓都如”。^②

^① 以上内容请参见《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》第40-47页（王明珂，中华书局，2008.05）和《阿坝州宗教通览》（阿坝州宗教局编印，1999年）、《西羌古唱经》（茂县羌族文学社整理，2004年10月）。王明珂在其书中记录了不少羌民关于这种层级化的“山神崇拜”的叙述，比如茂县水磨坪水若寨一位吴姓居民说：“祭山神，山王菩萨，正月就要去……赖子寨跟我们一个山王菩萨，景家跟二里一个山王菩萨，水磨坪一部分人跟朱家坪的合一个山王菩萨。里鱼他们自己一个山王菩萨。没有五组合起来的山王菩萨。合在一起的就是东岳庙。”茂县永和沟甘木若村：“敬山神就各是各的，白家一个山神，谢家一个山神，李家一个山神，徐家一个山神，都在高山上。”松潘小姓沟：“我们二队，上五家供一个菩萨，叫当母革热。二队和一队共的菩萨叫忽布姑噜和恰伯格烈。三个队共有的菩萨，就是格日囊措。与大尔边、小尔边没有共有的菩萨。……庙会是小姓沟所有人在一起庆祝的，就是龙头寺的庙会，一个乡的庙会，在大尔边口子上。”这些山神名称里面有不少是直接来自藏语的，如囊措就是该地山腰一个湖泊的藏语名称，“格日囊措”是藏语，而羌族对此神山另有称呼，其音大约为“尼萨各”。

^② 《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》，王明珂，中华书局，2008.05。第42页。“和卓”可能是口头杂音误记，松潘羌族就说“都如”。

显然,这里羌民将“雪宝顶”看作是松潘地区所有藏羌居民共同尊奉的菩萨。从羌民的观念来看,就实际上对二者作了同一“山神”崇拜之下的认同,暗示了二者之间的密切关联,而松潘藏族在其来源上本身就同早期岷江源流域的氏羌居民有很大关系。更为重要的是,正如前文所已经指出的,对“雪宝顶”的崇拜为松潘地区各族民众宗教文化的共存、渗透与融合提供了基本平台,因此,这种认同对于基于“雪宝顶”的多元融合生成显然是极其关键的,在此前提下,今天的松潘羌民到黄龙沟中叩拜“黄龙真人”也就是必然而自然的了。

四、神山系列与玛尼堆

和羌族具有自然历史的“神山崇拜”不同,松潘藏族的“神山-山神崇拜”是已经经过本教和藏传佛教改造之后的。这种改造大体在三个层次上进行,在村寨层次上,本教或者藏传佛教寺庙(俗称喇嘛庙)取代了原本的村寨山神崇拜,皈依本教或者藏传佛教的村民主要以寺庙菩萨以及喇嘛僧人为自己的信仰皈依,村寨所在的传统山神也被纳入到寺庙的神灵崇拜体系当中。在社会结构上,教派的皈依以及本教与藏传佛教政教合一体制的建立,寺庙和喇嘛僧人取代了岷江上游居民中地域性的“山神”的位置,成为藏民精神生活的中心。第三个层次的改造就是将本体原来的“山神”系列简化而纳入到以西藏为中心的“神山体系”当中。松潘当地本教经典关于“小西天”“雪宝顶”同本祖“辛饶弥沃”之间关系的叙述正是这种体系的建立。这以改造使得松潘这一藏族边缘地区在文化和精神信仰上同整个藏区成为一体。^①

这种改造在藏语中形成了对于不同性质神山的不同称谓。在藏语里,那些自然生成而没有被纳入神山体系的神山被称为“拉日”,其“山神”被称为“悉达”(“拉达”);与此相对,纳入神山体系的被称为“林日”,其“山神”则叫“林达”。二者之间的差别在“山神”是否承诺尊奉本教教义以及“神山”是否经过高僧大德的祭祀、加持并开启朝山之门。以松潘黄龙地区(即黄龙风景名胜区)为例,所属红心岩就是“拉日”,雪宝顶则是“林日”。^②用汉语来表述这种区分,则前者可称之为“神山”,而后者可称为“圣山”。从这中区分里,可以清楚地看到本教(藏传佛教)对岷江上游居民“神山-山神”崇拜体系的改造与吸纳。

^① 需要指出的是,相对于本教(藏传佛教)原本的神灵体系,这些产生于村寨生存境域的具有浓厚“乡土崇拜”性质的神灵在整个寺庙里是处于边缘位置的,比如走廊或者寺庙外墙。

^② 资料由同美教授提供。

经过如此改造的松潘藏族的“神山-山神”崇拜大体上有四种存在形式。一种是传统的存留，表现在松潘藏民对居住地所在“神山”的民间祭祀，逢年过节在这些“无名神山”山脚叩拜、煨桑与转山，这种形式在今天已经几近绝迹。第二种就是“庙会”活动，庙会上的神舞有些就是由早先的“祭山”活动演变而来的；在松潘本教寺庙（如林坡寺、山巴寺等）的墙壁以及其他宗教建筑（如纳咪沟的一处祭坛）上就常有关于当地山神的画像，一般是以简略的山形为背景，山神则骑马插旗，四周装饰以吉祥物，正是藏族传说中“骑马猎人”的山神形象。第三种则是以神山体系为对象的朝圣和转山活动，由此形成远近不同的朝圣路线，通常会把远赴西藏朝拜诸神山、圣地作为这种活动的最高级别。

第四种就是玛尼堆。“玛尼堆”是以各种大小不一的石片、石块、牛头、经幡、风马旗或者彩箭等等堆积而成的石堆。构成“玛尼堆”主体的石片、石块可以是刻有文字和图案特别是“玛尼六字真言”或其他本尊陀罗尼咒真言的，也可以是什么都没有刻的“单纯”石头。通常分布在村寨出入处、神山圣湖旁、河边浅滩、寺院庙宇、神山之巅、山垭口子以及交通要道上。其大小规模不一，大的长达数百米，小的只是几片石刻组成的小石堆。藏文又称为“拉脱”（lhatho）、“拉喀”（lhakha）、“拉则”（lardze）等，译为汉文就是“神垒”或“神台”的意思。“玛尼堆”的由来至今尚未全然弄清，通行的观点将玛尼堆看作是广泛流传于藏族民间的一种祭祀神佛的圣物，是藏族本土宗教的遗存，是自然崇拜的延伸，源于本教的灵石崇拜（或者巨石崇拜），后来成为本教与佛教文化相互融合的产物，并非来自于佛教。这种看法大体上是很合乎逻辑的，只是有一个名称上的问题还需要解答，因为，“玛尼”是梵语译音，“玛尼堆”，至少就名称而言来自于佛教的可能非常明显。“玛尼”又作“嘛呢”，就其读音而言本是“六字真言”中第二字和第三字的合称，意思是“珍宝”，又作为观世音陀罗尼咒的简称，而“无论是原始的苯教，抑或是后来的雍仲苯教均不承认观世音之陀罗尼咒，自然也不会有‘玛尼’的概念”^①。但对于像“藏族文化”这样一种融合了多族群文化而形成的复合文化来说，言语表达层面的存在和事物的实际存在的差距是不可忽视的，因为，名称可能只是重叠到这一多元复合文化形态上的最后一层文化形态的产物。也就是说，从目前所知来看，“玛尼堆”绝不是一种单纯的文化形式，而应当是有着多种来源并经历了长久演变而形成

^① 参见拉巴次旦《试探“玛尼堆”和“敖包”的起源》，《西藏大学学报》第二十一卷第1期，2006.03。

的多元层叠的文化形态。概括起来说,“玛尼堆”的形成大约渊源于这样几种因素:原始的巨石崇拜,灵物(灵石)崇拜,神山崇拜;设置于交通要道、山口等用来指引方向的路标;坐落在山岗或者山颠始终面向“岗仁布切”(冈底斯山主峰,是藏民心目中最著名的神山之一)的一种游牧地区特殊的土葬方式——“门突尔”^①;佛教的传入和藏传佛教的形成;等等。因此,大致来说,“玛尼堆”渊源于青藏高原早期先民的宗教崇拜活动。早期的巨石崇拜、神山崇拜、灵石崇拜等可能是相互区别的,而随着神山崇拜的突显,巨石崇拜的祭台、土葬的土石堆乃至由石块堆积而成的路标都逐渐被赋予了象征意义而成为了神山崇拜的投影,并伴随着藏传佛教的形成而将其信仰观念重叠于其上,并获得了“玛尼”的名称,简言之,这可以理解为藏传佛教在其形成过程中对“乡土崇拜”的一种改造与吸纳。至今,那些矗立在交通要道上的“玛尼堆”依旧在现实和精神两个层面履行着其指引方向的职能。而虔诚的民众每每在经过玛尼堆时会放上一块石块或者专门刻制的玛尼石,以表达自己对于神山或者山神的崇拜,这就是“堆玛尼堆”。对于松潘地区的藏族来说,岷江上游山地居民以“石堆”来象征山神的“山王塔”很显然是此地“玛尼堆”的重要渊源,黄龙后寺旁边那个高近两米的玛尼堆正是松潘藏民“雪宝顶”崇拜的展现。

相对而言,在藏民族中,“神山崇拜”是主体,而“山神”是“神山”的管理者,从属于整个“神山体系”。因而有关“神山崇拜”的活动是非常多样化的,转山(巡礼)、朝拜、堆玛尼堆、煨桑、磕长头、插经幡、撒龙达等等,往往已经过了本教或者藏传佛教教理教义的重新叙述与构建。比如,《墨尔多神山志》^②对“神山崇拜”就有这样的叙述:

在这神奇的神山上,
若能巡礼、朝拜、供神、插经幡,
一切宿愿定实现,
健康氏寿福禄增,
财宝王位子嗣样样有,
亦能摆脱来世生老恶趣的痛苦

^① 参见拉巴次旦《试探“玛尼堆”和“敖包”的起源》,《西藏大学学报》第二十一卷第1期,2006.03。

^② 《墨尔多神山志》,丹巴县政协整理,四川民族出版社,1992年7月。

可以成为超凡脱俗的闲暇身。

最终圆满升天堂。

藏族“神山崇拜”的这种种方式显然是建立的“神山”本身的神圣性基础上的，神山被看作是一个与其他地方不同而能够带来神秘赐福的“道场”，于此采取的任何一种虔诚行为都是为着沟通自身同神山以及更高的神秘存在之间的联系，以使自身凭借这一神圣场合，加快摆脱现世痛苦、超脱凡世苦难的步伐。而高僧大德们加持、开启朝山之门之类的行为则被理解或者叙述为是以其自身的高深法力为世俗民众能够顺利进入到这一神圣化道场提供方便与支持，是造福一方的大事，民众所津津乐道的也常常是某某的法力如何，各种神奇的自然景观也多被附会为那些高僧大德法力施为的结果。因而，藏族宗教，无论是本教还是藏传佛教，对刻苦修行以增强法力之重视都是极为突出的，这成为藏族宗教的鲜明特征。在这一点上，“神山”同样扮演着极为重要角色，因为“神山”的神圣化道场在增进修行上同样有效，于是，僧人喇嘛的修行成为“神山”“圣地”的一个基本标志。同“雪宝顶”的高峻、威严相对，黄龙沟之所以能够成为藏族民众心目中的宗教圣地，一个直接的原因就是这里具备了僧人喇嘛们修行的有利条件：紧靠雪宝顶，远离尘世，景观神奇。

第二节 雪宝顶

一、雪宝顶崇拜

“雪宝顶”，又叫“雪山”或“雪岭”，俗称“雪宝鼎”，为岷山主峰，岷江与涪江的分水岭。位于松潘县城东 25 公里大寨乡与黄龙乡的交界处，东经 $103^{\circ} 50'$ 、北纬 $32^{\circ} 40'$ ，^①海拔 5588 米，是四川境内的著名山峰之一。终年积雪，状若金字塔，是我国东部地区唯一留存有现代山岳冰川的地方。在其四周，有数座 5000 米以上的角峰拱卫而立。在其北侧就是著名的黄龙风景名胜区。

“雪宝顶”在羌语中被称为“都如”，在藏语中被称为“东日”（圣山）或“林青夏晓东日”（gnyan-chen-shar-phyogs- dung-ri），意译为“东方的白螺圣山”，简称“夏旭东日”（白螺圣山），都是将其作为此地所有居民共同尊奉

^① 一说东经 103.8° 、北纬 32.7° 。

的对象,换句话说,就是此地“神山-山神”崇拜的最高等级。这意味着,在雪宝顶的辐射区域内,正是凭借着这一高耸入云、雄踞岷江东岸的标志,那些生活在岷江上游河谷特别是岷江源的早期居民得以实现相互之间的认同。即便后来其中的部分吐蕃化并最终演变为藏族,这种尊奉不仅没有改变,反而因为这一演变过程当中所发生的来自本教(藏传佛教)教义思想的改造与吸纳,雪宝顶在藏区的影响更加强化,影响范围也更加广泛。据说在每年一度的黄龙庙会上,过去是有从今天青海、西藏等地远道而来的朝圣者的,这显然是雪宝顶进入藏族神山体系所带来的结果。从早期先民区域认同的共同标志到松潘地区羌藏居民共同尊奉的“神山”(圣山),“雪宝顶”在客观上成为了羌藏民族之间宗教文化交流渗透的平台之一,而随着汉民族“山神崇拜”的到来以及那些替代“山神”功能的神灵(如龙王庙)的进入,“雪宝顶”这一交流与融合平台上又增加了新的民族内容。至今在松潘当地民众中还有“某年大旱,平武的人沿江而上向雪宝顶求雨,后来就在黄龙沟里修庙”的记忆^①。

伴随着雪宝顶崇拜以及相应的朝圣或者朝山活动而来的,是位于雪宝顶北侧的黄龙沟的发现。正如前文所指出的,黄龙沟似乎就是为有关雪宝顶的崇拜活动准备的天然道场,不仅本身遍布神奇的自然景观,而且随着沟里修行屋、修行洞、寺庙以及玛尼堆等等的出现,黄龙沟就完全成为一个多民族多宗教共处的圣地,成为有关雪宝顶崇拜的集中展现场所。从“多宗教共存与融合现象”的角度来看,黄龙沟或者“雪宝顶-黄龙沟”就成为一个多民族多宗教的文化博弈场所,汉藏羌多样化的宗教形态在此交流、渗透、吸纳、融合,造就出一片多民族共享的宗教圣地。在此过程中,不乏某种教派或者宗教形态的起落盛衰,但总的来说,黄龙沟多民族的宗教文化博弈是和平的,是共存与融合的。黄龙沟在当地民众的记忆中始终是“美好”的。

这样,“雪宝顶崇拜”最终演变为“雪宝顶-黄龙沟”崇拜。在这其中,由于不同民族生存境域的差别从而宗教形态以及观念的不同,“雪宝顶-黄龙沟”崇拜的重心与取向也有明显差异。总的来说,由于羌族“山神崇拜”的象征性以及汉民族“山神”观念的逐渐弱化,“雪宝顶-黄龙沟”崇拜的重心在逐渐向着后者转移,原本作为崇拜对象或者主体的“雪宝顶”本身则日益隐退为背景,成为整个崇拜活动或者说黄龙沟宗教活动的一个渊源性构成因素,而“黄龙真

^① 依照藏族老人邓培所说。

人”则正是这一重心转移发展的融合性生成结果。到今天,“雪宝顶”已经成为了“黄龙”的一个部分。

相对而言,松潘藏族则更重视“雪宝顶”本身。这一方面是如前面已经指出的,在藏族的“神山-山神”崇拜中,“神山崇拜”是主体,“山神”(或山神家族)从属于神山并作为“神山”的掌管者而存在,另一方面则是本教(藏传佛教)将早期先民的雪宝顶崇拜吸纳改造进藏族的神山体系而所产生的本教化解读和强化作用。按照松潘地区的藏族文献记载,一万年前的本祖身闪佛的灵光,照及已具灵性的雪宝顶和小西天,使它们具备了成为佛山圣地的灵根;^①又说,本祖辛饶弥沃因征服恰巴魔而王莅临藏区的时候,白螺圣山的主人夏念东宰噶波(shar-gnyan-dung-rtse-dkar-po)与世界诸圣山主人一道前往迎接,得到了本祖辛饶弥沃的亲自接见;本祖当面预言,白螺圣山不仅成为菩萨、成就者和空行母的聚集之地,而且师徒三人及其随从也将亲莅此地现身说法;八世纪中叶,白诺杂拉大师曾在黄龙西边的“多吗呢”祭山布法;史称安多三杰之一的雄帕(1080—?)大师曾于第二胜生铁虎年即公元1110年6月15日在瑟尔磋举行隆重的祭祀雪宝顶、开启朝山之门的仪式;元代有名的萨迦喇嘛噶阿尼当巴、以及后来的日巴当策多杰等历代许多大师也曾朝山修行于黄龙;在本教教义中,白螺圣山为母续二十五道场之一,转山时应按逆时针方向走。^②在这样的文化背景下,在“雪宝顶-黄龙沟”这一崇拜结构中,藏族知识分子会尤其强调有关“雪宝顶”的“神山崇拜”。他们会强调在藏语里面叫作瑟尔磋(gser-mtsho,意译为金湖,或金海子)的“黄龙”彩池只是林青夏旭东日(雪宝顶)的组成部分;^③会认为“黄龙庙会”的主体是上纳咪寺的庙会,而称黄龙沟的多民族宗教聚会为“黄龙会”,二者在同一时间举行,共同构成完整的“黄龙庙会”,目的是庆祝祥帕(雄帕)大师^④。这种强调性叙述在同藏族民众“神山崇拜”的主要活动相一致的同时,显现出浓厚的本教(藏传佛教)教义取向,将原本的“神山-山神”崇拜转换为对本教大师的崇拜。

这样,在“雪宝顶-黄龙沟”的崇拜结构中就实际上形成了以汉藏为两端而羌族“山神崇拜”介于两者之间的格局,从而呈现出一种奇妙的“榫合”。汉藏

^① 参见王星明《雪宝鼎转山活动及黄龙庙会》,《松潘文史资料选辑》第三辑,松潘县政协,2002年,第57-58页。

^② 参见同美《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》,《宗教学研究》2008.04。

^③ 同美《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》,《宗教学研究》2008.04。

^④ 根据松潘藏族老人邓培的说法。祥帕,又译作雄帕、香帕。

羌等多民族的宗教与信仰之所以能够在黄龙沟中长期和谐共处,除了作为根本的共同的生存境域和“神山-山神”崇拜形态而外,这种“各取所需”的互补性未尝不是一个因素。

二、上纳咪寺

“上纳咪寺”位于纳咪沟的底部、岷山主峰雪宝顶南侧,因所在地属大寨乡上纳咪村而得名。

上纳咪寺原先称为“桑庆明棹伦”,1169年由仲娃尼玛则喇嘛主持修建。^①现在上纳咪寺则称呼自身为“东日宫巴”(duq-ri-dgon-p),“东日”是白螺圣山,“宫巴”就是寺庙,合起来就是“白螺圣山寺”的意思,汉语又称“雪宝顶大密灌顶讲经寺”,简称“雪宝顶寺”,并将该寺历史追溯于安多三杰之一的雄帕喇嘛,认为是雄帕于1169年所建,庙址几经变更,今天的寺庙则是1985年重建的。^②

上纳咪寺位于纳咪沟的底部,处于从岷江乡(龙安堂)经上纳咪再经雪宝顶到黄龙沟的必经之路上,是藏羌汉等各族民众从此一线路到雪宝顶朝圣、转山的必经之地。因而,每年农历六月十五前后即黄龙庙会期间,也是上纳咪寺的庙会时间,朝圣的民众于此稍稍驻歇,再继续下面虔诚而艰难的行程。我们可以猜想,因雪宝顶崇拜而发生的岷江上游河谷各族民众的聚会很有可能最初就是在上纳咪寺所在的地方,或者至少是最初围绕雪宝顶的一处聚会中心,后来由于黄龙沟的发现而转变为朝圣路途上的一个点,成为围绕雪宝顶转山路线的分叉点。至今在上纳咪寺的庙会上还可以看到藏族雪宝顶山神扮相与神舞。

上纳咪寺庙会的神舞名叫“东日亚云”,藏语全称为“东日亚云吉腔”。“亚”是“夫”,“云”是“妇”,“吉”为副词,“腔”指神舞,合起来就是“白螺圣山夫妇之神舞”。白螺圣山夫妇,也就是白螺圣山(雪宝顶)山神,男的叫“夏念东宰噶波”,女的叫“韵吉玉卓玛”。在上纳咪寺今天所展现的装扮中,夏念东宰噶波方脸而略宽,面敷白粉,阔嘴而笑意憨然,头盔式礼帽顶上扇形插七面三角小彩旗,中间三面,左右各二,紫、青、蓝、白、黄、红、橙各色皆有,罩肩下的藏袍为明黄色,系青色裙,左手持胜利幢,右手举白色三角小旗;韵

^① 《阿坝州宗教通览》,阿坝州宗教局编印,1999年,第200-201页。

^② 同美《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》,《宗教学研究》2008.04。

吉玉卓玛则相对娇小，圆脸，依旧面敷白粉，微笑中透出妩媚，头戴礼帽，不插旗，罩肩下的藏袍为紫花白底，也系青色裙，左手持镜，右手举笛。^①

东日亚云神舞由神龛、东日亚云、致辞人、舞狮者、狮童、乐队、舞台等几个因素构成，包括布置神龛、东日亚云出场、致赞颂辞、舞狮、祈祷等五大环节。(1) 布置神龛。寺庙大殿前面篮球场大小的院落就是神舞的场地，相对大殿的一端放一张桌子和两把椅子。桌面上由谷物绘制坛城，坛城中央摆一材质较贵重的器皿，器皿中央的较高处由糌粑面塑一尊象征夏念东辛噶波的“多玛宰嘉”，在“多玛宰嘉”前面继续用糌粑塑象征其妻儿的“多玛措曼吾邦”，左边塑象征其大臣的菱锥形“多玛”^②一尊，右边塑象征山神的立方形“多玛”一尊，背面塑象征天龙八部的菱锥形“多玛”一尊，四周放置表示贡物的微型“多玛”(忒基)若干。然后，用表示血兽皮的替代物装饰，夏念东辛噶波妻子则用一面镜子和小旗作装饰。最后，进行净化仪式，完成神龛布置。这是一个类似于舞台布置的准备工作。(2) 东日亚云神舞。东日亚云由两名僧人扮演，需经过专门训练，服装主要有高帮鞋、藏式长袍、面具、头饰、道具等。开始时，两位演员身着华丽的神舞服饰，随音乐的伴奏从寺庙主殿朝前方按规定动作边舞边走，并逐渐从右向左走出一条约五十米长的半圆弧。然后，夫妇并排面向大殿端坐于早已准备好的椅子上，这是东日亚云就位。随后，致辞人向东日亚云致颂词，舞狮者和狮童表演狮子舞，舞狮结束后信众向日亚云敬献哈达、飘撒龙达、祈求平安，在喧闹的气氛中东日亚云起身朝主殿从左向右边舞边走，沿原路返回大殿。东日亚云神舞的主要规定动作为手脚左右摆动、单足左右起跳、前后转身等，其传承主要靠藏式舞谱和舞师传授。(3) 致辞。致辞者一般由若干名僧人和一名俗人承担，僧人背诵颂词，俗人左手高举盛满美酒的银碗和哈达高呼。僧人背诵的书面颂词至少有七十余句，文体为藏人喜闻乐见的格律诗形式。颂词说，夏念东辛噶波是雪域高原雍仲本教的保护神玛卿奔冉的心传弟子，现居住于汉藏交界的雪宝顶，并以欢快的语言描绘夏念东辛噶波及其

^① 此形象是根据考察时在上纳咪寺所见的神舞服装来描绘的。

^② “朵玛”，即糌粑面塑，意为“送施食”或“食子”，是藏密常用的供神施鬼的一种食品。用糌粑捏成各种形状，上贴用酥油捏成的装饰片。依性质分为本尊文静朵玛(zhi-gtor)、武猛朵玛(drag-gtor)、修成就朵玛(sgrub-gtor)、善行朵玛(dkar-gtor)、灌顶朵玛(dbang-gtor)，依用途分为诺言朵玛(chad-mdovi-gtor-ma)、托事朵玛(vphrin-bcol-gtor-ma)、酬补朵玛(bskang-gtor)、会供朵玛(tshogs-gtor)、退魔朵玛(bgegs-gtor)等，依对象又可分为空行母朵玛、地宁母朵玛等。供神用者常为轮宝状，送祟用者为箭头形之三棱状。或大或小，大者高同人身，下有盘架，诵咒仪轨结束，抬往路口等处，抛入火堆内焚烧。参见《佛教大辞典》《中国少数民族文化大辞典》等。

妻子和大臣以及周围山神、天龙八部等诸神的形象，还回顾夏念东宰噶波与本教之间的历次约定，请求夏念东宰噶波笑纳贡品、消灾灭祸、保平安幸福。俗人致辞现在主要靠即兴发挥，内容大都以祈求平安为主。(4)舞狮。雪宝顶寺的狮舞一般需要五到六名演员，即两名舞狮人和一至两名狮童及领狮人两名。舞狮过程有熏香净化、着装诵辞、狮童领狮、奏乐迎狮、随乐起舞、向睡狮献哈达和贡品、睡狮起身回府等内容。(5)奏乐。乐队由鼓钹手、长号手、唢呐手等各两名共计六人组成。^①

三、朝圣与转山

如前所述，雪宝顶是作为松潘地区或者岷江上游河谷居民共同尊奉的崇拜对象而存在的，处于区域内“神山-山神”崇拜的最高层次，这决定了有关雪宝顶的崇拜活动无论在形式还是性质上都同那些村寨山神的祭祀祈祷有着根本的区别。

由雪宝顶崇拜而演变来的黄龙庙会从根本来说是一次民众的“朝圣”之会。所谓“圣”，指的就是这一片“圣地”，就是这里的神山、圣水，以及由此而形成的神灵系列。而“朝”本来是“见面”的意思。赵翼《陔余丛考》卷二十二就说：“古时凡诣人皆曰朝。”^②“诣人”就是去拜访他人。因此，“诸侯相见曰朝”^③，“昔者尧朝许由于沛泽之中”^④。“朝”的这个意思后来较多的用于指下见上、卑见尊的“见面”，这就是我们今天所熟知的“朝见”“朝拜”的意思了，而在“朝圣”这个语词的含义里，还具有“归附”的意义。在“朝圣”中，神圣者（圣地、神灵）是如此的崇高，是如此的高不可及，而人们依旧毫不犹豫地朝着它们涌去，投身到其中，如“江汉朝宗于海”^⑤。

这种把自身“投入”到神圣者当中的宗教崇拜形态显然有着相当的原始性与民间性。首先，在“朝圣”的结构中，“朝圣”的崇拜对象总是远离尘世、难以触及的，通常存在于高耸入云的峰巅或者遥远的异地，它不像后来发展了的崇拜对象（神灵）只要你经由一定的仪轨就可以在任何地方、任何时候与之交

^① 此部分内容为考察所见并经同美教授整理，可参见同美《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》，《宗教学研究》2008.04

^② 《陔余丛考》，[清]赵翼，栾保群、吕宗力校点，河北人民出版社，1990年。

^③ 《春秋谷梁传·桓公九年》

^④ 《吕氏春秋·求人》

^⑤ 《尚书·禹贡》

流，它总是固守在某个确定的场所，需要你在固定的时间不辞辛苦、远道跋涉而后才能实现人神之间的交流，才能走入或者“投入”到神圣者当中。显然，这种跋涉本身不仅是对体能的考验，更是对精神的磨砺，是崇拜者“身-心”状态的一种调整与锤炼，这或许是这种人神交流最有价值从而能够这片苦寒之地长期存在的根本缘由。因而，在“朝圣”这一崇拜形态中，我们看到的是此地居民在有限的地理空间与生存资源中，既不得不臣服于大自然的恐怖威能又努力超越这种限制的奋争。简言之，“朝圣”是以较为原始的生存境域为基础的。

其次，“朝圣”崇拜形式，还同民众的精神表达方式有着密切关联。像“雪宝顶-黄龙沟”这样的朝圣崇拜对象，在其最初是单纯的“神山”，是以山为神，而在此时，“神”或者“神灵”作为观念尚只是潜在的存在。随着“神灵”观念从神化的自然物上升华而真正形成，神灵或者神圣者最初的存在方式是抽象的，是完全精神化的存在，它们以象征而呈现，就如羌族的山神观念。在此基础上才有了借助于想象而来的各种表达，无论是动物化还是人化，为此人们发明了许多表达方式，诸如文学的、绘画的、雕塑的等等，借以拉近人神之间的距离，为人神交流提供了便利。但所有这些方式都需要一个前提，即技术性的获取。不是每个人都能够使用这样的技术手段的，但却是每个个体都有其表达冲动的需要，甚至在相当长的历史时期里，每个人都有其表达自身宗教取向的需要。需要决定存在。在文学、绘画、雕塑等技术方式之外，一种非技术性的普遍有效的表达方式早已存在于民众之中，那就是借用大自然已经提供的无数形象经由相似性类比、联想、象征等来实现的表达。这是一种以大自然为载体的叙述方式，也是民间最为普遍的精神书写方式。这样，当“雪宝顶-黄龙沟”不再仅仅是神化了的自然物而同时又被民众作为神圣者的具象化承载体的时候，这一朝拜“圣地”就不单纯是外于人并凌驾于人之上的异化力量，它同时又是人们自身心灵存在的投射。其结果，恐怖的色彩淡化了，神圣者从抽象状态被具象化实体化，人神之间的精神距离转换为了日常的空间距离，一种世俗化的取向便浮现出来。以“雪宝顶-黄龙沟”的朝圣活动来说，将崇拜对象具现化为山川圣地，而后以“朝圣”的方式走入其间，就正是民众拉近人神关系的方式。在圣地中，他们会感到神圣者就在身边，他们与神圣者“见面”，祈祷许愿、求子祈福似乎也变得更加容易。由此我们也可以理解，对于各种宗教向民众提供的神灵中，最受民众欢迎与崇拜的，往往不是该宗教的最高神，而总是那些与

民众的需求密切关联的神灵,如观音、八仙等等。对于神灵的形象,民众也总是将其按照自己所熟知的人的形象塑造,那些有关神灵的故事、传说,其中有相当部分就是为着将神“人化”的目的服务的。民众心目中的神灵,从来就不是那些高居上位而仅仅被人膜拜的“神灵”,更大程度上是指具有大神通的“人”。这种神灵的人化,通常被称之为“世俗化”或者“俗化”。也许,这和宗教的神圣化提升是在完全对立、背道而驰的,但未必就不是“宗教”本来应有的内容与取向,至少,这种方式根植于民众自身的生存处境与生活境域。

因此,“朝圣”是最为古老的宗教崇拜形态之一,也是极为世俗化的宗教崇拜形式。

至于“转山”,又叫“转神山”,是羌藏民族神山崇拜中的重要活动,也是“雪宝顶-黄龙沟”朝圣的重要活动之一,是羌藏民族朝圣活动最为直接与集中的承载体。在“转山”中,人们进香、煨桑、磕头(磕长头)、祈祷、插(挂)经幡、堆玛尼堆、撒龙达、唱经或者念经、跳锅庄(娱神)、呼喊讴歌、……,通过如此之类的种种方式来增进自身和神灵之间的交通甚至“见面”。很显然,这是一个类同于“朝圣”的结构,换句话说,“转山”应当并不仅仅是一种载体而已,它如同“朝圣”一般,有着其自身存在的价值内涵,具有神圣而独特的意义。正是在此意义上,我们可以将“转山”看作是“朝圣”的另一种表达,或者是朝圣的独特形态。

围绕雪宝顶的转山通常认为有“近程、中程和远程”(内、中、外)三条线路,视人们的时间、财力、物力和精神状况等条件而定。^①但这一关于转山线路的区分除了“近程”即内线而外,其他两条线路实际上并不是在“转山”而是在“朝圣”的意义上来讲的。比如所谓“中程”路线的“转山”,是从县城到龙安堂从其后山经花海子、绿海子到平武虎牙,随后或继续往平武(报恩寺)、江油(窦团山)、成都(昭觉寺)再返回松潘,或者直接从虎牙经小河到黄龙沟拜神,最后回松潘县城,走得远的还会去峨眉(万年寺)。^②这与其说是围绕雪宝顶的转山,不如说是当地民众在农事完结之后的一次远足,将能够朝拜的对象

^① 王星明《雪宝鼎转山活动及黄龙庙会》,《松潘文史资料》第三辑,2002年,第59页。

^② 此路线是2007年7月初笔者在平武虎牙乡考察时听当地干部所讲的,虎牙乡乡政府所在地正是转山民众的必经之地。据乡干部讲,现在的转山,游玩或者旅游色彩更多些。有关中转路线的说法不一,王星明以为是从县城南下茂县、灌县(今都江堰市)、二王庙、成都(昭觉寺)、新都(宝光寺)、峨眉(万年寺),再经江油(窦团山)、平武(报恩寺)到黄龙寺,最后回县城。(参见王星明《雪宝鼎转山活动及黄龙庙会》,《松潘文史资料》第三辑)此路线同美以为足外环或大转的路线,(参见《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》)而王星明则把去西藏朝拜称为大转。

都加以朝拜。在“雪宝顶-黄龙沟”的崇拜结构中围绕“雪宝顶”而进行的“转山”实际上就是一条线路，也就是通常所说的“内线”或者“内转”“小转”。此路线极为艰难，海拔从两千多米到五千米以上，通常还不是一天能够完成，中途就只能在岩洞歇息。沿途有很多宗教遗迹如玛尼堆，有很多传说附会的神迹，也有很多神奇的自然景观如喊瀑。整个路程的确很需要勇气、毅力，甚至需要好运——有好天气。

第三章 赤松子崇拜与松潘赤松观

“黄龙真人”的神格形象是以有关“雪宝顶”的“神山-山神”崇拜为基础而通过汉藏羌各民族宗教文化的博弈而融合生成的。在此过程中，道教到底起了怎样的作用是一个非常关键的问题，但由于文献不足，这一问题在相当长的时间里可能都难以得到彻底的解答。但另一方面，松潘地区又的确是一个有着很久远的道教传承的地区，其中就包括赤松子崇拜，这正是“黄龙真人”道教化神格形象的基本背景渊源。此外，由于赤松子和“黄龙真人”在宗教功能上具有共通性，松潘的赤松子崇拜极有可能是“黄龙真人”神格形象的直接渊源之一。

赤松子曾经是两汉以来相当流行的神仙崇拜之一，但《列仙传》却记载了赤松子一个有趣的身份——“雨师”，显示出“赤松子”这个貌似单纯的神格形象中所包含的可能极为复杂的历史演变。

第一节 赤松子崇拜

有关“赤松子”的记载，最集中的就是《列仙传·赤松子》，历来的注书家大多习惯在所有出现“赤松子”的地方都引用此文献，但仔细比较此传文和其他言及赤松子的文本，二者之间的差别却是很明显的。如何理解这种差别？何者才是真正的赤松子？这里先从自秦汉以来最为流行也最为人们熟悉的“仙人赤松子”形象说起。

一、仙人赤松子

对仙人赤松子的向往在秦汉时期便已流行。《史记·留侯世家》最后记载有张良总结自己一生经历的一段话：

留侯乃称曰：“家世相韩，及韩灭，不爱万金之资，为韩报讎强秦，天下震动。今以三寸舌为帝者师，封万户，位列侯，此布衣之极，于良足矣。原弃人间事，欲从赤松子游耳。”乃学辟谷，道引轻身。

在此，张良以“原（愿）弃人间事，欲从赤松子游耳”表达了自己对像“赤松子”之类人物的向往。将“从赤松子游”与“人间事”相对，所指向往的显然是一种超越尘俗的逍遥存在，体现出汉初人关于人生取向的一种超越维度，而“赤松子”显然正是这种人生取向的代表。但另一方面，在张良的这一叙述里，“赤松子”的具体形象还是模糊的，“赤松子”是“人”还是“仙”在这里并没有得到说明。当然，这种区分在张良那里可能是不存在的，因为，即便其所追随的“赤松子”是人，在其心目中也是接近于“仙”的存在，是那种行走在“成仙”路上的“人”，而这条成仙的路径就是“辟谷”“道（导）引”。

大约同一时期甚至再早一些的《楚辞·远游》也表达了类似的思想取向。其开篇就说：“悲时俗之迫厄兮，愿轻举而远游。”这“轻举而远游”显然类同于张良所说的“弃人间事”，但“轻举”一词的使用则使其目的更为明确，有着鲜明的神仙取向。“轻举”同“轻身”是不同的，“轻身”是使身体轻快（轻松畅快），属于养身（养生）范畴，而“轻举”则是蹶空而行，自由飞翔，属于神仙家范畴。因此，在《远游》中，出于对“迫厄”现实的厌倦与逃避，导致对人生命运的重新思考，结果在“天地之无穷”与“人生之长勤”^①的不对称中发现人生的悲剧性命运，从而导向一种离尘绝俗的人生想象：

漠虚静以恬愉兮，澹无为而自得。闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙。

在这一想象中，由于“登仙”的明确性，^②笔者不得不把“愿承风乎遗则”所根源的“赤松之清尘”理解为其所向往的终极所在，即“真人”“登仙”。因而，在《远游》中，“赤松子”是作为“仙人”形象而出现的，作品所表达的有关超越性人生取向实际上就是一种神仙彼岸的想象。当然，这种“神仙”彼岸世界的想象同“辟谷”“道引”之类是一点也不矛盾的，后者正是走向前者的途径，^③正如该篇又借“王乔”或“王子”的口所讲述的成仙大道：

^①《楚辞·远游》：“惟天地之无穷兮，哀人生之长勤。”

^②此篇下文还有“仍羽人於丹丘兮，留不死之旧乡”的句子，“羽人”正是汉代人的“神仙”形象。

^③《史记·留侯世家》中“乃学辟谷，道引轻身”一句《集解》注：徐广曰：“一云‘乃学道引，欲轻举’也。”正是将“道引”和“轻举”成仙作为一体来看的。

道可受兮，不可传；其小无内兮，其大无垠；毋滑而魂兮，彼将自然；壹气孔神兮，於中夜存；虚以待之兮，无为之先；庶类以成兮，此德之门。

这种以“道”为旨归，以“自然”“无为”为原则，通过“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除”从而实现“壹气之和德”^①的方式，其实正是秦汉时期流行的“辟谷”“道引”之类的修仙之术，而“赤松之清尘”在作者看来显然正是由此而致的。这显然是秦汉神仙观念或者神仙想象当中的一种，这一点在《淮南子》中就写得很直接，明确把“赤松子”作为“吹呬呼吸”的“仙人”甚至当时“人”：

今夫王乔、赤诵子，吹呬呼吸，吐故内新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇，上通云天。^②

王乔、赤松，去尘埃之间，离群愚之纷，吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹶虚轻举，乘云游雾，可谓养性矣。^③

除此而外，秦汉时期盛行的另一种神仙想象就是“服药”，即通过服神药、仙药或者说不死之药来达到长生成仙的目的，这样的药方又称“神方”“仙方”，有关“方仙道”之“方”的一种理解就是按照这一思路来进行的。战国到秦汉的燕齐方士就多采用这种观念，秦皇汉武的寻仙求药之举也与此相关。这种理解方式也同样用到了“赤松子”身上，《艺文类聚》所引古本《列仙传》中的“赤松子好食柏实，齿落更生”^④、今本《列仙传》中的“服水玉”以及《艺文类聚》（卷98）所引《抱朴子》佚文“火芝，常以夏采之，叶上赤，下茎青，赤松子服之，常在西王母前，随风上下，往来东西”^⑤都是把赤松子看作服食成仙的。

但无论是哪一种都意味着，在汉初甚至秦汉之际，“赤松子”已经成为人们流传中颇具代表性的神仙形象，象征着尘世之外的另外一种人生方向。因而，

^①《楚辞·远游》。

^②《淮南子·齐俗训》。高诱注：“赤诵子，上谷人也。病厉入山，寻引轻举假上也。”

^③《淮南子·泰族训》

^④《艺文类聚》卷八八。

^⑤《艺文类聚》卷九八。

“与赤松而结友兮，比王乔而为耦”^①也就在很长时间里成为当时不得志的文人们所向往的境界，“赤松子”也以一个离世绝俗的文学意象而反复出现在汉魏以及此后的很多文学作品中。班固《西都赋》有“庶松乔之群类，时游从乎斯庭”的句子，张衡《西京赋》也有“美往昔之松乔，要羡门乎天路”的感慨，都传达出汉代人关于神仙彼岸世界的一种想象与向往。

赤松子仙人形象的另一个直接展现是汉镜。铜镜自古就被认为有辟邪的功效，因而秦汉以来的铜镜不仅有各种花纹，还出现具有象征吉祥意义的图像、铭文，如“常相思”“毋相忘”“常富贵”“乐未央”“长宜子孙”“位至三公”等等，这其中就包括了赤松子，如：

(1) 尚方作镜佳且好，明而日月世少有，上有仙人赤松子。^②

(2) ……服此竟者，不知老。寿而东王父、西王母、仙人赤松子……。

(3) 袁氏作竟，真大巧，上有东王父、西王母、仙人子乔、赤诵子。白虎熏炉，左右为吏，高升贾万，千秋万岁，主长。

(4) 蒙氏作竟，真大工。东王公、西王母，青龙在左、白虎居右。山人子高、赤松。

(5) 盎氏作竟兮真大好。上有东王父、西王母、仙人子高、赤松子。绛节君右，长保二亲兮利孙子吉。^③

从现在所知道的汉代镜铭以及纹饰来看，汉代人对“东王公”“西王母”极为崇拜，而陪侍于二者的神灵之一往往就是“赤松子”，有时是“赤松子”和“王乔”并列，有时是“赤松子”和“羡门子高”并列，很显然是将“赤松子”作为了以“东王公”“西王母”为核心的崇拜系列中的重要组成部分，是汉代人心目中主要的“神仙”之一。对照这些铭文来查看铜镜上的“赤松子”形象，则大多是身着“羽毛”的，这种“羽毛”也出现在“西王母”之类的神仙形象上，象

^①《楚辞·哀时命》，西汉庄忌。

^②李爽《汉镜铭文种类》，《文博》1993年第1期。

^③以上四条铭文转引自[日]大形徽《松乔考——关于赤松子和王子乔的传说》，《复旦学报》（社会科学版）1996年第4期。其中第（2）条引自梅原末治《汉镜和其文字》（平凡社《中国书道全集》1965年）。第（3）条来自张金仪《汉镜所反映的神话传说与神仙思想》第72页。第（4）（5）条分别来自《金石索》（冯云鹏、冯云鹤编辑，中文出版社1983年再版）第811页和787页。

征着“轻举”飞翔的意思，当为汉代人心目中的神仙含义，同前面所引文献记载是一致的。^①

汉代人的神仙信仰在东汉进入一个系统整理时期，先是出现了《列仙图》（今佚），随后就出现了《列仙传》。^②《列仙传》是按照时间先后顺序来记载列仙的，“赤松子”被列为第一，说他是“神农时雨师”，实际也就是在说他是最早的神仙。其中说到赤松子“往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下”很像是在为汉镜中赤松子陪侍于西王母的图像作注释。这种神仙系列的清理显然强化了相关的神仙信仰，到东汉末年，基于“神道设教”的原则，借仙人之名而行教化之实的社会思潮也就出现了，最终直接导致了道教在这一时期的诞生。作为《列仙传》中最早而又有着广泛影响的神仙，托名“赤松子”成为一件必然的事情，《赤松子中诫经》的最初文本很有可能就出现在这一时期。^③随着道教的出现，赤松子开始被纳入到道教神仙系列中，但赤松子的地位却明显下降。葛洪著《神仙传》，主要是补《列仙传》之不足，其中除“容成公”“彭祖”二条外，其余都是《列仙传》所没有记载的，而在其《神仙传序》中，葛洪依次列举了《列仙传》中的主要神仙及其事迹，排在第一位的“赤松子”却不在列举之内。同时，《神仙传》中“皇初平”一条最后说皇初平“易姓为赤初平，改字为赤松子”^④，可见在葛洪那里，“赤松子”已经不再具有“专名”的意义了。而在陶弘景的《真灵位业图》^⑤中，道教神位共分七层，“赤松子”被安置于第四层左位，还在“张子房”等之外；排在该图第二中位左位第二的叫“左圣南极南岳真人左仙公太虚真人赤松子[黄老君弟子，裴君师]”，也是把“赤松子”作为称号来对待的；值得注意的是，该图第二中位左位第五为“太虚上霄飞晨中央道君[赤松]”，这也许就是被纳入道教神系后的赤松子，但即便是，

^① 参见[日]大形微《松乔考——关于赤松子和王子乔的传说》，《复旦学报》（社会科学版）1996年第4期。

^② 《后汉书》卷四十二《光武十王列传·东平宪王苍》：“三月，大鸿胪奏遣诸王归国，帝特留苍，赐以秘书、列仙图、道术秘方。”此事在汉章帝建初六年（公元81年），显见东汉初年《列仙图》已经出现。余嘉锡以为《列仙传》当出现于明帝后顺帝前（公元58-144年间）的这段时间，参见张光直《中国青铜时代》（二集），三联书店，1990年，第62页。

^③ 《赤松子中诫经》，《道藏提要》认为是“六朝古籍”，曾传辉在《赤松子中诫经注译》（见《劝善书注译》，唐大潮等编，中国社会科学出版社，2004年，第17页）中认为，从该书“假托黄帝、赤松子及所称太一等神名来看，似出于汉代黄老道派。其平易直白的文风也与魏晋骈丽之风不伦，亦表明此经早出于魏晋”，为“现存最早的道教劝善书”。此外，托名“赤松子”的作品还有《赤松子章历》《上清九真中经内诀》，现在一般将其视为早期上清派作品。

^④ 《神仙传·皇初平》，[晋]葛洪著，北京：学苑出版社，1998年，第25页。

^⑤ 《道藏》第3册，第273-282页。

也很显然是虚化了。

今天所知道的“赤松子”最后一次被作为高层神仙来叙述大约是在云峰山石刻中。云峰山，位于今山东省莱州市东南，属崂山山脉北段，胶东半岛沿海一带，北魏时期隶属光州。永平三年（公元 501 年），郑道昭^①出任光州刺史，今天一般认为云峰山石刻就是在他上任时期的作品。云峰山所在的胶东半岛，早在战国后期就是燕齐方士活动的地方，有关海上仙山（蓬莱、方丈、瀛洲三神山）以及仙人故事颇为流行，有些后来传说的仙人就是当初的方士。^②因而，作为道教的发源地之一^③，云峰山所在的区域是有着极为浓厚的神仙信仰取向的。在这种背景之下，以“仙人”为枢纽来组织“世界图景”是有可能的，云峰山石刻中的“九仙之名”所呈现的正是这样一种状态。所谓“九仙之名”是指云峰山山腰上有一石刻：“此山之上九仙之名。”此“九仙”指“羡门子”“赤松子”“安期子”“王子晋”“浮丘子”“鸿崖子”“神人子”“列子”和“赤口子”，其中的五处刻石至今尚存于云峰山山顶，其余的四处刻石碎片于 2000 年 9 月在一次施工中发现。九处刻石文字如下：

羡门子驾日栖昆仑之山
赤松子驾月栖玄圃之山
安期子驾龙栖蓬莱之山
王子晋驾凤栖太室之山
浮丘子驾鸿栖月桂之山
鸿崖子驾鹤栖衡之山
神人子乘烟栖姑射之山
列子乘风栖华之山
赤口子驾麟栖口之山

^① 郑道昭，北魏书法家，字信伯，自称中岳先生，开封人。官至秘书监，好为诗赋。北魏宣武帝永平年间，郑道昭登云峰、天柱、大基诸山，足迹所至，书碑题诗于崖石，其字用笔舒展而雄强，结体稳健而宽博，闲雅简淡，浑穆而有篆隶遗韵，为北魏著名碑刻。北宋赵明诚《金石录》曾收录其中的《郑羲上下碑》等数种，但未引起人们注意，也未弄清其作者。至清代中叶，碑学兴起，经包世臣、吴熙载等考证，认定“云峰石刻”中的代表性作品均为郑道昭所书，包世臣《艺舟双楫》对此有“真文苑奇珍也”的评语。参见《云峰山石刻调查与研究》，王思礼、焦德森等编著，齐鲁书社，1992 年 6 月。

^② 《史记·封禅书》载：“宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”

^③ 道教早期的创始人就其文化渊源而言同当初燕齐方士活动的地域（河北、山东、江苏等）几乎都有着密切关系。传《太平青领书》的于吉就是山东琅琊人。

字体为正书而非隶书，当为汉末以来的作品，也即前文所说有关神仙信仰整理之后的产物。书学界大多认为这些就是郑道昭所题，其《东堪石室铭》也有“朝晖崖室，夕曜松清，九仙仪采，余用栖形”^①的句子，表现出对“仙人”世界的向往。从有关“九仙”的整齐表述方式来看，是一个以秦汉以来最为流行的“仙人-仙山”来建构一个神仙化彼岸世界的尝试，而无法断定的是，这种建构到底有多大影响，或者仅仅只是郑道昭的个人取向。其中，“玄圃”在昆仑，所谓“赤松子栖玄圃之山”，应当正是受前面所说的西王母和赤松子之间关系影响的结果。

随着道教的日益发展，新的神仙体系的建立，在正统宗教的层面，以赤松子等为代表的早期仙人体系逐渐淡化，但“赤松子”的影响依然存在。唐宋以来存留并流行赤松子崇拜或者传说的地域，主要有三处，其一松潘地区，其二是荆楚^②，其三是浙江金华^③。这三处地方都有关于赤松子云游至此并在此得道飞升的传说，从而留有赤松山、赤松洞或者赤松观等以赤松子命名的地方和寺庙。尤其是在湖南南县、茶陵等地，至今依然存留许多有关赤松子的遗迹与传说：

赤松山。在慈利县西一百六十五里，与天门山对峙。赤松子尝隐此上。下数十里号“赤松村”。

赤松亭。在华容县南五十里。汉赤松子游此，后人为作亭。^④

相较于秦汉以来以“仙人”形象而出现的赤松子，这些存留于各地的赤松子遗迹和相关传说所指向的赤松子形象就要多样化得多了，这其中，既有以“赤松子”为号的炼丹道士，也有在“神农时雨师”基础上进一步具体化的“炎帝诸侯”传说^⑤，甚至还有具有浓厚乡土色彩的雨师赤松子化为“赤松”报恩的故事^⑥。

^①《东堪石室铭》在天柱峰，也是郑道昭所书。天柱峰在云峰山南四十里。参见《云峰山石刻调查与研究》，王思礼、焦德森等编著，齐鲁书社，1992年6月，第56页。

^②参见《炎黄源流史》，何光岳，江西教育出版社，1992年12月，第360—364页。在笔者看来，荆楚特别是湖南地区的赤松子崇拜，更主要是以炎帝文化为形态的乡土崇拜的“赤松子化”，即先是当地文化因南岳的确立而炎帝化，随后又因“神农时雨师”而赤松子化。

^③参见[宋]倪守约《金华赤松山志》。浙江的则是典型的道教化赤松子，炼丹是其突出内容。

^④《大明一统志》卷六十二。

^⑤[宋]罗泌《路史·后纪三·炎帝》：“赤松子者，诸侯也，移老襄城，于是下之，致为雨师。”

^⑥湖南益阳地区。参见《中国仙话》，郑士有、陈晓勤编，上海文艺出版社，1990年3月，第228-229页。

这些“赤松子”形象尽管必然地带有秦汉以来神仙道教的外衣，但却为有关“赤松子”渊源的探究提供了有益的指向。

二、雨师赤松子

在整理了秦汉以来“仙人赤松子”的大致演变之后，回过头来重新阅读《列仙传·赤松子》：

赤松子者，神农时雨师也。服水玉，以教神农，能入火自烧。往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛时，复为雨师。今之雨师本是焉。

很显然，这里面出现在秦汉以来“仙人赤松子”形象中的仅有“服水玉”“往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下”这样两处。正如前面已经叙述的，在秦汉以来的“仙人赤松子”形象中，由于对“仙道”途径的不同理解，于是就有“辟谷”“道引”的赤松子，有服药如“柏实”“火芝”的赤松子，后来还有作为炼丹道士的赤松子，《列仙传》的作者是谁已经无法考证，但很显然是一个认同“服食”的人，其中所记载的神仙很多都跟服食有关，如范蠡“好服桂饮水”、陆通“食橐庐木实及芡蓂子”、邛疏“煮石髓而服之”、务光“服蒲韭根”^①等等，因而，这里所讲述的就是一个“服水玉”的赤松子。“西王母”的神仙化形象是在汉代出现的，因而，和西王母联系起来的赤松子形象正是秦汉以来所形成的“仙人赤松子”。其余内容大致可以整理为如下几个方面：（1）神农时雨师；（2）入火自烧；（3）炎帝少女；（4）高辛^②时复为雨师；（5）今之雨师本是焉。

这五个方面里，反复言说而贯穿始终的一个因素就是“雨师”。“雨师”通常就理解为雨神，是执掌下雨的神灵，《周礼》中“以樛燎祀司中、司命、风师、雨师”^③的“雨师”就是在这种意义上使用的。这个意义上的“雨师”在其本质上显然是一种自然力，先民对其所持有的首先也是基本的态度是“敬畏”，这和赤松子传说中所表露出来的形象大为不同。那么，这里所说的“雨师”会不会

^①《列仙传》“邛疏”“陆通”“范蠡”“务光”等条，其他如“师门”“方回”“赤将子舆”等也是。

^②高辛即帝喾，上古传说人物，黄帝之曾孙，尧之父。

^③《周礼·春官·大宗伯》

是与“雨水”有关的其他神灵呢？在古人所祭祀崇拜的神灵中，同“雨水”有关的确不少，如《左传》中子产和叔向讨论晋侯疾病原因的时候就说道：“山川之神，则水旱疠疫之灾于是乎禴之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时于是乎禴之。”^①这其中，与“雨水”有关的神灵，就既有天上的星辰，也有地上的山川。而且，联系前面所已经讨论过的“山神”情形来看，在小区域内，先民求雨更关注的应是“山神”或者“水神”而不是“星辰”，因为“山林、川谷、丘陵，能出云为风雨”^②。但这种“山神”形象同赤松子传说依然差别很大。

除开神灵而外，赤松子“雨师”身份的另一种可能就是负责求雨或者行雨的巫师。“师”在上古时期的含义之一就是指专掌一职的官员，如农师^③、追师^④、医师^⑤等等。这些职务，常常需要专门的技能，这或许是用“师”来称呼他们的原因。在《列仙传》中有《马师皇》一篇，讲的是黄帝时期一个叫“皇”的马医，^⑥他就具有高超的医术（兽医），甚至能治龙的病，故而被称作“马师”。因此，赤松子被称为“雨师”就应当是一个具有高超求雨或者行雨能力的巫师。黄帝-蚩尤故事里面的风伯、雨师应当也是这个意义上的，是能够施法行雨的巫师。^⑦

从前面所引《周礼》中有关“雨师”祭祀的文字可以看到，祭祀“风师”“雨师”（神灵）而祈求风调雨顺的方式就是通过“举火”，“樛”“燎”都是举火焚烧的意思。通过火烧的烟气来沟通人神，这在古代是一种相当普遍的做法，古代祭祀里面有关祭天的方式多于“火”有关，如“祭天曰燔”^⑧、“紫。烧柴燎，祭天也”^⑨、“樛，积木燎之也”^⑩等等，都是通过举火焚烧的方式来实现人神沟通的。而“火”之所以能如此，在于古人认为火具有“祓除不祥”的功能，这应当是先民早期生活中所形成的“火崇拜”的延续。

这种举火焚烧以求雨的方式具有某种残酷性，因为在焚烧进献的牺牲当中包括了人，甚至主持求雨仪式的巫师即“雨师”自己。甲骨卜辞中有关这方面

^①《左传·昭公元年》。禴，读 yíng，古代消灾除祸的祭祀。

^②《礼记·祭法》

^③《史记·周本纪》：“帝尧闻之，举弃为农师。”

^④《周礼·天官·追师》：“追师，掌王后之首服。”贾公彦疏：“追师，掌冠冕之官。”

^⑤《周礼·天官·医师》：“医师，掌医之政令。”贾公彦疏：“医师者，众医之长，故掌医之政令。”

^⑥《列仙传·马师皇》：“马师皇者，黄帝时马医也。”

^⑦《山海经·大荒北经》：“蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止。”

^⑧《尔雅·释天》

^⑨《说文解字注》，[汉]许慎撰，[清]段玉裁注，浙江古籍出版社，2002年2月，第4页“紫”条。

^⑩《说文解字注》，第269页“樛”条。

的记载不少，直到春秋时期，这种“焚巫”的习俗依然有存留，但已经受到明智之士的极力反对：

夏，大旱。公欲焚巫尪。臧文仲曰：“非旱备也。修城郭、贬食、省用、务穡、劝分，此其务也。巫尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚。”公从之。是岁也，饥而不害。^①

这是发生在春秋时期鲁国僖公二十一年的事情。当年大旱，鲁僖公打算焚巫求雨，“以其舞雩而不得雨”^②，臧文仲极力反对，并提出应对大旱的积极策略，才避免了一场悲剧。有些焚巫是自觉的，因为巫师求雨不得的一种基本解释是未能实现人神沟通，而能够同天上“雨师”沟通的就是巫师，因而，“自焚”或者“自烧”也通常是求雨巫师的一种自觉。传说商汤就曾经准备自焚求雨，好在他有运气，刚开始点燃，雨就来了。这个传说在《吕氏春秋》和《淮南子》中都有记载，就文字表达来说以李善注《文选》时的说法最为清晰：

淮南子曰：汤时大旱七年，卜用人祀天。汤曰：我本卜祭为民，岂乎自当之。乃使人积薪，翦发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将然，即降大雨。^③

汤之所以会有“自焚”的举动，而且也实际上实施了，后世多解释为其仁德王道，而实际上，殷商时期的君王同时也是巫师，这种选择在他们看来是在职责范围之内。

商汤可以说是好运，但历史上没有这种好运的巫师或者“雨师”应当更多。那些自焚而不雨的，人们大概不会记得，但那些自焚而求雨成功的，却会在民众中留下深刻印象，赤松子的最初来源应当说就是这种自焚而求雨成功的巫师。这是赤松子最后能够成为雨师“神”的基本逻辑。神灵（神仙）总是在回忆或者追忆中生成的。因而，“入火自烧”在民众的心目中显然地是作为一种灵魂升天的“成神”方式来加以解读的，而到《列仙传》的叙述中则又成为一种成仙

^①《左传·僖公二十一年》

^②参见《周礼·春官宗伯·司巫》郑玄注。

^③《文选·思立赋》“汤燔体以祷祈兮，蒙厯禩以拯民”句李善注。

方式,用“能入火自烧”来加以表述,所肯定的正是一种不死、不灭的期待或者愿望。简言之,“仙人”赤松子是在传说中神化了的“雨师神”的神仙化。在后来道教化了的赤松子叙述中,“入火自烧”被理解为“入火不烧”,如《搜神记》《太平御览》等,所表述的是道士修炼有成,法术高明,不惧水火,这显然不是其原本的意思。此外,在《列仙传》中,有“自烧”行为的,除了赤松子而外,还有“宁封子”“积火自烧,而随烟气上下”^①。他可能也是一位类似于赤松子遭遇的人,不过他的职业不是“雨师”而是“陶正”,即烧制陶器的。这也是一个同“火”打交道的行业。《列仙传》中记载有人传授他用火之术,“能出五色烟”。宁封子的“积火自烧”可能是出于一种祭祀需要,但极有可能是在进行烧陶技艺改进中的事故。

就此而言,《列仙传·赤松子》中“炎帝少女追之,亦得仙,俱去”所讲述的,应该也是类似于赤松子的事情,即作为女巫的“炎帝少女”同样选择了自焚求雨。《广异记》里一则有关炎帝少女的传说大概是这一故事的演变:

南方赤帝女学道得仙,居南阳愕山桑树上。正月一日衔柴作巢,十五日成。或作白鹤,或女人。赤帝见之悲恻,诱之不得,以火焚之,女即升天,因名帝女桑。^②

所谓赤帝或者炎帝其实就是指“神农”,因而,“神农时雨师”的赤松子和“炎帝少女”可能是前后相续的两位自焚的雨师,甚至也可能就是指“炎帝少女”。

“炎帝少女”的故事可能是很多古代传说如“精卫填海”“女娲补天”的源头,^③“赤松子故事”未尝没有可能是由此衍生出来的。至于“高辛时复为雨师”大概是又出现了以为这样“入火自烧”的雨师。

至于“赤松子”这一名称的得来,当是跟雨师祈雨的场地有关。从前面所引商汤自焚的记载中就明确提到了“桑林”,《广异记》所记炎帝少女故事里面也是居于“桑树”上,《左传》上还有昭公十六年“郑大旱,使屠击、祝款、竖柎有事于桑山,斩其木,不雨”^④的记载。这些“桑林”“桑山”“桑树”显然都

^①《列仙传·宁封子》。此段下同。

^②《太平御览》卷九百二十一

^③参见《汉朝的本土宗教与神话》,王青,台北:汉叶文化事业有限公司,1998年8月,第206-209页。

^④《左传·昭公十六年》

是雨师求雨的地方，一如前文所说岷江上游羌族的神树林，因而，虽然说记载的似乎都是“桑”，实际上应当是多样化的，“赤松”的名称应当就来源于此，但最初未必是“赤松”。偶然间，笔者发现一条有趣的材料，陆玕《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》^①卷上释“桤”说：

桤，河柳，生水旁，皮正赤如绛，一名“雨师”，枝叶似松。^②

南宋罗愿则对此有进一步详细说明：“桤，叶细如丝，婀娜可爱，天之将雨，桤先起气以应之，故一名‘雨师’。”^③段玉裁在注解此字时除引用以上二说外，还指出：“按：桤之言桤也。赤茎，故曰桤。”^④这种名为“桤”，又叫赤柳、红柳的植物，^⑤很可能就是“赤松”这一名称的源头，而民间以桤柳为雨师，实际上是一种象征，正是前面已经谈到过的以自然象征物来进行的精神书写。之所以最后变成了“赤松”应当是战国后期以来神仙信仰影响的结果，因为“松”在很早就已经是长寿吉祥的象征物，^⑥再加之“桤”与“松”之间在形态上的相似性，那些记录有关传说的文人将“桤”认为“松”的可能性是很大的。

小结

综上所述，《列仙传·赤松子》所依据的传说范本应当就是那些流传在民众中的早期祈雨巫师（雨师）的故事，在这些故事中，巫师由人间的“雨师”神化为“雨师神”，并最终神仙化为“仙人”赤松子。“雨”和先民农业生产之间的密切关系则是这些雨师故事能够在民众口头长期流转并最后成为“神仙”的根本，秦汉以来的“仙人”赤松子形象是这些传说在神仙信仰观念下的整理与重构。

因而，说赤松子是神农时雨师，并说他在高辛时期再次出现，这可能是当

^① 陆玕，字元恪，三国时吴国人。官太子中庶子、乌程令。著《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》2卷。见唐陆德明《经典释文序录》，唐李匡义《资暇集》。

^② 《故训汇纂》，宗福邦、陈世铨、萧海波主编，商务印书馆，2003年7月，第1156页。

^③ 《尔雅翼·木部》

^④ 《说文解字注》，第245页“桤”条。

^⑤ 《现代汉语词典》“桤”条：“[桤柳]落叶小乔木，老枝红色，叶子像鳞片，夏秋两季开花，花淡红色，结蒴果。能耐碱抗旱，适于造防沙林。也叫三春柳或红柳。”

^⑥ 《诗经》的《山有扶苏》中以“乔松”和“游龙（茼）”相对；《天保》有“松柏之茂”的句子。此外《论语·子罕第九》有“岁寒，然后知松柏之后凋也”的句子。

时传说的实录，但神农、高辛本就是传说中人物，因此，这样的说法在现在看来只是表明了这个传说的久远性，而且不排除其中有借神农、高辛来抬高赤松子的可能，因为，“神农”正是传说中农业的始祖，《周易·系辞》中就有“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下”^①的说法，从这一点来看，“赤松子者，神农时雨师也”的时间判断就有可能是从“雨师”这一身份而作的推论，当然这种推论不一定是《列仙传》才开始的，很可能在《列仙传》所依据的传说中就已经这么做了。农业和风雨之间的关系，古人比我们体会更为深刻，而神农之被视为农业始祖乃是自古以来的共识。

总之，“雨师”乃是理解赤松子全部传说的核心，“雨师”崇拜是赤松子崇拜在民间层面的基本内容，在神仙信仰背景下吸收民间传说而演化出来的“仙人”赤松子则更主要是神仙彼岸世界的一种象征符号。因而，在民众当中，赤松子虽以“仙人”形象出现，其所干的依然是老本行——行雨（祈雨的神化）。“今之雨师本是焉”中的“今之雨师”显然是指作为民众崇拜对象的“雨师神”，“本是焉”无论理解为“渊源于赤松子”还是“本来就是赤松子”，都是将“仙人”赤松子归结为了“神灵”雨师的原型，颠倒了前后因果，却也正是一切神化或者仙化通行的逻辑思路。

第二节 松潘赤松观

一、松潘的赤松子遗迹

松潘地区的赤松子崇拜在历史上应当很盛行，至今仍留下不少相关遗迹。清人刘绍攸^②在《西行记》中就写道：“过镇江关，山势忽开豁，是为松潘，即唐松州。或曰产松，或曰赤松子游，今有赤松观。”^③其中所提到的以“产松”或者“赤松子”来解释唐代“松州”名称的来由，是一种颇为流行的说法，尽管其间不免误解或者附会，却也可见“赤松子”在有关松潘地区认识中的影响。民国《松潘县志》中就有不少同赤松子有关的记载：

^①《周易·系辞下》。

^②刘绍攸，陕西三原人。清代经学家，著有《周易详说》十九卷、《春秋笔削微旨》二十六卷、《春秋通论》五卷。

^③〔民国〕《松潘县志》卷八“文苑”。

炉峰。城南一里，山峰对峙，形如炉鼎。每当晴明晨晓，辄有青烟自峰顶直上。为八景之一。……邑人祁鼎丞诗：诸峰鼎峙日光寒，破晓青烟出翠峦。料得仙人逃世处，安排铅汞正烧丹。

炼丹台。治城赤松观后。高数丈，相传赤松子炼丹处。今圯。

赤松观碑。城东南隅，碑文剥落。

赤松观。治城东南隅。赤松子，神农时仙人也，栖真于此。明洪武时，钱塘羽士顾道升始就地筑观，诣蜀献王请额。适荆南道士刘虚舟在王府，进赤松子画像及诫经，而道升忽至。王趣其请，命教授张景辰隶“古赤松观”四字，及虚舟所进经像以归。后道升复筑玉皇阁。庚申变，毁。^①

所谓“松潘八景”即“古桥春涨”“炉峰晓烟”“金莲晚照”“龙潭夜月”“大悲梵钟”“赤松仙迹”“风洞秋声”和“雪栏霁色”，^②都是分布在松潘县城周围的一些很有意味的古迹与景观，其中有两处都是直接跟赤松子有关，即“炉峰晓烟”和“赤松仙迹”，也就是“炉峰”和赤松子“炼丹台”。由此可见赤松子在此地影响之深入。这两处，“炉峰”是附会为丹炉所化，“炼丹台”则被认为是当初的炼丹所在。由于其位置就在松潘县城，从今天所知的古代炼丹情况来看，很可能也是附会，因为，道教练丹最为盛行的时候正是六朝隋唐，而松潘县城所在地，自三国以来就一直是一个主要聚居区，晋升迁县治，北周、隋嘉诚县治，以及唐松州治所都在此地，道士在此地炼丹的可能性不大。不过，应该可以肯定，大约在这段时间有金丹道士曾经到松潘地区活动，可能进行过炼丹活动，但不一定是在县城，从而，烧制仙丹的观念就此传入了松潘地区。

松潘地区的赤松子崇拜起自何时，已经难以考证。《阿坝州宗教通览》在介绍松潘县宗教概况时非常确切地说“松潘道教由来甚早，唐神龙时，仙人赤松子，治城东南隅（今南街粮食局）炼丹”^③。不知所据为何，想来多为猜想。因为，从前文所述赤松子流传情况来看，将松潘赤松子崇拜的时间定位唐代可能

^① [民国]《松潘县志》卷一“山川”之“炉峰”条，卷二“古迹”之“炼丹台”“赤松观碑”条，卷五“坛庙”之“赤松观”条。

^② [民国]《松潘县志》卷二“古迹”末尾收录了“八景”的相关诗作，但没有详细说明，从诗作描绘内容看当主要为松潘县城附近的景观，其中“赤松仙迹”就是指赤松子“炼丹台”。

^③ 《阿坝州宗教通览》，阿坝州宗教局编印，1999年，第187页。“神龙”为唐中宗年号，共三年，即705-707年。

是相当保守的。“仙人”赤松子的流行是在秦汉至隋唐,而汉民族成员自秦汉就已经进入松潘地区,将赤松子崇拜在松潘的时间提到汉晋时期,未尝不可,只是无法证实。有记载的松潘地区赤松子崇拜存在的下限是在元代,明曹学佺《四川名胜志》中说:“赤松观,在古松之南。世传三皇时雨师随风雨上下,莫知其迹,于此地飞升,后人立祠焉。元鼎失驭,兵燹之余,其迹尚存。”^①可见至迟在元代这里还有“赤松祠”,该祠在元末毁于兵燹。“祠”是“祭祀”的意思,是中国早期的祭祀种类之一,即所谓“春祭”,西周开始使用“祠祭”的名称,到春秋战国时期已经作为普遍使用的宗教祭祀建筑名称了,《墨子》中就有《迎敌祠》^②一篇。东汉以来佛道兴起,“祠”之类的名称才开始逐渐为“寺”“观”等所代替,“祠庙”之类则存留于国家宗教和乡土层面。因而,松潘地区以“祠庙”形式来安置“赤松子”,这应当是很久远的习俗,也表明在明代“赤松观”出现之前,松潘地区的赤松子崇拜有着更为浓厚的民间性质。随着明初“赤松观”的重建,松潘赤松子信仰就正式地纳入到道教体系。

明初赤松观的修建是一件很有意思的事情,浙江、荆楚与松潘这三处地区各具特色的赤松子崇拜由此而有了一次直接的交往,其结果是加速了松潘地区赤松子崇拜的道教化,也增强了道教在松潘地区的影响。此事曹学佺《四川名胜志》记载最详:

赤松观,在古松之南。世传三皇时雨师随风雨上下,莫知其迹,于此地飞升,后人立祠焉。元鼎失驭,兵燹之余,其迹尚存。开国己卯,钱塘羽士顾道升来栖于此,游神清静,人向往之,于是观宇为之一新。落成,道升诣蜀献王^③请额。时荆南道士刘虚舟进赤松子画像及中诫经,正展阅间,而道升适至。王伟其诚,遂命教授张景辰隶“古赤松观”四字,及所进经像以归。道升复于后殿筑玉皇阁,金壁辉煌,殆与雪山相掩映。^④

^① [明]曹学佺《大明一统名胜志》之《四川名胜志》卷二十六“川西边防”栏下“赤松观”条。见《四库存目丛书·史部》,齐鲁书社,1996年,第170册。

^② 《墨子》,墨翟著,上海古籍出版社,1989年3月,第121页。

^③ 蜀献王朱椿,明太祖第十一子,洪武十一年(1378年)封王,二十三年(1390年)就藩成都。《明史》说他“孝友慈祥,博综典籍,容止都雅”,与李叔荆、苏伯衡、方孝孺等交往,对蜀地稳定与繁荣颇有贡献,《明史》对其有“川中二百年不被兵革,椿力也”的赞誉。

^④ [明]曹学佺《大明一统名胜志》之《四川名胜志》卷二十六“川西边防”栏下“赤松观”条。

其中“己卯”以“开国”而言，但朱元璋洪武年间没有“己卯”年，“己卯”实为建文元年，即朱元璋去世的第二年。由于《大明一统名胜志》为明代所作，而“建文”一朝自永乐以后就被视为“伪逆”，因而曹学佺在这里仍然以“开国”言之。因此，顾道升到松潘当在建文元年（公元1399年），而在“赤松祠”基础上修建“赤松观”的时间上限当不早于此。民国《松潘县志》不察此一细节，说“洪武”年间顾道升筑观，是不明曹学佺用语含义的失当。

顾道升其人生平情况已不可考，从“游神清静，人向往之”的评语来看，应当是颇有修养的。由“钱塘羽士”的称呼可知顾道升来自于今浙江杭州一带，其出于何种原因远道而来，文献无征，大约不出隐居避世与传道二者。从顾道升修建赤松观、玉皇阁以及“诣蜀献王请额”的事迹来看，似乎后者的可能性极大，再联系其“钱塘羽士”的身份来看，顾道升很有可能最初是因游历参访^①而到松潘，结果发现了此地的赤松子传说以及祠庙遗址，甚至初具形态的“黄龙真人”崇拜，这些和他所来自的钱塘地区^②道教化的赤松子崇拜传统一相遇合，显然激发了顾道升重建赤松祠庙、传扬道教精神的宗教情怀，于是便有了后来的“赤松观”以及在蜀王那里的另外一场遇合。当“赤松观”初成，顾道升到成都向那位颇有文化修养的蜀献王寻求支持的时候，与来自另外一个赤松子崇拜盛行的地区即荆楚的道士刘虚舟“不期而遇”。刘虚舟其人状况、二人是否有见面以及有过怎样的交流，已经无从知晓，但蜀献王将刘虚舟所进献的赤松子画像、《赤松子中诫经》都交付于顾道升带回赤松观，并着人专门题写“古赤松观”匾额，显然相当看重，这或许直接促成了顾道升后来“于后殿筑玉皇阁”的行为。这使得赤松观成为至少两进的“前殿（赤松子）-后殿（玉皇）”格局，从而将原本主要留存于松潘民间的赤松子崇拜，纳入到以“玉皇”为统率的道教神灵体系当中，给予系统的阐述。赤松观大约也因此而成为松潘地区最大规模的道观，成为明代以来松潘地区的道教中心，民国时期松潘道教协会就是在玉皇阁（赤松观）的基础上展开的。

对于道教在松潘的发展，顾道升是作出了很大贡献的。

^① 道士向来有游历参访的习惯，这是求道者印证体验、寻求感悟的过程。

^② 钱塘即杭州，位于钱塘江下游，金华赤松山则位于该江中段，为道教三十六天“金华洞元之天”所在，赤松子皇初平炼丹遗迹颇多，如丹灶、丹井等，赤松黄大仙祠据说晋代便已出现，以后各类宫观逐渐增多，历代香火兴盛，有“江南道宫之冠”的称誉。

二、松潘赤松子崇拜的乡土性

总的来说,松潘地区的赤松子崇拜是有着浓厚的乡土性从而民间性的。前面引文所涉及的“祠庙”、山川景观的附会、关于“松州”名称的“赤松子”解读以及当地流传的赤松子为老松所化的传说^①,都是典型的民间化思路或者乡土取向,是一种把自己的文化观念附会或者“书写”于所生存的土地,从而使得自身和此地融为一体的生存之道、立身之道。

此外,由于赤松子神格形象本身同西部族群的文化之间有许多共通性,这就使得松潘地区的赤松子崇拜从一开始便同当地族群的宗教文化交织在一起,这是其乡土性的另外一面。

如前所述,赤松子崇拜在民间层面上是一种“雨师”崇拜,其根源在历史上主持祈雨仪式的巫师,特别是那些为祈雨而自焚的巫师。这就和岷江上游河谷地区的“神山-山神”崇拜有很多相似的地方。

比如,雨师祈雨通常是在树林进行的,这同羌族的“神树林”很可能是同一种传统,神树林以及旁边的场地正是羌族举行集体宗教活动如祭山会等的主要场所。而雨师在古代先民生存与生活中的重要性同羌族巫师“释比”在羌民精神生活中的地位也非常相似。

又比如,雨师祈雨通过焚烧来沟通人神,这在汉民族中已经演化为以燃香烛为主的方式,而西部的藏羌等民族中至今依然保留着较为传统的焚烧方式,这种方式通常被称为“煨桑”。“煨”是“焚烧”或者慢慢加热的意思,“桑”则是藏语音译,意思是指“祭礼烟火”。“煨桑”最初是一种对山神的献祭仪式与活动,一说是祭祀战神的,无论哪一种都是把煨桑产生的青烟作为人神沟通的中介。“煨桑”主要是焚烧柏树枝,因为柏树枝燃烧时所产生的烟具有清香而洁净的特点,不仅有青烟飘摇,还有淡淡的清香。同时,在焚烧时会放上糌粑或洒上五谷杂粮以及酒水等作为奉祭的牺牲。在“煨桑”的弥漫清香和袅袅轻烟中,人们的祈祷、愿望(许愿)等则随着轻烟飘荡,传达到神圣的世界中,同时,神灵也降临于火烟之上,下降到人们的行进与生活之中,或者与人们直接“见面”。我们现在所见到的“煨桑”自然已经是很和平的了,但在历史上,在

^① 民国《松潘县志》卷二“古迹”收录的温江徐荆船《松潘八景》诗中第六首《赤松古迹》云:“赤松古仙子,不详何姓名。相传数株树,依观盘郁生。年代改秦汉,奇离存蜀岷。谁氏薄帝师,往访游太清。”这是将松潘赤松观里的老树作为赤松子的本体,这种理解应为当地乡土观念。

最初时期，作为神灵祭礼的“煨桑”以动物甚至人比如战俘作为牺牲，却也并非没有可能。

大概是这种焚烧以沟通天地人神的方式的延续，古代的氐羌先民中流行着一种“死而焚之”的丧葬方式，认为人的灵魂在这种死后的焚烧中得以升天。

《墨子》所记载的先民丧葬习俗中就有一种是这样的：

秦之西，有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，燻上，谓之登遐。^①

“燻”就是燃烧时的烟雾，在先民的眼中，显然是神圣的，是人神沟通的方式，也是灵魂升天的途径。而所谓“秦之西”就是古代氐羌人居住的地方，因而类似的记载在后来文献中就说得更明确了：

羌人死，焚而扬其灰。^②

氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。^③

这些沦为奴隶的氐羌先民所忧心的不是身陷囹圄，而是不能死后焚化。闻一多先生当年分析这些材料时就明确指出：火葬的意义是灵魂乘火上升而得“永生”，这是一种“不死”观念，古代有关不死民、不死药、不死山、不死树、不死之野等“不死”传说就是来自于西部的氐羌先民，这成为后来道教神仙观念的重要渊源。^④氐羌先民的这种丧葬习俗一直存留于岷江上游河谷的居民中，到解放前羌区北部尚有存留，部分村寨还有专门的“火坟”。在这种习俗背景下，“赤松子”这一“能入火自烧”“随风雨上下”的形象也就很容易在松潘地区扎下根来，与当地居民的生存与生活融合在一起，成为具有浓厚乡土性的民间崇拜。

经过明初有顾道升牵引的三个地域赤松子文化在松潘具有戏剧性的遇合，原本具有浓厚乡土色彩的“赤松祠”重建为了完全道教化的“赤松观”，但松潘赤松子崇拜的本土性或者乡土性成分依旧得到保存，不过是采用了一种道教化

^①《墨子·节葬下》

^②《太平御览》引《庄子》佚文。

^③《吕氏春秋·义赏》

^④《神仙考》，参见《闻一多全集》第一集，三联书店，1982年。

的形式而已，这也正是“赤松观”会以“赤松子-玉皇”的格局来建构的原因。之所以是“玉皇”而不是“三清”或“老君”，应当正是此次松潘赤松子崇拜的道教化改造中对其中所包含的民间性、乡土性的包容与适应的结果，在民间观念中，玉皇才是最高的神灵，不仅汉族民众如此认为，岷江上游河谷的羌民也是这么认为的。

道教这种包容性的吸收融合方式，是一个触及道教本质与核心的话题，道教的特殊性正在于此，道教价值的一个重要方面也在于此。马端临曾对道教这种特性进行概括，给出了四个字的评语——“杂而多端”^①。这讲出了道教的外部形态特征，同时也触及道教本质的重要方面，包容性。道教“杂而多端”的表现是多样化或者全方位的，道教的产生历史、道教的神系、道教的教义思想、道教的经典文献、道教的科仪戒律、道教的修炼法术、道教的流派组织等等，都体现出“杂而多端”的特点，但同时，道教无论多么“庞杂”，却又有着自己共同的精神核心与基本取向。从直接原因来说，显然正是包容性吸收融合的自然结果，兼容并蓄而又不全然抹煞其原本的合理性形态，自然就有了“杂而多端”的面貌。而究其根本，则在于道教所诞生的中华文化本身的整体性与多元性，道教的这种“杂而一体”的格局不过是这种文化结构或者文化精神在宗教领域的体现。这是道教之被称为本土宗教的根本缘由。在这种结构下，这种“多端”不存在任何边际或者界限，出现任何新的形态或者现象，对于道教来说都是自然而然、理所当然的。这一点正如中国道教协会前会长闵智亭曾经对道教作出的阐释：

道教以“道”为最高信仰。我们所信仰的“道”，以“虚”为体，具有无限的包容性。因此，我们历来提倡宽容精神。世界上存在著不同的文化和宗教，彼此之间有著各种差异。我们认为，这些差异并不必然导致冲突。道教主张“道法自然”。自然界也是由千差万别的物种构成的，但自然界的运行却和谐而有序。只要我们能够相互宽容，互相尊重对方的信仰、价值观念和生活方式，我们就一定能够和睦相处。^②

^①《文献通考》卷二二五。

^②《中国道教》（画册），中国道教协会编，外文出版社，2003年。引文出自闵智亭为该书所写序言。

就此而言，松潘地区特别是黄龙沟的多宗教共存与融合博弈最终之所以采用道教的“真人”形象正是根源于道教的这种包容性融合取向，因为，对于道教来说，生成并接纳一个新的神格形象从来不是理论问题，而只是现实问题，即是否已经存在并为人们所认可的问题。

三、赤松子与黄龙真人

赤松子和黄龙真人之间是否有某种关联呢？前者是否可能是后者的前身？笔者没有找到直接的证据显示二者之间有关联，但这种可能性并非没有，毕竟，二者在松潘地区有着久远历史与影响。

首先，松潘赤松子崇拜的主体为“雨师”崇拜，主要满足的就是当地民众的祈雨愿望，而围绕“雪宝顶-黄龙沟”而进行的“神山-山神”崇拜的主要内容也是风调雨顺，这种崇拜结构的一致性或者相似系使得二者具有融合为一体的可能。

其次，在松潘民间的思路中确实存在着将“赤松子”转化为“黄龙”的可能。这种可能大致的进程是这样的——由“赤松子”的名号带来老树的联想，由树而化龙，最后由龙而黄龙。这种看来荒诞不经的思路在民众万物皆可化的观念中却是很正常的，而“龙”作为古代崇拜的神物，常常是这种“物化”的最高等级，鱼化龙、蛇化龙、猪化龙（猪龙）甚至蚓化龙（地龙）的民间传说比比皆是。因而，老树化龙的可能是存在的。而且，松潘当地人确实也有这样的想象，在有关松潘“八景”的诗作当中就有这么一首：

古观劫灰只赤松，孰从边塞访仙踪。
空坛近日惟游鹿，老树经霜欲化龙。
残照常留红叶晚，吟涛不碍白云封。
未知辟谷当年侣，是否寻真此地逢。^①

这应该是赤松观毁于清末民变之后的作品，宫观全毁，仅余老树。作者以“老树经霜欲化龙”来描述赤松观中古树的生气与姿态，“化龙”显然是一种艺术形象的形象描述，在此并不具有宗教意味，但这种形似在民间的思路中却就是一

^① 民国《松潘县志》卷二“古迹”之“八景”条，成都刘炯作。

种实在的可能。从民国县志所收录的这些诗作里面可以清楚地看到，赤松观里的古树（赤松）在当地人心目中是很有灵性的，^①甚至松潘“赤松子”崇拜的最初来源可能就是它，是民间树崇拜和赤松子传说的结合。

再次，赤松观的修建，赤松崇拜的道教化，意味着赤松子原本在此地承担的行雨功能的弱化，这必然导致此等需要向其他崇拜形态转移，如龙王庙，这就有可能加快黄龙沟宗教崇拜向黄龙真人崇拜的融合生成。

第四，松潘赤松子崇拜的道教化转变可以说是为黄龙沟宗教融合生成的最后道教化提供了一个范本。有关马朝覲黄龙寺及塑黄龙真人像的事情，不能排除松潘道士的直接参与的可能，而且很有可能就是赤松观道士参与其中的，这就必然带上赤松子的影响。

总之，明初松潘赤松祠的道教化对整个松潘地区多民族文化共处格局来说具有象征意义，显示着道教作为正统宗教在此的主导地位，而这也正同明初以来松潘的政治格局相呼应，对以后松潘地区宗教文化的发展尤其是黄龙沟多宗教共存与融合的博弈走向，显然有着极大的影响。

^① 民国《松潘县志》卷二“古迹”之“八景”诗：“桤枿几树何时种，苍翠千年不改容。”（湖南善化陈开黼）“鹤驾已曾飞上界，蚪枝无复护灵龕。”（邑人马西乘）

第四章 黄龙寺

以“雪宝顶崇拜”为渊源的多民族宗教聚会最终导致了“黄龙寺”^①这一宗教圣地的出现，松潘地区汉藏羌各民族宗教文化在此长期共存与融合，演变出以“黄龙真人”为核心的宗教文化形态，成为“多宗教共存与融合现象”的一处典型形态。这样，黄龙庙会、黄龙真人与黄龙寺，这三者就构成了“黄龙沟”宗教文化的基本表现形态。

“黄龙庙会”的名称自然是因“黄龙寺”或者“黄龙真人”而来，但以“雪宝顶崇拜”为渊源的黄龙沟多民族多宗教聚会却远在黄龙寺与黄龙真人出现之前，正是在这种聚会中，自然的山水转变为宗教的圣地，各种宗教建筑应民众的需要而不断出现、变更，多民族的宗教文化逐渐融合生成为这一多元层叠的宗教崇拜对象“黄龙真人”。

“黄龙真人”这一黄龙沟宗教崇拜中心的出现，黄龙寺（后寺）作为奉祀黄龙真人的地方也成为整个宗教圣地的中心，并由此形成了以道教寺庙为主体、佛道并存的三寺一体格局，但黄龙寺（中寺）的出现时间却应当是在“黄龙真人”这一道教化神格形象之前。也就是说，在明代以来，黄龙沟的多宗教共存与融合有一个道教化的建构过程，在此之中，多宗教融合生成的神格采取了道教化的神仙形象，成为一尊“地方道教神”^②，正式的道教庙宇也由此出现，尽管这一庙宇继续沿用了“黄龙寺”的名称，并具有浓厚的民间道教色彩。黄龙沟宗教文化的这种乡土性与地方特色所体现的正是道教的包容性融合取向。

第一节 黄龙庙会

一、庙会

庙会，通常又称“庙市”或“节场”。“庙”与“节”表明了庙会的两个基本元素，即宗教信仰与节庆。早期庙会实际是与民族生存和生活密切相关的隆

^① 今天通常用“黄龙沟”或者“黄龙”来称呼，民国《松潘县志》卷一“里镇”中记载的松潘东路地名中，此地以“黄龙寺”命名，上世纪八十年代初期松潘县政府申报国家级风景名胜区时也使用的是“黄龙寺风景名胜区”，后来才简化为“黄龙”。

^② 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988.04。

重的群体祭祀活动，总是在一些特定的时间举行，如新年、春分、秋收等，因而是属于全体性的信仰与崇拜范围的酬神活动。在这种活动中，日常生产与生活的场景、过程被象征性地给予重构，并由此释放对于生存的焦虑和对生活的信心，以及对于护佑生产与生活的神灵的酬谢。这样的活动实际是一切宗教的最为原初的样态，至今仍能在一些民族与民间的“傩”等活动中看到其远古的身影。羌民的“祭山会”等活动仍在这个范畴之类。中国古代国家宗教的形式与内容在很大程度上也正是这一形式的国家规范化与正式化，古代文献关于这一类“庙会”的记载也是相当早的，《后汉书》就已经明确使用“庙会”二字了：“元始五年，诸王公列侯庙会，始为谛祭。”^①当然，这一“庙会”乃是社会上层关于祖先以及天地神灵的祭祀活动，通常概括为“宗庙社郊”^②，有文献记载的最早古代宗教活动基本都是这类。由于这一类“庙会”对于参与者身份的限制，因而，尽管这些活动依然是群体性的，有些甚至是以全社会的名义进行的，但却已经失去“庙会”原本的民众参与性而成为封闭的存在。这里所要谈的庙会则不是这类，而是始终存留在民众中的庙会。

随着佛道二教的兴起与扩散，仍然存留于民间的这种信仰活动形式便纷纷与佛道神灵相结合，其活动也由乡间里社逐渐转移到了佛寺和道观中进行。节庆与宗教便自然地结合在了一起。于是，原本的节庆经受了筛选与淘汰而被纳入到寺庙的宗教活动中，与佛道相关的各种节日庆典也逐渐形成，并因为民众的大量参予而进入到广大民间社群之中，同时民间的各种社、会组织也主动前往集会助兴，这样，寺庙、道观场所便逐渐成了以宗教活动为依托的群众聚会的场所了。庙会也就因此最终形成。

庙会的形成导致一个直接的影响，即宗教活动的日益世俗化，它更多的是由民众出面来协商举办。这种变化，不仅大大增加了这些活动自身的吸引力和热闹程度，也使这些活动中的商贸气息随着群众性、娱乐性的加强而相应增加。随着经济的发展和人们交流的需要，庙会在保持祭祀、酬神活动的同时，集市与贸易这一元素日渐突出。因此，这时的庙会又得名为“庙市”或者“节场”，成为中国市集的一种重要形式。

与庙会中日渐增加的经贸因素伴随的还有娱乐性因素。娱乐性因素在庙会

^① 《后汉书·张纯传》

^② 参见《中国庙会文化》，高有鹏，上海文艺出版社，1999年6月，第4-9页。

最初的酬神节庆中便已经具备，并形成民俗的重要内容。同时，随着佛道为争取信徒、招徕群众在庙会宗教仪式中不断增加媚众的娱乐内容，这种娱乐性元素也在庙会中日渐突出出来，舞蹈、戏剧等音乐百戏以及神像巡游、诸般杂耍等等，热闹非凡。由此两相结合，便形成了极具有地方特色的民俗娱乐，成为庙会的一大特色。

由于各地历史民情的差异，庙会往往具有极其浓厚的地方特色，其具体状况各不相同。这种不同不仅仅表现在形成渊源、具体的时间、民俗活动形式等上面，更首先表现在庙会的结构元素的差异上。从上面的简单叙述我们可以知道，自明清以来所形成的成熟的庙会实际上往往有四大元素：宗教信仰、节庆民俗、经贸和娱乐。这四个因素中，“宗教信仰”因素由于在整个庙会形成中居于关键性或者源性位置，往往成为人们判别不同庙会的一个基本标准，并由此有着各种不同的分类，如“原始神庙会”“宗教神庙会”“世俗神庙会”等等。但这种分类的主要价值在于知识层面的系统化，就庙会的实际存在状况而言，简单分类在此通常不具有描述真实状况的意义。同样的“宗教神庙会”或者“世俗神庙会”可能在庙会结构（组成、运作、效果等）上完全不同，因为，有些庙会会随着该地宗教派别的衰落或者变迁，节庆、经贸或者娱乐占据了主要的地位，而有的地方的庙会则可能完全相反，神圣的宗教信仰与崇拜依然是主体。因此，把握庙会需要从其四个元素上进行全民衡量，不同地区不同民族的庙会其差异性首先便在这四大元素的不同分量上。对于羌民来说，信仰、节庆和娱乐是主要的，经贸却是次要，或几乎没有。羌民的“祭山会”等活动更主要是一种神圣的宗教信仰活动，其中间杂有一定的娱乐与教育意义。而黄龙沟的庙会，则不仅以其四种元素齐备和规模宏大而具有典型意义，更主要的独特性在于，它是一个以宗教信仰与崇拜为基础的多民族多宗教共处的民间朝圣活动。这使得黄龙庙会很难被归入到某种从内容上进行的庙会类别中，而黄龙庙会的价值也正在于此。

二、松潘的庙会

多民族参与是松潘庙会的基本特色，不论是汉族庙会还是藏族庙会，莫不如此。前面提到过的龙安堂庙会就是当地汉藏羌多民族参与的，小姓沟龙头寺庙会则是当地羌藏民族参与的。此外位于县城西侧崇山的城隍庙的庙会也是如

此,民国四年(1915年)松潘知县傅樵斧上任之时,松潘刚经历变乱,城隍庙会已经大不如昔,但其多民族参与特点依然,《松潘游记》中就有这样的记载:

(城隍庙)每年三月二十一日为神会,未遭变乱时极为闹热,有大戏班演剧本,年会期只有傀儡班而已。渠到任十余日即神会期,首人贴请降香,并请有汉军统带张君石钧暨汉军营长田君文明、何君宝珊暨各机关员绅。见各寨番民男女杂沓,形形色色,奇奇怪怪,目不暇给。汉番人等有不远千里来者,焚香礼神,亦奇观也。^①

这里傅樵斧仅说“汉番”人等,对“各寨番民”情况也未作详细说明,但多民族参与的特点却是明确的,同时这里也可看出松潘城隍庙在该地区的巨大影响。此外,同一书中还记载了“林坡寺”庙会的多民族参与状况:

林波寺距松城四十里,距漳腊十里,每年四月十五番僧作会,番人演各种状态跳跃,汉夷往观,名曰跳锅庄。跳毕,番人男妇嬉戏,即以会期勾许婚嫁。^②

这里所说的“林波寺”,今天一般写作“林坡寺”^③,为藏族本教寺庙。这里说“汉夷往观”,同“番人”的称呼相对照应当是指松潘当地的汉、羌民众。

总之,松潘地区的庙会普遍表现为这种多民族参与特点。从表象看,这是因为民族之间的杂居态势所导致的结果,而在深层次上则是长期共处一地所形成的基于生存境域的相互认同。

有关松潘庙会过去的具体情形,由于缺乏足够的文字记载,今天大多已经无法知晓,但从零星的记录中仍可以看到此地庙会的一些端倪。这其中除了前面所说的这种多民族参与特点外,那些发生在此地民族的生存与生活历史上的信息也往往沉积到了庙会中。比如何远庆^④在其《直隶松潘厅纪略》一书中就很

^① 《松潘游记》,傅樵斧,第78页。

^② 《松潘游记》,傅樵斧,第94页。

^③ 林坡寺,藏语又叫仁普札仓,“仁”为珍宝,“普”为堆积,“仁普”之意为珍宝汇集的地方。札仓(grwa-tshang)意为“僧院”“经院”。仁普札仓(林坡寺)和德巴札仓(德巴寺)、郎依札仓(对河寺)、雄族札仓(山巴寺)、甲顶札仓(元坝寺)合称为噶米寺五大“扎仓”。

^④ 何远庆,字冕之,湖北人,同治三年(1864年)任松潘厅同知,此时松潘刚经历咸丰庚申变乱,有感于了解民情的重要而就其所见所谓写了《直隶松潘厅纪略》一书。

难得的留下了有关松潘藏族宗教信仰以及庙会状况的记载：

……朔望诵经于寺，筑坛如厂，施帷幄，设高凳，趺坐于上，群僧席地坐两旁，击鼓铎诵经。……遇新岁或会期则诵经如前状，群僧披绣衣、戴面具，如鬼怪虎豹形，更番迭出，平地跳跃，有登顶盘涌飘忽之状。事毕，持面人，掷地，环绕咒诅，一僧抽刀断其头，一僧断其手足，一僧剖其心，分队前驱，势如破敌，复环行三匝，歌声四起，若凯旋者，自夜达旦，名跳锅装。^①

这一记载所描述的包括藏族庙会中的“神舞”、具有浓厚巫术色彩的献祭仪式以及最后的全体欢歌，具有原始的生产、生活以及军事活动等等的印记。这种献祭仪式，通常是针对山神或者战神这样一些在古代藏族的生存与生活中具有重大意义的神灵而举行的。有些地方在举行这类仪式时会使用草人而不是面人。正如在“神山-山神”崇拜一章所说的，藏族这种具有久远历史传承的宗教活动经过本教、藏传佛教的吸收改造已经完全成为寺庙的一个组成部分，这种改造使得这些原来的宗教活动形态在某种意义上停留在了它原来的状态，让我们可以间接想见黄龙沟的宗教聚会。

此外，一些特定的历史事件也会留下特殊的神舞，如林坡寺的“甲那阿洪”神舞。民国六年（1917年）富顺王极垓随松潘知事出巡后作了《记宁波寺》一文，详细讲述了在林坡寺所见到的庙会及其中的神舞场景：

（林坡寺）距松四十里，在北山之麓，喇嘛所建。每岁四月十六日，演盲哑会，观者甚众。民国丁巳，余备员公署，适值会期，因知事出巡之便，攀輿偕往。先至漳腊，借寓茂才文君显之家。次日，知事与余乘马莅会。寺距漳腊十里，顷刻便至。活佛喇嘛寺主肃客，一番僧，身佩金制领甲，两袒其肩，下蔽番裙，腰束蛮刀，鞘饰黄金、珊瑚，首著毛制黄帽，手握长棍，左右交舞，口中作啰喃，语意似会场之巡风叱众避道者也。入寺，就经堂小憩，傍列经籍若干，翻阅之，不能识一字。中龕灿列舍利小塔，或金制或银制，皆铸神像。讯之，

^① 《直隶松潘厅纪略》（同治十二年刻本），[清]何远庆，四川大学馆藏。引文见其中《夷情记》。

乃一活佛逝世，番僧踵四处募化所得而为之也。少顷，汉军统领营长及垦殖书记官先后莅止，会遂开。活佛导余等诣会场左侧，依序罗坐。场广约百余丈，覆以布帐，居寺当中。上即寺之祈福处，作三层楼，演会者于此预备。周围绕经数百转，俗传经转一周如诵一遍，即此也。下横瓦屋数间，盘坐番僧十数，喇嘛居中，余则周匝击鼓敲铙，弄小笛，吹箫箏，遥与祈福处相峙。将开会时，僧众先引活佛居楼上层，其经过处，番人老幼男妇无不俯伏地下，希活佛一摩其顶，似非此不能得福者。时约十二，钟铙鼓笛声杂作。番服色多红黄，兼有紫绿。男则狐貉，沿帽作高檐，女则玛瑙、琥珀、珊瑚与银制碗盖，罗络满头，而胸前例系银宝，袒左臂。有言装饰之贵值千金者。会中扮演，极类汉之古衣冠，闻笛声则按次出舞，手举足蹈，皆循乐声，缓急动止一致，而服之翻飞均作圆瓣形，一出毕续演二出。乐声与舞蹈仿佛相似，惟服饰变更，或面上假具作三头及牛鹿等兽状，而各以每出之取义而异。余以远来，总其所演，十不一解，讯及侪辈亦然。就中演者，有彩狮一出，众皆称善。自余观之，狮身特彩缎裁制，足作五爪形，二人被之，璀璨鲜明，闪灿炫目，他无异者，第狮前一贵人著青袍黄马褂，长面赤须，闻汉军某官云即清咸丰守松之镇军联昌。庚申变收复后，认缴罪银，联镇加恩豁免，戮一番妇结案，诸番感之，岁必演此以纪惠。噫！番人崇信之深有如是欤！知事、统领兴辞而返，余亦偕归。活佛等送于寺外，敬礼亦如来时。……爰记之。^①

这里所指称的“盲哑会”即是藏族的庙会，因其间往往演出无声的戏舞，故称“盲哑”。林坡寺的盲哑会有专门的名称，藏语叫“龙孜河甲”大法会，每年藏历四月十六日举行，法会期间跳一种叫“甲那阿洪”的神舞。跳神者头戴浓眉大眼、口方笔直的面具，身旁各站一个小和尚，在宗教音乐的伴奏下于圆坝中围圈走动，似官员在视察。甲那阿洪法舞这一形式至今仍在林坡寺的庙会中存在，因为独有已成为林坡寺的一种象征。而民国县志所记载的可能正是这一形式最早的样式，今天当地人一般将其理解为是为纪念那位在咸丰庚申变乱中为平息民族冲突而多方奔走、作出很大贡献的林波寺本教十四世喇嘛特卿郝洛亦

^① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”。

希（俗名更登雪洛）而设计的巡游式法舞。

三、黄龙庙会

黄龙庙会是黄龙地区规模最大的庙会，^①但其最大的特点却不在于规模，仍然在于它的多民族参与性，在于多民族多宗教的共存。

黄龙庙会的参加者涵盖了川西北一带几乎所有的民族，涉及了极为广泛的区域，对此，张瑞和回忆说：

以前黄龙寺庙会规模大，热闹非常。每年会前几天各地赶会的人就起身向黄龙涌。赶黄龙寺庙会的人来自青海、西藏、甘肃等地。多来自四川的平武、江油、绵阳、北川、茂县、松潘，以及当时松潘所属的南坪、小黑水、松潘草地阿坝、红原、若尔盖、三俄洛。藏羌回汉各族民众骑马的、步行的，成群集队，穿上最好的衣服，佩戴名贵服饰，骑好马，备好鞍。携帐篷，带炊具，备美食佳肴，带上各地土特产品，汇集玉翠峰下。^②

从这一回忆来看，黄龙庙会的规模极为盛大。关于历史上黄龙庙会的盛况，马尧安在光绪元年是这样描述的：

……每届会期，士女多赴寺游览，布帐炉烟，行歌互答，岁以为例。……上草湾里许至寺前，忽然空旷，帐棚分布如连营，炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围，环跳互唱，声应山谷，谓之跳歌庄。^③

场景宏大，极为壮观。在清人汤子清的诗中也有类似的描写：

^① 据当地政府统计，1980年参加庙会的群众达六千多人次，1981年则达一万四千多人次，参加人员来自方圆七八百里范围。参见松潘县人民政府松府发（81）23号文件《关于申请将黄龙寺列为国家重点风景名胜区的报告》。

^② 《黄龙寺庙会》，张瑞和口述，王德生记录，松潘县政协所编《文史资料》第一辑，第101页。

^③ 马尧安《黄龙寺述览》，民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

香火万家朝六月，羌歌氏舞杂喧填。^①

从这些描写里我们可以看到，参加庙会的成员中，藏羌民众占了很大的比重，这和黄龙影响所及区域的民族分布状况是一致的。而所谓“酋长”，应当是各地村寨的首领，或者也有土司。由此也可见黄龙庙会在藏羌民众心目中的神圣地位。据说在黄龙风景区管理尚未正规化以前，一到庙会，黄龙沟里，凡是民众经行之处，必然插上香烛，于是整个沟内，青烟缭绕，颇为壮观，将民众心中的崇拜展现得淋漓尽致。这种场景，大约就是张瑞和所说的“香火升腾”，或者至少“香火升腾”的一种情形。

关于庙会的详细情形，由于如今黄龙庙会的衰落，已经不可能有实地考察像当初那种盛况的机会了，尽管有一些历史记载和回忆文字，在黄龙沟考察时也有幸聆听了那些来参加庙会的当地老人讲述他们在过去庙会中的所见所闻，然而，细节的丢失仍然将是不可避免的。据张瑞和说：

每年农历6月12就有人下帐篷，到15日，黄龙沟口、沟内数十里帐篷连营，香火升腾，到了晚上篝火熊熊，各民族一同狂欢，跳锅庄的，唱山歌的，唱民谣的，吼多声部的，弹琵琶的，吹笛子的，欢声笑语，回荡山谷。真是“香火万家朝六月，羌歌藏舞杂喧阗，帐篷分布如连营，炉火明灭如闪灯”^②。

未婚男女三五成群，评头品脚谈情说爱，一旦相中，或大胆前去吐露情怀，或邀约单独相见，有的一次成功，有的相识再盼来年。新婚男女去庙里求神许愿，偷童子，以早得贵子。还有的到洗身洞沐浴，以求洗后怀孕。中年老年男妇有的手持香火，跪拜于庙内塑像前祈祷吉祥如意，子女平安，粮食丰收，有的到转花池丢钱币测吉凶。还有胆大勇敢者不畏艰险爬到雪宝顶后山，这叫“转山”。

黄龙寺庙会也是一次大型的商贸交易会，每年会期，各大商贾、小商小贩，备齐各种商品、杂货提前到达，争占有利地势，摆摊设点，商品有糖果、水果、食品、火炮、香纸、针头麻线等等以及各地土特

^① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

^② 原文如此，可看作是马尧安、汤子清二人作品的“集句”，文字上的差别可能是记忆出错，或者印刷讹误。

产品，应有尽有，名小吃摊点沿途皆是。商贾穿行于各帐篷，谈生意的，讲价钱的，会期是他们做生意的好时机。

6月16黄龙寺庙会完，纷纷收拾往返，满意而归，离开黄龙寺后还有一项活动——赛马会。各路骏马聚集松潘城郊四座碑，各路骑手、好马在这里争先恐后。此时买马的卖马的也必到场，名商家马祖良每年都要在黄龙寺会后赛马会上买马、卖马，做马生意。^①

这里的日期都是农历，即黄龙庙会在农历六月十二~六月十六期间举行。

在庙会上，朝圣的信徒进香点烛（应该还有烧柏枝煨桑等），许愿祈祷，占卜吉凶，……。张瑞和关于庙会上宗教活动的回忆不能说没有汉民族的视域局限，但我们同样不能说这些就完全只是汉民族的宗教活动，实际上，这些行为正是各族民众通行的宗教活动。很明显的，诸如堆玛尼堆、撒龙达、挂经幡等这些至今尚有的宗教活动，张瑞和并没有给予叙述，也许他不知道怎么叙述这些非常民族化的宗教活动，但更大的可能在于他的回忆或者叙述是在最普遍的最基本的层面上，因此，一直延续到今天的汉族信众的念经活动也同样不在他的叙述中。这使得我们关于当年的庙会是否有诸如“神舞”“法事”等的猜想难以证实，但却也更鲜明地显示了黄龙宗教文化的民间性或者民众性、乡土性。这种乡土崇拜性显然具有超越民族的人类性文化取向，从而也是同文化的原生基质紧密关联着的。

庙会期间，歌、舞不断，“到了晚上篝火熊熊，各民族一同狂欢，跳锅庄的，唱山歌的，唱民谣的，吼多声部的，弹琵琶的，吹笛子的，欢声笑语，回荡山谷”。整个庙会所洋溢着一种多民族和谐共处的融洽，展现着民众自身淳朴的民族观念。对于这种状况，张瑞和以颇为素朴的语言描述道：

当时每年黄龙寺庙会期间，虽然朝会者众多，没有吵嘴打架现象，没有发生抢人杀人事件，秩序井然，客客气气，友善相待，其原因一方面是大大家都怀着美好的心愿朝会，互相以诚相待。另一方面是会首们各司其职，管理得好。^②

^① 《黄龙寺庙会》，张瑞和口述，王德生记录，松潘县政协所编《文史资料》第一辑，第101—102页。

^② 《黄龙寺庙会》，张瑞和口述，王德生记录，松潘县政协所编《文史资料》第一辑，第101页。

这“美好的心愿”正是这片土地上共同的生存处境所孕育出来的，它们虽在不同的民族中因民族文化与宗教信仰之间的差异而有着不同的进路与展现，但根源却是相同的，内在精神实质也是一致的。这是如此多的人群能够不畏路途遥远与艰险而能够在这片山谷和谐共处的根本所在。不少当地老人往往是从小就跟随大人来黄龙沟参加庙会，在他们所讲述的有关黄龙庙会的所见所闻中，我们尤其能够感受到那种相互依存与和谐在他们自小的心灵中所留下的温馨记忆。作为多元文化与信仰重叠之中心的“黄龙真人”其实正是这种和谐共处的融洽关系在信仰与崇拜上的一种形象展现。而在这种融洽相处中，各民族的语言、信仰与习俗也经由对话而相互渗透、融通，如同“黄龙真人”一般，相互重叠在一起：同一首歌谣，在不同的民族中传唱，同一个人，在同时叩拜着几个不同信仰与宗教的神灵^①。

在庙会上从事买卖活动的商贩多是回族民众，他们虽然不是去朝圣，但也把自己的宗教习俗带到黄龙沟中，宽容的黄龙沟显然容纳了这些每日礼拜的人们，以至于到今天，回民已经不再到黄龙沟做买卖了，却还有在庙会期间去黄龙沟的“习惯”，不过，现在已经完全是去游玩了。至于张瑞和所讲的赛马和马匹买卖，严格说来，那已经不是黄龙庙会的内容了，应当是紧接着黄龙庙会而来的松潘赛马会。

赴黄龙庙会的民众大致从五条路线前往黄龙沟：其一是从平武向西沿龙安古道到达沟口新店子；其二是从漳腊向东，翻越雪山梁（雪栏关），再下到沟口；其三则是从县城向东北，经上泥巴、水草坝，最后翻越雪山梁和漳腊一路会合；其四则是从今天岷江乡沿纳咪河经大姓、纳咪，最后翻越雪宝顶边缘的山梁，经玉翠峰，从黄龙沟底后进入，这是转山者的路线；其五就是到岷江乡后从龙安堂后山经绿海子、花海子到虎牙，在折向西，经小河、黄龙乡到沟口。其中第三条路线，马尧安在《黄龙寺述览》里面有详细的记录，今录于此：

今夏，厅视学蒙君及同学邀与偕游，乃策马出郭门，循东山而上。甫及顶，闻胡茄声清澈霄汉，盖尼巴寺番僧皈依时也。降至水草霸，野花满地，顾而乐之。路稍北折，麦穗油油然，东西冈峦对峙，时闻

^① 参见朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》。

农歌，饶有田家风趣。前行十里雪栏关，为《厅志》八景之一。居民数户，颓垣仅存，乃从村右绕越而过。路渐欹斜，尚闻鸡犬声。自重雾中出，行经风洞关，亦属八景之一。旧筑石城，周数百步，今已半倾。有旅店二三家，为行客宿所。从此，山益峻，路益高，势益逼，风益寒，种植亦少矣。又五六里至雪山脚峭壁，不能用骑，乃步登。绝顶如出天外，东望龙、绵，南瞻威、茂，如在云烟飘渺间。然后知宇宙之大，不可以道里计。惟上多歧路，番人出没为害，商旅困焉。东南眺雪宝顶，孤高插汉，积雪皑然，至此乃见真面，惜可望而不可即耳。山之下名三岔子，仅一野店。迤邐前行，童山突兀，狂风卷沙，若当隆冬积雪时更不知如何萧瑟。松林堡东岸，山皆挺秀，云树连天，如送如迎，心目为爽。上草湾里许至寺前，忽然空旷，帐棚分布如连营，炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围，环跳互唱，声应山谷，谓之跳歌庄。^①

另外，民众朝圣进香从黄龙沟口开始进入（返回）的路线，是沿沟右侧而进（逆时针），还是自沟左侧而入（顺时针），据说就同朝圣民众的具体宗教信仰有关联了，但并没有明确规定，应当是一些虔诚的信徒基于自身信仰的选择。

三、黄龙庙会的渊源

正如前面分析中一再述及的，宗教活动的产生与存在形态在根本上取决于信仰者或者崇拜者的生存处境与生活境域。黄龙庙会在实质上是围绕“雪宝顶”的多民族宗教聚会，是松潘各民族参与的集体朝圣活动，就此而言，说“雪宝顶”崇拜就是黄龙庙会的渊源未尝不可，但这种解释还只是粗略的，黄龙庙会的多种因素在此尚得不到回答，比如为什么是六月十五而不是别的日子。因此，在“黄龙庙会”的渊源问题上，在有关生存境域的理解上，不仅有一个空间和对象的问题，还有一个时间问题。

也就是说，共同的生存境域不仅导致信仰与崇拜在空间与对象上的类似，也使得人们的祈祷与朝圣具有了时间上的同一性。在松潘，所有民族在一年中最好的夏秋时节都会一个共同的活动，即所谓“畅”或“畅坝”。据民国《松潘

^① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

县志》记载：

六月。是月麦垂穗，豆结荚，虽季夏犹暮春，士民相率游郊外。设帟帐，携酒食，逍遥于长林丰草间，名之曰：畅[本地方言，即游玩之义]。^①

对此，今人所编《松潘县志》有更为详细的描述：

畅坝，又称畅，有欢畅舒心之意。松潘地区冬长夏短，冬春季节人们蛰居室内，每到夏秋，藏、羌、回、汉各族群众纷纷外出游玩，这种户外郊游野炊活动，松潘人称畅坝。

畅坝有以寨子、堡子为单位畅的，有以朋友、亲戚、邻居相约畅的；有少年同学结伴畅的；有以家庭为单位畅的。有畅一天，早出晚归的，也有连续多日畅坝的。

畅坝的最佳时间在农历四至八月，选择风和日丽的天气，人们带上帐篷、盖褥、蔬菜水果、酒肉食物和炊具，找一个水草丰茂的地方搭帐篷，支好锅灶，男女老少一齐动手烧菜煮肉，饮茶饮酒，谈天说地。白天，举行各种游戏、娱乐活动；夜间，人们升起篝火，大家手牵手唱山歌跳锅庄，喝酒吃肉，年轻人谈情说爱，其乐无穷。^②

这一活动在松潘小姓羌民那里则还有一个更为生活化的名称：“坐草坡”。这一段时间，也正是羌民祭山神、土地神的时间，而黄龙寺的庙会正是在同一时间里。我们不认为这仅仅是一种巧合。

同样的六月，却又是松潘地区农业生产极为关键的时期，据民国《松潘县志》记载：

松潘附近地产每年仅收一季。立秋前后十餘日、禾稼将熟未熟之时，白昼则虑大雨寒凝冰雹，夜晚则虑天晴露积为霜。禾苗受冰雹则

^① 民国《松潘县志》卷一“风俗”之“六月”条。

^② 《松潘县志》，松潘县志编纂委员会编，民族出版社，1999年8月，第827页。

籽散满地而包谷亦空，经霜则籽尽枯槁而生机立绝。此二者实农民之大害也。^①

立秋在每年的8月7日或者8日，正是农历六月的中下旬。此时农事已经结束，“禾稼将熟未熟”，既是农业丰歉的关键时期，在古代没有足够的农业科学技术而不得不靠天吃饭的情形下，也是农民只能无奈地等待的时期，同时又是一年中最适合外出的时期。于是，远足与朝圣祈祷便自然地重叠在了一起。如果我们拿当地老人张瑞和所讲述的黄龙寺庙会的情形来和“畅坝”进行比较，就会发现二者之间惊人的相似。

在这个意义上，我们完全可以将黄龙寺庙会看作是一次大型而集中的多民族共同参与的“畅坝”，所不同的在于，庙会较之于作为民俗的“畅坝”有着其信仰与崇拜的主题，因而，或可以称之为一次以宗教或者信仰为主旋律的“畅坝”。这正是宗教信仰与民俗之间的融合。

因此，每年作为黄龙庙会会期的农历六月十二至十六日，在当地民众口中是黄龙真人得道飞升的日子，而实际则是一个农业生产的祈祷神灵助佑的时间，是蛰居与劳作的一年中难得的休憩日子。后者作为庙会的构成因素在最初的生存艰难中可能是很微弱的，但却随着时间的推移而成为庙会不可缺少的娱乐性元素。

关于黄龙庙会的日期，还需要补充一下的是，这一日期的选择与确定是围绕“十五”而进行的。农历“十五”古称为“望”，是一月之中的月圆时分，与之相对的是“朔”（“初一”）或者“晦”（月末），是没有月亮的时段。日月运行，是远古时期人们行为安排在时间上的重要指示与参考，关于日月的崇拜也正是远古人类宗教崇拜的重要组成部分，也使得“朔望”（初一十五）成为后来人们选择日子的重要参照。而围绕月圆的十五来确定会期，除了“十五”所具有的吉庆因素而外，一个更为重要的意义在于，拥有着各自不同历法的民众因此而有了统一的时间安排。

^① 民国《松潘县志》卷八“祥异”。

第二节 黄龙真人

黄龙真人是一个多宗教共存与融合生成的典范，是一个多元层叠的复合形象，在其神格形象中层积着汉藏羌多民族千百年来的文化变迁，自明代以来便是整个黄龙沟宗教崇拜的核心。梳理黄龙真人的历史演变及其神格内涵，对于理解黄龙沟的宗教崇拜活动以及松潘地区宗教文化的把握都有着极为重要的意义，因为，黄龙真人的这种多元层叠格局正是同黄龙寺所在的松潘地区多民族多宗教共存与融合的状况遥相呼应的。

有关“黄龙真人”的各种说法在前文已经列举，不再重复，此处着重从历史角度描述黄龙真人的生成演变。需要强调一点的是，把黄龙真人和大禹联系起来以及将其同《封神演义》中的“黄龙真人”等同起来称之为昆仑十二金仙之一的作法，使得松潘黄龙寺的黄龙真人影响日大，并已经得到了四川道教界的认同，不仅将连同黄龙真人在内的十二金仙请入了青羊宫三清殿，而且在青城山塑立了“黄龙真人”神像。

一、黄龙真人的三大渊源

所谓“渊源”，指对象的本原，是事物的来处。因而，渊源性探讨是一种历史视角，是以事物自身的“生成”为基本点而进行的一种溯源，这对于历史层积异常丰富的黄龙真人神格形象来说，自然只是其中的一部分。如果将今天的黄龙真人看作是一棵枝繁叶茂的参天大树，那么，从历史生成的角度来看，树干是“黄龙真人”，以树干为归向的众多树根就是黄龙真人的“渊源”所在，枝繁叶茂的树冠则是会聚于“黄龙真人”这一主体上的多种文化形态，包括大禹文化、《封神演义》、民间教门等等。

黄龙真人的渊源包括三个大的组成部分：（1）以“雪宝顶”为核心的“神山-山神”崇拜；（2）龙神崇拜；（3）英雄崇拜。

1、以“雪宝顶”为核心的“神山-山神”崇拜

首先将黄龙真人的渊源归于自认崇拜的是朱越利先生，他曾认为“黄龙真人的前身是单纯的自然神，是黄龙风景区自然景观的神化”，又说“10 余里长

的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流受到崇拜,被抽象为山神或水神,这是第一阶段”。^①这一看法,从宗教演变的原则来说,是没有问题的,但认为这一“自然神”就是“10余里长的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流”的神化,是由此抽象出的“山神或水神”,则是不准确的,带有相当浓厚的当代意识,夸大了黄龙沟钙华堆积在古人心目中的地位。

所谓“自然神”是自然崇拜的结果,根源于先民生产力的低下。对于同自身生存与生活紧密相关而又不在掌握中的自然因素或者自然力量,先民往往抱有一种依赖感恩或者畏惧慑服的心理,由此形成对各种自然物的崇拜。因而,自然崇拜是以先民自身的生存与生活状态为基本参照的,是充满功利性的,被崇拜物的受崇拜程度是同其在先民生存与生活中的重要程度相关联的。黄龙沟的地表钙华堆积固然是神奇的,但同当地民众的生存与生活没有直接关联,而它的被重视,恰是随着人们生活水平的提高而作为一种审美对象(景观)而不是崇拜对象出现的。因此,作为“黄龙真人”前身的真正崇拜对象不是黄龙沟的地表钙华滩流,而是黄龙沟所在的这片山水,是黄龙沟南侧的岷山主峰雪宝顶。

正如前文所说,“雪宝顶”作为松潘地区的最高峰,承载了此地民众的最高敬畏与祈愿,成为松潘地区各族民众相互认同的标志;正是在围绕雪宝顶的崇拜活动中,“黄龙沟”这一神奇的沟谷被发现,并逐渐成为人们有关“雪宝顶”的宗教活动的集中场所,成为多民族多宗教共处与融合的集中场所,“黄龙沟”之作为宗教圣地是在这个意义上生成的。这样,“雪宝顶-黄龙沟”就成为松潘汉藏羌各民族各取所需的共同圣地,成为多民族宗教文化共处与融合的摇篮,成为各族民众心向往之的朝圣所在。因此,尽管“雪宝顶”崇拜已经隐退于黄龙沟宗教文化的背后,但以“雪宝顶-黄龙沟”为中心的“神山-山神”崇拜却是黄龙沟宗教文化的基础层面,是黄龙真人神格形象的底层渊源。

2、龙神崇拜

如上所言,从自然崇拜的角度,“黄龙真人”并不是渊源于黄龙沟的钙华滩流,因而,将“黄龙”形象的生成归之于此,认为是将钙华滩流“与艺术化的

^① 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》,《宗教学研究》1988.04。

动物神——龙联想在一起，想象为黄龙加以崇拜”，^①也就同样是不合理的。这首先是夸大了黄龙沟地表钙华堆积在古人心目中的地位。在我们今天或者更早一些时候，黄龙景区最为吸引人的就是那10余里长的地表钙华堆积，并将其想象为一条蜿蜒腾飞的黄色巨龙，这并没有什么不对，但这种观念很大程度上应当是已经存在“黄龙”或者“黄龙真人”这一背景之下的产物，也就是说，属于我们前面所说的黄龙真人历史演变中的树冠部分而不是根源。

实际上，“龙”的形象的生成不仅是“黄龙真人”形象生成的关键环节，“龙神崇拜”本身就是“黄龙真人”形象的渊源之一。之所以会把黄龙沟的钙华滩流误认为是“龙”形象的渊源，很大程度上是忽略了“龙”的观念的历史变迁。在今天的一般观念中，“龙”并不是真实存在的，而是“艺术化”的想象产物，于是黄龙沟的钙华景观被想象为一条巨龙，但在古代中国人的心目中，“龙”是一种实存而有灵性的神物，是与风调雨顺、国泰民安相关联的神物。“龙”很早就成为了古人崇拜的对象，并进入到国家祀典之中。东汉许慎对“龙”的解释就是依照这样的思路：“龙，鳞虫之长。能幽能明，能细能巨，能短能长；春分而登天，秋分而潜渊。”^②各地也往往立有“龙神祠”或者“龙王庙”，地方官员每年春秋都有依礼祭祀的责任。民国《松潘县志》所附“典礼”（祀典）中就有“龙神祠”一条：“龙神祠。岁春秋諏吉致祭。”其祭品使用“帛一，羊豕各一，果蔬五盘，尊一，爵三”，有羊、猪各一头，是很隆重了。而祝文中也有“维神德洋寰海，泽润苍生。允襄水土之平，经流顺轨；广济泉源之用，膏雨及时”的文句，^③正是在彰显“龙”所具有的调济风雨水土、润泽苍生的功能，这些功能都是同民众的生存与生活密切相关的。因此，在松潘当地人认为黄龙沟有“龙”而加以崇拜并因此将今天的黄龙景区所在地（黄龙沟）命名为“藏龙山”的时候，这“龙”和“10余里长的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流”是全然不同的两个存在。诚然，我们不能否认黄龙沟的钙华奇景会在宗教崇拜的生成中起到推波助澜的作用，但这不是一个简单的“想象”所能勾连起来的。

关于黄龙沟“神龙”的来源，最值得关注的是“黄龙洞”。今天，黄龙洞已经退居黄龙沟景观系列的次要位置，但在“黄龙真人”生成的过程中却是极其关键的，是“黄龙”观念最初的真正触发点。考察古代民间关于“龙”的传说

^① 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988.04。

^② 《说文解字注》，[东汉]许慎著，[清]段玉裁注。一杭州：浙江古籍出版社，2002.2

^③ 民国《松潘县志》卷二“学校”所附“典礼”之“龙神祠”条。

便会发现,这些传说中的“龙”总是和两种因素联系在一起,一是山洞,一是深水(如江河湖海乃至水井),黄龙沟这两个因素都具备。洞就是黄龙洞,幽深神秘,故有“洞底应有龙潜渊”的猜想;^①深水则有距此二十里三舍驿(今黄龙乡)的“龙潭”,“在司城东九十里,渊深莫测,四时澄清”,^②显然也是一个附会有“龙”的地方。因此,涵容了圣水与水神崇拜的“龙神崇拜”在黄龙沟的宗教崇拜史上应当是确实存在的,并直接成为了黄龙真人的渊源之一。作为今天“禹王庙”前身的“龙王庙”的曾经存在就是一个证明,“龙王庙”“龙王”和“藏族观音”“鲁班”的共存则显示了这里龙王或者龙神崇拜的多民族特征。

从结果来看,“龙神崇拜”在“黄龙真人”多元并立、涵容互渗的渊源格局中显然占据了有利的地位,并逐渐突显为“黄龙真人”神格形象的直接来由。究其缘由,大致有三个方面:其一,龙神与山神掌管水旱丰歉的职能非常相似,这使得龙神逐渐取代山神不会造成宗教崇拜需要的失落;其二,“龙”崇拜或者“龙”形象广泛流行,为松潘地区各民族所接受;其三,汉民族在松潘地区的主导地位,使得汉民族所盛行的龙崇拜也相应突出,成为“黄龙真人”各种渊源融合生成的中心点。

3、英雄崇拜

所谓“英雄”就是那些为当地民众的生存与生活作出历史性贡献的人物。在宗教崇拜的意义上,这种历史英雄往往是同祖先崇拜联系在一起的,和神山或者山神一样,具有族群的认同意义。对于古代社会而言,生活是严酷而现实的,生存处境的艰难使得那些能够并确实改善了这种处境的人,成为有大功绩的人,成为人们始终牢记、年年纪念的人,有些最终就“演变”为信仰与崇拜的对象。中国上古历史中“三皇五帝”之类的人物大多属于这种传说中的英雄人物,他们的本体或者原型都是那些在历史进程中为族群乃至人类的生存与生活作出杰出贡献的人,如“钻燧取火”之类的。由于中国地域的广阔性,这些上古英雄故事在其流传过程中往往都汇集了很多地域性、部族性的英雄故事才最终成为我们今天所看到的那些传说形态,因此,越是久远的流传广泛的传说越是具有集体性,它们更多是一个时代、一个阶段的象征。与此相对,像松潘

^① 民国《松潘县志》卷一“山川”之“藏龙山”条所附“邑人祁鼎丞诗”。

^② 《大明一统志》,李贤等著,三秦出版社,1990年

地区所流传的地域性英雄传说则往往具有浓厚的乡土性，在中华文化的整体性下，它们一方面常常带上主流传说的影响与改造，另一方面则顽强地展现这本土的历史，具有非常大的价值。^①

流传于松潘地区同黄龙真人有关的英雄传说讲述的是一个氐羌首领帮助大禹治水的故事：

传说大禹治水的时候，县境内大屯村的一个氐羌首领出生入死，历尽艰辛助禹治水，疏通九河，降九妖十八怪，急难时化为“黄龙”为大禹负舟。当洪水平息、大功告成之日，他不愿意享受封爵，归隐于牟尼沟二道海。后来跨白鹿到藏龙山修炼。后人为纪念这位无名的治水功臣，在黄龙沟为他建庙，并根据他化身“黄龙”的事迹而称为“黄龙真人”，庙宇便称为黄龙寺。^②

今大屯村，位于松潘县城和川主寺镇之间的岷江沿岸，由此溯江而上 37.1 公里（直线距离）便是岷江发源地弓杠岭。古代羌人的迁徙路径之一是顺岷江而下的，因此，关于这位氐羌首领的传说很有可能是相当古老的。在有关这位首领“出生入死、历尽艰辛助禹治水，疏通九河，降九妖十八怪，急难时化为‘黄龙’为大禹负舟”的言说中，分明可以读到两种传说之间的冲突与融合，读出广泛流传的大禹治水传说对于氐羌首领原本传说的遮蔽与更改，以及富于地方性的氐羌首领的传说力求展现自身的顽强抗争。关于氐羌首领传说的原本已经无从查考，从这一段描述来看，他和其他的民间英雄人物一样，既有着强大的力量，又有着为民牺牲的精神，他曾经做出的功绩肯定和“大禹治水”一样都是极有益于当地民众的。而且，很有可能他的功绩正好就是“治水”，于是在传说的流传与融合中成为了大禹的副手。^③

在这个故事里，氐羌首领最后以归隐、修炼、成仙结局，这些具有浓厚的

^① 传说故事的这种存在与演变状态正是典型的包容性融合状态，同前面所探讨的赤松祠和赤松子的道教化演变在本质上是一致的。这再次启示我们在民间或者民众而不是教义层面即从生存境域去思考“共存与融合现象”的内在逻辑。显然这不只是一个宗教问题，更是一个文化问题。

^② 《朝觐黄龙——探索世界遗产文明的封印》，石川编，台永东摄，四川美术出版社，2004 年 9 月，第 12 页。据石川先生确认，此故事为其在松潘考察时收集到的，本文此处的引用在文字上作了梳理。

^③ 大禹治水的故事是中华民族长期治水历史实践的典范叙述，具有极为鲜明的集体性特征，许多地域性或族群性的人物和故事最终都消融在了这个故事里面。这位氐羌首领的故事有可能就是大禹治水故事的来源之一，或者至少是同类的故事，因而，当大禹的故事来到时，两种传说便很自然的融合在一起。

道教色彩的言说应当是后来道教化或者神仙信仰化的结果，在原本的故事中应当只是具有类似的意思，而并没有这样的“术语”，它所言说的实际上是民间对于自己的英雄人物的结局所共有的良好愿望与真挚情谊。

需要注意的是，这份真挚而美好的情意是同两个地名——牟尼沟和黄龙沟——联系在一起的。黄龙沟是一处风景奇绝享有“人间瑶池”美誉的地方，在当地的民间传说中，王母的瑶池不过是这个人间瑶池的仿制品。^①牟尼沟也同样是一处风景奇绝之地。牟尼沟位于松潘县城西南 11 公里处，沟谷内覆盖茂密的原始森林，中国最大的台阶式钙华瀑布——扎嘎大瀑布（约 104 米高）便在这森林中肆意流淌，犹如雪白的哈达，奇绝飘逸而又气势磅礴。二道海则位于牟尼沟北段，犹如一串湖泊连缀而成的珍珠项链，有见花不见水、满湖布满或雪白或金黄或靛蓝的珠玉般细碎花朵的花海（百花湖），有无枝无叶的草茎密密匝匝布满一池水域的草海，此外还分布着天鹅湖、人参湖、珍珠海以及犀牛鼻等景观，徜徉其间，仿佛步入悠远而神秘的远古时代。

如此神奇的仙境自然是神人、仙人的居所，将氏羌首领的结局安排在这里，也就意味着他是被民众等同于神人、仙人来看待的，人们希望他能够永生存在的愿望正寄托其间，民众对于他的感激、怀念与崇拜也依托这绝美神奇的风光得到尽情阐释。用牟尼沟特别是黄龙沟来实现这一愿望，同时也意味着牟尼沟特别是黄龙沟在当地民众心目中极其崇高的地位，这种将像黄龙沟、牟尼沟这样美绝寰宇的地方作为英雄人物归宿的“圣地”来崇拜的观念，可以看作是一种具有浓厚乡土性的“仙境”观念，这种观念同道教“洞天福地”的设想之间有着天然的一致性，后来道教化的观念或者神仙信仰之所以能够在黄龙沟的宗教形态博弈中取得主导地位，应当说正是与此密切相关的。

此外，另一个值得注意的地方是，氏羌首领是先“归隐于牟尼沟二道海”，后来才“跨白鹿到藏龙山^②修炼”。这一先一后的变迁与其说是民众对这两处地

^① 传说黄龙真人修道有成，将登天宫之时，西王母欲将五彩池搬到天宫。为了留下这美丽的“人间瑶池”，雪宝顶山神的女儿达美，悄悄取下父亲神杖柄上的五颗珍珠，变作“五彩池”让西王母带回了天宫。真的五彩池保住了，达美姑娘松了一口气，阵阵疲倦袭来，她满足地进入了梦乡，最终化作长眠于五彩池边的“睡美人”山。这个传说出现很晚，是 20 世纪九十年代以来的，但其传达的赞誉却是一贯的。

^② “藏龙山”就是指环绕黄龙沟的山。民国《松潘县志》卷一“山川”之“藏龙山”条：“藏龙山。县东七十里。山势如龙，纵约十五里，横约三里。沿山松柏阴翳，薜萝交错，高仅雪山之半。兴龙泉自山右倾泻而下，澄澈洞底，灿黄若金。山腹池沼相连，如叠荷盖，水光荡漾，差分七色。一洞幽深，相传黄龙真人得道于此，倘或然欤。前列玉翠山，拱卫如屏，上涌三峰，岩石峥嵘。明马朝覲建前、中、后三寺，各距五里，名曰雪山，一名曰黄龙。并建有迎仙、宿云两桥，相距一里，俱在山麓。为县境名区，每年六月往朝者众。”

方有轻重不同的看待,不如说是这两处地方被发现的先后顺序在传说中的显示。这样的顺序要在一个传说故事里被保留下来,关于牟尼沟的归隐传说显然应当有一个相当久远的历史传承,因而,我们可以猜测,也许,关于氏羌首领的那些已经湮没在历史长河中的传说故事才是如今这一传说的最早的形态。从地理位置上看,牟尼沟就在岷江之侧,它的发现,较之深藏在崇山峻岭之间、雪山冰峰之下的黄龙沟,要容易得多了。当远古氏羌先民沿着岷江向下游迁徙而移居到此地的时候,他们肯定就已经发现并沉醉于牟尼沟的绝美风景了,而氏羌首领的故事应当就发生在这个时期。最初,他是民间口头流传的英雄人物,智慧而神武,是氏羌先民在这片土地上与自然作生存抗争的英雄与典范。在其死后,人们为了怀念他,便在心灵的祭台上呈上世间最美的风景来作为他的祭品,于是人们纷纷传说他归隐在绮丽的牟尼沟中。在后来的漫长岁月中,黄龙沟进入了人们的视野,大禹的故事也携带着整个中原文明的恢弘气势蔓延而来,氏羌首领的故事便在这文化的交流与对话中重新被叙述,大禹治水成为了整个故事的背景,首领的归宿也从牟尼沟向黄龙沟转移,并最终层叠到关于“黄龙真人”的崇拜中。

二、黄龙真人的融合生成

所谓“黄龙真人神格形象的融合生成”,就是前文所说的树干部分的生成。对此,朱越利先生曾提出过一个三阶段的梳理:

我们可以大致推测出黄龙真人从古到今的演变顺序:10余里长的乳黄色的碳酸钙山谷和溪流受到崇拜,被抽象为山神或水神,这是第一阶段。将它与艺术化的动物神——龙联想在一起,想象为黄龙加以崇拜,这是第二阶段。用道教神仙故事将黄龙人格神化,命名为黄龙真人,这是第三阶段。^①

这一三阶段概括有相当的合理性,有起点、终点和中间的转换过渡,就事物“生成”而言,这种三阶段模式是具有普遍意义的。其失误在于考虑过于狭隘,局限于黄龙沟的自然景观而不能从整个松潘地区多民族多宗教共存与融合的历史

^① 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》,《宗教学研究》1988.04。

文化格局去把握黄龙沟的宗教现象,因而,虽然意识到了黄龙沟宗教文化对于“宗教学”研究的价值,却仅仅停留于这一粗略层面,未能从“中国宗教”的层面,从“多宗教共存与融合现象”的层面,认识到黄龙沟以及黄龙真人的典型性。这或许是有关黄龙寺的关注未能继续的根由。这种失误反映在黄龙真人的融合生成中,三个阶段在具体内容上的缺陷就显现出来了,除了个别具体认识上的失误,最为突出的就是简单化了,忽略了松潘当地多元共存的文化生态在“黄龙真人”生成中的作用,也把社会历史因素如“英雄崇拜”排除在“黄龙真人”的渊源之外。因而,朱越利先生的三阶段的变迁梳理具有明显的简单线性取向。

综合前面所探讨的内容,黄龙真人神格形象的融合生成可以概括为如下三个阶段:

第一阶段,是“黄龙真人”的萌芽阶段,是松潘地区各民族崇拜形态在“雪宝顶-黄龙沟”这一空间场域聚合的阶段。这里面,既有自然崇拜如“神山-山神”崇拜,也有充满传奇传说与神话故事的英雄崇拜,各民族的生活与历史在这里交流互渗。此阶段,“共存”是基本特征。在这些多样化的宗教形态中,“神山-山神”崇拜既是围绕“雪宝顶-黄龙沟”宗教聚会的引发点,也因为这种崇拜活动在对象、目的上的共通性而成为整个聚会交流的基础,这样一个以“雪宝顶”崇拜为共同取向的多民族共处区域开始形成。

第二阶段可称之为“黄龙崇拜”阶段,也是一个各民族多样化的宗教形态之间自然博弈的阶段。其缘由在于不同民族生产与生活的发展状况的不同,原来作为共同取向的“神山-山神”崇拜基础开始出现异变,如汉民族的山神崇拜逐渐让位于更具有广泛适应性而又专职化的龙神崇拜之类,于是,同处一地的多民族宗教形态在共处的基础上进入寻求新的交往基础与平台的阶段。其结果,“龙神崇拜”或者“龙”崇拜逐渐占据了主导地位,各种宗教文化逐渐以“龙”或者“黄龙”为核心而层叠、渗透、融合。这一变化的发生,首先取决于“龙神崇拜”同“山神崇拜”在宗教功能上的共通性,其次则是“龙”在各民族中受到的广泛崇拜。^①这也意味着由此形成的“龙神崇拜”必然具有浓厚的乡土性,具有多民族文化融合一体的特征。这个阶段的存在时间难以断言,但可以肯定

^① 松潘藏族的龙崇拜是相当古老的。在本教中有《十万龙经》:世界被划分为天地水三个部分,而龙掌管水世界。由于笔者不懂藏文,本教藏文典籍中的这些相关文献暂时无从利用。而从在松潘地区的实地见闻来说,“龙”的装饰比比皆是,古今都如此。

一点,明洪武十二年(1379年)丁玉平定松潘使汉民族在黄龙地区的主导地位稳定下来,对“黄龙崇拜”的形成与稳定具有积极意义。

第三阶段就是“黄龙真人”神格形象的生成,即“黄龙”或者“龙神”的道教化。这种“道教化”可能是正统道教主持下的,也可能是在民间道教的观念中完成的;可能受到明代中期《封神演义》中作为正面形象的“黄龙真人”的影响,也有可能是在松潘当地独自形成的。有关这一阶段的资料相当匮乏,唯一清楚的是人们公认马朝觐为黄龙寺的修建者,而尽管这一事件存在诸多疑点,但却成为后来黄龙沟宗教文化的一个基本叙述点,或者回忆坐标,黄龙寺、黄龙真人、黄龙庙会都被认为由此开始。这种叙述观念显然具有浓厚的民间实用性取向,但同时也意味着,马朝觐修建黄龙寺^①乃是黄龙沟的一件重大事件,也是一个相当重要的界限,它标志着“黄龙真人”神格形象的融合生成。

不论怎样,需要强调的是,对于这样三个阶段的理解,必须看作是多元并立、涵容互渗的历史演变过程,“龙”的形象的突显以及“黄龙真人”主体神格的形成则是这种多元互渗与融合的博弈结果,并同时又成为更进一步文化会聚的基本平台或者载体。也就是说,这里所梳理的“黄龙真人”的形象生成是就其主干或核心而言的,犹如树木的分枝并不是在树干的顶端,在这一神格形象的生成过程中,从“龙神崇拜”这一共同核心生成开始,大禹文化、《封神演义》、各民族传统习俗、民间教门以及现代旅游等等文化形态都逐渐并正在层积到此后的“黄龙”或“黄龙真人”形象中,从而形成今天松潘黄龙寺受到各民族祭拜的多元层叠的“黄龙真人”。

三、《封神演义》与黄龙真人

黄龙真人出现后所面临的一个直接问题就是如何解释其身份与来源。由于种种原因,马朝觐当年修建黄龙寺这一事件没有留下任何细节记载,由此也就产生了关于黄龙真人来源的种种猜测,这其中,将此黄龙真人同《封神演义》中的“黄龙真人”等同起来,归入“昆仑十二金仙”之中的说法极为流行。

明代神魔小说《封神演义》^②是在元代话本《武王伐纣平话》的基础上综合很多民间神话与传说敷衍而成的,成书时间大约是在明代中期(隆庆、万历年

^① 通常认为黄龙三寺都是马朝觐修建的,但笔者以为,马朝觐可能主要是修建了黄龙后寺,在龙王庙的前面新建了奉祀黄龙真人的寺庙,并沿用了原来的“黄龙寺”名称。

^② 《封神演义》, [明]许仲琳,人民文学出版社,1973年。下同

间),与《西游记》同时而稍后。关于《封神演义》的作者,颇有争论,一般还是以明刊“舒载阳本”和“日本内阁库藏本”第二卷题署的“许仲琳”为准,其余的说法,如明代道士陆西星等,尚为一家之言。实际上,中国古代小说,特别是这种白话性质的通俗小说,大多是经历了很多人的加工而成的,许仲琳大约是其中关键性的一位。

《封神演义》在文学体裁上属于典型的神魔小说类型,其文学成就相对于《西游记》大为逊色,因而在文人阶层所受到的关注与评价并不高,近代以来的研究也多集中于文学领域,但其故事在民间却颇为流行,影响巨大,以至于郑志明在《神明的由来——中国篇》一书中将其称之为“民间神明崇拜的圣经”,其直接的理由就是它为民间崇拜“提供了不少信仰的观念与造神的依据”,书中还转述了曾勤良《台湾民间信仰与封神演义之比较研究》^①一书的成果——“发现《封神演义》是民间神祇崇拜的新神话依据”。^②对此,何满子也有类似的说法,让人可以大略想象《封神演义》在民间盛行的状况:

聂绀弩在抗战时期写的一篇杂文里,曾经谈到《封神演义》这本小说在民间的深远影响,他提到乡村庙宇中供奉的神像,不少是《封神演义》中的人物。佛、道两教中无案可查而在《封神演义》中有的火灵圣母、多宝道人之类,常常出现在某一土地庙的偏殿上;至于农村里起房造屋,“破土”时贴一张“姜太公在此,百无禁忌”的红条子,直到近年我在旅途中还偶有所见,那出典便是《封神演义》第十六回姜尚“压星收妖”的故事。^③

大体来说,《封神演义》可以说是自秦汉以来中国民间崇拜的一次非正式(从来也没有正式)的也并不完全、并不自觉的汇集与梳理,这是造成《封神演义》整个体系混杂的直接缘由。在整个著作中,当时社会“非名教所能羁络”的社会思潮与心理变迁、儒家“民本”思想的兴起,皇家崇道与道士的嚣张、泛滥,作者本人的道教立场和清整道教的期望,流行的丹道话语,以及民间信仰与崇拜的“三教”观念、神灵谱系、思想意趣与智慧,等等,都全部整合到“武王

^① 《台湾民间信仰与封神演义之比较研究》,曾勤良,华正书局,1985。

^② 《神明的由来——中国篇》,郑志明,台湾南华管理学院,1997年,第297页。

^③ 何满子《漫谈〈封神演义〉》,《文史知识》,1987年第4期。

伐纣”“神仙应劫”“兴阐灭截”的故事框架中，由此尽管造成了庞大而复杂的内容同简单而粗糙的表达之间的巨大落差，但是，民众对于讲说封神故事的兴趣却是经久不衰，并有着自身的理解，由此可以想见，《封神演义》在民众精神世界中的地位与价值。前面曾经提到，民众通常是经由神话、传说、故事等载体来书写并承载他们的精神世界的，《封神演义》则以通俗小说的形式对这些神话与传说进行梳理，整理出了一个系统化的神灵谱系，确立了基本的立场、观念与话语，因而具有民间崇拜自身的“理论总结”意义，它能够在民间长期盛行不衰具有某种必然性。^①

在这种情形下，人们把《封神演义》里的黄龙真人同松潘黄龙寺里的黄龙真人联系起来几乎是必然的，因为，在《封神演义》本身也没有对“黄龙真人”的来历有什么清晰的交代。黄龙真人的出场是在全书的第四十四回，书中交代他的身份是阐教教主元始天尊十二位弟子之一，全号为：“二仙山麻姑洞黄龙真人”。在黄龙真人被赵公明擒获而得杨戩之助逃走时，书中有一评语：“正是：天门大开阳神出，去了昆仑正果仙。”此外，关于黄龙真人的来历等等就完全没交代了，这同书中其他弟子的叙述差了很多。尽管如此，《封神演义》实际上是确立了“黄龙真人”在阐教体系或者说在神圣世界中的位置：是掌管一方洞天的首领。郑志明在其书中认为，“十二大弟子原本就是民间独当一面的尊神”，这个看法是很有道理的。《封神演义》所包含的清理与再造神谱的取向必然导向对民间崇拜中的主要神灵的清理与整合，如果说“封神榜”上三百六十五位正神的安排是对民间一般神灵的清理整合，那么，作为书中具有“封神”权力的阐教本身的成员序列正是对民间最具有影响力的最为核心的神灵崇拜的一次清理与整合，其中大多数至今依然是人们耳熟能详的，如老子、元始天尊、广成子、南极仙翁、燃灯、慈航、普贤、文殊、太乙真人、灵宝法师、道德真君等

^① 朱越利先生在《〈封神演义〉与宗教》（《宗教学研究》2005年第3期）一文中对《封神演义》中“宗教”和“貌似宗教”的描写进行了区分，认为该书宗教成分不多，主要是“貌似宗教”的“新神话”，总的来说，“神性不足，人性有余，神话性十足”，“虽然披着宗教的外衣，貌似宗教，实际上反映的却不是宗教”，因而“不应将它作为宗教去分析”，同时，该文也承认《封神演义》出现之后对现实宗教产生巨大影响：“宗教神可以变成新神话的神，新神话的神也可以变成宗教神。《封神演义》神话流传以后，甚至迫使道释二教的神话作出了让步。一些神的名号和形象以《封神演义》为准，寺观仙佛塑像中增加了《封神演义》新创造的神。”朱越利先生的这一分析是以“标准”的宗教概念来进行的，在笔者看来，这一“宗教”概念本身尚需经受过包括像《封神演义》在内的中国宗教现象的检验，因而，笔者并不将这种分析看作是有关《封神演义》的最终结论，而是将其视为宗教学的“宗教”概念用之于中国宗教现象而检验之的一种尝试，而且很显然的，这一尝试显示，在宗教学的这种“宗教”概念下，中国宗教现象被严重低估。

等。由此,我们虽然无法知道作者基于何种因素将“黄龙真人”放置于这样的位置,但可以约略想见如“黄龙真人”等在当时民众心目中的地位。即便“黄龙真人”完全是《封神演义》所创造的幻象人物或神灵,由想象创造所必然遵循的规律我们也可以推测到作为“黄龙真人”直接来由的“黄龙崇拜”在当时的影响。

“黄龙崇拜”在汉民族地区广泛流行的“龙崇拜”中确乎是一个相当突出的现象:史书不止一次记载“黄龙”出现的祥瑞:西汉宣帝(公元前49年)、东吴孙权(229年)先后以“黄龙”为年号;各地流传有“黄龙”传说的山、潭、河流(溪)、洞窟比比皆是,如以“黄龙洞”而言,除松潘黄龙洞而外,至今仍富盛名的就有杭州西湖黄龙洞、武当山黄龙洞、张家界黄龙洞、湖州黄龙洞等等。对“黄龙”的崇拜显然同汉民族文化中“五色”同“五行”“五方”的对应关系^①以及对“中”的崇拜观念有关,正是因为“黄色”对应“五行”中的“土”、位居“五方”的“中”,从而在历史的演变中,在这个以农业为基本生存样态的广阔区域里,“黄色”逐渐成为古代最为尊贵的颜色,“黄龙”也从众多的“龙崇拜”中突显出来。然而,“黄龙崇拜”并不等于“黄龙真人”崇拜,前者属于汉民族传统的具有自身相对独立系统的“龙崇拜”文化体系,而后者则是典型的“道教”言说方式,从“黄龙”到“黄龙真人”的历史转变,显示着道教文化与观念对原来的信仰与崇拜体系的接纳与改造。这是一个相当长期的过程,从唐代道教自称“神道”^②开始,历经唐宋对国家祭祀体系的介入和对民间崇拜神灵的吸纳,最终,随着明代“礼部”直接由道士掌管,道教观念与话语言说浸透于民众信仰世界的方方面面,于是,“黄龙”也就成了“黄龙真人”。《封神演义》中的“黄龙真人”大约正是这一演变过程的结果,是以长期以来所流传的“黄龙崇拜”和“黄龙真人”传说为依据的。

因此,就“黄龙崇拜”而言,《封神演义》关于“黄龙真人”在神灵谱系中的地位的安排是恰当的,一个崇拜对象在神灵谱系中的位置正是同其所受到的崇拜状态相关联的。这一点,在民间的信仰结构中直接被转化为崇拜对象的道

^① “五色”即青、赤、白、黑、黄,“五行”即木、火、金、水、土,“五方”即东、南、西、北、中。三组结构依次对应。

^② 道教在其形成之初被称为“鬼道”。如《后汉书·卷七十五刘焉、袁术、吕布列传》:“沛人张鲁,母有姿色,兼挟鬼道,往来焉家”。《三国志·魏书》则说:“鲁遂据汉中,以鬼道教民,自号‘师君’。”这里说的“鬼道”就是张陵(即张道陵)所创立的“五斗米道”,后世称“天师道”“正一道”。张鲁,张陵之孙。

行法力,简单说,是以有无本事相区别的。就此而言,《封神演义》关于黄龙真人的叙述似乎显得“怪异”而“矛盾”:一方面,黄龙真人列入元始天尊的十二位弟子,在这个“兴阐灭截”的故事设定中算是有着相当地位的了,但另一方面,在整个封神故事里面,黄龙真人又显得相当的“无能”。这一点,应当既是同“黄龙崇拜”原本不属于道教系统而是被吸收接纳的有关,也同这种崇拜本身的原始性、地方性相关联。可以这样说,“黄龙崇拜”固然普遍存在于汉民族区域,但似乎没有专门的“道场”。全国以“黄龙”为名的寺院不少^①,但多跟这个“黄龙崇拜”没有直接关联,而松潘黄龙沟的“黄龙崇拜”则在相当长的历史时期里处在文化的边缘与荒僻之中。我们很难将《封神演义》中“黄龙真人”的来由同黄龙沟直接联系起来。这最终就造成《封神演义》中“黄龙真人”很重要但又总是要低一层次(显得很弱)的“怪异”形象。

因而,当松潘地区的黄龙真人传说与《封神演义》相遇之时,实际上所形成的并不仅仅是单向的《封神演义》对黄龙沟的解释与支持,而是一种双向的互动:《封神演义》为黄龙沟的黄龙真人提供身份与地位的支持,而黄龙沟则为《封神演义》的“黄龙真人”提供“道场”与传说渊源。这种状况是否在马朝覲修建黄龙寺为黄龙真人塑像的时候就已经发生,现在已经难以说清,但可以肯定的是,至迟在《封神演义》后,由于这种互动,这两个形象很容易就融合在了一起,以至于人们今天已经很难或者不愿区分二者,于是,“封神文化”同“黄龙文化”也就交织在了一起。这样,我们也就能够理解,正是在这一区域里产生出了专门关于“黄龙真人”的经文:《黄龙真人醒迷太平新经》。此经文是《醒迷太平新经》中的一部分,该经书将在下一章予以介绍。

四、大禹与黄龙真人

前文已经指出,大禹和黄龙真人之间确实存在着极为密切的关系,他在今天黄龙真人神格形象中实际上成为了来自社会历史(英雄崇拜)方面因素的代表。大禹和氏羌首领的最大区别就在于,后者是地方性、乡土性的,而前者是更为广泛地域普遍状态,二者在传说故事里的结合正是一般和个别的结合。这

^① 如杭州西湖黄龙寺、江西南昌黄龙寺、庐山黄龙寺、四川达州黄龙寺等等,都是属于禅宗临济宗黄龙派的寺院,故而以“黄龙”为名。而“黄龙派”之得名则同创始人“黄龙慧南”主要居住地江西南昌黄龙山有关。因此,虽然追溯起来,这一“黄龙”的得名还是同“黄龙崇拜”有关联,但却已有完全不同的内容,不应混为一谈。

种内在的一致性显然为大禹或者大禹文化在黄龙真人神格形象中出现以及占据重要地位提供了可能,而且,黄龙真人神格形象越是走出民族的或者地域的边界,大禹形象也就越是突显并逐渐遮蔽原来的氏羌首领故事。

因此,大禹和黄龙真人之间的关系诚然并不是发生在黄龙真人神格形象生成的主线中,而主要是发生在围绕黄龙真人神格的文化会聚与融合中,黄龙真人诚然并不就是大禹,但在今天的黄龙真人神格形象中,大禹或者大禹文化却实实在在已经成为相当重要的部分,甚至有成为主体的倾向。从这个角度来看,那种拼命把黄龙真人往大禹身上拉的做法也就是可以理解的,因为,这种做法本身不过是黄龙真人神格演变途径的一种学术映射。

大禹和黄龙真人之间的文化连接点有两个:一个是本土的治水传说如氏羌首领故事;另一个就是“龙”的形象,传说中有神龙助大禹治水的故事,经由这神龙和黄龙沟崇拜体系中的“黄龙”形象,大禹便和黄龙真人联系起来,成为助禹治水的神龙。^①前者在前面已经作了讨论,这里不再赘述,此处尝试从大禹的角度来理解“龙崇拜”或者“龙神崇拜”。

有关“大禹”,严格说来今天依然无法形成确切的结论,千百年来有关大禹

^① 松潘一带流传的助禹治水的“黄龙”传说大致有三种形态:

(1) 相传大禹治水的时候,极其艰难,居住在东海龙宫的黄龙不远千里赶来为大禹护舟。在协助大禹治理水患以后,黄龙没有回东海龙宫,而是在西部的崇山峻岭中找到一处山灵水秀的宝地住下来。黄龙居以后就再也没有离开这里,最后化作瑰丽绚烂的钙华沉积与彩池、滩流,这就是今天的黄龙沟。人们为了纪念黄龙助禹治水的功绩,修建了黄龙寺。

(2) 传说大禹治水的决心感动了住在弓杠岭脚下的一条黄龙,它飞到禹身边,让大禹骑在它身上顺江上游,帮大禹王查清水路。大禹很感激黄龙的帮助,求天神木比塔封黄龙为神,黄龙不愿受封,藏卧大山脚下,后人感谢它对大禹的帮助,在松潘修黄龙寺纪念它,现在透过清水还能看到黄龙金色的脊背呢。

(3) 大禹王为治水沿岷江而上考察江源。当他来到汶川县的漩口、映秀之间的江岸时,遇上九条神龙叩拜。它们原本是来投奔大禹,求其封位,助其治水的,却不想吓坏了大禹王,令其一时惊恐,喊出“蛇!蛇!蛇!蛇!”。为首一龙因被谪为虫类,当即一气而死,化为卧龙山,其余八龙受惊,调头各奔而去。其中一条黄龙,沿岷江躲到了源头。大禹王来到茂州,江面突然卷起黑浪恶风,欲将大禹所乘木舟掀翻,正在此时,突然飞来一条黄龙,与黑风恶浪展开搏斗,最终黄龙获胜,并背负大禹所乘木舟,溯江而上。原本黄龙是来报复大禹的,但见茂州江中黑风妖欲害禹王,有感于大禹为民治水不辞艰辛,于是变报仇为报恩,从而战胜黑风妖,助禹治水。后来,大禹治水成功,向天地祷告,赞黄龙助他治水有功,求封为天龙。黄龙谢封,不愿升天,他留恋岷山源头,躲进深山去了。后来人们修庙纪念,取名黄龙寺,歌颂他不记私仇,顾大局,为民造福的美德。

这三则故事里面的“黄龙”,或来自于“东海龙宫”,或来自于岷江源,或出自汶川,有着鲜明的地域差别。传说中的地点变迁常常是历史变迁的凝固,来自东海龙宫的说法有着极为浓厚的中原汉民族色彩,应当是生成较晚的,而来自岷江源或者汶川的说法则具有鲜明的本地保护神的特征。其中来自岷江源的说法中提到了“天神木比塔”,显示这是一个存在于羌人崇拜体系中的“黄龙”,也意味着羌民族的早期居住地是有靠近岷江源的,因而才会认为“黄龙”是岷江源的黄龙。从岷江源到汶川,两个故事中“黄龙”守护地域的变化似乎展示着羌民从岷江源顺流而下迁徙、繁衍的历史,正是在这个过程中,“黄龙”助禹开江的故事变得更为曲折与细腻。

的讨论实际上使得“大禹”本身成为了一个话题，正如关于“历史”的看法，有一种就是将“历史”视为一种动态存在，是今天与昨天的永恒对话。从这一立场来看，迄今为止有关“大禹”的一切认识都是一种“对话”，是一种“历史”叙述。在这种“对话”或者叙述中，我们确实是在接近事实本身，但这种接近也可能是一种“无限”地接近。

本论文把“大禹”看作一个在长期的历史进程逐渐形成的传说形象，是古代中国无数治水经验与故事的历史性沉积。由于同大禹相关的是“治水”故事，因而，就大禹的原型来说应当是“人”，他所反映的恰恰是“人”的力量，尽管这种力量早已神化，或者传说化。有关大禹的一切认识必须在这个意义上加以阐释才是可靠的。

疑古派以《说文解字》“禹，虫也”的解释来说明“大禹”并无其人，是由“神”人格化为“人”的，其本源是一条虫，并不能说明问题，因为“虫”本身就是有待阐释的，而且《说文》的解释也未必准确。或许是这个原因，近代以来的学者或者努力将“虫”阐释为一种部族图腾，或者根据“禹”字同“蛇”形之间的关系，将大禹同“龙”联系起来。闻一多在《天问疏证》中，就分析了鲧、禹传说中化为“熊”“能”（据说是一种鳖）之类的传写讹误，确认鲧禹所化的为“龙”。晋代郭璞注《山海经》时引用的上古卜书《归藏·启噬》的一段话“鲧死，三岁不腐。剖之以吴刀，化为黄龙”^①则成为这种结论的印证。然而问题依然存在，作为“龙”的“大禹”是有待阐释的。

实际上，“大禹”从一开始就是以传说的面貌出现的。在传说中，大禹不是娘胎所生，而是从父亲腹中变化而出。《山海经》就说“鲧复生禹”^②，“复”字也就是“腹”。《天问》上也有“伯禹腹鲧，夫何以变化”^③的提问，那“腹”字也应当是“腹”。“禹”的古字（见叔向簋、禹鼎、秦公簋、古鉢的铭文）像两蛇（虫）交叉之形，^④是大禹从鲧腹中出来的“象”，这应当正是当时传说的写照，也就是说，“禹”这个字的生成就是根据传说来的。如果这个判定是准确的，那么，可以想见，关于大禹的传说在当时已经广泛深入人心了，以至于在需要用文字记载下来的时候，他们就选择了这一最为典型最为显明的意象来构造文

^①《山海经·海内经》“洪水滔天”条郭璞注。《初学记》卷二十二也有类似引文：“大副之吴刀，是用出禹。”

^②《山海经·海内经》“洪水滔天”条

^③《楚辞·天问》

^④《汉语大字典》“禹”字条收录有上古器物铭文。

字,这一意象甚至很有可能本就是有关大禹传说的原始绘画中的一个典型形象,从而能够让人们见而能识、见而能明。因而,有关大禹本原的探讨这只是起点而已,重要的不在于是“龙”还是“虫”,而在于这种传说叙述本身在传达或者承载什么。

“鯀复生禹”作为大禹传说中最为核心的意象,它所要传达的乃是“传承”,是“新生”,是古代先民在解决水患问题上的一次突破,从此,对“水”的恐惧性崇拜转化为对“治水”英雄的纪念性崇拜,“大禹”也就成为自古以来中华大地上无数治水功绩、经验与传说融合会聚的承载体。这种融合会聚大概在周初已经初步完备,《国语》中就借“太子晋”之口对此有一个相当全面的小结:

灵王二十二年,谷、洛斗,将毁王宫。王欲壅之,太子晋谏曰:

“不可。晋闻古之长民者,不堕山,不崇薮,不防川,不塞泽。夫山,土之聚也,薮,物之归也,川,气之导也,泽,水之钟也。夫天地成而聚于高,归物于下。疏为川谷,以导其气;陂塘污库,以钟其美。是故聚不隤崩,而物有所归;气不沉滞,而亦不散越。是以民生有财用,而死有所葬。然则无夭、昏、札、瘥之忧,而无饥、寒、乏、匮之患,故上下能相固,以待不虞,古之圣王唯此之慎。昔共工弃此道也,度于湛乐,淫失其身,欲壅防百川,堕高堙库,以害天下。皇天弗福,庶民弗助,祸乱并兴,共工用灭。其在有虞,有崇伯鯀,播其淫心,称遂共工之过,尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度,厘改制量,象物天地,比类百则,仪之于民,而度之于群生,共之从孙四岳佐之,高高下下,疏川导滞,钟水丰物,封崇九山,决汨九川,陂鄣九泽,丰殖九薮,汨越九原,宅居九隩,合通四海。故天无伏阴,地无散阳,水无沉气,火无灾燿,神无间行,民无淫心,时无逆数,物无害生。帅象禹之功,度之于轨仪,莫非嘉绩,克厌帝心。皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰‘姒’、氏曰‘有夏’,谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四岳国,命以侯伯,赐姓曰‘姜’、氏曰‘有吕’,谓其能为禹股肱心膂,以养物丰民人也。”^①

^①《国语·周语下》

在这段文字里,有关治水的经验已经成熟,疏导的方式已经被确认为天经地义的方式,是“古圣王”之道,而早期的失败者就是违背了这一规律。在这个讲述中,共工和鲧都成为了反面人物,成为用“堙(堵塞)”法治水失败的典型。而共工这位在传说中怒触不周山而给天下带来滔天洪水的人物向来是被尊为“水神”的,在这里则成为治水的失败者。从宗教崇拜的角度看,水神共工正是“洪水”这一自然力量的最早拟人化形象,是远古先民在自然威力下生成的恐怖性的“自然神”,并和早期的人类治水英雄相重合,而大禹的出现则代表了对于这种自然力的战胜,是无数民族治水英雄的会聚。

在此背景下来审视那些在传说中伴随于“大禹”并助禹治水的鸱、龟、龙等水族动物,则显然是共工所代表的恐怖性“自然神”,它们的助禹治水,传达出来的正是人对自然力的战胜,或者能够战胜,是中国古代先民对自己在生产与生活中所体验的人的力量的肯定。因而,“大禹-龙”的结构实际上是“人-自然”的关系结构,它们分别代表了古代人崇拜活动的两极,对自然的崇拜和对“人”(历史)的崇拜。正如冯广宏先生在其文章中指出的,早期的龙或者黄龙,“对于大禹治水,不是帮助,而是捣乱”^①,从“捣乱”的黄龙到“助禹治水”的黄龙的变化正是人对自然力的驯服与战胜。

这种结构反映在大禹和黄龙真人的关系中就正是黄龙真人神格结构中“大禹”或者“大禹文化”的因素日渐增强,而“龙神崇拜”的因素则在弱化。同时,岷江河谷羌人对大禹文化的日渐渲染则进一步强化了这种效果,从而在那些流传到今天的有关黄龙真人来源的传说故事里面,几乎都能看到“大禹”的身影。大禹几乎成了黄龙真人传说故事的主线,黄龙真人几乎就成了大禹的另一个化身。

第三节 黄龙寺的历史

一、黄龙沟的寺庙

黄龙沟的宗教建筑是随着松潘地区的早期居民来到黄龙沟中举行“神山-山神”崇拜的相关活动时便开始出现了。代表山神的石堆,后来演变成了今天在黄龙后寺前还能看到的玛尼堆。沟底山梁后玉翠峰(海拔5160米)的山腰有

^① 冯广宏《黄龙与大禹神化考源》,《四川文物》1994年第3期。

十八块白色巨石，今天人们称为“十八波摩”^①，传说是十八位挽救了阿坝草原的藏族女子所化，却很有可能是早期祭山的遗存。这些石堆或者祭坛之类作为早期专门的宗教活动场所同后来的寺庙在这一点上没有本质的区分，这或许就是“玛尼拉康”^②这一称呼出现的原因。

黄龙沟的寺庙始于何时，已经无从查考，据说唐代便有寺庙^③，这应当是就有专职宗教人员即佛道兴起之后而言的。从中国寺庙的历史来看，在佛道兴起之前还有一个“祠庙”阶段，即供奉神位或者神灵、只在宗教活动期间开启或者启用而不一定需要专人照顾的寺庙，这种寺庙形制显然更适应早期黄龙沟渺无人烟的状况。从时间上来说，汉民族自秦汉进入此地区，戍边屯田，繁衍生息，延续不绝，而汉民族刻木为神像的历史又至少可以追溯到汉代，^④因而，唐代甚至唐以前很久，黄龙沟中就出现简陋的祠庙，是完全可能的。相对于早期岷江上游河谷的氐羌居民更为简单的宗教祭坛，早期汉民族的这种简陋小庙显然已经占有优势，这或许是后来汉民族庙宇在此占据主流的原因，毕竟，早期的氐羌先民以及后来的羌藏民族，他们的宗教活动场所主要都是同其生活的村寨联系在一起的，而羌族“山神”崇拜的象征性也使得羌民显然愿意直接把这些小庙作为自己奉祀雪宝顶的场所，这种情形至今依然。

2007年7月初，我们在距离黄龙沟并不很远^⑤的平武县虎牙乡虎丰村黄家山组考察了一座不见经传的民间小庙——“洪阴喇嘛庙”，从中可以大略知道松潘地区民间小庙的基本状况。虎牙乡在平武县西部，与黄龙风景区所在的松潘小河区接壤，满目是崇山峻岭，山谷河坝和山腰平坝成为人们聚居所在。黄家山组就是这样一个接近山顶的汉藏杂居的小村寨，“洪阴喇嘛庙”就在村寨边的一处高地上，庙前低地有一土地庙。“洪阴喇嘛庙”本身是一低矮板房，大约十多个平方米，庙后新建起一类似板房，据说是要择吉日将观音移过去的。庙里供奉有四尊神像和两个神位（尚未请来神像而暂时以神位代之），和这一地区的其他民间寺庙一样分为三组：中间摆放的是“洪阴喇嘛”神像，神像右侧摆放王母之神位；“洪阴喇嘛”左边是药王菩萨和白雨喇嘛神像；“洪阴喇嘛”右边

① “波摩”是藏语，“姑娘”的意思。

② “拉康”，藏语指“佛殿”“佛寺”，参见韩书力、王洪英《玛尼石》，《西藏人文地理》2006.06。

③ 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988.04。

④ [汉]应劭《风俗通义》。

⑤ 平武县虎牙乡至黄龙沟直线距离不到30公里，其位置正在前面所讲述的绕雪宝顶转山中线的必经之处，据当地人讲述，每年依然有很多人会转山经过这里。

是西天佛祖神位和观音神像。神像非常简陋，仅具形态而已。另外，门前以幡带的形式悬挂了八根彩带，上面写有“八仙”名号。这是一个典型的乡土崇拜的民间小庙。据黄家山的人说，“白雨”就是“冰雹”的意思，是高原山区常见的灾害，因而，供奉“白雨喇嘛”就是祈求减少这种灾害，同其他地方的原始性自然神崇拜一样，也正是松潘地区古代“雹神祭”的存留，民国《松潘县志》中就有“雹神祠”，并附有光绪年间的松潘厅同知蔡懋康的祭文《祭雹神祝文》，显示出作为地方祀典来对待的倾向。“喇嘛”在这里显然等同于“天尊”“真人”“菩萨”“佛”或者“神”这样一些称呼，反映出当地民众的“喇嘛”观念和喇嘛崇拜。据说，“洪阴喇嘛”是松潘人，有法力，来此地降妖伏魔，有一次降服妖魔时出了问题（似乎是被出卖了），丧生妖魔手中，当地人为纪念他，故有了这“洪阴喇嘛庙”。这传说故老相传，当地人也说不清有多少年头。这庙宇在这方圆几十里即虎牙乡一带是颇有名气的，每到会期，人数颇多，而我们所看到的寺庙状况，据黄家山人说，已经是这寺庙修得最好的时候了，由此可以想见这庙宇以前的状况。黄龙沟里最初的寺庙大约也是这样，简陋而粗俗，随着岁月的流逝，它们似乎没有留下任何痕迹。

随着佛道的兴起，此类寺庙逐渐占据了黄龙沟宗教建筑的中心位置。黄龙沟今天的寺庙格局是明代以来形成的一个以黄龙寺（三寺）为主体的寺庙建筑群，除作为主体的黄龙寺外，还有土地庙、黑虎庙、财神庙、观音堂、禹王庙（龙王庙）、火神庙等等，据说还供奉过鲁班。

在黄龙沟的寺庙历史上是否出现过本教或者藏传佛教寺庙，尚不清楚，但修行屋之类应当是有的。^①传说本教大师达拉门巴就曾在洗身洞修炼。沟底陡峭的山坡上还有一处名为“神仙洞”的修炼场所，至今依旧有修行者来此，现在洞内的布置为本教（藏传佛教）风格。

二、白鹿寺、雪山寺

除黄龙寺外，民国《松潘县志》记载有另外两个寺庙名称：

黄龙寺，在县东七十里，明兵使马朝覲建，亦名雪山寺。相传黄

^① 同美以为安多三杰之一的左帕达哇坚赞（左帕）曾在黄龙沟修建了“静修院”，这或许就是本教的修行场所。见《本教圣地黄龙风景名胜区的藏文化考察》，《宗教学研究》2008.04

龙真人养道于此，故名。^①

松俗六月十六日为黄龙寺酬神期。黄龙寺者，盖隐士黄真人栖隐之处也，亦名白鹿寺，即《通志》雪山寺。^②

“白鹿寺”“雪山寺”在此显然是作为黄龙寺的异名来看的，此外当地藏族人称黄龙寺为“瑟尔磋拉康”，意为“金海子寺庙”，“金海子”就是指黄龙沟的彩池，因而是以地名命名，和其他藏族寺庙的命名方式一样，但不知何时开始如此称呼。

一物多名，或是各有渊源，本为不同寺庙，或是同一寺庙不同时期的名称。马尧安以为“雪山寺”“即《通志》雪山寺”，此“《通志》”指的是哪一个，明代还是清代的，文中没有明确，如果指的就是嘉庆廿一年的《四川通志》，则这种推断有些可疑的。嘉庆《四川通志》中“松潘厅”的“雪山寺”记载为：

雪山寺。在厅南七十里。^③

这一记载也同样见于嘉庆十七年的《直隶松潘厅志》^④，大约当为《通志》记载的由来。但黄龙寺在治城东偏北方向，同这里所记载的“雪山寺”显然不是同一个方向。如果不是方向记载上的错误或别的缘由，则黄龙寺和此雪山寺当为不同寺庙。如果雪山寺即黄龙寺，则应当为“厅东七十里”，和民国《松潘县志》关于“黄龙寺”的里数^⑤相合。民国《松潘县志卷五·坛庙》在县属南区则不列这一记载，正是将此作为“黄龙寺”的别名看待了。以“雪山”为寺名，显然是以取“雪宝顶”之意，黄龙沟出现“雪山寺”并非没有可能。

至于“白鹿寺”，则可能同那个有关“氐羌首领”的传说有关。在传说中，这位氐羌首领曾协助大禹治水，功成隐退于牟尼沟，后来又骑白鹿到黄龙沟修炼，后人为纪念他，修了黄龙寺。这个传说显然是将“白鹿寺”作为“黄龙寺”的前身来看的。这一传说具有浓厚的羌族印记，而羌族没有修寺庙的传统，因

① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

② [清]马尧安《黄龙寺述览》，见民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

③ 《四川通志》（嘉庆廿一年重修），台北：华文图书局，1967年，第四十三卷“舆地·寺观·松潘厅”之“雪山寺”条。

④ 《直隶松潘厅志》（嘉庆十七年），温承恭纂修，四川大学馆藏。

⑤ 民国《松潘县志》卷一“里镇”县东部分有“黄龙寺”条：“黄龙寺。六十五里。”

而,“白鹿寺”的名称有可能是“黄龙寺”在羌族民众中的观念性解读或者翻译。在民国初年傅樵斧的《松潘游记》中还可以看到“黄鹿寺”的名称,并称“黄龙真人”为“黄鹿真人”,^①如果这不是版本印刷错误的话,“白鹿寺”“黄鹿寺”都应当是当地羌民对“黄龙寺”的本民族解读,而且很可能是“黄龙寺”已经出现而“黄龙真人”名号尚未形成时的解读。

由于文献阙如,我们无法确定“雪山寺”和“白鹿寺”这两个名称或者两座寺庙的具体时期与详细情形,只能说大约是在唐宋元时期。^②

三、龙王庙-禹王庙

今黄龙后寺后面的那座小庙,笔者以为很有可能就是黄龙后寺的前身。该庙有的称为龙王庙,“庙内正中塑龙王,左边是藏族观音,右边是鲁班”^③;有的则称为禹王庙或禹王宫,认为供奉着的正是禹王;有的干脆认为禹王和龙王就是一回事。关于此庙,《阿坝文物览胜》判定其为民国建筑^④。据当地老人讲,禹王庙的历史并不久远,大约八十年代才出现,在他们小的时候(20世纪三四十年代)来黄龙沟的时候并没有禹王庙;以前黄龙沟里是有禹王的神位,是放在黄龙真人神像边上的。

之所以说该庙为黄龙后寺前身,首先是因为这里处在黄龙沟的底部,其所在的这片谷底平地应该就是早期宗教活动的主要场地,最早的那些石堆、简陋小庙之类的宗教建筑应当就在这个位置。其次,则是因为这是黄龙沟里面唯一同“黄龙真人”在神格功能上一致的庙宇。如前所述,“雪宝顶-黄龙沟”的宗教实质是一种“神山-山神”崇拜,其目的就在于求得风调雨顺,这种生存性功能取向是最初的“神山-山神”崇拜和最后的“黄龙真人”崇拜之间的内在逻辑关联所在,而“龙神崇拜”则正是二者之间的中间环节。第三,上面所列举的有关龙王庙的各种不同说法关涉的核心话题是“龙王”和“禹王”之间的崇拜变迁,反映的正是前面所说的大禹文化或者大禹崇拜在黄龙沟以及黄龙真人神

^①《松潘游记》, [民国]傅樵斧,北京师范大学馆藏,可从“高等学校中英文图书数字化国际合作计划”获得该书电子影印本,网址: <http://www.cadal.zju.edu.cn/Index.action>。

^②当然,还可能存在一种可能,即“黄龙寺”为其汉民族称呼,而“雪山寺”为藏民称呼,“白鹿寺”(黄鹿寺)为羌民称呼,文献无征,纯为猜测。

^③参见《黄龙寺庙会》,张瑞和口述、王德生记录,见《松潘文史资料》第一辑。

^④《阿坝文物览胜》(阿坝藏族羌族自治州文物管理所,四川民族出版社,2002年11月,第134页):“规模甚小,为悬山式顶,顶施小青瓦,明间抬梁式梁架用3柱,次间穿斗式梁架二穿用4柱,面阔三间9.50米,进深三间5.20米,通高4.85米,系民国时期建筑。”

格结构中日益突显的趋势,而这种变迁出现在有关“龙王庙”的认识上,则正显示出这一庙宇在黄龙沟中的地位。因此,“龙王庙”应当就是黄龙后寺出现之前黄龙沟里主要的崇拜或者祭祀地方,是“黄龙”或者“龙神”崇拜阶段的核心,其位置甚至有可能就是今日黄龙后寺所在,因后寺的修建才另建龙王庙。

今天所见到的该庙被称为“禹王宫”,是1995年按照重建的,1996年在庙内塑有三尊神像:大禹、李冰和二郎神。中间的大禹作帝王相,端坐椅上,头戴冕冠,着黄袍,蔽膝作山河地理图样;禹王左边是李冰塑像,坐姿,着青色官袍,三缕长须,手持笏板;禹王右边则是“二郎神”,金盔金甲红袍的武将模样,坐姿,右手叉腰,左手放膝上,似有所持。这个二郎神不是三只眼,当为“李二郎”。^①

四、禅宗黄龙派与黄龙寺

从黄龙寺和黄龙真人之间的名称关系来看,黄龙寺显然出现在黄龙真人之前,否则就应当叫“黄龙观”而不是“黄龙寺”了。^②因而传说中的马朝觐修建黄龙寺这一道教化事件,也应当主要是就黄龙后寺而言,它沿用了原来的黄龙寺即黄龙中寺的名称,并确立了后寺在黄龙沟的核心地位,成为三寺的主体。民国时期松潘县政府曾发布保护黄龙寺的布告,该布告刻石就立于今黄龙后寺前,是以黄龙后寺为黄龙寺之主体的一个明证。如今,黄龙三寺仅后寺完整存留,这也可以间接证明黄龙沟宗教崇拜的主体与核心所在。

黄龙中寺修建于何时,已经无法查考。其得名当有两种可能,其一是可能来自于禅宗黄龙派,其二则是来自于黄龙沟自身的宗教崇拜。^③如果是后者,则

^① 有关二郎神的来由,众说纷纭,至今未有定论。大致而言,有“开明说”“蚕丛说”“古氏羌人猎神说”“李冰转化说”以及湖北的“泰山诸郎说”、广州“袄教驱傩仪式呼语‘儿郎伟’转音说”等,并形成了“李二郎”“杨二郎”“赵二郎”“毗沙门天王二郎”“石二郎”等说法,此外少数民族中还颇有一些关于“二郎神”原型的传说故事,如白族“二楞神”、羌族“罗和二王”、彝族“支格阿龙”等等。参见胡小伟《话说二郎神》,《淮海工学院学报(社会科学版)》,2007.01。

^② 《大明一统志》卷六十五“永州府”：“黄龙岭。在府城北二百里。下有黄龙观，唐顺宗朝有申大师者居之。”

^③ 这两种可能也是众多“黄龙寺”得名的来由。如浙江杭州西湖黄龙寺原名“黄龙洞”，是西湖五大古刹地点之一，南宋淳佑年间（公元1241-1252年间）孟珙在此建护国仁王禅寺，并从隆兴府（江西南昌）黄龙寺请来名僧慧开主持，又称护国黄龙寺。民国七年（1918）该寺主持将其卖给广东罗浮山冲虚观道士郑宗道，作杭州分院，经改建而成为民国时期西湖三大道院之一。又如庐山黄龙寺，为明代僧人释彻空于万历年间肇建，立寺之初，以“鹿野禅林”为名，后释彻空法承临济宗黄龙派，再加上寺庙靠黄龙潭而建，故后改名“黄龙寺”。又如云南建水黄龙寺，又叫“龙潭禅院”，始建于明代，清代、民国陆续修建，由龙王庙、观音殿、雷神殿、清凉台等组成，为建水八景之一，是一处和松潘黄龙寺相似的乡土寺庙。此外如江西南昌黄龙寺、浙南丽水黄龙寺都因所在地名“黄龙山”而得名“黄龙寺”。其中，南昌黄龙寺正是禅宗“黄龙派”的发源地，“黄龙派”之名正是来自于该寺名，从而也可以说是来自于“黄龙”传说，但二者显然没有内在必然关联。

意味着黄龙寺修建时“黄龙”的观念已经形成，即认为黄龙沟中有一“黄龙”，这或许就是“藏龙山”这一名称的来由。至于和禅宗黄龙派的关联，因文献不足，难以确认。但“禅宗自宋以来独盛；五宗中，尤推临济一宗，天下丛林，殆无非临济子孙”^①，而“黄龙派”正是临济宗的一支，黄龙寺（中寺）最初同禅宗临济宗甚至黄龙派相关的可能性是存在的。而且，同松潘县城之大悲寺关系密切的成都昭觉寺不仅是临济宗的祖庭所在，^②也是辐射四川地区的汉传佛教中心，影响远及于松潘地区，特别是明代，昭觉寺颇有僧人进入川西北弘法，为明代有关西南少数民族地区的怀柔政策作了很大贡献。如智中一天禅师就曾经在景泰年间深入松潘，重修大悲寺并担任主持，后因抚边有功而封“崇化禅师”，有“雪山法主”之称，光绪二十一年，总兵夏毓秀还在松潘发现了崇化禅师印，后送昭觉寺保存。^③又如明英宗正统年间，另一位昭觉寺僧人，因在松潘宏法而被赐以“净戒弘慈国师”称号。^④因此，最初的黄龙寺（中寺）很有可能就是在明代前期临济宗进入松潘后所建。

黄龙沟至今仍然存留有禅宗遗迹。在黄龙沟底一“石塔”^⑤的主体幢柱上有一偈子：

念佛子来
定生西方
不劳吾说
昙花自香

佛教以“昙花”^⑥喻真如妙法，如《法华经》中就说：“佛告舍利弗，如是妙法，如优钵昙花，时一现耳。”“昙花自香”正是在说人皆具有真如妙法，只要能够

^① 《中国佛教史》，蒋维乔，团结出版社，2005年3月，第353页。

^② 昭觉寺始建于唐贞观年间，原名建元寺，唐僖宗年间更名为昭觉寺，到北宋神宗元丰（1078-1085）年间，昭觉寺改制为十方丛林，其第一任方丈惟胜禅师就是黄龙派开创者黄龙慧南的嫡传弟子，两宋之交临济宗的圆悟克勤更是把昭觉寺推上了临济祖庭的地位。参见李富强《昭觉寺史话》。

^③ 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“大悲寺”条。李富强《昭觉寺史话》。

^④ 李富强《昭觉寺史话》。

^⑤ 黄龙沟的著名景观“石塔镇海”，位于黄龙后寺后面浴玉池内，据《阿坝文物览胜》认为是“明代晚期的石质灵塔，葬有该寺第二代高僧舍利子”。二塔下部均已埋入钙华堆积中，其中一塔主体幢柱已经损毁，偈子存留在保存较为完好的一塔主体幢柱上。

^⑥ “昙花”即“优昙花”或“优昙钵罗花”，是梵文 udumbara 的音译，意译为“祥瑞灵异之花”，传说此花生长在喜马拉雅山，三千年一开花，开花后很快就凋谢。

醒悟，自然真如敞现，往生西方。此四句以“人人皆有佛性”和“往生西方极乐”为信仰，以“念佛”为基本修持，具有明显的禅净双修色彩，就此而言，《阿坝州文物览胜》将此塔定为“舍利塔”^①应当是很有道理的，同时也说明黄龙沟僧人的禅宗取向，这同宋元以来汉传佛教的禅宗化是一致的。

五、马朝覲

马朝覲是公认的黄龙寺的修建者，但其生卒不详，生平也无从查考，我们所知道的仅仅是民国《松潘县志》中所提到的“明兵使马朝覲”一句。

所谓“兵使”即“兵备副使”的简称，为明代设立的官职。《明史》“按察使”一条下有“兵备副使”“兵备僉事”：

按察使，掌一省刑名按劾之事。纠官邪，戡奸暴，平狱讼，雪冤抑，以振扬风纪，而澄清其吏治。大者暨都、布二司会议，告抚、按，以听于部、院。凡朝覲庆吊之礼，具如布政司。副使、僉事，分道巡察，其兵备、提学、抚民、巡海、清军、驿传、水利、屯田、招练、监军，各专事置，并分员巡备京畿。^②

“兵备”大致是“军事准备”的意思，涉及防御修建、粮草储备、道路运输等等，负责这些事务的官员也称为“兵备”，隶属于“兵备道”。“兵备道”，简称“兵道”，全称“整饬兵备道”，是“分巡道”的一种，故而又称“兵巡道”。明代所设兵备道有“四川松潘道”一路。而“兵备”在人员上隶属“提刑按察使司”，是由主官“按察使”的副职“副使”和“僉事”来充任的“分道巡察”官员之一，又称“兵备副使”“兵备僉事”，简称“兵备”或者“副使”。

有关“兵备”一职的设立与职责，《明史》中有这样一段记载：

兵道之设，仿自洪熙间，以武臣疏于文墨，遣参政副使沈固、刘绍等往各总兵处整理文书，商榷机密，未尝身领军务也。至弘治中，本兵马文升虑武职不修，议增副、僉一员敕之。自是兵备之员盈天下。^③

^① 《阿坝文物览胜》，第134页。

^② 《明史·职官四》

^③ 《明史·职官四》

这里提到两个时间,一是“洪熙”(1425年)^①,一是“弘治”(1488-1505年)^②,而前者是初设,仅是兼任,后者才是正式设立。也就是说,“兵使”一职最早的时间不早于洪熙年即1425年。其具体职责是协助“总兵”处理相关军务,起先主要是在文书整理上,后逐渐扩展,如督促府县官员选练民壮,勤修战备,为军队提供物资、粮草,并监督参将、游击训练军队,等等。从曹学佺《四川名胜志》的记载来看,在弘治前,兵使的名称还不是稳定的,多有不同说法:

至(正统)十四年始设松潘巡抚都御史一员,以都御史寇琛及侍郎罗绮相继临之,咸有成绩。绮还京,提督文臣不复更置,但以备兵使整饬之而已。……万历八年,兵使者杨一桂是以有三寨之役。^③

这里就出现了两个类似的称呼“备兵使”和“兵使者”。此条记载也见于民国《松潘县志》所引《天下郡国利病书》关于川西边防的内容,所不同的在于“备兵使”记载为“备兵使者”。此“备兵使”或“备兵使者”大约当为“兵备使”或“兵备副使”的前身,所谓“兵使”则是其简称。

松潘设置“兵备”始于成化年间(1465-1487年)^④:

成化初,以按察副使总理松、茂兵粮,后因东南地势悬阕,声援不通,分设松潘、威茂、安绵兵备,又设总兵官,以侯、伯、都统充之,挂平蛮将军印。^⑤

民国《松潘县志》卷五“明副使”一类中列有六人,分别为:

王存礼[成化十四年,松潘副使。]

范纯[成化中,松潘兵备副使。]

陈克宅[正德中,松潘副使。]

^① 明仁宗朱高炽年号,仅一年。朱高炽为明成祖朱棣长子。

^② 明孝宗朱祐樸年号,共18年。

^③ 明曹学佺《大明一统名胜志·四川名胜志·川西边防》

^④ 明宪宗朱见深年号,共23年。

^⑤ 民国《松潘县志》卷三·边防·边防总论》

祝咏[嘉靖中，松潘兵备副使。]

章润[万历中，松潘兵备副使。]

史瓚舜[天启中，松潘兵备副使。]

从时间上来说，都是在成化之后。其中注明为“松潘副使”两人，即前一引文所说的由“按察副使”充任的，其余四人注明为“松潘兵备副使”，则是专设的了。

因此，“明兵使马朝觐”中的“兵使”也就是“松潘兵备副使”。由于兵备较多地倾向于文事和地方事务，因而关注于地方寺庙建设也是很有可能的。如果确如此，那么马朝觐以“四川兵备道”的身份活动的时间就不可能是在明成祖永乐年间，今人《松潘县志》（1999）所确立的以永乐元年（1403）为黄龙寺修建时间也就不可信了。而成化（1465—1487）为明宪宗朱见深年号，正是在明代中期，此时，“黄龙真人”的名称在民间已经形成，黄龙沟中已经形成的黄龙或者龙神崇拜由此而进一步确认为“黄龙真人”的可能性也就存在了。由此，马朝觐修建黄龙寺，崇奉“黄龙真人”，不仅有着黄龙沟自身的崇拜因素，也已经有着“黄龙真人”的民间崇拜背景。

因此，马朝觐修建黄龙寺（后寺）的时间当在明代中期，即15世纪，松潘当地所流传的黄龙寺距今已有“五百余年”^①历史的说法也是与此相合的。

马朝觐出于何种原因修黄龙寺，完成黄龙真人神格的道教化转变，因文献无征，难以确论。但无论怎样，马朝觐修黄龙寺都是黄龙沟的一件大事，它确立了一个纳入到道教神仙体系当中的神格形象，从而具有了普遍适应的可能，这为黄龙真人崇拜的发展演变提供了有利的条件。而马朝觐“兵使”的身份使得这次修建活动实际上具有国家宗教的认可意义，在客观上具有通过宗教层面的这种认可来实现政权的巩固与稳定的意义。

第四节 寺庙建筑

一、三寺一体

从宽泛的意义上来说，“黄龙寺”是一个以前中后三寺为主体的寺庙建筑群，

^① 参见附录之《黄龙寺赎回庙产记》。

在黄龙三寺的周围，还分布有观音堂、黑虎庙、财神庙、土地庙、火神庙、禹王宫（龙王庙）等。作为主体的黄龙三寺就是狭义上所说的黄龙寺。从前面的分析来看，三寺的出现应当不是同一时间，而且，黄龙寺的出现应当是在黄龙真人之前，否则，就应当叫“黄龙观”而不是“黄龙寺”了。^①马朝觐修建黄龙寺这一道教化事件，实际上应当主要发生在黄龙后寺，是一次以修建后寺为主体的整合三寺的行为，因而，最后沿用了原来的黄龙寺即黄龙中寺的名称，并确立了后寺在黄龙沟的核心地位，成为三寺的主体。如今，黄龙三寺仅后寺完整存留，这也可以间接证明黄龙沟宗教崇拜的主体与核心所在。这次整合，一方面是完成了后寺的道教化改建，另一方面，则是随山就势构建起“三寺一体”的巧妙布局：

有前、中、后三寺，殿阁相望，各距五里。山顶清泉层叠而下，至山腰则散如溅花，随地荡漾，潴成沼池，方圆不一，澄清澈底。寺前一洞，深不可测。岩泉滴沥，石髓凝聚，其状如佛、如龙、如虎，下有石屑如面，细腻可食，携出则坚矣。沿山产松柏，苍翠蔽天，复有波罗花，生香不断。洵人世之嫫嫫也。气寒地僻，游人绝少，惜哉。^②

这一格局应当是自明初修建而留存至今的。所谓“各距五里”，乃是大略的估计，二者之间实际距离当在一里左右，“殿阁相望”就是指此而言。在这一格局中，前、中、后三寺依次座落在黄龙沟内那条 3.5 公里长的钙华堆积体的头部、腹部和尾部，殿阁相望，遥相呼应，从而使得自然与人文合契如一，浑然一体，气势磅礴，传达出鲜明的宗教隐喻，具有浓厚的文化内涵。

就隐喻而言，黄龙寺前、中、后三寺浑然一体，折射的正是“黄龙”这一信仰与崇拜对象或者意象。我们无法知道在此之前，雪山寺与白鹿寺是否也有这样的建筑隐喻，但至少可以肯定一点，“黄龙”这一意象在马朝觐修建黄龙寺的时候已经成为黄龙沟里的一个核心意象，“黄龙”的名称在这个时候已经确定，而且，这一名称与意象很有可能正是在这一次修建中得到有意识地提升而定型下来的，而黄龙真人形象也正是在这个时候定型，并逐渐进入到道教之中。

^① 《大明一统志》卷六十五“永州府”：“黄龙岭。在府城北二百里。下有黄龙观，唐顺宗朝有申大师者居之。”

^② 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条。

黄龙寺分为三个寺庙的观念具有典型的“天、地、人”三分的“三才”观念。“天地人”的三才观念是中华文化中的古老观念。《周易》就说：

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。^①

在上古先民的观念中，天地乃是首要的最高的存在，天地生万物，乃是基本的信仰。而将“人”与天地并立，则是对“人”自身的肯定与张扬，这在先秦诸子的时代是一个基本主题，或者说“与天地参”，或者说“与天地同寿”。但是，对“人”的张扬并不意味着对“天地”的背弃，相反，在先哲那里，“人道”是来源于“天道”的，人需要遵循世界的内在规律行动，即所谓“顺性命之理”。从而，“天地人”的三才观念所追求的实际上是一种“天地人”和谐一体的理想境界。

在这种“三才”观念中还隐藏着古人的一种基本的思维方式，即“三分”的思维取向。天有“三光”（日月星），水有“三川”，山有“三山”（蓬莱、方丈、瀛洲三神山），时有“三代”（夏商周或祖父子），人有“三生”（又称“三世”），世有“三界”，兵有“三军”，行有“三戒”^②“三畏”^③，此外，三皇、三清、三教、三公、三纲等等，都是这一思维方式下的产物。《老子》第四十二章中说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”因而，在老子那里，道生万物的具体机制就是“三生万物”。这一中华文化的基本观念，并不像我们今天所归纳的是“阴阳”两个因素，而是“三”个，“三”是万物存在与演化的基本结构，今天人们所熟知的太极图便是这一观念的形象化显示。道教作为古代中华文化的继承者，同样也继承了这一方法与思路。在早期道教太平道的经典中就有“三统”的思想：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太

^①《周易·说卦传》

^②《论语·季氏》：“孔子曰：君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”

^③《论语·季氏》：“孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”

平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”^①同样的，早期天师道则有“天地水”的“三官”思想，《三国志·魏书·张鲁传》引《典略》称五斗米道“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水。谓之三官手书”。“三官”思想在道教的发展中后来同“三元”联系起来，形成以“天地水”为根本的三元观念，成为道教思想中的一个重要组成部分。

当然，“三才”的观念与“三分”的思维方式的运用绝不仅仅是这些，在古代文化的每一个领域里几乎都可以看到这一观念与思维的展现，包括建筑。黄龙古寺的这种三才布局，不仅勾勒出一条蜿蜒腾飞的“黄龙”意象，更营造出一种虔诚的信仰与崇拜气氛，使得整个黄龙沟成为一处充满神仙意境的信仰与崇拜的宗教道场。

黄龙古寺，“倚岷山之绝顶，位涪江之水源；景色幽奇，不亚蓬莱弱水；苍松怪石，俨然梵刹仙乡”^②。步入谷口，便是位于“人”位的前寺，处身于现实与超世之间的交接点上，既是人间的，又是朝向圣境的；由此往里，“玉嶂参天，一径苍松迎白雪；金沙铺地，千层碧水走黄龙”，沿着彩池溪流往上，在神奇的自然景观中，便来到位于“地”位的中寺，“地势坤，君子以厚德载物”，身处“黄龙”腹部的中寺正是一个最富有包容性的地方，黄龙三寺中大多数佛道神像殿堂都在这里，从而大量的宗教文化因素也会聚于此，既让人由此得以宣泄其攀升的激情，也从中获得宗教与信仰的激励；再往上攀升，来到沟底的后寺，这里已经接近高山、雪峰，举首而望，不再是远眺时的欣赏，却带有迫近的压力与相应而来的张力，这种张力正如所处的“天”位，是龙头奋张的地方，那种朝向高山雪峰仿佛就要一跃腾飞的气势，正是“天行健，君子以自强不息”^③的写照。人置身此地，既是在“黄龙”意象的敬畏中，也是在神仙境域的虔诚与宁静中，更是在从下往上逐渐飞腾的灵魂升华中，物象、境域、行为与心灵在这里交融重叠在一起，成就一段朝圣之旅，一段心境的锤炼之旅。因而，黄龙古寺的三才布局，实际上是一个信仰与宗教的接引布局，是一个激发宗教体验的精心结构，随着朝圣者一步一步的攀升，伴随着沿途的物象与神像，整个灵魂也随之飞腾，最终在蓝天雪峰的接引下，在缭绕的青烟里，在古寺梵钟的

^①《太平经合校》，王明，中华书局，1960年，第19页。

^②《黄龙寺赎回庙产记》，出于黄龙后寺之前一通民国年间的石碑。

^③《周易·乾·象》

韵律中，完成一次灵魂的升华。

我们已经无从知道当初规划设计这一格局的那位高僧或者高道是谁，又或者这是千百年来当地民众在此晋香朝圣、修庙塑像时，经由身心与自然融为一体的神圣体验而自然演化出来的整体分布格局，这些都不妨碍我们对此巧妙格局与神圣隐喻的赞叹。“碧水三千同黄龙飞去，白云一片随野鹤归来。”此联据说原在黄龙后寺门前，一派天人合一、恬淡自如，这或许正是朝圣者的心境体验，也正是对黄龙古寺精心结构的赞誉。

二、黄龙前寺

黄龙前寺早已荡然无存，人们今天所指的前寺是指罗汉堂，有的说是观音堂，观音堂遗址也已完全湮没于荒草灌木之中。

罗汉堂，距涪源桥 0.5 公里，占地 2100 平方米，现已全毁，仅存部分鼓镜式柱础。据现存柱础的分布来看，前寺面阔十三间 42 米，进深七间 30 米。^①

据当地老人张瑞和说：

（罗汉堂）建筑为一颗印四合院，每方 7 间殿堂，山门殿塑的是接引佛，背后是阿弥陀佛，面向正殿。正殿 7 间，塑有三尊大佛，正中塑的是护法韦陀佛，两边塑有 500 罗汉。正殿两边有各 7 间堂，专供朝佛者、游人、赶庙会者，以及经营各种杂货、卖小吃的商贩使用。中间大院坝多被拴牛马用。^②

张瑞和老人的这一回忆很有一些可疑之处。首先是接引佛和阿弥陀佛的问题。在不同的信仰或者崇拜中，诚然有将其他神灵比如观音称为接引佛的，但是一般而言，接引佛指的就是西方极乐世界的教主阿弥陀佛，又称无量寿佛。在张瑞和的回忆里面，接引佛和阿弥陀佛对举，显然不是同一个，而且，将阿弥陀佛置于山门殿背后的位置是让人难以置信的，这个位置通常是作为护法神的韦陀所在。在张瑞和的这一回忆里，把正殿三尊大佛的中间一尊称为“韦陀佛”，这种说法很可能是想当然的。按照佛教“七堂”制^③的标准建筑结构，山门殿为

^① 参见《阿坝文物览胜》，第 132 页。

^② 《黄龙寺庙会》，张瑞和讲述，王德生记录，见《松潘文史资料》第一辑，第 99 页。

^③ 汉传佛教标准化的一般布局又称“伽兰七堂”制。参见《旅游宗教文化》王元海、黎美洋、陶华举编著，四川大学出版社，2005 年 8 月。

哼哈二将，第二殿为天王殿或者弥勒殿，正中塑弥勒佛，背后为韦陀，两边为四大天王，第三殿为佛寺主殿，主神像为释迦牟尼，或者一佛或者三佛，两侧则塑十六或者十八罗汉，至于五百罗汉，往往专门建罗汉堂供奉。整个罗汉堂面积显然不具有这种标准寺庙的可能，因而，山门和弥勒殿合一是不可能的，大约当是山门塑笑弥勒，背后为韦陀，而大殿则塑释迦三佛，两侧为十八罗汉。三佛为哪三佛则不得而知了。^①

有关罗汉堂的情况，我们从其他途径还可以得到一些信息，这也进一步证实我们上面的推测，如有人这样描绘前寺：

进殿内，弥勒佛像仰视屋顶笑迎来人，背面是护法神韦陀，步入正殿一尊千手观音以其智慧慈祥的形象展现在游人面前。两边是千姿百态、栩栩如生的108尊罗汉，二楼对峙，左右走廊，狮柱石栏，相互连接。古雅的木柱上，悬挂有许多对联，雕绘着许多珍禽异兽。但这些珍贵的文物，由于历史的风风雨雨，如今片瓦无存，面目全非，只留下些基石，供人凭吊。^②

这就显然带上了太多的想象，是在当地民众有关记忆的基础上加工而成的。

据每年都来黄龙沟朝拜的当地老人讲，在民国时期，来这里的人们所看到的是一座尚未修建完工的寺庙，两边的罗汉尚未塑起。据说，修庙者是平武的一位富户，因膝下无子，便有了修庙的心思，最后选中了黄龙前寺的这一处位置。据说寺庙的建筑方式仿照平武报恩寺，全木结构，全用斗拱榫合，不用任何铁钉之类的东西。但寺庙尚未完工，这位富户便死去，寺庙也就最终没有建完。罗汉堂虽因此而得名，但罗汉却终究未能塑起。至于寺庙其他塑像则极为传神，一位80岁的当地老人对于当年的罗汉堂早已印象模糊，但笑弥陀给她留下的印象却极深刻，至今依然栩栩如生。

由此可知，罗汉堂主要是佛教寺庙，但我们在罗汉堂遗址上却发现了刻有八仙图案的香炉，显然，罗汉堂依旧是佛道混合的。在当地民众的回忆中，似

^① 当然，张瑞和老人的叙述也有可能真实的，专门供奉“韦陀”的并非没有，但这样一来，“前寺”为黄龙寺山门的推测有很有可能了。

^② 《瑶池仙境黄龙寺》，四川人民出版社，1985年，第4—5页。这一描述也《朝觐黄龙：探索世界遗产文明的封印》（石川编，石永东摄，四川美术出版社，2004年9月，第62页）中也继续被沿用。

乎还有孔子、孟子、曾子、荀子等儒家人物的塑像，却不知是否确有其事，又或者仅仅是儒佛道三教合一观念下的附会与愿望而已。

罗汉堂的毁坏与中寺的被拆是在同一时候，即70年代修建松平公路漳腊到黄龙乡一段的时候。公路于1970年动工，翻越雪山垭口（今称为雪山梁），全长51.7公里，于1973年建成通车。此一时间，正是“文化大革命”时期，因天寒地冻，筑路工人晚上烧火取暖的柴火一部分就来自于黄龙前寺（罗汉堂）和中寺。

三、黄龙中寺

黄龙中寺位于黄龙沟中段略靠上的一处舒缓坡地上，位置在山谷中间，四周是成片的杜鹃林和浓密的灌木丛，树丛之下便是潺潺的水声。中寺是黄龙古寺三座寺庙里面规模最大、殿堂最多、神像最丰富因而也最为复杂、不同记忆最多的寺庙，如朱越利先生就认为，中寺现存的是观音殿及殿内十八罗汉，^①而《阿坝州文物览胜》则认为中寺现存的为大雄宝殿^②，其余有关布局、神像设置、楹联匾额等等各说不同。

光绪元年（1875年）黄龙庙会期间，马尧安游览黄龙寺后作有《黄龙寺述览》一文，其间对中寺格局略有描述，可以看到当时中寺的大略：

……中寺，建自前朝。山门散三楹，前有照墙，内为金粟殿，次即正殿，巍峨雄壮。殿之四周有回廊，可容游人散步。后殿重檐复阁，高三丈有奇。全院缔造宏阔，为今人所不及。^③

古代称房屋一间为一“楹”，“三楹”就是“三间”，这是山门大小。“高三丈有奇”则大约在10米左右，相当于今天四五层楼的高度，从中国古代建筑的风格来说，大殿的面阔至少应当在五间以上，同《阿坝文物览胜》的有关记载可以相互印证。这段文字里面提到了中寺的三重殿堂（金粟殿、正殿、后殿），

^① 朱越利《松潘黄龙的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988年第4期。

^② 《阿坝州文物览胜》：“中寺也是四合院布局，占地现仅存正殿大雄宝殿，为单檐悬山式屋顶，明间抬梁式梁架用4圆柱，次间穿斗式梁架四穿用7柱。面阔五间22米，进深三间9米，通高8.30米。殿内两侧靠边墙原塑有十八罗汉像，当中原塑有释迦佛像，惜在文化大革命中毁坏严重。殿前台基高0.60米，五级阶梯式踏道。占地面积218平方米。房顶上原为筒瓦，民国后改为小青瓦。”

^③ 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“黄龙寺”条收录该文。

由此再加上山门、照墙，就构成一个沿“照墙—山门—金粟殿—正殿—后殿”而逐次展开的中轴对称结构，这一中轴线两侧的厢房应当就是一些日常起居设施，由此，一个大体完整的佛寺布局就形成了。这相对于内地或者松潘县城的大型佛寺可能要简化得多，但应当正是黄龙中寺在清末时候的模样。马尧安所谓“全院缔造宏阔，为今人所不及”虽说只是一种个人经验的体会，但也正是因此透露出黄龙中寺同当时建筑在风格上的显著差异，这很可能就意味着马尧安在光绪年间所见到的中寺乃是从明代存留延续下来的，基本是黄龙中寺的本来面貌。笔者以此为基础，参照松潘当地人张瑞和的回忆笔录，^①以及在松潘采访所得，通过整理、比较、鉴别，得以将中寺被毁以前的大致面貌勾勒如下。

总体来说，中寺为两进即两个四合院的结构，占地“5100平方米”^②左右，大致可以分为六个部分：

(1) 照壁。不详。

(2) 中寺山门。门前两侧为哼哈二将，据张瑞和回忆为“身高两米，手执乾坤圈，固守威严”。另外：

山门正中楼上供玉皇，左边是三清（上清、太清、玉清），右边是三母娘娘（斗母、王母、地母）。

这里的左右应当是以神像为基准。而以“三清”“三母”来陪塑“玉皇”，乃是典型的混杂道教知识的民间观念体系，因为，在道教中，“三清”是“道”的化身，是道教的最高神。这应当是“玉皇殿”。今后寺山门楼上有类似陈设。

(3) 金粟殿。山门之后的部分。不详。“金粟”一词，可指金粟如来，传说为维摩诘居士^③的前身，这里以“金粟”为殿名或许是因为该殿奉祀“金粟如来”，但这种可能性很小。“金粟”连用可追溯到先秦时期，含义是“钱与米”，此外，“金粟”还是“桂花”的别名，也指“灯花”。“金粟”之名用于汉传佛教

^①《黄龙寺庙会》，张瑞和讲述，王德生记录，见《松潘文史资料》第一辑。此节引用此文如无必要不再注出。

^②《阿坝文物览胜》，第132页。

^③梵文 Vimalakirti 的音译，亦译“毗摩罗诘”、“维摩罗诘”、“毗摩罗诘利帝”等，略作“维摩”，意译为“无垢称”、“净名”、“灭垢鸣”等。古佛名。据《维摩诘经》载，维摩诘是佛在世时印度毗舍离城之大乘居士，居于闹市之中，资产无量，精通佛理，辩才无碍，神通广大，普度众生。据《净名经义钞》：梵语维摩诘，此云净名，般提之子，母名离垢，妻名金机，男名善思，女名月上。过去成佛，号金粟如来。

中的建筑最早可以追溯到三国孙权赤乌四年(公元241年),高僧康僧会于浙江海盐金粟山建金粟寺,这是中国东南最早建立并延续至今的颇有影响的佛寺。马尧安所提到“金粟殿”所居的位置,按照佛教寺庙的一般布局,是天王殿(弥勒殿)的位置,我们有理由怀疑作者是将弥勒佛或者布袋和尚同金粟如来等同起来,由此以“金粟殿”指称弥勒殿。而“金粟”更大的可能则是取象于中寺所处的钙华沉积,“如金似粟”,故而取名“金粟殿”,这也正是浙江“金粟山”“金粟寺”得名的来由(寺名来自于山名)。

(4)中寺前殿。马尧安称为“正殿”。这大约就是通常所说的“大雄宝殿”。因奉祀的神像被称为“大佛”,故而又称“大佛殿”。依据张瑞和的回忆,佛殿情形如下:

前殿正中塑阿弥陀佛。背靠千手观音,两边是四大天王。靠门两边是12圆觉。站将是善财童子。大佛头上是大鹏金翅鸟,有背光,座下有撑鬼。^①

这里的正中应当不仅是左右之中,还是前后之中(偏后)。也就是说,前殿实际上在空间上分割为前后两处,前面空间大约占整个佛殿四分之三,塑有“阿弥陀佛”和十二圆觉菩萨,后面四分之一塑的则是千手观音和四大天王。这里用“十二圆觉菩萨”陪侍,“十二圆觉”出自《圆觉经》^②,根据该经文所讲述的故事,中间所塑当不是阿弥陀佛,而是释迦牟尼佛。张瑞和这种称谓上的混淆在民间很正常,是净土崇拜流行的结果。此外,还需注意的是这里所说的大鹏金翅鸟。这一形象在藏传佛教和本教中被广泛运用,此处释迦佛头上的大鹏金翅鸟是否受此影响呢?这一点尚无法断言。由上所述,此殿形制为“一佛殿”,即只塑有一尊主神(释迦牟尼佛),因而形象较大,“大佛”名称可能因此而来。“大佛”背后的观音和天王,应当是“观音殿”和“天王殿”的出处。另外:

^①《黄龙寺庙会》,张瑞和讲述,王德生记录,见《松潘文史资料》第一辑。此处文字重新标点。

^②全称《大方广圆觉修多罗了义经》,“圆觉”是圆满觉知的意思,是流出一切清静真如、菩提、涅槃、波罗蜜等的法门,经书以释迦佛和文殊、普贤、金刚藏、弥勒、清静慧、威德自在、弁音(或作辨音、辩音)、净诸业障、普觉、圆觉、贤善首等十二位菩萨之间一问一答的形式,阐明“十方众生,圆觉清静”“本来成佛”的教义,揭示圆顿之理。大足宝顶有一圆觉洞,雕刻的就是这一场境,为中国石窟艺术之精美杰作。

大佛楼上供文昌帝君，楼前是斗口灵官^①。左边是三官上元三品，右边是灶神。

这里，“左”是文昌帝君之左，“右”是文昌帝君之“右”。这就是“文昌殿”。

(5) 中寺后殿。张瑞和称“正殿”。这大约是以最后面的就是最主要或最重要的，实际上，在中国传统寺庙里面，在中轴线上如果有两座以上的大殿，即至少两个四合院，那么，该寺庙所奉祀的主神是居于中间而不是最后。张瑞和说：

正殿塑有三尊释迦牟尼佛。

这是“三佛殿”的形制。我们不知道这“三佛”是“三身佛”还是“三世佛”^②。陪塑的情形张瑞和没有讲，不过很可能今天中寺的十八罗汉原来就在此处。如果十八罗汉在这里，那么，按照佛寺的一般习惯，这里的“释迦三佛”应当就是过去燃灯佛、现在释迦佛和未来弥勒佛。另：

楼上供关圣帝君，药神帝君。站将关兴、岳飞。

“药神帝君”这一称呼，我们不知道这是当地的称呼还是另有来源，或者是整理的讹误，因为当地民众有“药王”或者“药王菩萨”的称呼，没有闻听“药神帝君”的。此处当为“关帝殿”。

(6) 中寺厢房。位于中轴线两侧，为起居生活贮藏等的场所，也是部分来此进香朝圣者的住处。

这大约就是中寺原本的大体状况。由上所述，我们可以整理出中寺的“六殿”的格局：大佛殿、观音殿（天王殿）、三佛殿、关帝殿、文昌殿（灵官殿）、玉皇殿。楼上奉祀的玉皇、关帝、文昌等，从中寺的布局来看，应当是后来才添加上去的。也就是说，中寺在其修建时应当是一座小型的汉传佛寺，后来，

^① 斗口灵官即文昌帝君座下的守护神将，姓马名胜，原为南斗第六星，历世度人，后追随文昌帝君。

^② 三身佛：法身佛、报身佛、应身佛。三世佛有两种，时间上的三世佛为过去世燃灯佛、现在世释迦牟尼佛、未来世弥勒佛，空间上的三世佛为东方琉璃世界药师佛、中央娑婆世界释迦牟尼佛、西方极乐世界阿弥陀佛。

来此朝圣的人们将他们需要的神灵逐步引入，在佛寺的楼上，构建了另外一层崇拜空间。

民国三十年即 1941 年 6 月 23 日，日机轰炸松潘县城。随后，位于县城岷山路的四川松潘边区初级职业学校迁到黄龙寺，暂住于中寺（教室和宿舍）和后寺（卫生科实验室），1943 年春迁出。

中寺在建国后有两次毁坏，一次是文革期间修松平公路黄龙段时所拆毁，以如前述。此次毁坏可能留下了一殿，即朱越利先生文章中所提到的观音殿或者《阿坝文物览胜》一书所说的“大雄宝殿”（包括十八罗汉），此殿八十年代尚存。到九十年代初以来，先后对该殿进行大的修复与改装，大体取向于本教样式，最后一次是在 2003 年，从而成为今天所见到的模样。我们在 2007 年所见到的是经过改建后的中寺，正中奉祀的并非观音而是释迦三佛，观音像则摆放于三佛边上作为侍从，本教徒到此则将中佛看作是本教祖师辛饶弥沃的塑像，十八罗汉依然在两侧，大殿前壁外侧墙上贴有藏族四大天王画像，而文殊、普贤画像在殿内、殿外几乎贴满墙壁。寺庙的门楣、梁柱、斗拱、顶棚以及屋脊、瓦面、檐角等都是采用浓郁的藏族或者本教风格，并设置了转经筒。至于原本的寺庙格局与装饰已经荡然无存。

四、黄龙后寺

后寺为黄龙寺主寺，供奉黄龙真人处。从后寺梁上字迹来看，民国时期有过一次大的重建，而在当地民众的记忆中则没有过重建，只有培修与维护，这意味着黄龙后寺自建成以来就未曾断过香火。

有关建筑格局和基本情况，《阿坝文物览胜》有详细记载：

后寺亦为四合院建筑，此为黄龙真人殿，占地面积 2100 平方米。山门为明代建筑，假重檐歇山式屋顶，抬梁式梁架用 4 柱，面阔五间 21.60 米，进深 8.20 米，通高 9.50 米，顶施小青瓦，如意滴水。双扇大门上原有明代门神两幅，门神高 1.80 米，以白色画边，蓝色勾线，浅绿色填内，门神面部为红色，身着盔甲。（1984 年夏，黄龙风景管理局在维修时将此二门神画以蓝色油彩重新填绘，并将门神所着盔甲改为长袍，致使画面被破坏。）寺门门楣上悬匾，上书“心传遥

接”四个行书大字。底层檐下悬一木片制作的多格匾额，墨书，正看为“黄龙古寺”，右看为“飞阁流丹”，左看为“山空水碧”。山门后壁的背面中部原有一清乾隆年间所绘巨龙，系用蓝色矿物颜料绘成，巨龙飞腾，生动传神。山门前有阶梯式踏道四级，台基高 0.80 米。左右厢房为悬山式，顶施小青瓦，穿斗式梁架三穿用 5 柱，面阔三间 12 米，进深二间 4.70 米，通高 9.80 米。正殿为悬山式顶，抬梁式梁架，六椽前乳栿搭牵用 4 柱，面阔三间 13.70 米，进深三间 9.30 米，通高 7.80 米，台基高 0.40 米。正殿内奉祀黄龙真人塑像。殿外廊柱上有副楹联：“松声竹声钟鼓声，声声自在；天色湖色月光色，色色皆空。”^①在正殿檐下及左右厢房明间檐下尚有晚清和民国时期木匾三道，正殿中梁上墨书“四川陆军第八混成旅司令部……”字样，表明正殿为民国重建，左右厢房当为同时复建。^②

这一叙述大体符合黄龙后寺的情形。自黄龙景区旅游开发以来，后寺经过几次维修、装饰，现在已经很华丽了，而原先的后寺从旧照片看，是很朴素的瓦房。

黄龙真人殿奉祀黄龙真人塑像，其左边塑有太上老君和吕洞宾、葛仙真人塑像，右边则是慈航真人和普贤、文殊塑像。关于黄龙真人，在张瑞和的回忆中有如下描述：

黄龙真人，长须、倒纂、头戴道士巾，身穿对门襟马褂，脚穿白布鞋，靴子鞋，手拿如意，有站将。^③

这一黄龙真人塑像大约在“文革”中被损毁，今天我们所见到的黄龙真人塑像已经是八十年代以后重塑的。黄龙真人依然是长须，但不戴头巾，仅是挽成发髻，插一簪子而已，须发皆为银白；粉面，朱唇，双目炯炯有神，透露出一股威严；身穿交领右衽长袍，衽为红色，袍为金黄色，系一同色略浅的披风；右手执一拂尘；端坐。身边有二侍从弟子。此外，在黄龙真人背后的木质墙壁上

^① 此联按现在后寺实物当为：“松声竹声钟磬声，声声自在；山色水色池烟色，色色皆空。”其右联下题“中华民国十二年岁次癸亥六月，弟子王本雄敬书”，左联下题“公元一九九九年六月补残缺”。有关此联异说颇多，但以后寺实物所书为最贴切。

^② 《阿坝文物览胜》，第 132—133 页。

^③ 《黄龙寺庙会》，张瑞和讲述，王德生记录，见《松潘文史资料》第一辑，第 100 页。

有一壁画，不知作于何时。画面以天空为背景，两条黄龙分从左右绕下，踏云喷水，一高一低，上下应和。这似乎是当地民众来此祈求风调雨顺的愿望的写照。尤为值得注意的是，两条龙都是“五爪”，其待遇之高，令人惊讶。因为，在关于“龙”的观念中，“三爪”“四爪”为蛟，“五爪”方为真龙，元末以来乃是皇帝才有的规格，由此可见“黄龙真人”在当地民众心目中极其崇高的地位。

第五节 黄龙寺与道教

一、松潘道教

松潘道教早期的历史已经不可考了，只能有一些含糊的猜测，比如说赤松子崇拜可能是很早就传入的，比如炼丹道士^①曾经到过此地等等。比较可靠的推测是从唐代开始的。唐代将道教奉为国教，尊奉老子为先祖，以国家政权的力量推行道教，唐高宗乾封元年（公元666年）要求“天下诸州置观、寺一所”^②。因此，虽然今天我们没有直接的文献记载表明道教最早是何时进入松潘的，但由这一记载来看，道教之进入松潘应当不晚于唐代。

文献有记载的松潘地区最早的道士是明代建文元年来到松潘后来修建赤松观的“钱塘羽士顾道升”，有关情况前面已经述及，不再重复。但有一点需要强调的是，顾道升修建赤松观开启了松潘道教的一个大发展时期，民国《松潘县志》上所记载的道教庙宇中有很多都是明代修建的，如文昌宫、城隍庙、玉虚观、土主祠等。^③

文献中有记载的松潘道士不多，除顾道升外，多默默无名。民国《松潘县志》记载有晚清两位黄龙寺道士范教明和田本元的简单事迹以及两位疑是道士的人物李本善和庞国桢。范、田二人事迹颇多神异之处：

咸丰时，黄龙寺道士范教明[剑州^④人]有道术。庚申之变，教明遇

^① 除前面提到的有关赤松子传说外，今黄龙后寺有“葛仙真君”（葛洪）神像，可能最早就是炼丹道士带来的，他在当地民众中大约作为药神来崇拜的，而在道教的视域中，则和吕洞宾神像一起成为正统道教“外丹”与“内丹”两个方面在黄龙寺的代表。

^② 《旧唐书·高宗本纪》

^③ 民国《松潘县志》卷五“坛庙”：“文昌宫。治城东街，明正德时建”，“城隍庙。治城崇山上，明指挥耿忠建”，“玉虚观。治南城内，明总兵何卿建”，“土主祠。治城内崇山上，明洪武时建，祀平羌将军丁玉。后以侍郎罗绮、都御史寇琛、副总兵蒋贵、指挥耿忠同祀”，“黄龙寺。在县东七十里，明兵使马朝觐建。

^④ 今四川剑阁县。

夷于途，枪矛环刺，屹然不动，夷惊而退。

光绪时，黄龙寺道士田本元[遂宁人]。每寢息，神游四方，能道数千里外事。门人惊疑，袖出异域物以示人。

李本善，为同治时期人，本是崇州石匠，后以修路闻名，当时的松潘总兵夏毓秀为此亲写《李道人修路碑》文，刻石立于镇坪扫水岩路旁以示表彰。由于碑文对李本善本来名号、出家的时间、地点以及师承等情况皆语焉不详，于是今《松潘县志》记述为“同治三年（1864年），崇州石匠李本善变卖家产，扮作道人募资扩修灌县至松潘道路”，由于“李本善”这一名号来自于夏毓秀的碑文，是否是本来名字已经无法知道，因此“扮作道人”一语有些武断了。今将《李道人修路碑》全文节录于下：

蜀西道极险，自灌历汶茂至松，凡六百餘里，其间穷崖陡绝，怪石嶙峋，以致行人多所损失，仕宦商旅视为畏途。有道人者，慨然引为己任，募貲培修积十餘年，而险道尽坦途焉。道人姓李名本善，崇庆州籍。故习石工，尝佣蜀西诸郡邑。目击险阻，即欲从事修凿，以亲老未遑他顾。惟日勤工作，备饔飧，承菽水欢。既毕养，乃售器物，翛然出尘，思偿夙愿。同治三年，遂倾囊积，并募貲鸠工，兼以躬作。审曲面势于途，横阻者通之，悬绝者补之，务使归于坦荡。红崖等处则傍岩架木，缝险凿幽，所费尤巨，盖途平而力亦殫矣。予以辛巳夏仲来镇松州，询之士人，备悉道人事，其募集之貲，日给工食，自奉则甚薄也。嗣道人晋见，草履黄冠，无纷华气，而事切利济，情见乎辞。洵乎，舆论之称道弗虚。自后凡数见，仍募修不懈志。壬午冬，予奉公锦里，道人来谒。后遂远行，不知所终。其功成而羽化耶，抑或功更有大于此者，故不遑此处耶？嗟乎！吾川之官吏、富绅、大贾多矣，往往微逐酒食，不惜巨费，至婚丧酬应，益竞胜不止。间有以利人济物事劝之者，则吝甚，或不予一钱。为问有穷乏而又苦卓如道人之历久不渝者乎？固知其怀抱别有在也。近日，杨玉海、王啟有诸人，尚承道人余绪，迭加修葺，而又得见大府捐廉培修，蜀西一带道途自后无复虑其艰险矣。但道人往矣！道人之功德不可没，用缀数语，

以志其梗概云。^①

从碑文可知,李本善自同治三年(1864年)开始修路,前后历时近二十年。夏毓秀是辛巳(1881年)仲夏出镇松州,同年见到李本善,“草履黄冠,无纷华气,而事切利济,情见乎辞”,颇有道德高风。而“自后凡数见,仍募修不懈志”,显然仍在修路。最后一次见夏毓秀是在壬午年(1882年),其后“不知所终”,与历史上大多数道士的归宿一样。

庞国桢,确属出家修行之人,“国桢”是否道号则不得而知:

庞国桢,湖广人,清初居松之雄鸡屯。性好道,不慕名利,专以济人利物为事。后弃家入云屯堡九龙山,木石同居,安之若素。作诗云:“独上高峰望八郎,黑云散尽月轮孤。茫茫宇宙人无数,谁破迷关出幻途。”羽化后,堡人立庙祀之。^②

九龙山有道教庙宇老君观,庞国桢大约在其中出家,为老君观道士。

松潘的道教组织是民国时期开始建立起来的。清末,赤松观毁于变乱,后经整修改为玉皇楼,并属成都青羊宫管辖。民国十年(1921),青羊宫唐选清来松潘玉皇楼,建立道教协会,成立“四川道教协会松潘县分会”并制定规章制度,在当地传播道教。^③

二、黄龙寺的民间道教取向

马朝觐修黄龙寺,完成了黄龙后寺的道教化改造,这一改造当时的具体情形已经很难知晓了,但从今天黄龙后寺存留的情况来看,是有浓厚的“民间道教”取向的。

黄龙寺的民间道教取向主要体现在两个方面,其一是黄龙寺神灵塑像的民间道教色彩,其二是黄龙寺寺庙产权的民众集体性。

所谓“民间道教”,是一个相当复杂的话题,仅以马西沙、韩秉方的《中国

^① 民国《松潘县志》卷八“文苑”

^② 民国《松潘县志》卷八“外纪”

^③ 《松潘县志》(1999)

民间宗教史》^①一书而论就出现了三种意义上的“民间道教”：其一是作为中国“民间宗教的最早形态”的早期道教如太平道、五斗米道，这种道教形态在道教取得正统地位后依旧在民间有所流传，并往往成为下层民众反抗的组织工具；其二是北宋灭亡后在北方兴起的以“心图恢复，保存旧物”为目的、有“遗老之遁逃藪”^②之称的全真道、真大道、太一道，其中的全真道成为元明以来正统道教的重要流派；其三则是宋元以来特别是明清时期道教世俗化所形成的种种民间表现形态，包括道教在少数民族宗教中的渗透与影响。因此，大略而言，民间道教和秦汉以来的中国宗教可谓“同生共长”，是乡土崇拜和正统道教之间的过渡环节，在道教面向民间信仰的开放与吸纳中扮演着极为重要的角色。^③

黄龙后寺所体现出来的民间道教取向是宋元以来在三教交流中形成的以民间文人为主体的有关民间信仰的道教化建构取向。这种取向立足于汉胡之间在宗教信仰内的正统地位争夺，在早期道教里面体现为将佛教阐释为道教的支流，著名的《老子化胡经》就是这种观念取向的典型，而在宋元以来的一个突出表现就是立足于民间的神灵崇拜而尝试构建一个完整的自三代以来延续不断的神灵体系和神圣化的社会历史进程，从而将民间盛行的所有崇拜神灵整合到一个体系中，给予完全中国化的渊源叙述与言说，特别是那些来自于佛教而又受到广泛崇拜的神灵，如观音。

将观音称为“慈航真人”正是此类民间道教形态的典型范例。

观音，又称“观自在菩萨”，最早译为“光世音”，后称“观世音”，据说是为了避李世民的讳，省称“观音”，是西方极乐世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨，同大势至菩萨一起，三者并称“西方三圣”。观音是佛教诸神在中国民众中影响最大、信仰人数最多、流传最广的神灵，其规模远远超过所谓三教教主，甚至有“户户观世音”的说法。以松潘地区为例，仅民国《松潘县志》不完全记载的观音寺庙就 20 处。

观音在中国的流传有两个基本的变化，一是女性化，一是来源传说的中国

^① 《中国民间宗教史》，马西沙、韩秉方，上海人民出版社，1992 年 12 月（1 版）。此段文字中的相关引文出于此书，不再注出。

^② 《南宋初河北新道教考》，陈垣，上海书店，1989 年。

^③ 总的来说，有关民间道教的研究与梳理并不令人乐观，和整个民间宗教的研究状况一致，有关民间道教的研究与探讨相对薄弱，以正统宗教形态或者西方宗教学的“宗教”概念为标准来衡量民间宗教包括民间道教的“削足适履”情形相当普遍。

化。传入之初有着“勇猛丈夫”^①之名的观音在传播中逐渐转变为慈祥、秀美的女相，这可以说是观音在中国流传的最大特点。有关这一转变所涉及的中国宗教崇拜中的母性主题本论文不作探讨，但这一事实本身则显示出，在宗教的传播和接受中，民众并非是无条件的被动接受者，生存与生活的需要即生存境域不仅是民众宗教崇拜的生成渊源，同时也是民众接受外来宗教崇拜形态的基础，并最终决定了宗教形态在流传中所发生的变化或者改造。

而有关观音来源的中国化叙述即观音原为妙庄王三女儿妙善的传说故事则是观音之被中国民众接纳的一种显现方式。这种叙述开始很早，李善注《文选》就引用了一个出自古灵宝经的“姓音”故事^②，这一故事大约就是后来“妙善”故事的前身。“妙善”故事在唐代应当已经初具形态，宋人朱弁在《曲洧旧闻》就记载了“蒋颖叔”应僧人之请，将庄王故事加以敷衍润色的事情，而元初管夫人（赵孟頫之妻）总结前人流传而作《观音大士传》使得这一关于观音来源的故事确立起来，到明代，《三教搜神大全》则进一步将佛经的男身观音故事作为此故事中妙善的前身，使之进一步完善，从而成为民众最为熟知的观音来源故事。值得注意的是，在这个故事中，“妙庄王”所在的国度从过去不知何许国明确到现实中，因为庄王为求子而祈祷是在西岳，掌管这个世界的则是“天帝”“玉帝”，其中还出现了诸如“六丁”“八洞神仙”“十殿阎王”“土神”等等传统的中国神灵，最后，玉帝接受老君的意见，封三女儿妙善为观音菩萨，大姐妙清为文殊菩萨，二姐妙音为普贤菩萨，父亲妙庄王为善胜仙官，母亲伯牙氏为劝善菩萨。^③尽管这一故事中还保留着一些佛教的影子，但显然已经纳入到以“玉皇”为核心的民间信仰体系中，其间所讲述的血缘关系、玉帝加封“菩萨”的名号之类，都是极为典型的民间宗教观念。黄龙后寺观音、文殊、普贤三像并排，正是这种民间观念的体现。^④

^①《华严经》

^②《文选·啸赋》之“济洪灾於炎旱，反亢阳於重阴”句李善注曰：“灵宝经曰：禅黎世界，坠王有女，字姓音。生仍不言，年至四岁，王怪之，乃弃女於南浮桑之阿，空山之中。女无粮，常日咽气，引月服精，自然充饱。忽与神人会於丹陵之舍，柏林之下，姓音右手题赤石之上，语姓音：汝虽不能言，可忆此文也。遣朱宫灵童，下教姓音治灾之术，授其采书八字之音，於是能言。於山出，还在国中。国中大枯旱，地下生火，人民焦燥，死者过半。穿地取水，百丈无泉。王怖惧，女显其真，为王仰啸，天降洪水至十丈。於是化形隐景而去。”

^③《藏外道书》，巴蜀书社，1992年，第31册第780页。

^④在乡土层面上，关于观音出身的中国化则更为彻底，如《古今图书集成·神异典》卷七十九所引《汝州志》讲述的妙善故事中，“庄王”被明确化为“楚庄王”，又如在河北正定还流传着观音是灶王二女儿的故事，在松潘地区流传的《醒迷太平新经》中则是以妙善（观音）为王母女儿。其他进入到如白族、藏族等少数民族中的观音更具有着浓郁的民间与民族色彩。

另一方面,和一般意义的民间观念不同,黄龙寺的观音神像是以“慈航真人”为号的,这正是民间道教同一般的民间信仰之间的差别。在民间观念中,神灵的名称只要顺口好记,并不在乎其原本所从属的教类派别,也不在乎由此可能会出现“大杂烩”,因而,观音被接纳为中国人自己的神灵,但“观音”在民间的称呼并没有什么变化。但民间道教则不同,尤其看重的就是名号上的本土化,于是,在《封神演义》中就出现了“慈航真人”的称呼。但“慈航真人”的名号并不见于道教经典,^①道教中与“观音”这一寻声救苦的神格形象相对应的是“太乙救苦天尊”(或“太一救苦天尊”),其职责是救济世人的困苦灾厄,对此,《太一救苦护身妙经》借元始天尊之口是这样描述的:

此东方长乐世界有大慈仁者太一救苦天尊,化身如恒沙数,物随声应:或住天宫,或降人间,或居地狱,或摄群邪,或为仙童玉女,或为帝君圣人,或为天尊真人,或为金刚神王,或为魔王力士,或为天师道士,或为皇人老君,或为天医功曹,或为男子女子,或为文武官宰,或为都大元帅,或为教师禅师,或为风师雨师;神通无量,功行无穷,寻声救苦,应物随机。^②

如果把这一描述和佛经中关于“观音”化身度世(三十二应)的描述相比较,就可以发现二者在本质上的一致。“太乙救苦天尊”的出现实际上意味着道教神谱中并不需要另外一位类似的神灵,中国道教协会所编的画册《道教》里面,就只有“太乙救苦天尊”而没有“慈航真人”。显然,“慈航真人”是一个既区别于一般民间信仰又同正统道教有别的神格观念,属于“民间道教”的神灵系列。清初吴道《历代神仙通鉴》中有这样的记载:

普陀落伽岩潮音洞中有一女真,相传商王时修道于此,已得神通三昧,发愿欲普度世间男女。尝以丹药及甘露水济人,南海人称之为曰

^① 道教正式的神仙传记,如传为刘向所著的《列仙传》、东晋葛洪《神仙传》、南唐沈汾《续仙传》、元赵道一《历世真仙体道通鉴》等,皆无“慈航真人”或者“慈航道人”的记载,其他道教神灵谱系著作,如《上清三尊谱录》《元始上真众仙记》《洞玄灵宝真灵位业图》《元始高上玉检大录》《清微仙谱》以及《道门科范大全》《上清灵宝大法》等,不仅没有关于“慈航真人”的记载,而且“慈航”也不作为神灵名号。

^② 《道藏》第6册182页上中

慈航大士。^①

这里的“商王时”就是指商纣王时，“女真”的描述是将其作为“仙道”有成的人物来看待，因而，这一“慈航大士”显然就是《封神演义》中的“慈航道人”。在《封神演义》里面，“慈航道人”为元始天尊十二弟子即“十二金仙”之一，道场是普陀落伽山潮音洞，正是对观音崇拜的本土化叙述。因此，《历代神仙通鉴》所继承的完全是《封神演义》以民间道教观念所整理的神灵谱系，是民间崇拜的一种道教化改造。这一改造确立了“慈航真人”或“慈航道人”这一名号，这就既为道观接受观音神象提供了可能，也使得民众的观音崇拜得以顺利的进入到道观中，为道观容纳民众的崇拜取向提供了可能。到今天，一些大型的道教宫观如北京白云观、成都青羊宫都有慈航真人的神像，其他小的道教庙宇就更不用说了。

黄龙后寺显然正是这样一种民间道教观念下的产物，不仅采用了慈航真人的名号，而且太上老君的形象也完全是民间化的，头顶黄金玲珑宝塔，手执太极图，坐一青牛，完全是依照《封神演义》里面的“老子”（又称“玄都大老爷”）形象来塑造的。再加上一个同《封神演义》纠缠不清的黄龙真人，很显然，在今天的黄龙后寺，以《封神演义》为代表的民间道教有着绝大的影响。

黄龙寺的民间道教取向除了体现在其神灵塑像的民间道教色彩外，另一个重要体现就是黄龙寺产权归属的民众集体性。

在过去，黄龙寺的庙产并不属于出家僧道，而是属于民众的集体财产，由当地民众推选出的“首事”进行集体管理。这种方式是得到当时政府认可的。在民国时期的松潘档案中，就有这么一条：

查关公庙产，如系文武庙或是先哲先烈寺庙，应遵公布之先哲先烈祠庙财产保管规则予以保护，如系其他无意义庙宇或会观、无僧道首士之财产，提作教建专款者，亦应事先呈准省府，始能变卖。^②

从这里可以看到当时寺庙财产管理的基本分类，即“先哲先烈祠庙”（有专门的

^① 《历代神仙演义》，[清]徐道，辽宁古籍出版社，1995年4月，第265页。《神仙通鉴》卷五第四节，见《藏外道书》第32册第223页下。

^② 据《民国二十六年（1937年）松潘县第二届秋季县行政会议记录》。

财产保管规则)、僧道管理、首事(首士)管理和无人管理四类。第一类属于国家宗教祀典范围,僧道管理则是教派财产,而首事管理则是一种民众自发的组织管理方式,在中国民间相当普遍,黄龙寺就采用的是这种方式。民国二十三年(1934年)的松潘县政府为保护黄龙寺庙产而发布的第四号布告令就明确说“庙内产业由首事等负责经营”^①。

黄龙寺的首事除直接掌管并经营庙产外,还负责寺庙的日常管理、僧道等主持人员的聘请以及庙会期间的组织与管理工作。在黄龙沟内姚理清道长的墓碑上便看到这样的语句:

该众会长及乡人士以仰道德崇高,合议请留住持,于兹数十载。

这里的“众会长”便是主持寺庙管理的“首事”们。从他们聘任姚理清为寺庙住持的“合议”情况可以看出,首事管理是一种集体管理,具有自发的民主管理色彩。当地人张瑞和在回忆黄龙庙会的组织工作时也谈到:

庙会有会首,统管会期各项事务,组织井井有条,分工明确,职责到人。我所知道的老一辈会首有:陈镜如、张子福、庞松山、胡寿泉、罗珠荣、徐大爷、曹朴斋、张迪配等人。之后接班会首有:孙露甫、孙树尧、朱世昌、庞凤如、郭学初、王泽周、张瑞和、孙滋甫、唐绍骞等直到解放。^②

张瑞和所说的“会首”应当就是首事。其中“分工明确,职责到人”讲的正是首事在集体“合议”管理下的分工负责制,这种分工负责制确保了黄龙庙会的组织性与有序性。

20世纪二三十年代黄龙寺曾经发生过一起首事贪墨庙产的事件,该事件后经松潘县政府、法院审理解决,县政府并为此专门发布了保护黄龙寺庙产的布告令,该布告刻石立于黄龙寺(后寺)前,至今仍在,有关此事件的详细情形

^① 《松潘县县政府布告第四号》,请参见本论文附录

^② 《黄龙寺庙会》,张瑞和口述,王德生记录,松潘县政协所编《文史资料》第一辑,第101页。对照附录之《黄龙寺赎回庙产记》中所记三十年代黄龙寺首事,则“孙露甫”当为“孙露普”,“陈镜如”当为“程镜如”

也撰文刻石于布告令碑背面，题名“黄龙寺赎回庙产记”^①。该记由当地人文克中撰文，由上面张瑞和提到的“孙滋甫”书写，首先描述了黄龙寺的风景与人文状况，而后讲述了蒲启泰捐地为庙产、庙产为首事张定真所贪墨以及后任首事在县政府支持下赎回庙产的经过、评述，文后附有赎回庙产的花费和此事相关人员名单以及“本庙首事”14人。从其所附的账目可以看出首事管理庙产之时也是有明确的账目的。

显然，黄龙寺在解放前的民众自发管理是形成惯例与制度的，这一点正同黄龙沟或者黄龙寺作为当地民众宗教聚会的道场与圣地性质是一致的。黄龙寺的这种民间道教化取向为黄龙寺进一步纳入到正统道教的序列提供了可能。

三、黄龙寺与全真道

黄龙沟的道士历来缺乏文献记载，再加之黄龙寺并非某个宗派的财产而是当地民众的集体财产，因而，来到黄龙寺的道士大多应当是游历参访的道士，少数留了下来。

除了前面介绍过的民国《松潘县志》记载的“范教明”“田本元”外，在黄龙沟的考察中共找到四处道士的坟墓遗址或残碑：刘教真墓、周黄墓碑、马明真墓碑（残）和姚理清墓。其中，刘教真墓碑上刻有子、孙、曾孙、玄孙四代人的名字，墓碑为1986年立，推测当为同治、光绪时的人；周黄墓则仅余墓碑，为“成都全真”，“松南雄鸡屯”人，1930年前到黄龙寺，1950年去世。

马明真墓碑发现于沟口罗汉堂侧，坟墓原址不详；碑顶略呈尖形，右侧有生平介绍，文字漫漶，左侧下方有一符咒，下半截残缺；墓碑右侧文字称其为“甘省文县丹博场人”，即今甘肃文县丹堡人，至今该地仍有马姓支系；从其生平简介可知，其人生于1867年（丁卯），终于1940年（庚辰），73岁；“幼年父母俱亡，孤苦无依存”，“明真”为其道号，“勤修苦练”，“一生清操”。

姚理清墓碑上也刻有其生平之简单介绍，是这四人中情况最为清楚的。据当地老人张瑞和回忆，姚理清本名姚世贵，16岁出家。但姚理清墓碑文所记则与此略有出入，其碑文云：

历代修善，先后归西，而诞生于前清光绪乙巳年六月二十日巳时。

^① 参见本论文附录之《黄龙寺赎回庙产记》。

性朴实，志勤□。年龄十一，慕道参方，走成都。到九龙山老君观，投拜至明林师尊膝下，法派理清。君见迹道，苦志修行，既，于民国癸酉发，云游来此。当日，寺中同□年□力迎接后学，相助一切事务，竭力尽心无以。医药济世，不计资金。该众会长及乡人士以仰道德崇高，合议请留住持，于兹数十载。受百般之苦、得祖师一指之士众等，略述其端末，刊诸贞珉，永垂不朽，是为志云。

碑文说其人出生于“前清光绪乙巳年六月二十日巳时”，即1905年，11岁“慕道”，后“到九龙山老君观投拜至明林师尊膝下，法派理清”，这时可能就是张瑞和所说的16岁出家。其人道法精深，会医术，大约在1933年后到黄龙寺，常以医术治人，深为当地人所敬重，呼为“姚善人”。其墓碑两侧所刻对联正体现了当地人对他的赞誉，右联为“清风远播”，左联为“道炁长存”，横额“千古流芳”。墓碑左侧另有一联，将其人俗名、道号镶嵌于其间，表达立碑者对他的不尽赞誉：

世德友祥 贵寿无极
理仪昭格 清高太虚

姚理清大约去世于1973年，当地人传说他自修坟墓，去世前自入坟墓而羽化。在姚理清的墓碑上我们还看到黄龙寺另外两个道士名字，“邵理顺”和“混成子李珪”，两人情况都不详。

如今黄龙后寺有一常住道士，名“胡宗坤”，成都青羊宫龙门派道士。

以上道士，由于文献阙如，并无法确认他们属于道教的什么派别。单就道号而言，除顾道升、庞国桢和周黄外，其余道士名号都能对应于龙门派的辈分序字，尤其是姚理清墓碑文中明确提到其师父的名号是“林至明”，“至”“理”相续，正与龙门序字相合。因此，大致地说，至迟在晚清时期，龙门派可能已经在“黄龙”地区就有着相当的活动，但是否就一定是全真龙门派特别是龙门派何时进入这一地区，则是无法断言的遗憾。

第五章 松潘的民间经卷

在黄龙沟的宗教文化结构中,“神山-山神”崇拜提供了各民族共处的基础与交流的平台,而道教形态则提供了这一多民族宗教聚会的演变方向,这构成了黄龙沟多宗教共存与融合的外在结构,与之相应的内在结构则显然需要在人的生存境域中尤其是在人的心灵结构中去把握,毕竟,宗教作为人的行为选择与人生取向,正是人的心灵结构的投射与展现。相对于正统宗教经过了反复加工从而人为色彩浓厚的宗教典籍,民间经卷更接近民众宗教心灵的自然结构。本章对松潘地区的民间经卷略作探讨,尝试从多宗教共存与融合之深层结构的角度去理解这些经卷呈现出来的一些现象。

第一节 黄龙庙会所见民间经卷

有关松潘地区民间经卷的完整情况尚待专门调查,这里所说的松潘地区的民间经卷是笔者在2007年的黄龙庙会上所见到的当地民众朝圣时诵读的经卷。由于黄龙庙会在当地的影响性,尽管这些经卷肯定只是松潘地区民间经卷的一部分而不是全部,但仍可以说它们基本上代表了今天松潘地区民间经卷的存留状况。

这些经卷基本都是手抄本,包括:《金刚经》《金刚宝忏》《醒迷太平新经》《龙华宝经》《龙华宝忏》等等。其中,《龙华宝经》全名“天真古佛考证龙华宝经”,分“元亨利贞”四册,二十四品,《龙华宝忏》全名“古佛天真收圆结果龙华宝忏”,共四册八卷四十八分,均为八十年代初松潘当地民众中的手抄本,抄写人为赵鸿儒等。此二经卷在王见川、林万传汇编的《明清民间宗教经卷文献》^①中收入第五册,属大乘天真圆顿教的重要文献,自明代万历年间以来,不断编写,以至于有“总汇民间宗教教义思想和流派传承的宝卷”^②这样的评价。有关该教教义、组织活动和该教同其他教派的关系,以及“弓长”“木人”等的生平考证,在马西沙、濮文起等人著作^③中已有详细说明,这里就不再展开。以

^① 《明清民间宗教经卷文献》,王见川、林万传汇编,台北:新文丰出版公司,1999年,共12册。

^② 参见《中国民间宗教史》,马西沙、韩秉方,上海人民出版社,1992年12月,第692页。

^③ 参见《中国民间宗教史》和《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》的相关章节。

下就其他三部民间经卷择要作一些介绍。

一、《金刚经》^①的一个民间抄本

松潘民众在黄龙庙会上使用的《金刚经》是一个署名“姚秦三藏鸠摩罗什译”、题名“金刚般若波罗蜜经”的手抄本。

《金刚经》，自禅宗五祖弘忍后就成为禅宗最重要经典，在汉传佛教界共有六种译本^②，其中，南北朝时期鸠摩罗什译本（402年）《金刚般若波罗蜜经》，因不滞文字，直译经义，内容卓拔，文体简洁，在后世流行最为广泛。此民间抄本依据的正是这个本子，因而也正是《金刚经》在民间流行大潮中的一个，在有关民众宗教崇拜状况的展现上也就具有了某种普遍代表性。换句话说，此《金刚经》抄本的价值并不在其经文本身，而在经文之外的部分所显示的民众宗教活动状况。

如果把今天通行的《金刚经》文本和今天所能看到的最早的唐代雕版印本^③相比较的话，可以看到一个非常显明的特点，即今天的《金刚经》文本在经文之外所附加的文字远较唐代文本为多。唐代的那个雕版印本为卷子形式，卷首扉画一幅，描绘给孤独园中释迦讲法场景，随后为要求诵“净口业真言”的两行文字和请八金刚的三行名称，在正文后有真言共四行，题款一行，显得相当简洁。今天的《金刚经》文本已经大大增加了这些经文之外的文字，通常有“净口业真言”“净三业真言”“安土地真言”“普供养真言”，除奉请“八金刚”外又奉请“四菩萨”，再加“发愿文”“云何梵”“开经偈”而后才是正文，正文后则有“金刚咒”、“补关真言”、“赞”、三称“南无祇园会上佛菩萨”和三回向文

^① 《金刚经》，全称“金刚般若波罗蜜经”，又译作“金刚能断般若波罗密经”或“能断般若波罗密多”，大乘佛教经典。“般若”是梵语“智慧”的意思，“波罗蜜”则是“到彼岸”的意思，“般若波罗蜜”就是经由“智慧”来断灭人世的无明烦恼从而出离苦海到达彼岸。“金刚”是坚固的意思，以“金刚”置于“般若”之前，从佛教后来的释义看，大致有三种理解：（1）“般若”如金刚般锐利，能破一切无明烦恼，因此，“金刚般若波罗蜜”就是“凭借金刚般坚固锐利的大智慧心志乘度彼岸”，这种理解最为流行；（2）众生无明烦恼顽固难化，坚如金刚，非般若智慧不能断除；（3）“金刚般若”指成佛后的定心坚金刚，不为一切所动。

^② 《金刚经》的六种译本：（1）南北朝姚秦鸠摩罗什（402年）译本《金刚般若波罗蜜经》；（2）南北朝北魏永平二年（509年）菩提留支译本《金刚般若波罗蜜经》；（3）南北朝陈天嘉三年（562年）真谛译本《金刚般若波罗蜜经》；（4）隋开皇十年（590年）达摩笈多译本《金刚能断般若波罗蜜经》；（5）唐贞观二十二年（648年）玄奘译本《能断金刚般若波罗蜜经》；（6）唐景云二年（711年）义净译《能断金刚般若波罗蜜经》。

^③ 唐懿宗咸通九年（868）刻本，1900年在敦煌发现，1907年为英籍匈牙利人斯坦因窃走，现藏英国不列颠博物馆。

等。

这种增加或者复杂化不仅仅是一个有关诵读《金刚经》的仪式在历史上的累积与变迁问题，更重要的是它触及到了不同人群宗教信仰方式或者状态的差异。面对《金刚经》，文人会更看重经文教义的理解探讨，即“佛学”，而对于民众来说，这种探讨诚然是可敬佩的，但却是不可能做到的，因此，偶像崇拜与祈祷等诵经仪式才是民众宗教生活的重要内容，也是民众宗教观念的集中展现。换句话说，经文正文内容（教义）在民众心目中未必是清晰的，对于民众宗教信仰活动来说，其要害不在于此而在于“诵经”这一活动本身。今本《金刚经》经文前后这些带有仪式性质的文字的增加正是其日益大众化的标志，或者说是民众宗教活动与需要的一种迎合。比如，禅宗追求明见自身佛性，因而对“请神”（佛）之类身外觅佛的行为应当是不赞成的，然而从唐代刻本的奉请“八金刚”（“八识”）进一步扩展到奉请“四菩萨”（“四无量心”），这种将自身佛性外化而观照的方式固然可以用传法的权便来加以解释，而其本质则正是对民众崇拜习惯的迎合。因此，从某种意义上来说，这样的文字越多，越凸显出宗教活动重心的转移，其民间性或者大众性也就越浓。

黄龙庙会上民众使用的正是这样一个相当典型的《金刚经》民间抄本，它不仅继承了这些通行的文本内容，而且更加丰富，并具有鲜明的地域文化特征。

该抄本封面有“姚秦三藏鸠摩罗什译”的字样。首页开始是一段详细的“诵经仪式”，其中还包括了“净法界神咒”“护法神咒”“六字大明神咒”咒文；而后称“南无释迦如来牟尼文佛”；接下则是今本《金刚经》通常所有的“净口业真言”“安土地真言”“净三业真言”“普供养真言”，多出“净身真言”（排在第二），随后是“六字真言”（唵嘛呢叭弥吽）；接着就是通常《金刚经》所有的“奉请八金刚”“奉请四菩萨”，而抄本又多出奉请“三世佛”，而且在“三世佛”每一称号下有小字注明“三称九叩”；这以后才是“发愿文”“云何梵”“开经偈”以及正式经文，经文依照旧本断为三十二分；经文后则有“金刚心真言”、“般若无尽藏真言”、两段“补阙^①真言”和“普回向真言”以及“赞”文；然后称“南无金刚会上佛菩萨”；随后有“金刚般若波罗蜜经髓纂”；同通行《金刚经》一致的“回向赞”文；称“南无金刚会上佛菩萨摩诃萨”；最后以四句具有发愿

^① 疑“阙”字当为“关”字。

特点的偈文^①结束。从这些文字里面，我们可以清楚地看到民众诵经的整个过程，而《金刚经》文本本身所阐述的“不住”“无相”的佛教教义则被一般性地神圣化而隐退于整个诵经活动之后不再是重点。这一转移的实质，正如此抄本在“金刚般若波罗蜜经髓纂”最后所说：

此《金刚经髓纂》，按《宝积经》内录出，若有人诵十卷，如转金刚经三十万卷。

摩诃般若波罗蜜 行深般若波罗蜜
消灾般若波罗蜜 禅定般若波罗蜜
智慧般若波罗蜜 精进般若波罗蜜
每日净心念十遍，集福无涯矣。

不是以理解或者顿悟佛教教义而是通过“转经”“诵经”等具体的宗教崇拜活动而“集福”，这正是民众宗教活动的基本特征。因此，与其说这是一部经书抄本，不如说是一次民众诵经活动的实录。这包括仪式、咒语、真言、称念、祈请、叩拜、发愿以及经文在内的整个诵经活动，也就成为民众宗教精神的承载体，民众经由这样的宗教崇拜活动（诵经）而寻求的神圣彼岸同《金刚经》本身作为佛教经典所阐述的“无上正等正觉”即便不是全然不同也已经大相径庭。从这其中，我们能够感受到隐藏在佛教经典下面的作为宗教崇拜主体的民众基于自身生存与生活的宗教取向，就此而言，这部《金刚经》抄本已经很难说是纯粹的佛教经典了，它应当是以佛教经典为载体的民众宗教崇拜活动的一次展现。

这一《金刚经》民间抄本的另外一个特点就是其间浓厚的密教色彩。抄本起首的“诵经仪式”就非常明显：

凡受持金刚经者，叩齿三声，端身正念。先以右手背压左手上，以右手大指掐左手大指，此大三昧印也；闭目存想“口蓝”字梵文[梵书附后，行人随捺一字作观]于顶门上结成圆珠，或如满月，此净法界观也，此观能变染成净；然后以左手作金刚拳，以大拇指掐无名指一节余四节，握大指作拳，诵后神咒：

^① 该偈文为：愿以此功德，普及于一切。虔诚顶礼拜，永远享福泽。

净法界神咒

.....

护法神咒

.....

· 六字大明神咒

.....[念毕志心称念释迦佛圣号三声，先诵心□□□卷以次方诵咒]

南无释迦如来牟尼文佛

这个仪式起首的“叩齿三声”“端身正念”有着来自道教修炼的痕迹。其后的仪式要求则是按照密教的“三密”原则来加以安排的，即“身密”“意密”“语密”三者的结合。禅宗在其发展历史中，有过对佛教其他宗派的吸收与结合，如禅净双修，禅密双修。因此，此《金刚经》抄本，作为禅宗经典的一个汉文译本，却具有浓厚的密教色彩，这固然可以考虑其所根据的范本本身的禅密结合特点，但考虑到其所处的文化区域，这里更多倾向于将其归结为地域文化的影响所致，即应当是受松潘地区藏传佛教、本教的影响而形成的，无论是藏传佛教还是本教，在接受印度佛教的影响上，密教的影响明显大于显教。前所引“诵经仪式”中附有三个“观想”梵文，并以小字注明出处，一个“出北藏”，一个“出南藏”，另一个则出自“准提净业”，而“大光明神咒”尤其是“六字真言”更是当地藏区民众宗教信仰的基本的特征。

二、《金刚宝忏》

黄龙庙会上松潘当地民众与《金刚经》一同使用的还有一套《金刚宝忏》，三卷三册，手抄本。

所谓“忏”，指的是“忏仪”，就是忏悔自身过错或者罪业、祈祷幸福与吉祥的仪式，也称“忏悔法”或者“忏法”，通常的方式为念经、拜佛（神）。忏仪或者忏法，通常被看作是一种礼佛诵念忏悔罪业的佛教仪轨，源于晋代，南北朝时渐兴，隋唐时广为流行，并把南朝梁武帝萧衍所作《梁皇宝忏》视为忏仪的开始。但就向神灵悔罪这一点而言，忏仪在中国的历史至少可以追溯到汉末张陵五斗米道时期。五斗米道认为人之有病源于人之有过，主张悔过疗病，凡有病者自首其过，并为此设立静室，作为患病者思过修善的地方，又设“鬼

吏”，为病人“请祷”，据史书记载：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。^①

从这一段叙述来看，无论是“叩头思过”或者“静室”“思过”以及“请祷之法”，其实质都是向着神灵忏悔（悔过），而且在当时民众中间已经是普遍的做法。据释道安《二教论》^②记载，张鲁还创制了道教最早的斋法“涂炭斋”，其内容就是为人谢罪祈福。此后，悔过、忏罪也一直都是道教“斋法”的重要内容。因此，“忏悔”或者“忏法”虽说是佛教传入之后兴起的，实际则是渊源于道教尤其是民众自身的崇拜习惯与人神观念，是佛教中国化过程中适应中国本土文化以及民众需要的产物。因此，《广弘明集》说“诸佛善权方便，立悔罪之仪”^③，把“忏法”或者“忏仪”的渊源归之于“诸佛”宣法度人的“权便”，这恰恰表明它不是佛教原本的活动，而是适应需要的变通。从民众方面来讲，忏法，也成为民众接受佛道思想观念的一种平台，在黄龙庙会所看到的这个《金刚宝忏》抄本正是一个基于民间教门或者民间道教立场而吸收佛道思想的文本。

佛教通行的《金刚宝忏》，是依据《金刚般若波罗蜜经》所行的佛教忏法，其流行源于历代对《金刚经》的信仰与普及，而在黄龙庙会上所看到的这个《金刚宝忏》抄本却与之有很大的差别。佛教的《金刚宝忏》在形式结构上大体就是《金刚经》经文再加上举行忏法时的一些仪式行文，如请各种佛、上表文等

^① 《三国志·魏书·二公孙陶四张传》裴松之注引《典略》。

^② 唐释道宣《广弘明集》卷八收录《二教论·服法非老九》之“或苦妄度厄”句道安原注：“涂炭斋者，事起张鲁，驴辗泥中，黄土涂面，摘头悬栢，挺堙使熟。至义熙初(405)，王公期省去打拍。吴陆修静犹泥额反缚悬头而已。”另《无上秘要·涂炭斋品》：“承天师旨教，建义涂炭。露身中坛，束骸自缚，散发泥额，悬头衔发，于栏格之下，依灵宝下元大谢清斋，烧香稽顙乞恩。”

^③ 《广弘明集》卷二十八《悔罪篇》道宣序文。

等,从而构成一个“诵念经文”与“拜忏神佛”相结合的法会或者道场。在这个《金刚宝忏》抄本中,依然是这样的诵念与拜忏结构,甚至在文字上依然能够看到《金刚经》个别文句的影子,如“法会因由第一”“稀有世尊”“须菩提”“我相人相众生相寿者相”等等,但总的来说却已经面目全非。在经文部分,此《金刚宝忏》接受了禅宗顿悟成佛的观念,主张打破“三乘”的区分,“一念成真”“一念成佛”,并把这种“成真”“成佛”理解为“皇胎子”脱离“三千大千世界”、摆脱“四生”“六道”轮回而“认祖还乡”,所谓“见了无生珍宝地,便是安养”,这就显然是明代中期由罗清所开启的“无生老母”“真空家乡”的崇拜理念与信仰思路。^①同时,该《金刚宝忏》还尤其标举“阿弥陀佛”和“西方极乐世界”,也是延续了民间崇拜中的“弥陀信仰”,并以西方极乐世界为“家乡”所在。在所请神灵及其称谓上,该忏文主要采用佛教话语,其间既汇集了大量佛教神佛,也涵盖了很多道教神灵如“六甲金刚佛”“六丁金刚佛”“赦罪如来佛”“解厄如来佛”“赐福如来佛”“太乙救苦天尊阿弥陀佛菩萨”等等,但更多的却是佛道教之外的具有鲜明杂神特点的民众崇拜神灵,如“四值功曹金刚佛”“二十八宿佛”“五行变化佛”“九宫八卦佛”“三教贯通佛”“儒童金刚佛”“痘疹痘症菩萨”“雷声电母菩萨”“一九如来佛”“二九如来佛”“三九如来佛”……“九九如来佛”“诸孝如来佛”以及“田公田母青苗禾秀正神宅主佛菩萨”等等,并出现了“太清太上老君急急如律令”“太上三清急急如律令”之类的话语。因此,这显然是一个因《金刚经》的流行和民众需要而生成的民间教门(民间佛教或者民间道教)意义上的《金刚宝忏》,它以民众的立场将佛道以及民间崇拜的各种观念结合在了一起。

^① 罗清,后世尊称罗祖,祖籍山东莱州即墨,明正统七年(1442)至嘉靖六年(1527)在世,从28岁开始参师访道,历十三年修学,于成化十八年(1482)创立无为教。正德初年,因传教被捕入狱,在狱中,由罗清口授,弟子福恩、福报笔录整理出了后来民间教门最重要的经典《罗祖五部经》(即《五部六册》)。在该经中,罗清以“真空”(又称“虚空”“本来面目”)为世界本体、万物根源,因是人的“出生地”,故而又称“家乡”,或者“真空家乡”“自在天宫”,与此相对,现世间被称为“流浪家乡”,人生在世就是要懂得“真空法”,悟通“无为大道”,尽早返回“真空家乡”。在“真空家乡”,罗清塑造了一位至上尊神——“无极圣祖”,既是万能的造物主,又是尘世众生的救世主。关于“祖”的理解,罗清说:“母即是祖,祖即是母。”由此,罗清弟子大宁和尚在《明宗孝义达本宝卷》中明确提出了“无生父母”的说法,以此为诸佛本源、万物根基、人人家乡;明空则在《佛说大藏显性了义宝卷》中通过生动的描绘最终确立起“无生老母”的形象,并把佛教“三佛三会说”引入无为教中,使得回归家乡的信仰有了明显的可操作性。至此,经罗清及众多杰出弟子的努力,到万历年间,一个以无生老母为最高崇拜、以真空家乡为理想彼岸、以龙华三会和未来佛(弥勒佛)为信仰核心、主张三教归一、注重内丹修炼的完整信仰体系建立起来,简言之,这一思想体系可以归纳为:无生老母,真空家乡;三会龙华,收圆了道。这一体系成为此后民间教门发展的主要思想渊源。

这个文本产生的具体缘由尚不清楚，但可以肯定，舍弃《金刚经》原本的经文而另起炉灶，必然是由于某种现实的需要。作为“忏文”，忏悔相关的罪业是《金刚宝忏》中的重要内容，这些忏悔对象在此《金刚宝忏》中大致可以区分为两大类，一类是就一般生活中各种有背伦理规范的行为的忏悔，如杀生、欺诳、不孝等等，另一类则是就诵经不净不诚而进行的批评，这后一方面让我们得以在一定程度上窥见此《金刚宝忏》造作的缘由。该忏文第一卷开始便指出：

叹众生念经不得经，诵经未了行，无为上下，那得安身。诵经无念，念经无心，倘有若诵诸经，去了贪嗔，何用“金刚宝忏”以解世人诵经之罪。

又说：

佛说，比丘、比丘尼、优婆夷、优婆塞，此四种人等，不得佛法，戒律不精，将诸经儿戏。佛说，此四种人等，知道毁道，知过犯过，永堕地狱，不得出期。

还说：

四种人等乱家因，忏悔还用在家中人。
只望清净超三界，谁知反误如来经。

很显然，此《金刚宝忏》的出现正是针对着佛教僧人在明代以来的衰落与腐化而出现的，是力图要化解它所认为的因不虔诚不孝顺等等而来的“诵经之罪”，要引导人们“了道皈根”的。这里提到了“比丘、比丘尼、优婆夷、优婆塞”四种人，前两种是出家僧人，后两种在家居士，将此四种人一概纳入其批评范围，显示了对于当时佛教的整体否定。因此，之所以造作这一《金刚宝忏》正是基于传统佛教的世俗化所导致的宗教精神丧失的一面，这也显示出很浓厚的教门取向。

因而，此《金刚宝忏》同时也以佛教或者禅宗正宗自居的态度，其目的正在于力图恢复佛教或者禅宗应有的宗教精神，尽管这种宗教精神未必同佛教或者禅宗本身的观念、追求一致。《金刚宝忏》第二卷中说道：

佛说，尔时法会，普忏众生。自从唐朝有经有忏，只因众生不认阿弥陀佛，天地之间，谤语触怒皇天，不认真经，不参性理，忘却四恩，不报国土，不孝父母，毁灭宗迹，毁却祖根，不计混沌父精母血滚成圆顿证体金刚般若，不就万象森罗，不孝种子，毁却父母遗体，灭却父母金刚法身，又道清静，自身不净，枉诵经文，多般罪业，留经隐忏，直至如今。此忏留于在家种子，不孝有三，无后为大，孝顺爹娘，忏悔先祖，五官端正，四大俱全。道人诵经，虔心顶礼，礼佛四拜，合掌当胸，法轮常转。先忏累劫诵经不净，后忏众等离尘。无影树下，道炁常存。

这段文字列举了众生罪业的种种形态，尤其突出了不孝父母、毁身出家的罪业，指出僧人出家以求“清静”反而因为毁伤身体导致“自身不净”，这种情况下诵经只能是“枉诵经文”。因而，此《金刚宝忏》是主张在家修行的，认为这样才能兼顾对神灵的崇拜与对父母、先祖的孝顺，“五官端正，四大俱全”，正是不毁伤身体。而这里的“留经隐忏”，“经”就是《金刚经》，“忏”就是此《金刚宝忏》，自唐朝而“隐”留至今，显然是将自身的宗派归属溯源于禅宗六祖（慧能），自认是禅宗法统的延续。如果说禅宗经由六祖慧能（《坛经》）而实现其佛教（汉传佛教）中国化的转化，那么这里虽以“佛”言说，而主张“在家”修行，并以“在家”为正统，则是走出了通常的佛教范围，是一种完全民众化或者世俗化了的民间教门立场，是明代中叶以来民间宗教运动中的产物。

这种以禅宗正宗自居的态度在明代中叶以来的民间教门中是一个普遍的倾向，而此经卷第一卷开始的一个“金刚忏赞”则为我们提供了进一步确定其教门归属的可能方向：

金刚忏赞

金刚宝忏，三佛圣名，普明普光普净[静]，佛法菩萨，宝降来临，

口吐真经，救度世间众群生。

金刚宝忏菩萨摩訶萨

这里的三佛名号“普明普光普净（静）”出自于民间教门黄天教，并为长生教^①、大乘天真圆顿教等所继承，在民间颇有影响。因此，此《金刚宝忏》很有可能正是黄天教或长生教的经卷遗留。

黄天教，又称“皇天教”“黄天道”等，由直隶人李宾所创。李宾又名李智坚，法号“普明”，因早年从军参战只剩一只眼，又称“虎眼禅师”，于嘉靖三十二年（1553年）创立黄天道，继承无为教思想，以“普渡九十二亿原人”为使命。据李世瑜《现在华北秘密宗教》一书所载，黄天道以“无生老母”为最高崇拜，以无极理天为理想境界，宣扬三世三佛、三期末劫，信奉弥勒救世、三教归一，其崇拜神灵多达两百多位，涵盖了儒释道各种神灵，而黄天道的几位领导人也成为其内部的重要崇奉对象，包括“普明佛”（李宾）、“普光佛”（李宾妻子）、“普净佛”（李宾大女儿）、“普照佛”（李宾二女儿）和“普贤佛”（李宾外孙女），合称黄天道“五祖”。^②

值得注意的是，李宾还有一个弟子郑光祖，号“普静”，明万历六年（1578年），开始传教，并于明万历十二年（1584年）写下《普静如来钥匙宝卷》，明万历十四年冬去世，教内尊其为普静佛、钥匙佛，由此开辟了黄天道的另外一个支系，且远播江浙一带，影响深远。而“普明、普光、普静”的“三普”道统^③也正是这一支系的叙述，并影响到后来的长生教。在长生教经卷《众喜粗言宝卷》第五卷中，“普明、普光、普静”被安置于长生教创教人汪长生（普善）之前尊为长生教七、八、九祖，“普善”则为第十祖。^④前面所引“金刚忏赞”中，在“普净”的“净”字边上另写有“静”字，这显然不是注音，而是纠错，应当是郑光祖这一支系的弟子所为。

^① 长生教由浙江西安县（今浙江省衢县）人汪长生（法名普善，1603—1640年）创立。汪长生原为龙华教教徒，并在龙华教教主姚文宇手下充当“清虚”（副教主）。后与姚文宇分道扬镳，受传播到江南的黄天道郑光祖一系的影响，改宗黄天道，创立了长生教，在江苏、浙江、江西等省颇为流行，是明末清初江南颇有影响的民间教派。

^② 《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，濮文起，江苏人民出版社，2000年，第74-82页。《中国民间宗教史》，马西沙、韩秉方，上海人民出版社，1992年12月，第406-419页。下同。

^③ 《太阳开天立极亿化诸神宝卷》：“说三普者，普明、普光、普静。三普者，昼夜常明，普照四大神州，度化群迷，诸佛万祖，都在光中所现，此乃万神灵宝聚会之乡。”

^④ 《众喜粗言宝卷》，光绪六年杭州玛瑙经房重刻本，“高等学校中英文图书数字化国际合作计划”有该书电子影印本，网址：<http://www.cadal.zju.edu.cn/Index.action>。

和李宾生前反对“有为之法”不同，黄天道在李宾死后，也走念经拜忏、修庙建塔的路子，郑光祖一系尤其看重举办法会、道场以及念经拜忏，并写有专门的《普静如来钥匙真经宝忏》（万历）。^①此《金刚宝忏》是否是这一时期形成甚至更早，尚无法断定，因为，以“三普”道统来讲说《金刚宝忏》，并视为是从唐代“隐”留至今的“忏文”，这也就是将“三普”视为禅宗法统的延续，这和由于禅宗自六祖慧能之后采用只传“心印”不传衣钵的方式以及宋仁宗在前代基础上为慧能上谥号“大鉴真空普觉禅师”从而导致明代中叶以来的民间宗教人士往往以“普”为法号来显示自己是禅宗接续的状况是一致的。因此，此《金刚宝忏》有可能是在黄天道的普净时期就已经出现，而后为郑光祖一系所继承，或者就是普静一系的产物，而且后者的可能性更大，因为在第二卷所请神佛名号中先后有两次提到“普明佛”“普光佛”“普静佛”的排列组合，这显然不是偶然。至于这一经卷是如何传到川西北的松潘黄龙地区，尚有待考察，很有可能是同清代教案涉案人员的流放、发配或者逃匿有关。

三、《醒迷太平新经》

1、简介

《醒迷太平新经》是一部曾流传于松潘、平武等川西北地区的民国时期民间经卷。该书原件为线装，32开，页七行，文字精美。全书共八卷，前六卷为“经”，后两卷为“忏”。几乎囊括了民间广泛信仰的主要神灵和本地神灵。现将其目录摘录于下，由此也可见出经书的大略：

《醒迷太平新经》卷一目录：元皇新序、吕帝新序、吕帝新经、瑶池新经、武哲天皇新经、三皇新经、三清新经；

《醒迷太平新经》卷二目录：混元新经、孔圣新经、佛祖新经、道祖新经、燃灯新经、斗姥新经、娲皇新经、元皇新经、桓侯新经、武穆新经、救苦新经、灶王新经、火官新经；

《醒迷太平新经》卷三目录：斗父新经、东岳新经、南岳新经、真武新经、惠民新经、土主新经、上元新经、中元新经、下元新经、太阳新经、太阴新经、黄龙新经、九玄新经；

^①《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，濮文起，江苏人民出版社，2000年，第78—81页。

《醒迷太平新经》卷四目录：南极新经、紫微新经、三丰新经、武侯新经、临济新经、少圣新经、纯正新经、广成新经、教鸾新经、镇殿新经、普化新经、观音新经、文殊新经、普贤新经；

《醒迷太平新经》卷五目录：地藏新经、酆都新经、血湖新经、药王新经、灵祖新经、龙王新经、福禄新经、三霄新经、护法新经、太岁新经、城隍新经；

《醒迷太平新经》卷六目录：一殿新经、二殿新经、三殿新经、四殿新经、五殿新经、六殿新经、七殿新经、八殿新经、九殿新经、十殿新经、监经新经、伏魔新经、观音收圆新经上品、观音收圆新经中品、观音收圆新经下品；

《醒迷太平新经》卷七目录：瑶池宝忏、武哲宝忏、孔圣宝忏、佛祖宝忏、太上宝忏、文昌宝忏、孚佑宝忏、龙华宝忏、三官宝忏、金仙宝忏、紫微宝忏、二岳宝忏、地藏宝忏；

《醒迷太平新经》卷八目录：太阳太阴宝忏、雷公电母宝忏、酆都天子宝忏、血湖教主宝忏、十殿慈王宝忏、省府城隍宝忏、四海龙王宝忏、灶君夫人宝忏、观音古佛宝忏。^①

其中，第一卷的《瑶池新经》《武哲天皇新经》皆分上中下（末）三品，“三皇”“三清”也是分别成经。

通观全书，该经以“关帝”（武哲天皇）为第十八代“玉皇大天尊”，尊奉“瑶池王母”，并以“圣真仙佛”“临凡救世”、完成“三会龙华”“收圆了道”为其基本叙述框架。这就显然同明清以来的罗教、东大乘教、大乘天真圆顿教、西大乘教等等在思想观念上有着千丝万缕的关联，同时也直接承续了《洞冥宝记》的关帝崇拜观念^②。此外，该经封面有“民国甲申年”“松潘县漳腊观音山崇善阁降”的文字，语言多四川方言色彩，第三卷列有《黄龙真人醒迷太平新经》（黄龙新经），显示出浓厚的地方色彩。据此，可以将其认定为产生于民国

^①《醒迷太平新经》并无总目，此处目录是从各卷前摘录汇集的，目录原文都使用的是简称。下文中凡引自该经的文字，如无特别需要不再注明。

^②《洞冥宝记》是出于云南洱源的鸾书，1924年成书1925年印行。该书第三十八回说关帝登极为第十八代苍穹圣主（玉皇）。本文引用的《洞冥宝记》为圆玄学院1995年秋重印本，下同。

时期关帝崇拜一系^①的鸾堂经卷。

2、教门归属与自觉意识

“鸾堂”，又称“鸾门”，或者“圣堂”“圣门”“儒门”以及“儒宗神教”“儒宗圣教”“儒宗鸾门”^②等等，在《醒迷太平新经》中则被称为“儒坛”，是一个“以儒为宗，以神为教”^③、在晚清民国时期广泛分布而又没有得到充分发展的民间宗教型态。至今，在台湾的众多鸾堂仍然没有统一的具有上下号令关系的教团组织，“儒宗神教”是作为一种总称在使用。因此，在“鸾堂”的宗教型态归属上，大致可以这样描述它的存在：民间教门的底层或乡土崇拜的上层。它既具有一定的相对独立的组织型态和共同的崇拜结构如玉皇崇拜而类似于民间教门，同时又具有着浓厚的地域特征，几乎就是当地民众神灵崇拜的“大杂烩”。

《醒迷太平新经》中所展现的正是这种情形。它同台湾的鸾书一样，以玉皇崇拜为信仰核心，以关帝为第十八代玉皇，接受了自明代罗教以来所形成的“无生老母”“皇胎儿女”“三会龙华”“收圆了道”等信仰观念，大肆宣扬儒家伦理思想，但同时，不仅其语言具有浓厚的四川方言色彩，在其神系上也具有浓厚的地方特色，渊源于四川当地的或与四川有关的神灵崇拜在其中占据了相当的分量；如文昌帝君、惠民大帝（二郎神）、武侯（诸葛亮）、桓侯（张飞）、少圣（关平）等，并把“黄龙真人”列入其中（第三卷），而且经中还出现了一位被尊称为“监经夫子”的广元梓潼人李荣清。

说《醒迷太平新经》是鸾书，说《醒迷太平新经》出自于鸾堂，这是作为旁观者的概括，鸾堂本身一般不自称为“鸾堂”而往往有他们自己的说法，正是在这些说法中透露出较为强烈的教派归属意识。《太上道祖醒迷太平新经》中就说：

^① 鸾堂源于传统乩坛，不同的乩坛崇拜的主要神灵各不相同，也都各有渊源，其中关帝、吕祖、文昌帝君、济公、观音等最为普遍，尤其是关帝和吕祖。根据不同的核心崇拜主神，我们可以把鸾堂划归不同的系列。

^② 郑志明《台湾民间宗教结社》，台湾南华管理学院出版，1998年，第60页。

^③ 台湾台中圣贤堂堂规第一条：“本堂以儒为宗，以神为教，藉飞鸾提醒人心，以孝悌忠信为立身之本，礼义廉耻为洁身之根，凡入鸾为鸾生者，必须遵守奉行。”参见郑志明《台湾民间宗教结社》第345-346页。

胡今吾教，万分凋零。依依慕道，误入旁门。不知好歹，不识轻重。更有一等，恼杀吾心。假借吾教，左道惑人。造诸罪孽，不忍见闻。十恶犯尽，尚自欣欣。吾饬教主，增设狱坑。沉埋沃焦，难转人身。

《九玄老祖醒迷太平新经》中也说：

庚子把教阐，圣真同下凡。同发宏誓愿，利济遍人天。庵观和寺院，降像与飞鸾。演忏垂经典，四海广流传。昼夜不迟慢，奔波在大千。吾仙乩鸾管，同撑大愿船。广大灵威显，处处立儒坛。唇焦舌敝，血泪透袍衫。可恨恶奴汉，灭理而欺天。借名把道阐，红灯与白莲。妖言把人煽，吾教几为难。幸而泾渭辨，未得受牵连。

“吾教”一词的多次使用，以及用“左道”来表述自身和当时其他民间教门之间的区分，明确显示了该经浓厚的教派归属意识。但这个“吾教”到底是什么教，经中并没有明确说明，是尚未形成还是没有在经书中表述出来，无法断定，但至少可以看出，《醒迷太平新经》已经有这种自觉意识。

同时，《醒迷太平新经》在教派观念上的态度是相当明确的，它是主张“三教归一”甚至“万教归一”（《观音圣母醒迷太平收圆新经上品》）的：

儒宗以为本，释道一并尊。三教归一统，说法度世人。（《教鸾新经》）

三教原来是一家，并无派别并无差。（《佛祖宝忏》）

三教合宗立纲纪，恢复道德重伦常。（《三官宝忏》）

这种观念合乎鸾堂以及明清以来民间宗教在“三教”观念上的基本取向。《醒迷太平新经》在行文上则主要倾向于儒道两家，以儒家伦理纲常为目的，以道教丹学为进身阶梯，并将二者融为一体。

因此，在教派归属上，《醒迷太平新经》是持三教融合而倾向于儒家的，该经中所说的“同效儒教”（《龙华宝忏》）大约应当就有这样的意思。当然，这个

“儒教”应当是《醒迷太平新经》心目中的“儒教”，是一种“三教合一”的儒教。

3、成书

《醒迷太平新经》封面印有“民国甲申年”“松潘县漳腊观音山崇善阁降”的字样，经中也有不少地方提到这次崇善阁造经活动，如：

辛巳年中开崇善，儿女虔诚办三年。（《瑶池王母醒迷太平新经上品》）

辛巳岁正，船架边庭。开阁崇善，泽沛群生。（《下元三品醒迷太平新经》）

辛巳开崇善，开舟度有缘。（《观音圣母醒迷太平收圆新经末品》）

辛巳巳月正，受敕降坛庭。（《监经夫子醒迷太平新经》）

综合起来看，《醒迷太平新经》是在1941年（辛巳）至1944（甲申）年间在松潘漳腊观音山崇善阁成书的，其开始时间为当年农历四月（辛巳巳月）。

当然，说《醒迷太平新经》在1944年（民国三十三年，甲申）出现是就整体来说的，这不排除其中的某些具体经文形成较早，至少就其内容而言可能是对久远事件的追述。比如，卷三《惠民新经》讲述了异乎寻常的旱灾场境：

既至下元一转，皇天震怒龙颜，全国都遭干旱，世界遍起狼烟。
刀兵暂且不叹，干旱说来泪涟：老者无力耕畔，少者瘠弱堪怜，壮者四方走散，全家不得团圆。田土荒芜草满，饮水就未思源，皆因人不向善，故尔干旱连年。河南人民真惨，流离失所不安，每日饭无一碗，连说两顿三餐，身上衣无一件，褴褛污秽不堪，遍野嗷嗷叫唤，急待赈救怜悯。两广三江连贯，各处均遭天干。

这可能是对中国民众最常遭遇的灾难（旱灾）的概括性描述，出于末世宣传的需要而有意识将灾害的状况夸大了。从历史事实来说，能够和这一描述相近的大约只有晚清时期被称为中国古今“第一荒年”的“丁戊奇荒”。从公元1875

年（光绪元年，乙亥）春到 1878 年夏秋，以河南、山西为中心的广大地域连续四年（乙亥、丙子、丁丑、戊寅）大旱，灾民以亿万计。因而，不能排除《惠民新经》的经文特别是内容产生于那段时间或稍后的可能。^①

关于成书所在地漳腊观音山，民国《松潘县志》有记载：

观音山。县北四十里漳腊营。包山为城，上有观音庙。《要隘记》：漳腊城东北隅跨山。明万历间，筑包山为城。山半有观音庙，山顶有靖虏墩，城周四百余丈。咸丰庚申，逆据山顶施铙，居民死者数十人，城亦随陷，同治初，官绅筹修观音庙，并规复靖虏墩。宣统初，裁撤边兵，守御无人，至有辛亥之变，全城焚毁。轻视边防之为害大矣。^②

从记载可知，观音山自明清以来就一直是“观音”的道场，是松潘一地观音崇拜的一个点，故而，“山”因“神”而得名。再结合《醒迷太平新经》关于“观音大士”以崇善阁为度人道场的叙述，我们可以确定，崇善阁的位置应当就在漳腊观音山观音庙中，或者观音庙在当时已经改为“崇善阁”。另外，经中《孚佑帝君序》（吕帝新序）则称为“崇善坛”。无论“崇善阁”还是“崇善坛”，应当都是在此地所设立的鸾堂的名字^③。

有关《醒迷太平新经》造作过程和参与人员尚有待考证，但应当是跟一个叫“李荣清”的人有关，在崇善阁扶鸾著书的应当就是他的门人弟子。在 1941 年—1944 年崇善阁的扶鸾著书中，李荣清作为已经被他的门人弟子神化了的前辈而被尊为“监经夫子”“镇坛元帅”“接引真人”，甚至此次扶鸾著书的直接触发原因很可能正是李荣清的去世，在该经中，崇善阁扶鸾著书的成功被描述为李荣清的巨大功绩，李荣清因此而“升职”为“接引真人”，进入到瑶池仙境——此经信仰结构中的“家乡”“彼岸”“清净乐土”。因此，在一定程度上我们可以说《醒迷太平新经》是以李荣清的名义而成书的。

在关于李荣清死后成神升迁的描述中可以看到整个经书造作过程的大略情况：

^① 另《洞溪宝记》第二回：“逮丙辰、丁巳，顺直、湖南、粤东，大水为灾，冲毁民居禾苗，民之饥死溺死者甚众。泊戊午冬，廿二行省，均染大疫，死者又不啻数百万生灵。”这是讲 1916 年—1918 年间灾害。

《醒迷太平新经》中的记载也有可能与此有关。

^② 民国《松潘县志》卷一“山川”之“观音山”条。

^③ 鸾堂通常使用“坛”“阁”“堂”“馆”“社”等来为自己命名。

虽然辞尘境，音容宛如存。中皇降诏命，初为土祇神。考察行为正，圣母去邀恩。崇善船架定，命吾来监经。辛巳巳月正，受敕降坛庭。彼时未兴盛，全赖数乾坤。提的提纲领，诵的诵经文。引的把路引；出的出钱文。几人心苦甚，几人受苦辛。皆因奉了命，誓死不灰心。才将崇善振，儒风焕然新。予老时作训，教导众门生。圣母常显圣，广大慈悲心。圣真仙佛等，同把宝筏撑。也是气数应，奇缘在边庭。中皇屡升任，吾不愿职升。屡向圣母恳，悲泣跪埃尘。圣母通明愿，长久训乾坤。中皇赏了准，本年又降经。醒迷太平定，普度众残零。经忤不久竣，圣母指示明。中皇相怜悯，不久把职升。瑶池宫中进，敕封接引真。（《监经夫子醒迷太平新经》）

从这一记载来看，该经的著述显然经过了一番波折，各经产生的时间也有差别。这其中，“数乾坤”指的应当就是参与扶鸾著书的具体人员。“提的提纲领，诵的诵经文。引的把路引，出的出钱文”，这大约就是当时鸾堂大概的运作情形。

4、李荣清

李荣清，广元梓潼人，其人生卒年不详。经中说他“享年八三春”，据此推测，其生年当不晚于1858年（咸丰八年）。经中又说他“自幼孔门进，十九岁扬名。祖宗暗保荫，二科中举人。三次去会进，不料丧父亲。满政极严紧，带孝不敢行”，是一位19岁考取秀才、20岁考中举人有科举功名的儒生。查《重修梓潼县志》（咸丰八年）^①，并无李荣清记载，因此，其生年当不早于1839年（道光十九年）。21岁时，李父亡故，李荣清弃学，务农持家，以长子身份承担起家庭重担。家中兄弟共四人，命运都不大好，“三弟不守分，中年命归阴。二弟太本分，始终未收亲。四弟商场奔，流落未回程。”妻子梁氏，生有子女四人，长子夭折。待子女长大成人后，李荣清便将其后半生投入到了“儒坛”（鸾堂）的劝化导善活动中。

对于李荣清在鸾堂中的活动，该经有这样的叙述：

^① 《重修梓潼县志》，[清]张香海修，杨曦等纂。咸丰八年（1858）正式印行。

长子幼短命，二三合成人，一女嫁朱姓，三事乃完成。才将儒坛进，充任主礼生。一生心端正，普度乾坤生。皮肉都磨尽，全然不灰心。受磨愈趱劲，遭考痛悔行。劳怨不变性，待人以虚心。乾坤来尊敬，吾神更和平。未有充过很，未有分尊卑。神天相保应，享寿八三春。（《监经夫子醒迷太平新经》）

所谓“主礼生”，就是仪式的主持人，来源于古代祠庙祭祀等仪式活动，对于鸾堂而言，就是扶乩活动的主持者。从上述引文来看，李荣清在当地人们的心目中乃是一位备受尊崇的长辈。关于李荣清生平行迹的详细情形，我们尚不得而知，大致说来，他受到当地人尊重的缘由当主要在三个方面：其一是人生的苦难，这可能也是造就他宗教虔诚的重要因素；其二是学识的渊博；其三是德行的高尚。显然，这后两个方面使得他能够在“儒坛”中发挥重要作用，《醒迷太平新经》所显现的关于传统文化知识特别是儒家经典和道教内丹学思想的修养也许在一定程度上正是同他有关。所以，在这部经书中，人们完全不吝于对他的褒扬，专门为他作有“宝诰”，给予极高赞誉：

聪明正直，赞化调停；英姿迈众，齿德超群。浴德澡躬，尊王章而蒙养萃聚；循规蹈矩，训诸子而尔雅温文。凜上帝之铭箴，无荒无怠；开后生之觉悟，有要有伦。作之君，作之师，为历代万化之首领；可与权，可与立，作诸子百家之先生。随坛阐教，普度阳阴。大慈大智至真至灵监经夫子镇坛元帅教化觉世至尊。（《监经夫子醒迷太平新经》）

李荣清去世后，民间传说他成为土地神，在川西北一带民众中当有一定影响。这种影响的范围状况以及是如何传到松潘的，尚不得而知。推测起来，松潘漳腊的崇善阁很有可能是李荣清所在的“儒坛”的分堂。如果这一推测是准确的，那么，到20世纪四十年代，在川西北就存在着一个有一定规模的鸾堂组织，从梓潼经平武到松潘，是这一鸾堂组织现在可以确定的分布区域，至于这一鸾堂组织的名称，尚有待访查。

四、《黄龙真人醒迷太平新经》

《黄龙真人醒迷太平新经》是《醒迷太平新经》第三卷中的一篇，在整个经文中只占有很小的分量，但对于“黄龙真人”崇拜而言，却是关于“黄龙真人”的最近也最新的宗教形象，其意义不言而喻。实际上，《醒迷太平新经》中的“黄龙真人”已经是黄龙沟的“黄龙真人”崇拜和《封神演义》中的“黄龙真人”形象的融合。

在《黄龙真人醒迷太平新经》的正文中一开始就通过四句时代描绘而对“黄龙真人”的形象与来由作了一个基本设定：

唐虞盛世，天地长春。千秋花柳，万里霞云。

“唐虞”即尧舜时代。传说“尧”初封于“唐”，故称唐尧，又称陶唐氏。传说“舜”国号为“虞”，故称虞舜，又称“有虞氏”。以“唐虞”开头，是在标举“黄龙真人”生活年代的久远，其来源当时黄龙助禹治水的历史传说，《封神演义》作为元始天尊弟子的黄龙真人应当也是由此传说而确定年代的。“天地长春。千秋花柳，万里霞云。”这一描绘，是对尧舜时代的美好想象，符合儒家文人传统的上古观念，也同经中所描述的下元末世形成鲜明对照；而以花柳、云霞为对象展开而不是就人伦关系而言，则具有浓厚的道家仙境色彩。犹如诗歌的起兴一般，这一开头告诉我们，在《醒迷太平新经》中，“黄龙真人”是儒道融合的视域来给予叙述的。

接下来，经文讲述了“黄龙真人”的修道经历与灵应功德：

吾仙修炼，访道昆仑。常清常净，常净常清。潇潇洒洒，术得长生。不生不灭，无垢无尘。慈悲广大，鬼伏神钦。禅关美景，赫赫有名。猿啼鹤唳，凤舞龙吟。修竹茂盛，松柏青青。风清气朗，花草奇新。水分五彩，隐隐祥云。猿猴献果，野鹿花呈。万缘寂寂，万虑俱澄。十方感应，有叩即灵。凡俗之辈，一味糊云。黄鹿乱道，讥诮吾神。金仙十二，吾列二名。有功于世，有德于民。

“吾仙修道，访道昆仑”，这是讲“黄龙真人”到昆仑山拜在元始天尊门下，以

清静潇洒而得长生不老之术，因而有“金仙十二，吾列二名”的说法。这些都是出自于《封神演义》一书关于“黄龙真人”的设定而为民众所广为接受的。传说“黄龙真人”是在黄龙沟修炼并得道飞升的，因而这里所说的“禅关美景”应当就是对黄龙沟的描绘。“禅关”，或指僧尼静修之地，或指僧舍之门，或指禅宗教门，或指禅法关键（禅门机锋问答中的玄关），是个纯粹的佛教术语，此处当指黄龙真人修行之地“黄龙沟”，由此可见佛教话语在民众中的流行，也可以看作“黄龙沟”所具有的佛教色彩的存留。从“禅关美景”的描绘来看，具有典型的仙境描绘特征，是现实的黄龙沟景观与宗教想象相结合的产物。这可能是现在所能够看到的汉民族文献中关于“黄龙沟”景象唯一的宗教性描绘。这一段描述里还涉及到了“黄龙真人”的神通，所谓“十方感应，有叩即灵”，正是黄龙寺盛大庙会的直接缘由。对于民众的宗教崇拜而言，这种人神感应交通，叩而有灵，正是一个崇拜对象的功德所在。就黄龙寺或者黄龙沟长期被奉为宗教圣地、成为当地民众精神生活的重要支撑而言，人们评价他“有功于世，有德于民”，也还是当之无愧的。

在接下来的经文中，如同其他经文一样，从人心堕落的角度展示了末世浩劫的情景，讲述了以“无极”为首的仙佛“普度众生”的努力，以及执迷不悟的人们所处的危险境地，由此引入到如何走出困境的自身修养中，提示出“身心性命，道不远人”的原则，具有浓厚的儒家修养色彩：

惟德是辅，皇天无亲。大德者寿，非德不行。天经地义，地义天经。天命谓性，率性治心。治心修命，正心修身。身心性命，道不远人。须臾勿离，拳拳服膺。九思^①三省^②，四勿^③九经^④。君子三畏^⑤，五常^⑥五伦^⑦。三纲^⑧当正，八德^⑨力遵。痴迷各悟，三思而行。

①“九思”语出《论语·季氏》：“孔子曰：君子有九思。视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”

②《论语·学而》：“曾子曰：吾日三省吾身。为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”

③“四勿”指“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。语出《论语·颜渊》。

④儒家治理天下的九条基本原则或者准则。语出《礼记·中庸》：“凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”

⑤《论语·季氏》：“孔子曰：君子有三畏。畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”

⑥“五常”是古代人们对待和处理宗法家庭关系的基本道德规范，即仁、义、礼、智、信。

⑦“五伦”即传统人际之间的五种基本伦理关系：君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。

⑧“三纲”指古代最重要的三种伦理关系和原则，渊源于先秦时期，完整叙述首见于汉章帝时班固编撰的《白

显然,这样一来,“黄龙真人”就被塑造成了一位满口仁义道德、谆谆教诲的具有儒学风范的“真人”形象。这种杂糅形象合乎于“鸾堂”(儒坛)“以儒为宗”而导民向善的劝化宗旨,这或许也正是离开“黄龙沟”而进入到另外一个崇拜思想体系的“黄龙真人”必然的命运。以此为参照,则更能清楚地看到黄龙沟“黄龙真人”崇拜所具有的本土而原生的宗教特质。

总体而言,《黄龙真人醒迷太平新经》的内容算不上很丰富,除了“黄龙真人”因为纳入到一个新的体系而带来的形象变化外,几乎没有太多新的阐发。

《醒迷太平新经》的形式结构通常由“启赞”“开经偈”“宝诰”“经文”“赞”“收经偈”等构成,其中的“宝诰”作为人神沟通的桥梁具有相对独立的价值,是相当重要的,而《黄龙真人醒迷太平新经》却恰恰没有“宝诰”,是全部经书里面少有的几篇没有宝诰的经文。是原本有而丢失了,还是尚未形成?笔者更倾向于后者。毕竟,“宝诰”的形成不仅仅涉及名号问题,更涉及崇拜对象的经历、功德与评价,而经书中的“黄龙真人”作为一个刚刚从传说、故事(小说)和乡土崇拜中走出而在融合生成中的神灵形象,存在太多含糊不清的东西,没有形成宝诰也是理所当然的。这也表明,同“黄龙真人”在黄龙沟的核心位置相比较,进入一个新的崇拜系统的“黄龙真人”地位降低了许多。在《醒迷太平新经》中,黄龙真人的名号全称为:

南无黄龙真人十方感应慈悲广大天尊

2007年夏天在黄龙寺采访时发现当地民众关于黄龙真人已有了新的名号:

太清仙境说法度人黄龙祖师道德普济天尊

相对于《醒迷太平新经》而言,这是一个更为道教化的名号。在道教观念里面,“太清”为“三清”(玉清、上清、太清)之一,在上界三十六天中,“三清境”

虎通义·三纲六纪》:“三纲者,何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。……故君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。”

“纲”原意是指网的总绳,这里指君对臣、父对子、夫对妻具有支配、统治的主导地位和权利,而臣对君、子对父、妻对夫则只有侍奉和听从的义务。

① 传统社会标举的八种品德:孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。

是仅次于最高的“大罗天”的“三天”，是“九圣、九真、九仙”^①所居。这里将“黄龙真人”归属于“太清仙境”无论如何都是已经将其抬升到了一个相当高的位置。再加上其间所用的“祖师”一词，应当是黄龙沟本土立场上的名号。关于这一尊号形成的时间、缘由、相关人员以及这一尊号同《醒迷太平新经》中的尊号是否有关联等等状况，尚不知晓。只是有一点可以肯定，关于“黄龙真人”的崇拜在当地民众中始终延续未绝。

第二节 民间经卷中的多宗教共存与融合现象

黄龙庙会上的这些经卷实际上都不是在黄龙沟中产生的，作为儒释道三教信仰在民间宗教层面上融合生成的结果，它们本身就体现出另一种意义上即宗教形态内部的多宗教共存与融合现象，这种宗教形态来源意义上的融合生成性同黄龙沟的多民族宗教聚会本身是有所不同的，但同随着“黄龙真人”这一神格形象的融合生成而产生的黄龙沟宗教文化的整合取向却也有着结构上的相似性。因此，一旦这些经卷进入到了黄龙沟中，成为黄龙沟宗教文化的一部分，便也成为了“黄龙真人”崇拜的一种表达形式。而且，相较于黄龙沟以朝圣、转山、祈祷等行为方式表达出来的宗教文化，这些经卷文本在展现崇拜者的心灵结构上显然更为具体化、细节化，对于多宗教共存与融合现象的深入研讨当有积极的参考价值。本节在此对这些经卷涉及的一些相关现象略作探讨，为深层次上的多宗教共存与融合现象研究作初步的尝试。

一、包容性教门立场

从上面的有关黄龙沟民间经卷的介绍可以看到，在这些贴近民众底层的经卷里面，有一个在黄龙沟的多民族宗教聚会中体现得并不明显的现象，即教门立场，或者教门意识。

所谓教门立场或者教门意识，是指一种宗教形态维护其自身存在的基本精神取向，由对其自身的肯定性评价以及关于其自身和其他宗教形态之间关系的评判构成。^②这种肯定与评判对于不同宗教形态来说自然有强有弱，但是很显然

^① 参见中国道教协会所编画册《道教》，尹志华撰文，外文出版社，2003年。

^② 佛教对此有一个专门的名称叫“判教”，但主要是对佛教内部各宗派之间就通达“佛”的境界而言的不同层次梳理，有比较高下优劣的意思，这里所说的教门意识或者教门立场则是在更一般的意义上而言的，是一种宗教形态对于自身的肯定与定位。

的,教门意识无论强弱,对于整个宗教形态的发展演变都有着相当重要的导向作用,不管是在其自身的建构上,还是在有关该宗教形态同其他宗教之间关系的定位及其可能上。因而,教门立场是一种宗教形态自我意识的集中体现,是一种宗教形态进行自身建构的关键性因素。

在黄龙庙会上所见的这些民间经卷是有着鲜明的教门意识的。比如,《金刚宝忏》中所表现出来的以禅宗正统自许的取向,正是着意于同其他教门或者教派进行区分、宣扬自身正统地位的现象,同时,这种“禅宗正宗”显然是一种更为民众化与民族化的宗教崇拜状态,统率着整个经卷的叙述,是民间宗教崇拜取向在此之中的一次表达。至于《醒迷太平新经》在确认自身教门归属“儒教”(鸾堂)并宣扬“三教归一”“三教合宗”乃至“万教归一”的同时,着意划清自己同红灯、白莲之间的关系,则是有意识同最底层的民众自发宗教活动或运动相区别的现象。^①从《醒迷太平新经》维护常俗生活秩序稳定的基本立场来说,对红灯白莲的否定是同这种运动本身对生活秩序所造成的冲击相关联的,因而也正是维护其自身思想取向的选择。由此可见,教门立场或者教门意识可谓一种宗教形态主要思想观念的集中体现。

就一个独立而完整的形态体系来说,黄龙庙会上这些经卷的教门意识同经卷的其他内容之间的联系具有民间宗教惯常的粗糙性,作为宗教形态融合生成的多元性渊源同基于一定生存处境与生活境域的教门立场在此并立呈现着,后者显然尚未发挥绝对或者强势的整合与导向功能。民间经卷的这种并立呈现结构的出现固然有着其自身在文化与思维层次上不够精致的原因,但也正是这种粗糙显露出了那些在历史进程中得到充分阐述的宗教形态另一个层面上的真实面貌,展现出那些大多已经消融在历史的表象后的融合生成过程。和民间经卷或者民间宗教的自然状态不同,在那些正规化、制度化、组织化都得以充分发展从而具有浓厚人为特征的宗教形态中,这种融合生成通常是极为自觉也极为精致化的,围绕着该宗教形态崇拜对象而进行的神学建构所担负的一个重要使命就是将各种来自于不同民族、不同文化甚至不同宗教形态的信仰与崇拜资源整合到一个统一而完备的神学体系中,并最终在叙述上使之成为围绕该宗教最高崇拜对象之“神谕”或者“启示”的组成部分。很显然,在这样的过程中,

^① 这固然可以理解为社会形势的必然,但就其行文来看,所体现的完全是两种不同的立场,《九玄老祖醒迷太平新经》对此是这样叙述的:“可恨恶奴汉,灭理而欺天。借名把道阐,红灯与白莲。妖言把人煽,吾教几为难。”这其中显然包含有正邪之别的观念。

教门意识所起到的作用就绝不像在民间经卷里面那样弱化,而是确实起到了某种强大的整合性作用。

因而,存在两种状况的多宗教共存与融合现象。一种是同一宗教形态内部作为该宗教渊源的多宗教因素融合生成现象,这种现象或者结构普遍存在于一切宗教形态中,尽管在表现形态上可能会有很大差别,有的自然色彩浓厚,显得直接而粗糙,有的则经过了精致化的人为加工,显得整齐、统一而隐晦。另一种则是存在于不同宗教形态之间的多宗教共存与融合现象,它同宗教冲突一起构成了宗教间关系的两种基本样态。

宗教间的关系,从根本而言,乃是现实利益关系在信仰领域的投射,因此,在有关宗教关系的问题上,现实利益问题的根本解决才是宗教间关系问题的根本途径,但这显然将是一个相当长期的历史过程。在此过程中,作为一种宗教形态思想观念集中体现的教门意识或者教门立场,就其对宗教形态的影响而言,是能够发挥其积极价值的。关注、反思或者建构具有包容性的教门意识或教门立场,诚然并不能根本解决宗教间的关系问题,但却显然有助于纾解宗教间的紧张,有助于宗教之间的对话与交流,进而有助于建构共存与融合的宗教关系,并经由这种对宗教形态及其相互关系的影响而作用于现实的利益关系,从而推动现实利益问题的解决。

包容性的教门立场是一种相对弱势而有限的教门立场,其弱势在于不将自身凌驾于其他宗教形态之上,其有限在于不仅考虑自身宗教形态的存在与发展,同时将其他宗教形态乃至整个宗教的存在与发展纳入到自身的考虑当中。显然,在包容性的教门立场当中存在着一种新的立场,即以宗教而非教门教派从而也就是以人类的立场来看待自身,这种“宗教性立场”尽管不是包容性教门立场的主体,但显然具有相当关键的意义,它使得包容性教门立场也就具有了超越自身原本狭隘性的可能。由这种包容性教门立场所带来的一个直接话题就是如何看待其他宗教形态的崇拜对象,这对于传统的一神教来说尤其如此。是将其其他宗教形态的崇拜对象看作是自己崇拜对象的另一种表现形态,^①还是将其看作是同等地位甚至不同等地位的神灵,无论哪一种,只要承认其他宗教形态的存

^① 中世纪思想家库萨的尼古拉(Nicolaus Cusanus, 1401-1464)曾参与天主教和东正教之间消除分裂、重归于好的尝试,他认为各种宗教原则上应是平等的,宗教之间应和谐相处、彼此宽容,宗教真理和各种宗教观念之间的关系,实际上是“一种宗教的多种崇拜方式”(una religio in rituum varietate)。参见《西方宗教学研究导引》,卓新平,中国社会科学出版社,1990年,第207页。

在,都有可能导致或强或弱的多神观念^①,从而在另一种层面上发展出类似于民间宗教的多神观念结构。就此而言,包容性教门立场的形成在传统一神教盛行的社会中将会是一个相当缓慢的过程,特别是在宗教曾经成为整个社会的统治力量的欧洲。对于中国社会来说,不仅宗教从来没有成为社会的绝对主宰,中国宗教本身也具有很浓厚的自然色彩,多神观念或者多神崇拜以及包容性教门立场本就是中国宗教的普遍状态,正是在这个意义上,笔者认为共存与融合乃是中国宗教最为鲜明的特征,是中国宗教的历史结构取向。

总的来说,强势教门意识并非宗教发展的必然方向,包容性的教门立场才代表了宗教形态必然的历史取向。因为,宗教作为一种社会现象是随着社会历史的进程而出现的,并随着社会历史的发展而演变着的,任何一种已经形成的宗教形态都有一个如何适应所处历史境域从而使自身得以延续发展的生存性问题,这就是宗教必须和社会现实相适应的发展规律,作为宗教之一部分的教门意识同样如此。同人类历史多元化的总体发展方向相一致,人类宗教的单一性可能是不存在的,因而,在宗教形态或者教门意识必须适应的历史与现实境域中,其他宗教的存在或者多宗教的共存正是其中的构成部分,并且是越来越重要的一部分。

二、多元融合的信仰结构

多神崇拜是黄龙庙会上所见经卷的一个共同特征。这些经卷所涉及的神灵形形色色,或来自于佛道二教,或来自于民间乡土崇拜,或来自于历史传说、演义故事等等,他们挟带着相关的文化背景融合汇聚于经卷之中,形成具有自身特色的信仰结构。这其中,《醒迷太平新经》的信仰结构显得相对严整。从前面的介绍来看,作为民国时期鸾书之一种,《醒迷太平新经》所包含的信仰结构是以玉皇核心的民间崇拜体系,这一体系渊源于早期的昊天崇拜,而后更是吸收融合了随着历史演变而出现的儒释道三教信仰以及其他崇拜形态,可以说正是汉民族宗教文化中多宗教融合生成的一个典型。

^① 这里所说的“多神观念”,并非指“多神崇拜”或者“多神信仰”,而是指一种承认世间存在不止一个崇拜对象的观念。这显然并不是在教门或者教派层面上而是在“宗教”层面所进行的观念概括,因而,持有这种观念的既可以是宗教信徒,也可以是非宗教徒。对于非宗教徒来说,承认崇拜对象的存在并非是承认这种神化对象的现实存在,而是对宗教存在之合理性的承认,是对宗教作为文化表现形态之一的尊重。对于一神教信徒来说,“多神观念”意味着对其他宗教形态的承认与尊重,从而也是对宗教共存结构的认同。就此而言,“多神观念”可以说是有关“宗教信仰自由”原则的一种观念性阐述。

如前所述,《醒迷太平新经》共八卷,六卷为经,两卷为忏。以经而论,除去开头两篇序言,共计79篇,涉及经主73位神灵^①,他们连同其从属神灵以及其他次要神灵一起构成一个从天上到地下的庞大神灵体系。这一体系大体上可以概括为“天—神—人—鬼”的信仰结构,《醒迷太平新经》安排六卷经书的顺序主要就是依照这一结构。

在这一信仰的世界结构中,居于最高位置的不是任何神灵而是“天”,又称“皇天”。“浩劫”由“天”降,救世“挽凡”也要得到“天”的首肯,“天”是最高或者最根本的崇拜对象。所以经中有“天律”一词,不仅是世间万物必须遵循而不能违背的,也是作为天地万物掌管者的“玉皇”也不能违背的,《武哲天皇经引》中就说:

十七代玄穹主辞职退居,选朕承统世,由朕救劫,由朕主本。欲从宽赦免,天律难容;欲得照律施行,心又不忍。这才叫朕进退维谷,好不闷杀朕也!

作为“玉皇大天尊”而陷入于左右为难、进退维谷的状态,正形象地反映出“天律”的绝对支配性。因而,与其说是“玉皇”主宰着天地万物,不如说是“玉皇”在按照“天律”管理世界,他所统帅的整个神灵体系不过是在依照“天律”管理世界的“工作”中各自职责分工不同罢了,而“玉皇”则居于总体负责的位置。^②这显然是传统的“昊天”崇拜在民间的存留与延续,经卷中所提到的第十七代“玉皇大天尊”被称为“玄穹主”就是一个证明,此外,经卷中所出现的“皇天”“昊天”“上帝”等也都是古代早期“天”崇拜中的名称。

民众的信仰世界具有相当的独特性,既是一切信仰与崇拜的源生处,也是一切信仰与崇拜形态的沉积处。这意味着民众的信仰与崇拜天然具有多元融合特征,尤其是那些处在核心位置的宗教形态,比如作为民间信仰体系之最高崇拜对象的“天”。在《醒迷太平新经》中出现的“天”就已经是这样一个多宗教融合生成的结构。民众原初的“昊天”崇拜经过千百年的演变,已经吸收融合

^① 瑶池王母、武哲天皇、观音大士的经文都是分别有上中下三品之别。另卷五“三霄”“龙王”均计为一位。

^② 这一具有非常浓厚的人间社会结构色彩的神灵世界,正是民间视域中的“神灵社会”形象,是人间社会结构的神灵化。正是因为如此,“玉皇”这一传统信仰中有确定指向的神灵在此被虚化为一种“职位”或者“神位”,可以由不同的神灵轮流担任。

了这期间出现的道教、佛教和民间教门等各种宗教形态的“合理”因素，将玉皇崇拜、无生老母崇拜、道的崇拜以及关帝崇拜、西王母崇拜、西天极乐思想等等汇聚到自身当中，形成一个以“天”为根本或者根基的多元结构。因而，在此经卷的信仰结构中，“天”并不是如同原初的“昊天”崇拜一样直接展现其支配作用，而是作为一种强大的不可抗拒的背景因素（天律）而存在。同时，“天”的神圣功能在不同维度或者层面上则展现为清晰程度不同的神灵形象，由此构建起整个神灵体系的核心结构，即由“上皇”“瑶池王母”“玉皇”等所构成的谱系核心。

“上皇”是该经卷中一个并不很清晰的神灵形象，在经中仅出现5次，其中三次与“震怒”有关，两次与救世有关。在《上元一品醒迷太平新经》中，“上皇”与“中皇”对举，明确显示二者非一：

太白察奏案，上皇怒龙颜。玉手拍龙案，浩劫降下凡。要把乾坤换，生灵统收完。五圣泪满面，俯伏恳恩宽。七日七夜晚，血泪透袍衫。始将恩恩转，五圣请群仙。万仙会开办，筵席有数千。中皇开宣演，请教众群仙。

这里“中皇”是指“玉皇”，主持日常事务，经中也不断提到众位神灵奉“中皇”诏令而“垂经演忏”，因而，“上皇”应当是在此之上的具有主宰意义的神灵。是已经退位的那些前代“玉皇”，还是一个别的更高等级神灵？这一点经中没有交代清楚。实际上，经中言及世道浇漓、道德沦丧而导致天降大劫，除了借“上皇”言说外，有直言“皇天震怒”的，也有说“上帝生恼恨，霹雳一声发雷霆”（《灶王府君玉池夫人新演醒迷太平经》）的，因而，“上帝”其实就是“上皇”，主要是作为“天”的一种代言形象而出现的。大致说来，“上皇”主要用来指相当于人间“太上皇”的前代玉皇，是“天”的一种不大清晰的人格化展现，主要代表着威权与惩罚。相对于此，当代玉皇则称为“中皇”。

“玉皇”，就名称而言是起于道教。陶弘景《真灵位业图》^①第一中位“玉清元始天尊”所领神灵中，右位第十一为“玉皇道君”，右位第十九为“高上玉帝”，这可能就是后来“玉皇”“玉帝”称谓的出处，但这两位神灵显然不具有

^① 参见《道藏》第3册273页。

后来“玉皇”的地位与功能，因而并不是道教神谱中的“玉皇”。《真灵位业图》第二中位是“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”，并注云：“为万道之主。”第三中位为“太极金阙帝君，姓李”，并注云：“壬辰下教太平主。”第四中位为“太清太上老君”，并注云：“为太清道主，下临万民。”这四个中位神灵正是道教“三清”萌芽时期的最高神灵体系，它们中包含了后来的“三清”，也包含了后来道教中的“玉皇”。随着唐代“三清”思想的明确化，这其中掌管天下事务的功能也就交付于从国家祭祀以及民间崇拜中吸收来的“天帝”观念，从而形成道教神谱中位于“三清”之下的“四御”之首“玉皇”，后来又称为“勾陈上宫天皇大帝”、“玄穹高上玉皇大帝”、“昊天金阙至尊玉皇大帝”以及“昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝”等等，负总领万神之责。在道教的历史中，还一度有“玉皇”和“元始天尊”融合的取向。总的来说，“玉皇”崇拜依然来源于古代的“天”或者“天帝”崇拜，是道教吸收传统神灵崇拜而建构自身神灵体系特别是力图将国家宗教的神灵祭祀系统纳入到自身体系中的结果。随着道教“玉皇”类经典的丰富，尤其是宋代对玉皇的极力推崇^①，“玉皇”这一“昊天”新形象在民间也得到了广泛的尊崇。到明代中叶即《西游记》形成时期，一个以“玉皇”为核心、吸收佛道神灵在内的天界神灵体系已经在民间形成。这一体系的立场显然是民间崇拜的。鸾堂所承续的也正是这一体系，因而，《醒迷太平新经》自然将“玉皇”作为整个神灵谱系的主要核心，而尊称为“玉皇大天尊”，又称“中皇”或者“上帝”。

构成《醒迷太平新经》神灵谱系核心的除了“上皇”与“中皇”而外，还有一位相当特殊的神格形象，即居于玉皇之上的“瑶池王母”，又称“老母”“无极母”。由于在此经卷中是以“瑶池王母”（又称“金母”）为正式的称谓，因而此“瑶池王母”乃是承续传统的“西王母”崇拜并吸收民间教门无为教“无生老母”^②的神格内涵而形成的，其突出的特点就是把“圣真仙佛”（包括玉皇）和世间民众都作为“儿女”来看待，^③其慈祥与悲悯的形象同“皇天”的震怒形成鲜明对比，因此，“瑶池王母”在此经卷的信仰结构中当是作为“天”在仁慈

^① 宋真宗于大中祥符五年（1012）“十一月丙申，亲祀玉皇于朝元殿”。七年九月“辛卯，尊上玉皇圣号曰太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”。徽宗于“政和六年（1116）九月朔，复奉玉册、玉宝，上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。

^② 明代中期罗清创立无为教，以无生老母为最高崇拜，参见上节注释。

^③ 在此经中，观音名妙善，是采用民间的说法，而被作为瑶池王母的女儿，则是关于观音的又一种叙述，也是多宗教融合生成中的另一个例子。

维度上的展现，是民间宗教中母性主题的集中体现。

无生老母和西王母的融合大约发端于受无为教影响的保明寺“西大乘教”，该教持“无生老母转化说”，将观音菩萨和西王母都视为无生老母的化身，因而实际上是以无生老母、观音菩萨、西王母三位一体为最高崇拜的。^①该教兴起于北京西郊，后流传至华北各省，并远及江西、安徽、四川等地。^②而将众神灵视为“老母”子女的观念在弓长“大乘天真圆顿教”中已经显露，在讲述了无生老母创立天地之后，便说无生老母先天怀孕，产下一男一女，即伏羲和女娲，由伏羲和女娲生出九十六亿皇胎儿女，这便是滞留尘世间而不愿意返还家乡的芸芸众生。^③于是，如何挽救这陷落到红尘当中的九十六亿皇胎儿女成为明清以来民间教门的一个延续不断的基本叙述主题。《醒迷太平新经》依旧承续着这一主题，整个经卷始终弥漫着一种“母亲”带着众位“圣真仙佛”（儿女中的一部分）轮番上场、苦口婆心规劝迷失的“儿女”回返家乡的悲情，将“动之以情”的“宣讲”（在一定意义上也可以说是“传教”）原则发挥得淋漓尽致。或许正是投入了深厚的感情，又或许是经历了太多次的失望，在《醒迷太平新经》中，民间通常流行的“弥勒收圆”观念被断然抛弃而代之以“观音收圆”：

吾母发誓愿，普度众零残。任劳而任怨，奔波在大千。神洲都走遍，善恶查根源。只因下元转，世道太不堪。恶气冲霄汉，浩劫斗牛寒。金母心伤惨，朝夕泪涟涟。设法把凡挽，召集众群仙。大开蟠桃宴，弥勒应收圆。不愿下凡界，老母怒慈颜。仙佛同相劝，各愿下尘凡。同将收圆办，然灯把担担。吾母负阴面，群仙同救援。（《观音圣母醒迷太平收圆新经末品》）

这完全就是一次乱世之中仙佛“拯救”苦难民众的“救援”大行动，具有浓郁的戏剧色彩与神圣意义，老母的伤心，弥勒的不负责，群仙的勇担责任以及“吾母”（观音圣母）的任劳任怨，都历历在目。弥勒崇拜在此的破灭是否有另外的原因尚有待考证，但旧的神灵的抛弃，正是对相关的“失望”或者“绝望”的抵制，而新的神灵或者新的承担者的出现，正意味着新的希望的出现。因此，

^① 参见《普度新声救苦宝卷》和《护国威灵西王母宝卷》。

^② 参见《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，濮文起，江苏人民出版社，2000年，第138页。

^③ 参见《古佛天真考证龙华宝经》元集“混沌初分品第一”“古佛乾坤品第二”。

多神崇拜或者神灵崇拜的多元化结构在此显然不能仅仅理解为一种权宜或者方便,而是民众在精神领域基于自身生存处境而来的一种生存性结构。

这样,在《醒迷太平新经》的信仰结构中,原初混而一体的昊天崇拜随着多宗教因素的吸收融合而演化为更为精细化的在四个维度上给予展现的多元融合结构。这其中,作为最高信仰的“天”尽管还是以一种神格形象在加以叙述,所谓“皇天无亲,惟德是赖”,又说“皇天自然有眼”,但实际上已经不再是一种实体化存在,而是以“天律”的形态转化世界的基本秩序结构,既是冷酷的也是仁慈的。在此背景下,上皇代表着“天”的威权与惩罚一面,瑶池王母则代表着“天”的仁慈维度,而作为掌管神灵世界具体事务的“玉皇”(关帝)其主要的职责就是具体的实施“惩恶扬善”的使命,其中又尤其表现为对世间众生的怜悯,有关三期末世“普度众零残”的拯救主题正是这一神格形象的鲜明特征。整个《醒迷太平新经》的庞大文本所描绘的就是一个在关帝“玉皇”的统领下,在观音大士的积极推动下,由众多“圣真仙佛”参与的末世劫难中的人间大“救援”。这种“救援”诚然是在伦理道德层面上而言的,就其所处的时代而言自不免有些守旧与迂腐,但必须承认,《醒迷太平新经》中传统“昊天”崇拜的秩序化(天律)和玉皇悲悯、拯救形象的突显,不仅仅显示着有关“天”的伦理化理解向度和“鸾堂”这一教门组织导民向善的组织宗旨,更为重要的是它实在地反映着自近代以来中国下层民众真实的精神生存状态,以及多元融合的信仰结构在下层民众日益动荡与悲苦的处境中所发生的演变轨迹,这对于多宗教共存与融合现象的深入研究显然是有益的。

三、禅让的融合生成方式

《醒迷太平新经》中涉及的另一重要的宗教融合生成现象就是“关帝玉皇”神格出现,这一核心层面上的信仰形态变迁展现了一种独特的融合生成方式,在多宗教共存与融合现象中具有典型意义。就中国宗教历史的演变来说,“关帝玉皇”的融合生成,在民间宗教的发展中具有阶段性意义,为中国民间底层的宗教活动与组织提供了整合的可能,今天流行于东南亚的“德教”^①,其

^① 德教是鸾堂的一种当代形态,是鸾堂历史中从一地之鸾堂(祭坛)而逐渐发展为一个独立宗教体系的少有例子,今广泛流传于香港和新加坡、泰国、马来西亚等东南亚地区,并开始在台湾、澳洲以及欧美地区有所发展。通常把1939年杨瑞德在广东潮汕建紫香阁作为德教的起点,泰国紫真阁《德教起源》一书就认为:“整个近代德教史,始于关圣帝在甲子年(1924年)受禅登极;1939年,通过沙盘柳笔的圣

最初的创教活动正是以关帝玉皇为号召的。这一神格可以看作是普遍流行的关帝崇拜和玉皇崇拜的融合,其生成过程可以理解为多宗教共存与融合现象中宗教形态博弈的一种特殊形态。

1、关帝崇拜

关帝崇拜是中国古代后期最为鼎盛的崇拜形态之一。“关帝”是极为少有的不仅在“三教”系列中都得到崇奉,^①而且进入国家重要祀典(武庙),并在民间尤其有着极为广泛影响的崇拜对象。在民众中,关帝无所不能,人们不仅将其视为“忠义勇武”的象征,举凡命运福禄、科举文章、消灾治病、驱邪辟恶、诛逆赏善、巡察冥司、祈雨求晴、招财进宝、庇护商贾、明疑决断等等莫不归之于他。于是,关帝庙也就从明清时期开始逐渐遍及天下,包括少数民族地区,清代赵翼对关帝崇拜的盛况曾有这样的描述:

今且南极岭表,北极寒垣,凡儿童妇女,无有不震其威灵者,香火之盛,将与天地而不朽。^②

关帝崇拜的这种广泛性意味着,在中国宗教的所有型态领域当中,都有“关帝”的影响,而“关帝”本身则成为相当丰富的多元化神格结构,这对于有关宗教间关系或者多宗教共存与融合现象的研究来说显然是一个很值得关注的对象。

关帝崇拜的这种广泛性有一个发展演变的过程。关羽在魏晋南北朝时期以富于武力的“猛将”身份而受人赞誉,^③在唐代的武成王庙^④中,关羽已经作为六十四位从祀名将之一列身其间,^⑤民间则将其作为具有驱邪辟恶功能的地方保

谕传达,首创德教会紫香阁于中国广东潮阳,奠下今日德教会组织模式及拓展途径。”德教以“以德教民,积善累德”为宗旨,以关帝玉皇为崇拜核心,其庞大的神灵谱系包括了儒释道耶回五教教主、佛道神灵和以潮汕为主的诸多民间神灵,是相当典型的多元、开放的宗教形态。

^① 佛教列关羽于护法神“伽蓝”的行列,藏传佛教则奉为八部神之一;道教将其列为雷部将帅之一,后又尊为“协天大帝”;在儒家文人中则被尊为“南天主宰”“文衡帝君”,将其同文运、科举联系了起来,在早期的鸾堂或者乩坛中,“关帝”已经被视为辅佐玉皇掌管世界的“五圣”之首,而他在扶乩活动中的崇高地位注定了当乩坛向着作为宗教组织的“鸾堂”演变时对原来玉皇的取代。

^② 《陔余丛考》卷三十五之“关壮缪”条,〔清〕赵翼,河北人民出版社,1990年12月,第723页。

^③ 《从民间到经典:关羽形象与关羽崇拜的生成演变史论》,刘海燕,上海:三联书店,2004年9月,第24-29页。

^④ 武成王庙即武庙,唐宋封太公姜尚(又称吕尚、吕望,民间称姜子牙)为武成王,掌武事,列入祀典,与孔子(掌文事)并列,至于以关帝为武庙之主则是明代以来的事情。

^⑤ 《关羽崇拜研究》,蔡东洲、文廷海,巴蜀书社,2001年9月,第75-76页。此时关羽在武庙中的地位

护神来加以崇拜。从文献记载来看,早期的这种神鬼性质的崇拜主要盛行于关羽被害的荆州、关羽故里河东解州(今山西运城)以及蜀地,^①到隋唐就已经有普遍蔓延的趋势了,当时关羽还被称为“关三郎”^②,荆州又称“三郎神”^③。据《北梦琐言》记载,唐末僖宗年间,社会战乱不断,饱受战争之苦的民众中常有“关三郎鬼兵入城”的传言,流露出人们对战乱的恐惧和对勇武神灵的期待,这成为后来关羽神格不断攀升的根本原因。

自关羽被害后,荆州民众就已经在玉泉山为关羽建祠祭拜,关羽也成为荆州相当流行的神鬼崇拜对象。^④由于建安年间僧人普净在玉泉山结庵奉佛,隋代名僧智顗也曾在此建有精舍,唐高宗仪凤年间又有神秀在此开闢道场,于是当关羽在民间影响日盛而使得佛教不得不将其纳入护法神系列(伽蓝)以解决二者之间的冲突之时,就逐渐有了关羽死后阴魂不散最后为高僧(智顗或神秀)折服皈依佛门的附会,^⑤并把湖北当阳玉泉山称之为关羽“最先显圣之地”^⑥。这样的故事还一直追溯到三国时期。^⑦荆州民间的关羽崇拜在唐代开始的同佛教之间的联合显然大大促进了关羽崇拜的传播,为此后关羽神格攀升奠定了基础。

至于明清流行的关羽封王的故事则是同关羽故里解州^⑧相关联的。据说在北宋大中祥符年间,解州蚩尤作怪,盐池干涸,于是真宗皇帝诏请龙虎山张天师

并不高,也不稳定,在唐宋的几次武庙配享调整中也曾因身死敌手而被迁出。武庙的这种变化所反映的是统治阶层的观念,同当时关羽的民间祭祀与崇拜是并行的,而且也正是随着关羽在民间日益增强的影响力,关羽在两宋之交开始受到朝廷册封,关羽进入前面神化时期。

^① 参见《关羽崇拜研究》,蔡东洲、文廷海,巴蜀书社,2001年9月,第56-66页。

^② 《北梦琐言》卷十一“关三郎入关”条,[宋]孙光宪,上海古籍出版社,1981年11月,第90页,条目为后人所加。

^③ 《云溪友议》卷三,[唐]范摅,中华书局,1985年,第15页。

^④ 参见《中国百神全书》,赵杏根,南海出版公司,1993年4月,第276-279页。《关羽崇拜研究》,蔡东洲、文廷海,巴蜀书社,2001年9月,第52-56页。

^⑤ 智顗弟子灌顶的《隋天台智者大师别传》(见《乾隆大藏经》)和道宣《隋国师智者天台山国清寺释智顗传》(《续高僧传》卷十七)都不曾言及智顗和关羽之间的关系。最早将二者联系起来的是董挺于唐德宗贞元十八年(802)所作《荆南节度使江南尹裴公重修玉泉关庙记》(《全唐文》第684卷),表明在唐代中后期已经开始了这种附会传说,后来北宋张商英《重建关庙碑记》、南宋释志磐《佛祖统记》就是承续这种附会加以发挥。至于神秀与关羽的联系出自明末清初徐道的《神仙通鉴》(卷十四,参见《藏外道书》第32册)。《关羽崇拜研究》,蔡东洲、文廷海,巴蜀书社,2001年9月,第56-62页。

^⑥ 湖北当阳玉泉山下今有“汉云长显圣处”“最先显圣之地”等碑刻。参见《中国关帝文化寻踪》,朱正明,今日中国出版社,1996年2月,第30页。

^⑦ 据说关羽死后,其阴魂在玉泉山顶高呼“换我头来”,搞得地动山摇,惊动了在玉泉山结庐修行的高僧普净,普净禅师对关羽阴魂说:“今将军大呼‘还我头来’,然则五关六将众人之头,又将向谁索取耶?”关羽一听大悟,于是稽首皈依,从此在玉泉山显圣护民。此故事具有很浓厚的附会色彩。参见《中国关帝文化寻踪》,朱正明,今日中国出版社,1996年2月,第30页。

^⑧ 解州产池盐,也是传说中黄帝处决蚩尤的地方。《梦溪笔谈》卷三:“解州盐泽,方百二十里。久雨,四山之水注其中,未尝溢,大旱未尝涸。卤色正赤,在版泉之下,俚俗谓之蚩尤血。”

收伏。张天师举荐关羽当此重任,认为他是“忠烈之士,没而为神”,“忠而勇”,足以对付邪神蚩尤。于是关羽奉命,率五岳四渎神兵,于四月初一在解州大战蚩尤,当时只见“黑云起于池上,大风暴至,雷电晦暝,居人震恐,但闻空中金戈铁马之声。久之,云雾收敛,天色晴朗,池水如故”。^①据说,山西民众每年农历四月初一插皂角叶的习俗就是为纪念这一次的抗旱胜利。^②又有一说这事发生在宋徽宗崇宁年间,解州蚩尤化作蛟龙作怪,于是第三十代天师张继先奉命前往降妖,最终斩蛟平患。当张继先向徽宗复命时,徽宗问他召用是什么神灵,能不能请出来让他看看,张继先就当场作法,召来当初御使的神灵,其中“一神绛衣金甲,青巾美须髯”,正是“蜀将关羽也”。据说这一神灵的突然现身把宋徽宗吓了一跳,随手扔出一枚崇宁钱币,在得知是关羽后,便封其为“崇宁真君”。^③这两个故事都有着很浓的道教加工痕迹,同北宋的崇道风气有直接关系,也是自两宋之交以来关羽日渐提升的地位的反映,而这个时期的关羽人格显然也已经日益显现出勇武的保护神特色。

正是从北宋开始,关羽封号日隆,在宋徽宗时期加封“义勇武安王”^④。而自南宋以来的战乱则强化了关羽在民众中富于勇武的护佑形象,元人张宪在其诗歌中已有“张侯生冀北,关帝出河东”^⑤的说法,显示出“关帝”的称呼在元代已经出现,今人多认为这种称呼应当是民间的封号,而关羽正式封帝则是明代万历年间的事情,万历四十二年(1614)敕封“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”^⑥。此后,关羽进一步被尊为“武圣”,取代了姜子牙的位置,成为武庙的奉祀主体。武庙、关帝庙遍及天下,其在民间的影响也进一步扩大,在早期的鸾堂或者乩坛中,“关帝”已经被视为辅佐玉皇掌管世界的“五圣”之首,这为关帝在近代以来随着乩坛向作为宗教组织的“鸾堂”演变的过程中取代原来的“玉皇”提供了可能。

① 胡琦《关王事迹》,参见《从民间到经典:关羽形象与关羽崇拜的生成演变史论》,刘海燕,上海:三联书店,2004年9月,第40-41页。关羽战蚩尤事件也收入元代《三教源流搜神大全》。

② 《中国百神全书》,赵杏根,南海出版公司,1993年4月,第282页。该书引《虞乡县新志》云:“四月一日,众头插皂角叶。俗传宋时蚩尤作祟,盐池水涸,关帝率神兵讨之。令神兵各戴皂叶以为标记。蚩尤令妖兵头戴槐叶,意图混乱。及至午日,槐叶尽落,率为所破。池水如初。”

③ 《宣和遗事》,中华书局,1985年,第11页。

④ 《古今图书集成·神异典》卷三七:“宣和五年敕封义勇武安王。按:《宋史·徽宗本纪》不载。按李焘《续通鉴长编》:宣和五年正月己卯,礼部奏请侯封,敕封义勇武安王,令从祀武成王庙。”《中国民间诸神》(下册),吕宗力、栾保群,河北教育出版社,2001年1月,第478页。

⑤ 《中国百神全书》,赵杏根,南海出版公司,1993年4月,第283页。

⑥ 《陔余丛考》卷三十五“关壮缪”条。

2、松潘的关帝崇拜

松潘地区是一个关帝崇拜极为盛行的区域。除地方政府专设的武庙而外，大大小小的关帝庙遍布松潘各处关堡城镇，仅在民国《松潘县志》中有记载的武庙、关帝庙就有18处，个别地方甚至直接以关公命名，如“城南里许”就有“关公沟”，“沟内有关公庙，今毁”，^①庙毁而名存，可见其影响。同时，在松潘的众多财神庙、商铺、会馆也普遍供奉有关帝。^②

松潘地区盛行关帝崇拜的原因有二，其一是军事，其二是经贸。在军事上，松潘自古就是边防重镇，自明初平定以来，就一直是四川最主要的军事重镇与屯兵所在，素有川西北门户之称。这种军事重镇色彩决定了“武庙”在这一地区必然具有极高的地位。在经贸上，松潘是历史上“茶马互市”的中心集散地之一，是四川盆地和草原地区人民贸易往来的主要通道。早在唐代，唐王朝就已经在松州辖境的甘松岭等地同党项、吐谷浑、回纥、吐蕃等族群展开了茶马交易，到宋代，这里已经被辟为茶马贸易市场，此后一直到民国，松潘都是川西北茶马交易的中心和集散地，往来商旅除了四川、陕西、宁夏、青海相邻地区而外，还有远自河南、山东、江西等地的。^③由于松潘地处边荒，道途艰险，往来商旅在求财的同时也期望人身的平安，关帝多元化神格结构中勇武的保护神一面便受到重视，这或许是松潘生意人普遍奉祀关帝这一武财神的缘由。

松潘武庙可考的历史可以追溯到明代中期，据民国《松潘县志》记载，松潘县城的武庙为嘉靖年间的松潘总兵何卿所建，咸丰庚申变乱中焚毁，同治重建，到光绪十四年，松潘总兵夏毓秀因其过于简陋，遂筹集资金，选址重建，后毁于辛亥之变，民国壬戌（1922）年，官绅募资再建。^④屡毁屡建，也可见关帝崇拜在松潘民众中的地位。光绪年间的武庙改建，总兵夏毓秀曾写有《修武庙序》，记载了此次重建的情况。据该文记载：

迨十三年春夏之交，乃会商太守周君济亮、绅耆、队目，出前办营务存款千余金与中左两营弁兵捐资千余金以为始，复募资于茶号各行、附近士民以为继，不足则更属各营弁兵量力资助，又不足则自捐

^① 民国《松潘县志》卷一“山川”之“关公沟”条。

^② 《松潘县志》（松潘县志编撰委员会，民族出版社，1999年8月）：“民国6年（1917年），在县城北街建立陕西会馆，会馆供奉关羽，每年农历五月十三日办单刀会。”

^③ 参见《松潘县志》“商业经济”之“边茶业”和“行会”部分，

^④ 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“武庙”条。

廉俸以竣其事。^①

从这段文字可以看到，武庙重建的资金主要来自于军队、商旅，其中尤以军队为主，这同前面所说的松潘关帝崇拜盛行的原因是一致的。据记载，每年春秋仲月上辛日为松潘武庙祭祀关帝的日子，祭品有“帛一、尊一、爵三、牛一、羊一、豕一、登一、铡二、簠簋各二、笾豆各十、炉一、镬二”，其“迎神、三献、送神”仪式与文庙同，自咸丰八年开始，乐舞采用中祀标准。^②

有关松潘地区民众层面关帝崇拜的详细情形已经无法知晓，但可以肯定一点，关帝崇拜在松潘是扎下根来了的，关帝的神格内容已经同松潘地区的生存处境交织在一起。前文已经谈到，松潘地区生存环境极为恶劣，其中高原山地所常见的冰雹是松潘地区一大灾害，^③为此松潘地方政府专门在县城旁边的“崇山”^④上立有“雹神祠”，由地方政府官员主持祭祀。而就在雹神祠的旁边就是一座奉祀关帝的庙宇，“层楼巍峙”，颇具规模。清代松潘同知黄汝辑《雪泥鸿爪记》一文有这样的记载：

松潘属孟夏日朔，官斯土者祀雹神于西山之巅，为民祈谷，礼也。今岁大雪封山，非舆马所能至，暂从望祀，良用歉然。越三日，戊子，天气稍霁，策马以升，欲补过也。山岭巍峙，层楼上祀关圣帝君。闻之父老云：山后数十里海中有怪，出则水雹随之，惧伤稼麦，惟帝君是祷焉。^⑤

这一方面肯定了松潘地方政府是把“雹神祭”作为正式的国家宗教祭祀来对待

① 民国《松潘县志》卷五“坛庙”之“武庙”条所收录的夏毓秀《修武庙序》。

② 民国《松潘县志》卷二“学校”所附“典礼”之“武庙”条。

③ 有关冰雹灾害，民国《松潘县志》卷八“祥异”中记载了当地民众总结出的三种方法：“一曰请番僧念经；二曰禁止挖药驮药；三曰安设大礮于山顶，冲散黑云，雹雨立止”。“外纪”中也有类似的记载：“县治西岷岭外四十里二道海，阴霾最盛。内一虾蟆大如箕，每夏日骄阳，辄仰浮水面，口吐白光，群小蟆各衔水一点集腹上。须臾，白光化为云，水点化为雹，洒沥遍山，击伤稼麦。邑中每年四月朔日，即上西岷顶安礮，守土官亲临祭祀，延番僧诵皇经。如见云起则作佛法，云辄飞散；否则礮向云头冲击，乃止。历代相沿已久。”

④ 民国《松潘县志》卷一“山川”之“崇山”条：“崇山，亦称西岷山，在县城西北隅。自羊膊岭发脉，万山朝拱，堪舆家以为岷山之祖云。城垣半跨山顶，盘旋而上，可望雪栏诸胜。层楼巍峙，祀关壮缪侯，旁有雹神祠，番变俱毁，民国七年，李仁义等募货修复。大西门为番夷要路，遇番变必争，宜严守之。”

⑤ 民国《松潘县志》卷一“山川”之“崇山”条收录《雪泥鸿爪记》。

的,同时也显示当地民众把消除雹灾的希望寄托在了关帝身上,联系前面有关“黄龙庙会”以及“黄龙真人”生成渊源的分析,很显然,在松潘的关帝崇拜和黄龙真人崇拜在神格结构上至少是有交叉地方的。^①

3: 关帝玉皇

“关帝玉皇”的融合生成,首先渊源于民间“玉皇”观念的职位化。在前文有关玉皇的叙述里面已经指出,民间以玉皇为核心的信仰结构实际上乃至人间社会结构的神灵化,“玉皇”在此已经虚化为一种“职位”或者“神位”,从而可以由不同的神灵轮流担任。有关玉皇或者天帝的这种观念似乎渊源甚早。唐代段成式《酉阳杂俎》(前集,卷一十四)就讲述了一个“张天翁”代“刘天翁”的故事:

天翁姓张名坚,字刺温,渔阳人。少不羈,无所拘忌。尝张罗,得一白雀,爱而养之。梦天刘翁责怒,每欲杀之,白雀辄以报坚,坚设诸方待之,终莫能害。天翁遂下观之,坚盛设宾主,乃窃骑天翁车,乘白龙,振策登天。天翁乘余龙追之,不及。坚既到玄宫,易百官,杜塞北门,封白雀为上卿侯,改白雀之胤不产于下土。刘翁失治,徘徊五岳作灾,坚患之,以刘翁为泰山太守,主生死之籍。^②

这一故事大约起于东汉,有的以为同张道陵(张天师)五斗米道有关,有的以为同汉末张角创立“太平道”有关,总之由此留下“玉皇”姓“张”的民间观念,而“张天翁”代“刘天翁”很可能正是“苍天已死,黄天当立”这一口号的传说阐释。^③后来民间又有“张百忍”上天为玉皇的传说。很显然,民间观念中的“天帝”或者“玉皇”很早就和人间的“皇帝”一样是实体和名位的结合,

^① 在此意义上,设想松潘地区的关帝崇拜也是黄龙真人崇拜的渊源形态之一未尝不可,因为除了这种神格结构上的交叉外,在《神仙通鉴》中,关羽的前身被认为是蒲坂雷首山泽中的一条老龙,因未经天帝同意擅自雨解旱情而被斩首,后经僧人超度投生蒲东解县为关羽。这一传说同助禹治水的黄龙以及氐羌首领故事显然有着相似的内在逻辑,具有民间的纪念意义。

^② 《酉阳杂俎》“前集”卷一十四,〔唐〕段成式撰,许逸民注评,学苑出版社,2001年10月。另《集说诠真》:“《殷芸小说》:周兴死,天帝召兴升殿。兴私问左右曰:是古张天帝耶?答曰:古天帝已仙去,此是曹明帝耳。”参见《中国民间诸神》(上册),吕宗力、栾保群,河北教育出版社,2001年1月,第23页。

^③ 顾颉刚先生的《浪口村随笔·玉皇》,载《责善》第一卷创刊号,1940.3和张政烺先生的《玉皇姓张考》,载《责善》第一卷第八册,1940.6。参见《中国民间诸神》(上册),第30页。

随着时间的流逝是可以由不同人来担任的。这种神灵的“职位化”或者“神位化”显然是同民间多神崇拜相适应的一种结构机制，它使得民众在表达自身的宗教需求的时候具有了极为开放而灵活的空间，是民众在自身宗教实践中生成的精神生存方式。

在结构机制下，关帝崇拜和玉皇崇拜之间的融合生成很自然地就采取了“禅让”的方式，这可以说是宗教形态之间博弈的最为和平的方式，也是对民间多神崇拜下的神格融合生成的一种概括。具体来说，在“鸾堂”由一种民间占卜活动向着一种教门组织转变的过程中，基于自身的崇拜对象而建构起有关世界的神圣体系成为必然的取向，而传统的玉皇崇拜却越来越不足以应对近代以来天翻地覆的社会动荡，于是，民间关于“玉皇”职位化的观念便发挥了相当积极的作用，为“关帝”登极为新的“玉皇”提供了可能。经由这一信仰的更替，以“关帝”为核心的“玉皇”体系成为了整个“玉皇”崇拜的一种新的形态或者分支，也成为“鸾堂”这一民间教门成熟或者定型化的标志。

“关帝玉皇”的观念最早出自于民国十四年（1925）在云南洱源成书的《洞冥宝记》^①。《洞冥宝记》是一部劝善鸾书，就思想内容与立场取向上来说，同此前的鸾书并没有根本的不同，它的特别之处是一改过去的劝善宣讲方式而采用民众乐见的章回小说体形式，通过乱生游冥，“下历黄泉，上穷碧落，举凡人间善恶，地府惨状，天宫妙景，靡不凿凿言之”^②，从而以“天宫”和“地狱”之间的绝对悬殊划定一上一下两种不同的人生归宿，以死后的去向约束生前的行为，以当世的品行制定来生的幸福，由此引导世俗人生向着以“五伦八德”为核心的伦理生活与社会秩序回归。《洞冥宝记》这种劝善宣讲方式的变化是同近代以来劝善鸾书日益艰难的处境相关联的。自1840年以来，随着西方列强武装入侵与殖民掠夺的一步加重，旧有的社会秩序和生活方式被打破，传统的以劝人“为善去恶”或者占卜福禄运道等为目的地方乩坛也开始接受明清以来宣扬末劫灾变的教门思想，将“为善去恶”同应劫救世联系起来，逐渐演变成为一种新的松散的教门组织“鸾堂”。参与鸾堂而从事这一劝善救世活动的一般是当地的底层文人，他们往往经过科举制度下的传统文化教育，这种对近代以来社会发展缺乏宏观把握的文化背景也决定了他们不可能在近代以来的中国社会

^① 《洞冥宝记》是出于云南洱源的一部鸾书，1924年成书1925年印行，本文中引用的《洞冥宝记》为圆玄学院1995年秋重印本，下同。

^② 《洞冥宝记·孚佑帝君序》

变革中找到真正的救世道路，而只能如过去一般立足于民众的日常伦理生活进行“为善去恶”的古训宣讲，把建构或者恢复传统的以“三纲五常”为基本规范的稳定而和谐的日常伦理生活秩序作为直接目标，由此所展现的实质上乃是社会底层民众在社会巨大变革面前的忧虑与不安。而近代以来日益深重的社会危机和不断出现的灾变则一次次地重重打击了这种试图通过劝善来改变世道的努力，整个社会生活也日益远离鸾堂所期望的传统生活秩序，到20世纪20年代初，鸾堂劝善救世的道路所面临着的已经是一种“世之善书，汗牛充栋，陈陈相因，人皆束之高阁，视为常谈，故讲者谆谆，而听者藐藐”^①的状况了。面对这种状况，云南洱源几个乩坛（鸾堂）的成员以“关帝”的名义对此进行了反思，尝试用新的表述方式即章回小说体的形式来进行最后一次努力，“此书传世，倘仍不能挽转人心，更无书可颁也”^②。于是，从民国九年（1920，庚申）冬天开始，先后由杨定一、杨守一、杨抱一、张妙慧等十人进行“游冥”活动，并以章回小说体记载下他们在地狱、天宫的所见所闻。到民国十年（1921，辛酉）春天，《洞冥宝记》已经“回数大备”，至迟在民国十一年（1922，壬戌）已经有了最初的版本流传。《洞冥宝记》初期的流传情况我们已经无从知晓，但应当说是颇受欢迎，在产生于1922年的第三十七回中已经有了“上皇退位”的说法，这正是对主持《洞冥宝记》一书的“关帝”的褒奖。到1924年（甲子），这种说法显然已经得到了洱源鸾堂的共同认可，于是就有了癸亥年除夕（1924年2月4日）的最后一次“游冥”，这就是《洞冥宝记》第三十八回《上表章天皇登帝极，面圣母众女宴凌霄》：

话说前辛酉年三月十五日，《洞冥记》草草告成。各仙真抄录百部，先为进呈。颁发三曹之后，又奉老母懿旨，要赶办三次龙华收圆大会，事故繁冗，责成上皇。乃上皇以多年御宇，备极勤劳，兹值此重大事件，万端待理，恐误事机，因向老母上表辞职。蒙慈恩鉴其苦衷，俞允所请。立命三教圣人会议，拟以关圣居摄，议定于甲子年元旦受禅登极。

^① 《洞冥宝记·凡例》

^② 《洞冥宝记·凡例》

“关帝玉皇”观念的形成使得“鸾堂”拥有了自己的崇拜主神，从而得以从“玉皇”崇拜体系中分离出来，就此而言，《洞冥宝记》以及“关帝玉皇”观念在鸾堂发展史上具有着举足轻重的地位，在某种意义上可以说，“关帝玉皇”的出现标志着鸾堂作为一种教门的形成。

《醒迷太平新经》显然接受了《洞冥宝记》的玉皇观念，奉“关帝”为第十八代玉皇^①。这或许是该经命名为“新经”的一个重要原因。“新”是相对于“旧”来说的，而且在思想观念的领域里面“旧”的东西往往不会一下子就消失干净，因此，在该经中还能看到一些“旧”的影子。比如“孚佑帝君”（吕祖），很可能就是这一鸾堂组织以前重要的甚至核心的崇拜对象，或者说就是这一地区鸾堂尊奉的“祖师”，因此“吕祖”在《醒迷太平新经》中依旧拥有着“开山启教”^②的名号，并被置于第一卷的第一篇，“瑶池王母”之前，同时，该经中大量的道教内丹术语大约也和这种渊源有关。这种新旧交替也可以说是一种禅让。《教鸾新经》在讲述“庚子阐教”时提到当时是“紫霞为坛名”，这很可能是当初以吕祖为崇拜核心时的鸾堂组织名称。由此可以推测，1925年印行的《洞冥宝记》在随后的15年时间里传到川西北，并逐渐为这里的鸾堂所接受，并重新构建了以关帝玉皇为核心的崇拜体系，于是就有了“新经”的出现。

值得注意的是，在《醒迷太平新经》中，关帝登基为玉皇的明确时间（甲子年）是和《洞冥宝记》一致而远较台湾鸾书为近的。《洞冥宝记》第三十八回说关帝在1924年（甲子）登极。这在时间上同《醒迷太平新经》所讲述的一致：

谁知愈劝愈不善，上帝退居乐轻闲。中天禅位吾皇管，瞬息近今十九年。（《武哲天皇新训》）

玄穹主，掌中天，辛苦太甚。都因为，众残灵，陷溺太深。甲子岁，退先天，无为清静。将大位，禅吾皇，坐镇通明。朕登极，到而今，十九年正。（《武哲天皇醒迷太平新经中品》）

前面已经说过，松潘崇善阁扶鸾著书是从1941年开始的。从1924年（甲子）

^① 《醒迷太平新经》中没有讲述这十八代玉皇的具体名称，但在观念与知识中应当是有这样一个系列的。郑志明在《台湾民间宗教结社》一书中引述了台中武庙明正堂鸾书《瑶池圣志》中的十八代玉皇谱系，但很明显同《醒迷太平新经》可能的玉皇谱系并不一致。

^② 孚佑帝君在《醒迷太平新经》中的名号全称为“开山启教玄应祖师天雷上相灵宝真人纯阳演正誓化孚佑帝君兴行妙道天尊”。

算起，第十九年正是扶鸾著书的第二年。两者相互印证，说明关帝为玉皇的观念正是在 20 世纪二十年代初形成的。但这一观念传到台湾后，却作了一种习惯性推前的处理，以此来显示“鸾堂”的历史悠久。台湾最早出现关帝为玉皇的鸾书是南投启化堂民国三十五年（1946）的《玄灵玉皇真经》，该经以为关帝“在甲子年元旦受登为九五至尊，至今已有数百年之久”，这就把关帝为玉皇的时间推前了数个甲子。而台中圣贤堂民国六十二年（1973）的《关圣帝君受禅玉帝经略》则以清同治三年（1864）为关帝登极的甲子年，推前了一个甲子，因同鸾堂传入台湾的大略时间相一致，故而为大多数鸾堂接受。但按照《醒迷太平新经》，在“庚子阐教”时期（1900 年前后），关帝依然是“五圣”之一，尚未成为玉皇。《醒迷太平新经》和台湾鸾书之间的这种差异足以告诉我们，《醒迷太平新经》属于“关帝玉皇”形成早期的鸾书，在教派组织的自我认同上，尚未进入“神化”的状态。而台湾鸾书之所以“神化”自身的历史，或者至少把“关帝登极”同自身历史起点相联系，则是同“鸾堂”日益成为一个以关帝玉皇为崇拜核心的教派组织或者团体的自我认同有关。

结束语：一些感悟和启示

经过前述五章，本论文对松潘地区以黄龙寺为代表的多宗教共存与融合现象作了初步的梳理，对松潘地区宗教文化的整体面貌与实质已经有所揭示。由于实地考察的时间限制，有关松潘地区宗教文化更全面的深入研究尚需在新的实地考察基础上作进一步拓展。相对于有关“多宗教共存与融合现象”的全面研究来说，本论文所涉及内容是有限的。在理论层面上开展“多宗教共存与融合现象”以及基于“中国宗教”现实的宗教学研究，是笔者计划中下一步的研究内容之一，在此则将此次有关松潘地区多宗教共存与融合现象研究获得的感悟与启示略述于此，以备将来。

一、宗教演变的三种状态

宗教，作为一种社会历史现象，如同其他任何历史存在一样，有一个从低级到高级、由简单到复杂的演变发展过程。踵事增华，可谓社会历史或者世界演变的基本取向。从历史演变的角度来对宗教形态进行总结、概括一直都是宗教学研究的重要任务。^①有关宗教历史演变的研究，无论是认为宗教是从原始的灵魂体验开始，进而从精灵崇拜到诸神崇拜、从偶像崇拜到抽象神格、从多神教到一神教的演变过程，还是相反认为人类各种宗教形态都是由原始一神教的退化而致，^②它们都有一个共同的特征，即采用形态比较方式来进行研究，简言之，就是将现存所知的各种宗教形态进行比较、排列，从中整理出合乎逻辑的演变过程。这种研究方式不能说没有合理性成分，也不能说没有成果，但其结果始终是在“可能性”的范畴之内，并受到预先逻辑假设的很大影响。这或许就是“进化”与“退化”两种模式并存以及有关“法术”与“宗教”先后顺序之争出现的原因。

从理论上来说，既然研究对象是“宗教的历史演变”，那么，所应当关注的就是各种宗教形态自身的历史演变过程，所要进行的比较应当是这种演变过程

^①《西方宗教学研究导引》（卓新平，中国社会科学出版社，1990年，第61页）：“宗教史学是各种宗教学研究的基本前提，在西方许多国家，宗教学最初以宗教史学的面貌出现。”

^②前者以泰勒、弗雷泽等为代表，后者以维也纳学派为代表如德国天主教神甫宗教人类学家施密特（P. Wilhelm Schmidt, 1868-1954）。

的比较而不是形态之间的比较。但这诚然是一种理想化状态，因为世界上大多数宗教的实际面貌正是在近代以来才逐渐清楚的，也就是说，从形态比较所进行的有关宗教历史演变的探讨，从宗教史学的角度来说，更主要是在积累材料，这其中不乏依据有限材料而进行的有关宗教历史演变的卓越构想，同时自然也不免失误。时至今日，宗教学是否已经有了足够的材料来梳理出完整而合乎事实的历史演变结构，这恐怕仍是难以作出肯定回答的问题。

由于宗教和民族之间的密切关联，在此背景下的一个可行选择就是在那些迄今文化延续不断而又得到充分发展的民族历史中去考察其延续不断的宗教演变过程，以此作为人类宗教演变史的范例，再以此为基础同其他民族的各种宗教形态进行比较，由此通达宗教历史演变的一般逻辑。这其中，完整清理一个民族延续不断的宗教演化固然是起码的内容，在生存处境与生活境域中理解宗教形态的必然性则是把握宗教历史演变之一般逻辑的关键点。

宗教作为人在其生存境域中的一种精神选择取向，其存在形态必然随着生存境域的变迁而改变。因此，如果能够梳理出人或者人类生存境域的变迁结构，就在一定程度上把握了宗教历史演变的一般原则，这是近代以来西方宗教学通过形态比较研究而能够在宗教历史演变逻辑上作出卓越构想的缘由，处在不同社会历史发展阶段的民族的宗教形态正是基于这样的一般原则而被纳入到不同的宗教历史演变形态中。这里最容易出现的分歧点就是对不同生存境域之间关系理解，是并存还是相续，这是造成宗教史学研究分歧的一个直接原因。

因此，有关宗教历史演变一般逻辑的构建不应当是在形态上，而应是在处境或者境域上。人或者人群（社会）处在怎样的境域，从而演变出怎样的宗教形态。大致来说，宗教历史的演变可以设想三种基本的状态：自然的、人为的和自觉的。

所谓自然状态的宗教并非指以自然为崇拜对象的自然宗教，而是指宗教生成时的状态，是尚未受到人为建构影响的宗教状态。宗教的生成必然是自然的，这是宗教作为“信仰”之一种的必然。宗教既然是人在其生存境域中的选择结果，那么“宗教”或者宗教需要就在不断的生成中。或者说，宗教的生成就当下存在于人们的现实生活中而不只是在遥远的古代。这意味着，宗教历史逻辑的溯源不仅有群体层面，还有个体层面，二者相互阐发而又相互依存，只有二者的统一才能建构起完整的宗教历史演变逻辑。很显然，宗教是在不断生成中

演变的,不同生存境域中的宗教生成构成宗教历史演变的重要内容。因此,不是古代的或者原始的宗教就一定是自然的,自然状态的宗教最根本的一点是其作为宗教生成处的原生性,这是自然状态的宗教和其他宗教状态的根本区别。就此而言,在宗教学的学科形态中,宗教心理学、宗教社会学、宗教人类学和宗教历史学显然具有相互阐发与相互支撑的作用。

所谓人为状态的宗教则是在自然状态宗教的基础上基于各种原因而进行了人为建构活动后的宗教状态。这种人为建构的根源在于生存境域的变迁与需要,是人的宗教存在适应自身处境的一种必然。如果说宗教的生成是人同其生存境域在宗教维度上的第一次适应,那么,宗教建构就是第二次适应,从而构成宗教历史演变一般逻辑的第二环节。这种人为建构的动力来源,既可能是来自于宗教外部的需求,包括宗教之间和宗教与非宗教文化形态之间的交往,也可能是基于生存境域的宗教生成所带来的整合需要。宗教作为文化的一种形态,一旦生成也就成为文化传承或者知识延续的一种,因而,已经存在的宗教形态,或者是作为资源而被建构于另一种宗教形态中,或者是作为基础而被加以建构,又或者是多种宗教形态融合建构为一种新的宗教形态。

至于自觉状态的宗教是指宗教自身的自觉化。

自觉意识是人类最为本质的力量,包括宗教的生成以及在此基础上的建构在内的整个人类文化都是这一本质力量同自身所处境域互动的结果,这是人和动物之间的根本区别所在。自觉意识的最根本特征就是对于自觉意识本身的认识,这意味着人不仅能够在意识到进而把握外物的同时意识到人自身,同时也能意识到这种意识本身。对自身的意识构成了自觉化的基本内容。有关世界的完整性意识正是在这种状态下实现的。对于人类自身的意识以及关于这种意识的认识即人的自觉化,始终是推动人类自身发展变化的根本力量。^①人类所创造的一切,包括文化,既是自觉意识参与的结果,同时其自身也有一个自觉化的过程。这种自觉化是一个逐渐深化的必然过程,其每一次深化都带来人类社会的巨大进步。

因而,宗教既是以自觉意识为前提的存在,同时,宗教也必然走向自觉化。

^① 马克思主义使用生产力来描述人类社会发展的终极动力,然而,生产力是什么?归根到底依旧是人的力量,包括人现实的与可能的全部力量。生产工具作为生产力标志,正是人的力量的现实凝聚与沉积。后代人之所以比前代人显得更有力量,就在于他们拥有此前人类力量的积累。在人的力量结构中,自觉意识具有核心的地位。

这种自觉化的宗教到底是什么样的形态，尚不是今天所能够完全描述的，但可以肯定的是，宗教的自觉化或者自觉化的宗教必然是以对宗教存在与发展规律的把握为前提的。这些规律有些在今天已经确认，如宗教形态同生存境域相适应的规律，但更多的规律显然有待认识，而宗教正是在有关自身的全面认识中走向自觉。

宗教这种有关自身的全面认识实际上是从自然状态的宗教就已经开始积累起的，基于生存境域需要的人为建构中正包含有对自然状态的宗教同生存境域之间差异或者不适应的把握，也正是对宗教自身的理解与把握。这种建构之所以还不是自觉的就在于这种建构或者有很浓厚的被动色彩，或者是在尚未掌握宗教发展演变规律的状况下为其他需要牵引的盲动，宗教冲突与教派纷争主要是这一阶段的产物，对于自觉状态的宗教来说，在维护自身存在与承认甚至尊重其他宗教形态或者教派之间保持平衡或者具备很强的协调能力应当是其基本特征，就此而言，包容性教派立场以及“多神观念”应当是处于自觉状态的宗教所应有的内容。如果说从自然状态的宗教到人为建构的宗教是一次超越，那么从建构到自觉则是有关宗教演变的第二次超越，在前一次超越中的不足将在此得到完善。从宗教自觉化的思路出发，对待“宗教消亡”的态度既是摆在一切宗教形态面前的一道难题，也是衡量宗教自觉程度的重要标尺。

宗教历史演变的三种状态，既是就整个人类或者民族、国家的宗教历史而言，也是就任何一种宗教形态乃至任何个体的宗教历程而言。人类的历史尚有无尽的路途，个体生命的有限性却使得有关宗教自觉状态的考察在此层面成为可能。无论是从个体遵循规律而形成的自觉化宗教状态，还是就个体违背规律而出现宗教现象，都会对自觉状态的宗教有所把握。因此，在这一方向上，个案研究极为需要。

在宗教历史演变的三种状态中，生存处境和生活境域是一个相当重要的因素，是决定三种状态相继出现而构成历史演变的根本因素。换句话说，三种状态不存在高低优劣，仅是不同境域的适应结果。此外，前面所提到的笔者有关中国宗教四种型态的区分中，生存境域也是基本的前提，四种型态的宗教正是处在不同生存境域的四类人的宗教形态。经由生存境域的勾连，三种状态与四种型态应当可以沟通起来，尤其是乡土崇拜，作为自然状态的宗教，其存在方式很值得关注。

二、乡土崇拜与宗教的两种表达方式

作为自然状态之宗教的乡土崇拜之所以值得关注是同有关民间信仰或者民间宗教的认识分歧相关联的。有关民间信仰或者民间宗教把握中的困惑可以参看葛兆光的《认识中国民间信仰的真实图景》一文^①。在该文中，作者描述了“经典中的精英宗教思想”和民间信仰之间的巨大差别，并列举了有关民间信仰的各种不同概括与理解，所要展现的正是有关中国底层信仰的认识缺失。在该文最后作者写道：

正处在从传统向现代转型的动荡中的是中国，中国的利钝成败，关系着自己的命运，对于别人来说，可能中国只是一个取样分析的区域，是一个与它们不同的社会的样品；而对于我们来说，它的未来将是我们的一切，如果我们的学者仅仅注意到经典上的历史，而对真正实存的中国生活缺乏了解，我们将只能接受命运的摆布而无法掌握自己的命运。

这些话语饱含忧思，表达了对中国民众最底层宗教存在的强烈关注，并把这种关注提升到事关自身前途与命运的高度。总的说来，从其文章中尚看不到解决有关民间信仰或者民间宗教认识分歧的可行路径，但这种关注与忧思中所展现的本土意识与本土立场却已经暗示了正确的方向，即不是作为旁观者的外部打量，而是作为自身存在的一种反思与建构。有关民间信仰或者民间宗教认识的分歧在很大程度上都是来自于对于民间存在的“非民间”视域，其最为常见的做法就是用已经建构好的话语体系与言说方式来衡量民众的宗教信仰，一切与此不合的或完全无视，或给予来自话语体系的重构甚至虚拟性的言说，分歧就由此出现。因此，走出“民间”概念中潜在的分离性或者外在性，乃是实现关于民间信仰或者民间宗教基于自身视域的认识与把握的关键。这不仅仅要求身体走入到民众当中，不以任何预设的观念或者理论为先入标准，更重要的是实现对于自身的回归，对于人生那些最初、最基本的体验与原生性的回归。所谓民众的、底层的，并不在个体之外，而恰是每一个个体自身的。这是民间信仰

^① 葛兆光《认识中国民间信仰的真实图景》，《寻根》，1996年第5期。

或者民间宗教能够实现基于自身视域的根本前提。

“乡土崇拜”正是在此意义上提出来的。“乡土崇拜”这一概括所体现的正是这种本土立场与本土意识取向。“崇拜”意味着是将其看作“宗教”的一种，而“乡土”不仅是指它的民间性、大众性、底层性，更是对生成宗教的人的生存处境与生活境域的标示，是同人生交织在一起的场域。因此，指向生存境域的“乡土”在实质上是人生的，是与所有人相关的。正是在此意义上说，乡土崇拜是宗教最底层的存在，也是最接近于宗教最初存在的存在型态，在有关“宗教”的把握中具有关键性的意义。

说乡土崇拜是最接近于宗教最初存在的存在型态，在于宗教作为人的生存境域同人的“宗教能力”^①之间遇合的结果，首先是一种精神性存在，而精神必然会有所展现，这就是精神存在的表达，因而乡土崇拜首先是作为最初的精神性存在的宗教直接表达自身而展现的结果存在，是一种型态描述。从遇合到表达，是宗教生成的全部过程，也正是自然状态的宗教存在，显然，宗教的自然状态是就其生成而言，比乡土崇拜这种基于结果的型态概括要更为宽泛一些。

宗教表达方式取决于表达的工具，有言语的，有行为的，也有人际相互关系的，由此构成宗教形态的基本框架，在此基础上，宗教建构得以可能，并发展演变成制度化、规范化、组织化的宗教形态。通常所说的宗教或制度化宗教就是宗教建构的结果，宗教建构也成为人们最熟悉的宗教存在方式。今天通行的“宗教”概念在很大程度上就是参照这种宗教存在方式而确立的，有关宗教因素的概括也成为定义宗教的一种方式。而乡土崇拜作为宗教表达的结果，同其他宗教型态之间的界限就在于它的非建构性。因此，表达与建构是宗教存在的两种基本方式。

对于民众而言，宗教只是一种表达，一种借助于一切可以借助的符号而进行的“书写”，这就是乡土崇拜之区别于其他宗教型态的地方。民众的这种宗教表达或者书写通常以人神交流的方式呈现，这使得“表达”被转化为一个称为“灵验”的话题。“灵”与“不灵”实际上正是一个表达能否实现的问题，宗教的抚慰性经由“灵验”而彰显，而宗教表达的顽强性与必然性则决定了乡土或者民众层面神灵的多元性与变迁性。因此，“灵验”是乡土崇拜的一个鲜明特征。一切关注并讲求“灵验”的宗教形态都具有或浓或淡的乡土色彩。

^① 成穷《定义“宗教”的四种方式》，《宗教学研究》2003年第2期。

关于“书写”，在前面曾有所阐述。这种将世间一切物象作为载体的精神书写方式正是“表达”的基本形式。而任何建构则带入人为的其他因素，并形成传统与传承，特别是传承，使得宗教表达进入到群体层面。就此而言，乡土崇拜与宗教表达在根本上是个体的。从“民神杂处”到“绝地天通”^①正是个体性的乡土崇拜向群体性宗教形态变迁的典型叙述，专门化的宗教职业者也由此形成。因而，传承的需要与传统的维护构成了除乡土崇拜之外的另外三种宗教形态的基本层面，这成为左右人们选择的一种强大力量。从一定意义上来说，所谓宗教的自觉首先就是对这种来自于宗教传统的强大力量的自觉。

所谓“表达”，是一个借助表达工具而传达信息的行为，信息的传达是其最根本的目的，因而，只要工具能够满足表达的需要，对于工具本身就不会给予专门的注意。而所要表达的内容则完全取决于人自身的生存境域，只要这种生成境域还处在现实的功利需求层次，对作为表达对象的神灵或者教派等的功能性或者职能化对待就是必然的。任何教派或者教门的最底层信众所持有的就是这样的立场，而宗教形态争取信众的基本原则就是能够为民众的宗教表达提供象征性符号，拥有满足民众宗教表达需求的形式。佛教的偶像化取向正是适应民众宗教表达需要的结果而不是基于其教义的方向。民间信仰中的种种形态，诸如充满实用功利取向的人神交往方式、多神崇拜且几乎无所不信、没有教派或者教门的归属、无限开放的包容性、宗教活动的临时性和随意性、与时俱进的变动性等等都是宗教表达的展现形态。对于宗教表达来说，工具的从而神灵、教义、仪式、道场（寺庙）之类的东西都只是符号，是表象，是象征，宗教表达的内涵则潜在于这些符号之后，而且往往难以从这些工具本身去理解，而必须从其目的，从其生存境域中才能得到真正的把握。因此，这种“工具化”的宗教取向同非工具化的宗教形态无所谓高低优劣，它们都不过是同其生成境域相一致的表现形态而已。一些宗教活动方式在长久的表达历史中展现了它的适应性从而形成较为稳定的、规范化的形式，如卜噬、风水、扶乩等等，成为乡土崇拜的基本形态。但从根本来说，乡土崇拜的非建构性注定了它只有相对稳定的存在形式，而不会有固定的规范制度。

总之，表达，是一种主体的活动，从“表达”的角度理解底层民众的宗教存在方式，正是对宗教生成者主体性的肯定，是以一种自身视域的立场来进行

^① 《国语·楚语下》

的叙述,因而,乡土崇拜,使得有关民众底层宗教存在的直接描述成为可能,这也同时是对信仰者自身的宗教生成起点的把握。

从这样的角度来审视道教,作为多宗教融合生成的道教,实为表达与建构并存的宗教形态,既有着强烈的乡土取向,同时也不乏宗教建构之成果。因而,中国宗教的所有“型态”在道教的庞大体系中都能看到,有民间道教形态,也有对国家宗教祭祀的介入^①,有对各种民间的、乡土的崇拜形态的敞开吸收与容纳,也有精致化的神学建构。^②就此而言,被称为中国的本土宗教的道教,的确是中国宗教多宗教共存与融合结构的典范代表,甚至可以看作是具体而微的“中国宗教”。

^① 《旧唐书·司马承祯传》:“承祯因上言:‘今五岳神祠,皆是山林之神,非正真之神也。五岳皆有洞府,各有上清真人降任其职,山川风雨,阴阳气序,是所理焉。冠冕章服,佐从神仙,皆有名数。请别立斋祠之所。’玄宗从其言,因敕五岳各置真君祠一所,其形象制度,皆令承祯推按道经,创意为之。”这是道教在其发展的鼎盛时期尝试以道教神系取代原来的国家宗教祭祀对象的活动。而明代则是以道士为礼部官员,主管相应的祭祀活动。

^② 胡孚琛、吕锡琛《道学通论》:“道教是自发的自然宗教和人为的伦理宗教的结合体,它没有绝对唯一神的信仰(不像犹太教、基督教、伊斯兰教那样的一神教),但有至上神的信仰。道教不仅信仰人格化的主神(元始天尊、太上老君等),而且还有等同于自然界本性的泛神论的‘道’的信仰(类似于印度的‘大梵’、大乘佛教的‘佛性’)。”这一叙述在有些细节上是值得商榷的,如把“道”理解为泛神论的“自然界本性”未免简单化,但其关于道教是“自发宗教”和“人为宗教”的结合体的判断却是把握住了道教“表达”与“建构”并存的特征。

附 录

一、民国松潘县政府布告令^①

松潘县县政府布告第四号

为布告保护庙产事。照得黄龙寺乃松邑名胜古刹，素为汉番民众所信仰，凡寺内庙产以及梵林古迹，均应一律保护，以资永久，而示尊崇，合行布告为。此告仰汉番民众一体遵照，除庙内产业由首事等负责经营外，至于林木古迹，务须一体保护，不得任意侵犯及有砍伐之事。倘敢违犯，一经发觉，定即依法处究不贷。切切此布。

中华民国廿三年六月七日

县长于戒需^②

二、《黄龙寺赎回庙产记》

黄龙寺赎回庙产记

考诸名山胜迹，因地脉以生成，是凡寺观庙堂，仗人力之培护。蜀西松潘黄龙寺，古庙也，初创何时，无从详考，第以现有之殿宇实建造于前明，迄今五百余年，不免圯崩栋折。倚岷山之绝顶，位涪江之水源；景色幽奇，不亚蓬莱弱水；苍松怪石，俨然梵刹仙乡；池沼异形，水光绚彩。举此天生自然之佳径，较之人工点缀之凡区，则不啻霄壤之别也。惜乎地接遐荒，道途偏僻，既少名士之题韵，更无檀越之布施，致古雅之庙廊，渐见倾颓之象，清新之妙境，未与名胜齐臻。游览来斯，靡不嗟叹。兹于民国十八年，有善士蒲启泰者，本邑之老农也，以县东寺望堡之已业旱地二股慷慨捐输半股，交由本庙保管，永作常资。不料，当时首事张定真见启泰诚朴可欺，竟将此项捐产隐匿不宣，至二十三年，公然转售，所得之价全入私囊。首事等接管庙事，始悉此情，乃联名呈请县府追究，以儆贪婪。蒙县长于准理在案，经曼卿唐代县长、信丞何司法官彻底查明，将该定真及同谋者分别惩罚，原产准本庙赎回，发给营业证据，

^① 此布告刻石立于黄龙寺前，今尚存，正面为“松潘县政府布告”，背面为《黄龙寺赎回庙产记》。

^② 于戒需，《松潘县志》（1999）记载：江苏省南京市人，民国二十三年冬至民国二十四年夏（1934—1935）任松潘县县长。《解放战争国民党起义投诚被俘阵亡将领录（修订版）》（李大公、胡博编著）则记载：于戒需（1899—1974）少将，号敏士，江苏淮安人。保定陆军军官学校第8期步科毕业。长期在川军任职，1933年7月任四川省松潘县县长。据陆君云《于姓宗祠通用对联》所附的后续资料则记载为：于戒需（1907—1974），字敏士，江苏省淮安县人。

者首事保存，轮班交代，以后招租换佃，概睽本庙主权，每年所收之租即作培修常款。嗟乎！世道之险恶如斯，人心之奸贪莫测，是以将赎产略情刻石垂后，以戒将来。但首事等保守庙产，一秉大公，愿此后同德同心，勿私勿怠，俾庙款之丰裕，免培修之艰难，庶几免负首事等此次不避嫌怨赎回庙产之本意也夫。

总计，赎产各费总共实去钱肆千叁佰捌拾千文余，有花账可稽。未河外尚有寺望堡因澜路发生□□，该堡绅民去钱貳千余钏，俟又两次赴松上诉，该堡民众等捐去钱乙仟余钏，合并□□。

本庙首事：王泽生、孙露普、郭兆丰、孙远尧、赵恺全、母全仁、唐熙朝、葛如松、程镜如、孙乘杰、刘秉忠、王正明、郭兆泰、何有清

寺望堡代表：刘期玉、首炳南

绅民：万登朝、袁万年、向朝礼、邓敬林

县绅 文克中撰，孙兹甫书

住持：周德富、聂培德

石工：肖伯志

中华民国二十三年六月吉日立

三、《黄龙真人醒迷太平新经》^①

黄龙真人醒迷太平新经

启赞：

黄龙炉内，氤氲盘旋，真是光明不夜天。人心改换，演经度大千。世道不离乱，同享太平春。

志心称念

南无黄龙真人十方感应慈悲广大天尊

开经偈：

一寸光阴一寸金，寸金难买寸光阴。

失却寸金犹小可，失却缘法无处寻。

何不回头自思忖，苦海爱河陷人坑。

渔翁垂钓江边等，专候原人来问津。

如其执迷梦不醒，不能返本赴蓬瀛。

黄龙真人而说经曰：

^① 《醒迷太平新经》第三卷。

唐虞盛世，天地长春。千秋花柳，万里霞云。吾仙修炼，访道昆仑。常清常净，常净常清。潇潇洒洒，术得长生。不生不灭，无垢无尘。慈悲广大，鬼伏神钦。禅关^①美景，赫赫有名。猿啼鹤唳，凤舞龙吟。修竹茂盛，松柏青青。风清气朗，花草奇新。水分五彩，隐隐祥云。猿猴献果，野鹿花呈。万缘寂寂，万虑俱澄。十方感应，有叩即灵。凡俗之辈，一味糊云。黄鹿乱道，讥诮吾神。金仙十二，吾列二名。有功于世，有德于民。于今之世，触目伤心。风俗大变，不法古人。造尽恶孽，黑气飞腾。日蚀月蚀，地裂山崩。天倾地陷，混沌不明。刀兵四起，饥谨荐臻。兽将兽吃，人把人吞。畜将畜嚼，禽啄飞禽。乌烟瘴^②气，四锁愁云。流离失所，遍起哀声。东逃西奔，难保残生。气坏无极，血泪淋淋。今日设法，明日计生。懿旨屡降，仙佛趋奔。同下东土，普度众生。婆心费尽，敝舌焦唇。伤哉迷性，苦陷沉沦。尚在侥幸，讲究光荣。入了魔阵，忘却本根。好勇斗狠，称霸逞能。祸在燃眉，替尔麻筋。还不勒马，尚跑如云。如临深渊，如履薄冰。前车后戒，急早思寻。惟德是辅，皇天无亲。大德者寿，非德不行。天经地义，地义天经。天命谓性，率性治心。治心修命，正心修身。身心性命，道不远人。须臾勿离，拳拳服膺。九思三省，四勿九经。君子三畏，五常五伦。三纲当正，八德力遵。痴迷各悟，三思而行。书绅佩服，百福骈臻。奢华美丽，为害非轻。守分安命，方是良民。不愧于天，不忤于地。时称盛世，俗美风淳。迷津共渡，彼岸同登。祥云霭霭，海晏河清。人安物阜，自然太平。

临济天尊 教鸾真人 观音圣母 赵侯圣主同声赞曰：

灵章演鸿才，普度众灵胎。心肠快快改，也免到夜台。爱河近孽海，现出妙莲台。一花一世界，消灭一切灾。各人当爱戴，自可上蓬莱。

收经偈：

一段醒迷经，演出在红尘。

龟勉为上等，休作人下人。

三期时已近，不可误良因。

乾坤急返本，劫难永不侵。 稽首礼谢

南无黄龙真人十方感应慈悲广大天尊 终

^① 禅关，或指教门，或指僧舍之门，或指僧尼静修之地，或指禅法关键，此处当指黄龙真人修行之地，即黄龙沟的神仙境地。

^② 原文作“障”。

四、《十二金仙新演太平宝忏》^①

十二金仙新演太平宝忏

启忏赞：

紫气东来，瑞气蟠旋，玄元一炁妙无边。快丢后天，快炼先天。守定玄关，参透黄庭五千言。丹成九转，九转成丹，得证仙班。

开忏偈：

黄泉路上冷浸浸，普度六道与四生。

趁此有人来接引，火速回头悟前因。

崇善阁 喜洋洋 一同返本上慈航<sup>以下毒
联此</sup>

东极莲花满地开，无边玄妙绕天台。

原人摘朵头上戴，痴蠢何能脱凡胎。

同接引 众灵根 早登道岸莫因循<sup>以下毒
联此</sup>

还原而返本，快乐上瑶京。

志心拜礼

南无玉虚门下接引众生十二仙真

胜日寻芳泗水滨，春风吹散满空云。休在孽海睡不醒，春雷大震眼不睁。耳不闻来头不抬，只知贪名与贪财。祸到临头不知解，此等真真是蠢才。风声鹤唳愁中愁，那怕尔会用机谋。有大德者必得寿，决诸西方则西流。养其性来尽其心，邦畿千里在新民。暴虎冯河死不惧，一生富贵如浮云。天生德予于桓魋，西湖池边鼓角吹。绿树花开防凋萎，可怜群鸦向南飞。金龙彩凤并飞腾，大成之道焕然新。一箭来把乾坤定，星月交辉庆太平。浩然正气透凌霄，义胆忠肝不动摇。同顺天时行大道，功勋劳绩古今昭。事不量力枉伤悲，无殊夸父把日追。大雨交加月离毕，万丈祥光拥庭帏。龙潭虎穴实堪嗟，豺狼虎豹遍天涯。精怪互相把架打，巨灵峰下闹喳喳。河畔绿柳慢垂杨，芦中萤虫隐放光。大根大器登天榜，千年万载姓字香。急早修来急早修，莫等水流到三坵^②。抢地呼天不能够，沉沦地府难出头。收圆大事不久延，各人立志快上前。各寻正路登道岸，一同得享太平天。

志心拜礼

南无玉虚门下接引众生十二仙真

^① 《醒迷太平新经》第七卷。

^② 坵，泛指山。三坵即蓬莱、方丈、瀛州三仙山。《后汉书·张衡传》载《思立赋》：“过少皞之穷野兮，问三丘乎句芒。”李贤注：“三丘，东海中三山也，谓蓬莱、方丈、瀛洲。”

元皇上帝 慈音古佛 接引真人 伏魔大帝同声赞曰：

金仙演忏文，备费大慈仁。只因三期近，普度众残零。各人步步谨，以免摘灵根。逃脱此劫运，同享太平春。

收忏偈：

三化为一，一教统三，千门万户同归班。诞^①先登岸，得遇仙缘。过了此一度，难上加难。

十二金仙新演太平宝忏终

^① 句首语气助词，无义。

参考文献

一、史志

- 《松潘县志》，[民国]张典等修，徐湘等纂，四川大学馆藏。
- 《松潘县志》，松潘县志编撰委员会，民族出版社，1999年8月。
- 《直隶松潘厅志》（嘉庆十七年），温承恭纂修，四川大学馆藏。
- 《直隶松潘厅纪略》（同治十二年刻本），[清]何远庆，四川大学馆藏。
- 《松潘概况资料辑要》（油印本），边政委员会编，民国二十二年，四川大学馆藏。
- 《松潘县视察述要》（油印本），[民国]冯克书，四川大学馆藏。
- 《松潘游记》，[民国]傅樵斧，北京师范大学馆藏。
- 《松潘文史资料》（1—4辑），松潘政协文史资料委员会编，1997—2002年。
- 《重修梓潼县志》（咸丰三年），[清]张香海修，杨曦等纂。
- 《汶川县志》，四川阿坝藏族羌族自治州汶川县地方志编纂委员会，民族出版社，1992年7月。
- 《华阳国志校注》，[晋]常璩撰，刘琳校注，巴蜀书社，1984年。
- 《中国地方志集成·四川府县志辑》，巴蜀书社，1992年。
- 《四川总志》（嘉靖），[明]刘大谟等纂修，“北京图书馆古籍珍本丛刊”第42册，书目文献出版社，1996年（影印）。
- 《四川通志》（嘉庆廿一年重修），台北：华文图书局，1967年。
- 《元和郡县志》（武英殿聚珍版书），[唐]李吉甫撰，四川大学馆藏。
- 《大明一统志》，[明]李贤等著，三秦出版社，1990年。
- 《大明一统名胜志·四川名胜志》，[明]曹学佺，“四库全书存目丛书”史部地理类，齐鲁书社，1996年。
- 《蜀海丛谈》（民国二十四年成书），周询，台北文海出版社，1973年。
- 《蜀中名胜记》（奥雅堂丛书），[明]曹学佺，四川大学馆藏。
- 《安多政教史》，智观巴·贡却乎丹巴绕吉著，甘肃民族出版社，1989年4月。
- 《西羌古唱经》，茂县羌族文学社整理，2004年10月。
- 《墨尔多神山志》（丹巴文史资料选集第3辑），中国人民政治协商会议丹巴县委员会整理，四川民族出版社，1992年7月。
- 《二十四史》，中华书局标点本。

《清史稿》，赵尔巽等撰，中华书局，1998年。

二、松潘文献

《醒迷太平新经》，民间印本。

《金刚经》，民间抄本。

《金刚宝忏》，民间抄本。

《天真古佛考证龙华宝经》，民间抄本。

《古佛天真收圆结果宝忏》，民间抄本。

《瑶池仙境黄龙寺》，四川人民出版社，1985年10月

《九寨沟·黄龙》，庄舟，四川大学出版社，1996年11月。

《世界自然遗产·黄龙》，松潘县旅游局、黄龙风景区管理局、中国旅游出版社编，高屯子、何世尧等摄，中国旅游出版社，1999年4月。

《世界生物圈保护区·中国黄龙》，联合国生物圈保护区中国委员会。

《千层碧水走黄龙》，张善云著，中国轻工业出版社，1999年8月。

《黄龙旅游完全手册》，唐思远主编，四川人民出版社，2002年5月。

《朝觐黄龙：探索世界遗产文明的封印》，石川编，石永东摄，四川美术出版社，2004年9月。

《松潘县第二届秋季县行政会议记录（民国二十六年）》。

《四川省第十六区松潘县抗战时期建设中心工作月度表（民国二十七年三月份）》。

《关于申请将黄龙寺列为国家重点风景名胜区的报告》和《黄龙寺风景名胜区现状说明书》及附件三个，松潘县人民政府文件[松府发（81）23号]。

《阿坝州宗教通览》，阿坝州宗教局，1999年

《阿坝文物览胜》，阿坝藏族羌族自治州文物管理所，四川民族出版社，2002年11月。

《阿坝文化史》，黄新初主编，四川民族出版社，1996年。

三、辞典与丛书

《现代汉语词典》（96修订本），商务印书馆，1996年

《说文解字注》，[汉]许慎，[清]段玉裁注，一杭州：浙江古籍出版社，2002.2.

《汉语大字典》（缩印本），四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993年。

《故训汇纂》，宗福邦、陈世铤、萧海波主编，商务印书馆，2003年。

《宗教词典》，何立、谢路军等，学苑出版社1999年版。

- 《道教小辞典》，钟肇鹏主编，上海辞书出版社，2001年12月。
- 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。
- 《藏外道书》，巴蜀书社，1992年。
- 《大正新修大藏经》，[日]高楠顺次郎编辑，台北：佛陀教育基金会出版部，1990年。
- 《乾隆大藏经》，台湾传正有限公司，1997年。
- 《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年。
- 《十三经注疏》，上海古籍出版社，1997。
- 《楚辞补注》，[宋]洪兴祖撰，白化文等点校，中华书局，1983年。
- 《文选》，李善注，何焯评点，清刻本，四川大学馆藏。
- 《全唐诗》，中华书局，1979年。
- 《全唐文》，上海古籍出版社，1990年。
- 《古今图书集成》，[清]陈梦雷编，[清]蒋廷锡校订，中华书局。
- 《太平广记》，[宋]李昉等，中华书局，1961年。
- 《太平御览》，[宋]李昉等，中华书局，1960年。
- 《宋会要辑稿》，[清]徐松，中华书局，1957年。
- 《文艺类聚》，[唐]欧阳询撰，汪绍楹校，上海古籍出版社，1999年。
- 《文献通考》，[元]马端临，中华书局，1986年9月。
- 《明清民间宗教经卷文献》，王见川、林万传主编，台北：新文丰出版公司，1999年。

四、古籍文献

- 《周易本义》，[宋]朱熹注，上海古籍出版社，1987。
- 《礼记集说》，陈澧注，上海古籍出版社，1987年3月。
- 《墨子》，墨翟著，上海古籍出版社，1989年3月。
- 《荀子》，[战国]荀况，杨倞注，上海古籍出版社，1989。
- 《老子今注今译》，陈鼓应译注，一修订版，一北京：商务印书馆，2003。
- 《吕氏春秋》，[战国]吕不韦，陈奇猷校释，上海古籍出版社，2002年。
- 《山海经》，[晋]郭璞注，[清]毕沅校，上海古籍出版社，1989年。
- 《风俗通义》，[汉]应劭撰，王利器校注，中华书局，1981年。
- 《隶释》，[宋]洪适，中华书局，2003年12月。
- 《太平经合校》，王明，中华书局，1960年。
- 《列仙传注译 神仙传注译》，邱鹤亭注译，中国社会科学出版社，2004年。
- 《神仙传》，[晋]葛洪著，北京：学苑出版社，1998年。

- 《抱朴子内篇校释》(增订本),王明编,北京:中华书局,1985.
- 《云溪友议》,[唐]范摅,中华书局,1985年
- 《北梦琐言》,[宋]孙光宪,上海古籍出版社,1981年11月
- 《宣和遗事》,中华书局,1985年
- 《陔余丛考》,[清]赵翼,栾保群、吕宗力校点,河北人民出版社,1990年。
- 《酉阳杂俎》,[唐]段成式,方南生点校,中华书局,1981年。
- 《舆地纪胜》,[南宋]王象之,中华书局,1992年
- 《弘明集、广弘明集》,上海古籍出版社,1991年8月。
- 《封神演义》,[明]许仲琳,人民文学出版社,1973年。
- 《历代神仙演义》,[清]徐道,辽宁古籍出版社,1995年4月
- 《洞冥宝记》,香港圆玄学院1995年印。
- 《众喜粗言宝卷》,光绪六年杭州玛瑙经房重刻本。

五、研究论著

- 《闻一多全集》第一集,三联书店,1982年。
- 《管锥编》,钱锺书,中华书局,1986年。
- 《理解与解释——诠释学经典文选》,洪汉鼎主编,东方出版社,2001年5月。
- 《古史辩》,顾颉刚,上海古籍出版社,1982年。
- 《中国青铜时代》(二集),张光直,三联书店,1990年
- 《中国古史的传说时代》,徐旭生,广西师范大学出版社,2003年。
- 《西陲古地与羌藏文化》,李文实著,青海人民出版社,2001年6月。
- 《四川岷江上游历史文化研究》,冉光荣等,四川人民出版社,1996年。
- 《中国宗教通史》,牟忠鉴、张践,社会科学文献出版社,2000年。
- 《宗教学通论新编》,吕大吉,中国社会科学出版社,1998年。
- 《宗教学原理》,陈麟书、陈霞主编,宗教文化出版社,1999年5月。
- 《概说中国宗教与传统文化》,吕大吉、牟钟鉴,中国社会科学出版社,2005年3月。
- 《宗教文化学导论》,张志刚,东方出版社,1996年。
- 《宗教与文明》,潘显一、冉昌光,四川人民出版社,1998年。
- 《理性与信仰——宗教多元论诸问题》,[英]约翰·希克(John Hick),陈志平、王志成译,四川人民出版社,2002年11月。
- 《世界伦理构想》,[瑞士]孔汉思(Hans Kun),周艺译,三联书店,2005年
- 《西方宗教学研究导引》,卓新平,中国社会科学出版社,1990年

《人类的宗教（第七版）》，[美]约翰·B. 诺斯、戴维·S. 诺斯著，江熙泰、刘泰星、吴福临、王志成、陈霞等译，四川人民出版社，2005年5月

《民族的世界地图》，[日]21世纪研究会著，冷茹冰译，国际文化出版公司，2004年12月，

《中国道教史》，任继愈，上海人民出版社，1990年。

《中国道教史（修订本）》（1—4卷），卿希泰主编，四川人民出版社，1996年

《道教史》，卿希泰、唐大潮，中国社会科学出版社，1994年。

《中国道教》（画册），中国道教协会编，外文出版社，2003年。

《中国道教基础知识》，王卡，宗教文化出版社1999年版。

《中国道教》（1—4卷），卿希泰主编，丁贻庄等撰稿，知识出版社，1994年。

《道教文化新探》，卿希泰，四川人民出版社，1988年

《道教概说》，李养正，中华书局，1989年。

《道学通论——道家、道教、丹道（增订版）》，胡孚琛、吕锡琛著，社会科学文献出版社，2004年6月。

《南宋初河北新道教考》，陈垣，上海书店，1989年。

《劝善书注译》，唐大潮等编，中国社会科学出版社，2004年。

《汉朝的本土宗教与神话》，王青，台北：汉叶文化事业有限公司，1998年8月。

《现在华北秘密宗教》，李世瑜，成都：国立四川大学历史学系、华西协合大学中国文化研究所，四川大学馆藏。

《中国民间宗教史》，马西沙、韩秉方，上海人民出版社，1992年12月

《中国民间宗教教派研究》，[美]欧大年，上海古籍出版社，1993年7月。

《中国民间秘密宗教》，濮文起，浙江人民出版社，1991年10月。

《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，濮文起，江苏人民出版社，2000年。

《神明的由来——中国篇》，郑志明，台湾南华管理学院，1997年

《台湾民间宗教结社》，郑志明，台湾南华管理学院出版，1998年。

《中国民间诸神》，吕宗力、栾保群，河北教育出版社，2001年1月

《中国道教诸神》，马书田，北京：团结出版社，1996年。

《中国佛教诸神》，马书田，北京：团结出版社，1994年5月。

《中国神仙传》，王兆祥主编，山西人民出版社，1992年。

《中国百神全书——民间神灵的源流》，赵杏根，海口：南海出版公司，1993年。

《中国仙话》，郑士有、陈晓勤编，上海文艺出版社，1990年3月

《炎黄源流史》，何光岳，江西教育出版社，1992年12月

《从民间到经典——关羽形象与关羽崇拜的生成演变史》，刘海燕，上海：三联书店，2004年。

《关羽崇拜研究》，蔡东洲、文廷海，巴蜀书社，2001年9月

《中国关帝文化寻踪》，朱正明，今日中国出版社，1996年2月

《观音——神圣与世俗》，刑莉，学苑出版社，2001年（2版）

《中国庙会文化》，高有鹏，上海文艺出版社，1999年。

《明清神魔小说研究》，胡胜，社会科学出版社，2004年5月

《中国佛教》，中国佛教协会，知识出版社，1980年

《中国佛教史》，黄忏华，东方出版社，2008年。

《中国佛教史》，任继愈，中国社会科学出版社，1988年。

《中国佛教史》，蒋维乔，团结出版社，2005年3月

《昭觉寺史话》，李富强，四川佛教协会。

《藏传佛教文化概览》，尕藏才旦编著，甘肃民族出版社，2002年03月第1版

《西藏佛教史考》，[日]矢崎正见，西藏人民出版社，1990年6月。

《西藏佛教史略》，王辅仁，青海人民出版社，1982年7月。

《藏传佛教思想史纲》，班班多杰，生活·读书·新知三联书店，1992年4月。

《中国藏传佛教名僧录》，唐景福，甘肃民族出版社，1991年6月。

《藏族简史》，《藏族简史》编写组，西藏人民出版社，1985年12月。

《安多藏区史略》，黎宗华、李延恺，青海民族出版社，1992年8月。

《藏族族源与藏东古文明》，石硕，四川人民出版社，2000年2月。

《羌族简史简志合编（初稿）》，中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组编，1963年。

《羌族史》，冉光荣、李绍明、周锡银等，四川民族出版社，1985年。

《氐羌源流史》，何光岳，江西教育出版社，2000年12月。

《氐与羌》，马长寿，广西师范大学出版社，2006年。

《羌在汉藏之间》，王明珂，中华书局，2008年5月。

《中国回族史》，邱树森，宁夏人民出版社，1996年。

《中国回教小史·中国伊斯兰教纲要》，白寿彝，宁夏人民出版社，2000年。

《回族史话》，丁国勇，宁夏人民出版社，2005年。

《旅游宗教文化》，王元海、黎美洋、陶华举编著，四川大学出版社，2005年8月。

《云峰山石刻调查与研究》，王思礼、焦德森等编著，齐鲁书社，1992年6月。

六、研究论文

- 同美《黄龙名胜风景区的藏文化考察》，《宗教学研究》2008年第4期。
- 朱越利《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988年第4期
- 冯广宏《黄龙与大禹神话考源》，《四川文物》，1994年第3期。
- 吴光正《佛道争衡与吕洞宾飞剑斩黄龙故事的变迁》，《文学遗产》2005年第4期
- 李鉴踪《略论羌族的配偶神信仰》，《中央民族学院学报》，1991年第4期
- 拉巴次旦《试探“玛尼堆”和“敖包”的起源》，《西藏大学学报》第二十一卷第1期，2006.03
- 朱丽霞《“佛本之争”后的本教》，《宗教学研究》，2007.04
- 顾颉刚《浪口村随笔·玉皇》，载《责善》第一卷创刊号，1940.3
- 张政烺《玉皇姓张考》，载《责善》第一卷第八册，1940.6
- 钟国发《试论香港全真派的由来与特点》，《昆崙山与全真道——全真道与齐鲁文化国际学术研讨会论文集》，2005年
- 胡文辉《〈封神演义〉的阐教与截教考》，《学术研究》1990.02
- 张政烺《〈封神演义〉漫谈》，《世界宗教研究》1982年第4期
- 朱越利《〈封神演义〉与宗教》，《宗教学研究》2005.03
- 何满子《漫谈〈封神演义〉》，《文史知识》1987年第4期
- 葛兆光《认识中国民间信仰的真实图景》，《寻根》，1996年第5期。
- 王庆德《中国民间宗教史研究百年回顾》，《文史哲》，2001年第1期。
- 胡小伟《话说二郎神》，《淮海工学院学报（社会科学版）》，2007.01
- [日]大形徹《松乔考——关于赤松子和王子乔的传说》，《复旦学报》（社会科学版）1996年第4期。
- 李爽《汉镜铭文种类》，《文博》1993年第1期
- 成穷《定义“宗教”的四种方式》，《宗教学研究》2003年第2期。

在读期间科研成果简介

- 1、《大方气象，道家情怀——盛唐道教美学思想刍议》，《世界宗教研究》2008年第4期
- 2、《松潘黄龙寺“黄龙真人”渊源探析》，《宗教学研究》2009年第1期
- 3、《新发现〈金刚宝忏〉考》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2009年第2期
- 4、《黄龙地区宗教文化概况》，《西南民族大学学报（哲学社会科学版）》2009年第2期
- 5、《四川松潘的关帝信仰》，《世界宗教文化》2009年第3期（即出）
- 6、《松潘地区的多宗教共存现象研究》，《天府新论》2009年第3期（即出）

声 明

本人声明：这里所呈交的博士学位论文显示了本人在导师指导下进行的研究及所取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得四川大学或者其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已经在论文中作了明确说明并表示谢意。

本学位论文成果是本人在四川大学读书期间在导师指导之下取得的，论文成果归四川大学所有，特此声明。

师签名：

生签名：

年 月 日

后 记

2007年6月29日,第二学期最后一次课后接到潘导的电话,第二天就赶赴松潘黄龙,有关松潘地区宗教文化的第一次考察就在不经意间开始了。人生的轨迹是否因此而不同,我至今难以断言。但许多东西确实已经不同了。从书斋到田野,很多问题前所未遇,许多体验前所未有。第一次到松潘因对那里的高寒估计不足而导致的狼狈,仿佛就在昨日。到如今,略略有些遗憾的是,虽在松潘走了两趟,但松潘绝美的风景却未得机会欣赏,每次都是满满的任务,不停地奔走。最令人遗憾的却是2008年初夏的地震,满眼所见都是惊慌、恐惧、死亡与哀伤,原本去汶川水磨黄龙寺的计划也搁浅。不知是多久之后,同杨斌、向小剑再次通电话的时候,刚刚从救援前线返回黄龙管理局的他们所留给我的印象就是深深的疲倦与浓烈的沉寂。2008年暑假,原本计划和同美教授共同撰写的书稿最终得由我独自撰写,这一变化令我很是措手不及,我不得不暂时停下其他方面的整理与研究转而再次踏入此前并不熟悉的藏族宗教文化领域。记得当初在松潘和马德隆交谈时,马老希望我们有关松潘黄龙的研究做的扎实些。从那时到现在差不多两年时间了,毕业论文也到了必须交稿的时候了,对此我依然有些忐忑,唯一可以告慰的是自己曾经很认真地努力了。我不知道所有的研究是否都要经历这样的波折,但可以肯定,有关松潘地区宗教文化的研究,这仅仅是一个开始,不论此后是否由我来继续展开。

生命总是要向前的。初到松潘的时候孩子还没有出生,论文完成的时候,孩子已经岁半了。光阴荏苒,岁月流光,三年攻博,转眼到头。回想曾经的谆谆教诲,聆听孩子呢喃的絮语,不论我们曾经怎样,经历都是一种财富。

在此,真诚地感谢导师潘显一教授三年来的指导与关怀,感谢唐大潮老师、陈兵老师、张泽洪老师、田海华老师的教诲与启迪,感谢黄龙风景名胜区管理局在相关考察中提供的支持与帮助,感谢在有关松潘的交流中带来启发的同美教授和李雄燕师兄、尹怡同学。

2009-4-13 凌晨