

# 大理佛教密宗阿吒力教派兴衰变迁考

张 海 超

提 要：佛教密宗于南诏中晚期传入云南，并在大理国时代得到了长足发展。但从元代开始，密宗的影响逐渐缩小，明清两代政府的限制与排斥使其走上衰落道路。佛教密宗兴衰变化和当时的政治形式密切相关，同时也与地域社会的文化结构紧密相连。佛教输入南诏可以放进其积极学习汉文化的整体架构内讨论。明清两代，儒家思想逐渐在大理社会占据了主导地位，与其相抵触的密宗信仰注定要转入民间。

张海超，云南大学人类学博物馆工作。

关键词：佛教 密宗 阿吒力 大理 白族

被今天的研究者称为阿吒力教的佛教密宗于南诏时期传入大理，并逐渐成为当地最主要的宗教信仰形式，直到今天，其在偏远地区的延续仍然余绪未绝。作为中国密宗的一个特殊的组成成分，研究其千余年的兴衰变迁可以更好地理解大理白族地区宗教变革的脉络，这不仅有助于探讨西南边疆社会思想文化的演变状况，还可以由此管窥中国密教发展的整体规律。

在全国性的佛教密宗研究论著中，大理阿吒力信仰所占的比重一直不大，但这并不妨碍学者们彼此间争论的激烈。密宗的传入、兴盛直至最后如何走向衰落在学界都存在严重的争议。在可得到的材料有限的情况下，对相关问题的讨论必须回归到一个更大的框架，即把南诏大理的佛教信仰置入更大的文化系统中进行研究，而中华民族文化整体性的发展正是一个可能的讨论平台。

在关于中国各民族之间文化紧密关联的若干理论中最为著名的便是费孝通先生提出的多元一体学说。其实早在四十五年前，西南民族史研究大家方国瑜先生 1963 年发表的《论中国历史发展的整体性》一文便已表达了类似看法。本文并无意重估这篇史学论文的当代价值，但文章中反复提到的中国各民族发展的整体性和统一性观点对包括大理白族在内的少数民族研究有很重要的启发意义。本文将方先生的“整体论”思想运用到大理的区域宗教信仰研究之中，从中华文化整

体发展的角度对阿吒力信仰变迁进行探讨，以期更好地把握其传承中表现出的一般性和特殊性。

## 一、南诏社会生活中的阿吒力信仰

阿吒力教派如何传入云南几乎已经成为一个千古聚讼的问题。不仅传入的具体时间难以考订，由于同时毗邻南亚、东南亚以及中原和西藏，学界对上述四地中的何处才是云南佛教的最主要输入地更是争论不休。从人类学的主位观念出发，我们似乎可以适当参考当时人的看法。现藏日本俗称《南诏图传》的南诏国画卷的文字部分中有如下记载：“敕大封民国圣教兴行，其来有上，或从胡梵而至，或于蕃汉而来，奕代相传，敬仰无异……”，“胡梵”自是指代印度文化区，而“蕃汉”则指的分别是吐蕃和中原，可见当时人已经认识到南诏国佛教的多元来源。在发现新的证据之前，我们应该暂且放下争议，从各种文献中分析嵌合在社会生活中的阿吒力信仰状况，或许这样可以更好地理解佛教对这个西南王国的意义。

对于战事频仍的南诏而言，直接上战场助战是教职人员最大的贡献。“咸通四年正月六日寅时，有一胡僧，裸形，手持一仗，束白绢，进退为步，在安南罗城南面……”<sup>①</sup>，这是与南诏交战的唐朝随军人员的记述，证明了密宗僧侣在战场上扮演积极的角色。大理本地流传下的与唐以

及吐蕃的交战记录中,梵僧的助战往往被认为是取胜的关键因素之一。《南诏野史》说天宝战争中打败唐军是靠“韩陀僧用钵法取胜”,而万历《云南通志》记载“南诏孝桓时,僧(尹嵯酋)以功行著闻,诏与吐蕃战……持咒助兵,吐蕃见天兵云屯,遂奔北”<sup>②</sup>。密宗僧侣在南诏朝廷的地位一般很高,杰出者多被封为灌顶国师。但当时唐的情况也十分类似,最著名的不空三藏被封为肃国公,食邑三千户,他利用咒法召唤神兵帮助王师作战,在一些佛教典籍的传记部分亦有记载。

除助战之外,南诏密宗僧人显示的其他神通绝大多数也与大唐“开元三大士”的事例雷同。御龙禱雨等向来为密宗所长,野史材料和一些碑文都记载大理密教僧侣多能使用此类法术。类似活动的记载在内地也属常见,在有关的佛教文献中,善无畏、金刚智、不空均曾显露相类的神通。研究密宗的学者往往会因为某僧侣的行为表现出一点神异便认为其修习的是密宗,实际上,任何宗教都要仰赖一些神迹来保持对信徒的吸引力,佛教典籍中记录有很多的灵异传说,教内也经常将神通视为修为程度的一种体现,而在民间的观念中神通往往也是成功的佛教修行者需要具备的特别能力。处于这样的文化结构中,即便是显宗诸家的僧侣也经常有神异事件伴随,因而有神迹传诵的和尚并不一定都是修行密宗的,一些专门研究大理佛教密宗的著作中列举的僧人未必全部是阿吒力僧。

大理佛教信仰最特殊的民俗表现是当地人的姓名中往往嵌入观音、药师等佛、菩萨名,有学者据此认为,这些嵌在姓名中的佛名正是其本人修习佛法的本尊。不能忽视的是,姓名中除了夹带佛、菩萨的名号外,其他与佛教相关的因素也在被使用,比如作为佛经重要一类同时也是佛教哲学思想集大成的“波罗”(般若)也在当地人姓名中出现,这显然并不涉及密宗修法认定本尊的问题。同时我们还应注意到这种情况不仅出现在大理,在辽国也曾有类似的习俗。<sup>③</sup>

对大理佛教的探讨可以参考更广阔区域的情况。即便是在西藏,其佛教在传播初期尚受到唐的很大影响,汉僧带入的禅学思想一度在吐蕃很有势力<sup>④</sup>。自称“本唐风化”的南诏接受唐朝佛教的影响是不言而喻的。

从历史上看,辽、金两国大建佛寺的行为往

与与统治阶层主动吸收汉文化的举措相联结,南诏大理佛教的传播其实也有同样的因素在内。南诏大理国内部始终维系着一种多元并存的宗教格局。这个一度强大的王国本系山区部落征服平原地区后建立,后一地区的人民原来就“有文字,颇懂阴阳数”<sup>⑤</sup>,佛教传入后,则笃信佛教,“家无贫富皆有佛堂,旦夕击鼓参礼,少长手不释念珠,一岁之中斋戒几半”<sup>⑥</sup>。与此相对,南诏大理国境内的“三十七部蛮”地区则多未接受佛教文化,直到明代都还保持着自己的传统信仰。保存在今昆明郊区盘龙寺的《具足禅院碑记》对此现象进行了评价:“西南诸种,曰僰、曰爨、曰僚、曰夷,而旁支庶丑,不可计悉。独僰人修缮刹宇,寻袭师宗,事佛唯谨,余皆之不信。盖其气习使然,无足怪者。余悯诸夷之寡识,而善僰人之易化”。碑文作于洪武年间,从文中的评论可以看出,时任云南左布政使的作者认为是否信奉佛法直接体现了各民族文明化的程度。在南诏大理国境内,佛教繁荣发达的地区同时都是接受汉文化较多的地区,这也从侧面说明大理的宗教发展可能保持着一定的独立性,但和中原社会完全脱节则是不可能的。

“中国内地密宗在五代以后,逐步与天台、净土、律宗、华严各宗相融合,不再成为一个独立的宗派,不久便绝响”。<sup>⑦</sup>唐武宗的灭佛运动给密宗以沉重打击,但官方记录消失,不意味着密宗在中原彻底绝迹。惠果大师曾经传法给日僧空海的西安青龙寺,直到宋代仍以密宗修习为特色。密宗在四川更是长期盛行,成都大慈寺一直坚持密法传承,李霖灿先生曾经指出著名的大理国佛教图卷《张胜温画卷》在题材上可能受大慈寺壁画的影响。<sup>⑧</sup>云南接壤天府,其佛教传承历来多与四川有关,历代名僧中很多都是川籍,由此我们可以推知两地宗教界的紧密联系。李玉珉先生因此推测密教是经由四川传入大理的,<sup>⑨</sup>这绝非没有可能。

主持开凿大足宝顶山摩崖石刻的赵智凤遥承晚唐著名的柳本尊,并以密宗第六代祖师自居,其在当时影响很大。始开凿于南诏后期大理国时期持续修建的云南剑川石窟与大足石刻拥有很多共同特点,比如观音造像数量多且形象多变,四大天王(尤其是北方毗沙门天王)和明王像比较突出。两地石窟刻制时代接近,题材和风格相仿,可见大理和四川两地当时的社会思想和信仰

形式相通。有学者注意到云南剑川石窟与四川石窟的相似性,但认为“四川佛教造像密宗因素的出现,显然是受云南的影响”。<sup>⑩</sup>这种论述颇为武断,没有充分注意四川地区宗教文化很早便已十分发达的事实。此外,如果把剑川石窟和东南亚如越南南部原占城、柬埔寨等国家的佛教造像放在一起研究,可以更明确的发现它与中原文明的接近,除了被奉为地方保护神的阿嵯耶观音外,剑川石窟对神灵形象的表现方式具有明显的中国特征。可以说剑川石窟具备鲜明的地域特色,但它在形式与内容上无疑更贴近华夏文明。

“宗教与政治虽不同物,而终不能无所关涉”,<sup>⑪</sup>陈寅恪先生提醒我们,对宗教的讨论不能脱离大的政治、社会、文化背景。《南诏德化碑》上自称其“本唐风化”,这“绝非讨好唐朝的空话,而是唐文化在云南源远流长的客观反映”。<sup>⑫</sup>佛教的传入只是唐对南诏众多影响中的一个方面。有必要强调的是南诏远非是完全佛教化的国家,在南诏国与唐苍山结盟的仪式上,双方签署的《云南诏蒙异牟寻与中国誓文》中提到“上请天地水三官,五岳四渎及管山川诸神灵,同请降临,永为证据”,说明南诏和唐遵从一样的宇宙观。即便是在最崇佛的狂热时期,根据《南诏图卷》的说法当地仍旧是“乃用牲牢而享祀西洱河”,其执行的显然是和中原同样的祭祀山川的仪式。可见中原文化对南诏的影响远不只佛教,对中华文化发展的整体性的考虑也应超越单纯的佛教范畴。

## 二、佛教信仰在大理国与元代的变迁。

两宋和大理国只保持非常松散的联系。著名的“宋挥玉斧”不取大渡河外土地的典故尽管可能不实,但也确实反应了中原王朝对这个西南王国的心态。《宋史》中的大理被纳入《外国传》,而且在这部《二十四史》中字数最多且以卷帙浩繁著称的典籍中《大理国传》只有区区七百字,可见宋对大理的了解实在是非常匮乏。吴儆的《竹洲集》保存着宋朝边境地方官员对大理国观察的第一手记录,它显示宋政府几乎是在将这个国家和西南地区的部落们相提并论。其他非官修文献也不能给我们增加更多的认识,它们很多只是对大理商人到广西“横山买马”典故不断的辗转传抄。以上迹象都显示政治的分隔使宋对这个曾对中国历史走向产生过重要影响的地区十分生

疏。大理作为一个地区大国,我们当然不能只立足中国西南边疆来考虑有关它的所有问题,毗邻东南亚的大理其文化必然也会具有异于中原文明的某些特征,宋的无力经营在某种程度上也促使大理加速融入东南亚文化圈。

根据《桂海虞衡志》等文献的记载,宋人模糊的知晓大理国在继续崇信佛教。而本地留存的文献和文物都清楚的表明大理国的佛教信仰急剧向东南亚靠拢。早在南诏晚期,随着这个地区霸主在东南亚势力的扩大,当地的佛教文化便开始影响云南,著名的阿嵯耶观音就是南诏晚期被王国接受的,《南诏图卷·文字卷》上记载的“钦崇圣像教,大启真宗”便是指此事。大理国继承了阿嵯耶观音信仰,并继续铸造“圣像”,现存有确切纪年的阿嵯耶观音像便是大理国时代的作品。阿嵯耶观音像完全不同于唐宋佛教造像的风格,其略为扁平的躯体,以及头冠、臂环、服饰等显示的特征确实和东南亚同时期的造像很接近。所以国外的一些学者认为:“如果参考东南亚甚至印度的塑像,云南这一时期雕像的独特形象及其风格特点将能得到最令人满意的解读”。<sup>⑬</sup>作为反应大理国时期佛教信仰情况的直接证据《张胜温画卷》也显示东南亚文化的影响在加深,其上绘制的“真身观世音”等都表现出明显的东南亚佛教造像风格。此外,当地有别于中原的神灵体系也有所发展,一尊现藏美国的阿嵯耶观音铸像的铭文显示大理国王段正兴的两位太子的名字都嵌有“易长”两字,参考张胜温画卷看这是“易长观世音”的简称,此一菩萨名似乎从未出现于中原。

元朝再次将云南纳入中国的版图,这对云南文化的整体走向产生了很大的影响。元代的大理地区基本保持了自治的地位,表面上看其佛教的发展似乎未受太多干涉。修建于南诏国时期的崇圣寺地位依然显赫,当时的政府官员为纪念大理军民总管段信苴隆捐资修葺所作的《大理崇圣寺碑铭并序》曰“住持僧曰觉性,两被玺书覆护,寺益显矣”便是明证。<sup>⑭</sup>其中,元大德三年白话《大理崇圣寺圣旨碑》是皇帝亲自颁发的保护寺内财产的法令。

元代享国时短,但大理佛教与内地一体发展的趋势已经很明朗。短短数十年间政府便在昆明、大理等地兴建了大寺九十余座。<sup>⑮</sup>但这些佛寺如盘龙寺、华亭寺等都是禅宗的寺院,明显与

当地习见的阿吒力信仰格格不入。随着禅宗在云南重放异彩，被记录下的禅宗高僧如数量很多。此外，专攻佛学经典的僧侣也从内地学成归来，一时影响巨大。这些情况前人的研究多有论及，恕不赘述。总之，元代的重新统一，使当地人学习内地显宗的意愿大大增强。

目前未被充分注意的是净土信仰也从元代开始重新兴盛。净土思想起源很早，其流传大理的时间也很早，三塔塔顶所藏文物和石钟山石窟中都有阿弥陀佛的造像，但这并不意味着净土思想在大理流传一直广泛。反应当时佛教信仰情形的大理国佛像长卷《张胜温画卷》中单不见阿弥陀佛的形象，盖当时主流的密宗宣扬的“即身成佛”和净土追求的“往生极乐”有所矛盾，所以净土信仰没有大量流行。元的统一使净宗思想在大理得到迅速弘扬，在鹤庆象眠山发现的刻于元至正十九年的残碑上清晰地显示了净土信仰的存在：“恭闻阿弥陀佛，黄金体相，白玉毫光……实开救济之门，直指往生之路”，功德主希望通过敬刻佛像能够“一念往生……同登彼岸”。<sup>⑤</sup>在大理五华楼出土的元代石碑中，有阿弥陀佛名号的石碑数量众多，可见净土信仰日益流行。总之，随着禅、讲、净等派系的广泛传播，佛教密宗的空间不可避免的要受到挤占，它的衰落看来已只是时间问题了。

### 三、明清阿吒力信仰的衰弱

经过长期的战乱，佛教在元明之间发生了深刻的世俗化转变，在家僧人日多，且出现了若干纲纪败坏的情况，这也是导致明初政府对佛教进行整顿的原因之一。密宗神秘色彩浓重，不为当时政府和一般的士大夫所欣赏，难免要成为重点改造对象。“明时特申禁令，不准传授密教……”<sup>⑥</sup>，需要指出的是明政府对密宗的打压是全国性的宗教整顿活动的一部分，并不单针对云南的阿吒力教。政府显然考虑到云南社会的特殊性，一些著名的阿吒力僧人仍然在国家事务中发挥着作用，比如密僧何清曾经追随兵部尚书王骥讨伐麓川思任发叛乱，因为其“结坛行法”助军作战“有验”，前线奏报认为“宜录其功”，遗憾的是当时的中央朝廷似乎已经对阿吒力的密法不再感兴趣，“上不允”，后仅同意“授何清等僧官”。<sup>⑦</sup>

我们可以把南诏、大理国和明代密宗僧人的活动进行对比，前者活跃在国家的政治、军事舞

台上，其事迹的神话成分十分浓烈，而后者多只是作为宗教职业者被记录，活动的神秘成分大大减退，虽然宗教专家何清等也随政府大军征讨麓川，但这更像是一场谢幕演出。北汤天董氏宗祠中的圣旨碑有受明朝廷宠信的记载，但这在清代才被记录下来的前朝取得的辉煌难免存在自我夸耀的成分。无论如何，终明一代阿吒力始终是合法的存在，一些宗教家族的势力在某种程度上还有所发展，根据《重修大我寺碑记》，董氏家族的精英从凤仪镇析出，在州府所在地大理建立了新的据点，并且成为大理府城阿吒力僧纪纲的管理者。

不过，这种不合乎理学纲常伦理的宗教难免受到争议，明《武宗实录》卷二十三记载：

正德二年，巡按云南御使陈天祥言：云南有阿吒力、朵兮薄二教，其徒数百人，不祝发，不绝荤酒，类僧道而非僧道，有妻妾，生子女，假托事佛祈禳，招集良家女妇，宣淫坏俗。……乞敕所司削其官，追其印，摘发改管官处，承当军民差役，庶淫丑之俗可以少革。<sup>⑧</sup>

这短短的几句话蕴含着丰富的信息。由于得到国家认可的宗教只有经过规范和整顿的佛教和道教两家，这位地方大员认为栖身寺院，严守戒律，与世俗生活隔绝的宗教职业者才是可以被接受和信赖的，阿吒力密僧并不在这个范围内。御史大人显然认为举行仪式时公然接纳女性信徒是不妥当的，这有违宗教职业者应该具有的良好道德。他的议论还透露出阿吒力僧并不承担缴税和服役义务，这种影响政府收入的情况无疑也会引起地方官不快。此外，见证了元末农民起义时民间宗教表现出的巨大号召力的明政府对各种秘密教派抱有很深的戒心，招集民众秘密举办仪式的阿吒力僧无疑会勾起政府很大的不安。

侯冲先生认为“事实上，明代的阿吒力，是明代佛教三分时传入云南的‘教僧’，已经不是一般意义上的密僧……”<sup>⑨</sup>，他理解明清大理文献记录的阿吒力僧人其实就是内地的应赴僧。此说法似乎过于激进，终明一代，阿吒力教始终保持了自己独立的地位，方国瑜教授也认为“而云南之云南、大理二府，既设僧纲司，又有阿吒力僧纲司，盖当时之僧与阿吒力僧有别，故各设僧官也”。<sup>⑩</sup>如果阿吒力完全失去了特色，或者只是随缘应赴的‘教僧’，中央政府肯定不会同意成

立另外的管理机构。明代的“教僧”按律似乎不能结婚生子，而阿吒力的宗教职业者被允许居家，虽然阿吒力僧所从事的确实也是明代佛教管理体制改革后负责完成民间仪式的“教僧”的主要业务，但两者应该还是有区别的。

尽管地方官员不断诋毁，明朝政府并没有明确下令禁止阿吒力教派的传播。但随着清代以儒学为主的意识形态在全国的推广，与其思想相抵触的密宗的衰弱是必然的，这还不单单是统治集团打击的结果，它还与整个社会的价值观的改变相关联。这种因同儒家纲纪伦理抵触而被“污名化”的信仰体系，注定要随着云南同内地交往的加强而逐渐减弱。康熙年间，政府不再能容忍阿吒力的传播，正式宣布其为非法。

康熙《云南通志·凡例》写道：“阿吒力等教非释非道，其术足以动众，其说足以惑人，此固盛世之乱民，王法所必禁者也”<sup>②</sup>。随之而来的政策可能是十分严厉的，在保存白族古碑最多的喜洲宏主山墓葬群的碑文中，此后都不再有阿吒力的名号出现。如今的学者们总会为密宗的衰落抱不平，认为是王朝特别压制的结果。这种情形其实还应放在清政府的宗教整顿活动中来看，当时对全国范围的宗教清理工作主要是针对可以对其统治构成威胁的白莲教等民间宗教的，总体来说历次运动都很残酷和严格，这导致许多地方宗教流派衰落下来，遭殃的并非阿吒力教一种。

由于受到法律排挤，密教僧人只能偷偷为民众的世俗生活服务，失去政治庇佑的阿吒力教派彻底转入民间。在如今大理的偏僻地区，宣称自己是阿吒力的宗教专家和那些宣称是道士和禅宗僧侣的人同样都被当地称为“师主簿”<sup>③</sup>，并在村庄内主持同样的仪式。如果说佛教密宗仍在民间流传，则很多只是应阿吒力之名，其科仪中混杂了很多民间巫术甚至道教的内容在其中。宗教的兴盛需要神学和仪式两大体系的支撑，但民间化的宗教往往得不到足够的思想支持，彻底隐入民间的密宗其衰落在所难免。学者们在经过一番田野考察之后认为“现今，密教阿吒力主要残存在大理农村，但其组织、教义、仪轨等方面都发生了很大的演变，已非历史上纯正的印度密教阿吒力，而是成为大理白族的地方民族宗教”。<sup>④</sup>

#### 四、结 论

密宗代表的是佛教内注重神迹和宗教体验的

一支。作为一个单独的佛教宗派，密宗在中国内地已经不复存在，但对一个混合了很多种民族文化的复杂宗教体系来说，改头换面后以其他形式存在和延续也是必然的。作为一种修持方式，它的传承并没有完全断绝，时至今日，在一些著名的禅宗丛林中仍然有密法传承，出家教徒的功课和科仪中也包含相当成分的密法，比如每年农历七月十五盂兰盆会期间规模较大的寺院都会举办的放焰口原本便是密宗的仪式。至于一些陀罗尼经咒，很多在家居士都会诵读。在如今的大理佛学界仍有部分僧人修习密法，但已多属藏传佛教系统，此已不在本文的讨论范围之内。

除了政府的限制和打击之外，阿吒力教的衰亡还同密宗的整体性衰微有关：在佛教的故乡印度，密宗本来就是在阿拉伯入侵之后发展起来的，而它也可算是佛教信仰在印度衰落前的最后绝唱，密宗开始向世界传布之后不久印度佛学就陷入彻底的衰微；本来地区影响很大的西藏，随着吐蕃国势由盛而衰，其政治军事势力再没能南下进入大理，而它在宗教上对大理的影响也很有限。“会昌法难”之后，作为一个单独佛教宗派的密宗在中原便基本销声匿迹了。北宋初年，在皇室的支持下密教曾经有过短期的复兴，但很快就再次陷入沉寂。大理佛教在元以后的发展中，新补充的宗教知识几乎全部来源于内地的汉传佛教系统，其与内地表现出很强的一致性是势所难免的。

限于篇幅，本文只能粗略的勾勒了大理佛教密宗传入、兴盛和衰落的过程，很多细节未及展开。综观大理信仰体系的变迁，可以发现其一直都受到中原宗教及国家宗教政策的明显影响，阿吒力的消亡其实是更高层面的社会结构变化的一种表现。大理地区在汉代纳入中华版图，以后虽有割据，但始终同内地保持着密切的文化联系。南诏国虽然与南亚和东南亚毗邻，初期的佛教信仰也有从上述地区传入的成分，但随着其与中原联系的加强，大理与上述两地的文化越行越远；宋与大理国关系相对疏远，这个时期大理地区的宗教独特性发展较多，而且有向东南亚文化圈靠拢的迹象；随着元代的重新统一，尤其是明清之后大理正式融入了大一统的文化体系。这两个朝代是中国历史上中央集权最为发达的时期，政府的主导力量尤为强大，国家机器极力推行一套正统思想，佛教、道教甚至民间宗教也都受到了直

接干预。在这种情况下,大理宗教继续保存其显著的独特性是根本不可能的。从地方层次看,阿吒力衰落的根本原因是失去了普通民众的支持,明清儒学在大理的推广十分成功,书院广泛建立,科举成功的人士数量众多,随着地方精英阶层的崛起,儒家观念逐渐在大理占据了主导地位<sup>⑤</sup>,与其相抵触的密宗思想注定要走向衰亡。表面上看阿吒力教的衰落是由于政府的排斥和禁止,但其走向衰亡的最重要的原因是国家推崇的儒家意识形态及相关的一套行为规范成为了社会的主流思想,具有民族地方特色的密宗阿吒力教派的衰弱实际上也是文化整体化趋势加强的表现和结果。

大理佛教的地方性特征在以往的研究中得到了很多的讨论,其发展与全国一致的一面在某种程度上则受到忽略。以中国民族为对象的研究必须时刻注意这个国家的整体性,中国是一个有着悠久历史和灿烂文化的伟大国家,“它有文字记载的历史、它的社会长久以来存在着分化、它有国家与社会的并存、中央的地方的分立和糅合”<sup>⑥</sup>,因此在文化表现上,中国民族文化除了丰富和多样之外,还有一个明显的特征便是基于官方所提倡的价值观之上的文化整体性。这种独特的历史反映在族群和区域研究中就会要求我们不能仅仅援引本地和本民族的资料,还必须时刻注意到更大范围和更高层面的情况。

(责任编辑:又小易)

- ①(唐)樊绰撰,向达原校,木芹补注:《云南志补注》,昆明:云南人民出版社,1995年,第129页。
- ②(明)李元阳:《重印李修云南通志卷之十三》,昆明:龙氏灵源别墅重印,1934年,第20页。
- ③杜继文主编:《佛教史》,南京:江苏人民出版社,2006年,第426—427页。
- ④王辅仁:《西藏佛教史略》,西宁:青海人民出版社,2005年,第30—36页。
- ⑤欧阳修、宋祁撰,《新唐书·南蛮传》卷222(标点本),北京:中华书局,1975年,第6267页。
- ⑥(元)李京撰,王叔武辑校:《云南志略辑校》,昆明:云南民族出版社,1986年,第87页。

- ⑦弘学:《佛学概论》,成都:四川人民出版社,1997年,第96页。
- ⑧李霖灿:《南诏大理国新资料的综合研究》,台北:国立故宫博物院,1992年,第44页。
- ⑨李玉珉:《梵像卷中几尊密宗观音之我见》,《故宫文物月刊》第四卷第六期,第125—132页。
- ⑩邱宣充:《张胜温画卷及其摹本的研究》,载杨仲录等主编:《南诏文化论》,昆明:云南人民出版社,1991年,第407页。
- ⑪陈寅恪:《明季滇黔佛教史序》,载陈垣:《明季滇黔佛教史》,北京:科学出版社,1959年,第6页。
- ⑫林超民:《汉文化在白族形成与发展中的作用》,载《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》,台北:汉学研究中心印行,2001年,第579页。
- ⑬(英)约翰·盖伊:《云南的阿嵯耶观音及其与东南亚的一些联系》,载《云南文物》2007年第2期,第104页。
- ⑭方国瑜:《云南史料丛刊第3卷》,昆明:云南大学出版社,2001年,第288页。
- ⑮段玉明:《西南寺庙文化》,昆明:云南教育出版社,1992年,第53页。
- ⑯云南省编辑组:《白族社会历史调查(四)》,昆明:云南人民出版社,第121页。
- ⑰杨文会:《佛教宗派详注》,上海佛学书局,2001年,第241页。
- ⑱(明)沈德符,《万历野获编卷二十七·释道》,载方国瑜主编:《云南史料丛刊第5卷》,昆明:云南大学出版社,1998年,第173页。
- ⑲《明实录·武宗实录》卷三十三,台北:中央研究院历史语言研究所校印,1962年,第0644页。
- ⑳侯冲:《白族心史:〈白古通记〉研究》,昆明:云南民族出版社,2002年,第265页。
- ㉑方国瑜、林超民:《方国瑜文集·第二辑》,昆明:云南教育出版社,2001年,第530页。
- ㉒(清)范承勋、王继文修,康熙《云南通志·凡例·六》,云南省图书馆翻印本。
- ㉓王萍:《众神庇佑—剑川白族中老年女性宗教群体“妈妈会”研究》(云南大学硕士论文),打印稿,第7页。
- ㉔杨学政:《密教阿吒力在云南的传播及影响》,载杨政业主编:《大理文化论》,昆明:云南民族出版社,2001年,第164页。
- ㉕张海超:《对明清白族本主庙碑文的历史人类学解读》,载《云南社会科学》2008年第4期,第13页。
- ㉖王铭铭:《社会人类学与中国研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,1997年,第4页。