

剑川石窟与白族的信仰民俗

李东红

剑川石窟周边的白族社会，一直保持着对石窟的崇拜与信仰。当地白族民间许多民俗活动，其实是来自对石窟的崇拜，并植根于白族佛教信仰传统之中。白族社会中许多看似“民间”的习俗，大多渊源于佛教密宗信仰。宗教信仰演变为民间习俗，是白族文化的重要特色之一。

关键词：剑川石窟 佛教密宗 白族 民间信仰

作者李东红，1965年生，云南大学科研处教授。

白族民间对剑川石窟的崇拜活动，为我们提供了一个难得的案例。通过对石刻造像的研究，以及对周边白族乡村对石窟的信仰活动的人类学考察，我们发现，剑川石窟是联系白族民间风俗与传统佛教信仰的一个“场”，是勾通历史与现实的一座“桥”。本文将从宗教人类学与佛教考古学的视角，用田野工作与文献研究相结合的方法，探讨剑川石窟民俗活动的文化内涵，阐明白族民间信仰习俗与佛教信仰之间的联系。

一、剑川石窟概况

剑川石窟位于云南省剑川县境内，是中国石窟中分布在最南方的石窟群。石窟分石钟寺、狮子关、沙登箐三片区，共 17 窟，233 躯造像。雕刻各类用具器物、窟门、造像题记、碑碣、游人题记等。石窟内有南诏国天启十一年（850）和大理国盛德四年（1179）造像题记，可知它开凿的历史已超过 1000 年。

总体而言，剑川石窟规模偏小，造像数量少，但雕刻精美，内涵丰富。石窟造像的主题，包括佛教密宗阿叱力教派的佛、菩萨、天王、力士、护法。其中，南诏大理国“王者”、阿央白、阿嵯耶观音、梵僧、明王等造像，地方民族特色突出。

剑川石窟自开凿以来，直至 20 世纪中叶，一直鲜为外界知晓。唐、宋、元三代，不论是中原内地的历史文献，还是稗官野史、地方志乘，都不见有剑川石窟的记载。只有一批批虔诚的佛教徒、香客、村夫野老来此朝山、进香，在石壁上留下了倍受当今考古学家关注的“到此一游”之类的“涂鸦之作”。

明代，始有文人学士登临剑川石窟并留下部分诗文。对剑川石窟造像较为详细的描述，始于清末民国初年赵宗瀚编纂的《石宝山小志》。1939 年，李霖灿独自一人对剑川

石窟进行了考察,写成《剑川石宝山石刻考察记》,成为第一次系统考察剑川石窟的现代学者。自20世纪50年代开始,剑川石窟日渐受到关注。半个多世纪以来,相关的调查、研究、保护工作取得了重要的成就。^①但是,往往被研究者所忽视,这就是生活在石窟周边的白族,他们的民间信仰与石窟之间仍保存着千丝万缕的关系。剑川石窟不仅是“过去的”,更是“现在的”,这是目前中国境内佛教石窟中不多见的现象。

二、白族民间对剑川石窟的信仰活动

(一) 拜女根与求子

石钟寺区第8窟,俗称“阿央白”。造像分上、下两层,上层开有5个佛龕,下层7龕,共12龕。共雕刻造像28躯,各类用具器物22(个、件)。最引人注目的是主龕中部须弥座上雕刻一具女性生殖器。雕像两侧有“大开方便门,广集化生路”的题联。

所谓“阿央白”,据称是白族语对女性生殖器的称谓。实际上这只是个别不懂白族语的学者,20世纪50年代在剑川白族中进行社会调查后得到的结论。白族语中并无此说。窟内也没有“阿央白”字样。造像榜题内,后人刻有“西匹乃”三字。“西”为白族语“死的”意思,“匹”为白族语对女性生殖器的称谓,“乃”是白族语中的量词,意思为“一个”。因此,“西匹乃”才是此窟的“合法”称谓。而当地白族,称此女根为“维”。“维”是白族语“佛像”、“神像”的意思。

此窟有大理国盛德四年(1179)墨书造像题记。虽然表层字迹已去,浸入红沙石之中的墨迹,尚有痕迹可寻。题记中称:“圣主自在……观世音者法法无相渡四生;而方便能师忙忙无形于有情……其造像……上士布燮……天王员者善言……福田无穷;子孙世世……岁岁无尽后。”虽然字多浸漫,不可卒读,但文意尚可通达。大意是:官居大理国上士布燮、^②名叫天王员的官员^③,捐资供养观世音(观自在)菩萨像。

“福田无穷,子孙世世……岁岁无尽后”的祝词,“无相”、“无形”、“方便”等佛家用语,与“女根”造像及“大开方便门,广集化生路”题联的内涵,表现出惊人的一致性。我们认为,这里的“女根”,是“观音诸相”中的“一相”,其形为女根,其神为观世音。当地白族语称此造像为“维”,即“佛像”意含,正合此义。

剑川及其周边地区的白族民间,凡新婚夫妇,特别是久婚不育的夫妇,都会到这里膜拜、求子。从造像题记、游人题记可知此习俗已相沿近千年。求子的过程,包括筹备、膜拜、还愿三个阶段。首先要在家里做好准备,由家长出面,延请当地“妈妈会”、

^① 参见杨延福:《剑川石宝山考释》,云南民族出版社,2000年。北京大学考古学系、云南大学历史系“剑川石窟考古研究课题组”《剑川石窟——1999年考古调查简报》,《文物》2000年第7期。

^② 《新唐书》卷二二二《南蛮传》:“官曰坦绰、曰布燮、曰久赞,谓之清平官,以决国事轻重,犹唐宰相也。”

^③ 南诏大理国时期,佛教盛行,当时白族民间,起名的方式很特别,流行“四字名”,即在姓与名之间,用佛或菩萨的名号作为中间名,如“李得”称“李观音得”、“杨秀”称“杨天王秀”等。

“莲池会”的“经母”^①，备好祭祀所用的纸钱香火、祭文、食物。然后择日前往石钟山，一般是夫妇俩人，在神职人员的引领下，到雕像前祭拜与请愿。整个仪式由“经母”主持，包括上香、诵经、念咒、跪拜、请愿、许愿等等。求子的夫妇，在像前的石盘上跪拜、祷告，然后亲手将香油抹在石刻女根上。祈求怀胎得子，顺利生产。当祈求者得偿所愿之后，要回到这里献神，称为“还愿”。天长日久，女根前供人跪拜的石盘上，人们双膝下跪、双手扶地的地方，出现了深深内凹的四个印迹。

以往研究，把当地白族的“求子”膜拜活动，与佛教信仰割裂开来。许多研究者论证的议题，大多为“佛教石窟中怎么出现原始生殖崇拜物”，或“此生殖器不是原始雕刻的作品”等。很显然，其目的是把所谓的生殖崇拜与佛教信仰分开，把民间信仰与石窟崇拜分开。考古家只考证“造像的真伪”，不在乎民俗活动；民族学者只关注“生殖崇拜”，不曾想民间膜拜的是石窟造像。两者极少把民间习俗与佛教信仰联系起来。

事实上，白族民间崇拜观音，特别崇拜“送子观音”，这是十分普遍的现象。在佛教密宗的义理中，女根为诸佛、菩萨、罗汉、金刚乃至世间有情的“来去处”，具有至高无上的法力和威严。古印度佛教遗迹中，至今仍能找到女性生殖器信仰的踪影。

重新释读造像题记“观世音者法法无相渡四生，福田无穷，子孙世世，岁岁无尽后”就会发现，这里的女根造像，实际上是观音菩萨的化身。说得具体一点，就是“送子观音”。当地民众来此“祈子”的风俗，是佛教信仰而非所谓的“原始崇拜的遗风”。

（二）拜明王与祈雨

石钟寺区第6窟是剑川石窟中规模最大的一龛，共有明王、天王等造像77躯。主要造像由右至左为：大黑天神、大圣东方六足尊明王、大圣东南方降三世明王、大圣南方无能胜明王、大圣西南方大轮明王、大日如来及二弟子、大圣西方马头明王、大圣西北方大笑明王、大圣北方步掷明王、大圣东北方不动明王、北方多闻天王。^②

有的研究表明，此龛的粉本，很可能是云南本地经典——记述“大日佛会”的佛教密宗经典。由于窟正中为大日如来及阿难、迦叶二弟子，左右分别有菩萨化现的八大明王及护法神，有的学者称为“大日佛会”或“大日海会”。果真如此，那么在现存中国古代石窟造像中，此窟是目前惟一的、也是保存较完整的“大日佛会”造像。^③

^① “妈妈会”、“莲池会”又称“念佛会”，它是白族乡村的佛教组织。它的组织形式为：以一家持戒碟、有法名的世袭阿叱力为核心，广泛吸收年长的农村妇女为弟子（称会友），形成以佛教密宗阿叱力教派世家为“坛主”，众会友为皈依弟子的“会”、“坛”、“社”，以设有坛场的阿叱力家为固定的活动场所。参加坛、会的人员，以女性为多，亦有男性成员，男性会友一般为宗教执事人员，负责书写、音乐演奏等事务。女性会友的主要职责，是在“经母”的带领下，列队讽诵佛教经典。每一个“念佛会”都有自己的活动范围，参加的人员一般是以坛主（阿叱力）家为中心的同一社区的信徒。有些较大的村寨，因为有几家阿叱力，就有若干坛与会。

^② 剑川石窟所雕的八大明王，分别是除盖障菩萨（不动明王）、普贤菩萨（步掷明王）、虚空藏菩萨（大笑明王）、观世音菩萨（马头明王）、弥勒菩萨（大轮明王）、地藏菩萨（无能胜明王）、金刚手菩萨（降三世明王）、文殊菩萨（六足尊明王）。

^③ 参见侯冲：《剑川石窟及其造像特色》，林超民主编：《民族学通报》第一辑，云南大学出版社，2001年。

1999年7月,我们在石钟山进行石窟考古(测绘)期间,就目睹了当地“莲池会”老妈妈来此求雨活动。那年,正是仲夏时节,最需要雨水的时候,却久旱无雨。有一天中午,数十位白族老年妇女,身着艳装,来到石钟寺内的龙王庙焚香求雨。老人们祭供三牲、上香之后,她们先在大院内耍龙,然后手持“霸王鞭”,来到众明王像前跳“霸王鞭舞”。她们一边跳,一边唱。唱颂的歌词,具有“祈祷文”的韵味,主旨是请诸佛菩萨,体察旱情,速降甘露,解民间灾情。活动到达高潮时,有的“老妈妈”会背靠石头,以“身体摩擦”来感动诸神。据说,每逢久旱少雨时,就会有这种祈雨活动。

民间求雨活动为什么是在剑川石窟所在地石钟寺?祈雨活动的中心场所为什么又是“明王堂”,而不是随处可见的江河湖泊?这是值得玩味的。按照佛教密宗的义理,佛和菩萨都有两种化身,一是“自性身”,即神态安详、面容温和的标准佛像;二是“教令轮身”,是佛和菩萨为降服各种邪道和魔障而化现的法身。明王既可降妖除魔,破除障碍;又可消灾祛病,延年益寿。不仅能降龙制水,也可以招致风雨。此窟中诸明王均三头六臂,持各种法器,坐于海浪状束腰须弥座上,意寓诸佛菩萨乘海浪而来。正因为如此,“大日海会”窟,就有“呼风唤雨”的寓意,成为当地民间求雨的重要场所。

(三) 朝山进香与歌舞娱神

每年农历七月二十六至八月初一,是传统的石宝山歌会。^①白族语称歌会为“观山”。“观”有“游览”的意思,“山”为“寺庙”之意。歌会实际上是朝山香会。

石宝山歌会会期原为一年两次。集会的地点主要在石钟寺周围。其间,剑川及邻近各地的佛教组织、大德高僧齐聚山林,在各寺庙中开坛作法事。各地男女老少则进山“赶会”。20世纪初叶,会期逐渐演变为一年一次,时间基本固定在农历七月的最后三天。期间,剑川及周边洱源、大理、丽江、兰坪、中甸等地的白族民众,纷至沓来,数万善男信女进香拜佛之后,在石窟周围的山林里,纵情放歌,三日三夜不散。

不少学者认为石宝山歌会是人类社会早期集会的遗迹,具有“山林野合”的遗风。其实,石宝山歌会是朝山进香的庙会或香会。石钟寺区石刻造像旁的历代游人题记,内容基本为“到此烧香”、“进香至此”一类,说明到石钟寺进香礼佛,具有久远的传统。《丽郡诗文征》载赵怀礼《朝山曲》七绝四首,其一称:“香烟喷作雾迷漫,彻夜僧寮不掩关。明月乍来还乍去,可怜佳节与名山”,其二写道:“三营浪子土三弦,摩曼山歌断复连。菩萨低眉弥勒笑,无遮大会奈何天。”^②这些游人题记、诗文明白无误地指出朝山歌会的性质,一是礼佛,二为娱神与娱人。

石宝山歌会期间,很多人要到“阿央白”前求子。男女青年则以此寻偶、觅友。近代以来,石宝山歌会的宗教功能日益减弱,“以歌会友”成为主题。但我们不应忘记,歌会起源于朝山庙会,本质是宗教朝山活动。它是民间崇拜剑川石窟的历史见证。

^① 石宝山是相对较广的地理范围,石钟山是石宝山的一个支脉。“石宝”、“石钟”等名称,都是汉语称谓。白族语称此山为“观音山”。

^② 参见杨延福《石宝山石窟考释》,云南民族出版社,2000年。

（四）崇拜男性观音

白族信仰体系中，观音信仰最为突出。白族语“石钟山”即为观音山之义。剑川石窟中的观音诸相，特别是各种男性观音造像，淋漓尽致地表现了白族的观音信仰特色。

“梵僧”观音是南诏大理国时期最早出现的观音造像。“梵僧”即古代印度的僧人。南诏时期，印度僧人进入洱海地区，传播佛教。他们自称为佛的弟子，是观音的化身。他们传教的故事，被广为传颂。他们的形象，也成了白族地区最早出现的观音形象。“梵僧”造像保留了古印度男子的特征，先后四次出现在剑川石窟中。^①

剑川石窟中，另一类重要的男性观音，称为“阿嵯耶观音”。此造像先后出现于沙登箐区的2号窟、石钟寺区5号窟。阿嵯耶观音是佛教密宗阿叱力教派的主要神祇，也是南诏大理国时期典型的男性观音造像，因其独特的民族特色与地域特色，被称“云南观音”、“大理观音”。

剑川石窟中的男性观音诸相，不仅是南诏大理国时期的历史图卷《南诏图传》与《张胜温绘梵像卷》主要描绘的对象，而且在四川凉山博什瓦黑石刻、安宁法华寺石窟、云南各地传世佛教文物中屡屡出现。现今白族民间供奉的观音造像，有不少是“梵僧”和“阿嵯耶”观音。^②

据佛教典籍记载，观音菩萨本已成佛，但他发宏愿，要留在世间，度尽一切苦难人众之后，才往生极乐。观音是救苦救难，普济众生的象征，为救度世人，通常根据不同对象，化现成各种各样的形象，观音的化身，有七十二相之多。剑川石窟中的观音化现诸相，把佛教密宗阿叱力教派的观音信仰，与白族民间崇拜观音菩萨的习俗融为一体。

（五）视帝王为神佛

剑川石窟有三窟“王者造像”，这就是“阁罗凤议政图”、“异牟寻坐朝图”与“全家福”。这三窟“王者”造像，除“全家福”有造像题记之外，其余二窟虽有题榜，但墨书造像题记已完全浸漫。所谓“阁罗凤议政图”、“异牟寻坐朝图”之说，是由当地民间口耳相传下来的。20世纪40—50年代，从事石窟研究的学者，根据民间传说，确定了此二窟的名号。

“异牟寻坐朝图”共有雕像9躯，分别为王者（异牟寻）、清平官^③及侍从。王者戴“头囊”，^④身着圆领宽袖长袍，盘坐于龙椅上。王者左右两侧各雕立像5躯，分别执

^① 这四处“梵僧像”分别是：1）狮子关梵僧雕像；2）沙登箐甲子寺梵僧像；3）石钟寺区“异牟寻坐朝图”内的线刻梵僧像；4）沙登箐1号窟内的梵僧像。

^② 参见李东红：《大理地区男性观音造像的演变：兼论佛教密宗的白族化过程》，《思想战线》1991年6期。梵僧观音的形象，具有标准模式：高鼻深目，美髯丰颐，头戴莲花冠，身披袈裟，拄杖，托钵，脚著布履。身旁一犬相随。是唐代天竺僧人的形象写照。今天所见的梵僧像，大多数是8—12世纪的作品。因此我们认为梵僧观音造像的出现，与7世纪中叶开始进洱海区域传布密教的天竺僧人有关，是云南历史上最早出现的佛教密宗造像。

^③ （唐）樊绰：《蛮书》卷九《南蛮条教》“清平官六人，每日与南诏（王）参议境内大事。其中推量一人，为内算官，凡有文书，便代南诏判押处置，有副两员同勾当。”

^④ （唐）樊绰《蛮书》卷八《蛮夷风俗》“其衣服略与汉同，唯头囊特异耳。南诏以红绫，其余向下皆以皂绫。近边撮缝为角，刻木如樗蒲头实角，总发于脑后为一髻，即取头囊包裹头髻，上结

龙头剑、长柄扇、旌、瓶、棒、盒、杖等，是王者的羽仪与仪仗^①。“阁罗凤议政图”为王者（阁罗凤）、清平官、僧人、侍从、武士等 19 躯造像。此“议政图”，表现的应是王者礼佛、护持佛法的庄严场面。“全家福”位于狮子关区。剑川当地老百姓世代相传，“全家福”石窟中王者为南诏王细奴罗，且有造像题记为证。^②

为什么王者的造像会再三出现于剑川石窟之中？

南诏中期开始，王室成员均皈依佛法。大理国 22 位国王中，有 10 人避位为僧。^③南诏王劝丰祐颁行法令：“谕民虔敬三宝，恭诵三皈，每户供佛一堂，诵念佛经，手拈佛珠，口念佛号，每岁正、五、九月持斋，禁宰牲畜。”^④自王室至民间，均虔信佛教，南诏大理国俨然成了人间佛国。

通观南诏大理国时期的历史文献、图典、文物遗迹就会发现，南诏大理国的国王与皇帝，常被描绘或刻画于佛教题材的绘画与石刻之中。有关“王者”礼佛护法的文字记载则更加丰富。譬如，《张胜温绘梵像卷》内有“利贞皇帝礼佛图”，描绘的是大理国利贞皇帝率王室及百官礼佛的场面。张胜温在造像题记中说，他是奉命“捏诸圣容，以利苍生”，“愿国用家兴，身安富有”。^⑤也就是说，张胜温是奉王命而行事的。说明当时的帝王，既是虔诚的“礼佛者”，又是护持佛法的“国王护法”。这种礼佛饭僧，修行护法的行为，是当时最高的道德标准。出没于礼佛修行之所的“王者”，成为膜拜对象。

剑川石窟之外，四川凉山博什瓦黑的南诏大理国石刻造像中的“王者出巡图”、《南诏图传》的“中兴皇帝”礼拜阿嵯耶观音、《张胜温绘梵像卷》“利贞皇帝礼佛图”、“南诏 13 代国王供养十一面观音图”，都是南诏大理国王者礼佛、护法的形象。南诏大理国时期，佛教相当于国教，国王护持佛法，是顺理成章的事。

三、从石窟崇拜看白族民间信仰的渊源

白族信仰的佛教，以密宗阿叱力教派为主。阿叱力教派以祈福、禳灾等高度组织化的咒术仪轨等特征，非常容易为普通民众所接受。除前已引述的历史文献之外，《樊古通纪浅述》、《南诏野史》等许多地方历史文献，都记载了白族全民信佛的事实。

剑川位于南诏与吐蕃之间的战略要地。石钟山石窟所在地“沙溪”，至今仍保留了茶马古道上最早的“四方街”——四登村四方街。四方街广场周围，一是滇西名寺兴教

之。”“头囊”是南诏大理国时期的王冠。

^①（唐）樊绰：《蛮书》卷九《南蛮条教》“羽仪亦无足员，皆清平官子弟充之。诸蛮不与焉，常在云南王左右。羽仪长帐前管系之。羽仪长八人，如方内节度使衙官之属。清平官以下，每人入见南诏，皆不得佩剑，唯羽仪长得佩剑，出入卧外，虽不主事，最为心腹亲信。”

^②（清）道光《云南通志稿》：“细奴罗石刻像，在州南钟山巨石上，镌凿工致，须眉生动如绘。其衣冠古甚，盖南诏时之梵王装也。”

^③有关详细材料及学术观点参见李东红、杨利美：《苍洱五百年》，云南人民出版社，2004 年。

^④（清）王松本《南诏野史》。

^⑤参见（宋·大理国）《张胜温绘梵像卷》题跋。

寺，一是被列为世界纪念性建筑的古戏台。“四方街”有成排的店铺，有“古宗巷”^①等街道遗迹。沙溪四登街，不仅是茶马古道上的交通要冲与商贾云集之地，更重要的是，它是连结滇西四大盐井——弥沙井、诺邓井、乔后井、拉鸡井的枢纽。^②古代，盐为专卖品，沙溪为食盐的生产、集散地，经济地位的重要性可想而知。南诏大理国以来佛教盛行的大背景下，交通便利、经济发展的剑川沙溪地区，剑川石窟应运兴起。

剑川石窟形成于南诏大理国时期，对石窟的崇拜、信仰活动则由南诏大理国时期一直流传至当代。从某种意义上说，剑川石窟，是有趣的个案。

首先，通过信仰群体的“民俗活动”来解读石窟内涵，这或许可以为中国石窟的研究，在方法论上提供一些借鉴与启示。

中国境内的许多佛教石窟，由于社会历史的变迁，相关的信仰群体已消失得无影无踪。研究石窟的资料，除了现存的石窟造像与题刻之外，大概只有文献了。剑川石窟则不然，石窟周边的白族村寨，历史超过一千年的“千年古村”比比皆是。剑川石窟最早的造像题记，就记载了造像功德主，来自“沙退”村。“沙退”就是今天的沙溪古镇。自南诏大理国以还，生活在石窟周围的白族社会，没有发生过大的变迁。剑川石窟的基本信仰群体，一代一代延续下来，从未中断。

以往对剑川石窟的研究，忽略了它最应该受到关注的问题：即它为什么会出现在这里，为什么会存在这么久远？很显然，剑川石窟的开凿，是南诏大理国佛教繁荣的产物。剑川石窟至今仍然拥有广泛的信仰群体，是建立在白族社会深远的佛教信仰传统之上。因此，我们除了要重视石窟造像本身，更要关注至今仍然把石窟作为信仰中心的周边白族社会。

如果离开了对信仰群体的关照，离开了对土著族群与石窟密切关系的考察，我们就很难解读这里“奇怪的”石窟造像。反之，如果我们能以现有的、活的民族学“软材料”来诠释石窟本身的“硬材料”，则可以达到复原历史，再现过去的目标。

其次，剑川石窟为我们提供了开启南诏大理国时期佛教信仰的钥匙。元代初年，西台御史郭松年，巡行至大理国故地。他将所见所闻写成《大理行记》，对13世纪末叶白族社会宗教信仰，做了详尽的记载。郭松年说：“此邦之人西去天竺为近，其俗多尚浮图法。家无贫富皆有佛堂，人不以老壮，手不释数珠；一岁之间斋戒几半，绝不茹荤、饮酒，至斋毕乃已”。这段文字描述，是元明时期，乃至南诏大理国时代白族社会全民信仰佛教密宗阿叱力教派的真实写照。

明、清两朝开国之初，都曾对佛教密宗阿叱力教派进行过打击。明太祖曾下令严禁佛教密宗阿叱力教传播。康熙三十年，平息了“吴三桂之乱”后，清廷称阿叱力教派为“非释非道，其术足以动众，其说足以惑人，此固盛世之乱民，王法所必尽者也，删之何疑”，将各级府衙中的阿叱力僧纲司撤销，严禁阿叱力教派传播。

^① “古宗”为元、明、清时期藏族的称谓，白族语至今仍称藏族为“古宗”。

^② （唐）樊绰《蛮书》卷七《云南管内物产》“剑寻东南有傍弥潜井、沙追井，西北有若邓耶井、诃弱井。剑川有细诺邓井。”“沙追”即今剑川县沙溪镇。

佛教密宗阿叱力教派失去了朝廷的庇护之后,原来官方色彩浓厚的寺院与僧伽组织衰落了。代之而起的是在白族乡村出现的“妈妈会”、“莲池会”等“坛”与“会”。近代以来,幸存下来的佛教遗迹,如石窟寺、佛塔、寺院、经典、佛教画卷、火葬墓等,日渐远离普通大众的社会生活,与民间信仰活动相分离。

剑川石窟的个案表明,石窟周边白族的信仰民俗,诸如求子、祈雨、朝山、拜观音、崇拜帝王等,表面上看似民俗的活动,其实都是来自对石窟诸佛菩萨的崇拜,来自于南诏大理国时期的佛教信仰传统。白族民间到石窟“求子”的习俗,是佛教信仰,不是原始崇拜。“求雨活动”是来自于对佛教密宗的信仰。“石宝山歌会”不是初民“山林野合”遗风,是佛教朝山香会。白族民间对男性观音、南诏大理国帝王的崇拜,可以在剑川石窟中找到根源。这些民间信仰活动表明,白族的许多民间信仰,其实植根于历史上白族全民信仰佛教的社会基础之中。

再次,“信仰”为什么会演变为“民俗”呢?宗教的发展,常常会出现一些“悖论”。当一种宗教传播、普及到一定程度之后,世俗化就成为不可避免。世俗化的结果,就是信仰逐渐向习俗转变。信仰群体不再热衷于对宗教的哲学思辨。世俗的功利性,娱乐性被导入宗教活动之中。

佛教的世俗化倾向一直存在,但像白族社会这样,民间信仰或多或少与佛教有关的现象并不多见。这种现象的发生,一方面是由于明清以来佛教密宗阿叱力教派,从官方转入民间,并逐渐式微之后,白族社会中原有的佛教信仰习俗,被民间传承下来。更重要的原因,很可能与历史上佛教密宗阿叱力教派独特的传教模式有关。

佛教密宗阿叱力教派的僧侣,为僧而用俗姓,崇释习儒,称为“师僧”或“释儒”。李京《云南志略·诸夷风俗》“白人”条说:“佛教甚盛,有家室者名师僧,教童子多读佛书,少知六经者。段氏而上,设官选士,皆出此辈。”《南诏野史》(王本)说:“段氏据云南共二十二主,三百十六年。段氏有国,亦开科取士,所取悉僧道,读儒书者,以僧道为官,属亦即以佛法为治。称之为佛教国,亦未始不可。故其民咸知佛法,易于治理,而不尚军旅。”

从南诏后期开始,历郑、赵、杨三朝及于大理国,均有封师僧为“国师”的传统。朝廷官员大多从僧人中选拔。“以儒治国,以佛治心”的传统由“释儒”阶层付诸实践,致使这一时期的政治统治趋于佛教化。师僧还是教授童子的“教书先生”。他们“教童子多读佛书,少知六经”,以佛教典籍“传道授业”,把传教活动融入到常规教育过程之中。佛教密宗阿叱力教派在白族社会生活中的普及,使白族民间信仰中原有的非佛教事项,逐渐被佛教信仰活动所取代。那些没有被取代的部分,则与佛教信仰水乳交融,彼此难以区隔,共同成为白族的民间信仰。

通过对剑川石窟的研究,我们找到了历史上白族佛教信仰习俗与白族民间信仰民俗之间的联系,对佛教于白族社会生活的深刻影响,有了较为全面的认识。更重要的是让我们意识到:佛教石窟寺的研究,要更多地关注对相关信仰群体的考察和研究。

(责任编辑 于光)