

大足学研究文丛

◎ 主编 秦臻

田野、实践与方法 美术考古与大足学研究

题材考证与辨析

石象山3号龕人物形象辨析 褚国娟

宝顶圆觉洞与石羊华严洞左右壁图像之非“不二”说 刘 松

大足宝顶山圆觉洞跪像考 叶 潜

图像与信仰研究

四川省安岳县毗卢洞之千佛洞研究——以“千佛式”人物像为中心 黄 夏

佛装与佛化：五代至宋时期僧伽信仰图像的在地化 郑 弋

五代、两宋大足地区星曜造像图像学研究 周 洁

大足石刻佛“毫光”相探析——以宝顶石刻为中心 高秀军

从孔雀明王窟谈唐宋四川地区孔雀明王信仰的流传 陈 瑛

文化遗产与美术考古

遗产功能与空间叙事：大足宝顶石刻线路变迁研究 祭雪松

如意轮观音造像考察——以巴蜀石窟为主 宋小妹

唐宋大足、安岳佛教石刻云纹模式研究 张蓓蓓



重庆大学出版社

<http://www.cqup.com.cn>

大足学研究文丛

◎ 主编 秦臻

田野、实践与方法

美术考古与大足学研究

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

田野、实践与方法: 美术考古与大足学研究 / 秦臻
主编. —重庆: 重庆大学出版社, 2016.6
(大足学研究文丛)
ISBN 978-7-5624-9735-6

I. ①田… II. ①秦… III. ①美术考古—中国—国际学
术会议—文集②大足石窟—宗教石刻—国际学术会议—
文集 IV. ①K879.04-53②K879.274-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第069311号

大足学研究文丛

田野、实践与方法

——美术考古与大足学研究

tianye shijian yu fangfa——meishu kaogu yu dazuxue yanjiu

主 编 秦 臻

策划编辑: 张菱芷

责任编辑: 杨 敬 版式设计: 张菱芷

责任校对: 谢 芳 责任印制: 赵 晟

*

重庆大学出版社出版发行

出版人: 易树平

社址: 重庆市沙坪坝区大学城西路21号

邮编: 401331

电话: (023) 88617190 88617185 (中小学)

传真: (023) 88617186 88617166

网址: <http://www.cqup.com.cn>

邮箱: fxk@cqup.com.cn (营销中心)

全国新华书店经销

重庆升光电力印务有限公司印刷

*

开本: 787mm × 1092mm 1/16 印张: 16.25 字数: 292千 插页: 16开4页

2016年6月第1版 2016年6月第1次印刷

ISBN 978-7-5624-9735-6 定价: 48.00元

本书如有印刷、装订等质量问题, 本社负责调换
版权所有, 请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书, 违者必究

《大足学研究文丛》编辑委员会

主 任 庞茂琨

委 员（以姓氏笔画为序）

王天祥 刘贤高 李裕群

罗世平 秦 臻 常红红

雷玉华 黎方银 霍 巍



总 序

传承千载的文化遗产瑰宝大足石刻与四川美术学院的缘分可谓不浅。20 世纪 50 年代，作为新中国成立后大足石刻研究史上的第一个春天，我校雕塑系教授李已生、王官乙等先生已多次徒步往来于大足石刻，每忆起当年条件之恶劣，总会为先生们艰苦卓绝、为艺术献身的精神所感动；60 年代，享誉海内外的雕塑巨制《收租院》亦从大足石刻受益颇多；几十年来，川美师生对大足石刻的考察、研究繁不胜计。目前，大足石刻研究日益为学界所瞩目，发展为以研究大足地区为中心、以巴渝文化遗产和巴蜀石刻为主体、覆盖南方石质文物保护的一门学问。2014 年，四川美术学院与大足区人民政府共建大足学研究中心，促使我校与大足石刻 60 余年的相交、相知步入一个新的高峰。中心以促进文化传承、推动文化创新为宗旨，以培养大足学研究人才、搭建国内外大足学研究平台为主要任务，不仅是大足学建构和发展的重要策源地、科研和教学的主体单位和组织者，同时也将成为我校特色学科建设和教学实践改革的重要阵地，对大足石刻研究和我校教学实践都具有开拓性意义。

《大足学研究文丛》出版的目的，正在于建构学科基础，搭建学术研究平台，汇聚学术研究成果，同时也为广大学人提供一份有益于拓宽人文视野富有质量的精神养料。

是为序。

四川美术学院院长

庞茂琨教授

2016年6月

【序】

知行合一 培养新进

“大足学”是一门以大足地区为中心，覆盖周边及巴蜀地区，以石刻造像为主体，兼及该地区丰富的文化遗存与历史文化以及大足学理论为主要研究对象的一门学问（学科）。以考古学、图像分析、功能学、社会学等为基本研究方法，结合四重证据法、区域研究等多样方法，多方面、多角度深入地进行研究。四川美术学院大足学研究中心自成立以来，一直致力于学科的构建与学术力量的凝炼。以此为平台，通过设立开放性研究项目等形式，向四海之内的研究力量敞开怀抱，形成动态化、开放性的学术管理机制和人才培养模式。

2014年3月31日，由四川美术学院、重庆大足石刻研究院合作主办，四川美术学院大足学研究中心、四川美术学院美术学系承办“2014’大足石刻艺术国际合作工作营”活动启动。本次工作营聘请了来自意大利佛罗伦萨艺术研究院，日本早稻田大学，以及中央美术学院、四川大学、南京大学、首都师范大学、敦煌研究院、成都市考古研究所、台湾地区“中国文化大学”等海内外高校和研究机构十余位资深教授担任主讲，汇聚了来自牛津大学、伦敦大学、早稻田大学、加利福尼亚大学、北京大学、复旦大学、浙江大学、中央美术学院、四川大学、南京大学、首都师范大学、上海大学、台湾地区“中国文化大学”等院校一批从事佛教考古、艺术史及文化遗产研究与保护的青年博士为营员。工作营为期13天，分为两部分：先是集中进行专家讲座、学术讨论，再是田野调查与工作实践。学员们先后考察了大足、安岳两地重要的摩崖造像20余处，并在2014年11月的大足学国际学术研讨会上进行成果汇报。本论文集精选收录营员们的相关课题论文11篇，即是此次工作营活动的成果之一。

第一部分“题材考证与辨析”。有通过研究神像在石窟造像中的位置、造像于其建造过程中的阶段分析、造像的形式特点、造像过程中涉及的人际关系、与其他石窟的题材对比等方面立论，对图像题材进行辨析（《石篆山3号龕人物形象辨析》）；亦有推翻前人观点，标新立异，从图像和文献等多角度重新细致论证提出新观点（《宝顶圆觉洞与石羊华严洞左右壁图像之非“五十三参”辨》《大

足宝顶山圆觉洞跪像考》)。

第二部分“图像与信仰研究”。有明确造型主题，归纳造像特征，考察造像背景，探讨其与唐宋佛教造像世俗化的联系，并考察其与当时的佛教图像和佛教修行之关联性（《四川省安岳县毗卢洞之千佛洞研究——以“千佛式”人物像为中心》）；也有以佛装及佛化为出发点，通过不同空间下僧伽图像的语义表达，探讨作为一个母题的僧伽信仰及其图像，最后表现出来的“在地化”倾向（《佛装与佛化：五代至宋时期僧伽信仰与图像的在地化》）；还有从图像学角度探讨大足地区星曜信仰与实践的特色，以窥此地星曜造像如何渐次受到密教造像实践和道教影响而最终产生图像的“道教化”特征的（《五代、两宋大足地区星曜造像图像学研究》）；有以宝顶石刻的佛毫光造像为中心，探讨其来源及意义（《宝顶石刻佛“毫光”相探析》）；也有通过梳理、演绎诠释大足、安岳孔雀明王造像内容，并结合相关经典讨论孔雀明王信仰的宗教意涵，从汉地密教的传播、图像造像的史料中，梳理唐宋之际孔雀明王信仰的流布情形（《从孔雀明王窟谈唐宋孔雀明王信仰的流传》）。

第三部分“文化遗产与美术考古”。本部分则辑入通过多次田野考察的基础，以宝顶石刻空间线路变迁这一微观视角切入，通过分析文化遗产空间叙事结构的变化，深入揭示遗产功能的变化及其对地方性文化样式的改造或者重新表述的研究（《遗产功能与空间叙事：大足宝顶石刻线路变迁研究》）；也有以个体观音为例讨论其在国内外的信仰的传播和南宋在大足地区的独特性、时代性、地域性（《如意轮观音造像考察——以巴蜀石窟为主》）；还有通过分析唐宋大足、安岳佛教石刻云纹讨论其变化规律（《唐宋大足、安岳佛教石刻云纹模式研究》）。

此论文集不仅是工作营活动的成果，更是诸良师言传身教，众学员勤学好问、热于实践、成长进步的见证。作为本次工作营活动的发起人和组织者，希望通过本论文集的出版，为“大足学”的构建搭建起学术交流、人才培养的学术平台，也希望有更多更优秀的青年学者投入进来、助力学科与学术的成长与进步。

秦 臻

2016年6月

CONTENTS / 目 录

壹 题材考证与辨析

- | | | |
|----|---------------------------|-----|
| 3 | 石篆山3号龕人物形象辨析 | 褚国娟 |
| 15 | 宝顶圆觉洞与石羊华严洞左右壁图像之非“五十三参”辨 | 刘 静 |
| 29 | 大足宝顶山圆觉洞跪像考 | 叶 潜 |

贰 图像与信仰研究

- | | | |
|-----|-----------------------------------|-----|
| 41 | 四川省安岳县毗卢洞之千佛洞研究
——以“千佛式”人物像为中心 | 黄 夏 |
| 67 | 佛装与佛化：五代至宋时期僧伽信仰图像的在地化 | 郑 弋 |
| 99 | 五代、两宋大足地区星曜造像图像学研究 | 周 洁 |
| 111 | 大足石刻佛“毫光”相探析
——以宝顶石刻为中心 | 高秀军 |
| 127 | 从孔雀明王窟谈唐宋四川地区孔雀明王信仰的流传 | 陈 瑛 |

叁 文化遗产与美术考古

- | | | |
|-----|------------------------|-----|
| 159 | 遗产功能与空间叙事：大足宝顶石刻线路变迁研究 | 祭雪松 |
| 207 | 如意轮观音造像考察
——以巴蜀石窟为主 | 未小妹 |
| 237 | 唐宋大足、安岳佛教石刻云纹模式研究 | 张蓓蓓 |

后 记

「壹」

题材考证与辨析



石篆山 3 号龕人物形象辨析

褚国娟

北京大学艺术学院

摘要：石篆山 3 号龕无榜题、无明显图像标志，其神像身份有一定的辨识难度，严逊记碑中“土地神龕”的指称对本龕造像的身份确定有重要提示作用。但“土地神”是一个支系众多，指称和含义十分复杂的概念，3 号龕的两尊男性神对于具体的土地神支系的确定是一个极大的迷惑。本文从五个支系对土地神的含义及可能形象——辨析，最后判断 3 号龕可能是冥界地方性职官土地神和工匠与风水文化中具有土地职司功能的龙神的合龕。

关键词：石篆山 3 号龕 造像身份

Abstract :

The lack of announcement topic and identifiable information in Shizhuanshan shrine 3 makes it hard to judge its statues' identity to a certain extent. "the Earth God "in Yan Xun's tablet refers to its identification. However, the "the Earth God " is a complex concept with clade and numerous meaning. Two men in Shizhuanshan shrine 3 is a great confusion for certainty of a specific "Earth God " branches. This article differentiates and analyses the Earth Gods and their possible images from the meaning of the five branches one by one to the last judgment. "the Earth Gods " in Shizhuanshan shrine 3 may be the local official earth god of the underworld and the Dragon Lord living in underground world in the craftsmen and "feng shui" culture.

Key words: Shizhuanshan Shrine 3 Identification



图1 石篆山3号龕（北宋）

石篆山子母殿3号龕，高、宽分别为1.57米、1.59米，近正方形，进深较浅，约0.16米，下沿离地0.96米。龕内有两尊并排高浮雕神像：右边一位双腿站立，两臂抬至上身，手残；脸微侧向左边，头上有圆髻，脸下半部残；上身着及膝长襦，下着长裤，腰带自身前垂下。左边一位以相似姿势站立，头上有圆髻，脸和上半身皆残，手臂仍抬起于上半身，身着圆领小袖长袍，腰间束丝绦。神像漫漶严重，整龕无题记，从服饰及腰带的扎束方式可辨别出神像为男性。根据“严逊记”中十四龕造像的目录，多龕造像可以找到对应的名称，3号龕（图1）是无法确定身份的三龕之一。研究者只称其佚名人物，陈灼先生呼为土地神，但无论证^[1]。笔者认同此论，并尝试详述其理。

3号龕之土地神身份确定有两重困难。一重为图像。两尊神像平起平站，无尊卑之分，明显的男性特色排除了民俗中土地公土地婆合祀的可能，身份难定。另一重为土地之神之复杂指称，土地神有多种支系：人间、冥界，职官、人鬼，属性难定。

巴蜀民俗的神像崇拜，大多实用神祇。年代演进和地区交流促使神祇积累良多，民众无法专祠专奉，便在家中、社坛、寺庙并作供奉，形成群神聚祭的现象。得以与土地并祀的群神有谷父、蚕母、牛王和瘟主菩萨（也叫瘟神）等民用小神，也有川主、蜀王、郡王等尊贵大神，更有山神、药王、梓潼等同级之神。3号龕土地神身份之确定，须考虑二神合祀的可能。

一、社神和稷神合祀的可能

上古时代的职官组织中，“后土”和“后稷”是掌管平土治水和农业生产

[1] 陈灼《大足石刻石篆山宋代造像及相关问题》，重庆大足石刻艺术博物馆、重庆大足石刻研究会编，《大足石刻研究文集5》，重庆：重庆出版社，2005年，第352-356页。

的官职。《左传·昭公二十九年》中记载：“土正曰后土。”杜预注：“使主后土，以揆百事。”《五礼通考》中记载：“此以后土为土官。”此“后土”不是社神，而是上古职官。

在黄帝统治时期，“后土”是辅佐黄帝争霸中央的最重要的职官，《淮南子》曰：“中央土也，其帝黄帝，其佐后土。”

辅佐黄帝的后土，是共工之子，名句龙^[1]。句龙平九州、治水土，有突出功绩，死后被奉为社神^[2]。并非所有后土死后都能成为社神，帝尧时期的八恺^[3]也担任过后土，但成绩平平，不是社神。也并非所有社神生前都任后土之职，大禹死而为社，在帝舜时期担任司空^[4]。社神是一定地域范围的守护神，有功之人死后充当，“后土”与“社神”二者的联系仅仅在于“句龙”，他生前为“后土”，死后为“社神”。与此同理，“后稷”也不等于“稷神”，周弃联系了二者。

国家祭祀中的“社稷同祀”，社稷为社神和稷神，而非“后土”和“后稷”。黄帝时期与社神句龙同祀的稷神是烈山氏的儿子，名柱。殷商的始祖契治理水土非常成功，殷代就把社稷之神中的社神换成了始祖契。周的始祖弃非常擅长农业种植，周代就把社稷之神中的稷神换成了始祖弃。从上古来看，社稷之神的具体代表人物并不固定，在平土和种植方面有突出贡献者死后都有可能成为社神、稷神。从汉代开始，国家祭祀中的社稷之神固定为后土句龙和后稷周弃，并被每个封建王朝传承。

正如贾公彦说“社稷为土神，是民之本；句龙、后稷是民之始。”^[5]社稷统称为“土神”，是土地神系统最早形成的一个支系，延续时间也最长。那么石篆山3号龕为社稷之神的合祀吗？宋代人俗称的“土地神”是否就是国家祭祀中的“社稷之神”呢？也就是说，村落、乡里、家宅供奉的土地神是否就是国家祀典里的“后土句龙、后稷周弃”呢？

实际上，纳入国家正祀之后，句龙、周弃作为社稷之神逐渐失去了与土地的具体联系，固定成为纯粹象征意义的礼仪性神祇。在地方和民间，仍然保留着“有功于民者”死而为社的习惯，社稷之神与地方与时代保持着鲜活的联系，或因治理水土，或因战争护佑等功劳被当地奉为社神。下面几则例子可以看出地方和民间土地神的实际指称并不是远古的社稷之神句龙、周弃。东晋干宝《搜神记》中，蒋子文是秣陵尉，死为土地神。宋张敦颐撰《六朝事迹编类》中，

[1] 《左传·昭公二十九年》云：“共工氏有子曰句龙，为后土。”

[2] 《国语·鲁语》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”

[3] 《左传·文公十八年》“舜臣尧，举八恺，使主后土。”

[4] 《淮南子·汜论训》“禹劳天下，死而为社。”

[5] [唐]贾公彦《周礼注疏》卷十二。

金陵唐代延祚院的土地神名叫“二判官”^[1]。南宋潜说友撰《咸淳临安志》记载，北宋东京显仁坊的皮场土地神祠祭祀的是神农氏^[2]。元徐硕撰《至元嘉禾志》说，海盐县青镇土地神是吴王孙权之子索度王，北宋宣和建祠^[3]。南宋吴自牧撰《梦粱录》说，临安太学里的后土氏神（即土地神）是中兴名将岳飞^[4]。

土地神系是冥界的地方职官，每一方土地都有自己的土地神，管辖范围有等级大小之分。大到整个国家，中到府州县，小到乡村、府第、房宅，都有级别依次递减的土地神。国家祭祀上古神祇，地方祭祀贤达名士，村落民间的土地神则是无名小卒，只是阴间官吏、差人、保安之类。

在属性和身份上，国家正祀的社稷之神后土句龙、后稷周弃跟民间土地神有相当大的分野。北宋晁补之认为国家祭祀的社神属于人间，地方上的土地神属于阴间，二者分属不同的时空。他说：“聪明得道者没乃为神，而神之所职以土地名，譬诸人间则有社稷，人之休戚系焉者也。”^[5]地方土地神跟所在地域密切相关，管辖范围不超出所在地。严逊所造石篆山土地神既不在州县，也不在乡镇，其所管辖的土地极为有限，可能只是严逊家族所拥有的包括石篆山在内的石篆山庄。因而这个土地神只是一个无名小神，不可能是国家正祀中的上古神祇。

二、土地神与山神合祀的可能

狭小地域的土地神，一般只有一位，而石篆山的土地神龛却有两位男性神。那么，与土地神同龛合祀的是否为山神呢？

土地与山神合祀，有很多例子。最典型的是大足石门山石刻，与石篆山同期，同为文氏家族工匠所造。石门山1号龛（图2）为山王龛，龛内是山王与土地神合祀，只不过土地神的代表是女性地母。大足三教寺石刻年代略早，其镌匠姓名无考，但从其籍贯题刻可推知也属于文氏家族。三教寺1号龛的三尊神像分别是山神、土地、龙王。此处山神土地也皆为男性神。

更早的山神与土地匹配像在唐代武则天时期。汾阴后土祠隔河与梁山相望，祠中的后土是一妇人塑像，武则天时，把河对岸的山神像移过来与后土配坐，如妃子匹配王者。因不合规矩，开元中另建祠堂迁出山神^[6]。

[1] 宋张敦颐撰《六朝事迹编类》卷下，五十三A、B，四库本。

[2] 南宋潜说友撰《咸淳临安志》卷七十三，八叶B九叶A，四库本。

[3] 元徐硕撰《至元嘉禾志》卷十二，三十一叶B，四库本。

[4] 南宋吴自牧撰《梦粱录》卷十五，二叶B，三叶A，四库本。

[5] 北宋晁补之《鸡肋集》卷六十一，七叶A，四库本。

[6] 唐·杜佑《通典》卷第四十五，宋·王溥《唐会要》卷六，宋·李上交《近事会元》卷五。

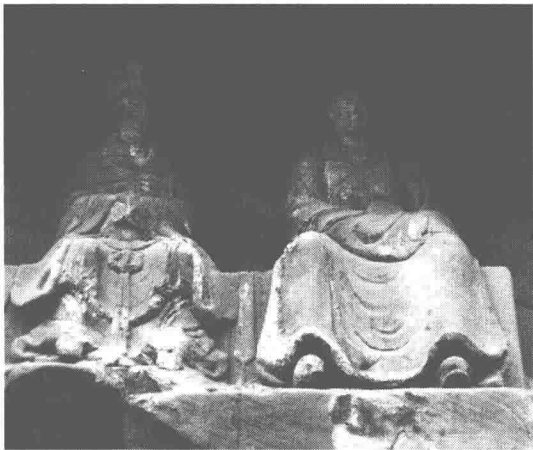


图2 石门山1号龕(北宋)

山神和土地能否配坐合祀，与土地神的支系属性有关。石门山、三教寺的土地神属于神祇分类中的人鬼神，管辖范围和地位与山神相当，可以合祀。汾阴的后土圣母则是另外一个支系，属于诸神分类中的地祇，并且是地祇中地位最高者，山神与之相比，地位悬殊^[1]。

地祇是《周礼》中的概念，指大地诸神。按孔颖达的说法，四方百物、社稷山川，都在周礼之地祇一类。地祇是表示类别属性的复数名词^[2]，“其神虽众，总而祭之”^[3]。祭祀地祇的仪式只有王者有资格举行^[4]。王者祭祀天神地祇被称为“郊祀”^[5]，一般在南郊祭天神，在北郊祭地祇，也有的在南郊合祭。

汾阴“后土”一词与上古职官含义不同，“后”为“王者”，“后土”即土之王者，指称大地之最高神，因为地属坤，属阴，具有母性特征，“后土”就以女性形象出现，被称为圣母、地母。天神之至尊是昊天上帝，周礼规定在明堂祭祀，地祇之至尊是后土皇地祇，汉代才出现，祭祀于汾阴后土庙。所谓“天公地母”，“皇天后土”，指的就是昊天上帝与后土圣母、皇地祇。在古人之祭祀系统中，天神、地祇，昊天上帝、后土皇地祇是两套不同的祭祀系统，如《孝经》曰：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”唐代之后，两套系统有打乱迹象，唐玄宗天宝元年（742）敕皇地祇就南郊合祭。宋代将南郊合祀的对象由天神地祇换成了（元丰六年（1085）分祭）天地之至尊昊天上帝和皇地祇。同时，对地祇的祭祀并没有取消，在皇地祇之外，北郊另筑别坛专门祭祀神州地

[1] 关于神祇的分类，古代有三种看法。一种分法是天神、地祇二类；一种是天神、人鬼、地祇三类；还有一种是天神、人鬼、地祇、四望四类。

[2] “神者天神，祇者地神，祖考则人神也。”汉郑玄注，唐孔颖达疏，《毛诗正义》卷十九，十九之二。

[3] 汉郑玄注，唐孔颖达疏，《毛诗正义》卷十九，十九之二。

[4] 汉郑玄注，唐孔颖达疏，《毛诗正义》卷十七，十七之二。

[5] 地祇之祀不是社稷之祀，社稷之祀在国中，不是“郊祀”，但其重要性及祭祀规格不亚于地祇，天地社稷往往相提并论。

祇。^[1]“《丰安》，神州地祇、皇地祇与社稷通用。”^[2]《丰安》这首神曲，通用于神州地祇、皇地祇与社稷三种祭祀场合。由此可见，在宋代，神州地祇、皇地祇、社稷并列为三种不同的关于土地的神祇。在儒家对礼仪系统进行修补和系统化过程中，道家也在拼命扩张神祇系统，其把后土皇地祇纳入道教最高神系三清四御（或六御）中。

综上所述，宋代关于土地的神祇中，皇地祇、神州地祇、社稷是国家正祀系统内地位比较尊贵的土地神祇。地母指的是皇地祇，无论在儒教还是道教系统中，只有天公即昊天上帝可与地母相配，小小的山神并无资格。因而，大足石门山的山神地母组合无论是在道教系统，还是在儒家系统内都是无法成立的。^[3]唐代人反对汾阴后土和梁山神的男女配，也是基于同样的道理。山神跟作为人鬼神的土地神，在级别、职能和管辖范围上比较相当，二者合祀比较合理。

但石篆山3号龕的定性并不如此简单，其合理性被文字打破。从严逊记的表述习惯来看，主神名加“龕”为一个龕室，合祀之神先列名再分享一个“龕”字，而“土地神”单独享“龕”，“山神常住佛会塔记龕”说明了山神与佛会塔的依附关系。恰好佛会塔附近有一尊头戴软脚幞头的男性神祇，这极有可能是“常住”佛会塔的山神（图3）。因而，3号龕也排除了土地山神合祀的可能性。



图3 石篆山13号龕山神(北宋?)

三、川主与土主合祀的可能

1. 川主崇拜

古巴蜀地理闭塞，在漫长的历史中曾有数次割据一方的情况。战国、三国、唐末五代时期，蜀地均为独立王国。地理和行政上的独立使巴蜀拥有作为“王国”的史书，有自己的蜀王，蜀主。例如，杜宇被称为杜主，杜主君、望帝和丛帝的合祠被称为二王祠，三国刘备庙被称为先主庙。唐代巴蜀有“三川”之称以后，唐末五代前后蜀的主君被称为“川主”。

入宋以后，蜀地结束了自立为王的割据状态，被纳入全国的行政系统中，整个蜀地被分为四路，不再有共同的最高行政长官，“川主”一词作为现实的意义退出历史舞台。由于蜀人地域意识十分强烈，宋朝在平定川蜀的过程中遭遇了顽强的抵抗。于是，宋代对四川地区实行了特殊的经济、政治、文化政策，

[1] 《宋史》卷二百九十一、列传第五十。

[2] 《宋史》卷一百三十七、乐志第九十。

[3] 石门山的凿匠虽有误解，但从赞助人的题记中可知，他们以为的土地实际上就是冥界土地神，而非至尊皇地祇。

对蜀人的割据意识充满了警惕和防范。宋代文献资料中不再提及川主的称呼(除了前后蜀本地的文献),提及前后蜀皆以“伪蜀”冠之。唐末五代时的“川主”在宋代狂热的造神运动中没有一人成为祠祀的对象。

两宋时期,四川地区的土著文化和土著神祇受到中央文化有意无意的压制和引导。大禹和开明氏治理水害的功绩相同,但蜀人不祀大禹,“蜀人诵先王功者,以开明氏比夏后氏焉”,大禹“不得享蜀之祀”。宋人文彦博给蜀人建立大禹庙,把一个新的治水神介绍给蜀人,王小波、李顺借以灌口神的名义起义。因此,宋朝政府将灌口神李冰父子削去王号,并限制当地人狂热的赛神活动。与此同时,宋朝对蜀地的地方官崇祀加强了引导。居民在家里祭祀唐代三川节度使韦皋,蜀地官僚则建立韦皋祠供人们崇祀。隋代嘉州刺史赵昱有治水功绩,其事迹一度被夸大,被宋政府屡次加封。

入元以后,“土著之姓十亡七八,五方之俗更为宾主”。巴蜀地域文化跟随土著人一起大量消失,带有王国史学记忆的蜀王、川主更加淡出人们的视野。

到了明清时期^[1],四川地区突然出现了狂热的川主崇拜风潮。此川主并不是实有的后蜀川主,而是蜀地历史上有重大功劳的蜀郡太守李冰。“冰,姓李,仕秦,有功于蜀,民德之所在,血食,号曰川主”^[2]。关于李冰的祭祀,至少在唐代就有李冰的祠堂。因李冰秦代的治所在灌县,故被称为灌口神,而李冰的二儿子则被称为“灌口二郎神”。有人统计:明代新建的21处李冰祠庙,其中17处称“川主庙”;清代和民国新建的李冰祠庙统计有180处,其中170多处称川主庙^[3]。

宋代如火如荼的灌口神为何在明清会被冠以“川主”的称呼呢?明代《蜀中广记》叙述了一件宋朝轶事。花蕊夫人在宋宫中设像拜祭后蜀川主孟昶,被人问及所拜者身份,她撒谎说是灌口二郎神,于是宋朝京师开始传播实为“川主”孟昶的灌口二郎神像。“川主”一词在宋朝是忌讳,在明清才被正名恢复,只不过旧名之下,其实难副,川主不是后蜀孟昶,而是旧有的灌口神李冰。由此可知,民间神祇的来源经常是多线杂糅。

2. 土主崇拜

有功于民者死而为社,即土地神,巴蜀称其为“土主”。土主的选择有功绩和时效双原则。有功之人死后,很快就享有专祠或者民间画像祭祀,如果后世遇到相似的历史情境如洪水、干旱或者敌人犯境,对此神的崇祀就会加强,反

[1] 四川省水利厅、四川省都江堰管理局编著《都江堰水利词典》科学出版社,2004年。书称“元明时期,民间始称李冰父子为川主”。笔者见现存图像及文献资料,最早者为明代,不排除元代已经出现,但明清尤其是清代,是最狂热的时期。

[2] 《四川通志》卷十三上,三十六B,文渊阁四库本。

[3] 罗开玉,《中国科学·神话·宗教的协合——以李冰为中心》巴蜀书社,1989年。