

〇〇西南研究書系〇〇

SOUTHWEST CHINA STUDY SERIES
YUNNAN EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE



TEMPLE CULTURE OF
SOUTHWEST CHINA

段玉明 著



西南寺廟文化

西南寺廟文化

段玉明 著

主 編：張詩亞

副主編（以姓氏筆畫爲序）：

史 波 徐新建

郭 淨 張俊洪

鄧啓耀 劉小兵

〇〇〇〇雲南教育出版社

(滇)新登字03号

责任编辑: 周鸣琦

封面设计: 袁亚雄

西南研究书系
西南寺庙文化
段玉明 著

云南教育出版社出版发行 (昆明市书林街100号)
云南新华印刷厂印装 云南省新华书店经销

开本: 850×1168 1/32 印张: 12.125 字数: 265,000
1992年1月第1版 1992年1月第1次印刷
印数: 1—2,000(精装500)

ISBN 7-5415-0536-6/G·440 平装定价: 6.45 元
ISBN 7-5415-0537-4/G·441 精装定价: 8.45 元

内 容 提 要

寺庙文化是宗教文化与民族文化结合的产物，代表了宗教文化与民族文化的相当水平。本书从寺庙兴建、寺庙建筑、寺庙艺术、寺庙经济与寺庙旅游五个方面对西南寺庙文化进行了较为详细的考察，较大程度地将辉煌灿烂的西南寺庙文化予以展示，并通过这种“展示”对西南地区丰富的宗教文化与民族文化进行独僻蹊径的探索。

Brief Summary

Temple culture is a thing that combines religion culture with nation culture, representing highly the level of religion culture and nation culture. The works, with these of temple building, temple construction, temple art, temple economy and temple travel, studied fully the temple culture in the southwest, displayed immensely its glorious history and reflected specially the religion culture and nation culture in the southwest.



西南研究论（总序）

“后轴心时代”的学术背景

20世纪以来，人类文化出现了一体化与多极化两大趋势既彼此对立又交互影响的新趋向。在经历了两次世界大战及战后所谓“雅尔塔”格局（“冷战”格局）之后，历史的进程已跨出漫长的“轴心时代”，而进入了一个新的“后轴心时代”。在这时代中，几大地区性古典文明独占一方的孤立轴心现象已经结束。以往的轴心及其各自的相关区域都随着政治、军事、经济、宗教等多种影响、多重冲击而碰撞到了一起。地球上任何完全与世隔绝的文化也都将不复存在。一切边缘的、古老神秘的、过去不被纳入“主流历史”的东西，都因地区与地区、民族与民族和国家与国家之间的不断交往以及现代交通手段、传播媒介的日益发展而几乎是一览无遗地袒露在大众面前。每一种文化都同时既成为观察的主体又成为被观察的对象。并且，随着不同文化间在时空中原有缓冲带的突然消失，误会与偏见、冲突和危机也日益增多，与和平和发展初衷相悖的不幸事件往往难以避免。于是伴随着20世纪人口膨胀的数次高峰，人类知识系统也发生了多次“爆炸”。在新时代面前，原有的任何一种文明及其所支撑的知识系统都显得单一和不全面了。每

一种文明在深化对“自我传统”认识的同时又增加了不得不尽可能理解无数个“他者文化”的负担。在这样一种多边、多向的对话过程中，这种对话包括理论和实践两个层面，每一次新的接触都为彼此带来了许多新的经验，而每一种新的经验又都可能动摇或刷新以往的整个知识大厦。

在这一背景下，中国文化作为漫长“轴心时代”中的重要一极，也发生了十分显著的变化。一方面，“轴心时代”的结束使中国抛弃了以华夏为天下中心的历史成见；另一方面，“后轴心时代”的到来又促使其终止了在亚洲东部闭关自守、仅关注在祖宗崇拜式的千年传统内“精耕细作”的长期定式，滋生并不断强化着现代意义上的统一民族和主权国家这样一些全新意识。这样，如何既在一个统一完整的中国文化范围内，同时又充分考虑到一体化与多极化同时并存的世界背景，深入研究并准确把握其内部不同的多种构成，就成了推动当今中国研究的重要课题。这一课题的解决与否，还关系到作为整体的中国文化能否在新的历史挑战面前真正做到审时度势，返本开新，以不卑不亢的面貌自立于世界文化之林。

近百年来，西学东渐的浪潮曾多次颠覆过中国文化中的许多传统观念，以往的价值体系和知识结构也随之发生了深刻变化。人们在有形无形的“欧洲中心论”影响下，开始用反传统的眼光和反传统的术语来审视并描述自己的传统，热衷于中西文化间的“体用”之争，迷恋于笼而统之的“中外比较”。其结果是在极为粗略地勾画了一番中国与西方列强间的某些表面差异之后，便急匆匆地拿过西方现成理论来对中国的文化任意“宰割”。在这样的潮流下，悠长久远、复杂多样的中国文化变成了以中原地区为代表、以儒道互补为主流的一种单一模式，而其固有的多种声音、多样色彩却遭到了不应遭到的忽略

和抹杀。由于过分青睐西方理论，中国变成了“西方人眼中的中国”，中国的形象变成了对自马可·波罗直到近代传教士以来的所谓“东方主义”的一种迎合。我们的学术研究既丢失了过去经、史、子、集四大部类所奠定的古老传统，同时也失去了真正经世致用、独立阐释的主动权。

最近以来，随着中国大门的再次打开，国际间的对话和交流促使中国学术界重新反思，调整既有的知识模式，出现了一次规模浩大、意义深远的文化研究热潮。其中，对大传统之外的小传统、亚文化以及各种非儒家正统的文化现象的关注、发掘和重估，还有对诸如什么是“历史主流”、什么是“主流历史”等重要概念的认真辨析等等，都为过于沉闷僵滞的学术界注入了许多新的生机。也正是在这样的一种活跃气氛中，中国文化中的区域性问题，即其在空间上的（动态）分布与差异以及长期以来所谓南北、东西之分的历史现象及其现实意义，才开始受到了应有的注意。进入80年代后，中国东、中、西经济格局的划分及其所派生的“梯度理论”与“反梯度理论”的激烈争论，又使这种区域研究的重要性和紧迫性上升到了关系着国家重大决策的程度。

“一点四方”的中国结构

在中国的文化传统中，对其自身内部以某一地区为核心再向东、南、西、北四周进行辐射式划分和描述，其实是一个自古以来从未间断的现象。在西起喜马拉雅山脉东至东亚海域、北自内陆草原大漠，南达热带岛屿这样一个相对稳定的范围内，几千年来尽管也多次出现过不同的文化中心、亚文化中心相互并立或同一个文化中心在历史的演变中时常迁移的情况，但总体

上说一直存在着一个以中原汉文化为核心（先是从黄河流域再从长江流域）向四周不断扩散、交融的基本倾向。因此要理解今天作为整体的中国文化，要认识其从产生到成熟、从凝聚到播化的过程，就得从中原汉文化的传统空间观念及其在历史进程中的具体体现和展开入手，就得回顾和剖析虽在不断变化却又万变不离其宗、自远古以来就存在着的中国文化的“东、西、南、北、中”这一特殊结构。此结构的特征可以概述为“一点四方”这样四个字，即以中原某地为中心之点，向四周延伸出四个方向；中心点既是出发的起点也是回归的终点。

中国现存最早之一的一部自然地理著作《山经》（据顾颉刚先生考证约成书于春秋战国时代，即公元前8世纪—公元前3世纪），表明早在两千几百年前这一“一点四方”结构就已载入了史册。《山经》包括《中山经》（为主）、《东山经》（为辅）、《南山经》（为辅）、《西山经》（为辅）和《北山经》（为辅）5个部分。其以山为纲，以方向和道里为经纬，把当时的天下分作了5个部分。在成书时代较晚但其所记之事却更为久远的《史记·夏本纪》中，更是仔细地描绘出了一个以中原“天子之国”为中心再向东南西北四方分别以500里、300里、200里依次延伸而划出的若干个等距离层次，同时还进一步指出了彼此间不同的地位、相互关系以及具体的管理方法。^①在这种“一点四方”的空间结构作用下，滋生出了“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”式的中原汉文化本位的历史观。这一历史观又反过来在世界几大古老文化传统孤立存在的所谓“轴心时代”中，支撑了中原汉文化在东亚大陆的悠久主

^① 《史记·夏本纪》：“……九州攸同，四奥既居……九泽既陂，四海会同……中国赐土姓。”“令天子之国以外五百里甸服，甸服外五百里侯服……侯服外五百里甸服……三百里蛮，二百里流。”

导地位。

“一点四方”结构以中原汉文化为本位，把周围四方称为蛮夷。这在表面上体现了以我划界的傲慢与偏见，而其根本上反映出的却是与中原农耕方式相联系的祖先血亲崇拜及其所产生的某种自信心和排他性。《尔雅》写道：“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。”注曰：“九夷在东，八狄在北，七戎在西，六蛮在南，次四荒者。”这就十分明确地表述了“以我为主，其余次之，我即文明，其余皆荒”的传统观念。

早期“一点四方”结构的中心之点定位在黄河流域的中部地带，即今陕西、山西、河南之间。由此可看出其所受到的“内陆”（四面都是陆地，并且在同一半径内四周地貌大致相当）和“北纬”（阳光由南及北、四季交替分明）等天然因素的内在影响。在这样的地区内产生出阴阳五行学说及其相关配套的四时、五方观念是不足为奇的。此后该结构的中心点长期只在一条大致相同的水平轴线上横向移动也是不难理解的。此外，由这一地区向四周纵深推延出去，遇到的不是浩浩茫茫的海域（东）就是雪域（西），要不就是差异颇大的草域（北）和山区（南）。因此在相对稳定、发达的中原农耕文化眼光中，“四方皆荒”观念的产生似乎也就有其道理了。基于这样的结构，沿袭这样的观念，中原历代史官、学者写下了大量其实并不总是客观、正确的文献，朝廷君主也以此为据作出了一次次事关重大的最高决策。与此同时，这种往往只反映了居于中心地位之一方价值意愿的结构模式，也由于其种种局限而在长期的发展中留下了许多的隐患。

汉朝强盛，其前后共延续了400多年之久：天子在朝，威振四方，使以中原汉文化为本位的结构模式得到了可说是有史以来最辉煌的体现。然而汉代之后，中原屡经分裂、冲击，三

国鼎立、“五胡乱华”、南北分治、重心南迁、佛教入土、西学东渐、胡骑“篡位”、满人入关……原有的中心被不断打破，“一点四方”的传统结构也受到了一次又一次的严重冲击。只是在这样的情况下，几乎陷于僵化的“汉文化中心”史观才开始暴露出自身的缺陷和弱点。但只要危机过去，传统又会回复，最终还是会重现“一点四方”的古老格局。这也许是因为在一种“成者王侯败者寇”习惯心态支配下，中原汉文化多次以强者姿态向其周边不断显示出自己的各种优势和强大生命力的缘故吧。

不过无论如何，面对今日的世界格局，中国文化中古老的“一点四方”结构以及传统的“汉文化中心”史观也和西方世界的所谓“欧洲中心主义”一样，作为一种“轴心时代”的产物，理应结束其原有的历史使命了。对于数千年来在其基础上所产生的不尽符合实际的传统看法，也都应当在新的观念和新的视野中加以扬弃和纠正了。

从西南观到西南学

在中国以往的文化地理结构中，“西南”不过是“一点四方”的某种扩展。四方与八卦相配，变为八方。东南为乾，西南为坤，在解释上虽也与天、地相通，但毕竟超不过万教归一、万法归宗的中原“我朝”。故上自《史记》作者司马迁、下迄清代乾嘉学派，无不在其史书、奏折中将“西南”一概视为蛮夷。即便写入正史，也仅是以极略的篇幅列于章末文尾，且语焉不详，记述含混，居高临下，任意取舍。《史记》中《西南夷列传》一节夹杂在匈奴、东越、南越及一些传奇人物列传之间，其长度还不及一篇《扁鹊仓公列传》。这一方面固

然反映了当时中原人士的视野局限，但另一方面不能不说亦体现出那种中原之外无以用心的唯我独尊态度。此种态度在对西南各族各地所取的名称上更是明显地反映了出来。《尚书·牧誓》谓：“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮，皆西南夷。”班固《汉书叙传》则说：“西南外夷，别种殊域。”宋范成大《桂海虞衡志》写道：“南方曰蛮，亦曰西南番。今郡县之外，羁縻州洞，故皆蛮地。”此外由古而今诸如“平夷”、“镇南”、“镇远”、“西宁”、“武定”之类的地名在西南各地可说是举不胜举。

由此可见，在漫长的数千年中，所谓西南既代表一种方向、方位，一个远离中原的区域，同时也暗示着一种对其知之甚少的异类文化。并且尽管在“一点四方”的传统结构中，中原对其边外各方态度都基本相同，但由于历史上西北、东北游牧民族周期性掀起的武装侵扰迫使中原早期的文化中心不断向东南迁移——即对看上去更适合于农耕发展的长江中下游平原的大规模开发，相比之下，西南就显得似乎无关紧要，其在史书中出现的频率和被强调的程度也随之越来越微乎其微了。

明清以后，情况有所变化，元代忽必烈由川→滇→黔直包南宋后院的深刻教训，使后来的王朝统治者加强了对西南（至少是军事上）的重视。明清两朝在西南的军事屯兵及政治上的“改土归流”，揭开了中原开发西南的历史新篇章。鸦片战争前后，情况又发生了显著变化。西方列强的殖民侵略沿印度洋和太平洋自西向东推进，先是瓦解了印度并在沿海一带争夺据点，随后又瓜分了东南亚并在东面“改造”日本，威逼大陆，南面则企望着打通一条由东南亚直入中国腹地的通道。这时，西南就处在了新旧两重压力的困扰之中：原有的内部冲突尚未完满解决，外部闯来的更大挑战又横在了足下。也正是在这种

突变的境况中，这一地区的重要性才引人注目地一下子突显出来。抗战爆发后，南京政府在日军的强大攻势下被迫迁至西南重镇重庆，“开发大西南”的大政方针首次提了出来。再之后便是50年代的西南“三线建设”和80年代的“西部开发”。西南的地位日益突出，传统的西南观也日益变得陈旧和过时。以往文献积累在突然改变的新形势下捉襟见肘，完全不能适应时代大潮的紧迫需要。于是一种超越过去简单地以“蛮夷之地”统而述之的新型的西南研究应运而生。专家学者突破传统的“一点四方”结构，深入实地考察，进行纵横比较，其中也有的不仅就西南论西南，而且还试图从全国大局、亚洲大局和世界大局来分析西南、评价西南，取得了一批开拓性学术成果。但由于起步较晚，过去的历史偏见又深，迄今为止的西南研究还一方面欠缺着对作为一个整体的西南文化的基本把握和对作为一种连续过程的西南变迁的全面描叙，另一方面还存在着许多观念和方法上的含混，中原汉文化中心的模式和欧洲理论术语的简单套用现象普遍存在，致使不少必要的领域难以开拓出来，不少必要的反思难以深入下去。西南的自身文化特点和历史意义未能通过具有说服力的理论阐释而张扬出来，离成为一种共识，成为经世致用的精神财富的目标也还有着一定的距离。

有鉴于此，我们认为如今历史在呼唤西南，西南在呼唤理论。“西南研究”的创新与突破已到了事关重要的时刻。从传统的“西南观”走向现代的“西南学”已成为西南研究走向成熟的时代标志。当然，这并不是孤立脱节的偶然现象，它同前述当代学术界的新变化是密切相关的，并同此时期对中国文化内部的“西北研究”、“楚文化研究”、“汉藏关系研究”、“沿海发展战略研究”以及更为深入的“儒、释、道研究”、

“官、士、民研究”、“器物、制度、观念研究”乃至“精、气、神研究”等等可说都是内在呼应、互为补充的。

历史呼唤新学派

西南的特点是什么？这是西南研究必须回答的首要问题。

“西南”一词首先代表的是某种相对的方向和方位。随着观察主体的改变，其本身也就发生了变化。不管在理论上还是在历史实际中，“西南”都是一个动态的概念。当中原汉文化定都长安时，“西南”表示的是秦岭以南、巫山以西的某一片区域；三国鼎立时，蜀定都成都，“西南”又缩小为诸葛亮七擒孟获的一小块地区；而在宋室南渡、迁都临安（杭州）后，连古时长安也变为“西安”，此时的“西南”又一下变得无比遥远而广阔了。不过在长期的历史记述中，“西南”概念又有着某些较为稳定统一的含义（比如边地、治外、蛮夷等）。从今天的眼光看，仅就地域而言，其可大致分为狭义和广义两种所指。狭义的“西南”相当于如今的川、滇、黔三省，广义的“西南”则还包括藏、桂两地甚至湘、鄂西部一些地区。此两种划分都既体现了一定的历史延续性，考虑到了其所指内部在许多方面的一致性，但同时也不能不说仍然是一种人为眼光和相对的判断。今天的西南研究一方面要兼顾这两种所指的有效含义，另一方面还应跳出二者的同样局限，即只以一个单一的中原角度来看待所要论述的这一地区。“西南”一词无论是狭义还是广义，都已隐含了一个视角前提，即以中原汉文化为中心，是中原汉文化的西南（西南方、西南部）。但如果我们把视野扩大，同样这个“西南”不也正是印支半岛的“东北”和印度次大陆的“近东”吗？并且倘若改变视角，以“西南”自

身为圆心，向四周看去，其不同样也有自己的东、南、西、北四方吗？所谓“中原”不过是“西南”自身四方中的一方而已。因此今天的西南研究既要保持历史的延续性，又不能囿于古人的立场；既要注意“轴心时代”以来所形成的历史事实，又要揭示“后轴心时代”将要出现的客观趋势。在这个意义上，“西南”一词就不仅是只代表中原汉文化本位一个方向或方位的狭窄概念，而已变成了一个含义更为丰富，所指更为客观的超越单纯区划的新称呼了。换句话说，其完全可以用“云贵高原”、“四川盆地”、“两江（长江、珠江）之源”这样的中性名称来代替，或者换成古时《华阳国志》所言的“华山之阳（南）”那样的自我称谓。

相对来说，“西南”是一种他称。正如欧洲人把华夏称为“远东”而华夏则自称为“中国”一样，只有将他称和自称摆在一起并且在二者基础上再产生一种新的“第三人称”，我们的认识（无论对华夏还是对西南）才可能更为完整，结论才更为确切。

从中原“他称”角度看，西南的特点在于它只是中国文化的边疆地带，并且由于多种多样的原因其长期与中原保持着不是治外、羁縻就是教化与被教化的关系。从“自称”角度看，西南也许自远古“元谋人”时代以来就始终是一个相对统一的区域。首先，其北面秦岭及大巴山脉的阻隔大大削弱和延缓了自秦统一中原以来汉文化向西南的推进；其东面的巫山山脉和沅水、乌江等重重障碍，既隔断了四川盆地与洞庭盆地间的天然关连，又造成了强大的荆楚文化同西南文化的自然分野；武夷山和南岭则缓冲了其同东南“百越”的某种冲突并使彼此间的文化距离日益拉开。与此同时，西南内部数条与中原相异的南北流向的大江大河，一方面分隔出了其同境外南亚次大

导 言

一

寺庙是宗教意识外化的物质实体，是宗教信仰的直接产物。

“寺庙”一词来源有二：“寺”在先秦是奄人（即宦官）的专称^①。“匪教匪诲，时维妇寺”^②之“寺”，即此之意。秦时，以寺宦任外廷之职，遂将寺宦任职之所通称为“寺”。至汉，推行“三公九卿”^③制度，“九卿”又称“九寺大卿”，官署均以“寺”称，“三公所居谓之府，九卿所居谓之寺”^④。例如，太常官署称太常寺，廷尉官署称大理寺，大鸿胪官署称鸿胪寺，等等。“寺”即正式成为朝廷所属政府机关的名称，“凡府廷所在，皆谓之寺”^⑤。稍后，随着意义的扩大，“寺”又成为一般官署的代称，“寺，官舍也”^⑥。《后汉书·马援传》之“晓狄道长守寺舍”与《吕强传》之甘陵、吴伉

①按：由于“寺”、“侍”同音假借，先秦时期作为宫廷近侍的“侍人”也常写作“寺人”，但与作为奄人的“寺人”是截然不同的。

②《诗经·大雅·瞻印》。

③所谓“三公”，指丞相、太尉、御史大夫；所谓“九卿”，指太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿胪、宗正、大司农、少府。

④《左传·鲁隐公七年》注疏。

⑤《汉书·元帝纪》注。

⑥许慎：《说文解字·寺》。

“知不得用，常托病还寺舍”的“寺舍”，即显然均非朝廷直属政府机关。“寺”义的此一泛化，为佛教传入后以此命名活动场所提供了前提。汉明帝时（58——75年），中亚僧人摄摩腾、竺法兰应邀来汉传教，居于专涉外事务的鸿胪寺内，后于洛阳城外修建居舍，遂以“寺”命名，开了佛教以“寺”命名活动场所的先例。之后，由于政府官署以“寺”相称的淡化，习惯上，“寺”即成为佛教活动场所的专称。隋唐而下，摩尼教、伊斯兰教、基督教先后传入中国，纷纷以“寺”命名活动场所，如：摩尼教活动场所称礼拜寺、伊斯兰教活动场所称清真寺、基督教活动场所称景寺等等，复使“寺”一概念的内涵扩大，成为以佛教活动场所为主的一切宗教活动场所的泛称。“庙”者，“尊先祖儿也”^①，来自祭祀祖先的祖庙。

“黜黜在宫，肃肃在庙”^②之“庙”，即指奉祀祖先的宅舍。随着“庙”义的泛而广之，祭祀性活动场所逐渐多以“庙”称，《史记·封禅书》即曰：“雍有日、月、参、辰、……诸布、诸严、诸逮之属，百有余庙。”“庙”一称名，其始主要是以原始崇拜的原始神祠为主。^③及至后期，由于各式宗教的泛滥、融合以及活动场所称名的宽松，“庙”亦逐渐成为原始神祠而外的其它宗教活动场所的泛称。承德避暑山庄著名的所谓“外八庙”，其实均为佛寺，四川梓潼的七曲山大庙，亦为标准的道观。“寺”、“庙”后期称指的泛化，为二词的连称开辟了道路。“寺”、“庙”二词连用以称一切宗教活动场所，起始较晚，明、清以后方渐流行，迨至于近，遂成一切宗教活动场所的定称。

① 《说文解字·庙》。

② 《诗经·大雅·思齐》。

③ 按：我国个别道观，如东岳庙、嵩岳庙等，起初均为原始神祠，只是在其后期被道教纳入其中而已，故仍以“庙”称。