

道教造像记

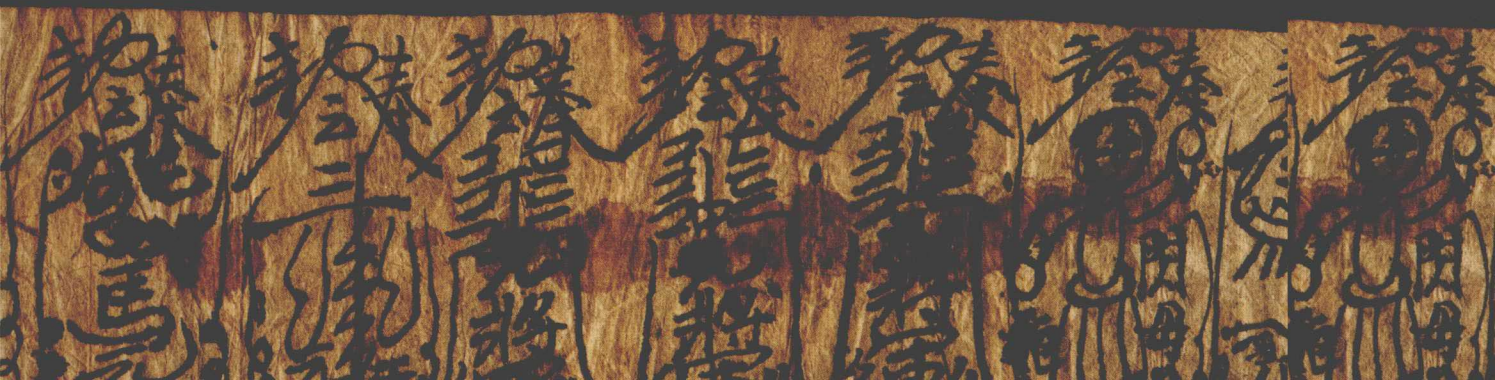
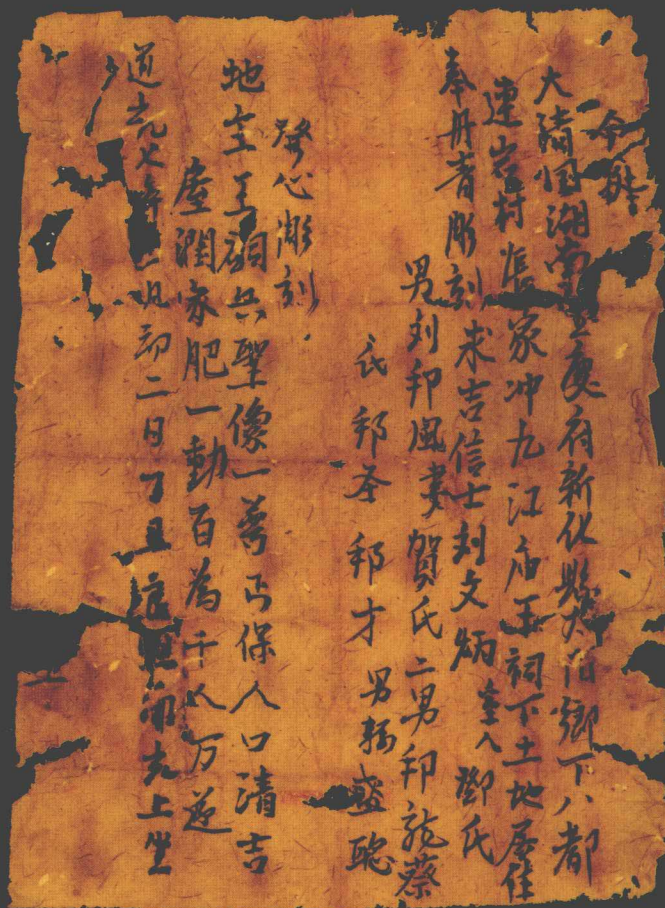
长江中游

胡彬彬 朱和平 著

CHANGJIANG ZHONGYUO

DAOLIAO ZAOXIAOJI

湖南大学 出版社



道教造像记

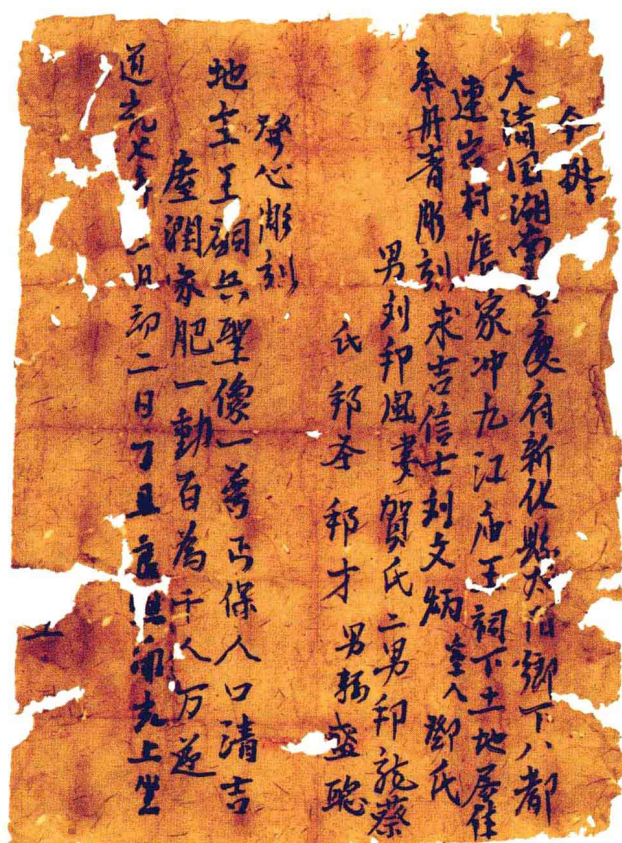
長江中游

胡彬彬 朱和平 著

CHANGJIANG ZHONGYOU

DAOJIAO ZAOXIANGJI

湖南大学出版社



内 容 简 介

本书收录长江中游地区(以湖南、湖北、江西为主)的道教造像记80件,连同细部特写,共计为140幅图片。这些资料都是作者二十多年的田野考察所得,属于首次公开出版的新资料。全书由概论和图版与说明组成。概论系作者从新资料出发,结合我国古代宗教、文化制度和乡规民俗进行的学术研究成果,也是引导读者阅读本书的钥匙。每个图版的介绍都包括基本信息和解说文字。

图书在版编目(CIP)数据

长江中游道教造像记 / 胡彬彬, 朱和平著. —长沙: 湖南大学出版社, 2011.8

ISBN 978-7-5667-0059-9

I. ①长... II. ①胡... ②朱... III. ①道教—造像—中南地区—图集

IV. ①K879.32

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第172441号

长江中游道教造像记

Changjiang Zhongyou Daojiao Zaoxiangji

作 者: 胡彬彬 朱和平 著

责任编辑: 李 由

责任校对: 祝世英

责任印制: 陈 燕

出版发行: 湖南大学出版社

社 址: 湖南·长沙·岳麓山 邮 编: 410082

电 话: 0731-88822559(发行部), 88649149(编辑室), 88821006(出版部)

传 真: 0731-88649312(发行部), 88822264(总编室)

电子邮箱: liyou0731@126.com

网 址: <http://press.hnu.cn>

印 装: 湖南天闻新华印务有限公司

开 本: 889×1194 16开 印张: 8.5

字数: 189千

版 次: 2011年8月第1版 印次: 2011年8月第1次印刷

印数: 1~2 000册

书 号: ISBN 978-7-5667-0059-9/J·221

定 价: 90.00元

版权所有, 盗版必究

湖南大学版图书凡有印装差错, 请与发行部联系

概论

今據

大清朝湖南甯寶慶府新化縣永寧一都
祀祭雷祖廟王祠下地名坳下土地分居住堡列
李氏男^桃林^桃總^{袁氏}孫^一三^才五^侯裝修
閔聖君神像一尊正保人口清泰云言與肥
十件等事一切未言金叨庇佑
皇上光緒廿九年癸卯閏五月十九日寅時開吉



有关道教造像的肇始，当在北朝以前。据《隋书·经籍志》

所载，北魏太武帝曾召道士寇谦之「于代都东南起坛宇……刻天尊及诸仙之像而供养焉。」这当是我国古代正史有关道教造像的最早文献记录。清代金石学大家王昶在其《金石萃编》中，对北朝时的道教造像有「造像必有记，记后或有颂铭，记后题名」的记述。自有道教造像产生以来，道教造像记便伴随而生。道教造像与造像记，已基本形成了共生关系，即每一尊造像，一般都会有一造像记。对于道教信徒而言，膜拜道教神像，造作道教神像，除了道教信仰之外，通常还具有明确的功利目的和愿望诉求。所谓道教「造像记」，是指造作人通过造作道教神像而表达这些功利目的和愿望诉求、依附于造像而存的文字。所以，任何一篇造像记，都会有相对应的造像。道教如此，佛教亦是如此。

道教造像，各个历史时代造作不尽相同，如影相随的造像记在题材与内容上，亦不尽相同。始盛于北朝的道教造像记，一方面

因当时的造像碑形制巨大，除造像主体之外，尚留有不少空白；另一方面也是为了配合当时道教发展的需要，一般多镌刻有大段文字。这些造像文字，大多是记述和颂扬当时的道教思想的，而且大都记述相当详细。步入唐宋时期以后，道教借鉴佛教「以像设教」以胜教化的成功经验，造像盛行。唐释法琳在其《辩证论》中引王淳《三教论》之言：「近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形象，假号天尊及左右二真人，置之道堂。」此时单尊造像大量出现，道教仪式场景也被不断引入道教造像体系之中，繁复的道教群体造像在这一时期也层出不穷。「像」，成了道教弘道扬义的表现主体，而造像记文本的宣教功能则明显退化。这一时期的造像记，多镌刻在不为人视觉所关注的边侧之处，内容大多开始变得简单，有的仅记录造像者的姓名，也有记述造像目的的，有关道教思想宣扬教化的文字，已经渐渐消失。宋元以后的造像，除了在身材、外貌与五官的刻画上，与前朝有明显不同外，最大的变化发生在造像的体量上。这一时期道教造像的单尊体量，由过去的石窟石碑巨型或大型造像，开始转变为以方便家庭神龛安放的小型微式。到了明代，这种小型微式大致已经定型，体量高大的造像除了由皇家资助或规模较大的道教宫观中还有雕塑之外，已经很难见到。造像的材料，也由石质变成以木材质为主，金铜石材等辅之。古代的长江中游地区，木材资源极为丰富，樟木、楠木都是上好的造像材

质。笔者曾对这类小型微式造像与材质，分别在湘鄂边境地区的湖北五峰县、来凤县，湖南桑植县，石门壶瓶山，湘赣边境地区的罗霄山脉周边县域，湖南郴州宜章，汝城以及广大的湘桂黔边境地区，累计进行过长达五年多的专题田野考察。所见宋元明清时期各朝造像成千上万，造像材质所用，十有八九为香樟木。笔者曾在所撰拙著《湘西南木雕》中，引述了明代湖南靖州地方以神木造神像之像的官方记载：「……像以神木（即樟木）雕凿而成。其形怪异犷厉者，以明色施涂，不至（致）损坏。然公忠雕以正貌，奸邪者刻以丑态。色朱者忠勇，白则奸，黑则刚直，黄色猛烈，草莽如兰（蓝），金银二色，专绘厉鬼神判，盖亦以形色寓褒贬其间耳……」^①随像而附的造像记，因像的主体体量变小，大都也以笔墨写于纸本或丝麻棉布上，再封藏于小型木石金铜造像的背腹龕内，秘不示人。在长江中游地区，四季温差相对较大，而空气湿度也很大。这样的自然环境，是极不利于木质造像的保存的。不少木质造像，已历数百年之久而今之尚存，但封藏于其背腹的造像记，却难以抵挡住自然氧化与病虫侵蚀，而今之残存或不存，完好者寥寥无几。所以造像记的存世数量，远远少于造像数量，故尤显珍贵。

所谓「长江中游」地区，纯粹是引用自然地理的划分界定，即是指长江流域中，上自湖北的宜昌而始，下至江西湖口为止，

鄂西北和整个湖南与江西湖口以上，长江及其主干与支流流经的广大区域。本书所辑录的造像记，全部来自这一区域，且以湖南地区为中心。

从传统的道教造像记研究历史来看，以往中外学者的研究范畴，在地域上大多是以西安或四川为中心，在时间上，则从唐宋而始，上溯到南北朝。为什么会出现这样的情形，学者们为什么会遗漏或者故意回避唐宋以后长江流域的造像记研究，这是有关道教文化研究中值得探讨的一个学术话题。其原因当然可能是多方面的，但至少有两个方面是大致可能的：一方面，道教发展至明清时期，其本身已经形成了一个多种宗教思想成分兼容的庞杂体系，三教融合已经成为宗教发展与传播的主流趋势，道教不但难以抵御这种趋势，而且还必须融入这种趋势大流之中，其造像必然会呈现出庞杂性和多样性。笔者曾在《论湘西南木雕文物及其艺术成就》中对这类庞杂性和多样性有过阐述：「……明代中后期，道、儒、佛三教一致论继元初全真教后再次在这些地方兴起……高僧，方士游历，说佛授道者众多，尊奉佛道的信徒众多，各自造像各自尊神……」^②我国著名史

① 胡彬彬著：《湘西南木雕》，天津人民出版社，2004年7月，第114页。

② 引自《收藏家》之《论湘西南木雕文物及其艺术成就》，2002年07期。



学家与民俗学家顾颉刚先生曾在参观石湖治平寺后，对这种庞杂性和多样性有过记述，其中感叹道：「……寺中除了佛像之外，有关帝，有雷神，有华佗，有王通、圣母。此甚有趣，盖乡人所需求，不过这几样。有了这几样，可以抢去城中香火也。这种寺，算他道教呢，还是佛教呢？所以，我想，中国人只有拜神观念，并无信教观念……」^①这样的庞杂性和多样性，给后世道教造像与造像记的研究工作，带来了许多难以解结的麻烦和困难：明清时期的造像记中似道似佛的内容，不但让人难以解读阐释，又何以归类？而唐宋至南北朝时期的道教造像与造像记，主要遗存于一些重点造像区域或集中于某些石窟，而且造像特征鲜明，同体相连的造像记，所表述的教理教义内容也十分明确，既便于整理归类，也便于阐释。至于明清时期的道教造像记，则是散落于千家万户信众家庭的造像之中，第一手资料的获取难度十分大。而在缺乏一定数量造像记的积累的前提下，想对其进行有效研究，也是难以实现的。因此，对唐宋以后这一区域道教造像记研究，实际上是一片空白。也许正因为如此，我们对于长江流域的道教造像记研究，就显得不但必要，而且颇具意义了。

长江中游地区道教造像记的内容与形式

明清时期长江中游地区的造像记内容，主要为发愿者心愿之

记载。一般包括造像时间的记述，造像者身份的记录，造像者的籍贯与家庭成员的详细住址，造像对象，造像人的愿望表述等。其内容记述有详有略，篇幅有长有短。佐藤智水、侯旭东等学者，对南北朝时期的造像记，在内容和结构上，曾做过专门的分析研究，但我们所见的长江中游道教造像记，却与之不尽相同。这一区域的造像文本，以记述造像目的，表述祈愿为主，不同于南北朝的造像记以记述教理教义为主；在文本形式和行文结构上，明清时期长江中游地区的造像记，更是不同于南北朝时期造像记所流行的「前文后颂」或「只颂不记」的赋体形式，而是已经有了自成一体、相对标准化的格式。从所搜集的大量造像记资料来看，道教信徒们一般也是按照这种格式来书写的。其文本形式与行文结构大致如下：

一、造像者籍贯与造像者家庭成员的住址。籍贯为前置，住址为后缀。分「凡界」和「神界」两部分记写。其详细程度与要求，与我们现行的「户籍」登记填写制度几乎完全相同，即必须将造像者及其家人的地址详细列具，即某省某府某县某都（或某保某甲）。省，府，县，都，保，甲是官方的行政区划分，故称之为「凡界」。在「凡界」地名之后，紧接着要写「神界」地名，一般以造像者所住地的土地神祠管辖的范围为界定。即地

名某山或某水土地祠下。某山某水土地祠下是神界土地爷管辖并行使神权的区域，故称之为「神界」。按「凡界」和「神界」准确无误地详细记述造像人及其住址，目的是确保所雕造或重新饰金装彩的「神像」，能够循址施现灵感，毫无差错地保护造像者及其家庭成员。造像的信众认为，如果造像者与其家庭成员的地址语焉不详，「神」是找不到造像者及其家人的住址的，其呵护保佑，也就无法实现，而造像者的造像活动也就毫无意义了。因此，造像者的籍贯与住址必须按照「凡界」和「神界」两方面具体写详细，缺一不可。

二、造像者。造像者主要是指家长（主）及其家庭成员，有的也允许包括姻亲或内戚成员。其具列形式一般为：家长（主）↓室人（妻、妾按序排列）↓长子及妻（按妻、妾顺序排列）↓次子及妻↓长孙↓次孙，如有姻亲内戚成员，再依次按先内戚，再姻亲列具，而家庭成员中的直系女性成员，则一般不予列写，有列写的，也只能列记于同辈分者之末尾，切不可将排列顺序搞乱。这里明显体现的是儒家传统中「长幼有序」、「男女有别」、「男尊女卑」的等级与纲伦思想。

三、发愿造像对象。即造像者所造神像的全称名号。

四、发愿内容或造像原因。记述因何事何原因而造像，并祈求何种功利，或添男丁，或增福寿，或祈财富，或保丰收，或

祛病邪，或驱妖魔，或避官司兵匪等等，如此种种，可以单一为之，亦可为多种事由。

五、造像或开光时间。记录造像完工日期或为造像举行「开光」仪式的时间。只有「开光」了的「神」，才能显灵现威，才具有护佑的法力，因此这一时间的记述，不但是必需的，而且也是至关重要的。

六、工匠、丹青或造像记撰写者署名。因为雕造神像活动，本身是颇具功德的活动，所以雕造神像者，或者为神像施彩描金的手艺人，或者代造像者撰写造像记的人，也都是有功德的，因而也是可以记署姓名的。不过，由于其身份与地位的原因，只能记署于造像记的最后，而不能是别处。

下面举例说明。如：

一、造像者籍贯与家庭成员的详细住址：大清国湖南省宝庆府新化县永宁上二都（凡界），地名山背后祀祭洪庙王祠下土地（神界）。

① 引自《顾颉刚全集》之《顾颉刚读书笔记》第一卷，顾颉刚著。中华书局，2010年12月。



二、造像者：居信士周迎春、室人袁氏翠如、长男寿大、次男易大、同大等。

三、造像对象：谨发诚心，装朔（塑）赵公元帅圣像一尊。

四、发愿内容或原因：祈保人口清泰，家门迪吉，万般如意，叨蒙护佑。

五、造像或开光时间：道光二十九年己酉岁十二月十五日吉日开光点目。

六、工匠或丹青名：丹青谭建书。

上例为道教造像记撰写的标准格式。在这一标准格式之内，所列具的内容或记述顺序，有的是允许作适当调整的，也可以略去部分内容。如清代咸丰年间一造像记结构顺序就有调整：

一、大清国湖南宝庆府邵阳县北路隆回四都，地名大白竹本祭灵祭庙王祠下，坡背下土地；二、巫氏王法真具保安，嗣孙庞教万、室人邹氏，男代达、媳谭氏，次男满寿、女茂姑，孙祥生、孙媳萧氏，次孙吉生、孙女鲤贞、菊英等；三、（造）八世祖秀奇公神像一尊；四、嗣孙庞教万、室人邹氏，男代达、媳谭氏，次男满寿、女茂姑，孙祥生、孙媳萧氏，次孙吉生，孙女鲤贞、菊英等；五、合家人口，求健求安，以及六畜什件等事，家门迪吉、人眷平安、六畜兴旺、百事亨通、官瘟远殄、火盗双消、一切未言全叨庇佑具文上申；六、皇上咸丰三年十二月初一日奉。

又如：一、邵阳隆回六都，水口庙王人氏，二、装圣相（像），三、信士陈兴秋，黄氏庙秀，男一为；四、乙未年七月初一日癸酉日开光上吉；五、装洗杨泗，将军主一位；六、乞保夫妻子女一家人口，万福千祥，子孙长远大千秋，神灵感应，有求百应；七、七月初一日大吉；八、代书道人胡观峰事。

咸丰年间另一造像记为：一、大清国上湖南省宝庆府新化县，寄居永宁二都，地名大石下祠祭星庙王祠下土地；二、丹青陈余庆；三、信士王必发，上堂母亲翟氏、弟必华、必财，信士王必以，室人袁氏，合家人等；四、老祖王君法武圣像乙善；五、丐保信士家下人财两盛、富贵双全、六畜兴肥、一切未叨化吉；六、皇上咸直（丰）戊午年十二月初四日。

在上述三条造像记中，第一条在记述顺序上有调整，略去了工匠、丹青者的姓名。第二条在记述顺序上也有调整。这类调整与省略是允许的。但第三条的调整却是不当的。第三条将丹青的名字置于造像者之前，这种情况是极为少见的。发生这类行文变化的原因，可能有两种，一种可能是，造像者本人没有文化，目不识丁，而丹青者有欺负造像者之嫌，有意取代家主首要地位，这样所饰神像保佑的首要对象是丹青者，而非造像者。另一种可能，则是丹青者不懂造像记行文格式，而造成此类错误。具体属于哪一种情况，我们很难断言。

流行于明清时期的这种道教造像记撰写模式，由于其文本书写形式和内容上的程式化，使得这一时期的造像记成为一种标准化的文本。在清代的一些民间作坊，甚至有专门刻印的填空式的造像记文本发行。造像者只需要在空格中填写姓名、地址、日期等少量文字即可。估计这种刻印发行的做法，曾流行于市井坊墟，主要为方便和满足文化程度很低的信众群体需求。早于作坊刻印造像记之前的时期，还出现过专门代人撰写造像记的职业。在明清长江中游地区的道教造像记中，我们就曾屡见有如「代书道人胡观峰事」、「居士邹月三代撰」之类的写本。在明代晚期和清代乾隆时期前后，我们还见有一种情况，即在造像记的尾处，用朱墨或黑墨，画上一道或数道道教的符箓。看来这类造像记是由职业道士所为。在明清两朝这一区域的其他年代所撰造像记中，却未曾见有。这种情况，值得探究。

长江中游地区道教造像的题材与类型

从造像记内容来看，明清时期这一区域的道教造像题材相当庞杂。通过对道教造像题材的分析，我们发现明清时期道教造像有如下几个重要的特点：一是造像题材庞杂；二是俗神增加；三是祖先崇拜盛行。

造像题材的庞杂，使得神祇名称杂乱与神祇类型众多。仅

这一区域造像记内容中所反映的，长江中游地区民间所造的道教神祇，就至少在30种以上，主要有伏魔大帝、九天司命灶神、雷神、财神、钟馗、阴师公公、药王李真人、南岳司天昭圣帝、上元三品解厄水官大帝等。除此类在道教神谱中可以找到名录的神祇外，还有一种现象特别值得关注：一些造像者的祖先像如「先祖何法新」、「高祖婆刘氏」等，也被列入神祇神像之列，而且其数目之多，令人惊叹。究其原因，既有道教极端世俗化的原因，更有儒家「慎终追远」思想教化融入道教的原因。有明一代，统治者极力推崇儒家思想，其中的「忠」「孝」观念，经过统治者一千多年的不断灌输和强化，已经深深扎根于广大民众的思想意识之中，并且代以相继。「慎终追远」、「孝悌有序」成为统治者与国民所共识的基本道德准则，「敬祖而祀」，从官方到民间，无不倡而行之。普通民众不但深谙此理，而且身体力行。但作为道教信徒，对上层道教玄妙的教理、教义的理解与接受能力，却是非常有限的。这使得他们不得不放弃对于道教理论的追求，而将关注的焦点转向自己的家庭与族亲。在对宗教与神像的信仰上，他们既盲目又功利，灵则信，不灵则放弃。秉着这样的信仰原则，信众们推动着道教造像继续向前发展。于是，形形色色的道教神祇和非道教神祇，被道教信徒们以道教的名义制造出来，他们的祖先，以神像的身份，堂而皇之跻身于道教神祇





当中，也就成了顺理成章的事情了。『有的干脆把众多神像和祖宗先人的遗像，集中雕刻于一块木板之上，以方便家庭供奉』^①，『有的神像在被供奉后，如果「显灵」，则是身价百倍，供奉的家族或部落成员，要为其打造金盔银衣或加金冕添银靴，以示虔诚回报其「保佑」之功』。^②

这一时期，俗神已经占据了道教造像的主流。通过对现有资料的整理，作者发现宋以前道教造像中经常出现的尊神，如三清四御等，在明清的民间道教造像中，已不再占有主流地位。

取而代之的是大量的、名不见经传的俗神。『时信奉者，各自主信，各自造像，各自尊神……不少善男信女，佛道不分，将佛教造像与土地爷、灶司令、财神爷、日月诸神共处一龛，共享香火……』^③这类俗神又是颇具地域性的。如果说我们对于关公（或伏魔大帝）、财神、药王还耳熟能详的话，那么这一时期大量出现的各种『阴师』，各种土地公公，却是极为生僻但又十分具体的。比如说，在本书刊发的造像记中，有关『陈法旺』的就有四条，造像和撰记的时间分别是清顺治十七年、乾隆乙卯年、光绪十九年、宣统二年。前者的造像者籍贯，是江西吉安府泰和县永昌二都上洲村，继而是湖南省宝庆府新化县永宁三都，再继者为湖南省宝庆府邵阳县西路洪仁四都。由顺治到宣统，时空跨清十代两省，从不同年代的『陈法旺』造像记文本中，我们似乎

还感觉到当时道教内部的组织结构与传播手段尚有不为我们过去研究中，引起关注的某些方式与途径存在。深入调查后我们发现，后三个地方的造像者，其祖籍都是江西，且都是在清代雍正年间由江西吉安迁徙至湖南邵阳的。因而，我们有理由认为，这类造像及其崇拜，与当时族群人口的迁徙有关。这也是造像记所含带的除宗教信息本身以外的、有关历史人类学方面的有价值的信息，应当予以重视。

通过上述例证的分析，我们是否可以这样认为：明清时期，在道教造像中，与道教尊神相对应的俗神，占据了造像题材的大部分，且有不少名不见经传的『新』神与祖宗『神』出现。他们之间并无神祇体系的关联，极具地域性。这说明道教造像题材具有庞杂性和广泛性特征。这类『新』神的出现，可能源自某一地域族群人口的普遍追捧，离开这一区域后，则并不被认可和流行；有的『神』则是因族群人口的流动和迁徙，由一个区域被带往另一区域，『神随人迁』，被继续得到认可，并在后一区域成为『新神』，而继续享受供奉。

目前所见道教造像记中，造像题材出现次数比较多的依次有：关圣君（或伏魔大帝、关公等），财神，药王（或药皇、李真人等），文昌帝君，陈法旺等。对于关羽的信仰，会出现如此之多，我们认为原因有二：一为明清统治者对儒家『忠』『孝』

思想不遗余力的推介；二是因关羽本身作为一个历史英雄人物，其勇武忠义的形象已经深入人心，将其改造为神祇，既合乎统治者的心愿，更易于被民众广泛接受。我们知道，明清两代统治者，对于关羽的推崇达到了历代之顶峰，其中又以清代最为突出。『民间对于关公或关帝、关老爷的崇拜，是中国民间信仰中最典型的神人崇拜。其影响深广甚至超过了对其他各路神灵的崇信。有清以来遍布全国各地城镇乡村的关帝庙，就是最有力的明证。』^④因为关羽以其『对国以忠，待人以仁，处事以智，交友以义，作战以勇』的人格和个性，体现并代表着整个中华民族所具有的传统美德。是传统儒家思想体系中美德的化身。关羽的忠义仁勇，符合统治者的需要，所以历代统治者一再为『关羽』增加封号，先是由侯成公（宋崇宁九年被封为『忠惠公』），进而由公成王（宋大观二年被封为『昭烈武安王』），再由王而帝（明万历十四年被加封为『协天大帝』，万历四十二年又被加封为『三界伏魔大帝』、『神威远震天尊关圣帝君』；清同治九年被迫封为『忠义神武灵佑仁勇威武显护国保民精诚绥靖翊赞德关圣帝君』），最后再被崇封为『武圣』，与『文圣』孔子齐名。与此同时，又将其立为『战神』、『守护神』、『武财神』。佛家天台宗的创始人智者大师，曾为关羽的亡灵授『菩萨戒』，关羽又成了佛门护法神。宋徽宗于崇宁二年封其为『崇宁真君』，

关羽因此在道教中获取了合法正宗的神位。明清统治者不断地引导民间完善对关羽的祭祀制度。清冯桂芬在《显志堂稿》中言及民间的关羽信仰时说：『自王公卿士，下迨贩夫走卒，穷荒边徼之氓，莫不搏颡奔走之恐后。』城乡之间，祭祀关帝之庙，处处有之。时至今日，古代所建『关帝庙』的遗存，为古代公共建筑所遗存数量之最。至于其他的造像题材，如财神、药王等也曾被大量造作，当与民众祈求摆脱贫困或增加财富，解脱病痛疾苦的心愿有着直接的关系。因需而造，因愿而求，这是明清时期长江中游地区造神运动中，所呈现出来的一般规律。如为嘉庆十二年所造财神而撰写的一篇造像记言：『祈生意兴盛，财源涌遂，广合三江十方财宝引家堂。百事亨通，万般如意。』道光元年一造像者为文昌帝君造像的目的是：『保聪明智慧，智慧聪明，问一知十，吾道一贯。』

- ① 胡彬彬著：《湘西南木雕》，天津人民出版社，2004年7月，第115页。
- ② 胡彬彬著：《湘西南木雕》，天津人民出版社，2004年7月，第115页。
- ③ 胡彬彬著：《湘西南木雕》，天津人民出版社，2004年7月，第115页。
- ④ 乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1995。



长江中游地区道教造像记所反映出的信仰特点

长江中游地区的道教造像记，反映出了明清时期道教信仰的几个特点：

一、功利性

明清时期长江中游地区的道教信仰，与其他地区一样，有着很强的功利性。这似乎是由当时道教发展的民间性所决定的。首先，道教有如哲学般的教理教义，对于下层民众信徒来说过于遥远。在现实的日常生活中，他们所关注和依靠的，首先是自己，然后再是家庭与家族。遇到困难，首先是依靠自己和家庭成员的力量来加以解决。如果不行，则将求助和依靠的对象，扩大到有血缘或姻亲关系的家族和姻族群体。在遇到非自身和家庭族群力量可以解决的困难，如生儿继嗣，以及不可抗拒的自然灾害或战乱等，而在现实生活中，又找不到可以与之匹敌抗衡的力量时，精神与宗教信仰——形而上层面上的「神」，便会超越现实出现，成为民众倾诉发愿和求助依赖的对象。基于这样的理由与情形，民众对神灵的信仰，是以灵验与否为标准的，灵验者则信徒众多，不灵验者则门可罗雀，甚至弃之不敬。民众对于神灵的要求是很功利的，他们其实并不特别关注那些虚妄的远离现实生活的神仙世界，更多的是非常在乎神灵对自己现实生活的帮助。帮助愈大，神灵在其心目中的地位就愈高。有用则造，有灵则求。

他们对于自己信仰的神灵，是有着某些实际的具体要求的，大到拯救苦难或赐予继嗣，小到家中被盗鸡鸭的寻找，凡此种事无巨细，乃至鸡毛蒜皮之事，他们都希望神灵们能帮他们加以解决。

二、多神性与紊乱性

从对道教造像记内容的分析来看，明清时期这一区域，有关神祇的造像或者信仰，具有多神性和紊乱性特点。由于道教尊神地位的退化，以及信仰的功利性导致俗神的大量出现，使得道教本身的神仙谱系出现混乱，很多地域性的神祇，很难归属于道教神祇体系中的何种类型。神祇的宗教属性也因此很难界定。前文所引顾颉刚先生在石湖治平寺之见，在明清时期长江中游地区的寺庙宫观中，当是最为常见的神祇供奉陈列模式——释道神像共处殿堂，共享人间香火。我们在整理这一区域的佛道造像记时，每每可以看到信徒们在佛教造像记之后，画上道符，在道教造像记上，则有梵语汉译的佛教箴言录记。佛像、道教神仙、孔圣人、关公和祖宗们共处一堂，济济一龛，也就见怪不怪了。

三、地域性与自创性

本书造像记中所体现出的道教信仰的地域性，是指明清时期长江中游地区的道教信仰，虽然拥有庞杂的神仙谱系，但却没有产生过影响力可以覆盖整个中游区域的神祇及其谱系。除了全国普遍

信仰的神祇，如关公等，其他神祇，其信仰圈则显得较小。如「陈法旺」神、「萧法旺」神、「萧法治」神、「萧法通」神、「欧法吉」神、「牛王大帝」、「天曹公公」、「胡法行」神等等，这类神祇的信仰圈，仅仅流行于某一县域，或某一县域的某都保，有的则甚至仅是某一族群所膜拜的神。如湖南省宝庆府邵阳县西路洪仁四都的陈氏族群，主信「陈法旺」神，仅一溪一山之隔的邵阳县洪仁六都原住民，则对这一神祇完全没有兴趣，问之更是不知，他们所主信和供奉的是「南山正圣」神祇。对这类道教神祇的信仰，与其地域性或当时的人口流动与迁徙有着某种关联，具有明显的「神随人迁」的特点。当然，这也正好说明民众对某些神祇的崇拜信仰，是有其确切可循的信仰源的。

如前所述，造像的功利性，决定了信众在造像对象与题材的选择上，具有鲜明的自创性特点。信众们已经有了自主选择神灵的意识和权力，他们不再局限于道教所提倡的尊神，抑或囿于统治者所大力推行的某些神祇，而是按照造像者自身的喜好、意愿和功利需求，尊重并通过自己的选择，或从某些民间传说中截取神话人物，而造就神祇，或直接从家族祖宗信仰中打造出无所不能的超能祖宗「神」，或者塑造自己主观愿望中所喜爱的某一神祇，冠以道教神祇的某种头衔，造就像记文本等必要和必需的道教仪式，进而将其请入家中，加以祭拜。于是，陈法旺、萧法

旺、萧法治、萧法通、牛王大帝等应运而生，按需而造。信众们享受和行使了空前的「造神自由」权力。在这种「自创性」权力下所产生的神祇，其「神力」与信仰所覆盖的范围往往较为狭小，但却使得道教神灵谱系出现了很大的混乱性。

长江中游地区道教造像记的价值

有关道教造像与造像记研究的成就，中外学界不乏，但在年代上，主要集中在对唐宋以前的道教造像与造像记的整理与研究上，而在地域上，则仅限于西安等少数地方区域。对唐宋以后，尤其是道教造像活动十分炽热的长江流域却无人问津，更缺乏系统的研究。究其原因有二：一方面是传统金石学的影响。

传统金石学厚古薄今的治学态度，使得前人只关注宋以前的道教造像记，如王昶的《金石萃编》、卢增祥的《八琼室金石补正》等。除钟鼎彝文之外，传统金石学领域对道教造像记的关注和研究，全部集中在宋以前的大型石窟中的道教造像记铭刻，而明清时期以纸质手写为主体的造像记文本，自然排斥在其研究范畴之外；另一方面，宋元以后，尤其是明清两代，小型木材质造像因用材费工少，造作成本低，成像时间快，便于家庭神龛安放和供奉，在民间颇受欢迎，十分流行。与造像如影相随的宋元以来各朝的造像记，就年代而言，距今较近，理应保存相对较多，但因





其广泛散藏于民间，搜集十分困难。加之这一时期的造像记大都为纸质写就，难抗数百年风化与病虫害侵害，能遗存至今，远非易事。文本保存完好、内容无遗失损坏者，更是金贵难得。宋元以后造像记资料匮乏，研究当然也就无从谈及。今天我们有幸能对其进行系统研究，当然有着补苴罅漏的重要意义。

本书所辑录的道教造像记，是明清道教造像记的文字档案。它直接来自长江中游地区民间，是研究明清历史时期这一地域道教文化重要的第一手资料。于宗教教学研究而言，更是具有不言而喻的意义的。这些造像记绝大多数是由当时处于社会基层的民众所撰写，是既没有被官方审查修改过，也没有被文人们加工提炼过的一种类型特别的珍贵文献。这些文献所记录的，不仅仅是当时当地大量道教信徒的姓名、家庭或家族组织及其成员、籍贯与详细地址，以及有关宗教信仰的诉求与愿望内容，更是承载了当时社会的大量信息。这些信息，生动地呈现出了当时的文化生态，客观真实地展示了当时的社会生活、民俗风情，人们的思想观念、信仰追求。虽然它不能反映其历史社会人们生活的全部，却向我们打开了一扇通往他们内心世界尤其是信仰与精神世界的窗口，这对于研究当时社会的政治、经济、宗教、文学、民俗等众多领域，是有着重要而特殊的文献价值的。同时，它们也是研究我国历史人类学、民族民俗学、文物学等众多学科不可或缺缺的

资料。具体而言，造像记中所包含的如造像名称、造像时间、造像者所处社会阶层与身份、祈愿内容等等，都能为我们研究当时的社会生活，提供鲜活翔实的史料。我们甚至可以通过这些造像记，透视出当时社会的许多方面。

此外，造像记文本的书写，也可以作为明清时期书法艺术的研究资料。清代乾嘉学风和清代碑学的兴盛，使得唐宋以前造像记的书写艺术价值开始被挖掘出来。但从现有的情况来看，对明清时期的造像记的书法艺术价值，却没有成体系的深入研究。造像记的书法价值，以及在书法史上的地位、美学价值，都有待开拓性的整理和研究。

我们所搜集的这些道教造像记，多为平民百姓所书。虽也有所谓的「代笔人」，但从整体来说，他们仍属于「粗通文墨」这一群体。这就意味着这些书写者，在书写造像记时，远远没有像那些受教育程度高、「精通文墨」的文人在书写时，受到过多严苛的「法度」束缚。他们毫无章法顾忌，恣意抒写心中所愿。也许正因为如此，我们所见到的造像记书法，才显得那么「自由」，使得书写个性化、随意化、自然化成为这一时期造像记书法艺术的通识特征。在对其进行整体考量后，也许我们依然很难将其归属于某一书法流派，或归类到某一书体，但撰写人胸臆率真的自然流露，与情随笔发的书写，正是造像记书法魅力之所在。

图版与说明

今從大清國湖廣實慶府新化縣永三都祀祭
朴塘渡江口通靈官二外廟王侍下土地主分居
位信士陳遠武男奉書孫朝智朝聰公孫
刻塑周倉都督將軍金容妙像一
尊威靈顯應馬保家門清吉萬是享通
永順家聲

道光五年二月歲十月十八日巳時開光

今奉
大清（国）胡（湖）南省
宝庆府新（新）化
县永宁三都
地名南木坑永
谷庙王祠下土
分居住信高凡
瑞妻袁氏男桂
元妻刘氏合家
发心喜数（塑）
保家门迪吉人
口清泰养育
兴龙（隆）万般如
意
天运光绪己亥四
月廿四日

今奉
大清（国）胡（湖）南省
宝庆府新（新）化
县永宁三都
地名南木坑永
谷庙王祠下土
分居住信高凡
瑞妻袁氏男桂
元妻刘氏合家
发心喜数（塑）

药王帝君
神象一尊自后
保家门迪吉人
口清泰养育
兴龙（隆）万般如
意
天运光绪己亥四
月廿四日

今奉

大清（国）胡（湖）南省
宝庆府新（新）化
县永宁三都
地名南木坑永
谷庙王祠下土
分居住信高凡
瑞妻袁氏男桂
元妻刘氏合家
发心喜数（塑）

药王帝君
神象（像）一尊自后
保家门迪吉人
口清泰养育
兴龙（隆）万般如
意
天运光绪己亥四
月廿四日