

佛教神通与四大门*

——近代以来我国东北地区的仙佛信仰

王 伟[◎]

内容提要 :本文以我国东北地区的民间信仰为例,讨论不同宗教信仰在民间的接触与整合问题。随着近现代以来华北移民大量进入东北地区,华北民间四大门信仰也随之传入,与东北原有的萨满教传统融合,逐渐形成多神杂糅、仙佛并重的复合型信仰形态。仙佛信仰的形成是四大门信仰与萨满教和佛教的整合过程,通过对这一过程的研究,可以观察到民间多元宗教信仰的存在与发展形态,为现代社会的文化构建提供借鉴。

关键词 :佛教 四大门 萨满教 仙佛信仰

作者简介 :王伟,中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

随着社会的变迁,不同文化的接触与融合成为可能,既可以将某个特定的区域视为一个文化共同体,也不能忽视其内部具有多样性的文化结构。可以说,文化整体性与多样性是相伴而生的。我国东北地区以前一直是满、蒙等少数民族聚居地区,20世纪初才逐渐开放边禁,华北、山东等地移民大量迁入。移民带去的佛、道信仰以及“四大门”等民间信仰与当地原有少数民族的萨满教相接触、融合,形成新的信仰习俗。随着时代的发展,四大门、佛教与萨满教的结合日益紧密,多元宗教信仰整合而成一种新的信仰形态,根据其多神杂糅、仙佛并重的特点我们称之为仙佛信仰。近年来,东北地区的这种民间信仰逐渐进入部分研究者的视野,分别从东北民间信仰^①和“地仙信仰”^②“保家仙信仰”^③“黄仙信仰”^④等角度进行研究。通过对这种信仰形态的研究,可以观察到民间多元宗教信仰的存在与发展形态,为现代社会的文化构建提供借鉴。

一、佛教神通思想在东北民间社会的接纳

民间信仰的特点之一是认为在人类世界之外还有一个至高无上的神仙世界,而凡人以能够通神为至上追求,如若能够通过修行等方式最终化身为神,那更是无上向往。佛教中也有很多关于神通的内容,“‘神通’一词是梵语 abhijna 的汉译。abhijna 的词根是 jna(知)。由这个词根派生的名词都与感知或认知有关……abhijna 的通常意义是‘记忆’,而在佛经中已普遍用作‘神通’,即超常的或超自然的智能。”^⑤佛教神通的获得方式主要通过修习禅定,也有生而具有的。神通是法身的显现,是一种超自然能力。可见,佛教中的“神通”,与民间追求的“通神”有相似之处,都是指具有无所不知、无所不能、变化无穷的能力。

佛教中关于神通的思想与早期佛教吸收了古印度其他有神论宗教中的内容有关,神通思想顺应了古印度的宗教文化背景,符合当时的思维方式和信仰习俗。“在塑造神的形象方面,婆罗门教的史诗和

* 本文系国家社科基金项目“东北亚文化圈农耕文明视阈下的中韩萨满教比较研究”(项目批准号 18BZJ052)的阶段性成果。

① 黄云鹤、苑宏光:《清代以来东北汉族民间信仰构成及其特征》,《长春师范学院学报(人文社会科学版)》,2010年第5期;姜小莉:《试论满族萨满教对东北民间信仰的影响》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》,2011年第3期。

② 刘正爱:《东北地区地仙信仰的人类学研究》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》,2007年第2期。

③ 郭婧:《东北地区保家仙信仰的人类学考察——以黑龙江省绥化市为调查点》,广西师范大学2010年硕士学位论文。

④ 庞哲:《辽宁“仙家”信仰研究——以辽阳市的田野调查为中心》,兰州大学2017年硕士学位论文。

⑤ 郭良鋆:《佛教神通观》,《南亚研究》,1994年第2期。

往世书已经积累有丰富的资源，很容易借鉴和利用”，“在《神通游戏》中，佛陀的形象已从早期佛教中的人间导师演变为至高的神”。^①《神通游戏》一书中，有很多关于菩萨住在母胎宝石庄严殿中、入天祠、进学堂等地示现技艺的描写，充满了神奇色彩。不仅早期佛教有神通思想，大乘佛教更多地吸收了婆罗门教的文化资源，例如大乘佛教的“三身说”，讲述佛有三身：法身、报身和应身。法身指体现佛法、佛性或真如的精神本体；报身指具有种种妙相的身体；应身指为教化众生而随机示现的种种化身。^②三身说是大乘佛教吸收了婆罗门教的资源而形成，同时也蕴含了神通思想。

佛教神通指天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏尽通等六种。事实上，前五种神通并非佛家弟子专有，鬼、魔、仙也可以有这些神通，不过，唯有漏尽通才能超拔于生死轮回，获得修行的最高果位阿罗汉。神通是为度众生的方便手段，《大智度论》：“为众生取神通，现诸希有奇特之事，令众生心清净。何以故，若无希有事，不能令多众生得度。”又说，“以禅定力，服智慧药，得神通力，还化众生”，这段话包含了两层意思，一是获得佛教神通不仅需要禅定实践，也需要佛教理论的指导；二是获得神通的目的不仅是为了自己解脱，同时也是为了弘教传法，度化众生。^③佛经中记载佛陀是在降伏魔王摩罗的过程中获得六神通，神通的示现多是为了弘法和救度的方便，例如目犍连以脚趾摇动鹿母殿，以激励众比丘修习四神足；又施展变形的神通降伏龙王，使龙王皈依佛陀等等事迹。

中国古代自春秋战国以来便有很多关于神仙方术的记载，《庄子》中有神人、真人等记载，如《庄子·逍遥游》：“藐姑射之山，有神人居焉。”《庄子·天下》：“天下之治方术者多矣。”当时有以鬼谷子为代表的方术家。至汉代时，方术体系已有相当的规模，《汉书·艺文志》中神仙家属于方技类，记录了大量有关方术的著作。东晋葛洪著有《神仙传》，记载仙人具有种种神奇的法术和异能。这些中国本土的民间神仙信仰与佛教神通具有形式上的相似之处，因此成为佛教在中国传播时可凭借的资源。

释慧皎所著《高僧传》有很多关于神通的记载，并将神通与神仙之术相比较，正是佛教在社会中传播的现实反映。《高僧传》卷十一载有“禅用为显，属在神通。故使三千宅乎毛孔，四海结为凝酥，过石壁而无壅，擎大众而弗遗。及夫悠悠世道，碌碌仙术，尚能停波止雨咒火烧国，正复玄高逝而更起，道法坐而从化，焉足异哉”。弘法僧人一方面用中国固有的传统儒道观念匹配佛教义理，另一方面用神异手段吸引众生，宣扬佛法之神通广大。《宋高僧传》卷二十记载释难陀的事迹，说难陀自称“得如幻三昧，尝入水不濡投火无灼，能变金石化现无穷”，又称“寄迹僧门别有药术”。在难陀示现神通之后，赞宁评曰：“难陀之状迹为邪正，邪而自言得如幻三昧，与无厌足王同，此三昧者即诸佛之大定也。唯如幻见如幻，不可以言论分境界矣。四神通有如幻通，能转变外事。故难陀警觉庸蜀之人多尚鬼道神仙，非此三昧不足以化难化之俗也。”这些神异事迹与中国本土神仙信仰相契合，从一定程度上迎合了民众的心理需要和现实需要，可以说对佛教在中土的传播起到推动作用。

佛经记载佛陀并不反对神通，只是反对滥用神通，历代高僧大德对神通也基本持此态度，这种观点一直延续至近现代，因此，神通思想在佛教中一般被视为方便法门，只是佛教传播过程中的权宜之计，并不是佛教修行要达到的最终目的。不过，神通思想在民间被广泛接受，并与本土民间信仰发生了很大程度的融合与相互影响，有学者将佛教在民间的存在与发展形态称为“民俗佛教”。李四龙曾撰文讨论民俗佛教的形成和特征，他认为，所谓民俗佛教，是指与学理佛教相对，是影响或组成民间信仰以及民间社会生活的佛教。中国佛教在五代北宋之际便已发生气质上的转变，从学理型佛教过渡到民俗型佛教。^④我国华北地区的民俗佛教由来已久，顾颉刚在《妙峰山》中对华北民间佛教进行了研究，考证妙峰山四月的香会，便是混合了佛诞和碧霞元君诞辰日的民间信仰活动。华北民间信仰对东

① 黄宝生译注：《梵汉对勘神通游戏》，北京：中国社会科学出版社，2012年版，导言第15页。

② 黄宝生译注：《梵汉对勘神通游戏》，北京：中国社会科学出版社，2012年版，导言第17页。

③ 夏德美：《神通思想演变与佛教中国化历程》，《世界宗教文化》，2018年第2期。

④ 李四龙：《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1996年第4期。

北地区影响极大，尤其在当代东北民间，混合了佛教、道教以及四大门的华北民间信仰与东北民间的萨满教相结合，形成多神杂糅、仙佛并重的仙佛信仰。

二、四大门与我国东北地区的动物仙信仰

四大门是指流行于华北地区的狐狸、黄鼬、刺猬、蛇四种动物仙信仰，分别对应为胡门、黄门、白门、柳门（也称常门）。四大门在民间流传已久，形态各异，一般是指“胡黄白柳”四种动物仙，不过，有的地区还信奉灰鼠，与四大门并称为“胡黄白柳灰”五大家（或五大仙）。四大门的神职人员名为“香头”，香头是替四大门仙家服务，以行道来修福的人，由于香头顶香时要进行拜师仪式，所以可以说仙家与香头之间具有某种师徒关系，或者说是主从关系。^①香头本身并无神通，但可以凭借四大门的法力，为人治病、占卜等，通过助人行善为四大门仙家积功德，以使他们修行成为更高一级的仙家。清代及民国时期的华北、山东等地，四大门信仰在民间尤其是农村非常流行，20世纪初东北开放边禁之后，华北、山东的移民大量进入东北地区，把他们的信仰也带到了该地，与当地传统萨满教进行接触与融合。随着时代的变迁，佛教在东北地区愈加盛行，与民间信仰的结合也更加深入，仙佛信仰便是在此背景下形成。

仙佛信仰是杂糅了萨满教、佛教与道教要素的一种民间信仰形态，其神灵谱系既有佛菩萨，也有四大门等动物仙，其信仰者通常自称佛菩萨转世，或遵从佛菩萨的指引，到人间治病救人。“转世仙佛”往往自称佛家弟子，具有某种神通，但是民间并无对他们的统一称谓，一般将这类能看病、占卜的“通灵人士”的称为“大仙”“弟马”“香童”“出马”或“萨满”。当信众遇到他们认为的“神异”现象时，通常会找“大仙”看看是否冲撞了什么神灵。对此现象笔者进行了田野调查，调研范围大致是黑龙江省东部、辽宁南部和内蒙古自治区的东北部，行政区划归属为黑龙江省齐齐哈尔市、大庆市、黑河市，辽宁省兴城市及内蒙古呼伦贝尔地区，居住民族有汉族、蒙古族、达斡尔族、鄂温克族等。

由于“大仙”一般需要经过出马仪式才能具备某种神通，因此为行文方便，本文将此类人士称为“出马弟子”。在调研中了解到现代社会仍有为数众多的出马弟子，且出马弟子的数量仍在不断增加。下文以一名蒙古族出马弟子M为例，描述出马弟子的信仰及实践概况。出马弟子M家里供有仙堂，亦称仙坛，民间通常叫做“堂子”或“堂口”。一般的说法是，堂子分为上方堂和地仙堂，地仙堂是把仙家名字写在红布或者红纸上，而上方仙堂子是写在黄布或黄纸上。另外，保家仙的堂单有的用红色，有的用黄色，据说是因为红色堂单有招兵买马之意。M家里的堂口供奉着一张写着很多名字的红纸，这种红纸一般叫做“堂单”，上面是“堂头”。红纸中间写着“金花教主当堂坐”，两侧则是“在深山修真养性，出古洞四海扬名”。关于金花教主有多种说法，一说是蟒仙、一说是狐仙，还有一种说法是掌管黄仙和狐仙的神灵。一般来说金花教主的堂口是为人治病的，所以M的堂口还供奉药王，所列的名字为：王叔和、孙思邈、李时珍、华佗。堂单上所列的诸神灵称为“上方神仙”，金花教主两边是胡三太爷、胡三太奶、黄三太爷、黄三太奶，这是比较重要的神灵，列在在堂单上半部分；堂单下半部分所列的各路神仙共有7排，分别是以胡天霸为教主的胡仙，以及以黄天霸、蟒天霸、蟒大海、蛇天龙为教主的诸仙；最下两排比较独特，倒数第二排是以黑龙为教主的各种动物神；最后一排是人仙，教主的名字叫尚静，还有包淑珍、李小红等，一般来说，人仙在堂口也称烟魂或清风，是鬼仙。上述仙家共同构成一个堂口的“全堂人马”。

M家中除了仙堂，还有佛堂。但是佛堂中诸神混杂，供奉有释迦牟尼佛、弥勒佛、观音、玉皇大帝、王母娘娘和其他民间信仰诸神，甚至还有毛泽东。按照仙佛信仰的解释体系，毛泽东是文殊菩萨转世，因此与佛菩萨列在一起，与堂口所列的人仙不同。出马弟子M自称是“佛家弟子”，在齐齐哈尔市大佛寺（即大乘寺）皈依，并给笔者出示了她的《皈依证》。M因常年做奇怪的梦，并且身体不好，最后受到师父的点拨而出马。她在治病或占卜时并不需要神灵附体，而是到堂口的神位前进香，询问

^① 李慰祖：《四大门》，北京大学出版社，2011年版，第38页。

所求的事情。虽然是在堂口进香，但是她却说与她直接沟通的是佛菩萨，而非堂口诸仙。从她讲述的为人治病的几个案例中，也是佛菩萨在帮助人治愈疾病。例如在招魂时向南拜观音菩萨，念“阿弥陀佛”^①；也有需要捉鬼的“邪病”，这时需要佛菩萨将作祟的鬼魂捉到西方极乐世界，据M说，捉鬼的过程她是可以清楚地看见的。

以上仅为一例，其他出马弟子的信仰和经历与M大同小异。大体上，出马弟子都是因有某种仙缘，仙家找到弟子要求出马，不过，佛的地位要比仙家略高一些，例如有的弟子自称佛菩萨转世，或者称所顶仙家是修过佛的，大部分出马弟子都以“佛家弟子”自居。总之，出马弟子从表面上看与佛教有密切的关系，他们皈依佛教，家有佛堂，口诵佛号，每逢寺庙有重大节庆或法事活动，必亲自进庙烧香拜佛。不过，从仙佛信仰的神仙谱系、通神理念、信仰实践等方面来考察，这种信仰的实质是杂糅了“四大门”、佛教、萨满教等因素的一种复合状态的民间信仰。或者也可以说，是佛、道、仙信仰在民间的一种融合。

三、从仙佛信仰看多元信仰的互动与融合

从20世纪30年代李慰祖对华北地区四大门的调研来看，民国时期佛教和四大门的结合并不像现在在东北地区这样紧密，据李慰祖的记载，民国时期顶四大门仙家的香头将佛视为天神，佛并不转世为香头。虽然有的香头自称自己顶的是佛菩萨，但这是很个别的现象，而且事实上他们所说的佛菩萨是四大门仙家假托的。^②而现在佛教已经完全被借用，很多出马萨满自称是佛菩萨转世或“佛教弟子”，也有凭借佛菩萨法力为人治病的现象。佛教之所以能够被借用，与佛教中也存在神通思想有一定关系。佛教虽然并不提倡神通，但是按照佛教教义，四大门的狐黄白柳属于“妖通”，即妖怪的神通，而神通可以作为弘法的手段。佛教有众生平等的观念，所以动物能够修行也并不奇怪，甚至千年古木也能吸收日月精华而修行成为精怪。

由于元代以来的历代王朝都曾经有过对包括萨满教、四大门在内的“淫祀”的禁止，民间的此类信仰长期以来一直处于一个比较尴尬的地位，所以出马弟子或者萨满并不总是一个受人欢迎的形象，很多弟子或者萨满都是被迫出马的，通常是由于得了“萨满病”或者“被仙家拿法”而无奈做萨满或者出马弟子。尤其是文化大革命以来，民间信仰遭到很大的冲击，民间求神占卜等活动大为减少，传统萨满的传承出现断裂。20世纪80年代之后，由于政策的转向，宗教活动日益恢复。虽然由于理性与迷信之间的张力，民间信仰一直有去除“巫术”手段，转而向“祭祀”宗教发展的趋势，不过，由于疾病、灾害等发生时，民众仍难免在功利思想驱使下求神问卜，因此巫术仍然有一定的市场，这也是21世纪以来东北地区民间信仰仍然能够兴起的原因之一。

我们现在再看这种所谓的“仙佛”信仰，这种信仰的核心其实是与佛教、萨满教相结合之后的四大门信仰，而这种信仰之所以“披着佛教的外衣”，很可能是民间信仰主动依附正统宗教的一种行为。自近代以来，包括萨满教在内的民间信仰一直有寻求正统宗教认可的需要，尤其是在当前的文化语境下，民间信仰与主流文化之间的张力日益凸显，因此，与佛教相结合可以看作是民间信仰为寻求发展空间而采取的权宜之计。

从另一个角度看，佛教传入中国后，为传播过程的顺利，而与儒家精英文化和传统民间信仰相结合，从而形成两个不同的发展路径。一是融入儒、道的正统佛教；二是走向民间的民俗佛教，逐渐在民间形成富有佛教特色的信仰、习俗和观念。宋代佛教便已有浓厚的世俗化色彩，民俗佛教一方面以寺院活动为中心，僧俗共同庆祝佛教节日（浴佛节、腊八节、盂兰盆会等）；另一方面，佛事活动日益进入家庭生活、社区生活，被掺杂进各种民间宗教。因此，在民间信仰主动寻求佛教庇护、以佛教为依托的同时，佛教也在一定程度上吸收了民间信仰的因素。东北地区很多佛教寺庙都会举办各种法事

① 不过，也有的弟子治病的时候念咒语，他们说这种咒语并非人类语言，而是“上方语”或“宇宙语”。

② 李慰祖：《四大门》，北京大学出版社，2011年版，第98页。

活动，甚至有些法事活动有固定的价格。笔者曾经调研过黑龙江省北安市的一个女众寺庙，因没有政府经济支持，并且地处偏远，规模较小，没有足够的捐助和其他经济来源，基本上是靠法事活动支撑日常的运营，尤其是治病的法事比较多。据寺庙住持讲，她做的治病法事特别灵验，曾经有一位尿毒症晚期的患者，在医院花费 100 多万治疗费都没有治好，绝望之下来到寺庙，她为患者做了 7 天的法事，患者不仅脱离危险，而且逐渐康复。她把这样的病叫做因果病，她认为世上的病有很多都是因果病，只要取得冤亲债主的谅解，病就能去掉。虽然靠做法事治病毫无科学依据，难以令人信服，但乐于做这种法事的寺庙在东北地区非常多，香火也很不错，可以看做是佛教民俗化的一种表现。

佛教一直视民间多神信仰为外道，按照佛教教理教义，佛不过是觉悟了的人，众生皆有佛性，通过修行、顿悟都可以成佛，所以并无高出人类世界之外的神灵世界。不过，在某种意义上宗教不能没有神圣性和超越性，对神的信仰是宗教的基本要义，如果从这个视角来看，学理佛教并不符合宗教的基本特质，然而民俗佛教却无疑使这一问题得到消解。“相对于学理佛教拥有深邃的意义空间，民俗佛教营造了生活的秩序空间，利用神灵的权威，具体承担了宗教的社会功能。”^① 宗教所具有的探索意义与确立秩序的两种功能，在佛教这里被分别赋予学理佛教和民俗佛教，这也正是民俗佛教在民间社会的生命力所在。不过，如果佛教过多吸收民间信仰的巫术成分，则难免有迷信倾向，与现代文明的发展方向背离，近代佛教的衰颓之势正与此有关。

结 语

综上所述，目前我国东北地区的佛教虽有寺庙作为依托，但却少有规范的弘法教育团体和宗教组织，因此难以组织行之有效的宗教教育活动，这种情况一来导致民众对佛教教义并不了解，甚至寺庙僧尼对佛教的教理教义也有误解之处；二来在佛教与民间信仰混杂时无法采取有效行动进行引导和规范。事实证明，民风民俗的基本形态和内涵是根据现实需求而创造出来的，现阶段东北地区民间信仰尚处于“野生”形态，亟待规范化和秩序化。将百姓的日常所需与道德教化相结合，以形成符合人伦日用的人文精神，必定是一条漫长的道路，在此期间佛教如何发挥作用是一个值得深思的问题。

此外，仙佛信仰的产生与现代社会萨满的生存环境有别于传统社会有很大关系，无论是主流文化对科学与理性的倡导，还是西方文化背景下的制度性宗教都对萨满教的存在造成冲击，因此，作为民族传统文化的萨满教如果有复兴的愿景，就必须突破现代社会环境对萨满教造成的压力，不断吸收其他文化中的合理性要素，这既是萨满教祛除自身固有糟粕、完善与丰富自身的过程，也是传统宗教如何走向现代、实现现代化的进程。

（责任编辑 周广荣）

^① 李四龙：《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1996年第4期。