佑顺寺关公殿：藏传佛教最早的关公崇拜探源①

胡　超

[摘要]　既有研究认为，关公信仰正式进入藏传佛教体系始于乾隆时期，并和雍和宫改建有关。文章指出，康熙年间敕建的辽宁省朝阳市佑顺寺，始建时即有关公殿并保存至今，表明关公崇拜正式进入藏传佛教体系不晚于佑顺寺落成的1707年。文章梳理佑顺寺藏传佛教石雕、朝阳市地方志和清末海外汉学家在佑顺寺的研究记录，表明佑顺寺从规划到传承，始终是藏传佛教在东北地区重要的传经和藏经寺庙。朝阳市位于东北、漠南和京畿地区交界，地处清朝统治北方地区的核心位置，北京白塔寺的主持喇嘛卓尔济负责筹建佑顺寺并担任首任主持，在此前后，朝阳也成为藏传佛教经文译为蒙古文的重要地区，后世乾隆等历代清朝皇帝往返盛京（沈阳）途中也都在佑顺寺驻留，这些都反映了佑顺寺在清朝敕建藏传佛教寺庙体系中的重要地位和作用。清朝通过佑顺寺等敕建藏传佛教寺庙的布局，在蒙古、东北地区和京畿地区建立起藏传佛教体系的多个节点，正反映了清朝将藏传佛教“国教化”和“王朝化”的思路。而佑顺寺中专门建成的关公殿，体现着清朝借助藏传佛教来管理国家，吸收不同民族和地区文化的特点，也反映了藏传佛教的开放和包容。

[关键词]　藏传佛教；关公；佑顺寺

[中图分类号]　B946.6

[文献标识码]　A

[文章编号]　1002-557（X）（2023）03-0150-10

① 本文为2022国家社科基金艺术学项目“国家文化战略视野下的美术馆跨学科发展与新美术馆学研究”（批准号：22BF095）的研究成果。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

清朝，藏传佛教继续在中国北方地区传播，不断吸收各地信仰元素，其中最引人注目的就是关公崇拜。多数学者认为以乾隆年间雍和宫改建为标志，北方藏传佛教寺庙开始正式引入关公信仰，[①]并逐渐扩散到全国不同地区，拉萨关帝庙的建立就是这种传播效果的代表。[②] 根据对全国重点文物保护单位辽宁省朝阳市佑顺寺关公殿的研究，笔者认为关公崇拜正式进入藏传佛教体系是在康熙年间且不晚于1707年。

本研究起源于笔者2021年夏季随同中央美术学院国家艺术发展战略协同创新中心对辽宁省朝阳市佑顺寺及东北地区其他佛教寺庙的美术考察。佑顺寺是康熙年间敕建的一座藏传佛教寺庙，直到民国初年都还有大量喇嘛驻锡。[③] 佑顺寺在北京前往盛京（沈阳）的要道上，是藏传佛教在东北和内蒙古地区传播的经文中心，清朝先后有4位皇帝册封过佑顺寺主持喇嘛，[④] 是反映清朝宗教政策和国家管理体系的重要庙宇。[⑤] 佑顺寺正殿为传统汉地宫殿式建筑，但外墙和门楣都嵌有大量藏传佛教图案浮雕，山门内有关公殿留存至今。本文围绕史料梳理和时代背景分析，主张佑顺寺是关公信仰进入藏传佛教的最早范例。

一、藏传佛教中关公信仰的既有研究

关羽自宋代开始被封公、封王，历经元明两代，到清朝时期达到顶峰。清统治者早在入关前就已开始接触和接受汉文化。入关后，他们强迫汉人接受满族风俗习惯的同时，自己也不断接受汉文化。对于尚武的满族统治者来说，勇武忠义的蜀汉大将关羽成为他们推崇的英雄，清廷也用关公的“忠义”来笼络蒙古各部酋长。[⑥] 在正式入关之前，关公崇拜已经出现，如崇德八年（1643）盛京（沈阳）建立关帝庙，皇太极还亲赐“义高千古”匾额，定“岁时官给香烛”。[⑦]

根据才让和陈崇凯等人的研究，清朝国师在18世纪通过祭祀文和阐释，已经将关公纳入藏传佛教庞大的神灵体系之中。这一过程中，章嘉·若必多吉和土观·洛桑曲吉尼玛等藏传佛教高僧起了重要作用。[⑧] 才让的研究论述了这一具体过程：章嘉·若必多吉（1717—1786）清初曾被封为国师，其《文集》中有一篇祭祀关公的短文《关老爷之祈供法》，将关公正式列入藏传佛教护法神行列，这是目前能证明关帝被纳入藏传佛教的最早文献。据《章嘉国师若必多吉传》记载，乾隆元年（1736）三世章嘉活佛返京途中，在四川襄陵山住宿，梦见一位红脸大汉。后来章嘉活佛再次入藏经过此地，献酒祭祀红脸大汉时，出现了一只老虎，并将章嘉等人一直送到山后。作为章嘉·若必多吉的亲传弟子，土观·洛桑曲吉尼玛（1737—1801）也把关帝当作护法神供奉，并且同样亲自创作

① 才让：《藏传佛教中的关公信仰》，《中国藏学》1996年第1期，第80—87页。

② 李德成：《雍和宫与藏传佛教关公信仰的起源》，《中国藏学》2014年第1期，第118—123页。

③ ［匈］高奕睿（Imre Galambos）著，刘波译：《斯坦因、李盖提与一则身份混淆公案》，《文津学志》2011年专辑，第365—373页。

④ 劲松、宏志：《清朝四帝与佑顺寺》，《中国地名》2016年第5期，第44—45页。

⑤ ［匈］高奕睿（Imre Galambos）著，刘波译：《斯坦因、李盖提与一则身份混淆公案》，《文津学志》2011年专辑，第365—373页。

⑥ 梁志俊主编：《人·神·圣关公》，大同：山西人民出版社，1993年，第199页。

⑦ 刘波、王川：《试析近代中国藏区关公崇拜的藏汉交融特征》，《宗教学研究》2009年第1期，第107—111页。

⑧ 才让：《藏传佛教中的关公信仰》，《中国藏学》1996年第1期，第80—87页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

祈供文，题名曰《三界伏魔大帝关云长之历史和祈供法·激励事业雨流之雷声》，详细叙述了关公的来历和祭祀关帝的宗教仪轨。[①] 这也是目前关于关公成为藏传佛教护法神的较早确切记载，出现于乾隆年间。

其他学者如李德成更进一步指出，关羽在乾隆时期成为藏传佛教的护法神，与北京雍和宫改为藏传佛教寺院时保留了原有的关公信仰有关。三世章嘉活佛应雍和宫第一任总堪布七世济隆活佛的请求，著《关老爷之祈供法》，正式将关公纳入藏传佛教的信仰体系之中，并将关公作为雍和宫的护法神而加以供奉。也因为这种渊源，后来的八世济隆活佛于乾隆五十七年担任西藏地方摄政时主持建成拉萨关帝庙。由此可知，“雍和宫是目前能够确认的藏传佛教第一个供奉祭祀关公的寺院，开创了藏传佛教寺院供奉祭祀关公的先例”。[②]

王帅在这些论述的基础上提出，关公进入藏传佛教的途径之一是清朝对西藏地方和周边的军事活动之后，关公以战神和护国神形象出现；另一个途径则是蒙古僧侣的弘法活动。几代格鲁派高僧通过教义和仪轨，将关公具有的汉族武神、满族战神、清朝护国神、藏传佛教护法神等几重身份完美融合。[③]

除此之外，董晓荣等人也从其他文字记载中，考证关公进入藏传佛教神灵体系的时间。这部分的论据来自察哈尔格西·罗桑楚臣文集（藏文）中收录的《东方支那战神关帝爷前供神饮法·招随愿之钩》一文。董晓荣等人将这篇文章译成汉文，从文献作者与写作背景、文献中的祭祀对象关公与藏传佛教其他护法神之关系、供奉物品和供奉仪式等方面进行分析，试图揭示关公进入藏传佛教护法神体系的原因。[④] 还有不少研究针对关公信仰从王朝统治中心的北方传播到藏地，[⑤] 以及关公被融入藏族民间生活成为“格萨尔拉康”的现象[⑥]。关帝信仰传到藏族地区后转化为格萨尔崇拜现象，不是关帝被误读为格萨尔，而是关帝信仰藏传佛教化与藏族化的结果，是文化交流交融的典型案例。[⑦] 自清初开始，关公祭祀逐渐盛行，体现出藏汉融合的特征。[⑧]

民间传说中，关公信仰和藏传佛教的融合时代更早。比如永乐六年（1408），五世噶玛巴活佛返回西藏时，相传他将内地汉传佛教的护法神“伽蓝尊者”关公带回噶玛噶举派祖寺楚布寺修供，僧众称关公为“噶玛汉神”。有人因此推断关公成为藏传佛教神灵与五世噶玛巴活佛有关，但确切起源未见于史料。[⑨]

俄罗斯汉学家李福清指出，蒙古人早在 17 世纪就认识了关公，到 18 世纪关公崇拜在蒙古族中

① 才让：《藏传佛教中的关公信仰》，《中国藏学》1996 年第 1 期，第 80—87 页；陈崇凯：《藏传佛教地区的关帝崇拜与关帝庙考述》，《西北民族研究》1999 年第 2 期，第 183—192 页。

② 李德成：《雍和宫与藏传佛教关公信仰的起源》，《中国藏学》2014 年第 1 期，第 118—123 页。

③ 王帅：《藏传佛教关公信仰新论》，《中国藏学》2022 年第 1 期，第 98—105 页。

④ 董晓荣、齐玉花：《〈东方支那战神关帝爷前供神饮法·招随愿之钩〉之内容探析》，《西北民族大学学报》（哲学社会科学版）2013 年第 1 期，第 83—88 页。

⑤ 刘波、王川：《试析近代中国藏区关公崇拜的藏汉交融特征》，《宗教学研究》2009 年第 1 期，第 107—111 页。

⑥ 张虎生、安玉琴：《从关帝庙到格萨尔拉康——信仰对象被转换的个案考察》，《西藏研究》2001 年第 1 期，第 103—111 页。

⑦ 加央平措：《关帝信仰与格萨尔崇拜——以拉萨帕玛日格萨尔拉康为中心的讨论》，《中国社会科学》2010 年第 2 期，第 200—219、224 页。

⑧ 刘波、王川：《试析近代中国藏区关公崇拜的藏汉交融特征》，《宗教学研究》2009 年第 1 期，第 107—111 页。

⑨ 李德成：《雍和宫与藏传佛教关公信仰的起源》，《中国藏学》2014 年第 1 期，第 118—123 页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

流行，蒙古人将关帝形象与藏蒙两族民间史诗中最伟大的英雄格萨尔王联系了起来。[①] 此外，北京木刻本《十方圣主格斯尔可汗传》是蒙古文《十方圣主格斯尔可汗传》各种抄本的祖本，于1716年刻印完成，其印刷本中格斯尔神像，也可能受当时社会风气影响，类似民间关公形象。[②]

佑顺寺所在的地区是草原和东北农耕文化交接的地方，各种信仰交汇，不少藏传佛教寺庙尤其是清代壁画中，有不少关于关公的绘画，和佑顺寺紧邻的阜新地区圣经寺，就有多处关公肖像。[③] 但和这些面对民众的寺庙图绘相比，学者们从雍和宫的历史中推断出，关公信仰正式进入藏传佛教，从文字、仪式到回传拉萨的整体论述更为明确具体。同时，雍和宫因为改建，执事喇嘛也想保留宫内原有的关公祭祀场所，故而通过活佛文书和感应故事将关公和藏传佛教联系起来，因此雍和宫改建是关公正式进入藏传佛教的正式发端。

康熙年间敕建并完工的佑顺寺，早于雍和宫说法中的章嘉和土观两位活佛出生的时间。本文据此推断，佑顺寺的关公殿是藏传佛教接纳关公信仰的更早记录。

二、佑顺寺藏传佛教浮雕和关帝殿考证

佑顺寺在当地俗称喇嘛庙，位于辽宁省朝阳市老城区，是目前东北地区保存最完好的大型藏传佛教寺院之一。朝阳地处漠南和东北以及京畿地区交接地，在中国历史上，“由中原通往东北和漠北草原的古道，都是以古朝阳为中心进行着物资和文化的交流与传递”，是“华北通往东北地区天然通道上的咽喉之地”。[④] 朝阳地区也是佛教往东北甚至朝鲜半岛传播的重要节点，“朝阳在（五代十国时期）前燕至清代的1500多年间，一直是东北亚地区的佛教圣地和佛教文化传播中心，并对中原和东北亚佛教的交流与发展起过重要桥梁作用”。[⑤] 元代战火之后，当地渐趋荒凉，地名为“三座塔”，因为遗留有隋唐和北魏时期的佛塔而得名。乾隆年间编写当地志书的哈达清格说：“自喇嘛绰尔济卜地建寺于城内，于是渐有人烟。”[⑥] 佑顺寺的建立和朝廷的重视，也推动了朝阳当地社会经济的发展。

康熙五十四年（1716）户部主事诺岷来到当地处理土默特贝子旗事务，其间撰写的《佑顺寺碑记》[⑦] 记载：清康熙三十七年（1698），北京白塔寺的主持卓尔济喇嘛到辽西择地建寺，次年经过康熙批准，在三座塔破土动工，前后用时8年，康熙四十六年（1707）全部竣工。寺院共有殿阁堂舍150楹，康熙赐名“佑顺寺”并赐檀香木佛像一尊，“前天王殿西关帝殿”，卓尔济成为该寺的第一代住持喇嘛。可以想象，卓尔济在选择建庙地点的时候，必然考虑过交通位置、蒙汉多个民族杂居

① ［俄］李福清：《关公传说和关帝崇拜》，载李明滨编选：《古典小说与传说（李福清汉学论集）》，北京：中华书局，2003年，第94—96页。

② 董晓荣：《从北京木刻本〈十方圣主格斯尔可汗传〉插图看蒙古族关公信仰》，《藏学学刊》2008年第1期，第100—105页。

③ 梁姝丹：《清代阜新地区藏传佛教圣经寺壁画艺术研究》，《黑龙江民族丛刊》2013年第4期，第105—111页。

④ 王禹浪：《三燕故都古朝阳的历史、文化与民族融合》，《黑龙江民族丛刊》2007年第3期，第78—83页。

⑤ 任红、里蓉：《论古代朝阳佛教文化兴盛的原因及历史地位》，《辽宁大学学报》2009年第4期，第111—115页。

⑥ ［清］哈达清格：《塔子沟纪略》，卷首“序言”，沈阳：辽沈书社，1984年重印《辽海丛书》本。原书未能查对，转引自闫超：《清代东北修志述略》，《南开学报》2019年第6期，第128—138页。

⑦ 碑文详见：（道光）《承德府志》卷20，“朝阳县佑顺寺　在三座塔康熙三十七年”，中国数字方志库。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

等情况，甚至可能也考虑过了三座塔留下的佛教影响与传承。因此，虽然拟建设的是一座藏传佛教寺庙，但是当地的政治、历史、宗教和民族等因素也是选址所考虑的背景因素。

诺岷拜访佑顺寺晋见卓尔济喇嘛时，该庙落成刚好 9 年，卓尔济喇嘛仍然担任主持。《佑顺寺碑记》称，苏住克图大师（即卓尔济喇嘛[①]）“思报国恩，创兹梵宇暮鼓晨钟，寒暑不辍。每逢圣诞之期及诸佛降辰，则统帅僧徒俗属，虔心祈祷信切”[②]。诺岷的碑记第一段就提到，佑顺寺内西侧为关公殿，后又提及“西之伏魔大帝”[③]，乃关公封号。

康熙敕建佑顺寺，肯定考虑过民族人口分布和交通地理位置等因素。值得对比的是，1713 年多伦会盟后，内外蒙古归顺清朝，蒙古与清朝不再“中外有别”，而是归为一统；同时，热河划为“畿甸”，康熙应蒙古各部请求在承德建立了溥仁寺和溥善寺。[④] 佑顺寺从筹备到完工的年代，也呼应了康熙时代对这一地区的擘画。

该寺建成 70 多年后的乾隆四十八年（1783），乾隆皇帝去盛京谒陵祭祖，途中就住宿于佑顺寺，并为寺院书写了“真如妙觉”的匾额，至今仍悬挂在寺内的正殿。[⑤] 这表明选择佑顺寺的地点，就考虑过皇家驻跸和了解当地事务的需要。

朝阳佑顺寺大雄宝殿外墙壁四面腰线石以上，嵌有 23 块藏传佛教内容石刻。东面中部龛内刻“吉祥天母”像，下刻“大清康熙四十三年秋九月吉日立，西域僧朝落至喇嘛发心造”，边栏刻“石匠李天明”。西面中龛刻“大威德金刚佛”，俗称“欢喜佛”，题记内容与东面同。其东面小块石刻上写“康熙四十四年吉旦”。北面中龛刻护法神像，题写“大清康熙四十三年九月立，西域僧苏朱儿朝落至虔造”。其他石刻较小且位于两侧，内容有金刚力士、多臂神像、千佛龛伎乐、经卷等，具有鲜明的藏传佛教造像特点，是罕见的精美文物。

天王殿也有同样风格和文字的石刻。佑顺寺共存 29 块藏传佛教石刻，“共有 7 块有明确纪年，分别为：六臂白玛哈嘎拉像（大黑天）、吉祥怙主像（贾西巴护法）、地狱主像、吉祥天母像、多闻天王像、高僧像、金刚手菩萨像”，[⑥] 主要依据即为上文所列的“石匠李天明”以及“西域僧”等蒙汉文字中的年代。值得注意的是，这些石刻文字中，只有蒙古、汉两种文字，并无满文。有人推测部分石刻为沿用当地金代、元代寺庙浮雕，[⑦] 但关于康熙四十四年或四十三年的时间记录，和诺岷的碑文时间一致，早于乾隆时代。

---

① 按：碑文上出现的名字是“绰尔济”，当地县志称“卓尔济”，本文采用卓尔济音译名。卓尔济为封号，后世光绪皇帝也赐予佑顺寺主持为卓尔济，参见：劲松、宏志：《清朝四帝与佑顺寺》，《中国地名》2016 年第 5 期，第 44—45 页。

② 文字见周铁铮修，沈鸣诗等纂：《朝阳县志：三十六卷》之《寺观一》，铅印本，民国十九年（1930）刊出，见“中国数字方志库”软件系统；县志全文记录康熙十四年（1716）诺岷所撰《佑顺寺碑记》，但其中包含部分方框，以显示碑文中脱落文字。朝阳博物馆工作人员刘桂馨发表的文章则包含全部碑文，见刘桂馨：《谈佑顺寺的历史传承与宗教文化特征》，《辽宁师专学报》2017 年第 2 期，第 42—43 页。刘桂馨文章注明来源自万欣、禺斤集（辽宁地区的考古论文集），辽宁省文物考古研究所，2007 年。

③ 周铁铮修，沈鸣诗等纂：《朝阳县志：三十六卷》之《寺观一》，见“中国数字方志库”软件系统。

④ 崔欣、石娜、朱娜：《文本、礼仪与场域：清王朝构建藏传佛教王朝化的路径与实践》，《青海民族研究》2021 年第 2 期，第 213—221 页。

⑤ 刘桂馨：《谈佑顺寺的历史传承与宗教文化特征》，《辽宁师专学报》2017 年第 2 期，第 42—43 页。

⑥ 刘超、蔡强、马文涛：《佑顺寺佛教石刻造像》，《文物春秋》2018 年第 6 期，第 65—74、81 页。

⑦ 同上。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

这些考虑或许促成了佑顺寺成为藏传佛教在东北和漠南地区的重要传经和藏经场所。清朝在此敕建藏传佛教寺庙肯定有特殊的考虑，尤其是入关后需管理的疆域面积巨大，在不同地区敕建重点寺庙作为同一种宗教体系的不同节点，有助于将从西藏到东北满族发祥地的广袤国土都连接为朝廷统治的整体。《佑顺寺碑记》中也有间接反映："兹佑顺寺系康熙戊寅岁经卓尔济喇嘛奏明皇上钦锡地建造。……卓尔济喇嘛者，自西域由京师白塔寺而至于此也，乃是寺开山之祖师也。"① 佑顺寺之后的几任住持也都是来自西藏地方的喇嘛，特别是第六任住持敖瓦松柱"自幼披剃，壮游西藏，于佛祖座下受戒十有二年"。②

经过卓尔济之后6任住持的不断努力，佑顺寺不仅规模不断扩大，在藏经方面更是成果显著。"兹缘历世虔请诸经，较西藏尚有未备"，因此，于乾隆年间往西藏请经，"以备前所未足"，并建造了颇具规模的藏经楼，内藏珍稀经卷400多部。③

事实上，佑顺寺对藏传佛教经文的收藏，可能和敕建这座寺庙的康熙皇帝有一定关系。康熙是清朝第一位对藏传佛教经典发生兴趣的皇帝。佑顺寺1707年落成后的1718—1720年（康熙五十七年至五十九年）间，康熙皇帝下旨组织喇嘛学者和刻版人员——大部分都是漠南蒙古人，将林丹汗时代编就的《甘珠尔》抄本在北京用木刻发行，并亲自作序。乾隆皇帝也继承了祖父康熙的这一传统，他组织将《甘珠尔》及相关经文共226卷之巨，译成蒙古文在北京刊印发行，从此"藏文所有的主要经典，差不多都有了蒙文的翻译"。④ 因此，同属于漠南的佑顺寺成为蒙古文藏传佛教藏经中心之一也就合情合理。作为东北藏传佛教经文中心的佑顺寺，能够设置关公殿作为寺院的组成部分，反映了藏传佛教寺庙对关公信仰的接纳程度。

佑顺寺作为东北地区藏传佛教的经文中心，国内鲜有记录，但是笔者意外发现，匈牙利著名汉学家李盖提在20世纪20年代末却注意到了它。《中华民国史档案资料汇编》收录了一份《热河省政府转报匈牙利人司代诺在朝阳县佑顺寺抄经情形呈（9月9日）》的公文，⑤ 据学者霍云峰考证，这篇档案记录有误。事实上，来佑顺寺抄写经文的，不是斯坦因（公文内为司代诺），而是李盖提。

综合霍云峰和匈牙利学者高奕睿的研究可知，李盖提在佑顺寺主要抄写佛经。1928—1930年李盖提在中国期间，"他访问了戈壁沙漠与长城之间的中国北方的蒙古人，住在喇嘛庙中，学习南部和东部蒙古语、察哈尔语、喀剌沁语、土默特语和达斡尔语"，⑥ 此处喇嘛庙就是佑顺寺。

李盖提从未进行任何考古发掘，因资金有限也无法购买大量文献。李盖提最终返回故乡的时候，据说只从中国带走少量书籍和写本，且多半都是从蒙古书院、书冢中抢救出来的或低价购得。李盖提从北京专程来佑顺寺抄经，前后居住了两个多月。⑦ 李盖提还记录了康熙时期将藏文佛经《甘珠

① （道光）《承德府志》60卷，《承德府志》卷20，"朝阳县佑顺寺　在三座塔康熙三十七年"，中国数字方志库。

② 霍云峰：《斯坦因档案史料辨误一则》，《民国档案》2008年第2期，第141—143页。

③ 同上。

④ 乔吉：《内蒙古地区喇嘛教史编纂活动概述（十六—十九世纪）》，《内蒙古社会科学》1991年第1期，第83—88、101页。

⑤ 中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》第五辑第一编"文化"，南京：江苏古籍出版社，1994年，第683—684页。转引自霍云峰：《斯坦因档案史料辨误一则》，《民国档案》2008年第2期，第141—143页。

⑥ ［匈］G. 卡拉著，徐维高译：《蒙古学一代宗师L. 李盖提》，《蒙古学资料与情报》1991年第4期，第44—45页。

⑦ ［匈］高奕睿（Imre Galambos）著，刘波译：《斯坦因、李盖提与一则身份混淆公案》，《文津学志》2011年专辑，第365—373页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

尔》翻译为蒙古文的历史。[①] 这些讨论从侧面佐证了佑顺寺是藏传佛教经文的收藏中心。

李盖提也提到当时的政府官员几乎将热河境内的寺庙文物倒卖一空，并对剩下的文物蠢蠢欲动，让他十分愤怒。[②] 但当时寺庙文物流失的情况，反过来又解释了佑顺寺等藏传佛教寺庙的兴旺。

如今佑顺寺外墙浮雕石像共存有 29 块，但在民国学者傅振伦的日记中笔者发现了至少还有第 30 块的记录。1935 年，当时任职于中国历史博物馆的傅振伦前往欧洲筹备中国文物展览，2 月 1 日，在罗马圣约翰博物馆，看到中国“文物颇多，有西藏庙宇模型，石刻铭记‘大清康熙四十三年西域僧苏朱儿朝落玉发心愿虔造’，‘石匠李天明’”。[③] 这一题字和今天佑顺寺浮雕上多个落款一模一样，可以断定，傅振伦当年所见中国文物来自朝阳佑顺寺，只不过因为藏传佛教特色，而被傅振伦或者博物馆认为是西藏庙宇模型。[④]

由此可以推测，李盖提来佑顺寺 8 年之后，傅振伦在罗马的博物馆见到了佑顺寺的墙面浮雕，这解释了藏传佛教在蒙古东部和东北地区的混合地带，很早就被认为具有考古或者收藏价值，而当时佑顺寺作为一个仍然活跃的藏传佛教寺庙，也基本延续建庙时期的宗教特色而未经变动。这也间接说明关公殿和佑顺寺已融为一体，在整个清朝一直到民国，都持续被接受。

三、佑顺寺关公殿出现的历史背景

藏传佛教传播到北方的过程中，实际上一直都在吸收各个民族和不同宗教的元素，这种包容和灵活，应该是佑顺寺出现关公殿的主要原因。结合佑顺寺的实际情况，佑顺寺关公殿的出现，可以从三个角度来解读。

首先，汉藏结合式样的藏传佛教寺庙在佑顺寺时期已经被广泛接受，清初在内蒙古和热河等地敕建众多藏传佛教寺庙，都普遍地使用汉地宫殿式样。佑顺寺这种藏传佛教重要寺院，也只是在外墙和门楣等地方保留鲜明的藏传佛教文化特色之外，寺庙的布局和建筑外形等等，都和汉传佛教寺庙并无区别。

藏传佛教庙宇从 14 世纪开始，就已出现汉藏结合式大木构佛堂建筑，现存年代最早的建筑实物是日喀则的夏鲁寺。这种样式先是迅速在河西地区流行，“随后借助藏彝走廊的文化互动和蒙藏之间政教关系的重新建立，外溢、播迁至四川甘孜地区和内蒙古，对两地 16 世纪之后藏传佛教建筑的蜕变产生了深远影响”。[⑤] 这种传统对佑顺寺最直观的影响就是它的外形完全采用的是汉地宫殿式风格，但是大殿外墙和门楣等都有典型的藏传佛教浮雕或者雕塑。一方面反映了清朝将宗教权威和世俗皇权相联系的统治思路，另一方面，也是因为通过建筑样式融合来强调藏传佛教适用于各地，而且这一做法已经有悠久历史。

---

① ［芬］潘提·阿尔托著，赵靓、敖特根译：《斯德哥尔摩瑞典民族学博物馆所藏蒙古文书籍记述》，《敦煌学辑刊》2014 年第 2 期，第 156—167 页。

② ［匈］高奕睿（Imre Galambos）著，刘波译：《斯坦因、李盖提与一则身份混淆公案》，《文津学志》2011 年专辑，第 365—373 页。

③ 傅振伦：《伦敦中国艺展始末 9 踏上欧陆（续）》，《紫禁城》2014 年第 9 期，第 149—153 页。

④ 傅振伦：《海外博物馆所见中国科技资料》，《中国科技史料》1984 年第 3 期，第 43—52 页。

⑤ 魏文：《渐慕华风与形制重构：14 世纪以来汉藏结合式佛堂建筑的文化图景》，《文艺研究》2021 年第 11 期，第 147—160、166—170 页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

其次，关公崇拜如同汉藏结合式样的建筑，成为藏传佛教寺庙尊重当地传统的体现。关公信仰最为鲜明地体现出“藏传佛教文化与地方汉文化的耦合剂”，象征忠勇、正义的关公信仰不仅是汉族民间信仰的重要部分，也是藏、蒙古、满、土等诸多民族共同的信仰。①

当然，藏传佛教对其他地区宗教或民俗的接纳，并不限于关公信仰，也不完全是起源自佑顺寺或者雍和宫。事实上，藏传佛教萨迦派第四祖萨迦班智达·贡噶坚赞（1182—1251）在甘肃金塔寺建有“凉州四部”，吸收当地儒释道不同信仰的成分，如土地神就在金塔寺中得到供奉，随后藏传佛教在武威乃至整个河西有了较大发展。②

在全国范围内，随着藏传佛教对关公的祭祀，关公崇拜几乎覆盖了清朝统治的所有地区，如在金塔寺的护法供案上，清代就有一尊汉式造像风格浓郁的关公神像。寺院和地方对于关公的认可，在一定程度上增加了地方民众对藏传佛教的好感度，并帮助地方汉族群众转变其对金塔寺关于“西藏的”“和我们不一样的”等印象。③ 这应该也是清朝开国时期，在北方敕建的一批庙宇包括佑顺寺，建立关公殿时候曾经考虑过的因素。

综合各地的例子可以看出，关公信仰中的复杂含义，比如义气、忠诚、勇敢等多种祭祀内容也在不同藏传佛教信仰中得到着重体现。比如在安多地区，部分藏族视关公为财神。④ 关公进入西藏，是将关公作为战神和保护神来接受的。由于关羽身上“忠义”和“勇武”两重信仰基因，使汉族神灵的关羽能够迅速被纳入藏族宗教信仰体系和民间信仰体系之中。⑤

最后，对关公信仰为代表的汉地文化的尊重和接纳，也反映出清朝对民族关系和民族融合的处理，比之前的一些王朝要理解得更深刻。因此，清朝也乐意鼓励藏传佛教在北方能够通过接纳不同信徒，塑造民族融合的局面。

清朝为了控御蒙古，使其诚心归附，以障藩篱，积极推行黄教。缘此，热河地区大举兴建藏传佛教寺庙。据统计，清朝末年，和朝阳同属热河地区的阜新县境内有名的藏传佛教寺庙便有 370 多座，形成了“十里一寺五里一庙”的分布格局。清代朝阳地区藏传佛教寺庙共有 272 座，兴建数量与规模为历代之最。⑥

顺治和康熙期间，也是清朝经营热河并允许中原民众移居热河蒙古地带的开始。“康熙至乾隆十三年是热河蒙地‘招垦、劝垦’政策推行时期，大量中原民众迁入。康熙七年（1668），包括今天朝阳地区的喀喇沁旗‘呈请内地民人前往种地’，也获得朝廷允准。”⑦ 山东、山西、直隶等地迁徙而来的民众把内地的信仰结构带到了热河地区，据统计，清代朝阳地区汉传佛教寺庙有 243 座，可

① 姜馥蓉：《信仰的阶序建构：藏传佛教中国化的实践——以甘肃省武威市金塔寺为例》，《宗教学研究》2020 年第 1 期，第 182—189 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 马清虎：《安多藏区关公信仰研究》，《宗教学研究》2018 年第 1 期，第 139—145 页。

⑤ 王丹、林继富：《从忠勇之士到藏族战神——关帝在藏族人生活中的信仰》，《青海民族研究》2010 年第 4 期，第 141—143 页。

⑥ 董高、刘万更主编：《朝阳佛教史》，北京：社会科学文献出版社，2008 年，第 153 页。

⑦ ［光绪］《大清会典事例》卷 978《理藩院·户丁》，《续修四库全书》本。转引自穆崟臣：《清代热河地区的民族融合与文化交流述论》，《渤海大学学报》（哲学社会科学版）2015 年第 1 期，第 27—31 页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

谓星罗棋布。[①] 关帝是内地宗教信仰中的核心，在移民迁入热河地区之后，关帝庙陆续修建。据《钦定热河志》所载，承德府境内有关帝庙 5 座，滦平县境内有关帝庙 6 座，丰宁县境内有关帝庙 8 座，平泉和赤峰境内有关帝庙 7 座，塔子沟境内有关帝庙 5 座，散布在各村落规模较小的关帝庙数量则应更多。由于蒙古、汉等民族长时间杂居共处，两种信仰结构由并行趋向兼容，主要体现在供奉神灵的调整，当地诸多藏传佛教寺庙敬奉关帝即为例证。

蒙古族民间对关公信仰的接纳也经历了几个朝代的时间。达什达瓦部东迁热河之后，由于长期受汉族文化的影响，在蒙汉杂居的村庄，部分蒙古人采用了汉姓，采纳了汉人的土葬仪式，语言上也由说蒙古语过渡到兼说汉语，“除了原有的民族信仰，蒙古人还接受了汉人的龙王、灶神、关公等民间信仰”，同时也有汉族改为蒙古族。[②] 这也表明佑顺寺里设立关公殿，符合当地蒙汉民众的习俗。关公信仰作为连接不同民族的共同信仰，这种情形在其他民族如锡伯族的历史中也有丰富反映。[③] 也正因为如此，关帝庙或者民间对关公的信仰大规模出现，直接影响到热河地区藏传佛教寺庙供奉神灵的调整，包括佑顺寺在内的“热河地区喇嘛寺庙供奉关帝无疑是满汉文化交流、融通的见证”，[④] 也反映了清朝统治者对各民族沟通和融合的一种认识。

从以上三个方面的讨论总结来看，1707 年落成的佑顺寺反映出当地的政治、经济、文化和宗教背景。佑顺寺建有关公殿，传递出藏传佛教作为统治者信仰体系的目标之一，并非表面上所看到的是针对当地蒙古部落，是一种意义鲜明的国家精神信仰体系的宣示和管理。关公信仰被融入藏传佛教，正是试图深化藏传佛教作为清朝统治机制的反映，体现着将这一信仰体系扩展为覆盖全体臣民的实际效果。

从这个角度而言，地处漠南蒙古地区边缘、东北以及京畿地区交界的辽宁省朝阳地区建有融合关公信仰的佑顺寺，也有可能是清朝观察或者测试以藏传佛教为国家治理工具，同时接纳和吸收各地宗教信仰的试验。在清朝统治将关内关外同时治理的情况下，面对国内出现的人口迁徙和民族杂居局面，清廷关注交流融合要道上的朝阳地区并建立藏传佛教寺庙，也未尝不是对这种局面的预判和关注。在这样的视角中认识关公信仰进入藏传佛教体系并随着藏传佛教作为皇家推崇的宗教传布到全国各地，有助于解释清朝在统治政治性和文化包容性方面的宣示。

四、余　论

研究关公信仰进入清朝治理的框架，为近年来研究清朝对宗教和少数民族治理的方法，提供了新的思路。关公信仰进入藏传佛教不仅仅体现朝廷羁縻政策和笼络人心，其实也反映了广阔的时代背景和多民族融合的趋势，也预示着清朝建立多民族国家治理体系的开放思路。藏传佛教通过对不同民族信仰成分的吸收，成为覆盖清朝庞大国土的教化和信仰架构。

近年来一些学者提出藏传佛教在清朝实现了“王朝化”，认为清政府通过广泛建立藏传佛教寺庙，不仅仅将藏传佛教作为笼络蒙藏民族的宗教工具，实际上也将藏传佛教实现了王朝化，成为清

① 董高、刘万更主编：《朝阳佛教史》，第 158 页。

② 袁森坡：《达什达瓦部东迁热河》，《渤海学刊》1990 年第 1 期，第 100—105 页。

③ 唐智佳：《清代伊犁锡伯族关帝信仰研究》，《宗教学研究》2016 年第 4 期，第 188—193 页。

④ 穆鉴臣：《清代热河地区的民族融合与文化交流述论》，《渤海大学学报》（哲学社会科学版）2015 年第 1 期，第 27—31 页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

朝国家管理中的特殊架构。从宗教政治学意义上来说，敕建寺庙是一种特殊的政治场域，充当了国家与宗教之间发生并展开关系的桥梁和平台，敕建寺庙的过程也因此成为宗教信仰和与其相关的民族被纳入王朝体制的历史过程。[①] 清朝将藏传佛教国家化、国教化的做法背后，实际上是一种包容清朝统治地区所有宗教或者准宗教信仰的政策，它在强调藏传佛教的同时，也认可不同地区的独特信仰。比如福建、云南等地的妈祖等地域信仰，纷纷被皇家敕封，[②] 五岳祭祀也成为国家祭祀[③]。从这个角度来看，关公信仰广泛被纳入藏传佛教体系，反映出藏传佛教在当时国家化的管理政策中所处的位置。关公信仰普遍出现在藏传佛教中，也表明藏传佛教本身具有开放性，使其能够成为国家管理体系中的一种架构。

清朝与以往王朝最大的不同之处，是在承续以“礼法”立国的传统儒家思想和统治秩序的同时，也把蒙藏等民族的“政教一体”的思想观念和管理体制，融入了边疆治理体系，从而使藏传佛教成为清朝主流意识形态的一部分，也成为清代的王朝特性之一。关公进入藏传佛教也正是“藏传佛教王朝化”的例证，反映了“藏传佛教对于清朝统一多民族国家形成历程的主动参与与政治认同”。[④]

佑顺寺融合关公信仰的时代，远早于乾隆时期。因此，进一步研究佑顺寺及其关公殿，不仅能更深入地了解关公信仰在北方进入藏传佛教的历史，也有助于了解当时全国各地在宗教和文化交流以及政治互动等方面的新视角。

[本文责任编辑　朝告才让]

[作者简介] 胡超，广州美术学院新美术馆学研究中心讲师（广州　510006）。

① 祁美琴、安子昂：《试论藏传佛教的王朝化与国家认同——以清朝敕建藏传佛寺为中心的考察》，《清史研究》2019 年第 1 期，第 1—16 页。

② 郑丽航：《清代国家祭祀体系中的天后考述》，《海南大学学报》2009 年第 5 期，第 582—587 页。

③ 林巧薇：《北京东岳庙与明清国家祭祀关系探研》，《世界宗教研究》2014 年第 5 期，第 61—71 页。

④ 祁美琴、安子昂：《试论藏传佛教的王朝化与国家认同——以清朝敕建藏传佛寺为中心的考察》，《清史研究》2019 年第 1 期，第 1—16 页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net