

洛带燃灯寺历史与现状考察¹

郭一丹

【摘要】燃灯寺作为一方主要的信仰空间，在社区遭遇重大灾害危机时能给人带来祈降甘霖的希望；在人们的日常生活中能给人带来平和、平静或希望。尽管寺内供奉的神祇不乏轮转更换，寺庙仍显名一方，至今香火兴旺。本文对燃灯寺的兴衰变迁进行考察，希望从中管窥地方民俗之一斑，为民间信仰研究提供一个真实鲜活的个案，并进一步探讨信仰空间对社区危机与日常生活的意义。

【关键词】信仰空间；燃灯寺

【中图分类号】 G122 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1008-0139(2017)03-0087-7

燃灯寺坐落于成都龙泉山脉中段的三峨山，始建于隋开皇年间，历史上曾名“信相寺”（俗称“米母院”）“圣母堂”“瑞应寺”等。千余年来，寺庙历经兴废，供奉的神祇不乏轮转更换，至今仍显名一方，香火兴旺。上个世纪90年代，当地政府据“修旧如旧”的原则将寺庙从山上迁至山下的洛带镇，保留了传统的天王殿、大雄殿、燃灯殿的纵三格局，另增加从西河镇迁来的火神庙、龙王庙部分殿宇，寺庙后进深略大于原寺。燃灯寺现今为女众寺庙，有十余位师父驻寺修行，三宝弟子、香客、游客众多。2015年，笔者与广州中山大学历史系博士生郭广辉前往燃灯寺抄录清代碑刻数通，通过碑文了解乡民的精神世界和社区的信仰生活。笔者又重点考察与燃灯寺有关的几篇宋代文献，通过这些文献与清代碑刻的考察，可以追寻燃灯寺隋唐时产生、宋时盛极一时、明清时发展、演变、传承的历史辙迹。同时，笔者通过田野访问，进一步考察该寺对于当今人们日常生活的意义。

一、宋代文献中的社区危机与信仰

在传统农业社会，降雨对农业生产至关重要，祈雨自古为祭祀的重要内容之一，历朝历代从朝廷到地方均有不同等级、不同规模的祈雨祭祀。历史上有明文记载的祈雨之礼从成汤“天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林”^[1]，到周时“大雩帝，用盛乐”^[2]，至春秋鲁国“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”^[3]，皆“吁嗟求雨之祭也”。有宋一代，全国各地旱灾较多，各地祈雨活动也很多，且大都由官方主导。据杨晓霭、肖玉霞研究，《全宋文》中与祈雨相关的各类文体达668篇之多^[4]。而蜀地遭遇旱灾尤其会引起朝廷重视，这与宋初多起蜀地的反宋武装斗争有关，官方对“蜀人好乱”印象深刻，许多官员甚至不愿来此地做官。北宋统治者不得不采取一系列治蜀措施，宋真宗还命翰林学士为安抚使，率领官员入蜀“观省风俗”“宣布德泽”，减免赋税，对四川地区的赈灾更为重视。^[5]

龙泉山脉是岷江与沱江两大水系的分水岭，地处平原边缘，与“水旱从人，不知饥馑”的成都平原相比，这里时有干旱之虞“益部十县，多引江水溉田，咸为沃壤，唯灵池口决不到，湏俟天雨，俗诏之‘雷鸣田’”^[6]，通过对燃灯寺中清代《信相圣母碑》、县志以及相关文献的考察，发现燃灯寺的兴盛确与祈雨密切相关。

（一）《圣母山祈雨诗并序》。宋时灵池县令潘洞云：“灵池县东山下有朱真人洞。洞北冈岭连属，逾二十里得褚圣女祠。化

1 **基金项目**：江西省高校人社会科重点研究基地招标课题“中国西部客家研究”（项目编号：JD1499），国家社科基金重大招标项目“客家文化研究”（项目编号：12&ZD132）阶段性成果。

作者简介：郭一丹，四川省社会科学院哲学与文化研究所助理研究员，四川成都610071。

迹尤异，民咸事之，予出宰之。次月，邑中苦旱，于是絜诚荐祷，希恩于二像之前。”^[7]诗文主要内容包括当地的农业地理环境、旱灾惨况、祈雨经过、应验盛景、铭感神恩的详细经过，宛然情景再现，将人带人宋时祈雨的历史现场“潜虑冤无雪，深疑政有伤。推恩惭睿主，引咎谢虚皇。磐折真人宇，星奔圣女堂。先时蠲玉饌，隔夜浴兰汤。洞口焚香远，山椒作梵长。”县令代表的是国家权力的在场，在地方遭遇重大灾害时，他代表统治集团开始自我检讨，并积极采取行动，奔波于一洞一祠，主持祈雨仪式，期盼能够免除旱情、预防灾变，保一方安定。诗中所提到的朱真人，即以《茅茨赋》而闻名于世的唐代隐士朱桃椎，当地流传着许多有关他的传说，人们将朱隐士升格为神——“朱真人”，还专门为其建祠，名之“安静观”^[8]。从宗教意义上说，朱真人是道家仙，而褚圣母（燃灯寺隋开皇时建寺供奉的菩萨）是佛教神，一道一佛，各不相同。但从社会意义上来说，民间社会对于宗教家所定义的宗教的楚河汉界不以为意，不管是“长胡子的，还是没长胡子的”^[9]，只要能襄助百姓，都值得顶礼膜拜。

（二）《灵泉县圣母堂记》。在潘洞主持祈雨两年之后，苏恽撰写了《灵泉县圣母堂记》，他不但将祈雨活动的盛况以及圣母灵验的盛名予以传扬，还深入考证圣母堂的历史源流、沿革、传说、兴废，历数宝元、庆历、皇佑等各个时期庙宇给人们带来的福祉，印证圣母堂获得宋神宗亲赐“瑞应”的荣耀，进一步夯实禅院在宋代的合法性地位。

（隋）适值岁歉田稼，民伤饥馑，则持龙头小犒，散粥而饲之，救拯生聚，众给千万，活病充疲，咸告丰饩。

（唐、五代）救旱乘时，灼示为霖之兆；拯民布惠，尤司及物之仁。神变屡闻，曾无旷岁。

炎宋大中祥符二岁，府主密直任公中正，聆其显迹，拜章闻上，愿赐名额。未几，诏下，院新“瑞应”之号。至宝元、庆历、皇佑之初，亢旱时泽，蜀土遭厉。……佛庙设钟梵，焚献以祈之……”列郡县镇，凡属愆旱，奔来千里，请祷于前。^[9]

通过这篇《圣母堂记》，我们可以发现庙堂与江湖是如此密切相连：唐、前蜀、后蜀时，圣母堂一直以来受到官方重视，圣母频示祥兆，护佑当地曾无旷岁。至宋代时，干旱频发，官员自然更加重视延续香火，相国文彦博、杨端明、知府任中正、张逸、杨日严等高级官员纷纷支持祈雨活动，可见该寺被纳入国家正祀，这也给后来清代乡誉对寺庙的国家正祀地位增添了足够的“底气”：“我们从寺内清代道光二十一年的《瑞应寺川主会章程》碑序中发现人们对正祀的认同与肯定“以此寺旧口（为）/信相圣母修行济饥之所，塑川主像于其中，而兴会以赛之也……能御大灾，能撼大旱，其功德在蜀中，皆可奉之以为神，非/淫祀比。“这也说明，伴随着改朝换代及清代各省“湖广填四川”移民的运动，寺内的主要神祇由圣母变成了川主，他的主要事功也在于御大灾，撼大旱，至于川主究竟是蜀守李冰还是嘉州太守赵昱，民间也无意考究，只要能护佑一方风调雨顺，皆可奉之以为神。

（三）《灵泉县瑞应院祈雨记》^[10]。皇佑六年距熙宁七年仅二十年，蜀地又遭大旱，此事记录在宋人侯溥所作《灵泉县瑞应院祈雨记》中。《祈雨记》中详述了熙宁七年知府事、大资政谏议南阳公亲自主持祈雨的经过，留圣母佛驾于大圣慈寺七日的盛事，《祈雨记》与寺内现存的《信相圣母碑记》所载之事大致无差，只是表述略有不同。《祈雨记》重点在于弘扬南阳公在面临旱灾时能积极作为、为民请命的精神，至于是“道”、是“佛”，人们同样认为并不重要。相形之下，“儒”的“诚”和菩萨的“验”才是不可或缺的。

今年春二月，雨膏弗时，甲者弗牙，苞者弗葩，民吁以嗟。知府事、大资政谏议南阳公曰：“久矣！吾闻褚菩萨之为灵也，

² ①社区普遍百姓对道教菩萨与佛教菩萨的区分与认知。

³ ①《民国简阳县志·卷三·輿地篇·名胜》载为“张博”，《巴蜀佛教碑文集成》载文作者为“侯溥”。题记注明此据明天启《四川成都府志》卷四二，并以《成都文类》卷三八、《全蜀艺文志》卷三八、民国《简阳县志》卷三互校。作者侯溥，河南（今洛阳）人，宋成都府教授。

盍请祷焉？”

既七日，复命，靖奉之，以归于瑞应，公送之如始逆（迎）焉。

盖尝思之，道无所不在，而佛无所不是，翠竹黄花，同归妙用，故虽塔石之象，亦足以惠泽于一方。

从以上几篇文献中，不难看出官、民获应必谢的传统，旱情解除后，官员、文士会公开发表赞辞，一是感谢神灵降下甘霖，使社会危机得以解除，二是强化神灵护佑的功能，以提升社区的认同感，向心力和凝聚力，历代官员、儒士对社区信仰空间的极力重视，由此可见一斑。杨庆堃曾将中国人的信仰概括为“以正统为支撑的传统信仰则最终发展成了一条由多股宗教支流汇集而成的多神大河”⁽¹⁰⁾ 我们可以看到，在遭遇社区危机之时，这条“多神大河”给一方社会所带来的精神动力与希望之光。

二、清代碑刻中的社区危机与信仰

《重镌圣母山瑞应禅院古迹记》为燃灯寺现存清代碑刻中年代最为久远的一通，立于清嘉庆十一年（1806）。概撰者初衷仅缘于当地文士对古寺这一可寻古探幽、相与咏和的绝好去处的感念，故而对其源流未作深究。后因县府重视县情而得借续志之机，获得了相关历史文献，并从其中几篇宋代文献（即上文几篇）中考证出有关古刹的历史故实：

凡此寺古迹无不游览，咏歌于其间，至于兴废源流，惟恃一碑而已。

甲子春，州主沈公有续志之役，余承采访之任，奈耳目口（狭）/隘，苦无古迹遗文可呈。乙丑秋八月，偶于案头得杨升庵编次《全蜀艺文志》而读之，见有《灵池县圣母山祈雨》诗、《灵泉县圣母堂记》、《灵泉县/瑞应院祈雨记》，皆宋名士所作，而所叙事迹，又似与此寺互合，因取旧州志考之。（燃灯寺《重镌圣母山瑞应禅院古迹记》）

寺内嘉庆十七年（1812）的《信相圣母碑》则记述了元末明初时，毁于战火的寺庙原址的灵异传说：天顺四年（1460），蜀和王常常见此地祥光烛照，下令修复神殿，从这里我们也不难看出明代崇佛的历史背影。元朝时期藏传佛教被封为国教，明朝继元朝后“接手”国家，“因俗而治”也在情理之中。而寺庙的重建则是远在省城的蜀王和文武百官、本地人民的共同心愿，地方社会需要宝相庄严的神圣空间，以求神灵护佑一方，各自相安。事实上，历代明蜀王大都崇佛，这一点可以从已发掘的成都东郊明蜀王陵内的藏传佛教彩绘浮雕佛教八宝那里得到部分印证。尽管经过元明之际的战乱，“圣母之迹似无有知者”，而明代四川地区崇佛极盛，于是再塑神殿便成为应时之需：

（明）元末时，蜀中大乱，至明洪武四年始平。屡遭焚掠，近省城寺观概无存焉。正统丙辰（正统元年，1436），有僧本宗复就口口/，则圣母之迹似无有知者。天顺四年（1460），忽然此地祥光烛天，昼夜不灭，是时蜀和王在省城，每登楼夜望，常常见之，因遣官吴善督立六顶上殿，铸古佛一尊，并诸天神像。（燃灯寺《信相圣母碑》）

“燃灯古刹”在当地文人儒士的挖掘下，淡忘了历史角落中的圣母得以复活，圣母煮粥疗饥的事迹在民间得以再度流传，而这些历史故实传承的主要载体便是《信相圣母碑》。该碑对燃灯寺的变迁沿革叙述最详，除元代外，隋、唐、宋、明、清各个朝代一一言及。碑文记载了不同时期不同的活动主体：唐、宋、明代以官方为主导，清代以民间为主导。碑文中虽无清代官方主导祈雨或修葺禅院的记载，但不难看出，官、士、僧、民都踊跃参与其中。那么，在历经战乱之后，清代乡人为何又重拾圣母信仰呢？要回答这一问题，便不能忽略嘉庆乙丑（1805）间当地所遭遇的大旱荒年，这场大旱与隋朝开皇年间那场大旱，以及宋代蜀中的几次大旱都极其相似，而传说中正是圣母煮粥疗饥才使得人们逃过劫难，得以幸存。历史惊人的相似促使清代儒士勉力挖掘，再续文脉。正如杨庆堃所指出的，当社区遭遇社会危机，人们无法完全依靠自身努力来解决公共危机之时，迫切需要神助也就顺理成章了。显然，这些神殿重建的功能意义在于，它不仅能提高人们战胜灾荒恐惧重拾希望的信心，同时能够提升社区的凝聚力与团聚力。”¹¹ 人们在进遇重大灾害时，相信正是神灵的护佑，才得以幸存，免于流亡：

岁值嘉庆乙丑，天忽大旱而民饥，州牧沈公命予等倡劝推施，设为米厂赈贫，一方赖以全活者口口。/圣母当年煮粥疗饥，降泽弥灾，其事隐有相合为者。然此宛转周给之事，倘非神默牖其衷，而假手于人，以行其惠爱，又乌能使此方之免于流亡若是耶？（燃灯寺《信相圣母碑》）

清代时，人们重新重视圣母应对干旱的功能，故在明代燃灯铁佛右侧增塑圣母像。燃灯菩萨主要解决善男信女的个人精神诉求，依然位居正中；圣母虽被塑于其右，但她能为人们带来甘霖，能煮粥疗饥、襄民于荒年。此时社区集体利益高于个人利益，与善男信女的个人诉求相比，祈雨利于一方民众显然更为重要，正是基于这一原因，寺名由“燃灯寺”改回古称“瑞应寺”。从这里，我们可以看出乡民对于历史传统与当下个体诉求的策略性应变，也能隐约看到乡民精神诉求和信仰空间的因袭与变化轨迹。而且，清人比先民更加虔诚，建立了常态化机制——每年冬月十三圣母圣诞日定期举行“圣母会”：

圣母之仁惠灵异，护国佑民，彰彰若是，岂可不崇其德而报其功也乎？乃共商以赈贫之余钱五钏，雕塑圣母遣像，尊莫尊于燃灯古佛，故安圣母像于右，寺仍名“瑞应”，复古称也。神增以圣母，彰隐德也，争标其始终，表逸行也。每年定期于冬月十三日庆祝圣诞，答神庥也。又获邀集合乡绅耆，各助捐贖，以为逐月燃灯之费。（燃灯寺《信相圣母碑》）

我们不仅由此可以看出人们对于巩固集体记忆所作的种种努力，而且可以从众多的捐资芳名中，还可看出乡人参与期间的规模与人数，如捐资芳名中有钦赐翰林院检讨、钦点御前侍卫、钦赐举人、钦赐副魁、凤梧书院掌教、候选州同、贡生、国学、乡耆，等等共 205 人，各阶层的人都有积极参与，而当地的上层精英人士人数更多。

碑中除提到唐武宗废佛时，此寺亦遭废除，也记载了唐宣宗时降旨恢复佛教期间，时任成都府尹、剑南西川节度使白敏中请法润禅师主持原址复建之事。据考，碑文所记之事与当地流传有关白居易托梦堂弟（应为从弟）重建燃灯寺的民间传说不乏契合之处。而这次圣母广施恩泽的区域范围还扩及省城及省内各地。圣母佛驾被请至省城成都的古大圣慈寺中驻留七日，各地民众纷至沓来，祈降甘霖。碑文关于此事的记载与前文中的宋代文献完全吻合。从这些清代碑文看，清代嘉庆年间文人所考据的文献主要来自明代杨慎的《全蜀艺文志》。经查阅，除《全蜀艺文志》外，明曹学佺《蜀中广记》也有相关记载，此寺何以如此召感人心，香火不灭的历史辙迹，清晰可见。

三、常态生活中的社区信仰

前文主要讨论了有关祈雨等重大危机时的社区信仰，接下来探讨社区常态生活中的社区信仰。从现存的清代碑刻中我们希望得到部分解答，其主要表现为平时时期居安思危的忧患意识，对国家长治久安、人民安居乐业的盼望以及对个人或家庭健康、顺利、幸福的永恒追求。

大清道光丁亥七年《文昌会碑》上载：

昔日，前公兴议文昌会，买有街房数间，历年共祀……二月初三日圣诞之期，崇祀不懈，倚软休哉，何其盛也！

碑文主要包括为兴文昌会而订立的七条会规，内容涉及账目管理内容——佃租，积余，招租、请班演戏酬神等项。我们可以窥测清代移民对于文风培育的重视程度：不仅在瑞应寺内增塑道教的文昌菩萨，而且在圣母会（佛教）、川主会（道教）之余另兴文昌会，同时运用市场运作即购买街房数间并招租的方式，用以筹集、维持每年庆会之资。此外，《永遵示程》告示（《信相圣母会碑序》）上也有类似会规：

一议会内置买宝胜寺田业一股，收租谷四十余石，负债四百余金未偿，凭众议明，每年冬月会期前折谷卖，除祀神填会外，概行还债。

同样是乡人通过购买商铺、购买田产并佃租生利的方式维持文昌会，川主会、娘娘会等神会，人们会通过各种“生财之道”获取资财，保证神会的顺利举办，会首、执事专职管理相关资产，操办酬神演戏及会期的各种活动，且制定了一整套会规等相关管理机制保障人财两清，在神殿这样一个让人敬畏的神圣空间，如人能尽心事神，会得到神灵护佑，如人有侵吞会产或擅专乱规等不端行为，神灵自会“监察”：

如有漏吞锱铢者，神天监察，降之百殃；果口/公直办理，不染丝毫者，神天默佑，降之百祥。（燃灯寺《瑞应寺川主会章程碑序（道光二十一年）》）

马克斯·韦伯曾试图探讨“中国为什么没有出现西方那样的资本主义”的问题，倾向于认为“儒家伦理阻碍了资本主义的发展”。而以上碑刻中有关会规的记载，或可为马克斯·韦伯这一论断提供一条反证的注脚。这些乡耆与乡民自然是信奉儒家思想的，但这并不妨碍他们精神文化的丰富多样性，也并不一定阻碍地方经济生活的发展。当然，对于并未到过中国的马克斯·韦伯来讲，他的论断显得武断片面也不为怪，他自己也承认，一个不得以以来译文，以来历史遗物、文献和文学资料的人，也必须以来常常存在激烈争论的专著，其中的是非曲折是他所无法准确判断的，而且他也谦虚地提到“特别是关于中国情况的译文数进比起实际存在的重要的资料少得可怜”。因此，这些研究也必定是“尝试性”的，关于亚洲的部分尤其如此。^[12]因此，对中国基层社会的观察研究，除了官方文献之外尚有大量散落民间的“珍宝”，只有深入民间去尽力挖掘这些珍宝，才能更接近民俗与地域生活的真实。

燃灯寺内碑刻还有《修建观音庙碑序》《三峨山重修钱炉疏库碑记》《修建字库碑记》《示喻碑》等几通碑。其中《建修观音碑序》年代不详，是风化最为严重的一通，无法抄录原文。从可辨认的部分看，其重要内容为观音“愈人病，叠显灵验”。由于其所处位置地势陡险，显然“不足以妥神灵”，乡人遂捐募于瑞应寺，并于寺内新修观音殿，以安“洛带四维之心”。观音信仰在民间信仰中最为普遍，对于普通乡民来说，观音殿自然不可或缺。从残存的碑文尚能看出，乡民拜于观音殿前，主要是祈求身体健康、祛除病痛，救苦救难。寺内碑文最短、而捐款人名最多的一通，是道光十九年的《三峨山重修钱炉疏库碑记》，碑文大意主要关于进庙烧香焚纸钱，以之礼，燔柴祭祀之礼”。碑文言：“唐人诗有‘纸灰飞作白蝴蝶’之句，是其时已焚化纸钱，用代币帛。□□□/祀神用疏文，此即古人祝嘏之词，其礼更为近古。简邑洛带镇三峨山瑞应古刹五圣娘娘殿前，旧有炉库，年久倾圮。余等倡首募化，同人所想口/工伐石，复制焚化疏奏纸钱炉库一所，置诸殿前。”可见，人们不仅敬神，也注重以“礼”的形式来敬神。碑文中提到的“五圣娘娘”应该不是指“褚圣母”。根据燃灯寺清代、民国年间每年“三月三”兴办“童子会”的民俗推断，“五圣娘娘”应为岭南移民所移植入川的神祇。再从捐助人数最多这条线索看，考虑到人们对于原乡神祇情感上的难以割舍（对于祈求多子多福的迫切愿望）“五圣娘娘”也应与移民的原乡情结有关，原乡神祇能慰藉新移民对故土的殷殷思念与一抹乡愁。从《修建字库碑记》中，则能看出当地“仁人读书种子”和乡民敬惜字纸的习俗。文字在人们心目中尚且都是秘泄苞符，是可羽化登仙的灵物，那么在乡民的日常生活中，万物有灵的观念更将使他们在日常生活中也持守着敬畏与感恩。

在田野考察中，听闻老人回忆，民国时期此寺尤以“童子会”和“燃灯菩萨去病免灾”而闻名。每年三月初二晚间，人们在娘娘庙前，祭神求应，为童子开光点像。三月三，戏班先唱一出“仙姬送子”，戏毕，由会首抛丢木刻童子，之后次第抛下十二个童子，每逢瑞年时会抛下十三个童子，人们蜂拥而抢，有时也会根据实际情况送将“童子”送给没有生育的人家，得到童子的人家将其供奉起来，祈求生子。随着时代的变迁以及人们生育观念的变化，如今燃灯寺最享香火的是燃灯菩萨。燃灯菩萨因其出生时身边一切光明如灯，故称为燃灯佛或被称为锭光佛。在佛经中所记载的许多佛，菩萨都曾是他坐下的弟子。燃灯佛龕右侧供奉莲花生大士，左侧供奉黄财神，可见神灵也会随着人们需求的不同而有所变化。在信众眼中，燃灯古佛是“高如来一辈”^④的。燃灯佛为佛教中纵三世佛之过去佛，为释迦牟尼佛之前的佛，人们相信燃灯供佛有十种功德：照事如灯、肉眼不坏、得获天眼、善举智辩、灭除大暗、得智能明、不在暗处、具大福报、命终生天、速证涅槃，总之，供灯者能得到诸多福报。如今的燃灯佛像为青铜所铸，周身精制近百个莲花座灯，善男信女身感不适或工作不平时可以于佛身相应之莲座点燃明灯，至诚祈福，皆随所愿，因此，燃灯寺香火很兴旺。石经寺法师、老和尚，燃灯寺的诸位法师及诸多三宝弟子时常会在寺内五观堂设上堂斋馔供佛，请法师上堂说法。普通信众也会时常进庙祈福，或参与解厄襄灾祈福供灯等各种法会，参禅悟道，祈求健康、

⁴ ①此为田野考察中乡民的说法。

和平与幸福。与石经寺、金龙寺这些市民常去祈福的著名寺庙一样，每年除夕至大年初一，燃灯寺都会因人流量过大而造成严重的交通拥堵，当地交管部门有时不得不实行必要的交通管制，神殿的香火之旺可想而知。

结语

从以上考察可知，成都燃灯寺这一社区信仰空间是在地方危机时产生的，当整个发生重大公共危机时，国家权力也介入其中，引导民众，集体度过社区危机，救苦救难，消愆灭罪。在为数更多的日常生活中，它逐渐演变成成为乡村治理的“神道设教”，正如寺庙所宣传的民间正信、智信是从大觉的佛陀释迦牟尼世尊的大悲智海之中流露出来的“充满了光明、清凉、安慰的一种言教”，这种“言教”可以在某种程度上满足人们日常生活中的部分精神需求，这一寸净土始终在尽力维护一方平和、平静或希望。康德曾认为，为了维护道德的缘故就必须“悬设上帝的存有”，即宗教信仰可以成为“实践的设准”^{〔13〕}，哪怕它在人们那里常常摇摆不定也绝不会沦为无信仰；罗素认为我们人类必须承认自己的有限性“有必要的限度，承认人对人彼此间的权能宜有的限度”^{〔14〕}。尽管康德的“设准”、罗素的“限度”到底在哪没有统一答案，但“存在即合理”，信仰空间是心灵世界的一根“拐杖”，或者说是一个心灵的自我调控系统，不管人们是集体行动还是原子化生存，不管是危机还是日常。

参考文献：

- [1] 吕氏春秋·季秋纪·顺民篇[M].
- [2] 礼记·月令[M].
- [3] 论语·先进[M].
- [4] 杨晓霁，肖玉霞. 宋代祈谢雨文的文体类别及其所映现的仪式意涵[J]. 西北师大学报，2012, (4).
- [5] 陈世松，贾大泉主编. 四川通史（卷四）·五代两宋[M]. 四川人民出版社，2010. 96-103; 陈世松. 天下四川人[M]. 四川人民出版社，2008. 3.
- [6] 民国简阳县志·卷三. 輿地篇·名胜[M].
- [7] 民国简阳县志·卷二-輿地篇·名胜[M]；杨慎编. 全蜀艺文志卷十四[M]. 338；龙显昭主编. 巴蜀佛教碑文集成[M]. 巴蜀书社. 2004. 104.
- [8] 胡开全. 唐朝隐逸，“两蜀钟秀”朱桃椎生平事迹考[J]. 成都大学学报（哲学社会科学版），2011，（6）.
- [9] 民国简阳县志·卷三_輿地篇·名胜[M]. 上注明《咸丰志》引《全蜀艺文志》，按《全蜀艺文志》。载《全蜀艺文志·卷三其_记_戊》，1054.
- [10][11] 杨庆堃着，范丽珠译. 中国社会中的宗教：宗教的现代功能与其历史因素之研究[M]. 上海人民出版社，2007. 201.
- [12] 德马克斯·韦伯着，王容芬译. 儒教与道教[M]. 商务印书馆，2002年；黄晓京，彭强译. 新教伦理与资本主义精神[M]. 四川人民出版社，1986.
- [13] 康德着，张永奇译. 实践理性批判[M]. 中国社会科学出版社，2009.

[14] 罗素着, 何兆武、李约瑟译. 西方哲学史[M]. 商务印书馆, 2015. 300-301.