

# 中國佛教四大名山考

道昱

慈恩佛教學院研究所所長

## 提要

中國佛教的四大名山是現今佛教徒朝拜的重要據點——五臺山、峨嵋山、普陀山、九華山，代表著大乘佛法四大菩薩的精神：大智文殊菩薩、大行普賢菩薩、大悲觀音菩薩、大願地藏菩薩。據本文的研究該四大名山並非一時集成，而是在不同的朝代依不同的傳說而慢慢形成。首先是隋唐初期五臺山就有文殊菩薩應化的說法，僧眾又偏好五臺山的朝禮因而形成多樣化的感應傳說。峨嵋山原是座名山，中唐的華嚴宗師清涼澄觀巡禮五臺與峨嵋山，並讚歎文殊與普賢二聖為毘盧遮那，至明清時代才有山谷放光的感應傳說。中唐時普陀山即有不肯去觀音之說，但至元朝真歇禪師的禪風度化了當地的漁民，與觀音大士的靈感化現，因而普陀道風達到最高峰。九華山乃因中唐時新羅僧金地藏落腳修行而一時聲名遠播，雖乏於地藏菩薩的感應傳說，但宋、元時代「九華詩社」的盛名仍然維持九華山的美譽。此四大名山與各尊菩薩的結合，在不同的時代均有不同的歷史演變過程，本文依次查考其因緣與變化而釐清傳說的部份，還原四大名山形成的真實相貌。

**關鍵詞：**四大名山 五臺山 峨嵋山 普陀山 九華山

## 前言

中國佛教以五臺山、峨嵋山、普陀山、九華山為大乘佛教四大菩薩文殊、普賢、觀音、地藏的應化道場，代表著大智、大行、大悲、大願的菩薩精神。現今佛教寺院已將此四大名山列入早晚的扣鐘偈中，在印度佛教此四大菩薩並未有應化的名山或道場，為何中國佛教會有此四大名山的興起，其形成與演變的過程又如何呢？本文擬從叢林清規依次查考四大名山並列起於何時，並依不同朝代的僧傳與文獻，探討中國佛教僧眾朝禮四大名山的先後關係，與其在佛經上的根據，最後釐清朝拜四大菩薩如何與四大名山結合，而形成所謂的中國佛教四大名山。

### 一、中國佛教道場鐘偈的演變

中國佛教將四大名山併列成句，並未出現在禪宗祖師的語錄或宗派間的注疏，而是出現在現代寺院的扣鐘偈中。雖然五臺山是文殊菩薩應化的道場之說已出現在初唐時期，但峨嵋山、普陀山、九華山菩薩應化之說卻零零落落地各自出現在時代較晚的不同文獻中，四山並列一起僅出現在清朝修正的百丈清規之鐘偈中，因此本文擬先釐清道場鐘偈的演變。中國佛教有句名言：「馬祖創叢林，百丈立清規。」馬祖道一禪師（709~788）創立叢林提供僧眾共居道場，其徒百丈懷海禪師（749~814）訂立道場清規以供僧眾嚴潔身心。①事隔千餘年原版的《百丈清規》已不復見，現存最早版本乃是明朝正統7年（1442）奉明英宗之令「重刊百丈清規」，唐朝之後該清規在每一朝代皆一再的修正，從其不同的序文得以窺探一二。首先〈古清規序〉乃宋代翰林學士楊億於景德元年（1004）刪定，如文所述：

……今禪門若稍無妨害者，宜依百丈叢林規式，量事區分……寧可有格而無犯，不可有犯而無教……禪門獨行自此老始，清規大要遍示後學，令不忘本也，其諸軌度集詳備焉，億幸叨叢旨，刪定傳燈，成書圖進，因為序引……。<sup>②</sup>

此乃初本清規制定之後，首次於宋真宗時代降旨修正刊定的，其次則是百年後的〈崇寧清規〉，序文提及：

夫禪門事例雖無兩樣毘尼，衲子家風別是一般規範……遍撫諸方，凡有補於見聞，悉備陳於綱目……百丈規繩可謂新修（條）特地，而況叢林蔓衍轉見不堪，加之法令，滋彰事更多矣……崇寧二年（1103）八月十五日，真定府十方洪濟禪院住持傳法慈覺大師宗頤序。<sup>③</sup>

事隔百年後宋徽宗崇寧2年慈覺大師再次的增補，宋朝即做二次的增補。再者南宋度宗時代的〈咸淳清規〉，序文述及：

叢林規範百丈大智禪師已詳……後人有從簡便遂至循習，雖諸方或有不同，然亦未嘗違其大節也，余處眾時往往見朋輩抄錄叢林日用清規，互有虧闕，後因暇日悉假諸本，參其異存其同而會焉，親手繕寫頗為詳備，目曰叢林校定清規總要，釐為上下卷，庶便觀覽……咸淳十年（1274）……后湖比丘惟勉書于寄玩軒。<sup>④</sup>

南宋時僧人惟勉參考不同的抄本再次的集成《叢林校定清規總要》。此外

中國佛教四大名山考

元朝於大辛亥年（1311）廬山東林寺式咸亦整理出一本《禪林備用清規》。

⑤不僅僧團自訂修補清規，元順帝年間亦勅修百丈清規，翰林直學士歐陽玄至元2年（1336）撰序曰：

天曆至順間文宗皇帝建大龍翔集慶寺於金陵，寺成以十方僧居之，有旨行百丈清規。元統三年（1335）……特勅百丈山大智壽聖禪寺住持德輝重輯，其為書仍勅大龍翔集慶寺住持大訢，還有學業沙門，共校正之……⑥

編輯者德輝於至元後戊寅春（1338）亦作自序：

百丈清規行于世尚矣……諸本雜出，罔知適從，學者惑之……東林咸公所集者為可採，於是會稗參同而詮次之……凡定為九章……釐為二卷……⑦

元代除了勅修清規之外，元順帝亦加祖號，歐陽玄於至正7年（1347）書跋曰：

百丈大智覺照禪師，加賜弘宗妙行師號，璽書一通，至元二年（1336）丙子，今上皇帝之所授也……⑧

可見元順帝頗為重視僧團的綱紀，不僅令有學的僧眾重編之外，還加封百丈禪師「弘宗妙行」的師號。明朝仍然重視僧眾清規的遵守與刊定，一份明英宗正統7年（1442）禮部尚書胡濙所撰的序文提及：

……洪武拾伍年（1382）……節該奉太祖高皇帝聖旨榜例，諸山僧人不入清規者，以法繩之……永樂拾年（1412）……奉太宗文皇帝聖旨榜例，僧人務要遵依舊制，名務祖風謹守清規，嚴潔身心。永樂二十二年（1424）……該僧錄司官奏，僧眾多中間有等不守規矩合無依清規整治，節該奉仁宗昭皇帝聖旨，照依清規料治……近因本寺清規書板年遠無存，欽蒙皇上洪恩普度天下僧行……臣切見後學僧徒，多有未見清規體例，罔知軌度不諳戒律，甚辱祖風深為未便……誠恐僧徒視為常事不行遵守，今將重刊清規印集一本……<sup>⑨</sup>

明朝之初有言行不良的僧眾無規範整治，因而明太祖、成祖、仁宗三位皇帝均曾下旨關注僧團清規的問題，直至英宗再次的重刊百丈清規一集。目前收集在《大正藏》的《勅修百丈清規》乃是明朝重刊元朝德輝重編、大訛校正的版本。該本德輝分為9章、2卷，在第9〈法器章〉中有關「鍾」述之：

大鍾叢林號令資始也，曉擊則破長夜警睡眠，暮（暮）擊則覺昏衢疏冥昧，引杵宜緩，揚聲欲長，凡三通各三十六下，總一百八下，起止三下稍緊，鳴鍾行者想念偈云：「願此鍾聲超法界，鐵圍幽暗悉皆聞，聞塵清淨證圓通，一切眾生成正覺」，仍稱觀世音菩薩名號，隨號扣擊其利甚大。<sup>⑩</sup>

早晚的扣鐘仍是3陣108下，但僅稱「觀世音菩薩」聖號，並未有現代寺院所稱唸的「洪鐘初扣、寶偈高吟……」與四大名山菩薩之語。可見中國

中國佛教四大名山考

僧團到明朝時代仍然維持古風稱唸觀音菩薩聖號而已。

另有一份清道光3年(1823)儀潤源洪所編之《百丈叢林清規證義記》(後文簡稱《證義記》)，序文提及：

……惜乎流傳既久，真偽雜糅，又以佛法秋衰，戒律寢廢……參閱諸本，唯此最妙，見其綱目與藏本同……然恐初學未詳，復引古德成言，疏通而證明之，使文之要義愈顯……<sup>⑪</sup>

該《證義記》之後50餘年，於清光緒4年(1878)乾陀亦重刊，序文述：

……復經後人疏通證明要義，益顯釋教中之模範……獨惜其書存於浙而缺於閩，緇侶有終身不得見者，即聞有一二篇殘缺……西湖前經兵燹，舊版淪亡……多方搜訪，幸獲瑪瑙寺真本……攜商諸侶天成、慈守、慈定、昭仁四公，咸踴躍樂襄其事，於是同募各山，常住暨諸禪侶，校閱付梓，俾廣流通……<sup>⑫</sup>

該份《證義記》經清道光年間的儀潤重編之後，50餘年後的乾陀再收集校正，目前的版本即是乾陀的校正本了。該本在第9章〈法器章〉中「鐘」的部分，開始即云「鐘有小大報之別」，接著述及「大鐘，叢林號令資始也」，其文與明朝的刊定本相同，只是多了「與大鼓報鐘，互相照應」，並在默念「願此鐘聲超法界……」的四句偈之後，又改變為稱唸「洪鐘初扣二扣、三扣，寶偈高吟……南無五臺山大智文殊師利菩薩、南無峨嵋山大行普賢菩薩、南無九華山大慈地藏王菩薩、南無普陀山大悲觀世音菩薩」

等等，雖將此四大名山加入鐘偈，但並未在山名之前冠上「金世界、銀世界、幽冥界、琉璃界」之語。而且鐘偈之末並非目前所稱唵護法菩薩的名號，而是「皇圖永固，帝道遐昌，佛日增輝，法輪常轉」<sup>⑬</sup>。可見早晚的扣鐘是3陣108下在元、明朝之前已存在，但鐘偈在明代時期只是稱唵觀音聖號而已，到了清朝（1878之後）才改變為目前寺院所稱誦的鐘偈，而將此四大名山並列也是在清朝才形成。

另在清·儀潤源洪的序文亦提及：「……清規同世例，從祖述而取合宜也，然清規始於梁僧法雲住光宅寺奉詔所制，今逸梁而著唐者，梁時禪教未盛，至唐法備僧盛……」<sup>⑭</sup>。此處所言最早寺院清規為梁朝法雲（467~529）所定，但根據《續高僧傳》法雲的傳文所述：「勅為光宅寺主，創立僧制，雅為後則。」<sup>⑮</sup>傳文僅述「創立僧制」並未提「僧制」的內容，此僧制是否與清規相似是值得商榷的。叢林的規範乃是禪宗門下的僧團制度，現今中國佛教界幾乎是禪宗派下臨濟或曹洞的法派，寺院生活的規範當然根據禪門的規矩，禪宗叢林的制度始於中唐時期的百丈懷海禪師，據《宋高僧傳》懷海的傳文述及：「海曰：吾於大小乘中，博約折中設規務歸於善焉，乃創意不循律制，別立禪居……不立佛殿，唯樹法堂……其諸制度與毘尼師一倍相翻，天下禪宗如風偃草，禪門獨行由海之始也。」<sup>⑯</sup>百丈獨創禪門的規矩別立「禪居」，其規務乃比律儀增一倍，從此之後禪門就特立獨行了。因此筆者認為禪宗叢林的規範應該與梁朝法雲所創的僧制是不同的，若將百丈清規歸根於梁朝的法雲是不恰當的。早在宋、元、明的序文中均未提及叢林清規淵源於梁僧法雲一事，卻在清道光時期的儀潤才言之，可見在清朝時佛教的僧制與禪宗的叢林規範已被模糊了。

至於寺院銅鐘之肇始似乎也在南朝時代，據梁《高僧傳》，齊梁時代

### 中國佛教四大名山考

的曇憑傳文述及：曇憑少遊京師學轉讀，音調甚工，「巴漢懷音者皆崇其聲範，每梵音一吐，輒鳥馬悲鳴，行途住足，因製造銅鍾，願於未來，常有八音四辯，庸蜀（湖北、四川）有銅鍾始於此也」。<sup>①⑦</sup>湖北、四川地區有銅鐘乃始於此。事實上，有關銅鐘似乎淵源於漢朝的酒器，「銅鍾，漢量名，其銘曰鍾，容器一斛，建武二十年（44 A.D.）造，一說為酒器」。<sup>①⑧</sup>可見漢朝的銅鐘乃是酒器，鐘乃由酒器所改造的，然佛教的銅鐘之說眾說紛紜，根據《法苑珠林》卷99「鳴鍾部」云：「增一阿含經云，若打鍾時，願一切惡道諸苦並皆停止……」，又述：「依宣律師住持感應記云，祇桓戒律院內有銅鍾重三十萬斤，四天王共造欲集大千聖眾……」。<sup>①⑨</sup>然現存的《增一阿含經》中並未有相似的記載，又四天王共造銅鐘之說亦未有現存阿含經典的根據，僅是感應記中的記載，故中國佛教何時有敲鐘之事，實難查考，雖梁朝「庸蜀」地區已有銅鐘，卻只是配合音韻的轉讀之用，並非早晚的扣鐘。然隋朝智顛臨終時曾言：「人命將終，聞鍾磬聲，增其正念。」<sup>②⑩</sup>唐高宗麟德2年（665）皇太子「於西明寺造銅鍾一口，可一萬斤，發漢水之寄珍」<sup>②⑪</sup>。故自梁朝至隋唐年間中國寺院應該是普遍使用銅鐘，至於是否當作早晚的扣鐘之用則就不得而知了。

## 二、四大山的朝禮

從佛教文獻得知中國的僧眾朝山禮拜、求見菩薩的觀念似乎始於元魏時代，以五臺山為最早也是實例最多的。本文首先依僧傳次第查考朝禮四大名山的僧人其朝拜的動機、感應與經典依據，以窺探朝聖的觀念如何在中國佛教發展。

## (一)五臺山

五臺山位於山西省代縣，據《清涼山志》述：「歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰清涼，五峰聳出，頂無林木，有如壘土之臺，故曰五臺……左鄰恆嶽……右瞰滹沱（河）……北陵紫塞……南擁中原……五峰中立，千嶂環開……」<sup>②</sup>。從上描述中得知五臺山是座群山環繞的高峰，又五峰高聳頂峰如平臺因而稱之五臺，乃因終年清涼無炎暑亦稱清涼山。另從僧傳與文獻中得知五臺山的感應事蹟在不同朝代不斷的傳出，可見五臺山頗富盛名，首先從僧傳中窺探其演變的過程。

### 1. 僧傳中的朝禮事蹟

據《續高僧傳》〈習禪篇〉釋曇韻（562~642）值遇栖隱禪師云：「觀心離念，方契正道」，因而「專精念慧，深具舉捨」，又聽聞「五臺山者即華嚴經清涼山也，世傳文殊師利常所住處，古來諸僧多入祈請，有感見者具蒙示教」。因此「遍遊臺岳，備見靈相」，最初停留於北臺木瓜寺，「形覆弊衣，地布草蓐，食惟一受……夜行晝坐，思略昏情」，「誦經心口不緣三十餘載」，貞觀十六年（642）端坐而終於西河之平遙山，春秋八十餘矣。該傳文亦提及：「昔元魏孝文，嘗於中臺置大布寺，帝曾遊止具奉聖儀」。<sup>③</sup>由該篇傳文得知文殊菩薩在五臺山應化之事早在元魏時代已存在了，而曇韻遍遊五臺也見到靈異之相，因而暫住北臺的木瓜寺弊衣、草蓐、一食的修苦行。另一則習禪者即是釋解脫，7歲出家，志在禪思，在五臺南佛光寺40餘年，「山如佛光，華彩甚盛」，山側不遠有清涼山，山下清涼即文殊菩薩遊處，有位沙門曜者年百六歲，自云年五十時與解脫至中臺大孚靈鷲寺請見文殊，遇一形神慈遠，解脫頂禮發願，自云

中國佛教四大名山考

三度親見文殊，永徽中卒（650~655），其靈軀像在坐定中。該傳記之後亦附錄二名僧傳，一即普明禪師坐禪求見文殊，結果神人賜藥可得長壽。另一則是僧裔禪師亦是永徽年間人士，恆於定中，坐禪餌藥，道俗尊仰，「其山靈泉，望迹石上見在，祈福者眾」，彈琵琶誦《法華經》，不測其然。<sup>②4</sup>該篇傳記所提之3名禪師都是初唐高宗永徽期間人士，均重禪思，解脫與普明坐禪求見文殊，僧裔則是坐禪中求藥給於需求者，可見初唐時求見文殊、祈藥等觀念已存在了。

其次是〈感通篇〉中僧明（562~642）在五臺娑婆古寺營造20餘間屋宇，以禪誦為業，17歲上五臺東禮花林山訪文殊師利，至一石谷見兩人形大無影、眉長披髮，僧明便頂禮請教，又被引至大石旁，忽見山谷異常，廊院狀若天宮，有14、5人同坐談笑，並問所來之後送出，就「重尋失路」再也找不到原處了。<sup>②5</sup>另唐初的明隱，少習禪學，在中臺北木瓜谷寺30年，唯修定業，龍朔元年卒（661）端坐如入定。傳文又述及有關五臺山的靈異事件，例如五臺山有故宕昌寺，其甘泉僧人服之得仙，「身如羅縠，明見藏府骨髓」。又武德年末（626）行於山澤聽聞村中父老言：「五臺山者，斯為神聖所憩」，「大孚靈鷲寺南有花園，前後遇聖多於此地」。又有王子燒身塔，寺原是齊帝第三子，「性樂佛法、思見文殊，故來山尋，如其所願，燒身供養因而起塔」。又有內侍劉謙之，於寺中七日行道，啟請文殊，遇聖者後自悟華嚴教理並造華嚴論六百卷。龍朔年間有人做功德修補塔尊儀，備見聖迹。<sup>②6</sup>由《續高僧傳》〈習禪〉、〈感通〉兩篇得知，隋唐初期禪師至五臺山坐禪求見文殊，而感得山谷異宮、延壽藥、靈水、開智慧、祈福等靈異事蹟。事實上，五臺山的靈異在南、北朝時期已有傳聞，例如曇遷（542~607）傳文提及：「從師五臺山，此山靈迹

極多，備見神異」<sup>⑳</sup>。

不僅中國本土的僧眾朝禮五臺山，初唐時期來自北印罽賓的僧人亦跋山涉水來五臺山朝禮，據《宋高僧傳》，佛陀波利華言覺護，「忘身徇道，遍觀靈跡，聞文殊師利在清涼山，遠涉流沙，躬來禮謁」，於天皇儀鳳元年（676）「杖錫五臺，虔誠禮拜，悲泣雨淚，冀覩聖容」，突然一老翁從山而出以婆羅門語告之，若能攜帶《佛頂尊勝陀羅尼經》來華之後將示文殊居處，遂返國取回此經，翻譯之後取其梵本入五臺，此後「莫知所之」。但大曆中（766~779）法照入五臺禮金剛窟，忽見一僧自稱佛陀波利，見其誠心領他進入一窟，窟中一院稱金剛般若寺，其院異寶莊嚴、殿宇連延、人物魁偉、文殊大聖處位尊嚴，法照苦乞留寺，波利不許並勉之「努力修進，再來可住」，之後波利隱焉。<sup>㉑</sup>來自北印的波利亦長途跋涉來到五臺巡禮文殊菩薩，可見文殊在五臺山應化的事蹟在初唐時期已普遍流傳著，甚至傳到西北印度的罽賓。

與前佛陀波利共同感應的人物法照是否亦有五臺山的感應事蹟呢？據《宋高僧傳》〈感通篇〉所述，法照（777年後卒）於大曆2年（767）棲止衡州（湖南省衡陽縣）雲峰寺時在粥鉢中見五彩祥雲，雲中見大聖竹林寺，他日又於齋時見鉢中五臺諸寺，池臺樓觀、眾寶莊嚴，文殊一萬聖眾處其中，又現諸佛淨國。於4年（769）夏在衡州湖東寺內高樓臺上起建九旬的「五會念佛道場」，此中全城人皆見「彌陀佛與文殊、普賢一萬菩薩俱在此會」。當晚法照於道場外遇一老人告之「先發願往金色世界，奉覲大聖」。夏滿結伴同行至五臺山遙見佛光寺南有數道白光，尋光至一寺「大聖竹林寺」見到文殊與普賢菩薩，文殊告之「諸修行門，無過念佛」、「此世界西有阿彌陀佛……汝當繼念……決定往生……二大聖各舒金手摩

中國佛教四大名山考

照頂，為授記別」，又獨詣金剛窟願見大聖，卻見梵僧佛陀波利。又於大曆 12 年（777）於東臺睹五色通身光，光內有圓光紅色文殊乘青毛師子，眾皆明見。<sup>②9</sup>法照的感應事蹟比前面傳文所述的還要多，文殊、普賢菩薩與阿彌陀佛三聖皆現，又現代寺院的雕像「紅色文殊乘青毛師子」的典故應該淵源於此故事吧！

另一則五臺山的感應事蹟即是求智慧的「唐·五臺山華嚴寺牛雲」，牛雲（673~735）雁門（山西代縣西北）人「童蒙之歲有似神不足」，年少時昏鈍愚昧，12 歲時即被送往五臺華嚴寺善住閣院出家，年 36 願見文殊求聰明，至東臺頂見一老人燃火而坐，老人問雲有何心願，雲答「求見文殊，只乞聰明」，至北臺又見老人，牛雲心疑他是文殊化身乃「鳴足禮拜」，老人入定觀其前身後言：「汝前生為牛來，因載藏經今得為僧，而闇鈍耳」，老人即令他取水來斷其心頭的淤肉，牛雲閉目心乃豁然，開目時見老人現文殊像曰：「汝自後誦念經法，歷耳無忘」，爾後凡是經典「目所一覽，輒誦於口」，開元 23 年（735）無疾而終，春秋 63。<sup>③0</sup>

五臺山文殊菩薩的感應事蹟，在《宋高僧傳》〈感通篇〉記載 7 篇，除了以上的法照、牛雲之外，尚有「唐·五臺山法華院神英」曾參訪神會禪師，謂之曰：「汝於五臺山有緣，速宜往彼瞻禮文殊，兼訪遺跡」，於開元 4 年（716）到山瞻禮，「一日食畢遊於西林，忽見一院題曰法華」，遂入中見多寶塔、護國仁王樓、行宮道場是文殊普賢儀仗等。乃結庵而居發願建造一所，信施如林，歸依者眾，因而法華寺建造完畢，神英住持說法。<sup>③1</sup>另一則亦是開元年間的感應事蹟，「唐·五臺山清涼寺道義」於開元中至臺山，於楞伽山下逢一老僧與一童子引進一寺，見大閣三層上下九間如金色閃爍其目，離開後迴顧乃知化寺，回長安後於大曆元年（766）奏

明聖上，蒙敕置金閣寺。<sup>③②</sup>再者，「五臺山華嚴寺無著」曾向澄觀學華嚴教理之後，大曆2年（767）入五臺山欲觀聖人之境，至金剛窟遇一老翁開示曰：「一念淨心是菩提」，後見「五色雲霓，上有大聖乘師子，而諸菩薩圍遶」。<sup>③③</sup>此外晚唐的「唐清涼山祕魔巖常遇」，常遇（817~888）大中4年（850）徑涉五峰，詣華嚴寺菩薩堂矚文殊睟容，又遍遊聖境，所睹祥瑞不可勝紀，後至「西臺遇古聖跡，曰祕魔巖乃文殊降龍之處也」，在稽首之際忽見金光爛爛駭目，咸曰金色世界，因而在此地結茅靜慮，曾入定達49日，亦17年不下山，文德元年（888）入滅，年72。另一位北臺山隱峰，俗姓鄧，元和中（806~820）遊五臺，正遇官兵與賊交鋒未決勝負，隱峰則擲錫空中，飛身冉冉隨去，兩軍陣士各觀僧飛騰而停止打鬥，飛遍靈跡後忽於金剛窟前倒立而卒，亭亭直立、屹定如山併力不動，其妹為尼入五臺瞋目咄之曰：「老兄疇昔為不循法律，死且熒惑於人。」後以手輕攘儼然而仆，遂荼毘收舍利入塔，號鄧隱峰。<sup>③④</sup>又在〈興福篇〉中的五臺山善住閣院的智顓（777~853）在唐宣宗即位時「勅五臺諸寺度僧五十人」，並命「顓為十寺僧長，兼山門都修造供養主」，大中7年（853）遊五臺「四眾建無遮精妙供養」。<sup>③⑤</sup>可見唐宣宗即位期間（847~859）是挺重視五臺山寺院的供養。

唐朝宗派間仍有多位僧眾朝禮五臺山，例如華嚴宗師「五臺山清涼寺澄觀」，澄觀（738~839）大曆11年（776）「誓遊五臺，一一巡禮，祥瑞愈繁，仍往峨嵋，求見普賢」。<sup>③⑥</sup>不僅朝禮五臺山，亦往峨嵋山禮普賢菩薩。唯識宗窺基（632~682）亦遊五臺山，並造玉石文殊菩薩像。<sup>③⑦</sup>守直（700~770）「尋禮天下二百餘郡，聖跡所至無不至焉」，又「入五臺山轉華嚴經二百遍」。<sup>③⑧</sup>真乘（820 圓寂）亦「遊五臺山禮文殊聖容，所見瑞相，

中國佛教四大名山考

不可勝言」。③另「五臺山善住閣院無染」，「遊歷諸臺，觀化現金橋、寶塔、鐘磬、圓光，莫窮其際」，又於中臺東一寺，額號福生，見文殊與僧。開成中（836~840）告大眾曰：「吾於此山薄有因緣，七十二遍遊諸聖跡，人所不到，吾皆至止。」於中臺頂禮拜焚香，燃身供佛。④密教的不空（705~774）大曆4年（769）「奏天下食堂中置文殊菩薩為上座，制許之」，又次年（770）奉唐代宗之命「往五臺山修功德」，④不空圓寂後隨其學法，也參與譯經的學生含光，亦受到代宗的重視，「重光如見不空，勅委往五臺山修功德」④。京師光宅寺的僧竭在建中年間（780~783）造「曼殊堂，擬摹五臺之聖相」。④另外，亦有不少僧眾前往五臺山受戒的實例，例如釋楚南（820~889）「詣五臺登戒」；④可止（860~934）年19時「抵五臺山求戒，於受前方便感文殊靈光燭身」④；恒起（超）（877~949）乾化3年（913）前「往五臺山受木叉戒」④；智江（885~958）「往五臺山梨園寺納木叉法」④。從這些上五臺山受戒僧眾的例子得知，上五臺山受戒的風氣興起於唐末五代期間，這或許文殊菩薩感應之故吧！不僅顯教的華嚴、唯識、律宗派之僧眾嚮往五臺山，密教的僧眾亦重視五臺山的殊勝，密宗寺院更在食堂中奉文殊為上座，亦往五臺山修功德，竟然也在京師的寺院中建文殊堂摹仿五臺山的瑞相，可見文殊在中晚唐時期是相當受歡迎的菩薩。

五代時期的常覺（896~971）於後梁乾化3年（913）後「入五臺山禮妙吉靈跡」④。唐末五代間的行明「初歷五臺、峨嵋，禮金色、銀二世界菩薩，皆隨心應現」④，該傳文並未述及任何年代，應該是在晚唐、五代間的人物，不僅五臺山金世界的稱呼出現，而且峨嵋山銀世界的稱呼亦形成。④此外，唐末五代仍有朝聖五臺並住於五臺的僧眾，例如海雲、法

興、行嚴、願誠、誠慧（876~925）、光嗣等僧眾在五臺山均有感應的事蹟。

以上所討論的《宋高僧傳》〈感通篇〉中的6位僧人除了常遇與隱峰是第9世紀的人之外，其餘4名法照、牛雲、神英、道義皆是第7、第8世紀初的人，甚至曇韻與佛陀波利則是隋唐初期第6世紀的僧人。可見五臺山朝山感應的熱潮應該興起於初唐，即是初唐太宗、高宗的時代，該時代貞觀、永徽年間（650年前後）求見文殊者大概僅於求智慧、求靈水、求藥等；然而百年後的唐玄宗開元、大曆年間（760年）感應的色彩更濃厚，感應的事蹟亦多樣化，金剛窟見文殊、普賢、青獅子、多寶佛塔、行宮道場，甚至文殊讚歎彌陀法門的殊勝等等的感應事蹟不斷的傳出，才有中晚唐時期（850）文殊在西臺祕魔巖降龍之說，乃至「金色世界」之稱呼。總之，五臺山文殊菩薩應化的傳說在南、北朝時期已開始了，經由唐初僧眾的朝山禮拜帶動感應的熱潮，到中唐時期達到最高峰，五臺山是金色世界的名號在唐宣宗大中年間（850）漸漸被傳出，然此股潮流並未降溫，仍然維持至五代、宋、元、明乃至現代。

## 2. 五臺山文殊菩薩應化的演變

有關文殊菩薩應化於五臺山之開端，據《三國遺事》卷3〈臺山五萬真身〉中有段記載：「按《山中古傳》，此山之署名真聖住處者，始自慈藏法師，初法師欲見中國五臺山文殊真身，以善德王代貞觀十年丙申（636）（唐僧傳云十二年，今從三國本史）入唐，初至中國太和池邊石文殊處，虔祈七日，忽夢大聖授四句偈，覺而記憶，然皆梵語，罔然不解」，次日忽有一僧為其解梵意並對其言：「汝本國良方溟州界有五臺

中國佛教四大名山考

山，一萬文殊常住在彼，汝往見之」，尋遍靈跡之後返回太和池，龍現身請齋供養七日並云：「昔之傳偈老僧是真文殊也」，又於貞觀 17 年（643）來到此山欲睹真身三日，「晦陰不果而還，復住元寧寺，乃見文殊」。<sup>⑤1</sup>此段乃依《山中古傳》而云菩薩住於五臺之事肇始於慈藏，他於貞觀 10 年已見文殊，但本文前一節僧傳中已討論過釋曇韻於元魏年間即入五臺山，由此看來入五臺朝聖似乎非始於慈藏，或許可說慈藏是新羅國人入中國朝禮五臺文殊的第一人吧！

有關清涼山的記載最早是唐朝慧祥所撰的《古清涼傳》，該傳分上、下 2 卷，5 個項目，卷上分 3 項：立名標化、封城里數、古今勝跡，卷下分 2 項：遊禮感通、支流雜述。首先在第 1 項「立名標化」中敘述「立名」：「華嚴經菩薩住處品云，東北方有菩薩住處名清涼山，過去有菩薩常於中住，彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩常為說法」，該段經文確實出自東晉譯的《華嚴經》。<sup>⑤2</sup>接著又述：「今山上有清涼寺，下有五臺縣清涼府，此實當可為龜鑑矣。」此處已明白的道出該座山屬「五臺縣清涼府」的管轄區域，又山上有座清涼寺，「清涼」與「山」的結合，剛好符合《華嚴經》所述的「清涼山」乃是文殊菩薩的道場。該段又敘述：「一名五臺山，其中五山高聳，頂上並不生林木，事同積土，故謂之臺也……。仙經云，五臺山名為紫府，常有紫氣，仙人居之」。該山因為「五巒巍然」有紫色雲氣，有仙人居住的傳說，又有「清涼山」的說法，兩個傳說結合自然形成五臺山是文殊應跡處了。接著「標化」則引用經典的說法謂文殊是法身大士，已成正覺名龍種尊佛，亦名普見如來，「今以方便力，現為菩薩，所以對揚聖眾，攝濟群蒙……見茲忍士，任持古佛之法，常居清涼之地，表跡臨機……」。又引用般泥洹經云，「若但聞名者除一十二劫生死

之罪，若禮拜者，恆生佛家，若稱名字，一日至七日文殊必來，若有宿障夢中得見形像者，百千劫中不墮惡道」<sup>⑤③</sup>該項目中明白的提示五臺山成為清涼山的由來，亦引用經典述說龍種尊佛為了濟化群迷而化為文殊菩薩慈悲降臨「清涼之地」，若禮拜或稱名即會獲福無量。

在第二項「封域里數」中一一介紹中臺、東臺、西臺、南臺、北臺的高度、頂上、周迴的里數。第3項「古今勝跡」中的「中臺」述及：「有舊石精舍一所，魏棣州刺史崔震所造，又有小石塔數十枚，並多頽毀……東屋石文殊師利立像一，高如人等；西屋有石彌勒坐像一，稍減東者，其二屋內花幡供養之具……即慈恩寺沙門大乘基所致也……以咸亨四年（673）與白黑五百餘人往而修焉。」<sup>⑤④</sup>另亦有一大孚圖寺，該「寺本元魏文帝（535~551）所立」，於「寺南有花園可二三頃許，沃壤繁茂，百品千名……即魏孝文（471~498）之所種也。……從花園南行二里餘，有梵仙山，亦名仙花山，從地際極目唯有松石菊花……今上麟德元年（664）九月，遣使殷甄萬福，乘驛向此山探菊」。<sup>⑤⑤</sup>引文中的「今上」即當今皇帝，又麟德年即是唐高宗時代。又介紹金剛窟位於「中臺、北臺南、東臺西，三山之中央也，徑路深阻，人莫能至，傳聞金剛窟」。<sup>⑤⑥</sup>亦述及西臺之西的祕廕巖、南臺之西有佛光山。在第4項「遊禮感通」中敘述沙門至五臺山的感通事跡，其中一則是惠藏於調露元年（679）至中臺、東臺見「雜色瑞光」，<sup>⑤⑦</sup>此「調露元年」乃唐高宗的年代，亦是本《古清涼傳》文中最晚的年代，由上兩則所載的麟德元年與調露元年得知，該傳記乃成書於唐高宗時代，或許在其治政的晚年679~683年間。由該傳的記載中得知，在唐高宗時代五臺山的感應事蹟已普遍性的傳開了，又五臺山有佛寺始於魏孝文帝之時，即第5世紀之時。

中國佛教四大名山考

此外，另有一份《廣清涼傳》3卷乃是宋嘉祐庚子年（1060）「五臺山寺司公事」鄒濟川所撰，清涼山大華嚴寺壇長妙濟重編，對於「清涼山得名所因」有簡捷的說法：「按華嚴經疏云，清涼山者即代洲雁門郡五臺山也，以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑故曰清涼。五峰聳山頂無林木，有如累土之臺，故曰五臺」<sup>⑤8</sup>。五臺山因終年積雪無炎暑故稱之清涼，又五個頂峰如平臺因而稱之五臺。又有一節名曰「菩薩何時至此山中」，文中引用《文殊般若涅槃經》所云：「如是大士久住首楞嚴三昧，佛滅度後四百五十歲，當至雪山為五百仙人說法教化，成就令不退轉」。接著又提及：「此由菩薩住首楞嚴三昧，無作妙力能分一身為無量身，復以無量身入一身，俱無障礙，如經廣說，能以一身分無身故，即一身常在此山，其所分身於十方界，施難思化，即華嚴所說在此山，是也。……佛滅度後來入此山，是也，於理何妨，況是大聖不思議之境，豈可凡情能測度哉」。<sup>⑤9</sup>引文以為佛滅後文殊菩薩的分身已入此山，但其無量的分身仍然在十方教化眾生。該《廣清涼傳》的中、下卷記載著僧眾在五臺山的感應事蹟，與《古清涼傳》頗有雷同之處。

綜合以上的討論，五臺山因為終年積雪無暑氣，故名清涼，又五個山頂如平臺稱之五臺，此與《華嚴經·菩薩住處品》所述，文殊菩薩與一萬菩薩住清涼山之說有些許的吻合，因而傳出文殊菩薩在此山應化的事蹟。元魏時期五臺山就有大孚圖寺，接著隋唐初期不少僧眾朝禮五臺山，文殊菩薩感應的事蹟也不斷的傳出，中唐時期朝禮五臺見文殊的熱潮漸入高峰期，感應之事也漸漸出現了多元化，例如金剛窟見文殊、青獅子、多寶佛塔……等等，乃至晚唐時期「金色世界」之稱呼亦已形成。五臺文殊菩薩感應的事蹟不斷在中國佛教中流行著，因而唐朝就有《古清涼傳》的編

撰，宋朝亦有《廣清涼傳》、《續清涼傳》的編輯，不斷的記載感應之事，可見文殊菩薩在五臺山應化之事在中國佛教中是相當受到歡迎的了。

## (二) 峨嵋山

峨嵋山乃是中國佛教四大名山之一，位於四川省的西面，據《峨眉山志》第三「全山形勝」中敘述峨嵋山的地形：

峨山高出西南，禹貢梁州之山，岷嶓蔡蒙。西山皆岷，北山皆嶓……峨眉在南安縣界，兩山相對如蛾眉。張華博物志……細而長，美而豔也。山有大峨、中峨、小峨。中峨，即二峨，古綏山，一名覆篷……小峨，即三峨，一名鋒刃山……<sup>⑥⑩</sup>

由此段可知峨嵋山乃岷山與峨山兩山相對，如蛾之眉細美而長，又分大、中、小峨三大部分的群山，是中國的名山之一。但從稀少的佛教文獻中令人覺查峨嵋山的盛名遠不及五臺山，首先由僧傳窺探一二。

### 1. 文獻中的記載

根據梁《高僧傳》最早有峨嵋記載者是東晉時代的慧持（337~412），乃廬山慧遠之弟，曾與慧遠共居於廬山，後辭兄赴四川成都傳化，並「兼欲觀矚峨嵋，振錫岷岫（岷山）」<sup>⑥⑪</sup>。慧持入四川教化眾生之外，擬觀賞峨嵋山與岷山，傳文僅提峨嵋山並未提及朝拜普賢之事，吾人僅能言峨嵋山當時只是個名山而已。另一則齊梁時代的傳記也提到相似的說法，據唐《續高僧傳》，僧副（464~524）隨達摩禪師出家學觀行，又「有心岷嶺，觀彼峨眉」，因而往峨嵋「遂使庸蜀禪法，自此大行」。<sup>⑥⑫</sup>僧副赴岷山觀

中國佛教四大名山考

賞峨嵋，亦令禪法大行於庸蜀地區。此兩則傳文均僅提觀賞峨嵋山而已，可見六朝時代朝拜峨嵋普賢菩薩之事似乎還未形成。然而到唐朝稍有變化，據《宋高僧傳》唐·洛京慧林寺圓觀於天寶末年（約755年左右）「遊蜀青城峨眉等山洞求藥」<sup>⑥③</sup>。該傳文僅言往峨嵋山洞求藥，並未提及禮普賢菩薩之事。接著在中唐時期五臺山清涼寺澄觀（738~839）於「大曆十一年（776）誓遊五臺，一一巡禮祥瑞愈繁，仍往峨嵋求見普賢，登險陟高，備觀聖像，卻還五臺居大華嚴寺」，曾慨嘆舊疏文繁義約而撰述華嚴經疏，並認為「文殊主智，普賢主理，二聖合為毘盧遮那，萬行兼通即是華嚴之義也」。<sup>⑥④</sup>澄觀巡禮五臺，又往峨嵋求見普賢，歸後注疏融和文殊與普賢二聖為毘盧遮那，此乃華嚴之要義。可見中唐時期禮拜峨嵋求見普賢之事已形成了，又朝禮五臺文殊、峨嵋普賢者大約依據《華嚴經》之教理。又五代時期的善靜（858~946）「遊峨嵋，禮普賢銀色世界」<sup>⑥⑤</sup>。同時期周偽蜀淨眾寺的僧緘亦曾「禮峨眉，結夏於黑水（寺）」。<sup>⑥⑥</sup>峨嵋山「銀色世界」的稱呼在第9世紀時已存在了。高僧傳中有關朝禮峨嵋山的記載很少，僅是以上數位僧人而已。

此外，據《佛祖統紀》（南宋1269志槃撰）卷43〈法運通塞志〉所記宋太祖乾德4年（966）：「勅內侍張重進往峨眉山普賢寺莊嚴佛像，因嘉州屢奏白水寺普賢相見（見相）也。峨眉志云，昔有蒲翁因採藥入山望峰頂，五色雲放白光，忽一鹿前導至岩上見普賢大士真相，自茲顯迹。」<sup>⑥⑦</sup>蒲翁因採藥入山見普賢大士早有此傳說，因而宋室會敕修佛像。此外又記載宋太宗敕修五臺與峨嵋山之事，太平興國5年（980）正月「勅內侍張廷訓往代州五臺山造金銅文殊萬菩薩像，奉安於真容院，詔重修五臺十寺」，亦「勅內侍張仁贊往成都鑄金銅普賢像，高二丈奉安嘉州峨眉山普

賢寺之白水，建大閣以覆之，詔重修峨眉五寺……三峨高出五岳，秀甲九州，西竺千歲和上曰，此震旦國第一山也」。<sup>⑥⑧</sup>又卷53亦記載宋真宗「詔賜金修峨眉普賢寺」。<sup>⑥⑨</sup>宋太宗皇帝敕修佛像送往五臺與峨嵋山，又重修五臺10寺、峨嵋5寺，真宗亦金修寺院，可見宋朝初期五臺與峨嵋兩山是頗受皇室的重視。又該文獻亦記載幾件普賢菩薩感應之事，宋太宗太平興國7年（982）「嘉州通判王袞奏，近往峨眉提點白水寺修造，見瓦屋山皆變金色，中有丈六金身普賢，次日午中見羅漢二身乘紫雲行空中」<sup>⑦⑩</sup>；又雍熙4年（987）「勅內侍送寶冠瓔珞袈裟往峨眉普賢寺，是日眾見普賢大士乘紫雲行空中，久之方沒」。<sup>⑦⑪</sup>宋代皇帝重修峨嵋寺院、鑄金銅普賢像、又大眾見普賢金身、乘紫雲行空等事，可知峨嵋山的普賢菩薩感應之事在宋初時應該是很普遍的了。

另外在《峨眉山志》卷5〈歷代高僧〉中記載一些與峨嵋山有關的僧眾傳記，首先入蜀禮普賢者是晉千歲寶掌和尚，中印度人，周威烈王12年（414 B.C.）出生，出生時左掌握拳，7歲出家左掌才展開，因而名曰寶掌。「魏晉間東遊此土，入蜀禮普賢」，並「有願住世千歲」，曾「會達磨入梁」而「武帝高其道臘，延供內庭」，於唐高宗顯慶2年（657）曰：「吾住世已一千七十一年，今將謝世」。<sup>⑦⑫</sup>寶掌傳文僅提「入蜀（四川）禮普賢」，並未敘述入峨嵋山之事。有關寶掌之事《佛祖統紀》略有記述：「（顯慶）二年……西天寶掌禪師坐亡於婺州浦江寺，計其壽一千七十二歲（當周威烈王十九年生，在七國之時）。」<sup>⑦⑬</sup>南宋的《佛祖統紀》僅言寶掌禪師壽1072年，並未述及峨嵋山的任何事蹟；但《釋氏稽古略》（元代覺岸撰）卷3有篇寶掌的傳文，其文與《峨眉山志》所載大約相同。唐高宗時代寶掌已住世千歲並圓寂，該件傳奇事蹟並未記載於唐宋的佛教文

中國佛教四大名山考

獻，其入蜀禮峨嵋之事亦未見於任何的傳記中，而至元代與清朝的文獻對寶掌的傳說才有完整的記載，並列入《峨嵋山志》中，可見寶掌首先朝禮峨嵋普賢菩薩的說法是在宋朝之後、元代才出現，其住世千歲的傳說信仰的成分頗為濃厚，可靠性是令人質疑的。

其次則是西域僧阿羅婆多尊者的簡短傳文述及，晉時「來禮峨眉，觀山水環合，頗同西域化城寺地形，遂依此而建道場。山高無瓦埴，又雨雪寒嚴，多遭凍裂，故以木皮蓋殿，因呼為木皮殿」<sup>⑦④</sup>。阿羅婆多的事蹟並未記載於佛教的文獻中，僅收集於《峨嵋山志》中，很有可能只是當地的傳說而已。再者，即是東晉·慧持，廬山慧遠之弟，其傳文與《梁僧傳》所云大致相同。其他的傳文大都是唐朝的禪師參禪之事，例如「唐趙州禮峨眉於放光臺，不登寶塔頂，僧問和尚云何不到至極處，州云三界之高，禪定可入，西方之曠，一念而至，惟有普賢法界無邊」。<sup>⑦⑤</sup>「唐黃檗老人禮峨眉至觀佛臺，霧氣澄霽……云何……不見普賢」；又「唐南泉老人禮峨眉，觀白雲光紫……」；「唐白水和尚初參夾山善會禪師，回峨眉居白水」。<sup>⑦⑥</sup>又宋朝禪師「慧真廣悟禪師益州人，受業於峨眉洞溪山黑水寺，參方慕道……」；「行明禪師……從師歷五臺、峨眉，禮文殊、普賢二菩薩……」。<sup>⑦⑦</sup>乃至記載明、清時代的禪師大都因避世入峨嵋山修行，少有禮普賢菩薩感應的記載。

由上的討論，無論《高僧傳》、《佛祖統紀》或《峨嵋山志》所記載的僧傳大都因住於峨嵋山，或禮普賢菩薩而被收錄，並未有如五臺山禮文殊菩薩多元化的感應事蹟，可見峨嵋山在中國佛教中的殊名遠不如五臺山，其感應事蹟也較少，其「銀色世界」的稱呼也在唐朝之後的五代時期才傳出，即是在第9世紀時代。

由上僧傳、文獻中得知峨嵋山普賢菩薩的感應事蹟甚少，但普賢菩薩又是如何示現的呢？在《峨眉山志》述之：

凡游大峨者，自縣勝峰門出，至華嚴院十五里。前代于峨山創寺六所。惟光相居山絕頂，為游山之底極，華嚴居山之前峰，為游山之嚮導，而白水寺居其中。自白水歷綫徑，六十里至頂，即普賢示現處……<sup>⑦⑧</sup>

在該山頂之前峰即有華嚴寺，又由白水寺 60 里至山頂即普賢菩薩的示現處。該山志另有記載「感應靈異」，其中有光燈、佛光、佛燈等不同的傳說，例如「光燈」山志述之：

佛光，常放於光相寺前觀佛臺，下為萬仞深谷，臨巖作欄杆。光起時，寺僧鳴鐘，朝山大眾聞鐘齊集，憑欄而望，放光時，每在卓午。先有兜羅絳雲，布滿巖壑，宛如玉地，名曰銀色世界，雲為水波、為傘蓋、為樓臺諸狀。上得日色照之，遂現圓光，從小漸大，外暈或七重、或五重……虛明如鏡，觀者各見自身現於鏡中……此名攝身光……<sup>⑦⑨</sup>

從此段光燈的描述顯然是光合作用，於日正當中山谷的雲氣與日光熱氣所反射出的光芒，此種光芒在深山古剎聖地中更能顯出其神秘感。又有一則何式恆撰的（未詳年代）「佛光辯」述及：

余……初夏……登峨峰，禮普賢願王……至午餘，兜羅雲布，忽

中國佛教四大名山考

成銀色世界。少頃，佛光從巖下漸起，……突有五色祥光數道，  
隱現菩薩法相，余頂禮畢，益信化身之說不虛矣……<sup>⑧</sup>

此段佛光的說法與前相似，午時起雲霧、山谷巖中現祥光、光芒中現菩薩法相，在心誠則靈的因緣下唯識所現的菩薩相，正是神祕的宗教感應。另有一則清康熙辛亥年（1671）蔡毓榮所撰的〈遊峨眉山記〉敘述：

……余自萬年晨發，晡刻抵山巔，禮普賢大士畢，登觀佛臺，俯視下界，如在天上……忽大雲中現五色光……如大圓鏡……余至此始信諸佛菩薩境界，不可思議。華嚴經所稱大光明山、普光明殿、藏海寶網、香雲徧滿，皆真實語，非親至其境者，不能知也……同行有皖江劉灑柱……灑柱笑而言曰，佛光常住，相猶無相，若人以相見佛，佛即以相現，若人以無相見佛，佛即以無相現，凡所有相，皆是虛妄……<sup>⑨</sup>

該段佛光所顯之處仍是觀佛臺下山巖，可見峨嵋山放光的感應處即是光相寺前觀佛臺下的山谷，日光與雲氣所產生的五色光芒，即是信仰者所謂的感應佛光。該作者亦提及《華嚴經》所稱的光明山、寶網等不可思議的境界與此相應，最後以其同伴所言「凡所有相皆是虛妄」來顯示佛法的真實相。

從以上幾段感應事蹟中得知，峨嵋山普賢菩薩的感應只是山谷中的「佛光」，並未有多樣化的故事，而感應的僧眾也僅是觀賞峨嵋山峰的雄偉、或住於峨嵋山而已，這些感應的傳說發展於五代與宋朝時代，比起五臺山的菩薩化現，可說是微不足道了！然而中國佛教為何會有普賢菩薩感

應的傳說呢？

其實早在晉末、劉宋初期普賢菩薩感應之事已存在了，據梁《高僧傳》卷8，慧基（412~496）「善小品、法華、思益、維摩、金剛般若、勝鬘等經」，又「嘗夢見普賢，因請為和上，及寺成之後，造普賢并六牙白象之形，即於寶林設三七齋懺」。<sup>82</sup>慧基誦持法華等經，夢普賢並造六牙白象。另梁代僧遷（435~513）「誦法華數溢六千，坐而若寐，親見普賢，香光照燭，仍降摩頂」<sup>83</sup>，僧遷因誦持《法華經》而見普賢菩薩。又有因修持法華三昧而感普賢菩薩感應，例如唐·大行入泰山「結草為衣，採木而食，行法華三昧感普賢現身」<sup>84</sup>。元·蒙潤「率眾修法華三昧，感普賢放光，現諸瑞相」<sup>85</sup>。宋·淨梵「修法華三昧以二十八日為期，如此三會，感普賢大士授戒羯磨」<sup>86</sup>。總之，早期劉宋、梁代期間誦《法華經》而感夢普賢，又唐、宋、元期間僧眾修持法華三昧而感應普賢放光、受戒。可見普賢菩薩的感應似乎均與《法華經》有關，而峨嵋山求見普賢放光的感應則有可能依《華嚴經》大光明山所述。

由以上不同文獻的討論得知，僧眾登峨嵋山朝禮普賢菩薩始於中唐時期，發展於五代與宋朝，尤其唐宋時期的禪師偏好避世修行於峨嵋山，而峨嵋「銀色世界」的稱呼亦於五代時期才傳出。峨嵋山放光感應之說則普遍傳於明清時代，在光相寺前觀佛臺，其下為萬仞深谷，午後雲氣升起與日光產生五色光芒，而構成《華嚴經》中所謂的大光明山之寶網。峨嵋山朝聖的名氣遠不如五臺山，感應事蹟亦不如五臺山的多元化，然由於峨山與岷山的連結構成雄偉的氣勢，吸引了僧眾前往觀賞，有如東晉時代的慧持嚮往「觀矚峨嵋，振錫岷岫（岷山）」，可見峨山與岷山早就是中國的名山，又晉·千歲寶掌和尚「入蜀禮普賢」的例子傳開，唐末宋初登峨嵋

中國佛教四大名山考

山禮拜普賢菩薩的說法漸漸形成，以致清代峨嵋山即被列入中國佛教的四大名山之一了。

### (三) 普陀山

普陀山在浙江省定海縣東百五十里海中的島嶼，梵名補陀落迦，譯名小白華，亦名梅岑（因子真煉丹得名），古代日本、高麗、新羅諸國皆由此取道，該島縱橫各十里許，周圍四十里，如今是中國佛教四大名山之一，亦即傳說中觀音菩薩應化的道場。<sup>87</sup>又據《普陀落迦新志》：「康熙定海縣志云，普陀山，在東海洋中，孤山獨峙。」<sup>88</sup>事實上普陀山位於東海中，為何一般稱之南海普陀呢？

#### 1. 印度南海普陀觀音之淵源

根據《大唐西域記》（唐 646 玄奘述）南印度秣羅矩吒國，該國南濱有：

布咀洛迦山，山徑危險，巖谷敝傾，山頂有池，其水澄鏡流出大河，周流繞山二十匝入「南海」，池側有石天宮觀自在菩薩往來遊舍，其有願見菩薩者，不願身命厲水登山忘其艱險，能達之者蓋亦寡矣，而山下居人祈心請見，或作自在天形，或為塗灰外道，慰喻其人果遂其願。<sup>89</sup>

玄奘記載南印布咀洛迦山有個石天宮即是觀音菩薩的「遊舍」，願見菩薩者歷盡危險登山亦難得見，山下人祈心願見者，菩薩或現外道相見之，可見觀音靈感之事在印度已有傳聞，而此山水是流入「南海」，因而在印度

即有「南海布呬洛迦山觀音菩薩」的說法，難怪中國佛教會傳出「南海普陀」了！又密教部的經典《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》（唐650~660年間伽梵達摩譯，簡稱《大悲總持經》）亦明白的述及：

一時，釋迦牟尼佛，在補陀落迦山觀世音宮殿寶莊嚴道場中，坐寶師子座……觀世音菩薩……白佛言……我有大悲心陀羅尼咒……滅除一切惡業重罪故，離障難故，增長一切白法諸功德故……<sup>90</sup>

在初唐時期玄奘已介紹印度南海觀音靈感之事，同時又有密教大悲經典中所述觀音的滅罪法與之呼應，故南海補陀落迦山是觀音菩薩道場之說在初唐時期已傳入中國佛教了。

## 2. 中國普陀山的歷史演變

觀音菩薩一向是多數中國人信仰之依歸，俗語說：「家家彌陀，戶戶觀音。」南北朝時期就有僧眾稱念觀音聖號解厄，而初唐時普陀山會成為觀音菩薩應化的道場，此中的淵源與歷史演變又是如何呢？據梁《高僧傳》劉宋時期僧導誦持《觀世音經》，又僧洪「唯誦觀世音經，一心歸命佛像，夜夢所鑄像來，手摩洪頭」<sup>91</sup>。劉宋元嘉年間就有僧眾誦持《觀世音經》，該經即是《法華經》中的〈普門品〉，誦持該經即是對觀音菩薩的崇信。又《續高僧傳》元魏時代的超達「專念觀世音」而解危；<sup>92</sup>仍然在元魏末年的道泰重病專念觀音而感應「見觀音足趺踝間金色朗照，語泰曰念觀世音耶」。梁初的僧融「至心念觀世音」，法力亦「念觀世音」而

中國佛教四大名山考

免於危難。⑨可見觀音的信仰從5、6世紀的南北朝期間即有不少僧眾追隨。但何時中國的普陀山才成為觀音菩薩的應化道場呢？

根據《佛祖歷代通載》(元1341年念常編)記載：「補陀洛伽山，觀音示現之地，有唐大中間(847~859)天竺僧來，即洞中燔盡十指，親觀妙相與說妙法，授以七寶色石，靈跡始著。」⑩另一份元代編撰的《補陀洛迦山傳》在〈應感祥瑞品第三〉首項事蹟即是「唐大中，有梵僧來洞前燔十指，指盡，親見大士說法，授與七寶石，靈感遂啟」⑪。此兩份元代的文獻即說明唐大中年間梵僧來洞燃指感應大士出現，此乃普陀山觀音應化之始。然而早它百餘年的《佛祖統紀》(南宋1269志槃)卻無完整的說法，在「名山勝迹」中僅述：「補陀山，唐宣宗，補陀山在大海中，去鄞城東南水道六百里，大悲經所謂補陀落迦山，觀世音宮殿，山有潮音洞，洞前石橋，瞻禮者或見大士、善財淨瓶頻伽云云。」⑫很明顯地此段並未完整的敘述，只是節錄部分，僅云潮音洞有瞻禮者或許可見大士、善財與淨瓶等。從此段描述中得以推測南宋時在普陀山已有觀音靈感的傳說。另外《重修普陀山志》與《普陀洛迦新志》均亦述及唐宣宗大中年間梵僧來洞中燔十指，親見大士說法之事，⑬由以上幾份文獻得知觀音菩薩在普陀山的應化大概肇始於中唐的宣宗時代即第9世紀中葉，然至元代的文獻才較有完整的記載。

其次，關於不肯去觀音亦有記載，《補陀洛迦山傳》再述：「唐大中……日本僧慧鑿從五臺山得菩薩像，將還國，抵焦石，舟不能動，望潮音洞默叩得達岸。」⑭此相同的故事《佛祖統紀》則記載於唐大中12年(858)「日本國沙門慧鑿……舟過補陀山，附著石上不得進……若尊像於海東機緣未熟，請留此山，舟即浮動……」⑮。但普陀山志卻記載年代為

「(後)梁」<sup>⑩</sup>，甚至云：「自後梁貞明二年(916)建不肯去院，而法址始開。」<sup>⑪</sup>宋代文獻記載日僧慧鏢的不肯去觀音亦在唐宣宗的大中年間發生的，然而元代的文獻卻言於後梁時始建不肯去觀音院，故依不同文獻筆者推測普陀山的觀音應化應該始自唐宣宗時代，寺院的興建則始於五代時候的後梁。

現存最早較為完整記載普陀山的文獻即是《補陀洛迦山傳》(1361年盛熙明撰)，此傳記錄元代之時的普陀山的發展因緣，共有4品，第1品「自在功德」略舉經典中有關觀音菩薩的因緣；第2品「洞宇封域」介紹普陀山的洞窟與巖石；第3品「應感祥瑞」記載靈感事蹟；第4品「興建沿革」陳述寺院興建的事項；第5「附錄」即是作者編撰該傳的後記。此中在第3品〈應感祥瑞〉中記載14則宋、元時代的感應事蹟，除了中唐的梵僧燃指與日僧迎像之外，尚有宋代海中遇難之事，例如宋神宗元豐年間(1078~1084)「謁者王舜封，……遇風濤，大龜負舟，惶怖致禱，忽覩金色晃耀，現滿月相……出自巖洞，龜沒舟行，泊還以奏，上聞始錫寺額，曰觀音寶陀」。又宋徽宗崇寧年間(1102~1106)「戶部侍郎劉逵……自群山島經四晝夜，月黑雲翳，海面冥蒙……遙叩寶陀，未幾深光滿海……歷見招寶山，遂得登岸。宋給事中黃龜年，恭禮洞前，親覩大士，紫金自在相……」。接著南宋理宗紹定庚寅(1230)「慶元昌國監胡煒，登大士橋禮潮音洞，倏現光明，左則月蓋長者與童子並立，一僧居右師子盤旋，兩目如電及至善財……」。再者即是元代「大德五年(1301)集賢學士張蓬山，奉旨祝釐潮音洞，見大士相好，彷彿在洞壁，次至善財洞，童子倏現，頂上端藹中大士再現……」。該品感應最後一則故事即是元代「致和元年(1328)戊辰四月，御史中丞曹立，承上命降香幣至洞求見，忽見白

中國佛教四大名山考

衣瑞相，瓔珞被體，次及善財洞，童子螺髻素服，合掌如生……」。<sup>102</sup>在這 14 則感應故事中兩則發生在唐大中年間，3 則在北宋時代，6 則在南宋，元代則是 3 個。北宋 2 則即是舟行至海中危難時，默禱遙叩而化解得救；南宋大都是丞相官員虔誠朝禮，而元代更是奉旨祝禮潮音洞、善財洞而感大士或善財化現。從北宋時代危難的救度、南宋官員的感恩祝禱，至元代白衣大士的化現，可見宋代觀音感應之事已傳開，南宋漸漸興盛，至元代則是高峰期，時代越晚其感應的事蹟也越多元化。

此外，《補陀洛迦山傳》第 3 品〈感應篇〉之首有段前言：

嘗讀楞嚴謂世間曠野深山，聖道場地皆阿羅漢所住持，故世間鹿人所不能見。是山，自梵僧啟其端，而始知大士之宮宅，其信然乎哉！或因風濤怖懼而致禱，或好事尋幽而有遇，使者銜命，至誠所格，縑素夙緣，目擊道存，如鏡中像、水中月，皆由清淨心現，往往不同。自昔多失紀錄，今姑存一二。<sup>103</sup>

記載這些感應事蹟之前，作者由經典中得知深山聖地是阿羅漢所居，而自梵僧來洞親見大士說法之後，始啟開普陀山是觀音大士應化之所，因風浪或尋幽，致誠或夙緣使能感應，此乃清淨心所現之故，感應化現之事有如鏡中像、水中月一樣虛幻不實。此外，該品之末作者亦附上小記：

嘗詢諸耆老云，自昔遊者，「至今為盛」，若夫西域名師，王公貴人備極精誠，有覩白衣禪定、或冠佩莊嚴、或千首臂、或坐立異相……或共見如一，或獨見非常，變化示現，殊不可詰。若夫

竭力遠來，罔遇恍惚，常居其境，終不得瞻望餘光者，亦多有之。<sup>⑩4</sup>

菩薩現身時每個人所見不同，有人見坐相、或立相、或千首臂、亦有恍惚不得見者。此段亦明白的記上普陀山的朝禮「至今為盛」，即作者當時是最興盛的時候。然而「今」為何時？在〈附錄第五〉作者附上一段後記，首先記載一段當時觀音菩薩的靈異之事，接著即云自己遊普陀山的因緣，如文：

……屢有邀余同遊補陀山者，心竊疑之，不果往也。一夕忽夢有人謂曰，經不云乎，菩薩善應諸方所，蓋眾生信心之所向，即菩薩應身之所在……夫諸佛住處名常寂光，遍周沙界，本絕思議，何往而非菩薩之境界哉……至正辛丑歲（1361）四月望，寓四明之盤谷，玄一道人聖熙明記。<sup>⑩5</sup>

作者聖熙明即在元順帝至正 21 年（1361）完成此普陀山傳，因此引文中的「今」乃指元順帝之時，可見普陀山朝拜的高峰期是在元代末年。又由前面的引文得知，作者對於感應之事如前言所說的「清淨心所現」，後記亦述菩薩的應身乃眾生信心所向，又佛菩薩的境界非一般人所能思議的。該傳縱然記錄感應之事，但仍不離佛法的本懷「佛住常寂光淨土」，此乃與般若相應的空性之說。

另外，在第 4 品「興建沿革」中介紹寺院發展因緣，首先是「梁貞明二年（916）日本僧惠鑄，首創觀音院，在梅岑山之陰」，後於「宋元豐

中國佛教四大名山考

三年（1080）王舜封使三韓，遇風濤有感……賜額曰寶陀觀音寺」，南宋時代修護圓通殿、潮音洞「鑿石架橋」、並賜田畝、施錢。元代成宗大德2年（1298）開始「命內侍李英，降香修繕寺宇像設……四年（1300）建演法堂」、「皇慶二年冬（1313）皇太后賜主僧袈裟……泰定四年（1327）賜鈔千錠……致和元年（1328）降香幣及鈔百錠，元統二年（1334）施鈔千錠、建石塔，至順二年（1331）江西之萬安陳覺和，率眾化財凡八載，範銅為大士像、千尊佛、鐘磬旛蓋供具」。⑩接著該品亦有一段後記云：

我朝列聖相承，信崇佛法，遣使錫予，實不能備紀。今上踐位以來，尤加尊異，祝香集福，以錫下民，絡繹不絕。僅考此寺，自日本鏗兆基，真歇了禪師道風振起，改講為禪，繼以然自得暉辦至瀾，而恢大基業……⑪

從引文中得知宋初賜額「寶陀寺」之後，南宋已漸漸被高官皇室所重視而施錢、送田，至元代更是倍受皇族的敬重，建法堂、建塔、賜金、贈田、飯僧……等等，尤其如作者所云「今上」即元順帝時「尤加尊異」，特別的尊重普陀山觀音菩薩的靈感。而普陀山從日僧慧鏗奠基之後，真歇禪師改變講學為修禪而啟開禪風，接著繼以了然、自得慧暉、辦至瀾、大基業、恩求以等人發揚普陀的道風，⑫此後普陀山經歷代的禪師而發展出來。因而元代應該是普陀山朝禮最興盛的時期，才會受皇帝下旨派臣祝禱。

前文已提過南北朝時期中國佛教的僧眾已有「念觀音」、「誦觀音經」的觀音信仰，但還未與普陀山結上因緣。在現存的僧傳中甚少記載普陀山

朝禮之事，僅在《大明高僧傳》有一位宋朝宏智正覺禪師（1091~1157）「至明州（浙江鄞縣東）禮補陀大士」<sup>⑩</sup>。此外則是《普陀洛迦新志》中〈禪德門第六〉的傳記，首位則是「普陀以真歇為開宗第一代」，真歇清了禪師（1090~1151）「北遊五臺京汴……紹興元年辛亥（1131），自長蘆南遊，浮海至普陀，結庵山椒……易律為禪。時海山七百餘家俱業漁，一聞教音，俱棄舟去……普陀禪宗自歇始，為開宗第一代」<sup>⑪</sup>。真歇因結庵於普陀山修禪，並度化了當地700餘家的漁民，而被尊稱為普陀禪宗第一代祖師。其次則是自得慧暉（1097~1183）曾參法於「長蘆真歇」，又於「紹興丁巳（1137）開法普陀」，「（淳熙）十年冬（1183）……沐浴而逝，塔於明覺之左。於是普陀風範與天童並峙」。<sup>⑫</sup>自得慧暉參禪於真歇並繼之開法席於普陀，也因此被列入普陀宗師，其風範與天童寺的禪風並駕齊驅。再者，即是閒雲德韶於南宋寧宗時「嘉定閒（間）（1208~1224）來主是山」來山主持，朝廷「賜錢萬緡、修飾殿宇」，大殿落成時皇帝「御書圓通寶殿，及大士橋以賜」，德韶亦創「龍章閣藏」。<sup>⑬</sup>可見南宋末年普陀禪風是漸漸傳開的。其餘則是元、明、清代興建或中興普陀山寺院的禪師。

綜合以上普陀山的討論，觀音菩薩一向是中國佛教徒信仰的寄託，而普陀山位於東海中的一個孤島，由於初唐時印度布坦洛迦山觀音的靈感說傳入，又有密教大悲經典滅罪的啟發。爾後中唐日僧慧鑿於五臺山所請的觀音菩薩不肯離去此島而建觀音院，因此啟開了觀音菩薩駐錫於普陀山之說。此後宋代時普陀山周圍海域遇難的船隻均向普陀觀音祈禱而獲救，接著南宋潮音洞的觀音大士靈感再現，此時又有真歇清了、自得慧暉等禪師的禪風度化，奠定了普陀山的風範，普陀觀音的名聲也漸漸傳開。進而元朝感應之事更多樣化且屢獲皇室官員的加封賜金，與元代多位禪師的努

#### 中國佛教四大名山考

力，終於普陀禪風得以與觀音的靈感結合，使得普陀觀音聲名大噪，而形成所謂普陀山觀音道場，且被列入中國佛教四大名山之一。雖然元代的普陀山未能如同唐代五臺山絡繹不絕的僧眾朝禮，感應之事亦未能呈現多元化——採藥、治病、童子、青獅子……等等的五臺風格，但普陀山展現出其特殊的風貌——靈感與禪風的結合，觀音大士的解厄與善財童子的化現，禪師在該島上的修持風範感化了漁民，無形中觀音大士與禪師雙雙扮演了重要的角色，使得普陀山在唐代五臺山五百餘年之後的宋元時代再創奇蹟，該島觀音大士救難的大悲精神，亦展現在禪師度化眾生的善巧上了！

#### (四) 九華山

中國佛教四大名山之一的九華山是傳說中大願地藏菩薩的應化道場。據《九華山志》九華山位於安徽省「青陽縣西南四十里，高數千丈，延袤百八十里（南北長度），發源於黃山西脈，經太平石埭，蜿蜒入青陽南境」，該山分為兩脈，「東行，皆石山，矗起天台一峰，突兀雲表，為九華主山，環迴九十九峰，俯視如兒孫繞膝」，另一脈西行「盡於雲門之北，其東為東芙蓉峰，下為廣勝山」。廣勝山之東北為青猿峰九子巖，「九華原名九子，由太白易名，而此巖仍舊稱，以巖頂如九子，迴環向背，有團聚而嬉之概」。<sup>⑬</sup>原來九華原名九子，九十九峰圍繞巖頂有如九子，以天臺為主峰，高數千丈，可見九華山是座高大挺拔、綿延的山峰群。

## 1. 金地藏之傳記

該九華山因新羅僧金地藏而聞名，據《宋高僧傳》「釋地藏姓金氏（705~803），新羅國王之支屬也，慈心而貌惡，穎悟天然，七尺成軀，頂聳奇骨，特高才力可敵十夫」，剃度後「涉海捨舟而徒振錫觀方，邂逅至池陽，觀九子山焉，心甚樂之」，而登上頂峰居於「谷中之地」。在天寶年間（742~755）「李白遊此，號為九華」。於至德年初（756）有諸葛節率村父登山見地藏於石室「閉目」，而其室中有鼎「白土和少米烹而食之」，見此清苦的生活因而「相與同構禪宇」成一大伽藍。於建中初年（780）張公嚴典景仰地藏之高風「移舊額奏置寺焉」，本國人聞之更多相隨，其「徒且多無以資歲」，地藏乃「發石得土，其色青白不礪如麵」供眾食，其眾「請法以資神，不以食而養命」，南方人尊稱為「枯槁眾」。於貞元19年（803）夏召眾告別，「罔知攸往，但聞山鳴石隕，扣鐘嘶嗷，如跌而滅，春秋九十九」。<sup>114</sup>地藏原是新羅國人涉海至中國尋找修行處，唐玄宗時代雲遊至九華山而定居於山頂的石室，唐肅宗時村民為其刻苦的白土米飯所感動而蓋伽藍，唐德宗時民眾更爭相追隨，因而門徒眾多食土維生、以法養神，德宗的晚年地藏以年九十九而圓寂。

金地藏是中唐時期的僧人，《九華山志》載有其上座弟子勝瑜與閔公之子道明之傳文，但此兩位並未列入《宋高僧傳》，又有關九華山朝禮的僧眾在唐代的《續高僧傳》與宋朝的《宋高僧傳》中並未有記載，可見金地藏由中唐開始在九華山修行與度眾之事至宋朝代仍未普遍傳開，以致僧傳中未有紀錄。據《九華山志》卷四〈高僧門第四〉首先介紹唐代勝瑜，「地藏上座弟子。建臺殿，設佛像，立朱臺，挂蒲牢，開溪澗，為稻田，

中國佛教四大名山考

及放生池，佐地藏開山」。⑩此位上座弟子勝瑜協助金地藏開山建寺，但鮮為人知，倒是道明卻成為傳奇中的人物，道明的傳文則云：「唐道明，閔公讓和之子，讓和捨地供地藏造寺，其子即從地藏出家為道明和尚」，在此簡短的傳文之後有一段附註：

按道明和尚，為地藏菩薩弟子，見神僧傳。且云，閔公每齋僧百人，虛一座以待地藏。費冠卿記，及宋高僧傳，均載新羅國人，渡海相尋，其徒實眾。宋傳更云，地藏以食不給，發青白土供眾……據此，則地藏未造寺時，九華山已有百僧。既造寺後，弟子眾多，且能為法忘身，為世尊仰。而費記只載勝瑜一名，九華志仍之，無別記載。即道明和尚，亦未補入。可見九華僧傳遺漏實多也。⑪

該段引文有3個疑點，首先道明的傳文引自《神僧傳》，但現存的《神僧傳》（1417明代）並未記載道明的傳記。其次，則是：「地藏未造寺時，九華山已有百僧」，此與《宋高僧傳》所載大有出入，宋僧傳云：「至德年初（756）有諸葛節率村父自麓登高，深極無人，雲日鮮明，居唯藏孤，然閉目石室」，當諸葛節上山時唯有地藏一人，驚歎其白土與少米烹食，而「相與同構禪宇，不累載而成大伽藍」。九華山上在唐至德年（756）時只有地藏一人苦修，諸葛節發現後才招募蓋寺，蓋寺之後至建中初年（780）始有徒眾，如其傳文所述「本國聞之率以渡海相尋，其徒且多」。⑫可見《九華山志》所載之事並未查證其所根據的文獻與年代的前後性而有誤傳。最後又云：「九華僧傳遺漏實多也」，事實上，現存多本

的僧傳與佛教文獻確實少有九華山的記載，南宋的《佛祖統紀》（1269 志磐撰）卷53的〈名山勝迹〉中記錄了太白山、天竺山、石城山、羅浮山、五臺山、峨嵋山、普陀山，卻獨缺四大名山的九華山；<sup>⑩</sup>南宋時代九華山地藏菩薩的傳說應該還未普及，因此未被歸入「名山」的行列，又現存的文獻中亦少有九華山的記事，或許吾人僅能言在唐宋期間九華事蹟傳播不廣因而少有記載，若言「九華僧傳遺漏實多」，筆者倒認為有些牽強。

## 2. 九華詩社與寺僧

《九華山志》在道明的傳文之後，接著即是唐代10位、與五代1位的僧眾。「唐智英，與隱士王季文交善。季文臨終，捨所居宅為寺，請英主之，即今之無相寺」<sup>⑪</sup>。再者，唐朝僧冷然、神穎、齊己、應物等人都因為與文人相交留有詩句而被收入九華僧眾中。亦有道濟、超永2位禪師，與居觀音巖感觀音菩薩現相的卓庵。

另一新羅僧「唐淨藏，新羅僧，建雙峰庵」、唐臥龍和尚築室於九華之南陽里，五代時的伏虎禪師亦入九華道場。<sup>⑫</sup>此外，宋朝收集了7位僧人的傳記，大都與「九華詩社」有關，例如宋圓證「南唐保大中（943~957），禪宴臥雲庵，至宋景祐中（1034~1037），手疏，命九華詩社僧清宿居之，越三日而化」。<sup>⑬</sup>短短的傳文並未提及與九華山的任何關係，山志的寺宇記載中亦未有臥雲庵，僅有華雲庵或臥龍庵，然傳文重點乃因九華詩社的關係而收入山志。另外的宋僧「善修，乾道三年（1167），年八十六住龜山崇壽寺，周益公遊山見之贈以詩……」。又有「宋寒碧自竟陵入九華，能詩，有遊九華數章，今不傳」。再者，「宋清宿，景祐中（1034~1037），主九華詩社，繼圓證住臥雲庵」，又「宋希

### 中國佛教四大名山考

坦，號率庵，宋末居九華淨信寺，有九華詩集」。⑫以上這些宋僧均與「九華詩」有關，而非與地藏菩薩的關係而編入山志。事實上，九華山「舊名九子山，唐李白以九峰如蓮花削成，改為九華山，今山中有李白書堂基址存焉」，又宋朝陳巖自稱「九華山人」，隱居於故鄉青陽縣後遍遊九華山名勝，而作有《九華詩集》⑬。可見宋代有名的詩人與九華寺僧交遊而共立「九華詩社」，故宋代的九華山乃因「詩社」而聞名。明、清乃至民國時期住過九華山的僧眾均被列入九華僧眾中，其中明末清初的智旭滿益（1599~1655）38歲住九華之華嚴庵以西方淨土為期，亦被收入山志中。事實上，從《九華山志》「高僧門」中的僧眾傳記得知，只要住過九華山的住持或較有名氣的僧眾均被列入，並非與地藏菩薩的關係。

### 3. 九華山志之編修

現存的《九華山志》乃是印光法師於民國27年（1938）重新編修，其序文提及：

歷年久遠，屢經鼎革，故致志書失傳，至明嘉靖時，方輯志書，歷萬曆、崇禎，以及清康熙、乾隆、光緒凡經七次（萬曆二次）。皆官廳主持，儒士編輯……⑭

該九華山志至民國印光時已編修7次了。早4年於民國23年許止淨的序文更詳細的記載九華山的記事演變：

粵稽載籍，唐僧應物，始作九華山記，宋劉放，作九華拾遺，元楊少愚，作九華外史，均未敢言志。宋末處士陳巖，以絕句詩徧詠九華，於注中悉載山巒形勝、名人歷史，但以詩為主，亦未足言志。明嘉靖朝，王教諭一槐，始輯山志，計詩文四卷，餘二卷。萬曆朝，蔡大令立身重修，則山水、建置、物產、人物四卷，文翰二卷，漸臻詳備。清康熙乾隆二朝，均有續修，而散佚無考。至光緒朝，周訓導山門，修為十卷，考證較舊為確，文亦較工，然藝文占十之四……<sup>⑫</sup>

宋朝劉放已撰《九華拾遺》、宋末陳巖亦作《九華詩集》、元代楊少愚作《九華外史》，明世宗嘉靖7年（1528）始修《九華山志》、明神宗萬曆7年（1579）又重修，清朝康熙、乾隆二代續修但已佚失，清光緒年代再重修為10卷。現存的山志亦收集多篇明、清時的序文，又列出「歷代修志銜名表」。明代曾修九華山志4次：嘉靖丙戌（1526）、萬曆己卯（1579）、萬曆癸巳（1593）、崇禎己巳（1629），又清代修過3次：清康熙己巳（1689）、乾隆己未（1739）、光緒庚子（1900）。<sup>⑬</sup>從以上文集、山志的發展過程，吾人得以窺探九華山從中唐時期新羅僧金地藏雲遊落腳之後，似乎名氣曾經盛於短暫的6、70年間，爾後卻沒落一時，至宋代才因九華山色而以詩聞名並有「九華詩社」，然至明、清時代九華山的歷史才漸漸被官方認同而敕修《九華山志》，此山志中並未記載地藏菩薩的任何感應事蹟，可見九華山因地藏菩薩應化而聞名的成分，遠不如其他的三大名山。

#### 4.地藏菩薩之信仰

在中國佛教的文獻中有關地藏菩薩的靈感之事甚少，大都與新羅、百濟僧人有關，《三國遺事》收錄了「新羅、高句麗、百濟三國遺聞逸事者，高麗忠烈王時（1275~1308）僧一然所撰也」，成書於中國的元朝時代如序所云「其書以元至元、大德間成（1264~1306）」。<sup>⑫7</sup>卷4記載釋真表曾經「以七宵為期、五輪撲石、膝腕俱碎、兩血岳崖，若無聖應，決志捐捨，更期七日，二七日終，見地藏菩薩現受淨戒，即開元二十八年（740）……時齡二十餘三矣，然志存慈氏故不敢中止，乃移靈山寺，又勲勇如初，果感彌力，現授《占察經》兩卷」<sup>⑫8</sup>。另一位釋心地「辰韓第四十一主憲德大王金氏之子也」，參加傳表律師的法會於堂外席地禮懺「肘顙俱血」，感得「地藏菩薩日來問慰」，也是位《占察經》的奉行著。<sup>⑫9</sup>這兩位新羅僧都是信仰地藏菩薩亦得感應並奉行《占察經》，另來華居於九華山的新羅僧金地藏取法號為「地藏」，似乎也是個地藏菩薩的信仰者，從以上得知新羅僧眾似乎偏好地藏信仰。

中國佛教文獻所記載的地藏菩薩感應事蹟甚少，現存最早即是《續高僧傳》中天竺僧闍提斯那於隋朝開皇14年（594）「行途九載方達東夏，正逢天子感得舍利，諸州起塔，天祥下降、地瑞上騰，前後靈感將有數百」，又「曹陝二州特多祥瑞」，於「陝州現樹地藏菩薩、曹州光花虛空藏也」，傳文之末附上「見感應傳」。<sup>⑬0</sup>當時應該有份「感應傳」只是現已不復存了，又隋朝時即有現地藏菩薩的樹型、與光中花型的虛空藏菩薩，可見隋唐時代應該有地藏菩薩的感應記。元朝的文獻已出現「地藏院」、元代亦有桂琛禪師住地藏院十餘年的「地藏琛」之稱。<sup>⑬1</sup>可見宋元

代之後地藏菩薩的信仰仍然持續著。

地藏系列的經典首先是隋朝菩提燈（589~618）所譯的《占察善惡業報經》（簡稱《占察經》），該經敘述地藏菩薩開示「木輪相法占察善惡宿世之業、現在苦樂吉凶等事」，並稱名、默誦、禮敬地藏菩薩，且禮懺、發願滅罪的修持法門。<sup>⑬</sup>其次則是唐·玄奘（651年）所譯的《大乘大集地藏十輪經》，該經是地藏菩薩請佛開示10種佛輪的經典。<sup>⑭</sup>接著即是實叉難陀（695~704譯）的《地藏菩薩本願經》，此即現今寺院法會所誦持的經典，敘述地藏菩薩過去的因緣與願力。<sup>⑮</sup>此3部有關地藏菩薩的經典於隋唐初期已翻譯到中國，直到新羅國的金地藏於九華山落腳修行之後，地藏的信仰於中唐天寶年間（750）才漸漸傳開，又《占察經》是部分新羅僧侶奉持的經典，可見地藏信仰可能在新羅國更盛於中國。

九華山被列入中國佛教的四大名山之一，乃因新羅國的金地藏定居而聞名，金地藏初唐時入九華山苦修，曾歷經四位皇帝：玄宗、肅宗、代宗、德宗，近百的高齡大半的出家生涯都在九華山度過，又取名「地藏」，其九華山苦修的徒眾曾名聞於中唐期間。居士閔公讓和捨地造寺，其子道明隨地藏出家，「一襲袈裟覆蓋九華山」的故事成為家喻戶曉的傳說。事實上，金地藏與九華山的結合只是名聞於中唐的數十寒暑而已，名聲中斷一時的九華山在宋代才因「九華詩社」而再度聞名，爾後元、明、清時的九華山亦無地藏菩薩的感應事蹟。若將九華山列入地藏菩薩應化的道場，於理、於事上是有些牽強，整部《九華山志》除了金地藏與閔公的傳奇故事之外，均無任何地藏菩薩應化的感應事蹟，倒是九華詩社的盛名遠超過地藏菩薩的化現，而佛教文獻亦少之地藏應化的事蹟。至清朝中國

中國佛教四大名山考

佛教已有聞名的文殊、普賢、觀音的應化道場，當然地藏菩薩也應該有個名山所屬，很自然的九華山因地藏之故，而成為四大名山之一了。

## 結論

中國佛教的四大名山乃是現今佛教徒樂於朝拜之處，然大乘佛教四大菩薩在中國應化的名山道場並非一時集成，而是有時代的先後性與歷史的演變性。四大名山的並列並未出現在宗派祖師的注疏中，而是列在《百丈叢林清規證義記》清朝（1878 之後）修正版的扣鐘偈中，可見這四大名山的形成至今才百餘年。但其中的五臺山卻是最早也是感應事蹟最豐富的一山，因其終年積雪無暑氣故名清涼，恰與《華嚴經·菩薩住處品》中所述的文殊菩薩住清涼山之說吻合，因而帶動感應的熱潮。早在第 5 世紀時文殊應化於五臺山之說已傳出，又初唐的僧眾偏好五臺山的朝拜而形成朝山感應的熱潮，至中唐時達到最高峰，感應的色彩濃厚亦多元化，晚唐宣宗大中年間（850）五臺山「金色世界」的名稱也傳出來了，然此熱潮仍然維持至五代、宋、元、明乃至現代。其次則是峨嵋山，峨嵋山在六朝時代只是一座觀賞的名山而已，雖早有蒲翁採藥入峨嵋山見普賢大士之傳說但乏於文獻證實，僅在中唐始有僧傳的記載，清涼澄觀巡禮五臺，又往峨嵋求見普賢，並注疏《華嚴經》讚歎文殊與普賢二聖為毘盧遮那，而傳出禮拜峨嵋普賢之說，五代時期亦形成峨嵋山「銀色世界」的稱呼。至明清時代更傳出峨嵋山光相寺前觀佛臺下的山谷放光感應，此種光芒相似於《華嚴經》所稱的光明山寶網之不可思議的境界，更促成峨嵋山感應的神祕性。由《法華經》中普賢菩薩的感應與《華嚴經》的光明山結合，很自然

的形成普賢在峨嵋山的應化之說。再者即是家喻戶曉的觀音菩薩，祂是多數佛教徒的信仰寄託，又普陀山原先也只是東海中的一個孤島，由於初唐時印度布呬洛迦山觀音的靈感說傳入，中唐日僧慧鑊的不肯離去的觀音聖像而建觀音院，從此啟開了觀音菩薩駐錫普陀山之說。宋代則是附近海域遇難的船隻向普陀觀音祈禱獲救，南宋潮音洞的觀音大士靈感再現，又有真歇清了等禪師的禪風度化，奠定了普陀山的風範。進而元朝感應之事多樣化且屢獲皇室的加封賜金，禪師們的普陀禪風與觀音的靈感結合，終於將普陀聲譽推到最高點，形成所謂普陀山觀音道場，很自然地被列入中國佛教四大名山的排行榜。最後則是九華山，自中唐新羅僧金地藏落腳於九華山頂之後，九華苦行風格的「枯槁眾」曾聲名大噪一時，但無出色的僧眾繼承九華道風，又乏於地藏菩薩的感應事蹟，因而宋、元時代即被文人墨客的「九華詩社」所取代，流傳至今的只是閔公捨地的傳奇故事。自漢代傳至清代的中國佛教已有聞名的文殊、普賢、觀音的應化道場，大乘佛法四大菩薩之一的地藏菩薩也應該有個歸屬的名山，九華山因金地藏之故，亦順理成章的被列入四大名山之一。無論四大菩薩是否真正應化在此中國的四大名山中，文殊大智、普賢大行、觀音大悲、地藏大願的菩薩精神永遠是佛教徒心中的妙高山了！

### 【註釋】

- ①有關百丈的生年據《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，第771頁上、《景德傳燈錄》，《大正藏》第51冊，第250頁下，謂其年95即是（720~814），但本文根據塔銘言其年為66，即是（749~814），見〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1156頁下。

中國佛教四大名山考

- ② 〈古清規序〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1158頁上~中。
- ③ 〈崇寧清規序〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1158頁中。
- ④ 〈咸淳清規序〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1158頁中~下。
- ⑤ 《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1158頁下~1159頁上。
- ⑥ 〈勅修百丈清規敘〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1159頁上。
- ⑦ 〈勅修百丈清規敘〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1159頁上~中。
- ⑧ 〈加祖號跋〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1159頁下。
- ⑨ 《勅修百丈清規》卷1，《大正藏》第48冊，第1109頁下~1110頁上。
- ⑩ 〈法器章第九·鍾〉，《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，第1155頁中。
- ⑪ 〈清規證義記序〉，《卍續藏經》第111冊，第580頁上~下。《百丈叢林清規證義》(台北：大乘精舍印經會，1990年)第6~7頁。
- ⑫ 〈清規證義記序〉，《百丈叢林清規證義》卷1(大乘精舍版本)第9~10頁。
- ⑬ 《卍續藏經》第111冊，第854頁上。
- ⑭ 〈清規證義記序〉，《卍續藏經》第111冊，第580頁上。《百丈叢林清規證義》(大乘精舍版本)第5頁。
- ⑮ 《續高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，第464頁中。
- ⑯ 《宋高僧傳》卷10，《大正藏》第50冊，第770頁下~771頁上。
- ⑰ 《高僧傳》卷13，《大正藏》第50冊，第414頁中~下。「庸」在今湖北竹山縣東南，「蜀」即四川省，《中國古今地名大辭典》(台北：台灣商務印書館，1993年)第800頁a，1059頁d。

- ⑮ 《中文大辭典》(台北：中國文化大學，1993年)第9冊，第703頁下。
- ⑯ 〈鳴鍾部第六〉，《法苑珠林》卷99，《大正藏》第53冊，第1017頁上。
- ⑰ 《續高僧傳》卷17，《大正藏》第50冊，第567頁中。
- ⑱ 《廣弘明集》卷28，《大正藏》第52冊，第330頁上。
- ⑲ 《清涼山志卷第一·第一總標化字》，收集於《中國佛寺志》(台北：宗青圖書出版公司，1994年)第79冊，第15頁。
- ⑳ 《續高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第592頁下~593頁中。
- ㉑ 參見《續高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第603頁下。
- ㉒ 參見《續高僧傳》卷25，《大正藏》第50冊，第664頁下~665頁上。
- ㉓ 參見《續高僧傳》卷25，《大正藏》第50冊，第665頁上~中。
- ㉔ 《續高僧傳》卷18，《大正藏》第50冊，第571頁下。
- ㉕ 參見《宋高僧傳》卷2，《大正藏》第50冊，第717頁下~718頁上。
- ㉖ 參見《宋高僧傳》卷21，《大正藏》第50冊，第844頁上~845頁中。
- ㉗ 參見《宋高僧傳》卷21，《大正藏》第50冊，第843頁中~下。
- ㉘ 《宋高僧傳》卷21，《大正藏》第50冊，第843頁上~中。
- ㉙ 《宋高僧傳》卷21，《大正藏》第50冊，第843頁下~844頁上。
- ㉚ 《宋高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第836頁下~837頁中。
- ㉛ 《宋高僧傳》卷21，《大正藏》第50冊，第845頁中~下、847頁上。
- ㉜ 《宋高僧傳》卷27，《大正藏》第50冊，第881頁中。
- ㉝ 《宋高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，第737頁上。澄觀的生年依《華嚴懸談會玄記》開元26年生，開成4年卒，102歲。
- ㉞ 《宋高僧傳》卷4，《大正藏》第50冊，第726頁中。
- ㉟ 《宋高僧傳》卷14，《大正藏》第50冊，第797頁下。
- ㊱ 《宋高僧傳》卷15，《大正藏》第50冊，第803頁中~下。
- ㊲ 《宋高僧傳》卷23，《大正藏》第50冊，第855頁下~856頁上。
- ㊳ 《宋高僧傳》卷1，《大正藏》第50冊，第713頁上。
- ㊴ 《宋高僧傳》卷27，《大正藏》第50冊，第879頁中

中國佛教四大名山考

- ④③ 《宋高僧傳》卷27，《大正藏》第50冊，第878頁中。
- ④④ 《宋高僧傳》卷17，《大正藏》第50冊，第817頁下。
- ④⑤ 《宋高僧傳》卷7，《大正藏》第50冊，第748頁中。
- ④⑥ 《宋高僧傳》卷7，《大正藏》第50冊，第749頁中。
- ④⑦ 《宋高僧傳》卷28，《大正藏》第50冊，第885頁中。
- ④⑧ 《宋高僧傳》卷28，《大正藏》第50冊，第886頁下。
- ④⑨ 《宋高僧傳》卷23，《大正藏》第50冊，第857頁中。
- ⑤⑩ 有關「銀世界」的稱呼，留待下一節峨嵋山的部分再討論。
- ⑤⑪ 《三國遺事》卷3，《大正藏》第49冊，第998頁中。然慈藏的傳文並未記載遊五臺之事見《續高僧傳》卷24，《大正藏》第50冊，第639頁上。
- ⑤⑫ 參見《大方廣華嚴經·菩薩住處品第二十七》，《大正藏》第9冊，第590頁上。
- ⑤⑬ 該段「立名標化」收於《古清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1092頁下~1093頁中。文殊乃是過去的龍種尊佛（龍種上如來）之說，見《首楞嚴三昧經》卷下，參見《大正藏》第15冊，第644頁上。
- ⑤⑭ 〈古今勝跡三〉，《古清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1094頁上。
- ⑤⑮ 〈古今勝跡三〉，《古清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1094頁上、下。
- ⑤⑯ 《古清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1094頁下~1095頁上。
- ⑤⑰ 〈遊禮感通四〉，《古清涼傳》卷下，《大正藏》第51冊，第1100頁上。
- ⑤⑱ 〈清涼山得名所因四〉，《廣清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1104頁上。
- ⑤⑲ 〈菩薩何時至此山中三〉，《廣清涼傳》卷上，《大正藏》第51冊，第1103頁下~1104頁上，該經文原在《大正藏》第14冊，第480頁下。
- ⑥⑰ 《峨眉山志·卷三·第三全山形勝》，收於《中國佛寺志》第45冊，第119頁。
- ⑥⑱ 《高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，第361頁下。

- ⑥② 《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，第550頁中。
- ⑥③ 《宋高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第839頁下。
- ⑥④ 《宋高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，第737頁上~中。
- ⑥⑤ 《宋高僧傳》卷13，《大正藏》第50冊，第787頁下。
- ⑥⑥ 《宋高僧傳》卷22，《大正藏》第50冊，第851頁中。
- ⑥⑦ 《佛祖統紀》卷43，《大正藏》第49冊，第395頁中。
- ⑥⑧ 《佛祖統紀》卷43，《大正藏》第49冊，第397頁下~398頁上。西竺千歲和尚應指寶掌和尚，下節將討論。
- ⑥⑨ 《佛祖統紀》卷53，《大正藏》第49冊，第464頁中。
- ⑦⑩ 《佛祖統紀》卷43，《大正藏》第49冊，第398頁上。
- ⑦⑪ 《佛祖統紀》卷43，《大正藏》第49冊，第400頁上。
- ⑦⑫ 《峨眉山志·卷五·第六歷代高僧》，收於《中國佛寺志》第45冊，第197~198頁。
- ⑦⑬ 《佛祖統紀》卷39，《大正藏》第49冊，第367頁中。
- ⑦⑭ 《峨眉山志·卷五·第六歷代高僧》，第198頁。
- ⑦⑮ 《峨眉山志·卷五·第六歷代高僧》，第201頁。
- ⑦⑯ 《峨眉山志·卷五·第六歷代高僧》，第202頁。
- ⑦⑰ 《峨眉山志·卷五·第六歷代高僧》，第206~207頁。
- ⑦⑱ 《峨眉山志·卷三·第三全山形勝》，第121~122頁。
- ⑦⑲ 《峨眉山志·卷四·第五感應靈異》，第189~190頁。
- ⑧⑰ 《峨眉山志·卷四·第五感應靈異》，第191頁。
- ⑧⑱ 《峨眉山志·卷四·第五感應靈異》，第193~194頁。
- ⑧⑲ 《高僧傳》卷8，《大正藏》第50冊，第379頁上。
- ⑧⑳ 《續高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，第476頁上。
- ⑧㉑ 《宋高僧傳》卷24，《大正藏》第50冊，第865頁上。
- ⑧㉒ 《大明高僧傳》卷1，《大正藏》第50冊，第903頁中。
- ⑧㉓ 《佛祖統紀》卷14，《大正藏》第49冊，第221頁上。

中國佛教四大名山考

- ⑧7 參見《中國古今地名大辭典》(台北：台灣商務印書館，1993年)第899頁「普陀山」條。
- ⑧8 《普陀洛迦新志·卷二·形勝》(台北：宗青圖書出版公司，1995年)第83頁。
- ⑧9 《大唐西域記》卷10，《大正藏》第51冊，第932頁上。
- ⑧9 《大正藏》第20冊，第106頁上~中。
- ⑧9 〈僧導〉，《高僧傳》卷7，《大正藏》第50冊，第371頁上；〈僧洪〉，《高僧傳》卷13，《大正藏》第50冊，第410頁下。觀音經即是《法華經》中的〈普門品〉，詳情見筆者拙作〈觀世音經考〉，刊於《圓光學報》第2期(1997年)第21頁。
- ⑧2 《續高僧傳》卷25，《大正藏》第50冊，第644頁中。
- ⑧3 道泰、僧融、法力傳文見《續高僧傳》卷25，《大正藏》第50冊，第645頁中~下。
- ⑧4 《佛祖歷代通載》卷16，《大正藏》第49冊，第642頁中。
- ⑧5 〈應感祥瑞品第三〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1136頁下。
- ⑧6 《佛祖統紀》卷53，《大正藏》第49冊，第468頁上。
- ⑧7 《重修普陀山志》第144頁，《普陀洛迦新志》第82頁。
- ⑧8 〈應感祥瑞品第三〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1136頁下。
- ⑧9 《佛祖統紀》卷42，《大正藏》第49冊，第388頁中。
- ⑧9 《重修普陀山志》第144頁，
- ⑧9 《普陀洛迦新志》卷2，第82頁。另見《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1137頁下。
- ⑧9 本段的感應事蹟載於《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1137頁上~中。
- ⑧9 〈應感祥瑞品第三〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1136頁

- 下。
- ⑩4 〈應感祥瑞品第三〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1137頁下。
- ⑩5 〈附錄第五〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1138頁下~1139頁上。
- ⑩6 〈興建沿革品第四〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1137頁下~1138頁上。
- ⑩7 〈興建沿革品第四〉，《補陀洛迦山傳》，《大正藏》第51冊，第1138頁中。
- ⑩8 可參考《普陀洛迦新志》中「普濟法雨二寺住持表」，第427~428頁。
- ⑩9 《大明高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，第915頁上。
- ⑪0 《普陀洛迦新志·卷六·禪德門第六》，第340~341頁。
- ⑪1 《普陀洛迦新志·卷六·禪德門第六》，第342頁。
- ⑪2 《普陀洛迦新志·卷六·禪德門第六》，第343頁。
- ⑪3 《九華山志·卷首·圖說（九華山水全圖，附敘十景圖說）》，第37~38頁，收集於《中國佛寺志》第38冊。
- ⑪4 《宋高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第838頁下~839頁上。
- ⑪5 《九華山志·卷四·高僧門第四》，第173頁。
- ⑪6 《九華山志·卷四·高僧門第四》，第173~174頁。
- ⑪7 《宋高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，第839頁上。
- ⑪8 《佛祖統紀》卷53，《大正藏》第49冊，第467頁下~468頁上。
- ⑪9 《九華山志·卷四·高僧門第四》，第174頁。
- ⑫0 《九華山志·卷四·高僧門第四》，第175頁。
- ⑫1 《九華山志·卷四·高僧門第四》，第175~176頁。
- ⑫2 幾位僧眾傳文見《九華山志·卷四·高僧門第四》，第176頁。
- ⑫3 見《中文大辭典》第1冊（台北：文化大學出版部，1993年）第512~513頁。
- ⑫4 《九華山志·卷首·重新編修九華山志發刊流通序》，第9頁。

中國佛教四大名山考

- ⑫⑤ 《九華山志·卷首·民國甲戌重新鑑訂九華山志序》，第10頁。
- ⑫⑥ 《九華山志·卷首·歷代修志銜名表》，第29~31頁。
- ⑫⑦ 〈校訂三國遺事敘〉，《大正藏》第49冊，第953頁下。此三國即是現今的韓國。
- ⑫⑧ 《三國遺事》卷4，《大正藏》第49冊，第1007頁中~下。
- ⑫⑨ 《三國遺事》卷4，《大正藏》第49冊，第1009頁中。
- ⑫⑩ 《續高僧傳》卷26，《大正藏》第50冊，第668頁中~下。
- ⑫⑪ 《佛祖歷代通載》卷19，《大正藏》第49冊，第679頁下；《釋氏稽古略》卷3，《大正藏》第49冊，第850頁中、854頁上。
- ⑫⑫ 《占察善惡業報經》卷1，《大正藏》第17冊，第901頁下~904頁上。
- ⑫⑬ 參見《大乘大集地藏十輪經》，《大正藏》第13冊，第721頁。
- ⑫⑭ 參見《地藏菩薩本願經》，《大正藏》第13冊，第777頁。