

● 历史研究

乐山历史文化与佛教之勃兴

龙显昭

(西华师范大学历史文化学院,四川南充 637009)

摘要: 本文论析乐山佛教的自然、人文环境,继论乐山佛教而以凌云大佛展开,探索弥勒文化之影响;尤其对峨眉山佛教长久隆盛的诸种因素予以研讨,其于今日佛教之发展或有所裨益。

关键词: 乐山人文;弥勒文化;峨眉佛教

中图分类号: K203 **文献标志码:** A **文章编号:** 1672-9684(2012)02-0049-10

The Boom of Historical Culture and Buddhism in Le Shan

LONG Xian-zhao

(School of History and Culture, West Normal University, Nanchong 637009, China)

Abstract: This paper discusses and analyzes the natural and human environment of Buddhism in Le Shan city. The discussion on Buddhism of Le Shan begins with Ling Yun Buddha, exploring the influence of Maitreya culture, especially discussing different factors that make Buddhism of E Mei Mountain everlasting. This paper is probably helpful for today's development of Buddhism.

Key words: Le Shan culture, Maitreya culture, E Mei Buddhism

巴蜀佛法传入之始,可以上溯至后汉。据考古出土文物显示,在乐山麻浩墓、柿子湾崖墓室内,均有浮雕式和有顶光的坐佛像。经考证其年代,这两墓皆为后汉时期,也就是说佛法至迟在二世纪已传入蜀中,而乐山又是其较早之地。随着时间的推移,佛教相应地也进入其发展阶段,尤其是唐以来更为蓬勃兴盛,乐山佛教则显出自有的特色,即净土弥勒的崇信日益增广。乐山佛教历史文化及其特色,是一个值得思考和研究的问题,拙文不揣谫陋,略献芻言,以求教正。

一、自然、人文并秀的乐山

原乐山地区包有今乐山、眉山市属诸区、县。究其建制沿革而言,在前汉为南安、武阳县,属犍为郡;后汉仍前,新置则有汉嘉县(原名青衣改,在今芦山县),属汉嘉郡。北周于其地置青州,继改嘉州。迨唐、宋州名或眉或嘉,时有更易;甚且眉、嘉交置,至

南宋宁宗乃升嘉州为嘉定府。其后除明朝外,府(州)之名一直延续于清。清代嘉定府领乐山、峨眉、夹江、洪雅、犍为、荣、威远七县及峨边厅。乐山行政区划历史上虽有盈缩,而其自然境区大体仍保持在乐山之中。

《舆地纪胜》卷146述乐山自然景观曰“汉嘉江山雄秀,三峨之胜闻于天下。汉嘉背负三峨,襟带二江,为西南州最清旷处,故地灵而人秀。”范成大《吴船录》谓“三峨”即大峨、中峨和小峨,“二江”则西来之青衣、沫水皆汇于流经乐山之岷江。邵博《清音亭记》云“天下山水之胜在蜀,蜀之胜曰嘉州,州之盛在凌云寺。”博语来自他的实感,因宣和末,其父伯温携家入蜀,止于嘉州。且博在蜀曾官知眉州,其卒则葬于犍为。故博以亲临目见而发为文章,可信所记绝非夸张之言。

乐山之自然景观与其人文历史,足称交相辉映,

收稿日期:2012-02-20

作者简介:龙显昭(1935-),男,四川岳池人,西华师范大学历史文化学院教授,主要从事中国历史文化研究。

究中之要义亦可得而言。这里我们不预设框子而臆测妄议,仅据史实以显其情景互融之神韵。唐朝著名诗人岑参(716—770年),代宗永泰元年(765)出任嘉州刺史。其《登嘉州凌云寺作》:“寺出飞鸟外,青峰载朱楼,搏壁跻半空,喜得登上头。始知宇宙阔,下看三江流,天晴见峨眉,如向波上浮。迥旷烟景豁,阴森棕栢稠,愿割区中缘,永从尘外游。”岑诗已显其趋佛出世倾向,故有“尘外”遐游之思。至宋代,嘉、眉二州可称当时的文化中心,其咏吟诗篇难以缕述。但我们这里不可不引述大文豪东坡居士的一些文字,以见其时境之风概。眉山人苏轼于嘉州风物不特耳熟能详,且发为诗文而传世甚多。其《送张嘉州》曰“少年不愿万户侯,亦不愿识韩荆州。颇愿身为汉嘉守,载酒时作凌云游。虚名无用今白首,梦中却到龙泓口。浮云轩冕何足言?惟有江山难入手。……笑谈万事真何有?一时付与东崖酒。”诗中“今白首”表明他已进入暮年,忆及嘉州所历情景不免感慨萦怀,世情浮沉,万事何有?诗里折射出所历宦海风波,饱经沧桑的无尽情思,其诗外玄旨惟知音者自晓。南宋著名诗人陆游曾宦历四川,赏览蜀地名山秀水,且有诗文流传于世。他游历峨眉山而对其景观、人文颇多感慨。其《别峰禅师塔铭》云“人鍾其气,为秀民杰士,出而仕者,固多以功业文章擅名古今。至于厌薄纷华,捐弃衣冠,木食涧饮,自放于尘垢声利之外而不幸为人知,不能遂其隐操,亦卒至于光显荣耀者,如别峰禅师是也。”陆游对嘉州“人鍾其气”而后之或出或处,或显或隐,其所作的深刻透析和简明概括,旨意阔邃。这可以使我们看到苏轼、黄庭坚及张商英等人士的高雅飘逸风尚,他们或入仕或辞官,乃至隐逸成为世所称的居士佛群。如张商英,成都新津人,其入仕已官至相位,后却毅然辞官,荡涤尘垢,了却世缘。他与圆悟克勤讨论《华严》旨趣,谈风大畅,乐在其中,真可谓是“绿杨芳草春风岸,高卧横眠得自由”。

晚近世而出生于乐山沙湾的郭沫若先生有一段自述,可以说明近人对此的一些看法。他说“嘉州是峨眉山所在地方,郡城附郭也有些名胜地点,外地的人多加以赞赏。王渔洋在他的《蜀道驿程记》中说‘天下之山水在蜀,蜀之山水在嘉州。’照他说来,乐山的山水是天下第一了。我自己是乐山人,却没有那样的感觉,大概是习惯了的原故。李白和杜

甫都曾经到过嘉州,但于嘉州山水都谈得很少。在这里担任过嘉州刺史的岑参多少补充了一些缺陷。举出两首如下,虽然并不怎么杰出,但可以表现出嘉州的风物和当时的时代潮流。”他举的诗就是《上嘉州青衣山中峰》,其二即上文所引。郭老说“在这两首诗中却表示着深厚的佛教影响,与李白、杜甫的倾向相同。这只不过举了两例而已,此外还举不胜举。所有的盛唐诗人,都是在时代思潮中淘荡。”^{[1]232-234}从上述岑参、苏轼等人诗篇确实可以看出唐、宋之时代思潮,那就是佛教的影响,而其影响呈现交互态势,即自然、人文与信仰之间是多维折射的结果。

佛教乃外来之宗教,其传入中土而能蓬勃发展,必然要经历漫长的历史过程。其间有诸多的因素包括地方风土民情,而其社会人文环境更是不可忽视的要件。弘教僧侣则可因时地之异作出调适整合,故能入其境而使之传播、生根和发展,终乃与所在地之文化相融,转化为该国传统文化之组成部分。

二、乐山佛教的历史发展

前文述及麻浩、柿子湾墓佛像,表明乐山在后汉时已有佛法遗迹。至于其地佛教之传播、发展历史则须作进一步的研究,这里涉及巴蜀佛教诸多问题,更应以开阔的视野予以多方面考察。我在《巴蜀佛教的传播发展及其动因试析》一文中指出“根据考古材料,汉季以来在西川一带散布有不少的佛教文化遗迹,包括佛像及佛教造像题记等。……如果把它连接起来,我们可以看到乐山、彭山、蒲江、成都、绵阳、茂汶等西蜀一线,正是汉末至南朝时段内佛教传入蜀中的重要地带。”^[2]至于具体的考古和文献材料,请详拙文,此不赘述。关于乐山的佛教历史发展状况,当以弥勒净土的兴起和峨眉山佛教的勃兴作为标志,对此进行重点探讨和研究。

今乐山市弥勒大佛是由唐朝的凌云寺大德高僧海通凿始,其间岁月蹉跎,虽有祁寒盛暑,然经几代僧师及当地民众的竭诚努力,终乃成就这一宏大伟业。此乐山大佛已于1996年12月由联合国教科文组织列入“世界文化遗产名录”。据韦皋《嘉州凌云寺大弥勒佛石像记》曰“开元初,有沙门海通者,哀此习险,厥惟天艰,继其能仁,回彼造物。以此山淙流激湍,峭壁万仞,谓石可改而下,江或积而平,若广开慈容,大廓轮相,善因可作,众力可集。由是崇未

来因作弥勒像,俾前劫后劫,修之无穷。”韦碑所记此段,宣示海通凿佛之善因,也就是净土弥勒大慈普济的宗旨,务求弘法利他,愿力便人。韦碑继叙海通“规广长,图坚久,顶围百尺,目广二丈,其余相好,一以称之。民惟子来,财则檀施,江湖淮海,珍货毕至。债师金工,亦罔不臻。于是万夫竞力,前锤齐奋,大石雷坠,伏螭潜骇,巨谷将盈,水怪易空。时积日竟,月将岁就。不数载而圣容俨然。”工程初具规模,而其效果瞩目,“惊流怒涛,险自砥平”,令人叹赏。据该碑记载,大佛“全身未毕,禅师去世”,继由剑南西川节度使章仇兼琼续其业。后韦皋于德宗贞元初节度西川,至十九年(803)这项工程才最后完竣,“跏趺成形,莲花出水,如自天降,如从地涌,众设备矣,相好具矣”。乐山大佛由海通经始,后则章仇兼琼、韦皋几代人持续不懈,历时凡九十年而终于大功告成。实事求是地说,乐山弥勒大佛的巍然矗立,这是净土弘济众生,民庶愿力无穷和当局护法不懈诸方面合力的结果,同时也是弥勒文化传播于该地最具实感的体现,它在乐山佛教发展史上具有里程碑意义。

据载大佛原建有“七层阁”覆盖保护^{[3]卷146},但范成大《吴船录》卷上则云“为楼十三层,自头面以及其足,极天下佛像之大,两耳犹以目为之,佛足去江数步,惊涛怒号,汹涌过前,不可安立正视。”这里明言“为楼十三层”而非十三檐。由七层而为十三层,有可能是维修增叠,更有可能是风蚀朽坏而重建。因嘉州当汉、夷之冲要,向为成都南面的军事重镇。唐懿宗咸通十年(869),南诏叛军寇蜀,攻陷犍为,纵兵焚掠,并在凌云寺与唐军对垒,争战于嘉州地区^{[4]卷251 唐纪67}。这是大佛功竣后六十年所蒙受的一次劫难。至南宋孝宗淳熙元年(1174),范成大出任四川制置使、知成都府时,离嘉州战乱已二百余年,故他撰《吴船录》时,凌云寺的阁楼早就建为十三层了。在宋、元之际和明、清更迭时,这里皆发生过持续的战争,而凌云寺及大佛遭兵燹后,寺僧、民众复予维修增建。明万历间,何宇度在蜀为官,所撰《益部谈资》卷上说为方便游观,由大佛至凌云寺则有“殿阁磴道,依山盘曲,前望峨眉三峰,下俯眉、雅诸水,真江山辐辏处也”。康熙初,凌云寺遭战乱已“禅关不振,日就倾颓”,修复后则“丹青焕采,梵宇增辉”^{[5]778}。宗风得以重振。乐山大佛开凿迄今,历

经千二百余年之沧桑,时颓时兴,毁建靡常,然终能修旧起废,巍然重光于当代,确实是弥勒文化传之久远的历史见证。

南宋吴宗旦《题九顶大像阁》云“嘉州石佛名天下”^{[3]卷146}。宁宗庆元初,宗旦官中书舍人,曾宦游四川,其咏蜀景诗尚有存世者。吴氏宜兴人,他超越地域而称颂嘉州大佛,不应是溢美之词。前文提到的岑参是江陵人,范成大则平江府人,他们都赞美过嘉州凌云大佛。唐、宋以来川外人士在其诗文里纷纷称道,不绝于书,这正好说明嘉州弥勒信仰确已彰显于天下。我们觉得“嘉州石佛名天下”绝非一句赞美话那么简单,其中必有来龙去脉的历史踪迹可寻。

据知《般若三昧经》在汉灵帝光和二年已由支谶译成。净土“三经”见载于《出三藏记集》,该书卷二云:三国时支谦译《阿弥陀经》二卷,西晋时竺法护译《无量寿经》二卷^①。据《高僧传》卷三《量良耶舍传》,南朝刘宋时有量良耶舍译的《观无量寿经》,至此净土三经皆已传译入我国。上述三经是净土宗的主要经典,而该宗之信仰又是如何传入巴蜀的?此乃本文所要讨论的问题。首先,慧远弟慧持入蜀,将净土信仰传至成都。《高僧传》卷六《慧远传》云:慧远“博综六经,犹善老、庄”。师从道安后,饱读内书,博观约取,佛学造诣精深。晋孝武帝太元间,他振锡庐山,始住龙泉,继创东林寺。于“精舍无量寿像前,建斋立誓,共期西方”;且与诸贞信之士百二十三人“集于庐山之阴,波若云台精舍阿弥陀佛像前,率以香华敬荐而誓焉”。远公在庐弘法三十余年,倡导“功高易进,念佛为先”^[6],与僧俗及硕德之士修念佛三昧,往生极乐净土,结“莲社”于庐山东林寺。后世尊慧远为净土初祖,又称净土宗为“莲宗”。远公弟慧持与兄同师道安,随兄至庐山,亦莲社中人。后远公“分张徒众”赴各地弘法,慧持于晋安帝隆安三年(399)入蜀,“止龙渊精舍,大弘佛法,并络四方,慕德成侶”,“讲说斋讖,老而弥笃”,圆寂于蜀。慧持是来蜀弘法的第一位净土僧。前述传译《观无量寿经》的量良耶舍,他继慧持于宋文帝元嘉间振锡岷蜀^[7],“处处弘道,禅学成群”,其宣说《观经》“是转障之秘术,净土之洪因”^[8]。由此可见,慧持、量良耶舍来蜀确实是蜀地净土弘法之始。

唐朝是我国佛教的兴盛时期,蜀地僧人也有出

峡弘宣净土者。据吕温《南岳弥陀寺承远和尚碑》、柳宗元《南岳弥陀和尚碑并序》,承远(712—802年)俗姓谢,汉州绵竹县人,初从禅师处寂学,后出蜀受学于慈愍(慧日)。愍师诲承远“依《无量寿经》而修念佛三昧,树功德以济群生”。玄宗天宝初,承远遵从师教,在衡州南岳别立弥陀台,修陀陀行,弘宣净业六十余年。其受法弟子百余人,“从而化者以万计”,柳宗元颂曰“四方奔趋云之从……弟子传教国师公,化流万亿代所崇。”承远弟子法照在五台山建竹林寺,弘化净土而业绩卓著,唐代宗尊之为国师。后世尊承远为净土宗三祖,法照为四祖。承远在蜀外弘法,与嘉州大佛之开凿年代约略相近,而其影响颇为广远。今就唐、宋以来巴蜀境内净土遗存而略加说明。

唐剑南东川道治地梓州(今四川三台县)有护圣寺,地曰水陆净土岩,李商隐撰《护弥勒岩佛颂》。成都大圣慈寺众多的阁、院中,建有弥勒院以满足净土信众^②。北宋初,黄休复《益州名画记》所载成都大圣慈寺有《阿弥陀佛》、《无量寿尊》和《弥勒佛会》,圣寿寺有《西方变相》、《弥勒下生》,圣兴寺有《弥勒像》。黄氏画记中诸寺佛像,多属唐及前、后蜀遗存,由此可见净土信仰已广泛传播于民间。四川泸州在历史上是汉族与少数族杂处之地,黄庭坚曾官宜州(今宜宾市),北宋徽宗建中靖国元年(1101),山谷居士撰《泸州开福寺弥勒殿铭》云:该寺“弥勒大像殿口岌通衢,夷、夏所瞻,摩以岁祀,金碧黯昧,像设鼓倾”^[9]。其殿、像经维修完峻,使夷、夏民众祈求岁丰和崇信弥勒的愿望都得到满足。南宋孝宗淳熙六年(1179),四川制置使胡元质为成都昭觉寺专建无量寿佛殿,及像成又“绘西方变相……,光彩呈露,而殿益华好,克称西方氏之居”。次年,“又命工妆塑观音、势至二像于无量佛之两旁,以资冥福。净土道场于是备矣”^[10]。崇州净土寺建于明成祖永乐间,其后历遭兵燹,至清咸丰时,迭毁而迭建,凡六建乃得延存。新都宝光寺是西南一大禅林,而寺内亦兼设净土院,有极乐堂、念佛堂等。清道光时,方丈妙胜效慧远而建莲社于寺,使广大信众在此念佛和修习。

三巴地区原达县有西圣寺,供奉弥勒尊者,原是明代的古刹。因战火频仍而圯废,后修复一新,净月重辉,“山连彩凤之峰,居然净土;水衍宕渠之派,即

是恒河”^②。忠县牟家坝有弥陀洞寺,刘以瑜《重修弥陀洞寺碑记》云“始创为万历间之性阔,而继修者天启中有知一,康熙中有性宏,至嘉庆初又有绍宗。”寺之迭建屡兴,宫殿焕巍,炉烟袅绕,跨明、清约二百余年,可知其地民众信奉弥陀历久不衰。大足是巴蜀佛教的重镇,特别是晚唐迄南宋间尤为兴盛。该地虽以佛教密宗为主,然亦广容它宗,甚至兼有道教信仰等。其北山佛湾第245号龕,世称“观无量寿经变相”。主尊为阿弥陀佛,左、右侍则观音、大势至,这就是所谓的“西方三圣”,它与昭觉寺无量寿佛殿主尊及左、右侍造形同。龕东、西侧各配八观,共十六观;像下刻有上、中、下三品及其所含的三生图,形象动感很强,对观众信仰往生极乐净土富有吸引力。宝顶大佛湾第18号龕亦属“观无量寿经变相”,主尊及左、右侍与北山佛湾第245号龕同。据知北山佛湾第6、19、35、40、48、51、52、53、57、176、230、254号等龕^③,其像设皆有阿弥陀、弥勒或弥勒下生变相。仅上引不完全统计,可知净土佛教文化已广泛传播于巴蜀大地。

净土历史文化自汉晋译经而蔚然成宗,流行中土几二千年,其在我国佛教史中的地位渐趋显要,它既是宗师高僧弘扬不懈的业绩,也是众多信民奉行不倦的结果。就纵向而言,僧俗修持亦有侧重,以观想念佛为主的偏重弥勒,以持名念佛为主的偏重弥陀,口念弥陀趋于简易,故净土后期愈益盛行。我国唐、宋时期学术思潮的一个重要特点,就是儒、释、道三者虽时有诘难,然其主流则是相互吸收,取资容摄,归趣和融。这种趋势反映在佛教内,也出现诸宗兼融情形。唐代的宗密“学无常师,博考内外”,会通禅、贤。他既是华严五祖,又被尊为圭峰禅师。其《华严原人论》则会通释、儒、道,使内、外之学相融。至于禅、净兼弘的高僧如楚山绍琦,倡导“念佛念心”,使“吾心净土与明心见性”合而为禅、净一如^[11]。这种兼容会通精神迄于晚清,由杨仁山居士(1837—1911年)而发扬光大。^{[12]434-435,460}居士之学“以马鸣为理宗,以法藏为行愿,以贤首、莲池为本师,性、相圆融,禅、净彻证”;会通以唯识,归趣于净土。赵朴初指出“支谶译《弥陀经法》,为中土大乘盛宏之始;仁山居士刊印《净土四经》,为近世佛教重光之始。”居士振兴佛学于衰颓之际,创佛研究会,校刻及流通佛籍至百余万卷,开设祇洹精舍以培

养佛学人才,于我国近世佛教事业之发展可谓其功至伟。净土宗内当弥勒、弥陀信仰此消彼长之时,而嘉州弥勒大佛巍立于祖国西部,尤其是巴蜀地区弥勒信仰仍久盛不歇。前文已有引述及多所论证,我们这里需要强调的是净土宗第十三祖印光大师(1861—1940年)与乐山大佛的一段因缘。凌云寺住持果静为满足缁、素阅藏愿望,志企建楼迎藏。后继者续其业,经楼于民国二十四年(1935)完竣,遣人往北平运大藏经。同时恭请印光撰文,大师慨然应允,撰成《乐山县大佛凌云寺创建藏经楼功德碑记》。文中盛赞大德先哲开凿之功云“在昔凌云寺处,水势湍急,行舟每致撞破,为害甚大。……师意以弥勒为当来世尊慈无能胜,造此大像,不徒仗佛慈力救护行舟,深冀见闻之人纳于八识田中,为现生发心修行,往生西方。”海通大师可谓福慧双修,功德无量。文内继释大藏要义,劝勉阅藏信众“受持读诵,依教奉行,明因果,识罪福,以身率物,裨一切人相关而善。”印光大师碑文使乐山大佛往日之光辉更加璀璨,而其意义还在于它是巴蜀弥勒文化延续至二十世纪的历史见证。

三、峨眉佛教走向隆盛的历史探索

佛教何时登上峨眉山,这是一个耐人寻味而有争议的问题。欲究其所以然,我认为须作纵向的历史考察。据今所掌握的资料,峨眉佛教的发生、发展经历了漫长的历史过程。大体说来,可分为口碑流传期、亦仙亦佛期和佛教发展隆盛期。

口碑流传期约当汉、晋之间。据宋僧普济《五灯会元》卷二《千岁宝掌和尚》云:宝掌乃中印度人,“魏、晋间东游此土,入蜀礼普贤,留大慈”。明万历辛亥三十九年(1611),曹学佺入峨眉山作过调查,了解到万年寺附近“有蒲氏村,蒲人居之,云汉蒲公之后,盖权舆是山尔”。他的《蜀中广记》卷八十五《高僧记》谓:汉明帝永平中,有蒲公采药峨眉山,见祥瑞之光,遂投宝掌而告。宝掌答曰“此是普贤祥瑞”。关于宝掌、蒲公传佛峨眉山的佳话,这则故事流播民间千百余年,我觉得可视为口碑资料,去其神异夸张色彩,或与事实相距不远。普济、曹学佺的编著应是口碑流传的记录,二人传佛时代不能早于汉前,其事迹盖在汉、晋之间。《高僧传》卷六《慧持传》说他“志在传化,兼欲观瞩峨眉,振锡岷岫”。传里仅言“志欲观瞩”,而未言来到峨眉传法,故慧持

振锡峨山一事,宜尽力发掘史料,作继续深入研究。

峨眉山从亦仙亦佛走向佛教的隆盛,盖在唐、宋时期。李白《登峨眉山》有“蜀国多仙山,峨眉邈难匹”的咏叹,而其《听蜀僧浚弹琴》诗里则有“蜀僧抱绿绮,西下峨眉峰”之抒怀^[13]卷21、24。可见在李白的唐代,峨眉山还是仙、佛同在的时期。据《明一统志》卷72、《大清一统志》卷307及嘉庆《四川通志》卷168并言:“[唐]慧道,初遊黑水,视北峰秀爽,可筑精蓝。水涨,不能涉。有虎出焉,跨之以涉。开荒,成今华藏寺,为第一祖。”《峨眉山志》卷四、五并作“慧通”,谓在唐僖宗时,敕建永明华藏寺。又建普贤、延福、中峰、华严四刹。

唐末及前、后蜀时,峨眉山逐渐由仙山向佛山转化,至宋朝则峨眉山佛教由勃兴而进入隆盛期。前蜀君主王建重视佛教,礼待高僧。据载:诗僧贯休入蜀,“王蜀先主赐紫衣师号”^[14]。蜀君王建“得休甚喜,盛被礼遇,赐赉隆洽,署号禅月大师”^[15]。“累加龙楼待诏、明因辨果功德大师”^[16]。蜀国君主尊崇佛教,礼遇僧侣,引来远僧造访峨眉山。据载,光天元年(918)“三月,西域番僧满多三藏来游峨眉山”^[17]。在后蜀时期,其臣僚官属亦多事佛,如侍中侯宏实“兴造禅院,开转藏经”^[18],欣然以佛事善举为乐。北方五代政权更迭频仍,以致战事纷起,而西南二蜀相对安定,故有利于佛法及佛事活动。

赵匡胤建立宋朝,不久中国复归一统。太祖崇敬佛教,其重要措施就是大规模地雕刻《大藏经》。开宝四年(971),“敕高品张从信,往益州雕《大藏经》板”^④。在蜀地板刻的《大藏经》,其入藏佛籍以唐智昇《开元释教录》为基础,然亦有所增益,至太宗太平兴国八年(983)完竣,历时十二年,约十三万板^⑤,可见其工程之浩大。该佛籍丛书以始雕于太祖开宝年间,故世称为《开宝藏》,又以其雕刻地而称为《蜀藏》。据《宋会要辑稿》道释二之六云:时太宗已置印经院,故蜀刻十三万板乃运汴京刷印。其后的《契丹藏》、《赵城金藏》都祖承《开宝藏》而纂成之;该藏传入朝鲜,又促成《高丽藏》的编纂,可见蜀刻《开宝藏》影响之广远。开宝《大藏经》后经咸平、天禧、熙宁三次校订,复有新入藏者,所收佛籍累计六百五十三帙、六千六百二十余卷。这里还须指出,唐代的书籍是以书写本为主,至懿宗始见有板刻本,如敦煌发现的板刻《金刚经》,其卷尾印有“咸通

九年四月十五日王玠为二亲敬造普施”(现藏大英博物馆)。咸通九年(868)距今千一百多年,它是早期板刻的实物见证。其实最早的板刻是《陀罗尼经咒》,其实物在民国三十三年(1944)出土于成都望江楼南之唐墓。该板刻咒经首行印有“成都府成都县龙池坊……卞家印卖咒本”,其时代据考证为唐肃宗至德二年(757)改益州置成都府或稍后的印本,现藏中国历史博物馆,它是存于我国且时代最早的板刻实物^[19]。至于卷帙庞大的《开宝藏》,太祖为何敕令在蜀地雕刻?其重要原因是蜀地刻书业兴盛,雕板技术高超,在全国颇有名气。唐文宗太和九年(835),剑南东川节度使冯宿奏准敕文透露“剑南两川及淮南道皆以版印《历日》鬻于市,每岁司天台未奏颁下新历,其印历已满天下。”^[20]后蜀毋守素父昭裔,“性好藏书,在成都令门人勾中正、孙逢吉书《文选》、《初学记》、《白氏六帖》镂板,守素赍至中朝,行于世”^[21]。叶梦得《石林燕语》卷八曰“《柳玘家训序》言其在蜀时,尝阅书肆,云‘字书、小学,率雕板印纸’则唐固有之矣,但恐不如今之工。今天下印书,以杭州为上,蜀本次之,福建最下。”在叶氏评天下印书的品质中,蜀本仅次于杭州,可见唐、二蜀以来其地刻书业之发达,宋太祖敕令在蜀雕板《大藏经》显然是有其深厚的历史缘由的。蜀刻藏经是否存世?现仅能从《赵城金藏》等后续藏经中窥其涯略,得其梗概。我主编的《巴蜀佛教碑文集成》中,收有丈雪通醉《光严寺藏经楼记》。丈雪记云“宋祖敕造《大藏经》板刊于益部,太宗太平兴国八年工蒇,藏本正因寺即今之‘万福’也。王于是发帑刷印,牙签缥帙,一匣一函,装潢精致,骇人心目。”这里确凿地揭示:开宝蜀刻《大藏经》板虽运汴京,而蜀中亦有板刻存世,后藏于正因寺。至明朝蜀献王曾“发帑刷印”,该寺住持建藏经楼以贮存。此记文丈雪撰于康熙二十九年(1690),这就是说蜀刻《大藏经》在清初尚存,即使是翻刻本亦有很高的历史价值。

据宋人文莹《湘山野录》卷上云“兴国七年,嘉州通判王衮奏‘往峨眉山提点白水寺,忽见光相,寺西南瓦屋山上皆变金色,有丈六金身。次日,有罗汉二尊空中行坐,入紫色云中。’”所谓“光相”就是世称的“佛光”,有时呈相若灯,亦谓之“神灯”。当时人们科学知识有限,对此颇感神奇而以为是祥瑞

的显现,所以嘉州通判特予奏闻。其实峨眉山早在唐代即有此种现象。开元二十三年(735),嘉州峨眉山“有神灯遍照诸峰,群萃成响”^[22]卷53。宋人邵博《邵氏闻见后录》卷二十八云“五台山佛光,其传旧矣。《唐穆宗实录》:元和十五年四月四日,河东节度使裴度奏:五台山佛光寺侧,庆云现,若金仙乘骏猊,领其徒千万,自巳至申乃灭。又峨眉普贤寺,光景殊胜,不下五台,在唐无闻。李太白峨眉山诗言仙而不言佛,《华严经》以普贤菩萨为主,李长者《合论》言五台山而不言峨眉山,又山中诸佛祠,俱无唐刻石文字,疑特盛于本朝也。”邵博以佛光、诗文和刻石等项比对,认为峨眉山佛教“特盛于本朝”。文中“本朝”即宋朝,他的见解是符合实际的,并且获得历史的证明。

宋太祖开宝五年(972),“赐峨眉山新寺名光相”^[23]。太宗太平兴国五年(980),为五台山造金铜文殊像,同时“敕内侍张仁赞往成都铸金铜普贤像,高二丈,奉安嘉州峨眉山普贤寺之白水,建大阁以覆之。诏重修峨眉五寺,即白水普贤、黑水、华严、中峰乾明、光相也”。端拱二年(989),“敕内侍谢宝意领将作匠,赐黄金三百两,往峨眉饰普贤像,再修寺宇;并赐御制文集,令直院徐铉撰记”^④。按引文所云“徐铉撰记”,据徐铉《骑省集》卷二十五有《大宋重修峨眉山普贤寺碑铭并序》,具言修寺情形。其云“乃申明诏,历选精庐,惟此峨眉,独标殊胜”。“五年春,申命中使,率将梓人,伐贞石于他山,下壤材于邃谷”。及普贤寺重修落成,则其殿宇凌空,“玉璽丹楹,金铺琐闼”;“层楼入汉,飞陛连云”。又“铄金为字,写大藏之经秘于上,逾五百函;范铜为像,拟普贤之容设于下,高二十尺。味其文,则如来之宗旨可得而观;礼其像,则菩萨之威神于是乎在。将使三蜀之地一切有情,皆冲气以含和,尽革凡而成圣。则知大雄之教,渐于世也深焉;元后之仁,利于民也至矣”。从“申命中使”,赐金修寺,范铜为像,藏经秘阁等情看出,朝廷对峨眉山佛教之眷顾至渥,超逾前代。至道三年(997)十二月,嗣位仅九个月的真宗即颁“诏嘉州峨眉山白水、普光、王寺上下六处寺院,每年承天节与度五人”^[24]。咸平五年(1002),“免嘉州峨眉山普贤寺田租”^[25]卷52。大中祥符二年(1009),“诏嘉州白水普贤寺、黑水华藏寺、中峰乾明寺,三寺每年各度行者三人”^[26]。真宗

从度牒、田租等方面对峨眉山给予照顾,这是太祖、太宗崇佛政策的延续。范成大《吴船录》卷上云:白水寺内藏“仁宗所赐红罗紫绣袈裟上,有御书《发愿文》曰:佛法长兴,法轮常转。国泰民安,风雨顺时,干戈永息。人民安乐,子孙昌盛,一切众生,同登彼岸。嘉祐七年十月十七日,福宁殿御札记。”

宋室南迁,宋、金形成南北对峙局面;南宋统治范围大致维持在西起秦岭,东至江淮以南地区。佛教重镇五台山,随北方沦陷而落入金人统治区;南宋境内的峨眉山,其佛教地位则益显突出。高宗绍兴二十七年(1157),礼部侍郎贺允中上殿言,南宋“道士止有万人,僧有二十万”。北宋神宗时,全国僧、尼有二十五万四千余人。两相比较,南宋约少五万人,但从境域缩小后看其差距,偏安的南宋佛教仍有所发展^⑥。高宗仍奉行崇佛政策,礼遇大德高僧。他在南渡途中,召见住于金山的克勤禅师。据孙觌《圆悟禅师传》说“车驾幸维扬,召(克勤)诣行在,入对殿庐,赐号圆悟禅师。”^[27]克勤于殿庐答帝曰:“陛下以孝心理天下,西竺法以一心统万殊。”其应对称旨,遂获赐号。圆悟禅师是西蜀彭州人,数度出蜀,从临济大师五祖法演学,嗣其法脉。他的名著《碧岩录》问世,被禅林誉为“宗门第一书”。其禅法润泽神州,度弟子五百人,嗣法得眼者领据丛林。高足大慧宗杲、虎丘绍隆,皆各创大慧派、虎丘派。他晚年归蜀,住持成都昭觉寺,除开堂说法外,于寺内刻《大藏经》以利弘传,其版至明朝仍传于世^[28]。孝宗不仅奉佛,且礼问佛法,乃至读《金刚》、《圆觉》和《妙法莲花经》主旨等,可见高、孝两朝佛教教政策仍继续如故。

峨眉山佛教隆盛的一个重要标志,即诸大寺、名寺皆著称于宋代。[宋]王象之《舆地纪胜》卷146嘉定府“大峨眉”下云“前代于峨眉山创寺六:一日光相,二日华藏,三日普贤,四日延福,五日乾明,六日华严。”此云前代所创六寺,皆唐、宋古寺而声闻远著,且影响流衍于后世,故当择要述之。

首言光相寺。该寺之来历,曾巩《隆平集》卷1寺观云“赐峨眉山新寺名光相。”曾巩(1019—1083年),北宋仁宗至神宗间人。其云“新寺名光相”,则旧名云何?前引《舆地纪胜》同卷曰“普延寺,旧名普光寺。自中峰至寺十里。国朝太宗时,命益州铸铜为普贤像,长二十尺,送寺中。端拱中,内府出黄

金三百两,以饰菩萨像。景德中,内府又出黄金三千两,设斋及增修堂殿。”引文云“普延寺,旧名普光寺”嘉定《四川通志》卷41嘉定府寺观说“光相寺在大峨眉峰顶,即普光殿”。可见旧名普光寺(普光殿)的普延寺,则应是北宋时的光相寺无疑。据范成大《吴船录》卷上所述,“峰顶光相寺,亦板屋数十间,无人居,中间有普贤小殿”。范成大(1126—1193年)是南宋初人,所谓“板屋”看似简陋,盖因地制宜而为之。至清康熙时,四川巡抚张德地《重修光相寺碑记》说他登峨眉山,见该寺倾圯,乃“重修正殿三楹,立门二重”,增禅室而建新坊,以利游人观览。这里以其自然环境殊异,故该地是观赏“佛光”的最好看点。

次述华藏寺。《舆地纪胜》同卷云“华藏寺,蜀武成中,有僧行朗创寺,其后趺坐而化。今石塔乃真身也。”这里的“武成”(908—910年)是前蜀王建的年号,可见华藏寺的创建在前蜀初年。行朗所创华藏寺与后世永明华藏寺之关系,其间须述及峨眉山牛心寺。牛心寺有前、后之分。曹学俭《游峨记》说“有前、后牛心寺,前者白水,而后者黑水也,谓之符文水。孙思邈居于白水,今之万年寺即白水寺。”范成大说后牛心寺乃宋继业三藏开建。其《吴船录》卷上云“业姓王氏,耀州人,隶东京天寿院。乾德二年,诏沙门三百人入天竺,求舍利及贝多叶书,业预遣中。至开宝九年始归。寺所藏《涅槃经》一函,四十二卷。业于每卷后分记西域行程,虽不甚详,然地里大略可考,世所罕见。……太宗即位,业诣阙,进所得梵夹、舍利等。诏择名山修习。登峨眉,北望牛心,众峰环翔,遂作庵居,已而为寺。”据《蜀中广记》卷85云:慧通和尚“游峨眉,望黑水山峰奇异。古有肇公道场,欲履之,不觉溪水泛阻。自念曰:我欲往而何往耶?感一虎至,通即骑虎跳过溪流,而入华藏寺。”此继业、慧通来峨的一段掌故,其中却揭出华藏、黑水、牛心三寺间的关系。明万历时任嘉定知州的袁子让,其《游大峨山记》云“山中多回禄之苦,故改华严为归云,中峰为集云,牛心为卧云,华藏为黑水,普贤为白水,以‘三云二水’厌之。”既云改“华藏为黑水”,则华藏先于黑水。至于继业三藏之“牛心”乃后牛心寺,其位置与黑水寺相近,后世记载常泛称其一而兼之。范成大诗《宝现溪》注云“三藏自西域归,过溪见两石子门,揽得其一,

今藏黑水寺。”^①相关者行朗,前蜀时;继业,宋太宗时。至于慧通的时代,《峨眉山志》卷五说他是“洛甫元安法嗣,唐僖宗时游峨眉”。慧通弘法其地而寂,“迄今全身供黑水祖堂,出《传灯录》”。按洛甫元安见《景德传灯录》卷16、《五灯会元》卷6,皆说他卒于唐昭宗光化元年(898),时僖宗已亡十年。作为洛甫法嗣的慧通,他游峨眉应在其后的前蜀时代,即在行朗与继业之间或稍晚。华藏改名后,黑水寺成为北宋的通行名称。《景德传灯录》卷22云:慧悟广真“益州人也,受业于峨眉洞溪山黑水寺”,其卒则在太平兴国二年(977)。后之《天圣广灯录》、《禅林僧宝传》所记亦同。由此可见,改名黑水寺的时段当在北宋初年。至于后世的永明华藏寺,其事之原委则另有情由。这须从名称和位所两方面加以讨论。[明]王毓宗《大峨山永明华藏寺新建铜殿记》曰“藩王殿下,文章河间之瑰奇,猷虑东平之乐善。”鉴于成化二年(1466)寺殿遭火灾,王乃捐资倡导兴修,经始于前。及王卒,后嗣之藩王续其事者,则特指新建之铜殿,“庀工于万历壬寅春,成于癸卯秋。还报,王额其寺曰‘永明华藏’云。”此记落款万历癸卯乃万历三十一年(1603)。记中所言“藩王”即明朝皇室朱申鉉,封地在成都,史称“蜀怀王”;其工程完竣则在蜀康王(承爝)时。朱申鉉《峨眉山普光殿记》云“普光殿在峨眉山之绝顶”,这就是说其位所在大峨山顶。据王毓宗《大峨山永明华藏寺新建铜殿记》,额其寺曰“永明华藏”者,乃新建铜殿竣工后的神宗万历时。此永明华藏寺新铜殿,因鎏金殿顶于日照下闪耀,故世称为“金顶”。然其古名则曰普光,宋曰光相,至万历乃曰永明华藏,而究其位所则非后牛心之地,实可谓大相径庭。

三叙普贤寺。此为峨眉山最具代表性的古寺、大寺。《峨眉山志》卷五称“寺创自晋时;唐慧通禅师精修。唐人有听广溶禅师弹琴处,即此寺。在宋为白水普贤寺。……万历间,敕改圣寿万年寺。”据徐铉《大宋重修峨眉山普贤寺碑铭并序》,所叙乃太平兴国年间修寺之事,铉卒于淳化三年(992),则撰碑之年还是太宗时期。由碑铭仍称“普贤寺”看出,故改名“白水普贤寺”尚在其后。普贤寺在峨眉山之代表性及其盛名晓喻全国,却在它是具有唯一性的普贤道场,在两宋则与五台文殊齐名;同其后的普陀观音、九华地藏并称我国佛教四大名山。普贤寺

之兴隆,究其主因在于北宋诸帝倾心向佛而持续推动。范成大《吴船录》卷上说“泊白水寺,大雨不可登,谒普贤大士铜像,国初敕成都所铸。有太宗、真宗、仁宗三朝所赐御制御书百余卷、七宝冠、金珠璎珞、袈裟、金银瓶钵、奩炉、匙筋、果垒、铜钟鼓铎磬、蜡茶塔、芝草之属。又有崇宁中宫所赐钱幡及织成红幡等物甚多,内仁宗所赐红罗紫锈袈裟,上有御书《发愿文》。”范成大不憚繁细而缕述所见,使我们今日可以感知当年白水寺所受之优渥礼遇。从太祖至仁宗(960—1063年)历时百年,其御赐迭连不缀,致使白水寺佛法愈益隆兴。这里尤应称道而值得一提的,是太宗太平兴国五年(980)所铸普贤乘象铜像。今计其通高为7.85米,重为62吨,观之则神态自若而雍穆,其造形更是精美绝伦,早已列为全国重点保护文物。

后述延福、乾明、华严三寺。祝穆《方輿胜览》卷52云“前代于峨眉山创寺六,光相居山之绝顶,为游山之底;华严居山之前峰,为游山之向导。”胡世安《游峨山道里纪》云“华严寺,今名归云。节税盘螺,赆盖佛座,名云篆殿,制甚古,大蝠托庐。按《碑》,宋绍兴间建。尝掘地得一小碣,镌‘华严堠’,左刻‘至县十五里’,右刻‘至巅七十里’,今竖寺中。”此外,《峨眉山志》卷四云“华严寺,一名归云,在玉女峰下,唐福昌达道禅师道场。宋绍兴三年,土性重修。”福昌达道前冠以“唐”字,指他为唐朝人,显与史实不符,且于文献记载迳相牴牾。我们据《五灯会元》卷七、卷八,可以梳理出昌福达道的法脉嗣系,即岩头全豁—玄泉山彦—黄龙海机—眉州昌福达道。而在《景德传灯录》卷十六里,还明确记载岩头全豁于唐僖宗光启三年(887)入寂,寿年六十。据此,陈垣《释氏疑年录》卷五将岩头全豁之生卒年定为828—887年。唐亡时间在907年,经数传而至福昌达道,此离唐亡则时日殊远,故冠以“唐”字显然难以置信。关于乾明寺,其寺来历甚早。据称原本晋乾明观,后有资州明果禅师至,乃改观为中峰寺,至宋有高僧茂真对寺曾予重修。按宋之茂真,他书亦作“茂贞”,因其谥曰“明果”^②,故有“两明果”之说。宋代高僧别峰宝应,世居峨眉。初入中峰,从密印受法,继问道于圆悟克勤大师,禅法益精。师以学兼内外,造诣弘深及其传法业绩而誉称一世,宁宗书“别峰”赐之。入清后,中峰寺禅风颇盛,寺

亦随之修葺增新,遂成峨山大寺。关于延福寺,袁子让《游大峨山》云“前、后牛心二寺,前寺隐隐在高阜中;后寺在山以南,去行路颇远,为孙真人修真处,古号延福院。”嘉庆《四川通志》卷四十一亦谓后牛心寺“即古延福院”。《舆地纪胜》卷百四十六云:“延福寺,自中峰至寺五里,孙思邈真人故宅。”明人胡世安《登峨山道里纪》曰“后牛心寺,继业所创,今名卧云,即古延福院。”胡直说“后牛心寺为孙仙洞。寺僧出脉孙思邈丹灶、药炉,制甚古。”^[29]诸书俱云延福寺继为后牛心寺,原是唐人孙思邈炼丹之处,其为古寺而来历清晰有据。该寺后因战火趋衰微,至清代则逐渐恢复。

综上所述乐山及峨眉山佛教,自唐宋以来总体上是久盛长隆,虽后世或由战乱等诸多因素,曾出现过暂时的衰微,但时局一旦稳定则又得以恢复和发展。其中最令人称道的是本地高僧的辈出涌现,而外地僧侣亦多来此弘法及云游造访,彼此间的佛法交流对佛教学术研究更益增进。如别传慧宗(1499—1579年)、贯之性一(1696—1681年)、可闻海源(1631—1700年)等,他们对峨眉山佛教的振兴都曾作出过重要贡献。明穆宗时大学士陈以勤所撰《别传禅师塔铭》说:别传原本云梦人,十岁入蜀,于永寿寺受戒。三十六岁造访峨眉,在山中从宗宝学究竟法,而后佛学造诣精进,住锡山中且四十年。他在金顶主建铜瓦殿,铸普贤铜像及铜佛等。又为白水寺建伽蓝殿,“铸铜佛大像三,费数千金”。继铸三大铜钟,一置白水寺,一置永寿寺,最大者重二万五千斤置于圣积寺老宝楼。此钟朝暮扣鸣,回荡山谷,昭示峨山法运昌隆。别传还绿化峨山,计造林“松柏杉楠十万八千株”,其兴教弘法与绿化环境可

谓相融无间。明、清之际,川境战火绵延,不特经济凋弊,且民断烟火,佛教亦随之衰退。顺治初,“峨山诸刹,兵燹之余,香火荒凉,虎狼窟穴,行人绝迹,食窘僧饥”^⑨。时伏虎寺久废,僧众期盼恢复。贯之闻讯遂赴峨山,甫至即逢白虎伤人。他不畏凶险,经二十余载之努力,终于恢复建成伏虎丛林。贯之弟子可闻秉承其志,为寺“印刷梵本大藏五千余卷,并方册全藏二部”,建崇楼贮存,以便阅藏者习法有依。可见峨眉山的秀美及其佛教之隆兴,确实与诸大德高僧的勤勉弘法是分不开的。清初,双桂禅系祖师破山海明为振兴峨眉山佛教,他撰写《伏虎寺开学业禅堂缘起》说“迓来丛林虽在,古法尽亡,招贤弘教,杳绝无闻。……值峨眉伏虎贯之禅师建一学业丛林,集有志缙流,穷性相之深诂,离文之妙旨。”他强调指出“欲佛法兴,莫先于得人,得人莫先于整丛林以教后学”。他针对清初佛教丛林衰败,认为最重要的就是培养后学人才。

乐山凌云大佛是弥勒文化集中表现,标志所奉是以净土为宗的佛法圣地。吾人于佛之体悟而究其真谛,知佛原在世间,化度众生。佛法自入中华,渐与本土相融,其中净土法门简易方便,犹契合大众淳朴之心。民众信仰弥勒,念佛断惑,人心向善,故净土佛法乃日趋中国化,其功能确有助于净化身心,使人们走向和谐,促进文明新风建设。《无量寿经》云“以清净心,向无量寿,乃至十念……。要当孝顺,至诚信心。”《观无量寿经》更以“孝养父母”为修“三福”之首。它如大足石刻弥勒诸变相,其内容都不同程度地体现净土弥勒文化与中华人伦观的融通,就育人育德来说净土佛法仍是培养文明社会的良壤,今世精神文明建设亦可从中获得有益的借鉴。

注释:

① 别有鸠摩罗什译《佛说阿弥陀经》一卷本。另《开元释教录》有康僧铠译《无量寿经》二卷本。

② [宋]范成大《成都古寺名笔记》,《全蜀艺文志》卷42,线装书局2003年。

③ 以上编号据李永翘、胡文和编《大足石刻内容总录》,四川省社会科学院出版社1985年版。

④ [宋]志磐《佛祖统纪》卷43。频伽藏,致九。

⑤ 念常《佛祖历代通载》卷26云“诏雕佛经一藏。计一十三万板。”《释氏稽古略》卷4云“前后凡造金、银字佛经数藏。今年敕雕佛经印一藏,计一十三万板。”频伽藏,致十一。

⑥ 见[清]徐松《宋会要辑稿》道释一(三十四),中华书局,1954年版。另,[宋]志磐《佛祖统纪》卷53“神宗僧二十二万六百六十人,尼三万四千三十人”。

⑦ [宋]范成大著《范石湖集》卷18,上海古籍出版社1981年。又《吴船录》卷上亦言其事,大略相同,所异者谓宝石藏牛心寺,而不指是先寺或后寺。《李太白集分类补注》卷8《上皇西巡南京歌》七[宋]杨齐贤注曰“宝现溪,业三藏自西域归,过溪,见两石子斗,揽得其一,今藏黑水寺。”

⑧《续资治通鉴长编》卷 79 ,大中祥符五年。中华书局 ,1985 年。

⑨见宋肆樟《贯之和尚塔铭》,王廷诏《可闻禅师塔铭》,以下引文同。《文渊阁四库全书》。

参考文献:

- [1] 郭沫若.李白与杜甫[M].北京:人民文学出版社,1972.
- [2] 龙显昭.巴蜀佛教的传播发展及其动因试析[J]//西华大学蜀学研究中心.蜀学(第1辑).成都:巴蜀书社,2006.68-93.
- [3] 王象之.舆地纪胜[M].北京:中华书局,2003.
- [4] 司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1982.
- [5] 陈鸣皋.重修凌云寺山门碑记[M]//龙显昭.巴蜀佛教碑文集成.巴蜀书社,2003.778-779.
- [6] 慧远.念佛三昧诗集序[M]//[唐]道宣.广弘明集(卷30上).上海:上海古籍出版社,1994.
- [7] [梁]释慧皎.慧持传[M]//高僧传(卷六).北京:中华书局,1992.
- [8] [梁]释慧皎.璽良耶舍传[M]//高僧传(卷三).北京:中华书局,1992.
- [9] 泸州开福寺弥勒铭[M]//山谷别集(卷2).//纪昀.永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [10] 王正德.昭觉寺无量寿佛殿记[M]//成都文类(卷41).//永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [11] 龙显昭.无际禅师与楚山绍琦史迹考索[J].西南民族大学学报,2006,(02):91-95.
- [12] 杨仁山.杨仁山居士文集[M].合肥:黄山书社,2006.
- [13] 王琦.李太白全集[M].北京:中华书局,1977.
- [14] [宋]黄休复.禅月大师[M]//益州名画录(卷下).成都:四川人民出版社,1982.
- [15] [宋]赞宁.贯休传[M]//宋高僧传(卷30).北京:中华书局,1983.
- [16] [清]吴仁臣.僧贯休传[M]//十国春秋(卷47).北京:中华书局,1983.
- [17] [清]吴仁臣.高祖本纪下[M]//十国春秋(卷36).北京:中华书局,1983.
- [18] [清]吴仁臣.侯宏实传[M]//十国春秋(卷51).北京:中华书局,1983.
- [19] 成都市地方志编纂委员会.成都市志·文物志(第二篇·遗物).成都:四川辞书出版社,2000.
- [20] 冯宿.奏准敕禁断印历版[M].//册府元龟(卷160).北京:中华书局,1988.
- [21] [元]脱脱等.西蜀孟氏·毋守素传[M]//宋史(卷479).北京:中华书局,1977.
- [22] [宋]王钦若等.册府元龟[M].北京:中华书局,1988.
- [23] 曾巩.隆平集(卷1)[M]//永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [24] [清]徐松.道释一(十七)[M]//宋会要辑稿.北京:中华书局,1954.
- [25] 李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,1985.
- [26] [清]徐松.道释一(二十)[M]//宋会要辑稿.北京:中华书局,1954.
- [27] 孙觌.鸿庆居士集(卷42)[M]//永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [28] 曹学佺.蜀中广记(卷95)[M]//永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.
- [29] 胡直.游峨眉山记[M]//衡庐精舍藏稿(卷12).//明文海(356卷).//永瑒等.景印文渊阁四库全书.台北:商务印书馆,1986.