

汉传佛教四大菩萨及其 应化道场演变考述^{*}

景天星

菩萨信仰是中国大乘佛教的重要特色。在佛教中国化过程中,形成了独具特色的四大菩萨信仰及其应化道场信仰,即四大名山信仰。早期大乘经中,多次提到了“四大菩萨”,但皆非特指。中国四大菩萨信仰渊源于大乘经典,文殊信仰是最先兴起的菩萨信仰之一,在《华严经》等大乘经典的影响之下,文殊菩萨与普贤菩萨开始并重,不久,又融合观音菩萨而共同被称为“三大士”。文殊信仰兴起以后,其应化道场逐步确定于五台山,唐代时,五台山与普贤道场峨眉山并称“名山”;明末,三大名山开始有了特指,即五台、峨眉和普陀;明末“三大名山”兴起之时,大约万历年间,“四大名山”也几乎同时出现;清初,“四大名山”开始流传,清代晚期,“四大名山”基本定型;民国时期,由五台山、峨眉山、普陀山、九华山组成的四大名山体系已深入人心,广为人知。从民国开始,弥勒菩萨有进入“五大菩萨信仰体系”的趋势。当前,在佛教中国化过程中,亦在逐步形成“五大名山信仰格局”。

关键词: 汉传佛教 四大菩萨 应化道场 四大名山 中国化

作者 景天星,历史学博士,陕西省社会科学院宗教研究所助理研究员。

汉传佛教中有著名的四大菩萨,即文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨和地藏菩萨,其应化道场分别是五台山、峨眉山、普陀山、九华山。菩萨信仰是大乘佛教的重要特色。四大菩萨信仰及其在此基础上形成的四大名山信仰是中国佛教尤其是明清以来中国佛教信仰与文化的重要代表之一,是佛教中国化的重要表现。

学术界曾对四大菩萨与四大名山信仰进行了重要研究。在著作方面,2011年,李利安等人撰写的《四大菩萨与民间信仰》是鲜有的关于四大菩萨信仰的专著,其中对四大菩萨与民间信仰的关系进行了讨论。^①在论文方面,陈剑锳^②、道昱^③、黄夏年^④、圣凯^⑤、陈迟^⑥等人的相关研究,分别从历史、文献及其宗教意义、现代意义等方面进行了研究,深具启发意义。但之前的研究,或仅研究四大菩萨信仰,或仅研究四大名山信仰,而未将二者之动态关系作为对象进行

^{*} 基金项目: 国家社科基金重点项目“宋元明清时期中国汉地观音信仰研究”(14AZJ002)。

① 李利安等《四大菩萨与民间信仰》,上海人民出版社,2011年。

② 陈剑锳《“四大名山志”的修撰过程及其宗教意义》,《普门学报》(台湾)第15期,2003年5月。

③ 道昱《中国佛教四大名山考》,《普门学报》(台湾)第45期,2008年5月。

④ 黄夏年《“上朝峨眉,下朝宝顶”的现代意义》,《宗教学研究》2010年第4期。

⑤ 圣凯《明清佛教“四大名山”信仰的形成》,《宗教学研究》2011年第3期。

⑥ 陈迟《明清四大佛教名山的形成及寺院历史变迁》,博士学位论文,清华大学,2014年。

研究。循此，本文拟在前贤基础上，对四大菩萨信仰形成的渊源、历史进行考述，并重点考述在此基础上形成的四大名山信仰的演变和定型进程，以进一步明晰四大菩萨及其应化道场的演变轨迹。

一、渊源：佛经中的“四大菩萨”

在早期大乘经中，就已经出现了“四大菩萨”，但非特指。汉语佛典中，最早出现“四大菩萨”的佛教经典是姚秦时代翻译的《法华经》，其中有言“是菩萨众中有四导师：一名上行，二名无边行，三名净行，四名安立行。是四菩萨，于其众中最为上首唱导之师，在大众前，各共合掌，观释迦牟尼佛而问讯言‘世尊！少病少恼，安乐行不？所应度者，受教易不？不令世尊生疲劳耶？’尔时四大菩萨而说偈言‘世尊安乐，少病少恼，教化众生，得无疲倦。又诸众生，受化易不？不令世尊，生疲劳耶？’”^①文中的四大菩萨，指的是上行菩萨、无边行菩萨、净行菩萨和安立行菩萨，四大菩萨向释迦牟尼佛问讯并说偈。

唐代的汉语佛典中，“四大菩萨”之指代又有变化。菩提流支翻译的《大宝积经》云“尔时弥勒菩萨，见于四方光明幢等四大菩萨，各坐琉璃光明楼阁，有百千亿诸天绕雨花奏乐，现大神变，震动大地而来源于此。”是说弥勒菩萨见到了四方的“光明幢”等四大菩萨，但并未言及其它三大菩萨的名字，这四大菩萨的特点是有光明，有大愿，“彼四菩萨光明遍照此之大会”，“此四善大丈夫志愿所趣，皆不思议”。^②但此“四大菩萨”的名字在不空翻译的《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》中得到了补充，经云“尔时光明幢、智上、寂根、愿慧等四大菩萨从四方来而现于此，各于无量吠琉璃光明楼阁中坐。”四大菩萨来后，又是“慈氏菩萨摩訶萨”（弥勒菩萨）问世尊“以何因缘于此世界大地震动？四方复有四楼阁现”，佛言“慈氏，是四菩萨。”四菩萨的特点依然是“光从四方来普照大众”。^③综合两部经的表述可以看出，其所指的四大菩萨是：光明幢菩萨、智上菩萨、寂根菩萨、愿慧菩萨。

唐代般若翻译的《诸佛境界摄真实经》中，记载有五方如来中除毗卢遮那佛之外的其他四佛所属的四方的十六大菩萨，东方不动如来有四大菩萨，指金刚萨埵菩萨、金刚王菩萨、金刚爱菩萨、金刚善哉菩萨；南方宝生如来有四大菩萨，其名曰：金刚宝菩萨、金刚威德菩萨、金刚幢菩萨、金刚笑菩萨；西方无量寿佛有四大菩萨，指金刚法（观音菩萨）菩萨、金刚利（文殊）菩萨、金刚因菩萨和金刚语言菩萨；北方不空成就如来有四大菩萨，其名曰金刚羯磨菩萨、金刚护菩萨、金刚药叉菩萨、金刚拳菩萨。^④这是密教经典中为五方佛配置及其四大菩萨，但其中没有提到毗卢遮那佛的四大菩萨。不过，澄观在《大方广佛华严经随疏演义钞》中将其补全，“五方如来各有四大菩萨，在于左右，复成二十。谓中方毗卢遮那如来四大菩萨者，一金刚波罗蜜菩萨，二宝波罗蜜菩萨，三法波罗蜜菩萨，四羯磨波罗蜜菩萨；东方阿閼如来四菩萨者，一金刚萨埵菩萨，二金刚王菩萨，三金刚爱菩萨，四金刚善哉菩萨；南方宝生如来四菩萨者，一金刚宝，二金刚威光，三金刚幢，四金刚笑；西方无量寿如来，亦名观自在王如来，四菩萨者，一金刚法，二金刚利，三金刚因，四金刚语；北方不空成就如来四菩萨者，一金刚业，二金刚法，三金刚药叉，四金刚拳，以上总有二十五也。”^⑤一佛四菩萨，总共二十五位菩萨。唐法云的《两部

①（姚秦）鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷5，《大正藏》第9册，第40页上。

②（唐）菩提流支译《大宝积经》卷60，《大正藏》第11册，第349页上。

③（唐）不空译《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》卷3，《大正藏》第11册，第916页下。

④（唐）般若译《诸佛境界摄真实经》卷2，《大正藏》第18册，第278页中。

⑤（唐）澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》卷90，《大正藏》第36册，第699页上。

大法相承师资付法记》^①、宋代延寿的《宗镜录》^②对此亦有描述。

唐代汉语佛典中,还有另外一种关于四大菩萨的说法,《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》云“殊胜殿安五宝座,即是地藏菩萨入定宝处,四方有座,四大菩萨所座,所谓破恶趣菩萨、悲旋润菩萨、金刚笑菩萨、除忧暗菩萨。尔时,无佛世界能化导师悲愿金刚地藏菩萨坐中央座。”^③其中提到的地藏菩萨位于中央,四方有四大菩萨,即破恶趣菩萨、悲旋润菩萨、金刚笑菩萨、除忧暗菩萨。

宋初的汉语佛典中,又出现了关于四大菩萨的不同表述,而且有两种。法贤译的《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》指出,“金刚部四大菩萨”,有“金刚萨埵菩萨、金刚忿怒明王菩萨、观自在菩萨、虚空藏菩萨”。^④施护等译的《佛说秘密三昧大教王经》指出,应当依前曼拏罗法,复画金刚界金刚轮金刚宝,“于其轮中画才发心转法轮菩萨,四大菩萨一名大勇猛,二名一切印主,三名大三昧,四名大成就主。”^⑤

如上,从姚秦到宋代所翻译的汉译显密佛教经典中,关于“四大菩萨”的表述至少有10种,但没有一种是我们当代社会通用的“四大菩萨”之概念,那么,当前流行的四大菩萨信仰是如何形成的?又是如何演变的?

二、发展:从文殊菩萨到“三大士”

佛经开始传入中国后,不论是文殊菩萨、普贤菩萨还是观音菩萨、地藏菩萨,各自因循其经典独立发展,也就是说,他们并没有以一个统一的体系传入中国。而且初始的发展中,四大菩萨有先有后,并不是在同一时期内相互融合的。最先融合在一起的是文殊菩萨和普贤菩萨。不久,观音菩萨又加入了阵营。三尊菩萨合称“三大士”。

文殊菩萨是大乘经典中最为重要的一尊菩萨,东汉时期的安世高、支谶等都翻译有文殊经典。^⑥因此,文殊信仰在中国是最先输入的菩萨信仰之一。推崇菩萨信仰非常重要的一部经典《华严经》首先将文殊菩萨与普贤菩萨融合起来。《华严经》宣扬毗卢遮那佛的境界,同时对其左右胁侍(文殊菩萨和普贤菩萨)极为推崇。唐代时依《华严经》开华严宗,不同的祖师或大德,对其有不同侧重。杜顺、智俨皆偏重普贤,如樊玄智“投神僧杜顺禅师,习诸胜行,顺即令读诵华严为业,权依此经修普贤行”^⑦。说明杜顺修“普贤行”,其弟子智俨问:文殊亦是因人,何故但言普贤是其因人耶?答:虽复始起发于妙慧,圆满在于称周。是故隐于文殊,独言普贤也。^⑧但李通玄并不这样认为,他通过“三圣圆融”说,融合了文殊和普贤并突出其地位。三者合称“华严三圣”。其中,普贤菩萨和文殊菩萨与毗卢遮那佛互为因果,文殊、普贤为因,毗卢遮那佛为果;文殊表智德、证德、慧德、能信,而普贤表理德、行德、定德、所信,倘理智相即、行证相应、定慧一如、能所相融,即是毗卢遮那佛。三者尽管有各自之分工,又有主伴、

① (唐)法云《两部大法相承师资付法记》卷1,《大正藏》第51册,第784页中-785页下。

② (宋)延寿《宗镜录》卷24,《大正藏》第48册,第548页中-下。

③ (唐)藏川述《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》卷1,《卍新纂续藏经》第1册,第406页上。

④ (宋)法贤译《佛说最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》卷2,《大正藏》第8册,第794页中-下。

⑤ (宋)施护等译《佛说秘密三昧大教王经》卷3,《大正藏》第18册,第454页中。

⑥ 如安世高译有《宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》1卷,参(梁)僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校《出三藏记集》,中华书局,1995年版,第172页;支谶译有《阿闍世王经》2卷、《文殊问菩萨署经》1卷、《兜沙经》1卷,参(梁)僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校《出三藏记集》,第27页。

⑦ (唐)法藏《华严经传记》卷4,《大正藏》第51册,第166页下。

⑧ (隋)杜顺说,(唐)智俨撰《华严一乘十玄门》卷1,《大正藏》第45册,第514页中。

因果、体用和理智等关系，但李通玄认为“此三法是一体性”^①、“此之三人始终不相离故，以明如来是文殊普贤二人之果”^②，这是说三圣的“一而三、三而一”的关系。^③随着华严学的发展，“华严三圣”尤其是其中文殊和普贤的影响越来越大。

但此后不久，观音也开始融入进来。初期的华严学者中，法藏也推崇普贤，他专门撰写《华严经普贤观行法门》，其依据是“依《华严经》普贤观行法”，其内容是“初明普贤观，次明普贤行。”对其第十种“观门”——“主伴圆备门”的解释是“菩萨以普贤之智顿见于此普贤法界”^④。但是，他同时也重视观音，他的修法是十一面观音，他在《华严经探玄记》中也多次提到“观世音”。在提到善财童子参访的菩萨时他说“于中菩萨有六，三处现身；一初文殊为佛母故，本有缘故，初位劣故，唯一人也；二中间渐进现于二人，谓观音、正趣也；后位成满显德胜故，具有三人，谓弥勒、文殊及普贤……。”^⑤是说善财拜访了5位菩萨，他们共出现了6次，其中文殊出现了2次，这五位菩萨是文殊、观音、正趣、弥勒、普贤，他们代表了参学的三个阶段，足见法藏重视观音。在另外一处叙述中，法藏将其和文殊、普贤开始并列起来，“…由因行圆显理智无二，众生依二者举凡显圣，上来因德竟，同等觉位也，《智度论》第四十：复次十住菩萨与佛无有差别，如遍吉、文殊师利、观世音等，具足佛十力功德等而不作佛，为广度众生故。”^⑥文中的“遍吉”即是普贤，是说遍吉、文殊师利、观世音三者皆具足佛的十力功德而不作佛，为的是来广度众生，这是观音和文殊、普贤的初次融合，被认为是“为三大士的教理基础埋下了历史性的关键伏笔”。^⑦

观音菩萨融入三大菩萨之阵营，同样离不开李通玄在教义上的努力，如上所说，他通过“三圣圆融”融合并巩固了文殊和普贤的地位。但是，他似乎不太满意这一融合，于是，又将观音“请”了进来，他说“观世音菩萨、文殊、普贤，此三法是古今三世一切佛之共行，十方共同。文殊主法身妙慧之理，普贤明智身知根成万行之门，观世音明大慈悲处生死，三人之法成一人之德，号毗卢遮那，一切众生总依此三法，号之为佛。”^⑧其中，文殊主妙慧，普贤明万行，观世音明大慈悲，这里，已经提出了三大菩萨所表征的理念，奠定了三者融合的义理基础，而且，只有文殊、普贤、观音“三人之法”具足，便可成毗卢遮那之德。这一观点，在《新华严经论》的表述中，他说得更明确“文殊、普贤、观世音菩萨，表法身、无相慧及根本智，即文殊之行主之；表从根本智起差别行，以普贤主之；表大慈悲心恒处苦流不求出离，以观世音主之。以此三法属于一人所行，行令具足遍周一切众生界，教化众生令无有余，名毗卢遮那佛。即明一切处文殊，一切处普贤，一切处观世音，一切处毗卢遮那，乃至微尘中重重充遍。”^⑨

文殊、普贤、观音融合以后，渐渐被合称为“三大士”。从唐代开始，一些石窟中就已经有了三大士塑像，如太原的天龙山石窟第9窟和敦煌莫高窟的第161窟。天龙山石窟开凿于东魏，唐代达到鼎盛。第9窟属于后期石窟（685—704），是一方形的露天大龛，^⑩分两层，上层的主

①（唐）李通玄《略释新华严经修行次第决疑论（又名华严经决疑论）》卷1，《大正藏》第36册，第1013页中。
②（唐）李通玄《新华严经论》卷3，《大正藏》第36册，第738页下。
③对此，魏道儒认为“李通玄的三圣说，建立了不同于此前华严宗人的佛菩萨崇拜格局。文殊和普贤的结合就是佛，强化了菩萨崇拜意识。”魏道儒《中国华严宗通史》，凤凰出版社，2008年，第164页。
④（唐）法藏《华严经普贤观行法门》卷1，《大正藏》第58册，第159页下。
⑤（唐）法藏述《华严经探玄记》卷18，《大正藏》第35册，第451中—下。
⑥（唐）法藏述《华严经探玄记》卷6，《大正藏》第35册，第430页中。
⑦蓝慧龄《华严三大士研究》，硕士学位论文，陕西师范大学，2009年，第13页。
⑧（唐）李通玄《新华严经论》卷21，《大正藏》第36册，第863页上。
⑨（唐）李通玄《新华严经论》卷37，《大正藏》第36册，第981页下。
⑩张明远主编《山西石刻造像艺术集萃》，山西科学技术出版社，2005年，第39页。

尊是弥勒佛（又说为卢舍那佛），高7-8米，下层为三大士像，中间是十一面二臂观音立像，左手屈而持钵，右手垂下作施无畏印，左为普贤，右为文殊，体现出了三大士与主尊佛的结合。敦煌莫高窟的161窟建于晚唐，石窟中心有一佛坛，已损毁。窟顶井心及四披画有观音之曼陀罗，其西壁是十一面观音曼陀罗、南壁是文殊变、北壁是普贤变，四壁周围均环绕海会菩萨。对此，郭佑孟认为“此窟乃是作为结界修观（三圣图融观）之用的洞窟，且中心佛坛中的主尊极可能就是观音菩萨，中心佛坛中主尊（观音）表体性，西壁的十一面观音正是从体起用的最佳法相。中心佛坛的主尊即具备佛格，西壁的十一面观音便可作为其应化身形，统摄着代表无缘大缘悲心莲花部的普贤，与代表坚固菩提心的金刚部的文殊，行者实是依此十一面观音方便法门而趋向究竟解脱道的。”^①若按此说，中心主坛为观音菩萨的话，那么此石窟就是三大士与主尊观音的融合。宋代以后，很多寺院已开始出现三大士殿，如河北正定隆兴寺（宋）、天津广济寺（辽）、北京隆福寺（明）、山西长治观音堂（明）等。而且在宋代，还开始出现了用此三大菩萨参话头的公案，如宋代的宗杲在《正法眼藏》中记载“有一般学人向五台山求文殊现，早错了也。五台山无文殊，你欲识文殊么？只你目前用处始终不异处处不碍，此个是活文殊。你一念心无差别光，处处总是普贤。你一念心能自在随处解脱，此是观音三昧法。互为主伴，显即一时显，隐即一时隐；一即三，三即一，如是解得，方始好看教。”^②

明清时期，三大士仍有较大影响，并和三大名山联系在一起。

三、转化：从五台山到“三大名山”

在中国佛教文化中，著名的菩萨都有自己的应化道场，并在此基础上形成了应化道场信仰，亦即佛教名山信仰。信众不仅崇拜菩萨，而且崇信菩萨道场，可谓是信仰的一种转化。

文殊菩萨最先拥有自己的应化道场——五台山。至迟到唐初，五台山已经是著名的佛教名山。历经数百年，《华严经》中的文殊道场清凉山被指认为山西五台山。^③因为《华严经》尊崇文殊和普贤的原因，作为文殊道场的五台山便和作为普贤道场的峨眉山开始融合，如唐代的华严大师澄观法师“大历十一年（776）誓游五台，一一巡礼，祥瑞愈繁。仍往峨嵋求见普贤，登险陟高，备观圣像。”^④直到宋代，依然“两山”并称为“名山”，并受到皇帝的关注，宋太宗“勅太原、成都铸铜钟，赐五台、峨眉名山，遣挂之日，两山皆有梵僧十余，空中奉迎其钟，声闻百里”。^⑤不过，宋代也有将庐山、天台山与峨眉、五台并称的，如苏轼《十八大阿罗汉颂》曰“圣皆隐不见，独以像设遗言，提引未悟。而峨眉、五台、庐山、天台犹出光景变异，使人了然见之。”^⑥元代，与五台、峨眉并称的又是河南的伏牛山、少室山，如杭州慧因寺释盘谷法师“至元中（1264-1294）游五台、峨眉、伏牛、少室名山胜地。尝云，足迹半天下，诗名满世间”。^⑦此事又载于明代幻轮的《释鉴稽古略续集》。^⑧宋代苏轼和明代明河的记载中，虽然四座

① 郭佑孟《晚唐观音法门的开展：以敦煌莫高窟161窟为中心的探讨》，《圆光佛学学报》（台湾）第8期，2003年12月，第119-120页。

② （宋）宗杲《正法眼藏》卷3，《卮新纂续藏经》第67册，第587页下。

③ 详参拙文《论证五台山即清凉山的历程》，《法音》2010年第10期，第31-33页。

④ （宋）赞宁《宋高僧传》卷5，《大正藏》第50册，第737页上。

⑤ （宋）志磐《佛祖统纪》卷43，《大正藏》第49册，第398页下。

⑥ （明）茅坤编《唐宋八大家文钞》卷143“东坡文钞二十七”，文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1384册，第709页。

⑦ （明）如惺《大明高僧传》卷1，《大正藏》第50册，第903页下。

⑧ （明）幻轮《释鉴稽古略续集》卷1，《大正藏》第49册，第904页下-905页上。

山的名字不一样,但是皆有五台、峨眉,最主要的是,恰好是四座山,只是没有被称为四大名山。

相比之下,从唐代到明末,三大名山的出现似乎更为频繁,只是唐宋时期并非特指,如刘禹锡《唐故衡岳律大师湘潭唐兴寺俨公碑》云“佛法在九州间,随其方而化,中夏之人汨于荣利,破荣莫若妙觉,故言禅寂者嵩山;北方之人锐以武力,摄武者莫若示现,故言神通者,宗清凉山;南方之人剽而轻,制轻莫若威仪,故言律藏者,宗衡山。是三名山为庄严国。”^①这里的“三名山”指的是嵩山、清凉山和衡山,而且三山各有其特点,嵩山偏禅,清凉山宗神通,衡山重律。到了宋代,志磐在《佛祖统纪》中的《名山胜迹》中,引用了《通塞志》的资料,提到了阿育王山、太白山、天竺山、石城山、罗浮山、五台山、太洪山、峨眉山、雁荡山、补陀山等^②,其中有后来统称的五台山、峨眉山、补陀山等三大名山,但是没有提到九华山。

明末,三大名山开始有了“特指”。明代王世贞撰《弇州四部稿》中有诗《赠僧参方一绝》提及“落迦南浸胜蓬莱,西有峨眉北五台,寄语圆通三大士,可能端为一僧来。”^③其中落迦即普陀山。可见,明末时普陀山开始与峨眉山、五台山并称,协同发展。王又作《上人自峨眉山来云欲涉海礼补陀北礼五台走笔二绝赠之》,其中一诗云“峨眉十载住不足,南礼潮音北五台,巴劫半生何处是,眼前谁个不如来。”^④其中的潮音也是指普陀山,因为普陀山的潮音洞是传说中观音的化现之地。此后不久,明谢廷谅撰《三大士殿》曰“普贤肇峨眉,示迹惟西方。文殊现五台,台殿俱清凉。猗与观世音,普陀实吾乡。胡为三大士,鼎足偕兹堂。”^⑤其中明确指出“三大士”及其居住道场,即普贤肇峨眉、文殊现五台、观世音在普陀。万历三十三年(1605),峨眉山的大佛寺落成后,礼部尚书李长春撰《峨眉山大佛寺落成颂并序》云“盖闻震旦中有道场三:曰峨眉,曰五台,曰普陀,鼎立宇内,为人天津梁。”^⑥其中又将峨眉、五台、普陀并立为三大道场。

明末的云栖祿宏是首先使用“三山”一词并将其特指为五台、峨眉、普陀的人。他在《三山不受三灾》中云“或谓五台、峨嵋、普陀三山,劫坏不坏,游者能免三灾,此讹也。三灾起时,大千俱坏,何有于三山?若必游此免灾,则瞽目跛足之徒,不能登历者,纵修殊胜功德,终成堕落。而居近三山者,即愚夫皆成解脱耶?当知无贪乃不受水灾,无瞋乃不受火灾,无痴乃不受风灾,三山之到否何与?愿念念开文殊智,行普贤行,廓观音悲,则时时朝礼三山,亲迹大士。不达此旨,而远游是务,就令登七金,渡香水,何益之有?”^⑦这里,祿宏首次提到“开文殊智,行普贤行,廓观音悲”,应是第一次明确的提到三大菩萨各自所表征理念的文献。此外,《云栖净土汇语》中录有《游名山不愿西方》,也提到此“三山”,云“游五台者,曰文殊在;游峨嵋者,曰普贤在;游普陀者,曰观世音在。独不曰西方极乐世界有弥陀在乎?又不曰三大士者徒仰嘉名,阿弥陀佛现在说法,亲炙休光之为愈乎?又不曰跋涉三山,累年月而后到,信心念佛,一弹指而往生乎?大可叹也。”^⑧

① (清)董诰等编《全唐文》卷610“刘禹锡”,中华书局,1983年影印本,第6163-6164页。

② (宋)志磐《佛祖统纪》卷53,《大正藏》第49册,第467页下-468页上。

③ (明)王世贞《弇州续稿》卷25“诗部”,文渊阁《四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第1282册,第341页。

④ (明)王世贞《弇州四部稿》卷24“诗部”,第1282册,第327页。

⑤ (明)胡应麟《少室山房集》卷14“五言古诗二十首”,文渊阁《四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第1290册,第86页。

⑥ (清)蒋超撰,释印光重修《峨眉山志》卷6,杜洁祥主编《中国佛寺史志汇刊》第1辑,台北:明文书局,1980年影印本,第45册,第286页。

⑦ (明)祿宏《云栖法汇(选录)(第12卷-第25卷)》卷15,《嘉兴藏》第33册,第76页下-77页上。

⑧ (清)虞执西、严培西《云栖净土汇语》卷1,《卮新纂续藏经》第62册,第17页下。

这一时期的憨山德清是历史上首次运用“三大名山”这一词的人，他在《高邮州北海台庵接待十方常住记》中说“惟三大士现身十方，普度众生，无处不徧。在我震旦国中，以三大名山，为法身常住道场，而峨嵋僻处西蜀，远在一隅。唯五台普陀，对峙南北，为十方众僧之所归宿，往来道路，不绝如缕。”^①此处的三大名山就是三大士道场，即峨嵋、五台、普陀。他不仅首次提到“三大名山”，而且还多次提到，如《勅建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》载：“师素愿范渗金三大士像，造铜殿三座，送三大名山。”^②此三大名山即五台、峨眉与普陀。《吴江接待寺十方常住记》载“我震旦五台、峨眉、补陀三山，为三大士摄化地。”^③憨山大师在《示真遇禅人》中还说到三大名山，真遇“志向名山”，“往普陀礼达观师”，憨山大师让他想想“今年而南海，明年而五台，后年而峨眉，汝将遍历寰中，纵经尘劫，穷尽十方微尘国土，承事十方诸大知识，总皆不出幻化门头。非究竟真实处也。”^④其中的南海，就是观音道场普陀山。“三大名山”很有影响，明末清初的方士亮在《黄山募册疏》中还运用了“三大名山”一词：“稍稍有知者，会圣母造七层四面毗卢佛及诸大菩萨金像，将于清凉、峨眉、南海三大名山”。^⑤

那么，九华山何时进入“四大名山”信仰体系？笔者以为，应当是在晚明万历年间。而地藏菩萨进入“四大菩萨信仰”体系与九华山进入“四大名山信仰”体系几乎是同时的。

四、定型：四大菩萨与四大名山

明末“三大名山”兴起之时，“四大名山”也几乎同时出现。圣凯法师认为，明代“出现三大名山”，即五台山、普陀山、峨眉山并列，“到了康熙年间（1662-1722），逐渐出现四大名山的说法。”^⑥黄夏年认为，“大概到了清代，峨眉山四大名山的名字才正式确立”^⑦，道昱认为，四大名山并非一时集成，而是在不同的朝代依不同的传说而慢慢形成；四大名山与各尊菩萨的结合，在不同的时代均有不同的历史演变过程。他结合清朝（1878之后）修正版《百丈丛林清规证义记》中的扣钟偈^⑧，认为“这四大名山的形成至今才百余年”。^⑨实际上，四大名山出现于明末，清初开始流传，清代晚期基本定型，

可以肯定的是，明万历年间，开始出现“四大名山”。明代的明河在《补续高僧传》中记载了“夜台”的事迹，他“薙发受戒，辞师至终南、伏牛。又至五台多服水斋，日则静坐，夜则游台，人因呼为夜台。”“岁癸卯，入京师，慈圣太后，赐钵杖及紫襴袈裟一袭。师先于塔院寺设千盘会，于龙泉寺设龙华会，皆四十九日。”“又于峨眉五台，各铸幽冥钟一口，重万三千觔；

①（明）憨山德清述，福善日录、通炯编《憨山老人梦游集》卷26，《卍新纂续藏经》第73册，第651页下。

②《憨山老人梦游集》卷30，《卍新纂续藏经》第73册，第675页下。

③《憨山老人梦游集》卷26，《卍新纂续藏经》第73册，第650页中。

④《憨山老人梦游集》卷2，《卍新纂续藏经》第73册，第474页中-下。

⑤（清）闵麟嗣《黄山志》卷3“艺文”，《续修四库全书》，上海古籍出版社，2002年影印本，第723册，第825页。

⑥圣凯《明清佛教“四大名山”信仰的形成》，《宗教学研究》2011年第3期，第82页。

⑦黄夏年《“上朝峨眉，下朝宝顶”的现代意义》，《宗教学研究》2010年第4期，第66页。

⑧扣钟偈即寺院叩钟时唱诵诗偈，其中关于四大名山之部分云“洪钟初扣、二扣、三扣，宝偈高吟……南无五台山智文殊师利菩萨、南无峨嵋山大行普贤菩萨、南无九华山大慈地藏王菩萨、南无普陀山大悲观世音菩萨”（参见（清）仪润编，乾陀校正《百丈清规证义记》卷9，《卍新纂续藏经》第63册，第515页中-下）。经过考证，道昱认为，明代之前的钟偈只是称念观音圣号而已，并无此文。清道光三年（1823）仪润源洪编《百丈丛林清规证义记》，55年后，清光绪四年（1878），乾陀再收集校正，予以重刊，现今看到的《百丈丛林清规证义记》，即是乾陀校正本，其中有如上偈语。

⑨道昱《中国佛教四大名山考》，《普门学报》（台湾）第45期，2008年5月，第57-106页。

又于普陀峨眉，请藏经二部；又于九华，设水陆道场，其余齋粟，分施静室及诸贫僧，钵两尺寸，不入私橐。故久而缙素益信之，师往反四大名山，精神烝顿。”后圆寂于“万历庚戌十月二十五日。”^①按此说法，万历三十一年癸卯（1603）夜台入京，后不久往返于峨眉、五台、普陀、九华之“四大名山”，或铸钟，或请藏经，或设水陆道场。但这只是开始，“四大名山”之概念尚未在当时的社会普及，很多人还不知道。明代的鲍应鳌在《瑞芝山房集》中收录有《募造南海观音大士脱沙丈六金身题辞》，其中一名僧人太空提到了“四大名山”，但他竟不知“云何”，其中载曰：

万历戊申（1608），南海僧太空持友人沈武选书来谒，曰“将为震旦四大名山造阎浮提，四大菩萨往镇焉。”询“所谓四大云何？”曰“吾欲以观音大士表南海，文殊菩萨表五台，普贤菩萨表峨嵋，地藏菩萨表九华也。”余讶其阔远，而以方解兰入燕未暇，与作缘去之五年还里又三年所，太空复持同年邵虞部书来谒，余问四大名山之愿毕乎？曰：未也。然闽中已有文殊缘矣，吴下已有普贤地藏缘矣，地藏已庄严，今偕缙绅某公送九华矣，独观音大士缘在新安，未臻厥成。^②

文中，释太空告诉他，想要以观音大士表南海，文殊菩萨表五台，普贤菩萨表峨嵋，地藏菩萨表九华，这是历史上首次提到四大菩萨匹配四大道场的文献，在四大菩萨道场信仰发展史上颇有意义，从中可以看到，太空似乎认为这是自己的发明，而鲍应鳌还“讶其阔远”。此后不久，就看到了“四大名山”的称呼，《憨山老人梦游集》卷26所录《武昌府双峰接待寺大光月公道行碑记》云“楚为汉南一大都会，当天下之冲，方外铤锡，往来四大名山之所必由。向无息景之地，则长途困顿，风雨饥寒，孰得而问焉？”^③结合文献信息，其中提到的最后时间为“丙辰”（1616），说明他写此文的时间不会早于1616年。又明崇祯己巳年（1629），顾元镜《九华志》撰成，其中有云“四大名山此第一，二三朋好喜同来。俱从忙世偷闲趣，竟得浮生到化台。法物搜看衣钵，古寺遗地藏衣钵，诵经暮听鼓钟催。清灯高卧层楼上，花雨霏微逐梦回。”^④其中直接说九华山是四大名山中的“第一”。这说明，在明末，四大名山已正式成立。

从清初开始，四大名山开始流传，杜濬（1622-1685）的《湄湖吟》载“癸丑岁，于通湾广福寺遇梵云禅师，云‘自二十岁发愿刺血写《华严经》四部，藏四大名山，已竟其二，报恩。’玉林国师止之，仍刺血画佛像，甚工。乃为之偈。”^⑤之后不久，也出现了以四大类配四大名山和四大菩萨的情况，康熙三十七年（1698），裘璉于《南海普陀山志》云“佛经称地藏、普贤、文殊、观音诸佛道场，曰地、水、火、风为四大结聚，九华，地也；峨眉，火也；五台，风也；普陀，水也。”^⑥其中认为这是“妄会”，不足为据。但在康熙四十年（1701），康熙皇帝

①（明）明河《补续高僧传》卷20，《已新纂续藏经》第77册，第508页下-509页中。

②（明）鲍应鳌《瑞芝山房集》卷3，《四库禁毁书丛刊》集部，北京出版社，2000年影印本，第141册，第96页。

③《憨山老人梦游集》卷26，《已新纂续藏经》第73册，第649页中。

④（明）顾元镜《九华志》卷6，《四库全书存目丛书·史部》，齐鲁书社，1996年，第234册，第360页。

⑤（清）杜濬《湄湖吟》卷10“禅悦草”，《四库未收书辑刊》第7辑，北京出版社，2000年影印本，第22册，第364页。

⑥参见裘璉《南海普陀山志》卷2“形胜”，《四库全书存目丛书·史部》，齐鲁书社，1996年影印本，第239册，第18页。裘璉此说不知从何而来，但影响了以后山志的记载并引起了质疑，如朱谨志云“佛经称地藏、普贤、文殊、观音诸佛道场曰‘地、水、火、风为四大结聚。九华，地也；峨眉，火也；五台，风也；普陀，水也’。”参见《南海普陀山志》卷2“形胜”，武锋点校《普陀山历代山志》（下册），浙江古籍出版社，2014年，第541页。又，王亨彦对此进行了讨论并表示质疑，认为“不可为据”，他说“文殊、普贤、观音、地藏，皆久成佛道之法身大士。以度生心切，遍界现身。又欲众生投诚有地，故文殊示应迹于五台，普贤示应迹于峨眉，观音、地藏示应迹于普陀、九华也。世有以地、水、火、风分配四大名王者，乃不知地、水、火、风为四大之义，而以己见妄会之，不可为据。”参见王亨彦《普陀洛迦新志》卷11“志余门”，武锋点校《普陀山历代山志》（下册），第1712页。

还只提到了三大名山,当年的五月初三日,他在《清康熙皇帝御制清凉山志序》中说“宇内称灵山佛土最著者有三:峨眉、普陀,而五台为尤盛焉。”^①其中并没有提到九华山,这说明四大名山还没有完全流行并固定下来。

康熙年间,蓝理于《重兴普陀法雨寺圆通殿疏》中云“夫海内名利,不下数百千,居一方之胜,尚能竭一方之力,以极其巍焕。况普陀为四大名山之最,大士现身说法之场,登其地,恍入方丈蓬莱,尘念顿却。”^②其中提到四大名山,但只提到普陀为“最”,其余皆未提及。另王鸿绪的《潮音和尚中兴普济寺记》记载“西方圣人之教,虽不着一切色相,而必以名山灵境、庄严象设为四众起信。皈住之因又必得真参实证,堪为人天眼目者,演法其间,斯足以震耀中土。补陀洛伽,首四大名山,为普门大士示现应迹之地,较之清凉、峨眉尤为神异”。^③这里提到了四大名山中的五台、峨眉和普陀,但没有提到九华山。清代自融撰、性磊补辑的《南宋元明禅林僧宝传》有《磬山天隐修禅师》,云“闻常多菩萨,出现于四大名山,神通广大。”^④此事在《五灯全书》(卷34-120)^⑤《续指月录》^⑥《续灯存稿》^⑦《宗统编年》^⑧皆有记载。

清代晚期,同治辛未冬(1871),戒香在《净土极信录》自序中说“幸礼四大名山,参听开示。”^⑨但没有说四大名山的名字。不过他在一首诗《参问息心》中有“周游南北与西东,参历名山古刹风”,其中自注云“甲子(1864)冬,上北五台,经峨山归,已庚午(1870)春矣”。^⑩他在《看护沉痾助往生诀》中又云“深愧出家年浅,学识全无,礼四山所经之地,每见各处同袍,临终以及茶毗情形,多被健者存者,惑以心识,而终后情迹,无异俗派,皆不相宜。”^⑪此后,1878年,在乾陀所校定的仪润《百丈清规证义记》中,有两次出现了四大菩萨和四大名山的内容,其中的《普贤圣诞》中云“今之奉供圣像,并依智行为定位,则先文殊,而后普贤也。是故域中四大名山,第一五台,文殊居之;第二峨眉,普贤居之;第三普陀,观音居之;第四九华,地藏居之。”^⑫扣钟偈中又云“南无五台山大智文殊师利菩萨(十五椎),南无峨嵋山大行普贤菩萨(十六椎),南无九华山大慈地藏王菩萨(十七椎),南无普陀山大悲观世音菩萨(十八椎)。”^⑬道昱据此认为“这四大名山体系的形成至今才百余年”。道昱的观点,笔者基本赞同,但笔者认为更准确的表述是四大名山的“完成”至今才百余年。因为从万历时期的1603-1608年间,开始酝酿了“四大名山”,到1878年最终完成,期间经历了将近300年。当然,如果从澄观776年同时朝五台山和峨眉山开始算起的话,一直到四大名山的形成,期间用了大约1100年。即便如此,四大名山依然不是绝对的特指,清末的陈田(1849-1921)在《明诗纪事》载有芜湖一位名叫萧云从(字尺木)的人画四大名山之事迹“释尺木,年已七十余,

① (民国)释印光《清凉山志》卷首,杜洁祥主编《中国佛寺史志汇刊》第2辑,台北:明文书局,1980年影印本,第29册,第7页。

② (清)许琰《普陀山志》卷15“艺文”,《续修四库全书》,上海古籍出版社,2002年影印本,第723册,第349页。

③ 同上,第364页。

④ (清)自融撰,性磊补辑《南宋元明禅林僧宝传》卷15,《卍新纂续藏经》第79册,第653页中。

⑤ (清)超永《五灯全书》(卷34-120)卷64,《卍新纂续藏经》第82册,第293页中-295页上。

⑥ (清)聂先编辑《续指月录》卷18,《卍新纂续藏经》第84册,第127页中-128页中。

⑦ (清)通问编定,施沛汇集《续灯存稿》卷10,《卍新纂续藏经》第84册,第773页上-774页中。

⑧ (清)纪荫编纂《宗统编年》卷31,《卍新纂续藏经》第86册,第295页中-下。

⑨ (清)戒香述《净土极信录》卷1,《卍新纂续藏经》第62册,第531页上-中。

⑩ 同上,第536页上。

⑪ 同上,第544页中。

⑫ (清)仪润编,乾陀校正《百丈清规证义记》卷3,《卍新纂续藏经》第63册,第400页中。

⑬ 《百丈清规证义记》卷9,《卍新纂续藏经》第63册,第515页下。

方卧病。不得已，画匡庐、峨嵋、泰岱、衡岳四大名山，凡七日而就，遂绝笔”。^① 其中的“四大名山”是匡庐、峨嵋、泰岱、衡岳，而不是五台、峨眉、普陀、九华。

民国时期印光大师主持修撰《四大名山志》也是非常重要的推动过程。民国十九年（1930）至二十六年（1937），印光大师在五台山、峨眉山、普陀山和九华山等旧志的基础上修了《四大名山志》，这在中国佛教史上尚属首次。此后，由五台山、峨眉山、普陀山和九华山组成的四大名山体系就深入人心，广为人知。

五、余论：五大菩萨与五大名山信仰格局

本文考述了四大菩萨及其应化道场的渊源、发展、转化、定型以及成为“常识”而被普罗大众接受的历史，可以看出：四大名山的形成，是一个动态的过程，是一个长时段的过程。一部四大菩萨与四大名山信仰的发展史，涵盖了自北魏以后中国佛教发展的各个阶段，是佛教中国化的有力表现。如圣凯法师所言“佛教‘四大名山’的形成，是中国佛教信仰具有标志性的现象，是佛教信仰中国化的最具有代表性的结果。”^②

有人会问：四大菩萨为什么会阶段性融合？其实，这和与四大菩萨表征的理念密不可分。四大菩萨中，文殊表智、普贤表行、观音表悲、地藏表愿。肖黎民认为“大乘佛教的内在精神由四个方面构成，即：悲、智、愿、行。四者共同形成了完整一体的佛的精神。彼此之间的逻辑关系是，无愿不成悲，无悲不为智，无智难以行。”^③ 而这些内在的菩萨精神，都是一步一步发展、进而融合的。

还有人会问，不是还有五大菩萨、五大名山吗？确实，清代的时候，曾经提到了五大菩萨。灵樾在《地藏本愿经科注》中说到地藏的大愿时，也提及文殊、普贤、观音、弥勒、地藏，“如文殊、普贤、观音、弥勒，亦化百千身形，度于六道，其愿尚有毕竟。”又说“文殊、普贤、弥勒如前，观音如后，准《十轮经》。除文殊、普贤、观音等诸大菩萨，余皆不及地藏。今地神并谓文殊等悉逊一筹，非谓功德有优劣，正以誓愿有毕竟不毕竟耳，亦化等。如《大论》云：遍吉菩萨——毛孔，常出诸佛世界，及诸佛菩萨，遍满十方，以化众生。文殊分身变化，入五道中，或作声闻、缘觉，或作佛身。……观音，如《普门品》三十二应，及诸传记，所载尤多。弥勒，如傅大士、布袋僧之类。……以诸大士应现无方。故总云‘亦化百千身形等，然其愿念，皆有尽时，非不毕竟也者。’”^④ 遗憾的是灵樾的科注仅仅对其进行了对比，没有形成“五大菩萨”之理论体系。

不过，从民国开始，弥勒菩萨也有进入“五大菩萨信仰体系”的趋势。太虚大师住持雪窦寺时，曾提出弥勒文化可以在义理层面纳入中国菩萨信仰。当前，浙江雪窦山也一直在推展这项工作。现在，随着弥勒菩萨融入五大菩萨信仰体系，对原有的信仰结构也提出了新的要求，对于四大菩萨的信仰及其实践，李利安指出：

严格地讲，四大菩萨信仰在中国的信仰实践中是存在问题的。主要表现在：1、体系松散，次第不明，组合混乱。有的组成“悲智愿行”，有的则是“愿悲智行”，还有的组成“智行悲愿”。不同的组合，体现了对四大菩萨相互关系的不同理解。2、神性弥漫，义理不

①（清）陈田《明诗纪事》辛签卷27上，上海古籍出版社，1993年，第6册，第3437页。

② 圣凯《明清佛教“四大名山”信仰的形成》，《宗教学研究》2011年第3期，第82页。

③ 肖黎民《文殊智慧的现代判教与元学重构》，王志远主编《宗风》乙丑·春之卷，宗教文化出版社，2009年，第178-179页。

④（清）灵樾《地藏本愿经科注》卷5，《卍新纂续藏经》第21册，第748页下-749页上。

彰，人神二分，理念黯淡，理解粗俗，尤其是普贤菩萨和文殊菩萨，原本的意义在一般信仰者心目中几乎荡然无存了。3、结构失衡，地位落差，久必瓦解。四大菩萨信仰中，观音可能占到了一半以上的信徒，其次是地藏，所占份额不如观音，但也极其可观。而文殊和普贤的信众就少之又少了。4、功能趋同，个性消失，互补不足。四大菩萨，都成为保佑之神，一味的保佑，文殊和普贤的本位基本丧失，观音和地藏的信仰内涵也严重狭窄化了。^①

在此基础上，他说：

随着弥勒菩萨的加入，中国汉传佛教菩萨信仰体系从四大菩萨格局转变为五大菩萨格局，菩萨信仰体系趋于完善。这首先表现在愿、行、悲、智、慈五级次第的形成，即：地藏菩萨——大愿（立誓）；普贤菩萨——大行（精进）；观音菩萨——大悲（拔苦）；文殊菩萨——大智（悟空）；弥勒菩萨——大慈（与乐）。五级次第既使菩萨信仰更加有力地彰显了大乘佛教的理论体系和实践体系，而且使大乘佛教追求快乐人生的根本目标更加清朗鲜明。其次表现在个性彰显、彼此分工、相互呼应的有机关系形成，即：地藏菩萨——来世最低保障、现世业障消除；普贤菩萨——参学而入法界、修行次第有道；观音菩萨——面对现实苦难、勇于承担责任；文殊菩萨——立足般若法门、智慧通向终极；弥勒菩萨——贵在灵活运用、开心见证境界。中国汉传佛教信仰格局转变的基本趋向体现在人间化、生活化、简易化、通俗化、哲理化、乐观化。中国汉传佛教菩萨信仰体系的转变是人间佛教发展的产物，也是人间佛教的重要支撑。^②

需要指出的是，2018年10月26日，在浙江雪窦山举行了“五大菩萨信仰与中华文化复兴”高峰论坛^③，论坛提出“大愿发心，大行起修，大悲救苦，大智开悟，大慈与乐”的系统理念，不但重新审视了五大菩萨信仰在中国佛教文化中的地位，而且探讨了其在中华文化复兴中的价值与意义。相信随着时间的发展，不久的将来，在佛教进一步中国化的过程中，在四大菩萨信仰和四大名山信仰的基础上，不仅会稳定地形成“五大菩萨信仰格局”，而且会形成“五大名山信仰格局”，这是佛教中国化进一步的深化与发展。

（责任编辑：李 想）

① 李利安 《弥勒信仰研究·序》，载王雪梅 《弥勒信仰研究》，上海古籍出版社，2016年，第6-7页。

② 李利安 《弥勒信仰研究·序》，载王雪梅 《弥勒信仰研究》，第7页。

③ 辛永刚、江幼红、景天星 《论道雪窦山：学者共话佛教名山文化与中华文化复兴》，《中国民族报》2018年10月23日，第8版。