

峨眉山作为道教名山的早期历史刍论

韩 坤

(商丘师范学院 历史与社会学院 河南 商丘 476000)

摘 要:峨眉山是中国四大佛教名山之一,但最初并不是作为一座佛教名山而存在的。在远古时期大山崇拜情结作用下,华夏先民赋予了峨眉山以神奇的功能,使其承担、分有了神话传说中的昆仑神山的功能,其仙山形象逐渐明晰。汉代张道陵在鹤鸣山创立道教后,峨眉山逐渐归入道教洞天福地谱系,在《云笈七籤》中被称为道教第七洞天,成为一座道教仙山。两宋以降,峨眉山佛教勃兴,道教式微。但是,在相当长的一段时期内,峨眉山仍处于佛道共存的格局。

关键词:峨眉山; 昆仑山; 道教; 佛教

中图分类号: B95

文献标识码: A

文章编号: 1672-3600(2015)08-0032-06

峨眉山是中国四大佛教名山之一,也是僧俗两众所共仰的普贤菩萨道场,在中国乃至世界佛教界都占有重要地位。但是,纵观峨眉山佛教近两千年的发展史不难发现,峨眉山最初并不是作为一座佛教名山而存在的。远古时期,神话人物迷离其间;东晋以前,道教仙人缥缈其中。这些都无疑增加了峨眉仙山的神秘色彩。本文试结合中国人传统的大山崇拜心理以及古代经典文学作品中的“昆仑”神山形象,尽量给出一个准确的历史定位。

一、大山崇拜与昆仑神山

1. 大山崇拜情结

中国是一个多山的国家。华夏文明是大山大河文明的代表形态,先民很早就形成了以大山崇拜为中心的崇拜文化,而大山崇拜的表现方式和思想载体便是大山祭祀文化。

人类在原始社会中的最初宗教形态大都以自然崇拜为基本特征。最早的人类,恐惧于他们四周所发生的狂风、暴雨、地震、雷电等激烈的自然现象,只有匍匐在地球上战栗地接受某种莫名的巨大力量所赐予的一切。于是,“万物有灵论”应运而生,而郁郁苍苍的高山最容易被神话成为万物之源:

山,产也。言产生万物。^[1]卷7《释山》

“山,宣也。谓能宣郁气,生万物也。有石而高象形。”^[2]第九篇

《山海经》是我国最早的人文神话地理专著,据袁珂研究,书中“有山,名……,日月所出入(者)也”这一类似句式出现多达六次。把“山”作为日出入运行的根据和动力,这大概是华夏文明的特色,其中无疑传达出了华夏先民的大山崇拜情结。随着远古文明的发展,五帝之一的颛顼帝实现“绝地天通”,上古民神杂糅的万物有灵的淫祀状态被打破,大山崇拜逐渐演变成著名的五岳崇拜观念。《史记·封禅书》云:

自古受命帝王,曷尝不封禅……天子祭天下名山,大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭其疆内名山大川。^[3]卷28

三公是周、汉时期辅佐皇帝治理朝政的最高行政长官。在这里,对五岳有了具体的定位,对天子、诸侯的祭祀范围也有了明确的划分。把远古时期的山川崇拜情结精简并量化为对五岳、四渎的祭祀,已经不同于早期的盲目崇拜了,帝王祭祀大山、封禅五岳成了皇权的象征。

2. 大山崇拜的终极代表—神话中的昆仑山

古希腊的众神都居住在希腊北部的奥林匹斯山

收稿日期: 2015-03-20

基金项目: 河南省软科学研究计划项目“豫东地区宗教文化旅游资源的保护与开发研究”(编号: 132400411149)。

作者简介: 韩坤(1980—),男,河南项城人,讲师、硕士,主要从事中国传统文化研究。

上,宙斯是众神之父。在我国的神话传说中,昆仑山就相当于奥林匹斯山的地位,它是人类得睹神灵之所在,也是众神居住的万神山,“帝”则是众神之主。《山海经》中有多处关于昆仑虚(丘)的描述:

昆仑之虚,方八百里,高万仞……面有九门,门有开明兽守之,百神之所在……昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首,皆人面,东向立昆仑上……开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树……开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窫窬之尸,皆操不死之药以距之。^[4]第十一海内西经

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神,人面虎身,有文有尾,皆白,处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。^[4]第十六大荒西经

西南四百里,曰昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。其神状虎身而九尾,人面而虎爪;是神也,司天之九部及帝之囿时……有木焉,其状如棠,黄华赤实,其味如李而无核,名曰沙棠,可以御水,食之使人不溺。^[4]第二西山经

流沙之东,黑水之间,有山名不死之山。^[4]第十八海内经

通过上述几段引文,可以得出以下几点结论:

其一,昆仑山在西南方位,是“帝之下都”、“百神之所在”,也就是上帝设在人间的行宫,人神距离最为接近的地方,“上帝”和百神就居住在这里。

其二,昆仑山“万物尽有”,并且有“不死树”、“不死之药”等各种神奇之物,食之或可辟水(即御水,道家有辟谷之说,故说辟水),或可长生,这无疑直接传达出了华夏先民的大山崇拜情结。

其三,昆仑山作为天地交汇处、人神沟通点,是完全超然于尘世之外的,并非普通人可以企及,有“人面虎身”、“虎齿豹尾”的西王母负责守卫。这里的西王母形象还不是后世与穆天子相会时的形象,也不是《西游记》中的天后地位,其级别更近于是昆仑众神之一。

其四,从理论上说,凡人若从这座山爬上去,应该就到了天堂般的神界,昆仑山也就具有了人类所梦寐以求的天梯的功能。所以,后出的《淮南子》一书中进一步发挥了《山海经》中的说法,并把昆仑山从天上拉向了人间,使其特有的神性具有了人性,并

为人们作出了“登之”效果的具体描述:

昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死;或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨;或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。^[5]卷四地形训

其实,不能把昆仑山视为一个具体的地名,而只应看做是一个神话概念,它在更多意义上是一座思想中的神山,主要是象征意义。现实中也很难找到与之相匹配的对象,它并不是今天青藏高原上的昆仑山或喀喇昆仑山(黑昆仑)。古书所谓昆仑山,方位虽为西南,但不是一个确切的地理位置,概以今之昆仑山脉为始,及于喜马拉雅山、帕米尔高原一带的总称,甚至包含了青藏地区。

可以说,昆仑山是先民大山崇拜心理在《山海经》一书上的具体发挥,这里的昆仑山的地位已经远远高出五岳的分权职守,是大山崇拜的终极代表,成为百神之所聚、万物之所出的源泉了。中国许多神话研究者据此把中国神话说成是“昆仑神话系”,诚为不刊之论。

二、昆仑神山与峨眉山

峨眉山位于四川盆地西南边缘向青藏高原的过渡地带,在成都平原西部拔地而起,直冲云霄,气势雄伟,共由大峨山、二峨山、三峨山、四峨山等四座山脉组成。峨眉山在海拔上远高出五岳,山势雄伟,虽不能与昆仑山的地位相侔,但历史上的峨眉山确实分有了昆仑山的形象和功能。

首先,它们都地处西南边陲。我国上古神话的宇宙观往往是与“中”的概念相关联而展开的,认为整个宇宙分为天神、世人、地鬼三个世界,三界由一个中心轴或宇宙山联通在一起。这个所谓的“轴”必定位于世界之中心,乃日月所出入者,故又泛称为天柱、地脐、宇宙山、昆仑山等。中岳嵩山虽为中国之中,但非天地之中。《山海经·海内经》云:

西南海黑水之间,有都广之野,后稷葬焉。^[4]第十八海内经

《淮南子·地形训》云:

建木在都广,众帝所自上下,日中无景,呼而无响,盖天地之中也。^[5]卷四地形训

可见,《山海经》《淮南子》等古文献中所描述的“都广之野”乃天地之中心,而建木是天地、人神沟通的桥梁,伏羲、黄帝等众帝正是通过这一“天梯”上下往来于天上人间。成都著名的三星堆遗址出土的青铜神树,上有枝叶、花卉、果实、飞禽、走兽、悬龙、神

铃等,其原型应该就是建木。

黑水都广地望何处,明代学者杨慎认为“黑水都广,今之成都也。”^{[6]1222}对此,当代史学家蒙文通表示认同:

若水即后之雅砻江,若水之东即雅砻江之东,在雅砻江上源之东、黄河之南之昆仑,自非岷山莫属。是昆仑为岷山之高峰……《大传》、《淮南》皆以昆仑为中央,与《禹本纪》、《山海经》说昆仑、都广为中央之义合……盖都广在成都平原而岷山即矗立成都平原侧也。^{[7]163}

蒙文通《再论昆仑为天下之中》一文中则径谓“都广在成都平原。”^{[8]172}

可见,作为神话地名的昆仑,它是最初居住在岷山地区的蜀人,以现实中的岷山为原型,虚拟出来的,并最终形成了我国上古时代独具特色、瑰丽多姿的昆仑文化^[9]。

岷山北起甘肃东南,南止四川盆地西部峨眉山。峨眉山是岷山南端凸起山峰,也是岷山主体部分。故而可以认为,天地之中、众神所居之处是“建木都广之野”,即西南昆仑山,而昆仑山即峨眉山(岷山)。

西南地区多崇山峻岭,交通不便,秦虽大力经略,但只开五尺道。华夏先民所可接触并了解的西南大山的最外围可能便是四川盆地西南边缘(再往西就是蛮族化外之地)的峨眉山了。先民容易误以为峨眉山与昆仑山相距不远,甚至就是它的一部分,乃昆仑之脚,当然也就分有了它的神圣性,二者地位互为伯仲、不相上下。峨眉山成为了昆仑山的化身,分有了昆仑神山的形象和功能的观念,在历史上已经被广泛认可。晋代王羲之在《与谢安书》中云:

蜀中山水,如峨眉山,夏含霜雪,碑板之所闻,昆仑之伯仲也。^{[10]卷22}

明末胡世安《译峨嵋》自序云:

而斯山真面目,不随蓬海三浅,高明广大,伯仲昆仑,所从来矣。^{[11]3}

神话只能诞生在神秘的地方,古代神话传说中的“仙境”也都位于人们不易至的远方异国。蜀道难于上青天,峨眉山虽然无缘五岳之名,但却戏剧性地后来居上,在某种意义上成为了昆仑山的化身。明代陆深的《蜀都杂抄》云:

峨眉山周回千里,高八十里,中有光怪……峨眉山古今之胜境也,山中光怪若虹蜺,……佛殿自西望,见三峰插天,皆积雪如银,每日下峰头

则殿中然灯,云此西域昆仑山,岂所谓日月相掩为昼夜者耶?^{[12]338-339}

民国时期高僧印光大师著《峨嵋山志》云:

峨眉者,山之领袖。山起脉自昆仑,度葱岭而来也。结为峨眉,而后分为五岳。故此山西望灵鹫,若相拱揖授受……蜀且于此方为坤维,峨眉若地轴矣。^{[13]卷6}

在这里,峨眉山与“日月相掩为昼夜者”的昆仑山连为一体,乃“地轴”,甚至五岳也只是其延绵分支而已。峨眉山亦如同昆仑山一样幅员广大,中有光怪,在其极处西望所见雪峰就是传说中的日月所出入的昆仑神山。登临其上,不禁让人产生无限遐想,顿觉天帝、王母也距离人间并不遥远。最终,由神话中的昆仑神山演化出了现实中的峨眉神山。

三、道教初创时期的峨眉山

四川是道教的发源地,峨眉山作为昆仑神山的化身,自然会被早期道派纳入仙山谱系之中。其实,峨眉山是道教的滥觞地,历史上的峨眉山与道教有着非常紧密的联系。对此,历史上有两种类似的观点。

其一,道教创始于鹤鸣山,峨眉山属于以鹤鸣山为中心的道教二十四治之一,是早期道教产生、传播的重要区域。通常认为张道陵于鹤鸣山创立道教最早流派天师道,并以鹤鸣山为中心划分了24个教区,以应天二十四气、合二十八宿,此即著名的道教“二十四治”。峨眉山属于二十四治之“本竹治”范围,但未明确为一治之名:

本竹治……有龙穴地道通峨嵋山。^{[14]卷28}

随着道教势力在蜀中的不断壮大,张道陵“二十四治”所划分的范围已经不能适应教团的进一步发展。按照《云笈七籤》的说法,张道陵之孙第三代天师张鲁于“二十四治”之外另立“游治”,或称“系师治”,正式把峨眉山与青城山并列为“游治”之一,被早期道教正式列入仙山谱系:

第二游治有八者:第一吉阳治……第七青城治,第八峨嵋治……系师以太元二年正月七日立八品游治。峨嵋治在蜀郡界。青城治在蜀郡界……系师者,嗣师子也,讳鲁;于阳平山得尸解仙道。^{[14]卷28}

其二,张道陵得道于峨眉山,以峨眉山为中心的区域是道教的最早发祥地。唐代大白马寺僧玄奘所著《甄正论》,是著名的三教关系专论,也是对道教的批判书,其中说张陵“于峨嵋山修道证果”。该书

卷上云:

后汉末蜀人张道陵自云于峨嵋山修道证果,老子从紫微宫下降,授道陵天师之任及符禁章醮役召鬼神之术。^[15]第五十二册甄正论

其实,鹤鸣山与峨眉山相距不过百余公里,同位于四川盆地西南边缘,是盆地到高山过渡地带。无论上述哪种观点,都同样证实了道教初创时期,峨眉山即已被列入仙山谱系之中,成为重要的一治。

四、峨眉山成为道教名山

一座山如果只凭其自然景观,而没有人的因素充实在里面,使其具有灵性和意蕴,是很难成为信仰对象的。如同华夏先民困惑于自然现象而产生原始宗教一样,人们很早就赋予峨眉山以神奇的功能了。道教在发展过程中,把中古时期的一些圣贤和传说中的仙人融合到神谱中来,尊为仙师,以示道教源流之古远与尊严,同时还将天下名山分封为若干洞天福地,用以表达道教之雄赫与博大。这方面,道教对峨眉山的塑造就是一个典型的实例。基于此,可以认为,早期(东晋以前)的峨眉山完全是作为一座道家仙山而存在的,有很多仙人缥缈在其中,令天下修道之士神往。《魏书·释老志》载:

道家之原,出于老子……授轩辕于峨眉,教帝喾于牧德。^[16]释老志十

这也就是说,早在一千多年前,就流传有轩辕黄帝在峨眉山得道的传说。其实,在古代典籍中,峨眉山很早就被塑造成为像昆仑山一样盛产“不死之药”的仙山,有很深的仙道思想渊源。东汉时期著名的神仙家书《孔子地图》中就有关于峨眉山仙药的记载,据说汉武帝都未能如愿以偿地得到这种仙药。晋代常璩《华阳国志·蜀志》云:

南有峨眉山……《孔子地图》言有仙药,汉武帝遣使者祭之,欲致其药,不能得。^[17]卷三蜀志

同样,东晋著名道士葛洪在《抱朴子》卷4中进一步指出:

古之道士合作神药,必入名山,不止凡山之中……可精思合作仙药者,有……青城山、峨眉山、绥山(二峨山)……此皆是正神在其山中,其中或有地仙之人。^[18]85

这就很明确地说明了峨眉山如同昆仑山一样,是盛产不死仙药的神山。宋代道教典籍《云笈七籤》中还记载了陆通、葛由两名隐士在峨眉山修道成仙的故事:

陆通者,云楚狂接舆也。好养生,食藁卢木

实及芡菁子。游诸名山,在蜀峨嵋山上,人世见之,历数百年也……葛由者,羌人也。周成王时,好刻木羊卖之。一旦骑羊而入蜀。蜀中王侯贵人,追之上绥山。绥山在峨嵋山西南,高无极也。随之者不复还,皆得仙道。故里谚曰:若得绥山一桃,虽不得仙,亦足以豪。山下立祠数十处也。^[14]卷一百八列仙传

绥山即今二峨山,乃峨眉山之一部分,隋大业年间峨眉县曾被置为绥山县,今峨眉山市亦有绥山镇。这些传说虽荒诞不经,但其中无疑明确地传达出这一信息,即:当时人们视峨眉山为道家仙山,峨眉山上“神仙”传说已经相当流行。

另据已佚晋代道家经典《三皇经》载,峨眉山不但是皇人授轩辕黄帝仙法之地,是“皇人之山”,还被正式命名为道教“第七洞天”。《三皇经》一书,据说是西晋末惠帝年间鲍靓得于嵩山石室,东晋初传之葛洪,其实为鲍靓所自著。《三皇经》在唐代受到官方禁止,原本现已失传。清嘉庆《峨眉县志》引《三皇经》云:

皇人者,泰帝所使,在峨眉山授皇帝真人五才之法,又云:人天中有三十六洞天,兹当第七洞天,一名虚灵洞天,一名虚陵太妙洞天。^[19]926

其实,峨眉山为“第七洞天”之说,《云笈七籤》中也有类似记述:

第七峨眉山洞,周回三百里,名曰虚陵洞天,在嘉州峨眉县,真人唐览治之。^[14]卷二十七洞天福地

这位住在峨眉山的“天真皇人”作为道教的始祖而被长久传诵,也就必然巩固了峨眉山作为道教名山的地位。在这里,峨眉山的地位已不仅仅是诸多洞天之一,还是天真皇人授道黄帝之处,承担起了早期道教起源的重任。张君房在论述道教起源时进一步认定,道经根本三洞之一的洞玄《灵宝经》,就是天真皇人于峨眉山所授于轩辕黄帝的:

今传《灵宝经》者,则是天真皇人于峨眉山授于轩辕黄帝,又天真皇人授帝喾于牧德之台,夏禹感降于钟山,阖闾窃规于句曲。其后有葛孝先、郑思远之徒,师资相承,蝉联不绝。^[14]卷三道教本始

《灵宝经》即《灵宝五符经》,简曰《五符经》,被收入《正统道藏》,并且列为全藏的首卷,成为中国古代道教史上一部重要经典,被道教奉为万法之宗、群经之首,其重要地位可见一斑。显然,产生《灵宝经》

的峨眉山作为道教圣地,是当之无愧的。至此,峨眉山完成了从远古时期传说中的道家仙山到一座真正意义上的道教名山的嬗变。

整体而言,正是葛洪、鲍靓等东晋道家首先把峨眉山比附成神话中的“皇人之山”,并极力渲染峨眉山的神奇之处,才使峨眉山逐渐演变成道教名山。峨眉山从张鲁的“游治”之一,到“第七洞天”,又到“《灵宝经》源”,无疑折射出峨眉山在道教“洞天福地”谱系中地位的不断提。显然,峨眉山作为道教名山,至迟在东晋时期其地位已经牢牢地确立起来了。

五、峨眉山佛道并存的格局

峨眉山佛教源远流长,因现有资料匮乏,其初传的确切年代已不可考,只能根据与峨眉山相关的重要人物或事件加以推定。东晋隆安(397-401)年间,高僧慧持(337-412)上峨眉山传法标志着有史可稽的峨眉山佛教之始^[20]。对此,笔者曾在《峨眉山佛教源流考》一文中详论,不赘。

如前所述,早期的峨眉山作为昆仑神山的分有者,完全是作为道教名山而存在的。但是,佛教传入峨眉山之后的情况如何呢?佛教于东晋时期传入峨眉山后,因峨眉山长期而深厚的道教文化积淀,佛教并未立即获得快速发展。此后,峨眉山道、佛二教势力此消彼长,既有融合又有斗争,进入了一个长期的佛道并存时期。

至迟在唐末之前,峨眉山道教一直占据主导地位,关于这一点,孙思邈和李白这两个历史人物的相关史籍可以印证。

孙思邈(581-682),唐初著名的医药学家、道士,寿102岁(一说141岁),后人尊称为“药王”,并被神化为仙。据《旧唐书·孙思邈传》载,唐太宗李世民曾召孙思邈至京师并授予爵位,孙固辞不受,却入峨眉山隐居采药,炼“太一神精丹”。基于这一史实,唐代段成式在其笔记小说《酉阳杂俎》中就演绎出了这样一则故事:

玄宗幸蜀,梦(孙)思邈乞武都雄黄,乃命中使齎雄黄十斤,送于峨眉顶上。中使上山未半,见一人幅巾披褐,须鬓皓白,一童青衣丸髻,夹侍立屏风侧,以手指大石曰:“可致药于此。上有表录上皇帝。”中使视石上朱书百余字,遂录之,随写随灭。写毕,石上无复字矣。须臾,白气漫起,因忽不见。^{[21]卷2《玉格》}

孙思邈卒于永淳元年(682),而唐玄宗避安史

之乱入蜀则是在756年,此时孙思邈早已去世,《酉阳杂俎》的这则故事显然是基于民间传说的。但这无疑说明,当时峨眉山在人们心中仍是一座道家仙山,故而孙思邈在其上炼制仙丹,并得以长生不死。不难看出,即使死后,人民仍认为孙思邈作为一个炼丹的“神仙”长存于峨眉山。如果当时峨眉山佛盛道衰,在峨眉山里常驻的恐怕不应该是道士孙思邈,而是某位高僧了。历史上,峨眉山、孙思邈、神仙这三个本互不相干的概念扯上关系后就被长期传颂。如宋代苏轼《题孙思邈真人洞》诗云:

先生一去五百载,犹在峨眉西崦中。自为天仙足官府,不应尸解坐虻虫。^{[22]卷14}

唐代大诗人李白对于峨眉道教仙山形象的普及与推广也起过重要作用。如脍炙人口的李白《登峨眉山》诗中就说:

蜀国多仙山,峨眉邈难匹……冷然紫霞赏,果得锦囊术……倘逢骑羊子,携手凌白日。^{[23]卷21}

在诗中,李白表达了在峨眉山求得成仙“锦囊术”,跟随峨眉仙人骑羊子(即葛由)学道求仙之愿望。显然,在大诗人李白眼中,峨眉山是一座令人神往的道教仙山。另外,李白还作有《峨眉山月歌送蜀僧晏入中京》一诗:

我在巴东三峡时,西看明月忆峨眉。月出峨眉照沧海,与人万里长相随。黄鹤楼前月华白,此中忽见峨眉客。峨眉山月还送君,风吹西到长安陌。长安大道横九天,峨眉山月照秦川。黄金狮子乘高座,白玉麈尾谈重玄。我似浮云殢吴越,君逢圣主游丹阙。一振高名满帝都,归时还弄峨眉月。”^{[23]卷8}

这也是一首写峨眉山僧人的诗,“黄金狮子乘高座,白玉麈尾谈重玄”一语并论佛道二教,说明当时峨眉山处于二教和谐并存的格局。另据段成式《酉阳杂俎》载:

倭国僧金刚三昧,蜀僧广升,与邑人约游峨眉,同雇一夫,负笈荷粮药。山南顶径狭,俄转而待,负笈忽入石罅,僧广升先览,即牵之,力不胜,视石罅甚细,若随笈而开也。众因组衣断蔓,厉其腰肋出之。笈才出,罅亦随合。众诘之,曰:“我常薪于此,有道士住此隙内,每假我春药。适亦招我,我不觉入。”时元和十三年。^{[21]续集卷二支诺舉中}

这里谈到日僧金刚三昧与蜀僧广升等人游峨眉山,

不但没有记述峨眉山寺庙的相关情形,反而却详论了所谓“隙内道士”之事。这也折射出直至唐代后期,峨眉山仍有深深道教烙印,人们对峨眉山也总是抱着某种挥之不去的神秘的仙药情结,视峨眉山为道士隐逸修炼的仙山。

唐末中和元年(881),唐僖宗避乱入蜀,敕建峨眉山黑水寺,并赐“永明华藏寺”匾额,这是峨眉山第一次帝王敕赐建寺的相关记录。这也说明唐末丧乱之际,大批中原高僧入蜀避难,峨眉山佛教得到了一次难得的发展契机,并获得了皇家认同与重视。从此以降,峨眉山道教开始衰落。

北宋初,北方佛教重镇文殊菩萨道场五台山长期陷于辽人之手,宋太宗出于政治意图,大力扶持峨眉山佛教,以填补民间佛教朝拜中心的缺失。峨眉山逐渐演变成为天下共瞩的普贤菩萨道场,并被附会为《华严经》里的大光明山。太平兴国五年(980),宋太宗敕建重达62吨的万年寺普贤骑象铜像,这是峨眉山正式成为普贤道场的标志。至此,峨眉山佛教取得了绝对优势,并逐渐确立了峨眉山普贤菩萨道场的角色。

明代以降,佛教民间化、世俗化进程加快,历代帝王日益亲睐峨眉山。尤以明太祖、明神宗对峨眉山佛教敕赐为著,并屡次扩建峨眉山寺庙。据今版《峨眉山佛教志》载,鼎盛时期的峨眉山有大小寺庙110余座,峨眉山佛教朝着世俗化、普世化的方向发展,信众日隆,天下人言峨眉必言佛教、必言普贤。峨眉山最终演变成为僧俗两众所共仰的佛教四大名山之一,峨眉山道教则日渐式微直至失传,仅存遗迹而已。

参考文献:

[1]李学勤.十三经注疏·尔雅注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.

[2]许慎.说文解字[M].段玉裁,注.杭州:浙江古籍出版社,1998.

[3]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1975.

[4]山海经[M].袁珂,校注.上海:上海古籍出版社,1980.

[5]刘安.淮南子[M].北京:中华书局,2012.

[6]杨慎.山海经补注·百子全书[M].杭州:浙江古籍出版社,1998.

[7]蒙文通.巴蜀古史论述[M].成都:四川人民出版社,1981.

[8]蒙文通.蒙文通文集·古地甄微[C].成都:巴蜀书社,1998.

[9]贾雯鹤.昆仑原型为岷山考[J].四川大学学报(社科版),2009(2).

[10]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文[M].北京:中华书局,1987.

[11]胡世安.译峨嵋[M].四川省乐山市市中区编史修志办公室,1988.

[12]陆深.巴蜀丛书(第一辑)·蜀都杂抄[M].成都:巴蜀书社,1988.

[13]释印光.峨嵋山志[M].扬州:江苏广陵古籍刻印社,1997.

[14]张君房.云笈七籤[M].北京:书目文献出版社,1996.

[15]玄奘.大正藏(第52册)·甄正论[M].台北:新文丰出版公司,1990.

[16]魏收.魏书114·释老志[M].北京:中华书局,1974.

[17]刘琳.华阳国志校注·蜀志[M].成都:巴蜀书社,1984.

[18]王明.抱朴子内篇校释[M].北京:中华书局,1985.

[19]常明,杨芳灿.四川通志:第一册[M].成都:巴蜀书社,1984.

[20]韩坤.峨眉山佛教源流考[J].电子科技大学学报(社科版),2010(4).

[21]段成式.酉阳杂俎:前集[M].方南生,点校.北京:中华书局,1981.

[22]苏轼.苏轼集[M].北京:中华书局,1977.

[23]李白.李太白全集[M].王琦,注.北京:中华书局,1977.

【责任编辑:高建立】