



刚晓 / 主编

靈山海會

(四十一)



甘肃民族出版社



刚晓 / 主编

靈山海會

(四十一)



甘肃民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

灵山海会 / 刚晓主编. -- 兰州 : 甘肃民族出版社,
2017.3
ISBN 978-7-5421-1696-3

I. ①灵… II. ①刚… III. ①佛教一文集 IV.
①B948-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017)第044906号

书 名: 灵山海会

作 者: 刚晓主编

出 版 人: 王永生

责任编辑: 张文海

封面设计: 迪 茗

出 版: 甘肃民族出版社(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

发 行: 甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

印 刷: 兰州新华印刷厂

开 本: 880 毫米×1230 毫米 1/16 印张:13.25 插页:2

字 数: 350 千

版 次: 2017 年 3 月第 1 版 2017 年 3 月第 1 次印刷

印 数: 1~1 000

书 号: ISBN 978-7-5421-1696-3

定 价: 35.00 元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编: 730030 地址: 兰州市读者大道 568 号 网址: <http://www.gsminzu.com>

投稿邮箱: 448925720@qq.com

发行部: 屈滢 联系电话: 0931-8773312 8773264(传真) E-mail: 993177333@qq.com

版权所有 翻印必究

主 办：建德市玉泉寺
建德市净土宗五祖少康文化研究会

《灵山海会》编辑部

编委会

主 任：刚 晓

编 委：演 通 宗 峰 叶 鹏 乔文博
吕 勇 王建辉 吴越玲

目 录

净土宗五祖少康大师圆寂1210周年纪念论文集序	陈敏龄(1)
少康祖师弘法模式与唐代庶民信仰的转型	温金玉(3)
黑水城藏品《大乘圣无量寿王经》考略	崔红芬(21)
夹山善会禅师论“祖意教意”	陈 坚(30)
大汕其人之文献学考证	王振宇(37)
巨赞法师新佛教运动的启示	温金玉(48)
遥望先生登高处 遍插茱萸少一人	张忠义(54)
从佛教本位角度看印顺法师的大乘三系判释	胡晓光(58)
《牟子理惑论》中“死后更生”问题之探讨	杜忠全(69)
佛教与道教本体论之比较	黄志强(75)
《正理滴点论·悟他比量品》科判	刚 晓(80)
地方文献整理的质量问题应引起重视	张涌泉 洪 钰(83)
沙窑泥土的神圣化:破解敦煌莫高窟铸造之谜	李尚全(92)
德国梵文热背后的文化科学驱动力	刘松柏 孟 丽(106)
因明来了.....	刚 晓(108)
《正理滴点论》讲记	刚 晓(129)
从弥勒七因明体系到陈那新因明理论	刚 晓(143)
《佛说十二游经》讲记	刚 晓(149)
“第五届全国汉传佛教论文发表会”之第八场评议	刚 晓(164)
“第十四届吴越佛教研讨会”佛典语言文字分会场闭幕谢辞	刚 晓(168)
参加“杭州佛教清华培训班”	刚 晓(171)

灵山海会(四十一)

参加“全国宗教院校骨干教师第一期培训班”	刚 晓(175)
参加“国家宗教局宗教院校贯彻全国宗教工作会议精神培训班”	刚 晓(179)
随团赴日进行教育考察	刚 晓(188)
问答录	刚 晓(198)
弘扬正法 舍我其谁	刚 晓(200)
感谢净德居士	刚 晓(206)
杭州佛学院招生简章	(208)
说明	(74)

净土宗五祖少康大师圆寂 1210年纪念论文集序

陈敏龄

2015年5月,为纪念净土宗五祖少康大师圆寂1210年,在浙江省建德市举行一场净土文化论坛,来自海峡两岸三地的学者共聚一堂,除了缅怀五祖少康大师之德,也希望借此因缘、以五祖少康大师的祖庭玉泉寺为中心,再创净土文化的高峰。

中国净土教的发展,依时代区分可大抵分为:准备、立教、融合、衰颓等四阶段。而若以隋末唐初成立的中国净土教作为观察点,隋唐的净土教主要是以观经诠释为轴而开展,大抵可分为:一是从般若思想的传统解释,以大乘空理为主,偏自力的主智主义,净影慧远、天台智者皆属之;另一是从凡夫救济立场的新解释,以机根相应为主,偏他力的主情主义,道绰、善导属之。唐代初期,因善导的努力弘扬,后者一度风靡中国成为净土教的主流,然而在唐代之后则转为诸宗融合的倾向,尤其赵宋天台学者的净土解释,对中日净土思想的发展都有相当影响,时至今日仍余波荡漾。但值得注意的是,此一融合的倾向在唐代中叶少康大师的思想里已见萌芽,如凝然的《净土法门源流章》里就描写少康法师为“通达律藏、习学华严、研精法相、神解洞朗、匠成有功”。

有关少康大师的净土思想,除了私淑善导“西方化导文”,亦近承法照五会念佛之风,尤其是采用一般人容易接受的念佛唱赞,乃至强调“佛从口出”等略带神秘的体验方式。这种独特的布教风格,具有强烈的庶民性和神秘性(咒术性)的色彩,和日本的念佛圣——包括持经师、在家沙弥之类民间布教师十分近似。

根据井上光贞《日本净土教成立史の研究》,日本这种民间布教师的出现,主要导因于古代律令制度的解体、镇护国家佛教的崩坏,遂有种种和既成教团僧侣不同的修行样式出现,故云:从圣的传统有源空出、创净土宗,从沙弥之流有亲鸾出、倡净土真宗,从持经者群有日莲出、倡法华宗。这些民间的布教师,并不谈论高深的佛法,而多是以罪福因果劝化,且善用音声仪式为佛事,比既成教团的僧侣更具魅力,例如:行基(668—749年)、空也(?—972年)、良忍(1073—1132年)都是,而法然(1133—1212年)在南都游学时,据云也和念佛圣的团体或重源(1121—1206年)等人有不少交涉;换言之,在民间的净土教世界里,其实内含升华为纯粹净土教的契机,而这也是吾等研究少康大师人格魅力不可忽视的关键之一。

至于少康大师的历史定位,主要是出自宋代宗晓的《乐邦文类》和志磐的《佛祖统纪》,这个净土祖师的历史排序,基本上是天台优位的观点,故以慧远为始祖,但为何将善导或被称为“后善导”的少康列

入此一以慧远为首的系谱之中?若依一般常常引用的日本法然所谓的净土三系之说,将善导列入慧远流是矛盾的,推测其因,可能因宋代净土教为诸宗融合的阶段,自力禅观的慧远流和他力念佛的善导流可以兼容并蓄,因此呈现和日本不同的风貌,也就是不像日本净土和诸宗之间互不兼容的对立关系。

所以在今日、若欲解明上述种种有关历史排序的问题,吾等必须回到中国佛教的文脉,重新建构中国净土教的历史观,方才得以阐明少康大师的时代意义,而不是毫无自觉地引用日人之说。然而在另一方面,因相关少康大师的资料不多,且多保留在日本,故在深度考察上仍有赖日本学界的研究成果,尤其是日本佛教的宗门对于祖师传的研究,虽多少具有护教色彩,但必须耐心咀嚼这种基于传统的解释模式,方能理解祖师神格化的意涵,并给予正确的历史评价。

要之,诚如与会学者对于少康大师的评价,指出少康大师的历史意义在于促成中国佛教的江南化和净土法门的庶民化,但江南化和文化中心地(国都)的移动有关,庶民化则和净土法门本来的性格有关联,若更进一步言之,或许可说少康大师的思想特色在于彼敏感地体察到诸宗融合的时代趋势,具有无限的包容性和草根性。所以今日少康大师的研究方向,可能不只是回归善导,而必须从更多元的角度探究少康思想和善导系乃至天台系净土的接合点,且若对比念佛圣在日本宗教史上所发挥的社会教化的功能,发掘少康大师在仪式音乐的内涵及其意义,更是引导世道人心、重建时代典范不可或缺的一环。值得欣慰的是,此次参会学者所发表的论文各有千秋,都不约而同地朝此方向努力耕耘,似乎也在回应这个历史性的召唤。

而兹值论文即将结集出版,最后要特别感谢的是,玉泉寺住持演通法师及其师刚晓法师(杭州佛学院常务副院长)的全力支持,以及杭州师范大学黄公元教授的穿针引线,终于促成这次研讨会成功举办和这本论文集的问世。庆喜之余,谨志此序,愿这法海一波,波扬实相音,入萨婆若海。

少康祖师弘法模式与唐代庶民信仰的转型

温金玉

唐时,文风大开,云蒸霞蔚,贞观之治,盛世繁华,佛教进入一个新的发展时期。这样的发展不仅表现在皇室贵族对佛教的尊崇,寺院与佛教徒的急剧增加,还有因中西交通的更为发达,玄奘、义净西行再取经典,为佛教注入新的活力,在南北朝发展的基础上,中国佛教各大宗派得以成立,从而在教理史上达到一个诸宗共鸣的高峰。在民间信仰上,佛教的社会性也进一步深入,渐渐渗透于民众生活之中,走向民俗化、普世化。法会、斋僧的盛行,义邑、法社的涌现,俗讲、变文的流行,都说明这一发展的趋势。如会昌年间(841—846年),白居易与洛南香山的僧人一同结成香火社的法社^①。开成年间(836—840年)浙江绍兴附近结成九品往生社,以元英为领袖,1250个社员发愿往生极乐^②。此外还有许多活跃于民众传教第一线的化俗法师,承担着传播净土信仰的重任,其中净土祖师少康(?—805年)可以说是中唐最具特色的传教师之一。

一、少康祖师及其净土弘扬

在净土十三祖中,可能五祖少康的传记资料最为简略。记载其生平行谊的约有北宋赞宁撰《宋高僧传》卷二十五、北宋戒珠叙《净土往生传》卷下、南宋王日休撰《龙舒增广净土文》卷五、南宋宗晓编《乐邦文类》卷三、南宋志磐编《佛祖统纪》卷二十六、元普度编《庐山莲宗宝鉴》卷四、清周克复撰《净土晨钟》卷十、清彭希涑撰《净土圣贤录》卷三,还有12世纪时日本净土宗创始者源空著《类聚净土五祖传》等。其内容大同小异,没有太多出入。文字简洁,用词通俗,所以谨以最早的《宋高僧传》的传记列出:

唐睦州乌龙山净土道场少康传

释少康,俗姓周,缙云仙都山人也。母罗氏因梦游鼎湖峰,得玉女手捧青莲授曰:“此华吉祥,寄于汝所,后生贵子,切当保惜。”及生康之日,青光满室,香似芙蕖。迨襁褓之年,眼碧唇朱,齿得佛之一相,恒端坐含笑。时乡中善相人也,目之,“此子将相之才,不语,吾弗知也”。年甫七岁,抱入灵山寺中,佛生日礼圣容。母问康曰:“识否?”忽发言云:“释迦牟尼佛。”闻皆怪之,盖生来不言语也。由是父母舍其出家。年十有五,所诵之经已终五部。于越州嘉祥寺受戒,便就伊寺学毗尼。五夏之后,往上元龙兴寺,听《华严经》、《瑜伽论》。贞元初,至于洛京白马寺殿,见物放光,遂探取为何经法,乃善导行《西方化导文》也。康见欢喜,咒之曰:“我若与净土有缘,唯此轴文斯光再现。”所誓才终,果重闪烁,中有化佛菩萨无算。遂之长安善导影堂内,乞愿

①《旧唐书》一六六卷。

②《八琼室金石补正》卷七十三。

见善导。真像化为佛身,谓康曰:“汝依吾施設,利乐众生,同生安养。”康如有所证。南至江陵果愿寺,遇一法师,谓康曰:“汝欲化人,径往新定,缘在于彼。”言讫不见,止有香光,望西而去。泊到睦郡,入城乞食,得钱诱掖小儿,能念阿弥陀佛一声,即付一钱。后经月余,孩孺蚁慕,念佛多者即给钱。如是一年,凡男女见康,则云“阿弥陀佛”。遂于乌龙山建净土道场,筑坛三级。聚人午夜行道,唱赞二十四契,称扬净邦。每遇斋日云集,所化三千许人。登座,令男女弟子望康面门,即高声唱阿弥陀佛。佛从口出,连诵十声,十佛若连珠状,告曰:“汝见佛身,即得往生。”以贞元二十一年十月,示众嘱累,止劝急修净土。言毕跏趺,身放光明而逝。天色斗变,狂风四起,百鸟悲鸣。乌龙山也一时变白。今坟塔存于州东台子岩,岁久唯余方石。石傍之土,相传疗疾,州民凡婴众病,悉焚香取土,随服多差。石之四隅,若车辙焉。汉乾祐三年,天台山德韶禅师重建其塔。至今高敞,时号后善导焉。

系曰:康所述偈赞,皆附会郑卫之声,变体而作,非哀非乐,不怨不怒,得处中曲韵。譬犹善医以饴蜜涂逆口之药,诱婴儿之入口耳。苟非大权入假,何能运此方便,度无极者乎?唱佛佛形从口而出,善导同此作佛事。故非小缘哉。

从以上传记中,我们大致可以看出少康祖师的独特性与弘法的新奇性。首先是传记中洋溢着浓浓的神异。

出生的神异。母罗氏梦游鼎湖峰,得玉女捧青莲花授之而孕;生时亦是青光满室,香似芙蕖。

出身的神异。玉女曾预言其母当生贵子;而乡间相士亦言此子乃将相之才。生来禀赋佛之一相,恒端坐含笑。

出家的神异。生而不言,令人无从揣测。然于七岁时,佛诞日入灵山寺礼佛,母问识否?师忽答道:“释迦牟尼佛。”父母以为奇,遂舍之出家。

闻道的神异。至洛阳白马寺,见殿中文字放光。探之,则善导和尚《西方化导文》。师祈曰:“若与净土有缘,当使此文再现光明。”言毕,光明闪烁,光中隐隐有化佛菩萨无数。遂至长安光明寺善导和尚影堂瞻礼,忽见善导大师像升空化佛身与师言:“汝依吾教,广化有情,他日功成,必生安养。”

弘法的神异。初至江陵果愿寺弘法,遇一法师谓师曰:“汝欲化人念佛,当往新定,缘在于彼。”说毕而隐。师乃适新定。

圆寂的神异。身放光明而逝。天色斗变,狂风四起,百鸟悲鸣。乌龙山也一时变白。

寂后的神异。寂后于州东台子岩筑塔,石傍之土,相传疗疾,州民凡婴众病,悉焚香取土,随服多差。少康大师从生至死,一生充满神奇色彩,让人想起《神僧传》中的佛图澄。

其次少康大师的弘法方式同样充满了新奇性。

接引的奇特。少康大师初至睦郡,人未从化,师遂乞钱,诱小儿念佛。念佛一声,即与一钱,后念佛者渐多。如是年余,凡男女老少见师者,皆称“阿弥陀佛”。从此念佛之声,盈于道路。在《龙舒增广净土文》中增加了“康乃乞钱诱小儿,与之约曰:阿弥陀佛是汝本师。能念一声,与汝一钱。小儿务得其钱,随声念之。后月余,小儿念佛求钱者众。康乃云:念佛十声,乃与尔钱,小儿从之。如此一年,无长少贵贱,凡见则称阿弥陀佛,以故念佛之人盈于道路。”^①《净土随学》称:“一句阿弥陀,少康愿无易。以钱诱小儿,普劝

^①《龙舒增广净土文》卷五,《续藏经》107册,第764页下。

皆念佛。”^①《思归集》更称此所谓财法二施,方便摄受也。

念佛的奇特。师唱一佛,众见一佛从其口出,十声,则有十佛,若贯珠焉。

早在梁《高僧传》中就记载有名士刁凿齿对道安大师的评价,肯定他“无变化伎术,可以惑常人之耳目”,但行至中唐,少康大师依然用如此弘法方式,应如何看待呢?

赞宁在《宋高僧传》中评论说:“譬犹善医以饴蜜涂逆口之药,诱婴儿之入口耳。苟非大权入假,何能运此方便,度无极者乎?唱佛佛形从口而出,善导同此作佛事。故非小缘哉。”这是一种权巧化导。《净土晨钟》卷十于此也作了回答:“或疑佛从口出,似涉怪异,噫!世尊逢醉象时,手五指端出金光狮子。其言曰:我何有心于御象哉?以我无量劫来修慈忍力,自然而有狮子现焉!我亦不知也。今康公现佛,亦无量劫来归敬之所致耳,何怪之有!”^②认为这一切都是感应道交,是不可思议的示现。是“无量劫来归敬之所致耳”,不能以凡心俗情来妄测圣意。无怪在《佛祖统纪》中增补说:“师曰:汝见佛者,决得往生。时众数千有不见者,呜呼自责,愈加精进。”^③能见者是与佛相契,未见者是精进不够。

从传记中,可以看出少康大师一生行历甚为简单,弘法形式也甚为简易,主要以念佛实修弘法,从理论层面来说,并未言其留有净土著述。但世传大师与沙门文谔共编有《往生西方净土瑞应传》一卷传世。此传的序中言:“夫以诸佛兴慈,多诸方便。唯往生一路,易契机缘。详往古之志诚,并感通于瑞典,则有沙门文谔、释子少康,于《往生论》中、《高僧传》内,标扬真实,序录希奇,证丹诚感化之缘,显佛力难思之用,致使古今不坠,道俗归心。再续玄风,重兴盛事,使已发心之士,坚固无疑,未起信之人,依投有路。”^④此传记载慧远、昙鸾等48位修学净业者往生的事迹,据考证为现存最早的往生传记,如少康之前虽有唐代飞锡的《往生净土传》,惜已佚。但因在本传之后有“吴越国水心禅院住持主兴福资利大师赐紫道诜敬造撰”的字样,由此对此传的编纂者有了不同意见。日本学者望月信亨所著的《中国净土教理史》中有考证:“又传与沙门文谔共編集《往生西方净土瑞应删传》一卷,载录慧远、昙鸾以下缁素男女四十八人往生事迹,为唐代唯一之往生传。书内有‘吴越国水心禅院住持主兴福资利大师赐紫道诜敬造撰’。传为五代之末,道诜校订此书,附序文而修成,序中记述本书系沙门文谔、释子少康集录,显然并非道诜编纂。书中的大行及僧藏二人之传记。戒珠之《净土往生传》卷下认为此二人均为僖宗干符中(874—879年)之人。若依于此,则本书不能归于少康之作。大行已如前述,出世于贞元以前,故说干符中是有误谬,而僧藏之记事亦不足以信凭。又若僧藏实系少康灭后之人,应系道诜后来之追加。”^⑤之所以要引望月信亨先生的大段论证,是因为这一段话竟引发不同的结论。大安法师在《净土宗教程》中依据此,得出:“世传大师与沙门文谔共编有《往生西方净土瑞应删传》一卷,经资料考证,不足为信。”^⑥而黄公元教授则据此说:“有论者认为《往生西方净土瑞应传》非少康、文谔所撰,系后人伪托。但据日本著名净土教研究专家望月信亨研究,只是后来道诜有所增补而已,原创者还是少康与文谔。”^⑦刘长东教授对这一问题的解

①《净土随学》卷上,《续藏经》109册,第939页上。

②《净土晨钟》卷十,《续藏经》109册,第300页上。

③《佛祖统纪》卷二十六,《大正藏》49册,第264页中。

④《往生西方净土瑞应传》卷二十六,《大正藏》51册,第104页上。

⑤望月信亨著,释印海译:《中国净土教理史》,中国佛教文化研究所印制,第163页。

⑥魏磊:《净土宗教程》,北京,宗教文化出版社1998年,第57页。

⑦黄公元:《浙江净缘》,北京,宗教文化出版社2006年,第67页。

读是:“望月信亨先生认为,这表明该传在五代时曾由道洗作过修订增补,该传中出现了唐僖宗乾符时人僧藏之传即可能是道洗所增补的。”^①日本学者小笠原宣秀曾在《支那佛教史学》杂志上发表《瑞应传诸问题》专文探讨。也许这一问题还可以随着更多资料的发现再深究下去。

少康大师是否还有其他著作呢?在网络资料检索中有《中国净土宗历代祖师法相及生平》一文,认为《往生西方净土瑞应传》虽传为少康大师所作,“但是日本学者望月信亨所著的《中国净土教理史》中认为此为讹传,不足以为信。另有《净土论》三卷,为少康所著,流传于世”^②。《净土论》三卷不知有何依据?怀疑是否将迦才法师的著作《净土论》三卷误认为是少康大师所作。另在《中华佛教百科全书》和《佛光大辞典》、《简明净土宗词典》中都明确列出少康大师“著有《二十四赞》、《瑞应删传》各一卷”。日本学者斋藤唯信所著《净土教史》中亦有“其所著书有《二十四赞》一卷、《瑞应删传》一卷。其中后者现存,前者未见”^③。亦不知根据何在?可能是将传中所记“唱赞二十四契”,作为《二十四赞》一卷。在日本学者释文雄所辑《莲门类聚经籍录》中亦有所记载。

从《宋高僧传》所记:“系曰:康所述偈赞,皆附会郑卫之声,变体而作,非哀非乐,不怨不怒,得处中曲韵。”证明少康大师是曾有偈赞的,他在弘法过程中充分运用了佛教传统的俗讲方式,变体“郑卫之声”行道唱赞,引入了百姓喜闻乐见的民间音乐来宣传佛教的故事,“非哀非乐,不怨不怒”,增加了净土法门的普及性,从而大大提高了弘法的效果。冢本善隆就认为,这样的方式可能与法照的“五会念佛”有同样的摄受作用,这样的曲调更为通俗,更接近民谣的性质,拉近了与民众的距离,从而更能为庶民所接受。还特别将飞锡与少康相比较,指出:“前者注重于诸教综合双修的教旨,后者则以通俗卑近的歌赞称名来弘扬净土;前者以上流知识分子为弘传对象,后者则是以一般庶民阶级为接引人群。”^④净土宗四祖法照曾创五会念佛之仪轨,以五音曲调念佛,当时不仅在宫廷,在社会民众中也有流传。少康继承了这一弘法传统。另外少康大师少年出家,曾接受了寺院传统的教育,如传中所记,历学毗尼以及《法华》、《楞严》、《华严》、《瑜伽》等经论,可以说是一个学问僧,所以推测其曾撰有著述是有一定合理性的。

即便如此,从目前少康大师所有传记中,我们还是未能发现少康大师著述的明确记载。对于其在净土宗弘传史上的贡献仅限于以钱诱小儿念弥陀,无令少长贵贱,见师者皆称阿弥陀佛,念佛之声盈满道路。以及诵佛号,以口出佛之瑞相令大众信服,念佛更为精进。那么,少康何以能位列净土五祖这样显要的地位呢?

对于净土祖师的确立,台湾学者陈剑隍教授专有《近代确立莲宗十三位祖师的过程及其释疑》一文来解析。他指出宋代以降曾有许多立祖说,意见分歧。首先提出立祖说的是南宋石芝宗晓,在其《乐邦文类》中以庐山慧远为始祖,善导、法照、少康、省常及长芦宗赜等五人继之,共立六祖。后来四明志磐在其《佛祖统纪》里改立了慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常等为莲宗七祖,他与宗晓所选的不同地方,乃多出承远、延寿,而除去宗赜。“自此以后,时有祖师的安立说出现。明代庵蘧大佑(1334—1407年)的《净土指归集》及正寂(生卒年不详)的《净土生无生论注》列有八祖,与正寂同时的受教(幽溪传灯的法孙,生卒年不详)在其《净土生无生论亲闻记》里列有七祖,清代瑞璋(生卒年不详)所辑的《西舫汇征》

①刘长东:《晋唐弥陀净土信仰研究》,成都,巴蜀书社2000年,第433页。

②《中国净土宗历代祖师法相及生平》,网址:<http://tieba.baidu.com/p/3176490310>,上网日期:2015/4/30。

③斋藤唯信:《净土教史》,东京,丙午出版社1926年,第404页。

④塚本善隆:《中国净土教史研究》,《塚本善隆著作集》第四卷,东京,大东出版社1977年,第486页。

列有九祖,清中叶悟开(?—1830年)的《莲宗九祖传略》亦列有九祖,清末杨仁山(1837—1911年)的《十宗略说》列有六祖,近代印光大师的《莲宗十二祖赞颂》列有十二祖,以及苏州灵岩山寺刊行的《念诵仪规》列有十三祖。”^①从这一梳理中可以看出少康祖师地位的稳定。正如黄公元教授所言,宋之后无论何人列祖,少康之祖师地位岿然不动:“可见宋时对少康大师于净土法门的特殊贡献及其祖师地位已基本形成共识。自此之后,虽然莲宗祖师的人选略有变动,但少康大师始终名列其中,一直被尊为莲社或净土宗的五祖,足见其在净土法门发展中的崇高尊胜地位与巨大影响是一致公认不可移易的。”^②不仅如此,日本所传中国净土宗祖师的排列亦将少康列为祖师,如日本净土宗创立者源空就曾列出菩提流支、昙鸾、道绰、善导、怀感、少康这样一个法脉传承谱系。^③且“少康流”成了日本净土宗的主流。那么少康大师的重要性体现在何处呢?也就是说他在中国净土宗史上的独特之处是什么?

少康大师的主要业绩是依圣僧之指点,最后将其弘法根据地确定在新定。“后康于乌龙山建净土道场,筑坛三级,聚人午夜行道。康升坐,令人面西。康先唱阿弥陀佛,次众人之和。康唱时,众见一佛从其口出,连唱十声,则有十佛,若联珠状。康云:汝见佛否?如见佛者决生净土。其礼佛人数千,亦有竟不见者。后嘱众人,当于安养起增进心,于阎浮提生厌离心。又云:汝等此时能见光明,真我弟子。”^④尽管其度人有3000或数千之说,但无论如何,经少康大师之接引,新定一地,念佛成风,百姓精进持名,多有皈信。宋时西湖居士西归子李济曾写有《净土咏诗》25首,其中《新定康法师》一首赞曰:“洛下文书累放光,化行新定嗣余芳。口中十佛随声出,消得儿童为播扬。”^⑤明代道衍在《诸上善人咏》中赞曰:“自是弥陀大导师,一钱一念诱群儿。化行新定如杳益,多少迷流上宝池。”^⑥后来印光大师也有赞:“忌谈世谛,七岁不言。出言即便惊人天,广结净土缘。小儿为钱,各种九品莲。”偈言:“七岁绝未发一言,发言即称世尊号;一见善导西方文,方知净土堪倚靠。钱诱小儿念弥陀,未久道路佛声噪;念佛佛像从口出,有谁闻见不依教。”^⑦纵观少康大师一生的修学弘法历程,他先前是一位义学僧人,通读经典,涉猎极广,只是因于释源祖庭白马寺目睹善导大师的《西方化导文》放光,且再次感应放光的不可思议因缘,决志认定“与净土有缘”,所谓:“一见善导西方文,方知净土堪倚靠。”从此,矢志不移专弘净土,口诵佛号。于弘法道场,每每嘱咐众人,当于安养起增进心,于阎浮提生厌离心。可以看出其净土法门以善导大师的思想为圭臬,其弘法方式亦与善导大师相仿。《宋高僧传》赞叹这一奇缘曰:“唱佛佛形从口而出,善导同此作佛事。故非小缘哉。”观本法师于此曾有经典性概论:“宋高僧传云:康所述偈赞,皆附会郑卫之声,变体而作,非哀非乐,不愁不怒,得处中曲韵,譬犹善医以饴蜜涂逆口之乐,诱婴儿之入口耳。故其念佛,能令闾巷欢迎,非但以钱诱掖之也。又乌龙山所建之念佛坛,称曰:善导和尚弥陀道场。盖其发愿,与善导同一鼻孔,故其示迹,亦与善导同一轨辙;善导口出光明,彼亦口出化佛,世称善导为弥陀化身,少康为善导后身,良有以也。杨次公有诗赞曰:东峰坛级石嵯峨,十佛随声信不讹,后善导依前善导,今弥陀是古弥陀,一心

①陈剑锳:《莲宗十三位祖师的过程及其释疑》,收入《无上方便与现行法乐:弥陀净土与人间净土的周边关系》一书,台北,香海文化事业有限公司2015年,第23~24页。

②黄公元:《浙江净缘》,北京,宗教文化出版社2006年,第67页。

③源空:《选择本愿念佛集》,《大正藏》83册,第2页下。

④《龙舒增广净土文》卷五,《续藏经》107册,第764页下。

⑤《乐邦文类》卷五,《大正藏》47册,第225页上。

⑥《诸上善人咏》,《续藏经》107册,第97页下。

⑦释印光著,张育英校注:《印光法师文钞》,北京,宗教文化出版社2006年,第1579页。

正受超三界,孤月澄辉照万波,乘般若船游净域,度生还亦到娑婆。师临终放异光数道而逝,塔于台子岩。”^①其中点出北宋佛学大家无为子杨杰,因感于少康于善导的继承,所作《善导和尚弥陀道场赞》^②一事,回应了《宋高僧传》中“时号后善导焉”的说法。

少康大师一生坚持其于白马寺所发愿心:“劫石可磨,我愿无易。”^③秉持不二法门不二心,践行着《无量寿经》所宣“勇猛精进,志愿无倦”的精神,遵行善导大师的净土理念,对娑婆世界起厌离心,对极乐世界起欣求心。更继承善导大师随机设教的方法,施钱诱儿念弥陀,口出化佛度众生。从少康弘法模式来说,确实是忠实遵从了道绰、善导系门风。诱人念佛,令人想到道绰祖师昔年每日口诵弥陀圣号,以数珠七万遍为度,并勉僧俗亦可以豆计数,大开并、汾地区称名念佛之风。其传记言其讲经日:“人各掐珠,口同佛号。每时教度席,响弥山林。”^④口出化佛,则更是善导大师持名念佛,一声佛号一道光明,由此蒙唐高宗赐其寺额为“光明”的故事翻版。少康大师在教理与实修诸多方面深受善导大师的影响。真为生死,发菩提心,以深信愿,持佛名号,此16字,被视为念佛法门一大纲宗。他开示大众:如见佛者,必得往生。强调持名念佛的殊胜之处,有真切的愿行,必能感得往生净土的妙果。少康大师不但言传身教引导大众持名念佛,求生净土。更以“放异光数道而逝”的不思议境界来感化信众,彰显净土法门之殊胜,激发大众之愿行。大安法师也认为:“考其一生的修学弘法历程,似以善导大师的思想为圭臬,其证念佛三昧,并以此感召众生念佛,又与善导大师如出一辙。”^⑤自唐以后,受善导大师思想影响者甚多,而偏依善导,力倡大师专修念佛思想者,以少康大师最为昭著。彻悟祖师评说:“一句弥陀,感应非轻。少康化佛,善导光明。”^⑥印光大师指出:“善导、少康弘扬净宗,闾巷道路,佛声广播。”^⑦并赞叹两祖恩德:“试思善导在长安,少康在新定,念佛之声,盈于道路,其往生者,当不止百千亿。”^⑧

可以说少康大师忠实地继承了善导大师善巧化度的精神,世称善导为弥陀化身,少康为善导后身,良有以也。太虚大师指出:“少康法师是善导法师后一百余年的人……后人多谓其为善导法师的再来。少康本系直接遥承善导者,但在中国后代的推尊上,却于善导二祖之下,继以承远三祖、法照四祖。”^⑨但我们依然要问,继承了善导大师法门的少康何以重要?是否凭借忠实继承就可位列五祖?这是少康研究中需要思索的一大问题,检索成果,已有学者对此有所触及:“如果说善导创立净土宗,是贵族佛教、经典佛教向平民佛教、民俗佛教转折的一个重要标志;那么少康大师蹊径独辟,把持名念佛推广到民间、普及到百姓,就是贵族佛教、经典佛教真正转入平民佛教、民俗佛教的关键所在。”^⑩佛教作为一种大众信仰系统,向民间的深度推进,是有重要意义的。清人梁章钜引五台山僧人话说:“辟佛之说,宋儒深而昌黎(韩愈)浅,宋儒精而昌黎粗。然披缁之徒畏昌黎,不畏宋儒,衔昌黎,不衔宋儒也。盖昌黎所辟檀施

①观本法师:《香光阁随笔》,台北,弥勒出版社1983年,第186~188页。

②《乐邦文类》卷二,《大正藏》47册,第181页中下。

③《佛祖统纪》卷二十六,《大正藏》49册,第264页中。

④《续高僧传》卷二十,《大正藏》50册,第593页下。

⑤魏磊:《净土宗教程》,北京,宗教文化出版社1998年,第57页。

⑥彻悟:《彻悟大师遗集》,庐山东林寺印经处,第90页。

⑦释印光著,张育英校注:《印光法师文钞》,北京,宗教文化出版社2006年,第981页。

⑧释印光著,张育英校注:《印光法师文钞》,北京,宗教文化出版社2006年,第1269页。

⑨太虚:《中国佛学》,《太虚大师全书》第2卷,北京,宗教文化出版社2005年,第164页。

⑩麻松亘:《莲宗五祖少康大师生平及其主要贡献初探》,《浙江佛教》,2008年第4期。

供养之佛,为愚夫妇言之也。宋儒所辟明心见性之佛,为士大夫言之也。天下士大夫少而愚夫妇多。僧徒所取给,亦资于士大夫者少,资于愚夫妇者多。使昌黎之说胜,则香积无烟,祇园无地。虽有大善知识,能率恒河沙众枵腹露宿而说法哉?比如用兵者,先断粮道,不攻而自溃也。故畏昌黎甚,衔昌黎亦甚。”^①底层群众的信仰才是佛法存世的深厚社会基础。佛教千年不熄的香火,正是因了一代代民众的虔诚崇奉。太虚大师曾赞叹净土法门的殊胜说:“念佛法门普摄诸根,尤以持名念佛为最要妙,但坚信心,发愿专念,七日一心不乱,命终决生极乐,既见弥陀,何愁不悟?能宗通说通者固佳,即不悟解者亦无害。然非信之极坚,则虽往生亦堕疑城。夫信为道元功德母,固诸宗之所同,而此宗为尤要。”^②此外将少康称为“后善导”的另一意义在于,他可能也是善导系纯粹继承者的终极者,如果从宋以后的净土门人多为兼修来看,这一意味将更强烈。黄启江就指出:“北宋弘扬弥陀信仰的两位先锋,知礼与遵式都主‘唯心净土,自性弥陀’之说。”^③起码我们从少康后净土宗的八大祖师来看,并没有完全继承善导大师的弘法风格。日本学者佐佐木月樵曾表达同样的看法:“纯粹的善导系净土宗传至少康以后,在中国净土教史上就再也没有隆盛的迹象,也可以说它在此终结了。少康死后四十余年,就发生了唐武宗的会昌法难。”^④这也可以算作一种解读。其实将每一位净土祖师放在传道弘法的历程上来看都有其不可替代的地位,都有熠熠生辉的应机度众的慈悲之光。但一个时代都有一个时代的关注主题,如果将少康大师放置于中唐诸宗并弘、思潮激荡的历史环境中考察,就不难发现,其所倡导的持名念佛法门,所呈现出的民众佛号遍野、信士气势如虹的场景,在历史关节点上有非同一般的意义所在。

二、唐代庶民信仰的转型

隋唐时期是佛教发展的黄金时代,宗派林立,高僧济济,所以有学者说,这一时代是中国佛教发展的最高峰。也有的学者认为佛教真正演变为民众现实生活中的宗教,恰是唐末五代间。如日本学者中村元就指出,在唐末五代间,“儒道互相影响,与佛教取得融合;在某种意义上,佛教已是完全的中国人之宗教。以佛教本身的内涵而言,也可以说是一种教、禅或净禅融合的实践阶段。”^⑤其实在唐中期时这一融合并面向民众教化的趋势已形成,佐藤达玄在谈到“唐代佛教与庶民信仰”论题时曾指出,唐代时中国的高僧以其智慧,“自印度佛教中脱胎换骨,完成中国佛教的重整。教义方面的重整大半在开元以前形成,之后便朝着注释化、固定化与形式化演进,尤其大历至贞元(766—805年)年间的佛教全盛期,其趋势则在综合调和唐朝前半期所分立的各宗派。”^⑥在这一潮流中,禅宗与净土宗表现最是突出。其时,高僧们的活动范围多在贵族社会圈内,导致社会深入性不够,对民众指导性弱,而国家权力对佛教的挤压与控制,如官寺的设立,更加剧这一倾向。“唐中期以后,教界在这种不利的情势下,禅与净土两教团却为了佛教的庶民化展开了积极的活动。一方面盛行着以俗人为对象的讲经说法,幽栖山林的禅宗教团,从天宝(742—756年)年间开始进入于都市;另一方面,欣求弥陀净土的持名念佛普及开来,获得许

①梁章钜:《退庵随笔》卷十八。

②太虚:《佛教各宗派源流》,《太虚大师全书》第2卷,北京,宗教文化出版社2005年,第266页。

③黄启江:《北宋佛教史论稿》,台北,台湾商务印书馆1997年,第439页。

④佐佐木月樵:《印度支那日本净土教史》,《佐佐木月樵全集》(二),东京,国书刊行会1973年,第448页。

⑤中村元等著,余万居译:《中国佛教发展史》(上),台北,天华出版事业股份有限公司1984年,第338页。

⑥佐藤达玄著,释见慈等译:《戒律在中国佛教的发展》,嘉义,香光书乡出版社1997年,第116页。

多信徒的信仰。”^①指出佛教向市民的推广与净土信仰的普及,亦即庶民佛教的发达。

何谓“庶民佛教”?有学者曾作分析:“所谓‘庶民佛教’,或指流布社会底层,广受信仰之佛教而言,足见所指为非正统之佛教,是含迷信化、低俗化意识之佛教。这点可从历代有关中国佛教史之研究论文所称的庶民佛教,窥知其端倪。然而,这种说法,又难免生出若干异论。因为佛教既以拯救生灵、弘传于社会为本义,庶民佛教之说遂有不甚妥切处。”^②持论者反对一味从义理立场来界定佛教概念,提示要注重于佛陀创教本怀以及立教基础。佛教是一种大众信仰系统,所以注定它不能仅仅局限于深远的哲学层面以及贵族文化圈中,而要呈现出为一般社会民众可接受并践行的另一面向。比如从僧史上可以看到民间礼忏、斋戒等仪式,其中包含着浓烈的功德色彩,祈求禳灾、避邪、祈雨、治病、息灾等社会功能。日本学者在中国庶民信仰研究方面起步早,成果相当丰富,如木村英一早在1947年就发表了《中国民众の思想と文化》,吉冈义丰有《中国民间宗教概论》,小田义久发表于1969年《龙谷大学论集》的《中国中世の庶民信仰》等,特别是望月信亨、牧田谛亮、冢本善隆、道端良秀等大家于这一议题都有深入的探讨。在民众信仰研究方面,还应提到法国耶稣会禄是遒神父的《中国民间崇拜》(《Reserarches into Chinese Superstition》)十卷,此书是其花费毕生精力,结合文献研读和田野调查,所撰写的一部关于民间信仰的巨著。^③还有加拿大英属哥伦比亚大学的欧大年教授,他最早使用了“民间佛教”这一概念。他所谓的“民间佛教”是指佛教中的民间教派,他认为:“一些学者早已承认在中国存在民间宗教教派,但又往往将它们与某些自愿结社如秘密会社以及不时爆发的农民起义等混为一谈。”^④香港中文大学的谭伟伦教授更对“民间佛教”作了三个层面的阐述:地方佛教、宗派佛教和仪式佛教。^⑤从南北朝以来,中国佛教就出现了“社邑”这样的组织。早期这类团体多称这“邑”、“义邑”和“邑会”,后期的则称为“社”、“社邑”的“邑社”。这种组织通常是将同一地区的信徒以及作为信徒精神领袖的出家人联系起来的一种形式,合力进行佛寺建设、石窟开凿、造像、铸钟、转经、筹办佛教节日佛事活动等。谢和耐指出在一些碑刻和敦煌写本中就记载有这样的社邑组织,这是一种“对于中国佛教史,甚而可以推而广之,对整个中国社会史都具有很大意义的制度。”^⑥杨庆堃也说明与制度性宗教(institutional religion)相对应的分散性宗教(diffused religion)在中国社会生活中更具影响力。“在中国广袤的土地上,几乎每个角落都有寺院、祠堂、神坛和拜神的地方。寺院、神坛散落于各处,比比皆是,表明宗教在中国社会强大的、无所不在的影响力,它们是一个社会现实的象征。”^⑦唐时最为盛行的有佛骨舍利供养,传30年一开,能岁丰人安,令道俗生善。所以“王公士庶瞻礼施舍,如恐不及。百姓有废业竭产,烧顶灼臂而云供养者”^⑧。还有盂兰盆会、诸佛菩萨信仰、十王信仰、燃灯供养等,佛教通过这些具有特定仪式化的佛事、法会,进行直接有效的社会教化活动,大大推进了佛教民众化的进程。那么应如何界定庶民信仰呢?侯旭东指出,就是“通过考察高僧大德、知识阶层信徒之外的一般信众的信仰,包括他们对佛教教义的认识与理解,他们的愿望与追

①佐藤达玄著,释见慈等译:《戒律在中国佛教的发展》,嘉义,香光书乡出版社1997年,第117页。

②中村元等著,余万居译:《中国佛教发展史》(上),台北,天华出版事业股份有限公司1984年,第476页。

③上海科学技术文献出版社已于2009年出版其十卷本。

④欧大年著,刘心勇等译:《中国民间宗教教派研究》,上海,上海古籍出版社1993年,第1页。

⑤参见谭伟伦主编:《民间佛教研究》,北京,中华书局2007年。

⑥谢和耐著,耿升译:《中国五—十世纪的寺院经济》,台北,商鼎文化出版社1993年,第328页。

⑦杨庆堃著,范丽珠等译:《中国社会中的宗教》,上海,上海人民出版社2007年,第24页。

⑧《唐会要》卷四十七,《议释教上》,上海,上海古籍出版社2006年,第982页。

求,信仰活动的内容、特点,以及民众佛教信仰的社会影响等,来把握这一激变时代的思想脉搏。”^①他搜集5—6世纪造像计1602种,并对其中所反映出的民众信仰进行深入研究,认为在南北朝时期,存在教义与信仰的不同步性。如:“自5世纪60年代出现第一尊无量寿造像后的110年中,共传世无量寿造像31尊,祈愿生西方造像92尊,其中两者兼有的仅3尊。”^②如此数据说明了一个重要问题,即:“崇奉无量寿佛(或阿弥陀佛)与祈愿西方净土,北朝结束前的大部分时间中在一般信徒头脑中亦是互不相干的两种观念。”^③他认为以往学者研究净土思想每每重视昙鸾、道绰、善导之类的高僧作用,实际上先于高僧的倡导,净土观念早已久行于民间。他明确指出:“民众中流行的信仰以及表现出的心理追求亦成为僧侣创制新宗派的思想资源与背景,昙鸾立净土宗与民间流行的托生西方净土的追求便存在承接关系。一般信徒与僧团间的互动关系是推动当时佛教自身发展演变的重要力量。”^④信仰的发展除宣传倡导外,还须契合民心。不是祖师先验地创立一种教义,民众被动地接受,而是民间首先要有这样的宗教诉求,这样的信仰土壤,净土的种子才能生根、发芽、开花、结果。阿弥陀佛信仰与祈愿西方净土二种观念的真正融合,要到隋唐。这也是我们研究少康时所应遵循的一个原则,也是持名念佛在少康时真正普及于民众的关键所在。

化世导俗、普度众生,是佛法的根本旨归。从南北朝以来,民间社会一直是佛法弘化的最大空间与活动舞台。北魏时僧众有200万之多,寺院有三万多所,北齐竟达300万之众,寺院亦有四万之多。每一座寺院就是一个弘化中心,同时也是一个经济中心。寺院利用其拥有的社会资源与田产财富,直接参与到社会救济与民众教化活动之中。隋文帝、隋炀帝父子笃信佛教。“天下之人,从风而靡,竞相景慕。民间佛经,多于六经数十百倍。”^⑤从这一记载可以看出,当时佛经的抄写印制已是非常普遍,在民间也广为流通,出现专门的“写经体”。佛教的影响已经广泛地渗入到社会各阶层和社会生活的各个方面。贞观年间,全国寺数已达3716所。“天下僧尼,数盈十万。”^⑥这虽不及隋代的僧尼数目,那也已经是一个相当可观的数字了。如此庞大的僧团,散布于全国各地,其社会影响自是巨大。“唐代之所以被称为中国佛教的黄金期,是因为盛世的到来为佛教成为全社会的信仰提供了坚实的政治、经济基础;以农民、中小手工业者、中小商人以及其他社会下层人民为主体的庶民已经摆脱了南北朝时期那种单纯的门第身份,成为以非知识的被统治阶级为其特征的层次;而佛教中国化程度的提高和士大夫佛教信仰的日益发展,佛教信仰真正拥有了面向广大庶民信众之可能,佛教向庶民传教、庶民皈依佛门,二者互相影响的过程,就促进了佛教庶民化的庶民化佛教的形成。”^⑦可以说作为唐代社会主体的庶民,其信仰倾向直接关乎佛教的发展规模及其社会功能的实现程度。

隋唐时已有许多法师进行净土思想的弘扬,中村元就指出:“隋唐以前的弥陀信仰,与净土往生的思想,已普及于一般民众,成为一种普遍化的信仰。当时,在民间有许多士庶,曾在各地传教,他们默默

①侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,北京,中国社会科学出版社1998年,第1页。

②侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,北京,中国社会科学出版社1998年,第99页。

③侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,北京,中国社会科学出版社1998年,第99页。

④侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,北京,中国社会科学出版社1998年,第292~293页。

⑤《隋书》卷三十五,《经籍志》。

⑥《旧唐书》,北京,中华书局1975年,第148页。

⑦纯一:《唐代佛教的化世与俗化:佛教庶民化与庶民化佛教》,《地方文化研究》,2014年第2期。