

從廬山到五臺山： 聖地移易視域下法照五會念佛方式的形成與傳播*

楊學勇
山西師範大學

摘要：法照在廬山時期主要尊奉西方阿彌陀佛淨土，實踐般舟三昧觀想念佛，求學承遠後主要實踐般舟三昧稱名念佛。法照從廬山到衡山不僅是佛教空間的變遷，也是念佛方式從以觀想念佛為主偏向以稱名念佛為主的轉折點。法照從學承遠是五會念佛這一念佛方式形成的關鍵。法照於永泰二年四月二十二日（公元766年6月4日）夜至四月二十八日（公元766年6月10日）夜這一時間段正式形成五會念佛這一念佛方式。五會念佛有狹義與廣義之分。法照在衡州實踐過五會念佛這一念佛方式並有少量信徒，但傳播艱難，所以於大曆五年四月（公元770年4月30日-5月29日）來到五臺山。借助文殊示現、認可的靈異，法照在五臺山開展五會念佛這一念佛方式有所成就，但結果不甚理想，多受排擠，最終於大曆六年（771）被節度使請入太原。

關鍵詞：法照、五會念佛、五臺山、淨土信仰

* 感謝美國楊百翰大學麥理查 (Richard D. McBride II) 教授的點評，使得論文更加嚴謹。

唐代五臺山竹林寺釋法照被視為淨土宗祖師之一，在淨土宗史上佔有極其重要的地位。但有關法照的資料卻較少，最早僅能依靠僧傳、佛教著作中的零星記載加以瞭解，直到日本藏《淨土五會念佛略法事儀讚（並序）》《淨土五會念佛略法事儀讚末》¹、敦煌本《淨土五會念佛誦經觀行儀》（現存卷中、卷下）等資料的發現纔極大地推動了對法照尤其是對五會念佛法門的研究。目前，學界對法照籍貫、著作以及五會念佛的形成、內涵、讚文等方面已經進行了充分研究，解決了許多問題。² 同時，也可發現學界對某些問題的研究，尚有補充的餘地或仍待深入闡釋。本文主要針對從廬山到五臺山期間，法照五會念佛這一念佛方式的產生、形成以及傳播展開研究。不當之處，敬請方家批評指正。

一、法照的籍貫

現存各種史料對法照籍貫的記載主要有四種：其一，以《宋高僧傳·唐五臺山竹林寺法照傳》為代表，載：“釋法照，不知何許人也”³；其二，以敦煌文獻 P.3792V3 號為代表，載：“南涼州禪師法照，懇心礼五臺山寺，見聖菩薩，略述行由，號曰《念佛大

¹ (唐)法照《淨土五會念佛略法事儀讚》，《大正藏》編號 1983，第 47 冊。

² 可參考施萍婷《法照與敦煌文學》（《社科縱橫》1994 年第 4 期，第 12-14 頁）、劉長東《法照事蹟新考》（《佛學研究》，1998 年，第 38-45 頁）、張先堂《唐代淨土教宗師法照與五臺山、並州關係新探》（《敦煌研究》2003 年第 3 期，第 61-67 頁）、楊明芬《敦煌文獻 P.2130 之我見——以〈西方道場法事文〉為中心》（《敦煌學輯刊》2005 年第 1 期，第 56-61 頁）、陳開勇《法照〈鹿兒讚文〉考》（《敦煌學輯刊》2006 年第 3 期，第 152-157 頁）、鄭阿財《敦煌淨土歌讚〈歸去來〉探析》（《敦煌學輯刊》2007 年第 4 期，第 6-24 頁）、高國藩《敦煌曲法照〈出家樂〉及其依聖學的理念》（《寧夏師範學院學報（社會科學）》2009 年第 4 期，第 62-65 頁）、武紹衛《法照“淨土五會念佛”文獻與法事演變研究》（《蘭州大學學報（社會科學版）》2025 年第 1 期，第 151-159 頁）等成果。

³ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，北京：中華書局，1987 年，第 538 頁。

聖竹林之寺讚佛文》。其禪師本管涼州，年十一出家，至廿歲在衡州山寺居”⁴，認為是“南涼州”或“涼州”人。“涼”與“梁”諧音，再結合有關法照籍貫的其他記載，很可能“南涼州”實為“南梁州”。其三，以《廣清涼傳》為代表，載：“釋法照者，本南梁人也，未詳姓氏”⁵，認為是“南梁”人；其四，以《淨土五會念佛略法事儀讚》為代表，其“五會念佛”條目備注“梁漢沙門法照，大曆元年夏四月中起自南嶽彌陀臺般舟道場，依《無量壽經》作”⁶，認為是“梁漢”人。

這四種說法中，第一條可不予考慮，第二、三、四條在敦煌文獻中分別能找到對應的記載，在同一個地區流傳著不同的表述，說明當時對法照的籍貫已無統一的說法，但這些表述中都提到“梁”，似乎說明僅是稱呼不同而已，實際上所指相同。如此，則祇需弄清“南梁”或“梁漢”所指即可。塚本善隆依據《中國古今地名大辭典》列舉了宋以前“南梁州”“南梁郡”沿革，認為“法照所處時代或宋代，該地區（筆者注：即今湖南寶慶縣）沿用僅存續十餘年的唐代古地名‘南梁’之可能性甚微”⁷，並對“梁漢”做出了多種不同的表述，總體上認為“至少可以推測法照的出生地或出家受戒地應在四川省境內”⁸。此後學者的分析基本都是沿著塚本善隆的思路展開，即圍繞“南梁”或“梁漢”

⁴ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第28冊，上海：上海古籍出版社，2004年，第75頁。

⁵（宋）延一撰，陳揚炯、馮巧英校注《廣清涼傳》，太原：山西人民出版社，1989年，第74頁。

⁶（唐）法照《淨土五會念佛略法事儀讚》卷一，《大正藏》編號1983，第47冊，第476頁上欄第26行。

⁷ [日]塚本善隆《唐中期の淨土教——特に法照禪師の研究》，收於《塚本善隆著作集》第4卷《中國淨土教史研究》，東京：大東出版社，1976年，第327頁。感謝李子源同學的翻譯。

⁸ 同上，第331頁。

的設置進行分析，祇不過在現今具體位置上認識不同。⁹ 這些觀點雖然都能找到相應的支撐史料，但無法從根本上解決“南梁”或“梁漢”具體所指。1997年，劉長東發表《法照生卒、籍貫新考》列舉大量史料論證“唐代山南西道的漢中一帶地區就稱為南梁或者梁漢”，認為“法照的籍貫是今陝西省南部漢中地區的洋縣大瀛里”¹⁰。劉長東的論證史料扎實，既有傳統文獻的支撐，又有方志材料的佐證，其觀點提出後對舊說產生了很大衝擊。此後，法照是漢中人的觀點被學界普遍接受。後來，李利安、謝志斌進一步確定了劉長東的觀點，並通過對洋縣有關法照遺蹟與傳說的考察，明確指出法照出生於釋子山，即在今漢中洋縣洋州鎮孤魂廟村。¹¹

二、法照從般舟三昧觀想念佛偏向稱名念佛

據敦煌文獻 P.3792V3 號，知法照“年十一出家”。據洋縣當地民眾傳說，法照出家的地方在釋子山附近的積慶寺。¹² 呂溫《南嶽彌陀寺承遠和尚碑》載：“永泰中，有高僧法照者，越自東吳，求於廬阜，尊遠公教跡，結西方道場”¹³。柳宗元《南嶽彌陀和尚碑并序》載：“初法照居廬山，由正定趣安樂國”¹⁴。據此可知，

⁹ 可參見湯用彤《隋唐佛教史略》，北京：中華書局，1982年，第193頁；（宋）延一撰，陳揚炯、馮巧英校注《廣清涼傳》，第78頁；任半塘編著《敦煌歌辭總編》，上海：上海古籍出版社，2006年，第921頁。

¹⁰ 劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000年，第386、389頁。劉長東的觀點最早以《法照生卒、籍貫新考》之名發表於項楚主編《敦煌文學論集》，成都：四川人民出版社，1997年，第427-441頁。

¹¹ 李利安、謝志斌《唐代法照籍貫及出家地等問題新議》，《世界宗教文化》2018年第6期，第102-103頁。

¹² 同上，第104頁。

¹³ （清）董誥等編《全唐文》卷六三〇，北京：中華書局，1983年，第6355頁。

¹⁴ 同上書卷五八七，第5934頁。

法照曾去過江南一帶，後因尊崇慧遠結社念佛遺風而居廬山，追求西方阿彌陀佛淨土。在中國早期佛教史上，東晉慧遠是最早提倡阿彌陀佛的信仰者，被尊為淨土宗初祖。慧遠的念佛三昧是一種止觀雙運禪法，屬於觀想念佛，主要基於《般舟三昧經》思想而建構，具足般若、禪定與淨土三者的結合。¹⁵法照慕慧遠結社念佛，在廬山修行的念佛三昧理論上應是慧遠的般舟三昧法門，結般舟道場，以求禪定中見佛或感其他靈異。柳宗元《南嶽彌陀和尚碑并序》載：“初法照居廬山，由正定趣安樂國，見蒙惡衣侍佛者，佛告曰：‘此衡山承遠也。’出而求之，肖焉，乃從而學。傳教天下，由公之訓”¹⁶。又呂溫《南嶽彌陀寺承遠和尚碑》載：“永泰中，有高僧法照者，越自東吳，求於廬阜，尊遠公教跡，結西方道場。入觀積句，至想傍達，見彌陀座下，有老比丘焉。啓問何人，答曰：‘南嶽承遠，願告吾土，勝緣既結，真影來現。’照公退而驚慕，徑涉衡峰，一披雲外之塵，宛契定中之見。因緣昭晰，悲喜流涕，遂執摠衣之敬，願承入室之顧”¹⁷。據上引碑文，“入觀積句，至想傍達”可推知法照實踐的是慧遠的觀想念佛，進而“由正定趣安樂國”得以禪定見阿彌陀佛及承遠，並言在衡山拜見承遠時“宛契定中之見”。表面上看，法照是借助在禪定中見到承遠侍佛的靈異而離開廬山轉投承遠門下，真實意圖應是當時承遠德聲遠播、影響日隆且與其修習法門一致¹⁸，所以法照投師承遠以期望借助承遠的影響提升自己。

承遠“聞京師有慈敏三藏，出在廣州，乃不遠重阻，星言

¹⁵ [越南] 歌春話《〈般舟三昧經〉研究》，福建師範大學博士學位論文，2017年，第139-143頁。

¹⁶ (清) 董誥等編《全唐文》卷五八七，第5934頁。

¹⁷ 同上書卷六三〇，第6355頁。

¹⁸ 劉長東《法照事蹟新考》，第39頁。

睹謂，學如不足，求所未盡，一通心照，兩捨言筌。敏公曰：‘如來付受吾徒，用宏拯救，超然獨善，豈曰能仁。’俾依《無量受(壽)經》而修念佛三昧，樹功德劫以濟羣生，由是頓息諸緣，專歸一念”¹⁹以及法照在禪定中見承遠在“彌陀座下”，可知承遠經慈敏點撥依據《無量壽經》修念佛三昧，以期往生西方阿彌陀佛淨土。慈敏法號慧日，是淨土宗高僧，在法照《淨土五會念佛略法事儀讚》中收錄有慈敏依《般舟三昧經》所作《般舟三昧讚》，在敦煌文獻 P.2066(3)《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷中)中收錄有以《般舟讚》為篇名的慈敏《般舟三昧讚》，內載：“專心念佛見彌陀(無量樂)”“迴心念佛即同生(無量樂)”²⁰等內容，又 P.2066(3)《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷中)載：“西京善導和上、并州文水縣玄中寺道綽和上、慈愍三藏等數百高僧，般舟方等歲歲常行，十六妙觀分時繫習”²¹，說明慈敏雖然重視《無量壽經》，但實踐中更看重依據《般舟三昧經》行般舟三昧念佛法門。由慈敏《般舟三昧讚》所載：“彼佛因中立弘誓(願往生)，聞名念我摠迎來(無量樂)”“報道稱名罪消滅(願往生)，喻若明燈入闇中(無量樂)”²²以及敦煌文獻 P.2250《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷下)收錄的《厭此娑婆願生淨土讚》所載：“稱名念佛聲相續”²³，可知慈敏的念佛屬於稱名念佛。承遠受慈敏指點而修念佛三昧，那麼理論上應與慈敏一樣提倡般舟三昧勸人稱名念佛以期往生西方淨土，且從“(唐代

¹⁹ (清)董誥等編《全唐文》卷六三〇，第 6355 頁。

²⁰ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 4 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 121 頁。

²¹ 同上，第 130 頁。

²² 同上，第 122 頁。

²³ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 10 冊，上海：上海古籍出版社，1999 年，第 79 頁。

宗)度其道不可徵，乃名其居曰‘般舟道場’用尊其位。公始居山西南巖石之下，人遺之食則食，不遺則食土泥，茹草木，其取衣類是。南極海裔北自幽都來求厥道，或值之崖谷，羸形垢面，躬負薪樵，以為僕役而媵之，乃公也”²⁴“薙草編茅，僅蔽經像，居靡童侍，室無斗儲，一食不遇則茹草而過，敝衲莫完而歲寒自若……大師峰栖木下六十餘年，苦節真修老而彌篤，夙開戶牖久啓津途，法界之尊重在焉。天人之瞻仰如是，常陋處方丈，志行平等，食不重味，寒不兼衣。王公之珍服盈廂，毗庶之金錢布地，莫不迴修佛事，贍養孤老。凡言施者，以是報之。期頤將及，志力無替，早鐘會食，到必先眾，夕磬虔念，居恒達晨。其克己練心，慎終如始，皆此類也”²⁵等記載，也能看出實踐中承遠表現出來的就是般舟苦行，故而唐代宗纔能“名其居曰‘般舟道場’用尊其位”。可見，此時法照與承遠趣味一致，都尊奉西方淨土，不管是依據《般舟三昧經》還是《無量壽經》實踐中都踐行般舟三昧念佛法門。

永泰元年(765)²⁶，法照來到南嶽衡山追隨承遠。法照此前在廬山時主要修習般舟三昧觀想念佛法門，而承遠主要修行般舟三昧稱名念佛法門，兩者旨趣一致，但在念佛的方式上有所不同。法照追隨承遠，應會繼續實踐般舟三昧念佛。事實也是如此，敦煌文獻 P.2066(3)《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷中)提到法照“每夏九旬，常入般舟念佛道場”²⁷。同時，法照是繼續廬山時的觀想念佛還是改為稱名念佛呢？法照在廬山時主要實踐的是觀想念佛，目前沒有史料證明法照曾在廬山修習稱名念佛。P.2066(3)《淨土五

²⁴ (清)董誥等編《全唐文》卷五八七，第 5934 頁。

²⁵ 同上書卷六三〇，第 6355 頁。

²⁶ 劉長東《法照事蹟新考》，第 40 頁。

²⁷ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 4 冊，第 128 頁。

會念佛誦經觀行儀》(卷中)明確提到法照在衡山時“自作念言：‘祇今現有十方諸佛淨妙國土諸菩薩眾，常聞無上甚深妙法，具大神通，度無量眾。而我不預斯事，莫不由我惡業罪障深重，不入聖流，不能廣度無邊眾生。’甚自傷嘆。作是念時，不覺悲淚，哀聲念佛”²⁸，可證法照在實踐稱名念佛。至於在衡山時期，法照有沒有修習觀想念佛，目前尚沒發現可靠證據。鑒於此情況，可以說法照從廬山到衡山不僅是佛教空間的變遷，也是念佛方式從以觀想念佛為主偏向以稱名念佛為主的轉折點。

需要額外說明的一點是，觀想念佛與稱名念佛是念佛的兩種不同具體形式，兩者並不是非此即彼、對立的關係。借助《淨土五會念佛略法事儀讚(並序)》所載：“凡作法事人，若道若俗，多即六七人少即三五人，揀取好聲解者。總須威儀齊整，端坐合掌，專心觀佛。齊聲齊和，切不得笑，左右顧視。起真實悲濟之心，勿為名利”²⁹“當座人念佛一聲白眾云，敬白道場眾等，總須發至誠心端坐合掌，觀想阿彌陀佛一切賢聖如對目前。若能如是用心即賢聖降臨，龍天護念，聽聞經讚法事，令眾等即於言下，滅無量罪獲無量福，心開意解速證甚深念佛三昧，得無生忍獲大總持，具六波羅蜜神通自在”³⁰，可知在進行五會念佛法事時須先觀想念佛，以期佛菩薩降臨令眾人獲得大利益，繼而正式唱誦儀讚時就是稱名念佛。那麼，法照在實踐中應既進行觀想念佛又修習稱名念佛，但總體上偏重稱名念佛。

²⁸ 同上，第 128 頁。

²⁹ (唐)法照《淨土五會念佛略法事儀讚》卷一，《大正藏》編號 1983，第 47 冊，第 475 頁上欄第 12-15 行。

³⁰ 同上，第 475 頁上欄第 18-24 行。

三、法照五會念佛方式的形成

法照《淨土五會念佛略法事儀讚(並序)》載：“五會念佛：梁漢沙門法照，大曆元年夏四月中起自南嶽彌陀臺般舟道場，依《無量壽經》作”³¹。又 P.2066(3)《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷中)載：“照以永泰二年四月十五日於南嶽彌陀臺廣發弘願，唯為菩提，為諸眾生，更無所求，盡此一形。每夏九旬，常入般舟念佛道場”³²，因為永泰二年截止十月，十一月改年號為大曆，所以大曆元年與永泰二年實指同一年(即公元 766 年)，從四月十五日(766 年 5 月 28 日)起般舟道場經九旬至七月十五日(766 年 8 月 24 日)止，至少說明公元 766 年 8 月 24 日之前法照仍在修行般舟三昧稱名念佛法門。正是因為修行般舟三昧，法照“至第二七日夜，獨在此臺東北道場內，其夜三更，自作念言……正念佛時，有一境界，忽不見道場屋舍，唯見五色光明雲臺彌滿法界。忽見一道金橋從自面前徹至西方極樂世界，須臾即至阿彌陀佛所，……佛言：‘有一無價梵音五會念佛法門，正興彼濁惡世。今時末法，一切眾生機感相應。聞汝暫念，皆悉發心。如是《無量壽經》說寶樹五音聲，即斯五會佛聲是。……’。言訖，忽然還見自身而在道場。觀斯境界，悲喜勇躍，依教念佛”³³。這說明法照是在實踐般舟三昧念佛的過程中，具體而言是在第二七日夜於禪定中獲阿彌陀佛授予五會念佛這一念佛方式。從四月十五日算起第二個七日的首日是四月二十二日尾日是四月二十八日，說明最早四月二十二日夜最遲四月二十八日夜法照已形成五會念佛這一念佛方式。也就是說，永

³¹ 同上，第 476 頁上欄第 26 行。

³² 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 4 冊，第 128 頁。

³³ 同上，第 128-129 頁。

泰二年四月二十二日(公元766年6月4日)夜至四月二十八日(公元766年6月10日)夜這一時間段法照正式形成了五會念佛這一念佛方式。同時也能看出,法照實踐般舟三昧稱名念佛與實踐五會念佛有一段時間存在交叉重合。五會念佛是稱名念佛的一種方式,與法照在衡山最初修習的稱名念佛並不相同,但法照最初的稱名念佛具體是怎麼念的並不清楚。

這裡有必要說明一點,即五會念佛這一念佛方式與五會念佛法門有所不同,法照通過靈異受阿彌陀佛親授的是一種念佛的方法,而五會念佛法門則是眾多淨土儀讚的匯編,這些匯集的儀讚都採用五會念佛這一念佛方式進行唱誦,共同宣揚西方淨土、稱讚阿彌陀佛。五會念佛這一念佛方式,即《淨土五會念佛略法事儀讚(並序)》所載:“第一會平聲緩念南無阿彌陀佛。第二會平上聲緩念南無阿彌陀佛。第三會非緩非急念南無阿彌陀佛。第四會漸急念南無阿彌陀佛。第五會四字轉急念阿彌陀佛”³⁴或為“第一會時平聲入(彌陀佛),第二極妙演清音(彌陀佛彌陀佛),第三盤旋如奏樂(彌陀佛),第四要期用力吟(彌陀佛彌陀佛),第五高聲唯速念(彌陀佛)”³⁵。以此五會音聲念佛,“第一會時除亂意,第二高聲遍有緣,第三響颺能哀雅,第四和鳴真可憐,第五震動天魔散,能令念者入深禪”³⁶,令諸眾生同生淨土同得成佛。對於第五會高聲念,法照曾作《高聲念讚》³⁷,從十個方面說明高聲念的功能。五會念佛這一念佛方式包含在五會念佛法門中,兩者是

³⁴ (唐)法照《淨土五會念佛略法事儀讚》卷一,《大正藏》編號1983,第47冊,第476頁中欄第27行至下欄第2行。

³⁵ 同上,第477頁上欄第14-16行。

³⁶ P.2250《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷下),上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第10冊,上海:上海古籍出版社,1999年,第77頁上。

³⁷ 同上,第79頁下。

³⁸ (清)董誥等編《全唐文》卷六三〇,第6354頁。

狹義與廣義的關係，《淨土五會念佛誦經觀行儀》《淨土五會念佛略法事儀讚（並序）》《淨土五會念佛略法事儀讚末》整體反映的是五會念佛法門。

法照從學於承遠是五會念佛這一念佛方式形成的關鍵，原因如下：其一，法照從學於承遠之前有無重視《無量壽經》不得而知，已知承遠受慈敏指示依《無量壽經》修念佛三昧，那麼法照理應會跟隨承遠研學《無量壽經》。在這一過程中很有可能受啓發而提出五會念佛這一念佛方式，法照《淨土五會念佛略法事儀讚（並序）》《淨土五會念佛誦經觀行儀》等史料就明確提及五會念佛這一念佛方式是受《無量壽經》啓發而作。其二，法照在廬山期間主要實踐的念佛屬於觀想念佛，而承遠以及慈敏的念佛則主要是稱名念佛，到了南嶽從學承遠後法照也改而主要實踐稱名念佛。此外，承遠曾師事“蜀郡唐禪師，禪師學於資州詵公，詵公得於東山宏忍”³⁸，可見禪宗五祖弘忍一脈的傳承，其中唐和尚即處寂，處寂的弟子無相提倡引聲念佛，弘忍門下宣什唱南山念佛門禪宗一派，“由此可知，五祖門下早已流行一種引聲念佛”³⁹。法照可能從承遠處知道此類稱名念佛的方法，進而可能對其創立五會念佛這一念佛方式有所啓發。其三，法照很可能從承遠那裡得知有關慈敏的事蹟，並深受影響。法照獲得五會念佛這一念佛方式的靈異與慈敏在健馱羅國祈請觀音感得“觀音空中現紫金色相，長一丈餘，坐寶蓮華，垂右手，摩日頂曰：‘汝欲傳法，自利利他，西方淨土極樂世界弥陀佛國，勸令念佛誦經，迴願往生，到彼國已，見佛及我，得大利益。汝自當知淨土法門，勝過諸行。’說已

³⁹ [日]望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》（第51冊），臺北：華宇出版社，1987年，第188-189頁。

⁴⁰（宋）贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·慧日傳》卷二十九，第722頁。

忽滅”⁴⁰的旨趣類似。法照或為受慈敏靈異的啓發而有了獲得五會念佛這一念佛方式的靈異敘事。

法照雖然提出了五會念佛這一念佛方式，但在般舟道場結束後並沒有在承遠住持的寺院實踐。可能的原因是承遠寺院實踐的還是原來的般舟三昧稱名念佛，法照新穎的五會念佛這一念佛方式在此地沒有操作空間。承遠一生教化受法弟子千餘人，知曉事蹟者除法照外，還有日悟。據柳宗元《南嶽般舟和尚第二碑并序》⁴¹，可知日悟被稱為般舟和尚，“師事承遠受般舟三昧之法，入道場精修七日達一百二十次”⁴²，實踐的還是承遠尊奉的般舟三昧稱名念佛。為了另外開闢一片天地或因遭受排斥，大曆二年(767)法照棲止衡州雲峰寺⁴³，於粥鉢中感見五臺山靈異，暗示此時法照已有前往五臺山的念頭。同時，也說明法照在雲峰寺實踐五會念佛這一念佛方式並不順利，所以大曆四年(769)夏法照遷居衡州湖東寺，“九旬起五會念佛道場”⁴⁴，並感應到阿彌陀佛、文殊、普賢等靈異現象。此外，《往生西方淨土瑞應傳》“尼悟性第二十五”條載：“尼悟性，洛陽人，於衡州遇照闍梨，發願念佛萬遍”⁴⁵，P.2250《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷下)載：“冷冷五會出衡山”⁴⁶以及法照前往五臺山時有南嶽同志數人同行。這些都說明法照的確在衡州實踐過五會念佛這一念佛方式，並且已有少量信徒。

⁴¹ (清)董誥等編《全唐文》卷五八七，第5935-5937頁。

⁴² [日]望月信亨著，釋印海譯《中國淨土教理史》，第184-185頁。

⁴³ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，第538頁。

⁴⁴ 同上，第539頁。

⁴⁵ 《往生西方淨土瑞應傳》，《大正藏》編號2070，第51冊，第106頁下欄第15-16行。

⁴⁶ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第10冊，第77頁下。

四、法照前往五臺山開闢五會念佛傳播空間

也正是因為在衡州有過實踐且有追隨者，法照存有一絲希望，所以對於原先“發願往金色世界，奉覲大聖”⁴⁷，即北渡五臺山猶豫不決。但五會念佛這一念佛方式總歸是遇到很多阻礙，所以即使“時難路艱”，法照也下定決心於大曆四年“八月十三日，於南嶽與同志數人惠然肯來，果無沮礙，則五年四月五日到五臺縣”⁴⁸。法照後來在所撰《淨土五會念佛誦經觀行儀》(卷中)中對五會念佛這一念佛方式在傳播過程中遭受困境的原因有過透露，即“既音聲無量，何妨五會念佛誦經種種音聲，皆為令諸眾生同生淨土同得成佛，更有何別。眾等必須如是圓見修覺，慎勿互生毀謗，見有是非。若各樂見是非，即當自滅佛法，命終必墮阿鼻，何由得生淨土。何由得生淨土。一切念佛之人相見須如父母兄弟姊妹至親無別，深生歡喜，各慶不久，即當成佛，勿懷彼此之心”⁴⁹。這說明五會念佛這一念佛方式在當時遭受過排斥、毀謗乃至否定。法照之所以要選擇前往五臺山，應和當時五臺山信仰的盛行有關。⁵⁰

根據《宋高僧傳》《廣清涼傳》的記載，可知法照在五臺山的主要活動內容與感見五臺山靈異並巡禮五臺聖境有關，強調的是五臺山信仰、文殊信仰。法照因感見梵僧說：“師所見臺山靈異，胡不流布？普示眾生，令使見聞，發菩提心，獲大利樂乎？”⁵¹從而“依所教，具前逢遇實錄，一一示眾”⁵²。此實錄即圓仁所抄的

⁴⁷ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，第539頁。

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第4冊，第128頁。

⁵⁰ 劉長東《法照事蹟新考》，第41頁。

⁵¹ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，第541頁。

⁵² (宋)延一撰，陳揚炯、馮巧英校注《廣清涼傳》，第77頁。

《五臺山大聖竹林寺釋法照得見臺山境界記》或敦煌文獻 P.3792V 所載的略述法照巡禮五臺山得見文殊的《念佛大聖竹林之寺讚佛文》。⁵³ 因對五臺山信仰、文殊信仰的傳播之功，所以《宋高僧傳》《廣清涼傳》纔會大量記載有關法照的事蹟，反觀兩書對五會念佛的記載則僅是隻言片句。此外，法照《淨土五會念佛誦經觀行儀》僅說五會念佛這一念佛方式源自禪定中受阿彌陀佛付囑，並沒有提及文殊，但《宋高僧傳》《廣清涼傳》卻淡化了阿彌陀佛而突出了文殊。這進一步凸顯出來，在贊寧、延一等僧人眼裡，法照最主要的功績是傳播五臺山信仰、文殊信仰。唐德宗貞元年間(785-805)，由護軍中尉邠國公竇文場所建碑文，即絳州兵掾王士詹《述聖寺記》載：“彌陀居西國，照師宗焉；帝堯在位，邠公輔焉。是知佛寶國寶，殊躅而同體也。竹林精刹，應現施工，已立西方教主。大師法照自南嶽悟達真要，振金錫之清涼，根瑞相以徘徊，躡雲衢而直進，躋靈山，入化寺，周歷而百二十院，所睹異光奇跡，具記於大師實錄，迄^今播，故略而不書。茲乃淨土，教主東流也，故治地寺焉”⁵⁴，從中可見對法照的描述主要圍繞五臺山、西方淨土以及臺山靈異，內中沒有言及五會念佛。這說明在世俗人眼中五會念佛與五臺山信仰、文殊信仰相比，影響力還是稍遜一籌。

法照在五臺山的確也努力傳播五會念佛這一念佛方式，這本就是 he 來五臺山的主要目的。在來五臺山之前，五會念佛這一念佛方式傳播艱難，所以大曆五年(770)四月法照來到五臺山後借助靈異向文殊、普賢“作禮問言：‘末代凡夫，去聖時遙，知識轉劣，垢障尤深。佛性無由顯現，佛法浩瀚，未審修行於何法門，

⁵³ 史睿《圓仁求法目錄所記五臺山石刻考》，《文獻》2005年第4期，第129-130頁。

⁵⁴ (宋)延一撰，陳揚炯、馮巧英校注《廣清涼傳》，第77頁。

最為其要？唯願大聖斷我疑網！’文殊報言：‘汝今念佛，今正是時。諸修行門，無過念佛，供養三寶，福慧雙修，此之二門，最為徑要。所以者何？我於過去劫中因觀佛故，因念佛故，因供養故，今得一切種智。是故一切諸法般若波羅蜜甚深禪定，乃至諸佛，皆從念佛而生。故知念佛，諸法之王，汝當常念無上法王，令無休息。’照又問：‘當云何念？’文殊言：‘此世界西有阿彌陀佛，彼佛願力不可思議，汝當繼念，令無間斷，命終之後，決定往生，永不退轉。’說是語已，時二大聖各舒金手，摩照頂為授記別：‘汝已念佛，故不久證無上正等菩提。若善男女等願疾成佛者，無過念佛，則能速證無上菩提。’語已時二大聖互說伽陀。照聞已歡喜踴躍，疑網悉除”⁵⁵。此段內容雖然沒有直接點明念佛方式是五會念佛，但結合《淨土五會念佛誦經觀行儀》所記法照獲阿彌陀佛授予梵音五會念佛的敘事以及“至金剛窟，重禮三十五佛名十遍，五會念阿彌陀佛二千口”⁵⁶，可推知此處的念佛方式必是五會念佛方式無疑。法照希望通過文殊的認證向世人傳遞五會念佛這一念佛方式的可行性、權威性，從而打開五會念佛這一念佛方式的傳播局面。效果是立竿見影的，至十二月初，法照於華嚴寺華嚴院“入念佛道場，絕粒要期，誓生淨土”⁵⁷，舉辦的應是五會念佛道場。在五臺山法照的弟子有純一、惟秀、歸政智遠、沙彌惟英、優婆塞張希俊等，說明在五臺山法照擁有一批僧俗信徒。從法照安止華嚴寺、在華嚴寺西樓上見奇異現象、在華嚴寺華嚴院舉辦五會念佛道場、華嚴寺崇暉以及明謙等人追隨法照活動，可推知華嚴寺是認可法照五會念佛這一念佛方式的，或者說華嚴寺是法照實踐五會念佛這一念佛方式在五臺山開闢的第一座寺院。法照在五臺山

⁵⁵ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，第540頁。

⁵⁶ (宋)延一撰，陳揚炯、馮巧英校注《廣清涼傳》，第76頁。

⁵⁷ (宋)贊寧撰，范祥雍點校《宋高僧傳·法照傳》卷二十一，第541頁。

開展五會念佛這一念佛方式有所成就，但結果總歸還是不甚理想，敦煌文獻 P.2130(1)《唐五臺山竹林寺法照傳》載法照“行往臺山，住經半月已來，隨喜頂禮，諸老宿並不放座，便下五臺縣山寺安居”⁵⁸，不被五臺山尊宿們接受，被迫到五臺縣山寺居住。“是時太原地界所由告節度使 延入太原城內居住……於太原一住十有七年，貞元元年節度使馬遂入太原，奉敕知昨貞元四年正月廿二日延入京中”⁵⁹，可知法照於貞元四年(788)以前的17年主要居留地是太原⁶⁰，從貞元四年上推17年即大曆六年(771)，所以法照於771年被節度使請入太原城內居住。

五、結語

法照在廬山時期主要尊奉西方阿彌陀佛淨土、實踐般舟三昧觀想念佛，後因承遠影響日隆而求學於承遠。承遠受慈敏點撥而行般舟三昧稱名念佛，以期往生西方阿彌陀佛淨土。慈敏、承遠、法照的傳承影響關係可見一斑，法照從學於承遠是五會念佛這一念佛方式形成的關鍵。在南嶽實踐般舟三昧念佛的過程中，法照於永泰二年四月二十二日(公元766年6月4日)夜至四月二十八日(公元766年6月10日)這一時間段正式形成了五會念佛這一念佛方式。法照借助靈異，依據《無量壽經》提倡的五會念佛是一種念佛的方法，而《淨土五會念佛誦經觀行儀》《淨土五會念佛略法事儀讚(並序)》《淨土五會念佛略法事儀讚末》反映的五會念佛法門則是眾多淨土儀讚的匯編，這些匯集的儀讚都採用五會念佛這

⁵⁸ 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第6冊，上海：上海古籍出版社，1998年，第211頁下。

⁵⁹ 同上，第211頁下。

⁶⁰ 劉長東《法照事蹟新考》，第44頁。

一念佛方式進行唱誦，共同宣揚西方淨土、稱讚阿彌陀佛。法照在衡州實踐過五會念佛這一念佛方式並有少量信徒，但傳播艱難，所以於大曆五年(770)四月來到五臺山。借助文殊示現、認可的靈異，法照在五臺山開展五會念佛這一念佛方式有所成就，但結果總歸還是不甚理想，多受排擠，最終於大曆六年(771)被節度使請入太原城內居住。