

唐初三階教大德惠恭行歷及其佛學思想

— 《法門惠恭大德之碑》考釋

楊維中 撰

目次

【壹】提要

【貳】碑文

【參】惠恭禪師生平考據

【肆】惠恭禪師之佛學思想

正觀雜誌第五期/一九九八年六月二十五日

本文自頁 85 至頁 120

【壹】提要

本文對一九八七年出土的《法門惠恭大德之碑》在校訂錄文的基礎上做了考釋，認為此碑為惠恭大德自樹以“昭其未悟”，弘法度人。惠恭為唐初三階教的重要僧人，於法門寺建立了三階禪院，並被唐高宗敕封為“檢校佛塔大德”。在佛學思想方面，惠恭除繼承了信行的基本思想外，重禪法、重經教為其特色，顯示了唐初三階教向傳統佛學回歸的傾向。從惠恭的弘法活動看，唐初朝廷並未壓制三階教，而是持聽之任之態度的。

關於法門寺，當代學者康寄遙在《陝西佛寺紀略》中言：「西安附近各祖寶塔，對於法門寺塔，猶如眾星之拱北辰。」何以言之？因為此中有如來真身舍利。由於法門寺獨與佛骨相連，因此使之成為超越所有佛寺的佛教聖地。有唐一代，更是掀起了奉迎佛骨的狂潮。一九八七年，法門寺塔下地宮文物的出土，引起了世人的注目。這批文物中，有一方殘碑，名《法門惠恭大德之碑》，碑文已發表三次¹，然均因錄文及句讀失誤頗多，未能引起學界注意。近來重讀碑文，發現惠恭乃是一位三階教僧人。三階教派命運多舛，歷遭禁斷，經典、史籍存世者幾稀，故此碑當有一定的學術價值，

¹ 分別見于《法門寺史略》，陳景富著，陝西人民教育出版社 1989 年版；《新發現唐法門寺住持〈惠恭禪師大德之碑〉》，韓金科、王均顯撰，《文博》（西安）1991 年第 4 期；《法門寺志》，李俊良著，陝西人民教育出版社 1994 年版。

或當有補於我們認識唐初三階教的傳播情形和思想變化。茲將碑文重錄並斷句於後，進而試為闡釋惠恭大德行歷及其佛學思想。

【貳】碑文

此碑本鑲於法寺塔基地宮之石壁中，出土時已斷為數截。經拼對，此碑殘高約1.60米，殘寬0.64米，厚0.23米。碑首篆額兩行，字有殘損，每行現有三字：“□門惠恭△□德之碑”。碑文正書間有行體，殘存30行，滿行54字。碑陰銘刻《佛遺教經》，經校對知其為鳩摩羅什譯本。現將重新整理的碑文錄載於後，“△”符號表示其行隔，臆補的字加〔 〕表示：

〔法〕門惠恭〔大〕德之碑

（前缺五十字）為如來下△（缺四十三字）者也。法門寺者，本名阿育王△〔寺〕。（缺十四字）初升魔燄，正□百年，斯主出代，用人□□□□。羸正指位，□天於之□癸，乃人同巨歷造生地獄誹謗△（缺十一字）仍起心花於鑊湯，惡王歸依，清業林於信圃。遂發願營塔，遍四天下。精心入道，釋梵光，其福田至感精微，鬼神盡△（缺九字）神光夜明，八萬四千，不日而就。其寺則育王之一所也，因而為號。惠恭禪師之上居焉。

禪師俗姓韋氏，本魯國鄒人。其△□□□□□□□□邑天祚歸商，以豕韋稱霸，蓋得姓於其國，因而命氏。禪師虛而保真，清而容物。感陰陽之粹氣，得天地之淳風，思越斷常△

，□□□□□□□□不染翳塵，髫齡之年已墮僧數。豈非善吉羅漢自罄家資，玄鸚比丘先摧論鼓。年甫十四依慈門寺道場審禪師聽受三△〔階〕〔佛〕〔法〕，□□□□句。心遠七憎，以果收因，則含生皆佛；將時驗質，則以位獨凡。上根下根，洞悟其旨，真學妄學，究竟其門。苦行精誠，年逾十載。△□□□□□□□禪師者，佛法之機衡，幽途之炬燭。心滋有待，智入無端，名稱普聞，眾所知識。禪師稽首接足，親承問道，攝念歸依，習禪三△〔載〕。□□□□□□□會真空。雖業利已修，化迷入悟，禪師慈愍有待，將擊群蒙，乃陰照昏山，明發心海，解體三昧，利周四衢。年廿三，遷居此寺。△□□□□□□□花，戒珠圓明，能清五濁之水。上士稽首，中庸歸命，意消神悟，目擊道存。以為定慧不兼，靜亂殊學，遵行五眾，虔奉四依。△□□□□□□□楊之□。惠日明代，非開寂滅之域，遂別安禪院，清淨住持，夙夜翹誠，供養靈塔。貞觀之末，沐浴舍利。便燒二指，發菩提心。即△□□□□□□□□，清淨大眾，宛如初會。倏睹尊儀，情如新滅。豈止靈光浮景，空驚迦葉之心；寶相澄輝，似入闍王之夢。²△□□□□□□□之道，行戒言之放心³。△天皇□□，□□地絡，克振天維，安上□□，定禮制樂。以為垂衣端拱，得尊之於此方；御升乘乾，非超之於彼岸。懸般若之鏡，圓照十方；燃涅槃△之香，上□□□，報先於施作；曠劫之強，緣道始於檀為。大千之化主，顯慶首年施絹三千匹，修營塔廟⁴。△敕師結□□訖冥，因假願力以莊嚴，若神功之再運；感靈儀而示現，如輪王之重修。禪師清淨其心，深信堅固，集眾法寶，如海導師。嘗與勝光△寺惠乘〔法〕〔師〕同德比義，贈禪師行瑋

² 此行未滿。

³ 同(2)。

⁴ 同(2)。

布巾，表為善友。則知舍利、迦葉更為顯揚，文殊、普賢樂相誠仰。俄而乘師下代，德音綿邈，道林存化，度之△獨存。長□□煜，恥為孤照昏衢。智眼恨不兼明，悔嘆業像奔馳，將淪教戒；愛馬騰躍、先亡苦空。故勒石題經，昭其未悟。敬鑄《遺教經》、《般若心經》△各一部。□□□道，我執斷滅，明性起於禪枝；法空見前，引尸羅於智果。頓漸宗印，終始住持。寂靜律儀，則睹文齊相；澄清等忍，則觀義忘言。故△知：道存□□，□執油於副墨；理歸微漸，見法兩於臨墀；四果聲聞，感無涯而喪偶；十方菩薩，睹即色而歸心。寧止香艷，成雲發東方之紫氣；花△纓結霧，□□□之青光而已哉！當願：定鏡流輝，塵清四念；心珠凝彩，照引三明；芥城幾空，海印無底；河神屢殞，法母常安。弟子學謝文圓，才非△武庫，有□□□，期種覺於雷陰；未獲歸依，冀前緣於智勝；德山高遠，思三昧於瞻□；定域幽深，心不及於疑始。希為善誘，敢作銘曰：⁵△

識海波□，□□扇激。非我法王，誰救淪溺。般若實性，尸羅妙跡。化城屢遷，真空不□。其一。

十方諸佛，從法立名。相有終始，心無壞成。惠空七覺△，境智□□，□□度者，實無眾生。其二。

世間實有，名為一合。智越斷常，心超間塔。種覺□映，一多相納。怨形安心，顯見靈塔。其三。

正像既遷，二階△無實。□□□□，四依挺出。了別愛憎，弘揚誠律。重振法鼓，再明佛日。其四。

心相不〔二〕，國土皆空。雖含覺性，不廢愚蒙。始明惠炬，終揚戒風。希除△妄識，□□□□。其五。

碑若天工，字凝神運。密嚴顯跡，含性招訓。降伏四魔，歸依

⁵ 同(2)。

百部。定水澄影，迷津息問。其六。

佛前佛後，劫盡劫生。⁶塵界雖暗，法△眼恆□。□□□果，包含色聲。惠空無際，福盡有情。

永昌元年歲次乙丑□月庚戌朔卅日己卯

法門寺僧惠恭樹

郭□□一心供養

【參】惠恭禪師生平考據

法門寺惠恭之名，不見於現存僧傳。出土之碑亦未載其生卒年份。然而，據碑載惠恭禪師“年廿三，還居此寺”及“貞觀之末，沐浴舍利”推斷，其於貞觀二十一年前當已至法門寺。另，從其在貞觀年間於法門寺的弘法成效看，至少需近十年方可成就，故由此可再行將其至法門寺的年限上推約十年。這可作為其下限。參之於其它証據，惠恭住法門寺肯定不會早於貞觀五年（631年）。原因有二：一是法門寺本身的情形；二是碑文中提到的惠乘法師之行歷。

法門寺，隋之前名阿育王寺，隋代名為成實寺。唐武德元年（618年）唐高祖李淵在稱帝前數日於隋大丞相任上，下令改之為法門寺。不過，貞觀五年前的法門寺仍呈敗落之狀，於關中佛教影響有限。據道宣《集神州三寶感通錄》記載：“及周滅法，廂宇外級，唯有兩堂獨存。”“大業末年四方賊

⁶ 此行 55 字，“生”字乃添加小字。

起，諸鄉在平原上，無以自安。乃共築此城以防外寇。唐初雜住未得出居，延火焚之一切都盡。”“唐貞觀五年，岐州刺史張亮素有信向，來寺禮拜，但見古基曾無上覆，奏敕望雲宮殿以蓋塔基，下詔許之。”因構塔上尊嚴相顯。張德亮又報請太宗批准，將塔基下佛骨請出以示眾，引起包括京師長安在內的周邊僧俗的普遍信奉，“無數千人一時同觀”，⁷場面頗為盛大。由此法門寺於關中塔廟中始脫穎而出，聲名遠播。惠恭禪師可能是因此緣由而發移住法門寺。

此碑又載，惠恭禪師“嘗與勝光寺惠乘法師同德比義，贈禪師行瑯布巾，表為善友”。“俄而乘師下代”云云。惠恭，《續高僧傳》卷二十五有傳。其文曰：

釋惠乘，俗姓劉氏，徐州彭城人也。叔祖智強少出家，陳任廣陵大僧正，善閑《成論》及《大涅槃》。乘年十二，發心入道，仍事強為師，服膺論席。…大業六年有敕別揀三大德入東都於四方館行道，別敕乘為大講主。…武德四年…乘等五人敕住京室勝光寺。

惠乘時為隋唐間一義學名僧，備受僧俗尊崇。武德八年（625年）高祖幸國學釋奠，時眾推惠乘為導首講經。⁸正如道宣評曰：「身歷三朝，政移六帝，類升中殿。面對天顏，神氣蕭散，映徹墻仞。自見英德，莫不推焉。」⁹能得此前輩僧的

⁷ 道宣《集神州三寶感通錄》卷上。

⁸ 道宣《續高僧傳》卷二十五“惠乘傳”。

⁹ 同(8)。

賞識，對於年輕的惠恭極為難得，故碑文用“舍利、迦葉更為顯揚，文殊、普賢樂相誠仰”類比他們之間的友誼。貞觀四年（630年）十月，惠乘師於勝光寺圓寂，春秋七十六。勝光寺位於京師長安西南隅，離惠恭求法所在的慈門寺很近。從行文語氣考慮，與惠乘之交往當是惠恭仍滯留於長安時的事情。這是貞觀五年後惠恭方至法門寺的可靠論據。

如以上推論不謬，那麼，惠恭生年可暫定為隋大業四年（608年）至唐武德元年（618年）之間。此碑立於永昌元年（689年），時惠恭禪師仍然健在。

惠恭弘法行歷大要有六：其一早年依師；其二移住法門寺；其三建三階禪院；其四祈請舍利；其五修塔迎奉佛骨；其六刻經立碑。

據碑文，惠恭大德俗姓韋氏，“髫齡之年，已墮僧數。髫齡，即童年，一般為五歲至十歲之間。年甫十四依慈門寺道場審禪師聽受三□□□”。慈門寺位於長安南門之西，係“隋開皇六年刑部尚書萬安公李圓通所立”¹⁰。開皇九年（589年）三階教創始人信行及其弟子僧邕等應隋文帝之召請入京師傳教，左仆射齊國公高穎“邀延住真寂寺、立院處之”¹¹。後信行“於京師置寺五所，即化度（即真寂寺）、光明、慈門、慧日、弘善寺是也”¹²。審禪師，史籍缺載。然其屬於三階

¹⁰ 宋·宋敏求《長安誌》卷十，《宋元方誌叢刊》第一冊第125頁，中華書局版。

¹¹ 道宣《續高僧傳》卷十六“信行傳”。

¹² 同(11)。

教僧人無疑。碑文中稱：“心遠七憎，以果收因，則含生皆佛；將時驗質，則以位獨凡。上根下根，洞悟其旨；真學妄學，究竟其門”。從下文分析可知，此四句實為三階佛法核心思想的概括。惠恭依從審禪師為師，大概在武德末年。此時信行弟子本濟的徒弟道訓、道樹仍在慈門寺傳播三階教。惠恭於慈門寺“苦行精誠，年逾十載”。然細觀碑文，惠恭似乎於此十年當中又從另一禪師習禪三載。碑文稱：“…禪師者，佛法之機衡，幽途之炬燭。心滋有待，智入無端。名稱普聞，眾所知識”。此段落頗費思量。從語氣看，不像是對審禪師的讚語。因其特意標示法號，另起稱呼，似指另一禪師為妥。下文復云：“稽首接足，親承問道，攝念歸依，習禪三載”。因前已講過歸依審禪師之語，故再言“歸依”必指另一僧無疑。那麼，這另一禪師指誰？有兩種可能：一指本濟弟子道訓或道樹；二可能指化度寺僧邕。兩者相比，後者可能性更大。原因有二：其一，自從信行弟子裴玄証，本濟先後圓寂後，唯有化度寺僧邕方可配得上以上讚語；其二，從惠恭所弘禪法看，與僧邕精通的僧稠一系相同（此點下文再析）。

釋僧邕，俗姓郭氏，太原介休人。“年十有三，違親入道，於鄴西雲門寺依止僧稠而出家焉。稠公禪慧通靈，戒行標異。即授禪法，數日便詣。稠撫邕謂諸門人曰：「五停四念，將盡此生矣」。仍往林慮山中，栖託定門，游逸心計”。

北周武帝滅法時，隱住白鹿山。隋初復興佛教，“有魏州信行禪師，深明佛法，命世異人。以道隱之辰，習當根之業。知邕遁世幽居，遣人告曰：「修道立行，宜以濟度為先。獨善其身，非所聞也！宜盡弘益之方，昭示流俗。」乃出山與行相遇，同修正節。”¹³開皇九年信行被召入京，僧邕隨師同至京城。開皇十四年（594年）正月四日，信行圓寂。僧邕“綱總領徒眾，甚有住持之功”¹⁴，實為接替信行教宗的掌門人物。化度寺位於長安南門之東，慈門寺位於長安南門之西，二寺相距不遠。故惠恭完全有可能在不改變寺籍的情況下跟隨僧邕習禪，直至貞觀五年十一月僧邕圓寂為止。順便指出，此亦可作為貞觀五年後惠恭方移住法門寺的考釋依據之一。

惠恭移住法門寺的原因，除了法門寺本身的獨特影響之外，還有一個重要原因，即法門寺所在地岐州乃是隋末唐初三階教的流行地區之一。《續高僧傳》卷三十“德美傳”載，德美“開皇末歲觀化京師，受戒持檢，禮懺為業。因往太白山誦《佛名經》，每行懺時，誦而加拜。人以為其總持念力，功格涅槃。太白九隴先有僧邕禪師，道行僧也。因又奉之為師”。由此可知，隋開皇末年，僧邕曾住於距今法門寺不遠的太白山中弘持三階佛法。又據唐釋懷信《釋門自鏡錄》記

¹³ 以上引文均見道宣《續高僧傳》卷十九“僧邕傳”。

¹⁴ 同(13)。

載，慈門寺孝慈“幼小已來依信行師說三階法以修苦行。常乞食為業，六時禮懺，著糞掃衣，隨所住處說三階佛法，勸誘朦俗”。“後於一時在岐州說三階佛法。…於大齋日禪師為眾說三階法，當時之此，座下萬人來”。¹⁵此記載本是其它宗派為醜化三階教而寫下來的。然而剔除其誇張扭曲之處，仍可見出當時三階教對於岐州僧俗的影響。孝慈於扶風傳三階教恰為隋末唐初。這些，都為日後惠恭的弘教事業打下了基礎。

惠恭移住法門寺後，“上土稽首，中庸歸命”，影響逐步擴大。數年後，惠恭覺得“惠日明代，非開寂滅之域，遂別安禪院，清淨住持”。至此，方才與三階教僧不與別宗僧人雜住的規定相合。三階禪院的建立，說明法門寺三階教僧人已有相當數量，信徒已較廣大，且於法門寺佛事中占據相當地位。是為惠恭於法門寺站穩腳根的標誌。順便指出，有人¹⁶依據“清淨住持”之句將惠恭稱作法門寺主持是不對的。此處之“住持”二字為“軌持正法”之意，與寺院僧職不相干。

碑銘再曰：“夙夜翹誠，供養靈塔”，此是惠恭又一重大舉措，也符合三階教僧人見一塔影皆旋轉禮拜的修持方法。更重要的是，可借此喚起信眾對三階佛法的信仰，故而惠恭

¹⁵ 懷信《釋門自鏡錄》卷上，《大正藏》第51冊第806頁。

¹⁶ 韓金科、王均顯《新發現唐法門寺主持〈惠恭禪師大德〉》，《文博》1991年第4期。

“便燒二指，發菩提心”，請出埋於塔基之下的佛骨示眾。
“清淨大眾，宛如初會，條睹尊儀，情如新滅。豈止靈光浮景，空驚迦葉之心，寶相澄輝，似入闍王之夢。”可見，此次剖示佛骨舍利，崇拜的人數也是相當大的，許多人都看到了舍利及舍利所射出的靈光。這就是碑文所講的“貞觀之末，沐浴舍利”之事。這次剖示，僅見於此碑記。大概距貞觀五年剖示相距僅十多年，而與後來僧俗杜撰的“三十年一開”的所謂“古制”不合，故皆隱匿不載而已。

顯慶元年（656年），高宗敕令法門寺僧惠恭、意方主持整修佛塔，並“給絹三千匹”，以為供養。一九八七年出土於法門寺塔下地宮中室右壁頂部的惠恭“支提之塔”殘碑，僅碑銘尚存，文曰：“大唐岐州岐陽縣法門寺檢校佛塔大德惠恭支提之塔”。由此可証，唐高宗曾敕封惠恭為“檢校佛塔大德”之號。這次重修，工程浩大，不僅將塔上用材總換以柏，編石為基，而且以佛塔為中心從整體上完善了法門寺的基本格局。據宋元載記，唐代法門寺有二十四院。有唐一代，對法門寺的整修數此次規模為最大，故而可知，即使二十四院於此時并未完全形成，仍可能至少已具備二十四院的十之七、八。據唐代宗大歷十三年（778年）張彧撰《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘并序》載，惠恭、意方：“遵睿旨，購宏材，征宇曇之工，寫蓬台之妙，咨匠而藏制，獻全摹以運斤，不日不月，載營載葺”。經過此次重修的法

門寺已是“危檻對植，曲房分起。欒廬沢拱，枕坤軸以盤郁。樑棟攢羅，拓乾岡而抱頭。麗穹崇岳，立柱一柱以戴天。蜿蜒霞舒，揭萬楹而捧日”。¹⁷這裡面無疑凝結著惠恭大德的心血和智慧。用佛家的話講，無論對於唐代佛教，還是對於法門寺歷史文化，都是功德無量的。

其實，顯慶元年開始的修葺法門寺塔寺的工程，只是數位僧人策劃的鼓動高宗迎奉佛骨的第一幕。道宣《集神州三寶感通錄》卷上記載：

顯慶四年九月，內有山僧智琮、慧辯以解咒術，見追於內。語及育王塔事，年歲久遠，須假弘護。上曰：「豈非童子施土之育王耶？若近有之，則八萬四千之一塔矣。」琮曰：「未詳虛實。古老傳云，名育王寺，言不應虛。又傳云，三十年一度出。前貞觀初已曾出現，大有感應。今期已滿，請更出之。」上曰：「能得舍利，深是善因，可前至塔所七日行道，祈請有瑞，乃可開發。」（下線為筆者所加）

從下線語句可以看出，唐高宗李治在智琮、慧辯游說之前并不知曉法門寺佛骨之事（貞觀五年李治才五歲！）。“三十年一開”既標為“傳言”，無異於說其並非確鑿不移之事實。說到底，可理解為數位僧人力圖為以後定期迎奉佛骨所擬定的理想周期而已。其實，高宗之前，法門寺佛骨只具有地區意義，並未有全國影響。為了喚起高宗對佛骨的崇信，智

¹⁷ 張彧撰《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘并序》，《全唐文》卷五一六。

琮、慧辯等僧人共同導演了一出虔誠感得舍利的“瑞相”，請觀下文：

（高宗）即給錢五千、絹五十匹以充供養。琮與給使王長信等十月五日從京且發，六日逼夜方到。琮即入塔內專精苦道，至十日三更，忽聞塔內像下振裂之聲。往觀乃見瑞光流溢，霏霏上涌，塔內三像足各各放光。琮大喜，即召來使同睹瑞相。琮等以所感瑞具狀上聞。敕使常侍王君德等絹三千匹，令造朕等身阿育王像，餘者修補故塔。仍以像在塔，可即開發出佛舍利以開福慧。顯慶五年春三月，下敕取舍利往東都入內供養。¹⁸

由僧人的游說和“靈瑞”的感化，高宗方下定了迎奉佛骨的決心，“皇后捨所寢衣帳直絹一千匹，為舍利造金棺銀槨，數有九重，雕鏤窮奇。”¹⁹兩年後，佛骨方從東都洛陽奉還本塔。顯慶年間的迎奉佛骨，是唐代確立法門寺為皇家寺院的關鍵時節，由此才真正建立了唐代“三十年一迎奉”佛骨的慣例。此前不過是“傳言”而已。故深知個中原委，且親自參與策劃的道宣不由感慨系之：“三十年後非余所知！”²⁰作為高宗下敕任命的“檢校佛塔大德”，惠恭於此次迎奉中的作用不可低估。他曾於京師長安求法十年，熟悉朝廷的運作情況，與京城諸大德很易於同聲應和。因此，這次迎奉也可以算作惠恭大德對於法門寺的又一大貢獻。

¹⁸ 道宣《集神州三寶感通錄》卷上。

¹⁹ 同(18)。

²⁰ 同(18)。

至永昌元年（689年），惠恭大德於法門寺內立碑，時年七十歲左右。立碑之舉費解處有二：一是碑文之敘述人稱；二是立碑動機。碑銘稱為“法門惠恭〔大〕德之碑”，碑尾又署“法門寺僧惠恭樹”，文內又有不少頌揚溢美之辭。從碑刻署名看，應為自我立碑。這種自我頌揚的做法甚為罕見。然而，信行弟子裴玄証就“生自制碑，具陳己德，死方鐫勒，樹於塔所。”²¹要之，惠恭此舉係摹仿前輩而為。碑文雖以第三人稱道之，實際上側重於闡釋惠恭的佛學見解，故又不全同於裴玄証之舉。問題是，惠恭為何要刻經於石碑呢？一般而言，佛經刻石原因有二：一是因紙或帛易於損壞，不便長久保存，而以石刻之則易久存；二是因北魏、北周兩次滅佛，加深了佛教徒的末法思想，刻藏石經遂成風氣。如“北齊慧思大師慮東土藏教有毀滅時，發願刻藏，闔封岩壑中。座下靜琬法師承法囑咐”，²²前後繼之，竟成著名於世的“房山雲居寺石經”。惠恭刻經之動機已超出這兩條原因，他自言為“昭其未悟”，明顯面對當世。因為依三階教看來，當世即已經是“末法”時期。這與靜琬等刻石經面對將來，明顯不同。儘管如此，刻經之事與信行之主張相悖，這是否意味著三階教出現了一些新變化呢？這需要從惠恭佛學見解上去分析。

²¹ 道宣《續高僧傳》卷十六“信行傳”附見。

²² 明·劉侗《帝京景物略》。

學術界一向以為三階教最具特色的是“無盡藏”。那麼，惠恭是否在法門寺建立了“無盡藏院”呢？從現有資料難有定見。然而碑文中有“報先於施作”，“緣道始於檀為”之句，“施作”，“檀為”均指“布施”。從顯慶年間修建法門寺的工程量考察，僅僅憑借朝廷的賞賜是不夠的。惠恭“購宏材，征宇曇之工”²³，似有動員民眾之意。又，唐高宗為何選中惠恭主持修塔事宜，其三階教僧人的作風很有可能為高宗一種考慮的因素。徵之於唐代資料，未發現朝廷賞賜法門寺土地、賦稅之記錄，而每次迎奉，帝王、官宦、民眾均奉施大量財物。種種跡象，使我們傾向於推定法門寺院經濟可能仿“無盡藏法”組織。當然，此判斷還有待於進一步証實。

【肆】惠恭禪師之佛學思想

如上所論，惠恭實為三階教的第二代傳人，其學說基本內容是與信行大師一致的，當然也有一些變化。這種變化恰好構成了惠恭佛學思想的特色。

三階佛法乃是中國佛教史上極其特殊的一個宗派。其創始者信行在強烈的末法意識支配下，樹立了獨特的教義。三階教義有兩個基本的理論前提：一是“對根起行”；二是時當“惡世”。這兩條構成了三階教判教的依據。唐釋懷感在《釋

²³ 張彧《真身寶塔碑銘并序》，《全唐文》卷五一六。

淨土群疑論》卷四中說，信行“禪師立教之意，以當根佛法為宗”。隋費長房亦言，其“號曰對根起行、幽隱指體（相）標榜，（然）於事少潛。”²⁴這種概括抓住了三階教的核心。信行認為，眾生的根性隨時而不同，因此每一時代就須有適合該時代眾生的佛法，而不能一成不變地代代相沿。化度眾生時，最重要的原則是依據各時代眾生之根性，而教以適當的修行法門，此即所謂“習當根之業”，²⁵也即應病予藥。信行按照“時”、“處”、“人”三類將釋迦成佛以來的佛教分為三個階段，即所謂“三階”。《三階佛法密記》卷上言：

佛在世，佛自主持佛法，位判是第一階時；佛滅度後一千五百年已前，由有聖人及利根正見成就凡夫住持佛法，位判當第二階時；從佛滅度一千五百年已後，利根凡夫，戒定慧別解別行，皆悉邪盡，當第三階時。

信行以為當世時值末法，處於穢土，人皆破戒破見，故屬第三階。第三階佛法內唯有一切行壞、體壞、戒見俱破、顛倒一切一種眾生。這就是信行對當世佛法所面對的世間的判定。作為三階教之傳人，惠恭完全接受了這一結論。碑文中出現的諸如“群蒙”、“塵界雖暗”、“五濁”惡世等，其意灼然可見。碑文又曰：“正像既遷，二階無實，□□□□”，後面四字已缺，但仍可理解為：正法、像法已經逝去，唯有

²⁴ 費長房《歷代三寶記》卷十二，括號內字為筆者臆補。

²⁵ 李百藥《化度寺故僧邕禪師舍利塔銘》，《全唐文》卷一四三。

末法降臨。惠恭禪師為此憂心如焚，“悔嘆業像奔馳，將淪教戒，愛馬騰躍，先亡苦空。”此句中，“亡”通“無”，言其三階眾生愚昧而無“苦空”之見，沉溺享樂。正如《三階佛法密記》卷上所言，“就行明時”，“就病明時”，“就法明時”，三階眾生均為“純邪無正位”，這就是碑文中“將時驗質，則以位獨凡”一句的含義。面對如此“邪惡”之世界，惠恭不禁發出了“非我法王，誰救淪溺”的嘆息，亟盼“法王”釋迦佛應世濟度眾生。

依據“對根起行”的原則，信行以為“佛所說經，務於濟度。或隨根性，指人示道。或隨時宜，因時判法。今去聖久遠，根時久異。若以下人修行上法，法不當根，容能倒錯。”²⁶因此，三階教認為，第一階根機之眾生，學一乘法；第二階根機之眾生，學三乘法；而五濁惡世的第三階眾生，則只能學“普真普正佛法”（簡稱“普法”）。日本道忠所著《群疑論探要記》卷六曾引《三階集錄》云：

第三階若學普法，不墮愛憎、不謗三寶，唯有純意無有損壞。此“普”亦名生盲眾生佛法。譬如生盲不分眾色，普法亦爾。於一佛乘及三乘法，不論是非，普能信故。於諸賢聖及一切凡夫，莫辨勝劣，俱歸敬。

敦煌殘卷《對根起行法》中，信行論之更詳：

²⁶ 唐臨《冥報記》卷上，《大正藏》第51冊第788頁。

問曰：同是佛法，何因普法學之淳益無損，別法學之即損益俱有。何義？答：因根別故。有二義：一普法無病；二別法就根。

因此之故，第三階根機的末法眾生，要想得到解脫，信一個佛、念一種經、學一種法，是不行的。甚至“若學一切名相別真別正佛、讀經、誦經、講律、講論、歸僧、度眾生、斷惡、修善、解行、求善知識、與出家人作師僧、上坐、寺主、法師、律師、論師、禪主及章疏問答人”²⁷等等，不但都不能得解脫，而且“俱名邪魔六師外道”。²⁸必須“普歸一切佛盡，歸一切法盡，歸一切僧盡”，²⁹必須正學一切普真普正佛法，才能“真善成就”。為了強調“普法”的意義，信行還提出了所謂“法界七普：普凡普聖、普善普惡、普邪普正、普大乘普小乘、普空普有、普世間普出世間、普淺普深。”³⁰一言以蔽之，所謂“普法”之“普”，就是普遍信仰一切，甚至包括五濁惡世中的三階眾生。《惠恭大德之碑》中，關於其修行之法涉及不多，但仍可看出其遵循“普法”的痕跡。碑文中稱“靜亂殊學，遵行五眾，虔奉四依”就是一例。關於“靜亂”，《對根起行法》言：

²⁷ 敦煌《三階佛法》卷三第4頁，見《大藏經補編》第26冊第270頁，華宇出版社版。

²⁸ 同上。

²⁹ 敦煌《對根起行法》第4頁，《大藏經補編》第26冊第329頁。

³⁰ (日)矢吹慶輝《三階教之研究》第475頁。

三階出世處所不同所由義者，於內有三段：一者第一階一乘根機凡夫菩薩等入道處，莫問聚落山林，靜亂俱得道。何以故？由從無始以來學普行故。二者第二階三乘機根眾生入道處者，唯在靜處，不得在聚落。何以故？由從入佛法以來常學禪定根機，唯有靜處能長道故。三者明第三階空見有見眾生出世處者，唯得在聚落，不合在山林閑靜。何以故？由從無始以來與如來藏佛、佛性佛、形像佛最有緣故。³¹

由此可見，三階佛法與傳統佛法修道之處有別，故曰「靜亂殊學」。“四依”即《維摩詰經》所言“維摩四依”：“依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經”。三階典籍中多次出現“邪四依”³²的說法以顯己義。敦煌殘卷《三階佛法》卷三中，信行駁斥教界說：

所引經等說法，俱名邪魔六師外道經法，不依法唯依人，不依義唯依語，亦名綺飾文辭，亦名莊嚴文飾。

在信行看來，凡不遵循“依根起行”之三階佛法之人都是“邪四依”者，唯有他才是“四依菩薩”。事實上，“三階禪師咸以信行禪師是四依菩薩”，³³可見三階教內正是這樣崇信宗主的。因此，碑文中“虔奉四依”可作兩種解釋：一是指“維摩四依”；二是“四依菩薩”信行。碑文中又有“四依挺出”

³¹ 敦煌《對根起行法》第 17 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 343 頁。

³² 如《三階佛法密記》卷上曰：“二四者謂邪四依：一依人不依法；二依語不依義；三依識不依智；四依不了義經不依了義經”，見《大藏經補編》第 26 冊第 303 頁。

³³ 釋懷感《釋淨土群疑論》卷三，《大正藏》第 47 冊第 48 頁。

之語，此處之“四依”僅有一義，指“維摩四依”。不管怎樣理解“四依”，三階教所謂“了義經”即指信行撰集的《三階位別錄集》、《對根起行雜錄》等。所謂“虔奉四依”自然包含虔奉三階教典籍的含義。三階教僧人將有別於己宗的佛法稱為“別法”、“妄學”，而將三階佛法稱為“普真普正佛法”、“真學”。碑文中稱惠恭“上根下根，洞悟其旨；真學妄學，究竟其門”，儼然為一三階教大師矣！惠恭至法門寺後，始終以弘揚三階佛法為己任，故碑文又云：“頓漸宗印，終始住持”。這裏的“頓漸”有其特殊含義，與道生及後來的禪宗所言全不相同。《三階佛法密記》卷上云：

問曰：何為漸而言頓說？答：法有前中後際說，有隱密顯了義。隱密者為漸說，顯了者為頓說。謂佛為第二、第三階人說大乘、小乘及世間義，是隱密義說，中際法說。第三階不盡前際說，彼無始非三乘種，畢竟不得出世說。第二階不盡後際說，彼永入無餘涅槃，身智俱滅，畢竟不成佛故。後雖為不定根者受記作佛，猶為定根二乘，不為說究竟一性常樂我淨，故是名漸。為第一階翻（反）此不頓。³⁴

這即是說，第三階佛法為“漸說”，與第一階之“頓說”不同。日本所傳《三階佛法》卷二又有“廿四明”。其中前“五明”為“得頓滅”，後“十九明”為“得頓不滅”，似乎有統一第一階佛法與第三階佛法之義。可惜，文義模糊，難於盡

³⁴ 《三階佛法密記》卷上第 36 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 324 頁。

解。從碑文“頓漸宗印”看，三階教義中“頓漸義”很關鍵。不過，上引諸語“漸而言頓說”其意為何，只能存疑。

依《對根起行法》所載，三階佛法主要有三項內容：普敬、認惡與空觀。普敬是先禮敬眾生之本體，從而普敬一切具有如來藏的眾生。認惡是體認第三階眾生之顛倒錯謬，亦即體認一切利根空見有見眾生，行壞體壞，戒見俱破。空觀是體認所學一切解行之畢竟空寂而無所得。又據現存之《信行遺文》可知，第三階眾生具體的修行方式有四：

一、行四種不盡行，日日不斷地禮佛、轉經、供養眾生與供養眾僧。二、隨喜助施。三、依十二頭陀，常行乞食。四。依《法華經》行不輕行。³⁵

修行上述四大類法門時，必須日日不斷，精進以赴，即不斷地誦經、布施、苦行等等，直到成佛為止。上述法門的實質在於，不論一乘三乘之是非，不承認一切聖賢凡夫之勝劣的區別，普遍歸依大小乘，普遍歸敬一切根機之眾生。這種“普敬”之法來源於《維摩詰經·香積佛品》：

菩薩成就八法，於此世界，行無瘡疣，生於淨土。何等為八？饒益眾生而不望報，代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之，等心眾生，謙下無礙，於諸菩薩視之如佛，所未聞經聞之不疑，不與聲聞而相違背，不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心，常省己過不訟彼短，恆以一心求諸功德。是為八法。

³⁵ 此據藍吉富先生的概括。見其主編的《大藏經補編》第26冊第211頁附錄。

信行為此“八法”找到了佛性論依據，遂將其改造為：

一切八種佛法：一者如來藏佛性；二者普真普正佛法；三者無名相佛法；四者以聖法中拔斷一切；五者悉斷一切諸語言道佛法；六者一人一行佛法；七者無人無行佛法；八者五種不懺盡佛法。³⁶

此“八法”含義頗雜，茲不全解。其中“一人一行佛法”，“一人者，自身唯是惡人，一行者如《法華經》說常不輕菩薩唯行一行”。³⁷明知其為“惡”眾生，信徒仍須敬拜。何以故？三階佛法認為，一切法是從唯一的如來藏展開的，所有的人都具備佛性，故一切人都無有差別，應該將一切人當作如來藏佛、佛性佛、當來佛而崇拜。這種“普佛”思想必然成為對一切人不分愛憎輕重的普敬思想。而其理論根基是“當果”佛性論，但卻是對其加以曲解而套用的。作為信行的再傳弟子，惠恭禪師自然不會這麼認為，他是自覺地將其寫進了碑文之中。碑文稱：“以果收因，則含生皆佛”。李貞撰寫的《隋大善知識信行禪師興教之碑并序》載：“用因收果，則從因以表真；以果攝因，乃緣果而除妄”。³⁸敦煌殘卷《普法四佛》中又曰：

所謂正因佛性，言一切法界眾生通凡及聖皆有此性，一切諸佛

³⁶ 敦煌殘本《三階佛法》卷三第9頁，《大藏經補編》第26冊第274頁。

³⁷ 敦煌《對根起行法》第25頁，《大藏經補編》第26冊第351頁。

³⁸ 李貞為唐太宗子，封越王。武后稱制，越王起兵反之，兵敗自殺。時為垂拱四年（688年）。故此碑當撰於惠恭立碑之前。文見《唐文拾遺》卷十二。

菩薩亦同有此性。從極果立名，故名佛性。然此佛性非因非果，在因名因，在果名果…佛性義者，與法界常果收法界常因，故名佛性。從佛果向因，總收盡，故名佛性。³⁹

從眾生皆可成佛的果位觀之，眾生本具成佛之因性，故從“極果立名”、“以果收因”則含生皆具佛性，皆是佛。既然眾生均具此佛性，那麼其善惡、根機多麼不同，一律平等了無差別，故修三階佛法之人必當普敬一切眾生。眾生“當現雖無具恒沙功德，當來具足恒沙功德，與真無別”⁴⁰，故敬“人”就是敬佛、敬如來藏。三階教經過這種一種看似合理的思辯，為其普敬法找到了理論支點。其實，成佛的可能性並不等於現實性，作為本來的如來藏並不同於具有如來藏的“個體”。這種“有意”的混淆扭曲，導致了其宗教實踐的背謬。這也是三階教之所以被目之為異端的原因之一。

惠恭於碑文中亦闡釋了其心性論思想。“心”、“識”、“智”等名相屢屢提及。此中的“心”有二義：一是如來藏自性清淨心；二是阿賴耶識。敦煌殘卷《普法四佛》中言：“如來藏體性真實，於一切名相作而不作，故亦名阿賴耶識”。此“真實”之如來藏為諸法相之本體。換言之，“法界名相依如來藏住，如一切波依於水故。由有如來藏故，有法界名相”⁴¹。“心”與法相是非一非異的關係，碑文稱之為“心

³⁹ 敦煌《普法四佛》第5頁，《大藏經補編》第26冊第423頁。

⁴⁰ 敦煌《對根起行法》第31頁，《大藏經補編》第26冊第357頁。

⁴¹ 敦煌《普法四佛》第1頁，《大藏經補編》第26冊第419頁。

相不二”。《普法四佛》對此解釋為：

法界名相即是如來藏體，相外無別體故，如一切波即是其水，波外無水故。但法界名相由一切善惡業生，不由如來藏起。如來藏功能作用周遍法界，與一切名相作依持建立本。然如來藏異於一切名相，唯藏是體，名相非體故。⁴²

碑文又稱“十方諸佛，從法立名；相有終始，心無壞成”。按，三階教典籍認定佛有兩種：“一者義當真佛，以真攝應，佛義具足盡……二者義當應佛，以應攝真”。⁴³三階佛法以如來藏佛、佛性佛、當來佛、佛想佛為“真佛”，稱其為“普法四佛”，而以十方諸佛或“五十三佛”（見敦煌《七階佛名經》）為“應佛”。而“應佛”是以法立名的，故其有“終始”。唯有如來藏自性清淨心無有“壞成”，如信行所言：

心性不動，亦無所依，復無處所。無形無相，名解脫相；圓滿不動，空如如相；若覺心空，名空入門，更無思想門；心性起無作門。知心無礙，本非繫縛，名解脫門；心寂滅，名涅槃門；心無變異，名真如門。⁴⁴

總之，“此一心法，隨義立名，無住無本”。⁴⁵“心”是純淨無染，圓滿不動的本體，故“一切無心名為聖道”，⁴⁶只

⁴² 《普法四佛》第 1—2 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 419—420 頁。

⁴³ 敦煌《三階佛法》卷三第 3 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 269 頁。

⁴⁴ 《信行□集真如實觀起序卷第一》第 5 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 410 頁。

⁴⁵ 同(44)。

⁴⁶ 同(44)。

是由於眾生於“無心法起分別是名煩惱”。⁴⁷因此，世間萬物也正是由此而被認定為“實有”，“一合”。“怨形妄心，顯見靈塔”。此“塔”之起，全是妄心使之然。這就是碑文中“世間實有，名為一合”，“怨形妄心，顯見靈塔”的含義。三階教所言“惡法”者，指十二顛倒。此十二顛倒“略說其是唯心，謂內心體迷取著顛倒”。⁴⁸要對治十二顛倒，須修“普真普正佛法”方可離“倒”為正，最終成佛。此“普法”即前述之“八種佛法”。《三階佛法密記》卷上言：“第三階人常純顛倒，根中病重”之“具體相”決定其須修普法才可轉“倒”為正。此十二顛倒及八種佛法“就體不異，就義名別”，故“知十二即一顛倒，如八種佛法即一佛法”，“一切八種佛法俱是普真普正故，所以八種佛法名數雖少，能多對治十二顛倒”。⁴⁹正如惠恭碑文所言：“智越斷常，心超間塔。種覺□映，一多相納”。啟“智”而修八種佛法（此為“一”）可對治十二顛倒（“多”）。這樣“一多相納”即可轉“倒”為正，轉凡入聖。

應特別指出，三階教義對“識”，“智”有較獨特的說法。儘管有時其典籍亦將如來藏自性清淨心等同於阿賴耶識，但其亦言“就理心二本說，藏即理，世識即心也。藏為真也，識為俗也。”⁵⁰及“藏識海常住，境界風所動。種種諸

⁴⁷ 同(44)。

⁴⁸ 《三階佛法密記》卷上第 14 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 302 頁。

⁴⁹ 《三階佛法密記》卷上第 17 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 305 頁。（續下頁）。

識浪，騰躍而轉生”。⁵¹惠恭碑文中言：“識海波□，□□扇激”大概就是此義。這裏似乎有將阿賴耶識與六識混合的傾向。然而，《對根起行法》中又有“性八識”、“智八識”的說法：

性八識者，本識幡真成妄，對緣作六七…本識者，即如來藏佛性是；對緣識者，於內有二種：一者對緣隨染識，二者自心緣不覺識。⁵²

此處之“對緣隨染識”指六識，“自心緣不覺識”指第七識。與“性八識”相應：

智八識者，本識覆妄成真、名之為智。於內有二種：一者治惑智，二者對緣不染智。治惑智者起惑□，幡愚成智。對緣不染智者，有二種：一者對緣不染智；二者廢緣談體智。⁵³

此“智”中，與六識對應之眼、耳、鼻、舌、身、意皆為“對緣不染”之“六智識”。“廢緣談體智”名為第七智，即“眠睡不覺，由有智在”。⁵⁴在此，三階教義認為，即使阿賴耶識也具“妄性”，可“幡真成妄”，具“生起”功能，如碑文所稱“雖含覺性，不廢愚蒙”。而“智八識”則是純淨無妄的，可“幡愚成智”，即使通常被說成為“妄”的六識，也可

⁵⁰ 《普法四佛》第2頁，《大藏經補編》第26冊第420頁。

⁵¹ 同(50)。

⁵² 《對根起行法》第29頁，《大藏經補編》第26冊第355頁。

⁵³ 同(52)。

⁵⁴ 同(52)。

由“性六識”轉為“六智識”。從一些材料上可以看出，三階教似乎將“識”看成一體兩面，故其轉識成智乃於同一本體上完成。當然，三階教義並不完善，也並不太嚴密。如上所引，先言“如來藏自性清淨心亦名阿賴耶識”，又言“理心二本”，似乎如來藏與“心”是兩個本體。時而認為“心”如如不動，時而又認為“心”為俗。這些混亂之處歷歷可見。這可能與流傳下來的典籍並非其精華有關。至於惠恭所處唐初之三階教義是否克服了這種混亂，資料匱乏，難於盡言。故於此只能引早於惠恭的材料考釋，失惠恭原旨之處在所難免。

除了普法之外，如同隋唐之際北方大多數僧人一樣，三階教僧人亦修習禪法。信行、本濟、僧邕等均被道宣列入《續高僧傳·習禪部》。然而，從現存資料看，信行並不太重視禪法。儘管其典籍中屢次提及禪定，但仍嫌散亂而缺乏系統。從信行行歷看，他並未系統地修習禪法。其師祖慧瓚“大小經律，互談文義；宗重行科，以戒為主；心用所指，依法為基”，⁵⁵並非專精禪法。信行為沙彌時嘗從慧瓚學，後歸瓚之弟子明胤禪師。慧瓚、明胤二僧“悟以離著為先，身則思導念慧，識妄知詮，”⁵⁶只是將禪法作為靜心離念的輔助手段。受其師影響，加之信行體質不佳，不堪久久坐禪，

⁵⁵ 道宣《續高僧傳》卷十六“慧瓚傳”。

⁵⁶ 同上。

故信行對禪法並不十分看重。三階僧人雖號稱禪師，然大多未有明確、嚴格的禪法傳授系統。信行弟子中唯有僧邕情況特別。僧邕十三歲就依止僧稠禪師出家。僧稠曾歸依少林寺佛陀禪師，以專弘“四念處法”及“十六特勝法”聞名於世，此禪系為隋唐之際兩大禪系之一。在開皇初年歸依信行門下之前，僧邕修習禪法二十餘年，深達其堂奧，僧稠對其讚賞有加。碑文言，惠恭於長安“習禪三載”，又屢次提及禪法，如“明性起於禪枝”；“定鏡流輝，塵清四念。心珠凝彩，照引三明”；“定水澄影，迷津息問”等。顯然，重視禪法、繼之有統，乃是惠恭修行的特色之一。從碑文可知，惠恭仍以“四念處法”為其禪悟門徑，很可能為僧稠—僧邕一系禪法的傳人之一。

信行明確反對讀經、誦經、講經，當然這裏的經指別派之“經”，不包括三階典籍在內。對於佛經、義理的輕視、疏遠是三階教最大膽、最具反傳統色彩的主張。敦煌殘卷《三階佛法》卷三曰：“若學一切名相、別真別正佛、讀經、誦經、講律”等等，“俱名邪魔外道。”三階教典籍係信行抄錄共約四十種經文編寫而成的。當有人問何故抄出三階佛法時，信行言：

同故得抄出，異故須抄出。異有三義：一者所為人不同；二者所說法不同；三者為人說法廣略兼正不同。佛為第一階第二階上根人說出世義、微細淺近、真身應身，一乘、三乘，大乘、

小乘，普別俱說。為第三階位上邪見成就不可轉人說世間義，不為說真實法出世義。今正為第三階位前人說出世義，兼為第一階第二階下根人同說普真普正佛法。又廣略不同。佛廣說第一階第二階，略說第三階。今廣說第三階，略說第一階第二階。故須別為第三階人抄略廣說普真普正佛法。⁵⁷

信行認為，佛所說經、法主要針對第一階第二階眾生，雖也有針對第三階眾生而講的，但只涉及“世間義”，未說“真實法出世義”。因此，有必要將佛經中專為第三階眾生而講的經論摘編出來，加以新的闡釋，號稱“別為第三階人抄略廣說。”儘管信行未敢明言，實質上他是想用《三階佛法》代替佛經，故自己可以抄經，而不許別人抄經、誦經。日本所傳《三階佛法》卷四有云：“於佛經內，抄前抄後，抄後著前，前後著中，中著前後，當知如是諸惡比丘魔伴侶。”就連載有三階教僧信奉的“常不輕菩薩”的《法華經》，三階教亦一概反對誦持。有僧孝慈“勸彼持《法華經》優婆夷等言：「汝等持《法華經》，不當根機，合入地獄。」”⁵⁸這樣對照一下，惠恭於法門寺刻寫《佛遺教經》、《般若心經》，且明白：“昭其未悟”，明顯有“借教悟宗”的傾向，顯然與其祖師所倡不一致。這可以看作惠恭大德“離宗背道”的一個方面。

惠恭立碑刻經並不是偶然行為。碑文有云：“道存□□，□執油於副墨”；“理歸微漸，見法雨於臨墀”；“寂靜律

⁵⁷ 《三階佛法密記》卷上第 11—12 頁，《大藏經補編》第 26 冊第 297—298 頁。

⁵⁸ 釋懷信《釋門自鏡錄》卷上，《大正藏》第 51 冊第 806 頁。

儀，則睹文齊相；澄清等忍，則觀義忘言”。此可看作其刻經的理論宣言。其中，最後一句論相與文、言與義的關係，認為可以借助文字觀相，也可憑借言悟義，不過最終須得意忘言而已。第一句中，“副墨”指文字，源於《莊子·大宗師》：

南伯子葵曰：“子獨惡乎聞之？”曰：“聞諸副墨之子。”

第二句中，“墀”意為高台，在此指講台、講堂。這樣看來，惠恭的意思很明確，儘管其道隱微難言，但完全可通過文字得其真意，亦可於講經、誦經中得其旨歸。正因為如此，惠恭於碑文中寫道：“碑若天工，字凝神運，密嚴顯跡，含性招訓。”不過，惠恭為何專刻《佛遺教經》和《般若心經》呢？可能有三條原因：一是這兩部經都很短小，便於納於一石；二是《遺教經》講“以戒為師”，《般若心經》講“般若空觀”，戒與空觀均是三階教義所重；三是，這兩部經都是唐初教界及朝廷所重。唐太宗於貞觀年間專門下詔頒布《〈佛遺教經〉施行敕》：

令所司，差書手十人，多寫經本，務在施行。所須紙、筆、墨等，有司准給。其官宦五品已上及諸州刺史、各付一卷。若見僧尼行業與經文不同，宜令公私勸勉，必使遵行。⁵⁹

因此緣故，《佛遺教經》十分普及。《般若心經》為玄奘於貞

⁵⁹ 《全唐文》卷九。

觀二十三年譯出。未幾，弘福寺沙門懷仁歷時二十五年集得王羲之字跡制成《般若心經》碑石。有唐一代，《遺教經》及《般若心經》不斷被書寫刻石。從這個角度看，惠恭選中這兩部經刻石，也有迎合朝廷、僧俗的動機。

作為三階教僧，惠恭無疑是其教義的忠誠信仰者和堅定實踐者。然而，惠恭重視禪法，看重講經、誦經，明顯與信行的傳教風格不同。這反映了這樣一個事實：隨著時代的變化，三階教的“異端”色彩受到了許多僧人的批評，其生存面臨著許多問題。在這種情況下，三階僧人也有所分化，在一些僧人身上表現出了向傳統佛教回歸的傾向。惠恭大德就是這樣一位僧人。証之於武周聖歷二年（699年）敕文：

其有學三階者，唯得乞食、長齋、絕穀、持戒、坐禪。此外輒行皆是違法。⁶⁰

可見，如惠恭所為，在唐初三階教內當較為普遍。當然，也有固守信行立場的人，如前述之孝慈及武周時期的淨域寺法藏。釋法藏，俗姓諸葛，蘇州吳縣人。年十二歲出家，伏膺淨域寺欽禪師。法藏對於信行之教旨“守而勿失，作禮奉行”，以為“鎔金為像，非本也；裂素抄經，是末也。欲使賤末貴本，背偽歸真，求諸如來，取諸佛性。三十二相、八十種好，眾生對面而不識，奈何修假以望真？”⁶¹法藏於開

⁶⁰ 明佺等《大周刊定眾經目錄》卷十五。

⁶¹ 田休光《法藏禪師塔銘并序》，《全唐文》卷三二八。

元二年（714年）十二月十九日圓寂，春秋七十八。這位法藏稍晚於惠恭，於當時亦有較大影響，代表了唐初三階教的正統作風。

總之，惠恭於唐初三階教貢獻較大。他看中了處於上升時期的法門寺，於其中建立了三階禪院，並得到了朝廷的首肯，民眾的信仰，高宗敕封其為“檢校佛塔大德”。按，此處之“檢校”，當為僧職名稱。“檢校”本為朝廷散官名稱，東晉時有檢校御史，唐有檢校官，如檢校司空、檢校禮部尚書等。⁶²又，淨域寺法藏亦得武后崇信，“如意元年，大聖天后聞禪師戒行精最，奉制請於東都大福先寺檢校無盡藏。長安年又奉制請檢校化度寺無盡藏。其年又奉制請為荐福寺大德。”⁶³有學者⁶⁴誤以為“檢校”為“檢抄”之意，似乎武后曾下令大規模地清理三階教寺院。從惠恭於法門寺的經歷，我們有理由認為，唐初朝廷并未特別地壓制三階教，基本上採取聽之任之的態度。不僅如此，朝廷還對著名的三階教僧人有所獎掖，如僧邕圓寂後“主上（太宗）崇敬情深，贈絲帛為其追福”，“左庶子李百藥制文，率更令歐陽詢書文”。⁶⁵又，唐書述《兩京新記》載，化度寺無盡藏院“貞觀之後，錢帛金繡，積聚不可勝計，常使名僧監藏”。不

⁶² 參見《文獻通考》卷六十四“職官類”。

⁶³ 田休光《法藏禪師塔銘并序》，《全唐文》卷三二八。

⁶⁴ 湯用彤《隋唐佛教史稿》第頁198頁，中華書局1982年版。

⁶⁵ 道宣《續高僧傳》卷十九“僧邕傳”。

過，唐初朝廷未加限制，但也未曾如對其它教派一樣扶持其發展。三階教義是對兩次滅法的直接反應。這種對現實狀況的描述反映了社會動亂，佛法遭劫的情形。一旦政治形勢穩定，“國泰民安”，這種描述對統治者來講無疑是一種誹謗、誣蔑，因此，引不起統治者的好感。另一方面，信行以普法標榜宗門，將其它派別一律視為“別派”，特別是對佛經的疏遠，引起佛教內部普遍的反對。唐代許多史籍中均載有三階教僧人遭惡報的傳聞。隨著各宗派的形成、壯大，壓制三階教成為各宗題中應有之義。從這個角度言，與其將三階教的衰落甚至消亡的主因歸之於朝廷的禁斷，毋寧歸之於佛教內部的反對浪潮。而這一浪潮的興起，其根本原則在於三階教義已經不太適應當時現實的需要。正是教內的強烈反對推動了朝廷對三階教態度的轉變。武后的禁斷令，很大程度上是出於其它派別僧人的鼓動，而非出自武則天之本意。故其未能行之深廣。即就是頗為嚴厲的“開元年禁斷令”，也未能阻止三階教的繼續流傳。德宗甚至允許將三階典籍編入《貞元錄》。⁶⁶之所以如此，乃是因朝廷並未生堅決禁斷之心，故其態度一直搖擺不定。直至遭到“會昌滅佛”的打擊，三階教方告消亡。總括三階教的傳播歷史，基本上係自生自滅而已。

⁶⁶ 日本龍谷大學藏《貞元錄》卷三十，《大藏經補編》第26冊第445—448頁。