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

正觀律誌第五期/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，當代學者康容遙在《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。本文中，有一方殘碑，名《法門惠恭大德之碑》，碑文已發表三次，然均因錄文及句讀失誤頻多，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、史籍存世者稀，故此鋪當有一定的學術價值。

(1) 分別見于《法門寺志》，陳景富著，陝西人民教育出版社 1989 年版；《新發現法門寺住持惠恭禪師大德之碑》，韓金科、王均編著，（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跡及其佛學思想。

【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，缺補的字加（）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）初興國故，正□百年，時主出代，用△□□□□。巍正指位，□天於之□癸，乃入同臣歷造生地廣除諸△（缺十一字）仍起花於騏驥，惠王歸依，清業林於信國。遂發願營塔，遍四方下。精心入道，隱梵光，其福田至高精微，惠神畫△（缺九字）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。

禪師俗姓常氏，本會國釋人。其△□□□□□□□□□也天祚歸商，以手垂勲業，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△
不染眾塵，習齡之年已過僧數。豈非善吉羅漢自證家實，玄鶴比丘先辨論論。年前十四依慈門寺道場尊
尊師聽受三門〔婆〕〔伽〕〔法〕，師曰：善哉。心遠七憎，以
果收因，則含生皆佛；將時慶賢，則以住獨凡。上根下根，洞
悟其旨，真學宗學，究竟其門。苦行精誠，年逾十載。△□□
□□□□□□尊者，佛法之纖維，術迹之炬燭。心績有待，
智入無端，名稱香聞，眾所知識。尊師精舍接足，承承同道，
體念歸依，習禪三[載]。△□□□□□□會真空。雖業利
己修，化入無悟，尊師慈悲有情，將擊群象，乃陰照昏山，明
發心海，解體三昧，利周四衛。年廿三，還居此寺。△□□
□□□□□□花，成珠圓明，德清五湯之水。上士稽首，中庸
歸命，意消神悟，目擊道行。以為定慧不兼，靜亂殊學，遂行
五眾，慶奉四依。△□□□□□□尊之□。惠日明曉，非聞
寂滅之域，遂別安禪院，清淨住持，夙夜務誠，供養靈塔。貞
觀之末，沐浴於利，便燒二指，發菩提心。即△□□□□□□
□，清淨大眾，宛如初會。頻誦尊儀，情如新滅。至止靈光浮
景，空驚迦葉之心；寶相澄澈，似入闡王之夢。(2)△
□□□□□□之道，行戒言之放心(1)。△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，非超之於後岸，懸象之鏡，圓照十方；
燃涅槃□□之香，上□□□，報於於施作；礦劫之強，緣道於
悟為。大千之化主，顯慶百年枯頹三千區，修齊塚廟□□。△□
尊師□□□□詣窟，因假願力於莊嚴，若神功之再運；感靈儀而示
現，如輪王之重修。尊師清淨其心，深信堅固，集眾法寶，如
海導師，常與勝光□□惠果[法]□師□□常德□義，贈尊師行禮

(2)此行未滿。
(3)同(2)。
(4)同(2)。
布衣，未為吾友，則知合利，迦葉更為期，文殊、普賢傑相
仰，俄而來師下代，德音細細，遠在名存，度之△獨存。長
下之□，知如點頭□，明眼不□，悔恨□，□，□，□，□，□，□,
故□，□□□□，□□□□□，□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□,
故□，□□□□□，□□□□□，□□□□，□□□□□，□□□□，□□□□,
□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□,
□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□,
□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□,
□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□□，□□□□,
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，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。參之於其它證據，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）唐高祖李淵在塞首帝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，廟宇外級，唯有兩堂獨存。 ”“大業末年四方賊
起，諸鄉在平遠上，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，“無數千人一同觀”，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起住法門寺。此碑又載，惠恭禪師“嘗與勝光寺惠乘法師同德比義，贈禪師行報布巾，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，俗姓李氏，徐州彭城人也。叔祖智暘是出家，隸任廣陵大僧正，善聞《成論》及《大涅槃》。乘年十二，發心入道，仍至德為師，服膺論席。…大唐六年有敕別祘三大德入東都於四方館行道，別祘乘為大講主。…武德四年…乘等五人敕住京宣勝光寺。

惠乘時為隋唐間一義學名僧，備受僧俗尊崇。武德八年（625年）高祖幸國學譲奠，時眾推惠乘為講首講經。正如道宜評曰：‘身歷三朝，政移六帝，輝升中殿，面揮天顏，神氣薦散，映徹曦改。自見英偉，莫不推焉。’能得此前輩僧的

(1) 道宣《集神州三寶感通錄》卷上。
(2) 道宣《續高僧傳》卷二十五“惠乘傳”。
(3) 同(8)。
賞識，對於年長的惠恭極為難得，故碑文用“舍利、迦葉更為顯揚，文殊、普賢樂相誠仰”類比他們之間的友情。貞觀四年（630年）十月，惠純師於勝光寺圓寂，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，從行文情勢考慮，與惠純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慈門寺的可靠證據。

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。

惠恭弘法行跡大要有六：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，已塲僧數，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勣通所立”(10)。開皇九年（589年）三階教創始人信行及其弟子僧邑等應隋文帝之召請入京師傳教，左仆射齊國公高頤“邀延至真寂寺，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（顧高僧傳）卷十六“信行傳”。
(12) 同(11)。
教僧人无疑，碑文中称：“心道七僧，以果收因，时含生皆佛；将时验实，则以位独凡。上根下根，洞悟其旨；真学妄学，究竟其门”。从下文分析可知，此句实为三阶佛法核心思想的概括。惠崇依从善禅师为师，大概在武德末年。此	时信行弟子本济的徒弟道训，道树仍在慈门寺传授三阶教。
惠崇於慈门寺“苦行精诚，年逾十载”。然细观碑文，惠崇似乎於此十年当中又从另一禅师习禅三载。碑文称：“……禅师者，佛法之梯级，幽途之火烛。心悬有感，智入无端。名称普闻，众所知识”。此段落颇费思量，从语气看，不像是对善禅师的赞语。因其特意标示法号，另起称呼，似指另一禅师为妥。下文復云：“稽首接足，亲承问道，摄念归依，习禅三载”。因前已講过此依善禅师之语，故再言“归依”必指另一僧无疑。那末，这另一禅师指谁？有两情可能：一指本济弟子道训或道树；二可能指化度寺僧邕，两者相比，后者可能性更大。原因有二：其一，自从信行弟子裴玄证，本
济先後圆寂后，唯有关度寺僧邕可配得上以上赞语其。
二，从惠崇所弘佛法看，与僧邕精通的僧智一系相同（此点下文再析）。

释僧邕，俗姓郭氏，太原介休人。“年十有三，Charset入
道，於鄞西窣堵门寺依止僧邕而出家焉。阑公禅慧通灵，戒行
谈异，即授禅法，数日便诣。释僧邕谓诸门人曰：「五停四念，将终此生矣」。仍往林虑山中，栖於定门，游逸心计”。

教僧人无疑，碑文中称：“心道七僧，以果收因，时含生皆佛；将时验实，则以位独凡。上根下根，洞悟其旨；真学妄学，究竟其门”。从下文分析可知，此句实为三阶佛法核心思想的概括。惠崇依从善禅师为师，大概在武德末年。此时信行弟子本济的徒弟道训，道树仍在慈门寺传授三阶教。惠崇於慈门寺“苦行精诚，年逾十载”。然细观碑文，惠崇似乎於此十年当中又从另一禅师习禅三载。碑文称：“……禅师者，佛法之梯级，幽途之火烛。心悬有感，智入无端。名称普闻，众所知识”。此段落颇费思量，从语气看，不像是对善禅师的赞语。因其特意标示法号，另起称呼，似指另一禅师为妥。下文復云：“稽首接足，亲承问道，摄念归依，习禅三载”。因前已講过此依善禅师之语，故再言“归依”必指另一僧无疑。那末，这另一禅师指谁？有两情可能：一指本济弟子道训或道树；二可能指化度寺僧邕，两者相比，后者可能性更大。原因有二：其一，自从信行弟子裴玄证，本
济先後圆寂后，唯有关度寺僧邕可配得上以上赞语其。二，从惠崇所弘佛法看，与僧邕精通的僧智一系相同（此点下文再析）。
北周武帝滅法時，隱住白鹿山。隋初復興佛教，有魏州行禪師，深明佛法，命世異人。以道隱之辰，誓當根之業。知昌為世隱居，遇人告曰：「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。」乃出山與行相約，同修正節。」開皇九年僧行被召入京，僧住隨師同至京城。開皇十四年（594年）正月四日，僧行圓寂。僧住「綱領徒眾，甚有住持之功」。實為接替僧行教宗的掌門人物。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住習禪，直至貞觀五年十一月僧住圓寂為止。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。因往太白山講《佛名經》，每行懺時，誦而加拜。人以為其執持念力，功德有象。太白九寺先有僧住禪師，道行僧也。因又奉之為師」。由此可知，隋開皇末年，僧住住於距今法門寺不遠的太白山中弘持三階法教。又據唐釋懷信《釋門統記》記

(13) 以上引文均見懷信《續高僧傳》卷十九“僧住傳”
(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，著袈裟衣，隨所住處說三階佛法，勸誘護送”。“後於一時在岐州說三階佛法。…於大齊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醞化三階教而寫下来的。然而剔除其誇張扭曲之處，仍可見出當時三階教對於歧州僧俗的影響。孝慈於扶風傳三階教當為末唐初。這些，都為日後惠בני弘教事業打下了基礎。

惠惠移往法門寺後，“上士稽首，中庸歸命”，影響逐步擴大。數年後，惠惠覺得“惠日明代，非聞殺滅之域，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有了相當數量，信徒已較廣大，且於法門寺佛事中占據相當地位。是為惠惠於法門寺站穩腳根的標誌。順便指出，有人依“清淨住持”之句將惠惠稱作法門寺主持是不對的。此處之“住持”二字為“執持正法”之意，與寺院僧職不相干。

碑銘再曰：“夙夜勤誠，供養靈塔”，此是惠惠又一重大舉措，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，可借此傾聽三階佛法的信仰，故而惠惠

(15) 懷信（釋門自錄）卷上，《大正藏》第 51 册第 806 頁。
(16) 懷信《新發現唐法門寺主持＜惠願禪師大德＞》，《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，條幹尊儀，情如新滅，豈止靈光浮
景，空驚迦葉之心，寶相澄輝，似入闔王之夢。”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，浴於舍利”之事。這次剖示，僅見於此碑記。大概距貞
觀五年剖示相去僅十餘年，而有後來僧俗杜撰的“三十年一
開”的所謂“古制”不合，故皆隱匿不載而已。

開慶元年（656年），高宗敕令法門寺僧惠恭、意方主持整
修佛塔，並“給繒三千匹”，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”。由此可證，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，不僅將塔上用材換用以
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。據元載記，唐代法門寺有二十四院。有唐一
代，對法門寺的整修為次規模為最大，故而可知，即使二
十四院於此時亦未完全形成，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
朝無雙王寺大聖真身寶塔碑銘序》載，惠恭、意方：“遵
睿旨，購宏材，征宇內之工，窓蓮台之妙，下匠而制，
獻全等以達乎，不日不月，載營載葺”。經過此次重修的法
門寺已是“危橋對植，曲房分起。欒柵於拱，枕坤軸以盤郁。樸樸讚觀，拓乾明而抱頭。巖宕崇罷，立杖一柱以建天。蜿蜒澣舒，揭萬蠻而捧日”。(17)這裡面無疑凝結著首孝末德的心血和智慧。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，貞慶四年開始的修葺法門寺塔寺的工程，只是數位僧人策劃的鼓勵高宗迎奉佛骨的第一幕。道宣《集神州三寶感通録》卷上記載：

貞慶四年九月，內有山僧智琮，慧辯以解見闇，見途於內。語及育王塔事，年歲久遠，須加宏護。上曰：「豈非童子施土之育王耶？吾近有之，則八萬四千之塔矣。」琮曰：「未詳虛實。古有傳説，名育王寺，言不虛也。又聞云，三十二年一度出。前賢觀經典皆出現。今者今者，今期已滿，願更出之。」

上曰：「能得合靈，深是善因。可前至塔所七日行道，祈請有冥，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，慧辯游說之前對不知曉法門寺佛骨之事（貞觀五年李治才五歲！）。“三十年一開”既指為“傳言”，無異於說其並非確鑿不移之事實。說到底，可理解為數位僧侶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域意義，並未有全國影響。為了喚起高宗對佛骨的崇信，智
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）即賜給五千、銅五千匹以充供養，琮與給使王長信等十
月五日從京直發，六日過夜方到，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，霧霧上
涌，塔內三像足各各發光。琮大喜，即召來使同睹瑞相。琮等
以所感瑞具狀上聞。敕使常侍王君德等給三千匹，令造殿等身
阿育王像，餘者修補故塔，仍以像在塔，可即開發出佛舍利以
聞福懋。顯慶五年春三月，下敕取舍利往東都入內供養。（18）

由僧人的遊說和“靈瑞”的感化，高宗方下定了迎奉佛骨的
決心，“皇后捨所衣衣 abroad 一干匹，為舍利造金棺银帳，
數有九重，雕樓奇奇。”（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。此後不過是“傳言”而已。故深知箋中原委，且親
自參與策劃的道宣不由感慨系之：“三十年後非余所知！”

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合。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，時年七十餘左右。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，信行弟子裴玄詔就“生自制碑，具陳己德，死方镌勒，樹於塔所。”（1）要之，惠恭此舉係摹仿前輩而為。碑文雖以第三稱道之，實際上側重於闡釋惠恭的佛學見解，故又不全同於裴玄詔之舉。問題是，惠恭何要刻經於石碑呢？一般而言，佛經刻石原因有二：一是因紙帛易於損壞，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經有毀滅時，發願刻藏，闢封岩壁中。座下釋道法師承此敷衍”，（2）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，當世已經過“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）遺玄《緱高僧傳》卷十六“信行傳”附見。
（22）明·劉祠《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”，“終道始於標為”之句，“施作”，“標為”均指“布施”。從開元年間建法門寺的工程看考察，僅僅憑藉朝廷的贊贈是不夠的。惠恭“購宏材，征宇壤之工”以有動員民衆之意。又，唐高宗何選中惠恭主持修塔事宜，其三階教僧人的作風很有可能高宗一種考慮的因素。徽之於唐代資料，未發現朝廷贊助法門寺土地、賦稅之記錄，而每次迎奉，帝王、官宦、民衆均奉送大量財物，種種跡象，使我們傾向於推定法門寺陝經可能仿“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“對應起行”；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
淨土爭議論》卷四中說，信行“求師立救之意，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）於事少用。”24這種概要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也即應病藥藥。

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：

佛陀在世，佛自主持佛法，位在第一階時；佛滅後一千年五百年已前，自有聖人於利根凡夫住持佛法，位在第二階時；從佛滅度一千年五百年已後，利根凡夫，或定慧別解別行，皆悉邪盡，當第三階時。

信行以為當世時值末法，處於穢士，人皆破戒破見，故屬第三階。第三階佛法內惟有一切行者、體難、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斷。作為三階教之傳人，惠光完全接受了這一結論。碑文中出現的諸如“群蒙”、“麤相難明”、“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，括號內字為筆者箋補。
(25) 李百藥《化度寺故僧惠鷲師舍利塔銘》，《全唐文》卷一四三。
末法降臨，惠恭稱師為此憂心如焚，“悔嘆業像奔競，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，“即明時”，“就病明時”，“即法明時”，三階眾生均為“純邪無正位”，這就是碑文中“將時師質”，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，誰救群齡”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“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。”

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“善見善正佛法”（簡稱“善法”）。日本道信所著《群疑論探要記》卷六曾引《三階集錄》云：

第三階若學善法，不墮愛憎、不誇三寶，唯有純正無有損壞。此“善”亦名生死眾生佛法，譬如生死不分眾色，善法亦爾。於一乘及三乘法，不論是非，善能信故。於諸賢聖及一切凡夫，莫相勝劣，俱歸敬。

敦煌殘卷《對根起行法》中，信行論之更詳。
問曰：同是佛法，何因非法學之浮生無益，別法學之即損益俱有，何義？答：因根別故，有二義：一善法無病；二別法即根系。

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，別經、別講、別律、別論、別僧、假眾生，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，禪主及章諸問答人”，等等，不但都不能得解脫，而且“假冒邪魔六師外道”。(27)必須“普歸一切佛盡，歸一切法盡，歸一切僧盡”，(28)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，普大普始小乘，普空普有，普世間普出世間，普淺普深。”(29)一言以蔽之，所謂“普法”之“普”，就是普遍信仰一切，甚至包括五趣懸世中的三階眾生。《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”的軌跡。碑文中稱“靜亂殊學，遵行五眾，度備四依”就是一例。關於“靜亂”，《對根起行法》言：

(27) 敦煌《三階法法》卷三第4頁，見《大藏經補編》第26冊第270頁，華宇出版社。
(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)徳永周輝《三階教之研究》第475頁。
三階出處所不同所由義者，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，靜止俱得道。何以故？
由從無始以來學善行故，二者第二階三乘根機眾生入道處者，
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，唯在靜處能長道故。三者明第三階空見有見眾生出世處
者，唯在聚落，不合在山林間靜。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，依名不依義，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，信行敘斥教界說：

所引經等說法，俱名邪魔外道經法，不依法唯依人，不依
義唯依語，亦名法師文詞，亦名莊嚴文詞。

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，「三階禪師威
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《三階佛法纂記》卷上曰：「四依者謂邪四依：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
齋第 303 頁。
(33) 釋懷感《釋淨土群論》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”，“四依”為解經之詞，即相信行撰集的《三階位別集錄》、《對根起行雜錄》等。所謂“大乘四依”自然包含大乘三階教典籍的含義，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“普賢普正佛法”、“真學”。碑文中稱大乘“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！惠能至法門寺後，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：法有前後者謂說，有隱密顯了義，隱密者為漸說，顯了者為頓說。謂佛為第二、第三階教人說大乘、小乘及世間義，是隱密義說，中間に法說。第二階不盡前際說，後初始非三乘種，畢竟不得出世說。第二階不盡後際說，後永入無餘涅槃，身智俱滅，畢竟不成佛果。後雖為不定根者受記作佛，雖為定根者乘，不為説究竟一性常樂戒淨，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“得佛滅”，後“十九明”為“得佛不滅”，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“顥漸宗印”看，三階教義中“顥漸義”很關鍵。
不過，上引諸語“漸而言顥說”其意為何，只能存疑。

依《對吼起行法》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，從而普敬一切具有一
如來藏的眾生。認惡是體認第三階眾生之顥倒錯誤，亦即體
認一切利根空見有見眾生，行惡體壞，戒見俱破。空觀是體
認所學一切行之畢竟空寂而無所得。又據現在之《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》行不持行。(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》：

苦法成就八法，於此世界，行無還定，生於淨土。何等為八？
饒益眾生而不經報，代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡施
之，等心眾生，讎下無礙，於諸書題題之如佛，所未聞經聞之
不疑，不與聰聞而相違背，不姦情口，不高己利，而於其中調
伏其心，常為過於不失彼道，恆以一心求諸功德。是為八法。

(35) 此據總統吉先生的概括，見其主編的《大藏經註解》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；二者善真善正佛法；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；八者五種不識盡佛法。

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”。(30)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“善佛”思想必然成為對一切人不分善惡輕重的善敬思想。而其理論根基是“當佛”佛性論，但卻是其加以曲解而套用的。作為信行的再傳弟子，惠根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，則合生皆佛”。(31)李貞撰寫的《隋大善知識信行禪師開教之碑並序》載：“用因收果，則因以果真，以果致果，乃緣果而除妄”。(32)敦煌殘卷《法華四佛》中又曰：

所謂正因佛性，言一切法果眾生過凡及聖皆有此性，一切諸佛

(30) 敦煌錄本《三階佛法》卷三第9頁，（大藏經補編）第26冊第274頁。
(31) 敦煌《對鏡起行法》第25頁，（大藏經補編）第26冊第351頁。
(32) 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）。故此碑當鑄於惠根立碑之前，又見《唐文拾遺》卷十二。
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”則合生皆具佛性，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，當來具足故沙功德，與真無別”，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維，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等同於具有如來藏的“個體”。這種“有意”的混淆扭曲，導致了其宗教實踐的背鍥，這也是三階教之所以被質之為異端的原因之一。

惠能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“真體”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

(29) 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：

善摩法名相即是如來藏體，相外無別體故，如一切法即是其本，
波外無所依，但法界名相由一切善惡業生，不由如來藏起，如
來藏名相作用周遍法界，與一切名相作依持建立本。然如來藏
異於一切名相，唯藏足體，名相非體也。[42]

碑文又稱“方十諸佛，徧法立名，相有終始，心無壞成”，
據三階教典籍認定佛有兩種：“凡者，義當真佛，以真攝
應，佛義具足盡……”具義義當應佛，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”，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”。唯有如來藏自性清净心無有“壞成”，如信行所言：

心不動，亦無所依，無所處所。無形無相，名解見相；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，本非繫纏，名解見門；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 頁第 419－420 頁。
[43] 敦煌《三階佛法》卷三第 3 頁。《大藏經補編》第 26 頁第 269 頁。
[44] 《信行翼真如實觀開序卷第一》第 5 頁。《大藏經補編》第 26 頁第 410 頁。
[45] 同[44]。
[46] 同[44]。“
是由於眾生於“無心法起分別名煩惱”⑴。因此，世間萬物也正由此而被認定為“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”⑵。要對治十二顛倒，須修“善真善正佛法”方能離“倒”為正，最終成佛。此“善法”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”決定其須修善法才可轉“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”、“一切八種佛法俱是善真善正故，所以八種佛法名數雖少，能多對治十二顛倒”。⑶正如惠恭碑文所言：“智越斷常，心超間塔，種覺顯映，一多相納”。故“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。⑷

⑴《三階佛法密記》卷上第14頁，《大藏經補編》第26冊第302頁。
⑵《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) 惠能碑文中言：“識海波□，□□□扇激”大抵就是此義，這裏似乎有將阿頌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，本識幡願成空，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，本識幡願成真，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) 此處，三階教義認為，即使阿頌耶識也具“妄性”，可“幡真成妄”，具“生起”功能，如碑文所稱“繫合覺性，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“妄”的六識，也可

(50) 《菩薩四佛》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”看成身體上，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無其精華有關。至於惠忠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。故於此只有早於惠忠的材料考釋，失惠忠原旨之處在所難免。

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、僧淸等均被道宣列入《續高僧傳·習禪部》。然而，從現存資料看，信行並不太重視禪法，甚至其典籍中屢次提及禪定，但仍嫌散亂而缺乏系統。從信行行歴看，他並未系統地修習禪法。其師祖慧瓊“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。信行在沙彌時曾從慧瓊學，後歸瓊之弟子明胤禪師，慧瓊、明胤二僧“悟以離著為先，身則思導念慧，識妄知諸”，(56)只是將禪法作為靜心離念的輔助手法。凡其師影響，加之信行身體不佳，不堪久久坐禪，

(55) 道宣《續高僧傳》卷十六“慧瓊傳”，
(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。信行弟子中唯有僧僊情況特別。僧僊十三歲就依止僧潤禪師出家。僧潤曾歸依少林寺佛陀禪師，以尊弘“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，僧僸修習禪法二十餘年，深達其堂奧，僧潤對其讚賞有加。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，迷津息閑”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，很可能為僧潤—僧僸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、諸經、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：
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”。”備信行未敢明言，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“勸彼抄《法華經》尊師夷等言：‘汝等持《法華經》，不當根機，合入地獄。’”這就對照一下，
惠恭於法門寺刻寫《佛國教經》、《般若心經》，且明曰：“勸其未悟”，顯然有“借教悟宗”的傾向，顯然與其師範所倡不一致。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。時文有云：“道存□□，□執油於副墨”；“理歸微滅，見法雨於臨塲”；“寂靜律

(57)《三階佛法宏記》卷上第 11 12 八，(大藏經) (大說經) 第 26 卷第 297 298 頁，
(58)《釋師信》(釋門自録)卷上，(大正藏) 第 51 卷第 806 頁。
儀，則睹文齊相；澄清等忍，則觀義忘忘”。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，“壅”意為高台，在此指講台、講堂。這樣看來，惠恭的意思很明確，儘管其語隱藏難言，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，字擬神運，密嚴顯跡，含性招誘。”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》：

今所司，差書手十人，多寫經本，務在施行。所須紙、筆、墨等，有司准給。其官品五品已上及諸州刺史、各付一疋。若見僧尼行與經文不同，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)（全書文）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，《遼教經》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，在一些僧人身上的表現出了向傳統佛教的傾向。惠恭大德就是這樣一位僧人。訶之於武周聖歷二年（699年）敕文：

其有學三階者，唯得包念、長齋、絕殺、持戒、坐禪。此外概行皆是違法。（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。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“銘金為像，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，眾生面而不識，奈何修假以望真？”（61）法藏於開

（60）明隆等《大周刊定眾經目錄》卷十五。
（61）田餘光《法藏禪師塔銘并序》、《全唐文》卷二二八。
元二年（714年）十二月十九日圆寂，春秋七十八。这位法藏
稍晚於惠恭，於當時亦有較大影響，代表了唐初期密教的正
統作風。

總之，惠恭於唐初期密教貢獻較大。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，民衆的信仰，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。63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。”64有學者65誤以為“檢校”為“檢校”之意，似乎
武后曾下令大規模地清理三階教寺院。從惠恭於法門寺的行
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
絹帛為其追福”，“左庶子李百藥制文，率更令歐陽詢書文”。66又，唐書述《隋書新記》載，化度寺無盡藏院“貞
觀之後，錢帛金銅，積聚不可勝計，常使名僧監藏”。不

62 參見《文獻通考》卷六十三“職官類”
63 田餘光《隋唐高僧塔銘井序》，《全唐文》卷三二八
64 事見《隋書再版》第27頁，中華書局1982年版
65 事見《續高僧傳》卷十九“僧邕傳”
過，唐初朝廷未加限制，但也未曾如对其它教派一樣扶持其發展。三階教義是對這次滅法的直接反應。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誇誇、誇誇，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”，特別是對佛經的疏通，引發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。