

## 再論三階教的歷史定位

妙傑

日本本栖寺職事

**提要：**「三階教」興起於中國隋代，是北朝末法思想背景之下所產生的一個特殊的佛教教派。它在當時曾遭時政判為「異端」，屢遭敕令禁教，也不被佛教各宗派所認同，然卻廣受民間的支持，在中國流傳長達三百餘年之久方滅絕不傳。

歷史上對三階教的評價褒貶參半，直到近代，陸續有日本學者對這一個教派作進一步的研究考察，證實三階教在當時所創立的教制典籍也曾隨著佛教在中國的發展而流傳到海外，加之二十世紀敦煌寶庫的重現，更是為三階教研究提供了不少珍貴的史料，讓這一個被歷史塵封已久的教派得獲進一步的重視與研討[註 1]。從中國佛教史的發展歷程來看三階教，它在當時被視為是「異端」、「邪信」的教派組織，然它所倡行的社會福利制度、金融管理組織等，卻對後來的佛教發展產生了相當大的影響。

在佛教盛世之時，作為一個非主流的佛教派系，是如何能躋身於民間各階層，並獲得廣泛的信施與弘傳呢？還有，何以它在當時不被主流階層所認同而被視為「異端」？該如何賦予三階教在思想史上的定位？這是筆者撰文的動機所在。

三階教在當時的文獻記載多已遭受人為禁滅，雖無法從官定的藏經史料中窺其全貌，但我們仍可從零星的史傳、相關碑文及野史中得到一些蛛絲馬跡。而歷史的記錄本身，也不可避免會混雜一些主觀的記載及評述，因此本文試就手邊可取的材料及前人的研究成果中加以爬梳、整理，期能讓這一段不為國人所熟悉的歷史重新得到客觀之定位。

**關鍵詞：**三階教 信行 末法思想 異端 教派組織

### 一、中國佛教史上的實踐佛教運動——三階教的成立與開展

佛教發展到了隋代，由於歷經北魏太武、北周武宗的兩次毀佛，再加上《大集經·月藏分》等提出末法思想之經典譯出，而有正法、像法、末法時期之說。當時佛教僧尼遭受到前所未有的嚴重迫害，經典、圖像及寺院相繼被毀壞，正是符合「像法結束，末法來臨」的說法，因此末法思想便應運而生。[註 2]

佛教自政局紛亂的南北朝進入隋代，以「末法時代」為其教說中心而展開宗教活動的有相州（今河南安陽）地方倡導三階思想的信行，及以并州文水（山西省文水縣）為中心而開展淨土教的道綽。而中國最早正式提出「末法」的大德，可追溯自天台智者大師的老師慧思。他在北齊天保元年（五五八）起草的二十七條〈立誓願文〉中，曾推算當時已進入末法時代；然在另一方面，當時的佛教界也有大德如智者大師、淨影寺慧遠大師等，並不認同所謂的「末法」思想而刻意去強調。

據僧傳記載，三階教創始人信行（五四〇—五九四）俗姓王，魏郡人，幼年即具悲愍之心，後於相州法藏寺出家。其人博學經論，思想見解亦有別於歷來之宿德。他認為佛所說經，重於濟度，或隨眾生之根性有不同的說法，或隨時宜應有不同的相應之道，因而在開皇（五八一—六〇〇）年間，依《大薩遮尼乾子經》、《法滅盡經》、《大集經》等傳譯佛典中所描述的「末法」思想為立論基礎，別立三階佛法，從「對根起行法」[註 3]為基本立場而開展其弘教活動。

至於「三階教」的正式定名，從現有的文獻資料考察，有「三階宗」、「第三階宗」、「三階佛法」、「普法宗」、「三階」等名稱，推測隋唐時代尚未有正式的定稱；而僧傳史料中對當時學行三階佛法的人稱為「三階學者」、「三階禪師」、「三階僧」等，然也還沒有資料顯示這一個佛教運動在當時是否已稱為「三階教」。其名稱之正式確立，或許可說是從日本近代的佛學研究中所產生。最早於一九一三年，佐々木月樵在《支那淨土教史卷》上卷中，提出「三階教と淨土教」（佐々木月樵著，東京・無我書房）之篇章，爾後在一九二七年，矢吹慶輝提出學術論著《三階教之研究》後，便正式固定下來。[註 4]

所謂的「三階」，係將佛經所判教的「時間」、「處所」及「人」分成各自三種不同的層次。為方便讀者作一比較，分別將這三個階段列表如下：

	時 間	處 所	人（依根機利鈍而分別）
第一階	正法時期 （佛滅後第一個五百年）	淨土	1.一乘人（佛、菩薩） 2.持戒正見者 3.破戒不破見者
第二階	像法時期 （佛滅後第二個五百年）	穢土	1.三乘（凡聖雜居） 2.戒見俱不破者 3.破戒不破見
第三階	末法時期 （佛滅一千年後）	穢土	1.顛倒眾生 2.戒見俱破

三階教的教義中心，即是將當時判定於末法時期，相應的處所及眾生為穢土的顛倒眾生。與三階教信行相當時期的佛教人物，尚有天台宗智顛（五三八—五九七）、淨影寺慧遠（五

二三一五九二）、三論宗吉藏（五四九一六二三）、淨土教道綽（五六二一六四五）、華嚴宗杜順（五五七一六四〇）等大德，可確定這個時期正值逢中國佛教的教判、論理形成與發展期。由於信行親身經歷了前所未有的佛教教難，體認到末法濁世，眾生根機頑愚低劣，如在學行上偏學一法，只會徒然增長彼此的愛憎差別之心，謗佛謗法，因此主張「法無分大小」，「人不分凡聖」，普信普歸的「普法」。在思想上，則以徹底自我反省的「認惡」，對人、法皆無有揀擇，無所愛憎，是為「普敬」。然因有感於受持具足戒的大僧，無法真正達到「持勞」、「供養悲田、敬田」的菩薩行，遂於相州法藏寺「捨二百五十戒，居大僧下，在沙彌上」，親執勞役，供諸悲敬，禮諸道俗，行頭陀行，門徒悉行方等結淨，頭陀乞食，日止一餐[註 5]。

據日籍學者塚本善隆的碑石文考察，三階教最早的活動地點是在信行出生的相州地方，並在此處蘊育其思想教義，當時這裡為北齊的京師及佛教重鎮。而在《續高僧傳》所載，不少高僧大德也曾在此處修行、弘法，從現今殘存的石窟、刻經等佛教遺跡中，不難想見佛教在當時的盛況。至今從安陽鄰縣湯陰出土的信行相關碑文中，仍可看出相州地方在初唐時，曾受到信行相當深的感化。[註 6]

信行最早以獨特的教義及行持在相州一帶展開宗教活動。到了開皇九年，受僕射高穎之舉薦，應當時力圖復興佛教的文帝招請入長安真寂寺弘化，爾後又陸續在長安開創光明、慈門、慧日、弘善等五寺宣講三階教法，廣受僧俗前往禮敬。信行歿後，其門人繼續在長安發展，並以化度寺（其前身為真寂寺）為中心展開活動，現今考察可鑑的三階活動之盛衰、遺跡，仍以長安城居多。三階教活動期間，不少寺僧「忽遇當機佛法，認惡推善，乞頭陀行，道場觀佛，精勤盡命」[註 7]，基於熱烈的宗教情懷而入信；也有不少人是在信行歿後，從信行的著述或其弟子處，間接認識三階教而成為信者、參與其社會行動，然而在這之前的中國佛教，基於這樣的信仰形態進而全身投入，且歷經數百年的情況是很罕見的。

信行秉持「修行立道，宜以濟度為先；獨善其身，非所聞也」的精神立三階思想，並教導門人從自身的嚴格要求作起，如遊行市街乞食、禮拜，其教徒也多是精進忍辱之徒。在此要提出說明的是，這類頭陀苦行的實踐佛教並非信行首創，如在《續高僧傳》卷十八，舉滄州（今河北省一帶）沙門慧瓚「宗重行科，以戒為主……身則依附頭陀行蘭若法，心則尋思念慧……」。再者如《大唐內典錄》卷五，滄州僧人道正「頭陀為業，不隸名貴，悼時俗聲說，故撰茲行門……」，這兩者後來也都應召入新京長安城弘教，對當時以學解講述為主流的佛教來說，可說是另一種形態的實踐佛教思想。

三階教創始人信行以三階佛法教化世人十餘年，於開皇十四年（五九四）示寂，享年五十五歲。歿後遺骸送往終南山鷄鳴埠之屍陀林，完成其最後的血肉供養。信行入滅後第六年（開皇二十年），三階教的活動開始遭受到來自當政者的禁令，而信行的第二代門人為了追念其遺行並確立教說，漸將信行的事跡加以神聖化。如《冥報記·信行傳》所述，信行的門人在其捨身後「收骨，兩耳皆通」[註 8]，為當時在長安的懷疑其教法的諸師中爭取了不少正

面的評價。[註 9]而信行示寂後，第二代三階門人開始面臨前所未有的大考驗。他們在繼承三階教說、擴大實施「普行」的同時，藉由它於民間廣大的影響力，在佛教界正式樹立新教團的地位。而信行歿後，三階教特殊的實踐教義，一如其塔銘「心存認惡，普敬為宗，息緣觀佛，頭陀苦行」，一直是三階門人依止的信念。從現有的傳記、碑銘可見的弟子如本濟、僧邕、淨名、斐玄證、慧如、靈琛、慧了等人，皆奉行三階佛法，行化世人。

三階教的禁教，一直到百年後唐代宗、德宗時代（七六二—八〇四）開始有復興的跡象，其中又以德宗貞元年間尤甚。貞元十六年（八〇〇），化度寺僧善才奏請三階典籍入藏獲準，《三階佛法》等三十五部四十四卷典籍才又被圓照編入《貞元新定釋教目錄》中[註 10]，並撰《隋傳法高僧信行禪師碑表集》五卷（或有作三卷）[註 11]；而敬宗（八二五）亦曾賜化度寺無盡藏院金文額文[註 12]。教籍獲準入藏，也意味著教團重新得到獲得認可，然不久後三階教籍又被剔除於藏經之列；此後中國到十世紀末都還有三階教的活動。而在會昌法難之後，三階教教勢也隨著佛教諸宗派的沒落走向衰微不再續傳。

## 二、社會福利事業及其影響

除了在教義、行持上，三階教團是以極盡簡樸的頭陀行持及嚴格的自我要求作為個人修行的基礎，對社會最主要的活動即是「無盡藏院」的施設，以及「無盡藏施」、十六種「無盡藏行」。「無盡藏」的概念始於印度，它是用來作為佛教發展而儲備的物資。當時寺僧修補伽藍，為避免收受的無盡施物留滯房庫，遭信施及社會人士之譏謗，佛陀遂開方便，允許將這些無盡施物輾轉生利。[註 13]中國最早施行「無盡藏」者可上溯至南北朝梁武帝，當時便有「十無盡藏」之施設。它是將來自信眾的無盡施物，再轉施貧疾所需的一種普濟行，乃源於「布施波羅密」所衍伸的思想。「無盡藏」的概念，為後世佛教慈善事業及寺院財物之營運、管理樹立良好的典範，而三階教無盡藏院的設置，更是將其功能發揮得淋漓盡至。

而三階教「無盡藏院」是否為信行所創始的呢？據《兩京新記》卷三：「化度寺內有無盡藏院，為信行所立。……」而在《太平廣記》卷四九三的記載：「武德中（六一八—六二七），有沙門信義習禪，以三階為業，於化度寺置無盡藏。……」如以信行歿的年代來考，兩部文獻中的資料顯然是不符合的。然可以肯定的是，信行最初便有了「無盡藏」的構想，其用意始於鼓勵信者行「無盡藏布施」，謂其可以消除自身及眷屬的罪業，是推動「普行」的實踐法門。如在《無盡藏法釋》中記載：

……負他一錢，餘報一生做人奴婢，身償他力即其義也，如是宿債且計一生一家眷屬互相養活追求錢財，或因官斷事憑恃威力枉法取財……若不因作無始已來百生千生百劫千劫天生上爾許債負，何由可了，行者今因無盡藏施無始宿債一時頓停，不畏債主，

更為障道業障報障一時頓減，父母兄弟六親眷屬頓出三塗，豈非大益，問無盡藏法日捨一分錢或一合粟，一年不過三十六錢三斗六升粟，云何頓陪無始債了離苦解脫……  
[註 14]

文中並引《維摩經》：「諸有貧窮者，現作無盡藏；因以勸導之，令發菩提心。」《華嚴經》：「為貧窮者，演說正法，令得菩薩諸清淨藏。」《勝鬘經》：「世尊，我從今日乃至菩提，不自為己受蓄財物，凡有所受，悉為成熟貧苦眾生。」等諸經典之教證，勸誘世人力行布施，同時也鼓勵勸化布施的功德。

在布施的心態上，同經又引《像法決疑經》所述：

若復有人，多饒財物，獨行布施，從生至老，其福甚少，不如復有眾多人眾，不問貧富貴賤，若道俗共相勸化，各出少財，聚集一處，隨宜布施貧窮孤老惡疾重病困厄之人，其福甚大。假使不施念念之中，施功常生無有窮盡。[註 15]

無盡藏院所收受的施物來自各界，不分財力多寡，並鼓勵僧俗輾轉勸化行施一處，再匯集眾力轉施困苦，融通成法界無盡藏行，便可得到廣大的利益。以這樣的出發點來勸誘世人行無盡藏施，即使是貧困者，也令其有種植福田的機會。

除了鼓勵布施財物，在《信行遺文》中並提到十六種常樂我淨的「無盡藏行」，即：施禮佛無盡、施轉經無盡、施眾僧無盡、施眾生無盡、施離惡無盡、施十二頭陀（行）無盡、施飲食無盡、施食器無盡、施衣服無盡、施房舍無盡、施床坐無盡、燃燈燭無盡、施鐘鈴無盡、施香、施柴炭、施洗浴無盡，在每一段的段末並明揭「日日不斷乃至成佛」的誓願，足見信行所制定的無盡藏行，從禮敬布施三寶到供養眾生日用所需，皆必須是竭盡個人心力且精勤不懈的。

此外，信行也認為實踐「無盡藏行」能令施與受者開啓向善之心，漸發菩提，達到信仰最高的目標。如在《無盡藏法釋》中指出：「以無盡藏物，施貧下眾生，由數施故，勸發善心，即易可得」；「教貧窮人，以少財物同他菩薩無盡藏施，令其漸發菩提之心。」[註 16] 而受施的財物則作為施天下饑餒悲田之苦及修理天下寺院，以及供寺院的活動、日用所需。透過無盡藏院的組織，不僅帶動了民眾與寺院之間良好的互動關係，進一步也達到社會救濟

及互助的精神，因此讓無盡藏院的事業在當時盛極一時，吸引了不少人士投入「布施」財物之行列。

信行歿後，無盡藏行的實踐漸轉向系統化、大眾化的形態，並以「參與無盡藏的活動可以獲得自他救濟的利益」為前提而廣受歡迎，三階教的活動至此時也將大乘菩薩利他的精神更進一步地予以具體化。[註 17]其盛況最廣為人道者，即是在《太平廣記》卷四九三的描述：「貞觀之後(六二七)，捨施錢帛金玉，積集不可勝計……仕女禮懺，闐咽施捨，爭次不得。……車載錢絹捨而棄去不知姓名。」而三階教無盡藏院發展興盛之時，前來索用的單位更遠及於現今的四川、甘肅及河北省等，經學者考察歷來的文獻，顯示三階教無盡藏院的運作皆為慈善、公益性質，且手續簡便，尚未發現有放貸取息的現象。而無盡藏所得的資產除了供給教團內部的維持費用，也成了教團對外施行社會活動時最主要的經濟來源。

三階教的活動到了貞觀以來的盛況，在此我們或可推測，乃唐太宗早期為攏絡人心而施行的各項有利於佛教的政策，[註 18]民風之所趨，間接帶動民眾參與佛教事業；或者是得力於信行歿後，繼承統率三階門人之責的高徒僧邕等人之領導能力；乃至三階教光明寺僧慧了，曾受太宗救命為當時的高僧之一[註 19]，受當政者的認可等種種因素，這些對無盡藏活動的推廣皆有很大的幫助。

由於三階教無盡藏院的立意甚佳，廣受民間的歡迎，此後不少寺院多仿效三階教的運作，設立「寺庫」，這類組織歷經隋、唐、宋代都相當流行，然其性質卻由最初的救濟轉變為放貸取息的寺產金融事業。如在南宋·陸遊《老學庵筆記》載：「今僧寺輒作庫，質錢取利，謂之長生庫（即無盡藏院之易名），至為鄙惡……。」而唐、宋一般的寺院多將寺庫的財物輾轉生利，移作為寺用，就此點來說，三階教無盡藏院對民間勸化布施的結果是相當成功的。因為這些資源皆作規畫性地分配，供給救貧慈善、整修寺院等公共用途，因此能得到民眾的信任與支持。如在《續高僧傳》卷二十九舉僧人德美的事蹟，謂其曾受業於信行門人道善、靜默，精勤受業，以靜默「弘獎福門，開悟士俗廣召大眾，盛列檀那，利養所歸，京輦為最，積而能散」之德行，常感召「庫先無貯物，出散之晨，及設大會，七眾俱集，施物山積，新舊咸充」之殊勝報因；爾後德美繼承「普福田」的事業，竭力賑濟糧服，並精勤已行，感得「每諸起塔祈請散之，百粒千粒隨須而給，精苦所感隨散隨滿」。獲得僧俗的禮敬。從以上記載，可一窺信行歿後，三階門人仍精勤稟承教旨，弘化於社會民間的情形。

相對於唐代佛教寺院走向貴族化的情形，三階教無盡藏院以慈悲濟世為前提，與民間有成功的互動關係，更顯現出其濃厚的庶民色彩。三階教創始人信行於生前倡導並躬自力行、深入民間，帶動信眾參與的各項「普行」，與當時專精於一經一論的佛教宗派風格殊異，然而它在精神、信仰層面所賦予民眾的慰藉，福利、救濟民間的實踐成果，卻比高談義理、獨善其身的思想更能貼近人心，達到宗教實質的社會功能。因此三階教無盡藏院組織，可說是中國非營利事業組織的典範，其以大乘菩薩的精神救濟貧苦，至今仍為歷史上的一段佳話。

### 三、帝王敕令禁教之探討

隋代開皇二十年（六〇〇），也就是在信行歿後第六年到唐開元十三年（七二五）的一百二十六年間，三階教的活動遭受來自政權接連不斷的禁教令。其中最重要的五次禁令如下：

第一次，隋文帝開皇二十年（六〇〇），敕令禁斷流行。[註 20]

第二次，開皇年間的禁教雖讓三階教的活動一度衰微，然不久後又恢復其教勢。[註 21] 武德（六一八—六二六）到貞觀（六二七—六四九）年間，化度寺無盡藏院的活動達到空前的盛況，然而這樣的發展卻也種下了第二次禁教的遠因。則天證聖元年（六九五），敕令將三階教明定為異端，並將三階教典籍列入偽經及雜符錄之類。[註 22]

第三次，則天聖曆二年（六九九）再度敕令，限定三階教徒僅能從事乞食、長齋、絕殺、持戒、禪座，其他活動皆屬違法，嚴格禁止三階教的活動，並將三階教的典籍自目錄中刪除。[註 23]

第四次，唐玄宗開元九年（七二一），敕令盡毀化度寺、福先寺的無盡藏院，分散其財物資源。[註 24]

第五次，唐玄宗開元十三年（七二五），禁止三階教活動，將三階院的隔障拆除，與三階教以外的僧同住，並禁斷、銷毀《三階集錄》。[註 25]

值得探討的是，如此深受民間歡迎且對社會有所貢獻的教團，何以當政者要以如此強烈的手段來加以禁斷？以下擬就政治、教義及宗教三個方面來探討：

#### (一)政治方面

佛教在中國經歷了北周武帝的毀佛後，隋文帝即位的政策之一，即是復興佛教，禮遇德行兼備的大德，致使天下名僧雲集長安城，當時的信行也名列其間。然何以爾後三階教又遭受同一個君王的敕令禁教？據推測，信行在開皇初年得以入京城弘傳教法，主要是得力於僕射高穎的極力舉薦，而三階教在長安最初的聚點真寂寺（唐代更名為化度寺）即是由他捨宅所造，可說是三階教當時最重要的護法之一。

高穎為隋代功臣，因屢建功績而遭帝后之疑忌，終至蒙受除名之災。三階教在開皇二十年首次被明令禁教，實為高穎被朝政除名的隔年，不難想像其間是否有微妙的關聯。[註 26] 如以這樣的推論來說，第一次禁制的主因很有可能是由純粹的政治牽連而起。再者，信行以獨特的教義行持展開活動，信行歿後，其門人以三階院無盡藏組織為中心，將其社會福利事業擴大實施，並作為對社會民間最主要的活動，進而擴展教勢，光從「每日進出施受不計其

量」的記錄來看，足見無盡藏院的組織在當時對民間具有相當大的號召影響力。以這樣的活動形態來看，正當帝位更替之時，更是會造成朝政的不安，遭受彈壓之災也是意料中事。

相隔近百年後，則天武后統領天下，再度頒召禁壓。從明令其為異端邪教，到限制三階教徒的活動、將教籍除名於藏經之外，企圖以政治力量整頓教團的活動，並將它具體異端化。如意元年（六九二）之後，又先後敕令檢校洛陽大福先寺及長安化度寺的無盡藏院，可以說是一連串有計畫的禁斷之舉。

然則天武后禁教的動機，尚有幾處值得一提之處。據西本照真《三階教の研究》中推論，武后尚未繼位前，三階教當時得力的護法，撰寫〈隋大善知識信行禪師興教之碑并序〉的越王貞（唐太宗第八子）因謀反失敗而自殺（六八八），此事件的爆發也有可能連帶三階教失勢，再度被敕令禁教有直接的關聯。再者，從證聖元年所撰的《大周刊定眾經目錄》中，最早將三階教判入「違背佛意，別構異端」此點來說，可能與其中校檢僧之一，著有《淨土群疑論》等批判三階教言論甚多的淨土僧人懷感有關。當時離化度寺不遠處的千福寺即由懷感就任大德，在三階教活動興盛時期，與之相抗衡且對立最為明顯的宗教團體為淨土教。如排除兩者在教義行持方面的差異性，從爭取教權地位及信者入信、經濟來源的分配等種種現實因素來考量，那麼在這一段禁壓的時期，除了政治因素，也不排除隱含有佛教界內的迫害因素存在[註 27]。

除了來自教團外部的壓力，則天證聖年間到開元十三年禁斷期間，三階僧人師利於三階教旨上賦以新的經證，將疑偽的《像法決疑經》再添新意，名《瑜伽法鏡經》，經《開元釋教錄》著者唐·智昇查證後，判以「偽上加偽，訛桀猶多」，而師利後來因鬥訟還俗，並召感惡端身亡。[註 28]從這點來說，也足以造成主流階層對教團的不信任感。除了以上的幾個推測，在此也不排除則天武后在鞏固帝位的心態上，是否不願意看到佛教在民間擁有太大的民眾力量？或者是擁護三階教的人士當中，也包括與朝政有理念相左的人物，因而造成當政者的忌憚，非要採取絕對壓制手段呢？

儘管來自當朝的禁令不斷，三階教的活動仍是絡繹不絕。玄宗即位之初，勵精圖治，嚴禁驕奢斂賦，鑑於佛教是造成國庫損耗的因素之一，再次下令限制佛教的活動及削減寺院的財力，而三階教也是其整頓的目標之一。從斷絕它最主要的經濟活動（無盡藏院），撤除三階院的隔障，與大眾僧同住，到剷除其根本的修行體系及典籍，從中更可看出政治體系欲徹底滅除三階教的決心。

中國歷來政治階層與宗教的關係，或有基於個人的信仰，或有現實利益的考量，而君王的因應之道則與宗教的發展息息相關。佛教自東晉南北朝以來，由於國家的保護及懷柔政策，寺院擁有土地、勞役及莊園，致使佛教寺院逐步擁有強大的經濟力量。佛教僧侶透過說法勸化人心，固然是有助於穩定社會，然統治者也恐懼宗教發展可能組織民眾，將造成人心向背的力量，這一點從佛教的興衰史上便可窺知一二。唐代的帝位更替，除了少數如中宗皇帝，



是全心護持佛教的發展，其餘大多是爲了安撫人心的政治考量或因個人需求而提出的尊佛政策。因此，我們再回過頭來看，三階教勢在唐代的貞觀年間達到高峰，經過一連串的禁教令後，到代、德宗有復興的跡象，這與當朝對佛教所採取的友好態度皆有很大的關係，並不特三階教如此。

## (二)教義與活動方面

排除政治方面的因素，我們接著從三階教本身的思想來探討。在三階教籍《對根起行法》中，引《佛藏經》、《十輪經》、《大集經·月藏分》、《薩遮尼乾子經》、《大集經》等之經教，對打罵、繫縛出家人、讚毀三寶三乘長短者，謂：「令一切賢聖諸天善神出國盡，而一切惡魔、惡鬼、惡神、惡天龍八部競入其國。」[註 29]而在《三階佛法》中，引律部及《大般涅槃經》等諸經論說，對保護出家者的王法賦予極高度的評價。這樣的思想可能源於北周毀佛的慘痛經驗，然而這樣公然提出的思想，對國家及時政多少也帶有影射的意味。再者，其以「末法」爲教義基礎，將時代定位在最低劣的形勢，對一個新成立的政治體系來說，有違思想常理，自然不爲當政者所喜愛。

在面對傳統經典教籍的態度上來說，《對根起行法》述及：

一切邪魔作諸佛菩薩形像，顛倒眾生於內唯見其善，不知是邪魔。一切諸佛菩薩應作種種眾生，顛倒眾生唯見其惡，諸佛菩薩實非其惡，非惡見惡，故名顛倒。

一切經律論常說純說顛倒，但使一切經文內，唯說顛倒眾生是惡，不說是善，故說一切經律論常說純說顛倒。[註 30]

從以上的敘述可看出，教義中認定第三階的顛倒眾生因頑愚無知，恐其錯謬佛法，誤解經義，故將正統佛教的「讀經」、「講律」、「禮敬諸佛菩薩形像」列爲「別法」，教導弟子應捨離。[註 31]更鼓勵門人應廣行「普法」。如：

又末世時，邪多正少，今時眾生，皆悉生盲，無有慧日，不識邪正，唯合行普，不合行別。但見經說，學普者，從凡至聖，淳益無損。學別法者，從凡至聖，損益並說。是故生盲凡夫不解佛法，不識邪正，唯得學純益者，未敢行別損益俱者。[註 32]

在社會的活動方面，三階教無盡藏院以教義中的「普行」極力勸誘布施，廣泛集合社會資源，實踐利他的精神、互助的組織，這是它能夠迅速累積經濟力量，並得以影響中下層的最主要原因。然與其他佛教宗派相較之下，三階教特殊的教義行證及主張與時政及正統佛教有所抵觸，卻能夠成功地在民間獲得支持的力量，這樣的情勢對主流階層多有不利，因此推論這也是造成它不被認同的因素之一。

### (三)教界方面

信行所處的時代，正當中國佛教諸宗派的形成發展期。由於經典相繼譯出，至隋唐已漸趨完備，爲了開顯經義，講述之風盛行，遂有道安訂定分科法、羅什門人造疏、僧肇及道生分註《維摩經》、《法華經》等佛教文義著述之勝事；解釋論典方面，有羅什門下講說《中論》、《百論》、《十二門論》等，又以《成實論》之譯出，更是將講說之風氣推向極至。正當佛教的發展走向精研於義理，在佛法實踐的層面上便相對減少。因此在三階教籍《發菩提心法》中有云：

行者若欲求義解，必須依行求義，不得隨文教。縱使竭力推求，恐當力盡，不得其義。由（猶）如指月示現，必須依月求月，不得傍指而覓。若不捨指，終日孜孜，永不見月。傍文說教，以求其義，亦復如是。……是故，若行於行，若大若小，但使與法相當者，即攝一切經之與論，末問儒教道教問答章疏，皆普攝盡。教解之人，雖復多知，去義大疏。行解之人，雖復少知，近義大親。教解求義而復難成，行解取義而大易成。  
[註 33]

文中明確指出，欲得佛法者，當從身體力行而得義解，依文字求義終不得也。在宗教活動上，從寺院勸誘布施，募集大量資財，再將財物分配修復各地塔寺、貧病及無遮會等，因而得到民間的支持，這與傳統主流派佛教的活動多依附在統治階層下的情況大不相同。

當時倡導末法思想，並以實踐門爲修持的教派，尙有繼承善導大師一系的淨土教，而最早建構末法淨土思想理論的爲淨土僧人道綽。在他的《安樂集》中提出「第一大門中，明教興所由，約時被機勸歸淨土者。若教赴時機，易修易悟，若機教時乖，難修難入」。文中明確指出淨土法門爲因應時機教法的易行道。在宗教實踐上，相對於信行所力倡的「普敬」、「普行」，淨土教則是主張「末法時代，五濁惡世，眾生唯有專念彌陀求生淨土，方能出三界火宅」。這兩者皆在隋唐的京師長安城弘教，同樣是深入民間，卻因彼此的教判及思想、

實踐上的差異，造成日後兩系的對立與爭端。而佛教諸宗派對三階教的評述史料，也大多來自淨土方面的典籍。如以懷感的《釋淨土群疑論》為首，以及道鏡及善導共著的《念佛鏡》、懷信《釋門自鏡錄》及隋·智者大師《淨土十疑論》、唐·窺基《西方要決釋疑通規》第十一，及日籍僧人道忠所撰《釋淨土群疑論探要記》等，在這些文中對三階教皆多有貶抑。

儘管在教界的反對聲浪下，還是有少數人士提出不同的看法。如初唐·智儼對三階教賦予相當高的評價。他認為三階教的「普敬」與經典所云之「不輕」是有相互關聯的，因此在教判上判其為「一乘同教」而予以積極地肯定。[註 34]另外，隋代費長房在《歷代三寶紀》卷十二也認為「涅槃一理，趣有萬途」，信行的三階教也是其中之一，只因世人愛同惡異，因而有非難與抨擊之舉。總之，信行的實踐佛教思想在當時教界普遍流行的禪、淨、教等教學法來說，無異是一種革命式的反動，雖然它在民間廣獲人心，卻終不敵王權及傳統教派的勢力。

#### 四、三階教在思想史上的意義

三階教在中國佛教兩千年的歷史長河中，雖未被列入主流的宗派系統之中，然從它深入民間勸誘布施，推行社會福利、互助等行事之規模，可以看到另一個實踐層面的大乘菩薩精神。佛教自東晉後期開始，政局動亂不安，歷經北魏太武、北周武帝的佛教迫害事件之後，遂有房山石經、北齊禪行苦修之風氣，以及三階教實踐佛教之舉。探討這些行動背後的原因，不難想見這些具有宗教熱忱的佛教行者，在面臨教勢逐漸衰微的局勢中，無非是希望透過精神及物質方面的身體力行，將佛教的法燈繼續傳承下去，因此它們在思想史上實具有重要的意義。從這樣的脈絡來對應三階教，可發現其教義及行持中仍多帶有隋代以前的修行特色。[註 35]而南北朝流行的佛教信仰中，也不乏立無盡藏、倡導布施求福的信仰。信行立教乃鑑於當時的民風已敗壞，僧紀墮落，故特重自身的戒律修持。

綜上所述，本文試就三階教團在整個中國佛教思想史上的意義，歸納出以下數點提供參考：

(一)在根本思想上，信行所建構的「三階佛法」，是立基於認定末法時代的眾生根機淺薄，幾乎是無法達到最究竟出世間解的可能性（一闡提），因此排除三乘以上根性的眾生（佛、菩薩及聲聞、緣覺），而引《涅槃經》、《十輪經》、《大集經·月藏分》、《迦葉經》、《像法決疑經》及《薩遮尼乾子經》等相應於末法時代眾生根機的經典教證，別立三階佛法，為當代的眾生指引出一道相應的修行之道。然而過於強調「末法」，不事經論，且教義及其宗教活動對唐代的宗派佛教及政權多有抵觸，是以不被納入當時的主流之中。

(二)三階教義中所著重的「普敬」，乃依《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」、《楞伽經》「如來之藏是善不善因，能遍興造一切眾生」及《法華經》常不輕菩薩的「一切眾生皆當成

佛」的思想，以乞食、頭陀苦行等方式普遍禮敬一切眾生。然而針對「第三階眾生是否能達到證悟的可能性」等問題卻沒有多作正面的解釋，而是直接從身體力行的「認惡」（己身惡）[註 36]、「普敬」（他人善）、「無盡施」（布施身、命、財）等方向來作為其斷惡修行之道，這也是三階教最大的思想特色之一。透過這些實踐，從而消解第三階眾生「一闡提」的根性，以達到出世間的目標，這與一般強調義理探究的宗派思想大不相同。

(三)三階教的典籍多是類聚經之屬，即採用佛經的經證來另立教說。然其文字多晦澀紛雜，我們目前還無法瞭解這類經典在當時流通的情形，然從相關文獻中可知，判準三階教人最普遍的方式，為「效頭陀苦行、乞食、行無盡藏施……」及「歿後從師行，收骨葬塔於其側」等描述，多還是直接透過身體上的修證來實踐教說。如果就類聚經的形式來判準三階教籍是偽經，應該還存有一些可待考證的空間。

(四)從三階教三百年的弘傳史觀之，其本身具有極高的教主崇拜色彩。信行歿後，其弟子乃至仰慕者仍多仿效林葬並立塔於其側。到了代宗大曆二年，此地已成一片塔林，遂更名為百塔寺，從這些碑塔銘中可以瞭解三階教在當時的發展情形。而三階教流布至第三、四代之後，門人仍以教主為信仰中心，與信行的實踐同行。

(五)相對於一般佛教徒對「佛」、「菩薩」的信仰，三階教更具有強烈的人間性關懷。在佛教國家化色彩濃厚的時代，三階教可以說是另一種形態的庶民佛教運動。如西本照真在〈三階教は異端か〉一文中認為，三階教的思想可由以下兩個方面來思考：一、「三階教是中國佛教（宗派）中，反映出中國傳統思想裡，對人間社會有強烈關懷的一支」；或二、「在中國更具體表現出大乘利他思想的宗派」。而三階教的修行方式近似於南北朝習禪的修行形態，也與天台教團的修行生活相似，很難去判準三階教是正統或異端。[註 37]

(六)三階教擁有獨立的思想教義與組織。從信行歿後弟子僧邕等三百弟子[註 38]到貞元年間，僧尼千人以上[註 39]的記載，如此強固的思想傳承是歷來佛教宗派中罕見的現象。而三階教本身並沒高深綿密的教義，卻成功地在民間建立組織，傳布三階思想，維繫其最大的力量係以無盡藏院的運作為主要的經濟及思想活動，這一點是歷來佛教所沒有的經驗。

(七)歷朝禁斷三階教的原因，不僅是單方面的問題，但是皆與當政者的主觀意識有關。因此當我們在定義這一個教團的性質時，應重新再全面性地予以客觀考量與評定。如帝王對整個佛教的態度，是否因寺院經濟的發展過於龐大，影響國力、僧倫敗壞等因素，而必要對佛教採取限制？從相關資料中顯示，三階教徒普遍上刻苦精勤、普濟社會的形象雖不至此，然其思想與影響力和執政者的心態相左，與主流的佛教宗派也不相容，因此在王權至上的時代裡，如有不利於佛教的聲浪出現，它也是很容易再度挑動禁壓三階教活動之舉動。

(八)從三階教整個活動史來看，教團真正的組織活動應從信行自相州移居京師後立三階院開始。信行歿後不久遭皇權的禁令，迫使三階門人進入另一個更嚴苛的考驗時期，而這一段

期間也是三階教無盡藏院發展最巔峰的時期。從本文所探討的各項因素來分析，其弘法方向可以就信行生前及歿後作一個明顯的區分。信行在世時教團的運作仍傾向於素樸的個人修行方式，如「普敬」、「認惡」、「十六種無盡藏行」等，而在信行歿後，十六種無盡藏行曾一度中斷，其門人將無盡藏院的組織擴大經營，致使整個對外的修行體系轉移到以勸誘布施、無盡藏院的施受經營，而這類慈善性組織因為實踐的方法簡便，很容易引起共鳴，這也是造成三階教後期活動盛況的最主要原因。

(九)三階教團後期的發展，傾向以布施救濟、整修寺院伽藍的社會性組織為主要活動。不僅供應社會所需，也為上階層的人士提供一個不需要透過繁瑣的宗教過程便能達到精神救贖的方法，這也顯示參與者不再限於熱忱信仰的教徒，而是廣泛的民間社會。因此在早期以帝王政治為主軸的中國佛教史上，其規模更具有民間佛教運動的實質意義。

## 五、結論

佛教自道安大師力倡「弘法必依王者」的主張後，朝廷與寺院、僧侶的關係更加密切。佛教以帝王為護法，相對地也受到國家的管理轄治。因此從中國歷代王朝觀之，在君權主導一切的政治體系下，官方所認可的宗教活動可說是決定了宗教本身的性格與發展。相對來說，非主流的思想便不容易生存，如本文所探討的三階教團即是一個很鮮明的例子。從一些史料的記載中，我們不難瞭解，這樣一個深入民間的宗派，它所扮演的社會功能，不僅為民間百姓提供信仰上的寄託，對社會的實質救濟也多有貢獻。然一旦團體擁有組織、群眾及獨立的經濟力量，便會對統治階層及教內所謂的主流派系形成壓力，這些都可能是造成它一再受到打壓的主要原因。

雖然三階教有別於一般的傳統佛教，在整個中國佛教史上也未被賦予正統的定位，但是現代學者對它則是多有肯定的意味。如當代中國佛學史家湯用彤先生，將提倡三階佛法的信行與淨土曇鸞、天台智顛、華嚴智儼並列為「開隋唐大派別」之大家。<sup>[註 40]</sup>藍吉富先生在《隋代佛教史論述》中更明白指出，三階教團是中國第一個具有宗教意義的佛教宗派，與歷來所發展的義理的宗派大不相同。另外，在整個三階教弘傳史的意義，在矢吹慶輝《三階教之研究》一書中描述：「信行一生五十五年，行化三階（佛法）約十餘年，一度點燃普法佛法的孤燈，經歷時代的明滅，實為三百餘年的星霜，餘光遠及唐末，牽動了數千百人的靈性，豈是『異端邪說』一語得抹滅的呢？」<sup>[註 41]</sup>而筆者認為，三階教團敢於突破傳統，在民間化導向善，帶動社會人士投入布施、互助的人間性關懷等貢獻來說，堪稱為中國佛教史上的思想革命先趨，歷史及教界仍應予以積極的肯定。

繼「三階佛法」流行相隔千年之後，現今二十一世紀民主意識抬頭，宗教在人類精神文明上所扮演的角色也隨之重要，從全球不少新宗派、教團掘起的事例可見一斑。然其主張的共通點，多是利用人類恐懼不可預知的毀滅性天災，或者是濁世沉淪等心態，以「世界末日」

之主張，進行思想統化及斂財之實。似乎象徵亂世、道德低落的「末法」、「末世」思想仍普遍存在。從以上的歷史探討中，也促使我們重新省思，一個正見的宗教信仰，不僅是要能裨益世道人心、提昇生命價值，它也必須要能夠順應時代潮流，因應現代社會所需，方能有繼續傳承下去的資糧。

佛陀說法至今已相隔兩千多年之遙，後人的解讀因時、因人、因地而產生了不同的變革，佛教在中國的發展方式也會隨時代而有不同的變遷。如早期佛教的發展多由帝王、君王所主導，歷經隋唐盛世之後，到了明、清已呈現衰退的現象。到了二十世紀，由於佛教徒的覺醒，認為佛教應回歸佛陀的根本教理，以回應現代社會的需求，二十一世紀「人間佛教」時期就此應運而生。[註 42]如當代推動人間佛教不遺餘力且已有相當成果的大德星雲大師認為，面對舉世紛擾的諸多亂象，根本之道在於淨化人心，這也是他積極推動人間佛教的立意與目標。[註 43]而大師稟持國際化、社會化、藝文化、本土化、現代化、人間化、生活化、事業化、制度化、未來化之實踐理念，佛陀示教利喜的說法次第弘揚教理，透過現代化的語言、文字，期將佛法真正落實於人間社會。從現今佛教跨越時空、宗教、種族，再度於全球興起，更可印證二十一世紀回歸於人間的佛教，正是引領人類走向新世紀的指針，符合時代之所需。

### 【註釋】

[註 1] 信行歿後一千餘年，日本學者矢吹慶輝將舊藏的三階教典籍及敦煌殘卷等散失於各地的資料重新整理，並於一九二七年提出《三階教之研究》一書，使得這一個教派的歷史再度受到重視。此書中考證：八世紀日本奈良正倉院文書載有天平十九年（七四七）之《明三階教佛法》二卷、《略明法界眾生根機淺深法》一卷；十一世紀末期，高麗·義天撰《新編諸宗教藏總錄》中，錄有信行所著之《入道出世要法》二卷及《三階集錄》四卷。另外，在十三世紀日籍僧人道忠所撰《釋淨土群疑論探要記》之中，有信行的《三階佛法》，以及其後人神昉《十輪經抄》的記載。二十世紀中國敦煌文獻出土，由斯坦因、伯西和所挾帶出的文獻中，發現了不少三階教的典籍，如：《三階佛法》四卷、《三階佛法密記》、《七階佛名》、《大乘法界無盡藏法釋》、《信行遺文》等，又以《三階佛法》為信行最主要之著作。

[註 2] 晉世以來，北方人民常遭禍亂，流離顛沛，罕能安居，於是多信神求福。於人世之罪惡，受之既切，於國家兵患，感之既深，於是多重懺悔滅罪，而有正法滅盡，已近末日之感。而末日說也當起於北方毀法之酷烈。參見湯用彤，《湯用彤全集·漢魏晉南北朝佛教史（下）》（台北：佛光文化，二〇〇一年）第二一八頁。

[註 3] 所謂的「對根起行法」，即因應眾生根機予以相應的教法。信行的時代屬第三階末法時期，眾生需實行「普敬」（普遍禮敬一切眾生）、「認惡」（認己身惡）等法門方能達到出世間解。

[註 4] 參見西本照真《三階教の研究·序論》（春秋社，一九九八年）第五頁。

[註 5] 有關信行的史傳資料，可參見《續高僧傳》卷十六〈信行傳〉、《冥報記·信行傳》、《歷代三寶紀》卷十二，及湯陰（今河南省北部，安陽之南）出土的〈故大信行禪師銘塔碑〉等文獻。

- [註 6] 參見《塚本善隆著作集第三卷・中國中世仏教史》之第八，三階教資料雜記（大東出版社，一九二六—一九七五年）第二一六頁。
- [註 7] 如安陽縣寶山光天寺的〈僧順禪師塔銘〉，參見《塚本善隆著作集第三卷・中國中世仏教史》（大東出版社，一九二六—一九七五年）第二二八頁。
- [註 8] 《冥報記・信行傳》：「據付法藏經。若人通身。過去聞正法故。於是。共觀信行頭骨。兩耳正通。乃皆慚悔信服。」《大正藏》第五十一冊，第七八八頁上。
- [註 9] 西本照真，《三階教の研究》（春秋社，一九九八年）第六十五頁。
- [註 10] 日僧道忠撰《釋淨土群疑論》云：「《貞元錄》云：上從《三階佛法》下三十五部四十四卷分爲五帙，隋沙門信行撰。奉貞元十六年四月十三日敕，右街功德使牒入《貞元新定釋教目錄》。」而在西本照真《三階教の研究》中提出，日本龍谷大學圖書館藏之永久三年（一一一五）三月七日書寫的貞元錄古寫本中，列有三階教文獻之資料。然在不久後，三階教籍又被刪除於藏經之列，至今僅能從日傳古本的貞元錄中找到相關資料。
- [註 11] 參見《宋高僧傳・圓照傳》。
- [註 12] 《長安志》卷十：「化度寺本真寂寺，……寺中有無盡藏院，敬宗賜化度經院金文額文。」
- [註 13] 據有部毘奈耶卷二十二出納求利學處之記載，比丘得爲修補伽藍而接受無盡施物。然因佛陀曾禁止比丘轉售施物，遂將受施之物置於房庫中，後施主發現寺院未作修繕，即有所責難，比丘將此事稟告佛陀，佛陀遂指示：若爲修補伽藍，可將無盡施物輾轉生利。參見《佛光大辭典》電子二版「無盡藏」一詞。
- [註 14] 全稱《大乘法界無盡藏法釋》，爲信行《無盡藏法略說》之註釋書，現存於大英博物館，爲斯坦因搜羅敦煌出土文獻之第七百二十一號斷片。參見矢吹慶輝《三階教之研究・別篇》（岩波書店，大正十五年）第一六三頁。
- [註 15] 同 [註 14]。
- [註 16] 參見矢吹慶輝，《三階教之研究・別篇》（岩波書店，大正十五年）第一六五頁。
- [註 17] 在《無盡藏法釋》中提出：「云何發菩提心，同菩薩行，作得度因緣者。謂，共信行禪師及一切國界一乘菩薩，同其一行，作得度因緣。但一切國界一乘菩薩，於念念中有福德智慧二行滿足，成佛放光，召集有緣。假使自身造罪，墮三惡趣，下至阿鼻地獄，由同此無盡藏一行，與諸菩薩有緣，故蒙佛光照，拔出三塗，生人天中，受化生身，聞法、得果利益者是。」參見西本照真，《三階教の研究》（春秋社，一九九八年）第一二二—一二三頁。
- [註 18] 如貞觀元年，玄琬爲皇太子及諸王傳授菩薩戒；貞觀二年，爲祈穀物豐收，令高僧二十七人於天門街祈雨七日，並下詔度僧三千。同年三月，於京城諸寺爲戰死者設齋，七日七夜行道禮懺；貞觀四年，太宗臨幸勝光寺，供養丈六釋迦繡像；同年五月，於幽、洛、晉、汾、莒、鄭諸州爲戰死者建寺等。貞觀九年，度僧三千人。雖然太宗一朝時有佛道序位之爭，然普遍上還是尊重佛教。以上資料參見湯用彤著《隋唐佛教史稿》附錄一〈隋唐大事年表〉（佛光出版社，二〇〇一年）、慈怡法師編《世界佛教史年表》（佛光出版社，二〇〇五年）。

- [註 19] 參見西本照真，《三階教の研究》第二章〈三階教關係者「蕭瑀」主要之活動〉，文中引〈大唐光明寺故大僧慧了法師銘〉、《舊唐書》之記載，第一〇九頁。
- [註 20] 參見《歷代三寶紀》卷十二。
- [註 21] 據《開元釋教錄》載：「開皇二十年有敕，禁斷不聽傳行，而其徒眾既蔓延彌廣，同習相黨朋援繁多，隋文雖斷流行不能杜其根本。」
- [註 22] 《大周刊定眾經目錄》卷十五載：「奉證聖元年恩敕，令定偽經及雜符錄等遣送祠部進內，前件教門既違背佛意，別構異端，即是偽雜符錄之限。」
- [註 23] 《大周刊定眾經目錄》卷十五載：「聖曆二年敕，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。幸承明敕，使革往非，不敢妄編。在於目錄，並從刊削，以示將來。」
- [註 24] 《冊府元龜》卷一五九。
- [註 25] 《開元釋教錄》卷十八。
- [註 26] 參見矢吹慶輝，《三階教之研究・三階教三百年史》（岩波書店，大正十五年）第四十五—四十八頁。
- [註 27] 參見西本照真，《三階教の研究》（春秋社，一九九八年）第一三四頁。
- [註 28] 參見矢吹慶輝，《三階教之研究》（岩波書店，大正十五年）第八十一—八十二頁。
- [註 29] 參見同 [註 27]，資料篇《對根起行法》第四八四頁。
- [註 30] 同 [註 29]，第四九五頁。
- [註 31] 如在唐・僧詳撰《法華傳記》中，提到：「僧孝慈，……依投信行禪師，說三階佛法，以修苦行，常乞食爲業……隨所至處，說三階佛法，勸誘朦俗。每說三階佛法嘗言，不合讀誦大乘經典，若讀誦者，入十方阿鼻地獄，急須懺悔。……」《大正藏》第五十一冊，第九十二頁中。
- [註 32] 參見同 [註 27]，第五〇三頁。
- [註 33] 見同 [註 27]，資料篇，第六〇二—六〇三頁。
- [註 34] 參見木村清孝，《中國華嚴思想史》，第一〇八一—一一一頁。文中舉出智儼〈五十問答〉中設問：「人集教（即三階教）中設八種佛法，差別云何？」答曰：「爲滅闍提病，成普敬認惡法，有其二段。」後云「爲救闍提，迴向一乘，兼順三乘，於理有順，故附錄之。」
- [註 35] 如頭陀苦行、乞食、布施屍陀林等。
- [註 36] 《制法・不聽說他人法長短第十五》：「佛滅度後，惡世界惡時惡眾生，唯得自見自說，自身一切惡，不得自見自說自身一切善，唯得見他說一切善，不得見他說他一切惡。」參見西本照真，《三階教の研究・資料篇》，第五八九頁。
- [註 37] 參見西本照真，〈三階教は異端か〉，《シリーズ・東アジア仏教—3 新仏教の興隆 東アジアの仏教思想Ⅱ》（春秋社，一九九七年）第三四三頁。
- [註 38] 〈故大信行禪師銘塔碑〉中記載「……是法師名僧邕徒眾等三百餘人，夙以禪師爲善知識，三業隨逐二十年……」參見矢吹慶輝，《三階教之研究》（岩波書店，大正十五年）第九頁。



[註 39] 日傳古寫本《貞元釋教錄》卷二十八所載：「貞元年間（七八五—八〇四）京城內設有三階禪院五五所，住持長達二百餘年，僧尼千人以上，皆奉行三階佛法。」

[註 40] 參見湯用彤，《隋唐佛教史稿·緒言》（佛光文化，二〇〇一年）第二頁。

[註 41] 同 [註 28]，第十八頁。

[註 42] 參見星雲，〈中國佛教的階段性發展芻議〉，《普門學報》（佛光山文教基金會發行，二〇〇一年）第一期第四十六頁。文中並指出，所謂「人間佛教」，需要具有人間性、利他性、喜樂性、生活性、普濟性、淨化性；所謂「人間佛教」，應該是以菩提心為主，以菩薩道為行，向上、向前、向真、向善、向究竟圓滿的佛道邁進。

[註 43] 參見滿義，《星雲模式的人間佛教》（天下遠見股份有限公司，二〇〇五年）第四二一頁。