

關於《法門惠恭大德之碑》 的若干問題

—復沈海波先生

楊維中 撰

南京大學哲學系

目次

【壹】前言

【貳】《法門惠恭大德之碑》爲惠恭自樹再議

【參】惠恭入住法門寺的時間及其生卒年

【肆】惠恭從師習禪問題

【伍】顯慶年間修繕法門寺的規模問題

【壹】前言

新世紀伊始，頃接台灣學人惠寄第七期《正觀雜誌》。一經翻閱，便發現刊有沈海波先生撰寫的《有關唐初惠恭禪師的若干史實》一文。原來此文是對刊發於《正觀雜誌》第五期的拙文《唐初三階教大德惠恭行歷及其佛學思想》一文的若干質疑。首先，應該對沈先生細閱拙文，表示我的感謝之意。另外，也為時隔一年有餘，方才涉讀沈先生此文而感遺憾。學術問題，愈辨愈明。抱著求真求實的態度，鄙人願意再將關於此碑文若干事實的考證作些申論，以此再次求教於沈海波先生及其它方家。

【貳】《法門惠恭大德之碑》為惠恭自樹再議

對於本人所持《法門惠恭大德之碑》為惠恭自樹的觀點，沈海波先生認為是“強為之解”。沈先生認為，應該將“法門寺僧惠恭樹”一句解釋為“法門寺、僧惠、恭樹”。至於理由，沈先生說：

按古時僧人行文的署名習慣，法號之前皆僅冠上“釋”字，絕對沒有“XX寺僧”的署名方法。

看來，問題的關鍵是古代僧人果真只有一種署名方法嗎？據我所知，“絕對”不是這樣的。

其實，僧人以法號之前冠“釋”署名，是模仿俗人姓氏而來。晉代高僧道安是最早的倡導者。慧皎《高僧傳》卷五“晉長安五級寺釋道安傳”載：

初，魏晉沙門依師為姓，故姓各不同。安以為大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲《增一阿含》，果稱四河入海，無復河名。四姓為沙門，皆稱釋種。既懸與經符，遂為永式。

此段文字將其原由交代得清清楚楚。但是，以“釋”冠名流行之後，僧人之稱呼就整齊劃一了嗎？沒有。據筆者所知，至少還有四種；其一為“沙門XX”；其二為“比丘XX”；其三為“沙門釋XX”；其四為“僧XX”。屬於第一種的例子如下：《大慈恩寺三藏法師傳》卷一所載玄奘撰《啟謝高昌王表》、卷五《陳還國表》、卷六《進新譯經論表》等均自稱“沙門玄奘言”。宋趙明誠撰《金石錄》卷五言“《唐右庶子於府君碑》，撰人姓名缺，沙門重閏八分書”；同書卷六“《唐傳菩薩戒頌》，楊仲倡撰，沙門溫古行書”；卷七“《唐故一切導師碑》，撰人姓名缺，沙門智謙行書”。這樣的例子在《金石錄》中至少還有五處，於其它史籍中為數非寡，不再引述。屬於第二種的例子有：《金石錄》卷八“《唐〈觀無量壽佛經〉》，比丘道秀正書”。屬於第三種的有：《廣弘明集》卷十二所載“決對傅奕廢佛法僧事並表，綿州震響寺沙門釋明燮”等。應該指出，為集中筆墨於第三種署名方法的說

明，上述舉例有些嫌少，且僅限於唐代。這是為了更貼切地說明此文所涉及之問題而刻意設定的，並非說明其它時期就沒有上述用例。下文對第四種署名方法的說明，也遵循這一做法。為方便計，茲將所舉用例給予編號。

沈先生於文中引道宣《廣弘明集》卷二十一所載三篇文章之署名均為“XX寺釋XX”的格式就做出結論：“絕對沒有‘XX寺僧’的署名方法”，未免太過相信《廣弘明集》的目錄。本人粗略翻閱《廣弘明集》就發現四僧十二次用例，其中一僧恰恰為道宣本人自稱。

《廣弘明集》卷十二所載“決對傅奕廢佛法僧事並表”後附明槩上表，台頭即云：

一、僧明槩言

《廣弘明集》卷二十五於所載唐高宗《制沙門等致拜君親敕》之後有僧、俗兩界對此敕令的奏對，其所附奏對中有七處以“僧XX”格式自稱，具體列舉如下：

二、大莊嚴寺僧威秀等上沙門不合拜俗表

三、僧威秀等言

四、西明寺僧道宣等上雍州牧沛王論沙門不應拜啟一首

五、僧道宣等啟

六、西明寺僧道宣等敘佛教隆替事簡諸宰輔等狀

七、僧道宣等啟

八、僧道宣等白

《廣弘明集》卷二十五所載唐高宗“停沙門拜君詔”之後所附僧、俗兩界對此敕令的奏對之中又有四例：

九、西明寺僧道宣等上榮國夫人楊氏請論拜事啟一首

十、僧道宣等啟

十一、大莊嚴寺僧威秀等上請表一首

十二、襄州禪居寺僧崇拔上請父母同君上不令出家人致拜表一首

其次，《金石錄》唐代部分就有五例：

十三、《唐平原寺舍利塔銘》，撰人姓名缺，僧仁基正書⁽¹⁾

十四、《周永和故寺碑》，僧正英撰，正書，八名殘缺。

聖歷二年七月。⁽²⁾

十五、《周整法師龍門石龕像碑》，僧波侖撰，袁元愨。⁽³⁾

十六、《唐太武皇帝駐馬碑》，僧貞慶文並八分書。⁽⁴⁾

十七、《唐熙怡大師石墳志》，侯高撰，僧云舉正書。長慶四年正月。⁽⁵⁾

再者，敦煌遺書，斯四五六號《妙法蓮華經》卷三題記：

十八、初校，福林寺僧智彥。再校，西明寺僧行軌。三校，西明寺僧懷賢。

(1)《金石錄》卷四。

(2)《金石錄》卷四。

(3)《金石錄》卷五。

(4)《金石錄》卷六。

(5)《金石錄》卷九。

最後，法門寺出土資料之中另有一例。一九八七年出土於地宮的《監送真身使隨真身供養道具及恩賜金銀衣物帳》碑尾署名中有：

十九、興善寺僧覺支書。

從上文所舉例證再加沈先生堅信的“釋XX”格式可知，古代僧人行文之中最少有五種署名方法。再進一步分析，可將上述五種分為三類：第一類為“釋XX”格式；第二類為“沙門XX”、“比丘XX”或“僧XX”格式；第三種為“沙門釋XX”格式。仔細琢磨，這三類署名方法是略有區別的。前文已述，“釋XX”格式系模仿俗家姓名形式，而“沙門”、“比丘”、“僧”則表徵的是出家人的身份。如此理解，“沙門釋XX”就可以這樣解釋：身份+“姓”+“名”。在實際應用中，上述五種三類署名方法是可以交替使用的。比如，《廣弘明集》的編者署為“釋道宣”，但在上文所引之用例中道宣又自稱為“西明寺僧道宣”、“西明寺沙門道宣”。又如，“襄州禪居寺僧崇拔上請父母同君上不令出家人致拜表一首”的首句就是“沙門崇拔言”。

本人認為，上述例證已經足於證明將“法門寺僧惠恭樹”理解為“法門寺、僧、惠恭、樹”，是絕對沒有大問題的。除非當時法門寺另有一同名僧人，並且也參與了這次立碑活動。我以為，這種可能性是微乎其微的，完全可以排除在外。——這就是我所持“惠恭自樹”觀點的第一個依據。第

二個依據為，此碑文的格式並不合於一般“行狀”的慣例：其一，前一部分以很大篇幅寫法門寺之歷史，而一般“行狀”雖則也可寫碑主僧長住之寺的情況，但均較為簡短。其二，此碑文並未有只字一語涉及到碑主圓寂之事，也未有悼念之辭。而碑文的後部僅僅有少數字句缺損，因而不可能漏掉如此重要的內容。其三，一九八七年於法門寺塔下地宮之中曾出土了惠恭“支提之塔”殘碑，可惜只有碑銘尚存於法門寺博物館。其銘曰：“大唐岐州歧陽縣法門寺檢校佛塔大德惠恭支提之塔”。顯然，此碑才是惠恭圓寂之後所修塔墓之銘。此材料拙文已經引用過，可惜沈先生未及注目而深思之。若如沈先生所言，《法門惠恭大德之碑》為其“行狀”的話，此“支提之塔”又是什麼呢？莫非有兩個塔碑同時建成麼？其四，為碑文之內證。碑文曰：

故勒石題經，昭其未悟。敬鐫《遺教經》、《般若心經》各一部。

筆者於前文中已經說過：“惠恭於法門寺刻寫《佛遺教經》、《般若心經》，且明言‘昭其未悟’”，而現今出土的碑石其“碑陰銘刻《佛遺教經》，經校對知其為鳩摩羅什譯本。”可惜此一關鍵細節同樣未能引起沈先生的注意。碑石之正文與所言“敬鐫”的《遺教經》同納於一石，已經足於證實立此碑的目的是“昭其未悟”。而絕對不會是沈先生所說

的，此碑是惠恭圓寂之後所謂“僧惠”法師為其樹立的“行狀”碑。沈先生所言若能夠成立，需要一個前提——此碑系使用刻有《佛遺教經》的舊碑石改造而成，否則不大可能否定刻經與立碑在時間上的同一性。我以為，使用舊碑石的可能微乎其微。不知沈先生以為如何？

對於沈先所認為的“碑文最後是僧惠所作六首銘贊”，本人也難於苟同。沈先生以為此碑為惠恭之“行狀”，那麼，這“六首銘贊”的宗旨應該是對碑主的禮贊。但是，此銘文的導語為何卻是“希為善誘”呢？這一句明顯與“勒石題經，昭其未悟”相互呼應，唯一可能的解釋就是拙文所作的推斷：“從碑刻署名看，應為自我立碑”，以闡述其佛學思想，“昭其未悟”。

【參】惠恭入住法門寺的時間及其生卒年

考索惠恭禪師的生卒年以及入住法門寺的時間，是相當困難的。首先是除過法門寺的有關資料之外，截止目前，在其它史籍中均未找到惠恭禪師的材料。其次，即便是記載稍詳的《法門惠恭大德之碑》所留下的線索，也相當有限。因而，若期望依現有資料對此問題有準確的回答，是不現實的。從這個角度說，沈先生所作推斷也是有相當道理的。不過，由於我們之間對此碑為誰所立以及立此碑時惠恭是否健在等問

題上，意見相當不一致，因而本人覺得有必要對拙文所作的推斷作些補充說明。

碑文之中遺留的相關線索最重要的有三條：其一，立碑的時間——唐永昌元年，即公元六八九年；其二，慧乘法師的圓寂時間——貞觀四年，即公元六三〇年。其三，惠恭禪師“年廿三，還居此寺。”而能夠將這三條線索聯系起來的就是慧乘法師的卒年。

《法門惠恭大德之碑》載：“嘗與勝光寺慧乘法師同德比義，贈禪師行瑯布巾，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，虔之獨存。”此中，明確說明“贈行瑯布巾”不久，慧乘法師就圓寂了。而此事距離立碑之時尚有五十九年。若再考慮到惠恭年二十三去法門寺的記載，惠恭至永昌元年的年壽至少已經達至八十二歲高齡。因而將其至法門寺的年代推前，便意味著將惠恭禪師的年齒加高，何況依照本人的推斷，立碑之時惠恭仍然健在吶？——這就是本人寧願將惠恭禪師至法門寺的時間置於貞觀四年之後的重要原因之一。另外，法門寺距離京師長安一百二十公里，這一距離在古代於交往方面或許會多有不便。這是本人寧願將二位僧人交往暫定於惠恭長安求學階段的第二個重要理由。至於沈先生所說：“‘同德比義’不同於從師問道，如果其時惠恭尚在慈門寺求法，那麼恐怕他還沒有這個資格和能力”，我以為是不

妥當的。首先，惠恭與慧乘屬於兩代僧人，這是顯而易見的。依照沈先生所言，與慧乘這樣的僧人交往是要具備某些“資格和能力”的。那麼，惠恭至法門寺多少年才能累積夠這些“資格和能力”呢？假如惠恭在長安時期並未結識慧乘法師的話，要累積夠這些“資格和能力”談何容易？因為，“貞觀五年，岐州刺史張亮素有信向，來寺禮拜。但見古基之上曾無上覆，奏敕請望云宮殿以蓋塔基。下詔許之。”⁽⁶⁾在如此破敗、蕭條的寺院之中的一位年輕僧人，要引起京城之中名僧的注意，談何容易？何況惠恭為三階教僧人，與慧乘並不屬於同一教派！這樣的數條不利條件相疊加，惠恭欲與慧乘“同德比義”，恐怕相當困難。當然，也存在這樣一種可能：惠恭於京城求法時就已經結識慧乘法師，而慧乘以“行瑯布巾”相贈是惠恭移住法門寺之後。但無論如何，我以為沈先生所作的“惠恭於武德末年入住法門寺的推斷”比之於本人的推斷，立論依據更為薄弱。

【肆】惠恭從師習禪問題

平心而論，沈先生對拙文的若干質疑中，數這一問題相對合理些。當初對惠恭的師承進行考辨時，我曾猶豫再三。最後，還是覺得惠恭年少出家，年長後另從高師也是有可能

(6) 道宣《集神州三寶感通錄》卷上。

的。故在行文中加了一“似”字。現在，我雖並不完全同意沈先生所見，但也自知自己所作的推斷也僅僅只是一種可能性而已。真相到底如何，可能已經很難弄清楚了。

【伍】顯慶年間修繕法門寺的規模問題

沈先生以為拙文所言“從顯慶年間修建法門寺的工程量考量，僅僅憑朝廷的賞賜是不夠的”這一斷語有誤。沈先生以為是因為我過於相信唐張彧《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘並序》的記載。我以為，沈先生此說過於主觀，缺乏依據。

據大陸學者多年研究，法門寺於唐代建有二十四院和真身寶塔是不爭的事實。儘管這一最終規模的形成是需要一個過程的，但從見之於記載的修葺過程看，數高宗朝的規模最大。按，現今所知唐代對法門寺較大規模的修葺有三次：第一次在貞觀五年，第二次在高宗朝，第三次在唐肅宗、代宗年間。唐初由於國力有限，加之法門寺並未有全國影響，所以第一次修繕規模不大。唐高宗朝的修復奠定了法門寺寺域和殿堂、寶塔的基本格局。而肅宗、代宗朝由於戰亂之後未久，國力有限，所以僅僅是“恢復盛業”⁽⁷⁾而已。沈先生僅僅相信道宣在《集神州三寶感通錄》中所說的：“敕使常侍王

(7) 張彧《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘並序》，《全唐文》卷五一六。

君德等絹三千匹，令造等身阿育王像，餘者修補故塔”⁽⁸⁾。試問，果真如沈先生所言，法門寺的盛大規模是何時形成的呢？沈先生認為張彧的記載過於誇張，不足憑信。從文字看，張彧所言是存在這一問題的。這是碑文的文體和立碑的目的決定的，但並不能以此作為否定其記述之真實性的理由。試問，身為代宗朝之官員，並且撰寫此碑文的最重要、最直接目的就是為代宗對法門寺及其佛骨的崇信張目，張彧為何不誇大本朝的修葺規模，反而竭力誇大高宗朝對法門寺的貢獻呢？可見，張彧如此記述應該是有事實作依據的，並不能簡單地視其為誇張了事。

(8) 道宣《集神州三寶感通錄》卷上。