

崇圣法师及其三宗义

张固也 杨 超

提 要：唐开元年间崇圣寺僧尘外，又号檀子法师，著有《金刚般若经疏》等。其所立三宗义，将佛教判摄为法相、破相、法性三宗，是从法藏四教判改造而来、具有转折意义的判教理论，并对宗密的判教思想产生过重要影响。

张固也，华中师范大学历史文献学研究所、中国佛教文化研究中心教授，博士生导师；杨超，华中师范大学历史文献学所博士生。

主题词：崇圣法师 三宗 佛教判教 《金刚经》

唐玄宗开元二十三年（735）御注《金刚经》，青龙寺僧道氤敷宣其意，演绎其文，成《御注金刚般若波罗蜜经宣演》2卷。其书久已失传，近代于敦煌藏经洞发现其卷上，并收入日本《大正新修大藏经》。其中说：

又有法师立三宗义……法师所雄名绝代，英识迈时，学富五乘，理高于叶，叙惠舟于法海，桂棹翻波，挥智剑于义山，霜锋切玉，判斯宗旨，诚可轨模。^①

这位法师很有名气，道氤省略名号以示尊崇，这在当时是很通行的做法。但对后人来说，法师究竟是何时何人，三宗义有何理论意义，都成为有待研究的问题。本文考证法师为开元崇圣寺僧尘外，并进而探讨“三宗义”的判教理论及其渊源，揭示它对宗密判教思想的影响，以期解决唐代佛学史上这一未发之覆。

一、崇圣法师考

道氤没有说到法师的名号、时代等生平基本情况，所幸唐代佛书中另有一条重要记载。日本所藏敦煌佛经《金刚暎》卷上残本，书名下题“京地清发道场沙门宝达集”，为道氤《宣演》之疏记。唐代曾经传入日本，圆珍《智证大师请来目录》中载为《金刚经义暎》3卷。德宗建中二年（781）《大秦景教流行中国碑》末附检校建立碑僧，内有僧宝达，很可能就是这部书的作者。书中解释说：

“又有法师立三宗义”者，崇圣法师义

也。彼以八门分别：一列名，二辨相，三建立，四指教，五本末，六同异，七了不了，八问答。^②

宝达虽然仍未说到法师的名字，但提供了两点关键信息。一是法师为崇圣寺僧。据宋敏求《长安志》卷9记载，崇圣寺位于长安崇德坊西南隅，原为隋代建立的两座尼寺，唐太宗去世后，一为度太宗嫔妃为尼之所，一改崇圣宫作为太宗别庙。仪凤二年（677）合并为崇圣僧寺。日本释照远《资行钞·事钞下三之分本》引《南山大师行状》说：“仪凤二年敕造崇圣寺，纲师（文纲律师）乃徙居彼寺，敕封为上座。”^③两者记载相符，法师必为高宗末至开元年间崇圣寺僧。二是所谓“以八门分别”，应指法师所作佛经疏记的结构，而只有法师与宝达本人疏记的同为《金刚经》，才会如此省略经名。所以三宗义当出自法师《金刚经》疏记之作，其书中唐时宝达应该见过，才能详细记载其开为“列名”至“问答”八门。

唐初崇圣寺僧见于记载者不多，而有《金刚经》疏记之作者就更少了。敦煌佛经中有《金刚般若经依天亲菩萨论赞略释秦本义记》残本，书名下题“西京崇圣寺沙门知恩集”，末题简称“《金刚经疏》卷上”。《大周刊定众经目录》编撰于天册万岁元年（695），卷15末附载校经目僧，内有大白马寺僧知恩，时代相符，或即同一僧人，先后移住两寺而已。但其书开头就说：“将释此经，五门分别。一辨教因缘，二定经宗旨，

三明处会，四叙翻译，五正释文义。”^④这与宝达所说“以八门分别”不符，今存的卷上部分也没有任何与“三宗义”相通的内容，说明“崇圣寺沙门知恩”与宝达所说“崇圣法师”不是同一人。

唐代另一位崇圣寺僧尘外，事迹附见于赞宁《宋高僧传》卷4《唐淄州慧沼传》，略云：“菩提流志于崇福寺译《大宝积经》，沼预其选充证义，新罗胜庄法师执笔，沙门大愿、尘外，皆一时英秀，当代象龙。”^⑤唐徐锴《大宝积经述》说：“复有沙门大德深亮、胜庄、尘外、无著、慧迪等证义者，国之大师，佛之右臂，探诸了义，演而证之。”^⑥这场译事始于睿宗景云二年，终于玄宗先天二年（711—713）。据智升《开元释教录》卷9记载，当时法藏亦为证义僧之一。法藏先天元年圆寂，这应该是他参与的最后一场译事。尘外与之同预译事，可见是法藏同时代的僧人。但以上传世佛书中，并未记载尘外所住寺院，更没有提到尘外的其他事迹。检陈尚君先生《全唐文补编》卷34，其中收录姜立祐《大唐京崇圣寺故翻译大德檀法师塔铭并序》：

法师字檀子，姓朱氏。圣历元年，召入洛阳宫，补崇福寺大德，改名尘外。翻《大宝积经》一百廿卷，著《大无量寿经》、《金刚般若经》等疏，《维摩》、《涅槃》元章各一部，撰《经论总章》三十余道，《金刚经章门》两卷，行于世。^⑦

全文仅77字，不像一篇完整的塔铭。陈氏乃据《金石录补》卷14录出，已注明“此为节文”。这篇塔铭曾见于顾炎武《金石文字记》卷3著录：“《檀法师塔铭》，姜立祐撰，正书，开元二十五年八月。今在西安府西门外崇仁寺，铭文正书，而后列弟子沙门名，皆八分书。”可知清初原石尚存，惜清人叶奕苞编撰《金石录补》时，按其全书体例，仅撮述主要内容，没有照录原文。所谓“法师字檀子”，不知是法师的俗名还是早年僧名？武周圣历元年（698），法师补崇福寺大德，已改名尘外，但后人仍习称其为“檀法师”或“檀子法师”。睿宗至玄宗初年崇福寺译经时，法师仍居此寺。而据梁肃《开元寺律和尚塔碑铭》记载，昙一律师开元初西游长安，“依崇圣寺檀子法师学《俱舍》、《唯识》”^⑧。《宋高僧传》卷14记载为开元五年（717）事，《佛祖历代通载》卷14误作坛子法师。据此推测，尘外开元五年前已经移住崇圣寺；而塔铭撰于开元二十五年（737），称其为“崇圣寺故翻译大

德”，应在此前不久去世，知其晚年居崇圣寺达二十年之久。尘外应为唯识宗僧人，昙一律师向他学两论，华严宗澄观又向昙一学律，而宗密为澄观弟子，这一师承谱系值得注意。

塔铭最可贵的是比较详细地记载了尘外的著述目录，其中正好有《金刚般若经疏》。由于唐代佛教目录以著录印度传入的佛经译本为主，不重视中土撰述，故尘外之书无一见于著录。《大正新修大藏经》收录日本释圆行《灵岩寺和尚请来法门道具等目录》：“《金刚般若经依天亲菩萨论赞释疏》一部2卷，崇圣寺沙门鹿撰。”据校勘记，其底本为镰仓时代写高山寺藏本，撰人作“鹿”，享保二年写大谷大学藏本作“鹿束”，享保年间刊丰山大学藏本作“尘外”。“尘”字繁体上部从“鹿”，“鹿”、“鹿束”应该都是“尘外”之形误。大日本佛教全书本并存“尘外”、“知恩”二说，疑因高丽沙门义天《新编诸宗教藏总录》云：“《金刚般若经义记》2卷，知恩（或作玄，待勘）述”^⑨，校勘者即据以补录。在得知尘外、知恩各有《金刚经疏》以后，合理的推测应该是唐代尘外疏传入日本，知恩疏传入朝鲜，二者并非一回事。尘外疏宋人还曾经提及，长水沙门子璇《金刚经纂要刊定记》，卷1说：“《疏论纂要》者，即此一卷疏文也。疏即青龙、大云、资圣、尘外等疏。”同书卷2说：“此依崇圣寺尘外疏，唯开四门。若准大云疏中，即开六门：一明经意，二明宗旨，三明经体，四辨译时，五解题目，六释经文。今虽四门，含六门义：谓此第二摄彼二三，第四摄彼五六，其余单摄，但小异耳。”^⑩这是说宗密《金刚经疏论纂要》依青龙寺道氤、大云寺圆晖、资圣寺道液、崇圣寺尘外等诸家旧疏纂要而成，并认为宗密之书开为四门是“依崇圣寺尘外疏”。

这位“崇圣寺尘外”是否即宝达所说“崇圣法师”？尘外约卒于开元二十五年，道氤卒于开元二十八年，则道氤说“又有法师立三宗义”而不名，又高调评价为“诚可轨模”，很可能出于对当代名流的推崇。但据子璇所谓“依崇圣寺尘外疏，唯开四门”，则尘外疏当如宗密《纂要》开为四门：第一辩教起因缘、第二明经宗体、第三分别处会、第四释通文义，这就与宝达所说崇圣法师“以八门分别”迥不相谋，两者似乎不可能是同一人。然而正如下文所论，宗密判教体系中所谓“教三种”的提法，与崇圣法师三宗义若合符节，如果宗密所据旧疏确有“崇圣尘外疏”，则“崇圣法师”与“崇圣尘外”应为同一人无

疑。这种矛盾现象应该如何解释？

宗密《纂要》除引用大云、资圣二疏外，没有提到其他唐人疏记，子璇却说还有青龙、尘外等疏，甚至说宗密依尘外疏分门，这可能是另有原因的。考《金刚经纂要刊定记》题“长水沙门子璇录”，序云诸家旧疏或依或违，宗密撮为《纂要》，又别成抄记，相辅而行。石壁师（当为宋初杭州石壁山保胜寺僧行绍，从延寿出家）“别为广录”，子璇嫌其“辞或繁长”，“翦削烦乱”为七卷。从序文语气来看，子璇未必见过书中称引的所有旧疏和宗密原抄 1 卷，而主要是依据石壁“广录”删削成书，虽题子璇之名，实多石壁之功。顾名思义，宗密原抄明引旧疏者应较《纂要》为多。石壁加以增广，更需参考唐人旧疏，体例亦当循旧，所出疏主之名更多。从《刊定记》曾明引青龙疏，及其书与石壁之师延寿《宗镜录》中都有与崇圣法师三宗义相近的论述，可以佐证石壁“广录”中必曾明引青龙、尘外等疏，今本《刊定记》中则已多被子璇翦削。今本宗密《纂要》题“长水沙门子璇治定”，其“治定”的主要方法也应是依据石壁“广录”来作校勘。且正是在这一校勘过程中，发现宗密除据其明引的大云、资圣二疏纂录外，还有未明引的青龙、尘外等疏。再从子璇以“青龙、大云、资圣、尘外”为序，又说“若准大云疏中，即开六门”来看，石壁大概也没有详列旧疏分门，子璇则仅见大云疏，而未见青龙、资圣二疏，只是青龙道氤、资圣道液后世名气更大，子璇略知其疏不开四门，而对崇圣尘外及其疏已别无所知，所以前三人还能以时代先后排列，却误将最早的尘外列在最后，并用这种假设的口气，反推出宗密依尘外疏开四门之说。简言之，子璇所说“崇圣寺尘外疏”是可信的，而且应与宝达所说“崇圣法师”为同一人；但他并未亲见尘外疏，说宗密依其疏开为四门，属于一种错误的推测，尘外疏实开八门。

二、“三宗义”的判教理论及其渊源

三宗义是崇圣法师尘外创立的一种佛教判教理论，道氤《宣演》介绍其主要观点说：

又有法师立三宗义：一法相宗，二破相宗，三法性宗。谓《深密》、《佛地》等经，《瑜伽》等论，皆法相宗，依三性门，建立诸法，为究竟故。《大般若等经》、《智度》、《中》、《百》等论，皆破相宗，依胜义门，破遣诸法，为究竟故。《花严》、《涅槃》、

《楞伽》等经，《宝性》、《起信》等论，皆法性宗，彼依法性如来藏门，融会诸法，为究竟故。乃至立一味之理，非言不显，显理之言，不能称实，由斯皆随空有等边，始自诸佛，下至凡夫，所设言教，无有异也。是故诸教有此三别者。……又云：法相存依圆，破相被三性，法或存破，各为究竟乐。

根据宝达《金刚偈》的解释，这段话并非都是法师的原文，而是道氤撮述三宗义之要旨。“一法相宗”等，出第一列名门，首先提出三宗的概念。“谓《深密》”等经以下，出第四指教门，指出三宗所摄经论教义。“乃至立一味之理”等，出第三建立门，言三宗归于一味。宝达于此还补引原文：“诸法实相，本唯一味。如何圣教，得有三别？答：诸法实相，本唯一味。一味之理，非言不显。”下缀“等”字，表示道氤所引以下至“有此三别者”皆为原文。宝达又说：“彼设第六门（异同），皆约胜义门中，辨三宗不同也。‘法性或存破’者，彼云：‘若就相空，三性俱遣。’释云：‘三性皆是如来藏假相，故须遣也。’‘若就性空，二俱不遣。’释云：‘三性皆以法为性，从本已来，性自空寂故，无可遣故。《起信论》云：此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故。’”“第七门（了不了）云：三宗相对一一之有了不了义。且法相宗以三性门分别诸法名为了义，以余二门名为不了。余二宗义，准此应知。”既有撮述大意，亦有原文引用。

唐人经论疏记，首开诸门一般综述经论的题目、宗旨、传承、翻译等，末一门解释正文。尘外疏前七门没有作全面综述，主要围绕相当于他人经疏中阐明宗旨部分的三宗义来作论述，其中已见问答的方式，则第八门问答应是专指具体解释经文的问答。如此分门的原因之一，当因时代略早的崇圣寺僧知恩疏中已作比较全面的综述，尘外对其他问题别无异说，故略而不言以避重复，而专就宗旨问题详分七门以作深论，可见其对判教理论之重视。而道氤仅以“此方先德总摄诸教以立四宗”（一立性宗、二破性宗、三破相宗、四显实宗）、“又有法师立三宗义”引出隋释慧远和尘外两家说法，尽管都是作为批评对象，仍然足以说明它们是开元年间影响较大的两种佛教判教理论。

判教即对各种佛教典籍和理论的差异进行辨析和整摄，是中国佛教特有的现象，始于南朝慧观，至隋唐时期趋于成熟，各种宗派都提出过自己的理论，而以天台宗和华严宗的判教理论影响

最为深远。但唐初天台宗的影响局限于吴越一隅，天宝年间经湛然的努力，始光大于中原，而法藏之学在武则天时期成为正统的官方宗教，盛极一时。法藏《大乘起信论义记》卷上说：

现今东流一切经论，通大小乘，宗途有四。一随相法执宗，即小乘诸部是也。二真空无相宗，即《般若》等经、《中观》等论所说是也。三唯识法相宗，即《解深密》等经、《瑜伽》等论所说是也。四如来藏缘起宗，即《楞伽》、《密严》等经、《起信》、《宝性》等论所说是也。此四之中，初则随事执相说，二则会事显理说，三则依理起事差别说，四则理事融通无碍说。以此宗中许如来藏随缘成阿赖耶识，此则理彻于事也。亦许依他缘起无性同如，此则事彻于理也。^①

尘外三宗义基本上是从这段论述脱胎而来，即相当于法藏四教判的后三宗，只不过调整了中间二宗的先后顺序，改换了三宗的名称（如重新用慧远的破相宗），所举经论有所增减但并无矛盾。由于佚文无多，很难对尘外三宗义的判教理论进行全面深入的论述，但仅从其基本框架就可以看出，这是一种具有转折意义的判教思想。

尘外以前古德或先德的判教理论并无统一的判摄标准，而是从法、仪、时、处、机（说法之内容、方式、时间、处所、对机）等不同角度来判摄，建立起极为复杂而善巧的判教体系，如慧观的二教五时、慧光的三教四宗、慧远的四宗、智顗的五时八教、法藏的五教十宗等。这些判教理论有一个共同的特征，即先将佛教判为小乘、大乘，大乘又分为空、有二宗，然后再按渐顿、浅深、始终等细判为多宗。法藏《大乘起信论义记》提出的四教判，是从属于其判教体系的一种补充说明，即在能诠之教相外，又立所诠之法性。其“最重要的理论价值在于对大乘如来藏思想作为一种不同于中观与唯识、相对独立的教义体系的明彻洞察，认为印度佛教中之如来藏学，有其自身宗依的经论开宗立教的祖师，更有其独特不共的教理，因而实具有与中观、唯识同样的独立学派之性质。依教义差别而将印度大乘佛教明确划分为中观、唯识与如来藏三支三系，这是中国佛教判教理论中极具创见性的观点。”^②尘外在相当于大乘有、空二宗的法相宗、破相宗之外，又立法性宗，“彼依法性如来藏门”，显然是继承法藏的判教理论。这三宗统摄的经论都属于大乘佛教，而没有与法藏用来统摄小乘诸部的随

相法执宗相对应的宗派，俨然仅仅判摄大乘佛教，但后面却说“诸教有此三别”，即三宗是对所有佛教宗派的判摄。这是否自相矛盾呢？中国佛教以小乘为大乘的阶梯、大乘的方便，并认为佛法根本宗旨唯在大乘。如俱舍、毗昙可归纳于唯识，成实可附入三论，而四分律源出小乘，经唐初道宣律师的弘扬转为大乘。隋唐之际吉藏等提出“摄（又作融、会）小归大”的说法，成为后人研习佛学的重要法门。尘外仅判三宗，宗名又不像后来宗密那样冠以“大乘”、“一乘”等词，应该是将“摄小归大”的做法引入判教理论；又以佛法作为判教的唯一依据，即依教义或教理来分析和判摄，以显明佛教理论蕴涵的丰富差异性和有机统一性，而没有从仪、时、处、机等其他角度来作判摄。这是尘外判教与所有古德判教都迥然有别的两大特征，可以说是判教理论的一大关键转折。

三、“三宗义”对宗密判教思想的影响

尘外疏唐末五代时已经失传，后世除宋代子璇偶有转引外，不再被人提及。近代道忞《御注金刚般若波罗蜜经宣演》、宝达《金刚颂》重现于敦煌藏经洞，其中所引三宗义却长期没有受到学界的重视和研究。其实尘外三宗义对中晚唐之际判教思想曾经产生过重要影响，这一点仍然有迹可寻。如澄观《大方广佛华严经疏》卷3说：“今总收一代时教，以为十宗”，其中第七三性空有宗，第八真空绝相宗，第九空有无碍宗，第十圆融具德宗，“后四唯大乘，七即法相宗，八即无相宗，后二即法性宗”^③。澄观与尘外之间有师承渊源关系，此处法相宗、无相宗、法性宗的提法当即沿袭尘外之教判，只是改“破相宗”为“无相宗”而已。如果说澄观五教十宗说还主要是继承法藏的判教理论，并与尘外三宗义相参照的话，澄观弟子宗密更是直接继承了尘外的判教理论。

宗密（780—841），少年学儒，青年学禅，后投入澄观门下，学华严宗。世称圭峰大师，被尊为华严五祖。王仲尧先生认为，“宗密的判教是对隋唐佛教各宗派判教的重要总结”，具有“会通众经”、“纳佛入儒”、“教禅合一”、“纳教入禅”等特征，“虽形式上遵循法藏、澄观一脉”，“实质上已突破智顗所立判教模式”，“其判教思想结构，成为确定此后中国佛教发展基本趋势的理论纲领”^④。这些论述基本可从，但由于宗密一般直接提出其判教理论，很少引用前人之

说,人们研究其理论渊源时,只能通过与华严宗上两代的法藏、澄观及其他古德判教作比较来得出结论,未必完全准确。在重新发现尘外三宗义这种新的判教理论之后,可以很明显地看出,它正是宗密判教思想最直接的渊源。先将宗密判教之说略引如下:

《大方广圆觉修多罗了义经略疏》卷上之一:大乘教总有三宗,谓法相、破相二,皆渐教之始。……而传习者皆认法性之经,成立自宗之义。法性,通于顿渐。^①

《原人论》:佛教自浅之深,略有五等,一人天教,二小乘教,三大乘法相教,四大乘破相教,五一乘显性教。^②

《禅源诸诠集都序》卷上之二:禅三宗者,一息妄修心宗,二泯绝无寄宗,三直显心性宗。教三种者,一密意依性说相教,二密意破相显性教,三显示真心即性教。右此三教如次,同前三宗相对一一证之,然后总会为一味。……次下判佛教总为三种者,一密意依性说相教……此一教中自有三类,一人天因果教……二说断惑灭苦乐教……三将识破境教……此上三类都为第一密意依性说相教,然唯第三将识破境教,与禅门息妄修心宗而相扶会。^③

以上宗密三书,疏作于唐敬宗宝历二年(826),论、序当作于文宗时,具体年份不详。这先后三种说法,清晰地反映出宗密判教思想的发展过程。宗密作《圆觉经略疏》之时,还没有形成自己的判教体系,而是完全采用了尘外三宗义,即判摄为法相宗、破相宗、法性宗三宗。他接受这种判教思想的时间,则可能更早。子璇《金刚经纂要刊定记》卷1说:“然佛一代教门,就大乘中宗涂有三:一法相宗,谓《解深密》等经,《瑜伽》、《唯识》等论。二破相宗,谓《般若》等经,《中》、《百门》等论。三法性宗,谓《法华》、《涅槃》等经,《起信》、《宝性》等论。”^④上文说过子璇之书是剪削石壁“广录”而成,而石壁是在宗密抄记基础上加以增广,这段话有可能源自宗密抄记,所谓三宗及其对应经论与尘外三宗义基本相同。石壁之师延寿《宗镜录》卷5引“宗密禅师释云:大乘经教,统唯三宗:一法相宗,二破相宗,三法性宗”^⑤,可能正是撮述这段话的大意。据宗密《圆觉经大疏钞》卷1自述,抄记作于宪宗元和十四年(819),证明此前宗密就已经接受三宗义。《原人

论》提出五教判,这是宗密创立自己的判教理论之始。其中后三教名称略改,承袭尘外三宗义的痕迹仍然比较明显;别立人天教、小乘教,显露出“纳佛入儒”、“会通众经”的意图。《禅源诸诠集都序》进一步将五教归并为“教三种”,虽已完全采用自己创立的新名称,与尘外三宗区别更为明显,但将对应于儒道、小乘的人天因果教、说断惑灭苦乐教归摄为密意依性说相教下的两个小类,与尘外摄小归大的做法相似,使得“教三种”与尘外三宗事实上完全对应,又与“禅三宗”相会通,这标志着宗密的判教体系已经走向成熟、更为精密。

宗密判教理论是对前人判教思想的总结和发展,适应了当时儒释道三教合流和禅宗兴盛的现实,达到了唐代判教理论的顶峰,具有独特的意义与价值,对于近现代佛学研究的判教观仍有重大影响。如太虚法师三宗(法性空慧宗、法相唯识宗、法界圆觉宗)之划分,印顺法师三论(性空唯名论、虚妄唯识论、真常唯心论)之分界,都可以视作宗密三教判模式的现代表述。如此说来,崇圣尘外法师及其三宗义虽然久湮于世,但通过宗密这一中间媒介,直到近现代还在佛学研究中持续产生间接的影响,其理论意义已毋庸多言。

(责任编辑:又小易)

①②④《大正新修大藏经》第85册,第13、62、109页。

③《大正新修大藏经》第62册,第785页。

⑤《大正新修大藏经》第50册,第728页。

⑥《大正新修大藏经》第11册,第1页。

⑦陈尚君:《全唐文补编》,北京:中华书局,2005年,第417页。

⑧[宋]孔延之撰,邹志方点校:《会稽掇英总集点校》,北京:人民出版社,2006年,第235页。

⑨《大正新修大藏经》第55册,第1073、1170页。

⑩⑪《大正新修大藏经》第33册,第170、179、227页。

⑫《大正新修大藏经》第44册,第243页。

⑬吴可为:《华严判教理论辨异》,《闽南佛学》2008年。

⑭《大正新修大藏经》第35册,第517页。

⑮王仲尧:《隋唐佛教判教思想研究》,成都:巴蜀书社,2000年,第163—181页。

⑯《大正新修大藏经》第39册,第525页。

⑰《大正新修大藏经》第45册,第708页。

⑱⑲《大正新修大藏经》第48册,第402、439页。