

澄觀《三聖圓融觀》的解讀與詮釋

謝喬茹

佛光大學佛教學系碩士班

摘要

「三聖圓融觀」為唐代澄觀（738-839）所提出，由於歷代祖師在詮釋文殊與普賢時，多有輕文殊重普賢的趨向，在敘事偏重上，多以普賢為主要的效仿對象，其可能是因為《華嚴經》的經文內容就以強調普賢行，最後回歸普賢行的論述做為鋪成。澄觀強調對於佛文殊普賢的認知不能以一毛之智作理解，否則非真正理解二聖相互圓融的關係，因此著作《三聖圓融觀門》從相對與相融探討其異中有同、同中有異的對應關係，再說明覺悟的條件為異與同之間的圓融無礙。從兩個觀點切入說明三聖圓融，一者為智慧層面，說明二聖各具本質，但智慧為兩者圓融的關鍵；二者為從作為成佛可能性的「如來藏」切入，說明如來種性為菩薩本具，因此在成佛的可能性上即為平等，直接反應的即是《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的思想。

關鍵字：三聖圓融、澄觀、華嚴、法界

前言

「三聖圓融觀」為唐代澄觀（738-839）所提出，由於歷代祖師在全釋文殊與普賢時，多有輕文殊重普賢的趨向，在敘事偏重上，多以普賢為主要的效仿對象，其可能是因為《華嚴經》的經文內容呈現較以強調普賢行，且最後回歸普賢行的論述做為鋪成，但澄觀對於文殊與普賢在祖師的詮釋表達上，認為應當避免輕文殊重普賢的情況，因為經文的鋪成不過是為說明佛之殊勝果，而舉以文殊、普賢二因做為說明，因此若有所偏重則是同為一毛之智，並非真正理解《華嚴經》所要表達的是文殊與普賢兩者相互圓融的關係，而是以狹隘的理解華嚴二聖，因此澄觀以《三聖圓融觀門》進行對於三聖的定位，並以「相對」與「相融」分析文殊與普賢之間密不可分的關係，從相對與相融探討異中有同，同中有異的對應關係，再者說明覺悟的條件則為異與同之間的圓融無礙，澄觀在說明三聖圓融的理論時，主要以兩個觀點切入作為說明三聖圓融的論點，一者為智慧層面，說明二聖各具本質，但其智慧為兩者圓融的關鍵；二者為從成佛的可能性「如來藏」切入，說明如來種性為菩薩本具，因此在成佛的可能上即為平等，直接反應的即是《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的思想，透過智慧及如來藏兩者的相輔相成，達到三聖圓融。

本文為澄觀《三聖圓融觀門》的文本解讀，以理解澄觀如何解讀三聖之間的圓融關係，分為五個部分：

- (一)三聖的提出與定義。
- (二)以澄觀「相對明表」解讀三聖圓融，釐清二聖所扮演的角色，並以說明文殊為能信普賢所信之法界，二者具個別性，但又有不可單一探討的相互性。
- (三)進一步以「相融顯圓」確立三聖的關係，說明三聖在法門上各自圓融與相互圓融的關係，並強調信心、如來藏為覺悟的首要，以此說明三聖圓融自透過能信法界的實踐，達至所信法界的成就，此「法界」可說為內外兼具的自心法界及佛果圓滿覺悟的法界。
- (四)將「三聖」回歸到《大方廣佛華嚴經》的經題上，直接說明三聖為華嚴思想之核心，將三聖的關係本質轉回到修行者「自心」的探討，並以三聖回歸經題，說明自身以三聖作為修持實踐的「觀」門。
- (五)三聖相互的圓融與相對關係，試圖從澄觀於前述對三聖的解析，探討他如何將三聖之間的關係作為一種修持的法門，作為「三聖圓融觀門」。

一、三聖圓融的提出與定義

三聖圓融的觀念可以說在澄觀之前就已經出現，李通玄（635-730）《新華嚴

經論》中：

以文殊為法界體，普賢為法界用，二人互為體用；或文殊為因，普賢為果；或二人互為因果。此一部經，常以此二人表體·用、因·果。

今古諸佛同然，皆依此跡，以明因果進修之益故。¹

對於李通玄而言，文殊、普賢可以說為一個呈顯佛覺悟境界的敘事手段，文殊、普賢在《華嚴經》中，以體、用說明文殊作為敘述法界的殊勝樣態，普賢作為顯示法界現象者，兩者作為成佛之因，因此李通玄在論中曾提出「三人互體，成一法界之體用」的觀點，²此處「三人」的意涵在李通玄的《新華嚴經論》中有顯著的兩組配對，一者為文殊、普賢、佛；二者為文殊、普賢、凡夫，前者以普賢所呈顯的法界作為用；以文殊做為諸佛之母，智慧啟引為體，體與用互體而達至文殊、普賢、佛互體，成就法界；後者為二聖與凡夫的智慧平等，在推演至凡夫具有與佛同等的條件，說明信、願、行由二聖顯現，凡夫藉由二聖引導而成就佛道。說明《華嚴經》在敘事上，是以此觀念，作為敘事的手段，以普賢作為鋪成，先表佛果殊勝；文殊表佛的根本智慧，由二聖之因顯佛之果位，說明「法界」即為體與用並重而成就。

於澄觀所著《三聖圓融觀門》一卷中，提出「三聖圓融觀」的觀點，是對於佛、文殊、普賢三聖之關係提出的三聖如何在體、用上異與同的個別事相上兩者相互圓融論點，詮釋及思想可能受到李通玄「三人互體」的觀點影響，³於潘桂明〈李通玄的東方智慧論——《新華嚴經論》札記〉中以「三位一體」做為文殊與普賢「體一無二」以及佛與二聖的統一關係的說明。強調文殊與普賢與佛互為因果，且並無輕重詮釋之必要，試圖以《三聖圓融觀門》針對文殊普賢的定位點進行釐清。澄觀以《華嚴經》心佛眾生三無差別為基礎所建立，提出是為說明三聖並無輕重、高低之區分，開宗明義便說明：

夫上聖觀人設教，言不虛陳，按指發揮，觸事皆通，「因」有妙德，
叩示以二聖，表法之二義，遂著三聖圓融觀，一毛之智觀，難以度成。

粗依教理，略示綱要，惟冀遠識，虛己而求之焉。⁴

《華嚴經》經文整體結構，是以因顯果的鋪成，在經中的敘述先示佛果的境界，

¹ 《新華嚴經論》卷 8，CBETA, T36, no. 1739, p. 771, a13-17。

² 《新華嚴經論》卷 3，CBETA, T36, no. 1739, p. 739, b27-28。

³ 李通玄認為《華嚴經》中有對於修行之次序與方法做說明，且此經的特殊處是只要能「恆居智海」即以智慧作為實踐的依據修行，於五位修行中自有果德分於五門之中，亦即因行與果德同時不二，故以善財童子的參訪修證為例，表示了解修行的目標「智凡不礙」，娑婆世界與華嚴法界並無差別，則能於現世於此地踏實修行，說明李通玄從閱讀《華嚴》中所得之修行觀，在經中所宣講的法門如何給予啟蒙者修行踐履的方向與方法。

⁴ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a6-9。

由果開啟敘述因如何步入果。菩薩於經中的角色即如佛的代言人，以表達自己在修行上所領悟的境界，作為《華嚴經》中欲表達的覺悟境界以及修行層面的範例，於各品中展開主題式敘事，透過對於《華嚴經》中菩薩的敘事過程，屬於超出人間、非世俗的不可思議境界。⁵澄觀在《三聖圓融觀門》中說明《華嚴經》意旨的呈現是藉由文殊、普賢二聖做為表法，譬喻成就佛果境界的重要成因，更於開始便說明若以如一根毫毛般狹隘的智慧來論述佛智，未以宏觀而去理解經文，恐怕對於二聖的詮釋，不過是表面的認知罷了。

澄觀明確定義三聖為「毘盧遮那如來、普賢、文殊」三者，說明《華嚴》以二聖文殊及普賢為上首菩薩，以此作為表法佛果之成因，並非無故言說，並將二聖同中有異、異中有同的內容做歸納說明：

三聖者：本師毘盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也。大覺應世，輔翼塵沙，而《華嚴經》中，獨標二聖為上首者，託以表法，不徒然也。今略顯二門：一、相對明表；二、相融顯圓。且初門中：三聖之內，二聖為因，如來為果。果起言想，且說二因。若悟二因之玄微，則知果海之深妙。⁶

《華嚴經》先示佛在阿蘭若菩提道場中始成正覺證得佛果，先示佛果，再進一步開展由菩薩現身說法。以「相對」、「相融」解釋三聖圓融觀門，且於此觀的一開始便說明三聖中，文殊與普賢為因；如來為果。為以言語表述，但「因分可說，果分不可說」，又「大覺應世，輔翼塵沙，而《華嚴經》中，獨標二聖為上首者，託以表法，不徒然也。」說明大覺者佛陀有如塵沙般多數的菩薩輔佐，《華嚴經》僅舉二聖，是一種表法，說明成佛之因中的兩個象徵，若瞭解二聖所呈顯表達的玄微意涵，則可以了知大覺佛果的甚深妙法。

二聖於《華嚴經》各有明確的角色定位，首先登場的各大菩薩中，普賢菩薩率先登場，並與「往昔皆與毘盧遮那如來共集善根，修菩薩行」，⁷以往昔與佛共集善根的菩薩行形象於《華嚴經》卷一展開成佛的道路。

文殊則是於〈如來名號品〉伴隨著東方金色世界的佛，且名號為「不動智」登場：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，各隨其類，為現神通，現神通已。東方過十佛剎微塵數世界，有世界名「金色」，佛號「不動智」。彼世界

⁵ 曹郁美，〈《華嚴經》的精神與旨趣——從佛、菩薩、童子之敘事風格與結構談起〉，《新世紀宗教研究》11，頁3。

⁶ 《三聖圓融觀門》卷1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a10-16。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷1〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T10, no. 279, p. 2, a25-26。

中，有菩薩，名「文殊師利」，與十佛剎微塵數諸菩薩俱，來詣佛所，到已作禮，即於東方化作蓮華藏師子之座，結跏趺坐。⁸

此處文殊與十佛剎微塵數般多的諸菩薩一同到金色世界禮敬佛後，於東方化作蓮花藏獅子之座，並結跏趺坐，以出現在不動智佛的國土，作為象徵「不動智」的導出。「相對」的層面澄觀認為《華嚴經》的布局表明了文殊與普賢在性質上的不同，前述普賢是與如來共及善根，修菩薩行，代表菩薩行的實踐；「相融」的層面則為二聖作為佛之因的相互關係，並以必須相互作解釋的敘事，合而才能襯托果的圓滿。此處略點出文殊與普賢的個別性，後面詳述「相對」與「相融」的內容。

二、三聖「相對明表」的詮釋

澄觀《三聖圓融觀門》以二門說明三聖中，二聖為因如來為果，但佛果的境界甚深，難以用言語進行詮釋，所以「果起言想」，先說二聖是因，毘盧遮那佛為果，並將二聖中相對的部分提出，說明兩層相對，一者為二聖為因與佛果相對；二者為二聖之間以三對做說明：(一)能信、所信相對；(二)解、行相對；(三)理、智相對，將文殊與普賢以在經中扮演的角色作性質上區分，詳述二聖各自的定位及其影響：

(一) 能信、所信相對

澄觀以《金剛頂瑜伽理趣般若經》中說對於普賢的敘述，用以說明普賢以「所信」之法界，以普賢之功德承佛神力觀察一切法界，示現一切法界，以普賢菩薩示現神通，體性遍佈整個虛空法界，無所不在：

謂普賢表所信之法界，即在纏如來藏，故《理趣般若》云：「一切眾生皆如來藏，普賢菩薩自體遍故。」初會即入如來藏身三昧者，意在此也。文殊表能信之心，《佛名經》云：「一切諸佛皆因文殊而發心」者，表依信發故。善財始見，發大心者，當信位故。《經》云：「文殊菩薩出生一切菩薩，無休息故。」然信，但有信而未能見，及所信所證無二理。故無初普賢，信可始生？理唯極見，故文殊居初，普賢居後。⁹

關於文殊、普賢的先後順序，在澄觀的觀點中，是有前後次要之分，普賢所信即是指諸佛覺悟境界的法界，也就是說遍入於一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧之中，來作為「信」入，引導一切菩薩進入修行，而朝向與佛同等的法界；而文殊表「能信」，此敘述文殊的人格魅力，能因文殊而生起信而發心，文殊象徵引發信心，

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 12〈如來名號品 7〉，CBETA, T10, no. 279, p. 58, a18-23。

⁹ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a16-25。

依信而發阿耨多羅三藐三菩提心，故善財童子也因為見文殊而發大心，展開他的求法歷程，文殊可以說是一切發大心菩薩的產出者，見者皆發覺內心本具足而生起求法恭敬之心，扮演著一個促發的角色。雖然有信，但尚未證悟，雖然未證，但信心卻是證悟的必要前提。

因此象徵說所信法界的普賢，在未證法界時，信心可以先生起，從理體而言，信是見到法界的初始之要點，必須透過實踐，所信與所證才能一致，因此澄觀認為文殊可以是較普賢為首，如《華嚴》以果顯因，普賢的法界示現而說信，就可能亦是以果顯因的示入，回歸到文殊為諸佛之母，且作為「信心」的引發者，二聖的前後次序自然為澄觀所扭轉，在此還是於二聖的「異」的個別性，而非到「融」共通性。

(二) 解、行相對

《華嚴經》整部經典的敘述，皆強調於普賢行，但如前述所說，二聖的定位並非以經文的鋪成而言，因此文殊可說象徵一個推手，讓菩薩因己而生起信心，開始以智慧去入手修行，如彌勒菩薩於《華嚴經》中亦向善財說明求法路途中所遇善知識的教授，文殊是主要的幕後推手，引導善財童子入於解脫之道：¹⁰

普賢表所起萬行，上下諸經皆言：「普賢行」故。文殊表能起之解，通解事理，窮方便故。慈氏云：「汝先得見諸善知識，聞菩薩行，入解脫門，皆是文殊威神力」故。又云：「文殊常為一切菩薩師」故。又云：「文殊師利心念力」故。¹¹

《華嚴經》中雖以普賢敘述居多，但以文殊作為理解層面的切入，象徵智慧，對於澄觀的敘述來說，更為是《華嚴經》所要表達的重要部分，並以強調文殊作為諸菩薩之師，具有輔助成佛一臂之力的能力，在修行的路途上，為清晰明朗的的入修行，而非瞎子摸象的片面認知，較來的容易切入要點，又說文殊為一切菩薩的老師，修行菩薩也承文殊之力，有如修行路途上，有一個助緣輔助，但又強調不能有解無行，不可偏重其一，解行必須並重。¹²

(三) 理、智相對

前述說明普賢的「所信」說明的是理體，表所證悟的法界；而文殊「能信」，表能證的智慧，故《三聖圓融觀門》中說明：

普賢表所證法界，即出纏如來藏，善財童子入其身故，又云得究竟三世平等身故，一毛廣大即無邊者，稱法性故。普賢身相，如虛空故。又，見普賢即得智波羅蜜者，明依於理而發智故。文殊表能證大智，

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 77〈入法界品 39〉，CBETA, T10, no. 279, p. 427, a28-b17。

¹¹ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a25-b1。

¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 77〈入法界品 39〉，BETA, T10, no. 279, p. 428, a11-16。

本所事佛名不動智故。

普賢所證悟的法界，即是脫離煩惱的如來藏，眾生亦本具如來藏，但煩惱覆遮，故不見如來藏。善財入於所現的一切法界中，得三世平等身，普賢如同虛空，見普賢即得智波羅蜜者，亦是因為依於理體而顯現智慧，文殊表能證大智的潛在能力，作為啟發覺悟的引導者，象徵不動智，因此兩者的關係前後可以說是以實踐面而得智，以理解面而得智，依二聖法門不同而產生，又彌勒菩薩誇讚文殊：

慈氏云：「文殊師利常為無量百千億那由他諸佛母」故。文殊於諸經中，所說法門多顯般若旨故。又云：「從文殊師利智慧大海所出生」故。見後文殊，方見普賢，顯其有智，方證理故。是以古德，銘後文殊，為智照無二相。

澄觀加以說明以文殊為主的相關經典中，所說的法們多以表達陳述般若智慧如何獲得，從此點論述，將文殊作為智慧的象徵，則非常契合。而普賢表一切智，大行遍一切處；文殊代表不動智，因此彌勒說文殊為佛之母；佛又具大行大智慧，那麼二聖做為佛的因。也就是覺悟的源頭，故城關說若見文殊即是見智慧，理所當然即見普賢，而見普賢相當於見到佛的覺悟法界。因此澄觀又進一步說明：

不視身相者，表極智甚深，心、境兩已，信、解雙絕故。又，理開體用，智分權實故，以文殊二智，證普賢體用，此之一門，古德親問，三藏言：「有《經》說，未傳此方。」又，此一門，亦表定慧，理本寂故，智即慧故，亦表體用，普賢理寂，以為心體，文殊智照，為大用故。¹³

以心、境二者做為文殊普賢相互對證的解釋，前述以覺悟之智本以潛在，再將其潛在於自心的成佛之因，比為被照明的對象，而就如同文殊是盞智慧的明燈，點亮後，遍照普賢示現的法界一樣，相對而言，單一普賢的法界，沒有明燈照亮是無法被看見(無明)，由此可見，澄觀似乎扭轉了普賢為重的局面，智慧的得與證，就如澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中比擬心與境兩者為鏡面的關係，倘若兩鏡面沒有光線的輔助照耀，是無法實行映照的功能，而此光就被說明為智慧之光，此處文殊普賢二聖兩者也適以此解讀，若無智慧之光，二聖則無法相互映照的道理一樣。¹⁴

鏡面本身具有映照的功能，就如文殊普賢本身有各自代表的意義，但兩者的又互為照應對方的重要因素，二者所具備的都是能顯鏡面之效益的智慧之光，而

¹³ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, b1-17。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123, c15-19。智性、色性本無二故，智知一切法，即心自性故，故此智性入心入境，言心境重重者，合兩面鏡互照，智照斯在，即合一燈雙入，是則以本智為能照，心境二法皆為所照，由斯本智令心境互融。

又相互映照。文殊如智慧明燈照亮普賢所示現的法界，以文殊證普賢，而文殊為智慧用以表示本質內在的顯現，說明文殊的重要性，也直接說明解、行其實同為重要，相輔相成，解在澄觀的理解下，似乎是有化龍點睛之用。

三、三聖「相融顯圓」的詮釋

基於上述對於文殊普賢作「相對明表」的解釋，澄觀於「相融顯圓」中，提出二者更詳細的個別與相互的作用關係，以前者「相對明表」為論述基礎，說明二聖法門雖然不同，但可互相融通，提出一者用以三事說明二聖法門的各自圓融，說明文殊信、解、智三事與普賢理、行、體三事的相融；二者則為以「信」為貫穿說明二聖法門互相圓融，以此做為補充前述「相對明表」的說明，其論述結構雷同，便於讀者理解：

(一) 二聖法門的各自圓融

澄觀以文殊普賢二聖個體作為探討，加以分析二聖在《華嚴經》敘事上雖有偏重，但卻是相互影響，各有角色定位的重要性，此處澄觀再以三事做說明：

明二聖法門各自圓融：謂文殊必因於信，方能成解，有解無信，增邪見故；有信無解，長無明故，信解真正，方了本原；成其極智，極智反照，不異初心；故初發心時，便成正覺。又，前方便之智，不離智體故；後文殊名智，照無二相。照信不殊於智，故從無身相而展右手，是以文殊三事，融通隱隱。¹⁵

文殊三事為信、解、智，此由文殊雖為「解」的代表切入，說明解入前提是必須要有「信」，先說明「信」為首要展開「解」的條件，若單純只有「解」而沒有信，那麼就會增長邪見；而若單純只有信，可能會淪為盲從。只有信與解並重，才能夠為真正了解正法，成就究竟的「大智慧」，因正知正見，才能生起「智」，而此智是能夠照明初心，初心更為明確堅定，才能朝向正覺之路。因此在二聖法門的各自圓融，澄觀依然強調信、解、智具有一慣性，若缺其一，都可能淪入單一的弊端。這樣的究竟大智的觀照作用，是不離初發心之信心，所以「初發心時，便成正覺」即是以真正的信與解所成就的智慧所圓滿的。

澄觀再以普賢作為出發點，說明如果直接以抽象的理論著手，而沒有實踐，那麼理論終究是不會顯發出來，但是若依理論而呈顯的行為，那麼行為與理論必定是相互契合，由行為可以論證理論，相對而言，理論可以決定行為的產生，換言之，法界的實質意涵是與實踐相符，理、行、體三事亦具有一慣性：

普賢三事自相融者：理若無行，理終不顯；依體起行，行必稱體。由行證理，理無行外之理；由理顯行，無理外之行故。隨所證理，無不

¹⁵ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, b18-24。

具一證一切證，故見普賢一毛所得法門，過前不可說倍，又是即體之用故。「毛」、「孔」法門，緣起無盡，由是普賢三事，涉入重重。¹⁶

普賢理、行、體，在《華嚴經》以神通入於三昧，所示現的是實踐的基礎下所建構的法界，可以說這樣的示現是「信」入的方便，澄觀用「理」、「行」敘述文殊與普賢的相輔相成的關係，用以說明普賢的「實踐」力中還是有涵蓋「理」的成份存在，普賢行在華嚴修持中是建構法界的條件之一，那麼普賢本具理也具備行，因「行」即為實踐，普賢才能「所證」，因此在華嚴敘事佛覺悟境界的同時，先以普賢示現法界，然後在法界中逐一的提出法界構成的原因，所以隨實踐者所證得的經驗，說明一切法界形成條件是「一證一切證」，重重相融。「一證一切證」的說法與《華嚴經》「一即多，多即一」的思想有很大的關係，實踐者，因華嚴具「鏡相特質」，十方法界諸佛菩薩都在進行朝向覺悟的運動，而十方普賢同樣以示現法界，普渡一切眾生，因此以毫毛喻之，說明見一根普賢毫毛，相當見到普賢所示的法界，一根普賢毛也能代表整個普賢所有法門，所以這樣的緣起所映照的是重重無盡，超出前面所能理解的一切法門不可說的倍數。

(二) 二聖法門互相圓融

澄觀非常強調「信」的重要，文殊雖然為智慧的代表，普賢雖然為行為實踐的代表，在詮釋上文殊可以說是為理論的代表，普賢則為建構法界的實踐者，雖各有法門，但兩者皆有「信」的成分，雖以「信」入的方法理解上，對澄觀而言先為文殊，後為普賢，若以不談論先後，純粹以「信」作為探討，澄觀說明：

謂要因於信，方知法界信；不信理，信即為邪故、能、所不二，不信自心有如來藏，非菩薩故。次、要藉於解，方能起行，稱解起行，行不異解，則解、行不二。次、以智是理用，體理成智，還照於理，智與理冥，方曰真智，則理、智無二。故《經》云：「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。」¹⁷

信具有盲目的方向性，但「信」是為成就法解的重要條件之一，理論則是讓方向具有明確性，如前述的能信及所信，是引導菩薩進入修行的關鍵，也就是將眾生推往覺悟方向的動力來源，澄觀以信自心有如來藏為首要，不信者非菩薩，強烈肯定若為菩薩，一定具備「信」自心有如來藏，即是信自己可能會覺悟的可能。前述說明能所、解行、理智皆無二，因此要有能信成就法界的信心，才能成就所信的法界。

因此若不信自心如來藏，則無能信之力，故此「如來藏」是為通向覺悟的潛

¹⁶ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, b24-c1。

¹⁷ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c2-8。

在能力，也就是說如來藏是未來可以成佛的可能性，因為有了這個成佛的可能性，才有辦法基於覺悟方向的理解而有所行為。此可能性的構成也有其條件，如〈初發心功德品〉：

此菩薩能信、能受、能修、能得、能知、能證、能成就，能與諸佛平等一性。何以故？此菩薩為不斷一切如來種性故，發心；為充遍一切世界故，發心；為度脫一切世界眾生故，發心；為悉知一切世界成壞故，發心；為悉知一切眾生垢淨故，發心；為悉知一切世界三有清淨故，發心；為悉知一切眾生心樂煩惱習氣故，發心；為悉知一切眾生死此生彼故，發心；為悉知一切眾生諸根方便故，發心；為悉知一切眾生心行故，發心；為悉知一切眾生三世智故，發心。¹⁸

《華嚴經》提出許多菩薩所具備的條件，首先是能信，再者能受、能修，進而實踐，最後到達覺悟的成就，這是因菩薩有「如來種性」作為條件，也就是澄觀所說的如來藏，而有能信的能力，才能藉由文殊發大心。又澄觀依《寶性論》肯定如來藏的重要性，¹⁹覺悟的能力是來自於澄觀所說的如來藏，而擁有這個能力的就是菩薩，因菩薩不斷一切如來種性，非如來種性也就非菩薩，因此信是基於信如來藏自有，因為相信如來藏，才能進一步展開「理」與「行」互相交涉的關係，若將如來藏革除，也就是否定覺悟可能的「不信」，將如來種性斷除，那麼就不用談論覺悟。

說明完二聖各自圓融的關係後，澄觀以「止」與「觀」二者，說明「定」與「慧」不二，再次以定慧以及體用說明二聖法門融通無二的圓融關係：

又，法界寂照名止，寂而常照名觀，觀窮數極，妙合乎寂，即定慧不二。又，即體之用曰智，即用之體曰理，即體用無二。是以文殊三事融通隱隱，即是普賢三事涉入重重，此二不異，名普賢帝網之行。故〈普賢行品〉，反上下諸經，廣顯理事圓融，為普賢行，非獨事行，名普賢行。既二聖相融而不名文殊行者，攝智屬理，唯一心法界故，舉一全收。²⁰

「法界」一詞對於澄觀而言具多種含意，除指佛覺悟的場域外，意指涉內心的覺悟境界，前述理智相對的部分，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中將心境比喻為鏡面，說明心境與鏡面一樣，具個別性，但又相互作用，在《三聖圓融觀門》中

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈初發心功德品 17〉，CBETA, T10, no. 279, p. 91, b26-c7。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈世主妙嚴品 1〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 510, b1-2。依《寶性論》，立四種教，論云：「有四種眾生，不識如來藏，如生盲人。」

²⁰ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c8-15。

二聖的體用、理智的無二，也類似比擬二聖具有個別的法門，說明文殊三事與普賢三事兩組關係相互融通，猶如重重帝網，關係密不可。²¹再次強調說明《華嚴經》開始說普賢行，最後回歸普賢行，並非單以探討作為實踐法界現象的普賢，而是從二聖相融的觀點探討，因此《華嚴》特別提出文殊行，而是普賢所證之法界含攝文殊的大智，反證文殊之大智為普賢之所證關鍵，說明二聖圓融為一心法界涵蓋，舉普賢行，就能舉一全收，含括法界，故三聖圓融。

普賢代表佛果因行圓滿，並非世間語言概念能加以論述，故澄觀以普賢作為《華嚴經》由果顯因的主要角色，其目的是藉由普賢與文殊的圓融，以普賢表文殊，再以二聖表佛果，故說：

二聖法門既相融者，則普賢因滿，離相絕言，沒因果海，是名毘盧遮那，光明遍照，唯證相應故。〈法界品〉中普賢之後便偈讚佛德者，顯果相也，品初，如來自入三昧，現相無言，表所證絕言，而普賢開顯，放光令悟，表能證絕言；而文殊開顯者，即斯意也。

《華嚴經》中，普賢所信之法界以圓滿德行所成就，在〈法界品〉中普賢以法界方便示現，盡未來劫讚嘆如來功德，法界用以表諸佛功德殊勝，以此顯示佛之果相，自普賢示入如來三昧，就以表所證法界無法用以世俗語言知識作認識，而普賢用以方便示入，放光表令悟解，而文殊在《華嚴經》雖並未如同普賢頻繁的作為敘事角色，但其使眾生悟入理解佛之殊聖功德，則從普賢方便示入中可以得到文殊為諸佛之母，同為引導眾生趣入佛道重要角色。

四、三聖回歸經題

澄觀《三聖圓融觀門》可以說是將《華嚴經》中三聖作為實踐修持的觀法說明，但此觀門並未詳說觀法究竟的如何執行，而是將核心放置在將二聖的地位提至平等，乃至對於「重普賢」的部分進行對於文殊的地位說明，當中可以透過澄觀所述三聖的圓融思想，理解他以心、如來藏作為三聖與眾生對等關係的基礎點，在解經題上澄觀認為，《大方廣佛華嚴經》經題則意旨為三聖，故《三聖圓融觀門》：

若合三聖法門以為經目者：普賢是「大」，所證理體，無不包故；文殊是「方廣」，理上之智，為業用故。又，通是普賢，理含體用，通為所證故，文殊、普賢二俱華嚴萬行，披、敷、信、智、解、行皆是因「華」用「嚴」，本寂體故，舍那即「佛」。通圓諸因，證上體用，故說即為「經」。

²¹ 寿山光知，〈澄觀《三聖圓融觀門》考〉，印度學佛教學研究，第四十卷第一號，1991年，頁82-84。

普賢為「大」，所證的法界，無所不包；文殊則為「方廣」，為廣大智慧的真理，文殊及普賢具備華嚴萬行，前述二門三事為因為「華」，以因示無上佛果為「嚴」，二聖圓融成就圓滿德行即為毗盧遮那「佛」，融通無礙以顯佛果的諸因，所證的現象的言詮則為「經」。澄觀對於三聖的詮釋解讀中，可以看得出他的四法界觀中非常重視「理事無礙」，因為「理事無礙」才能顯「事事無礙」，²²而在詮釋三聖，澄觀法界觀法的精神也在當中顯現。

澄觀亦相當注重「心」的解釋，在《三聖圓融觀門》的最後回到的是「心」，認為三聖即是經題之義：

因言顯故，既包題目無遺，則攝《大經》義盡，亦一代時教，不離於此理智等，然上理智等，並不離心，心、佛、眾生無差別故。²³

說明《華嚴經》所要表達的內容其實就是透過三聖來將邁向覺悟的過程透過言詮來顯現，當然言詮必有缺失，因為世俗認知的語言知識並無法全然完整的說明何謂覺悟境界。因此澄觀基於《華嚴經》中「心佛眾生三無差別」中「心」作為現起無法以語言表述的現象的主宰，以「心」說明凡夫覺悟的可能，澄觀具有強烈的唯心思想，對於《華嚴經》中唯心部分的敘述相當重視，其三聖圓融的目的是作為覺悟修持的觀法，藉由透過觀察三聖的圓滿，達到心念轉化的作用：

若於心能了，則念念因圓，念念果滿，〈出現品〉云：「菩薩應知自心，念念常有佛成正覺」故，而即一之異，不礙外觀，勿滯言說，若與此觀相應，則觸目對境，常見三聖及十方諸菩薩，一即一切故，心、境無二故，依此修行，一生不剋，三聖必圓矣。²⁴

若心清淨明朗，念念圓滿果德，就如〈如來出現品〉中所說，菩薩應該要知道自心有佛能成正覺，眾生也是如此，成佛的大業從來都不曾間斷休息過，而歷劫諸佛也不離此心而成正覺，入不可思議法門。²⁵因此透過對於三聖的觀法，以心相應，不停流於語言的施設，不礙於色根所見，以三聖作為觀門，見十方諸菩薩，心與境無分別，以此做為目標修行，那麼即可以實踐三聖圓融觀。

五、結論

澄觀在《三聖圓融觀門》中將三聖明確的定義為文殊、普賢、佛，並以三聖作為止觀對象，可以說對於實踐華嚴法界而言，澄觀以實踐自心覺悟法界作為標的，他對於實踐過程的重要性，透過解讀三聖圓融的過程一一析出，透過

²² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 7, c1-3。先明理事無礙，後顯事事無礙，雖此經中廣說於事及說於理，而皆無礙故，以無障礙法界而為旨趣。

²³ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c26-29。

²⁴ 《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c29-p. 672, a5。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 52〈如來出現品 37〉，CBETA, T10, no. 279, p. 275, b23-29。

澄觀對於三聖的提出與定義，說明「三聖」在《華嚴經》中的布局，其目的為譬喻成就佛果境界的重要成因，若以如一根毫毛般狹隘的智慧來論述佛智，對於二聖的詮釋，則淪於表面的認知，更無法談論以三聖作為觀想對象。

「相對明表」說明文殊為能信普賢所信之法界，二者具個別性，但又有不可單一探討的相互性，釐清二聖兩者之間所扮演的角色，一者為法界的示現，作為現象的陳述者；二者為理論的構成，將所信法界提供理性的判斷及思維，作為了解法界構成的原因，而非盲目的追求；「相融顯圓」說明三聖在法門上各自圓融與相互圓融的關係，以信心、如來藏為覺悟的首要，藉由三聖圓融自透過能信法界的實踐，達至所信法界的成就，最後將「法界」回歸到內在「心」的觀照，主張以自心法界實踐佛果圓滿覺悟的法界。

澄觀最後以三聖表法經題，並將「三聖」回歸到《大方廣佛華嚴經》的經題上，說明三聖為華嚴思想之核心，並確立覺悟可能是以「自心」為核心，並透過三聖的能信、所信、解、行、理、智的相對與二聖法門的相容，作為自心關照的對象的「三聖圓融觀法」。透過三聖澄觀解讀三聖的過程，可以理解他的目的就是在說明觀法的內容，以三聖先說明《華嚴經》的鋪成並非著重文殊普賢其中之一，而是透過普賢所證法界的背後，點出能證法界的文殊菩薩，因此在一開始便提出能信、所信，表達二聖為「文殊能信普賢所證之法界，普賢所信文殊能證之法界」二者是互為因果，又同時為佛之因。在敘事上，澄觀似乎在不斷的在提高文殊的地位，但其實目的也就是強調不可偏重其一的狹隘視野，說明三聖綜觀的視野，也是修行拓展覺悟之心的重要條件，以三聖圓融觀門作為實踐華嚴法界的方法，並透過觀察三聖作為自心的反思，主張眾生皆有成佛之「心」，而此心能夠造就圓滿因果的覺悟法界。

引用文獻：

《三聖圓融觀門》。CBETA, T45, no. 1882。

《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。

《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。

木村清孝（1992）。《中国華嚴思想史》。京都：平樂寺書店。頁126-125。

曹郁美（2013）。〈《華嚴經》的精神與旨趣——從佛、菩薩、童子之敘事風格與結構談起〉。

寿山光知（1991）。〈澄觀《三聖圓融觀門》考〉。印度學佛教學研究第四十卷第一號。頁 82-84。