宗密注疏《圓覺經》中的三聖圓融觀

世界宗教博物館 執行長
釋了意

一、前言

「三聖圓融觀」是中土華嚴家所開展出來的重要思想，其源頭可以追溯到《華嚴經》本身，而透過中土出色的華嚴思想弘傳者在義理與修行上的雙軌發展，成為深具華嚴特色的義理思想與修行法門。根據《華嚴經》本身的內容，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢二菩薩固然有其獨有的代表性，但若沒有中土幾位華嚴思想家的精研義理與真修實煉，是不太可能發展出「三聖圓融觀」。

一般提到「三聖圓融觀」時，都是指稱華嚴四祖澄觀撰述出的《三聖圓融觀門》這一著作，從此展示出「三聖圓融觀」的內涵意義，如《三聖圓融觀門》說：「二聖為因，遮那為果，果超言相，且說二因；若悟二因玄微，則見果海深妙也。」以觀修文殊、普賢二菩薩為因，而入於毗盧遮那佛的深妙果海，而此華嚴三聖又是圓融相即的。不過，若進一步考察「三聖圓融觀」時，除了《華嚴經》本身的依據之外，發展這一思想的應包括澄觀之前的幾位華嚴家。

另一方面，華嚴五祖宗密一生除了弘揚的華嚴與荷澤禪思想，提出獨具的禪教一致說，在經典方面著力最多的，應算是《大方廣圓覺修多羅了義經》（案：一般略稱為《圓覺經》）。宗密說：「一軸之中，義天朗耀。」這是宗密讀《圓覺經》而開悟的經驗自道，在《圓覺經》的鈔文裡他解釋說：「於此一經，達一切義也，〈華嚴序〉云，空空絕跡，義天星象璨然。」 用此空絕而星象璨然的真空妙有境界來描繪其開悟的經驗，這也意味著圓覺境界是通於大小乘諸宗的一切法義。宗密在此引用其師澄觀的《華嚴經疏》的序文來詮釋其早年讀《圓覺經》的開悟經驗，正好與本文所要探討的論題有某種對應性。

早年讀《圓覺經》開悟的宗密，後來成為華嚴宗五祖和荷澤禪的法脈傳人，但除了《華嚴經》之外，從現存文獻看，他一生著力最多的著述是《圓覺經》方面的注疏與著述，分別有《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》，還有此《大疏》和《略疏》的科判，以及以《圓覺經》為基礎所開展出的相關禮懺文等 。而《圓覺經》也是從宗密開始才為世人所注意，自此也成為華嚴宗的重要經典之一，另，禪門也特別重視此經，這都與宗密對此經的注疏有著直接或間接的關係。

饒富興味的是，宗密在注疏《圓覺經》時，加入了與他個人學思背景與歷程關係深切的思想，這包括儒家與道家思想，當然，更是少不了與他個人佛法生命息息相關的華嚴思想，而這當中其師澄觀的思想更是佔有頗為重要的份量。本文起首提到的「三聖圓融觀」，其最具代表性的文本即是澄觀的《三聖圓融觀門》，而宗密無論在《圓覺經》的大疏、略疏、大疏鈔、略疏鈔等不同的注解裡面，或繁或簡、或詳或略的，都有在不同程度上援用「三聖圓融觀」的思想來注解《圓覺經》。一般探討「三聖圓融觀」思想時，大都把焦點放在華嚴四祖澄觀身上，比較少注意到宗密注解《圓覺經》時是否開顯出不同意義的「三聖圓融觀」思想，而本文即在以宗密注疏《圓覺經》中引述的「三聖圓融觀」為探討中心。

本文的研究方法是透過縱橫兩軸來詮解論題的內容，縱軸方面，從《華嚴經》三聖源頭簡介開始，到當時研究《華嚴經》的華嚴家對三聖思想的發揮，接下來，直到澄觀時才正式提出「三聖圓融觀」的觀修法門。橫軸方面，則以《圓覺經》本身的脈絡結構來看其與「三聖圓融觀」的關係，而這又與宗密對《圓覺經》的思想與地位判定，以及宗密引用其師的「三聖圓融觀」思想的方式有關。由這縱與橫的交會之處，正是「三聖圓融觀」在宗密本身思想脈絡中所開顯出的意義所在。

二、《華嚴經》的三聖思想

1.《華嚴經》的三聖

華嚴經》是佛陀自在證境界的呈現，如同《華嚴經》經文所，這是佛陀證入毗盧遮那法身佛的境界，由此而開演出整部華嚴大法。華嚴四祖澄觀根據經文內容而點出《華嚴經》由「七處九會」所開演出來，就是分別在天上人間七處不同地點、作九會開演，即分九次來講《華嚴經》，所以稱其為「七處九會」。每一會均有不同的會主、入不同的三昧、如來放不同的光，當然也有不同的法義思想與修行法門。但總的來說，傳統都把《華嚴經》視為毗盧遮那法身佛所開演出的大法，在整部《華嚴經》的多處地方都呈現出毗盧遮那佛法身遍在一切、遍入一切的境界，例如，《華嚴經・如來現相品》說：

爾時，普賢菩薩摩訶薩於如來前，坐蓮華藏師子之座，承佛神力，入于三昧，此三昧名一切諸佛毗盧遮那如來藏身，普入一切佛平等性，能於法界，示眾影像，廣大無礙，同於虛空。法界海漩，靡不隨入。出生一切諸三昧法，普能包納十方法界。三世諸佛，智光明海，皆從此生……含藏一切佛力解脫……成就一切佛功德海，顯示如來諸大願海，一切諸佛，所有法輪，流通護持，使無斷絕。如此世界中，普賢菩薩，於世尊前，入此三昧，如是盡法界虛空界，十方三世，微細無礙。……一一塵中，有世界海，微塵數佛剎。一一剎中，有

世界海，微塵數諸佛。一一佛前，有世界海，微塵數普賢菩薩，皆亦入此一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧。

這屬於第一會的經文，重點是藉著世尊證入毗盧遮那佛法身的境界，由會主普賢菩薩當諸佛的代言人，彰顯出毗盧遮那佛果德依正二報的種種殊勝莊嚴，而這種莊嚴是天上人間所沒有的，目的是令人生起學佛的心，讓眾生起嚮往佛果的欣慕之心，生起學佛、作佛的念頭，並確信此佛法身境界是真實不虛的，生起大信心，深信我們必能藉著和普賢菩薩一樣的大願大行，最終必能達到一真法界的理境。而整部《華嚴經》都可以找到類似的毗盧遮那佛法身的遍滿展現，所以毗盧遮那佛為「華嚴三聖」之一。

而這第一會的會主是普賢菩薩，普賢菩薩承佛威神力的加持，入於毗盧遮那如來藏身三昧，普現於十方一切法界中，並由此三昧出生、引發一切三昧法，成就一切諸佛的功德果海。所以普賢菩薩為諸佛的代言人，由此得知由因地行之普賢菩薩大行大願的因行果滿，彰顯出果地佛德的圓滿莊嚴。經文說：「爾時普賢菩薩，復告大眾言諸佛子此華藏莊嚴世界海，是毗盧遮那如來，往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中，親近世界海微塵數佛，一一佛所，淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。」 這一會屬「舉果勸樂生信分」，所謂「信為道元功德母，長養一切諸善法」，華嚴大法的修學由此「信」為首而開展，所以從第一會的佛境界開始，第二會即是五十二階位的十信位，由此而展開整體的修學歷程，而第二會的會主是文殊菩薩。這是修學整部《華嚴經》的切入點。

另外，到了第八會的《華嚴經・離世間品》，《華嚴經》二千行門都在此羅列出來，這會的會主也是普賢菩薩。到了最後一會，即第九會的《華嚴經・入法界品》時，如來入師子頻申三昧，而以善財五十三參為這品經最主要的內容，善財在福城遇文殊菩薩而向南行展開其五十三參的修學歷程，在最後入參遇普賢菩薩前，再一次遇到文殊菩薩。這五十三參以及其中最後一參的普賢十願，是入華嚴法界最具體的修行方法。所以，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩，從祂們身上彰顯出《華嚴經》的核心內容及主要精神。

2.《華嚴經》三聖思想的發揮

如同上文所說，從《華嚴經》整體內容來看，無論就形式結構與內涵意義來看，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩，的確在很大程度上能象徵著整體的華嚴思想。加上自從華嚴初祖杜順開始，經二祖智儼的發展，到了三祖法藏（西元 643～712 年）時，可謂已融合前面兩位祖師之大成而又有所開創，整個華嚴學的思想體系稱得上已經頗為圓熟。

就在這三位華嚴祖師奠立的豐厚基礎為前提，當時若與三祖法藏同時代的李通玄（西元 635～730 年），原來是專研《易經》的思想，到了四十歲時開始

研修佛法，後來又特別醉心於華嚴思想，根據記載，李通玄於開元七年（西元719 年）帶著當時新譯完成的八十卷本《華嚴經》隱居閉關，據《佛法金湯編》卷八所載：

> 通玄，太原人，宗室子也，當武后時隱居不仕。開元七年，以華嚴疏義繁衍，乃持新譯經至太原孟縣高仙奴家，造論逾三年，日食十棗，栢葉餅一枚，世號棗栢大士。又遷馬氏古佛堂，閱十年，負經書而去，行二十里，偶一虎當途，長者撫之曰：「吾將著華嚴論，能為擇栖止處否？」即以經囊負其背，隨至神福山原下土龕之前蹲駐，長者乃於龕著論。[1]

這則說法雖然有點神異，在大藏經與續藏經的好幾個地方都有類似的記載[2]，可以肯定的是李通玄於開元七年開始專心鑽研《華嚴經》，當時華嚴三祖法藏已圓寂，而他應該也有研究過法藏等華嚴宗祖師的相關著作，才有所謂「以華嚴疏義繁衍」這類說法，經多年努力參研後，完成《新華嚴經論》等著作。

經過多年的參研與領悟，李通玄在《新華嚴經論》、《華嚴經決疑論》等著作開展出不少頗具洞見的看法，其中之一便是指出毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩所代表的法義，並點出三者在修行上的關聯性，他在《華嚴經決疑論》卷一說：

> 此無相法身，根本智，差別智。三法是一。根本智之無相無作神用之源，皆遍周法界虛空界也。此一部經，以文殊師利，此云妙德，明無相法身智慧門；
>
> 毗盧遮那佛，此云種種光明遍照，以根本智光，遍照種種眾生；同行濟生，名曰普賢。無相法身明，成普賢大悲之行，處世間而不染也。根本智明，神性光明，自無體性根本之相，善知一切眾生業果根種，悉皆明了，名之差別智。此三法是一體性。初發心者，皆須以禪定觀照助顯，方便發起令明，以此信心之後，安立五位之法，進修之行，治此三法，

[1] 卍續藏 87，403c。

[2] 例如，在《居士分燈錄》也有類似的記載：「長者李通玄。唐宗室子。美髭髯朗眉目。丹唇紫腮。冠樺皮。衣麻衣。長裙博袖。散腰徒跣而行。每旦服棗十顆。栢葉餅如匕大者一枚。開元七年。太原高仙奴館之齋中。終日濡毫臨紙。未嘗接人。事逾三年。遷馬氏古佛堂側。閱十年。忽負經書而去。行三十里。偶一虎。當途馴伏。玄撫之曰。吾將著論釋華嚴經。汝能為擇棲止處否。即以經囊負其背。隨至神福山原。下土龕前蹲駐。玄取囊置龕。虎搖尾而去。龕廣六七肘。玄著論。」卍續藏 86，580b。

> 漸漸令明。修行者常以此文殊師利、毗盧遮那、普賢三法，為始終之體。[3]

再看《新華嚴經論》卷五的另一段文字，文云：

> 二人齊體，互為主伴；中間無作智，即為佛果。三人體一，寄安五位，用接凡迷。若有凡夫信滿發心，十住之初三身同德，文殊是佛法身，普賢是佛行身，無作之智果是佛報身。常以文殊法身無相妙慧，以為先導。說時先後，證則三身一時，法合如是，廢一不可。若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏。若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘。若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故。以是義故，三人不可廢一，若廢一，三不成故。

根據這兩段話的內容看，至少有好幾重的意義。首先，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩分別代表不同的法義內涵，毗盧遮那佛表根本智，文殊表無相法身智慧，普賢表差別智，這主要是修行上所代表的法義；若從佛身角度，「文殊是佛法身，普賢是佛行身，無作之智果是佛報身」。從李通玄的整體論述來看，前一說法應是基礎所在，即以三聖分別代表無相法身、根本智、差別智，並以佛三身來強化這一講法，這主要是站在修行角度來說三聖的意義，李通玄說：「初發心者，皆須以禪定觀照助顯，方便發起令明，以此信心之後，安立五位之法，進修之行，治此三法，漸漸令明。修行者常以此文殊師利、毗盧遮那、普賢三法，為始終之體。」可見從初發心修習禪定，信心具足之後，即修此三法，一直到悟道成佛為止。

接下來是強調這三法的一體性，李通玄說得很清楚，他說：「若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏。若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘。若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故。以是義故，三人不可廢一，若廢一，三不成故。」所以，文殊師利、毗盧遮那、普賢為貫徹始終的三法一體。

無論是以文殊師利、毗盧遮那、普賢為表法，或是強調三者相即一體的關係，關鍵是這三法在修行上所起的作用，例如，「無相法身明，成普賢大悲之行，處世間而不染也」；「根本智明，神性光明，自無體性根本之相，善知一切眾生業果根種，悉皆明了，名之差別智」。無相法身的「明」，其起用即是普賢大悲之行；根本智的「明」，其起用「自無體性根本之相，善知一切眾生業果根種」，從無分別之根本到明了眾生業果根種的種種差別，而成就了差別智之用。所以，以三聖作表法，強調三法的一體性，以及三法在修行上發揮的作用，是李通玄三聖思想的主要內涵。另外，除了文殊師利、毗盧遮那、普

[3] 大正藏36，1013a－b。

賢，李通玄對《華嚴經》三聖的說法倒是頗有彈性的，他也有以文殊、普賢、彌勒佛，以及文殊、普賢、觀音為另兩組的三聖，但這與本文並沒有直接關係，這裡就不再作進一步的討論了。

三、澄觀的三聖圓融思想

如前述所言，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩在《華嚴經》中本來即有著特殊地位，而華嚴宗從初祖到三祖對整體華嚴義理有全面性的闡述與開展，到了李通玄時還就毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩這三聖所代表的法義有所詮釋，一定程度上開顯了三聖在修行上的意義。不過，把這三聖發展為華嚴教門特有的觀修系統，並且給予三聖修行法門一正式名稱和地位，這要到華嚴宗四祖澄觀之時才得以形成，澄觀並撰述篇幅不大、但意義完整的《三聖圓融觀門》，「三聖圓融觀」從此正式成為華嚴教門的正規觀行法門。

對澄觀來說，「三聖圓融觀」是華嚴具體的修行法門，雖說「三聖圓融」，但其具體切入點是以文殊菩薩和普賢菩薩二聖為主，因修行必從因地切入之故，如同澄觀自己所說：「二聖為因，如來為果。……若悟二因之玄微，則知果海之深妙。」[4]因此，《三聖圓融觀門》主要的著力處是以二聖為因，二聖因圓，法爾即能圓滿毗盧遮那佛的果海。

所以，《三聖圓融觀門》的主要內容為闡明文殊和普賢兩大菩薩所代表的法義，故說「《華嚴經》中獨標二聖為上首者，託以表法，不徒然也。」對此「二聖為因」的法義說明，澄觀把它分為「相對明表」和「相融顯圓」兩門。「相對明表」主要分別就文殊和普賢二聖各自所代表的不同法義列舉對照，由此以凸顯二聖所表述的不同內涵意義。文殊表能信之心、能起之解、能證大智，普賢表所信之法界、所起萬行、所證法界，以是而有「能信所信相對」、「解行相對」、「理智相對」，由對照的差異性使人了解文殊和普賢所分別代表的不同法義。

而這「相對明表」的目的，一方面固然為了把文殊和普賢的法義表述清楚，另方面，是要成就後面「相融顯圓」的意義。這「相融顯圓」至少有三層意義的圓融，首先，是「二聖法門各自圓融」，文殊方面是信、解、智的圓融，普賢方面是體、行、理的圓融，此所謂「文殊三事融通隱隱」[5]以及「普賢三事涉入重重」[6]。第二層是二聖法門的互相圓融，這包括能所不二、解行不二、理智無二的圓融[7]。第三層是透過觀修寂照的止觀不二、定慧不二，以及理智相即

[4] 大正藏 45，671a。
[5] 大正藏 45，671b。
[6] 大正藏 45，671c。
[7] 詳見大正藏 45，671c。

以明體不二，由此而令「文殊三事融通隱隱」和「普賢三事涉入重重」全體不異而圓融相即，這即是攝智屬理的「普賢帝網之行」，是舉一全收的一心法界，也就是華嚴一多相即、重重無盡的華嚴境界。[8]

這三層圓融義是《三聖圓融觀門》的主要內容，接下來是歸結說：「二聖法門既相融者，則普賢因滿，離相絕言，沒因果海，是名毗盧遮那光明遍照，唯證相應故。」[9]由此而回應前述「二聖為因，如來為果」的說法。

後面還有兩個段落的文字，主要是把「三聖圓融觀」與華嚴教門的連接，以此為最後的結語。先以三聖與《大方廣佛華嚴經》的經題意義做連結，最後會歸於心、佛、眾生三無差別的華嚴義理，而入於「一即一切」的華嚴法界的無盡意義，並說依此修行最終必定能夠功德圓滿。[10]綜觀澄觀所闡述的「三聖圓融觀」，其最大特色是把華嚴重重無盡的意義，透過觀修的角度，以圓融一切的法義內容來達成華嚴修行的圓教義理。

四、《圓覺經》注疏文的三聖思想

宗密在不少地方都繼承其師澄觀的思想，在注解《圓覺經》思想的各部著作裡面，這包括《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》，宗密或詳或簡都引用到澄觀的《三聖圓融觀門》的內容來作解讀，其中在《圓覺經大疏釋義鈔》裡頭引用最多，在《卍續藏》版本的《圓覺經大疏釋義鈔》的卷一和卷四裡較為詳盡地引用到澄觀《三聖圓融觀門》的文字。

由於在《圓覺經》裡面出現的十二位菩薩的最前面兩位即是文殊和普賢，所以宗密不管在《圓覺經》的大疏、大疏鈔、略疏、略疏鈔裡的注解都在不同程度上援用「三聖圓融」思想來作解讀。若仔細比對宗密直接援用，或刪節引用，或只是選取其中的部分說法，可以發現宗密的引用或選取是有一定邏輯可依循的。首先，就筆者目前所看到過現存的宗密著作裡面，幾乎全文引用澄觀撰著的《三聖圓融觀門》的，只有宗密現存唯一一部注解與《華嚴經》有直接關係的著作，此即《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，其中《鈔》文部分就是宗密所撰著的，裡頭即幾乎全文引用澄觀的《三聖圓融觀門》，雖也有少數字句的調整，但《三聖圓融觀門》的思想內容都沒有遺漏地被全部援引進去[11]。

[8] 詳見大正藏45，671c。
[9] 大正藏45，671c。
[10] 詳見大正藏45，671c －672a。
[11] 詳見卍續藏5， 238a－c。

然而，宗密注解《圓覺經》時的情況便不一樣，無論是近似全文不變的抄錄進去，如《圓覺經大疏釋義鈔》卷一的引文[12]，又或是斟酌式的刪節式引文，像是《圓覺經大疏釋義鈔》卷四裡的引述方式[13]，宗密都有意識地略去《三聖圓融觀門》最後有關《華嚴經》內容的部分，這裡以較為詳盡的《圓覺經大疏釋義鈔》卷一的引文為例，文云：

> 疏妙德普賢尊十二百千眾者，上句偏指二菩薩，是法門上首，為大眾之尊。……偏標二大士者，有所表故，故華嚴法界品，列五百菩薩，特標此二而為上首。言表法者，清涼大師，以二聖對毗盧遮那，著《三聖圓融觀》。初明二聖法門，略為三對，一體信對，普賢表所信法界，即在纏如來藏也。(《理趣般若》云：一切眾生皆如來藏，普賢菩薩自體遍故。普賢初會即入如來藏身三昧，意在此也。)文殊表能信之心(《佛名經》說，一切諸佛皆因文殊而發心者，表依信故。善財始見發大心者，當信位故。為十信會主，名妙首故也。)二解行對，文殊表解(慈氏云，汝先得見諸善知識，聞菩薩行，皆是文殊威神力故，又文殊常為一切菩薩師故。)普賢表所起萬行(上諸經皆云普賢行故)。三理智對，普賢表所證法界，即出纏如來藏。(善財童子入其身故，身相如虛空故。見普賢即得知波羅蜜者，依理發智故。)文殊表能證大智(本所事佛，名不動智故。慈氏云，文殊常為諸佛母故，於諸經中，多顯般若故，又云從文殊智慧大海之所生故。先見文殊，方見普賢者，有智方能證理故。故古德以後文殊為智照無二相，不見身相者，理智無二故。初見身相者，信智能所不二故也。)言圓融者，初三文殊相融。謂必因信而成解。有解無信，增邪見故。有信無解，長無明故。信解真正，方了本源，成真極智。極智返照，不異初心，故初發心即成正覺。後三普賢相融，謂依體起行，行心稱理，稱理為真法界。又以二聖相對融者，一若不信如來藏，信則是邪。二解行無二，三理智無二，皆可知矣。疏二聖法門相融，離相絕言，沒同果海，是曰毗盧遮那光明遍照。由是義故，偏舉二聖而歸依也。[14]

《三聖圓融觀門》的主體部分，就是「相對明表」和「相融顯圓」兩門的內容全被宗密在這裡引用，但最後有關《華嚴經》的部分，對澄觀的《三聖圓融觀門》這部作品本身來講也是頗為重要的，除了與《大方廣佛華嚴經》的經題連接來解讀三聖的意義，《三聖圓融觀門》的最末段的部分，其內容為：

---

[12] 詳見卍續藏 9，　483c。
[13] 詳見卍續藏 9，　556c－557a。
[14] 卍續藏 9，　483b－c。

> 然上理智等，竝不離心：心、佛、眾生無差別故。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。[15]

這段文字提到的「然上理智等」，即包含理智、能所、解行等文殊與普賢二位菩薩所表的一切相互圓融的法義。最後更把這圓融法義的實踐會歸於華嚴的一心，所以說「然上理智等，竝不離心：心、佛、眾生無差別故。若於心能了，則念念因圓，念念果滿。」於此一心能了，則每一起心動念的觀行實踐都符合於華嚴圓教的精神，也即是華嚴一心法界的開顯。所謂「觸目對境，常見三聖」，這不單只表示文殊、普賢、毗盧遮那的「三聖圓融」觀境當下呈現，更表示不離於一心的理智、能所、解行等法義，每一當下的實踐皆是相應於華嚴一即一切、心境無二的圓融無盡行，這即是「念念因圓，念念果滿」的華嚴一心的實踐境界。

這對一心的義理與法門的重視，不正就是與宗密自己一生所追求與領會非常相應嗎？為什麼宗密在注解《圓覺經》時非常自覺地略去這一部分？宗密自己身為華嚴祖師，當然深刻了悟這一心法界、一即一切、重重無盡等法義思想正是華嚴圓教的關鍵之處，其實，這一問題之答案的關鍵在於，宗密自己了解到其注釋的是《圓覺經》而不是《華嚴經》，故有關《三聖圓融觀門》與《華嚴經》核心思想連結部分省略掉了，他這一作法基本上是合理的。

不過，這還有一疑問，既然如此，為何還要在《圓覺經》大疏、略疏、大疏鈔、略疏鈔等注解裡一再引用《三聖圓融觀門》的思想。這一問題的答案，與宗密對《圓覺經》在三藏十二部的全體佛法經藏的定位有直接關係，接下來筆者即對這一部分稍作釐清與闡明。

五、《圓覺經》與華嚴圓教思想的關係

自從《圓覺經》在中土漢地傳譯出來開始，有關其譯者和翻譯年月等都有所爭議，依據《開元釋教錄》卷九記載：「沙門佛陀多羅，唐云覺救，北印度罽賓人也，於東都白馬寺譯《圓覺了義經》一部。此經近出，不委何年。且弘道為懷，務甄詐妄。但真詮不謬，豈假具知年月耶！」除了年代上不確定是什麼時候譯出，有關佛陀多羅的生平事跡亦不詳，但如同《開元釋教錄》所言，重點不是年月問題，而是「真詮不謬」，也即是法義上的「真詮不謬」，就是正知正見。

---

[15] 大正藏45，671c －672a。

宗密一生弘揚《圓覺經》思想不遺力，對於《圓覺經》的譯者和譯年等問題，他在《圓覺經大疏》裡也有談到，文云：

《開元釋教目錄》云：「沙門佛陀多羅，唐言覺救，北印度罽賓人也，於東都白馬寺譯。」不載年月，《續古今譯經圖記》亦同。此文北都藏海寺道詮法師疏又云：「羯濕彌羅三藏法師佛陀多羅，長壽二年龍集癸巳，持于梵本，方至神都，於白馬寺翻譯四月八日畢。其度語、筆受、證義諸德，具如別錄。」不知此說本約何文？素承此人學廣道高，不合孟浪，或應國名無別，但梵音之殊，待更根尋，續當記載，然入藏諸經，或失譯主，或無年代者亦多，古來諸德，皆但以所詮義宗，定其真偽矣。

可見宗密自身也質疑這些有關《圓覺經》的翻譯者和翻譯日期的相關記載，故說「不知此說本約何文？」但宗密最後的結論與傳統說法基本相同，對於一切有關譯者和翻譯年代的「入藏諸經」，都是以「所詮義宗，定其真偽」。宗密這裡說的「所詮義宗」，比起單純說的正知見又更多了一層意義。那麼，究竟《圓覺經》的義理宗旨是什麼？

這不只關乎《圓覺經》本身的定位問題，最主要這正與本文要處理的論題有直接關係。從前面幾節的論述知道，宗密在引用《三聖圓融觀門》的內容來注解《圓覺經》時，自覺地把最後歸結於《華嚴經》核心思想的部分略去，其用意顯然是極可能是以為這一部分與《圓覺經》思想並沒有完全一致，這在其引用《三聖圓融觀門》思想時並沒有特別交代，故必須檢視其對《圓覺經》的義理宗旨判別此一可能性，這便關係到宗密本身的判教思想。

說到判教，回顧佛教思想從東漢末年開始傳來中土漢地後，不同佛教經典都包含各自所弘傳的義理，已經不單純是無常、無我、空、苦、涅槃的問題，這些都是三法印、四法印，甚至是五法印的基本概念，是佛教思想的共法部分，但除此之外，三藏十二部不同的佛教經典詮釋的義理思想各有偏重，於是，大概從南北朝時代開始，便有所謂判教問題，透過判教思想，抉擇全體佛法思想義理的大與小、權與實、了義與不了義等種種不同的教判。在中土眾多的判教思想裡，以天台宗的五時八教與華嚴宗的五教說最具代表性。

宗密身為華嚴祖師，當然以華嚴的小、始、終、頓、圓五教為其判教思想的基礎。筆者這裡並沒有打算全面檢視宗密全部的判教思想，針對本文的主題，只需要把焦點放在宗密對《圓覺經》的義理系統定位，以及其與華嚴圓教的關係即可滿足這裡要處理的論題。

有關《圓覺經》本身的定位，宗密非常明確的把之判為「頓教」，宗密說：「今此經者，頓之類歟。」在《圓覺經大疏釋義鈔》卷一有詳細的解釋，文云：

疏今此經者頓之類歟下，大文第二，別敘此經宗趣。文三，一標宗，二正敘，三結勝。今初也，然一藏經既不出頓漸二教，今應各指其類。漸者始自鹿

苑，終於鶴林，從始至終，漸引一類學者，於中《法華》、《涅槃》是會權歸實，大乘漸教中終極之教也。頓者有二，一化儀頓，謂《華嚴經》，初成佛時，稱性一時頓說理事本末始終因果窮理盡性故。二逐機頓，謂對上根具足煩惱凡夫，頓指絕待中道真性，不同《法華》、《涅槃》之類有三可破、有權可會，但顯一真覺性，即《勝鬘》、《密嚴》、《金剛三昧》、《如來藏》、《普光明藏》、《圓覺》等四十餘部，文中皆少說事緣，無三車除糞化城等由緣可會也，故指此經，是頓之流類也，此是逐機顯體之頓，非化儀之頓矣，既非漸次之教，故不屬三時五時。

宗密以為三藏十二部的一切佛教經藏，從大的分類看，都不離頓與漸二教，從鹿野苑講《阿含》到最後講《法華》和《涅槃》諸經，這順著由小到大、從淺到深的邏輯來開演，都屬於漸教。另外一種就是頓教，這又分為「化儀頓」和「逐機頓」，《華嚴經》屬「化儀頓」，這指佛陀成道之時十身遍滿，稱性頓說自內證境界，就是一切法的「理事本末、始終因果」都窮理盡性地一時頓說。至於《圓覺經》，說法對象是上根的凡夫，頓指絕待的中道真性，以直顯真心覺性而令開悟成道。

宗密指稱《圓覺經》屬頓教，並且與「化儀頓」的《華嚴經》做區隔，而稱之為「逐機頓」。但顯然這一分析說明還不夠明晰，究竟華嚴的「稱性頓說」，與圓覺的「頓指絕待中道真性」、「但顯一真覺性」的差異在那裡，除了都是頓教，兩者內涵是否還有相同之處，《圓覺經大疏釋義鈔》這段文字的解釋還不夠充分。必須進一步比較華嚴圓教與《圓覺經》核心內涵的同與異，才足以釐清此一問題，宗密在《圓覺經大疏》對此有一說明，文云：

未審此經與彼何攝，今顯此義分為三門，一、彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義，此經不說。若但約直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同。

這裡雖說三門，本文只需要著眼於第一門便可以，這一門是針對《圓覺經》與華嚴圓教的同異來說，這裡說明的文字雖不多，但已言簡意賅道出了其中關鍵，「彼全攝此」就是華嚴圓教的義理系統完全涵攝《圓覺經》的思想，簡單說，圓教精神本即是無盡的圓融與圓滿，即這裡說的「諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義」，這是圓滿妙覺的佛境界本身，這是佛境界的「稱性頓說」。但另一方面，所謂「此分攝彼」，指《圓覺經》的義理系統也包含了部分的華嚴圓教的內涵，也即是「直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同」，這是與華嚴圓教共同享有的法義，這也正是《圓覺經》特別殊勝的原因，以及宗密引用「三聖圓融觀」時的思想基礎。

六、結論

走筆至此，本文所要處理之論題的解答已呼之欲出，其關鍵即在宗密對《圓覺經》的義理系統之定位。從修行的角度來看，《圓覺經》分攝華嚴圓教的部分，正是凡夫得以修行成佛的關鍵所在，宗密說：「唯一心為本源，是心則攝世出世間法等，即此圓覺妙心也，經標圓覺為宗本故，又說染淨皆從覺心所現起故，華嚴即一真法界，與一切諸法為體性故。」[16]說得更明確一些，這一心，即《圓覺經》的圓覺妙心，同時也即是華嚴的一真法界。

所以，「三聖圓融觀」的源頭雖然是《華嚴經》，而從歷史縱軸的脈絡發展來看，經李通玄、華嚴四祖澄觀而發展出完整「三聖圓融觀」的完整觀修法門。從橫軸來看，也就是從宗密以「三聖圓融觀」來注解《圓覺經》的內容看，可以發現這種注解是雙向的，一方面是以「三聖」注解《圓覺經》，另方面，《圓覺經》本身義理系統特色，又反過來影響宗密所「選取」的「三聖圓融觀」內容，最明顯的是略去《三聖圓融觀門》最後會歸於《華嚴經》思想義理的結尾段落部分，這是因為《圓覺經》只「分攝」《華嚴經》圓滿修多羅的一部分，所以宗密自覺地把會歸華嚴圓教的部分略掉。

注解《圓覺經》所保留的是《三聖圓融觀門》文殊與普賢二聖所表的理智、能所、解行等法義的相即圓融，這些法義最終會歸於一心法界，用宗密的說法即是「依體起行，行心稱理，稱理為真法界」[17]，這一部分是《圓覺經》與《華嚴經》共有的思想義理，而屬於「逐機頓」的《圓覺經》更是扣緊這一心來開展法義，這一心也即是圓覺妙心，以此來開展整部經的修行系統，而這圓覺妙心之「本」在《圓覺經》的〈文殊章〉與〈普賢章〉裡有完整的說明[18]，這也是其與《三聖圓融觀門》部分相攝的地方，這是凡夫眾生之所以能夠修行成佛的原因所在。

最後要交代的是，《三聖圓融觀門》畢竟是一自成系統的觀修法門，因此，除了透過以文殊與普賢二聖圓融以彰顯這圓覺妙心的修行之「本」，這與整部《圓覺經》在討論的實際觀修法門——「奢摩他、三摩鉢提、禪那」這「圓覺三觀」有何關係？是相互發明，還是某一方作為另一方的基礎，還是完全無關的兩套修行系統，凡此種種，皆有待日後進一步的釐清與闡明。

16　《圓覺經大疏》，卍續藏第 9，331c。
17　《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，卍續藏第 9，483c。
18　參見《圓覺經大疏釋義鈔》卷三，卍續藏第 9，519b－c。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2013 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2014.03
冊 ; 公分
ISBN 978-986-90427-2-7(全套 : 平裝)

1.華嚴宗 2.文集

226.307 103006384

2013
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：鄭梓含

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014 年 3 月初版

財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法・慈善・教育・文化