

華嚴三聖信仰研究 ——以巴蜀地區為中心

劉光雨

西華師範大學歷史系 研一學生

摘 要

華嚴四祖澄觀在《三聖圓融觀門》中指出「觀華嚴三聖圓融相即」。華嚴三聖各有象徵，如來為果，菩薩為因。二大菩薩又分別代表修行歷程中相對的特質。經過澄觀的發揮，此後確立了對華嚴三聖的信仰崇拜。華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化，同時，華嚴三聖信仰很好地解決了佛教理論與實踐的問題，將高深的佛學問題化為簡潔通俗的對象來體現。華嚴三聖造像最晚於中唐時期就已出現。四川是華嚴三聖造像分佈最多的地方，特別在大足、巴中、安嶽、資中的石窟群中數量較多。如廣元的千佛崖，巴中的南龕，安嶽的華嚴洞，大足的北山、南山、寶頂等都有不少的華嚴三聖造像、碑刻遺跡。這些遺跡既是修行者觀想、禮拜、功德的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在民間社會流行的反映。唐以後佛教發展的大勢影響；華嚴學說在巴蜀的弘揚（澄觀、宗密在巴蜀的影響）；巴蜀本土學說的影響（如包容、和會的思想等）。

關鍵字：李通玄、澄觀、宗密、華嚴三聖造像、巴蜀

前言

三尊，是佛教安置佛像的一種形式。大乘佛教認為，每位如來皆有大量菩薩脅侍，以便度化眾生，多半造像時會設置兩位脅侍菩薩以代表之，如西方淨土的西方三聖、東方淨琉璃世界東方三聖等。華嚴三聖是很特殊的一種組合，與《華嚴經》有著直接的關係。華嚴三聖是大乘佛教發展到一定程度的產物，是佛教中國化的結果。華嚴三聖是理論和實踐的高度結合。弘安法師發表過《“華嚴三聖”研究》¹，探源了為什麼只有毘盧遮那佛、文殊、普賢被尊為華嚴三聖的原因，論證了華嚴三聖的功用源於“人法”的釋經模式，即中國佛教的以人來表法的傳統，另外闡述了李通玄的三聖所表的不同的法。殷光明寫的《從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展》²認為。從犍陀羅釋迦三尊到我國華嚴三聖的圖像轉變，實質上就是大乘菩薩思想的發展和變化，即由早期印度大乘上證下化的菩薩思想，向我國華嚴三聖一體菩薩思想的發展和變化。馮巧英的《論華嚴三聖的關係》³一文，闡明瞭普賢菩薩與文殊菩薩的“理”、“智”的相契相融，以及普賢、文殊與毘盧舍那佛三聖之間的因果即佛為“理”和“智”圓融之果。崔文魁的《五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻——“華嚴三聖”的濫觴》⁴探索了“華嚴三聖”及其思想、觀法、造像的淵源，並指出這是五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻。段玉明的《大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑》⁵認為，寶頂“華嚴三聖”很可能為“橫三世佛”之誤。鎌田茂雄先生的《華嚴三聖像的形成》則指出了華嚴三聖像的成立時間等。⁶

本文試圖從巴蜀出發，探討以華嚴四祖澄觀為中心研討華嚴三聖信仰的理論確立及三聖圓融思想的發展，以巴蜀的造像遺跡為中心，研討華嚴三聖信仰的具象呈現，探討華嚴三聖信仰從理論到實踐的圓融結合，以及關於巴蜀地區華嚴三聖信仰流行的幾點思考。

¹ 釋弘安，〈“華嚴三聖”研究〉，
<http://www.zgfyx.cn/ztj/zgfy/fy/zdesqq2009n/2012/05/17/1029131175.html>。

² 殷光明，〈從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉，頁 1-10。

³ 馮巧英，〈論華嚴三聖的關係〉，頁 15-19。

⁴ 崔文魁，〈五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻——“華嚴三聖”的濫觴〉，頁 18-20。

⁵ 段玉明，〈大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑〉，頁 56-57。

⁶ 鎌田茂雄，〈華嚴三聖像的形成〉。《印度學佛教學研究》44。

一、華嚴三聖圓融思想的提出與發展

最初論述三聖圓融的是唐代有名的居士李通玄。李通玄在其所著的《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷第一之上載：

此一部經，以文殊師利，此雲妙德，明無相法身智慧門。毘盧遮那佛，此雲種種光明遍照。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，善知一切眾生業也根種，悉皆明瞭，名之差別智。此三法是一體性。又文殊、普賢、毘盧遮那，三法體用平等，名為一乘。¹

這裏指出，毘盧遮那佛、文殊師利菩薩和普賢菩薩，是《華嚴經》中的三位聖者。從而提出了「華嚴三聖」這一思想。

在李通玄思想的基礎上將三聖圓融思想予以發揮完成的是澄觀。華嚴四祖澄觀雖繼承李通玄獨創的三聖圓融思想，但又獨自加以解釋，使三聖圓融思想更加條理化和體系化。在其《三聖圓融觀門》中，開宗明義地說：

三聖者，本師毘盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也。²

這就明確提出了「華嚴三聖」的命題。至於三聖之間的關係，他也作了深刻發揮。他說：

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。³

文殊、普賢所示之法互即互融而重重無盡。這就表明他們至佛果之因已經完成，因之立場與果之立場同一，且歸屬於佛果境界。由是，文殊、普賢和毘盧遮那如來就融為一體了。這就叫三聖圓融。

¹ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》冊 36，第 1741 號，頁 1013 上 24。

² 《三聖圓融觀門》，T45，no.1882，p.671a10。

³ 《三聖圓融觀門》，T45，no.1882，p.671a13。

澄觀的這一「三聖圓融」思想,說明瞭「心、佛、眾生無差別故。」¹ 所證之「理、證、智」亦不離心;眾生之心念即如來藏,在不空如來藏之一面為普賢,在不空如來藏之另一面為文殊,而總如來藏之理是毘盧遮那佛。在此一念上具足三聖圓融之相的觀法,就是「三聖圓融觀」。即觀想毘盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融,成為華嚴宗特有的觀法。

澄觀還用三聖圓融來揭示《大方廣佛華嚴經》經名的含義。疏中以“華嚴三聖”解釋經題:

上來諸門,或以七字攝盡,如前已辯,或以教義攝盡,或以理智攝盡,或以人法攝盡,或信解行證攝盡,或唯普賢文殊毘盧遮那三聖攝盡,謂大方廣即普賢,普賢表所證法界故,華嚴即文殊,文殊表能證故,佛即遮那具能所故。又大即普賢,普賢菩薩自體遍故,方廣即文殊,文殊表即體之智故,華即普賢,普賢行故,嚴即文殊,文殊以解起行故,佛即圓解行之。普賢文殊證法界體用之普賢文殊,成毘盧遮那光明遍照。²

將經題與華嚴三聖相聯系,這是澄觀的創舉。普賢是「大」,文殊是「方廣」,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」。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。³

他認為,三聖圓融就是《華嚴經》的精髓。

澄觀認為三聖圓融的殊勝之處更在於,若對心有徹底的理解,就會「念念因圓,念念果滿」,眾生若能依此修行,即便是「一生不克」,也會「三生必圓矣」。

4

澄觀把三聖圓融發展為一種表達華嚴圓教的義理方式,還使之具有了禪觀修習的作用,成為悟入華嚴圓教一乘境界的法門。經過澄觀的發揮,確立了對華嚴三聖的信仰崇拜:學習義理者可以欣賞其理論思辨的精微和玄妙,普通信仰大眾者也可敬畏其無所不包、無所不能的廣大神通。華嚴一乘圓教由此獲得了接通禪

¹ 《三聖圓融觀門》, T45, no.1882, p.671c28。

² 《大方廣佛華嚴經疏》, T35, no.1735, p.525a26。

³ 《三聖圓融觀門》, T45, no.1882, p.671c21。

⁴ 《三聖圓融觀門》, T45, no.1882, p.671c28。

觀與草根的捷徑。¹

「華嚴三聖」及其「三聖圓融」思想是源於唐代著名居士李通玄,而繼承發揮完善這一思想及其「三聖圓融觀」法的則是唐代著名的清涼國師澄觀。

二、華嚴三聖理論和實踐的圓融結合

華嚴三聖的形成是一個較漫長、複雜的過程，是佛教已經中國化的證明，是隋唐佛學的一個閃光點。

華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化。隨著大乘佛教的興起，菩薩的地位得到了提高，有關菩薩修行的理論和實踐的經典被大量譯出，《華嚴經》就是這樣一部論述菩薩修行為中心內容的經典。法身毘盧遮那佛在《華嚴》中無言的說法，使華嚴菩薩具有了代佛立言的身份。² 透過菩薩這個橋樑，似乎能夠溝通佛與眾生的法界，這是佛經常用的方法，也是《華嚴經》的一大特色。³ 《華嚴》主要是敘述菩薩從樹立信仰到解脫成佛各個階段的修行過程的經典。經中具體講了菩薩的十信、十住、十行、十地等法門行相和修行的感果差別，以及依此修行實踐證得無量功德和清淨法界等。菩薩修行的終極目標，就是掌握這種功能。這既表明菩薩上證菩提具備了諸佛的功德，也表明他具有下化眾生的無限能力。⁴ 修行者(菩薩)必須獲得佛的諸種神通，從而最終借此與法身相契合。

華嚴三聖信仰很好地解決了佛教理論與實踐的問題，將高深的佛學問題化為簡潔通俗的對象來體現。華嚴三聖作為佛學問題和人們之間的橋樑，讓人們在頂禮膜拜中進一步參悟佛理，找到了理論和實踐的最佳的結合點。

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛取代釋迦牟尼佛的地位，並作為「法身佛」的形象出現的。法身本來只是佛法的象徵，無形無相，不能限定在某個具體的佛身上。而《華嚴經》卻用「毘盧遮那」這樣一個具體的佛身為法身，於是深奧的“法身”被人格化，抽象的佛法變成了人們日常可以敬奉崇拜的實體。⁵

「理」，即佛法，即法身。佛教用形象的人來象徵它，把這個象徵性的人叫做「普賢菩薩」。「智」又稱「如來智」、「菩提」，即佛教的認識體系。被人

¹韓煥忠，〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉，頁31。

²殷光明，〈從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉，頁7。

³釋見脈，《佛教三聖信仰研究》，頁46。

⁴高峰了州，《華嚴思想史》，頁11-23。

⁵馮巧英，〈論華嚴三聖的關係〉，頁16。

格化為「文殊菩薩」。

宗教實踐中的一個最重要的問題是對佛的信仰。信佛，才能去行、去證。普賢表示理，表示佛法，也就表示佛，表示佛國。《華嚴經·十回向品》說：「一切諸佛菩薩清淨微妙法身，悉從諸佛真法化生。」從信仰角度來說，眾生所信的是佛，也可以說，眾生所信的是普賢。即普賢為「所信」。文殊呢？則表示眾生能信之心。即文殊為「能信」。二者相輔相成，成為毘盧遮那佛的兩位代表。

只要弄懂了普賢與文殊所說的道理，就理解毘盧舍那佛是怎麼回事了，而按照普賢和文殊菩薩所說的去做，就可以成佛了。可以說，毘盧遮那佛是統攝文殊、普賢二聖的「總體」，而二聖是毘盧遮那佛的「別德」。

三、華嚴三聖造像在巴蜀地區的呈現

三聖圓融觀是觀想三聖一體、圓融無障之相的一種觀法，那就要有一種直觀地表現文殊、普賢和毘盧遮那如來形象的實物。將此運用於實踐並提出「華嚴三聖」造像的則是澄觀的高足一圭峰宗密。宗密（780—841）按其師之意創造了「華嚴三聖」之像。他在其《圓覺經修證儀》卷第一《圓覺道場禮懺禪觀等法事》中的《道場事七門》的《第六門嚴處》中說：

若在人間，須除去一二尺舊土，以香泥泥地，懸諸幡花，當中置盧舍那象，兩畔置普賢、文殊二象，是為三聖。點蓮花燈，焚百和香，諸莊嚴具。¹

這裏的盧舍那，即毘盧遮那，就是《華嚴經》中說的蓮華藏世界的教主，即前面說的不可說不可修不可得不可證的法身佛。

從此，以毘盧遮那佛居中，文殊、普賢居其兩畔的「華嚴三聖」造像就應運而生了。

宗密將「華嚴三聖」與「懺法實踐」結合了起來。看來由於宗密所作的這種記錄，才興起後來以四川為中心製作華嚴三聖像的造像。四川是宗密的家鄉，與宗密有著很深關係的地方。因此以四川為中心的石窟當中，有很多華嚴三聖像的石刻造像。

《妙法蓮華經》雲：「若人為佛故，建立諸形像，刻雕成眾相，皆已成佛道。」

¹ 《圓覺經道場修證儀》，T74，no.1475，p. 379a3。

¹ 利用視覺的教化力量，造像傳道，是佛教實現普生的慈悲理想，引發信仰熱忱，廣泛弘教的一種非常重要的方式。² 同時，信眾把刻雕石像看成積功德，甚至成佛的一種手段。

北朝時期，北地人們為興佛造像而結為「邑義」、「法社」的現象很普遍。³ 中、晚唐時期，直至五代前後蜀，蜀中的綿州、簡州、資州、普州等地都有結「社」造像的情況，其中還有僧人等參加在裏面作具體管事。⁴ 四川唐宋時期產生的數量眾的摩崖造像與這種「社」也當有密切關係。

《四川通志》卷五十八《金石·重慶府六》有如下記載：

《盧舍那二菩薩記 碑目考》在石照縣之北岩，唐長慶二年刺史劉溫撰⁵

據此，在石照曇的北岩有刺史劉溫所撰《盧舍那佛二菩薩記》。很明顯，這是華嚴三聖像，表明在822年已雕造了華嚴三聖像。

巴蜀佛教碑文集成裏面《盧舍那佛二菩薩記》有如下記載：

敬造盧舍那佛一軀菩薩二

唐長慶三年，歲次癸卯，三月十九日，銀青光祿大夫、使持節合州諸軍事、行合州刺史、兼禦史中丞口口口溫，自幽燕而來口口羽林軍使改授此，記之歸正寺岩。⁶

碑記作於唐長慶三年（823年），在合川濮岩寺後。

同樣的記載見於《中國地方誌集成·四川府縣誌輯 44》裏的合川縣誌卷三十一金石上五第 71 頁。

據文物管理部門考察，四川省邛崃縣石筍山上有開鑿於唐代宗大曆三年(768)的華嚴三聖龕。這一華嚴三聖龕高 4.2 米，寬 4.8 米，深 1.8 米，其主像為結跏趺坐於千葉蓮花臺上、手結禪定印的毘盧遮那佛，左側為騎著六牙白象的普賢菩薩，右側為騎著綠毛獅子的文殊師利菩薩。他們前面還有合掌站立的兩位童子。這是我國

¹ 《妙法蓮華經》，T9，no.262，p. 9c3。

² 李桂紅，〈川中明珠—安嶽佛教石刻〉，頁 63。

³ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 510—512。

⁴ 胡文和，陳昌其，〈淺談安嶽圓覺洞摩崖造像〉，頁 23。

⁵ 常明，《嘉慶四川通志》，卷 58，頁 59。

⁶ 龍顯昭，《巴蜀佛教碑文集成》，頁 57。

現存的最古的華嚴三聖像。

華嚴洞石窟最為有名。洞中華嚴三聖像是全國保存最好、雕刻最精美的宋代造像。它位於四川省安嶽縣城東南 56 公里赤雲鄉的箱蓋山。始鑿於北宋（西元 1068—1083 年）。窟高 6.2 米，寬 10.1 米，深 11.3 米。窟口呈「門」字形，窟門楣上書刻「箱蓋山華嚴洞」六個大字，每字徑 40 釐米。窟內平頂約呈正方形，正壁華嚴三聖高 5.2 米，毘盧遮那佛居中，頭戴淺鏤空寶冠，冠中坐一化身像，身著居士裝，頭戴毘盧帽，右手彎曲至胸前，左臂衣袖下垂於主佛花冠的下邊沿（很明顯是沒有左臂），由此像的座處化出兩道毫光，直抵窟頂中部的「唵」字處。毘盧遮那佛像身著袈裟，手施智拳印，佩戴腕釧，兩頰豐潤，兩耳下垂，雙目半睜，神態嚴肅，嘴唇微動，結跏趺坐於束腰須彌蓮花座上。佛後壁的左右題刻：「若久（欲）了（知），三世一切佛。應觀法界性，一切惟心造。」佛的左右是普賢、文殊菩薩，頭上梳五髻發式，戴飾有化佛的寶冠，結跏趺坐。普賢、文殊身穿通肩袈裟，胸飾瓔珞，面目慈祥，儀態端莊。普賢左手彎曲於胸，捧有梵函，右手施金剛掌印，放於盤曲的右腿上，而左腿下垂，足踏蓮花，遊戲座於背馱蓮臺的白象身上。文殊左手掌心向上，放於盤曲的左腿上，右手彎曲於胸，執如意，右腿下垂，足踏蓮花，遊戲座於背馱蓮臺的青獅背上。三聖像背光均為桃形，邊沿刻飾火焰紋。

¹

從整體造像規模來看，讓人從內心感受到佛教的震撼與洗禮，產生敬仰和讚歎的情懷，從而提升和擴大人的精神境界。

另外，安嶽還有一些地方保存有華嚴三聖造像。其情況如下：²

編號	名稱	位置	龕窟	造像	時代	級別	備註
22	塔坡摩崖	林鳳鎮新壩村	22	150	唐宋	省級待批	保存完好
24	佛洞崖摩崖造	李家鎮八一村	6	117	明	縣級	保存完好

¹ 李官智，〈安岳華嚴洞石窟〉，頁 40。

² 唐承義，王平中，《普州攬勝》，頁 132-140。

28	大佛寺 摩崖造	高升 鄉天佛村	4	30	宋	全國 待批	保存完好
29	大佛寺 摩崖造	白塔 寺鄉師家	1	24	宋	省級 待批	保存完好
45	東嶽廟 摩崖造	幹龍 鄉政府西	2	88	唐	文保 點	保存完好
51	白門寺 摩崖造	瑞雲 鄉長石村	5	48	清	文保 點	基本完好
53	半邊寺 摩崖造	石羊 鎮西壩村	1	37	宋	省級 待批	保存較好
61	雷神洞 摩崖造	高升 鄉千佛村	1	26	宋	文保 點	保存較好
64	毘盧寺 摩崖造	合義 鄉政府後	6	21	明	文保 點	又名佛洞寺
66	魚龍廟 摩崖造	永清 鎮雙堰村	4	21	宋	文保 點	有嘉慶二十 一年題記
79	社皇廟 摩崖造	高升 鄉天佛村	1	15	明	文保 點	保存完 好
83	觀音堂 摩崖造	高升 鄉沙子村	3	12	明	文保 點	基本完 好
139	福濟寺 摩崖造	來鳳 鄉安樂村	9	85	宋	省級 待批	基本完 好
142	華嚴寺 摩崖造	坪河 鄉坪河村	3	45	明	文保 點	基本完 好
148	靈應寺 摩崖造	林鳳 鎮長林村	1	21	明清	文保 點	基本完 好

155	觀音岩 石造像	馴龍 鎮觀禮村	1	34	清	文保 點	基本完 好
158	大山寺 摩崖造	定新 鄉大山村	3	32	清	文保 點	基本完 好
176	觀音廟 石造像	鎮子 鎮玉清村	2	63	清	文保 點	基本完 好
201	太平山 石造像	高升 鄉王寨村	1	65	清	文保 點	基本完 好

最大的華嚴三聖像在大足石窟群的寶頂山石窟。寶頂山造像由名僧趙智鳳開鑿。寶頂山在大足縣東北 15 公里，從南宋淳熙六年至淳佑九年(1179—1249)的 70 多年之間，在此深山穀之中雕刻了為數眾多的佛像。寶頂山的華嚴三聖像是巨大的立像，佛像高約 7 米，頭頂崖簷，腳踏蓮臺，袈裟褶皺如刀斧劈出。高大的聖像體朝前傾。中央是毘盧遮那佛，螺髻金身，頂現毫光，左手結印，右手平伸。左側的普賢頭戴五佛寶冠，手捧舍利寶塔。右側的文殊亦頭戴花冠，左手掌中托七重寶塔，右手扶塔身。塔高 1.8 米，重約千斤。是中國華嚴三聖像中最大的。

就北山遺存中，第 105 窟和第 106 窟、大佛灣西南面三公里的佛祖岩、東南 1.5 公里的廣大寺後松林坡、西南 5 公里、西南方 2 公里的廣大山等皆有華嚴三聖像。

寶頂山第 5 號摩崖華嚴三聖像，其表現了華嚴思想中的法界觀，與第 2 號龕對應的表現了圓融觀念。北山第 136 窟轉輪經藏窟的主尊依據文殊與普賢為脅侍可視為華嚴教主，全窟也被認為是華嚴世界海的一環。¹

大足石窟的佛教題材中華嚴一系的信仰是相當濃厚的，還有密宗、淨土、禪宗等。可以看到華嚴宗融攝於上述諸宗之中，這也是宋代以後，中國佛教史發展的一大趨勢。

地處四川盆地中部資中縣(內江市)的重龍山，有很多摩崖造像群。重龍山石窟

¹ 陳清香，〈大足石窟中的華嚴思想提要〉，頁 286—287。

的華嚴三聖像在第93龕。龕寬3.62米，高3.2米，深2米，中央結跏趺坐的毘盧遮那佛有桃形的背光和頭光。左右壁刻有文殊、普賢二菩薩像。旁邊有牽獅子的侍者和牽象的毘佉奴，文殊、普賢二菩薩像與毘盧遮那佛造像一樣也有背光和頭光，並且在頭上有花瓣形的寶蓋。

巴中南龕有58尊釋迦牟尼佛像，身旁有二脅侍菩薩，即文殊菩薩與普賢菩薩。顯然是華嚴三聖像。這是以釋迦佛為主尊的華嚴三聖像。

華嚴三聖像的成立，可推定是在宗密在世的時候，大概是9世紀的初期。從文獻來說，有宗密《圓覺經道場修證儀》的記錄；在《宗密》這本書的年表中，從長慶四年（824）到太和元年（827），宗密陸續寫成《道場修證儀》十八卷等書。¹

此書所載，應即宗密當年所編寫的懺願文。可知，華嚴三聖像的形成應在827年後。

從文物來說，中國重龍山摩崖造像題記的紀年是854年及858年，大中八年的題記是重龍山現存最古的題記。

據此可以推定華嚴三聖像的成立當在9世紀中期，可以認為，在9世紀中期以後已經分佈在以四川為中心的地區。

源於四川的從唐末至宋代華嚴三聖像造像，後傳到各地。在雲南省劍川縣的石鐘山石窟第四窟也有華嚴三聖像的造像。開鑿年代當在劍川成為南詔國的版圖的794年以後，即8世紀至9世紀之間：可以想見，這一造像受到在地理上和歷史上都與四川有著密切關係的四川石刻造像的影響。²

華嚴三聖造像的出現，是信仰層面的真實顯現。這些造像既是修行者觀想、禮拜、唱誦的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在巴蜀當地社會流行的反映。

四、巴蜀華嚴三聖信仰流行的分析

唐以後佛教發展的形勢影響。巴蜀，是唐代經濟與文化得到突出發展的地區。隋唐大統一局面的形成，促進了這一地區與中原和江南的聯繫與交流。特別是唐中葉以後，中原動亂，而巴蜀保持了相對安定；唐皇室兩次(玄宗、僖宗)入蜀，客觀上加強了這種聯繫。巴蜀佛教，也在這一局面下取得長足的進展。

華嚴學說在巴蜀的弘揚。中唐時期最重要的佛學家，華嚴五祖的宗密就是巴

¹ 冉雲華，《宗密》，第280頁，東大圖書公司。

² 鎌田茂雄，〈華嚴三聖像的形成〉。

蜀人，他生在果州西充(今四川西充縣)，在遂州（今四川遂寧市）大雲寺道圓門下剃染。而他曾師法過的華嚴四祖澄觀早年曾遊峨眉，「求見普賢，登險陟高，備觀聖像」，然後回五臺才開講《華嚴經》的。

巴蜀佛教碑文集成裏面的《聖果寺請華嚴經碑記題名》有如下記載：

斯寺自宋紹興時創立招提，今曆三朝矣。太祖初，地當兵焚，下殿焚毀，惟留石像於壁間，歲久荒蕪，可慨也。茲幸殿宇聖容天正，廊廡、牆垣、山門落成，故礱石以勒之，不沒人善也。

刻碑題名為記，修理經室，包砌牆垣、右邊鼓樓，信士王茂傳、男王讓、王言、王緬、王元。修造左邊鐘樓，信人陳嘉繼、男陳經綸、陳秀寶。募化華嚴諸經，糾首信善李文斌、男李繼倫、李氏一。募經僧惟方、方現，嘉靖十四年。¹

碑立於明嘉靖十四年（1535年），從這個記載可見，華研學說以及華嚴宗信仰在寺廟中流行的反映。

此書又有華嚴寺八所，分佈在巴蜀的巴縣、銅梁縣、崇慶縣、安嶽縣、綿竹縣、豐都縣、合川縣、樂至縣等。從寺院的命名上也可看出華嚴宗信仰在巴蜀地區的流行。

隨著隋唐時期佛教宗派先後形成，對佛教義理的衍釋闡發，不斷建立起中國佛教的教理學說，及與此相應的新的佛菩薩信仰體系。在法華思想影響下形成的釋迦與文殊、普賢組合的三尊像，由華嚴宗人在華嚴三聖的義理中進行了深入闡發，這一新的佛菩薩信仰體系建立起了系統的教理學說。² 峨眉山系華嚴思想流派是受三聖圓融思想的影響形成的。

巴蜀本土學說的影響。巴蜀地區特殊的地理環境，使它自古以來就成為中華民族多元文化的積澱地和交匯地；特殊的地理環境所帶來的人文環境的變化，又造就了巴蜀文化具有兼收並蓄的鮮明特徵。

從安嶽華嚴洞毘盧遮那佛冠中坐著的化身像可以看出，身著居士裝，頭戴毘盧帽，右手彎曲至胸前，左臂衣袖下垂於主佛花冠的下邊沿(很明顯是沒有左臂)。此居士為川密的始祖柳本尊，有一說是毗盧遮那佛是柳本尊的法身，這可以推斷

¹ 龍顯昭，《巴蜀佛教碑文集成》，頁338。

² 殷光明，〈從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的发展〉，頁10。

出華嚴三聖信仰的流行與川密在蜀地的影響有關。

華嚴三聖信仰也受阿彌陀佛信仰的影響，例如，大足八角村的摩崖造像中，有一華嚴三聖龕，原編號為 2。後壁是毗盧遮那佛，但光頂造像記卻是「奉善弟子古貫之夫婦，發心鑄造無量壽佛，祈乞□母親任氏早獲□□□存二親悉皆安樂。」大宋天元甲子中元日設齋題壁。左侍文殊騎獅，頂銘「古文士發心鑄造」。右侍普賢乘象，也銘「古及之為母親造」銘。筆者分析，在民間，人們關注的是佛，由信仰阿彌陀佛而信仰一切佛，且都當做是阿彌陀佛。不太計較佛的名稱。由此看出，毗盧遮那佛信仰由阿彌陀佛信仰的發展而發展，而華嚴三聖信仰也跟著流行開來。

結語

由於澄觀的發揮，此後確立了對華嚴三聖的信仰崇拜。由於宗密的提倡，開始興起了華嚴三聖造像。四川是華嚴三聖造像分佈最多的地方，從造像可以看出，華嚴三聖信仰在四川有著廣泛的群眾基礎。這些遺跡既是修行者觀想、禮拜、功德的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在民間社會的流行的反映。華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化，這種理論在群眾當中得到很好的貫徹。巴蜀地區特殊的地理環境，巴蜀文化的相容並蓄，使華嚴三聖信仰得到了廣泛的傳播。

由於時間的原因，本文還有許多問題尚未解決。如有些地方尚未親自走到，這些都是以後要及時解決的問題，華嚴三聖信仰是非常有意義的，尤其在巴蜀的流播情況。這些問題終將得到完善。

參考文獻

一、原典文獻

《三聖圓融觀門》。T45, no.1882。

《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35, 第 1735 號。

《妙法蓮華經》,《大正藏》冊 9, 第 262 號。

《圓覺經道場修證儀》。T74, no.1475。

《華嚴懸談會玄記》。T8, no.236。

《略釋新華嚴經修行次第決疑論》。《大正藏》冊 36, 第 1741 號。

二、中日文專書、論文、網路資源等

馮巧英（1993）。〈論華嚴三聖的關係〉。《法音月刊》107。頁 15-19。

冉雲華（1988）。《宗密》。臺北：東大圖書公司。

李官智（1993）。〈安嶽華嚴洞石窟〉。《四川文物》。頁40。

李桂紅。〈川中明珠—安嶽佛教石刻〉。《四川文物》。頁 63。

湯用彤（1963）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：中華書局。

張森楷（1992）。《中國地方誌集成·四川府縣誌輯44》。成都：巴蜀書社。

胡文和（1997）。〈四川石窟華嚴經系統變相的研究〉。《敦煌研究》。頁96。

胡文和、陳昌其。〈淺談安嶽圓覺洞摩崖造像〉。《四川文物》。頁 23。

段玉明（1988）。〈大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑〉。《四川文物》。頁56-57。

姚崇新（2011）。《巴蜀佛教石窟造像初步研究—以川北地區為中心》。中華書局出版社。

陳清香（2005）。〈大足石窟中的華嚴思想提要〉。《2005重慶大足石刻國際學術研討會論文集》。頁286-287。

唐承義，王平中（2011）。《普州攬勝》。大眾文藝出版社。

高峰了州（1979）。《華嚴思想史》。臺北：中華佛教文獻編撰社。

殷光明（2010）。〈從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉。

《敦煌研究》3。頁1-10。

常明（1986）。《嘉慶四川通志》。江蘇廣陵古籍刻印社。

崔文魁（2000）。〈五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻——“華嚴三聖”的濫觴〉。

《五臺山研究》。頁 18-20。

韓煥忠（2007）。〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉。《五臺山研究》1。頁 31。

傅成金，唐承義（1993）。〈四川安嶽石刻普查簡報〉。《敦煌研究》1。頁 44-49。

龍顯昭（2003）。《巴蜀佛教碑文集成》。成都：巴蜀書社。

魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。

鎌田茂雄（1994）。〈華嚴三聖像的形成〉。《印度學佛教學研究》44。

釋見脈（2010）。《佛教三聖信仰研究》。北京：中國社會科學院研究生院博士學位論文。

釋弘安（2009）。〈“華嚴三聖”研究〉。

<http://www.zgfyx.cn/ztjj/zgfx/fy/zdesqq2009n/2012/05/17/1029131175.html>。