

十七世紀朝鮮半島華嚴學的盛行 與《華嚴疏鈔》的刊印

郭 磊

東國大學佛教文化研究所研究員

中文摘要

五世紀初期江南地區翻譯的《華嚴經》對中國乃至東亞地區的漢文佛教圈產生了重要的影響，七世紀由智儼（602-668）以及法藏（643-712）確立了華嚴教學的傳播，這也促成了朝鮮半島華嚴學的發展。各種有關《華嚴經》的著作相繼傳入韓國，歷經以佛教為國教的新羅、高麗時代的發展和傳承，進入朝鮮時代佛教的發展受到儒教盛行的一些限制，不過這並沒有影響到朝鮮後期（1637-1897）華嚴學的盛行，而盛行的契機則是栢庵性聰（1631-1700）等僧人對華嚴典籍的收集、刊行以及流通。

關鍵詞：《華嚴經》、朝鮮時代、禪宗、教宗、栢庵性聰

The Prevalence of *Huayan* Studies on the Korean Peninsula in the 17th Century and the Publication of the *Huayan shuchao*

KWAK, Roe

Researcher, Academy of Buddhist Studies, Dongguk University, Korea

Abstract

At the beginning of the fifth century, the *Huayan jing* (*Avatamsaka sūtra*) translated in the Jiangnan region had an important impact on Buddhist circles in China and East Asia. In the seventh century, Zhiyan 智儼 (602-668) and Fazang 法藏 (643-712) facilitated the spread of Huayan teachings, including developments in Huayan studies on the Korean Peninsula. Various works related to the *Huayan jing* were introduced to the Korean peninsula successively. Buddhism in the Chosŏn era inherited continuities from the Silla and Goryeo eras with Buddhism as the state religion, but it was restricted by the prevailing Confucianism of its time. However, this did not affect the popularity of Huayan studies in the late Chosŏn Dynasty (1637-1897). This trend was stimulated by the collection, publication, and circulation of various Buddhist scriptures by monks such as Paeg'am Sŏngch'ong 栢庵性聰 (1631-1700) .

Keywords: *Huayan jing* (*Avatamsaka sūtra*), Chosŏn Era, Chan Buddhism, Paeg'am Sŏngch'ong

一、前言

朝鮮半島與中國大陸接壤，自古以來就交流頻繁，而佛教文化則是連接兩國的重要紐帶，在歷史上發揮了重要的作用。佛教在傳入朝鮮半島之後，對其社會的方方面面產生了非常重要的影響。朝鮮半島的高僧們在漢傳佛教的傳播發展過程中所起到的作用非常重要。從七、八世紀的佛教漢譯，到九、十世紀的禪宗東傳，再到十二、十三世紀的佛教典籍回流，無不體現著這種交流的重要。

本文將考察這一交流中的一個部分，即朝鮮時代的華嚴學之盛行和華嚴經典的刊印。鑒於臺灣學界對於韓國佛教史相對陌生，所以前言部分首先做一個簡單的鋪墊。

佛教傳入朝鮮半島是在高句麗、百濟、新羅之三國時代，佛教傳入三國的路線各有不同。最先傳入佛教的是地理位置是與中國最接近的高句麗，在前秦建元八年（372 年，高句麗小獸林王二年）符堅派僧侶順道帶來佛像和經典。百濟是在比高句麗晚十二年的東晉太元九年（384 年，百濟枕流王元年）由西域僧侶摩羅難陀（Mālananda，生卒不詳）經東晉而傳入。新羅的王室雖然願意接受佛教，但是因為貴族勢力的反對導致佛教的傳來一直被排斥，一直到新羅法興王（在位：514-540 年）統治時代佛教得以被公認。

有唐以來，新羅派遣了眾多的求法僧渡海西行入唐求法。總的來看，可以大致分為兩個階段，分別是求法的興起和興盛階段。¹在興起階段（502-589）共計有十四名僧人前來學習求法，而在興盛階段（590-907）則有一百八十名左右的學僧。當時唐都長安流行的各種佛教思想和流

※ 收稿日期 108.7.1，通過審稿日期 109.1.15。

¹ 陳景富，《中韓佛教關係一千年》，北京：宗教文化出版社，1999 年，頁 22-24。

派，即律學、淨土、華嚴、法華、唯識、天臺、密教等各宗派佛典都藉由新羅求法僧而傳入新羅。

五世紀初期江南地區翻譯的《華嚴經》對中國乃至東亞地區的漢文佛教圈產生了重要的影響，七世紀由智儼(602-668)以及法藏(643-712)確立了華嚴教學的傳播，這也促成了韓半島華嚴學的發展。

華嚴學和華嚴信仰對於新羅佛教以及社會的發展所產生的影響不容忽視。新羅僧人義湘(625-702)入唐求法，在華嚴宗二祖智儼門下學習，歸國後在新羅廣弘《華嚴》，門下弟子輩出，在他之後有眾多的華嚴學人傳法弘道。義湘被後人尊為「海東華嚴初祖」，新羅的華嚴學由此發端。²新羅之後是高麗時代，義天(1055-1101)主導了藏經刊印，收錄了北魏靈辯(477-522/523)編撰的《華嚴經論》。高麗之後是崇儒抑佛的朝鮮時代，反而刊印了大量的佛教典籍，特別是以栢庵性聰(1631-1700)等人對華嚴經相關論疏的收集和刊行，延續了海東華嚴教學的傳統。

為什麼在「崇儒抑佛」的時代反而佛教大盛呢？參考學界最近的研究可知，「崇儒抑佛」這個主張的提出本身就是有問題的，最早提出這一觀點的是上個世紀的日本學者，朝鮮半島當時處於日本的殖民統治之下，在此情況下這種主張的提出現在看來是有失偏頗的。³然而，一直以來韓國學者大多沿用這一主張，直至最近幾年，隨著各種文獻資料的整理，以及多學科的共同協作，這一觀點與現有的研究成果存在明顯的矛盾，才有學者提出了不同的主張。簡單來說，「崇儒」是用來國王管理、

² 相關內容參《宋高僧傳》卷4所載〈唐新羅國義湘傳〉，見《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 729a4-c3。

³ 金龍泰(김용태, Kim Yongtae)，《조선후기 불교사 연구(朝鮮後期佛教史研究)》，성남: 신구문화사, 2010年，頁13-32。

規範士大夫的治國之道，而「抑佛」則是因為佛教教團本身的弊端所採取的應對措施，當然幾位真正排佛的朝鮮國王是例外。所以其結果是，雖然朝鮮時代「崇儒抑佛」，佛教的發展相比新羅和高麗時代相對滯後，但是朝鮮時代的佛教相對還是比較盛行的，加之印刷術的發達，就使得佛經的刊印和流通成為可能。

眾所周知，在中國哲學史上，就範疇的創發之新穎、概念界定之嚴密、體系的內在結構之精密以及境界的宏闊幽微而言，捨華嚴而無出其右者。深通中西方哲學的方東美先生，尚且贊嘆華嚴體系是世間最高明的哲學。⁴正因此，《華嚴經》和華嚴宗受到了歷代學人的青睞。若論及韓國華嚴學在整個華嚴學史上的意義，有兩點值得一提：一、新羅義湘在華嚴學上的造詣令其同學法藏也大為贊嘆，還在其著作中引用了義湘很多的見解。二、朝鮮時代的華嚴學在思想上並無太多建樹，唯有《華嚴疏鈔》的刊印在書誌學上有一定的價值。

順承以上論述之脈絡，考慮到新羅義湘的華嚴思想方面已多有論述，本文企圖藉由筆者這些年的研究工作，選取朝鮮時代後期的華嚴類典籍的刊印背景和流通做一番考察。希望通過這樣的說明，能使讀者瞭解到韓國佛教史的一個部分。

本文主要之目的在於論述《華嚴經》在八世紀前傳入朝鮮半島之後，歷經新羅、高麗時代的發展，到了朝鮮時代再次盛行的背景，以及《華嚴疏鈔》的刊印契機。同時，亦希冀讀者通過本文的論述過程，能瞭解到韓國佛教在東亞佛教史上的位置和作用，也就是說中日韓三國佛教存在著緊密的承續關係，彼此是一個密不可分的共同體。基於此，本文正文分為四個部分，首先對《華嚴經》傳入朝鮮半島的情況做一個說

⁴ 方東美，〈華嚴宗的宗教精神〉，《華嚴宗哲學》上，北京：中華書局，2012年，頁177-203。

明；然後略過新羅和高麗時代，直接探討了朝鮮時代後期華嚴學盛行的背景。接下來，對朝鮮時代佛教僧團的講院教育與華嚴學的關係做了進一步說明，最後對華嚴類典籍的刊印情況做了整理，並對華嚴私記的流行做了簡單的說明。

二、《華嚴經》傳入海東

(一)《六十華嚴》的傳來

在韓國古代三國時期，新羅因為地理上的原因，相比高句麗、百濟來說，其佛教傳入時期是比較晚的。但後來者居上，因為新羅與唐王朝一直保持密切的往來，並在最後藉助唐朝的力量統一了三國，各種佛教思想都得以傳播，並展開其本土化的發展過程。

新羅中古時代（514-654）的高僧按照求法的時間先後分別有圓光（532-630）、安弘（生卒不詳）、慈藏（590-658）等人。其中圓光是入陳求法，主要是與占察法會有關。⁵安弘則是入隋求法，後來返回新羅提出了「新羅佛國土說」。⁶因為相關史料的闕失，對於他們二人詳細的求法經歷無從得知，無法得知兩人與是否接觸到華嚴類經典，只能從相對記錄比較多的慈藏來探討相關內容。

慈藏入唐之後的活動可以分為四個階段：第一、慈藏入唐後，先前往五臺山參拜，然後才到達長安，前往空觀寺從法常（567-645）處求得菩薩戒並留下奉事師長。法常是當時遠近聞名的高僧，據文獻所載，他甚受唐太宗禮遇，具體事蹟諸如：

⁵ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, pp. 523, c01-524b5。

⁶ 辛鍾遠（신종원, Shin Jongwon），〈안홍（安弘）과 신라불국토설（新羅佛國土說）〉，《中國哲學》3, 1, 1992年，頁167-189。

(太宗)下勅令為皇儲受菩薩戒，禮敬之極眾所傾心。貞觀九年(635)又奉勅召，入為皇后戒師。因即勅補兼知空觀寺上座，撫接客舊妙識物心，弘導法化長鎮不絕，前後預聽者數千。東蕃西鄙難可勝述，及學成返國皆為法匠。⁷

第二、從 638 年到 640 年間，得到唐太宗特別厚待的慈藏入住光德坊之勝光別院。道俗為求受戒蜂擁而至，從受戒者日有千計。唐太宗對其善待有加或是基於政治目的，這應該與慈藏的新羅貴族出身及地位有關。

第三、640 年到 642 年，慈藏「性樂棲靜，啟勅入山……往還三夏常在此山。」⁸慈藏在終南山雲際寺東邊茅棚自修時，應該有可能與同在雲際寺的道宣(596-667)有所交流。⁹

第四、642 年到 643 年，慈藏結束了山中的修行，重新返回到長安城，回到長安的他受到太宗的尊崇與重視，並在回國時將這些豐厚的賞賜帶回去。據載慈藏當時的情況是：

既而入京，蒙敕慰問，賜絹二百匹用充衣服。貞觀十七本國請還，啟敕蒙許。引藏入宮，賜納一領雜彩五百段，東宮賜二百段。仍於弘福寺為國設大齋，大德法集，並度八人。又敕太常九部供養，藏以本朝經像雕落未全，遂得藏經一部並諸妙像幡花蓋具堪為福利者，賫還本國。¹⁰

⁷ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 540, c14-b24。

⁸ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 639, a8-a9。

⁹ 南東信(남동신, Nam Dongsin),〈元曉의 教判觀 및 그가 佛敎史 의 位置〉,《韓國史論》20, 1988年,頁7。

¹⁰ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 639, b27-c5。

顯示慈藏在大唐得到了皇室的厚待，連東宮都對其善待有加，並且還請得一整部藏經帶回新羅。由此可以做一個推測：即在慈藏帶回的藏經中包含有《六十華嚴》，也就是在 643 年新羅已經可能有《六十華嚴》在流傳。如果以上推測不能成立，那麼新羅至少在義湘入唐求法返回新羅的咸亨元年（670）傳入《六十華嚴》。

（二）《八十華嚴》的傳來

于闐國三藏實叉難陀（652-710）在唐武后證聖元年（695）於東都大內遍空寺重新翻譯《華嚴經》，共計三十九品共八十卷，四萬五千偈頌，史稱「新譯」或「唐譯」。雖然史料中沒有記載《八十華嚴》傳入新羅的確切時期，但是由此來推算新羅《八十華嚴》的傳來時期應該是在長安漢譯之後，大概八世紀初左右的事情。

在景德王四年（745）新羅僧人緣起（生卒不詳）抄寫了《八十華嚴》。¹¹同時在八世紀中葉活躍的僧人表員（生卒不詳）著有《華嚴經文義要訣問答》，此書是對《八十華嚴》的注釋。此外，在高麗僧人均如（923-973）撰述的《釋華嚴旨歸章圓通鈔》中提到，新羅義湘的弟子悟真（生卒不詳）曾向大唐了源和尚（生卒不詳）請教《八十華嚴》品數的記錄。¹²綜合以上，最晚在八世紀中葉《八十華嚴》已經傳入新羅並得以流傳。

（三）《四十華嚴》的傳來

《四十華嚴》又稱「貞元新經」，大約是在昭聖王元年（799）年左

¹¹ 李基白 (이기백, Lee Kibaik), 〈新發現新羅景德王代華嚴經寫經〉,《歷史學報》83, 1979年, 頁133。

¹² 均如,《釋華嚴旨歸章圓通鈔》,《韓國佛教全書》4, 首爾: 東國大學校出版部, 1982年, 頁120。

右由僧人梵修（生卒不詳）帶回。¹³上述史料中寫道：梵修「求得新譯後分華嚴經」，考慮到《八十華嚴》在八世紀初就已經傳入新羅，所以他帶回的應該是《四十華嚴》。

由上可知，從六世紀開始到八世紀末，三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，一方面說明新羅與唐的往來非常的密切，另一方面也說明了佛教在新羅的發展之迅速。

《華嚴經》在傳入新羅之後，自然也就促進了華嚴學的發展，再加上入唐求法歸來的海東華嚴初祖義湘對於華嚴的弘揚，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。不過華嚴學的發展在以密教為國教的高麗時代並無太多建樹，這種情況一直持續到了朝鮮時代後期，終於迎來了又一次的華嚴學之盛行。

三、朝鮮後期華嚴學盛行之背景

隨著朝鮮前期王朝的浮沉，佛教界也受到嚴重的打擊，逐漸遠離政治權力中心。而正是在這個時候發生了壬辰倭亂，隨著壬辰倭亂的爆發宣告政治上朝鮮前期的結束，從而拉開了佛教史在朝鮮後期的發展序幕。佛教界為了應對這一危機而組織了僧兵上陣殺敵並立下赫赫功勳。戰爭結束後佛教界的現狀雖然沒有太多改變，但是統治階級對於佛教的態度多少還是有所轉變。比如在燕山君時代（1494-1506）免除了對佛教的諸多限制，並得以在遠離首都的妙香山、金剛山、八公山、智異山等地得以發展。

朝鮮後期的佛教界沒有像朝鮮前期那樣有禪宗和教宗的宗派區

¹³ 勝詮骷髏條，參見《三國遺事》4，見 http://db.history.go.kr/item/level.do?itemId=sy&levelId=sy_004_0010_0120_0010&types=o, 2020/02/05。

分。在朝鮮後期，華嚴學被正式列入到僧人的教育科目中；在這之前的宗派佛教時期，禪宗、教宗是兩個獨立的修行派系，兩宗甚少交流。1406年（太宗6年），當時佛教教團原有的十一個宗派縮減成七個，到了1424年（世宗6年）則統合為禪宗、教宗兩大宗派。在僧科教育中禪宗選用《傳燈錄》和《禪門拈頌》為應試教材，教宗則選用《華嚴經》和《十地經論》。¹⁴在當時不可避免的教團合併的外部環境之下，有兩大派系在禪教的融合過程以及華嚴學盛行的過程中起到了重要的作用，即：清虛休靜（1520-1604）及其門徒的清虛系，以及浮休善修（1543-1615）的弟子碧巖覺性（1575-1660）因為修建南漢山城有功而組建了新的宗派——浮休系。清虛系和浮休系在修行思想上都是以禪宗為主，都是在芙蓉靈觀（1485-1571）門下共同修學的同門，都繼承了臨濟禪的修行傳統，有著思想上的共同點。

（一）清虛系

在禪宗、教宗兩派分立的情況下，明宗時代文定王后（1501-1565）給予佛教很大支持，曾任命虛應普雨（1515-1565）為判禪宗事都大禪師，守眞（生卒不詳）為判教宗事都大師。1552年在禪科合格的清虛休靜（1520-1604）作為禪宗傳法師，又被任命為「判大華嚴宗事兼判大曹溪宗事」，¹⁵即清虛休靜同時兼任禪宗和教宗的判事。禪宗是指曹溪宗，教宗是指華嚴宗。在休靜弘法的時期，禪教兩宗已經統合成為單一宗團。從某種意義上說，華嚴宗是被禪宗所統合。雖然華嚴被統合到禪

¹⁴ 李能和（이능화, Lee Neunghwa），〈教林結果迺於雜花〉，《朝鮮佛教通史》，首爾：新文館，1918年，頁43-55。

¹⁵ 清虛休靜為「壬子榜禪科出身，初行洛山住持，次行禪宗傳法師，次行判大華嚴宗事兼判大曹溪宗事，賜紫都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教受登階號。」見釋敬軒，《霽月堂大師集·清虛大師行蹟》，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993年，頁120。

宗之中，但是其本質並沒有發生變化；而且禪教統合並不是一次完成的，而是經歷了一個演變的過程。因為十七世紀的雪松演初(1616-1690)在〈梁山通度寺雪松堂演初大禪師碑文〉中寫到：「休靜之道分而為二派焉，有曰惟政、應祥、雙彥、釋霽，卽教派也。有曰彥機、義謹、雪霽、志安，卽禪派也。」¹⁶由此可知，即便是同為休靜之道，還仍有禪與教的不同，融合的過程自然需要耗費不少的時日，唯有當局者才知中間曲折。

清虛休靜在解釋到他自己編撰的《禪家龜鑒》中的「禪是佛心，教是佛語」時說道：「禪教之源者，世尊也。禪教之派者，迦葉阿難也。以無言至於無言者，禪也。以有言至於無言者，教也。乃至心是禪法也，語是教法也。」¹⁷從休靜的解讀，我們可知他對於「禪」和「教」的理解是通達圓融的。

清虛休靜所說的「教」是指華嚴，他給弟子們簡明扼要的闡明了華嚴與禪的關係。清虛休靜的門派中對於華嚴教學有關心的門派是逍遙太能(1562-1649)的逍遙派。逍遙太能讀了《華嚴經》後有感而發而寫了一首詩，「吾人素是即邊人，自許人中出格人。咀嚼貫花無一字，眼

¹⁶ 李智冠(이지관, Lee Jikwan),《韓國高僧碑文總集》,首爾:伽山佛教文化研究院,2000年,頁258。

¹⁷ 「禪是佛心，教是佛語」與圭峰宗密(780-841)在《禪源諸詮集都序》(CBETA, T48, no. 2015, p. 400b10-11)中的「經是佛語，禪是佛意。」意思一樣。所以被主張禪教一致的歷代祖師們經常引用。虛應普雨在其〈寄焉〉中也有「禪是諸佛心，教是諸佛語。心口必不違，禪教何曾二。」的語句。見虛應普雨,《虛應堂集·寄焉》,《韓國佛教全書》7,首爾:東國大學校出版部,1993年,頁563。引文見清虛休靜,《禪家龜鑒》,《韓國佛教全書》7,頁635。《禪家龜鑒》為休靜於1564年編撰而成,收錄了禪宗的主要思想。內容分為:一、原理論;二、佛祖論;三、禪教論;四、方法論;五、結論等五個部分。

前塵剝舊時人。」¹⁸後來他的孫輩弟子醉如三遇（1622-1684）在大茈寺講述華嚴宗旨，經常是數百人雲集，聽其講法後開悟的人也有，「醉如三愚禪師集大眾，講華嚴宗旨。師在樓板下竊聽之，立地頓悟。」¹⁹從太能和三遇兩人的經歷，可知當時參禪修行的僧侶中不乏喜好華嚴者。

清虛系的另一個門派是鞭羊派，也對華嚴教學非常重視。鞭羊彥機（1581-1644）曾提出「徑截門·圓頓門·念佛門」之三門修學，徑截門是通過公案來引導，圓頓門則是通過觀照來實現，念佛門是通過念佛來學習。²⁰這是根據不同的根機而給出的修行方法。

鞭羊彥機認為華嚴教學是針對中下根基的修行方法，所以他說：「一切眾生皆具如來智慧，但以妄想執著而不證得。欲示宅中寶藏，垂言教立義理，而四十九年東說西說，慈雲廣布，法雨遐沾。于是瓏駭枯槁，咸蒙其澤而滋榮。此中才下根，承言會意者，是謂教門也。」²¹認為華嚴豐富義理具有實際潤澤修行成就的作用。繼承了鞭羊彥機思想的楓潭義謹（1592-1665）對於華嚴經論也是多有研讀，據說他「日把華嚴等經數百十卷，正其差謬，著其音釋。然後三乘奧義，煥然復明。」²²經過自己的努力鑽研，而開啟了大智慧。

楓潭義謹的弟子有霜峰淨源（1627-1709）、月潭雪霽（1631-1704）、月渚道安（1638-1715）等人。其中，霜峰淨源曾在曦陽山鳳巖寺針對圭峰宗密（780-841）的《禪源諸詮集都序》以及普照知訥（1158-1210）的《法集別行錄節要並入私記》撰寫了科文，並整理了《華嚴經》的科

¹⁸ 逍遙太能，〈逍遙堂集·讀華嚴一部偶題〉，《韓國佛教全書》8，頁191。

¹⁹ 韓致應，〈海南大興寺華岳堂文信大師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁288。

²⁰ 鞭羊彥機，〈鞭羊堂集·禪教源流尋劍說〉，《韓國佛教全書》8，頁257。

²¹ 鞭羊彥機，〈鞭羊堂集·上高城〉，《韓國佛教全書》8，頁262。

²² 李端相，〈淮陽表訓寺楓潭堂義謹大禪師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁222。

目。淨源對於《華嚴經》義理的整理獲得時人稱譽，比為澄觀（738-839）再世。據載：

（淨源）造都序節要科文于曦陽之鳳巖寺，尤精華嚴大經，經有四科，逸其三，師緣文究義，遂定三科，俾讀者不迷其旨，後得唐本參較，乃無差違，學者驚服，以為清涼轉世云。²³

另一位弟子月潭雪霽則「諸經肯綮，融會貫通。尤愛華嚴拈頌，口不撒誦，大開後學迷途。」²⁴而月渚道安跟隨楓潭義謚學習禪法，深得師祖清虛休靜的禪法密意，然後入妙香山講習並鑽研華嚴大義。門人弟子稱讚他「恒留意華嚴法界，仿佛清涼國師。常勸人念佛往生，依稀廬山遠公，遍遊名山住錫之場。屢設華嚴海會，或上堂，或示眾。禪也教也，儒焉釋焉。橫拈倒用，融會無礙。」²⁵門人敬他如清涼國師，他本人則是禪教不二，圓融示眾，一切無礙。

（二）浮休系

當時還有一位法師與清虛休靜齊名，他就是浮休善修（1543-1615）。浮休善修自幼隨智異山信明法師出家，得法後，遍覽相國盧守慎（生卒不詳，1543年科舉及第）之藏書。豐臣秀吉（1537-1598）入侵之時，隱於德裕山，亂平後赴伽耶山海印寺。曾為國王光海君講說法要，王賜以紫欄方袍、金剛念珠等，並於奉印寺設齋為證。光海君七年（1614，明神宗萬曆四十二年），從松廣寺遷居至七佛寺，翌年示寂，世壽七十三。²⁶門人茶毗之，並於海印、松廣、七佛、百丈等四處建塔，

²³ 李德壽，〈聞慶鳳巖寺霜峰堂淨源禪師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁 282。

²⁴ 姜銳，〈樂安澄光寺月潭堂雪霽大師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁 304。

²⁵ 月渚道安，《月渚堂大師集》，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993年，頁 121。

²⁶ 參見李能和，《朝鮮佛教通史》上，頁 484-486。

安置靈骨。碧巖覺性受師付法，為之編輯詩文集，即《浮休堂集》五卷。浮休之法系對於華嚴學的關心也不遜於清虛系。

浮休的弟子碧巖覺性（1575-1660）主張禪教不二，禪教同源，碧巖覺性的弟子白谷處能（1617-1680）亦繼承碧巖覺性的這一思想而說「非離教而別有禪也，非離禪而別有教也。」²⁷另一位也繼承了覺性這一教學思想的慕雲震言（1622-1703）被後人尊稱為「華嚴宗主」。據載：

（震言）晚歲樂華嚴為要說，手不停披……南北學者承風而至，蒙琢磨者，常不下百指。逮丙寅秋，以公山遠公之請，居於雲浮精舍，大開毗盧藏海，重闡華嚴法會……夫末季之大揚華嚴於東國者，實自先師彈舌之功。真可謂法海之智揖，釋門之關鍵也。²⁸

慕雲震言不僅自己修行及閱覽華嚴經論，同時也曾舉辦華嚴法會，推廣華嚴思想，其所編撰的《華嚴品目問目貫節圖》仍流傳於世。

碧巖覺性的孫輩弟子有栢庵性聰，栢庵性聰是朝鮮後期刊印佛教經典的一個主要人物，他十三歲入曹溪山出家。十八歲前往智異山跟隨守初學法九年。1660年開始，他分別在松廣寺、澄光寺、雙溪寺等寺院講法度眾。在他五十歲時 1681年，在他居住地附近的荏子島擱淺了一艘來自大清的商船。船上載有明朝文人平林葉（葉祺胤）校刊的《華嚴經疏鈔》、《大明法數》、《會玄記》、《大乘起信論記》、《四大師所錄》、《淨土諸書》等一百九十卷珍貴的佛經，由此成就了朝鮮後期華嚴疏鈔刊印

²⁷ 白谷處能，《大覺登階集》，《韓國佛教全書》8，頁325。

²⁸ 慕雲震言，《華嚴品目問目貫節圖·慕雲大老行蹟》，《韓國佛教全書》8，頁377。

的契機。²⁹

他於 1691 年在順天仙巖寺召開了華嚴大會，全國各地僧侶紛紛前來參加，「辛未，仙巖寺設華嚴大會，八表雲奔。」³⁰當時栢庵性聰刊印了《華嚴疏鈔》四處流布，是一場規模盛大的法會。栢庵性聰的弟子無用秀演（1651-1719）1719 年應湖南以及嶺南僧侶之請，在順天松廣寺召開華嚴大會並作為會主宣講《華嚴》，據載：

己亥春，湖嶺諸刹為人師範者，及名可名者，僅三百餘。大會于此，請講華嚴及禪門。辭曰，以吾非正，烏能正人。讓益堅，請益篤。昇座揮塵，說破粵旨。落落圓音，重重交映。一會莫不惻伏，此豈非傳佩秘印，大闡臨濟宗風者乎。³¹

參加了這一華嚴大會的無用秀演的弟子影海若坦（1668-1754）也是以能通華嚴教學而知名，並在 1750 年主持召開了華嚴法會，「至五十二己亥春，在松寺為無用大師設華嚴大會，八表問津者，數盈千指……庚午八十二，受門人楓岩之請，作雜華場中千人之長。猶如無用，應大師之請，作大會之主，此師之終濟眾也。」³²可知，影海若坦先是在己亥春參加了其師無用秀演主持的華嚴法會，受益匪淺。之後，應人之請，影海若坦自己也擔任華嚴講主，秉承師傳，利益後學。

有關清虛系和浮休系在朝鮮時代華嚴學盛行中所發揮的作用，簡單來說，是清虛系重視禪教合一，提倡參禪之前學習華嚴。而浮休系則是主導了華嚴類典籍的刊印和流通。

²⁹ 參見李能和，〈栢菴大禪師碑銘並序〉，《朝鮮佛教通史》上，頁 518-520。

³⁰ 金相福，〈順天松廣寺栢庵堂性聰大禪師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁 299。

³¹ 無用秀演，〈無用堂遺稿·無用堂大禪師行狀〉，《韓國佛教全書》9，頁 366。

³² 影海若坦，〈影海大師詩集抄·影海大師行狀〉，《韓國佛教全書》9，頁 485-486。

四、朝鮮時代的講院教育與華嚴學

在朝鮮前期的僧科中雖然有「華嚴」作為教宗的考試科目，但一名禪師同時也是華嚴學者的情況卻很少見。一直到朝鮮後期，在清虛休靜以後，禪宗教宗被統合到一起，才出現了既是禪師又是華嚴大家的情況。

在韓國佛教歷史上，有記錄的講院教育最早可以追溯到十七世紀以後。講院或者禪院的名稱雖然在高麗時代就已經出現，「本禪院改為講院，特免租稅，朝廷為僧統故也。」³³但是因為文獻的缺失，所以難以得知當時的教學課程。到了十七世紀華嚴教學已經被禪包含在其中，清虛系與浮休系所學習的課程也被重新編排，形成了「沙彌科、四集科、四教科、大教科」的講院教育課程系統，到了十八世紀則成為全國性的講院教育體系。³⁴

一般來說，講院教育作為某一宗派或者門派的佛教思想之教育現場，其教育過程以及科目就顯得很重要。十八世紀以後全國講院的教育過程以及科目基本上一致。在沙彌科學習《初心文》、《發心文》、《自警文》、《般若心經》。四集科是《禪源諸詮集都序》、《法集別行錄節要並入私記》、《大慧普覺禪師書》、《高峰和尚禪要》。四教科則為《首楞嚴經》、《大乘起信論》、《金剛般若經》、《圓覺經》。大教科學習《華嚴經》、《禪門拈頌》、《景德傳燈錄》等。³⁵

通過以上教育科目所使用的經典可知，其根本的教育理念就是禪教融合。佛語是教學，而佛心即禪。《禪源諸詮集都序》以及《法集別行錄節要並入私記》可以說是主張禪教一致的論書。《首楞嚴經》、《金剛

³³ 義天，《大覺國師外集》，《韓國佛教全書》4，頁591。

³⁴ 李鐘壽（이중수, Lee Jongsu），〈조선후기 불교 履歷科目 의 선정과 그 의미〉，《韓國史研究》150，2010年，頁115-142。

³⁵ 李能和，《朝鮮佛教通史》下，頁989。

般若經》、《圓覺經》等作為禪宗所依經典，是禪宗的根本所在；而《華嚴經》與《禪門拈頌》、《景德傳燈錄》等典籍，則是最後一個階段需要學習的內容，這說明《華嚴經》的重要。對於學習者來說，通過《華嚴經》而得以瞭解佛陀之言語，佛陀之內心。

栢庵性聰在體驗了松廣寺的講院教育後，把普照知訥的著作也引入到講院的科目中並出版相關教材，對於講院教育的全國普及起到非常大的貢獻。「栢庵大師刊於木板，印刷流布。四教大教，始克全完。」³⁶由他主導並刊印的佛書總計有 187 卷 115 冊，其中與教育科目有關的佛書有 182 卷 113 冊，其中就有《華嚴疏鈔》（90 卷 80 冊），此書對於朝鮮後期華嚴學的盛行起到了決定性的作用。在朝鮮前期教宗被統合成華嚴宗後，朝鮮中期華嚴宗又被禪宗併入，而隨著松廣寺相繼刊印了《華嚴經疏注》和《十地經論》並流通，充分地形成了華嚴學成長的土壤，然後隨著《華嚴疏鈔》的刊行，使得華嚴學得以大肆流行開來。

栢庵性聰所刊印的《華嚴疏鈔》是根據嘉興大藏經而翻刻的。³⁷1681 年漂流到全羅道在子島的大清國的商船上載有嘉興大藏經，這套經典本來是要運往日本，但是在途中遭遇颱風而漂流到在子島。栢庵性聰主持刊印的這套《華嚴疏鈔》是明朝葉祺胤把單獨流通的《華嚴經》以及清涼澄觀的《華嚴懸談》、《華嚴經疏》、《華嚴疏鈔》等會編在一起，共計 90 卷 80 冊。這可從他重刊華嚴經疏鈔的緣起而知，即「今者幸獲唐本，乃是兼會疏鈔。清涼國老之手澤尚新，平林居士之輯編流布。」³⁸這樣一來方便了讀者，不需要單獨的去找疏和鈔，而是在一套中就可以全覽。

³⁶ 李能和，《朝鮮佛教通史》下，頁 569。

³⁷ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 595-598。

³⁸ 栢庵性聰，《栢庵集·重刊華嚴經會編疏鈔落成慶懺疏》，《韓國佛教全書》8，頁 469。

不過，栢庵性聰最初從漂流船上收集的《華嚴疏鈔》並不是全本，缺少按照千字文順序排列的洪字卷，後經月渚道安（1638-1715）及其弟子雪巖秋鵬（1651-1706）等人的努力收集到並得以刊印流通。書中的跋文如下：

辛酉載大經鉅舶自無何，漂泊于荏島江干。曹溪栢庵獲此經，使門人登梓，而唯洪字一卷失於風濤，齊未刊勒。香山雪巖禪師素以斯典，為遊心之場亦寶玩而惜之曰，真雪山童子之半珠也。切欲得補其缺而全之，因赴燕，使再三購求而不可得者，有禩矣。會我月渚大師，獲鈔本於南中。乃與同志董役剗不閱月而竣事，配為全寶……庚辰孟秋上浣虛靜法宗謹跋。³⁹

月渚道安為了籌集印刷《華嚴疏鈔》的相關費用，而撰寫了〈印華嚴經種善根文〉，其中特別提到「今欲印大華嚴法門出流通而遂開心地。」⁴⁰他的弟子雪巖秋鵬也撰寫了〈印華嚴經求切價勸善文〉一文，向大眾說明印經之功德以及涅槃之殊勝，如下所述：

伏願善女人善男子，同結大功德大因緣。貝葉樺皮印百千之妙頌，紙素白氈，披十萬之正文，則累世宗親，多生父母，期解脫於赤洒洒天。同歸智海，脫苦具於黑漫漫地，俱登道山。⁴¹

另外，與《華嚴疏鈔》的刊印一樣對朝鮮後期華嚴學盛行產生極大影響的還有一部《華嚴懸談會玄記》（40卷20冊）。此書也是在荏子島漂流船所載的典籍中，被浮休系的桂坡聖能（生卒不詳）收集起來，於1695年在智異山雙溪寺刊行。《華嚴懸談會玄記》是元代普瑞（生卒不

³⁹ 虛靜法宗，《虛靜集·華嚴經後跋》，《韓國佛教全書》9，頁517。

⁴⁰ 月渚道安，《月渚堂大師集·印華嚴經種善根文》，《韓國佛教全書》9，頁112。

⁴¹ 雪巖秋鵬，《雪巖雜著·印華嚴經求切價勸善文》，《韓國佛教全書》9，頁329。

詳)所撰寫的對清涼澄觀《華嚴懸談》的注釋書。

五、《華嚴疏鈔》的刊印

隨著十七世紀末嘉興大藏經的傳來，給當時的朝鮮佛教界帶來了希望。隨著華嚴學的盛行，華嚴信仰相比以前傳播的更加廣泛。同時，華嚴類經疏的刊行也延續到了十八世紀。1713 年在智異山王山寺印湛刊印了《注華嚴法界觀門》，1739 年在智異山國泰寺刊印了《華嚴經疏科文》。這兩種佛書都是翻刻嘉興大藏經。1721 年(景宗 1 年)在固城臥龍山雲興寺刊印了《華嚴經普賢行願品》，1736 年(英祖 12 年)在八公山桐華寺刊印了《華嚴經普賢行願品》。

澄光寺本《華嚴疏鈔》的刊印分布情況如下，在總 80 冊當中，洪字卷(第 7 冊)在釜山梵魚寺。成字卷(第 27 冊)到呂字卷(第 30 冊)在順天松廣寺。馱字卷(第 66 冊)在澄光寺。潛字卷(第 70 冊)、翔字卷(第 72 冊)、龍字卷(第 73 冊)、師字卷(第 74 冊)、帝字卷(第 76 冊)、鳥字卷(第 77 冊)、官字卷(第 78 冊)在智異山大源庵。火字卷(第 75 冊)在光陽白雲山黃龍寺被刊印流通。⁴²另外還有一些沒有刊記、無法確定內容的木板都保管在澄光寺，應該是在澄光寺板刻的，可惜因為 1770 年的一場大火付之一炬。

《華嚴疏鈔》再翻刻的過程得以快速的進行，其中心人物是雪坡尙彥(1707-1791)，他十九歲在禪雲寺剃度，是西山休靜的第七代弟子喚醒志安(1664-1729)的弟子，算是西山休靜的徒孫輩。他在重刊序中寫到他當時所面對的情況是：「曩於庚寅冬板閣災，八十卷板子盡為灰

⁴² 姜炫燦(강현찬, Kang Hyeonchan), 〈조선 후기 『화엄경소초』의 판각과 「영징이본대교(靈澄二本對校)」본의 의의〉, 《한국사상사학》53, 2016 年, 頁 81-110。

飛……今諸大耆德淪落殆盡，而惟大師存焉。叢林仰之巋然，若魯靈光，則大經鏤梓之大事。寮為躲閃不得，故命諸門人均鳴化喙，十方檀越翕然景從。如火就燥水就濕，不勞鳩僦，泉布輪困。以甲午春董役，越明年乙未夏竣功，建閣于靈覺寺以藏之。」⁴³在面臨經板被燒毀的情況之下，重新翻印，刻不容緩。雪坡尙彥臨危受命，帶領門人募金化緣，得以啟動刊刻，並把經板放置在靈覺寺保管。

當雪坡尙彥聽到重新刊印的《華嚴疏鈔》中有錯別字後，為了確認而前往海印寺藏經閣翻閱各種典籍參考校正，在校對的過程中，他「參諸名師三乘五教，無不言下即會其妙，契神解于華嚴尤篤……勝濟扶穎等，白師曰：大經抄中所引亦無不衍誤，盍移錫海印，證諸本以補同異。師往留之，考較乃已。」⁴⁴澄光寺因為火災而失去《華嚴疏鈔》經板後，為了重新刊印，雪坡尙彥還專門撰寫了募緣文四處化緣。重刊的時間從1773到1775年，整套疏鈔被重新翻刻完成，經板保管在德裕山靈覺寺。雪坡尙彥在翻刻澄光寺版本的時候把自己校正的漢字追加到新刻的版本中，1852年南湖永奇（1820-1872）因為靈覺寺板磨損嚴重，在寶蓋山地藏庵第三次翻刻該版本，因為澄光寺本與靈覺寺本的不同漢字而寫成的刊記「靈澄二本對校」中得以確認。南湖永奇所主導的第三次華嚴疏鈔木板現在保存在首爾奉恩寺的板殿內。

在由雪坡尙彥所主導的第二次版刻《華嚴疏鈔》時，很多寺院都合作分擔。根據刊記可知，南原黃嶺庵收藏有「荒字卷」（第8冊）、保寧峨嵋山是「出字卷」（第46冊）、公州麻谷寺是「岡字卷」（第48冊）與「珠字卷」（第53冊）、公州天乖山妙覺寺是「闕字卷」（第52冊）、

⁴³ 蓮潭有一，《蓮潭大師林下錄·重刊華嚴經序》，《韓國佛教全書》10，首爾：東國大學校出版部，1993年，頁259。

⁴⁴ 蔡濟恭，〈高敞禪雲寺雪坡堂尙彥大師碑文〉，《韓國高僧碑文總集》，頁518。

天安廣德寺是「夜字卷」(第 55 冊)、智異山實相寺內院是「海字卷」(第 65 冊);智異山台岩精舍是「臧字卷」(第 66 冊)、「河字卷」(第 67 冊)、「鱗字卷」(第 69 冊)、「潛字卷」(第 70 冊)、「翔字卷」(第 72 冊)、「火字卷」(第 75 冊)、「人字卷」(第 79 冊);方丈山內院精舍是「龍字卷」(第 73 冊)、茂朱九千洞是「日字卷」(第 9 冊)與「帝字卷」(第 76 冊),共計 30 卷,其他版本不詳。⁴⁵至少可知分別在九個地方進行了版刻,刻好的木板都保存在靈覺寺。有關靈覺寺木板保管的理由,蓮潭有一(1720-1799)寫道「以此寺以名山巨剎,跨嶺湖之間,諸方來印之道里均也。」⁴⁶即為了刊印《華嚴疏鈔》,需要眾人合力刊行,所以選擇了地理位置居中的靈覺寺保管木板。因為這一選擇的成功,使得此木板在翻刻不足百年的歷史上被多次刊印,木板磨損嚴重很多字體已經難以識別。所以 1852 年南湖永奇在寶蓋山地藏庵進行了第三次版刻,並被保存在奉恩寺中。

當時朝鮮全國各地的寺院紛紛出資贊助翻刻所需費用,並分別在幾處寺院刊印,使得華嚴學得以廣泛流傳。雪坡尙彥把自己對華嚴的研究心得追加到了新刻印的版本中,受他的影響,蓮潭有一、仁岳義沾(1746-1796)等當時學問最高的華嚴大家們都撰寫了「私記」。「私記」是對佛教經論的個人見解之整理,與流傳已久的疏鈔類似。私記還有其他的表達方式,如「畫足」、「贅」、「鉢柄」、「鰕目」等。為了講解《禪源諸詮集都序》、《法集別行錄節要並入私記》等講院科目而準備的教案記錄可以看做是私記,《華嚴疏鈔》、《華嚴懸談會玄記》也有相關私記傳世。這種論述形式可以分成是十八世紀初期的科目、科圖形式的簡單

⁴⁵ 姜炫燦,〈조선 후기 『화엄경소초』의 판각과 「영징이본대교(靈澄二本對校)」본의 의의〉,頁 81-110。

⁴⁶ 李智冠,〈安義靈覺寺華嚴閣新建記〉,《伽山學報》7,首爾:伽山佛教文化研究院,1998年,頁 324-326。

科評階段，⁴⁷以及十八世紀末期對內容的梳理議論階段。

華嚴科評有霜峰淨源的《華嚴科目》、慕雲震言的《華嚴品目問目貫節圖》、晦庵定慧（1685-1741）的《華嚴經疏隱科》、雪坡尙彥的《華嚴隱科圖》、默庵最訥（1717-1790）的《華嚴科圖》等，但流傳至今的只有慕雲震言的著作。

華嚴述記有雪坡尙彥的《華嚴十地品私記》、蓮潭有一的《玄談私記》和《大教遺忘記》，以及仁岳義沾的《華嚴私記》、《華嚴十地品私記雜貨記》等。蓮潭有一和仁岳義沾留下很多關於履歷科目的私記，其中可以研究他們佛教思想的代表性記錄是《華嚴私記》。⁴⁸此《華嚴私記》的大部分內容是以對《華嚴懸談會玄記》內容的批判而開始，而《華嚴懸談會玄記》是對清涼的《華嚴懸談》的注釋，所以朝鮮時代私記的作者們把其與《華嚴疏鈔》第一冊至第八冊的內容「華嚴懸談」相比較，考察文字的謬誤和內容的差異。為了正確理解原典而採用的方法受到了當時實學風氣之影響，所以採用了考證學的注釋方式來進行敘述。⁴⁹

以上這些私記被在講院修學的僧人們筆筆傳誦流傳至今，雖然筆跡不同但內容基本相同，如今分散在全國各地。蓮潭有一以及仁岳義沾所撰寫的私記流傳最多，但是也有不少其他人的私記流傳；另外，雖然說是出自蓮潭有一或者仁岳義沾的私記，但是內容卻會因為抄寫人的不同

⁴⁷ 有關科評的代表性例子，可以參考霜峰淨源的《禪源諸詮集都序分科》和《節要科文》，雪巖秋鵬的《都序科評》和《節要科評》，晦庵定慧的《都序科記》等。

⁴⁸ 李英茂（이영무, Lee Youngmu），〈蓮潭私記上 의 朝鮮華嚴學〉，《韓國 의 佛教思想》，首爾：民族社，1987年，頁285-306。

⁴⁹ 李貞熙（이정희, Lee Jeonghee），〈朝鮮後期私記 의 佛教學 적 意味〉，《韓國佛教史研究入門》，首爾：知識產業社，2013年，頁198-242。

而多少會有刪減。⁵⁰有關十八到十九世紀私記的流通研究還不多，所以難以瞭解當時具體的流傳過程，但考慮到私記類中《華嚴私記》數量最多的情況，可以推測截止到十九世紀講院內對於華嚴的學習仍在繼續。

因為對於華嚴學的關心，使得全國各地寺院的講院教育都有相關課程，僧人們入學後多有研習。參考當時的社會變化可知，隨著十七世紀以後官學的衰退，鄉村的書堂在全國各地湧現，鄉村教育日益興盛，學生紛紛前來，這都是當時的大環境所致。⁵¹在這種社會變化下，佛教界也積極發展講院教育，這可從雙溪寺保存的《華嚴懸談會玄記》經板，已因為經板反覆印刷而磨損至文字難以辨識，以及三次對《華嚴疏鈔》進行翻刻的情況得知。佛教講學者完成了《華嚴疏鈔》的翻刻之後，並沒有止於此，而是對疏鈔進行注釋並撰寫了私記，筆筆傳承，對當時佛教學的傳播起到了很大作用。雖然十七世紀以後所有的宗派都被統合成禪宗，但並沒有只重視禪修，而無視教學的重要性，反倒是以華嚴教學為基礎修行看話禪，從而構建了朝鮮佛教的修行傳統。

十七世紀隨著國家社會的安定，性理學得到完備的發展，佛教界的講學也得到重視，講院教育也得以體系化的發展。在完成「教學」之後再進入禪修行，所謂捨教入禪已經普遍化，禪之宗匠都精通教學；所以，在十七世紀後半講院已經在全國各地寺院設立，並根據特定的教材實施教育，其中心學說就是華嚴學。講院的講師們不但精通華嚴學，同時還是臨濟宗的禪師。他們在寺院中講習《華嚴》，為什麼是《華嚴》呢？從韓國佛教的發展歷史來看，有過中觀、唯識、天臺、華嚴、密教、淨

⁵⁰ 李鐘壽 (이중수, Lee Jongsu), 〈조선후기 불교 사기 (私記) 집성의 현황과 과제〉, 《불교학보》 61, 2012 年, 頁 303-313。

⁵¹ 吳京擇 (오경택, Oh Gyungtaek), 〈朝鮮時代 書堂 研究 의 現況 과 課題〉, 《全北史學》 31, 2007 年, 頁 83-112。

土等各種宗派，但是彼此都是競爭關係。在這些宗派之中，朝鮮後期的佛教界主張在參禪修行之前，學習華嚴的教法，提倡所謂的「禪教合一」，所以就使得華嚴學大盛，而「天賜」的佛典對於當時因為海禁無法與清代佛教界直接交流的朝鮮半島獲得了最寶貴的資料，在這個「天時地利人和」具足的歷史瞬間，翻刻和流通這些經典無疑是最好的保存和傳播的方式。

六、結論

後漢以來，《華嚴經》的別行本在中國陸續譯出，但其傳弘還不見興盛。一直到了東晉義熙十四年（418），佛陀跋陀羅（Buddhabhadra，359-430）譯出本經六十卷，此經才受到漢地佛教學人的重視，傳誦、講習乃至疏釋的情形也流行起來，繼而傳播到一海之隔的新羅。西元 643 年左右，新羅已有《六十華嚴》流傳，最晚在八世紀中葉，《八十華嚴》已經傳入新羅並得以流傳，《四十華嚴》則大約是在昭聖王元年（799）年左右由僧人梵修帶回。從六世紀開始到八世紀末，三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

歷經新羅、高麗時代的傳播和發展，來到了崇儒抑佛的朝鮮時代。華嚴學得以在朝鮮時代後期盛行的決定性契機與栢庵性聰等人對華嚴相關典籍的收集和刊行有著密切的關聯。一般認為朝鮮後期的佛教因為受到統治者的彈壓而被輕視，但實際上並非如此，「崇儒抑佛」的主張也只是早期日本學者的一方之談，從韓國現代的研究可知，華嚴學在當時非常的盛行，大量的華嚴典籍被刊印也是不爭之事實。有關華嚴學的盛行其背景可歸納為如下幾點。

第一、朝鮮後期禪教融合的修行風氣。禪宗並沒有排斥教學，而是

以教學為進入禪修的基礎，形成了禪教融合之修行傳統。

第二、華嚴類典籍的刊印。隨著講院教育的蓬勃發展，從中國漂流而來的商船上載有的《華嚴疏鈔》、《華嚴懸談會玄記》等典籍的刊行起到了重要的輔助作用。

第三、有關私記著述的情況。在《華嚴疏鈔》刊刻流通之後，學習華嚴者日漸增多，講師們為了講解《華嚴經》而做了科評並記錄了私記，這種情況一直延續到了十九世紀。

不過，這種華嚴學的盛行對於新學問的解釋乃至華嚴思想的建樹沒有很大的發展和幫助。另外，有關朝鮮僧人的華嚴私記的出現，大部分還是局限在對文字校勘的考證。



引用書目

佛教典籍與古籍

- 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015。
- 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
- 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
- 《大覺登階集》，白谷處能，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《大覺國師外集》，義天，《韓國佛教全書》4，首爾：東國大學校出版部，1982。
- 《月渚堂大師集》，月渚道安，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《栢柏庵集》，栢庵性聰，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《逍遙堂集》，逍遙太能，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《雪巖雜著》，雪巖秋鵬，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《無用堂遺稿》，無用秀演，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《華嚴品目問目貫節圖》，慕雲震言，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《虛靜集》，虛靜法宗，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《虛應堂集》，虛應普雨，《韓國佛教全書》7，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《影海大師詩集抄》，影海若坦，《韓國佛教全書》9，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《蓮潭大師林下錄》，蓮潭有一，《韓國佛教全書》10，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《禪家龜鑿》，清虛休靜，《韓國佛教全書》7，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《鞭羊堂集》，鞭羊彥機，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。
- 《釋華嚴旨歸章圓通鈔》，均如，《韓國佛教全書》4，首爾：東國大學校出版部，1982。
- 《霽月堂大師集》，釋敬軒，《韓國佛教全書》8，首爾：東國大學校出版部，1993。

《韓國高僧碑文總集》，李智冠，首爾：伽山佛教文化研究院，2000。

現代專書、論文

方東美，2012，《華嚴宗哲學》，北京：中華書局。

李富華、何梅，2003，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社。

陳景富，1999，《中韓佛教關係一千年》，北京：宗教文化出版社。

姜炫燦 (강현찬, Kang, hyeonchan)，2016，〈조선후기 『화엄경소초』의 관각과 「영징이본대교(靈澄二本對校)」본의 의의〉，《한국사상사학》53，頁 81-121。

金龍泰 (김용태, Kim, Yongtae)，2010，《조선후기 불교사 연구(朝鮮後期佛教史研究)》，성남：신구문화사。

金龍泰 (김용태, Kim, Yongtae)，2006，〈浮休系의 系派認識과 普照遺風〉，《普照思想》，頁 315-359。

南東信 (남동신, Nam, Dongsin)，1988，〈元曉의 教判觀 및 그가 佛敎史의 位置〉，《韓國史論》20，頁 3-56。

辛鍾遠 (신종원, Shin, Jongwon)，1992，〈안홍(安弘)과 신라불국토설(新羅佛國土說)〉，《中國哲學》3, 1，頁 167-189。

吳京擇 (오경택, Oh, Gyungtaek)，2007，〈朝鮮時代 書堂 研究의 現況과 課題〉，《全北史學》31，頁 83-112。

李基白 (이기백, Lee, Kibaik)，1979，〈新發現新羅景德王代華嚴經寫經〉，《歷史學報》83，頁 126-140。

李能和 (이능화, Lee, Neunghwa)，1918，《朝鮮佛教通史》，首爾：新文館。

李英茂 (이영무, Lee, Youngmu)，1987，〈蓮潭私記上의 朝鮮華嚴學〉，《韓國의 佛敎思想》，首爾：民族社，頁 285-306。

李貞熙 (이정희, Lee, Jeonghee)，2013，〈朝鮮後期 私記의 佛敎學적 意味〉，崔炳憲等：《韓國佛敎史研究入門》，坡州：知識產業社，頁 198-242。

李鐘壽 (이종수, Lee, Jongsu)，2010，〈조선후기 불교 履歷科目의 선정과 그 의미〉，《韓國史研究》150，頁 115-142。

李鐘壽 (이종수, Lee, Jongsu)，2012，〈조선후기 불교 사기(私記) 집성의 현황과 과제〉，《불교학보》61，頁 297-332。

李智冠 (이지관, Lee, Jikwan), 1998, 〈安義靈覺寺華嚴閣新建記〉, 《伽山學報》7, 首爾: 伽山佛教文化研究院, 頁 324-326。

網路資源

《三國遺事》, <http://db.history.go.kr/item/level.do?itemId=sy>, 2020/02/05。

