

《華嚴一乘教義分齊章》 在中韓日三國的流傳與版本

于德隆

中央民族大學理學院副教授



摘 要

法藏為唐代闡釋與建構華嚴義學的一代龍象學僧，世稱賢首國師，後世推尊為中國佛教華嚴宗三祖。《華嚴一乘教義分齊章》，又稱《華嚴五教章》、《一乘教分記》等，為法藏總括華嚴完整義理體系的一部重要著作，在中國佛教界，尤其是在華嚴宗內部受到高度重視。在宋代華嚴中興過程中，《華嚴一乘教義分齊章》發揮著特殊作用。隨著華嚴義學傳播到朝鮮、日本，本書也影響了這些國家佛教文化尤其是華嚴宗的發展。新羅高麗佛教學者多有引用，高麗均如撰有注釋書《釋華嚴教分記圓通鈔》。在日本，《華嚴五教章》一直被作為學習華嚴教義的必讀書而受到重視，注釋書有壽靈《華嚴五教章指事》、凝然《華嚴五教章通路記》等數十種。在長期的流傳過程中，《華嚴一乘教義分齊

章》形成了衆多版本，主要有「宋（唐）本」、「和本」、「草本」與「鍊本」等四種。本文在前人研究成果基礎上，對《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國的流傳情況與不同版本，做一整理介紹。



關鍵詞：法藏、《華嚴一乘教義分齊章》、中韓日、在中韓日的流傳、版本比較

The circulation and version of the *Article on Discriminating the Teaching of the Huayan One Vehicle* in China, Korea, and Japan

De-long Yu

Associate Professor, Minzu University of China School of Science



Abstract

Fazang, is a prominent figure of the *Huayan* school who interpreted and constructed the *Huayan* philosophy in the *Tang* Dynasty. The *Article on Discriminating the Teaching of the Huayan One Vehicle* (華嚴一乘教義分齊章), commonly known as the *Treatise of the Five Teachings* (五教章), is an important work of *Fazang* and has received great attention in the Buddhist community, especially within the *Huayan* school. In the process of *Huayan* school revival in the *Song* Dynasty, this book played a special role. As the *Huayan* doctrine spread to Korea and Japan, this book also influenced the development of Buddhist culture in these countries, especially the *Huayan* school. This book is widely cited by *Silla Goryeo* Buddhist scholars. In Japan, the *Treatise of the Five Teachings* has always been

valued as a must-read for learning the teachings of *Huayan*, and there are dozens of annotated books. In the process of long-term circulation, the *Article on Discriminating the Teaching of the Huayan One Vehicle* has formed many versions, mainly including “*Song (Tang) version*”, “*Japan version*”, “*Draft version*” and “*Refining version*”. Based on the results of predecessors, this article summarizes and introduces the circulating situation and different versions of the *Article on Discriminating the Teaching of the Huayan One Vehicle* in China, Korea and Japan.



Keywords: *Fazang*, *Article on Discriminating the Teaching of the Huayan One Vehicle*, China-Korea-Japan, circulation in China, Korea, and Japan, comparison among different versions

目 次

-
- 一、前言
 - 二、《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國的流傳
 - (一)《華嚴一乘教義分齊章》在中國的流傳
 - (二)《華嚴一乘教義分齊章》在朝鮮的流傳
 - (三)《華嚴一乘教義分齊章》在日本的流傳
 - 三、《華嚴一乘教義分齊章》主要版本
 - (一)「宋(唐)本」
 - (二)「和本」
 - (三)「草本」與「鍊本」
 - 四、小結
-



一、前言

法藏（A.D. 643-712），為唐代闡釋與建構華嚴義學的一代龍象學僧，世稱賢首國師、康藏法師、華嚴和尚、香象大師，後世推尊為中國佛教華嚴宗三祖。

法藏承續杜順、智儼法界緣起思想，博綜大小乘經論及諸家宗義，撰著了《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》等大量經疏講章，通過對《華嚴經》義理的全面闡釋，完成了極具理論特色的華嚴義學的系統建構，如別教一乘、法界緣起、五教判釋、六相圓融、十玄無礙等學說，無不成為後世華嚴宗義學的重要理論基石，奠定了中國佛教華嚴宗的義理架構。

《華嚴一乘教義分齊章》，又稱「華嚴五教章」、「一乘教分記」等，為法藏總括華嚴完整義理體系的一部重要著作。該書以十門開釋華嚴一乘教義：¹

第一「**建立一乘**」，建立同別二教的一乘教義，別教一乘中又含因分可說與果分不可說，因分可說中又立分相與該攝二門。在同教一乘中又含分諸乘與融本末二門。

第二「**教義攝益**」，首先說明一乘、三乘的教義分齊，其次則敘述攝益的分齊。

第三敘「**古今立教**」，列舉菩提流支、誕法師、光統、大衍、護身、耆闍、智顓、法敏、法雲、玄奘等古今十師的教相判釋。

第四「**分教開宗**」，先就法分為五教，即小乘教、大乘始教、終教、頓教和圓教，後以理開為十宗，建立起五教十宗的判

¹ 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，頁477上-509上。

教體系，說明華嚴所處地位之殊勝。

第五「乘教開合」，論述一乘、三乘和五教之間的相互關係，說明華嚴為融攝一切諸教之一大圓教。

第六「起教前後」，初明《華嚴經》為如來成道後最初之說法，乃稱性之本教，後明三乘為逐機之末教。

第七「抉擇其意」，抉擇本末二教之所以有前後差別，為因眾生之根機有異。

第八「施設異相」，從時間、地點等十個方面說明一乘與三乘的相異之處。

第九「所詮差別」，從心識差別、種性差別、行住差別、修行時分、修行依身、斷惑分齊、二乘迴心、佛果義相、攝化分齊、佛身開合等十門，區別五教間的不同。

第十「義理分齊」，具體運用三性同異、緣起因門六義、十玄緣起無礙、六相圓融四門義理，集中闡發了華嚴一乘圓教海印緣起自在無盡之旨。

中國傳本（「宋本」）以前八門為第一卷，第九門為第二卷，第十門為第三卷。日本傳本（「和本」）雖然同樣為三卷，但是以義理分齊門為第九為第二卷，與前八門合，題云「華嚴一乘教分記」，以所詮差別門為第十為第三卷，題云「華嚴經中一乘五教分齊義」，總題云「華嚴五教章」。而在韓國，《華嚴一乘教義分齊章》的最早記載見於法藏〈寄海東書〉。唐武則天長壽元年（A.D. 692）²，隨法藏研習華嚴的新羅弟子勝詮法師歸國，法藏託

² 據朝鮮·李能和《朝鮮佛教通史》上編，此篇書信寫于唐武則天長壽元年（A.D. 692），是年為新羅孝昭王元年，法藏時年五十歲。見朝鮮·李能和輯

其將自己的著作數種抄送同門新羅義湘，內有「一乘教分記三卷」³。在法藏自撰後由弟子續成的《華嚴經傳記》中，也載有「華嚴教分記三卷」⁴。

《華嚴一乘教義分齊章》在中國佛教界，尤其是在華嚴宗內部受到高度重視，在清涼澄觀《華嚴經疏演義鈔》、圭峰宗密《圓覺經大疏鈔》和《略疏鈔》，及永明延壽《宗鏡錄》中都有引用。在宋代華嚴中興過程中，《華嚴一乘教義分齊章》發揮著特殊作用。宋代華嚴四大家為之作注，其中道亭撰有《義苑疏》，觀復撰有《析薪記》，師會撰有《焚薪》和《復古記》，希迪著《集成記》。隨著華嚴義學傳播到朝鮮、日本，本書也影響了這些國家佛教文化尤其是華嚴宗的發展。新羅高麗佛教學者，如皇龍寺表員《華嚴經文義要決問答》、青丘沙門見登《華嚴一乘成佛妙義》、《起信論同異略集》及佚名《法界圖記叢髓錄》等，均有引用《華嚴一乘教義分齊章》，高麗均如撰有注釋書《釋華嚴教分記圓通鈔》。在日本，《華嚴五教章》一直被作為學習華嚴教義的必讀書而受到重視，注釋書有壽靈《華嚴五教章指事》、凝然《華嚴五教章通路記》等數十種。

由於《華嚴一乘教義分齊章》流傳之廣，影響之深，一方面導致版本眾多，主要有「宋（唐）本」、「和本」、「草本」與「鍊本」等四種，因此有必要理清各個版本的來龍去脈及相互之間的異同。另一方面，《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國流傳的過程與三國華嚴義學及華嚴宗的發展歷程密切相關。諸家注釋與

述，崔南善校閱，《朝鮮佛教通史》上編，《大藏經補編》冊31，頁307上。

³ 見高麗·義天集，《圓宗文類》卷22，《新纂卍續藏》冊58，頁559上。

⁴ 唐·法藏集，《華嚴經傳記》卷5，《大正藏》冊51，頁172中。

引用有著各自風格與價值取向，存在多重闡釋維度，進而豐富與完善了華嚴義學。從一個更為廣闊的視角看，《華嚴一乘教義分齊章》在中日韓三國流傳的歷史過程，非常形象地呈顯了佛學交流在中韓日三國文化交流中發揮的重要作用。

本文在前人研究成果基礎上，對《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國的流傳情況與不同版本，做一整理介紹。

二、《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國的流傳

(一)《華嚴一乘教義分齊章》在中國的流傳

1. 唐五代時期

唐代華嚴大家們非常重視《華嚴一乘教義分齊章》。被後世推尊為中國佛教華嚴宗四祖的清涼澄觀，在其所撰《華嚴經疏演義鈔》中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用⁵。

被後世推尊為中國佛教華嚴宗五祖的圭峰宗密，在其著作《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》、《圓覺經略疏鈔》等中對《華嚴一乘教義分齊章》也多有引用。⁶

中國華嚴思想史上另一位重要思想家李通玄（A.D. 635-730）也受到法藏的較大影響。在《新華嚴經論》中，李通玄多次援用法

⁵ 如唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9、卷57，《大正藏》冊36，頁414下、頁447下。

⁶ 如《圓覺經大疏》卷1，《新纂卍續藏》冊9，頁326中。《圓覺經大疏釋義鈔》卷2、卷3，《新纂卍續藏》冊9，頁494中、頁516中。《圓覺經略疏鈔》卷3，《新纂卍續藏》冊9，頁847中。

藏的釋義。例如在判教之前，李通玄先援引了法藏在《華嚴經探玄記》中所總結的中土古今十家判教及西域戒賢、智光兩家判教，又列舉了法藏的五教判⁷，在此基礎上，提出了自己的「十教十宗」的判教學說。李通玄繼承了智儼、法藏的六相十玄學說，其中《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷1所述的十玄門⁸，就是取自《華嚴一乘教義分齊章》的說法。

中晚唐以後，禪教合一成爲時代思潮，華嚴與禪交融滲透，華嚴宗的理事圓融、事事無礙思想被禪宗所吸收，遂有「即事而真」的華嚴禪興起。作爲華嚴宗奠基性理論著作的《華嚴一乘教義分齊章》，其思想受到永明延壽等禪宗大家的重視。永明所撰《宗鏡錄》爲中國佛教史上一部重要著作，其宗旨如卷34所云：「若依教，是華嚴，即示一心廣大之文；若依宗，即達磨，直顯眾生心性之旨。」⁹ 概括來說就是「禪尊達磨，教尊賢首」¹⁰。《宗鏡錄》中大量引用了華嚴宗旨，其中對《華嚴一乘教義分齊

⁷ 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》卷3：「然今唐朝藏法師，承習儼法師爲門人，立教深有道理，亦可敘其指趣：一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。」（《大正藏》冊36，頁735上-中）。

⁸ 唐·李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷1：「一、同時具足相應門，二、一多相容不同門，三、諸法相即自在門，四、天帝網影像重重互參無礙門，五、微細相容安立門，六、祕密隱顯具德門，七、諸蓮華藏純雜俱含無障門，八、三世圓融互參相入門，九、唯智同別自在門，十、託事表法生解門。」（《大正藏》冊36，頁1018下）。

⁹ 宋·延壽集，《宗鏡錄》卷34，《大正藏》冊48，頁614上。

¹⁰ 如呂澂《中國佛學源流略講》有云：「當時所說的禪，除禪宗之禪而外，還有其他各派所講的止觀也包括在內，但延壽是以達磨禪爲準。又所說的教，當時雖有三家，但他也尊賢首爲首，這是法眼宗的門風，『禪尊達磨，教尊賢首。』這也就是延壽的禪教統一。這些都沒有超出宗密所說的範圍，宗密就是把教定於華嚴，禪定於禪宗的。」（呂澂，《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》第五冊（北京：中華書局，1991年），頁2821-2822。

章》多有引用，體現出永明對華嚴無盡緣起的重視。¹¹

2. 宋遼時期

(1) 兩宋時期

經歷晚唐五代的動亂和毀佛，佛教典籍大多散佚，華嚴宗與其他宗派一樣受到沉重打擊。至北宋時，被稱為宋代華嚴中興教主的淨源（A.D. 1011-1088）復興華嚴義學的一個中心工作就是華嚴典籍的搜集和整理。宋哲宗元祐元年（A.D. 1086），高麗僧統義天航海來宋，求學華嚴教義。義天在請教淨源的同時，也帶來了許多中國早已佚失的唐代華嚴章疏，為賢首宗的中興創造了有利條件。在淨源所搜集整理的華嚴典籍中，就包括《華嚴一乘教義分齊章》的刊誤定科。據淨源〈教義分齊章重校序〉所述，淨源初受學於橫海明覃法師之門時，即嘗受其示誨云：「昔賢首國師述《教義章》，開一乘之淵旨，發五教之微言，故其立宗判義獨耀古今，茲實先聖之遺烈，作後世之龜鑑者也。若清涼之釋《大經》，圭峰之解《圓覺》，長水之注《楞嚴》，皆所以抗志一乘，潛神五教，而章句出焉。」¹² 由此淨源對《華嚴一乘教義分齊章》特別留意。然而當時流傳的《華嚴一乘教義分齊章》文本存在著一些問題，淨源將之歸納為「三失」：「其間標題有乖謬，列門有參差，傳寫有訛誤」。¹³ 有鑒於此，淨源收集南北各地流傳的多種版

¹¹ 如《宗鏡錄》卷46、卷60、卷72，《大正藏》冊48，頁690中、頁757上、頁819下等，均為對第十義理分齊的引用，體現出永明對華嚴無盡緣起的重視。

¹² 宋·淨源述，〈教義分齊章重校序〉，《圓宗文類》卷22，《新纂卍續藏》冊58，頁561下。

¹³ 《新纂卍續藏》冊58，頁561下。

本，重校了《華嚴一乘教義分齊章》。據〈重校序〉，淨源校本以義理分齊為第九門為中卷，以所詮差別為第十門為下卷，第九、十兩門次序與現存「宋本」相反，與日本傳本《華嚴五教章》即「和本」相同，此本現不傳。淨源還著有《教義分齊章科文》一卷¹⁴，已佚。

宋代華嚴學的一大特色是普遍重視《華嚴一乘教義分齊章》，華嚴學者紛紛作注，並重點圍繞「同教」、「別教」之關係展開論辯。

現存最早的《華嚴一乘教義分齊章》中土注釋書為北宋普靜寺道亭（或作道亨）¹⁵（A.D. 1023? --1100?）所撰《義苑疏》十卷。道亭為北宋華嚴大家，哲宗時曾住錫霽溪（浙江烏鎮）普靜寺，著有《維摩通微》（已佚）等著作¹⁶。楊傑為《義苑疏》作前序和後序，後序寫於元祐五年（A.D. 1090）。《義苑疏》自序有云：「考其箋釋，古今未聞」¹⁷，可見該書大有開創之功。

至南宋時，《華嚴一乘教義分齊章》注書競出。紹興年間，觀復撰有《華嚴一乘分齊章義析薪記》五卷，已佚。觀復號笑

¹⁴ 見高麗·義天錄，《新編諸宗教藏總錄》卷1：「《教義分齊》三卷，法藏述。《科》一卷，淨源述。」（《大正藏》冊55，頁1167上）。

¹⁵ 胡建明認為道亭為道亨的誤寫，參見胡建明，〈霽溪普靜沙門「道亭」名の誤伝について：日本で「道亭」と誤写誤植された経緯についての調査報告〉，《印度學佛教學研究》第62卷第2號（2014年3月），頁550-555。

¹⁶ 見高麗·義天，《大覺國師外集》卷6〈大宋沙門道亭（亨）書〉：「昨撰《維摩道微》，鏤板將畢，意欲流通，竊患文理沉隱，義趣未詳，敢求後序，光贊發揮，果能相照，必無讓焉。」見黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》（蘭州：甘肅人民出版社，2007年），頁130。

¹⁷ 宋·道亭述，《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷1，《新纂卍續藏》冊58，頁185中。

庵，生卒年不詳，現存著作還有《圓覺鈔辨疑誤》二卷（據觀復自序，完成於紹興十六年（A.D. 1146））、《遺教經論記》三卷（據觀復後記，完成於紹興二十二年（A.D. 1152））。據師會《華嚴一乘教義分齊章焚薪》所述¹⁸，觀復與師會曾經同住雲溪仙潭寺，師會比觀復年長，二人本來相交甚厚，經常切磋學問，但在一些教義上存在分歧。師會對於觀復的《析薪記》大為不滿，特撰寫《焚薪》加以批判。

可堂師會（A.D. 1102-1166）是淨源的三傳弟子，紹興年間住持杭州慧因寺，撰有《華嚴一乘教義章焚薪》二卷、《華嚴一乘教義章科》一卷、《華嚴一乘教義章復古記》三卷及《般若心經略疏連珠記》二卷等。《焚薪》或題為「析薪膏肓」，意即指觀復《析薪記》已病入膏肓。例如《焚薪》卷2指斥云：「《析薪》五卷十三萬數千言，理皆妄謬。」¹⁹師會對觀復《析薪記》進行批判的思想背景，是由於華嚴思想于中唐之後，澄觀及宗密已逐漸將其重心放在了心性之上，到了北宋時，淨源進一步提出華嚴宗七祖說，尊馬鳴菩薩為初祖，更加凸顯了《大乘起信論》之心性思想的重要性，而此思想也成了南宋時期華嚴思想的主流。師會本人力主回到華嚴別教一乘，因而對觀復等人展開了批判。

《復古記》在師會生前僅完成兩卷，後由弟子善熹續成。善熹所作序在紹熙三年（A.D. 1192），此書刻板流通在慶元四年（A.D. 1198）。《復古記》力圖以智儼和法藏的學說為標準²⁰，體

¹⁸ 宋·師會錄，《華嚴一乘教義分齊章焚薪》卷1，《新纂卍續藏》冊58，頁260下。

¹⁹ 《新纂卍續藏》冊58，頁269中。

²⁰ 善熹在書後跋文中，具體說明「復古」之意：「今云復古者，以先師專用《搜》、《探》二玄，《孔目》、《問答》等解釋。」（宋·師會、善熹述，《華嚴

現了師會的一貫立場。

師會另一弟子希迪著有《華嚴一乘教義分齊章集成記》十卷，現存一卷，其自序撰於嘉定戊寅歲（A.D. 1218）。希迪生卒年不詳，住杭州慧因寺，現存著作還有《評復古記》（又名「扶焚薪」）一卷，《註華嚴同教一乘策》一卷（師會述，希迪註并序）。

《義苑疏》、《析薪記》、《復古記》、《集成記》流傳到日本後，為凝然及其以後的《華嚴五教章》注家們所重視，廣泛引用，被稱為宋朝《華嚴一乘教義分齊章》四大注疏。道亭、師會、觀復和希迪被稱為宋代華嚴四大家。

(2) 遼代時期

契丹於10世紀初建立大遼後，至遼聖宗（A.D. 982-1031）、興宗（A.D. 1031-1055）與道宗（A.D. 1056-1101）三朝，佛教及其義學相當興盛，而華嚴學則是其中最為重要的佛教義學流派。遼代的華嚴義學主要承襲唐代的傳統，尤其重視澄觀的華嚴理論，其「融會諸宗」的基本精神得到進一步的發展和實踐。遼代時期華嚴學闡釋的另一個特點，是華嚴與密教的結合，其代表學僧有鮮演、志福、法悟與道殷等。志福撰《釋摩訶衍論通玄鈔》四卷，法悟撰《釋摩訶衍論贊玄疏》五卷，道殷撰有《顯密圓通成佛心要集》二卷，鮮演曾撰《摩訶衍論顯正疏》，皆是攝取華嚴圓教義理闡釋密教經典。在這些學僧的著作中，《華嚴一乘教義分齊章》作為權威典據被廣泛引用。

《釋摩訶衍論》署名「龍樹菩薩造」，是《大乘起信論》的

一乘教義分齊章復古記》卷三之下，《新纂卍續藏》冊58，頁396上）。

注釋書。此論在中國的廣泛流傳始於唐末，盛於遼代。遼道宗以帝王身份探究佛理，遊心華嚴性海，曾著〈華嚴經隨品贊〉。他特別推崇《釋摩訶衍論》，嘗言此論「包一乘之妙趣，括百部之玄關」²¹。志福²²、法悟²³等人就是在道宗的提倡下注疏《釋摩訶衍論》的，並引用《華嚴一乘教義分齊章》。

鮮演（A.D. 1040?-1112）是遼代華嚴學大家，主要活動於遼晚期的道宗及天祚帝時期。據〈鮮演大師墓碑〉²⁴，鮮演俗姓李，懷州人氏（今內蒙古自治區巴林右旗），清寧五年（A.D. 1059）試經受具後，遊歷諸方。清寧六年（A.D. 1060），道宗皇帝特賜鮮演紫衣以及「慈惠」德號，「自爾名馳獨步，振于京師」。大安五年（A.D. 1089），賜號「圓通悟理」，故其署稱「上京開龍寺圓通悟理大師賜紫沙門鮮演」²⁵。天慶二年（A.D. 1112）卒，年七十餘歲。鮮演的佛教撰著，計有《華嚴經談玄抉擇》等九種。《華嚴經談玄抉擇》六卷是鮮演闡釋華嚴學的主要作品，其中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用。²⁶

道殷（A.D. 1056-1114）是遼代另一位以華嚴圓教義理闡釋密教的學僧。據《賢首宗乘》卷3，道殷字法幢，族姓杜氏，雲中人，「髻鬣之年，出俗禮師，年方十五，苦志參方。禪林講席靡不

²¹ 耶律孝傑撰，〈釋摩訶衍論贊玄疏引文〉，遼·法悟撰，《釋摩訶衍論贊玄疏》卷1，《新纂卍續藏》冊45，頁830上。

²² 如《釋摩訶衍論通玄鈔》卷1，《新纂卍續藏》冊46，頁121上、頁121中。

²³ 《釋摩訶衍論贊玄疏》卷3，《新纂卍續藏》冊45，頁876上。

²⁴ 參見蓋之庸編著，《內蒙古古代石刻文研究》〈鮮演大師墓碑〉（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2002年），頁369-370。

²⁵ 遼·鮮演述，《大方廣佛華嚴經談玄抉擇》卷2，《新纂卍續藏》冊8，頁1上。

²⁶ 如《大方廣佛華嚴經談玄抉擇》卷3-6，《新纂卍續藏》冊8，頁29上、頁36中、頁58上、頁75下。

循歷，華嚴玄門更加專注。五教十宗之義，明如炳燭；六相十玄之旨，洞契心源。」²⁷ 道殷撰有《顯密圓通成佛心要集》二卷，自署為「五臺山金河寺沙門」，時稱「顯密圓通法師」²⁸。可見，在遼代華嚴義理的闡釋中，《華嚴一乘教義分齊章》得到了相當程度的重視。

3. 元明清時期

中唐以後，隨著禪宗的勃興，整個中國佛教思想之趨勢逐漸轉向於心性之上。澄觀、宗密等華嚴大家們也開始注重從「一心」出發來闡述華嚴思想，尤其宗密更強調心性，以「一心」來融匯禪教。到了宋代以後，有關華嚴別教一乘思想，尤其是與終教的區別，隨著時代思潮之發展，難免漸漸模糊了。在這種趨勢之下，到了元明清時，已經不再見有《華嚴一乘教義分齊章》的全注本問世。周叔迦曾經論及近世華嚴學的衰落，有云：「元明以來多承長水舍《華嚴》而以《楞嚴》為根本，特重《玄談》而舍《教義章》，奢談圓理，殊少觀行。這六百年間是賢首宗的零落時代。」²⁹ 誠如周氏所說，此一時期「特重《玄談》而舍《教義章》」，然而還是不斷有華嚴學者對《華嚴一乘教義分齊章》義理加以引用與發揮。

²⁷ 西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁169。

²⁸ 遼·道殷集，《顯密圓通成佛心要集》卷上，《大正藏》冊46，頁989中-下。

²⁹ 周叔迦，《周叔迦佛學論著全集》第一冊〈八宗概要〉（北京：中華書局，2006年），頁433-434。

(1) 元代時期

《華嚴一乘教義分齊章》被編入藏經始於《趙城金藏》。《金藏》廣勝寺本《華嚴一乘教義分齊章》現存卷上，首頁殘缺，尾題「華嚴一乘分齊章」。《趙城金藏》鑄刻於金熙宗皇統九年（A.D. 1149-1178）至世宗大定十八年（A.D. 1149-1178）。因經本卷首的釋迦說法圖有「趙城縣廣勝寺」的題字，所以世稱《趙城金藏》或《金藏》廣勝寺本。金亡後，《金藏》經板已有部分損失，在元太宗時期曾補雕經板，由耶律楚材主持，時間約在太宗十年至乃馬真后二年（A.D. 1238-1243）前後。現存補雕後的印本有兩部，一部在薩迦寺北寺圖書館被發現，有少量存本。另一部就是蒙古世祖中統三年（A.D. 1262）御賜的《金藏廣勝寺本》³⁰。雕造於明洪武五年至洪武三十一年（A.D. 1372-1398）的《洪武南藏》也將《華嚴一乘教義分齊章》收入其中，千字文編號為藝六——藝八，四川省佛教協會1999年影印本載於第235冊，為現存較早完整版本。此後，《永樂南藏》、《永樂北藏》、《嘉興藏》、《清龍藏》、《大正藏》等諸版大藏經也都將《華嚴一乘教義分齊章》收入，為此書的保存與流傳提供了有力保障。

元代弘傳賢首宗的學僧，大多以祖述唐代諸師尤其是澄觀、宗密等人的思想為主。在北方弘傳華嚴教義的代表人物是五臺山真覺文才。文才著有《華嚴懸談詳略》五卷（已佚）、《肇論新疏》三卷、《肇論新疏遊刃》三卷、《般若心經略疏慧燈集》二卷等。《肇論新疏游刃》卷3曾引用了《華嚴一乘教義分齊章》。³¹

³⁰ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》（北京：中國社會科學文獻出版社，2013年），頁43-45。

³¹ 《肇論新疏游刃》卷3，《新纂卍續藏》冊54，頁324中。

元代雲南地區弘傳華嚴教義的代表人物是蒼山雪庭普瑞。但是目前常見的有關普瑞的資料記載如《新續高僧傳》等存在混亂。陳垣對此曾有說明，明確指出了《滇釋紀》及《曹溪一滴》將普瑞混同於另一位華嚴學僧妙觀之誤。³² 對陳垣的論斷，侯沖等人依據碑銘資料予以肯定，並作了進一步補充。³³ 普瑞號雪庭，昆明人，為元代到雲南傳禪的名僧大休之弟子，元文宗天曆二年（A.D. 1329）曾居大理。普瑞又被稱為「華嚴宗主」，可見在當時的影響力。普瑞著有《華嚴懸談會玄記》四十卷，《會玄記》是普瑞弘揚華嚴教理的代表作，其中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用³⁴，表現出普瑞對《華嚴一乘教義分齊章》的重視。

(2) 明清時期

明清華嚴學的特色是融華嚴、唯識、禪及淨土於一體³⁵。在這樣的大背景下，賢首教觀漸有式微之勢。然而仍有一些學僧，如明末清初的弘演法師、汰如明河、蒼雪讀徹、為霖道霈、慧開空朗、柏亭續法等人，對《華嚴一乘教義分齊章》或加以援用，或刊刻流通，或加以疏解發揮。

³² 陳援庵，〈明季滇黔佛教考〉，藍吉富主編，《現代佛學大系》第28冊（臺北：彌勒出版社，1983年），頁5。

³³ 參見侯沖，〈元代滇僧雪庭普瑞及其《華嚴懸談會玄記》〉，《雲南文史叢刊》第2期（2002年），頁34-36。

³⁴ 如元·普瑞撰，《華嚴懸談會玄記》卷11、卷28、卷31、卷34，《新纂卍續藏》冊8，頁161上、頁302上、頁324上、頁350下。

³⁵ 如高原明显著有《相宗八要解》、《成唯識論俗詮》等，魯庵普泰著有《百法明門解》、《八識規矩誦注》等。雲棲株宏藉資華嚴圓頓宗旨疏釋《阿彌陀經》，融會華嚴與淨土。憨山德清是晚明倡導禪教一致、儒釋道融合的重要人物。

釋弘演，生卒年等個人資料不詳，撰有《楞嚴妙指》十卷，《楞嚴妙指》依據馬鳴《大宗地玄文本論》、《大乘起信論》及龍樹《釋摩訶衍論》疏釋《楞嚴經》，因此於卷首先會釋馬鳴二論，引述《釋摩訶衍論》，並附錄南嶽、天台、賢首、清涼相關論述³⁶。《楞嚴妙指》中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用。³⁷

據《賢首宗乘》卷6³⁸，明河（A.D. 1588-1640），字汰如，號高松道者，通州（今南通市）人，俗姓陳，年十餘歲，多病，父母送通州之興國寺，依天一法師剃染。明河專心經教，兼工書史。年十九，決志游學，至雲棲、介山、紹覺、耶溪諸大師門，一一參叩。時五臺澄方和尚大闡《華嚴》，師單瓢負笈，直造其席。後得法於一雨通潤（A.D. 1565-1624），為雪浪洪恩再傳弟子，所著有《華嚴十門眼》，及《補續高僧傳》二十六卷等。明河曾感嘆於當時習賢首者不重視賢首之說，幾至於連《華嚴一乘教義分齊章》之名也不曾聽聞：「今海內習賢首說者少習賢首說，而習是章者益少，久藏龍藏，幾至不聞其名。」³⁹因而發心刊刻《華嚴一乘教義分齊章》，加以句讀，並撰〈華嚴教義章疏引〉一篇，命其弟子道開刻版流通。

據《賢首宗乘》卷6⁴⁰，讀徹（A.D. 1588-1656），字蒼雪，別號南來，雲南呈貢人，俗姓趙。年十一，至雞足山寂光寺依水月法

³⁶ 明·釋弘演撰，〈楞嚴妙指會二論〉，《楞嚴妙指》卷1，《國家圖書館善本佛典》第16冊，頁10中-105中。

³⁷ 如《楞嚴妙指》卷1、卷6、卷9，《國家圖書館善本佛典》第16冊，頁101上、頁117中、頁355中、頁501上、頁504中。

³⁸ 《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，頁247-248。

³⁹ 明·明河，〈華嚴教義章疏引〉，明·周永年編，《吳都法乘》卷13，《大藏經補編》冊34，頁452中。

⁴⁰ 《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，頁248-251。

師為沙彌。年十九，發志參方，悠悠萬里，得達金陵。聞雪浪大師晚棲梁溪望亭，前往參學。雪浪大師歿後，追隨雪浪弟子一雨通潤（A.D. 1565-1624）。崇禎元年（A.D. 1628）住持蘇州支硎山中峰寺，弘揚華嚴。讀徹除了精研及宣講法藏、澄觀的著作外，於《楞嚴》、《唯識》、《法華》等諸經論亦講著不輟。蒼雪讀徹與汰如明河同為一雨通潤嗣法弟子，明河刊刻《華嚴一乘教義分齊章》，讀徹為之作〈華嚴教義章說〉加以提倡。⁴¹

據《正源略集》卷3⁴²，道霈（A.D. 1615-1702），字為霖，號旅泊，福建建寧府丁氏子，年十四於郡東白雲寺禮深公出家，早年參學於閩谷廣印及密雲圓悟禪師之門，後嗣法永覺元賢禪師，兩次擔任鼓山湧泉寺住持，為明末清初曹洞宗壽昌系鼓山法脈第二代傳人。道霈雖為禪師，但他深入經藏，撰述甚豐，主要著述有《鼓山錄》六卷、《餐香錄》八卷、《還山錄》四卷、《旅泊菴稿》六卷及《華嚴經疏論纂要》一百二十卷等。謝旌〈書刻華嚴經疏論纂要緣起〉云：「大師雖主持宗門，而平生游泳華嚴，棲心法界。」⁴³《華嚴經疏論纂要》中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用。⁴⁴

⁴¹ 讀徹〈華嚴教義章說〉有云：「故吾宗最喫緊一書，其在賢首《教義》乎！向以久沉教海，學人名字幾不得聞，況因名以知教理行證、究極圓融、無礙三觀、十身妙義者乎？汰兄法主乃茲慨然一倡，欲梓流通以廣法施，道開法友從而踴躍任之，願補法門一大缺陷事，此其機緣豈偶然者哉！且今堯風浩蕩，佛日休明，何患異日之無人將以全宗文字並得請例入藏，如川若海，萬派齊消，終歸不竭，吾又將拭目以俟之矣！」（《吳都法乘》卷13，《大藏經補編》冊34，頁453上-中）。

⁴² 清·際源、了貞輯，達珍編，《正源略集》卷3：「福州鼓山為霖道霈禪師」（《新纂卍續藏》冊85，頁19中）。

⁴³ 清·道霈編，《華嚴經疏論纂要》卷1，《大藏經補編》冊3，頁3上。

⁴⁴ 如《華嚴經疏論纂要》卷1、卷11、卷60，《大藏經補編》冊3，頁24上、頁209

依《賢首宗乘》卷7⁴⁵，空朗（A.D. 1623-1676），字慧開，浙江山陰陳氏子，出家後至姑蘇永定寺，依微密真詮（A.D. 1604-1654）習賢首教，為雪浪洪恩三傳弟子。因聞真詮大師講《華嚴法界玄鏡》，頓會幽旨。所著有《華嚴一乘教義章提綱》一卷、《教義章搜原》一卷。

據徐自洙〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉⁴⁶，續法（A.D. 1641-1728），俗姓沈，字伯亭，號灌頂，仁和（今浙江杭州）人，受學於杭州天竺山慈雲寺德水明源，為雲棲株宏四傳弟子。歷住杭州慈雲、崇壽、上天竺諸寺，弘傳華嚴教義五十餘年，著有《賢首五教儀》六卷、《賢首五教儀科注》四十八卷、《賢首五教儀開蒙》一卷及《賢首十要》二卷等，共計二十餘種，達六百餘卷。其中《賢首五教儀》為續法代表作，對華嚴教觀進行了系統整理。據續法〈集刻五教儀緣起〉所述，此書纂集賢首《教章》、清涼《疏鈔玄談》、杜順《法界觀》、宗密《禪源詮》與《圓覺疏》及普瑞《會玄記》等諸家章疏之要旨，「再四研磨，逐一對會，弗令要義有所遺漏」，歷時十五六年，方告完稿⁴⁷。關於本書題名及卷首的〈賢首時儀教觀圖〉為何僅標舉三祖賢首法藏一師之名，續法加以說明云：「蓋教觀由三祖而圓備，宗儀由三祖而建興，述作功德，推尊獨在，故不舉餘祖耳。後之學法者，務知開宗立教之主，餘祖自該顯矣。」⁴⁸顯示出續法特別推尊於賢首法藏。續法著述中對《華嚴一乘教義分齊章》也有引

上、頁1283上。

⁴⁵ 《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，頁272-273。

⁴⁶ 載於佚名，《伯亭大師傳記總帙》，《新纂卮續藏》冊88，頁396上-398中。

⁴⁷ 清·續法集錄，《賢首五教儀》卷6，《新纂卮續藏》冊58，頁687上-下。

⁴⁸ 《賢首五教儀》卷1，《新纂卮續藏》冊58，頁629中-下。

用。⁴⁹

4. 清末民初以來

清末民初，隨著華嚴典章從日本朝鮮回流與重新刊刻，通過月霞法師等人創辦專弘華嚴的華嚴大學及法界學院等一系列弘法活動，華嚴教學漸有復興之勢。靄亭撰有《華嚴一乘教義分齊章集解》十卷，注解了《華嚴一乘教義分齊章》全文。民國修編《普慧大藏經》，編校了《華嚴一乘教義分齊章記》五卷，內含法藏《華嚴一乘教義分齊章》原文及三種注釋書——師會《復古記》、日本壽靈《五教章指事》和凝然《五教章通路記》，載於《普慧大藏經》第十函。《華嚴一乘教義分齊章》及其華嚴一乘法界緣起思想又重新得到弘揚。

月霞顯珠為民初復興華嚴宗的代表性人物。據釋東初《中國佛教近代史》下冊第24章〈釋月霞傳〉⁵⁰，顯珠（A.D. 1857-1917），字月霞，俗姓胡，湖北黃岡人。清光緒十四年（A.D. 1888），月霞依了塵和尚參禪，夙夜匪懈，三年如一日，聽講《維摩詰經》，悟入不二法門。光緒十六年（A.D. 1890），月霞到南京句容赤山真如寺參謁法忍法師，開始接觸《華嚴經》及華嚴教義，由此樹立「教弘賢首，禪繼南宗」之志願。1913年，創辦華嚴大學於上海哈同花園，次年遷至杭州海潮寺，就學者有智光、靄亭、持松、常惺等人。其課程設置除了講讀《華嚴經》及諸方等經論之外，還特設教義科，主講《華嚴一乘教義分齊章》及續法《五教儀開蒙》。1917年，月霞曾應請到宜興磬山，宣講《法華經》及《華嚴

⁴⁹ 如清·續法述，《四十二章經疏鈔》卷2，《新纂卍續藏》冊37，頁689上。

⁵⁰ 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：東初出版社，1987年版），頁755。

一乘教義分齊章》。是年夏，奉冶開老和尚之命，出任常熟興福寺住持，同時在寺內開辦專弘華嚴的法界學院。同年十月三日示寂於杭州玉泉寺。

月霞法師圓寂後，興福寺法界學院接由應慈、持松、常惺等相繼主持，延續長達二十年之久，造就了不少專宗華嚴的弘法之才。⁵¹

靄亭（A.D. 1893-1947），俗姓吳，名滿祥，別號棲雲，江蘇泰州人。靄亭早年失怙恃。年十九，依本邑宏開寺文心、智光二師披剃出家。1914年，隨智光入上海華嚴大學，依月霞法師學習華嚴，「儘得奧旨，慧解以啓」⁵²。1928年，創辦夾山寺竹林佛學院，弘傳華嚴、毗尼。1932年，靄亭法師退居後，遊化香港，創設寶覺佛學社、東蓮覺苑等弘法機構。後又增設圖書館，創辦《人海燈》雜誌。1935年，遊歷日本，搜集華嚴典籍，特別是法藏《華嚴一乘教義分齊章》的相關注疏，後集十年之力，於1947年撰成《華嚴一乘教義分齊章集解》十卷。據《華嚴一乘教義分齊章集解》卷首之智光序稱：「民初，月霞老法師創華嚴大學于上海哈同花園，俄移杭州海潮寺，皆以《華嚴教義章》為主課。當時苦無注解，乃盡出私貨，向日本請購《續藏經》，方得《復古記》及《義苑疏》兩注。民國六年，月老又在宜興磐山講《教義章》，從學者三百余人，余與余徒靄亭均隨左右，精勤研究，稍獲門徑。此後，靄亭創竹林佛學院，主講香港東蓮覺苑，深感《復古記》等文字艱深，初學不易瞭解，乃於弘化之餘，本自己聽講

⁵¹ 參見陳永革撰，〈論民國時期（1912-1949）華嚴宗的弘傳及其影響〉，《2013華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊（臺北：華嚴蓮社），頁434-437。

⁵² 南亭法師，〈靄亭和尚傳略〉，范觀瀾主編，《華嚴文匯》上冊（北京：宗教文化出版社，2007年），頁334。

研究心得，參閱有關本章之注疏，使艱澀者通順之，深隱者淺顯之，不足者補充之，幾費辛勞，成此《集解》。」⁵³ 由此可見，《華嚴一乘教義分齊章集解》確為靄亭法師畢生研習《華嚴教義章》的心得結晶，難能可貴。

(二) 《華嚴一乘教義分齊章》在朝鮮的流傳

1. 新羅時期

華嚴思想在朝鮮佛教史上占有很大比重，尤其是對新羅佛教有非常大的影響。法藏的華嚴思想通過同門海東義湘而影響新羅佛教界。據《三國遺事》⁵⁴，義湘（A.D. 625-702）曾先後兩次入唐求法。第一次中路遇阻而返，求法未成。龍朔元年（A.D. 661），第二次入唐求法，終於到達長安，並至終南山智儼處受學。義湘在智儼門下八年修學的結果即是《華嚴一乘法界圖》。此書是義湘華嚴思想之集要，融入了智儼晚年對華嚴的深刻理解，在華嚴思想發展史上佔據重要的位置。咸亨二年（A.D. 671），義湘回到新羅，于新羅文武王十六年（A.D. 676）在太白山創建浮石寺，弘揚華嚴教觀。義湘亦因此而被稱為「浮石尊者」，被尊為海東華嚴初祖。

法藏比義湘小十八九歲，義湘入唐時，法藏還不滿二十歲，

⁵³ 智光，〈華嚴一乘教義章集解序二〉，靄亭撰，《華嚴一乘教義分齊章集解》（香港：東蓮覺苑，1948年），頁2。

⁵⁴ 據高麗·一然撰，《三國遺事》引《浮石本碑》云：「據《浮石本碑》，湘武德八年生，卅歲出家。永徽元年庚戌，與元曉同伴欲西入，至高麗有難而回。至龍朔元年辛酉，入唐，就學于智儼。總章元年，儼遷化。咸亨二年，湘來還新羅。長安二年壬寅示滅，年七十八。」（《大正藏》冊49，頁994中-下）。

兩人均為華嚴宗初創時期的主要人物，師出同門，志同道合，感情深厚。唐武則天長壽元年（A.D. 692，新羅孝昭王元年），借新羅弟子勝詮法師學成歸國之機，法藏寄書義湘，並將所著《華嚴經探玄記》、《一乘教分記》等著作數種抄送義湘，託勝詮帶回。在書信中，法藏表達了對義湘的仰慕與思念之情，以及對義湘弘法事業的無盡贊嘆。這時法藏五十歲，正是思想上走向成熟的時期；義湘六十八歲，已臻古稀之年。在書信的末尾列有贈送的書目中就有「一乘教分記三卷」⁵⁵。

義湘對於同門法侶法藏相當敬重，收到法藏著作之後，意識到這是集本宗思想大成之作，非常重視，立即掩室探討，涉旬方出，然後召弟子真定、相圓、亮元、表訓等人分講《探玄記》。⁵⁶ 義湘回國後所弘傳的華嚴宗教學主要是圍繞智儼思想，尤其是在智儼指導下完成的《華嚴一乘法界圖》所代表的一乘圓教思想，至此又匯入了法藏集大成的華嚴思想，由此構成了海東華嚴的基本內容。通過義湘及其弟子們的努力，法藏著作在新羅得到了廣泛傳播，新羅華嚴學著作中多有引用。

到了8世紀中葉左右，「浮石嫡孫」神琳繼承了義湘的華嚴教學。⁵⁷ 神琳跟隨義湘嫡傳弟子相圓（相源）學習華嚴教義。他曾在浮石寺為大眾千餘人講授《華嚴教分記》，由此可見當時華嚴教學之昌盛及對法藏著作之重視。

神琳門下高徒輩出，主要弟子有法融、嵩業等人，他們的著

⁵⁵ 同註3。

⁵⁶ 新羅·崔致遠撰，《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，《大正藏》冊50，頁285上。

⁵⁷ 參見韓·金相鉉著，敖英譯，《新羅華嚴思想史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014年），頁38-41。

作傳世的不多，有部分資料在高麗中期編撰的佚名《法界圖記叢髓錄》中保存了下來，書中的《法記》和《大記》有引述《華嚴一乘教義分齊章》第十義理分齊——

《法記》云：主伴相成現法分齊者，餘處三乘但是眷屬，不得為伴。……康藏云：總相者，一含多德故。別相者，多德非一故，別依止總滿彼總故（已上）。⁵⁸

《大記》云：九世即入成十世耶？為約十世更論即入耶？答：二義並得，故康藏云：然此九世迭相即入故成一總句，總別合成十世也。此十世具足別異同時現現成緣起故得相入也。解云：初釋九世即入成十世也，後釋約十世今相即入也。⁵⁹

引文所述，前一則是《華嚴一乘教義分齊章》六相圓融的引用。後一則是《華嚴一乘教義分齊章》十玄緣起無礙法的引用。《法記》，也作《法融記》，是法融對義湘《華嚴一乘法界圖》的注釋，部分保留在《法界圖記叢髓錄》中。法融是神琳的弟子，是義湘的第四代傳人，著有《十句章》和《法融記》。⁶⁰《大記》也是義湘所撰《華嚴一乘法界圖》的注釋書，但作者是誰尚不確定。從其中引用了嵩業的著作《觀釋》來看，《大記》是在嵩業撰寫《觀釋》之後完成的。而曾為神琳弟子的嵩業，活動時間為9世紀前半期到中葉。因此，《大記》應撰寫於9世紀中葉以後。⁶¹

其他新羅佛教學者對《華嚴一乘教義分齊章》也多有引用。

⁵⁸ 《大正藏》冊45，頁734中-下。

⁵⁹ 《大正藏》冊45，頁725上。

⁶⁰ 參見韓·金相鉉著，敖英譯2014，頁22-23。

⁶¹ 參見韓·金相鉉著，敖英譯2014，頁23。

例如皇龍寺表員《華嚴經文義要決問答》中多有引用。表員生平事蹟不詳。《華嚴文義要決問答》中引用了慧苑（A.D. 673?-743?）之說，而日本壽靈（A.D. 757-?）的《五教章指事記》中則引用過《華嚴經文義要決問答》，由此可以推測他活動於8世紀中葉到後半期。⁶²《華嚴經文義要決問答》中對《華嚴一乘教義分齊章》多有引用。⁶³青丘沙門見登也有引用。見登生平不詳，活動時間約為新羅後期，著有《起信論同異略集》二卷、《華嚴一乘成佛妙義》一卷等，有引用《華嚴一乘教義分齊章》。⁶⁴

2. 高麗時期

10世紀初，王建建立高麗王朝，取代了原有的新羅王朝。高麗王朝存在了400餘年，歷代君王都篤信佛教，熱衷於佛事，推動了整個社會的崇佛風尚。高麗佛教界內部主要形成了禪宗和教宗兩大系統。前者以九山禪門為主，一時高僧大德各領風騷。教宗是指除禪宗以外的其它佛教宗派，主要有華嚴宗、瑜伽宗等。華嚴宗在高麗時期形成了北嶽、南嶽兩家，培養了不少精研華嚴理論的大家，尤以均如（A.D. 923-973）和義天（A.D. 1055-1101）最為突出。⁶⁵

據赫連挺所撰〈大華嚴首座圓通兩重大師均如傳〉，均如俗

⁶² 參見韓·金相鉉著，敖英譯2014，頁52。

⁶³ 如新羅·表員集，《華嚴經文義要決問答》卷1、卷3，《新纂卍續藏》冊8，頁418上、頁419下、頁434上等。

⁶⁴ 如《華嚴一乘成佛妙義》卷1，《大正藏》冊45，頁776上；《起信論同異略集》卷2，《新纂卍續藏》冊45，頁269下。

⁶⁵ 黃心川，〈《韓國禪教史》序〉，見忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁6。

姓邊，後唐同光元年（A.D. 923）生於黃州之北荆岳南麓，少而孤，及志學之歲至復興寺識賢和尚處出家，繼而又受學于靈通寺義順。⁶⁶ 均如在師承上屬於北嶽派。當時南北兩派由於門戶之見，漸成水火之勢。均如遂致力於融通兩派為一家，對本宗前人著述加以系統整理與注釋。⁶⁷ 均如著述有十部之多，現存五部：《一乘法界圖圓通記》二卷、《十句章圓通記》二卷、《釋華嚴旨歸章圓通鈔》二卷、《華嚴經三寶章圓通記》二卷、《釋華嚴教分記圓通鈔》十卷。其中《一乘法界圖圓通記》是對義湘《一乘法界圖》的注釋，《十句章圓通記》是對法融《十句章》的復註，而《十句章》是對智儼寫於《十地經論疏》書前十句話的注釋。其他三種都是對法藏著作的注解。《釋華嚴教分記圓通鈔》所注本為「鍊本」（詳見下文）。均如著作中廣泛引用了新羅與中國諸家之說，保存了大量與華嚴思想史有關的資料。

大覺國師義天是高麗王朝前期最具影響力的高僧。據金富軾所撰之〈靈通寺大覺國師碑銘〉，義天是高麗文宗第四子，生於文宗九年（A.D. 1055）。文宗十九年（A.D. 1065），年十一，依大華嚴靈通寺景德國師剃度。並述及：「自賢首教觀及頓漸大小乘經律論章疏無不探索。又餘力外學，見聞淵博。」⁶⁸ 義天的華嚴思想受到澄觀的影響較大。⁶⁹ 澄觀的思想特點是以華嚴學包納禪學

⁶⁶ 高麗·赫連挺，〈大華嚴首座圓通兩重大師均如傳并序〉，高麗·均如著，金知見編，《均如大師華嚴學全書》卷20，《大藏經補編》冊2，頁601上-602上。

⁶⁷ 參見魏道儒主編，何勁松著，《世界佛教通史：第10卷 韓國佛教（從佛教傳入至西元20世紀）》（北京：中國社會科學出版社，2015年），頁293。

⁶⁸ 《朝鮮佛教通史》下編，《大藏經補編》冊31，頁630上。

⁶⁹ 金富軾〈高麗國五冠山大華嚴靈通寺贈謚大覺國師碑銘並序〉有云：「嘗夢人傳澄觀法師書，自是慧解日進。」（《朝鮮佛教通史》下編，《大藏經補編》冊31，頁630上）。

與天臺教旨，這對義天思想的形成打下了基礎。高麗宣宗二年（A.D. 1086）四月，義天入宋求法。義天在宋期間主要依從淨源法師受學華嚴教旨，此外還廣泛涉獵其他各家思想，特別是跟隨杭州天竺寺慈辯從諫法師學習天臺教觀，並在智者塔前發願，誓將該宗傳往海東。義天入宋，送回了大量中土已佚華嚴章疏，如智儼所撰的《搜玄記》、《孔目章》、《無性攝論疏》，法藏所撰的《探玄記》、《起信論義記》、《起信論別記》、《法界無差別論疏》、《十二門論疏》、《三寶諸章門》，以及澄觀所撰的《貞元新譯華嚴經疏》等，對宋代華嚴宗的復興起到了極大的促進作用。次年五月，義天返抵高麗。義天將中國華嚴宗的最新思想帶回海東，大弘華嚴宗旨，並使天臺宗在海東重新興盛起來⁷⁰。高麗肅宗六年（A.D. 1101）義天圓寂，贈諡大覺國師。

義天的著作有多種，現存《新編諸宗教藏總錄》（《義天錄》）三卷、《圓宗文類》二十二卷（存三卷）、《高麗大覺國師文集》二十三卷、《大覺國師外集》十三卷等）。《圓宗文類》原有二十二卷，現僅存三卷。此書為華嚴宗章疏詩文類編，題名所謂「圓宗」，即是指華嚴宗。《圓宗文類》卷14收錄了《教義分齊章》卷中，所依版本為「鍊本」。《高麗大覺國師文集》卷10收有義天寫給淨源法師的四封書信，一封中提及收到了淨源手撰章疏八本，其中就包括《教義分齊章科文》⁷¹。《大覺國師外集》卷6收有道亭寫給義天的三封書信，其中一封寫道：「蒙索《義苑》，

⁷⁰ 參見魏道儒主編，何勁松著2015，頁303-306。

⁷¹ 見《高麗大覺國師文集》卷10〈上淨源法師書〉：「洎去年八月十五日，都綱李元積至，得捧二月書教一通，並手撰《花嚴普賢行願懺儀》、《大方廣圓覺懺儀》、《大佛頂首楞嚴懺儀》、《原人論發微錄》、《還源觀疏鈔補解》、《孟蘭盆禮贊文》、《教義分齊章科文》等八本，共盛一篋。」（高麗·義天，黃純豔點校2007，頁37）

附去全帙，如或祖義深隱未伸，更請駕譚之際，發揮淵奧，以副拳拳之望。」⁷² 由此可知淨源《科文》、道亭《義苑疏》等宋朝有關《華嚴一乘教義分齊章》的注釋書通過義天流傳到了高麗。

3. 李氏朝鮮時期

到了14世紀末，李成桂廢黜高麗恭讓王，建立了長達5個世紀的李氏朝鮮王朝。總體來說，李氏王朝在政治上採取尊用儒教、大行排佛的政策，從而造成禪、教二宗俱趨衰落之運。日本著名佛教學者忽滑谷快天將這一時期稱之為「禪教衰頹之代」⁷³。當時的佛教教學也逐漸轉向禪教結合、儒釋融匯的道路，禪宗成為當時佛教最有勢力的宗派，華嚴一宗趨於衰微。此一時期為數不多的幾部華嚴類著作，也僅是對義湘、澄觀、宗密著作的簡要科注，未見有《華嚴一乘教義分齊章》的流傳。⁷⁴

(三) 《華嚴一乘教義分齊章》在日本的流傳

1. 奈良、平安時代

據日本凝然撰《三國佛法傳通緣起》卷2，華嚴典籍最早是由道璿禪師（A.D. 702-760）傳入日本。道璿出家後嘗一度學律，後隨神秀弟子普寂（A.D. 651-739）習禪，兼習華嚴。日本天平八年

⁷² 見《高麗大覺國師文集》卷6，高麗·義天，黃純豔點校2007，頁129。

⁷³ 忽滑谷快天著，朱謙之譯1995，頁266。

⁷⁴ 參見何勁松，〈韓國歷代學僧著作目錄〉，魏道儒主編，何勁松著2015，頁548-553。

(A.D. 736)，道璿應邀赴日本傳律，同時將華嚴章疏攜往日本，其中就有法藏的重要著作《華嚴五教章》。其後天平十二年(A.D. 740)，日本高僧良辨(A.D. 689-773)禮請新羅審祥法師(A.D. ?-742)於金鐘道場(即東大寺羈索堂)宣講晉譯六十卷《華嚴經》，這被認為是華嚴宗傳入日本之始。審祥此前曾渡海入唐，親從法藏學習華嚴教義。審祥宣講《華嚴經》所依據的就是法藏所撰《華嚴經探玄記》。良辨深受聖武天皇的信任，被任命為東大寺第一代別當，在當時日本佛教界有著很高地位。此後良辨及其弟子正式開展華嚴研究，開創了以東大寺為中心的南都(奈良)六宗之一的華嚴宗。

日本華嚴宗非常重視法藏的教學，這與中國華嚴宗更加重視澄觀、宗密的著作不同。在法藏著作中，尤為重視《華嚴一乘教義分齊章》(《五教章》)，視其為研習華嚴教義的必讀書。良辨弟子壽靈(A.D. 757?-?)著有《華嚴五教章指事》三卷，為《華嚴五教章》的最早注釋書，是宋朝四大家注釋書之前的最權威著作，被日本後世注釋家廣泛引用，被譽為「日本華嚴教學指針」⁷⁵。

良辨一系是日本華嚴宗的主流，被稱為東大寺派。審祥的另一位弟子慈訓(A.D. 691-777)開創了華嚴與法相兼修的系統，稱為藥師寺派。藥師寺長朗律師為慈訓再傳弟子，長朗有弟子義聖律師，編寫了《五教章私記》，記錄長朗的釋義。⁷⁶

此後，歷代關於《五教章》的疏注不斷，據徐紹強統計，專

⁷⁵ 見鎌田茂雄，〈華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點〉，楊曾文、鎌田茂雄主編，《中日佛教學術會議論文集》(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁179。

⁷⁶ 參見日本·凝然，《三國佛法傳通緣起》卷2，《大藏經補編》冊32，頁663中。

門注解《華嚴五教章》的注釋書，在日本至少有七十八種三百八十二卷之多。⁷⁷

2. 鎌倉時代

鎌倉時代的日本華嚴宗繼承了上述特點，同時又有創新發展。通過景雅、高辨和凝然等人的努力，使華嚴宗在鎌倉時代獲得復興。

高辨（A.D. 1173-1232），又稱明惠上人，是日本華嚴宗高山寺派的創建者，日本華嚴宗思想史上重要代表性人物。據〈高山寺明惠上人行狀〉及張文良〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉⁷⁸，明惠幼年出家，十多歲時就依從景雅（A.D. 1103-1185）學習《華嚴五教章》。景雅是東大寺著名華嚴宗學僧，其著作有注釋《華嚴五教章》的《華嚴論草》和注釋法藏《華嚴金師子章》的《金師子章勘文》。建久年間（A.D. 1190-1198），明惠利用東大寺尊勝院的大量藏書，對法藏、智儼、杜順的大量華嚴宗著作做了抄寫、校勘，其中包括校覈壽靈的《五教章指事》。對於《五教章》等華嚴章疏的系統學習，使明惠奠定了堅實的華嚴學基礎。建永元年（A.D. 1206），後鳥羽上皇將梶尾山地賜給明惠建立高山寺，此後明惠主要以高山寺為活動中心。在這一時期明惠開始重視對宗密和李通玄華嚴思想的學習和吸收。受到李通玄的佛光觀的啟發，明惠結合自己的修行實踐，

⁷⁷ 見徐紹強，〈《華嚴五教章》版本與思想源流及其影響〉，《佛學研究》第3期（北京：中國佛教文化研究所，1994年），頁168-171。

⁷⁸ 張文良，〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉，《五臺山研究》第2期（總號143，2020年），頁38-39。

並將華嚴教學與密教的光明真言（光明咒）相結合，先後撰寫了《華嚴信種義》等大量著作，構築了將佛光觀和五字真言相結合的獨特修行體系，從而創立了不同於東大寺派的新華嚴學。

「宋本」及宋朝華嚴四大家注疏傳入日本，也與高辨有關。據日本觀應《冠註華嚴五教章》記載：「高倉院治承時分，梅尾山明惠上人於《華嚴經》求未渡疏章，在此時，一本附商舶來，宋朝傳來本，故云『宋本』，或云『唐本』者亦指之也，乃是再治本。依再治本，道亭《義苑疏》十卷、觀復《析薪記》五卷、師會《復古記》三卷、希迪《集成記》五卷述作之，是云宋朝四大家也。」⁷⁹ 由此可知高辨搜求華嚴章疏，宋本就是在這一時期傳入日本的。

高辨的弟子喜海（A.D. 1174-1232）著有《華嚴五教章名目》三卷，是以高山寺系統特有的實踐立場進行的簡要詮釋。高辨的再傳弟子順高（A.D. 1218-?）著有《華嚴五教章類聚記》十三卷，此外還編著了《起信論本疏聽集記》、《起信論別記聽集記》，對法藏《起信論義記》進行了詳細注釋。

東大寺系華嚴教學由凝然（A.D. 1240-1321）重振。凝然是日本佛教史上著名的學僧之一，被後人推為日本華嚴中興之祖。據日本亮然撰《傳律圖源解集》卷下〈國師凝然〉⁸⁰、慧堅撰《律苑僧寶傳》卷14〈南都東大寺示觀國師傳〉⁸¹及師蠻撰《本朝高僧

⁷⁹ 日本·觀應撰，《冠註華嚴五教章》卷上之一（東京：文政堂，1706年），頁2。

⁸⁰ 佛書刊行會編，《大日本佛教全書》第105冊（東京：大法輪閣，2007年），頁107下-110上。

⁸¹ 《大日本佛教全書》第105冊，頁278下-279下。

傳》卷16〈和州戒壇院沙門凝然傳〉⁸²，凝然名示觀，道號凝然，伊豫國高橋郡人，仁治元年（A.D.1240）生，俗姓藤原氏，天機聰明，如有宿契，僅在孩提，樂聞佛教，人授句文，憶記能誦。年至志學，投東大寺戒壇院圓照長老（A.D. 1220-1277），剃髮稟業，弱冠即得授三聚淨戒。「受密灌於聖守，秉華嚴於宗性。既而三論、法相之玄致，細繹研貫，韞匱丹府。又遊京城，參佛心宗，旁通孔老百氏之道。」⁸³凝然不僅精通華嚴義理，對三論、法相、天臺、俱舍、成實、禪、淨土及真言密教等諸家宗派都有研究，其所撰《八宗綱要》一直被日本各宗僧徒奉為必讀教科書，是有關佛教思想史的經典著作。他的另一部著作《三國佛法傳通緣起》也堪稱古代佛教史方面的傑作。後宇多上皇帝聽聞凝然道譽，特將其招至宮中，講解《五教章》，賜以國師之號。凝然有關華嚴學的著作很多，代表性的有《華嚴經探玄記洞幽鈔》百二十卷、《華嚴五教章通路記》五十二卷等。其中《通路記》內容豐富，資料翔實，不僅對後世的華嚴義學影響頗大，對現代研究而言，也具有重要的資料價值。宋代四大家關於《華嚴一乘教義分齊章》的注釋及其爭論就是經由凝然介紹到日本佛教界的。

凝然的門弟子湛睿（A.D. 1271-1346），為武藏國金澤（神奈川縣）稱名寺的第三代住持，是關東地區著名的華嚴宗思想家。據日本慧堅撰《律苑僧寶傳》卷14〈本如睿律師傳〉⁸⁴、師蠻撰

⁸² 《大日本佛教全書》第102冊，頁246下-247下。

⁸³ 日本·師蠻撰，《本朝高僧傳》卷16〈和州戒壇院沙門凝然傳〉，《大日本佛教全書》第102冊，頁246下。

⁸⁴ 《大日本佛教全書》第105冊，頁281下。

《本朝高僧傳》卷17〈相州稱名寺沙門湛睿傳〉⁸⁵及納富常天〈湛睿の事跡〉⁸⁶。湛睿文永八年（A.D. 1271）生，字本如，姓氏不詳，少隨凝然研習戒律與華嚴。後又跟從凝然的高足禪爾繼續學習華嚴教義。在思想上，湛睿既受到東大寺凝然一系思想的影響，同時受到了高山寺明惠一系華嚴思想的影響。湛睿撰有《華嚴五教章纂釋》四十卷等。湛睿的《五教章纂釋》廣引壽靈《五教章指事》、宋朝四大家的學說以及諸宗先德的著述，資料豐富，釋義詳明，為《五教章》的重要注釋書，被日本後世注釋家如鳳潭、普寂等廣泛引用。

3. 江戶時期及近代

江戶時代日本華嚴學代表人物為鳳潭（A.D. 1659-1738）和普寂（A.D. 1707-1781），他們通過對《華嚴五教章》的注釋來闡述各自的華嚴學立場。他們的思想反映了江戶時代日本華嚴思想的基本面貌。

據鏡島元隆著〈華嚴鳳潭と禪〉⁸⁷及張文良〈日本鳳潭與中國禪宗〉⁸⁸，鳳潭萬治二年（A.D. 1659）出生於大阪的難波村。十六歲時在黃檗宗高僧慧極道明（A.D. 1632-1721）禪師座下出家，之後輾轉於大阪和京都的寺院，廣泛學習大小乘經論和顯密教，特別對華嚴宗和天臺宗的經論用功最勤。西元1704年，鳳潭在江戶

⁸⁵ 《大日本佛教全書》第102冊，頁254上。

⁸⁶ 《駒澤大學佛教學部論集》第16期（1985年10月），頁193-244。

⁸⁷ 鏡島元隆，〈華嚴鳳潭と禪〉，《日本仏教学會年報》第16期（1951年12月），頁28-42。

⁸⁸ 張文良，〈日本鳳潭與中國禪宗〉，《佛學研究》第17期（2008年），頁330-339。

（今東京都）的大聖道場開講《華嚴經》。此後於西元1723年，鳳潭在京都的松尾山建立大華嚴寺。鳳潭撰有《華嚴五教章匡真鈔》十卷、《大乘起信論義記幻虎錄》五卷等大量佛學著作，主張真正的華嚴教義應該是智儼確立、法藏大成的別教一乘思想，而澄觀、宗密以《起信論》的真如隨緣說的終教思想作為華嚴圓教是不正確的。其目的在於「扞台衡之侮于外，拯戶庭之溺於內」⁸⁹，恢復正統的華嚴宗思想以抗衡於天臺宗的衝擊。鳳潭因其激烈言論而被日本華嚴正宗指責為異端。鳳潭另一個基本立場是融通華嚴與天臺的思想。針對天臺宗特別是山家派的思想家對華嚴宗「祇云性起，不云性具」⁹⁰的批判，鳳潭指出他們的批評是由於對真正的華嚴教義缺乏瞭解，「《孔目》、《探玄》未聞其名，豈知奧義」⁹¹。如果說他們的批判針對澄觀之後「但約終教分齊而解」的華嚴而言還有幾分合理性的話，那麼針對正統的華嚴宗而言則是不成立的，因為以法藏為代表的正統華嚴思想與天臺的圓教在本質上是相通的。⁹²

江戶時代另一位華嚴學代表人物為普寂（A.D.1707-1781）。據普寂自述、弟子鸞山補錄的〈摘空華（德門和上自傳）〉⁹³，普寂於寶永四年（A.D. 1707）生於勢州桑名縣，字德門，又字道光。他一生修學淨土並弘揚律宗，嘗閱《大藏經》於八事山，自知夙緣在於《華嚴》。著有《華嚴五教章衍秘鈔》五卷等，在《華嚴

⁸⁹ 日本·鳳潭撰，《華嚴五教章匡真鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁301中。

⁹⁰ 見宋·知禮述，《十不二門指要鈔》卷2：「故知他宗極圓，祇云性起，不云性具，深可思量。」《大正藏》冊46，頁715下。

⁹¹ 《華嚴五教章匡真鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁305中。

⁹² 參見《華嚴五教章匡真鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁305中-下。

⁹³ 載於淨土宗宗典刊行會編纂，《淨土宗全書》第18卷（東京：淨土宗宗典刊行會，大正二年（A.D. 1913）發行），頁279上-301上。

五教章衍秘鈔》中，普寂站在智儼、法藏的立場對華嚴思想進行全面梳理，如云：「夫至相、賢首之判教，乃迦文一化之偉寶也。藉令陸可無車，水可無舟，而學華嚴者不可須臾無之者，至相、賢首之教判也。」⁹⁴ 特別推崇智儼、法藏之學說。同時對法藏之後澄觀、宗密等人的思想進行重新審視，認為與智儼、法藏思想間有抵牾⁹⁵，在這一點上普寂與鳳潭是一致的。然而，鳳潭及其《華嚴五教章匡真鈔》恰恰是普寂批判的主要對象。普寂在《華嚴五教章衍秘鈔》卷1中特闢「除今宗蘖說」一專題，主要針對鳳潭觀點進行了批判。⁹⁶ 在普寂看來，鳳潭把四明知禮的「三千性具」奉為圭臬並對宗密之說大加批判，欲使智儼、法藏同於宋元以來台教學者的宗旨，這是極其錯誤的。普寂認為，鳳潭未達教源，沒有把握智儼、法藏的真正思想，為他宗學者所轉，「不止自受見毒，剩將令宗祖同己見網，不亦惑乎！」⁹⁷ 普寂指出，至相、賢首二師之說，對望於天台智者大師之正說，若合符節，無所乖違；若對望於後世之台宗學者說具說即說有相等之旨趣，其異則有天壤之別。⁹⁸

近代以來，日本華嚴學者對《華嚴五教章》的興趣不減，仍有多種注釋書問世，如湯次了榮的《華嚴五教章講義》及鎌田茂雄的《華嚴五教章》等，可以參見鎌田茂雄編《華嚴學研究資料集成》相關部分⁹⁹。

⁹⁴ 日本·普寂撰，《華嚴五教章衍秘鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁638中。

⁹⁵ 見《華嚴五教章衍秘鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁638中。

⁹⁶ 見《華嚴五教章衍秘鈔》卷1，《大正藏》冊73，頁626中-下。

⁹⁷ 《大正藏》冊73，頁630中。

⁹⁸ 《大正藏》冊73，頁630下。

⁹⁹ 鎌田茂雄編，《華嚴學研究資料集成》（東京：東洋文化研究所，1993年），頁

三、《華嚴一乘教義分齊章》主要版本

在長期的流傳過程中，《華嚴一乘教義分齊章》形成了衆多版本。對此，金知見、吉津宜英、結城令聞、徐紹強等均有論述¹⁰⁰。本節在前人研究基礎上做一簡要梳理。《華嚴五教章》版本主要有「宋（唐）本」、「和本」、「草本」與「鍊本」等四種。

（一）「宋（唐）本」

「宋（唐）本」，系道亭等宋朝華嚴四大家據以注解的本子。鎌倉時代這個本子傳入日本，為區別於「和本」，日本華嚴學者使用「宋本」指稱它¹⁰¹。中國華嚴學者則稱這種版本為「唐本」。據淨源〈教義分齊章重校序〉（載於《圓宗文類》卷22）所言，當時流傳的《華嚴一乘教義分齊章》存在著「標題有乖謬，列門有參差，傳寫有訛舛」¹⁰²的「三失」。第三失「傳寫有訛舛」是一個較一般性的問題，下面重點討論與版本關係密切的前兩失：

289-304。

¹⁰⁰ 參見高麗·金知見著，〈均如大師華嚴學全書解題〉，《均如大師華嚴學全書》卷1，《大藏經補編》冊1；結城令聞，〈華嚴五教章に関する日本・高麗両伝承への論評〉，《印度學佛教學研究》第24卷第2號（1976年3月），頁527-534；吉津宜英，〈華嚴五教章の鍊本について〉，《印度學佛教學研究》第26卷第1號（1977年12月），頁295-299及〈華嚴五教章の研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第36卷（1978年3月），頁169-191；徐紹強，〈《華嚴五教章》版本與思想源流及其影響〉，《佛學研究》第3期（1994年），頁161-162。

¹⁰¹ 參見本文註79。

¹⁰² 《新纂卍續藏》冊58，頁561下。

第一失為「標題有乖謬」：「原夫先祖之標題也，以華嚴一乘教義分齊章為目，而《圓覺廣鈔》引之詳矣。比見數本，或標云華嚴五教章，或題云華嚴一乘分教記，是豈祖師之意耶？向所謂標題有乖謬，其失一也。」¹⁰³ 淨源據宗密《圓覺廣鈔》，認為原章名應為「華嚴一乘教義分齊章」，而有本題云「華嚴五教章」、「華嚴一乘分教記」等，并非祖師之意。淨源所言非為確論，當是由於經歷唐末五代的動亂與毀佛，至北宋時，唐代華嚴典籍大多散失所致。然而淨源此意見在當時被普遍接受，「宋（唐）本」章名均為「華嚴一乘教義分齊章」，章主名為「京大薦福寺沙門法藏述」。

第二失為「列門有參差」：「又若總列章門，稽諸與本，皆以義理分齊系乎第九，所詮差別當於第十。近有佛隴學者傳乎徑山寫本，妄以第十門為中卷，反以第九門為下卷。向所謂列門有參差，其失二也。」¹⁰⁴ 據淨源所述，當時存在兩種次序的版本，通常版本皆以義理分齊為第九門，以所詮差別為第十門，而徑山寫本則以所詮差別門為中卷，以義理分齊門為下卷。淨源認為前一種次序才正確。

然而現今所見「宋（唐）本」，即道亭等宋代華嚴四大家所據的底本，其第九第十兩門先後次序正與淨源所指責的徑山寫本相同。關於這一問題，道亭曾特別加以論證。由於道亭《義苑疏》所注本在第八門末有夾注云：「第八門竟，後有所詮、義理矣二門，成中下二卷，畢十門。」¹⁰⁵ 對此，道亭指出：

¹⁰³ 同上。

¹⁰⁴ 同上。

¹⁰⁵ 《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷3，《新纂卍續藏》冊58，頁208中。

言「後有所詮、義理二門成中下二卷」者，觀此文，則所詮差別在前，應為中卷，義理分齊屬後，合為下卷。清涼亦云：「約所詮辨異，然賢首《義分齊》內第二卷中廣明。」由是徑山寫本、海東印章，皆以所詮差別居第九為中卷，義理分齊居第十作下卷，與夫清涼指文同于一揆。¹⁰⁶

道亭的論據有三：其一是據夾注所云，則所詮差別在前，義理分齊在後。其二是據清涼《華嚴經疏演義鈔》卷9，指所詮差別在賢首《義分齊》第二卷，可知義理分齊應該在後。其三是「徑山寫本」及「海東印章」都是這種次序。其中「海東印章」，應指新羅高麗流傳的《華嚴一乘教義分齊章》印本。由此道亭指出「徑山寫本」的次序才是正確的。

現今所見「宋（唐）本」，包括道亭、師會等宋朝注家據以注解的本子，第九、第十兩門的次序都是這種次序，即以所詮差別為第九門為中卷，以義理分齊為第十門為下卷。

(二) 「和本」

「和本」，是奈良時代傳入日本的《華嚴五教章》版本。「和本」的傳入者有唐朝道璿之說與新羅審祥之說兩種。¹⁰⁷ 在章節的排列順序上，「和本」第九、第十兩門的次序與「宋（唐）本」相反，即以義理分齊為第九門為中卷，以所詮差別為第十門為下

¹⁰⁶ 《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷3，《新纂卍續藏》冊58，頁208下。

¹⁰⁷ 參見〈均如大師華嚴學全書解題〉，《均如大師華嚴學全書》卷1，《大藏經補編》冊1，頁15上。

卷。「和本」上中兩卷內題「華嚴一乘教分記」，下卷內題「華嚴經中一乘五教分齊義」，總云「華嚴五教章」。「和本」章主名，或題「魏國西寺沙門法藏撰」，或「沙門法藏撰」，或「法藏撰」。日本講注《五教章》的學者都以這個本子為底本。¹⁰⁸ 關於道璿傳入之說，可參見凝然《三國佛法傳通緣起》卷2。¹⁰⁹ 關於審祥傳入之說，可參見觀應《冠註華嚴五教章》卷上之一。¹¹⁰

(三) 「草本」與「鍊本」

「草本」與「鍊本」，為新羅高麗流傳的《華嚴一乘教分記》版本。均如《釋華嚴旨歸章圓通鈔》卷上云：「然《教分記》云西崇福寺者，以此《記》有二：鍊本、草本也。闕章主名及與序者是乃草本，則勝詮法師所傳，魏國西寺時所述本是也。至後鍊治時，方題章主名及序文，故云西崇福寺耳。」¹¹¹ 據均如

¹⁰⁸ 參見《均如大師華嚴學全書（第1卷-第9卷）》卷1：「『和本』的傳來者有唐朝道璿（七〇二～七五九）之說，與新羅審祥（？～七四二）之說兩種。此『和本』，在日本的華嚴學研究上，被認為是傳統以來所使用之本。」（《大藏經補編》冊1，頁15上）。

¹⁰⁹ 參見《三國佛法傳通緣起》卷2：「天平八年丙子之歲，經一百八十年，此年七月二十日大唐道璿律師來朝。璿公是華嚴寺普寂和尚之弟子。普寂即華嚴宗法匠，隨北宗神秀禪師傳達摩禪法。璿公隨普寂習傳華嚴及以禪法，亦明律宗，亦善天台宗，達菩薩戒。璿公費華嚴宗章疏始傳日本。」（《大藏經補編》冊32，頁660中-661上）。

¹¹⁰ 《冠註華嚴五教章》卷上之一：「今此章傳來日域者，人王四十五代聖武天皇天平八年中，新羅審祥偕慈訓法師踰海入唐，謁賢首國師法藏秉華嚴深旨，隨身於華嚴經論來朝之時，此章同來，是云和本《五教章》，久流佈和國，故是草案本也。」（日本·觀應1706，頁2）。

¹¹¹ 《均如大師華嚴學全書》卷4，《大藏經補編》冊1，頁228上。

所述，《華嚴一乘教分記》有「草本」與「鍊本」兩個版本。「草本」的來歷，為長壽元年（A.D. 692），法藏寄書新羅義湘，即著名的〈寄海東書〉，同時附有自己有關華嚴方面的著作，其中就包括了《教分記》三卷，此本即稱為「草本」。此本闕撰者名及序文，是在魏國西寺時所述。至後最終定稿時，方署上「西崇福寺」寺籍及章主名並自作序文，此本即為「鍊本」。考法藏所居寺院，系咸亨元年（A.D. 670）武后為其亡母楊氏所建，初名西太原寺，垂拱三年（A.D. 687）改稱魏國西寺，載初元年（A.D. 689）又改名西崇福寺¹¹²。又均如《釋華嚴教分記圓通鈔》卷一云：「謂此文有草本、鍊本不同，義理為九者是草本，反此者鍊本故爾也。問：何知義理為十者是鍊本耶？答：義理章末有流通偈，故知爾也。」¹¹³均如在此進一步指出，章末有流通偈者為「鍊本」。另據均如《釋華嚴教分記圓通鈔》卷一所述，義湘收到《教分記》，在與弟子們一起研讀之後，調整了章中第九第十兩門的次序，將《教分記》第十門「義理分齊」改在了第九，將第九門「所詮差別」列為第十¹¹⁴，此本可稱為「草本異本」。事實上，兩種次序不同版本的存在，不見得是由義湘調整所致，因為據淨源、道亭所述，在中國宋代也同樣存在兩種次序不同的版本。

「鍊本」目前未見單行本。均如《釋華嚴教分記圓通鈔》所釋本為「鍊本」，可惜《圓通鈔》並沒有合入原本全文。據《釋

¹¹² 據大藏經補編編委會，《唐會要》卷48：「崇福寺：林祥坊，本侍中楊恭仁宅，咸亨二年九月二日，以武后外氏宅立太原寺。垂拱三年十二月，改為魏國寺。載初元年五月六日，改為崇福寺。」（《大藏經補編》冊17，頁605上）。

¹¹³ 《大藏經補編》冊2，頁23上。

¹¹⁴ 《大藏經補編》冊2，頁23上。

華嚴教分記圓通鈔》，「鍊本」章名為「華嚴一乘教分記」，章主名為「京兆西崇福寺沙門法藏述」。上下兩卷內題「華嚴一乘教分記」，中卷內題「華嚴經中一乘立教分齊義記」¹¹⁵。另據日本學者吉津宜英等人的研究¹¹⁶，義天《圓宗文類》卷14所收《教義分齊章》卷中即為「鍊本」。

「宋（唐）本」、「和本」與「鍊本」在文字上有些許出入，內容並無二致¹¹⁷，但「宋（唐）本」與「和本」都缺少「鍊本」正文前的法藏自序及章末的流通發願偈。

依均如《圓通鈔》所釋，法藏自序初云「教不自分，務機成異」等，以明分教開宗之所以，後明「若舉建立一乘等十門之綱領，則其中諸義自然和正」。¹¹⁸《教分記》章末之發願偈，依《圓通鈔》所引，可以確認即為清涼澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷九十末之「賢首法師發願偈」¹¹⁹，亦即永明延壽《宗鏡錄》卷一百末之「華嚴疏主藏法師發願偈」：

華嚴疏主藏法師發願偈云：

誓願見聞修習此	圓融無礙普賢法
乃至失命終不離	盡未來際願相應
以此善根等法性	普潤無盡眾生界

¹¹⁵ 《均如大師華嚴學全書》卷10，《大藏經補編》冊2，頁15-16。

¹¹⁶ 吉津宜英，〈華嚴五教章の鍊本について〉，《印度學佛教學研究》第26卷第1号（1977年12月），頁297；〈華嚴五教章の研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第36卷（1978年3月），頁176。

¹¹⁷ 參見吉津宜英1978，頁172-176。

¹¹⁸ 《大藏經補編》冊2，頁20上。

¹¹⁹ 《大正藏》冊36，頁701上。

一念多劫修普行 盡成無上佛菩提¹²⁰

由此可以推斷，在永明延壽活動的五代時期，「鍊本」尚有流傳。

四、小結

由上面的簡單梳理，可以明顯地看到，《華嚴一乘教義分齊章》作為總括法藏華嚴思想體系的代表性著作，在中國乃至整個東亞地區的華嚴思想發展過程中發揮了非常重要的作用。可以說，《華嚴一乘教義分齊章》在東亞三國的流傳過程就是華嚴思想在東亞地區傳播、發展與演化的一個縮影。《華嚴一乘教義分齊章》的流傳過程中，諸家注釋與引用有各自風格與價值取向，對一些重大問題如「同教」、「別教」之判別上存在不同理解與多重闡釋維度，進而豐富了華嚴義學。譬如均如《釋華嚴教分記圓通鈔》依據海東華嚴傳統，更多地引用智儼與義湘之說。師會《復古記》試圖以智儼和法藏的學說為標準，與道亭《義苑疏》釋文多澄觀、宗密觀點不同。師會之《焚薪》更是對觀復《析薪記》的直接批駁。凝然《五教章通路記》並重法藏和澄觀的釋義，力求完成日本華嚴的體系化，與鳳潭《五教章匡真鈔》獨尊智儼和賢首、排斥他家更是迥異其趣。作為晚出的注釋書，普寂《五教章衍秘鈔》的特點是在對此前的《五教章》諸家釋義做出系統批判與總結基礎上，力圖恢復智儼、賢首華嚴思想的本來面目。有鑒於此，鎌田茂雄先生曾提議，在東亞三國推進華嚴教學的比較研究中，首先應將法藏《華嚴五教章》視作開宗之書，有

¹²⁰ 《大正藏》冊48，頁957中。

必要詳細調查和比較中國宋代有關注釋書、高麗均如《釋華嚴教分記圓通鈔》、日本凝然《五教章通路記》等相關注釋書，釐清三國學者在注釋上的異同¹²¹。結合諸家注釋書，對以《華嚴一乘教義分齊章》為代表的法藏整體佛學思想及與其他華嚴思想家觀點的異同進行深入探討，進而理清華嚴思想發展演變的脈絡，這是一個非常好的提議，有待專文研究。

佛教於兩千年前傳入中國以來，逐漸由中國傳播到朝鮮、日本等周邊國家，從而使中國成為北傳佛教的中心。一千六百多年來，佛教已經成為中日韓三國文化交流的重要媒介，被譽為「黃金紐帶」。本文對《華嚴一乘教義分齊章》在中韓日三國流傳歷史過程的簡單梳理，為這一「黃金紐帶」提供了一個鮮活生動的例證。這種交流並不是單向的，而是相互促進的，譬如法藏的《大乘起信論義記》就受到新羅元曉《大乘起信論義記》（「海東疏」）的很大影響，這是大家熟知的。有韓國佛教學者指出¹²²，義湘的華嚴思想處在從智儼的法界緣起說開始到法藏的法界緣起說展開過程的中間位置，對同門學人法藏的華嚴思想之形成給予了一定的啟發。又如前述道亭《義苑疏》中據以論證所詮差別與義理分齊兩門先後次序的「海東印章」，就應得益於宋代華嚴天臺等佛教典章從朝鮮、日本的回流。如何將這一「黃金紐帶」繼承與發揚光大，是非常令人期盼的。

（收稿日期：民國111年12月20日；結審日期：民國112年4月20日）

¹²¹ 鎌田茂雄，〈華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點〉，頁181-182。

¹²² 參見郭磊，〈義湘的華嚴思想與中國佛教〉，《華嚴學研究》第一輯（2017年），頁211。

引用文獻

一、原典文獻

1. 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。
2. 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊36。
3. 唐·李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》冊36。
4. 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45。
5. 佚名，《法界圖記叢髓錄》，《大正藏》冊45。
6. 遼·道殿集，《顯密圓通成佛心要集》，《大正藏》冊46。
7. 宋·知禮述，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊46。
8. 宋·延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊48。
9. 高麗·一然撰，《三國遺事》，《大正藏》冊49。
10. 唐·法藏集，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊51。
11. 高麗·義天錄，《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》冊55。
12. 日本·鳳潭撰，《華嚴五教章匡真鈔》，《大正藏》冊73。
13. 日本·普寂撰，《華嚴五教章衍秘鈔》，《大正藏》冊73。
14. 遼·鮮演述，《大方廣佛華嚴經談玄決擇》，《新纂卍續藏》冊8。
15. 耶律孝傑撰，〈釋摩訶衍論贊玄疏引文〉，遼·法悟撰，《釋摩訶衍論贊玄疏》，《新纂卍續藏》冊45。
16. 宋·道亭述，《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》，《新纂卍續藏》冊58。
17. 宋·師會錄，《華嚴一乘教義分齊章焚薪》，《新纂卍續藏》冊58。

18. 宋·師會、善熹述，《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《新纂卍續藏》冊58。
19. 宋·淨源述，〈教義分齊章重校序〉，高麗·義天集，《圓宗文類》，《新纂卍續藏》冊58。
20. 清·續法集錄，《賢首五教儀》，《新纂卍續藏》冊58。
21. 清·際源、了貞輯，達珍編，《正源略集》，《新纂卍續藏》冊85。
22. 高麗·均如撰，《釋華嚴旨歸章圓通鈔》，《均如大師華嚴學全書》，《大藏經補編》冊1。
23. 高麗·均如撰，《釋華嚴教分記圓通鈔》，《均如大師華嚴學全書》，《大藏經補編》冊2。
24. 清·道霈撰，《華嚴經疏論纂要》，《大藏經補編》冊3。
25. 大藏經補編編委會，《唐會要、五代會要、明書、明會典選輯》，《大藏經補編》冊17。
26. 金富軾，〈高麗國五冠山大華嚴靈通寺贈諡大覺國師碑銘並序〉，朝鮮·李能和輯述，崔南善校閱，《朝鮮佛教通史》，《大藏經補編》冊31。
27. 日本·凝然撰，《三國佛法傳通緣起》，《大藏經補編》冊32。
28. 明·明河，〈華嚴教義章疏引〉；讀徹〈華嚴教義章說〉，明·周永年編，《吳都法乘》，《大藏經補編》冊34。
29. 日本·師蠻撰，《本朝高僧傳》，《大日本佛教全書》第102冊。

二、近人論著

(一) 專書及論文集

■ 中文

1. 日本·觀應撰，《冠註華嚴五教章》，東京：文政堂，1706

年。

2. 西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年。
3. 呂澂，《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》第五冊，北京：中華書局，1991年。
4. 周叔迦，《周叔迦佛學論著全集》第一冊〈八宗概要〉，北京：中華書局，2006年。
5. 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
6. 南亭法師，〈靄亭和尚傳略〉，范觀瀾主編，《華嚴文匯》上冊，北京：宗教文化出版社，2007年。
7. 高麗·義天，黃純豔點校，《高麗大覺國師文集》，蘭州：甘肅人民出版社，2007年。
8. 智光，〈華嚴一乘教義章集解序二〉，靄亭撰，《華嚴一乘教義分齊章集解》，香港：東蓮覺苑，1948年。
9. 鎌田茂雄，〈華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點〉，楊曾文、鎌田茂雄主編，《中日佛教學術會議論文集》，北京：中國社會科學出版社，1997年。