

均如大師華嚴學全書解題

金知見 著
慈 怡 譯

譯者按：「均如大師」為韓國華嚴學者，由於其著作在長時期中未被發現，因此其華嚴學研究，迄不為世人所知曉。幸於近世在「釋華嚴教分記圓通鈔」之書末發現有「赫達挺」的均如傳及序，均如的業績及部分教學才較明確地呈現出來。加上韓國金知見博士的苦心鑽研，均如大師在華嚴學上的價值始被肯定。一九七六年韓國大韓傳統佛教研究院出版金博士所編之「均如大師華嚴學全書」（中文），為研究韓國華嚴學者的一大貢獻。均如大師及其著述之歷史意義，由此乃告大白於學術界。此事雖為韓、日佛學界所樂道，然國人知之者不多。故譯此解題於此，以供國內佛教界參考。

一、「均如全書」的價值性

為確立「均如大師華嚴學全書」的價值性，有如下幾個問題值得商榷。

高麗宣祖七年（西元一〇九〇年）大覺國師義天（一〇五五—一一〇一年）編輯「新編諸宗教藏總錄」三卷。其內容為網羅古來學僧們對於經律論三藏等的研究章疏，其成果之巨，堪稱為嚆矢。義天耗費約二十餘年的時間，將當時流行於高麗、遼、宋、日本等國之諸家章疏蒐集整理，成為一部約千八百五十四卷的大巨作。

後來，直至現代，凡欲考察漢譯經典中諸家章疏之存否必須參考「義天錄」，以其爲基準，此爲衆所週知之事。因此，在東洋佛教思想中，義天的業績有著頗高的評價。但，遺憾的事，在義天龐大的目錄中，對於均如的著作却未及一言。相反地，還有如下一段記載：（註一）

「世所謂均如、梵雲、眞派、靈潤諸師，謬書語不成，文義無變通，荒蕪祖師，熒惑後生者，莫甚於斯矣！」

於此若依義天之指摘，則可見均如與義天相形之下，均如的學問與人品皆較貧乏。關於此問題，容後再作一詳細的比較。

一九一八年三月十日新久館刊行李能和著之「朝鮮佛教通史」上中下三卷，如書名所稱，爲朝鮮佛教通史之重要資料，價值頗高，可作爲永久之參考資料。然而，此書中，對於均如却仍隻字不提。因此，在長久的歲月中，若是海印寺藏經閣中之所藏有關均如的著述，不能發現的話，均如的業績豈不永遠地將從佛教史上被剔除？

但是，不幸中之幸者，約五十餘年前，於調查海印寺藏經閣所藏之「高麗大藏經」及其補版時，發現了「釋華嚴教分記圓通鈔」十卷，依其書末所附之「大華嚴首座圓通兩重大師均如傳並序」，均如的業績及部分教學始明確地呈現出來。

「均如傳」爲高麗文宗二十九年（遼成擁十一年——一〇七五年）進士赫連挺所撰述。其分量約有八千餘字，內容可分爲：

- | | |
|---------|---------|
| 初、降誕靈驗分 | 六、感通神異分 |
| 二、出家請益分 | 七、歌行化世分 |
| 三、姊妹齊賢分 | 八、譯歌現德分 |
| 四、立義定宗分 | 九、感應降魔分 |
| 五、解釋諸章分 | 十、變易生死分 |

上記之十部門中，特別是第七歌行化世分與第八釋歌現德分，在國文學上爲無二之寶典，因此，均如又被認爲是一個國文學者。從含有民族意識的二十五首鄉歌中，均如的「普賢十種願王歌」即佔十一首，由此可窺知一斑。由於約佔鄉歌半數分量的「均如傳」的發現，因此才爲世人所知曉。其最早有研究發表者，爲日本學者小倉進平博士。然而，所最遺憾者，乃均如的研究業績在國文學上相當著名，但在佛教界中，他的研究論文却不爲人所重視。

如上面所述，「均如傳除「釋華嚴教分記圓通鈔」第十卷末尾所附之「大華嚴首座圓通兩重大師均如傳」以外，其他並無任何文獻發現。又迄今在均如的傳記中，仍有不少謬誤存在。其主要原因，乃因最初一人之誤讀，且未加批評的沿襲下來，亦未解讀原典，僅將其全部記述流傳之故。「均如傳」及其研究，從各方面而言，均爲不可或缺者。

關於均如的著述，可說是一個有志於從事韓國華嚴學研究的學者的一座無盡藏寶庫。新羅以後的華嚴學章疏幾乎沒有完整地流傳下來。特別是新羅義湘的「法界圖」註釋，爲一價值豐富的重要資料。又在華嚴思想上佔有重要地位的「十錢法」之理論，關於其爲韓國傳來或爲中國所有的問題，元曉對義湘之理論互相比較時，除均如之著述外，其他將難以尋覓，其貴重性由此可知。

至於資料的價值性，首先，在韓國國文學的研究上，具有如「均如傳」中所記錄的「鄉歌十一首」之分量的資料，可說絕無僅有。說到在華嚴學的研究上，如均如之著述，具有珍貴的內容，分量又豐富者，現在已不復存。其中，最珍貴的，即唐代北宗禪的代表人物神秀（六〇六—七〇六）的著作。在高麗「義天目錄」中，僅有「妙理圓成觀」三卷的記載。至於「妙理圓成觀」的內容如何，則無從知曉；東洋的學界中，迄今亦未曾介紹過。然而，在「均如全書」中，却引用了「妙理圓成觀」（或稱爲「神秀大師妙理圓成觀」）相當分量的內容。數年前，筆者尚在日本研究時，曾於考察有關均如之事時，發現了「妙理圓成觀」，遂加以整理，而後與當時日本禪宗學者關口眞大博士（大正大學教授）及柳田聖山教授（京都大學教授）連繫，皆不能獲得相信。於是將內容複寫後分送出去，

始在日本學界中引起興奮，當時的情景，至今猶如畫面般浮現在眼前。

至於有關日本初期華嚴典籍傳來史的背景，迄今仍有不能理解的問題存在。即「五教章」之「和本、宋本」的問題。然而，在均如的著述中，此問題却如鑰投鎖般迎刃而解。這並不僅是韓日間的問題，而是包含中國的三國之間的問題，因此，新羅華嚴的資料，在三國的華嚴研究上遂成為最具指導任務者。關於此事，歡喜之餘，對於現實問題，却又不能不反省，諸如關於均如傳記的誤讀、生年等的誤記等，仍有加以研究的必要。

註一：大覺國師文集第十六卷、示新參學徒繼秀條。

(1) 生年的問題

均如於新羅景明王七年，即高麗太祖六年（九二三）八月八日，生於黃州荆岳之南，父邊煥性，母占命。高麗光宗二十四年（九七三）六月十七日於歸法寺入寂，世壽五十一、僧臘三十六。

然而，由於「均如傳」最初的誤讀，而在各種著述中有異說產生。這些異說，在關心「均如傳」而深入研究的學者中，指摘其為從前的誤讀。即如日本在古田紹欽博士於三十五餘年前在「三寶章」的研究中，曾論及其疑問。在我國（韓國）亦於數年前，有中央大學故梁在淵教授，於其論文「均如大師研究」中曾詳細地檢討；著有「高麗朝漢文學研究」的徐首生教授亦稱須將「均如傳」重加考察；「韓國佛教史」的著者金煥泰教授，亦編年表以修正從前的說法。筆者曾將古田教授的「三寶章」研究與各種異說相互比較、調查，於十餘年前即着手整理。

但是，誤讀「均如傳」者，幾乎皆為專家，究竟誰屬正確？深為大家所關心，今趁此機會，有校正誤讀的必要，茲將以前誤讀的著述中，特別舉出較為普遍的問題。

1 忽滑谷快天博士說

「均如於天祐十四年（後唐貞明三年、新羅神德王六年）生於黃州。宋開寶六年（光宗二十四年）六月七日入寂。世壽五十七。」（註一）

2 金仍石博士說

「均如黃州人，新羅神德王六年丁丑（九一七）生，高麗光宗二十四年癸酉入寂。」（註二）

3. 小倉進平博士說

「均如大師於唐天祐十四年，即新羅神德王六年（九一七）出生。宋開寶六年，即高麗光宗六年（九七三）入寂。」（註三）

4. 趙潤濟博士說

「大師俗姓邊氏，名均如，新羅神德王六年（九一七）八月八日，於慶州之北荆岳南麓出生，高麗光宗二十四年（九七三）入寂。」（註四）

5. 梁柱東博士說

「依據師之傳記，略述其生涯。師俗姓邊氏，名均如，新羅神德王六年（唐天祐十四年、西元九一七），出生於黃州北荆岳南麓，十五歲出家，光宗二十四年（宋開寶六年，西元九七三）入寂。」（註五）

6. 金思燁博士說

「均如大師俗姓邊氏，名均如，新羅神德王六年（九一七）於黃州北荆岳南麓出生，高麗光宗二十四年（九七三）入寂，壽五十七。」（註六）

7. 李秉岐氏說

「均如俗姓邊氏，黃州人，新羅神德王六年丁丑（檀紀三二五〇）生，光宗二十四年癸酉示寂，年五十七，臘四十七。」（註七）

8. 崔南善氏說

「均如俗姓邊氏，黃州人，新羅神德王六年丁丑生，光宗二十四年癸酉寂，年五十七，臘四十七。」（註八）

9. 李鶴洙說

「均如大師爲華嚴宗高僧，宗教詩人。（九一七）（九七三）。」（註九）

如上所述，關於均如的出生年代，爲新羅神德王六年（中國年號爲唐天祐十四年，西元九一七年），上列九氏之說可確認其均屬一致。均如這種出生年代的說法，乃係依據「均如傳」之說。亦即傳記中「第一降誕靈驗分」所記錄的內容爲上列九氏誤讀。均如傳中關於出生之部份記載如下：

「初降誕靈驗分者，首座俗姓邊氏，諱均如也。父曰煥性，尙志立名，母曰占命。嘗於天祐十四年四月初七日夜，夢見雄雌雙鳳皆黃色，自天而下，並入己懷，至二十載，占命年已六十。而能有身懷，滿二十一旬，以此年八月八日，誕師于黃州之北荆岳南麓之私第（遁台葉村），今黃州判官前拾遺李峻重修舊址，號曰敬天之寺，即其所也。師始生，容貌甚醜，無可倫比，父母不悅，置諸街中，有二鳥，比翼連蓋兒身。行路人見其異，遂尋家而縷陳之，父悔母恨而收育焉。而諱厥狀，乃置笥門穀（給乳之義）。數月而後，示於鄉黨，師在襁褓，善讀圓偈，凡父口授，十無一失者也。」

從上記之原文看，九氏皆將均如的出生年代認爲係天祐十四年（新羅神德王六年—西紀九一七年），實則當年爲均如之母占命女史得夢之年，並非均如的出生年代。均如的出生年代應爲天祐二十年八月八日。亦即占命女史於天祐十四年四月初七日，夢見黃色鳳凰雌雄自天而降，入於懷內，至天祐二十年，其年母六十歲，妊娠滿二十一旬之八月，均如出生。引用文中之「二十載」，從其前後之文脈來看應爲天祐二十年。

若將均如的出生年代當做天祐十四年，則自四月得夢妊娠後，八月出生，僅不過爲一「五朔童」，這種常識上的理論是可以成立的。

若退一步說，即自四月以前即妊娠，以下的理由亦可令天祐二十年出生的結論成立。

先從「均如傳」第三「姊妹齊賢分」的原文加以考察。

「第三姊妹齊賢分者，師久居練若，後戀庭闈，遂歸親親顏，與秀明門智，初秀明先師三年而生，是歲天祐十七年也。女生而啼呼者有節，長則聰悟絕倫。嘗丐僧到舍，讀法花經，女自內聽之，便生信焉。因設席迎僧，請爲了讀，僧讀八卷畢，乃請一宿，數暢經旨，凡所耳滄，片無遺漏。僧行謂女曰：我即菩提留支三藏也。汝是德

雲比丘化身耳。及師歸觀之日，秀明請問其業師講普賢觀音兩知識法門，神衆千手二經文，三寸所宣，一字無失。師又於初夜，念諷華嚴六地義，約五百問答，秀明偷聽頓悟，至後五年，請書手記已所悟，一文一句，無闕疑也。」

從上文中可知均如之姊秀明於天祐十七年出生，則均如之出生應以三年後，即天祐二十年較為妥當。至於「天祐」之年號，爲唐最後之昭宣帝三年時，爲了唐朝即將滅亡而稱「天祐」，唯僅四年，即告結束。因此，天祐十四年或天祐十七年之記述，皆失其正確性。天祐二十年該爲後梁末帝龍德三年，或後唐建國初年，即新羅景明王七年（癸未），西元九二三年。

從上面所引諸例加以整理，則知均如的出生年代若依傳記的考證而訂正，則其世壽、法臘，當然亦得重新訂正。若以十五歲出家，則出家後至入寂當爲三十七年。雖然其他更有異說，但皆依此訂正。

關於這個問題，乃綜合前述諸學者努力研究的成果，僅做爲回答一般人的疑問而已。又拙著「新羅佛教研究」中之「校注法界圖圓通記」（日本山喜房佛書林一九七三年刊）亦可做爲參考。

附 註

- 註一：忽滑谷快天著「朝鮮禪教史」一三八頁。
- 註二：金仍石著「華嚴學概論」三四頁。
- 註三：小倉進平著「鄉歌及び吏讀の研究」二九—三〇頁。
- 註四：趙潤濟著「朝鮮詩歌史綱」五五頁。
- 註五：梁柱東著「增訂古歌研究」五五—五六頁。
- 註六：金恩燁著「改稿國文學史」二三九頁。
- 註七：李秉岐著「國文學全史」八九頁。
- 註八：崔南善著「新訂三國遺事」附錄五五頁。
- 註九：「十世紀韓國に於ける普賢行願と均如傳の韓國儒教及び文學上の重要性」。(The Importance of the Kyungyo Chon-1075 - in Korean Buddhism and Literature-Bhadra-Cari-Pranidhana in Tenth Century Korea)

二、從均如的著述中所發掘的新資料

在研究均如的著述時，意外地發現了很多已經散逸了的貴重資料包含在內，真是感激不盡。又其中亦有不少到現在連名字都未曾聽過的論著。關於這些問題，預定於「均如全書」出刊後，再作整理。

在整理新資料時，有一件必需加入者，即西元一九六八年十一月十七日，故列岩朴鍾鴻博士的書信的一部份。那是當時在日本發掘新羅元曉的著述「判比量論」的斷簡後，曾送一份給博士，他所回的一封信。茲錄有關部份內容如下

「……元曉的「判比量論」斷簡已經收到了，確實爲一貴重之寶物。我相信元曉的「十門和諍論」之全文，必定也可以在日本的某一寺院中找到，心裏計算著將來若有機會一定前去踏查。總之「十門和諍論」留待下次的機會再說，至於其他的部分若也能夠一點一點地找出來，將不知是一件怎麼歡喜的事……」

列岩氏所以那樣地在搜索「十門和諍論」，乃因爲其一生之念願在於「總和的論理」的完成。又搜集整理我等之物，深信亦爲愛國的使命感所致，然而，在「均如全書」之中，含有至今被蒐集之「十門和諍論」的斷簡以外者；又其中亦有元曉的著述目錄中所遺漏的元曉法師的「普法記」的一部份內容；此外如「曉公」或「曉師」之言，元曉的「華嚴經宗要」、「道申章」、「一道章」、「二障義」等，亦引用不少。當然，不僅元曉而已，在中國系的章疏或新羅系的章疏中見不到的論文亦不少。類似這種問題，若加以整理，則以前的學說或許有些部分尙待修正，或者可以開拓某種新的論究。

首先，極具重要性者，爲有關中國禪宗的代表人物——大通神秀（六〇六—七〇六）的著述的資料，以及有關日本初期華嚴宗典籍傳來的背景之問題，即關於「五教章」的和本和宋本的資料，此外如有關元曉的若干資料，爲應初學者之便而加以整理。

（一）神秀的「妙理圓成觀」

關於北宗禪的創始者大通神秀的思想，若與南宗禪之祖慧能（六三八—七一三）相比較，則知其有被誤解之處。直至近年，由於燉煌文獻的發現，因此，研究工作能顯著的進行，此為衆所周知之事實。可以說特別地以其著述為問題的發端。例如一九四〇年久野芳隆氏的「北宗禪—燉煌本發見に依り明らかにされた神秀の思想」（註一）以及一九五一年柳田聖山氏的「祖師禪の源と流」（註二）等論文中，曾介紹神秀的著述「華嚴經疏」三十卷及「妙理圓成觀」三卷，係以「新編諸宗教藏總錄」（註三）卷一為根據。此「新編諸宗教藏總錄」為高麗大覺國師義天（一〇五五—一一〇一）所編輯。

又，若缺乏均如之著述以及體元之「白花道場發願文略解」等研究，則神秀之著述「妙理圓成觀」可作為其內容之一部分，或者直至現在恐怕尚無介紹者。若將以上各項詳加考察，則可以推測神秀的著述「妙理圓成觀」，係從高麗均如之時期至義天編輯「新編諸宗教藏總錄」時為止，又於十三世紀頃體元著述「白花道場發願文略解」時，曾盛行一時。

於此必須附帶一提著，即柳田聖山教授的「北宗禪の思想」一文中，關於神秀的資料，曾作如下的推介。

「若欲考察『大乘無生方便門』中所包含的華嚴思想，則不能不看神秀的『華嚴經疏』三十卷與『妙理圓成觀』三卷。」

關於這些資料，在義天的『新編諸宗教藏總錄』卷一中，只見其名，却未能瞭解其內容。於此情況之下，韓國的金知見博士從高麗均如的著述，及其他地方所引用者，發現有『妙理圓成觀』的數點斷片。又本來成為問題的『宗鏡錄』卷九十八所引用的神秀和尚的句子，實際上也是其中的一部分……」

教授曾如此地一面指摘一面却又冗長地引用其原文。

因此，僅此將「妙理圓成觀」之資料列舉如下，同時，亦將十三世紀頃體元之部分介紹於次。

「釋華嚴旨歸章圓通鈔」卷上、一一—右—左

「神秀法師妙理圓成觀」云、問、娑婆、既當、花藏正中刹種上，第十三重雜染上，如何經說菩提場中金剛地

寶樹等境界，全是華藏本利耶。答：本不定，本末不定，末娑婆。雖在第十三層中，有淨機所見。（註四）全是本非末，若非淨機，（註五）全是末非本，余異類利，應知亦爾，應知華藏，遍一切處染土，互遍亦爾。又復於最上同類世界，現在本利，從本利上，應知亦爾。更有二十層向上，既爾向下亦爾。或本利東極輪圍山邊，取一利土爲本，應知彼利，或正當中東去，更有不可說種，余方類爾。應知十方，廓同法界，而不壞本相，宛然，此即有邊與無邊合，無邊與有邊合，猶如圓珠，於十方面，求不得邊，不坊，不坊中邊，（註六）分量斯在，何以故，無漏所起，無生所生，非分限取故。又以華藏，具衆緣成則是總相，衆緣非一，各現是別相，以山河等，同成花藏故是同相，山河等相望各各異故，是異相。由此諸緣，花藏得成，是成相，此一一緣，住自法不移，是壞相也。又此華藏一塵，具含衆德，是總相，盡花藏德，一一不同，是一塵之德，名別相，盡花藏一一德，同成花藏一塵，是同相，一一德，相望各異，是異相，由諸德故花藏一塵，得成，是成相，此一一德，恆住自法，不曾有作，是壞相。如一塵既爾，余亦如是，由此總別相，即緣成無碍。問何故爾耶。答，一由法性，本來常爾，二現所受用則由往因，具如經說。』

『釋華嚴旨歸章圓通鈔』卷下、四二—左

『妙理圓成觀』云。但修一因，何得滿果。答：圓因若成，無不滿果，不滿果者，非圓因也。若爾，如諸知識，豈非圓因，果何不滿。答：常滿以一切佛，即心佛故，若爾，一切佛，是他成，自何不成。答：離佛無自故，常成法我未立故，不成。問：於此身中，土却諸見得成佛，不若竟窮於果海故，即得成佛，此身如何。答：身無別相，用彼本佛身，爲自身相，此身是菩薩攝，生身常因果故爾。此與前身中義，有何異。答：前是一念圓信，此是初住終心故，不同爾。

『釋華嚴旨歸章圓通鈔』卷下、四二—左

『妙理圓成觀』云。今辨此義略分四別，一、唯因門，從無始時盡未來際，恆是菩薩修萬行故。二、唯果門，盡前後際，恆時佛故，何以故，德相全真，不墮時數，無盡極故，更無衆生可化度故。三、通因及果，謂有發心及成正覺，於一切時，念念發心，念念成佛。四、非因非果，謂無心可發，無佛可成，何以故，眞法界中，無二性故。

『釋華嚴旨歸章圓通鈔』卷上、二十四—左

『神秀公他化自在主伴無碍觀』云。一爲主不得，更有主伴亦爾者，如光明覺品，此處佛會中，見余佛會，何得主伴，主伴相見耶。答：彼約相入門故，有此憑相卽義故，隨門取故。

『十句章圓通記』卷上、十一—左

『神秀和尚果德依正難思觀』云。今依一味法界義，分爲二：一、所依之體，二、能依之用。

『華嚴經三寶章圓通記』卷上、三八—左

『妙理圓成觀』（原文では因成觀）云。今成緣起者，由互相資，謂一文殊身，爲能資。應舉體遍，應於諸緣，卽一切色心等，爲所資。應是以一一緣，皆有一文殊身也。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第三、三七—左

『妙理圓成觀』云。今就教辨者，謂緣生之法，情與非情，皆無自性，空有皆不俱，卽有情正有時，非情必空。

故他即自，何以故。他無性以自作故，即有情修訂，是非情修訂也。經云。（註七）「其身普周等，眞法界」，釋曰：既等法界，非情門空全是佛故。又非情正有時，有情必空故，自即他，何以故。自無性以他作故，即非情無修無訂，是有情無修無訂，經云。（註八）「善財觀樓閣時，廣博無量同於虛空」等，釋云，即此樓閣，遍周法界，有情門空，全是一闍故。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第四、一二—左

『神秀法師妙理圓成觀』云。今辨此義，略分四別。一、唯因門，從無始時，盡未來際，恆菩薩修萬行故，或純或雜，無有休息何以故。於一一行，無究竟故，衆生，不可盡故，無成佛也。文殊爲諸佛師摩耶。爲諸佛母，此並住因門攝化也。二、唯果門，盡前後際恆是佛也，何以故。德相全眞，不墮時數，無盡極故，又無衆生可化度故。三、亦因亦果門，謂有發心及成正覺，於一切時念念發心，念念成佛故。四、非因非果門，謂無心可發，無佛可成，眞法界中，無二性故。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第四、一九—左

『妙理圓成觀』云。問：但修一因，何得滿果。答：圓因若成無不滿果，不滿果者，非圓因也。若爾，如諸知識，豈非圓因，果何不滿耶。答：常滿以一切佛，即心佛故，若爾，一切佛，是他成，自何不成耶。答：離佛無自故常成法我未亡故不成。問：於此身中，亡却諸見，得成佛不。答：若亡見則窮於果海故，即得成佛，此身如何。答：身無別相。用彼本佛身爲自身相，此身是菩薩攝生身，常因常果故爾。此與前信中義有何異。答：前是一念圓信，此是初住終心故，不同爾。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第六、五—右—左

『神秀公妙理圓成觀』云。三無性者，一、遍計無相觀中，所執情有即理無，理無即無相。二、依他無生中，幻有即性空，性空即無生。三、圓成中，隨緣即不反，不反即無性。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第六、五—左

『妙理圓成觀』云。一、三性。二、無性。三、雙融。初三性，各有二義。

『釋華嚴教分記圓通鈔』卷第八、一一—右

『妙理圓成觀』云。言同體者，如舉此文殊為同體多，一乃至云文殊為能資，應舉體遍於諸緣，即一切色心等緣，為所資，應是以一一緣，皆有一文殊身。

『白花道場發願文略解』一五—左

『神秀公妙理圓成觀』問云。娑婆，既當花藏正中刹種上，第十三重雜染土，如何。經說菩提道中，金剛地寶樹等境界，全是花藏本刹那。答：本不定本末不定末，娑婆，雖在十三層中，有淨穢所見，全是本刹，若非淨穢，全是末刹。

附 註

註一：大正大學學報第三十一號。

註二：印度學佛教研究，第十九號。

均如大師華嚴學全書解題

註三：大正藏二十五、二二六頁上、下。

註四：「機」或爲「機」之誤植。

註五：「機」或爲「機」之誤植。其理由乃因不論從文法上，或從語義上看，不改爲「機」則無法貫通。又新羅義湘製的「白花道場發願文」，高麗體元曾加以解釋，即「白花植場發願文略解」，其第十五紙之左面，有神秀公「妙理圓或規」問云，其同一內容之中，作爲「淨機」。

註六：「坊」或爲「妨」之誤刻。

註七：「華嚴經」卷一（大正藏九、四〇〇頁中）從「如來普周法界」之偈中取意。

註八：華嚴經卷五十九、（大正藏九、七八〇頁中）從「善財觀察樓觀廣大無量猶若虛空」之語中取意。

（一）「五教章」和本與宋本之背景

關於這個問題，必須做廣泛地探討。曾在均如的現存全書中附上頭註，爲了研究者的方便加以整理時，意外地却發現了寶貴的資料。那是給日本學界認爲「五教章」只有日本才有異本的一個驚訝的資料。當我回想到在東京大學研究室修學時，曾於不經意中歡呼而起的一幕，猶如在夢中。經過幾次的考察，撰寫成文後，仍然毫無實感。後曾撰報告一篇呈主任教授中村元博士，並於一九七〇年五月十五日於東京國際東方學者學術會發表。當時於發表後，風聲曾流傳各處，學術年報曾懇請寄稿發表，遂以「寄海東書考——特に和本、宋本の背景に就いて」爲題於學術年報發表。是後，曾會同日本留學中之法友組織「新羅佛教研究會」，研究會的目標是出版「新羅佛教研究」論文集。由日本首屈一指的出版社山喜房佛書林出版，全書約七五〇頁，有日本斯界權威無住相的著作以及我等法友們各自的專門分野的著作，當時筆者曾以校註均如大師的「法界圖圓通鈔」發表，至今想起仍覺得其誤植百出而感到慚愧。

當論文集發表後，日本學界會有極好的反應。在專門雜誌亦曾發表書評，鈴木學術財團將它選定爲七三年度的

貴重書，東京大學鎌田茂雄博士曾撰四頁長文書評發表，其書評中，博士說：

「……最近發表的新發現的資料，即神秀的『妙理圓成觀』之一部分，在最後曾提到關於『五教章』之和本與宋本的問題，即在均如的『圓通鈔』中，指出『五教章』於新羅尚有異本的問題，因此可以確認日本的『和本』與新羅的『草本』係為一致。由此可以很明顯地獲知日本華嚴學的背景受新羅華嚴學頗大的影響，……」（註一）

但是，在一九七五年度日本印度學佛教學會學術大會上有京都女子大學校長，即學界的元老結城令聞博士發表「華嚴五教章の日本、高麗兩傳承に對する論評」論文一篇，提出反論。我於閱讀論文之後，却找不出反論的核心所在。原因是，因為這篇論文始終品位很高，絲毫不損傷對方的立場，因此，足以窺知作者的人格，但是，至於其結論的意義如何？却令人費解。即「以上，不得已極其粗略地敘述，請學者賜教。」（註二）關於為何用「不得已」的這一點，似乎有再商榷的必要。

說不定是對於這個問題，元老學者的反論有其不得已的苦衷也未可知，因為對於我的論旨，日本的佛教史學者幾乎沒有任何批判，因此千二百年間傳承下來的史實，至此不能不加以修正。即是說：初期的日本華嚴典籍，係由中國人道璿（七〇二—七五九）傳來，而新羅系的審祥曾在法藏門下修學等問題，有待修正的必要。對此之反論，筆者曾有數次的預約稿，皆認為筆者有陳述反論的必要，但，筆者以暫時訴之於日本學界的常識來保留而未作答。直至九月十一日—十二日，「中外日報」出版特輯，將此論文的重要點摘要發表，並且指明「今後的展開頗值得注意，且將成為今日佛教學界最值得重視的論爭。」後來，自十月十五日起，又分六次連載筆者的論文。論文連載後，於十一月十一日「中外日報」又發表前大谷大學教授春日禮智博士的論文，題為「黎明期的韓國佛教研究」，文中曾對筆者的論文作正當性的敘述。至此，筆者始感到此「五教章」之問題，並非容易處理之事。

日本的初期華嚴，對於其典籍傳來的背景，有難以釋然之問題，即「五教章」的「和本」與「宋本」的問題。「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。但是，對此問題，由於筆者的寡聞所致，故對於其說之正誤

以及爲何有異本等問題仍未能究明。

高麗均如的「五教章研究問題」(「釋華嚴教分記圓通鈔」)中，似乎有解決此問題之關鍵。筆者曾於一九七一年度之「學術論文集」第一集發表「『寄海東書』——特に五教章和本宋本の背景について」論文一篇，謹提出三問題加以論述。

最初獲知有「華嚴五教章」者，爲「唐崇福寺法藏寄海東新羅大華嚴法師書」及其別幅，略稱爲「寄海東書」。此爲唐法藏寄給新羅義湘之書信，法藏於此書信之外，有關於智儼和尚(義湘與法藏之師)之章疏的註釋書，即自己在有關華嚴方面的著述，寄託來華留學又歸國的新羅僧勝詮，其中有「一乘教分記」三卷，此即所謂之「華嚴五教章」。

「華嚴五教章」另有異名，即「華嚴教分記」(「華嚴傳記」五、大正藏五十卷、高麗均如述「釋華嚴教分記圓通鈔」)、「一乘教分記」(唐賢首國師寄海東書別幅，圓宗文類二十二卷，三國遺事卷四)、「教分記」(新羅崔致遠撰唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳、大正藏五十卷)等別稱，此爲法藏建立華嚴五教之教判而詳述一乘教義之分齊的名著，以下略稱「五教章」。

現在日本所存之「五教章」亦有不同之版本，即所謂「和本」及「宋本」。關於此問題，以前的學者們只將它們區別爲二種版本，却未曾究明此二種異本所以形成的根源何在？然而，此問題却爲日本華嚴傳來史之背景中所必須究明的宿題。現將相關之資料蒐集整理的結果，提出二個問題分述如下：

依「華嚴五教章冠註」所說，此事在「大例」之首頁記載著，「和本」在傳統上，一直在研究流傳。

「章凡有二本，一本邦從古所流者，一是宋朝所行者，而今冠註於本邦本也。」(註三)

對於「宋本」，「冠註五教章」卷上之一二丁右有下列記載：

「高倉院治承時分，梅尾明惠上人於華嚴未渡疏章，在此時，一本附商船來，宋朝傳來本也。故云『宋本』。」