

新羅元曉及其華嚴思想

Silla Wonhyo and His Thoughts of Huayen

東國大學佛教文化研究院 研究員
郭磊

摘 要

韓國古代的華嚴經傳來可以追溯到新羅中代（654-780）時期，自唐傳入的華嚴在新羅這片土地上生根發芽，經由義相、元曉等高僧的弘傳繼而生長出自己的果實，他們兩人對於韓國華嚴學的發展貢獻頗大。華嚴學自中國傳入新羅後，新羅華嚴學的主流雖是義相一脈，但元曉也對華嚴頗有研究，他編撰了針對《華嚴經》的注釋《華嚴經疏》，還在學習中國佛判教思想的基礎上形成了自己的判教思想。而且元曉所著的《華嚴經疏》後來回傳入唐，被法藏的《探玄記》和慧苑的《刊定記》所引用，由此可知，元曉的佛教思想對於中國佛教的發展曾經產生過一定的影響。

關鍵詞：新羅、華嚴經、義相、元曉、法藏

一、序言

西元六世紀到八世紀末，當時正值大唐帝國冉冉升起，隨著經濟文化的發達，佛教的傳播也得到了極大的助力。特別是玄奘法師把從西域帶回的經典一一翻譯成中文，正是這項偉大的事業造就了中國佛教的輝煌時刻。唐都長安有六大宗派橫空而出，相關佛教思想則推陳出新，層出不窮。三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，加之義相（625-702）入唐求法，跟隨智儼學習華嚴，並在學成之後返回新羅大開華嚴，被譽為海東華嚴初祖，從而使得華嚴宗自新羅時代就成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

新羅的華嚴學主流是以義相為主，他跟隨智儼學習，與法藏進行交流，並且經由他的弟子留下了很多珍貴的聽講筆記，如《華嚴經問答》等。不過新羅以及之後的高麗時代對於《華嚴經》的注釋書非常少，目前能確認的僅有元曉（617-686）的《華嚴經疏》以及太賢的《華嚴經古迹記》。

元曉比義相年長八歲，兩人亦師亦友，曾兩次結伴入唐求法。對於生活在那個時代的元曉來說，他深入經藏，緊跟時代的脈搏，密切關注著大唐佛教的思想發展。他的一生堪稱傳奇，年少出家，入唐途中悟道而放棄入唐。返回新羅捨戒還俗，以居士身份在民間弘揚佛法，被譽為是觀音菩薩的化身。他著述頗豐，有八十多部兩百多卷。

同時，在當時朝鮮半島與大唐交流頻繁的大背景下，元曉的思想受到大唐佛教思想之影響是必然的。不過他的思想也反過來影響了大唐佛教的發展，如元曉的《大乘起信論疏》對華嚴三祖法藏的影響。遺憾的是，中國學界對元曉的生平、著作及其佛教思想的研究相對不多，湯用彤先生雖然很早就注意到了元曉，但卻對其出家求法的經歷有所誤判。他認為元曉曾經入唐求法，並拜在玄奘門下。《隋唐佛教史稿》中的內容如下：

玄奘弟子元曉，新羅人，航海來華，就教三藏。其學當與圓測同其風趣。著述極富，可知著約四十餘部（見《東域錄》、《義天錄》），所涉甚廣，現存有十七部。其於唯識、瑜伽、因明皆有章疏，且有三論著述及淨土經類之章疏，又有《華嚴》、《起信》等章疏多種。曉原與同國人義相偕來，義相受學於華嚴宗大師智儼，元曉當亦與華嚴宗有關係之人。¹

¹ 湯用彤，《隋唐佛教史稿》（南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇教育出版社，2007年），頁123-

本文通過整理新羅時代的高僧元曉之生平、求法經歷以及其華嚴相關著述和思想，希望提供給讀者一個不一樣的視角。讓我們可以從一個側面看到在唐代，東亞各地區的佛教並不是彼此孤立的存在，而是作為一個整體相互影響、彼此互補，各有特點卻又同根同源。

二、元曉的生平及其求法經歷

(一) 有關元曉生平的文獻資料

關於元曉生平的碑文資料有兩塊，分別是新羅時期的《高仙寺誓幢和上》塔碑²（新羅哀莊王年間，800-808），以及高麗時期的《芬皇寺和諍國師》碑（高麗明宗年間，1170-1197）。傳記資料有宋贊寧（919-1001）的《宋高僧傳·元曉傳》和高麗一然（1206-1289）所著的《三國遺事·元曉不羈條》等。此外，還有其他一些史料也片面的記錄了元曉的行跡，被收錄在韓國學者金煥泰注釋的《元曉研究史料總錄》中³，該書遺漏的部分，由金相鉉補充收入其著作《元曉研究》一書中⁴。

在現存有關元曉的文獻中，《高仙寺誓幢和上》塔碑是距元曉圓寂的時間最近的碑刻資料。關於此碑建立的年代，由於《朝鮮金石總覽》在 1919 年出版時，此碑的上半部殘片還沒有被發現，所以將此碑建立的年代推定為新羅惠恭王年間（765-780）。而 1976 年出版的黃壽永編撰的《韓國金石遺文》則將其年代推定為新羅哀莊王年間（800-808），後者成為韓國學界之主流。

《高仙寺誓幢和上》塔碑現存四個殘片，分屬碑的上下兩部分，下部為三片，上部為一個殘片，分別藏於韓國國立博物館和東國大學博物館。其中，韓國國立博物館收藏的是碑的下部分，是 1914 年 5 月朝鮮總督府參事官室的中裏伊十郎去慶尚北道收集朝鮮金石文的時候，在慶州郊外某處偶然發現的。而東國大學博物館收藏的上部分殘片，是 1968 年 9 月在慶州東川洞（芬皇寺北）附近的一個農家發現的。不過現存上下兩個部分的殘片並非完整吻合，中間還缺少一部分。

碑文中說元曉出生在佛地村，具體時間不詳，「垂拱二年三月州日終於穴寺，春秋七十也。」垂拱（685-688）是唐睿宗李旦的年號，垂拱二年是公元 686

124。

² 《朝鮮金石總覽》，（朝鮮總督府編，1919年），此書中記為「慶州高仙寺誓幢和上塔碑」。

³ 金瑛泰，《元曉研究史料總錄（원효연구사료총록）》，（首爾：藏經閣，1996年）。

⁴ 金相鉉，《元曉研究》，（首爾：民族社，2000年）。

年，向前推七十年，即公元 617 年，就是元曉出生的年份。元曉圓寂後，其遺骨曾暫存於穴寺西面山上的一個臨時龕室中，但因碑殘缺，不知最終葬於何處。此外，碑文還介紹了元曉編撰的《十門和諍論》以及《花嚴宗要》。碑文內容如下。

(上缺)	音里火三音里火三千幢主級演高金口鑄
(上缺)	初無適莫慈迦如影隨形良由能感之心故所應之理必然大矣哉設欲抽法界括
(上缺)	相印登法空座作傳燈之口再轉法輪者誰其能之則我 誓幢和上其人也俗
(上缺)	佛地聖體高仙據此村名 佛地口是一途他將 佛地我見丘陵何者只如塵
(上缺)	口母初得夢星流星入懷便口有口待其月滿分解之時忽有五色雲口特覆母居
(上缺)	文武大王之理國也早應天成家邦口晏恩開大造功莫能宣為蠢動之乾坤作盼
(上缺)	口啓口獨勝歎 大師德性宿植道實生知因心自悟學口從師性復孤誕茲情
(上缺)	昏衝拔苦濟危既發僧那之願研微析理口口口口口口口口口口口口口口口口
(上缺)	口識記口口外書等見斥於世口就中十門論者 如來在世已顯圓音眾生等
(上缺)	雨驟空空之論雲奔或言我是言他不是或說我然說他不然遂成河漢矣 大
(上缺)	山而投迴谷僧有愛空猶捨樹以赴長林譬如青藍共體水水同源鏡納萬形水分
(上缺)	通融聊為序述名曰十門和諍論衆莫不允會日善哉 花嚴宗要者理雖元一隨
(上缺)	口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口
(上缺)	口后土立待更不會移此顯冥心之倦也 女人三禮天神運之又表非入愛法來
(上缺)村主口(中缺)	心法未會口悉口觀口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口
大唐聖善寺校(中缺)	口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口
倭南演法口峯騰空(中缺)	口而口口 大師神測未形知機復遠口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口口
不喜意欲和光故白日(中缺)	通化他方以垂拱二年三月卅日終於穴寺春秋七十也即於寺之西峯權宜龕室
未經數日馬駒成群取將(中缺)	口萬善和上職中傳口 佛法能者有九人皆稱大口 大師在初蓋是毗
玄風之大匠也 大師曰我(中缺)	口 大曆之春 大師之孫翰林字仲業口使滄溟口口日本彼國上宰因口語
知如是 大師賢孫相歡之甚傾(中缺)	諸人口口期淨刹頂戴 大師靈草會無口捨及見口孫口口口口口口口口口口口口口口口口
得頌文已經一紀雖不躬申頂禮親奉(中缺)	知神口有口口聲者有 奉德寺大德法師三藏神將口口口口口口口口口口口口口口口口
見法無生道俗咸稱僧龍法口奉尊(中缺)	行遇 聖人攀旆靡絕追思無從尤見口人頌文據尋口口口口口口口口口口口口口口口口
更有口叔哉 以此貞元年中躬(中缺)	口口口口是傷心乃苦口口倍增便策身心泥堂葺屋口口口口口口口口口口口口口口口口
造 大師居士之形至于三月(中缺)	口山竊溲傍野雲趁觀像觀形誠心頂禮然後講議口口口口口口口口口口口口口口口口
千金彥昇公海岳精乾坤秀承親(中缺)	三千心超六月德義資口口光口物見彼山中大德奉口口口口口口口口口口口口口口口口
口心委命志在虔誠尊法重人(中缺)	之靈跡非文無以陳其事無記安可表其由所以令僧作口口口口口口口口口口口口口口口口
能學不經遠辭不口免輟(中缺)	口趣矣歷年不朽芥劫長在其詞日
億載法體無處不形十方(中缺)	口三明高仙大師佛地而口一代口言深窮正理此界他口口口口口口口口口口口口口口口口
口口赤弓向彼恒沙狂言(中缺)	口口口口還為居士淡海之口濱東相府匡國匡家允文允口口口口口口口口口口口口口口口口
口口欲口不勝口舞惆悵(中缺)	口口口口海口口口身莊談口聖快說通神再修穴口口口口口口口口口口口口口口口口
不斷口窟經行樂道寂(中缺)	口口口口口口覺遺跡遺文盡盡盡 大師口當口口口口口口口口口口口口口口口口
每至口口成臻啓讀日(中缺)	口口口口銘口口穴寺堂東近山慈改口口口口口口

另一塊《芬皇寺和諍國師》碑則立於高麗時期，在朝鮮時代李悞編的《大東金石書》（1668 年）中收錄了此碑殘片的拓本，有 13 行文字，文字最多處是 10 個字，其中約一半的文字說的是元曉的著作，可辨的只有《瑜伽師地論》十卷和《百論宗要》一卷。除這一拓本外，此碑的一小塊殘片於 1976 年 1 月在芬皇寺遺址被發現。此殘片所載文字四行，共 12 個字，是元曉的著作名稱，但也殘缺不全。在朝鮮時代的文人盧思慎等人編撰的《新增東國輿地勝覽》（1530）卷二十一《慶尚道·佛宇》之「芬皇寺」條中載：「芬皇寺在府東五裏，善德王三年建。有高麗平章事韓文俊（?-1190）所撰和諍國師碑，乃烏金石也。」



除這兩篇殘缺的碑文外，元曉的行跡亦見於北宋贊寧的《宋高僧傳·元曉傳》。在贊寧為元曉所寫的傳記中，關於元曉的生平著墨不多，大都是關於《金剛三昧經》及元曉編撰《金剛三昧經論》的神異過程。據贊寧所記，元曉俗姓薛，是東海湘州人，少年出家，精通佛教戒定慧三學。他因仰慕玄奘，遂與義相相約結伴入唐，不過兩人在途中經歷了一番波折，之後義相獨自繼續求法之路，而元曉則放棄求法返回新羅。之後他開始發言狂悖，並入酒肆，行為放蕩。有時則制疏以說法，或露宿街頭，或坐禪山水，隨緣任運，一無拘束。

高麗僧一然的《三國遺事》中〈元曉不羈〉條記錄得比較詳細。根據記錄可知，元曉俗姓薛，小名誓幢，祖父為仍皮公，父名談捺，官職是乃末。乃末，也作奈麻，是新羅十七等官職中的第十一等，屬中小貴族。因為元曉的母親夢到流星入懷，因而有娠。在將產之時，則有五色雲覆地。這與《誓幢和尚碑》中所記一致，不過《誓幢和尚碑》所記為「五色雲覆其母居」而不是娑羅樹。於真平王三十九年（隋大業十三年，公元 617 年）出生在押梁郡佛地村娑羅樹（栗樹）

下，年少便出家為僧。一然說他「生而穎異，學不從師」。這也與《誓幢和尚碑》文中「因心自悟，學□（碑文殘缺無法辨識）從師」一致。一然轉載了《鄉傳》中所記的元曉之異事，說明瞭元曉何以由僧人變為居士，由於捨戒還俗，元曉就自號小性居士，開始向社會底層的一般大眾傳播佛法。他手持大瓠，口唱「無礙歌」，「千村萬落且歌且舞，化咏而歸」。「使桑樞瓮牖獲猴之輩，皆識佛陀之號，鹹作南無之稱」。

有關元曉的後事，《三國遺事》與《誓幢和尚碑》的記載有異。《誓幢和尚碑》說元曉圓寂後，遺骨暫時安放於穴寺西面山峰上的一個龕室中，幾日後葬於他處。而《三國遺事》中說元曉「既入寂，聰碎遺骸塑真容，安芬皇寺，以表敬慕終天之志。」文中的「聰」是指元曉之子薛聰（655-？），他是新羅時期著名的儒家學者、新羅十賢之一，《三國史記》記載薛聰「至今學者宗之」，不過沒有文章傳世。高麗顯宗十三年（宋真宗天禧五年，公元 1021 年），薛聰被追贈為「弘儒侯」。⁵

（二）元曉的求法悟道經歷

元曉曾兩次嘗試入華求法，都是與義相結伴而行。但元曉本人的相關傳記中卻沒有相關的內容，《三國遺事》中與義相有關的文獻則明確說明兩人是有兩次入唐的。《三國遺事》卷四「義相傳教」條記載：「法師義相，考曰韓信金氏。年二十九依京師皇福寺落髮。未幾，西圖觀化。遂與元曉道出遼東，邊戍邏之為諜者。囚閉者累旬，僅免而還。永徽初，會唐使舡有西還者，寓載入中國。」⁶

從這段文字來看，元曉和義相第一次入唐的時候取道遼東地區，當時屬於高句麗的領地，兩人打算通過陸路入唐。然而，當時高句麗和新羅處於敵對狀態，他們在新羅與高句麗的邊界被高句麗的邊防軍當作間諜抓住，遭囚禁了幾十天才被釋放回國。之後的永徽初，兩人第二次同行計劃再次入唐，不過元曉途中放棄，返回了新羅。只剩下義相獨自一人，恰逢有唐朝使節回國，於是義相便搭載使臣的船隻入唐。

需要注意的是，同樣一件事，高麗一然在同一本書中所記卻不同，特別是義相兩次出行的時間，完全是矛盾的。《三國遺事》卷三〈前後所將舍利〉條的記載如下：

⁵（高麗）金富軾，《三國史記·列傳第六》（漢城：景仁文化社，1982年），頁467。

⁶《三國遺事》，《大正藏》冊49，第2039號，頁1006下3-7。

按此錄義相傳云：永徽初，入唐謁智儼。然據浮石本碑，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（高句麗）有難而回，至龍朔元年辛酉入唐，就學於智儼。⁷

一然認為，義相於永徽初入唐投身智儼門下的說法是根據《宋高僧傳·義相傳》，《浮石寺義相碑》的記載則完全不同，碑文中說元曉和義相結伴西行，中途遇難而回的時間是永徽元年即公元 650 年（這一年確實是庚戌年）。第二次出行則是龍朔元年（661 年）。這個說法應該是正確的，因為崔致遠所撰寫的《海東華嚴初祖忌晨願文》中說義相「於龍朔二載，詣終南山至相寺。以儼和尚為嚴師，以藏和尚為益友」，此可作為旁證。值得注意的是，這兩則記錄中關於義相的第二次出行都沒有提到元曉，只是說義相「會唐使船有西還者，寓載入中國」，可以佐證元曉是沒有入唐的。

對元曉「悟道而返」一事記錄得最早的是永明延壽（904-975）的《宗鏡錄》。據《宗鏡錄》卷 11 記載：

如昔有東國元曉法師、義相法師。二人同來唐國尋師。遇夜宿荒，止於塚內。其元曉法師，因渴思漿。遂於坐側，見一泓水，掬飲甚美。及至來日觀見，元是死尸之汁。當時心惡，吐之。豁然大悟。乃曰：「我聞佛言，三界唯心，萬法唯識。故知美惡在我，實非水乎？」遂卻返故園，廣弘至教。⁸

這段記載說的是元曉和義相一起入唐求師，在途中夜宿於荒塚。元曉因口渴喝了塚內之水，感覺甚美。第二天他才發現是污水，心念一動將欲吐之，就在這一念間，元曉豁然開悟，原來「三界唯心，萬法唯識」，美惡在於人心一念，而不在於外在表像。於是元曉返回新羅，開始向大眾傳播佛教的教義。

稍晚於《宗鏡錄》的《宋高僧傳·義相傳》中，對於元曉、義相二人的這段經歷的記載有所不同。

釋義相，俗姓朴，鷄林府人也。生且英奇，長而出離。逍遙入道，性分天然。年臨弱冠，聞唐土教宗鼎盛，與元曉法師同志西游。行至本國海門唐州界，計求巨艦。將越滄波，倏於中塗遭其苦雨。遂依道旁土龕間隱身，所以避飄濕焉。迨乎明旦相視，乃古墳骸骨旁也。天猶霖霖，地且泥塗。

⁷ 《三國遺事》，《大正藏》冊 49，第 2039 號，頁 994 中 26-29。

⁸ 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 477 上 22-28。

尺寸難前，逗留不進。又寄埏甕之中。夜之未央，俄有鬼物爲怪。曉公嘆曰：前之寓宿謂土龕而且安，此夜留宵托鬼鄉而多祟。則知「心生故種種法生，心滅故龕墳不二」。又「三界唯心，萬法唯識」。心外無法，胡用別求。我不入唐。卻携囊返國。湘乃只影孤征，誓死無退。⁹

從這段文字中，我們可以看到與《宗鏡錄》所記有不同之處：一是，元曉悟道有具體的地點，是在「本國海門唐州界」，在新羅境內。二是，兩人並非是夜宿荒塚，而是由於途中陰雨連綿，二人不得已進入路旁土龕避雨，天明方知土龕原來是古墳，而兩人在死人骸骨邊過了一夜；無奈苦雨不斷，路途艱難，只能繼續安身於墓中，誰料夜裏突然有鬼神作怪，元曉於是大悟。之前以爲所居之處是土龕時很安心，當知道是留宿於荒塚後，則感覺到鬼在作祟，所以「心生則種種法生，心滅故龕墳不二」，「三界唯心，萬法唯識」，所以心外無法，還用向他人求法嗎？於是元曉放棄入唐，返回新羅。這與《宗鏡錄》中元曉口渴喝了死尸之而大悟完全不同。

記錄雖然不同，但元曉所悟之道是一致的，都是「三界唯心，萬法唯識」。顯然，元曉對佛教教義尤其是法相唯識系的理論有非常深刻的瞭解，所以他才有此覺悟。而「三界唯心，萬法唯識」也正是他佛教思想的立足點，以其爲基礎元曉建立起他的「一心」思想。他雖然沒有完成入唐求法，但正是他能會通佛教不同思潮、不同宗派思想的原因之一。元曉終其一生都在踐行大乘佛教的菩薩行，其影響彌足深遠。

三、元曉的著作

七世紀的新羅佛教可以很快的接收到中國佛教的最新動向——漢譯經典。對生活在那個時代的元曉來說，他的佛教思想之基礎就建立在此之上。元曉在其著述中引用的經論大概有一百種之多，可見他平日的刻苦和努力。元曉的努力並沒有簡單地以讀書的形式結束，而是留下了大量的讀書筆記——各種疏鈔。

元曉的著作很多，絕對稱得上是著作等身，超過號稱「百部疏主」的窺基。收錄元曉著作的各種目錄大約二十種。除高麗時期義天的《新編諸宗教藏總錄》以外，其他都是日本的經錄：《東域傳燈目錄》、《華嚴章疏並因明錄》、《三論宗章疏》、《法相宗章疏》、《律宗章疏》、《增補諸宗章疏》、《注進法相宗章疏》、《佛典疏鈔目錄》、《華嚴經論章疏目錄》、《淨土依憑經論章疏目

⁹《續高僧傳》，《大正藏》冊50，第2060號，頁729上4-16。

錄》、《蓮門類聚經籍錄》《扶桑藏外現存目錄》、《高山寺聖教目錄》、《諸師製作目錄》、《釋教諸師製作目錄》、《密宗書籍目錄》、《密教部類總類》、《奈良朝現在一切經疏目錄》和《大安寺審祥師經錄》。

此外，學者們還從元曉現存的著作、後人的引文以及《三國遺事》和寺志等文獻中考證了元曉的著作。對於其著作的名稱和數量，日韓學者有不同的見解。日本學者忽滑穀快天¹⁰認為是 81 部，福士慈稔認為是 74 部¹¹。韓國學者閔永珪認為是 78 部¹²，趙明基¹³和蔡印幻¹⁴都認為有 98 部，東國大學佛教文化研究所編《韓國佛教撰述文獻總錄》確定為 86 部¹⁵，李梵弘認為是 72 部¹⁶，元曉學研究院認為是 87 部¹⁷。

整理元曉的著作目錄不是一件容易的事情，筆者參考了韓國元曉學研究所整理的內容，認為目前可以確認的著作大概有八十多部兩百多卷。目錄如下：

1	《大慧度經宗要》一卷	存
2	《金剛般若經疏》三卷	
3	《般若心經疏》一卷	
4	《法華經宗要》一卷	存
5	《法華經方便品料簡》一卷	
6	《法華經要略》一卷	
7	《法華略述》一卷	
8	《金剛三昧經論》三卷	存
9	《華嚴經疏》十卷	存序文和卷三
10	《華嚴經宗要》卷數不詳	
11	《華嚴綱目》一卷	
12	《華嚴關脈義》卷數不詳	

¹⁰ 忽滑穀快天著／朱謙之譯，《韓國禪教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 42-43。

¹¹ 福士慈稔，《新羅元曉研究》（東京：大東出版社，2004），頁 162-167。

¹² 閔永珪，〈新羅章疏錄長編〉，《백성 옥송수기념불교학논문집》（漢城：東國大學出版社，1959 年），頁 354-360。

¹³ 趙明基，《新羅佛教의 理念과 曆史》（漢城：經書院，1962 年），頁 97-102。

¹⁴ 蔡印幻，《新羅佛教戒律思想研究》（漢城：國書刊行會，1977 年），頁 277-287。

¹⁵ 東國大學佛教研究所編，《韓國佛教文獻撰述總錄》（漢城：東國大學出版部，1976 年），頁 16-37。

¹⁶ 李梵弘，〈元曉의 撰述書에 대해서〉，《哲學書志》10（嶺南大學校，1983 年），頁 45-80。

¹⁷ 元曉學研究院編，《元曉學研究》4，1999 年，頁 225-289。

13	《大乘觀行》一卷或三卷	
14	《勝鬘經疏》兩卷或三卷	
15	《無量壽經宗要》一卷	存
16	《無量壽經要簡》卷數不詳	
17	《無量壽經私記》一卷	
18	《阿彌陀經疏》一卷	存
19	《無量壽經疏》一卷	
20	《涅槃經宗要》一卷	存
21	《涅槃經疏》五卷	
22	《般舟三昧經疏》一卷	
23	《般舟三昧經略記》一卷	
24	《彌勒上生經宗要》一卷	存
25	《彌勒上下生經疏》三卷	
26	《維摩經宗要》一卷	
27	《維摩經疏》三卷	
28	《金光明經疏》八卷	
29	《金鼓經義記》卷數不詳	
30	《楞伽經疏》八卷	
31	《楞伽經料簡》卷數不詳	
32	《楞伽經宗要》一卷	
33	《解深密經疏》三卷	序存
34	《不增不減經疏》一卷	
35	《方廣經疏》一卷	
36	《梵網經宗要》一卷	
37	《梵網經疏》兩卷	
38	《梵網經略疏》一卷	
39	《梵網經菩薩戒本私記》兩卷	上卷存
40	《菩薩戒本持犯要記》一卷	存
41	《菩薩瓔珞本業經疏》三卷	序、下卷存
42	《四分律羯磨疏》四卷	
43	《廣百論宗要》一卷	
44	《廣百論旨歸》一卷	
45	《三論宗要》一卷	
46	《掌珍論宗要》一卷	

47	《掌珍論料簡》一卷	
48	《瑜伽師地論疏》十卷	
49	《瑜伽抄》五卷	
50	《瑜伽論疏中實》四卷	
51	《成唯識論宗要》一卷	
52	《梁攝論疏抄》四卷	
53	《攝大乘論世親釋論略記》四卷	
54	《攝大乘論疏》四卷	
55	《中邊分別論疏》四卷	卷三存
56	《雜集論疏》五卷	
57	《寶性論宗要》一卷	
58	《寶性論要簡》一卷	
59	《因明論疏》一卷	
60	《判比量論》一卷	大部分存
61	《因明入正理論記》一卷	
62	《大乘起信論疏》兩卷	存
63	《大乘起信論別記》兩卷	存
64	《大乘起信論宗要》一卷	
65	《大乘起信論料簡》一卷	
66	《大乘起信論大記》一卷	
67	《大乘起信論私記》一卷	
68	《一道章》一卷	
69	《二障章》一卷	存
70	《大乘六情懺悔》一卷	存
71	《六現觀義發菩提心義淨義含》一卷	
72	《十門和諍論》兩卷	部分存
73	《調伏我心論》一卷	
74	《安身事心論》一卷	
75	《求道譬喻論》一卷	
76	《初章觀文》卷數不詳	
77	《發心修行章》一卷	存
78	《清辨護法空有論諍》一卷	
79	《劫義》一卷	
80	《普法記》一卷	

81	《慈藏傳》一卷	
82	《無礙歌》一卷	
83	《彌陀證性歌》一卷	

以上目錄中的著作有些流傳在韓國，還有一些被收藏在日本，都被確認為是元曉的著作，由此也可知新羅佛教對於日本的影響。此外，像通常被認為是元曉著作的《遊心安樂道》卻沒有列入以上的目錄，因為關於該書是否是元曉的著述，還存在諸多疑問。

從元曉的上述著作來看，他注釋的經論有《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》等三十七部之多。對於《大乘起信論》更是特別用心，編撰了好幾種不同的論著。在元曉的八十多部著作中，完整流傳至今的有《大慧度經宗要》、《法華宗要》、《涅槃宗要》、《彌勒上生經宗要》、《無量壽經宗要》、《阿彌陀佛經疏》、《菩薩戒本持犯要記》、《金剛三昧經論》、《大乘起信論別記》、《大乘起信論疏》、《二障義》、《發心修行章》、《大乘六情懺悔》等十三部。

還有一些以殘本的形式流通，如《華嚴經疏》、《菩薩瓔珞本業經疏》、《梵網經菩薩戒本私記》、《解深密經疏鈔》、《判比量論》、《中邊分別論疏》、《十門和諍論》、《彌陀證性偈》等。

殘本中，《華嚴經疏》是針對六十華嚴的注釋書，原本有十卷，現存只有序部分和第三卷。《菩薩瓔珞本業經疏》原本是上中下三卷，現存只有下卷。《梵網經菩薩戒本私記》原本上下兩卷，現在只有上卷。《中邊分別論疏》原本四卷，現存卷三。《十門和諍論》原本有兩卷，現存只有海印寺收藏的三塊經板。《解深密經疏》只留下序文，《彌陀證性偈》也只剩下一首七言十二句的偈頌。

縱觀整個韓國佛教的歷史，沒有哪一位僧人像元曉這樣高產，也很難再找到編撰的論著數量超越元曉的。新羅時代的義寂有二十五部，憬興有四十餘部，太賢的著述最多，也只有五十多部而已。這些高僧的著作加起來也不過只有元曉著作的一半而已。不只是數量，元曉的著作還被傳播到中國和日本，對東亞佛教的發展產生了非常大的影響，這是不應被忽視的部分。

四、元曉著述中的華嚴思想

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密切往來關係，另一方面也說明佛教在新羅的發展之迅猛。在這之後有眾多的海東僧人對於《華嚴經》撰寫了很多的注釋書，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

元曉所撰述的與華嚴相關的著述分別有《華嚴綱目》一卷，《華嚴經疏》十卷，《華嚴經宗要》，《華嚴入法界品抄》二卷，《一道章》一卷，《普法記》等，以上著作大部分都已經散失，流傳至今的只有《華嚴經疏》的序文以及第三卷「光明覺品第九」。由於元曉對所有種類的經典都感興趣，所以他應該很早就開始關注《華嚴經》。有關《華嚴經》的著述從初期到後期也都會涉獵。《一道章》被認為是較早時期的著作，《華嚴經宗要》和《普法記》因為看得到「普法」、「數錢法」等用語，這些都是智儼所使用的華嚴用語，入唐求法的義相曾跟隨智儼學習，學成返回新羅是在西元六七〇年之後，所以這兩部著作應該是這之後編撰的。而《華嚴經疏》則是他晚年的著作。

在元曉編撰的有關《華嚴經》的各種著述中，傳播最廣、影響最大的應該就是《華嚴經疏》了。有關《華嚴經疏》的卷數，根據高麗義天所著《新編制宗教藏叢錄》第一卷的記錄，「原為八卷，後將其中五卷和宗要合為十卷」。由此可知，此經疏一開始是八卷，後來被重新編輯成十卷。

如果要相對全面的瞭解元曉的華嚴思想，現在只能通過其他僧人的著作做一個探究，此處選用新羅表員（生卒不詳）的《華嚴經文義要決問答》¹⁸，書中有「皇龍寺釋表員集」的內容。可知表員是慶州皇龍寺的一名僧人，除此之外，就再也沒有他的其他記錄。

通過表員的著作可以瞭解到元曉提出的「普法說」：

第一釋名者。普者溥也。謂遍義是普也。法自體義。軌則義。（如常說也）謂一切法相入相是。言相入者。曉云。謂一切世界。入一微塵。一微塵入一切世界。（如一微塵一切亦爾）三世諸劫。入一剎那。一剎那入三世謂劫。（如一剎那。一切亦爾）如諸大少促相入。餘一切門相入亦爾。如說相是亦爾。謂一切法及一切門。一是一切。是一如是廣蕩。名為普法。¹⁹

「普」是廣闊廣泛，「法」是自體、規則。此普法是指一切法相入相即、盡在普法之中，而這就是《華嚴經》所說之境界。

¹⁸ 有關此文獻最早的記錄出現在 751 年的日本寫經記錄中，目前共有 7 種寫本傳世。（1）佐藤達次郎（1868-1959）舊藏本，卷第 1。（2）延曆寺所藏本，卷上下。（3）東大寺四聖藏本，卷第 1、卷第 2。（4）龍谷大所藏本，卷第 1~卷第 4。（5）京都大所藏本，卷第 1~卷第 4。（6）東大寺松原文庫本，卷第 1、卷第 2。（7）身延山大學收藏有四卷。

¹⁹ 《華嚴經文義要決問答》卷二，《卍續藏》冊 8，第 237 號，頁 425 中 9。

那麼，一切法相入相即、圓融無礙的理由是什麼呢？對此，元曉給出了十因來說明。

元曉師云。略而言之。有十種因。一者。一與一切。互為鏡影。如帝網故。二者。一與一切。更互緣集。如錢數故。三者。皆唯是識。如夢境故。四者。皆非實有。如幻事故。五者同相異。通一切故。六者。至大至少。齊一量故。七者。法性緣起。離性故。八者。一心法體。非一異故。九者。無礙法界。無邊無中故。十者。法界法爾。無障無礙故。²⁰

在韓國佛教史上，義相被譽為海東華嚴初祖，但也有人提出是元曉。這說明瞭元曉佛教思想中華嚴所占據的比重。應該說，元曉的華嚴思想受到了他的老朋友義相的影響和啟發。比如他從義相那裏知道了「數錢法」並編入了《華嚴宗要》中，他還向義相當面請教了一些華嚴方面的問題。

韓國學界有一種觀點，即認為新羅的華嚴思想分為元曉和義相兩大傳統。華嚴信仰的方面延續了義相的教誨，但在華嚴教理方面受元曉的影響更多。元曉的華嚴思想不但對後世高麗時代的見登和均如產生了深遠的影響。《華嚴經疏》還被新羅僧人傳入了中國和日本，成為東亞三國廣為閱讀的華嚴著作。而在日本，該著作被列為是《華嚴經》的基本注釋之一，一直到中世紀都被頻繁的抄寫傳頌。

需要特別說明的是，本疏中提出的獨特的「判教」思想受到了法藏等中國華嚴思想家們的關注。《華嚴經疏》是他通讀法藏《探玄記》後對此書的總結和整理，並加入了自己的思考。元曉在《華嚴經疏》中提出了「三乘別教、三乘通教、一乘分教、一乘滿教」的四判教說。

七唐朝海東新羅國元曉法師造此經疏。亦立四教。一三乘別教。謂如四諦教緣起經等。二三乘通教。謂如般若經深密經等。三一乘分教。如瓔珞經及梵網等。四一乘滿教。謂華嚴經普賢教。釋此四別如彼疏中。²¹

元曉把四諦、十二緣起等小乘佛教的觀點看做是三乘別教，認為《般若經》、《解深密經》屬於三乘通教，當然這是慧觀（368～438）的觀點，²²元曉只是做了繼承。

²⁰ 《華嚴經文義要決問答》卷二，《卍續藏》冊8，第237號，頁425中18。

²¹ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊35，第1733號，頁111上26。

把佛教教理分為三乘和一乘之後，又把一乘分為分教和滿教。一乘分教是《梵網經》、《瓔珞本業經》，一乘滿教是《華嚴經》。元曉認為嚴哲學是至高無上的滿教，這種認識可說是相當有見地的。

元曉的所謂四判教說當然是在接受法藏等中國華嚴宗思想家的基礎之上而構建的，然後以此為根本而加入自己的理解，元曉也被稱作是海東的華嚴祖師。但是他並沒有只是探究華嚴，拘於一宗，同時也深入其他經典，廣加議論。他行化人間所用卻是華嚴一偈，即「圓融無礙」。

五、結論

隨著《華嚴經》傳入新羅，以及義相、元曉等高僧對華嚴學的闡釋和弘揚，使得海東華嚴一派得以成立並逐漸進入鼎盛。新羅華嚴的主流是義相及其弟子一系，除他們之外，元曉也對華嚴多有鑽研，並撰寫了針對《華嚴經》的注釋。

元曉一生著作宏富，醉心華嚴也廣閱經典。撰寫的華嚴著作不在少數，遺憾的是，記錄元曉華嚴思想的資料傳世不多，現存的只有《華嚴經疏》的序文和卷三。元曉的判教思想被後世的華嚴家所借鑒，並成為宣揚華嚴宗優越性的依據。又被後世稱為華嚴宗祖，當然這是後世華嚴家對他的尊敬和崇拜之表現，應該說元曉研讀華嚴是作為一個佛教修行者的本分而已。他的判教論也不是為了強調華嚴的優越，而是基於經典做出了一個客觀的判斷。

參考文獻

- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 號。
- 〔新羅〕表員集，《華嚴經文義要決問答》。《卍續藏》冊 8，第 237 號。
- 〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號。
- 〔高麗〕一然撰《三國遺事》，《大正藏》冊 49，第 2039 號。
- 〔高麗〕金富軾撰，《三國史記》，漢城：景仁文化社，1982 年。
- 《朝鮮金石總覽》，朝鮮總督府編，1919 年。
- 元曉學研究院編，《元曉學研究》4，1999 年。
- 呂澄，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979 年。

²² 呂澄，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年），頁 117。

李梵弘，〈元曉의 撰述書에 대해서〉，《哲學書志》10，嶺南大學校，1983年，頁45-80。

忽滑穀快天著／朱謙之譯，《韓國禪教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

東國大學佛教研究所編，《韓國佛教文獻撰述總錄》，漢城：東國大學出版部，1976年。

金相鉉，《元曉研究》，首爾：民族社，2000年。

金瑛泰，《원효연구사료총록》，首爾：藏經閣，1996年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇教育出版社，2007年。

閔泳珪，〈新羅章疏錄長編〉，《백성 육송수기념불교학논문집》，漢城：東國大學出版社，1959年，頁345-402。

福士慈稔，《新羅元曉研究》，東京：大東出版社，2004年。

趙明基，《新羅佛教의 理念과 曆史》，漢城：經書院，1962年。

蔡印幻，《新羅佛教戒律思想研究》，漢城：國書刊行會，1977年。