

## 新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想

東國大學佛教學術院 研究員  
郭磊

### 摘要

至新羅統一時期（西元六六八至九三五年），新羅的佛教已逐漸產生了其獨有的特點。西元七到八世紀中葉，在新羅歷史上大放異彩的正是義相所創立的華嚴宗。不同於元曉著重於國民教化和編撰著述，義相則更加關注培育人才和發展教團。新羅之後的高麗、朝鮮時代華嚴宗日漸衰落，時至今日，雖然海東華嚴宗的外形已經不復存在，但禪（禪宗）教（華嚴）融合之佛教思想早已經成爲韓國佛教的傳統。如果說中國佛教的特質在於禪（禪宗），日本佛教的特質是密（唐密），那麼韓國佛教的特質就是教（華嚴），所以說華嚴思想是韓國佛教思想的基礎。

龍朔元年（661）義相入唐求法拜入終南山至相寺智儼門下學習，與法藏同學。西元六七〇年，義相返回新羅，大力弘揚華嚴一宗，創建華嚴十剎，門下有十大弟子。他熱衷於教化活動，被譽爲實踐華嚴思想的先驅者。後人稱他爲海東華嚴初祖。西元七〇二年，新羅聖德王元年，義相以七十八歲的高齡入寂。終其一生，他都以弘揚華嚴爲志業，講經著述，開闡圓教。一千多年後的今天，在韓國佛教的日常念誦儀文裡，仍是以持誦《華嚴一乘法界圖》中的〈法性偈〉來作爲迴向，可見其影響。

義相的華嚴思想可以歸結為三個方面：首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的法界緣起思想，他更加強調性起。第二個是義相對「一」的重視。第三個是義相向新羅國王提到佛教主張「眾生平等」。

**關鍵詞：**一乘法界圖、義相、華嚴一乘、法界緣起

## 一、前言

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因於因是他把華嚴傳入新羅，義相在其著作《華嚴一乘法界圖》中系統、集中地論述了世界的本原問題。他認為世界是由普遍的、絕對的精神實體「理」所構成的統一體。「理」不僅是眾生成佛的依據，而且是存在於一切事物之中的萬物共同的本質和存在的依據。現象世界「事」是本體世界「理」的顯現，本體世界是現象世界的依據。

本文首先考察了海東華嚴宗的成立及其傳承，然後探討了義相的華嚴思想。首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的思想。然後就是義相對「一」的重視。最後就是義相向新羅國王提到佛教的主張眾生平等。可以說這些思想的基礎都是來自於義相對華嚴緣起觀的理解。

## 二、海東華嚴宗的成立及其傳承

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因是他把華嚴傳入新羅，崔致遠稱之為「傳燈妙業」，一然在其《三國遺事》中列有〈義相傳教〉的題目，讚揚其傳教之功。義相在大唐龍朔元年（661）年入唐求法，禮終南山至相寺智儼（602-668）為師專攻華嚴，武德初年（671）年返回新羅。義相於文武王十六年（676）年在太白山創浮石寺弘揚華嚴，因此被後人稱為浮石尊者。以太白山為中心展開傳教活動的義相的名聲不僅響徹新羅，還遠揚大唐，並對後世日本產生了影響。他受到了王公貴族的尊敬，求道者蜂湧而至。法藏（643-712）在給他的信中寫到：

仰承上人歸鄉之後，開演華嚴。宣揚法界，無礙緣起。重重帝網，新新佛國。利益弘廣，喜躍增深。是知如來滅後，光輝佛日，再轉法輪，令法久住者，其唯法師矣。<sup>1</sup>

曾經同在智儼門下學習的原因，從法藏的這封信中可以得知義相弘揚華嚴的名聲也傳到了唐都。信中法藏讚揚義相弘教之行，義相根據教團的組織弘揚華嚴教義，經由弟子代代傳承。義相在皇福寺、浮石寺、小白山錐洞等處講學時門下弟子雲集。義相給弟子們講述《華嚴經》或者他自己撰寫的《法界圖》，諸如太伯山大蘆房講會、浮石山四十日會、小白山錐洞九十日會等。個人的著作有《十

<sup>1</sup> 《三國遺事》，卷4，〈義相傳教條〉，頁143-144。

門看法觀》一卷，《入法界品鈔記》一卷，《小阿彌陀義記》一卷，《華嚴一乘法界圖》一卷，《白花道場發願文》一卷以及《一乘發願文》等。

義相在浮石山四十日會中講道「一乘十地可橫可豎」，相元、智通等弟子自以為得到和尚的真傳，在講會結束後四處宣揚自己所得。但是義相和尚又說到：「並不得也，一乘十地者，依寂滅道場始成正覺佛心而見也。」<sup>2</sup>

義相和尚住大伯山大蘆房時，為真定、智通等說：「行人欲見十佛，應先作眼目通等。問云：何是眼目耶？和尚曰：以花嚴經為白眼目，所謂文文句句皆是十佛，自此以外求觀佛者，生生劫劫終不見也。」<sup>3</sup>

表訓、真定等十人隨義相和尚學〈法界圖印〉時，提問到：

不動吾身即是法身自體之義云何得見？和尚即以四句偈子而答之：諸緣根本我，一切法源心。語言大要宗，真實善知識。又曰：汝等當善用心耳。表訓嘗作五觀釋：一實相觀、二無住觀、三性起觀、四緣起觀、五因緣觀也。初觀者法源心與大要宗也。後四觀者根本我也。因說頌曰：「我是諸緣所成法，諸緣以我得成緣。」是因緣觀。「以緣成我，我無體。以我成緣，緣無性。」是緣起觀。「諸法有無元來一，有無諸法本無二。」是性起觀。「有時非有還同無，無時非無還同有。」は無住觀。「諸法本來不移動，能觀之心亦不起。」是實相觀。作此五觀以呈和尚。和尚曰：是也。以此五觀准三十句，則證分四句實相觀，次十四句無住觀，次四句性起觀緣起觀，後諸句緣起觀因緣觀也。真定德作三門釋：一理事具德門，二事融現理門，三修行增長門。于此三門表訓德，加不動建立門為四門也。<sup>4</sup>

在唐法藏門下求學的勝詮於公元 690 年前後回到新羅，並帶回法藏的著述呈給義相，其中包括二十卷《華嚴經探玄記》（兩卷未成），義相把《華嚴經探玄記》分給真定、相元、亮元、表訓等弟子每人五卷，並講說大義。在這之前，他閉門十日通讀全篇。

義相門下以十大弟子最為有名，依《三國遺事》有悟真、智通、表訓、真定、真藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂等人，他們也被稱為十聖弟子。其中真定、相源、良圓、表訓等又被稱為四英。<sup>5</sup>

<sup>2</sup> 佚名，《法界圖記叢髓錄》，卷上之 2，《大正藏》冊 45，第 1887B 號，頁 742b。

<sup>3</sup> 同上注，卷下之 1，頁 758a。

<sup>4</sup> 同上注，卷上之 1，頁 721a。

<sup>5</sup> 〔新羅〕崔致遠：《法藏和尚傳》，《韓國佛教全書》冊 3（首爾：東國大學出版社，1996

八世紀中葉，禮相源為師的神琳在浮石寺重振華嚴學風，被稱為浮石嫡孫，當時寺內常住有千人之多。他還曾在佛國寺、月瑜寺、世達寺等寺常住，並主持佛國寺之法會，世達寺到了高麗時代更名為興教寺，到那個時候為止寺內還懸挂有神琳之真影。

神琳門下也有很多杰出的弟子，對新羅華嚴教學的發展作了重要的貢獻。他的弟子中比較有名的是法融、崇業、順應、質應等人，法融寫有對《法界圖》的注釋《法融記》以及對智儼十句的注釋《十句章》，對後日的華嚴教學產生深遠影響。法融的弟子有梵體、融咄、融質等人，梵體在九世紀中葉駐錫浮石寺。曾在神琳門下學習的順應（生卒年不詳）於唐大曆元年（766）入唐學習禪法，以後返回新羅創建了伽耶山海印寺，時為 802 年（哀莊王三年）。以後海印寺的華嚴學風經由現俊、決言、希朗等人的繼承和發揚有了更大的發展。

義相的十大弟子們延續法燈綿綿無盡，這種教團組織和弟子教育讓義相和元曉的傳教活動形成了鮮明的對比。《宋高僧傳》也寫到「湘講樹開花，談叢結果」。<sup>6</sup>義相公元 702 年（唐長安二年）圓寂後，由他的弟子們延續海東華嚴宗的傳承。

有關宗派的成立和變遷問題是韓國佛教史研究中的重要課題之一，根據金映遂的研究，新羅有五教九山之說<sup>7</sup>，當時有戒律宗（慈藏）、涅槃宗（普德）、芬皇宗（元曉）、華嚴宗（義相）、法相宗（真表）等五大宗派。但是金映遂的五教說從上世紀七十年代末開始受到金煥泰、李鐘益、許興植等人的質疑<sup>8</sup>，他們指出前者提出的學說除了歷史根據不足，還有對史料的錯誤解讀<sup>9</sup>。金煥泰等學者認為新羅時代初期形成五大宗派比較牽強，以後到了教學興盛的新羅中代，才有逐漸有唯識和華嚴教派的出現，特別是華嚴教派已經具備宗派之規模。

年），頁 775c。

<sup>6</sup> [宋]贊寧等撰：〈新羅國義湘傳〉，《宋高僧傳》，卷 4，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 729b。

<sup>7</sup> [韓]金映遂：〈五教兩宗之說〉，《震旦學報》第 7 期，1937 年，頁 74-101。

<sup>8</sup> [韓]金煥泰：〈五教九山之說〉，《佛教學報》第 16 期（東國大學），1979 年，頁 59-77。

[韓]李鐘益：〈韓國佛教諸宗派成立之歷史考察〉，《佛教學報》第 16 期，（東國大學），1979 年。

[韓]許興植：〈試論韓國佛教宗派之形成〉，《金哲俊華甲紀念史學論叢》（首爾：知識產業社，1983 年）。

[韓]金煥泰：〈九山禪門之形成與曹溪宗〉，《韓國史論》第 20 期（國史編撰委員會），1990 年。

[韓]許興植：〈試論宗派之起源〉，《高麗佛教史研究》（首爾：一潮閣，1986 年），頁 104-124。

[韓]許興植：〈對教宗五宗派說之批判〉，《高麗佛教史研究》，頁 127-143。

<sup>9</sup> 李鐘益認為學、宗派的成立必須具備教理、宗祖、宗徒等三要素。金煥泰強調了國家認可的重要性。許興植認為僧政是宗派形成的重要條件。以上各學者所認為的宗派成立條件都有所不同，也很難達成一致。

### 三、新羅佛教與緣起法頌

《佛本行集經》舍利目連因緣品中馬勝比丘對舍利弗說頌曰：「諸法從因生，諸法從因滅。如是滅與生，沙門說如是。」此緣起偈因顯示了佛法核心的緣起解脫思想，被視作佛的法身體現。因此把法頌安置於塔基、塔內或佛像內，在密咒法中用緣起咒加持持，能令所誦真言如實成就。緣起法頌安置於塔內的儀軌也傳到了新羅。在皇龍寺出土的「諸法因緣生」被刻印在兩片銀板之上。在 1986 年開始的錫杖寺遺址發掘過程中，發現了刻在磚塊上的緣起法頌。在這兩處發現的銀板和磚塊都是七世紀前半葉的文物。

慈藏在唐貞觀十年（636，善德女王 5 年）赴唐求法，在五臺山求法時與太和池的文殊石像前祈禱而感得四句偈：「了知一切法，自性無所有。如是解法性，即見盧舍那。」

這個偈頌本是八十華嚴第十六卷〈須彌頂上偈讚品〉中的偈頌<sup>10</sup>，慈藏所得文殊菩薩感應偈中的「自性無所有」是針對緣起而言的。史料中慈藏親見文殊菩薩部分的可信度雖說要打個問號，但就偈頌本身的內容來說，是有關「緣起」的部分。總之，緣起法傳播到新羅，對於朝鮮半島的佛教發展產生的影響不容忽視，可以說後來慶州在修建皇龍寺九層塔時在裡面安置「緣起法頌」的由來就是源自於此。隨著塔中安置緣起法頌的流行，新羅佛教對於無盡緣起的理解日益加深，這應該與新羅華嚴學的發展不無關係。

### 四、海東華嚴初祖義相及其華嚴思想

#### （一）法界緣起

義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖的最重要原因是他把華嚴傳入新羅，高麗時代的一然（1206-1289）在其《三國遺事》中列有〈義湘傳教〉的題目，讚揚其傳教之功。義相 661 年入唐求法，禮終南山至相寺智儼（602-668）為師專攻華嚴，671 年返回新羅。義相在智儼圓寂百日前撰寫了《華嚴一乘法界圖》，得到了智儼的稱讚。<sup>11</sup>《華嚴一乘法界圖》中並沒有義相自己的名字，他通過這個方式來說明對「緣」的理解，並在文章最後作了說明。

<sup>10</sup> 《華嚴經》卷十六，《大正藏》冊10，頁81下。

<sup>11</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷上之二；B 《大正藏》卷45，頁737a。

一乘法界圖合詩一印，依花嚴經及十地論，圓教宗要。總章元年七月十五日記，問何故不著集者名字？答表緣生諸法無有主者故。又問：何故存年月名？答示一切法依緣生故。<sup>12</sup>

最早發現《華嚴一乘法界圖》中沒有著者記載的是金昊成，他在論文中引用了近代學者 Roland Barthes 的理論，並把他與新羅義相的著述方法進行了比較說明。<sup>13</sup> 對於習慣於實體論式思考方式的西方人而言，通過文字使得作者和讀者產生共鳴的認識，而義相早在一千三百多年前就已經知曉這個技巧並將其運用在他的著作中。

義相於文武王 16 年（676）年在太白山創浮石寺弘揚華嚴，因此被後人稱為浮石尊者。以太白山為中心展開傳教活動的義相在皇福寺、浮石寺、小白山錐洞等處講學時門下弟子雲集。義相給弟子們講述《華嚴經》或者他自己撰寫的《法界圖》，諸如太伯山大蘆房講會、浮石山四十日會、小白山錐洞九十日會等。

義相在學習了智儼的華嚴思想後，展開了自己的「法界緣起」思想。法界緣起整體上可以分為菩提淨分和凡夫染法，菩提淨分是眾生在覺悟自身性起存在的過程中，從本有、本有修生、修生、修生本有等四個側面對其的把握。本有、本有修生以《性起品》和《普賢品》為根據，可以理解成作為法界自體因果的《普賢品》是因，《性起品》是果。

智儼曰：「問性起絕言離相，云何有因果？有二意。一為經內因中辨性起果中明性起故二也。二性由不住故起，起時離相順法故有因果也。」<sup>14</sup>

本有修生中，修生是在需找本有的過程時，同性而發，菩提心即是性起，菩薩的菩提心之真智則隨順普賢行。修生與修生本有通過《十地品》現前地之緣起角度而顯現。以上說明為基礎，整理《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中法界緣起說明如【表 1】所示。

<sup>12</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷下之二。

<sup>13</sup> [韓]金昊成，《佛教解釋學研究》，民族社，2009，頁107-114。

<sup>14</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊35，頁78下。

【表1】智儼之法界緣起

緣起之存在			修行者之心		
菩提淨分	絕對	本有	性起 (性起品：果 普現品：因)	緣起本體	
		本有修生		修智隨順理而不隨諸緣	
	相對	修生	緣起 (十地品)	依教導生起覺悟之芽（見聞）	
		修生本有		通過實踐而體現如來藏的本來清淨（解行）	
凡夫染法	緣起一心門		眞妄緣集門	眞妄和合識	
			攝本從末門	妄心 (本：真實，末：阿賴耶識)	
			攝末從本門	真心	
	依持一心門		十二緣生依據阿賴耶識而成立	染淨分為能所	

智儼在瞭解眾生的一心時，藉由菩提淨分的構造而把握性起，並把其包含在緣起中。義相繼承了智儼的法界緣起思想，在法性性起與真性緣起之法界在相即同等的構造中，更加強調性起，顯示了其獨創性。<sup>15</sup>這種對眾生心的理解成為後來的「舊來成佛、五尺法性成佛」等。觀法中法的意義是法性性起而成的法界，這種法界的救助自己身心之處就是「五尺法性成佛」思想的根本趣旨。所以，義相的觀法就是觀照法性性起之自己的法身身心，從而成就智慧。

十二因緣的十門觀行，可以稱為是般若空觀實踐的終極，通過在《華嚴經》〈十地品〉第六現前地中觀察緣起，繼而在一心之上展開。通過六門而說明的緣起陀羅尼法中《十地經論》的阿賴耶識通三乘一乘，依托《十地品》現前地的十二因緣的十門之緣起觀行，則體現出別教一乘的觀點。

對於方便一乘，義相認為：

所謂別義者，因緣者隨俗差別，即是因緣相望。現無自性義，正俗諦體也。緣起者順性無分別，即是相即相融，現平等義，正順第一義體也，俗

<sup>15</sup> [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行의 研究》，2004年，東國大學大學院。

諦無自性故順第一義。是故經云：隨順觀世諦，即入第一義諦，即其義也，別義如是。<sup>16</sup>

因緣和緣起相同也相異，相同是因為都是十玄緣起的世界，相異可以用《十地經論》的觀點來說明，即「云何世諦差別，隨順觀世諦即入第一義諦。」<sup>17</sup>俗諦是因果道理的因緣觀，第一義諦作為緣起觀，朝向根本法性。參考以上引用的經文可以得知義相把因緣觀與緣起觀理解為，覺悟成為法性性起之自身的一種方便。為了說明中道的緣性二起的圓融無礙之華嚴一乘法界，引用了龍樹的「空、假名、中道都是因緣所生法」等思想。

那麼，讓我們看看義相的不住中道思想的淵源——龍樹的見解。繼承了佛陀之「空與空性」思想的龍樹在《中論》中寫道：「問曰：云何知一切諸行皆是空。答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住，無自性故空。」<sup>18</sup>那麼龍樹所建立的空之概念與緣起法則有關聯，色無自性是缺少空性的狀態。<sup>19</sup>空、緣起、無自性等可以聯繫起來的根據，通過中道思想而否定諸法，繼而論證空性之實在。由此可知，義相受到了龍樹的空與緣起、空性的關係結合中道思想的影響。<sup>20</sup>

義相對於「緣起無性」的理解如下：

道身章云：若定自古則緣起有性不得自在，所謂緣起者無性，無性者無住。法此法隨緣，一乘不爾，緣即是法。緣外無隨緣之法，既云自古，即知是今緣起故爾。若定住古又定住今非緣起，故可云緣起法以無性為真性矣。<sup>21</sup>

以上說明了義相對於緣起法的理解，他認為緣生法無自性，所以無住，從而歸屬中道。有關緣生法的相關見解還引用了龍樹的觀點。

一切緣生法無有一法定有自性，無自性故即不自在。不自在者即生不生不生，不生者即是不住義。不住義者即是中道義，中道義者即通生不

<sup>16</sup> 《法界圖記叢髓錄》，《韓國佛教全書》冊6，頁831上。

<sup>17</sup> 《十地經論》，《大正藏》冊26，頁169上。

<sup>18</sup> 《中論》，《大正藏》冊30，頁17中。

<sup>19</sup> [韓]申賢淑，《法界圖記叢髓錄을 통해 본 義相의 空觀》，《佛教學報》26，東國大學校佛教文化研究院，1989，頁2~3。

<sup>20</sup> [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行의 研究》，2004年，東國大學大學院。

<sup>21</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷上之一，頁777下。

生。故龍樹云：因緣所生法，我說即是空。亦說是假名，復是中道義。即其義也。中道者是無分別義，無分別法不守自性故，隨緣無盡亦是不住。<sup>22</sup>

無分別義是什麼？無分別義就是中道。《涅槃經》云：

中道者，名為佛自性。一切有為、無為法，唯無真實者也。如是，入于一切假立為法者唯無，全乃假立而無他事，是故當自入于作離分別、尋思、無戲論、成一性之意，無造作故，當極明修、住于即彼真實性。寂用一相、等如虛空。

## （二）義相對「一」的重視

鑒於義相的著作傳世不多，了解他的華嚴思想並非一件容易的事情。從有限的各種著作用所找到的隻言片語可以讓我們拼湊出義相華嚴思想的一些斷面。義相對於「一」的重視應該說是受到了他的老師智儼的影響。

在高麗華嚴僧人均如（923-973）所著的針對華嚴經的注釋書《十句章圓通記》中這樣一段論述：

道申章云：儼師遷神十個日前，學徒進所問訊。師問大眾曰：經中一微塵中含十方世界，與無量劫是一念等文。汝等作何物看？眾人白云：緣起法無自性，小不住小，大不住大。短不住短，長不住長故爾耶。浮矣見耳。師曰：然之然矣。而猶生白云何謂？師曰：莫須多道，只言一故云。<sup>23</sup>

智儼說千言萬語都不需要，做好一個就好。所以義相就老老實實地實踐了智儼的教導，他非常認真的學習了華嚴，但是並沒有留下任何長篇的著作，這點與在韓國佛教歷史上留下等身著作的高僧元曉大有不同。雖然義相編撰的法性偈只有短短的七言，三十句，兩百一十個字，卻縱觀三界、橫遍十方。

東國義相法師釋華嚴經云：當知此一部華嚴經，雖七處九會，而唯在十地品，所以者何？以根本攝法盡故。雖在十地不同，而唯在初地。何以故？不起一地，普攝一切諸地功德故。一地中雖多分不同，而唯在一念。何以故？三世九世，即一念故。一切即一故，如一念，多念亦如是。一即是一切，一念即多念。陀羅尼法，主伴相成。一即為主，一切為伴。隨舉一

<sup>22</sup> 《法界圖記叢髓錄》卷下之二，頁755上。

<sup>23</sup> 《十句章圓通記》卷下，《韓國佛教全書》冊4，頁66下。

法，盡攝一切。乃至一文一句，盡攝一切。何以故？若無此，彼不成故。陀羅尼法，法如是故。經云：如來於一語言中，演出無邊契經海。<sup>24</sup>

義相所寫《法性偈》中的文句「一微塵中含十方，一念即是無量劫」以及《一乘發願文》中的「諸惡一斷一切斷 諸善一成一切成」，都是對陀羅尼法理解 and 說明。

### （三）眾生平等

緣起作為佛教的基本教理，還體現了眾生平等的觀念，佛陀當時的僧團雖然出身不同，但是都在同一個制度下平等共住。不止是人類，大而廣之，一切眾生本來平等，這裡面包括天地萬物，有情無情，無一例外。因為其法性平等，法理一如，同根同源，一多不二。

新羅時代具有嚴格的身份制度，從上到下無不受此之約束。可以說，骨品制度是當時人們身份的區別標注和生活行動的準則，是整個社會國家運轉的基本規則。出家前的義相是真骨貴族，但是出家後這種身份對他而言成了無用之物。他並沒有對貴族階層表現出特別的感情，反而主張身份平等之說。義相在浮石寺講說華嚴時，國王因為尊敬他的學識和修為準備賜給他良田和奴隸，但是義相拒絕了國王的好意，並說到：

湘言於王曰：我法平等、高下共均、貴賤同揆。涅槃經八不淨財，何莊田之有，何奴僕之為。貧道以法界為家，以盂耕待稔，法身慧命藉此而生矣。<sup>25</sup>

義相向國王說了佛教主張貴賤均同、眾生平等，進而拒絕了國王的恩賜，這在當時一個以骨品制度為基礎的國家需要何等的勇氣。義相平等思想的基礎則是來自於對華嚴緣起觀的理解，義相的十大弟子都被後人尊為聖者，他們的身份各異，智通和真定的都是奴婢出身，並不是貴族。

新羅時代，華嚴思想受到貴族階層的歡迎，成為新羅中代專制王權的思想基礎。「一中一切多中一，一即一切多即一」把宇宙萬象歸結為一，義相所理解的華嚴思想成為當時統治階層的總和思想，這與其出身貴族有關，但是義相本人強調佛教的平等思想並切實實踐，對此統治階層並不認同。這些都不影響其在海東華嚴發展中的作用和位置。

<sup>24</sup> 《宗鏡錄》卷100，《大正藏》冊48，頁952a。

<sup>25</sup> 《宋高僧傳》卷4，〈義湘傳〉。

## 五、結語

智儼門下新羅僧人義湘把華嚴宗傳到朝鮮，被稱為海東華嚴初祖。義相在其《華嚴一乘法界圖》中系統、集中地論述了世界的本原問題。認為世界是由普遍的、絕對的精神實體「理」所構成的統一體。「理」不僅是眾生成佛的依據，而且是存在於一切事物之中的萬物共同的本質和存在的依據。現象世界「事」是本體世界「理」的顯現，本體世界是現象世界的依據。

從這種理論觀點出發，他又提出「圓融」說，認為既然事物都是本體「理」所顯現出來的現象，每一現象都包含著本體「理」，因此，各種事物都是互相包容的，事物之間沒有差別，沒有對立。正如在《華嚴一乘法界圖》中所總結的：「法性圓融無二相，諸法不動本來寂，無名無相絕一切。……一中一切多中一，一即一切多即一。」

義相的華嚴思想可以歸結為三個方面：首先就是法界緣起，毫無疑問，義相繼承了智儼的法界緣起思想，只是在法性性起與真性緣起之法界在相即同等的構造中，更加強調性起。然後就是義相對「一」的重視。第三個就是義相向新羅國王提到佛教主張眾生平等。

本文以韓國學界的研究成果為基礎展開論述，對韓國佛教歷史背景和發展脈絡的說明限於篇幅無法具體展開，只能點到而止，所以有不盡人意之處，還望海涵。筆者所想強調的是應該正確認識到佛教在亞洲各地區的傳播特點與發展形態。這又何嘗不是一種「緣起」呢。

## 參考文獻

### （一）佛教典籍

《華嚴經》卷十六，《大正藏》冊 10。

《宗鏡錄》卷 100，《大正藏》冊 48。

《十地經論》，《大正藏》冊 26。

《中論》，《大正藏》冊 30。

《法界圖記叢髓錄》，卷上之 2，《大正藏》冊 45，第 1887B 號。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35。

《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號。

《韓國佛教全書》，首爾：東國大學出版社，1996 年。

《三國遺事》，韓國學術情報出版社，2012 年。

## (二) 專書、論文

- [韓]許興植，《高麗佛教史研究》，首爾：一潮閣，1986年。
- [韓]金昊成，《佛教解釋學研究》，民族社，2009年。
- [韓]李洪九，《義湘 華嚴觀行의 研究》，2004年，東國大學大學院。
- [韓]金映遂，〈五教兩宗之說〉，《震旦學報》第7期，1937年。
- [韓]金煥泰，〈五教九山之說〉，《佛教學報》第16期（東國大學），1979年。
- [韓]李鐘益，〈韓國佛教諸宗派成立之歷史考察〉，《佛教學報》第16期，（東國大學），1979年。
- [韓]許興植，〈試論韓國佛教宗派之形成〉，《金哲俊華甲紀念史學論叢》，首爾：知識產業社，1983年。
- [韓]金煥泰，〈九山禪門之形成與曹溪宗〉，《韓國史論》第20期（國史編撰委員會），1990年。
- [韓]申賢淑，《法界圖記叢髓錄을 통해 본 義相의 空觀》，《佛教學報》26，東國大學校佛教文化研究院，1989年。