

「時間」與「敘事」之視域融合： 以呂格爾「三重再現」及法藏「新 十玄門」為線索*

華梵大學哲學系教授 郭朝順

提要

本文嘗試藉由呂格爾（P. Ricoeur, 1913-2005）《時間與敘事》（*Time and Narrative*）中「三重再現」（threefold Mimesis）的觀點，重讀華嚴宗的法藏（643-712）之「新十玄門」，以為其不僅具有一個宗教哲學或本體論思想的義涵之傳統理解，「新十玄門」也具有一個華嚴祖師閱讀《華嚴經》時，解讀其敘事結構與風格的閱讀成果之意味。換言之，通過呂格爾「三重再現」論的融入，以重解「新十玄門」，可形成一種新的理解視域，吾人藉以窺見，華嚴祖師如何透過其對《華嚴》的預想（相當「再現一」），以「十玄」閱讀、理解與詮釋《華嚴經》（相當「再現二」），從而建構出華嚴宗特殊的宗派哲學理解（相當「再現三」）。

* 2015/4/21 收稿，2015/6/16 通過審稿。

* 本文西方為「當代詮釋學與東方漢語哲學：文化際義理理解與經典詮解—覺悟與詮釋—華嚴宗的觀心詮釋學」（NSC 98-2410-H-211-001-MY3）研究成果之一。

相對而言，本文也從法藏新十玄門提供對於時間性的反省，可以對映呂格爾對時間問題沈思之差別。基於對於人性與佛性的不同理解而產生不同的時間哲學觀點，也衍生不一樣的關於「敘事」的主張，法藏著重於終極覺悟的敘事，而呂格爾則注視著敘事者在敘事活動中對自我存在經驗的修補。藉由呂格爾與法藏之交互對比與相互觀看，本文企圖形成既差異且又融合的理解視域，以呈現「時間」與「敘事」問題更多理解的可能性。

關鍵詞：《華嚴經》、時間、敘事、時間性、「新十玄門」、法藏、呂格爾



一、一種交錯的理解視域

本文採取 Hans-Georg Gadamer「視域融合」(Fusion of horizons) 的概念，在本文中呈現當呂格爾的「三重再現」與法藏「新十玄門」兩種不同視域之交錯時，筆者所進行的交互理解活動的實際思考歷程。尤其是，藉由呂格爾「三重再現」的視域可以展開法藏「新十玄門」的詮釋學義涵，使之由本體論的解讀傳統被釋放；由法藏「新十玄門」時間觀念的視域，可以重新思考呂格爾「三重再現」的時間問題，考察其時間性觀與佛教思想之間的差異。

呂格爾 (P. Ricoeur, 1913-2005) 在《時間與敘事》(Time and Narrative) 第一冊的第一個部分共分三個章節討論「敘事與時間性的循環」的問題。第一節針對奧古斯丁 (354-430)《懺悔錄》卷十一中對於「時間經驗」疑惑的解讀；第二節則是由亞理斯多德《詩學》的解讀，分析「布局」(emplotment) 問題；第三節則是結合前二節提出時間與敘事的「三重再現」論。

在第一節中，呂格爾將奧古斯丁對時間的沈思，解讀為一種詩學的 (poetical) 而非理論的 (theoretical) 意義，由此來連結他在第二節中關於亞理斯多德《詩學》之「布局」角度的解讀，呂格爾自己說這樣的解讀是「對文本施加暴力」¹及由於二者的差異要「冒險」建構二者之間清楚的關係連結²。呂格爾在奧古斯丁對「時間」問題的沈思，找到一組概念 *intentio*(凝聚)與

distentio animi(擴延)，與亞理斯多德 *muthos* (布局/ emplotment) 與 *peripeteia*(情節逆轉)作為對比與連結的重點(不過他論述的重點，還是傾向 *muthos*)。呂格爾以亞理斯多德的「布局」回應奧古斯丁的「擴延」，奧古斯丁對時間的沈思，是源自生活經驗中的不和諧撕裂了和諧之呼號，但藉由亞理斯多德的言語經驗卻可以相反地以和諧修補不和諧。³除了「布局」之外，呂格爾還提出了亞理斯多德「再現活動」(mimesis) 概念。

「再現」與「布局」是密不可分的，「再現」概念可以替時間與敘事的問題，設定一很好的距離以研究在生活經驗與論述之間之中介 (mediation) 是如何運作的。⁴而「布局」在此即為一中介的角色，呂格爾即藉由說明在「再現」過程中的布局的中介角色，以建構在時間與敘事中的中介。⁵於是在時間的向度之中，由於「布局」與「再現」的活動，我們便可由自身的時間經驗中，藉由既定的「前構時間」(prefigured time)，通過「形構時間」(configured time) 而形成「再構時間」(refigured time)，這三個時間其實是敘事上的時間，不是物理上的時間，而是敘事者的存在經驗的時間；而就敘事來說，一個敘事必包含了敘事的前結構、敘事活動本身、敘事之效果，這即對應了上述三種時間。就敘事即是一種「再現」的活動，故呂格爾也將「再現」區分為三，形成所謂的「三重再現」論的說法。

「三重再現」中 Mimesis II 即是指「布局」的活動，由此向前後各自推演即為 Mimesis I 及 Mimesis III。Mimesis I，這是

¹ P. Ricoeur *Time and Narrative*, vol. I, trans. by Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The university of Chicago press p5: "to do violence to the text"

² Ibid. p.52: "to construct at my own risk the intermediary links that articulate their correlation"

³ Ibid. p.31

⁴ Ibid. p.31

⁵ Ibid. pp.53-54



指由「有意義的結構，象徵的資源，時間性」⁶三項所形成的概念網，是布局活動進行的前結構；Mimesis III，則是「文本世界與聽者或讀者世界的交錯」⁷，是對文本（包含文字的或非文字的存在經驗）重新敘事的結果，它意調了對原有本文的再理解。然而此理解結果，自然必與中間 Mimesis II 的布局活動相關，因為當敘事者選擇以什麼樣的策略與方式來進行文本的形構活動時，便會影響其再構的結構；但是其形構的布局活動，也無不受限於前構時既已存在的概念網的影響，而這前構的概念網，或是存在於敘事者自身的生活經驗中，或是存在於文本自身當中。如此三重再現，並非指一個一個逐一被完成的敘事步驟，而是指一種複雜的，不斷往復來回的一種動態的理解與再理解、敘事與再敘事的活動，時間在此被轉成為理解與敘事的活動維度，一次又一次的再敘事即開啟了一個又一個的理解文本意義之新活動，每一次新的理解，即是使文本的意義被活化，同時也帶來了可能的創新。正如奧古斯丁《懺悔錄》卷十一對「時間」問題的沈思，原本是源自於對《舊約》「創世紀」篇章的一種再理解與重新敘事的結果，而呂格爾對此一成果的解讀即與傳統神學的解讀大不相同，呂格爾認為奧古斯丁對時間的沈思並未實際解決問題，於是便得採取另一種閱讀的策略來重新閱讀，於是在《時間與敘事》這書中，呂格爾對奧古斯丁或者亞理斯多德等人的文本閱讀，也即實現他自己所提的「三重再現」的活動。

本文嘗試以呂格爾「三重再現」論的角度重新解讀法藏建立「新十玄門」理論。因為「新十玄門」是法藏（繼承智儼）用以

⁶ Ibid. p.54.

⁷ Ibid. p.71

詮釋《華嚴經》文本之涵義所提出的理論。然而歷來對「十玄門」的理解，總是停留在所謂的「華嚴境界」，也即只就諸佛自悟的境界上來解讀，但此一種理解方式之於當代之涵義而言，要不「十玄門」即為修行者主觀之體悟，使之成為一種主觀的神秘主義的說法；要不便是將此「十玄門」轉化為一種形上學的理論，且前者又可配合華嚴宗所言之「一心」，後者則可對應所謂的「法界」概念。於是華嚴宗「十玄門」或者華嚴哲學之義涵，要不成為一種主觀唯心的境界理論，要不就成為一種形上學的語詞，而後者又因方東美的關係常使「機體主義」的形上學被用於理解華嚴宗哲學。⁸

事實上，由於華嚴宗哲學的出現，對於《華嚴經》義理之研究，自古而今，已經很難脫離華嚴宗祖師們所開出的詮釋典範，只除了從文獻考據成果所帶來的部分鬆動，但絕大多數的論述，總脫離不了華嚴祖師們所指出的：《華嚴經》是一種圓融無礙哲學理論或宗教體驗的展現；即便是已經逐漸熟悉西方思想的當代佛教學者，或用 H. Bergson 生命哲學或用 A. Whitehead 機體主義形上學來重新闡釋《華嚴經》的思想時，也都離不開華嚴宗所已建立的傳統。由是之故，華嚴宗的祖師展現了一個極為成功的詮釋典範，因為他們建立了一個令人將華嚴宗與《華嚴經》幾乎等同視之的詮釋傳統，造成經宗不分的理解效果。

但是，當本文借用呂格爾「三重再現」來重讀法藏「新十玄門」時，將「新十玄門」視為法藏閱讀理解華嚴文本的成果時，「十玄門」即有呂格爾 Mimesis I-III 的活動含蘊其中，其中包含《華嚴經》文本的再構（refiguration），《華嚴經》文本之被理

⁸ 見方東美，《方東美全集·華嚴宗哲學》上下冊，黎明文化，2005。

解的形構（configuration），以及「新十玄門」作為形構依據之所依《華嚴經》之前構（prefiguration）。本文即企圖由此展現《華嚴經》，是如何被華嚴宗的法藏的「再現」而形成華嚴宗的理解成果。

不過若是用一種刻版的對應方式來對應「新十玄門」為 Mimesis 的任一階段，雖是一種簡易的方法，但也是最易發生的對於呂格爾的誤解，因為這三階段視為一完整且是不斷在循環的一種理解與敘事的活動，是在一個理解與敘事活動必會包含的。⁹所以，十玄門若依呂格爾的三重再現論來加以分析的話，我們得要注意「新十玄門」中法藏的「布局」——Mimesis II，「新十玄門」所依據的《華嚴經》中「有意義的結構，象徵的資源，時間性」¹⁰——此為其 Mimesis I；還有「新十玄門」所展現的詮釋成果，即華嚴宗對《華嚴經》的注釋與理解的成果，此為 Mimesis III，因為它展現了「文本世界與聽者或讀者世界的交錯」¹¹

⁹ 見黃筱慧，〈呂格爾詮釋學之「時間」「中」的敘事研究——間際詮釋學初探〉收錄於黃筱慧主編《哲學·符號·敘事》，台北：書林出版社，2013，頁 262：「呂格爾的時間與敘事理論，使我們將敘事視為一個活動場域，在其中形構著原本的版本，經與敘事者結合後的暫時性第二階段的版本，以及與朝向之後新的版本意義（此處亦可由模擬（按：或譯為再現）的一、二、三階段呈現）。時間，是時刻與時刻之間被標出後的過程，這個結構之內，我們的間際性詮釋將依據此，迂迴於此過程之間，但不以單一的與單一點為唯一可能性標記。」

¹⁰ P. Ricoeur, *Time and Narrative* vol. I, p.54.

¹¹ Ibid. p.71

法藏即是此《華嚴經》的讀者與再敘事者，在閱讀之中必存在著某種「詮釋的暴力」（violence of interpretation）¹²，讀者將其理解強加於文本（text）之中，這是呂格爾所提出的，也就是法藏的《華嚴經》詮釋與《華嚴經》文本之間的距離與差異（或「間際」（distanciation）、「中介」（mediation）），法藏透過「十玄門」所展現的一種「宛似」（as if）的結構，再構（refiguration）《華嚴經》文本。然而呂格爾強調此一理解與再敘事的活動之中「時間與敘事」的詮釋循環是一種不止息的活動，一旦它們停止的話，過於強調詮釋暴力，強加秩序，會形成惡性的無意義的再現循環（vicious circle of mimesis），而「無生命的自語反覆」（lifeless tautology）之只是一再重覆前構中的資源則是屬於「贅言」（redundance）¹³

本文即是企圖呈現法藏「十玄門」中之前構—建構—再構等三個階段中的詮釋活動之樣貌，既由此展現法藏對《華嚴經》的理解與建構之線索，同時也鬆動華嚴宗對《華嚴經》之理解的絕對性，使更多可能的理解維度，會重新帶入《華嚴經》的閱讀與理解之中，以令華嚴宗及《華嚴經》之研究，可以有新的可能出

¹² Ibid. p.72: “From then on, the narrative consonance imposed on temporal dissonance remains the work of what is convenient to is call a violence of interpretation” 沈清松解釋：「詮釋的暴力是因為人須從理解的先在結構轉為宛如結構」，「詮釋暴力事實上是發生在說故事時所建構的秩序上，此一建構性秩序可能會對實存的體驗強加以某種強制，強納秩序；然而，由於不是所有實存體驗都可以納入秩序，也因此就會產生暴力。」《呂格爾》，頁 155，台北：東大圖書，2000。

¹³ Ibid. p.71-72,76。關於詮釋暴力與贅言的惡性循環的討論可見沈清松《呂格爾》，頁 152-157 的討論。

現，使《華嚴經》的再理解，不會只是依著法藏之理解的「自語反覆」的理解活動。呂格爾的詮釋學視野提供的是，透過敘事活動的「間際」或「中介」，敘事的詮釋活動必應是一種不止息地迂迴與來回互動的動作；相對的，個人認為法藏「十玄門」的提出，則是對於一切差異與間際問題之處理，其目的是為了令一切差異之間都展現和諧圓滿的可能性，以此說明《華嚴經》之「覺悟」的敘事乃是一種永不止息的生存與敘事活動。

二、法藏新十玄門作為再構《華嚴經》文本的「布局」功能

呂格爾說：「Mimesis II 開啟了宛如 (as if) 王國。」¹⁴，它具有一形構 (configuration) 操作的動態特性，引導吾人布局 (emplotment) 情節 (plot) 及秩序 (order) 成為一個系統 (system)¹⁵ 呂格爾所說的系統，其實就是敘事之中所形構的故事中的世界。華嚴宗的十玄門，正具有此一類似的功能，它引導了對《華嚴經》的閱讀與理解，通過「十玄門」所理解的《華嚴經》不必然同於此經文本本身，而是華嚴宗所詮釋或再敘事、再現出來的《華嚴經》。

「十玄門」是華嚴宗哲學家在注解《華嚴經》之文本時所提出來的一個說法，最早是華嚴宗二祖智儼所提出的，用以解釋《華嚴經》的一項重要的理論，而此一理論即導向將《華嚴經》的經文主旨詮釋為「法界緣起」，這種詮釋確定了華嚴宗哲學的立場。如智儼便說：「今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，

¹⁴ Ibid. p.64.

¹⁵ Ibid. p.65.

不過自體因之與果。」¹⁶，他明顯將法界視為一個整體性的對象來考量，且以《華嚴經》所談的不外就只有這個議題。然而所謂的「法界」，可以是指佛陀的體悟境界，也可以是指緣起存在之世界之整體而言。智儼的說法近於前者，故以「十玄門」解讀本經的主旨，即為解釋這修證者自證之法界整體自身的因果關係。「十玄門」出自智儼之《一乘十玄門》，名目如下：

「一者同時具足相應門(此約相應無先後說)

二者因陀羅網境界門(此約譬說)

三者祕密隱顯俱成門(此約緣說)

四者微細相容安立門(此約相說)

五者十世隔法異成門(此約世說)

六者諸藏純雜具德門(此約行行)

七者一多相容不同門(此約理說)

八者諸法相即自在門(此約用說)

九者唯心迴轉善成門(此約心說)

十者託事顯法生解門(此約智說)」¹⁷

此十玄門之義涵，由智儼《華嚴一乘十玄門》的內容，可以簡述如下：

¹⁶ 《華嚴一乘十玄門》卷 1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a27-29)

¹⁷ 《華嚴一乘十玄門》卷 1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 515, b18-27)



- 1.同時具足相應門——言一切法皆一時成。
- 2.因陀羅網境界門——這是以天帝寶網，天空星晨之交相輝映為譬。
- 3.祕密隱顯俱成門——此就緣起因緣之隱顯上說。
- 4.微細相容安立門——此就緣起無礙上說小大之表相的相容，特別是就小之能容大，說一微塵中有大千世界。
- 5.十世隔法異成門——此門是說無量無數劫相即相入，然又不失先後差別。
- 6.諸藏純雜具德門——此言一念具六度萬行，自一念心而言是純，自六度萬行言則是雜。
- 7.一多相容不同門——本門即十玄門中的基本理論依據，如十一之譬喻所言，說明一中有多多中有一，一多不同卻又相容無礙的道理。
- 8.諸法相即自在門——這是就三世諸法圓融自在相即無礙上說。
- 9.唯心迴轉成善門——前說之諸門乃依如來藏性清淨真心所建立，故或善或惡隨心所轉，心外無別境。

10.託事顯法生解門——這乃是言本經所用之喻解，無不在此一多相即相入緣起無礙的精神，隨舉一事即攝無窮無盡之諸法。

智儼十玄門之第一門「同時具足相應門」指的便是《華嚴經》乃為釋迦牟尼於菩提樹下「始成正覺」之一時，故「法界緣起」即是此「一時」同時具現之事，然後下面七門都是就不同側面以解釋法界自身的緣起無礙相即互入的性質，第九門則是智儼以唯心迴轉的角度解說法界之無礙緣起的理由，乃是由覺者由迷轉悟之一心所成就，而第十門則是就經典的敘事特質而論，說明經中所言之各種神變，或者善財之參學等等，都是為了引導讀者體悟本來不可說之如來自悟之境界。

但華嚴三祖法藏在《華嚴經探玄記》中將其師智儼的古十玄之「諸藏純雜具德」門改為「廣狹自在無礙門」，並又將「唯心迴轉善成門」更為「主伴圓明具德門」，同時也改變古十玄之順序，形成新十玄門，法藏的變更乃令「法界緣起」之概念，不停止於主觀體悟之境界，而是為愈加突顯十玄門乃純就法界自身而論的特色，易言之，即要將智儼理解《華嚴》為釋尊個人的內在體證之敘事，提升為《華嚴》所言即就整個法界全體自身之說明，而任何主體包括諸佛與菩薩，都被含括在此一法界圓融的大主題下述說，因此法藏的「十玄門」具有更普遍的詮釋企圖，他要提升《華嚴經》文本之地位，為一普遍的存有學的地位，使「覺悟」活動，不僅限於個人，而是整體法界的存在活動：

「略舉十門撮其綱要：一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即



自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。應可思之。」¹⁸

古十玄之「諸藏純雜具德門」原是就行門來說「一念具萬行」，法藏改為「廣狹自在無礙門」，因為法藏以為僅就行門來說是過於隘，且未能彰顯《華嚴》「普周法界而不壞本位」的無礙精神，也就是說法藏認為，若將「法界」局限於釋尊「一人」之境界，便無法突顯無礙之法界，為一切緣起世界的本來樣態，於是法藏：

「即彼華葉普周法界而不壞本位。以分即無分，無分即分，廣狹自在，無障無礙。下云：『此大蓮華其葉遍覆一切法界』¹⁹。是故或唯廣無際，或分限歷然。或即廣即狹，或廣狹俱泯。或具前四，以是解境故，或絕前五，以是行境故。」²⁰

將「唯心迴轉善成門」改為「主伴圓明具德門」，並且將之置於最末一門，則更顯示法藏視法界之無盡緣起圓融無礙為最高之敘事，而主體之一心僅是其中之中事。（因為這涉及一心的地

¹⁸ 《華嚴經探玄記》(T35, no. 1733, p. 123, a28-b5)

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷3〈2 盧舍那佛品〉：「復有大蓮華生，以眾寶為莖，一切寶王為莊嚴藏，其葉遍覆一切法界」(CBETA, T09, no. 278, p. 408, a3-5)

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 123, b27-c3)

位的理解與詮釋，筆者在另篇文章對此有詳細的討論。²¹) 簡單來說，一心若指一般凡夫的無明雜染的主觀心識，則一心只能作為一個法界諸法的一個例子，不應將之置於法界整體的地位來論述；若是將一心提昇至同於法界之位置來論述的話，則此「心」指的是一切諸法皆具的「不離本座而能示現一切」的本性，此性質是由性空思想再行轉出的一個新的觀點，可以說是順著《中論》「以有空義故，一切法得成」而強調性空之法性的可示現性²²；此一「心」之義涵，即為「法界一心」，或簡稱為「法界心」。由於智儼原本的說法，尚未作此開展，故法藏取消唯心迴轉善成門。

本文選擇法藏的新十玄門思想作為主要對象，理由是法藏十玄門的理論具有較諸智儼古十玄更強的理論一致性，可以免除涉入理論歧出所帶來的困擾。就本文的角度而言，作為法界緣起之整體解析的十玄門，毋庸再重覆論述十玄門如何地展現華嚴法界緣起論對於緣起存在之實相的揭露，歷來這類立足於存有論觀點或宗教境界角度的解讀已經太多了，也難以看出新意。茲將新古十玄對比如下：

²¹ 見郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》，27期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，pp.32-46，2014/6。

²² 智儼已有類似的觀點，但法藏是更成熟地表述。智儼《華嚴一乘十玄門》卷1：「問：既其各各無性，何得成其一多耶？答：此由法界實德緣起力用普賢境界相應，所以一多常成，不增不減也。如維摩經云：『從無住本立一切法』。又論云：『以有空義故一切法得成也。』」(CBETA, T45, no. 1868, p. 514, b28-c3)



新十玄

古十玄

- 1.同時具足相應門——1.同時具足相應門
- 2.廣狹自在無礙門——6.諸藏純雜具德門
- 3.一多相容不同門——7.一多相容不同門
- 4.諸法相即自在門——8.諸法相即自在門
- 5.隱密顯了俱成門——3.祕密隱顯俱成門
- 6.微細相容安立門——4.微細相容安立門
- 7.因陀羅網法界門——2.因陀羅網境界門
- 8.託事顯法生解門——10.託事顯法生解門
- 9.十世隔法異成門——5.十世隔法異成門
- 10.主伴圓明具德門——9.唯心迴轉善成門

華嚴宗對《華嚴經》的詮釋，當然不只有十玄門一項，一般說來華嚴宗最有名的主張還包括六相圓融、三性同異、五教十宗、四法界說等；但「十玄門」既如智儼所述「今且就此《華嚴》一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。」²³，這已界定《華嚴經》性質界定，即《華嚴經》文本及法界——佛教所謂的一切緣起存在的世界的總稱，被必然關聯在一起詮釋之路向。而「十玄門」將篇幅龐大、內容複雜的《華嚴經》收攝為十門，既展現將對於《華嚴經》文本予以秩序性的解讀，展現詮釋

²³ 《華嚴一乘十玄門》卷 1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a27-29)

者的強制性。十玄門因智儼的決定具有兩重含義，一是十玄門是就整部《華嚴經》的宗義來說，另一則指十玄門是法界整體的因果來說；雖分二義，但實際上就智儼而言，整部《華嚴經》就是法界整體之緣起的具現。這也說明了法藏為何要修改其中的二門，因為這才能免除就狹隘的個別心法及行法以論述《華嚴》，造成詮釋視角的不一致，也才真能貫徹智儼將《華嚴》即視為法界緣起之全體的想法。

「《華嚴》即法界全體」的想法，在法藏的《華嚴經探玄記》及《華嚴經傳記》中，所記載的《華嚴經》傳說，都指出本經有上中下三本，「上本有十三大千世界微塵數偈四天下微塵數品」²⁴，這便已暗示了「《華嚴》即法界全體」的觀點；而法藏對本經之傳說所作的案語解釋，則更強化《華嚴經》遍在一切世界之中與法界平等的思想。因為本經不是於一時一地所說，而是恆常地——超越一切時間，普遍地——充滿一切內外小大之空間，被諸佛之法身的毘盧遮那佛，以等同法界之身，用凡夫所不能知曉的光照音聲話語而被宣說：

「案：此經是毘盧遮那佛法界身雲，在蓮華藏莊嚴世界海，於海印三昧內，與普賢等海會聖眾，為大菩薩之所說也。凡一言一義，一品一會，皆遍十方虛空法界及一一微塵毛端剎土，盡因陀羅網微細世界，窮前後際一切劫海，及一念具無邊劫，常說普說無有休息，唯是無盡陀羅尼力所

²⁴ 《華嚴經傳記》卷 1 (CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a29-b1)



持，非是翰墨之所能記。」²⁵

對法藏而言，觀看本來非由筆墨所能記載，或非一般人類語言所能表述之《華嚴經》，其觀看的重點便不在於語文所能表述的有限義理，更重要的乃在由毘盧遮那佛所宣說的《華嚴》的敘說方式，特別是本經的內容即是對釋迦牟尼覺悟之實存經驗的敘事。佛陀的覺悟經驗，對佛教而言，乃為一種相對於凡夫之分別思惟的無限經驗之直接流出。如何把握一個超越時空限制的實存經驗，而且須用一種有限的時空性的概念來加以含括，使閱讀者得以透過有限的表述而獲得理解覺悟之無限經驗的可能性，這便是法藏等華嚴宗的祖師的詮釋活動所企圖達成的。

「《華嚴》即法界」或者上本《華嚴》「有十三大千世界微塵數偈四天下微塵數品」，都指涉一個無限篇幅的《華嚴經》文本。如何閱讀一個無限的文本，以及如何書寫一個無限的文本，這是兩個不同層次的問題。法藏及智儼首先都已經觀察到，《華嚴經》以「十」為基數，以不斷展開「十中有十」或「十而百而千而萬乃至無盡」之敘事的特殊模式，「十玄門」的提出也是依此作為「綱要」而建立，但十門不是一個固定不變的數字，法藏：「然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切，應可思之。」²⁶十與一之間的關係，智儼即有一番頗具趣味的解釋：

「今約十數，明一中多，多中一者。若順數從一至十向上去，若逆數從十至一向下來。如一者一

緣成故，一中即有十，所以一成故；若無十一即不成，無性緣成故。一中即有十。所以一成故，二三四等一切皆成也。若一住自性十即不成，十若不成一亦不成也。」²⁷

這意思簡單來說，即是說明一中有十十中有一，一十彼此互為條件。因為由一向上加可以至十，由十向下減可至一，但一非即是十，十也非即是一，一十各無絕對不變的自性，此為一十可以彼此成就的理由。智儼既以此來說明華嚴法界緣起的理由，也用以說明《華嚴》文本的敘事方式。

法藏秉持智儼的觀念，與智儼都強調十玄門的任一門即具其他九門，也同樣的在每一門之中都可以再開十義，其目的便是使得作為綱要的十玄門，可以成為閱讀理解《華嚴》文本的指南。

然而在法藏的閱讀成果與《華嚴》文本之間，確然存在著差異性與關連性間的張力。這個張力的要點在於，當法藏將無限的《華嚴》轉換為有限的可理解結構，同時希望能夠達到傳達其所欲傳達的如來之覺悟的無限性義旨，有限與無限便是其間的緊張關係。以傳統的說法，即一多如何可能圓融的關係；以本文的講法，則是關涉特定義涵與開放義涵如何能夠同時兼具的問題。後者的問題，則涉及到不止「詮釋的暴力」，也涉及到閱讀者的詮釋，是否是一種多此一舉的「贅言」（redundance, redundancy of interpretation）問題。呂格爾當然不認為詮釋是一種多餘的「贅言」，相反的他認為一再地敘事同一故事的必要性，因為它使原本未被說出的，可以透過一再地說的活動而被說出。從這個角度

²⁵ 《華嚴經傳記》卷1 (CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a15-22)

²⁶ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 123, b4-5)

²⁷ 《華嚴一乘十玄門》卷1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, b22-28)



來看，既然任一門可具其他九門，其餘九門便成了「贅言」，但其餘九門，便是對同一主題的一再宣說。所以十玄門似有一再彰顯《華嚴》文本的功能。

但就後來歷史的發展來看，經宗不分的華嚴學，顯然在法藏等人成功地建構了《華嚴經》的詮釋典範的同時，華嚴宗哲學即宰制或主導《華嚴經》的閱讀與理解，可是以頑強持守著以「十」為解釋與理解的模型，與華嚴宗自身企圖將無限消解於有限的詮釋努力，不也正自相衝突著？——如果無限可以有限的範疇來解釋，範疇的數目何以必須為「十」？如果由「一」個或「二」個概念，可以解釋《華嚴》文本的所含蘊的無限性概念的話，那麼其餘九門或八門不就是可有可無的贅言？由此看來「十門」並不具有必然性。

因此，這是雙向的，也就是說，一方面如法藏等《華嚴》文本的閱讀者，既強加理解秩序，施展所謂的詮釋暴力於《華嚴》文本之上，其目的在於使文本的意義可以被開顯；然而同時的文本的特殊敘事型式以及內涵，也使得法藏在詮釋的過程之中，不得不加以考量。同時身為閱讀、詮釋者法藏的抉擇是，要一致地考量「《華嚴》即法界」的思想而加以詮釋，這是他修改智儼古十玄而為新十玄的理由；其次，則是他還是採取與智儼一樣的方式，用「十」法作為解釋的基本範式，不只在十玄門上，在各個關於《華嚴》的解釋作品中，他一貫堅守著「十」作為解釋的模型，這即顯示出「十玄門」用「十」為範式以詮解《華嚴》的用心。

再進一步觀察法藏新十玄順序的改變，此一改變也都一樣為了呈現華嚴宗對《華嚴經》之閱讀，即同於《華嚴經》文本中所

顯示的以「法界」圓滿無礙為主題的理解。第一「同時具足相應門」法藏與智儼的名目無異，但智儼的解讀會著重釋尊在菩提樹下始成正覺之「一時」，可是就法藏的重點來看，此「同時」是諸佛所共同之「一時」，也是世界本來真實面目之「一時」，它所談的不是將覺悟視為一個歷史事件來理解，而是視「具足相應」為任「一時」的緣起實相，故稱為「同時具足相應」。

新十玄的第二門如前所述，法藏將智儼列為第六的「諸藏純雜具德門」，改為「廣狹自在無礙門」，智儼一樣是從修行主體言，而在法藏的第二門中「廣狹」是就諸法中「大、小」法說，後面之「一多」（第三門），「諸法」（第四門）、「隱顯」（第五）、「微細」（第六）都是就存在諸法的差別相但又彼此無礙來說；第七「因陀羅境界門」則以帝釋天因陀羅寶網為譬，以說明一切差異諸法之間的無礙，乃因諸法之間彼此交相映照，此諸法之交映即是無盡的緣起活動，因此交映緣起乃能呈現此壯濶無限的法界。順此而下的第八門「託事顯法生解門」，即可視為一切諸法及其相即圓融，都是此一無限緣起大法界的一事，而由任一事之圓融進入，即可窺知整體法界之圓融，就如因陀網之喻一樣，任一寶珠即映現一切寶珠之珠光一般。

然後法藏進入至第九門「十世隔法異成門」。若說諸法之相即相容是就空間而言，則「十世隔法異成門」則是就時間的向度來論諸法的相即，對法藏而言，過去—現在—未來，三個時間向度各自又可開展過現未三個向度此為時間的延展，然而合此九世（九個時間刻度）於一時間概念下，若就「託事顯法生解」的角度來看，此一「時間」的概念，乃與空間一般，皆為「事法」被呈現的背景，故不論九世或含括此九世之一世，皆為敘事活動所



展現的時間。若就「同時相應」的角度來說，則此一世，則為拋卻了一切時間性的唯一，此唯一就主體而言是覺悟，就法界本能而言就只能是「空性」。

最後第十門如前所說，法藏將智儼列為第九門的「唯心迴轉善成門」改為最後的「主伴圓明具德門」，其取消主體修證角度以說法界緣起的特色十分明顯毋庸說，本門即將法界中的諸法關係轉化為「主伴」關係來加以解讀，如就智儼之修證主體角度來說，《華嚴經》中即有無窮的主伴關係，如佛為「主」，餘諸眾生如菩薩及諸天等皆是「伴」；就存在世界而言，華藏世界海與餘世界海也有主伴關係，就覺悟的地點與說法的地點來說，如來菩提樹的覺悟本座與諸天，也是有主伴關係。如就敘事的角度，佛之不說而放光，或者光照之不說而說與菩薩受慧光啟發所說，也有主伴關係。因此本門即以此「主伴圓明」歸結《華嚴》之法界無礙，然所謂的主伴圓明，不是只是單向的，主伴地位是可以互換，因此任一主也可是伴，任一伴也可以轉為主，藉此交換則所謂的圓融不是只有單一視野的一元圓融，而是多元視野下無窮的圓融。

由法藏新十玄門的閱讀布局，我們可以這樣追問，透過法藏新十玄的閱讀布局，《華嚴》經被法藏再敘事出何種閱讀的結果，這即是由 Mimesis II 向 Mimesis III 中的開展；同時也可以反推回去，以詢問法藏是依於《華嚴經》文本中本身所具有的那些「有意義的結構，象徵的資源，時間性」使得他會如此設計其閱讀的策略，以形成其所期待的理解效果。

三、法藏新十玄所再構出來的《華嚴經》面貌

(一)《華嚴經》是佛說之別教一乘之圓頓教

《華嚴經》的文本一開始即標明本經說法的時地：「一時，佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺」²⁸因此漢傳佛教從一開始接受《華嚴經》時，無不以本經為佛陀最早說法的第一部經典。雖然這並不合乎歷史的史實，可是法藏還不僅止於傳統所說，他認為《華嚴經》還是最高且最圓滿的一部經典，因為本經不包含任何方便權宜的說法，它是如來覺悟之當下所顯示的整體法界存在之真相，而一切其他的佛陀之教法，莫不由本經所衍生而出，且最後也必以本經為最後之歸宿，故稱其為「別教一乘」。

別教一乘是相對於同教一乘而說，也是相對於天台宗所尊崇的《法華經》而說。在《法華經》中有一個有名的譬喻「火宅喻」，這故事是說，一個富有的父親以賜與牛羊鹿三種車子為條件，以勸誘無知之三個在火宅中遊戲稚子出離火宅，最後在稚子出離之後同賜予大白牛車。天台宗對這個故事的解讀為「會三歸一」「開權顯實」，著重方便權法之必要性；但法藏的解讀，卻是注意出離火宅後所賜與之大白牛車，才是唯一的真實。由是法藏暗指天台以《法華》為依歸的一乘教為同教一乘，而自己所宗之《華嚴》方為唯有真實的別教一乘：

「別教一乘別於三乘，如法華中宅內所指門外三車誘引諸子令得出者，是三乘教也，界外露地所

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷1 <之一> (CBETA, T09, no. 0278, p.0395,a07-TML)

授牛車是一乘教也。」²⁹

所謂的「圓頓」教，又可分為從法藏的「圓」「頓」兩個概念來說明。圓頓二教是法藏判佛教有「小、始、終、頓、圓」五教的末二教，法藏對「頓教」的界定是指「頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生。即是佛等。」³⁰，因此頓教乃指一種離於言說之教法，它未必是唯指《華嚴》³¹。然而《華嚴經》具有特殊的表達方式，本經雖說是釋迦牟尼最早所「說」之經，但釋迦牟尼實際上卻是一無所說，他只是在覺悟之時全身放光，故其所說乃以放光說，而用語言說法的，則是由於受到覺悟之光的光照諸菩薩所說，法藏：

「一性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說，果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也。此二無二全體遍收，其猶波水，思之可見。」³²

²⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p.0477,a20-TML)

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p.0481,b16-TML)

³¹ 所以法藏便又說：「故楞伽云。頓者如鏡中像頓現非漸。此之謂也。以一切法本來自正不待言說不待觀智。如淨名以默顯不二等。又寶積經中。亦有說頓教修多羅故。」《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p.0481,b18-TML)「起信論中。約頓教門顯絕言真如。」《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p.0481,c06-TML)

³² 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1(CBETA, T45, no. 1866, p.0477,a14-TML)

因為《華嚴經》就其如來果境上，乃是絕言說與思維，故具頓教的教相，但《華嚴》不僅於此，因它同由啟發諸菩薩，由諸菩薩之口說出了不可說之果境，由於普賢即代表了菩薩行，故說這由諸菩薩所說者為普賢境界。然此可說與不可說，菩薩之因與一切諸佛（十佛即表一切諸佛）之果，同在本經中一同表述，且此因果與可說不可說之間的關係，恰如水與波的關係，波只是水，無有離水之波，而波即是水之動，而水必有動者，否則只是不作諸法的「凝然真如」，故需整全看待此二者方是《華嚴》所顯之「真如隨緣」之境界。法藏：

「既言真如常故，非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。是即不異無常之常，名不思議常，非謂不作諸法如情所謂之凝然也。」³³

因此，《華嚴》為「圓頓教」的意思，即由頓絕一切言說與分別，泯除一切差異之後，不停留於此，否則便只是空寂之頓教，但頓絕之時即頓顯法界圓滿無礙之境界，故法藏便說：

「即此情盡體露之法，混成一塊，繁興大用，起必全真，萬象紛然，參而不雜，一即一切，皆同無性，一即一切，因果歷然，力用相收，卷舒自在，名一乘圓教。」³⁴

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2(CBETA, T45, no. 1866, p.0485,a10-TML)

³⁴ 法藏《金師子章》，引自淨源述《金師子章雲間類解》卷 1(CBETA, T45, no. 1880, p.0664,c27-TML)



頓絕、頓顯即是法藏此處所謂的「情盡體露」，當頓絕情執時，其所頓顯的則是一即一切、一切即一，萬象自在相即的法界全幅實相，但此時所起現之萬象因已無情執，故為全然真實，而非分別波水為二之妄執下之所見，或執水為真，或執波為真，而對法界全體有了完整的把握。就教法而言，明瞭別教一乘之教法者，自然不會執著權宜方便之教法，也不會以離方便之真實為唯一的真實，而是明白任一方便即顯真實，而任一真實也可顯示方便，對此法界全體有了整全無隔別的充分理解。而就存在而言，任一無常之法，不只是無常的妄法，因一切法皆為真如隨緣的起現，故在無常之中也同顯真如之常；而真如本身不是不作諸法的凝然之常，而是恆常起現諸法的常，但雖起現萬象，卻完全不失其自體之真，故法藏稱之為「不思議常」。

至於就修證之主體佛陀而言，證悟者釋迦牟尼佛「不離本座」卻示現七處八會（或七處九會）乃至遍至一切處中，此即華嚴宗所謂的「性起」：

「通性起者，謂塵體空無所有，相無不盡。唯一真性，以空不守自性，即全體而成諸法也。是故而有萬像繁興，萬像繁興而恆不失真體一味，起恆不起，不起恆起。良以不起即起，起乃顯於緣生；起即不起，不起乃彰於法界。是故此塵即理即事即滅即生，皆由不起而起也；此塵亦空理亦壞亦隱，由起而不起。是故終日繁興，而無施設

也。」³⁵

「性起」是為華嚴宗所以為的，是本經所欲傳達的唯一主題與最大之奧祕，它是對佛教「緣起」之說的提升，因為傳統佛教，強調緣起故無常、無我，故苦；但本經從「性起」來解「緣起」，則一切諸法既是常也是無常，進而推之則無常、苦、無我、不淨之世界，則即是常、樂、我、淨之法界。於是從「性起」角度理解《華嚴經》，則法藏從《華嚴經》在七處八會之差異說法空間中，看到不斷強調佛陀的雙重身分：不離本座的釋迦牟尼／示現於七處八會的毘盧遮那佛。但這恰巧是個顛倒——具個別身分的釋迦牟尼佛反而不離本座，具普遍身分的諸佛法身毘盧遮那，反而逐步示現於不同的空間之中。個別／普遍，不動／運動，一念／永恆，如斯種種的對立與差異，俱在《華嚴經》的敘事之中，無不被暗示是可以被加以打破，而在無限的空間中的時間歷程性活動，也可收攝於覺悟者當下一念。這便好似「十」或者「圓」的意象一般，十具一，一具十，十一之間的重重無盡，即是無止息的圓滿活動。

（二）《華嚴經》文本即法界

³⁵ 《華嚴經義海百門》卷 1(CBETA, T45, no. 1875, p.0632,b12-TML); 不過，「起即不起的性起說，也非法藏先創，而早見於智儼：「性起者，明一乘法界，緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故，起在大解大行，離分別菩提心中，名為起也。由是緣起性故，說為起。起即不起，不起者是性起。」《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4(CBETA, T45, no. 1870, p.0580,c05-TML)

《華嚴經》中種種說法，乃是在如來之光照之下被開啟的，此即如來「身遍坐一切道場」所顯示。因此經典之中其他敘事，實在此如來覺悟之光照神通之下進行。《華嚴經》中有一個有趣的說法即反映了「不動即動」的光照之說的內涵：

「彼三千大千世界等經卷在一微塵內，一切微塵亦復如是。時，有一人出興於世，智慧聰達，具足成就清淨天眼，見此經卷在微塵內，作如是念：『云何如此廣大經卷在微塵內而不饒益眾生耶？我當勤作方便，破彼微塵，出此經卷，饒益眾生。』」³⁶

這段文字包含兩個向度的涵義，一是覺者的能啟智慧，一是具足在一切萬法之中，乃至覺者自身的一一毛孔中的無量經卷，此即所悟的佛法真理。然二者之間並非能所的對立，因為所悟的真理並不是只有外境所有，而是內外、大小一切萬法都具有，也為覺悟者所能依以啟悟。啟悟與開展萬法之本具經卷的關鍵，即為智慧之光照，而經卷也即意謂慧光可以返照未啟悟之眾生，於是《華嚴經》實是意謂無量慧光交映、光光相照，使一切萬有呈現為既是被啟悟者，同時也是能啟者的無量智慧光網，一如因陀羅之寶網。由智慧所開破之「經卷」，便意謂它不只是一種抽象的真理，而是經由某種敘事，以引導眾生得度的法門，此即所謂「託事生解」之涵義。

從《華嚴經》光照神通與敘事彼此交參而為一種神通敘事的模型來看。法藏將《華嚴經》的義理歸結為十玄門，但十玄門不

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 35 <之三> (CBETA, T09, no. 0278, p.0624,a05-TML)

僅包含了敘事的模式，也包含法藏對於特定佛教義理內容的理解。如就純粹的敘事型式來看，未必需要十門，然而「十」是為一個重要的象徵其含義可在《華嚴經》文本的解析中再細論。而由法藏對《華嚴》的敘事的觀看，可將「十玄」再反映可含括《華嚴經》文本的三個敘事模式：「十十無盡、交相互入、循環往復」。

所謂「十十無盡」，指的是經中有各種以「十」為數的法門，例如：十住、十地、十迴向、十定、十通等等。《華嚴》則是十分強調十法的形式，且用十法不斷地增廣，故在此稱為十十無盡。

「交相互入」包含因位與果位、大小、時空、彼此、凡是各種差別而相對事相，其間之差別相被打破而呈現為同在性或整體性的敘事。

「循環往復」指的是敘事模式之不斷重複，但在重複的過程之中，又有一種不斷變化的的性質。就如在《華嚴經》中，從世尊到諸菩薩的神通示現，大體都遵循著〈世間淨眼品〉中「於一念頃，一切現化充滿法界。」³⁷的模式，也即是「不離本座而示現一切」的模型，即由「一」遍在、遍入、遍知、遍隨「一切」。

《華嚴經》「十十無盡、交相互入、循環往復」的敘事方式，若用華嚴宗的語言來說的話，即是本宗最為強調的「一即一切、一切即一；一入一切，一切入一」，以「相即相入」為《華嚴經》之不共他經的特色：

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》〈世間淨眼品〉：「於一念頃，一切現化充滿法界」 (CBETA, T09, no. 278, p. 395, a25)

「圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙，相即相入如因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡，十法門各稱法界。」³⁸

法藏上述引文，可以明顯看出「十無盡」、「交相互入」的特色，而其所謂的重重無盡，則與本文所稱之「循環往復」可以相關，因為重重無盡，不是指敘事情節內容的一再重覆，而是在指本經涉及覺悟的主題及由任一法皆可開啟覺悟的說法，一再在本經之中不斷地被述說，乃至指向本經的說者、所說之法及讀者，也不斷地且一再地經驗此一覺悟的歷程活動。

就從佈局的角度來說，《華嚴》有起頭，有中間，但其結局的意味不夠明顯，上述的敘事模式，可以無止盡地循環下去，而成為一個永不止息的覺悟之光的敘事，以表現《華嚴》的無限性；但《華嚴經》選擇了用一個人間的修行者善財參學的故事作結尾，但這個結尾是在原本的敘事中，另開啟了新的敘事，而不是原本情節的結局。所以他並不完全符合呂格爾順著《詩學》「開頭、中間、結尾」的結構所提到的「結局感」（sense of an ending）³⁹，而傾向一種永不停止的敘事風格，同時善財的故事也象徵了由因地角度來重述諸菩薩在諸天所敘事的關於覺悟之理解，而呈現其為具體的故事情節與具體之例證。關於這點，則可以轉至下個階段之新十玄門視野下的《華嚴經》的「前構」來說。

³⁸ 《華嚴經探玄記》卷 1(CBETA, T35, no. 1733, p.0116,a06-TML)

³⁹ P. Ricoeur *Time and Narrative* vol. I, p.67.

四、新十玄視野下的《華嚴經》的前結構

呂格爾 Mimesis1 包含「有意義的結構，象徵的資源，時間性」三項。⁴⁰沈清松解釋說：「指人在時間中，有主動、有受動的整個存在與行動的過程」⁴¹敘事者安排故事情節在一個概念網（concept network）中進行，這個概念網即包括了結構的、象徵的及時間性的向度；此一說法有點類似高達美（Gadamer）的前理解或前見概念，但呂格爾特就敘事上來說，則 Mimesis1 便接近一種敘事的前結構，它還不是敘事本身，而是說在敘事之前所計畫採取的結構、象徵與敘事時間的軸線。此一前結構，若就法藏對《華嚴經》之再敘事而言，則此 Mimesis1 即是援引《華嚴經》的素材作為基礎。因此在本節之中，筆者要揭示的是法藏新十玄運用了那些存在在《華嚴經》中的前結構，以進行再理解與敘事的活動，而呈現華嚴宗的理解結果。首先就整個《華嚴經》的意義結構來說。

（一）佛陀覺悟作為本經的敘事起點⁴²

《華嚴經》一開始便是這樣描述：

「如是我聞：一時，佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺。」⁴³

⁴⁰ Ibid. p.54.

⁴¹ 沈清松，《呂格爾》，頁 112。

⁴² 另可參見 郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》，27 期，pp.7-32。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 1 <之一> (CBETA, T09, no. 0278, p.0395,a07-TML)

本經由釋迦牟尼覺悟之剎時作為敘事之開展，其所敘事之事皆是在此覺悟剎時所發生，因此此一敘事，基本上便不是發生於世俗的時間之事，而是在覺悟之一時之間所開展出來的敘事；從敘事角度而言，本經即是由一個時間的點，被擴大至相當長篇的巨型敘事，其所描述的內容，就世俗的時間來度量的話，可能是一剎那的時間，但就敘事的內容來看，它經歷了所謂的七處八會的事件，是明顯的是屬於一種敘事中的時間，且其所謂的事件，因釋迦牟尼只是因為覺悟而放光，他自身並未有任何的行動出現，唯一的行動便只有覺悟之光的逐步擴大，以菩提樹為起點，向天界之上下移動；而光照所達到的地方，便由處於該天界之菩薩，代為述說其所理解的覺悟之光的涵義。於是如來並不是真的行動者，而光照僅代表一種實際敘事者的視角的轉移。但此一敘事又是以佛經最早的基本型式的「如是我聞」的方式來標誌其內容是一種來自聽聞記敘，於是本經就結構來看，實際所敘事的是，諸大菩薩對覺悟之光（或對如來覺悟這事件的看法）的看法，而不是在講覺悟者自己內在所經驗的內容本身。這便如前引法藏所言，本經具有不可說之「性海果分」與可說之「普賢因分」。因此本經便有雙重結構，一個是菩薩對覺悟之觀點，另一則為潛藏的如來果境。但法藏預設此二者是一種因果交徹的結構，因此由諸菩薩所說之因分，便可推論出不可說的如來果分。乃至由於「如是我聞」的敘事者以全知的視角來描述部分因如來之覺悟所開啟的整個宇宙（經典稱之為「世界海」）的圖像，使得原本不可說的果分，亦有一部分被此敘事者給陳述出來，就如接下來經文便稱：

「如來光明逾摩尼尊，彌覆其上，種種變化施作

佛事，一切悉觀無所罣礙；於一念頃，一切現化充滿法界。如來妙藏無不遍至無量眾寶莊嚴寶臺，如來處此寶師子座，於一切法成最正覺。了三世法平等智身，普入一切世間之身，妙音遍至一切世界，不可窮盡，猶如虛空，平等法相智慧行處；猶如虛空，等心隨順一切眾生。其身遍坐一切道場，悉知一切眾生所行，智慧日光照除眾冥，悉能顯現諸佛國土。普放三世智海光明照淨境界，無量光明充滿十方，不壞法雲遍覆一切。」⁴⁴

這段文字可謂是將《華嚴》解為如來自悟無礙果地境界思想的典型代表。覺悟圓滿的世尊，不離本座，但其智慧能夠平等觀照過去、現在、未來一切諸法，於過現未三世時間上的分別與執想，全都被破除了；原本對一己之身為我身的想見也已除去，代之為將一切世間視為己身，將自我的執著消融於宇宙無限的緣起之起伏生滅之中；如是覺悟者聽見一切世間的如來的音聲話語，聽見所有的覺悟者對一切不同世間眾生的一切勸誘、教導、救度，原來成正覺者如來乃是同時遍在一切時空之中，乃至遍在一切諸法之中，就像空間，就像太陽一般無處不在、無處不照，就在這個剎那當下釋尊完全明了，在一切時間流變之中一切國土，原來就是清淨莊嚴，原本就是圓滿無礙，原本就是自在解脫。而所有的這一切本來自在莊嚴的眾生與國土之全體，即號之為毘盧遮那(vairocana)即光明遍照之意。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷1 <之一> (CBETA, T09, no. 0278, p.0395, a07-TML)

《華嚴經》之以如來始成正覺為敘事的主軸，確立了佛教的起點，覺悟者始成正覺之剎那，被描述為「如來處此寶師子座，於一切法成最正覺」但「了三世法平等智身，普入一切世間之身，妙音遍至一切世界」因為三世與十方一切世間，即意謂時空的全體。《華嚴》始成正覺確立佛教的起點始於覺悟，而此一覺悟並不只是歷史上的悉達多的覺悟而已，而是一切世間正覺者的覺悟。覺悟者在本經便具有雙重義，故事中的覺悟者既是指釋迦牟尼，也指普遍覺悟者的代表毘盧遮那，而故事的開展既在釋迦牟尼覺悟之當下一念，也即同時開展於三世十方世界之中。所以由始成正覺的當下一念與一時，凝聚了一切時空，這即指他不離本座而遍在一切時空之中宣說永恆的佛法。而當中心與一時與無限時空的絕對反差，即構成了法藏 MimesisI「前構」之義理結構的基礎。

（二）光之隱喻

從「象徵的資源」來看，除了上述在本經之中，充斥的各式各「十法」之外，「十」之圓滿與週遍、循環使法藏自然也提出「十玄」的說法，這是十分明顯的而不用再說；在《華嚴》的敘事之中，「光」則作為與「十」同樣主要的隱喻象徵，經典之中不離本座的釋迦牟尼佛實際上是處在覺悟的甚深禪定之中，也不以世俗的音聲說法，故毘盧遮那——由覺悟所發出的光輝——即代表覺悟光照之所及處與所揭露的緣起諸法的真實本相：

「爾時，世尊欲令一切菩薩大眾，知佛無量無邊境界自在法門故，放眉間白毫相一切寶色燈明雲光，名一切菩薩慧光觀察照十方藏。此光遍照一

切佛剎，於一念中，皆悉普照一切法界；於一切世界，雨一切佛諸大願雲，顯現普賢菩薩，示大眾已，還從足下相輪中入於彼。」⁴⁵

光明遍照的毘盧遮那在《華嚴經》中代表釋迦牟尼覺悟的身分，其象徵普遍的「覺悟活動自身」。換言之，這是將覺悟活動之動態、內涵及其對其他眾生的啟悟，用一種半擬人的佛身加以代表。所謂半擬人是因為毘盧遮那佛並未有任何言說，毘盧遮那佛只是放光而已。在華嚴法會的說法過程之中，每一個新的說法事件的開展，除了說法處所的轉移之外，毘盧遮那也必會自其佛身先行放光，而且每次也隨法會的不同，佛身放光的位置也會有所改變。

《華嚴經》文本中的毘盧遮那佛，即代表光照自身，光照下所呈現的事物，即是法界的展現，光照有多廣法界便有多廣，光照有多深，法界也隨之顯現一樣的深度。故毘盧遮那佛既是覺悟之光，也是開顯法界存在之光，故《華嚴經》才會如上所引：「如來光明逾摩尼尊，彌覆其上，種種變化施作佛事。……」的說法。

因此覺悟者當其覺悟之際，他觀看自己及一切諸佛無二，同樣放射出較諸摩尼寶珠更為廣大的智慧光芒，因為佛陀能夠施設種種變化以度脫一切世間眾生無使遺漏，故覺悟之光同時也是救度之光。總括而言，即知一切應被救度之對象，也自知自身應為一切救度的活動，亦能施設一切救度之事業。特別是最後一項救度活動，以覺悟之光表示，即顯示華嚴之種種說法，以及救度的

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷3 <之二>：(CBETA, T09, no. 0278, p.0407,c26-TML)。

種種事業，並非是一般的具有分別質礙之語言表達以及世俗所觀之諸種差異事業，而是覺悟之光本身的映照，故能隨順種種因緣，所施作之救度一切眾生之佛事。

「光」在本經意謂覺悟自身的直顯，因為光即具能夠遍照一切，且是使得事物得以被清楚地觀看、認知之功能。覺悟之光即意謂著開顯，所謂開顯是對存在一切的開顯，開顯其為時空中的境相而被認知，被知之境相因光之映照，也因於其彼之差別而被認知，但若自光（或悟）之自身而言，時空之境相皆有光照的因緣，而光本身自為無礙，故覺悟之中的三世十方的一切時空及存在於中的諸法，實具覺悟之光之無礙性。

（三）《華嚴經》中的「時間性」

貫穿整部《華嚴經》的，是象徵釋迦牟尼的覺悟之光的毘盧遮那，在不同空間中的說法／光照行動，這些說法行動在天上、人間等七個地方發生，在不同的《華嚴經》譯本中，有不同次數的法會計算，故有七處八會或七處九會之說。這些說法的行動大體次序是相似的，即釋迦牟尼的光照毘盧遮那，由人間的菩提樹下寂滅道場，開始以由身上的不同部位放射出佛光，且逐步向天上層層上升至欲界天之頂他化自在天，然後再下降回到人間。在佛光照耀在當下（時間）諸天（空間）之中參與法會的大菩薩身上，大菩薩便對佛光所開顯的意義有所領悟，接著便由被光照的菩薩說法。

在《華嚴經》中毘盧遮那的形象是模糊的，因他象徵的是光照的事件或行動的效果，及個個空間之真實說法者，是被光照的大菩薩。因此毘盧遮那與大菩薩的說法者之間，呈現了說與默的

雙重性；而毘盧遮那是一，諸說法菩薩是多，此則為一多的雙重性；再者毘盧遮那的光照是動，而始終不離本座的釋迦牟尼則是靜，這又成為動靜一如的雙重性。

然而從毘盧遮那到諸說法菩薩，都缺乏明顯的人物性格，只有簡單固定的行動，其情節安排，也是一致而缺乏變化，其說法內容又不斷重覆「不動而動」及「十」等概念，這便使得《華嚴》經文本，缺乏強烈的故事性，彷彿這些人物與事件都是遙遠而古老久遠之事，浮顯了與讀者間存在遙遠距離。是故這個文本並無法如亞理斯多德《詩學》中所說的，透過悲劇中對於比現實更加現實，比人性更加人性的情節刻劃與明顯的開頭、中間、結局的戲劇結構，而與由悲劇之「憐憫」與「恐懼」觀賞者因對命運之不可測有了同感，而產生了滌淨（purgation）心靈的功能。

然而，《華嚴經》作為一部重要的宗教經典而言，自然會考量到淨化之功能，只是它不以人物及情節取勝，而是以呈現出一幅我稱之為「覺悟者之華鬘式的圓滿圖式性結構」，作為敘事的方式，此結構雖不是純靜態的，也飽含動態的活動，但其動態活動不以個別人物的行動為主，因此各菩薩之敘事活動雖有其敘事中的時間性，但它是由七處八會之空間變動而展開。若直就「時間性」的議題而言，則《華嚴經》中的時間性，乃在破除一切差別性的時間，而凝聚所有的時間向度於「一念、一剎」當中的永恆，相對而言，所有時間向度的活動，也是由此一剎所延展，並由覺者之一念所觀看。於是《華嚴經》的滌淨功能，不是由於悲劇的情節所致，而是由於所有的時間中的活動，可以凝聚於此一念之中，在一時之間同時來觀看，因而在不同時間中的苦痛，便由「觀看」（「觀看」即是「光」）而消解，而滌淨。



（四）一念一剎與永恆時空之交錯：修行人善財的故事

因為本經的主旨即在宣說法界永恆的覺悟活動的開闢。覺悟活動自身即是光（毘盧遮那），而覺悟的主體則是釋迦牟尼佛，對覺悟行動或覺悟內涵加以說出者則為說法的大菩薩，《華嚴經》「覺悟者之華鬘式的圓滿圖式性結構」的主要由這三類人物所構成，覺悟的活動則是在不同的天上人間的空間穿梭來回，以顯示無窮法界中，覺悟活動持續的進行性。除此之外，還有第四類人物，則指那些正從事覺悟行動之行進者，也就是廣義的菩薩，其最具特色的即是以善財為中心及其所參學的五十五位善知識（其中二參同時有兩位善知識）。

前三類人物在《華嚴經》中的敘事，以顯示不可說之果境為主，即便是大菩薩受覺悟之光所啟示，但他所說的依然是指向果境自身；最後善財之故事，則是由凡夫的角度，揭示凡夫對「一念一剎」的永恆時空的修證及體悟之歷程，善財的每一次參學，也都是體證所有的分別差異，都可以由一念一剎的永恆性予以解消。對《華嚴經》的佛教思想而言，只要尚停留在差別，而不了知曉差別之間即具圓滿的法界緣起的交映活動，故差別即是圓融，則便不是真正的覺悟者。故要泯除因於差別的妄執的話，「時間」的差別相若不能破除的話，便不能達致真正的覺悟。於是《華嚴經》善財參學的故事，便有了兩個時間性的向度，一是世俗的時間，從他誓求佛道，向各種不同身份的人參學開始，一直到他進入對於最高覺悟的親身體驗為結束；另一向度當然是他經驗最高覺悟之時，也同樣在此一念一剎中，返觀自己本身在一切時空之中所經驗的同樣事件，於是世俗的時間性，便被融入一

念之永恆時間性之中，分殊擴延的時間便被凝聚於一絕對的時間點之中，相對的絕對的時間點，也同樣可以擴展為無限綿延的時間。

釋迦牟尼及毘盧遮那及諸說法大菩薩的「覺悟者之華鬘式的圓滿圖式性結構」呈現的將所有在時間中的一切活動，轉化為巨大的壯美圖像，使觀看或閱讀本經，由此平靜的圓滿圖像給攝受；又若用音樂來類比，則《華嚴經》平靜詳和的主旋律，它的意義深遠，順著主旋律層層地開展，像流水一般，緩緩地流瀉不同樂音所共同形成的，可稱之為圓融無礙的主題。如果說，釋迦牟尼佛與毘盧遮那是整個《華嚴經》莊嚴樂音的主題及旋律，而各大說法菩薩則依此主題旋律以不同樂器發出樂音，一首圓融和諧的樂曲便由這些要素所形成，這個佛教的永恆的樂曲，也可以叫作「覺悟之光」之樂章。

上述「覺悟者之華鬘式的圓滿圖式性結構」的距離感，是因為它尚未正式由人間的覺悟行者正式演奏，故只表現為一圓滿的圖示性結構，而正式加以實踐的菩薩行者，才賦予它活生生的親臨感。曲譜可由任何人來進行演奏，故為了對比上述以覺者華鬘式結構的圖示化敘事，《華嚴經》最後提出一個菩薩「覺悟之光」之樂曲的實際者演奏者——善財，他以最貼合人間性格的地位，聯合他所參訪五十五位善知識，使覺悟之光正式成為一首可在人間性的時空中被聆聽到的樂曲，從而使《華嚴經》更具血肉色彩，因為在人間出現的各式人物，確實作為一覺悟行進中的具體範例而被提出。如果前述的結構是主旋律，那麼善財的參學說是一種主題的變奏也是可以，在主題及變奏的交參之中，「覺悟之光」的樂曲，展現更豐富的色彩。



善財參學的五十五個對象，有三類人物，第一類是人間上的各行各業的修行者——這是最多的；其次經中稱為「神主」的主司人間事務的諸神祇；最後則為彌勒、文殊、普賢三位菩薩。第一類人物是真正人間人物的代表，第二類人物，則鋪陳人間與超人間的存在關聯，第三類三位菩薩則是居於一種接引的地位，各自指引揭示解說善財參學之經驗所顯示的普遍圓滿之性質，也是揭示善財之修行及與一切菩薩全然凝於諸佛果境之一念一剎的解釋者。

文殊是一開始即引導人間的行者善財走向覺悟之道的菩薩⁴⁶，彌勒以明淨莊嚴藏大樓觀，對善財揭示諸菩薩及諸佛都為大願所成，都一樣因於菩薩行而展開、修行，以至圓滿完整的開悟歷程⁴⁷；文殊在善財參學彌勒之後，摩其頂以肯定其參學並為解說

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 46 <之三> 「爾時，文殊師利如象王迴，觀善財童子，作如是言：「善哉！善哉！善男子！乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。求善知識，親近善知識；問菩薩行，求菩薩道。善男子！是為菩薩第一之藏，具一切智，所謂：求善知識，親近恭敬而供養之。是故，善男子！應求善知識，親近恭敬，一心供養而無厭足。」(CBETA, T09, no. 0278, p.0689, b06-TML)

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 59 <之十六>：「爾時，善財親見樓觀不可思議眾妙莊嚴，心大歡喜，踊躍無量；其心柔軟，離諸妄想，除滅一愚癡闇障，正念思惟，專求妙趣，以無礙身恭敬作禮。禮已，彌勒菩薩威神力故，諸樓觀中，自見其身，又見無量自在神力，不思議事。」(CBETA, T09, no. 0278, p.0780, b10-TML)

其涵義⁴⁸；最後普賢菩薩則是再次強調菩薩修學，要如善財「能自究竟普賢所行諸大願海」：

「善財童子能自究竟普賢所行諸大願海，不久當與一切佛等，一身充滿一切世界剎等、身等、行等、正覺等、自在力等、轉法輪等、諸辯才等、妙音聲等、方便等、無畏力等、佛所住等、大慈悲等、不思議法門自在力等。」⁴⁹

善財的參學，可謂是以人間為中心的諸修行者之合奏，菩薩是居於旁觀、引導、見證覺悟修行者的地位，或者宣示一齣戲劇的思想 (thought) 之總結者的地位。透過善財的參學，原本彷彿只是不斷循環缺乏結局的《華嚴》敘事，有了一個出現在人間的結局，將原本抽象完美的曲譜，化成有血肉的實際演出。而經典之最後則由善財入於普賢菩薩毛孔之中，經歷不可思議的圓滿覺悟經驗。普賢菩薩的最後解釋，覺悟的行者善財，最後所體驗到的是一種絕等同一的境界，行者體驗到與諸佛相同的體驗，他與諸佛一樣體驗到己身與法界一切時空中的諸法等同，也體驗到與諸佛相同的力量與慈悲，不再有任何對立與衝突的疑惑，只有一味清明的圓融。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 60 <之十七> 「爾時，善財童子如是經遊百一十城，到普門城邊，思惟而住，觀察十方，一心專求文殊師利：『何當會遇，面奉慈顏？』作是念時，文殊師利遙伸右手，過百一十由旬，至普門城，摩善財頂。」(CBETA, T09, no. 0278, p.0783, b27-TML)

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 60 <34 入法界品> (CBETA, T09, no. 278, p. 785, c28-29)



五、法藏「新十玄門」的時間性與非時間性

呂格爾的「三重再現論」論及敘事活動的時間問題，呂格爾的目的之一，即為了解釋亞里斯多德《詩學》中的滌淨功能，在他的論述中，他將海德格的實存時間，開展而為敘事時間，他說明了一個敘事活動中，人物、行動、語言的關連等前結構，這個結構即對應了海德格的前理解概念。然後敘事活動要安排情節，進行布局，使故事中的事件在敘事的時間中進行，實存的時間，便轉變為敘事的時間。而被敘事的時間，不同於實存的時間，而是如黃筱慧所稱：

「敘事者形構出一個有現在與過去的整體表現。我們稱此原則為：被敘事的時間性的詮釋學原則。它的主要要件是不能以現在解讀過去，也不能以過去必然地解讀現在，而採間際性原則：以現在的過去的之間的來回互相表達為原則。」⁵⁰

透過敘事者選擇的兩種時間之間際，敘事者或者讀者，便得以在這兩個時間之中進行詮釋循環，此詮釋循環便得是透過一種交織時間的省視，以重新賦予敘事時間中的文本，以及實存時間中的自我，新的意義發生之可能。這新的意義即是呂格爾敘事中的滌淨功能。

⁵⁰ 見黃筱慧，〈呂格爾詮釋學之「時間「中」」的敘事研究——間際詮釋學初探〉收錄於黃筱慧主編《哲學·符號·敘事》，台北：書林出版社，2013，頁260。引文中「也不能以過去必然地解讀現在」原文誤植為「不過過去必然地……」，已經與作者確認而做了修訂。

法藏的新十玄門中，最接近呂格爾的滌淨功能的說法是「託事顯法生解門」，本門談的不是悲劇之事，而是覺悟與解脫之事，故《華嚴》使用無窮的譬喻與解釋，以生起對法界緣起的理解，這理解當然不是以知識為主，而是一種對無常及輪迴痛苦處境的解悟，然至將一切苦痛或者努力，提升成成就偉大菩薩願行之壯美景象，使因著對這的體會而理解，將眾生引入其中，成為普遍覺悟圖象之一分子。故「託事顯法生解門」所依託之「事」，即是覺悟之事，也是其他九門中所說之事，也是本文提及《華嚴》文本中以三種敘事方法「十十無盡、交相互入、循環往復」所敘之事。

法藏將這剩下的九門中又可分為兩類，一為直接涉及時間性概念，另一則為非直接涉及時間性概念。二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、十主伴圓明具德門等七門，屬於非直接涉及時間性的概念；一同時具足相應門、九十世隔法異成門等二門，則直接涉及時間概念。

非直接涉及時間性概念的七門，「廣狹」「微細」是就空間概念上小大關係說差別境相之無礙性，「一多」是就數量概念說其無礙，「隱密顯了」是內外表裡關係上說、「主伴」是主從關係說無礙；「諸法」及「因陀羅網」則是強調任何交互關係間彼此的相互無礙，只是「諸法」對存在事物上說，而「因陀羅網」是以譬喻說。這七門嚴格說來，並沒有表述出清楚明確如亞里斯多德的形上學或康德般嚴格的知識概念的範疇區分，如「主從」便不具有明確的定義，而不同門之間也存在著重覆的問題，如



「廣狹」「微細」二門。但正因為「不明確」或者「重覆」故「主伴」身分，可以隨時交換而成其圓融。

不過上述七門從它們都不直接涉及時間概念來說，也可以說有共同性，且將這七門中的時間概念更明確地抽離，則可以將彼等都規定為一種空間性的、圖示性的關係概念，也就是他們表示一種結構性的觀念，而這些觀念，是為了將原本一般的時間性概念，從緣起存在的事相之中予以消解。原本時間性概念下之法界的一切諸法，在時間向度中是變遷無常的存在，「諸行無常」是佛教解釋「一切皆苦」的理由，然而無常是依附時間概念而來的經驗，而非是法界諸法的真實本相，故上述七門即在指出，時間概念的非絕對真實性，從而把時間性的存在經驗，轉變為非時間性的法界實相的直接體悟，十玄門之第一「同時具足相應門」及第九「十世隔法異成門」便在說明這樣的道理。

然而對時間性概念的非絕對真實性的揭露，不是要完全取消時間概念，如果「同時」也是一種時間概念的話。「同時具足相應門」是指出時間除了一般的異時性之外，也有同時性的涵義，若取消時間概念中的異時性為絕對真實之時，原本的異時性事件，也可以用一種同時性的時間經驗來重新加以經驗，此為《華嚴經》所強調的，為覺悟者所擁有的一種新的經驗方式。比如蓋一間房子，先打測量、打地基、立樑柱壁面、蓋屋瓦等，雖有先後之別，但屋子這個概念一直與蓋屋子的動作同時俱，而對屋子的需求、目的，也同時被包含在整個概念之中，再往前推，蓋屋子的經濟概念、經濟條件也被考量著；簡言之，任何一個事物是與整個存在的網絡乃是一起同時共在，不論他是一個實存的事物，或者是概念的存在事物，它必然不是一種獨立的與任一它者

無關的存在者，而必為一網絡性的存在，以華嚴宗的說法，即法界緣起之存在。

事實上「同時」與「時間」之間，存在著一種奇特的關係，如果說同時也是一種時間，那便應將時間視為中性概念，其下含括同時性及異時性兩種時間概念；否則應規定時間即為異時，而同時則為非時間性的概念。不管是那一個定義，同時性必以異時性為依據，因為沒有時間的差異，也就無法顯現異時的同一性，反之亦然。故法界緣起的全面事實，必包含時間的異時性與同時性，但同時性若離開異時性，則只能說為非時間性。故「同時」一門是將異時性收攝凝聚為一念一剎之同時性或說非時間性。

相對來說，「十世隔法異成門」也可理解為由同時開展為異時的說法。法藏的構想是透過說一念的當下剎那即可開展出過去、現在、未來各三世的九世，可以證明時間經驗的非絕對真實性，故本門即是對時間與經驗的結構來闡明：

以一念當下的存在或認知經驗而言，當下必然不僅是當下的，而是包含對過去的記憶，對未來的構想，而佇立於現在的當下。因此每個心念之經驗必包含過去現在與未來三個向度而為一個經驗單元，但過現未之每個向度的經驗單元，一經注視即會形成為再經驗，也即會對此經驗單元，開展出更微細尺度的過現未的時間經驗。當注視過去，對過去加以回憶，即在過去的經驗中拉出過去的過現未經驗，對於未來及現在的注視也無不如此。因此經驗即是時間性的經驗，可是度量思惟過現未三世以成立經驗的時間自身，卻是非時間性而是一種空間性的概念。

經驗即時間性的經驗，是無常感受的來源，是痛苦的根源，而「十世」指出時間既可以在一剎那中被無限分割，使得時間是



因於空間的概念而被經驗，故時間無法自存而是以空間的度量而出現，所以時間乃是虛構性假有，時間即是非時間性的，不得因此肯定無常變遷為存在諸法自存的事實。故唯有認識時間中的非時間性，才能突破時間性的無常所帶給人們的痛苦，使人從時間的苦痛經驗中給解脫出來。

但是同樣的，非時間性也不能自存，而是須預想時間而為非時間性，否則無法經驗變遷的差異性，也無法明瞭其同一性。是故時間與非時間性是一種交織的結構，「經驗即是時間性」這句話只說明世俗的經驗與時間，但覺悟者的覺悟經驗，則是必須解悟到經驗的時間性及非時間性，也就是從時間性中體驗其非時間性，而又可從非時間性中開展出時間性，由是「十世」一門便得以和前述非直接涉及時間性概念，為一種空間性的、圖示性關係概念的七門，重新又連結在一塊，實現法藏所稱「然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。」的說法。故十玄門指出了《華嚴經》敘事在時間與非時間性的交錯，從而企圖展現覺悟的修行者，得以在時間性與非時間性之間自由穿梭的覺悟經驗。

六、結論

對法藏等華嚴宗祖師而言，呂格爾尚停留在時間間際間的交互省視，並不足完整以處理人的存在及其痛苦問題，這一點即便是揭露此有(Dasein)是「向死的存有的海德格」也一樣不能夠處理，一方面是他們都尚未接受佛教的解脫概念，頂多可以發展出療癒的想法，而療癒只是回復到正常的功能狀態，不等於解脫；另一方面則是因為他們都不了解佛教最重要的領悟：時間的假有

性以及時間與非時間性的關連。當然呂格爾未必要接受這個評斷，因為他本就無需預設佛教解脫覺悟的目的。

但是呂格爾的確提供了一種注視《華嚴》的敘事及法藏十玄門詮釋的新的分析視野，使華嚴宗的思想，由本體論或宗教境界理論的傳統理解向度中被釋放出來。尤其是呂格爾三重再現說中對於實存時間與敘事時間之間際性的分析，促使筆者對華嚴十玄門的時間性與非時間性，得以重新進行理解與詮釋。

呂格爾的實存時間與敘事時間都是時間性的，呂格爾是在時間的間際之中，處理人性問題；相對而言，法藏十玄門則是指出時間中的非時間性，從而由此體悟時間性的非絕對真實性，進而由此證成自由地穿梭時間與非時間性的覺悟的可能性，是故對華嚴哲學來說，時間性只是人性，由洞察時間的非時間性，才有指向成佛之佛性的可能。當覺悟者洞察時間與非時間性的交織之時，經驗與存在概念得以重新被形塑為，法界一切諸法既為虛妄不實——就時間性而言，也同時為一切皆實——就其非時間性而言；如是真妄交徹，乃為《華嚴經》「如來始成正覺」之一剎的真實覺悟經驗之內涵。



參考書目：

- P. Ricoeur *Time and Narrative*, vol. I, trans. by Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The university of Chicago press.
- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 智儼，《華嚴一乘十玄門》，CBETA, T45, no. 1868。
- 智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870。
- 法藏，《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875。
- 法藏，《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733。
- 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，CBETA, T45, no. 1866。
- 法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
- 淨源述《金師子章雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880。
- 方東美，《方東美全集·華嚴宗哲學》上下冊，黎明文化，2005
- 沈清松，《呂格爾》，台北：東大圖書，2000。
- 黃筱慧，〈呂格爾詮釋學之「時間「中」」的敘事研究——間際詮釋學初探〉收錄於黃筱慧主編《哲學·符號·敘事》，台北：書林出版社，2013，頁245至266。
- 郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》，27期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，pp.1-52，2014/6。

A Fusion Horizon of “Time” and “Narrative” : According to P. Ricoeur’s “Threefold Mimesis” and Fa-zang’s “New Tenfold Profound Gates”

Kuo, Chao-Shun

Philosophy Department, Huafan University

Abstract

Here, I want to re-read Fa-zang’s “New Tenfold Profound Gates” according to “Threefold Mimesis” which proposed by P. Ricoeur (1913-2005) in *Time and Narrative*, for “New Tenfold Profound Gates” is not only a religious or ontological text but also including the hermeneutical and narrative meaning. Through “Threefold Mimesis”, the “New Tenfold Profound Gates” has shown itself as Fa-zang’s tragedy and effect to read the *Huayan Sutra*. Fa-zang uses the “New Tenfold Profound Gates” to cross the distance between *Huayan Sutra* and Huayan Buddhism, for configuring (mimesis II) what he think about *Huayan Sutra*, which as the prefigure (mimesis I), and refigure it to become the understanding (mimesis III) of Huayan Buddhism.

On the contrary, Fa-zang’s “New Tenfold Profound Gates” afforded a reflection about temporality, which could reflect different thinking about “time” between Fa-zang and Ricoeur.



Different Time philosophy emerges from the difference of human nature and Buddha nature and also derives different thinking of “narrative”. Fa-zang pays his attention to the ultimate awakening narrative but Ricoeur notice narrative might to tinker existence experience of narrator. By harmonizing two horizons as a fusion horizon we could get more possible percepts about “time” and “narrative”.

Keywords:

Huayan sutra, Time, Narrative, Temporality, “New Tenfold Profound Gates”, Fa-zang, P. Ricoeur

