

禪與空之喻——由呂格爾詮釋學 看「禪與空」之隱喻進路*

東吳大學哲學系副教授 黃筱慧

摘要

本論文將綜覽相關的呂格爾之《活的隱喻》到《時間與敘事》時期，再到以敘事作為一種認同性的西方式思想路徑的討論，特別是其以呂格爾早期到中期之詮釋學的思想為主要方法內容。本文的新路徑是：將此導引到東方之禪與空的論斷公案文類，所可展現出的東方詮釋學進路。東方的中國佛學，以一種短的敘事性，例如公案，導引觀眾如醉地認同出了老和尚的工作，且甚或很奇特地認同出一種觀看的禪意盎然於少字、甚或無字之間。本文擬以此處理東方之詮釋禪宗視野下的：活的隱喻之路、以及本人近年處理的，時間中的敘事計畫(以對應與



處理被敘事的時間之未竟之功)，東方之禪與空的標準，形成出一種新的詮釋隱喻的實現。

關鍵字：

禪宗、詮釋學、呂格爾、菩提、隱喻、意義。

* 2015/4/21 收稿，2015/6/19 通過審稿。

*本論文口頭發表於“经典与东西方解经传统”——第十二届诠释学与中国经典诠释国际学术研讨会宣讀。2015年4月24日至27日。中国山东大学中国诠释学研究中心、山东大学犹太教与跨宗教研究中心主办，山东大学哲学与社会发展学院协办。

1. 在時間之中的詮釋：公案之解與禪意之始

當代的西方哲學對於源自希臘的西方哲學，在遠古時期以來的追問，建構出一種以詮釋的整體活動為主軸的問題意識與探討方法。如果元素與世上可以具體被切割出來的最小單元等等的西方哲學方法，可以在一個作為詮釋的主體任務上，針對於某一個他或她有興趣處理的文本(text/texte)¹：以呂格爾的看法，當吾人有一個文本在我們面前之同時，其內含的論述(discourse/discours)，正被寫著者，固定在這個書寫之中。本文筆者認為，我們反向操作，可以得出這個論述。如果我們以這個進路處理中國文化之傳統下的文本，我們亦應可得出一個現場的論述。因此，配合呂格爾之時間與敘事計畫，本論文希望以此處理並探討以呂格爾詮釋學解注以禪宗公案為例的領悟者的一路下來的進路與成果可能。²

¹ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), p. 137.

² 慧能的偈頌依較早的敦煌本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷 1:「菩提本無樹，明鏡亦無臺；佛性常清淨，何處有塵埃。」又偈曰：「心是菩提樹，身為明鏡臺；明鏡本清淨，何處染塵埃。」(CBETA, T48, no. 2007, p.0338, a07-TML)。
本文使用的是較後的宗寶本，《六祖大師法寶壇經》卷 1:「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」(CBETA, T48, no. 2008, p. 0349, a07-TML)。

本文建議，在時間與敘事下，進行本筆者的在時間中的敘事計畫³，將時間的序列視為一個底基的軸線。呂格爾引出奧斯定(St. Augustine)的說明，奧斯定說「什麼是時間？」(“Quid est enim tempus?” / “What, then, is time?” [11 14: 17])。⁴

呂格爾指出了他對於奧斯定之時間看法的解析。⁵ 本文進一步在此要指出，呂格爾的解析，使我們了解到，是期望使我們依據一個現在的敘事，透過期望，使新的文本之書寫得以出現。例如本文將以東方禪宗公案之中的慧能之意見為一個案例解析應用西方詮釋學讀出東方禪意的定調與出場。東西方的論述(discourse)、與書寫(writing)、以書寫固定論述，以符號學(Semiology)之符號的所指(signified / signifié)進行能指(signifier/significant)⁶、以解構(deconstruction)進行符號的積去

³ 此為本人之「時間中之敘事計畫」內容的一個部份。亦可參見時間的現在--過去--未來的序列。

Paul Ricoeur, translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, *Time and Narrative*, vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 9-10.

⁴ Ibid., p. 7. 呂格爾之註五指出此句引自 St. Augustine, *The Confessions* (Trans. R. S. Pine-Collins (New York: Penguin Books, 1961), 14:17, 15:18, etc..)

⁵ Ibid., p. 9, 232.

”In the name of what can the past and the future be accorded the right to exist in some way or other? Once again, in the name of what we say and do with regard to them. What do we say and do in this respect? We recount things which we holds as true and we predict events which occur as we foresaw them.”

⁶ Ferdinand de Saussur, *Courses in General Linguistics* (Chicago: Open Court, 1998), pp. 65-67.

(erasure)與新生(re-naissance)等等，都可依據東西方的匯通，進行基礎性研究進行解析。⁷

因此一個現刻下的敘出的敘事成果，可以將吾人的理解表達出來。以供處理過去的事件，產出現場的解析面前的文本之內部論述的解除書寫，進而：再書寫出現場的與現在的一次新的敘事。本筆者將時間與敘事計畫之本人的改良：在時間中的敘事計畫，應用到其活的隱喻（la metaphor vive / the metaphor

⁷ Ricoeur, *Time and Narrative*, op. cit., p. 10. "It is therefore still language, along with the experience and the action articulated by language, that holds firm in the face of the skeptics' assault." [...] "This declaration is not the mere repetition of the affirmation that was rejected in the first pages, namely, that the future and the past exist. The terms for past and future henceforth appear as adjectives: futura and praeterita. The is nearly imperceptible shift actually opens the way for the denouement of the initial paradox concerning being and nonbeing and, as a result, also for the central paradox of measurement. We are in fact prepared to consider as existing, not the past and the future as such, but the temporal qualities that can exist in the present, without the things of which we speak, when we recount them or predict them, still existing or already existing. We therefore cannot be too attentive to Augustine's shifts in expression."

Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 1-28.

有關本論文之符號學與解構理論的部份，特別是再生的概念與呂格爾晚年之 re-con-naissance 引發本筆者的最新之發想，請參考 Cristal Huang, "Between re-con--naissance" and méconnaissance", The annual conference in Rochester, New York, USA, The Society for Ricoeur Studies, 2012/11.

alive)⁸的可能上，將意義由已固定在內的找尋轉出活化之的動態。並以此出發，探討敘事的認同性。一個公案之前，有悟的高人與小徒都可進行之。

依據呂格爾隱喻可有四個特徵：第一：發生於與名詞相關之處。第二：透過動態定義之。第三：是一個名稱的轉換。第四：是一種溢出，是定義的延續(a typology of metaphor is outlined in the continuation of the definition)。⁹呂格爾認為，與名稱相關的隱喻樣態可因此在之後完全地附著到論證的結構中。他之後在《活的隱喻》，第四研究第五節處理這個議題。¹⁰

許多研究詮釋學的學界均對於是否在方法上，可以確實地將東、西交會之際，看待各別的方法之特色、處理步驟、與兩造之文本特點與極限等等可能，有所研究。本論文將綜覽相關的呂格爾之相關研究，將集中在以下的主軸上：我們以活的隱喻到時間與敘事之早期時期的呂格爾著作與關心的問題，導出如何以時間為底軸，直接處理：面對一個文本，如何轉化原有的已經被肯認的意義，處理其活化過程，將論述產出，將之以書寫再度固定住。

另一個研究路徑，我們建議以呂格爾處理亞理斯多德(Aristotle)的《詩學》(*Poetics*)¹¹以及模擬論(mimesis)之模擬一

⁸ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (London: Routledge, 1977), pp. 16-26.

⁹ Ibid..

¹⁰ Ibid., p. 23.

¹¹ Ricoeur, *Time and Narrative*, op. cit., p. 48.

"From the beginning the term poiesis puts the imprint of its dynamism on all concepts in the Poetics and makes them concepts about operations. Mimesis is



二型的型構¹²，呂格爾指出，這是一種操作。模擬是一個再次表現的活動。也可以運用希臘文的原文之 *mimesis* 將之譯為模擬，(或可參考黃冠閔教授的譯法，譯為擬構)。¹³ 在閱讀與同好交流之過程中，本文建議以模擬翻譯 *mimesis*，但表述時宜加強說明呂格爾的原文所使用的 *préfiguration*, *configuration*,

a representative activity; *sustasis* (or *sunthesis*) is the operation of organizing the events into a system, not the system itself. Further, the dynamism (*dunamis*) of *poiesis* is intended from the opening lines of the *Poetics* as an exigency for completeness (47a8-10).”

¹² *Ibid.*, pp. 54-76.

黃冠閔，〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，黃筱慧、沈清楷主編，〈哲學與文化月刊專號：呂格爾百年專題〉，(台北市：哲學與文化月刊社，2013)，

¹³ 黃冠閔，〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，黃筱慧、沈清楷主編，〈哲學與文化月刊專號：呂格爾百年專題〉，同上書，頁 12。

擬構是一個很精彩的譯法。

本論文目前仍維持模擬論的譯法。取華文中之先有一個對象或任務之下，方有此擬稿之動態。但在參考性上，在先有一個模本。它會即刻被改動，但它是存在的。有關引申出關於譯為擬構的發想，特此感謝。以本文之禪宗公案為例，慧能必須依照原有的詞彙進行，模仿之，但亦進入到之後的重構。故改動了詞與物的關係之間距(*écart*)，在這一點上，黃冠閔教授文中較凸顯出偏移、間距兩個意義。本筆者亦建議首先素樸地以間距譯之。例如取出菩提是與不是樹的看法等。

另特別感謝本筆者近年參與之陸敬忠教授的整合計畫：「西方當代詮釋學與東方漢語哲學：文化際義理理解與經典詮釋」團隊的交流。

*refiguration*¹⁴，呂格爾首先提出詩學的構成 (*poetic configuration*)。¹⁵

¹⁴ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. I, op. cit., p. 45-46.

由於許多專著都引徵到呂格爾之模擬一二三的概念，本論文希望重新回返依據呂格爾的英譯本，將本段出處在此詳引。篇幅較長請見諒。也正依據此段落，本文仍使用模擬，暫不以擬構譯之。以取呂格爾之一到二的創造性的表現，是以保留類型的創作：以某個對象或任務的已存狀態(甚或本論文筆者希望小心地，不以「前」為概念，其雖有前後之情況，但此處首先取其已具在了，目前僅僅繼續為之的意向。)作為依據的創作。

“Still the equation of *mimesis* and *muthos* does not completely fill up the meaning of the expression *mimesis praxeos*. We may of course—as we did above—construe the objective genitive as noematic correlate of imitation or representation and equate this correlate to the whole expression ‘the organization of the events,’ which Aristotle makes the “what”—the object—of *mimesis*. But that the *praxis* belongs at the same time to the real domain, covered by ethics, and the imaginary one, covered by poetics, suggests that *mimesis* functions not just as a break but also as a connection, one which establishes precisely the status of the ‘metaphorical’ transposition of the practical field by the *muthos*. If such is the case, we have to **preserve** in the meaning of the term *mimesis* a reference to **the first side of poetic composition**. I call this reference **mimesis 1**, to distinguish it from **mimesis 2—the mimesis of creation**[...] *Mimesis* as we recall, as an activity, the mimetic activity, does not reach its intended term through the dynamism of the poetic composition as well, which I call **mimesis 3**, whose indications I shall also look for in the text of the *Poetics*. By so framing the leap of imagination with the two operations that constitute the two sides of the *mimesis* of invention, I believe we enrich rather than weaken the meaning of the mimetic



許多文本將以一二三的順序，處理由二之前已有的前階段的模擬一。但在西方詮釋學史上早已將前理解的位階定下，呂格爾的詮釋學之透過時間中的現在之敘事，可以改寫過去的一。這是本筆者透過融合呂格爾之時間與敘事，重回活的隱喻的發現與建構。模擬一：就算原本已具有在時間之中。但本論文認為，它的出場，必須透過我們現在的這一次敘事，方可得到出場。因此，透過對於呂格爾的提議之解讀，本筆者建議，我們可以依據，已具有的可供理解之情況，進行出依據但有創意的創作：也即是模擬二，但一旦被我們敘事出來時，模擬一才得到了肯認過的出現(例如神秀之文本的固定，要在某個敘事者的開展後，方可見其是為佳句或稍嫌不足等。模擬三是一種動態化的產出。故當慧能之句構被寫出後，這個動態就形成了。在改寫的過程內會有模擬一到三的過程。本論文特別針對此點表達的看法是，這個一到三的過程是呂格爾認為的敘事理論中，都會有的過程。在其交織情節(employment)之下¹⁶，慧能以另一種交織處理菩提與鏡的或在或明的可能性，以表述出其創造性。他活化了關係的可能性。

activity invested in the muthos. I hope to show that this activity draws its intelligibility from its mediating function, which leads us from one side of the text to the other through the power of refiguration.”

¹⁵ Ibid., p. 45.

¹⁶ Ibid., pp. 31-51. 交織一詞有同好前輩認為應譯為佈局，但本論文仍暫採其交錯與合一的意義，取個線條在合併於一個平面之下的意義，與兼具其交錯時可展現的特質。佈局則側重於整體的佈排意義。但特此感謝沈清松老師在整合型計畫之相關研討會上的建議。

故：呂格爾的模擬論一二三與前理解是否可以合作而非被選擇，將是一個研究上的關鍵所在。本文認為，呂格爾之模擬一二三，以三重繚褶模擬 (Time and Narrative: threefold mimesis) 處理是一個很有意義的概念。¹⁷ 在晚年之《自性有如他者》一書中，呂格爾再度探討三重中介：分析的迂迴、自身性對比於相同性、他異性的辯證。¹⁸

在我們的文本之前，每個主體在運作詮釋時，都已經有了模擬一的在，但並未將之形成為敘述出的字詞，因此它處在一個被論述出，但未被真正釘住的存在形態下。本文這個論述可以將呂格爾的研究轉進到東方之公案，為何以「真的如是？」或「何謂此物之在？」等等的問句，也即一種新的書寫，將禪意斟定下來。

¹⁷ Ibid., pp. 52-70.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 297.

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), p. 345.

«1. approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse;
2. Premier détermination de l'ipséité par la voie de son contraste avec la mêmété; 3. seconde détermination de l'ipséité par la voie de sa dialectique avec l'altérité.»

黃冠閔，同上書，頁 8。

有關此部份，黃筱慧亦有專文討論之。該文將直接取材呂格爾晚年之定調於再認同透過的過程，由古典哲學之同性導向於對自身性的探討角度。

我們將面前的文本，解出活的隱喻以對應原有的具體的(固定的，因此也像一個釘死的隱喻)。

本文的新路徑是：將此導引到東方之禪與空的論斷公案文類，所可展現出的東方詮釋學進路。東方的中國佛學，以一種短的敘事性，例如公案，導引觀眾如醉地認同出了老和尚的工作，且甚或很奇特地認同出一種觀看的禪意盎然於少字、甚或無字之間。本文擬以此處理東方之詮釋禪宗視野下的：活的隱喻之路、以及本人近年處理的，時間中的敘事計畫(以對應與處理被敘事的時間之未竟之功)，東方之禪與空的標準，形成出一種新的詮釋隱喻的實現。

2. 呂格爾詮釋學之隱喻之用：禪宗公案與詩學進路

在當代的諸多探討東、西交融的詮釋學研究方向上，呂格爾的詮釋學進路，一直是深具複雜性但亦具有調和性的詮釋學議題。本文將以呂格爾的著作為主軸出發，再導向與晚期的力作：《自性有如他者》的敘事的認同。以論述出呂格爾的詮釋學在作為一種解讀東方禪宗的經典時可供吾人應用的詮釋學方法。本文首先舉出當代中國禪宗的名偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」。原對應的文本是神秀的書寫：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」¹⁹

說明的註解提到，菩提是梵文的智的意思。當我們想以西方的呂格爾詮釋學方法，解出一個公案的心得之時刻，每一個時刻都可以是個新的敘事。否則這個舉世已幾乎定調的誰優何

拙的比對，將不會有更新的活喻。活的隱喻可以同於以往的看法，當然最佳的方式是解出新的敘事，重新交織到原有的被模擬出來的模擬二。也就是以隱然的模擬一，將二呈現出來。以建構模擬三。

本論文認為，模擬一二三是一般人的數字序列，但在呂格爾的文本內，我們可以解讀為一個整體(每一個仍處於隱身性的，可被，但尚未被，書寫固定的論述之內，它已具備了主詞、動詞、受詞等的條件，但尚未被形成為一個被書寫固定的版本)：也就是文本。在以模擬的路徑說明之：這一狀態是指：此刻有一個敘事出現了。它具有著與該對象整合後的模擬二。模擬一使此二形構出來，但自身是隱然的。當這時我們想進行之，mimesis 可以運作出對原有的一的現形，與三的繼續的形構：即指再模擬之構。²⁰

本文接下來建議以某個句子，作為文本的意義出發。依據呂格爾的論點，這個句子，甚至於僅僅有一個字，亦可定出意義的隱與空法。我們將一個在該文化中具有了意義文法等字詞組合，畫定出來，將之看待為一個文本：我們可以透過解構(即

²⁰ 在本文的相關討論中，同好指出以黃冠閔教授以「擬構」翻譯。特此感謝郭朝順、李幸玲教授。目前本論文仍保持模擬的翻譯，華文之模有模本、(但在此不取其模範的意義)，擬構可強調出稿之構成的意義。本文目前仍採行原有一個隱然的但已存在的在前的版型，它來自教化(Bildung)等的形成，此點亦可將高達美之詮釋學與呂格爾的詮釋學連接共融地看待，但仍注意，每個理論者都有其各自的特點與極限。模擬，本文採行先有了某個模樣，或前境，我們得出了前理解，之後再擬屬於我們此時此次的時間之中的敘事，以定出模擬三。並繼續以敘事交織出新的版本。

¹⁹ 參註 2。

積去其符號的方法：採德希達的進路)²¹，我們可以有如慧能看待神秀的文本的方式：菩提在的時候，本就不是以有一棵樹的方式存在。慧能空之的是某某人將樹與塵落之點，拂拭的優點等等一一積去，但也瞬間建構出新的模擬三(以德希達的方式可以說以新的得出為主，繼續解構之)。因此這個路徑可將菩提是如何的，轉出一種活的隱喻：它不是指有樹。當一顆樹在一個禪宗的活動現場出現時，不管在地上沙灘，牆上或高等宣紙上等，它都不是指樹。或者我們亦可在此再度玩耍一下：它是不須擦拭的樹。塵與它無法沾染。但可以被書寫。因此這個名句就深植於華文禪公案之中了。

本文建議的處理是深度了解到法式詮釋學在東方經典歷史上的已有的路徑，但亦隨之期待有人處身地，將當代的東方詮釋論建構出來。當代海德格(Martin Heidegger)以追問的方式將 *Befindlichkeit* 轉化出：「你現在如何？」(How are you?)²²。

因此慧能的特點可以說有一種符合於(但他當然不須也不用學法國詮釋學)模擬論的方式將模擬二，面對著使一現身但瞬間被化整為三的路徑：他與該時間中與師父、他眾的相處，瞬間轉化出了一個空後的境地。因為一個眼中有我與他，位階等

²¹ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, op. cit., pp. 1-28.

²² Martin Heidegger, John Macquarrie and Edward Robinson trans., *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), p. 172-178.

處身性，本筆者首次接觸，是參見羅麗君教授之世界現象學的譯法。本文以此譯 *Befindlichkeit*，英譯者譯為：state-of-mind / “How are you?”。

羅麗君；吳俊業，2003，「本真實存與政治世界，」《世界現象學——克勞斯·黑爾德文選》，三聯書店。

等的說者不能或也不敢說。他首先活化了一個溫順的聽經角色的挑戰師眾的活喻。

如果，凡無物的，就不惹塵，那心性呢？惹不惹塵埃？我們希望在西方的詮釋學之對應之下，東方的禪解亦有另一種活喻。以免慧能的解法，反倒被定為死的。當我們無之與空之的是原本有的，如果以某某物是存在的，它就有一種可以被活化的隱喻。神秀的亦可被重新地敘事一次。我們可以將有與無此物，導入到其實它有此物，我們有著一個名叫智慧之境的菩提觀念，之後，塵埃就一一沾黏與連接。東方的詮釋解讀方法，可以將禪宗作為一個方法，但眾人明知道空之後不須擦拭，但卻也一直在這個語句中交織著，以表述自身的了解。

我們或可參考呂格爾的詩學敘事，在禪宗的眾人心中有著這個境地，大家均以表述我懂的概念行之。詩學的敘事可以使觀眾得到英雄的力量，以改變命運。或嘲弄著說：是主人翁自身的逃脫，或被遺棄，才使此命運被形成了。²³

我們建議一種隱與空的方向，隱指的是將一個物的存在與是然轉為隱含的，再將之空去，以求取空帶出來的價值與意義，²⁴將呂格爾的詮釋學與東方的經典句子連接起來。以期待有更新

²³ 感謝匿名審查者的寶貴意見。筆者的意見是，每一個情節中的英雄在被命定的版本被告知的情况下，自身亦是整體的模擬論的整體成形的一個部份的推動者。每一個動作與決定形構出了整體的命運版本。例如：當艾底帕斯得知後，為保護家人的自我放逐，使其不認識其原生父母。啟動了命運的版本。

²⁴ 再次感謝審查人的建議。

的東方禪宗學的產生。或肯定東西詮釋學，本來就已經在符號與語言的使用上，呈現出的整體活動上交融之中了。²⁵

本文所謂的詩學的進路可與呂格爾之敘事的模擬一二三的路徑整合在一起，以一種具有昇華性的動態，處理某個文本，將其書寫解開，顯現出論述。再將之得出活的隱喻上的意義。因為昇華是一種形態的轉變，我們可以用詩學的敘事，作為解讀的成果，所謂的詩學的，是指以可供交織情節，例如大師兄的文本，到小師弟的解讀，再到我們今日對已經慣常被固定了僵化了的禪宗解析(一種非以何須擦拭的要求，已不再是活的隱喻。)。情節的交織使某個時刻的解讀，例如慧能的解讀，交織到原有的菩提與明鏡之需要或不需要被擦拭與有台無台，模擬一在一個我們希望註出對此禪宗公案的時候，是一個隱身的在先性的意義，此模擬一使我們當下的模擬二得以出場。但模擬二是結合了現場的對象與詮釋主體的整體表達，其所形構出的模擬三，是新的活喻應該要表現的場域與內容。模擬本來會被依據慣常的解法，例如古代第一批在神秀未被說成不優秀者之時的讀者、或是在論定了神秀的地位以後，眾人又一味地擁戴慧能的新的聚眾們。但當模擬一到三的路徑完備之後，我們可以得出新的交織：例如，以無樹與非台處理之，故現在當今的禪宗解法可以再一次地進行模擬一到三：以是否一定就無樹或

²⁵ 此點論點亦可參見黃筱慧，〈隱喻與意義——結構語義學視野下的呂格爾詮釋學研究〉，黃筱慧、沈清楷主編，《哲學與文化——呂格爾百年紀念專號》，(台北市：哲學與文化月刊社，2013)，頁 51-63。

針對符號學與敘事學的使用上。所指與能指可以在言說與語言文法系統之下形構成語言的整體性。

非台，或者有樹、是台，但，卻以一種新的方式解讀原文的擦拭。在此段內，本文將以第一種變化處理有關喻的活化：以可以繼續有樹與有台，但將擦的方法必須在一個有實體空間感之下的擦，轉化為或槓掉後導引出新的擦：一種擦無形無相之執著的擦拭的模擬。

但如果更進一步，我們懂得了慧能的方法，是講述出原本的論述：不惹塵埃的要件是無之空之。使之無地可落塵。何來擦拭之需。本文的另一主軸，將建議以：空之作為了解當代法國思想之去除原有的意義之顯示，即以隱喻行之。或者以其他法系思想之解構的槓去與再生亦可增加本研究的東西交融的可能性。

3. 禪與空之隱喻

透過解讀呂格爾之隱喻與時間與敘事，我們建議出的方案是以時間中的敘事處理原有的文本，動搖出內在的論述，但也可因此而寫出新的書寫，以固定下新的文本。

我們推薦一種以禪的公案之台下眾的聽出禪意為主軸，禪以空之為法門。在我們解讀了呂格爾之後可以進而了解到，這個禪與空是建立在一種隱喻的開展上，例如：以有樹是台解析原有的無樹非台，但擦拭仍被保留住，只是以一種空白了原有的具體之擦，改以與原有的文本之非樹與非台的進路較符合的方式進行之。本來無物的，仍須擦拭。因為我們的意義上有所謂擦拭的新的活喻。

我們在本文中建議的空之：可以用西方的幾個理論配合進行之。以先動搖原意的解構之槓去法，將有身體與不佔空間亦



就不染塵的方式鬆動之。新的意義可以建立出新的被敘事法。故慧能將四個句子改之。其交織著無空間就不染塵，何必拭之的看法，但讀到了呂格爾之後，吾人亦或可解出新的可能性。擦拭非以布的拭。

我們將慧能的擦槓去(用用德希達的橡皮擦(erasure)試試看。

因此我們亦可將空之視為一個方法。但對待的是已經形構成慣態的禪宗解法。當代的呂格爾解析法可以再度以模擬二重演出新的模擬三版的空論。以空白出，慧能的書寫，建構新的書寫，為主要任務。無台或非台之下，不是必然地不用拭。例如無樹非台，但需要擦拭。因為塵埃的落點不在物，在詮解者的心中。我們提出一種新的空白法門，以心境為主的擦拭。慧能解出的書寫固定出了文本：本無一物，何處惹塵。但如果惹塵之境地，本來就不是僅有具體佔有空間的物件，那麼這個塵將是實質上不好擦的一種。去除的心法反倒可以用呂格爾的方法試將禪意定出來，也就是將原有的文本之書寫固定去除掉：無樹非台才是書寫的固定。

我們可以轉將有樹是台的境界標列出來，但配合上當代詮釋學的追問你是如何的？以透露出這個禪意的存在與出場。例如追問，為何塵必然只有有處所的空間方可染塵？

因此禪與空是兩個透過本文的解說後，可以代表的當代東西融合的禪與空的隱喻法門。我們只要將擦拭禪意化了，就算是慧能的佳句也還是可以被解構與表達出活喻的。

在此我們願意引用黃冠閔教授的整理，將活的與死的喻，與其引徵到德希達的文章連接的內容，引用到本論文對於禪宗的名句之活化上。²⁶ 在這個面向上，隱喻是一個意義由可以取得的一般意義的移動，本文在此應用前文所指出的間距概念，以六祖之禪宗公案的例子而言，菩提是樹，但當我們以其表述的場景內亦應該是本無樹的情狀，一種將無取代有的空法被表現為較佳的詮釋法，被空出的是有樹是樹的概念說法，也正因此，禪宗一般的解法都是以無與空為度。本論文希望透過呂格爾的詮釋學，將間距表述為一種詮釋學的路徑。我們在某某物件是該物或不是該物，或在是的情況下被判定為是其他的表象之可能性。明鏡也就非一座鏡台。故一切都被空無化之後，原本的有與是都不是主題，空無之，才是真正有價值的意義。

所謂禪與空，關係在這個禪宗公案下被交織出來，因為這個交織，慧能將無與非，在一個明確的說法下解構了原有的文本展現的書寫。他定出另一個文本。也就是另一種書寫。這時，

²⁶ 黃冠閔，〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，黃筱慧、沈清楷主編，《哲學與文化月刊專號：呂格爾百年專題》，同上書，頁 10。文中指出，以 meta- 為字首下，呂格爾結合了隱喻與形上學(Metaphysics)的意義。由本/他的對立，到新/舊的對立。舊與生動的，字面上是死的與活的。德希達之回應可參見，Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), pp. 275-294; «Le retrait de la métaphore», in *Psyché: Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p. 66.

(註：本註引黃教授文，故依其所使用之中文版為註。本文中則以英譯本註。感謝審查意見。)

禪即在於空化了原有的模擬之在前的構成(pre-figuration)；第二階段是一個以此在前的構成為主要內容的現在式的構成(configuration)；我們可以依據此建構出再度形成出的構成(re-figuration)。我們在本文中以呂格爾之三重模擬論形構出慧能對於神秀的原已表述出來的書寫的再寫。

這兩對應的文本如下：

身是菩提樹。心如明鏡臺。時時勤拂拭。勿使惹塵埃。
菩提本無樹。明鏡亦非臺。本來無一物。何處惹塵埃。

當代的說法上已經判定後者較具禪意的前提之下，第二個說法也可以被當成一個可以被活化的文本。隱喻未必是指第二種的說法，本文認為，閱讀呂格爾的詮釋學之後，我們可將模擬論一二三的連續處理，轉化出再度形構的動作。並輔以時間的順序，眾人可對於慧能的版本進行一個敘事。當下，悟是一個當刻的敘事的展現。敘事可以展現出慧能對於神秀的悟，也當然可以展現出新的敘事者對於慧能的超越與活化。例如，不再以無為上上法門，轉以動或變，為進行解讀的悟。例如，菩提是樹，明鏡是個明台，但都必須被一直在時間中處理，勤於要動作的是將每一個已經存在出場的解法，空虛之。例如：不以無樹為據，改以是樹，因為有亦可以被當成一種寬容適然的禪意之起始，而非純然的無之空之。有擦拭，但不執著會是一個更好的禪意的態度。本論文的終點是個沒有固定版本的文本解讀，也可以是個一直繼續進行之三重模擬論：依據模擬一進行模擬二，模擬二創造出模擬三。模擬三是動態化的產出，故它也是符合活的隱喻的階段。在活化的動態中，我們得出禪

意。因此禪意的取得不是單純無所一事的空。這個空是指意義上的活化，亦即動態的模擬三。唯有在這個活生生的隱喻下，大家方可得出新的意義。這個態度亦可再度被用在慧能的語言上。本論文的最終使命是應用法國詮釋學者的思想對應出禪宗本即有的過程。這個禪意的生產過程不是純然的空，它是對於意義的空化，但瞬間會有另一新意產生。例如：當代吾人對於慧能的句子，亦可再度得出禪意，但單純解文字上他是比較優的版本，反倒使禪意被消除了。

禪宗的公案目的是展現禪意的出場。因此，在詮釋學的進路下，我們可以運用呂格爾的思想，以時間中的敘事配合三重縹褶模擬論，進行出動態的意義為止。

4. 結語：禪與空之隱喻進路

透過運用呂格爾的時間與空間的論點，本論文提出的看法是以一種時間中的敘事計畫，繼續其任務，在這個時間的軸列之下，我們每一個敘事都是一次現在與現場的機會可以重新得出詩學的敘事效能，即所謂的具有交織的事件與事件在現下這次的敘事的關係中，重新定出的詩學角度，我們以情節的交織定出其交錯的安排，與交織後所得以形成的變化，在詩學的敘事上，即透過這個交織，使詮釋者可以得到預期設計的觀眾可能有的反應與轉折，因此這個交織使敘事得以在此次此地後，將原本已具有的內容，即所謂的在前已具足的模擬一，內含且外表，以進行模擬二的創意部份，發展為模擬三的動態。



在本論文的主旨上，我們將做出以下的建議，隱喻是指活動之，移動之，但亦仍是具有方向的：如果依據詮釋學的建議，探討詮釋者的整體教化(人文化成 / die Bildung)與形構，將會是具有預測性與教育性的開始。這也可以使東方神秘性的傳授術考量不同的人文化成的脈絡。呂格爾認為，路徑上的一路過往之間，吾人以槓去加添工作著，是被轉化為非此是、或有些何內容的賓詞等，²⁷

呂格爾說：「活生生地表達是指表達出，所謂存在是活著的。」²⁸ 他指出，模擬的表達可由自然的(phusis / nature)之中，區分出詩學的。²⁹筆者認為，自然(nature)、phusis 之對於模擬(imitation / mimesis)，具有著一定程度的影響。

呂格爾徵引亞理斯多德之《修辭學》，指出，「隱喻，相關於，使一者看到事物，因它再表達出有如活動的狀態。」³⁰

²⁷ Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, op. cit., p. 369.

²⁸ Ibid., p. 48. "Lively expression is that which expresses existence as alive."

²⁹ Ibid., p. 47.

感謝審查意見：「模擬自然」此一用語是要區分詩 (the poetic) 與自然 (the natural)，而指涉自然似乎一點都不會影響詩的創作。

³⁰ Ibid., p. 48. "Metaphor, it relates makes one see things because it 'represents things as in a state of activity' (*Rhetics*, 1411 b 24-25)." Aristotle, *Rhetorics*, 1411 b 24-25.

<http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.3.iii.html> Part 11

"It has already been mentioned that liveliness is got by using the proportional type of metaphor and being making (ie. making your hearers see things). We have still to explain what we mean by their 'seeing things', and what must be

另一個當代的西洋哲學路線在此亦可參見海德格(Martin Heidegger)之邏各斯(logos)的概念，亦主張使事物被看見(letting things be seen)。³¹ 在當代的西洋哲學詮釋學的進路上，我們不妨如此結語這個路線的東方經典解析，當代的禪意與公案，我們或都可以運用西方哲學處理其路線，以將隱然的禪意之展現定調於當代的詮釋學與語義研究、符號研究上，一一體悟慧能的路線。慧能使我們看出神秀的文本之可

done to effect this. By 'making them see things' I mean using expressions that represent things as in a state of activity."

感謝審查意見建議考量法文與英文，對於 to narrate 與 to relate 的關係之考量。

Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, op. cit., p.48.

"Is this not what the most enigmatic passage of the *Rhetoric* suggests? Metaphor, it relates, makes one *see things* because it 'represents things as in a state of activity' (1411 b 24-5). The *Poetics* echoes that one may 'speak in narrative' or present 'personages as acting [*hos prattontas*] and doing [*energountas*]' 1448 a 22, 28). Might there not be an underlying relationship between 'signifying active reality' and speaking out *phusis*? *La métaphor vive* (Paris: Seuil, 1975), p.61.

« «N'est-ce pas ce que le texte le plus énigmatique de la *Rhétorique* suggère? La métaphore, est-il dit, *met sous les yeux* parce qu'elle « signifie les choses en acte » (III, 11, 1411 b 24-25). La *Poétique* fait écho : «... on peut imiter en racontant... ou en présentant tous les personnages comme agissant (*hós prattontas*), comme en acte (*energountas*) » (1448 a 24). N'existerait-il pas une souterraine parenté entre « signifier l'actualité » et direr la *phusis*? »

³¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, op. cit., pp. 55-57.

能性，這個使之看出，將西方哲學與東方文本的深度結合一一展現，但本文當然更在未來樂見相關的解析是透過東方的方法論處理與影響著當代的廣大西方學者們的研究進路。

本文希望，透過這個嘗試，將禪與空的可能路線，以其隱喻的展現呈現出可供了解為何慧能的洞察深具意義與價值。此外，在當代的思潮下，本文亦希望提出將慧能的菩提與明鏡，亦再次地轉化為我們希望處理的文本。依此路線，這個禪意的有與空，將再度繼續。我們更希望在未來繼續處理透過此路線，貢獻給東方的空論一種語言義內與涵蘊之外的禪意展現。

就在迴轉意義之間，有或沒有樹、是或不是之間、可拭的與不需擦拭的、與在意念內不好擦拭的等等，都可以形成新的不落言詮（如泉湧現亦可是一種空？）的不空之空論。

或許，意在言內的，比意在言外的，更難擦拭，以保其清明也或不一定。



書目：

Aristotle, *Rhetorics*,

<http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.3.iii.html>

St. Augustine, *The Confessions* (Trans. R. S. Pine-Collins (New York: Penguin Books, 1961).

Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).

Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Jacques Derrida, «Le retrait de la métaphore», *Psyché* (Paris: Galilée, 1987).

Martin Heidegger, John Macquarrie and Edward Robinson trans., *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962).

Paul Ricoeur, *Time and Narrative* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (London: Loutledge, 1977).

Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986).

Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

Ferdinand de Saussure, *General Linguistics* (Chicago: Open Court, 1998).

《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，CBETA, T48, no. 2007。

《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008。

黃冠閔，〈詮釋何往？呂格爾的想像論與詮釋空間〉，黃筱慧、沈清楷主編，《哲學與文化月刊專號：呂格爾百年專題》，(台北市：哲學與文化月刊社，2013)。

黃筱慧，〈隱喻與意義——結構語義學視野下的呂格爾詮釋學研究〉，黃筱慧、沈清楷主編，《哲學與文化——呂格爾百年紀念專號》，(台北市：哲學與文化月刊社，2013)。

羅麗君、吳俊業，2003，'本真實存與政治世界，'《世界現象學——克勞斯·黑爾德文選》，三聯書店。

The metaphor between Chan and Emptiness: the approach on metaphor from Paul Ricoeur's Hermeneutics on Chan and Emptiness

Huang, Cristal

Department of Philosophy, Soochow University

abstract

the paper will observe relevant Ricoeur's studies on early and middle stages on The Rule of Metaphor and Time and Narrative, and then to use narrative as main method for studies. The new approach is: to lead this method for Chan (in Chinese: Chan; in Japanese: Zen) Chinese Buddhism on short discourse, in order to demonstrate Oriental approach on Hermeneutics. Eastern Chinese Buddhism on the narrative of short discourse, for example Kung-An, will lead audience to identify the work of being a monk, and it may also specially identify the attitude of Chan on less wording, in reading for less between words, or even the trying to erase words as the entrance of reading. The paper wishes to deal with Oriental Hermeneutic approach under Chan Chinese Buddhism as a perspective: to show the path of metaphor alive, and the recent studies on the project of The Narrative in Time (in order



to deal with Ricoeur's unfinished project *The Narrated Time*), the standard of Oriental Chan and Emptiness are the realities of new Hermeneutic metaphor.

Keywords: Chan Chinese Buddhism, Hermeneutics, Ricoeur, Pou-ti, metaphor, meaning

