臺大佛學研究．第二十七期
民 103 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-52

六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展*

郭朝順**

摘　要

《華嚴經》的敘事，以如來之「始成正覺」為基本主題，敘事的背景遍及整個內外時空宇宙，敘事的方式展現了以神通為主的特殊形式，敘事內容則是將所有佛教教義依著「十法」相串，而逐次增廣的模式來開展。《華嚴經》的敘事者，化身為不同的視角，敘說「覺悟」的同一主題，以引生一種以「覺悟」為終極價值的修學典範。《華嚴經》的敘事，引發了華嚴宗的詮釋成果，其中「始成正覺」的說法，成了《華嚴》被判為最高圓頓教之第一時說法的判教依據；神通敘事及十法無盡的敘事方式，則促成了一多相即、相入、圓融無礙的華嚴宗哲學之建構；而「一心論」及「法界論」的討論，則是華嚴宗的理論重點，也是其彼此詮釋差異上的關鍵。本文從《華嚴經》的敘事模式、敘事視角與華嚴祖師的詮釋開展等三個向度後設地加以分析，以解釋《華嚴經》「始成正覺」敘事中的線索與華嚴宗哲學詮釋的關係，呈現了華嚴宗哲學的詮釋基礎與其在閱讀理解《華嚴經》時之前見。

2013.8.20 收稿，2014.5.24 通過刊登。
* 本文為「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解——覺悟與詮釋——華嚴宗的觀心詮釋學」（NSC98-2410-H-211-001MY3）研究成果之一。
** 作者係華梵大學哲學系教授。

關鍵詞：《華嚴經》、敘事、一心論、法界論、始成正覺

NTU Digital Library & Museum of Buddhist Studies
國立臺灣大學佛學研究數位圖書館

一、研究進路說明

《華嚴經》之於大乘佛教而言，尤其是漢傳佛教的傳統，乃被視為佛陀教法的啟始性的經典，這是依據經中所言「始成正覺」的說法，一再地被強調後所形成的漢傳佛教經典史觀。但這個說法，從現代佛教史之研究已然喪失了其真實性與重要性。然而，漢傳佛教相當程度地依於這一個說法，建立了漢地對佛教理解的傳統，最明顯的便是判教理論中，華嚴被判為頓教第一時說法。此說法有別於世尊在鹿野苑的第一時初轉法輪的傳統說法，它開始於南北朝道場慧觀的二教五時教判，到了天台智顗則整理南北朝各種判教成立了新的五時（味）八教的說法，將原本的頓教列為化儀教（佛陀的教學的方法），而以《華嚴》為第一時教，區別頓教與第一時教的差別，從此《華嚴》為第一時說法，便成為中國佛教的教相思想中的主流看法，確立了中國佛教的經典史觀。[1] 但宗奉《華嚴》的學者僧人，雖同意華嚴為第一時教，卻未必將頓教視為單純的化儀教，法藏將頓教歸屬「小、始、終、頓、圓」五教判，但頓教指的是「頓者。言說頓絕、理性頓顯、解行頓成、一念不生，即是佛等」[2] 的教法，在這之上才是《華嚴經》的圓教。

判《華嚴》為第一時教，固然可說是混淆了歷史與宗教信仰，但換從另一個度來看，若理解「始成正覺」作為佛法的起

---

1 慧觀之二教五時是指頓教（《華嚴經》）、漸教，漸教開為五時：1. 三乘別教，2. 三乘通教，3. 抑揚教，4. 同歸教，5. 常住教。智顗對南北朝判教的整理，以及自己的的判教內容見智顗，詳見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 800 上至 811 中。

2 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 481 中。不過澄觀將頓教視同禪宗，在《大方廣佛華嚴經疏》：「天台所以不立者，以四教中皆有一絕言故。今乃開者，頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗。」《大正藏》冊 35，頁 512 下，開啟禪教和會的發展。

始，並從而開展出來的一種對佛教教義的理解之時，則《華嚴時》的說法之重要性，不僅在於佛法創始之初的傳說，而是由《華嚴經》的編輯者，意圖在初時說法之敘述之中，揭示對佛法的理解，其中包括由論議性的文字所直接說出的部分，及透過象徵、譬喻或情節的暗示所迂曲地說的部分。本文特別集中於後者。

敘事，簡單地說即是一種說故事的活動，敘事當然也有其邏輯，但故事有合邏輯也合乎經驗的敘事，可是不合邏輯或不合經驗（不能被經驗檢證）的故事，一樣常被說出來，最明顯的例子即如神話的敘事。可是，無疑的，神話也是最為人們所肯定的，潛藏啟發文明的智慧之來源。此要特別強調的是隱喻的敘事（Narrative of Metaphor）的解讀策略，以此來解讀《華嚴經》中所隱藏的種種譬喻與象徵。之所以採取此種方法來表述，除了即是因為所欲傳的的對象的難以言喻之外，我以為的更重要的是，如《華嚴》之「始成正覺」的經驗，並不被認為可以作為一種知識的對象，這也是它被華嚴宗的祖師判為圓頓教的理由，先頓而後圓，因為在離於言說之外，有一種特殊的、圓融的關於覺悟的經驗，即為本經所欲說明的。呂格爾在《時間與敘事》一書中曾經指出：閱聽者依於自身對其所面對世界的視域之開放性與限制性所規定[3]；敘事的方法原即為了引發聽聞者與敘事者見有相同的視域與經驗，筆者認為《華嚴經》的敘事目的，即是為了徹底開放聽聞者的閱讀經驗，使聽聞者，體驗如同佛陀「始成正覺」的覺悟經驗。因此，我們不能認為經文中所描述的種種神奇經驗，

---

[3] Paul Ricouer: “In this sense, the listeners or readers receive it according to their own receptive capacity, which itself is defined by a situation that is both limited and open to the world’s horizon.” *Time and Narrative (vol. I)*, trans. by Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago press: 1990, p.77.

只是文學性的神話描述，便簡單地加以忽略；或者過快地接受華嚴宗的祖師所建構出來的哲學理論的解讀，亦復使本經被化約為哲學的論證，而使覺悟經驗的真實性與生動性都被遺忘了。

是故本文嘗試依此，對《華嚴經》所欲揭露或所隱藏的「主題」，採取詮釋學的進路，進行對《華嚴》思想之開展的線索分析，以令此主題予顯題化。此一主題即是指，本經乃在如來「始成正覺」的主題下開展，而其中所敘事的內容，無不是就「始成正覺」的主題下，所進行的敘事活動。[4] 故本文所採取的此一詮釋學分析的方式，在此即指包含對「始成正覺」主題之敘事理路的分析，以及《華嚴》的敘事視角的考察，還有對於華嚴宗祖師們對「始成正覺」的敘事所進行的詮釋開展等三項。這三個面向的討論，雖不足以建構出完整的《華嚴》經之敘事學分析，但《華嚴經》的敘事學並非本文的目的，而是詮釋學的解釋才是本文所要完成的。筆者認為，在鬆動對《華嚴經》的閱讀理解，且對華嚴宗祖師的哲學詮釋所依據的經典根據，皆可由本文的分析中，找到一種新的理解可能。[5]

---

4 回應「審者一」：審者認為本文未對不同經文段落中的「始成正覺」之文本，沒有提出選擇標準，但除了經文一開頭的「始成正覺」具有為《華嚴經》的地位定調的效果外，其餘談及其他諸佛的「始成正覺」都沒有造成相同的閱讀效果，所以本文也只引用第一品中的經文作為經證。

5 本文並非完全就敘事學的角度來進行論述，但是本文包含了文本的敘事分析，敘事視角所引發的理解效果之解讀，以及根據前二者後設地反省華嚴宗的祖師，何以開展出華嚴宗的詮釋傳統，並且還形成不同的詮釋差異等，故敘事學是本文的一項重要的切入點，但本文主要是詮釋學的研究，而不是敘事學的研究，敘事學主要的是採取文本主義的方式來進行，故需詳密地研究文本的各種敘事方式，（這也是部分審者所主張本文應加強或刪除敘事學的理由），但本文實則是想要揭露《華嚴經》隱藏於其隱喻的敘事之後的敘事目的，從而理出那些敘事特徵，會引發華嚴宗的哲學詮釋。此一觀點，筆者受到呂格爾「隱喻的敘事」觀點的影響，但恐歧出另生枝節，本文無法細說，特此說明。

第一個面向，基於「始成正覺」的主題，對《華嚴經》的敘事型式，尋找其特殊的特點及模式且作為後來《華嚴經》之詮釋開展所依的線索，進行分析與歸納的活動。

第二個面向想要處理的，不是要對《華嚴經》的文獻編輯進行歷史性的考據，而是想要從經典敘述被開展的理路或情節中，對文本所顯示的敘事視角，作後設性的解析，解析這些敘事視角如何形成特定的理解效果，從而形成了華嚴宗祖師們對《華嚴經》的主題與特色之理解的核心線索。

第三個面向，則是指要對《華嚴經》重要詮釋者們，華嚴宗的祖師們，他們如何抉擇理解《華嚴經》所透顯的線索，以逐步形成華嚴宗的詮釋傳統的過程。特別是在這個傳統的建立當中，他們是如何思考詮釋「一心」與「法界」兩個核心觀念間的關係，這既是華嚴宗哲學的主要課題，也是中國佛教之真心哲學的顛峰發展所關注的議題，但卻是根始於《華嚴經》「始成正覺」的敘事之中。

由是，筆者試圖解讀由於《華嚴經》「始成正覺」的敘事開展，乃為華嚴宗形成的詮釋傳統中的前見（Prejudice），也同時是構成華嚴宗哲學的理由，然而這不是為了確立華嚴宗的經典詮釋為唯一的權威，相對的乃是為了藉著本文的分析，使現代學者明白華嚴宗的前見，從而希望可以鬆動此一前見，經由視域的轉變與切換，使閱讀、理解《華嚴經》有「新的」可能視野或者策略被激發出現，也可引發對華嚴宗哲學有更進一步的反省與理解。

二、《華嚴經》「覺悟敘事」的分析

《大方廣佛華嚴經》（*Buddhāvatamsaka-mahāvaipulya-sūtra*）是一部篇幅龐大的經典，現存的只有漢譯的晉譯六十卷本及唐譯的八十卷本。四十卷本雖亦稱為《華嚴經》，但實際上只為前二本中的最後一品〈入法界品〉，事實上在印度原只有以〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（*Gaṇḍavyūha*）之單行本的經典存在，據現代的學者考據，它應是在中亞的于闐編輯完成，而後傳入中國被翻譯出來。[6] 目前已不存晉、唐所傳的梵本，而梵本中也只有保留相當《華嚴經》之部分章節而且在印度為獨立流傳的部分，例如《佛說十地經》等，[7] 但內容也不十分完整。[8]

本文選擇以晉譯六十卷《華嚴經》作為主要分析對象，因為這個版本是，漢傳佛教對《華嚴》的理解與詮釋的開始，唐代的

---

6 此外，還有藏譯的華嚴經，約為九世紀為耆那密特拉譯出，但晚於漢譯三個版本，且對中國的華嚴學之開展未有任何影響，故在此略而不論。

7 見木村清孝，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書，1996），頁 1 至 26。

8 「審者一」認為，文本文對《華嚴》文本的形成及異譯本等文獻問題，都未交代，似乎將《華嚴經》當成一種「整體異譯集合」。對此，本文確實基於《華嚴》為一集合的「整體性文本」預設來進行，因為此一預設是當時在閱讀《華嚴經》的中國祖師們之理解預設，華嚴宗的思想形成即是根據此一預設而開展的。本文的研究目標，即是解析當初的祖師們基於何種預設，從文本的那些敘事線索，形成了華嚴宗的哲學詮釋。因此，本文根本就不是一個文獻學的研究，而是一項關於「華嚴思想」的詮釋學研究。同時回應「審者三」的意見：「審者三」認為本文違背詮釋學的一般原則「先說明文本，再對文本進行理解詮釋」，其實「審者三」的意思是認為，作者未對七處九會進行完整的說明，因此我違背了這個原則。我的回應是：當我集中的是將《華嚴經》「始成正覺」的主題之義涵，及根據主題而發展的敘事型式及理解效果，要作一深入的展示時，如果先對整體經文的內容概述，那只是會模糊本文的焦點而已。而且我已先行假設，閱讀本文的是對《華嚴經》及華嚴宗哲學有基本的理解與掌握，且希望在本文中，得到一種新的理解可能的讀者。

華嚴宗的成立，也是先依於本經而成立。[9] 後來唐譯的八十卷《華嚴經》的譯出時，華嚴祖的實際大成者法藏（643-712），想為新譯作疏釋，但未成已逝；四十卷《華嚴》更是後出，所以毋庸論及。其後澄觀（737-838 或 738-839）的《大方廣佛華嚴經疏》，雖是依新譯作疏，但是澄觀的解經，大體還是參考並引用了許多法藏在《一乘教義分齊章》的解釋成果。

《華嚴經》的篇幅很大，故本文不擬對整個經典進行完整的分析，而是先確立其敘事的主題「始成正覺」，然後再分析此一主題的敘事背景，接著則由其在此始成正覺的情境中的神通敘事，歸納其主要的模式。筆者認為這些基本內容，都是引發華嚴宗哲學義理之理解的重要來源，至於細部的文字解釋，則是經典註釋的微觀方式，與本文所欲採取的宏觀解讀的目標並不一致。且本文所欲注視的是，《華嚴經》如依從「始成正覺」的主題，開展其獨特之敘事方式，並因此而啟發華嚴宗祖師們的閱讀與理解，故就以下三點來進行討論：1.「始成正覺」作為敘事起點；2. 敘事背景以一念中無量時空共現的法界作為開展；3.「十十無盡、交相互入、循環往復」的神通敘事模式。

第一點，標明《華嚴經》作為一切佛典的起源性，此一文本的特殊性，即透過佛身放光之譬喻，指出了佛典文本的起源乃來自「覺悟」的活動的「光照」。對比於其它宗教經典往往從創世的主題開始，《華嚴經》雖有類似意味，但其所指出了「起源」概念，是指由光照啟示了法之言說，或由覺悟之光開啟由覺悟角度來「認識」的法界，非由光照「生起」了世界。而這兒所謂的

---

9 回應三位審者建議，認為本文應將選擇經本的理由，以及題目範圍標識清楚，故除作以上說明，並將題目特別訂明為：「六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展」。

「法界」其實包含了世俗世界與覺悟之世界的意思。第二點，則是指整個被開展出來的敘事，是以一念中有無量時空同現的法界為敘事背景，它也意謂了覺悟之一切法界，即為本經的敘事場景。第三點，則是著眼於在覺悟法界中所發生的事件，也就是將經中的慣常的神通事件，歸納為三種形式，經中藉由這超乎日常經驗或者一般模式的神通敘事，也打開了相對時空之有限性與差別性的區隔，呈現出覺悟法界的圓融無礙與無限性。

（一）敘事起點：「始成正覺」

> 《大方廣佛華嚴經》〈世間淨眼品〉：「如是我聞：一時，佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺，其地金剛具足嚴淨，眾寶雜華以為莊飾，上妙寶輪圓滿清淨，無量妙色種種莊嚴，猶如大海寶幢幡蓋光明照耀；妙香華鬘，周匝圍遶，七寶羅網彌覆其上，雨無盡寶顯現自在，諸雜寶樹華葉光茂，佛神力故。」[10]

「如是我聞：一時，佛……」作為佛典一般書寫形式[11]，是為了交代經典之內容實有其事、信而有徵，是自從原始佛典結集時即已出現的格式。不過一般經典的佛說法時間的交代，只表示確有其事，故以「一時」帶過，但這「一時」多為不可考之「某一時」，除非有特定事件可以為徵證，如阿含部之《大涅槃經》，明指佛入滅前三月內的說法。但佛經所稱的一時，常未若經中所談的說法地點可以考證地點，而是常為不可考之「一時」。故本來信而有徵的佛陀說法活動，因為如來說法時間的不確定，使得佛陀說法的歷史性成為一種模糊的歷史傳說。這實際

---

[10] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 395 上。

[11] 佛經的固定格式：「如是我聞、一時、佛（說法者）、地、會眾」這五項要素基本上都會出現。

上是反映印度傳統文化中的時間觀，印度對俗世時間的重視，遠不如在傳說或者神話中的「一時」。然如中國人之好史，於是判教中的一個重要的目的，即是為佛陀說法的時序，排比出明確的次第，所以「華嚴時」被視為第一時教的理由，即因於上引經文之「始成正覺」四個字。

作為一種傳說的「如是我聞」，從初期佛典由「阿難」之親自聽聞記敘的經典結集者，在大乘結典的結集過程中，被轉為「不具名的某人」依由傳說所聽聞。這所聞者身分的轉變，在大乘佛教的內部並未刻意地被討論，因為記述經文的那個「我」，在大乘經典中，也未曾被明顯指定為阿難一人而是指一群經典的結集者。不過，這兒不是為了討論大乘是佛說或非佛說的歷史問題，在此所要說明的是，在《華嚴經》中的敘述裡，原本未被明確指出的「一時」，在本經中卻因為「始成正覺」幾個字，《華嚴》法會的時間與地點，得以基於此一線索被推論出且被確定下來，也就是本經的說法，是由如來在菩提樹下「始成正覺」之時所開啟。《華嚴經》的讀者可以撰擇相信或不相信，此一「如是我聞」的真實性，可是一旦接受了經文的這「信而有徵」的說法時，作為「始成正覺」的經典，其內涵必然包括：「《華嚴》是一切佛法的起點」。

佛教始於如來之覺悟，若無釋迦牟尼於菩提樹覺悟，人間便不會有現在的佛教出現，故「始成正覺」作為佛法的起點，是在常識上易於理解與認同的推論。但此一起點，在初期佛教聖典中，原只有簡單記述，佛在菩提樹下一直正觀思惟緣起法[12]，最

[12] 如《雜阿含經》：「爾時，世尊告諸比丘：我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：『何法有故老死有？何法緣故老死有？』即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如是有、取、愛、受、

後終於發生了一種突破性的覺悟，但是緣起法的內涵，並不等於覺悟之一剎覺悟經驗本身。然而，佛陀那突破性的覺悟經驗的內容是什麼，一直未被載明，直到《十地經》的出現開始[13]，於是《華嚴》之「始成正覺」逐漸發展成，不只是佛教史觀上的形式定位之含義，而是開始有特定的內容。《華嚴經》不但不是空無內容的形式義的起點，相對而言，本經有極為龐大豐富的內容及特殊的義理，以說明佛陀的覺悟經驗，以致於面對本經之時，漢傳佛教徒便出現了特定的理解：「華嚴為佛陀自悟之內容，故為最高之頓教經典，非一般凡夫乃至二乘之所能理解」，這個理解同樣也源自經文之中也有類似的譬喻，所謂「日出先照高山」之說：

> 〈寶王如來性起品〉：「佛子！譬如日出，先照一切諸大山王、次照一切大山、次照金剛寶山、然後普照一切大地。日光不作是念：『我當先照諸大山王、次第乃至普照大地。』但彼山地，有高下故，照有先後；如來、應供、等正覺亦復如是，成就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨應受化，然後悉照一切眾生，乃至邪定，為作未來饒益因緣。」[14]

觸、六入處、名色。何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集。」《大正藏》冊 2，頁 80 中至下。

[13] 依《十地經》的說法，其實是佛成道後的第二七日說此經。《佛說十地經》：「如是我聞。一時薄伽梵，成道未久，第二七日，住於他化自在天中，自在天王宮，摩尼寶藏殿，與大菩薩無量眾俱。」《大正藏》冊 10，頁 535 上至中。

[14] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 616 中。

（二）敘事背景：一念中無量時空共現的法界

「始成正覺」點出《華嚴》說法的起始性，不但不是空無內容，相對的，此一佛法的起點，乃被藉由「始成正覺」的神通敘事，開展為關於佛陀之覺悟經驗之內容的整體敘事。如果借用宗教學家伊利亞德（Mircea Eliade）的說法，「摩竭提國寂滅道場」在佛陀「始成正覺」的那一剎那便由凡俗的世間，被轉換為清淨神聖的空間[15]，故經文便說「其地金剛具足嚴淨，眾寶雜華以為莊飾，上妙寶輪圓滿清淨，無量妙色種種莊嚴，……」。然而伊利亞德的說法通常是就宗教儀式中那個不斷回復原初的神聖時空之流而說，他所看重的是宗教活動中的象徵性含義。《華嚴經》雖然同樣具有指稱在如來在「始成正覺」的當下，俗世的時空被轉換為神聖的「超時空」的含義，但是在《華嚴經》中，「超時空」即為覺悟者在覺悟之一念中所現之「法界」，其與世俗之相對有限之時空，有著相即對映的關係。

首先，此「超時空」之法界中所發生的「事件」，是在如來的一念頃之剎那，在覺悟者內心中發生（也就是所謂的頓悟），在頓悟這一剎那，「時間」形成兩種分流，一是覺悟者內心的時間，一是外在的現象時間。就外在時間而言，它僅是彈指瞬間的一剎那，但就覺悟者自身而言，已經歷了一切時間。不只是「時間」有如此的區分，「空間」也是出現了同樣的區分：覺悟者不離菩樹下，卻遍在一切。這兩種時空的關係，即是「不動而動」的狀態，在這兩種時空現象中，《華嚴經》並不只以覺悟者內心的主觀時空為唯一真實的狀態，《華嚴》最重要的特色在於，顯

---

[15] 見 Mircea Eliade，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》（台北：桂冠，2000）頁 115 至 139；及 Mircea Eliade，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（台北：聯經，2000）頁 1 至 39。

示覺悟者的內在時空，與世俗時空的鏡映關係，世俗時空為覺悟時空的對映，但反之亦然，覺悟的時空也映照的世俗時空的鏡像。不過，這並不是說，二種時空只有其中的一個，才是唯一的真實，而是只有在能夠同時觀照真俗兩種時空鏡像之互映，才是覺悟者真正的覺悟經驗的內容。

這就正如當你要敘述此覺悟覺驗的內容時，不能以世俗時空為主要背景，因為世俗時空上之一剎那，與菩提樹下之單一地點，若不將之展開則過於短暫單一，無法展示出豐富的經驗的內容。但是當你要展開「如成正覺」的敘事時，還是得依相對的、世俗的時空概念來進行開展[16]。於是就其敘事的順序先後來表現時間，就其敘事場所與視角的轉移而顯示空間，而有七處八會（六十卷本）或七處九會（八十卷本）之敘事開展。所以，在覺悟的時空中，覺悟者之一剎與不動，但也意味著「包含一切，乃至於無限」的時間與空間。因此，藉由敘事的先後與敘事處所與視角的切換，既表述了時間的流動與不動性，也暗示了特定空間與一切空間的差別與同一性。在此一《華嚴》敘事中，同時具有的流動性之時空現象與空性本身的「超時空」內涵之雙重涵義[17]。正如〈世間淨眼品〉所述，不離菩提樹之本座的如來，也

---

[16] 就如龍樹，《中論》：「若不依俗諦，不得第一義」（《大正藏》冊 30，頁 33 上）所述。

[17] 就如龍樹《中論》〈歸敬偈〉之八不所言：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」（《大正藏》冊 30，頁 1 中）生滅等八法是就世俗的時空現象而言，而不生不滅等八法，則是就空性而言，空性乃真正覺者所覺悟的內容，但不透過生滅等世俗滅而加以否定，無以得到真正的對空性的覺悟。不生不滅本身不是指一停止不流動的超時空，而是指時空是一種意識的現象，也是一種假名的說法；相對於生滅之世俗時空概念，勉強稱之為「超時空」，但這不是指世俗時空外另有「超級」的時空，而是「超越」相對概念思維的空性本身，佛教認為這就是諸法實相。這點謝謝「審者一」對原文關於「時間性與非時間性」問題質疑，在此改用更清楚的寫法，以「超時空」及「世俗時空」的對比，來呈現《華嚴經》「始成正覺」敘事的特

同時遍在「三世」及「一切處」，進行「不可思議」的說法活動。其所謂的「不離」與「一剎」的超時空，實則意味著空性自身，而空性即是一切時空現象有為法的真正本性，也就是無自性，但以其無自性故能現三世及一切處：

> 「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。」[18]

簡言之，華嚴的「超」時空，並不是超越此一世間之上或之外的獨立存在時空，而是將時間上的過、未、現「三世」，與空間上的「一切世間」，在如來始成正覺之當下，被凝聚為一個整體性的觀照的視野，它即為空性，而且是為「以有空義故，一切法得成」[19] 不礙諸緣起有的空性，故為理事無礙、空有相即的圓滿法界。然後在這個整體且無礙萬有的絕對時空之中，一切所發生的說法事件，雖依世俗的時空的規則而敘事，但同時也示現無自性時空下諸法無礙的原則，故此一敘事即以不可思議的「光照」型式的暗喻以揭露：當一切世間的天人菩薩皆悉聚集《華嚴》菩提道場，意欲聽聞佛法之剎那，作為釋迦牟尼的世尊，同時也以盧舍那世尊的身份，以光照啟發菩薩說法的形式，展開《華嚴》法會的說法，〈盧舍那佛品〉：

> 「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

色。

[18]《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 395 上。

[19]《中論》，《大正藏》冊 30，頁 33 上。

菩薩，示大眾已，還從足下相輪中入於彼。」[20]

盧舍那的梵文為 vairocana 即光明遍照之意[21]；在《華嚴經》中代表釋迦牟尼覺悟的身分，傳統的「佛身」易使人以之為人格化或位格化的佛陀，因這會過分窄化其含義，故筆者改試稱之為：「覺悟活動的具象化」。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，用一種光之譬喻的方式加以表達。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，盧舍那佛也必會自其佛身先行放光，而且每次也隨法會的不同，放光的位置也會有所改變。如不考慮特殊處所有否個別特定的象徵意義，則放光作為說法的開場，乃標示說法之殊勝，非為一般性質之事件的記號。換言之，神通說法乃為《華嚴》法會的基本型態，在這樣的說法型式之中，除了無量時空在空性的超時空的視域下被開啟，而為整個說法的場域之外，《華嚴》說法之中神通，並不是只為了示現神奇以強化信仰，而是神通之「不可思議性」，乃被視為「始成正覺」經驗中，所見證的一切存在事物的真實性質。

在佛教的神通敘事之中，神通一般皆被認為乃由智慧所引發之方便，並非佛教自身所追求之目的[22]；然而作為一種方便的神通，僅能就其工具性的地位來加以考量。對一般經典之分析，採取此一觀點來進行是合理的，但筆者以為《華嚴經》文本中的神

---

[20] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 407 下至 408 上。

[21] 天台智顗持三佛身觀，以釋迦佛為應化身，將毘盧遮那與盧舍那分為二個不同的佛身，盧舍那代表報身而毘盧遮那則指法身；但華嚴宗則以毘盧遮那即盧舍那，似乎未嚴格區分法、報佛為二身，而是以釋迦佛與毘盧遮那（盧舍那）佛二佛身的說法來理解本經，盧舍那（毘盧遮那）代表覺悟者覺悟圓滿的活動的具象化，「光」即此覺悟之具象化的顯現。

[22] 參見丁敏《佛教神通——漢譯佛典神通故事敘事研究》頁 105 至 196（台北：法鼓文化，2007），對於大小乘之神通觀皆有詳細的引證與分析。

通，其乃顯示在覺悟心之觀照之下，超越的覺悟世間中所呈現的事事物的「顯現樣式」（或說是「事理性」）之意義。也就是此一敘述展現了，覺悟者於其覺悟之剎那中，一心之所觀照之一切境界的種種奇特經驗。但由於此一經驗的內容甚深不可思議，無法由覺悟者直接以一般語言說出，故乃先以神通敘述作為表現的手法，或者藉由其他大修行者菩薩之口，間接說明此一覺悟經驗的內涵。

例如《華嚴經》中有一段常被引為唯心思想之經文：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」[23] 相對於傳統的定學，如部派佛教的學者認為，覺悟者的在其覺悟的心識之中，是沒有任何境相呈現其面前，佛應處於最高之滅盡定（nirodha-samāpatti）中呈現純然的無遮蔽之不可說的境界中，似應不可說其尚有種種心想。[24] 但《華嚴》的這段文字則顯然傾向主張覺悟的聖智者境界，更遠勝於無心想之定境，在其聖智之觀照之下，雖種種境相仍會映現其前，但聖覺者也在其能夠領悟諸法雖無實性的前提下，方能自由地從無所住的空相中化現一切以教化眾生；正如釋尊不離菩提樹本座，卻又能上升至諸天的不可思議性相同。故〈世間淨眼品〉即說始成正覺的如來：

> 「如來光明逾摩尼尊，彌覆其上，種種變化施作佛事，一切悉覩無所罣礙；於一念頃，一切現化充滿法界。如來妙

---

[23] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

[24] 《阿毘達磨俱舍論》：「此滅盡定唯聖者得，非異生能起，怖畏斷滅故，唯聖道力所能起故，現法涅槃勝解入故。」（《大正藏》冊 29，頁 25 上）根據《俱舍論》的說法，凡夫（即異生）有滅心心所的無想定，但佛陀的無心心所則是處於滅盡定中，高於外道凡夫之無想定。佛陀是否擁有更高於滅盡定更高的境界，這在部派而言似乎是沒有的，所以推測，在初期佛教時代，佛陀覺悟之時應是處於滅盡定。以上回應「審者二」的疑問。

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。……其身遍坐一切道場，悉知一切眾生所行。」[25]

因此，覺悟者當其覺悟之際，不僅悉知一切眾生之所行，同時也悉睹一切諸事，又自知其身同時處於一切世間之道場化現種種佛事以為救度。換句話，佛於覺悟之當下，既能見又能知一切眾生之心行煩惱種種諸苦——救度的對象；也能知自己不僅是一個個人，同時也遍在一切世間的覺悟莊嚴道場中，成為與一切世間之覺悟者們同一並且同在的佛陀——自覺覺他者的救度者；同時也知自己及一切諸佛所放射出的慧光乃為較諸摩尼寶珠更為廣大的光芒，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——救度之光。特別是最後一項，這即顯示《華嚴》之種種說法，並非是一般的具有質礙性之語言表達，而是覺悟之光本身的映照，故能隨順種種因緣，施設救度一切眾生之佛事。是故「光」在本經之中遂成為極為重要的象徵，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，且《華嚴》此處之光，不是從一般認知角度上說，而是佛施作佛事的救度角度說，因此，《華嚴》的「光」既是覺悟之光，同時也是救度之光。

在光中所現之境相，或說覺悟者所觀、所現之一切事物，不論其為眾生或者世界，都不是一種相對性對立的事物，因為在覺悟的觀照者的內心中，一切存在雖有無量無邊的差異殊相，卻在救度之光下呈現為一圓融無礙的場景，換言之，存在的對象不是只是「認知義」的，而為「救度義」的，是作為被救度者或者

[25]《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 395 上至中。

救度之所憑依而存在。而一切神通變現，並不是對存在的「認知義」的扭曲，而是對其「救度義」的實現。故就此救度之光，一切差別事相即在此救度之光的光照之下，克服了其間的對立與質礙性。

（三）神通敘事的三種模式：十十無盡、交相互入、循環往復[26]

故經典說：世尊依其覺悟之心能夠悉知、悉睹一切，即是將關於世尊所知所見之一切的敘事，視為如來之「種種變化施作佛事」。換言之，《華嚴經》中種種說法，乃是在如來救度之光的光照之下被開啟的，此即如來「身遍坐一切道場」所顯示的含義。經典之中其他敘事，也在此如來覺悟神通之下進行，其神通敘述普遍採取下列的模式：「十十無盡、交相互入、循環往復」。但這些敘事模式不僅是文學性的，而是顯現覺悟心在救度之光中所見，就存在脈絡之「境」而言，即一切對象本具之「事理性」；就覺悟脈絡之「心」而言，則這些事理性又同時也是覺悟心當其理解或觀照事理時之本性，因心與境對本經而言，並非分別對立的主客，而為同一事件，即覺悟與救度眾生同一之如來出世的大緣起。

---

26 回應「審者三」：筆者並不是說《華嚴經》只存在這三種敘事型式，而是提出經中有如此的敘事型式，而且也確有經證。本文提出這三個型式的理由，乃在指出，華嚴宗何以會開出例如「一乘十玄門」，或者「法界無礙緣起」等思想，有其依於經典上的理由，而非華嚴祖師自我的想像。但關於經文與華嚴宗哲學的具體連結，及華嚴宗哲學的經典詮釋基礎，卻是以往未被清楚被指出的，以致經典與宗派哲學，常被無條件地預設為等同。本文不是為了證成《華嚴經》只有華嚴宗的解釋，反而是要說明，華嚴宗因著重上述三種型式而形成其理解，若認為《華嚴經》還有不同的敘事型式與內容者，反而可以展開新的《華嚴經》的詮釋可能。又，這三種敘事模式，在拙著《佛教文化哲學》〈第十章華嚴佛教「圓融」文化新典範的確立〉（台北：里仁書局，2012）已經提出，在此則是對此《華嚴》的敘事模式進行更為完整的論述與開展。

1.「十十無盡」，指的是經中的結構安排，常有各種以「十」為數的法門，例如：十住、十地、十迴向、十定、十通等等。「十」除了是圓滿的象徵外，各種以十為數的法門，就好像一條珠串一般，串珠自身的圓滿，而由無數串珠所構成的珠串則又可以以不斷循環的方式數之不盡。由一而至十對法門的增廣敘述，在大乘經典中不斷增廣的敘事是相尚普遍的形式，但《華嚴》則是十分強調十法的形式，且用十法模型不斷地增廣敘事，故在此稱為十十無盡。就如同法藏在《華嚴一乘教義分齊章》：

> 「一門中既有十，然此十復自迭相即、相入，重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也。」[27]

其他大乘經典也有類似十法的敘事，但本經從十住開始，其與十行、十迴向、十地等在經典中形成了一個菩薩修行次第的敘事。《華嚴經》敘述了菩薩行的四種不同的階位，其內容大致與十波羅蜜相應，但又非全同。傳統華嚴宗的看法，將之解為由低而高的淺深不同的四層階位。但若依《華嚴經》的經文來看，與其論其深淺，強加分別，倒不如觀此諸菩薩行的一致與無分別性。

諸菩薩行以「十」為一週期而圓滿地開展，一層又一層開展，恰如以菩薩行為花鬘般莊嚴一切國土，這呼應了經名「大方廣佛華嚴」的意味。不論那個階段的菩薩行，都是對如來覺悟之光的回應與回映，每個菩薩各言自己對佛陀覺悟之光的領悟，這

---

[27] 《華嚴一乘教義分齊章》《大正藏》冊 45，頁 504 下；又見，法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「初一中多者，有十門不同。一者一，何以故？緣成故是本數。一中即具十，何以故？由此一錢自體是一，復與二作一故，即為二一；乃至與十作一故，即為十一。是故此一之中，即自具有十箇一耳，仍一非十也，以未是即門故。初一錢既爾，餘二三四五，已上九門皆各如是，準例可知耳。」《大正藏》冊 45，頁 504 中。

場景如同《維摩詰經》的諸菩薩各說的不二法門一般，而維摩詰居士乃以默然示其不二，但《華嚴》的場景更為弘大，因它是以全宇宙作為說法之場景。《華嚴經》四十個階位不同菩薩對覺悟之光的領悟，恰如被說出的不二法門，而覺悟之光本身則如維摩詰居士之默示不二法門。然而不論說與默，毋庸判其高下，最要緊的乃是在說與默之間，所顯示之覺悟之光的圓滿交映。

2.「交相互入」，指的是經中所舉出的各種打破因位與果位、大小、時空、彼此等各種差別或相對事相的奇特經驗，以呈現為「同在性」或「整體性」的敘事方式。在經典中之呈現的例子，譬如，其他世間的一切諸佛共摩頂於某一菩薩：

> 〈盧舍那佛品〉：「爾時，十方諸佛各申右手，摩普賢菩薩頂」[28]

或者過現未三世，每個世間各各有一菩薩同一名字：

> 〈十地品〉：「爾時，金剛藏菩薩摩訶薩承佛威神，入菩薩大智慧光明三昧。即時十方世界於一方過億佛土微塵數世界，有十億佛土微塵數佛皆現其身，名金剛藏；十方世界皆亦如是，同聲讚言：『善哉！善哉！金剛藏！乃能入是菩薩大智慧光明三昧，如是十方世界微塵數等諸佛皆同一號，加汝威神。所謂：盧舍那佛本願力故』」[29]

或突破空間的限制行某一事：

> 〈入法界品〉：「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：

[28]《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 408 下。
[29]《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 542 中。

> 「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」[30]

乃至突破一切時空，共行一事，或知一切事：

> 〈入法界品〉：「爾時，普賢菩薩即伸右手，摩善財頂；摩已，善財復得一切世界微塵等諸三昧門；一一三昧門，各有一切世界微塵等三昧，以為眷屬；一一三昧中，見一切世界微塵等諸如來海，長養一切世界微塵等諸功德具，生薩婆若，滿大願海，安住正道；究竟一切諸菩薩行，發薩婆若，勇猛精進，為一切佛光明所照。如此娑婆世界盧舍那佛所，普賢菩薩摩善財頂，令得具足一切世界微塵等三昧門，諸妙功德；普賢菩薩在於十方一切世界諸如來所，摩善財頂，所得功德，亦復如是。」[31]

上述只是略舉經中神通敘述之一二。華嚴宗中從智儼開始，所成立的一乘十玄門之說，則是統整所有經文中，各種神通經驗所關涉到的不同領域問題，而加以宣說。但在本文，因從敘事角度說之，故以「交相互入」作為其代表。所以「交相互入」擴大來說即是華嚴宗的「十玄門」，或即傳統所謂「圓融無礙」的神通現象。但這並不是一種物理世界的科學經驗描述，其主旨乃在點化整個法界眾生，使之理解圓融無礙的覺悟境界，是因於覺悟活動的追求與實踐中產生，而當眾生真實實踐覺悟活動到了一種極致的階段，即受諸佛所共摩頂，此時所有這類眾生皆具同一名字，即皆是菩薩行者，菩薩是諸佛之因，佛即菩薩之果，是以摩頂即意味此因果之交徹無礙。這是一切神通經驗所欲展示的核心

---

[30] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 783 中至下。
[31] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 785 上。

觀念。

3.「循環往復」指的是經典開展的過程中，其敘事模式之不斷重複與變奏，也就是說經中的敘事，在無數重複的過程之中，又有一種不斷變化出現。以音樂為類比，就彷彿交響樂中，一個旋律可以透過不同的樂器不斷地變奏迴響，最後合流而為一和諧的樂章。又以事物之形象為類比，大自然的事物的形象常不斷地自我相似地重複並且演變，且能在無限的重複之中，演化出極為複雜的圖型結構，20 世紀的碎形幾何（fractal）及混沌理論（chaos）及其在氣象學上有名的蝴蝶效應，都強調一種不斷的自我相似性之遍歷。[32] 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。」的模式，即「一」遍在、遍入、遍知、遍隨「一切」。故華嚴宗祖師，常常強調「一即一切，一切即一，一入一切，一切入一」的說法。

以著名的善財五十三參來說，對所參的每位善知識功德之偉大的描述，其實都接近與佛相等，但每位善知識都會謙稱所知不過是某一種法門，便又規勸善財童子續參其他的善知識。最後善財入彌勒「明淨莊嚴藏大樓」（唐譯：毘盧遮那莊嚴藏樓閣），而種種不思議事，即所有一切化現之佛事，又在接下來的經文之中再一次被重述，〈入法界品〉：

「彌勒菩薩威神力故，諸樓觀中，自見其身，又見無量自

[32] 混沌理論有下列四項特色：1. 初始條件十分微小，經過不斷變化及放大對其未來狀態會造成極巨大差別；2. 不可預測性；3. 遍歷性；4. 自我相似性。蝴蝶效應的本指一隻蝴蝶的翅膀飛舞，經會與遠方之暴風具有關連性，但也同時指此一由初始條件不斷地自我遍歷發展之後，其發展軌跡之呈現為會有上述四種性質。這個美國氣象學家 Edward Norton Lorenz 在 1979 提出。見維基百科：http://en.wikipedia.org/wiki/Butterfly_effect。

在神力，不思議事。」[33]

所以，上述十住、十行、十迴向、十地的諸菩薩行，彼諸菩薩由覺悟之光所啟發，諸菩薩乃以關於覺悟的言說，回映如來覺悟之光的光照，也就是大覺者引發了全宇宙的覺悟的活動，使得存在的意義及價值，被界定且指向「追求解脫覺悟」為唯一確定之價值方向。於是《華嚴》諸菩薩對於覺悟之光的回應，恰如同一首偉大的覺悟的交響樂，或者一曲大合唱，眾菩薩們一個個、一部部地演奏出或唱出覺悟之樂章，且在相同的主旋律下，各自展開了變奏。和諧莊嚴的「覺悟之歌」，一層又一層的和聲或者演奏不斷被加入，直至全宇宙的一切眾生齊聲高唱。這是對於無常與輪迴之苦的徹底翻轉與究極征服。

循環往復的人生，若陷於自苦之際，即是輪迴，但若能啟發覺悟，則便是對輪迴的翻轉活動。所以輪迴與解脫，也是相即不二。每個眾生都有其人生及生存的方式，以及生存的苦難，因此每個眾生也即有其覺悟之道。每個人雖只要精通自己人生的法門，便有悟道之功。但又無需以此自限，而是可以將一切眾生的人生法門，用以豐富自我的修行的內容，且因為不驕慢而可以眾生為師。一旦理解到，「覺悟」乃是共通的生命主題，一切眾生之間，便不復對立，眾生也就莫不同是覺悟道上同為道侶夥伴。所以善財所參訪學習的每個善知識，皆都自謙自己所會的只是某個法門，又必力勸善財，另外再參其他的善知識。

若將《華嚴經》「十十無盡、交相互入、循環往復」的敘事方式視為的文學性的技巧，固然是論述佛教文學學者可能採取的方式，但技巧技性的說法，只能顯示其工具性的價值，卻無

[33]《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 780 中。

由說明這樣的敘事可以呈現覺悟心中所見之圓融無礙的「事理性」，以及華嚴宗如何據華嚴經之敘事以開展出華嚴哲學的理解與詮釋的線索。筆者以為，《華嚴經》的上述三種神通敘事，引發從存在之「事理面」（境）及對此一事理的「理解面」（心）兩個角度的發展。所謂「事理面」在此相當傳統佛教術語所稱的「境」，但在本經的脈絡之中，境不是獨立於心之外的客觀的、實體性的存在，用「事理面」一標明之，即為了說明其為緣起的現象，此一現象從現象面來看，即有如上所顯現的「十十無盡、交相互入、循環往復」等特徵。同樣的，「理解面」所標誌的是理解者的「心」之活動，就「理解面」而言，它說明「十十無盡、交相互入、循環往復」等是覺悟者對其所經驗到的現象理解、觀察與解釋的結果，它是自雜多之中所理解出來的秩序，至於這些現象是不是來自客觀的存有並不重要，在此只能說它們是覺悟者在覺悟剎那對所經驗到的內容的理解吧了，但覺悟者之理解，尚不能說其為不變的心體，而只是說是一種活動。

所以從存在之「事理面」而言，即指「十十無盡、交相互入、循環往復」乃意指此一敘事是依緣起世界之存在樣貌而作的擬寫。將此擬寫，加以還原，則「十十無盡」意味每個存在事物之自行圓滿，同時也可以串連為一大圓滿無盡的緣起系統。「交相互入」則指個個緣起差別之事物，既是個別也是彼此交互緣起而為一同時共在之存在。「循環往復」則指緣起世界之一切眾生，不斷依循相似的道路宛轉向上，故整體世間乃形成一個實踐覺悟之莊嚴交響樂章。[34]

---

[34]「審者二」認為用「循環往復」來說明「則指緣起世界之一切眾生，不斷依循相似的道路宛轉向上，故整體世間乃形成一個實踐覺悟之莊嚴交響樂章。」可再思考是否得當。不過「審者二」也未提出可能不得當的理由，所以無從具體反駁。但我再將我的意思稍作補充：「循環往復」的說法，正是

從事理之「理解面」而言，則指「十十無盡、交相互入、循環往復」是依覺悟者觀看世間諸法時所採取的視野而言之，也就是覺悟者，乃就無盡圓滿相依，且彼此循環、互入的角度，來觀看一切諸法的存在。因此覺悟者不會以事相之個別存在的性質為真實的自性，也不會以個別事相之間的差別為真正的隔別與斷裂，故所謂的神通敘事，即是展現由此視野觀照萬法的理解向度。換言之，經典所述之各種神通之重點，不在於其是否為一「客觀的」事實，而是在於這展現為一凌駕分殊與隔別的一種理解模式，即如〈入法界品〉所云的「見三界法皆如夢」，所見三界之分別非真，而是皆是「夢」中所見，故夢是「能見」，是「主」，「所見」之三界則為「客」：

> 「爾時，彌勒菩薩告善財言：『善來童子！汝見樓觀諸大菩薩不可思議自在力不？』『唯然，已見。』『譬如有人，夢中覩見山林、河池、大海、須彌諸天宮殿，四天下中一切像類，見如是已，歡喜無量。爾時，善財亦復如是，以大菩薩威神力故，遠離虛妄，見三界法皆悉如夢；菩薩智慧無礙法門，入諸菩薩莊嚴法門，究竟菩薩不可思議諸妙方便，顯現菩薩神力自在。』」[35]

不過事理面與理解面兩個向度，並不是二者擇一的，事實上在《華嚴經》的詮釋開展中，二者隨著詮釋者的抉擇，或偏事

顯示輪迴與涅槃的相即不二，都具有不斷流轉的特性，但其方向與價值相反，輪迴是盲目的流轉，而涅槃覺悟的道路，不是只是清淨而已，而是充命了覺悟的力動性。故《華嚴經》強調的是，通個一切眾生之實踐菩薩行，以轉變生命原本的無明性與無意義性，使一切世間的痛苦，都轉化成對覺悟之路的證明，以及對於解脫之道的歌頌。因此「循環往復」一詞，其實也是對輪迴與解脫之不二的暗喻。

[35] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 782 上。

理或偏理解，或者強調二者並重，因而形成即便在同一個詮釋傳統中依然存在不同的解釋。若加以簡化，則著重《華嚴》敘事的事理面而開展的詮釋，即為華嚴的「法界論」，這是因為「事理面」乃指向「所經驗」到的現象內容；重視理解面的發展者則為華嚴的「一心論」或「唯心論」，因為「一心論」是就「能經驗」的側面，說明覺悟者如何去注視、體驗一切事物的角度，乃至它指的是覺悟者的內心結構與理解事物的模型。至於將法界會入一心，或者一心會入法界，則是取其二者或偏理解或偏事理，而有不同的解讀。但在論述這些不同的詮釋向度之前，先就《華嚴》的「敘事視角」來加以反省，因為這是形成《華嚴》閱讀效果的另一項重要的理由。

三、《華嚴經》的敘事視角[36]

《華嚴經》的作者或者編者，實際上是無從經由歷史考察，得出絕對確切的答案。本節也不擬就這個問題進行介紹與討論，因為這裡計劃要討論的是，由於《華嚴經》的特殊敘事視角，以及關連到「始成正覺」的說法形成，本經是由不離本座之釋迦牟尼所顯現之盧舍那佛身所說的說法，引發了對本經之在佛教的時序及義理地位，被視為第一時說法、最高義理之圓頓教的判斷。就如法藏的解釋：

> 「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

[36] 筆者同意「審者一」的建議，將本節原本的「作者論」改為「敘事視角」，以免將敘事視角問題混淆成作者問題的討論。「敘事視角」的面向的討論，是為了對《華嚴》所包含的不同敘事視角，以及當不同視角融合後，所形成的關於「始成正覺」主題之閱讀效果進行析論。

> 塵毛端剎土，盡因陀羅網微細世界；窮前後際一切劫海，及一一念具無邊劫，常說普說無有休息。唯是無盡陀羅尼力所持，非是翰墨之所能記。此乃圓滿法輪稱法界之談耳。但以本不離迹，是以處寄人天，時臨二七；以迹不離本，九會即遍十方，二七該于十世；以本迹無二，令無限即限，限即無限。」[37]

法藏的說法所反映的是，本經的敘事主體為毘盧遮那（即盧舍那）佛，其所敘說的內容之任何一言一義皆遍一切法界及一一剎土，其敘說的時間是遍於一切時間常說而無休止，其所教說的對象並非一般凡夫而是一切能聞之大菩薩，故本經「非是翰墨之所能記」。但如本文前述，盧舍那佛乃為：「覺悟活動自身的具象化」，而覺悟之活動是無不遍在，故「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，及一一念具無邊劫，常說普說無有休息。」對法藏而言，這不是一部一時性的說法紀錄，而是在描述一種無時不刻、無不隨地都正在進行的說法活動，它不是一種過去式，而是進行式，在過去進行，在現在進行，也在未來進行。

然唯有修大菩薩行者，始能於因於任一時、任一處參與覺悟的活動，或者正經驗著覺悟活動者，才能對於非語言文字所窮之覺悟經驗及其內容，有所經驗並能宣說。如是，經典中何以在佛陀放光後，接下來便有菩薩之宣說法義的情節安排，此一問題便可以得到說明。蓋盧舍那佛並不是獨立於任一眾生之外獨立存在的佛陀，而是意謂眾生可以體驗的覺悟活動之全體，因而此一覺悟活動自身，會因於眾生覺悟活動之差別而顯現，這也是每次

---

[37] 法藏，《華嚴經傳記》《大正藏》冊 51，頁 153 上。

盧舍那佛放光不同的理由。當一位菩薩行者能充分實現完整而圓滿之覺悟成就佛道之時，盧舍那佛便在此覺悟的菩薩身中充分顯現佛身，故此行者便能反映出圓滿的覺悟之光，於是此一菩薩行者便同時在其實際的身份外，也同時為盧舍那佛的代言人而具有盧舍那佛的身份。所以釋迦佛不離本座，而盧舍那佛巡迴於諸會處之間，本經即被解釋為：「但以本不離迹，是以處寄人天，時臨二七；以迹不離本，九會即遍十方，二七該于十世；以本迹無二，令無限即限，限即無限。」

「本迹」一語，在天台智顗的著作中被大量且深刻地運用，他是得自於《法華經》的啟示。「本」是指事物本體，「迹」是指影像。智顗以釋迦牟尼佛為「迹」，因其是有生滅，但以無量以來早成正覺且無生滅的佛為「本」，但本迹是不二且是相即相成的，恰如蓮與花之，因與果之相即相成一般。[38] 在本經之中，盧舍那佛即被視為「本」，「本」即指覺悟活動本身，但「本」佛乃透過在特定時空存在之覺悟修行者之「迹」而具現，此即「本不離迹」。但特定時空之覺行者（迹），乃因覺悟活動（本）之具現方成為覺悟者，故云「迹不離本」，是故《華嚴經》之諸多會處乃至十世的時空之個別覺悟，都皆指向同一根本之覺悟活動。覺悟者與覺悟活動雖在概念上有本迹的區別，但無限的覺悟活動即透過特定而有限的覺悟者以呈顯，故為「無限即限」；相對的，有限的特定覺悟者，則也必然在其有限的覺悟行為當中，指向無限覺悟的同一性與遍在性，此為「限即無限」。就經本上來說，也有《華嚴》的本迹兩種經本，有限的《華嚴》

38 智顗，《妙法蓮華經玄義》：「一為蓮故華，譬為實施權。……二華敷譬開權，蓮現譬顯實。……三華落譬廢權，蓮成譬立實。……又，蓮譬於本，華譬於迹。從本垂迹，迹依於本。……二華敷譬開迹，蓮現譬顯。……三華落譬廢迹，蓮成譬立本。」《大正藏》冊 33，頁 681 上至中。

文本即指向非瀚墨所能記的無限《華嚴》文本，而無限的文本亦依有限文本而呈現。[39]

依此「有限與無限相即」之觀念，以解釋關於《華嚴》的敘事者的視角問題時，則貫通於有限與無限《華嚴經》經典文本的敘事視角，可以分別為下列三種角度：1. 如是我聞的全知敘事視角；2. 覺悟活動之具體化的盧舍那佛視角；3. 觀看並宣說盧舍那佛不可思議境界的菩薩視角。

（一）如是我聞的全知敘事視角

此指作為一種全知觀點的敘事者，從經典一開始之「如是我聞」為起點，整個經典即為此一敘事者所聞之事的宣說，而其敘事的內容包含了兩種視角，一是與釋迦佛不二之盧舍那佛視角，其次是觀看並宣說盧舍那那佛不可思議境界的菩薩視角。但此全知觀點的敘事者身份，引發有趣的問題，即：他與覺悟活動自身，彼此之間的關係為何？他應不會單純只是個聞說的敘事者，當他敘說「由無限覺悟活動之盧舍那那佛，對於一切菩薩行者的啟悟」，若只是一般凡夫，則他便只是被動地記錄所聞，而不能具有全知的觀點，所以他至少應為一個能夠參與乃至完全體證覺悟經驗的修行者，他才能敘述關於無限的覺悟活動的內容，也才具有可信度。作為敘述無限覺悟的覺悟者，不論其為完全證悟者，或者部分證悟者，此一身份既不排斥此敘事者，為一有真實踐覺悟行動之有限者身份，同時此一身份的真正意義，乃為敘事者自身對於自己的敘事活動，具有即為覺悟活動的無限性的具體呈現的自我認定。換言之，敘事者，不會認為自己在虛構或者想

---

[39] 此段文字已作修訂，以回應「審者一」關於「本迹」與「有限無限相即」問題要多作說明的建議。

像一種「始成正覺」的覺悟經驗，而是以「所聞」來標明所敘事之內容的真實性。

但此一敘事者的身份，隱匿於「如是我聞」的「我」之中，其自身是隱而不顯的，而其所聞之經典，即是本經所述之覺悟者體現覺悟活動之諸般內容。當本經被閱讀之時，敘事者期待將閱讀者被吸引而置入於經典的有限與無限的相即脈絡之中，也就是透過敘事者之敘事，敘事者提供讀者與之具有相同的視域與體驗，一起經驗覺悟的經驗，一同參與覺悟的活動。於其「所聞」的敘事當中，無限的覺悟活動與有限的覺悟行者，分化為經典所出現的二個身份：一是盧舍那佛，另一則是諸大說法菩薩。前者不言而放光說法，以「光」譬喻覺悟的無限性，後者以各種「言說」各各說明關於對覺悟內容的「有限」體驗與觀察。

（二）覺悟活動之具體化的盧舍那佛視角

盧舍那佛的視角，乃指稱覺悟活動對於經典所稱之一切莊嚴佛事之開展；藉由放光之譬喻，指出其無限性包含了遍在的無限，以及隨順著一切因緣的無限；兩種無限隨著佛光而展開。故此一敘事視角，不在於他真的說了什麼具體的內容（那僅是有限性的說法），而在於他指出意義之「可理解性」，也就是覺悟之光，才是使得一切事物之於覺悟事件上之意義與價值，能夠被覺察之「必要條件」。

是以經典除以「光」作為譬喻之外，此一視角所敘述的，乃透過覺悟場景的不停移動，引領了讀者逐一巡視不同情境之下覺悟活動之發生，這既是盧舍那佛的視角，也是「如是所聞」的全知敘事者的視角，二者合一所成。其中第一層視角，便隨著光照落在被佛陀救度之光所啟示之諸菩薩身上，使讀者聚焦於菩薩對

盧舍那佛的讚歎或者所宣說法義，其次則是聚焦於凡夫身的善財童子，使讀者由其參訪諸善知識的敘事，引發修行覺悟的理解。盧舍那佛視角的視角，其實也就是本經之敘事「情節」的安排之所揭露的觀看角度。

（三）觀看並宣說盧舍那佛不可思議境界的菩薩視角

《華嚴經》之諸大菩薩，包括善財所參的五十三善知識，皆是宣說具體法門的覺行者，但這些所宣說的都是有限的內容。經典為了表示有限法門可以體現覺悟活動之無限性，故上述的敘事方式「十十無盡、交相互入、循環往復」便被運用於其中。也就是以表徵「無限」之形式，透過「有限」內容之敘說，以展現覺悟內容或者覺悟活動的無限性。此一無限形式也暗示著，眾生會因於一切事物之因緣，以及自身之參悟活動，時時刻刻皆能產生新的覺知，且因不斷地深化，故能無限地擴展所覺內容之範圍以及覺知的深度。

大菩薩與善知識所敘述的法門，雖似有限，但一樣指向無限，一樣都具有有限與無限相即的格局。其中如菩薩在天界說法，而善知識在人間說法，若天界表無限，人間表有限，此又成為另一個「有限與無限相即」的格局。再從善財的參訪串連起一切善知識的說法，則每一善知識所傳之法門雖似有限，但亦復指向無限的圓滿的覺悟，善財可學善知識專修一法門而至窮盡處，亦可遍修一切法門而得圓滿。但二者殊途同歸，同說「覺悟」即在有限中發現無限，或者以有限的身命參與、實現無限的覺悟活動，此方即是生命的真正意義之所在。

綜合上述三個視角，《華嚴經》所引發的理解是，這部經典是釋迦牟尼佛透過覺悟之光的啟發，使得接近完全覺悟的大菩

薩，觀看並理解覺悟活動（盧舍那）的偉大與不可思議，因而宣說其各自對覺悟活動的理解與讚嘆，而由「所聞者」合併覺悟者盧舍那佛與大修行菩薩兩種視角，以成立本經之內容。合併這兩種視角的「所聞者」，自然不是只是紀錄者，而一定是包含了創造與詮釋於其中，因為他是透過情節的安排，場景的切換，使得覺悟活動依著一定的次第（如七處八會或五十三參）被舖陳。但盧舍那佛的視角，是隱而未顯，只透過情節與場景的變化顯示，菩薩的視角則藉由諸菩薩的聲口，一一各自敘事自身觀察到的如來境界。至於菩薩視角的更進一步開展，則是藉由善財之參訪諸善知識的角度，以顯示初發心菩薩，一樣是由逐步圓滿自身覺悟的歷程，以此與大修行菩薩所宣說的諸法門相對照。綜而言之，《華嚴經》即是一部完全以「覺悟」為敘事主題的經典，其所敘事的內容，也無不都與覺悟相關。

四、華嚴宗祖師「始成正覺敘事」詮釋傳統之形成與分化的主要線索[40]

既然《華嚴經》是一部完全在敘事關於「覺悟」主題的經

---

40 原本本節的名稱為「《華嚴經》的讀者論」，「讀者論」一詞稍嫌含糊，為表明本節的目的，即為解釋華嚴宗哲學，是由華嚴宗的祖師們對《華嚴經》的注解與詮釋工作而形成。華嚴宗的祖師們的共同前提是，無不將《華嚴經》視為釋迦牟尼佛在本經中，將自身覺悟的經驗全幅地且直接地加以展現，故判本經為「別教一乘」「圓頓」之教，祖師們即以此進行華嚴哲學的建立工作。對華嚴宗哲學的論述部分，「審者一」與「審者三」的意見不一，「審者一」認為應扣緊祖師與「始成正覺」的主題即可，「審者三」則認為作者寫得太簡略了。作者較同意審者一的意見，至於「審者三」認為「法界論」較不清楚的部分，在此稍作說明：「法界論」主要是說明，《華嚴經》的「法界」本來類似一種佛教的宇宙觀型式，但因為它與覺悟主題合在一起，故華嚴宗便有一種詮釋上的分化，或將法界當成一種客觀的實在，由修行者之「心」觀察體證之；另一種說法，則是以法界為內心宇宙，只為心靈的境界；最後一種說法，則是同時包含前二種說法，既指內在宇宙同時也指外在實存宇宙，以及說明二者如何具有同一性的問題。禪宗的傾向是完

典，且本經乃以「始成正覺」為敘事起點，故本經被判為佛陀在第一時所說，便為一合理的推論。更由於本經的七處八會，皆在「如成正覺」之一念中所說，因此本經即被理解為不可思議之如來自悟的內容。再藉由敘事情節的安排及盧舍那佛放光及大菩薩的宣說作為見證，本經即被視為最高的覺悟內容。至於《華嚴經》的常出現的神通敘事的基本模式「十十無盡、交相互入、循環往復」，筆者在前文敘事模式分析之中已經指出，此一模式使得《華嚴》的文本呈現「事理面」與「理解面」兩個向度。本小節則企圖更深入地指出，華嚴宗對《華嚴經》的詮釋開展，隨著詮釋者的抉擇，或偏存在之事理或偏事理之理解的角度，或者二者並重，因而在《華嚴》詮釋的大傳統下，亦呈現小傳統之分化的詮釋面貌，而其發展無不環繞在「一心」與「法界」兩個概念之間。

華嚴宗的詮釋大傳統，即就本經為如來「始成正覺」，由佛身放光流出之說而加以開展。詮釋者若對《華嚴》的文本敘事著重其「事理面」而開展的詮釋，即開展為華嚴宗的法界論，側重對不同境界之現象的描述；對「理解面」的發展者則為華嚴宗的一心論或唯心論，則側重於顯示不同理解者由其一心所開展出來的理解模式與深度。然而理解與事理乃為「能所」相依，故法界論與一心論不能絕對分割，二者也同時成為華嚴宗的祖師們一致的詮釋元素。

正由於二者在華嚴祖師的眼光中並非對立的，正如經中言

全專注內在宇宙的問題，但在理論上，華嚴宗的宗密也有這種傾向，這是他會走向禪教合一的理由。相對於「一心論」之較為詳細的理由，是因為「法界論」的類型本就較為單純，但「一心論」一方面涉及「心」之意義及定位問題，同時也關涉到「一心」如何與法界關連的問題，且「心」是覺悟的重要關鍵，所以「一心論」相對的便顯得複雜得多，需要較多的篇幅解釋。

如來之始成正覺：「於一念頃，一切現化充滿法界」，故產生將法界會入一心，或者將一心會入於法界，或偏「理解」或偏「存在」之不同的解讀，此為華嚴宗不同詮釋差異形成的主要原因。至於其或偏「法界」或偏「一心」所援引的佛教義理，則也是各個《華嚴經》詮釋上的小傳統之所以會形成的重要理由。以下便特別就華嚴五祖中關於「法界」及「一心」兩項概念的主要說法，作一簡單的描述，其目的在說明，華嚴五祖因於《華嚴》的「始成正覺敘事」所發展的各種理論，主要的乃是因於這兩個概念為核心所展開，故不求細論華嚴五祖的各種理論的內容，而為揭示華嚴祖師們之《華嚴經》詮釋所依賴的「前見」，其重點即點明華嚴宗之觀念史的開展與分化的關鍵點。

（一）法界論

《華嚴經》的法界論之形成，自然與經典之中盛談在如來之光照之下之十方世界海之名稱、方位、上下種種莊嚴事物等有明顯的關聯。[41] 雖然經中對每個世界海的描述都約略相同，但是當經典將上下十方世界的世界海都描述一次之後，十十無盡的世界全體便在此敘事中被顯示出來成為理解的對象，故這敘事當然會被認為是揭示了如來佛光所照、佛眼所悉「見」的一切存在的「真實」世界。是以華嚴宗的法界論的重點便是，就經典如來所「見」之一切「世界」，以及在這個世界之中種種顯現不可思議的現象進行詮釋。

其中據傳初祖杜順（557-640）所作的《法界觀門》，提出了「真空觀、理事無礙觀、週遍含容觀」三種觀法，三觀各有十門是詳述其禪觀的操作次第與方式，三觀之間也有層次發展性，

[41] 見《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 405 上至 406 下。

到了週遍含容觀時，即為《華嚴》自身所述境界的禪觀。週遍含容觀所含的十種觀法是：1. 理如事門；2. 事如理門；3. 事含理門；4. 通局無礙門；5. 廣狹無礙門；6. 遍容無礙門；7. 攝入無礙門；8. 交涉無礙門；9. 相在無礙門；10. 普融無礙門。

此十門其實可與二祖智儼（602-668）開始提出的十玄門作一對照[42]，十玄門是：1. 同時具足相應門；2. 因陀羅網境界門；3. 祕密隱顯俱成門；4. 微細相容安立門；5. 十世隔法異成門；6. 諸藏純雜具德門；7. 一多相容不同門；8. 諸法相即自在門；9. 唯心迴轉成善門；10. 託事顯法生解門。

杜順的週遍含容觀有明顯的操作義，其由事理無礙作為基礎，逐步操作出與智儼十玄門相類似的含容無礙境界。至於智儼則直接就《華嚴》自身境界來談，雖然十玄門也有觀修的意味但卻不次第論之，前八門乃就法界自身的緣起無礙相即互入的性質而論，第九門涉及一心的問題是可以解釋為觀修的樞鈕，第十門則是就經典的敘事特質而說，《華嚴》境界必託藉由諸神通之「事」而為理解之門。但三祖法藏（643-712）將古十玄之諸藏純雜具德門改為廣狹自在無礙門，但這並又將唯心迴轉善成門更為主伴圓明具德門便成為新十玄門。[43]

法藏的這一變更愈加突顯法界論的特色，尤其是將智儼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，更顯示法藏視法界之無盡緣起圓融無礙為最高之原理。因此他雖將一

---

42 智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 515 下至 518 下。

43 法藏，《華嚴經探玄記》「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。」《大正藏》冊 35，頁 123 上至中。

心放在其詮釋系統之中，但並不是將一心置於最高之位置來論法界之緣起，此可作為法藏重視法界論之一例證。

就華嚴宗的法界論的整個發展來看，杜順三觀已略有理法界、理事無礙、事事無礙三法界的雛形，若再加上事法界，則華嚴宗便將法界分為四個層次：事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。提出事事無礙法界之名者，是由法藏開始，而確立四法界說的則為四祖澄觀（737-838 或 738-839）。

由於四種法界的安立是隨著觀修者之差別而開顯。所謂的觀照開顯即是指眾生能知之心識的深度及眼光而定，故事法界即對凡夫而言，越向上則越是覺悟之圓滿者所觀之境界。然而依此一觀點，則法界論便不可能成為一種對客觀獨立存在而與觀照者無關之世界的描述，而必與能觀眾生之一心有著莫大的關聯，乃至世界是依能觀之心而顯現，這與《華嚴經》「三界唯心」的說法一致，故一心論乃同時成為華嚴詮釋大傳統中，另一個更為重要的要素。

（二）一心論

《華嚴》之一心論的重視，由經典之中可以找到許許多多的經證，最著名的當然是「三界虛妄但是一心作」（這句話常被簡化為「三界唯心」或「三界一心」）[44] 還有「心如工畫師畫種五陰」[45] 的經文。但如本文所提及的，本經乃於如來始成正覺之「一念」頃間之事，此文若著眼於一念之「時空」義，則其詮解則會傾向於一剎那之時間能顯無量內容之華嚴說法事件，而傾向法界論；但若是著眼於正覺之「心識」義時，則即為《華嚴》

[44] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 558 下。
[45] 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

「一心論」的詮釋。不過「一心論」實際上依不同的脈絡發展，以下作簡要的陳述：

1. 中國早期唯識學的影響：從染心到淨心的發展

世親的《十地經論》是對《十地經》（相當《華嚴經．十地品》）最重要的詮釋，他對「三界一心」的說法，作如下的詮釋：

> 「經曰：是菩薩作是念：三界虛妄但是一心作。
>
> 論曰：但是一心作者，一切三界唯心轉故。云何世諦差別？隨順觀世諦即入第一義諦。此觀有六種：一何者是染、染依止觀；二因觀；三攝過觀；四護過觀；五不厭厭觀；六深觀。是中染依止觀者，因緣有分依止一心故。」[46]

世親的解釋是以三界一心之說，是為說明雜染之「三界」，及雜染之所依止「一心」的關連性，雜染之三界即是世俗諦的對象，但隨上述六種觀法的逐次深入，世親要令人明了，當不同觀法之下所呈現之三界之情貌差異，吾人便越能了解雜染三界之本無自性，但隨一心而轉。這便是通過隨順世俗諦以明第一義諦的方法。

但對於《十地經論》的解釋與傳承，我們知道有南道地論師與北道地論師之別，二者雖皆同意「三界唯心」，但對此「一心」的解釋是有所不同。南道派以第八阿梨耶識為真識，北道派以第八阿梨耶識為妄識。除此之外，還有真諦因傳播《攝大乘

---

[46] 世親，菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》冊 26，頁 169 上。

論》而形成了攝論師的傳統，真諦譯之《攝論》「解性賴耶」也為另一種對「心識」特質的解讀。

北地論師當時因北方滅佛而南移，與攝論師合流後便攻湮沒不彰。華嚴宗思想由二祖智儼（602-668）從地論南道派的智正（559-639）學習華嚴，又接觸到南道之始祖慧光（468-537）的《華嚴疏》之後，這才開創了華嚴思想的基礎。但是由於曇遷（542-607）帶來了研究《攝論》的風氣，本身也兼通《地論》，加以他對南道派的慧遠也有影響，他的弟子後來也多兼通地論與攝論，這使得攝地論師的區別益加模糊。由於這些會和的過程之後，華嚴宗似乎便不再提及過往的爭議，而是視心識為絕對淨清圓滿，並依此作為一致的論述前提。[47]

華嚴宗人將《十地經》視為《華嚴》之一品，但世親的《十地經論》則將《十地經》視為一單行的經典，並未見到後來在被編輯完成的《華嚴經》，也未從本文所言的，將「始成正覺」敘事當成《十地經》的主軸來看待。世親之所著眼的乃是「何者是染、染依止？」的問題，也就是「雜染虛妄的世間及其所依止的的基礎是什麼」的問題，「染」指的便是十二因緣的三界眾生，「染依止」則指三界流轉之眾生皆依其心之雜染而顯現。

簡言之世親唯識學的基本走向是關懷雜染三界何以呈現的理由，藉此世俗諦之問題，以說明第一義諦之空理。但華嚴宗視《華嚴經》為一全然關於「覺悟經驗」之敘事的經典，所以開始轉以一心與佛性思想的會合的心識概念，來說明極淨圓滿法界之呈現與成立的理由，這便是華嚴宗與唯識學分道揚鑣的重要理

---

47 參見拙文〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》10 期（2012 年 6 月），頁 53-93。

由，雖然這個走向可能已在南道派的思想中有了雛形。但華嚴宗的議題不再是「染，染依止」，而為「淨，淨依止」的課題。而在邏輯上，法界論必先於一心論，即因須肯定極淨圓滿之法界，才能論及其依止問題。

2. 一心與佛性思想的會合：一心即佛性即法性

一般將華嚴宗歸為如來藏真心系統的說法，多以華嚴宗重視《起信論》「一心開二門」之說為依。不過實際上華嚴宗到三祖法藏才對《起信論》作了詳細的註解，並多所引用該論之說法。然而在法藏的判教之中，《起信論》被判為終教而非圓教，又他將智儼十玄門之唯心迴轉善成門改為主伴圓明具德門，這應都可以視為法藏即便談「一心」，也應非限於如來藏系統的觀點來談。

不過，我以為更為精準的說法應是，華嚴宗之談「一心」，固然可以就能知面來談「一心」，但法藏對智儼說法之調整，已顯示其意在避免《華嚴經》中所顯的一切法界清淨莊嚴景象，只是佛陀獨自的內在主觀經驗，而是必有其普遍性與客觀性的義涵。因此我以為法藏更重視如來藏思想的另一個向度「佛性」義，但這不是指成佛的可能性之義，而是指佛的體性、法性之義。換言之，法藏乃將將一心的「認識義」與佛性之「實在義」結合起來論之，但這個傾向，其實源自《華嚴》之「性起」思想，〈寶王如來性起品〉：

> 「爾時，普賢菩薩摩訶薩告諸菩薩言：佛子！云何菩薩摩訶薩知、見如來、應供、等正覺？此菩薩摩訶薩知、見如來，具足成就無量功德。何以故？如來、應供、等正覺非一法、一行、一身、一剎，化一眾生故；此菩薩摩訶

> 薩知、見如來，具足成就無量法、無量行、無量身、無量剎，平等教化一切眾生故。佛子！譬如虛空，一切色處、非色處，無處不至，而非至非不至。何以故？虛空無形色故。如來法身亦復如是，至一切處、一切剎、一切法、一切眾生，而無所至。何以故？諸如來身，非是身故；隨所應化示現其身。佛子！是為菩薩摩訶薩初入勝行門，知、見如來。」[48]

智儼解釋「性起」：

> 「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。」[49]

智儼雖然不像法藏那樣，發展出更嚴謹的法界論或則將真心思想，並轉向與佛性合一的概念，但他對「性起」的詮釋還是對法藏有重要的影響。其中的要點乃在於智儼指出：1.「性起」指法界整體之緣起；2.「性起」是在離於分別相之菩提心方能知解；3.「性起」是法爾自然遍在、常在。

故華嚴性起思想，即視一切諸法為如來之佛身，一切諸法為依如來本性而起現，諸法之差異諸相皆是如來之隨緣應化示現，以度化一切眾生，故一切諸法不是作為一種對象的存在，不是被如來所造作或者經修持而被變現出來，而是本來就已常在，常在之一切諸法即皆是緣起萬法，但緣起即是法性，也即佛身所示現。

---

48 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，頁 616 上。

49 智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，頁 580 下。

「性起」思想是華嚴宗所標榜的最重要特色，其內涵可以進一步解釋為，「性起」思想乃將緣起存在予以「佛性化」或「覺性化」，如此則整個法界因此而成為莊嚴無礙的一大圓融法界。但所謂的圓融無礙莊嚴法界，不是僅指其法界所具之抽象的性質而言，而是指一切諸法都具有足以啟覺眾生的可能，故能莊嚴無礙。再就每個眾生而言，也同為無時不為踐履自覺覺他之行而生存著，故眾生雖有差別，卻也同樣亦為莊嚴菩薩行而存在之行者。如此本被視為主體之一心，與被視為客體之法界，雖存在之事相差異，但依「莊嚴無礙」同為「覺醒眾生」之作用，故成為同一性質之存在，此即說明了華嚴宗特重一多之相即、相入之理由。

簡言之，華嚴之「一心」經由了佛性（即法性）的概念，找到了一條可與「法界」相通的詮釋路徑。法藏特重法界論的開展，但澄觀則由於禪宗的影響，又轉向對於修持者之本覺一心的重視，後來宗密則更主張禪教合一的思想，也是側重一心論的詮釋。不過法界與一心之會合與交徹依然是華嚴宗的基本特色。

3. 通向禪學的發展：「知」與「圓覺」的強調

法藏側重法界論的論述，將「心」置於法界緣起之一法的脈絡中來論述，故其理論須先行論證的是，法界是否真的圓融無礙，以及因何而無礙，如此才能說明一心之與諸法之無礙。在法藏的《發菩提心章》一書中夾雜著傳為初祖杜順的《法界觀門》一書的內容，其所述之三種觀法：真空觀、理事無礙觀、週遍含容觀，即是相對於法藏所言之四法界中的後三種：理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。四法界的定立，旨在論述從認知之層面對於存在之境的認識之差異，進行跳脫此一立場而直接說法界

自身的實際緣起真相。故事法界、理法界、理事無礙法界，皆限於「認知」之立場上而言法界，即將法界視為一種對象而與主體相對立而言；而事事無礙法界則直接就諸法之「實相」而說，故其乃超越能所對立之格局。所以在法藏之判教中，圓教乃透過頓教之離言絕思後，方始可以成立，這便顯示圓教之事事無礙，非能所對立之言之所能掌握的究竟境界。

不過法藏對於法界論的努力，當然不是排除「一心」的重要性，但的確會在修行之主體的問題方面的關注，尚不及對法界論之探討。因此在一心論中，對《起信論》的援引，可視為對此一問題的補充說明。[50] 又如在其對窺基五重唯識的批評轉而建立十重唯識的說法，其末三重觀法：8. 融事相入 9. 全事相即 10. 帝網無礙是代表圓教立場之觀法，但其論述的形式，還是就一心之同於法界之無礙來談，故也與法界論的十玄門相似，由此可知他並不是直就心之本身來立論。餘如三性同異的說法，也異於唯識之認識面來說三性，而是就「緣起性空義」、「不變隨緣」之理收攝三性之說。[51] 這便表示法藏企圖將華嚴思想與性空思想及唯識思想進行辯證與融會。

從行者如何發心、如何實踐的「因地」上來談，與法界論之

---

50 如法藏，《華嚴發菩提心章》：「初中問曰：『云何名為發菩提心？』答曰：『依起信論有三種心：一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救度一切苦眾生故。依此三心，各曲開十門。』」《大正藏》冊 45，頁 651 上。

51 法藏，《一乘教義分齊章》：「真中二義者，一不變義，二隨緣義；依他二義者，一似有義，二無性義；所執中二義者，一情有義，二理無義。由真中不變，依他無性，所執理無，由此三義故，三性一際同無異也，此則不壞末而常本也，經云：眾生即涅槃不復更滅也。又真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義亦無異也，此則不動本而常末也，經云：法身流轉五道，名曰眾生也。即由此三義與前三義是不一門也，是故真該妄末，妄徹真源，性相融通，無障無礙。」《大正藏》冊 45，頁 499 上。

就覺悟者「果地」之所體證到的絕對境界相較，分屬不同層次的問題。故法藏對如何發心雖有討論，但特就凡夫眾生之心（不論它為圓覺清淨或者染污妄想的一心）如何可以發心修行成道的理論，法藏欠缺更為獨特的敘述，以致於《起信論》的理論乃成為法藏「一心論」的核心，連帶也影響到澄觀與宗密從《起信論》的角度將禪宗引入華嚴，乃至形成禪教合一的詮釋發展，這不得不說是由此一實踐要求的問題所引發。

換句話說，如果想要澄清眾生心究竟如何進行，對於無礙法界的圓滿知覺，或對此能知之一心的種種能力或者特質，要更為具體的描述，則澄觀與宗密之更就能知、能覺之一心的側面以立論，乃至視華嚴與禪宗乃為一致之說，即是對此問題的回答。尤當法界之無礙緣起既已被證成及肯定之時，則修行者是基於何等的心識與思惟、觀照的型式，方能證悟此一圓滿的境界之問題的解答，便是澄觀與宗密之所專注的議題。

是以當《起信論》融入禪學化的《華嚴》或說「華嚴化」的禪教，確實回歸至以「人」為中心的因地眾生的立場上來言華嚴之無礙，而原本《華嚴經》之遍宇宙之法界義，遂轉而以人生之生存與實踐為主要論述的領域，從而由高明廣大的法界論，具體化為一心論的實踐問題以為論述之主軸。

以澄觀而言，其《大方廣佛華嚴經疏》：

> 「知即心體。了別即非真知，故非識所識；瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念，即非有念可無，故云：性本清淨。眾生等有或翳不知，故佛開示，皆令悟入。即體之用，故問之以知，即用之體，故答以性淨。知之一字，眾

妙之門，若能虛己以契，便會佛境。」[52]

澄觀以「知」為心體，以離念之心體為清淨本性，進一步說，即「知」和「性淨」乃是互為體用。這正是由於澄觀將靈知視為真心，也視作是清淨本性，如此一來帶有靜態性質的，具本質意味乃至客體性的「性」，遂變成動態的、能知的、主體的「心」。而心體既同時也是「知」，故「心」被更加具體指向修證實踐的「知」所取代。由性→心→知，這個過程正代表澄觀一步又一步地邁向類似禪宗的實踐之路。[53]

其次，澄觀又云：

「上來諸門乃至無盡，不離一心，一心即法界。故《起信》云：所言法者，謂眾生心。心體即大，心之本；智即方廣，觀心起行即是華嚴，覺心性相即是佛。覺非外來，全同所覺，故理智不殊，智理形奪，雙亡寂照，則念念皆是華嚴性海。」[54]

《起信論》之說在此完全被解讀為同於《華嚴》性海之說明。對澄觀而言，心境融通不二、同一真性，故「覺悟法界」與「覺悟心性」乃是同一件事，覺悟法界即是覺悟無盡法界之圓融無礙性，觀心之性相也同樣是覺悟心性之能攝一切法界的無礙圓融自性。故澄觀不是不言法界，也不是否定心境無二的說法，但是基於實踐之立場上，也就是基於「眾生心」的立場上言，當眾生能充分覺知，即能了悟華嚴之性海無礙之境界。

---

52 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，頁 612 中至下。

53 見澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》對這段文字的解釋，《大正藏》冊 36，頁 261 中至 262 上。「知之一字，眾妙之門」乃引自荷澤神會。

54 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，頁 526 中。

至於宗密之更傾向禪學是無疑義的，但他將詮釋的重點放在《圓覺經》疏釋上，也就是更重視覺知之一心。他曾經比較《華嚴》與《圓覺》二經的同異：

> 「問華嚴經題亦云大方廣，與此同異？答：配屬三大則同，釋義隨宗則異。《華嚴疏》釋「大」云：一切相用皆同真性而常徧，故持則雙持性相，具十玄門，軌則一切諸法，一一皆能生解。如觀一切，見百門義等「廣」，則能包、能徧、相即、相入、重重無盡，一一對此，同異可知」[55]

宗密是說，《華嚴》的「大方廣」即是就法界之一切性相圓融而言，故《華嚴》能開出十玄門的說法，乃至能形成義海百門的論述，其特色無非在就窮盡一切法界之一一諸法，說其圓融無礙。但宗密顯然更重視「圓覺」之一心，故他接著即說：

> 「圓覺者直指法體，若不尅體標指，則不知向來說何法大，說何法廣。圓者滿足周備，此外更無一法；覺者虛明靈照無諸分別念想。故論云：所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界等。此是釋如來藏心生滅門中本覺之文。故知此覺非離凡局聖，非離境局心，心境凡聖本空唯是靈覺故言圓也」[56]

從宗密對「圓覺」二字的解釋，可知他也參考了相當多的《起信論》的本覺思想。但這是顯示《圓覺》或者《起信論》的立場，乃作為其解釋的首要重點，《華嚴》對他而言並非主要的

---

[55] 宗密，《圓覺經大疏》，《卍續藏經．新文豐影印本》冊 14，頁 240 第二欄至頁 241 第一欄。

[56] 《圓覺經大疏》，《卍續藏經．新文豐影印本》冊 14，頁 241 第一欄。

研究的經典，甚至他可說將《華嚴》與《圓覺》等觀了，這也使其完全傾向與禪合會的立場，獲得了經典與觀念上的支持。雖然，依據近代的考據，《圓覺經》極可能是中國人所編纂的經典。

五、結論

本文從敘事模式、敘事視角與華嚴祖師的詮釋開展等三個角度進行分析，前二者主要說明《華嚴經》的敘事，是後者的華嚴祖師們，建立起華嚴詮釋傳統的理由。由於《華嚴經》的敘事以如來之始成正覺為起點，敘事的背景在不違空性的立場下，遍及整個內外在宇宙之一切時空，敘事的方式則強調覺照之光的意象，並使用「十十無盡、交相互入、循環往復」的敘事形式，其內容常是將所有佛教教義，依著十法相串而增廣的模式來開展。而經典文本中以「有限與無限相即」的方式，引領讀者藉由經中的善知識、大菩薩乃至圓滿的覺悟者盧舍那佛等身分所展示的視角，帶領讀者在閱讀經文之時，體會敘事者所欲形成的，本經即「作為一切自我修行以通向覺悟之典範」的理解效果，令讀者體驗如何開拓自己的有限性，以成就無限圓滿的覺悟，引發投身實踐修持無限的菩薩行。

向來對《華嚴經》的解釋，乃依於本經所表示的：一切存在莫不為如來證悟法界之無礙圓融境界而為開展，華嚴宗祖師即將之標識為「性起」。由於此圓滿境界既是所悟「法界」，也表示覺者能悟之「一心」，故歷來對於對一心與法界問題都極為重視。「一心」即是就如來之正覺而著眼，「法界」則是就一一世界海及經中所言之一切諸法而論。

從初祖杜順開始，法界論的重視已然開始，逐步建構出十

玄門或四法界等法界觀。然則由於《華嚴》的詮釋傳統所依的背景，曾經繼承印度世親唯識學之《十地經論》的詮釋，故對能知之心識的重視也就可想而知。但《十地經》在《華嚴經》中僅為其一品，且《十地經》的敘事，並未具有如《華嚴》之強調「始成正覺」的特殊性[57]。因此唯識學並未成為《華嚴》詮釋的主流，反而當華嚴宗意欲建立其詮釋傳統之時，如來藏的佛性、真心思想，更能契應《華嚴》的敘事主題。

相對的，華嚴宗與印度以「認識心」為主的唯識學之間，反而有須要對應於唯識學之由染妄心識而起現世界之說，而必須論及：「由清淨覺悟心中起現整個法界之如何可能」的問題，因為「三界唯心」是其所共許的。但華嚴宗以「性起」思想回應此問題，依然會與唯識學一樣面對到同樣的詢問：如來性起之華嚴思想究竟是認識義？或者存有義的？或者義兼二者？

義兼二者的答案顯然是華嚴宗的主要詮釋方向。也就是說，華嚴性起思想，不否定一切法界乃是「實有」的存在，但所謂的「實有」並非指其為實體性的存在，而是指其為「緣起性的存在」且為「引發覺悟之因緣」，故為促成覺悟經驗的真實條件，此為《華嚴》的法界論，必須吸收並持守《般若》緣起性空思想的理由。然而法界實有而非僅是主觀妄想所現，或者共業所感的世界，其意義及形相，隨著所知所覺者之心識而呈現不同的差

---

[57] 世親的解釋，並未特別針對此如成正覺的問題及法界圓融的特色多作發揮，而是將之視為一般的經典時處之交代的形式，故只說：「論曰：時、處等校量顯示勝故。此法勝故在於初時及勝處說，此處宮殿等勝是名處勝。何故不色界說？此處感果故。何故不初七日說？思惟行因緣行故，本為利他成道。何故七日思惟不說？顯示自樂大法樂故。」《十地經論》《大正藏》冊26，頁124上。然而世親對二七日的解釋，在後來的中國《華嚴經》詮釋傳統中，顯然不被強調，而是更強調始成正覺的特殊性；至於世親之釋所指之初七日之不說，則更接近中國的華嚴詮釋傳統中所言之果地不可說的想法。

別，故對圓滿之覺者與凡夫及不同層次的修行者，世界之存在對彼等也會顯現出不同的差別，這一點華嚴學則留意於唯識學乃至天台之一念三千的說法，如此則華嚴思想的認識義，也必不可缺。

是以在華嚴宗諸祖師論及一心與法界的關係時，一心與法界之交徹合一而非對立的立場，乃皆為被預認之事，而法界論之完成，也使得後來一心論便更須發展，不可獨重法界，以使法界、一心可以平等互入、互為緣起。相對的，若當法界全被收為一心之事之時，則法界之實有義便會喪失不見，只留下對抽象之覺悟之心的描述，如此一便會過於抽象地高舉一心之絕對性與圓滿性，致使遺忘了法界諸法之緣起差異性，這是華嚴宗與禪宗合流所造成的可能後果及危機，也即因傾向對於一心之自足圓滿的過份自信，使心又成為最高之認知與存有之本體。但此事甚為複雜，且容日後再專文討論。

縱觀由《華嚴經》敘事起點與敘事之形式，由此以開啟對於「覺悟心」的絕對信賴，創造了中國佛教之真心哲學的成就。其貢獻為，奠立中國佛教心性哲學的基礎，也影響了日後宋明儒學的發展。但在整個華嚴詮釋的傳統中，事實上它是先由法界論的開展作為開始，在整個詮釋的發展中，也有著長期的一心與法界論的交相辯證的過程。

不過，整個《華嚴經》與華嚴宗所顯示的共同重點，一言以蔽之，即為：召喚一切眾生由覺悟的活動，對於生命中一切無常與輪迴之苦，進行徹底翻轉與究極征服，因覺悟活動本身「盧舍那」（光明遍照），即為一切眾生生命價值活動意義之展現，也被界定為一切有情生命的真實本質。華嚴學從覺悟與救度合一的角度，安立了佛教的價值理論。

引用書目

一、藏經

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9、10。
《佛說十地經》，《大正藏》冊 10。
世親造，菩提流支等譯
《十地經論》，《大正藏》冊 26。
世親造，玄奘譯
《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
龍樹造，鳩摩羅什譯
《中論》《大正藏》冊 30。
智顗
《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
法藏
《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35。
澄觀
《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36。
智儼
《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45。
《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45。
法藏
《一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。
《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊 45。
《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51。

宗密

《圓覺經大疏》，《卍續藏經・新文豐影印本》冊 14。

二、專書

丁敏

2007 《佛教神通——漢譯佛典神通故事敘事研究》，台北：法鼓文化。

牟宗三

1984 《佛性與般若》，台北：學生書局。

上田義文著、陳一標譯

2002 《大乘佛教思想》，台北：東大圖書。

木村清孝著、李惠英譯

1996 《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書。

郭朝順

2012 《佛教文化哲學》，台北：里仁書局。

Mircea Eliade、楊素娥譯

2000 《聖與俗——宗教的本質》，台北：桂冠出版社。

Mircea Eliade、楊儒賓譯

2000 《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，台北：聯經出版社。

Paul Ricouer

1990 *Time and Narrative (vol. I)*, trans. by Kathleen McLaughlin & David Pellauer, The University of Chicago Press: 1990.

Development of the Narrative and Hermeneutics of the "Primal Accomplishment of the Right Awakening" in the *Huayan sūtra*(60vol. ed.)

Kuo, Chao Shun *

Abstract

The fundamental topic in the narrative of the *Huayan sūtra* deals with the tathāgata's "primal accomplishment of the right awakening." The framework of this narrative embraces the whole range and universe of the inner and outer aspects, as well as the temporal and spatial dimensions, while the means of narration call upon the image of the Buddha's supernatural power. As regards content, the narrative combines all the Buddhist doctrines into a nexus of interrelation represented by the numeric symbol of the "ten dharmas" which accounts for both universal inclusion and extension of this doctrinal content. The *Huayan sūtra*'s editor narrated the topic of awakening from a variety of viewpoints, experiences, and testimonies which all together constitute the ultra-paradigm of the cultivation that entails such awakening. Moreover, the *Huayan sūtra*'s narratives also inspired the interpretations of the Huayan school, and on the basis of the expression "primal accomplishment of the right awakening," this sūtra has been evaluated and classified as the "perfect and sudden

* Professer, Department of Philosophy, Huafan University

teaching" which authentically expresses the Buddha's first sermon on full awakening just in the moment of his realization. The narration of the Buddha's supernatural power as well as the inexhaustible sense of the "ten dharmas" provides the conceptual framework based on which the Huayan school builds up its philosophical views on the dynamics and mutual pervasion between oneness and complexity, as well as perfect integration without obstruction, while focusing the discussion on the topics of the "one single mind" and the "dharma-realm."

The present article analyzes the *Huayan sūtra* in terms of the three dynamically connected aspects of "narrative mode," "narrative point of view" and "interpretation of narrative" to describe the essential clue in this narrative of the "primal accomplishment of the right awakening" and its relationship with the philosophical interpretation of the Huayan school, as well as to show the pre-understanding of Huayan school in the same time.

Keywords: *Huayen sūtra* (=*Buddhāvatamsaka-mahāvaipulya-sūtra*), narrative, "One single Mind," "Dharma-realm," "primal accomplishment of the right awakening"