

華嚴詩學

李霖生 著



文史哲學集成
文史哲出版社印行

華嚴詩學

李霖生著

文史哲學集成
文史哲出版社印行

國家圖書館出版品預行編目資料

華嚴詩學 / 李霖生著. -- 初版. -- 臺北市: 文史哲, 民 91
面 : 公分 - (文史哲學集成 ; 468)
參考書目 : 面
ISBN 957-549-485-7 (平裝)

1.華嚴部

221.22

91021893

文史哲學集成

468

華嚴詩學

著 者：李 霖 生

出 版 者：文 史 哲 出 版 社

<http://www.lapen.com.tw>

登記證字號：行政院新聞局版臺業字五三三七號

發 行 人：彭 正 雄

發 行 所：文 史 哲 出 版 社

印 刷 者：文 史 哲 出 版 社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號

郵政劃撥帳號：一六一八〇一七五

電話 886-2-23511028 • 傳真 886-2-23965656

實價新臺幣二四〇元

中華民國九十一(2002)年十一月初版

著財權所有・侵權者必究

ISBN 957-549-485-7

華嚴詩學

目次

第一章	序論	7
第二章	論回憶與慈悲喜捨的意義	49
第三章	格式化的善知識	69
第四章	神話集錦的微觀與史詩異化效應	87
第五章	神話與歷史論述	103
第六章	神話集錦的誘因	119
第七章	依善知識住	137
第八章	生命的解放	159
第九章	想像力的消長	189
第十章	眾聲喧譁的縱情狂歡	201
	參考書目	213

前 言

冰與火的光影魔舞

「華嚴詩學」之論述策略，脫出學術論文常軌，無以自解。但卻不可不略述微衷，及其原始構想。原意以近乎數學語言之機械化表述形式，修正傳統詩學風流飄逸之失，卻墮落成僵直無聊之文句排比。矯枉過正，又因壓抑太久，反激出許多風流意象，顛倒生成冰火輝映之書。歷時三年，書成聊以自誌。

李霖生 06062002

2

• -

華嚴詩學

目次

第一章	序論	7
第二章	論回憶與慈悲喜捨的意義	49
第三章	格式化的善知識	69
第四章	神話集錦的微觀與史詩異化效應	87
第五章	神話與歷史論述	103
第六章	神話集錦的誘因	119
第七章	依善知識住	137
第八章	生命的解放	159
第九章	想像力的消長	189
第十章	眾聲喧譁的縱情狂歡	201
	參考書目	213

--Yet when we came back, late, from the hyacinth garden,
Your arms full, and your hair wet, I could not
Speak, and my eyes failed, I was neither
Living nor dead, and I knew nothing,
Looking into the heart of light, the silence,
Oed' und leer das Meer. (荒涼與空寂的海洋)

我本不該迷戀僅此一次的人間
但我已如此耽玩於她藍鯨款擺的韻腳
所以這必定是一闕無法挽救的時間
很想唸最後那句德文給你聽
也很想看見你為夜霧潤濕的髮梢
以及滿懷的風信子

第一章 序 論

「華嚴詩學」意即「華嚴經的詩學」，試圖從「詩學」的研究途徑入手，詮表《大方廣佛華嚴經》內蘊的「詩學形構」。所以是「以詩學論華嚴」且「以華嚴議詩學」。¹為了避免學者生出循環論證的疑難，所以在正文之前，先行告白本文所謂之詩學，其次說明採詩學取向的目的，進而實習「以詩學論華嚴」且「以華嚴議詩學」的原理。

首先聲明既以「華嚴詩學」為題，乃是為了與「華嚴哲學」「華嚴宗哲學」等議題有所區分。所以「華嚴詩學」議論的是《大方廣佛華嚴經》，而不是「華嚴宗」，尤其不敢以「華嚴宗哲學」為議題。因為本文不從宗教學路徑契入《大方廣佛華嚴經》，所以不敢議論「華嚴宗」。因為不能追隨前賢闡釋《大方廣佛華嚴經》之「形上學」「宇宙論」或「存有學」，故不敢妄稱「華嚴宗哲學」。

詩 學

究竟何謂「詩學」？宜乎依循《大方廣佛華嚴經》文本界定之，²但是難免啓人「循環論證」之疑，所以姑且先立一說，而後再覆按經典。但先呈之「詩學」，並非摘取自他處，而實即「華嚴詩學」也。下文有關「詩學」之定義，均可覆案《大方廣佛華嚴經》文本。

¹所謂「議」「論」，請參考《莊子·齊物論》：「六合之外，聖人存而不論。

六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」

²texture.織品是文本的詞源

因此學術之議論可以優遊經典之內，而確保往還議論之效率也。（任何對本書的批評，亦應據經文自身的文學性格進行之。）

所謂「詩學」（poetics）參照亞里士多德 Aristotellous peri Poiētikēs（Aristotle's Poetics）的古典意義，可視為「文學理論」的異名。其內容約有兩方面：一指文學之所以為文學的理論，可視為文學的哲學。一指文學表現手法的解析與評論，可視為文學方法論的反思。

「語言若是存有（Sein）的居所，文學似乎必須還生命一個歸宿。詩學的原理如果在於：『以語言為媒介形構意象，以意象表現生命的理解。』那麼文學作品理應成為我們生命意義寄頓之所。雖然語言終究是社會契約的虛構，但託不得已以養中，誰云不可？因此，文類（genre）豈不決定了我們生命的風格，足以彰顯生命的意境。我們對生命的理解固然經由文學而得以表現（representation），生命理解的高下其實也決定於文學表現的成就。」³

以上的議論或許失之粗疏，原可以當作學術社群的常識，勿須贅言。但是學術社群的成員，實難一概而論，於是所謂常識便有許多莫測的層次。所謂善與人同，已不只是倫理教條，也是學術捨棄其貴族性的重要指標。故又何妨贅言。況且今日臺灣「學術界」，憑自身知與不知而臧否他人學術研究價值者，漪歟盛哉。

議論「華嚴詩學」，是否有其正當性？首先要問：《大方廣佛華嚴經》是否有其文學性？它除了具有宗教意義，是否也可以具有文學意義。這一點正是本文的課題，將逐步萃取層析其文學性。在此先就文學的普遍價值，概略擬議。「文學」相對於形上學，無疑是建立在形而下的語言與意象之上。同時，並不否定此形下世界的價值與真實性。牟宗三先生鉅著《佛性與般若》有云：「（維摩詰經）

³ 引自拙作〈靈山：文學虛無的歸宿〉（新竹：玄奘人文學報，第四期，2001）頁185。

觀眾生品第七又說：『言說文字皆解脫相。……無離文字說解脫也。……「離文字說解脫」是方便權說。「不離文字說解脫」是圓實說。』⁴

文 本

本文有關《大方廣佛華嚴經》文本，主要以（唐）實叉難陀所譯「八十卷華嚴」為主，間或參考「六十華嚴」與「四十華嚴」。牟宗三先生於佛學文獻取擇，有幾點謙論：「近時佛學專家多喜習梵文，從頭來。我很希望他們能對於以往的傳譯有所糾正，並希望他們能有新發現，無論是文獻，或是教義。……以往的翻譯是經過了幾百年的傳統，都已成了定本，而且他們的翻譯都是純粹的翻譯，不雜以任何梵文字，即使不是意譯，亦是音譯過來。這樣的翻譯才可以獨立發展。故講述者，……都是以譯文為憑。……吾不是佛學專家，亦無力學梵文，故只憑東流的經論講述中國吸收佛教過程中義理發展之綱脈與關節。」⁵《大方廣佛華嚴經》文本顯示下述特質，進而得以歸類為神話文學的範疇。

首要戒命即在於必須從本溯源，探索其理念本義，以至於引申義之流變。尤其不可忽視其文化內超越面向的思維，不可輕視宗教聖典的哲學意義。更不可不知其神話傳說的理論價值，率爾以「迷信」目之。

神話（myth）概念襲自希臘的「神話（mythos）」概念，從淵源與歷史觀之，皆本於西方文明。但是界定神話的術語不屬於神話，而建立在與實在（reality）與理性（reason）的概念對峙之上。相對

⁴ 牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 599-600。

⁵ 牟宗三，《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1997）

於實在，神話是虛構（fiction）。相對於理性，神話是荒謬（absurd）。神話原義為「言」或「詞」，但在希臘時代，神話 mythos 分化自 logos，卻又似高於 logos。（Coupe 9-11）

神話的內涵可概括如下幾個側面：典範（paradigm）、完美化（perfection）、可能性（possibility）。（Coupe 1-9）各種神話樹立的典範以完美性為其敘事的目標，這些典範建立的完美性其實為人生啓示了多樣的生命可能性。

若列舉神話的典範則有：生殖活動神話（fertility myth），創生活動神話（creation myth），拯救（deliverance）之神話，英雄神話，文藝神話（literature myth）等等。就神話詮釋（mythography）層面言之，生殖活動神話蘊涵天命的理念。天神漸逝，而聖言與道取而代之，我們依此探討神話的邏輯。創生活動神話啓自渾沌。包括創生之喜劇瞬間，兼職巫師的吟遊詩人，聖與凡，以及黑暗之心的逆旅等主題。至於拯救之神話揭示了終點／目的。包括循環無端的天問，啓示錄的修辭學，以及沒有啓示錄的啓示錄等議題。

就神話詩學（mythopoeia）的層面言之，環繞著真理議題有兩種神話詩學，其一是寓言學（allegory），其一是類型學（typology）。寓言學旨在對於完美化的透視。而類型學旨在揭示永遠的可能性。在神話與歷史的對峙裡，我們的議題是啓蒙與反啓蒙。環繞著歷史議題亦有兩種神話詩學，寓言學與類型學。文學評論如奇情小說。又或者不只一個樣的故事。從心靈層次討論神話詩學，環繞著心靈議題亦有兩種人：寓言學家與類型學家。此關乎原罪、追尋自我、心靈的文法等議題。

既以 Homer 的 *Iliad* 與 *Odyssey* 為主要的參考書，議論「神話」之義後，不可不繼續議論「史詩（epic）」之義。融通《尚書》裡記載殷周之際的幾篇文章來看，以開國君王為主的言行，頗能符合我

們所理解的「神話」與「史詩」。史詩源自民間故事，由群體製作，也是群體生活的表現。民間故事不是以個人的經歷為媒介的虛構，史詩表現一個民族神聖的過去。史詩與吟唱史詩的時代之間，存在著無法逾越的斷層，如此史詩方成其為史詩。（Bakhtin 1998:13）

神話始自虛擬的時間

《大方廣佛華嚴經》雖然卷帙浩繁，但為成就「華嚴詩學」的議論，我也只能取一瓢飲。首先在〈序論〉中，本文嘗試集中議論《華嚴經·入法界品》，甚至有時視之為一部完整的作品。順著《華嚴經·入法界品》的敘事脈絡分析，自然發現一些常態模式，譬如最初多以下述摘引的段落展開敘述：

「爾時，文殊師利菩薩勸諸比丘，發阿耨多羅三藐三菩提心已，漸次南行，經歷人間。至福城東，住莊嚴幢娑羅林中，往昔諸佛曾所止住，教化眾生大塔廟處，亦是世尊於往昔時，修菩薩行，能捨無量難捨之處。是故此林名稱普聞無量佛刹。……」（《入法界品第三十九之三》）

虛擬的時間起點「爾時」，反而突顯了「文殊師利菩薩經歷人間」事件的超歷史性。因為每個神話的命運都是最初潛入歷史實在的狹小角落，後來在某一時代被視為具有歷史意義的事實，當作歷史學萌芽的前驅。（Nietzsche Werke I:74）《華嚴經》裡，超歷史性的事件紛紜雜沓，都不是前歷史的傳說，而是一種揭示理想的「神話寫作時間」。

「爾時，善財童子漸次南行，至妙意華門城，見德生童子、有德童女，頂禮其足，又遶畢已，於前合掌而作是言：聖者，我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行？云何修菩薩

道？唯願慈哀，爲我宣說。」（入法界品第三十九之十八）

《華嚴經·入法界品》的主題之一是「求善知識」，本文必須首先強調，「華嚴詩學」所謂的「善知識」迥異於現代人意識裡的（科學）知識，或者說現代文化裡的一個流行的預設，亦即知識必須是科學的。因此現代人未假思索，一廂情願賦予科學極高的價值，而知識的尊貴更是歷久不衰。

但是科學形而上的妄想，認爲依賴因果律（der Causalität）的引導，可以深入存有至深的底蘊，思想不僅能認識存有，甚至能修正存有。（Nietzsche Werke I:99）我們必須一再重申：科學的使命在於使人生可以由概念掌握，並使人生取得正當權利的戳記。如果科學不能提供人生正當的基礎，只好祈靈於神話，或許神話本來就是科學最終的意向。（Nietzsche Werke I:99）

因爲一旦一種文化喪失了理解神話的能力，也將喪失其健康的自然創造力。唯有神話環抱起的地平線，才能夠擁起天人合一，圓融無礙的文化運動。現代人的歷史化教育使他只能透過學術的盤剝，以抽象概念爲中介曲解神話，導致神話的式微。（Nietzsche Werke I:145-6）

我們在《華嚴經》裡，看見神話強勢的啓導力量。但是既非基於宗教信仰，更不受近代科學預設的局限，而是以美感，以詩學的角度觀照此中富麗的神話。

「時，童子童女告善財言：善男子，我等證得菩薩解脫，名爲幻住。得此解脫故，見一切世界皆幻住。因緣所生故，一切眾生皆幻住。業煩惱所起故，一切世間皆幻住。無明有愛等展轉緣生故，一切法皆幻住。我見等種種幻緣所生故，一切三世皆幻住。我見等顛倒智所生故，一切眾生生死老病死憂悲苦惱皆幻住。虛妄分別所生故，一切國土皆幻住。想倒心倒見倒無明所見故，一切聲聞辟支佛

皆幻住。智斷分別所成故，一切菩薩皆幻住。能自調伏、教化眾生諸行願法之所成故，一切菩薩眾會、變化、調伏、諸所施為皆幻住。願智幻所成故，善男子，幻境自性不可思議。」（入法界品第三十九之十八）

「迷幻」與詩學的關係密切，因為迷魂（die Verzauberung）是一切戲劇藝術的前提。（Nietzsche Werke I:61）日神形象是個體化原理最高的表現，祂表現的光明因素，呈現表象（Scheines）最高的樂趣與美麗。（Nietzsche Werke I:28）然而那是夢想的世界，是幻師幻化的天地，魔術師魔幻所作的萬物。

當「童子童女告善財言：善男子，我等證得菩薩解脫，名為幻住。得此解脫故，見一切世界皆幻住。」毗盧遮那如來觀照的世界，是最美好最富貴的世界，但是此美好世界所住並非常住，而是幻住。如果生命執著此美好世界，便只成就了個體化世界的完美。當人類在充足理由律不再適用的時刻，如果又遇上個體化原理破碎，那全面潰毀的臨界情境，將何以自處？

藝術的兩大動力因：狂歡的實在（rauschvolle Wirklichkeit）與夢的形象世界（die Bilderwelt des Traumes）。（Nietzsche Werke I:30）兩者的交互作用的客體化成就，形構了人類的藝術表現。《莊子·齊物論》所謂：「物無非彼，物無非是。」「彼」「是」為我們分類範疇的對立性，是認知的基礎，「自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」「彼」「是」提示視覺想像的點，但是在彼是方生之際，想像逸出視域，音樂的節奏於焉升起。為何說音樂呢？因為音樂乃歷時性的藝術，而時間的設想類比著生命的綿延。

「彼是方生之說」可以說是「因」的理論，是萬物互為因果，互為生存條件的理論。因有承載，藉以之意。因的理論也就是媒體學。