

《華嚴經·入法界品》敘事研究

——以楊義《中國敘事學》為方法論

佛光大學中國文學與應用學系博士研究生
釋海門

摘 要

「以文學研究佛學」的思維模式，啟蒙於《以佛法研究佛法》的思辯；原是以佛教的法印，來研究佛教的種種法義。而本論則是以楊義所撰的《中國敘事學》作為方法論，企圖從「文學視野」來重新閱讀〈入法界品〉。理論基礎分別由「體相用」的三角關係、「相」與「體」的差異與「以文學研究佛學」之「用」等三層次建構之。

另將以「中國化」的「敘事」文學作為應用準繩，擬定研究文本的應用策略。就楊義在《中國敘事學》中的四個主題「結構」、「時間」、「視角」與「意象」，進行「文學」和「佛學」的跨域對話。由「結構」觀文本之敘事次第與場域：〈入法界品〉為何以「五十三參」的結構來呈現？由「時間」觀文本之敘述始末與流動：《華嚴經》的「時間觀」與《中國敘事學》的「時間意識」能否會通？由「視角」觀文本之敘說者與所說者：「敘說者」釋迦牟尼佛與「所說者」毘盧遮那佛，是一或異？由「意象」觀文本之文學性與宗教性：善財童子參訪的善知識之國名與其名號有何奧意？

若問「以文學研究佛學」是否合乎學術規範？本研究並非創舉，將引經據典於本論中一一印證。

關鍵字：體相用、結構、時間、視角、意象

一、前言

就讀中國文學與應用學系博士班，所學的是中國文學領域；而身為學僧，自當以深入佛學經藏為職志。緣於此雙重因緣，便啟發了「以文學研究佛學」的論文撰寫方向。且選擇以《華嚴經》為研究文本，可謂碩士論文的延伸，一門深入，但願能更上層樓。本研究計畫以「《華嚴經·入法界品》敘事研究」這個跨領域的文學命題，作為研究主題。希冀能釐清中國大乘佛教所注重的這部經典，在文學的「敘事」藝術上，是否呈現出如同在佛教裡號稱「經中之王」的舉足輕重之地位。一窺文學對於佛教經典的著墨濃淡與脈絡分別，更可彰顯「敘事」對於佛典的應用價值。

首先，在中國佛教史觀，華嚴經是佛最初開示的第一部經典，而〈入法界品〉可謂本經的菁華所在；就說法的次第，於「七處九會」屬於末會；就經文的結構，在所謂「序分、正宗分、流通分」應屬為何？且在說法的內容層次上，有「由上而下」的敘述模式，與一般佛經的開演次序，迥然不同，有何寓意？其次、在「七處九會」的各處說法，是一時頓現的奇觀，有別於吾人習以為常的時間概念，如何說服世人接受？又「善財五十三參」的參學歷程，在時間的流動與參訪善知識的對象有何關連，從首途至終點，究竟歷經多久歲月？其三、眾所周知說法者為釋迦牟尼佛，而華嚴經中的教主是毘盧遮那佛，一是說者，一是所說者；二者有何關連，如何詮釋？其四，華嚴經中所出現的國名、善知識名稱以及種種空間場域，所呈現出的意象，是否意有所指，又有何寓意？以上所列，可謂本研究的問題意識，乃是依楊義所著《中國敘事學》分別從結構、時間、視角與意象等面向，重新思考《華嚴經·入法界品》透過文學這面明鏡，能反映出何等不同的景色。

托爾斯泰所撰的《伊凡·依里奇之死》¹，小說中的主人翁，因不慎撞及腰部引發腎、腸等不治之症而臥病在床。從此之後，他所看到的視野，跟以前完全不同；所見的種種都變成了「桌腳」的高度；並且重新檢視自己「不對頭」的一生。「伊凡·依里奇之所見」是一個嶄新的視野，透露出從不同角度，可以重新看見這個世界，這故事啟發了本研究的方法論。只看見太陽，就以為月亮不存在；或欣賞星月，就以為遠離了太陽；是一種無知，無知於不知道地球會自轉的切身處境。而「有日無月」或「有月無日」的謬誤，肇始於只看見自身立足點的本位主義。同理，當我們站在地球上，是看不到自身星球的全貌；唯有置身太空之中，例如阿姆斯壯登月才能見到地球是圓的。這開啟了一扇窗可以看見完全不同的風景——「以文學研究佛學」。而此思維模式，啟蒙於《以佛法研究佛法》的思辯；只

¹ 托爾斯泰著，許海燕譯：《伊凡·依里奇之死》（臺北：志文，1997年）。傅偉勳教授曾在巨著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》書中，稱譽《伊凡·依里奇之死》為刻畫死亡文學中的顛峰之作。

不過印順導師是以佛教的法印，來研究佛教的種種法義。而本論則是以楊義所撰的《中國敘事學》作為方法論，企圖從「文學視野」來重新閱讀〈入法界品〉，希望能如阿姆斯壯登月一樣，看見前所未見的法界。

二、文獻回顧與批判

相關文獻可分為專書、學位論文、研討會論文等三類，分述如下：

（一）、本國學者專書

中文相關專書共有如下九部：

1.方東美，《華嚴宗哲學》

方東美先生在當代華嚴學領域具有相當的地位，他在本巨著中對於善財童子的詮釋卻透露出令人會心一笑的赤子之心：

在這一品中，它拿佛的化身，變成一個純樸而天真的小孩，一位極具天才的孩童叫做善財童子。……所以為了要給這個天才的孩童充分的考驗，祇好請他（善財童子）南行求法，去接觸五十三種不同的生命種類（善知識），體會這些善知識的生活方式。²

上面引文所塑造出來的善財童子的形象，就像鄰家小孩，也像你、我；我們長大了，成為什麼樣的人，細細回想，難道跟生命歷程中遭遇的善知識無關？所以作者強調的就是能夠實踐、體會的人間佛教。透過善財一生的信解行證，「最後證明他所得到的境界，就是華嚴經第一品『世主妙嚴品』、及『如來現相品』所講的宇宙裏面最高的精神極樂幸福的境界。」³最後方東美強調：「華嚴經絕不是一個憑空的理論著作，或者是宗教的教條宣傳。」⁴

2.吳海勇，《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》

回顧近現代學術史，大致可將已有的佛學與文學的研究模式分為以下幾種：一為佛典翻譯文學研究，二是佛經故事題材影響研究，其三為佛教俗文學（以敦煌俗文學為主）研究，晚近的研究漸轉向文人與佛教、佛教與

² 方東美，《華嚴宗哲學上冊》，頁47、48。

³ 同上注，頁48。

⁴ 同上注，頁48。

文學理論等問題的探討……與前輩學者多有較深的閱藏功夫相比，當代學者這方面的涵養顯然要稍遜一籌，這也是佛經故事題材影響研究在當代鮮有創獲的根源所在。⁵

綜覽之後在台灣發表的相關論文，多偏重在敘事、故事研究，而且只專研一部經典，缺少各版本之間橫向的統整。吳海勇十二年前的博士論文之評判，似乎所言不虛，但也賦予本研究計畫頗為沉重的時代使命。

3.陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》

此書應為博士論文付梓，可見其研究價值。陳琪瑛分四個面向論述：

- (1)、佛教思想中空間形態的發展及其美學意義。
- (2)、〈入法界品〉空間美感的形式原理。
- (3)、〈入法界品〉參訪儀式的空間之美。
- (4)、五十三參的場所精神。⁶

在第一面向作者對於「空間」與「空」義頗費周章的從原始佛教、部派佛教開始溯源、釐清二者的差異；歷經性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等印順導師所判的大乘三系；最後，凸顯出華嚴空間形態的特殊性。

第二面向則以空間變動的虛實觀、空間層次的無盡觀、一體呈現的美學觀，由虛實而無盡直至全體美的展現，頗有「十玄門」相即相入，圓融無礙的法界觀況味。

第三面向分別探討，存在空間的理論背景，宗教參學的主體空間與修行儀式，朝聖空間的美感體驗。由此可見，已由外部的空間層次進入人文主義的朝聖者的內在心靈層次。

第四面向終於契入主題，進入五十三參的法界之中，分類陳述清遠超俗的自然之場，崇高莊嚴的建築之場，幻現奇妙的神變之場。如此刻意的將五十三參分門別類，失去了原有的參學次第；未能依菩薩道修行階位依次論述每一參的善知識，恐將與《華嚴經·入法界品》的旨趣脫節。

⁵ 吳海勇，《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》，頁1、2。

⁶ 陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，頁18—20。

4.楊政河，《華嚴哲學研究》

關於〈入法界品〉的論述，見於第二章華嚴經宗教實踐的理論根據與行證法門，第五節依人證入成德分——證入因果周；分別論述：入法界品在華嚴經的重要性，善財童子代表華嚴宗宗教極致的最高境界，五十三參的殊勝。楊政河說明：

「入法界品」是要依人證入佛果妙境。品名「入法界」：入，是指能入的智行。法界是指所入的境界。依人證入，也就是依據文殊菩薩的根本大智，普賢菩薩的諸種妙行，及諸菩薩妙行，及諸菩薩善友知識，跟已經能證入的人，起淨信、正解、正修行——這三門為能入的工具。⁷

考察全書，論及〈入法界品〉的篇幅雖然只佔全書五分之一，但卻是唯一單獨申論的一品。值得關切的是楊政河將「入法界品」、「善財童子」、「五十三參」分別討論，是否意味著存在「法界」、「本體」、「他者」的三角關係，頗耐人尋味。

5.楊義，《中國敘事學》

有鑑於世界各民族不同的文明與文化，自然產生上至天文地理、下至個人生命種種現象的差異體認；這也涵蓋對於文學敘事形式的表達，各自採取了獨具風格的觀察視角與思維脈絡。也因此孕育了多元的、以人為本的，對宇宙人生、文化文學的認識與詮釋；針對其本質、意義與法則的不同認識方式與層次。在「敘事理論與文化戰略」中，楊義對於文學中西文化的對讀，提出了與本研究極為有力的中和之道：「我覺得期間存在著一種『對行原理』。⁸……倘若不加消化和變通地把另一個圓所引導出來的理論體系，硬套在這一個圓上，就有可能失去這個圓心附近屬於精華、或屬於自身特色的一些東西。⁹」此「對行原理」並不是如影印一般，產生複製的山寨版文化；而是，融會貫通的運用，擴充對宇宙人生、文學文化，乃至宗教哲學的新視野。

6.楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》

本書之精華，在其導讀。楊維中在導讀中明確定調：「〈入法界品〉無疑可以說是《華嚴經》的精髓所在，在一定程度上完全可以將其當作濃縮了的《華嚴經》來看。」¹⁰

⁷ 楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 157。

⁸ 楊義，《中國敘事學》，頁 8。

⁹ 同上注，頁 10、11。此處指以「行」借鑑西方敘事成果，應考慮相對待的中國敘事文化本身。

¹⁰ 楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》，頁 1。

與本研究命題相關的〈入法界品〉，則分三點論述其佛學思想及其修行意義，一是深入法界與隨順法界，二是「普賢行」與解脫不離世間，三是探討〈入法界品〉的修行論意義。最後，關於《華嚴經》及其〈入法界品〉對於中國佛教的發展，楊維中認為有三點影響，分別是華嚴經學之弘揚與華嚴宗的宗派源流，以及善財童子崇拜以及中國佛教參學風氣的形成，最後則是〈入法界品〉與淨土信仰的合流。

7. 劉貴傑，《華嚴宗入門》

顯然劉貴傑是以華嚴宗之發展與教義作為主要內容。關於「入法界即入世間」，作者從善知識除了大菩薩之外，其他都是處於生死輪迴的凡夫；劉貴傑認為：「善財童子進入法界，其實正是走向人間，步入世俗。……要修行必不能捨離世間，要成佛也不能捨離世間。」¹¹對〈入法界品〉的人間性作了重要的提示。

8. 魏道儒，《中國華嚴宗通史》

本書對於〈入法界品〉的著墨不多，卻有畫龍點睛之效。見第一章華嚴典籍與華嚴經學，第二節華嚴經學的成熟形態之五一法界與世間。他提到「在《華嚴經》中，『法界』是出現頻率最高的名詞之一。」¹²並提出其核心內容與主要特色為：

其一，入法界不僅是全部菩薩修行的集中體現，而且是它的歸宿。其二，入法界即是入世間。其三，隨順法界，就是隨順善知識的所有教誨。並針對「逆行」的三位善知識¹³詮釋為：「這種化腐朽為神奇式的思路，遠遠超出了學習知識的範圍，既帶有用佛法淨化一切的意圖，又帶有肯定一切、調和一切的傾向，從而為以後的自由解釋和任意發揮提供了廣闊的思惟空間。」¹⁴對於〈入法界品〉的整體評價，魏道儒肯定說道：

〈入法界品〉所宣揚的主要思想，完全蘊涵在此前的眾多品經中，並不是脫離蹉經的新創造。它的特點在於：把平等看待一切的抽象教條發揮到極端，把融合、調和的見解貫徹到社會的各個領域。這既是全經的高潮，同時又讓人覺得某些論述與全經不協調。由於它不是專以神通境界說明教義，而是以人間的具體事例說明教義，所以具有更強的感染力。¹⁵

¹¹ 劉貴傑，《華嚴宗入門》，頁 94。

¹² 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 36。

¹³ 指甘露火王、勝熱婆羅門與婆須蜜多女。

¹⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 38。

¹⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 38。

(二)、外國學者專書

日文相關專書三部：

1.木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（台北：東大，1996年）

本書並無獨立章節論及〈入法界品〉，但是卻提供了一些有趣的見解。在第一章、華嚴經典的成立與流傳，四、《華嚴經》的諸特徵，記載如下：

《華嚴經·入法界品》是以南印度為背景而成立之事；及其作者（或是作者們）曾知道在西元前 261 年左右被阿育王所滅亡的卡令伽國。〈入法界品〉的主人公善財童子被稱為「長者子」之事，似乎也正好與「在南印度西海岸，自西紀後數世紀之間，建設了很多由商人所捐出的窟院，還有在南印度海岸全部，時常發現羅馬的貨幣」之事相應。另一方面，在《六十華嚴·菩薩住處品》裏，舉出了真旦（中國）、邊夷、罽賓、犍陀羅等國名。這事即顯示了：本品是由不僅是印度諸地域，中國或中央亞細亞也進入其視野中的人（或人們）所作成的。¹⁶

根據其說，或許可為《華嚴經·入法界品》眾說紛紜的成書與流傳之說增添文獻考察的說服力。此外，由五十三位善知識的身分，木村清孝認為「若大膽地加以推測的話，前所言〔大乘〕運動的直接支持基層，應是在這些長者，乃至資產家和女性身上吧！」¹⁷對於漁師身份的善知識，則誇張地說：「曾經有過打破階級社會意識的壁壘，將奴隸階層由宗教上、精神上來解放的意圖吧！」¹⁸從佛陀打破種姓制度的宗教本懷來說，無論是資產家、女性、漁師或奴隸都符合《華嚴經》「心佛眾生三無差別」的核心價值。

2.鎌田茂雄著，釋慈怡譯，《華嚴經講話》

關於〈入法界品〉僅以少數篇幅簡略解說。作者提及：「每一善知識均以自身所體悟之法，加上名稱，然後傳授給善財童子。善財童子將善知識盡其生涯所習得之法門，作為自己之法修持。」¹⁹強調了善財童子精進修持每一位善知識畢生體悟之法的實踐精神。

¹⁶ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 15、16。

¹⁷ 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁 19。

¹⁸ 同上注，頁 20。

¹⁹ 鎌田茂雄著，釋慈怡譯，《華嚴經講話》，頁 326。

3. 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》

關於〈入法界品〉並未單獨論述。但提及「以善財遍歷善知識之姓名，性質以及其住處等，可看出為著重於現實的和實際的。以這些作者背景帶有及濃厚的菩薩階位之色彩，更上一轉成為大部華嚴經。」²⁰可見五十三參善知識，具有反映現實的意義，也富有濃厚的菩薩色彩。

（三）、學位論文

1. 陳建郎，《《文心雕龍》佛論辭源研究》，佛光大學文學系碩士論文，2009 年。

本篇論文著重於文獻的比對與統計。陳建郎所論文學文本的辭源佛論化，與本論文以文學研究佛學的方向似乎相反；但二者相同的是，都試圖建構起文學與佛教的橋樑。

2. 溫美惠，《華嚴經·入法界品之文學特質研究》，政治大學中文研究所碩士論文，2001 年。

溫美惠在論文中羅列了相當豐富的資料，可惜論文主題訂得太籠統，未能有一明確問題意識來聚焦，以致結構稍嫌鬆散。

（四）、研討會論文

1. 古正美，〈《入法界品》的信仰性質及造像〉，第四屆華嚴國際學術研討會，2013 年。

本篇論文乃是以「轉輪王行法」、「菩薩的佛王行法」以及「佛的佛王行法」來探討「轉輪王」與「佛王」之異同；並說明轉輪王應如何具有治世及建國的方法。考據經文之脈絡，相當縝密。但是，古正美在結論所斷言：「《入法界品》很顯然的是一部具有政治意涵的佛教經典。」²¹則有待商榷。

2. 李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉，臺北：第三屆華嚴國際學術研討會，2012 年。

這是一篇嘗試以現代語言詮釋華嚴古籍的學術論文。作者以「機體哲學」、「一般系統論」與「宇宙全息統一論」，等現代思潮呼應華嚴思維「圓融」之特色。尤其以愛因斯坦的相對論，對比「法界時間感受之差異」明白解釋了：「同時段，時

²⁰ 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》，頁 305。

²¹ 古正美，〈《入法界品》的信仰性質及造像〉。

間感受長短不同，產生短時能攝長時的現象。」²²這對本研究關於「一時頓現」之詮釋，提供了有力的佐證。

三、「以文學研究佛學」之理論建構

以下將以「體相用」之佛學觀念，建構「以文學研究佛學」的理論基礎。

（一）、「體相用」的三角關係

就研究的目的、文本與方法而論，存在著「體、相、用」相互依存，又相即相入的微妙關係。「體」就是本體，廣乎浩瀚宇宙，狹乎個人一心；本研究的目的即是要探討這廣狹無礙、攸關宇宙與個人的法界。「相」就是《入法界品》中藉由「善財五十三參」所呈現出的文字相。《華嚴經》云：「文隨於義義隨文」²³，文即是相，義即是體；文字就是義理的權巧呈現，義理賦予文字躍然紙上的永恆生命。「用」就是作為方法論之用，即是用《中國敘事學》的「結構、時間、視角、意象」等四篇文學觀點來研究《入法界品》的佛學奧義。

早在魏晉南北朝，廣為流通的《大乘起信論》即有「體、相、用」之記載：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者、法，二者、義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。……所言義者，則有三種。云何為三？一者、體大，謂一切法真如平等不增減故。二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者、用大，能生一切世間、出世間善因果故。²⁴

「摩訶衍」即是大乘之義。此處所論，強調的是大乘佛教之「用大」能生出我們這世界所有屬於「世間」、超出「世間」的種種善因與善果。創立華嚴宗的法藏大師在《探玄記》對於「體相用」之「用」，更進一步的闡明：

問不善等法既非真用應離如體。答由違真故不離真。由違真故非如用。此論意以諸善法順真故竝是真用。……又別隨緣通一切法。總是真用。具帝網微細重重無盡。自在圓融即相不待會。即性不待隨。如此百門所辨約圓教顯耳。²⁵

「以諸善法順真故，並是真用。」與「又別隨緣通一切法，總是真用。」所

²² 李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉。

²³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 85 上 14。

²⁴ 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 575 下 20。

²⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 269 下 23。

強調的「用」，具有善法順從真如，以及隨順因緣通於一切法的性質。更舉十玄門之「因陀羅網法界門」—以因陀羅網比喻緣起諸法，相即相入之奧妙。想像身處珠網之中，一珠之中現多珠之影，其它的珠子也如是映現，將產生珠珠輝映，影影交織的無窮無盡景象。強調此「用」具有「重重無盡，自在圓融」的特質。行文至此，恍如置身「十世隔法異成門」之境界「十世各有區分，即是「隔法」。而這十世，能相即相入，且不失去原有先後長短之差別相，即是「異成」。考察本研究的方法論之「用」，既屬於「世間」；且是「善法」；更是「一切法」之一。跨越時空，可想見此「用」之珠，與法藏大師的真珠，正遙相輝映。

(二)、「相」與「體」的差異

例如《入法界品》中彌勒菩薩以一百一十八種比喻稱讚菩提心。澄觀大師在《華嚴經疏》據北齊地論師慧光法師的解釋將其與「十二住」配釋，說明這些比喻都通於三種發心，且用來說明「信成就及解行發心」與「菩提心的殊勝功德」。僅以其中二十三種比喻，試分別陳述：

菩提心者，猶如慈父，訓導一切諸菩薩故；菩提心者，猶如慈母，生長一切諸菩薩故；菩提心者，猶如乳母，養育一切諸菩薩故；菩提心者，猶如善友，成益一切諸菩薩故；菩提心者，猶如君主，勝出一切二乘人故；菩提心者，猶如帝王，一切願中得自在故；菩提心者，猶如大海，一切功德悉入中故；菩提心者，如須彌山，於諸眾生心平等故；菩提心者，如鐵圍山，攝持一切諸世間故；菩提心者，猶如雪山，長養一切智慧藥故；菩提心者，猶如香山，出生一切功德香故；菩提心者，猶如虛空，諸妙功德廣無邊故；菩提心者，猶如蓮華，不染一切世間法故；菩提心者，如調慧象，其心善順不獷戾故；菩提心者，如良善馬，遠離一切諸惡性故；菩提心者，如調御師，守護大乘一切法故；菩提心者，猶如良藥，能治一切煩惱病故；菩提心者，猶如坑穽，陷沒一切諸惡法故；菩提心者，猶如金剛，悉能穿徹一切法故；菩提心者，猶如香篋，能貯一切功德香故；菩提心者，猶如妙華，一切世間所樂見故；菩提心者，如白梅檀，除眾欲熱使清涼故；菩提心者，如黑沈香，能熏法界悉周遍故……²⁶

「菩提心者，猶如慈父」至「菩提心者，猶如帝王」寄寓「極喜增上住」；此「住」屬「十地」之「初地」。「菩提心者，猶如大海」至「菩提心者，猶如蓮華」寄寓「戒增上住」。「菩提心者，如調慧象」至「菩提心者，如黑沈香」寄寓「增上心住」。以上「極喜增上住」、「戒增上住」、「增上心住」即是本研究所要探討的

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 429 中 25。

「體」，也就是「隱」於〈入法界品〉的佛學教義。

至於以上二十三種譬喻的優美善巧，排比對仗，以及意象呈現，則是「顯」於〈入法界品〉的文字相，屬於敘事文學。本研究將以「體」為主要的申論方向，而不侷限於「相」上的著墨、推敲。又如參訪法寶髻長者十層八門的豪宅，十層依次象徵菩薩十地不同的風光；八門則表「八正道」，如表一所示。

表一：十層八門與菩薩十地對照表

樓層	十地地位	十地成就
最下層	歡喜地、乾慧地	乾慧意指單有觀真理之智慧，而尚未為禪定水所滋潤。施波羅蜜，有財施、法施、無畏施三種。
第二層	離垢地	戒波羅蜜，持戒而常自省
第三層	發光地	忍波羅蜜
第四層	焰慧地	精進波羅蜜
第五層	難勝地	禪波羅蜜，攝持內意，使心安定。
第六層	現前地	般若波羅蜜
第七層	遠行地	方便波羅蜜，以種種間接方法，啟發其智慧。
第八層	不動地、善慧地	願波羅蜜，常持願心，並付諸實現。
第九層	法雲地與等覺	力波羅蜜，培養實踐善行，判別真偽之能力。
第十層	如來地，佛之位格	智波羅蜜，能了知一切法之智慧。

27

如表所示的十地地位、十地成就，即是「體」的詮釋。至於經文：

爾時，善財見其舍宅，清淨光明，真金所成，白銀為牆，玻瓈為殿，紺瑠璃寶以為樓閣，碑磬妙寶而作其柱，……其宅廣博，十層八門。善財入已，次第觀察。見最下層，施諸飲食。見第二層，施諸寶衣。見第三層，布施一切寶莊嚴具。見第四層，施諸采女并及一切上妙珍寶。見第五層，乃至

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 353 下 22。

五地菩薩雲集，演說諸法利益世間，……見第六層，有諸菩薩皆已成就甚深智慧，於諸法性明了通達，成就廣大總持三昧無障礙門，……見第七層，有諸菩薩得如響忍，以方便智分別觀察而得出離，悉能聞持諸佛正法。見第八層，無量菩薩共集其中，皆得神通無有退墮，能以一音遍十方刹，其身普現一切道場，盡于法界靡不周遍，……見第九層，一生所繫諸菩薩眾於中集會。見第十層，一切如來充滿其中，從初發心，修菩薩行，超出生死，成滿大願及神通力，……如是一切，悉使明見。²⁸

就文字相可從對於法寶髻長者舍宅的描寫觀察到結構之嚴謹，詞句之華嚴，譬喻之傳神與寄寓之深遠。

（三）、「以文學研究佛學」之「用」

論及敘事學，楊義認為「敘事」一詞在我國歷經先秦至唐宋產生了如何的語義變化，如何成為文類概念，於甲骨文、金文、先秦典籍如何起源與變異，如何深刻地影響了敘事作品的表現形式等。「諸如此類在敘事結構、時間、視角、意象、評點家等篇章中包含的基本問題，均須從語義分析、文化密碼的揭破、深層思維方式的透視、古今敘事文本的細讀、歷史脈絡的清理，直至理論體系的建構等層面上……」²⁹交互比對，作全面性的檢視與梳理，以期萃取精要，洞徹表裡。楊義也提到「本體」，他如此強調：「由此形成的敘事學，乃是一種帶有濃郁的中國文化生命感的敘事學。它雖然與西方從結構主義、現代語言學借用原理的敘事學，存在着深層的對話，但是絕不以它來替代和泯滅自己的本體。」³⁰這是楊義在《中國敘事學》序言所開宗明義的宣言，也由此可知：「借用」亦存在於中西文化的交流對話中，這對本研究以《中國敘事學》為方法論之用，是一大鼓舞。其次，作者也強調「本體」，雖異於「體相用」之「體」；而是指「敘事」一詞在我國歷經秦漢至唐宋乃至現代，中國人採取不同於西方的時間順序體制等文化差異，所形成的敘事學。但殊途同歸，文學與佛學都是吾人看見自我本體和宇宙本體的不同視窗，風景雖然不同，倒也一飽眼福。

試問「以文學研究佛學」是否合乎學術規範？這牽涉到「轉化」的運用，其實，本論並非創舉。在《中國古代文論的現代意義》第七章〈劉勰文化解讀〉一文中，赫然發現有跡可循：「劉勰的理論貢獻在於他把兵家的『奇正』觀念轉化為文學理論的觀念。」³¹例如孫子《兵法》之「勢」篇所載：「凡戰者以正合，以奇

²⁸ 同上注。

²⁹ 楊義，《中國敘事學》，頁4。

³⁰ 同上注。

³¹ 童慶炳、馬新國合編，《中國古代文論的現代意義》，頁164。

勝。」³²又「三軍之眾，可使必受敵而無敗者，奇正是也。」³³「戰勢不過奇正，奇正之變，不可勝窮也。奇正相生，如循環之無端，孰能窮之？」³⁴這原是兵家「正兵」與「奇兵」靈活運用之戰術。對照《文心雕龍》之〈辨騷〉篇：「酌奇而不失其正，玩華而不墜其實」³⁵，與〈定勢〉篇：「執正以馭奇」³⁶、「奇正雖反，必兼解以俱通；剛柔雖殊，必隨時而適用。」³⁷仔細揣摩二者的文意與脈絡，似乎可以想像劉勰在書寫《文心雕龍》的書案上，應該擺著一本泛黃的、溫潤的《兵法》。

而書寫〈辨騷〉篇時可謂第一層運用：「楚辭創作的成功，純正的思想感情與奇特的誇張、想像（包括神話的運用）相互結合。」³⁸其次〈定勢〉篇則是「奇正相生」的第二層次運用：「即以『正』節制『奇』，不讓奇詭失去雅正，以『奇』調整『正』，不讓雅正流於呆板而無生氣。」³⁹由此可證：「文學創作中也有奇正相通和轉化的問題。劉勰把兵家『奇正』轉化為文論觀念，其旨意是提出藝術節制原理。」⁴⁰以上所引古今文獻，其相通的「轉化」可謂關鍵樞紐，當可作為關乎「以文學研究佛學」的有力佐證。

四、《中國敘事學》的應用策略

「敘事」的範疇應如何訂定，足以堪為評判文本的應用準繩？若以西方的理論，唯恐又落入「橫的移植」的窘境。有鑑於此，本研究將以「中國化」的「敘事」文學作為應用準繩，並擬定研究文本的應用策略。以下就楊義在《中國敘事學》中的四個主題「結構」、「時間」、「視角」與「意象」，進行「文學」和「佛學」的跨域對話。

（一）由「結構」觀文本之敘事次第與場域

文字串連成篇章，而篇章的結構卻超乎文字所表達的意涵之外。楊義認為「結構」富有「隱義」與「哲學意味」的。

一篇敘事作品的結構，由於它以複雜的形態組合著多種敘事部份或敘事單元，因而它往往是這篇作品的最大的隱義之所在。他超越了具體的文字，

³² 曹操等注，郭化若譯，《十一家注孫子》，頁 68。

³³ 同上注，頁 66。

³⁴ 同上注，頁 69。

³⁵ 羅立乾注譯，《新譯文心雕龍》，頁 71。

³⁶ 同上注，頁 491。

³⁷ 羅立乾注譯，《新譯文心雕龍》，頁 485、486。

³⁸ 童慶炳、馬新國合編，《中國古代文論的現代意義》，頁 164。

³⁹ 同上注，頁 164。

⁴⁰ 同上注。

而在文字所表述的敘事單元之間、或敘事單元以外，蘊藏著作者對於世界、人生以及藝術的理解，在這種意義上說，結構是極有哲學意味的構成，甚至可以說，極有創造性的結構是隱含著深刻的哲學的。⁴¹

就文字含意可解：「結」就是結繩，「構」則是架屋。「結構」一詞，在目前的普遍使用上，雖然已經是名詞了；但回溯中國詞源上，其實是動詞，亦可說具有動詞性。「結構的動詞性」，是中國人對結構進行認知的獨特性所在，也是中國特色的敘事學貢獻自己的智慧的一個重要命題。「結構的動詞性」⁴²的精義，就在於它把結構當成一個過程，當成一種生命的投入，當成人與天地之道的一種框架性的結合點。秉持這個理念，可以省思：三十九品、八十卷的《唐譯華嚴》，何以分判為「七處九會」；〈入法界品〉又為何以「五十三參」的結構來呈現；楊義所謂的「結構的動詞性」，祖師大德的疏鈔是否早已有所發端。此外，「數字」，在結構的體系裡，似乎也隱藏著「文化密碼」。⁴³在華嚴哲學的論述中，「10」代表重重無盡；且「善財五十三參」也內含數字，隱藏了甚麼訊息，也值得一探究竟。

（二）由「時間」觀文本之敘述始末與流動

關於時間，陸機在《文賦》有此一言：「觀古今於須臾，撫四海於一瞬。」與華嚴宗十玄門的「十世隔法異成門」有異曲同工之妙。《大方廣佛華嚴經》云：「過去中未來，未來中現在，三世互相見，一一皆明了。」⁴⁴何謂「十世」？就時間的遷流而言有過去、現在、未來等三世，這三世其中又各有三：過去有過去的過去、過去的現在、過去的未來；現在有現在的過去、現在的現在、現在的未來；未來有未來的過去、未來的現在、未來的未來；，再加上一念就有十世。十世各有區分，即是「隔法」。而這十世，能相即相入，且不失去原有先後長短之差別相，即是「異成」。而楊義對於「時間」強調的是維繫「宇宙」與「人的生命」之間的意識形態。

時間意識的產生，意味著人們對天地萬象生生不息、變動不居的認識和把握，開始脫離了混沌迷茫的狀態，逐漸進行秩序性的整理；同時也開始了對於人自身的生老病死、長幼延續的生命過程的焦灼的體驗。時間意識一

⁴¹ 楊義，《中國敘事學》，頁 42。

⁴² 楊義，《中國敘事學》，頁 38。

⁴³ 對《西遊記》的結構之道有著關鍵作用的數字，見於九九八十一難。這個數字和古中國的原始信仰和方術思想有著深刻的聯繫。在古人的心目中，天地之數始於一，終於九；九意味著多，意味著陽，因此《管子·輕重戊》篇有所謂「九九之數，以合天道」的說法。楊義，《中國敘事學》，頁 48。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 259 上 20。

頭連著宇宙意識，另一頭連著生命意識。時間由此成為一種具有排山倒海之勢的，極為動人心弦的東西，成為敘事作品不可迴避的，反而津津樂道的東西。⁴⁵

由此觀之，《華嚴經》的「時間觀」與《中國敘事學》的「時間意識」似可會通，且相互輝映。

（三）由「視角」觀文本之敘說者與所說者

由「視角」的敘事理論，可以更清楚的看出《華嚴經》所呈現的「召喚視野」；也有助於釐清「敘說者」釋迦牟尼佛與「所說者」毘盧遮那佛，是一或異的關係。楊義對於「視角」的重要性、複雜性，強調如下：

敘事角度是一個綜合的指數，一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地聯結著誰在看，看到何人何事何物，看者和被看者的態度如何，要給讀者何種「召喚視野」。⁴⁶

關於文本的視角，《華嚴經》與《法華經》的起始，皆是「如是我聞」；「我」者即是多聞第一的阿難尊者。如此可知，二經皆是「第三人稱」的全知視角。《華嚴經》的〈入法界品〉是較富有情節起伏的內容，有待深入探討視角的動靜變化。

（四）由「意象」觀文本之文學性與宗教性

〈入法界品〉是全經展現豐富「意象」的部分，可藉此彰顯其文學性，詮釋其宗教性。楊義的將「意象」的體制、作用、功能，精闢入裡的分列三點：

意象作為「文眼」，它具有凝聚意義、凝聚精神的功能。……對作品的意義滲透進行有散有聚的調節，形成意義的聚散分合的體制。其次，意象作為「文眼」，它具有疏通行文脈絡、貫穿敘事結構的功能。敘事作品往往是以情節或非情節的跳躍性思路，作為行文的線索的。在情節與情節的轉換之間，設置一個意象，可以使轉換不流於生硬簡陋，而在從容轉換中蘊含著審美意味。其三、意象作為「文眼」，它還具有保存審美意味、強化作品的耐讀性的功能。⁴⁷

⁴⁵ 楊義，《中國敘事學》，頁 129。

⁴⁶ 楊義，《中國敘事學》，頁 208。

⁴⁷ 同上注，頁 343—350。

意象，應是這四個面向中，最豐富的題材。看到流星，總令人想起《華嚴經》裡——佛陀夜睹明星而開悟的那一幕，菩提樹下的星空。看到蓮花，自然聯想到《法華經》的「妙法蓮華」，以及出淤泥而不染的深層意涵。對於將意象比喻為文眼的「點睛藝術」；以下將以表二，略舉善財童子參訪的十二位善知識之國名與其名號之奧意試呈現之：

表二：善財童子參訪的十二位善知識之國名與其名號之奧意

國名	寓意	善知識	釋名
名聞 ⁴⁸	能持淨戒現世界故。	自在主童子	三業無非六根，離過故得自在，則戒為主矣！戒淨無染故云「童子」。 ⁴⁹
海住 ⁵⁰	近海而住故，安住於忍，如海包含故。	具足優婆夷	忍器遍容一切德故，忍辱柔和，故寄女人。
師子宮 ⁵¹	禪定無亂如彼深宮處之，則所說決定作用無畏，故以為名。	法寶髻長者	綰攝諸亂居心頂故，定含明智加以「寶」名，以喻顯法名「法寶髻」。
藤根 ⁵²	夫藤根深入於地上發華苗，表善現行般若證深能生後得；後得隨物而轉。故取類於藤。其土有城，名曰：普門（象徵實相般若的普遍性）。	普眼長者	觀照般若無不見故。
多羅幢 ⁵³	多羅，明淨；幢，建立。	無厭足王	如幻方便，化無所著，故無疲厭心。
妙光 ⁵⁴	前位悲增，今得無	大光王	慈定之智無不該

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 350 中 17。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 931 下 25。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 351 上 27。

⁵¹ 同上注，頁 353 中 14。

⁵² 同上注，頁 354 中 20。

⁵³ 同上注，頁 355 上 29。

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 356 上 20。

	住妙慧運眾生。		故，廣大願中皆徹照故。
安住 ⁵⁵	智契實法不為緣壞名為安住。	不動優婆夷	自發心來，於一切法無不得定，煩惱二乘不能動故；亦令眾生心不動故，以智修慈故。
無量都薩羅 ⁵⁶	「喜出生」：謂此城中出生無量歡喜之事故，以智度圓滿則能無所不生。	遍行外道	友名「遍行」，巧智隨機無不行，故名「真實行」；示外道者，能行非道故，非道不染故曰「出家」。
廣大 ⁵⁷	廣大國者，創入迴向故，迴向眾生故「廣」；迴向菩提故「大」；迴向實際，義通「廣大」。實際，即真如。	鬻香長者，名：優鉢羅華	「青蓮花」之義。青蓮華長者，寄救護眾生離眾生相迴向。蓮華處淤泥而不染，猶護眾生而離相；青蓮華為水中之最，救護為入生死之尊。
樓閣 ⁵⁸	樓閣城，由此迴向令菩提心轉更增長，悲智相依而勝出故。	婆施羅船師	婆施羅者，此云「自在」，謂於佛法海已善通達，於生死海能善運度，於一切法深信不壞。
可樂 ⁵⁹	在可樂國者，由等佛迴向，不見美惡；皆得清淨，歡喜悅樂故。因菩薩	無上勝長者	寄等一切佛迴向，以得勝通無過上故；等於諸佛，更無勝故。「等一

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 358 中 5。

⁵⁶ 同上注，頁 359 下 20。

⁵⁷ 同上注，頁 360 下 4。

⁵⁸ 同上注，頁 361 中 23。

⁵⁹ 同上注，頁 362 中 2。

	的迴向之力，眾生均得清淨快樂。		切佛迴向」所得之力，無有超過者。
輸那 ⁶⁰	國名「輸那」者，此云「勇猛」，勇猛之力能使善根無不至故。其國有城，名：迦陵迦林，以義翻，為相鬪戰時謂因鬪勝而立城。	師子頻申比丘尼	善友名「師子嚩申」者，舒展自在無不至故；比丘尼者，純淨之慈合善遍故。

例如「師子宮」，澄觀大師由「象」生「意」，詮釋獅子宮為「禪定無亂如彼深宮處之，則所說決定作用無畏，故以為名。」⁶¹ 更傳神地將「法寶髻長者」描繪成「縮攝諸亂居心頂故，定含明智加以『寶』名，以喻顯法名『法寶髻』。」披頭散髮，就是三千煩惱絲；結髻成寶，表示降伏煩惱，轉染為淨。

五、結語

本論可謂撰寫博士論文的緒論，亦即是主幹。研究成果當可作為「以文學研究佛學」方法論之依據；而研究進路即是待完成的博論枝葉。

（一）目前研究成果

「以文學研究佛學」在《中國古代文論的現代意義》第七章〈劉勰文化解讀〉一文中，赫然發現有跡可循；其相通的「轉化」可謂關鍵樞紐，當可作為關乎「以文學研究佛學」的有力佐證；可證合乎學術規範。同理可證，通過「體、相、用」相互依存，又相即相入的微妙關係；將《中國敘事學》的「結構、時間、視角、意象」等四篇文學觀點，用以「轉化」研究《入法界品》的佛學奧義；這跨領域的文學命題，方向無誤。

（二）未來研究進路

「結構篇」－「七處九會」與「由上而下」的敘述涵義，將探討「流通分」的定義與影響、入法界品在「五週因果」中的地位與分量、菩薩道「五十二階位」與「五十三參」的「寄位修行相」以及「五十五會」對入法界品之結構的另一種分判。「時間篇」－五十三參的時間流動與「十世隔法」，將釐清善財童子的參學

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 363 上 11。

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 931 下 25。

歷程在時間的流動與參訪善知識的對象有何關連，又究竟歷經多久歲月；五十三參諸位善知識的前世今生；「一時頓現」的說法形式與「十世隔法」如何會通。「視角篇」一說者釋迦牟尼佛與所說者毘盧遮那佛，將探討佛的「三身」與「十身」等不同說法；此外，大願精進力救護一切眾生夜神的前世是善伏太子，經云：「彼時五百大臣，欲害我者，豈異人乎？今提婆達多等五百徒黨是也。」⁶²與本生經中，提婆達多總是處處阻撓悉達多太子的敘事形式雷同，是否傳譯有誤，應審慎處理。「意象篇」一澄觀大師《華嚴經疏》所呈現的意象與寓意，除了剖析〈入法界品〉中所出現的國名、善知識名稱以及種種空間場域，所呈現出的意象與寓意；且「彌勒菩薩會」中，以一百一十八種比喻稱讚菩提心，與一百零三種譬喻彰顯殊勝功德，更是全經備受矚目的焦點，如何藉由意象的敘事呈現，值得深入探討。

承蒙國際青年華嚴學者論壇講評人蕭麗華教授評點，未來本研究的方法論，將以西方文論，進一步涉獵思辨，強化楊義《中國敘事學》所提結構、時間、視角與意象等四篇的理論基礎。本論為跨領域的命題，一端是佛學，一端是文學。在後續的博士論文研究過程，也將試圖維持巧妙的平衡，雖以文學為用，亦不捨棄《華嚴經》中的敘事之美。好比前往華嚴法界的目的地，自不能閉目錯過沿途的文學風景。

⁶² 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 400 上 1。

參考文獻

原典文獻

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

《大乘起信論》。冊 32，第 1666 號。

《華嚴經探玄記》。冊 35，第 1733 號。

《大方廣佛華嚴經疏》。冊 35，第 1735 號。

中日文專書

方東美（1986）。《華嚴宗哲學》。（臺北：黎明文化。）

木村清孝著，李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。（臺北：東大。）

印順（2000）。《以佛法研究佛法》。（新竹：正聞。）

吳海勇（2002）。《中國佛教學術論典·中古漢譯佛經敘事文學研究》。（高雄：佛光。）

童慶炳、馬新國合編（2003）。《中國古代文論的現代意義》。（北京：北京師範大學出版社。）

陳琪瑛（2007）。《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》。（臺北：法鼓文化。）

楊義（1998）。《中國敘事學》。（嘉義：南華管理學院。）

楊政河（2004）。《華嚴哲學研究》。（臺北：慧炬。）

楊維中注譯（2011）。《新譯華嚴經·入法界品》。（臺北：三民。）

劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。（臺北：東大圖書。）

魏道儒（2007）。《中國華嚴宗通史》。（臺北：空庭書苑。）

羅立乾注譯（1996）。《新譯文心雕龍》。（臺北：三民。）

鎌田茂雄著，釋慈怡譯（1993）。《華嚴經講話》。（臺北：佛光。）

龜川教信著，印海譯（1997）。《華嚴學》。（臺北：佛光。）

西文專書

托爾斯泰著，許海燕譯（1997）。《伊凡·依里奇之死》。（臺北：志文。）

期刊論文

古正美（2013）。〈《入法界品》的信仰性質及造像〉，第四屆華嚴國際學術研討會。

李治華（2012）。〈華嚴思維與現代思潮〉，第三屆華嚴國際學術研討會。

學位論文

陳建郎（2009）。《《文心雕龍》佛論辭源研究》，佛光大學文學系碩士論文。

溫美惠（2001）。《華嚴經·入法界品之文學特質研究》，政治大學中文研究所碩士論文。