

華嚴法界觀中的隱喻探義

中興大學中文系 助理教授
周玟觀

摘 要

華嚴有「經中之王」之譽，經詮佛高妙境界，故有所謂「不讀華嚴，不知佛富貴」之語。不過，華嚴的高大深廣，故令人生起「高不可仰」「深不測」敬畏仰慕之心，也可能因此產生望洋興嘆，不知如何理解，不知如何切入之憾！然而，華嚴本意，恐非單方面開展佛之玄妙不思議境界，其暢述本懷仍在於藉由經教「開示悟入」佛之智慧之海，引人出凡入聖，修証入道。

因此，如何將抽象的義理轉化為具體可理解的言語，令聞法眾生開示悟入呢？本文以為華嚴經教中大量出現的華喻、海喻、帝網珠喻等「譬喻」為一重要的傳達管道。吾人素知佛經善用「譬喻」，譬喻的使用大量地出現在大小經教中，然而，譬喻的作用為何？是文學的修辭？作為語言增強作用？扮演點綴與修飾之用？或僅為一種入道之善巧方便之語？或者可能藉由譬喻令聞修者產生具體實際的身心體驗，進而促成聞思起修的作用？

本文將藉用譬喻語言學者對譬喻 (Metaphor) 的新見，作為理解華嚴法界譬喻的新管道。Lakoff 等學者指出人的語言認知是從具體到抽象，而具體可感知的身體、感官等認知過程作為譬喻基石，作為抽象意義理解的基石。因此，譬喻性語言不是囿於文學領域的修辭工具或手段，而是一種思維方式。是吾人思維、語言、行為乃至歷史文化的基礎，而觀察不同的國家、宗教與文化下的「基本譬喻」(basic metaphor) 與「創意表述映射」(elaborate mapping)，更可以作為深入理解該宗教文化的豐富意涵。

因此，本文以華嚴法界觀中的譬喻作為探索的對象，分別從「法界」、「觀」在華嚴經教中所出現的譬喻進行分類分析討論。首先，華嚴的法界觀中，不論是

真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀，乃至事事無礙觀、重重無盡觀，若就哲理探討而言，自可深刻剖析其間義理思維，然而本文的關懷是其譬喻語言的使用。首先，對於法界譬喻中所言之海印三昧與因陀羅網境界，皆是就「喻」而說，此等境界之喻如何借喻而令聽者產生重重無盡之身心感受。其次，「觀」字本義為看見，是一種生理的活動，用於華嚴經教中，自然已超越生理觀看之義，作為一種「譬喻」延伸，此一譬喻表達類同於譬喻語言學所指之「理解是見」(Understanding is seeing)。本文的結論在說明「譬喻」是義理深廣的華嚴經教為人所理解的管道之一藉藉由譬喻思維可以從具體可感的經驗域的形態格局去理解並建構另一個截然不同經驗域，而華嚴經教因其獨特的佛教文化與哲思，也展現其譬喻語言的特色。

關鍵字：華嚴法界 理解是見 譬喻語言 身心體驗

一、前言：從「不讀華嚴，不知佛富貴」談起

「古人云：『不讀華嚴，不知佛家富貴』」。這句古德名言，成為一般人談到華嚴經常引用的一句話，甚至在撰寫華嚴論文時為彰顯華嚴的重要性與豐富義理，經常出現的佐証句。此語言出唐代圭峰宗密法師（784-841），稱《華嚴》「稱性備談十身威雄，若不讀華嚴經，不知佛富貴，為欲顯斯果德，故說華嚴大經十種因緣，皆應一一隨其本因。」¹宋永明延壽法師（904-975）也有此語：「十地菩薩示受佛職位，如來十號是佛職，不讀《華嚴經》，焉知佛富貴。此一真心，可謂富貴，可謂尊極。」²。顯然的，視世間富貴如電露泡影的佛教祖師，不當也不會以財貨豐富或是名位尊貴實指、牢籠華嚴境界。若據一般修辭學常識，我們也當會認為佛教祖師使用此語，為一比喻用法，將華嚴豐富的義理比擬為一般財富地位，再加上反詰問語增強語氣，其效果如將譬喻歸為七類「奇異詞」之一類，其目的在於「可使語言顯得華麗並擺脫生活用語的一般化」³然而，1980年代以降的語言學者不滿足於僅限於表面類比關係、修辭技巧的譬喻界義，而企圖「從修辭的特殊技層面，還原到生活與思維的基本層面，揭示了其（譬喻）在人類生活中的重要性。」⁴。

宗密使用此喻詮釋澄觀說明華嚴教起十種因緣之第八「顯果難思」，〈鈔〉中除了「富貴」喻外，也用為「華藏世界海」喻稱華嚴所詮佛之果德依報。海喻為華嚴常用之喻，富貴與海皆在譬說華嚴法義深廣。然而，此一習語「不讀華嚴，不知佛富貴」何以不能以佛之海取代？如果照傳統修辭所稱，比喻中有喻體、喻詞與喻依，在此句話中，佛教經義是喻體，而富貴是喻依，而喻詞（是、如、像）省略了，或可歸為隱喻或略喻的一種。然而，若說譬喻是從經驗上感受其相似性而作出對應的譬喻選擇，那麼，財位的富貴與海的廣大一樣都可以指稱華嚴在佛教經義中展示的廣大義，何以不能以海喻取代富貴喻？則令人感到些許的困惑。從譬喻語言學者的角度觀看，不認為譬喻是因相似性而形成喻體、喻依平行比對的關係，學者Johnson主張譬喻是「以一個經驗域的形態格局去理解並建構另一個截然不同經驗域的思維方式」⁵隱藏在譬喻的語言表達層面（喻體、喻詞、喻依所組點的語言表達式）之下，有一個譬喻的認知層面。「不讀華嚴，不知佛富貴」這

¹ 唐圭峰宗密法師：《華嚴經行願品疏鈔》卷2，《卍續藏》0229，05冊。或有引此文稱出自清涼澄觀法師語，語。此語為宗密於詮解澄觀鈔「八顯果難思者」所作之鈔。

² 宋永明延壽法師：《心賦注》卷3，《卍續藏》1231，63冊。

³ 亞里斯多德著，陳中梅譯《詩學》（北京：商務印書館，1996年），頁156。

⁴ 周世箴：《我們賴以生存的譬喻·中譯導讀》（台北：聯經出版社，2006年）頁17。

⁵ Johnson Mark, 1987. *The body in the Mind : the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

句話表面上是隱藏了喻詞的略喻，但是藏在其下的是認知活動運作的層面。在這句話中，「來源域」是富貴，而「目標域」是華嚴經驗，宗密創造了一個組譬喻映射，華嚴經義是譬喻訴求的目標，是抽象的存在，可以理解，卻無法具體捉摸，若能藉助易知可感的有形實物實體，作為其具像化的來源，那麼對於閱聽者而言，可以創造便於感知的管道。所以用一般人易於認知財富地位作為來源域，就創造了一個感知管道，財物之多為「富」，地位尊崇為「貴」為閱聽者所熟知，所以華嚴的法義之內容豐富與地位尊貴由此令閱聽者獲得具體感知，也就是這個譬喻成功的對應兩者在認知層面的運作。然而，何以不能使用「海」喻，是因為「佛富貴」一語言，還有一個不容易被辨識的概念譬喻式存在，在此「佛」作為一擬人化的基礎譬喻，來源域是「人」，而目標域是「佛教經義」或「佛所說的法義」，「佛」作為佛教創教者，用以代表他所說的法義，是「轉喻」的類型之一。因此，此處佛是指稱的是人，所以使用了人所擁有的財物之多—「富」與地位尊貴—「貴」來指稱人的狀態，而此人的存在狀態，譬喻了佛經經義深廣尊貴。富貴可以指稱一個人存在的狀況，而海並不能指稱人存在的狀況，雖然這富貴與大海都可以類比華嚴經義的深廣。這裏也例証了譬喻底層具有認知系統對應的關係，而非語言表面類近關係就可以隨意類比、比附。

以上對於「不讀華嚴，不知佛富貴」的譬喻分析，或可理稍微理解此一譬喻的形成，然而，為何這句話成為後人好用的習語？華嚴經中本有許多對華嚴境界譬喻之辭，如世界海、因陀羅網、鏡喻等等，何以此語成習用之語？或許如譬喻學者所言，宗密在傳統對華嚴法義或境界描述時使用的譬喻之外，創意性(creative)的創造一個新喻，這個譬喻提供了閱聽者對經驗的新理解與感受。雷可夫等學者指出「新喻有創造新真實(new reality)的能力，當我們開始以譬喻理解我們的經驗時，就會發生；當我們開始付諸行動時則變成一個更玄妙的真實(deeper reality)。如果一個新譬喻進入我們行為所依存的概念系統，便會更改那個概念系統、感知，以及由此系統所賦予的行為。」⁶細繹宗密此一譬喻的施設原因，的確是要鼓勵閱聽者進行「閱讀」華嚴的行動，讀華嚴經教的感受，就如同感知佛家廣大尊崇的境界一樣，在境界的感知上，「財富」又的確遠比「大海」喻，「因陀羅網」喻來得具體親近，這種新喻的創造，讓讀者對閱讀華嚴有新的經驗理解與感受，而當這個感受可能與自己有密切相關時，則更具傳播的效果。所以永明延壽法師延用此語解釋時說「此一真心，可謂富貴，可謂尊極」，則明指隱喻之佛為「真心」，而我與佛同具之真心，在此界義下同富且貴，豈不令人更生起嚮往之心，富貴一

⁶ Lakoff, George & Johnson, Mark, 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press. p222.譯文參考《我們賴以生存的譬喻》頁 231、232。

詞在此脫離日常用語，不再是被視為如夢幻泡影的富貴煙雲，而是豐富尊貴的佛法義理內涵。

綜上所述，是借用譬喻語言學的新見對於引用華嚴時常用的一句習用熟語進行簡單的分析，卻也可以從中發現「譬喻」之使用，的確不僅是使用相似語詞、物件進行比附的語言表達層面問題，而是深入語言之中與人類認知形成層面習習相關。譬喻語言學者進一步主張譬喻不只是語言表達式的問題爾爾，還包括存在其間的意義、真理、思維本質與身體在心智形成過程中的作用，這一切又往往與該社會、文化、思想傳統有所繫連。所以重新思考譬喻的形成與意義，或許創造了一個研究方向的新可能。所以，在本篇小論文中嘗試以譬喻語言學的角度去分析、理解華嚴經教中所出現的「法界觀」。主要想探討的問題是，華嚴經教中「譬喻」如何運作？如何以譬喻的方式令閱聽者對「非共享經驗」產生理解？而最後也必須回答華嚴經教所創造的「法界觀」譬喻，在傳播法義的成功與局限之議題。

二、華嚴「法界觀」譬喻

「法界觀」為漢傳佛教華嚴祖師所示，為闡明華嚴境界及其修法之要。⁷。所謂法界觀，《法界觀門》中提出「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」，後智儼有十玄門之說，圭峰宗密則衍為「四法界觀」（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）。⁸此法界觀諸說，皆陳示法華奧義，實為佛陀等覺普賢大士等佛家賢聖所証所知之境界。此一境界，對並無法身大士實証經驗的凡夫而言，絕對是一個陌生而無法感受、感知乃至體解的境界。經教中如何傳達這些「非共享經驗」（unshared experience）？此法界為何？此觀為何？其中應用了那些譬喻以傳達意義、產生理解？以下分別就（一）法界喻與（二）觀喻進行初步的譬喻探索之路。

（一）「法界」的兩種實體喻

「法界」之界說義理，華嚴祖師亦多所闡釋發揚其義，法藏《探玄記》中指出：「法有三義」「一持自性義、二軌則義、對意之義」、「界亦有三義」「一是因之義、二是性之義、三是分齊之義」⁹；圭峰宗密《註華嚴法界觀門》有四法界之界說：「統唯一真法界，謂總該萬有，唯是一心，然心融萬有便成四法界。一事法界，界是分義，一一事法有差別，有分齊故；二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界，具性分二義，性分無礙故，蓋理因事顯，事依理成，理

⁷ 法界之說，最早載於傳為華嚴初祖杜順所作之《華嚴法界觀門》，後有澄觀《華嚴法界玄鏡》與宗密《註華嚴法界觀門》為之註疏，法藏《華嚴勸發菩提心章》引述其義。

⁸ 華嚴法界相關義理研究，參見陳英善《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，1996年）。

⁹ 法藏《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁440b。

事交融，相得益彰。四事事無礙法界，一切分齊事法，大如須彌，小至毫毛，得理法界之鎔融，皆隨理性而普遍，彼此不相妨礙，如性融通，而重重無盡故」¹⁰此中對有形無形、有相無相、事與理等義理的闡明，一方面可透過義理梳理而証，另一方面，華嚴祖師亦巧用諸多譬喻以闡示此一理境。以何譬喻之法，除了傳統習知的的海印喻、海波喻、帝羅網喻、鏡喻等喻外，還有藉由字裏行間可以尋獲的實體譬喻思維。

1. 「法界」海印喻、海波喻、因陀羅網喻

(1) 海印喻

「海印」之說，源見《華嚴經·賢首品》：「或現男女種種形，天、人、龍、神、阿脩羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲，一切示現無有餘，海印三昧勢力故」¹¹。以海為喻，形容佛陀智慧者本所在多有，同經處即有如「智慧如海」、「入佛海智」、「入佛智海」之喻。然，此特說「海印」¹²則在取譬時有「功能角度攝取」的考量。如法藏《探玄記》卷4解釋其義說：「海印者從喻為名，如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心，猶如大海，應機現異。」¹³又如清涼澄觀演義其義說：「如海普現眾生身，以此說名為大海。菩提普印諸心行，是故正覺名無量，非唯智現物心，亦依此智，頓現萬象普應諸類……各不同行業，音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力」、又進一步說：「海即是喻，識浪既停云湛智海、無心頓現，故曰虛含，能應所應皆為萬象。」¹⁴其喻所取之「功能視角」在於海面於平靜無波時，具有映照事物的功能，而以此具體感知之經驗，譬喻佛之得處三昧定中，可映現萬象普應諸類。

(2) 海波喻

以海為喻，除上述海印之說，亦有海波共舉為喻。法藏《華嚴一乘教義分齊》以普賢所証境界為「此二無二全體遍收，其猶波水」¹⁵宗密《注法界觀門》注釋其義說：「亦不得以世俗情所見矣，世人焉見全一大海在一波中耶？此但以海波指

¹⁰ 圭峰宗密《註華嚴法界觀門》，《大正藏》第35冊，頁684b。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經·賢首菩薩品第八》，《大正藏》第9冊，頁434c。

¹² 除《華嚴經》用「海印」喻，在《大集經》、《寶積經》亦有此喻。《大集經》：「如閻浮提一切眾生及餘外色，如是等色，海中皆有印像，以是故，為大海印。」《寶積經》：「如大海，一切眾流悉入其中，一切諸法入法印中，亦復如是，故名海印。」

¹³ 法藏《華嚴探玄記》，《大正藏》35冊，頁189。

¹⁴ 清涼澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義序》，《大正藏》36冊，頁4b-c。

¹⁵ 法藏《華嚴一乘教義分齊》，《大正藏》第45冊，頁477。

理事之位，以分義相非全喻法，如全一大海在一波中而海非小，海無二故，俱鹹濕故。」此喻雖同上喻以「海」為喻，但所取之功能視角不同，前者以海之映現功能，此則著眼海之內容為鹹味、濕性，全海與各別之波，相狀雖有別異，體性一同。因所取之功能視角不同，因此來源域雖同為海，目標域同為法界義，但其所闡之義理則迥然有別。功能視角所取之不同，則對應之感知已異，是二喻之別。

(3) 因陀羅網喻、鏡喻

因陀羅網亦為華嚴重要的譬喻之一。智儼在《一乘十玄門》中，欲解釋「一乘緣起自體法界義」十玄門闡釋其義，十門第二即為「因陀羅網境界門」：「帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相，以何為相？猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中，如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡也。是故如第七地讚請經云：於一微塵中各示那由他無量無邊佛於中而說法，此即智正覺。世間又云：於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍，世間不迫迮。此即據器世間。又云：於一微塵中現有三惡道天人阿修羅，各各受業報。此即據眾生世間；又云。如一微塵所示現，一切微塵亦如是，故於微塵現國土。國土微塵復示現，所以成其無盡復無盡，此即是其法界緣起。」因陀羅網，又名帝網。是帝釋天之寶網，以其網之間，珠玉交絡，既有映現意象，又有重重無盡的意象，以此傳達、彰顯法界一即一切、一切即一，重重無盡之義。

2. 「法界」的實體譬喻思維

除上述海印等喻本為讀華嚴人所熟知的譬喻外，若說「入法界」「法界緣起」「稱周法界」「遍法界」等語，也是「譬喻」(metaphors)之一，必令人升起重重疑團。然而，細思其語背後的思維概念，似乎隱隱然有其理。雷可夫等指出語言中普遍存在的物質與實體譬喻(ontological metaphors)，是我們基於實存物與物質(physical objects and substance)的經驗，對於新事物、抽象理則的理解提供了「深厚的基礎」¹⁶，實體譬喻的基礎來自於一般人熟悉的生活經驗，我們對於實際存在的事物，更重要是自身的身體經驗。這些經驗提供了一般人對於非實體狀況存在的事件、活動、情感與觀點等視為實體與物質。¹⁷由此觀之，《華嚴》經教中的確

¹⁶ “Metaphors We Live By” p36-43. 譯文參考《我們賴以生存的譬喻》第六章「實體譬喻」，頁 47-58。雷可夫等學者認為「藉由物件與物質去了解我們的經驗，使我們得以挑選出經驗的組成部份，並視之為統一體中有區別的實體與物質，一旦能將我們的經驗視為實與物質，我們就可以將之指涉、分類、組合以及量化—並且以此一手段下判斷。」 頁 47。

¹⁷ 雷可夫等在書中舉了相關的語料例証，歸納有以下數種實體譬喻情形：Referring、Quantifying、Identifying Aspects、Identifying Causes 等，參考“Metaphors We Live By” p37-48.

有為數不少符合此定義的實體譬喻，如將「法界」視為一個容器，華嚴經教中，如「譬如虛空普持一切遍法界中所有世界」（《大方廣佛華嚴經》卷 47、「謂遍法界內皆有佛身」（澄觀·《大方廣佛華嚴經疏》）的句子為數很多，法界一詞並非實體，實無內外邊界可言，如雷可夫指稱是一種「無實存邊界之處」（no natural physical），但是人很難去理解一個無邊界、非實體的概念。我們的內在、本有的肉身經驗，以皮膚為界，可以區分內外、是一個有表有界的實存體，「容器」的思維就很容易做我們投射到外界以認識外在世界，在實存世界中企圖圖以進、出、內、外去作概念的思維與投射。華嚴經教中所謂「無不從此法界流，無不還歸此法界」¹⁸一句，隱藏在表面語言的背後，不容易被發現的就是這樣的實體思維譬喻，我們以可以容許物體流動、進出、還歸的容器譬喻來理解抽象的法界概念。語言者習焉不察的原因，也在於這是存在於文化與心智模式中重要的成份，是人們賴以思考與理解運作模作。因此，我們很難想像拿掉這些實體譬喻，將如何行文表述非以實在的事件、行動、情感或抽象概念的意義。然而，也不能不承認「實體」的譬喻語言，也有可能造成理解華嚴經教的誤讀，畢竟「法界」可否完全以一個別獨立的實體來指稱，是有問題的。

綜上所述，創造譬喻在溝通「非共享經驗」（法界緣起、重重無盡、一多相即等義理、境界）中具有重要的作用。同時，此一作法的能力在在考驗詮釋者「融合世界觀及調整經驗範疇化方式之能力」¹⁹華嚴經教之中，如何透過「譬喻語言」來啟迪弟子，讓聞法的人透過「能近取譬」，從具體透顯抽象的經驗，映射抽象之佛知見。「佛之知見」甚深難解，那麼佛與眾生之間認知理解本來就差距非常之大，佛是佛的境界，佛是佛的知見，眾生是眾生的境界，眾生是眾生的知見，兩者本無溝通、互解之可能。但「開示悟入佛知見」的前提，就是希望眾生能「聞」、「思」、「修」，透過聞經解理而達到修行體証的可能性、或是走上修行實踐之路。

（二）法界「觀」—以生理視覺為基礎的「理解是見」喻

不論是《法界觀門》「華嚴三觀」（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀），或是其後增衍的「四法界觀」（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），在語言表達上都使用「觀」字。若依從主張「*Mataphors, we live by*」的譬喻語言學者眼

¹⁸ 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，《大正藏》第 35 冊，頁 504b。

¹⁹ 「非共享經驗（unshared experience）」。譬喻語言學者認為人與人溝通或雙向理解時，若在文化、知識、價值觀與設想方面毫無共識，則雙方雙向溝通會產生困難。因此，除了抱持同理之心，了解並尊重雙方背景差異外，若能發現適當譬喻去溝通非共享經驗中之相關局部或者去突顯雙方共享經驗（the shared experiences）而忽略其餘，而能創造一致（rapport）並溝通非共享經驗。參考“*Metaphors We Live By*” p242；《我們賴以生存的譬喻》，頁 335。

中看來，必也是「隱喻」之一種嗎？誠然，觀看為喻，在譬喻語言學已對此一具有悠長歷史的「理解是見」(Understaning is seeing) 的古老譬喻傳統進行溯源與實例分析²⁰，証實語言中運用視覺生理感官為基礎，投射於意義理解的動詞或動作。「觀看」何以成為一種隱喻，不同文化間如何以此生理共性形成類同的隱喻，而又如何發展出新的譬喻映射，其實是很有趣的觀察點。以下從「理解是見」的中國隱喻傳統與華嚴「觀」的隱喻特色討論之。

1. 中國傳統文化脈絡下的視覺語優劣義

相對於西方具有古老傳統的「知如見」、「理解是見」譬喻，中國也早早出現具有文化意義與深度思維的「仰觀俯察」(《易傳》)、「以道觀之」(《老子》)等智慧之語，中國傳統思想文獻中，不論是儒家、道家或佛教都有「理解是見」的譬喻存在，而此譬喻延伸又存在劣義與勝義兩種情形²¹。在此暫不論儒道之視覺語彙優劣語義，以佛教而言，「五眼」之喻已巧妙的傳達視覺劣勝義之層次差別。《大智度論》區分五種視覺能力，有肉眼、天眼、慧眼、法眼與佛眼，以「理解是見」的隱喻思維模式來說，就是典型的以眼喻智慧。不論是理解或是智慧，這種語義衍生的現象，語言學者說明這是基於「視覺動詞總將心智活動的抽象意義彰顯出來」的現象，此類譬喻建立在「視力」與「知識」的連結關係，而「視覺範域」與「智慧範域」具有共同的特性之上。²²

五眼的劣勝有別，主要反映在對於不同生命情態的修養、智慧之中，所能參與、理解的世界觀看就有層次上的差別。如凡夫肉眼「見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜」；慧眼「不受一切法，智慧自內滅」、法眼「知一切眾生各各方便門」，前四之眼皆有所局限，(即指智慧不究竟徹底)，終以「無事不知，覆障雖密，無不見知；於餘人極遠，於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明；於餘為疑，於佛決定；於餘微細，於佛為羸；於餘甚深，於佛甚淺」佛眼為高。一切法，佛眼常照的視覺勝義，所透顯與指涉的心智的視覺，深具生命轉化與生命智慧提昇的意涵。

²⁰ 參考《我們賴以生存的譬喻》，頁 91，此文頁尾註 3 詳細的列出「理解是見」、「見解是光源」、「話語是光的媒介」的「知如見」的傳統與源流與相關的研究著作。其中指出西方視覺上實所見的 seeing (看/見) 規律地獲得 knowing (知) 以及 understand (了解/理解) 的意義。「理解是見」(Understaning is seeing) 的古老傳統比譬。這個比喻橫跨中西與古今，西方古老的傳統中有這樣的譬喻，中國古老的文化語言中也有類似的譬喻，而今日的語言中也不乏這樣的語料例証

²¹ 周玟觀：〈青山同眼不同青—從視覺詞彙的歷史變化談佛教文化的傳承與開〉，2013 年青年佛教學者學術研討會發表，香港：香港中文大學人間佛教中心舉辦。2013 年 11 月 24-27。

²² 參見《我們賴以生存的譬喻》，頁 91。

2. 華嚴經教中的捨凡「見」，修「觀」行。

華嚴「法界」展示佛修正之果海，重重無盡，互攝互入之義與喻，而何必加「觀」字，？華嚴經之「觀」，除常與與「法界」常繫連成詞，也常出現「止觀並舉」。傳為杜順所作的《華嚴五教止觀》以止觀為題目名、稱「止觀雙行，悲智相導」。法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，說明何須在闡釋法界義理外還要入止觀二門：

云何更要入止觀兩門耶？答起信云：若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘法弱之見；若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣之過，遠離凡夫不修善根。以此義故，止觀兩門，共相成助，不相捨離。若不修止觀，無由得入菩提之路，《華嚴》云：譬如金翅鳥，以左右兩翅，鼓揚海水，令其兩鬮觀諸龍眾，命將盡者而搏取之，如來出世，亦復如是。以大止妙觀而為兩翅。鼓揚眾生大愛海水，令其兩鬮觀諸眾生，根成熟者而度脫之，依此義故，要修止觀也。²³

依文之意，與「觀」相對的「見」有凡夫之見、二乘之見，以及大乘止觀，在此見、觀都已非單純肉眼觀看之義，轉而映射對世間事理的理解與智慧。然而，與止相對之「觀」何以不從「見」而從「觀」，在華嚴中多稱偏差錯誤的理解為「見」，如空見、有見，是修証時需要「一相無二，兩見不生」²⁴，需要捨棄之見。而與止觀對的觀，既非心智活動的理解或了解，而是與修証有密切相關的實証體証。若「觀」前之「止」已除「一切諸想」，甚至連「除想」亦遣，以「一切法，本來無想，念念不生，念念不滅，亦不心外念境界。然後以心除心，心若馳散，即當攝來。令歸正念。常勤正念，唯心識觀。」²⁵

所以，雖然「觀」字使用了視覺的隱喻，但其義理，也絕非「理解是見」之「理解」義所能牢籠，何以如此？圭峰宗密《註華嚴法界觀門》有此說法：「以心目求之之謂也，豈可以文義而至哉？問曰：略指其門誠當矣，吾恐學者終不能自入也。... 夫求道者必資於慧目，慧目不能自開。必求師以抉其膜也。若情膜未抉，雖有其門，亦焉能入之哉？縱廣何益？」又說：「既遇明師，何假略注？答曰：法界難睹，須依觀以修之，觀文難通，須略注為樞鑰之用也」²⁶。宗密此文內一樣

²³ 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 639。

²⁴ 《華嚴五教止觀》：「以何方便而證契耶？答即於此空有法上，消息取之，以空攝於有。有而非有，有見斯盡；以有攝於空，空而非空。空執都亡，空有即入全體交徹，一相無二，兩見不生。」，《大正藏》冊 45，頁 512a。

²⁵ 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 639c。

²⁶ 宗密：《注華嚴法界觀門》，頁 684b。

用了許多「視覺譬喻」，以「目」求之、資於「慧目」、甚至有治眼翳抉膜與視覺有關的譬喻，然而宗密清楚的知道凡夫肉眼之限制，也清楚知道語言說解的限制，然而，師資道通之際，卻不能不借助文字注釋以明理了義。所以「觀」不是普通的視覺觀看，或是普通的心智活動（理解），而是止觀之義，修觀之義，具有修証的工夫後而體証了知的境界。

從以上譬喻解說來看，雖然入手是從譬喻語言學的「理解是見」的譬喻框架下進行語料例証的說明理解，也看到中國文化或華嚴經教中有雷同近似的「理解是見」的譬喻式。然而，最後就華嚴的「觀」字的使用來看，卻可以發現其中的譬喻延伸已遠超過語言學家認定的「理解」範域，而是新的「修証」範域。或許這也是譬喻語言學者在得知他的研究成果將發行中文版時所說，渴望從異文化中獲取更多創意表述映射（more elaborate mapping）²⁷的原因了。

三、結論

作為非華嚴哲學的專研者，本文的撰作立場是基於近來對於隱喻理論的研讀，從而重新回頭檢視中國思想史上的素材與材料。作為中國思想史中的重要一家，佛教的譬喻為數不少，既是佛陀傳法的（十二分教）的重要方式，當然也是佛經語言的特色，在哲理闡釋中被視為比喻、表法之用。但是，在我這篇小小的文章中，倒不是要再強調佛教譬喻有那些？或是個別的研究其比喻背後的義理。而是從「譬喻語言學」的角度，觀察《華嚴》作為一個特殊的宗教文化，其文獻語言中所創造出的具有特色的譬喻延伸與譬喻映射。這一方面是印証譬喻語言學所主張的「無所不在的譬喻」，更重要的是深入其中，發現了華嚴在傳達「非共享經驗」時，所作出的創意譬喻，以及這些譬喻所帶來的身心體驗的理解與感受，反過來更能理解譬喻語言學者之所以主張譬喻並非客觀主義，亦非主觀主義，而是體驗論。

這當然也要面對一個議題，就是這些譬喻可能帶來誤解，一種新的解讀上的誤區，這是譬喻之所難免，但是「發現適當譬喻去溝通非共享經驗（unshared experience）中之相關局部或者去突顯雙方共享經驗（the shared experiences）而忽略其餘」本是一件極為挑戰的事，華嚴祖師們在締造理解以溝通凡聖在生命情態、修行証悟上的落差時，善用譬喻以及迴避譬喻語言帶來的誤區，都是詮釋華嚴經教時重要的課題。

²⁷ Mark Johnson〈作者致中文版序〉，《我們賴以生存的譬喻》頁10。

