華嚴三祖法藏大師「金獅子」與「十鏡」比喻之研究

文藻外語大學應用華語文系　助理教授
林建勳

摘　要

《宋高僧傳》謂華嚴三祖法藏曾以殿前金獅子為喻，為武則天解釋華嚴深義，同時又設十面鏡於八方、上下，使面面相對，中安佛像與火炬，以釋剎海涉入無盡之義。湯一介先生以為這是「蓋每一鏡中不僅有其他鏡之影，且有其他鏡中之影之影。……故呈現現象與現象的互相交融而重重無盡所成的普遍聯繫，從哲學的意義上說，此或為『現象與現象的相對性與互融性的統一』。」事實上，任何一個比喻都是一種由已知域跨越到未知域的過程，這個跨越我們稱之為映射(mapping)，而映射通常不會是單一的，我們常見到比喻的映射是一整組的思維活動。由這個觀點，十鏡喻和金獅子喻也不會是單一的映射，除了湯先生所謂的「現象與現象的相對性與互融性的統一」外，佛像及火炬也應各有比喻，如果我們將佛像看作佛性的喻依，那麼十鏡的鏡影中，無盡的佛像正好比喻了眾生皆有佛性。如果火炬是緣起的喻依，那麼光照十鏡的重重掩應，正好說明了緣起相由的法界。法藏大師的這個比喻有著豐富的內蘊。本論文企圖以語言學上的隱喻理論(metaphor theory)，探討這個隱喻的已知域、未知域，以及映射的過程，祈可以完全彰顯這個比喻對華嚴教學的意義。同時將隱喻的探討運用於空、如來藏的不同理論上，希望能為佛教義理的探究和比較上，開出一條不一樣的思路。

關鍵詞：法藏、十鏡、隱喻、已知域、未知域、映射

一、 緒論

在《宋高僧傳》卷第五，〈周洛京佛授記寺法藏傳〉中記載：

> 藏為則天講《新華嚴經》，至〈天帝網義十重玄門〉、〈海印三昧〉、〈六相和合義門〉、〈普眼境界門〉，此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金師子為喻。因撰義門，徑捷易解，號《金師子章》，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。又為學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。學者因曉剎海涉入無盡之義。藏之善巧化誘，皆此類也。……[1]

面對專權獨斷的王者與面對身份低微的黔首，法藏大師都一本眾生平等的初衷，為眾生解說佛法。但佛法甚深難入，眾生又悟性欠佳，大師只好採比喻的方式教學。

在法藏大師的比喻中，最被稱道就是金獅子與十面鏡這兩個比喻。《金師子章》中對金獅子喻的闡明可以說是面面具足，十分詳盡，但對十面鏡的比喻只知是為解「剎海涉入無盡之義」所做的比喻。為什麼法藏在此不用金獅子喻？其喻解如何開展？法藏並沒有詳盡的解說，其後的大德，也未見有人詳細的說明。這一點不免令人有些遺憾。本論文不揣固陋，希望能透過現代的隱喻理論，為古德未能暢懷的部份盡棉薄之力。

本論文將以隱喻理論為背景，以《金師子章》為依據，在分析《金師子章》後，依其方法，重構華嚴十面鏡的隱喻潛能，並加以開展，以圖將十面鏡喻的效能展現到最高。同時將隱喻的探討運用於空、如來藏的不同理論上，希望能為佛教義理的探究和比較上，開出一條不一樣的思路。

二、 隱喻及其理論

比喻是一種特殊的表述方式，是利用隱喻來說明未知的知識，其方法是由已知域映射（mapping）到未知域的過程 ，通常已知域的選定是因為其內容或關係與未知域的內容、關係相同或類似，在修辭學上我們也稱已知喻為喻依，未知喻為喻體。當然要已知域的關係全同等於未知域，這是太苛的要求，但是在兩域映射時，除了

[1] 《宋高僧傳》上冊，第 89 頁。

會將主要關係映射到未知域之外，其他關係的進入常是無法避免的，同時在已知域的選定及其非主要關係上，也常見到說話者有意識或無意識的預設。

自從隱喻（metaphors）的概念被帶入語言學的研究，人們逐漸瞭解隱喻不只是一種修辭手段，隱喻根本同時是人的思維方式。在 1980 年，George Lakoff 和 Mark Johnson 合出了一本名著《Metaphors We Live By》[2] ，這本書主要是闡明隱喻在語言中的重要角色，及其映射（mapping）的現象。之後隱喻的研究在認知語言學中就變成重要的一環。Lakoff 在書中說：

> The most important claim we have made so far is that metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words. We shall argue that, on the contrary, human thought processes are largely metaphorical.[3]
>
> 引文翻譯：隱喻不只是關乎語言和文字，相反的，我們要強調人們的思維過程中充滿濃厚的隱喻性質，這是我們最重要的宣告。

以後開始出現大量各種語言隱喻的研究，其中最常見的是身體及方位的隱喻，例如有關「頭」的隱喻：[4]

> 「頭」的譬喻延伸將由下面二點加以討論：A、具體事物的投射（１）以頭的位置作為它的顯著特性：頭居於人體最高部位的特性，……我們常以「頭」指涉物體的最高部分。例如：a.山頭、b.牆頭。……

在漢語的研究中這樣的研究已有不少，又例如有關英文的介詞 at-on-in 的方位與空間的隱喻研究也是常見的[5]。在諸多隱喻研究中，我們會發現，最基本的隱喻乃是來自人的空間與其自存的關係上，而空間就是語言的最基礎隱喻，當空間產生了變異時，首先就產生了時間，因此時間是語言的另外一個基礎隱喻。例如，我們說「球」一詞，我們對「球」的瞭解來自我們認知外在世界的意象圖式(Image Schemas)，而意象圖式的結構基礎就是空間與時間的結構。

當我們腦中對球的認知模型(Cognitive Model)形成時，就已預設了球的空間性

---

[2] The University of Chicago Press, Chicago, 60637

[3] 《Metaphors We Live By》:by George Lakoff & Mark Johnson, page 6.

[4] 《身體與譬喻：語言與認知的首要介面》：曹逢甫、蔡立中著，民國 90 年（西元 2001 年），台北，文鶴出版公司。頁 21。

[5] 最常見到的研究結論是”Up is right.”，這樣的現像在中文也是普遍存在的，「上」通常是喻較好的一面，如上進、上流、上升、上漲 、上市、以上、上人、上學、上課、上司等詞，多少都有正面、好的、肯定的意涵。

質了，因此語言的意義便承襲了這個性質。在一些抽象而不具實體的語詞上，我們的語言也保留了這個性質，這就成了空間的隱喻了。另外有些詞是代表著空間的變異，在變異中自然拉開了時間性質，遂使得這些詞帶有著時間的隱喻，例如「吃」一詞，代表著將食物放入口中的過程，食物由有而無，口由閉而開，這是空間的變異過程，也就是時間的過程，在這樣的詞中，時間成了其基礎的隱喻。有關於空間、時間的基礎性質，王寅述說了 Lakoff 的立場，他說：[6]

> Lakoff 認為，範疇和概念結構是以空間結構和動覺運動等意象圖式為基礎的，在此基礎上再通過一系列的隱喻映射後，就可以逐步形成基本句法構造。

這裡所說的動覺運動就是空間的變異，就是時間的結構。

語言的構詞以空間、時間為其基本隱喻，同時在人們的已知域和未知域形成映射關係，因而造成了各式樣的隱喻思維及結果，而這些結果不只會將隱喻的主要關係映射到未知域，同時其他關係或多或少、或有意或無意，也都會跟著映射到未知域中，在解讀上常形成次理性義、非理性義或色彩義的衝突。

在佛教的典籍中，常充滿著隱喻，同時因為映射過去的附加特性，使得彼此產生一些矛盾的情況。例如佛典中有兩個比喻非常有名，一是乳喻，一是日喻。

乳喻是出自《涅槃經》[7]。這個譬喻的原始設計是為了說明「眾生佛性亦有亦無」，因為乳中酪性既不可言有也不可言無，若言乳中無酪性，是酪先無後有，這是無常法，是一種斷見。相反的若言乳中有酪性，則水、草亦當皆有酪性，言水、草皆有酪性，違反了平日的常識，這是一種常見。所以說既不應言乳中有酪性，亦不應言乳中無酪性，故說「乳中非有酪性非無酪性」。這個譬喻，智者大師將之轉用於判教之上，他說：

---

[6] 《認知語言學》：王寅著，2002 年，上海外語教育出版社。頁 194。

[7] 《大般涅槃經》卷三十二，大正藏第十二冊，頁 819。經中說：「善男子，若有說言乳中有酪是名執著，若言無酪是名虛妄，離是二事應定說言亦有亦無，何故名有，從乳生酪，因即是乳果即是酪，是名為有，云何名無，色味各異服用不同，熱病服乳冷病服酪，乳生冷病酪生熱病。善男子，若言乳中有酪性者，乳即是酪酪即是乳，其性是一，何因緣故？乳在先出，酪不先生，若有因緣一切世人何故不說？若無因緣何故酪不先出？若酪不先出，誰作次第乳酪生酥熟酥醍醐？是故知酪先無今有，若先無今有是無常法。善男子，若有說言，乳有酪性能生於酪，水無酪性故不生酪，是義不然，何以故？水草亦有乳酪之性。所以者何？因於水草則出乳酪，若言乳中定有酪性，水草無者是名虛妄，何以故？心不等故故言虛妄。善男子，若言乳中定有酪者，酪中亦應定有乳性，何因緣故乳中出酪酪不出乳，若無因緣當知是酪本無今有，是故智者應言乳中非有酪性非無酪性。善男子，是故如來於是經中說如是言，一切眾生定有佛性，是名為著，若無佛性是名虛妄，智者應說眾生佛性亦有亦無。」

味判五時教，用從牛出乳，譬三藏十二年前有相教，從乳出酪，譬十二年後般若無相教，從酪出生蘇，譬方等褒貶教，從生蘇出熟蘇，譬萬善同歸法華教，從熟蘇出醍醐。[8]

以上這段只將「從乳出酪」喻為三藏教，相當於一般說的小乘教法。未及《華嚴》教法，但他在另外的地方說：

譬如從牛出乳，從乳出酪。其譬不違漸機。於頓教未轉全生如乳。三藏中轉革凡成聖。喻變乳為酪。即是次第相生。[9]

十方佛土中唯有一乘法，於此法不解全生如乳，若欲開者開圓出別教一乘也，若於別不解亦全生如乳，又開通一乘也，若於通不解亦全生如乳，又開三藏一乘也，雖開為四，皆名一大乘法，俱求佛果也。若於三藏一乘得解即變乳成酪乃至入本一乘也(云云)。[10]

這兩段則很清楚的將《華嚴》教法看為「生乳」，這裡所謂的「頓教」並非是華嚴五教判小、始、終、頓、圓中的頓教，而是指《華嚴經》，自慧觀判五時教以來，將《華嚴經》看成頓教是一個普遍的看法，智者只是沿襲這個說法。至於第二段則明指出別教一乘，就是指《華嚴經》無疑了。

日喻是出自《華嚴經》[11]。日喻本身就有很濃的判教企圖，因為日出先照高山，故佛初傳法的《華嚴經》只有菩薩才能接受，而聲聞、緣覺只能如聾似盲。智者不能否定《華嚴經》中記載佛於二七日先說《華嚴》的說法，也不能否定日喻中所說的聲聞、緣覺如聾似盲，因此將生乳配《華嚴》，生乳是首初之乳，以譬《華嚴》是初傳之法，生乳未練成酪，用以說明聲聞、緣覺如聾似盲。這樣的說法看

---

8 《妙法蓮華經玄義》 卷十，大正藏第三十二冊，頁 803。
9 《妙法蓮華經玄義》 卷十，大正藏第三十二冊，頁 807。
10《妙法蓮華經玄義》 卷十，大正藏第三十二冊，頁 810。
11《大方廣佛華嚴經》卷三十四，大正藏第九冊，頁 616。經中云：「復次佛子，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，如來智慧日光不作是念，我當先照菩薩，乃至邪定，但放大智光普照一切。佛子，譬如日月出現世間，乃至深山幽谷無不普照，如來智慧日月，亦復如是，普照一切無不明了，但眾生希望善根不同故，如來智光種種差別。」

起來是調和了兩種譬喻，同時又達到了自身判教的目的，但是問題並沒有真正消除，看看湛然[12]的一段話就可以明白：

> 亦如三種法輪殊乖承稟，大師稱為頓乳，其以根本為名，大師以三味為枝條，其亦以醍醐為歸本。今問：凡言根本，即曰能生。能生始成，後攝歸本，**本卻非始**。二言相乖，枝本不立，攝亦無當。況根本兩分，攝歸方一，一為根本，二則名枝。是則根本本來是枝，應須會初而從於後，**故開華嚴枝別，以入法華本圓**。況華嚴別圓俱成近跡，根義復壞，法華本成，又言三味是枝末者，鹿苑可爾二酥如何，若二酥圓別是枝，華嚴豈可成本，若爾，乃成會本歸本，或即會枝歸枝，若法華不關華嚴，則令二本永異，何得名為會末歸本，況法華部內無入華嚴之文，但有入佛知見，況涅槃終極五味明文，本師所師舊章須改，若依舊立師資不成，伏膺之說靡施，頂戴之言奚寄。[13]

湛然這段話其實被一些問題糾纏不清，其中最主要的是幾個重要概念：始、本、末、圓，再加入《涅槃經》的出乳喻，形成混亂。因為《法華經》為後出之經，而《華嚴經》是始說之經，這是大家的共識。照道理說，始者為本是一般概念，如此一來《法華》即是末了，但依乳喻則後出者反為醍醐，始成者才是生乳，如此才能會前諸教以入醍醐之教，就是《法華》。所以說若《華嚴》為本則是「會本歸本」，若《法華》為末，則又是「會枝歸枝」。若說兩者無關，則「二本永異」，沒有會歸的問題，又如何言「會末歸本」。

其實始者未必為本，而本者也不必然為始，同時始末之末，未必要同於本末之末，精簡的說，義理義上的根本不必然是發生義上的根本，而義理義上的末節，也不必然是發生義上的末了，這要看在什麼樣系統思維中說什麼話。

細心檢查日喻與乳喻，乳喻是推崇「後出轉精」的說法，而日喻則全無此義。日喻是「以始為高」，而乳喻也無此義涵。如此一來，雖智者亦說聲聞、緣覺如聾似盲，但其實是說教法未精，無法全攝眾生。言下之義，是否定了《華嚴》以初教為高的說法。但是法藏的看法與此迥異，法藏認同《華嚴經》以初教為高的立場，並且以為初教即是本教，不但是發生義上的本，而且是義理義上的本，一切餘教皆由此流出，所以法藏稱之為「稱法本教」。法藏的想法必須犧牲最高教理攝

---

[12] 荊溪湛然（711 年－782 年），俗姓戚，法號湛然，生於常州荊溪（今江蘇宜興），人稱荊溪尊者、荊溪湛然，唐朝天台宗高僧，為天台宗九祖。

[13]《法華文句記》卷三，大正藏第三十四冊，頁 213。

眾的全面性，因為初說《華嚴》聲聞、緣覺如聾似盲，因此才說《華嚴》是別教，不與大乘共。

日喻與乳喻之所以在判教時產生如此大的衝突，其實是兩喻各將「後出轉精」和「以始為高」的附加色彩義映射到未知域中，成為彼此不同的預設，因此形成了彼此的衝突。可見隱喻及其附加義對義理論述產生了巨大的影響。

三、 金獅子比喻及其映射

（一）金獅子與金子的映射與開顯

法藏的金獅子喻我們在《華嚴金師子章》[14]中可以看到完整的文字。在《金師子》章中，法藏以金獅子和金子的關係，比喻色空與真常的關係。依這個隱喻架構，開展出十種關係的映射，以協助閱聽者在未知域了解色空與真常的關係。這十種關係分別是：

初明緣起：萬像本空，假緣方有。

二辨色空：幻法紛然，真空不動。

三約三性：迷之名相，悟之即真。

四顯無相：相即無相，非相即相。

五說無生：無生之生，生即無生。

六論五教：根器不同，設教有異。

七勒十玄：緣起交映，法法重重。

八括六相：法無定相，舉一即多。

九成菩提：萬行既圓，本覺露現。

十入涅槃：智體即如，名大涅槃。

當人們瞭解了金獅子與金子的關係，也就可以依隱喻的關係說明去瞭解色空與真常的關係了。其實這十種關係也可以說是一種關係，就是緣起的關係，而這

[14] 《華嚴金師子章》，大正藏第四十五冊。

個觀點也就是佛教對法界的基本看法。其他的九種關係其實是緣起關係的衍推所成，而且和金獅子、金子之間的關係又是如此相似，故這些映射得以成功。

金獅子的獅子形象代表著法界萬象，所有形象是由金所成，我們看到的只有獅子沒有金子，但獅子並無自性，所以是色空。金子永存，雖然金子是依一定的形象才可以被人看見，但金子的本質是不變的，這是真常。

當然，這種關係也可以用來說明三性。所謂三性是指「遍計所執性、依他起性和圓成實性」。法藏說：

> 師子情有，名為遍計。師子似有，名曰依他。金性不變，故號圓成。

若情執於獅子有性，這就是遍計所執性。因獅子自性實空，依金而有，故是依他起性。若能直了金性，是真常不變，故為圓成實性。這是由獅子、金子的隱喻關係，透過不同的視角與觀點，來說明三性及其之間的關係。

其他顯無相、說無生、論五教、勒十玄……等等，其實都是一樣的方法，例如論五教，是以獅子、金子的隱喻關係，說明法藏的判教，就是華嚴著名的五教分判小、始、終、頓、圓。法藏說：

> 一、師子雖是因緣之法，念念生滅，實無師子相可得，名愚法聲聞教。
>
> 二、即此緣生之法，各無自性徹底唯空，名大乘始教。
>
> 三、雖復徹底唯空，不礙幻有宛然。緣生假有，二相雙存，名大乘終教。
>
> 四、即此二相，互奪兩亡。情偽不存，俱無有力，空有雙泯，名言路絕。棲心無寄，名大乘頓教。
>
> 五、即此情盡體露之法，混成一塊，繁興大用。起必全真，萬象紛然，參而不雜。一切即一，皆同無性。一即一切，因果歷然。力用相收，卷舒自在，名一乘圓教。

如果只知道獅子相空，這是但知我空，不知法空，是為愚法聲聞教。如果知道獅子相空，並及萬法皆無自性，一切皆空，是我法皆空，為大乘始教。如果知道一切皆空，但金子不壞，可成獅子、並及驢、馬萬法，是「徹底唯空，不礙幻有宛然」，這是大乘終教。頓教和圓教實在太抽象了，因此法藏的說明其實已漸漸

遠離隱喻，直接就法上說明。不過有前三教的隱喻理解，進一步理解後面兩教就不難了。

頓教是說假有與真空，互奪兩亡。其實就是說色空與真常（在隱喻上即是獅子與金子），相奪兩亡。何謂「相奪兩亡」？其實就是法藏說的「**俱無有力，空有雙泯，名言路絕。**」。要明白所謂的「俱無有力」，要先了解法藏的「有力無力」的理論。法藏說：

> 就異體中有二門，一相即，二相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故。一空有義，此望自體，二力無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。初中由自若有時他必無故，故他即自，何以故？由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他，何以故？由自無性用他作故。以二有二空各不俱故，無彼不相即，有無無有無二故，是故常相即，若不爾者緣起不成，有自性等過，思之可見。[15]

> 二明力用，中自有全力故，所以能攝他，他全無力故，所以能入自。他有力自無力(反上可知)，**不據自體故非相即**，力用交徹故成相入，又由二有力二無力各不俱故，無彼不相入，有力無力，無力有力無二故，是故常相入。[16]

> 由空有義故，有相即門也。由有力無力義故，有相入門也。由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得毛孔容剎海事也。思之可解。[17]

法藏的說法看來複雜，其實不難了解。法藏的意思是說，如果我們由獅子的空相這方面看，當然空相是主要視野，這個視野是有體，而且是有力，其他的因緣都要依這個視野而得到說明，因此金子就成了無體而無力了，這時無體要來即有體，而無力要入有力，這時即是說一切皆空。反之亦然，當金子是有力時，獅子只是金子所成，所見皆金，並無獅子，這時金子之視野為有力，獅子之見則成了無力，這時真如能成萬法，真空不礙幻有，是終教之說。法藏「俱無有力，空有雙泯，名言路絕。」的意思是，在頓教的境界明白無論從哪一個角度說體說力，都是一方之見，因此同時放棄兩方的視野與力用，所以說「俱無有力，空有雙泯」，在這樣的情況下，一切自然超越了言說與一般的視野，這就是頓教。

---

15 《一乘教義分齊章》卷四，大正藏第四十五冊，頁 503。

16 《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，大正藏第四十五冊，頁503。

17 《一乘教義分齊章》大正藏第四十五冊，頁 503。

至於圓教是依主伴圓融說的。法藏說：

> 於海印定中同時演說十十法門，**主伴具足圓通自在**。該於九世十世盡因陀羅微細境界，即於此時一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。[18]

> 六者，**主伴互現**帝網觀，謂以自為主，望他為伴，或以一法為主一切法為伴，或以一身為主一切身為伴，隨舉一法即主伴齊收，重重無盡，此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。[19]

這是一即一切，一切即一的總持說法。一但明白了說法會因不同的視野而有不同，不但可以雙遣忘言，當然還可以雙取總持，而雙取總持的基本型態就是主伴圓融，透過主伴圓融的觀點，有體無體能相即，有力無力能相入，這樣的重重關係，就是法界的實相，也是圓教的思維，因此法藏說：

> 如帝網重重**具足主伴**等，此約圓教。[20]

從金獅子隱喻中說，就是獅子、金子一體全收，兩相圓融。獅子有體，金必無體，故金來即獅，獅為有力。反之亦然。這樣的思維「卷舒自在」，所以可以「混成一塊，繁興大用。」，人們依此可見佛國的富貴萬象，同時這萬象又依主伴圓融而有序井然，故說「萬象紛然，參而不雜。」，到這個境界才能說是「情盡體露」，一切妄盡，迴返實相，真實浮現，而顯全真。

（二）金獅子喻的極限

獅子由金子所成，金子由獅子得讓人看見，獅子是萬像，金子是真常。金子可成獅子，當然也可成牛馬，故獅子只是個無性的空像，金子才是根本。這樣就足以說明「萬像本空，假緣方有。幻法紛然，真空不動。」。在真實的法界，真獅子是假緣空相不易體會，因為真常是個超越的存在，與現象萬有之間的關係不易瞭解。但在隱喻中，金子可以看見，而且獅子由金所成，所以容易體會。但是隱喻只是某種關係的映射，並非所有的關係都可以映射過去，金子終是個存在的實體，只是形像不定而已，但真常性空，終不能是個實體存在。獅子由金所成，析法至細，終是金子的存在，不能說只有金性。但色空與真常的關係，終不能是這

---

18 《一乘教義分齊章》大正藏第四十五冊，頁 482。
19 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》大正藏第四十五冊頁 640。
20 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 154。

種關係。因為真常說有，畢竟是空，說有只是真常在超越處的大用而已，並無實存的意義，但析法說空，終是不空。在這點上，金獅子與金子的關係終是無法映射入色空與真常的關係。

另外，金獅子喻對「帝網重重」的無盡世界，不具表現力。由金子說獅子，故然可以比喻真如能成萬法，完全可以表現法界「法性融通」的一面，但對於萬法互為因緣的多重複雜結構，這個比喻則沒有能力展現。

由於以上所說的兩大缺點，法藏選擇了再一次的使用另外一個隱喻，即是十面鏡喻。

四、 十面鏡的映射

（一）鏡喻可補金獅子喻的不足

十面鏡的隱喻在佛教教學上是一個成功的例子，使用簡單的教具，闡揚極其複雜抽象的道理。

> 又為學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。學者因曉剎海涉入無盡之義。藏之善巧化誘，皆此類也。……[21]

十面鏡是依上、下、八方而佈置的，中間有佛像和火炬。學者由鏡中望去，必然看到無盡的鏡中佛像。佛像就是佛性，鏡鏡中有佛，鏡中鏡皆有佛，這是不變隨緣。此鏡依彼鏡而有，此滅則彼滅，此成則彼成，這說明了萬法互為因緣的「緣起相由」。在獅子喻中只能說明「法性融通」，無法清楚說明「緣起相由」。但在鏡喻中，緣起相由的說明非常直觀，同時可以用來說明「一成一切成」的「一切即一」的重要理論。當佛像移去時，則鏡鏡皆無佛，這說明了「一成一切成」的真實情況。所以《宋高僧傳》中才說這個鏡喻的效果是「學者因曉剎海涉入無盡之義。」。

鏡喻其實除了說明不變隨緣和緣起相由之義外，鏡子十面，八方上下，其實就是代表著全部法界，這是華嚴「以略示全」的特色。在法藏的文字中，常見以十數為限，說法的開展常見以十點為限，細說菩薩也常以十菩薩為限，事實上華藏世界無窮無盡，又豈能限於十數？但是文字說法無法一一說明，十數代表著圓滿，故十面鏡其實就是代表著周遍法界了。

---

[21] 《宋高僧傳》上冊，第 89 頁。

佛像代表著佛性，佛像無所不在，代表佛性無處不有，光之所及，佛之所及。鏡鏡相射，代表緣起相由，佛性無盡，法性圓融。鏡喻同時說明了偏重色空的相由緣起，同時也可說明偏重真常的佛性真如，可以說是一個非常成功的隱喻說明。

鏡喻明顯的補足了金獅子喻的不足，其中最重要的是緣起相由這一點，闡述了緣起與無盡兩個主要意義。

（二）鏡喻的極限

鏡喻的佛像固然可以表現佛性遍及一切，真常是有。但是卻無法清楚說明真常的清淨、是空的一面。這是現象世界的範限，可能任何隱喻都達不到這個效果。因為用來比喻的喻依如果是為實物，它必不可能既是有，同時又是空，這樣的空、有一體的說明只有在因緣法中可以了解。當然，這個極限在獅子喻中也非常明顯，金子終歸是有，性空只能是抽像說明，隱喻無法企及。

五、 隱喻在佛教文字般若上的再思考

純從語言的立場看，如來藏理論和空宗的說法其實都算是一種隱喻。兩者在發生的過程或有先後，但並無誰是根本誰是延申的問題。因為涅槃、般若本就無法言詮，所以依人類的思維方法，走向了比喻的手段，這是可以理解的。我們可以了解印順法師的立場，將空宗視為根本說，而如來藏則是一種隱喻方便說法，但是以般若、涅槃的離文字立場而言，空宗說法亦是一種隱喻方便說。

其實在印順法師在《空之探究》中已透出了一些意思。在《空之探究》中老法師說：

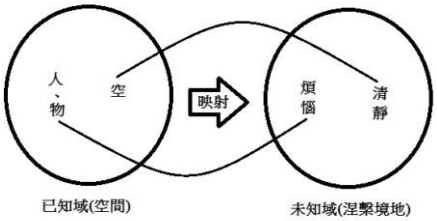
> 空與空性是佛法中重要的術語。在佛法的宏傳流通中，空義不斷的發揚，從佛被稱為「空王」，佛教被稱為「空門」，就可以想見空義的廣大深遠了。……釋尊的原始教說，實際上並沒有以空為主題來宣揚，但佛法的特性確乎可以「空」來表達。[22]

但為什麼「空」確乎可以用來表達佛教之教義呢？老法師有一段話說：

> 無諍──阿練若，本是修行者的住處。由於住處寧靜，沒有煩累，象徵禪慧的境地，而名為無諍住、無諍三昧。這與「空」處的空曠，沒有人物的煩

[22] 印順著，《空之探究》，台北正聞出版社，民國七十八年五月四版。頁 1。

> 累，也就用來象徵禪慧，而有空住、空三昧等名目，情境是完全一樣的。[23]



「空」其實一開始只是用來說明「阿練若」的僻靜，並沒有終極真實的意義，但是一但用來指稱禪慧與修行的成果，則具有了終極真實的意義了。「空」同時又可以用來象徵「無我」、「無我所」，因此「空」就由一個表示空間僻靜的詞彙，轉而成有修行意義的詞彙，最後發展成佛教表徵終極真實的術語。「空」的隱喻我們可表圖如右。

由空字意義的轉變，我們也可以說「空」的表述其實是一種隱喻，是由空間知感的已知喻，映射到禪慧及涅槃境地的未知喻，其為隱喻的本質與如來藏是一樣的，雖然在歷史發生的時間上有先後，但是並無法遽言誰的正確性是較高的。同樣是以隱喻的方式進行對涅槃境地的表現，那麼在手段上我們可以討論其不同點或優缺點，但其為隱喻的本質其實是不容忽略的。

又例如我們常說的「如來藏」，雖然我們並不常將之看成隱喻，但其實他就是一種隱喻。如來藏的意義是多重的，透過「如來」取得如來法身、如來界、如來種姓、不可說我、心清淨等義，這些其實是超越義、普遍真理義、因佛性義、真我義、清淨義，這些特性限定了「藏」字的內涵。而所謂「藏」即是以「胎藏」為已知域，以「如來藏」為未知域的一種隱喻。我們表之如下：

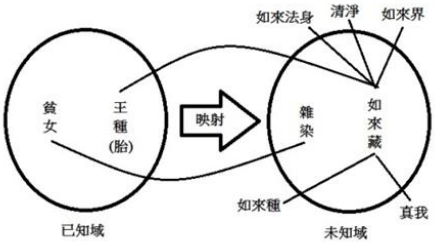
如	如來法身	超越義
	如來界	普遍真理
	佛種性	因佛性
來	不可說我	真我
	心性本淨說	如來藏自性清淨
藏		胎藏隱喻

「如來」限定了「胎藏」的意義，而「胎藏」正是承載這些意義的載體，這個載體本身是個隱喻。這個載體之所以需要「如來」的限定，是因為隱喻自身意義不具足，就是說原始的映射無法將「如來藏」的所有特性彰顯出來，抑或是隱喻中已知域的特性必須有所取捨，所以才需要「如來」的限定。

「胎藏」的隱喻到底給了如來藏什麼？「胎藏」說是以人類懷胎的生殖經驗，對「如來藏」未知域的一種映射，懷胎至少有以下這些特性：受孕始有、胎兒隱

[23] 《空之探究》頁 23。

蔽不顯、母體孕育胎兒、胎兒承繼母體基因而為人、母子共生、母子有血脈關係……等。但是我們發現在「如來藏」的未知域，並不是所有的特性都映射過去，最主要原因是「如來」起了限定的作用。我們以示意圖表之如右。



雖然「如來」起了限定的作用，但從「胎藏」仍然將「能藏」、「所藏」、「執藏」、「胎母共生」、「發育」、「隱蔽」等義映射過去，成為了「如來藏」一詞的特性。

如果我們將空、如來藏都看成是隱喻的話，那麼其中最令人起爭執的部分是如來藏的隱喻將「有」的思維當成是隱喻的預設，直接映射到未知域中。但在「空」的隱喻中，則將「空無一物」的思維當成了主要的意義，同時也是整個隱喻的基本預設。在這樣的形況之下，空、有的衝突就成了勢所難免了。

六、 結論

本論文以隱喻的角度，審視法藏的金獅子喻及鏡喻，並及日喻、乳喻，同時將佛教空、如來藏兩種理論視為不同的隱喻型態。這是將佛教教義的爭論，還原成語言文字的問題的一種嘗試，這樣的嘗試不同於傳統佛教以不立文字或遠離文字的方式來表述終極真理，或是直將語言文字看成是真理表述的障礙或缺乏效度的工具。而是直接討論語言文字的問題，同時希望透過對語言文字的了解，可以協助我們更接近佛教所表述的終極真實，希望這樣的努力可以建立一種新的嚐試，讓佛學的研究更多元。

參考書目

《宋高僧傳》，(宋)贊寧撰，范祥雍點校本。1997 年 10 月第 4 刷，北京新華書店。
《Metaphors We Live By》:by George Lakoff & Mark Johnson,
《身體與譬喻：語言與認知的首要介面》：曹逢甫、蔡立中著，民國 90 年（西元 2001 年），台北，文鶴出版公司。
《認知語言學》：王寅著，2002 年，上海外語教育出版社。
《大般涅槃經》卷三十二，大正藏第十二冊。
《妙法蓮華經玄義》 卷十，大正藏第三十二冊。
《法華文句記》卷三，大正藏第三十四冊。
《華嚴金師子章》，大正藏第四十五冊。
《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，大正藏第四十五冊。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》大正藏第四十五冊。
《探玄記》大正藏第三十五冊。
印順著，《空之探究》，台北正聞出版社，民國七十八年五月四版。
印順著，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，民國七十年十二月版。