

從「認知語言學」談
「體認」與「認知」的差異：
以《楞嚴經》卷一及《大乘入楞伽經》為依據

釋照澄

台灣大學哲學系「漢傳佛教研究室」博士後研究員

摘 要

本文以「認知語言學」為參考系，並透過《楞嚴經》卷一及《大乘入楞伽經》闡述佛陀所使用的「概念系統」在於引導修行者得以「體認」佛法，而非滿足並停留在「認知」的階段。全文論述的架構，由如下六節所串連而成。第一節，「緒論」，陳述本文的問題意識，以及交代全文的輪廓及預期成果。第二節，以「認知語言學」為本文參考系，分為兩小節，闡述「認知」、「認知科學」以及「認知語言學」之間的發展脈絡及哲學意涵。第三節，說明本文聚焦於「譬喻」的語言表達式，以及選定《楞嚴經》為參考依據的理由。第四節，依據基於「棲於身的體現哲學」的認知語言學，逐一分析《楞嚴經》卷一的譬喻語句。第五節，根據《大乘入楞伽經》探討「語言」與「意義」關係的段落，區分與定義「認知」與「體認」的意涵。第六節，「結論」，總結佛陀言教與「認知語言學」至少存

在三個不同的觀點，並彰顯佛陀在化導修行者的教育核心理念是「體認」而非「認知」。

關鍵詞：譬喻、認知、體認、《楞嚴經》、意義、指稱

**Exploring the Difference between “Realization”
and “Cognition” from Cognitive Linguistics:
Based on the *Śūraṅgama Sūtra* and the
*Laṅkāvatāra Sūtra***

Chao-Cheng Shi

Postdoctoral Fellow, Department of Philosophy,
National Taiwan University

Abstract

This paper aims to explore how Buddha could guide the Buddhist cultivators to “realize” the truth, not just be satisfied with “cognizing” the truth by virtue of cognitive linguistics. This paper is structured as six sections. Section one provides a broad outline of this paper and the expected results. Section two explicates the philosophical connotations of cognitive linguistics. Section three focuses on the reasons of why to adopt Figurative languages and choose the *Śūraṅgama Sūtra* to develop this paper. Section four analyzes the metaphor examples in the *Śūraṅgama Sūtra* according to cognitive linguistics based on the philosophy of embodiment. Section five distinguishes the differences between “realization” and “cognition” and defines each of them in

the light of the *Lankāvatāra Sūtra*. Section six concludes that there are at least three differences between cognitive linguistics and Buddha's teaching. The core idea of how Buddha transforms Buddhist cultivators is to "realize" the truth, not to stagnate in "cognizing" the truth.

Keywords: metaphor, cognitive linguistics, the philosophy of embodiment, *Śūraṅgama Sūtra*, meaning, word

一、緒論¹

本文研究目的在探究佛陀如何透過言教引導弟子開悟，乃至於理解與證入平等不二的理體。我們試圖釐清佛陀的概念系統如何能夠破除眾生虛妄分別的概念系統本身，進而開發出明心見性或平等不二的智慧，當中最簡易而直接的方法就是從構成概念的語言系統著手分析。接著，倘若我們計畫以語言學來探討佛陀教育認知系統的圖像，那麼，「古典語言學」或「認知語言學」何者更能彰顯出佛之教法的特殊性？其次，如來傳世的經典體裁總說有十二種內容²，本文選擇聚焦於哪一種？由於《楞嚴經》為諸多佛教行者在禪修及日常生活行住坐臥所奉行的圭臬，因此，擇其為本文所依據以開展主題的經典。佛陀於該經中教斥弟子令其開悟及體證生滅與不生滅不二的廣大智慧，其開示內容次第鮮明且多數使用譬喻的體裁。此外，經中佛陀引導弟子思維的「譬喻」內容多需藉助與「身體」相關或互動的種種概念；有鑑於此，若我們研究的目的在於更深層闡發佛陀說法時的「譬喻」與「身體感」兩大特性所欲彰顯的實相為何，則由雷可夫（George Lakoff）及姜申（Mark Johnson）所共同開創的「認知語言學」會是很適切的敲門磚。³ 職此，本

¹ 本文承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴意見，謹此致謝。

² 十二部經，亦名十二分教。一般來說，此十二部經的內容為：一、長行。二、重頌。三、孤起。四、因緣。五、本事。六、本生。七、未曾有。八、譬喻。九、論議。十、無問自說。十一、方廣。十二、記別或授記。詳細內容請參見龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷三十三，《大正藏》冊25，頁307上-308中。

³ 事實上，雷可夫（George Lakoff）及姜申（Mark Johnson）的理論基礎源自梅洛龐帝（Maurice Merleau-Ponty）的現象學。有別於洛克（John Lock）的經驗論（empiricism）將經驗視為知識的基礎，並認為唯有原始的字面意義

文以「認知語言學」為參考系，爬梳《楞嚴經》卷一中，佛陀以譬喻語法開示的經文脈絡，並藉由《大乘入楞伽經》探討「語言」與「意義」關係的段落，以彰顯佛陀在引導修行者的教育核心理念是「體認」而非「認知」。最後，總結佛陀言教與「認知語言學」至少存在三個不同的觀點。

全文的組織架構是：一、緒論：說明研究目的與預期的研究成果。二、基於「體驗哲學」的「認知語言學」，開啟第二代認知科學：介紹引發認知科學革命，進而誕生第二代認知科學且擔任本文參考系的「認知語言學」。三、分析《楞嚴經》中引導弟子開悟的譬喻語句；首先說明「文字」及「譬喻」形式在佛法中所扮演的角色。其次，闡釋以《楞嚴經》為本文主要參考文獻的理由。四、爬梳《楞嚴經》卷一的譬喻語句，並闡明佛陀的譬喻教學與認知語言學所主張的「思維的隱喻性乃是基於身體的經驗而獲得意義」之間的共通性。五、從「意義」觀點論述「認知」與「體認」的差異：根據《大乘入楞伽經》闡述文字與意義的段落，整理出佛法中兩種意義觀點：「言詮式的意義」與「離言詮的意義」。前者是大家所熟悉的「認知」過程，後者則為佛陀授與佛教行者的「體認」教育。六、結論：總結佛陀言教法門與認知語言學之間存在三點根本上的不同。

(literal language) 方能真正貼近人類的感官經驗。因此，洛克的經驗論認為「譬喻」以及「打破感官界限的共感語言」都是對既存世界的破壞。到了梅洛龐帝開始強調譬喻在人類認知的重要地位。他認為人類心智的運作必須透過與外在環境的互動完成，因此，「身體」不再是經驗的客體，而是感知並體現世界存在的主體。梅洛龐帝對感官的重新定義，成為支持譬喻在認知中重要性的理論基礎。「從這個觀點而言，使用譬喻，使人們得以將自身的感知延伸到經驗世界，進而創造對自己有意義的存在世界。」參閱蘇以文，〈語言與分類〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》(台北：台大出版中心，2009年8月)，頁20-21。

二、「認知語言學」開啟第二代認知科學

此節分為兩大項：首先，說明「認知科學」不僅單從心理學的面向剖析「認知」的意涵，更是一門跨領域的綜合性學科。其次，闡述立基於「體驗哲學」的「認知語言學」為何成為第一代與第二代認知科學的分水嶺。

(一)「認知」與「認知科學」

教育部所編訂的辭典對「認知」(cognition)一詞的定義是：「心理學上指個體經由意識活動而對事物產生認識與理解的心理歷程。」⁴ 若以佛陀說法的內容為知覺對象，佛弟子對該言說內容進行認識與理解的過程，稱之為「認知」。然而，「認知」其實不僅是心理學所關注的項目，更是一綜合性學科——「認知科學」的主要核心所在。認知科學廣泛地包含自然或人工智能、心智、語言、推理、概念等，因此必然的需要涉及包含哲學、心理學、人類學、語言學、邏輯學、腦神經科學等學門。⁵ 此外，認知科學是一個興起於60年代的新興領域，歐美到了80年代開始有重要的大學成立獨立的系所，並有獨立的學會與期刊。⁶

雖然認知科學成立的時間很短，但是，學者大都還是將之

⁴ 教育部重編國語辭典修訂本，取自<http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=%E8%AA%8D%E7%9F%A5> (2016/01/11瀏覽)。

⁵ 王寅，〈認知語言學與兩代認知科學〉，《外語學刊》第108期（2002年第1期），頁10。

⁶ 黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》（台北：台大出版中心，2009年8月），頁342。

分為兩個截然不同的階段。其中，將認知科學分為兩代的說法，最早見於雷可夫（Lakoff）在1995年的論述當中。⁷ 到了1999年，由雷可夫與姜申共同出版的《棲於身的體現哲學》⁸（*Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*），更明確的交代且論說兩代認知科學在哲學預設、意識運作及構成思維模式基礎的差異。

（二）「認知語言學」與「認知科學」

雷可夫基本上是從「認知語言學」對「古典語言學」的挑戰及揚棄的角度，來斷定兩代認知科學的差異。也就是對雷可夫而言，他與姜申共同提出以「體驗哲學」為建立基礎的「認知語言學」的出現，成為第一代與第二代認知科學的分水嶺。雷可夫與姜申的「體驗哲學」理論包含三項基本原則：1. 心智的體驗性、2. 認知的無意識性、3. 思維的隱喻性。⁹ 筆者僅挑選

⁷ Lakoff, “Embodiment Mind and Meaning”, ed. Baumgartner & Payr, *Speaking Minds: Interview with Twenty Eminent Cognitive Scientist* (Princeton [NJ]: Princeton, 1995), p. 122. 參考雷可夫&姜申著·周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》，中譯導讀部分（台北：聯經出版社，2013年12月，初版第六刷），頁18。

⁸ 由雷夫與姜申所共同提出的哲學思維在漢語學界有不同的翻譯，如大陸學者王寅將之譯為「體驗哲學」、台灣學者周世箴譯為「肉身體驗哲學」、黃宣範則譯為「棲於身的體現哲學」。由於王寅的譯法並無直接突顯出「肉身」在這兩位作者於認知中的核心地位，而周世箴的譯法則可能被誤解為化約心靈的物質主義認知論。因此筆者選擇以黃宣範的「棲於身」來解釋embodiment，如此一方面彰顯了身體在感知上的重要地位，另一方面也不致被視為物質主義認知論的論點。

⁹ 王寅，〈認知語言學的哲學基礎〉，《外語教學與研究》第34卷第2期（2002年3月），頁82-90。王寅，〈Lakoff和Johnson的體驗哲學〉，《當代語言學》第4卷第2期（2002年），頁144-151。

與本文相關的「心智的體驗性」與「思維的隱喻性」來分別說明內容。

1. 心智的體驗性

第一代的認知科學學者的哲學概念深受客觀主義影響而接納嚴格的二元論，因而在心智的運作上，感受到與電腦計算能力的相似性而主張「功能主義」。也就是人類心智的概念與推理（計算程式）完全獨立於身體（電腦硬體）之外，因此，心智的研究不需觀察大腦實際如何運作。¹⁰ 第二代基於「棲於身的體現哲學」的認知科學主張心智運作時的概念與推理，必須依賴身體的感知而進行，因此心智的運作是受限於我們身體的結構。此外，由於我們的概念與意義都是基於身體經驗而形成的，且我們大部分的概念都是隱喻性的，因此「心智概念」、「身體經驗」及「隱喻」基本上是彼此關聯的。因為我們有身體，身體在我們所處的環境中，可以賦予關於空間方位譬喻的概念。亦即，以個體自我的身體為中心，而衍生出相對應於此中心點的上下左右以及內外等的空間概念。雷可夫舉例說明英文中有「快樂是上」(Happy is up) 的情緒空間概念，「快樂」這個抽象概念可以藉由身體的具體空間概念被譬喻為具有「向上」的空間形態。因此，在英文語句的表達才會有像「我今天覺得情緒高昂 / 心情很好」(I'm feeling up today)。¹¹

¹⁰ 有關於第一代與第二代認知科學的差異，可參考王寅，〈認知語言學的哲學基礎〉，頁10-14。黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，〈語言與認知〉，頁347-357。雷可夫&姜申著，周世箴譯注，〈我們賴以生存的譬喻〉，頁18。

¹¹ 雷可夫&姜申著，周世箴譯注，〈我們賴以生存的譬喻〉，頁27。

2. 思維的隱喻性

第一代的認知科學學者肯定古典語言學，因此，他們相信思想語言的「意義」是把文字符號對應於外在的物體，也就是符號的使用是扎根（grounding）於現實世界。¹² 這種「意義」——「符號」——「外在世界」的客觀符應關係，根本就不需要認知個體的身體及大腦的參與即可完成認識過程。此外，第一代認知科學的學者接受並採用亞理斯多德對隱喻的看法，認為「隱喻」非概念性且只是適用於修辭與詩歌，因此並非屬於日常言語。然而，在雷可夫與姜申著名且影響深遠的《我們賴以生存的譬喻》（*Metaphor We Live by*）一書中，以英語的用法為例向世人證明「我們用以思維與行為的日常概念系統，其本質是隱喻性的。」¹³ 兩位作者更在1999年所提出的「棲於身的體驗哲學」中主張隱喻不是任意性的，隱喻是基於我們於日常生活中的身體經驗，且是身體、經驗、大腦與心智的產物。¹⁴

3. 小結

接著，我們以立基於「棲於身的體現哲學」的認知語言學為參考系，來爬梳與檢視《楞嚴經》卷一中，佛陀以譬喻語法開示的段落。我們預期獲得兩項成果：（1）說明兩千五百多年前

¹² 關於「古典語言學」的核心思想內容，可參閱黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁349-354。

¹³ 雷可夫&姜申著，周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》，頁9。周世箴翻譯此書的中文導讀部分有羅列諸多國內外學者對認知及語言的譬喻性的相關論文，非常值得參考。讀者對於「譬喻」、「身體」及「概念認知」之間的關係，可以獲得更清楚的圖像。

¹⁴ Lakoff G. & Johnson M., *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), p. 468.

佛陀譬喻體裁的教育方式，呼應了當代認知科學的「心智概念」、「身體經驗」及「隱喻」之間，存在著緊密的關聯性。(2) 彰顯佛陀在培育佛教行者的養成教育中，使用貫穿「心智概念」、「身體經驗」及「隱喻」的「棲於身的體現哲學」，同時也是一種「以楔出楔」的教育方式。

三、佛教的「譬喻」語言表達式及本文依據經典

在開始爬梳《楞嚴經》的經文之前，由於本文試圖探索佛陀如何以言教來引導弟子契入真理實相？也就是如何透過文字系統破除眾生所深執的概念分別系統。因此有必要先針對（一）佛教的語言文字觀，以及（二）本文所聚焦的譬喻語法在佛陀說法中的地位進行釐清。佛教並非純粹而全然地否定文字，尤其是對仍在無常面前以及仍在三界內輪迴而感到熱惱的眾生而言，文字符號是理解法義乃至出離三界的載體。

（一）佛教的語言文字觀

以下我們分為語言文字對「受教者」以及「施教者」的意義來說明。首先，文字符號對「受教者」在修行上的意義正如《解深密經》所云：

聞所成慧依止於文，但如其說，未善意趣，未現在前，隨順解脫，未能領受成解脫義。思所成慧亦依於文，不唯如說，能善意趣，未現在前，轉順解脫，未能領受成解脫義。若諸菩薩修所成慧亦依於文，亦不依文，亦如其說，亦不如說，能善意趣，

所知事同分三摩地所行影像現前，極順解脫，已能領受成解脫義。¹⁵

儘管此段文在於說明聞、思、修所成「慧」所理解的「意義」差別，但仍能看出受教者或行者對承載「意義」的「文字符號」有心態上的不同。如處於「聞」與「思」階段，欲成就智慧的行者，勢必需要文字系統來建構其正確的佛法修學的概念系統。而菩薩的「修」所成慧，則可令其依於或不依於文字、透過言說或不透過言說，都能通達及領受自證境之解脫「意義」。

其次，對「施教者」而言，則如《放光般若經》所云：「如來無所著等正覺，善於諸法、善於文字已，教化眾生。如來說法不離文字，諸法亦不離文字。」¹⁶ 亦即佛陀雖善於以文字教化眾生，但以不二中道的佛智來使用語言，因此是既不離於文字，亦不著於文字。而當佛陀說「言說者，與妄想合，流轉生死」¹⁷ 時，主要是對治與點破「盡命終不能捨文字之指，取第一義」¹⁸ 的受教者。文字符號是「指端」而第一義是「所指」，愚痴凡夫像小孩子一樣只看到指端而不懂得望向所指物。再者「第一義者是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。」¹⁹ 這段文字為本文對「認知」與「體認」的差異做了很深刻的解釋，筆者在此所定義的「認知」是指「棲於身且著於文字地分別與理解知覺對象」；「體認」則是「棲於身，

¹⁵ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷七，《大正藏》冊16，頁700下。

¹⁶ 西晉·無羅叉譯，《放光般若經》卷十八下，《大正藏》冊8，頁127中。

¹⁷ 大周·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷五，《大正藏》冊16，頁600下。

¹⁸ 大周·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷五，《大正藏》冊16，頁616上。

¹⁹ 大周·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷五，《大正藏》冊16，頁600下。

但能逐漸乃至於最終捨離文字而自證第一義」。兩者雖然都屬棲於身的認知，然而「體認」是一種「漸進」的捨離語言分別的假智，乃至「頓證」第一義聖樂境的修行認知過程。世尊的語言系統即著重於此種「體認」的教育，藉以引導修行者（尤其是欲、色界具有色身的行者）能突破棲於身的概念系統而入於聖智內自證境。²⁰

(二) 譬喻語法在佛陀說法中的地位

佛經多部提及智者「以譬喻得解」這句話，²¹ 高明道曾為

²⁰ 對有色諸根的執受僅繫於「欲界」與「色界」的經證請參見《解深密經》所云：「一者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。」《大正藏》冊16，頁692中。關於論述「隨言取義」與「自證聖智所行境界」相關性的論文，請參閱：蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁57-114。闡述「自證聖智所行境界」的論文，請參閱：蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀》第57期（2011年6月），頁119-168。蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生：以《大般若經·第二會》為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），頁109-142。

²¹ 參見諸如姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二，《大正藏》冊9，頁12中。隋·闍那崛多譯《大威德陀羅尼經》卷十一，《大正藏》冊21，頁802下。姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷四，《大正藏》冊4，頁628下。姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說華手經》卷二，《大正藏》冊16，頁135上。唐·菩提流志譯，《文殊師利所說不思議佛境界經》卷上，《大正藏》冊12，頁109下。後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷七，《大正藏》冊1，頁43上。西晉·無羅叉譯，《放光般若經》卷十三，《大正藏》冊8，頁91中。劉宋·求那跋陀羅譯，《菩薩善戒經》卷七，《大正藏》冊30，頁999下。劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷四十三，《大正藏》冊2，頁315下。唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一，《大正藏》冊19，頁109中等。

文探究過「有智者」的意涵為何？他透過比對一些譯本而總結「有智者」的「智」並非「般若」（巴“*paññā*”、梵“*prajñā*”）和「闍那」（巴“*ñāṇam*”、梵“*jñanam*”），而是意指「知識豐富」或「頗有學問」的人士。佛陀使用譬喻語法通常是在傳達一個抽象概念未成功時，便進一步舉例來說明。²² 如此我們可以初步理解佛陀之所以善用譬喻，乃是因為「頗有學問」或「知識豐富」的眾生仍然會由於智慧不足於了達佛法的奧義，而使用「譬喻」作為其方便之教法。然而，正如《楞嚴經》所云：「諸有智者要以譬喻而得開悟。」²³ 說明「譬喻」除了能令聽眾「理解」抽象概念系統的「意義」之外，亦能夠脫落主體概念系統的「分別假智」而達至「開悟」或「明心見性」時的真實智慧。因此，下文將爬梳經文的譬喻段落，闡釋何以「譬喻」這種語言表達式能成為從語言文字的概念系統，過渡到智慧解脫時不著文字的津筏。

（三）依據經典簡介

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》簡稱《楞嚴經》，由般刺蜜帝在唐朝時傳至中國，經房融筆受，而譯成漢文。《楞嚴經》自中唐以降，由於其兼備教、理、行的特色，因此為禪宗、淨宗、律宗、密宗等視為瑰寶。筆者選擇本經做為觀看佛陀培養修行者的教育核心內容的主要原因有二：1. 阿難是此經中佛陀所調教的主要對象，全經以阿難因伏於摩登

²² 高明道，〈「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」〉，《法光雜誌》第304期（2015年1月），第4版。

²³ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一，《大正藏》冊19，頁109中。

伽女之咒術而溺於淫舍之難為因緣而開演。2. 阿難感嘆自己雖一向多聞卻「未全道力」，因而祈請佛陀開示定法，並在與佛陀一問一答的過程中得以開悟。綜上所述，該經中佛陀說法的對象為處於欲界的娑婆世界、多聞卻仍沾染欲界愛，且示現與眾生同樣未悟的阿難，透過佛陀於〈卷一〉²⁴ 宣說的內容使得阿難及與會大眾開悟。職此之故，本經實能為當代處於相同處境（沾染欲界愛且未開悟）的行者提供了值得仔細推敲的寶藏。

行文至此，我們再次梳理《楞嚴經》卷一的譬喻語句想探究的問題，以及欲呈現的研究成果，共有三個：1. 釐清佛陀說法的譬喻體裁與雷可夫「認知語言學」——「我們的概念與意義都是基於身體經驗而形成的，且我們大部分的概念都是隱喻性的，因此『心智概念』、『身體經驗』及『隱喻』基本上是彼此關聯的。」——兩者之間的同異處。2. 如何透過譬喻語句脫落概念分別的「假智」，進而開悟。3. 透過對譬喻語句的爬梳與分析，總結佛陀對行者的心智訓練，重在「體認」而非停留於「認知」的層面。

四、分析《楞嚴經》卷一中的譬喻語句

《楞嚴經》卷一中，阿難感嘆「多聞」是入道之緣因，但自己卻沒有從「聞」而進一步地「思與修」，因此雖多聞而無救於婬室之難。以此因緣，阿難啟請世尊開示十方如來得成「奢摩他」、「三摩鉢提」與「禪那」三法的最初方便之門，佛陀以

²⁴ 《楞嚴經》〈卷一〉的內容主要為引導大眾開悟，而〈卷二〉則側重於使大眾體解不二中道的智慧。佛陀於該經各卷中深含不同宣講的用意，故列出〈卷一〉以強調之。

「徵心辨見」為最初方便來回答。²⁵ 據此，以下分為「徵心」與「辨見」兩部分，並以白話形式來爬梳經中的譬喻文句，使讀者更容易進入經典思辨的脈絡。

(一) 七處徵心

佛陀首先問阿難，當初以什麼因緣出家求法？阿難答言：「以『愛樂』如來三十二相之莊嚴美好而發心捨離生死輪迴。」佛陀繼而問阿難：「是什麼讓你『見』與『愛樂』佛相呢？」阿難答言：「由我『目』觀見如來勝相，由我『心』而生愛樂。」佛陀便以彼答，再進一步說：「阿難，你因為『心目』而生愛樂，而此『妄心』有如令人流轉生死的『賊寇』。你若能知曉賊寇之所在，國王方可發兵招安。」²⁶ 此處阿難所答出的「心目」二字，被佛陀比擬為「賊寇」，找出其所在，成為如實認知「本心」的首要步驟。下文以立基於「體驗哲學」的「認知語言學」為參考系，將阿難「七處徵心」與佛陀七番廣破進行爬梳與分析如下：

²⁵ 《大正藏》冊19，頁106下-110上。

²⁶ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「佛言：『善哉，阿難！汝等當知，一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想，此想不真故有輪轉。汝今欲研無上菩提真發明性，應當直心訓我所問。十方如來同一道故，出離生死皆以直心，心言直故，如是乃至終始地位，中間永無諸委曲相。阿難！我今問汝，當汝發心緣於如來三十二相，將何所見誰為愛樂？』阿難白佛言：『世尊！如是愛樂用我心目。由目觀見如來勝相心生愛樂，故我發心願捨生死。』佛告阿難：『如汝所說，真所愛樂因于心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉心目為咎。吾今問汝，唯心與目今何所在？』」《大正藏》冊19，頁106下。

1. 執心在身內

【經文內容】

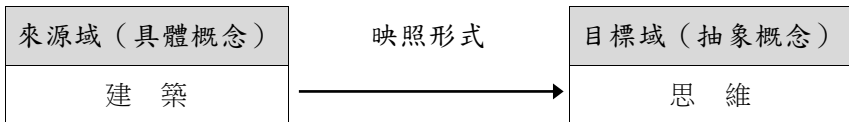
阿難依經驗現象不假思索的說：「眼、耳、鼻、舌這浮根四塵在我的臉上，心則是居於我的身內。」佛陀反問：「你現在身在大講堂內，可以透過開啟的門窗看到室外的林園，你說有人能夠看不見同在室內的我卻能遠望室外的林泉嗎？」阿難答言：「不可能。」佛陀告訴阿難：「阿難，你就是這樣的啊。你說心在身內，你確實能透過眼睛這扇窗戶向外望，但卻無法看見自己身體內的內臟。所以，你說覺了能知的心在身內的說法，是不可能成立的。」²⁷

【分析】

認知語言學主張譬喻的語言表達式是拓展概念範疇的主要

²⁷ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難白佛言：『世尊！一切世間十種異生，同將識心居在身內；縱觀如來青蓮花眼亦在佛面，我今觀此浮根四塵祇在我面，如是識心實居身內。』佛告阿難：『汝今現坐如來講堂，觀祇陀林今何所在？』『世尊！此大重閣清淨講堂在給孤園，今祇陀林實在堂外。』『阿難！汝今堂中先何所見？』『世尊！我在堂中，先見如來，次觀大眾，如是外望方矚林園。』『阿難！汝矚林園因何有見？』『世尊！此大講堂戶牖開豁，故我在堂得遠瞻見。』爾時，世尊在大眾中，舒金色臂摩阿難頂，告示阿難及諸大眾：『有三摩提名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。汝今諦聽！』阿難頂禮，伏受慈旨。佛告阿難：『如汝所言身在講堂，戶牖開豁遠矚林園，亦有眾生在此堂中，不見如來見堂外者。』阿難答言：『世尊！在堂不見如來能見林泉，無有是處。』『阿難！汝亦如是！汝之心靈一切明了。若汝現前所明了心實在身內，爾時先合了知內身；頗有眾生先見身後觀外物，縱不能見心、肝、脾、胃，爪生、髮長、筋轉、脈搖，誠合明了，如何不知？必不內知，云何知外？是故應知汝言：『覺了能知之心住在身內。』無有是處。』」《大正藏》冊19，頁107上。

途徑之一，²⁸ 主要是因為譬喻可藉由映照 (mapping) 來連結兩個概念領域 (conceptual domains) —— 來源域 (source domain) 與目標域 (target domain)。一個概念領域是語意相關的實體 (entity)、特性 (quality) 和功能 (function) 之集合，²⁹ 而隱喻就是建立在兩個概念領域的本質、特性或功能的「相似性」上。且「來源域」通常由具體概念 (concrete concept) 組成，「目標域」則通常是抽象概念 (abstract concept)。「來源域與目標域的映照 (mapping)，發生在來源域與目標域的概念之間具有系統性的關聯。」³⁰ 例如「思維」這個抽象概念的「目標域」，可以選擇具體概念如「建築」、「食物」、「嬰兒」等「來源域」。以選擇「建築」為來源域為例：「結構」或「架構」是目標域與來源域之間相似與關聯的「實體」，「鬆散」是目標域與來源域之間關聯的「特質」。因此我們可以映照出諸如「這個理論架構很鬆散」的譬喻語句。佛法將「實體」概念視為因自身虛妄倒想而誤認為「實」，因此，我們可以改用「部件」來取消使用「實體」這個語詞，可能產生的疑慮。我們將「思維」與「建築」在部件與特質上的對應過程示如下表。



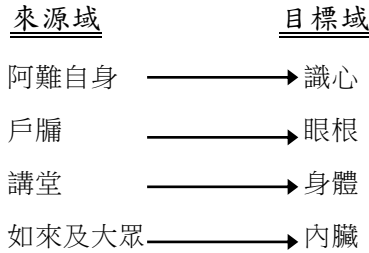
²⁸ 關於隱喻語法的延伸與詞彙意義的擴展，可參考Su I-Wen, “Metaphorical Extension and Lexical Meaning”, *The Thirteenth Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation* (Taipei, Taiwan, Feb.10-11, 1999.), pp. 63-74.

²⁹ 安可思,〈概念隱喻〉,蘇以文、畢永娥主編,《語言與認知》(台北:台大出版中心,2009年8月),頁62。

³⁰ 同上註。

部件：地基、結構、格局、管線等 特質：強、弱、脆弱、鬆散等 功能：防禦、保護等	「思維」與「建築」在部件與特質上的關聯性： 這個理論的結構很鬆散。	部件：結構 特質：鬆散、完整
---	--	-------------------

第一處徵心，佛陀的譬喻使用的目標域是「身與心」，來源域則是現象世界中阿難正在聽聞佛法的「講堂」。來源域——講堂的「部件」包含主角阿難、室內如來與聽眾、窗牖以及室外的林泉景觀，目標域——阿難自身的身與心的部件包含身體、識心、眼根、內臟。多重映照的譬喻表達式如下：



在雷可夫與姜申的《我們賴以生存的譬喻》一書的第四章提到「我們有身體，而身體在我們所處的環境中發揮其功能，『空間方位譬喻』賦予每個概念一個空間方位的表達。」³¹ 佛陀亦是利用我人身體與外在環境所形成的內外空間特質，所用的譬喻顯示出人類的想像能力，確實受限於來自我們身體結構所產生的內在空間邏輯。

2. 執心在身外

其餘的五處徵心內容亦不離於身體感以及身體所形成空間感，

³¹ 雷可夫&姜申著·周世箴譯注，《我們賴以生存的譬喻》，頁27。

將「心識」這個抽象的概念目標域比喻為具體的來源域概念。

【經文內容】

阿難因為無法反駁識心若在身內理應先見內臟，後見外在世界的說法，遂提出識心如室外的燈光，能照得了外在環境卻照見不了身內的臟腑。佛陀以心若在身外則身心分離，身心相外則兩者互不相知。而這樣的情況與現實中的心身互動關係不符，以此來駁斥阿難所執的心在身之外的說法。³²

【分析】

該譬喻若以兩個概念領域在「特質」上的「相似性」來表示，則可示如下表：

來源域（具體概念）	映照形式	目標域（抽象概念）
室外燈光	→	識 心
特質：照亮室外而無法照見室內	「識心」與「室外燈光」在特質上的關聯性： 識心如室外燈光能知外而不知內。	特質：見得了外在世界卻無法照見自身臟腑

³² 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難稽首而白佛言：『我聞如來如是法音，悟知我心實居身外。所以者何？譬如燈光然於室中，是燈必能先照室內，從其室門後及庭際，一切眾生不見身中獨見身外，亦如燈光居在室外不能照室。是義必明將無所惑，同佛了義得無妄耶？』佛告阿難：『是諸比丘適來從我室羅筏城，循乞搏食歸祇陀林，我已宿齋，汝觀比丘一人食時諸人飽不？』阿難答言：『不也。世尊！何以故？是諸比丘雖阿羅漢，軀命不同，云何一人能令眾飽？』佛告阿難：『若汝覺了知見之心實在身外，身心相外自不相干，則心所知身不能覺，覺在身際心不能知。我今示汝兜羅綿手，汝眼見時心分別不？』阿難答言：『如是，世尊！』佛告阿難：『若相知者，云何在外？是故應知汝言：『覺了能知之心住在身外。』無有是處。』」《大正藏》冊19，頁107中。

3. 執心潛伏根裡

【經文內容】

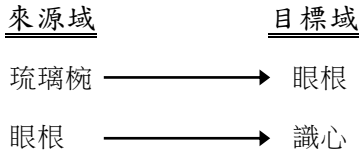
阿難在兩度推求心之所在而未果的情況下，他內自思維：心不知內而能見外，那麼識心必然潛伏在五根門頭裡。以眼根為例，我人的心就像眼根，而眼根就像一只清澈的琉璃椀。若人取琉璃椀合於兩眼之前，琉璃椀並不對我們的視覺造成障礙，眼根依然能透過它緣取外境。同理，吾人的心亦能透過眼根向外境攀緣。

佛陀以阿難所舉譬喻反問：「當你以琉璃椀罩眼時，你的眼根在看外在世界時，是否也應該看得見一層透明的琉璃呢？」阿難答說看得到。佛陀以阿難的回答總結心潛藏根裡的謬誤之處在於：「如果是這樣，那麼依照你的比喻，『識心』不也應該同見『眼根』與『外境』呢？但事實上我們卻看不見眼根。而如若看得到眼根，眼根與外境又有何差異呢？所以你所說的心是在五根處是無法成立的。」³³

【分析】

³³ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難白佛言：『世尊！如佛所言，不見內故不居身內；身心相知不相離故，不在身外。我今思惟，知在一處。』佛言：『處今何在？』阿難言：『此了知心，既不知內而能見外，如我思忖潛伏根裏，猶如有人取琉璃椀合其兩眼，雖有物合而不留礙，彼根隨見隨即分別，然我覺了能知之心，不見內者為在根故，分明矚外無障礙者潛根內故。』佛告阿難：『如汝所言，潛根內者猶如瑠璃。彼人當以瑠璃籠眼，當見山河見瑠璃不？』『如是，世尊！是人當以瑠璃籠眼，實見瑠璃。』佛告阿難：『汝心若同瑠璃合者，當見山河何不見眼？若見眼者，眼即同境不得成隨；若不能見，云何說言此了知心，潛在根內如瑠璃合？是故應知汝言：『覺了能知之心潛伏根裏如瑠璃合。』無有是處。』」《大正藏》冊19，頁107中-107下。

先將來源域與目標域的映照關係羅列如下：



「類比理論」是隱喻的理論之一，主要是藉由將目標域與來源域兩者「相似」的特性提取出來，以所挖掘的相似之處為隱喻的「基礎」。³⁴ 阿難此處所舉的譬喻，即是一種類比理論的應用，如琉璃椀與眼根的水晶體具有「透明清澈」的相似性，而識心與眼根則是具有「能見」的相似性。關於類比理論的問題，席爾（David Seale）指出就算譬喻是對的，但有可能所陳述的事實是錯誤的。例如若因David與大猩猩兩者在「暴力」的特質上是相似的，而說「David是一隻大猩猩」。但是經由科學研究卻發現大猩猩其實是很溫柔的動物，所以當譬喻的表達式可以成立的時候，其所陳述的事實卻有錯誤的可能性。³⁵ 因此，琉璃椀與眼根的水晶體儘管能以同時具有「透明清澈」的相似性為譬喻的基礎，但依據科學的判準，有可能琉璃椀的密度與質量所呈現的狀態稱不上是「透明」。

分析哲學以語句為命題，一個命題陳述若與事實結構相符則為真值，反之則為假。譬喻表達式在這種實在論的真值對應觀的狹隘界定下，自然是漏洞百出。然而，既然佛陀在多部經典都曾提及「智者必以譬喻而得解」，代表譬喻的語法在以某些特性成就「聞所成慧」與「思所成慧」，進而指向「實相」與

³⁴ 安可思，〈概念隱喻〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁60。

³⁵ 安可思，〈概念隱喻〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁61。

「意義」上，得以展現卓越的成效。而發掘譬喻語法在佛法教學上，如何能開展其獨特的意義理論，亦是本文的重要目標之一。

4. 執心分明暗

【經文內容】

為了不始終停留在多聞而未全道力的階段，阿難努力思維如何回應佛陀的詰難。他試著回答另一種心之處所的可能性：「眾生的臟腑，藏在身中，而竅穴處在身外。被身體所包藏就黑暗，反之，有竅則明。所以我現在說：打開眼睛這個竅穴就看見光明，此為『見外』；若我閉眼看見黑暗，此為『見內』。這樣說對不對呢？」

佛陀條理清晰地反駁阿難的論點說：「(1) 你說閉眼時所見的黑暗，此黑暗境與你的眼睛相對嗎？如果是，那麼此黑暗就屬外境，如何能說是『見內』。此外，如果你非得說此黑暗境是『見身內臟腑』，那麼，居於『無日月燈光的室內中所見黑暗』應等同於『見身內臟腑的黑暗』。(2) 如果你說閉眼所見黑暗與眼睛不相對，那麼『看見』某物這件事，根本不可能成立，因為視覺的了別作用必須得在根與境相對時才可能發生。」針對阿難的心在閉眼見暗、張眼見明處的主張，佛陀又接著提出當中的缺失：「你說閉眼見暗是因為『內對』，說穿了即是指你的心在閉眼時，『反觀』身內臟腑。如果依照這樣的原則，當你張眼見明時，你的心也應該因『反觀』自身而看見自己的臉才對。依照現象經驗，開眼見明時，人們並沒有辦法看見自己的臉。況且若真的能反觀自身的臉，那人們在

張眼見明時的眼根以及識心，豈非在身體之外呢？」³⁶

【分析】

從阿難第一處徵心分析至今，我們發現佛陀與阿難所用的譬喻本身蘊含了另一個隱喻預設。也就是將識心的「分別功能」類比於眼根的「照見」功能，此類比建立在目標域「識心」與來源域「眼根」，在「功能」相似性的基礎上。在「識心」與「眼根」類比的預設背景中，進行「識心」概念隱喻的推論過程，這樣的映照模式接近笛卡兒將視覺域的實體概念映照到心智域和思維域，因而做出「理解是看見」的隱喻。³⁷此外，在進行譬喻概念的映照時依然利用身體感為中心的內外空間概念，進行抽象識心概念之所在的推論。

5. 執心無定處

【經文內容】

³⁶ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難白佛言：『世尊！我今又作如是思惟：『是眾生身，府藏在中竅穴居外，有藏則暗有竅則明。』今我對佛，開眼見明名為見外，閉眼見暗名為見內，是義云何？』佛告阿難：『汝當閉眼見暗之時，此暗境界為與眼對？為不對眼？若與眼對，暗在眼前云何成內？若成內者，居暗室中無日月燈，此室暗中皆汝焦府？若不對者，云何成見？若離外見內對所成，合眼見暗名為身中，開眼見明何不見面？若不見面，內對不成。見面若成，此了知心及與眼根乃在虛空，何成在內？若在虛空，自非汝體。即應如來今見汝面亦是汝身，汝眼已知身合非覺，必汝執言身眼兩覺應有二知，即汝一身應成兩佛。是故應知汝言：『見暗名見內者。』無有是處。』」《大正藏》冊19，頁107下。

³⁷ 笛卡兒理論運用了Understanding is seeing的隱喻，其中還包括了次要隱喻：Ideas are objects. Reason is light. Knowers are seers. Intelligence is visual acuity. 等（轉引自王寅，〈Lakoff和Johnson的體驗哲學〉，頁149）。

前四次徵心，阿難均說出自己思維後的想法，往後三次，阿難則開始引用聖教妄自推論。儘管阿難所徵引的語句，與佛陀當初對機開示使用的遣詞用句是一字不差，但因其不如實知真實義而遭佛陀一一評破而無招架之力。

阿難云：「我以前曾聽聞您對四眾開示：『由心生故，種種法生。由法生故，種種心生。』我現在正在思維的當體就是我的心性之所在，隨著與萬法相合之處，我的心就此而生。心隨與法因緣和合處生，不在身體內外或中間。」

佛陀說：「你說種種法生時，心與彼相合而生。那麼你說的心是有體性或沒有體性呢？若心『無體性』卻能與法塵相合，代表必須存在一個具有『無』的體性的事物來與其相合。如此一來，就變成有七塵與十九界。若心『有體性』，那麼當你以手接觸身體時，你心的知覺作用是從內而出，還是從外而入呢？若是從內而出，先前說心在內時已破該說。若是心從外入，應該先看見自己的臉。」

阿難此時突然驚覺必須跳脫心與眼的類比譬喻而辯解說：「見是眼的功能，知覺才是心的功能。佛陀您以『心知』為『見』是行不通的。」佛陀答言：「若眼睛能見，那麼死人的眼睛尚存應該能見於外物。此外，阿難你說的能知之心若有體性，是一體？多體？遍體還是不遍體呢？（1）若能覺知之心是『一體』，那你摸一肢時四肢都應該要有知覺。如此一來變成『觸』是沒有固定的處所。如果你堅持『觸』這個動作，在經驗上我們都能覺知到一確定的『觸』之所在，那麼心是『一體』這個論點便無法成立。（2）若能覺知的心是『多體』，那就得有對應的多人，哪一個體性才是你呢？

(3) 當你說心的體性是『遍體』時，基本上與前所說的『一體』是一樣的，所以問題也相同。(4) 當你說心的體性是『不遍體』時，你摸頭的同時若摸腳，腳應該是沒有知覺的。綜上所述，你所說的心隨所合處而有的道理是無法成立的。」³⁸

【分析】

在佛陀駁斥阿難第五度徵心的內容上，很明顯的，將之前來源域的「視覺」功能轉換為「觸覺」功能，來映照識心的「知覺」功能。「觸覺」所代表的人體感知能力，正是雷可夫與姜申「體驗哲學」三項基本原則之一的「心智的體驗性」。兩位作者認為心智的特性不是純精神的，主要取決於身體及大腦如何在日常生活運作。也就是概念是通過身體經驗而獲得意義的，「意義」是基於我們的身體經驗完成。³⁹ 其反對古典語言學認為「意義」是把語言中的符號，對應於外在的物體或範疇，

³⁸ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難言：『我常聞佛開示四眾：『由心生故，種種法生；由法生故，種種心生。』我今思惟，即思惟體實我心性，隨所合處心則隨有，亦非內、外、中間三處。』佛告阿難：『汝今說言：『由法生故種種心生，隨所合處心隨有』者，是心無體則無所合。若無有體而能合者，則十九界因七塵合。是義不然！若有體者，如汝以手自捏其體，汝所知心為復內出？為從外入？若復內出還見身中；若從外來先合見面。』阿難言：『見是其眼，心知非眼，為見非義。』佛言：『若眼能見，汝在室中門能見不？則諸已死尚有眼存應皆見物。若見物者，云何名死？阿難！又汝覺了能知之心若必有體，為復一體？為有多體？今在汝身，為復遍體？為不遍體？若一體者，則汝以手捏一肢時，四肢應覺，若咸覺者，捏應無在。若捏有所，則汝一體自不能成。若多體者，則成多人。何體為汝？若遍體者，同前所捏。若不遍者，當汝觸頭，亦觸其足，頭有所覺，足應無知。今汝不然，是故應知，隨所合處心則隨有，無有是處。』」《大正藏》冊19，頁107下-108上。

³⁹ 王寅，〈Lakoff和Johnson的體驗哲學〉，頁145。

也就是雷可夫與姜申的「體驗哲學」或「認知語言學」認為傳統的真值對應理論是錯誤的。

幾乎所有的「意義理論」都假設概念的定義與人體的感知無關，但「體驗哲學」的意義理論則堅持概念是透過身體經驗而獲得意義的。許多心理學的實驗也發現語言的「理解」確實與身體的經驗關係非常密切，⁴⁰ 而只有當人們「理解」事物時，我們才會說他獲得該事物的「意義」。此處，佛陀即是透過來源域「身體觸覺」映照目標域「識心知覺」。然而，佛陀的用意顯然不只限於使用類比映照模式的譬喻概念來擴展「識心」的概念意義，其論說的主要目的，一者在於雙「破」識心「有體」與「無體」，二者在於「立」識心的「當體無生」。因此，在所有闡述「離有無二邊的中道、無生義」之相關義理的經典中，《楞嚴經》特別之處在於運用基於「身體」經驗的譬喻概念進行推論，並解構「識心」的實體意涵。

6. 執心在中間

【經文內容】

阿難又言：「我也曾聽佛與文殊等諸法王子談論諸法實相時言：『心不在內，亦不在外』。我現在知道因為心不見身內臟腑，故心不在內；若心在外，則身心相外互不相知，故心不在外。那麼，我說心應當在中間。」

佛陀答云：「你說的『中間』定義為何？『中間』指在身

⁴⁰ 例如我人對「椅子」這個概念的理解，跟身體的運作經驗以及情境有很大的關係，可參閱黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁350。

上抑或身外？若『中間』是指在身上，那麼是在身體的表皮？或身體內？若在身體的表皮，就不是處在『中間』的位置；若在身內，前已破此道理。」阿難云：「我所謂的『中間』，是指眼識在眼與色為緣中生，因為識生其中，故心在眼與色中。」佛陀答云：「若你的識心在根、塵中生，那麼此心是兼根、塵二法以為其體？還是不兼此二法之體而另自有體？若心兼根、塵二法為其體性，根性有知，但對象物則非有知。心體如何能兼具兩種對立性的存在？」⁴¹

【分析】

佛陀在指出阿難第六次徵心之所在的錯謬之處時，大量使用身體感，及以其為參考系所產生的空間概念。有趣的是，當我們的思維開始跟著阿難探尋心之處所時，已經是以具有體積、佔有空間的來源域概念，映照抽象的「識心」目標域。一旦被比喻為具體概念，則「識心」一詞透過隱喻，可以如同「杯子」、「椅子」等詞語，藉著人與指稱對象的互動來決定其語意。古典語言學認為符號必須對應且紮根（grounding）於現

⁴¹ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難白佛言：『世尊！我亦聞佛與文殊等諸法王子談實相時，世尊亦言：『心不在內亦不在外。』如我思惟，內無所見外不相知，內無知故在內不成；身心相知在外非義。今相知故，復內無見，當在中間。』佛言：『汝言中間，中必不迷，非無所在。今汝推中，中何為在？為復在處？為當在身？若在身者，在邊非中，在中同內。若在處者，為有所表？為無所表？無表同無，表則無定。何以故？如人以表表為中時，東看則西，南觀成北。表體既混，心應雜亂。』阿難言：『我所說中，非此二種。如世尊言：『眼色為緣，生於眼識。』眼有分別，色塵無知，識生其中，則為心在。』佛言：『汝心若在根、塵之中，此之心體為復兼二？為不兼二？若兼二者，物體雜亂，物非體知，成敵兩立云何為中？兼二不成，非知不知即無體性，中何為相？是故應知，當在中間，無有是處。』」《大正藏》冊19，頁108上。

實世界物體的本質上，但「棲於身」的認知語言學更強調一個詞類的定義，必須訴諸身體直接介入環境而產生一系列的互動中。例如「杯子」的語意並非獨立於身體、情境之外，而獨自存在於指涉對象「杯子」之中。「杯子」一詞是藉著人與「杯子」所指稱的對象之間的互動來決定其語意，諸如可以拿來喝東西，用它來做丟擲的武器等。也就是一個語詞的定義，除了視該語詞所指稱的對象與使用者的身體、環境互動的情況來決定外，也可以視使用者當下的心理狀態及目的來決定。⁴²這也是「棲於身」的認知語言學認為符號具有「行動的可能性」（*affordance*）⁴³的理由，「語詞」、「語詞所指稱的對象」、「心智」、「身體」、「環境」的互動，會提供使用者對所指稱的事件採取相對應的行動。

職是之故，當我們將「識心」比喻為具有體積、佔有空間處所的具體概念時，「識心」這個語詞及經譬喻後其所指涉的對象、身體與環境的互動結果，提供（*afford*）給我們「尋找」這個行動的可能性。而佛陀指引我們到尋心這個行動的目的，就是為了讓我們體認「覓心了不可得」，最後才一舉點破吾人所自計為「心」的概念，不過是無體性之攀緣心。

⁴² 黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁351。

⁴³ 任何對環境或物體的知覺，都能提供知覺者某種行動的可能，這種行動就是生態心理學所謂的*affordance*。*Affordance*指的是動物與環境的互動關係，環境賦予動物許多提供行動可能性的資源。……*Affordance*這個概念隱含知覺和行動之間有密切的相互關係。……語言通常也透過物體的名稱直接反映物體給予行動的可能性。（引自黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，頁363。）‘*affordance*’一詞，黃宣範譯為「行動的可能性」。

7. 執心為「無著」

【經文內容】

阿難最後以曾聽聞佛陀與四大弟子共同討論佛法的內容為答案而稟白佛說：「能知、能覺、能分別一切的心性，既不在內，也不在外，更不在中間。一切無著，名之為心。那可以稱我的『一切都無所著』的心是『心』嗎？」佛陀反問：「你說自己『一切』不著，首先，我們可先將『一切』定義為『世間虛空水陸飛行諸所有物象』你說你心不著，那剛剛定義的『一切無著』是存在還是不存在(無)？若你說是『無』，而我們說『無』的概念等同於『龜毛兔角』。事實上，你心智上的運作在面對『龜毛兔角』這個語詞時，你的內心勢必同時產生相對應的『事相』與『名相』。這樣，怎能說自己的心是無所著呢？因此，當生起『一切無著』的心念時，就並非真的『一切無著』。而是當『無事相』與『無名相』時，才是本真的『一切無著』，因此，你所說的『一切無著，名覺知心』是無法成立的。」⁴⁴

【分析】

儘管阿難引聖言量來舉證「一切無著」名之為心，但也正

⁴⁴ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「阿難白佛言：『世尊！我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子共轉法輪，常言：『覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在。一切無著名之為心。』則我無著名為心不？』佛告阿難：『汝言覺知分別心性俱無在者，世間虛空水陸飛行，諸所物象名為一切。汝不著者，為在為無？無則同於龜毛兔角，云何不著？有不著者不可名無，無相則無，非無則相，相有則在，云何無著？是故應知，一切無著名覺知心，無有是處。』」《大正藏》冊19，頁108中。

因為阿難在知見上仍執「有」一顆無著的心，因而遭佛陀否決其主張。依據《大般涅槃經》卷三十四的紀載，一切凡夫有兩種概念認知模式：一種是「世流布想」，也就是見到牛就做牛想，並且施設語言文字說其是牛；另一種是「著想」，也就是執取「事相」即所緣對象「牛」，以及「名相」即「牛」字，兩者都是真實的存在。聖人入於世間開發未悟有情時，必須示現有「世流布想」以方便教化，但並無「著想」。一般凡夫則同時擁有「世流布想」與「著想」兩概念認知模式，二者兼有名為「倒想」。故聖人唯有「世流布想」而無「倒想」。⁴⁵ 據此，佛陀因知阿難想、受仍未滅，因此特以「龜毛兔角」一詞讓阿難體認，若尚有「著想」則儘管口說或思維「一切無著」，都仍屬於認知上的概念範疇。

因此，我們可以總結出構成「分別式認知」的一切概念仰賴於「互因相待」的道理，如需要「事相」與「名相」兩者互因相待的關係，方能產生概念系統。再者，認知主體與「事相」及「名相」之間也存在著能、所「互因相待」的關係，因為識心無法在遠離對境時，仍號稱有了別自性。

(二) 辨見

阿難七處徵心之所在分別是執心在身內、身外、潛眼根、明暗、無定處、在中間、心無著，前六次的推論都是將無形無相的抽象「識心」隱喻為實體概念，加以推求其所在的處所。

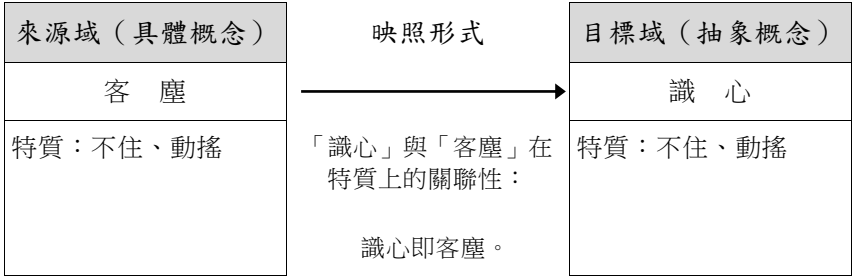
⁴⁵ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》云：「一切凡夫有二種想：一者世流布想，二者著想。一切聖人唯有世流布想，無有著想。一切凡夫惡覺觀故，於世流布生於著想。一切聖人善覺觀故，於世流布不生著想。是故凡夫名為倒想，聖人雖知不名倒想。」《大正藏》冊12，頁832中。

而隱喻表述所轉化的隱喻意涵，在被解構而重新解讀後，更深入理解特定領域「隱喻策略」的效果。「隱喻策略」是指當概念隱喻被落實到生活場域時，可以被精緻延伸出不同的隱喻看待方式。⁴⁶ 佛陀的隱喻策略是透過譬喻將「識心」實體化，而建構出「尋心」的路途，在每條路都被阻擋且不通的情況下，其富含形上學意義的隱喻策略達到兩個效果：1. 破妄：指阿難苦苦追尋的那顆分別式的覺知心是虛妄不實的，由於妄心故無住所、無體。2. 立本：直指阿難「本心」即「見性」，「見性」非住、非不住。

佛陀告知與會大眾說：「一切眾生不能成就菩提道果及阿羅漢果位，都是因為被客塵煩惱所誤導。」因此，進一步問了在場的阿若多五比丘，當初是如何開悟而今成就聖果？橋陳那尊者首先起立稟白佛陀說：是因為了悟「客塵」二字。接著，尊者以隱喻概念定義「客塵」：1. 不住名客，住名主人。以不住者，名為客義。2. 空中諸有塵，塵質搖動。以搖動者名為塵義。⁴⁷ 此處，尊者橋陳那以「特質」的相似性作為目標域「識心」及來源域「客塵」的關聯性，如下所示：

⁴⁶ 鄧育仁、孫武文，〈隱喻框架：台灣政治新聞裡的路途隱喻〉，《新聞學研究》第67期（2001），頁87-112。

⁴⁷ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷一：「爾時，世尊舒兜羅綿網相光手，開五輪指，誨勅阿難及諸大眾：『我初成道於鹿園中，為阿若多五比丘等及汝四眾言：『一切眾生不成菩提及阿羅漢，皆由客塵煩惱所誤。』汝等當時因何開悟今成聖果？』時，橋陳那起立白佛：『我今長老於大眾中獨得解名，因悟客塵二字成果。世尊！譬如行客投寄旅亭，或宿或食，食宿事畢，俟裝前途不遑安住；若實主人自無攸往。如是思惟不住名客、住名主人，以不住者名為客義。又如新霽清暘昇天光入隙中，發明空中諸有塵相，塵質搖動虛空寂然。如是思惟澄寂名空，搖動名塵，以搖動者名為塵義。』佛言：『如是。』』《大正藏》冊19，頁109下。



此隱喻策略在於分析迷「客塵」而起煩惱，實指阿難及與會未悟聽眾，無始來妄執不住且動搖的「緣影」為心。此「妄心」或稱為分別式的認知心，不斷的遷流變化，其浮躁不安無法自我控制，如同猿猴及野馬一般。以其特質而言，我們現在日用的分別妄心是「客塵」，為無明煩惱所障蔽的「本心」才是真主人。

阿難以入淫室之難的煩惱為因緣，啟請佛陀開示「入」妙奢摩他、三摩、禪那的最初方便法門。「入」即是證知之義，佛陀開示進入此三法的華屋之門，在於「善覺觀」現在所執取的語言文字、一切見緣境相的概念「認知」行為，並非我們的圓覺本心，而是妄心。只有藉由我們的心智、身體、語言文字、所緣境相、所處環境之間的互動性來「體認」佛法之義理，最終在「修所成慧」的洞見下，離於分別式覺知心、身體、語言文字、所緣境相、所處環境，並成就究竟真實，也就是照見如空如主的本心。

五、從「認知」與「體認」談「意義」

這部分我們以「意義」為骨幹，彰顯「認知」與「體認」

的差異，並說明佛陀教授修行者，著重體認的教育方式。行文分為三個部分：（一）言詮的意義、（二）離言詮的意義、（三）「認知」與「體認」的意義區分。

（一）言詮的意義

一般而言，梵文‘*artha*’一詞有兩個意思：意義（*meaning*）與對象（*object*）。例如‘*śūnyatā-artha*’一詞，清辨在他的《中論》注解書裡，認為是指「空性之智的對象」；而月稱則認為此語是指「空性的意義」。⁴⁸ 無獨有偶，分析哲學的「意義」理論家弗雷格也將「意義」區分為*Sinn*（*meaning*意義）與*Bedeutung*（*reference significance*所指、意調、指稱）。「所指」是「表達所指稱的東西」，而「意義」則可看成「對所指的表達方式或它蘊含的內容」。⁴⁹ 而從《大乘入楞伽經》的經文中，發現當‘*artha*’一詞，理解為「意義」時，又可區分為「言詮的意義」與「離言詮的意義」。

《大乘入楞伽經》提及：「名身者，謂依事立名，名即是身，是名名身。句身者，謂能顯義，決定究竟，是名句身。……句身者，謂句事究竟。名身者，謂諸字名，各各差別，如從阿字乃至呵字。」⁵⁰ 漢譯本與英譯本對於「名身」的

⁴⁸ 萬金川，〈中觀學派的「空性」義與「緣起」義〉，《中觀思想講錄》第九章。參考自網路材料<http://www.gaya.org.tw/publisher/fachu/madhyamaka/chapter9.htm>（2016/02/03瀏覽）。

⁴⁹ 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導讀》（台北：五南出版社，2008年8月），頁83。

⁵⁰ 《大正藏》冊16，頁604上。Daisetz Suzuki (tr.), *The Laṅkāvatāra Sūtra* (London: Routledge & Kegan paul, 1932), pp. 113-114. 'Mahamati, by name-body is meant the object depending on which a name obtains, the body is this object; in another sense the body means substance (*śarīra*). Mahamati, this is the

理解不同：漢譯本認為「名」是依於「事相」而立，且「名」即是「身」，因此「名身」就是指各個符號間的不同，就像梵文母音字母「阿」(*a*)乃至「呵」(*ḥa*)的各各不同。英譯本則將「身」理解為「名」所依之對象，「名」即是符號，必須依於所指對象——「身」而獲得。

此外，漢譯本的「句身」是能決定事物之意義的表達式。儘管沒有另行翻譯「句」即是「身」，但從「句身者，謂句事究竟」來看，我們推斷譯者意指「句」即是「身」，且「句」能決定所指稱之對象物「事」的意義。然而，英譯本則一貫的將「身」理解為「句」所指稱的對象 (*the real object*)，且「句」依於「身」，因此「身」可謂完成了語言的自我指謂。因此，漢譯本的另立「事相」，與「名身」亦即「名相」相對，「句身」則是能決定「事相」之意義。英譯本將「名」或「符號」等同，並認為「名」必須依於等同「事相」的「身」。然而，英譯本處理「句身」，卻認為「句」必需依於「身」或「事相」，且「事相」可以完成自我的指謂。如此一來，英譯本的「意義」——「符號」——「外在世界」之間的關係，有向「古典語言學」的客觀符應論靠攏之嫌。兩譯本的相同處在於事物的意義唯有在「句子」的表達式，方能被決定。

職是之故，佛教中「言詮的意義」是指意義必須建構在語言文字所組成的句子，以及所指謂的對象上。然而，我們對

body of a name. By the body of a sentence is meant what it signifies, the real object, determining its sense definitely. In another sense, it completes its reference. Mahamati, this is my teaching as regards the sentence-body..... Again, Mahamati, a name (or a letter, *nama*) means each separate letter distinguished as to its self-nature from *a* to *ḥa*'.

「言詮意義」的認知不應僅止於此。《大乘入楞伽經》亦提到「句身者，如足跡，如衢巷中人畜等跡。……名身與句身，及字身差別；凡愚所計著，如象溺深泥。」⁵¹ 佛陀以隱喻句法警醒行者：眾生執取句身、所指對象及由兩者所理解的意義，適度的執取「句身」會留下足跡，過度的執取就會像大象陷入深泥而不可自拔。所謂適度的執取，就像行者由「聞所成慧」及「思所成慧」理解意義時所產生的相對粗糙的「行相」，猶如飛鳥劃過水面會生起漣漪、飛鴻踏雪會留下足跡。而當「修所成慧」洞見究竟意義時，會產生微細的「行相」，從三界內眾生的眼光來看，會因為過於微細而猶如鳥飛行於空中，卻沒有留下任何跡象。

隱喻是「句身」的表達式之一，在佛法的講說上，其用意在於映照出一般人不自覺的成為「符應真理觀」(truth as correspondence)的信仰者。更在於鬆動語詞與對象意義一對一的僵固概念架構，藉由映照來擴展單一語詞的意義並鬆動概念架構，最後達到熄滅執取文字概念的目的。因此，隱喻身為一種傳遞意義的語言表達式，在佛法上可視為一種「以楔出楔」的法門之一，前一「楔」字指蘊含佛法義理的隱喻表達式，後一「楔」字則是指對「言說自性相」的執取，以及不了一切「事相」實為自心所現之影像。

(二) 離言詮的意義

《大乘入楞伽經》有云：「云何為義？菩薩摩訶薩住獨一靜處，以聞、思、修慧，思惟觀察，向涅槃道自智境界，轉

⁵¹ 《大正藏》冊19，頁604上-中。

諸習氣，行於諸地種種行相，是名為義。」⁵² 在佛教菩提道的菩薩行者透過聞、思、修的智慧在所觀照內自證境界時所產生的意義，會在清淨八識海中摩擦與震動出微細的行相。語言與意義的關係正如經中所言：「因言語燈，入離言說自證境界。」⁵³ 以及「第一義者是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。大慧！言語者起滅動搖展轉因緣生，若展轉緣生，於第一義不能顯示。第一義者無自他相，言語有相不能顯示。」⁵⁴

「離言詮的意義」即是「第一義」，「第一義」因言而能入，語言扮演照明道路的燈照功能。因為「言語」及所蘊含的意義是在具有起滅動搖的造作型因緣組合中產生，這些因緣條件包含了我的心智、身體、語言文字、所緣境相、所處環境等共同促成「理解」事物，進而得到「意義」。「第一義」是聖智的對象，而眾生所執取的「語言義」是「言語分別智」或分別假智的對象。

⁵² 《大正藏》冊16，頁610上。亦參考蔡耀明先生授課講義之白話文翻譯：大慧！接下來，就此而論，什麼是意義（*tatra arthaḥ punar mahāmate katamaḥ*）？亦即（*yad uta*），獨處閑靜（*eko raho-gato*），行走在前往涅槃的道路（*nirvāna-pura-gāmi-mārgaḥ*），藉由以聽聞、思惟、與禪修所造成的智慧（*śruta-cintā-bhāvanā-mayyā prajñayā*），藉由自覺而優先轉捨習氣之所依（*sva-buddhyā vāsanāśraya-parāvṛtti-pūrvakaḥ*），正在前進的路徑，其特徵為極其殊勝的意義，從而經歷自內證所行境界之諸位階與處所（*sva-pratyātma-gati-gocara-bhūmi-sthānāntara-viśeṣārtha-lakṣaṇa-gatiṃ pravacārayan*）——菩薩摩訶薩這就成為善巧於意義（*bodhisattvo mahāsattvo 'rtha- kuśalo bhavati*）。（頁45）以上資料參閱<http://homepage.ntu.edu.tw/~tsaiyt/htm/pdf/c-ctu-104-2-2.pdf>

⁵³ 《大正藏》冊16，頁610上。

⁵⁴ 《大正藏》冊16，頁600下。

(三) 「認知」與「體認」的意義區分

筆者在文中刻意區分「認知」與「體認」的知覺方式，兩者的差別在於佛法的「體認」教育有其「前理解」的預設。行者若能以此「前理解」覺察、理解一切認識過程的組成部件，則該行者正在培養依於「語言義」的「聞所成慧」及「思所成慧」。直至菩薩成就「修所成慧」時，即無需安置此「前理解」，就能夠離於「語言義」而能領受「解脫義」或「第一義」。此「前理解」的內容是：概念是由對「名相」與「事相」的虛妄分別而起。而我們之所以會執取「名相」，源自於無始的戲論執著言說習氣種子；我們之所以惑於「事相」，是因為我們尚未洞見所執取為真實的一切法都不過是自心所現起的影像。⁵⁵

職此，「體驗哲學」的認知語言學，其獲得真理意義或知識的手段屬於「認知」的範疇。而佛法則是基於「前理解」的覺察，不斷修練直至洞見離於言說的「第一義」的「體認」。

六、結論

本文以立基於「體驗哲學」的「認知語言學」為參考系，並根據《楞嚴經》卷一考察隱喻語法在佛陀教法中所扮演的角色。發現佛教在理解「世俗義」的認知過程，與「體驗哲學」並無太大差異，都是藉由心智與身體、語言文字、外在環境的互動而完成「理解」獲得「意義」。但其中仍存有三點差異：

⁵⁵ 大周·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》云：「復次，大慧！有二種自性相。何者為二？謂：執著言說自性相，執著諸法自性相。執著言說自性相者，以無始戲論執著言說習氣故起。執著諸法自性相者，以不覺自心所現故起。」《大正藏》冊16，頁602中。

(一) 體驗哲學認為構成思維模式的基礎是隱喻結構，而佛法認為「隱喻」只是傳達抽象實相「意義」的有效語言表達式之一。思維模式的基礎並非隱喻結構，而是源自無始執著「言說相」的習氣，以及不覺「事相」實為自心所現影像。(二)「體驗哲學」認為語言與意義之間的關係是：「語言」必須依靠人的認知結構與概念做為中間層次，來接近事物的「意義」，而人類的心智是身體經驗的產物。也就是說，「意義」是經由心智、身體及外在環境的互動，必然的透過語言文字來呈現。佛法的「意義」分為「言詮的意義」及「離言詮的意義」，也就是語言文字與意義之間的關係，不存在必然性。(三)「體驗哲學」雖然挑戰了傳統西方經驗論與理性論之認知上的二分法，但其理論最終還是屬於實在論的系統。因為該理論認為概念非純心智的，必須基於大腦神經元模塊來完成，最終還回歸物理性的認知基礎上。佛法則視一切物理性的五根與五塵都是因緣所成，如經中所明「譬如谷響，依於風水人等音聲和合而起，彼非有非無，以聞聲非聲故。」⁵⁶ 正因為是眾多因緣條件所成，每個條件都處於遷流變化中，一個條件改變就無法「同一於」(identify with)前一剎那的聲塵。因此，其自性乃非有、非無的空性。以此而論，從佛法的角度看「體驗哲學」基於大腦神經元模塊的概念認知，依然是本於空性而非物理性的大腦。

據此，我們總結隱喻是「句身」的表達式之一，在佛法的講說上，其用意在於作為「以楔出楔」的法門之一。前一「楔」字指蘊含佛法義理的隱喻表達式，後一「楔」字則是指對「言說自性相」的執取，以及不了一切「事相」實自心所現

⁵⁶ 《大正藏》冊16，頁601中。

的影像。隱喻作為一種表達抽象概念的「句身」，除了能幫助行者理解「言詮的意義」，更是鬆動行者盤根錯節且僵固的概念結構，以便通達「離言詮的意義」之有效理解工具。

參考書目

1. 西晉·無羅叉譯，《放光般若經》，《大正藏》冊8，經221。
2. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二，《大正藏》冊9，經262。
3. 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，經374。
4. 大周·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊16，經672。
5. 唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊16，經676。
6. 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊19，經945。
7. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25，經1509。
8. 王寅，〈認知語言學與兩代認知科學〉，《外語學刊》第108期，2002年第1期。
9. 王寅，〈認知語言學的哲學基礎〉，《外語教學與研究》第34卷第2期，2002年3月。
10. 王寅，〈Lakoff和Johnson的體驗哲學〉，《當代語言學》第4卷第2期，2002年。
11. 安可思，〈概念隱喻〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，台北：台大出版中心，2009年8月。
12. 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導讀》，台北：五南出版社，2008年8月。
13. 高明道，〈「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」〉，《法光雜誌》第304期，2015年1月，第4版。
14. 黃宣範，〈棲於身的體現認知〉，蘇以文、畢永娥主編，《語言與認知》，台北：台大出版中心，2009年8月。

15. 雷可夫&姜申著·周世箴譯注,《我們賴以生存的譬喻》,台北:聯經出版社,2013年12月,初版第六刷。
16. 蔡耀明,〈由三乘施設論菩薩正性離生:以《大般若經·第二會》為中心〉,《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期(1997年3月),頁109-142。
17. 蔡耀明,〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說:從排除障礙的一面著手〉,《法鼓佛學學報》第6期(2010年6月),頁57-114。
18. 蔡耀明,〈「確實安住」如何可能置基於「無住」?:以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉,《正觀》第57期(2011年6月),頁119-168。
19. 鄧育仁,孫武文,〈隱喻框架:台灣政治新聞裡的路途隱喻〉,《新聞學研究》第67期,2001年。
20. 蘇以文,〈語言與分類〉,蘇以文、畢永娥主編《語言與認知》,台北:台大出版中心,2009年8月。
21. Daisetz Suzuki (tr.), *The Lañkāvatāra Sūtra*, London: Routledge & Kegan paul, 1932.
22. Lakoff G., “Embodiment Mind and Meaning”, ed. Baumgartner & Payr, *Speaking Minds: Interview with Twenty Eminent Cognitive Scientist*, Princeton [NJ]:Princeton, 1995.
23. Lakoff G. & Johnson M., *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books, 1999.
24. Langacker W. Ronald, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford: Stanford University Press, 1987.
25. Su I-Wen, “Metaphorical Extension and Lexical Meaning”, *The*

Thirteenth Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation, Taipei, Taiwan, Feb.10-11, 1999.

網路材料

1. <http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=%E8%AA%8D%E7%9F%A5>
2. <http://www.gaya.org.tw/publisher/fachu/madhyamaka/chapter9.htm>
3. <http://homepage.ntu.edu.tw/~tsaiyt/htm/pdf/c-ctu-104-2-2.pdf>

