

儒道釋三家鏡喻析論

劉錦賢*

摘要

鏡乃日常用物，故古人每以之為喻以說理。始則以鏡喻史，繼則以鏡喻心，乃從歷史之鑑戒轉向心性哲理之推明。儒道釋三家皆有其鏡喻，然由於對心有不同之觀照，故取鏡為喻以言心者，自有不同之思理。就儒道兩家言，莊子首先以鏡比喻至人之用心，取鏡映像而不藏像之義，喻至人之心任物去來，應物無累；而鏡之不擇物而映像，亦以喻至人能忘物我，包容眾人。荀子取水為鏡以喻心；水平靜則澄清而能明照形貌，喻心虛靜則清明而能明察是非。《淮南子》之鏡喻顯然承於莊子，以鏡子明亮則無塵垢之染，喻心神清虛則無嗜欲之亂，如是則能對政事有分明之照察。

理學家程明道以鏡子能當下照物分明而不留影，喻聖人無心應物，是以能通達物情而不留情，此顯然採自莊子之喻。朱子以明鏡止水喻心，當有取於荀子，然注重涵養心氣、窮究物理以全幅彰顯心知之明。陽明以明鏡隨物現形而不留影，喻良知感應萬物而無所著，殆兼承莊子及佛家鏡喻之說，而更重私欲之克制。佛家以鏡為喻言理處較儒道二家為多，大抵以鏡像之非真喻萬法之虛幻，以鏡能明照萬像喻性能顯現萬法，鏡隨物之異而現其像，喻佛菩薩隨順眾生所樂見而示現法身。然性與萬法之關係則隨說法系統之異而不同，如華嚴系與法華系即有性起與性具之別。

關鍵詞：鏡喻、心靈、污染、清淨、影像

* 國立中興大學中國文學系教授。

A Study of the “Mirror Metaphor” in Confucianism, Daoism, and Buddhism

Liu Chin-Hsien*

Abstract

As something common in daily life which had been frequently used as metaphor by ancient Chinese to explain historical experiences in the first place, followed by pointing out philosophical truths implied in human mind and nature, mirror metaphor, as being compared to the concept of mind occurring in Confucian, Daoist, as well as Buddhist texts, has been taken to refer to different types of philosophy. Zhuangzi, for instance, is well known for connecting mirror to the mind of the highest man (*zhi ren*), where a similarity between the former's reflective function and the latter's emptiness is logically constituted. As different from *Huainanzi* which claims that political affairs should be based on the emptiness of mind, as being analogical to keep a mirror without polluted, like what Zhuangzi claims, Xunzi focuses on the connection between water and mind, arguing that one is unable to make judgments unless one keeps his or her mind peace, just like there would be no image on the water unless it stops flowing.

By emphasizing mirror's imaging things without gripping, Cheng Mingdao, obviously influenced by Zhuangzi in terms of the metaphor, praises the sages for their respect for the essence of the myriad things by responding to them naturally. Zhu Xi, other Confucian who learns from Xunzi, refers to the mind just as a mirror, where he provides a teaching that both mind cultivation and physical understanding are contributive to mind-enlightenment. Besides, paying more attention to desire restraint than scholars as mentioned, Wang Yangming, who combines Zhuangzi's mirror metaphor with Buddhist, takes his concept of *liang zhi* as something responding to things without attachments, as parallel to mirror's appearance according to what

*Professor of Dept. of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

things are present. It should also be mentioned that comparing with Confucianism and Daoism, Buddhism has the greatest frequency of using mirror metaphor, where the world humans are living is said to be so illusory, just like no reality should be shared by images reflected on the mirror. But, given the truth that the essence of mirror should be defined by its function of lighting up its (various) objects, it is also analogically claimed with a great number in the Buddhist texts that all the dharma are revealed by the function of prakrti, and that the Bodhisattva would realize itself, in accordance with the aspiration of all living creatures, as infinite dharmakaya, respectively. Definitely, how prakrti relates to the dharmakaya should depends on what teaching system one claims, and this is why there is an idea held by Hua-Yen system that prakrti serves as an origin of dharmakaya, as contrary to Fa-Hua system, which claims that all dharmakaya are essentially implied by prakrti.



Keywords: Mirror Metaphor, Spirit, Polluted, Peace, Image

儒道釋三家鏡喻析論

劉錦賢

一、前言

鏡乃映照容顏之用具，自古以來即為生民日常生活之所需。不論是以水為鏡、以銅為鏡或以玻璃為鏡，皆能如實呈現物象而無隱；不過隨材質之不同，映像之效果自然有別。惟水若動盪，或銅、玻璃表面不淨，物像便模糊不清。故水須澄清平靜，銅、玻璃亦須不染污垢，物象乃得清晰映現。

鏡既為日用必需品，而能如實映現物象，故易為古人假藉以說理。從歷史中可以清楚看到前代之盛衰得失，猶如在鏡中可以清楚看到自己之容顏一般，故曰「歷史像一面鏡子」，足以警惕後人，以免重蹈覆轍；雖然能從歷史上得到教訓者畢竟不多，是以歷史一再重演。及乎人們開始注重精神修養，乃以鏡喻心，要求心如鏡之明淨。以鏡明則照物無隱，喻心明則燭理不失；以鏡易蒙塵，故須經常擦拭以復其明，喻心易染污，故須經常滌除以保其清。

在中國哲人中，首先以鏡喻心者，當為莊子；荀子則是以靜水之明照喻大清明之心之特質。《淮南子》將莊、荀之說引申觸類，特重心靈對政事之明察，並強調砥礪、淨心工夫之必要。宋明理學家之朱子與陽明則踵事增華，不乏假鏡言心以說理之論，而有甚為深刻之申述。在佛家方面，經論中以鏡為喻以言心、以說理者俯拾皆是，大藏經中「鏡」字即出現一萬六千餘次。在西漢之前，中印文化並未交流，然而皆有以鏡喻心之說，可謂巧合，殆亦鏡之特殊功能使然。

然而儒道釋三家對心之體解各異，是以形成不同之思想系統與修證進路；即在各家內部亦有思想之分歧。可見同是以鏡喻心，鏡實隨心之各種面相而顯示相應之意義。本文擬先分論儒道釋三家鏡喻之內涵，然後略為比較三家鏡喻意義之異同，及彼此可以相互融通之處。由於佛教經論涉及鏡喻者特多，勢難全面涉及，是以本文僅擇取數部經論管窺之。

二、儒家鏡喻之義涵

世界各文明之開展，始則注重外在現實之事物，後乃逐漸回向內心之省察；中國先民借鏡以言事說理者亦然。儒家經典所載涉及鏡者，除表明其能照見形貌外，多用之以喻歷史，以為歷史如實記載所發生之事情，猶如鏡子如實呈現自己之容貌。諸子興起之後，說理轉趨精微。儒道兩家皆正視心性工夫，於是有以鏡喻心之說。在先秦儒者方面，有荀子以水鏡喻心之論；在宋明儒者方面，程明道首先借鏡以言心性工夫之要。其後之朱子與陽明，則就各人對心之體認，對鏡有不同之喻解。

（一）經典之以史為鑑與儒者之以鏡喻心

經典所載鏡之照物，多用以比喻歷史。《詩經》中雖嘗將心與鑑合言，卻說心並非鑑。〈邶風·柏舟〉云：「我心匪鑿，不可以茹。」¹茹者，度也；言己心非如鏡子一般可照物分明，因不可見而不能為人所度知。²可見從以鑑喻史到以鏡喻心實經過一段長時間之轉化過程。

周革殷命之後，想到商朝之所以滅亡，在紂王荒淫暴虐，不恤民命。執政者因而要求自己及後繼者時存戒懼，以前朝之顛覆為借鏡，敬慎修德，勤政愛民，庶能長保天命，永享無疆之休。是以在《詩經》及《尚書》中，皆有以史為鑑之記載：

文王曰咨，咨女殷商。人亦有言：「顛沛之揭，枝葉未有害，本實先撥。」
殷鑑不遠，在夏后之世。³

惡乎君子，天有顯德，其行甚章。為鑑不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行。謂祭無益，謂暴無傷。上帝不常，九有以亡。上帝不順，祝降其

¹ 《詩經註疏》（臺北：藝文印書館，影印阮勸宋本），頁 74。以下皆用此一版本。

² 屈萬里曰：「二句言己心不為人所知，非如鏡之照物可以畢現也。」見氏著《詩經釋義》（臺北：中國文化大學出版社，1983 年 11 月新 2 版），頁 51。

³ 《詩經·大雅·蕩》；《詩經註疏》，頁 644。

喪。惟我有周，受之大商。⁴

王曰：「封！予不惟若茲多語。古人有言曰：『人無於水監，當於民監。』今惟殷墜厥命，我豈可不大監撫于時？」⁵

文王對殷商之覆亡於紂王，不勝歎息。如大樹之顛仆拔起而蹶其根，在其枝葉未受傷害之前，樹根其實已先斷絕。紂王淫虐之作為對商室之腐蝕傷害，類同此等情況。朱〈註〉引蘇氏曰：「商周之衰，典型未廢，諸侯未畔，四夷未起，而其君先為不義，以自絕於天，莫可救止，正猶此爾。」⁶桀之壞夏，足以作為商之鑑戒；猶紂之壞商，足以作為周之鑑戒。前朝後朝之相隔，皆只有數百年而已，並不遙遠。〈泰誓〉乃武王伐紂之誓師辭，一則在數紂王之罪，一則要周人自我警惕。以為天德顯赫，其對善惡之照察甚為彰明。作為周人鑑戒之史跡距今不遠，即在殷之紂王身上。紂王以為自己生而為王乃有命在天者，非任何人所能動搖，故不必敬德，且謂祭祀並無益處，暴虐亦無傷害。其實上帝並無常命，卒致九州淪亡。蓋上帝並不順其意，因而斷定他喪失國祚。如今周人有德，乃從商人手中領受到天命，固當戒慎以護持之。而周公亦以成王之命告誡康叔，以為古人所謂吾人不必以水為鏡以照容顏，而當以人之行事為鏡以知興替。如今商紂因敗德而喪失其天命，我等固當觀覽斯人之所作為而以為鑑戒。文王、武王及周公皆諄諄告誡後人，一旦失德，將步上商紂之後塵。周人以殷為鑑，敬慎修德，所以能奠定王室長久太平之基。

在《大戴禮記》中，亦有鑒古以知今之記載，然以為國家之興亡繫乎能否得到賢才以治之：

無常安之國，無宜治之民。得賢者存，失賢者亡，自古及今，未有不然者也。明鏡者，所以察形也；往古者，所以知今也。今知惡古之危亡，不務襲迹於其所以安存，未有異於却走而求及於前人也。太公知之，故興微子

⁴ 《墨子·非命下》所引，謂〈泰誓〉之言。張純一：《墨子集解·卷九》（臺北：文史哲出版社，1978年9月再版），頁335。

⁵ 《尚書·酒誥》；《尚書註疏》（臺北：藝文印書館，影印阮勣宋本），頁210。

⁶ 朱熹：《詩經集註》（臺南：北一出版社，1973年4月），頁160。

之後，而封比干之墓。夫聖人之於當世存者乎，其不失可知也。⁷

歷史上並無常久安定之國，亦無適宜治理之民。得到賢才則政安民治而國存，失去賢才則政危民亂而國亡。從古至今，歷歷不爽。照鏡可以察見形貌，猶如觀古可以知曉當今。若厭惡古人因失賢而致國家危險滅亡，卻不承襲其因得賢而致國家安定保存，即無異於退步而行 希望趕上前面之人。姜太公深知此理，故使微子之後人興旺，且封賜比干之墳墓。聖人對於已亡之賢者尚且如此尊崇，可知其對於當代尚存之賢者定不失去他們。古代「得賢者存，失賢者亡」之史實令人看清國家存亡之故，猶如攬鏡自照可以看清自己之顏容。是亦以史為鑑之一端。

然經典中對於鑑之為喻，並不專限於喻史以自戒，仍有其他喻意。《左傳》及《大戴禮記》分別有如下之記載：

虢公敗戎于桑田。晉卜偃曰：「虢必亡矣。亡下陽，不懼，而又有功，是天奪之鑿，而益其疾也。必易晉而不撫其民矣，不可以五稔。」⁸

王聞書之言，惕若恐懼，退而為戒書，於席之四端為銘焉，於機為銘焉，於鑑為銘焉。……鑑之銘曰：見爾前，慮爾後。⁹

虞、虢二國唇齒相依。虞公貪晉「垂棘之璧、屈產之乘」之賂，不聽宮之奇之諫，假道予晉，且為之先以伐虢，滅虢邑下陽。虢公不知戒懼修德，竟然出兵打敗居其境內桑田之戎人。晉之卜偃以為虢公既有戰功，必生驕心，致不防備晉，亦不安撫其民。此是上天奪去其自照之鑑，而增加其驕慢之疾，因而斷定虢公五年之內必然亡國。杜〈注〉：「鑿所以自照。」此處言虢公無鑿以自照，喻其不能自我警省，卒致亡國。周武王則不然，方其聞師尙父所道古策府遺典所謂丹書之言，遂自我警惕戒懼，退朝後乃作自戒之格言，在所用器物上皆書銘句。於鏡上書銘曰：看見你前面之事物，要想到你後面之事物。蓋鏡只能瞻前，不能顧後，武王

⁷ 《大戴禮記·保傳第四十八》；高明：《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1981年11月3版），頁136-137。以下皆用此一版本。

⁸ 《左傳·僖公二年》；《左傳註疏》（臺北：藝文印書館，影印阮勣宋本），頁200。

⁹ 《大戴禮記·武王踐阼第五十九》；高明：《大戴禮記今註今譯》，頁216-217。

因而警戒自己凡事當前後考慮周詳，不可如鏡一般只見物前，不見物後，以免有所差失。

古人常以水為鏡，水靜止清澄則能映照形貌分明，荀子因假之以喻人心之特質及養心之方。荀子曰：

人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也，心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。¹⁰

荀子所見之心，雖只具認知、辨別功能之靈明，卻是在先秦諸子中，對此等心之性質省察最為徹底者。以為人之心如盛於盤中之水，若端正放置而不搖動，則泥滓等濁物沈澱在下方，清淨澄明之水隔開在上方，就可以讓人照見臉部之鬚眉及細察肌膚之文理。然而只要微風吹過水面，則泥滓等濁物翻動於下方，原本清淨澄明之水混亂於上方，則不能照見全身之正形。人心亦是如此，必須使其平正清明，方能認知正確，辨物無差。是故以禮義引導之，以清虛養護之，不為外物所動搖，就能判定是非、斷絕疑惑而無差謬。然只要受到小事物之牽引，則其平正就會因外物而改變，內心也會傾向一方，即不能斷決各種事物之理。水靜清則照見膚面分明，動濁則形貌失其正照；心平正則判斷正確，偏曲則權衡失準。故人心必求其平正，亦猶水鏡必求其靜清。

宋明諸儒特重心地之修養，然心不可見，乃藉常用可見之鏡以喻之。程明道即藉鏡之照物以答張橫渠「定性未能不動，猶累於外物」之問。明道曰：

人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應跡；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩

¹⁰ 《荀子·解蔽》；王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1977年2月4版），頁656-657。

忘，則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？¹¹

明道之心生發活潑，圓應無方。以為人心若無障蔽，自然如明鏡一般，能照見物情而泛應曲當，並不造成心中之累贅。然而常人之心各有障蔽，故不能相契於公正無私之大道，而自私與用智乃人心障蔽之大者。自私者厭惡外物，是以不能將有所作為看作一時之應對事跡；用智者企求照察無累，是以不能將本心光明之覺照看作自然之作用。既有心厭棄外物，又期望能照物無累，就猶如用鏡子之反面求得照到物像，必不可能。與其以外物為非而以自我為是，不如將外物與自我兩皆忘卻。物我兩忘，則心中澄淨而不覺有事物之累。此心既不覺有事物之累則能凝定，凝定則有明照之功，若然則能自在順應物情而不覺有所負累矣。可見有意去物累，有意求得心中之平靜，愈不能去累而達於平靜。惟有外物與內我兩忘，方能清虛其心而應物無方，猶如明鏡之隨物現形，自然不覺有外物之累。

明道以為人心應物要勿助勿忘而無著，如明鏡照物之無所係累。李延平嘗引述上蔡與明道之一段對話，且下評論云：

謝上蔡云：「吾嘗習忘以養生」。明道曰：「施之養則可，于道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也，學道則異于是，『必有事焉勿正』，何謂乎？且出入起居，寧無事者？正心待之，則先事而迎。忘則涉乎去念，助則近乎留情。故聖人心如鑑，所以異于釋氏心也。」上蔡錄明道此語，於學者甚有力。蓋尋常於靜處體認下功夫，即於鬧處使不著，蓋不曾如此用力也。¹²

常人之心每牽係世務，不得安寧，致損耗精神而傷生。上蔡殆亦有此感受，故學習忘卻世情以養護生命。然儒者經世濟民之志業，必須在人群中實踐，勢必不能拋棄世情，獨守清虛。故明道以為刻意忘懷人情世事，有害平實之大道。心中忘卻世務而不留情固然可因清虛而有益於養生，但真正學道者之心地工夫則有異於

¹¹ 《二程集·文集·卷第二 明道先生文二·答橫渠張子厚先生書》（臺北：里仁書局，1982年3月），頁460-461。以下皆用此一版本。

¹² 《宋元學案·豫章學案·延平答問》（臺北：華世出版社，1987年9月臺1版），頁1282。

此。孟子以爲養浩然之氣須「必有事焉而勿正，心勿忘」之言亦可用於吾人之適應世情。蓋吾人之出入家門、起居作息，皆屬有事。對於此等日常事物、人情往來，惟有隨他去來，妥爲應對，而不黏著。若對世務有預期之心，乃是迎事助長而爲留情；若刻意不去想念世務，乃是忘情。不論忘情或留情皆屬一偏，而非中道。故聖人之心如鏡之隨物現形而不留影像一般，事來則應，事去則靜，既能妥當應物又能脫然無累，不論有事無事皆能怡然自得。此方是聖學工夫之圓熟，而爲儒者所當務，非如釋氏之有意隔絕世務以求心中之清靜無累也。延平以爲明道此言乃對學者有力之教訓，因常人在靜中所得定靜之工夫，在鬧處此心卻爲外物牽引而使不上力，可見其應物無累之工夫並不圓熟，當進一步在世務上鍛鍊乃能漸至自在無著之境地。明道於此處亦以鏡喻心，唯重在言鏡能映現萬物而無留影，以喻心當順處萬事而不留情。

（二）朱子以鏡喻心靈之明靜

程伊川「涵養須用敬，進學則在致知」¹³之云，爲朱子所遵奉。涵養在求心之靜，致知在求理之明。心靜則理易明，理明亦有助於心之靜。不論靜時之涵養或動時之省察皆須主之以敬，所謂敬貫動靜，故敬乃朱子工夫之核心。經由涵養、致知之工夫，使心復其虛靈光明之本然，則萬理咸備，可以保證言行之無失，如明鏡之照見萬象而無隱。朱子曰：「致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。」¹⁴本然之心無所不知，因人欲之私而有所障蔽，故須推致其知以復其明，如磨鏡至於全體通明一般，則無所不照矣。朱子著名之詩句〈觀書有感〉云：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許？爲有源頭活水來。」¹⁵水鏡時有活水挹注，故能清明映照天光雲影，喻人心亦當推致新知，常保清明，始能照察物情而無隱。

朱子以爲，人心以虛明爲體，以應感爲用；如鏡之以空明爲體，以照物爲用，故曰：

¹³ 《二程集·遺書·卷第十八》，頁188。

¹⁴ 《朱子語類·卷第十五 大學二 經下》（臺北：文津出版社，1986年12月出版），頁283。

¹⁵ 《朱熹集·卷二 詩·觀書有感二首（之一）》（成都：四川教育出版社，1997年5月1版2刷），頁90。以下皆用此一版本。

人之心湛然虛明，以為一身之主者，固其本體。而喜怒憂懼隨感而應者，亦其用之所不能無者也。然必知至意誠，無所私係，然後物之未感則此心之體寂然不動，如鑑之空，如衡之平；物之既感則其妍媸高下隨物以應，皆因彼之自爾而我無所與，此心之體用所以常得其正而能為一身之主也。

16

朱子所見之心，乃氣之靈，類乎荀子「虛一而靜」、「大清明」之心知，故以「湛然虛明」狀之，謂心以澄澈清虛明察為本質。荀子以為「心者，形之君也，而神明之主也」¹⁷，朱子亦以「一身之主」言心。主乎身而清虛靈明者，乃心之本體；保此本體，則感應外物所起之喜怒哀樂等情感自能中節，乃心之功用。此係心之體用之理想狀態，必須至於知無不盡、意念真誠，而無私欲係累乃能致之。至此境地則外物未感之時，心體寂靜不妄動，如空明之鏡，如持平之衡；外物既感之後即能各隨其情狀而應接妥當，如鏡之照見美醜，衡之稱得輕重，絲毫不爽。吾心只是就物之實況而應接之，並無私情之加，猶鏡之照物、衡之稱物，只是如實照之、稱之耳。心之能為一身之主，而其體用咸得其正者，即在心處於此等理想狀態也。

朱子從中和舊說進至中和新說之後，對於心之理想狀態及所以致此之工夫已有深刻之體會。朱子曰：

未發之前，不可尋覓；已覺之後，不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察，即物推明，亦必以是為本。而於已發之際觀之，則其具於未發之前者，固可嘿識。¹⁸

心乃無形者，在其不與物接而未起知覺作用之時，不可特意尋找，只能默默涵養，否則即有以心覓心之病；在其因外物之相感而起知覺作用之後，不容許私意安排，只是隨物之情而妥為因應而已，否則即有失公正。只要平日莊嚴敬慎之工夫做得

¹⁶ 《朱熹集·卷五十一 書·答黃子耕》，頁 2512。

¹⁷ 《荀子·解蔽》；王先謙：《荀子集解》，頁 652。

¹⁸ 《朱熹集·卷六十四 書·與湖南諸公論中和第一書》，頁 3383。

徹底，無有些微私欲擾亂之，則在心未起知覺作用時如明鏡止水一般，清虛靈明，由此所起之知覺作用莫不合乎節度矣。此是心地日常工夫之要者。至於隨著來到當前之物事而省察，看心是否應對如理，或就著事物類推而明白其當然之則，皆是以莊敬之工夫為基礎。從心已起知覺作用之時去觀省，則其在未起知覺作用時之樣態，即可以默然領會之。必須先於靜時莊敬涵養心氣，至於如鏡之明，方能保障動時省察之無失。在涵養與省察之間，前者顯然居於優位。

孟子嘗引孔子之言心曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」¹⁹朱〈註〉引程子曰：「心豈有出入，亦以操舍而言耳。」朱子採伊川之意，以為心既為一身之主，則無出入可言，所謂存亡，乃以操舍言之。朱子曰：

心說已喻，但所謂「聖人之心如明鏡止水，天理純全」者，即是存處。但聖人不操而常存耳，眾人則操而存之。方其存時，亦是如此，但不操則不存耳。存者，道心也；亡者，人心也。心一也，非是實有此二心，各為一物，不相交涉也，但以存亡而易其名耳。方其亡也，固非心之本；然亦不可謂別是一箇有存亡出入之心，却待反本還原，別求一箇無存亡出入之心來換却。只是此心不存便亡，不亡便存，中間無空隙處。所以學者必汲汲於操存，而雖舜禹之間，亦以精一為戒也。²⁰

聖人之心虛靈瑩澈，如明鏡止水一般，不待操持即能常存而備全天理。眾人之心則待操持而存有之。方其操而存時，與聖人之心同；但不操則不存，與聖人之心異。存時謂之道心，亡時謂之人心。朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正。」²¹只是一個心，「生於形氣之私」者為人心，「原於性命之正」者為道心。人心之出現，由於道心之缺如；操持則道心用事，舍棄則人心用事。道心為心之本然，人心非其本然，故以道心為心之存，人心為心之亡。心之存亡，但視能否就心之本然操持之耳。並非以一個無出入存亡之心替換一個有出入存亡之心。心之或存或亡，只就能否

¹⁹ 《孟子·告子上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，1991年3月再版），頁331。以下皆用此一版本。

²⁰ 《朱熹集·卷四十 書·答何叔京》，頁1884。

²¹ 朱子：《四書集註·中庸章句序》，頁14。

操持而言，人心與道心之間並無距離。故學者必汲汲於心之操持，以常保其存。即使如舜禹之聖已不必用操持之功而能常存此心，仍敬慎地以精純凝一護持之。必至於此心如明鏡止水，燭理無差，且護之以精一，始為道心之全幅朗照。

胡五峰以先察識良心為聖學工夫之要；朱子嘗採五峰弟子南軒之意以察識良心發現之端倪。後自覺如是則缺乏涵養工夫，於是取法伊川，而重在心氣之涵養，且以察識心之自體為非。朱子曰：

心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。今欲自識此心，是猶欲以鏡自照而見夫鏡也。既無此理，則非別以一心又識一心而何？後書所論「欲識端倪，未免助長」者得之矣。然猶曰其體不可不識，似亦未離前日窠臼也。²²

鏡苟無塵垢蒙蔽，則以其原本明淨之表面，對於現於其前之物體，自然能清晰映現其相狀。人心即如明鏡一般，苟無私欲之蔽，則以其原本虛靈之本質，對於當下出現之事物，自然能辨識分明。然心乃無形之物，吾人只有藉由接物而默識其有。若要經由察識此心所發之端倪而見心之存在，因察識之功由心而發，則是以一心識一心，絕無此理，蓋心體惟一；此猶如以鏡自照而欲見到鏡子一般，亦無此理。若仍曰心之體不可不察識，則仍是承襲前說，而有所不可。心能知物，但不能由自察其所發之端倪而見其自體；猶鏡能照物，但不能由其自照而見其自體。然依孟子，吾人實可由良心所顯露之怵惕惻隱等端倪而當下識得此心之存在，即使認知心亦可經由其認知作用反思此心之存在，不致落於朱子所云之以一心識一心。如荀子以「虛一而靜」、朱子以「湛然虛明」狀心之本然樣態，皆是由心之自省而得者。

朱子門人廖子晦嘗涉佛理，後篤信朱學，與朱子有多次書信往返。二人對心性與萬物之關係，有如下之討論：

德明竊謂萬物在吾性分中，如鑑中之影，仰天而見鳶飛，俯淵而見魚躍，上下之見，無非道體之所在也。（廖子晦）

²² 《朱熹集·卷四十九 書·答王子合》，頁 2369。

鳶飛魚躍，道體無乎不在。當在勿助勿忘之間，天理流行正如是爾。若謂萬物在吾性分中，如鑑之影，則性是一物，物是一物，以此照彼，以彼入此也。（朱子）²³

惠能云：「自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。」²⁴謂萬法盡攝於自性之中，然自性本空，萬法亦如夢幻泡影之不實；自性之於萬法，乃虛繫無礙者。子晦殆受類似此等說法之影響，於是有「萬物在吾性分中」之云。復以為性與萬物之關係，如鏡與其中之物影然。朱子以為，若如子晦之言，則性在內，與外在之萬物形成相對之兩者，如鏡與其中之物影為兩者一般。此則與儒家所認定之性理與萬物相資相待、打成一片之義不合。至於從鳶飛魚躍之活潑樣態，以見道體之無乎不在，則為明道所先發，亦宋明諸儒之共識。然朱子以為必須在勿助勿忘之間，乃能誠然見得天理流行。

（三）陽明以鏡喻良知之覺照

陽明雖批朱子析心與理為二不合聖人要旨，而承象山「心即理」之說，然亦以鏡喻心，只是朱子所見之心乃清虛靈明之認知心，陽明所見之心則是真誠惻怛之道德心。陽明龍場悟道之後，重在闡發義理在吾心之說，以扭轉朱子向外窮理之失；至晚年則倡言致良知。良知乃道德本心自發之明覺，重在其對是非之照察。言擴充本心與言致良知，其義一也；故陽明始則以鏡喻心，後乃以鏡喻良知。心或良知固能洞澈物情，明斷是非，但每因人欲之私而受到障蔽，故須克除私欲，始能盡其覺照之能；猶鏡須磨擦去垢始能全其照物之功。故陽明一則宣說良知能覺察是非，如明鏡之能照物，一則強調克除私欲之必要，如染鏡之待除垢。王門弟子王龍溪與聶雙等人皆承陽明以鏡喻良知之意，但龍溪偏重良知當下之寂照，而言現在良知；雙江則重在良知寂體之恢復，而言歸寂良知。

陽明以為聖人之心隨順所感而應事，咸得時宜，如明鏡之任物去來，畢現其形而不留跡。其與弟子有如下之問答：

²³ 《朱熹集·卷四十五 書·答廖子晦》，頁 2160。

²⁴ 《六祖壇經·般若品》；丁福保：《六祖壇經箋註》（臺北：文津出版社，1990 年 4 月出版），頁 102。以下皆用此一版本。

問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」先生曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，却是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以示天下，皆聖人所能為，堯舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述六經以詔後世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者却須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」²⁵

聖人德盛智明，通達物情，對於隨時變化之世務，皆能妥善應接，無有差失，因其心思活轉而不凝滯所致。天下之事物變化無窮，若欲凡事皆先講求應對之方，乃現實上不可能者。明鏡之照物，只現當前之物像，已去之物不留其像，未來之物不見其形。聖人之心亦猶此也，不留戀過去，不預設未來，只就當前所感受之事物，作最恰當之安排。朱子所謂事先窮究事物之理，以保證事物來時之應對無失，則有悖於聖人之學。如周公之制禮作樂，亦堯舜所能為；孔子之刪述六經，亦周公所能為。然周公之制作，孔子之刪述，只是「當其可之謂時」，故餘聖不與焉。聖人遇此時，方有此事，不增不減，恰如其分，只因心思澄明靈活，且以生民為念之故。鏡明自能照物，心明自能應事變。事變之處置，只在其發生時，不在預先講求。明心之工夫若做得徹底，自能全盡事變而無遺。故學者之要，在明心上用功，心明則凡事知所當為，乃至學習具體事功之操作方法。

至於以明鏡喻良知，陽明有甚為詳盡之說明。且藉病瘡申說拔除心中病根之必要。陽明曰：

聖人致知之功至誠無息，其良知之體皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物見形，而明鏡曾無留染，所謂「情順萬事而無情」也。「無所住而生其心」，佛氏曾有是言，未為非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心處。妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。病瘡之喻，既已見其精切，則此節所問可以釋然。病瘡之人，瘡雖未發，而

²⁵ 《王陽明全集·傳習錄上》(上海：上海古籍出版社，1997年8月1版3刷)，頁12。以下皆用此一版本。

病根自在，則亦安可以其瘡之未發而遂忘其服藥調整之功乎？²⁶

聖人以真誠無間斷之心致其良知，故其良知全然昭朗，無些微人欲之間雜，如無少許塵垢之明鏡一般。明鏡對現於其前之美醜物體，皆如實映現其形像。物體移開之後，明鏡依舊清朗，並未留下影像而受到染著。聖人之良知對於來到當前之事物亦如此，應物之後隨即放開，無所黏著，如明道所謂聖人「以其情順萬事而無情」²⁷，謂隨順萬物應對之而不留情也。《金剛經》所謂「應無所住而生其心」²⁸謂對於色、聲、香、味、觸、法等，心常清淨而不住著；就心不凝滯於物說，佛家此言無誤，只是儒佛所見之心有道德心與清淨心之殊耳。如明鏡照物，不論美醜皆如實映現，心之當下應物得當亦如此；明鏡照物之後，美醜皆過而不留，心之不住著於前時所應之物亦如此。心若雜於物欲，雖未應物而不見應物不當之病，然病根終在，遲早總會暴露出來，故須下工夫拔去病根，此心始得真正昭朗。猶患瘡疾者，潛伏週期一到，總會發病。在潛伏期間，即須服藥治病，不可因其未發，遂以為無病而疏於調治。可見人須隨時省察，定要祛除心中潛伏之私欲，方能保證此心之昭朗而應物無失。猶鏡雖未照物，仍須擦拭塵垢，方能保證照物時之清晰呈現其像。

陽明對於心病之對治，甚為重視。以為欲染之心，有待克制省察，乃能明辨是非；猶斑駁之鏡，有待刮磨拂拭，乃能明照物像。陽明曰：

聖人之心纖翳自無所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢駁蝕之鏡，須痛加刮磨一番，盡去其斑蝕，然後纖塵即見，纔拂便去，亦自不消費力。到此已是識得仁體矣。若駁雜未去，其間固自有一點明處，塵埃之落，固亦見得，亦纔拂便去；至於堆積於駁蝕之上，終弗之能見也。此學利困勉之所由異，幸弗以為煩難而疑之也。凡人情好易而惡難，其間亦自有私意氣息纏蔽，在識破後，自然不見其難矣。²⁹

²⁶ 《王陽明全集·傳習錄中·答陸原靜書·又》，頁 70。

²⁷ 《二程集·文集·卷第二 明道先生文二·答橫渠張子厚先生書》，頁 460。

²⁸ 《金剛經·莊嚴淨土分第十》（高雄：慶芳書局，1967 年 4 月出版），頁 44。以下皆用此一版本。

²⁹ 《王陽明全集·卷四 文錄一·答黃宗賢應原忠》，頁 146。

聖人德慧圓熟，其心應照無方，已無受到薰染之可能，自然不需復在心上用工夫。至於常人之心，則有經年累月之雜染積澱，必須用力去除；去除之後，對於些微妄念之浮現，便能察覺，可以輕易化去，而仁體朗然現前矣。猶如受污垢侵蝕之鏡面，必須費力刮去垢蝕，之後若沾染些微塵埃，花點力氣即可擦去，而光明遍照無隱矣。若是心中之雜染未去除，固然亦能透顯一些慧光，亦稍知妄念之起而消去之；然終究不見堆積於雜染上之妄念，故必須耐心地逐步清除心中之雜染。猶如鏡面之垢蝕未刮去時，當中亦透顯一些光明，落於此處之塵埃亦能輕易看見並拂去之，而照見部分影像；然而堆積在垢蝕上之塵埃畢竟看不見，故必須耐心地逐步刮去鏡面之垢蝕。前者屬學知利行一類，後者屬困知勉行一類。後者之工夫較前者為煩難，所費力氣必然更大，但不可因其煩難而懷疑常人畢竟不能做到。人情大抵好易惡難，不肯以大勇力克除中心之障蔽，乃因受到私意牽纏；看清私意後，掙脫其牽纏，即能勇敢果決地去除心中之駁雜，而不見其難。可知不管學知利行或困知勉行之常人，若能如實去除心中之雜染妄想，終有一天能完全化去染妄，全現此心之光明，與生知安行之聖人無異；猶如鏡面之垢蝕盡去、塵埃盡拭，即能通體明亮一般。生知安行只是一理想，學知利行者亦不多，常人多為困知勉行者。由此可見陽明對於此心「刮垢磨光」工夫之細密。

陽明以明鏡喻心或良知之說，及以刮拭鏡面喻化除心中染著之言，在語錄、詩文中每每見之。方陸澄問「無所偏倚是何等氣象」時，陽明答曰：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。」³⁰謂此心無所偏倚即如明鏡一般，通體透明光潔，連些微塵埃皆未沾染。方南大吉問「身過可免，心過奈何」時，陽明答曰：「昔鏡未開，可得藏過；今鏡明矣，一塵之落，自難住腳。此正入聖之機也，勉之！」³¹未刮垢之鏡可以住塵而不覺，已刮垢之鏡則纖塵畢見；喻心中之雜染既去，則些微妄念必能立刻察見而化去，即此以往，距聖非遠矣。「若不就自己良知上真切體認，如以無星之稱而權輕重，未開之鏡而照妍媸。」³²謂若能真切體認良知，對於是非便能了了分明，如稱之權輕重，鏡之照美醜，皆準確無差。「良知常覺常照。常覺常照，則如明鏡之懸，而物之來者自不能遁其妍媸矣。」³³謂良知之明覺能照

³⁰ 《王陽明全集·傳習錄上》，頁 30。

³¹ 《王陽明全集·卷三十五年譜三五十三歲下》，頁 1290。

³² 《王陽明全集·傳習錄中·啟問道通書》，頁 59。

³³ 《王陽明全集·傳習錄中·答歐陽崇一書》，頁 74。

察是非分明，如懸一明鏡，物之現前者其美醜盡見，無所藏匿。「至理匪外得，譬猶鏡本明。外塵蕩瑕垢，鏡體自寂然。」³⁴言至理乃心中本有，若能清除染著，即能復其寂然之體；譬如鏡體本來光明，若能拭淨塵垢，即能復其清澈之體。「譬彼土中鏡，闇闇光內全。外但去昏翳，精明燭媻妍。」³⁵言心雖蔽於私見，然其本體原是光明者；若能去其私見，即能燭理分明。猶鏡雖覆於塵土，然其光照暗藏內部；若能去其塵蔽，即得明亮而照見美醜。凡此皆見陽明一方面以明鏡喻心，一方面復言工夫之必要，如染鏡須刮拭以復其明一般。

陽明弟子徐曰仁（愛）曰：「心猶鏡也。聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。……先生之格物，如磨鏡而使之明，磨上用功，明了後亦未嘗廢照。」³⁶以明鏡、昏鏡喻聖人、常人之心，乃陽明所恆言；以磨鏡喻格物，注重磨功以求明照，亦陽明意之發揮。鄒東廓曰：「良知之明也，譬諸鏡然。廓然精明，萬象畢照，初無不足之患；所患者未能明耳。好問好察以用中也，誦詩讀書以尚友也，前言往行以畜德也，皆磨鏡以求明之功也。」³⁷良知若是全體精明，則如明鏡之畢照無虧；在此之前，須有去蔽之功，如磨鏡使明。是亦承陽明之說而來。聶雙江曰：「感生于寂，和蘊于中，體用一原也。磨鏡種樹之喻，歷歷可考。……致知之功要在于意欲之不動，非以『周乎物而不過』之爲致也，懸鏡于此而物自照，則所照者廣。」³⁸感由寂生，和由中發。故須力護中、寂之體。如鏡之體必須磨之使明，樹之根必須培之使固，然後乃有照功與枝葉之茂。至於良知之寂體不動於意欲之時，對是非之照察範圍自然廣大而無差失。猶鏡體既已光明，自能畢照物像。龍溪曰：「寂是心之本體，不可以時言。時有動靜，寂則無分于動靜。……良知如鏡之明，格物如鏡之照。鏡之在匣在臺以言動靜，鏡之明無時不照，無分於在匣在臺也。故吾儒格物之功無間于動靜。」³⁹良知本體即寂即感，即動即靜，可以圓應萬物而無

³⁴ 《王陽明全集·卷二十 外集二·鄭伯興謝病還鹿門雪夜過別賦贈三首（之二）》，頁 732。

³⁵ 《王陽明全集·卷二十 外集二·門人王嘉秀實夫蕭琦子玉告歸書此見別意兼寄聲辰陽諸賢》，頁 733。

³⁶ 《王陽明全集·傳習錄上》，頁 20。

³⁷ 《鄒守益集·卷十·復夏太僕敦夫》（南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月 1 版 1 刷），頁 493。

³⁸ 《王畿集·卷六·致知識辯》（南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月 1 版 1 刷），頁 139。以下皆用此一版本。

³⁹ 《王畿集·卷六·致知識辯》，頁 140。

方，如鏡之體不論置於何處，無時不明照也。同是以鏡喻良知，雙江主歸寂，龍溪講現成，二人之觀點於陽明之說皆有據，由此以見良知教之多頭發展。

三、道家鏡喻之精蘊

道家所關心者，在恢復生命之純真自然，以便在紛紜之人間，不受世情之累贅，恬淡清虛，優遊自在。在此之前，自須有老子致虛、守靜及莊子無己、無功、無名之工夫，以消解心中之私欲及成見，然後此心乃得脫然無累，應物裕如。故道家雖只以鏡之隨物現形、明照萬物喻心之任物去來、洞見世情，而不若儒家兼及鏡待磨拭始亮、心待調治始明之說，實亦已預設明心之精到工夫。淮南道家雖承莊子以鏡喻心之說，但莊子所關心者乃自家生命之安頓，淮南道家則重在清虛心智對政務之明察；亦即莊子所重在無心渾化以應物，淮南子所重在現實功效之講求。且淮南子藉鏡說理所涉及者較多，並不專限於心。

(一) 莊子以鏡喻至人之無心應物

老子雖重在心境之清虛以靜觀萬物歸根復命，但在《道德經》中並無與鏡相關之說理。《莊子·天下篇》載關尹與老聃同調，以為「濡弱」、「空虛」為此派道家之主要風格，並引關尹之言曰：「在己无居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。」⁴⁰謂不存一己之成見，各種事物之情狀自會彰著於眼前。活動時如流水一般柔弱謙下，安靜時如鏡子一般照物無隱，應物時如響應聲一般契合無間。此中以水與鏡分別比喻行為之動靜，非如儒家亦視水能明照，而與鏡同喻心也。然在《莊子》中亦視水能明照物像者，要求心無成見，如止水、明鏡一般清澄而能照物分明，且任物去來而皆不留痕跡。

「虛己以遊世」乃莊子之處世態度。是故必須消解對一切事物之執持，常保心中之清虛，乃能在任何處境中皆優遊自在而無礙，如明鏡之清明照物而不傷其體。莊子曰：

⁴⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年3月臺景印1版），頁1094。以下皆用此一版本。

无為名尸，无為謀府，无為事任，无為知主。體盡無窮，而遊无朕；盡其所受乎天，而无見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。⁴¹

此身勿使其成為名譽之依託者，勿使其成為謀略之庫藏處，勿使其成為世事之承擔者，勿使其成為知識之會聚處。凡名譽、謀略、世事、知識皆累心勞形之物，故須放下對此等事物之固持。與物同體而達於無窮之境，優遊於無有痕跡之至道中；體現所受乎自然之本真，而不見到有新得之事物，亦只是清虛無執而已。至德之人其心之發用如明鏡照物一般，明鏡只照映當前之物，物體移開後不留下影像，至人之心亦是不送已去者、不迎未來者，只就當前之事物應接之，過後即已，並不藏之於心，所以能應對各種事物而不致造成身心之傷害。明鏡只映現當前之物，對未來之物不預現其像，對已去之物不殘留其影，故能常保虛明而無染著。至人之心亦只在意於當前事物之處置，不預先擬測未發生之事物，亦不過後留戀已發生之事物，故能常保清虛而無負累。

鏡有塵垢則不能明照物類，心有成見則不能含容眾人，故心須常虛，猶鏡須常明。莊子假子產與申徒嘉有如下之對話：

子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉？子而說子之執政而後人者也？聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。』今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎？」……「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎？」⁴²

子產乃鄭國之執政大夫，申徒嘉則是一位被斷腳跟之形殘者，二人在世人眼中之地位相差懸殊，然同師伯昏无人。伯昏无人，取其心中渾化，忘卻人我之義，此殆其自我之體道境界，並用以教誨弟子者。子產先則高看自我，而輕視申徒嘉，雅不願與之並坐。是以約束申徒嘉，一人在堂，另一人即不出堂。約束後之次日，

⁴¹ 《莊子·應帝王》；郭慶藩：《莊子集釋》，頁 307。

⁴² 《莊子·德充符》；郭慶藩：《莊子集釋》，頁 197-201。

子產出堂，申徒嘉又與之合堂同席而坐。子產不悅，乃責申徒嘉不迴避執政者，是否想要與執政者地位齊等？申徒嘉應之曰，伯昏无人先生之門下，不當有如是高看自己而輕視他人之執政者。蓋彼嘗聞伯昏无人之教誡，謂鏡子若明照則是塵垢不住止其上，若住止其上則不能明照，長久與虛己下人之賢者相處則無過失。意謂人心當如光明之鏡而無染著，方能遍照眾形，含容萬物，與虛己下人之賢人相處既久，受其薰習亦能虛己下人。今子產未能取法其師，誠然有過。申徒嘉並言師事伯昏无人十九年，因不在意相貌，早已忘卻自己是個形殘者。今子產既以清虛之內德與申徒嘉神交，卻又從外在形骸之殘缺去看申徒嘉，是未能真正虛己下人，而有愧為伯昏无人之門人。此處以鏡之明喻心之虛，要人清虛忘己以容物，猶明鏡之不染塵垢以照物。

除鏡能照形之外，水亦有此功能。鏡要照物分明，須要光亮；水要照物分明，須要靜澄。莊子從水由於靜澄，故招物來照，喻心由於凝寂，故能攝聚眾人。魯國王駘亦是一被斷腳跟之形殘者，然從之學道者，在魯國中，與仲尼平分秋色。常季問仲尼彼何由致此？仲尼曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。」⁴³謂人不以流水照形而以止水照形，唯有靜澄之水方能使物照於其前。王駘之心清虛靜漠，無有私情，能含容一切，故眾人歸向之。成玄英〈疏〉云：「夫止水所以留鑑者，為其澄清故也；王駘所以聚眾者，為其凝寂故也。止水本無情於鑑物，物自照之；王駘豈有意於招攜，而眾自來歸湊也。」止水澄清，雖無心照物，而物自來照；王駘之心凝一虛靜，雖無心聚眾，而眾自來歸。此亦是以水鏡喻心之一端。

在《莊子·外篇》中，亦有以水之靜明故能照明物像，喻聖人之心虛靜故能洞見物情之說。故曰：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物无足以鏡心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中繩，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂漠无為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。⁴⁴

⁴³ 《莊子·德充符》；郭慶藩：《莊子集釋》，頁194。

⁴⁴ 《莊子·天道》；郭慶藩：《莊子集釋》，頁457。

聖人之所以虛靜，並非以虛靜爲善，而刻意求得虛靜；乃因其心不受萬物煩擾，自然虛靜。澄靜之水能明照鬚鬚眉毛，水面之平合乎繩墨之標準，大匠亦取法於此。水澄靜尙能明照萬物，人之精神清虛更能洞見世情而無遺。聖人之心虛靜，猶如天地萬物之鏡一般，能洞照之。故此心若能達到清虛寧靜淡泊漠然不造作之境地，此即爲天地之準則，亦是道德之極致，故有道之帝王休止於其處。此係以水靜之功能喻心靜之成效。

（二）淮南子以鏡喻心神之察照無隱

《淮南子》乃道家思想在政治上之運用，故必須考量現實事物之有效推動。雖亦借鏡爲喻以說理，卻較莊子有較多方面之喻解。以爲人主當虛靜其心，澡雪其神，乃能不亂於嗜欲，不狃於成見，而能照察事物分明，猶明鏡止水之能畢現形容。然始生之鏡，必待擦磨乃能全其照功，猶人經由學習使心地光明實有必要。再者，器物各有其用，如鏡只適於照形，不適於其他用途；而鏡之於盲者亦屬多餘。凡此，悉見淮南子思慮之周到。

人主之心神當如止水、明鏡一般澄靜、光潔，乃能公平無私、洞察物情，故曰：

夫鏡水之與形接也，不設智故，而方圓曲直弗能逃也。是故響不肆應，而景不一設。叫呼彷彿，默然自得。……故達於道者，不以人易天；外與物化，而內不失其情。⁴⁵

神者智之淵也，淵清者智明矣；智者心之府也，智公則心平矣。人莫鑑於流沫而鑑於止水者，以其靜也；莫窺形於生鐵而窺於明鏡者，以觀其易也。……夫鑑明者塵垢弗能藴，神清者嗜欲弗能亂。⁴⁶

明鏡與止水因無巧智僞飾，故面對形物時，形物方圓曲直之樣態皆能如實映現出來。人主苟無私情成見以干擾其心神之清虛靈明，亦能洞察物情而無隱。故回響

⁴⁵ 《淮南子·原道訓》（臺北：臺灣中華書局，1971年9月臺2版），卷1頁4。以下皆用此一版本。

⁴⁶ 《淮南子·俶真訓》，卷2頁11。

只相應於所發之聲，而影子亦依各種不同之物體而定。回響如同呼叫之聲，影子猶如物體之形，在默默中自然相應。人主以其虛明之心接物，亦能相應於物情。故通達虛靜無爲之大道者，不以人爲改變天然；外頭順應萬物，內心卻能了知其實況。可見只要心神清明，必能與物無隔，而曲得其情。人之神乃其智之淵源，淵源澄澈智就清明；人之智乃其心之府庫，智公正心就平靜。故神得其養則智得公明，智得公明則心得平靜，心平靜則能鑑察精確。人不用流水照物而用止水照物，因其澄靜；不用粗鐵照形而用明鏡照形，因其清平。鏡明淨者灰塵泥垢不能沾污之，神清澈者嗜好欲求不能擾亂之。不爲嗜欲所亂則心神清靜而事物不失其察，猶不爲塵垢所污則鏡體光明而不失其照。故心須淡化嗜欲，猶鏡須擦拭塵垢。

故人主若神清心平，則凡事皆察識分明，便能駕御裕如，猶明鏡纖細畢照。故曰：

執術而御之，則管晏之智盡矣；明分以示之，則蹠躄之姦止矣。夫據榦而窺井底，雖達視決背而視猶不能見其睛瞳孔；借明於鑑以照之，則寸分毛也可得而察也。是故明主之耳目不勞，精神不竭，物至而觀其變，事來而應其化，近者不亂，遠者治也。⁴⁷

臣下固爲輔佐人主之左右手，但人主須有統御之術，始能盡其智而防其奸。人主之術，在清虛其心，祛除成見嗜欲，讓法度客觀運作；同時要知人善任，使各類賢才發揮所長。是故若能執持清靜無爲之術以御臣下，則如管仲、晏嬰之賢士皆得以盡其才；明示各人之職分並責其成效，則如盜蹠、莊躄之姦人即無所逞其能。倚靠井上圍欄而望井底，即使張大眼睛亦不見其瞳子；假借鏡子之清明來照臉孔，則如寸小之毛亦能看清楚。可見人主之心要如鏡子一般清明方能鉅細畢察。明主因以清虛之心，行無爲之事，故耳目不勞累，精神不衰竭，東西至前就觀覽其變動之情況，事情來臨就適應其消長之事實，凡事皆能處置得當，所以近身之事不混亂，遠身之事得其治。知人主若要掌控國政之全局，令遠近皆治，必須有清虛無執之心地工夫，始能如明鏡一般洞照眾物。

鏡之照物，公平無私，故能隨物現照，無所隱藏。人主亦當無己以接物，方

⁴⁷ 《淮南子·主術訓》，卷9頁14-15。

能隨物而應，無有差錯。故曰：

人舉其疵則怨人，鑑見其醜則善鑑。人能接物而不與己焉，則免於累矣。

48

鼓不滅於聲，故能有聲；鏡不沒於形，故能有形。金石有聲，弗叩弗鳴；管簫有音，弗吹無聲。聖人內藏不為物先倡；事來而制，物至而應。⁴⁹

從朝視夕者移，從枉準直者虧。聖人之偶物也，若以鏡視形，曲得其情。

50

他人若舉出自己之缺失則怨恨之，然而鏡子若照出自己之惡形則稱美之，蓋鏡無心而人有意也。人若能如鏡一般照納眾物，在與人交往之際虛靜其心，無有成見，而能接納他人之批評，則能免於外物之係累。鏡無私心故能照納美醜，喻人亦當虛心方能包容他人。鼓不滅除聲音，故能發出聲音；鏡不隱沒形象，故能照出形象。鐘磬等樂器能出聲，但不敲擊就不出聲；管簫等樂器能發音，但不吹奏就不發音。聖人內藏治術，但虛靜其心，不在臣下之先倡導政務；事情來到即裁制，人物來到即應對。鏡不隱形，但物不來照即不現形，喻心具治術，但事不來到即不應接。鏡有照物之功以待眾形，喻心有致治之術以待眾物。從朝陽看夕陽，則日已移動；以屈物測直物，則測有虧失。故聖人周察萬物，如以鏡照物體，能完全把握其情狀。鏡照物體能如實映像而無差失，喻聖人應物亦能盡物之情而無增損。

此外，《淮南子》亦道及萬物各有短長，其功用皆有限制。「明鏡便於照形，其於以函食，不如簞」，謂明鏡方便照形，若欲盛裝食物，則不如竹簞方便，所謂「物無貴賤，因其所貴而貴之，物無不貴也；因其所賤而賤之，物無不賤也」，故貴賤乃相對者。⁵¹又各種器物須得其人使用，否則不能發揮其應有之功能。「戟者

⁴⁸ 《淮南子·詮言訓》，卷 14 頁 5。

⁴⁹ 《淮南子·詮言訓》，卷 14 頁 8。

⁵⁰ 《淮南子·說林訓》，卷 17 頁 13。

⁵¹ 見《淮南子·齊俗訓》，卷 11 頁 3。

所以攻城也，鏡者所以照形也。宮人得戟則以刈葵，盲者得鏡則以蓋卮，不知所施之也。」⁵²宦官得到戟只用來割葵菜，不能發揮其攻城之用；盲者得到鏡只用來蓋酒器，不能發揮其照顏之用；喻賢士亦須有人賞識乃能盡其才。又鏡方製成，亦須擦拂，方能光亮。故曰：「明鏡之始下型，矇然未見形容。及其粉以玄錫，摩以白旃，鬚眉微豪可得而察。」⁵³謂方出模型之鏡，鏡面模糊，不能照見容貌；用黑色細布擦拭，並用白色之氈織拂過，則連人鬚眉中之小毛皆能照見。此則以鏡之須拭方能明亮，喻人之須學方能成材。

四、佛家鏡喻之要旨

儒道兩家皆視世界為實有，不過對人生之態度有積極進德與清虛自持之殊耳。佛家始則視世界乃無明之所變現，為虛幻不實者，故欲捨離之以達於清淨之彼岸。《金剛經》之末有佛說之偈語云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁵⁴人間一切事物皆屬緣聚緣散之有為法，如幻像、影子般不真實，如露水、電光般不久留，應作如是觀想，始為正見。此乃佛家之所共識，故諸經多有鏡中像之非真以喻萬法之虛幻。諸法之乍現既為一事實，必須對其存在有所說明，於是有唯識、佛性諸說。經由心地工夫之修習，可以轉識成智、離染得淨，而達於清淨寂滅之涅槃境地。甚且即染即淨、如意自在以普化群生。至於清淨界與污染界之關係，本《法華經》之天臺宗與本《華嚴經》之華嚴宗固皆以鏡為喻，卻有「性具」與「性起」之不同之說明。以下分別略論之。

（一）諸經皆以鏡中之像喻諸法虛幻不實

佛經中多所譬喻，只為方便開導眾生體悟真理。鏡為生活常用之物，故每藉之為喻以說理。如《六祖壇經》中載神秀偈云：「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」⁵⁵以明鏡喻心，鏡須勤拂拭，喻心須勤去染。惠能偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」⁵⁶言真心本無形相，

⁵² 《淮南子·人間訓》，卷 18 頁 18。

⁵³ 《淮南子·脩務訓》，卷 19 頁 7。

⁵⁴ 《金剛經·應化非真第三十二》，頁 113。

⁵⁵ 《六祖壇經·行由品》；丁福保：《六祖壇經箋註》，頁 71。

⁵⁶ 《六祖壇經·行由品》；丁福保：《六祖壇經箋註》，頁 78。

故亦無所染著。鏡能如實映現物體之影像，但鏡中之影像，畢竟非物體本身。佛經為表示萬法虛幻不實，乃藉鏡中影像以說明之，要眾生體認萬法之非實，以破除其因執著所產生之煩惱，使心靈清淨而得解脫。茲就《大般若經》及《維摩詰經》中所提及者以言之。

般若系之經論專言諸法空相。般若謂觀空之智慧，其作用在化去一切執著，證得無上正覺，使身心常得清淨自在。是故不只要了知諸法緣生，其性本空，甚至連空相亦須化除，乃得真空。修行之目的固在捨離濁世，以達清淨之彼岸，然達彼岸之心亦須去除，否則仍然有執，而不得真自在。「善觀諸法皆同幻事、陽焰、夢境、水月、響聲，亦如空花、鏡像、光影。」⁵⁷諸菩薩眾觀諸法皆如水中月、鏡中像虛幻不實，而不執其為實有，是為善於觀照諸法。「世尊！如是般若波羅蜜多是如影像波羅蜜多。佛言：如是！諸法皆如光鏡所現，不可得故。」⁵⁸善現（須菩提）稟佛，即使是以智慧到達涅槃解脫之彼岸亦如影像，不可執以為真。佛肯定之，乃進言諸法皆如鏡中之光影所現，畢竟非有。所謂諸法，包括此岸、彼岸諸法，必須一切清除，方能證得真空。是故經中載：

善現！波羅蜜多及一切法，自性皆鈍，無所能為，虛妄不實，空無所有，不自在相，譬如陽焰、光影、水月、鏡中像等，其中都無分別作用、真實自體。⁵⁹

佛告善現：於汝意云何？頗有諸法若世間若出世間若有漏若無漏若有為若無為非如鏡等所現像不？善現答言：不也世尊！不也善逝！定無有法若世間若出世間若有漏若無漏若有為若無為非如鏡等所現像者。⁶⁰

佛告須菩提，到彼岸及可意不可意諸法，其自性皆鈍劣，不能有所作為，乃虛幻

⁵⁷《大般若波羅蜜多經·卷四·第二分緣起品第一》，CBETA, T07, no. 220, p. 1, b24-25。

⁵⁸《大般若波羅蜜多經·卷二·初分波羅蜜多品第三十八之一》，CBETA, T06, no. 220, p. 507, a28-b1。

⁵⁹《大般若波羅蜜多經·卷三·初分多問不二品第六十一之一》，CBETA, T06, no. 220, p. 804, b4-7。

⁶⁰《大般若波羅蜜多經·卷三·初分無性自性品第七十四之二》，CBETA, T06, no. 220, p. 1047, c20-25。

妄想而不實在者，其中並無一物，皆屬不能自己長存者。猶如火焰、光照之影子、水中之月、鏡中之像，在此當中皆無各別之功能及真實不變之自體。蓋諸法隨時都在變化，無有一法能持其自體、永遠不變。是故不論世間或出世間、有漏或無漏、有爲或無爲諸法，皆如鏡中所現之像，不可執以爲真。必須放開對有漏無漏諸法之固執，視其皆如鏡中像之幻現，如此一無所得，方得究竟之涅槃。

然菩薩爲廣度有情，起大悲心，乃依眾生之根器，隨其所樂受，方便示現諸相以度化之，如鏡依當前之物而現其像。故曰：

一切有情心行各別，是故菩薩種種示現。所以者何？是菩薩摩訶薩，於過去世有大願力，隨諸有情樂見受化，即爲示現所欲見身。如明鏡中本無影像，隨質好醜種種悉現，然此明鏡亦不分別，我體明淨能現眾色。如是菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧，無功用心，隨樂示現，而不分別我能現身。⁶¹

所有眾生心思各個不同，故菩薩因其識見所及而變現各種身相。蓋大菩薩在過去世中曾發大願而具實行之力，要順隨眾生樂意見到而願意接受教導之體相，就變現眾生所想見到之體相。就像明鏡中本來無有影像，但隨物體美醜之各種樣態而皆現其影像。但明鏡亦不起分別心，自認爲我之本身光明潔淨而能映現各種色相，只是隨著現於當前之物自然映現而已。菩薩亦然，方其表現大智慧到彼岸之方便巧妙法門以接引眾生時，並無利益眾生之想法，只是隨順眾生之所樂欲而示現身相，並不將能現身與所現相作區別。蓋菩薩只是基於救度眾生之大悲心，隨應所感，自然示現而已。鏡隨當前美醜諸物而映現其像，故能無所不映照；喻菩薩隨眾生所欲見身而示現相應之身相，故能無所不度化。然鏡中之像虛而非真，故菩薩所現之身相亦只是方便善巧而已。

《維摩詰經》中亦言萬法虛幻不實，菩薩觀眾生亦虛幻不實。然諸佛則隨順各種因緣，皆可以作佛事。故曰：

一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住。諸法皆妄見，

⁶¹ 《大般若波羅蜜多經·卷五·第六分勸證品第十》，CBETA, T07, no. 220, p. 952, b9-16。

如夢、如燄、如水中月、如鏡中像，以妄想生。⁶²

譬如幻師見所幻人，菩薩觀眾生為若此；如智者見水中月，如鏡中見其面像。⁶³

或有佛土以佛光明而作佛事，有以諸菩薩而作佛事。……有以夢幻影響、鏡中像、水中月、熱時燄如是等喻而作佛事。⁶⁴

世間所有法皆剎那生滅而不常住，如幻影之不實，如電光之乍現，各種法皆不互相依待即產生變動，甚至連一個心念皆不暫住。各種法皆屬虛妄之見，如夢幻、火焰、水中之月、鏡中之像之不實，只因妄想而產生。因有顛倒虛妄之心乃有生滅虛妄之法，而以鏡中之影像以喻諸法之非真。幻化師見所幻化出來之人，知其不實，菩薩觀眾生之不實亦是如此。如明智者看見水中之月影，知其並非真月，如尋常人看見鏡中之面像，知其並非真面。以常人見鏡中面像之非真，喻菩薩見眾生之非實有。有些住於佛土者利用佛身之光明照耀來作行佛道以利眾生之事，有些利用發心度眾之菩薩來作行佛道以利眾生之事，甚至有些利用夢幻、鏡像、水月、火焰等以喻諸法非實有來作行佛道以利眾生之事。可見居於佛土者方便利用各種情境，皆可作佛事。蓋以鏡像之不實喻諸法如幻以破眾生之固執。

（二）《法華經》與天臺宗以鏡現萬像喻圓成法性

《法華經》乃佛說法之本懷，意在開決三乘，同歸一佛乘，故為諸經之王。開決之後，萬法無一法可去，皆成佛法身法性之無量功德聚，所謂「煩惱即菩提，生死即涅槃」⁶⁵，「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故」⁶⁶，總之是「一念無明法性心」即具三千世間法，而性具十界也。在《法華經》中，以明鏡能普映萬像，喻淨身能普見萬法。天臺宗智者承斯意，以明鏡喻如來身圓現諸法；

⁶² 《維摩詰所說經·卷上·弟子品第三》（臺北：佛教出版社，釋廣定倡印），頁 33。以下皆用此一版本。

⁶³ 《維摩詰所說經·卷中·觀眾生品第七》，頁 74。

⁶⁴ 《維摩詰所說經·卷下·菩薩行品第十一》，頁 117-118。

⁶⁵ 智者：《四念處·卷四》，CBETA, T46, no. 1918, p. 579, c22-23。

⁶⁶ 荊溪《金剛錍·卷一》，CBETA, T46, no. 1932, p. 782, c19-20。

廣之，以明鏡喻一念心之起即具根塵諸法界。而法性與無明，同體相即，是謂圓成法性，所謂「性具」也。

佛陀宣稱，若能受持讀誦《法華經》，可得八百身功德，且具諸色相，乃說偈曰：

若持法華者，其身甚清淨，如彼淨琉璃，眾生皆喜見。
 又如淨明鏡，悉見諸色像，菩薩於淨身，皆見世所有。
 唯獨自明了，餘人所不見。三千世界中，一切諸群萌、
 天人阿修羅、地獄鬼畜生，如是諸色像，皆於身中現。
 諸天等宮殿，乃至於有頂，鐵圍及彌樓、摩訶彌樓山，
 諸大海水等，皆於身中現。諸佛及聲聞，佛子菩薩等，
 若獨若在眾，說法悉皆現。雖未得無漏，法性之妙身，
 以清淨常體，一切於中現。⁶⁷

受持《法華經》而能讀誦說寫之者，其身心甚為清明潔淨，如同光潔之寶石，眾生見到皆心生喜悅。其身心又如光潔之明鏡，完全能照見各種物類之形像，修行之菩薩在自己清淨之身心上，皆能見到世間所有法類。唯有修持者自己能了了分明，其他人並不能見到。在三千大千世界中，所有各類眾生，如三善道之天、人、阿修羅，及三惡道之地獄、餓鬼、畜生，凡此一切物類之形像，皆在受持者之身心中顯現出來。又如各天界之宮殿，以至於頂天之處，圍繞世界之鐵圍山，以及光明山、大光明山，各處大海之水，亦皆在受持者身心中顯現。諸佛及聲聞眾，佛弟子及菩薩等持正法者，不論獨居或在大眾中說法，皆在受持者身心上顯現。受持《法華》者雖然尚未證得無漏法性之妙色身，然而憑其經常保持清明潔淨之身心，一切事物皆在其中顯現出來。明鏡潔淨，能映照眾色；受持《法華》者，其身心清淨如明鏡一般，能顯現各種事物，可見其功德之大。

智者以為，修習止觀工夫若到家，則能如明鏡照見萬物般，諸法皆得顯現。故曰：「無量業相出止觀中，如鏡被磨，萬像自現。」⁶⁸已磨之鏡光亮，能照見萬物；在止觀之中心性安定，智慧明了，無量無邊之業相即在其中自然顯現出來。

⁶⁷ 《妙法蓮華經·卷第六·法師功德品》；朱封鰲：《妙法蓮華經文句校釋》（北京：宗教文化出版社，2000年4月1版1刷），頁879。

⁶⁸ 《摩訶止觀·卷八》，CBETA, T46, no. 1911, p. 112, a7-8。

所謂「明者，如鏡月了亮」⁶⁹，言慧觀明者，如鏡與月一般光亮，能如實顯現各種事物，而無過與不及之患。再者，修觀佛法門，至於見到如來之身，亦有此等效果。智者曰：「若見如來身相，一切靡所不現，如明淨鏡觀眾色像，一一相好。」⁷⁰如來具三十二相、八十種好，以觀佛相之美好發心修行者，至於見到如來完美之身相時，則一切法無不顯現，如光明潔淨之鏡子能見到各種物類之像狀，每一物相皆完美呈現。然對諸法卻不可執有無之見，故曰：「若明一切法如鏡中像，見不可見。見是亦有，不可見是亦無。雖無而有，雖有而無，如是觀者能破諸法見思。」⁷¹謂若能明了一切法如鏡中之像，亦可見到亦不可見到。就可見到言其為有，就不可見到言其為無。若然一切法雖幻化而為無，卻具相狀而為有；雖具相狀而為有，然如同幻化而為無。如此有無兩面觀，而不著於任一方，謂之能破除對諸法之見惑與思惑。凡此，皆以明鏡之照萬像喻淨身能顯眾色相，而對眾色相亦要能放下有無兩邊之執著，猶明鏡所照之像亦不可執其或有或無也。

再者，現前一念心即具萬法，空假中圓融無礙，智者復藉明鏡以喻之。故曰：

一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性，並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。非三而三，三而不三；非合非散，而合而散，非非合非非散；不可一異而一異。譬如明鏡，明喻即空，像喻即假，鏡喻即中，不合不散，合散宛然。⁷²

所謂當前之一念心生起即空即假即中，言六根六塵皆圓現法界，皆為究竟之空，皆為如來藏之含萬有，皆為空有兩邊不著之中道。言根塵皆空者，以皆為因緣所生，無有常主，故為空。言根塵皆假者，因無常主卻宛然有其存在，故為假。言根塵皆中者，因皆為法性所具，故為中。吾人當曉得具三千世間法之一念心即空即假即中，皆屬法無常主之究竟空，皆屬攝藏萬法之如來藏，皆屬不著空有之中

⁶⁹ 《摩訶止觀·卷九》，CBETA, T46, no. 1911, p. 119, c7-8。

⁷⁰ 《摩訶止觀·卷一》，CBETA, T46, no. 1911, p. 6, b26-27。

⁷¹ 《摩訶止觀·卷六》，CBETA, T46, no. 1911, p. 74, b25-27。

⁷² 《摩訶止觀·卷一》，CBETA, T46, no. 1911, p. 8, c24-p. 9, a4。

道實相。空假中非爲三樣亦可說爲三樣，看似三樣其實不是三樣；根塵等萬法非聚合亦非分散，亦可說是聚合或分散，亦可說非是不聚合亦非是不分散；不可說同一與相異亦可說同一與相異。就像明鏡之映像，明比喻萬法之即空，像比喻萬法之即假，鏡比喻萬法之即中。萬法不聚合亦不分散，合散只是相似之顯現而已。明鏡之明、之像、之體乃三而一，一而三者，以喻一念心所現根塵萬法之空、之假、之中亦三而一，一而三者，總之是即空即假即中也。

修習止觀至乎圓淨解脫之不思議境，則法性與無明同體相即，萬法在即寂即照中圓滿頓現，如眾色在明鏡中全現一般。智者曰：

能一色一切色，一識一切識，一眾生一切眾生，不相妨礙，如明鏡淨現眾色像。是名性淨。⁷³

圓伏無明見思自盡，六根清淨皆能互用。故言若干種一時皆悉知，身如淨明鏡，能現諸色像，唯獨自明了，餘人所不見。⁷⁴

一色與一切色相即，一識與一切識相即，一眾生與一切眾生相即，彼此不相妨礙，如明鏡一般清晰地將各種物類之像皆顯現出來，是謂自性之清淨。所謂自性清淨，謂萬法在自性中互具而不相妨礙，非謂性中只有淨法也。所謂圓伏無明謂「無明無住，無明即法性」，非是斷無明以見法性。是時見思二惑自然斷除，眼耳鼻舌身意六根皆清淨，而能相互爲用。故曰眾生若干種心，如來一時皆知。身心如潔淨之明鏡，能顯現各種物類之形像，此等理境唯有修證者自己明了，他人不能體會到。此處以明鏡能現眾像，喻淨性能圓具萬法。惠能所謂轉識成智後，「大圓鏡智性清淨」，「成所作智同圓鏡」⁷⁵，二智分別爲轉第八識及前五識所成者，亦是以圓鏡喻清淨法性之圓滿地具現萬法。

（三）華嚴經與華嚴宗以鏡顯物像喻真心隨緣

華嚴經與華嚴宗屬性起之思想系統，即以不變之真心隨緣起現染淨諸法；其

⁷³ 《摩訶止觀·卷十》，CBETA, T46, no. 1911, p. 140, b17-19。

⁷⁴ 《四念處·卷三》，CBETA, T46, no. 1918, p. 570, c26-29。

⁷⁵ 《六祖壇經·機緣品》；丁福保：《六祖壇經箋註》，頁 183-184。

藉鏡以說理，基本上乃是在此一思想模式下進行者。惟《華嚴經》以鏡為喻處較《法華經》為多，其譬喻亦較多方。諸法如幻，如鏡中像之不真；眾生業性所感，如鏡像與形物相應；清淨妙身能現眾物，如明鏡能照眾形；佛菩薩之神通隨眾生心變現相應之物，如鏡之隨物不同而現各種色相。凡此諸義，皆《華嚴經》以鏡為喻之所涉及。《大乘起信論》亦以淨鏡喻覺心之體，並以為眾生心若有垢，則如垢鏡，不能見如來法身之所變現而得利益。至華嚴宗則以鏡之頓現物像以喻萬物之頓時顯現，並以明鏡能隨所照物而現其像，喻真心能隨緣起現染淨法，而不失其清淨，所謂「性起」也。

《華嚴經》云：「十方所有諸變化，一切皆如鏡中像。但由如來昔所行，神通願力而出生。」⁷⁶十方法界中一切變化之事物，皆如鏡中像一般虛幻不實。只是如來依其過去之行持，以大願力假神通而產生者。此則一方面說明諸法之虛幻，一方面顯示如來慈悲願力之廣大，乃《華嚴經》反覆道及之義。「一切法無相故平等，……如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如燄、如化故平等。」⁷⁷一切法雖無常存之相，而如鏡中像等一般虛幻不實，卻可用以說明諸法平等。「隨其所行業，如是果報生，作者無所有，諸佛之所說。譬如淨明鏡，隨其所對質，現像各不同，業性亦如是。」⁷⁸眾生隨其過去所造之業，產生相應之果報。然而並無有一造業者，業報亦非真實，諸佛皆如是說。如光潔之明鏡一般，隨其所面對之不同物體，而顯現各種不同之影像，業力之性質亦是如此。鏡之現像隨其形而異，猶所受果報隨其業力而異。「譬如淨明鏡，隨色而現像，佛福田如是，隨心獲眾報。」⁷⁹佛之福田即表現在隨順眾生之心所產生之各種報身上，即如光潔之明鏡一般，隨著物色之異而現其影像。眾生所受之報如其所造之業，佛之隨順眾生之異而現報身，二事本不相同，而皆假鏡為喻以言之。凡此，悉見《華嚴經》對於鏡喻之靈活運用。

是故修行者一則要明諸法之幻化非真，一則要使身心如明鏡般普現諸色相，故曰：

⁷⁶《大方廣佛華嚴經·卷第八·華藏世界品第五之一》（臺北：佛陀教育基金會，2005年11月印），頁277。以下皆用此一版本。

⁷⁷《大方廣佛華嚴經·卷第三十七·十地品第二十六之四》，頁1098。

⁷⁸《大方廣佛華嚴經·卷第十三·光明覺品第九》，頁427-428。

⁷⁹《大方廣佛華嚴經·卷第十三·光明覺品第九》，頁430。

解如是法，證如是法，依如是法，發心修習，不違法相。知所修行，如幻如影，如水中月，如鏡中像，因緣和合之所顯現，乃至如來究竟之地。⁸⁰

佛子！菩薩摩訶薩，復以諸善根，為一切眾生，如是迴向：願得種種清淨妙身，所謂光明身、離濁身、無染身、清淨身、極清淨身、離塵身、極離塵身、離垢身、可愛樂身、無障礙身。於一切世界，現諸業像；於一切世間，現言說像；於一切宮殿，現安立像。如淨明鏡，種種色像，自然顯現。⁸¹

菩提心者猶如涌泉，生智慧水無窮盡故；菩提心者猶如明鏡，普現一切法門像故；菩提心者猶如蓮華，不染一切諸罪垢故。⁸²

菩薩當知一切法皆如虛空，無所染著，理解、證得、依照如此之法，發出心願去修行熟習，不違背諸法實相。了知所修行之事，如幻相如影子，如水中月影，如鏡中之像，一切皆各種因緣聚合顯現出來者，至於如來無上究竟之境地亦作如是觀。是故菩薩在修行過程至於功德圓滿，皆當視為鏡中像一般不真實。再者，大菩薩又以各種善根，為所有眾生，作以下之迴向：期望證得各種清淨妙用之身，所謂大放光明之身、遠離污濁之身等等。在所有世界中，示現各種造業之形像；在所有世間中，示現言說之形像；在所有宮殿中，示現安定站立之形像。如潔淨之明鏡一般，各種物體之形像，皆自然地顯現出來。是故大菩薩之淨妙身自能示現各種形像，如明鏡自然顯現諸色像。其次，善財為勤求佛法，發阿耨多羅三藐三菩提心，彌勒菩薩乃以種種譬喻為其說菩提心之豐富內涵，其中有言，菩提心如湧泉一般，能生出無窮之智慧水；亦如明鏡一般，能普遍顯現所有法門之形像；又如蓮華一般，不染著諸般罪惡污垢。此處則以明鏡之遍照物像喻發菩提心者能顯現各種法門。清淨身與菩提心實相涵攝，故皆得以明鏡喻之。

如來及諸佛，功德圓滿，然為方便成全眾生，乃隨眾生心，使皆得見得聞其聲其形。故曰：

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經·卷第二十四·十迴向品第二十五之二》，頁 762。

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經·卷第三十二·十迴向品第二十五之十》，頁 992-993。

⁸² 《大方廣佛華嚴經·卷第七十八·入法界品第三十九之十九》，頁 2343。

諸天子！譬如我聲，於無量世界，隨眾生心，皆使得聞。一切諸佛，亦復如是，隨眾生心，悉令得見。諸天子！如有玻璃鏡，名為能照，清淨鑒徹，與十世界，其量正等。無量無邊諸國土中，一切山川，一切眾生，乃至地獄，畜生餓鬼，所有影像，皆於中現。⁸³

如來說法之聲音，在無量無邊世界中，隨順眾生之所樂聞，使其皆得聞到。其他所有諸佛，亦是如此。其法相之莊嚴，亦隨眾生心之所樂見，使其皆得見到。如來及諸佛之法身，如玻璃鏡一般，有能照之功，其清明潔淨而能遍照之範圍，與十方世界之總量相當。在無窮無盡之國土中，所有山川、眾生乃至於三惡道之地獄、畜生、餓鬼，所有形像，皆於如來及諸佛身心中見，如諸國土中所有物之影像，皆在玻璃鏡中映現一般。然此諸像，不可說有來去，只是隨感顯現而已。

《華嚴經》亦以明鏡之廣照喻梵天宮能普見十方世界諸相，及摩耶夫人毛孔所現如來修行經歷。故曰：

佛子！譬如妙光大梵天王所住之宮，名一切世間最勝清淨藏。此大宮中，普見三千大千世界諸四天下、天宮龍宮……須彌山等種種諸山、大海江河、陂澤泉源、城邑聚落、樹林眾寶，如是一切種種莊嚴，盡大輪圍，所有邊際，乃至空中，微細遊塵，莫不皆於梵宮顯現，如於明鏡，見其面像。⁸⁴

善男子！摩耶夫人一切毛孔，皆現如來往昔修行菩薩道時，恭敬供養一切諸佛，及聞諸佛說法音聲，譬如明鏡及以水中，能現虛空日月星宿、雲雷等像。摩耶夫人身諸毛孔，亦復如是，能現如來往昔因緣。⁸⁵

大梵天王之宮，乃所有世間最為清淨而能含藏萬相之所在。在此宮中，能廣泛見到大千世界之四大部洲（東勝身洲、南瞻部洲、西牛貨洲、北俱盧洲）、天人住處、龍王住處、包括須彌山在內之各種山、大海大江、池塘水源、城鎮村落、樹林及

⁸³ 《大方廣佛華嚴經·卷第四十八·如來隨好光明功德品第三十五》，頁 1434。

⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經·卷第四十二·十定品第二十七之三》，頁 1240-1241。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經·卷第七十四·入法界品第三十九之十五》，頁 2209。

諸般寶物，這些各種莊嚴之物，至於大鐵圍山之邊際，乃至空中微小之塵埃，皆在梵天宮中顯現，如在明鏡中看到其形像一般。然此諸相，在大菩薩所住之三昧中，乃無相入則有相起，有相入則無相起者。再者，佛陀將誕生時，其生母摩耶夫人之所有毛孔，皆顯現佛陀過去修行菩薩道之時，虔誠地供養諸佛，並聽到諸佛說法之聲音，就如明鏡及靜水，能映現空中之日月、星辰、雲雷等形像。摩耶夫人之毛孔能現佛陀過去之修行經歷，如明鏡能現諸像一般。此乃佛陀即將誕生時所具種種神變之一。

《大乘起信論》亦多用鏡喻，以為「意」有五名，「三者為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡，現於色相。」⁸⁶然而「一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅。」⁸⁷一則言鏡能現色，一則言一切法如鏡中像，並無自體，只是虛妄心所生，而隨心起滅。如來法身固能遍一切處，但「鏡若有垢，色像不現。如是眾生心若有垢，法身不現故。」⁸⁸此處以鏡喻眾生心，心有垢即不現如來法身，猶鏡有垢即不現諸色像。復次，覺體相如淨鏡一般，具四種如虛空之大義。此四種大義即：

一者如實空鏡：遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。二者因熏習鏡：謂如實不空，一切世間境界悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法即真實性故；又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏熏眾生故。三者法出離鏡：謂不空法，出煩惱礙智礙，離和合相，淳淨明故。四者緣熏習鏡：謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。⁸⁹

如實空鏡，謂心中遠離一切染著，無有一法可現於其中，連覺照之義亦無有；如淨鏡中無有一物。因熏習鏡，謂心中常住一切真實法，無有出入毀壞，不為染法所染，具足能熏眾生之無漏法，如淨鏡具映現萬形之功能。法出離鏡，謂心中雖不空，但超出煩惱與智之障礙，遠離不生不滅與生滅和合之相，如淨鏡之照不受

⁸⁶ 《大乘起信論·解釋分》；濟陽破衲：《讀大乘起信論捷訣》（屏東：普門講堂，1994年9月景印），頁9。以下皆用此一版本。

⁸⁷ 《大乘起信論·解釋分》；濟陽破衲：《讀大乘起信論捷訣》，頁10。

⁸⁸ 《大乘起信論·解釋分》；濟陽破衲：《讀大乘起信論捷訣》，頁27。

⁸⁹ 《大乘起信論·解釋分》；濟陽破衲：《讀大乘起信論捷訣》，頁7。

美醜事物之影響。緣熏習鏡，謂心中因超出相對諸法之障礙，能普遍照察眾生之心，令其修習善根，隨其心念示現諸相，如淨鏡之隨各物類而顯其相。以上描述覺相體之四種性質，分別以淨鏡之四種性質比喻之。

華嚴宗以鏡中頓現萬像以喻五教中之頓教，賢首曰：「頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故《楞伽》云：頓者如鏡中像頓現非漸。」⁹⁰頓時之間絕去言說、彰顯理性、成就解行，一念不起，而與佛等齊，乃以鏡中萬像頓現以喻之。賢首以為三性各有二義而不相違，謂圓成實性之不變、隨緣二義，依他起性之似有、無性二義，遍計所執性之情有、理無二義。專就圓成實性言，賢首以明鏡與染淨之關係喻之曰：

且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨；祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。猶如明鏡現於染淨，雖現染淨，而恆不失鏡之明淨；祇由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。以現染淨，知鏡明淨；以鏡明淨，知現染淨。是故二義唯是一性。雖現淨法，不增鏡明；雖現染法，不汙鏡淨。非直不汙，亦乃由此，反顯鏡之明淨。當知真如道理亦爾。非直不動性淨成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。是故二義全體相收，一性無二，豈相違也？⁹¹

圓成實性乃絕對清淨而不變者，染淨諸法則是其隨順因緣之所顯現，乃變動無常者。圓成實性雖是隨順因緣成就染淨諸法，然而永遠不喪失性體之清淨；亦只因其不喪失性體之清淨，所以能隨順因緣顯現染淨諸法。就如明鏡對於染淨物像之映現，雖然映現染淨諸物之像，但永遠不喪失鏡體之光明潔淨；亦只因不喪失鏡體之光明潔淨，才能映現染淨諸物像。由於能映現染淨諸物像，吾人知曉鏡體乃光明潔淨者；由於鏡體光明潔淨，吾人知曉其能映現染淨諸物像。由此喻可知，圓成實性之不變與隨緣二義只是同一性體之作用。雖然映現清淨法類，並不增加鏡體之光明；雖然映現污染法類，亦不污染鏡體之潔淨。污染法類不只不污染鏡體，也由於此等污染法類之映現，反過來正顯示鏡體之光明潔淨。真如心起用之道理亦是如此。不只不動搖性體之清淨而顯現染淨諸法，也由於能顯現染淨諸法

⁹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章·第一卷》，CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b16-18。

⁹¹ 《華嚴一乘教義分齊章·第四卷》，CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a29-b12。

才顯示性體之清淨；不只不必毀去染淨諸法以明了性體之清淨，也由於性體之清淨，才能顯現染淨諸法。所以從清淨心所說圓成實性之不變與隨緣二義，互相容受，只是一性體之作用，並非二物，故不變與隨緣二義並不相違反。以上反覆申說者，只在以明鏡能隨染淨諸物映現其像而不失鏡體之潔淨，喻真如心能隨順因緣顯現染淨諸法而不失其性體之清淨。

五、結語

本鏡子乃映照物像之日常用具，從最早之以水為鏡，到後來之以銅為鏡，乃至以玻璃為鏡，其材質或許不同，然其所以能照物則一。惟鏡之照物，僅限於置在其前者，方物體移開之後，影像隨即消失，並不將影像留在裡邊。鏡對於任何置於其前之物，不論其美醜如何，悉能如實映現其像，是故鏡對世間所有物類皆照，無所簡擇，但鏡中之像畢竟為虛幻者，並非實物。鏡若要照物分明，必須鏡面潔淨光亮，鏡面若有塵埃污垢，所照物像即不清楚，甚至完全失去功能。故必須隨時將鏡面擦拭，使其常保淨亮，乃能不失其照。若是以水為鏡，必須保持水之平靜清澈，乃能照物分明。凡此諸性質，皆前人藉鏡為喻以說理所涉及者，惟隨其思理之異，有不同之著重點。

觀史可以知得失，猶照鏡可以見臉譜，故在《尚書》、《詩經》中皆有以史為鑑之說，尤其對前朝覆亡之成例有所戒懼，庶免重蹈前人覆轍。至於諸子興起，儒道兩家皆注重內心之觀省，於是有以鏡喻心之種種說法。就儒家言，荀子首先以水為鏡以喻心，心須保持虛靜，方能斷決是非嫌疑，猶水須保持平靜，方能照見面貌肌膚。程明道以為人若有意去物累，乃自私而用智，必須無心以應物，內不見有我，外不見有物，方能應對裕如，而洞見物情。如明鏡照物，順物來去而不留形跡；若有厭惡外物之心，想要應物無累，猶反持鏡面以求照，必不可能。朱子以為人心必須如明鏡止水一般，乃能明察天理，故必須涵養以保其靜，窮理以推其明，使其虛靈之全體無所障蔽，猶鏡須擦拭，使無塵垢之污染，方能充分發揮照物之功能。陽明則以鏡喻本心、良知。本心、良知不億將來，不念過往，當下應物咸當，猶明鏡不在物先，不在物後，當下照物分明。本心良知若蔽於人欲，須先有克制省察之功，方能保其明覺；猶鏡子若沾染污垢，須先有刮除磨擦之功，方能保其清亮。朱子與陽明皆言聖人之心本自光明，但學者之心必待去蔽

方能明察物情，猶污染之鏡必待擦拭方能明照物類；然二人工夫之著力處，則有認知心與道德心之不同。

道家之莊子乃中國哲人中首位以鏡喻心者。鏡只照映當前之物而不藏其像，喻至人之心不眷顧過去，不預測將來，只應對當前之事物，即任物去來而不留情，故能脫然無累。其次，鏡要無塵垢乃能明照萬物，喻心要忘物我乃能包容眾人。再者，水靜則平，而能明照鬚眉，喻聖人之心平靜，故能清虛無爲而通達物情，此爲帝王應有之修養。《淮南子》承於莊子，以鏡子無塵垢，故表面潔淨而能照物分明，喻達於道者無成見，故心神清虛而能通達物情。然《淮南子》重在言帝王統御之術，乃以吾人若能借明於鏡以照顏面，則毫毛可得而見，喻人主若能執術以御臣下，則正邪可得而明。再者，鏡子只用於照形，而盲者不能得其用，喻一物有一物之用，而物之用亦須得其人。

佛家以爲各種事物皆因緣暫時之聚合，無有一物爲常存不變者。故諸經論多以鏡中像之非真喻現實事物之虛幻不實。不但有漏之世間法不實，無漏之出世間法亦不可以爲真，皆當視如鏡中像之虛幻，乃能心無所執而灑脫自在。然萬法雖如幻如化，卻不可言其爲無，必須對其存在有所說明，是以有法華系與華嚴系「性具」與「性起」之分。《法華經》以明鏡能照見各種色相，喻受持法華者，身心清淨，能普現大千世界所有事物。是以天臺智者以明鏡能現萬像，喻修習止觀者能見如來法身，乃至無量業相。對此諸相，若能觀其非有非無，則能破見思二惑。在圓頓止觀中，一念心起即具根塵等三千世間法，而皆即空即假即中。以明鏡喻之，鏡體喻中，光明喻空，映像喻假。空假中三者乃一而三，三而一者。是故一色即一切色，彼此不相妨礙，而亦以明鏡能現眾色喻之。《華嚴經》對明鏡能現色相一事，譬喻多方。以爲眾生所受之報與所造之業相應，如明鏡如實映現物像。十方諸法皆如來願力依眾生之所樂受而變現者，如明鏡之能現眾物像。一切法既皆如鏡像之不實，亦由此以證諸法平等。發菩提心者能普現一切法門，如明鏡能映現諸色相一般。《大乘起信論》以鏡中有像或無像依有無物體現前而定，喻心生則法生，心滅則法滅；並以淨鏡之有無映像及其遍照性，喻覺體相之四種如虛空之大義。至華嚴宗賢首則以明鏡之隨物映現染淨諸相，而皆不失其鏡體之明淨，喻真如心能隨緣顯現染淨諸法，而皆不失其自性之清淨。

從以鏡喻史到以鏡喻心，乃從歷史鑑戒轉向心性體用之升進。惟儒釋道三家之言心有道德心、虛靜心與清淨心不同之著重點，故三家之取鏡爲喻以言心者，

自有不同之思理，但要保持鏡體之明淨使其能光照物像之說則一。就中國之儒道二家言，首先提出以鏡喻心者乃莊子，稍後有荀子以水為鏡以喻心之說。《淮南子》之鏡喻可謂為莊說之多方喻解；而理學家之鏡喻除承莊子、荀子之說外，復受到佛家說法之影響，然皆從自家哲理之觀點方便借鏡以說理。鏡中之像非實物，此為佛家所特重，因以喻萬法非真。鏡明則無所不照，喻心明則顯現萬法，固為天臺、華嚴二大系所共持；但心之於萬法，則有具現與起現之異，於是形成中國天臺與華嚴二大宗思理之基本差別。

徵引文獻

（一）古籍傳統文獻（以時代先後順序排列）

- 《尚書註疏》，臺北：藝文印書館，影印阮勘宋本。
- 《詩經註疏》，臺北：藝文印書館，影印阮勘宋本。
- 《左傳註疏》，臺北：藝文印書館，影印阮勘宋本。
- 《淮南子》，臺北：臺灣中華書局，1971年9月臺2版。
- 《金剛經》，高雄：慶芳書局，1967年4月出版。
- 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, T06, no. 220。
- 《大方廣佛華嚴經》，臺北：佛陀教育基金會，2005年11月印。
- 《維摩詰所說經》，臺北：佛教出版社，釋廣定倡印。
- 隋·智者：《四念處》，CBETA, T46, no. 1918。
- 隋·智者：《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866。
- 唐·荊溪：《金剛錍》，CBETA, T46, no. 1932。
- 《二程集》，臺北：里仁書局，1982年3月。
- 宋·朱熹：《詩經集註》，臺南：北一出版社，1973年4月。
- 宋·朱熹：《四書集註》，臺北：學海出版社，1991年3月再版。
- 《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年12月出版。
- 《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1997年5月1版2刷。
- 《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987年9月臺1版。
- 《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年8月1版3刷。

《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月1版1刷。

《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月1版1刷。

清·郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年3月臺景印1版。

清·王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977年2月4版。

（二）近人論作（依作者姓氏筆劃由少到多排列）

丁福保：《六祖壇經箋註》，臺北：文津出版社，1990年4月出版。

朱封鰲：《妙法蓮華經文句校釋》，北京：宗教文化出版社，2000年4月1版1刷。

屈萬里：《詩經釋義》，臺北：中國文化大學出版社，1983年11月新2版。

高明：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣高務印書館，1981年11月3版。

張純一：《墨子集解》，臺北：文史哲出版社，1978年9月再版。

濟陽破衲：《讀大乘起信論捷訣》，屏東：普門講堂，1994年9月景印。



National Chung Hsing University