

圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探

中興大學中文系 副教授
周玟觀

摘 要

鏡為日常重要用物，透過鏡鑑反映物像的特性用以自照或照物。古人用鏡，常取喻於鏡，鏡之譬喻，亦通中外。吾人可聯想到許多著名的傳說、神話與民間小說出現特殊的鏡子，或可辨人之美醜、鑑照肉眼所看不見的疾病，或照顯藏諸內心之真實物像或聲音，乃至可以辨識人物真假。可說鏡子除了照形，亦為鑑真之物。鏡子之喻在漢語傳統經史典籍中，亦常見其重要表述，如以民為鑑、殷鑑不遠之語，唐太宗以直諫之名臣魏徵為鑑，亦為鏡之名喻。此外，道家莊子有「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」之語以明聖人虛心應物之理；佛教有「法鏡」、「智鏡」、「如實空鏡」、「大圓鏡智」等專有名相，可知用鏡為喻實為中國傳統思想家常用之譬喻，且具有特定的思想意義與文化象徵。儒家之鏡喻，六朝之前多意指以史、以人為鑑戒，如「明鏡者，所以察形也；往古者，所以知今也」，「忠臣孝子，覽照前世，以為鏡誠。能盡忠於國，事君無二」等語皆以人以史為鏡喻之例。唐宋以降，以心為鏡之喻大量出現，特別是宋明理學家的心性之論，不論是以鏡為心源或是磨鏡以喻工夫，皆為其特色，此與佛教之以鏡喻心之說不無關係。

本文為筆者鏡喻之漢語文化溯源系列研究之一，漢語中的鏡鑑之喻如何轉為心鏡之喻，佛教之鏡喻與影響當是重要的研究範疇。本文採取譬喻語言學的跨域映射為基礎分析工具，以華嚴文獻為討論對象，分析華嚴經教中的四類鏡喻，漢譯華嚴經典中的明鏡喻心與鏡中像喻；華嚴中土著述中的圓鏡喻智與十鏡之喻。從概念譬喻之映照模型分析其取喻角度之異同，用以辨析用鏡為喻之思維，知思想文獻中之用喻非徒文飾，往往反映其文化思維。同時延伸討論華嚴鏡喻之獨特性。首先討論漢傳譯經與中土著述中華嚴鏡喻的四種類型，從中可見華嚴豐富多元的取喻於鏡之形態，而其中明鏡、鏡中像與圓鏡喻智等喻皆通見於其他佛教經教，為佛教文化常見之常規譬喻。獨最能彰顯華嚴思想者實屬十鏡說。論此最詳者以澄觀《華嚴法界玄鏡》為代表。故其次以十鏡為討論中心，並論十鏡喻與帝珠、剎塵同喻重重無盡義，析論其何以用多重來源以喻奧義，同時從討論所得亦可見華嚴用喻之特色。由是觀之，聚焦特定經典之譬喻文化溯源，可以更為細緻地看出用鏡為喻的古漢語文化特色。

關鍵詞：鏡喻、概念譬喻、映照模型、認知圖式、重重無盡

一、前言

本文以「圓鏡、玄鏡、水月鏡——華嚴鏡喻析探」為題，討論華嚴經論中以鏡為喻的類型與特色。此題乃賡續近年研究取徑譬喻語言學，觀察古漢語語料與思想文獻，以譬喻為主題之系列研究，主要關懷重心與問題意識有二。一是漢語譬喻類型的文化溯源考察、一是思想文獻的新關鍵詞的掘發。

先論「漢語譬喻類型的文化溯源考察」，此為對譬喻理論於漢語應用之反思。譬喻理論雖源自美國認知語言學者所創，但如何用於漢語？如何可用，仍是引借此一理論的重要問題。譬喻本非一抽象學說理論，而實為一種語言現象。認知語言學者所提出的新意在於將譬喻視為思維的運作，乃以一經驗概念域理解另一經驗概念域，並非將之視為語言表層的類比關係或修辭作用。譬喻理論提供審視語言中譬喻現象的新視角，而譬喻源於身體經驗¹產生的共性基礎，創造了跨語言與文化的討論平台。身體作為基本來源域的意義，一方面是身體與生俱來的特性，是初始重要的認識對象，也據以理解與認識外在世界，身體自然成為重要而基礎的來源域，另一方面譬喻研究的身體生理基礎，也成為跨文化比較時的共性基礎。以視覺為例，視覺作為人類獲取外部訊息的重要管道，「知如見」即成為跨語言的重要結構概念譬喻。而漢語的視覺認知譬喻討論更為研究重點所在，或是著眼於漢語視覺隱喻詞彙的對比研究，或是著眼於個別詞彙的語義範疇與隱喻認知研究。²此研究趨勢與成果發現英漢語的視覺詞彙譬喻具有大同小異的現象，大同是指「視覺範域」映射至「智慧」或「理解範域」而同為常規譬喻，小異則是取譬與映射角度的差別，可證明「理解是見」的結構譬喻存在於現代英漢語。然而，譬喻的殊異性本在文化，不同文化圈中的文化基因造成了譬喻的差異，此差異適足以反映與彰顯文化的獨特性，如何找出並釐清別具文化意涵的譬喻運作，是值得關注與深探的領域。從溯源的分析與比較中，不只驗證特定概念譬喻作為一跨文化的常規譬喻，更由此掘發出特定概念譬喻在不同的思想文獻中別具該思想學派的特殊性。譬喻的溯源考察，從古今流變中對於文化殊性有更具體的釐清，文化的殊性不只是跨語言之間的比較題，也是不同思想家與流派的競喻場。³

¹ 參見曹逢甫、蔡立中、劉秀瑩：《身體與譬喻：語言與認知的首要介面》（台北：文鶴出版社，2001年），頁14。

² 相關漢語視覺隱喻研究成果的考辨，參見拙著：《觀念與味道》（臺北：萬卷樓，2016年），頁45-46。

³ 此處以「競喻場」一詞指涉比較不同的思想家設喻表現，猶如其設喻之彼此競爭。關於譬喻競爭之義，鄧育仁曾指出「不同的隱喻策略會形成隱喻的競爭態勢」、「隱喻交鋒表現在智巧的隱喻語彙使用、批評和駁斥，而背後通常含藏隱喻策略的競爭」，參見氏著：〈由童話到隱喻裡的哲學〉，收入蘇以文、畢永娥主編：《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年8月），頁43-48。

次就「思想文獻的新關鍵詞的掘發」而言，以特定概念隱喻為基礎，分析古典思想文學文獻，發現以譬喻為鉤，垂釣於廣袤的古典文獻海時，時有新趣。譬喻詞彙作為新關鍵詞，帶來研究新視野，是其中之一。如視覺概念域中「觀念」一詞，詞典釋其義為「由外界感受而來對事物的心象」或「由認知作用而來的意識，如感覺、知覺、幻覺、想像、概念等」，⁴先秦未見此詞，六朝隋唐出現於佛教典籍中，指諦觀心念之義，天台更指為觀現前一念之修法，與華嚴教典常見「觀察」一語彙，兩者有別。味覺動詞之「味」，「味道」一語，詞典釋義為舌頭嚐東西或鼻子聞東西所得到的感覺，或是「趣味」、「意味」，而中古經史典籍中不論是潘岳文中「鉤深探蹟，味道研機」、或是《晉書》：「味道則理貫莊肆，研妙則穎奪豪鋒」之語，乃至道家典籍《抱朴子》指「卓然不群之士，不出戶庭，潛志味道」。味從身體域映射至人物域，描述其品味體解玄道的特殊性格。對概念譬喻存在與否的詞彙考索，產生了隱喻的關鍵詞，同時也打開耙梳思想文獻的新入口。所謂關鍵詞，一如史學家指出特定語言詞彙所形成的關鍵詞，反映了特定時代的重要概念。⁵以古代思想文獻為例，各家有其代表性關鍵詞，如「理氣」、「形神」、「性命」、「道命」與「身心性命」等，這些關鍵字詞提供討論不同思想家的學思特色，有其長久的傳統。諸家之間是否尚有可資比較與討論的關鍵詞存在？隱喻詞彙則在傳統的論學的框架外，提供新的可能性。

換言之，譬喻的文化溯源與關鍵字概念群的追溯與討論，冀由文化溯源考察，能發現獨具漢語文化特色的譬喻意涵，另一方面則對於具有思想意涵的新關鍵詞，持續挖掘其文化深義。

二、鏡喻的文化溯源與考察

留心特定譬喻作為思想流派間的比較，亦早見於思想大家，如錢穆釋朱子「明睿所照，如箇明鏡在此，物來畢照」一語時即言：

此處朱子據程子語提出睿照與推測之辨。睿照者，思而便通，此須姿質，亦貴學力。心如明鏡，釋道皆有此想，儒家亦然，惟所用方法與所達境界則各不同。此非深究三家及於深處不易知。⁶

⁴ 本文所引詞彙釋義，援引自教育部重編國語辭典（<https://dict.revised.moe.edu.tw/> 檢索日期：2021.12.20）。

⁵ 關鍵詞的界義，參考金觀濤、劉青峰：〈藏在關鍵詞中的歷史世界〉，《東亞觀念史集刊》第一期（2011年12月），頁55-84。

⁶ 錢穆：〈朱子論思〉，《朱子新學案》（台北：聯經出版，1998年）冊二，頁593-594。

依錢氏所言「此非深究三家及於深處不易知」，可知其視以鏡作喻，信非僅為修辭之用，裝飾之語，實與設喻之文化思惟息息相關。錢穆提出三家以鏡為喻之「方法」與「所達境界」各有不同，可說是以鏡喻論思想文獻的開題者，但以鏡喻心，此喻所指的「方法」與「境界」為何，仍有待細論。學界著眼於此爬梳其義，論證鏡喻作為思想文獻的特殊譬喻，後繼者如鄧克銘〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉一文，指出儒典本無以鏡喻心之說，早見於莊子與佛教文獻，文章聚焦於陽明及其後學鏡喻特色與發展，指出王陽明借鏡喻心的兩個面向，一是「體用一源」，一是「本體工夫」，論其既有別於程頤與朱子之說，亦與禪宗心如明鏡義有別。而陽明後學如聶雙江、季本、羅近溪等承接與反省陽明之說中，對於鏡喻復有不同詮解與新主張。⁷劉錦賢亦有專文〈儒道釋三家鏡喻析論〉，指出自先秦發端，儒家《荀子》以水鑑喻心，以水澄清則清明可見，強調心虛靜而能辨是否；《莊子》與《淮南子》為道家者說，以鏡之明而無塵染可鑑物，強調心神清虛無欲。至唐宋以降，理學家、禪宗、華嚴與天台諸家皆有鏡說，其中指出「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萬法」，歸納佛教之說。⁸此外，謝如柏〈聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋〉一文，⁹討論西晉玄學家郭象跡冥論與無迹之說，提出「鏡像說」作為詮釋角度，指出郭象以「聖人無愛若鏡耳」與「物來乃鑒，鑒不以心」釋莊子學說別有意趣。即使同為道家，已在莊子用心為鏡的說法上，有了更詳盡的表述。另有黃馨儀〈道家與禪宗修養論中的鏡觀義涵〉提出禪宗與道家在鏡喻說上的相承性，指出兩者鏡喻，取譬於「明觀於物」且「不滯於物」，而功夫上則同是以「磨鏡」使鏡子明性呈現。¹⁰不過文中處理譬喻現象，限於喻體喻依有無的解讀，未能深入取鏡於喻的思維模式，而言禪喻襲自道家喻說，仍留有進一步析論與商榷空間。由此可見鏡說受到思想研究者的關注情形，同時從幾位學者的討論中，亦可見出喻解之歧見，如先秦儒典是否有以鏡喻心之說、陽明與佛教、道家與佛教的鏡喻說一異與否，是否有相承性等議題，尚留有繼續深探空間。¹¹

⁷ 鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第26期（2007年6月），頁153-190。宋明理學之鏡喻討論尚可參陳立勝：《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）。

⁸ 劉錦賢：〈儒道釋三家鏡喻析論〉，《興大中文學報》第42期（2017年12月），頁79-118。

⁹ 謝如柏：〈聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋〉，《成大中文學報》第70期（2020年9月），頁1-36。

¹⁰ 黃馨儀：〈道家與禪宗修養論中的鏡觀義涵〉，《宗教哲學》（64），2013年，頁133-154。

¹¹ 另西方學者亦提出中西鏡喻比較，如 Erin M. Cline, "Mirrors, Minds, and Metaphors." *Philosophy East and West*, vol. 58, no. 3, 2008, pp. 337-57. 以及 Jiani Fan, "Images of Mind, Images of God: Mirror as Metaphor in Chinese Buddhism and Early Mysticism." *Buddhist-Christian Studies*, vol. 38, 2018, pp. 173-86.

由是觀之，鏡喻實可作為概念譬喻之研究主題，且有其文化溯源與取喻類型分析之研究空間。鏡喻於傳統思想文化，為取喻之一源，亦有思想奧義蘊於其內。除了從思想史的角度進行分析，譬喻語言學的分析策略與方法是否有裨益之方？諸家借鏡為喻，其設喻之思維為何？此為筆者從事此題之動機所在。文化溯源初步著眼於詞彙層面，現代漢語中有「借鏡」一詞，指「以他人的言行作為自己的警惕」，鏡以物品之來源域，映射至人生德性實踐，而有以之為警誡或學習之義；「明鏡」一詞指「比喻見解清晰」，則是跨域映射至理解概念域。餘如「破鏡」喻夫妻分散，「冰鏡」喻明月，此皆可見在現代漢語的詞彙鏡之語義網中，鏡早已不單純只照形之物解，而有豐富的文化喻涵。這些文化喻涵當為歷時性層層積累而來，透過從成語與經史語料考索其語源。初期考所得六朝的儒家經史文獻，取喻與照察、鑑戒義為主，唐宋以降，思想文獻中的以鏡喻心增多，或可說從鏡喻的探討，可見思想的轉變。再者，聚焦於以鏡喻心，前述學者已有所討論，就儒佛文獻中，或以鏡喻心，或磨鏡喻工夫進行考察、比較與討論。發現即使同以鏡喻心，但在取譬角度與涵義所指仍皆有別。一如諸研究者所見，取喻於鏡，為中國古代儒釋道三家思想皆有所用，然所用方法、所達境界的確有所不同，亦如學者所言須「深究三家及於深處」，否則不易知。由此可知鏡喻有其文化的深刻意涵，另一方面亦可見各家鏡喻各有其複雜性，故不當只是將文化類型大分為三，三者之內的用鏡為喻之說，當各據其學派與學者之思想異同，而各自有取喻思想，循此觀之，文化殊性深意之探方有其意義。本文之作，即承續前文詞彙溯源之工作，嘗試進一步就佛教個別部類經典，考索其中用鏡為喻之文化意涵，著眼於鏡喻之取喻類型與思維模式，期望從取喻類型與映照模型等分析方法，¹²可以更為細緻地區分鏡喻之異同及其背後之思維模式與文化深意。本文即據此譬喻分析之設想，擇選華嚴經教為研究對象。

三、華嚴之鏡喻類型

從詞彙層面來看，先論鏡與鑑字的字頻與鏡的詞彙組合現象。華嚴經教中鏡與鑑，以鏡字為多，鑑之詞義延伸現象，即如六朝經史之明察義為主。故本文鏡喻之討論，暫不論鑑字，而先聚焦於鏡及其詞彙組合現象。華嚴經教中鏡之詞彙有明鏡、淨鏡、明淨鏡、淨明鏡、寶鏡、玻瓈鏡、摩尼鏡、圓鏡、皎鏡、心鏡、鏡中像、鏡智、智鏡、大圓鏡智、無漏鏡智、無漏鏡智、秦鏡等。可見鏡在華嚴

¹² 譬喻分析之策略與方法，參酌認知語言學所提出的映照模型與命題結構諸說，相關理論與漢語應用討論參考 Lily I-Wen Su *What Can Metaphors Tell Us about Culture?* (蘇以文：〈從譬喻看文化：語言之認知研究〉)，《語言暨語言學》3卷3期，2002年7月1日，頁589-613；安可思：〈概念隱喻〉，收入蘇以文、畢永娥主編：《語言與認知》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年8月)，頁76。

經教中豐富的詞彙組合表現。至於其取喻角度與思想義涵，以下舉其要者，分就華嚴譯經與中土著述討論之。

（一）漢傳譯經的兩類鏡喻

首先從三部譯經中來看，集中在明（淨）鏡與鏡中像兩類，心鏡與圓鏡都僅有一二之語例，大圓鏡智與無漏鏡智等語幾未見於漢譯華嚴。明鏡與鏡像就取喻角度而言，前者著眼於鏡體之本體與功能，後者則有取於鏡像之特質。

1. 取喻鏡體

譯經中言鏡、明鏡、淨明鏡者，取喻於鏡體具能照之功能義，多用以喻佛菩薩之心，然而據其上下文脈亦微有別。如下列兩語例：

我主勝端嚴，懲忿誠諸欲，心如淨明鏡，鑒物未嘗私。¹³

菩提心者，猶如明鏡，普現一切法門像故。¹⁴

遙見如來相好嚴身，其心澄淨，如鏡淵淨，諸根調伏猶如象王，心大歡喜，踊躍無量。¹⁵

例一出自般若譯之四十華嚴〈入法界品〉，為婆羅門為善財童子稱讚甘露火王內外功德，指其心如淨明之鏡，能鑑物無私，取鏡之照物功能，義襲鑑察義。例二同出般若譯之四十華嚴〈入法界品〉，為彌勒菩薩對善財童子勸發阿耨多羅三藐三菩提心時，舉近百種譬喻況說菩提心，如種子能出生諸佛法、如良田能長眾生淨法、如大水能滌一切煩惱垢，如明燈能放種種光明等。而此明鏡之喻，則指菩薩心如明鏡照像，能普現一切諸法門之像。例三出自東晉譯六十華嚴，亦為〈入法界品〉中增上功德太子事，言其遙見如來後的心境澄淨如鏡淵淨，《一切經音義》釋淨為水止，指心靜平和之義。故此三例，同以鏡喻心，但義實有別，當有所細辨。

2. 取喻鏡像

譯經另一類鏡喻，則取喻鏡像，或言鏡像、鏡中像、鏡中之像等，取喻於鏡之照物於鏡中現像之特性。不過，所指涉之義，義非盡同。亦舉四例略示其別。

¹³ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 12，《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 717。

¹⁴ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 35，頁 825。

¹⁵ 東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 56，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 759。

觀陰如幻界、如毒蛇入、如空聚，觀一切法如化如焰、水月**鏡像**、如夢、如電、如呼聲響、如旋火輪、如空中字、如因陀羅陣、如日月光、非常非斷、無來、無去、無住，深心信解，不起誹謗，是無生住滅，第七智具，具足成就一切法空淨智慧故。¹⁶

第一則出自東晉譯本卷四十二〈離世間品〉，為普賢菩薩答普慧等言菩薩有十種智具，其中釋第七智具，以菩薩能觀一切諸法如焰、水月鏡像等幻而非真之物，而成就一切法空之智慧。

捨離有見、諸顛倒惑，謂從自在而生諸法；本有實性，次第而出；離我、我所，深達緣起；入諸法界，見有為法，猶如**鏡像**。¹⁷

第二則出自東晉譯本卷五十八〈入法界品〉，此言善財等觀諸法空性，視有為諸法，猶如鏡像，與其他諸喻，如鏡中像、如電、如夢、如響、如幻等同指幻而不實。

知諸眾生悉皆如幻，知諸如來悉皆如影，知諸界趣業行受生悉皆如夢，知諸世間所現果報如**鏡中像**，知諸世間諸有生起如熱時焰，知諸國土依心想住皆如變化。¹⁸

第三則分別出唐譯四十華嚴，以鏡中像喻世間所現果報。上三例，取喻鏡中像非實之特性，喻說一切有為法或世間所現果報之空性，僅為指涉對象總別範疇之別。此外，鏡中像亦用指如來與菩薩等所現之相或所說之法，其示現如鏡像之現。如《大方廣佛華嚴經》卷 22 言：

菩薩摩訶薩以此善根如是迴向：令一切眾生得如是等清淨妙身，所謂：明淨身、離濁身、究竟淨身、清淨身、離塵身、離種種塵身、離垢身、光明身、可愛樂身、無礙身，以如是身普應十方一切世界，示一切業，示現眾生，普照一切，示現一切猶如**鏡像**淨水之月，令一切眾生悉得如是淨妙之身。¹⁹

¹⁶ 東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 42，頁 662。

¹⁷ 東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 58，頁 770。

¹⁸ 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》卷 2，《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 665。

¹⁹ 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 22，頁 537a。

復次，佛子！摩耶夫人一一毛孔中，顯現如來於過去世為菩薩時，恭敬尊重供養諸佛，彼諸如來所說正法，於毛孔中，皆悉得聞，譬如明鏡淨池水中，見日月像。²⁰

鏡像水月，或鏡花水月，為常見以鏡為喻的成語之一。考「鏡像水月」之語源，今所見《成語典》引其出處為《鳩摩羅什法師大義》，此為東晉慧遠與鳩摩羅什之問答，常見稱《大乘義章》。其中對於「法身」一義的討論，其言：

佛法身者，同於變化，化無四大五根，所以者何？造色之法，不離四大。而今有香之物，必有四法，色香味觸；有味之物，必有三法。……何以知之？火從白石出者，則無香也。風但有觸，而無色也。若非色之物，則異今事，如鏡中像、水中月。見如有色，而無觸等，則非色也，化亦如是，法身亦然。²¹

據引文可知，鏡中像、水中月在原始文獻材料中的意義，並非單純指「虛幻不實在」，而是針對法身非色法的討論，色法由四大組合，文中討論諸物為色香味觸不同組合的情形。引鏡中像、水中月之如有色而無觸的特質，證之為非色，用以說明法身非色的意義。若要查考「鏡像水月」語言，並非僅限於成語典所引《鳩摩羅什法師大義》一文；即除中土著述外，在譯經中已有鏡像水月之說。以下引兩例為證。一是曇無讖所譯《悲華經》，「鏡中像」喻出於〈檀波羅蜜品第五〉，經文言：

勸化眾生令得知見，觀一切法如鏡中像，如熱時炎，如水中月，於諸法中皆知無我、無生、無滅，第一寂靜微妙涅槃。復令無量無邊眾生，安止住於八聖道中，作如是等大利益已，即便命終。²²

該經以「大悲菩薩」為釋迦牟尼佛過去菩薩道身之一，此指其勸化眾生之修行法之一，令眾生觀五陰，即色受想行識等五陰，復觀一切法如「鏡中像」、「熱時炎」、「水中月」。以鏡像、炎性與水月三者同作來源域，目標域所要指涉的意涵為知諸法之空性，即知無我、無生、滅、第一寂靜微妙涅槃之理。鏡中像在此的取譬角度為鏡像，此影像並無實體可言，喻諸法空性。而第二個例子是《華嚴經·離世間品》指菩薩十種無量修道之一，其言：

²⁰ 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 55，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 752-753。

²¹ 東晉·慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1856 號，頁 122。

²² 北涼·曇無讖譯：《悲華經》卷 9，《大正藏》冊 3，第 157 號，頁 223。

佛子！菩薩摩訶薩有十種無量修道。何等為十？所謂：不來不去修，身、語、意業無動作故；不增不減修，如本性故；非有非無修，無自性故；如幻如夢、如影如響、如鏡中像、如熱時焰、如水中月修，離一切執著故；空、無相、無願、無作修，明見三界而集福德不休息故；不可說、無言說、離言說修，遠離施設安立法故；不壞法界修，智慧現知一切法故；不壞真如實際修，普入真如實際虛空際故；廣大智慧修，諸有所作力無盡故；住如來十力、四無所畏、一切智智平等修，現見一切法無疑惑故。是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來一切智無上善巧修。²³

如上所言《華嚴經》多處提及「鏡中像」，除了類似《悲華經》用法，有業緣如鏡中像，一切法如鏡中像之說，此處所引雖同使用鏡像水月之喻，但將之視為種特定而專門的修法，稱之為「如幻如夢、如影如響、如鏡中像、如熱時焰、如水中月修」之修行，與「不來不去修」、「不增不減修」等同為「十種無量修」，此修法之特質在於離一切執著，推測取喻於鏡像水月，是指若能知所執著之物如鏡像水月之不實，則可離一切執著。由此可見《悲華經》與《華嚴經》兩者同用鏡像水月之喻，取譬角度雖近似，但置放在篇章中，自上下文脈與語境推敲，實微有語義之差異，此亦篇章層面中指出須透過上下文脈與語境，作為解讀譬喻的重要方法之因。

（二）中土著述的兩類鏡喻

漢譯華嚴之外，華嚴部類中之中土著述，除了上述兩類外，另有兩類的高頻鏡類詞彙，實有其討論之意義。一為圓鏡，一為玄鏡（十鏡）。以下分別討論：

1. 圓鏡喻智

圓鏡出現於華嚴譯經中，僅見於兩部唐譯《華嚴經》，出自〈入法界品〉，其文曰：

或有見此三千界，猶如妙喜具莊嚴，阿閼如來住在中，及如香象諸菩薩。
或見月覺大名稱，與金剛幢菩薩等，住如**圓鏡**妙莊嚴，普遍十方清淨剎。²⁴

此八十華嚴最後一卷，四十華嚴之三十九卷，〈入法界品〉末卷，普賢菩薩為善財說佛功德海之偈頌，以圓鏡喻佛住世之莊嚴。但以圓鏡喻智慧，則多見於華嚴之

²³ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 57，頁 301。

²⁴ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 80，頁 443。同文另見唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》卷 39，頁 842。

中土著述。《探玄記》有「大圓鏡智」、澄觀與宗密的華嚴疏鈔中亦常見「大圓鏡智」之詞彙，或鏡智、智鏡連用，或有無漏鏡智之語。以宗密釋「大圓鏡智」兩則為例，其言：

問：何名**大圓鏡智**？答：從喻為名，謂此智性淨圓明，能鑒照萬物，故名大圓鏡智，即一切有情，心行差別，品類各異，及菩薩影像，三世諸佛之影像，乃至五趣影像，若事若理，及有為無為，萬德無不朗鑒，悉於中現，故名**大圓鏡智**。即猶如**大圓鏡**能照萬物也。²⁵

問：何以**鏡智**現此土耶？答：以因中有漏第八識能變山河大地器世間等，佛位無漏轉成大圓鏡智，還能變起自受用土，與自受用佛為依止，故云**鏡智**所現也。²⁶

大圓鏡智與鏡智之釋義則取唯識之說、相宗之教，唯識有八識轉四智之說，大圓鏡智即四智之一。

2. 十鏡交映喻無盡

圓鏡喻智之說尚見其他教典，但以十鏡喻佛理實為華嚴著述中創發之新喻。《宋高僧傳》²⁷載法藏為「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」，此事雖未見其他法藏傳記，但取十為數，以鏡為喻無盡之作法，在後來的華嚴學者作品中則成為常見之喻。如澄觀《華嚴法界玄鏡》中，以「十鏡」喻相入相攝之義。另華嚴疏鈔中言以兩面鏡重現此鏡喻之境，其言：

余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈，置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重，智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡；照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研。萬化紛綸皆一致也。²⁸

²⁵ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷6，頁318。

²⁶ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷6，頁317。

²⁷ 宋·贊寧：《宋高僧傳》卷6，頁732a。

²⁸ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷16，頁123c。

宗密亦有「如四方四維布八鏡，又上下各安一鏡為十，於中安一燈，即十鏡互入。如一鏡遍九鏡時，即容九在一內。」實體鏡設喻之說，此十鏡說與因陀羅網之取喻義同，指華嚴觀法中重重無盡，互攝互入之境。

綜上所言，本節言華嚴經教中取鏡，以鏡作為來源域（source domain）所映射之目標域（target domain）實有多種取喻角度與類型。錢鍾書曾於《談藝錄》中言及中國古籍鏡喻，有「物無遁形，善辨美惡」之洞察義與「物來斯受，不擇美惡」之涵容義，言前者重明，後者重虛之不同面向有所討論。²⁹一如語言學者研究所指出「每個語言會有每個語言在特定來源範疇與目標範疇的對應間，所著重的面向」，這各有擇，適正反映文化、學派甚至學者之特殊思維模式。³⁰綜上所論華嚴鏡喻諸例，則不僅限於鑑察或涵容之義，而有特屬佛教，甚至可說是專屬華嚴之鏡說。故以下續就華嚴以鏡喻重重無盡之義再延伸討論之。

四、鏡與諸喻共明重重無盡之義

華嚴鏡喻分析之作法，除了如上節所示將鏡視為單一來源域，觀察其多元的映射現象，辨析喻義所指之目標域意涵外，尚可針對鏡與其他諸喻同陳一說，共明一義的譬喻現象作進一步的分析討論，³¹由此理解所欲詮釋之目標對象，其義理之多重面向。本節即以澄觀華嚴疏鈔中將鏡與帝網、剎塵等其他諸譬喻，相互參照欲詮重重無盡之義者為例，討論其中的譬喻現象與思維特色。

（一）帝珠鏡塵諸喻共陳一義

澄觀於《華嚴經行願品疏》的自序中，對於華嚴經的旨趣要義有一總說，其曰：

大方廣佛華嚴經者，即窮斯旨趣，盡其源流，故得恢廓宏遠，包納沖邃，不可得而思議矣！指其源也。情塵有經，智海無外，妄惑非取，重玄不空。四句之火莫焚，萬法之門皆入；冥二際而不一，動千變而非多；事理交徹而兩亡，以性融相而無盡；若秦鏡之互照，猶帝珠之相含；重重交光，歷歷齊現，故得圓至功於頃尅，見佛境於塵毛。³²

²⁹ 錢鍾書：《管錘篇》（北京：中華書局，1986年）頁77。

³⁰ 蘇以文：《隱喻與認知》，頁31。

³¹ 譬喻語言學者稱此現象為「多重來源單一目標」的譬喻映射現象，參見張榮興：〈從心理空間理論解讀古代「多重來源單一目標投射」篇章中的隱喻〉，《華語文教學研究》9卷1期，（2012年3月），頁1-22。

³² 唐·澄觀疏、宗密鈔《華嚴經行願品疏鈔》卷1，頁48。

文末所舉之「秦鏡」、「帝珠」與「塵毛」三類事物，可視為同詮華嚴事理交徹無礙、重重無盡之義。先言秦鏡互照，用喻義同上述十鏡之義，取鏡之互照而顯現之相互徹照之義。但所引「秦鏡」一語，其語源語用本僅有鑑照義，故宗密鈔解其義言：

疏「若秦鏡」至「齊現」者，鏡喻則兼前諸門交徹之意，以兩鏡相對，如事理二門；若取相入，展轉成多，則亦喻事事無礙也；珠喻則唯喻融攝無盡。言「秦鏡」者，秦朝有鏡，能照人心；故朱鎰詩云：「西國有秦鏡，其光世所希，照人見肝膽，鑒物窮幽微。」今意取文涉稽古，又取至極之明，故云「秦鏡」。謂兩鏡互照，中置一燈，互相影入，交參無礙也。「帝珠」者，帝釋殿網之珠明淨，一入多中，多入一中，重重無盡也。³³

其中所引朱鎰「西國有秦鏡」句，似僅見此處引用，亦未見收於《全唐詩》。但《全唐詩》引「秦鏡」為典故者不少，如劉長卿〈溫湯客舍〉「且喜禮闈秦鏡在，還將妍醜付春官」；以〈秦鏡〉為詩題者，亦不少見，如仲子陵「但見人窺膽，全勝回應聲。妍媸定可識，何處更逃情」、張佐「皎色新磨出，圓規舊鑄成。愁容如可鑿，當欲拂塵纓」。秦鏡之典，源出記錄漢朝遺聞軼事之《西京雜記》，記高祖劉邦入秦咸陽宮傳說，言高祖見秦宮有無數珍寶，其中令人特為驚異之寶有青玉五枝燈、有六尺七寶琴外，尚有一方「表裏有明，人直來照之，影則倒見」的寶鏡，其特異處除了辨形影之別，尚能照見人體內之腸胃五臟。照見臟腑有何用處？除了可知人之有疾病，更可透過人之「邪心」。據鏡之能照功能，推衍神力，能照人心之邪正。此秦宮之鏡遂成為鑑別是否、辨別邪正之象徵之源。然而，此以「鑑察」義為取喻圖式之秦鏡，至宗密華嚴注疏中則轉為原本語義所無之「互照」為喻，故其解釋取喻之義有二：稽古與至極義。秦鏡鑑察之本義之重要性，則遠遜於華嚴互照之義，故言「云『秦鏡』，謂兩鏡互照，中置一燈，互相影入，交參無礙也」。由此更可見譬喻取喻之承襲與轉變，所受個別思想文化之影響。

而澄觀文中與「秦鏡互照」互文者，復舉「帝珠之相含」為喻，帝珠，為帝釋天珠，又作帝網，東晉譯六十華嚴中有「摩尼妙寶以為其網，普現如來所有境界，如天帝網於中布列」³⁴，華嚴中土著述，帝網天珠成為一重要的譬喻，用以說明事事無礙、重重無盡義。

至於澄觀文末「見佛境於塵毛」所用之塵毛喻，塵毛或言微細塵毛，指極微小之事物，於此微小事物中可體現廣大之諸佛境界，亦用於表明重重無盡之義。

³³ 唐·澄觀疏、宗密鈔《華嚴經行願品疏鈔》卷1，頁226a。

³⁴ 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷8，頁40a。

華嚴譯經中查無塵毛一詞，多用「毛端」一詞。言於一毛端現佛境等。澄觀於疏中有言：「廣大即入於無間，塵毛包納而無外」，宗密釋其義言：

第二廣狹自在無礙門。上句大能入小，下句小能容大，雖有即入，意取廣狹。無間謂小，小之則無內，以無內故無有中間，無外謂大，大之則無外。無外即是廣大之身剎，即入無內之塵毛，故名廣狹無礙。若即若入，皆得廣狹無礙。經云「金剛圍山數無量，悉能安置一毛端。欲知至大有小相，菩薩以是初發心。」至大有小相，即廣狹無礙也。又云「能以小世界作大世界，大世界作小世界」等。³⁵

則知塵毛、毛端之喻亦喻華嚴事理無礙，重重無盡義。但以至小無內之極微塵毛能納至大無外之世界，如文中言「雖有即入，意取廣狹」，意即取喻於塵毛，著眼於空間之廣狹、世界之大小對舉，以明此小能容大、廣狹無礙義。

綜上三喻，澄觀舉秦鏡互照、帝珠相合與見佛境於塵毛皆是對於華嚴「事理交徹而兩亡，以性融相而無盡」義之詮釋。分析三喻之取喻圖式意象，秦鏡與帝珠以鏡體與珠體之互照較為相近，取其鏡像珠影皆能互映互入之圖式意象，兩者之別或一為天上之神物，一為人間易見之事物。而塵毛取喻之圖式意象則以其至微至小之物，能納大千，作為廣狹無礙之喻證。無盡之義何須用三喻以明，由此取喻圖式意象之比較或能明一二，重重無盡之義理非一喻能盡明之，是其主因。進而言之，除此三喻，華嚴中尚有以「大海一滴，具百川味」之海喻、「一夕之夢，翱翔百年」之夢喻、法藏曉喻武后之金獅子喻等，以喻此理事無礙、重重無盡之義。

（二）非世喻能喻與境界相望義

華嚴著述中以多重來源域，如鏡、帝網與剎塵諸喻用以喻說華嚴重重無盡之義。設喻之法，澄觀於《華嚴法界玄鏡》引賢首《華嚴法界觀門》之言：「此全遍門超情難見，非世喻能況」，就「喻之難」、「寄喻別顯」與「問答解釋」三端分別詮釋其義，首先言其喻之難，曰：

言難見者，以道理深故。有本云離見，離見即超情義耳。……下寄喻以明難，言世喻難喻耳，言難喻者，事理相殊而互相遍，理遍事故，無相全在相中；事遍理故，一塵便無涯分。一塵既無涯分。何有法之當情？無相全在相中，至理何曾懸遠？即相無相，五目難觀，其容全理之事，世法何能

³⁵ 唐·澄觀疏、宗密鈔《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，頁10a。

為喻？故經云：譬如法界遍一切，不可見取為一切。又云：三界有無一切法不能與此為譬喻。³⁶

此為澄觀釋法界觀門第二門「事遍於理門」之義，其先言「謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非同。何以故？以事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也，如一塵。一切法亦然思之」³⁷。以所詮之華嚴教義實為凡情所難以測度，更非世喻之所能比況。那麼，如何看待澄觀文中鏡與帝網剎塵諸喻說之用喻？於此，本文提出兩點詮說，分別從譬喻語言學與華嚴教義的視角來加以詮釋，從譬喻語言學的視角而言，譬喻作為跨域理解的映射關係，鏡、帝珠與剎塵毛端諸事物與重重無盡之奧義，兩者本為渺不相涉之概念，因鏡、帝珠與剎塵毛端等事物，各有其自身的某部份特性，適足以用以了解華嚴無盡奧義之特定某一面向，故經教之作者，以之作為取喻之源，適如《宋高僧傳》中言法藏以金獅子作喻是「徑捷易解」；取鑑十面「令學者因曉剎海涉入無盡之義」，是「善巧化誘」之行。³⁸由此亦能理解澄觀於其中所言「三界有無一切法，不能與此為譬喻」。不過，復從華嚴教義的視角而論，澄觀文中「事理相殊而互相遍，理遍事故，無相全在相中；事遍理故，一塵便無涯分」句細推，則鏡、帝珠與剎塵毛端豈是獨立於理之外無關之物事，當是以事望理，而事法與理非異故，故《玄鏡》華嚴用喻之深意，亦當從此華嚴本色視之，一如澄觀於設兩鏡喻後所得之結論「心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也」。³⁹故本文雖假譬喻語言學之方法，分析華嚴鏡喻之用喻特色與文化思維，但深入華嚴鏡喻之文化思維，則復另提供譬喻之後設反思。此一用喻思維，實為華嚴譬喻之耐人尋味處。

五、小結

當譬喻從修辭之法轉為思維與文化研究的媒介，譬喻的共性，建立跨文化的具像討論平台。但譬喻的文化比較，應不徒只有不同語言間，如英漢語的比較，即使在同一漢語圈中，個別的學派與學者之用喻思維亦實有別，透過個案的深入分析與討論，用喻思維豐富多元的樣態亦於此展現。本文即是聚焦華嚴鏡喻的個案研究，可見華嚴經教中豐富的鏡喻樣態。由此反推一般泛言佛教以鏡喻心之說，或視鏡像水月只喻為虛幻之想，實僅為一般常識之說，尚未臻至佛教以鏡為喻的文化思維與深意。因此，譬喻之文化溯源與其策略與方法，應著眼於古漢語中豐

³⁶ 唐·澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷1，頁676c。

³⁷ 唐·澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷1，頁676b。

³⁸ 宋·贊寧：《宋高僧傳》卷6，頁732a。

³⁹ 唐·澄觀疏、宗密鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷16，頁123c。

富的思想文獻語料，理解不同學者與學派在同一類型譬喻上，緣於思想內涵與意趣的差異，而有不同的取譬角度與用喻特色，漢語豐富的譬喻文化殊性由此溯源探勘而更為突顯。反之，同一譬喻類型的溯源考察的歷程，也為研究思想文獻的研究別開新猷。

本文聚焦華嚴鏡喻，即為譬喻文化溯源考察之嘗試，就此鏡喻之共性與殊性據文本以核實討論，所得之初步結論歸納有二。其一，指出從映射與命題結構的差異，釐清同喻異義之文化差異。回應安可思與蘇以文等語言學者所提出之映照模型與命題結構等的譬喻分析方法，透過思想文獻之語料與文本，詞彙與篇章等層面之分析，用以分析取喻與鏡有其共同基礎，如取喻於鏡體、鏡中像或圓鏡，有其鏡作為物理特性之共性基礎，與傳統思想各家取喻有近同處，此為鏡喻之共性基礎。在此共性基礎上，不同學派或思想家之文本，即有不同論題之主張與訴求，即使是在同一學派同一學者的文本中，在不同前後文脈絡中，亦可能在取喻之義上微有差異。鏡喻殊性之透顯，應透過個別文本的深入討論方可實現，文化與思維的差異亦由此有具體的異同比較。

其二，了解譬喻非徒文飾，反映吾人思想與行動。此可從兩類情況理解，一是指以鏡照的理解框架作為處事行動的準則，見諸實事者，如唐太宗以魏徵之人之言為鏡，以明自身是非得失。另一則指鏡物本身作為隱喻象徵之物，如相傳賢首所布之十鏡，澄觀瑩兩面鏡，鑑一盞燈，置一尊容之舉，以實事闡相即相入之玄義奧理。另學者亦指出高麗〈水月觀音圖〉之觀音，坐於大圓光內的造像圖像，合《華嚴經》「大圓鏡智」之義與密教的「月輪觀」儀軌，⁴⁰即為本文所指實物層面的譬喻象徵意涵。將鏡喻分析拓展至行動與實物層面的考察，也讓我們看見隱喻不只是文字形式的表達方式，更可見隱喻思維落實於行動，成為實行或實物層面的隱喻意涵，由此推見鏡喻於生活、宗教修行面上的文化意涵。

⁴⁰ 陳明華：〈以觀音禮懺儀軌的觀點論—高麗水月觀音圖與念佛觀想〉，《美術學報》第4期（2011年9月），頁127-173。

