

“业镜”补说

——以功用、场合的固化为中心

王晶波

(杭州师范大学 人文学院, 浙江 杭州 311121)

摘要:“业镜”是佛教想象出来用以警诫众生、显现业力果报的一种独特辅教工具。业镜概念在中国传播流行的过程,也伴随着一个其功用及应用场合不断固化的过程,即功用由悉现善恶到专显恶业,场合由天界、人间到专置于幽冥。其间,佛教地狱观念的影响,《十王经》及相关斋祭仪式的盛行,与“业镜”最终固化为冥界中阎罗审判亡人之专门工具并为大众所熟知有着密切关系。

关键词: 正法念处经 业镜 冥判 宿业再现 固化

中图分类号: B958

文献标志码: A

文章编号: 1001-6252 (2020) 01-0020-17

“业镜”是古代幽冥文化语境中频繁出现的一个词,往往出现在与地狱审判相关的传说与记载里,不少学者已注意到相关材料并有过讨论,但泛论者众,谈现象、性质并罗列文例者众,深入探究者则不多见。其中值得注意的研究,如刘艺对镜与佛教文化关系的概括^①,陈登武从法文化角度对冥府业镜与审判的讨论^②,夏广兴有关密教与唐五代小说“镜像”之考察^③,郭忠从事实认定角度对业镜的论述^④,等等,都颇具学术意义;最为系统全面的考察,当推姜守诚,他的《业镜小考》《中国古代的“业镜”观念》等文^⑤,结合佛教典籍、宋元道书及明清民间宗教宝卷中的有关记载,梳理了业镜观念产生发展的脉络,讨论了业镜的宗教含义及其应用,并从图像学角度分析其造型、

收稿日期: 2018-12-25

基金项目: 国家社科基金项目“敦煌文献与佛教地狱信仰的中国化研究”(15BZS007)

作者简介: 王晶波(1964-),女,吉林洮南人。教授,博士生导师,主要从事古典文献学与敦煌学研究。

① 刘艺《镜与中国传统文化》,成都:巴蜀书社,2004年,第206-208页。

② 陈登武《从人间世到幽冥界:唐代的法制、社会与国家》,台北:五南图书出版公司,2006年,第362-365页。

③ 夏广兴《密教传持与唐代社会》,上海:上海人民出版社,2008年,第295-305页。

④ 郭忠《看不见的正义——幽冥文化中的“法”观念》,北京:中国政法大学出版社,2015年,第131-133页。

⑤ 姜守诚《“业镜”小考》,《老子学刊》第2辑,成都:巴蜀书社,2011年,第143-170页;《中国古代的“业镜”观念》,《江淮论坛》2011年第4期,第60-66页。

种类，将这一“冥府地狱中审判亡人之工具”的总体情况梳理得相当全面。不过，以上学者在讨论中往往忽略了业镜的宗教应用场合及其功用实际上存在一个由善恶悉现到专显罪恶的转变过程，而这一过程的发生及展开，与佛教地狱观念的广泛传播以及唐代司法制度的特点有着密切关系。弄清这一转变，对我们深入认识古代宗教信仰与社会的复杂互动，亦不无裨益。故本文在学者研究的基础上，围绕业镜应用场合及其功用的转变，进行一些必要的补充及辩证商榷。

一、业镜在汉译佛经中的最初含义及特点

如学者所指出，佛典中的“业镜”一词出现于北魏婆罗门瞿昙般若流支译《正法念处经·观天品》的记载。姜守诚引用其中部分文字加以讨论。他摘引了其中的两段，并据此归纳出业镜在此经中所显示的作用：

这里谈到“业镜”位于“天帝释”所处天界中，它的作用在于呈现（或投射）天界众多天人的行状（如“放逸”“游戏”等）以及相应而来的“业果”（即“业报”）。换言之，此时“业镜”尚不具备彰显善恶之功能，其功用仅限于“照形”而非“悉现善恶”。^①

这个结论不够准确。《正法念处经》中有关业镜的记载较多，主要涉及《观天品》之一、九、十，即第二十二、三十、三十一卷的内容，姜文所述，未能全面准确概括出《正法念处经》所说业镜的性质、功用，故需进一步讨论补充。为能说明问题，今略引经文如下：

《正法念处经》卷30：

复次比丘，知业果报。观三十三天所住之地。彼以闻慧，见有地处第二十四地，名阎摩娑罗。……帝释告言：汝等诸天，未知如是阎摩娑罗树之功德，唯见其色，汝当观此二树势力。时天帝释，从殿而下，手执金刚，击此大树，其门即开。于其树中，无量园林华池流水，莲华庄严，摩尼山峰。……

时天帝释，告诸天众：汝等见此双树之内奇特事不？诸天白言：唯然已见。时天帝释自观天众，放逸着乐，将诸天众入于示业果报之殿。其殿清静，犹如明镜，其明普照。时天帝释，晓示诸天，汝等当于宝殿壁上观业果报，随其因缘所作之业。若于福田，施以财宝，信心奉施，随心而施，以时而施，得如意报，随其生处，则受果报。……时天帝释，复示诸天业镜之影，告诸天曰：汝等观于一切业报，若有丈夫，作诸善业，集于智慧正见之灯，能知如是上中下智，漏无漏果。时天帝释，复示天众九种布施持戒之智，于布施中，有上中下。……天子汝等观是业镜之影，种种业果中布施果。……于镜殿壁见如是相。时天帝释，复示天众业之果

^① 姜守诚《“业镜”小考》，第144页。

报，告言天子：汝等当观上中下业，……诸天子，汝当观此业镜之壁。^①

可见最初的“业镜”，是天帝释为使诸天众远离放逸而观看的业力果报之殿壁，其形象并非如后世所展现的铜镜模样，而是“示业果报”之宝殿的殿壁，其殿壁清净明亮光芒普照，于中可以显示随各种因缘所作之业及其所受不同果报，简称“业镜”。而“示业果报”之殿的地点，则处在三十三天之第二十四地阎摩娑罗所在的二娑罗树中。

卷31又进一步解释了业镜的来历：

时天帝释，复示诸天上布施果。思心具足，福田具足，财物具足，思心功德皆悉具足。……是名上施，如是等施，于镜壁中见其果报。

时天帝释，复于清净毘琉璃壁，示于三种布施之果，镜壁中现。所谓资生布施得大富，果报如前所说。……于镜壁中见如是业。

又于镜壁见胜布施。所谓法施最为无上，能出一切有为生死之种子也。此无上施得无上果。……

时天帝释，为诸天众，说是法时，诸天放逸，曾不在念。唯除已见业镜地者，皆生厌心。白帝释言：愿入第二娑罗之树。此树乃是迦叶如来为欲利益放逸诸天所化业网，示生死报业镜之壁。……

时天帝释告诸天子，汝今谛听，当为汝说：吾于此天初生之时，宿旧天子，名须摩罗，是吾第一之亲友也。从彼次第闻如是事，如迦叶佛，为调诸天，来至于此。迦叶如来，见诸天子心大放逸，为欲利益诸天子故，以忆念神通，化作如此业影之壁，留此树中。……汝等天子，若心放逸，当入此树。自观己身上中下色，则自愧耻。……示如是事，调伏诸天，于业镜地，令住善道，还阎浮提。我从如是大德之天，闻此希有难见之事，我时闻已，为离放逸。与诸天众，来至于此，令诸天众皆得惭愧是故我今示于汝等业镜之壁上中下业。汝等天子，慎勿放逸也。尔时天帝释复告天众：当共汝等，诣第二树，观诸业镜。往昔之时，迦叶如来，于此树中，示现变化。利益一切，放逸诸天，观于生死诸业之网。我今示汝……

尔时诸天子，白天王言：僑尸迦、迦叶如来，以何因缘，于此阎摩娑罗树中，示于业网生死之化，何故不于树外而化？时天帝释告诸天子：……希有之法，不可常见。不常见故，见则深信。以是因缘，如来留化。不在于外，非一切人皆悉能见。若化在外，诸天见之，不生希有。或生过恶，以是因缘，于此阎摩娑罗树内，示留化像。此二树中，希有神化。树内之化，第一希有。一切诸天，所不能见。以是因缘，迦叶如来，于此树内，化留影像及以镜壁，示生死业。……

时天帝释，复示诸天宫殿之壁，广五由旬。于此镜壁，初观见于活地狱十六隔处。杀生之人，堕此地狱，具受无量种种楚毒。如前所说，从地狱出，生饿鬼中。多起嗔恚，妬心增长。以刀相害，业网所系。生畜生中，互相残害，为人所食。

^① [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷30，《大正藏》，第17册，第176-177页。

……时天帝释，复观业果。于殿壁中，见叫唤大地狱十六隔处。如前所说，杀生偷盗邪淫妄语，堕此地狱。……

尔时天帝释，示诸天子希有事已。众生无量决定之业，及不定业，现报所受、生报所受、余报所受，复有三种，善不善业及无记业，示如是等无量业网。迦叶如来，所化影像。……^①

这里将业镜又称作“清净毘琉璃壁”，是迦叶佛为使诸天免于放逸，而“以忆念神通，化作如此业影之壁，留此树中”，就是说，这是迦叶佛以他无所不知、无所不记的“忆念神通”化现出的一面神奇的情境回放影壁，以展现世间有情众生的各种善恶果报来警诫诸天。这样的业镜不止一处，三十三天之阎摩娑罗所住地的双娑罗树中皆有此镜。这个有着神奇妙用的业镜，可以显示各种善恶诸业及其果报，使诸天远离放逸，起到镜鉴警示的作用。但它并非真实世界中的镜子，而是迦叶佛运用记忆神通所化的明亮殿壁，因其鉴照显示的特点，故以“镜”名之。

按卷31的记载：“时天帝释，悉共诸天，复往诣于毘琉璃山，其山清净第一无比。于其山顶，有千柱殿。毘琉璃宝之所成就，赤莲花宝以为栏楯，黄金为地。其琉璃殿，长五由旬，广三由旬。迦叶如来，化所成就。时天帝释，共诸天众，乘七宝阶，升琉璃殿，得见迦叶如来影像。如迦叶佛在殿说法时，天帝释及诸天众，合掌恭敬，礼如来影，深生信敬……时天帝释，见如来像神通化影，以此影像，示于憍慢放逸诸天，令离憍慢放逸心故。”^② 迦叶如来所化琉璃宝殿，“长五由旬，广三由旬”，而“宫殿之壁，广五由旬。于此镜壁，初观见于活地狱十六隔处……”^③。由旬，是梵语 yojana 的音译，为印度计算里程的单位，指公牛挂轭行走一日的里程，或帝王一日行军的路程，若换算成中国的里数，大约相当于四十里^④。整个琉璃宝殿之壁就是这面业镜，其大“广五由旬”，确实大到令人难以想象。由这样巨大无比的业镜来显示的业果报之影像，对观看者所产生的震撼影响，自然世间是无可比拟的，故能使观看诸天大受震动，从而远离放逸憍慢。

从经文来看，阎摩娑罗所住之地的双娑罗树中共有两面这样的镜壁。仔细读来，这两面镜壁，所展示的业果报各有不同。在第一树的业镜中，帝释带领诸天所观之业果报，首先是福田布施得如意报；其次是持戒修行，随其行处天人之中受持戒果；九种布施持戒之智及所得相应之果；上布施、无畏布施、胜布施之上中下法施之果报等；入第二树所观业镜，主要“示生死报业镜之壁”，帝释带领诸天观看地狱之果报，所观有活地狱十六隔处，“杀生之人，堕此地狱，具受无量种种楚毒”；复又观看了黑绳地狱十

① [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷31，《大正藏》，第17册，第178-181页。

② [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷31，《大正藏》，第17册，第179-180页。

③ [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷31，《大正藏》，第17册，第180页。

④ 《佛光大辞典》对“由旬”一词引用不同典籍记载以及近代学者的考察，有较为详尽的解释。参慈怡编著《佛光大辞典》，台北：佛光文化事业有限公司，1988年，第2075-2076页。

六隔处、众合地狱十六隔处、叫唤大地狱十六隔处、大叫唤地狱十六隔处、焦热地狱十六隔处。最后还说：“大焦热地狱、阿鼻地狱，此二地狱，业之果报，不作化现。何以故？恐天心软，见之丧命。若见如是二地狱者，则大怖畏。是故不化此生死报。”^①

归纳起来，第一树之业镜所显示的主要是布施、修行、持戒所得之果，虽然也有上中下之不同等级，总之都是善果，有此业者可于人、天中得大果报，最上者可以解脱轮回，得无上菩提、等正觉果；第二树之业镜所显示的，主要是杀生、偷盗、邪淫、妄语、嗔恚、妒嫉、饮酒醉乱等业所受之报，以地狱恶报为主，虽可出地狱，但在饿鬼、畜生、阿修罗及人、天诸道中轮回受苦，都是恶果报，以至于帝释不忍心显示其中大焦热地狱、阿鼻地狱的恐怖景象，以免吓坏了诸天。

与后世“业镜”语义的使用来看，《正法念处经》中提到的业镜，主要是为警诫那些贪图逸乐的诸天而幻化出来，用以显示众生所作之业及所受相应果报，而不仅仅只是“呈现（或投射）天界众多天人的行状（如‘放逸’‘游戏’等）以及相应而来的‘业果’（即‘业报’）”^②，它同时还显示出“众生无量决定之业，及不定业，现报所受、生报所受、余报所受，复有三种，善不善业及无记业，示如是等无量业网”“汝观是业上中下报”“自观己身上中下色”，即展现出所有众生之业及其业果报，当然也包括所有善恶之果报，故不能说它是“仅限于‘照形’而非‘悉现善恶’”^③。不仅可以显现业力果报之影像，此处的业镜还可以进入，“时诸天众，与天帝释，入于业镜”^④。

因此，佛教“业镜”的想象，在其最早被翻译为汉语并被中国人所知晓的时候，其功用范围非常广泛而且全面。《正法念处经》中有关“业镜”的想象，大约可概括出以下特点：

(1) 从名称上说，称为“业镜”，是就其显现众生业力果报之功用而言，但经中也有相近的另外几种称呼，如业影之壁、镜殿壁、镜壁、宫殿之壁、殿壁、宝殿壁、清净毘琉璃壁、业镜之影、镜林、镜树、异树，等等；

(2) 想象过去、现在及未来所有发生的事物情境，都可以在这面影壁上完整再现；

(3) 可以任意选择抽出某些过去、现在、未来发生的情境事物加以显现或回放，并且还能压缩、快进；

(4) 是神佛诸天能够自由穿越，反复出入的时空情境；

(5) 可以显现迦叶如来说法之影像。

此外，卷22《观天品第六之一四天王初》在鬘持天之第七地处，还提到可以观看业报果的镜林、镜树、异树，其功用与“业镜”相似：

复次比丘，知业果报。观鬘持天第七地处，……入镜林中，自照其身。树净无

① [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷30，《大正藏》，第17册，第181页。

② 姜守诚《“业镜”小考》，第144页。

③ 姜守诚《“业镜”小考》，第144页。

④ [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷30，《大正藏》，第17册，第179页。

垢，犹如明镜，自观见其善恶业相。若有善业，自见其身生于善处。若有恶业，将受苦报。自见其身，先造业相，堕三恶处，五道生死所受苦乐皆悉明见。若不善业，见堕活地狱，黑绳地狱，叫唤大叫唤等大地狱中，受种种苦。如前所说，皆悉具见。如天上乐，不可称说。地狱罪报，亦复如是，不可称说于镜树中，自见相已。悉忘天乐，犹如隔世。见无量苦，不复觉乐。……见是事已，舍至异处，心还耽着天诸五欲。复于异树，自见其身，堕于种种饿鬼道中。种种苦恼，饥渴烧身，见是相已。生大怖畏，……复至镜林，恶业因缘，见畜生身。……又入镜林，复见自身命终退没，生于余道，或见自身，堕于地狱饿鬼畜生复生厌离。……所谓此色，此色集，此色灭，此色灭证。于镜林中，自见业已。^①

此镜林、镜树、异树的照鉴业力果报的效果，与卷 30、31 的记载基本相同，所不同者有三点：

一是位置处所不同。此镜林、镜树在鬘持天之第七地，业镜在第三十三天之第二十四阎摩娑罗地；

二是形态不同。这里的镜林、镜树只是明净似镜的树，业镜是双娑罗树中的示业果报之殿的巨大净琉璃殿壁；

三是所观业果报的对象不同。天人入镜林中所观见者，皆是自观其业，“自观见其善恶业相”“于镜树中自见相已”“又入镜林，复见自身命终退没”“于镜林中自见业已”，等等；而第三十三天之阎摩娑罗地的双娑罗树中示业果报之毘琉璃殿壁，所观见者是六道众生之善恶果报，次序也是先述善报，次说恶报。

因此，可以认为，《正法念处经》对业镜的记载，鬘持天之第七地之业镜是为自观而设，以树为镜，相对简单；第三十三天之阎摩娑罗地双娑罗树中的示业果报之毘琉璃殿壁，是为诸天观看六道众生之业力果报而设，规模宏大、效果神奇，对后世产生影响的，也主要是这个业镜。

此外，无论是业镜还是镜树，其外形都非如后世所表现出的常见铜镜形象，而是宝殿的毘琉璃墙壁，清静明亮而又异常巨大，经由迦叶如来的神通幻化而成，故而能够显现各种无量业力果报。唐代笔记小说及各种《佛说十王经》及《阎罗王授记经》中所表现的业镜，虽然出现得更加频繁，也更为人们所熟悉，但实在是可怜贫弱得很，无论其使用场合、功用还是形式，都拘泥于日常所见，远远不如此业镜所表现出来的功用及其想象力之丰富多彩。

从《正法念处经》的记载来看，业镜一词甫一出现，就与一种对众生善恶业力及其果报无所不包的记录与完美再现功能结合在一起，同时也具备了教育、警示、威慑的应用性，而其后世在地狱冥判中成为不可或缺的事实认定工具，正是对这种特点及功能的进一步强调，不过相较于最初的设想，地狱冥判中的业镜并未能全部体现其功用，只

^① [北魏] 瞿昙般若流支译《正法念处经》卷 30，《大正藏》，第 17 册，第 128 页。

不过限于其所用应用场合，更强调突出了它的再现勘验功能与威慑力量。

二、业镜使用场合及功用的内敛与固化

从《正法念处经·观天品》中巨大无比、功用全面的业镜，到成为专门用于幽冥审判、显示亡人生前恶业的工具，业镜的使用场合与功用随着佛教在中国的进一步传播、尤其是地狱信仰的广泛影响，发生了一些变化并固定下来。这个过程大体可划分为几个阶段。可以说，业镜观念甫一传入，就开始被中国信徒借来作为冥判的有力证据来用，但固化为专门的冥判工具，则从唐初开始，至中晚唐完全定型，宋元时代沿袭发扬，明清则进一步发展，不仅视业镜为显现亡人善恶行为、彰显最终正义的标志，发展出孽镜、孽镜地狱，甚至还衍生出专门监察内心善恶的“心镜”，同时还影响到现实社会中的司法及其公正要求，出现了“明镜高悬”这样一个标志司法公正的用语。这个过程，即业镜使用场合、功用的内敛与固化，与其形态的缩小固化也是同步进行的。早期可能只是对业镜功能的化用，并不完全局限于“镜”本身的样子，后来则完全固定在日常生活中常见的“镜”的形象上了。

南朝齐王琰所撰《冥祥记》有关刘萨荷在冥中受审的一段记载，在这个过程中有重要意义。书载刘萨荷被带入冥中：

道边有高座，高数十丈，有沙门坐之。左右僧众，列倚甚多。有人执笔，北面而立，谓荷曰：“在襄阳时，何故杀鹿？”跪答曰：“他人射鹿，我加创耳。又不啖肉，何缘受报？”时即见襄阳杀鹿之地，草树山涧，忽然满目。所乘黑马，并皆能言。悉证荷杀鹿年月时日。荷惧然无对。^①

在惩罚面前抵赖所犯过错大约是人的本能，所以当地狱审判者问他因何杀鹿时，刘萨荷的第一反应是诿过于人，将自己杀鹿行为推在别人身上，但当他的话刚刚说完，当时的情景便即时重现：“时即见襄阳杀鹿之地，草树山涧，忽然满目。所乘黑马，并皆能言。悉证荷杀鹿年月时日。”不仅情境重现，而且所骑乘黑马也能说话，都清清楚楚指明他杀鹿的具体时间，使他深为恐惧不敢再有什么话说。这种情境重现的情况，与上举《正法念处经》中所说业镜的功能十分相似，也与后世常见的冥间业镜相似，但都不完全相同。《正法念处经》中的业镜，主要是让天人众生面对宿业果报，受到警诫，从而痛改前非，业镜的形象巨大，显现效果与功用多种；刘萨荷在地狱所见到的情景重现，场景、效果与业镜相似，但功能又集中于对过去宿业的重现上，目的只在让人承认罪行从而接受惩罚；到后代冥界专门用于审判死者的业镜，其外形变小、功用变窄，与刘萨荷受审中所见也不全同。

从时间发展来看，《冥祥记》所载，正处在六朝与唐的两种业镜中间，应该是受到

^① 鲁迅校录《古小说钩沉》，济南：齐鲁书社，1997年，第303页。

《正法念处经》中业镜想象的启发而出现，非王琰个人所独创。由于《冥祥记》及刘萨荷（后来多写作“诃”，即慧达）事迹在佛教传播过程中影响很大，有关释慧达入冥及地狱审判的情形在后世流传广泛，在晚唐五代的写本中仍有沿袭，如敦煌写本 P. 3570V《刘萨诃和尚因缘记》：“和尚俗姓刘氏，字萨诃，丹州定阳人也。性好游猎，多曾杀鹿，后忽卒亡，乃被鬼使擒捉，领至阎罗王所。问萨诃：‘汝曾煞鹿也否？’萨诃因即抵讳。须臾，乃见怨家竞来相证，即便招承（承）。闻空中唱声‘萨诃为鹿’，当即身变成鹿，遂被箭射？下，迷闷无所觉知。”^① 这里，业镜“尽显宿业、对验诸事”的功用，在地狱审判过程中被凸显出来，有关业镜使用的记载更加普遍，所以《冥祥记》中有关“刘萨荷”的记载，在业镜观念传播过程中值得特别关注。

隋代已经有人利用业镜观念以幻术来聚集民众图谋作乱。如唐初窦维鋈《广古今五行记》记载：“隋炀帝大业九年，唐县人宋子贤善为幻术。每夜楼上有光明，能变作佛形，自称弥勒佛出世。又悬镜于堂中，壁上尽为兽形。有人来礼谒者，转其镜，遣观来生像。或作蛇兽形，子贤辄告之罪业，当更礼念，乃转人形示之。远近惑信，聚数千百人，遂潜作乱。”^② 其中所提到的悬于堂中的镜，可显现人的来生形像及其罪业，当人恐惧而“更礼念”后，原来显现的蛇兽形则转现为人形，这显然是借用了佛教业镜能够显现业之果报的说法来宣传蛊惑民众的，只是没有提到业镜之名而已。利用这一“幻术”能够在当时聚集起数千百人，可见隋唐之际有关业镜的观念已在民众之中有着广泛影响。

到唐初，有关“冥界业镜”之说法已在长安流行开来。“崇义寺石影像”的记载及传播可以看出这种观念的转变。唐释道宣《续高僧传·释僧明传》：

京师崇义寺石影像者，形高一尺，径六寸许，八楞紫色，内外映彻。其源梁武太清中，有天竺僧赓来谒帝，会侯景作乱，便置江州庐山西林寺大像顶上。至隋开皇十年，炀帝作镇江海，广搜英异，文艺书记，并委讎括，乃于杂传得《影像记》，即遣中使王延寿往山推得。王自虔奉，在内供养，在蕃历任，每有行往，函盛导前，初无宁舍。及登储贰，乃送于曲池日严寺，不令外人瞻睹。武德七年，废入崇义，像随僧来，京邑道俗备得观仰。其中变现，斯量难准，或佛塔形像，或贤圣天人，或山林帐盖，或三途苦趣，或前后见同，或俄顷转异。斯并目睹而叙之，信业镜而非谬矣。贞观六年下敕入内，外遂绝也。^③

道宣生活于公元 597-667 年，《续高僧传》撰成于七世纪前半叶，他所记载的这个“崇义寺石影像”，梁武帝时由天竺僧携来，是一尊高一尺直径六寸、八楞形的紫色透

① 窦怀永、张涌泉汇辑校注《敦煌小说合集》，杭州：浙江文艺出版社，2010年，第421页。《刘萨诃和尚因缘记》另有 P. 2680、P. 3727 等 4 件写本。

② [宋]李昉等编《太平广记》卷 285“宋子贤”条引《广古今五行记》，北京：中华书局，1961年，第 2268 页。

③ [唐]道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》卷 30《释僧明传》，北京：中华书局，2014年，第 1202-1203 页。

明石像^①，先藏于庐山西林寺，隋时藏于长安日严寺，唐初入崇义寺。其中可以显现各种影象：“或佛塔形像，或贤圣天人，或山林帐盖，或三途苦趣，或前后见同，或俄顷转异。”故道宣虽然仍称之为“石影像”，但从特点功用方面又认为这确实是一个业镜。

道宣所说的“崇义寺石影像”，在稍后成书的《法苑珠林》里也有记载，称为“隋京师日严寺石影像”：

隋京师日严寺石影像者，其形八楞，紫石英色，高八寸，径五寸，内外映彻。昔梁武太清年中，有西域僧将来。……大业之末，天下沸腾，京邑僧众，常来瞻睹。有住此寺，亦未之信重。以见石中金光晃晃，疑似佛像耳。仍见名行诸僧互说不同，咸言了了分明，面目相状未曾有昧。每慨无所见，又洁斋别忏七日后，依前观之，见有银塔。后又观之，见有银佛。而道俗同观，往往不同。或见佛塔菩萨，或见僧众列坐，或见帐盖幡幢，或见山林八部，或见三途苦相，或见七代存亡。一睹之间，或定或变，虽善恶交现，而善相繁焉。故来祈者，咸前发愿，往作何形，来生何处，依言为现。信为幽途之业镜者也。至贞观六年七月内，下敕入内供养。^②

两书所记，内容大致相同，细节上稍有差异，如石影像的尺寸、所显现的内容等，其中值得注意的，一是后者记载了时人对石影像的崇拜，如斋戒忏悔方能观见影像，时人至其处祈求观看前生后世轮回；二是对石影像性质的认定里多出一个定语，称为“幽途之业镜”，这都与道宣的记载不同。两个记载，时间稍有先后，内容非常接近，极可能同出一源，但对业镜的记载，有“幽途”这两字与无此两字其实是不一样的，这差别也正是我们前面所强调的，从《正法念处经》里的业镜，到后世专用于幽冥审判的业镜的差别。也就是说，到唐代初年，虽然在佛徒眼中，业镜的功用还是如《正法念处经》里的一样，有显现菩萨僧众、佛塔、帐盖幡幢、山林八部、三途苦相、七代存亡以及个人生死轮回、善恶诸相等多种功能，其处所也不限于幽冥，其形式也还未囿于日常所见，但在人们的观念中，业镜最主要的功用与场所，都已被有意无意地指向了幽冥。^③

① 胡昭曦径称为“佛影石”，即石雕的佛祖释迦牟尼的影像。见氏著《大足石刻宋碑〈三圣御制佛牙赞〉考析》，姜锡东，李华瑞主编《宋史研究论丛》第7辑，保定：河北大学出版社，2006年，第592页，收入氏著《巴蜀历史考察研究》，成都：巴蜀书社，2007年，第324-325页。

② [唐]释道世著，周叔迦、苏晋仁校注《法苑珠林校注》卷14《隋京师日严寺瑞石影缘》，北京：中华书局，2003年，第481-482页。

③ 顺便提及，此“石影像”的透明形象特点及其变现善恶诸相的功能，总让人联想起吉普赛人的占卜“水晶球”，除了外形不一致以外，其它功用几乎相同，而在显现过去未来等宿命果报方面，“石影像”还更胜一筹。后世人们对业镜形象的理解上，传统铜镜形象之主流以外，也有沿着“透明/显现”这一特点展开的，如姜守诚提到的台湾成功大学博物馆藏清末民国时《十殿阎王》系列水陆画之《第三殿宋帝王》、《第七殿泰山王》中出现的业镜形象：“有趣的是，这两幅画中‘业镜’均成水晶球体状，放置在一个两头粗、中央束腰的底座（类似须弥座）上。球前跪有亡人，旁立冥吏负责看押；球面中显示一男子手执大刀，正从背后偷袭一行旅之人。显然，这里的水晶球状物乃系‘业镜’之变种。”（姜守诚《“业镜”小考》，第167页）其实，这种形式的业镜，正可看作是“崇义寺石影像”的一种发展。

与业镜最初之义相符合的用法，在唐初佛教著作中也还可见到。

同样是道宣的撰著，《净心戒观法》之《净心戒观法五字释名法篇第一》中说：“净心者，于汝现行烦恼诸部过患，教修对治，令汝实时随分解脱。……今唯使汝净除业镜客尘瞋等，见汝身中少分佛性。汝可饮服般若甘露洗荡盖缠渐显净心。”^①这是教人通过净心戒观，以般若智慧解脱烦恼，可净除遮蔽业镜之尘垢恶业，显现清静之心。但这样的论说并不多，到释普光的《俱舍论记》、般刺蜜谛译的《首楞严经》中，业镜已然与冥界紧密结合在一起了。

八世纪初般刺蜜谛译《首楞严经》卷8“十习因”中之第十因：

十者，讼习交誼，发于藏覆。如是故有鉴见、照烛，如于日中不能藏影。故有恶友、业镜、火珠，披露宿业，对验诸事。是故十方一切如来，色目覆藏，同名阴贼。菩萨观覆，如戴高山，履于巨海。^②

经文认为，在众生所造十习因中的第十是讼习，净讼喧诉，皆出于藏覆，因此业镜在这里就与恶友、火珠一样，将人所隐藏起来的宿业全都披露出来，加以勘核对验，使之无所藏隐。

唐释普光所述《俱舍论记》亦云：“业镜现前，不可拒讳，以无用故无虚诳语。故瑜伽论说，阎罗王变化罪者本身证其所作，故无妄语。”^③北宋元照律师《四分律行事钞资持记》：“冥界业镜轮照南洲，若有善恶镜中悉现。”^④都是对业镜这种功能的概括，但更强调了“披露宿业、对验诸事”及“冥界”等。

八世纪成书的密宗宁玛派著作《西藏度亡经》中也讲到业镜在冥判时的作用：

尊贵的某某，谛听谛听！……假如你既不祈请三宝加被，又不知如何观想大手印或任何护佑本尊，那时就有与你同时俱生的司善之神出来以白石子计算你的善行，又有与你同时俱生的司恶之魔出来以黑石子计算你的罪行。当此之时，你会感到极度的惊惶、畏惧和恐怖，以及颤抖战慄；而你亦将试图说谎：“我从来没有做过任何坏事。”

那时，阎罗法王将说：“我来用业镜查看！”

如此说了，他就瞧向镜中，而每一个善行和恶行，都清清楚楚地映现其中，丝毫不爽。因此，说谎是没有用的。^⑤

① [唐] 释道宣《净心戒观法》，《大正藏》，第45册，第819页。

② [唐] 般刺蜜谛译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正藏》，第19册，第144页。

③ [唐] 释普光述《俱舍论记》，《大正藏》，第41册，第269页。

④ [宋] 释元照《四分律行事钞资持记》，《大正藏》，第40册，第406页。

⑤ 莲华生著，徐进夫译《西藏度亡经》，北京：宗教文化出版社，1995年，第101页。姜守诚《业镜小考》（第146页）中此段文字引用了观化庐主人张妙定汉译的《中阴救度密法》本（沙市：文达刊印社1936年版，台湾：乐明法苑，1992年再版）的文字，为简单的文言：“于是司命鬼王，将谓汝曰：‘吾此业镜，可以鉴照。’彼言已，即观业镜。彼业镜中，凡善恶业，无不照现，朗然无逃。故汝纵谎言，亦毫无济于事……。”

这里业镜，已纯然就是地狱中用于审判死者生前善恶之业、让犯有过恶者无可抵赖的最有力工具。

对业镜功能认识的固化，与唐代地狱观念的广泛传播有着密切关系。业镜使用场合与功用，从唐初即被局限于幽冥审判、用于显现亡人隐匿的罪恶开始，随着佛教及其地狱观念中国化的进程，这种局限与固化进一步加强，其场合、功用都被缩限到一个更小的范围，其结果，就是明清时期流传的宝卷等民间宗教宣传中，出现孽镜、孽镜地狱之名词。如姜守诚所论：

明清之季部分宝卷径称“业镜”为“孽镜”。“业镜”与“孽镜”，虽仅一字之差，然所蕴含之义却大不同。据佛道经书所言，“业镜”用以甄别善恶，镜中显现的有善业、也有恶业，故亡人不计善恶均须在“业镜台”前一照，以便甄别出良莠。而这种传统说法在明清宝卷中出现分化，虽有部分宝卷仍承袭旧说，但更多宝卷开始采纳“孽镜”说。……从“业镜”到“孽镜”这种称谓上的变化，不仅代表了“业镜”概念内涵之收缩，也反映出民间宗教试图借助宝卷这种宣传形式来强化导善劝恶之用心。^①

对这个阶段的业镜概念及特点有清晰的认识。

不过，若进一步细察，还可以发现，业镜概念在明清时期的传播发展，除衍生出孽镜、孽镜地狱之外，还将显现照察的对象由亡人的所做所为，转向对其内心善恶幽微的细鉴，并依此记录而定其罪福。《阅微草堂笔记》中有这样一条记载：

于道光言：有士人夜过岳庙，朱扉严闭，而有人自庙中出。知是神灵，膜拜呼上圣。其人引手掖之曰：“我非贵神，右台司镜之吏，赉文簿到此也。”问：“司镜何义？其业镜也耶？”曰：“近之，而又一事也。业镜所照，行事之善恶耳。至方寸微暖，情伪万端，起灭无恒，包藏不测，幽深邃密，无迹可窥，往往外貌麟鸾，中韬鬼域，隐慝未形，业镜不能照也。南北宋后，此术滋工，涂饰弥缝，或终身不败。故诸天合议，移业镜于左台，照真小人；增心镜于右台，照伪君子。圆光对映，灵府洞然：有拗捩者，有偏倚者，有黑如漆者，有曲如钩者，有拉杂如粪壤者，有混浊如泥滓者，有城府险阻千重万掩者，有脉络屈盘左穿右贯者，有如荆棘者，有如刀剑者，有如蜂虿者，有如狼虎者，有现冠盖影者，有现金银气者。甚有隐隐跃跃，现秘戏图者；而回顾其形，则皆岸然道貌也。其圆莹如明珠，清澈如水晶者，千百之一二耳。如是者，吾立镜侧，籍而记之，三月一达于岳帝，定罪福焉。大抵名愈高则责愈严，术愈巧则罚愈重。春秋二百四十年，瘕恶不一，惟震夷伯之庙，天特示谴于展氏，隐慝故也。子其识之。”士人拜受教，归而乞道光书额，名其室曰“观心”。^②

^① 姜守诚《业镜小考》，第153页。

^② [清]纪昀《阅微草堂笔记》，上海：上海古籍出版社，2010年，第100页。

“心镜”一词出现很早，魏晋时已使用，如三国魏曹植写《文帝诔》就用了“心镜万机，揽照下情”的话^①，《晋书·王湛王国宝等传论》亦有“（王国宝）混暗识于心镜，开险路于情田”之语^②。“心镜”作为佛教用语，其义本指清净之心，如《圆觉经》卷上所云“令诸修行一切菩萨及末世众生，慧目肃清，照曜心镜”^③。但《阅微草堂笔记》中所说的“心镜”，则前所未见，应当是纪昀新创的一个名词，他基于传说中“业镜”只能显现亡人“行事之善恶”的局限，创造出“心镜”这一新的冥判工具，来弥补原有业镜功能的不足，使之能洞察显现亡人内心深处“幽深邃密，无迹可窥”、“隐慝未形”的一切，将奸诈狡猾、善于伪装者的真实内心揭示出来，并让“右台司镜之吏”加以簿记，每三月一次，上报岳帝，而据此定其罪福。他将新创的这个“心镜”置于“右台”，而将原来的业镜移至“左台”，各有冥吏负责看守记录，业镜用于照察“真小人”，“心镜”则专门用来鉴别“伪君子”。这样，“业镜”与“心镜”互相补充，使得作恶者与伪善者均受到惩罚。对于这类“伪君子”的处罚，“大抵名愈高则责愈严，术愈巧则罚愈重”。这不能不说是他的一种创意。不过，从本质来看，“心镜”之说虽是纪昀最先提出，但终究是从业镜、孽镜概念所延伸发展出来，其功用都是使那些未能在现实中受到惩罚的作恶者——无论是行为的罪恶，还是内心的邪恶，在死后都能受到最终的审判，以实现最终的正义与公平。因此，从概念上说，“心镜”仍属业镜范畴，同时也是这一概念在清代进一步内敛、固化的体现。

三、《十王经》、十王斋的流行与业镜

丁福保所编《佛学大辞典》转译自日本真宗大谷派学僧织田得能所著《织田佛学大辞典》，其中认为业镜出自伪造的《十王经》^④，此说虽然不准确，但敏锐地点出了业镜概念的广泛流行与《十王经》的关系，却非常富有见地。笔者认为，业镜作为幽冥审判中犯罪事实认定的重要手段之一，与《十王经》的传播有着密切关系，而《十王经》中特别突出业镜的作用，则又与唐代司法中注重嫌犯口供的证据制度相关联。

目前所见《十王经》，以敦煌保存的晚唐五代时期写本为最早。按照杜斗城及张总、太史文等先生的研究^⑤，这些写本实际上分属两个系统，即《佛说十王经》和《阎罗王授记经》两个系统，其区别不仅在于有无图、赞，也在于内容、仪式上的细微差

① [魏] 曹植著，赵幼文校注《曹植集校注》北京：人民文学出版社，1984年，第342页。

② [唐] 房玄龄等《晋书》卷75《王湛王国宝等传论》，北京：中华书局，1974年，第1995页。

③ [唐] 佛陀多罗译《大方广圆觉修多罗了义经》，《大正藏》，第17册，第916页。

④ 丁福保编《佛学大辞典》“净玻璃镜”“业镜”条，上海：上海书店出版社，2015年，第1981、2348页。

⑤ 杜斗城《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第145、148页；张总《〈阎罗王授记经〉缀补研究》，《敦煌吐鲁番研究》第5卷，北京：北京大学出版社，2000年，第81-115页，并参氏著《地藏信仰研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第116-123页；[美] 太史文著，张煜译《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成》，上海：上海古籍出版社，2016年，第87-99页。

别。就业镜记载而言，最大的不同，是《佛说十王经》首次将想像中的业镜及其冥判作用以图像的形式呈现出来，使人可更加清晰直观地看到。虽然以图像表现幽冥审判可以追溯到六世纪的“樊奴子造像碑”，但将业镜作为冥判的重要工具来表现，当以《十王经》为首。从图像来看，业镜绘于第五七日亡人过阎罗王的场景中，位于阎罗王审判文案之前或侧面，外形多为日常所用铜镜的样子，悬于立式支柱上，镜中所现内容，多是一人手执斧头在椎杀牛羊（或毁谤三宝），与此相应，正看业镜的，往往是身带大枷、身体拘挛难支、几乎全裸的罪人，或勉力抬头、或被冥卒揪住头发扳起枷锁方能仰头，观看业镜所呈现的自己从前造杀业的情形。

虽然业镜之说流传已久，有关形象也有着琉璃殿壁、镜树、透明水晶石像、虚空所悬径丈巨镜，以及日常所用铜镜的种种不同，但在这部伪经之中，用日常铜镜来代表业镜，绘制出地狱中阎罗王审判亡人，业镜将其所犯杀业一一显现出来之场景，以文字记载配合图像的形式，生动形象地表现出来，使读者可以直面地狱审判的情形，尤其是第五七日亡人过阎罗王处，被“策发仰头”观看业镜的情形，令观者心胆战颤之余，业镜之形象、作用，也更加深入人心。

《十王经》中有关业镜的文字记载，两个系统的写本也有一些不同。概括而言，《佛说十王经》中业镜一词出现了两次，一在经文前半部，佛为阎罗王授记并说造此经像之功德时提到：

在生之日，煞父害母，破斋破戒，煞猪、牛、羊、鸡、狗、毒蛇，一切重罪，应入地狱十劫五劫，若造此经及诸尊像，记在冥案，身到之日，阎王欢喜，判放其人当生富贵家，免其罪过。

赞曰：破斋毁戒杀猪鸡，业镜照然报不虚。若造此经兼画像，阎王判放罪消除。^①

一在经文后半部，阎罗王向世尊陈说十王检斋十王名字时：

第五七过阎罗王（笔者按：此处绘阎罗王审判图，有业镜图像）

赞曰：五七阎罗息诤声，罪人心恨未甘情。策发仰头看业镜，如知先世事分明。^②

《阎罗王授记经》中提到业镜仅一处，即经文前半部佛为阎罗王授记并称说造此经像之功德时：

在生之日，煞父害母，破斋破戒，煞诸牛、羊、鸡、狗、毒蛇，一切重罪，应入地狱十劫五劫，若造此经及诸尊像，记在业镜，阎罗欢喜，判放其人生富贵家，免其罪过。^③

① 杜斗城《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，第5页。

② 杜斗城《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，第11页。

③ 杜斗城《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，第46页。

因为《佛说十王经》有图像有赞文，“第五七过阎罗王”的赞文中也提到业镜，所以比《阎罗王授记经》多出现一次。但两个系统写本同在前半部提到的业镜，却也有点小的不同，对应《阎罗王授记经》中出现“若造此经及诸尊像，记在业镜”的位置，《佛说十王经》则是“若造此经及诸尊像，记在冥案”，而后面赞文中才出现“业镜照然报不虚”。也就是说，两个系统的《十王经》中，冥案与业镜是可以互换的，也就意味着它们是同义词，业镜是专门用于记录并显现亡人恶业的工具。

由《十王经》发展而来的《地藏菩萨发心因缘十王经》^①在述及“第五阎魔王国”时记载：

阎魔王国……光明王院于中殿里有大镜台，悬光明王镜，名净颇梨镜。昔依无遮因，感一大王镜，阎魔法王向此王镜鉴自心事，三世诸法情非情事，皆悉照然。复围八方，每方悬业镜，一切众生共业增上镜，时阎魔王同生神簿与人头见，亡人策发右绕令见，即于镜中现前生所作，善福恶业，一切诸业，各现形像，犹如对人见面眼耳。尔时同生神从座而起，合掌向佛说是偈言：我阎浮如见，今现与业镜。毫末无差别，质影同一相。

尔时亡人惊悸逼心。颂曰：前知有业镜，敢不造罪业。鉴镜如削身，何此知男女……

五七亡人息诤声，罪人心恨未甘情。策发仰头看业镜，悉知先世事分明。^②

增加了阎罗王殿中业镜的数量，从原来的一面增加到八面，将八方围绕起来，使得其显现功能角度更加完备，在场的所有人——审判者、证人、被审判者共同观看业镜之后，同生神还要对业镜中所显现的亡人前生所作一切善福恶业进行当场验证核实，证其“毫末无差别，质影同一相”，之后亡人心服口服，认罪招承。

业镜之所以在《佛说十王经》或《阎罗王授记经》中被特别突出，在审判中发挥如此重要的作用，则与唐代的刑事诉讼及审判制度密切相关。陈玺在《唐代诉讼制度研究》一书中指出：

唐代刑事诉讼案件实行“纠问主义”审判制度，除赃罪、杀人等案件可以口供以外的其他证据定罪以外，多数案件中人犯的供认是法司定罪量刑的基本依据。因此，在各类证据之中，嫌犯口供是法司定罪量刑最重要的证据类型。^③

就是说，能否取得嫌犯口供是审判定罪成功与否的关键所在，而业镜在地狱审判中的最主要功能，就是在法庭上全面重现犯罪场景与过程，让嫌犯完全没有抵赖、狡辩的可能，所以我们看到，冥判中无论嫌犯如何抵赖，一照业镜，都变得哑口无言，恐惧认

① 张总认为这是日本人仿照《十王经》又造的伪经。其时间也很早，在11世纪初已经流行开来。参张总《〈十王经〉新材料与研考转迁》，《敦煌吐鲁番研究》第15卷，上海：上海古籍出版社，2015年，第62页，并参氏著《地藏信仰研究》，第23-27页。

② 藏经书院编《卮续藏经》第150册，台北：新文丰出版社，1984年，第771-773页。

③ 陈玺《唐代诉讼制度研究》，北京：商务印书馆，2012年，第112-113页。

罪，如刘萨荷“惧然无对”^①，贾奕“始伏罪”^②，僧彦先“惭惧，莫知所措”^③，更不用说佛经中或者劝善文中都明确指出，面对业镜，抵赖、狡辩、说谎是没有用处的。所以，在重视嫌犯口供的司法制度下，业镜的证据重要性是超乎其他证据之上的，所以中国僧人在撰造伪经之时，也就特别看重业镜能够“息净声”的作用，将其置于阎罗王之厅，让阎罗王的审讯能成为最终的定讞，其赞文“五七阎罗息净声，罪人心恨未甘情。策发仰头看业镜，如知先世事分明”，强调的就是阎罗王审判的终极性及业镜在此间的作用。

与《十王经》传播的同时，七七斋、十王斋在唐代民众中也十分流行。这些斋祭仪式存在的本身，就是佛教中阴观念与十王信仰的具体表现。敦煌所存各种斋愿文中，有关七七斋、十王斋的写本及范文很多，如S. 343号写卷的第三篇抄《亡妣文》：

……厥今恻（侧）足捧炉虔跪所申意者，奉为亡妣某七功德之嘉会也。惟亡妣乃母仪秀发，佳训流芳，……亡没已来，某七俄届。至孝等攀号擗踊，茹毒酸辛。……唯福是凭，斋荐冥路。于是清申弟（甲第），严尊容，焚宝香，陈清供。考斯胜福，莫限良缘，先用奉资亡灵去识：惟愿白毫引道，一念升于梵天；红莲化生，刹那游于佛国。又持胜善，次用庄严至孝等：大者如山不动，小者比海不倾；智慧（慧）运运而生，烦恼粉粉而落。然後地狱火灭，天堂户开，有色有心，齐登觉道。^④

这是子女为亡妣追荐冥路的某次七斋斋文。作为追荐功德文字，其内容中当然不会出现阎罗王、业镜之类的词句，但发愿中也有“地狱火灭，天堂户开”之语，其基础正是出于对地狱恶道及其刑罚的恐惧。所以七七斋、十王斋的流行与地狱、业镜有密切联系，同时也是这种观念传播影响的表现。

唐人笔记杂著多载地狱冥间及审判之事，虽然明确使用“业镜”一词的不多，但提及业镜观念、作用或化用其概念的亦有。前举窦维鋈《广古今五行记》外，段成式《酉阳杂俎·前集》卷2亦载：

明经赵裴，贞元中，选授巴州清化县。……奄如梦中。有朱衣平愤者，引之东行。出山断处，有水东西流。久立视之，又东行。一桥饰以金碧。过北，入一城，至曹司中，人吏甚众。见妹婿贾奕，与己争杀牛事。疑是冥司，遽逃避至一壁间。墙如石，黑，高数丈。厅有呵喝声，朱衣者遂领入大院。吏通曰：“司命过人。”复见贾奕，因与辩对。奕固执之，无以自明。忽有巨镜径丈，虚悬空中，仰视之，宛见贾奕鼓刀。业负明。有不忍之色，奕始伏罪。^⑤

① 鲁迅校录《古小说钩沉》，第303页。

② [唐]段成式撰，许逸民校笺《酉阳杂俎校笺》，北京：中华书局，2015年，第217页。

③ [五代]孙光宪撰，贾二强点校《北梦琐言》，北京：中华书局，2002年，第426页。

④ 黄征、吴伟编辑校注《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第6页。

⑤ [唐]段成式撰，许逸民校笺《酉阳杂俎校笺》，第216-217页。

此段呈现的是一个典型的冥间审判场景：司命在曹司中主持审判，冥吏大声通报，带领相关涉案人员入内，审讯过程中当事人各执一词，争辩不清时，“忽有巨镜径丈，虚悬空中，仰视之，宛见贾奕鼓刀。业负明。有不忍之色，奕始伏罪”，这面直径丈许的巨镜，清晰显现出当初杀牛的场景，乃使贾奕伏罪。这面显现善恶行为的巨镜，自然是业镜无疑。

出土文献中对业镜的记载，《十王经》以外，其它内容文献中也有提到业镜的，如 P. 2054、P. 2714、P. 3087、P. 3268 抄一百三十多首《禅门十二时》，又题“普劝四众，依教修行”，其中讲到地狱的一首是这样的：

食时辰，若时节，善女善男听我说。不论店肆与人家，多是烹炮啗腥血。
或猪羊，或鱼鳖，尽向此时遭剗割。鳍鳞剗落口犹开，肝肚携来气全热。
或浑泡，或细切，尽逞无明恣餐啜。教他忍苦受刀砧，犹嫌不美情无悦。
痛一般，命无别，争不教他抱冤结。业镜无情下待君，此时巧口难分雪。
阎魔王，新断决，一一当招敢抵揭。不论铢两总还他，如此相仇几时歇。^①

“业镜无情下待君，此时巧口难分雪”，说的正是杀生茹腥者死后要在地狱中接受审判，在业镜面前，任何狡辩都无济于事。这首歌辞的撰作时间，从其后“中和年，闰三月”之句看，当在唐僖宗中和三年（883）黄巢起兵之后，民众仍对此兵燹灾祸记忆犹新之时，很可能是唐末五代时期。

五代吴越高僧延寿在给吴越王钱俶的《神栖安养赋》中也说：“其或诽谤三宝，破坏律仪，逼风刀解体之际，当业镜照形之时，遇知识现不思议。剑林变七重之行树，火车化八德之莲池。地狱消沉，湛尔而怖心全息；天华飞引，俄然而化佛迎之。”^②

宋代的有关记载多了起来，五代宋初的孙光宪在其笔记《北梦琐言》中记载：

青城宝园山僧彦先，尝有隐愿，离山所蜀州，宿于中路天王院，暴卒。被人追摄，诣一官曹，未领见王，先见判官，诘其所犯。彦先抵讳之，判官乃取一猪脚与彦先，彦先推辞不及，傴俛受之。乃是一镜，照之，见自身在镜中，从前愆过猥褻，一切历然。彦先惭惧，莫知所措，判官安存，戒而遣之。^③

能照出自身所犯一切过错的镜子，无疑也是业镜。

时间稍后一点的西夏文民间俗曲也提到“业镜”一词。据张清秀、孙伯君对出土于黑水城遗址的西夏僧官鲜卑宝源的诗文集《贤智集》的研究，其中一首曲子词《显真性以劝修法·汉声杨柳枝》中提到地狱、业镜等。节引其汉译如下：

假若诵经忏罪时，心不净。积罪如山善尘微，焉平等？
幻术色身如电光，不多待。造罪死时狱使俘，大狱入。

① 任中敏《敦煌曲研究》，南京：凤凰出版社，2013年，第114-115页。

② [宋]宗晓编《乐邦文类》，《大正藏》，第47册，第215页。

③ [五代]孙光宪撰，贾二强点校《北梦琐言》，第426页。

业镜本簿无谬误，最显明。阎罗皇帝正决断，无情面。

罗刹狱主二边立，凶恶相。天目吼声人心碎，过天雷。^①

该曲子词是宝源仿中原《杨柳枝》曲而作，其《贤智集》卷尾题记云刻于西夏乾祐十九年（1188）。可见十二世纪时西夏佛教的民间宣法中也已广泛提到地狱审判及业镜的作用^②。

由于业镜观念的影响，民间词曲中还出现了转喻的用法，如南宋杨湜《古今词话》中记载了一首失去调名的词，其中以“业镜”来比喻离人眼中的中秋圆月：

月到中秋偏莹。乍团圆、早欺我孤影。穿帘共透幕，来寻趁。钩起窗儿，里面故把、灯儿扑烬。看尽古今歌咏。状玉盘、又拟金饼。谁花言巧语、胡厮脰。我只道、尔是照人孤眠，恼杀人，旧都名业镜。

野人曰：此词极有才调，巧于游戏也。但不知在地狱对著业镜，有甚情缀词。予以谓野人所谓在地狱对着业镜，然业镜不必在地狱中也。凡人对镜，有不称意，必扑镜而叹曰：业镜也。中秋夜月，照人孤眠，称为业镜。以状景写意及于此也。野人之言，责太过耳。^③

从杨湜对野人话语的记载和他自己的解释来看，业镜的使用场合在世人眼中已被完全固定在地狱之中，又因其呈圆形而明亮照澈的外观与人间日常所用铜镜相同，故将其名拿来比拟中秋圆月，在希望团圆而不喜圆月的离人眼中，形成了月亮—铜镜—业镜这样的转喻。

从以上来看，五代宋初之前，文人笔记杂著或史籍中虽然提到冥界地狱以及冥判之事例很多，也有数处使用业镜照察善恶的观念，但都只笼统提到“镜”字，很少明确用到“业镜”一词；南宋时文人使用这一名词才多起来，如洪迈《夷坚志》等。与文人不同，释门佛徒从六朝之后、唐初起就比较明确地用到“业镜”，如道宣、道世等，唐般刺蜜谛译《首楞严经》、普光《俱舍论记》、《西藏度亡经》等都用了“业镜”一词，出土文献所见劝善警恶之民间词曲，也多出自佛徒之手，故也多用此词。还可看出的是，在晚唐《十王经》广泛流传之前，尤其是藏川所述有图有赞之《佛说十王经》本流行之前，业镜一词多在释门佛徒之间使用，《十王经》的撰成流布以及七七斋、十王斋的盛行，将这一佛教术语推向更广阔的民间社会，随着这类伪经及相关斋祭仪式的盛行，“业镜”这一佛教构想出来警诫众生、悉现善恶业报的辅教工具，最终固化为冥界阎罗审判中专现亡人恶业的有力工具。

① 张清秀、孙伯君《西夏曲子词〈杨柳枝〉初探》，《宁夏社会科学》2011年第6期，第90页；孙伯君《西夏文献丛考》，上海：上海古籍出版社，2015年，第150页。

② 据张清秀、孙伯君考察，《贤智集》卷首有一幅木刻插图“鲜卑国师说法图”，展示了宝源在寺院作俗讲的生动画面，佐证了《显真性以劝修法》是宝源生前宣法的讲稿。《西夏曲子词〈杨柳枝〉初探》，第89页；孙伯君《西夏文献丛考》，第148页。

③ [宋]陈元靓编《岁时广记》，北京：中华书局，1985年，第354-355页。