

二〇二二年三月

「倫理学紀要」第二十九輯 抜刷

# 道元における「鏡」についての予備的考察

——世俗の「鏡」と仏法の「鏡」との差異

長野 邦彦



# 道元における「鏡」についての予備的考察 ——世俗の「鏡」と仏法の「鏡」との差異

長 野 邦 彦

## はじめに

本稿では『正法眼蔵』「古鏡」巻のテキスト解釈を通じて、道元の「鏡」概念について考察する。従来、多くの解釈において、この巻は、差別（明鏡）と無差別（古鏡）との垂直的な相即関係について語られた巻であると考えられてきた。そうした基本的枠組みはなお有効であると思われるが、とはいえ、この二項図式だけでは、「古鏡」巻中で、それなりの分量を割いて世俗世界の「鏡」について言及されている箇所をうまく処理することができず、実質的にこの部分はほとんど読み過ごされてきた。

だが私見によれば、この箇所で道元は、文化ごとにおける分節様式の差異を問題としている。そこで語られている世俗世界の「鏡」とは、ある文化における基底的な分節図式を指すが、根源的無分節を表してはいない。世俗世界の「鏡」は、いわば差別と無差別との中間的な領域であり、これに対して仏法の「鏡」は、それを否定し相対化する働きとして位置づけられる。だが従来、両者の「鏡」の質差は見過ごされ、実質的に仏法の「鏡」が世俗の「鏡」の論理に回収されてしまい、仏法の「鏡」が持つ既存の枠組みを否定する力や、師弟の問答をはじ

め、複数の修行者同士の相互的なやり取りにおいて、「鏡」自身が絶えず更新されるというダイナミズムは十分に読み取られてこなかった。

本稿では、「古鏡」巻における仏法の「鏡」と世俗の「鏡」との質差に注意することで、道元思想研究が陥りがちな陥穽を指摘しつつ、「古鏡」巻全体について今後十分に考察するために最低限必要な視座を準備することを目指す。

## 一 従来の「古鏡」巻解釈の枠組みとその問題点

まずは本稿に関わる範囲で、従来の「古鏡」巻解釈の基本的な枠組みを瞥見しておく。

「古」は、「いはゆる古仏は、新古の古に一斉なりといへども、さらに古今を超出せり、古今に正直なり」（「古仏心」七八頁）<sup>1</sup>などの用例から、相対的な古今を超越した根源性を示唆しており、巻のタイトルともなっている語「古鏡」とは「個々の存在を超越した、絶対的に同一なる根源的真理の表詮として用いられたもの」<sup>2</sup>であるとする見方は、多くの解釈において、もちろんその細部や内実には違いはあるものの、概ね共通していると言うことができる。絶対的、根源的というのは、無差別적や無分節的とも言え換え可能である。

現実世界あるいは修行世界における具体的な事物現象は、この根源的真理の働きによってそのようにあらしめられたものであり、それは、「古鏡」という辺際の無い鏡面上に種々の像が映る様に喩えられる。だが、このような図式で理解をしまうと、「鏡」と「像」とが対立的に立てられてしまい、絶対的無差別性であったはずの「古鏡」が、いわば相対的無差別性を表すものに過ぎなくなってしまう。言い換えれば、「古鏡」が実体的に立てられ、そのような実体的「古鏡」から一切が成立してくるという発出論と見なされかねない。こうした枠組

みは実体性を否定する仏教の考え方にはそぐわないので、道元は個々の具体的事物もまた「明鏡」であり、本質的には「古鏡」と同一であるとすることによって、「鏡」を絶対的無差別性の表現にまで高めようと試みたのである。

以上、きわめて簡単にはあるが、「古鏡」巻解釈の基本的な枠組みを確認した。このように、差別（「明鏡」と無差別（「古鏡」）との垂直的な相即関係について語ったテキストとして「古鏡」巻を理解するアプローチ<sup>3</sup>は、なおも有効であると思われ、発表者としてもこのすべてを否定するつもりはない。しかし、この二項図式を全面に押し出す読み筋では、うまく処理しきれない箇所が「古鏡」巻には存在する。それは、中国や日本などの世俗世界における「鏡」について、道元がそれなりの分量を割いて言及している部分である。

詳しくは次節で検討するが、その箇所で道元は、仏典以外の文献を参照しつつ、黄帝が十二時ごとに「鏡」を用いていたとか、黄帝が仙人である広成子から「天地人」の三つの「鏡」を授かったとか、日本にも神代より三つの「鏡」が伝わっているなどと述べている。従来の解釈では、文脈によって差別と無差別とのどちらかによりウエイトがあるというニュアンスの違いがあるとはいえ、「鏡」は本質的に「絶対的に同一なる根源的真理」の表現であるはずだから、件の世俗世界の「鏡」についても、あくまで仏法の「鏡」を比喩的・類比的に表現したものであるとして、無造作に高い位置づけがなされることが多い<sup>4</sup>。つまり、これら世俗の「鏡」も仏法の「鏡」も、本質的に同じ事柄について、同一水準で述べていると解釈されてきたのである。

だが、本当にそうだろうか。道元は世俗と仏法との差異を重視し、「仏経」巻では儒教・仏教・道教が究極において一致するという三教一致説を批判している<sup>5</sup>。この点からすると、世俗世界の「鏡」と仏法の「鏡」、両者が水準の異なるものとして語られている可能性は十分にあるわけである。たしかに一般論として、外典や偽経すら仏祖がそれを使えば仏法的真理の表現として成立するということはありうるが、「古鏡」巻の当該箇所がその

ような仕掛けになっているかどうかについては、先入見を排して、あくまで本文に即して検討しなくてはならない。

ここではさしあたり、道元が世俗の「鏡」について言及し始める前の箇所から確認しておこう。雪峰義存の公案を引き、それについてコメントを付している場面である。

雪峰真覺大師、あるとき衆にしめすにいはく、要会此事、我這裡如一面古鏡相似。胡来胡現、漢来漢現。〔……〕漢来漢現は、この漢は、混沌よりこのかた、盤古よりのち、三才五才の現成せるといひきたれるに、いま雪峰の道には、古鏡の功德の漢現せり。いまの漢は漢にあらざるがゆゑに、すなはち漢現なり。〔古鏡〕一七八頁)

【現代語訳】雪峰真覺大師が、あるとき門下の修行僧たちに示して言った、「真理を会得しようとするならば、私のところは一面の古鏡のようなものだ。胡人が来れば胡人が現れ、漢人が来れば漢人が現れる」。〔……〕「漢人が来れば漢人が現れる」というのは、この「漢人」は、混沌（漢民族にとっての天地開闢以前）以来、盤古（天地の始祖と言われる古代の神人）以後、三才（天・地・人）や五才（木・火・土・金・水）が「漢人」を出現させると中国の世俗世界では言ってきたのだが、いま雪峰の言葉には、「古鏡」の功德の「漢」（世俗の規定を離れて修行する存在）が出現している。いまの「漢」（修行者）は、俗人としての漢人ではないから、世俗の規定（「漢」）を対象化し、修行者としての「漢」が出現するのである。

まず前提となる表面的な語の意味として、「漢」は漢民族を、「胡」は中国から見て北方ないし西方の異民族（釈迦や達磨をはじめとする西天の祖師たちを含む）を指す。両者は文化・風習が全く異なり、中華思想からすれば

「漢」は文明、「胡」は野蛮の象徴で、そこに価値判断が持ち込まれる。ここから「胡漢」について、従来は差別相における事物事象一般を表していると考えられてきた。そして、「古鏡」があらまのまに事物事象を映し出す様が「胡来胡現、漢来漢現」であり、それは世俗的な価値基準を克服し、選り好みをせずに事象を受け容れる境地を表現しているとか、俗見が見失っている世界の実相を語っているなどと理解されてきた。きわめて大雑把にまとめれば、「古鏡」は無差別、「胡漢」は差別相一般を表しているというのが、基本的な読み筋であったと言える。

この箇所が続いて、「天地人」や「五行（木・火・土・金・水）」「五常（仁・義・礼・智・信）」が「鏡」であるという言及がなされるのであるが、これらは先述したように、仏法の「鏡」を世俗の「鏡」に仮託して語った箇所であるとこれまで理解されてきた。すなわち「天地人」等「古鏡」が無差別、世俗世界の諸事象「胡漢」が差別相に対応しているということになる。

このように解釈する直接的根拠は「いま雪峰の道には、古鏡の功德の漢現せり。いまの漢は漢にあらざる」である。この文言を、ここで雪峰が語っている「漢」（「いまの漢」）は仏法に支えられて顕現しているような修行者（「古鏡の功德の漢」）であり、世間一般で意味するところの漢民族という意味ではない（「漢にあらざる」）というように読むのである。

しかし、そうだとすると「いまの漢は漢にあらざるがゆゑに、すなはち漢現なり」の傍線部分は、その前の「古鏡の功德の漢現せり」で言われているのと同じことの繰り返しということになる。果たして道元がこうした冗長な書き方をするだろうか。『眼蔵』の文章に親しむ者であればやや不審が残るであろう。

また、次節でも確認するように、「この漢は、混沌よりこのかた、盤古よりのち、三才五才の現成せるといひきたれる」という箇所と、この後に展開される世俗の「鏡」についての箇所は、明らかに内容が対応している。

この公案の解釈から前者の意味が排除されるのであれば、それと同じ内容を語っている後者は一体何のために言及されているのだろうか。従来の読みのように世俗の「鏡」に仏法を仮託して語っていると解するならば、それに先立って「混沌よりこのかた、盤古よりのち、三才五才の現成せる」ところの世俗の「漢」を否定しておきながら、それと混同されかねない世俗の語りを借りて仏法を表現するというのは、いささか不自然ではないだろうか。

このように、「古鏡」＝「天地人」としてしまふ読み方は、実のところそれほど自明ではない。むしろ道元がここで想定しているのは、単なる差別・無差別の二項ではなく、以下の三段階であると見るのが、解釈としてはむしろ自然ではないだろうか。

① 世俗世界の個別具体的な事象

② それらの世俗的根源としての「鏡」（「天地人」「五行」「五常」等）

③ 仏法の「古鏡」

この三段階仮説には、先述した「いまの漢は漢にあらざるがゆゑに、すなはち漢現なり」の冗長性の問題を解消することができるという利点もある。論を先取りすることになるが、この一文は、語義解釈の問題ではなく、修行者が雪峰のもとで世俗的规定を離れて修行者となるプロセスのことを指すと考えられる。最後の「漢現」には、修行者としての成立という意味に加えて、それまで自らがそこに囚われていた世俗的规定性（単なる個人が被る規定に留まらず、先述の②世俗的根源としての「鏡」を対象化することができるという二重の意味が込められている（この「漢」の二重性については第三節で詳述する）。

もちろん、現時点ではこうした別の読み方もできるといふ可能性の提示に過ぎない。しかし、既存の読みの自明性を揺さぶり、再検討の余地があることは示せたはずである。本節で示唆した読み筋の妥当性は、次節で、実



際に道元が世俗世界の「鏡」について語る箇所を検討してゆく中で明らかになるはずである。

## 二 世俗世界における「鏡」の準位

世俗の「鏡」についての記述はそれなりの分量があり、紙幅の都合上、本稿では「十二時の鏡」に関する箇所など、一部を割愛せざるをえない。とはいえ、この一連の箇所で道元が問題にしている世俗世界の「鏡」がいかなる準位のものであるのかを確認するだけならば、ひとまず「天地人」「五行」「五常」等に関する記述を検討していけば事足りるだろう。

軒轅黄帝膝行進崆峒、問道乎広成子。于時広成子曰、鏡是陰陽本。治身長久、自有三鏡、云天、云地、云人。此鏡無視無聽。抱神以靜、形將自正。必靜必清、無勞汝形、無搖汝精、乃可以長生。むかしはこの三鏡をもちて、天下を治し、大道を治す。この大道にあきらかなるを天地の主とするなり。（「古鏡」一七九頁）

【現代語訳】軒轅黄帝が崆峒山にいざって進み、広成子に道を問い尋ねた。そのとき広成子は言った、「鏡は陰陽の根本である。身を治めることが長く久しければ、おのずから三つの鏡がそなわる。すなわち、天・地・人である。この鏡は視ることも聴くこともできない。精神をおさめて静かであれば、身体はおのずと正しくなる。必ず静かであり、必ず清らかであれば、お前の身体を疲れさせることなく、お前の精神を乱すことなく、よって長く生きることができよう」。昔は、この三鏡をもって天下を治め、正しい道を行った。この正しい道に明らかな者を天地の主とするのである。

この箇所は『莊子』在宥篇に基づくと考えられるが、大きな相違がある。『莊子』では、そもそもこのやり取りは黄帝が「至道」を問い尋ねたことに始まり、それを受けて広成子が「吾汝に至道を語らん。至道の精は、窈窕冥冥たり。至道の極は、昏昏默默たり」と述べてから、「無視無聽。抱神以靜、形將自正。必靜必清、無勞汝形、無搖汝精、乃可以長生」と語っている。しかし道元は、傍線部分を「鏡是陰陽本。治身長久、自有三鏡、云天、云地、云人。此鏡」に書き換えている。この改変が意味することは、ここで語られている「天地人」の「鏡」は、仏法の立場から見れば「至道」ではないということである。一なる究極の「至道」であれば無分節の真理の象徴たりえるが、「天地人」という「三鏡」は複数であり、この時点ですでに原初的分節が入ってしまった。道元の立場からすれば、世俗世界の真理や根源は、実のところ、無分節・無差別の真理そのものではないのである。「天地人」という基礎区分は、あくまで世俗世界の一つである中国の文化伝統においては最も基底的な世界の分節図式であるが、仏法が想定する全時空（「尽十方世界」）にわたって普遍的であるわけではない。主体の種類によって世界の分節の仕方が異なるという主張（いわゆる「一水四見」）はよく知られているが、道元は個体ごとの分節の問題だけでなく、種々の風土や文化における分節の多様性・相対性という位相も想定していると思われる。

そのままでは無秩序な事象は、まず「天地人」という基本的枠組みによって大まかに秩序付けられる。そこからさらに世界の事象は細かく分節され、様々に意味づけられ、価値づけられてゆく。「天地人」は中国世界における人々や事物事象のあり方をあらかじめ規定している価値体系であり、その意味で中国世界を成り立たせている条件である。この「天地人」をはじめとする世俗の「鏡」とは、ある世界を成り立たせている条件であり、いわば、ある世界の中に「鏡」があるのではなく、「鏡」の中に一つの世界があるのだ。そして、この中に生きる存在にとっては、何かを見聞きする経験がすでにこの枠組みに規定されているから、この枠組み自体を、その内

部から一般的な認識と同じ仕方で見聞きすることはできない。それゆえ、この「鏡」は「無視無聴」であると言われるのである。

また、「天地人」は認識論的に個々の認識や経験の「手前」にあるだけでなく、前節で確認した箇所で「この漢は、混沌よりこのかた、盤古よりのち、三才五才の現成せるといひきたれる」とあるように、個々の存在の存在論的成立条件と見なされるものでもある。言い換えれば、時間的に生滅する有限な諸事物に対して、「天地人」は超時間的にそれら事物の基盤となっている。それゆえ、この次元と一体化することで（世俗レベルでの）永遠性を実現することができる。広成子の語る「長生」というのは、ここでは一般的にイメージされやすい個体的身体レベルにおける不老長寿の獲得ではなく、個体的実体性を離れて「天地人」という世俗的根源の次元と一体化することを指すと考えられる<sup>7</sup>。

こうした世俗世界の「鏡」は、個体の認識や存在が成立してくる「手前」の次元にあるものだから、いきおい仏法の「鏡」と混同されやすい。だが、先述したように、これはあくまで一つの世俗世界内における「根源的普遍」なのであって、その外に比定される仏法の次元は、より大きな広がりや可能性が想定されている。それは同一の分節図式を共有する量的な広がりではなく、無限に多様な分節様式がありうるといふ、いわば質的な広がりである。このような観点から見れば、「天地人」のような世俗世界の「鏡」は、ある世界をその外から区切る境界として機能している。言ってみれば、世俗の「鏡」とは、衆生を全時空との繋がりから切り離し閉じ込める鳥籠や魚籠のようなものであり、差別と無差別の中間領域とでも呼ぶべき準位のものののだ。

続いて、唐の太宗が「人を鏡とした」ことに対する、道元一流の解釈を見ていこう。

俗のいはく、太宗は人をかがみとせり。安危理乱、これによりて照悉するといふ。三鏡のひとつをもちぬ

るなり。人を鏡とするとききては、博覧ならん人に古今を問取せば、聖賢の用舎をしりぬべし、たとへば、魏徴をえしがごとく、房玄齡をえしがごとしとおもふ。これをかくのごとく会取するは、太宗の人を鏡とすると道取する道理にはあらざるなり。〔古鏡〕一七九―一八〇頁

【現代語訳】世俗の言うには、「太宗は人を鏡とした。世の平安や危機、道理、乱れを、これによって知悉していた」。三鏡のひとつ（「人鏡」）を用いたのである。「人を鏡とする」と聞くと、「博覧である人物に古今のことを尋ねれば、聖人賢人の用いるところと捨てるところを知ることができる、たとえば魏徴を得たようなものであり、房玄齡を得たようなものだ」と思う。このように理解するのは、太宗が「人を鏡とする」と言い取った道理ではないのである。

道元がここで否定している「為政者が賢人を鏡に喩える」という見方は、『貞観政要』任賢篇に見ることができ。しかし、そうした理解のほうが自然なのは百も承知のうえで、ここではあえて捻った解釈が提示されている。それは、ここで問題とされている「鏡」が、個人に内在する知ではなく、むしろ逆に個々人のほうがそこに内在しているような次元であることに由来する。つまり、道元がここで問題としている「人」の「鏡」とは、個人のことでなく、「三鏡」の一つである「人鏡」であり、つまりは超個人的なもの、それによって個々人の生を成り立たせているものなのである。

人をかがみとすといふは、鏡を鏡とするなり、自己を鏡とするなり、五行を鏡とするなり、五常を鏡とするなり。人物の去来をみるに、来無迹、去無方を人鏡の道理といふ。賢不肖の万般なる、天象に相似なり。まことに経緯なるべし。人面鏡面、日月月面なり。五嶽の精および四瀋の精、世をへて四海をすまず、こ

れ鏡の慣習なり。人物をあきらめて経緯をはかるを太宗の道といふなり、博覧人をいふにはあらざるなり。

〔古鏡〕一八〇頁

【現代語訳】「人を鏡とする」というのは、鏡を鏡とする（つまり個人を価値基準とするのではなく、「人鏡」を価値基準とする）のであり、自己を鏡とする（個人としての自己を離れて、「人鏡」と一体化する）のである。五行（木・火・土・金・水）を鏡とするのであり、五常（仁・義・礼・智・信）を鏡とする（中国世界の人々の生を成り立たせている物質的・道徳的次元を基準にする）のである。人物の去来を見るとき、跡もなく来ては、いずこともなく去ってゆく存在として見る（一つの事象を実体的に見ず、中国世界の事象との関係の中で見る）ことを「人鏡」の道理という。賢い者もそうでない者も多種多様なのは、天体の事象に似ている。まことに「人鏡」は中国的世界の法則であるにちがいない。個々人と「人鏡」という価値基準との関係は、「日面」（永遠）と「月面」（一瞬）との相即関係である。「五岳」（泰山・衡山・華山・嵩山・恒山）の精、および「四瀆」（黄河・長江・淮水・濟水）の精が、世界をめぐり中国世界を清らかにする。これ（それが成り立たせている世界の全体にくまなく行き渡ること）は「鏡」のならわしである。人々や諸事物を明察して中国的世界の法則を知るのを太宗の道というのであり、博覧な個人を言うのではないのである。

順番に解釈してゆこう。「鏡を鏡とする」は単なるトートロジーではなく、「人を鏡とする」といふときの「人」が、先に述べた「人鏡」であるということの意味していよう。「己を鏡とする」について、「己」を悟りの当体のような高いレベルの自己と見る向きもあるが、そうすると天地人の三鏡とは異なる、「己鏡」なるものが立てられることとなり、論の運びとしてはやや不自然である。むしろ、先立つ箇所、天地人の三鏡が具わるにあたり、黄

帝が行法によって個性を去り、「天地人」という個人や個物を成り立たせる働きに開かれてゆくべきことが語られていた文脈からすれば、「己を鏡とする」についても、個体としての自己を離れて、超個人的な「人鏡」と一体化し、その水準から世間を見てゆくことを意味していると読む方が自然である。

「五行」は木・火・土・金・水、すなわち個々人を物質的に成り立たせているエレメントである。これらは、個々人の存在を成り立たせている、いわば人称以前のな次元を意味するのであり、単なる個体とは存在論的な準位が異なる。個々人や諸事物が生滅しても、五行や四大は常に「ある」のである。この意味で、ここでは「人鏡」の一段下位のカテゴリとして「五行」が位置づけられていると言えるだろう。とはいえ、すでに中国における「五行」とインドにおける「四大」とが微妙に異なる区分であることから分かる通り、これらもまた、あくまでそれぞれの文化伝統の内部における基底的分節図式であり、仏法の真理そのものとは水準を異にする点に注意しなくてはならない。

また「五常」は仁・義・礼・智・信、すなわち個々人を道徳的に規定する徳目であり、型である。東洋の思想伝統において、一般に徳とは、個人が主となって道具のように身に付けるといふよりは、むしろ徳のほうこそが主となり、個人はそれを容れる器となるべく、私を去って学ぶまねぶものである。つまり、五行が個々人の物質的成立条件であつたのと同様、五常は個々人が道徳的主体として成り立つための条件なのである。

このように、「人を鏡とする」とは、個々人をそれぞれ独立した実体的主体として見るのではない。むしろ、それを成り立たせている五行・五常の働きという観点から見ていくことで、それまでバラバラであつた個々の事象全体の相互関係が明らかとなるということなのだ（「来無迹、去無方を入鏡の道理といふ」）。

「賢不肖の万般なる、天象に相似なり」とは、「天象」は天体の事象であるが、おそらく「天鏡」によって無限定な時間が一定の法則において整序されたように、一見無秩序と見えるがすでに一定のパターン化がなされてい

るといふ含意があるだろう。つまり、賢い者や愚かな者といった個々人の能力は多種多様であるが、それは天体の事象がそうであるように、実は一定の法則のもとに発現し、推移しているといふことである。言い換えれば、「人鏡」とは、中国世界の人間に関わる一切の事象の背後にあつてそれらを規定している「経緯」、すなわち法則のようなものである。この法則さえ掴んでいれば、観察する相手が優れた存在であれ劣った存在であれ、そのあり方を観察して過去・現在の人間関係の流れの中に位置付けることで、彼らの言動を手がかりに、一定の法則のもと未来の「安危理乱」を予測することができるのである。

「日面月面」は、病に臥せていた馬祖道一の言葉「日面仏月面仏」を踏まえている。<sup>10</sup>「日面仏」は一八〇〇年の長い寿命を持つ仏であり、対して「月面仏」は一日一夜の寿命しか持たない仏であるとされ、仮に自らの余命が幾ばくも無いとしても、修行生活を送るならば、死ぬまでのわずかな修行が実現する悟りは、永遠の修行が実現する悟りと本質的に変わらないといった意味合いであろう。さらに道元が『眼蔵』で用いる場合は、一日の修行が、別の長い期間の修行や、全時空の修行と相互相依的に成り立つて<sup>11</sup>いる様を指すと考えられる。「古鏡」巻の当該箇所では、一方で「人鏡」自体が、人々の存在とは独立して実体的に存在するのではなく、個々人の具体的な生活（「人面」）を通じて慣習的に生成維持されるものであり、また他方、そうして成り立つ「鏡面」が個々の存在のあり方を規定していくという、「人面」と「鏡面」との相互性を表現している。それはちょうど、そのつどの修行（「月面」）と全時空の修行（「日面」）とが相互相依的に成り立たせ合うことで仏法の時間（日月）がそのつど成立していることと類比的であるといふことを表しているのであろう。ただし、「人面」と「鏡面」との相互相依性はあくまで「人鏡」という限界の内部でのみ成立する点で、全時空の修行と連動することにより一切の実体性を克服し続ける修行の相互相依性とはレベルの違いがある。

「五岳」は泰山・衡山・華山・嵩山・恒山、「四瀆」は黄河・長江・淮水・濟水を指す。道元は、「山水経」巻で、



エレメントとしての「水」が世界をくまなく循環していると述べており、<sup>12</sup>ここでもそうしたイメージが念頭に置かれているだろう。そうした循環によって世界の事物の存在や活動が可能となっているのだが、これは世界の中をエレメントがめぐっているように見えて、実のところエレメントの中で世界が成り立っているのである。<sup>13</sup>

このように、「鏡」は世界の事象を成り立たせる働きであるから、時間的には古くから存在し、空間的には遍く行き渡っているものとして表象されるのが習わし（慣習）なのである。個々人や諸事物を明察して中国的世界の諸事象の背後にある法則を把握することを太宗の道というのであり、したがって「人鏡」とは博覧な個人を指すのではないのである。

以上に見てきたような「天地人」や「五行」「五常」等の「鏡」は、しかしいずれも複数であることからわかるように、無分節の真理そのものではない。中国の文化伝統を共有しない世界においてはそれらとは異なる分節の仕方が存在する。一例として、道元は日本でも神代より三枚の「鏡」が伝えられていると述べるが、<sup>14</sup>それは日本の神話伝承を念頭に置いたものであり、中国における「天地人」ではない。

すでに述べたように、道元は、しばしば世界の分節の仕方がきわめて多様であるとする。よく知られているのはいわゆる「一水四見」だが、そうした主体の個体的身体に即した分節の多様性だけでなく、さらに風土的・文化的レベルで世界があらかじめ分節されており、しかもその仕方が多様であると指摘して、既存の分節様式を相対化することがある。<sup>15</sup>「古鏡」巻の世俗世界の「鏡」に関する箇所も、こうした既存の分節様式の相対化を遂行する箇所として読むことで、積極的に位置づけることができるだろう。

先述したように、世俗世界の「鏡」は、差別と無差別とのいわば中間領域とでも呼ぶべきものがある。混同されやすい世俗世界の「鏡」と仏法の「鏡」との差異を明らかにするために、道元は「古鏡」巻で世俗世界の「鏡」について紙幅を割いたのだ。この差異を見過ごして、世俗の「鏡」と仏法の「鏡」を同一視することは、道元の



批判する三教一致説と実質的に変わらない立場に立つことに他ならないのである。

### 三 師弟の問答における「鏡」

前節では、世俗世界の「鏡」がある世界の基底的分節図式であり、その世界の人々の生を可能にする条件であること、そしてそれは、仏法の「鏡」すなわち無分節の真理そのものではなく、「一切衆生」や「尽十方界」とのつながりから人々を切り離す鳥籠・魚籠となりかねないことを確認した。

このように見てくると、第一節で問題となった「胡」や「漢」が、世俗世界の「鏡」としての意味も持つこと、つまり単なる個人ではなく、その根底にあつて個々人のありようを制約している世俗世界の文化的規定でもあることが明らかとなる。雪峰の修行道場（「古鏡」）において「胡来胡現、漢来漢現」が成り立つとは、世俗世界の内部にいる限り原理的に捉え難かった文化的規定（世俗の「鏡」＝たとえば「漢」を現成させている「三才」「五才」など）が、「古鏡」の力によって、対象的に捉え返されるという事態を指す。このとき、それまで自己がそこに内在していたところの世俗的規定を捉え返す自己は、その限りでこれまでの自己とは異なる（「いまの漢は漢にあらざる」）。世俗的規定を逸脱する自己だからこそ、それまで自己を規定していた世俗世界の基底的分節様式を捉えて露わならしめること（「漢現」）ができ、それこそが修行者（「古鏡の功德の漢」）となること（「漢現」）に他ならない。「いまの漢は漢にあらざるがゆゑに、すなはち漢現なり」とは、語義解釈について述べているのでも、同じことの繰り返しなのでもなく、主体が世俗的規定を克服して修行者として成立するプロセスについて語る一文なのである。

だが、「漢」という語に、このようにあえて世俗と仏法の二重の意味を込めるのはなぜだろうか。世俗的規定

を超えて修行者となるならば、むしろ「漢」は世俗のみに対応させ、仏法の次元についてはもっと別の語（例えば「仏」など）を当てたほうが、よほど分かりやすいのではないか。なぜ、わざわざ二重性に道元はこだわらる。それは、いかに世俗世界の基底的分節図式を捉え返したとしても、だからといって、その規定性が全く無になるわけではないからである。

たとえば、仏祖といえども、文化と密接に結びついた言語を用いて思考し、また真理を表現せざるをえない。インドの仏祖たちはインドの言語で、中国の仏祖たちは中国語で思考し語るものであり、それらの言語から全く離れた純粹仏法語（例えば密教における「真言」など）を、少なくとも道元は想定していない。仏法の立場からどれほど作り替えようと、それが既存の言語を借用し改変している限り、そこには元の世俗的な基底的分節図式の残滓が残り続ける。それは仏法における真理の表現を固定化し、実質的に世俗の枠組みに回収しようとする力となつて、修行者たちの言語表現を常に脅かし続ける。この呪縛から逃れるためには、常にそれを否定し相対化し続けるしかない。「古鏡の功德の漢」とは、不退転の境地なのではなく、「いまの漢は漢にあらざる」という修行の否定性を喪失すれば、ただちに修行者としての資格を喪失して、世俗の「漢」に堕しかねない存在なのである。<sup>16</sup>

だが、修行者が世俗と仏法とのきわどい二重性を背負うということは、必ずしもネガティブな側面ばかりではない。なぜなら、半ば世俗性を有するからこそ、世俗の「鏡」の内部に入り込み、そこから抜け出せずにいる衆生を救済することができるからである。先述した言葉の観点からすれば、仏の教説も祖師たちの公案も、そして『眼藏』も、すべてこうした二重性を帯びた言説に他ならない。ここでは墮落可能性と救済可能性とが同居している。

この二重性は、「鏡」という言葉においても問題となっている。道元の見るところ、対象化困難な世俗世界の基底的分節様式を捉え返し、弟子を世俗の規定から抜け出させ、修行者（古鏡の功德の漢）として成立させるような、師あるいは修行道場（ひいてはその背後にある真理）の働きを、雪峰は「古鏡」という語で言い留めた。

ここからは、仏法の「鏡」が修行・悟りを成り立たせる条件であるということが読み取れる。これは世俗の「鏡」が世俗世界の生を可能とする条件であったのと類比的であると言えるだろう。だが、「古鏡」という表現のみが真理の表現として固定化されてしまうと、それがまさに世俗の「鏡」と同様に、修行者を閉じ込める新たな呪縛となってしまう。「漢」と同様、仏法の「鏡」もまた、世俗の「鏡」を否定し続ける限りにおいてしか立ち現れないのである。この二重性を表現するために、道元は世俗世界の基底的分節図式と、仏法における真理の働きとを、ともに「鏡」という言葉において語ったのだと考えられる。

弟子たちが雪峰に依存し、師の「古鏡」という語を絶対視してしまうと、かえってそれは真理の表現としての資格を喪失してしまう。この状態を克服するには、自身が「鏡」となって、雪峰の「古鏡」を捉え返すような弟子の側からの働きがなくてはならない。この公案では、玄沙師備から「忽遇明鏡来时如何」(突然、明鏡がやって来た時はどうなりますか)という問いが発せられ、師弟の間で丁々発止の問答が展開されるのであるが、紙幅の都合上、ここでは玄沙の問いについてのコメントだけを一部確認しておく。

玄沙出てとふ、たちまちに明鏡来にあはんに、いかん。この道取、たづねあきらむべし。いまいふ明の道得は、幾許なるべきぞ。いはくの道は、その来はかならずしも胡漢にはあらざるを、これは明鏡なり、さらに胡漢と現成すべからずと道取するなり。明鏡来はたとひ明鏡来なりとも、二枚なるべからざるなり。たとひ二枚にあらずといふとも、古鏡はこれ古鏡なり、明鏡はこれ明鏡なり。古鏡あり明鏡ある証驗、すなはち雪峰と玄沙と道取せり。これを仏道の性相とすべし。この玄沙の明鏡来の道話の七通八達なるとしるべし。八面玲瓏なること、しるべし。逢人には即出なるべし、出即には接渠なるべし。

【現代語訳】玄沙が進み出て問う、「突然に明鏡が来るのに出会ったら、どうなりますか」。この言い取りを、

尋ね明らかにしなくてはならない。いま言う「明」の道得は、どれほどの力が込められたものでなくてはならないのか。言われている言葉は、そのやって来るのは必ずしも胡人や漢人ではないのだが、これは「明鏡」であり、まったく胡人や漢人と現れることはできないと言いつけるのである。「明鏡」が来るのは、「明鏡」が来るのであっても、「明鏡」と「古鏡」とが二枚であることはできないのである。たとえ二枚であることはできないといっても、「古鏡」は「古鏡」であり、「明鏡」は「明鏡」である。「古鏡」があり、「明鏡」があるという確かな証しを、雪峰と玄沙とが言い取った。これ（本体と現象とが固定的に定まるのではなく、互いが互いにとって本体となり現象となるような双方向的関係）を仏道の本体と現象としなくてはならない。この玄沙の「明鏡来」の言葉が、（雪峰の「古鏡」内に安住せず）至る所へ修行・悟りの働きを及ぼしていることを知らなくてはならない。全時空に透き通っていることを知らなくてはならない。師に出会えばただちに悟り、悟ればすぐさま師を教え導く（つまり師弟の悟りが相互的である）のでなくてはならない。

「いまいふ明の道得は、幾許なるべきぞ」の「幾許（どれほど）」には、数量の多さ大きさに驚嘆しているという響きがある。玄沙の道得に込められた力量が大きいという意味におさえておく。それまでの「胡来胡現」等のレベルでは、世俗の「鏡」を否定し相対化することに重点が置かれており、そのようなある否定・相対化（修行・悟り）を可能にさせる条件それ自体の次元を問う視点はなく、その意味で「古鏡」が指し示す真理の次元が半ば隠れてしまっていた。玄沙の「明鏡」は、むしろそうした「古鏡」そのものを明るみに出す力を持っている。つまりここでは、「古鏡」に映る「胡漢」の像、すなわち世俗の「鏡」の水準ではなく、「古鏡」と同じ水準で「明鏡」が並び立つことになる。

こうした「古鏡」と「明鏡」との関係は、二でありかつ一でもあると言われる。というのも、そもそも一方では雪峰の「古鏡」という道得が玄沙の「明鏡」を可能にさせたのであり、また他方、玄沙の「明鏡」があるからこそ、雪峰の「古鏡」が確かに他の修行・悟りの条件たる「古鏡」に他ならなかったことが遡及的に証明される（弟子の働きがなければ、雪峰の「古鏡」は「古鏡」たる資格を喪失してしまう）。このように、師弟の道得が、単独で真理の表現として成り立つのではなく、互いに互いを確かに真理の表現として成り立たせ合っているからこそ、両者は二でありかつ一でもあるような関係とされるのである。

「これをば仏道の性相とすべし」は、雪峰と玄沙の道得が相互相依的に成り立たせ合っている様が、仏道の本体と現象であるということである。つまり、通常は甲が本体で、乙が現象であるならば、それは固定されてしまい、乙が本体となり甲が現象となるという逆転はありえない。だが、仏法の真理が実現するにあたっては、むしろそうした反転が絶えず起こることによって、実体性を免れてゆくことこそが求められる。雪峰と玄沙の間答はまさにそのような関係を実現しており、したがってこれを基準にして「仏道の性相」とすべきであると言われるのである。

このように雪峰の言葉と対等であり、双方向的に互いを真理の表現として成り立たせ合う玄沙の言葉は、「古鏡」という表現を固定化してそれに囚われることなく、むしろ「古鏡」から抜け出して自由自在に振る舞っている（「七通八達」）。「七通八達」には、眼前の説法だけでなく、究極的には全時空へとその修行・悟りの力が及んでいるという意味が込められていよう。

また、「八面玲瓏」は、直訳的に解すれば四方八方に透き通っている様を表す。「八面玲瓏は何れの方面にも透明で、心の中に何の邪念もないこと」<sup>18</sup>のように、個人の内面的境地のあり方と解されることがあるが、道元は個人のあり方というよりもむしろ全体の側のあり方として用いることがあるから、ここでも「八面玲瓏」なのは

さしあたり全時空の修行・悟りであり、それが玄沙の修行・悟りと支え合うありさまを表しているのではないか。「逢人には即出なるべし、出即には接渠なるべし」は、仏祖（人）に出会えば直ちに悟り、悟ればすぐさま「渠」を教え導くという意味で、自利と利他とが一体であることを表している。ここでは師弟の一对一関係の相互相依性が表現されていると読み、「人」も「渠」も、ともに師の意味にとった。

以上、本文に即して雪峰と玄沙との問答について、その一端を確認してきた。これに加えて論じなくてはならない点は、この相互相依的な関係が、互いに互いにある意味で否定し相対化することでもあるということである。というのも、一方が他方を成立させる条件となるということは、その逆に他方が一方を成立させる条件であることをいったん拒み否定する働きを含むからである。ここでは、「明鏡」によつて「古鏡」が成り立つという方向性が入ることにより、弟子の修行を成り立たせる条件であった「古鏡」の一方方向性が、玄沙の道得によつて否定されていると言える。また他方、玄沙の「明鏡」が一方方向的に「古鏡」を成り立たせる側面は、「古鏡」によつて否定されている。両者の双方方向性は、互いの一方方向性を否定する運動の中でしか立ち現れない。師弟の問答や、全時空の仏祖たちの言語表現同士は、こうした絶え間ない運動の中で、互いを否定しつつ、それによりかえって表現の固定化を防ぎ、互いを真理の表現として再生させ合うことができる。そして、このような運動こそが道元が『眼蔵』という試みにおいて実現しようとする仏法の真理であり真の「鏡」に他ならないのである。

## おわりに

本論で確認してきたように、「古鏡」巻では、世俗世界の「鏡」と仏法の「鏡」とが区別されている。だが、差別と無差別との垂直的な相即関係のみが強調されると、両「鏡」が混同され、本来の仏法における根源的普遍

性が見失われてしまう。

だが、そこで人がたつた一つの普遍性と思い込んでいるものを、道元はむしろ相対化しようとする。「鏡」は常に複数存在し、互いに相対化し合うのだ。ここには、単独の修行・悟りではなく、複数の修行・悟りを重視する道元の思想的特徴がよく表れていると言えるだろう。

「古鏡」巻はかなり長い巻の一つであり、本稿で検討できたのはわずかな部分に過ぎず、南嶽磨磚の公案をはじめとする重要な箇所が手つかずのままである。今後、「古鏡」巻全体に渡って、詳細な読解がなされる必要があるだろう。本稿で試みたのは、あくまでそのための準備作業に過ぎない。

## 註

1 以下、『正法眼蔵』からの引用は大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵全』筑摩書房、一九七一年に拠り、引用箇所を巻名と頁数で示す。なお私見により適宜表記や句読点等を改めてある。

2 石井清純「道元禪師における「古鏡」について」『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年、四五八頁参照。道元に先立つ仏教や禪宗の「鏡」の用例を概観したうえで、道元の「古鏡」の特徴について検討した研究であり、短いながらも参考になる。

3 偏正五位説を偈で表現した『洞上五位頌』に「失暁の老婆、古鏡に逢う」（柳田聖山ほか訳注『禪家語録Ⅱ』筑摩書房、一九七四年、一三八頁）という一節があり、文脈上明らかにこの「古鏡」が正位（無差別平等の真理の世界）を象徴していることなども、こうした枠組みは整合的である。ただし道元は「春秋」巻



で偏正五位説を批判しており（「春秋」三三八頁参照）、そもそもどこまで偏正五位説の枠組みを共有しているのかについては検討の余地がある。

4  
たとえば古註では、『正法眼藏御抄』（「……」）外書の心地もいはく、鏡は広成子の經典也とあり、天地人を鏡とも云、外典猶如此談之況仏法乎」（『正法眼藏註解全書 第二卷』正法眼藏註解全書刊行会、一九五六年、五六九頁）、『正法眼藏聞解』（「これ俗の道取なれども、真諦の漢来漢現の十二時にして、照鑑無私なり」（同前、五六八―五六九頁）とされる。

また『正法眼藏啓迪』では、「曰天、曰地……と、この解釈は俗釈とは大いに異なるから、みな注意して見るがよい。自ら胸底に響くものがあるう。いわゆる那箇の一物を、叱呼されるのだ」（西有穆山『正法眼藏啓迪 中巻』大法輪閣、一九六五年、五九頁）。

5  
「孔老の教は、わづかに聖人の視聽を大地乾坤の大象にわきまふとも、大聖の因果を一生多生にあきらめがたし。わづかに身心の動静を無為の為にわきまふとも、尽十方界の真実を無尽際断にあきらむべからず。おほよそ孔老の教の仏経よりも劣なること、天地懸隔の論におよばざるなり。これをみだりに一揆に論ずるは、謗仏法なり、謗孔老なり。たとひ孔老の教に精微ありとも、近來の長老等、いかにしてかその少分をもあきらめん。いはんや万期に大柄をとらんや。かれにも教訓あり、修練あり。いまの庸流たやすくすべきにあらず。修しころむるともがら、なほあるべからず。一微塵なほ他塵に同ずべからず。いはんや仏経の奥玄ある、いまの晩進、いかでか辦肯することあらん。両頭ともにあきらかならざるに、いたづらに一致の胡説乱道するのみなり」（『仏経』四一一―四一二頁）。

6  
「吾語汝至道。至道之精、窈窈冥冥。至道之極、昏昏默默。無視無聽、抱神以靜、形將自正。必靜必清、無勞汝形無搖汝精、乃可以長生」（池田知久訳注『莊子上全訳注』講談社、二〇一四年、六四〇頁）。引用に



際しては、読みやすさを考慮して一部表記を改めてある。

7 『莊子』本文でも、こうした行法によって広成子は千二百年生きているとされ、個体としての養生の記述がある一方、黄帝に道を説いた後、広成子が「吾日月と光を参え、吾天地と常を為さん」と言い、個性を超えて道と完全に一体化していくことが示唆されている（同前）。道元としては特に後者の意を汲んでいると考えられる。

8 世俗の「鏡」がその世界の内外を区切る境界であるからこそ、それをいわばメタ的に捉え返す（＝「鏡」の授受が行われる）時と場所は、黄帝の御代という、それ以降の中国世界のあり方が規定されたと言われるような神話的な過去であり、また俗塵から離れた嵯峨山でなくてはならなかった。そして、広成子も黄帝も、仏法の立場から見れば不十分ではあるものの、ある世界の境界に身を置いて、その境界それ自身を「鏡」として捉え返す問いの準位を有していた。道元は、世俗の天子や賢人に対する評価が概して高いが、それは別に貴族主義ないしエリート主義に由来するものではなく、彼らが世俗世界の境界に身を置く存在であり、つまりは世俗世界から半ば逸脱してしまっているから、その限りにおいて真正の修行僧に次ぐ敬意が払われるということなのである（なお、他にこうした位置づけを与えられる存在としては蘇軾のような優れた詩人が挙げられる）。

道元の立場からすると、三教一致説は世俗の「鏡」にすぎないものを仏法の「鏡」と混同し、さらにこれを絶対化して反省的に捉え返す視点を喪失してしまった立場と見え、それゆえ「仏経」巻では、孔子・老子ら世俗の賢人の水準にも達していないと批判されるのであろう。

9 「太宗、嘗て侍臣に謂ひて曰く、夫れ銅を以て鏡と為せば、以て衣冠を正す可し。古を以て鏡と為せば、以て興替を知る可し。人を以て鏡と為せば、以て得失を明かにす可し。朕常に此の三鏡を保ち、以て己が過ち

を防ぐ。今、魏徴徂逝し、遂に一鏡を亡へり、と」(原田種成訳注『貞観政要(上)』(新釈漢文大系九五)、明治書院、一九七八年、一一九頁)。

10 「馬大師不安、院主問ふ、和尚、近日尊位如何。大師云く、日面仏月面仏。〔『宏智広録』卷二、『大正藏』第四十八卷、二二頁下段)。

11 今この修行と全時空の修行とが相互依的に成立するという構造については、「行持上」巻冒頭の、いわゆる「行持道環」の箇所を参照。

12 「人間の水をみるに、流注してとどまらざるとみる一途あり。その流に多般あり、これ人見の一端なり。いはゆる地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす。文子曰、水之道、上天為雨露、下地為江河。しるべし、水の地下するとき、江河をなすなり。江河の精よく賢人となる。いま凡庸流のおもはくは、水はかならず江河海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり、水の地下するとき、江海の功をなすのみなり」(『山水経』二六三頁)。

13 「世界に水ありいふのみにあらず、水界に世界あり。水中のかくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり」(『山水経』二六六頁)。

14 「日本国自神代有三鏡、璽之与剣、而共伝来至今。一枚在伊勢大神宮、一枚在紀伊国日前社、一枚在内裡内侍所しかあればすなはち、国家みな鏡を伝持すること、あきらかなり。鏡をえたるは国をえたるなり。人つたふらくは、この三枚の鏡は、神位とおなじく伝来せり、天神より伝来せりと相伝す。」(『古鏡』一八〇頁)。

15 「たとひいま人間の所見の草木等を認じて無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮のはかるところにあらず。ゆゑいかんとなれば、天上人間の樹林、はるかに殊異あり、中国辺地の所生ひとしきにあらず。海裏山間

の草木、みな不同なり。いはんや空におふる樹木あり、雲におふる樹木あり。風火等のなかに、所生長の百草万樹、おほよそ有情と学しつべきあり、無情と認ぜられざるあり。草木の人畜のごとくなるあり。有情無情いまだあきらめざるなり。いはんや仙家の樹石花果湯水等、みるに疑著およばずとも、説著せんにかたからざらんや。ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方尽界もかくのごとくあるべしと擬議商量することなかれ」(「無情説法」三九九頁)。

言語および文化という間主體的な共同性の次元で制約が付きまとうということは、道元においておそらく重要な意味を持つ。個体的身体の次元であれば、身体的修行すなわち坐禪辦道によって「身心脱落」することができる。だが、個体をあらかじめ規定している言語や文化の次元が従来のままでは、坐禪辦道のポテンシャルも、言語によって思考し語り直す過程で、世俗的な枠組みに回収されてしまいかねない。道元はこうした問題に自覚的であつたからこそ、個体的身体に働きかける修行道場という装置だけでなく、言語の水準をいわば「脱落」させるための仕掛けとして『正法眼蔵』というテクストを書き残したのではないか。仮にそうだとすれば、『正法眼蔵』と坐禪辦道は、その狙いがそれぞれ微妙に異なるのであり、『正法眼蔵』は、坐禪辦道を経ずともそれを徹底的に読むという「行」の遂行によって、一定程度のアクセスが許されているテクストであるということになる。

なお、この問答は「雪峰真覺大師、あるとき衆にしめすにいはく、要会此事、我這裏如一面古鏡相似。胡来胡現、漢来漢現。時玄沙出問、忽遇明鏡来時如何。師云、胡漢俱隱。玄沙曰、某甲即不然。峰云、你作麼生。玄沙曰、請和尚問。峰云、忽遇明鏡来時如何。玄沙曰、百雜碎」(「古鏡」一七八頁)というものであるが、先行諸資料とはところどころ相違があり、道元が複数の資料を参照しつつ、雪峰と玄沙との対等のやり取りとして再構成した問答となっている。

18 禪學大辭典編纂所『新版禪學大辭典』大修館書店、一九八五年、「八面玲瓏」項參照。

19 「三界はいく玲瓏八面も、なほ三界なり」(「三界唯心」三五二頁)、「拳頭一隻、只箇十方なり。赤心一片、玲瓏十方なり」(「十方」四七五頁)。