

靈

鏡

私は君に挨拶をおくる、私の魂と水との子よ、
世界を分つ一枚の鏡のいとしき寶よ！

ポール・ヴァレリイ「ナルシス」

コレージュ・ド・フランス教授

ポール・ドミエヴィル

柴田増實譯と解説

後ほど禪宗という名の下に知られるようになった神祕派の第六祖
慧能（六三八—七一三）によつて、その死の少し前、廣東の北、韶
州の寺院の法堂の壇上に於て説かれたとみなされている壇經の序論
の中で、彼の經歷の初めに、つまり禪宗の第五祖の寺に米を碎く仕
事をあてられた一介の無學の新到であつた頃、慧能の弟子達が禪宗
第六祖の稱號を師の爲に引續いて争わねばならなかつた相手の神秀
（六〇六—七〇六）という兄弟子の一人と教養上の偶をやりとりし
た次第を慧能は物語る。

神秀の偶は次のようであつた。

身是菩提樹 'Le corps est l'arbre de l'Eveil ;

心如明鏡台 L'esprit est comme un miroir clair.

時時勤拂拭 Appliquez-vous sans cesse à l'essuyer, à le

frotter.

莫使染塵埃 Afin qu'il soit sans poussière."

慧能は次の偈によつてこれに答えた。

菩提本無樹 “L'Éveil ne comporte point d'arbre,

明鏡亦非台 Ni le miroir clair de monture matérielle.

佛性常清淨 La nature-de-Buddha est éternellement pure.

何處有塵埃 Où y aurait-il de la poussière?”

(第三句は唐代の敦煌本よりとつた。普通には本來無一物 Foncièrement aucune chose n'existe-yl-tye)

これらの偈はシナの教養をもつたすべての佛教徒によく知られていて、注目に値いする解釋を生じて來た。その最近の作品は一九三二年六月北京の清華學報 (Tsing-hua Journal) に現われた陳寅恪氏 (M. Tchen Yin-ko) (アカデミア・シニカ會員) の論說である。

氏は現代シナ學の學匠の一人であり佛教學ではシナに於て最もすぐれた専門家であるが、恐らく八世紀の後半に神會(慧能の弟子七六〇年歿)の教えが、反理性主義者の方向にむかつた革新派の熱情的な運動をひきおこしていた、そのあまり學植のない環境から出て來た著述壇經の多かれ少かれ民間的な起源が跡を印しているこれらの句のぎこちなさをきわだたせることに同氏は困難を感じなかつた。經典の傳えるところによれば諸佛がその下で覺を得るといふ菩提樹は、古典的な佛教の數多くの術語が新しい又屢々つびな價值で以て解釋し直されているこの書の中に於てさえ、物體が實有なきことを示す爲の像(イマジネーション)としては思いもかけないもので單純に意圖からはずれている。そこには何らの堅牢なる實體もなくうち破れるにまかされている芭蕉の葉がこういふ場合に一般に用いられる比喩である。このことに關しては、陳寅恪氏は曇倫禪師(六二七年頃歿)の

ものとされている禪句を参照する。曇倫は完全な寂靜主義者であつて方丈を一度も離れることなく、いかなる祭事をとり行うこともなく又嘗て書物に學ぶこともなく、ただ深い禪定に没頭した。彼の師匠は反對に漸修の禪を稱揚した。或日師は、玉ねぎの皮をむくように行じて精神を曇らしている凡惱から自己を淨化することを學べと彼に忠告した。師は彼に言つた。一皮一皮と各々むいていつたら何をお前は見出すか?—清淨。」

これに曇倫は應酬した。

「もし玉ねぎが存在しているものとしたら、玉ねぎの皮をむくということもあり得ましょう。しかし本來何らの玉ねぎもありませんから、むくべき何かがありませんか?」

陳寅恪氏は七世紀末以來ある高僧傳の中に證言してあるこの討論の中に慧能の偈の源の一を見る。地理的理由の爲にここでは玉ねぎが芭蕉に代つているのであろう。陳寅恪氏は次のように言う。鏡の比喩についてはやはり八世紀初頭のあるテキストの中に同じく見出される。それによれば五世紀の或る祖師は大道の即ち絶対の本來清淨性を、曇らしているもやがいやしくも晴れさえすれば自から顯現する太陽の光に、或いは鏡面をおおう塵埃を拭えば自づとこれも亦その完全に純粹な状態で輝き出る青銅の鏡の輝きになぞらえたものの如くである。

教義的には神秀と慧能の偈の意味は明白である。最古本の完全なる書名に於ては「頓教」の説明として示されている壇經の冒頭にあつたかも銘の如く位置しているこれらの偈は慧能のこの頓教を神秀の「漸教」に對立させる。本當を言えばこの二人の師の間で教義上の

對立が事實これほどつきりときわだつていたかどうかは確かでない。疑いもなく後代につけかわえられた傳統がこの場合寧ろ問題になる。寂靜主義キネタイスムがあまりにも過剰になるのを避けようとする配慮が、經の中ではまだ感じられる。又傳統的な見方によれば師慧能に歸される「頓宗」の勝義の弘通者とされている神會は敦煌で再發見された彼の語録の手筆の断片の中に次のように述べた。

「人が自己自身に於て佛性を見ることを得るのは唯だ良き縁の下に於てのみである。地下水を得るには掘る努力を必要とする。寶石(manā)も磨かざれば清らかでない。涅槃經に曰く、衆生は諸佛・諸菩薩・諸良友の導きのこれらの縁なくば佛性を成ずることは不可能である……。」

又一切衆生が佛性を所有するとすれば、自己に於て佛性を見る衆生とそれを見ない他の衆生とあるのは何故かと或日問われた時神會は答えた。

「それは宛も寶石の様である。寶石は明淨の性を所有するけれどもそれを磨く人がいて初めて明淨である。同様に衆生に覺心を生ぜしめる爲には諸佛・諸菩薩・諸良友のこれらの縁に遇わなければ衆生は自己に於て佛性を見ることは不可能である。」

「頓」教にくみする者にとつては絶対の我々自身に於ける圓滿現成せる見は時間的な・因果的な・或は他のあらゆる縁の埒外に「頓」的な仕方では生じ、完成できない様な仕方であり、佛性を看することは特に必要ではない。頓(梵語では yugapat プラトン派の ex-aipha-ros)という語によつて實在の総合的な理解力と直接・瞬間的・同時に永遠でもある無時間・などの哲学とに結合された救済の全體をひ

つくるめた相を了解せねばならない。即ちそこでは事物が一擧に・直觀的に・無條件的に・變革的にみられている。一方「漸宗」つまり分析的な教えは漸々(梵語では kramavittya プラトン派の ephexes)の手順によつて・あらゆる種類の行爲(道德的祭式的實踐・神祕的な行・智的な學問など、救済の條件となるけれどもたゞ絶対的受動的な經驗のみにはか駄身することを主張しない「頓悟派の人々」がうけがわなかつたあらゆる能動的な働き)の前進的な繼續によつて絶対に向導くと主張する。一面、悟り・救済にみちびく認識・覺(Bodhi)は無始以來我々各人に於て現在である限りに於て「本覺」(foncier)の相の下にみられ、他面覺が實現し「始」める爲に精神を暗くしているおおいから我々の精神を解放することが我々に必要な限りに於て覺は「始覺」(incipit)の相の下にみられる。哲學的にはこれら頓漸の教えは兩者いずれも精神の清淨性それ自體への信に基いている。しかしその本性に於ては清淨な心も「煩惱」によつてけがされている。漸宗はこれらの外から来る不純なものを中心からはらいのける爲に、「鏡を拂拭する」爲に必要な努力を強調する。頓宗は心の本質的な清淨性しか考慮に入れようとしていない。それは不淨性の存在を「たといそれを除く爲であつても」認めることを拒絶するほどである。何故なら清淨性と不淨性との區別は既にまさしく二元論・あらゆる限定を「空」じている絶対の述語不可能性とは反對の相對主義を包含しているからである。若し佛性(Buddhata)、佛になる潜在的な能力、これは一切衆生に生れつきからあり、これによつて衆生は絶対の本質そのものである諸佛の本性を可能性に於てわかっている、或いは絶対が佛の名の一つで

あるから絶対というなら、若し絶対が「永遠に淨清」であるとしたら、それは絶対が不淨や塵埃と異なっているという意味に於てではない、寧ろそれは絶対は自己自身に完全に自己同一であるということである。

このような問題は印度の古典佛教にも親しいものであつた。例えばキリスト紀元六世紀の偉大な教學者無著のものとされている次の詩句の中に表現されているのもそれである。

若し彼雜染あらざらんか、

一切の有身は解脱したるなるべし。

若し彼清淨あらざらんか、

功力無果たるべし。

空性は染にもあらず不染にもあらず、

そは又淨不淨にもあらず。

心は本性明淨なり、

偶來の煩惱によりて染りたり。

(山口益博士譯)

ここに引用した無著の偈の原典は、中邊分別論 (Madhyānta-vibhāva, La discrimination entre le milieu et les extrêmes) と名づけられている。故にこれらの偈は問題の邊 (anta) をなす諸項——即ち清淨と煩惱、絶対と相對——の間の中道 (madhya) から靈感を得ている。壇經の中で慧能の偈と神秀の偈がそれぞれ關するのはこれらの二項にである。慧能は鏡並びに鏡を汚している塵埃の存在そのものを否定する。神秀は鏡を清めて塵埃を拂うために考慮に入れることが必要な程度に於て鏡の存在を認める。この塵という

比喩は、佛書の中國人の翻譯家達の術語表の中で「外から來る煩惱」(gantuka-klesha) にあてられた譯語が「客塵」(gousaies de Passage) という語であるだけになお正しいものとされていた。現象界・その汚れ・その煩惱をさし示す爲の語「塵」は道教の哲學者の古い用語から借りて來られたものである。

ヴェダンタの體系の解釋學者シャンカラは「頓宗」に傾いていたが、彼によれば絶対 (brahman, vṛnan) と合一することにある解脱は認識と關りある事柄であつて作爲の事柄ではないから、我々の側のいかなる能動的な努力によつてもそれに達することは出來ないであらうと主張していた。彼は解脱は我々のアートマンに固より内在しているものだと言つていた。若し我々の無明のために我々には解脱がかくされているとしても、「鏡に固有の輝きが鏡を清めることによつて目に見えるものとなり得るよう」に、「我々自身の努力でアートマンを淨化することによつて解脱が開かれ得ると考へるのは誤りだらう。實際、アートマンはいかなる働きかけの對象ともなり得ないであらう。何故なら對象にもたらされる凡ゆる働きかけはこの對象の變様を引き起すが、アートマンは永遠に不變化であるからである。佛教徒ではなかつたがその思想は佛教の刻印をうけていたこの印度の哲學者のこれらの論説は、キリスト紀元千年頃中國の禪宗のある祖師が頓宗の教理を要約した生彩ある次の詩句の註釋として役立ち得る。

「鏡を拭う、ことによつて人は鏡にあとをつける、

あまりにもたくみなる業は自然のままの玉を台なしにする。」(晉玄九四三—一〇二七の偈)

故に上述して来たようなことがらが、壇經の偈が提起する哲學的・宗教的なディレムマである。このディレムマは決して中國に固有のものではないが、中國人は常にその鋭い意識を抱き續けて来た。八世紀にはとりわけ全ての中國の哲學は「頓宗」と「漸宗」との佛教的論争をめぐつて轉回している。そしてこの争いは數世紀にわたつて中國思想の本質的な或る面 (perspectives) を他の名の下に支配して来たと言ひ得る。従つて *subitisme* (頓宗) *gradualisme* (漸宗) という語はフランス語に採用されるだけののうちがあると思はれる。たしかにこれらの語は優雅さを欠き、更に悪いことにはフランス語の知らない複雑な意味の對立を餘りにも文字通りの意味にしか表現しない。しかし *perfectivisme* 圓成主義 *imperfectivisme* 未圓成主義 或いは *totalitarisme* 全體主義 *évolutionnisme* 進化主義の方がよいということもないだろうから、私はしばらく *subitisme* と *gradualisme* とを使用することにす。

なお、私がここに廣範圍に亘つて研究しようと志しているのはこの教義上の問題ではない。ただ私は壇經の偈の中で重要な役を演じている鏡の比喻をそれにふさわしいように註をつけ、同時に中國的でもあり佛教的でもあるその先行形態を探究し更にアジア外の地域にまでそれと對照するものをさがすことに止めておく。恐らくこのような問題のおし進め方によつて却つて逆にはつきりした形で記憶されるに價する教義上の事實がいくらか現われて来るであらう。

清華學報の論說の中で陳寅恪氏は壇經よりもそれは古くはない禪宗のいくらかの文書をこの鏡の比喻の源として指摘している。しかしこれらの文書はそれ自身、その深い源は遙か遠くに先づ第一に

佛教以前の中國の哲學の中にとりわけ道教の哲學の中に求められねばならないところの流れが後世再び現れたにすぎない。禪と稱される佛教の宗派は印度佛教からと少くとも同じ程度に道教からも靈感を得ている。

キリスト紀元前三〇〇年頃、莊子は自然に反應するが決して自身の意味で爲そうとはしない道家の聖者の無感動・受働性・無情念・無關心を具體的に説明する爲に展々鏡の比喻に訴えている。莊子は次の様に書いている。

「至人は心を用ゐること鏡のごとくである。彼は事物のあとをおくつて行きもせず迎へもしない。彼は事物に應ずるが、それにこだわらない。この故に能くすべての事物にたえてそれに傷けられない。……」(莊子第七)

「聖人の静は(その無情念は)人が静は善なりという意味に於て静なのではない。萬物(いかなる感覺的或いは限定された存在も)も彼の心をかき亂すに足りないという事實によつて聖人の静は明確にされる。静かな水は鬚や眉の毛まで照らす(或はうつつ)ほど明るい。水は平衡がとれると工匠に水準器として役立つ程正確である。若し静かな水の明るさがこのようであるなら、まして況んや精神の明るさをや! 静かなるかな聖人の心、それは天地の鏡にして事物のあらゆる多様をうつす!」(莊子十三)

心が宇宙の鏡である爲には、莊子に従えば心を平靜にすること心を無情念の状態に還かえることが故に重要である。かようにして心はその眞の本性である「天徳」に同化する。清淨にして平靜、一にして不變、無關心にして無爲、心は水に等しい。(莊子十五)とくわ

水は鏡である、しかし水が平靜で外から何らかき亂されないという条件に於てである。同様に聖人は自己に外的である全てから離れることが重要である。

「事物が彼に住まることなくして彼自身としてある者にとつては事物はそのままに現われる。彼の動は水の動の様に(無情念)であり、彼の不動は鏡のそれであり、彼の應するやもの響の如くである。……未だかつて他人に先んぜず常に人のあとに隨う。」(莊子三十三)

感覺的限定の世界のあらゆる多様な雑多性は彼にとつては單一に還元される。彼は變化の眞中にあつてみだされず、死も生も彼の心を動かさない、そしてホラースに於ける如く「よし宇宙が崩壊するとも彼の心を引き入れることは出来ないであらう」。従つて彼の平靜そのものが人々をひきつける。

「人々が自分の姿を映すのは流水に於てではなくして止水に於てである。止水のみが能くその止によつて(水に姿を映す爲に)そこに立止るすべての人々を止め得る……」。(莊子五)

或いは更に、聖に近づく人は誰でも聖の徳をうつすが、しかしこれは人が自分に固有の靈鏡を清めるといふ條件に於てである。そして次の様に鏡上の塵の象徴もある。

「鏡が明かな時には塵がそれについていない。若し塵があれば鏡は明かでない。久しく賢人のかたわらに在る者は誰でも過ちがない。」(莊子五)

莊子のこれらの論題の大部分は淮南子の中に、發展したあからさまなかたちで再び採用されている。淮南子は漢の帝室の一王子が庇

護していた文人のグループによつてキリスト紀元前二世紀半は頃編纂された哲學的試論集である。鏡の比喩は道教的靈感のこの著作の中に常に現われて来る。凡ゆる想、凡ゆる念まで除く無情念アパテイの状態の大丈夫は自然と一體をなしているものとしてそこには敘述されている。

「天を車の蓋とすれば彼をおおわないものは何も無い。地を車の體とすれば彼を運ばないものは何も無い。四季を駿馬とすれば彼の御にしたがわれないものは何も無い。……故に彼は揺れ動くことなくして迅速であり、疲れることなく遠くに行く。道の本質という桿柄を持って、彼は地上の無限の中で遊行に身をゆだねる。世の事柄に能動的に介入するどころか、事柄をその自然な動きの方向に押し進める。存在の千の變形を測り究めようと求めるどころか、全てを本質的な傾向へとたまたらすことを努める。鏡も水も事物との接觸に於ては知性も映そうという意向も必要としない。しかも方圓曲直のいずれもそれらを逃れることは出来ない。響の應するやほしいままにはなく、物を映すや常に同じものが現れるのではない。」(淮南子、原道訓上大丈夫)

莊子に於てと同じく、同時に最高の統治力でもあるこの受働性は無情念による解脱と魂の平靜とを條件とし、しかもこれが魂の自然の状態である。即ち凡そ動搖といふもの情念といふものは全て本來魂には無縁のものである。

「人は生れつき寂である。これは人が天から受ける本性である。事物の影響の下に動が人に於て生ずる。ここに人間本性の破壊が存在する。その魂は現前する事物に應じ、かくてその知は動に移る。こ

の動く知によつて人は事物との接觸状態にもたらされ、かくて人に愛憎の念が生じ、これ故に人は事物を實體的にとらえる。外の方にひかれた知はもはや自分自身にもとることは出来ない。このようにして人に於ては天理がこわされる。道に達した人々は天性を人性ととつてかえるようなことはしない。」(同上)

天は人間の本性であつて、これを賢人は人間の情念によつて抹殺するようなことはしない。實際、この人間情念は自然の全體即ち天理への人間參與の感情^{サンヂヤン}を失わしめる。理という言葉はここでは宇宙の全對の秩序を指し、これは全ての個々の存在を包み統括する。それは殆んど道という語と同義語である。佛敎以前の支那思想の中に於ては常にそうであつた様に、それは靈的・超絶的な本質としてではなく、そこに於て世界の差別が統一される普遍性として、ほぼストア主義の様な仕方であつた。これは一種の絕對に關する受働性である。

淮南子に於ける受働性は故に一種の絕對に關する受働性である。何故なら秩序づけられそれに於て意味づけられる相對的な諸存在に對立したこの普遍性こそまさに一つの絕對である。そして決してこの絕對の道の感情^{サンヂヤン}を失わない聖人は「そこでは、全てがはつきりと見られる、完全に清淨な鏡」に、或いは他の映す表面即ち静かな水に比較される。「本性上水は擔々として清淨である、しかし泥によつて亂される。同じく人間本性も安靜にして寂である、しかし欲望がそれを動搖させうる。」全てのの人々は「天から同じ情^{パレンシヤン}を受けている、即ち耳と眼は音と色を感じうる、口と鼻は味と香りや惡臭を、皮膚は冷暖を。」若し他の人々は精神上的の闇黒即ち「愚行を避け得ない」のに或る人々は「魂の光明」に參與するとしたら、そ

れは人々が「その情念を制御する仕方」に於て異なるからである。……「魂は知性の根源である。この根源が純粹である時は、知性は明晰である。知性は思想の集る場所である。知性が公平である時には、思想は正しい。流れの泡沫に人は自分の姿を映さない。静止した水に人は姿を映す、何故ならそれは寂であるから。人は顔を精練されていなく鏡に映して見ようとはしない。明かな鏡に映して顔を、何故ならそれは擔々としているから。」(淮南子上、假眞訓下、達人之學)

このことは、先づ第一に精練されていなく鏡を直視しこれを磨く必要から出發しなければならぬ、ということを示しているのだろうか？ 淮南子はここにはつきりと頓宗の徒たることを示す、しかもこれを慧能の偈の用語そのもので述べる。「明らかな鏡は塵埃によつて汚されることは出来ない。清らかな魂は嗜欲によつて亂されることは出来ない。外部に散る魂を積極的に働かかけてもとに戻さうと欲するのは根を閑却して枝末を(蘇生させることを) 求めるに等しい。内と外の間にかなる呼應もないのに事物との接觸に入らうと欲することは、この様に(魂の) 神祕的な光を消耗して、耳目によつて認識しようとすることは、灯火を捨てて闇の中に歩むに等しい。それは道の心を失うことである。」(淮南子上、假眞訓下、聖人之遊)

この「魂の光」を、統御術に於ける無情念が取り扱われている淮南子の他の章は鏡の全く受働的な輝かしさになぞらえている。鏡は對象に影響しようとおもふことなくして對象を映す。同様に、すぐれた君主は天運の供する境遇のままに導かれるだろう。「井戸の縁

石をとり圍む柵にもたれて井戸の底に自分の姿を映そうと欲する者は皆、たといその人が物を透す様な視力を持つていたとしても、自分の瞳の影をそこに見出すことは出来ないであろう。しかし若し人が姿を映す爲に鏡の輝きを借りるしたら、寸分までも人はそこに見分けるであろう。それと同様に明君は耳目を勞することもなく又精力心魂を費することもなく事物を到らしめては事物の象を觀じ、事實を來らしめては事實の變形に従い行く。……僦伴の作爲に頼ることなく、道の必然に従い行く。」(淮南子上、主術訓下、御)

無情念の成果である聖人の無私無欲はその判断に全ての人から受け入れられるだけの價値を附與する。「この世間では誠實の人にこそ缺かない。しかし財を管理し富を分配するに當つては分前を決める爲に計算票に頼る。これは公正に關しては思慮を與えられてゐるものよりも無心のもの人を好むからである。この世間では清廉な人にはこと缺かない。しかし貴重な寶を守るに當つては必ずや戸口に棒を固定し封印を確かめる。これ清廉に關しては欲を與えられてゐるものよりも無欲のものを好むからである。ある人があなたの缺點を述べる時には、あなたはその人を怨む。鏡が醜いものを見せしめる時には、あなたはこの鏡がすばらしいことを發見する。」(淮南子下、詮言訓、勝)

故に聖人はいかなる利害心も——もつと適切に言へば凡そ心は何であれ——知るものと知られるものとの間に介入し來らないのである。その知覚は鏡の反映の様に直接である。道德的公明正大の條件は完全な無感動である、いかなる個人の偏差も精神の建設的な公明正大を侵犯して判断を狂わしに來ないから。「太鼓は音によつて

懷されない、この故にそれは鳴り響く。鏡は反映によつて懷されない、この故にそれは反映することが出来る。……聖人は自分自身に分を守つて、事物より先走りすることはない。事柄が到ると聖人はそれを制御する。事物が到ると聖人はそれに應ずる。」

類似的の觀念は水鏡の比喩と共に年代的には莊子と淮南子の間や莊子に近く位置している他の一人の哲學者・荀子(はほ三〇〇—二三〇)にも見出される。あまりにもとりいそいで解釋された數節や若干の用語に基いて、人は荀子を合理主義者と見做そうとした。次に引用する句は荀子が莊子に近いことを示す。それは彼の名を冠している著作の主な章の一・解蔽と題されている章の拔萃である。これは精神を壅蔽し「大理」・即ち個々の存在をそれら相互間の關係に於て支配し説明することの普遍性・「に盲目」にする一面的部分的な見方を精神からとり除くに特有な方式の説明である。人間精神はそこでは水盤の水に比較されている。若し水盤がまつすぐ置かれ人がそれを動かさないとしたら、不純な部分は水の下方に沈澱し、水の上部は「ひげや眉の毛にいたるまでそこに見え皮膚の組織さえもそこで檢することが出来る程」純粹であり明らかである。しかし微風が水面をよぎると直ちに底の不純な部分は動き始め、表面はもはや人間全體の正確な像をそこに辨別さえもしない程混亂して來る。「同様に精神も、若しそれが理(Logic)の感覺によつて導かれ純粹性が養われれば、眞偽をきめあらゆる疑いあらゆる問いを斷つことが出来る。しかしたとい僅かでも外の些細な對象によつて引離されると、精神の平衡は外にひりずりこまれ精神は内的にひつくりかえされ、最も粗大な特徴さえも判断することが不可能になる。」

以上引用された佛教以前の時代の全てのテキストに於けると同じくこのテキストに於ても、混亂なく、この時代に中國に於て絕對について形成されていた觀念である善く秩序づけられた全對性の相を見失ふことなく、外的世界を知覺する状態に心を置く爲に心を純化する事が問題となつている。吾人はそこにも壇經の用語の大部分を見出す、即ち鏡、塵埃、更に掃わんとする働きをも譴責することに至るまで。しかし人間にとつて自己自身の中に本來的に靈的な清淨性・内在的な絕對を再發見することはそこで問題になつていない。このような觀念は古代の中國人には缺けていた。唐代の二人の禪師が採用したこれらの用語の新しい意味はインドに・佛教に由來するものである。我々は道教に壇經の偈の源のいくつかを發見した、他の源を佛教に探してみることが必要である。

そして事實、鏡の比喩はインドにはよく知られている。佛教の外に於ても、ウパ、ニシャッドの比喩像の目録の中にそれが現われるのを見る。本當をいえば鏡の比喩はそこでは像と名づけられる形では常には現れない。ウパ、ニシャッドの全系列の中で、アートマンは鏡或は目の中の映像に、影に、こだまになぞらえられている。しかしそこで問題になつているのはアートマンの低次概念だということを示す原文はよく特記している。即ちスナール氏（チャンドギヤア・ウパニシャッドの佛譯者）が言う様にそれは「映像としての靈魂」である。これらのテキストは明かに、キリスト教が「顔をあわせての」(faciale) 認識に對置する神の「光りを介しての」(speculaire) 認識としての絕對の間接的な「反映された」認識に關するのではなく、大部分の原始民族に於て人間の映像をその眞の人格その「靈魂」

としてとらしめる考えから未だ充分離れていない靈魂についての概念に關する。しかしながら初期のものとして通つているウパ、ニシャッドの「塵埃」と類似の精神で塵埃にまみれた鏡の比喩に訴えている。それは最高のアートマンをその純粹な本質に於て實現することを目指すヨガが問題になつている章節に於てである。

「塵におおわれし鏡も

清むれば火の如く輝き出づと同じく、

アートマンの本質を究めし者は

煩慮からの解脱てう目的をとげぬ。」

さて今や佛教文學に移ろう。これは鏡の比喩を種々の目的に利用する。最も屢々、鏡の中の映像は、幻影・蜃気樓・夢・影・こだま・水中の月・同種類の即ち絕對そのものではない全てのものが有する幻覺的な性格をもつた他の現象などと共に分りやすい説明の一つである。小乗に於ては、物質的 (rupa) 或いは有爲 (samskrita) である限りの感覺的なものがとりわけそれにあたるものとされている。大乘に於ては、特に所謂空性派 (shūnyavāda) に於ては、萬「法」・全ての存在が例外なくそれにあたる。というわけはこれらは全て固有な本性の「空」なものであり因縁のからくりの産物にすぎないから (大智度論)。唯識派 (vijñānavāda) は映像のたとえをもつとはつきりと限定された現象のカテゴリに留保する。それは相對的なもの或は「依他起」(paratantra) という肩書に從屬する即ち外的條件に依存する (識 vijñāna の) 對象を映像になぞらえる。けだしこの學派に於ては「依他起」は我々の心の單なる産物である「妄想」にも、それ自身に於て眞實な唯一のもの「絕對」にも

等しく對立する。映像は實際ある對象ではないが、それにも拘らずそれは知覚され、映される對象の實在性にこれに依存する程度に於てあずかる（無著、攝大乘論）。「それはある、しかし實在ではない」とこの學派の經論の權威者の一人はいう。（大乘密嚴經、ラ・ヴァレー・ブッサン譯「安慧造唯識三十頌釋論」による）

佛敎的解釋は鏡中の映像の・映像に認められ得る實在性の程度の・その隱喩的な價値の・分析を非常に遠くまで押し進めた。無著は自分の觀念論者としての主張を（「一切唯心」、「一切唯識」）確立する爲に、神祕主義者の心が三昧の状態にある時彼自身によつて氣づかれる心象をとり扱つた佛典を引用する、これは極端な従つて典型的な場合である。これらの、心象はそれを知覚する思惟と異なりや否やと無著は自問する。心象は思惟とは異ならない、そして外の對象の存在を含まない、これがその主張である。若し思惟が見る思惟と見られる思惟との二重の相の下にあらわれるとしたら、それは見える物が鏡の清淨な圓の中に映され、物と映像とが區別されるものとしてあらわれるということに同じである（攝大乘論）。無著の兄弟である世親は、感覺的世界の存在の主張（「一切は存在す」）を辨護する著作の中で、二つの事實ある物にとつては同じ場所に存在することは物質的に不可能であることを口實として映像の非存在を證明することに専心する、即ちただ鏡と映される物のみが事實存在し映像は幻影の様な知覚にすぎない（ド・ラ・ヴァレー・ブッサン譯俱舍論）。

空性派に屬する他の一人の學匠は映像に關してはこの學派の特徴である辨證法という手段を行使する。彼は言う、映像は鏡によつて

も顔によつても鏡を支えている人によつても産出されない、しかもそれは因縁の産出に從屬している、何故ならそうでないとすれば鏡や顔がなくてさえそれは永遠に存在することになるだろうから。同様に認識される全ての物、萬法はそれ自身によつても他によつても産出されない。しかしそれにも拘らず因縁に從屬している。實際には、認識され得るものは「空」であり佛敎者でない人々のみがこれに欺かれる、丁度あたかも愚者のみが映像に欺かれる様に（ラ・モット譯大智度論）。

中國の禪宗（先づ最初には「楞伽宗」と呼ばれていた）の靈感の主要な根源の一つである楞伽經の中では、知覺的な認識も亦實際の對象であるかのように思われている像を映している鏡になぞらえられている。鏡の中の影像の様に、精神は己が見出す對象の中に映される。

「鏡中の像の現すと雖も

實に非ざるが如く、

一心も、習氣の鏡中に映さるれば

凡愚は二有りと見るなり。」

この様に鏡のたとへは特に佛敎徒にはその敎義の特徴の一つである經驗的に與えられたもののこの様な人を困憊さす分析に於て武器として役立つ。しかし若し佛敎徒が相對的なものの基礎を掘りくずすとしたら、それは絶對を相對からよりよく分離する爲であり、絶對をその純粹な状態でその言詮不及の自存性に於てよりよく引出す爲である。そして「頓宗の徒」の靈感は當然大乘佛敎にも見出される。従つて佛敎のテキストは鏡の比喩が道敎の哲學者或いは中國

の禪宗がこれに賦與する價值により近い他の價值で使われる場合をこと缺かない。既に小乗の經論の傳統の中で最も尊ぶべき記念碑の一、大般涅槃經は解脱した聖なる聲聞を法、即ち佛教教義の鏡と定義している。大乘に於ては、唯識派は感覺的認識能力の一種の基礎として阿陀那識という能力を主張する。この役割は感覺的なものを自己のものとして心の奥底に藏しこみ、かくてこれらの「種子」を對象化された認識の能働的な作用に結實させることによつて、或る條件の結果新しい知覺が生じ得る所に存する。佛教者の解釋はそこにアトマンの反響を認めることをはばかる。しかし佛教徒の眼には最もくらしい外道と見える危険をおかして吾人は次の様に自問することが出来る。「阿陀那識」は嚴密に偽裝された、相對主義者の正統思想を生かす爲に必要な全ての用心を以て佛教に再導入された、一種の絕對を表現してゐるのではないかと。「阿陀那識」は所謂知覺作用の中には介入しない。吾人はそれを自身は映像に變ることとはなく、映像がそこに留められる鏡に比較する、即ち淮南子に於てと同様に像を映す鏡の能力は完全無缺のままである(ラモット譯解深密經)。

他の觀點から、同學派は認識の形而上學的 (gnoseologische) な徹見の欠乏を、そこに現われる顔を明了に映すことの不可能な鏡に或いは波立つてゐる水に比較する。同様に精神が絕對を認識し得る爲には精神は訓練される、(修類福業事 dhāvanā-maya 「訓練によつて形成された」) ことが必要である。この最後の主張は漸宗の徒である。

吾人は猶この學派に我々の好奇心をそそる教義を發見する、即ち

佛に特有な神智の四態でその第一は「大圓鏡智」(Adarsa-jñāna) という名をもつてゐる。それは一切智の一形態である。「大圓鏡智」は全ての認識されうるものが時間空間の限定なく可能な誤謬もなく佛の心に不斷に映されるということに存する、しかも諸佛はそのいづれも忘れるということは決してあり得ず、又この認識されうるものが知覺的な過程によつて諸佛に現在するとか諸佛の永遠に清淨な本性がこの認識されうるものによつて何らか影響を受けるといふこともない。一切衆生が認識の對象特に善い・救済を得させる様な性質をもつた對象が映像の様に現れるのはこの鏡の中に於てである(シルヴン・レヴイー譯大乘莊嚴經論、ラモット譯攝大乘論、ド・ラ・ブレイ・ブッサン譯悉地)。故にこの意味に於て諸佛は諸存在の心が見る様な世界の原因と見做され得る、これは佛教徒が常にそれについては非常に敏感なることを示した批判即ち創造神の存在を信ずることの非難にこの教義をさらした。キリスト紀元第四世紀より以前にインドに於て證されたとは思われない「大円鏡智」は或る西洋の教義のことを思い出させる、以下そのことが暗示的に述べられるであらう。

ここに目を着けることは西洋世界に調査研究を擴張する爲の口實或いは移動に役立つであらう、西洋では靈鏡の比喩は中國或いは印度に於てよりも少い役割りを演じはしなかつた。イスラムのこともここに述べなければならぬだろうが、私は一〇五九年から一一一年まで生きていた神祕哲學者、アル・ガザリー (Al-Ghazzali) の數節を引用するに止める。「鏡が酸化されるればそのさびは表面を覆い輝きをにぶらせ我々の像がそこに印されるのを防げる。通常鏡

は像を受けそれをあるがままに映すことが可能である。故に鏡をその状態に戻そうと思う人は拭くことと磨くことの二つの仕事を遂行せねばならないだろう、即ち存在してはならないさびをとりけること、鏡を人が再現しようと思う対象の眞前に置くこと。この様にして人間の魂はあらゆる機會に眞なるものの眞前に置かれ得るような鏡となる能力を持つている。像や鏡と同様に、魂は或る意味では眞なるものと一になるほど、(もつとも他の意味ではこれと區別されたままでいるけれども)、眞なるものの刻印を受けるであろう。この能力は天使にあつては永遠に現勢の状態にある、あたかも素より特徴ある仕方であつては、この能力は潛勢の状態に存する様に。しかし人間にあつてはこの能力は潛勢の状態に存して現勢ではない。若し人が自分自身に對して闘うべく努めると、人は天使の地平に達するであろう。若し欲望に屈して魂の鏡の上にさびを集めることになる原因を依然としてひき起し續けるなら、眞なるものを映す能力は完全に失せるであろう。「アル・ガザリーは漸宗に與する徒である。「鏡の表面がさびで覆われる時には、鏡はいかなる像も受けない。しかし鏡が像の眞前に置かれる時又磨く人がその仕事を始める時には、像は漸々と映される。……(被造物にあつては)靈性は或る與えられた瞬間に生じこの瞬間より以前ではない……、何故なら心が像を受けるに充分なほど未だ磨かれなかつたからである。」

ここに既に吾人は西洋的環境の中に移動することは明らかである。さびの比喩はプラトン主義者的であり、またギリシャ教會の教父達にあつても發見され、その幾人かは亦唯天使にのみ神的形像の

視覚を興える。アル・ガザリーは人間の魂にとつてはそれとして眞なるものの方へ向うことの必要を強調し、又他の個所では心情の鏡の中への神の美の反映について語る。彼が靈感を受ける源は古代ギリシャ或いはキリスト教的なものである。

プラトン哲學に於ては、感覺的現實は彼の目には理想的模範の影・こだま・反映にすぎないが故に、比喩に・像の概念に出會うのは期して待つべしである。とりわけ吾人は鏡の比喩をその眞偽性が問題になつてゐる對話・第一アルキピ、アドに見出す、この書はヘルメティズム(譯者註、新プラトン主義者やキリスト教徒がエジプトの非常に古い王と見做してゐた Hermetes Trismegiste の書は中世を通じてよく研究された)と新プラトン主義に於ては仲々好運に恵まれることになつたし、又他のギリシャの著者達がインドのバラモン達のものとしていた或る觀念を人はこの書に於て持上げた。この對話に於てソクラテスはアルキピアドにデルフォイの神託の公式——汝、自身を知れ——は自己の魂を知る意味に解されねばならないと教える。しかしいかにして自己の魂を知るべきか? 自分自身を見る爲には鏡に或いは鏡に等しい他人の瞳孔に頼らねばならぬ。ソクラテスは更に續ける、自分自身を見る爲には目は他の目を看ねばならない、そしてこの目に於て目に固有の能力即ち視覚が宿る部分を見ねばならないと同様に、魂も自分自身を認識しようとするなら他の魂を看なければならぬ、そしてこの魂に於て智慧・認識・思想が宿るこの「神」的部分を看ねばならない。この様に魂の神的なものの中に自分を映すことによつて、人は自分の固有の魂の中に神を發見するであろう。即ち自己自身を知ること故に神を自己の心の

中に發見することである。ユゼーブ (Eusebe 譯者註、二六七一—三四〇、有名な教會史の著者) によればここには批判が一致して新プラトン派の書人れを認める一節が挿入されている。しかこの節は我々の注意をひく。又曰く、眞の鏡は目の鏡よりより明らか・より純・より輝いているのと同様に、神は、魂の最も良い部分それ自身よりも純粹でありもつと輝いている。即ち神は人間の事物の最良の鏡であり、我々が我々を見且つ認識することの出来るのは神に於てである。これはプラトンのテキストの超越論的な意味へ向つての發展であり、神を人間の魂の外に置き幾分か諸佛の「大圓鏡智」に似た仕方て神を人間に提供された鏡とする。

しかしながらプロチノス (二〇五—二七〇) は鏡の比喻を人間の魂と神或いは絶対との關係を分り易く説明する爲に利用したとは思われぬ、少くともアルキビアドがこの比喻を採用する意味に於ては、エンネアデスは質料に觸れこれに形相を與える魂の低次の部分を理想的或いは叙知的世界のあたかも鏡の中に於ける如き映像とする。ここで論議されているのは鏡の非實在的な相である。プロチノスは質料に凡そ存在の分與は何であれ眞の實在性は何であれ拒む。彼は次の様に書いている。質料は「他の幻の中に於ける幻にすぎない、丁度あたかも對象が位置している場所とは違つた所に現れる鏡に於ける様に。外觀では鏡は對象で滿されている。しかし全てを持つて、見る様に見える、何も含まない……」。この映像は夢を見る場合の様に、水の上に或いは鏡の中に映る像の様に、質料を何ら働らきを受けないままにして置くことは必定である。」ただに質料は存在を受けないのみならず、存在の像を我物とすることも依然として不可

能である。ただに質料に映される像が假象にすぎないのみならず、少くとも一形相である鏡とは異なつて質料は自身形相ももたない。故にプロチノスがそのみが存在を所有する精神界に絶対に異質的な感覺的なもの・質料界の非實在性を分り易く説明する爲に鏡に頼るのは、佛教徒である著作家達の大部分の仕方と同様である。しかし乍ら他の個所では、プロチノスは叙知 (ヌース) と質料 (ヒュレー) との間に一種の連結符を認める、即ち靈魂 (プシケー) である。これはヘルメティスムに於ても同じく證明されている神話に從うと「宛かもデ、イオニソスの鏡の中に」見るかの様に自分の像をこの下界に見て質料の方にひかれ、上からこの像に向つて飛躍する。しかしここに關係があるのは靈魂の中間的部分にすぎない。靈魂の高等な部分には精神界にとどまつている。

キリスト紀元第一世紀のユダヤの哲學者アレキサンドリアのフィロンはその大いなる體系を創世記のテキストから引用された像の概念即ち「我儕に われら 象りて我儕の かたじけなく 我儕人を造り」の上に建設する。そして鏡の比喻は恒に彼の著作に現われる。大部分の場合超感覺的なものを「謂わば鏡の中に」即ち間接的媒介的な仕方で見ることが問題になつている。かくて人間の精神は神を事物の鏡の中に見る、魂は「祕密」を言葉の鏡を通して觀想する、等々。

近世の解釋が鏡が問題になつてくるキリスト教徒のテキストを普通結びつける様に思われるのはこの流れに於てである。「それ御言を聞くのみにして、之を行わぬ者は、鏡にて己が本來の顔を見る人に似たり。己をうつし見て立ち去れば、直ちにその如何なる姿なりしかを忘る」とヤコブ書 (1, 23) に言う。「本來 (Original)」はキ

リシヤ語の原典では起原 (genesis) となっている、これにラテン語譯聖書は生來 (nativitas) をあてている。ここで問題になっているのは人間の本來の顔即ち人間にあつて神の「像」としてあるもの、そして人間が御言 (みことば) (ロゴス) の鏡の中に、即ち言葉聞いて、再び見出すものであると人は想像することが出来る。しかしこれらのテキストの主要事は聖パウロが「光を介しての」視と「顔をあわせての」視とを區別していることである。「今われらは鏡をもて、謎のごとくに見る。然れど、かの時には顔を對せて相見ん。今わが知るところ全からず、然れど、かの時には我が知られたる如く全く知るべし。」(コリント前書13、12) 神の「顔をあわせての」視は未來の生に保留されていた、或いはせいぜいこの世の生に於ては例外的な存在にのみ許された。通例この世に於ては人は神を反映として、謎の様な且つ部分的な仕方で「光を介して」しか見ない。福音書が「幸福なるかな、心の清き者。その人は神を見ん、」(マタイ傳5、8) というのは未來についてであり、ヨハネ第一書(3、2、3) によれば「主の現われたまう時われら之に肖んことを知る。我らその眞の状を見るべければなり。凡て主による此の希望を懐く者は、その清きがごとく己を潔くす」るのは未來についてである。この潔めは「鏡上の塵埃」の潔めではないだろうか。他の箇所で聖パウロは言う「我等はみな「面帕なき」(塵埃なき) (靈の) 一面に主の輝きを映し、輝きより輝きにすすみ、御靈なる主の業によりてのごと主と同じ像」(主の像我等に映さると同じ) に化するなり。」(コリント後書3、18)

聖パウロの言う二つの視・「光を介しての」視と「顔をあわせての」視との對立については世紀の經るにつれて龐大な解釋がたられて來た。超越についてのあらゆる問題が登場した。鏡の比喩が再現するテキストも同様莫大である。「像」や「似姿」(resemblance) についての創世紀の章句についても同様である。私の専攻範圍にはない極度に錯雜した問題についての教父達や教會の博士達の意見をまとめることを私は試みはしないであらう。私はもう既に私の研究には不案内な領域で餘りにも冒險を試みすぎた。しかし乍ら、私が讀書のつれづれに於てもなくノットしたこの比喩の例、それもその中國の・佛敎的適用をよりよく理解する爲に役立ち得ると私に思われた例をいくつかとりあげて見ようと思う。

ギリシヤ敎父學に於ては、大部分の著者は像と似姿、*ikon* と *homoiou*s の間を區別する。第二世紀には、イレネー(譯者註、リオンの司教) は、エイコノンを全ての人に共通な神の生來の像とする。ホモイウシスはキリスト教徒に認められる神的類似である。アレキサンドリアのクレメンヌ(ほぼ二一五年没) は神と人間の間を言葉で介在させる、即ち人間の精神はロゴスの像としてあり、神の像としてあるのは、ロゴスである。しかしながら聖パウロとは反對に、クレメンヌはこの世の生から「顔をあわせての鏡なくしての」見神、神的認知力による純化と結合していて彼が頓的な性格を附與する見神を認めた様に確かに思われる。「人が突然燈火を宴會の部屋に持ち込む時、會食者は先づ驚き目がくらむ、しかし段々と彼等は燈火になれ、理性を用ひ彼等は歡喜に満たされる。」この見神はまた永遠の觀想である。クレメンヌは頓宗の感覺をもつていた。し

かし彼は漸宗の徒の觀點をも看却しなかつた。煩惱から自分を淨めた人のみが神的^グ、認知力^ク・神の認識に到達し得る。(神の)像が心に立てられる爲には心は清淨で凡ゆる惡徳から解放されねばならない。信仰は「無活動孤獨」に止まつてはならない、それは探究を伴う。

第三世紀のオリゲネスにとつては、人間に於ける神の像 (image) は人間に「頓宗」的な仕方^で、生れつきのものであり、一方似姿 (resemblance) は「漸宗」的な努力による) 人間の自由な活動によつて獲得せられねばならない。第五世紀には、フォーティケのディアドークは像と似姿の間に潛勢と現勢との關係を樹立した、即ち像は將來の似姿を我々に希望せしめる「抵當」である。この似姿はディアドークが洗禮と同一視している淨化に依存する。洗禮によつて「神の恩寵は神の像の輪郭に適應する。」既に第四世紀にアタナシウス(譯者註、アレキサンドリアの教父、ニカイア會議で活躍した)はプラトン主義のしみこんだ用語を用いて淨化を強調した。彼の青年時代の二つの論文の中に次の様に彼は書いた。神に還歸する爲には人間は感覺的な事物を欲望することによつて一身にあつめたけがれを自分の心から除き、「魂を汚している罪の汚點を拭い」、「魂にとつて外的である全てを拂いのけるに到るまで我が身を洗わ」ねばならない。かくて、神の像として作られている魂は再び一・純化状態・輝くものとなり、自己自身に於て宛も鏡に於ての様に^{ゴス}、御言を・父の像を見る。「外的」(to allover) という言葉は梵語の *agantuka*・支那佛敎の「客」塵を想^ら起^させるが、これはプロテノスにも見出される。

しかし鏡の比喩が我々にとつて最も興味深い發展をとげるのはとりわけカバドキア學派の最大の代表者ニユッサのグレゴリオス(三三七—四〇〇)にあつてである。キリスト敎思想及び神祕思想の形成に於ける彼の役割は最近の諸論作によつて浮彫りにされた。敎義問答の著者は神の像と神の似姿の間に差別をつけない。彼はプラトン主義のやり方で一種の「頓宗」から出發する。若し人間が神の像としてあるとしたり、それは人間の本性そのものの上からである (kata physis)。人間は知られざるかくれた神を自己の内にもつている。回心は人間の本來の状態への還歸であり復原である。「人間を自分の像として作つた造物主は全ての徳の種子をこの模範的な存在の本性の中にまいた、かくていかなる善も外部からはもぐりこむことは出来ない。そして我々が欲するものに達する方法は自から善を我々自身に與えるより他にはない。」この爲には全く否定的な努力・情念の純化に頼れば充分である。「情念の動きから自由になると……、魂は自己自身の中に身を引き、魂がその本性に於てあるがままに徹底して自己認識することが出来る。そして魂は自己の固有の美の中に宛も鏡の中に像として、見る様に原型を觀想する。」

故に靈鏡の淨化が問題になる。「心は、そこに現れる對象の刻印によつて或る形を受取る鏡の様なのである。精神に従屬している自然は精神に密著し、自然の間近かに位置しているこの精神の美から宛かも自然が鏡の鏡であるかの様に自身莊嚴を受ける。……しかし自身形相も構成も有しない質料がそのいびつさをあらわにする時には、それは自然の美を破壊し、自然の媒介によつて質料の醜さは精神それ自身をないがしろにし、かくて人は精神にもはや神の像の

刻印を見ない。そして宛か、鏡が凡ゆる善の觀念にその後天的な面しか呈さない様に、精神は善の光輝の顯現を押しやり、質料のもつ不整合しか自己の中にかた作らない。この様にして悪が生れる。」そして鏡の比喩が壇經の用語を想い出させる用語でここに介入し来る。

「一片の鏡のさびを石で清掃した時には、たとい少し前鏡が曇つていたとしても、それはそこに太陽の光を反映し光線を送り返す様に、同じく主が心と呼ぶ内的人間は自分の美の上に塗られたきたなくするさびをとつてしまふ時には新たに原型の像を受けるであろう。」

プラトン主義にとつてと同様、グレゴリオスにとつて悪は我々の眞の本性につけ加えられた一要素にすぎない。彼は言う「自己にとつて外的 (to alioquin) であるものに執著しない爲に、各人は自己の周りにあるものから正確に自己を判別せねばならない。……人間本性に固有であるもの即ち御言の方へ向う人は御言でないものを輕蔑するであろう。……神の像としての人間は人間の本質の部分として情念の生活を元來は有しなかつた。情念は後ほどつけ加えられたものであり、魂の神的形相の美・原型の像として作られた美は罪によつて曇らされた、宛かも鏡がさびによつてそうである様に。」情念の缺除即ち無情念は神の太陽を反映する清淨な鏡になぞらえられる。

グレゴリオスは未だプロチノスほど漸宗の徒ではない。プロチノスに従えば「再び美となり魂が嘗てあつた状態に今もある爲に自己を洗い自己を清めることは、外的要素 (to alioquin) がつけ加わつたことによつて醜惡となつた魂にとつては一つの業 (ergon) である」のであるが、グレゴリオスは次のことを重要視する。「魂

が嘗てあつたもの、即ち神と似たものに再びなることは我々の業 (ergon) でもなければ人間の能力の作でもない。我々が創られた最初から我々の本性に神の自由と似たものたる恩寵を付與したのは神の自由性の仕わざである。」創造者・恩寵・似姿の概念を別にして考えれば、異教徒の哲學者とそのキリスト教徒の反對者との間には神秀と慧能の論争が存しないだろうか。

グレゴリオスは神は正常の認識 (ratio) によつて対象として知られることは出来ないと言張する。それは神が恩寵によつて魂に顯現する程度に於てのみ知られ得る。即ち「至福なる者は神について何ごとかを知っている者ではなくて、自己自身の内に神を所有している者である。……神の國汝の内にありという言葉によれば、自己自身の心をあらゆる被造物から淨化した者は自己の固有の美の中に神の本性の像を見る。」従つて鏡の特性は、それ自身では何でもなくて、鏡が向う対象に適合すること、即ち中國人の言う対象に「應ずる」ことである。「人間本性はまことに鏡に似ている、それは人間の意窓が映すものの形をとる。罪に背を向けて人間本性が御言によつて淨化された時には、人間本性は太陽の圓い表面を自己に受け、自己に現れるまさしくその光で輝く。(グレゴリオス)」

受働性のこの教義の中に、キリスト教の註釋家達はニッサのグレゴリオスの大革新・「プラトン主義の用語の再流出の下にプラトン主義を完全に變形し」そこにグレゴリオスが被造物と懸絶した超越的な神の概念を導入したこと・神が我々に提供しそれに我々が答えるか否かは我々の自由に残してある恩寵の概念となどを見る。吾人は亦彼を他の相の下に、中國的な寂靜主義・「無爲」の相の下に見

ることも出来る。……

今日吾人はディオニュシオス・アレオパギタの作品の中にニッサのグレゴリオスの強い影響を認める方に傾いている。彼は五世紀の終りの人と時期を見做され、人も知る如く、東方並びに西方の全てのキリスト教神秘主義に今度は彼が深い影響を及ぼした。神の比喻はディオニュシオスにあつてはニッサのグレゴリオスを想い起させる様な條件に於て示されている。私は中世・近世の文學の中にこの比喻を追求しはしないであろう。大部分の著者は聖書や教父哲學などの源から受ける主題に潤色せしめるにすぎない。だが勿論屢々獨創的な動機が潤色に混入し来る。それはとりわけ十四世紀頃キリスト教の中に近世の黎明を告げる徹底した新プラトンの神秘主義哲學の大なる再現に發する場合である。リュイスブレック（一二九三—一三八一）は神の像の教義並びに聖アウグスチヌスによるその完成から三位一體の基礎に立つ典型的な大哲學を引き出すが、そこには鏡の比喻が繰返し／＼再現する。彼は創造を神の視とする。「被造物は時間の中に創造される以前に永遠として生れる。神は自己自身に於て自己の中にある諸觀念に従つて別々に被造物を視且つ觀想した。……」意味深い書名を有する永遠の救済の鏡の中で、神の叡智はそれ自身、宛かも諸佛の「大圓鏡智」の様に、鏡になぞらえられている。「我々の魂の高等な部分^{ハイアライム}は神の生ける鏡の様なものである、神はそこに自己の永遠の像を刻印しいかなる他の像もそこに来ることは出来ない。……像・秩序・形・理性に關して神がその叡智の鏡の中にそれぞれ區別して認識する全てのこと、全てこれらは眞理であり、生が神自身である（限りに於て）生である、何故なら神

に於てはその固有の本性しかないから。」

翻譯によつて多かれ少かれゆがめられた引用文をこれ程多く利用した後、このとりとめのない調査の終りを完うする爲に、十七世紀の二つの偉大なフランスのテキストを引用する喜びに私は抗い得ない。第一はずぐれた實踐的な婦人でもあつた讚嘆すべき著述家、受肉のマリア（一五九九—一六七二）のそれである。彼女の祈禱の状態を述べたものの一つの中に彼女は次の様に言つている。「私が沈潜した神性のこの偉大なる深淵の印象と、私の虚無と私の不純とのそれに劣らず生き／＼とした印象とを私は常にはつきりと感じていた。私の魂はこの偉大なる全者の中に自分の姿を眺めた、宛かも魂を汚す不完全の最微粒子にいたる迄魂が自分の全ての缺陷を見出す非常に淨らかな鏡の中に映すかの様に。そして神によつて淨化され焼かれなぐさめられる爲に、魂を謙虚ならしめ出来るだけ魂をして自己の神の中に身をかくさしめたのはそれである。」神の前に於ける被造物の受働的な謙抑がより單純なより感動的な用語で表現されたことがあるだろうか。

そして最後にフェヌロンの聖人の内的生活に關する格率の説明の一章句を引用する、この著作はその出版の二年後、つまり一六九九年に寂靜主義として非難された。「揺り動かされた水は明淨でもなく、近くにある對象の像を受けることも出来ない。しかし平靜な水はいわば鏡の清淨なガラス板の様になる。これは種々の對象のあらゆる像を變改することなく受け入れ、しかもそのいづれをも固執しない。清淨にして安らかな魂も同様である。神はそこに自己の像並びに神がそこに刻印しようと慾するあらゆる對象の像を刻印する。

全ては刻印され、全ては消える。この魂はいかなる固有の形も有しないが、しかしまた恩寵が與えらるゝとあらゆる形を有する。……この段階の人は言うことが出来る、『私はありとあらゆるものに全として作られている』と。この魂には何も残らない、そして神が新しい印象をなそうと慾するや否や水中に於ける場合にすべては魂に於て消える。』

まるで莊子か或いは中國の或る佛教の寂靜主義者キネタイストを讀んでいるかの様に人は感じないであろうか。フェヌロンが自己の思想の根據として引合に出したギリシャの教父達（この人達は近しい關係にあつた新プラトン主義者としてインド思想——尙これ自身は西洋の思想に借りがあるかどうかは疑わしい——の影響を蒙つたということはある）を通じて、フェヌロンと大乘佛教の間に（しかし佛教以前の中國について何を言いえようか）遠い起源を通じていくらかの歴史的な近づきが可能であるということ、人はこれを夢想しても私はいちとと思う。……私としてはこの小論をなすにあつていかなる歴史的問題も提起しなかつた。人はそこに若し欲するなら比較論を、或いはもつと簡單には中國の哲學的な比喩の説明を中國の並びに中國外の平行現象と、特に我々に親しい「鏡」中の「映像」とつきあわせて、適確にする試論を見られんことを。これらの平行現象の間には勿論多くの差がある、何故なら像は祭禮と同じく最も種々の利用に適し得るからである。或る人々には鏡の映像は現象界の非實在性を分り易く説明するのに役立つ。他の人々にとつては反對に清淨な鏡は人間にその理想像を反映させる絶對者の様なものである。或いは、對象によつて汚されることなく對象を忠實に反映すると

いう鏡の有する特性は、人間の情を入れず直接な仕方では現實をつかむ賢人の無情念に比較される。これらには要するに鏡の、一は能動的な他は受動的な二相である。彼らのうち大部分は鏡を明淨にする爲に鏡を清掃せねばならぬ必要性に心うたれ、この清掃を人間精神の淨化になぞらえる、人間精神は清淨性を映し得る爲には情念から淨まらねばならない。曇つた鏡は眞なるものを不完全な間接的な仕方ではしか認識しない不純な精神に等しい。以上の要約は完璧からは遠いものである。しかし人間の想像力の使う方便は要するに穩健なもので、こんなにも雑多な文書の間で或る點でお互いに啓發しあい得る爲に共通な表現がかなりあると私には思われる。

譯者 解説

ここに譯出した靈鏡 *Le miroir spirituel* はスイスのバーゼル大学の *SINOLOGICA*, Vol. I, 1948 にのせられたものである。著者のポール・ド・メヴィル Paul Demiéville 教授はパリのコレージュ・ド・フランスで支那學を擔當してこの數年來禪思想史や臨濟錄の精密な講義に精力を傾注しておられる老碩學であり、コレージュ・ド・フランスは嘗てガッサンデイ、ミシュレ、クロード・ベルナル、ルナン、ベルグソン、ヴァレリーなどフランスで最もすぐれた學者がその講筵を賑していた由緒ある學校であるだけつけ加えておく。くわしくは大乘禪三十六卷第六號や禪文化十七號にのせた拙文を参照されたい。

教授がこの論文で試みられたことは、末尾にも述べてある如く、禪の五祖弘忍下の慧能神秀の間にかわされた偈に用いられた鏡の比喩が、中國の傳統的な道教や儒教にも、印度佛教やヴェーダンタに

も、アラビヤのイスラム教にも、ギリシャ文化とキリスト教の傳統をもつ西歐にも、同じ様に見出され、お互いに解明し合えるということ。教授の關心は禪思想を他の諸々の思想と比較してその特異性を明かにしよう（日本のこの雑誌の讀者は自づとその下心を以て讀むかもしれないから豫かじめ注意しておく）ということよりも、寧ろ鏡の比喩が古今東西の文化形態を通じて種々の違つた意味を帯びながらではあるが等しく見出されるということ——つまり差別より一般——にある様であるが、私はこの論文によつて種々の貴重なヒントを得る。實際、慧能と神秀の偈は禪宗史上に於ても問題を豊富に提供した偈であるが、これもつと廣く宗教哲學の問題として世界の學者が色んな角度から論じるに價する深さと廣さを含んでいると思う。

一、先年世界宗教史學會の會合が京都の南禪寺でもたれた折、參會の西洋の宗教學者より柴山全慶老師に禪と西洋神祕主義との異同如何の問題が集中したと聞いている。これは西洋人が一番聞きたい所で、緒方宗博師がパリの佛教會で講演された折も、ソルボンヌで哲學第一講座を擔當しておられるジャン・ヴァール教授が、禪で多は一に歸すといつた場合の一とプラトンの善のイデアやカントの意識一般との相異を原文をあげて尋ねておられたことを思い起す。この「禪思想の世界思想史上に於ける位置づけ」という課題は、哲學的に或いは藝術的に或いは心理學的に色んな角度から検討すべきであるが、教授はここに一つの實證的な方法を示された。つまり禪書に現れる基本的な用語（ここでは鏡の比喩を用いて頓漸の問題）をあげてそれが世界の他の思想に於てはどの様に用いられているかを

探つて禪思想を他の思想と比較しその位置を明らかにする方法。この方法により確度の高い比較研究が出来ると思う。

鏡以外にも今思いつく用語をあげれば、例えば菩提樹という表現の仕方。これに似た表現はフランスの現代哲學者メルローポンティエの「辯證法の冒險」の中（三八頁）にも l'arbre de la connaissance. 認識の樹というマックス・ウェーバーの語が引用してあり、又有名なヘーゲルの「三たび林檎は重要な意義を持つた。第一はアダムの轉落に際しての人類に對して、第二はパリスの贈呈によりトロイに對して、最後はニュートンの林檎の落下により科學に對してである」という名句まで想起すれば、或いは面白い比較研究が出来るとも出来ない。更にもつと興味をひく事實は、闇夜とか黒漆とかいう語が廣く見出されるということ。禪家も「大圓鏡智黒きこと漆の如し」とか「黒漆の崑崙夜裡に奔る」とかいう表現をとるし、西洋にはヘトゲルやノゾーリスやフランシス・シャムの夜の歌からデイオニソス・アレオパギタの「輝くくらやみ」・十字架のヨハネの「くらき夜」にいたるまで枚擧にいとまがない。この表現は人間の罪性を表す場合と絶對者のもつ性格を表す場合と兩義あるから、鏡の比喩が頓漸兩義にひつかけて論じられた様に神義論や罪の問題について廣範な探究が出来よう。更に例えば夢という語。これこそ禪錄・中國の道話・印度の佛典からマホメッド・ソクラテス・デカルトにいたるまで隨所に見出される比喩であり、この夢の比喩を東西古今にわたつて拾つて行くだけでも東西の宗教性について何か示唆が與えられそう。

この禪思想と他との比較研究は單に過去のものをしていじくるという

消極的な意味をもつものではなくて、印度に發した禪が中國に渡來して根を下すためには印度禪から脱皮して中國固有の道教や儒教を自己に吸收消化して中國禪が形成されねばならなかつた様に、ここに今禪が新しく飛躍する爲には在來の中國禪から脱皮することが必要であるが、その脱皮に役立つ積極的な意味をもつてゐる。

二、普通我が國では禪を西洋思想と比較する場合にはドイツ神祕主義（特にエックハルト）を以てするが、フランス（ラテン文化）の學者は禪書を読む際西洋のどつちの思想家が自づと念頭に浮ぶかがうかがえて面白い。ソクラテス（プラトン）・プロティノス・フィロン・クレメンス・オリゲネス・グレゴリオス・リュイス・プレック・受肉のマリア・フェヌロン等この論文に引用された思想家は最初の三者を除いてはいずれも我が國では未だよく研究されてない。しかも印度思想がギリシヤ神祕主義や教父哲學に或る種の影響を與えたことが事實であるとするなら、その流れに立つこれらの思想家と禪との間には遠縁の關係が見出せないわけでもあるまい。

三、一般に道教は西洋に於ては日本に於けるよりもよほど高く評價されている。例えばシュヴァイツェルが第二次世界大戦終了の報せを受けた夜、アフリカのラムバレネ病院の庭でヤシをもちやす光を頼りにひもといたのは「老子の句集」であつた。「兵は不祥の器にして君子の器にあらず……」に始まる數句に特に感銘した。私は老子は西洋人には孔子や釋迦よりも親しまれているのではないかと思う。この論文に於ても教授は莊子や淮南子をかなり長く引用しておられる。ただ我々が注意すべきことは西洋では一般に禪と道教との相異があまり注意されず、同じものと見られていることである。禪

家には道信・宗密・道元・夢窓・澤庵・鐵眼などに鋭利なる道教批判が存することを紹介する必要がある。

以上三點思う所を述べたが、要之、西洋人の禪について書いたものの中から、我々は禪の時・所・民族・風土の差を超えて普遍的な面と中國民族によつて形成された中國的性格の面とを區別する爲の示唆を得ることが出来るように思う。

なお原文には一〇六にのぼる綿密な註があるが、これは大部分日本の讀者には参照不可能な歐文の研究書を指摘するものであるから一切省略した。教授の寛恕を請いたい。