

鏡と智慧

大西龍峯

はじめに

仏教文献には、鏡のたとえがたくさん出てくる。枚挙にいとまもないほどである。しばしば仏の智慧や聖人の心のはたらき方にたとえられている。

ここで気になるのは、一般に鏡といえは、あくまで受動的で、無心にありのままに物をうつし出すだけ、能動的なはたらきをしないと考えられているのに、仏の智慧は、放光般若といった言葉もあるように、決して受動的でないという点である。

たとえば『法華経』序品などを見ても、

諸仏神力、智慧希有、放一淨光、照無量國。(岩波文庫上冊三六頁)

仏放眉間光、現諸希有事。此光照東方万八千仏土、示一切衆生生死業報処。(同上五四頁)

駒澤短期大學佛敎論集第七號 二〇〇一年十月

眉間の白毫から一条の光として放たれ、肉眼で見ることのできない世界を照らし出すものとされている。また僧肇が、般若を玄鑑というとき、くつきり鮮明に物をうつす明鏡とはやはり語感が異なるし、淨影寺慧遠や吉蔵が「鑒」とか「照」とかいった鏡のはたらきにかかわる語を用いる時も、受動的な「うつす」というだけの意味ではないように思えるのである。実際、六朝から隋唐にかけて、知識人のあいだでは靈鏡説話が広く熱心に語られていて、鏡のもつイメージは、現在のわれわれのそれとはかなり異なっていたようである。その点本稿では、当時の仏敎僧が智慧を鏡にたとえる際に、靈鏡説話からどんなイメージを借りてきたのかについて、改めて考察してみたいと思うのである。

一 靈鏡説話の発生

鏡そのものは春秋戦国の昔から中国で使われていたが、不

思議な力を備えた霊鏡の話が生まれるのは、ずっと時代が下って晋代のようである。⁽¹⁾ 少なくとも人口に膾炙しはじめるのはこの時期であって、葛洪（一八三—二六四）がその際、大きな役割を果たしたものと思われる。彼は自らの家に伝来した稀覯書であると称して『西京雜記』なる書物を世に出した。これは漢代の異聞逸事を集めたものと言ひ、後漢劉歆の撰とされているが、どうも怪しく、晋以前に全く知られていない。現在では葛洪自身の手になると考えられている。

本書の中に、霊鏡に関する有名な話が二つ記されている。ひとつは、卷一にある漢の宣帝（前七四—四九在位）が所持していたという鏡である。

宣帝被収繫郡邸獄。臂上猶帶史良娣合采婉轉糸繩。繫身毒国宝鏡一枚、大如八銖錢。旧伝此鏡照見妖魅。得佩之者、為天神所福。故宣帝從危獲濟。…帝崩不知所在。

宣帝は、幼い頃、戾太子の乱に連座して獄につながれることがあった。その臂の上には祖母の史良娣が美しい飾り紐で結んでくれたインド伝来の宝鏡を帯びていた。大きさは八銖錢ぐらいのものであったが、古い言い伝えでは、この鏡は妖怪の正体をあらわし、身に帯びれば天神が福をもたらすとされてきた。実際宣帝はこの鏡のおかげで、命拾いすることができた。宣帝が崩じてのち、その所在はわからなくなってしまった。ここに伝えられる鏡は、大きさが八銖錢ぐらいと言ひ、幼

児の腕に結びつけておけるほど小さいものであったが、妖怪や禍を遠ざける霊力があり、お守りとして用いられたのである。⁽²⁾

もうひとつは、卷三に記されるもので、漢の劉邦が咸陽宮のなかで見たという鏡である。

高祖初入咸陽宮、周行庫府、金玉珍宝、不可称言。其尤驚異者、…有方鏡、広四尺、高五尺九寸、表裏有明。人直来照之、影則倒見。以手捫心而来、則見腸胃五臟、歴然無礙。人有疾病在內、則掩心而照之、則知病之所在。又女子有邪心、則胆張心動、秦始皇帝、以照宮人、胆張心動者、則殺之。…後不知所在。

漢の高祖劉邦が秦の都咸陽を陥れ、始皇帝が造立した壮大な宮殿に入り、宝物を収めた蔵を見て歩くと、そこには世にも珍しい品々が数知れずあった。中でもとりわけ驚かされたのは、はば四尺、高さ五尺九寸の四角い鏡であった。表と裏と両面が鏡になっていて、人がやってきて姿をうつすと、逆さまに見える。手で心をさすってうつすと、腸や胃や五臓がはっきりと鮮やかに見えるのであった。疾病を抱えている人が、心を覆い隠してうつすと、どこに病があるのかがすぐにはわかった。また邪心のある女が、（鏡に姿をうつすと）胆がふくらみ心臓がどきどきしている様子があらわれる。そこで秦の始皇帝は、宮中に仕える女官を鏡の前に立たせ、肝がふくらみ心臓がどきどきさ

せている者があれば、これを殺した。…この鏡が後にどうなったのかはわからない。

これは、後代に「秦鏡」という名で知られることになる伝説の霊鏡である。こちらはさすが強大な権力を誇った始皇帝の秘蔵品だけに、はば四尺、高さ五尺九寸と巨大である。人の五臓六腑を映し出したり、邪心を明らかにしたり、肉眼で見えないものを透視する力がある。

『西京雜記』は六朝期、知識人のあいだで、かなり読まれていたようなこともあって、本書で紹介される上の二つの霊鏡は、いわば失われた奇宝として世に語り継がれていくのである。たとえば段成式（？—八六三）『酉陽雜俎』巻十には、失われた筈の秦鏡が、実は遠くはるかな地にいまでも存在しているのだと説かれている。

秦鏡。儂溪古岸石窟、有方鏡、徑丈余、照人五臟。秦皇世号為照骨宝。在無勞県境山。

秦鏡。儂溪古岸の石窟に、方形の鏡がある。直径は一丈余りもあって、人の五臓を映し出す。秦の始皇帝の世に、照骨宝と呼ばれたものである。無勞県の県境の山にある。

鏡には照骨宝という名前が与えられ、無勞県というヴェトナムに近い辺境にあるとしている。方形であることは『西京雜記』と一致するが、大きさは一丈に余ると、さらに巨大化している。しかしたとえ存在するにしても、中国の人にとつ

ては行って確認することの難しいあまりに遠く辺鄙な土地であり、そのため人々は一体どんな鏡なのだろうと、いつそう伝説の鏡への思いをつのらせるのである。また『太平広記』巻二二一「漁人」には、湖底に沈む宝鏡として語られている。

蘇州太湖入松江口、唐貞元中、有漁人載小網、數船共十人、下網取魚。一無所獲、網中得物。乃是鏡而不甚大。漁者忿其無魚、棄鏡于水。移船下網、又得此鏡。漁人異之、遂取其鏡視之。纔七八寸。照形悉見其筋骨臟腑。潰然可惡。其人悶絕而倒。衆人大驚。其取鏡鑿形者、即時皆倒、嘔吐狼藉。其余一人、不敢取照、即以鏡投之水中。良久、扶持倒吐者既醒、遂相與歸家。以為妖怪。明日方理網罟。則所得魚多于常時數倍。其人先有疾者、自此皆愈。詢于故老、此鏡在江湖、每數百年一出。人亦常見。但不知何精靈之所恃也。

蘇州太湖、松江の入り口にて、唐貞元年間（七八五—八〇五）に、漁師たちが小さな網を載せ、數艘の船に十余人が乗り組み、網をおろして魚を取った。ところが一尾もかからず、かわりに網に入っていたものがあつた。さほど大きくもない鏡であつた。漁師は魚がかからないのを怒り、鏡を水の中に捨てた。場所を移してまた網をおろしたが、またしても魚がかからず鏡が入っていた。漁師は不思議に思つて、その鏡を手にとって眺めた。大きさは七八寸だが、姿を映すと身体の筋や骨、臟腑がすべて見えるのである。ひどく気分が悪くなり、その人

は悶絶して倒れてしまった。みなその場に居合わせたものは大いに驚いた。鏡を取って姿を映してみた者は、たちまち皆倒れ、散々に嘔吐した。中に一人だけが、姿を映したりせず、鏡を水中に投げ捨てた。しばらくして、倒れて吐く者たちの介護をして回復させ、一緒に家に帰った。あれは何か妖怪にちがいないと考えた。次の日、網をつくろっていくと、獲れた魚はいつもより数倍も多かった。以前から病気のあった者は、みな治ってしまった。古老に問うと、この鏡は江湖にあって、数百年に一度あらわれ、人はそれを見るが、どういう精霊が憑いているのかはわからないという。

漁師たちが網でひきあげた鏡は、秦鏡と同様に五臓六腑を透視する力があるけれども、大きさは七八寸ほどで、秦鏡のように巨大ではない。もつとも秦鏡ほど大きければ、重くて網で引き上げることはできない。ともあれ湖底深く沈んだ霊鏡があつて、ときおり世にあらわれ出るといった話が民間で語られていたのである。これによく似た話が『太平広記』巻二二二「浙右漁人」にも見える。

唐李德裕、長慶中、廉問浙右。会有漁人于秦淮垂機網下深处、忽覺力量。異于常時、及歛就水夫。卒不獲一鱗。但得古銅鏡可尺余。光浮于波際。漁人取視之。歷々尽見五臟六腑。血縈脉動。竦駭氣魄、因腕戰而墜。漁人偶話于旁舍、遂聞之于德裕。尽周歲。万計窮索水底、終不復得。

唐の李德裕が、長慶年間（八二一—四）に、浙右に取り調べで出かけた。その時期のこと、漁師が秦淮にて網を深いところを下ろしていたところ、突然ぐつと重みがかかった。いつもと違う感覚であつたので、水夫が網を引き上げてみた。魚は一尾もかからず、一尺あまりの古い銅の鏡を得た。波間にその光があらわれ、漁師が取って眺めると、五臓六腑や血管の脈動がすべてはつきりと見えた。あまりビックリしたので、思わず腕がふるえて落としてしまった。漁師がたまたま近所でこの話をしているのを、李德裕は耳にし、まるまる一年を費やし、あれこれ手を尽くして水底を搜索したが、遂に見つからなかった。

ここでは李德裕のような名のある人物と結びつけることで、話を更にまことしやかなものとしている。また湖から引上げられた鏡を「古銅鏡」としているが、霊鏡説話に取り上げられる鏡は、圧倒的に銅の鏡が多いようである。ともあれ、五臓六腑を映し出す秦鏡の話は、唐代にはかなり広く知られていたらしく、これを題材にした詩も結構作られている。すなわち『唐詩類苑』巻一八二には、「鏡」を詠った詩が五十篇収録されているが、そのうち八篇は明らかに秦鏡を詠ったものである。⁴このように霊鏡の話は、六朝から唐代にかけて急速に知識人のあいだに浸透していくのである。

二 霊鏡の需要と山水嗜好

葛洪は、『西京雜記』で二つの靈鏡説話を紹介しているわけだが、実はその代表作の『抱朴子』の中でも、鏡に関して重要な記述を遺している。すなわち卷の十七・登涉篇で、彼は次のように述べている。

万物之老者、其精悉能仮託人形、以幻惑人目而常試人。唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之入山道士、皆以明鏡徑九寸已上、懸於背後。則老魅不敢近人。（『抱朴子内篇校釈』中華書局、三〇〇頁）

何であれ物の老いた者は、その精ごとく人の形をとってあらわれることができる。そして人の眼を幻惑していつでも人を試そうとする。ただし鏡の中ではその本当の形を変えることができない。このため、むかし山に入る道士は、みな徑九寸以上の明鏡を背後に負った。そうすれば老いた魍魎も人に敢えて近づかないのである。

宣帝が護身のために腕につけた鏡は、妖怪を現しだす力があつたが、葛洪は山に入る道士も同様の力を備えた徑九寸已上の鏡を必ず携帯し、これを背に負っていくべきだとしている。というのも山には老いてよく変化を行う妖怪がいて、人を惑わすからである。⁵⁾たとえば狐は、「五十にして能く変化して婦人となり、百歳にして美女となり、神巫となり、或いは丈夫となり、女人と交接す。能く千里の外の事を知り、蠱魅を善くし、人をして迷惑して、智を失わしむ。千歳にして即

ち天と通じ天狐となる」（魯迅『古小説鈞沈』所収『玄中記』）といわれている。他の動物もみなそうで、長く生きたものは変化の能力を獲得する。⁶⁾生き物でなく、長いあいだ使われた道具でさえ、精靈が宿って変化し人の姿をとって現れるのである。⁷⁾とりわけ人跡稀な山の中には、その種の妖怪変化が跳梁をほしいままにしていると考えられた。葛洪は、山の中で発生するさまざまな危険について注意をうながしている。

凡為道合藥、及避乱隱居者、莫不入山。然不知入山法者、多遇禍害。故諺有之曰、太華之下、白骨狼藉。：山無大小、皆有神靈。山大則神大、山小則神小也。入山而無術、必有患害。或被疾病及傷刺、及驚怖不安。或見光影、或聞異聲。或令大木不風而摧折、巖石無故而自墮落、打擊殺人。或令人迷惑狂走、墮落坑谷、或令人遭虎狼毒虫犯人。不可輕入山也。（『抱朴子』卷十七登涉篇）

道術に使う薬を調合する者や、また世の中の禍乱を避けて隠遁する者たちは、山に入らないわけにはいかない。しかし山に入る法を知らない者は、大抵ひどい目にあう。したがって諺にも言うのである、「太山華山のふもとは、白骨だらけ」と。：大小いづれの山にも、すべて神靈が存在している。山が大きければ神も大きいし、山が小さければ神も小さい。何の知識もなく山に入れば、必ずわざわいがある。或者は病氣になったり、けがをしたりして、恐怖や不安に陥る。或者は得体の知れない

光や影を見、或者は異様な声を耳にする。またあるときは大きな木が風もないのに折れたり、巖石が理由もなくひとりで落ちてきたりして、人を打ち殺す。あるいは人を迷わせ、あてどなく走らせた末、谷底に転落させたり、あるいは虎や狼、毒虫に遭遇して危害を受けたりするのである。軽々しく山に入るべきではない。

これで見ると、もともと山は中国人にとって、決して親しみやすい場所ではなかったのである。それどころか、不用意に入れば生きて帰れない怖ろしい世界であった。そこで山に入る必要のある道士は、いろいろ魔除けのための道具や護符や呪文を身につけた。中でも必需品とされたのは、鏡と剣だったようである。すなわち唐の李綽『尚書故実』に、

凡学道術者、皆須有好劍鏡隨身（『太平広記』卷三三「陶貞白」）。

およそ道術を学ぶものは、みなすべからく良い剣と鏡を身に帯びるべきだ。

といい、また李商隱の詩「李所遺画松詩書画紙得四十韻」

にも「我聞照妖鏡、及與神劍鋒」（私は妖異を照らす鏡と神性をおびた剣について聞いたことがある）と言われている。司馬承禎のような道士は、自らも鏡や剣の鑄造を行ったとされる⁽⁹⁾。實際魔除けの鏡や剣の製作には、しかるべき呪術上の知識と技術が要求されるであろうから、道士が深く関わって

いたことは大いに考えられる⁽¹⁰⁾。

ともあれ、山は軽々しく出かけていく場所ではなかったのだ。葛洪の時代までは、山に入るのは、採薬を目的とする道士や俗世を厭う隠者に限られていたのである。ところが、その前後より、礼教にとらわれない方外の生き方を標榜する仏教僧が、好んで山林石室に居住して修行するようになってくる⁽¹¹⁾。これに呼応して仏教に帰依する貴族たちのあいだにも、趣味として、また楽しみとして山水に遊ぶ者があらわれてきた⁽¹²⁾。山の中に別荘や書齋を構えて過ごすこともよく行われるようになる。王羲之（三〇三―三七九）の有名な蘭亭の宴もそうした六朝期における山水趣味のあらわれにはかならない。このような方外としての山水への憧れは、謝靈運（三八五―四三三）にみるような山水詩を、あるいは「棲丘飲谷三十余年」を自ら高言する宗炳（三七五―？）の山水画を生んだ。

つまり六朝期には山に入っていく者が、どんどん増えていったのである。仏教僧なども、その際、やはりしばしば山神に悩まされたようで、高僧伝にはそうした記事が散見される。たとえば『梁高僧伝』卷五・曇翼伝には、

山海經所謂洞庭山也、山上有穴、通吳之苞山。山既靈異、人甚憚之。翼率人入山、路值白蛇數十臥遮行轍。（大正蔵五〇・三五五下）

『山海經』に言うところの洞庭山であるが、山上に穴があつて、呉の苞山まで通じている。この山には不思議なことがあつて、人々はたいへんおそれた。曇翼は人を連れて山に入つたが、途中白蛇が数十匹も横たわつて行路を塞いでいた。

と言ひ、同卷九・單道開伝には、

一日早至山、樹神或現異形試之。(同上・三二八七中)

ある日、單道開が早く山にやつてくると、樹神が奇怪な姿であられ、おどかさうとした。

とあり、また同卷帛僧光伝にも、

晋永和初、遊于江東、投刺之石城山。山民咸云。此中舊有猛獸之災、及山神縱暴、人蹤久絶(同上・三九五下)

晋の永和初年(三四五)、江東に旅し刺の石城山にやつてきた。山の民は口をそろえて言つた。この山中では猛獸が襲つたり、山神が荒れ狂つたりで、人跡も長く絶えてしまつた。

とある。さらに同書卷十一、習禅篇の論贊には、

内踰喜樂、外折妖祥、擯鬼魅於重巖。(同上・四〇〇中)

内には喜樂の思ひを克服し、外には禍をくじき、重なり合う岩山に鬼魅をしりぞく。

とあつて、習禅者は、主に山林石室で修行するため、鬼魅をしりぞけることを日常としていた。ことほどさように山には妖怪魍魎がいたので、山に入る人々が増えるにしたがい、当然葛洪の勧める魔除けの鏡も、需要が高まり、広く世に知

られることになつたようである。そのことは、たとえば、徐陵(五〇七―五八三)の「山齋」にある「懸鏡厭山神」(鏡を部屋に懸け山神を遠ざける)の句や、庾信(五一三―五八一)の「小園賦」にある「厭山精而照鏡」(山精を遠ざけるため鏡を照らす)の句に窺うことができる。さらに天台の『摩訶止観』卷八にも、

隱士頭陀人多畜方鏡挂之座後。媚不能變鏡中色像(大正藏四六・一一六上)

隱士、頭陀の人はたいい方形の鏡を携帯し、座後にこれを懸けておく。魘魅は鏡のなかでその姿を変ずることができないからである。

とあり、どうやら仏教の遊行者たちも鏡を携帯し愛用していたのである。それだからこそ『景德伝灯録』卷十六・雪峰義存章に、以下のような話も出てくるのであろう。

普請往寺莊、路逢獼猴。師曰、遮畜生、一人背一面古鏡、摘山僧稻禾。(大正藏五一・三二八上)

(雪峰が)普請のため寺の所有する莊園に向かつたところ、途中で一群の猿に出会つた。そのとき師は言つた、「この猿どもは、ひとりひとり一枚の古鏡を背に負つて、わしの稻を摘んでおる」

通常は山に入っていく人が魔除けの鏡を背に負うのであるが、それを逆に、猿が山に入ってくる人に対して背に負つて

いると説くことで、雪峰の言葉に禪的ひねりが生まれているわけである。

三 古鏡

五臟六腑を映し出す秦鏡、魑魅妖怪を遠ざける魔除けの鏡といった靈鏡説話は、六朝期に喧伝され、唐代になると誰知らぬものもないほど広く知られるようになった。ただし唐代になって、こうした靈鏡説話の一つ注目すべき変化が起こっている。先ほど引用した雪峰の話にも現れているが、同じ鏡でも古鏡に対して特別の靈性を認める点である。¹³

以前には鏡の古さは別段問題にされなかった。秦鏡の場合でも、もともと秦の始皇帝が秘蔵していた世にも珍しい宝物ということであった。ところが唐詩で秦鏡というと、秦の時代に作られた千年物の古い鏡を意味するようになってきている。魔除けの鏡にしても同様で、葛洪は徑九寸以上の明鏡と言っただけで、特に古さを条件としていないのだが、『太平広記』卷四四〇「逆旅道士」を見ると、

唐万歳元年。長安道中、有群寇昼伏夜動。行客往々遭殺害、至明旦、略無蹤由。人甚畏懼。：後有一道士、宿於逆旅、聞此事、乃謂衆曰、此必不是人、当是怪耳。深夜後、遂自於道旁、持一古鏡、潜伺之。俄有一隊少年至、兵甲完具。齊呵責道士曰、道旁何人。何不顧生命也。道士以鏡照之。其少年棄兵甲奔

走。道士逐之。仍誦呪語、約五七里。其少年尽入一大穴中。道士守之至曙、却復逆旅、召衆以發掘。有大鼠百余走出、乃尽殺之。其患乃絶。

唐の万歳元年、長安にいたる道には盜賊団がいて昼は隠れ夜に活動した。旅人がしばしば殺されたが、朝になると、何も跡をのこさなかった。人々はたいへん懼れた。：後に一人の道士が、旅館に泊まって、この話を聞き、皆に言った。「この盜賊はきっと人間ではない。妖怪にちがいない」と。夜が更けてから、道士は自ら道のほとりに、一枚の古鏡をもって、ひそんだ。やがて一群の少年がやってきたが、武装は一分の隙もなかった。一斉に道士を責めて言った。「道のほとりにいるのは何者だ。命が惜しくないのか」と。道士は鏡を取って彼らを照らした。すると少年たちは武装を捨てて逃げだした。道士は追いかけて、呪文を唱えながら五里から七里ほども行った。少年たちはみな一つの大きな穴のなかに入った。道士はその入り口を夜明けまで監視し、それから旅館に帰って、人を集めて盜賊の逃げ込んだ穴を掘った。大きな鼠が百匹あまりも走り出てきたので、全部これを殺した。その後、わざわざはなくなった。旅の道士が妖怪を退治するのに用いたのは古鏡とされている。唐代以降には「古鏡」という言葉が盛んに出てくるのであるが、六朝期以前には、ほとんど出てこない。『太平広記』卷三七一「馬拳」で使われるのも、やはり古鏡である。この

話では、ふらりとやってきた老叟が土地の長官に対し熱心に兵法の要諦を説く。夜になって泊めた筈のその老叟の部屋を覗くと、彼は姿を消して碁盤がぼつんとある。

以古鏡照之、碁局忽躍起、墜落地而碎。似不能變化。

そこで古鏡を取り出して照らすと、碁盤は突然躍り上がって、地面に落ち砕けてしまった。さすがの妖怪も変化することができなかつたようである。

なんと、碁盤が長い年月を経て霊力を得て妖怪となつたのである。古さによって力を得た物を打ち破るには、鏡もやはり古くなければならないのであろう。そのため、ただ明鏡というのではなく、鏡の古さが重要になつてきたのかもしれない。とにかく、碁盤のような物でさえ、妖怪になるのであるから、魔除けの鏡は、山に入る人々に限らず、都市生活者にも必要とならざるを得ない。そのため、いまの話のように、たとえ都市に住む官吏であっても、古鏡を所持して、いざというときに備えるのである。劉禹錫(七七二—八四二)の「磨鏡篇」なども、その辺の情景を窺わせるものと思われる。

流塵翳明鏡、歲久看如漆。門前負局人、為我一磨拭。萍開綠池滿、暈盡金波溢。白日照空心、円光走幽室。山神妖氣沮、野魅真形出。

塵埃がふりつもつて明鏡をくもらせ、長い年月を経ていまでは鏡面は漆のように真っ黒。門前にやってきた負局人(鏡磨

き)に依頼し、磨いてもらつことにした。鏡背を覆う浮き草のような汚れが落ち美しい緑色が現れ、鏡面もくもりが取れると光り輝き、日光が鏡面を照らすと、(反射した)丸い光りが暗い部屋に走る。これなら山神の妖気もくじき、野魅もその正体を出さずにはいまい。

古鏡という言葉は出てこないけれども、「歳久看如漆」とか「萍開綠池滿」とかの句などは、古い塚などから発掘された古鏡であることを思わせる。というのも、時代が下るが、謝肇淪(一五六七—一六二四)の『五雜俎』卷十二に、これに関連して面白い記述が存するからである。

今山東河南閩中、掘地得古塚、常獲鏡無數。：歳久為屍血肉所蝕、亦為苔土所沁、成紅綠二色。如朱砂鵝鶻碧鈿諸宝相、斯為貴矣。其伝世者、光黒如漆、不能成紅緑也。然臨淄人、偽為之者最多。

現在、山東、河南、閩中で、地を掘って古い塚が見つかる、常に数えられないほど鏡が出てくる。：長い年月がたつと、屍体の血や肉が腐食し、また苔や土がしみついて、紅や緑の色があらわれる。朱砂、鵝鶻、碧鈿といった宝石のような色合いで、これが貴ばれる。世間によく出てくるものは、鏡面が黒くなって漆のようで、紅や緑の色合いがあらわれることはない。そこで臨淄には、偽物を作る者が最も多い。

つまり、古い塚から発掘される古鏡は、鏡面がたいい漆

のように真っ黒になってしまっているのである。またときに屍体の血や肉、苔、土などが長い年月のあいだに鏡に影響して、紅や緑の美しい色を出すものがあり、これは貴ばれるというのである。「臨淄には、偽物を作る者が最も多い」というから、古鏡の偽物があちこちでたくさん作られていたことが推察される。臨淄は、古い塚がよく見つかる地域であったため、偽物作りも盛んだったのであろう。

魔除けに鏡を所持することが世に普及し、一方では古い塚が見つかる古鏡がたくさん出てくるところから、古鏡の収集や売買が盛んになり、そのことが更に偽物作りを生むほどに古鏡の需要を高めていったのであろう。ところで謝肇淪は、更にこんなことも言っている。

凡鏡逾古逾佳。非独取其款識斑色之美、亦辟邪魅、禳火災故、君子貴之。（同上）

およそ鏡は古ければ古いほど佳い。単にそこに記された文字や斑にあらわれた色合いの美しさばかりでなく、また邪魅をしりぞけ火災を祓う靈性の高さからも、君子は古い鏡を貴ぶのである。

見られるとおり、鏡は古ければ古いほど良いとされている。しかも文字の古めかしさや色合いの美しさからのみ良いとされるのではなく、古ければ古いほど靈性も高まるから良いとされるのである。こうした考えが、すでに唐代にあつたらし

いことは、薛逢の「靈台家几古鏡歌」の次のような句からも知られるであろう。

一尺円潭深黑色、篆文如糸人不識。…人言此是千年物、百鬼聞之形暗慄。

徑一尺の丸い鏡面は、深みを帯びた黒色。彫り込まれた古い文字は糸のようで誰もわからない。…人はこの鏡が千年の物だという。世の中の鬼魅はこれを聞いてひそかにおののいてい

ることであろう。このように唐代には古い鏡が珍重されたのであるが、その契機となったのは、やはり「古鏡記」¹⁵であろう。これは、六朝期のさまざまな靈鏡説話を集大成して、一つのまとまった物語にしたもので、王度（五八二頃—六二五頃）の作とされる。その冒頭、王度が古鏡を手に入れた経緯が語られる。

隋汾陰侯生、天下奇士也。王度常以師礼事之。臨終、贈度以古鏡曰、持此則百邪遠人。度受而宝之。鏡横徑八寸。…侯生常云、昔者吾聞、黄帝鑄十五鏡。其第一横徑一尺五寸、法滿月之数也。以其相差各校一寸、此第八鏡也。（明治書院・新釈漢文大系『唐代伝奇』所収）

隋の汾陰の侯生は、天下の奇士である。私こと王度は師礼をとって彼に仕えた。臨終に際し、彼は古鏡を与えて言った。この鏡を持っていれば、どんな禍も遠ざける、と。私は受け取って宝とした。鏡の横徑は八寸である。…侯生はかつて言った。「む

かし私が聞いた話では、黄帝は十五枚の鏡を鑄造した。第一の鏡は横徑一尺五寸で、満月の数によつたのである。十五枚のそれぞれの鏡の差は一寸であるから、これは第八の鏡である」と。

古鏡の授受は師資相承の形で行われ、師は侯生という仙人風の名前の人物であり、弟子は著名な仙人王子喬の子孫、王度である。鏡そのものも、単に古いというのではなく、黄帝が鑄造した十五枚の鏡の第八番目とされている。つまり、ここで古鏡は、明鏡とは異なつた要素、古く由緒ある宝物で師から弟子に伝承されるという性格が付与されたのである。

四 玄鑑

さて、これまで晋より唐に至る靈鏡説話の展開を辿ってきたが、実はその過程が、仏教における智慧の理解と相応していると思われるのである。たとえば僧肇(三三四—四一四?)は、般若のはたらきについて、往々鏡のたとえを借りて論じている。しかも、以下の記述に見るように、玄鑑、黒い鏡をたとえにしている。⁽¹⁸⁾

夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣(「不真空論」大正藏四五・

一五二上)

至虚や無生こそは、まさに般若という黒い鏡の映し出す靈妙な世界である。

心の用い方を明鏡にたとえることは、『莊子』応帝王篇に有名な一節があり、よく知られている。

至人之用心、若鏡。不將不迎、応而不藏。故能勝物而不傷。至人の心の用い方は、鏡のようである。去るものを追わず、来るものを迎えず、ものに應對して何も後に残さない。だからこそものに対して自由で、心を損なわれることがない。

しかし、このように物をありのままに映し出してとらわれないという明鏡は、そのまま僧肇の黒い鏡と重ならない。少なくとも莊子がたとえに用いた鏡は黒いものである必要はない。そのことは、徳充符篇の次の例からも明らかである。

鑑明則塵垢不止。止則不明也。

鏡にくもりがなければ塵垢はつかないし、塵垢がつけば鏡はくもる。

要するに、一点のくもりもなく澄んでいること、それが莊子の明鏡なのである。では、僧肇の黒い鏡とは、いったいどんな性格のものなのか。黒いものと鏡とが結びついた例には、たとえば『春秋左氏伝』昭公二十八年の記事、

昔、有仍氏、女を生む。黥黒にして甚だ美なり。光以て鑑すべし。名づけて玄妻という。

その昔、有仍氏に生まれた娘は、髪が黒くつやつやとしてとても美しく、その輝きは鏡のようであった。そこで名前を玄妻とした。すなわちものの影が映り込むほどに黒く光沢あ

る髪の毛の美しさをあらわすために、鏡を引き合いに出しているわけである。また『詩経』の小雅・大東篇に、

維天有漢、監亦有光。

という句があり、通常「維れ天に漢有り、監れば亦た光あり」と読まれているが、実のところ「維れ天に漢有り、監のごとく亦た光あり」で、夜空にかかる天の川は、鏡のように光を湛えているという情景であろう。これも黒さの中に生まれる光を鏡に結びつけている。これらは、僧肇の黒い鏡とは直接関係がないけれども、黒いものと結びついた鏡が、明晰さを示すものでないことだけは知られるであろう。

なお僧肇以前に玄鑑という言葉が全く使われなかったかという点、そうではなく、『淮南子』（編者の淮南王劉安は前一七九没）脩務訓に見出すことができる。

清明之士、執玄鑑於心、照物明白。

清明の士は、黒い鏡を心に取り、ものをはっきりと映しだす。

ここでは、黒い鏡が明晰なものとして説かれている。注をみると「玄、水也。鑑、鏡也」とあって、玄鑑とは水鏡のことである。水鏡であれば、明鏡止水の心を説く『莊子』の思想を継承したものである。しかしなぜ水鏡が黒い鏡と称されるのであろうか。月影を映す夜の池水をイメージしてのことであろうか。それならば、月影ははっきりと映るにしても、他のものはそうでないので「照物明白」と言い難い。おそらく

く黒と水を結びつける背景にあるのは、五行思想であろう。⁽¹⁹⁾ 周知の通り、五行の水に配当されるのは、方角で言えば北、季節で言えば冬、色で言えば黒である。

天有五気、万物化成。木清則仁、火清則礼、金清則義、水清則智、土清則思。（『搜神記』卷十二冒頭）

天に五つの気があつて、万物は成り立つ。木が清めば仁となり、火が清めば礼となり、金が清めば義となり、水が清めば智となり、土が清めば思となる。

そして五常で言えば智にあたる。つまり水は黒であり智であるから、水鏡は黒い鏡といわれ智を意味するのである。

ともあれ前漢初期に、道家のあいだで、心を黒い鏡にたとえることが行われ始めていたことは確かである。そのことは、『老子』第十章に「玄覽」という言葉が出ていて、これを馬

王堆本乙では、「覽」が「監」になっていることから知られる。⁽²⁰⁾ つまり「玄覽」を「玄監」（黒い鏡）としている老子の

テキストが前漢初期に存在したのである。もともと、その時期の註釈家である河上公（漢の文帝の頃、前一八〇—一五七の人とされる）の注には、「心居玄冥之处、覽知万事」（その心、外からは窺いしれない深いところにあつて、すべてに通じている）と解釈されているから、一般には玄覽の語を用いたテキストが行われていた。とはいえ鑒と覽は通ずる字であり、全く関係がないわけではない。実際『広弘明集』に散見

する玄鑒の語は、聖人の奥深い心という意味で使われており、⁽²¹⁾先の河上公の玄覽の解釈に相応しているとみてよからう。この点、僧肇の玄鑑も「聖智幽微、深隱難測」(般若無知論)という記述などを見ると、同じ意味で考えられなくもないのだが、しかし一概にそうともいえない面もある。たとえば以下の記述。

虚心玄鑒。閉智塞聰。而獨覺冥冥者矣。(「般若無知論」大正藏四五・一五三中)

明確に内容のとらえにくい文面であるが、黒い鏡にたとえられる虚心は、智や聡のはたらきをシャットアウトしたときに、ひとり隱微に覚醒するといっている。虚心は、一見無心と同義に見えるけれども、「至人虚心冥照」(「涅槃無名論」妙存第七)のような言い方があって、はたらきがないわけではない。したがって玄鑒も単に心の奥深さを示すのではなく、心がある状態に達した時の靈妙なはたらき方を述べていると思われる。

そこで参照されるのが靈鏡説話である。すでに、靈鏡には五臟六腑を透視したり、妖怪変化の正体をあらわしたりする力のあることについて述べた。そうした力を發揮できるのは、実は靈鏡それ自身に靈的光が内在しているからなのである。⁽²²⁾普通の鏡は外からの光を受けて物を映したり反射したりするのだが、靈鏡はそうでない。晋の王嘉『王子年拾遺記』に言

う。

周靈王二十三年、起昆陽台。渠胥国来、献玉駱駝高五尺、琥珀鳳凰高六尺、火齊鏡高三尺。闇中視物如昼。向鏡則聞影応声。(『太平広記』卷二二九所収)

周靈王二十三年に、昆陽台が建てられた。その際、渠胥国の人⁽²³⁾が来て、高さ五尺の玉でできた駱駝、高さ六尺の琥珀でできた鳳凰、高さ三尺の火齊鏡を献呈した。この鏡は暗闇の中で物を見ると、昼のように明るく照した。また鏡に向かうと中の影の応ずる声が聞こえた。

見られるとおり、火齊鏡は、闇の中で光を放ったり、人に対すると言葉を発するというように、能動的なはたらきをもっている。⁽²³⁾受動的なものをうつすだけの鏡であれば、鏡面がよく磨かれて明るく、一点のくもりもない方が物を鮮明にうつす。しかし靈妙な光を内に秘めて、通常見えないものを照らし出したり、うつしだしたりする靈鏡の場合は、鏡面が黒くても問題ではない。むしろ黒い方が深く秘めた内なる力を暗示する。こうした靈鏡に内在する光に関しては、「古鏡記」に、更に興味深い挿話が語られている。

王度の友人に同じく尚古の士である薛俠という人がいて、一口の靈劍を獲た。その劍は毎月十五日、天地晴朗のとき、これを暗い室に置くと、自然に光を発するのである。そこで、王度のもとに立ち寄った際に、この靈異を見せようとした。

其夜果遇天地清霽。密閉一室、無復脫隙、与俠同宿。度亦出宝鏡、置于座側。俄而鏡上吐光、明照一室、相視如昼。劍橫其側、無復光彩。

折しも天地晴れ渡った十五日の夜。王度と薛俠は、少しの隙間もなく密閉した部屋にともに泊まった。王度も宝鏡を取り出して傍らに置いた。突然鏡面に光りが現れ、まるで昼のように部屋を明るく照らした。薛俠の剣はそのそばにあったが、まるで光彩がなかった。

靈物にも自ずから優劣があつて、内から発する光の強度によつて差異が明らかになるといふわけだが、それよりも注目される点は、隙間なく密閉された部屋の中で、はじめて鏡のもつ靈妙な光があらわれることである。これこそ僧肇が、般若を黒い鏡にたとえる理由にほかなるまい。すなわち般若という靈妙な智慧は、「閉智塞聰」、対境に繋縁するところの智や聰をふさいで、外縁を一切遮断したとき、はじめて光を発して、心の内側の暗い闇を照らし出すのである。次の言葉なども、まさにそうしたはたらき方を述べたものであろう。

智彌昧、照逾明。（般若無知論）

智が（外境に対して）暗ければ暗いほど、（内なる）光はいよいよ明るい。

したがって僧肇は、般若が外境に無知であるときこそ、真の知が得られると言つのである。このことを、やや異なつた

ニュアンスで説いているのが、『宝藏論』の次の言葉であるう。

若言其明、杳杳冥冥。若言其昧、朗照徹明。（大正藏四五・一四四下）

もしその明るさを言えば、どこまでも暗い。もしその暗さを言えば、どこまでも明るい。

いわば通常の光の中では暗く、逆に人が暗闇とするところでは却つて明るい、ということであらう。

五 隋唐期の鏡のたとえ

さて六朝期には、山水を跋涉することが隱者道士に限らず仏教僧や一般知識人のあいだでも流行したことから、それにしたがつて魔除けの鏡が広く普及したと先に述べた。このことは、智慧の解釈にも影響してくるのである。浄影寺慧遠は『大乘義章』のなかで、智慧を定義して次のように述べている。

言智慧者。照見名智。解了稱慧。此二各別。知世諦者名之爲

智。照第一義説以爲慧。通則義齊。（大正藏四四・六四九下）

智慧というのは、照見を智と名づけ、解了を慧と称する。この二はそれぞれ別である。世諦を知るは、これを智と名づけ、第一義諦を照らすは、これを慧と説く。一般的には両者は同義である。

さてここで智の定義に用いられる「照見」の語であるが、『西京雜記』の宣帝の鏡の説明に出ていて、「此の鏡は妖魅を照見する」とあった。また次の靈鏡説話でも使われている。

釣影山、去昭河三万里。…望蟾閣十二丈、上有金鏡、広四尺。元封中、有祇国献此鏡。照見魍魅、不獲隱形。（『洞冥記』）

釣影山は昭河から三万里離れたところにある。高さ十二丈の望蟾閣があり、その上階にはば四尺の金の鏡がある。元封年間（前一〇一—一〇五）、祇国よりこの鏡が献呈された。魍魅を照見し、姿を隠すあたわざらしめた。

これで見ると、照見は、妖魅をつつしだし（或いは照らし出し）、その偽妄を破して正体を明らかにすることである。²⁴おそらく慧遠が考えるところの智も、照見という語をもって定義することからして、いまのような靈鏡のイメージを土台にしたもので、妄を破してその真実を明らかにする意味で使われているのであろう。そのことは、

彼世諦。若對第一。應名第二。若對眞諦。應名妄諦。（大正藏四四・四八三上）

のように、智の対境である世諦を妄諦とも言つと、佛者是其中國之言。此翻名覺。返妄契眞。（同上・四七二上）
仏の意味は覺であり、覺とは妄を返して真に契うことだとし、

慧除妄我、得佛眞我。（同上・四七六上）

智慧とは、要するに、妄なる我を除いて、仏の真我を得ることだと述べていることから窺われよう。

また吉蔵の場合も、『二論玄義』の冒頭で、宗義の帰する所は実に破邪と顕正にあると断じており、彼が考えるところの智は邪解邪謬を破して正をあらわすものである。²⁵しかも正とというのは「諸の偏邪を絶す。之を目づけて正と為す」という通り、どこまでも邪を退け打ち破つていくことを指している。蓋し辟邪照妖の鏡のイメージが反映しているとみてよからう。このように慧遠や吉蔵は、智慧に妄邪を破すという能動的はたらきを認めていた。

これが唐代になると、変化が起こる。僧肇に仮託されて作られた『宝蔵論』でたとえに用いられるのは、破邪の鏡だが、しかし古鏡である。

物有靈、靈必有妖、妖必有欲、欲必有心、心必有情。情動為欲、妖發為精、精惑於神、欲惑於真。故為道者、不可以隣。夫古鏡照精、其精自形。古教照心、其心自明（大正藏四五・一四四中）

物には靈があり、靈には必ず妖があり、妖には必ず欲があり、欲には必ず心があり、心には必ず情がある。情が動く欲となり、妖があらわれると精になり、精は神を惑わし、欲は真を惑わすのである。それゆえ道を修める者は、これらに近づかない。古鏡は精魅を照らすと、その精魅は自ずから姿をあらわ

す。それと同じく古い教えて心を照らすと、その心は自ずから明らかになる。

破邪の鏡が、破邪の智慧に対比されるのは容易に頷ける。しかし古い鏡となると、どうだろうか。新しい智慧に対して古い智慧を敢えて称揚する理由があるだろうか。実際ここで鏡にたとえられるのは、もはや智慧ではない。教えである。⁽²⁶⁾明鏡よりも古い鏡にこそ妖魅精怪を退ける力があるように、自らの内に努力によって獲得される智慧よりも、師から弟子に伝える由緒ある古い教えにこそ間違いを正す力があるときれるのである。言い換えれば、鏡が古ければ古いほど良いのと同じく、教えも古ければ古いほど良いわけである。となれば教えの内容そのものより、教えの伝承の古さや系譜が重要になってこざるをえない。禅宗が教外別伝と主張し、教相の差異を意に介さないのも、こうした古鏡尊重の風に相應するのかもしれない。『新唐書』高儉伝の賛に、いう。

至中葉、風教又薄、譜録都廢、公靡常産之拘、士亡旧徳之伝。言李悉出隴西、言劉悉出彭城、悠々世胄、訖無考按、冠冕皂隸、混為一区、可太息哉。

唐代中葉には、風教も浅薄となり、系譜記録の類もいい加減で、重臣たちも身分相應の規範がなく、士大夫も古い教えを伝承せず。李氏と言えばみんな隴西の出身、劉氏と言えばみんな彭城の出身というように、長く伝統ある家でも、実際本当かど

うか確かめられないありさまで、名族と成り上がりがいっしょくたになってしまい、まことに嘆かわしいことである。

見られるごとく中唐期には、由来の古さが尊重されることから、誰も彼もが競って自分の家系を古い一族の家系に結びつけていたのである。禅宗のさまざまに異なった派がみな達摩の系譜に自らを結びつけていくのも、こうした世の風潮とこれまた無関係ではなかったかもしれない。

さて、このように古鏡が尊重される一方で、玄鏡もまた復活する。華嚴の観法を論じた書に澄観（七三八―八三九）は『華嚴法界玄鏡』と名づけている。また永明延寿（九〇四―七五）も『宗鏡録』のなかで、唯心を玄鏡と称している。

卷舒變化唯心所在。壽夭得喪唯心所宰。故詩三百一言可蔽矣。教五千一心能貫之。實入道之要津。修行之玄鏡（大正蔵四八・六〇三下）

卷舒の変化は唯心に所在し、壽夭や得喪も唯心の所宰にはかならない。したがって詩三百篇が一言をもって要約されるように、五千卷の仏教も一心に集約される。まさにこの一心こそは道に進み入るための関門であり、修行の玄鏡である。

このように澄観や延寿が「玄鏡」という言葉を用いる場合、その玄には、僧肇の玄鑑とは異なって、海のイメージが含まれていたと思われる。先に『淮南子』の玄鑑を論じて、五行思想に触れたが、それによれば北の神もしくは冬の神は玄冥

と呼ばれる。冥は『莊子』逍遙遊篇の冒頭の一節でも知られる通り、海を意味する。海は、中国人にとって、古くより暗い世界と思われていた。漢代の辞書である『釈名』に、「海は晦なり。…其の色黒くして晦ければなり」とあるのはよく知られている。この『釈名』の記述に関し吉川幸次郎博士は、「森と海」という論文の中で、中国人が海を晦いと意識するのは、海は文化から最も遠いところにあるからで、単に無知蒙昧の地という意味においてであり、神秘性などは認めていなかったと述べている。しかし、澄観や延寿が玄鏡の玄に海をイメージするときは、そこにはかりしれない深さと広がりをもつ神秘を見ていたことは疑いない。

おわりに

以上、靈鏡説話の内容とその受容の跡をたどり、仏教僧の鏡のたとえと対比してみたわけだが、いかんせん力不足で、十分な論述考証をなしえなかった。とりわけ靈鏡説話にはつい興に乗じて筆を費やしたに対し、仏教僧の鏡のたとえの具体に関して簡略になってしまった。横道に逸れる悪癖が出てしまい、はなはだ慙愧に耐えない。今年「明日があるさ」という歌がたいへん流行したが、筆者もいまはこの歌を口ずさみつつ、筆を擱くことにしたい。

註

(1) 中国における靈鏡説話を論じたまとまったものとしては、多賀浪砂「中国「鏡」説話考」(九州大学中国文学論集第六号、一九七七年)、小南一郎「鏡をめぐる伝承―中国の場合―」(森浩一編『鏡』社会思想社、一九七八年)がある。

(2) 宣帝の鏡は、インド伝来とされているが、このように遠い異国から靈鏡がもたらされたという話は他にも存在し(『洞冥記』の金鏡、『王子年拾遺記』の火齊鏡)、『古鏡記』には、宝鏡を鑑定しその磨き方を伝授するものとして一胡僧が登場したりするので、靈鏡説話もともと外国伝来であったことは大いに考えられる。

(3) 余嘉錫「殷芸『小説』輯証」(『余嘉錫論学雑著』上冊所収)に、梁の武帝が殷芸に撰述させた『小説』には、『西京雜記』が多く引用され、本書は梁代初期に世に流布していたであろうと述べている。

(4) その中には「秦時鏡」と表現しているものもある。肝胆をうつすというからやはり靈力を有する。つまり始皇帝の所持していた鏡に限らず、秦の時代に作られた鏡には特別な力があると考えられるようになっていたわけである。

(5) これと同様のことは、道藏正一部所収『上清明鑑要経』にも説かれている。「道士入山精思。山精老魅、多来試之。或作人形。故道士在石室之中、常当懸明鏡九寸背後、以辟衆惡。又百鬼老怪、雖能變形、而不能使鏡中影変也。見其形物鏡中、即便消亡退走、不敢為害也」(道士が山に入って

思いをこらしていると、山の精や老いた魍魎が多くやってきて試したり、人の姿をして現れたりする。それゆえ道士は、石室の中では、いつも九寸の明鏡を背後にかけ、もろもろの悪を避ける。百鬼老怪は、変化自在であるけれども、鏡の中の影を変えることはできないのである。その姿かたち鏡に現れれば、ただちに姿を消して退散し、敢えて害を及ぼさないのである。

- (6) 八巻本『搜神記』には、「鶏は三年せず、犬は六載せず、白鶏白犬は之を食うべからず。害の生ずればなり」とあって、鶏は三年以上、犬は六年以上、飼ってはいけない。害を及ぼすようになるからだと述べている。「古鏡記」には、七、八年飼っていた雄鶏が主人の娘にとりついて禍をなしていることが記されている。要するに鶏は三年以内に犬は六年以内に食ってしまったほうが良いということらしい。
- (7) 古器物が古くなって靈性を得て変化することは、『太平広記』巻三六八―三七一に種々の例が見られる。日本では付喪神として知られているものがそれである。

- (8) 錢鍾書『管錘編』によると、「照妖鏡」という言葉は、この李商隱の詩が初出であるとしている（第二冊七二八―九頁）。

- (9) 司馬承禎が自ら鏡や劍の鑄造を行ったことは、福永光司「道教における鏡と劍」（『東方学報京都第四五冊・一九七三年』）に見える。

- (10) 『北堂書鈔』卷一二二所引『神仙經』には、「真人の世を去るに、多く劍を以って形に代う。五百年後に劍また能

く靈化するなり」と言われ、真人自身世を去るにあたって劍に姿を変えるといふ説もあった。その点、『酉陽雜俎』には、「鏡石。濟南郡に方山有り。相伝に奩生有り、仙を此に得、と。山の南に明鏡の崖石有り。方三丈。魍魎の行状、了了然として鏡の中に在り。南燕時、鏡上遂に漆せしむ。俗に言う、山神、其の物を照らすを悪むが故に之を漆せりと」あって、鏡の場合もあるいは仙を得た人が形を変えたものなのかもしれない。

- (11) 「方外に遊ぶ」という考えそのものは、『莊子』内篇大宗師篇にあって、「彼游方之外者也、而丘游方之内者也」のように、孔子と對極の生き方として提示されている。成玄英の疏に「方、区域也。…遊心寰宇之外」と言い、『經典釈文』司馬彪の注に「方、常也。言彼遊心常教之外也」と言い、要するに礼教の支配する世界の外をさす。では、具体的にどこかと言えば、判然としない。この方外を、出家生活と結びつけ、世俗的権威や権力の及ばない山林石室に置いたのは、仏教徒、なかでも神異僧とか習禪者と呼ばれる人たちであつたと思われる。

- (12) 六朝人の山水趣味に触れた論文としては、村上嘉実『六朝思想史研究』第五章第一節「六朝の山水画」、また志村良治『中国詩論集』（一九八六年）に「山水詩への契機―謝靈運の場合―」「謝靈運と宗炳―画山水序をめぐって―」がある。

- (13) 前掲多賀論文によると、六朝期の説話では鏡は妖魔の正体を発くだけであつたが、唐代になると靈力がまして妖

魔を抹殺する力を持つようになったとも言われる。

(14) 『列仙伝』巻下に「負局先生」という鏡磨きを業とする仙人が見える。

(15) 六朝期に語られた靈鏡説話がすべてここに取り上げられ、さらに疫癘を癒したり、暴風雨を鎮めたり、祟りをなす巨大な大蛇を滅ぼしたりと、その靈力は驚異的なまでに高められている。やはり小説的な面白さを出そうとしている部分がある。

(16) 王子喬は『列仙伝』に周の靈王の太子晋のことであるとされ、六朝期には太原の王氏や瑯琊の王氏がともに始祖に仰ぐようになった人である。『真誥』には、「夏中衰時、有癸王子喬墓者。室中無所有、唯見一劍在北寢上。自作竜鳴虎哮之声、人遂無敢近者。…王子喬墓在京陵。戦国時、復有癸其墓者。唯見一劍在室、人適欲取視、忽飛入天中也」と靈劍説話が語られている。

(17) 黄帝が鑄造した十五枚の鏡の第八番目という表現は、何か曰くありげだが、よくわからない。『太平広記』所引「博異志」に、敬元穎と自称する七寸七分の古銅鏡の精が現れ、自分は春秋晋の樂師であつた師曠が鑄造した十二枚の鏡の第七番目であると語っている。また『正法眼蔵』でも、黄帝の鑄造した十二面の鏡というものが言及されているが、何によつたものかわからない。

(18) 僧肇は「靈鑿」「幽鑑」の語を玄鑑と同じ意味で用いている。いずれにしても般若を暗さに結びつけている。

(19) 『祖堂集』石頭希遷章に、次のような記事がある。「尚

於山舍、仮寐如夢、見吾身与六祖、同乘一龜、遊泳深池之内。覺而詳曰、龜是靈智也。池性海也。吾与師同乘靈智、遊於性海久矣」(石頭希遷は、かつて山小屋で、うたた寝をして夢を見た。それは自分と六祖慧能がともに一匹の龜に乗り、深い池の中を遊ぶというものだった。覺めてから夢解きをする、龜は靈智であり、池は性海である。自分と六祖がともに靈智に乗って、性海に長く遊ぶのである)。ここで龜が靈智を意味するのも、やはり五行思想によるものであろう。龜とは北の獸神玄武、黒い龜のことで、智と結びつくのである。

なお、靈智の語は、吉蔵の以下の用例からすると、梁の成実学派で言われ始めたものと思われる。『中觀論疏』「成實云。學習頑境生於靈智亦是他生」(大正蔵四二・三六上)、「佛果靈智非二諦攝」(同上四〇上)、「法華遊意」「妙法者謂如來靈智爲體也」(大正蔵三四・六三六下)、「法華玄論」「妙法者如來靈智體也」(大正蔵三四・三七九下)、「淨名玄論」南方云。如是頑境。佛即是靈智」(大正蔵三八・八六〇下)。

淨影寺慧遠の『大乘義章』にも一度だけこの言葉が現れる。「有人説言。涅槃無色唯一靈智」(大正蔵四四・八一五中)。

ここに引用される有人は、吉蔵と同じく成実学派であろうと思う。もともとは僧肇が有余依涅槃について述べた「靈覺獨存」という言葉が基になっているであろう。それは次のような一文である。「永淪太虚。而有餘縁不盡。餘跡不

混。業報猶魂。聖智尚存。此有餘涅槃也。經云。陶冶塵滓。如鍊真金。萬累都盡。而靈覺獨存」（大正藏四五・一五八上）。また唐代の華嚴宗や禪宗の表現に近い形で靈智を説いたものとして『宝藏論』がある。「微故無心、離故無身、身心俱喪。靈智獨存」（大正藏四五・一四六中）。

のちに宗密が、『禪源諸詮集都序』直顯真性宗「空寂之心、靈知不昧。即此空寂之知、是汝真性。任迷任悟、心本自知。不籍緣生、不因境起。知之一字、衆妙之門」のように、「靈知不昧」を重要概念として提示してくるわけだが、智ではなく知の語を用いた点は注目する必要があるのかもしれない。

(20) 福永光司『老子』（朝日新聞社文庫）上篇九四頁。また元康『肇論疏』は、「般若無知論」の「虚心玄鑒」を「虚心玄覽」（大正藏四五・一七七中―下）としている。また錢鐘書『管錐編』第三冊一一八一頁に、梁元帝「玄覽賦」四千字、崔湜「奉和登驪山高頂寓目応制」の「名山何壯哉、玄覽一徘徊」、徐彦伯「奉和幸新豐温泉宮応制」の「何如黒帝月、玄覽白雲郷」を例にあげて、玄覽の語の用例は、河上公のような哲学的な深い意味ではなく、しばしば単に遠眺の意味で用いられていたことを指摘している。

(21) 『広弘明集』卷十・道林「請開仏法事」「昔太祖康曰、玄鑒万理、智括千途」（大正藏五二・一五四下）、卷十八・姚興「述仏法諸深義」「雖復大聖玄鑒照無際、亦不可著」（同二二八下）、卷二十八「符堅与太山朗法師書」「想必玄鑒、見朕意焉」（同三二二中）、同上「姚興与太山朗法師書」

「庶望玄鑒、照朕意焉」（同三二二下）。

(22) 靈性を帯びた宝物は、鏡に限らず内から光を発する。「古鏡記」にも見られるように靈剣も光を発するし、そのほかにも、たとえば鞍なども光を発するとされている。すなわち『西京雜記』に、「武帝時、身毒国、獻連環羈。皆以白玉作之。馬腦石為勒。白光瑠璃為鞍。鞍在暗室中、照十余丈、如昼日」とある。

(23) 唐代においては、揚州の鏡が名品として知られていた。張籍は「白頭吟」で、その揚州の鏡を取り上げてこう詠っている。「揚州青銅作明鏡。暗中持照不見影」（揚州の青銅で明鏡を作っても、暗闇の中で手にとって見れば、何もうつらない）。どんな明鏡でも闇の中では役に立たないのである。ここに靈性を得た古鏡との相違を見ることができよう。なおこの揚州の鏡を取り上げた論文に、平岡武夫「百鍊鏡―白氏文集札記」（入谷小川教授退休記念『中国文学語学論集』一九七四年）がある。

(24) 『西京雜記』卷一には、「戚姫、以百鍊金、為彊環、照見指骨」という用例がある。この場合も普通見えないものが照らし出されて見えるという意味で使われている。

(25) 慧遠は智の定義に「照見」を用いたが、吉蔵は、觀法的な観るはたらきを重視して「觀照」という述語を説明によく用いている。

(26) 『正法眼蔵』古鏡の巻でも、鏡は心や智慧をたとえるものではないとされている。おそらく『宝藏論』と同じく古教に対比して考えられるべきものであろう。ただし、道

元が尚古の精神を高く標榜するのは、『宝蔵論』もしくは唐代一般のそれとは、異なつた意義を含んでいるようである。

【追記】

本論文を書くにあたり、ポール・ドミエヴィル「壺なる鏡」は、まず読んでおかねばならないと思つていたところ、石井公成氏より早速御貸しいただいて通読することができ、たいへん便宜を得た。ここに記して謝意を表したい。