中国歴史思想における鏡の比喩

林文孝　HAYASHI Fumitaka

はじめに

「歴史は鏡である」と言われる（「鏡」は「鑑」という字でも表わされる）[1]．こうした言い回しは，洋の東西を問わずに見られると，いちおう言っておこう．本稿の意図は，17世紀中国の思想家・王夫之(1619-92）のテクストを手がかりに，この言い回しに用いられる鏡の比喩の内実を吟味し，その持ちうる新たな意味の可能性に説き及ぶことである．

いま「いちおう」と留保を付けたのは，その分布に偏りがあるようにも思われるからである．すなわち，「歴史は鏡である」あるいは「鏡としての歴史」といった言い回しが出現するのは，専門的な歴史学研究よりも通俗的な歴史理解の文脈に傾き，また，西洋的な歴史哲学よりも東洋的な伝統に根ざした文脈に傾くように思われる．

そして，どの文脈で用いられるにせよ，「鏡」という比喩がどのような意味で「歴史」に類比されるのかについて，必ずしも明瞭とはいえない．たとえば，「歴史」とは歴史書の叙述のことなのか，歴史的事象のことなのか．「鏡である」というときの意味の重点は，映し出すことと，それを用いて姿を整えることのどちらにあるのか．映し出すとすれば，それは何を映し出していることになるのか．過去の事象か，それを見る主体の容貌であるのか．また，映し出すにしても姿を整えるにしても，それらの鏡の用途をもって「歴史」に類比するとすれば，人の行為としては何がそれらに相当するのか．これらのことが比喩の内実をなしているはずだが，実際の用法では曖昧なイメージだけが共有されている状況であると見受けられる．

そこで，まず第1節では，「歴史は鏡である」と言われるときの意味の幅を事例をもとに確認しつつ，中国歴史思想で顕著だとされる

教訓的意味が，現在の日本でも通俗的歴史理解として流布しているものと推断する．第2節で，中国で教訓的な意味での「鏡としての歴史」の観念が成立した事情あるいは理由について既存の説明を検討し，それらの説明ではなお，「鏡」に映るものは何であり，それがいかにして教訓として作用するかについて，明らかとは言い難いことを指摘する．第3節で，歴史が過去の事実でありながら自己像の提示でもあり得る理由について，稀有の考察を展開した王夫之の史論を紹介する．第4節では，王夫之の議論を踏まえつつ，現在の我々と過去の歴史との相互関係について，王夫之が考慮していない条件をも勘案しながら新たなイメージを賦与することを試みたい．それを通じて，「教訓的歴史」という古びたアイデアの刷新までも展望することができたら幸いである．

1.「歴史は鏡である」のさまざまな意味と現代日本での用法

現在の日本で種々の史学概論の書物や歴史叙述をめぐる理論書を通覧してみても，「歴史は鏡である」という観念が直接取り上げられることはほとんどない[2]．たまさかあっても，詳しい意味は不明のままであったりする[3]．現代の歴史学研究は近代西洋に発する実証的歴史学の系譜を引くものとすれば，西洋的歴史学の文脈においては「歴史＝鏡」という観念自体が乏しいのではないかと，まず想像される．また，西洋的あるいは現代的な歴史学のもとでは，「歴史＝鏡」という観念が伝統東洋の歴史観として括られ，否定的に評価されているという事情も介在しているかと思われる[4]．

とはいえ，西洋においても皆無ではない．13世紀のドミニコ会修道士ヴァンサン＝ド＝ボーヴェ（Vincent de Beauvais, 1190-1264）に『歴史の鑑（*Speculum historiale*）』という著作があり，『自然の鑑（*Speculum Naturale*）』，『神学の鑑（*Speculum Doctrinale*）』とともに『知識大鑑（*Speculum maius*）』という百科全書的著作を構成している．鈴木道也によれば，『歴史の鑑』は，「基本的にはキリスト教的世界観に基いてキリスト教徒共同体のアイデンティティを表象する普遍年代記の形式に忠実であった」（鈴木 2007: 484）．

西洋の歴史叙述の歴史において顕著な例は管見の限りこの程度だ

が，ヴァンサンの著作が百科全書的著作の一部門として他の「鑑（speculum）」と並び立っていたことが注意を惹く．西洋では，歴史に限らず，知識を集約的に映し出すものをもって「鑑」と称する発想が存在していたことが窺われる．ここでは，その発想の由来の一つとして『新約聖書』の一句が挙げられること，また，こうした「鑑」の発想のもとに中世ヨーロッパで発達した著作ジャンルに〈君主の鑑〉（speculum principum）があることを指摘しておこう．

『新約聖書』の一句とは，神を認識することをめぐるパウロの言葉「わたしたちは，今は，鏡におぼろに映ったものをみている．だがそのときには，顔と顔とを合わせて見ることになる」（「コリントの信徒への手紙　1」13章12節=共同訳聖書実行委員会訳 2007:（新）317）の前半部分である．アウグスティヌスはこれを「鏡を通して（per speculum）」と「謎のうちに（in aenigmate）」のそれぞれに分けて『三位一体論』で解釈を展開している．「鏡を通して」の含意として加藤信朗が取り出すところでは，「鏡に映る姿は本物ではなく，本物から隔たること遠い．しかし，本物と比べておぼろな姿であるとしても，それでも，鏡を通してそこに映るものがなにものかの姿であることは確かである」（加藤 1999: 44-5）．こうした解釈が成り立つ背景には，古代西洋の鏡の精度が悪く，おぼろにしか映らなかったという事情があるようだ．ただ，アウグスティヌスによる解釈においては，こうしたおぼろな姿以外に神の認識に至る入り口はないとして積極的に意味づけられていた．

柴田平三郎によれば，このアウグスティヌスこそ，〈君主の鑑〉ジャンルの出発点でもある．すなわち，『神国論』（V，24）に展開されるキリスト教君主論である（柴田 1988: 98）．そして，君主としてのあるべき理想像を映し出すものとして盛んに著述されるようになるこのジャンルが〈君主の鑑〉と称される所以について，鏡の働きの神秘性を反映した「良く見せる鏡」としてのイメージから「手本・模範・モデル」あるいは「いましめ（教訓）」としての〈君主の鑑〉が成立したと想定される（柴田 1988: 114）．ただし，柴田がここでの参照文献を含む連載で夥しく紹介する事例を見る限り，『聖書』等から導かれた理想的君主像の提示が主であり，歴史叙述そのものが鑑とされることはないようだ．

目を過去の日本に転じると，「鏡」を名に掲げた歴史書がいくつ

か生み出されている．『大鏡』・『今鏡』・『水鏡』・『増鏡』のいわゆる「四鏡」や『吾妻鏡』などである．これらの意味はどのようなものか．このうち，『大鏡』と『今鏡』の「鏡」の意味に差異を見出そうとした山岸徳平の議論を参照してみよう．

> さて，かくの如く見て来ると，鑑戒思想中の鑑又は鏡にも，内容的に見て，自ら二つの思想の存在を認識する事が出来るであらう．即ち，一つは上来述べ来つた様に，儒教的な根底から出発して，歴史を鑑戒的な機能を有するものとし，道徳的批判を以て扱ふものである．これは，その叙述も亦，比較的表面的な結果のみを取扱ひ，事実の裏面を剔抉する様な，歴史的批判や歴史の正しい認識に欠ける点も存在した．他は，同じく鏡であつても，それは内外両面を透写し出して，歴史的批判を加へ，それによつて過去を照らすのみならず，現在をも照らし，又未来をも予見する様に，鋭く照らすものである．この，後の如き思想の中には又，仏教の因果思想も，明確に加味せられて居ると考へられる．即ち，仏説に従へば，前因によつて現在及び未来の果が決定せられる．過去を照らす事はやがて未来を予見する事柄なのである．（山岸 [1941] 1973: 18, 漢字は現代日本通用の字体に改めた）

このうち，前者が『今鏡』，後者が『大鏡』の歴史思想であるとされ，「支那的な要素」（山岸 [1941] 1973: 18）である前者に対し後者の優越的価値を強調している．

これを受けて考えれば，『大鏡』の「鏡」は，仏教教理により奥行きが増しているとはいえ，基本的にはヴァンサンの『歴史の鑑』の如く，叙述対象となる過去の事実を正確に映し出すことに意味の重点があったであろう．

これに対して問題になるのは，『今鏡』における「鏡」の意味である．これは中国の鑑戒的歴史思想を受けたものとされ，「鑑」あるいは「鏡」は見る人にとっての手本・戒め・教訓としての機能に重点がある．ここから私としては次のような問題を提起したい．こうした教訓的な意味での「歴史＝鏡」観は，少なくとも中国・日本においては現在でも生命力を保っており，むしろそれこそが，「歴

史は鏡である」というときにわれわれが真っ先に思い浮かべる意味なのではないか.

そのことを窺わせる材料として,「鏡」・「歴史」をキーワードとする文献検索で見出された日本語雑誌記事の中から,中国と日本の政治的・論壇的言説を一例ずつ挙げよう.

1998年11月25日～30日,江沢民中華人民共和国主席が国賓として日本を訪問した際,複数のスピーチで「歴史を鏡とする」ことを述べている.11月27日昼の歓迎レセプションでは「“歴史を鏡とすれば,興亡を知る”と言います.新しい世紀が間もなく到来する今,われわれはなおのこと,歴史を今一度回顧し,真にその中から教訓を汲み取らなければなりません」(『日中経協ジャーナル』1999年1月号: 75)と述べているし,早稲田大学での演説は,タイトルそのものが「歴史を鏡として,未来を切り開こう」であり,その中では「明鏡」と「古事」とを類比する古語[5]を引用している(『日中経協ジャーナル』1999年1月号: 81-4).江のこの訪日時の一連の言動は,歴史認識問題をめぐる日本への強硬姿勢を示すものであった.

一方,2005年,中国で反日運動が活発化した情勢を受けて,日本の保守系論壇誌『諸君!』6月号は「牙を剝く中華帝国の暴乱」との「総力特集」を組み,「中国に「歴史の鑑」ナシ」というコーナータイトルのもとに井沢元彦・小堀桂一郎・渡部昇一の鼎談「『紫禁城の黄昏』が証(あ)かす「歴史の鑑」」等3本の記事を掲載している(『諸君』37(6), 2005: 86-119).ここでの「歴史の鑑」の意味を確定することは難しいが,中国政府の唱道する歴史認識を否定し,正しく「歴史の鑑」から学ぶことなくむしろそれを無視しているものと断ずる点に,諸記事の共通項を見出すことはできる(より踏み込んで,「中国の歴史はおよそ『鑑』たりえない」との主張までも含まれているかもしれない).これはおそらく,中国側の常套的な言い回しを批判へと逆用したのであろう.注意すべきは,歴史解釈の内容については中国政府と対極の立場に立つ日本側の言説においても,「歴史の鑑」に学ぶことの有意義性はかえって前提となっていることである.

以上の例から,教訓としての歴史をもって「鏡」に喩えることは,中国だけでなく日本でも,すんなりと受け入れられる発想であることが見て取れる.しかも,本節の最初に触れたような史学概論等のアカデミックな議論ではなく,政治的・外交的場面であるとか時局

的論評といった一般人に広くアピールすべき場面で，そのような使用法がなされていることが重要である．つまり，現代日本での用法において，教訓的意味を込めた「歴史＝鏡」という観念は，通俗的な歴史理解を根強く規定していると推測できるだろう．

次節では，こうした観念がどのように発生したものであるのかを尋ねてみよう．それを通じて，なぜ教訓としての歴史が鏡に喩えられ得るのか，理解の手がかりを探りたい．この観念の発生源と目される中国歴史思想がその舞台である．

2. 中国における「鏡としての歴史」の観念

最初に，「鏡」と「鑑」の2字について，岡村秀典の著書（岡村2017）によりつつ説明しよう．それにより，この2字が由来は異なりながらも，結局は同じ器物を指す語となった経過を知ることができる．ただし，実際の使用状況においては，教訓的歴史にかかわる観念を表わす場合に「鑑」の字が使われやすい事情もある．

「鑑（監）」は，大盆形の銅礼器である．

> 「鑑」字の金偏は金属をあらわし，「監」字は「皿」の上に下向きの目をかたどった「臣」と「人」からなる．金属の皿（大盆）に張った水面に顔を映す「水かがみ」が本来の字義であり，王侯貴族が祭祀儀礼に用いる銅礼器であった．（岡村 2017: 9）

いっぽう，「鏡」は光り輝く金属を意味するとされ，銅鏡を指す．その後，「水かがみ」が実用されなくなるにつれ，両字は同一視されるようになった．宋代には，太祖趙匡胤（在位960-76）の祖父の諱が「敬」であったことから，同音の「鏡」字を避けて「鑑」字が用いられたが，その時代を除けば「鏡」が一般的であった．ただ，「漢以前の儒教経典は『鑑』がほとんどである．しかも形を映すはたらきの比喩として政治を『鑑（かんが）みる』という用例が多い」（岡村 2017: 11-2）．これが，歴史を手本とする政治思想へとつながる．これに対して，『荘子』では初めて「鏡」字を用い，道を体得した聖人の象徴としている（以上，岡村 2017: 9-11）．

儒教経典における「鑑」の用法は，『詩経』大雅「蕩」篇に典型的に見られる．この詩は，周の文王の名のもとに殷の遺民に滅亡の原因を教示する形式をとっており，その中に「殷鑑遠からず，夏后の世に在り」という有名な文言がある．ここでの「鑑」は明らかに「戒め・教訓」の意味であり，「鑑」とされるものの内容は，殷にとって前代に当たる夏の歴史にほかならない．ただし，この詩は実際には周の厲王の時期，周自身の危機に直面して民に警告したものと考えられている（白川 1998: 114-5, 131）．つまり，殷の鑑を夏に求めよとは，周の鑑を殷の滅亡の歴史に求めよという切迫した意識の表現にほかならなかった．

では，こうした観念にはどのような淵源があるのか．高木智見の研究成果を参照してみよう（高木 2001）．高木は，春秋時代までを「原中国」の名のもとに時期区分してその精神世界を明らかにせんとしており，その一環として，「鑑としての歴史」の原中国における意味を考察している（高木 2001: 259-68）．

「鑑」字の意味についての説明はさきの岡村とほぼ重なる．では，「歴史に鑑みる」とは原中国においては何を意味したのか．それは，「一族国家の存滅についての教訓を過去の事例から見出すということ」（高木 2001: 261）である．このことは，原中国の支配層の最大の課題が血族の長久であったことと整合的に理解される．そして，存亡を最終的に決定するのは天であると考えられ，天にのっとるためには「慎む」ことが求められる．当時の支配層にとって，「歴史とは，自族他族の別を超えて，より普遍的な教訓を見出す，すなわち統治ならびに処世の指針を汲み取る対象であった．その場合の教訓とは，過去の善なる事例にのっとり，悪なる事例を避けることであり，善とは天にのっとり長く続く処世，悪とは天に逆らい滅亡につながる処世を意味した」（高木 2001: 266）．

高木のまとめは，中国における「鑑としての歴史」の観念の原初形態について，明晰な説明を与えてくれる．その後の伝統中国では，「教訓」の内容がより普遍化し，血族の長久という問題が必ずしも最大の課題とは言えなくなるであろう．そのことは，戦国時代以降の血族意識の後退という歴史的変化を背景に理解されよう．だが，そうした変化にもかかわらず，「鑑としての歴史」の観念に，歴史から善悪両様の事例を見出し，教訓・指針を汲み取るという内容が

原中国以来一貫していたことも確かめられる．

北宋時代に司馬光（1019-86）が著わした編年体通史が『資治通鑑』と命名されたことは，高木が抽出した「鑑としての歴史」の観念の持続性，規定性が集約的に表わされた事態であった．この書名を賜った際の神宗皇帝御製「資治通鑑序」（1067）は，「詩，書，春秋は，皆得失の迹を明らかにし，王道の正を存し，鑑戒を後世に垂るる所以の者なり」と述べており，歴史書の淵源たる儒教経典の役割として，まさに「鑑戒」を強調している．

ただ，高木の説明を踏まえて「鑑としての歴史」の観念を見たときに，鏡像のイメージは後景に退くように見える．「水面に映る自己を見るという本義から，照らす，かんがみる，つつしむ，などの意味が派生した」（高木 2001: 260）というが，「派生」していくときの本義との対応関係は，この説明からはこぼれ落ちてしまう．派生義において用いられている限り，もはや鏡像のイメージからは離れているという解釈もあるかもしれないが，実際にこの表現が用いられる場面は，そうたやすくは本義と切断されない．『韓詩外伝』巻7には「夫れ明鏡は形を照す所以なり，往古は今を知る所以なり」という．「往古」という過去の歴史は「明鏡」に，「今を知る」ことは形を映し出すことにそれぞれ類比される．すなわち，過去の歴史に現在の自己像が映し出されることを通じて，そこから教訓を汲み取っているわけである．

この疑問にさしあたりの解答を与えてくれそうなのは，黄俊傑による考察である[6]．彼は，古代儒家の「時間」概念の特質の一つとして「古」と「今」との「相互の発現」を指摘し，その論点との関連でこの問題に答えようとする．まずは，やや長文だが，「相互の発現」についての説明を引用しよう．

> 儒家は，常に「現在」を批判し，「未来」を導くために，「過去」の歴史的経験を顧みる．そのため，儒家は自分達の主張する「現在」及び「未来」の「応に然るべし（ought to be）」と，過去の歴史上の「実に然り（to be）」とを結び付けて一つにし，しかも「応然」を基盤として，「実然」を論じるのである．そのため，儒家の歴史的な思惟には，「歴史」と「歴史解釈者」とが互いに融合・浸潤することによって，所謂「相互に主体と

なる」ような状態に達することがしばしば見られる．この意味において，「古」は主体でもあり客体でもある．「古」は「今」を形成することができると同時に，「今」による解釈を受けることになるからである．他方，「今」もまた，主体であり客体である．「今」は「古」が蓄積変化してきたものであると同時に，「古」に対して新しい意義を加えることが出来るからである．故に，「古」と「今」とは，互いに依存し，互いに創造しあう存在ということができるのである．（黄 2014: 102=2016: 125）

黄はここから，古代儒家の歴史的思惟の三つの特徴として，回顧性と展望性の思惟活動が不可分であること，「過去」・「現在」・「未来」の相互浸潤，「価値（value）」と「事実（fact）」との相互融合，を指摘し（黄 2014: 103=2016: 125-6），そのうえで，「鑑」字の派生義について以下のように論じる．

人が鏡を引き寄せ，自らを映し出して自省するという動作において，人は鏡に映る客体であると同時に鏡を見る主体でもある．つまり，人と鏡とは互いに主体なのである．『詩経』大雅，蕩の「殷鑑遠からず」は，一方では歴史的な経験を今そこにある現実を映し出す鏡とすることができるということを意味しているが，他方では現実の状況を歴史的経験が新たな意味を賦与するものとすることができるということも意味している[7]．「鑑」の一字は，中国古代儒家の歴史的思惟における「古」と「今」の相互発現を最もよく示したものだと言ってよい．（黄 2014: 104=2016: 126-7）

黄の説明は巧みではある．古代儒家独特の時間観や歴史的思惟の特徴として「鏡としての歴史」が成り立つ論理を説明することは，一定の有効性を持つ戦略だろう．しかし，その結果，「鏡としての歴史」の観念を暗黙裡に受容し共有している現代日本の使用感覚とは，隔たりを生じていると思われる．

黄俊傑の解釈への疑問点を整理しておく．

教訓としての歴史が鏡に類比されるのは，人が自己の鏡像をもとに自らの服装容姿を点検し修整するという鏡の用途に対応している

はずである．そこで，鏡に映る像が何らかの意味で自己そのものであることが前提とされる．歴史に類比した場合，鏡像は過去の歴史的事象でありつつ現在の自己でもあるはずである．この関係をどう説明するのかが第1．

ちなみに黄自身は，「過去」と「未来」との関係について次のような説明を与えていて，その論理が「現在」の自己と「過去」との関係にも当てはまるものと想定できる．

> ……古代中国の思想家は「過去を鑑とする」ならば「未来を知る」ことができると考えていた．つまり，「未来」に関する様々な可能性は，「過去」の中に隠されていると考えているのである．（黄 2014: 104=2016: 127）

「現在」もまた「過去」にとっての「未来」であるから，「現在」を主体に考えれば，「過去」は自らの可能性をすでに内包しているという意味で一種の自己像たり得ることになろう．しかし，この論理は適用範囲が広すぎる．この関係性のもとでは，あらゆる「過去」が「現在」の可能性を孕んでいるのだから，特定の歴史事象から教訓を汲み取るという「鏡としての歴史」の通常の営みは，意義を減じることとなるだろう．

第2の疑問として，歴史の側の主体性というものをどの程度認めることができるのか．そもそも黄の議論では，「古」と「今」との関係における「古」の主体性とは「古」が「今」を形成することとされ，「鑑」の説明に当てはまらない．しかも，教訓ということが成り立つためには，それを受けとめる「今」の側の主体性が圧倒的に重要ではないだろうか．

第3には，この解釈のもとでは鏡が歴史的事象を映すという鏡像関係は想定されていないが，現在の「歴史＝鏡」の観念にとってはこうしたイメージもむしろ重要な役割を果しているように思われる．このイメージは，中国的な「鏡としての歴史」を解釈する際に有効性を持たないのかどうか．

このうち，第1と第2の疑問については，17世紀中国の思想家，王夫之が提示した「鏡としての歴史」の再解釈が，有力な手がかりを示してくれる．次節ではその概要を確認する．そして，これを導き

の糸としつつ，第3の疑問にも応答しながら，私は私の再解釈を試みることにしたい．

3. 王夫之による再解釈

3.1『資治通鑑』を読むことにおける「鑑」

王夫之の人生は，明末清初を生きた知識人として一つの極限的事例と見なし得る．湖南の衡陽という，当時の文化状況から見て周縁部というべき地域に生まれた彼は，科挙受験による立身の階梯を上りつつあったが，やがて1644年に明朝転覆の報に接し，悲憤のあまり数日間絶食した．その後，「夷狄」たる満洲族の立てた清朝による支配を拒否して抗清の兵を挙げ，ついで明の宗室の一人，桂王を戴く永暦政権に参画するも，政権内部の腐敗状況を悲観して離脱．以後，少数民族の住む山間部に潜伏してのち故郷に帰り，満洲風の辮髪を受け入れず髪を留めたまま思索と著述に没頭する「活埋」の後半生を送った．晩年に隠棲した山にちなんで船山先生と称される．残された著述の多くは清末になってから刊行され，一躍，清初の重要思想家として認識されるようになった[8]．

彼の著書の一つに『読通鑑論』がある．「通鑑」すなわち『資治通鑑』を読み込みながらその記事内容に論評を加えることをとおして，歴史の危機がいかにしてもたらされるのか，人はいかにして歴史に参与すべきなのかを考察している．この書で彼がなそうとしたのは，自身が巻き込まれた明清交替という激動の現実状況から問題意識を出発させつつ，「鑑」を標榜する歴史書との対峙から教訓を汲み取ることであったといえよう．

本書の巻末は「叙論」として，王夫之自身の執筆態度を説明する論文が並ぶが，その最後に，『資治通鑑』の書名を考察した一段がある．その中から，「資治」の2字と「鑑」の1字の意義が説明された部分を，後藤基巳訳により引く．

> そもそも治道の資とすべきところは，法則として現わされるが[9]，彼処（かしこ）に善（い）い者が必ず此処（ここ）にも善いとは限らない．たとえ

ば君主たる者は柔善の徳があることを原則とすべきであるが，漢の元帝はこれによって制馭の大権を失し争乱を醸成したし，臣下たる者は剛直であることを忠とすべきではあるが，劉棲楚は首を砕く酷刑を用いるほどに[10]剛強でありながら姦邪の心を蔵していた．……このように史事で治の資となし得ないものはなく，また乱の媒となし得ないものもない．とすれば治の資となすべきところは，ただおのれの心のみである．……往事の得失異同ですべて治の資たり得ぬものはない．とすれば治の資とするところは，実に一心にあり，史はただその鑑にすぎない．鑑は人の美醜を判つものであり，衣冠を整え威容をりっぱにしようとする者は，これを用いてなりふりを正すことができるが，さりとて衣冠が整い威容のりっぱなことが，なんで鑑の人に対する功績だと言い得ようか．だから治の鑑である史を論ずる者は，事の得失について必ずこれをもたらした所以を推し究め，その成功については，結果を変えてみて，どうすればやはり成功を収めうるかを考え，失敗については，その欠陥をつきつめ，どうすれば失敗を救いうるかを考えるようにすれば，はじめて治の資とすることができるのであって，単に鑑が空しく室中に懸けられたまま照らし出すものもないままで終わるようなことにはならないで済む．（王 [17C末] 1988: 1181-2＝後藤編訳 1971: 336, ルビ後藤）[11]

文中で参照される史事について，王夫之自身が『読通鑑論』で論評している視点も加えつつ若干の注釈を加えよう．漢の元帝（在位：前48-前33）は，後の成帝となる太子に器量がないことを見抜いて廃立を企てながら，建前上正義にかなった諫言に屈してしまい，その後，外戚王氏の勢力が伸びて王朝を簒奪されるもとをつくった（王 [17C末] 1988: 181-2.『読通鑑論』巻4）．また，劉棲楚は唐の敬宗（在位：824-6）の時の刑部侍郎・京兆尹で，小人ながら剛直な諫言を行うことができた．当時，小人の欺瞞技術がますます巧妙化した典型例とされる（王 [17C末] 1988: 982-4.『読通鑑論』巻26）．

全体の論旨からは，以下のようなポイントを抽出することができる．

歴史それ自体は善に対しても悪に対しても範例たりうる．大事な

のは，歴史から治の実現への手がかりを読み取ろうと考えを凝らす（たとえば，自ら古人の立場に身を置き，所与の状況においていかに行動すべきかを考える）[12]読者の心であり，それがあってこそ「治に資する」ものたりうる．

以上とパラレルなこととして，鑑それ自体は用途に対して中立に，その前に来たものの美醜を映し出すのみである．大事なのは，鑑に自らの容貌を映し出して身なりを整えようとする主体の意識である．

かくして，歴史は，治の実現を図る心が，得失の原因を読み取り自らの治世の方策を整えるための鑑として位置づけられる．

王夫之の議論において，歴史といえば『資治通鑑』に盛られた過去の事実のことだ．それ自体は，善事と悪事とを問わずに夥しい量の集積・陳列として存在しているにすぎない．それが意味を持ちうるには，それを読む者の登場を待たなければならない．しかし，読む者の読み方も多様である．歴史に登場する幾多の奸臣・逆賊の事例は，治を目指す人にとっては警戒すべき反面教師であるが，悪人にとっては自らの悪事への格好の手本となる．

ここに，治を目指す「おのれの心」，原文で言えば「一心」が，歴史を鑑たらしめる正当な主体として要請されることになる．この心は自身が治を志向するがゆえに，その目的に向けて読むべき事柄とその読み方を暗黙裡に限定しながら歴史にあい対する．このとき歴史は，この問題意識に相関したもの（治に資するものとして価値づけられた限りでの諸事実であり，その意味における限りでの読者の似姿）として立ち現われ，読者側の治への志向を修整し賦活するような一群の読解結果を提示するであろう．自らの容貌を正そうとする者が覗くからこそ，鏡が提示するものが美醜となり，いわば鏡が鏡たらしめられるのと同様である（ただし，歴史を読むことで治を求める心の似姿が提示されるにあたっては，読み，知り，考察し，反省し，といった複雑な内的過程が必要となるので，覗けばただちに似姿を現し出す実際の鏡とは若干異なっている）．

以上を要するに，治を求める私は歴史へと自己投射し，そこから得られる考察結果によって自己修整する．そのようにして，歴史は私の鑑となる，というわけである．

「鏡としての歴史」についての王夫之による再解釈は，歴史がいかにして私にとっての鏡でありかつ教訓であるかというメカニズム

をよく説明してくれるように思われる．前節に見た黄俊傑の議論との大きな違いは，鏡としての歴史の側のイニシアチブを認めていないことであろう[13]．歴史が教訓として発現するのは，もっぱら治を求める現在の主体のイニシアチブによるのだ．それは，現代日本で「鏡としての歴史」という観念を受容するわれわれにとっても，むしろ受け入れやすい考え方であろう．

では，こうした受動的な鏡としての歴史から，どのようにして治に資する教訓を読み取るのか．『読通鑑論』は一書全体が彼自身によるその実践例と見てよいはずである．その中から一例を挙げて，王夫之が歴史を鑑とするさいの姿勢を確認しておこう．

3.2 いかにして歴史を鑑とするのか

『読通鑑論』巻17「梁簡文帝」に，唐の府兵制の始原として西魏の宇文泰による軍制（550年）を論評した条がある（王 [17C末] 1988: 659-61=後藤編訳 1971: 316-8）．府兵制は兵農一致の儒家的理念を実現した軍制として，歴代の論者から高く評価されてきた．王夫之はこの評価を覆そうとする．兵農一致は，三代の封建の天下に行われた制度であり，しだいに民に強いる犠牲が大きくなって維持できないほどになっていた．そこで，漢の天下統一後，すなわち郡県の天下においては，兵と民とを分離してその弊害を克服したのである．宇文泰の軍制には彼の置かれた政治状況に照らして一定の有効性があったのではあるが，一般的に天下統一後においては，兵農一致の体制は軍事力の空洞化を招くという．最後の部分を後藤基巳訳で引く．

> 三代の封建制に後戻りすることはなし得ず，しかも幸いにして三代のこもごも争いあう苦しみを免れうるのだから，農民は農民に安んじ，兵士は兵士に安んずべきである．天はその才能によって，人は習う仕事によってこれを区分する．そして天下をとりしきる者が，時宜によってこれを利用すれば，国家の根本は堅く人民の生活も遂げ得られることにおのづから道がひらける．それなのに書物にしがみつくだけの小儒が，いつまでも兵を農に寓する古制を口にし，その愚昧（まい）さによって天下を禍いすることが，ここまでこようとは．農民を兵士とすべきでない

のは，農民を疲弊させ，まさにそのことで国家を弱くするからであり，兵士を農民とすべきでないのは，兵士を惰弱にし，まさにそのことで土地を荒れ果てさせるからである．してみれば衛所に屯田を興すやりかたは，天下の兵を廃し中国を弱くする．かくて居ながらにして国家の大謀を夷狄[14]に引き渡すことになったのも，その由来するところは久しい．それにいわゆる屯田というものが，粗漏雑駁（そろうざっぱく）で，肥沃な土地を荒れ地に変えてしまうのは，いたるところでの現象である．永遠の鑑戒としないでよかろうか．（王 [17C末]1988: 661=後藤編訳 1971: 318，ルビ・文字囲み後藤）

王夫之が立脚している地点は，あきらかに明滅亡後の現在にある．「衛所」「屯田」とは明朝の軍制を取り上げたものであり，「夷狄」たる清朝の支配下に置かれるまでに中国が衰微した原因をそこに求めているわけである．そしてさらに歴史を遡れば，実情を省みない兵農一致の復古政策により国力・軍事力が低下する事象の繰り返しが見出される．それこそが，「永遠の鑑戒」（原文では「永鑑」）として省みるべきものである[15]．

この事情を，3.1で抽出した「鑑」の比喩に当てはめて読み解くならば，こうなるであろう．夷狄支配下の「乱」のもとに生きる王夫之は，「治」を希求する「一心」をもって歴史に相対する．そこに映ずるのは，現在の状況をもたらした明朝の軍制と同様の，兵農一致の美名を掲げた時代錯誤的政策と，そこから「乱」が引き起こされてきた繰り返しの歴史である．府兵制の起源となる宇文泰の軍制こそ，そのような一連の経過が象徴的に読み込まれる対象となる．いわばそれは，過去の類似状況へと投影された現在の自己像でありつつ，歴史を通じて繰り返されてきた同様の事例の多重映しでもある．そこから，なぜそれらの事例が悲しむべき結果をもたらしたのか，それを避ける道はなかったのかについて，個々の事例の得失に即して考察が展開され，長期的に妥当すべき教訓が汲みとられることになる．それは，現在の自己をいかに修整するかという指針でもあれば，治を求める心あるいは思考過程そのものの似姿としても解釈できるであろう．

以上の考察を通じて，王夫之による「鏡としての歴史」の再解釈

は，鏡の受動性のイメージや自己像の投影というイメージが保持されている点で現代日本の言語感覚にも符合し，なおかつ主体的な読み込みに相関的に解釈が成立してくるプロセスとして合理的に説明可能な，かなり洗練された図式を提供していることが窺われた．しかし，第2節で積み残した第3の疑問，鏡が歴史事象を映すというイメージの存否に対しては，積極的な答えを与えてはくれない．最後の節で王夫之の図式に簡単な検討を施し，「歴史は鏡である」という観念に新たな解釈の余地を生じさせたい．

4. 新たな再解釈に向けて

王夫之の議論に，「治」を求める心を持たずに歴史と相対するとき，歴史は単なる雑多な集積と化するのであり，大事なのは「一心」である，という論点があった．しかし，我々が相対する歴史とは，本当にそれほど雑多なものなのだろうか．

我々は「歴史」という実体に直接に立ち向かうわけではない．史料や史書を読むのである．そして，史料や史書が事実の直接的反映ではありえず，必ず書き手の問題関心というフィルターを通して定着されることは，現在では周知のことである．ましてや，王夫之が向き合っているのは『資治通鑑』という，それ自身治を求めて「鑑戒」を意図した歴史書なのである．それを読むのに治を求める心を以てするなら，治を求めるというバイアスを二重にかけた歴史像が提示されるであろう．

鏡の比喩として現代日本の言語感覚に親しい「過去の事実を映し出す鏡としての歴史」のイメージは，王夫之においては顧みられていないようだが，ここにおいて呼び込んでみる価値はあろう．つまり，歴史書はそれ自体，「歪んだ鏡」なのだ，と[16]．

私が歴史書という鏡を覗くとき，鏡自体が歪んでいるところに，私自身の関心という歪みが加わり，過去の「事実」と私自身が癒合したような一種奇怪な映像が現れてくる．その奇怪さに打たれて，単なる自己確認とは違う新たな思考回路が開通するなら，それはそれで一種の「鏡＝教訓」といえるかもしれない．いわば，自分が気づかなかった新しい自分に，歪んだ他者像をつうじて気づく場とし

ての歴史である．

通俗的歴史観にも流布した「鏡としての歴史」の観念は，「教訓的歴史」の一表現であり，その通常の形態は，いわば陳腐なものである．過去が現在にとって直接の教訓たり得るとすれば，その前提にある考え方は，あまりにも強く人間の通時代的類似性を想定し，現在の有用性のために過去を従属させてしまっている．結果としては，現在の自分が見たい自分を過去に読み込み，自己確認をしているにすぎないことになる．

そういう意味では，近代的歴史学の中で教訓的歴史への評価が低いことにも相応の理由はあった．近代的史学概論の古典というべきベルンハイム『歴史とは何ぞや』は，これを歴史学発展の第2段階として位置づける．すなわち，物語風歴史，教訓的あるいは実用的歴史，発展的あるいは発生的歴史の3段階の第2である．ベルンハイムにとっては第3の段階こそ，因果連関に関する科学的認識に到達したものであって，教訓的歴史は，排除されはしないものの，発生・発展に関する支配的な関心のもとに従属させられるべきものにすぎなかった（Bernheim 1926=坂口・小野訳 1966: 21-9）．

しかし，現在，近代歴史学に対してはさまざまな問い直しが行われている．いわゆる科学的方法論に基づく場合でさえ，あらゆる歴史認識は現在の立場に発する問題関心と切り離せない．さきほど挙げた教訓的歴史の問題点は，ひとり教訓的歴史だけの問題ではないのである．こうした観点から，王夫之流に洗練されたバージョンの「歴史は鏡である」という観念を，単に科学的歴史観にもとづいて否定するのでもなく，現在的目的のための実用的歴史を肯定するのでもない仕方で，私自身と歴史との思いがけない関係を開示する道具として活用できたなら，一種の新しい意味を発見できたことになるであろう．

こうした動向は，現代のアカデミックな歴史学でも胎動しているものとおぼしい．西洋中世史研究をリードしてきた樺山紘一は，「世界史の鏡」と題するシリーズの先頭を切って刊行された著書の「おわりに」でいう．

> 対象は，すべて遠隔の実体であるが，しかし歴史家によって語られるのは，その実体ではなく，それを解釈した鏡像にすぎ

ない．つまり，すべての事象は，世界史という鏡に映しだした像なのである．鏡像としてみれば，いずれもわたしたちに近接しており，緊迫したメッセージを包含している．（樺山 2007: 151-2）

樺山によれば，「世界史の鏡」とは，個々の歴史家が歴史的事象について，解釈と一体化したかたちで語り出した像が提示される場である．いわば，歴史叙述そのものが過去の事象に対する鏡像なのである．注意すべきは，これが「序列と秩序が通用しないことこそ，二〇世紀から二一世紀にいきた人間たちの教訓である」（樺山 2007: 151）という認識のもとに語られていることである．すべての事象は鏡像としてのみ現在の人間に接するのであり，それでこそ現在の人々にとってのメッセージたりうるという，教訓的歴史の新たなあり方が提起されているように思われる．

おわりに

本稿で試みてきたのは，「歴史は鏡である」という使い古された言い回しに新たな意味を切り開くことであった．そのさい，自己像が同時に過去の歴史事象の像でもあるというかたちで，「鏡」の原義を最大限に生かすことにより納得の得やすい解釈を目指してきたことになる．その結果，王夫之による解釈をベースに，自己像の投影先としての歴史を，過去の事象をそれ独自の歪みのもとに映し出す歴史書として解釈するところに行き着いた．

現実世界の諸問題に対する主体的関心をもって歴史書を読む者は，その主体性に相関するものとして，類似した諸問題への取り組みの歴史を見出すだろう．それを見出すことは自己の関心による歪みであり，歴史書の記述もまたそれ独自の歪みを避けられない．しかし，そのような二重の歪みを経て見出される像は，あり得たかもしれない別の自己として，現在の自己の前に立ち現れ，何らかのメッセージをもたらしてくれることが期待できよう．歴史から現に教訓を得てきた人々の営みは，そのようなものとして再解釈できる．だとすれば，人間にとっての歪んだ鏡としての役割を，歴史は今後とも果

し続けることだろう．

［**注**］

1 「鏡」と「鑑」は，本稿では基本的に同じ意味を表わすものとして扱う．地の文では原則として，名詞としては「鏡」，動詞「かんがみる」としては「鑑」を用いるが，資料引用等で原文脈を反映した用字法を用いることもある．両者の細かい異同については，第2節で触れる．

2 この状況を象徴的に体験したいとすれば，『歴史学事典』（尾形ほか編1994-2009）の索引を捜索するのがよい．

3 福井憲彦『鏡としての歴史』（福井1990）は，アナール学派の「新しい歴史学」の紹介でも著名な西洋史学者による一般書だが，書名の意味を説き明かした記述は見当たらない．ただ，その後，樺山紘一が「世界史の鏡」というシリーズ名に意味賦与した記述は，福井の命名意図にも一脈通じているのかもしれない．だとすれば，「鏡としての歴史」への注目は，現代歴史学においてむしろ新しい動向を表しているとも予想され得る．樺山の記述には本稿の第4節で触れる．なお，東洋史学もまた近代アカデミズムの一環である限り西洋的歴史学の影響圏内にあるといえるが，その現代における泰斗・礪波護には『鏡鑑（かがみ）としての中国の歴史』と題する一般向け著作がある（礪波2017）．ただし，その表題作では中国史の概説が主体であり，歴史を鏡とすることには慎重な姿勢を示す．やはり第4節で触れる．

4 中山治一の『史学概論』は日本や中国の史学史にかなりの紙幅を割いているが，19世紀末の西洋歴史学の移入について次のように述べる．「すなわち，それは，『かがみ』としての歴史に対する『学』としての歴史の移植にほかならなかったのである．そのとき以後，長いあいだ中国や日本でおこなわれてきた東洋風の『かがみ』としての歴史は生命をおわり，それにかわって，歴史といえば『学問』（サイエンス）としての歴史を意味するという通念が確立されたのであった」（中山 1974: 38）．

5 陳寿『三国志』呉書「呉主五子伝」の孫奮の伝で，諸葛恪が奮を諫めた牋の中に引用された「里語」である．これより前の文献では，「古事」が「往古」となった形で『韓詩外伝』巻7に見える（次節で引く）．なお，『日中経協ジャーナル』掲載文は訓読が誤っている．

6 伍安祖と王晴佳の共著（Ng and Wang 2005）は英文による中国史学史概観だが，書名にもかかわらず，鏡の比喩の内実については立ち入った説明がない．

7 黄俊傑の原文に即して見るなら，当面の現実を映し出す歴史経験の側と，歴史経験に意味を賦与する現実状況の側それぞれの主体性を言うだろう．

8 詩文の訳注を通じて王夫之の人生に分け入った労作として高田淳『王船山詩文集』（高田編訳 1981）がある．

9 この一句，後藤訳が依拠した『船山遺書』系統の通行本文に対し，『船山全書』本では「嘉怡鈔本」により文字を改めており（王 [17C末] 1988: 1181），それに従えば「法の善きものであるが」と訳せる．

10 「頭を砕くまで打ち付けて諫言するほどに」としたほうが適切．

11 黄俊傑も，「修心」の重要性を指摘したものとしてほぼ同じ箇所を引くが，鑑の比喩には立ち入らない（黄 2014: 80=2016: 96）．

12 この点，引用時に中略した部分に比較的詳しく述べられている．

13 王夫之の「鏡」観は，こうした受動性の強調においてほぼ一貫していると思われる．修養論の場面における「鏡」観については松野敏之に指摘があり，朱熹が心を鏡に喩えた比喩を王夫之は不適切として否定しているのだが，「王夫之が問題としていることは，外界に適切に対応するためには心の状態だけではなく，過去・未来

との連続性と善への志向意識の必要性を説くのである」（松野 2010: 56）．すなわち，もっぱら現在の鏡像を映し出す受動性において鏡が捉えられ，心との類比が不適切な理由もまたそのことに求められている．

14　後藤訳文では一文字ずつ四角に囲む．底本が伏せ字のところを推測したもの．『船山全書』本では「異域」である．

15　こうした王夫之の史論のスタンスを，『宋論』に即して詳細に指摘したものとして，斉藤禎の論文が挙げられる（斉藤1999）．斉藤は，「歴史の中に普遍的に存在するものを王夫之は志向しているものと思われる」（斉藤 1999: 29）という．その志向を駆動するものは，明の崩壊を受けて治を求める王夫之の心にあるだろう．

16　礪波護は，中華人民共和国の政治闘争で盛んに活用された「影射史学」のように意図的に鏡を歪めることの危険を指摘し，中国の史学会における影射史学反省の動きをもって，「歴史を鏡としてみようとする者に対する一警鐘」とした（礪波 2017: 44）．当然の警告ではあるが，歴史が歪んだ鏡であること自体はむしろ前提とすべき事柄であり，問題はその歪みを意図的に増幅させるか否かにあろう．

［**文献**］

（原文中国語の文献は著者名漢字表記の日本語音読みに従う）

王夫之，[17C末] 1988，『船山全書 第十冊 読通鑑論』長沙・嶽麓書社（＝後藤基巳編訳，1971，「王夫之『読通鑑論』（抄）」後藤基巳・山井湧編訳『明末清初政治評論集 中国古典文学大系 第57巻』平凡社，173-337）．

尾形勇ほか編，1994-2009，『歴史学事典』全15巻・別巻1，弘文堂．

岡村秀典，2017，『鏡が語る古代史』岩波書店．

加藤信朗，1999，「『鏡を通して（per speculum）』，『謎のうちに（in aenigmate）』――アウグスティヌス『三位一体論』第十五巻における三一論思考の方法をめぐって」『宗教と文化』聖心女子大学キリスト教文化研究所，19，39-59．

樺山紘一，2007，『世界史の鏡 0巻 歴史家たちのユートピアへ――国際歴史学会議の百年』刀水書房．

共同訳聖書実行委員会訳，2007，『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会．

黄俊傑，2014，『儒家思想与中国歴史思維』台北・国立台湾大学出版中心（＝工藤卓司監訳，2016，『儒家思想と中国歴史思惟』風響社）．

斉藤禎，1999，「王夫之の歴史観について――その宋代新法改革論をめぐって」『アジアの歴史と文化』3，19-48．

柴田平三郎，1988，「《君主の鑑》（3）」『獨協法学』（27），97-120．

白川静，1998，『詩経雅頌2』平凡社．

鈴木道也，2007，「中世フランス王国の歴史・国家・世界観――『歴史の鑑』と『フランス大年代記』」森田武教授退官記念会編『森田武教授退官記念論文集　近世・近代日本社会の展開と社会諸科学の現在』新泉社，475-95．

高木智見，2001，『先秦の社会と思想』創文社．

高田淳編訳，1981，『王船山詩文集』平凡社．

礪波護，2017，『鏡鑑（かがみ）としての中国の歴史』法藏館．

中山治一，1974，『史学概論』学陽書房．

福井憲彦，1990，『鏡としての歴史――現在へのメッセージを読む』日本エディタースクール出版部．

松野敏之，2010，『王夫之思想研究――『読四書大全説』における「作聖之功」議論を中心にして』早稲田大学出版部．

山岸徳平，1941，「皇朝時代の文学に現れたる歴史思想」『歴史理論の構成』（再録：1973，『山岸徳平著作集 Ⅳ 歴史戦記物語研究』有精堂，1-34）．

Bernheim, Ernst, 1926, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter.（＝1966改版，坂口昂・小野鉄二訳『歴史とは何ぞや』岩波書店）.
Ng, On-cho and Q. Edward Wang, 2005, *Mirroring the Past: the Writing and Use of History in Imperial China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

〔付記〕本稿の原形は，2008年6月9日，立教大学大学院文学研究科比較文明学専攻科目「現代文明学特殊研究１」における話題提供である．記憶によれば，当日は森秀樹先生との対論を含めて予定されていた．森先生は急用のために文書でのコメントを寄せて下さったが，考察を進める上で大きな教益を受けた．その後，2017年10月28日，MIPS 2017 三田哲学会哲学・倫理学部門例会（慶應義塾大学文学部）において講演の機会を与えられ，大きく加筆修正した版を「中国歴史思想における鏡の比喩」と題してお話しした．本稿は，その講演のために用意した原稿をさらに修正したものである．講演で司会を務めて下さった山内志朗先生をはじめ，ご教示を賜った諸氏に感謝申し上げる．なお，本論文はJSPS科研費JP16K02160（研究代表者：恩田裕正）の助成による研究成果の一部である．

Beyond Boundaries: Comparative Civilizations Now 18 (Feb. 2018)
Copyright © The Comparative Civilizations Society of Rikkyo University