

《論 說》

《君主の鑑》(3)

柴 田 平三郎

- I はじめに……伝統的政治理論とマキアヴェリ
 - II <君主の鑑> (*speculum principum*)
 - III <君主の鑑>……一つの定義
 - IV <君主の鑑>の歴史
- (1) 前 史
 - 1 ギリシア……イソクラテス・クセノフォン・プラトン
- (以上, 第25号)
- 《中間考察》……<君主の鑑>の理論構造(1)
 - 「鑑」の概念……プラトンの場合
 - 2 ローマ……キケロ・セネカ・その他の思想家たち
- (以上, 第26号)
- (2) 成立と展開
 - 1 アウグスティヌス
- 《中間考察》……<君主の鑑>の理論構造(2)
 - 「鑑」の概念……アウグスティヌスの場合
 - <君主の鑑>の理論構造(3)
 - 「鑑」としての書物
- (以上, 本 号)

(2) 成立と展開

1 アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430)

〈君主の鑑〉の「前史」としてギリシア、ローマを見てきたが、それでは西欧中世に独自なこの政治的著作群の真の出発点は一体、誰の、どのような作品に求められるのだろうか。いうまでもなく、それはアウグスティヌスの『神国論』(De civitate Dei contra paganos, 413-426)のなかの次のような有名な一節(V, 24)に求められる。

「しかしながら、わたしたちは彼らが正しく統治するならば、彼らを幸福な者と呼ぶのである。また〔彼らを〕高く賞讃する者たちの言葉と極端に卑下して〔彼らにこびて〕挨拶する者たちの恭順とに囲まれても高ぶることなく、自分が人間にすぎないことを憶えているならば、また自分たちの能力を神の礼拝を最大限にひろめるために〔用い〕、神の尊厳に仕える女奴隷とするならば、また神を畏れ、愛し、礼拝するならば、また彼らと共にそれにあずかる兄弟をもつことを恐れないかの〔神の〕国をより多く愛するならば、また罰することにおそく、赦すことにすみやかであるならば、また敬意から生じる憎悪を満足させるためではなく、国家を支配し、かつ擁護するための必要から罰を加えるのならば、また同じく罰を赦すのでもなく不正が罰を受けないためでもなくて、〔犯罪者を〕矯正しようと希望するゆえに寛大であるならば、またしばしばきびしい判決をくださざるをえないときでも、それを寛大なあわれみと惜しみのない善意によって償うならば、また彼らは〔欲すれば〕勝手に放蕩に耽ることができるが、〔それに反して〕かえってますますそれをきびしく抑制するならば、さらにどんな民族よりも、むしろ邪悪な欲望を支配するほうを望み、またそれらをすべてのことを空しい譽れを熱望するためではなく永遠の幸福を愛するために行なうならば、さらに自分たちの罪のために彼らの真の神に対して謙遜と懺悔と祈りとの犠牲を怠たらずにささげるならば、——わたしたちは彼らを幸福な者と呼ぶのである。

このようなキリスト者である皇帝たちは現在のところ希望によって幸福であ

《君主の鑑》（3）

るが、わたしたちが待ち望んでいるものが到来するときには、現実幸福になるであろう、とわたしたちは断言する。』²¹⁸⁾

アウグスティヌスの人と政治思想全般について詳しいことは別の機会に書いたので、ここでは繰り返さない²¹⁹⁾。確認しておきたいのはただひとつ上掲の一節に込められた含意が以後中世であまた生みだされることになる《君主の鑑》の原型となるという点である。

ここで展開されている理想的な君主像はきわめてはっきりしている。すなわち、あるべき君主とはまずキリスト教徒としてたんに神の前で敬虔で同等者たる人間に対して謙虚な姿勢を貫くという一般的心得をもつだけでなく、さらに進んで自己の権力——「自分たちの能力」(*sua potestas*)——を神の礼拝の最大限の拡大のために積極的に使用することによって、それを神の尊厳に仕える「女奴隷」(*famula*)とさせる者でなければならないというのである。

改めて指摘するまでもないことだが、西欧中世がキリスト教を大いなる精神的母胎として成立することになるとすれば、この最大のキリスト教父 (*patres ecclesiae*) の教説が重大な影響力をそこに及ぼすであろうことは容易に想像できよう。その彼の影響がどのように西欧の知的世界にも浸透していき、そして中世の《君主の鑑》がどのように書かれていったのか、を見るのが以下における私たちの課題である。

だが、ここであらかじめいっておかねばならないのは彼の生きていた歴史的境位は古典古代の末期であり、彼はあくまでも「彼自身の時代、彼自身の立つ地平」=「キリスト教的古代 (*die christliche Antike*)」²²⁰⁾ (トレルチ) の人であった、ということである。この認識は彼の思想の本質を理解するうえで欠かすことができない。つまり、「最後にして最大の護教家」として異教と熾烈な闘いを試みていたキリスト教徒たる彼は、と同時に「古代の人」という点では間違いなく異教文化の遺産である古典的教養の相続者でもあったのである²²¹⁾。彼がこのようにいわば二重の世界に生きていたという事実は決して看過されてはならないだろう。上掲の引用文を改めて注目してほしい。ここには「幸福」、「寛大」、「自己抑制」、「善意」、「謙遜」、「自己犠牲」といったタームがはっき

りと見られるが、これらは既に私たちが確認してきたように、君主たるべき者の資格とその義務についてイソクラテスやクセノフォンといった古典古代の政治思想家たちが語るさいのキー・ワードであった。そしてそのことをアウグスティヌスがまったく知らないでいるなどとは到底考えられないであろう。

とすれば、アウグスティヌスの打ち出した〈キリスト教君主〉という新しい政治支配者の理想像——即ち、何よりもキリスト教徒として教会のために奉仕する政治支配者——は必ずしも古代的伝統の廃棄の上に立てられたものとはいえないことになる。むしろ、彼は伝統的な観念の踏襲の上にキリスト教の新しい衣装を着せたといったほうが正確かもしれない。いずれにせよそのように、彼は「滅びゆく世界」〔「異教的古代末期」〕のただなかに生きて「古い世界から新しい世界〔キリスト教的中世〕に至る橋梁の建設者」²²²⁾（ドウソン）としての歴史的役割を果たしたのであった。そしてこの「橋梁の建設者」としての彼の歴史的立場に注目するとき、私たちの課題から見てどうしても避けて通れぬ問題が残されているのに気付かないわけにはいかない。それは一体、どのような問題であろうか。

〈中間考察〉……〈君主の鑑〉の理論構造(2)「鑑」の概念……アウグスティヌスの場合

端的にいえば、それはアウグスティヌスにおいてきわめてはっきりと、プラトンの「鏡」概念——つまり、「鏡」とは「事物の真実を写すもの」ではなく、「ただそう見えるところのもの〔写像〕」、「決してほんとうのあるものではないもの」を写しだすにすぎない、という考え——が反転し、「鏡」の機能に対する積極的評価がなされたということの確認の問題である。では、そうしたアウグスティヌスの「鏡」の概念はどのようなものなのであろうか。それを確認しておくことがこの〈中間考察〉での課題であるが、そのことは実は長い前史（伝統）があるにもかかわらず、アウグスティヌスが〈君主の鑑〉の真の初まりと見なされるのは一体なぜか、を知ることでもある。まえに「私たちの課題から見てどうしても避けて通れぬ問題が残されている」といったのはそういう意味にはかならない。

《君主の鑑》(3)

ところで、既に見てきたことであるが、「鏡」という言葉を何かに対する「手本」とか「模範」、あるいは「モデル」、「いましめ(教訓)」という意味で使用している例はアウグスティヌス以前の、キケロやセネカ、プルタルコスといった人びとのうちにはっきりとあった。したがって、そうした語法はなにもアウグスティヌスにおいて初めて見られるわけではない。(他方、そうした語法に否定的であったプラトンの同時代にも、プラトンとは反対の積極的な用例がある。おそらく、丹念に調べれば、いくらでもそうした例は見つかるであろう。)

にもかかわらず、アウグスティヌスがここで上掲の誰にもまして注目の対象になるのはそれなりの理由があるからである。それはつまりプラトン以降、プラトンとは正反対の意味で、「鏡」について体系的に考察した思想家として彼が特筆に値するからなのである。

さて、アウグスティヌスは「鏡」(*Speculum*)をどのようにとらえているだろうか。それを知ることのできる手掛かりは『三位一体論』(*De Trinitate*, 419)のなかにある。そこで例えば、彼の次のような言葉を私たちは目にすることができる。

「私は知恵が非物体的な実体であり、肉の眼では見られないものを見られるようになす光であることを知っている。けれども、パウロほどの偉大な霊的な人が、『今、私たちは鏡をとおして謎において見ているが、かの時には顔と顔を合わせて見るであろう』(コリント前13・12)と言っている。もし、私たちがこの鏡とはいかなる性質のものか、またなんであるか、ということ問い求めるなら、たしかに鏡において見ているものは似像に他ならないことに気づく。だから、私たちは私たち自身でもあるこの似像によって、あたかも鏡をとおしてのように、私たちを創られたお方を何とかして見まつろうと努めているのである。」(XV, 8, 14.)²²³⁾

ここで彼が問題にしているのは見ての通り、三位一体(*Trinitas*)としての神をその神の被造物たる私たち人間がどのようにして認識することができるの

か、ということである。

よく知られているように、神は父 (*pater*) と子 (*filius*) と聖霊 (*spiritus sanctus*) という三つの位格 (*persona*) と一つの実体 (*substantia*) において存在する、というこの三位一体説はアウグスティヌス以前に既に東方教会のギリシア教父たちの間で論じられていたし、西方教会でもテルトゥリアヌス (*Tertullianus*, 150/160-220 頃) らのラテン教父たちによって説かれていた。ことに *Trinitas* なるラテン語はテルトゥリアヌスが初めて使用した用語で、彼はそれを東方弁証家テオフィロス (*Theophilus*) の用いたギリシア語 *τριας* から造ったといわれる²²⁴⁾。しかし、この説をく三つの位格、一つの実体 *tres personae, una substantia*>という明確な定式で一つの教理として確立したのはいうまでもなくアウグスティヌスである。彼によって初期の三位一体論はその論点を整理統合され、いわゆるアタナシオス信条 (*Symbolum Quincunque, Athanasianum*) に結晶化されることになる²²⁵⁾。

私たちはいま三位一体説をめぐるこうした教理史的展望に深入りする余裕はないし、またアウグスティヌスの三位一体論全体にわたって詳細な検討を加える能力もない。そもそもそのようなことがここでの私たちの課題ではないので、いまはただ彼が自著『三位一体論』について自ら、「わが力盛んなりし齢に書き始め、老いの坂に漸く仕上げるに至りました」²²⁶⁾と、述懐しているように、この問題との格闘が彼にとってその生涯の決定的な部分を占めるものであったことを知るだけにとどめておきたい。

問題を先程の彼の言葉に戻そう。神の三一性 (三位一体性) を人間はどのようにして知解することができるのか、というのが彼のそこでの問いであった。彼はその問いを使徒パウロの言葉——「今、私たちは鏡をとおして謎において見ているが、かの時には顔と顔を合わせて見るであろう」(コリント前13・12)——を手掛かりにして問おうとしていた。ここに私たちの直接の関心事である「鏡」が登場してくる。アウグスティヌスにとって、「鏡」がどのようなものとして考えられているか、を私たちはここを糸口にして知ることができよう。

アウグスティヌスの引用するパウロのこの言葉自体は一読するだけで、そのおおよその意味を一応は理解することができる。一々確認するまでもないこと

だが、ここでパウロは「今」〔「この世」〕と「かの時」〔「来世」〕とを対比して、前者では人間は神をただ鏡にぼんやりとおぼろげに映ったもののように〔「鏡をとおして謎において」〕見るにすぎないのに対して、後者では何らの媒介物もなしにはっきりと直接的に〔「顔と顔を合わせて」〕見ることができる、と主張しているのであろう。こうした理解で別段不都合はないと思う。ただ念のため、現在の新約聖書学の水準が示すところによれば、「コリント人への第一の手紙」のこの箇所は次のように注解されるのを知っておいても決して無駄ではないであろう。

「古代の鏡はただ金属、特に青銅などを磨いたもので、必ずしも表面が完全に滑らかであるとは言えず、したがって、その映し出す像は、今日の銀または錫（すず）アマルガムを塗ったガラス製の鏡のそれに比べて不完全であり、鮮明ではなかった。パウロは鏡製造の中心地として知られていたコリントの人々に対して、このような鏡の映像を比喻として用い、われわれが現在この世においてぼんやりと神を見ることと、来世において直接はっきり神を見ることとを比較している。すなわち、この世においてわれわれが神を見るのは、被造物を通じて（ローマⅠ.20, 知13.1～9）、特に『神のかたち』に造られた人間（創Ⅰ.27）においてである。しかし、パウロに言わせれば、『顔と顔を合わせて』（出33.11, 民12.8）神を見る『その時』——来世に比べれば、このように現在この世で神を見ることは、間接的かつぼんやりとしたことに過ぎず、ちょうど古代の鏡に映し出されただれかの顔を見るようなものである。」²²⁷⁾

このように、「鏡」の比喻をパウロが用いてその意を伝えようとした当の相手が実は当時、鏡製造の中心地であったコリントの人びとにほかならなかつたという事実は非常に面白い。がともかく、パウロはこの箇所で、来世に比べての、現世における神認識の不確実性を「鏡」の比喻によって説いていること、このことは確かである。そしてこの場合、パウロにとって、「鏡」は対象をただ「間接的にかつぼんやりと」映し出すもののものであった（ちなみに、「今、私たちは鏡をとおして謎において見ている」というこの聖句の訳文はギリシア語では、*βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν ἀνύμναι*、ラテン語では、*videmus nunc per speculum in aenigmate*。である²²⁸⁾。したがって、「われわれが今、

見ているのは、ぼんやりと鏡に映ってのもの」²²⁹⁾とか「わたしたちは、今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている」とか、「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている」²³⁰⁾と訳すことができる。)

しかし、問題はパウロのこの言葉をアウグスティヌスがどう解釈し、そうしてそれによって何をいおうとしていたか、であろう。上掲の彼の言葉 (XV, 8, 14) にもう一度注目してみたい。パウロの聖句を引用した後で、彼はこういていた。

「もし、私たちがこの鏡とはいかなる性質のものか、またなんであるか、ということ問い求めるなら、たしかに鏡において見ているものは似像に他ならないことに気づく。だから、私たちは私たち自身でもあるこの似像によって、あたかも鏡をとおしてのように、私たちを創られたお方を何とかして見まつろうと努めているのである。」

人間が「鏡」において見ているものは〔神ではなく、神の〕「似像」(*imago*)であるが、人間自身もまた神によって造られた「神の似像」(*imago Dei*)である以上、人間は人間自身のうちにおいてその「鏡」を通して神——「私たちを創られたお方」——を見なければならぬ、こういう含意がここにはあるように思われる。だがそうだとすると、これは一体、どういう意味なのだろうか。

ここで『三位一体論』とはいかなる書物か、を改めて想起しておきたい。繰り返すまでもないことであるが、この書物は神の三位一体性について論じようとしたものである。すなわち、

「われらの主なる神の助けを受けて、わが力の及ぶかぎり、聖三位一体は唯一の真の神であること、また、父と子と聖霊は同一の実体あるいは本質であると正当にも語られ、信じられ、知解されること、に対する根拠を提示したい」
(1, 2, 4.)

《君主の鑑》(3)

ところで、全15巻のうち、第Ⅰ巻から第Ⅶ巻まで神の三位一体の秘義そのものを論じた後で、アウグスティヌスは第Ⅷ巻以降、論点を変え、その秘義を人間がいかにか知解することができるか、を問題にしようとする。そこで中心的に論じられるのは人間の被造性についてであるが、アウグスティヌスによれば、そうした被造物としての人間それ自体のうちに神の三位一体の痕跡と類似性があり、それを通して三位一体たる神を知解する道が開かれる、というのである。その根拠を彼はパウロの言葉——「神の見えない性質、すなわち、神の永遠の力と神性とは、天地創造このかた、被造物において知られていて、明らかに認められるからである。」(「ローマ人への手紙」Ⅰ, 20)——に求めている。それを随所で彼は引用するが、例えば次のような一節を見られたい。

「神的な御業によって造られたすべてのものは、或る統一性と姿と秩序を自らのうちに示すのである。……(中略)……したがって、造られたものとおして、知解された創造主を認識して(ローマⅠ, 20)、私たちは三位一体なる神を知解するにしなければならぬ。その跡(*vestigium*)はふさわしい仕方では被造物のうちに顕れているのである。」(Ⅵ, 10, 12.)

神の被造物についてのこうした捉え方を、さらに人間に即して彼は展開する。そのさい、持ちだされるのは「創世紀」冒頭の言葉——「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造ろう[私たちの似像と類似によって人間を創ろう]」(Ⅰ, 26)——である。

「或るときには、『創世紀』で、『私たちの似像と類似によって人間を創ろう』(Ⅰ, 26)と言われるように、関係は言外に示されている。複数で、『私たちは創ろう』『私たちの』と語られている。このことは関係からのみ理解されるべきである。なぜなら、この言葉の意味は神々がつくるのではなく、また神々の似像と類似によってつくるのでもなく、父と子と聖霊が、父と子と聖霊の似像によって、人間が神の似像として存在するように人間を創ることであるから。さて、神は三位一体である。しかし、この神の似像[人間]は御子のように神

から生まれたのではなく、神によって創造されたものとして、神に全く等しくあるように造られたのではない。この事柄を意味表示するために、それは『似像によって』存在する似像なのである。つまり、神に等しさによって等しくされるのではなく、或る類似によって近づくのである。この似像は場所の間隔によってではなく、類似によって神に近づけられ、不類似によって神から離されるのである。」(Ⅶ, 6, 12.)

このように、アウグスティヌスは「創世紀」冒頭の言葉を引用し、そこで示されている「私たちの似像と類似によって人間を創ろう」の、「私たちの」という複数を神の三位一体——父と子と聖霊——と解釈している。それゆえ、彼によれば、人間を「神の似像によって〔神の似像にかたどって〕造る」とはすなわち、「父と子と聖霊なる神の三位一体にかたどって造る」ということになり、人間はこうして三位一体の神によって、三位一体の神の似像としてこの世に造られた存在と見なされることになる。そして、この神の似像たる人間は御子キリストのように神から生まれ、神に等しい存在では決してないが、神の似像であることによって神に限りなく類似した存在となるのである。

三位一体の神の似像として造られた人間はみずからのうちに神の三位一体の痕跡を有している、というアウグスティヌスのこうした人間観はよく知られているように、既に『告白』(*Confessiones*, 400)²³¹)のなかで展開されていた。

「全能な三位一体を、だれか理解できる者があるでしょうか。しかも、それについて論じない者があるでしょうか。……(中略)……。

私は、人々がこの三つのものを、自分自身のうちに考察してみたらどうかと思います。……(中略)……。

ところで私のいう三つのものとは、『存在する』、『知る』、『意志する』、これです。すなわち、私は存在し、知り、意志します。私は知りかつ意志する者として存在し、自分が存在しかつ意志することを知り、また、存在し知ることを意志します。

それゆえこの三つにおいて、生はいかに不可分離で一なる生、一なる精神、

《君主の鑑》（3）

一なる存在であるか、要するに、それがいかに分かれたれぬ区別でありながらしかもやはり区別であるかを、見ることのできる者は見るがよい。たしかに、各自は自分自身に直面しています。各自、自分を注視し、よく見て、その見たところを私に答えるがよい。」(XIII, 11, 12.)

ここに伺われるように、人間における「存在」(*esse*)・「知」(*nosse*)・「意志」(*velle*)の三一性(三位一体性)、これが神の三位一体の似像にほかならないとアウグスティヌスは考えている。その考え方を一層深く問い詰めようとしたのが『三位一体論』であるわけだが、そこでは似像なる三一性は人間の精神のなかに求められる。すなわち、まず「精神」(*mens*)・「愛」(*amor*)・「知」(*notitia*)において、そうして「記憶」(*memoria*)・「知解」(*intelligentia*)・「意志」(*voluntas*)においてとらえられることになる。すなわち、

「記憶・知解・意志の三つは、三つの生ではなく一つの生であり、三つの精神ではなく一つの精神である。したがって、たしかに三つの実体ではなく、一つの実体である。記憶が生命、精神、実体と言われるのは、自己自身に対して言われるのである。しかし、固有の意味で記憶と言われるときは、或るものに対して関係的に言われるのである。私は同じことを知解についても、意志についても語りたい。知解と意志はたしかに或るものに対して語られる。しかし生命という言葉は自己自身に対して言われるのである。精神という言葉も本質という言葉も同様である。したがって、この三つは一つの生命、一つの精神、一つの本質であることによって一つのものである。」(X, 11, 18.)

さて、前にも断ったが、『三位一体論』での議論の全体を扱うのがここでの私たちの直接の関心事ではないので、これ以上の深入りは避けることにしたい。しかし、少なくとも、これまでの叙述からでも、パウロの言葉——「今、私たちは鏡をとおして謎において見ているが、かの時には顔と顔を合わせて見るであろう」(コリント前13・12)——について、アウグスティヌスがそれをどのように解釈したか、ある程度理解できたであろう。

すなわち、万物の創造主、三位一体の神を本当の意味で見ることができるといえるのは、「顔と顔を合わせて」見る「かの時」〔「来世」〕以外ではありえない。しかしそれにもかかわらず、いまこの世においても「鏡をとおして謎において」見ることができる。では、その「鏡をとおして謎において」とはいかなる意味か。

既に確認したように、この言葉はアウグスティヌスの読んだはずのギリシア語聖書では、*δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* であり、彼の用いたラテン語では、*per speculum in aenigmate* である。したがって、それは口語的に「鏡に映しておぼろげに」とか、「鏡にぼんやりと」というふうに訳すこともできる。しかし、彼はこの一つにまとめられる副詞句をそれぞれ「鏡をとおして」と、「謎において」とに分けて考察している。では、どのようにか。

前者〔「鏡をとおして」〕については、これまでの叙述によってほぼ了解に達したといえる。つまり、彼によれば、「鏡」において見ているものは神ではなく、神の似像であるが、しかしほかならぬその似像を通して神は被造物に知られるのである。というのは、「神の見えない性質、すなわち、神の永遠の力と神性とは、天地創造このかた、被造物において知られていて、明らかに認められるから」（「ローマ人への手紙」I, 20）であり、とりわけその被造物のなかでも人間はまさに「神の似像」（*imago Dei*）として自らにうちに父と子と聖霊という神の三位一体の痕跡と類似を有しているからである。

この点についてもはやこれ以上説明はいらないと思うが、念のため最後に彼の言葉をもう少し付け加えておきたい。再三にわたって引用した、パウロの聖句——「今、私は鏡をとおして謎において見ているが、……」——について彼が解釈を施している箇所（XV, 8, 14）——「もし私たちがこの鏡とはいかなる性質のものか、またなんであるか、ということを問い求めるなら、……」——の、すぐ後を、続けて彼は次のように述べている。

「同じ使徒は、このことを次のような言葉で意味表示している。『私たちは顔蔽いなくして主の栄光を鏡に映すようにして見つ、栄光から栄光へ、主と同じ似像において、いわば主の霊によって変えられるのである』（コリント後3・

18)、『鏡に映すように見つつ (*speculantes*)』と使徒は言ったが、それは『鏡をとおして見つつ』(*per speculum videntes*)』ということであって、『望楼より展望しつ』(*per specula prospicientes*)』というのではない。このことは使徒の手紙がそこからラテン語に翻訳されたギリシア語のテキストでは不明瞭ではない。ギリシア語のテキストでは事物の似像が現れる鏡という語は、その高みから遙かに遠くにあるものが見られる望楼 (*specula*) からは語の響きにおいても全く離れている。使徒が『主の栄光を鏡に映すように見つつ』と言ったのは、鏡から見るのであって、望楼から見るのではないということが十分に明らかである。

また、使徒は、『同じ似像へ私たちが変えられる』と言う。『同じ似像』というその言葉で神の似像を意味しようとしていたことは確かであり、それは私たちが鏡で見ているあの似像である。なぜならこの似像はまた神の栄光であるから。それは彼が他の箇所、『男は神の似像であり、栄光であるから、頭を蔽ってはならない』(コリント前11・7) と言っているようにである。……(中略)……だから、『私たちは変えられる』と彼は言うが、それは、かたちからかたちへと変えられることであり、また暗いかたちから明るいかたちへ私たちが移り行くことである。なぜなら、暗いかたちもすでに神の似像であり、もし似像であるなら、たしかに栄光であり、私たちは人間としてその栄光において造られ、他の動物に優っているからである。』(XV, 8, 14)

では、後者〔「謎において」〕についてはどうであろうか。彼によれば、この「謎において」(*in aenigmate*) の「謎」(*aenigma*) とは古代修辞学でいうところの、語の比喩的な用法、言葉の言い換え(転義)、すなわち寓喩(*allegoria*) であって、「簡潔に説明するなら、不明瞭な寓喩(*obscura allegoria*)」(XV, 9, 15) である。それは文字通り、謎めいたもの、説明のできないものを意味している。ところで、この「謎において」という句はそれが置かれている文脈のなかではもちろん『私たちは今は鏡をとおして謎において見ている』というように一つの文章で全体的に語られ』(XV, 9, 15) ている。そこで、彼は次のようにいうのである。

「したがって、私が思うには、鏡という名称で似像を意味しようとしたように、謎という名称で或る種の類似を、しかも不明瞭な見るのに困難な類似を意味しようとしたのである。それゆえ、鏡と謎という名称で使徒は、知解し得る限りで、私たちが神を知解するのにふさわしい或る類似を意味表示しようとしたのであると理解し得る。しかも、神の似像と語られる——それは根拠のないことではない——ことよりも一層適わしい類似は存在しない。

したがって、誰も、私たちがこの生において許されているあの見方、つまり『鏡をとおして謎において』何とかして見ようと労苦しているのを不思議がってはならない。なぜなら、もし直視が容易であるとするなら、ここで謎という名称を用いないであろうから。」(XV, 9, 15)

さて以上によって、父と子と聖霊の三位一体の神を「鏡をとおして謎において」見るということがアウグスティヌスにとって、一体いかなる意味をもっていたか、ほぼ明らかになったであろう。確かに、パウロのいうように、「顔と顔を合わせて」神を見ることができるのは「かの時」たる来世であって、それに比べれば、この世で「今、私たちが見ている」のはただ「鏡にぼんやりと映しだされたもの」=「似像」にすぎない。しかしそれにもかかわらず、まさにその「似像」を通してこそ神は神の被造物に、なかならず人間に知られる。なぜなら、人間は特別に「神の似像」(*imago Dei*)として造られており、それ自身のうちに神の三位一体の痕跡と類似を有しているからである。

このように、アウグスティヌスにおいては、「鏡」とは実は人間存在における神の似像——すぐ上の引用文、「鏡という名称で似像を意味しようとした…」に改めて注目してほしい——にほかならなかつた。それがいかに神を「ぼんやりと間接的に映す」にすぎないとしても、いまこの世において人間が神を見ることができるのはほかならぬその「鏡をとおして」、そうして「謎において」以外に手だてはありえない。けだし、「誰も、私たちがこの生において許されているあの見方、つまり『鏡をとおして謎において』何とかして見ようと労苦しているのを不思議がってはならない。なぜなら、もし直視が容易であるとするなら、ここで謎という名称を用いないであろうから」と吐露しているよ

《君主の鑑》（3）

うに、そのことは彼にとってはまことに「敬虔な労働であり、また望外の『発見』の喜びに与ることを意味」²³²⁾してもいたのである。

《中間考察》……《君主の鑑》の理論構造(3) 「鑑」としての書物

さて、プラトンとは大いに異なって、アウグスティヌスにおいては、「鏡」がきわめて積極的な意味を担っている次第を『三位一体論』での彼の「鏡」の捉らえ方を素材にして見てきたわけであるが、おそらくプラトンからアウグスティヌスに至って、こうした「鏡」観の決定的な変化がなかったならば、いわゆる《君主の鑑》の成立はありえなかったにちがいない。それがいささか大仰であるというなら、少なくとも「鏡」というものそれ自体についての考察をアウグスティヌスがおこなっていなかったとするなら、彼を《君主の鑑》の出発点とする評価は出てこないとはいえるであろう。

ところで、アウグスティヌスの「鏡」の概念を見たらうえて、いまし「鏡」にこだわりたい。

「鏡」という言葉に「手本」とか「模範」、「モデル」あるいは「いましめ(教訓)」という含意があるということ、そこからあるべき理想の君主の姿をなんらかのかたちで描いて現実の君主や貴族の教育を意図した一連の政治的著作や論文を指してとくに《君主の鑑》と総称すること、そしてそれらは時代的には西欧の中世およびルネサンス期に盛んに書かれていたこと、これらについては既に確認済みである。しかしそもそも、「鏡」が「手本」や「模範」、「モデル」、「いましめ(教訓)」という意味をもつことになるのは一体、なにゆえにか、この点についてはまだ問われてはいない。ここで、その問題について考えておきたい。

《君主の鑑》（〈ラ〉 *speculum principum*；〈英〉 *mirror of princes*；〈仏〉 *miroir aux princes*；〈独〉 *Fürstenspiegel*）の「鏡」のことを英語では *mirror*、フランス語では *miroir* というわけであるが、さしあたりその語源から入っていってみよう。いま、スキート (W.W. Skeat) の『英語語源辞典』で *mirror* をひくと、この語はラテン語の *mirari* (*to wonder at*) か

らでていることがわかる²³³⁾。では、*to wonder at* (驚く、不思議に思う、いぶかる) というのはどういうことか。

ある研究者によると、この語源がいみじくも鏡の元来の意味を示している。つまり、「ナルキッソスが初めに水面に映った人影をみて、『あれ！ 誰だろう、何だろう』と『いぶか』ったのと同じように、そして次の瞬間には、その姿を『みつめ』たように、鏡は、もともと、人間がそこに映した自分の影をみつめ、自分のところをみつめるための媒体となる魔力的な機能を備えている」。²³⁴⁾

確かに、このナルキッソス (ナルシス) の神話は鏡のもつ不思議な諸機能とそれに反応する人間心理 (意識) との関係の初源的なかたちをよく表している。「水面に映った人影」を見て、それは何か、と「いぶかり」、「みつめ」、そうしてついには「自分のところ」を「みつめる」に至るまでの心理的作用を人間におよぼす力を、鏡はもっている。mirari (*to wonder at*) というラテン語の語源はまさにそのことを示しているのであろうし、同じことは、speculum の動詞 specio-specere (*to look at*) についてもいえるにちがいない。

ところで、ナルキッソスの場合、彼の顔を偶然に映したのは「水鏡」であったが、やがて水がなくても顔を映すことのできる「金属鏡」が出来上がる。ついでにいえば、この間の事情は中国でも同様であるらしい。ここまで鏡という言葉をも別の漢字で<鑑>と書いてもきたが、これはカガミを表すもっとも古い文字で、「金属の皿 (盤) に水をたたえて、その上から臣 (目の象形) とケ (まゆ毛) がのぞきこんだ形をしており、西洋の mirror の語源と同じように『いぶかる』『みつめる』という字義をもっていたことを示している」²³⁵⁾のである (ちなみに、<鏡>の方は明らかに金属鏡の誕生とともに発生してきた文字であるという。即ち、これは竟一字だけでも「かがみ」と読むが、その字義は、金偏が金属製を意味し、竟は、鏡の架の形弁に◎ (鏡の形) を架けて見る形が象形化されており、立架に鏡を立てかけて見る形を意味している²³⁶⁾。水鑑ではこうはいかないはずである。)

「水鏡」に始まって、水のいらぬ「金属鏡」、そしてそれよりももっと便利で優美な「ガラス鏡」——ルネサンス期のヴェネチアで造られた、いわゆる

《君主の鑑》（3）

＜ヴェネチアの鏡＞が有名だが——へと鏡がどのように発達してきたか、その歴史を追うのは他の機会に譲ろう²³⁷⁾。ここで確認しておきたいのは「道具」としての鏡（鑑）の発達がどういう具合におこなわれたにせよ、鏡というものが何か非常に不思議な、神秘的な能力をもっている、と人間に感じさせてきた理由がいま見たその語源の意味からある程度察せられることである。実際、鏡は普段は見ることができず、気がつくこともできないものを私たちの眼にありありと見させることができる。私たちはただ鏡を見ることによって、それまで決して見ることのできなかつたものを確かに見るができる。本来、三次元のもを二次元の小さな平面のなかに閉じ込めて、それを私たちの前に鮮やかに映しだすこの鏡は、と同時にそれを覗きこむ私たちの心に波紋を投げ掛け、さまざまな感情の反作用を引き起こすのである。

もっとも、鏡のそうした機能、いいかえれば普段は見えないもの、気付かないものを平たい面のうゑに映しだす機能はそれを見てなんらかの反応を起こす人間の意識（心理）のありように応じて、決して単一ではないイメージ（受け取り方）を鏡自体に対して与えるかもしれない。例えば、いまここに一冊の『シンボル事典』があるが、そのなかで「鏡 (mirror)」という項目をひいて、それが西欧の人びとにどのようなシンボル（象徴）として受け取られてきたか、をみてみることにしよう。そこには、こう書かれている。

「人の像を映す鏡は、映像を『そのまま正しく』映す場合、心理的に『良く見せる』場合、『悪しき面』を強調する場合の三様に区分される。第一の場合は、ナーシス（ナルキッソス）のように、『自己陶醉』を引き起こす。また婦人の化粧にみられるように、『虚栄』『誘惑』『情欲』にもなる。第二の場合は、『良く見せる』鏡から発展して、理想像あるいは『あるべき姿』を示唆するものとして『典型』あるいは『鑑』『模範』となる。神の姿や聖母マリア、聖人などを映し出した中世キリスト教の『鑑』がその例である。第三は、愚行を暴く『鏡』で、愚者の姿が映し出される。特にルネサンス初期の文学に多く見られ、『愚者の鏡』（パークレー『愚者たちの船』）としてひびが割れていたり、逆向きに映像が現れたりする。曇った鏡もそうである。』²³⁸⁾

さて、私たちの直接の関心事である＜君主の鑑＞が上のどのケースに該当す

るかといえ、それはいうまでもなく、第二の場合であろう。即ち、『良く見せる鏡』から発展して、理想像あるいは『あるべき姿』を示唆するものとして『典型』あるいは『鑑』『模範』となる」のがつまりは〈君主の鑑〉の「鑑(鏡)」ということになる。

確かに、繰り返して確認しているように、「理想的な君主のモデルが描かれている文学ジャンル」(L.W. スピッツ)である〈君主の鑑〉は文字通り、君主(貴族)に対して君主としてのあるべき理想像を「鏡」に映しだしてみせる書物(論文)のことにほかならない。したがって、いま見てきたように、この場合の「鏡」つまり「人の像を映す鏡」が「良く見せる鏡」であり、そこから「発展して、理想像あるいは『あるべき姿』を示唆するものとしての『典型』あるいは『鑑』『模範』となる」という説明はそれなりに了解できよう。

いいかえれば、普段は見えないもの、気付かないものを平たい面のうえに映すことのできる鏡はそれを覗き込む人間に神秘的、霊的な力の存在を感じさせるし、そこからそこに映しだされたものが日常の世界よりも良いもの、優れたものというふうに感じさせる場合には、それをあるべき理想の像として見る人間の心に反省や教訓の念を植え付けていくであろうことは容易に想像できる。それゆえ、こうした鏡のもつ不思議な機能とそれに反応する人間の心理(意識)が「鏡(鑑)」に対して「手本」とか「模範」、「モデル」あるいは「いましめ(教訓)」といった意味を与えることになるのは自然な成り行きであるにちがいない。まさに君主たるべき者の「手本・模範・モデル」あるいは「いましめ(教訓)」としての君主の「鏡(鑑)」「〈君主の鑑〉」がそれである。

こうして、最初は事物を映す「道具」であった鏡がやがてそこに映し出されたものを表す「シンボル(象徴)」となり、さらには「書物」のシンボルともなっていて、人間や世界についての模範や教訓を私たちに指し示すものになった過程がほぼ明らかになったと思われる。〈君主の鑑〉と総称される政治的著作はその典型にほかならないが、ここでなにも政治的なものに限定されることなく、人事全般を対象として「鏡としての書物」の伝統が西欧中世を中心にして書き続けられていたことを併せて知る必要があるであろう。この点を次の文章で確認しておきたい。

《君主の鑑》（3）

「鏡としての書物の伝統については、述べておかねばならないことが二つある。その一つは、書物が文学そのものの中で、たえず鏡となづけられていたこと、第二に、この鏡としての書物の機能がほとんどいつも模範としての性格を持っていたことである。たしかに具体的な純粋な模写機能も時には持ったが、さらに詳しく見てみると、この模写機能はむしろ間接的な形で、道徳的＝教育的な機能としばしば結びついていたのである。模範的な鏡としての書物は、典範すなわち手本であると同時に、警告としてか、あるいは専ら警告し正体をあばくだけの鏡の役割を持っていた。鏡としての書物は、すでにセネカに於いて、さらにはアウグスティヌスとかカシオドルスに於いて、模範としての性格を持ち、中世初期以来繰り返しこの機能が見いだされる。」²³⁹⁾

ところでしかし、よく考えてみれば、こうした「鏡としての書物」の伝統はひとり西欧だけに限られた現象ではないはずである。東洋でも、書物を<鏡>とみなす伝統ははっきりと存在する²⁴⁰⁾。私たち日本人は『大鏡』を初めとする一連の歴史物語を容易に想起することができるし²⁴¹⁾、今日でも「凶鑑」とか「年鑑」といった用語にこの伝統は残っているわけである。とすれば、<君主の鑑>とは一体何か、を本当に知るためには、さらに突っ込んだ考察が必要になってくるであろう。では、そのためには、どういうことを問題にすればよいのだろうか。ここに、そのヒントを提供すると思われる文章がある。それを手掛かりにしてみよう。

「東洋では、歴史はながらく『かがみ』と考えられてきた。『資治通鑑』『大鏡』などという書名を見ても、それはわかる。過去の時代の、善悪いづれにせよ、諸人物の行動が、今に生きる人間にとって、反省と修養のモデルになるという考え方である。この考えの底には当然、人間の不変性という思想がある。それは社会に根本的変化がなく、たとえ王朝の交代のような大事件があったにしても、自分たちの生活様式は従来どおりにつづく、という安定意識とつらなるものである。」²⁴²⁾

さて、この文章に興味を覚えるのはここで書かれていることが決して東洋だけにいえるのではなく、西洋の場合にもほとんどそのまま当てはまるのではないか、と思えるからである。既に再三にわたって繰り返しているように、<君

主の鑑>は特に西欧中世およびルネサンス期に最も集中して書かれたという意味で明らかに一つのはっきりとした歴史的・思想史的位置をもった文学ジャンルである。それはこれも既に見てきたように、古典古代にその前史をもってはいるが、歴史の長い過程のなかでダラダラと断続的に書かれてきたようなものでは決してない。明確に歴史のある一つの時期に集中しているのである。この事実注目するとき、上述の文章があるメッセージを私たちに伝えている気がしないだろうか。

そのメッセージとは、<君主の鑑>という書物が成立する前提には、人間や世界は決して変わるものではない、という共通の考え方が横たわっているのではないかというものである。思い出してほしいのだが、この<君主の鑑>は大別して三つのタイプから成る、とL.W.スピッツは述べていた。即ち、(1)有名な君主を、その人格の高潔性と経綸の才を強調して伝記的に描いたもの

(2) 歴史的な人物を高度に理想化し、詩的に描いたもので、それによってそれを読む貴族に最大限の理想的な影響を与えることを意図したもの (3) 君主の行為のための実用的な規則、原理および規範を示したもの、である。私たちは今後、<君主の鑑>の範疇に入るとされている幾つかの作品を直接見てみるつもりであるが、このスピッツの説が正しいとすれば、確かに間違いなくそこには人間や世界の不変性という思想が存在するといえるであろう。

くどいようだが、あるべき理想の君主の姿を鑑(鏡)に映しだしてみせる書物たる<君主の鑑>は、君主に対して彼がどうあるべきか、あるいは同時にどうあるべきでないか、を指し示し、そうすることによってこの鏡を覗き込む君主に、君主としての「手本」や「模範」、「モデル」、さらには「いましめ(教訓)」を与えるものであった。ここには、模範となる理想の人物像は時と場所の違いにかかわらず、つねに厳然と変わることなく存在するのであり、またそうであるからこそ、その人物を映しだしている鏡を覗き込む者にとっての「反省と修養のモデル」となるという考え方が潜んでいる。そういう考え方は人間や世界に対する固定的イメージの介在なしには到底成り立たないものであろう。この世がいつかは崩壊するかもしれないとか、そこまでではないにしても人びとの安定的な意識に根底からの揺さぶりをかけるような激しい社会変動

《君主の鑑》（3）

やそのなかで採みくちやにされていく人間性の変化が恒常的に見られるといった時代状況においては、決してありえないはずである。

このように考えてみると、《君主の鑑》はやはり他の時代と比べて社会が相対的に安定していた「中世」という時代でこそもっともよく書かれえた書物であったということに気づく。もちろん、《鏡》というタイトルをもった書物はさらにルネサンス期においてもおびただしい数で書かれている。しかし、マキアヴェリの『君主論』を想起するまでもなく、この時期の《君主の鑑》にはある微妙な差異が生じてくることを看過するわけにいかない。この点はそれ自体で一つの検討を要する大きな問題であり、ここでそれを扱うわけには到底いかない。だが、問題点の一つをあらかじめいっておけば、ルネサンス期においては「鏡としての書物」のその「鏡」はかつてのような「良く見せる鏡」、「理想像あるいは『あるべき姿』を示唆する鏡」というよりも、むしろ「愚行をあばく鏡」や「曇った鏡」、事物を歪曲する「うぬぼれ鏡」や、はたまた「反面教師としての鏡」、「風刺する鏡」であったりする傾向をつよく帯びることになるのである。私たちはそうした例をエラスムスやシェークスピアなどの作品のなかに数多くみることになるであろう²⁴³。

おそらく、そこには、人間と社会の不変性という思想の解体があるはずである。社会が変化し始めると、その変化に対応しようとする人間の内部に、人間と社会の総体に対する、つまり世界そのものに対する見かたの変化が生じてくるのは考えてみれば、至極当然のことといわねばならない。そこに、ものを見る道具としての鏡にも、歪みやひび割れが起こる余地がある。もはや、鏡面を対称軸として、ものの実像と鏡像とが、あるがままの像とあるべき像とがそのままびったりと一致するような幸福な事態は望むべくもない。

《君主の鑑》の、ルネサンス期における変容の問題についてはのちに改めて取り上げることにしよう。要するに、「理想的な君主のモデルが描かれている文学ジャンル」たる《君主の鑑》の本質を本当の意味で理解しようとするなら、私たちはそれを中世の世界像、思想像の大きな枠組みのなかに置いて考えていかなければならない。まえにも指摘しておいたように、そこに盛り込まれている内容は今日の私たちの眼から見れば、確かに古臭く、退屈な議論の寄せ

集めのように見える。それをあえて一言でいえば、名君たる資格についての抹香臭い宗教的指針や道徳的訓戒の陳列物といえるかもしれない。しかし、間違いないといえるのは中世では、そうしたかたちが政治のリアリティーを造りあげていたということである。このことの想像力なしには、私たちは問題の理解に決して達することはできない。中世的世界像、思想像の大きな枠組みのなかでの〈君主の鑑〉の捉えかたについては、以下、章をあらためて取り上げることにしよう。

〔注〕

- 218) *De civitate Dei contra Paganos*, V, 24. [赤木善男, 泉治典, 金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集Ⅱ「神の国」(1)』教文館, 1980年]。
 219) 柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』未来社, 1985年。
 220) トレルチ, 西村貞二訳『アウグスティヌス』新教出版社, 1965年, 19頁。
 221) Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Editions E. De Boccard, 1958。
 222) ドウソン「聖アウグスティヌスとその時代」(C・ドウソン他, 服部英次郎訳『アウグスティヌス』筑摩書房(叢書130), 1969年, 8頁)。
 223) *De Trinitate*, XV, 8, 14. [中沢宣夫訳『三位一体論』東京大学出版会, 1975年]。
 224) 即ち, 180年頃, テオフィロスは神について論じて, 「たとえれば, 光以前の三日間は, 神と神のことばと神の知恵の三位(*trias*)の原型である。」といったが, テルトゥリアヌスはさらに神を父と子と聖霊であると定義し, それに「三位一体」(*trinitas*)という用語を用いた。次の文章はその思想内容を示している。「どこでも, わたしは, 三者結合の中に一つの本質を主張する。すべてのものは, 本質の一致により, 一よりなる。しかし, 摂理の秘義はなお保たれ, それは一致を三位に分与する。その秩序の中に, 三つのものがおかれる。すなわち, 父と子と聖霊である。三つは, しかしながら, 本質においてでなく形式においてであり, 力においてでなく, 外観においてである。なぜなら, それらは, 一つの実体, 一つの本質, 一つの力よりなるからであって, 言いかえれば, 神は一つの神であり, そこから, その程度, 形, 外面が, 父と子と聖霊の名のもとに数えられる」。ここでの引用文はハイック, 賀来周一訳『キリスト教思想史』聖文舎, 1969年, 183-184頁による。
 225) 三位一体説の教理史およびそれについてのアウグスティヌスの位置については, 前掲のハイック, 181-215頁の他に, さしあたり Eugène Portalié, *A Guide To The Thought of Saint Augustine*, Greenwood Press, Publishers, 1960, pp. 129-135. なおまた, 「コリント人への第一の手紙」13:12についてのアウグスティヌスの解釈に関して, Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform; its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harper TorchBooks, 1967, pp. 200-201. に示唆を受けた。さらにアウグスティヌスの三位一体論自体について, 『中

《君主の鑑》(3)

- 世思想研究』に掲載の諸論文から多くを学ぶことができる。泉 治典「アウグスティヌス『三位一体論』における『内的な言』について」(VII, 1965), 上田道夫「神の派遣について」および村上-三「アウグスティヌスの三位一体論的思惟について」(XVI, 1972), 岡崎和子「アウグスティヌスの『三位一体論』VIII-XIV 卷における神の似像について」(XV, 1973), 小浜善信「アウグスティヌス『三位一体論』に於ける三位性」(XVI, 1974), 中沢宣夫「アウグスティヌスにおける信仰と知解についての一考察」(XVIII, 1976), 「〈第32回中世哲学会シンポジウム報告〉—Imago Dei—アウグスティヌス『三位一体論』をめぐる」(XXVI, 1984), 堺 正憲「御言の受肉について」(XXIX, 1987)。
- 226) *Epi.* 174. [前掲, 中沢宣夫訳『三位一体論』523頁]。
227) フランシスコ会聖書研究所訳注『新約聖書』1984年, 617頁。
228) 同 617頁。
229) 日本聖書協会訳『聖書』1962年, (新約) 271頁。
230) 同 新共同訳『聖書』1987年, (新約) 368頁。
231) *Confessiones* [山田晶訳『世界の名著14 アウグスティヌス』中央公論社, 1976年]。
232) 前掲, 中沢訳における訳者の訳注(10), 518頁。
233) W.W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford at the Clarendon Press, 1968, p. 378.
234) 由水常雄『鏡—虚構の空間』鹿島出版会, 1978年, 18-19頁。
235) 前掲, 由水常雄, 19頁。
236) 前掲, 由水常雄, 20頁。
237) これについてもさしあたり, 前掲, 由水常雄参照。
238) 水之江有一編『シンボル事典』北星堂, 1985年, 52頁。
239) H・グラーベス, 成田健訳「書物としての鏡」(『エビステーマー 特集 鏡』朝日出版社, 1976年1月号, 101頁)。
240) 専門外なので, 詳細にしないが, 例えば唐代(618-907)初期の文語伝奇小説で, 王度の撰といわれる『古鏡記』といった作品がすぐに想起されよう。これは作者のもつ古鏡が妖怪の正体をあばき, 病気を治し, 荒波をしずめるといった靈妙を現す靈異譚であるが, もっと有名なのは北宋(960-1126)の司馬光による編年体の大史書『資治通鑑』(1084)であろう。彼はこれを実に19年もの歳月を費やして完成させたといわれる。後に南宋(1127-1279)の朱熹がこれをもとに『資治通鑑綱目』を編んだが, これらを想起するだけで書物を〈鏡〉とみなす伝統が東洋にもあることがはっきりとわかる。
- 241) 「あきらけきかがみにあえば, すぎにしもいまゆくすえのこともみえけり」(帝紀六十八代 後一条院の項)という句がその書名の由来を示唆している『大鏡』, これに対抗して「大鏡の巻も, 凡夫の仕業なれば, 仏の大円智の鏡にはよも及び侍らじ」という『水鏡』, 『今鏡』, それに加えるに『増鏡』, 以上四鏡の, いわゆる鏡物と呼ばれる歴史物語は私たちにまことに馴じみふかいといわねばならない。
- 242) 桑原武夫「歴史における人間の尊重」(桑原武夫編『フランス革命の指導者』朝日新聞社(朝日選書104), 1978年, 4頁)。

- 243) これらの点についてはいずれ取り上げることになるが、さしあたりここでは、高橋康也「鏡と道化—ルネサンス文学ノート」(前掲『エビステメー 特集 鏡』)、およびアト・ド・フリース、山下主一郎他訳『イメージ・シンボル事典』大修館書店、1984年、のなかの「*Mirror* 姿見」の項を参照されたい。とくに後者にはこれらの簡単な事例が載っている。