

ヨーロッパの君主鑑

——散逸・発見・再利用の背景——

皆川 卓（法政大学）

1. 辺境で伝えられる古典

ヨーロッパの前近代史研究に携わる者の立場で、前近代の東アジアにおけるテキスト伝承の状況を説明されるとき、時折東西双方の間に意外な類似性が感じられることに気づく。その一つが、古典的なテキストが、高度な文字社会であったその生産地で失われ、それよりもはるかに後発的な社会において適合し、古典として尊重され、伝承されるというパターンである。聶菲璘氏の研究で紹介されたように、四書五経やそれまでに蓄積された歴史叙述をもとに唐初に編纂され、すでに高度な文字社会であった中国はもとより、そこから文字を学び、中国の律令制を自己流に加工して国家体制を整えた奈良時代以降の日本でも大いに活用されながら、元代には発祥地の中国から失われてしまい、はるか後の清代になって江戸時代の日本から逆輸入された政治的实践書『群書治要』は、まさにその好例である。

本来テキスト生産地で伝承されるべき著書が失われ、他の地域、特に生産地から見て辺境の地に伝承された場合、それを逆輸入し復活する事業は、中国では失われた歴史を復元する重要な活動と見なされているようである。それはその通りなのであるが、前近代の書物がテキスト生産地で失われ、他の地域で再発見されることは、書物の伝承のされ方としてはさほど奇異なことではない。研究上の必要に応じて政治理論の由来に拘わらざるを得ない国制史の研究者として、何よりも最初に指摘したいのは、書物、特に政治を扱った書物の伝播と伝承、利用は、その内容およびそれぞれの時代の政治的な需要と密接に関係している、ということである。これは東西に共通した現象のように思える。『群書治要』と同時期に編纂されていた『唐令』のうち、中国に残ったのは『唐律疏義』といくつかの逸文だけであり、法制史家仁井田陞が日本の律令やその註解、発見されたばかりの敦煌文書などを用い、『唐令』の全容を復元したのが『唐令拾遺』である¹。『唐令』がそのままの形で中国に残らなかったのは、受け継ぐべきものを受け継ぎ、その他の部分は書写されなくなったからである。一般に統治に関わる書物は需要がなければ、忘れられ、散逸する。変転する政治に関わるものは特にそうである。

2. キリスト教圏北西ユーラシアにおける古典政治論の興亡

同じ書物を一度に数百部生産できる活版印刷の存在しない時代、数百年、時には一千年以上ある書物が伝承されるということは、東アジアの儒教文化圏のみならず、16世紀以降「ヨーロッパ」

¹ 仁井田陞編『唐令拾遺』（復刻版第2冊）東京大学出版会 1983。

と呼ばれるキリスト教圏の北西ユーラシアでも非常にまれなことであった。北西ユーラシア世界の歴史から、成立地に逆輸入された『群書治要』の類例をたずねるのは難しくない。真っ先に想起されるのは、キリスト教と共にヨーロッパ文明の礎となった古代地中海文明、すなわちギリシア・ヘレニズム世界の書物である。ギリシア・ヘレニズム世界には、膨大な書物や論文が存在していたはずである。しかしそれらの多くは、その名前だけしか存在していない。『群書治要』のように政治哲学を述べた議論としては、プラトンの『国家』『法律』とアリストテレスの『政治学』が残っただけである。古代アテネを中心に政治的弁論のコーチとして活躍した「ソフィスト」と呼ばれる修辞家たちについては、イソクラテスの『弁論集』とゴルギアスの小品を除き、論文として残されたものはない。おそらくそれらの論文は、その政治的役割が終わったところで記録にも残されず、忘却の彼方に消えたのだろう。「ソフィスト」の多くは、現在ではプラトンの対話篇に登場する批判対象として、名前と断片的な言説を知られるだけに過ぎないのである²。

ではプラトンやアリストテレスの書物は大半が残ったかと言えば、そうではない。その思想の一部が知られる程度に残った、というのが正しい答えだろう。プラトンやアリストテレスの名声はすでにギリシア・ヘレニズム時代から高く、その内容はパピルス・ロールに記され、彼らの学校やアレクサンドリアをはじめとする図書館に所蔵された。彼らの著作をパピルス写本の形で伝えたのは、ギリシア・ヘレニズム文化に傾倒し、しばしばそこに遊学したローマ人である。3世紀にディオゲネス・ラエルティオスが記した『ギリシア哲学者列伝』は、プラトンとアリストテレスも含めたギリシア哲学者たちの事績を詳細に伝えている³。

しかも最も著名なアリストテレスの著作ですら、『ギリシア哲学者列伝』の中で目録化された146作品のうち、現在まで残っているのは、1世紀にロドスのアンドロニコスが『アリストテレス全集』(Corpus Aristotelicum)として編纂した論理学、自然学、形而上学、倫理学(政治学もここに入る)など60ほどである。しかも西ローマの故地である5世紀以降のカトリック圏からは、この『アリストテレス全集』自体が失われ、その個々の論文を西ローマ崩壊後に写本の形で伝えたのは、東方に残った東ローマ(ビザンツ)帝国の修道院や学校、そして西アジアから北アフリカを経てイベリアをも征服したイスラム勢力の図書館などにすぎなかった。それが12世紀の交流を通じて再度カトリック圏に知られるところになり、ギリシア語やアラビア語からラテン語への翻訳を経て個別に受容されたのである⁴。つまりアリストテレスの全著作の1/3強だけが、たまたま小アジアや西アジア、北アフリカのいづこかでパピルスや羊皮紙の上に筆写され、それが必要とされる中世中期以降に写本を通じて徐々にヨーロッパに流通し、蓄積され編纂されて、現在の状態になっ

² 内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集 第V分冊』岩波書店 1997, 納富信留『ソフィストとは誰か?』人文書院 2006, 20-26.

³ ディオゲネス・ラエルティオス(加来彰俊訳)『ギリシア哲学者列伝』(上)岩波書店 1984, (中)同 1989, (下)同 1994。アリストテレスは(中)13-46に所収。

⁴ デイミトリ・グタス(山本啓二訳)『ギリシア思想とアラビア文化-初期アッバース朝の翻訳運動』勁草書房 2002。ジュディス・ヘリン(井上浩一監訳、安達広明・中谷功治・根津由喜夫・高田良太訳)『ビザンツ-驚くべき中世帝国』白水社 2021, 162-175, リチャード・E・ルーベンシュタイン(小沢千重子訳)『中世の覚醒-アリストテレス再発見から知の革命へ』筑摩書房 2018, 137-154.

ているに過ぎないのである。

この喪失の過程は、以前考えられていたように、中世の6世紀から15世紀までを通して起こっていたわけではなく、先述のようにローマ帝国でキリスト教が受容され、従来の書物が異教的とされて破棄された4～6世紀に進んだと考えられる。失われた書の数は数えようがないが、8世紀まで生き延びたものは、写本によって現存率が飛躍的に高まったと考えられている⁵。1431年に羊皮紙写本『ヘルスフェルト写本』(Codex Hersfeldensis)に含まれているのを確認された、ローマの文人タキトゥスの『ゲルマーニア』はその好例である。『ヘルスフェルト写本』は769年に創設された中部ドイツのヘルスフェルト修道院で、自分の由緒を文書に残すべく写本活動が活発になった840年頃、その一部としてそれ以前の出典不明の記録から書写されたものと考証されている。中世には単なる一修道院の権利書として全く注目されなかったその記録は、15世紀になって古代ローマの歴史を復元しようとするイタリアの人文主義者たち(ポッジョ・ブラッチョリーニ Poggio Bracciolini, ニッコロ・ニッコリ Niccolo Niccoli, エネア・シルヴィオ・ピッコローミニ Enea Silvio Piccolomini, エノック・ダスコリ Enoch d'Ascoli)の目で新たな価値を見出された。のみならずそれは彼らからドイツの知識人や統治者に伝えられ、当時統合の機運が高まっていた神聖ローマ帝国の政治的な絆として、いわゆる「ドイツ人」のエスニシティ形成にも転用された⁶。

ここまで劇的な展開ではないものの、政治的実践書も同様である。9世紀から16世紀までの「ヨーロッパ」、すなわち西方カトリック世界では、貴族や都市が分立し、キリスト教の権威(教皇・皇帝・国王)によって緩やかに束ねられているのが政治的現実であった。後述のように13世紀以来、この現実を正当化する理論として受け入れられたのが、アリストテレスの『政治学』である。それは政治的パートナーの自律性を前提に、彼らが法のもとで調和し、協力して行う政治が最善であり、一人支配、少数支配、全員支配の混合、特に中間層が主導する「中庸」の支配が、私利追求とそれによる党派抗争の危険性が少ない理想的統治とする⁷。確かに自律的な権力が並立する社会では、この調停的な統治は合意と平和を生むのに有効である。しかしそれではバランス自体が目的となり、理想的な善の追求は抑圧され、変化も進歩が生まれえないという問題が生じる。これを克服するために、先にそうした善を認識できる哲人が、それに未だ達しない他者を導くこと(つまり統治者と被治者の支配服従関係)が必要、という思想を提供したのが、『国家』や『法律』を記したプラトンである。彼の『国家』はおそらくビザンツを經由して西方カトリック世界⁸に伝播し、15世紀前半に統治権の不可侵性を求めるヨーロッパ世界、とりわけ共和政と君主政の葛藤に悩むフィレン

⁵ フィリップ・ヴォルフ(渡邊昌美訳)『ヨーロッパの知的覚醒—中世知識人群像』白水社 2002, 24-35, 多田哲「カロリング・ルネサンス」甚野尚志・益田朋幸編『ヨーロッパ文化の再生と革新』泉書館 2016, 12-14.

⁶ Dieter Mertens, Die Instrumentalisierung der "Germania" des Tacitus durch die deutschen Humanisten, in: Heinrich Beck(ed.), Zur Geschichte der Gleichung "germanisch-deutsch." Sprache und Nahmen, Geschichte und Institutionen, Berlin, a.o., 2004, 37-101.

⁷ アリストテレス(牛田徳子訳)『政治学』京都大学学術出版会 2001, 129-235, 特に 209-214.

⁸ プラトンの『国家』の最古の写本は、現在オックスフォードにある895年のビザンツ写本とされ、パリやウィーンにも若干のちの写本がある。Gerard Boter, The textual Tradition of Plato's Republic, Leiden a.O., 1989, 80-110, 203-213.

ツェ共和国で研究され、後述のエラスムスなどを通じてヨーロッパの政治思想に根を下ろした⁹。仮に『国家』が9世紀まで残って写本として伝えられず、統治権の決定中枢を求める15世紀以降の社会的要請を担うことがなければ、その後のヨーロッパの形は今とは違ったものになり、共通の権威が武装集団を辛うじて束ね、始終背かれていたしまりのない状態が続いたかもしれない。そうなれば主権的国民国家も、近代におけるその世界的波及の前提も崩れることになるだろう。

3. 中世「ヨーロッパ」における君主鑑の変容と受容範囲

アリストテレスやプラトンなどの古代の異教の政治的実践書が、写本として生き延びた時代に繁栄したのが、キリスト教系の政治的実践書である。4世紀のローマ皇帝コンスタンティヌスの聖職者であるカエサリアのエウセビオス (Eusebios Caesariensis) が「神寵帝理念」を掲げてから、統治者は神から統治権 (imperium) を授けられ、神の役人としてそれを行使しているという理論がキリスト教と共に受け入れられた¹⁰。このころにはローマの合議政治を指導した元老院は弱体化し、キケロに代表される共和主義への関心は失われていたため、キリスト教的徳目が君主による統治の価値基準となる。この徳目に沿った心構えや振る舞いを記した書物を、近代歴史学では一括して「君主鑑」(mirror of prince) と呼ぶ¹¹。当然の帰結として、これらの「君主鑑」の伝承者、伝達者の役目を負うのは教会となった。古代の異教の政治的実践書は、当初それらの書物の参考書として残ったにすぎない。アリストテレスの言説が、その出典である『政治学』よりも一足先に西欧・南欧に普及し、キリスト教世界の政治理論に浸透し始めたのは、トマス・アクィナスや後述のエギディウス・ロマヌスが君主鑑を執筆する13世紀後半、そしてアリストテレス以外のギリシア・ローマの書にも注目が集まり、その政治倫理が吸収されたのは更にそれ以降である。15世紀までの1000年近い間、政治的実践書のほとんどが「君主鑑」であり、その一般的なスタイルは、聖職者が旧約・

⁹ フィレンツェが多様な古典の活用を模索した末、プラトンに収斂する過程は、根占献一の研究に詳しい。同『フィレンツェ共和国のヒューマニスト』創文社 2005, 187-228。

¹⁰ 保坂高殿「エウセビオス『コンスタンティヌスの生涯』とテオドシウス朝期の文学的プロパガンダ」『キリスト教史学』66 (2012), 61-79, 同「エウセビオス『コンスタンティヌスの生涯』の諸問題—その真正性・成立年代・編集意図」『西洋古典学研究 58』(2010), 60-73。

¹¹ 「君主鑑」というカテゴリは、西欧、特にドイツ (ドイツ語で Fürstenspiegel) で使用され、ヨーロッパでは多くの研究がある。ビザンツについては、アガベトウスなどの君主鑑を独訳・編集した Wilhelm Blüm(ed), Byzantinische Fürstenspiegel, Stuttgart, 1981 を参照。フランクについてはアントンの古典的な研究がある。Hans Bubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn, 1968。盛期中世以降のそれについては膨大な研究があるが、未だにそれらを見渡した概論はない。日本では柴田平三郎が古代ギリシアに遡って君主鑑の網羅的な分析を試みているが、12世紀のソールズベリのジョンで筆を擱いている。柴田平三郎「君主の鑑」(1)『獨協法学』25 (1987), 25-72, (2) 同 26 (1988), 43-86, (3) 同 27 (1988), 97-120, (4) の 1) 同 29 (1989), 75-88 (4) の 2) 同 30 (1990), 59-87, (5) 同 31 (1990), 59-123, (6) 同 33 (1991), 49-125 (7) 同 34 (1992), 141-172, (8) 同 37 (1993), 49-98。個別研究では後述のエラスムスの他、マキャヴェッリ、ボッターロ、マリアナなど近世君主鑑の研究は多いが、中世君主鑑の邦訳は13世紀のトマス・アクィナスしか存在しない。トマス・アクィナス (柴田平三郎訳)『君主の統治について—謹んでキプロス王に捧げる』岩波書店 2009。思想的背景に関する本格的研究も12世紀のソールズベリのジョンのそれのみである。甚野尚志『十二世紀ルネサンスの精神—ソールズベリのジョンの思想構造』知泉書館 2009。

新約の『聖書』を引き合いに出しながら、君主が現実の政治に向き合う心得や振る舞いの方法を説くものであった。「君主鑑」が写本の生産拠点であった各地の修道院で聖書や他の神学書、聖人伝などと共に書写され、伝承されたのは、そのためである。

中世初期に異教の書物が排斥される中、唯一尊重され続けたのは、他人を説得する修辞である。政治を含む哲学の書は大幅に失われた一方、アウグスティヌスなどの教父が、キケロらの修辞術を説教や神学論争に活用した¹²（いわゆる「説教」homiletics）ことから、修辞は聖職者に必要な素養とされ、君主の側からも求められていた。そのためキリスト教社会初期の政治的实践書は、君主に仕えた修辞家の聖職者によっていた。例えば6世紀のビザンツ皇帝ユスティニアヌスに統治の心得『エクテーシス』を執筆したアガペトゥス（Agapetus）は代表的なソフィストであるイソクラテス（Isocrates）の、9世紀にフランク王（皇帝）ルイ1世（ルイ敬虔帝）に仕え、『王の道』（Via Regia）なる書を記したサン・ミヒエルのスマラグド（Smaragdus de Saint-Mihiel, ca. 770-ca. 840）は、ローマの修辞の大家ドナトゥス（Donatus）の術を教授していたと伝えられている¹³。

ユスティニアヌスとルイ敬虔帝はその帝国の最大版図を支配したことで、その広大な領土に広がるのがキリスト教信仰しかなかったことでも、またしばしば部下や後継者に背かれていたことでも共通している。そうした脆弱な君主権を維持するには、政治的パートナーであるキリスト教信者、特に俗人に影響力を持つ聖職者の忠誠心をつなぎとめる必要があったことは容易に想像できよう。聖書の教訓を踏まえ、その道徳を言葉巧みに伝えることのできる聖職者の修辞家に、彼らの言説や立ち振る舞いをコーチするテキストが求められた結果、これらの初期の君主鑑が書かれたのであろう。特に『王の道』は、極めて識字率の低い9世紀のヨーロッパのテキストとしては、非常に充実した内容になっている。

この君主鑑は「神の使命について」からはじまり、「知恵について」「思慮について」「正義について」「平和について」「慈悲について」など、32章にわたって、聖書の章句を引き合いに出しながら、王の持つべき分別となすべき振る舞いを記している。『群書治要』との大きな違いは、歴史の中の事例ではなく、聖書や神学書に示される徳目ごとに、君主のなすべき行動が示されていることである。これは過去の実践ではなくキリスト教道徳が行動の価値基準であるためであろう。スマ

¹² B. Hoon Woo, "Augustine's Hermeneutics and Homiletics in De doctrina christiana. Humiliation, Love, Sign, and Discipline", in: *Journal of Christian Philosophy*, 17(2013), 97-117.

¹³ アガペトゥスについては Patrick Henry, *A mirror for Justinian. The "Ecthesis" of Agapetus Diaconus*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8(1967), 281-308 参照。スマラグドの『王の道』については19世紀よりフランスの神学者ミーニュの神学者暦シリーズに収録されて以来、ある程度の研究蓄積、特にエバーハルトの古典的研究がある。Jacques-Paul Migne(ed.), *Seculum IX. Smaragdi, abbatis monasterii Sancti Michaelis Virdunensis opera, opera omnia, Patrologia Latina*, 102, Paris, 1851, CIL, 931-970, Otto Eberhaedt, *Via Regia. Die Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literische Gatutng*, München, 1977. さらにクラマーによる現在の研究水準の総括も参照のこと。Rutger Kramer, "Monks on the Via Regia. The World of Smaragdus of Saint-Mihiel", in: *ibid.*, *Rethinking Authority in the Carolingian Empire. Ideals and Expectations During the Reign of Louis the Pious (813-828)*, Amsterdam, 2019, 128-168. 日本では上述の柴田平三郎の「君主の鑑」シリーズに言及がある。柴田「君主の鑑」(6) 51-63.

ラグドが特に紙面を割いているのが20章の「助言について」である。彼はそこで次のように述べている。「そして『何事につけても、助言を得て行うよう』聖書はソロモンを通してこう警告している。『抜け目のない人はあらゆることを、助言を得て行う』(箴言 13章 16)。イエスは弟子のシラにこう言われた。『子よ、助言なしには何もしてはならない』(箴言 13章 16, 伝道の書 33章 24)。また汝が常に規律と助言をもって賢明に生きるよう、ソロモンはこれと同じように汝を戒めてこう言う。『物事の最後において賢明であるために、助言を聞き、教えを受けよ』(箴言 19章 20)。彼は次のようにも述べている。『心は香水やさまざまな香りで喜ばされ、魂はそれに寄り添う良き友によって慰められものである』(格言 27章 9)。『戦争の開始を決心した場合、多くの助言があるところには安全が得られる』(箴言 24章 6)。多くのことが助言されることは、さだめて王にとっては極めて必要なものであり、それを軽視するべきではない。それはむしろ黄金と白銀の上に定められていると言うべきであろう。まさに次の記述は、他ならぬ聖書もこれを認めているということである。『黄金と白銀は両足を構成し、その両方の上に定められたことは、十分に安定した合意となる』(伝道の書 11章 25)」¹⁴。

ここでスマラグドが「金銀」に例えているのは、宮廷にいる高位聖職者と大貴族と考えられる。ここからは、この時代の君主に対する助言者たちの権力がいかに大きく、その目的が聖書を権威として、彼らを説得するコミュニケーション術としての修辞を求めていたことが見て取れる。しかし中世中期以前、このような政治的実践書が捧げられた君主本人を超えて教会で広く求められてきたかといえ、そうとは言えないだろう。スマラグドの『王の道』の写本は現在6部しか残っていないからである。スマラグドには他にも中世中期までのスタンダードな修道院であるベネディクト派修道院の戒律についていくつかの作品を書き、その中には模範的な修道士の心得を記した『修道士の栄冠』(Diadema Monachorum)という作品があるが、こちらは100部以上の写本が残っている¹⁵。

『王の道』がわずかしかなかった理由については、史料がないので具体的には分からない。フランク王国は半世紀のちに崩壊するため、他の宮廷の書物と共に散逸したということも考えられよう。しかしそもそも中世中期までの宮廷には図書館(文庫)が存在せず、したがって写本が宮廷

¹⁴ *Caput XX De consilio: et ut haec omnia cum consilio agas, Scriptura te divina per Solomonem admonet, dicens: astutus omnia agit cum consilio (Prov. XIII, 16) et Jesus filius Sirach ait: Fili, sine consilio nihil facias (ecclesia xxxii, 24). Et ut sapienter et cum disciplina et cum consilio semper vivas, idem te Salomon admonet, dicens. Audi consilium et suscipe disciplinam, ut sis sapiens in novissimis tuis (Prov. xix 20). Ipse iterum ait: unguento et variis odoribus delectatur cor: et bonis amici consiliariis anima dulcoratur (Prov. xxvii, 9). Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt (Prov. xxiv, 6). Magna etenim res est consilium, et regis valde necessarium, et non parvipendendum, sed super aurem et argentum constituendum. Et hoc idipsum divina approbat Scriptura, dicens: Aurum et argentum est constitutio pedum, et super utrumque consilium beneplacitum permanet (Eccli. xi, 25), Migne(ed.), Smaragdi, 959. なお柴田はこの consilium を「思慮深さ」と訳しているが、cognitatio や consideratio の意味では内容的に通らない。*

¹⁵ Eberhardt, *Via Regia*, 89-97, Bovendeert, Jasmijn, "Royal or monastic identity? Smaragdus' *Via regia* and *Diadema monachorum* reconsidered", in; Richard Corradini, Rob Meens, Christina U. Pössel(eds.), *Texts and Identities in the early Middle Ages*, Wien, 2006, 239-252.

で伝承されることもほとんどなく、先述のように写本のほぼすべてが教皇庁や修道院によって保存されていることを忘れてはならない。中世初期以来のカトリック圏では、シャルルマーニュに対するアルクインやアインハルト、オットー2世やオットー3世に対するランス大司教ジェルベール・ドーリャック、ルイ6世に対するサンドニ修道院長シュジュールのように、聖職者が君主に助言することはごくありふれたことであった。それにも拘わらず13世紀以前の君主鑑の写本数はおしなべて少なく、数十を超えるものはまれである。同じスマラグドによる『修道士の栄冠』と『王の道』の写本数の差を見ても、中世盛期までの教会では君主鑑の需要が限られていたことは明らかである。それはその君主鑑の目的が、君主と権力者たちの具体的な関係に応じた個別的な政治的コミュニケーションの指南に留まり、そこで目的を達したからであろう。つまり古代ギリシア・ヘレニズム世界のソフィストの場合と同じである。写本が少ない以上、君主鑑同士の同時代的影響も、中世後期以降とは異なり、あまり過大視できない。

しかし13世紀以降になると、状況は大きく変化する。それを示す代表的な例が、パリの神学者エギディウス・ロマヌス (Aegidius Romanus, 1243?-1316) が1275年頃にラテン語で執筆し、フランス王フィリップ4世に献呈された『君主の統治について』(De regimine principum) である。これが『王の道』と異なる最大の点は、三部構成をとり、君主の心得や振る舞いは第一部のみで、第二部は家のあり方、第三部は国の統治について論じている点である。それらの議論の節々に言及されるのが、神の正義を民 (cives) の間に実現する「徳」(virtu) の必要である。ここには筆者の先輩格であるトマス・アクィナス以来、急速に教会の中に普及したアリストテレス政治学の影響が強く認められる。そしてもう一つ異なる点は、執筆後数年の間に俗語であるフランシアン語 (原フランス語) に翻訳され、さらにその後15世紀半ばまでの間に中世英語やオック語 (南仏語)、カステイリャ語、リプアリア語 (ライン・ドイツ語) など7か国語に訳されたこと¹⁶、また写本の数も1993年時点で約350(2022年のJean Philippe Gunetのデータベースでは更に増えて500以上)と、『王の道』と比べ格段に多いことである¹⁷。350本の写本の中で特に多いのが、200近くの写本が残るフランスで、それに続くのがイングランドとイベリア半島である。一方イタリアやネーデルラント、ドイツでは少ない。ただし1460年代末に皇帝フリードリヒ3世の皇子マクシミリアンのテキストに使われた頃から、ドイツでも急に注目を浴び、1473年にはアウクスブルクで最初の印刷本が出版されている¹⁸。もちろん14世紀にはすでに高度な法治社会が築かれつつあったイタリアやネーデルラントと、15世紀前半まで車座のコミュニケーションが秩序に不可欠であったドイツの間でも社会はだいぶ違う。しかし英仏やイベリア半島と違って、どちらにも君主とそれを支える広

¹⁶ エギディウスの君主鑑の俗語への翻訳は部分の形でも行われ、その影響は広がった。Flammetta Papi, "Aristotle's Emotions in Giles of Rome's De Regimine Principum and in its Vernacular Translations with a Note on Dante's Convivio, III, 8, 10", in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, serie 5, 8-1(2016), 73-104.

¹⁷ Del Punta, Francesco, Silvio Donati, and Concetta Luna. "Egidio Romano", in: Dizionario biografico degli italiani, vol. 42, Rome, 1993, 319.

¹⁸ この版本は現在バイエルン州立図書館に所蔵され、データベースで閲覧できる (2024年4月25日閲覧)。
<https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00040647&lv=1>

大な領域の領主や都市が一体的に権威と権力を併せ持つという構図は存在せず、権威である帝権や教権と権力である地方政権の二重状態という点では同じであった。このあたりが、『統治の原理について』の普及が遅かった理由であると思われる。ここからは政治的テキストは必ずしも生産地ではなく、その内容が適合している政治的条件のもとで多く残ることが分かる。

この書物について興味深いのは、イングランドの写本が1275年から1475年の間にどのような人々に読まれたかを研究したブリッグスの1999年の著書である。それによると、最初に読者の中心となるのは高位聖職者やオックスフォード、ケンブリッジの大学人といった教会関係者であるが、14世紀には一般の修道士を超えて歴代国王や王妃、王族や宮廷の俗人貴族にも読まれる（あるいは読み聞かせられる）ようになり、1390年頃にはオックスフォードのスコラ学者トレヴァイサ(John Trevisa, ca.1342-1402)によって英訳され、15世紀の半ばには法律家やジェントリの一部にまで普及した、という¹⁹。『統治の原理について』にとって、フランス王への献呈は単なる受容の契機に過ぎない。それは聖職者や君主たちを越え、俗人の地方エリートまでを含む幅広い読者層を獲得していた。こうなるともはや文明そのものが消えてしまわない限り、書物の喪失はあり得ない。それどころかトレヴァイサの英訳を読んだイングランドの読者たちは、それを通じて王国とは何か、都市とは何か、王の徳とは何か、助言者たちの役割とは何か、王を拘束する法とは何かを学び、それを守らない王は暴君として放伐されるべきであることまで読み取ったわけである²⁰。

聶氏の分析によれば、『群書治要』の場合も君主が「道」の働き＝「徳」に従い、「修身」につとめ、民を重んじ、彼らに「福」を招来する「中庸」(調和)を知らしめなければならない、とされている。この徳と実践のあり方については、『群書治要』は先述の9世紀のスマラグドの君主鑑よりも、このエギディウスの君主鑑にはるかに近い。また政治、すなわち現世(人間社会)のバックボーンとなる世界観についても、エギディウスが従ったアリストテレスの調和的世界観と『群書治要』の「中庸」の説く「道」は重なり合う。アリストテレスの「中庸」の徳は、12世紀のアリストテレスの継受と同時にヨーロッパの君主鑑に受容されている。丸山真男はかつて朱子学スコラ学の宇宙論的政治観とのパラレルな関係を見いだした²¹が、このように考えると、『群書治要』がすでに朱子学的世界観に先駆けていると見なすことも可能で(もちろんスコラ学がアリストテレスの部分的復興であるように、『群書治要』が易姓革命を説いた孟子など儒学古典の部分的復興ということもあるかもしれない)、今後比較史研究が待たれるところであろう。ただし成立後1世紀ほどの間に、統治する側だけでなく、統治される側にまで読者を獲得したエギディウスの君主鑑に対し、『群書治要』の唐代以降における社会的受容はどの程度のものだったのか。特に宋代以降の士大夫層への広がりはどうだったのか。この点は、後述のように『群書治要』の伝承の問題と深く関

¹⁹ Charles F. Briggs, *Giles of Rome's De regimine principum. Reading and writing politics at court and university, c.1275-c.1525*, Cambridge, 1999.

²⁰ David C. Fowler, Charles F. Briggs, and Paul G. Remley (eds.), *The Governance of Kings and Princes. John Trevisa's Middle English Translation of the De Regimine Principum of Aegidius Romanus*, London, 1997. 特に同第3部第2章第7～15節の暴君放伐論参照。Ibid., 334-351

²¹ 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会1983(第2版), 223-240.

わるように思える。

エギディウスの『統治の原理について』は16世紀になっても版を重ねているが、さすがにこのころになると古いと考えられたのか、別の君主鑑が求められるようになる。例えば神聖ローマ皇帝マクシミリアン1世は、母エレオノーレ（ポルトガル王女で父フリードリヒ3世の皇后）が実家から持参した『統治の原理について』で君主道徳を学んだが、自分の皇子フィリップのために、新たな君主鑑を当代随一の人文主義者であったエラスムス（Desiderius Erasmus, 1466-1536）に依頼している。1515年にルーヴァンで出版され、すでに夭折したフィリップを継いでいた孫のカルロス1世（のちの皇帝カール5世）に献呈されたこの君主鑑が、『統治の原理について』に代わり、17世紀まで君主鑑の標準テキストとなった『キリスト教君主の教育』（*Institutio Principis Christiani*）である。この著作で君主に求められる資質は、何よりも自制心、つまり神を畏れ、民の安寧のために愉楽を廃して精勤する君主像であり、彼はプラトンの『国家』や『法律』にその典拠を求める。君主が「何にもまして第一に、そして深く刻み込まなければならないのは、キリストについての能う限り正しい理解」である。彼によれば「大衆は概ね誤った思想に惑わされており、プラトーンが言うところの洞窟に鎖で繋がれた人々と変わるところはない…君主たる者の務めは、一般大衆が重きを置く価値に惑わされることなく、すべてを正しい善悪の基準で測ることである」²²。もちろん従来スコラ学の君主鑑でも徳性は求められていたが、それはあくまでも君主と臣下のバランスを取る力であった。いまだ神への畏れによって動機づけられているとはいえ、エラスムス君主鑑で求められる最高責任者としての君主像は、数十年後に著されたボッテローの『国家理性論』やリブシウスの『政治学六書』の君主像にも通ずる²³。エラスムスは確かにアリストテレスの『政治学』をも引用するが、彼に言わせれば「アリストテレスの『政治学』にもケケローの『義務論』にも、抜粋の形で与え、目を通させておいたほうが良い箇所は数多くある。けれども、こうした問題（君主としての務め）を扱わせたならば、プラトーンのほうが傾聴に値すると言って過言ではない」という²⁴。エラスムスはプラトーンに依拠し、権力バランスの追求を目的化している当時のアリストテレスの解釈を越え、政治的決断の力量を君主に求めているのである。

『統治の原理について』以降の君主鑑が、『王の道』のような中世中期までの君主鑑と異なる二つの点、すなわちコミュニケーション術だけでなく統治者倫理・政体論を含むという点と、大量の写本が作られ、活版印刷技術の発明後は印刷され、君主を超えた幅広い読者層を獲得したという点は、おそらく相互に関連している。脆弱な君主権が、強力な部分的（地方的）な諸権力を統合する手段

²² エラスムス（片山英男訳）「キリスト教君主の教育」『宗教改革論集2 エラスムス』教文館1989, 273-274。この君主鑑の分析については、久保田義弘「エラスムスの『キリスト者の君主の教育』と君主の社会的役割—知識人の人間観ならびに社会観（3）」『札幌学院大学経済論集』（2018）13, 49-127。

²³ エラスムスはプラトーンと同様に君主を哲人に教育することの困難を十分認識しており、君主が一種の政治的狡智を用いることの正当化を聖書に求め、そこに敬虔の下でのリアリズムを追求するボッテローやリブシウスの君主像への接近が見て取れる。鈴木良和「エラスムスと理想の君主」『一橋大学社会科学古典資料センター年報』43号（2023）1-12。リブシウスについては山内進『新ストア派の国家哲学』勁草書房1989, ボッテローについてはジョバンニ・ボッテロー（石黒盛久訳）『国家理性論』風行社2015参照。

²⁴ エラスムス「キリスト教君主の教育」, 325。

として、コミュニケーション術くらいしかない場合、それは当事者の君主やその助言者にとっては重要な関心事になるが、それ以外の人々には関係がない。したがってそれを記した君主鑑が、王朝やその助言者の没落と共に忘れ去られることは自然の成り行きと言える。これに対し、政治的な「正しさ」や優れた国制、それに適合した徳といった原理的な問題が扱われる新しいタイプの君主鑑は、君主だけでなく、その政治的な共同体、つまり「国家」の統治に関わり、関心を持つ広い範囲の人々に求められる。エギディウスは『君主の統治について』冒頭で次のようにいう。「この本は君主の教育と題されているが、全ての民が自らこの本によって教育されるべきである。なぜなら、誰もが王や君主になれるわけではないが、誰もがそのよう（＝道徳的存在）になるために、何を統治し、統治するに値するのかを徹底的に学ばなければならず、それはこの著作で語られるべき事柄が知られていない限りあり得ないからである」²⁵。誰もが身につけるべき国制観や統治術を記したそうした君主鑑は、手書きであろうと出版物であろうと量産され、伝承され、秩序そのものの発展と連動し、その現実に適合するうちに新しい思想に変容していく。アリストテレス的なバランス政治の追求から、後の新ストア派に通ずるプラトンの政治的叡智への理念の変化も、その中で生じたものであろう。君主鑑の伝承の不確かさの理由を、文字を扱う人々の数の少なさや保存施設の消滅に帰するだけでは、必ずしも十分ではない。先にスマラグドの『修道士の栄冠』の例を挙げたように、君主鑑がわずかしか残らない時代でも、修道士の生活のように文字を扱う人々の関心の深い分野については、かなりの書物が残るからである。

3. 東西の「君主鑑」の伝承からわかること

このことを踏まえて聶氏の研究を改めて読み直すと、一つの問いが浮かび上がる。それは『群書治要』が、技術的にも思想的にも高度な文字社会である中国でなぜ滅び、知識人の層はおそらくはるかに薄い日本に残ったのか、という問題である。伝承の足跡をたどることすら困難である状況で、このことを史料から立証するのは、不可能であろう。しかし比較史は、実証の積み重ねだけでは困難なこうした問題に示唆を与えるからこそ意味がある。宮崎市定²⁶によると、中国の社会は、自立性の強い門閥貴族を官僚や軍人として結集することで政権を維持し、彼らの権力バランスの上に支えられていた唐までの時代から、有給官僚制に基づく北宋以降の独裁君主制の成立へと発展したという。中国のような高度な文明社会、とりわけ社会が飛躍的に発展し、膨大な読書量の上に科挙

²⁵ *Nam, licet intitulatus sit hic liber De erudicione principum, totus tamen populus erudiendus est per ipsum. Quamvis enim quilibet non possit esse rex vel princeps, quilibet tamen summon opere studere debet, ut sit talis, quod dignus sit regere et principari, quod esse non potest, nisi sciantur et observentur, que in hoc opere sunt dicenda.* Volker Hartmann(ed.), *Über die Fürstentherrschaft* (ca.1277-1279), *Nach der Handschrift Rom, Bibliotheca Apostolica Vaticana, cod. Borgh. 360 und unter Benutzung der Drucke Rom 1556 und Rom 1607, Heidelberg, 2019, p.9.*

²⁶ 宮崎市定『東洋の近世』中央公論新社 1999, 同『大唐帝国—中国の中世』河出書房新社 1989. 筆者はこれらの宮崎の唐宋変革論が、その先達である内藤湖南によりすでに 1920 年代に「概括的唐宋時代観」の中で提示されていたことを、伊東貴之氏よりご教示いただいた。改めて謝意を表したい。嶋波護編『内藤湖南 東洋文化史』中央公論新社 2004, 191-202.

を目指して官界に進出しうる士大夫層が生まれた北宋以降の中国において、いくら中国における「正史」の比重が大きく、書物が王朝に集中し、その王朝が興亡を繰り返して写本が失われたとはいえ、『群書治要』のように影響力の大きい書物が、人為的に抹殺されてしまうとは思えない。異民族の軍閥が絶えず衝突した魏晉南北朝の時代ならいざ知らず、士大夫層が文明を支えていた時代である。むしろ魏晉南北朝以前の書物が唐代に残り、『群書治要』の出典元となった、という事実こそ注目すべきであろう。中国での『群書治要』の喪失は、戦乱による隠滅ではなく社会の変化によるものと考えた方が自然である。唐から宋・元・明の移行の中で、知識人の関心が『群書治要』で説かれているような彼らの心服のための徳治術から、自然の理・人間の理に基づく規範的な徳目を論じる宋明理学へと向かうにつれ、『群書治要』は人々の関心を引かなくなり、その写本ごと朽ちるに任せられたのではないだろうか。経学の注疏（註解書）として『群書治要』と同時期に編纂された『五経正義』が、その後の科挙の「正解集」になったため、大量に残されたのとは対照的である²⁷。『群書治要』が宋明理学の先駆となる要素を内包しているのであれば、なおさらである。その要素は宋明理学により発展的に継承され、そこに「溶け込んだ」と思われるからである。あくまでも東西比較が可能であれば、の話であるが、プラトンとアリストテレスの政治的著作が中世後期から近世のキリスト教圏北西ユーラシアの君主鑑の中で開花し、その地に新しい国制の形をもたらし、それが近代に世界全体に広がって、もはや文字通り「不朽」の古典となったにも拘わらず、一度はその地から完全に失われ、中世中期に外からの再輸入によって復活したという経緯を考えると、不朽の名著もまた、同一の発展を遂げる一つの地域の中で、社会の変化によって失われることは十分あり得るのである。

日本では、この時代は平安時代後期から戦国時代までの、いわゆる中世社会にあたる。当時の日本においてヨーロッパの修道院に匹敵する文化施設は、鎌倉幕府滅亡後まもなく消滅した金沢文庫の書籍を引き継いだ金沢の称名寺や五山クラスの禅寺であろう。また彼らが助言を与えた相手は、そうした禅寺で教育を受け、教養を積んだ將軍や守護や守護代、その有力家臣などの上級武士である。

彼らが直面していた統治は、どのようなものであったか。家臣団の統率に成功する戦国大名、そしてそれを統合した「公儀」（大公儀）以前の彼らの時代においては、將軍は守護と、守護は被官契約（主従関係）を結んだ国人（領主）との緊密なコミュニケーションによって彼らの信頼を喚起することが重要であった、とされる²⁸。経学や史などの漢籍を用いた禅寺の教育を受け、その倫理観をある程度身に着けた上級武士たちやその顧問であった禅僧の間では、倫理もコミュニケーションのテーマの一つであったろう。もっとも近年の研究によると、室町期の禅寺においては、政治的実践の講義はわずかで（足利義満の公家成の直後に『貞観政要』が登場する程度）、講義の主体は禅そのものと経史だったようである²⁹。

ここで示唆的なのは、近年楊洋氏が明らかにした鎌倉末期から室町初期の花園天皇の漢籍学習で

²⁷ 野間文史『五経正義の研究—その成立と展開』研文出版 1998。

²⁸ 桜井英治『室町人の精神』講談社 2009。

²⁹ 原田正俊「日本中世における禅僧の講義と室町文化」『東アジア文化交渉研究』2（2009）、31-45、陳路「五山禅僧の漢学講義と物」『文化交渉—東アジア文化研究科院生論集』10（2020）、227-240。

ある。正和3年(1314)に17歳の天皇は儒者の菅原在輔から『群書治要』の講義を受けている。彼(1318年に譲位して上皇)はこの後10年ほどの間に『論語』や『左伝』を受講しているので、順番としてまず政治的实践書(経・史・子の要約)を読み、次に経、史と進んだことになる。また四書五経の一つである『孟子』について、確認できる日本最古の写本は天授5年(1379)であり、それ以前は『群書治要』に節抄された『孟子』に依存していたらしい³⁰。この事実と、室町時代の禅寺がもっぱら経史を講義したという事実を付き合わせると、次のような推測が浮かび上がる。室町時代の禅寺で教育された上級武士は、流動的な時代の中、「教科書」的な存在であった政治的实践書を越えて直接四書五経を学び、そこから自らだけの実践術を学び取ろうとしたのではないか、ということである。日本は理学に基づく行政国家に脱皮していた同時代の中国(明)のようにはまだ発展しておらず、そこでは『群書治要』や『貞観政要』が教える君主道徳とコミュニケーション術はなお必要だった。したがってそれらは教科書としての機能は失ったが、過去の天皇や公家、幕府の要人が学んだ古典として尊重され、寺や公家の書庫に眠る形で存続し、アリストテレス、続いてプラトンがその時代の要請で「発見」され、「ヨーロッパ」の君主鑑の中に復活したように、17世紀初頭の幕藩体制の成立期に、再びその実用性を見いだされたのではなかろうか。

英仏、イタリア、ドイツ、スペイン、ギリシアの伝統的な政治思想が共にキリスト教の、中国と日本の伝統的な政治思想が共に儒学をベースとしていることは、言うまでもない。しかしいつどの書物が選択されるかということは、その社会の相違によって大きな違いがあり、少なくとも『群書治要』はその違いの故に残された、と言えるのではないだろうか。もし中国と日本の歩みが同じであれば、『群書治要』は残らなかったに違いない。これは北西ユーラシアにおけるアリストテレスもプラトンも同じで、全域が同じ発展をたどれば、残る余地はなかつただろう。そう考えると、結局多様性を持つ諸地域の共存と交流こそが、歴史の記憶の保存に重要であるといえないだろうか。

³⁰ 楊洋『中世日本に於ける四書を受容と学風の転換』京都大学博士論文 2016, 60-61, 86.