

腐敗の克服：マキアヴェッリのフィレンツェ再生策

鹿子生，浩輝
九州女子大学：非常勤講師

<https://doi.org/10.15017/1440783>

出版情報：政治研究. 60, pp.125-158, 2013-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン：
権利関係：

腐敗の克服

——マキアヴェツリのフィレンツェ再生策——

はじめに

- 一 制度と徳
- 二 腐敗の克服
- 三 現実政治との関係
- 四 ヴェルトゥの陶冶
むすびにかえて

鹿子生
浩輝

はじめに

ルネサンス期のヨーロッパには、国家とは一種の身体ないし有機体であり、生ものだという認識があった。⁽¹⁾そのため、統治体を適切に維持しえない不健全な状態は、しばしば「腐敗」(corruzione)という言葉で表現された。都市共和国フィレンツェが腐敗堕落しているということは、その市民が国家の存続や発展のための政治的資質、すなわち「ヴィルトゥ」(virtù)を欠いていることでもある(本論では、原則的にヴィルトゥという言葉や能力という形で使い分けるが、双方を意味する場合、とりわけ能力に悪徳が含まれる場合にはその言葉のまま使用する)。ニッコロ・マキアヴェッリは、古代ローマの政治が祖国フィレンツェの模範になると確信していた。⁽²⁾しかし、他方で彼は、フィレンツェには、ローマと異なり、一定の腐敗があると見ていた。換言すれば、その共和国の市民は、古代ローマ人と比較する限り、そうした政治的資質において圧倒的に劣っていたのである。⁽³⁾

では、マキアヴェッリは、祖国フィレンツェのこうした腐敗とその克服についてどのように考えていたのだろうか。従来の研究では、腐敗したフィレンツェないしイタリアの改革のために強力な君主支配の必要性をマキアヴェッリが説いたと解釈されがちであった。⁽⁴⁾近年でも多くの研究がフィレンツェでの君主支配の実現という見地から『君主論』を説明している。⁽⁵⁾しかし、少なくとも腐敗の克服に関する議論をこの作品の中に見出すことは、困難である。実際、そこには、腐敗に関する言葉は、わずかに数回登場するにすぎない。むしろ、『君主論』の主題は、別稿で指摘したように、旧来の支配者から政治権力を篡奪した状況で「新君主」がいかに支配すべきであるかという問題の考察であり、この問題は、読者メデイチ家がローマーニャ地方で直面していた実践的課題と合致する。⁽⁶⁾

他方、マキアヴェッリは『テイトゥス・リウィウスの最初の一〇巻に関する論考』(以後、『リウィウス論』と表記)の第一巻第一六章から第一八章までの議論で、腐敗の克服に関する議論を展開している。右で触れた先行研究の中には、この第一八章から『君主論』への展開ないし発展を推測する解釈があり、その根拠は、自由な統治を創設するためには君主的権力が必要だという同意の主張に求められている。しかし、そうした移行の書誌学的根拠はない。また、すでに

批判されているように、その解釈は、君主の権力に関する議論という一点でのみ『リウイウス論』から『君主論』への展開を導出しているにすぎず、具体的な根拠に欠けている。⁽¹⁾

しかし、もし『リウイウス論』第一巻第十八章での腐敗克服に関する議論を『君主論』と関連づけず、マキアヴェッリが祖国フィレンツェの腐敗の克服をたんにその箇所でのみ模索していると解釈する場合には、右に指摘した難点は生じない。しかも、彼は『リウイウス論』で、フィレンツェの事例をきわめて頻繁に挙げており、かつ、すでに示したように、この共和国の読者に具体的な政治的メッセージを発している。とすれば、彼は、都市国家フィレンツェの腐敗克服のために、一時的にせよ、強力な君主支配を企図していたと言えるのだろうか。本稿の結論を先取りすれば、同著第一巻第十八章の議論は、祖国フィレンツェの現実的問題を解決するための方策を提示したのではない。

本稿では、このことを論証するために、次の四つの作業に取り組む。第一に、マキアヴェッリは、共和国の再生のためには制度改革のみでは不十分であり、市民の政治的資質の涵養が不可欠と考えていたということを指摘する。彼の歴史解釈では、ローマの腐敗は、最終的にはその自由を喪失させた。だが、もし腐敗への対処策がローマ史から見出せるならば、その手段は、フィレンツェに適用可能かもしれない。そこで本論は、第二に、そうした対処策に関するマキアヴェッリの見解を取り上げよう。たしかに彼は『リウイウス論』第一巻第十八章で、腐敗状態から自由な統治を創設するためには個人の絶対的な権力が不可欠だと考察している。ただし、慎重に問われるべきは、この考察が祖国フィレンツェの腐敗克服に向けた実践的な提言であったのかという点である。第三節で論証するように、実のところ、マキアヴェッリのその議論は、抽象的な思考実験に留まっており、祖国への適用を見据えた現実的方策の表出ではない。では、実現可能なレベルでの腐敗克服は、どのような方策だったのか。第四節では、その方策に関するマキアヴェッリの構想を明らかにしよう。彼の見解では、フィレンツェにおける腐敗の克服、すなわち、その市民に優れた政治的資質を植える作業は、あくまでも共和制の存続を前提とした手段であった。

一 制度と徳

まず、マキアヴェッリが政治制度と市民的徳との関係をどのように理解していたのかを把握しておこう。古代ローマの内政をテーマとした『リウイウス論』第一巻では、自由維持のためのいくつかの具体的な制度や法律が例示されている。その一つは、第一巻第二章から第四章までで詳述されているように、護民官制度であり、マキアヴェッリの考えでは、この官職は、貴族と民衆（平民）の階級対立の産物に他ならない。彼はその範囲で、護民官という民主制の要素の導入によってローマの混合政体が完成したと論じている。しかし、混合政体は、各勢力の均衡や牽制という点でたしかに一定の効力を有するだろうが、この制度的工夫は、共和国の存続や発展のための十分条件と言えるだろうか。以後に見るように、マキアヴェッリは、そのようには考えていない。

ローマの制度や法律に関するマキアヴェッリの見解について、二つを指摘しておこう。第一に、彼の考えでは、修正不要という意味で制度が完成する地点へ到達することは不可能である。例えば、「すべての事柄には、新しい出来事を生じさせる固有の欠点があるため、新しい制度でそれに対処しなければならぬ」⁽⁸⁾。彼は、実は護民官という制度すらも後の時代には欠点を抱え込んだと指摘している。第二に、マキアヴェッリは、制度や法律の適切な整備のみで優れた統治が可能だとは信じていない。彼の考えでは、それらの運用には、市民の徳が不可欠である。彼によれば、「良き習俗を維持するためには法律を必要とするが、法律を維持するためには良き習俗を必要とする」⁽¹⁰⁾。勢力均衡が純粹に制度的仕組みだとすれば、それはたんに共和国の安定要因の一つにすぎないと言うべきだろう。彼は、いわゆる機構論の立場を採っていない。

マキアヴェッリは『リウイウス論』で、たしかにローマが腐敗墮落した時期の出来事にも若干触れている。しかし、同著がティトゥス・リウイウス『ローマ史』の最初の一〇巻に対する広義の注釈書だとすれば、その基本的範囲は、古代ローマの起源から共和制初期までだとと言える⁽¹¹⁾。このことは、『リウイウス論』の大半で扱われている対象が健全な時代の政治であることを意味する。マキアヴェッリは第三巻第二十五章で、ローマには建国後四〇〇年においてですら大いに

清貧があり、パウルス・アエミリウスの時代（紀元前二世紀の初頭頃）にも共和国全体の利益を重視する精神が存続していたと指摘している。「市民たちは、戦争から名譽を獲得するだけで満足し、利益をすべて公共のものとした」という一節からうかがえるように、マキアヴェッリの歴史解釈では、この頃のローマには「良き習俗」があった。彼は、この時期を「共和国の最後の幸福な時代」と述べているため、その後が腐敗の本格的な始まりだと理解していると見てよいだろう。

とすれば、やはり『リウィウス論』での大半の政治的描写は、市民が優れた政治的資質を有しているという想定に立脚していることになろう。⁽¹³⁾ 例えば、『リウィウス論』第一巻第五章によれば、ローマ人は、ウェイイからの略奪品の一分の一を善意から自発的に国庫に提供し、しかも、この拠出を密かに回避しようとする市民がいるとは誰も思わなかったという。実際、ローマのこうした健全さについては、第三巻第八章で前面に示し出されている。マキアヴェッリはそこで、公共精神があった頃のローマ政治を描写しており、そうした状況では一人の力で都市を十分に腐敗させることはできないと論じている。また、彼の説明では、健全な時期のローマでは、功績のある有能な市民は、誠実な態度を維持し、君主権力の掌握を目指す「野心家」と疑われないように注意していた。⁽¹⁴⁾ もし都市がこのように健全であれば、専制君主は登場しえない。⁽¹⁵⁾ この状態では、多数の市民が権力者を警戒し、他方で有力市民も疑惑を市民に与えないよう配慮している。こうした相互作用ないし好循環があれば、政治上の制度的工夫は、ほとんど不要と思われるほどであろう。

他方、市民が腐敗している場合、たとえ優れた制度や法律があるにせよ、それらは、ほとんど機能しない。マキアヴェッリは『リウィウス論』第一巻第一八章で、基本的国制である「制度 (ordini)」と、姦通や奢侈などを取り締まる個別的な「法律 (leggi)」とを弁別し、腐敗状態では、「法律」のみならず、「制度」をも変革しなければならぬと説いている。しかし、ここで確認しておくべきは、次の一節に見られるように、その「制度」すらも、「良き習俗」に依存しているという点である。

共和国創設の時期、すなわち、人々が善良であった時期に作られた制度や法律は、人々が邪悪となった場合には、適切ではない。法律は、

都市における出来事に応じて変わったとしても、制度はまったく変わらないか、あるいはめったに変わらない。そのため、新しい法律は、機能しなくなる。なぜなら、同じままの制度がそれら法律を腐敗させるからである。⁽¹⁶⁾

同所によれば、右の「制度」とは、具体的には、第一に、「民会、元老院、護民官、執政官の権威」を指している。第二に、それは、官職者選出および法律制定の「様式」をも指している。彼の説明では、後者の二つの様式は、当初は適切に機能していたが、市民の政治的資質が低下した後には悪しき結果をもたらすのみであった。⁽¹⁷⁾

このようにマキアヴェッリの議論には、初期ローマには高度な市民的徳があったという前提がある。とすれば、貴族と民衆の対立がローマに自由をもたらしたという主張も、同じ前提で展開されていることにならないだろうか。マキアヴェッリの議論からは、貴族と民衆の具体的な政治的資質がどの時点でどの程度であったかという点は、明快というわけではない。彼は、貴族の権力欲の大きさを強調しているが、もしローマに腐敗が見られず、貴族が高度に有徳であれば、少なくとも共和国の自由の維持や公的利益の追求にとつてはさほど問題は生じないように思われる。他方、民衆も、ローマとフィレンツェのいずれであれ、一定の権力を獲得すると、その権力をさらに増大させようとした(野心は、人間の心中においてきわめて強力であるため、どのような地位に到達しても、それを捨て去ることはできない⁽¹⁸⁾)。マキアヴェッリは『リウウィウス論』第一巻第五章と第六章で、「自由の守護者」を貴族と民衆のいずれに任せるべきかという問題を検討し、民衆側に与する結論を示していたが、その決定的根拠は、民衆自身の性質というよりも、むしろ対外政策の必要性に求められている。その事情は、貴族を含むローマ人全般の有徳性を想定していた点に一因があると察せられる。

ローマ人がきわめて有徳であったという前提は、人間本性が不変だというマキアヴェッリ自身の主張と抵触しないだろうか。すでに示したように、『リウウィウス論』には、ローマ人が権力への野心や財産への執着がなかったかのように描写されている議論が少なくない。端的な例を挙げるならば、ルキウス・クインティウス・キンキナトウスは、第三巻第二十五章によれば、終始一貫して清貧を維持し、国家の必要性が生じたために政治に関与したが、権力や財産への欲求を

抱かなかつた。しかし、こうした人間のあり方は、マキアヴェツリの時代のフィレンツェ人（あるいは、共和制末期の腐敗したローマ人）とは大幅に異なつていふと言へる。たしかに初期ローマ人の徳や能力を積極的に描き出そうとすれば、彼らと同時代人との乖離が際立つだろう。では、どのような意味で古代人が同時代人と同じ本性を有していると言へるのだろうか。両者の差異は、現代の人間が古代の政治を模倣しうるのかという疑問を讀者に抱かせるだろう。

とはいえ、マキアヴェツリは『リウイウス論』で、歴史を教訓として現代に活かす必要性を一貫して唱えている。彼は第一巻序文で、人間本性の不変性という見地から、讀者に古代を模倣するよう訴えている。

きわめて多くの人々は、歴史を読み、そこに含まれる様々な出来事の把握に興味を示すが、模倣がたんに困難のみならず不可能だと判断し、それらを模倣しようと考へていない。⁽¹⁹⁾（それらの人々の考へでは）あたかも天体、太陽、元素、人間がかつてのあり方とその運動、秩序、能力において変化したかのようにである。

マキアヴェツリは第二巻序文でも、現代と過去の状況と比較し、現代の腐敗を嘆いている。彼はそこで、「人間の欲求はけつして満足させられない」と指摘しつつも、歴史が現代への教訓になるといふ訴えを繰り返している。彼の議論に整合性を見出そうとすれば、人間が必要に迫られる限り、そのような優れた行為をなしうる、という意味で人間本性が同一と考へられていたと解釈せざるをえないように思われる。あるいは、もとより『リウイウス論』における有徳なローマ人は、マキアヴェツリの実際の歴史認識の表れというよりもむしろ、ある程度理念的に構成されたものと解釈することもできよう。もしこの後者の理解が正しいとすれば、彼は、同時代人の模倣すべき対象を示し出すために、古代ローマの「歴史」を意識的に創出していることにならう。いずれと解釈するにせよ、彼の試みは、有徳なローマ人を讀者に印象づけることにあつたと言へる。

二 腐敗の克服

(一) 原点回帰に関する議論

次に、腐敗の対処策に関するマキアヴェツリの議論を検討したい。まず、原初状態の回復を基本的テーマとしている『リウイウス論』第三巻の諸議論に着目しておこう。このいわば原点回帰は、腐敗の対処策の一つであろう。腐敗という現象は、次の二つの意味で解釈できる。第一に、それは、有機体が進む悪しき方向への一方的変化である。このように理解する場合、統治体の変化は、最終的には死滅する過程に他ならず、もし仮にその朽ちゆく過程を何らかの行為が食い止めうるとしても、その行為は、せいぜい対象の現状を維持させるものすぎない。この意味で腐敗に対する方策は、過去の健全さを回復することではない。

しかし他方で、腐敗した対象が当初の健全さへと戻りうる場合も想定されているように見える。例えば、マキアヴェツリは『リウイウス論』第三巻第一章で、国家の改革者を医者になぞらえている。医者は、患者を若返らせることはできないにせよ、その身体を治療によって健全な状態へと戻しうる。身体の比喩が用いられる国家も、いったんは腐敗したとしても、健康体として再生することになろう。この場合には、対象は時間的経過とともに確実に衰退するとは限らない。すなわち、腐敗とは、可逆的な現象であり、対処法があるとすれば、その行為は、統治体を健全な状態へと還元する営みとなる。マキアヴェツリは、これら二つの意味を明確に区分けしているわけではない。

国家の衰退は、右に示したように、身体の病理として例えられており、その回復のために必要な力は、統治体を維持する力の場合と同様に、当時しばしば「ヴィルトゥ」と呼ばれていた。²⁰『リウイウス論』第三巻での考察は、国家の病理学と言えよう。では、腐敗した統治体にはどのような処方箋が必要であろうか。第三巻での考察は、ローマ共和国の衰退期に関する叙述と重複することとなり、マキアヴェツリはその第一章で、個々のローマ人が発揮したヴィルトゥをテーマにすると予告している（ただし、実際には同巻の議論の多くは、この原点回帰というテーマに即しているわけではない）。

『リヴィウス論』第三卷からは、腐敗に対する方策が複数あり、それら処方箋は、症状によって異なるという理解がわかる。マキアヴェツリは第一章で、まず、国家の「起源 (principio)」は、健全な状態であるため、その本来的な状態ないし「原理 (principio)」への回帰こそ、腐敗の進行に抗う方策であるという認識を示している。その議論によれば、統治体の破壊は、最終的には回避しえないが、国家が変革を通じてその寿命を引き延ばすことはできる。

現世の事物にはすべて、その生命の終わりがある。しかし、事物は、天によって定められたすべての過程を進む場合、その身体を破壊させるのではなく、正しい仕方でも維持する。この過程は、変化を伴わない過程であるか、あるいは、変化したとしても、有害ではなく、健全な過程である。私は、共和国や宗派のように複合的な組織体を論じているため、それらを起源へと戻す変革は、有益だと思ふ。それらは、諸制度で自らを頻繁に革新するか、あるいは、何らかの出来事によって制度なしでそうした革新に至る。こうした場合には、組織体は、よく組織されたものであり、より長期的な生涯をおくるであろう。⁽²⁾

共和国や宗派が複合的な組織体であるということは、それが個々人の集合体であることを意味する。マキアヴェツリの考えでは、腐敗は、共同体のごく一部にのみ存在する場合と、そのほぼ全体に浸透している場合がある。前者の事例は、共和制ローマの初期であり、そこには、野心ゆえに自由な新体制を破壊しようとして企てる一部の者たち、つまり「ブルトゥスの息子たち」がいた。腐敗し切った後者の事例は、マリウスやカエサル時代のローマに見出すことができる。この場合には、共同体の健全化は、その一部である個人に依存しなければならない。なお、同章では、人々を健全にする作業は、国家と同様に人々の集合体たる宗教的組織の例からも説明されている。すなわち、キリスト教がその生命を維持しえたのは、聖フランチェスコや聖ドミニコの有徳者が多くの信者の精神を善導し、ひいては教会を原初の健全な状態に引き戻したためである。

マキアヴェツリは、いくつかの観点から原点回帰の要因ないし手段を分類している。例えば、その要因は、国家の内要因か外部要因のいずれかである。外部要因の一例は、外敵の脅威であり、ローマ人は、この脅威ゆえに「新しい生

活や新しい力を回復し、宗教と正義の遵守を回復しようとした⁽²²⁾。ただし、マキアヴェッリは、外部要因に依存した改革はきわめて危険だと警告している。他方、内部要因には、同章によれば、護民官や監察官などの制度や法律による場合と、個人の模範的行為による場合がある。後者の場合に発揮されるヴィルトゥとは、先述の聖人の場合と同様に、徳という意味合いが強い。腐敗が軽微な場合には制度や法律を定めるか、あるいは、個人の有徳な行為を市民に示すだけでよい。しかし、腐敗が深刻であれば、「ブルトゥスの息子たち」を処刑した場合のように、武力という意味のヴィルトゥが必要となる。このヴィルトゥは、『君主論』での用法からすれば、悪徳と言えよう。

このように、腐敗の症状の深刻さが増すとともに、個人への依存度が高くなり、個人が武力を行使する局面も多くなる。マキアヴェッリの解釈では、ローマでの厳格な刑罰の執行は、当初一〇年毎に見られていたものの、この間隔は次第に広くなっていった。厳罰の恐怖が身近に感じられなくなれば、初心を忘れることになる。第三巻最終章で示されているように、特に腐敗が深刻な場合には、例えば、一軍団や一都市の人間全体に死刑を宣告するほどの非常手段が必要になる。物理的強制力を中核としたヴィルトゥは、善用される限り、共同体全体の徳の回復に有効である。ただし、こうした原点回帰が根本的な改革であり、暴力を伴うとすれば、改革者にも重大な危険が及ぶ可能性があるということ。は銘記せねばならないだろう。非常手段の行使という外科手術的方策は、次に見るように、『リウィウス論』第一巻ですでに提示されていたものである。

(二) 腐敗の克服をめぐる考察

『リウィウス論』第一巻第一八章は、腐敗した状態で自由な統治を創設ないし維持する試みに関する考察である。同章は、先行する二つの章と明らかに内容上の密接な関連があるにもかかわらず、従来の研究は、これらの箇所での十分なテキスト分析を行っていない。そこで本稿では、これらの各章の議論内容とその相互関連のあり方を解明しながら、三つの章の包括的説明を試みたい。

マキアヴェッリはまず第一六章で、タルクイニウス追放後のローマの事例を挙げ、自由な統治を経験していない人々

が新たに自由を維持しうるかという問題について検討している。彼によれば、他者に支配されてきた人々が自治を行うことは、その方法に無知であるために困難である。「この困難は、たとえ素材 (materia) が腐敗していない場合でも生じる。他方、完全に腐敗している人々は、後で述べるように、自由な生活 (vivere libero) を短期間はもちろん、一瞬すら営むことはできない」。(23)このようにマキアヴェッリは、腐敗が著しい状況では、自由な統治の実現は絶望的だと考えている。それゆえ、同章の後続する議論は、タルクイニウス追放後のローマのような状況、すなわち、腐敗の程度がそれほど重大ではない状況に限定されていると言える。

マキアヴェッリは第一六章後半で、腐敗の克服という問題を考察するにあたり、君主国と共和国という統治形態の区分を導入している。彼は、こうした分析概念を導入すると、議論がいささか複雑になるという危惧を示している。たしかに君主制そのものが専制的であり、腐敗した統治だという認識からすれば、自由な国家は、通常は共和国と同一視される。しかし、マキアヴェッリは、君主国が一般的には腐敗している傾向があるにせよ、そのすべてが腐敗状態だとは考えていない。実際、ロムルス時代のローマは、「自由な」君主国 (王国) であつた。(24)また、同章では、いわば制限王制としてフランスが例示されている。他方で、共和国は、健全な (自由な) 状態と腐敗した状態に区別されている。後者は、共和制末期のローマのように、自由とは言えない共和国ということになる。これらの状態への認識からすれば、腐敗克服の問題に統治形態の分析概念を導入することには、知的な意味がある。すなわち、市民の自治の経験の有無により自由な統治の実現可能性も異なってくる。マキアヴェッリは第一六章の後半以降で、自由と腐敗、君主国と共和国という二種類の対概念を念頭に置きつつ、腐敗克服に関する議論を、まず君主国を構築する場合、次に共和国を構築する場合という順に展開することとなる。

右の区別からわれわれは、腐敗から自由への転換について次の四つのパターンを想定できる。(一)腐敗した共和国から自由な君主国への転換に関する考察は、第一六章後半で展開されている。(二)腐敗した共和国から自由な共和国への転換については、第一八章で考察されている。(三)腐敗した君主国から自由な共和国への転換は、一七章で論じられるが、結論から言えば、腐敗の程度が軽ければ、その転換が可能であり、その程度が重ければ、それは不可能である。後

者が不可能な理由は、最初の状態が君主国であり、かつ、深刻な程度に腐敗しているという二重の悪条件に求められよう。(四)腐敗した君主国から自由な君主国への転換に関する考察は、おそらく(三)の場合と同様の理由から試みられていない。

マキアヴェツリの議論展開に沿いながら、各章の趣旨を明らかにしてみよう。第一六章の後半部分によれば、右の(一)の場合の作業は、可能である。彼は、貴族と民衆の階級対立を議論の前提としているため、ここでの対象は、従前に共和国であった国家と言える。「君主に敵対している民衆の好意を獲得しようとするれば、——私は、祖国で専制君主(Ciran-²⁵)となつた君主たちについて述べている——君主はまず、民衆が何を望んでいるかを吟味しなければならない」。この場合、民衆の期待は、第一に、自らを隷属させていた貴族に復讐することであり、第二に、「自由を取り戻す」ことである。「君主は、第一の欲求については、完全に満足させることができ、第二の欲求については、部分的には満足させることができる²⁶」。この第一の欲求を満足させる手段についてマキアヴェツリは、古代の専制君主クレアルコスが貴族をすべて殺害したという実例を紹介している。

第二の欲求を「部分的には満足させることができる」とは、どのような意味であろうか。マキアヴェツリは、自由を欲する民衆には、支配そのものを目的としているごく少数の者と、私的な生活の安全を目的としている多数の者がいると見ている。²⁷前者の「自由を取り戻す」要求は、ここでは共和制統治の採用と同義であり、君主制を採る限りは、定義上その自由は回復させえない。他方、後者の要求は、たんに支配されないことである。そこで君主の採るべき方策は、民衆のうちで支配欲に溢れる少数者を殺害するか利益で籠絡し、たんに個人的生活の安全にのみ関心を寄せる大多数の庇護者となることである。このように、腐敗した共和国から自由な君主国へと転換する場合、マキアヴェツリの考案する基本的手段とは、君主が貴族を排除し、民衆を味方につけることである。

次の第一七章は、一見すると、前章の議論の繰り返しのようなのだが、右に示した(三)の場合の考察、すなわち、腐敗した君主国(王国)から自由な共和国へと転換する場合の考察と見ることができる。事実、そこで提示されている例は、タルクイニウス追放後のローマ、すなわち、王制から共和制への転換期である。マキアヴェツリはこの第一七章で、腐

敗の程度の問題に再び触れている。彼によれば、この時期のローマが自由な統治へと転換しえたのは、腐敗の程度が軽微だったからである。²⁸ すなわち、タルクイニウス追放後のローマでは、国民という素材〔*materia*〕は、完全には腐敗していかなかったがゆえに、一部を除去しさえすれば、最初の「形態(*forma*)」を取り戻すことができた。しかし、マキアヴェッリの見るところ、素材全般が腐敗している国家では、こうした「改革(*re-forma*)」は困難である。

すでに引用したように、マキアヴェッリは第一六章で、腐敗が深刻な場合には自由な生活が不可能である理由を「後で述べる」と予告していたが、この理由は、第一七章で説明されている。すなわち、腐敗が著しいところでは、新しい君主が登場し、この君主を他の君主が滅ぼすというパターンが繰り返されることになる。この篡奪のパターンは、徳と能力とを併せ持つ君主が登場するまで続く。²⁹ たしかにこうした名君が出現すれば、その存命中には自由の維持は不可能ではない。しかし、その人物の死後には以前の状態へと戻るだろう。マキアヴェッリによれば、カエサルの際にはローマの腐敗が深刻な地点まで達していたために、彼を暗殺したブルトゥスの権威や過酷さは、自由を回復させるほどの効力を持ちえなかった。

同じ第一七章後半で、腐敗が甚だしい局面では法律は機能しないという結論が提示された後、改めて腐敗克服の方法が議論の俎上に載せられている。マキアヴェッリによれば、「素材の腐敗ゆえに衰退している都市がもし再起する場合、これが生じるのは、その時に生きている一人のヴィルトゥによってであり、優れた制度を維持しようとする国民全般のヴィルトゥによってではない」。³⁰ 同所で換言されているように、腐敗の克服の方法とは、一人の人物が「極端な力で素材が善良になるほどに法律を守らせる」ことである。このように彼の考えでは、深刻な程度にまで腐敗した状態ですら、優れた君主が登場し、この人物が被治者の本性を変更させるといことがないわけではない。

しかし、この直後マキアヴェッリは、「このこと〔自由状態への転換〕がこれまでに生じたかどうか、あるいは、それが生じうるどうかを私にはわからない」³¹と述べており、この陳述から、そこでの考察は、先例がなく、今後も生じないかもしれない問題に関する探究ということがわかる。そこでの考察は、この意味で思考実験的である。彼は、「素材が善良になる」という表現から明らかなように、少なくとも理論的には、現在の腐敗状態から過去の健全さへと遡ることが

可能だと認識しているが、一人のヴィルトゥによる国民全般の健全化は、実践的な見地からはけっして容易ではない。マキアヴェッリは後続する議論で、その作業の完遂が困難な理由の一つを時間的制約に求めている。すなわち、都市の腐敗とは長期的慣習の産物であるため、君主の短い生命では、改革のために十分な時間が無い。それゆえ、この君主が死去すれば、先に述べられていたように、最初の状態が再現することとなる。このようにマキアヴェッリは、腐敗の克服には大きな困難が伴うという結論を前章と同様に下している。なお、第十七章の最後で、自由を維持しえない理由は、国家に不平等が根づいている点にある、という認識が示されている。

自由な統治の創設という問題は、第一八章で議論の出発点を変更した上で再検討されることとなる。すなわち、同章で扱われる問題は、「腐敗した都市が、すでに存在する自由な統治をどのように維持しうるか、あるいは、それが存在しない場合、どのように創出するか」⁽³²⁾である。「共和国創設の時期、すなわち、人々が善良であった時期に作られた制度や法律は、人々が邪悪となった場合には、適切ではない」という議論が登場するのは、この文脈においてであり、そこから同章での考察が共和国の腐敗克服に向けられていることがわかる。そのため、第一八章は、先に示した(二)の場合、すなわち、腐敗した共和国から自由な共和国を創設しうるかという問題の考察と言えよう(ただし、初めに秩序ないし制度が存在しない場合も、ここに含まれている)。

第一八章の最初で、この作業は困難だという結論が示されている。しかし、マキアヴェッリはその後、再び腐敗の程度を区別した上で、同じ問題を掘り下げている。彼によれば、「全般的な腐敗を抑えるために十分な法律や制度はない」⁽³³⁾。というのも、すでに引用したように、「良き習俗を維持するためには法律を必要とするが、法律を維持するためには良き習俗を必要とする」からである。徳や能力のないところでは、共和国の法律や制度は機能しない。彼はここで、すでに本稿で示した議論、すなわち、腐敗状態ではかつての「制度」が不適切であるため、新しい「制度」を制定しなければならぬという議論を展開している。次の一節から明らかのように、彼によれば、悪しき「素材」には、優れた「制度」は存続しえない。

腐敗したローマで自由を維持しようとするれば、その生活の中で、新しい法律を作るとともに、新しい制度を作らねばならなかった。というのも、被治者の善悪に応じて異なる制度や生活様式が制定されるべきであり、完全に逆の素材に同じ形態が存続することはできないからである。³⁴

この一節で指摘されている「新しい制度」とは、一人支配、つまり君主制を意味していると見てよいだろう。マキアヴェツリの解釈では、結局のところ、ローマですら、こうした変革を実行しえなかつた。同章は、初期ローマのロムルスやスパルタのクレオメネスが根本的な変革に成功したのは、彼らの「対象（素材）」がまだ腐敗していなかつたからだという議論で締めくくられている。

腐敗の克服が不可能である理由は、第一八章で別の角度から検討されている。その議論によれば、腐敗に対する方策は、変革を一挙に行うか、漸進的に行うかのいずれかである。後者の場合には、腐敗の萌芽期にそれを見出しうる賢者を必要とする。しかし、こうした人物の出現は、きわめて稀であり、もし出現したとしても、他者への説得は困難である。他方、どの市民も国家の不都合を認識している場合には、腐敗が浸透しており、それを一度に矯正することは不可能である。この場合、改革者は、第一七章の最後で予告されていたように、武力という非常手段に訴えねばならず、そのための強力な支配権をすでに保持しておかねばならない。しかも、マキアヴェツリは経験的な見地から、暴力に訴えて権力を獲得した支配者が公的な利益という善良な目的のためにその権力を行使するようなことは、ほとんど期待できないと論じている。³⁵この稀な例は、第一八章の最後の説明では、クレオメネスやロムルスの例である。もつとも、この二人の変革の試みは、先に示したように、腐敗が軽微であつたために成功したにすぎない。マキアヴェツリは、腐敗が深刻な状態での成功例を知らないと述べていた。

三 現実政治との関係

マキアヴェツリは、君主による物理的強制力の行使という極端な方法が祖国フィレンツェで実行されることを期待していたのだろうか。そうではない。その重要な理由は、三つ挙げられる。第一に、右に見たように、『リウイス論』第一卷第十八章では、深刻な程度の腐敗を克服する作業が困難だという結論を示しており、この結論は、もし仮に読者が腐敗の克服を目指していたにせよ、その企図を断念させるものとなるろう（ただし、腐敗の程度が軽微な場合にはそれが不可能なわけではないということができる）。もとよりマキアヴェツリはそこで、読者を物理的強制力の行使へと導いていない。さらに言えば、もし彼がフィレンツェの腐敗克服を念頭に置いていたとすれば、第一六章から第一八章までの範囲で、祖国に言及していたであろう。しかし、この問題が祖国の根本的な政治問題となるはずであるにもかかわらず、フィレンツェへの言及はない。

第二のより決定的な理由は、第一八章の議論で想定されている状況が腐敗の程度においてフィレンツェとは一致しない点にある。マキアヴェツリは、第一六章以降の一連の議論で幾度も腐敗の程度を問題としていた。彼の解釈では、カエサル時代のローマは、タルクイニウス追放後のローマとは根本的に異なっており、前者の場合は、腐敗がきわめて深刻であるため、再生がほぼ不可能であった。第一八章では、第一七章後半と同様に、腐敗が著しい状況が想定されている。その具体例は、マキアヴェツリの時代のミラノやナポリであり、これらの腐敗の程度は、カエサル時代のローマと同様である。³⁶ 実のところ、これら二つは、第一卷第五章によれば、フィレンツェよりはるかに腐敗している地域に属している。

これら二種類の人間（特権階級ないし有力貴族）は、ナポリ王国、ローマ領、ロマーニャ、ロンバルディアに溢れている。それゆえ、これらの地域には、共和国も政治的生活（*vivere politico*）もけって成立しなかった。なぜなら、そうした種類の人間は、どのような市民政治（*civilita*）にも完全に敵対するものだからである。こうした状態の地域で共和国を導入することは、不可能であろう。だが、誰

かが支配者となり、そこを再編しようと思えば、王国を導入するしかない。なぜなら、国民 (materiam) があまりに腐敗し、法律が拘束しえないほどであれば、より強い力でそこを再編しなければならないからである。³⁷⁾

ここでもマキアヴェッリは、この悪しき状態を改善するためには君主ないし国王のような権力が必要だと説いている。しかし、彼は同所で、トスカーナ地方はそうした状態にはないという認識を示している。

この(石の地域で政治的生活が成立しえない)理由は、トスカーナの事例で確認できる。この地方には、狭い空間に長い間、フィレンツェ、シエナ、ルッカという三つの共和国と、現在は隷属の様態にある他の諸都市とが存在してきた。後者は、精神や制度からすれば、自らの自由を維持しているか、あるいは少なくとも自由を維持しようとしていることがわかる。これらすべてのことは、トスカーナ地域に城塞を構えた領主がいらないことや、有力貴族がいらないか、たとえいたとしてもきわめて少ないことから生じている。むしろ、そこ「トスカーナ」には大いに平等⁽³⁸⁾があるので、思慮深く、古代の市民政治 (civilita) を認識した人物によって、容易に市民的生活 (vivere civile) が導入されるであろう。

地域性の相違に関するこの議論を踏まえるならば、第一巻第十七章や第一八章での考察がフィレンツェの状況を想定していないことは明らかだろう。マキアヴェッリに従う限り、祖国フィレンツェは、共和制初期のローマよりも腐敗しているとはいえず、第十七章や第一八章で想定されている状況、すなわち、ミラノが属するロンバルディアやロマーニヤ地方ほどには腐敗していない。さらに留意すべきは、後者の地方で「共和国も政治的生活もけつして成立しなかつた」理由が不平等という悪しき条件の存在に求められていることである。第一巻第十七章ではマキアヴェッリは、腐敗が克服しえないのは不平等があるためだと主張していた。しかし、右に引用した一節によれば、フィレンツェには平等がある。第三に、フィレンツェの具体的な政治状況から判断すれば、腐敗克服のための非常手段の行使は、あまりに非現実的と言わざるをえない。マキアヴェッリの見解では、腐敗という長年の慣習の産物を一掃するためには、多数の市民に武力行使ができるほどの絶対的権力を有していなければならぬ。だが、もし彼が読者としてメディチ家を想定していた

にせよ、フィレンツェ復帰後の同家は、そうした絶対的な権力を保持しておらず、都市を運営する上でむしろ他の多くの有力市民の政治的・経済的支援に依存していた。⁽³⁹⁾そこでのメデイチ家の立場は、『君主論』第六章で登場するロムルスとは力量の程度において決定的に異なっている（フィレンツェでの同家の立場は、幸運にのみ依存した同著第七章の君主とも異なっており、それは、第九章の君主類型に属すると言いうる）。⁽⁴⁰⁾そのロムルスですら、祖国の腐敗が軽微であったために成功したにすぎない。とすれば、わずかな力量しか持たないメデイチ家には、フィレンツェで大規模な変革を遂行しうる余地があるだろうか。

フィレンツェのメデイチ家がそうした力量に欠けているとすれば、マキアヴェツリは、今後同家が絶対的な権力を獲得すべきと考えていたのか。絶対的権力を掌握せよという主張が第一八章でなされていない点から判断すれば、彼はどのように考えていなかったと見るのが自然であろう。むしろ彼は『君主論』第九章で、君主は「絶対的な体制」へ移行するならば、危機に陥ると警告し、「市民的な」体制の方向を読者に推奨している。⁽⁴¹⁾「市民的な」体制とは、メデイチ家の伝統的なフィレンツェ統治のあり方と同じと言ってよい。しかも、『リウイウス論』第一巻第五章によれば、絶対的権力とは、一般的に「専制 (tirannide)」と称されており、これは人間的とは言いがたい支配である。彼は第二章と第二六章で、この専制支配とは対照的な「自由な生活 (vivere libero)」への道を示している（「自由な生活」は、ここで「市民的生活」や「政治的生活 (vivere politico)」と換言されている）。⁽⁴²⁾後期の著作である『戦術論』、『フィレンツェ政体改革論』、『フィレンツェ史』のいずれにおいても、絶対的権力の獲得は、メデイチ家に訴えられていない。

「非常な (straordinario)」手段が自由を喪失させる方途でもあるということは、改めて言うまでもない。マキアヴェツリは『リウイウス論』第一巻第三四章で、ある官職に権力を集中させるにせよ、必ず「制度 (ordine)」や法律でそれを制限しなければならぬと論じている。もしこうした「オルディネ」を外すならば、よほどの善人でない限り、その権力は自由を破壊するだろう。付言すれば、非常手段に基づく根本的改革は、復帰後のメデイチ家自身が回避しようとしていた内乱を都市に引き起す可能性がある。マキアヴェツリが祖国の内乱をやむなしと考えていたという根拠はない。彼は、祖国でのそうした実力行使を想定していなかったと言うべきだろう。

フランチェスコ・グイッチアルデーニが一五二二年に執筆した『ログニョーロ考』には、マキアヴェッリの思想を把握する上で有益な議論がある。彼は、フィレンツェの疾患を治療するためには、スパルタでリユクルゴスが断行したような根本的改革が必要だと論じている。⁴³しかし、武力に基づく政治的変革の作業、すなわち、「リユクルゴスの剣」の行使は、現実離れしているという理由から、ここでは検討されていない。代わりに彼は、実践可能な形での改革案を提示している。また、彼は後年の『対話』の中で、もしフィレンツェで「絶対的な君主国」へと向かおうとするならば、その人物は、狂人に他ならないと指摘している。⁴⁴グイッチアルデーニが親しい友人マキアヴェッリの見解を狂人並みと考えていたと解釈すべきだろうか。彼は、『リウイウス論』の注釈書たる『マキアヴェッリの「リウイウス論」に関する考察』の中で、その第一巻第一六章の議論を検討しているが、この検討からは、マキアヴェッリが祖国で読者に非常手段の行使や絶対的権力の把握を期待していたことは読み取れない。⁴⁵

マキアヴェッリが『リウイウス論』第一巻第一六章以後の一連の議論で、君主的権力によるフィレンツェの腐敗克服を訴えていないとすれば、そこでの意図とは、何であろうか。それは、対象ごとに自由な統治の創設方法を考察してみろという純理論的探求にあつたと考えるべきだろう。彼は三つの章で、腐敗の有無と統治形態の転換を組み合わせた類型を念頭に置き、腐敗克服の方法を検討している（さらに彼は、腐敗を軽微な程度と深刻な程度に峻別しているため、これを右の諸類型と組み合わせれば、より多くの類型をそこから導出しようである）。第一八章は、それら一連の類型の一つである。もし彼が実際のフィレンツェ共和国の腐敗克服策を考察したのであれば、腐敗した共和国を前提とした第一八章のテーマのみを論ずれば十分であり、従前の二つの章は不要だったのであろう。しかも、彼は第一八章冒頭で、同章で扱う問題に限定した場合ですら、腐敗への対処策は一樣ではないと指摘した後、「各事例 (*tuogni cosa*) を十分に吟味する」という形で、状況ごとの対策を模索し始めていた。

こうした純理論的性格は、すでに示したように、グイッチアルデーニが同様の発想を抱いていた事実から傍証されよう。すなわち、「リユクルゴスの剣」への言及からは、当時、腐敗の克服という問題の直接的かつ根本的解決への知的関心があつたことがわかる。彼は後年の『対話』では、かつては踏み込まなかつた考察にわずかながら取り組んでいる。

まず、彼は「良き統治」の導入という観点から、一人の君主が共和国を設立する場合を考察している。彼によれば、君主に自己の地位を放棄する意思があり、かつ、この人物が武力を行使する場合に限り、それは可能である。⁽⁴⁶⁾ 彼は同著でさらに、腐敗した共和国から自由な共和国への転換に関する議論を展開している。彼の議論には、祖国フィレンツェは「生まれたばかりの都市でも若い都市でもない」ため、「形成することも創設することも容易ではなく、与えられた習性を受け入れるには困難が伴う」という前提がある。彼はこの転換の場合についても、リユクルゴスが武力に基づいて国家を変革した事例を示し出しているが、しかし、一市民がフィレンツェでそうした非常手段を用いるべきではないし、読者もそれを期待してはならないと警告している。⁽⁴⁵⁾ この理由の一つは、マキアヴェツリの危惧と同様に、改革者が専制君主になる点に求められており、さらに、同所によれば、改革者の政権が安定するまでは、その人物は、敵対者に武力を行使し続けねばならないだろう。このようにグイッチアルディーニは、明らかにフィレンツェを念頭に置きつつも、君主的権力に基づいた腐敗克服を純理論的にのみ考察し、「リユクルゴスの剣」の行使を現実的には不適切だと結論づけている。

『リウィウス論』という著作は、全般的にはフィレンツェ政治のための実践的指針を提供するという意図に基づいて執筆されている。そこでの理論的な考察の大半も、実践的な目的のために提示されていると見てよい。とはいえ、現実政治とは直接的には関連のない純理論的ないし歴史的考察がその作品に一切含まれていないというわけではない。こうした性格を有する議論は、例えば、同著第三巻の第三章と第四章に見出すことができる。すなわち、マキアヴェツリはこの二つの章で、君主国と共和国という異なる政治状況をそれぞれ想定し、両者の権力維持策を別個に提示させている。

四 ヴィルトゥウの陶冶

では、マキアヴェツリは、実現可能性を見据えた形でのフィレンツェ再生をどのように考えていたのだろうか。彼の

考えでは、その手段は、すでに示したように、一つというわけではない。例えば、優れた市民の模範的行為は、他の市民を有徳にする可能性がある。また、法律や制度の構築も、その目的に少なからず資する。市民への説得という手段も、完全に無意味というわけではないだろう。しかし、優れた市民的資質の陶冶のためのより根本的な手段として、市民軍（民兵軍）と宗教の利用という二つの方策が考えられていたことを指摘すべきだろう。

まず留意すべきことは、マキアヴェッリの認識では、軍事制度が政治制度と密接に関連していることである。この関連は、『リウウィス論』第一巻の第四章から第六章までの議論、すなわち、民衆に軍事参加を求めるならば、その政治参加（民主制ないし民衆的統治）は不可避的だという議論から看取しうる。だが、『戦術論』の序文冒頭からは、軍事制度と政治制度が不可分だという認識をより明白に読み取ることができる。

多くの人々は、市民的生活と軍事的生活ほど互いに無関係で異なったものはないという見解を抱いてきたし、現在も抱いている。……しかし、古代の諸制度を考察すれば、当然、これらほど互いに引きつけあい、合致し、統一的となっているものはない。なぜなら、すべての行為は、人々の公的利益のために市民生活の中で制度化され、また、そのすべての制度は、法と神を恐れて生きるために作られたものであるが、いずれも、彼らを防衛する準備がなされていなければ、無益だからである。防衛が適切に整備されている場合、それは、適切に整備されていないものをも維持しうる。逆に、良き制度は、軍事的な助けがない場合、崩壊せざるをえない。⁽⁴⁹⁾

しかもマキアヴェッリは『戦術論』で、ローマの軍事的・市民的制度がフィレンツェに導入可能だと訴えており、その理由は、フィレンツェに「何らかの善」が残っている点に求められている。⁽⁵⁰⁾

軍事制度が市民制度と不可分だとすれば、良き軍事制度は、良き市民を育成するであろう。マキアヴェッリは『リウウィス論』で、「良き模範は、良き教育から生じ、良き教育は、良き法律から生じる」と指摘している。⁽⁵¹⁾さらに、「すべての国家の基礎は、良き軍隊であり、これがない場合には、良き法律も、別の良き事柄もありえない」。⁽⁵²⁾『君主論』によれば、「良き軍隊がない場合、良き法律はありえず、良き軍隊がある場合、良き法律も生じる」。⁽⁵³⁾このように、良き軍隊は、

良き制度・法律・教育の基礎であり、これらは、都市に良き習俗をもたらすだろう。

この良き軍隊とは、具体的には市民軍に他ならない。マキアヴェツリの考えでは、市民軍の制度は、公的な人物が隊長となる場合、国家に対する反乱を憂慮する必要はない。むしろその制度は、適切に組織される限り、市民の団結心や一体感をもたらし、党派形成を阻止することができる。

もし兵士を召集しようとしている国が好戦的で分裂している場合、この「市民軍の」制度だけが彼らをつける要因である。彼らは、自身の武器と隊長を持っているが、その武器は「この制度がない場合」、戦争には無益であり、隊長たちも騒動を助長するにすぎない。「しかし」この制度は、兵士を戦争に有益なものとし、隊長たちを騒動の抑制者とする。「市民軍制度のない」そうした国では、誰かが傷つけられるとすぐに自らの党派の首領に訴えるが、首領は、評判を維持するために、平和ではなく、彼の復讐に力を与えるようとする。他方、公的な隊長は、逆のを行う。こうした手段によって騒動の原因が取り除かれ、一体化の要因が整えられるのである。⁽⁵⁴⁾

マキアヴェツリは書記官時代の『フイレンツェの武裝化に関する議論』の中で、兵士たちが公的な象徴としての軍旗ゆえに「同一の事柄」に愛着を抱き、そこに党派は生じないと論じている⁽⁵⁵⁾。さらに、彼によれば、父親に服従しない者ですら、軍隊で「適切な訓練と良き教育を施すことにより、自らと祖国に名誉をもたらさう⁽⁵⁶⁾」。「戦術論」の次の一節からもうかがえるように、軍隊は、市民の祖国への貢献を示す場所である。

諸都市や王国に見かける「軍事制度とは」別のどのような制度においても、人々が忠実であり、平和を好み、神への畏敬で満たされ続けるよう、あらゆる努力がなされるとすれば、軍隊においてはそれが二倍にならねばならない。なぜなら、祖国のために死を覚悟した人以上に、いかなる人間に多くの信頼を求めうらるだろうか。戦争によって傷つけられる人以上に、誰が平和を愛するだろうか。無数の危険に日々さらされ、神のご加護を必要とする人以上に、誰が神への強い畏敬を抱くだろうか⁽⁵⁷⁾。

マキアヴェツリは、軍事を政治の基礎に据え、そこから良き市民の育成を企図していたと言えよう⁽⁵⁸⁾。ロムルスは、『リウイ

ウス論』で高く評価されているが、この初代ローマ王がもたらした政治的「原理」には、軍事的な規律や習俗が含まれているということは、容易に推測できる。

市民にヴィルトゥを植えつけるもう一つの手段は、宗教の活用にある。『リウィウス論』第一巻第一章から第五章までの範囲で、「ローマ共和国の最も重要な制度」⁽⁵⁹⁾として宗教が考察の対象とされている。マキアヴェツリの説明によれば、第二代の国王ヌマは、宗教の創設という点でロムルス以上にローマの発展に貢献した。マキアヴェツリの見る限り、立法者たちは、国家の利益という観点から宗教を利用しており、彼らの宗教的行為は、神に対する自らの内的な信仰に由来しているわけではない。それゆえ、第二章では、支配者が自らの宗教的欺瞞を民衆に見破られないよう配慮しなければならぬという助言さえ提供されている⁽⁶⁰⁾。神への宣誓は、第五章で強調されているように、古代ローマでは戦闘を兵士に強制しうる点できわめて効果的であった。さらに宗教は、戦闘で兵士を勇気づける手段でもある⁽⁶¹⁾。このように彼の考察では、宗教は、国内の安定と対外戦争のいずれの分野においても有益であり、「宗教的儀式の遵守は、〔ローマ〕共和国の偉大さの理由である」⁽⁶²⁾。

マキアヴェツリは『リウィウス論』や『戦術論』で、ローマの方策を模倣するよう読者に繰り返し呼びかけており、右の宗教論にもそうしたメッセージがあつたことがうかがえる。もとより『リウィウス論』の議論は、フィレンツェを適切な共和国へと改革するための提言であり、「共和国を制定し、そこに法律を整備させようとする」⁽⁶³⁾立法者的読者を彼が想定していることを看過すべきではないだろう。だが、宗教の実用性に関して注目し値するのは、第一巻第一章におけるサヴォナローラ論である。

ある制度や新しい見解を素朴な人々に説得することは容易である。だが、文明的な人々や、自身を素朴ではないと考えている人々にはそれを説得できないというわけではない。フィレンツェの人々は、無知でも素朴でもないように思われるが、にもかかわらず、彼らは、修道士ジロラモ・サヴォナローラが神と語つたということを彼によって説き伏せられた。私は、彼が正しかったか否かを判断するつもりはない。なぜなら、そのような偉大な人物について敬意を持って語らねばならないからである。だが、並外れた事柄を彼が行つたことを誰

も見ていないにもかかわらず、きわめて多くの人々が彼を信じていた。すなわち、彼の生活、教え、説教の主題は、彼に信頼を与えるのに十分だったのである。それゆえ、他の人物たちが成し遂げたことを実現できないと途方にくれてはならない。本書の序文でも述べたように、人間は、つねに同じ仕方生まれ、生活し、死んでいるからである。⁶⁴

このようにマキアヴェツリは、フィレンツェ市民がサヴォナローラの説教に染まったことに驚嘆の念を隠していない。その上で彼は、人間本性が同一であるという見地から、この修道士と同様の行為が可能だと論じている。彼は、宗教心を祖国の市民に植えつけることが望ましいと見ていたと言えよう。

むすびにかえて

本稿では、『リウウィウス論』第一巻第一八章での議論、すなわち、腐敗に対処するためには君主支配を必要とするという議論がフィレンツェ政治への具体的処方箋ではなく、腐敗克服のための実践的手段とは、むしろ共和制という枠組みを前提に構想されていることを明らかにした。最後に、こうした方策のうちに看取しうる彼の共和国理論の特異性を指摘しておこう。すでに示したように、マキアヴェツリは、古代ローマの指導者による宗教の政治的利用を高く評価しており、彼らの信仰心の有無は、重要な問題ではないと考えていた。ここから彼の思想の世俗的性格がうかがえないわけではないが、キリスト教の教義に関する議論からは、その性格がいつそう明らかである。

マキアヴェツリに従い、フィレンツェの改革を目指す場合、キリスト教の教義は、有害無益であろう。彼の考えでは、キリスト教の来世志向的な性格は、「活動的生活」の意義や自由への愛着を弱めている。彼は『リウウィウス論』第一巻序文で、「現在の宗教〔キリスト教〕が世界にもたらした脆弱さ、あるいは、キリスト教の多くの地域や都市における利己的な怠惰⁶⁵」について触れている。さらに、彼は第二巻第二章で、古代人が同時代人よりも自由への愛着が強かった理由を自問し、その回答を宗教の違いに求めている。

〔自由への愛着の強さの違いは〕、古代の教育とわれわれの教育の相違にあり、このことは、古代の宗教とわれわれの宗教の相違に基づいている。われわれの宗教は、真理や正しい生き方を教えるけれども、現世の名譽を評価しないよう教えている。他方、異教徒は、現世の名譽を重視し、それを最高の善と見ていたため、彼らの行為にはわれわれよりも力強さがあつた。

……古代の宗教は、軍隊の隊長や共和国の指導者のような、現世の栄光で満ちている人間でなければ、美化することはなかつた。われわれの宗教は、活動的な人々よりも服従的で観想的な人々を称える。われわれの宗教は、謙遜や服従に最高の善を置き、人間世界の事柄を軽蔑している。他方、古代の宗教は、精神の偉大さ、身体の強靱さ、きわめて強力な人間にするためのその他の事柄すべてに価値を置いている。われわれの宗教が力強さを要求する場合、力強い事柄を行えということよりも、忍耐強くあれということを意味している。⁽⁶⁶⁾

同所の議論によれば、悪人たちは善人を餌食としているが、大半の人々は、天国に行こうとするために、悪人たちへの復讐よりも、耐えることを考えてしまう。また、『戦術論』第二巻によれば、キリスト教の普及は、戦争に関する意識を変えてしまった。すなわち、かつて敗戦者たちは、殺害されるか、あるいは奴隷にされていた。しかし、現代ではこのような憂き目にあう者は、ごく少数であり、都市の破壊もない。当然、敗戦とその後悲惨な人生への恐怖は、希薄である。したがって、「キリスト教に配慮する今日の生活様式は、古代のような防衛の必要性を課すことがない」⁽⁶⁷⁾。

このようにキリスト教が世界を弱体化させたと考える限り、マキアヴェツリの想定する立法者は、もしキリスト教を何らかの形で利用するにせよ、少なくともその中心的教義を換骨奪胎しなければならぬだろう。⁽⁶⁸⁾

世界が軟弱となり、天が無力となったように見るとすれば、このことは、能力ではなく、安逸に基づいてわれわれの宗教を解釈した人々の臆病さから生じている。彼らは、宗教がいかに祖国の礼賛と防衛を促すかを考察するならば、宗教とは、われわれが祖国を愛し、祖国に名譽を与え、祖国の防衛のために備えることをどれほど要求するかがわかるだろう。⁽⁶⁹⁾

このように、マキアヴェツリの求める宗教は、キリスト教と根本的に異なっている。後続する議論で彼は、同時代のキリスト教について「こうした教育や誤った解釈は、世界の共和国の数を古代よりも減少させた」⁽⁷⁰⁾と力を込めている。彼

の用いる宗教は、魂の救済よりも祖国の自由を優先する宗教である。

ルネサンスの人々、とりわけ人文主義者たちは、中世の人々と比較する限り、「活動的生活」とそれに伴う名誉や栄光などの現世的な価値を高く評価していた。⁽⁷¹⁾しかし、彼らの大半は、祖国への貢献のような現世的態度が救済という来世の価値につながると確信していた。⁽⁷²⁾ところが、マキアヴェッリの共和国の市民は、来世での救済を志向しないという点でキリスト教の中心的教義を放棄している。むしろ、彼の共和国論は、アウグスティヌスの「地の国」に接近していると言える。異教時代を研究する人文主義は、キリスト教の教理とそぐわない性格を秘めていたと言いうるが、マキアヴェッリは、前者の含意を徹底させた人物と言えよう。⁽⁷³⁾すでに一部の研究が示唆しているように、彼の思想の独自性は、この意味での世俗的性格にある。⁽⁷⁴⁾

魂の救済への期待は、神への信仰がなければ、成立しがたいだろう。いくつかの研究によれば、マキアヴェッリは、ルクレティウスの『物の本質について』の自筆による写本を所有しており、この古代哲学者から影響を受けていた可能性がある。⁽⁷⁵⁾ルクレティウスはその著作で、宗教的迷信を打破するという立場から、魂の不死の誤ちを説き、原子論的観点から万物を説明しようとしている。フィレンツェの書記官バルトロメオ・スカーラも、この著作に触れているが、自らはその説に納得していないと論じている。⁽⁷⁶⁾フィレンツェ大学教授マルチェットロ・ヴィルジリオ・アドリアーニは、明らかにルクレティウスの影響を受けており、マキアヴェッリは、彼の就任講義の内容に馴染みがあった可能性がある。⁽⁷⁷⁾この就任講義の九ヵ月後マキアヴェッリは、一四九八年六月にアドリアーニの書記局の下に就任した。マキアヴェッリは『物の本質について』の余白に、ルクレティウスの議論を要約しながら、「神は、死すべき者の事柄に関心を持っていない」⁽⁷⁸⁾と書き込んでいる。彼が信心深い人物ではなかったことは、彼自身やその友人たちの証言からうかがえる。彼が神の存在それ自体を疑っていたと解釈する明確な根拠はないが、偶然という意味での「フォルトゥナ」の使用からも明らかのように、彼は、少なくとも神が直接的にこの世を支配しているとは考えていない。

マキアヴェッリは、異教徒そのものではなかったが、その政治論は、『リウイウス論』や『戦術論』から読み取る限り、異教的ではある（彼は『黄金のろば』という作品でも、宗教の政治的利用の有効性を自明視しており、神への信仰が惨

状を改善するというサヴォナローラの見解に批判的である⁽⁸⁰⁾。M・ヴィローリは、マキアヴェッリがフィレンツェの自由を守るための宗教を説いたキリスト教徒であると解釈している⁽⁸¹⁾。しかし、魂の救済を放棄した共和国理論からすれば、彼を真のキリスト教徒とは呼ぶのは困難であろう。マキアヴェッリは書簡で、「わが魂よりもわが祖国を愛する」と述べている⁽⁸²⁾。

注

(1) 甚野尚志『隠喩の中の中世』(弘文堂、一九九二年)、第三章。マキアヴェッリは『フィレンツェ史』で、次のように、フィレンツェ市民に演説させている。「都市は、たとえ複合的な身体であっても、個々人の身体との類似性を有します。……共和国という身体にとつて、隷属よりひどい病があるでしようか。」Niccolò Machiavelli, *Storie fiorentine*, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, vol. II, a cura di A. Monteverchi (Torino: UTET, 1986), V, 8, p. 531. 米山喜嵐・在里寛司訳『フィレンツェ史』【マキアヴェッリ全集・三】(筑摩書房、一九九八—二〇〇〇年)、以後『全集』と表記、一二四頁。グイッチアルディーニによれば、「都市は、人間と同様に死すべきものであるということは事実である。しかし、違いはある。人間は、腐敗しうる素材であるため、不節制をせずとも、死に行くものである。しかし、都市は、素材の欠点ゆえに死滅するのではない。その素材は、悪運ないし悪しき統治ゆえに、すなわち、統治者の下す無思慮な決定ゆえに破滅するのである。」Francesco Guicciardini, *Ricordi*, in *Opere di Francesco Guicciardini*, vol. I, a cura di E. L. Scarno (Torino: UTET, 1970), pp. 723-845, B 139, p. 768. 末吉孝州訳『グイッチアルディーニの「訓戒」と「意見」(リコルデイ)』(太陽出版、一九九六年)、一四六頁。ここで使用した底本とこの邦訳のBとCの表記は、逆である。なお、本論における引用の邦訳は、拙訳であり、傍点は、すべて筆者によるものである。

(2) 「ローマ人と同じように行動し、ローマが有していたのと同様のヴィルトゥを備えているすべての支配者は、ローマ人が持っていた幸運を手に入れられるべきである。」Machiavelli, *Discorsi sopra la prima dea di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, *premesa al testo e note di G. Inglese* (Milano: Rizzoli Editore, 1984), II, 1, p. 295. 永井三明訳『デスマコルシ』【全集・二】、一七三頁。「ローマ人が採った多くの制度は、国の内外いずれの政策においても、現在ではまったく模範とされていない。むしろ、それらは、正しくないとか、実現不可能とか、無関係とか、無益とみなされて、まったく考慮されていない。」Ibid., II, 4, p. 307. 邦訳、一八八頁。

(3) Id., *Storie fiorentine*, III, 1, pp. 412-413. 邦訳、一一九頁。

- (4) F. Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, tr. by D. Scott (New York: Frederick A. Praeger, 1965), pp. 32-33. 菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』(みすず書房 一九六〇年)。F. Chabod, *Scritti su Machiavelli* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1964), pp. 36-39, 42-43, 46, 52-72. R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, terza edizione italiana accresciuta (Firenze: Sansoni Editore, 1969), pp. 234, 489. 須藤祐孝訳『マキアヴェッリの生涯』(岩波書店 二〇〇九年)。
- (5) マキアヴェッリの意図が(真の共和制確立のための一時的手段にせよ)フィレンツェやイタリヤでの君主制の樹立に向けられてきたという解釈は、近年でも少なからず。M. Hörmqvist, *Machiavelli and Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 221-226, 269, 281-282. G. Inglese, *Per Machiavelli: L'arte dello stato, La cognizione delle storie* (Roma: Carocci editore, 2006), p. 150. P. Stacy, *Roman Monarchy and the Renaissance Prince* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 309-311. M. Viroli, *Machiavelli*, tr. by A. Shugart (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 146. 石黒盛久『マキアヴェッリとルネサンス国家——言説・祝祭・権力』(風行社 二〇〇八年)・特に七二―八二、九六―一〇六、一三九―一五七、二二六―二三一。
- (6) 鹿子生浩輝『マキアヴェッリにおける実践的意図とその一貫性』、『政治思想研究』第五号、一〇三―一二二頁。
- (7) H. Baron, 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of *The Prince*', in *English Historical Review*, 64 (1961), pp. 217-253, at pp. 112-115. J. H. Whitfield, 'Considerazioni pratiche sui «Discorsi»', in *Studies on Machiavelli* (Firenze: G. C. Sansoni, 1972), pp. 361-369. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 1, p. 156.
- (8) Machiavelli, *Discorsi*, III, II, p. 501. 邦訳、三三二頁。
- (9) 「護民官の権威が貴族のみならず、ローマ全体に尊大で恐るべきものとなったため、もしアッピウス・クラウディウスが護民官の野心からローマを守る様式(modus)を講じていなかったら、ローマの自由には有害な何らかの不都合が生じたであろう。この様式とは、彼らの中に臆病な人物や買収されやすい人物、あるいは、公的利益の愛好者が見つねに見出せるというものであり、こうして他の護民官が元老院の意思に対立する決議を提示しようとする際、彼らはその意思に反対したのである。この方策は、護民官の強力な権威を抑制する重要な手段であり、長い間ローマに利益をもたらした。」Ibid. ここでマキアヴェッリが指摘している「様式」とは、護民官制度の中に勢力の均衡と牽制をもたらす手段と言えよう。しかし、この方策は、他方で護民官の勢力を削ぐ手段でもあり、その本来の役割を果たす上での障害となりはしないだろうか。さらに、「臆病な人物や買収されやすい人物」や「公的利益の愛好者」がその地位に就くのは、制度的効力の成果というよりも、偶然ないし選出者の資質に依存していると言わなければならない。

- (10) Ibid., I, 18, p. 109. 邦訳、六六頁。
- (11) マキアヴェッリによる『ローマ史』の引用や言及の箇所をめぐっては、いくつかの解釈がある。F. Gilbert, 'The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*', in *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 136-156, at p. 142. C. H. Clough, 'Appendices', in *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, tr. by L. J. Walker: with a new introd. and appendices by C. H. Clough (London: Boston: Routledge and Paul, 1975), vol. I, pp. 323-327. Inglese, op. cit., pp. 100-101.
- (12) Machiavelli, *Discorsi*, III, 25, p. 531. 邦訳、三六四頁。
- (13) Cf. N. Wood, 'Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered', in *Political Studies*, 15 (1967), pp. 159-172, at pp. 161-162.
- (14) Machiavelli, *Discorsi*, I, 30, p. 128. 邦訳、九〇頁。
- (15) Ibid., I, 34, p. 135. 邦訳、九八頁。
- (16) Ibid., I, 18, p. 109. 邦訳、六八頁。
- (17) マキアヴェッリの説明によれば、ローマ人は当初、自ら高位官職を要求する市民にのみそれを与えていた。しかし、後には、たんに有力者や権力者のみが要職に就くようになってしまった。法律制定の様式についても、同様の不都合が生じた。すなわち、初期のローマでは、どの市民も民会に法案を提出し、それについて各人が意見を述べることができた。しかし、後に市民の「善良さ」が消えると、有力者のみが法案を提出し、しかもその目的は、公的な利益ではなく、自らの権力拡大であった。法案の反対者は、恐怖ゆえに自らの意見を述べることができなかった。Ibid., I, 18, pp. 109-110. 邦訳、六七—六八頁。
- (18) Ibid., I, 37, pp. 139-140. 邦訳、一〇三—一〇四頁。
- (19) Ibid., proemio, p. 56. 邦訳、一〇頁。
- (20) Gilbert, 'On Machiavelli's Idea of *Virtù*', in *Renaissance News*, 4 (1951), pp. 53-55.
- (21) Machiavelli, *Discorsi*, III, I, p. 461. 邦訳、二八五頁。
- (22) Ibid., III, I, p. 462. 邦訳、二八六頁。
- (23) Ibid., I, 16, p. 103. 邦訳、五九頁。
- (24) Ibid., I, 2, p. 68. 邦訳、一九頁。
- (25) Ibid., I, 16, pp. 104-105. 邦訳、六〇—六一頁。
- (26) Ibid., I, 16, p. 105. 邦訳、六一頁。
- (27) Ibid.

- (28) ローマで当時「いかに国王たちが腐敗していたかを考慮するならば、もし王権がさらに二、三代続き、また、彼らの腐敗がその四肢にまで広がり始め、四肢が腐敗していた場合には、もはやそれ「ローマ」を改革することは不可能だったのであろう。」*Ibid.*, I, 17, p. 106. 邦訳、六一—六三頁。
- (29) *Ibid.*
- (30) *Ibid.*, I, 17, p. 108. 邦訳、六四頁。
- (31) *Ibid.*
- (32) *Ibid.*, I, 18, p. 108. 邦訳、六五頁。
- (33) *Ibid.*, I, 18, p. 109. 邦訳、六六頁。
- (34) *Ibid.*, I, 18, p. 110. 邦訳、六八頁。
- (35) 「ある都市を政治的生活 (*vivere politico*) へと再編することは、善き人間を前提とする。(他方で) 暴力によって共和国の支配者となることは、悪しき人間を前提とする。この善き人間が、善良な目的を抱いたにせよ、悪しき手段で君主になろうとすること、また、君主となった悪人が善く振る舞おうとしたり、その人物が悪しき手段で獲得した権威を善用するよう心を入れ替えたりすることは、ほとんど起こらないだろう。」*Ibid.*, I, 18, p. 111. 邦訳、六八—六九頁。
- (36) *Ibid.*, I, 17, p. 107. 邦訳、六四頁。
- (37) *Ibid.*, I, 55, p. 175. 邦訳、一四九頁。
- (38) *Ibid.*, I, 55, pp. 175-176. 邦訳、一四九頁。
- (39) H. C. Butters, *Governors and Government in Early Sixteenth-Century Florence, 1502-1519* (Oxford: Clarendon Press, 1985), esp. pp. 189-192.
- (40) 鹿子生活輝「市民的君主とフィレンツェ——マキアヴェッリの『君主論』における君主類型」、『政治研究』第五五号(二〇〇九年)、一三一—五六頁。
- (41) Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995), 9, p. 68. 池田廉訳『君主論』、『全集・I』、三六頁。
- (42) *Id.*, *Discorsi*, I, 25, 26, pp. 120-121. 邦訳、七九—八〇頁。Cf. *Ibid.*, I, 9, p. 87. 邦訳、四〇頁。
- (43) Guicciardini, *Discorso di Loggano*, in *Opere*, vol. I, pp. 247-296. グイッチアルディーニによれば、現在のフィレンツェには有害な享樂や奢侈への根本的対策が必要であり、このための対処法とは、富への過度な評価や渴望を除去することである。彼によれば、

リュックルゴスは、スパルタからすべての富と奢侈を排除し、住民すべての財産を集め、それを平等に分配し、金銭の使用と虚栄を伴うすべての活動を禁止した。Ibid., p. 294.

(44) Id., *Dialogo del Reggimento di Firenze*, in *Opere*, vol. I, I, pp. 377-378. 末吉孝州訳『フィレンツェの政体をめぐっての対話』(太陽出版 二〇〇〇年) 二二二—二二三頁。

(45) Id., *Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli*, in *Opere*, vol. I, I, 16, pp. 631-632. グイッチアルディーニは同章で、フィレンツェのような性質を有する都市では、専制君主が市民の自由への欲求を根絶することは不可能だと論じている。Ibid., I, 16, p. 633.

(46) Id., *Dialogo*, II, p. 442. 邦訳 二二二頁。

(47) Ibid., I, p. 381. 邦訳 二二八頁。グイッチアルディーニによれば、もし人々が君主国に慣れ親しんでいるとすれば、自由な生活を受け入れることは、彼らが自身を突然に幸福となったと考えるために、武力行使がなくなるとも可能である。しかし、この考えは、自らがメデイチ家を追放したフィレンツェ市民には生じえない。Ibid., II, p. 442. 邦訳 二二二頁。

(48) Ibid., II, pp. 443-444. 邦訳 二二二—二二四頁。

(49) Machiavelli, *Dall'arte della guerra*, in *Machiavelli. Tutte le opere*, a cura di M. Martelli (Firenze: Sansoni Editore, 1992), pp. 299-398, proemio, at p. 301. 服部文彦・澤井繁男訳『戦争の技術』(『全集・二』) 九二頁。

(50) 「私は、(スパルタのような)厳格な生活様式についてではなく、より人間的であり、今日の生活にも十分に適合的な生活様式のことを話したのである。私は、都市の統治者たち(principi)に数えられる人物がそれを導入できないとは思わない。どのような事例であれ、私は、わがローマ人から離れるつもりはない。彼らの生活や共和国の制度を考えてみれば、そこでの多くの事柄を、いまだ何らかの善が残っている市民生活に導入できないわけではないことがわかるだろう。」Ibid., I, p. 304. 邦訳 九七頁。

(51) Id., *Discorsi*, I, 4, p. 71. 邦訳 二二頁。

(52) Ibid., III, 31, pp. 543-544. 邦訳 三三七頁。

(53) Id., *Principe*, 12, p. 78. 邦訳 四二頁。

(54) Id., *Dall'arte*, I, pp. 315-316. 邦訳 一一九頁。

(55) Id., *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi*, in *Opere*, vol. II, pp. 99-104, at p. 101. 石黒盛久訳「フィレンツェ国を武装化することについての提言」(『全集・六』 三六一—四六頁) 三九—四〇頁。

(56) Ibid., p. 104. 邦訳 四三頁。

(57) Id., *Dall'arte*, proemio, p. 301. 邦訳 九二—九三頁。

- (8) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), pp. 201–202. Wood, 'Introduction', in *Niccolò Machiavelli, The Art of War*, A Revised Edition of the E. Farnsworth Translation with N. Wood (Cambridge: Da Capo Press, 2001), pp. xviii–xlvii. at pp. xxvii, xlix.
- (9) Machiavelli, *Discorsi*, I, 15, p. 102. 邦訳、五八頁。
- (10) *Ibid.*, I, 12, p. 95. 邦訳、四九頁。
- (11) Cf. *Ibid.*, III, 33.
- (12) *Ibid.*, I, 11, p. 93. 邦訳、四八頁。
- (13) *Ibid.*, I, 3, p. 69. 邦訳、二〇頁。
- (14) *Ibid.*, I, 11, p. 94. 邦訳、四八—四九頁。
- (15) *Ibid.*, I, proemio, p. 56. 邦訳、一〇頁。
- (16) *Ibid.*, II, 2, pp. 298–299. 邦訳、一七七一—七八頁。
- (17) *Id.*, *Dall'arte*, II, pp. 332–333. 邦訳、一五一頁。
- (18) 「もしキリスト教国家の支配者たちがその宗教を創設者たちによって組織された状態に留めていたならば、キリスト教の国家や共和国は、現在よりも統一的で幸福なものであっただろう。わが宗教の首長たるローマ教会のすぐ近くにいる人々が宗教心を抱いていないことほど、その衰退を推測させるものはない。」*Id.*, *Discorsi*, I, 12, p. 96. 邦訳、五〇頁。この一節は、当時の国家がキリスト教の本来のあり方を維持していれば、世俗権力を増大しようとするという理解を示しているように見えるかもしれない。しかし、ここでの「統一」や「幸福」は、世俗的権力の発展を意味していると読む必要はないだろう。この議論は、古代ローマの宗教心の強さを指摘する文脈で示されており、右の一節の後半における教会論から判断すれば、それは、宗教心の欠如ゆえにイタリア内の国々が秩序を欠いているという指摘にすぎないと考えられる。
- (19) *Ibid.*, II, 2, p. 299. 邦訳、一七八頁。
- (20) *Ibid.*
- (21) この論点については、稿を改めて論じなければならないが、差しあたり、次の文献を参照。Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton: Princeton University Press, 1966), esp. part 2. G. Holmes, *The Florentine Enlightenment: 1400–50* (New York: Pegasus, 1969), P. O. Kristeller, 'The Moral Thought of Renaissance Humanism', in *Renaissance Thought and the Arts* (Princeton: Princeton University Press, 1990),

- pp. 20-68.
- (72) Francesco Petrarca, *Familiarium Rerum Libri, in Opere* (Firenze: Sansoni Editore, 1975), II, 9, p. 326. 近藤恒一訳『ルネサンス書簡集』(岩波文庫'一九八九年)' 八七頁。Leonardo Bruni, 'Prologus in Basilii Epistolam ad nepotes de utilitate studii in libris gentilium tractatam per L. Aretium', in *Humanistische-philosophische Schriften* (Leipzig: Teubner, 1928), pp. 99-100. Cf. G. Post, 'Two Notes on Nationalism in the Middle Ages', in *Traditio*, 9 (1958), pp. 281-320, at p. 282. Viroli, *Machiavelli's God*, tr. by Antony Shugar (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010), pp. 44-45, 51, 89-99.
- (73) R. Tuck, 'Humanism and Political Thought', in *The Impact of Humanism on Western Europe* (London and New York: Longman, 1990), pp. 43-64. Cf. I. Berhin, 'The Originality of Machiavelli', in *Studies on Machiavelli* (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1972), pp. 147-206, at pp. 163-197. 佐々木毅訳『トキマツハツリノ独創性』『思想と思想家——ハリーマン選集(一)』福田敏一・河合秀和編(岩波書店'一九八三年)' 一一七頁。
- (74) Cf. B. Fontana, 'Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli', in *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999), pp. 639-658. S. De Grazia, *Machiavelli in Hell* (London: Picador, 1992), pp. esp. pp. 339-340. 田中治男訳『神獄のトキマツハツリ(一)(二)』(法政大学出版局'一九九五—一九九六年)° Poccock, *The Machiavellian Moment*, pp. esp. 193-194.
- (75) S. Bertelli e F. Gaeta, 'Noterelle Machiavelliane: un codice di Lucrezio e di Terenzio', in *Rivista storia italiana*, 73 (1961), pp. 545-557. A. Brown, 'Philosophy and Religion in Machiavelli', in *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. by J. M. Najemy (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 157-172.
- (76) Bartolomeo Scala, *Apologia contra vituperatos civitatis Florentiae*, in *Essays and Dialogues*, tr. by R. N. Watkins (Cambridge: Harvard University Press, 2008), p. 236.
- (77) Brown, op. cit., pp. 160-164.
- (78) *Ibid.*, p. 170, n. 18.
- (79) Lettera, in *Opere*, vol. III, a cura F. Gaeta, Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini, 17 maggio 1521, pp. 519-520. 栗珠里・松本典昭訳『書簡』『全集・六』一六九—一三四八頁'二九七頁。グイッチャアルデイーニのマキアヴェツェリ宛書簡によれば、あなたの「その年齢で、自分の魂について考え始めたとしたら、不名誉になるでしょう。なぜなら、あなたは、つねに正反対の信念で生活して来たからです。」° Lettera, Francesco Guicciardini a Niccolò Machiavelli, 17 maggio 1521, pp. 518-519. Cf. Lettera,

Francesco Vettori a Niccolò Machiavelli, 23 novembre 1513, p. 422. Luigi Guicciardini a Niccolò Machiavelli, 17 maggio 1521, pp. 518-159. Cf. Ridolfi, op. cit., p. 296.

- (8) Machiavelli, *L'asino*, in *Opere*, vol. IV, a cura di L. Blasucci, p. 383. 岩倉具忠訳「黄金のそば」〔『全集・四』一七三—二〇〇頁〕、一九〇頁。

(11) Viroli, *Machiavelli's God*, passim.

- (12) マキアヴェッリの著作のうちこの世俗的思想の例外的作品は、聖書からの引用を含む「懺悔の勧め」である。Machiavelli, *Esortazione alla penitenza*, in *Opere*, vol. IV, pp. 279-286. 岩倉翔子訳「懺悔の勧め」〔『全集・四』一三七—一四〇頁。P・ヴィンラーは、神の恩寵や来世での救済を力説しているこの作品が「隠された皮肉」であったと解釈している。P. Villari, *Life and Times of Niccolò Machiavelli*, tr. by L. Villari (London: T. Fisher Unwin, 1898), vol. II, p. 378. しかし、こうした印象は、このテクニクからは得られないし、それを立証する具体的根拠もない。R・リドルフは、この作品に「キリスト教的敬虔の詩句」を見出し、これがマキアヴェッリの「感情」であったとしている。Ridolfi, op. cit., p. 553. だが、この感情が『リウィウス論』の理論家の「思想」と区別されうるというリドルフの主張は、判然とせず、根拠も示されていない。もしマキアヴェッリに一貫性があったと解釈する限り、この作品は、彼の真意の表明と見ることはできないだろう。この説教は、宗教的団体や組合で行われていたフィレンツェの一般的慣習から説明できるように思われる。すなわち、彼が自らの属していたこうした団体から依頼を受け、その文書を執筆したと推測される。 Cf. O. Tommasini, *La Vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione con Machiavellismo* (Napoli: Il Mulino, 2003), vol. II, p. 734.

(13) Lettera, Nocciole Machiavelli a Francesco Vettori, 16 aprile 1527, p. 629. 邦訳、三四三頁。