九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

マキァヴェッリの長期的視座 : 『君主論』における新君主の目的

鹿子生, 浩輝
九州女子大学非常勤講師

https://doi.org/10.15017/16463

出版情報 : 政治研究. 55, pp.143-173, 2008-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン :
権利関係 :

KYUSHU UNIVERSITY

マキアヴェッリの長期的視座

――『君主論』における新君主の目的――

鹿子生　浩輝

はじめに
一　革新状況の政治学
二　徳の勧めと悪徳の戒め
三　長期的視座からの政策提言
おわりに

はじめに

本論は、マキァヴェッリが『君主論』で君主の長期的な行動方針をどのように考察しているかに着目する。[1] その著作は、「新君主(国)」(旧来の政治権力の簒奪者)という君主類型に焦点を合わせており、マキァヴェッリの中心的関心は、新君主がこの特殊な政治状況でいかに振る舞うべきか、換言すれば、いかなるヴィルトゥ(資質・能力)を持つべきか、という実践的な問題に向けられていた。彼の考えでは、そうした政治的「革新」の状況に直面している新君主は、支配の正当性を欠いているがゆえにきわめて困難な立場にあり、一般的な政治状況とは異質な権力維持策を必要とする。悪徳を行使せよというマキァヴェッリの有名な主張は、このような想定を把握した上で読まれねばならない。さらに言えば、彼の助言の力点は、新君主が当面いかなるヴィルトゥを持つべきか、という暫定的な統治術の問題に置かれることとなった。このように、マキァヴェッリが特定の政治状況に自らの議論を制限しながら、しかも短期的な局面での君主のあり方を強調していることは、従来の解釈では看過されがちである。彼がこうしたいくつかの政治状況や局面を場合わけしながら、それらに対応した助言を提供していることを把握しなければ、彼の思想を過度に一般化ないし単純化することになろう。

ここでは、近年のマキァヴェッリ解釈において優れた成果を残している三つの研究を取り上げておこう。まず、佐々木毅の『マキァヴェッリの政治思想』は、マキァヴェッリの思想に、共和主義の伝統からの断絶のみならず、あらゆる安定的秩序観念の崩壊に立脚した新しい政治学の誕生を見出している。佐々木によれば、「野心」と「貪欲」を基調とするマキァヴェッリの「感性的人間観」は、彼の観念における「秩序の自明性のトータルな破壊」を帰結させた。[2] こうした「個人主義」的世界においては、公的利益と自己利益との間に架橋しがたい断絶があり、伝統的な共和国論に見られたような、公的利益の理念に基づいた秩序形成への道は、完全に閉ざされている。[3] 個々人の「情念」同士が衝突しあうこの状況で、もし何らかの秩序を構築しようとすれば、その手段を「より大きな力」による物理的強制に求めるしかない。[4] それゆえ、佐々木の解釈によれば、君主の目的とは、自らの特殊利益の追求に他ならず、マキァヴェッリのヴィル

トゥとは、「単なる欲望追求の手段概念」を指示する用語となった。この見地から君主が公の名の下に行使するデ・ファクトな力こそ、マキァヴェッリによって「スタート(stato)」と呼ばれるものであったとされる。すなわち、この「スタート」支配は、もっぱら自己の特殊利益のみを追求するとともに、剝き出しの強制力（およびそれに基づく恐怖）で支配するという意味での「専制（tirannide）」に他ならない。[5] 佐々木は、マキァヴェッリがこうした専制的支配様式の貫徹によってのみ何らかの「秩序らしさ」が可能だと見ていた点に彼の思想の新しさを見出している。

次に、J・G・A・ポーコックは『マキァヴェリアン・モーメント』などの諸研究で、「時間の政治学（politics of time）」の新しい一事例として『リウィウス論』に着目している。[6] 彼の関心は、「時間」ないし特殊的な現象を理解する様式にあり、『君主論』に見出されるのもまた、それを理解可能にする手段だと考えられている。ポーコックの指摘によれば、『君主論』は、伝統的な政治体制を破壊する「革新」に関する類型学であり、その行為の帰結たる混沌状態（フォルトゥナ）に秩序を課す能力がヴィルトゥである。[7] さらに、自らの独特な『リウィウス論』理解に『君主論』を関連づける観点からポーコックは、『君主論』第六章の議論に着目し、慣習的な政治構造に一切直面しない立法者という純理念的な君主像をそこに読み込んでいる。[8] 政治的「革新」でのヴィルトゥとは、慣習的な統治体制を破壊する能力であり、その意味では慣習の代替物であった。しかしながら、彼によれば、フォルトゥナから完全に独立したこうした超人的立法者は、現実には存在しない。また、ポーコックの解釈では、「革新」という行為は、人間が慣習的に獲得した「第二の本性」、具体的に言えば、政治参加に慣れたフィレンツェ市民の本性を変更する作業でもある。[9] しかし、彼によれば、共和国を君主国へと転換するこの作業もまた不可能だとマキァヴェッリが確信した時、「彼の思想は、共和国に引き返した。[10]」すなわち、獲得的本性の変更ないし「原初的本性（prima forma）」の再生は、共和国という「伝統的でも黙示録的でもない共同体」でようやく実現されうるとみなされた。時間における安定性は、慣習や恩寵（超人的立法者）のいずれにも依拠しない形で、ようやく『リウィウス論』で追求されるのである。「時間の政治学」に関するポーコックのこうした図式それ自体の妥当性や、右のような理論的営為をマキァヴェッリ本人のものと呼びうるかという問題をここでは問わない。本論の観点から着目したいのは、マキァヴェッリが人間本性の変更不可能性を認識したという見地から、ポーコックが

次のような解釈を打ち出さざるをえなかったことである。その第一は、『君主論』がフィレンツェの具体的状況に発想を得ているものの、実践的方策がそこに直接的に向けられていない「高度に理論的な著作」だという点である。[11] 第二は、政治的「革新」状況に限定された短期的な視座から『君主論』が執筆されており、それゆえ、新君主の行動方針が活動であり、その意味で彼はつねに革新し続ける存在だという点である。[12]

最後に、Q・スキナーの『君主論』解釈を見てみよう。彼が『マキアヴェッリ――自由の哲学者』で指摘するのは、『君主論』における最初の国家分類論が、メディチ家の復帰したフィレンツェという時期と場所に読者の関心を向けることを意図したものだという点である。[13] その文脈でマキアヴェッリは、メディチ家に何を教えようとしたのであろうか。この観点からスキナーが描写するのは、古典の遺産を受け継いだ人文主義的な議論である。彼は、F・ギルバートらの研究を踏襲しながら、君主がいかなる資質を持つべきかという「君主の鑑」論の伝統にマキアヴェッリの『君主論』が形式的には沿っていると指摘している。しかし、その議論内容は、皮肉交じりに転覆されることとなる。スキナーの解釈によれば、キケロや人文主義者たちは、君主の支配権維持という目的にとって「道徳的たることがつねに合理的である」と想定してきたが、マキアヴェッリは、従来の一般的な主張に正面から挑戦している。[14] 例えば、君主は慈悲深くあらねばならないという命題は、逆に残酷でなければならないという命題へと転換させられている。スキナーによれば、マキアヴェッリの批判は、彼ら人文主義者たちの想定が実は誤りであり、君主は必要に応じて悪徳をも行使しなければならないというものであった。[15] スキナーの解釈によれば、マキアヴェッリのヴィルトゥは、君主に必要とされる「道徳的な柔軟性（moral flexibility）」という資質を意味したという点で、この中心的概念の革命的な再定義をもたらしたのである。[16]

本論は、新君主の将来的な統治に関するマキアヴェッリの展望を検討することで、これらの解釈を次のように修正したい。彼は『君主論』で、たしかにポーコックが指摘するように、政治的「革新」がもたらす特殊な状況を想定しており、その作品の独自性の一つは、支配の正当性を欠如した君主がその状況でいかに行動すべきであるかという問題を考察した点にある。しかし、『君主論』の関心は、ポーコックの強調とは異なり、差し迫った危機にその眼差しがつねに向

けられている暫定的局面に限定されていたわけではない。マキァヴェッリは、長期的視座からの議論、すなわち、政治的「革新」から一定の時間を経た安定的状況を想定した議論や、そうした安定的状況の構築のためになすべき方策についての議論を『君主論』に組み込んでいる。こうした長期的視座から新君主に要請されるヴィルトゥとは、「革新」直後の短期的状況の場合とは異なり、徳ないし公共精神を意味する。それゆえ、マキァヴェッリは『君主論』においてすらも、佐々木の解釈とは異なり、けっして自己利益のみに基づく専制的支配を貫徹させようとはしていない。スキナーは、君主が状況次第で柔軟に振舞うべきであり、善行も悪行もなさねばならないというマキァヴェッリの訴えを正当にも指摘しているが、しかし、同様の訴えは、従前の人文主義者の議論にも見られるものであり、けっして彼独自のものというわけではない。さらに言えば、たしかに君主には柔軟な姿勢が必要であるにせよ、どのような状況でどのように振る舞うべきであるかが明確化されなければ、実践的な助言書としてはさほど有効ではないだろう。例えば、君主が悪徳を行使すべきだという主張は、政治的「革新」の状況と対応関係があることに留意すべきである。

マキァヴェッリは、様々な政治状況を想定しているが、本論で主眼を置くのは、政治的「革新」後の時間的経過に関する見解である（本論では、支配権の獲得と維持とを区別する観点から、政治的「革新」の用語を前者の行為として用いることとする）。すなわち、マキァヴェッリは、支配権の簒奪直後において新君主が差し当たりいかに振る舞うべきかという問題と、この人物が長期的にいかなる政治状態をもたらすべきであり、かつ、そこへいかに到達しうるかという問題とを峻別しながら考察しており、君主に提供される諸助言は、この二つの問題への対応の相違ゆえに、その内容において対立的ですらある。彼の諸議論を整合的に理解するためには、それらを提示している具体的な文脈――想定されている政治状況――を踏まえる必要がある。

あらかじめ本論の構成を示しておこう。君主は悪徳を行使しなければならないという、マキァヴェッリの命題は、たしかに後世の読者に衝撃を与えたものであり、彼がそうした主張を伝統的な主張と対比させたこと自体は、きわめて独自な営為である。本論第一節では、そうした独自な営みがなされた主要な理由は、マキァヴェッリの『君主論』が政治的「革新」のもたらすきわめて特殊な状況を想定している点にあることを指摘する。彼が際立たせた命題は、強烈な印

象を後世に与えてきたが、その反面、彼が徳を勧め悪徳を戒めた部分は、看過されがちである。第二節では、伝統的な「君主の鑑」論と重なるマキァヴェッリの議論をあえて取り上げたい。彼は、例えば、一方で悪徳を行使しなければならないことを力説しているものの、有徳であることの効用をも十分に認識していた。君主は有徳でなければならないという伝統的な見解が『君主論』で提示されている理由の一つは、政治的「革新」からの時間的経過をマキァヴェッリが念頭に置いていた点にある。彼の想定には、もはや政治的「革新」の直接的影響を受けない場面があり、そこでは新君主は、悪徳の行使を原則としなければならない難局を脱却している。第三節は、将来的な統治のあり方という見地から新君主に提言されている具体的政策を検討する。ここから明確になるのは、新君主が公的利益の追求を目標としなければならない、というマキァヴェッリの考えである。

一　革新状況の政治学

（一）『君主論』の基本テーマ

まず『君主論』の基本テーマを確認しておかねばならない。その作品が政治的「革新」の状況を考察した著作であるという理解は、本論での検討に不可欠である。マキァヴェッリは、そうした特殊な状況を想定したために、悪徳に関する有名な主張を打ち出したのであり、したがって、その主張は、必ずしも統治一般に妥当する原則ではない。このことは、政治的「革新」後でさえも、それがもたらす不安定要素に直面しない場合には、新君主が悪徳を基本方針とすべきではないということを含意しうる。

『君主論』の議論対象の限定性を確認しておこう。すなわち、この作品は、けっして君主国一般について論じたものではない。マキァヴェッリは『君主論』第一章で、まず国家（stato）を君主国と共和国に二分している[17]。彼は第二章の冒頭で、共和国を議論の対象から除外する。こうして『君主論』では、君主国のみがその議論の対象となるが、しばしば看過されがちなのは、同章でマキァヴェッリがさらに世襲君主をも自らの議論対象から除外した点である。彼によれば、

世襲君主は、連綿と続く統治者の血統を継承しているため、支配権(stato)を容易に維持することができる。マキァヴェッリの考えでは、対外関係を別とすれば、この君主が配慮すべきことは、たんに「先祖伝来の秩序(ordine)から逸脱しない」[18]ことだけである。外国勢力の侵攻といった突発的事件が生じた場合でさえも、世襲君主は、簒奪者の失策や不運があれば、直ちに支配権を回復することができる。こうした「自然な君主(principe naturale)は、臣民に危害を加える理由も必要もないため、臣民から愛されることとなろう」[19]。世襲原理によって君主となった人物は、たとえ新しくその地位に就いたとしても、マキァヴェッリの言う新君主ではない。この「自然な君主」は、慣習に基づく支配の正当性を保持しており、常軌を逸した悪徳を行使しない限り、臣民の自発的服従を調達することができる。それゆえ、マキァヴェッリの考えでは、この君主に人並み程度の力量さえあれば、十分に支配権を維持することが可能であり、あえて自らが助言を提供する必要はない。

他方、マキァヴェッリは第三章以降においては、議論の対象を「新君主(国)」に限定している。十分に留意すべきは、新君主がたんなる新しい君主ではないということである。世襲君主との対比からわかるように、マキァヴェッリは『君主論』で、支配権の簒奪という政治的「革新(innovazione)」の行為が引き起こした特殊な状況へと自らの議論を絞り込んでいるのである。すなわち、新君主とは、現代的な言葉を用いるならば、国内で革命を起こした場合や、あるいは、外国を征服した場合のように、デ・ファクトに国家の支配者となったにすぎず、それゆえ、ポーコックが指摘するように、支配の正当性を欠如した君主に他ならない[20]。この君主には、自らの地位に対する資格や権利も、それを正当化する時間や慣習も、少なくとも最初の時点では与えられていない。それゆえ、新君主は、臣民の自発的服従をほとんど期待できない。マキァヴェッリの説明によれば、新君主にとっての困難は、人々がむしろ、新体制の転覆を積極的に試みようとさえすることから生じるのであり、その困難はまた、君主が権力簒奪の過程で臣民に危害を加えざるをえないことからも生じてくる[21]。

右に論じたことからうかがえるように、彼の関心は、世襲君主以外の君主一般というわけでもない。彼は、『君主論』第一一章で教会国家を論じているが、例えば、この類型の君主国も、権力維持のための助言が必須であるという観点か

らすれば、マキァヴェッリの重要な考察対象というわけではない。なぜなら、彼の考えでは、その支配権を獲得することは困難にせよ、いったん獲得してしまえば、それを維持するのは容易だからである。「この君主国は、宗教上の古い制度によって支えられており、この制度は非常に強力であるため、君主がどのように行動し生活しようと、彼らの地位を維持しうる」[22]。教会の頂点に君臨する教皇という地位は、世襲原理に基づいて獲得されたものではない。しかし、その地位は、伝統に根ざした選出制度（具体的には教皇選出会議）に支えられている。また、マキァヴェッリは『君主論』第一九章で、教会国家に類似した君主国としてトルコを挙げているが、そこでも支配権の維持は容易だとされている[23]。マキァヴェッリの考えでは、教会国家などの君主国は、支配者選出に関する慣習的制度が確立しており、新しい支配者は、世襲君主国とほとんど変わりない状況にある。彼の中心的関心はむしろ、伝統や慣習に支えられた制度に依拠することなく支配者となった人物に向けられている。

ただし、新君主とは、武力による政治的「革新」の行為を当該本人が行わず、たんに他者から君主の地位を与えられたにすぎない人物も含まれている。だが、重要なことは、新君主が権力の簒奪者であり、その地位は原則的に、政治的「革新」という暴力行為の産物だということである。このように『君主論』の独自性は、支配の正当性を持たない君主類型を提示し、この特殊な状況において君主がいかに行動すべきかを考察した点にある。共和国を含めた多くの国家の支配者には、世襲君主国に典型的に見られるような支配の正当性があり、それゆえ、その「自然な君主」は、自らの新しい統治に対する臣民の服従を期待できるだろう。しかし、そうした服従を期待できない新君主は、様々な不測の事態に直面せざるをえない。マキァヴェッリは、新君主のきわめて困難な状況、すなわち、臣民が支配権奪回を狙っている難局を想定したからこそ、自らの助言が必要だと考えたのであった。『君主論』における喫緊の課題は、この状況での統治術を君主に提供することであった。

実のところ、マキァヴェッリが新君主という主題を選択したのは、別の論考で指摘したように、『君主論』の実際の読者を念頭に置いていたためであった[24]。すなわち、メディチ家の長ジョヴァンニが教皇に選出されたため、彼がその弟や甥のために教皇領ないしその周辺における諸都市の（事実上の）支配権を奪い取り、それゆえ、メディチ家のメンバー

がそこの新君主となることをマキァヴェッリは予想していた。この実践的な見地から彼は、本論ですでに見てきたような政治的「革新」の状況を浮き彫りにするのである（彼は書簡の中で、メディチ家のメンバーが新君主特有の困難に直面すると指摘していた）。彼は、少なくとも執筆当初、メディチ家の具体的な統治対象を特定しえなかったし、同家が様々な種類の都市を統治するであろうと推測していた。それゆえ、マキァヴェッリは『君主論』で、それら様々な諸都市の政治状況に同家が対応しうるように、第一一章までの諸章で分類を重ねている。

このように、マキァヴェッリの議論が特殊な君主国に自覚的に絞り込まれた上で展開されていることを踏まえるならば、佐々木の解釈は、たしかにマキァヴェッリの議論の独自な部分に光を当てているものの、『君主論』でなされている意識的な限定を見落としており、それゆえ、彼の思想の一部にすぎないものをその総体と捉えてしまっていると言わざるをえない。その結果、その解釈は、『リウィウス論』の共和国（とりわけ内政）論のみならず、『君主論』の多くの議論をも説得的に説明しえていない。次節以降の考察からも明らかとなるように、マキァヴェッリは、けっして専制君主的な実力支配（「スタート」支配）様式を貫徹させようとはしていなかった。

（二）基本テーマと助言内容との関連

新君主国という類型の設定は、助言内容にも重要な影響を与えることとなった。マキァヴェッリの考えでは、権力簒奪の直後には新君主は、「自然な君主」とは大幅に異なる方策を採らねばならない。そうした例外的な状況で備えるべきヴィルトゥとは、いかなるものであろうか。この問いに対する回答は、特に『君主論』中盤に位置する部分で提示されており、彼の議論はその内容から、軍事論（第一二章―第一四章）と「君主の鑑」論（第一五章―第二三章）に二分されうる。第一に、政治的「革新」直後の状況で君主に必要不可欠なヴィルトゥが軍事力であるということは、きわめて容易に推測されよう。臣民が武装して抵抗するような場面では、君主は物理的な強制力、つまり暴力に依存せざるをえない。このことは、君主による残酷な行為が不可避的であることを意味する。

第二に、マキァヴェッリがこうした状況を想定していたとすれば、彼が「君主の鑑」論の部分で伝統的な議論に対抗

したことも、十分に理解できよう。彼の主張は、周知のように、キケロや彼を継承した「君主の鑑」論者たちの中心的主張とは、明らかに異なっている。すなわち、彼らは、君主が吝嗇であるより鷹揚でなければならない、残酷であるより憐れみ深くなければならない、恐れられるより愛されねばならない、信義を守らねばならない、と力説していた。[25] 要するに、君主に助言を提供した人文主義者たちは、君主が有徳たるべきだと訴えてきた。しかし、政治的「革新」直後の状況を想定するならば、君主がこれを統治の基本方針とすることには無理があろう。マキァヴェッリは『君主論』第一五章から第一八章にかけて、すでに先行研究によって指摘されているように、右の諸命題とほぼ反対の命題を前面に打ち出している。[26]

スキナーが指摘しているように、マキァヴェッリは『君主論』で、伝統的な命題を転覆させるという形式を採り、特異な「君主の鑑」論を提示することによって、自らの議論を際立たせようとしたように見える。だが、そうした奇抜な主張は、たんに読者の関心を引きつけるための巧妙な手段のみというわけではなかった。マキァヴェッリは、『君主論』第一五章で明言されているように、自らの提供する議論が読者にとって実際に有益であることを心がけていた。メディチ家のメンバーは、同家のジュリアーノ・デ・メディチとロレンツォ・デ・メディチ（小ロレンツォ）のいずれであれ、すでに述べたように、新君主になると予測されていた。マキァヴェッリは、この状況に直面するメディチ家に実際に役に立つ助言を与えようとしたのである。なお、『君主論』は、フィレンツェの統治に関する議論を完全に排除しているわけではないが、その作品の助言の基本的な特徴は、教皇領の新しい諸都市を想定しているゆえに表れていると考えるべきである。

マキァヴェッリは、たしかに自らの助言が新君主のみならず、一般的な君主にとっても利用可能だと考えていた。しかし、悪徳を行使せよという助言は、新君主国という主題設定ときわめて密接に関連しているということには、十分に留意すべきである。彼によれば、「君主、とりわけ新君主は、人間が良いと考えるすべての事柄を遵守しうるものではなく、支配権を維持するために、しばしば信義に反し、慈悲心に反し、人間性（humanità）に反し、宗教に反した行動をなさざるをえない、ということをあなたは知っておかなければならない。[27]」もちろん、「自然な君主」にさえも、状況次

第では非道な行為が必要である、ということも容易に想像されよう。

君主は悪徳を行使しなければならないというマキァヴェッリの主張は、新君主国という状況を考慮すれば、十分に合理的であろう。例えば、君主は必ずしも信義を守る必要はないという主張（第一九章）を見てみよう。たしかに、もし一定の正当性が存在し、臣民が君主に忠実な政治状況であれば、伝統的な「君主の鑑」論が指摘するように、君主が臣民との信義を守り、互いの信頼関係を維持するという姿勢は、君主自身の支配権を維持する上で得策であろう。しかし、逆に、臣民の忠誠が期待できない新君主国では、君主のみが信義を守ろうとするのは、愚策と言わざるをえない[28]。また、君主は愛されるよりも恐れられねばならないという命題についても、同様のことが言えよう。マキァヴェッリは、君主は愛されることが望ましいとした上で、恐れられることと愛されることが両立しない場合では、君主はどちらを採るべきかという問いを立てており、その場合において君主は恐れられねばならないと主張しているのである。これらが両立しえない場合をマキァヴェッリは想定しているということには、十分に注意が払われるべきである。彼の多くの助言は、新君主国という状況を踏まえるならば、同時代人にとっても、さほど驚くべきものではなかったのではなかろうか。

二　徳の勧めと悪徳の戒め

（一）　有徳であることの効用

このようにマキァヴェッリは、新君主国という特殊な政治状況に焦点を合わせ、その状況で必要だと自らが考える助言を提供している。彼の考えでは、政治的「革新」直後の新君主は、支配権を維持するために、専制的な支配様式を採ることが不可避的である。しかし、彼にとって、その支配様式がつねに有効というわけではけっしてなかった[29]。以下で明らかにするように、そうした統治術の継続は、新君主の権力維持という目的にとって非合理的だという認識を抱いていたのである。たしかに政治的「革新」後の状況とは、もとより、有徳な行為と支配権の維持という二つの価値が両立困難なきわめて特殊な状況である。しかし、彼は他方で、それらの価値が両立可能な状況があることも、十分に認識し

ていた。その状況に立っている支配者の一例は、言うまでもなく世襲君主であるが、しかしながら、新君主でさえも、つねにそれらが両立不可能というわけではない。長期的にいかなる統治をもたらすべきかという問題に関するマキァヴェッリの議論を見るならば、新君主にとっても、二つの価値が両立可能な場面があると考えられていることがわかる。彼が長期的視座から提示した様々な議論のうち、本節では、徳や悪徳に関する議論を検討し、次節では、新君主の具体的政策に関する議論を取り上げてみよう。

最初に確認しておくべきは、支配権の維持が可能であれば、君主は有徳たるべきだというマキァヴェッリの見解である[30]。もっとも、彼によれば、君主が有徳であることが不可能であれば、せめて善き資質を備えているよう見せかけねばならない。彼の考えでは、君主の振る舞いや外観が臣民に与える影響が大きく、君主に関する名声や評判は、支配権を維持する上で十分に配慮すべき問題であった。そのため、君主は、実際に善き資質を備えている必要はないが、できる限りそれらを備えている素振りをしなければならないとされる。ただし、『君主論』での強調点は、有徳であると偽装することすら、もしそれを積極的に追求するならば、支配権の喪失をもたらすという点である。それゆえ、マキァヴェッリが断言するところによれば、君主は「支配権の維持が悪徳（vizi）なしでは困難な場合、汚名を受けることなど気にしなくてもよい[31]。」政治的「革新」直後の状況は、こうした難局に該当するであろう。しかし、逆に言えば、状況が許すならば、すなわち、有徳だという評価（名声）の追求が支配者の権力喪失に結びつかないと判断されるならば、その評価を獲得する試みは、君主にとって望ましい行為ということになる。

信義を遵守すべきか否かというテーマも、同様の事例として挙げられよう。このテーマに関するマキァヴェッリの回答は、つねに信義を破れというものではけっしてない。すなわち、彼の主張は、つねに約束を守らねばならないわけではない、という部分否定的な主張にすぎない。彼によれば、「君主に留まりたいと思うならば、善くない人間となりうることを学び、また、必要に応じてこの態度を行使したり行使しなかったりできなければならない[32]」。スキナーが強調しているように、マキァヴェッリにとって、君主は、必要に応じて悪徳を行使する「柔軟性」を有することが重要である。すなわち、『君主論』の要諦は、悪徳の行使を躊躇してはならない場合があるということを認識すべきだという点である。

「君主は、運命の風向きと、それが命ずる事態の変化に従い、変幻自在の気構えを持つことが必要であり、また、前述したように、可能であれば、善いことから離れずに、それでいて必要ならば、悪にも入り込んでいかねばならない。[33]」政治的「革新」直後のような状況で支配者は、自らの本意でなくとも、支配権を維持しようとする限り、悪を断行しなければならない。しかし他方で、この主張には、そうした場面や状況が変化すれば、君主は同様に柔軟性を発揮し、速やかに悪徳の行使を回避しなければならない、という含意がある。

すでに指摘したように、もし君主が臣民に愛されるとともに恐れられるということが可能な状況であれば、君主が愛されることは、マキァヴェッリにとっても、望ましいことである。彼は『君主論』第二章で、世襲君主であれば、臣民から愛されると論じていた。また、彼は第四章で、フランスにおける封建諸侯たちがそれぞれ臣民を持ち、その臣民たちが自らの諸侯に対する「自然な愛着（naturale affezione）」を寄せていると述べている。[34]臣民がこのように君主に忠実な状況であれば、君主と臣民との友好関係の維持こそ君位を安泰にするであろう。この場合、善い行為から離れなくとも、支配権維持は可能である。むしろ、善行から離れないこと（有徳であること）こそ、支配権を維持する上で有益であるとすら言えよう。

同様に把握しておくべきは、たとえ政治的「革新」直後の危機的状況に直面している君主であっても、ある種の悪徳はけっして行使してはならない、というマキァヴェッリの警告である。『君主論』第一九章の主題によれば、君主は、軽蔑されることや憎悪されることを避けねばならない。[35]こうした主張は、「君主の鑑」をめぐる伝統的な見解と完全に符合すると言えよう。先述のように、マキァヴェッリの主張では、新君主が徳を行使し名声を追求することは、自己の破滅に直結するため、新君主は逆に、悪徳を行使すべきであり、汚名を気にかけるべきではない、と訴えられていた。しかし、軽蔑や憎悪に限れば、政治的「革新」直後の状況においてでさえ、支配権の維持にとって有害無益だとされる。悪評を受けてもかまわないにもかかわらず、他方で、憎悪を受けてはならないというこれらの主張には、齟齬があるように感じられるかもしれない。しかし、「憎悪（odio）」を受ける理由についての見解を確認するならば、彼の主張は、十分に筋が通っていることがわかる。すなわち、君主が憎悪を受ける原因は、「臣民の財産や婦女子に対する貪欲と略奪[36]」に

あり、マキァヴェッリの考えでは、この種の悪徳の行使は、たんに手短な私的利益の追求にすぎず、支配権を維持する上で不可避的なものではない。

同章で引き続きマキァヴェッリは、古代ローマの皇帝たちの成功と失敗の理由を、二つの基準から分析している。すなわち、一つは、帝位を簒奪したか否か、もう一つは、憎悪や軽蔑を受けたか否か、という基準である。皇帝が簒奪者（新君主）であれば、一定程度の残酷な手法を採らざるをえない。事実、マキァヴェッリによれば、「正義の愛好者、残酷の敵対者、人間的で、憐れみ深い」人物であった皇帝たちは、ペルティナックスやアレクサンデルのように、失脚することとなった。逆に、世襲君主のように帝位が臣民たちの同意を得ている場合には、マルクスのように徳を備えていても（あるいはむしろ、備えているゆえに）成功を収めており、コンモドゥスのように残忍であれば、命取りになる公算が高い。他方、新君主であるか否かを問わず、臣民が憎悪と軽蔑を抱くならば、君主は破滅に至るであろう。新君主セウェルスは、獰猛な獅子と狡猾な狐の性質を兼ね備えており、かつ、憎悪と軽蔑を避けえたゆえに、見事な成功を収めることができた。ここで再確認しておきたいのは、君主がその支配権簒奪の有無に応じて異なる行動方針を採るべきだ、というマキァヴェッリの見解である。彼によれば、「セウェルスからは、支配の基礎を作るために必要な部分を学び取り、マルクスからは、すでに揺るぎなく安定した支配権を維持するために有益かつ栄光ある（glorioseの）部分を学び取らねばならない」[37]。この一節からうかがえるのは、支配の基礎形成後における新君主のなすべき行動であり、それは栄光という価値と関連していることである。この価値については、後に検討しよう。

（二）結果における徳

以後で検討するように、マキァヴェッリの考えでは、君主の目的は、究極的には公的利益の確保に他ならず、公的利益の確保は同時に、統治の安定をもたらす政策でもあった。ここではまず、悪徳の勧めがその内実においては徳の勧めに他ならないという逆説を確認しておこう。別言すれば、マキァヴェッリによるいくつかの助言は、結果における善行（利益）を追求せよということになる。その行為は、公的利益の追求と言いうるが、もちろんそれは、少なくとも君主

の権力維持という意味での「私的利益」に反することではない。また、手段としての悪徳の行使の必要性、ないし、ある特定の状況における悪徳の必要性という考えは、マキァヴェッリに独特の考えではないということも明確にしておこう。

『君主論』第一六章での推論によると、君主が鷹揚であるならば、自らの財産を使い果たすことになり、貧窮に陥ることとなる。君主がなおも鷹揚という評判を保とうとするならば、臣民に重税を課すこととなり、最終的には彼らの財産を強奪するという事態にもなりかねない。政治的「革新」という軍事的企図には膨大な出費が不可避的だと考えてよければ、吝嗇という資質は、たしかに重要であろう。第一七章の残酷さと慈悲深さというテーマについても、結果面での善行という点で、第一六章と同様の考察が行われている。すなわち、残酷さという悪徳は、後により具体的な事例で指摘するように、無秩序な状況に秩序を回復し、長期的に見るならば、平和をもたらすこととなるであろう。少なくともこの文脈では、国家全体から見る限り、手段が残酷であっても、その結果は憐れみ深いことになる。

後世、M・ヴェーバーは政治家の資質をめぐる議論で、「責任倫理（結果倫理）」という概念を打ち出している。[38] マキァヴェッリの君主とは、まさにそのような倫理を習得しておくべき人物だと言えよう。このようにマキァヴェッリの強調する命題のいくつかは、それ自体ではたしかに伝統的な議論に対抗するものの、その結果に関する見解を見るならば、従来的な「君主の鑑」論と同様に有徳な振る舞いを訴えていることがわかる。ただし、彼によれば、例えば、読者が一般に考えているような意味での鷹揚という「徳」の行使は、かえって吝嗇の（あるいはそれ以上の）悪徳という帰結をもたらすのである。

だが、実のところ、このように結果的にこそ鷹揚たるべきだという議論そのものは、キケロの主張の繰り返しにすぎない。キケロによれば、「鷹揚な施しは、略奪へと向かわせる。なぜなら、施しによって貧窮すれば、他人の財産に手をつけざるをえないからである。」[39] したがって、伝統的な論者たちが、マキァヴェッリの指摘するような手段と結果の関係を認識できないほど素朴な政治的感覚しか持たなかったというわけではない。同時代の「君主の鑑」論者も、秩序維持のために邪悪な手段ないし非道な行為が不可避的な場合がある、ということを十分に認識していた。例えば、ペトラル

カの『君主について』は、君主は他者に愛されねばならないと強調していたが、「もし君主が正義の友であるならば、悪人には恐れられねばならない」[40]という但し書きを加えている。さらに彼は、君主の慈悲深さを強く訴えているものの、この訴えは誰も処罰するなという主張ではないと論じ、読者に誤解を与えないよう、不注意や過失による犯罪の場合に免罪の対象を慎重に限定している[41]。同じ箇所でペトラルカは続けて、犯罪者に慈悲深くあるならば、たとえ彼らが少数であったとしても、臣民の大多数に害を及ぼすこととなり、結果的には重大な「残酷さ」を到来させると論じている。

さらに言えば、ある状況では君主が「野獣」の性質をも持たねばならないという議論は、キケロ自身が展開していたものである[42]。また、キケロも、「約束はつねに守られねばならないわけではない」と述べている[43]。このように、状況に応じて柔軟に振舞うべきだという主張すらも、マキァヴェッリに独自なものではなく、古代に由来するものである。ルネサンス期の「君主の鑑」論者ジョヴァンニ・ポンターノも、君主が「理由、条件、時間、場所に応じて、ある者には厳しく、他の者には優しくしなければならず、最大の正義が時には最大の不正であることを理解すべきである」[44]と論じていた。同様に、ジュニアーノ・マイオも『威厳について』で、ある人物の他者に対する危害行為を君主がそのままに放置することを戒めている。例えば、彼はキケロらの議論を引用する形で、「危害に対する危害とは、危害ではなく、以前になされた危害に対する正しい裁き」であり、また、「人を殺害することは、正義の秩序のために必要である」とさえ論じている[45]。これらの主張は、場合によっては悪徳をも行使しなければならないという点で、マキァヴェッリの『君主論』の趣旨と一致していると言えよう。だとすれば、彼ら人文主義者たちも、マキァヴェッリと同程度の「冷徹な」見解を示していることになろう。

反復を恐れずに言えば、マキァヴェッリと伝統的な論者との議論の強調点が、支配術の原則の点で異なった重要な理由は、彼らが想定している政治状況の相違にある。伝統的な「君主の鑑」論は、正当性を有する君主国――マキァヴェッリの言葉では「自然な」君主国――での行動方針を読者に教示していた。少なくとも、それらの議論は、新君主国に限定されてはいなかった。他方、『君主論』における基本的諸命題は、特にそうした限定的な状況を想定した上で表明されていた。ペトラルカの想定している政治状況が、マキァヴェッリの言う世襲君主国に相当することを見逃すべきではな

いだろう。ペトラルカは、パドヴァの現在の支配が内外双方において安定的であり、全臣民がその君主フランチェスコのみを支配者と認め、崇敬の念を抱いていると論じている。[46] ペトラルカの想定している状況で君主が専制的な行動様式を原則とすることには、世襲君主に関する議論ですでに指摘したように、マキァヴェッリ自身もけっして賛同しなかったであろう。マキァヴェッリと他の人文主義者たちの思想を比較する場合、世襲君主のための「君主の鑑」論と新君主のための「君主の鑑」論という基準の異なる二つの議論をそのまま対照するべきではない。

また、マキァヴェッリが政治的思考において現実主義的であり、伝統的あるいは同時代的な「君主の鑑」論者が非現実的（理想主義的）であったと理解することには、十分に慎重でなければならない。たしかにマキァヴェッリの『君主論』第一五章は、従来から多くの「君主の鑑」論が存在し、それらが「なされるべきことのために、実際になされていることを無視する」[47]議論であることを指摘している。それゆえ、彼は、すべての著作が空想的ないし想像的なものだとまでは論じていないものの、あたかも他の「君主の鑑」論の大半が――残念ながら、彼が念頭に置いていたこれらの著作を確定することはできない――実際にそうした素朴な見解を抱いてきたかのような印象を読者に強く与えている。彼がこうした手法を採ったのは、自論がすぐれて独特であるということを訴えようとしたためであろう（また彼は、メディチ家の読者が新君主国の状況でそうした非現実的な行為をなさぬように警告しようとしていたのかもしれない）。とはいえ、彼がそのように自負している事実は、他の論者たちの多くが実際に非現実的であったということを必ずしも意味しない。マキァヴェッリが、同時代の実際の政治家あるいは政治を論じた知識人よりも、現実主義的であったということは、論証されているわけではない。

「自然な君主」を想定しながらなされている伝統的な主張、すなわち、君主は原則的に有徳たるべきであり、かつ、状況次第で悪徳を行使しなければならないという主張を非現実的だと断言することは困難であろう。もし伝統的な「君主の鑑」論者たちが、マキァヴェッリと同様に、実際に有用な助言を提供しようと試みたのであれば、彼らがそのような形で助言を提供していることは、驚くべきことではない。マキァヴェッリが君主の振る舞いの柔軟性を訴えているというスキナー解釈は、『君主論』がたんに悪徳のみを君主に勧めた著作であるという理解を修正していると言える。しかし、

すでに例示したように、伝統的な人文主義者たちも、スキナーの主張とは異なり、権力維持という目的にとって「道徳的たることがつねに合理的である」とは考えていなかった。彼らの「君主の鑑」論は、おそらく実践的な教訓を提供する目的があったがゆえに、そうした硬直的な思考を示してはいない。スキナーは、マキァヴェッリの独自性を導出しようとするあまり、彼以前の思想家の政治的考察を過小評価しているように見える。

三　長期的視座からの政策提言

（一）君臣間の信頼関係の構築

マキァヴェッリは、新君主の統治に関する長期的な見通しを持ち、その見地から様々な助言を提供している。本節では、そうした見地から提唱されている具体的な政策を取り上げよう。実を言えば、安定的な政治秩序の形成に向けた助言では、専制的支配の維持よりもむしろ、君主と臣民との信頼関係の構築に力点が置かれている。マキァヴェッリはさらに、ある程度安定的な政治秩序へと君主が到達した状況さえも想定している。そうした政治状況は、「革新」直後の状況とは大いに異なっており、もはや、臣民が自ら武器を取り新君主に積極的に抵抗する危機的局面ではない。

例えば、『君主論』第一九章は、新君主が多数の臣民の安寧を目指すことを訴えている。その章の主張によれば、大多数の人間は、自らの財産や名誉さえ奪われなければ満足する存在であり、それゆえ、権力を求める者とは少数の野心家にすぎない。したがって、マキァヴェッリによれば、君主は、民衆が自らに「好意的（benivolo）」である場合には、反乱を気にかける必要がない[48]。民衆のこうした態度は、『君主論』の国家分類論前半で描かれていたものとはかなり異なっている。マキァヴェッリのその主張からはさらに、新君主が全臣民に敵対するわけではないという想定や、民衆への恩恵付与が望ましいという認識が明らかである。マキァヴェッリは同章で、「十分に秩序づけられた国家（gli stati bene ordinate）や賢明な君主は、貴族を絶望させず、かつ、民衆を満足させ、安心させることに尽力してきた[49]」と論じている。少なくともここで提示されている国家は、政治的「革新」ゆえにもたらされた不安定状態ではない。マキァヴェッリは

ここで、国家の模範的なあり方を提示し、読者をそれへと導いているのだと言えよう。

おそらく同様の長期的視座からマキァヴェッリは第二〇章の議論で、城塞の建築および臣民の非武装化が愚策だと断言している。[50] その議論によれば、城塞建築という行為は、新君主の臣民に対する疑念の表出そのものであり、両者の信頼関係構築を妨げるものである。臣民への強い視覚的効果を持つ点を考慮すれば、たしかに城塞という直接的遮断物は、臣民の不信や疑念を惹起ないし増幅させるものであろう。また、彼の考えでは、臣民の非武装化も同様に、君主の臣民に対する不信の表れに他ならない。実際、臣民の武装化という逆の方策は、もし首尾よく行くならば、その兵力が君主自身の所有物となるという結果をもたらすであろう。しかしながら、それは、新君主の意図とは反対に、この簒奪者に対する脅威にもなりうるはずである。とはいえ、彼の提言の実践的有効性という問題は、ここで扱うべき論点ではない。確認しておきたいのは、彼が秩序形成の手段として臣民との友好関係の構築を君主に勧めているという点である。

すでに検討したように、簒奪者たる新君主が即時に臣民の自発的服従を調達することは、きわめて困難である。とはいえ、それを多少なりとも可能にし、さらに共同体としての一体感を高める手段がないわけではない。その最も有効な手段は、対外戦争での勝利である。臣民の武装化を提唱した後、マキァヴェッリは第二〇章後半で、征服地の党派闘争を利用し、対立を保持ないし助長する政策は、そのいずれかの党派が外国勢力と結託してしまうため、少なくとも現状のイタリアでは通用しないと説いている。[51] 彼はその直後、運命を擬人化するルネサンス的言い回しで、「運命は、新君主を偉大にしようと思う場合、彼が世襲君主よりも評判を獲得する必要があるため、彼に敵を作り出し、戦争に駆り立てる」[52]と述べている。これを言い換えるならば、新君主は、あえて対外的に敵対関係を生じさせ、この敵対者を打ち破り、評判を獲得しなければならないということになろう。戦勝が国内の利益に貢献するということは、十分に推測可能である。さらに言えば、軍事的活躍は、もし物質的な利益を臣民に提供しえないとしても、新君主のカリスマ性を高めるためには、十分に有効であろう。一般大衆が新奇なものへの強烈な関心を持っているというマキァヴェッリの洞察に従うならば、なおさらそのように言えよう（ただし、その軍事的行為自体は、新君主に支配の正当性を即座に与えるわけではない）。

このようなテーマは、名声の獲得を主題とした第二一章に継承されている。マキァヴェッリは、スペインのフェルナンド二世を、「弱小の一国王から、名声と栄光の点でキリスト教国の第一の王となったため、新君主と呼んでもかまわないだろう」[53]と論じている。この一節からは新君主の概念が、国家の権力簒奪者という『君主論』前半の概念よりも拡張されていることがわかる。もちろん、国際社会で権力を有するきわめて強力な国家（ないし君主）が、その地位を他者から正当化されていない状態にあるという点では、このスペイン王も、先述の新君主と共通した立場にある。両者は、デ・ファクトにその地位に到達したにすぎない。マキァヴェッリの強調するところでは、フェルナンド二世が短期間のうちに数々の軍事的成果を収めたことは、臣民を驚嘆させ、彼の対外活動に夢中にさせたため、敵対者たちに反乱を起こす余地を与えなかった。他方、同章の後続する議論によれば、内政の領域では、ある人物に君主が賞罰を与える場合、周囲が驚くような態度を示さねばならない。さらに、マキァヴェッリによれば、君主は、これらの行為で臣民を魅惑させておくとともに、才能豊かな人物、あるいは、有徳な人物を優遇し、臣民や国家全体が繁栄するよう尽力しなければならない。[54]君主が時折民衆と接触し、自らの「人間性（humanità）」を示すべきだと結論部分で訴えられている事実は、人間性に反して行動しなければならないという第一八章の主張と対照的であるが、その理由は、改めて述べるまでもないだろう。

（二）公的利益の追求

マキァヴェッリが長期的見地から君主に要請する統治がいかなるものであったのかを、二人の人物をめぐる議論でさらに明らかにしよう。第一の人物例は、模倣すべき新君主とされるチェーザレ・ボルジアである。彼に関する議論では、公的利益を犠牲にした形での私的利益の追求は、君主の態度として推奨されていない。むしろ、ボルジアに見られる公的利益追求の態度こそが、採用されるべきものと考えられている。『君主論』の第七章や第一七章によれば、ボルジアはロマーニャ地方を新たに獲得した時、その地方が無秩序であったため、そこに「良き政治（buon governo）」をもたらそうとした。マキァヴェッリは、その後実際にロマーニャの人々が「利益（bene）」を享受し始め、ボルジアが彼らの好意

を獲得した、と描写するとともに、彼が臣民の忠誠心を獲得することで自らの権力の基礎を確立した点を高く評価する。[55] ここでマキァヴェッリが、「この部分は注目に値し、他の者によって模倣されるべきなので、私はこれを見過ごしたくはない」[56]と強調し、ボルジアのこの手法について、読者の注意を喚起していることは特に重要である。このように、マキァヴェッリが読者に強く印象づけようとするのは、新君主は自らに対する民衆の忠誠を調達するよう努めねばならないのであり、まさに公的利益の追求こそがそのための有効な方策の一つだという点であった。

注目すべき第二の人物例は、『君主論』第八章で言及されるシチリアのアガトクレスである。彼のように出自の低い一私人が支配権を獲得する場合には、策略を用いる必要があるとマキァヴェッリは論じている。[57] また、アガトクレスは、君主の地位を獲得するために暴力を積極的に行使している。しかし、マキァヴェッリは少なくとも第八章（およびそれ以降の数章）では、政治的「革新」直後の危機的状況にはさほど関心を示していない。すなわち、第八章で登場する君主たちは、権力簒奪の過程で暴力によって臣民を傷つけているものの、その行為から当然予想される困難は、ここではもはや指摘されていない。また、残酷な行為を断行すべきだという主張は、積極的にはなされておらず、むしろ第八章の議論は、残酷な振る舞いを継続することに批判的である。マキァヴェッリはまず、残酷な君主の多くが、戦時においてはもちろん、平時においてさえ支配権を維持できていないのに、なぜアガトクレスらはそれに成功したのか、という疑問が読者から提起されうることを論じている。この疑問の紹介が意味するのは、通常の統治様式としての残酷な行為は、支配権維持において適切ではないことを彼自身が同時代人と同様に確信している、ということである。

マキァヴェッリは、その問いの回答を、君主による残酷さの使用法に求めている。彼によれば、残酷さが「立派に使われたと呼びうるのは――悪についても立派だと呼ぶことが許されるならば――、自らの支配権を守る必要上一挙にそれを用い、その後はそれに固執せず、できるだけ臣民の利益になるよう転換された場合である」[58]。この一節では明白に、君主が残酷な振る舞いをせず公的利益を追求する路線へと統治方針を転換することが積極的に勧められている。第八章における具体的な助言内容は、マキァヴェッリに要約させるならば、「支配権を奪う場合、征服者は行う必要のあるすべての加害行為を検討し、それを毎日繰り返す必要がないよう一度でそのすべてを断行すべきであり、それを繰り返さな

いことによって人々を安心させ、人々に恩恵を施して人心を得ることができるようにすべきである」[59]という一点である。これらの主張は、新君主の目的が、暴力を伴う専制的支配の継続であるということを明確に否定している。君主はむしろ、自らの支配権の維持のためにも、公的利益を追求しなければならないのである。

マキァヴェッリがアガトクレスに関するこうした議論を必要としたことは、その「スタート」概念をもっぱら剝き出しの暴力支配と解釈する場合には、説明できない[60]。マキァヴェッリの考えでは、残酷な振る舞いなしでも十分に自らの支配権を保持しうる場合、君主がそのように振る舞うことは、けっして適切な統治術ではないからである。アガトクレスに関するこうした議論を踏まえれば、マキァヴェッリは、たしかに新君主国を考察対象としているものの、そこにおいてさえも、権力簒奪直後の危機的状況と、この暫定的局面を脱した安定的状況という二つの状況を想定しており、注目すべきことに、それらの状況で君主に提供される行動指針は、対照的であることがわかる。この対照性はちょうど、新君主と世襲君主の統治術の対照性と同じである。

暴力の継続に対する警告は、支配者が暴力的支配を放棄するいわば代償として新たに獲得される価値の提示へと連続している。その価値とは、「栄光(gloria)」である。アガトクレスの行為に関する説明によれば、「同胞市民(suoi cittadini)を殺害し、仲間を裏切り、信義や慈悲心や宗教心を持っていないことを徳(virtù)と呼ぶことはできない。そうした方法で支配権(imperio)を獲得することはできるが、栄光を獲得することはできない」[61]。ここからわかるのは、マキァヴェッリがヴィルトゥという言葉を悪徳とは逆の意味で用いていること、さらに、栄光を君主の追求すべき価値だと見ていることである。君主に対する栄光獲得の要請は、すでに『君主論』第一九章に関する議論で示したように、世襲的皇帝のマルクスから学ぶべきこと、すなわち「すでに揺るぎなく安定した支配権を維持するために有益かつ栄光ある部分」と一致する。マキァヴェッリも、君主の目的は名誉や栄光の獲得であるというルネサンス的価値を共有しているのだが、それらを獲得する最適な手段が、支配権の行使による公的利益の実現であることは、きわめて容易に想像されよう[62]。名誉と公的利益との密接な関係は、「公的な利益に一致した特異な実例を、君主が際立った言動によって自ら示すことほど名声が高まることはない[63]」という彼の主張からも確認できる。このようにマキァヴェッリは、公的利益の追求を望まし

い統治のあり方とみなしていた。栄光や名誉の獲得が論じられるということは、政治的「革新」から一定の時間経過を伴った状況を彼が想定しているためだと言える。汚名を気にかけず君主が行動することと、栄光や名誉という、他者からの良い評価を獲得することとは、同時には両立させえないだろう。

統治方針の転換後を想定している諸議論では、マキァヴェッリは、政治的「革新」直後の短期的状況における人間像とは対照的に、驚くほどオプティミスティックな人間像を提示している。例えば、彼によれば、もし新君主が加害行為を繰り返すならば、「臣民は、新たな危害が間断なくやってくるから、君主に対する安心感を持てなくなり、君主もその臣民を決して信用しないことになる」[64]。また、マキァヴェッリは『君主論』第八章の締めくくりに、新君主は常日頃から臣民との信頼関係の形成を目指すよう力説している。さらに、彼は第九章で、「民衆に基礎を置くことは、泥土の上に基礎を置くようなものである」[65]という格言に反駁しているが、この反駁も、臣民との信頼関係の構築を目指すべきだと主張する文脈でなされている。また、マキァヴェッリは、長期の籠城を主題とした『君主論』第一〇章で、都市を敵に包囲された住民が自己愛ゆえに君主を見捨てるのではないかという見解に反論し、君主が適切に統治するならば、臣民(市民)からのきわめて高い忠誠心を獲得しうることを強調している[66]。彼らが「君主の愛情」を忘れることはない、というマキァヴェッリの主張は、新君主が世襲君主の状態に近づいていることを示していると言えよう。これらの主張は、臣民との一切の信頼関係を断ち切った実力支配のみをマキァヴェッリが想定しているわけではない、ということを端的に示している。

このように『君主論』には、統治の安定的状況を想定した上での考察が少なからず見出される。ポーコックは、君主が愛されることには時間がかかるため、マキァヴェッリの考えでは、より良い方針はつねに攻撃的であり、恐れられることだと解釈している。その著作が短期的見地から執筆されているというポーコックの主張は、政治的「革新」の記憶が消滅するほどのきわめて長期的な見地と対比する限り、正当であろう。しかし、次世代のメディチ家に関わる程度の長期的な見地は、マキァヴェッリの他の著作に見られるし、『君主論』の議論もそうした見地と関わりが深いように見える。たしかに、新君主がフィレンツェという自由な都市の政治的慣習を変更させるようとする一方、実際にはその慣習

の変更をほとんど不可能である、とマキァヴェッリが見ていたと解釈するのであれば、彼が長期的構想を抱いていたことは、不自然であろう。だが、『君主論』の理論的意図がフィレンツェの政治的慣習を変更させる点にあったという解釈は、ポーコックによって十分に論証されているわけではない。『君主論』がフィレンツェへの実践的メッセージを持たない抽象論だという理解も、彼が自らの助言の現実的有効性を自負している事実を説明しえない。他方、もしマキァヴェッリがフィレンツェの伝統的な統治形態の維持を意図していたと見るならば、彼が長期的構想に基づいた諸提言を勧めていることは、十分に想定可能であり、また、それはメディチ家の現実的要望に応えうることでもあったはずである。

おわりに

最後に、『君主論』が「専制君主の手引き書」であったのだろうか、という古くからの問題に回答する形で、本論の趣旨を確認しておこう。この問いに答える前に、「専制君主」をより明確に定義しておく必要がある。フィレンツェの書記官であり人文主義者であったコルッチョ・サルターティは、すでに「専制君主（tirannus）」という言葉の二つの意味を示していた[67]。第一は、支配権獲得時の不正という観点から、そのように呼ばれる場合である。この場合、専制君主とは、権力の簒奪者に他ならない。第二に、君主の資格の有無とは無関係に、統治行為に関する不正によって、専制君主と呼ばれる場合である。この場合、正当に権力を継承した世襲君主であっても、例えば、自己の私的利益を公的利益に優先させるならば、そのように呼ばれることとなる。すでに指摘したように、新君主とは（形式的には教皇領という実際上の想定を措くとすれば）、権力の簒奪者であるゆえに、第一の意味での専制君主に他ならない。では、『君主論』の君主は、第二の意味での専制君主たるべきなのか。その答えは、本稿で検討した点からすれば、否定的であろう。たしかに新君主は、少なくとも短期的には、一般に不正と言われるような手段を用いざるをえない。マキァヴェッリは、政治的「革新」直後の状況における統治術を提供しているのだから、この点にだけ限って言うならば、『君主論』は「専制君主の手引き書」である。邪悪な統治を勧めた「マキァヴェリスト」という伝統的理解からマキァヴェッリを救おうとする

解釈も、このことはけっして看過すべきではない。しかしながら、彼にとって、長期的にはそうした悪しき統治様式は、君主の権力維持にとって有害無益であり、したがって、それが君主の将来的目標というわけではなかった。J・H・ウィットフィールドは、『君主論』が「専制君主の手引き書」だとする見解に異議を唱えているが、この主張は、簒奪直後の短期的な統治様式を除外する限り、正当であろう。[68]

マキァヴェッリと類似した問題を考察した人物には、アリストテレスがいる。彼は『政治学』で、公的利益の追求の有無という点から一人支配を王制と僭主制（専制君主の支配）に分類し、それぞれを維持する方法を第五巻後半で検討している。彼によれば、「僭主制」を維持する方法には、相反する二つの様態があり、その一つは、いわば悪しき統治を徹底することである。その君主は、例えば、被治者たちの能力や徳を削ぎ、追従者を尊重するという手段を採らなければならない[69]（すでに本論で見たように、被治者たちの能力や徳を削ぐという手段は、マキァヴェッリが君主に推奨する方策とは正反対のものであり、追従者を尊重する態度についても、彼は『君主論』の第二三章で、厳しく読者に戒めている）。アリストテレスは、僭主制を徹底させる方法を右のようにいったんは提示するものの、その大半が短命とならざるをえないという理由で、僭主制を王制に接近させるという正反対の方法を紹介している[70]。一人支配を長期的に維持する方法が、ある程度の公的利益の確保にあり、不正な統治の追求は、結局のところ、限界に直面すると考えた点で、アリストテレスとマキァヴェッリは共通していると言えよう[71]。

本稿で明確にしたように、マキァヴェッリは、革新直後の短期的な場面以外には、専制的な支配様式を、権力維持という目的に対する合理性の観点から、けっして是認していない。さらに『リウィウス論』では、明らかに彼本人の道徳的見地からも、その支配様式を否定している[72]。彼が最終的に目指したのは、むしろ、公的利益の実現される政治であり、それによって君主が支配権を維持するとともに名誉や栄光を獲得することであった。そのような政治状態や価値の追求は、すでに論じたように、国家分類論後半（第八章以降）の君主諸類型の部分でとりわけ要請されている。実を言えば、非道な手段の批判や公的利益の追求の訴えがこの部分でいっそう強調されるのは、彼の最も身近な政治的コンテクスト、つまりフィレンツェを前提としているためでもあった（マキァヴェッリは、この都市共和国には新君主の手法が原則と

して適用されるべきだ、とは考えていなかった)。この部分は、従来あまり注目されてこなかったが、それこそが『君主論』と『リウィウス論』を結ぶ要となると考えられるので、この点については稿を改めて検討したい。

注

(1) マキァヴェッリの『君主論』と『リウィウス論』の底本には、次のテクストを用いた。Niccolò Machiavelli, *Principe*, a cura di Giorgio Inglese (Torino: Giulio Einaudi editore, 1995). 池田廉訳『君主論』[『マキァヴェッリ全集・一』](筑摩書房、一九九八年)。Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di Gennaro Sasso, premessa al testo e note di Giorgio Inglese (Milano: Rizzoli Editore, 1984). 永井三明訳『ディスコルシ』[『マキァヴェッリ全集・二』](筑摩書房、一九九九年)。引用文は、原則として拙訳による。なお、本論中の傍点は、すべて筆者による。

(2) 佐々木毅、『マキアヴェッリの政治思想』(岩波書店、一九七〇年)、七九頁。

(3) 前掲書、九六頁。

(4) 前掲書、九六―九七頁。

(5) 前掲書、九八―一〇七頁。

(6) ポーコックの関心は、共和国という特殊な存在に生きる市民が、それ自体でいかに特殊な現象(ないし「時間」)の理解を試みたのかという問題に向けられている。ポーコックによれば、特殊な存在が特殊な現象を理解するには、まず二つの様式がある。その第一は、慣習や経験という様式であり、すなわち、われわれは継続的な現象についての経験によって、反復的行動のパターンの理解を打ち立てることができる。しかし、先例のない出来事が生じ、伝統や経験(あるいは三段論法や哲学)がその回答を提供できない場合、それをどのように理解すべきであろうか。そうした事態を理解可能にする手段は、キリスト教の黙示録的終末論という第二の様式である。すなわち、特殊な出来事の連続は、神の摂理によって位置づけられており、それは、人間にとっては測り知れないものであるけれども、黙示録の内容が将来の預言を含んでいるため、特殊な出来事は、その視座から間接的にせよ理解可能となる。J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (New Jersey, Princeton University Press, 1975), chs. 1-2. Id., 'Custom and Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation', in *Machiavelli and the Nature of Political Thought* (London: Lowe and Brydone, 1972), pp. 153-174, at 157-159. しかしながら、もし神の摂理への信仰が欠けていれば、特殊な出来事は、人間にとって不可解なものとなるであろう。この状態はし

ばしば，フォルトゥナの勝利，つまり「運命の女神」の支配という古典的用語で表現された。ポーコックによれば，フォルトゥナからの解放を目指す最初の理論的試みは，フィレンツェの「シヴィック・ヒューマニズム」という共和国理論に見出される。その頂点に達した著作の一例が，マキアヴェッリの『リウィウス論』である。Id., 'Civic Huminism and Its Role in Anglo-American Thought', in *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989), pp. 80-103, at pp. 85-86.

(7) Id., 'Custom and Grace', pp. 167-170. Id., *Machiavellian Moment*, pp. 157-167.

(8) Ibid., pp. 167-172. Id., 'Custom and Grace', pp. 170-171.

(9) Ibid., p. 167.

(10) Ibid., p. 174.

(11) Ibid., pp. 167-168. Id., *Machiavellian Moment*, p. 160.

(12) Ibid., pp. 175-178.

(13) Quentin Skinner, *Machiavelli: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 26-28. 塚田富治訳『マキアヴェッリ――自由の哲学者』(未来社，一九九一年)，四七―五〇頁。

(14) Id., *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 1, pp. 131-134. Id., *Machiavelli*, pp. 40-43, 50-43. 邦訳，六九―七四，八四―八八頁。

(15) Ibid., pp. 42-44. 邦訳，七三―七四頁。

(16) Ibid., p. 44. 邦訳，七五―七六頁。

(17) Machiavelli, *Principe*, 1, p. 7. 邦訳，六頁。

(18) Ibid., 2, p. 8. 邦訳，七頁。

(19) Ibid.

(20) Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 158-160.

(21) Machiavelli, *Il Principe*, 3, pp. 10-11. 邦訳，七―八頁。

(22) Ibid., 11, p. 73. 邦訳，三八―三九頁。

(23) 「スルタンの国家は，キリスト教の教皇国[教会国家]と似ており，世襲君主国とも新君主国とも呼ぶことができない。なぜなら，先の君主(principe)の息子が相続者となり，支配者(signori)として留まるのではなく，彼は，権限を持っている人々によってそ

の地位に選出されるからである。この制度は、古くからのものであるため、新君主国と呼ぶことはできない。したがって、新君主に見られる困難は、ここにはまったくない。たとえ君主が新しくても、この支配の制度は古く、彼をあたかも世襲的な支配者であるかのように受け入れるのである。」Ibid., 19, p. 137. 邦訳、六九頁。

(24) 拙論「マキァヴェッリにおける実践的意図の一貫性」、『政治思想研究』第五号（二〇〇五年）。

(25) 「君主の鑑」論の伝統については、例えば、次の文献を参照。Lester Kruger Born, 'The Perfect Prince: A Study in Thirteenth-and Fourteenth-Century Ideals', in *Speculum*, 3 (1928), pp. 470-504. Nicolai Rubinstein, 'Italian Political Thought, 1450-1530', in *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 30-65, at pp. 31-34. 柴田平三郎「君主の鑑（一）―（八）」『獨協法学』第二五号―第三七号（一九八七―一九九三年）。さらに「君主の鑑」論の伝統については、マキァヴェッリとの関連で論じられている諸文献（次の注）も、参照のこと。

(26) Nino Borsellino, *Machiavelli* (Roma-Bari, Laterza, 1989), pp. 93-94. Felix Gilbert, 'The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli', in *History: Choice and Commitment* (Cambridge, Massachusetts and London: The Belnap Press of Harvard University Press, 1977), pp. 91-114. Skinner, *Foundations*, vol. 1, ch. 5. Id., 'Political philosophy', pp. 423-434.

(27) Machiavelli, *Il Principe*, 18, p. 118. 邦訳、六〇頁。

(28) なお、信義に関するこの主張は、他の君主との関係の事例が提示されているため、国内の臣民に対する振る舞いを対象としていないようにも見えるが、次の点からすれば、信義に関する主張が外国君主に限定されていると見る必要はないだろう。第一に、この第一八章でマキァヴェッリは、臣民との関係を論じた他の徳（悪徳）をも同時に扱っている点、第二に、君主の振る舞い論それ自体が「臣民あるいは味方と（co' sudditi o con li amici）」の関係という形で開始されている点（第一五章冒頭）、第三に、新君主国では、臣民が君主に積極的に抵抗し、また彼らが外国君主が結託しやすいのであれば、臣民との信義を遵守するという方策も、困難を伴うという点である。もちろん、マキァヴェッリの強調点は、外国君主との関係に置かれているということも留意すべきではある。

(29) マキァヴェッリは少なくとも『リウィウス論』では、君主国と共和国のいずれであれ、恐怖が国家に蔓延することが危険だと論じている。「共和国と君主のいずれにとっても、絶えざる刑罰と弾圧で臣民の心を猜疑と恐怖で満たすことがいかに危険であるか、ということを理解しなければならない。明らかにこれは、最も危険な方策である。なぜなら、人間は、危害に直面する恐れを感じ始めると、あらゆる手段で危険から身の安全を図り、より大胆になり、非常手段の試みに乗り出すからである。」Machiavelli, *Discorsi*, I, 1, p. 156. 邦訳、一二五頁。

(30) 「君主は、十分な思慮を持ち、自分の支配権が奪われかねないような悪徳の汚名については避ける必要があり、また、支配権を奪

われる心配のない汚名についても、可能であれば、避ける必要がある」。Id., *Il Principe*, 15, p. 104. 邦訳、五二頁。

(31) Ibid., 15, p. 104. 邦訳、五二頁。

(32) Ibid., 15, p. 103. 邦訳、五二頁。

(33) Ibid., 18, p. 118. 邦訳、六〇頁。

(34) Ibid., 4, pp. 98-99. 邦訳、一六頁。

(35) Ibid., 19, p. 120. 邦訳、六一頁。

(36) Ibid.

(37) Ibid., 19, pp. 137-138. 邦訳、六九頁。

(38) マックス・ヴェーバー『職業としての政治』脇圭平訳（岩波文庫、一九八〇年）、八二―一〇六頁。

(39) Marcus Tullius Cicero, *De Officiis* (Cambridge: Harvard University Press, 1913), II, 15, pp. 224-225. 偶数頁ラテン語、奇数頁英訳。泉井久之助訳『義務について』（岩波文庫、一九六二年）、一一八頁。

(40) Francesco Petrarca, 'Ad Magnificum Franciscum de Carraria Padue dominum, quails esse debeat qui rem publicam regit', *Senilium Rerum Bibri*, XIV, in *Epistole di Francesco Petrarca* (Torino: UTET, 1978), pp. 760-837, at pp. 772-773. 偶数頁ラテン語、奇数頁イタリア語訳。

(41) Ibid., pp. 784-785.

(42) Cicero, *De Officiis,* I, 11, pp. 36-37. 邦訳、一二五頁。

(43) Ibid., III, 25, pp. 370-373. 邦訳、一九四―一九五頁。

(44) Giovanni Pontano, *De principe liber*, in *Prosatori Latini del Quattrocento*, pp. 1024-1063, at pp. 1050-1051. 偶数頁ラテン語、奇数頁イタリア語訳。

(45) Iuniano Maio, *De Maiestate*, a cura di Franco Gaeta (Bologna: Commissione per testi di lingua, 1956), 2, at p. 38.

(46) Petrarca, Ibid., pp. 733-737, 814-815.

(47) Machiavelli, *Il Principe*, 15, p. 103. 邦訳、五二頁。

(48) Ibid., 19, pp. 120, 124-125. 邦訳、六一、六三頁。

(49) Ibid., 19, p. 125. 邦訳、六三頁。

(50) Ibid., 20, pp. 138-140. 邦訳、六九―七〇頁。

(51) Ibid., 20, pp. 140-141. 邦訳、七〇—七一頁。
(52) Ibid., 20, p. 141. 邦訳、七一頁。
(53) Ibid., 20, pp. 146-147. 邦訳、七三頁。
(54) 「さらに君主は、有能な(virtuosi)人々を厚遇し、ある技術に卓越した者たちを称揚し、自らが才能の愛護者であることを示さなければならない。さらには、市民が商業や農業や他の人間の営みにおいて、自らの仕事に平穏に従事できるよう勇気づけなければならない。また、彼らが、自らの財産を取り上げられるという心配からそれを増やさないようにしたり、重税の恐怖から商業を控えたりしないよう、取り計らわねばならない。むしろ、これらを行おうとする者や、自らの都市や国家を何らかの方法で繁栄させようと考える者には、褒賞を与えるべきである。」Ibid., 21, pp. 152-153. 邦訳、七六頁。
(55) Ibid., 7, p. 45. 邦訳、二六頁。Ibid., 17, pp. 108-109. 邦訳、五五頁。
(56) Ibid., 7, p. 45. 邦訳、二六頁。
(57) Id., *Discorsi*, II, 13, p. 324. 邦訳、二〇九頁。
(58) Id., *Il Principe*, 8, pp. 60-61. 邦訳、三二—三三頁。
(59) Ibid., 8, p. 61. 邦訳、三三頁。
(60) 「スタート」という用語は、そうした専制的支配をつねに意味するわけではない。なお、「スタート」の支配を「共和国」の統治に概念的に対立させることは、「真に共和国(republica)と呼ばれうるようなスタート(stato)」という『リウィウス論』の表現からわかるように、きわめてミスリーディングである。Machiavelli, *Discorsi*, I, 49, p. 163. 邦訳、一三四頁。
(61) Ibid., 8, p. 57. 邦訳、三一頁。
(62) このことは、例えば、「新君主が名誉を得る適切な機会は、現在のイタリアに訪れてきているのか、また、一人の賢明で力量ある君主に名誉を与え、その人々全体に利益を与えるような制度を導入するのに好ましい状況がそこに存在するのか、と私は考えてみた」という『君主論』最終章の言明からうかがえる。Ibid., 26, p. 168. 邦訳、八四頁。栄光という概念は、「善良さ」という概念と密接に結びついている。Cf. Victor A. Santi, "'Fama' e 'Laude' Distinte da "Gloria" in Machiavelli', in *Forum Italicum*, 12 (1978), pp. 206-215.
(63) Machiavelli, *Discorsi*, III, 34, p. 550. 邦訳、三八四頁。
(64) Id., *Il Principe*, 8, p. 62. 邦訳、三三頁。
(65) Ibid., 9, p. 67. 邦訳、三五—三六頁。

(66) 「その場合彼らは、ますます君主と一体化する。君主を守るために家が焼かれ、財産が破壊された以上、君主が彼らに恩義を感じているはずだと彼らには思われるからである。人間の本性とは、恩義を受けるのと同様に、恩恵を施しても、義務を感ずるものである。それゆえ、これらのことすべてを熟考すれば、包囲にあっても、食料や防備を欠いていなければ、市民の心を掌握しておくことは、賢明な君主にとって難しいことではない」。Ibid., 10, p. 72. 邦訳、三八頁。

(67) Coluccio Salutati, *Tractatus De Tyranno*, in *Il Trattato «De Tyranno» e Lettere Scelte*, a cura di Francesco Ercole (Bologna: Nocola Zanichelli Editore, 1942), pp. 1-38, at pp. 8-9.

(68) J. H. Whitfield, *Discourses on Machiavelli* (Cambridge: W. Heffer & Sons, 1969), passim.

(69) アリストテレス、『政治学』山本光雄訳（岩波文庫、一九六一年）、第五巻第一一章、二七〇―二七三頁。

(70) 前掲書、第五巻第一一章―一二章、二七三―二七九頁。

(71) アリストテレスによれば、僭主の望むことは、金銭のような「私的利益」であるが、王の望むことは、立派なことであり、王はそれによって名誉の獲得を目指すのである。前掲書、第五巻第一〇章、二六一頁。

(72) Machiavelli, *Discorsi*, I, 26, p. 121. 邦訳、八〇頁。