

政治的現実主義

—— ニッコロ・マキアヴェリについての一考察 ——

上 木 隆 夫

はじめに

ニッコロ・マキアヴェリ (Niccolodi Bernardo dei Machiavelli, 1469~1527) ほど、き誉ほうへのさなかに立つ思想家はめずらしい。彼に対する評価は時代とともにめまぐるしく変転する。いわゆるマキアヴェリズムの名において、彼を目的のためには手段を選ばない権謀術数の思想家として非難し、『君主論』を「悪魔の書」として弾劾する人は多い。しかし、彼を偉大な共和主義者として、祖国イタリアの統一を企図した愛国者として、あるいは近代政治学の創始者として称讃する人もまた少くない。このようにマキアヴェリに対する評価が人によって、あるいは時代によって極端な対立を見せているのは、ひとつには彼自身に原因がある。彼の著書をひもとけば、その真意がどこにあるのか判断に苦しむような、全く矛盾した言葉を至るところに見出すのである。しかし、いまひとつの原因は解釈者の側にある。偉大な思想家に往々にして見られる現象であるが、マキアヴェリも複雑な思想家である。彼の思想にはいくつものエレメントがあり、しかもそれらは渾然として調和統一がとれているわけではない。いわば、彼はいくつもの「異った顔を持って」¹⁾ いるわけであり、その一つの顔をとり上げて誇張するならば、彼の真の姿を見失うことになるのである。事実、時代によって、解釈者の政治的・思想的立場によって、全く異ったいくつものマキアヴェリ像が描かれたことは、過去のマキアヴェリ研究史が示すとおりである。したがってマキアヴェリの思想を正しく理解し、彼の姿を適確に描き出すためには、彼が生きたイタリア・ルネッサンス時代の政治的・社会的現実を十分に把握し、その認識の上に立って彼の著書そのものに即して（一切の先入観を捨てて）解釈しなければならない。

以下は、上述の方法で、マキアヴェリの思想の本質を明らかにしようとする小論である。

1

マキアヴェリが政治的に活躍したのは16世紀はじめ、詳しくいえば、フィレンツェでサヴォナローラが火刑に処せられた1498年から、メディチ家がふたたび政権を獲得した1512年までの15年間であり、イタリア・ルネッサンスの文化が絶頂に達した時代である。そもそも、15世紀から16世紀にかけて展開されたルネッサンスは、古典古代の文化の復興をめざす一大文化運動であり、宗教改革と相まって近世という新しい時代をひらいたのである。この時代はローマ教会の権威が精神と社会の両面にわたって隅々にまで支配し、キリスト教的普遍主義があらゆるものを拘束していた中世封

建社会の秩序が崩壊しはじめ、しかも新しい時代の原理はまだ発見されないで、「それを求めてのさまざまな模索があらゆる角度から活潑に試みられていた、大いなる混沌の過渡期ともいふべき時代」²⁾である。中世的秩序が解体した最大の原因は、11・12世紀頃から西欧各地に勃興してきた中世都市の発達と、それを基盤とした商工業・貨幣経済の発展による経済的基礎構造の変化はローマ教会の衰退という現象を生み出し、一方世俗的な王権は新たに勃興してきた市民階級と結びつつ、しだいに中央集権的な近代的国民国家の形成に乗り出しはじめて来るのである。教會的支配機構が分裂・解体していくにともなう、世俗的な社会・文化がしだいに教會的支配のわくをはみ出して、自立性を獲得してくる。こうした変化に対応して、トマス的な「秩序」の理念はしだいにその現実的基盤を失ってたんなる観念となり、現実の人間生活を規制する力を失ってくる。思想史的に言えば、中世社会を支配したスコラ哲学は、唯名論と神秘主義によってしだいにその力を失い、やがて人間は神の思寵によってはじめてその存在意義を認められるのではなく、人間それ自体が自己目的的な存在であるという「人間の尊厳」の観念が生まれてくる。14世紀から15世紀にかけて、ふるい中世的秩序の分裂・解体のなかで、すでに新しい近代的秩序の理念がさまざまな形で模索され、形成されつつあったのである。こうした変化を前提としてルネッサンスの運動が展開されるのである。

それは他のヨーロッパ諸国に先がけて、まずイタリアにその絢爛たる華を咲かせる。イタリア・ルネッサンスの文化の担い手となったのは、新興の市民階級である。地中海を舞台とする東方貿易によって繁栄したイタリア諸都市では、市民階級による都市自治体の形成が進む。かれらは都市周辺の封建的土地貴族をしだいに吸収し、ルネッサンス文化の創出者となる。そしてこれら市民階級の中で、支配権はやがて富豪上層階級の手に戻る。早くも13世紀に、多くの都市自治体の政治形態は、共和制から軍事的独裁制に変わる。当初の共和制的色彩をもっとも長くとどめていたフィレンツェにおいても、政治的支配の実権をにぎったのは大市民（ポーポロ・グラッソ）であり、ついにはメディチ家の独裁政治が実現する。しかもまさにこのメディチ家の治下において新たな経済的繁栄に赴いたフィレンツェが、1400年代のルネッサンス文化の中心地となる。

このようにして都市の支配権をにぎるに至ったポーポロ・グラッソとは、いわゆる産業資本家というようなものではなくて、もっぱら商業と金融業によって富を蓄えた大商業資本家なのであった。かれらはその発展、蓄富の過程において、中世封建制度の束縛を打破して民主政を樹立し、教会の権威に対抗して世俗的文化を築き上げていった、若々しい冒険家的な気概を失って、ひたすら現状維持に汲々とする保守的貴族的な存在に堕してしまっていた。したがってかれらに支配された都市国家は、自己保存のためにイタリアの統一にむしろ反対する。なぜならば、商業資本は封建社会の内部における生産力の発達を基盤として、ある程度までは封建社会の解体を促進するが、完全にそれをきりくずして新しい社会を作ることが好まないからである。かれらは自分たちの取引きの障害になる封建的分裂を排除しようとしながら、同時にその独占的地位を脅かすような統一市場の成立を阻止するために、封建的権力を温存しようとするという矛盾の上に立っていたのである。小国家群に分裂して抗争し、外国の侵略に対抗しえないでいるイタリアの統一を切望するマキアヴェ

りにとって、彼の祖国フィレンツェ（および他の諸都市国家）自体がそれを阻止する条件を内蔵していたということは、悲劇であったといわねばならない。

ルネッサンス文化の特徴をなすものは人間主義であり、合理主義である。「近世文化は人間の発見を以て始まる」とはブルックハルトの名言であるが、近世の発端をなすルネッサンスの文化はまさに人間の発見であった。すなわち、中世的普遍主義における宗教的拘束や封建的拘束から解放された人間の自由と独立の要求こそ、ルネッサンス文化の根本的理念であった。ここに、神に代っていまや最高の存在になった人間がこの世界の中心的な地位を占め、自らの力によって新たに自然と世界の征服を企てる。それがヒューマンイズムの理念であった。中世が神の永遠の意志を中心としたのに対して、いまや人間が自意識と自己自身の力に出発し、「現実の世間生活のただなかに活動の場所」³⁾を見出す。しかし、ふるい秩序は解体し、あらゆる拘束から解放されはしたものの、新しい社会秩序のはっきりした形態や法則はまだ確立されていないので、それは混沌と偶然としかおもわれなかった。そこで一方では、「この混沌と偶然の激流をおよぎる、力づよいしかし不安定な個人の能力がたたえられ」⁴⁾他方では、「人間の本質が探索される」⁵⁾ことになる。

まず第一に、古代の探究である。ルネッサンス・ヒューマニストは、かれをふくめた多くの人間が、これまでの生活の規準の中では生きていけなくなかったことを感じたけれども、人間そのものは何かということは分らない。そこで、「人間そのもの」の探究は、まず人間の歴史的な原型である古代文化の探究から出発する。それは数々の成果をあげたけれども、もともとかれらの古代研究は現実批判のための手段であり、かれらは嫌悪すべき現実を批判し排除しようとする意識が過剰のあまり、古代——特に古代ローマを理想化してしまった。これはマキアヴェリにも見られるところであるが、やがてそれは手段から目的へと転倒し、ヒューマニストは現実の市民生活から遊離してしまふ。ルネッサンス文化の貴族化的傾向として指摘される点である。第二には自然の探究である。これは主として芸術と自然科学の領域で行われる。ルネッサンス芸術はふるい生活の規範に規制され歪曲された肉体でなく、人間の肉体とその生存の基礎としての自然を対象とする。しかし、それはたんなる美的観賞の対象であるにとどまって、それ以上の発展を見なかった。そこには古代崇拜の場合と同じように貴族趣味が濃厚で、日常生活における庶民の姿はない。また人間の肉体をふくむ自然の科学的分析についても、同じようなことを指摘することができる。レオナルド・ダ・ヴィンチ、ガリレオ・ガリレイ等のすぐれた天才が大きな業績をあげたものの、同時に近代的な科学といえない要素も多分に見られる。

以上述べたように、イタリア・ルネッサンスの段階では、封建社会の固定的な秩序は消失したけれども、新しい社会はまだ成立しなかったから、自然も社会も因果法則をもつものとして理解されるに至らず、せいぜい自然と社会の混沌のはるか遠くに宇宙の窮極的秩序が予想され、宇宙のすべての現象のおくに神意のあらわれを見る汎神論的見解が生まれ、目に見える直接的な秩序の消滅と、それにもかかわらず宇宙の窮極のプラトンの調和の存在を見るにすぎない。自然や社会がこうした形でとらえられるのに対応して、人間も社会法則の担い手としてでなく、「自由なそれゆえ孤立したもの」としてとらえられる。だから個性人は孤立人となり、大衆から遊離する。生産する大衆の

なかに個性をみいだすことはルネッサンス人には不可能に近い。むしろ大衆の犠牲においてのみ商業貴族の自由が成立しえた」⁴⁾のである。したがって、一方においては且てない巨大な権力や富を作り出し、偉大な美を生み出すと同時に、他方では無力な大衆が相互の信頼感を失って、無秩序のなかであえぐという悲惨な現実生活がはじまっている。ルネッサンスが解放したのは、社会全体のごく一部分にすぎなかったのである。

2

このようなルネッサンス的現実——ルネッサンス的混沌に対して、この時代の政治思想は二つの発想をもった。すなわち、マキアヴェリによって代表される政治的現実主義と、トマス・モーア、トマス・カンパネラおよびフランシス・ベーコンのユートピア思想である。前者はかつてトマス・アクィナスをはじめ中世の神学者たちが考えたような、世界が神の摂理によって統治され、現世の秩序そのものの中に神の意志のあらわれである理性というものが内在している、そういうなまやさしいものではないという現実注目し、このような現実を徹底に究明する。後者は混乱した現実には絶望し、ルネッサンスが生み出した新しい人間の理念から現実を批判して、この理念にふさわしいような理想的な政治社会を空想の中で獲得しようとする。

マキアヴェリ思想をとらえるためには、まず「^{フオルトゥナ}運^{ヴィルトウ}命と力」の問題から出発しなければならない。彼はトマスの述べたような永遠不動の秩序を信じない。彼にとって、「地上には、なにも確固としたものはない」⁶⁾のであった。この世のことはすべて^{フオルトゥナ}運命の女神のいたずらであって、あすの日は知るよしもない。人間をとりまくこの世界は、トマスのいう神の摂理の支配からはおよそ遠い。また、フィレンツェのプラトン主義者たちは、自然と社会の混沌のはるかとおくに窮極の秩序を予想し、この宇宙は神の意志のあらわれである完全な調和をもった生きた無限の存在だ、という汎神論的構想をもったが、マキアヴェリにとって、宇宙の窮極的な調和というようなものは考えられない。この点、彼の立場はむしろポンポナツィによって代表されるパドヴァの自然主義に近い。彼はこの女神のきまぐれな性格、うつり気な気性を述べ、彼女が必ずしも悪をこらしめて、善を助けるとは限らないことを強調する。この世のいのちあるものはすべて彼女のめぐみを受けて栄え、彼女のにくしみを受けて滅びるのである。

マキアヴェリは、しかし、絶望的な運命論者ではない。人間はこの運命の気まぐれに左右されてしまうものではなく、積極的に運命に対決して、自己の途を切りひらいていくだけの力をもっていることを、彼は確信する。『君主論』にいう、「もともとこの世のことは、運命と神の支配にまかされているのであって、たとえ人間がいかに思慮を働かせても、この世の進路を修正することはできない。いな、対策すら立つものではない。とこんなことを、昔からいまにいたるまで、多くの人が考えてきたことを、私もけっして知らないわけではない。」⁷⁾しかし、「だが、われわれ人間の自由な意欲は、どうしても失われてはならないものであって、かりに運命が人間の活動の半分を思いのままに裁定することができるにしても、すくなくともあとの半分か、または半分近くは、運命もわ

れわれの支配にまかせているとみるのが真実であろうと私は考える」⁸⁾のである。

もとよりマキアヴェリは、運命は気ままに変化するものであるし、その支配はきわめて強固で容易にさからえぬことを知ってはいた。しかし、人間は運命に順応することが不可能なのではない。まず、われわれはいつも幸運に恵まれたければ、時代とともに自分を変えなければならないのである。「幸運にいろどられている人には時代の性格を敏感に感じとり、いつも自然が命ずるままに事を運んでいくもの」⁹⁾である。すなわち、時の変化に対応して行き方を変えていかなければならないのである。こうして運命を洞察したならば、次に運命に対抗する「力」^{ヴィルトウ}をもたねばならない。「運命は、まだ抵抗力がついていないところで、大いに力を発揮するものであり、また提防や堰ができおらず、阻止されないとみるところに猛威の鋒先を向けてくるもの」¹⁰⁾であり、したがって、「私は、用意周到であるよりはむしろ果敢に進むほうがよいと考えている。なぜなら、彼女を征服しようとするれば、うちのめしたり、突きとばしたりすることが必要になる」¹¹⁾わけである。そして彼はその力を単なる暴力としてではなく、対象の合理的認識に基づいて、合理化し、組織されたものとしてとらえる。このように、運命を洞察し、組織化された力で以て運命を打開していこうという点に、われわれは商業資本に支えられたルネッサンス特有の合理主義のあらわれを見ることができるわけである。

3

ところでマキアヴェリの考えている運命は、もちろん政治的世界の運命である。そして政治を行なう者は人間そのものである。これはルネッサンスの貴重な発見であり、マキアヴェリの偉大な功績である。トマスによって代表される中世哲学はこの世を神の摂理が貫徹すると考える。中世的倫理においては、人間はそれじしんとしては汚れているけれども、神のめぐみはすべてをおおい、この世のすべてのものは究極においては神の秩序のもとにあった。たとえ身分に差別があっても、すべての人間が共同体の中でそれぞれ自己の本分をつくし、それによって全体につながり、神につながっているわけである。ここでは秩序というものはあらかじめ与えられていて、人間はその身分を問わず、この秩序のなかで自分の生まれにしたがって自己の本分をつくしていけば、そのことによってこの世のつとめは果され、あの世では神のめぐみを受ける、という観念が人間の社会生活を構成している。中世の政治理論は、基本的にはこういう秩序観の上に構成される。すなわち中世においては、政治とは、神によって与えられた秩序を如何にして維持して、人民をよき生活に導いて神のめぐみに与からしめるか、ということであって、本来人間がなにかを作り出すという意味では必要がない。しかしこのような秩序が崩れ、人間はあらゆる封建的拘束や、宗教的拘束から解放される。いまやそれ自体自己目的としての人間が、その能力を無限に伸ばそうとする。人間が本来社会秩序の中に生まれ、この社会秩序を自然の本能にしたがって尊重していくものだ、という考え方は徹底的に打ちやぶられる。すなわち、人間は与えられた秩序にはめこまれて、この秩序にしたがっていることが理性的だというものではなくなった。秩序はもはや神によって定められたものでな

く、人間自体が作り出すものであり、それが政治となったのである。

それではマキアヴェリにとって人間とは何か——彼は人間の本質として野心と貧欲とをあげる。『君主論』にいう、「……人間については一般に次のことがいえるからである。そもそも人間は、恩知らずで、むら気で、偽善者で、厚かましく、身の危険は避けようとし、物欲には目のないものである」¹²⁾ と。また『ローマ史論』にいう、「この野心というものは人の心のなかを強く支配しているので、人が望みのままにどんな高い地位にのぼったところで、捨てざることはできないものである。こういうことになるのも、自然が人間をつくったときに、人間がなにごとをも望むことができるようにしておきながら、しかもなに一つ望みどおりに実現できないように仕組んでおいたからである。このように欲望のほうか、現実の実現能力をいつもはるかにうまわまっているので、人間は自分のもっているものに不満をもちつづけ、なにごとにも満足を感じない結果をもたらすこととなる」¹³⁾ と。すなわち、人間の行動を動かすものは彼自身の個別的な利害関係であり、人間は本来利己的な動物なのである。利己的な本能にしたがって行動する人々の間に、なんらかの秩序を作ろうとするのが政治となったのであるから、それはいやでもおうでも権力支配という形をとらざるをえないわけである。ここに政治というものの意味が完全に転換してしまった。彼は政治というものを国家の問題としてとらえ、権力支配とその技術としてとらえる。それは世俗的な王権が長い間の教権の支配を脱して、しだいに中央集権的な近代的国民国家を形成しつつあった時代の現実に対応する。ここに、現実主義者マキアヴェリの面目はあざやかである。

その際、彼は一人の強力な君主が如何にして国を支配すべきかを考える。彼は君主の行動の基本原則を次のように述べる。「人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということとは、はなはだかけ離れている。だから、人間いかに生きるべきかということのために、現に生きている実態を見落してしまうような者は、自分を保持するどころか、あっという間に破滅を思い知らされるのが落ちである。ゆえに、自分の身を保持しようとする君主は、よくない人間となりうることを習う必要がある、またこの態度を、時に応じて行使したり、行使しなかったりする」¹⁴⁾ 必要がある、したがって「君主は野獣の性質を適当に学ぶ必要があるのであるが、そのばあい、野獣のなかでは狐とライオンを習うよう」¹⁵⁾ にすべきである。そして「信義などまるで意に介さず、奸策を用いて人々の頭脳を混乱させた君主が、かえって大事業（戦争）をなしとげ」¹⁶⁾ ているから、「名君は、信義を守ることがかえって自分に不利をまねくばあい、あるいは、すでに約束したときの動機が失われてしまったようなばあいでは、信義を守ることがしないであろうし、また守るべきではない」¹⁷⁾ という。この外、『君主論』の随所に君主のもつべき心構えや、とるべき態度が述べられている。例えば、「君主が鷹揚という美德をふるい、世間の評判を得ようとする、自分に不利をまねかざるをえない。したがって、賢明な君主は、けちだという評判など気にかけてはならないのである。」¹⁸⁾ また、「あらゆる君主にとって、残酷よりは憐みぶかいと評されることが望ましいことにちがいない。だが、こうした恩情も、やはりへたに用ることのないように心がけねばならない。……君主は、たとえ愛されなくても、人から恨みを受けないようにして、恐れられる存在にならなければならない。」¹⁹⁾

このような君主像が、マキアヴェリが権謀術数の思想家として非難され、『君主論』が「悪魔の書」として弾劾される根拠になっていることは周知のとおりである。しかし、ルネッサンス・イタリアの政治的・社会的現実をふまえ、マキアヴェリそのものに即してその思想を解明しようとするならば、もう一步ふみこんで考えてみなければならない二つの重要な問題点をもっているわけである。その第一は『君主論』と『ローマ史論』の関係であり、第二は政治と倫理の問題である。

4

『ローマ史論』は、『ティトウス・リヴィウスの初篇十章にもとづく論考』という原題が示すように、ローマの歴史家ティトウス・リヴィウスの『ローマ史』の最初の10巻においてあげられた、ローマ共和政時代の出来事を例にして、自分の政治経綸を述べたものである。この書の中心をなすテーマは、国家を維持し、発展させるためにもっとも有効な安定度の高い永続性をもった政体は何かということである。彼はまず政体を伝統的な分け方によって、君主政・貴族政・民主政の三つに分類し、それぞれの墮落した形態として、専制政・寡頭政・衆愚政をあげる。君主政は、はじめにもっとも賢明な人間が選ばれて君主となっている間はよいが、その地位が世襲されるから、やがて専制政に変わる危険がある。貴族政や民主政も同様に墮落していく。だから、君主政・貴族政・民主政という三つのよき政体のもつ性格をあわせ具えた政体こそ、もっとも安定し理想的な政体だと考える。そしてこのような混合政体を共和政と呼び、歴史上、古代のスパルタ・共和政時代のローマ・マキアヴェリ時代のフランス王政がそれに当ると考える。特に、古代ローマの共和政を情熱をこめて讃美している。しかし、その論旨は一貫していない。『君主論』と同じように、強力な英雄的君主の出現を期待していると思われる見解も見られるわけである。まして『君主論』における、強力な独裁君主による政治的統一というテーマとは明らかに矛盾することはいうまでもない。このことについては、彼の無節操を責めるよりも、当時のイタリアの政治的・社会的現実と、彼の政治的経験とを考慮する必要がある。

当時のイタリアは、他のヨーロッパ諸国、イギリス・フランス・スペインなどのように、絶対君主のもとにおける統一国家ではなかった。教皇領およびミラノ公国、ナポリ王国等の諸君主国家群、フィレンツェ・ヴェネツィア・シエーナ等の諸都市国家群に分裂しそれぞれの内部では権力の争奪がくり返され、且つそれぞれの間では勢力の均衡維持のための折衝と戦いとがつづけられていて、ダンテ以来の悲願であるイタリアの政治的統一はおよそ望むべくもなかった。この混乱したイタリアに対して、強大な王権のもとに近代的な国家へ向かって着々とその歩を進めていた列強諸国の目がそそがれる。1494年、フランスのシャルル8世はフィレンツェ・ミラノ・ナポリに侵攻する。列強諸国の最初のイタリア侵略であり、この後、イタリアはたびたび外国の侵略を受ける。そして急速に没落していくのである。イタリアの繁栄に終止符を打った最大の理由はもとよりフランス軍の侵入であったが、それに対抗できなかった原因は、諸小国家間のあまりにも小心な勢力均衡策と傭兵制度であった。この事実の認識が、彼の思想形成の重要な契機の一つとなるわけである。

ひるがえって彼の祖国フィレンツェはメディチ家の独裁政のもとに繁栄を誇っていたが、大ロレンツォの死後2年、上述したシャルル8世のイタリア遠征を機としてメディチ政権は崩壊し、サヴォナローラの指導下に共和制にうつる。そのサヴォナローラは4年後の1498年に殉教し、ソデリーニを首班とする共和政権がなおつづく。マキアヴェリはサヴォナローラが殉教した5日後に、フィレンツェ政庁の書記官として採用され、政治生活のスタートをきった。そして1512年、ドイツ軍とスペイン軍の力を借りてメディチ家が復帰するとともに退けられ、その後の15年間を著述に送るわけである。彼が死んだのは1527年6月であるが、その直前に、フィレンツェはドイツ皇帝カール5世の侵入とともに共和主義者の政府となり、その3年後に、またまたメディチ家が返りぞく。しかしその後はフィレンツェのみでなく、イタリア全体がスペインの勢力下に入ってしまうのである。

15年間の政治生活中、マキアヴェリはあるときは軍政にたずさわり、あるときは外交官として諸国に使いして、政治の実態をつぶさに観察し、同時にカテリーナ・スフォルツァ、チェーザレ・ボルジア、ジョルジュ・ダンボアーズ、ユリウス2世等当代の人物に接して、政治の機微を学んだ。特に彼をとらえたのは、チェーザレ・ボルジアとユリウス2世であった。1502年6月、マキアヴェリはチェーザレと交渉するためにウルビーノに赴いて以来、しばしば彼に接し、彼の人となりと政略とを身近かに観察した。そして、そこに自分の力を以てしては到底太刀打ちのできそうもない途方もない人間の姿を見出し、彼のすばらしい^{ヴィルトウ}力に魅せられた。『君主論』にいう、「ボルジアのばあいは、思慮あり力量ある男としてやるべきこと、すなわち第三者の武力と運に恵まれて譲られた国において、しっかり自分の根をおろすためにやらなければならないことはみな行ない、すべての努力をつくしたのであった。」²⁰⁾ またいう、「私は新君主に対しては、この人の行動の実例以上にすぐれた指針は与えられないのではないかと信ずる」²¹⁾ と。彼はチェーザレの政治的能力に驚歎し、そこに混乱したイタリアを統一すべき強力な英雄の典型を見出した。またユリウス2世については、その果断さをたたえ、「ユリウスは果敢な行動によって、これまでの教皇がどんな人道主義的な聡明を示してもおよびもつかなかったことをなしとげたのである」²²⁾ といっている。

『ローマ史論』は1513年頃に着手され、1517年に完成した。『君主論』は1513年7月から12月にかけて完成されたが、前者を執筆の途中で、急に構想を変えて書き上げられたといわれている。何故かくも唐突に『君主論』が書かれたか。マキアヴェリは元来共和主義者である。もし彼が心をこめて讃美した共和政ローマの時代に生きていたならば、恐らく徹底した共和主義者として終始しただろうと思われる。彼はローマ共和政の条件分析を行ない、そのもっとも重要な要件の一つとして人民が自由人であることをあげた。しかし、ルネッサンス期のイタリアでは、もはや人民は自由人ではありえず、野心と欲望におどらされた奴隸的存在になりさがってしまった。そして祖国イタリアは政治的墮落の極にある。ヨーロッパの諸列強の侵略をうけて無政府状態に近い、この悲惨な政治情勢を打開して、イタリアに統一をもたらすにはどうすればよいか。当時のイタリアの現実に対する彼の観察と、彼の政治的経験は、もはや共和政を以てしては事態を拾収しえないことを、そして新しい強力な英雄的君主の出現によらねばイタリアの統一が実現されえないことを確信させた。『君主論』が自身の仕官を求める手段として作られた曲論であるとの説があるが、事態の核心をついた

ものとはいえない。もともとマキアヴェリは現実に即して立論する思想家である。そして現実に即するからこそ、共和政をもつともよき政体と考えながら、しかも君主独裁論を主張せざるをえなかったのである。『君主論』はいわば、「人間性の墮落を目前にする共和主義者の絶望から生まれた君主論」²³⁾であった。

5

しかし、マキアヴェリが予言者的情熱をこめて期待した君主は、必要のためには如何なる悪をも敢て辞さない独裁者であった。そしてこの点にこそ、マキアヴェリズムの名において彼が酷評される由来があるのであった。だが、いわゆるマキアヴェリズムは、マキアヴェリの思想そのものとはるかに隔っている。そのことを、マキアヴェリにおける政治と倫理の問題として考えてみたい。

マキアヴェリは、君主たるものは政治的安定をはかるためには如何なる非道や残酷をも敢て辞すべきでない、と説いているが、非道や残酷をそのまま善として承認しているわけではない。非道や残酷はもちろん悪であって、できるだけ避けるべきなのだ。『君主論』にいう、「同郷の市民たちを虐殺したり、味方を裏切ったり、信義も慈悲心も宗教心もないことを力量と呼ぶことはできない。こういう手段で支配権を手に入れることはできない」²⁴⁾と。これは一私人の立場から、しかもきわめて卑賤の身の上から王となった、シチリアのアガトクレスについて述べた言葉であるが、この章でマキアヴェリはアガトクレスの危地にとびこみ、危地を脱するときの偉大さについて、他の優秀な武将と比べて遜色のないものだとほめたたえているのである。だがそれにもかかわらず、「彼の枚挙にいとまのない非道な行為や、あの言語道断の残酷性と非人道性は、そうしたすぐれた名士の列にはいることを許すものではない」²⁵⁾という。そして彼はそういう非道や残酷の善用を説く。「アガトクレスをはじめその他の人たちが裏切りや残酷のかぎりをつくしたのに、それぞれの国で長らく安隠に暮らし、よく外敵を防ぎ、市民からも一度も謀反を起されなかったのはどういうわけであろうか。通常多くの支配者は、その残酷さのため、むずかしい戦時はいうにおよばず平和な時代ですから、国を保持しえないでいるのに、かれらはどうわけで成功したのでであろう」²⁶⁾と設問し、「この差異の原因は、残酷さがへたに使われたか、それともりっぱに使われたかというちがいが生じたものと私は考えている。ところで、残酷さがりっぱに——もし悪についてりっぱにという言い方を許していただければ——使われたというのは、自分の立場を守る必要上一度はそれを行しても、そののち、それに固執せず、できるかぎり臣下の役に立つ方法に転換したばあいをいう」²⁷⁾と述べている。さらに『ローマ史論』でも、「ひたすらに祖国の存否を賭して事を決するばあい、それが正当であると、道にはずれていようと、思いやりにあふれていようと、冷酷無残であろうと、また称讃に値しようと、破廉恥なことであろうといっさいそんなことを考慮にいれる必要はない。そんなことよりも、あらゆる思惑を捨てさせて、祖国の運命を救い、その自由を維持しうる手だてを徹底して追求しなければならない」²⁸⁾といている。すなわちマキアヴェリは、非道や残酷は悪であるには違いないが、しかも祖国の安全をはかりその自由を維持するためには、この悪

を用いることもやむをえないと説いているにすぎないのである。

マキアヴェリのこのような考え方は、ルネッサンスの現実を直視した結果である。ふるい秩序が解体して、あらゆる拘束から解放されはしたものの、まだ新しいモラルは見出されず、運命の女神の気まぐれにもてあそばれ流転してやまない混沌たる現実を直視し、その意味を根本的に変えてしまった政治の現実を直視した結果である。マキアヴェリはキリスリ教的二元論的倫理から訣別し、混沌たる社会になんらかの秩序らしいものを作り出し、よき人間生活を生み出す条件として、国家それ自体の存在理由を認めてそれに倫理的価値を与え、このような価値と意義をもつ国家の生存および拡大という至上目的の上に立つて、この目的を達成するためにどんな手段がとられるべきか、またどんな手段が目的適合性をもつか、ということ客観的に追求しようとする政治的合理主義を打ち立てた。そしてそれは、個人を完全な従属的構成分子とする生きた機構としての国家の理念確立への途をひらくことになる。

しかし同時に、われわれはマキアヴェリの限界を認めなければならない。政治はふるい倫理から独立したものの、まだ新しい倫理を生み出さなかった。なるほどマキアヴェリは政治を確立し、国家固有の価値原理を発見したわけであるが、その際政治的支配者の観点からしかとらえることができなかった。したがって、国家の保全は君主の地位保全と結びつけて考えられ、よき人間生活を生み出すという国家の目的、つまり公共の利益は「民衆によって民衆のために」実現されるのではなかった。すなわち偉大な英雄的君主の異常な力で、偶然に支配された混沌たる現実になんらかの秩序らしいものを作り出すことを期待したにとどまって、新しい社会がそれ自体の秩序と法則をもち、しかもそれは民衆（主権者をふくめた平等な個人——支配するものも支配されるものもふくめた主体）によって作り出されるということを認識しえなかった。したがって政治をたんなる技術としてしかとらえられず、政治のもつ倫理的・理想的価値原理は看過され、政治が宗教や道徳に優越してそれらを手段として用いることになるわけであった。マキアヴェリにおいて、政治と倫理が対立しているといわれる所以である。しかし正確に言えば、対立しているのは「ふるい社会の行為規準とあたらしいがしかしまだ社会的に確立されていない行為規準」²⁹⁾であって、マキアヴェリはそれを社会的視野でとらえることができなかったところに彼の歴史的限界があった。そしてそれはより根本的には、商業資本主義的なルネッサンス・イタリアの歴史的限界であった。

マキアヴェリが極めて不十分にしかもさまざまな問題点をはらんでではあるが、明らかにした、人間が組織し構成するものとしての「秩序」——政治社会のメカニズムの論理は、新しい近代社会が進みその組織とモラルが形成されていくとともに、ホッブス・ロッキン・ルソー等の思想家によって哲学的基礎を与えられ、その内実を変容させながら、近代政治理論として結実していき、逆にそれが現実の政治的実践に反映していった。その過程において、マキアヴェリが政治論がもっているくらい面——「獣の道」がしばしば露呈され、そのたびにマキアヴェリが糺弾された。その中には、プロイセンのフリードリヒやロシアのエカテリーナ2世の如く、自らはマキアヴェリ的な独裁政策をとりながら、しかもマキアヴェリを批判したものもいた。しかし、それはマキアヴェリがあまりにも鋭く現実をとらえたからであるが、そもそも権力（政治は権力をともなう）にひそむ

Dämonisch なくらい深淵は、いわば「政治につきまとう原罪」³⁰⁾ともいうべきであって、それを克服することは人類永遠の課題ではないだろうか。

註

- 1) 会田雄次：マキアヴェリ（世界の名著16），昭和41年，7頁
- 2) 中村雄二郎外三氏：思想史，昭和36年，94頁
- 3) 南原繁：政治理論史，昭和37年，138頁
- 4) 高島善哉外二氏：社会思想史概論，昭和37年，16頁
- 5) 前掲書，17頁
- 6) N, Machiavelli : L'asino d'oro (水田洋訳)
- 7) N, Machiavelli : Il principe, c. 25 (池田廉訳，会田雄次篇，マキアヴェリ（世界の名著16）所載以下おなじ）
- 8) N, Machiavelli : op. cit., c. 25
- 9) N, Machiavelli : Discorsi, lib. 3, c. 9 (永井三明訳，会田雄次篇マキアヴェリ（世界の名著16）所載以下おなじ）
- 10) N, Machiavelli : Il principe, c. 25
- 11) N, Machiavelli : op. cit., c. 25
- 12) N, Machiavelli : op. cit., c. 17
- 13) N, Machiavelli : Discorsi, lib. 1, c. 37
- 14) N, Machiavelli : Il principe, c. 15
- 15) N, Machiavelli : op. cit., c. 18
- 16) N, Machiavelli : op. cit., c. 18
- 17) N, Machiavelli : op. cit., c. 18
- 18) N, Machiavelli : op. cit., c. 16
- 19) N, Machiavelli : op. cit., c. 17
- 20) N, Machiavelli : op. cit., c. 7
- 21) N, Machiavelli : op. cit., c. 7
- 22) N, Machiavelli : op. cit., c. 25
- 23) 野田又夫：ルネッサンスの思想家（岩波新書），昭和37年，101頁
- 24) N, Machiavelli : Il principe, c. 8
- 25) N, Machiavelli : op. cit., c. 8
- 26) N, Machiavelli : op. cit., c. 8
- 27) N, Machiavelli : op. cit., c. 8
- 28) N, Machiavelli : Discorsi, lib. 3, c. 41
- 29) 高島善哉外二氏：社会思想史概論，23頁
- 30) 野田又夫：ルネッサンスの思想家，102頁

（著者 一般教養 昭和46年1月9日受理）