

転換期における人間性論について (I)

—とくにルネサンス・ヒューマニズムとマキャヴェリー—

吉 武 夏 男

西洋近代史における3つの高峰として、ルネサンス (the Renaissance)、啓蒙主義運動 (the Enlightenment)、フランス革命 (the French Revolution) などがあげられるが、その最初の出発点としてのルネサンスは先ず、文芸復興又は学芸復興という形で古典古代の文化遺産を最も豊かに継承していたイタリアから出発したことについては、すでに一般によく知られている。しかしこのルネサンスが何時ごろからはじまったか、また何時ごろはつきりと終わったか、ルネサンスは中世との間に断絶があったか、それとも連続があったか、古代の復活はルネサンスとどう関連していたかなどの歴史学上の問題をめぐって、いわゆる「ルネサンス概念論争」がブルクハルト (J. Burckhardt, 1818~97) の傑作『イタリアにおけるルネサンスの文化』(Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860) の公刊以来、百余年の間論議し続けられてき、しかも今日も終わっていない。

ここで改めて、この論争の経過を追究することは興味ある問題であるが、本稿の論旨の上からも、また紙数の制限上からここでは、ブルクハルトのルネサンス観を主としてその瞥見にとどめることとし、時間的、場所的には14世紀から16世紀にかけてのイタリア・ルネサンスに限定し、とくに中世から近代への過渡的転換期におけるルネサンス・ヒューマニズムと転換的人間 (Übergangsmensch) としてのマキャヴェリ (Machiavelli, Niccolò di Bernardo dei, 1469 [Florenz] ~ 1527 [Florenz]) とにおける人間および

人間性の模索について若干考究したい。

もとより、ルネサンスは極めて複雑多様な現象で、それを単一の要素又は傾向において単純化して統一的に言い表わすことはむずかしい。しかし強いてそれをダンテ（A. Dante, 1265～1321）からマキャヴェリ（Machiavelli, 1469～1527）への1線をもって考察すると、その初期のダンテでは中世的宗教性と近代的人間性との交錯が認められ、その後時代の進展とともに、中期のペトラルカ（Petrarca, Francesco, 1304～74）からボッカッチオ（Boccaccio, Giovanni, 1313～75）に至って人間の傾向が著しくなり、15世紀から16世紀にかけてその頂点に達し、末期では現実主義の傾向が強まっていった。この末期を代表していたのがマキャヴェリで、彼はイタリア・フィレンツェ芸術のきびしい写実精神（Verismus）と一脈相通ずる冷酷非情なまでに厳粛な現実主義（Realismus）に徹底していたが、なおかつ古典的理想主義（Klassische Idealismus）を保持するという一見矛盾した複雑な精神構造を展示していた、とみられる。

1

もともと、ルネサンス（the Renaissance）という言葉の由来するところ、またその本来的な意味について探索して行くと、この言葉を最初「再生」（Renasce）というラテン語からイタリア語の「再生」（Rinascita）に導き出したのは、イタリア・ルネサンス末期の美術史家 G. ヴァザーリ（Vasari, Giorgio, 1511～1574）で、彼はこの言葉を「美術の再生」という意味のもとに美術史概念として使用していた。すなわち、彼はルネサンスを一定の時代を画する歴史的事象として、とくに古代ギリシア・ローマの「美術再生」という意味に理解していた。そして彼は13世紀イタリアのチマブーエ（Cimabue, Giovanni, 1240～1302）とジョットー（Giotto di Bondone, 1266～1337）とに「古典美術の再生」がはじまり、ミケランジェロ（Michelangelo, Buonarroti, 1475～1564）の時代に至って完成された、というのであった。したがって、

ルネサンスという言葉の源泉はイタリア語の「再生」(Rinascita)に基づき、ヴァザーリがルネサンス像の原型を創出した、という。しかしその後、彼がルネサンスを理解していたような狭い視野に立つ美術史概念を、文化のあらゆる領域にまたがる広範な文化概念にまで拡張し、さらにルネサンスを歴史概念として総合的に把握したのが、ほかならぬブルクハルトであったのである。ブルクハルトはフランスの歴史家 J. ミシュレ (Michelet, Jules, 1798～1874) の大著『フランス史』(Histoire de France, 17vols, 1833～67) における歴史学上の概念やルネサンスの標語としての「世界の発見, 人間の発見」(La découverte du monde, La découverte de L'homme) というテーゼを継承発展させた。すなわち、ミシュレは『フランス史』の第7巻『16世紀フランス史＝ルネサンス』(Histoire de France au seizième siècle. Renaissance) において、ルネサンスという言葉に「古代学芸の復活」(La renovation des études de L'antiquité) という意味で理解していたが、その序論の第1章において、「世界の発見, 人間の発見」をルネサンス概念の核心とし、その時人間は自己自身を発見した、というのであった。ブルクハルトはこのミシュレの言葉と基本概念とを継承し、ルネサンスという言葉に、単に「古代学芸の復活」ととどめず、芸術, 政治, 社会, 文化などの領域に亘っての国民生活全般の一大革新運動を意味するものと解した。とくにブルクハルトのルネサンス観は、「世界と人間の発見」(Die Entdeckung der Welt und des Menschen) という標語のもとに、近代世界の成立, 近代的人間の自己発見こそ人間本来の諸々の力とその可能性とを確信し、中世的な封建主義と普遍主義とを打破り、それから自己を解放せしめたという意味をもっていた。そして彼は個人主義 (Individualismus) と現実主義 (Realismus) とにルネサンスの本質をとらえ、ここにはじめて、彼は近代個人主義および近代文化の原型の成立をみたのであった。このようにして、ブルクハルトは大体、中世人の冥蒙・野蛮と非個人性とを軽視するとともに、ルネサンスは非個人的な中世の世界から離脱したところにはじまる、となした。すなわち、ブルクハルトが「中世においては、人間は自己を、種族, 国民, 党派, 団体, 家族

として、あるいはそのほか何らかの一般的な範疇としてのみ意識していた。イタリアではじめて、このヴェールが消え去った云々¹⁾というように、彼は近代ヨーロッパの長子としてのイタリアに於いてはじめて、人間は自己の自律的個性に覚醒し、自己の種族若しくは国家から独立した個人として自己固有の価値をもつ存在として自覚した。そしてそれと同時に、個性的な精神存在としての人間自らの自覚は、人間を取巻く世界との関係において自己をみ、また現世の世俗的な事柄を客観的に考え、自ら処理することのできる自己の能力を認識しはじめた、と考察した。その場合、この世俗的関心と並んで、精神的個人（Geistiges Individuum）としての人間的自覚が高まり、こうした自覚は現世随喜の精神（Diesseitsfrohe Geist）に並んで、これまで支配した中世的精神とは別個に、イタリア・ルネサンスにおいてはじめて成立したところの、1つの新しい精神生活の原理となった、とした。しかし、この新しい精神原理とは、これまでの一切の束縛が完全に断ち切られて、13世紀末以来のイタリアにおこった個人主義（Individualismus）を基調とするものであった。このことについて、ブルクハルトは「この時代は先ず第1に、個人主義を強力に発展させる。ついでそれは個人主義を、あらゆる段階における個性的なものの極めて熱烈な、極めて多面的な認識に導く。人格の発展は自己および他人における人格の認識に結びついている云々²⁾」というように、ルネサンス時代は、これまでの中世封建社会における身分制度、それによる出生という自発的事実に対して、人間の個性的能力を重視し、その自由な発揮に努め、とくにその人格の最高の段階における人間の理想として、「独特な人間」（l'uomo singolare）、「無二の人間」（l'uomo unico）、「普遍の人間」（l'uomo universale）の形成・完成を目指し、すぐれた数々の文化的業績を残した。このように、ルネサンスを中世的な封建主義と普遍主義とに対する個人主義の勝利として確信していたブルクハルトは、人間個性の自律的発展こそが、真の文化に通ずる唯一の

1) J. Burckhardt; Die Kultur der Renaissance in Italien, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, II, 1, S. 123.

2) J. Burckhardt; a. a. O., IV, 4, S. 284.

ものである、という思想を長く持ちつづけていった。

なおさらに、ブルクハルトはルネサンスと古典古代との関連について、次のようにいう、「イタリア人が一般に非常に古代に熱中したのは14世紀をもってはじまる。しかし教養が中世の想像力の世界から脱け出そうと欲しはしても、単なる経験だけで直ちに自発的、精神的世界の認識に到達することはできなかった。それには指導者を必要とした。そしてあらゆる精神領域に亘って豊富な客観的自明の真理をもって古典古代が指導者として現われたのである。人々は古代から形式と素材とを、感謝と噴賞とをもって受けとり、それはしばらくの間、かの教養の主な内容となった云々³⁾」と。かく、彼は14・5世紀において演じた古典古代の指導的役割を重視した。しかしブルクハルトがルネサンスにおける古典古代の復興の意味を強調したからといって、古代復興が直ちにルネサンスを生起せしめたとは考えなかった。すなわち、ブルクハルトが「たとえ古代がなくとも、これまで述べて来たような情勢は国民を揺り動かし、そしてこれを成熟させたことであろう。又次に述べるであろう新しい精神的傾向についてもその大部は古代なしに十分考えるであろう云々⁴⁾」と述べるように、彼にとって、ルネサンスは単に古典古代文化の復興でなかったのみならず、イタリア人自らの新生 (Nova Vita) に関する問題であった。とくにブルクハルトが古典古代を憧憬したのは、そこに中世的-キリスト教世界に歪曲されない生地のままの 明るい自然で真美な古典的人間と文化とが自由奔放に躍動していたとみたからに外ならない。かくして、ブルクハルトは、ルネサンスにおける古典古代を重視するとともに、それと対照的に中世とのつながりを軽視したため、ルネサンスは砂漠のまん中に突如開花した花のように、すばらしい孤立現象 (Isolated Phenomenon) とし⁵⁾て、そのまま存続しつづけ、ルネサンスと中世との間に1つの断絶が画される結果となったのである。したがって、ブルクハルトのルネサンス観は、中世からルネサンスへの不断の推移の歴史過程を軽視し、ルネサンスにおける

3) J. Burckhardt; a. a. O., III, 1, S. 165.

4) J. Burckhardt; a. a. O., III, 1, S. 161.

5) F. Chabod; Machiavelli and the Renaissance, London, P. 21'.

個人主義や現実主義などの出現の一面を近代性として強調し過ぎたことは、ルネサンスの全き把握とはいいい難いことはいうまでもないが、これらの問題を出発点として、ルネサンス研究が種々の立場から触発されていった。

2

上述のようなブルクハルトのルネサンス観に対する批判的研究について、若干考察すると、先ず、K. ブールダッハ (K. Burdach, 1859~1936) の『宗教改革・ルネサンス・人文主義』(Reformation-Renaissance-Humanismus, Berlin und Leipzig, 1926) があげられる。彼はルネサンスの Renasci (再生), Regeneration (復活), Nova Vita (新生), Renovatio (更新) などの観念を、宗教改革の Reformatio (改革) とともに、中世後期の神秘主義的宗教観念として同意義に解し、ルネサンスと宗教改革とは少なくとも根源において同一の精神的源泉から生じたもの、と考えた。とくに彼はルネサンスの起源を中世キリスト教的な情感に発源するものであるとし、ルネサンスの「再生」という言葉をキリスト教的理想に相応した形で自己を改造するという意味に解した。したがって、ブルダッハにおいては、ルネサンスの成立はキリスト教との対立よりは、むしろ力に満ちあふれた宗教の復興に由来したものであり、成立期におけるルネサンスはキリスト教的なものである、とされた。そして彼は宗教的根底からの人間の再生という積極的な宗教運動または神秘宗教的な自己更新運動を、少なくともルネサンスの初期的現象である、と指摘したのである。⁶⁾かく、ブルダッハはルネサンスの「文芸の再生」の概念を人間の「⁷⁾内的再生」という宗教的観念から導き出し、ルネサンス・ヒューマニズムが宗教的起源に発し、その運動を宗教的運動であったとする見解を示唆した。しかしこの見解は、ルネサンス・ヒューマニストの人間主義的で自然主義的、現世的性格・態度との間に大きな隔たりが潜んでい

6) K. Burdach; Reformation-Renaissance-Humanismus, Berlin und Leipzig, S. 31.

7) K. Burdach; a. a. O., S. 83.

るのでなかろうか、と考えられる。

なおブルダッハとはほぼ同時代に、よく相似た例として、H. トーデ (Henry Thode, 1857~1920) の『アッシジのフランシスとイタリア・ルネサンスの芸術の発端』(Franz von Assisi und die Anfänge des Kunst der Renaissance in Italien, Berlin: Grote, 1885) があげられる。そこでトーデも美術、さらには文化一般の発展が「主観的内面性」とよばれる非合理的・神秘的宗教性の展開と不可分なことを主張していた。しかしこの主張は、ブルダッハの見解と同じような欠落の潜んでいることはいうまでもない。

さらにもう1つ注目すべきものは、ブルクハルトのルネサンス観における経済的要因の欠如に対する社会経済史的視点からの批判である。たとえば、A. マルティン (Alfred von Martin, 1882~) の『ルネサンスの社会学』(Die Soziologie der Renaissance, 1932, Ferdinand Enke in Stuttgart) におけるルネサンスの精神史、思想史または文化史の社会学的考察があげられる。彼は M. ウェーバー (Weber, Max, 1842~1913) の「理想型」(Idealtypus) に由来する類型的概念に基づき、常にある時代の精神が社会によってどのように制約されているか、その精神の社会的機能はどんなものかという問いを、初期資本主義の歴史に照応させつつ出発した。そしてルネサンスの類型学的意義は、ルネサンスが中世から近代への社会文化的移行の最初の段階、したがって典型的な近代初期の段階をあらわしている、という点にあるとしている。その場合、ルネサンス、とくにブルジョアジーの中心都市フィレンツェの社会的、経済的、政治的、文化的支配者層はブルジョアジーであると規定し、社会的意味での典型的なものとしてブルジョア文化の傾向(中世の封建的文化と現代のプロレタリア文化との中間的性格のもの)、すぐれて近代的傾向が最も鋭くあらわれていることを指摘する⁸⁾。かくして、マルティンはルネサンスの社会学的研究によって、最初の近代文化の典型的な諸事象に着目し、1回限りの歴史過程の解明にとどまらず、あらゆる文化の、したがって、

8) A. Martin; Die Soziologie der Renaissance, 1932, Stuttgart, S. 2~3.

また現在のわれわれ文化の理解にとっても重要な認識を導き出すこと、これが彼の終始変わらぬ一貫的な導きの星であった。このようなマルティンの社会学的認識は、ルネサンス時代における社会的、経済的發展の姿を類型的に鮮明に浮かび上がらせているが、ここで問題なのは、ルネサンス文化の生き生きとした創造的活動の過程を社会的、経済的变化から類型的、抽象的に説明しつくすことができるかという問題が残されているように考えられる。

以上の2、3の例示にみられたように、ブルクハルトのルネサンス観は、それぞれの歴史研究に基づいて、幾多の修正を受けつつも、今日もなお依然として基本的で古典的なルネサンス観として本質的に生命を維持し、現在になお生きている⁹⁾。

しかしここで肝要なのは、ルネサンスの新しい人間的自覚、とくにヨーロッパ最初の近代的人間としてのイタリア人の形成と古典古代の再生・復活という媒介によって、質的に変化発展していった再生の事実そのもの、新しい精神的傾向、したがって、その文化創造力の働きを、マイネッケ（Fr. Meinecke, 1862～1954）のいう創造的鏡（Schaffender Spiegel）によって説明しつくすことではなからうか。その場合、マイネッケが「2つの時代の相闘う戦場」¹⁰⁾（zweier Zeiten Schlachtgebiet）という過渡的転換期には新しき生命の成長と相並んで、古き生命の潜在も計りがたい形で同時存在しているという歴史事実の客観的把握に努めることが大切だ、と思われる。

3

ブルクハルトが『イタリアにおけるルネサンスの文化』第3篇中の第4、6、11章において、副次的にしか取り扱っていないとみられるルネサンス・ヒューマニズム（Humanism, Humanismus, Humanisme）について考察

9) A. P. D'Entrevis; An Introduction to F. Chabod's 'Machiavelli and the Renaissance' <, Oxford, P. XI.

10) Fr. Meinecke; Persönlichkeit und geschichtliche Welt: In Schaffender Spiegel <, Stuttgart, S. 26.

すると、この「ヒューマニズム」という用語は、ルネサンスとその古典研究との関連のもとに理解されてきた。そしてこの「ヒューマニズム」の基礎的概念としての人間性 (Humanity, Humanität, Humanité) の語源は元来、ラテン語の「フマニタス」(Humanitas) という語に由来し、この語は、たとえば、ローマの文人キケロ (Cicero, Marcus Tullius, 106~43 B.c.) を中心とするグループによって使用されていた。このラテン語の「フマニタス」は、ローマにおいてギリシア的教養に対する欲求が広範にあらわれはじめた時代に成立した。キケロが「われわれは、われわれの徳をローマから、教養をギリシアから採り入れなければならない云々」¹¹⁾ というように、この語はギリシアの人間の内面的高さから隔たること遠い上に、教養の乏しさを認めたローマ人がギリシアの人間のうちに見出した高度な教養のある人間性の総体を意味していた。すなわち、ローマ人が「フマニタス」(Humanitas) と呼んだものは、ギリシア語のパイディア (Paideia) に近い意味のもので、それは高級な文芸の仕込みによって洗練された教養豊かな人間性という意味をもっていた。キケロが「われわれはみな人間と呼ばれているが、われわれのうち、教養にふさわしい学問によって教養を身につけた人びとだけが人間なのである云々」¹²⁾ というように、「フマニタス」という語とその概念は、キケロの意味における「極めて教養ある」という意味で用いられていた。そしてこの概念を基礎としたヒューマニズムはすでに、その創始者としてのキケロにおいて、とくに人文主義ともいうべき意味をもっていた。この点、ルネサンス時代の人文主義はキケロ学派の時代で、キケロの研究と模倣とが広く行なわれていた。その場合、この人文主義的教養は自由または文芸教育のための自由学科 (artes liberales) を前提にして文学、修辞学、歴史学、法学、哲学の5学科を内容としていた。これらの科目の研究は、ラテン語と、ラテン語より少ないギリシア語の代表的な古代著作の講読と解釈とをふくむものと解されていた。しかして、

11) A. グウィン著 小林雅夫訳 『古典ヒューマニズムの形成—キケロからクインティリアヌスまでのローマ教育—』昭和49年、97頁。

12) A. グウィン著 小林雅夫訳 同掲書99頁。

14世紀のイタリア・ヒューマニストは、このキケロ的意味における「フマニタス」という概念を継承し、15世紀前半では、「フマニタス研究」(Studia humanitatis)は、明確に限定された1群の学問分野、すなわち、文法学、¹³⁾修辞学、歴史学、詩学、道德哲学を意味するに至った。したがって、ルネサンス人文主義は、それ自身1つの哲学体系ではなく、むしろ文化的、文芸的、教育的運動であり、本質的には総体的に文芸といいうる1群の科目であった。ルネサンス・ヒューマニストはそれに特別の関心を示し、この研究分野を強調し発展させた。この意味のフマニタス研究は、16世紀およびそれ以後の学校組織にも影響を与え、その影響は今日も依然として人文学または人文科学(the Humanities)という表現に見出される。

このようにして、中世キリスト教の取り扱う神・神性・神学についての知識内容を意味する「Divinitas」に代わるべき新しい名称の学問領域、すなわち、人間の自然的現実から向上して、人間を高尚にする研究、或は人間にふさわしい研究としての「フマニタス研究」が重視された。そして古典学者としてのルネサンス・ヒューマニストは、ギリシア、とくにラテンの古典を深くまた広く研究し、その向上に貢献した。ここにイタリア・ルネサンスの人文主義的ヒューマニズムは発源しているが、そこにもっと人間的な学問と呼ばれている人文学(the Humanities)という学問の復興、またそれによるヒューマニズムの王国の実現が意図されていた。このことについて、ブルクハルトは「ここで何よりも先ず、力強い14世紀の文化そのものが、必然的に人文主義の完全な勝利に向かって押し進んだこと、イタリアの偉大な人々がかえって、15世紀のとめどない古代への衝動に門戸を開いたことなど」¹⁴⁾を確認している。もちろん、ルネサンスにおける古典の復興とその研究の昂揚とは、古典研究を通して古代に学び、古代人のように考え、感じ、書くということだけでなく、ブルクハルトのいう「人間の発見」と結びついて1つであった。すなわち、古代の古典は、キリスト教以前の人間と自然とについての真実の記録として、

13) P. O. クリステラー著 渡辺守道訳『ルネサンスの思想』1977年、11頁。

14) J. Burckhardt; a. a. O., III, 4, S, 187.

歪められない純粋な人間性や自然の本然の姿に帰える道であり、そのような「フマニタス研究」は同時に、人間の発見、自覚および個性の自律、そして人間的な人間形成に通ずる唯一の道である、とされた。かくして、イタリア・ルネサンスのヒューマニストは、「フマニタス研究」を通じて人格としての人間およびその個性、また人間品位に対して基本的関心を示し、人間精神の形成と強化および個人としての人間の確立に大いに貢献し、1つの偉大な業績をもたらしたのである。

4

次に、上に指摘したイタリアの人文主義的ヒューマニズムの雰囲気の中で成長したマキャヴェリは、内外の情勢の変化とともに、如何に人間の生き方を模索していったか、若干究明して行きたい。彼は1469年5月3日、フィレンツェのあまり豊かでない貴族の出で、法律家の父をもつ家に生れた。彼の若年時代は、盛期ルネサンスの人文主義的ヒューマニズムの盛んな時期で、若い頃からラテン語を学んでいたが、ギリシア語は読めず、当時のヒューマニストとしての十分な条件を具えるにいたらなかった。しかし彼は早くから人文主義的雰囲気の中で、古代ローマの歴史家リウィウス (Livius, Titus, 59 B. C. ~ A. D. 17) やポリュビオス (Polybios, 205~123 B. C.) らを親しく自分の関心の的としはじめていた。このマキャヴェリの若年・青年時代当時のイタリアの政治、社会的背景をみると、15世紀後半のイタリアは国民的独立を享有し、相互に分を守っていた所の、ナポリ王、教会国家、ミラノ公、ヴェネツィア共和国、フィレンツェ共和国の5ヶ国体系の勢力均衡 (Equilibrium) と、フィレンツェのロレンツォ・デ・メディチ (Lorenzo de Medici, 1449~92) の力量とによって平和を享受していた。¹⁵⁾

ところが、1492年、ロレンツォ・デ・メディチの病没は、諸国家間の勢力均衡の保障の糸を断ち切ったため、イタリアは内憂外患に襲われるにいたっ

15) J. R. Hale; Machiavelli and Renaissance Italy, P. 14.

16) ことに1494年、フランス王チャールズ8世（Charles VIII, 在位, 1470～98）のイタリア遠征以来の情勢は、フランス、スペインなどの諸列強の圧倒的圧力によって渾沌たる混乱と難渋を極め、政治的には無政府状態に近い状況に陥り、文化的にはルネサンスはイタリアを去って、西欧諸国にうつりはじめるとともに、人文主義的ヒューマニズムも没落期に入ようになっていった。時恰も、地理上の発見以来の世界情況は、ヨーロッパの歴史的、社会的、経済的生活の中心が地中海から大西洋岸へと移動した一大変革期であり、ルネサンスの故郷イタリアから西欧諸国へとめまぐるしい重心の転変が行なわれ、イタリア諸都市の地中海・東邦貿易による経済活動も西欧諸国との競争において、その圏外に押し出されるという状況下にあった。また当時イタリア国内の社会的現実是一般に腐敗頹廢が甚しく、道徳的感覚が麻痺していたため、法外に公德心（Public spirit）を喪失していた。このような歴史的状況のもとで、これまでの宗教的秩序は崩壊し、ルネサンスにおける人間能力に対する信頼や人文主義的な古典的調和と自由秩序の世界は褪色するとともに、イタリア・ルネサンス運動の傾向は文芸的天才よりも、現実政治の力量・才腕に人間の価値を求めるようになった。この政治的ヒューマニズムともいえるべき傾向を代表していたのがマキャヴェリで、彼は現実の人間と政治のとらえかたの探求において、これまでのキリスト教および人文主義的方法の伝統を継承していたにもかかわらず、それらにとられることなく、新たな批判的方法として現実主義的思考の方法（Realistic Mode of Thought: Realistische Denkweise）によって、苛酷なまで深くかつ鋭く人間と政治の現実性（Reality: Realität）をとらえようとした。このとらえかたは、ことに1512年、メディチ家復帰によるフィレンツェの政変によって、彼が不運にもそれまでの14年間（1498～1512）に亘る共和政府書記官兼外交官の地位を解任されて以来、フィレンツェ郊外で自らの不運および失意と闘う惨めな浪人生活中、不断の読書と思索とを集中して述作した諸作品のなか

16) C. M. Ady; Lorenzo dei Medici and Renaissance Italy, P. 138.

で展開された。すなわち、そのうち、2つの主著『君主論』(Il Principe: The Prince, 1512~13)と、『ティトウ・リウィウス初篇10巻論議』(『ローマ史論』) Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio: The discourses on the first decade of Titus Livius, 1513~17), そして最後の大作『フィレンツェ史』(Istorie Fiorentine, 8 vols, 1520~25) などにおいて、たとえば、『君主論』第7章において、典型的なルネサンスの僭主とされるチェーザレ・ボルジア (Cesare Borgia, 1475~1507) のようなルネサンス的人間 (Renaissancemensch) を代表し、後世マキャヴェリ的人間と称せられる1つの人間像を浮き彫りにした。¹⁷⁾ とくにこのような人間像は、ルネサンス末期における数多くの専制君主や僭主、廷臣達或は傭兵隊長などに認められ、彼等は善悪に拘わるところなく人間活力 (Virtù) を徹底的に発揮した。マキャヴェリはこのような自由奔放な人間像に興味と関心とを注ぐとともに、期待もしていた。このことについて、ブルクハルトは、『イタリアにおけるルネサンスの文化』において、イタリア・ルネサンスにおける精神的個人 (Geistiges Individuum) という古典的人間像とともに、マキャヴェリ的人間像を力説したのである。¹⁸⁾ かくみると、マキャヴェリの人間と政治のとらえかたは、主体的にはルネサンス末期のイタリアの政治的、社会的現実態に対する彼自身の経験と観察とに深く由来したものであり、客観的には古代ローマの歴史家リウィウスやポリュビオス、古典学者のケクロなどの示唆に負うところが少なくない。ただ重要な点として、それは現にあるがままな人間的諸事物に対する積極的な関心と興味とによるところが大きかった、といえる。

ここにおいて、マキャヴェリは先ず、旧来のキリスト教批判の中で、表明¹⁹⁾ されているように、中世的キリスト教が極めて一面的に精神主義化し、人間の感覚的一自然的衝動 (Sinnlich-natürlicher Trieb) を価値なきものとして蔑視していたのであるが、マキャヴェリはこのキリスト教倫理から全く自

17) K. Burdach; Reformation-Renaissance-Humanismus, S, 90.

18) J. Burckhardt; a. a. O., II, 1, S. 194.

19) Machiavelli; Discorsi, I, 11, 12.

由に、生のままな人間自然の力の肯定を前提として、自然的人間の感覚的一精神的な全体力を再び正当なものとして認めようとした。²⁰⁾そして彼はキリスト教的な考え方から離れて、ルネサンスの現世的、異教的世界観の立場から古代ローマの生活諸理想、とくに人間活力 (Virtù) の思想を理想として、祖国イタリアの政治的、社会的再生のため、人間活力のみちた共和国 (virtù-Republik) を浪漫的に憧憬していた。

なおさらにまた、マキャヴェリはルネサンス・ヒューマニズムの流れの上に立ちながらも、数多くのヒューマニスト達のように、「フマニタス研究」に熱意を感じ、古典的文芸を感謝と嘆賞とをもって受けとり、美的人文的教育の向上・充実に努めたような彼らの生活感情乃至生活態度に余り気を留めなかった。むしろマキャヴェリが古代ローマを讃美したのは、ヒューマニスト達におけるように、血の気のない修辞学的教師的感激を伴うた単なる学問的、文学的復活 (bloss gelehrte und literaische Auferstehung mit blutloser rhetorischer Schulmeisterbegeisterung) のゆゑではなかった。それどころか、マキャヴェリの主な関心事は、彼にとって絶望的にみえた当時イタリアの没落に瀕した自国民族の政治的再生や衰退した公共組織の再生、そしてイタリアの自由と独立、祖国の救済 (Salvation of his fatherland) という愛国的な理念であり、その再生の理念の成立根拠を古代の自由共和政のローマに求めた。²¹⁾この点、マキャヴェリはなおルネサンスの古典主義を脱脚するにいたらなかった、といいうる。しかしこのイタリアの政治的、社会的再生のため、彼が人間活力 (Virtù) を讃美し、その徹底的な発揮を熱望する余り、その余りにも強い能動的実践性のゆゑに、かえって人間性の擁護に背反し、アンティ・ヒューマニチックな相貌を呈するにいたったことは否めない。しかしその反面、そのような相貌によって、かえってヒューマニズムがもつ自然で生な人間的側面がなまなましく、虚飾なく赤裸々に描き出さ

20) Fr. Meinecke; Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (Friedrich Meinecke Werke · Band I), S. 36.

21) Leo Strauss; Introduction to 'Thoughts on Machiavelli' ≪, P. 10.

れることともなり、この意味で、マキャヴェリはルネサンス末期のヒューマニズムを最もよく代表していた特異な精神史的立場に立つヒューマニストであった、というように思う。

5

上に述べたように、マキャヴェリは政治的に失脚して以来、惨たんたる浪々の生活を強いられながら述作した諸作品の随所において、自らの運命に挑戦する闘魂を閃かせていた。この個人的動機の上に、イタリアの自由と独立とに対する彼の現実的関心が加わって、マキャヴェリは人間の運命 (Fortuna) と人間活力 (Virtù) とのたたかひの理説を構成したのである。この理説こそがマキャヴェリの教説の基盤を形成していた、というように思う。

そこで、すでに指摘したように、これまでの一切の束縛が断ち切られたあとの混乱と不安のなかで個人主義が発展しながらも、なお近代社会および近代国家の仕組みがはっきりと構築されるまでにいたっていないという歴史的状況のもとで、神から遠去りつつあった人間はただ自己自身と、自然が彼に賦与した個性的諸力とをのみ頼りにしつづけ、それによってこの自然のあらゆる運命の力と闘うという状況のもとにおかれていた。マキャヴェリは数多くのルネサンス人とひとしく、ヒューマニズムの立場から人間の力の偉大なことを確信し、ある程度まで人間は運命と闘い、それを克服して進むことが出来ると主張していた。ルネサンス末期の不安な時代を背景としていたマキャヴェリは、人間と運命との関係において、人間は人間活力 (Virtù) によって運命 (Fortuna) に対抗し得るとした。ことに、マキャヴェリは自らのローマ史研究の労作「リウィウス論」の中で、ローマの強大さの真因を運命にではなく、人間活力のうちに認め、恰も左様に、祖国イタリアにおける人間活力の復活・創造および展開を自己の政治的理想とし、それをもってイタリアの政治的、社会的再生に資したいと念願していた、とみられる。このような問題状況のもとで、マキャヴェリは先ず、自らの諸作品の中で、運

命を人格化し、それは移り気で陰険、計り難い生命の要素をもった像としてのみならず、人間的感情と属性とを具えた存在として表現していた。マキャヴェリは『リウィウス論』の中で、「運命が人間の心を盲にするのは、自分の書いた筋書に外れたことをさせたくないと思うときである云々²²⁾」と述べ、彼は運命は一種の魔神的な力を有するとなし、人間は運命の波に乗るは易くとも、これに逆らうは難い、ことを述べながらも、人間は希望をもち、その身の上がどんなであろうと、ふりかかる災いに苦しめられようとも、断じてわが身を見限ってはならぬものであることを力説しようとした。ところが、『君主論』では、マキャヴェリは人間の行為に対する支配権を ≧ Fortuna ≧ と ≧ Virtù ≧ とに分けて考察し、次のようにいう、「私として気のつかないでもないことながら、多くの場合、世の中の物事が運命と神とに支配されていて、人間はその先見の明をもってしてもこれを思い通りすることも出来ず、むしろどんな対策も講じられないように決められているものだ、と昔も今も同じようにそう考えている。そこでかようなことにひどく心を悩まさず、万事をあげて偶然の左右するに委せておくのが当然だということになってくる。こうした考えがとりわけ当今の時世に一段と深く信じられているのも、ひとの思いもつかないようなはげしい有為転変の姿を、今までにまた、これから後も日毎に見せつけられるからである。これに考え及ぼす毎に、私も幾分かそのひとたちの意見に傾くのである云々²³⁾」と。

かく、マキャヴェリは人間の Virtù の偉大なことを一面認めながら、それが全然運命に打克つものとは考えず、時折り暗い気分陥ったのである。そしてマキャヴェリは「そうはいうものの、もとよりわれわれの自由意志はなくなっていないのだから、運命も私たちの所業の半ばまではこれを左右しようが、残りの半ば或はそれよりも少ない部分を私たちの支配に任せているというのが真実でなければならぬ²⁴⁾」と述べ、彼は、Fortuna はわれわれの行動の半分を支配するに過ぎないので、他の半分或はそれよりほんの僅か少ないだけのものを、Fortuna はわれわれの手に任せたのである、とした。そこで、マキャヴェ

22) Machiavelli; Discorsi, II, 29.

23) Machiavelli; Principe, Kap. 25.

24) Machiavelli; a. a. O., Kap. 25.

りは運命の女神を次のような破壊的な河川の1つにたとえて、上述の箇所において次のような方策を打ち出した。すなわち、「それが堤を切って流れるときにはあらゆる人はその猛威に屈服し、どんなことをしてもこれを防ぎ止めることは出来ない。ところが、穏やかな日和に人間が土手や堰を築いて備えを固め、後に水嵩を増しても、或は運河によって水を導いたりして、危害を与えないようにすることが出来ないこともない云々」と。かくして、マキャヴェリは、運命が思う存分勢威を振るうのは人間の *Virtù* が欠けているためだとし、いかに運命を取り押えるかという *Virtù* の課題性格を明らかにしようとしたのである。そこで、彼は、運命の神は女神であるから、運命は人間によって完全に征服されなくとも、懐柔され得る神である、と考えた。そして彼は、上述の箇所で引き続き次のようにいう、「女人は冷静な男子よりも、むしろ冒険的な熱烈な愛を有する男子に好意をもつものであるが、運命もまた然りである云々」と。かく、マキャヴェリが、運命をもって冒険的な人間性を慕い好むものであるとせずにおられなかった究極の立場は、彼の時代の端倪すべからざる冒険的性格と、彼自身の能動的、意志的な人間性を物語るものとみることができる。これまでもしばしば指摘したように、マキャヴェリによれば、弱気な人間は運命に支配されるから、運命を征服するためには人間の強気が肝要であり、その強気な人間の向かうみずは最高の聡明さと合理的計算性にと組み合わせられていなければならないものであった。というのは、どんな運命の状態も、それに適応した特殊な方法や人間の変通自在な性格を要求するからであった。こうしたマキャヴェリの着想と洞察とには、運命に対する人間の力の闘争があくまで一貫した原理として強調されており、マキャヴェリをしますます力強く運命を統御する志を深く懐かせるにいたったのである。

次に、マキャヴェリにおける運命 (*Fortuna*) に対する人間活力 (*Virtù*) についての思想を考究して行くと、彼のいう *Virtù* は彼独自の最高の人生諸価値の集中的表現であったが、彼はそれに広範な倫理的諸特性を付与している。たとえば、マキャヴェリは『君主論』の中で「同郷の市民たちを虐殺したり、味方を裏切ったり、信義もなく、慈悲心も宗教心もないことを *Virtù* と呼ぶ

ことはできない云々²⁵⁾」と述べるように、彼は *Virtù* の徳目として慈悲深いとか、律気だとか、人情味に富んでいるとか、真心があるとか、信心深いとか等々の5つの美德をかかげたが、なかでも、最後の美德である宗教的信仰の欠くべからざることについて、痛切な見解を吐露していた。この *Virtù* について、イギリスの歴史家バード (L. A. Burd) は、マキャヴェリの *Virtù* は自由 (Liberty)、勇気 (Courage)、愛想 (Affability)、純情 (Purity)、善良な性質 (Good-nature)、真摯 (Earnestness)、真心 (Truthfulness)、狡猾でないこと (Guilelessness)、信心深いこと (Devoutness) 等々の美德を含んだ点において極めて人間的、道徳的性質を具えたものとしている²⁶⁾。したがって、これらの諸点を考え合わせると、マキャヴェリは自らの *Virtù* の思想の中へ、あえて道徳的に悪い行動方法の諸特質を直接とり入れるようなことを全く考えていなかった、とみられる。しかし一面、マイネッケが指摘するように、マキャヴェリの *Virtù* は根源的に1つの自然的・動的的概念 (Naturhafte-dynamischer Begriff) で、ある程度野性 (Wildheit: ferocia) をも好んで包括していたことは否定できないが、純ルネサンス的に考えられているものであった。すなわち、マキャヴェリの *Virtù* は調整されない自然力 (Naturkraft) にとどまるべき性質のものでなく、秩序づけられた *Virtù* (*Virtù ordinata*)、つまり、合理的かつ合目的的に指導された支配者の力と市民の徳性 (Herrscherkraft u. Bürgertugend) にまで高められるべきものであった。その場合、その根源的な *Virtù* はすぐれた偉人や市民の具備した *Virtù* で、その創造力によって人間の平均水準 (Durchschnittsniveau) を高めるものだ、とされ、とくにマキャヴェリの *Virtù* は力・力量、なかでも力量を発揮して成功を収めるということをも包括していた。同時にまたマキャヴェリは、たとえば、そのように行動したアガトクレス (Agathokles,

25) Machiavelli; Principe, Kap. 8.

26) L. A. Burd; Cambridge Modern History, vol. I. Machiavelli, P. 209.

27) Fr. Meinecke; Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (Friedrich Meinecke Werke-Band I), S. 41.

B. C. 361～289) のうちに、真の *Virtù* および魂の偉大さ、すなわち、すぐれた支配者の諸徳性を認め、成功を収めた僭主の典型とした。さらに、マキャヴェリはチェーザレ・ボルジア (Cesare Borgia, 1475～1507) について『君主論』²⁸⁾の中で、彼のすぐれた *Virtù* のおかげで権力の座に昇った君主として叙述し、そこで、マキャヴェリは力量を発揮し成功を収めたところの、ボルジアの *Virtù* を十分高く評価するのであった。

かくみると、マキャヴェリの *Virtù* の倫理的領域は、1個の、それ自身独立した世界であり、一般の道徳的領域と並存してはいたが、彼にとっては、それは人間的創造の最高の課題たる政治生活 (*Vivere politico*) の生の源泉であったから、一段と高次な世界にはかならない、と考えられていた。それゆえにこそ、*Virtù* はその目的を達成するためには、普通の道徳的世界に干渉し侵害することをも許容されることができたのであった。その場合、こうした侵害や違犯 (*Übergriffe u. Überschreitung*) は、マキャヴェリの判断によれば、どこまでも非道徳的なものであり、また決してそれ自身では *Virtù* とはならなかった。したがって、マキャヴェリの思想世界における最もはげしい分裂性が、新たに彼が発見したところの *Virtù* および *Virtù* によって生気を与えられた国家の倫理領域と旧来からの古い宗教・道徳領域との間に生じてきた。その場合、マキャヴェリは社会・国家の基底としての宗教・道徳および法の普遍的妥当性を無条件的に固持しつつも、これまで久しい間、中世の社会・国家を専ら圧倒的に支配していたところの、上の3個の客観的勢力は、中世社会の崩壊とともに、すでに最早今日の人間生活に通用しないことを認識していた。とくに政治的現実主義の立場から、彼は政治的な力を宗教、道徳、法に優越させ、国家の政治的現実行動において、高度な合目的性と合理性とを冷厳苛酷に要求することによって、上述の3個の力に対して重大な脅威を与えた。もちろん、マキャヴェリは、当時生成しつつあった近代国家における内面的な不信仰や不道徳性などの腐蝕的な内的矛盾を、最も深刻にかつ悲痛の情をもって感じとっていた。これを歴史的にみると、マキ

28) Machiavelli; *Principe*, Kap. 7.

マキャヴェリは中世におけるあらゆる非政治的障碍から政治領域を解放すると共に、完全な世俗的、自律的権力としての理念を意識的に把握した最初思想家の1人となったといえることができるであろう。ことに、マキャヴェリは現世随喜の精神が横溢したルネサンス時代において、中世的一キリスト教的生活諸理想の道徳的、宗教的統一帯が分裂したとき、新たな政治的現実主義と理想主義との極めて矛盾撞着した思想精神をもって、当時のイタリアの現実的地盤から国家理性（Staatsräson, Raison d'Etat, Reason of the state）についてのデモニッシュな思想を告知した最初思想家であった、といえるであろう。この点において、彼はルネサンスから出て、その限界をこえ、ルネサンスを近代的方向へ押し進めるという、過渡的転換期の思想を展開していた、といえるであろう。

6

上に指摘したように、マキャヴェリにおける人間活力（Virtù）は運命（Fortuna）を克服して邁進する気概に満ち、それに打ち勝つ使命をもっていたのに対して、運命は移り気で陰気、一種の魔神的な力をもっていた。それゆえ、Virtù は運命を支配するためには、あらゆる手段・方策を講ずるに十分な内面的権利をもつというのがマキャヴェリの意見であった。それによれば、マキャヴェリが「盛運に恵まれるものは、よく己れの行いを時勢に適應させ、常に自然の勢いの赴くままに事を行なうひとたちである云々²⁹⁾」というように、政治的支配者は運命の動きをよく洞察して、これに対抗するために手段を瞬間の要求にたえず適應させ、政策もしくは原則をその時その時の要求に応じて今までとは逆の手をも打ちうる力量をもつべきだ、というのであった。したがって、マキャヴェリの理説は前景においては、二元論（Dualismus）のようにみえるが、その背景と本質的核心においては、一切の生命諸力を自然力（Naturkraft）たらしめようとする素朴な一元論（Monismus）に発源して

29) Machiavelli; Principe, Kap. 25.

いた、とみられる。

そこで、マキャヴェリにおける運命に対する人間の力の闘争についての理説と関連して、彼の人間と政治のとらえ方について考究していくと、元来平民派に属していたマキャヴェリは、³⁰⁾『君主論』や³¹⁾『リウィウス論』において、政治の社会的基盤を一般人民に置き、政治的支配者たるものは人民を尊重しなければならないという人民尊重論を主張していた。そして彼は治めるものと治められるものとの間の国家統治体系において、政治的支配者は中世的宗教・道徳・法に依拠することなく、一般人民に目を向け、それを基礎としなければならないと主張したことは、まさに近代史的意義をもったものということができよう。だが、その際、重要なことは、マキャヴェリが一般人民を構成している人間の自然的本性を、どうとらえていたかということである。その人間性論の第1の特色は、人間自然の本質を際限のない欲望の体系としてとらえていることで、たとえば、マキャヴェリが『リウィウス論』の中で、³²⁾「人間はつぎからつぎへと野望を追求してやまないものである云々」というように、人間は限りのない欲望を原動力として野心や貪欲を実現しようとする存在である、とみていた。なおまた彼は人間の現実の一面を醜惡な世界として鋭く抉出した。つまり、マキャヴェリにおける現実の人間とは、野心 (Ambition)、貪欲 (Avarice)、私欲 (Selfish desire)、利己性 (Egoism)、忘恩 (Ingratitude)、吝嗇 (Stinginess)、色欲 (Lust) などに傾く性向をもち、その振舞は反社会的かつ無政対主義的である。しかもそのような人間自然の本性は到底沿革され得ない、という悲観主義的な人間観に根差しているものであった。したがって、マキャヴェリの人間性把握は、人間とは本来、凡俗な被造物であり、それは低劣にして憐むべき素材 (Material) から作られているという、厳肅苛酷な根本認識に基づいたものであった。しかしマキャヴェリが「人間は完全無欠な聖人であることもできないものであり、かといって、人間

30) Machiavelli; Principe, Kap. 9, 19.

31) Machiavelli; Discorsi, III, 23.

32) Machiavelli, Discorsi, II, 46.

はどんな悪事でも平気で犯せるというものでもない云々³³⁾」というように、欲望の大系としての人間本性に対する彼の根本認識のうちには極めて矛盾したところの、人間に対するルネサンス人らしい愛憐の情と冷酷な非情とが錯綜し、その人間観において不徹底さは免れなかった。このマキャヴェリから示唆を受け、よく相似していながら、なお一層徹底したのがイギリスのホブズ (Th. Hobbes, 1588~1679) の人間観であるが、その人間と政治のとらえ方において、人間本性としての虚誇 (Vanity)、競争 (Competition)、休みなき永続的な力の欲望 (A perpetual and restless desire of Power) などの人間的欲望や激情に深く根差した根本動機から、人間は自己保存 (Self-preservation) のため、必然的に「万人の万人に対する闘争の状態」 (War of every man against every man: bellum omnium contra omnes) を現出する、と説いた³⁴⁾。そしてホブズは、この人間性論から自然状態→闘争状態→社会契約→政治社会=リヴィアサン (Leviathan) の形成という論理的プロセスを導き出し、近代初期ヨーロッパの絶対主義を理論的に基礎づけ、その思想的代弁者となった。このことについては、すでに拙著『マイネッケ史学の研究』³⁵⁾の中で指摘した。

次にマキャヴェリの人間性論の第2の特色として、彼は時・空を超越して永劫に変わらない同質の人間性 (Unchanging nature of man) を確信していたことである。換言すると、マキャヴェリの中で最も重要な前提は、人間本性の同質不変性 (Unchanging) ということであった。すなわち、彼は『リウィウス論』の中で、「近頃の出来事や過ぎ去った事件を調べると、たとえ都市や国家を異にしたところで、人々の欲望や気質は、いつの時代でも同じものだといえることが、たやすく理解できるであろう。したがって、過去の事情をたんねんに検討

33) Machiavelli; Discorsi, I, 27.

34) M. A. Lindsay; Introduction to Habbe's Leviathan, Everyman's Library, No. 691. P. 19.

W. R. Sorley; A History of English philosophy, Cambridge, P. 64.

35) 吉武夏男著『マイネッケ史学の研究』346~348頁。

しようとする人々にとっては、どんな国家でもその将来に起こりそうなことを予見して、古代人が用いた打開策を適用するのは、たやすいことであろう。またびったりの先例がなくとも、その事件に似たような先例から新手の方策を打ち出すこともできないことではない云々³⁶⁾という。また彼は「賢人たちの常々いうように、世上必ず起こるべきことを察知するには過去を省みれば足りるのだが、これは決して気まぐれな無理な文言ではない。この世のあらゆる物事は時代の如何を問わず、常に古代のそれと似通っているものだからである。つまり、人間は行動を起こすに当って、常に今も昔も変わらない同じ欲望に動かされてきたので、同じような結果が起こってくるのも当然のことなのである云々³⁷⁾」というように、彼は常に同質な人間的自然、すなわち、同じ諸々の欲望や気質、欲情 (Desires and Dispositions, Passions) を具えた人間の共通的本性を前提とし、過去の人間経験を尺度にして、容易に歴史的、政治的判断を下すことができる、と考えていたのである。

さらに第3の特色として、マキャヴェリは上述の人間性論と相関連して模倣 (Imitation) は人間本性であるという教説を主張していた。この模倣の教説は『君主論』において、「わたしはなみはずれた偉大な人物の実例を引用しようと思うが、こんな人を引用しても驚かないでほしい。その理由についていえば、人間は、ほとんど常に他人が踏み固めていった道を歩き、その先人の行動を模倣しつつ前進する。もとより、人間は決して完全に先人の道を寸分違わず踏んで行くことも、また自ら模倣する人物の力量 (Virtù) に到達することもむずかしい。それであるから、賢明な人間は、偉人の歩いた足跡をたずね、この上もなく優れている人物を常に模倣すべきである。それは、たとえ自分の力量がそこまで到達できなくても、せめてその匂いなりともうけるために、そうした道に踏み込むのはよいことである云々³⁸⁾」とはっきりと述べられていたように、それは、とくに偉大な人物の模範に適用された。この原則は『リウィウス論』においても、「君主が権威を保っていくための方策を学ぼうと思うなら、別にあれこれと苦労するまでもなく、ただ賢君の生涯を鑑として己の姿勢を正せばよいのである。たとえば、コリントのティモレオン

36) Machiavelli; Discorsi, I, 39.

37) Machiavelli; Discorsi, III, 43.

38) Machiavelli; Principe, Kap. 6.

(Timoleon) やシュキオンのアラトス (Aratus) およびその他の賢君が模範となるであろう。これらの生涯においては、治める側も治められる側も十分に相互信頼して満足な生活を送っていたことが知られる。したがって、このような立派な人たちの行動を模倣しようとするれば、君主の道を全うすることなど極めて容易なこととなるのである³⁹⁾と明確に述べられている。かく、マキャヴェリが模倣の教説をもって人間本性の1つと確信するに至った理由は、人間は本来、怠惰かつ臆病なものであり、また習性の産物であるから、人間は習熟しないことを好まないし、自ら進んで開拓者 (Pioneer) となるよりは、むしろ随従するものであるという、自然的本性に因由していたのである。そして彼は、この模倣の教説をもって人間および歴史的諸生活を解明するための1つの一般原則として応用した。それによれば、無気力な一般人民は先人の踏み固めていった道に随わざるを得ないものであり、また歴史的傾向とは新たな諸事物を創造することではなく、予見することのできない未来に前進する代わりに、パターン⁴⁰⁾を繰り返し再生産する傾向である、というのであった。

最後にその第4の特色として、マキャヴェリが、人間自然の本性は本質的に墮落性 (Essential depravity of human nature) を具えている、と主張したことである。彼は『リウィウス論』の中で、「人間はどれほど善良に生まれつき、どんなにすばらしい教育を受けたところで、なんとやすやすと墮落してしまうものか、またなんとがらりとその性格が変わってしまうものか云々⁴²⁾」というように、彼によれば、一切の人間の諸事物はそれ自体のうちに墮落と自滅の種を宿している、というのであった。この墮落と破滅への不可避的なプロセスに対して、ひとはどんなに抵抗しても永久に抵抗し切れないのは、丁度どんな人間でもある寿命以上に生き長らえることができないことと同じようなものである、と彼は考えた。したがって、マキャヴェリは、個人的にせよまた集

39) Machiavelli; Discorsi, III, 5.

40) L. A. Burd; Cambridge Modern History, vol. I. Machiavelli, P. 203.

41) H. Butterfield; The Statecraft of Machiavelli, P. 26.

42) Machiavelli; Discorsi, I, 42.

团的にせよ、人間生活の進歩や退歩を合法則的に単純にとらえる傾向をはっきりと展示している。たとえば、マキャヴェリは『フィレンツェ史』の中で、「この世の物事は決して一定不変の性質をもっているのではなく、何でも十分の状態に達するが早いか、もうそれ以上完全になることはできず、すぐに下り坂になるにきまっている。かように、ひとは幸運から不運に落ち、また不運から幸運に昇って行く云々⁴³⁾」と述べているように、人間の内在的欠陥は完成の状態に到達しても、それをあくまで長く維持することを許さない。だから、ひとは内的な道徳的頹廢に追われて以前の状態へと逆行し、しかして改めて循環の過程を辿りはじめる。それゆえ、世上の物事は常に合法則的に栄枯盛衰の必然的変化、また循環と回帰とを永劫に繰り返してやまない、というのが彼の意見の要旨である。ことにマキャヴェリの考え方は、ポリュビオスが基礎づけた歴史循環説(Kreislauflehre)に立脚し、興隆と免れ難い衰亡の反復やむことのない連続こそ、諸民族と諸国家の運命の繰りひろげる姿である、としたのである。⁴⁴⁾

ここにおいて、上にしばしば指摘したように、マキャヴェリは、統治政策では人民尊重論を主張していたにかかわらず、人間性論では人間性を諸々の欲望の体系としてありのまま自然主義的にとらえることによって、一般に人間を本来、凡俗な物質的存在として低く評価し、その自由にして創造的な力は認められなかった。そして彼は、人間および歴史の進歩発展を懐疑し、今も昔も人間は同一不変と考えた。したがって、「歴史は繰り返す」という彼の歴史観は、18世紀啓蒙主義者が確信してしていた人類永遠の進歩の思想や人間および社会の完成の思想などを全く理解するにいたっていなかった。況んや、そこには、19世紀歴史主義者の個性思想や、事象の内面よりする生成と成長および発展の秘やかな変化に対する歴史的感覚の芽生えもみられなかった。ここに、ホブズと同じく、近代初期ヨーロッパにおける絶対主義的思想家としてのマキャヴェリの一面がうかがわれる。しかして、マキャヴェ

43) Machiavelli; *Istorie Fiorentine*, V, 1.

44) Fr. Meinecke; *Die Entstehung des Historismus* (Friedrich Meinecke Werke·Band III), S. 161.

りは統治政策について『リウィウス論』の中で、「個人の利益ではなく、公共の福祉こそ国家の隆昌をもたらすということである。その公共の福祉は、ただ共和国においてのみ尊重されることはいうまでもない。ここではすべてのものの利益となる⁴⁵⁾ことが何の妨げもなく実現される云々」と述べ、一般人民を基盤とした共和政を、相対的にみて有利であるとしていたことは明らかであるが、彼は生のままの人間の自然的現実態を洞察したとき、現実の人間の善意や相互信頼というよりは、その信頼し難いことを前提として、共和国民の自然的で何時も変わらない徳性 (Natürliche und unverwüstliche Tugend des Republikaners) を確信するにはほど遠かったのである。そしてまた彼は共和政を有利であるとしても、それを下から、すなわち、広範な民主主義的立場からよりも、上から、すなわち、統治者の立場から把握していた。一般人民の社会的要求も治めるものの立場から眺められていた。それゆえ、マキャヴェリは個々の偉大な支配者や組織者の力を確信し、また大いに期待していたということができる。すなわち、彼は個々の偉大な人間が具備した創造的な人間活力 (Virtù) を根源的なものとして考え、その創造力に大きな期待をかけて、偉大な人間信仰に情熱を傾注していたということが出来る。そしてそれによる人間活力の創造・維持・発展を窮極の目的としていたマキャヴェリは、没落に瀕した自国民族や国家を、もしそれがなお可能な場合には、それによって再生させることこそ、彼の畢生の思想であった。その場合、マキャヴェリはイタリアの新しい政治的支配者の模倣すべき理想的かつ最高の模範は、たとえば、古代における偉大な国民の解放者で、建国者であったモーゼ (Moses)、キルス (Cyrus)、ロムルス (Romulus)、テセウス (Theseus) などであるとし、彼は自らの教説を彼等のすぐれた範例をもってはじめたのである。かくみると、マキャヴェリは自己の教説を展開するに天才的な経験的感覚と独創的思想を示していたが、一面、彼はなおルネサンスの古典主義 (Klassizismus der Renaissance) を脱却するにいたらなかったということが出来るであろう。したがって、マキャヴェリの国家把握においては、ルネサンスの古典主義が

45) Machiavelli; Discorsi, II, 2.

大支柱となっていたことは否定できない。しかし主要な点では、マキャヴェリは人間性把握以上に、あるがままな国家の現実主義的把握を唱導した。そして彼は自己の熱情を国家の諸政体、諸機能および生活諸条件の研究と計量とに向け、もってその確実にして実証的な結論を引き出そうとした。この意味において、マキャヴェリはルネサンスの古典的理想主義と同時は、とくにその合理的、経験的で計算的な現実主義的要素を最高度に形成していたのである。加うるに、マキャヴェリはフィレンツェ共和政府の書記官兼外交官として一般政治、とくにイタリア国家統治のそれまでの成果を余す所なく学びとっていたので、国家の現実的諸問題に対して冷静な感覚を合理的かつ計算的に十分に働かすことができたのである。とくにマキャヴェリの政治的思惟は『君主論』の中で、「わたしが物を書く気持ちとしては、理解してくれるひとたちのお役に立たせたいと念じているのだから、空想的な事柄より、むしろ物事の生き生きした真実に即していく方がいいと思われる。それにつけても、今まで大勢のひとたちは、一度も見たことも、聞いたこともないような共和国や君主国を空想したものである。ところが、現実にはひとの営む生活の仕方と、当然守らなければならない生活との間には大きな隔たりがあるから、正になさるべきことのために、現になされていることをすてて顧みない人間は、その身も固まらぬうちに早くもその破滅を招くもの⁴⁶⁾だ云々」と克明に述べられているように、彼は現実と空想、経験と観念、存在と当為とをはっきりと峻別し、なかでも或る特定の原則を仮定しない経験的現実主義を基礎とした方法論的原理を発見したのである。彼はこの新たな原理を政治に適用するに際しては、常に当にあるべき人間と国家ではなく、現にあるがままの人間と国家とを把握するよう力説したのである。この新たな原理の発見こそは、少なくとも、ヨーロッパ精神史における1つの転換点(Ein Wendepunkt der europäischen Geistesgeschichte)を展示したものだとい⁴⁷⁾って言い過ぎではないであろう。またそれこそが、ルネサンス末期におけ

46) Machiavelli; Principe, Kap. 15.

47) Fr. Meinecke; Die Idee der Staatsräson (Friedrich Meinecke Werke·Band I), S. 46.

るマキャヴェリの精神史的地位を特異ならしめていたものということができるのであろう。