

Religion of Machiavelli: Love and Violence in his Political Theology

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2019-07-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: ISHIGURO, Morihisa メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24517/00055060

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



マキアヴェッリの宗教

—その政治神学における暴力と愛—

石黒 盛久

I—先行的見解

政治と倫理の切断者、世俗的政治理性の賛美者としてのマキアヴェッリというイメージは、ディ・サンクティスの『イタリア文学史』に始まる。彼は1498年3月9日のR・ベッキ宛書簡における、マキアヴェッリのサヴォナローラに対する侮蔑的言辭（「このように、私の見たところ、その時々都合に合わせて彼の虚言は脚色されるのです」¹）を念頭に、冷静な客観的分析力を備えた近代の代表者たる前者を、中世的神秘主義の囚人たる後者の克服者として提示している²。両者のこうした対比は、カルドッチ、シャボ更にはサツソへと継承され、マキアヴェッリの宗教観に関する通説を形成してきた³。もちろん彼らといえども、偉人中最も偉大な存在を宗教の創始者に見る『ディスコルスィ』I-10の如き言辭や⁴、宗教の軽視を国家衰亡の原因と見る『ディスコルスィ』I-11のような主張⁵の存在を知らぬ訳ではない。だが彼らはマキアヴェッリによる宗教の重視を専ら、ローマ人の神託やト占の利用への言及に見られる如く、政治に奉仕する道具の効率のみから理解するのだ⁶。

宗教を政治の道具と見る主張は、キリスト教のマキアヴェッリにおける相対化を含意するものとなる。それゆえディ・サンクティスからサツソに至る通説的立場への批判はキリスト教、とりわけディ・サンクティスが彼の主張の論拠とした〈サヴォナローラのキリスト教〉に対するマキ

¹ N.Machiavelli, (a cura di F. Gaeta), *Lettere*, Feltrinelli, Milano, 1981, 2 ed., p. 33.

² 「中世を復活し、宗教的・道徳的復古によって風俗と意識の改革を行うことが、ジロラモ・サヴォナローラの思想であった…マキアヴェッリは…イタリアを過去へと押し戻し、中世を復活させようとするのではなく、中世の倒壊を推し進めたのである…だが彼の否定は、単なる嘲笑に留まらず、また、空洞化した意識から生まれる単なる喜劇的效果でもない。その否定の中には肯定があり、その時彼の意識の中にはもう一つの世界が浮かびあがっているのだ」（ディ・サンクティス（在里寛司・藤沢道郎訳）『イタリア文学史』II、現代思潮社、1973年、315-316頁）。G. Cadoni, "Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola", *La cultura*, 38(2000), p.263.

³ D. Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", M. Gilmore ed., *Studies on Machiavelli*, Florence, 1972, p.253. M. Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010, p. xi. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 555-557.

⁴ 「賞賛を受くべき全ての人士の中で、最も称賛に値する人物とは即ち、宗教を創始しその首領となった人々である。これに次ぐのが王国か共和国の定礎者たちである」（N.Machiavelli (a cura di G. Inglese), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Rizzoli, Milano, P.88 [I-10:2]）。

⁵ 「かくして宗教の遵守が国家の盛大の基となるのと同じく、宗教の軽視こそがその衰亡の原因となるのである」（Machiavelli, *Discorsi*, P.93 [I-11:18]）。

⁶ 「その母市の制度を整え、彼らの事業を遂行した騒乱を鎮めるためにローマ人は、如何に宗教を活用したか」（Machiavelli, *Discorsi*, p.97 [I-13:1]）、「ローマ人は必要に応じて鳥占いを解釈した。またこうした宗教に従わないことを余儀なくされた場合にも、賢明にもそれを守っているふりだけはして見せた」（Machiavelli, *Discorsi*, p.99 [I-14:1]）。

アヴェッリの批判を、如何に理解するかを軸に展開することとなる。一つの極端なだが魅力的な見解が、その『懺悔の勧め』の内容を拠り所に真のマキアヴェッリを誠実なキリスト教徒と捉える F・パウジヤ M・マルテッリの立場である⁷。他方マキアヴェッリをキリスト教という、彼が社会発展の障害と見なす欠陥だらけの宗教の全面的破壊を計画者だとする、W.P. パーソンズのような観点もある⁸。この両極の間に、マキアヴェッリの宗教に関する他の解釈を配置できよう。例えば J・H・ホイットフィールドや M・カレオの如くマキアヴェッリの宗教観さらには政治観を、サヴォナローラ思想の全面的な影響下に理解しようとする立場も興味深い⁹。だがこうした立場に立つ場合でも、サヴォナローラのキリスト教観を中世の伝統的なキリスト教の継承と目すか、続く宗教改革に接続するキリスト教の新たな胎動と目すかに応じ、(サヴォナローラの弟子) マキアヴェッリの意味も若干異なつてこよう。

他方 M・ヴィロリのようにマキアヴェッリのキリスト教を、カトリック教会のそれと異なる、フィレンツェ共和国の公民の宗教と目す論者もある¹⁰。1375年の八聖人戦争以降、教皇派都市の雄とされたフィレンツェも、領域再編に邁進する教会国家との深刻な対立を抱えるに至っていた。そしてこの精神的危機の中、教会に代わり自身を神との媒介となすことによりフィレンツェは、その独立主権を確立するとともに、それに対し献身する公民の救済を保証する存在へと転化した¹¹。このような公民の教育と救済の場としての共和国の絶対的必要性の意識こそが、「祖国の興廢がそこにかかっているような場合には、正義であるか不義であるか、慈悲深いか残酷であるか、賞賛に値するかそれとも誹謗に値するかなど、一切考慮に入れるべきではない。他のどんなことを捨ておいても、祖国の存続をなしとげ、その自由を護持するような決断を下すべきである」¹²とか、「わが魂よりもわが祖国を愛す」¹³といった、マキアヴェッリの言葉を生み出すこととなった。八聖人戦争勃発に際し、フィレンツェが教会から聖務禁止を蒙った場合、キリスト教信者としてどう身を処すべきかというヴィド・ダル・パラージョの問いに対し、第一に尊重すべきは神の栄光であり、正にその故にこそ都市の利益を重んじ、その防衛と保全に尽力すべしと答えた、ヴァロンブローザ会の隠者ジョバンニ・ダ・セッレの回答こそ¹⁴、こうした発想が単に彼のみならず、

⁷ Viroli, op.cit., p. xiii. F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno Editorice, Roma, 2005, pp. 319-320. Cadoni, "Qualche osservazione", p. 264.

⁸ W. B. Persons, *Machiavelli's Gospel*, University of Rochester Press, Rochester, 2016, pp. 179-181.

⁹ Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", pp. 253-254. J. H. Whitfield, "Savonarola and the Purpose of 'The Prince'", *The Modern Language Review*, XLIV(1949), p.49. R. Von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*. Francke, Bern. 1955, pp. 22-29. G. Cadoni, Il «profeta disarmato» - intorno al giudizio di Machiavelli, *La cultura*, 39 (2001), P.240. G. Cadoni, "Qualche osservazioni" pp. 263-264.

¹⁰ Viroli, op.cit., p. xii, pp. 2-8.

¹¹ Viroli, op.cit., p. xii. A. Panella (a cura di F. Cardini), *Storia di Firenze*, Le Lettere, 1984, pp.118-121. J. M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, Blackwell, Malden·Oxford·Victoria, 2006, pp. 151-156. 池上俊一、『フィレンツェ』、岩波書店、2018年、48頁。

¹² Machiavelli, *Discorsi*, p. 563 [III-41:5] .

¹³ 1527年4月16日ヴェットーリ宛書簡(Machiavelli, *Lettere*, p. 505) .

¹⁴ D. Weinstein, "The Myth of Florence", N. Rubinstein ed., *Florentine Studies*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, pp. 26-27.

当時のフィレンツェ市民全般に受容されていたことの証となろう¹⁵。

また叙上の共和国の公民宗教としてのキリスト教と関連し、〈新しきエルサレム〉フィレンツェという黙示録的神話のマキアヴェッリへの影響を重視した、ワインスタインの如き解釈もある¹⁶。キリスト教への厚い信仰心は、中世後期フィレンツェ人の高く自負する処であった。13世紀後半に最高潮に達した教皇派／皇帝派抗争を経てフィレンツェの教皇派においては、ヨアキム・デ・フィオーレの予言を下敷きに、フランス王権に連なる第二のカルル大帝の出現と彼による教会の肅正、更には彼のもとでの東方遠征と異教徒の改宗による千年王国の到来という、終末論的世界観が流布していた¹⁷。彼らによればかかる一連の世界史的過程展開の中で、〈新しきエルサレム〉フィレンツェに対し、特権的かつ決定的な役割が期待されたのである¹⁸。この〈新しきエルサレム〉フィレンツェの理念は、八聖人戦争以降のフィレンツェ国家とローマ聖座の対立を介し、フィレンツェの宗教的自立を担保する思想的拠所となった。と同時にこの時期のフィレンツェにおける〈新しきエルサレム〉の理念は、都市内部での社会対立の深刻化を反映しつつ、フィレンツェ人自身の道徳的浄化をその不可欠の要素として組み込み始める¹⁹。かかる〈新しきエルサレム〉の神話が1376年のチオンピの乱以降の、フィレンツェの社会変動の潮流を刺激し続けたことをワインスタインは、ボッティチェリの二つの絵—「神秘の降誕」と「キリスト磔刑図」—を素材に解明した²⁰。ワインスタインはこうした〈新しきエルサレム〉理念の射程を更にマキアヴェッリにまで敷衍し、「イタリアを蛮族から解放するための勧め」と詞書される『君主論』の終章の主題を、フィレンツェの道徳的／政治的変革を端緒とする、イタリアのひいてはヨーロッパ全体の終末論的再編の構図の中に位置づけようとするのである²¹。

これらの「キリスト教徒マキアヴェッリ」という解釈と対照的なのが、既述のディ・サンクテイスからサツに至る、キリスト教の否定者マキアヴェッリという立場である。こうした視点のテクニカルな根拠こそ、「自然は人類全体に対し、黒死病、飢饉、洪水という三つの天災を通じて世界が浄化されるように介入する」結果²²、「5000年ないしは6000年の間にこのような宗教は二度か三度いれかわっている」という²³、『ディスコルスィ』II-5の記述に他ならない。かかる議論によりキリスト教の唯一絶対性は否定され、諸宗教は相互比較の対象として競合関係に置かれる²⁴。この宗教間の相対性に基づきサツはマキアヴェッリが密かに、現世の栄誉を侮蔑し謙遜や忍従

¹⁵ Viroli, op.cit., p.4, pp. 160-162. これに加えて、14世紀後半から15世紀全般に掛けてのフィレンツェにおける、いわゆる「市民的人文主義」を介した公共意識の強化については、E・ガレン（清水純一訳）『イタリアのヒューマニズム』創文社、1960年、38-80頁、根占献一『フィレンツェ共和国のヒューマニスト』創文社、2005年、76-88頁、石坂尚武『ルネサンス・ヒューマニズムの研究』晃洋書房、1994年、1-11頁等を参照。

¹⁶ Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", pp. 262-263.

¹⁷ Weinstein, "The Myth of Florence", p. 31.

¹⁸ Ibid., pp. 31-36.

¹⁹ Ibid., pp. 33-34.

²⁰ Ibid., pp. 15-17. 高階秀爾『ルネサンスの光と闇』中公文庫、1987年、17-32頁。

²¹ Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", pp. 260-262.

²² Machiavelli, *Discorsi*, p. 309 [II-5:16]

²³ Persons, op.cit., p.179. Machiavelli, *Discorsi*, p. 308 [II-5:11]

²⁴ Cadoni, "Il «profeta disarmata»", pp. 260-261.

を懲通するキリストを以て、最悪の政治的悪徳を備えた宗教の創始者と目していたと論じる²⁵。同様にパーソンズもまたマキアヴェッリが、「人間の女性化と天界の武装解除」をもたらすキリスト自身の存在と教えを、欠陥だらけのものとして断罪したと主張した²⁶。対するに前述ヴィロリはマキアヴェッリが、その同時代人がキリスト教を「気概ということよりは安逸を求めて」解釈し続けてきたことを批判し、本来のキリスト教が「祖国の称揚と防衛」に役立ち、「祖国を愛したそれに名誉を与え」、かつまた「我々をかかす祖国を防衛するに足るものとして鍛え上げる」ものと見なしていたことを強調する²⁷。ヴィロリ的解釈によればキリスト教が、カトリック教会による歪曲を免れ、「その創始者が命じたとおりに維持されていたならば」、「今日よりいっそう統一された、幸福なもの」となっていたはずなのである²⁸。そしてこのようなカトリック教会による歪曲から浄化された真のキリスト教こそ、フィレンツェにおいて実現した公民宗教としてのキリスト教に他ならないと彼は論じた。

ところでマキアヴェッリにおける宗教の相対性に焦点を当てる論者の関心は、この相対性を踏まえマキアヴェッリが、キリスト教を以て比較優位を有する宗教と目していたか、反対に比較劣位の宗教と目していたかにも向けられている。あるいは、その基盤の上に実現された大帝国ゆえにマキアヴェッリが、ローマ異教を以て模範的宗教と見なしその復興を主張していたと見る可能性も存しよう。あるいはパーソンズが示唆するように、剣と聖典を併せ持つ「武装せる預言者」の宗教としてのイスラム教の優位性を、マキアヴェッリが密かに信じていた可能性すら否定し得ない（オスマン帝国の政治的強盛は誰の目にも明瞭だった筈である）²⁹。彼は諸宗教間の優劣を固定せず、その価値をその効用に則し是々非々で評価していたのかもしれない。だが結局こうした立場は、マキアヴェッリによる宗教の道具化という通説的解釈に帰着するものとなる。そもそも宗教の道具化というマキアヴェッリ解釈は、その極致において彼があらゆる宗教を否定していたという啓蒙主義的解釈をも、反対にあらゆる個別宗教の背後に存在する普遍宗教の主義的な探求者・信奉者であったとする解釈をも³⁰、ともに許容するものだ。マキアヴェッリと宗教をめぐる従来の諸見解は、このような多様で互いに矛盾したものに止まっている。この錯綜の迷宮を潜り抜けて、彼の宗教観につき何らかの統一的視点を獲得できないだろうか。心もとない足取りながら、以下こうした課題に取り組むこととしよう。

II- 『君主論』における宗教

²⁵ Viroli, op.cit., p.xi.

²⁶ Persons, op.cit., p. 179, pp. 183-184. Machiavelli, *Discorsi*, p. 299 [II-2:35]

²⁷ Viroli, op.cit., pp. 6-7. Machiavelli, *Discorsi*, p. 299 [II-2:35-36]

²⁸ Machiavelli, *Discorsi*, p. 96 [I-12:12]

²⁹ Persons, op.cit., p. 179.

³⁰ このような意味での普遍宗教の探求は、ゲミストス・ブレトンからフィチーノ更にはピコ・デッラ・ミランドラに至る、秘教としての古代神学の探求に連なるものに他ならない。ルネサンス期のこうした古代神学探求の系譜については、彌永信美『幻想の東洋』青土社、1996年（新装版）、266-272頁あるいは、伊藤博明『神々の再生—ルネサンスの神秘思想』東京書籍、1996年、86-91頁、140-143頁を見よ。

「マキアヴェッリの宗教」という問題を取り扱うにあたり、彼が著作のどの箇所でも宗教に関し、どんな発言しているか確認しておきたい。彼の宗教への言及は、彼の最初の著述とされる 1498 年 3 月 9 日書簡に始まる。これはフィレンツェの駐ローマ大使リッカルド・ベッキに、フィレンツェの精神的支配者たる修道士サヴォナローラの言動を報告したものである。周知の如くその文面に我々は、サヴォナローラの説教内容に対する共感や、彼に対する尊敬の念を感じ取ることは難しい。それはサヴォナローラが行う説教の内容を、彼がとった権力維持の戦略の観点から分析することに終始している。それどころか随所に見られる「保身のために自派の結束と強化を図ってのことでしょう」とか「あらゆる言葉を用いて対立派の力を弱め、自派を強化しようとした」、「時々都合に合わせて彼の虚言は脚色される」といった言葉に、聖なる仮面の背後で党利党略に狂奔するこの人物に対する、侮蔑や反感を読み取る方が自然である³¹。

続いて宗教について言及する作品は、1504 年に執筆された長詩『十年史 その一』である。それは 1494 年のフランス軍の南下以降の、フィレンツェを軸としたイタリア諸国の、政治外交の有為転変を主題とするが、注目したいのはそこに挿入された、サヴォナローラに関するマキアヴェッリの言及である。ここでも確かにマキアヴェッリはサヴォナローラの活動を、「より大勢の人々により不満をもたらして市民を分裂せしめた」とか「彼の預言的教義のもと、多くの者たちが祖国の滅亡を目の当たりにする恐怖を徐々に募らせる」という行句に看取される如く、否定的評価のもとと言及している³²。だが印象的なのは、このように全般としては彼に対し否定的評価を下しているにもかかわらずマキアヴェッリが、サヴォナローラに対し「偉大な」サヴォナローラと呼びかけるばかりか、彼の能力を「聖なる力」「聖なる炎」と評している点であろう³³。この評価の分裂をどう解釈すべきであろうか。更にワインスタインによれば、この『十年史』という詩作において彼が、先に言及した如き〈第二のエルサレム〉フィレンツェをめぐる、14 世紀末以来の預言文学の数々に酷似した文体や用語を多用していることも見逃せまい³⁴。

こうした記述を先駆に我々は、『君主論』における宗教をめぐる叙述へと到達する。その第 6 章にマキアヴェッリは、「神と語るにふさわしい人」、「神に命じられたことがらをただ単に実行した人」、「(神という) あのように偉大な教師を持った」人モーセを、キュロス、ロムルス、セテウスらと並ぶ偉大な建国者の一人に数えている³⁵。彼らの行う改革は「旧来の体制から利益を得ていた人々すべてを敵とする」にもかかわらず、なまめくるく「気乗りのしない支持者」の支援しか受けられないから、「これ以上ないほどに実行の難しい、成功の疑わしい、取扱いに剣呑な」事業たらざるを得ない³⁶。こうしたなまめくるく支持者を「説得することは容易だが、説得されたまま

³¹ Machiavelli, *Lettere*, p.30.

³² N・マキアヴェッリ (天野恵訳)「イタリア十年史 その一」、『マキアヴェッリ全集』4、筑摩書房) 156 頁 (153-156 行及び 160-162 行)。N. Machiavelli (a cura di C. Vivanti), *Opere I*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997, p.97.

³³ 同 156 頁 (157-159 行及び 163-165 行)。Machiavelli, *Opere I*, pp. 97-98. Cadoni, "Qualche osservazioni", pp. 266-267. Cadoni, "Il «profeta disarmato»", pp. 243-246.

³⁴ Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", pp. 262-263. Cadoni, "Il «profeta disarmato»", pp. 252-243.

³⁵ N. Machiavelli (a cura di G. Inglese), *Il Principe*, Einaudi, Torino, 1995, p.33 (VI: 5).

³⁶ Machiavelli, *Il Principe*, p.35 (VI: 17-18).

の状態に引き留めておくことは困難である」³⁷。かかる叙述はその直後の、彼が同時代の出来事として実見したサヴォナローラの事績を引き出すための枕となる。マキアヴェッリは正にサヴォナローラの活動につき、「大衆がこの修道士のことを信じなくなり始めたとたんに、彼は自分の定めた新制度と共に滅び」ることを余儀なくされたと語る。その帰結が「言葉を信じなくなったら、力を以て信じさせる」ことの強調であり、かかる強調は「武装せる預言者は勝利をおさめ、武装せざる預言者は滅亡する」という名高い定式へと帰結する³⁸。

『君主論』中の宗教に関する言及としていま一つ着目される箇所が先述の、「イタリアを蛮族から解放するための勧め」と題された最終章である。この章が第6章と密接な連関を有していることは、現今のイタリア君主がまさに自身の力量を世に誇示せんがためにこそ、イタリア人は「ヘブライの民以上の隷従に陥り、ペルシア人以上に頤使され、アテナイ人以上にちりぢりにされ」た状態にあると、第6章におけるそれと寸分違わぬ文言が、この個所にそのまま転用されている点からも推測される³⁹。そればかりではない。加えて「イタリアを蛮族から解放する」という君主の活動は、単なる政治的活動を超えた、民族的退廃を償う神の加護を受けた〈贖罪〉の業なのだということが強調される⁴⁰。確かにワインスタインが強調するようにサヴォナローラの説教に類似した、〈第二のエルサレム〉フィレンツェの神話の諧調が、そこには響き渡っている⁴¹。マキアヴェッリの思想のこうした神秘主義的側面は、彼が渴望する神話的英雄の偉業を寿ぐ、「海は分たれ、雲はあなたの道の先導役をつとめ、岩は泉を噴き出し、この地には天からマンナが降る」という、「神のさし向けられた、世にもまれな不可思議さ」の、当代における顕現の主張においてその頂点に達している⁴²。

III- 『ディスコルス』 I における宗教

マキアヴェッリの宗教観が最も豊富に記述される著作が『ディスコルス』である。「すべての称賛に値する人々の中で、ひときわ尊敬を受けるべき人物とは、宗教の創始者とあがめられている人である」というそのI-10の行文は、マキアヴェッリにとっての宗教の重大性を明示する論拠となろう。加えて続くI-11~15の諸章は一連をなしており、全体としての分析を必要とする箇所である。I-11においては〈レムス殺し〉という暴力の行使によりローマ国制を定礎した初代王ロムルスとの対比のもと、「ニンフと親しく語らった」と称しつつ、そこに宗教と道徳を導入した二

³⁷ Machiavelli, *Il Principe*, p.36(VI: 21).

³⁸ Machiavelli, *Il Principe*, p.36(VI: 21-23).

³⁹ Machiavelli, *Il Principe*, p.169(XXVI: 3). Cf. Machiavelli, *Il Principe*, p.34(VI:11-14).

⁴⁰ Machiavelli, *Il Principe*, p.168 (XXVI: 1), p.169 (XXVI: 4).

⁴¹ Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", p. 260, p.262.

⁴² Machiavelli, *Il Principe*, p.171 (XXVI: 12). 第6章との思考の強い連関を示すこの個所においてマキアヴェッリは、彼がその出現を渴望する新君主の事業がモーゼの事業と、その本質を等しくするものであることを、聖書におけるモーゼを導いた奇跡と全く同じ奇跡の当代における出現の強調によって示唆している。これとほぼ同様の言辞は、より実践的提言の趣の強い『フィレンツェ政体改革論』にも執拗に使用されており(N・マキアヴェッリ(石黒盛久訳)「小ロレンツォ没後のフィレンツェ統治論」、『マキアヴェッリ全集』6、筑摩書房、2000年、148頁。Machiavelli, "Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices", *Opere I*, p. 744)、これを彼の単なる修辭的追従と無視することは出来ない。

代王ヌマの事績が言及される⁴³。そして国家秩序の永続のためには、法への服従が暴力により外的に強制されるだけでは不十分であり、聖性に対する各自の内在的畏怖に依拠する宗教の導入を介した、法の道徳としての内面化の必要性が強調される⁴⁴。その結果としてマキアヴェッリはロムルスに比し、ローマの発展に対する一段の貢献をヌマに認め、「宗教を大切にすることが、国家の大をなす原因であると同様に、宗教をないがしろにするということが、国家滅亡のもととなるのである」とすら断言する⁴⁵。前述した如くこうした文言への着目こそ、宗教の侮蔑者、宗教の功利的利用者マキアヴェッリという通説に対する反証となろう。

だがこれに加え筆者が瞠目したいのは、本章の記述を介してマキアヴェッリが法、なにかんづく社会秩序を規定する根本法の根拠を、単なる利益や暴力を介した立法者の意志の強制よりもむしろ、人間が本能的として有する、超越的なものへの畏怖に求めている点である。こうした超越的なものの社会に対する有無も言わさぬ介入は⁴⁶、I-11 にあつては神との誓約の問題として考察されている⁴⁷。古代ローマの偉人スピオはカンネーの戦いの敗北後、人々に神に対する誓約を立てさせることにより、「祖国に対する愛によっても、また法律を以てしてもイタリアに縛り付けられなかった彼ら」を、ハンニバルに対する抵抗に立ち上がらせることに成功した⁴⁸。留意すべきはここでマキアヴェッリが神への誓約を、彼が通常人間を動かす二大原理に据える、利害に基づく愛や恐怖を産出する暴力すら超越する、人間行動の究極の動機と目していることである。ホップスやルソーの場合とは異なり、マキアヴェッリにおける秩序形成の動機としての〈誓約〉の意義は、従来あまり着目されることがなかった。だが彼の思想における〈誓約〉の役割を熟考することこそが、マキアヴェッリ思想における宗教の真義の理解につながるのではないか。

続く I-12 は宗教の尊重が社会の隆盛をたらし、その軽視が没落をもたらすという I-11 の議論を、中世イタリアの衰退という実例を通じ例証する役割を果たしている。留意すべきはマキアヴェッリがここで、キリスト教の腐敗によりイタリアに「破滅と天罰」が差し迫っていると宣言する一方、「キリスト教諸国家が今日よりいっそう統一された、幸福なもの」に立ち戻るために、イ

⁴³ Machiavelli, *Discorsi*, pp. 92-93 [I-11:10] .

⁴⁴ Machiavelli, *Discorsi*, p. 92 [I-11: 4] . この点においてマキアヴェッリの教説を、暴力の行使に対する人間の恐怖心のみから一元的に体系化しようとする、佐々木毅の教説の欠陥は明らかである（佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』pp. 96-98, pp. 128-137. 佐々木の説に対する批判としては鹿子生浩輝『征服と自由』風行社、2013年、9-11頁）。「共和国にとってもまた君主にとっても、その領民の心を一瞬の隙もない刑罰と弾圧によって、疑惑と恐怖のつぼの中にたたき込んでおくことが、どれほど危険きわまりないものか理解されるであろう」という『ディスコルスィ』I-45の一節も参看せよ（Machiavelli, *Discorsi*, p. 156 [I-45:16]）。

⁴⁵ Machiavelli, *Discorsi*, p. 93 [I-11: 18] . また「宗教のある所はどこでも、かならず善行が栄えているのと同様に、宗教のないところでは悪行がはびこっている」という『ディスコルスィ』I-12の行文（Machiavelli, *Discorsi*, p. 96 [I-12:16]）も参照せよ。

⁴⁶ それは例えば「一都市、一地方で大事件が出来る際には、それを知らせる前兆や予言者が出現する」という、『ディスコルスィ』I-56の主題にも窺知される（Machiavelli, *Discorsi*, p. 177 [I-11: 18]）。

⁴⁷ 「ローマ人が個人として成し遂げた数限りない仕事を検討する人はだれでも、ローマ人たちが法律に触れるよりは、誓いを破ることを遙かに恐れていたことを理解するだろう。彼ら人間の力よりも、神の力を尊重していたからに他ならない」（Machiavelli, *Discorsi*, p. 92 [I-11:4]）。

⁴⁸ Machiavelli, *Discorsi*, p. 92 [I-11:7] . またルキウス・マンリウス（トルクアトゥス）がマルクス・ポンポニウスに強制した神への誓約を、後者が神への恐れから心ならずも遵守せざるを得なかった実例をも参照せよ（Machiavelli, *Discorsi*, p. 92 [I-11:6]）。

エスがキリスト教に与えた当初の姿を回復するよう、人々を懲罰している点である⁴⁹。I-13 はローマの政治エリートが宗教を如何に統治に活用したか⁵⁰、I-14 はその軽視がいかなる災いを引き起こしたかを、史実に基づき語っている⁵¹。通常これらの箇所は、宗教に対するマキアヴェッリの冷笑的姿勢の傍証として引用される場合が多い。だが虚心坦懐に行文を読めば、I-13 での古代ローマ人の宗教への敬意に関するリヴィウスの引照に窺える通り、マキアヴェッリが統治者を含め全ての人間に対し敬神の念の涵養を要求していることがわかる⁵²。I-15 では神への誓約が利益に基づく愛と暴力に由来する恐怖という二大動機を超え、人間を縛る効果を発揮するものであることが、リヴィウスの伝えるサムニウム人の誓約の儀式に触れつつ改めて例証される⁵³。

他方、直接宗教を取り上げるものではないが、上訴法をめぐるサヴォナローラの党派的言動に対する『ディスコルスィ』I-45 における批判は、先立つベッキ宛書簡におけるサヴォナローラ批判を想起させるものと言えよう⁵⁴。或いはマキアヴェッリの宗教観につき異彩を放つのは、『ディスコルスィ』の I-56 である。この箇所で彼は「なにか大きな事件が一つの都市か一つの地方に出来際には、占い、啓示、奇跡、あるいはその他の天啓の徴によって、必ず予告されているものである」と記す⁵⁵。これはマキアヴェッリの思想と当時フィレンツェに盛行したヘルメス主義的神秘思想との連関を示唆する興味深い箇所であるが、かかる現象の代表として彼が言及するのが正に、サヴォナローラによる仏王シャルル 8 世南下の預言なのである⁵⁶。

IV- 『ディスコルスィ』 II・III における宗教

主著『ディスコルスィ』におけるマキアヴェッリの宗教に関する言及中、続いて着目すべきは、

⁴⁹ Machiavelli, *Discorsi*, p. 96 [I-12:12, 14] .

⁵⁰ たとえば「フブリウス・ルベリウスが…平民に執政官の意に逆らって行動するようなことはしないと無理やり誓わせてしまった…ところが平民は宗教上の恐れに駆られて、護民官よりは執政官に服従したのである」(Machiavelli, *Discorsi*, pp. 98-99 [I-13 :9, 11]) という、ティレンティルス法をめぐる貴族／平民間の対立に対する、ローマ平民の反応の事例を見よ。

⁵¹ 「このように両者への評価に大差が出てきたのは、一方が勝ち、他方が敗北を喫したという結果から来ているというよりは、むしろパピリウスが鳥占いを慎重に取り扱ったのに対し、ブルケルの方が軽はずみに鳥占いをもてあそんだからである」(Machiavelli, *Discorsi*, p. 101 [I-14: 12])

⁵² 上記の貴族の青年たちを神への誓約によりローマに引き留めた事例や、トルクァトゥスにより強いられた誓いを、神への恐れゆえに遵守したマルクス・ポンポニウスの事例は、エリート層もまた単にそれを平民支配のため利用したのみならず、彼らが神への恐れを実際に内面化していたことをも示唆している。

⁵³ 兵士の中に頑強な敢闘精神を喚起すべくサムニウム人は、犠牲の儀式とともに「白兵戦になっても一歩の退かぬ」ことを誓わせ、精強な軍隊を編成することに成功した(Machiavelli, *Discorsi*, pp. 101-102 [I-15:4])。

⁵⁴ 「このことにより彼の野心的かつ党派的な本音が暴露された結果、こうなるとサヴォナローラの党派根性はむき出しとなり、その評判はがた落ちとなり、逆に数多の非難を浴びせかけられることとなった」(Machiavelli, *Discorsi*, p. 156 [I-45:12])。

⁵⁵ Machiavelli, *Discorsi*, p. 177 [I-56:2] .

⁵⁶ 興味深いのは冒頭「私にはわからない」と言いながら、マキアヴェッリがかかる天啓の根源を「ある哲学者も説くように、この大気には「智」がみちみちている。そしてこうした「智」は自身に備わった力により未来の事柄を予見し、我々人間が災いから身を守ることができるよう、そしてまた人間に同情し来たるべき不幸に対して準備をしておくよう、なんらかの徴によって警告を発する」(Machiavelli, *Discorsi*, p. 178 [I-56:9]) ことに求めている点に他ならない。こうした一種汎神論的見解は、マキアヴェッリの宗教観の重大な側面をなしている。加えて A, Witman, *Niccolò Machiavelli's Use of Hermetic and Neoplatonic Thought*, University Microfilms international, Ann Arbor, 1991 なかんずく pp. 190-210 を参照せよ。

II-2 並びに II-5 の所説であろう。II-2 においてまず彼は古代人の自由への愛着の念を強調する一方、現代におけるかかる志の磨滅を専らキリスト教の普及に求めている。彼によればキリスト教は「目立たない瞑想的人物を持ち上げ」、「謙遜、従順そして俗世の事柄への軽蔑に、この上ない光栄を帰す」ことにより、「我々に真理と正しい生き方を啓示するけれども」、「將軍とか国家の支配者といった、現世的な栄誉により光り輝いているような人物」を祝福しないが故に、「我々に現世の栄誉を軽んじさせる」宗教となってしまう⁵⁷。サッソやパーソンズがマキアヴェッリを以て、キリスト教に対する自覚的な批判者と位置付けるのも、正にこうした行文に即してのことに他ならない。だがその直後の部分でマキアヴェッリは、キリスト教による人心のかような柔弱化が、それ自体の欠点に起因するのではなく、「雄々しさによってではなく安逸を求めて、自分たちの宗教を解釈しようとしてきた現代人の卑屈さ」によるものであり、本来のキリスト教は人間に「祖国を愛しこれを称賛する」義務を教え、「我々が祖国を守護するよう我々に心構えを持たせるべく」市民を養う働きをもつとも語っている⁵⁸。サッソはこの一節を、単なる文飾として無視すべしと言うが、ヴィロリも批判するようにある行文を考察から恣意的に排除することは、テキスト解釈の態度として果たして適切なのであろうか⁵⁹。II-5 においてマキアヴェッリは、記録を辿ることが可能な過去5千年の間においてすら、世界の宗教が最低でも二、三度は転変したと論じている。これは先にも触れたように彼がキリスト教の絶対性を否定し、過去に滅びた多くの宗教と同じく、相対的な存在に過ぎないと目していたことの証となる。

『ディスコルスィ』において宗教に関する最後の注目すべき発言は、その III-30 に出現する。この章の主題は、宗教的なものであるか政治的なものであるかを問わず、指導者は自己の政策の貫徹のため、利己心や嫉妬心から彼の政策を妨げる者を、断固排除すべきだという点にある⁶⁰。そしてこうした排除の最良の方法としてマキアヴェッリは、『旧約聖書』に記されたモーゼの言動に拠りつつ、「こうした連中の敵対心を克服するには、殺害してしまう以外の手はない」と断言する⁶¹。着目すべきはこうした「武装せる預言者」モーゼとの対比において、ここにおいても「武装せざる預言者」サヴォナローラに彼が言及している点である。だがそれ以上に衝撃的なのは、古来福音書的な「武装せざる」預言者と目されてきたサヴォナローラが、異論者を圧伏するに足る暴力を以て、「彼らを自分の目の前から抹殺する」必要性を「よく自覚していた」と、彼が断言している点であろう⁶²。サヴォナローラがモーゼと同様の手段に出られなかったのは、「ひとつに

⁵⁷ Machiavelli, *Discorsi*, pp. 298-299 [II-2: 27, 30, 32] .

⁵⁸ Machiavelli, *Discorsi*, p. 299 [II-2: 35-36] . 「確かに祈りは必要である。民に儀式や信心を禁じるものがあれば、全く狂気の沙汰である。というのも実に祈りから結果と良き秩序が生まれるらしく、国の幸運はこの良き秩序に由来し、これあってこそご機嫌だからだ」(N・マキアヴェッリ (岩倉具忠訳)「黄金の驢馬」、『マキアヴェッリ全集』4, 190 頁。N. Machiavelli (a cura do C. Vivanti), *Opere III*, Einaudi-Gallimard, Torino, 2005, pp. 67-68)。

⁵⁹ Viroli, op.cit., p. xii.

⁶⁰ Machiavelli, *Discorsi*, p. 539 [III-30: 13] ..

⁶¹ Machiavelli, *Discorsi*, p. 540 [III-30: 15] .彼はまた「精密に聖書を読む人はモーゼが自己の法律と制度とを確立して、数知れない人間を殺すことを余儀なくされたことに気付くことだろう」(Machiavelli, *Discorsi*, p. 540 [III-30: 17])とも言っている。モーゼによる黄金の子牛礼拝者 3000 人の虐殺の出典は、『旧約聖書』「出エジプト記」XXXII-26-28。

⁶² Machiavelli, *Discorsi*, p. 540 [III-30: 16, 18] .

は彼が修道士であったため、それをあえて実行し得る権力を持っていなかったことにあり、またひとつには、彼に従っている人で権力をふるえた者が、この辺のことをよく理解していなかった」からに過ぎない⁶³。

さてマキアヴェッリ著作における宗教への示唆につき最後に取り上げたいのは、マキアヴェッリがカルピから、友人フランチェスコ・グイッチャルディーニに送った1521年5月17日付書簡である。これまで検討してきた『ディスコルスイ』における宗教に関する記述においては、若年の1498年3月9日書簡における冷笑的態度とは異なり、そこにはキリスト教の〈柔弱〉な側面に対する批判の傍ら、宗教一般の政治的効率に対する評価以上に、政指導者自身を含む社会全体が社会道徳の基盤として宗教に敬意を払うべきことや、或いはI-56の叙述の如き、宗教の根源にある超自然的存在への畏怖の認知すら窺われた。「これほどの大物ともなると、尊敬を払わずに語ることはできない」という神の預言者サヴォナローラ評もまた、宗教に対するこの敬虔な態度に照応している⁶⁴。ところがこの最晩年の、友人との気の置けない書簡においてマキアヴェッリは、「宗教の衣の下に自分を隠す悪人がどれほど世間の信用を勝ち得ているか」指摘しつつ、四句節にフィレンツェにて説教を行う説教師を見つけるという彼の任務のために、「ポンツォ以上の狂気とフラ・ジローラモ（即ちサヴォナローラ）以上の狡猾と修道士アルベルト以上の偽善を兼ね備えた」人物を見つけたい、と書き記しているのである⁶⁵。

こうした文言を根拠に、マキアヴェッリが青年期から晩年に至るまで、一貫して宗教に対し侮蔑の念を抱いていたとサツソは主張する⁶⁶。だがマルテッリやカドーニも論じる如く、サヴォナローラに代表される宗教者たちの狡猾を指摘することは、彼らの指導者としての力量の否定と直結するものではない。むしろ『君主論』第25章における主張と照合するなら、「その時々都合に合わせて自身の虚言を潤色する」サヴォナローラの能力こそ、政治指導者に求められる最も重要な資質ではないのか⁶⁷。事実1521年5月21日書簡の次の部分でマキアヴェッリは、「見せ掛けではなく真実のうちに聖フランチェスコごとく泥濘のなかを歩む」宗教指導者がいることを認めている。そして「へびの如く賢く、鳩の如く素直」（『マタイ福音書』10: 16）であるために真の預言者は同時に、「悪魔の棲家に至る道」を熟知した者でなければならないとも説いている⁶⁸。こうした観点からマルテッリはマキアヴェッリがその初発から、サヴォナローラを終始「偉大な人

⁶³ Machiavelli, *Discorsi*, p. 540 [III-30: 19] .

⁶⁴ Machiavelli, *Discorsi*, p. 94 [I-11: 25] .

⁶⁵ Machiavelli, *Lettere*, p. 403.

⁶⁶ 同様にマキアヴェッリの畏友グイッチャルディーニもその著『リコルディ』において、「宗教や神とかかわるよう観じられるが如き事柄と、いさかきを起してはならない。なぜならこうした事柄は、愚か者たちの心に多大な影響を有するものだからである」と書き記している(F. Guicciardini, *Ricordi*, Rizzoli, Milano, 1991, p. 195)。だがそのグイッチャルディーニも他方では、「その希望を神の上に置くことは、自身に対して祈り正しい行為を推奨することは、まことに以て正当なことである……神に自身を委ねつつも、理性の声に耳を傾けながら行動することこそが、実に以て正当なことなのである」とも言っている(F. Guicciardini (a cura di R. Ridolfi), *Le cose fiorentine*, Olshiki, Firenze, 1945, p. 124)。Virili, op.cit., p. 169. C. Vasori. "A proposito della «Digressio in Nicolaum MAchiavellum»: la religione come «forza» politica nel pensiro di Botero", a cura di A. Enzo Baldini, *Botero e la 'ragion di stato'*, Olshiki, Firenze, 1992, pp. 46-520.

⁶⁷ Cadoni, "Qualche osservazioni", p. 264. 「自身のやり方を時勢と合致する者は幸運に恵まれ、時勢が彼のやり方と合致しない者は不運なあえぐこととなるに違ひ(Machiavelli, *Il Principe*, p.164 (XXV: 11).

⁶⁸ Machiavelli, *Lettere*, p. 403.

物」(un tanto uomo)と見なしていたとするのである⁶⁹。

V-サヴォナローラ・モーゼ・ヌマ

以上に整理してきたように著作中のマキアヴェッリの宗教、なかんずくキリスト教についての言及は断片的でかつ、時に正反対の解釈を許容するものであつた。従つてそれに言及を行う研究者の見解もまた、相互に対立し合っている。こうした状況に対し叙上の諸素材を比較考量しつつ、〈マキアヴェッリの宗教〉を包括的に理解する、筆者なりの観点を獲得することが以下の作業の課題となる。

マキアヴェッリ著作中の宗教に関する箇所を通じ看取されるのが、サヴォナローラの色濃い影であることは明白である。他方、マキアヴェッリは社会道德の基盤を提供する点に、宗教の価値を見出していた。それどころか国家社会成立の起源にある立法という行為そのものが、既存の法を運用するという行為とは異なり、人間に正邪の絶対的参照項を付与する点において、宗教的と言うに限りなく近い行為に他ならない。そのことをよく示しているのが『君主論』第6章の次の行文であろう。長い重要な箇所なのでそのまま引用する。「運ではなく自分自身の力量によって君主になった人びとにふれると、私は、ことに卓越している者としてモーゼ、キュロス、ロムルス、テセウスを考える。もっともモーゼについては、神に命じられたことがらをただ単に実行しただけなので、この者を論議の対象にすべきではないかもしれない。しかしながら、彼は偏に神の恵みにより神と語るにふさわしい人に選ばれたのであるから、それだけでも賞賛に値するであろう。次に、それぞれの国を手に入れ、あるいは建国したキュロスやその他の人々について考察してみると、彼らがいずれも立派な王たちだということがわかるであろう。それに、彼ら一人一人の行いや規律を考察すると、あのように偉大な教師(神)をもったモーゼのそれともあまり違わないように思われるのである」(傍点引用者)。即ちここで語られるようにマキアヴェッリの判断によれば、キュロス以下の建国者による立法行為は、神から委託された十戒を宣布したモーゼの教祖としての行為と同等の行為なのである⁷⁰。

ところで武装せる預言者／武装せざる預言者という同じ第6章の行文に知られる通り、サヴォナローラはマキアヴェッリの著作において常にモーゼの陰面として語られている。例えば『ディスコルスィ』I-11においてもサヴォナローラの偉大さは、彼が「神と語ったこと」を人々が信じただけに求められている。あるいは同じI-11においてヌマもまた、「ニンフと親しく語らった」と自称した点で、モーゼやサヴォナローラに匹敵する存在となる。括目すべきは「武装せざる預言者は没落する」という名高い命題にもかかわらずマキアヴェッリがここで、〈レムス殺し〉という武力の行使により権力を掌握したロムルスとヌマを対比しつつ、ヌマに一段と高い評価を付与している事実だ。モーゼやヌマとサヴォナローラに差異があるとすれば、前者が「信じない者を信じさせる」手段を持っていたが故に、「自分の立場にねたみを抱く連中を滅ぼしてしまう」ことにより「安定し、名誉に浴し、繁栄を見る」ことに成功したのに対し、後者がそのような成功を勝

⁶⁹ Cadoni., "Qualche osservazioni", p. 264.

⁷⁰ Machiavelli, *Il Principe*, p.33 (VI: 7-9).

ち取ることができなかつた点に過ぎない⁷¹。モーセが敵対者を滅ぼすことができたのは、金の子牛を崇めた者 3000 人を虐殺し得る程に自身の武力を有していたためだ。武装しないヌマが敵対者を持たなかつたのは、先代王ロムルスが〈レムス殺し〉という暴力により敵対者を殲滅してくれていたからである。だが武装せざる預言者サヴォナローラはモーセの如く自由に行使し得る武力を有さなかつたばかりか、ヌマにとってのロムルス如き⁷²、自身に代わり武力を行使する補完者を持つことも叶わなかつた。先にも触れたように『ディスコルスィ』III-30 にマキアヴェッリが語る処によれば、サヴォナローラ自身、敵対者を除去する必要をよく認識していたという。だが「修道士であつたため、それをあえて実行し得る権力を持っていなかった（傍点引用者）」という一節が、この機微を説明している。

では預言者＝立法者にとり、どのような時節に暴力の行使が不可欠となるのだろうか。元來いかなる預言者＝立法者もその出発点では私人であるに過ぎない。個人として私人は自身の周りに私的党派を形成し⁷³、その力を背景に國家の支配に乗り出していくが、その際には他の私的党派と遭遇・衝突せざるを得ない。サヴォナローラの場合、彼は「深い学識と緻密で強靱な精神」に加え「彼の生活の純粹さ」を担保に、「新しい法制度や新しい考えを吹き込み」、彼が理想とする「國家体制の再編」に、彼の党派以外の者たちすら同意させることに成功した⁷⁴。こうした高い理想を持たぬメディチ家の支配の場合かかる同意は、「あれこれの個人に金を貸したり、娘を嫁がせたり、官吏をかばってやったりして恩義を着せる」如き、様々の私的手段により忠実なる友人のネットワークを創出・拡大することを通じ達成される⁷⁵。かくしてその手段はともあれ、國家内部の諸中間団体間の利害均衡を実現し、その上に支配者の指導性を確立することにより、『君主論』第 9 章に論じられる如き市民的君主政が創出されることとなる⁷⁶。

⁷¹ Machiavelli, *Il Principe*, p.37 (VI: 25).

⁷² このヌマとムルスの関係は『旧約聖書』におけるモーセの宗教上の後継者アロンと、政治・軍事上の後継者ヨシュアの関連と類似している。

⁷³ 『ディスコルスィ』I-33 において、コジモ・デ・メディチの台頭を例に取りつつマキアヴェッリは、共和国内において私的党派が如何に勢力を確立するかと考察している(Machiavelli, *Discorsi*, pp.132-133 [I-33: 7-10]). また III-28 に示された、飢饉に際して私費で食糧を配給したスプリウス・マエリウスに対する、ローマ共和國による処罰の事例をも参照せよ(Machiavelli, *Discorsi*, pp.535-536 [III-28: 2-4]).

⁷⁴ Machiavelli, *Discorsi*, p.94 [I-11: 25] , pp.155-156 [I-45: 9] .

⁷⁵ Machiavelli, *Discorsi*, p. 536 [III-28: 12] .また 1512 年のメディチ政権復興後の同家の大番頭の存在であったゴロー・ゲーリはその内密の覚え書きにおいて、「15 世紀の大コジモの政治体制がその眞の基盤を、自身の運勢をメディチ家の権勢に全面的に依拠している忠実なる友人たちのネットワークの上に置いていたこと」を指摘すると共に、「1513 年に定礎されたメディチ家の新体制も、同様の経路による公共の制度や富の利用を介して（友人たち）を庇護し、彼らに榮譽を授けまた恩恵を与えることを追求」すべきであると論じている(Viroli, op.cit., p. xviii).

⁷⁶ こうした政体の代表的存在がメディチ体制に他ならない（このとは「人民の支持によって樹立された」、「共和政体より君主政体に近づいた」政体としての「コジモの政権」として、前出「小ロレンツォ没後のフィレンツェ統治論」においても明らかに示されている [『マキアヴェッリ全集』6、136 頁。Machiavelli, *Opere I*, p. 734]）。この政体はその党派への依存のゆえに、その権力の増大強化にもかかわらず、私的性格を脱却することができなかつた（前記『フィレンツェ統治論』においても、コジモ・デ・メディチ政権に、前代のアルビッツィ政権と並んで、「公務に関する諸々の評定に、公職を委託されている訳ではない人々—即ち私人が参与していた」ことが、その欠点としてはっきり記されている）。15-16 世紀フィレンツェ政治制度史の最大の課題が、政権のこうした私的性格を脱却し、それを超越する〈公共〉の観念を創出することであつたことは、既に多くの論者により指摘されている。サヴォナローラの出現は、メディチ家により試行錯誤されたかかる〈公共〉性創出という事業の継承・深化という側面を有している（A. Brown, “Savonarola, Machiavelli

だが支配者の美德に対するものであれ、彼の提供する利益に由来するものであれ、臣民が彼に対し捧げる皮相な愛は、彼らの命自体が危機に晒されるとなれば、雲散霧消してしまう。「平時にあつては、誰もがみな君主の下に駆けつけ忠誠を誓ってくれるし。死が遙か彼方に見えるときは、誰もが彼のためなら死をも厭わぬと言ってくれる」。だが、死が目前に迫るとなれば前述の如くこうした君主は、「前の秩序でよろしくやってきた人々を全て敵に回し、「新秩序を利用しようという人々は、単に気乗りのしない消極的な支持者という形でしかついてこない」⁷⁷。繰り返しとなるがモーゼの如くそしてサヴォナローラの如く、社会宗教の開祖＝立法者として「新秩序をもちこむことは、この上なく実行の難しい、成功のおぼつかない、取り扱いの危険な」ことなのである。そしてこれに続きこの危機の回避のためマキアヴェッリが指摘するのが、支配者が「自分の仕事を達成するために、援助を乞う必要があるか、それとも自力でやれたか」、換言すれば自己の党派に即した固有の武力をもち、これを自由に行使できるか否かという観点である。こうした考察がついには、「武装せる預言者は成功し、武装せざる預言者は滅亡する」という命題へと凝縮されることは、言うまでもないことだろう⁷⁸。

VI-サヴォナローラにおける宗教と暴力

『君主論』9章に語られる「民主政（あるいは市民的君主政）から絶対政への上昇」とは実にこの機微を語るものだ。諸党派より選出される諸〈公吏〉の如き政治的媒介者を排除し、国を〈自分で治める〉ことが必要なのである⁷⁹。そしてこの政治的媒介者の排除という議論こそが、モーセによる黄金の子牛の礼拝者たち3000人の虐殺の逸話を踏まえた、「名声や権力の追求をめぐってあなたの競争者だった人々を」、「自分の目の前から抹殺することを考えよ」という、前述『デイスコルスィ』III-30の主張へと我々を回帰させる。マキアヴェッリが正にモーセの事例の参照の直後に、「同じ必要性は、修道士ジロラモ・サヴォナローラもよく心得ていた」と言っていたことを想起しよう。事実サヴォナローラの説教を読めば、その論の性格が状況に伴い徐々に変化していることが看取される。1494年12月のメディチ追放の当初には専ら、キリストを王に戴く新生フィレンツェ共和国において、市民相互が利己心を捨て和解し合い、メディチの如き僭主を排除すべきことが語られた⁸⁰。他方、彼の指導の下に大評議会体制が樹立された1495年夏以降の説

and Moses: a Canging Model”, in P. Denley and C. Elam ed., *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, Committee for Medieval Studies, Westfield College, University of London, London, 1988, pp. 58-59). R. Persman Cooper, “The Florentine Ruling Group under the “Governo Popolare”, 1494-1512” in *Studies in Medieval and Renaissance History*, 7(1984-1985), pp. 71-181. R. C. Trexler, “Lorenzo de’Medici and Savonarola, Martyrs of Florence” in *Renaissance Quarterly*, 31(1978), pp. 293-308.

⁷⁷ Machiavelli, *Il Principe*, pp. 68-69 (IX: 26).

⁷⁸ Machiavelli, *Il Principe*, p. 36 (VI: 20). Brown, op. cit., p. 64.

⁷⁹ 「民主政（あるいは市民的君主政）から絶対政への上昇」については、石黒盛久『マキアヴェッリとルネサンス国家』風行社、2009年、pp. 23-35（第1章）及びpp.139-157（第6章）を参照せよ。中間団体の排除は、その神政政治確立の当初サヴォナローラ自身が、フィレンツェ政治の積年の悪弊として強く提唱するところであった(Brown, op.cit.,p.58)。Cadoni, “Il «profeta disarmata»”, pp. 260-261.

⁸⁰ G・サヴォナローラ（須藤祐孝訳）『ルネサンス・フィレンツェ統治論』無限社19頁、52頁、53-55頁、

教においては、市民全体がこの体制のもと一致すれば、神の恵みにより都市に平和と繁栄が招来されるといふ希望が示されている⁸¹。ところが教皇アレクサンデル 6 世との対立の激化と共に、元来の敵対者たちのみならず「生ぬるい立場の者たち」の彼からの離反が目立つてくるにつれ⁸²、自身の政治改革を護持すべくサヴォナローラは、単に祭司アロンであることに加え士師ヨシユアの武力をも併有すること、つまりは自身をモーゼの高みに置くことを望みはじめた。

1496 年の「私がカブッチョとロッコを同時に身につけることができたならと、願わずにはいられない」という、彼の説教からも窺知されるがように⁸³、その政治生命の終焉が近づくにつれ、サヴォナローラによる自身のモーゼとの一体化の言説は、その頻度を加速度的に増大させていった⁸⁴。彼のモーゼへのかかる自己一体化は、同時代人にも鋭く認知されていた。彼の支持者 B・スカローラはモーゼに率いられたイスラエルと同様、フィレンツェ共和国もまたその宗教的指導者を必要とすることを語った。他方彼の反対者であったフランチェスコ・アルトヴィーティも、サヴォナローラが「モーゼさながらに都市フィレンツェと世界全体に彼の法を強制できるよう、独裁者のように軍隊と政府を思うがままに」しようとしていると批判を加えている⁸⁵。興味深いのはこうしたサヴォナローラとモーゼの一体化に関する言説の大半が、その改革を守るための彼の暴力の行使と関わっている点だ。彼が定めた法に対する三人の侵犯者の火あぶりを望むにあたり、

67 頁、100 頁参照。たとえば 1494 年 12 月に行われた『旧約聖書』「ハガイ書」をめぐる一連の説教を見よ。そこにおいてサヴォナローラは執拗に、「何人も首領になれぬように法を定めること」(12 月 7 日説教)を、「何人も首領にならぬように、都市〔国家〕の他の者たちの上に立つ支配者にならぬようにする」(12 月 14 日説教)ことを、「暴君が台頭しないように留意する」(12 月 14 日説教)ことを主張している。このことは具体的には「ヴェネツィア人の統治の制度」に準拠しつつ(12 月 14 日説教)、都市の党派対立の根となっている「古いことは全て許し」、「全ての市民との全体的平和を作り出すことにより、換言すれば「市民の団結、融和、友愛」に基づき都市「全体の平和を作り出す」ことを(12 月 15 日説教)により実現される。なぜ暴君が排除されねばならないのかと言えば、その存在により「天使たちの主、力強い王」たるキリストが、「栄光の王」として「汝の下に来て統治にあたらうとしておられる」(12 月 18 ないしは 19 日説教)のを妨げてしまうからに他ならない。Brown, op.cit., p.58. Weinstein, "Machiavelli and Savonarola", p. 257.

⁸¹ たとえばサヴォナローラの指導の下に運営される市政府が確立された後の、1495 年と 1496 年における『旧約聖書』「詩篇」「アモス書」をめぐる連続説教において彼は、「幸いなるかな、汝は統治〔体制=governo〕を変えた。ただ変えたのではない、神が望んでおられるとおりに変えた」(1495 年 7 月 5 日説教)が、「この〔新しい〕統治〔体制〕では、時がたつに従って絶えず良くなっていく」(同)から、「〔大〕評議会をしかり守り」他のことを余り考えず(10 月 18 日説教)、こうした「この〔新しい〕統治〔体制〕」を守護していくなら、「市民は暴君の時世におけるより尊敬され、より富裕になり、より権勢を得ることを約束する」(1496 年 2 月 24 日説教)と語っている。Weinstein, "The myth of Florence", pp. 41-42.

⁸² Brown, op.cit., pp. 62-63. Cadoni, "Il «profeta disarmata»", pp. 260-261.

⁸³ G. Savonarola (a cura di V. Romano), *Prediche sopra Ruth e Michea*, Vol. I, Belardetti, Roma, 1962, p. 436. カブッチョは当時の修道士の典型的服装であるのに対し、ロッコはフィレンツェ上流市民の平服であった。Brown, op.cit., p. 57.

⁸⁴ 例えばモーゼの怒りによるコラの民の滅亡を踏まえ、フィレンツェ人の彼に対する不従順を叱責した 1496 年 7 月 3 日の説教 (*Prediche sopra Ruth e Michea*, Vol. II, pp. 66-67) やフィレンツェ人をモーゼに対し日がな不満をぶちまけたユダヤの民と比較した 1497 年 3 月 16 日の説教(G. Savonarola (a cura di R. Ridolfi), *Prediche sopra Ezechiele*, II, Belardetti, Roma, 1955, p.265)などを参照。Brown, op.cit., p. 62. Cadoni, "Il «profeta disarmata»", pp. 253-254.

⁸⁵ B. Scala, *Apologia contra vituperat res civitatis Florentiae*, 1496, fol. b3^v. F. Altoviti, *Defensione*, fol. a3^v. またバルトロメオ・レディッティも「神はイスラエルの民に対してモーゼをそのような者として立てたのと同様に、一人の人物を彼らに対しても預言者として派遣したのである」と記している(B. Redditti (J. Schnitzer ed.), *Breve Compendio e Sommario della verità predicate e profetata de R. P. Fra Girolamo da ferrara*, Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola, Vol. I, Munich, 1902-1904, Leipzig, 1910, p.38). Brown, op.cit., pp. 63-64.

サヴォナローラ自身こう言っている。「「おお修道士よ！お前は残虐だ！」、だがたった一人の哀れな男のために都市全体を危機に陥れてしまうお前こそ、むしろ残虐な存在なのだ」⁸⁶。

『ディスコルスィ』I-45にサヴォナローラの政治上の最大の失敗とマキアヴェッリが論評した、自身の制定になる上訴法の規定に自身が違反したとこの一件は、こうした視点から解釈され直す必要がある⁸⁷。この違反により「サヴォナローラの野心と党派根性はむき出しとなり、これが彼の評判を落として、数多くの非難が一身に集中することとなった」⁸⁸。そして言うまでもなくこの信用の失墜こそが、「大衆がこの修道士の言葉を信じなくなる」要因となった。「生ぬるい」支持者が離反し追い詰められた状況の中で、敵対者と対峙するため自身の私的党派に依拠し、その強化を図るのは当然である。問題はこのときモーセと異なりサヴォナローラが武力の欠如のゆえに、「言葉を信じなくなったら、力を持って信じさせるような対策」を施すことが出来なかったという点にある。度々繰り返すことになるが、マキアヴェッリはサヴォナローラが「同じ必然性をよく自覚していた」と断言している。彼のこうした判断の根拠は恐らく、彼が聴聞した1498年3月3日の「出エジプト記」に関する後者の説教にあるだろう。そこで後者は「モーセを成長させたのと同様に、神が彼を速やかに成長させて下さるよう、祈るのだ」と自身をモーセと明白に一体視し、更には敵対者の隠喩である〈エジプト人〉に対し、「今朝はこの剣を受けよ」「エジプト人よ、この剣を受けてみよ。そのエジプト人を殺した後、モーセは、これを砂の中に埋め隠せり……彼らが回心するなど決して思うな。ここにもう一つの剣がある。エジプト人よ、出てこい。これがお前を刺すモーゼの剣だ」と、〈剣〉即ち暴力による反撃すら示唆している⁸⁹。

「一人の哀れな男のために、都市全体を危機に陥れてしまうお前こそ、むしろ残虐な存在なのだ」—『ヨハネ福音書』におけるカヤパの言葉を彷彿とさせる⁹⁰、このような言葉を吐いた人物は、純粋に宗教の視点から出発しながら、自身の事業を維持するため、遂に政治といういま一つの次元に不可避的に下降するに至った。では一般には彼の反対者と目されてきたマキアヴェッリはどうであろうか。確かに彼は『君主論』第17章において「愛されるより恐れられる方が遙かに安全である」と称して憚らない⁹¹。また、「報酬で買い取った友情はただそれだけの値打ちしかなく」、「人間が卑しい者であるに過ぎないからには、単に恩義の絆でつながれている愛情などは、

⁸⁶ *Salmi*, II, p.147 (1495年7月12日説教)。また彼は同性愛者や犯罪者に対し寛容を説く者たちに対し、ミカ書を引きつつ「彼らを許すことなど愚かで間違いじみたことでしかない」とも断言している。Brown, op.cit., p. 62.

⁸⁷ この制度の趣旨は、大評議会の専任を受けた80人あるいは100委員会が、公安8人委員会により有罪判決を受けた者からの上訴を受理する点にあった。こうした政策は、サヴォナローラが提唱した都市内の党派対立を克服するという方針に合致するものであったが、メディチ派のベルナルド・ネル・ネーロらが実際に告発されるや、サヴォナローラ与党のF・ヴァローリらは上訴法の規定を無視し、公安8人委員会による判決の後、ネーリらを直ちに処刑してしまった。

⁸⁸ 『ディスコルスィ』I-45。ここに我々は『ディスコルスィ』の他の部分と異なる、ベッキ宛書簡と同質の、サヴォナローラの行動に対する批判的語調を読み取ることができる。

⁸⁹ G. Savonarola (a cura di P. G. Ricci), *Prediche sopra l'Esodo*, Vol. I, pp. 146-201.

⁹⁰ 「一人の人間が民の代わりに死に、国民全体が滅びないで済む方が、あなた方に好都合だと考えないのか」(『ヨハネ福音書』11章50節)。チャーザレ・ボルジアの「残酷さがローマニヤの秩序を回復し、この地方を統一し、平和と忠誠を守らせる結果となった」という、『君主論』第17章の行文とも対比せよ(Machiavelli, *Il Principe*, p. 108 (XVII: 2))。

⁹¹ Machiavelli, *Il Principe*, p. 110 (XVII: 8).

自分の利害がからむ機会が生じれば、すぐにでも絶ち切られてしまう」のに対し、その保有する武力のため「畏怖の情に捕らえられた者は処刑の恐怖により萎縮しているため、決して貴兄を見殺しにはしない」ものだとも言っている⁹²。こうした思考の頂点において彼は、「武装する預言者はみな勝利を占め、武装せざる預言者は没落する」という格言の有効性を確認するのである。

Ⅶー結語：マキアヴェッリと愛の政治学

だがマキアヴェッリの思考はこの判断で停止しない。先にも触れた如くこうした判断にもかかわらず彼は、既述の通り『ディスコルスィ』I-11において、レムス殺しに象徴される武力の保有者として民から恐れられたロムルスと、「ニンフと語らい」「大いに神の導きを受け」民から愛されたヌマを対比しつつ、「ローマがどちらの君主に負うところが大きいかを論ずるならば」、「むしろヌマを筆頭に置くべきだ」と断言している⁹³。この驚くべき逆転の根拠をマキアヴェッリは、「ローマ人たちが（武力による強制を背景とした）法律に触れるよりは、（神に対する）誓いを破ることをはるかに恐れていたからだ」と言う。では神に対する〈誓い〉とは、そもそも如何なる状況を指すのであろうか。この問題を考える補助線として『君主論』第25章の結部に着目したい。そこでマキアヴェッリは次のように語っている。「運命の神は女であるから、彼女を押さえつけておこうとすれば、打ちのめしたり突き飛ばしたりしなければならない。運命は冷静な生き方をする者より、こんな者たちに身を任せるようである。要するに、運命は女性に似て、若者の友である。つまり若者は女性に対し慇懃ではなくむしろ荒々しく、極めて大胆に彼女を支配するからである」⁹⁴。こうした男女関係に我々は、近年の心理学に言うところの依存症に近い現象を看取することができよう。当初は強制による服従であったものが次第に内化され、自発的な献身へと転化する。こうした関係がある種の〈誓い〉の感覚に貫かれていることは、一部のカップルがよく施す、相互誓約の象徴としての指輪の交換や身体加工にも窺われるだろう。

誤解を恐れず言えば神と個人の内面における他者を排除した、一对一の親密な関係の構築を特徴とするユダヤ＝キリスト教的な信仰は⁹⁵、心理学における依存関係に酷似した関係を信者と神との間に創出することに、その成立基盤をおいているように思われる⁹⁶。事実マキアヴェッリは、先述の如く『ディスコルスィ』I-11において、ロムルスに対するヌマのローマ史における優越の理由を、神との〈誓約〉がローマ人に課した絶対的拘束力に求めている。そして興味深いのはこの個所においてマキアヴェッリが、〈力量〉あるいは勇らしさの持ち主として挙げた二人の傑物一

⁹² Machiavelli, *Il Principe*, pp. 110 -111(XVII: 11).

⁹³ Machiavelli, *Discorsi*, p.92 [I-11: 9].

⁹⁴ Machiavelli, *Il Principe*, p. 167 (XXV: 27).

⁹⁵ 神と信仰者の関係を初夜の花婿と花嫁の比喻によって語る、『旧約聖書』「雅歌」の主題にそうした共依存性を垣間見ることが出来るのではないだろうか。

⁹⁶ これは宗教一般を否定的にとらえることを意味するものではない。「健全な」共依存関係の構築が、かかる関係の内に入った者に、驚異的な精神的安定や活動性を付与している例は枚挙に暇がない。昨今社会問題化している共依存関係とは、その人の人格を破壊し、生活に負の効果しかもたらさない共依存関係であるり、この両者を厳密に区別する必要がある。

スキピオとマンリウス・トルクアトゥスーが、ローマ人民に誓約を受容させる前提として、暴力的行為を辞さなかった点に他ならない。とは言えこれ以降ローマ人民が依然として誓約を守り続けたことはむしろ、誓約を為したことにより彼らの内面に生じた、神に対する畏怖と愛情の複合的感情によっている。こうした畏怖と愛情の複合的感情こそが、共依存関係の出現の明白な徴候であることは、既に多くの心理学者に指摘された処である。良くも悪くもこうした感情こそが、個人の神或いは神に祝福された共同体への献身に基づく集団秩序形成を促す根拠となる。端的に性愛へと凝縮される愛の感情が人間に及ぼす力をマキアヴェッリは、彼はその友ヴェットーリに宛てた書簡に次のように書き記す。「彼（愛の神）が私に掛けた鎖はあまりに頑丈なので、私は自由になる望みを全く失ってしまいました。この鎖をどうやってほどけばいいのか、さっぱりわからないのです。でも神をだましてそこから抜け出す何らかの道が私の前に開けたとしても、たぶんその道を進みたいとは思わないでしょう」（1515年1月31日付書簡）⁹⁷。そしてこの解けない結び目そのゆえに彼は、「50歳に近いというのに、太陽のようにまばゆい光に目がくらむことも、険しい道に疲れることも、夜の闇を恐れることも」ものともしなくなるのである（1514年8月3日付書簡）⁹⁸。換言すれば、このような性愛の力のみが人間に彼を突き動かす、暴力に由来する恐怖の感情も利害の計算に基づく自己愛の感情をも超越した、献身という異次元の情動を喚起する⁹⁹。

畏怖と愛情のこうした複合に基づく個人的次元における性愛の感情を、祖国愛へと置き換える作用こそが、マキアヴェッリの政治学の秘められた「事柄全てのポイント」に他ならないことを、S・グラツィアはその評論『地獄のマキアヴェッリ』で鋭く指摘する¹⁰⁰。実際マキアヴェッリはこうした性愛の感情の昇華が軍事秩序ひいては国家秩序の基盤となっていることを「祖国は、そのために死ぬことを誓言するつとめを負う軍人以外の、誰にその信を置くことが出来ましょう。戦場において傷つくかも知れない当の軍人たちの他に、いったい他の誰の心中に、平和への愛が見いだされましょうか。また毎日数限りない危険に身をさらす正にそのゆえに、なおさら神の助けを必要とする軍人たち以上に、いったい誰のもとに神へのさらなる恐れがありましょうか」という『戦争の技法』緒言によって明瞭に語った¹⁰¹。

⁹⁷ N. Machiavelli, *Lettere*, pp. 373.

⁹⁸ N. Machiavelli, *Lettere*, p. 347.

⁹⁹ こうした性愛に基づく献身の感情については彼の詩作『セレナータ』における「おまえはかれの初恋の人、おまえさえ承知すれば、これからの一生を捧げる気である…おまえが彼の恋の炎を受け入れさえすれば、おまえの思い通りの姿で現れるだろう…責め立てる恋の炎を鎮めるために、どんな楽しみ見向きはしない…君が満足なら、喜んで死のう。そうするしか君を喜ばず手だてがないのだから」という詩句をも参照（「セレナータ」（岩倉具忠訳）『マキアヴェッリ全集』4、筑摩書房、226頁）。

¹⁰⁰ S・デ・グラツィア（田中治男訳）『地獄のマキアヴェッリ』I、法政大学出版局、1995年、202-244頁。

¹⁰¹ N・マキアヴェッリ（石黒盛久訳）『戦争の技法』、石黒盛久編著『戦略論体系③マキアヴェッリ』芙蓉書房、2011年、12-13頁。この一節ほど、「祖国のために死ぬこと」という、15世紀フィレンツェ市民的人文主義に由来する秩序理念のマキアヴェッリによる消化を如実に見て取ることが出来る個所もあるまい。人文主義者の議論における、公共善理念を介した、人格の完成としての国家への献身の強調については、E・ガレン（清水純一・斎藤泰弘訳）『イタリア・ルネサンスにおける市民生活と科学・魔術』、岩波書店、1975年、3-33頁（「コルチオ・サルターティからバルトロメオ・カスーラに至るフィレンツェ共和国書記官長」）、また末期中世におけるその全市についてはE・カントヴィッチ（荻野尚志訳）『祖国のために死ぬこと』みすず書房、1993年、1-30頁（「中世政治思想における「祖国のために死ぬこと」」）を参照せよ。

総括すれば上述のように宗教から出発したサヴォナローラが、自身の宗教を現世において護持するため、政治の論理を学ぶ必要へと下降せざるを得なかったのと対称的に、暴力と利益による支配という政治の論理から出発したマキアヴェッリは、政治権力の出現過程の考察を経て、政治の起源に隠された依存症的愛の絶対性へ、つまりは宗教の論理の核心へと上昇したのである。確かに彼の宗教に関する思考の始点たる 1498 年のベッキ宛書簡に我々は、サヴォナローラの〈嘘〉に対する彼の侮蔑の念を見て取るかもしれない。だがこの書簡における世の風向きに応じ刻一刻その主張を転変させるサヴォナローラの〈嘘〉が、マキアヴェッリの説いた〈政治の技法〉の核心とも言うべき、『君主論』第 25 章の主張と見事に符合することからも我々は、フィレンツェ政治の現実への参入に伴いマキアヴェッリが、サヴォナローラの人格と思想に対し、肯定的理解を深めて行ったと判断し得る¹⁰²。

叙上の議論を踏まえマキアヴェッリの宗教が如何なるものであったか、結論を提示したい。マキアヴェッリが自身の政治論の「隅の親石」に据えた宗教とは、先に『君主論』第 25 章末尾における〈運命の女神〉を支配する若者の挿話を踏まえ論じたように、超越者の側からの暴力的侵犯を契機とする、相互の誓約関係に基づく愛の宗教であった。このような神への信者の依存症的関係こそ宗教の基礎をなすものに他ならないが、なかんずくこれを強調したのが一神教信仰であった。特にキリスト教はその愛と犠牲の焦点に、イエス＝キリストという歴史上の存在を神人として据えることにより、かかる神への信者の依存症的関係を極限にまで高めた宗教であった。16 世紀後半その著『国家理性論』によって、マキアヴェッリの政治思想を批判的に吸収した文人聖職者 G・ボテロは、当世のキリスト教は民を柔弱にするという『ディスコルスィ』II-2 でのマキアヴェッリの主張を批判し、真の信仰が人間を剛毅なる者に変貌させ、最強の兵士を生み出すものであることを、キリスト教史上の無数の殉教者に則し主張する¹⁰³。だがマキアヴェッリが主張するのは、当世のキリスト教のカトリック教会による汚染により、こうした依存症的関係の直接性が希薄化されてしまったことに対する批判であった。彼自身記す処においても、「キリスト教が…成立当初と同様の姿を維持していたなら」、人はこの宗教が「祖国の士気高揚と防衛とに果たす役割」を理解し、「我々が当然自分の祖国を熱愛し、これを称えるのが義務であることを肝に銘ずるようになり、「進んで祖国防衛に挺身するようになり」なる筈なのだ。

もちろん多くの論者が『ディスコルスィ』II-5 を典拠に論じる如く、彼は世界の永遠性という

¹⁰² 市民間の党派的对立の除去、政治的・道徳的大改革の実現による歴史の経路の逆転、シャルル 8 世の南下の歴史的意義の自覚、僭主への批判、〈都市の魂〉としての大評議会制度への執着など、理念面でのマキアヴェッリとサヴォナローラの共通性は明白である。それに加えて議論の傍証としての古今の逸話の選択面や、「残酷な慈悲」とか「賢明な狂気」といった逆説的表現や二者択一の選言句の多用など文体面においても、マキアヴェッリとサヴォナローラの連関性は看過し難いものがある。マキアヴェッリのサヴォナローラ批判の眼目はその目標ではなく専ら、「国家は主の祈りによっては支配できない」というコジモ・イル・ヴェッキオの言葉への言及に窺えるように、武力や術策ではなく祈祷や断食に依ろうとしたその手段に存したとよく言われる。だが本稿に論じたように、モーゼに自身を投影したサヴォナローラは武力や術策の必要を理解していたし、マキアヴェッリ自身もまたサヴォナローラによるそのことへの理解を十分承知していた。

¹⁰³ G・ボッテロ（石黒盛久訳）、『国家理性論』、風光社、2015 年、256-257 頁。C. Vasori, "A proposito della «Digressio in Nicolaum Machiavellum»: la religione come «forza» politica nel pensiero del Botero", a cura di A. E. Baldini, *Botero e la 'ragion di stato'*, Olshchiki. Firenze, 1997, pp. 46-50.

見解を受容しており、歴史の中で複数の文明の破滅＝宗教の変換が生じたと考えていた。即ち彼によれば、キリスト教は唯一の宗教ではなく諸宗教の内の一つに過ぎない。だがその一方で彼はキリスト教を他宗教に比し、相対的優位性を持つ宗教と考えていたように思われる。そのことは「我々の宗教は真理と正しい生き方を開示する」という言葉からも窺われる。これは単にヴィオリが言うように、この宗教が公民の宗教として共和国の統治の具として有効だったからではない。キリスト教がイエスという神人を媒介に信者との間に愛の誓約を樹立することによって、比類なく強靱な社会を創出する可能性を孕んだ宗教だったからである。このような愛の契約に基づくキリスト教的社会における、全体意志と個我の関係についての見事な表象こそ、「私はぶどうの木、あなた方はその枝である。人が私につながっており、私もその人につながっていれば、その人は豊かに実を結ぶ。私を離れては、あなた方は何も出来ないからである」という『ヨハネ福音書』15: 5 のたとえに他ならない¹⁰⁴。そこにおいては立法者が、自己犠牲に基づく巨大な（無）に転じることにより、その共同性に参加する個体に最大限の自由を成就させるが如き共和国の可能性が提示されている。だがキリスト教の豊かな可能性は、カトリック教会の腐敗によりその開花を阻害されてしまっている。「原始キリスト教の時代に思いを致し、目を現在の習俗に移して、何という隔たりが両者の間にできてしまったか気づくほどの人ならば、破滅と天罰の差し迫っていることを、ためらいなく判断」し、キリスト教を「その開祖により授けられた当初の姿」に復原しようとするに違いない。そしてこの希望こそが我々の議論を、イタリアの〈贖罪〉者を求める『君主論』26章へと引き寄せるのである。「宗教の創始者」を「王国や共和国を建設した人」以上に賞賛するマキアヴェッリが求めるのは、単なる世俗の支配者によるイタリアの単なる政治的復興ではない。彼の判断によれば当時のイタリアには、来るべき変革を予示すべき「神の差し向けられた、世にも稀な不可思議ささえ現れて」いた。そしてそこで彼が言及する不可思議な予兆は、全てモーセのために神がかつて顕現した予兆である。彼が目指したのは、聖書と剣を併せ持つ新たなモーセの出現により、キリスト教に基づきキリスト教を越える新たな宗教の開基を通じ、歴史的世界を根底から再創造することなのであった¹⁰⁵。

¹⁰⁴ 『福音書』のこうした社会秩序のイメージを補助線に我々は、しばしばマキアヴェッリの共和国論の破綻点と批評される、「君主になった一人のよこしまな人物が急に善行を施すように気が変わったり、自分が不正な手段で手に入れた権力を、こんどはと正しく用いようと思いつつというような」、「極めて稀」にして逆説的な事例の、マキアヴェッリの思想全体における現実性に到達し得るのではないだろうか。神人イエスに比すべき究極の立法者の媒介による、政治上の私益の公益への止揚において、マキアヴェッリの社会契約は単なる功利性を越えた、共依存的な愛の誓約として個人々々を支配するのである。

¹⁰⁵ 驚くべきことにサヴォナローラは1497年3月9日のその説教において、剣を以て自身の宗教を守るイスラム教徒の堅忍不拔さを賞賛するに至っているが(*Predica sopra Ezechiele*, ed. R. Ridolfi, Roma, 1955, II, p.136)、マキアヴェッリにおける政治＝宗教関係の、イスラム世界におけるそれとの相似性は真剣に考察されるべき課題であろう。

*本稿の執筆に当たっては科学研究費・基盤研究(B)「中近世キリスト教世界における宗教と暴力一対立と和解のポリティクス」及び基盤研究(C)「マキアヴェッリとフィレンツェの政治文化一社会形成に〈神〉は必要か」から多大な支援を受けた。末尾に記して関係各位への謝意に代えたい。