

〔行事記録〕

第55回公開講座

「マキアヴェッリと宗教——社会・国家形成に〈神〉は必要か」

日 時：2019年12月7日（土）13：00～18：00

場 所：関西大学千里山キャンパス 児島惟謙館1階 第1会議室

報 告：マキアヴェッリにおける「暴力と宗教」再考 石黒 盛久（金沢大学）

マキアヴェッリにおける立法者と神——プラトン主義・サヴォナローラ・哲人王
鹿子生浩輝（東北大学）

マキアヴェッリと原始主義——マキアヴェッリにおける「始まり」の問題
厚見恵一郎（早稲田大学）

若きシュトラウス——神学・政治問題の起源について——
村田 玲（金沢大学）

※所属等は、開催当時のもの。当初の案内から報告順や報告タイトルに変更があったので、掲載にあたっては、当時の様子をできるだけ再現することとした。なお、各報告の注や参考文献等の詳細を記した最終版については、別媒体での公刊が予定されており、現時点で判明しているものについては、注で示した。

安武：それでは、関西大学法学研究所の第55回の公開講座を始めます。今回は、「マキアヴェッリと宗教——社会・国家形成に〈神〉は必要か」との共通テーマで、日本を代表する4人のマキアヴェッリ研究者をお招きしました。社会・国家形成過程における宗教的契機への関心の高まりを受けて、本公開講座では、政治を宗教や道徳から切り離れた、としばしば理解されてきたマキアヴェッリにおける、宗教（神）の捉え方の問題に踏み込みたいと思います。なお、この企画は、科学研究費 基盤（C）「マキアヴェッリとフィレンツェの政治文化——社会形成に〈神〉は必要か」（課題番号 18K00100）との共催となります。

まずは報告者のご紹介をいたします。事前にいただいた報告用原稿〔今回は省略〕を拝見し、当初の案内にあった報告順を若干変更いたしました。まず第一報告者は、金沢大学の石黒盛久先生、石黒さんが、法学研究所に来られるのは、後で紹介する鹿子生さんの著書の合評会¹⁾、そしてフィレンツェ大学のダニエラ・コリー先生をお招きしたシンポ²⁾以来です。石黒さんは、2009年に『マキアヴェッリとルネサンス国家：言説・祝祭・権力』を風行社から公刊され、近年では、ジョヴァンニ・ボッテローの翻訳として、『国家理性論』を2015年に風行社から、『都

1) 行事記録 第49回シンポジウム「マキアヴェッリの政治思想とルネサンス・フィレンツェ——鹿子生浩輝『征服と自由』（風行社、2013年）を読む——」『ノモス』第36号（2015年6月）31-81頁。

2) 行事記録 第50回シンポジウム「ホップズのローマ：タキトゥスとマキアヴェッリの間で」『ノモス』第45号（2019年12月）203-234頁。

市盛衰原因論』を2019年に水声社から公刊されたばかりです。

第二報告者として東北大学の鹿子生浩輝先生、鹿子生さんが2013年に風行社から公刊された『征服と自由：マキアヴェッリの政治思想とルネサンス・フィレンツェ』については、数年前、法学研究所でも合評会を企画しました。その後、鹿子生さんは、2014年公刊の『岩波講座 政治哲学』の第1巻にもマキアヴェッリで一章を寄稿された上、岩波新書から『マキアヴェッリ『君主論』をよむ』を2019年に公刊されたばかりです。

第三報告者は、早稲田大学の厚見恵一郎先生です。厚見さんは2007年に木鐸社から『マキアヴェッリの拡大的共和国——近代の必然性と「歴史解釈の政治学」』を公刊されました。2011年には本日も報告予定の村田さん達とともにレオ・シュトラウスの翻訳『哲学者マキアヴェッリについて』を勁草書房から公刊されています。シュトラウス関係では、2019年に『レオ・シュトラウスの政治哲学：『自然権と歴史』を読み解く』と題した論文集（ミネルヴァ書房）への寄稿や編集をされたばかりで、そこでは、シュトラウスのロック論やバーク論を検討されています。

最後に、青山学院大学から金沢大学に移られたばかりの村田玲先生には、マキアヴェッリの受容史を考える際に避けることのできないシュトラウスについての報告をしていただきます。2016年に『喜劇の誕生——マキアヴェッリの文芸諸作品と政治哲学』を風行社から公刊された新進気鋭のマキアヴェッリ研究者ですが、先ほど紹介したシュトラウスの『哲学者マキアヴェッリについて』の翻訳にも携わった他、昨年〔2018年〕社会評論社から公刊された『支配の政治理論』という論文集にも寄稿されています。

さらに本日は、関西大学元教授で『マキアヴェッリ、イタリアを憂う』などマキアヴェッリやイタリア・ルネサンス期の著作を数多く手掛けておられる澤井繁男先生もゲストとしてお迎えしました。澤井先生は、イタリアルネサンス 文学・哲学コレクション全6巻の責任編集もされています。また、自然魔術、錬金術関連の御著作もあり、今回の公開講座の問題関心と重なるところがあるかもしれません。近年の政治思想史研究や政治理論研究でも、宗教的契機に着目する研究が相次いでいますし、そのような新しい研究動向と重ね合わせることで、今回の公開講座が有意義なものとなると確信しております。では早速ですが、石黒先生、よろしくお願ひします。

マキアヴェッリにおける「暴力と宗教」再考 石黒盛久³⁾

- I. 序論あるいは先行的見解
- II. マキアヴェッリとキリスト教の復原
- III. 暴力と〈誓約〉
- IV. 結論 マキアヴェッリ・キリスト教・近代国家

石黒：では、本日はよろしくお願ひいたします。ただいまご紹介に与かりました、金沢大学の石黒です。当初はお配りした読み上げ原稿に即して話していこうかなと思っておりましたが、どうも話しにくいので、これからご覧いただくパワーポイントに即してアドリブで話して行こうと思います。もちろんですが、話の内容そのものは、読み上げ原稿とそんなに違うものにはなりませんけれども、必ずしもパーフェクトに同じものではないことを、まず最初にご承知おきください。それからこのテーマについて、この2年ぐらしか勉強していませんので、まだ十分に文献も読みこめておりませんし、むしろ現状報告という形で、今後これをもう少し掘り下げていくにあたって、どういう視点や文献や論点があるかを会場の皆さんからご指摘いただければと思っております。これからお話いただく他のご三方の先生の、あくまでも前座として、お聞きいただければと思っております。

I. 序論あるいは先行的見解

では、これから「マキアヴェッリにおける「暴力と宗教」再考」という形で、お話を進めさせていただきます。従来マキアヴェッリは、同時代のサヴォナローラ、中世の宗教的意識の代表者、との対比の中で、近代的な自然観察に基づく政治科学の定礎者、別の言い方をすれば宗教の否定者と捉えられがちでした。そのような考え方は、どこまで遡れるかという、遡り方にもよりますが、デ・サンクティスというイタリアの19世紀末の有名な文学者がおりますけど、彼の『イタリア文学史』がその濫觴ではないかと言われております。その後、このデ・サンクティスの考え方を受け継いで、シャポーとかサツソといった、今日のマキアヴェッリ研究における特にイタリアでの基礎を固めた古典的な研究者たちが、同じように宗教の否定者、政治科学の確立者としてのマキアヴェッリという通説を形作ってきました。

ところがマキアヴェッリのテキストを仔細に読むとですね、その中にはやはり、宗教に対して肯定的評価を示した文言がいくつかある。ではシャポーやサツソのような考え方に立った場合に、そのような箇所をどう評価するのかが、問題になってきます。具体的には『ディスコルス』I-11やI-12のような文言になります。結果としてシャポーやサツソは、政治と宗教に上下関係を作り、あくまでも政治が主で宗教が従、政治を有効に機能させていくための手段としての宗教とい

3) 『石川県立大学研究紀要』第3号、2020年3月、65-72頁。

う形で、通説と、宗教についてのマキアヴェッリの肯定的評価とを整合させたわけです。

ところが、20世紀の後半に入りまして、おそらく近代科学批判とか、近代という時代そのものへの批判の潮流の中で、こうした伝統的なマキアヴェッリの宗教評価に対する異論が現れて参ります。例えば近年の研究でいうと、フランシスコ・バウジという方が、『懺悔の勧め』という近年発見されたマキアヴェッリの小さなテキストを一つの拠り所にして、むしろ誠実なキリスト教徒というようなマキアヴェッリ像を描き出ししたりしています。

あとは古い研究ですけども、ホイットフィールドという有名な研究者がマキアヴェッリの政治思想に対するサヴォナローラの宗教的政治観の影響の重要性を指摘し、サヴォナローラの弟子としてのマキアヴェッリというイメージを打ち出しております。それと似通っていますが、むしろサヴォナローラ研究者として有名なワインスタインが、中世末期以来のフィレンツェに強固に継承されてきた終末論的な「フィレンツェの神話」という文脈の中でマキアヴェッリを考える必要があることを主張しております。もちろんこういう新しい考え方に対して伝統的な政治科学の提唱者マキアヴェッリという観点を固執ないしは維持していこうという立場から反論がないわけではありません。ただいま言及したような、宗教に親和性の高い、新しい解釈を批判し、マキアヴェッリの科学性や世俗性さらには反キリスト教性を再び強調する傾向です。

例えばちょっとこれも一世代前の研究者になりますけれども、イタリアのジョルジョ・カドーニという研究者が、『ディスコルス』のII-5におけるマキアヴェッリによる世界の周期的な破滅をめぐる主張に注意を向けています。つまりそれぞれの世界が周期的に破滅するということは、それに伴ってそれぞれの世界を支配する宗教も衰退することを意味します。換言すれば、キリスト教もあくまで現在われわれが生きる世界の支配的な宗教であるに過ぎず、長大な人類史全体のパースペクティブから言えば相対化されるべきものでしかないと判断しているというわけです。あるいはマウリツィオ・ヴィロリの説によれば、先述した政治の道具としての宗教という考え方を深化させることが、フランス革命時の公民宗教をどのように先取りしているかといった、興味深い観点も出てくるかと思えます。ヴィロリはまさにこうした観点を踏まえ、フィレンツェ共和国の公民宗教の提唱者という、独自のマキアヴェッリ像を提出しています。

他方パーソンズなどはもっと露骨に、マキアヴェッリはキリスト教が社会の発展に否定的な影響しか及ぼしていなかったと見ていたと断言します。つまり社会の健全な発展のために、キリスト教の破壊が必要であるとマキアヴェッリは考えていたと、パーソンズは解釈するのです。

そこで今回私のお話の目的は、こういういろいろな場合によっては矛盾するような視点を、なるべく統合的に見るような視座というものを見付け出したいという点にあります。完全にできたわけではもちろんありません。そういった問題意識に即した探求の、あくまでも現状報告をさせていただくということが本日の目当てです。

II. マキアヴェッリとキリスト教の復原

こうした考察の遂行にあたりスタートラインとして私が着目したのが、『ディスコルス』の

I-12のマキアヴェッリの主張です。

このI-12においてマキアヴェッリは、当時すなわち16世紀の初頭のイタリアにおけるキリスト教の状況を強く批判しております。彼に言わせれば16世紀の初頭のイタリアのキリスト教は人間の柔弱化の原因にしかならない。さらに言えばこうしたキリスト教による個々人の腐敗は、人間の集合たる社会全体の腐敗に帰結している。その結果彼は、このように人間が柔弱化し社会が腐敗した世界に対して神からの荒廃と懲罰が近く起こるのであろうという、さっきちょっと言及したような「終末論」的な論評を以て時代に対する警告をしています。

ところが、その一方でマキアヴェッリはこういう16世紀のキリスト教の状況というもの、必ずしもキリスト教そのものの本質に起因するものではないんだということも言っています。むしろこういうことが起こってくるのは、いわゆる古代の使徒の時代のキリスト教の本来の在り方、彼の言うところの根本原理からの逸脱や乖離^{かいり}というものにより、そういうネガティブな帰結が引き起こされてしまったんだと主張するのです。

では、マキアヴェッリ自身はキリスト教の本来の特質というものをどのように捉えていたんでしょうか。彼は『ディスコルス』II-2でキリスト教が、人間を勇壮たらしめる種々の事柄に人間の精神を適合させるような倫理的な効果を持つ宗教なのだと、あるいは人間が祖国を愛し、敬い、またかかる祖国を防衛するのにふさわしいものになるのに有効な宗教なんだと評価しています。結局こういう本来の肯定的な効果というものが、誤ったキリスト教理解によって失われてしまっているんだということになります。

ところが、そういう16世紀のイタリアの状況に直面して、むしろマキアヴェッリはそこから新たな状況の展開をもたらすような、逆転の論理というものを提唱しているように私には思えます。背景には何度も言いましたこのフィレンツェの千年王国主義的な神話の伝統、その一端としてサヴォナローラの神聖政治のようなものも生じてくるんですが、それが大きな影を落としているように思われます。ところでこの逆転の論理がいかなる論理であるのかといえば、腐敗が深刻化して、社会が解体状況に陥っていけばいくほど、その結果として神からの荒廃と懲罰が近づいて来れば来るほど、その反動として根本原理に回帰するという必然性が強められてくるというものです。別の言い方をすれば、このように腐敗が深刻化することを通じて、根本原理への回帰の担い手の出現の可能性というものが高まってくるんだと主張するわけです。

ではこの根本原理に回帰する方針の担い手とは、そもそもいかなる性質の人物なのでしょう。ここでマキアヴェッリは2つの段階を提示しました。1つはその腐敗の程度がまだ軽度とどまっている場合。この場合には徳のある者による模範の提示、あるいは彼の理性に基づく説得によって人間は簡単に、本来国家の定礎者が授けたような人間の道徳生活の規範になる原理に回帰することが可能です。この場合変革の担い手は、単に国家の起源の立法者が付与した原理を参照し、それを再活性化させるに革新を行うに過ぎない。

一方で、腐敗の程度がどうにもならないところまで深刻化してきた場合には、やはり通常の手段ではこの原点への回帰は不可能である。むしろ非常手段、端的に言えば武力・暴力を行使して言うことを聞かない人間を矯正させる必要がある。これは言ってみれば革命ということになるで

しょう。ここで注意しなければならないこととは、この革命によってもたらされる社会の原理とは、単に既にある何千年か前か何百年か前か、国家の以前の定礎者が与えた原理に戻るのではなくて、この新しい革命の担い手が新たに授ける新たな原理の下でゼロから始めるということに他なりません。マキアヴェッリがそこまではっきりと言っているのかということ、後から他の先生方から批判があるかもしれません。しかしこの個所を私はそのように読み解きました。そして、そのような単なる革新ではなくて、根本的な革命を行うためには万事に先立ち、独裁権を握り、都市の支配者となりおおせなければならないという、極端な主張が出てまいります。どちらにしてもこの改革者や革命者に対する崇拜というのが、マキアヴェッリの政治論の1つの特色としてあると思われまます。

例えばこの『ディスコルスィ』のI-10とか、それから『君主論』の第26章とかにこの改革者や革命者の崇拜についての具体的な彼の言及が見られます。下の写真〔省略〕は一番左がいわゆる十戒を授けられてイスラエルの宗教、そして国家を始めたモーゼです。真ん中の左がロムスとレムスの兄弟です。そして、その隣、これはお墓ですけども古代のペルシャ帝国の開祖で、かつマキアヴェッリ自身も非常に高く評価していました初代のペルシャ王であるキュロスのお墓です。一番左がアテネの開祖、立法者だったテセウス——彼が有名なクレタのクノッソス宮殿で牛を殺しているというシーンです。

こういうかたちで政治的なカオスというものを再建するために、ゼロから社会を立て直す、あるいはその社会の根本となる法を授け直す存在を、彼は非常に高く評価しています。しかしさらに注目しなければならないのは、こうした建国者（立法者）に先立ち、全て賞賛に値する人々の中でひと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、彼が立法者以上に宗教の開祖あるいは教祖を高い位置に置いているという点です。

ではこの教祖がなぜ宗教を打ち立てることができるのかといいますと、端的に言うとならぬ彼らが神と語ったからです。例えばモーゼ、あるいはヌマ、それからサヴォナローラについてもどこまで彼が本当に神と語ったかについてはまた議論の余地があるかもしれませんが、少なくとも当時のフィレンツェの大衆は神と語ったと思っていました。これらの人物がロムルスやテセウスに先立ってより高い評価を受けているということになります。そして、モーゼやヌマや、あるいはサヴォナローラは神と人民の間に立って、神と人民の間に交わされる誓約の仲介者になることに成功したことによって、この高い地位を獲得しました。さてこの誓約を通じて何が起こるのかというと、十戒の授与の場合が典型的な例ですけども、神が人民に課した法が単に外側から人間を支配するのではなくて、人間の精神の内部に移植され彼らを支配するという、そういう段階に到達するということでもあります。

ここで誓約という言葉が出てまいりました。それではこの誓約というものが、マキアヴェッリにおいてどこで特に取り上げられるのかというと、『ディスコルスィ』のI-11という個所であります。ここでマキアヴェッリはポエニ戦争のときのスキピオの逸話を取り上げています。有名なハンニバルに対するカンネーにおける大敗北の後に、ローマの青年貴族たちは言ってみればハンニバルに敗北して、それから将来的に殺されてしまうという生命の恐怖というものにかられて、

ローマを捨てて逃げ出そうとします。この逸話から理解されるのは、マキアヴェッリも高く評価していたようなローマの倫理が彼らに教え込んでいた合理的な祖国に対する愛や、あるいは既に存在している法の処罰（合理的な暴力）に由来する合理的な恐怖も、戦争（単純な暴力）の敗北によって生ずる死のもたらす本能的恐怖との力とは比べ物にならないということです。これら死の恐怖に動転した青年貴族に対してスキピオは、ここがちょっとポイントなんですけれども、暴力（宗教性を帯びた暴力）を媒介にこれらの青年貴族たちに、ローマを捨てないと神に対して誓約を交わさせるのです。もちろんそれ以後もハンニバルに殺されるという恐怖は継続するんですが、それ以上に神と約束してしまった、神に対する負い目を担ってしまったということがこの青年貴族たちを呪縛した結果、彼らはローマにとどまってハンニバルに対する抵抗を開始することになります。そこで死に対する恐怖というのは本能的恐怖と、ここもどういう言葉を使ったらいいんだか分からないですけども、それを超えるような神に対する根源的な恐怖というものが、この誓約の背景にせめぎ合っているというふうに、ちょっとここは飛躍的な読み方かもしれませんが読んでみたわけですが、上に述べたように法や愛がもたらすような合理的な要素、それから具体的な、世俗的な武力がもたらす死のもたらす本能的な恐怖、そしてそれを超えた神に対する根源的な恐怖というようなかたちで、恐怖についてもマキアヴェッリの中に幾つかの段階があるんじゃないかと、そんなことも考えたわけですが。

普通誓約というのは1対1、平等な人間が交わすものですが、神との誓約の特色はそうではないという点です。本来だったら、神が人間なんかと誓約を交わす必要はない。ところが神がわざわざ身を低めて、誓約を交わすのですが、そうは言ってもやはり神と人間の間には、この誓約を通じてでも非対称性があります。この非対称性の中で、人間が神と誓約関係に入るときの契機となるのがある種の暴力、これによって矯正というものが単なる矯正でなく内面化されるという、このプロセスにちょっと注目すべきだと思います。ここで暴力という言葉が出てきたことについては、後でちょっと説明が必要だとは思いますが、それは少し先に延ばします。

Ⅲ. 暴力と〈誓約〉

次のスライドのお話をいたしますが、そこで暴力と誓約がどういう関係に立っているかということを考えてみようと思います。手掛かりを与えてくれるのが一番有名な例ですけども、神と語ったにも関わらず、サヴォナローラが失墜してしまったということが、1つの手掛かりになると思います。

どうしてそんなことが起こったのかと言えば、サヴォナローラという人はこの神と人民の誓約を通じて、フィレンツェの社会に新制度を導入しようとしたのですけれども、それはマキアヴェッリに言わせると極めて危険な仕事だったからです。それを避けるためには、有名な一節ではありますが『君主論』の第6章で語っているように、言葉を聞かなくなったなら力を以て信じさせるような対策を講じなければならないという有名な文言が出てきます。サヴォナローラの失敗は、ですからこういうぎりぎりの折衝というか、土壇場になったところで彼の活動の裏付けになるよ

うな物理的な暴力を欠如していたということになるわけです。

それについて印象的なのがモーゼもキュロスもテセウスもロムルスも武力を有していなければ、彼らが打ち立てた体制を長くは維持できなかつたであろうという、これもまた『君主論』の6章の彼の発言だと思います。ともあれ、この内面化の契機として他者に対して誓約を行わせるときに、この相手に対して誓約を強要するために武力を使って相手の精神を侵犯しなければならないという、絶対的な必要があるんだとマキアヴェッリは考えていたようです。

そういう誓約と武力の相関関係の典型的な事例として注目されるのが、『デイスコルスィ』のⅢ-30でマキアヴェッリが挙げている旧約聖書の『出エジプト記』の事例です。これはどういう話なのかというと、モーゼが神からの十戒を授かるために山に登っている間に不安になったイスラエルの民は勝手に黄金の子牛という偶像を作って、そしてそれをあがめて儀式を行いました。それを知った神、そしてモーゼは猛然と怒るわけです。神から授けられた十戒の石板をモーゼはまず打ち砕いてしまう。つまり、神との誓約をいったんここで破棄してしまうわけです。

そして、偶像崇拜を行った3,000人の同胞のユダヤ人たちを虐殺して回るんです。これについてマキアヴェッリはこのように評しています。モーゼが自己の法律制度を確立しようと願い、そのために彼が数知れない人間をやむなく殺したと。そしてまたこういうことも言っています。ここで君主というのはモーゼのような立法者のことですが、君主が彼の反対者の敵愾心^{てきがい}を押さえつけるには、こうした反対者を殺害してしまう以外には対策がない、と。そして『出エジプト記』のモーゼの言動とそれに対するマキアヴェッリの解釈からうかがえることは、こうした虐殺に先立ち、先ほども言ったようにモーゼはいったん十戒の石板を砕きます。そして、虐殺をした後、再び神と語って再度十戒を授け直されたということに他なりません。

つまり、この虐殺自体が誓約を再現するための一つの前提条件になっているんです。そこからマキアヴェッリの思考の中におけるこの誓約というものと、暴力というものの相補性というものがあるのがわかるんじゃないかと思った次第です。それらを総合して有名なこれも『君主論』の6章の言葉が出てくるのではないのでしょうか。武装している預言者は皆勝利を納め、備えのない預言者は滅びる。ですから、マキアヴェッリのこの辺りの政治的な格言の意図とは、宗教によって社会の根本原理へと回帰をする革命家＝立法者に対して助言を与えるということになると思われまます。

ここで再度考えを巡らせなければならないのは、武器なき預言者は没落すると言っているにも関わらず、ローマの歴史上においてマキアヴェッリが、レムス殺しに象徴される世俗的武力の行使により権力を独占したロムルス以上に、ローマに宗教を導入したヌマを高く評価することによって、宗教の方が政治に対して優位に立っているという評価を下している点であります。つまりここから我々は、マキアヴェッリにとり宗教というものが、先ほど言及したヴィロリとか、あるいはそれ以前のサツソやシャボの考え方とは異なり、単に政治の道具であるという以上の何らかの含意を持っている現象なのではなかつたのかと疑うことができるのです。それでは、その点を探っていくことにいたしましょう。

それとの対照で、もし暴力のみに基づく統治ということが行われた場合にどんなことが生じる

のか考えてみましょう。ここで『君主論』の第8章における彼の論評を検討しましょう。そこにおいて彼は、残酷さが下手に使われたか、それとも立派に使われたかが重要であると言っています。下手に使われた場合、つまり何が何でもとにかく外面的に武力を行使して、脅迫によって死の恐怖を絶えず送り付けることによって人民あるいは国民を支配しようとするような君主は、必然的に絶えず剣から手が離せなくなります。これはそういう脅迫を受ける側からいえば、いっそいっぺんに殺してくれればいいんですけれども、いつか殺されてしまうという、死刑囚が抱いているような引き延ばされた永続的な恐怖に近いと思います。

そうなってしまうと、そういう引き延ばされた恐怖からたとえ死ぬことになっても逃れたいという強い解放への意識が生じてまいります。ローマのいわゆる暴君の代表と言われるコンモドゥスやカラカラの事例によって、マキアヴェッリが示したのは絶えず剣から手が離せなくなることで、統治に失敗していったしまったような支配者の事例です。そうならないためにはどうしたらいいか。残酷な行為を日々蒸し返したりしないように、一気呵成かせいに実行するように配慮し、蒸し返さないということで人心を安らかにし、恩を施して民心をつかまなければなりません。これを別の有名なマキアヴェッリの格言に直しますと、恐れられるべきだが憎まれてはならないという言葉ともつながって行くでしょう。

ここでさらにこの点を考えていくと、恩を施して愛されるということはどういうことなのかというと、もう少し具体的に言えば要するにお金をあげる、何らかの特典をあげる、何でもいいんですけれども、物質的な恩恵を与えることによって人気を集めるということです。ところが、臣民が君主に対して求めるのは、彼ら臣民たちが思うがままにすることであって、君主の政治そのものが順調に進むことを願っているわけではない。死がはるかかなたに見えるときには皆が皆、わが君のためには死も辞さないと言ってくれるのであるけれども、もしも本当に死というものを犠牲として払わなければならないとすれば、いかにこの物質的な恩恵というものだけによって作り出された君主に対する愛がもろいものか。報酬で買い取った友情は、それだけの値打ちしかないということが人間的な愛の限界として、マキアヴェッリには見透かされているようです。

ではその限界を超えていくためにはどのような方策が考えられるのでしょうか。普通はこの武力による脅迫か物質的な利益の提供による愛によって君主は支配を作り上げていくわけですが、それだけだと永続的な基盤を有する国家を確立することができないわけです。人間的な、物質的な利益に基づく人間的な愛や愛のみならず、物質的な暴力に基づき恐怖にも勝る何らかの超越的な要素が導入されなければ、こういう人間的な恐怖や愛の限界を超えて国家を永続的な基礎の上に打ち立てることができない。こうした超越的な要素の導入の必要性というものに対する関心の薄さが、従来のマキアヴェッリ論を今回こういう観点から研究してみて、一つの盲点だったんじゃないかという気がしております。

再度この誓約ということにちょっとこだわろうと思いますが、今も言いましたようにこの誓約を通じて、政治に超越的な要素が導入され、それによって数百年続くような、例えば日本の徳川幕府とか中国の漢王朝とか、それからローマ帝国とかといったようなものになると思いますが。そういう安定的な政治体制といったものが確立するんですけれども、人間は理性によって自発的

にこの超越的次元、別の言い方をすれば私益を捨てて、公共善に献身するというような心情というか、心構えを持つことは絶対できないんです。もしもその人間がそれが可能になるとしたら、先ほどのスキピオのいつまで紹介しましたように誓約を契機とした、暴力というものを媒介にしてしかわれわれはそれを身につけることができない。そして、その一番代表的な例が『ディスコルス』のI-15で語られている古代のサムニウム人が、ローマ人に対抗して行った誓約儀礼の1節です。これはちょっと長くなるので、お配りした読み上げ原稿をご参照ください。

それらをいろいろ考えたときに、この問題とは全然これまで関係ないものと思っていた今のスライドの冒頭に掲げた『君主論』第25章の非常に有名な一節について、別の読み方ができるのではないかと感じるようになってきました。「運命は女性であるから、彼女を意のままにしようとするれば彼女を殴ったり、突き倒したりしなければならない」。普通この箇所はマキアヴェッリのいわゆる男性中心主義とか女性蔑視とかの実例としてよく語られるところですが、実はこれこそが誓約というものが神と人間の間に導入されるプロセスの、見事な比喩的な表現になっているのではないかということです。

これは両方の側から見ることができるように思われます。殴る側と殴られる側、例えば殴る側は当然これは支配者ですが、支配者がその殴られる側としての大衆をいかに制御するか。そのときに、やはりまず第一に殴ること（暴力の行使）により、瞬間的・感覚的恐怖を与えなければならぬ。一方、大衆が支配者の意思を内面化する際にも最初は大衆たちは殴られ、たたきのめされ、そして精神的にスポイルされねばなりません。

だから、ここには2つのベクトルがあるんです。支配者から被支配者へ、それから被支配者から支配者へ、この2つのベクトルが交差するところで神との誓約を介した。こういう言葉を使っているのかどうか、ちょっと私はこれから考えていかないといけないんですが、社会契約的な観念というものがマキアヴェッリの中でも出現しているのではないかと。そんなふうにも考えたりしています。

IV. 結論 マキアヴェッリ・キリスト教・近代国家

そういういろいろな考察を踏まえながら、マキアヴェッリとキリスト教、そしてちょっと射程が広がりますが、近代国家の成立との相関関係みたいなことについて、少し考えてみました。元々われわれが最初に設定した第一の問いは、武器なき預言者は没落するという根本原理があるにも関わらず、マキアヴェッリが王国や共和国を建設した人以上に宗教の創始者をなぜ高く評価したのかということでしたが、これについてはそれなりの答えが出ました。国家の創出じゃなくして永続のためには根本原理を暴力により外部から強要するだけでは不十分です。宗教というものを、あるいは超越的な原理を導入することによって、立法者の原理を内面化させる必要性が不可欠です。そして、それをを行うための切り札こそ、神と語るという実績を持った宗教的な指導者に他なりません。

そこまで議論を進めたとき、もう一つのまだ説かれていない問いというものが浮かび上がって

まいりました。先ほども言いましたように世界の周期的な破滅の中でさまざまな支配宗教が交代していくとしたら、キリスト教だけが唯一の宗教ではない。にもかかわらずマキアヴェッリは、『ディスコルスィ』のI-12においてキリスト教に対して真実と真なる生き方を提示する宗教という、他に勝る宗教たる地位を付与しています。

これはいろいろな解釈の仕方があります。皮肉な見方をすれば、あくまでもこんなのはしょせん自分の生きている世界を支配している支配宗教に対して、根拠薄弱な賛辞を提示しているのにすぎないんだと見ることもできるかもしれませんが、私はいろいろこれまでずっと考えてきた脈絡の中で、先ほどご紹介したフランシスコ・パウシの考えじゃないですけども、マキアヴェッリは真面目にキリスト教というものが他の宗教に優越する高い倫理的な効果を、われわれにもたらす宗教であると考えていたというふうに解釈し始めています。

そのときに、もう少しこのことをあえて大胆に広げてこれからお話をしていきます。強調したいのはいろいろな宗教の中でも特に一神教というものがだから、大きな効果を持つんだとマキアヴェッリが見ていたんじゃないかということです。それを考察していくときの1つの補助線として、依存症という心理学的な概念を少し使ってみたいと思います。

依存症の場合一番有名なのが恋愛依存症です。その恋愛依存症が発現していくときの大きな契機として十中八九家庭内暴力、ドメスティック・バイオレンスというものがあるんだということもよく言われるところです。問題はだからドメスティック・バイオレンスというのは、その暴力を使って例えば男性が女性をか、女性が男性をかは別として、殴ることによって生じる恐怖感だけで言うことを聞かせているわけではないという点です。そういう直接的暴力がなくなった後でもそのバイオレンスを被った存在は、その与え手に存在に精神的に依存してしまう。そしてそれと相関して今度は暴力を働いた存在が、その対象となった存在に対し逆依存してしまうというような循環関係が生まれて来ます。でもこのプロセスというものがよく言われることですが、宗教的な依存症の構造と極めて似通った構造を持っている。なぜかと言えば外部の何者かの意思というものに自分自身の意思というものが乗っ取られてしまうというか、置き換えられてしまうというか、そのような帰結というものにおいて、恋愛依存症と宗教依存症に共通性があるからです。

この宗教的依存症の発現の構造の核心にあるものこそ、恐るべきもの、おぞましきものと称すべきものに他なりません。おぞましいものだからこそ、支配力を持つ——そのような神のあり様に注目しなければなりません。『聖なるもの』という本を書いた20世紀初めのオットーという名高いドイツの宗教史学者が、こうしたおぞましさに対してヌミノーゼという名前を与えていますけれども、神というものそのものが本来的に暴力性を持つもののように思われます。例えば端的な例でいうと、生贄という現象は古代のほとんどの宗教にありますよね。そういうかたちで、この暴力性というものが人間が神に対して信仰関係に入っていくときの不可欠の契機になっている。特にキリスト教その他の一神教は一神教であるが故に、神と信者との間の支配と依存の親密性の構築という意味では、多神教などと比べてもはるかに強烈な効果を発揮する宗教ではないかと思われます。

このように考えると、この『君主論』第8章の一節も、今までとは私は違う読み方ができるよ

うになってきました。「一国の征服者は彼がなさねばならない侵害行為を十分吟味した上で、それを日ごとに繰り返さぬよう一気にこれを行わなければならない。しかる後に人民の安全を保障してやり、彼らに恩恵を施すことで彼らを取り込まなければならない」。この一句は怒る神と愛する神というキリスト教あるいはユダヤ・キリスト教の神が有する両面性に近いものが、君主というものの政治的な働きとしてここに現れているのではないか。だから、この一節そのものが政治的な依存症の発現過程の集約的な表現になっているともいえるでしょう。そういう意味でサヴォナローラとの言説との共通性については、今後更にその考察を深めていくべき課題であると思っています。

さらにもうちょっと話を広げていきますが、そういうことを踏まえた上でこのマキアヴェッリと宗教、そして暴力という問題がいわゆる近代国家の創出みたいな話とどうつながっているのか考えてみたいと思います。近年、戦争を行える国家の形成というものが、近代国家出現の1つの大きな起因になったんだという、いわゆる近世軍事革命論というものが盛んに唱えられるようになりました。さらにそれを進めて戦争を行える国家とはどういう国家なのかというと、継続的に戦争を行うための経済的な基盤つまりは徴税制度というものを整備した国家であるという。そこに近世軍事財政国家論というものが歴史学の分野ではよく議論されるようになっておりますけれども、じゃあこういう近代的な租税制度を支える鍵になっているのは、主権というこれまで知られていなかった観念がこの時期に発見されてきたことではないかと思われまます。

つまり、中世の社会のさまざまな慣習的な法とか制度とか特権とか、そういうものをいったん全て破壊して、ゼロにできるという法理的な根拠はどこにあるかと言えばそういう法を作る権力、つまり、法に先立つ権力としての主権というものの発見がなければ、それは可能ではありませんでした。つまり、この時期以降の近代国家の形成過程の中において、ヨーロッパの絶対王権というのは、極端な言い方をすれば例外的な状態、戒厳令状態の永続化と理解することもできるよう。

そして、そういう状況の中で支配される側はどのような心情的な変化が起こってきたのかというと、祖国のために死ぬというこれまでに顧みられなかった理念が登場してきました。そして、この理念が15世紀の例えばイタリアの市民的人文主義などを契機にヨーロッパの社会の中に次第次第に定着していったということはよく知られているところです。マキアヴェッリの手紙の中でも有名な「わが魂よりもわが祖国を愛す」という有名な一句なども、この時期にいかにか人間の心が国家に依存するように作り替えられていったかの1つの証になるものではないかと、そんなふうに思っております。

最終的な結論としてこんなことを考えました。マキアヴェッリの政治論の目的とはざっくり何かと言えばこういう暴力的な審判によって神との誓約というものを更新して、キリスト教の根本原理の最低層を成し遂げられることができるような新たな教祖にして国祖、いわゆる第二のモーゼというものを彼の政治理論を通じて育成することではないか。そして、失敗した存在であるにせよ、それに最も近い存在だったのは、もちろんサヴォナローラですけれども、これは時代錯誤をあえて恐れず言えば、そういうマキアヴェッリが目指したような君主の在り方に最も接近した

感じのする存在を近世ヨーロッパ史に見出すことができます。イギリス名誉革命の時の護国卿オリバー・クロムウェル、その人に他なりません。

そして、これからやはり勉強していく必要があると思いますが、近世初期の政治論に対して旧約聖書的なさまざまなメタファーというものが投げかけた影響というものを、例えばマキアヴェッリあるいはサヴォナローラというものを素材に再吟味しなければならないと思っています。中世にはあまり旧約的な神をメタファーとする君主観とか権力観というものが、あまり強調されていなかったような、あくまでもこれは印象ですけれども、そのような観があります。ところが近世の初頭に入って急激にさまざまな政治思想的なテキストの中で、旧約的表象に対する言及が増えているというようなことがちょっと言えるのではないかと考えていて、そこら辺のことをルネサンス期イタリアの政治思想文献と、イギリスの宗教戦争期の政治思想文献を比較しながら考察していく必要があるだろうと思っています。

誓約の更新者としてマキアヴェッリのテキストの中で具体的に言えば、先ほど紹介しました3,000人の同胞を虐殺したモーゼがまず挙げられることでしょう。それからひょっとしたら「私は平和ではなく剣をもたらすべく人をその父に、娘をその母に、嫁をしゅうとめに敵対させるために来た」と己を紹介したイエス自身もまた、社会の基盤というものをゼロから作り直す誓約書の更新者の1つの象徴なのではないかとも見ることもできるでしょう。

そういうふうに見たときにこのマキアヴェッリがイメージした共同体と、いわゆるキリスト教がとりわけ新約聖書を通じて描き出した共同体というのが結構近いところにあるのではないかと、ちょっと極端な言い方になりますけれどもそんなことも感じました。一番参考になるのがヨハネ福音書の第15章の「私はブドウの木、あなた方はその枝である。人の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」という、イエスの非常に美しい言葉だと思います。ここにはイエスという根本原理が各個人の中に内面化し、換言すれば自分自身がイエスに寄生され乗っ取られ彼と一体化することによって、共同体の秩序と個人の自由というものが調和するという世界観、社会観が描き出されているようでもあります。

これはちょっとした後々のヘーゲルなんかの持っている自由観みたいなものとの比較の中で、さらに考えていかなければならないところかもしれません。ともあれそういうことを考えると確かに、「真理と真なる生き方」を提示するキリスト教というものが、マキアヴェッリの価値判断の中で他宗教に対し決定的な優越を持ち得るのではないかということを一応の結論としたところで、今回の私の話を終わりにさせていただきたいと思います。どうも長い間ご清聴ありがとうございました。

安武：ありがとうございます。それでは、続きまして今度は東北大学の鹿子生先生による「マキアヴェッリにおける立法者と神」という報告に移りたいと思います。

マキアヴェッリにおける立法者と神 —— プラトン主義・サヴォナローラ・哲人王 鹿子生浩輝

はじめに

第1節 マキアヴェッリのプラトン観と『君主論』

第2節 マキアヴェッリの立法者論

第3節 人間本性の改革

第4節 プラトンの伝統の再生と継承

終わりに

鹿子生：鹿子生です。よろしくお願ひします。私も報告原稿を読み上げるかたちで報告させていただきます。スライドのほうも出しますけれども、すでに石黒先生と重複するものが出ていますので、こちらのほうはあまり気になさなくてもいいかと思ひます。それでは、始めます。

はじめに

マキアヴェッリは『君主論』で君主がいかに統治すべきかを論じています。彼はその中で伝統的な政治論者たちが理想を追うあまり現実を見ていないと批判しており、この理論家たちの中には古代の哲学者プラトンが含まれていると考えられます。ところが、マキアヴェッリの著作には優れた超人的な君主や立法者に関する考察があり、これはプラトンの哲人王を思わせます。いったいこのことは何を意味するのでしょうか。本報告ではこの問題を解決したいと思ひます。同時にこのことは、マキアヴェッリの思想とプラトン主義との関係を明らかにする作業でもあります。

第1節ではマキアヴェッリのプラトン批判を確認した上で、彼がなぜ従来の理論を批判したのかを検討してみましょう。その理由の1つは、『君主論』が新君主国という特殊な政治状況を想定していることにあります。すなわち、マキアヴェッリからすれば、徳に基づく統治を推奨する伝統的な統治術は、メディチ家が直面する新君主国では通用しないのです。彼が『君主論』で想定している新君主国とは、支配の正当性の欠如した政治状況なのです。彼のこの現実主義的な主張にも関わらず、マキアヴェッリの著作には少なくとも2つの重要な立法者論があり、そのいずれもが超人的な君主に関する考察です。

まず、『デイスコルシ』第1巻第18章によれば、国家の腐敗を正すためには絶対的な権力を有する君主が登場しなければなりません。従来の解釈のいくつかはマキアヴェッリが腐敗のない自由な共和制を実際に祖国フィレンツェで打ち立てるために、絶対的な君主を要請していると解釈しています。しかし、第2節で示すように彼は現実にはそうした立法者の登場を期待していません。だとすれば、いったいなぜマキアヴェッリは、抽象的であるにせよ、立法者論を提示しているのでしょうか。

この問題の解明のためには当時の政治状況と政治的理念に着目する必要があります。第3節で

示すように、修道士ジローラモ・サヴォナローラはフィレンツェの精神的・政治的指導者となり、神から啓示を受けた預言者として立法・改革を進めています。その行為は、人間を墮落以前の状態へと回帰させようとするキリスト教の理念に基づいています。この理念は当時のフィレンツェ社会で広く共有されていたものでしょう。立法者に関するマキアヴェッリの考察は、腐敗の克服という課題への理論的対応と見ることができます。しかも、第4節で検討するように、マキアヴェッリのその知的探求はフィレンツェにおけるプラトン主義の高まりと密接に関わっています。プラトン主義者の一部はアイデアないし真理を把握した哲人王的な立法者を構想しており、かつサヴォナローラの信奉者でした。しかもその際、預言者サヴォナローラは哲人王的な立法者と見なされていたのです。

マキアヴェッリのもう一つの立法者論は『君主論』第6章で展開されていますが、そこでもまた預言者サヴォナローラが同時に立法者として提示されています。当時の知識人たちが神や真理に即した理想的な立法者を想定しているのだとすると、マキアヴェッリが同章で超人的君主を類型化する知的営為は、当時の馴染み深い言説を自らの議論に取り込んだものだと解釈することができないでしょうか。その意味で、彼の理論にプラトンの理念的の形式的受容を見いだすことができます。

第1節 マキアヴェッリのプラトン観と『君主論』

マキアヴェッリは『君主論』で君主がいかに統治すべきかを論じています。その第16章から18では次のような助言が提供されています。「君主は愛されるよりも恐れられなければならない。君主は慈悲深いよりも残酷でなければならない。君主は気前良いよりもケチでなければならない。君主は約束を破ってかまわない」。ギルバートが指摘しているように、ペトルルカ、サッキ、ポンターノ、マイオなど、伝統的な君主の鑑論者^{かがみ}たちは、これとほぼ真逆の命題を主張してきました。マキアヴェッリの助言は、スキナーが論じているように、恐らく従来の論者たちの命題を意図的に選択させたものです。すなわち、彼がこうした議論形式を採用している理由の一つは、奇をてらい、自らの独自性を読者に訴えることにあるでしょう。

だが、このような独特な助言はこの理由からのみ提示されているわけではありません。彼は具体的な助言を提供する前に、まず従来の叙述家たちを次のように批判しています。「私の狙いは読者に有益なものを書くことであるから、事柄についての想像より、その具体的な事実を追究することのほうが適切であろう。多くの人はこれまで見たこともなく、その実際の存在を知らないような共和国や君主国を想像してきた。しかし、いかに生きるかということと、いかに生きるべきであるかということとは、甚だかけ離れている。それゆえ、いかに生きるかを見過ごし、いかに生きるべきかを見ている者は自らを守るのではなく、むしろ破滅することを知らされるであろう（『君主論』第15章）」。

マキアヴェッリはこの伝統的な論者たちが具体的に誰であり、その著作が何であるかを明らかにしていませんが、ここにプラトンの『国家』が含まれていることは十分想像できます。プラト

ンは妻子や財産の共有性を唱えるのみならず、哲人王の理念を提示しています。多くの解釈者たちはマキアヴェッリの思想的な新しさをこうした理想主義に対する批判に求め、彼を現実主義者だと解釈しています。ところが、プラトンは、想像的な国家を論じているに過ぎないという批判は伝統的な議論です。しかも、従来の「君主の鑑」論者も、君主は例外的な状況においては、残酷さなどの悪徳を行使しなければならないと主張しているのです。

とするならば、マキアヴェッリの議論に引きずられて彼を際立った現実主義者だと主張することには慎重でなければなりません。実のところ、『君主論』における冷徹な現実主義的助言は、マキアヴェッリがまさにそうした例外的な状況を想定しているがゆえに提供されています。彼は伝統的な論者たちとは異なり、その作品で新君主国という特殊な政治状況に焦点を絞っていません。彼は『君主論』第2章冒頭で共和国に関する議論を自らに考察対象から除外した後、世襲の君主国の統治が容易であると指摘し、世襲君主国に関する考察をもこの対象から除外しているのです。

しかし、マキアヴェッリによれば、この世襲君主とは対照的に、新君主国の統治は極めて難しいのです。「変革は、まず新君主国全てに共通する当然の混乱から生じる。すなわち、そこでは人々は状況が改善されると信じて進んで君主を変えようとし、この信念ゆえに君主に対して武器を取るのである。…変革がもたらされるもう一つの明白でもっともな必然性は、新君主になる人物が新しく征服する際、兵士やその他の無数の加害行為のため、つねに住民を傷つけざるをえないことである（『君主論』第3章）」。

このように新君主国とは、例えば、他国を征服した場合のように、従前の支配者からその地位を武力で奪い取った状況の国家であり、新君主はこの篡奪の過程で臣民に危害を加えています。この状況では君主の支配の正当性が欠如しており、それゆえ新しい臣民からの積極的な武力抵抗が予想されます。伝統的な「君主の鑑」論者たちは世襲君主国を考察の中心に置いてきました。しかし、そうした想定のもとでの助言は、新君主国という特殊な局面には不適切でしょう。マキアヴェッリは支配の正当性の欠如した政治状況を想定したがゆえに、君主が悪徳や武力を行使することを強調したのです。

第2節 マキアヴェッリの立法者論

ところがマキアヴェッリは、そのような理想主義的な見解を示しつつも、他方であたかも現実には存在しないような君主像も提示しています。『デイスコルシ』によれば、腐敗の克服のためには絶対的な権力を持つ君主が必要です。先述のように、従来の多くの研究はこの議論ゆえに、マキアヴェッリが腐敗のない自由な共和制をフィレンツェに仕立てるべく、一時的にせよ絶対的な君主の登場を期待していると解釈しています。

しかし、容易に想像できるように、もし現実にもそうした君主が登場するならば、その人物はむしろフィレンツェの自由を破壊するでしょう。

さらに、そうした理解には、テキスト解釈上の困難があります。まず、マキアヴェッリはその

議論でイタリアのミラノのような場所を想定しており、フィレンツェを想定しているわけではありません。『ディスコルシ』によればミラノやナポリは不平等があるがゆえに、フィレンツェよりもはるかに腐敗が深刻な地域です。さらに彼によれば、その状況では絶対的な権力をこのために用いる善良な君主の登場を期待しなければなりません。

しかし、マキアヴェッリの見るところ、そうした立法者君主を現実政治で期待することは難しいのです。その上、腐敗の克服のためには優れた人間が、1人で生涯にわたって善政を施すだけでは不十分です。2代連続でそうした並外れた立法者が登場するという幸運に恵まれなければなりません。実際マキアヴェッリの考察は、その状況での腐敗克服の可能性を否定するかたちで終わっています。そのため、この箇所から腐敗克服に対する彼の期待を見いだすことは難しいのです。興味深いことに同様の議論は、マキアヴェッリの親友フランチェスコ・グイッチアルディーニの書物の中にも見いだすことができます。彼は『君主論』より早く書かれた著作『ログニョーロ考』の中でリクルゴスの短剣を用いることで、フィレンツェの腐敗を克服しようと論じています。すなわち、古代スパルタの立法者リクルゴスのように武力を大胆に用いる改革者が必要なのです。ところが、グイッチアルディーニは現実的には奢侈の禁止のような穏健な方法のみを用いるべきだと力説しています。

さらに、グイッチアルディーニは、後年の『フィレンツェの政体をめぐる対話』でもそうした立法者の登場に期待を寄せてはならないと読者に警告しており、このプラトンの構想が非現実的であるとも論じています。彼もマキアヴェッリと同様に、フィレンツェの共和制の伝統を尊重する共和主義者であり、実際にはプラトンの哲人王を期待していないと見るべきでしょう。

では、いったいなぜマキアヴェッリやグイッチアルディーニはそうした抽象的な考察を提示しているのでしょうか。この問題は次節以降で具体的に検討し、その前にマキアヴェッリのもう一つの後者の立法者論を見ておきましょう。マキアヴェッリは『君主論』第6章で、自らの力量のみで権力を獲得した新君主を扱っています。彼によれば、この類型に属する新君主たちは新体制を導入する立法者・建国者ですが、いずれも武装していたがゆえに成功を収めました。力量あふれるこれら新君主たちは、軍事力ゆえに彼らの体制や法を長い間臣民に遵守させたのです。その立法者たちは具体的にはロムルス（ローマの建国者）、テセウス（アテネの伝説的国王）、キュロス（ペルシアの初代国王）、モーゼ（旧約聖書に登場する預言者・民族的指導者）です。

同章によれば、彼らは機会以外には何ごとにも依存しなかった超人的な立法者です。ただし、すでに本報告で述べた箇所と同様に、この『君主論』第6章でもマキアヴェッリは現実にかような立法者を要請しているわけではありません。彼は同章でどのような人物も完全な力量と完全な幸運のいずれかのみでその地位につくわけではないと断った上で、にも関わらず完全に自らの力量のみで権力を獲得した君主たちをあえて提示しています。すなわち、機会以外に何事にも依存しない君主とは、現実には存在しない理念型にすぎません。事実、マキアヴェッリは同章でそのような力量程度には到達しえないと明言しているのです。

マキアヴェッリがそうした君主類型を提示している理由の一つは、後続する章の君主類型を効果的に導き出し、それに該当する君主に助言を与えることにあります。すなわち、彼は第6章で

力量あふれる君主、つまり武装せる君主を提示した後、それとは対照的な君主類型として第7章で幸運に基づく君主、つまり、武装せざる君主を示しています。この2つの章における彼の実践的な狙いは、武装ゆえに成功した立法者を提示することで、武装せざる君主に対して武装せよというメッセージを発する点にありました。換言すればそれは、幸運に基づく君主であるメディチ家に武装を勧めることです。第6章の君主類型の提示はこの実践的メッセージを与えるための理論的意味があります。マキアヴェッリは現実的なレベルでは、プラトンの哲人王のような超人的立法者が登場するという期待を抱いているわけではないと解釈すべきでしょう。

第3節 人間本性の改革

では、マキアヴェッリにはプラトンの思考が皆無なのでしょうか。すでに示したように彼は恐らくはプラトンの『国家』を念頭に置きながら、プラトンの見解を批判しています。しかし、実際のところは、プラトンは哲人王や妻子共有などの考察を「模範」として提言しており、その実現可能性をほとんど想定していません。他方、マキアヴェッリは先述の2つの箇所を実現可能性のない理念を提唱しているため、そうした箇所に限るならば、2人の思想家はいずれもほぼ純粹に理論的な考察を披露しているといえます。

プラトンがなぜそうした議論を提示したかという問題は置くとしても、なぜマキアヴェッリは現実離れした超人的立法者像を提示しているのでしょうか。その理由はすでに指摘したものに加えて、次に示すように、当時の慣例的な知的課題を解決するという動機に求められます。彼もまた時代の知的要請から自由ではありえなかったのです。

まず、当時のフィレンツェの政治的・知的状況に触れておきましょう。1494年にメディチ家がフィレンツェから追放されると、ドミニコ会の修道士サヴォナローラがその後4年間、この都市を導く精神的支柱となり、政治的影響力をふるいました。彼はフィレンツェ市民がその墮落した生活を正さなければ神罰が下されるであろうと説教しました。さらに彼やその支持者たちは都市の腐敗を正すため、奢侈の禁止や貧民対策のような道徳的改革を進めました。贅沢品や芸術作品を広場で燃やす「虚栄の焼却」は、そうした取り組みの一つです。

他方、サヴォナローラにとってフィレンツェ人は神に選ばれた民でもあります。彼の究極的な目的は、人間が原罪以前の健全な状態やその本性を回復させることです。フェラーラ生まれのサヴォナローラはフィレンツェで説教を繰り返し、この都市における正しい政体は民主制だと訴えていました。彼の主導で設立された大評議会体制は広範な市民に政治参加をもたらす民主制的な仕組みです。多くの市民は、この新しい政体がフィレンツェの本来の姿の回復だと認識していました。同じドミニコ会のトマス・アクィナスは、かつて『君侯統治論』で君主制、特に普遍的帝政が神の支配と類似しているがゆえに望ましいと論じていました。この君主主義はルネサンスにも表明される場合がありますが、サヴォナローラは君主制ではなくて民主制がフィレンツェに望ましい政体だと主張しています。彼は、フィレンツェの伝統的理念に迎合しているとも受け取れるでしょう。

しかし、正しい統治と正しい生活ゆえに神の恩寵がこの都市にもたらされるならば、そのときは市民が全て平等であり、ただキリストのみを君主として頂くこととなります。このように彼はフィレンツェの共和主義的伝統を受け入れた上で、君主主義というトマスの伝統と共和主義を調和させていると言えます。

サヴォナローラは人間本性の回復のための改革をフィレンツェで推し進めましたが、墮落を正すには長い時間がかかることも認識していました。この都市は決して素朴とは言えない商業都市であり、すでに芸術の都でもありました。しかも彼の理解では、人間が墮落以前に持っていた本性を真に取り戻すためには、最終的には神の恩寵が不可欠です。サヴォナローラは道半ばで失脚しました。

グイッチャレディーニは先述のように、この修道士と同様に市民が質素な生活を送ることが望ましいとは考えています。しかし、彼はフィレンツェが神に選ばれた都市であり、正しい生活を送りながら神の恩寵を待つという終末論的な理解には共鳴していません。また、彼の認識ではフィレンツェは年老いた都市であるゆえに、腐敗を十分に克服することは困難です。もっとも先述のようにリユクルゴスのような立法者が登場し、武力に基づく大胆な改革を進めるならば、それは理論的には不可能ではありません。重複をいとわず言えば、彼の考察は実践的関心に基づくものではないのです。

しかし、腐敗の克服に関するグイッチャレディーニのこの抽象的考察は重要です。すなわち、彼はあたかもサヴォナローラとは異なる世俗的な方法で腐敗克服を構想しているように見えます。もし、リユクルゴスという異教の立法者がそれを行えるのであれば、神の恩寵はもはや不要でしょう。ポーコックの研究が指摘するように、グイッチャレディーニは人間本性の回復という知的課題をサヴォナローラと共有しているように見えます。確かに彼には人間が悪しき性質を有するという見解がありますが、他方で彼の『リコルディ』には人間が本性的には善であるという主張があります。恐らく後者の場合の良き本性とは原罪以前の原初的な本性を指すのでしょうか。マキアヴェッリの著作には原罪以前の人間本性に関する議論は見当たりませんが、彼の立法者は人間の本性ないし、精神をほとんど根本的に変更する人物でしょう。『君主論』第6章の立法者は定義上機会以外には依存しないのですから、人間本性を回復させることも可能なはずです。

立法者とはたんに国家を建設するだけでなく、その国民の精神をも形成するものです。確かにマキアヴェッリは書簡から明らかなように、サヴォナローラの党派性や虚偽を見破っています。しかし、彼は『ディスコルシ』でこの修道士の理論と精神力を肯定的に評価しています。恐らくマキアヴェッリはフィレンツェには民主制が望ましいという見解のみならず、腐敗なき社会という理念それ自体の点でもサヴォナローラに共鳴しているのでしょうか。腐敗なき状態への回帰はこの時代のフィレンツェで一般的に共有されていた道徳的・実践的な関心であり、マキアヴェッリにもグイッチャレディーニと同様に、その問題を解決したいという関心があったと推測できます。ただし、彼にとって回帰すべき対象はキリスト教のアダム楽園ではなく、異教時代のローマでした。さらに言えば、次に見るように、マキアヴェッリによる理想的立法者の提示は、当時のプラトン主義と関連しています。

第4節 プラトンの伝統の再生と継承

以後では、哲人王的な思考形式がマキアヴェッリの議論にたどり着いていることを指摘したいと思います。かつて、プロティノスはもし誰かが一者と合一したならば、後にその経験を他の者に伝えなければならないと論じています。これは明らかにプラトンの哲人王を強く意識したものです。プロティノスは、続けてミノス王がそうした合一にあずかった人物ではないかと推測しています。プロティノスによれば、「その交わりの記憶にもとづいて、その面影を法律に写し定めたのであるが、彼を立法者たらしめたものは、神的なるものとの接触による自己充実なのであった」（『善なるもの一なるもの』第7節）。彼の見解からすれば、ミノス王という現実の君主は真理に到達した可能性が高いのです。

中世イタリアではアリストテレスの主張が支配的であったものの、プラトンの主張やプラトン主義も受け継がれていました。アウグスティヌスはプラトンの著作に聖書との共通性を見だしているのみならず、プロティノスの著作からも強い影響を受けています。彼の理解では、現実世界は基本的には善であり、善は一者ないし神から流出したものです。アウグスティヌスの影響を受けたトマススの議論にも、プラトン主義的発想が明らかです。アウグスティヌスやトマススの場合は、立法者論を本格的には展開しませんでした。ルネサンス期には真理に関与した立法者という理解が再び前面に登場します。その背後には、異教世界への関心の高まりがあったと推測されます。

とはいえ、注目すべきことに、当時の人文者たちの間では異教の思想は、キリスト教と両立可能なものとして理解されています。人文主義の父フランチェスコ・ペトラルカは異教の神話に寓意的な解釈を施し、異教の詩人が常にキリスト教の真理にあずかっていると考えています。彼の熱心な信奉者コルッチョ・サルターティはこの路線をさらに進み、異教の詩人たちが彼らの意図した以上の真理を表明していると論じています。その理由は彼の見解では詩人たちに一種の神的な啓示があった点にあります。

ルネサンス期になると、フィレンツェでプラトン主義が大いに広がりました。その中心人物はマルシリオ・フィチーノです。彼の考えでは、墮落した外的世界から自らを隔離し、人間が観想的生活を続けることでその靈魂が次第に上昇し、最終的には神を直接的に認識するようになります。ただし、この認識への到達は現世においてはごく少数の者に限られています。また、その人物は現実政治には関与しないように見えます。グイッチャレディーニの『対話』の中でフィチーノが君主制を支持する見解を明言していたと述べていますが、フィチーノの君主はこの場合、哲人王です。それは、トマスやダンテが君主制を望ましいと述べる際に前提としていた正しく善良な君主に近いのです。

もう一人の極めて有名なプラトン主義者はフィチーノの弟子ピコ・デッラ・ミランドラです。彼の思想的特徴の一つはさまざまな学派や宗派の統合にあります。フィチーノやピコはプラトン主義者であると一般に呼ばれていますが、彼らは、プラトンのみに関心を抱いているわけではありません。より正確に言えば、プラトンを中軸に据えつつも、古来のさまざまな学説にキリス

ト教の真理が含まれているという「シンクレティズム」を説いたのです。

なお、彼らプラトン主義者の議論は、人間の尊厳を強調するという副産物をもたらしています。フィチーノは世界の各々の存在がそれぞれ適切な地位を占める階層秩序という宇宙観をプラトン主義から受け継いでおり、その中心に人間の魂を置いています。また、ピコがカバラやヘルメス主義に深く関与したことは、人間の能力に対するさらに肯定的見解と不可分です。よく知られているように、ピコによれば、人間は自由であるがゆえに尊厳があります。当時の芸術作品が人間を極めて強く描写していることは、人間の能力を肯定するという時代的潮流と密接に関わると考えられます。

このスライド〔省略〕は、ヴァチカンにあるミケランジェロの天井画です。ここにも、非常に人間が力強く、筋骨隆々に描かれていることがわかります。これもそうです。アダムとかイブでさえ、こういうマッチョな人物として描かれています。報告原稿に戻ります。

人間の能力の肯定は同時に、信仰の希薄化の反映であり、これは異教への強い関心とも直結しています。注目すべきはプラトン主義者とサヴォナローラとの関係です。フィチーノもピコもフィレンツェではサヴォナローラから強い影響を受けています。サヴォナローラは知識人を含む幅広い層から熱狂的に支持されており、サヴォナローラ派は民主制を支持する政治勢力でもありました。フィチーノは1494年以降に彼を批判しているが、それ以前はこの修道士の見解を受け入れており、その批判も、ワインスタインの研究によれば、修道士に対する失望の裏返しでした。フィチーノの弟子の中には熱心なサヴォナローラ支持者がいました。例えば、ジョヴァンニ・ネージは、サヴォナローラと同様に、世界には神の鞭と再生が迫っている一方で、フィレンツェは「選ばれた都市」であると主張しています。

ネージは、フィチーノらが望んだ全ての事柄が実行されることをサヴォナローラに期待しています。彼にとって、サヴォナローラは預言者であり、かつ立法者であるが、同時に異教的立法者である「プラトンの弟子」でもあります。スライド〔省略〕は、ボッティチェリの絵画ですが、彼もまさにこの時代に生まれました。有名な彼の「プリマヴェーラ」の中には、プラトン主義の要素がたくさん含まれていると一般的に解釈されています。原稿に戻ります。

『君主論』第6章の君主類型に従えば、モーゼやサヴォナローラは共に預言者・立法者であるため、その行為の成否を別とすれば、同じ君主類型に属しています。さらにモーゼは異教の古典的立法者たち、すなわち、ロムルス、ピュロス、テセウスと同じ君主類型に属しています。それゆえ、モーゼはキリスト教的立法者であり、しかもロムルスのような超人的英雄でもあります。モーゼもロムルスも機会以外には依存しない立法者であるから、ほとんど神的な立法者だと言えるでしょう。

マキアヴェッリは同章でモーゼが神からその役割を与えられたと論じていますが、その主張は彼の真意の表れというより、レトリックでしょう。しかし、これを額面通り受け取るならば、預言者モーゼは神の真理を把握している立法者です。さらに、先述のようにサヴォナローラ派の一部は、師サヴォナローラを「プラトンの弟子」であり、哲人王的立法者だと理解しています。モーゼ、サヴォナローラ、哲人王は当時互換可能な立法者像だったのです。マキアヴェッリは実際

にサヴォナローラが自らをモーゼと重ね合わせていたと指摘しています。彼は哲人王的な立法者というこのプラトンの・サヴォナローラの理念を知っており、当時の言説を恐らくは意識的に自らの議論に取り込んだのではないのでしょうか。彼の議論からは当時の一般的な宗教的・プラトンの関心を反映して、神的な立法者像を提示するというプラトンの伝統の形式的継承を見いだすことができます。

もしグイッチャレディーニの超人的立法者リュクルゴスがサヴォナローラによる腐敗克服を強く意識していたとすれば、この可能性はより高くなるでしょう。『ディスコルシ』には、この異教の立法者リュクルゴスも登場します。本論で見てきたように、真理に接したプラトンの・プロテイノスの立法者は、キリスト教の文脈では神の啓示を受けた預言者となります。ところがルネサンス期には、預言者モーゼは超人的な異教の立法者ロムルスらと同列に置かれているのです。

このように、フィレンツェにおけるプラトン主義の高まりは、プラトンの哲人王という異教的観念を再生したように見えます。ただし、その異教的観念は異教の真理がキリスト教と両立可能だというシンクレティズムの土壌の上に再登場したことは忘れてはなりません。そのキリスト教的立法者像が世俗化されるならば、マキアヴェッリの立法者となるでしょう。ちなみに、スライドを見ると、ミケランジェロのモーゼは、先ほどわれわれが一般的にイメージしているモーゼとだいぶ違って、軍人的・英雄的のです。

終わりに

このように、マキアヴェッリはプラトンの言説を形式的に利用しましたが、その内実はキリスト教的・プラトンの哲人王の意義を破壊するものでした。というのも、彼の理想的立法者は真理に関与しているわけではないからです。マキアヴェッリの立法者は、国家のために必要であれば多くの人間を殺害することになります。『ディスコルシ』によれば、ロムルスはローマ建国時に独裁権力を獲得し、腐敗のない国家を樹立するためにその同僚を殺害しました。しかし、その行為は彼の正しい動機ゆえに正当化されるとします。モーゼも、武力で他国の住民を殺害し、そこで国家を打ち立てました。さらにモーゼは法と制度を確立するために、自らの民の多くを殺害しました。

先述のようにサヴォナローラはモーゼと自らを重ね合わせ、マキアヴェッリによると自ら自身の計画に反対する者を殺害しなければならないと認識していました。ただし、マキアヴェッリによれば、彼は修道士であり、武装していなかったためにそれができませんでした。武装の必要性に関するこの議論は、『君主論』第6章の繰り返しです。

さらにマキアヴェッリのその立法者は、『ディスコルシ』によれば、宗教を政治的に利用する人物であり、自らの政策を神託として民衆に伝えなければなりません。マキアヴェッリが高く評価する古代のローマの指導者は、民衆や兵士を説得するために嘘をつき、自らの政策を神託と称しました。マキアヴェッリによれば、神の力を借りなかった立法者はこれまでは誰もいないのです。

なお、彼によれば、サヴォナローラは奇跡を起こしたわけでもないのに、フィレンツェ市民を

説得できたのであり、この修道士と同じことは『ディスコルシ』の読者にとっても可能です。マキアヴェッリの立法者はいわば偽の預言者ですから、その行為は神・一者・アイデアなどの真理を把握した上でのものではありません。その立法者は多くの人間の殺害をも躊躇しないのですから、マキアヴェッリがそこで成し遂げた世俗性の徹底は、真理や善に関与した立法者が必要だと考える読者にとっては、極めて恐ろしいものとなるでしょう。

安武：ありがとうございます。ちょうどこれで1時間半経過しましたので、さすがにちょっとブレイクを入れたほうがいいかなと思いますので、10分間休憩を入れて、厚見先生と村田先生の報告につなげたいと思います。

[休 憩]

安武：では、そろそろ定刻になりましたので、また公開講座の報告を再開したいと思います。3人目のご報告は、早稲田大学の厚見恵一郎先生による「マキアヴェッリと原始主義、マキアヴェッリにおける始まりの問題」ということによりよろしくお願いいたします。

マキアヴェッリと原始主義 —— マキアヴェッリにおける「始まり」の問題 —— 厚見恵一郎

1. マキアヴェッリにおける「始まり principio」の問題
2. ルクレティウスの原始主義とマキアヴェッリの「始まり」論
3. マキアヴェッリにおける「原始主義」
4. 補足

厚見：厚見でございます。本日はこういう場を設けていただきまして、安武先生、後藤先生はじめ、関西大学の皆さま方に感謝を申し上げます。また、今回発表させていただく4名は科研費の共同研究のプロジェクトのメンバーですが、この共同研究にお声を掛けていただいていただいた石黒先生、鹿子生先生、村田先生へもお礼を申し上げます。他の3人の先生方のレジュメはどれも私にとって非常に興味深く勉強になるものでした。

ただ、眺めてみるとこの科研費のテーマである宗教論というものに直接扱っていないのはどうやら私だけのような気がしてきて、何となく私の発表だけ毛色が違うような感じもしないでもないのですけれども、何かの参考にならばということで発表させていただきます。

1. マキアヴェッリにおける「始まり principio」の問題

本報告はマキアヴェッリにおける原始主義の問題を扱っています。ちなみにこの原始主義というのはそんなに厳密な用語ではありませんで、初期近代の歴史用語というわけでもなければ、何か政治思想史において厳密に用法が固まっている用語でもないと思います。この語は19世紀の終わりの美術史の分野で使われていたようで、文明以前の何か未開なものとか素朴なものをたたえる自然主義の文脈で、非常に広い意味で使われていたようです。思想史ではラブジョイが *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (『古代におけるプリミティヴィズムと関連する諸観念』) という本を1980年に出して、プリミティヴィズムの系譜みたいなものを書いているということがありまして、それをちょっと参考にしながら、ちょうどマキアヴェッリがエピクロス主義者であるルクレティウスの影響も受けていたということで、今回の発表は原始主義というものを切り口にマキアヴェッリとルクレティウスを比較してみようという趣旨でございます。

一応原始主義というのを暫定的に定義しておきますと、原始主義とは政治社会の誕生以前の未開状態のうちに自然的、本性的要素を見だし、政治社会の構築を未開状態から離脱する営みとして捉えながら、未開状態の内容をその後の政治社会の構成を規定する重要な要因と見る立場であると考えられます。言い換えれば原始主義は、政治社会が人間にとって本来的な意味で自然的なものであるとは見なさず、逆に政治社会不在の状態こそが人間にとって自然的であると見なし、それにもかかわらず政治社会が現在において存在している意味と由来を考え、政治社会が始まった時点を意識する思想であります。

進歩史観や発展段階論とは異なって、原始主義は、始まりがその後の政治社会を何らかの意味で規定するような原理的な要素を含んでいると考えるため、始まりへと回帰したり、始まりを参照したりすることを肯定的に捉える側面を持つということがあります。現代の政治哲学者ではアーレントが「始まり」を重視した思想家として有名であります。アーレントは「始まり」をおもに公的・人間的な世界の始まりという意味で捉えるのですが、これから見るようにマキアヴェッリが「principio=始まり」というときに、それは政治や国家の始まりというだけではなくて、人間の始まりとか世界の始まりとか宇宙の始まりみたいなことも含む、非常に幅広い概念でありますので、本報告においても、関心はマキアヴェッリにおいて世界の始まりと政体の設立とがどのように関係付けられていたか、そして、そこにマキアヴェッリが影響を受けていたエピクロス主義の特徴がどの程度見受けられるか、そしていかなる点でマキアヴェッリが古典的エピクロス主義の原始主義を改変したのか、ということに置かれることになります。

エピクロス主義のマキアヴェッリへの影響というのは、実は20世紀の中盤に、マキアヴェッリが若い頃——政治の舞台に入るちょっと前の1490年代のどこかで——エピクロス主義者であるローマの哲学詩人ルクレティウスの *De rerum natura* 『事物の本性について』を全文自筆で筆写いたしまして、筆写しただけじゃなくて、その横にいろいろ興味ある書き込みを残している原稿が発見されて、この筆跡がマキアヴェッリ本人のものだというふう確定されたのが1961年ごろだったかと思います。今はバチカン図書館にこのマニエスクリプトが保存されておりまして、ネッ

トで公開もされているのですが、これがその一番有名なページです [スライド投影]⁴⁾。

これがマキアヴェッリの直筆なのですから右側にマキアヴェッリの書き込みがあって、これはルクレティウスが自由意志について説明している第2巻であります。この世界というのは原子が偶然に飛び交ってできているのだけれど、その原子の動きが直線的ではなくて偶然に曲がるのだと。その曲がることから、われわれが自由意志を持つのだということを言っている箇所、そのところにマキアヴェッリが、ちょっと読みにくいのですが、ラテン語で “*motum varium esse et ex eo nos liberam habere mentum*” (運動が可變的であるということ、そしてこのことからわれわれは自由意志を持つのである) と書き込んでいます。ここからマキアヴェッリの著作にルクレティウスとかあるいはエピクロス主義、当時すでにエピクロスのラテン語訳もトラヴェルサーリによってなされて、フィレンツェに出回っていたということが明らかになっていますので、そういったマキアヴェッリの著作へのエピクロス主義の影響を研究する仕事が最近随分と出るようになっております。今回はその原始主義というところから両者を比較してみたいということです。

まず注意しておくべきは、マキアヴェッリの著作には始まりを巡る幾つかの層が含まれていることです。すなわち「何の」始まりかについては、宇宙、世界、大地ないし地球、人間、政治社会、都市、特定の政体、それぞれについての始まりをマキアヴェッリの諸著作のうちに探求することが可能であろうということ。『君主論』では「始まり」*principio, principii* という言葉は15回ほど登場するんですが、『君主論』ではおもに政体の始まり、とくに君主国 *principato* や王国 *regno* の発足という意味で使われています。ただ、『デイスコルシ』のほうは85回ほど *principio, principii* の語が使われておりまして、そこでは君主国の始まりのみならず、都市全般の始まりであるとか世界の始まり、あるいは宗教の始まりというときにもこの言葉が使われております。「何による」、すなわちいかなる要因ないし経路による始まりかについても、マキアヴェッリにおいては偶然事 *accidente*、偶運 *caso*、習慣 *costumi*、設立 *fondare*、変革 *alterazione*、刷新 *rinnovazione* といったもろもろの要因や経路を想定することが可能でしょう。先ほど石黒先生の発表でその変革と刷新とが違うというようなお話がありましたけれども、マキアヴェッリは両方の用語を使っております。以下本報告ではマキアヴェッリにおける始まりのこうした多層性の問題を古典的エピクロス主義者であるローマの哲学詩人ルクレティウスの原始主義とマキアヴェッリのそれとの比較を通じて考察していくということでございます。

2. ルクレティウスの原始主義とマキアヴェッリの「始まり」論

ルクレティウスにおいて、自由意志の起源がどこにあるかという、それは先ほどお話したように、原子が逸れて偶然的に衝突するということにあるわけであります。ルクレティウスによれば、意志の起源は、肉体とは別の精神的実体が肉体に逆らって何らかの作用をするところに

4) Manuscript-Ross. 884, fol.25r. <https://digi.vatlib.it/mss/detail/Ross.884>

あるのではなく、原子が偶然に逸れ、衝突し凝集することで人間が形成され、同じく人間の四肢の内部で微細な原子がさらに逸れることで意志が形成され、この意志の力が四肢に浸透することで、原子自身の重量からくる垂直落下によるのでもなく、また外からの他の原子の打撃によるのでもない自由意志による運動が、人間においても、また動物においても生じる、ということになります。こうしてルクレティウスによると、身体の生成も自由意志の作用もすべては原子の打撃によります。

ルクレティウスにおいては、個々の人間の身体が原子の衝突によって大地から生成したと考えられる以上、世界の始まりにおいては個々の人間がバラバラに形成されたことになります。古典的エピクロス主義の社会発展論を見る際に注目しておくべきは、法や正義の人為的性格とともに、その人為的正義や法が恐怖の廃棄と平穩への希求に由来すると見なされており、自然を克服する手段というよりは、自然の苛烈さからの逃避場の位置付けを与えられていることです。若き日にルクレティウスを全文筆写して、原子論の箇所余白に原子の逸れが自由意志をもたらす旨の書き込みを残したマキアヴェッリも、都市というものが攻撃されることを恐れる大部分の人々の恐怖の情念に根拠を置きつつ、他者からの被害を避けるために人為的に設立されたものであることを認める点では、エピクロス主義と共通する面があります。

しかし、同時にマキアヴェッリは、都市の設立時における場所の選定や法律の整備に際して、ルクレティウス以上に設立者の自由意志の介在余地を認めます。都市の出来栄を左右するのは、場所の選定と法律の整備ですが、場所の選定については、マキアヴェッリにおいて都市建設には不毛の地を選ぶのが良策であるとされています。なぜなら、「この場合人々は勤勉に働かざるを得ず、怠惰に身を任せることも少なく、また一層団結の美を示すようになるからであり、また人間の行動には必要に迫られてやる場合と自由な選択の結果による場合があるとはいえ、その行動が有効に発揮するのは選択の威力が発揮できないときと考えられるからである」ということなのです。都市の設立にあえて人間に必然性を課すような場所・環境を設定するのも、設立者の自由意志のなせる業だというふうにマキアヴェッリにおいては考えられています。

次に言語の発生についての見方ですけれども、エピクロスによれば、言語は元から存在した観念に名称が付与されてできたものではない。そうではなく、人間と動物に共通する単なる動物的情念、恐怖などの発露としての声が、声を発するという実践が継続されるうちに、有益な実践として体系化されてできてきたのが言語である、ということになります。言語の起源からしてこのように功利的なのですから、言語を用いた正義や法律のその目的は行為以外の何物でもない。正義とはそれ自体で存在するものではなく、人間相互の交わりにおける一種の利益であり、害したり害されたりしないようにするための一種の契約である、というふうにエピクロスは述べています。

ルクレティウスもエピクロスに倣って原初の正義を「互いに害を与えたり受けたりしないこと」と定義した直後に、言語の起源を事物の意味を固定させるために作られたそれ自体恣意的な記号の体系として説明しています。マキアヴェッリが言語一般の起源について論じている箇所はちょっと私の見た範囲では見当たらないのですけれども、ただマキアヴェッリも、言語が人間や個々

の民族・種族に本来の意味で固有のものではなくて、状況によって容易に変容するものであり、統治者によって宗教や法律や種族の操作のために用いられうる媒体であるという見解、それゆえ、言語をその有用性や結果的効率性の側面から眺める見解は持っていました。

しかしマキアヴェッリにおいては、法は、大部分の人々の恐怖の情念をなだめつつみずからは恐怖を克服するエピクロス主義の哲学者の観点からではなく、国家の秩序づけを求める統治者の観点から眺められ、国家の維持と拡大という利益ないし便宜のために、立法者による積極的な自然統御の営みによって設立されます。『ディスコルシ』第1巻第1章では都市の設立そのものは他者から攻撃されることへの恐怖に由来するとされていますが、都市の設立に伴う法律の整備は、苛酷な状況、たとえば不毛な土地や敵からの攻撃からの避難が必要だからという文脈においてではなくて、むしろ急にマキアヴェッリはここで豊かな土地の話を出して、豊かな土地で怠惰に流されないための賢明な立法者による偉大な公的業績の文脈において語られているのであります。

マキアヴェッリにおいては、設立後の都市の法体制は、苛酷な境遇からの防御壁ではなく、公的栄誉発揚の場としての国家と見なされるようになります。古典的エピクロス主義にとっての法や政治は、最終的には大衆の安全のためではなくて、大衆の安全という利益ないし便宜とは区別されるところの、哲学者の内面での私的・倫理的快楽を保証するために、哲学者たり得ない多数の人々が恐怖から逃避するための防御策として、人々の合意によって成立するものでした。これに対してマキアヴェッリにとっての法は、一般的な人民も参加し得る公的領域の保持・拡大という利益ないし便宜のために単独の立法者による制作＝自然統御の結果として成立します。

それから、先ほどちょっと出た、国を創設する人と宗教を創設する人、どちらが偉いのかという話です。『ディスコルシ』第1巻第10章冒頭には以下の文章があります。「すべて賞賛に値する人々の中でひとときを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物である。これに次ぐのは共和国か王国を建設した人である。さらにこれらの人々に次いで敬慕の的となるのは軍隊の総帥として、自分の領土なり祖国の領土なりを拡張した人物が挙げられる。また、その次には筆を持って立った人々が加えられる。」ということで、ここでマキアヴェッリは宗教の創設者、国家の建設者、軍隊の総帥、軍人という序列を設けておりますが、この序列が何の序列かというところの解釈が分かれると思うのです。一応本報告はマキアヴェッリのこの序列における国家の建設者と軍隊の総帥との区別を、軍事力を立法の後ろ盾として用いた前者と、軍事力を領土拡張のために用いた後者という区別ではなくて、それもあるかもしれませんが、それよりもむしろ言葉、法によって秩序を設立した前者＝国家の建設者と、武力のみによって秩序を維持・拡張する後者という区別であると解釈したいと思います。

「宗教の始まり→法律の始まり→武力→文芸」という序列は、言語の政治的有効利用の強度に関わるものだと思います。なぜなら、国家の建設者に勝るのは宗教の創設者とされており、マキアヴェッリによれば宗教とは言語の改変によって力を持つものと考えられているからです。言語も軍事力も人々を承服させるための手段であり、言語のみで人々を承服させる能力は稀であるとはいえ、言語による承服に成功すればその効果は大きいのです。そして、言語による承服の効果は法律の設立以上に宗教の設立の場合に強まります。国家の建設者も、軍事的征服者である以上に

言語によって人々に影響を及ぼす立法者である必要があるのです。マキアヴェッリにとって古代の異教 *Gentile* ないし古代神学 *antica teologia* とキリスト教との大きな相違は、「キリスト教という信団 *setta Cristiana*」が（経典宗教として）徹底的な言語変革をおこない、ラテン語を使用して新しい律法 (*legge nuova*) を書くように仕向けることで、過去の宗教の記憶を抹消した点にあったということです。

なお近年は、石黒先生も挙げていらっしゃいましたけれども、マキアヴェッリの宗教観とか啓示観についての研究も幾つか公刊されております。マキアヴェッリが聖書宗教でいう意味での啓示の余地を果たして認めていたのかどうかというのは、非常に難しい問題だと思っています。啓示というのを一応便宜的に4つに分けて、(1) 神による世界創造、(2) 聖書自体が神の言葉であるという意味での啓示と、それから先ほどから出ている(3) 神の言葉を受けて語る預言者の存在、それから、(4) 神の介入による超自然的というか奇跡的な出来事、この4種類に一応啓示を分けてみた場合に、マキアヴェッリは理神論者とは逆に、(4) の余地は随所でちょっと言及して認めているところがある。(1) と (2) についてはほとんど言及しない、否定的なのではないか。(3) については非常に稀有な例ということで、全体としてはあまり肯定的ではないというのが私の暫定的な見解であります。理神論者からすると、神による世界創造を認めないのに、神が世界に介入するなんておかしいじゃないかということになるかと思うのですが、もしマキアヴェッリの神観がエピクロス主義的なものであったとすると、むしろエピクロス主義は逆で、神々はいられるけれども世界には興味を持たないで、戯れに遊び心で人間に介入するかもしれないというわけです。摂理というものには認めないけれども、神々は認めていて遊びで人間にいたずらするみたいな、そういう神々についての見方がエピクロス主義にはあったので、もしマキアヴェッリがそこから影響を受けているとすると、(1) と (2) を否定して(4) だけ認めるというのもそれほどおかしくはないのかなという気はいたします。他方で、たとえばレオ・シュトラウスのように、マキアヴェッリはもう(1) から(4) まで全部否定していたのだという論者、啓示を *straordinario* = *extraordinary* という言葉で、つまり「超自然」じゃなくて「非凡」という言葉で言い換えてしまっているというふうに解釈する論者もおります。

戻りますと、エピクロスやルクレティウスにおいて、大衆向けに政治という策を利用しつつ、その政治から逃れた哲学的エリートの内面の園として成立していたところの自己陶冶への哲学的・倫理的快樂は、マキアヴェッリにおいて国家ないし都市の維持拡大という功利 *utili* のために——これは有名な『君主論』第15章で、見たことも聞いたこともない国家を描くよりは、現実の国家を描いたほうが功利 *utile* であるという、ユーティリティーがあると私は思うとマキアヴェッリが言っている箇所を想起させますが——そうした功利のために、単独者による立法という人為的な手段によって達成されるところの政治的快樂へと変貌していった、と見ることができるでしょう。

他方で、エピクロスやルクレティウスといった古典的エピクロス主義者もマキアヴェッリも、「宗教的恐怖から自由な知者」と「宗教的恐怖に支配される大衆」という区別を前提にしています。両者の相違は、古典的エピクロス主義者が宗教的恐怖を人間の潜在意識に由来する迷信として、非政治的観点から説明するのに対して、マキアヴェッリは宗教的恐怖を民衆を服従させるの

に必須の情念として、政治的統治のために利用しようとする点にあるのではないかと思います。ルクレティウスは神々への恐怖を人間にとって避けることが難しい自然的情念として説明します。マキアヴェッリは神への恐怖が存在しない国家において、宗教の不在を埋め合わせることできる君主を畏敬する気持ちを創出することによって統治する可能性を指摘することで、超越への畏怖が人為的に統御できる可能性を、古典的エピクロス主義以上に増大させています。両者のこうした相違の背後には、宗教に起源にかんする、より広くは世界の始まりにかんする、古典的エピクロス主義とマキアヴェッリとの類似と相違があると言っていいでしょう。マキアヴェッリは『デイスコルシ』において、ルクレティウスの原始主義に影響されつつ、その延長上に宇宙、世界、自然、社会の始まりや、宗教および政体の創設・設立を説明します。すなわちマキアヴェッリは、国家政体の設立や改革を、何らかの自然の過程や政治社会そのものの始まりからの類比において、あるいは類比を超えた直接の影響関係において、説明していくと考えられます。

3. マキアヴェッリにおける「原始主義」

この節ではマキアヴェッリの著作の内に見受けられる原始主義的要素をいくつか取り上げて考えてみようということで、第3節の最初はマキアヴェッリの原始主義的な要素を典型的に表した文面の引用が1から5まで挙げられておりますけれども、ここは省略いたします。

最初のこの引用の1、2 [省略] でマキアヴェッリは単純「物体」と混合「物体」という哲学用語を使って、世界を単純物体と混合物体に分けて説明します。世界を「実体」と「目的」の用語で語るアリストテレスではなく、「物体」と「必然／偶然」の用語で語るデモクリトス－エピクロス－ルクレティウスに近い位置にマキアヴェッリはいます。そして、エピクロス主義の原子論的自然哲学の用語を使いながら政治体の刷新について語るマキアヴェッリによれば、単純物体 *corpo semplice* (=個人) の結合によってできている混合物体 *corpo misto* (=国家や宗教) を「刷新」するには、それを単純物体としての原子 (= 原始の始まり *principio*) にまで解体する必要がある、その始まりの原始状態からの最初の原子の逸れ (= 英雄的個人君主 *principe* の自由意志によるヴィルトウの発揮) によって、新たな混合物体を設立する必要があります。マキアヴェッリは『デイスコルシ』第1巻第16-18章において、腐敗した物質 *materia* (= 人民) を前提にしているかに自由な政体を維持していくかについて語ります。個人の集まりとしての人民はすでに存在する素材 = 物体であり、マキアヴェッリが人民を集合的な意味での「素材」ととらえる際の物質の観念は、アリストテレスのというような形相を受け取る前の非実体的な「質料」ではなく、エピクロス主義における個物の物質的な構成要素としての物体 *corpus*, *corpo* ないし物質 *materia* の意味に近いのです。政治体の刷新の営みとは、非実体的な「質料」に目的としての形相を吹き込むことでそれを実体化し運動可能なものとする起動者の営みではなく、すでに運動している個物たる「物質」をいったん解体し組み直す工作者の営みなのです。マキアヴェッリのカリスマ的な君主 = 創始者は、起動者というより工作者に近いのではないのでしょうか。

マキアヴェッリによれば、政治社会の開始後に法と処罰への恐怖を人為的に作り出すことで特

定の政体や宗教が設立され、さらにそうして設立された政体が疲弊した際には、カリスマ的君主による君主政体の設立という刷新によって、政体が存続します。マキアヴェッリにとって宗教や政体といった混合物体の設立は、偶然によって生じた世界や人間社会を前提するそれらの世界で社会の中にカリスマ的個人の人為によって秩序を作り出すことであり、人為によって偶然の半分を統御しようとする営みなのです。

しかし、そのようにして作り出された混合物体の秩序といえども、その秩序は各物体に内在する本質的属性ではなく、それぞれの物体の偶然的な配置の状態にすぎませんでした。アリストテレス主義が本質的属性と偶有性との区別の基準を、その個物の最終目的にとって不可欠であるか否かに求めるのに対して、エピクロス主義とマキアヴェッリは本質的属性と偶有性との区別の境界線を、単純物体と混合物体との区別にかなりの程度重ね合わせています。つまり、混合物体である国家や宗教や政治社会の人間関係は、マキアヴェッリによればすべて偶然と偶有性の圏域なのです。世界や政治社会の現状が偶然にすぎないとすれば、それらを改変する人間の自由意志による作為の側からしても、少なくとも運の半分は統御できることになります。マキアヴェッリは、外的偶然性（＝斉一な原子運動による秩序の不安定な生成と必然的解体）を克服するものとして、人為（＝人間の作為的意志の自由とその自由による安定した制度の設立）を想定することで、外的偶然性を抜ききらなかった古典的エピクロス主義の自由意志論に人為的な政治的行動の意味合いを付加していきました。

マキアヴェッリが想定する世界は、自然の宿命的循環（ポリュビオスやプトレマイオス）と人間の力能（ピコ）とが対抗して互いをしのごうとする世界というふうに解釈することもできますし、そういう論者も多いのですが、しかし、もしもエピクロス主義をベースに据えると、それよりもむしろ偶然によって変位する外的事象と、偶然によって行動する人間の自由意志とが、複雑に錯綜して一致と不一致を偶然的にもたらすルクレティウスの世界というふうに見ることができるのではないか、ということでもあります。それゆえ、さまざまに異なる人間意志の偶然と、さまざまに異なる時流の偶然がたまさか一致すれば、異なった行為をした2人の人間が同じ結末を迎えることもあり得るといえることです。

アリソン・ブラウンという研究者によれば、マキアヴェッリは人間の自由を善と悪の間で選択をなす道徳的自由ではなく、物事を外部から見てみずからの歩みを変える意志選択の自由として捉えています。そして、マキアヴェッリはこうした意志選択の心理的自由が人間にも動物にも見られる自然的性質であるという見解を、ルクレティウスと共有しています。ルクレティウスはこの証拠として、ゲートが開いた直後に競走馬が一瞬ためらいを見せること、動き出したい衝動に人間が抵抗しうることを挙げております。マキアヴェッリにとって人間の自由は歩みを変える能力のうちであり、動物の自由は『黄金のロバ』で人間に戻ることを拒絶する豚の例や、1527年4月2日付の私的書簡で息子ガイドに与えた助言——愚かなラバにみずからの好む道を行かせよとの助言——において表されているような、意志の心理的発揚のうちにあります。自由意志というのは動物にもあるのだというのがマキアヴェッリの考えだったのではないかとあります。

ここでさまざまなものの始まりについてのエピクロス主義とマキアヴェッリの類似点と相違点をもう一度まとめてみたいと思います。エピクロス主義によれば宇宙は無限で始まりも終わりもなく、宇宙の一区画としての世界——特定のかたちへの物体の結合——の始まりは、原子の偶然的衝突によります。世界の諸物体の生成が偶然的なせざるわざであるとするれば、物体としての人間の始まりも原子の偶然的衝突にあり、したがってエピクロス主義では人間の最初是个々人が孤立して疎らに——聖書のというような最初の男女からではなく——形成されたこととなります。これはマキアヴェッリも『デイスコルシ』で同じことを言っています。世界の始まりにおいては人間はバラバラにできたということです。そして、政治社会一般の始まりについては、政治社会をも偶然と習慣のなせるわざであると捉え、集住状態から強者が選任されて不都合を避けるには、約束としての法が設立されると考える点で、マキアヴェッリはルクレティウスと共通していると思われる。

では両者の違いをどうまとめたらいいかということですが、このところはちょっとまだ私も十分まとまっていなかったところもあるのですが、一応こういうふうにしました。ルクレティウスとマキアヴェッリの違いについては、以下のことが言えるのではないのでしょうか。ルクレティウスは集住と友誼締結後、才智に秀で精神の旺盛な親切な王者が都市を建設して自己の防御のために城壁を築き、各人の美貌と力と才智に応じて、その王者が牧畜や土地を臣下に分配したというふう

に説明します。いわば始源的王政みたいなことを言うわけですね。その後、民衆が王者を妬んで嫉妬をして、王が退けられて大衆による支配を招くだけでもだんだんもう争いに疲れてくるので、人々はある時点でより賢い人が何か法制度を提案すると、それに自発的に服従するようになるというふう

に言っております。ルクレティウスの政体変遷においては、マキアヴェッリによる分析に見られるような、民衆の徹底した腐敗やカリスマ的君主による刷新の要素は見受けられず、政体変遷の経緯そのものが自然の流れに任せた——その意味ではポリュビオスの自然的政体変遷の説明に近い——ものとして記述されています。

これに対してマキアヴェッリ（『デイスコルシ』第1巻第1-2章）においては、都市は土着民が防御のために集住することによって始まるか、あるいは外部からの移民によって始まるかなのですが、土着民による都市建設の場合は賢者のアドバイスで法律を制定するいわば始源的な共和制として始まるけれども、やがて腕力と気性に優れた誠実な人が選ばれて君主となり、君主政体が誕生する。以下、君主政が墮落して僭主政に移行するけれども、改革者によって貴族政が成立し、またそれが寡頭政に墮落すると民衆の力を借りて寡頭政を打倒する人物が登場して、民主政が成立する。民主政が墮落してアナーキーに至るとアナーキーを改革するためにさらにカリスマ的な改革者が出てきて、君主政へと立ち戻る。この循環を克服するために有名な混合政体を選ぶべきだというふう

にマキアヴェッリは言うわけでありませう。

マキアヴェッリにおいては、いずれの政体の場合も国家の設立は結局のところ墮落したら改革者が出てきて、コントロールするというかたちで、初めに戻すというかたちで立法者による立法によって設立されてきます。強者による征服というよりも、暴力を伴った立法者による立法によって国家が設立される。そして設立後の政体は、制度調整によって維持拡大が図られるのですが、

墮落は避けられないので新秩序の設立者が原点回帰によって秩序を刷新するということになりま
す。マキアヴェッリの政体移行論においては、ルクレティウス以上に、自然の流れに任せるので
はなく自然を克服するかたちでの政体設立が強調されていると思われます。そもそも廃棄によっ
て刷新するというその言い方がいいかどうかは石黒先生から異論が出るかもしれませんが、「最初
に戻ることによってまったく新しくする」とか、「最初に戻る」とか「新しくする」という概念自
体が多分ルクレティウスにはそれほどないマキアヴェッリの人為的な性質、自然統御的な性質だ
ということはいえると思います。

4. 補足

残された時間で一言ちょっと付け加えておきたいと思います。私にとってまだはっきりしない
のは、原子論というものが果たして一人支配というものとどう結びつくのか、つかないのかとい
うことです。この点は私も非常に未整理なところであります。アルナルド・モミリアーノという
歴史学者が、カエサルを殺した共和政論者たちがエピクロス主義者であったとされているところ
から、原子論というのはデモクラティックで共和的なのだということをはのめかしているわけ
です。では、もしそうだとすると原子論は民主政的でプラトン主義が君主政的、そう短絡的に言
えるかどうかは分からない。でも、ルクレティウスとマキアヴェッリを比較すると、微妙に世界の
始まりが違うように思えるのです。つまり、ルクレティウスは最初に賢い王様が出て来て始源的
王政になるけれども、争いが出て、やはり王様が支配するよりは、法の支配のほうが良いとい
うことで、始源的王政が共和政に移行するというような説明を大雑把に言うとしていると思う
のです。でも、マキアヴェッリのほうは、むしろ最初は立法者でロムレスとかヌマとか非常に優れた
立法者が出てきているけれども、でも独裁ではないし、助言者として始源的共和政のようなもの
であって、でも共和政が墮落したらもうこれは君主政によって改革するしかないという、ちょ
っとルクレティウスが始源的王政から共和政にいくというのと、マキアヴェッリが共和政から君
主へというか、一人支配で刷新するということが、微妙にずれているのではないか。それをど
こまでプラトニズムとか原子論とかというところで説明できるのか、できないのかはちょっと
私もこれから考えなければいけないと思っています。むしろ、先生方や今日いらっしゃる
皆さまの中でいろいろ教えていただければありがたいというふうに思っているところでござ
います。

それから、私の今日の発表はエピクロス主義とマキアヴェッリの関係に焦点を当てたわけ
ですが、何もエピクロス主義でマキアヴェッリの政治思想が全部説明しきれないというふう
に私は考えているわけではありませんで、1つの視点からの発表というふうに捉えていただ
ければと思います。いろいろご意見を寄せていただければありがたいと思っています。どう
もありがとうございました。

安武：ありがとうございます。それでは、引き続きまして村田先生によります「若きシュトラウ

ス、神学、政治問題の危機について」の報告に移りたいと思います。よろしくお願ひします。

若きシュトラウス——神学・政治問題の起源について—— 村田玲

- I. 問題の所在
- II. 若きシュトラウスと神学—政治問題
- III. 処女作『スピノザの宗教批判』の意図
- IV. 政治的なものの概念について
- V. 若干の指摘

村田：ご紹介いただきました、金沢大学で客員研究員をしております村田玲と申します。よろしくお願ひいたします。私の報告では、タイトルに「マキアヴェッリ」が入っていないわけですが、お三方の先生が問題にしたものと重なる部分もやはりありまして、例えば石黒先生のご報告やあるいは鹿子生先生のご報告を拝聴しても、マキアヴェッリの宗教論というものを考えたときに気付かされるのは、これが外敵の存在を前提としていることです。あるいは宗教が腐敗を防ぐだとか、あるいは始原への回帰によって腐敗が克服されるだとか、そういった議論は常に外敵を想定している。宗教を軽んじて腐敗すると敵に滅ぼされるぞと、ようするにマキアヴェッリの議論ではそうなっていると思います。

あるいは厚見先生のご報告にもありましたけれども、都市の成立に関する議論においても、やはり外敵がいるから宗教が必要だという話になる。外敵に滅ぼされてしまうから腐敗は避けなくてはいけないという理屈が、マキアヴェッリの宗教論では貫徹されているわけです。そうになると、もしも外敵というものがなければ、完全に宗教を私的領域に追いやることも可能になるはずで、そうすると極端な話、要するに自由主義が、その諸々の価値が完全に勝利するのならば、宗教は完全にプライベートな話であって、政治と宗教という論題は不要になるはずではないかと、そのように言えるかと思うわけであります。

しかしながら、やはり現代世界の政治状況を見ても、あるいは諸々の政治研究を見ましても、いまだに政治と宗教という論点は活発に論じられるところであります。それはなぜであるのか、そういった問題意識が、私の報告の基調となっております。もちろんマキアヴェッリがそういった問題を考える上で重要なきっかけとなることは疑いありませんけれども、ここでは目下、私自身に関心を持っておりますレオ・シュトラウスの初期思想を検討することによって、ある意味でマキアヴェッリが体現した問題を私なりに考えてみようと思うわけであります。

I. 問題の所在

まず、レジユメの第1節「問題の所在」のところですが、非常に有名で翻訳も出ておりますね、フリードリヒ2世『反マキアヴェッリ論』の序文から議論を始めたいと思います。この

冒頭部分、そこにスピノザとマキアヴェッリを一緒くたにして批判するという、18世紀前半にありがちだったといわれる議論が確認されるわけです。フリードリヒ2世にいわせれば、1670年のスピノザ『神学－政治論』は信仰の基礎を破壊して、宗教の転覆を企図していたんだと。それは思弁に関する誤謬であったと主張しているわけです。これに対して1513年のマキアヴェッリ『君主論』は政治と道徳に関して、スピノザの著作に相当していると。前者は思弁に関する誤謬であるけれども、後者は実践に関する誤謬だから、要するに『君主論』の著者のほうが罪深いといった主張が展開されております。

これはフリードリヒ大王が皇太子時代に書いたものですが、なかなか鋭い指摘であるかと思われるわけです。確かに新しい君主、つまり新しいメディチ君主に宛てられた『君主論』の実践的な教説では、宗教に関する教説が基本的に不在なわけですね。今回の報告では主題としては扱わないのですが、スピノザとマキアヴェッリが似たような悪評を被ったという事実、そしてやがてスピノザとマキアヴェッリの一種の名誉回復がほぼ同時期に、しかも特にドイツで進行することになるという事実は注目に値します。

これは非常に興味深い話だと思っております、今後の研究テーマとしてちょっと考えているところなのですが、やはり焦点となるのは1780年代におけるヤコービとモーゼス・メンデルスゾーン、いわゆる汎神論争です。これ以前、マキアヴェッリに対する伝統的批判は、どうもスピノザに対する慣習的批判を即座に想起させるものであったことが把握できるわけです。従ってこの1740年のフリードリヒ2世『反マキアヴェッリ論』の批判は、悪の教師マキアヴェッリという、非常に通俗的な批判の恐らく最末期の文書に属するところがあるんです。このすぐ後、マキアヴェッリはスピノザとともに名誉回復を遂げていくわけで、本研究ではその問題については扱わないのですが、個人的に今後の研究課題としていきたいと思っております。

以上のように、フリードリヒ2世はマキアヴェッリとスピノザを要するに一緒くたにして批判しているわけなのですが、やはりマキアヴェッリとスピノザとのあいだには大きな差異があることは無論のことです。より実践的な読者に宛てられた『ディスコルシ』の中には長大な宗教論があるわけですよ。これは鹿子生先生の論点に関わるところでしようけれども、なぜ『君主論』に宗教論が基本的に不在であるのかという問題、これは『ディスコルシ』を読めばちょっと分かるところがありまして、宗教の政治的利用を始めるのは2代目のローマ王、ヌマ・ポンピリウスであったわけですね、石黒先生のお話にもあったとおりです。ただし、『君主論』の名宛人というのは初代の、つまり新しい君主であるわけです。新しい君主に宛てられた『君主論』においては、宗教の創設は喫緊の課題ではないと、それは2代目の課題であると。ですから、『君主論』の中では宗教的な論議は希薄なのかなということが指摘できると思います。

ポイントはマキアヴェッリとスピノザの明白な違いです。マキアヴェッリにおいては宗教が政治的な徳、自由への愛、良き生活態度の基礎として肯定され、その批判は専らキリスト信仰に差し向けられているわけです。マキアヴェッリは宗教を肯定しています。神の恐怖の衰微は腐敗の兆候であるとして、マキアヴェッリはキリスト信仰をやはり批判していますが、それでも何らかの宗教がなきゃ駄目だと。政治秩序は維持できないということをはっきりと述べているの

です。それに対して、フリードリヒ2世によって一緒に批判されたスピノザは、『神学－政治論』のなかで7つに濃縮された教義を列挙して、これは第14章に出てくるのですが、これらが順守されるならばキリスト教徒とユダヤ教徒が平和裏に共存しうる社会を構想しているのですね。

つまり、レオ・シュトラウスに言わせると、最終的にスピノザが望見しているのは、普遍的な文化、科学と芸術を共有しており、これに加えて神への恐怖など必要としない人々によって組織される社会、つまり自由主義的な社会であるということです。スピノザは明白にリベラルな、自由主義的な社会を構想していると。最終的には、いかなる宗教も必要とされないような秩序を構想しているということです。これは決定的な違いです。マキアヴェッリは宗教が絶対に必要だと考えているのに対し、スピノザは最終的には宗教なき秩序が可能であると考えているわけです。そこが非常に大きな違いになってくるだろうと。これはよく知られている話ですが、スピノザの『神学－政治論』の目的は一方における神学・宗教に対して、他方における政治・国家に対して哲学する自由を主張することにあります。このことが、これから論じていくユダヤ人問題に関するスピノザの同化主義的な解決と明白に結びついているということは、はっきりと言えると思います。

本報告で主題とするところですが、レオ・シュトラウスの最初の著作は1930年の『スピノザの宗教批判』です。スピノザの宗教論がレオ・シュトラウスの最初の著作のテーマだった。それ以降、おそらく一貫して維持されたシュトラウスの命題というのは、スピノザは民主主義者にして自由主義者であった最初の哲学者であるというものです。自由主義的民主主義という近代特有の政体、それを創設した哲学者はスピノザであるというのがシュトラウスのテーゼなわけです。

そうすると、宗教に対するスピノザとマキアヴェッリの態度の違いの根源というのもやはり見えてくるのではないかと。つまり、『デイスコルシ』の著者は民主的共和政体の擁護者ではありましたが、あくまで前-自由主義的な思想圏において思索していたことは間違いないだろうと。スピノザとマキアヴェッリの違いはやはりそこだろうと。結局のところ自由主義というものが、境界線になっていると思うわけです。ちょっと極端な言い方かもしれませんが、政治思想における宗教論の歴史研究はほとんど不可避的に自由主義を巡る諸問題に際会するのではないかと、そのように私には思われるわけです。

本研究の目的としては、処女作の『スピノザの宗教批判』の執筆期以降、シュトラウスを支配したという、いわゆるひとつの「神学－政治問題」の起源を探索することで、その自由主義批判の根基を剔抉することにあります。したがって主題はマキアヴェッリではなくシュトラウスになるのですが、こういった問題はこれまで石黒先生、鹿子生先生、厚見先生の問題としたことと重なるところがあると私は考える次第であります。

Ⅱ. 若きシュトラウスと神学－政治問題

ここからはレジュメの第2節になります。つまり、若きシュトラウスのいわゆるひとつの「神学－政治問題」とは一体何であるのかという話になります。これについてはシュトラウス自身が

若干ですけれども、語っております。シュトラウスはあまり自分のことを語るような思想家ではないんですけれども、晩年になると、つまり1960年代になると、ほんの少しですが自伝的な告白をするようになります。若い頃のシュトラウスについてはあまり資料が残っていないものでよく分からないことも多いのですが、シュトラウス自身が晩年に自分の知的遍歴を語っているわけです。

それによると、レオ・シュトラウスはドイツ、ヘッセン州キルヒハインの正統的ユダヤ人家庭に生まれ育ったといます。シュトラウスの告白によると、彼は17歳の時、いわゆる政治的シオニズムの信奉者となっているようなのですね。これはかなり意外なところがありまして、相当に活発なシオニストの団体に所属していた過去があるようです。後年のシュトラウスというのは非常にモデレートなイメージがあるのですけれども、若い頃には相当に過激な人物とも接点があったようです。

シュトラウスはシオニストの学生団体に所属していた時期に、非常に戦闘的なシオニストとの間に交わされた会話を回顧していますね。要するに、ある人物に「ライフルの練習はしているのか」と問い詰められたことがあったと、シュトラウスは自分で語っています。じつはこの人物、ウラジーミル・ジャボティンスキーという人物なのですが、調べてみると興味深いですね。明白に現在のイスラエル右派の系譜につながる人物です。こういった武闘派にどれほど共感していたかは別問題としても、それでも1920年代にシュトラウスが執筆した諸論考にうかがえるのは、想像以上に熱烈な若きシオニストの姿です。若き日のシュトラウスを知るヤーコブ・クラインは1970年に語っています。若い頃、「彼〔シュトラウス〕の主要な関心は2つの問題であった。第一に神の問題、そして第二に政治の問題」であったと。

シュトラウスは、17歳のときに政治的シオニズムに染まったと告白しています。つまり、ドイツ敗戦以前です。ドイツ帝国崩壊以前にもうシオニストになっていたということ、これは恐らくシュトラウスは意図的に語っていると私は推察いたします。ドイツ帝国敗戦とヴァイマル共和国成立、これはドイツにおいてスピノザが構想したような自由主義的民主主義が実現したことを意味します。周知のとおり、ここでヴァイマル共和国とユダヤ人問題という論点が生じることになります。

まだこのときシュトラウスは10代なわけですが、この自由主義的國家ヴァイマル共和国によってユダヤ人問題が解決を見ることは決してなかったと、晩年のシュトラウスも回顧していますね。自由主義の成否は私的領域の承認に依拠するけれども、これは宗教を私的領域に追いやると同時に、私的領域における差別を容認して、事実上これを助長してしまったと、シュトラウスも語っていることは事実です。ただし、シュトラウスはヴァイマル共和国の成立以前に自分はシオニストになったと明言しているわけですね。これをどう考えるかということが、決定的に重要だと思います。

つまり若きシュトラウスの政治的シオニズムを、よく教科書に載っているような理屈で説明することはできないということです。要するに法的・形式的平等を保証するのみで、結局のところ社会的・実質的差別を解消し得ない自由主義的國家に対する幻滅という、およそ20世紀の中葉以降に俗耳に入りやすくなった説明ですね。自由主義社会がユダヤ人問題を解決してくれると思っ

ていた、しかしそうはならなかった、だから政治的シオニズムに走ったという説明は、シュトラウスにはあたらぬ。つまり実現した自由主義社会に幻滅したから政治的シオニストになったわけではないというところがポイントです。

それでは、シュトラウスの告白する若き日の「神学－政治的な苦境」とは一体何であるのかということが問題になります。これについては、かなり推理できるところがあるわけです。1925年から28年、つまり『スピノザの宗教批判』の執筆期に、シュトラウスは自分が「神学－政治的な苦境」に陥っていたと書いているわけです。やがてこの後、シュトラウスは若い頃に傾倒した政治的シオニズムから離脱していくことになるのですが、それは政治的シオニズムの内的矛盾が解消不能であることを認識するようになったためであったと告白しています。この決別が明白に確認されるのは1935年の『哲学と律法』の序文末尾においてですが、時期としてはもう少し早いのではないかと思います。

なぜシュトラウスは政治的シオニズムから離脱したのか、言い換えればその内的矛盾とは何かという点が非常に重要なところだと思います。シュトラウスが告白するところでは、自由主義と政治的シオニズムはユダヤ人問題の人間の解決を可能とする点において同根であると認識するようになったといいます。つまり、神的恩寵ではなくて、人間の解決を志向する点において、自由主義と政治的シオニズムは同じじゃないかということが、政治的シオニズムの解消不能な内的矛盾なわけです。流浪と憎悪と軽蔑を己らが選民であることの証左と見なし、神による贖罪のはるかな希望の下に生きた先祖の信念をなみして、純然たる人間の営為による救済を追求する点において、やはり政治的シオニズムはユダヤ人の精神を裏切っているだろうと。

期待していた自由主義においても差別がなくならないから政治的シオニズムに走ったけれども、政治的シオニズムはユダヤ教を裏切っていることに気づいて落胆したとか、そういう説明はシュトラウスの場合、あてはまりません。それでは、なぜシュトラウスは自由主義と政治的シオニズムによるユダヤ人問題の解決の双方を拒絶するのか。つまりそれは、シュトラウスに「ユダヤ人であることの名誉の感覚と、この名誉を維持せんとする強烈な欲求」があるためです。ですから、もしも自由主義社会においてユダヤ人差別がなくなったとしても、それが同化による解決であるとしたら、これはシュトラウスとしては拒否しなければならないわけですよ。他方における政治的シオニズム、つまりイスラエル国家建設によるユダヤ人問題の解決ですが、それはユダヤ人本来の精神、正統派から見たら逸脱を含むわけですから、これもシュトラウスとしては拒絶せねばならないということです。

ユダヤ人がユダヤ人であり続けることを望んでいるということ、それがやはりシュトラウスが同化を拒絶し、政治的シオニズムを拒絶した根本的な理由であるというふうに見ることができるわけです。そして同化さもなくば政治的シオニズム、これらは実のところ、スピノザが『神学－政治論』の中で提示したユダヤ人問題の解決に関する2つの選択肢であったわけなのですね。

そうなると、シュトラウスが告白する「神学－政治的な苦境」、言い換えるならばシュトラウスにとっての「神学－政治問題」とは何であったのか。スピノザにとっての「神学－政治問題」は一方では神学・宗教によって、他方では政治・国家によって哲学する自由が脅かされているとい

うこと、それがスピノザにとっての「神学－政治問題」だったわけです。これに対してシュトラウスにとっての「神学－政治問題」は、簡潔に言いますと、もしかするとユダヤ人問題がスピノザの構想によって現実的に、本当に解決に至ってしまうのではないかという事態、その事態をどうしても回避したい、それはユダヤ人としての誇りが許さないというのが、若きシュトラウスの考えていたことであつたように思われるわけですね。

これはやや後年のシュトラウスの文章になるのですけれども、「われわれの先祖は憎悪や軽蔑に対しては免疫を持っていた」と。「それは、彼らにとってはそうした印こそ、イスラエルの民が選ばれていることを証示するものに他ならなかったからである」と。「われわれユダヤ人として、われわれの背後に、そしてわれわれの内に英雄的過去をもっており、しかもそれはこの世の他のいかなる地域のいかなる集団の英雄的過去にも劣りはしないのに、なぜわれわれはそのような過去を否定し、忘れ去らねばならないのか」と。つまり、同化は絶対に拒絶すると。そして、政治的シオニズムが本来のユダヤ人の精神を逸脱する限りにおいては、シオニズムも拒否すると。そういった苦境が「神学－政治的な苦境」というものだったのではないかと、若き日のシュトラウスの。

Ⅲ. 処女作『スピノザの宗教批判』の意図

1930年にシュトラウスが出版した処女作『スピノザの宗教批判』の意図はどこにあったのかという議論ですが、ここからレジユメの第3節になります。先ほど申し上げたとおり、シュトラウスが拒絶した一方における同化、他方における政治的シオニズム、これらは実はスピノザによって提示されていたユダヤ人問題の解決策でありました。スピノザによって示唆されたユダヤ人問題に関する2つ解決方法として、まずは政治的シオニズムがあつたわけですね。興味深いことにシュトラウスは最晩年に至るまで、もろもろの講演や論考中、スピノザの『神学－政治論』の第3章の末尾なんですが、そこに見える一節を頻繁に引用しています。

つまり、スピノザはこう記していますね、「もし、ユダヤ教のもろもろの基礎がユダヤ人の精神を女々しくしていなければ、私は次のことを全く信じるであろう。彼らはいつか機会が与えられるのならば、というのも人間的な事象は変わりやすいものであるから、自分たちの国家を再び建設するだろう」と。つまりスピノザの『神学－政治論』の中に、政治的シオニストが大喜びで祭り上げそうな言葉が確認されるわけです。他方においてスピノザには、自由主義的な社会を建設して、つまりキリスト教徒もユダヤ教徒もイスラム教徒も仲良く共存できるような社会を建設して、結局のところユダヤ人を同化させることで解決するという構想もありました。実は哲学する自由、つまり迫害の根絶を擁護する『神学－政治論』はこれを明白に指向していたわけです。しばしば若きシュトラウスが漏えいするのは、この第二の選択肢に対する嫌悪感ですね。同化的傾向に対する激しい嫌悪感を持っていて、それは最後まで、終生持続したのではないかと推察されます。

次もシュトラウスのかかなり後年の文章になるのですけれども、「同化主義はユダヤ人を俗物根性の泥沼、つまりまったく満足できるはずのない現在に皮相にも満足するという泥沼へと引きずり

込む」と。「同化は最も不名誉」な結末となるだろうとシュトラウスは語っています。シュトラウスはスピノザが提示した2つの選択肢、政治的シオニズムと同化ですね、シュトラウスは原則的に両方を拒絶するわけなのですが、実は政治的シオニズムに対してはある種の好意、ある種の好感をかなり維持し続けてゆくという事実は見過ごせません。シュトラウスは自分自身が政治的シオニズムと決別した後も、いわゆる「第三神殿」を擁護し続けます。

第一神殿というのはソロモン王時代の神殿、第二神殿はヘロデ王時代の神殿のことです。そして、これは一種のスラングなんでしょうけれども、イスラエル国家のことをソロモン王の神殿、ヘロデ王の神殿に続く「第三神殿」というわけですね。この「第三神殿」という言葉をシュトラウスは使っています。これはある種のスラング、俗語だろうと思うんですけども、中東戦争の本などを読んでいますと最前線の兵士がピンチの時に使っているような言葉ですから。実のところシュトラウスは、イスラエル国家を熱烈に擁護し続けます。

「それ〔イスラエル国家〕は、いたるところのすべてのユダヤ人に、彼らが認めると認めないにかかわらず、ひとつの恩恵をもたらした」と、シュトラウスは語ります。あるいはもうひとつ、非常にシュトラウスとしては珍しく感情的になっている1957年の言葉が知られていますね。もうシュトラウスはアメリカに帰化した後ですが、ナショナル・レビュー誌がイスラエル国家をレイシスト国家として非難したとき、シュトラウスはその編集者に抗議の書簡を送付しているわけです。

シュトラウスにいわせれば、「政治的シオニズムは明白な理由から問題をはらんでいる」。

つまり、人間的解決を指向するという点において、ユダヤ人の精神を裏切っているということですね。「しかしわたくしは、完全に解体の時代にあつて、それが道徳的力として達成したものを決して忘れることはできない。それは、敬うべき先祖伝来の諸々の差異を平準化しようとする進歩的な潮流を」、これは自由主義と言っていいのでしょうけれども、それを「阻止することを助けた。それは保守的機能を果たしたのである」というふうに。シュトラウスはイスラエル国家を馬鹿にされると、珍しく感情的になるところがあります。

そのようなシュトラウスの傾向、要するにシュトラウスの自由主義に対する嫌悪感、それがいかに根深いか分かるのが以下ですね。ヘルマン・コーエンとメンデルスゾーンをめぐる議論です。シュトラウスが最初に学んだ大学はマールブルクですから、依然としてヘルマン・コーエンの強力な影響下にあるマールブルク大学における、懐疑的で半信半疑のマールブルク学派の支持者として、彼の学的履歴は始まったわけです。シュトラウス自身はコーエンの講義を聞いてはいないのですが。

新カント派の総帥にして知的ユダヤ人の指導的位置にあったコーエンは、理性と啓示、科学と倫理、ドイツ社会とユダヤ教の調和（同化！）、あるいは相互補完性をその生涯と学説によって、象徴していたわけです。シュトラウスのみるところ、コーエンは1780年代におけるスピノザ哲学復権の立役者のひとり、これもコーエン同様にユダヤ人ですが、モーゼス・メンデルスゾーンにつながる啓蒙の系譜上に位置している。このメンデルスゾーンは、ドイツ啓蒙を代表するレッシングの戯曲、『賢者ナータン』のモデルとみられることで有名ですね。

つまり『賢者ナタン』の3つの指輪の話ですね。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、それらが調和し合うような、そういった社会を理想視するような作品となるわけなのですから。シュトラウスは、かなりの初期からコーエンやメンデルスゾーン、こういった啓蒙の系譜に対して激しい反感を持っているように思われるのですね。つまり理性と啓示を融合させるという試みは、不可避的に同化へと、ユダヤ人の同化へと至るだろうという理屈ですね。

というのも1921年のシュトラウスの学位論文は、フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービに関する研究でありました。スピノザの名誉回復の重要な契機となった汎神論争、1780年代の汎神論争におけるメンデルスゾーンの論敵がヤコービだったわけです。つまり、ヤコービは啓蒙の批判者なのですが、彼が警戒したのは、スピノザによって基礎づけられた科学的自然主義が不可避的に導く懐疑と無神論でありました。合理主義はニヒリズムへと至ると。哲学的語彙としての「ニヒリズム」の起源がヤコービにあるというのは、おおよそ通説的の見解であるそうですね。興味深いのはシュトラウスも好きな言葉ですよ、ニヒリズムという言葉。啓蒙、というより哲学はニヒリズムに導くと。

これを回避するためには信仰へのひとつの跳躍が必要であると、そのように論じたのがヤコービでありました。これをシュトラウスは、コーエンの高弟、新カント派のカッシーラーに提出する学位論文のテーマとして選択しているのですね。ほとんど挑発的なところがあると思います。ヤコービの考えによれば、理性と啓示の調和は不可能であるし、哲学と宗教は調和し得ないと。選択肢は前者、つまり理性に追従して無神論者となるか、後者つまり啓示に追従して信仰者となるか、この2つに1つなんだと。この選択肢をヤコービは強く提示した人物であるわけです。こうしてヤコービによって提起された問題が、シュトラウスの根本問題、つまり哲学と宗教は絶対に調和できないという問題に継承されていることは疑いないかと。

これをシュトラウスは、1940年代以降、「エルサレムとアテナイ」というメタファーで言い表すようになるわけなのですが、ヤコービの提起した問題はシュトラウスの根本問題であり続けるわけですね。やはりその背景として、若い頃に遭遇したコーエンの知的伝統、あるいはその先達とみなされるメンデルスゾーン、そういった人物たちの知的営為のうちに、スピノザの残像を見たという事実があるのだと思います。つまりこれらに、自由主義的社会と同化への傾向性を感得した経験が、シュトラウスの思索の発火点であると推理し得るのではないかとということです。

実際に処女作、『スピノザの宗教批判』でシュトラウスがどういった議論をしているかということですが、シュトラウスは1960年代に以下のように要約しています。先ほど申し上げたとおり、政治的シオニズムはユダヤ人問題の人的解決を企図する点でほとんど瀆神と言えるだろうと。しかもユダヤ人国家が再生したとしても、そこにユダヤ文化が伴わなければ、それは「空の貝殻」なんだと。従って、政治的シオニズムは文化的シオニズムへの転換を要請されるわけなんですけれども、ユダヤ文化の精髓は民族舞踊などではなく、やはり神から与えられた聖書、タルムード、ミドラッシュであるというのですね。

ですから、文化的シオニズムは宗教的シオニズム、つまりユダヤ正統派への回帰に転換せねばならないとシュトラウスは考えるわけです。それではシュトラウスが構想するようなユダヤ正統

派への回帰が、現代世界において可能であるのかどうかという問題が生じるでしょう。はたしてユダヤ教正統派への回帰は可能であるのか否かという疑問が、シュトラウスにおいては、スピノザによるユダヤ教正統派への批判は成功したのか否かという疑問へと導くわけですね。これがシュトラウスの処女作の主題となります。

シュトラウスの出した結論は、簡潔にいうとスピノザは正統派の批判に成功していないということなのです。シュトラウスによれば、「もし正統派が聖書は神によって啓示されている」だとか、「聖書に記録されている奇跡は起こった」だとか、「およびこれらに類似した事柄」、たとえば旧約聖書の最初の5巻はモーセが書いたとかそういったことです。そういった事柄を「知っている」と主張していたとするならば、確かに「スピノザは正統派を反駁した」ことになるだろうと。

しかし、「もし正統派が前述の事柄を信じている」と、そのように「断言することに自らを制限するならば」、事情は変わってくるというのです。[「正統派の真正な反駁には、世界と人間の生は神秘的な神を想定しなくても完璧に理解可能であるという証明が必要」であるだろうと。「哲学体系の成功が必要」であると。「スピノザの『エチカ』はそうした体系になろうと試みているが成功していない」。つまり、哲学による「ありとあらゆるものの明晰かつ判明な説明は根本的に仮説的なもの」に終わっているでないかと。そうすると、「スピノザは啓示の可能性を完全に否定し去ることはできない」であろうと、シュトラウスは結論として主張するわけですね。

従って、『スピノザの宗教批判』の意図としては、啓示と理性、信仰と哲学の対立は止揚不可能、決してこの対立は解決しない対立なんだと、そのように主張すること、そこに処女作の意図があったこととなります。非常にヤコービと類似した思索の軌跡を描いてみせるわけですね。こういったものを読んで私自身も感じることなのですが、ハイリン・マイヤーに言わせれば、シュトラウスの顕著な特徴として、宗教のほうを強化する傾向がある。やたらと宗教を強くして、「啓示宗教による〔哲学への〕挑戦を成し得る限り強化」する傾向ですね。「それ〔啓示宗教〕が実際にそうであるよりも強化する」傾向、実際にあるよりも「哲学の位置を脆弱に見せる」傾向が指摘できるわけです。哲学と宗教の対立を描くに際して、このような傾向を後年までシュトラウスは引きずっていると思われるわけです。既にそれが処女作に見えると。

IV. 政治的なものの概念について

続いてはレジメの第4節の議論になります。いわゆる「1930年代のシュトラウス」という問題ですが、これも以上の議論の延長線上にあるものとして理解できるだろうと。1929年から35年、シュトラウスは中世の哲学者たちを集中的に研究することになります。中世期の哲学者は理性と啓示、哲学と宗教の調和を企図していたという通説の見解に対して批判を遂行するわけですね。哲学が神学の侍女となったキリスト教文化圏ではなく、ユダヤ教・イスラム教文化圏の哲学的伝統のうちに、シュトラウスは啓示宗教との止揚不可能な緊張関係を維持する形態の哲学、あるいは合理主義の可能性を探求していたのです。シュトラウスは哲学と宗教の緊張関係を維持したま

ま、どうにかして両者を保存したいと考えていたのだと考えられます。この探求がマイモニデス研究の『哲学と律法』に結実してゆくことになります。『哲学と律法』については今回の報告で詳細に論じることは差し控えますが、このあたりからシュトラウスと頻繁に結び付けられるところの、いわゆるひとつの「エソテリズム」という、名高いというか、悪名高い学説が発生することになります。

つまり、「哲学すなわち科学」は、「すべての事柄についての意見」を「すべての事柄についての知識によって置換する試み」です。知識ならざる意見、つまりオピニオンとは、この文脈では信仰と言い換えてもいいでしょう。哲学は不可避免的にこれを批判しなければなりませんね。しかしながら「意見」、ここでは信仰と言い換えておきましょう、すなわち信仰は「社会の固有の環境である」と。「哲学すなわち科学は、そこにおいて社会が呼吸する固有の環境を溶解する試み」であって、「したがって社会を危険にさらす」ことになるでしょう。だから哲学と宗教を共存させるために、哲学者はある程度、真理を隠蔽しなくてはならないことになりますね。これが秘教主義、すなわち「エソテリズム」という、やがてシュトラウスが展開する議論につながっていくことになります。

このように哲学と宗教の緊張関係を維持する形態の合理主義に関する研究を遂行している最中、またさらにホップズ研究も同時に進行していくわけですが、これと正確に同時期になりますね、シュトラウスはカール・シュミットの『政治的なものの概念』に対する「注解」を執筆しております。このシュミット論を読むとですね、中世哲学研究、特にマイモニデス研究を駆動しているのも、結局のところ最初期のシュトラウスを支配した自由主義的社会への反発と、ユダヤ人問題の同化による解決への嫌悪感情ではないかと思われてくるわけであります。

これは周知の話であります。カール・シュミットの『政治的なものの概念』の第2版、これは1932年ですね。同年、即座にシュトラウスはコメンタリーを発表することになります。シュミットの議論は名高いものですね。つまり、政治的な行動や動機の起因と考えられる特殊政治的な区別とは「友と敵」の区別であり、これらの概念が現実的な意味を帯びるのは、それらが「物理的殺戮の現実的可能性」と関わりを持ち続ける限りにおいてであると。政治的なものは従って、「敵の現実的可能性」を前提とするが故に、諸々の共存する政治的単位を前提とすると。政治的世界に「世界国家」はあり得ない。人類そのものは戦争をなしえない、等々といった議論ですね。従って、闘争の可能性が消滅した世界、平和となった世界、敵の存在しない世界は、政治なき世界となるだろうと、そのようにシュミットは主張するわけです。

シュミットの語るところでは、「それを根拠として人間たちが生命をささげよう要求され、血を流し、他の人々を殺戮せよと強制される対立はその世界には存在しえないであろう」と。そして、「友・敵の区別が消滅する場合には、そこに存在するのはただ政治的に無色の世界観・文化・文明・経済・道徳・法・芸術・娯楽、等々にすぎず、政治も国家もそこには存在しないのである」。これにシュミットが続けるところでは、「地球・人類のこのような状態がはたして到来するのか、またいつ到来するのか私は知らない。当面、そのような状態は存在しない」というわけですが、シュトラウスは比較的容易にシュミットの底意を見破るわけですね。

つまりシュミットは現代世界における自由主義の勝利の帰結として、政治なき世界が現実的に到来しつつあることを予感し、これの回避を切望していることを、シュトラウスは比較的容易に見破るわけです。そして、若きシュトラウスはすくなくとも1932年当時、率直にいつてしまえば、明らかにシュミットに共感しているのですね。「注解」においてシュトラウスがシュミットの用語を使用して語るところでは、「現代とは『中性化と脱政治化の時代』である」と。シュトラウスもまた現代を「中性化と脱政治化の時代」とみなしていることとなります。「脱政治化は近代の発展の過程に内在していた特有の目標」であり、「近代的精神が最も活発に息づいていた運動は自由主義であったが、それはまさしく政治的なものの否定によって特徴づけられている」と、シュトラウスは明白にシュミットに共鳴しているのです。自由主義的な政治的なものの否定に対して、シュミットが対置したのは政治的なものは是認であったということですね。

シュトラウスの喝破するところ、「戦争の現実的な可能性、政治的なものを除去しようとする強力な運動力」が実際に20世紀において存在している事実、しかも「この運動力が時代の思考様式に多大な影響を及ぼし、現実的諸関係を規定している事実」に直面して、シュミットは政治的なものが根本的に脅かされていることを認めているといます。シュトラウスの「注解」は、要するにシュミットが本当に語りたことを、かわりに語ってみせているようなところがあると思います。シュミットを代弁するように、シュトラウスは主張していますね。つまり「政治的なものに敵対するもの」、これが要するに自由主義者なわけですが、その「望みは娯楽の世界の構築」であり、そしてそれは「真剣さなき世界の構築」に他ならないのだと。

シュトラウスによれば、シュミットの底意とは以下のように要約できるものです。「こう考えてくると、シュミットがなぜ平和主義者〔＝自由主義者〕の理想、より厳密に言えば文明の理想を忌避するのか、そしてなにゆえ政治的なものを是認しているのかが明らかになるであろう」と。「彼〔シュミット〕は政治的なものを是認する。なぜなら、彼は政治的なものの存立が脅かされていることのなかに、人間生活の真剣さが脅かされていることをみてとっているからである」と。そうなる「結局のところ、政治的なものは是認は道徳的なものは是認に他ならないことになるのである」と。1932年において、つまりナチス政権成立の前年において、シュトラウスがシュミットと心情的に強く共鳴していたという、かなりきわどい事実が浮上してくるわけですね。

要するにシュミットはナチになるわけですから、この局面においてシュトラウスに対する諸々の批判が発生することは不可避であるでしょうね。実際にそのような種々の批判はございます。ただし、現在北米の論者らの批判がしばしば若干の外れとなる傾向を示すのは、興味深いことであるといえるでしょう。すなわち、これはジョン・ガヌルの批判ですが、「シュトラウスは後に彼が焦点としたところの自由主義、実証主義、実存主義、相対主義などよりもはるかにいっそう、ヴァイマルの政治的崩壊に接近した哲学的教義と戯れていたのであった」と。これが少し誤解しているのかなと思うのは、別にシュトラウスはヴァイマル共和国が存続していたら良かったなどはまったく思っていないのですが、これではあたかもシュトラウスがヴァイマル共和国を支持していたかのような、そのような批判をしていることとなりますよね。

ここで今回のご報告のひとつの結論なのですが、シュトラウスの「神学－政治問題の起源」と

いうのは、つまりは近代ユダヤ人の同化的傾向への反発であり、そしてユダヤ人問題の自由主義的解決への反発であり、結局のところ「注解」で語られたところの「真剣さなき世界」に対する反発だったのではないかと、そのように考えられるわけです。

以下は半分余談ではありますが、丸山眞男が1952年の「政治の世界」の冒頭で、このように述べているのですよね。「あるドイツの学者が現代を政治化の時代と呼んでいます」と。「まことに現代ほど生活と政治が密着し、われわれの日常生活の隅々にまで政治の息吹を感じさせる時代というものは嘗てなかったようです」と、丸山は言っている。松本礼二先生が岩波文庫『政治の世界』の編者注記ではっきり指摘しているように、この「あるドイツの学者」とはカール・シュミットのことなのですよね。松本先生は、「『政治化の時代』という言葉自体はシュミットのテキストに確かめられない」などと言っていますが、それはそうでしょう。シュミットは「中立化と脱政治化の時代」が、つまり自由主義がもたらそうとしているのは「脱政治的な世界」だと主張しているわけですから。

私が思うにですね、編者はですね、注記においてそういった当然の事実を指摘した後に、奇妙にも弁解じみた説明を付加するのではなくて、丸山眞男が本当に、徹頭徹尾、完全にシュミットの議論を誤解していた可能性について考察を深めていたならばですね、極めて興味深い、本当に興味深い問題の摘出に成功していたのではないかと。

V. 若干の指摘

レジュメの第5節になりますが、ここでは最後に若干の指摘をいたします。これまで述べてきたように、シュトラウスは同化と政治的シオニズムの両方を拒絶したということですが、とくに自由主義的な同化に対する反感は強烈であるわけですね。しかしながら他方においてですね、面白いことに、シュトラウスのかつての政治的シオニストの姿については、ちよくちよく晩年にまで見え隠れするのですよね。1940年代になると、アメリカに帰化したシュトラウスは一見したところ自由主義批判を差し控えるようになるわけです。この理由は大体想像できるのですが、東西冷戦下、ボルシェヴィズムに対する敵愾心が自由民主主義に関する積年の嫌悪を凌駕したためではないかと。

ただし、自由主義に対する批判的視座は常に保持されているわけです。シュトラウスによれば、「自由主義は究極的な目的に関しては、共産主義と一致しているようにみえる」。つまり「〔両者の〕目指すところは、普遍的で無階級的な社会、あるいは〔アレクサンドル・〕コジェーヴによって提案された修正表現を用いて言えば、普遍同質性国家、すなわちすべて成人に達した人間が完全な構成員であるような普遍同質的国家」であると。シュトラウスのみるところ、自由主義と共産主義は根底においては一緒だということですね。

他方において、かつての若きシオニストの姿というのは、しばしば公刊を予定しない講演などにおいてふいに漏えいされるわけなのです。もう60歳を過ぎた後でも、若い頃のシュトラウス、あのシュミットに共感しているようなシュトラウスは結構、垣間見ることができるのですよね。1962

年にシュトラウスはこう語っているわけです。「純粹で単純な政治的シオニズムは、ユダヤ教の伝統の諸原理からの根本的な断絶に依拠しているという否定しがたい事実にもかかわらず、私はそれに対して敬意を払わずにはこの主題を離れることはできない。政治的シオニズムは、ユダヤ民族の人間としての尊厳に、他のいかなる運動よりも情熱的かつ冷静に関心を抱いた。それが究極的に心にとどめていたことは、ユダヤ民族は頭を上げつつ自らの大地に、神の行為の力によってではなく、むしろ政治的軍事的行動、戦闘の力によって帰るべしということであった」といった具合ですね。

つぎの逸話というのは、これも半分余談なのですが、藤原保信が1969年から1971年、フルブライト奨学生としてシカゴ大学などに留学したときの話ですね。この期間、藤原は三島由紀夫の『豊饒の海』を読んでいる最中であつたらしいのですが、1970年11月のある朝、偶然にも三島の割腹自殺のニュースに接したというのです。この、恐らくは虚言と思われる小話を、藤原が自伝中に挿入することを思い至った理由は推理可能なのですよね。つまり、藤原はその翌月、1970年12月21日にアナポリスのシュトラウス宅を訪問して、3時間の面会の機会を得ることになります。藤原はシュトラウスとの会話を比較的詳細に記録しているのですが、さほど重大とも思われないホップズ研究に関わる藤原の一方的な質問と、これに対するシュトラウスの返答に終始したようなのです。

ただし藤原保信は、シュトラウスの側から藤原に対して発せられた質問を1つだけ記録しているのですよ。恐らく真実のところは、藤原は唐突なこの質問に困惑したものと推察されるのがね。すなわち「三島の自殺をどう思われるか」と、シュトラウスが藤原に問いかけたということなんです。

シュトラウスの弟子たちについても若干触れておこうと思います。米ブッシュ政権によるイラク戦争のときさかんに論じられたことが記憶される、いわゆるネオコンの問題です。シュトラウスの弟子たちとネオコンの関係という問題ですが、シュトラウジアンたちの中に政治権力に接近する強い傾向が観察されることは、だいたい1980年代からしばしば指摘されてきたことは事実ですね。これが絶頂に達するのがジョージ・ブッシュ政権においてなのですが、あの非常に好戦的な外交政策を主導した国防副長官、ポール・ウォルフowitzがシュトラウスとアラン・ブルームの弟子であつたという事実が、かなりスキャンダラスに語られたのは私もよく覚えているのですけれども、この問題について以下の言明に注目したいと思います。

「シュトラウスの思想には自由主義に失望している人々と共鳴する何物かが、明らかに存在する。シュトラウスを理解しようといまいが、すべてのネオ・コンサバティブらが、世俗的で自由主義的な社会（シュトラウスが近代性として言及したもの）に対するシュトラウスの深い敵意を共有している」と。これはシャディア・ドゥルリーという論者の陳述なのですが、これに続けて面白いことを言うわけです。「シュトラウジアン的な政治と宗教の融合を採用することによって、ネオ・コンサバティブらはアメリカを、そのイスラム原理主義の敵たちから区別することを困難にしている」と。要するに、ネオコンはイスラム原理主義者に似ていると指摘しているのです。

最後に若干の指摘として、いわゆる構成的外部の問題について指摘したいと思います。実は本日ご報告したような話をすると、それはいわゆる「承認の政治」ですぬだとか、「差異の政治」ですぬだとか、そういう問題でしょうと指摘されることがしばしばです。あるいは、これはコミュニタリアン的な話なのかね、だとか。私自身もシュトラウスがそういった文脈で議論されているのを聞いたことがあるのですが、私としてはそれは違うと思います。

アラン・バデュという著述家について私は全然知らないのですが、たまたま他の本を読んでいたらこの著述家が引用されていて、なるほどなと思ったのです。つまり「『差異の権利』を声高に叫ぶ使徒たちがちょっとでも目立つ差異に出くわそうものなら心底怯えてしまうことを考えるとき、私たちは最初の疑いに襲われる」と。

「というのも、彼らにとっては、アフリカ大陸の人々の風習は野蛮であり、イスラム圏の人々は醜怪であり、中国人は全体主義的であり、以下同様にといった具合だからだ。…差異の尊重、大いに結構だ！だが、次の但し書きの許で——その差異とは議会制民主主義を前提とした差異、市場経済に賛成する者たちの仲間うちでの差異、意見の自由を支持する者のうちの差異…。こう言ってもいいだろう、すなわち、私は様々な差異を尊重する。だが、言うまでもなく、それは、私と異なっている者が、私とまったく同じように、件の差異を尊重する限りにおいてである」と。

いわゆる現代政治理論が差異というとき、それは自由主義的な、シュトラウスのいう近代性の地平の内部での差異にすぎないのではないかと、私にはそう思えてくるのです。シュトラウスが体现した問題とは、その自由主義的外部にあるのだと思います。いわゆる構成的外部の問題を考えるとき、ネオコンがイスラム原理主義と似ているという指摘は示唆的ではないでしょうか。あるいは「討議デモクラシー」だとか、あるいは「政治的なものの復興」だとか、そういった議論がありますけれども、これらはすべて、あくまで自由主義的思想圏の内輪の話ではないかと、あるいはシュトラウスならば近代性と形容するものの内輪の議論ですね。シュトラウスが体现し、そしてマキアヴェッリが体现した問題というのは、前—自由主義的な地平から浮上するものですから、単純に通俗的な意味における差異だ、承認だとかいう話ではないだろうということです。

確かにシュトラウスが指摘するようにスピノザは、「マキアヴェッリの冷酷とは言わぬまでも冷静な弟子」であるようにも見えるわけですが、ただし今も申し上げたとおり、マキアヴェッリは前—自由主義思想圏、もっと言うならば近代の自由主義にとっては構成的外部に相当する立脚点で思索しておりました。マキアヴェッリは前—自由主義思想圏において、すなわち城壁によって閉ざされた都市における政治生活、つまり外敵の現実的存在の可能性を前提として、まさしく道徳的立場から政治的なものを是認したと、そのように理解することができるのだと私は考える次第です。従って、マキアヴェッリとスピノザの差異に関する考究、換言するならばマキアヴェッリの宗教論の考究は、前—自由主義的な政治学の正確な理解へと至るところの、ひとつ回廊になるのではないかと、そのように思われる次第であります。すみません、すこし伸びてしまいました。以上になります。どうもありがとうございました。

安武：ありがとうございます。いったんここで10分間ほど休憩いただきまして、その後各報告者

からの別の報告に対するコメント、それからフロアとのディスカッションというかたちで進めたいと思います。

【総合討論】

安武：では、時間になりましたので、セッションを再開したいと思います。同じマキアヴェツリのテキストを扱いながらも、報告者ごとにマキアヴェツリ解釈についても微妙に異なるものが展開されたことがお分かりになったと思います。その中で、非常に立法者的な、あるいは超越的な、あるいは指導者的な契機が強調され、世俗的で腐敗した、あるいは自由主義的なものを、組み換えたり、革新したり、作り替えたりするというようなモチーフの中で、ある種の宗教とか、創造の問題が作用していた、という理解が共有されていたように思います。実は、休み時間に調整しまして、まず1つの報告について、報告者以外の3人の登壇者からコメントをしてもらい、それに対して報告者から応答するというのを、順番にやってみようかと思っています。

〈石黒報告について〉

そこで、まずは石黒さんのご報告に対して、鹿子生さん、厚見さん、村田さんから若干コメントを頂いて、石黒さんにリプライしてもらおうということから、始めたいと思います。ではまず鹿子生さんから質問・コメントよろしいですか。

鹿子生：石黒先生に対する質問があまりまとまっていなかったのですが、後のほうが良かったのですが、今まとめながら質問させていただきます。一点だけにしたいと思います。

要するに、今回のご報告の結論としては、マキアヴェツリがキリスト教を再生させるために立法者を導入したというかたちで理解してよろしいのでしょうか。

石黒：そうです。キリスト教というのは、いわゆる第二のキリスト教というんでしょうか。

鹿子生：例えば、ご報告の「Ⅱ. マキアヴェツリとキリスト教の復原」の冒頭箇所にあるように、キリスト教は、「精神の豪快さや肉体の強靱さ」などを人間にもたらすのでしょうか。

石黒：だから、そういう始源的なキリスト教の価値観みたいなものを新たなキリスト教と言っていいのか、第二のキリスト教と言うべきなのかもしれないですけども、そういうかたちでのその宗教の仕切り直しによって、再生させようとしたんだという…。

鹿子生：でも、これをキリスト教と言ってよろしいのでしょうか。

石黒：そこは難しいです。

鹿子生：僕は単純にそれがキリスト教ではないというふうに見たほうがすっきりすると思います。

石黒：すっきりするかもしれないです。

鹿子生：さっきのシオニズムの話も出てきましたけれども、「私の国はこの世にはない」というふうにイエスは言ったのですよね。「みなさんの関心を来世での救済に向けましょう」と言った意味というのは、現世のことはどうでもいいわけじゃないけれども、二次的であるということではないのでしょうか。「あの世での救済に関心を注ぎましょう」と言うことは、現世でも繁栄しま

しょうと主張と究極的には対立し、後者の主張は、キリスト教の根本的なところに反している。

石黒：すごく微妙で、だから要するにモーゼの宗教というべきなのかもしれないけれども、それでもやはりちょっとそこでも自信がないし。ただ、私の念頭にあったのは今回の発表の中でそこに言及することがほとんどなかったんですが、イスラム教の問題があるんですよ。政治的指導者と宗教的指導者の一体化という点では、はるかにイスラム教のほうがシステマ的には、ここで今回私がマキアヴェッリのテキストの中から分析したような、彼が望む政治体制に非常に近いものがある。

ただし、じゃあそれにも関わらずなぜイスラム教ではなくて、キリスト教なのかみたいなことが私の1つの疑問としてあったんですよ。今回の最後の結論でマキアヴェッリの共同体像を、キリスト教に極めて近いものとして描き出しました。ただしそれを確かに、今、鹿子生さんもおっしゃったとおり、キリスト教と言っていいのかというような私の中でも、もやもやとしたものがいまだに残っています。

鹿子生：定義の問題かもしれませんが、要するに、自分の祖国よりも自分の魂を選ばないといけないというのがキリスト教だとすると、彼の主張は、キリスト教に反していると思います。

石黒：ただ、もう少し微妙な線で言えば、そこでいわゆるプロテスタント的なキリスト教理解か、カトリック的なキリスト教理解かみたいなことというのも、少しそこを考えていかなくちゃいけない補助線かなという気がしますけれども。やはりその中世末期のカトリックというものが、じゃあ今日のいわゆるカトリック・プロテスタント含めたキリスト教のような内面の宗教に完全になっていたかみたいなことというのは、またちょっと1つ補足しておくべき問題かもしれません。

鹿子生：取りあえず、私からは以上です。

安武：では、次に厚見さん、お願いします。

厚見：はい。私も鹿子生さんとちょっと重なるところあるのですが、非常に私にとって面白かったのは、やはり石黒先生のご発表の中で、ローマ市民宗教とキリスト教の違いが、一神教であるキリスト教における超越性と内面性の相互浸透に見いだされている点です。これこそ、マキアヴェッリが「キリスト教は真理と正しい生き方を教えてくれはするけれども」というときの、あの「真理と正しい生き方」であるというふうに石黒先生は解釈された。

石黒：やはりそこは私はどういうことなんだろうな、という疑問から出発したものですから。

厚見：そこが非常に面白くて、スキナーは「マキアヴェッリの独創性」という論文の中でマキアヴェッリがそう言っている箇所を完全に多元論的に解釈して、マキアヴェッリはプライベートな領域ではキリスト教はいい宗教だ、正しい。でも、公的な場面では通じないからということで。

石黒：普通はそういう解釈をするんですよ。

厚見：いわゆる多元主義者マキアヴェッリの論拠としてあの箇所を引用するのに比べたら、むしろ石黒先生の解釈のほうが非常にマキアヴェッリに沿ったもののような、だから私は面白かつ

たんです。その上で、やはり鹿子生先生がおっしゃるのと同じように、でも心理的共依存による統治の有効性みたいなものをマキアヴェッリが評価した、第二のモーゼを育成しようとしたというのは、結局それはキリスト教を政治的統治の手段とすることと言えるんじゃないかなという。

石黒：そういう従来のな解釈は、政治宗教というかたちで宗教を政治に従属させつつ、宗教を道具として使うというものですが、これに対する新しい視点も出そうとしながら、どうもそこが私自身の中でも明確に打ち出しきれなかった一番弱い点かな、という気はしています。

厚見：にもかかわらず、非常にやはり面白いのは旧約的な、絶対的な主権者としての神というか、どちらかというユダヤ教的、旧約的な神というのがその時期に中世にはないかたちで強調され始めたんじゃないかというのは非常に興味深くて。というのは、やはりマキアヴェッリ以降の宗教内乱の時代になってくると、ボダンにせよホッブズにせよ、もう主権者は神の写しだということになってくるからです。つまり主権者としての神という読み方こそ正しい聖書理解なんだという立場が出てくるんですよ。だから、もはやキリスト教を有効に利用しようじゃなくて、聖書やキリスト教が言っているのは、まさにこの主権者のことなんだという、そういう理解が出てくるというんですか。そここのところの移行期と言ったらいいのか、そこへの転換点。カトリック的なおっしゃいましたけれども。

石黒：多分私はまだうまくそこを掘り下げきっていないんですけども、私がもう一つやっているボテロとかイエズス会系のいわゆる国家主権論者みたいな人たちの、宗教家としての暴力の行使とか術策の行使みたいなものと、これがどうつながってくるのかみたいなことがちょっと見えてきたんだなと思います。

厚見：そういう意味で政治的利用というふうに意図的に言うかどうかは別として、聖書の神のイメージを政治に転用するという動きが、その後の主権論につながっていったとすると、何かその萌芽みたいなものがマキアヴェッリにあった可能性というのがあるのかもしれない。

石黒：そこまでやはり近代化論的に捉えてしまうと、鹿子生さんからはいろいろとまたリアクションがあるかと思うんですけども。

厚見：面白かったというか。でも、私も個人的には鹿子生さんの解釈に近くて、やはりこれはキリスト教を政治的に利用するという範囲内だろうなどは思っています。すみません、感想っぽいですが以上です。

石黒：ありがとうございました。

安武：石黒さん、いいですか。では、村田さん、お願いします。

村田：実は石黒先生と鹿子生先生に対するご質問にもなるんですけども、こういった議論をするときに、マキアヴェッリの中でイエスの位置付けはどうなるのかということです。つまり、武装せる預言者は勝利を納め、武装せざる預言者は破滅するとマキアヴェッリは述べているわけですが、しかし半分は神話であるにせよモーゼ、ロムルス、キュロス、テセウス、マホメットたちと比較しても、一番成功したのはイエスじゃないかと思うのですが。

石黒：ただ、微妙です。要するにそうだとすると、彼は破滅してしまっているのです。

村田：まあ、確かにそうなのですが。あとは鹿子生先生のご報告で、なぜ武装せざる預言者サヴォナローラが武装せる預言者モーセになっているのか。むしろイエスではないのかと。それこそシュトラウスの若い頃の研究の話になるのですが、ユダヤ・イスラム教文化圏ですと、プラトンの哲人王とモーセやマホメットを結合させるという議論がよくあるわけです。マイモニデスやファーラービーですね。要するに預言者は哲人王なんだという議論は、けっこうユダヤ・イスラム教文化圏ではよくみられるそうですね。

そう考えたときに、マキアヴェッリにおいてイエスの位置付けというのはどうなるのかなと。マキアヴェッリはキリスト教の勝利をどう説明するのかなという、そういった疑問を私は昔から持っていました。これは石黒先生、鹿子生先生お二人に対するご質問になるのですが、あるいは、例えば石黒先生のお話ですと暴力の問題に関しても、結論部分で紹介された『マタイ 福音書』の地上に「平和ではなく剣をもたらす」べく、その「人をその父に、娘をその母に、嫁を姑に」「敵対させるために来た」って、これは文字どおりの意味ではないわけですね。

石黒：文字どおりの意味ではないですけども、やはりいわゆる既存の秩序を根本的に覆して、再定礎し直すという意欲の表れというか。イエスの行動そのものは、だから文字どおりにもちろん武力を彼は使っているわけではないけれども、いわゆる聖書の記述を象徴論的に読めば、ある種イエスにおける暴力の行使の1つの例として捉えることができるかもしれない。

あと、イエスに関していうと、イエスの成功というのは、要するにマキアヴェッリの成功とのやはり一番の大きな違いは、マキアヴェッリの成功というのは有限な人間の3年、5年、10年、30年、そういう時間的な制約の中にある。1年後に成功している人がその成功の故に30年後に失敗してしまうということはあるわけなんですけれども、とにかく有限の人間の時間の中の成功であるのに対して、恐らくイエスの成功というのは要するに時間を超えたというか、極論すると永遠の次元の成功なので、そこの中で成功というものについての価値の転換みたいなものは当然あるでしょう。

村田：しかし、例えばイエスに関して言えることは、君主国の中のいわゆる教会君主国にもあてはまるのではないのでしょうか。教会君主国がある意味無敵というか、軍事力で守る必要がないということ。

石黒：教会君主国が無敵だということ言えば、私が言ったことというのはある意味で重なっているんですよ。有名な話、有名じゃないけれども私が見ておおっと思ったんですけども、16世紀の中南米に17世紀かもしれないですけども、出掛けたフランシスコ会士の宣教師が殺されちゃうんですよ。やはり現地の人に無理やり説教しようとする、そういうことが起こります。そのときに、じゃあ、キリスト教としてはそれに対抗するために武力を発動すべきかどうかというときに、あるフランシスコ会の神学者が言うんですよ。宣教師は殺されるだけ殺されろと、要するにたくさん死ねば死ぬほど、要するにそうした殉教^{じゅんきょう}というものの実績というものが、未来のキリスト教の布教の礎になるんだと。

そのときには、要するにある意味でいうとマキアヴェッリ的な武力の発動は反対のように見

えるかもしれないですけども。要するに無限に殉教していくということの実績そのものが、数百年後か数千年後か知りませんが、改宗というものにつながっていくんだから、殉教こそが殺された宣教師の勝利の証となるというその論理の逆転というものは、ひょっとしたらマキアヴェッリの武力の発動みたいなものとパラドキシカルにつながっていくような論理なのかもしれないという。

村田：それと、国家の創設者の上に宗教の創設者が来るという話についてですが、こういった論点はマキアヴェッリとスピノザの相違とも関連してくるかと思います。要するにマキアヴェッリはイエスの話をほとんどしない。たいていは旧約の世界ですよ。その逆がスピノザなんです。スピノザは旧約が大嫌い、イエスが大好きなんです。

石黒：1つ私が考えているのは、さっきも有限な時間の話をしましたけれども、例えば政治的な成功というのは、要するに自分の意思を支配というかたちで押し付けていくこと、実現していくことです。でも、これはマキアヴェッリのロジックの中にもありますけれども、要するに権力を限りなく拡張していくためには、要するに自分が相対しているマスの欲望みたいなものに自分を合わせていかなければならない。じゃあ、最強の権力支配者はどうなるのかというと、自分の欲望が完全にゼロになるという状態によって、いわゆる支配の範囲というものが最大に拡張される。今の大衆社会のメディア的な支配者にはそれが一番通ずるのかもしれないですけども。

ただし、そこまでいくと悲しいかな普通の政治的实践者は自分をゼロにできないので、そこには限界があるわけですよ。そして、その限界に突き当たったところが、恐らくその支配者の政治的な成功の限界にも成り得ると。そういう意味でいうと、イエスはその十字架の上で自分をゼロにしてしまうことによって、他の支配者と比べると比類ないぐらいに支配権を拡張したみたいな、そういうロジックは成り立つかもしれないです。もう少しそこら辺は、神学的な用語とかを使って説明するような素養があればいいんですけども。

〈鹿子生報告について〉

安武：では、次に鹿子生さんの報告に関して、石黒さんから順番にコメントしてください。

石黒：鹿子生先生とはずっといろいろ意見を交換している中で、やはり非常によく分かる部分とやはりここは違うなと思う部分があったり。今回分かったのは、1つはいわゆる今回取り上げたような超越的な改革者というようなものの実現の可能性という問題があります。確かに例えば『君主論』を献呈した先であるメディチ家の連中とかが持つ現実の資質の問題を考えれば、こんな連中が実際現実的にマキアヴェッリが理想とするような根本的な改革の担い手になり得るような玉であり得るはずはないんですよ。

ただ、ある種そこはロマンチズムなのかもしれないんですけども、『ディスコルシ』と『君主論』をつなぐ切所と言われているような部分における独裁的改革者の問題に私がなぜ現実性を感じるのかということ、今回ちょっとそこには何回か触れましたけれども。この15世紀の末から16世紀の初めのフィレンツェあるいはイタリアの中で、ある種の現実的な条件として存在

していた終末論的なものを無視できないと思うからです。要するにそこの中では、合理的に考えるだけでは到底実現性の低い、とんでもないことが起こり得るのです。そのとんでもないことの一つはさっき言ったようなモーゼ的な指導者が、どういう経路が分からないけれども必ず出現してくるという期待でした。

そして、それについてマキアヴェッリがメディチ家の連中とか、あるいはチェーザ・ボルジアとかについて、どこまでそういう存在として捉えていたかというのは、よく分からない部分があるけれども。ただし、何者かが出現するという期待は彼はきっと持っていたと思います。そうでなければ、こういう議論を彼がそこで核心としたようなチョイスをする必要が多分なかったのではないかというふうに思っていたのではないかということが1つあります。

実際にこれは客観的な条件からいっても、この時代ではもう飢饉^{ききん}とかペストとかがしょっちゅう起こって、例えばよく10万人中世の最盛期にフィレンツェに人口がいたといえますけれども、有名な1348年か。大ペストで人口が半減した後も決して増えていないです。6万とか7万、ちょっと増えるんですけども、そのたびごとにまた2万とか3万とかごろごろ死ぬんですよ。7万人弱の人口のところまで1万5,000人、2万人人口が周期的に激減する状況の中で、そんなに冷静な客観的なというか、合理的な世界観だけで物事をマキアヴェッリが考えていたとは思えないんです。

そういう意味でいうと、ある種の何かそういう神秘的なというか、秘教的なというか、そういう熱望というものは現実の問題としてこの時代の人々を支配していたのではないかと、これが1つです。

もう一つは、そのフィレンツェの腐敗の程度の問題なんです。鹿子生さんは1-55のところの文面を、文言を引用されて、フィレンツェの腐敗の程度というのがミラノやナポリより軽度だというふうにマキアヴェッリは判断していたというふうに解釈されるんだけれども、私が読む限り、決してマキアヴェッリがフィレンツェの現状というものを、その社会として肯定的には捉えていないですよ。腐敗という言葉も随所で使っていますし、それもかなりきつい表現でフィレンツェの腐敗について語っている。そうすると、そこの矛盾について、どう考えたらいいなだろうなという。ひょっとしたらフィレンツェの腐敗がミラノやナポリに比べてましであるみたいなことというのは、当時のフィレンツェの為政者たちに対するある種のエクスキューズにすぎないんじゃないかという気もしないでもないんです。

多分そこで私はフィレンツェの民主主義に対して、あるいは共和主義に対して、マキアヴェッリがあまり期待をしていなかったんじゃないかというふうに、どうしても解釈してしまうところなので。という意味で、鹿子生さんと私の間で考えがちょっとずれてしまうところがどこにあるのかなというのがクリアになったというのが、今回最大の成果かなと思っています。

鹿子生：ありがとうございます。1点目については、マキアヴェッリが超人的立法者をメディチ家には期待していないという点にご賛同いただければ、僕は、それ以上のことは言うつもりはありません。少なくともマキアヴェッリは、願望のレベルと実践的な期待とか意図のレベルを峻別しており、もちろんマキアヴェッリも、恐らくは千年に一度ぐらいで、そういうスーパー

スターが現れることは期待していた——プラトンは、哲人王が現れるのは、もっと長い想定のようなのですが——しかし、現実のレベルではそこまでは期待していないというのが基本的な結論です。マキアヴェッリは、多くの人たちが願望レベルでは期待していただろうから、こういう立法者的な議論を形式的に出したのだらうという解釈が今回の報告の趣旨です。

それから、2点目についてはそのとおりです。彼は、フィレンツェの腐敗の程度についてあまり楽観はしていません。腐敗の程度と言っても、4段階ほどあり、マキアヴェッリの議論から判断すると、第一に、もう完全に腐りきっている人々は、自由を望まないレベルです。第二に、ミラノとかナポリの段階です。ここだと、人々は自由を望むのですが、その維持は難しい。マキアヴェッリは、例えば、ミラノでアンブロジーオ共和国が成立し、簡単につぶれてしまったと論じるわけです。次はフィレンツェのレベルです。

それから、ローマの前期と言いますか、一番理想的なのはローマの王政から共和制初期ぐらいのところ（ローマはその後どんどん墮落していきます）。恐らくマキアヴェッリはフィレンツェがこのローマの段階までは到達しえないと実践的なレベルでは見ていたと思います。現状を改善するところは行けるのではないかと考えていたように思えます。おっしゃるとおり、難しい作業ですが、サヴォナローラのような人が出てきて、かつ暴力を持っていれば、それなりには期待できると考えていたと思います。

ただ、石黒先生のおっしゃったとおり、マキアヴェッリによれば、宗教の創設者が一番偉い。それは普通の人間はできないからなのです。例えば、僕がいかに正しいことを言ったとしても、それをみんなが信じてくれない。僕が無限の武力を持っているとか、僕に軍隊すべてが忠実であれば、できるかもしれないけれども、そもそも軍隊自身が僕に忠実じゃない。そうした場合に、僕は宗教的な真理、つまり神が私に語ったのだということを民衆や兵士に訴え、自分の政策は正しいという嘘をつかねばならない。サヴォナローラのような人物が現れることは、不可能ではないし、実行可能だとマキアヴェッリは『デイスコルシ』では言っているけれども、そこまで本気に考えていたかは判断が難しいところです。

石黒：だから、おっしゃっていたけれども、願望のレベルと実践のレベルみたいなことをどこかで混ぜて、交差させてったかみたいところを丁寧に考えていく必要があるかなと今お話を伺って思いました。

鹿子生：その前に〔村田さんから〕頂いた……。

安武：せっかくだからそうですね。いったん答えていただいて、また後で〔村田さんに〕再反論していただければ。

鹿子生：分かりました。イエスが成功か、失敗かというお話は石黒先生がおっしゃったとおりで、現世で結局死んじったから、マキアヴェッリにとっては、失敗だったのです。政治権力を失ったというか、そもそも政治権力をイエスは求めていなかったわけです。これが第二の質問の答えにもなります。つまり、サヴォナローラは、自身をモーゼと重ね合わせているし、マキアヴェッリも、サヴォナローラがモーゼと自らを重ね合わせていたと論じている。サヴォナローラはなぜイエスのほうと重ね合わせなかったのかという理由について、恐らくいくつか理由は

あると思いますが、2つだけ言うと、1つは、イエスは政治指導者になろうとしていなかったけれども、サヴォナローラは政治指導者にもなろうとしていたからです。

これと関連するのがもう一つです。サヴォナローラがやろうとしているのは、結局イエス以前のユダヤ教のシオニズムに近いことであり、民族宗教です。取りあえずはフィレンツェを助けて、その後、その改革が全世界に広まっていくという二重構造になっていますが、モーゼが民族宗教・シオニズムの創設者として称えられるので、サヴォナローラは、そちら側に寄ってしまっていた、と考えられるのではないのでしょうか。

安武：では、厚見さんお願いします。

厚見：じゃあ、鹿子生先生に。質問というよりは、ちょっと感想めいたものになってしまうかもしれませんが。やはり一番面白かったのは、マキアヴェッリのプラトニズム受容を巡るフィレンツェと、それからミラノやナポリといったところとの対比です。鹿子生先生は、マキアヴェッリの超人的君主にはプラトン主義的理念の形式的受容がみられる、また、フィレンツェのプラトン主義者として有名なフィチーノの君主は現実政治に関与しない哲人王に見える、というふうにおっしゃっています。かたや、ミラノとかナポリではもう堂々とプラトン主義を実質的に受容していて、君主鑑論でも、哲人王と言っていいかどうか分かりませんが、徳と知恵と力を兼ね備えたビスコンティ家を賞賛する君主鑑論を書いたデチェンウリオとか、あるいはナポリではポンターノとかが、非常に有徳な君主像——それを伝統的な有徳の君主鑑論と見ることでもできるかもしれませんが——を描いている、と見ることもできるのかなとちょっと感じました。石黒先生のご質問とも関わるんですけども、じゃあどうしてフィレンツェが形式的でミラノやナポリが実質的なプラトニズム受容であったかという、それは政治体制として共和政と君主政（ないし王政）の違いがあるので、共和政の伝統をもつフィレンツェでは君主の職務や統治内容までプラトンにそくして記述することはできなかったのではないかということです。もう一つ、仮にマキアヴェッリがフィレンツェのほうがミラノよりまだままだと思っていたとすると、フィレンツェはミラノほど堕落していないので、立法者とか制度改革者さえいけば哲人王までは要らないというふうにマキアヴェッリが考えていて、ミラノのほうがもっと堕落しているから制度を変えたのでは駄目で、もっと空気を一新するみたいな、精神を一新するみたいな哲人王的な人が必要というような。でも、そこまでの見解をマキアヴェッリが抱いていたとっていいのでしょうか。フィレンツェに期待していた改革はあくまでも何か制度改革みたいなものにとどまるのかどうか。石黒先生のご質問とも重なるんですけども、そういったことをちょっとお伺いしたいと思いました。

石黒：先に私が申しあげたことについていえば、改革と革命という言葉をマキアヴェッリ自身はもちろん使っていませんが、論旨を考えればこの二つの次元を彼が明らかに弁別しているということが、言いたかったわけです。そうした弁別を彼が行っていたことは確信していますが、他方で不用意にそうした後世に成熟した用語を使ってしまった点は、私自身一考の余地があると思っています。

鹿子生：ありがとうございます。結構うれしい誤解をしていただいたみたいです。僕はフィレン

ツェでの形式的なプラトン主義の受容があったと考えていましたが、それ以外のところでは特にプラトン主義の受容とは考えていませんでした。それもありうるなというふうに思います。先ほどの議論に戻って言えば、マキアヴェッリにとっては、フィレンツェに限れば、そこまで超人的な立法者は要らないと考え、フィレンツェの制度は小幅な改革にとどめて良い、と彼が考えていたのではないかと解釈していました。

ただ、その腐敗の克服法とでも言いましょうか、健全な状況に戻すやり方というのは2つあって、1つは市民軍です。軍隊に強制的に入れることによって、徳を涵養しようというやり方と、もう一つは宗教です。マキアヴェッリは、少なくともこの2つをやるべきだと考えている。マキアヴェッリは、フィレンツェで君主が出てこようと思っても、その君主は、この都市の平等という条件ゆえに破滅するというふうに見ていたのではないかと思います。以上です。

安武：じゃあ、村田さん、お願いします。先程のコメントに加えて何かありましたら。

村田：あとはどうでしょう。確かフィチーノですか。フィチーノはロレンツォ・デ・メディチを哲人王に重ねるような議論もしていますよね。それは要するにサヴォナローラに染まる前ということなのでしょう。先生のおっしゃるとおり、やはり哲人王を、つまりは理想の君主をプラトンの哲人王になぞらえるという、あれはどうなのでしょう。やはり当時の慣例と理解すればよいのでしょうか。

鹿子生：あまり研究していないから何とも言えないんですけども、そこをもうちょっと帰国後、この3カ月で勉強しようと思っていたんですけども、全くできなくて。もうちょっと当時のフィレンツェの状況とプラトン主義の状況と、サヴォナローラの活動について調べないといけないと思うんですけども、ただ、その大ロレンツォの時代にさかのぼるところまではちょっと手が回らないかなと思っていて。ただ、本当に推測なんですけれども、彼を哲人王になぞらえるというのは、こんな素晴らしい人物がいるから、有徳な人物でいなさいというレベルの哲人王だと思っています。だから、アイデアとか真理とかを神さまとかに接触して、それを何か統治に生かすという持論ではないんじゃないかなというふうに取りあえず推測ですけども、思っています。

石黒：私が知るところの知識で。

鹿子生：どうぞお願いします。

石黒：トレックスラーという当時のフィレンツェの社会史について非常に浩瀚な本を出した人がいます。これは非常に刺激的な、私にとっては指摘だったんですけども、要するに大ロレンツォの果たそうとした政治的事業や彼の政治的なポジションと、実を言うとその次に登場したサヴォナローラの果たそうとした事業やその政治なポジションというのは、実は非常に類似したものではなかったかという観点です。

つまり、この両者がどちらも長期的な意味では権力のより広範な集中みたいなものを確立する。最終的にそれが主権として観念化されるようなものを、1つの象徴というか、中核というか、司令部というか、そういうものとして位置付けようとしていたという意味で両者の事業に共通性がある。恐らくそういう考え方をトレックスラーが出してきたのは、フランス史に関し

て、ブルボン王朝が成し遂げようとした事を完成させたのが、フランス革命だという議論みたいなことのパラフレーズだと思いますけれども。そういう中でロレンツォとサヴォナローラがある意味で置換、置き換えることができる存在というふうに見ることはできるかもしれないなと。

あとは、同じ時代のプラティナという人が『最善の市民論』という本を書いていて、その中であれはロレンツォだと思いますけれども、要するに理想の市民として、ある種哲人王として賞賛し、説明しています。ただ、これは面白いんだけどもほぼ同じ内容の本を、プラティナはウルビーノのフェデリーコ・ダ・モンテフェルトロにささげて、そこで題名が変わっているんですよ。『最善の君主論』というかたちで。

鹿子生：その前は『最善の市民について』というタイトルでした。

石黒：市民というかたちで、だからそこへそういう意味で、プラティナの中では、ロレンツォと今度はウルビーノのフェデリーコ・ダモンテフェルトロを置き換えることができる人格というか位置付けの人物として捉えていたということが分かるので、そこから辺とつなげて考えると、何か今の村田さんの疑問ということに対して、何らかの答えが出てくるかもしれないと思います。

鹿子生：ありがとうございます。

〈厚見報告について〉

安武：じゃあ、今度は厚見さんの論文に関してということでもよろしいですか。また、順番でいくと鹿子生さんからお願いします。

鹿子生：僕もルクレティウスの議論に関心があって、マキアヴェッリとの影響関係がどのようなものかなというふうになんとなく思っていました。大変興味深く聞かせていただきました。

一点だけ質問すると、ご報告はルクレティウスとマキアヴェッリの影響関係なのか、それともその共通性に関するご指摘なのか。つまり、影響関係というのはルクレティウスからマキアヴェッリが直接的に影響を受けたということであるのか。そうじゃなくて、たまたま共通している議論が存在するということなのか。僕の議論にも同じような問題が跳ね返ってきますが、影響関係だとすると根拠が少し弱いかなという感じがします。

ただ、僕もマキアヴェッリがルクレティウスから何らかの影響を受けているとみています。直接的な影響を受けていると推測しているのですが、どこまで言えて、どこまで言えないのかなというのは、関心があります。仮に単に共通性の指摘だとすると、別にルクレティウスじゃなくても、他の人物からも共通性も見いだせるのではないかと思います。例えば15ページのところでは、ルクレティウスとの共通性として、簡単に言うと、1番目に偶然性であるとか、2番目に人為性であるとか、3番目にカリスマ的立法者であるとか、そういうことは特にルクレティウスからの議論ではなくても、同じような内容は他の著述家との共通性として指摘できるのではないかという感じがしました。

もう一例だけ言うと、例えばマキアヴェッリの国家の起源においては、功利性や、便益から

国家を作ったという解釈が提示されています。でも、同じことはプラトンも言っています。このように単に共通性を指摘しているだけだったら、さほど興味深くないではないかと思えます。むしろ、影響関係のところでもっと掘り下げていただきたいという感じがしました。

例えば、今日の報告では省かれたと思いますが、「3. マキアヴェッリにおける「原始主義」」では、マキアヴェッリとそのエピクロスやルクレティウスとの共通性が何かを、(1)「恒常性＝必然性」、(2)「流動性＝偶運性」、(3)「人間の自由＝自発性」と列挙されています。例えば、(1)の過去が現在と同じ、というような主張が出てきます。ただ、マキアヴェッリが言っている過去と現在が同じというのは、例えば人間の欲求とか気質が同じであるというふうに言っているのであり、原子が云々というのは出てきません。ただ過去と現在が同じという点だけでそこに両者の共通性を見だし、影響関係があるというふうに指摘するのは、飛躍があると思います。その(2)のところの運動についても、ルクレティウス以外のところから引っ張ってこられるのかもしれないと思いました。

それから、(3)のところでもマキアヴェッリは別に原子論を展開しているわけではありません。彼は、単純物体と複合物体ですか、そういう議論をしているにすぎません。もしマキアヴェッリが原子論について具体的に述べているのであれば、たしかに影響関係が強いと思うのですが、この単純物体と複合物体だけからは、影響関係を読み取るのは難しいのではないかという気がいたしました。感想です。

厚見：ありがとうございます。おっしゃるとおりというか、おっしゃることはよく分かります。〔ルクレティウスを筆写した以外にマキアヴェッリ自身が著作中でエピクロスやルクレティウスの名を挙げているわけではありませんが、〕もちろんマキアヴェッリがルクレティウスを読んでいたとか、あるいはエピクロスも恐らく読んでいたであろうとか、あるいはマキアヴェッリとルクレティウスが似ているというレベルのことは先行研究でも盛んに言われております。また、マキアヴェッリの時代のフィレンツェにルクレンティアン・ネットワークとでもいうべき人脈があったということもアリソン・ブラウンが言っていて、それは、〔フィレンツェ書記官として〕マキアヴェッリの前任者でもあるアドリアーニがかなりルクレティウスを引用していて、マキアヴェッリがそれを聞いていたんじゃないとか、マキアヴェッリのお父さんのベルナルドがバルトロメオ・スカラの友人であって、スカラの蔵書としてエピクロス主義関連の本を持っていたかもしれないとか、そういう傍証的なことは先行研究でも言われているんですけども、確かにそれ以上にいわゆる影響関係というふうに言えるかどうか。マキアヴェッリがルクレティウスを読んでいたことは確かなんですけれども、〔マキアヴェッリはアリストテレスも読んでいたわけで、〕じゃなぜアリストテレス主義じゃなくて原子論なのかといわれれば、マキアヴェッリが名前を挙げているわけでもないし、おっしゃるとおりアトムが云々という話をそれほどしているわけでもないで、そこが弱いと言えば弱いかもしれません。だからこそマキアヴェッリ研究者の間でもいろいろ議論があって、ルクレティウスなのか、それとも〔アリストテレス主義者である〕アヴェロエスなのか、とか。〔ブラウンによると〕当時フィレンツェでも世界の永遠性をめぐってアリストテレス主義とエピクロス主義の論争があったそうです。

アリストテレス主義やアヴェロエス主義だと、宇宙だけじゃなくて世界も永遠の昔から同じですが、ルクレティウスだと、宇宙〔＝原子と空間〕は永遠かもしれませんが〔原子の集合である〕世界はいつか解体するという違いがあるので、マキアヴェッリがどちらに近いのか、というのも先行研究が分かれているところなんです。この点で有名な『ディスコルシ』第2巻第5章です。ここでマキアヴェッリが言っている「この世界が永遠の昔から存在していたと説く哲学者」というのは一体誰なのかという話で、アリストテレスなんじゃないかとか。あれをルクレティウスと取っていいかどうかは、ちょっと私も、それ以上の証拠はなかなか難しいので、何とも言えないところではあります。ただ、たとえばフランシス・ベーコンは明らかにマキアヴェッリとエピクロス主義とを結び付けていて、『学問の進歩』のなかで、「万物の本性はその最小部に最もよく看取されるというのは物理学の通則であり、その力はデモクリトスの検証を生み出すほどに強かったが、同じことが政治にも当てはまる、マキアヴェッリが正しくも述べたように」ということを言っています。ベーコンはマキアヴェッリをエピクロス主義者と考え、政治学にかんするマキアヴェッリの改革をエピクロス主義的なものというふうに捉えていたということです。ルネサンスにおけるそうしたルクレティウスの受容史を文献的なレベルで細かく探査した研究——マニユスクリプトが誰によって保持され、どれだけ筆写され、どのような書き込みがなされていたかとか——もエイダ・パーマーという人の本が数年前に出まして、そこでも一応マキアヴェッリはそのルクレティウス継承史のなかに位置付けられてはいるんですが、やはりパーマーの挙げる証拠も傍証的なもので、あとは用語が似ている、言い回しがほとんど似ている、といったものが中心です。あとは、マキアヴェッリが『ルッカのカストルッチョ・カストラカーニ伝』でディオゲネス・ラエルティウスからのエピクロスの引用をそのまま使っているの、マキアヴェッリがルクレティウスだけでなくエピクロスも読んでいたことは間違いありません。確かにマキアヴェッリは、自分の著作中で、歴史家の名は挙げますが哲学者の名前はあまり挙げませんので、傍証をこえた影響関係の積極的な論証は難しいところではあると思います。

安武：では、次、石黒さんお願いします。

石黒：私は、先ほどこの会が始まる前にちょっと厚見先生にお伺いした、最初のページの内面のずれが蓄積されて1つのある意味で渦ができてくる中で、自然界というものが生じてくるという。万物はその中に拘束されるわけですけども、じゃあその中でなぜ政治支配者というか、そういう政治改革者のみが自分の自由あるいは創意によってこの地を改革できるかという問題はちょっとそれとして、このルクレティウスとマキアヴェッリのことを考える場合には解決しなければならない問題だと思うんですが、その延長線上でやはりルクレティウスの世界の中で、あるいはマキアヴェッリによるルクレティウス受容の中で、その神の問題、今回の主要テーマですけども。君主がそういうかたちで自発性を発揮できるのであれば、神は当然介入できるわけですよ。

例えばそのマキアヴェッリの語っている中であれば、あれはどこでしたっけ。ローマにどこかの民族が攻めてくるときにガチョウが泣いて、何かその筋にお知らせよとかで。とにかく歴

史の中で何か神が自分の、あとはカミルスが負けたときにでもローマの軍隊が壊滅しないように全員逃げちゃったとか。神が何か自分の威信というものを実現するために、必ず何らかのかたちでこの世界の中に介入しているんだみたいなことをマキアヴェッリ自身が言っている箇所というのは、確か私の記憶する限りでも何カ所かあったと思うんです。そういう神の介入と、このルクレティウスの世界観みたいなものがマキアヴェッリの中でどういうかたちで共存してきたのかなというのは、少し私自身も考えたいなと思っている部分であります。これは質問というより感想ですけども。

厚見：ありがとうございます。

石黒：それはやはり君主の自由の発揮という問題と、神の介入みたいな問題というのは、やはりどこか奥底のところにつながっていると思います。

厚見：ありがとうございます。〔君主だけが発揮できる自由と、世界への神の介入と、ルクレティウスの世界観、という3つがどのように関連しているのかというの〕大変難しい問題で、それ〔君主や神の自由〕は別にエピクロス主義ではないところから来ているんですよと言ってしまえば簡単なんでしょうけれども。やはり何らかの関連性というのが見受けられるかどうかというのが質問の趣旨だと思いますので、何とか考えるんですけども、なぜ改革者だけの、他の動物にも人間にもみんな自由意志があるのに、なぜ改革者の自由意志だけが勝るのかということですよ。ただ、かなり今回私が1つ気付いたのは、もしそうやって偶然の自由意志だとすると、有名なマキアヴェッリとベスプッチとの往復書簡（いわゆる「ギリビッツィ」）がありまして、この書簡は非常にどちらにも読めるような、運命のほうを強調しているようにも思えば、人間の自由意志を強調しているようにも見えて、どちらを取るか難しいんですけども、あの書簡の中では最終的にやはり偶然によって運命の車輪を乗り移っていくというような意味も、どこかで出てたかと思うんですが。あえて言えば力で強引に征服する自由意志というよりは、せいぜい運命にうまく合わせて自由に乗り移る。でもたまたまそれでうまく行き来できればヴィルトゥがなくても君主になれるかというのは難しいんですけども。場合によっては、そこまでの偉大な君主ではなくても偶然である程度それこそ改革ぐらいまでは、刷新までいかなくても改革ぐらいはできるというふうに考えていたのかもしれないと思います。ちょっとあまりこの辺は分かりません。すみません。神の予兆の話は確かにマキアヴェッリもたくさんするんです。それを撰理とかあるいは別の占星術とかそちらに結び付ければ説明はできるのかもしれないんですけども、先ほどちょっと触れたように、ルクレティウスやエピクロスは別に無神論者ではなくて、ただ神が何か人間の世界に関心を持って配慮するということはない。時々夢に出て来て驚かすみたいな、そういうところでのまさに偶然的な介入みたいなところは、もしかするとマキアヴェッリが認めていたかどうか。ここも議論が分かれるところですよ。例えばシュトラウスがマキアヴェッリが稲妻が礼拝堂の上に落ちて、それによってその前に空気の中を気が飛び交ってみたいなのを言っている箇所がちらっと『デイスコルシ』であって、その箇所をシュトラウスはもっと世俗的に解釈して、だからマキアヴェッリはもう啓示も否定して、自然主義的な大気の動きを原子論と重ね合わせて、エピクロスの説明しているんだと

いうふうに読んでいますけれども、あそこをそこまで読んでいいのか、私も難しいところだとは思っています。

鹿子生：面白いです。

石黒：面白いです。

安武：じゃあ、村田さんお願いします。

村田：これは実は以前にも質問したこともあったのですが、あらためて3人の先生方にご質問してみたいですね。マキアヴェッリにおける始まり、プリンチピオの含意の問題ですね。1. **マキアヴェッリにおける「始まり」の問題**の箇所で言及のある、自然を含む世界の始まり第一原理、つまりアルケーすなわちプリンチピオの含意についてです。

アリストテレスの『形而上学』の中にアルケーの用語説明がありまして、アルケーに君主という意味があるとアリストテレスが説明しているのですね。モノ・アルケーでモナーキー。この点は博士論文を書いているとき書こうかなと思ってやはりやめた論点なのですが、マキアヴェッリはどのぐらい意識していたんでしょう、このプリンチペとプリンチピオの関係、つまり君主と始まりとの関係ですね。これは複数形にするとプリンチピってものすごく似てきて、プリンチピオの複数形ですとiが2つ並ぶのですが、たまにマキアヴェッリのテキストだとiがひとつ落ちていたりする。そうなるとうちの君主と諸々の始まりが同じになる。そのぐらい君主と始まりは似ている。マキアヴェッリは書いている途中、このへんは意識していたのかなって疑問です。それについてどう思われますか。というのは報告の冒頭箇所でも第一原理、つまり始まりでアルケーとやはりなっている。

石黒：面白いけれども何とも。

鹿子生：ありがとうございます。それをうかがって以来、本当に面白い観点だと思い、調べたのですが、今回は間に合いませんでした。『君主論』と『デイスコルシ』をそのキーワードを検索し、それぞれの回数だけは調べたのですが、それぞれ掛詞になっているのかなっていないのか、どちらの意味で訳せるのか、それを細かく検証することができませんでした。どうでしょうか。

石黒：そもそもラテン語の語源としてどうなのでしょう。だから、語源辞典みたいなのを調べれば、何かものすごく面白いことが出てくるのかもしれないです。

村田：あとは、ジョルダノー・ブルーノの『原因・原理・一者について』の冒頭の韻文にですね、太陽や星々を「宇宙の諸原理」であるという意味でプリンチピオの複数形で表現している箇所があるのですが、加藤守通先生はあえて「宇宙の君主たち」と翻訳なさっている。たしか訳注で加藤先生もいろいろ説明していたと思いますが、おそらくブルーノは宇宙の原理みたいなものと君主を懸けているようなところがあって、加藤先生はそのあたりに配慮したのかなと思ったりもいたしました。

鹿子生：ローマ時代のいわゆる「第一人者」というような意味での政治的な元首と「原理」という意味との対応関係はどうなのでしょう。もしプラトン主義の影響みたいなことを言うならば、一者からの流出のような点で「君主」と「根本原理」はたった一つだという考えとが、掛

詞的に当時言われていた可能性はあるかもしれませんが、私も他の文献を当たっていないのでよく分かりません。ラテン語の「プリンケプス」は、元首というか、第一人者であって、ローマ時代から「原理原則」という意味と掛け合わされていたような気はしますが、それは詳しい方の見解をうかがいたいです。

石黒：あとは、それも神との問題にもなりますよ。

村田：先ほどベーコンの議論でもありましたけれども、ひとりの君主で、しかも第一原理に回帰するというような無茶苦茶な運動をやれという話にもなりますよね。ですから、やはりマキアヴェッリが全く意識していないというのがちょっと考えられないような。

鹿子生：僕も全く専門家ではないので分かりませんが、マキアヴェッリはさほど意識していないと思います。要するに、プリ (pri) というのは「最初の」ということですよ。みんなの前にいるから君主であるし、同時に最初に秩序を打ち立てる、つまりアルケーを打ち立てるからそう言うのであり、両方はもともとつながっています。だから、少し意識していた場合はあるかもしれませんが、特に意図的に何かそれを使って読者を何かを伝えようとしていたということはないのではないかと思います。推測ですが。

〈村田報告について〉

安武：そうしたら今度は村田さんの論文に関してということですが、また鹿子生さんからいいですか。

鹿子生：面白かったです。これは、マキアヴェッリ解釈というより、シュトラウス解釈として面白いなと思いました。僕は全然シュトラウスが分からないので、「そうなんだ」と思い、勉強になりました。シュトラウス学派の中でもシュトラウスを歴史的な文脈から読もうと、つまり古典として読もうという動き、すなわち、彼の信奉者として奉るのではなく、歴史的に読もうという動きが活発化してきたのかなという気がします。それは良いことだと僕は思っております。

シュトラウスは一方で、自由主義とか合理主義とか啓蒙とか哲学がユダヤ人の同化を生み出している点を批判し、もう一方で、かっこ付きの政治的シオニズムですか、当時のシオニズムに反対して当時のシオニズムを、恐らくは本来の在り方から逸脱して同化の方向に進んでいる点をも批判している。ちょっとそこはよく分からなかったのですが、いずれにしても、シュトラウスを本来的な意味でのシオニストだと理解しました。

とすると2点、コメントがあり、一つは、細かいのですが、4ページの上のほうのところ、エソテリシズムのところ。哲学は宗教を破壊する、いや、破壊すると言っているのでしょうか。哲学は少なくとも宗教を害するので、その真偽については隠蔽しないといけません。けれども、一方でシュトラウスは哲学もやるわけですよ。宗教をやるのであれば、哲学やらなくていいのではないかという感じもします。素朴な質問ですが、2つは共存可能なのでしょうかというのが一点です。

それから、もう一点、これはマキアヴェッリに引き付けますが、急進的なシオニストだったとすると、マキアヴェッリの『デイスコルシ』の市民宗教といいますか、公民宗教のところ

は大いに共感したのではないかと感じてしまいます。一種の民族宗教です。そこについて、シュトラウスは何か言っているのか。どう考えているのでしょうか。

村田：ありがとうございます。1点目のところは言い換えれば、要するにシュトラウスはそんなんだったらユダヤ教のラビになればいいじゃないかということだと思います。ただし誤解があるとよくないので、はっきりと言ってしまいますと、おそらくシュトラウスは完全に哲学のほうにいるんですよ。今回のご報告では、言ってしまうとシュトラウスの意外な側面を強調するという意図がありまして。実はシオニストの側面もあるんだよということを。恐らくシュトラウスはもう完全に哲学の側にいるのですが、前近代的哲学のほうが近代哲学よりも優れていると考えている。それはなぜかという、前近代的哲学はほとんどの人間は哲学者ではないということをおぼえておられるから、オピニオンを尊重するからです。大多数の人は真理に接近する必要などないと、したがって啓蒙なんかする必要がないということです。

シュトラウスは知恵の探求に捧げられる生が一番いい生であると絶対に思っているのですけれども、啓蒙はしないほうがいいと考えている。かつての前近代的哲学のほうがその意味で優れていた。人に迷惑をかけないというふうを考えていたのだと思います。

あと、恐らくシュトラウスにとっては技術的な進歩ですか、その自然の征服と啓蒙の運動がセットになっているところがあります。自然を征服してしまうような近代的な哲学、すなわち科学の在り方はやはり良くないんだという考えですね。だから、普通の人は宗教でいいんだというのがシュトラウスの言いたかったことではないかと。じゃあ、自分がラビになればいいだろうという話にはならない。それはもう完全にシュトラウスは生来的に哲学者なのですからけれども、その哲学の在り方として、近代哲学は普遍的な啓蒙と自然の征服に直結している点で間違っているのではないかと、それがシュトラウスの立場だったと思うわけです。

鹿生子：哲学する人はもう知的な少数エリートでいいんですね。

村田：まあ、少数エリートといえば少数エリートでしょうけれども、すこしイメージが違うかと思えますね。要するにシュトラウスの考える哲学者のイメージはソクラテスのイメージです。そして、簡潔に言えばこのソクラテスは殺されて当然であると。つまり、都市に現れてきたら馬鹿にされるか、殺されるに決まっているのが哲学者というものであると。哲学者が人々を啓蒙し始めたらそれは駄目だって、殺されていいんだという。ソクラテスが殺されない社会というのは、社会としては溶解しているという話になりそうですね。エソテリシズムの目的は第一に人々の慣習的生活を守ること、そして第二に哲学者が自分の生命を守ることにあるわけです。

鹿生子：分かりました。

村田：2点目についてですが、シュトラウスは非常にマキアヴェッリに好意的ですね。若い頃から非常に好意的で、まさにその市民宗教とか、そのあたりも肯定しています。もしかするとシュトラウスの描く西洋哲学史の特徴と云ったら、マキアヴェッリの位置がものすごく高いことにあると言えるのかもしれない。

ですから、もちろんマキアヴェッリの宗教論についても完全肯定じゃなく、ある程度、批判的などころはありますけれども、考え方は近いと思います、市民宗教に関しても。

鹿子生：分かりました。

安武：じゃあ、次は石黒さん、お願いします。

石黒：私はちょっと感想になってしまうのですけれども、ルクレティウスの中でいわゆるルクレティウスの思考過程というか、人間形成過程というか、そういうものも含めて非常に民主主義的なものがある。それとさっき私が厚見先生に質問いたしましたけれども、そういう状況の中で、なぜ立法者だけがその思考の自由、意思の自由みたいなものを最大限に発揮できるのかと。その問題と、今回村田さんがお話しになられたシュトラウスの問題というのは、すごくつながってくるんだらうなと思うんです。

さっき大衆社会や、マスメディアの中でも政治問題みたいなものを話しましたが、そういう大きな渦とか流れとかというもののの中で物事が全て形成されていくということが、やはり恐らくシュトラウスにとっては非常に許容できない、彼の持っている自由な見方と自由主義に対する反発とかというものともつながってくると思うのです。その中でやはり知的エリートというか、政治知的なエリートという者のみが、何故、そういう高度な意思の自由とか思考の自由みたいなことを発揮できるのか。そこに哲学というファクターがどう入ってくるのか。先ほど厚見先生に質問したのと同じことを、やはり村田さんにも質問したほうがいいのかもしれない。

今日、シュトラウスについての村田さんのお話を伺っていて、マキアヴェッリが前より一段より深く分かったなと思いました。要するにマキアヴェッリの思考の中にも2つの次元があり、人に見せる次元と知っている人だけが知っていればよいという次元とがある。まさに宗教の問題は、知っている人が知っていればよいという、まさにそういう知に属するというふうにシュトラウスは考えていたと解釈してよろしいでしょうか。

村田：それでよいと私は考えています。

もう一点は、今のところに関わるどころだと思ってしまうのですが、やはりこの点につきましてもマキアヴェッリとスピノザの比較という論点に関わってまいります。

石黒：逆に言うとだから、そのスピノザの非常にオープンな知の追究、言論の自由みたいなことも含めて、同じ土壌の中でどうしてそう対照的になってしまうのか、今日話を伺っていて、まだ私の理解が届かなかったからかもしれませんが、ちょっと確認できる場所があれば、また伺えたらいいかなと思います。

村田：どうでしょうか。なかなか私も研究の途中でありまして、はっきりとご説明することは難しいのですけれども。スピノザとマキアヴェッリは同じようなものであると、18世紀の半ばぐらいまでは扱われているのですね。しかも大体似たようなタイミングで名誉回復をしていく。そこがやはり何でなんだろうという疑問が、今後の研究のテーマとしてあるのですが。

確かにスピノザとマキアヴェッリ似ているけれども全然違う。要するにデモクラットではありませんよね、スピノザもマキアヴェッリも。しかしスピノザと違ってマキアヴェッリはリベラルではない。この違いが決定的であろうと。私の報告で申し上げたかったこととして、やはり宗教にこだわると必然的に自由主義批判に行き着きはしないかということなのですね。マキア

ヴェッリという人間はたぶんスピノザのような人間が嫌いだと思いますね。ふと思い出したのですが、『神学－政治論』の中で興味深いことに2回ほど日本の話が出てくるのですね。長崎の出島のオランダ人の話をスピノザが2回ほどするわけです。

オランダ東インド会社の社員は出島で宗教的な行事をやっちゃだめだと言われていて、これに関してスピノザは宗教にさえこだわらなければ、つまり聖書だとかそんな話さえしなければ、日本人とだっとうまくやっていけるんだからと言うわけです。金もうけできるんだからといったことを、スピノザは2回ほど日本の名前を出して主張している。じつはこの『ヴェニス商人』のシャイロックか『マルタ島のユダヤ人』のバラバスのような無神論的ユダヤ商人のイメージは、伝統的なマキアヴェリアンのイメージに極めて近い。しかしですね、そういうのって多分、マキアヴェッリという人間は大嫌じゃないかと思えて仕方がない。そのあたりの問題を、これから考えていきたいと思います。その程度しか申し上げられないのですが。

石黒：分かりました。

安武：では、厚見さん。

厚見：ありがとうございます。今からもう9年ぐらい前に村田さんと、それから今は亡き飯島先生と3人で必死になってシュトラウスの*Thoughts on Machiavelli*を翻訳していた頃のことを思い出しますが、この訳稿の半分以上は村田さんが作ってくださったんです。今日のご発表で、シュトラウスが同化主義を拒絶したということと、スピノザのリベラルデモクラシーを批判したこととのつながりが非常に良く分かって勉強になりました。今お伺いしたいのはシュトラウスのユダヤ主義的部分とシュトラウスのマキアヴェッリ論とがどういうふうにつながるのか。もちろん公民宗教を高く評価していたとかマキアヴェッリを高く評価していたとか、デモクラットなところに注目していたということはありませんけれども、とくにシュトラウスのユダヤ教的な背景と、シュトラウスのマキアヴェッリ論がどういうふうに関係しているのかということをもう少し知りたいなと思いました。言い換えればシュトラウスがマキアヴェッリにおける神学－政治問題をどう捉えていたかという質問です。そこで一つ、私が昔の翻訳のことを思い出すのは、先ほどシュトラウスは常にマキアヴェッリを二重に見る、マキアヴェッリが相手（読者）を二種類想定していたと見る、そこでパトリオティズムの話をするところがありましたよね。マキアヴェッリの祖国愛とかパトリオティズムというのは、みんなローマ的な祖国愛だとかフィレンツェへの愛だというふうに書いているけれども、それは表面的な解釈で、もう一步踏み込むと実はマキアヴェッリのパトリオティズムは *pater* パーテル、お父さんの地、ファーザーランドへの愛着なんだという言い方をするんですよ。だから、私たちが飯島先生とも話して、これはファーザーランドを母国とか祖国と訳したらまずいよね、明らかにユダヤ教のシオニズムの影響があるし、ユダヤ人にとってイスラエルというのは母国 *nativeland* じゃなくて父祖の約束の地だから、ファーザーランドは「祖国」じゃなくて「父祖の地」と訳そう、というふうになりました。そのことを思い出したんです。それはもし、シュトラウスがそういう二重の意味でマキアヴェッリのパトリオティズムを読んでいたとすれば、その裏の隠された意味は、マキアヴェッリ流のファーザーランドの回復だと。もちろんそのファーザーラ

ンドはダイレクトにユダヤ教ではなかったかもしれないけれども、シュトラウスからすれば——こんなことを言えば笑われるかもしれませんが——マキアヴェッリは一種の政治的シオニストみたいなものとして映っていたと考えられるのではないか。あるいは、「政治的」以上に、ユダヤ教的な意味でのシオニストに近いものとして、もしかするとシュトラウスはマキアヴェッリを見ていた可能性があるのかどうか。そういうことも含めて、シュトラウスのユダヤ主義とシュトラウスのマキアヴェッリのことが、何かつながりって思い浮かぶかなと思ってお聞きしました。

村田：すくなくとも『哲学者マキアヴェッリ』を読むとまさしくおっしゃるとおりだと、私は思います。あとは『哲学者マキアヴェッリ』の第2章ですか、『君主論』に関する議論のところ、もう完全に預言者の話をいたしますね、シュトラウスは。マキアヴェッリは預言者だと、近代を作るマキアヴェッリこそが君主なんだって、イコール預言者なんだと主張するところがありまして、それこそユダヤ人のマキアヴェッリ解釈だなあとと思います。あとはシュトラウスがマキアヴェッリを批判しつつも、肯定するところで肯定しているのは、マキアヴェッリは古典古代の最高の弟子だとみなしていたからではないかと。つまり、古典的政治学の特色のひとつとして、閉ざされた都市でなくては良き政治生活は営めないという前提が指摘できるかと思っています。一応、これをマキアヴェッリも部分的にはありますが受け入れていると。宗教の問題もそれに絡んでいるわけです。やはりユダヤ教というのは閉ざされているわけですよ。閉ざされた共同体の中で生きている。

あとはマキアヴェッリの描く世界というのは旧約聖書の、なんというか父祖の地のために戦う英雄たちの世界に、実際に近いところもあるかと思っています。シュトラウスがかなりマキアヴェッリのことが好きな理由というのは、やはり閉ざされた共同体においてこそ良き政治生活が営めるのだという前提を共有しているからだと思っています。つまりキリスト教みたいな普遍宗教じゃなくて、ユダヤ教じゃなきゃ駄目なんだというのが、恐らくシュトラウスの根底にあって、その点でマキアヴェッリとも重なるところがあると、これは確かに言えると思います。

鹿生子：その場合、マキアヴェッリにとっての外敵というのは何ですか。シンボリックな意味での外敵とは？

村田：具体的に名指しできる外敵というよりは、潜在的な戦争状態をナチュラルな状態だと、まさしく自然状態だと考えているのだと思います。近代の政治思想になると自然状態は克服すべき対象となります。つまりは自然は征服と改造の対象となるわけです。シュトラウスの議論ですと、古典的政治学にとって自然は征服するのではなく陶冶すべき対象でありました。その点においても、近代哲学よりも古典的哲学のほうが優れていた。シュトラウスに言わせれば、マキアヴェッリはその古典古代の弟子であるから優れていたということになりそうです。

〈フロアとの討論〉

安武：ありがとうございます。ようやくフロアに開けることになりました。どなたからでも結構ですけれども、ぜひこの機会に何かどうぞ。

大澤：大澤といいます。質問は鹿子生報告と、厚見報告、共通したテーマです。お二人とも行論の中で立法者と、それから腐敗という概念について述べられていたと思うんですが、この腐敗というのは、例えば悪とは違って、必ず腐敗というからには正常な状態というのがあって、しかも正常な状態というのが必ず先行してある。その正常な状態が狂ってきたときに腐敗が起こるという認識になってくるんじゃないかと思うんです。そうすると気になるのは、マキアヴェッリにとって正常な状態というイメージは一体どこにあるのか。また、それに淵源^{えんげん}がもしあるとすれば、例えば具体的な先行する思想の中にマキアヴェッリがその正常な状態のイメージを持っていたのか、ということです。

とりわけ、今日の話の中との連関で申し上げますと、鹿子生報告では特にサヴォナローラとプラトン主義者との連関をご説明されています。例えばプラトンですと、何か理想的な状態というものが念頭にあって、それが正常である。だから、そこを目指すんだというような思考法がある。でもマキアヴェッリはそういった思考を取っていなかった。だとすると、ますますマキアヴェッリにとって正常な状態、それは一体どこにあるのかということはちょっと疑問に思いました。

それと、厚見報告では、例えば「3. マキアヴェッリにおける「原始主義」」で「政治社会の開始後に」「特定の政体や宗教が設立され」また「設立された政体が疲弊した際には」、「カリスマ的君主による君主政体の設立という刷新によって、政体が存続する」とあります。この最後の「政体」が存続するの「政体」は、何を指しているのかが分からなかったんです。いずれにしても、何かその立法者が政体を設立する以前の状態というものがどうも想定されているようです。それがさらに後の記述では、エピクロス主義の話として「政治社会の一般の始まりについては、政治社会を偶然と習慣のなせるわざととらえ、集住状態から強者が選任されて不都合を避ける約束としての法が設立」とあります。つまり政体が先行する状態として、一方で政治社会というものが述べられ、後では集住状態とある。そうすると、この集住状態とか、政体に先行する状態とかの中に、何らかの理想的な状態というものが想定されているのか。お二人に教えていただければありがたいと思います。

鹿子生：ありがとうございます。腐敗であるからには、文字どおり理解するのであれば、例えば、果物が腐敗する場合、現実社会では腐敗は治せない。マキアヴェッリは、微妙なところなんです。もとに戻らないものであるというふうに一方で考えているようにも見えるけれども、もう一方で戻る、と考えているように見える場合もあります。そこは少し判断が難しいですね。

質問にお答えすると、キリスト教の腐敗ない状態というのは、原罪以前のイノセントな状態です。人間が現実にもそこに戻るか、時間的に終末にたどり着き、そこに戻るか分かりませんが、恐らくマキアヴェッリはこういうのを信じていないので、人間のイノセントな状態には戻らない。ただ、それをマキアヴェッリは、そのローマの初期に読み替えています。ローマについてどの程度読み替えているか、判断が難しいです。本当にどこまで信じていたかというのは分かりません。ローマの初期の状態だと、そこは腐敗がほとんどなく、市民に公共精神があり、市民は国家のために貢献する。その状態がマキアヴェッリの持っているイメージです。

ただし、先述のように、どこまでマキアヴェッリが本気でそういう有徳なローマ人観を持っていたかというのは、分からないですね。意識的に1つの思考実験としてやっているのか、それとも本当に存在していたと信じていたのか。例えば『ディスコルシ』を読んでみると、そこに出てくるのは、きわめて有徳な人間です。国のために貢献して、自分の損得を考えないような人間が頻繁に登場する。そこまで考えていたとすると、マキアヴェッリのもう一方の主張である「人間本性は常に同一だ」という主張に対立します。だから、本当に考えていたかどうか分からないけれども、腐敗していない正常な状態のイメージがあるとすれば、それはローマの初期ということになります。

大澤：つまり、やはり政体との連関でないと、正常な状態というのは規定し得ないわけですね。というか自然状態が理想だとか黄金状態が理想だとかというような発想はなくて。

鹿子生：ないです。

大澤：つまり、特定の政体とともに正常な状態というのは生まれると。

鹿子生：そうです。

大澤：だとすると、これが厚見報告とは見解は違っているんじゃないかと思って、その辺もうちょっと説明してもらえれば。

厚見：大澤先生、ありがとうございます。私も自分の報告原稿をここに来る前に読み返して、ちょっとここが説明不足というか、弱いなと思っていたところを見事に指摘されたかたちなんです。おっしゃるとおり、『ディスコルシ』の第1巻の第1-2章では、少なくともそこに限定して見ると、やはりマキアヴェッリは君主国とか共和国という「政体」とそれ以前の「都市città」とを区別しているように私は読んだんです。まず、人々が集まってきて都市ができる。ただ、その都市の中で立法者かあるいは王様か、何らかのかたちで法を自分で立てたり、あるいはアドバイスして人々が立てたりというかたちで、リーダー的な人が出てきて、最初が共和政なのか王政なのかとかいろいろあるけれども、『ディスコルシ』の第1巻第1-2章を見る限りは、私の報告でもルクレティウスとマキアヴェッリの微妙な差異として書いたんですけども、マキアヴェッリは最初にそれこそルソーのいう立法者みたいな、単なるアドバイザーのような法の提言者が出てきて、共和政を樹立すると。それを恐らくマキアヴェッリは、ロムルスやヌマみたいな初期ローマと重ね合わせて1つの戻るべき正常な状態というふうに捉えているのではないかというふうに今のところは考えております。ただ、鹿子生さんがおっしゃるように、じゃあマキアヴェッリが政体がなくても都市があり得るみたいなことを、他のところでどれくらい言っているのかはちょっと私もあまり自信がないんです。最初に戻るという意味での正常な状態としては。ただ、その最初の始源的共和政をルソー的な立法者が原初状態において立てる場合にも、まずは素材としての人々がいなきゃいけないわけですし、今の政体は取りあえずばらばらになって自然状態というか個人状態みたいなものに入ったん戻すという、一番ラディカルな出発点について、もしかするとマキアヴェッリは原子論的に考えていたかもしれないという思いはありますが、それもなかなかどこまで立証できるか難しい。

大澤：アモルフな状態で質料みたいなものがあって、そこにやはり形相を与えるものってどうし

ても必要だと思うんですよ。政体ができる」とすると、その始原というのはやはり形相を与える時点を起点において考える手法になっているんじゃないか。ちょっと先生の報告を読んだときの私のイメージですが。

かりに始原状態を見たらアモルフでないひとつの形と見えたとしても、結局そこに政体という明確な形を与えるものが立法者だとすると、やはり思考の起点というのはそこから始まらざるを得ないんじゃないか。

厚見：それはそういうふうにおっしゃっていいかもしれない、おっしゃるとおりです。

安武：遠藤さんが、じゃあ先に。その後、梅田さんに回します。

遠藤：松山大学で政治思想史を担当しております遠藤と申します。今の話とちょっと変わるかもしれないんですけども。カール・シュミットの『独裁』なんかを読んでいると、結構マキアヴェッリの話が出てきます。シュミットのマキアヴェッリ評価によると、マキアヴェッリというのは技術屋さんなんだと。要は特定の判断とか主張みたいなものがなくて、目的を与えられたらそれをいかにうまく達するかという職人的なところに本分があって、彼の関心もそこにあって、それを超えた判断みたいなものには特に関心がないみたいだという、そういう解釈をしています。

これ、マキアヴェッリというより、シュミット、あなたじゃないのかと読んでいてそう思うんですけども、そのシュミットのマキアヴェッリ評価というのは最新の研究の見地からすると、4人の方々が、どういうふうに評価されるのか、伺ってみたいというのが1点目です。

それから、もう一点は村田さんの報告ですが、シュトラウスのことをあまりちゃんと勉強していないのでよく分からないところがあるんですけども、「**IV. 政治的なものの概念について**」の箇所、シュミットが自由主義の勝利によって政治なき世界というのが現実になりそうだから、それを回避したいと切望していたことを、シュトラウスは見破ったという話があったんですけども。これはシュミットの理解としてちょっとどうなのかなというところがあって、例えば議会主義論文なんかでは、自由主義なんて手遅れでもう駄目なんだとっています。例えばシュトラウスなんかは議会主義論文なんかはどういうふうを読んだんでしょうか。あと、さらに自由主義に対する違和感というところでは多分両者は共鳴できるんだと思うんですけども、ただその目的がユダヤ人の同化を拒絶したいからだということになると、シュミットの理論的帰結というのは同質性とか同化のほうにいく議論なので、その辺を踏まえると、シュトラウスがどこまでシュミットの理論的帰結を踏まえた上で、シュミットに共感しているのか。あるいは、単に自由主義に対する違和感という点だけで共鳴したとしても、その理論的帰結が伺った話だとちょっと逆じゃないかという感じがするんですけども、その辺りをどういうふうに考えていたのかなというのをちょっと伺ってみたいと思います。

鹿生子：シュミットのマキアヴェッリ解釈といいますが、マキアヴェッリ評価については、ご指摘のとおりです。シュミットはマキアヴェッリが単に技術を提供しただけであり、例えば君主制がいいとか共和制が良いとか、本人の強い情熱といいますが、そういう好みはなかったという解釈であり、本人は結局どちらでも良かったのだというふうにシュミットは言っています。

しかし、マキアヴェッリは『ディスコルシ』の中では明らかに共和制と君主制を対比させて、共和制のほうがいいんだと言っています。シュミットは、要するに自分の解釈を披露しているだけで、本当にマキアヴェッリ解釈をしようとはしていないだと思います。おっしゃるとおりだと思います。

石黒：私が考えるところでは、マキアヴェッリの中にはやはり独自の歴史観というのがあるんです。ポリビオスを背景にした循環史観で、この間にも腐敗とか腐敗していないとかという話が出てきましたけれども、最善の政治体制は、今、鹿子生さんもおっしゃったとおり共和制だと思うです。

ただし、どうかたちの共和制かということについては、政体の循環みたいなことがあって、必ずしも常に正しい政治体制というののももちろんあるわけではなくて、ただアトランダムにどの政治体制でもいいのか、そこら辺をオポチュニスティックにその場その場で例えば自分に共感できそうなものに貢献するとかということでもない。彼の中でその循環の中で今その時点でその社会の福利みたいなものの最大化し得る政治体制というものは、何とかある程度法則化しているんです。

そして、その循環というものを言ってみればスムーズにするように、そのときそのときに政治思想家が、あるいは政治技術者と言っていいのかな、いわゆるマキアヴェッリのような官僚が寄与する部分というのは、もちろんあるというふうに考えています。とにかくその背景に彼自身の歴史観というものがあって、その中で極端な場合にはある種の緊急独裁的なものというものを許容するという、その余地というものもあるし、その部分で『君主論』というものが書かれたんだというふうに解釈することは、もちろんできると思っております。

厚見：ありがとうございます。技術者マキアヴェッリを科学者マキアヴェッリと言い換えていかどうか分かりませんが、古くはエルンスト・カッシーラーの『国家の神話』、それからレオナルド・オルシュキという方が、マキアヴェッリは中立的な政治技術者だという解釈を出して有名になったんですが、近年ではあまりそういう解釈は多くなくて、そもそも〔ワンフレイズで〕統一的なマキアヴェッリ像を描くこと自体、あまりなされていない。マキアヴェッリ像が分散してきていて、それこそ今日の宗教論とかエピクロス主義とかそういったところで、マキアヴェッリを読み解くことが多くなってきているという印象です。ただ、科学者マキアヴェッリ・技術者マキアヴェッリをおそらく一番真剣に受け止めた人は、村田さんが詳しいと思うんですけども、シュトラウスだと思っております。シュトラウスはまさにプラトン・ホッブスの意味での、政治における真知 knowledge としての科学を真剣に追求した人物としてマキアヴェッリを捉えているというところがあります。ただ、これはシュミットの言うような技術者——あるいはカッシーラーのいう政治的指令を仮言命法ととらえる技術者マキアヴェッリ——というのとはかなり違う、もっと科学者マキアヴェッリというイメージなんです。そこぐらいで、あとは私も最近のほうでは存じ上げません。あと、シュミットの理論的帰結とシュトラウスの解釈との齟齬^{そご}という話ですけども、私も本当にシュミットは詳しくないので本当にむしろ教えていただきたいところではありますが、シュトラウスは『政治的なものの概念』

にかなり絞りながら注解を書いているので、シュトラウスがシュミットに注目するときに、独裁とかそういったことをどこまで注目したか分かりません。シュトラウスの見るシュミットというのが、『政治的なものの概念』における「友と敵」真剣な闘争というレベルでのシュミット理解が強かったのかなという印象は抱きました。すみません。詳しいことを申し上げられなくて。

村田：どうもありがとうございました。厚見先生のおっしゃるとおりなところがありまして、私の理解する限りですけれども、やはりシュトラウスのほほ片思いですよ。シュトラウスのシュミットに対する片思いであるかと。しかも最終的にシュトラウスとシュミットは、ホップズ解釈を巡って対立しているのです。自由主義は時代遅れだとかそういう議論もある一方で、自由主義だけではないとは思いますが、それこそ技術の問題とも関わると思うのですけれども、シュミットが考えるような政治的なもの、人間生活の真剣さみたいなものが脅かされつつあるという、その一点においてシュトラウスは自分と似たような気持ちをシュミットに、若干シュトラウスが片思い気味に見て取って書いた文章だと私は理解いたしました。

ですから、完全にシュトラウスとシュミットの意見が同じということはないですし、最終的にやはりホップズ理解に関して完全に対立するようになります。ですから、この一点だけじゃないですか、娯楽の世界が嫌だということ。私もシュミットについて、それほど詳しくないのでちょっと分からないところも多いですが。以上になります。

遠藤：鹿子生さんの最初のところで、どこまで真剣にローマ初期の段階を理想として設定していたのかというのはちょっと分からないところもある、という話だったと思うのですけれども、それはやはり彼としては、シュミットが言うみたいな「技術屋」としてではなくて、やはり彼自身の価値判断をその根拠としていたということとは言えそうですね。

鹿子生：そうです。恐らく僕は本気で思っていたと思います。ローマの初期が素晴らしかったというふうにマキアヴェッリは思っているようです。ローマにコミットしていて、その「娘」であるフィレンツェに対してより強いコミットを持っていたというふうに思っています。

梅田：17世紀の政治と宗教を勉強しております梅田です。今回こちらのシンポジウムに参加するに当たって、四人の先生方にぜひご意見を伺いたいことがありました。16世紀、マキアヴェッリにおける宗教の問題について、17世紀を研究しているといつもよく分からないなと思っていたことがあるんです。17世紀のプロテスタント側の政治と宗教の問題を考察していると、まさに先ほど村田さんがマキアヴェッリの古代性の中にシュトラウスはシンパシーを感じたというような話をなさったんですが、その古代性といったとき、例えば17世紀のイングランド、あるいはオランダとかでもそうですけれども、プロテスタントだとやはり宗教改革が起こった後に、古代イスラエル社会の研究とか旧約聖書研究が盛んになるんです。それはもちろん広い意味では人文主義的な流れの中で説明できるのですけれども、やはり宗教改革というと、対ローマ教会として、「父祖の地」としてのパトリオティズムというのがあって、旧約へ還り、古代イスラエルへ還り、モーゼに還るというところがあるんです。そのときのイスラエル社会という

のは、どちらかというところかなり現世的な政教一致国家なんです。

マキアヴェッリや、カトリックの側の人々が古代といったときによく出てくるのはローマなわけですが、今日お話を聞いていて、今回はモーゼがかなり出てきたと思うのですが、モーゼを使うというのは、カトリシズムの教義の中で、どう折り合いをつけていたのでしょうか。この政教一致国家であるイスラエル社会に対して、どう評価していたのでしょうか。

先ほど村田さんが質問されていて、なぜサヴォナローラとかマキアヴェッリの中の超越的立法者、支配者がイエスではなくてモーゼとされていたのかという点です。私の観点からしますと、イエスは神だから、サヴォナローラとかが自分をイエスとはさすがに言えない。誰か過去の人物をそういうふうになぞらえることができて、自分がこの世に現れてきたイエスだというふうには絶対言えなかったと思うんです、やはり三位一体論があるので。

まさしくカトリシズムというのは、三位一体論を堅持しているところにありますよね。この三位一体論に対してプロテスタント側はなんだかんだとこねくり返そうとするけれども、カトリックの側はそれだけではできなかったわけです。だから、預言者イコール哲人王とは言えても、預言者で超越的支配者、立法者がイエスだとは言えない。それゆえモーゼを持ち出してくるんだけど、でも教義としての三位一体論や教義として非常にオーソドックスなものを堅持していかなければいけない。カトリシズムの中で現実政治といったらメディチ教皇ですね、鹿子生さんの本でも出てくる。そのメディチ教皇というのは、政治と宗教が一致しているローマ教皇領という国家における、君主としてのローマ教皇なんです。

政治と宗教が一致していて、教皇であり君主であるという、そのローマ教皇領を巡ってイタリアは右往左往しているわけですよ。フランスなどとの対抗に備えてマキアヴェッリがいろいろな代替案を考えていったとき、現実の政教一致のローマ教皇領とカトリシズムの教義というのをどう折り合いをつけて捉えていたのか。そこがいつも分からないんです。古代イスラエル社会に対してどういう認識を持っていたのか。どこを利用でき、どこは危ないと思っていたのか。プロテスタント側はもっと後の話ですけど、どういうふう考えていたんでしょうか。

石黒：じゃあ、ちょっと私が知っている限りで。

鹿子生：お願いします。

石黒：逆に言うと、今日われわれが宗教改革以降の宗教という目から中世以前のカトリシズムを見てしまうことで、どうしてもそういう疑問が出てきてしまうところが1つはあると思います。やはりルターの宗教会議とかで宗教の内面化がそれ以前から予兆はあるわけですが、それ以前にやはりカトリシズムというものはある種やはり儀礼宗教なんです。あるいは、社会制度なんですよ。社会制度としてのカトリシズムというものと、そのいわゆる教皇による世俗支配というものは、ある意味で、先ほどおっしゃっていた、いわゆる古代ユダヤ国家に先祖返りしてしまっているような部分というのが、少なくとも宗教会議以前の教皇庁の世俗支配の中にある。

ただし、もう一つちょっと注意しなければいけないのは、とはいっても、いわゆる中世盛期のテオクラシーの中で、教皇庁の普遍支配という考え方は別の次元がルネッサンスには起こ

っている。今メディチ教皇の話をおっしゃっていましたがけれども、あとはボルジアとかユリウス2世とか、イタリアの中で純然たる政教一致国家というものを領域的に打ち立てようというプランが、かなり強いかたちでルネッサンスの一時期にはあった。恐らく代表的な人物はやはりユリウス2世です。ユリウス2世の治下で有名なミケランジェロのモーゼ像というのが作られる。言ってみればユリウス2世とモーゼというのを重ね合わせている。ユリウス2世は教皇だから、神様じゃないからモーゼとなぞらえてもいいわけですよ。

そういうかたちで教会国家というものを中世的な普遍的な教会支配ではなくて、もう少しリアリティのある領域国家として、政教一致国家として打ち立てていくという動きが、逆にいうとプロテスタント宗教改革の出現によって挫折してしまってから後、イエズス会とかが出てきてから、16世紀に入って、カトリックの側でもやはりその政治論の中で旧約聖書を利用するということが出てくる。ちょっと文脈がそこでずれてきて、17世紀に入ってからでもそれをどう考えるかというのは私自身にとってはとても興味があるところなんですけれども、これからプロテスタントの側の議論との比較の中で少し勉強していかなければいけない部分だと思っています。

梅田：17世紀じゃなくても。

石黒：16世紀も、完全にいわゆるルネッサンスの世俗的な教会国家のイタリアの中でのユリウス2世に代表されるような、教会を中心とするイタリア統一計画みたいなことの枠組みの中で説明できると思います。そしてそれはある意味でいうと、さっきちらっと言いましたけれども、同時期ヨーロッパに対してものすごく大きな影を投げかけていたオスマントルコの、いわゆるカリフ・スルタン制国家みたいなものの政治構造の反射的な影響というのが、私は必ずあると思うんです。それをどうやって証明していくかということは、ちょっと勉強不足で分からないですけれども、少なくとも、オスマントルコの影というのは、今回のマキアヴェッリの政治論も含めて絶対に研究しなければならない部分だと思っています。

厚見：私もそんなに詳しくないですけれども、マキアヴェッリの時代、石黒先生がおっしゃったように16世紀のイタリアの状況というのは、一見イタリアだとローマ教皇のお膝元みたいに思われがちですが、全然政治的にはそうではありません。教皇領、フィレンツェ共和国、ヴェネツィア共和国、ミラノ、ナポリ王国など群立・乱立している。正直なところ、教皇領も完全に政治的な術策に基づく拡大という方向で動いていたのではないかと思います。マキアヴェッリもやはりそういう見方をとっており、結局ローマ教皇領というのが1つの国家、非常に政治的な国家、まさに政教一致型の一都市国家というふうに見なしていると考えられるのではないかと思います。

ただ、マキアヴェッリが著作で、ローマ教皇の良くないところは中途半端なところであり、ローマ教会はイタリア半島を完全に統一するぐらい強ければ、イタリアを統一的に支配できるのに、それほど武力を持っているわけでもない。けれども、でも完全に内面的な宗教の世界にとどまっているほど弱くもない。ほどほどに教皇が政治的権限も力も持っているから非常に始末が悪い、という話をしているところがあります。

当時の状況としては、マキアヴェッリも含めて、イタリアの多くの人が教皇領を1つの国家、

特にフィレンツェ人は政治国家というか、政教一致の政治国家というふうに見なしていた。マキャヴェッリは、プロテスタント的と言っていいかどうか分かりませんが、宗教改革の影響を受けたということはあまり伝わってきません。彼は、人文主義者として文献学で聖書を忠実に再現しようとか、そういう意欲も見受けられない。そこに見られるのは、古代の文献を読み込もうというシヴィック・ヒューマニズムの流れぐらいです。

梅田：すみません。私の聞き方が悪くて、私の質問の趣旨がうまく伝えられていなかったところがあります。現実には政治国家になっているというのは恐らく16世紀でも17世紀でも共通の問題で、日常的にそれが政治の問題になっている。外交もそれでやっているんだから当然だとは思いますが、17世紀の文脈として宗教改革に言及しましたが、伺いたかったのはそれとの関係ではなくて、むしろ宗教改革は関係なしに、カトリシズムの教義自体として、現実にはそういう教会国家、政治と宗教の政治国家としての教皇領があって、その中で古代イスラエル社会をどう評価していたのか、ということなんです。モーゼを使うというのは、17世紀のプロテスタント側であれば、それは対カトリシズムという課題があったからで、わざわざヘブライ語を読んだわけですが、対抗するために。

それと比較すると、ラテン語を使いたいカトリシズムとしては、ギリシャ語も使いますが、やはりラテン語を使っています。そういう中で、彼ら自身どういう折り合いをつけて、古代イスラエル社会を、モーゼを使ったのかという、そこがよく分からないのです。

石黒：1つ可能性があるとして、私はさっきトルコの話をしましたけれども、当時の教皇庁で十字軍計画というのがあるんですよ。これは単なる掛け声じゃなくて、実際に今ちょっとお話が出ましたローマ教皇領という具体的に教皇が持っている物質的な権力を再構築するかたちで。いわゆる中世の十字軍というのは、フランス王だとか神聖ローマ帝国皇帝だとか、いろいろなところから兵隊を集めてきて十字軍をやるという話でしたけれども、それと別の次元で教皇庁独自の力で十字軍をやるという計画があったのです。

実際それで派兵できたわけではないですが、少なくともバルカン半島にオスマントルコが展開していく状況の中で何回か計画されましたし、実際に世俗の君主の軍隊をさらに追加して動員するかたちで、いわゆる十字軍と称されるものが、トルコとの間で何回か戦い自体は繰り返されています。恐らくモーゼというかたちで、軍事的、宗教的指導者として教皇のイメージを打ち立てるといって、表象しようとした背景として考えられるのは、今言ったような対オスマントルコ十字軍的な異教徒との戦いが大きいんじゃないかなと思います。

それと、さっきもちょっと言いましたけれども、時代的にじゃあ、なぜミケランジェロがユリウス2世を1つのモデルとしてモーゼ像を作ったのかみたいな。多少そういう文化史と政治史の交差するような脈絡みたいな、今のご質問で私はちょっと見えてきたような気はいたしますけれども。

安武：他に何か、お答えする方はおられますか。

鹿子生：ありがとうございます。質問に幾つかのインプリケーションがあり、どこに答えればいいのか分かりませんが、モーゼを用いる理由というのがカトリック的であり、そこで何らかの

折り合いを付けないといけないという点について言うと、聖職者がどう考えていたかは分かりません。ただ、マキアヴェッリは別に折り合いを付けなくてもいいと考えていると思います。他の一般市民がどう考えていたかと言うと、恐らくはあまり考えていなかったでしょう。

というのも、僕が途中で述べたように、キリスト教とプラトンって両立するという考え方すらあります。われわれからは信じられない話ですけども、何でもありなのだ。もともと聖書というのは（世俗的な私が言うとおかしいのですが）、自分に都合のいいように解釈していると解釈できる、つまり、比喩的に解釈できるわけです。一言で言うと、ローマ・カトリックの懐の広さでも言いましょか。恐らくは宗教改革の時期、特にその後半になってから、プロテスタントと国家が結びついて、カトリックの脅威になったときに教義の問題が前面に出てくるのであり、その前までは教義の細部についてはそんなに気にしなかったと推測しています。村田さんはどうですか。

村田：プロテスタントじゃなくてカトリックが、古代イスラエルとかとどう折り合いをつけたかということですよ。その辺は私も勉強不足なので分かりません。ただ、ご質問に対する答えにはならないのですが、なんとなくこの文脈で思い出した話として、以前、石黒先生のご紹介でフィレンツェ大学のダニエラ・コーリ先生とメールでやりとりしているときの出来事です。私はコーリ先生に提出した英語論文の中でですね、シュトラウスの猿まねをして聖書宗教、つまりビブリカル・レリジョンという言葉を使ったら、これは何だって言われたわけなんです。ビブリカル・レリジョンって、普通そうは言わないとメールでご指摘をうけたのです。コーリ先生が言うには、カトリックは基本的に福音書しか真面目に読んでいないから、すくなくとも普通の人は、みたいなことをおっしゃっていて。新約と旧約をセットにしてユダヤ・キリスト教というふうに一体であるかのようにとらえるようになったのは、ホロコーストの後じゃないかみたいなこともおっしゃっていて。要するに宗教改革が始まる前のカトリックの世界というのは、やはり圧倒的に福音書の比重が大きくて、あまり旧約の世界のことは気にしていなかったというのはあるのではないのでしょうか。もちろん新旧合わせて聖書なんですけれども、そんなことを言ったらイスラム教徒だって聖典であることは認めているわけですから。さきほど鹿子生先生がご指摘したように、そんなに気にしていないというのもあったのではないかと。

もうひとつダニエラ・コーリ先生が言っていたことを思い出しました。福音書の世界では、ユダヤ人というのはイエスを殺した悪役であるわけで、カトリックの世界で旧約聖書はそれほど真剣に読まれない、といったこともおっしゃってありました。そうすると、ローマ教皇とモーセが結合するというのは、考えてみればすごい話であるわけで。そのあたりも、ルネサンス時代の異教がかった風味が介在しているのではないかと。

石黒：最後の最後に1点だけ。中世の段階でいわゆる旧約聖書みたいなものがカトリック文化圏の中でどういうふうにご利用されていたかと言うと、これは教皇庁のコントロールの外だし、外と言っていいのかわからないのか。

ただ、必ずしも歓迎されてはなかったわけですけども、先ほどフィレンツェの神話と言いました。恐らくフィレンツェだけではないかもしれませんが、その地域地域の政治社会的な

伝統との関係の中で、終末論的なさまざまな預言というものがなされて、そしてこの預言者の預言というものについては、有名なところだとフィオーレのヨアキムとか13世紀の、そういう伝統を受け継いでいます。けれども、そこではやはり旧約聖書のイザヤ書とかエレミア書とかあるいは他の預言者でもいいですけども、モーゼも含めてですけども、そういう旧約の文言というものが非常によく使われるわけです。

そして、例えば終末論で言いましたけれども、イタリアが、あるいはヨーロッパ世界が1人の傑出した第二のシャルル・マーニュの出現によって再統合されて、トルコ戦争で勝利をして、エルサレムを奪還して、そしてそこで全世界をキリスト教に改宗するのだという、かなり壮大なペースペクティブを持ったさまざまな預言というのが、特にフィレンツェでも頻繁に語られていて、私自身の発表の中でもちょっと触れましたように、マキアヴェッリというものをそういう視座の中で考え直してみる必要があるんじゃないか。その中でマキアヴェッリと例えばモーゼ、あるいは旧約信仰みたいなものをつないでいくような糸が見えるんじゃないかというふうに思っております。だから、教皇庁というよりも、中世のそういう預言文化との関係の中で、カトリック文化圏の中で旧約聖書がどう使われているかを考えるほうが、ちょっとアクセスがしやすいかなというのが、今私が考えているところです。

ダニエラさんの話、ちょっと一言いえば、私は今回私の発表のちょっと彼女とやりとりをしている中で、16世紀以降のプロテスタント文化圏の中での旧約の利用の問題と、そのマキアヴェッリの中での旧約の利用の問題を比較して考えると、彼女は別のかたちでそういうサジェスチョンをしてくれましたという。これは補足ですけども。

安武：既に時間を超過しておりますので、この辺りでいったん閉めたいと思います。ダニエラ・コーリーさんに関しては、法学研究所の『ノモス』の次号に数年前にここでやったシンポジウムの記録が出ますので、もし良かったらご覧ください。皆さん、長時間ありがとうございました。(拍手)