

マキアヴェツリは背徳の徒に微笑むか？

——マウリツイオ・ヴィロリにおける徳の概念について（二）——

大 森 秀 臣

- 一 はじめに
- 二 公民的徳性の現代的意義——ヴィロリの「徳」理解（以上本号）
- 三 マキアヴェツリは背徳の徒に微笑むか？
- 四 結びにかえて

一 はじめに

マキアヴェツリはなぜ微笑むのか。マウリツイオ・ヴィロリ (Maurizio Viroli) は、サンティ・デイ・テイト (Santi di Tito) によって彼の死後に描かれ、今日にいたるまでフィレンツェのヴェッキオ宮殿に飾られている肖像画⁽¹⁾のなかで、マキアヴェツリが投げかけている微笑の謎を解き明かしている。その微笑みの意味は、まず彼自身に向けられている。マキアヴェツリは、貧しい生まれでありながらも、一五世紀の終わり頃から混乱の続いたフィレンツェにおいて、第二書記局の書記長として様々な職務と重責に耐え、運命に翻弄されながら、結局一五二二年一月七日にもはや彼が公職にないことをごく簡単に申し渡された。彼の微笑みは、何よりもまず、フィレンツェ

とイタリヤを諸外国の軍事的支配から解放しようとして奔走したにもかかわらず、同胞から無慈悲にも解任された忘恩への恨みや悔しさを覆い隠すため、そしてしかるべき職務と尊敬が自分に与えられない不条理への諦念と冷笑を表している。すなわち、「彼が笑ったのは、泣くことを遠ざけておくためだったのだ」⁽³⁾。

マキアヴェツリの微笑みは、しかしまたもう一つ別の意味をもっていた。それは、彼が一五年のあいだ尽くし、運命を共にしたフイレンツェへの、彼の祖国への純粋な愛情を示していたのである。そしてそれは、彼と同じようにフイレンツェを愛し、祖国に献身した同胞への尊敬と共感をも表していた。それは、当時のフイレンツェが陥っていた危機を無為に傍観するだけで、混乱した政局に乗じて自らの私益や党利を求め、政治の主導権を握ろうと躍りになっていた人々に向けられたのではない。諸外国の勢力の脅威に晒され、国内の混迷の続くフイレンツェに留まり、都市の自由を守るために自らの命をも顧みず立ち上がった、彼と社会的地位を同じくする民衆に向けられていた。すなわち、「彼の微笑みには、自由への愛と、彼の中に強くあつた市民の平等への愛があつた」⁽⁴⁾のである。彼の微笑は、彼の同時代に生きた、信心深く敬虔な、そして勇猛果敢なフイレンツェ市民への尊敬と共感の眼差しであつた。そしてそれは、彼の死後も肖像画のうちから、危機と混乱に見舞われたフイレンツェの運命を暖かく見守り続けてきたのである。

しかしそのマキアヴェツリの微笑は、現代の自由社会に住む人々にも注がれるであろうか。現在の多くの社会では、マキアヴェツリが生存していた時代の中世イタリヤ諸都市とは異なり、諸都市に別々に住む国民を精神的に統一できるほどの強力な宗教的権威も存在しなければ、国民を常時総動員する必要があるほどの喫緊の軍事的脅威もない。現代の社会は、社会に共通する単一の価値や目的を前提にすることができず、社会を構成する各々の個人に価値や目的の追求を委ねる多元的な社会であり、そして何よりも人々がもはや公共心をもたなくなつたとされる社会である。こうした社会では、マキアヴェツリ時代のイタリヤにおいて人々が備えていたような、神への畏怖や純

粹な信仰心、あるいはまた軍人的な気質や気概も失われているかもしれない。すなわち、勇氣、知恵、節制、公共心、同胞愛などといった「徳」が、もはや人々のなかに失われているかもしれないのである。それにもかかわらず、肖像画のマキアヴェッリは、このような「徳」を失った人たちにも微笑みかけるのだろうか。もしマキアヴェッリが肖像画から抜け出して、信仰も勇氣ももたない「背徳の徒」を目にしたならば、その微笑みは口元から消え失せてしまうのではないだろうか――。

マキアヴェッリの微笑が「背徳の徒」にも向けられるかどうかというこの問いは、次のようなより本質的な問題を象徴している。すなわち、マキアヴェッリの「徳」への期待が、彼と同時代の同胞たちに向けられるばかりでなく、現代のリベラルな社会に住む人々にも向けられるのか、言い換えれば、マキアヴェッリの「徳」の概念は現代の自由社会でも妥当するか、という問いである。

現代の共和主義者たちは、マキアヴェッリの「徳」の概念は、まさに現代のわれわれに求められている、と考えている。現代の社会に跋扈する様々な病理現象は、われわれの社会が孤立した個人に分解され、それぞれの個人が公共心を失った帰結である。だからこそ、われわれは、共和主義の伝統のなかで受け継がれてきた「徳」の意義をもう一度見直して、現代に再現しなければならぬ。われわれは再び「徳」を備えることによって、はじめて自由でありえるのである。そしてマキアヴェッリの「徳」は、何も怖れられるところはなく、現在の多元的状况にも適合することができる。それは、現代の自由社会にとって異質的な何ものかではなく、むしろ自由社会を成立せしめるための前提条件なのである、と。

しかし現代の共和主義者たちの「徳」理解は、このように楽観的に見られてしかるべきものであろうか。マキアヴェッリの「徳」の概念は、彼の同時代にフイレンツェ国が諸外国の軍事的脅威に晒されていたという特殊な文脈に依存していたのではなかったか。そこでは市民を結束させるために、単一の宗教的権威が援用され、祖国の

ために死をも厭わぬ英雄的な気概が求められていたのではなかったか。だとするならば、このような「徳」概念をそのまま無批判的に再現することは、むしろわれわれの自由に、そして現代の自由社会にとって有害でさえあるのではないか——。

本稿は、現代の共和主義の論者のうち、とくにヴィロリを対象にして、彼がマキアヴェッリに帰している「徳」の概念を明らかにし、マキアヴェッリの古典的共和主義が、現代の「徳」なき社会にも妥当するかどうかを検討する。本稿の狙いは、マキアヴェッリの肖像画に描かれた微笑の謎を解明することにあるのではもちろんない。むしろヴィロリら現代の共和主義者たちがマキアヴェッリに帰している「徳」の概念の孕む危うさを明らかにし、「徳」の概念を現代の自由社会に再生することが望ましいかどうかについて批判的に検討することにある。本稿の論述のおおまかな構成は次の通りである。まずヴィロリの「徳」の概念が、マキアヴェッリの読解を通して、どのように説明されているかを明らかにする。次に、マキアヴェッリの「徳」の概念を彼のテキストから析出することを通して、その概念に前提とされている事柄を明らかにする。そしてそれが、ヴィロリの理解とどこまで適合するかを明らかにして、「徳」概念の現代的意義を批判的に検討する。そして最後に、以上の現代共和主義と古典的共和主義の比較検討を通して、共和主義の「徳」の概念が現代社会にどれほどの妥当性をもちうるのかについて疑念を呈した^{い。}

二 公民的徳性の現代的意義——ヴィロリの「徳」理解

マキアヴェッリの共和主義は現代的意義をもつ

ヴィロリによれば、マキアヴェッリは、しばしば国家の統治術 (*arte dello stato*) を説いた君主制の擁護者ある

いは加担者であると言われているが、しかしそれは誤解である。彼は、『君主論』においてチエーザレ・ボルジア (Cesare Borgia) を賞賛したが、しかしけつして彼らを英雄として称えたのではなかった。マキアヴェツリは、むしろ政治生活 (vivere politico) への深いコミットメントをもっていたのであって、政治生活を創り出す人々に対して愛情をもっていたのである⁽¹⁷⁾。彼は、古代ローマ時代のキケロ (Marcus Tullius Cicero) から共和主義者の知恵や言語を当時の混乱したフィレンツェに再生するために、法の支配、共通の善、市民の平等などといった語彙を駆使しながら、共和国を擁護していた⁽¹⁸⁾。マキアヴェツリは、その意味で、古典的共和主義を受け継ぎ、それを彼が生きていた時代に再現しようとしたルネサンス期人文主義のよき継承者であった。「彼は、政治の共和主義的言語を保ち続け、政治家の共和主義的理想を何とか生きながらえさせようとしたのである⁽¹⁹⁾」。

ヴィロリは、マキアヴェツリの共和主義は、一六世紀のフィレンツェに花開いた優れた古典的思想であると言っばかりでなく、現代においてもなお妥当しえる政治理論である、と述べている。それは、「よく秩序付けられた社会 (well-ordered society)」の理想を掲げていたのであって、正義を欠く現代のわれわれの社会を批判し、更正するための構想であった⁽²⁰⁾。それは、現代の社会が抱える様々な病理や腐敗を見定め、治療するための処方となりえるのであって、それが掲げる理想は現代の社会を編成する規範的原理となりえる。したがってマキアヴェツリの共和主義は、たんなる過去の遺物として捨て去られるべきではなく、公共の精神が忘れられた今だからこそ再生されなければならぬ、現代的意義をもつ規範的政治理論でもある、というのである。

それゆえ共和主義は、失われた共同体への単なる郷愁を説くだけの思想ではない。ヴィロリによれば、共和主義は、しばしば混同されるが、現代のいわゆる「共同体論 (communitarianism)」とも異なる。共同体論の思想的淵源はアリストテレスなどギリシヤ的な伝統に求められることがあるが、共和主義においてはそうではない。共和主義の思想は、むしろキケロをはじめとする古代ローマの伝統に由来するのだ、という。共和主義は、「人はポリス的

動物である」との定式に基づき、人々を単一の共通善によって結びつける倫理的共同体の優越性を説くのではなく、法の下の平等や正義の理念のもとに、自由平等な人々からなる政治共同体の理想を説くのである。⁽¹¹⁾ そしてまた共同体論においては、特殊な善や、文化や、あるいは伝統が共同体を結束させる基盤として重視されるが、それらは共和主義においては必ずしも前提とされない。共和主義においては、むしろ正義や平等な権利 (aequum ius)こそが都市の基盤となる。⁽¹²⁾ しかし共同体論は、正義や平等な権利を共同体の基盤に据えることはないものであり、共同体を共和国に転換することを約束しはしない。「共同体論の議論は、共和国の死であって、共和国を再生させる手段ではないのである」⁽¹³⁾。

むしろ共和主義は、個人の自由を基調とするリベリズム (liberalism) に通底する観念をもっている。ヴィロリによれば、共和主義は、八〇年代から争われてきたいわゆる「リベリズム対共同体論」論争のなかに位置づけられるとすれば、しばしば誤解されるように共同体論の側に置かれるのではなく、むしろリベリズムの側に近い位置に置かれる、という。⁽¹⁴⁾ リベリズムの論者ジョン・ロールズ (John Rawls) が提起した正義の政治的構想は「魅力的」であり、共和主義の論者が伝統的に主張してきた正義の観念よりも「いっそう豊かな理論」である。リベリズムが共和主義と共通しているというのは、それらが共に「平等な権利と平等な自由の観念」を、さらに重要なことにそれぞれ「法の支配」の理念を共有しているからである。⁽¹⁵⁾ リベリズムは、現在の自由社会の政治文化に支配的な影響力をもっており、リベリズムの基本観念と大枠では重合するのであるから、共和主義は現代社会の文脈に整合するであろうし、その復活には大きな現代的意義がある、とされるのである。⁽¹⁶⁾

自由は公民的徳性を陶冶することによって享受される

ただしリベリズムは、共和主義と「法の支配」の理念を共有しているといっても、歴史的な観点から見れば、

もともと共和主義からそれを受け継いだのである。ヴィロリによれば、共和主義は、マキアヴェッリの「リウイウス論」に見られたように、もともと「法の支配」と「人民主権」の二つの原理をもっていたが、リベラリズムは、これら二つの原理のうち、人民主権の方をあまり重視しなくなり、法の支配の方だけを強調するようになった、という。もともとこれら二つの原理は、マキアヴェッリら共和主義者たちの諸著作においては、分かちがたく内在的に結びつけられていた。ところが共和主義の諸観念がリベラリズムに受け継がれるなかで、これら二つの原理が別個独立したものとして分離されてしまった。このような選別は、共和主義の歴史的継受の点では、残念な結果であり、「称えられるべきでなく悲しむべきである」⁽¹⁷⁾。

それゆえリベラリズムは、共和主義から重要な観念を受け継いでいるとはいえ、共和主義を必要なしとするだけの理論的資源をそれ自体には備えていない。ヴィロリによれば、「理論的な観点から見た場合、リベラリズムは、貧困な一貫しない共和主義であり、共和主義にとって代わる別の選択肢にはならないと考えられる」、⁽¹⁸⁾という。共和主義は、リベラリズムが有していない「人民主権」の観念を含むばかりでなく、「法の支配」と「人民主権」とを内在的に関連する観念として捉えるからである。それは次の二つの点で、リベラリズムと決定的に区別され、と考えられることができるのである。

第一に共和主義は、リベラリズムと自由の観念の捉え方を異にする。リベラリズムにおいては、自由は「干渉のないこと (free from interference)」を意味する。個人は、他人による物理的その他の侵害を被っているならば、自由ではありえない。個人は、自分が行おうとしている行為を、国家であれ他の権力であれ、誰からも介入されないで実行できるかぎり自由であるのである。それに対して、共和主義においては、自由は「依存していない (not dependent)」あるいは「支配されない (not dominated)」ことを意味する。⁽¹⁹⁾個人は、たとえ物理的な侵害行為がなくとも、他人の恣意的な意志に依存しているのであれば、自由ではありえない。⁽²⁰⁾たとえば市民が暴君に抑圧される

かもしれないとき、妻が夫の暴力を受けるかもしれないとき、労働者が雇用者に暴行を加えられるかもしれないとき、それぞれ然るべき法的制裁が後者に下されるよう予定されていないならば、前者は自由ではない。現実に抑圧され、暴力を受け、暴行を加えられていなくても、そのような可能性があるだけで自由ではないのである。このような潜在的可能性を排除するためには、法によって自由が保障されなければならない。すなわち個人は、法によって他の個人の恣意的な意志から保護されているかぎり、自由でありえるのである。²¹⁾

第二に、第一の点にもかかわらず、共和主義はリベリズムと異なり、自由ばかりでなく、自由を実現するための条件や基盤をも必要としている。リベリズムにおいては、たとえばアイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) のように、自由は「障害がない」という消極的な意味でのみ理解され、自由を実現するために政治参加や自己統治を行うことは、自分が行うべきことを教える自分とは別の道徳的実在を招き入れ、社会の多元性を否定する危険な倫理的一元論に陥ることになる、とされる。²²⁾ すなわち、政治参加や自己統治は自由の条件ではけつしてなく、自由への障害でしかないのである。しかし共和主義においては、そのような考えは、むしろ自由を手放すことになる。もし都市が外国の勢力や強欲で傲慢な人たちの手に落ちるならば、すなわち他人の恣意的な意志に依存し、支配されることになるならば、けつして自由を守ることはできない。まさに自由を維持するために、人々は政治参加と自己統治を必要とするのである。²³⁾

そこで共和主義は、人々が自由を維持・実現するために、公民的徳性が陶冶されなければならない、と主張する。²⁴⁾ 個人の自由は、都市の自由とは無縁ではありえない。都市が国内外の支配に晒されるとき、自分たちの生活を規律する法が他人によって取り決められるとき、つまり自己統治が脅かされるとき、個人の自由もまた失われる。個人の自由を享受するためには、都市の安全に配慮し、自分たちの自由を守る法を自ら取り決め、同胞とともに協力する姿勢と気質がなければならない。すなわち政治生活 (vivere politico)、法の支配、共通の善に対する深いコミッ

トメント、これこそが市民が備えるべき徳なのである。²⁵ 公・民・的・徳・性・は、し・た・が・つ・て、個・人・の・自・由・を・否・定・す・る・の・は・け・つ・て・で・なく、む・し・ろ、個・人・の・自・由・を・保・障・す・る・た・め・の・必・要・不・可・欠・な・条・件・で・あ・る。

リベリズムは、個人の自由を保障することを目標とするが、そのための条件や前提を考えない点で、一貫していない。そしてそれは、それらの条件や前提に無頓着であるがゆえに不十分である。リベリズムの目標たる個人の自由が十分に享受される社会を守るためにも、政治参加、自己統治、公・民・的・徳・性・な・ど・の・共・和・主・義・の・言・語・が・再・生・さ・れる・必・要・が・あ・る。²⁶ それゆえ現代の民主的社会においては、リベリズムの自由論ではなく、共和主義の自由論の方がむしろ有用である。というのも「それによって、われわれは、一人あるいは複数の個人の恣意的な意志への依存を自由の喪失として見定め、そしてとりわけ自由と公・民・的・徳・性・と・の・結・び・つ・き・を・は・つ・き・り・と・よ・り・説・得・的・に・示・す・こ・と・が・で・き・る」²⁷ からである。

公・民・的・徳・性・は・祖・国・愛・に・よ・つ・て・鼓・舞・さ・れ・る

ではマキアヴェッリの共和主義は、どのようにして公・民・的・徳・性・が・陶・治・さ・れ・る・と・考・え・る・の・か。もちろん公・民・的・徳・性・は、人が生来有している先天的な気質ではなく、無為のうちに自然発生するわけではない。それは、むしろ人が生まれてから身につける後天的な気質であり、宗教や歴史の教育などを通して陶治される。すなわち共同体の構成員が伝統的に行われてきた祝祭や儀礼を受け継ぎ、また祖先や建国にかんする過去の記憶や起源を共有させることを通して、同胞たちと協力し、共通の善に奉仕する市民としての気質が育まれる、とされるのである。共和主義は、一般的に、「市民宗教」や「歴史教育」を重視する傾向があるが、²⁸ それらは公・民・的・徳・性・を・陶・治・す・る・た・め・に・不・可・欠・の・資・源・と・な・り・え・る・か・ら・で・あ・る。ヴィヨリもまた、共和主義は、世俗的な倫理でなければならぬが、しかし「記憶と記念祭を非常に必要とするのであり」、「過去は、新たな世代の市民教育の資源となりえる」と述べ、「記憶は公・民・的・徳・性・

性を鼓舞する強力な手段である」としている。⁽²⁹⁾

しかしヴィロリが公民的徳性の資源として最も重視しているのは、これらとも折り重なるが、より直接的には「パトリオティズム (patriotism)」である。パトリオティズムとは、何世紀ものあいだ、「人々の共通の自由を維持する政治的諸制度や生活様式への愛を、つまり共和国への愛を強め、喚起する」ために用いられてきたものである。⁽³¹⁾ とくにマキアヴェッリは、古代ローマの伝統に訴えることによって、腐敗したフィレンツェを更正するために、祖国愛という言葉を再生しようとした。⁽³²⁾ 彼は、彼自身が生まれ育ったフィレンツェ国に愛情をもった、共和主義的パトリオットだったのである。彼は、パトリオティズムは公民的徳性と同義であるとし、⁽³³⁾ 公民的徳性がパトリオティズムを意味するものとして語った。⁽³⁴⁾ 彼は、共和国が市民に対して市民的・政治的その他の諸権利を保護するのであれば、市民は共和国への愛をもつようになり、その祖国愛が、共和国が必要とする市民的徳性を可能にする、と述べた。⁽³⁵⁾ すなわちマキアヴェッリにおいて、公民的徳性は、彼自身がフィレンツェ国に対してもっていたような、祖国への愛情を育むことによって陶冶される、とされたのである。⁽³⁶⁾

ヴィロリによれば、パトリオティズムは、ナシヨナリズム (nationalism) とは異なる。ナシヨナリズムは、一八世紀のヨーロッパにおいて、一つの国民 (nation) の「文化的、言語的、民族的統一性と同質性を擁護したり強化したりする目的で創り出された」ものである。そこにおいては、異文化の交流、人種間の混交、社会的不統一が嫌悪され、文化的精神的統一体としての国家 (nation) に対する、無条件的かつ盲目的な従順が推奨される。⁽³⁷⁾ しかもそれは、生まれ育った大地や民族の血のつながりが強調され、自ずと生まれ強まっていく自然的感情に訴えかける。⁽³⁸⁾ それに対してパトリオティズムは、ナシヨナリズムの言説と複雑に交錯しながら受け継がれてきたが、それはもとも共和国への愛、すなわち「自由を維持する政治的諸制度と生活様式への愛」だけを意味していたのである。ここでは、文化的同質性や統一性はあまり重視されなかったのであり、むしろ多様性や内部対立が不可避であること、

さらに政治的自由を維持するために必要であるとさえ、考えられていた。⁽³⁸⁾ パトリオティズムは、異文化の交流や人種間の混交を嫌うことではないのであって、異邦人や他の人種までをも包み込む、慈悲深く寛大な感情である。⁽⁴⁰⁾ それが敵とみなすのは、あくまでも暴政や独裁、抑圧や腐敗なのである。⁽⁴¹⁾ そしてそれは、大地や血縁にもとづく自然的感情に訴えるのではない。それは、あくまでも「自由を維持する政治的諸制度と生活様式」にのみ向けられているのであって、つねに絶え間なく政治的手段によって喚起し鼓舞し続けなければならない、人為的に生み出される感情なのである。⁽⁴²⁾

マキアヴェッリにおいても、パトリオティズムはナシヨナリズムと明確に区別されていた。マキアヴェッリの著書において、パトリア (patria) という言葉は何度も繰り返し返され、中心的な役割を持っているのだが、それに対してナツイオーネ (nazione) はそれほど重視されていない。彼は『ディスコルシ』において、フランスやスペインやイタリアを表現する言葉として、ナツイオーネあるいはプロヴィンチャ (provincia) という語を用いるが、それらを腐敗した社会習慣を意味するものとして用いたのである。これらは愛すべきものではなく、愛されるべきは共和国、すなわちパトリアである。またヴェットーリ宛ての手紙のなかでマキアヴェッリが告白した有名な言葉、「私は、私の魂よりも、私の国 (patria) を愛する」のなかでも、用いられている言葉はパトリアである。これは政治生活 (vivere politico) に置き換えれば意味は通じるが、しかしもしナツイオーネに置き換えれば意味はまったく通じない。彼が生涯をかけて愛したのは、ナツイオーネではなく、パトリアなのである。⁽⁴³⁾

ヴィロリによれば、パトリオティズムとナシヨナリズムの区別は決定的に重要である。というのも、それらはともに人々を結集させるものではあるが、パトリア (patria) あるいはレス・プブリカ (res publica) の結束は、ナティオ (natio) の結束よりも強くしかも尊いからである。⁽⁴⁴⁾ 結束の強さと尊さを測定することは現実にはできないであろうが、少なくともキケロらの古典的共和主義はそう考えていた。したがって公民的徳性を人々に陶冶するためには、

ナ・シ・ヨ・ナ・リ・ズ・ム・で・は・な・く、パ・ト・リ・オ・テ・イ・ズ・ム・を・再・生・し・な・け・れ・ば・な・ら・な・い。現代において誰もが祖国愛をもつことができるならば、国籍や人種の違いを超えて、すべての人々が等しく自由を享受できる条件が整うのである。

九四

公民的徳性は危険ではない

共和主義が主張してきた公民的徳性は、ナシヨナリズムではなく、パトリオティズムにもとづくのであるから、危うさを孕むものではけつしてない。ヴィロリによれば、イタリアの公民的人文主義者や、彼らの語彙を引き継いだマキアヴェツリにおいては、それは、人格的完成を目指す厳格な徳性ではなく、ただ品位をもつて生きたいと願う人たちに適した徳性である。それは、暴力や差別への義憤、品格や礼節の欲求、道路や公園の安全と快適さへ関心、評判や名声への期待など、それぞれ別個の動機をもとにするとしても、それらがともに織り合わさることによつて強められる徳性である。こうした公民的徳性は、「不可能でもなければ危険でもない¹⁵」。それは、ある特定の神を信仰するように強要するのではなく、また勇猛な市民兵となつて他国を侵略するように駆り立てるわけでもない。それは、宗教や戦争とは無関係である、というのである。

一方で公民的徳性は、狂信的パトリオティズム (chauvinism) とは無縁である。確かにもし市民たちが、共通の神や教義への強固な信仰によつて結びつけられる同質的な宗教的共同体に属するならば、公民的徳性はそれが希望しえる最高の極みに達することになるかもしれない。しかしこの徳性はまた、「市民の政治への愛へと変わるのではなく、一体であることに対する狂信者の愛へと墮落するかもしれない¹⁶」。公民的徳性は、同質的な宗教共同体において陶冶されるのであれば、公共善へのさらに強固な献身を促すことが期待されるかもしれない。しかしそれは、現実には実施困難であるばかりか、たとえ可能であつても望ましくもない。社会が価値多元的に分裂していることが所与である以上、単一の宗教への信仰を共有することはできず、もし仮に国家がすべての市民に対して単一の宗教

を信仰するように強要するのであれば、他の宗教を信仰するか、あるいは信仰する宗教をもたない個人にその宗教を押しつけることになり、社会の多元性を根本から否定することになるであろうからである。

マキアヴェッリもまた、宗教が公民的徳性をもたらす可能性に過大な期待を抱いてはいなかった。確かに彼は、神に対する畏敬は、人間の品行に良い影響を与え、とくに共和国の権威に力を与えることを認めていた。しかし彼が述べた神とはキリスト教の神とほとんど共通するところがない神であって、国を統治するために便宜上求められるにすぎない「政治的な神」あるいは、「レトリックの神」である。マキアヴェッリは、概してローマ・カトリック教会に対して——とくに墮落した司祭や修道士に対して——嫌悪感を抱いていたと言われており、彼らがキリスト信仰をイタリア諸都市の市民たちに浸透させることを通して、公民的徳性を陶冶するような計画を立ててはいなかった。彼は、宗教教育の意義をせいぜい道具的にしか評価していなかったのである。

他方で公民的徳性は、軍隊や侵略戦争と結びつくものでもない。確かに市民たちが軍事的な訓練と規律を受け、他の軍隊を打ち破り自国の領土を拡張するならば、たんなる公共心どころか、自分たちの命を捧げることをも厭わぬほどの強力な都市への忠誠心を備えるようになるかもしれない。しかし共和主義にとって、軍隊が正当化される理由は、むしろ都市の自由を守ること、そして国の内外の攻撃から市民を守ることにあった。もちろん都市が国内外の敵によつて危険に晒されれば、市民たちは武器をとり、都市の秩序を回復するために立ち上がらなければならなかったであろう。市民たちが自由を享受するためには、都市の安全と自由が確保されなければならなかったからである。しかしもし戦争の脅威を避けることができるならば、軍事力ではなく、むしろ対話 (dialogue) や分別 (prudence) に訴えなければならなかった。都市の市民たちにとって、他国への侵略や内政の支配は目的ではないからである。むしろ共和主義においては、「平和が政府の主な目標であった」のである。⁽¹⁸⁾

マキアヴェッリにおいても、軍事力の行使は積極的に薦められたわけではなかった。確かに彼は、『君主論』にお

いて、「すべて国の重要な土台となるのは、よい法律としっかりした武力である。しかししっかりした軍隊をもたないところ、よい法律が生まれようがなく、しっかりした軍隊があつてはじめて、よい法律がありうる」と述べ、フィレンツェ国が傭兵軍でなく正規の自国軍をもつべきであると繰り返し進言してきたことはよく知られている。しかしヴィロリによれば、「マキアヴェッリは確かに軍事的規律と徳性を確かに擁護したが、そのことは、必ずしもこれまで主張されてきたように、彼の共和主義が征服と掠奪の魅力に引き込まれていることを意味するわけではない」という。マキアヴェッリは、共和国が支配と依存に置かれることを避けるために軍隊を必要としたにすぎず、あくまで軍事力を最後の手段として提携や同盟によって都市の安全を守るべきことを主張しただけである⁽⁵¹⁾。彼が繰り返し強調したのは、「都市は、その自由を守るために戦う立場になければならず、人は平和を保つために戦争に行かなければならない」ということであつた⁽⁵²⁾。彼は、しばしば誤解されているように、墮落した都市を救済するために、「暴力と絶対的権力」の行使を勧めたのではなく、むしろ「現行の秩序の回復を通じた平和的手段」を採ることを勧めたのである⁽⁵³⁾。

マキアヴェッリの共和主義は、公民的徳性をむしろ法の支配の理念に結びつけようとしていた。ヴィロリによれば、今までのマキアヴェッリ研究は、彼の共和主義を徳性、軍人的勇気、領土拡張、掠奪へのコミットメントとして捉えてきたが、しかし「マキアヴェッリが政治的徳性を論じている本当の意味は、法の支配の原理への彼の全幅のコミットメントに結びつけて解釈することによってのみ理解されることができ」⁽⁵⁴⁾、という。すなわち「マキアヴェッリが賞賛した徳性は、つねに法の支配の尊重に結びついており」、「彼が賞揚した公民的徳性は、軍人的勇気として示すことよりもずっと、規律正しく市民の義務を果たし、法を遵守することに翻訳される日常的な徳性なものであつた」⁽⁵⁵⁾。今までのマキアヴェッリの理解では、彼は腐敗し墮落した都市を救済するために、卓越した徳性をもつ伝説的な立法者の力量(ヴィルトゥ)が必要であり、あたかも彼らが法の支配を無視して都市の回復を強行するべし

と説いたかのように言われてきたが、実はそうではない。彼は、卓越した徳性を備える者がまさに法を創設し、再び法を遵守させるためにこそ徳性を用いなければならない、と述べたのである。つまりマキアヴェッリにとつて、徳性は、「法の支配に取って代わるのではなく、法の支配を創設し、そして回復する」ためのものなのである。⁵⁶

公民的徳性は個人と都市の自由の条件である

したがって公民的徳性とは、あくまでも市民たちが共和国において自由にかつ平和に生きるために必要とされる条件なのである。ヴィロリによれば、共和主義は、市民たちに私的生活の犠牲と、公的生活への全面的な奉仕とコミットメントを強要するのではなく、むしろ私的生活を安全にかつ豊かにするために公的生活への——こういつてよければ、部分的な——奉仕とコミットメントを勧めたにすぎない。公民的徳性を鼓舞するパトリオティズムは、「英雄的な自己犠牲とは異なる」。英雄的な自己犠牲とは、公共善のために私的関心を犠牲にし、命をさえも捧げることをも要求する。しかしパトリオティズムは、私的活動に捧げる以上の努力を要求するが、「そうしなければならぬ時には、公共広場や集会場に出かけるが、その後は家や自分の店や友人のもとへ帰ってくる」ことを許容する⁵⁷。共和主義において、公民的徳性は、公的生活への全身全霊の奉仕を求めるのではなく、むしろ私的生活を安定かつ充実させるための基盤である。レオン・バッティスタ・アルベルティ (Leon Battista Alberti) ら一五世紀のフィレンツェ人共和主義者たちにおいても、「公民的徳性は、私的生活の犠牲ではなく、まさしく私的生活を快適に安全なものにするための基礎であった」⁵⁸。したがって共和主義は、公民的徳性に訴えるときに、私的生活への隠遁も公的生活への全面的奉仕も認めず、それらのあいだにバランスをとろうとする。共和主義は、「個人を市民に、私的生活を公的生活に還元するのではない。生活の私的次元と公的次元を相互に補完するものとみているのである」⁵⁹。

そしてマキアヴェッリにおいても、このような公民的徳性の理解は受け継がれていた。ヴィロリによれば、この

共和主義の思想はマキアヴェッリの時代にも息づいていたのであって、ここでは個々の市民が自由に生きるためには、都市の政治生活がそのための条件として存在しなければならぬとされてきた、という。実際、マキアヴェッリが古代ローマの市民を描くとき、彼は個人の利益を公共善のために犠牲にする人々を描いたのではなく、個人の生活を安全に享受するために共通善に奉仕する市民を描いたのであり、自由に生きることを愛し自由に奉仕した人々を描いたのである。マキアヴェッリにおいても、公民的徳性に訴えかけるときには、公的生活と私的生活とのあいだに適切なバランスをとることが問題であった。市民がわれ先に共通善に奉仕するならば、私的幸福と公的幸福のいずれもが「驚くべきくらいに増すことになるであろう」。公民的徳性は、都市の自由と個人の自由をともに安全に保護するための条件である。マキアヴェッリにおいて、公民的徳性は、公的生活と私的生活を幸福のうちに結合する重要な要となっているのである。

ヴィロリは、以上のように解釈されたマキアヴェッリの共和主義とその公民的徳性の観念が、現代の自由社会において重要な意義をもつと考えている。なぜならばそれらは、政治生活 (*vivere politico*) の重要性を再認識させ、われわれが真に自由な生を営むための条件を示しているからである。そしてそれらは、狂信的パトリオティズムとも軍事的栄光とも無縁であるがゆえに、現代の多元的かつ平和な社会において再興されることができ、また再興されなければならない。マキアヴェッリら古典的共和主義が主張してきた公民的徳性には、もともと危険はない。彼らはそもそも、公民的徳性を宗教や戦争に結びつけてはいなかったからである。マキアヴェッリは、信仰をもたず、戦争に協力しない背徳の徒にも微笑むはずである、と。

しかしこのヴィロリのマキアヴェッリ像は、本物のマキアヴェッリの姿を捉えているのであろうか。マキアヴェッリは、私利党利ばかり追求し、都市の秩序を乱す人々を嫌っていたのではなかったか。彼の微笑は、腐敗・墮落し

た市民にも向けられるのか。この点を検討するために、今度はマキアヴェッリ自身が公民的徳性をどのように捉えたかについて検討しなければならない⁽⁹⁾。

参考文献

- Bobbie & Viroli 2003—Norberto Bobbie and Maurizio Viroli. Allan Cameron (trans.), *The Idea of the Republic*. (Polity Press)
- Canovan 2000—Margaret Canovan. *Patriotism Is Not Enough in 30 British Journal of Political Science* (2000)
- Hirai 2004—平井亮輔「シベリヤと語り正義」田中成明編『現代法の展望 自己決定の諸相』(有斐閣、二〇〇四年)
- Komamura 2007—駒村圭吾「共和主義ルネッサンスは共和主義の死か再生か」『石波講座 憲法Ⅰ 立憲主義の哲学的問題地平』(岩波書店、二〇〇七年)
- Kymlicka 2002—Will Kymlicka. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction 2nd ed.* (Oxford University Press) (千葉眞・岡崎晴輝\訳者代表『新版 現代政治理論』(日本経済評論社、二〇〇五年))
- Nussbaum 1996—Martha C. Nussbaum. *Patriotism and Cosmopolitanism in Nussbaum with Respondents*. Joshua Cohen(ed.). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. (Beacon Press) (辰巳伸知・能川元一訳『国を愛する心』(愛国主義\限界をめぐる論争』(人文書院、二〇〇〇年))
- Odagawa 2007—小田川大典「共和主義アンローチとウィクトリア期政治思想研究」岡山大学法学会雑誌第五六卷二号
- Okuda 2006—奥田敬「近代南イタリアにおける共和主義の運命—V・クオーコと一七九九年ナポリ革命」田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間 シヴィック・ヒューマニズムの可能性』(名古屋大学出版会、二〇〇六年)
- Omori 2006—大森秀臣『共和主義の法理論 公私分離から審議的デモクラシーへ』(勁草書房)
- Omori 2007—大森秀臣「バーリンの呪縛を超えて—ジャン・ファビアン・スピッツにおける自由の概念」岡山大学法学会雑誌第五七巻第一号
- Ono 2000—小野紀明「市民概念に関する一考察」『立命館法学』二七四号
- Patten 1996—Allan Patten. *The Republican Critique of Liberalism in 26 British Journal of Political Science*
- Pettit 1997—Philip Pettit. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. (Oxford University Press)
- Pocock 1975—John G. A. Pocock. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. (Princeton University Press) (田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳『マキアヴェッリアン・モーメント フローレンツェの政治思想』)

- 太平洋圏の共和主義の伝統』(名古屋大学出版会、二〇〇八年)
- Rawls 1993—John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press)
- Sawai 2003—澤井繁男『マキマヴェッリ、イタリアマゼラン』(講談社)
- Skinner 1981—Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford University Press) (塚田富治訳『マキマヴェッリ——自由の哲学者』(未来社、一九九一年))
- Skinner 1998—Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge University Press) (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』(聖学院大学出版会、二〇〇一年))
- Turner 2004—Leigh Turner, Book Review on Maurizio Viroli, *Republicanism*, in 38 *The Journal of Value Inquiry*
- Viroli 1988—Maurizio Viroli, Derek Hanson (trans.), *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-ordered Society'* (Cambridge University Press)
- Viroli 1990—Maurizio Viroli, Machiavelli and the Republican Idea of Politics in Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and the Republicanism* (Cambridge University Press, 1990)
- Viroli 1992—Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and transformation of the Language of Politics 1250-1600* (Cambridge University Press)
- Viroli 1995—Maurizio Viroli, *For Love Of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford University Press) (佐藤瑠威・佐藤真喜子訳『パトリオティズムとナショナリズム』(日本経済評論社、二〇〇七年))
- Viroli 1998—Maurizio Viroli, *Machiavelli* (Oxford University Press)
- Viroli 2000—Maurizio Viroli, Niccolò's Smile: A Biography of Machiavelli (Hill and Wang) (武田好訳『マキマヴェッリの生涯 その微笑の謎』(白水社、二〇〇七年))
- Viroli 2002—Maurizio Viroli, *Republicanism* (Hill and Wang)
- Yoshinaga 2004—吉永明弘『自由と愛国心の共和主義論』千葉大学公共研究第一巻第一号

(一) 「マキマヴェッリの微笑」とは、この肖像画に現れた彼の謎めいた笑みを指す。それは、今やヴェッキオ宮殿のジリの広間 (Sala dei gigli) の片隅に、彼が生前公務に就いていたときに用いられていたとされる一間に置かれている。この肖像画の若きマキマヴェッリは、あまり観光客の足も向かず、他人に相手にされなくなった自分の現況さえも自嘲するように穏やか

- な微笑が浮かべている。
- (2) マキアヴェッリは自分自身のことを「私は貧しい生まれで、幼い頃は楽しむことよりも苦勞を学んだ」と考えていたとされる。Viroli 2000, p. 6 (一四頁)。
- (3) Viroli 2002, p. 6 (一四頁。ただし訳語を変えてある)。
- (4) Viroli 2002, p. 239 (一七九頁)。
- (5) ヴィロリを主たる対象とするのは、彼が現在の著名なマキアヴェッリ研究の第一人者であるからだけでなく、マキアヴェッリへの最も直接的な依拠を通して「徳」の概念を示そうとしているからである。なおヴィロリのマキアヴェッリ研究・共和主義研究は、ようやく最近になって日本でも紹介されるようになってきたが、それはまだ十分に吟味・検討されていないように思われる。Viroli 1988のルソー論についてはOno 2000, 五七―六二頁に、Viroli 2002についてはYoshizawa 2004に紹介がある。
- (6) なお本稿は、マキアヴェッリの思想研究を試みるものではなく、あくまでも現代の共和主義がマキアヴェッリをどのように扱っているかに焦点を当てるものである。とりわけそれは、いわゆる「二人のマキアヴェッリ」問題——『君主論』を著し、権力を得た君主がどのように権謀術数を用いて国を統治するかを問題とする「国家理性」の思想家マキアヴェッリと、『デイスコルシ』その他の著作を記し、民衆の自己統治や徳の陶冶を説く共和主義者マキアヴェッリとの関係をどのように捉えるか——を論じるのではない。したがってそれは、『君主論』と『デイスコルシ』とのあいだの理論的整合性を問題にするのではない。それはあくまでも、現代の共和主義者——とりわけ本稿ではヴィロリを主な対象にする——が、マキアヴェッリの解釈を通して、共和主義の理念をどのような仕方で現代の社会に持ち込もうとしているのかを問題とするものである。
- (7) Viroli 1990, p. 171. Viroli 1992, p. 176.
- (8) ヴィロリが描く共和主義の思想史は、主にフィレンツェを舞台とした人文主義者たちとその流れを汲むマキアヴェッリらを主人公とするが、より包括的な論考、とくに英米圏への共和主義の伝播について論じたものとして、もはや共和主義研究に欠かすことのできないジョン・ポーロック (John Pocock) の『マキアヴェリアン・モーメント』(Pocock 1975)を挙げることでできよう。同書はようやく翻訳が公刊されたこともあり、今後の共和主義の思想史研究のさらなる展開が期待される。イタリアの共和主義研究はまだ手薄な観があるが、近年の貴重な研究としてOkuda 2006を挙げたい。
- (9) Viroli 1992, p. 177.
- (10) Viroli 1992, pp. 291-2.
- (11) Viroli 1995, pp. 171-2 (二九七―八頁)。ヴィロリのこの言及は、ユルゲン・ハーバーマス (Jurgen Habermas) の共和

主義理解に対する批判のなかで指摘されているが、このハーバースの誤解はそもそもチャールズ・テイラー (Charles Taylor) の誤解に由来している、と云う。

- (12) Viroli 1992, pp. 288-90.
- (13) Viroli 1992, p. 289.
- (14) レイ・ターナー (Leigh Turner) は、ヴィロリの表そうとしている共和主義は、リベラリズムとの整合性を述べようとする点で、ロバート・パットナム (Robert Putnam) やロバート・ペラー (Robert Bellah) らと「非常に類似」している、という。Turner 2004, p. 273. また駒村圭吾も、ヴィロリを「リベラルな共和主義を模索する方向」を強める現代の共和主義者の一人として挙げている。Konamura 2007, 一四一―二頁。
- (15) Viroli 1992, p. 291.
- (16) リベラリズムと整合的な仕方では位置づけようとするヴィロリの共和主義は、ロールズの周知の区別から見れば、ある特定の善の構想を特権視する包括的ドクトリンを前提とした「公民的ヒューマニズム (civic humanism)」ではなく、むしろ政治的リベラリズムと両立しえる「古典的共和主義 (classical republicanism)」に分類されることにならう。Rawls 1993, pp. 206-7. なおこの区別は、やや言葉を変えられこそすれ、共和主義の分類としてかなり一般的になりつつあるが (Kymlicka 2002, pp. 294-302 (四二七―三九九)、Parten 1996)、基本的にはリベラリズムの自由論と両立可能であるかどうか―具体的にはバーリンの言う「消極的自由 (negative liberty)」を支持するかいなか―という観点からのみ立てられたもので、共和主義思想の豊穡さと多様性を十分に踏まえていない点で受け入れがたい。かつて筆者は、共和主義を「徳性―陶冶型」と「審議―参加型」の二つの類型に区別したことがあるが (Onori 2006, 六〇―五頁)、これは公私結合の方法をどのように捉えるかという観点から現代の共和主義の傾向をあえて両極に分断したものであり、共和主義の思想を「公民的徳性」の要素を排して再構成するという立論上の目的のために用いた道具立てにすぎない。小田川大典は、共和主義の区別に関して「争点は、徳を共和主義の重要な構成要素と見るか、見ないかという問題にこそ存する」と述べているが、この指摘は正鵠を射ているように思われる。Odagawa 2007, 一五六―七頁。
- (17) ヴィロリは、共和主義の二つの原理は、それぞれロック、モンテスキューらリベラルな政治哲学の側では法の支配が、ルソーらデモクラシーの政治理論の側では人民主権だけが受け継がれたと述べている。Viroli 2002, pp. 7-8. またリベラリズムは、共和主義から制限国家や個人の自由の保障、さらには三権分立の観念までも受け継いでいる、と云う。Ibid. pp. 58-60.
- (18) Viroli 2002, p. 61.
- (19) 共和主義は「自由主義の『干渉のない自由 (non-interference)』に『支配のない自由 (non-domination)』を対置することが

- 多い。この共和主義的自由観をいち早く打ち出したのは、フィリップ・ペティット (Philip Pettit) である。Pettit 1997, pp. 51-79.
- (20) Viroli 2002, pp. 8-11.
- (21) Viroli 2002, pp. 35-7.
- (22) かつて著者は、ハーリンの消極的自由擁護論が単純な推論によって支持されており、その単純な推論が、共和主義をも巻き込んだ自由をめぐる論争を貧困にさせたことを批判したことがある。拙稿 Omori 2007, 九九-一〇二頁を参照。
- (23) 個人の自由が都市の自由すなわち自己統治 (self-government) に依存するという理解は、他の共和主義者によっても主張されることもある。たとえば Skinner 1981, p. 52 (九六-七頁), Skinner 1998, pp. 59-99 (七二-一〇〇頁)。
- (24) 「自由は、公民的徳性と呼ばれる特殊な情念を所有するかぎりでのみ生き延びることができる」。Viroli 2002, p. 12.
- (25) ヴィロリは、公民的徳性について語るとき、多様で豊富な(逆に言えば、その意味の中核が見えにくい) 語彙で表現することが多いが、ノルベルト・ボブビオ (Norberto Bobbio) との対談のなかでは、それを「人々が品位のなかで生きたいと願うこと」(to wish to live in dignity) という非常に簡明な表現で定義している。Bobbio & Viroli 2003, p. 13.
- (26) Viroli 1992, pp. 291-3. ヴィロリによれば、たとえばロールズの正義論、とりわけ原初状態の思考実験による正当化は、理性には訴えるが情念には訴えかけず、現実の議論を必要としない点で、効果的ではない、という。
- (27) Viroli 2002, pp. 63-4.
- (28) とくにアレクシー・ド・トクヴィル (Alexis de Tocqueville) と彼に依拠する共和主義者たちは、市民宗教の必要性を説く傾向がある。
- (29) Viroli 2002, pp. 93-4.
- (30) ヴィロリは、マキアヴェッリもトクヴィルも、公民的徳性をもたらすのは宗教と祖国愛の力であるという結論に達した、と述べている。Viroli 2002, pp. 91-2.
- (31) Viroli 1995, p. 1 (九頁)。ただし訳語は変えてある。マーガレット・カノヴァン (Margaret Canovan) は、ヴィロリのパトリオティズムは、特殊な政治体への忠誠を重視する「根を張った共和主義 (rooted republicanism)」を擁護するのであり、カントやハーバーマスのように、超国家的政治体への忠誠という新たな見方を示す「コスモポリタン立憲的パトリオティズム (cosmopolitan constitutional patriotism)」とは対極的な立場にあることを指摘している。Canovan 2000, pp. 416-7.
- (32) Viroli 1998, p. 156.
- (33) Viroli 1998, p. 149.

- (34) Viroli 1995, p. 31 (五五頁).
- (35) Viroli 1995, pp. 183-4 (二二六—二七頁).
- (36) いわゆる「公民的徳性の苗木 (seedbed of civic virtue)」をどのような場に求めるのかについて、シテイズンシップの理論家たちのあいだで争いがあるが、祖国愛に直接求めるこのヴィロリの議論は、多様に重なり合う諸制度に求めるウィル・キムリック (Will Kymlicka) の見解と大きく異なるといっているであろう。Kymlicka 2002, p. 310 (四五—頁)。なおこれに関して、正義論の主題として公民的徳性のあり方を検討した平井亮輔の論考 (Hirai 2004, 四〇—頁) が興味深い。
- (37) Viroli 1995, pp. 1-3 (九—一頁).
- (38) Viroli 2002, pp. 86-7.
- (39) ヴィロリによれば、マキアヴェッリは、社会対立は内戦に陥りさえしなければ、不可避でありかつ政治的自由の維持には有益であると述べた、という。Viroli 1992, p. 160. またマキアヴェッリは、平和だが弱かったヴェネツィアやスパルタよりも、騒々しいが強かったローマを模範として好んで用いたが、そのなかで彼は市民の不一致を vivere politico の所与の事実として解決しなければならない課題であると指摘したのだ、という。Viroli 1990, p. 160.
- (40) ヴィロリがマキアヴェッリに帰しているこのパトリオティズムは、マーサ・ヌスbaum (Martha C. Nussbaum) が主張する「コスモポリタニズム (cosmopolitanism)」の立場からは批判の対象となろう。もっともヌスbaumにおいては、パトリオティズムは、ナショナリズムと明確に区別されていない。Nussbaum 1996, pp. 3-6 (一九—二四頁).
- (41) Viroli 1995, pp. 1-3 (九—一頁).
- (42) Viroli 2002, p. 86.
- (43) Viroli 1995, p. 36 (二二—三頁). Viroli 1998, pp. 169-70.
- (44) ヴィロリによれば、ローマ人たちは、パトリアをレス・プブリカや法やそこから生まれる生活様式として用いていたが、ナティオを人種的アイデンティティや言語など出生地に関わる事柄として用いていた、という。Bobbio & Viroli 2003, p. 18.
- (45) Viroli 2002, pp. 76-78.
- (46) Viroli 1995, p. 184 (二二七—八頁).
- (47) Viroli 2000, pp. 206-7 (二二二頁).
- (48) Viroli 1992, pp. 290-1.
- (49) 『マキアヴェッリ全集』四一頁。
- (50) Viroli 1998, p. 139.

- (15) Viroli 1998, pp. 142-3.
- (16) Viroli 1992, p. 164.
- (17) Viroli 1998, pp. 144-5.
- (18) Viroli 1998, pp. 5, 115-6.
- (19) Viroli 1992, p. 138.
- (20) Viroli 1998, pp. 146-7.
- (21) Viroli 1995, p. 185 (三一九—二〇頁).
- (22) Viroli 2002, pp. 72-4.
- (23) Viroli 2002, p. 93.
- (24) Viroli 1998, pp. 118-9.
- (25) Viroli 1998, pp. 164.
- (26) Viroli 2002, p. 74.
- (27) Viroli 1998, pp. 164, Viroli 2002, p. 75 (ただしごちかも引用先は不明である).
- (28) 「マキアヴェッリは全くその時代(十六世紀初頭)の人」(グラムシ)であって、これから紡ぎ出されてくる彼の英知は、
すべての時代にあてはまるわけではなく、フイレンツェ共和国の内情とイタリア諸都市間との確執、それに西欧諸国家との均衡
と深く結びついている。私たちはつねにマキアヴェッリの時代と同じ視座に立たなくてはならない。」Sawai 2003, 五八頁。

(付記) 本稿は、平成二〇年度日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である。