

## 翻訳

マックス・ホルクハイマー

# 『市民的歴史哲学の端緒』

永井健晴

「テキストについて」

一九三〇年、マックス・ホルクハイマーは、三十五才にして、フランクフルト大学哲学科に彼のために新設された「社会哲学」の講座を担当する教授となり、同時に、同大学に付設されていた「社会研究所」Institut für Sozialforschungの所長を引き受けた。この年に講義用のテキストとして公刊されたのが、ここで試訳した『市民的歴史哲学の端緒』*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*である。これは、ホルクハイマーがカント哲学に関する博士論文と教授就任論文を提出した後、初めて世に問うた著作であるとともに、一九三三年にペン・ネームで出版した『薄明（薄暮）』*Dämmerung. Notizen in Deutschland* (1931/1934) と第二次大戦末期に英文で出版された『理性の腐食』*Eclipse of Reason*

『市民的歴史哲学の端緒』

を除くと、単独で公刊されたものとしては、唯一の作品でもある。

一九三三年以降、周知のように、ドイツ・ファシズムの台頭によって、ホルクハイマーと「社会研究所」は、アメリカへの亡命を余儀なくされる。その後、約十年の間に、ホルクハイマーは、「社会研究所」の機関誌、『社会研究誌』*Zeitschrift für Sozialforschung* に、彼の代表作と目される「唯物論と道徳」、「唯物論と形而上学」、「伝統的理論と批判的理論」をはじめ、多くの作品を、哲学的エッセーのスタイルで、次々と発表していった。周知のように、彼は、これらの作品の中で、人間のラディカルな解放に寄与しうるような批判的社会理論を模索し続けた。ここでは、一方で、経験的科学知を欠く空虚な独断論的形而上学が、他方で、哲学的反省知を

欠く盲目的な実証主義的經驗科学が、まさに両者を必然的に成立せしめている近代社会の再生産過程の総体に於て、その非合理性を正当化するイデオロギー機能を果たしている所以が、明らかにされていった。一九四十年代以降、彼の批判的思想は、西欧近代社会に於ける「道具的理性」の批判を可能ならしめる当のものへと向けられ、西欧的「理性」一般の自己批判にまで変貌を遂げていく。

さて、ホルクハイマーの処女作とも言える『市民的歴史哲学の端緒』には、その後に展開される彼の基本的な理論的モチーフのいくつか、すでに萌芽的に現れている。タイトルで、「端緒」と言われているのは、十六、十七世紀、つまり所謂ルネサンス期、バロック期に現れた代表的著述家たち、あるいは彼らの著作のことである。すなわち、彼が取り上げたのは、マキアヴェッリ、モア、ホップズ、ヴィーコの広義の政治哲学に関するテキストである。ここでホルクハイマーが意図したことは、これらの古典的テキストを、狭義の歴史学や文献学の立場から研究することではなく、近代市民社会の成立過程との関連づけに於てはじめて明らかにされる、それらのテキストの意義と限界を、語の本来の意味で「実践

的」あるいは「批判的」に、吟味・検討することであった。ところで、このテキストの内容全体についての詳しい検討は、別の機会に行うつもりであるが、ここでは、彼が用いている概念の中から、とりわけ重要であり、しかも両義的な二つの概念に関してその問題点の所在にだけ、触れておきたい。一つは、“bürgerlich”という用語である。彼は、この語を、基本的には、近代市民層、すなわち新興の商業・産業資本家層に関して用いているが、この言葉には、古典古代以来のリパブリカニズムの含意がある。この両義性は、近代古典期のテキストを検討・批判する際に、大きな意味を持ってくるように思われる。もう一つは、“materialistisch”という用語である。ホルクハイマーがこの言葉を用いる際に念頭に置いているのは、後期ギリシア哲学以来の哲学的唯物論とマルクス/エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』で示されている歴史的唯物論である。もちろん、彼は、どちらの唯物論も、彼固有の極めて批判的な意味で、理解しているのであるが、彼の用いるこの言葉の両義性は、彼の批判的思想の独自性を捉えようとする際に、大きな意味を持ってくるように思われる。

テキストの目次は次のようになっている。

序言／第一章 マキアヴェッリと心理学的歴史理解／第二章  
自然法とイデオロギー／第三章 ユートピア／第四章 ヴィ  
ーコとシユトロギー

ここでは、第一章の試訳を行ったが、その後の章について  
は、次号以下で掲載する予定である。

用いたテキストは以下ものである。

—*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930)/

Hegel und das Problem der Metaphysik (1932)/

Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938), Ffm.,

1971 (Fischer Bücherei)

—*Gesammelte Schriften*, Band 2: Philosophische Früh-

schriften 1922-1932, Ffm., 1987

## 1 マキアヴェッリと心理学的な歴史理解

近代の自然科学はルネサンスに端を発する。この科学は、  
体系的になされる経験によって、自然事象の中に諸々の規則

『市民的歴史哲学の端緒』

性を確定しようとする。これは、規則性を知ること、思い  
通りに結果を招来したり、妨げたりしうるためである。つま  
り、できるだけ広い範囲で自然を支配するためである。中世  
の知識人は、大抵、世界や生命がもつ意味や目的を見極めよ  
うとした。だから、彼らは、啓示を、教会や古典古代がもつ  
権威を解釈することにはほとんどの精力を費やした。これに対  
して、ルネサンス人は、伝統に基づいて解釈された彼岸の目  
的ではなく、感覚的な観察を通じて確定しうる此岸の原因を、  
問い始めた。

ところで、この新しい科学（近代科学）は、自然事象には  
一定の形式的同一性があることを確信している。自由に落下  
する物体は一定の速度を持つ。あるいは、二つの元素が結合  
されると、新たに生じた化合物は、これを構成するものと元  
素とは異なる性質を持つ。あるいは、ある薬品を服用すると、  
ある中毒症状が除かれる。—このような観察は、出来事が将  
来も同じように繰り返される場合にのみ、すなわち、自由落  
下の公式が不変であり、二元素の結合がいつでも同じ結果と  
なり、かの薬品がその後の症例でも中毒を除く場合にのみ、  
社会的な価値を持っている。将来起こることは過去に起こっ

たことに似ている、と何となく考えられていることもある。各々の特殊事例の個々の差異が極めて際立てられたり、攪乱要因の介入の可能性や諸条件の可変性が強調されることもある。いずれにしても、ルネサンス期に基礎づけられた新しい科学（近代科学）にとっては、いたるところで、自然の諸法則が問題となる。これらの法則が価値を持つか否かは、それらが妥当する事例が将来も繰り返されるか否か、すなわち、これらの法則が応用できるか否か次第である。<sup>(1)</sup>ルネサンス期の新しい科学に於ては、ひとが自然の中に諸法則を想定するか否か、これとともにまた、自然を支配しうるか否かは、自然に於ける出来事は規則的である、という前提を立てるか否か次第である、と論理的には言つてよいであろう。

物理学（自然科学）と化学が形成されたこと、これらの科学へ数学的認識が導入されたこと、科学的人間学や医学が成立したこと——これらの事態の基礎にあるのは、形式の同一性についての確信である。だが、形式の同一性そのものは、科学的には証明不能であり、一つの仮説に過ぎない。十九世紀の実証主義は、これは経験的な事実である、と主張しようとして、次のような説明をした。このような規則性が存在するこ

とは、いたるところで観察される。ある事象は、自然の中で常に、いたるところで、この時点以前に、一定の仕方では起したが、この時点以後にも、同じように生起する。このことを、我々は任意の時点で確定できる。従つて、形式の同一性についての主張は、帰納的に証明可能である。<sup>(2)</sup>だが、こうした説明では、こうした思考過程そのものが証明可能であるのは、我々が証明されるべき命題をすでに前提としている場合のみである、ということが見逃されている。過去に於ける自然の形式の同一性が、未来に於けるその形式の同一性についての命題を根拠づけることになるのは、我々が、未来は過去に対応するであろう、と仮定するかぎりには過ぎない。だが、このように仮定されるなら、問題とされている当のことが、すでに前提とされてしまっているわけである。どのような本質的な法則も、数学的公理といった類の洞察も、問題となる仮定を根拠づけはしない。というのは、数学は純粹な可能性を扱っているのであり、形式が同一である、という仮定に於ては、現実的世界について、何らかのことが言明されているからである。もちろん、この前提がなければ、近代の数学的・機械論的な自然科学が基本的に形成したような特殊

な自然概念は、ありえないであろう。市民社会に於て成立した科学は、技術と産業の発展に、密接に結び付いている。市民社会が自然を支配する、という点を考慮しなければ、この科学のあり方を捉えることは、およそ不可能である。

ところで、市民社会は、狭い意味で自然を支配すること（すなわち、新しい生産方法の発見、機械の建設、一定の健康水準の維持）の上にばかりでなく、同じくまた、人間が人間を支配することの上に成立している。支配に至る道（方法）の総体、そして支配の維持に役立つ方策の総体が、政治と呼ばれる。マキアヴェッリが偉大である所以は、近代社会への入口にあって、物理学や心理学に原理的に対応する政治についての科学が可能であることを認識し、その基本的な特徴を単純明快に表明したことにある。マキアヴェッリは、このアナロジーについて、古典古代の著述家あるいは同時代の研究者の著作を繙いて、それらから刺激を受けていたのであるが、彼がどの程度このアナロジーについて自覚的であったか、この点については、ここで研究するわけにはいかない。とはいえ、彼の意図は明瞭である。現実の社会に於て、人々はこの人々に支配される。如何にして支配は獲得されるか、

## 『市民的歴史哲学の端緒』

そして如何にして支配は維持されるか。これらについての知識は、観察と事実の体系的研究に基づいて得られる、とされる。彼の芸術家的な試みを別にすれば、彼の著作のすべて（とりわけ、彼の主著、『ティトゥス・リウィウスの最初の十巻に就いての論考三巻』、さらには、主著からは独立した部分と見なすことのできる『君主論』、また、彼の優れた『フイレンツェ史』<sup>(3)</sup>は、上述の意図以外の意味を持たない。

自然研究者は、法則性を発見しようとする際に、通常、事例を手近に持っている。天文学や地質学、その他のいくつかの自然研究の諸領域の問題は別にして、自然研究者は、自分の観察対象を眼前に任意に設定できる。彼は、通常、実験を行って、事象を観察することができる。彼の概念や命題は、大抵、自らの（あるいは原理的に繰り返すことのできる）感覚的な経験に基づいている。物理学、化学、また心理学や医学も、現在の観察対象を所与のものとして眼前に見出し、一定の許容範囲で任意に実験をすることができる。これに対して、マキアヴェッリの科学の材料となったのは、とりわけ過去である。もちろん、彼は、当時もっとも進んだ都市国家の一つであったフイレンツェの高官として、イタリア内外の重

要な政治的事件を観察することができた。失脚して再度勢力を得ようと躍起になっていた間も、深刻な動乱が眼前で繰り返し演じられていた。彼が自分の生きた時代を極めて精確に見据えていたことは、彼の著作からうかがえる。だが、基本的には、彼は、自分が歴史に依拠している、と考えている。政治を研究する者は、規則性を読み取ることのできる諸々の事例を、現在ばかりでなく、過去から獲得する。マキアヴェッリは、リウイウスを手がかりにして、ローマの通史を研究し、そこに人々を支配している永遠の規則を求めている。

出来事には同一の形式がある、という命題は、マキアヴェッリのこの意図から、意味上切り離せない。諸国家の中で統合されている人間集団が、現在や未来に於て、過去と同じ仕方で行動（反応）しないならば、また行動に伴う人々の情念が同じものでないならば、マキアヴェッリの著作のすべては、的外れとなったであろうし、彼自身の科学は、彼にとって、夢想到過ぎないであろう。このプラグマティックな見解は、マキアヴェッリの著作にも、外面的形式を与えている。主著の『論考』では、各章がリウイウスによって物語られた出来事の再説をもって始まり、次に、そこから（たいてい新旧の

物語からさらに事例が引かれ、この事例に基づき）一般的命題が導き出されている。『君主論』に於ても、主として君主にとって重要な個々の政治的な問題が提示され、それらが、それぞれの章で、通常、諸々の事例に基づいて、扱われている。『フィレンツェ史』は、将来の政治に役立てるための備忘録の集成であり、この点に關してもっとも良い例である。

人間の本质は同一である、という主張は、『論考』の中で、「人間は、出生、生死に於て、いつも同じ法則に服している」<sup>(4)</sup>と定式化されている。人間の本性は同じである、という理論は、いたるところでマキアヴェッリの作品を規定している。

彼の主著では、次のように述べられている。「現在や過去の出来事を考察してみると、あらゆる都市や民族に於て、昔から同じ願望や気分が支配していたことが、容易に見て取れる。だから、過去を細心の注意を払って探究する者は、容易にあらゆる国家に於ける将来の出来事を予見し、古人が用いたのと同じ手段を用いることができる。あるいは、適切なものが見つからなければ、似通った出来事を基にして、新しい手段を発見することができる。」<sup>(5)</sup>マキアヴェッリは、別の個所で、こう述べている。「賢明な男たちが次のように語るのは尤も

なことだ。未来を予見しようとする者は、過去を眺め渡さなければならぬ。というのも、地上のあらゆる事物は、いつでも過ぎ去ったものに似たところを持つてゐるからである。それらの事物は、人間によって為され、人間は、いつも同じ情念を持ち、持っていたから、出来事は、いつでも同じものであるはずだからである。<sup>(6)</sup>道を踏み惑つてゐる者たち、ひとは過去を未来に移すことができるし、模倣することができる、ということを感じようとしぬ者たち、こうした者たちを、マキアヴェッリは、偏狭な馬鹿者と見なした。「天、太陽、四大（地、水、風、火）、人間は、運動、姿、力に於て、あたかも以前とは別のものであるかのように、……」<sup>(7)</sup>彼らは思ひ込んでゐるからである。

こうしたマキアヴェッリの見解に関連して、マキアヴェッリ研究がいつも問題にしてきたことがある。政治学は誰に奉仕するのか？マキアヴェッリに従えば、一体誰が人々を支配すべきなのか？あるいは（より歴史哲学的な問い方をすれば）、如何なる支配形式が、つまりマキアヴェッリにとって如何なる国家形式が、歴史に於て最善のものと証明されたのか、あるいは、それらの如何なる形式が、事態が進行する中

にあつても、まず形成されるべきなのか？マキアヴェッリの意見に関しては、極めて多種多様な解釈があり、それぞれに根拠があるように思われる。メデイチ家の一人に謹呈された『君主論』に於ては、彼は、もっとも残虐な君主制を、イタリア統一への唯一の道として賛美してゐるが、他方、『論考』の中では、同じく、まごうことなく共和制を最善の国家形式と見なし、共和制に対して、それどころか民主制に対してさえ、共感を顯にしている。

いずれにしても、如何なる国家形式も長くは存続し得ない、というのがマキアヴェッリの見解である。過去に於てある統治形式が別のそれに交替したのと同様に、こうした交替は未来永劫に起こるであろう。自然法則的な規則性を伴つて経過する一定の循環が存在する。分散して生活する人々の結束から登場してくる本源的な統治形式は、君主制（一人支配）である。これは、もっとも勇氣ある者、後にはもっとも賢明かつ公正な者を選ぶことによつて、成立する。君主が相続によつて決められるようになるや否や、君主制は僭主制へと変質する。すなわち、謀反や陰謀によつて君主は失墜することになる。騒乱を煽動するのは、さしあたりは大衆ではなく、も

つとも有能かつ高貴なる者たちが僭主制(暴政)に終止符を打ち、貴族制的な統治を打ち立てる。これらの貴族の息子たちは、やはり長くは支配を保持することができない。というのは、彼らは、マキアヴェッリによれば、いつも「名誉欲や情欲に」身を委ね、「市民的な諸権利を何ら顧みることなく、貴族制を寡頭制に変えてしまう」からである。<sup>(8)</sup>かくて、彼らは失墜し、民主制が設立される。だが、民主制には、退廃とアナーキーに墮する傾向がある。ここから再び国民を救い出せるのは、行動力のある一人の個人、つまり独裁者たる君主だけである。かくて、新たな循環が始まる。マキアヴェッリによれば、こうした一連の繰り返しは必然的に同じ一国内部で起こる、などと考えるはならない。「というのは、如何なる国家も、このような転変を幾度も切り抜けられるほどの活力を持たず、必ず没落することになるからである。」<sup>(9)</sup>強国も崩壊し、隣国の軍門に下る。しかし、この種の変化にあつても、マキアヴェッリがポリビウスに関連して特徴づけた統治形式の循環は貫徹される。

「国々は、大抵、秩序から無秩序へ、そしてまた無秩序から秩序へ移り変わっていく。人間に係わる事柄は、元来、静

止しているわけにはいかない。だから、国々は、最高点に到達してしまい、もはや上昇できなくなるやいなや、下降せざるをえない。同じく、国々は、下降して、無秩序によって最低点にまで落ち込んでしまい、もはや下降できなくなれば、必然的に上昇せざるをえない。かくて、ひとは絶えず善から悪へと下降し、悪から善へと上昇する。というのは、勇氣は安逸を、安逸は怠惰を、怠惰は無秩序を、無秩序は墮落を生むからである。同じように、墮落から秩序が、秩序から勇氣が、勇氣から名声と幸福が生ずる。<sup>(10)</sup>だから、統治形式が最善であっても、それが永遠に存続することはないであろうし、いずれの統治形式も没落の芽を宿している。マキアヴェッリは、それぞれの統治形式の長所と短所を解明している。彼は、いずれの統治形式にも無条件の長所を認めてはいない。彼が基本的に君主制と共和制との間でのみ揺れ動いているのは明らかであり、貴族制については、これを後に述べる理由できっぱりと退けている。それはともかく、彼は、次のような見解を明らかにしている。「(財産の)平等が基本的に支配し、打ち立てられているところでは、共和制が創設され、これに対して、(財産の)不平等が支配しているところでは、君主



制が創設される。それ以外の場合には、均衡を欠いた短期間しか続かない体制が生ずる。<sup>(11)</sup>」

今や我々の知るところであるが、マキアヴェッリの見解からすれば、彼の助言は、君主にも共和主義者にも役立つ。彼は、君主の利害関心に係わる方策ばかりでなく、君主の敵対者たちが君主を失墜させるために把握しておかなければならない方策をも、同じように徹底的に解明している。しかも、この解明は、しばしば同じ章で行われている。彼は、その時々々の政府にも、その政府に謀反を企てる者たちにも、同じように助言を与えているわけである。その際、彼にとっての問題は、社会生活に於ける諸力の戯れ(ゲーム)だけなのであろうか？すなわち、彼が、彼の時代の政治的闘争にどこを奪われたり、あらゆる情念に駆られた利害関心から帰結するあらゆることにどこを乱されることなく、それらの諸法則を探究することを企てたとき、彼を捕らえたのは、〈生〉の集約的な表現としての権力闘争であったのであろうか？現代の〈生の哲学〉の影響の下では、マキアヴェッリは恐らくそのように理解されたのである。『君主論』の終章に於けるイタリア独立のための燃え上がるようなプロパガンダを見る

と、生命力の偉大な発露への外的な歓喜がまず初めにあって、事柄に即した根拠づけなどは二の次になっているかのようには思われる。だが、このような捉え方は、心理学的には全く当たっていないわけではないとしても、マキアヴェッリの思想(思惟)の客観的意味を見誤っている。

外見の上でどんなに矛盾しているように見えても、マキアヴェッリにとってはまったく自明な唯一の価値尺度が、やはり存在している。この価値尺度を、彼は変わることなく堅持している。この著述家は、君主や共和制政府に助言を与えているが、それは、これら自身のためではない。彼が促進しようとしたのは、市民国家の権力と偉大さそのものであり、その確実な保全そのものである。どの注釈書も、たしかに、マキアヴェッリの時代のイタリアの政治的諸事件や彼が個人的に政治に関与したことについては、大いに、しかも詳細にわたって、論じているのであるが、しかし、彼が自らの経験から結実させた極めて重要な理論的成果については、ほとんど論じていない。精確に表せば、この理論的成果は、次のことが洞察された点にある。すなわち、全体の繁栄は、交通の発達に、商工業に於ける市民の活力が妨げられることなく拡

大することに、経済的諸力の自由競争に、かかっていること、そして、このような社会的発展は、強力な国家権力によってのみ確保されうることを、こうしたことを、彼は、理論的に洞察したのである。この説を、彼は、外交交渉やフィレンツェの内乱への彼の関与からのみ、引き出したわけではない。彼は、この説が全世界史に於て、とりわけ古代ローマの全盛期に於て確証される、と考えた。国家というものが、個人や全体の市民的エネルギーが發展するための条件であるかぎりでのみ、マキアヴェッリにとって、政治が思想家のもっとも高貴な課題となる。

彼の科学に於ける一つの決定的な概念は、ヴィルトゥ *virtù* (卓越性、徳、器量) と呼ばれている。当然ながら、この語義については、種々取りざたされてきた。というのも、この概念を取り上げれば、マキアヴェッリの歴史的な思惟に於けるきわめて重要なポイントに触れることになるからである。ヴィルトゥ *virtus* という概念は、哲学史に於て一つの決定的な役割を演じてきた。この概念のその時々の意味は、いつも一定の時代の生活諸関係の総体との関連に於てのみ捉えることができるから、その意味転換を叙述するのは難しい

ことである。一般的には、次のことをしつかり擱んでおけば、その概念の内容をもっともうまく言い当てることになる。すなわち、*virtus* (*virtu, vertu*) は、この概念が用いられる生活圏に於て「望ましいもの、へまっとうなもの」とされている諸属性の総体を、特徴づけているのである。ヴィルトゥ *ius* を持つ男とは、「真正正銘の男」、一人のあるべき男である。下賤な労働を奴隷に委ねるローマ人の、国家のために戦争を遂行せしめる精神は、後にはキリスト教的な恭順の精神がそうであるのと同じく、ヴィルトゥ *ius* と呼ばれている。マキアヴェッリが用いているヴィルトゥ *ius* という概念には、古典的な高貴や勇氣と同じものが含意されているが、さらに労働と営業の能力という近代的な契機が潜んでいる。マキアヴェッリは、貴族を忌み嫌っているが、それは、貴族が、中心的な統治権力と統一国家との形成を妨げることによって、諸改革に抵抗し、一般的に言って、市民が發展してゆく道に立ちほだかるばかりでなく、貴族が市民的な労働を何ら果たさないからでもある。『論考』の中ではこう述べられている。「特権階級という名称が、どのような者に向けて使われているのかを、はっきりさせるために、私は、通常、次のよう

な人々を指して使用されているのだ、と言っておく。つまり、そういった階級とは、ありあまる財産からの収入を当てにして、無為にその日その日を送り、生活の資を得るために耕作に励んだり、あるいはその他の仕事に精を出すというような、これといった心配ごともない連中を指すのである。この階級には、どの共和国にも、どの地方にとっても、害毒を流すこと、はなはだしいものがある。

ところが、それよりもさらに悪質なのは、いま述べたような財産を持っているだけではなく、城廓を支配して、自分に隷属する領民を従えている手合いなのである。<sup>(12)</sup>

共和国を創設しようとする者が自らの志を果たせるのは、マキアヴェッリの言葉によれば、貴族たちを「あらかじめすべて根絶しておく」場合<sup>(13)</sup>だけである。国家が、善であり、ヴィルトゥを持つのは、その国家の市民たちがヴィルトゥを展開しうるような諸条件が、その国家に於て、充たされている場合である。彼らは、自覚的な、妨げられることのない強い人間であり、従って、企業家、商人、航海家、銀行家たちが備えていなければならなかった諸特性を、備えていなければならぬ。マキアヴェッリによれば、一般的な福祉は、これ

らの職業の繁栄にかかっている。ルネサンス期に於ける市民階級の隆盛は、大きな社会的進歩の条件であった、という事実は、マキアヴェッリの視野の広さを証明している。「マキアヴェリズム」という概念は、道徳をためらいなく切り捨てる決然とした政治的態度、つまり、まったく「道徳から自由な」行為、という意味で、人口に膾炙しているが、我々は、今やようやく、この概念に潜む真意を、理解することができると。マキアヴェッリは、市民的繁栄の条件として、中央集権的な国家を生み出し、それを保持することを、至上の目的と見なしている。彼は、この目的を何よりも優先することを、要求する。『君主論』や『論考』の内容を、「目的が手段を神聖化する」という命題で要約しようとする者は、至高の共同体を創設することが、マキアヴェッリの目的であったことを、付け加えておかなければならない。マキアヴェッリによれば、宗教と道徳は、人間の活動のこの最高の目標の下に置かれるべきであった。彼に従えば、この目標に奉仕するかぎり、虚言、欺瞞、阿臧、残虐、殺戮が許されるわけである。

人間を支配するための、これらの手段を、マキアヴェッリは、歴史から読み取った。実際、これらの手段は、いつも政

治に於て用いられてきたが、通常は、かの最高の目的に狙いを定めて用いられていたわけではなかった。『君主論』の有名な第八章は明言する。君主は契約を反故にすることが許され、約束を守らなくてよい、と。マキアヴェッリは、如何に宗教が、被支配者たちを安んじて飼い慣らしておくのに、役立つてきたかを示し、異教とキリスト教のどちらに、そのための利用価値があるかを、ためらいなく計算する。条件次第では、彼は、ある集団全員を根絶やしにすることさえ、ためらわない。要するに、神聖な事柄であれ、おぞましく凶悪な事柄であれ、一切合切を、どんな時代にあっても、支配者が手中に収めていたことを、彼は明らかにする。そうだとすると、彼は、意味深長な歴史哲学的学説を、定式化したわけである。彼の誤謬は、彼が、彼の時代や彼の国では市民層が勃興するために不可欠な条件であった支配手段を、過去や未来にあっても、正当化した、という点にある。この誤謬は、後に、国家理性に関する学説の中で、一層ひどいものとなった。ある特定の時代に妥当することを、このように永久化してしまふことは、近代の歴史哲学に特有の欠陥である。

支配者たちは、従来ともすれば本能のままに用いられた手

段を、今後は意識的に使うべきである。これが、マキアヴェッリの言いたいところであろう。ところが、彼は、婉曲な言い回し、秘密保持、詐術といった、適用に際してもっとも重要な原則に、まったく無頓着であった。ここに、ルネサンス人特有の素朴な発見者の喜びがのぞいている。宗教が正面切つて政治的な手段として特徴づけられるならば、その宗教を政治的な手段として使うわけにはいかない。犯罪は政府が必要とする道具である、ということが公然と見抜かれているならば、犯罪は、政府にとって何の役にも立たない。マキアヴェッリの科学と自然諸科学は、同じルネサンス期に基礎づけられたので、両者には、構造上、類似点がある。しかし、どんなに似ているとしても、その適用に関しては、両者の間に大きな違いがある。自然研究者は、自分が見出した法則を公言するとき、その適用について気遣ったりはしない。ところが、マキアヴェッリによってつきとめられた諸連関を、効果的に利用しきることが可能となるか否かは、それらが過去の害悪と見なされているか否か、現在それらが存続することが否定されているか否か次第である。マキアヴェッリに於て言明されるのは、何が存在するか、であつて、何が、私見もし

くは支配的な偏見からして、存在すべきか、ではない。このことは、哲学者にして政治家であったベイコンや数世紀後のヘーゲルに、インスピレーションを与えたが、マキアヴェッリ自身の基本的な意図とは矛盾している。ディドロの報告によると、フリードリヒ二世が『反マキアヴェッリ論』を書いたとき、ある大哲学者が、彼に次のように言ったとのことである。「王よ、マキアヴェッリが弟子に課題を与えていたとすれば、その第一は、自分の作品を反駁させることであつたらう、と私は愚考いたします<sup>(14)</sup>」

マキアヴェッリは、精神と道徳が進歩し得ることを信じて、強国の到来を熱烈に告知してゐる。文化が進展するのは、否それどころか文化がそもそも成立するのは、彼の見解によれば、物質的な原因からである。『論考』では、彼は次のように説いている。「人々は、必要からのみ、何か善きことを為す。

だが、彼らに自由な選択が任され、自分たちの勝手次第となるや否や、すべては上を下への混乱に陥つてしまふ。だから、飢餓と貧困が、ひとを勤勉にし、掟（法律）が人を善良にする、と言われているのである<sup>(15)</sup>」それ故、労働に基づく生活諸関係の総体は、結局のところ、理念的な起源に帰着するの

ではなく、物質的な必要によって強いられているわけである。道徳というものもまた、生得の文化的な志向から生ずるのではない。道徳は、何らかの道徳的な衝動に基づいているのではなく、必要によって条件づけられている社会的諸関係から、導き出されている。従つて、ある行為が道徳的であるのは、それが市民社会に於て通用している法律や習俗に適つてゐるからである。人類一般も、そして個人も、高潔、礼儀、善良、正義に向かう性質をはじめから備えてこの世に生まれてくるのではなく、自然のままの因果連関があるだけである。道徳が如何に形成されるか、そして道徳が如何なる内容を持つかは、その都度、社会的発展の可變的な欲求によって規定される。人間の文化総体の水準は、ヴィルトゥという尺度によつて、すなわち、現在では、市民的な自由という尺度によつて示される。

マキアヴェッリによれば、文化の進歩を今日まで促してきたのは、諸階級間の闘争である。彼は内乱（市民戦争）を階級闘争と見ていたが、この階級闘争は、従つて、ただ単に破壊的なことではなく、隆盛のための本質的な条件である。彼が自ら生々しく経験したのは、貴族層と市民層との間の血な

まぐさい確執である。主著の中では、次のように述べられている。「貴族と民衆との間の闘争を非難する者は、ローマ人の自由を獲得するための第一の原因を非難しているわけである。このような闘争がもたらす善き結果よりも、それがもたらす喧噪に眼を向ける者は、どんな共同体に於ても民衆の信条と貴族のそれとは相いれないことを、そして、両者の抗争から、自由のために公布されるすべての法律が成立することを、考慮しない。」『フィレンツェ史』の序言では、マキアヴェッリは次のように説明している。「まことに、私の判断によれば、我々の都市の力をまさに証明するものは、分裂そのものの中にあるように思われる。というのは、分裂がもつとも強大な共和国さえ破壊してしまうのに十分なエネルギーを持っていたのに、我々の共和国はますます大きくなるように思えたからである。」<sup>(17)</sup>ローマの平民（プレーブス）がこのような闘争に於て用いた手段について述べているところで、彼は、「民衆のすべてが元老院に対して、元老院が民衆に対して叫び声を上げている様子、民衆が通りのいたるところで荒れ狂い、出店が閉ざされ、民衆がすべてローマから引き上げていった様子」<sup>(18)</sup>を、描いている。彼が詳説しているところによる

と、こうしたことは、読者に恐怖心を抱かせるであろうが、国家生活にあっては必然的なことである。「また、自由な民衆の要求が自由を毀損することは稀である。というのは、そうした要求は、抑圧そのもの、あるいは抑圧への恐れから、生ずるからである。」<sup>(19)</sup>より善い自由な体制は、大抵、その種の運動の結果である、というわけである。

ところで、マキアヴェッリの知る闘争には、貴族と君主の間の闘争もあれば、ポーポロ popolo つまり市民層とプレーブ plebe との間の闘争、すなわち、マニユファクチュア、海運業、航海業に携わる労働者とルネサンス期の農村や都市で定職を持たずその日暮らしをしていた者との間の闘争もある。後者は、近代プロレタリアートのほしりである。「フィレンツェでは、まず貴族どうしが、次に貴族と民衆（ポーポロ）が、最後に、民衆と賤民（下層民）が分裂した。こうして、しばしば両者の一方が勝利をおさめると、この勝者がまた二つに分裂することになった。このように分裂が繰り返されることで、大きな流血の惨事が生じ、大勢のものが追放され、多くの家系が没落した。このようなことは、知られているかぎりでは、いずれの共和国にもなかったことである。」<sup>(20)</sup>『フィ

レンツェ史』では、毛織物のツンフトやその他のツンフトに携わった労働者たちが賃上げと待遇改善を求める運動が、詳しく描かれる。マキアヴェッリは、そこで、「もともと熱心で経験をつんだ革命家たちの一人」に、とりわけ次のような内容の演説をさせている。「私の見るところ、我々は確かな勝利へと向かっている。何故なら、我々に立ち向かってくるであろう連中は、互いに不和であり、富裕であるからだ。彼らが互いに不和であることが、我々に勝利をもたらすだろう。彼らの富を我々が手にすれば、勝利は我々のものとなるだろう。彼らは非難するであろうが、ひるまず彼らを血祭りに上げたまえ。人間はすべて同じ起源に由来し、自然は万人を平等に創造したのだ。彼らの衣服を引き剥がし、裸にしてみたまえ。諸君には分かるであろう。彼らが我々と同じであることが。我々に彼らの衣服を着せ、彼らに我々の衣服を着せてみたまえ。きつと、我々が貴族に、彼らが賤民に見えるであろう。貧富だけが我々を区別するに過ぎない。諸君のうちの多くが、後ろめたさから、起こってしまったことを悔やみ、新たな行動をためらっていることを知って、私は情けなく思う。諸君が実際そうしようとしているなら、私は諸君を見損なってい

たわけだ。諸君は、良心や恥辱によって、ひるんではならない。勝利者というものは、勝利が許されるなら、如何なる手段を用いようとも、決して恥じたりはしない。我々は、後ろめたさなど感じてはならない。我々のように、飢餓と牢獄を恐れなければならぬ者のところには、地獄への恐怖など入り込む余地はあり得ないし、あつてはならない。人々のやりくちをよく見てみたまえ。諸君は見るであろう。大きな富や権力を手にしている者たちは誰も、それらを、暴力もしくは詐欺によって手に入れていることを。ところが、策略もしくは暴力行使によって強奪したものを、獲得したものが非難されるべきものであることを隠すために、征服や利得といった誤まてる名目の下に、美化しているのだ。愚かしくも、この手段を避ける者は、永遠に貧しく隷属したまま、おぼつかない足取りで歩んでゆくのだ。忠実な奴隷はいつまでも奴隷のままであり、誠実な人々は貧しいままだ。」<sup>(21)</sup>

マキアヴェッリは、このように、彼の時代の様々な階級闘争のあり方に精通し、それらを明確に記述した。それらの階級闘争は、それらが要求する犠牲にもかかわらず、世界史の観察者としての彼にとっては、人間が発展するための必要条

件である。人々は、経済生活の様々な諸条件を通じて、暴力行為を伴う闘争へと駆りたてられていく。かくして、ここでも、必要が進歩の条件として示される。だが、そうだとすると、マキアヴェッリが企てたことの意味が問われることにならないだろうか。この唯物論的な理論は、歴史法則に精通することによって、何かを改善することが可能になる、という彼の確信と、うまく折り合いがつくのであろうか？人間は総じて、意識を持って歴史過程の中に介入することができるのであろうか？

マキアヴェッリは、『君主論』の中で一度、いつもどおり実践的な意図のもとに、「幸運（運命）は人事に如何なる影響を及ぼすか？」<sup>(22)</sup>という問題を探究している。ここで彼が幸運（運命）*Glück*という言葉で理解しているのは、人間の意思に依存しないもの一切である。「この世の事柄は、運命と神とに支配されていて、人間は、如何に賢明であっても、それを改善したり、それに刃向かうことはできない。こういう意見を、多くの人が、かつて今も、抱いていることを、私は知らないわけではない。こうした意見から引き出される結論は、針穴に駱駝を通すような苦勞をしても、その骨折り

甲斐はなく、ひたすら宿命に身を任せておけばよいのだ、ということになる。：私はこれをじっくり考えてみて、私も同意見である、と認めることに、ときおり傾きはした。けれどもやはり、人間の自由意思はそれとは矛盾しているのだから、運命はなるほど人事の半分を支配するかもしれないが、しかし後の半分もしくはほとんど半分近くを我々自身に委ねているに違いなからう、と私は判断している。私は、運命を危険な河川に喩えてみる。それは、増水すると、野辺に氾濫し、樹木や建物を倒壊させ、こちらの土を削り取り、あちらに堆積させる。誰もがそれに抵抗できないから、誰もがそれを見て逃げだし、なされるままとなる。とはいえ、人間は、平穏なときに予防策を講じて、堤防や堰を築き、河川が増水しても、運河の流れをそらすようにしたり、あるいは、その氾濫が手に負えないほどにはならないようにして、あまり大きな損害が生じないようにすることができる。同じようなことは、運命にも言える。運命がその力を発揮するのは、きちんとした対抗策が立てられていないところにそれが激烈に向けられる場合、運命を手懐ける堰や堤防がない場合である。<sup>(23)</sup>我々は、たしかに、いつも諸々の自然要因を計算に



入れなければならぬであろう。人間と自然との確執の舞台である技術史も、我々が跳び越えることのできない一定の固<sup>24</sup>有な法則性を持っているからである。しかし、自然の威力を完全に除去するわけにはいかないとしても、それをかなりの程度で支配することはできる。このことは、狭義の自然現象、つまり自然科学の対象についてばかりでなく、社会的な自然に於ける諸事象についてもまた、同じように言える。マキアヴェッリの言う統治諸形式の循環も、基本的には、一つの鉄の如き自然法則である。ひとは、悪しき時期を短縮し、善き時期を延長しようとすることができる。共和制ローマには、マキアヴェッリや彼が古典として引き合いに出すポリビウスによると、様々な支配形式（執政官、元老院、民会）が並存した。ひとは、これらの支配形式を結合することによって、もつとも持続しうる状態を生み出そうとすることができる。だが、循環を逆にしたり、時間の進行に逆らえば、破滅することになる。マキアヴェッリの信ずるところによれば、「時代精神に合わせて行為する者は成功し、時代と相いれない者は、破滅することになる。」<sup>(24)</sup>ここには、すでに、偉人「世界的個人」についてのヘーゲルの考えに類似したものが現れ

ている。偉人と空想家の相違は、空想家が夢を見て現実から遊離してしまうのに対して、偉人は、時代に即したことを述べ、実行する、という点にある。

マキアヴェッリは、人間の能動的な行為が、意思の決断に基づき、自然や社会の成り行きに、一定の許容範囲で、影響を与えうることを認めた。だが、この決断そのものは自由なのであろうか。人間の内面を、自然要因ではなく、自然を超越するもの、絶対的なもの、恩寵もしくは自由意思に、還元することができるであろうか？ プロテスタント的な潮流に逆らって、イタリア・ルネサンスのこの思想家は、この問に対して否定的に答えた。マキアヴェッリが自由な決断能力について語るとき、彼の念頭にあるのは、自然の成り行きを超越した高みからそれに審判を下す能力ではない。石の落下が重力に制約されているのと同じく、意思は、自然要因によって、すなわち、誰もそれに逆らって行為することのできない自然的な素因である衝動によって、制約されている。人間の衝動のほとんどは因果的メカニズムに組み入れられている、という哲学的な見解について言えば、マキアヴェッリは、これを、なるほどまだ詳細に基礎づけ、展開しているわけでは

ないが、しかしすでに用意はしている。人間は自然の一部であつて、どうあつても、自然法則から離脱することはできない。人間は、自らの決断に基づいて行為しうるかぎりで、自由である。けれども、人間は、自由という言葉で自然条件からの自由が理解されるかぎりでは、自由ではない。この問題については、次章でさらに論ずることにしよう。

マキアヴェッリが生きた時代は、絶対主義が始まろうとしていた時期である。この絶対主義の時期の大政治家や君主たちは、思想家マキアヴェッリの考えに共鳴した。というのも、マキアヴェッリは、あらゆる歴史的な運動を政治的な運動として理解し、ヴィルトゥの最大限の展開を確保するために、権力国家を、歴史的に行為する人々の最高の国家理性として、告知していたからである。ところが、経済や文化をリードするものが、イタリア的な都市共和国から大きな国民国家的な君主国へと、移行すればするほど、それだけ主著の『論考』の意義は失われ、『君主論』だけが注目を集めるようになってきた。啓蒙の世紀には、『君主論』だけが、かろうじてなお読まれたが、これも、専制政治を擁護し、法と人間性を攻撃するものとして忌避された。人々を侮蔑し、如何なる道徳律に

も服さず、毒薬と合口をもつて統治し、約束を破り、自分では偽りと思つている宗教を庇護するような君主たち、こういう君主たちを、マキアヴェッリは擁護している、と見られた。マキアヴェッリが今日に至るまで批判をあび、非難されていゝ原因は、彼の道徳的な無関心にある。彼は、統治者に非道徳的な忠告を与えたばかりか、道徳的な強さ（したたかさ）が政治的な権力要因であるかのように誤解した、というわけである。実際、マキアヴェッリは、道徳が権力要因であることを見逃さなかつたが、彼にとっては、性格（人柄）が誠実か不誠実か、道徳的な現象とそれを担う者が抱く個人的な信念が一致するか相違するか、などは無意味であつた。信念というものが社会的な結果をもたらさないものに留まるかぎり、ヘーゲルも、それを特殊な個人の無力さとして、そしてニーチェも、それを純粹な内面性という取るに足らないものとして、冷淡にわきに押しつけてしまった。マキアヴェッリにとつては、善き社会的秩序を基礎づけることが、歴史的な行為の最高の目標であるから、彼は、性格（人柄）を、その主観的な道徳性からではなく、その政治的な重要性から、判断しなければならぬわけである。

マキアヴェッリと彼の「道徳」を批判する連中とは、性格（人柄）の歴史的な役割を過大評価する点に、むしろ共通する特徴を持っている。統治者が人々を、公正か不公正か、残忍か穏健か、狂信か寛容か、いずれの仕方でも支配するかは、ひとえに統治者の人柄にかかっている、という意見で、マキアヴェッリの敵対者や信奉者、すなわち、リシュリユーとフリードリヒ大王、デイドロとフィヒテは、マキアヴェッリと一致している。臣下にとって一切を左右するのは、支配者が持つ――明らかに多様な自然条件に依存する――究極の人格的な特質、つまり支配者の性格（人柄）である。王たちは、「彼らが善か悪かを決めたのであるから」、いずれをも為す権力を持つのだ、とフリードリヒは宣言する。後に、彼は、自分の見解を証明するものとして、ネロ、カリギュラ、ティベリウスと並んで、善きローマ皇帝の名、「ティトウス、トラヤヌスそしてかのアントニアといった神聖化された名」を列挙している。<sup>(25)</sup> だから、啓蒙主義に於ては、哲学者のみならず君主さえ、マキアヴェッリの原則を弾劾しているところを見ると、その理由は、まさしくこの心理学的な歴史解釈に従えば、啓蒙期の君主は、おぞましい姿で世に現れたルネサンス期やバ

ロック期の支配者たちよりも、たまたま善良な人間であったから、ということになるに違いないから。この見解によれば、まさに人間の情念と衝動が、事の成り行きを規定し、それどころか、秩序と無秩序の交替と統治諸形式の循環を、説明するわけである。魂の根源的なエネルギーは、如何なる時代でも、本質的には同じものであるとされる。つまり、それは、他の自然的エネルギーと同じく、没歴史的なものと考えられているわけだ。こうした歴史解釈に於ては、支配者の性格（人柄）上の差異は、魂の同じ構成要因が混合することによって現れてくるとされるが、如何にして混合するかは、偶然的なこととされ、説明されない。歴史上の現実の闘争も、人々が自らに抱くイメージと同じく、主として、人々の性格（人柄）から説明されることになる。外からの影響に対して、つまり、人間的な環境と人間の外なる環境とに対して反応するのは、性格（人柄）である。だから、善良な君主は、自分の臣下の窮乏に対して、社会政策的な対策をもって答え、残忍な君主は、専制的暴力をもって答える、というわけである。かくて、人間に係わる事象のすべてが、物理学（自然学）と心理学によって、説明されることになる。マキアヴェッリ

は、ある書簡の中で書いている。「自然は人間にさまざまな容貌を与えましたが、それと同様に、さまざまな精神や理念を与えてきた、と私は思います。ですから、誰の経験も、自分の精神と理念に準じているわけです。」マキアヴェッリの<sup>(26)</sup>歴史観の欠陥は、彼が、この各人に独自の「考え」方や「感じ」方を、歴史的に不変の自然要因に依存させ、歴史が経過するうちに実現されていく社会的諸変化には依存させない、という点にある。近代科学の意味づけにあっては、彼の説明に適しているのは、可變的なものに相関しながら恒常的なものでありつづけるもの、これだけである。原子は、それが不変的な単位として考察されたかぎりで、物理学上の説明のための最終的な材料であった。同じく、マキアヴェッリにあっては、人間の性格（人柄）が、歴史の経過を説明するための最終的な材料である。何故なら、性格（人柄）は、魂の恒常的な構成要因である永遠に同じ衝動と情念から、構成されているからである。

しかし、この見解は独断論的である。人間の自然本性の構成を規定する魂や身体の諸要因は、歴史的な現実の中に関係づけられていることを、この見解は見逃している。それ故に、

これらの諸要因は、固定的で不変の単位として受け取られてはならない。人間が最終的な説明要因とされるのは、そのように受け取られているからである。たしかに、十八世紀の啓蒙君主たちは、アレクサンドロ・ボルジアやルイ十四世よりも、より人間的に統治を行った。しかし、イングランド王は人間性からして自分の臣下に配慮している、と述べることに正しいならば、彼は自分の臣下への配慮からして人間的である、ということも、同じく真実である。配慮も歴史的な条件に依存する。ある政府の外交態度ばかりでなく、その信念もまた、国家に於ける現実的な権力諸関係によって規定されており、権力諸関係そのものは、社会的生活の総体によって、形づくられている。ルネサンス期には、市民層は、その交易を阻むものすべてを打ち倒すために、あらゆる権力手段を備えた暴力的な支配者を必要とした。近代最初の歴史哲学者は、それにふさわしい一つの理想を構想したわけである。啓蒙期には、市民層は、すでに力を貯え、その諸活動の有無が社会の死活を左右するほどになっていた。事実上の権力的な位置を占めるようになった。その結果、市民層にはもはや、暴力的な支配者の恣意や余りに出費のかさむ宮廷を、甘受す

る必要はなくなった。絶対主義は、封建制の打倒というその課題をすでに果たし、必要な中央集権的国家を作り上げてしまっていた。自分を国家第一の下僕と感じているような君主が成功を博すが、こういう君主は、社会的転換が実現したことの産物であって、その原因ではない。ルネサンス期ならば、このような君主の支配には、おそらく、たちまち終止符が打たれていたであろう。

マキアヴェッリも、また心理学的な歴史解釈の信奉者も、このような見方を——もちろん決定的な制限が付けられるにしても——認めることに、やぶさかではないであろう。彼らにしてみれば、次のように譲歩できよう。時代の変化に伴って、それぞれのタイプの性格（人柄）にとって、チャンスも変わることは確かであるが、しかし、例えば、ルネサンス期にも、（当時の事情からして登場できなかったであろうし、活躍する可能性もなかったであろうが）十八世紀に現れるのとまったく同じような人間が存在したのだ、と。マキアヴェッリは、次のように書いている。「∴時代はそれぞれ異なるし、事物の秩序も多様であるから、その振舞い方が時代に適っている人は、思い通りに自分の願いを達成し、運に恵まれるが、反

## 『市民的歴史哲学の端緒』

対に、自分の行為を通じて自分を時代や事物の秩序から切り離してしまう人は、運からも見放されてしまう。<sup>(27)</sup>」しかしながら、このような譲歩をもつてしても、人間の本性は不変である、という説は救えない。ルネサンス期には、フリードリヒやヴォルテールのような人々が、人知れずひっそりと花開いていたのではなく、そもそも存在しなかったのである。中世都市のツンフトの親方の間には、近代の企業家やトラストのトップが持っているような性格の持ち主は、存在しなかった。こういう人がいたとしても、それにふさわしい活動の機会を持たなかったであろう。ツンフトの徒弟たちの間には、今日の産業労働者に固有な意識は存在しなかった。それは、気付かれず、静かに眠っていた。ここには、まったく曖昧な類比しか示すことができない。性格（人柄）は、時代から切り離されるならば、まったく非現実的である。これらの人格が啓蒙主義の内容そのものから分離されてしまうならば、残るのは影に過ぎない。同じように、フリードリヒの時代のプロイセンには、チェーザレ・ボルジアは存在しない。もしひとが、絞首台に果てる没落貴族出のむこうみずな山師を、間違った時代に世に出してしまった「ボルジア的な性格の持ち

主」として特徴づけるならば、これは空虚な言い回しである。現実の諸関係にもなって転換されるのは、社会的制度、統治形式、法律ばかりではない。それとともに、人間の自然本性もまた変えられる。人間のあらゆる諸関係の基礎を成すもの、すなわち、人間の経済生活のあり方は、変化を遂げていく。この変化が、精神的領域、つまり学問、芸術、形而上学そして宗教に於ける変化を促していくのである。

時代は変わっても、人間の性状は同じである、という説は誤りである。統治者は人々をどのように支配しようとするのか。その仕方は、公正か不公正か、残虐か穏健か、狂信的にか寛容にか、そのいずれであるのか。これは、統治者の性格（人柄）にかかっているのではない。人間の自然本性、衝動と情念は、永遠に同じだ、とする説は、近代の歴史的哲学的な思惟の中にくりかえし登場するが、間違っている。だが、人間は時代や文化が異なれば互いにまったく異なるから、我々は、過ぎ去った時代の人間を適切に理解することに通ずる通路をまったく持たない、という正反対の主張もまた、もちろん支持するわけにはいかない。このような歴史的不可知論をとれば、歴史のあらゆる理解を放棄するほかあるまい。

このような不可知論に対応するものがあるとすれば、それは、それぞれ特殊な人間や動物は互いに近づきたい環境世界を持つている、という心理学説であろう。歴史領域にあって、とりわけ以下に述べる考察は、徹底的な懐疑主義とは対立する。たしかに、文明の初期段階にいる人間（未開人）が、発展を遂げている生活を理解したり、予見したりできるのは、例外的なことに過ぎない。しかし、我々（文明人）自身は、魂（こころ）の重要な諸層に、原始的なもの（存在）を保存し、しばしば、発展の初期段階にいる人々と同じように、反応（行動）する。こういう事実を踏まえて、我々の理性が高度に組織されるならば、我々は、我々とは異なって構成されている精神のあり方をしている人々を、研究することができよう。さらに、我々は、異文化を持つ人々を理解するが、それは、我々自身が、彼らと内容上一致する思想（思惟カテゴリー）、感情、目的を持って、社会生活を送っているからである。我々は、歴史に現れた様々な社会形式についての知識を持つている。それらの土台（経済構造）には、いずれにも、階級支配が構造的に組み込まれていたもので、一方では、大衆の大多数が常に衝動放棄を強いられていながら、他方では、

少数の人々だけがその時々文化を十分に享受することが許されてきた。物質的な諸事情に強いられた社会にあっては、従来、生産を導くことと労働することが分けられ、それらが支配者と被支配者にと割り振られてきた。それ故に、これらの対立を克服して、平等（平衡）という意味での正義を実現しようという意思が、これまでの諸時代を貫く意識内容を、必然的に構成してきたのである。正義の要求、特権を廃棄し、平等を制度的に確立する要求は、被支配者たちから生じてくる。有能、高貴、人格の価値といった、支配者が持ち出す諸概念は、こうした要求と対立することになる。こうした諸概念は、これらを条件づけている社会的基礎に伴ってのみ、消滅しうるであろう。しかし、これらの諸概念は、従来支配的な社会的諸関係に基づいて、ややもすると、人間の自然本性がもつ永遠に変わらない基本的特徴と思われているのである。

マキアヴェッリの誤謬は、歴史の舞台に登場する人々の性格には同一の形式がある、と主張する点に必ずしもあるのではない。それは、彼が、魂（こころ）の諸特性を保存したり、変化させたりするための社会的な諸条件を、無視してしまう点にある。ヘーゲルを除いて、近代の哲学者の誰ひとりとし

て、このマキアヴェッリの誤謬を免れたものはなかった。現在の深層心理学に於ては、個人の生きた魂は、環境の諸状況によって制約されながら発達してゆく、とされている。その際、もつとも重要な環境要因が家族であることを、ひとは学んできた。しかし、家族そのものは、時代に応じて、家族構成員の社会的地位に依りて、様々な異なるあり方をする。人々の特定の行動様式は、従来、わりと恒常的であったことも、疑いのないところであるが、現在では、性格形成の環境依存性について、一定の個人がそこで自己を発見し、発達させる、社会的諸関係から、科学的に詳しく説明することができる。従って、哲学的人間学というもの、つまり特殊な人間的存在様式に関する説が、人間についてのその理念は、歴史が経過しても不変である、と究極的な断言を行うとしても、そんなことは不可能である。だが、現在のこのような「深層心理学的」試みは、経験的な研究成果の水準にしっかりと準拠し、それらの成果は暫定的であることを見誤ることがないかぎり、特殊な科学領域を越えて、価値、問題提起、諸帰結を取り上げ、これらを、現実の諸関連に方向付けを与えるために、実り豊かなものにしなければならない。これらの試

みはまた、我々の歴史理論や社会理論が、如何なる人間理解を合意しているか、ということに対する感覚を、鋭くすることが出来る。もちろん、我々は、人間の本質について、それが自らを現す（外在化）するかぎりでしか、語る事が出来ない。総じて、現実的なものの本質について究極的な断言を行うことは、実際に生起することについての予言はすべて蓋然性という性格しか持っていない以上、不可能である。マキアヴェッリは、人間の不易の魂（心理）を存在論的に想定したが、我々は今日、こうした想定を、歴史に於ける心理学的説明を放棄することなく、避けることができる。

ところで、マキアヴェッリに対する批判の矛先は、いつも、人間についての彼の静的な概念にはまったく向けられず、ひとが彼の自然主義と呼ぶものに向けられている。彼は、次のように批判される。彼は、歴史的な事象を自然過程の如く考察し、すべての所与の事態を、物質的な必要から、政治的に闘争する人々の自然本性的な素質から、厳密に因果を辿って、導き出そうとしている、と。しかし、これは根拠のある反論ではありえない。というのは、自余の世界に於ける事象（自然現象）に関しては、それが何であれ、法則に準ずるものと

して、既知の諸条件から説明することは、科学が果たすべき課題であるが、これと同じく、歴史的な諸事象を、それらの様々な因果連関に関して、研究しようとする試みもまた、正当化されているからである。自然主義という概念でマキアヴェッリを批判しようとする者は、自然研究者と歴史研究者との間には、仕事をする上で、原理や方法の点で差異がある、と独断的に決め込んでいる。自然主義という概念を、このような意味で批判的に使う者は、歴史的な諸連関を科学的に研究することに、反対する。ここでは、人間の諸々の行為が、条件づけられない（無条件の）ものとして、性急に実体化されるのであるが、この点は、マキアヴェッリの心理学に見られる先に言及した誤謬に似ている。

人間の外なる自然と内なる自然との間の弁証法的諸関係が、基本的に前者に適した考察方法に基づき一面化されていること——こういう意味で、ひとが自然主義という概念を理解するならば、この場合にのみ、マキアヴェッリに対する批判に際して、自然主義という概念を使うことは、適切である。たしかに、マキアヴェッリにあっては、人間が、いずれかの動物種がそうであるように、自然の中の類として受け取られてい



る。ひとは、一匹の蜂や蟻を、あるいは一原子を、類に属する他の諸個体を代表する例とすることができるが、まさにそのようにして、どの人間個人も、彼がどの集団、どの時代に属するのにかかわりなく、単一的な類の代表例（サンプル）として、考察されている。ひとは、一匹の働き蜂を一匹の雄密蜂の代わりにしたり、一匹の病弱で異常な特殊例を類の正常な例に代えることはできないが、まさにそのような意味で、諸個体間の差異が問題となるかぎりでは、唯一自然的な差異だけが存在する。人間たちは、ここでは、生物学的な類を代表する例の如くに登場する。すなわち、非有機的自然や有機的自然は、諸個人に影響力を及ぼし、各人は、彼の類的特徴に従って行動（反応）する。こうして、諸個人の行動（反応）の総和が歴史とされるわけである。ここで自然主義的であるのは、人間の行動（反応）様式が、一つの生物学的な類に属する諸個人という概念から導き出される、という点、個人を、人間の外なる自然によってではなく、自己展開する社会によって、つまり、歴史を貫く社会的諸法則によって、規定せしめている諸契機が、顧慮されていない、という点である。社会には固有の諸法則があり、これらを研究すること

### 『市民的歴史哲学の端緒』

なしに、人間を概念的に把握することはできない。それは、社会は、諸個人を研究することなしに、諸個人はまた、人間の外なる自然を研究することなしに、概念的に把握できないのと同じである。

この単に生物学的な人間観には、一つの自然主義的な自然観が対応している。マキアヴェッリに於ても、いたるところでそうであるが、この自然主義的な自然観は、自然を、基本的に、人間によって限定され、労働を加えられ、変えられる自然としてではなく、「囲繞する」自然として、人間を限定する自然として見ている。我々が自然と呼ぶものは、二重の意味で、人間に依存している。第一に、自然は、人類の発展過程に於て、文明が進むにつれ、絶えず変えられていく。第二に、諸々の概念的な構成要因そのもの——我々は、これらによって、自然という言葉に一つの内容を与えるのであるが——は、人類がそこに自らを見出す時代に、依存している。換言すれば、自然認識の対象は、自然認識そのものがそうであるのと同じく、条件づけられている。だから、自然法則とこの自然法則によって規定された自然概念との両者を、あらゆる説明の一つの絶対的な出発点として、素朴に想定することは、

同じように自然主義的である。自然が何であるかは、人々の生活過程に依存し、同じく、翻って、この生活過程は、自然に依存している。同じことは、個人と社会との関係についても言える。我々は、個人と社会という概念に関して、いずれの内容も、他方の諸規定なしには、認識できないし、これらの諸規定そのものはどれも、変化し得ないものではなく、それぞれ歴史を持っている。自然主義を克服し、特殊社会的な諸法則を認識するための端緒は、マキアヴェッリに見られる。その一部は、統治諸形式の必然的な交替に関する彼の説の中に、またその一部は、階級闘争が文化を前進させる要因として叙述されている諸章の中に、見られる。もちろん、彼は、社会総体の運動の諸傾向に関するこうした洞察を、彼の原理的な諸思想（思惟カテゴリー）にとって、実り多きものとすることはなかった。というのは、彼は、諸階級の運動も、政治的な生活一般と同じく、実体化された個人という概念から、説明できると思い込んでいるからである。

## 原注

(1) もちろん、近代科学にとっては、将来適用（応用）できるかどうか疑わしい自然法則を定式化することにも、

秩序づけという価値がある。しかし、この価値の根拠は、それらを現実化することそのものが同じようには制限されていない他の諸法則を見出すことができる、という点にある。

(2) John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1869, erster Teil, S. 363. マキアヴェッリの主張を「帰納の一例」として特徴づけよう。

(3) *I tre libri de Discorsi sopra prima deca di Tito Livio* (1531): *Discorsi, Politische Betrachtungen über die alle italienische Geschichte*, Berlin 1922, unten zitiert als *Discorsi*; *Il Principe* (1532), deutsch am meisten verarbeitet in der hier zitierten Reclamischen Ausgabe: *Machiavellis Buch vom Fürsten*, Leipzig o. l., unten abgekürzt als *Fürst*; *Dell' istorie Firentine* (1532), zitiert nach dem vierten Band der *Gesammelten Schriften*, München 1925, als *Schriften IV*.

- (4) *Discorsi*, S. 37.  
 (5) *Ibid.*, S. 83.  
 (6) *Ibid.*, S. 303.  
 (7) *Ibid.*, S. 6.  
 (8) *Ibid.*, S. 12  
 (9) *Ibid.*, S. 13.  
 (10) *Schriften IV*, S. 268.  
 (11) *Discorsi*, S. 112.  
 (12) *Ibid.*, S. 110 f.

- (13) Ibid., S. 111.
- (14) Diderot, *Oeuvre complètes*, Paris 1876, T. XVI, S. 33.
- (15) *Discorsi*, S. 15.
- (16) Ibid., S. 16.
- (17) *Schriften IV*, S. 6 f.
- (18) *Discorsi*, S. 16 f.
- (19) Ibid., S. 17.
- (20) *Schriften IV*, S. 6.
- (21) Ibid., S. 176 f.
- (22) *Fürst*, S. 117.
- (23) Ibid., S. 117.
- (24) Ibid., S. 118.
- (25) Friedrich d. Gr., *Antimachiavel*, Vorrede.
- (26) *Schriften V*, S. 464
- (27) Ibid.