

笑うエピキュリアン——林達夫における「政治」

熊谷英人

Γελᾶν ἄμα δεῖ καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκεώμασι χρῆσθαι
καὶ μηδαμῆ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ορθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας.

添谷育志先生はちかごろ、ヘレニズム期の思想家エピクロスにご関心があるという。ご退職直前におこなわれた定例研究会の主題も、「エピクロスの自由の観念」Epicurian idea of freedomであった。ご報告に接したとき、一方で驚き、他方で納得したというのが、わたしの正直な感想である。

驚いたのは、エピクロスという対象についてである。添谷先生は長きにわたって政治思想研究にたずさわり、現代世界において「政治」という営みはいかにありうるのか、あるいは、いかにあるべきなのかという根本的な問題を追究されてきた。その知的対話の相手となったのは、マイケル・オークショットやレオ・シュトラウスといった、西洋政治思想史の分厚い伝統に掉さしつつ、先鋭的な思索をつむいできた知識人たちである。とりわけ先生は、同時代を生きた政治学者バーナード・クリックの「政治」観に共感された⁽¹⁾。クリックによれば、言葉の真の意味における「政治」politicsとは、「友敵関係」や権力闘争とはまったく異なる営み、すなわち、多様な構成員からなる人間集団を、その多様性を尊重しつつ、多様性自体の存立根拠となる「共通善」へと導いてゆく営みにほかならない⁽²⁾。その出発点は当然、古代ギリシアの輝かしい過去にある。こうした「政治」観に共感される添谷先生が、「隠れて生きよ」というエピクロスの標語にご関心をしめされたということに、わたしはすくなくからず驚いたのだ。

だが、エピクロス哲学の来歴についてよくよく考えてみて、納得した。現代にいたるまで、「快樂」を基礎とするエピクロス哲学については毀誉褒貶が絶えない。論争の歴史のなかで、多くのすぐれた政治思想家が、エピクロスから影響を——受容をとおしてであれ、批判をとおしてであれ——受けてきた。代表例は、キケロ、モンテーニュ、ホッブズ、ヘーゲル、マルクスなどである。現代でも、前述のオークショットやシュトラウスは、エピクロス哲学との真摯な対話をおこなっている⁽³⁾。共通善のために国事への積極的な参加をもとめられる「ポリスの人間」（「政治的人間」）が、つねに時代の現実感覚に適合するわけではない。政治秩序そのものが危機に瀕する例外状況においては、往々にして、そうした人間像は現実感覚に適合しなくなってしまう。そうしたとき、「快樂」という最小限度の単位にまで分解したうえで人間を理解するエピクロス哲学が、威力を発揮する。最小限度の単位から出発し、あらたなる秩序を組みなおす。多くのすぐれた思想家たちの歩んだ道である。添谷先生もまた、こうした伝統に掉さし、混沌とした現代政治を問いなおされるおつもりらしい。「今後は、西欧の政治思想に脈々と流れる『エピキュリアン・モーメント』とでも言うべき思想的契機を、リベラリズムの歴史と交差させながら探求することを研究課題としたい」。先生にとって、マルクス研究を介して出会ったエピクロスは、「なによりも『自由』、『寛容』、『多様性』そして『人間の可死性（モータリティ）』の擁護者と思われた」⁽⁴⁾。

先生のそうした今後の思索にほんのすこしでも寄与すべく、本稿では日本におけるエピクロス政治思想について、林達夫（一八九六～一九八四）という思想家を題材に考えてみたい。戦前から戦後にかけて文筆家として活躍した林達夫は、当時にあつては稀な百科全書的知識人として、政治・社会・宗教・文学・歴史など、さまざまな分野について論じた。専門分野にしばられない、その柔軟な思考は、「精神史家」の肩書にふさわしい。

近代日本において、エピクロスは不遇であった。明治期の国権論、大正期の

人格主義とデモクラシー論、昭和期のマルクス主義と皇道哲学といった、戦前の流行思想のいずれもが、「個性」と「人格」の陶冶をもとめるか、あるいは高度の政治的コミットメントを知識人に要求した。また、戦後思想——デモクラシー論・大衆社会論・実存主義など——においても、「政治的無関心」はとかく評判が悪い。国事からの逃避を説くエピクロスの人気がいまひとつだったとしても、不思議はあるまい。とくにヘーゲルやマルクスの弁証法論のもとでは、総合を欠く純粋な「否定性」として、エピクロスの立場はどうしても不利にならざるをえないのだ。

こうした風潮に比して、林達夫のエピクロスへの共感には目を見張るものがある。たとえば、その晩年、久野収との対談では以下のように語っている。

あの戦争と騒動に明け暮れた混乱のアテネで、四十年間、小さな庭園を文字通り「教えの庭」とし、極端な禁欲主義の実行者として、一日一ドラクム以下で暮らしを立てていた、このつつましい賢者ほど、古代で僕の好きな人物はいない。あの差別感のきつかったアテネで見下されがちな異邦人にも女性にも奴隷にもその門戸を開放して、偏見なき精神で自らの生活の知恵をみなとわかち持とうとしていたことは、稀有のことに属します。戦火に苦しむ庶民の「身の上相談所」でもあり「難民救済本部」でもあったのが、彼の「庭園」です。世に喧伝された享楽派といういわゆるエピキュリアニズムの俗説ほど、エピクロスの実像から遠いものはありますまい。「隠れて生きよ」——彼こそはこの時代に対する静かなレジスタンスを意味した、自らの人生哲学を一生見事に生き抜いた、古代ただ独りの「哲人」でありました。（『思想のドラマトゥルギー』）（SD:439）

林みずからが語るように、かれのエピクロス理解は、快楽主義者という通俗的エピクロス像からとおいところにある。とくに注目すべきは、エピクロスが

「極端な禁欲主義の実行者」とされ、なおかつ、その哲学が「時代に対する静かなレジスタンス」として描かれている点であろう。林のエピクロスには、快樂主義者どころか、時代の苦難に耐えぬく厳格な哲人の趣がある。

のちにみるように、林はみずから「エピキュリアン」と称した。しかも、「政治嫌い」という自己韜晦や、それを真に受けた世評にもかかわらず、林は「政治」に関心をもちつづけた。こうした林達夫の言説から、近代日本におけるエピクロス受容をとらえなおす。本稿の課題である⁽⁵⁾。

しかし、そうすると問題になってくるのが、林達夫はいつから「エピキュリアン」なのか、ということだ。林は最初から「エピキュリアン」を自称したわけではなく、むしろ、その前後には大きな思想的断絶がみとめられる。それはある種の転換にちがいがなかった。この転換の相をみきわめ、「エピキュリアン」としての林達夫に迫るためには、まず、(一) その思想的出発点からマルクス主義への帰依と離脱の過程を分析したうえで、(二) 「エピキュリアン」としての林達夫がいかに同時代の「政治」をとらえ、なぜエピクロスを選んだのかについて論じてゆく。戦後の林達夫はたしかに寡作ではあったが、けっして「政治的無関心」におちこんでいたわけではない。政治についてあえて語らぬことが同時に、俊敏な政治意識のあらわれ、「時代に対する静かなレジスタンス」となることもあろう。これからみてゆくのは、「『賢者は政治をしない』ということの政治的帰結の例の一つ」(5:250)にほかならない。

一：「戦闘的無神論者」

(1) 教養主義者として

林達夫は自己語りを好まなかった。久野収との晩年の対談でかたられる断片的な情報をのぞけば、思想形成にかんする記述は多くない。ある程度、その読

書遍歴を明らかにすることはできるが、思想の転換の契機などについての伝記的情報は圧倒的に不足している。ここでは、同時代の精神史のなかに林の言説を位置づけるだけにとどめたい。

林達夫の出発点は、大正教養主義とみてよい⁽⁶⁾。旧制一高時代の芝居熱、京都帝国大学文学部美学科時代の読書傾向も、同時代の教養主義的な流行を大きくはずれるものではなかった。なにより、この点については生涯の友、三木清の証言がある。「当時私〔三木〕は古典派乃至教養派であり、ギリシア悲劇など頻りに読んでいた。グロートの『ギリシア史』を繙き、ブルクハルトの『伊太利亜文芸復興期の文化』を読み、ダンテとかりオナルド・ダ・ヴィンチとかに心を惹かれていた。そういう点では私は林達夫と最も馬が合った」⁽⁷⁾。このように、三木と同様に林もまた、阿部次郎や和辻哲郎たちによって花開いた教養主義の最盛期に、成長することとなったのである。実際、中学時代には阿部次郎の『三太郎の日記』（一九一四年）を愛読し、旧制一高時代には岩波書店の「哲学叢書」に熱中し、なかでも、和辻哲郎の『ゼエレン・キェルケゴオル』（一九一五年）に衝撃をうけたという（6:154, SD:35）⁽⁸⁾。ただし、しばしば京都学派のうちに数えられる林ではあるが、西田幾多郎の哲学に親しむことはなかった⁽⁹⁾。また、当時流行した、白樺派の文学、ドストエフスキーなどのロシア文学、ニーチェに代表される「生の哲学」などに傾倒した形跡はみられない。むしろ、林達夫は、深田康算と波多野精一^{やすかず}の影響のもと、アナトール・フランスをはじめとするフランス文学や、西洋古典に関心をもったようである⁽¹⁰⁾（SD:48ff., 56ff., 143, Z:76f.）。その意味では、あくまで「古典派乃至教養派」であった。

とりわけ、林を惹きつけたのが、イタリア・ルネサンス史だった。青年期の力作「発明と発見の時代」（一九二七年）、「文芸復興」（一九二八年）にはじまり、戦後の「ルネサンスの母胎」（一九五〇年）、「ルネサンスの偉大と頽廢」（一九五一年）、そして晩年の「精神史」（一九六九年）にいたるまで、問題関心のありか

たは変容したにせよ、ルネサンスへの興味は一貫している。ダンテの『神曲』や、ウォルター・ペイターの『ルネサンス』は教養主義的読書の定番であり、その意味では、ここでも教養主義者としての相貌をうかがいしることができるかもしれない (SD:151-2)。

独特なのは、林がとりわけブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』(一八六〇年)に傾倒した点である。ブルクハルトの作品こそ、「学生のとき私〔林〕を歴史的学問に目をひらかしめた、わが啓示の書であり、その後ずっと私の愛読書であった」(1:258)。そして、かれは、晩年にいたるまで、ブルクハルトを敬愛した(1:259, SD:37, 177-82)。ブルクハルト史学は、当時、東北大教授で西洋史家の大類伸によって本格的に紹介されはじめていた⁽¹¹⁾。学生時代に英訳を徹夜で読破したという林達夫はかなり早熟だったといえる⁽¹²⁾。

青年期のルネサンス論からは、単なる歴史叙述にとどまらず、林自身の知的態度をうかがいしることができる。当時においては原史料にもとづくルネサンス研究はほとんど不可能であったがゆえに、林のルネサンスにかんする歴史的記述自体はブルクハルトやペイターの祖述にとどまっていた。とはいえ、すくなくとも、その叙述から、彼にとってのルネサンスの意味は明らかである。

林達夫にとって、ルネサンスとは単なる文化現象にとどまらない、いわば「本源的生」への自己更新を意味した。それは、個人崇拜や名誉感情の高まり、世俗化などの個々の現象や、過去の文明の再興などとは位相を異にする。「それ自らの我、それ自らの現在の生、それ自らの人間的更新、人間性の更新等に関する事柄」こそが、真の意味でのルネサンス、すなわち「再生」にちがいないからだ(1:145)。また、それは同時に、老朽化した「中世」——教権主義・聖者崇拜・彼岸信仰——に対抗する、「文化の殆ど全領域にわたる国民的・イタリア的なる更新」、いわば、「イタリア国民の最内奥の生の要求から発した生の理想的原基への復帰」にほかならなかった(1:147)。

かくて「再生」の比喩を語る者は、古い、永遠の、しかし塞がれた生の源泉から、人間性の根源的なるものから、一つの大きいなる転回や革新が来ると確信しているのでなければならぬ。しかしてこれ実にこの比喩に託して精神的文化の全然たる一新または新生への要望や希求を言い現してきた、十四世紀前後のイタリアの精神的指導者たちの念頭にあった考えである。彼等は文字通り彼等の本源的生に遠ざかっているとの意識を有していた。

(「文芸復興」)(1:146)

したがって、中世とルネサンスとの連続性に着目する議論——ブルクハルト批判の定番——は、事象の本質を見誤っているといわざるをえない(1:153ff.)。問題なのは、「新しい心的態度」(1:156)なのだから。このように林は、中世とルネサンスとの断絶を前提とするブルクハルトの議論を、より強調したかたちで論じてゆく。

さらに、ルネサンス期の知識人たちが古代ローマに憧憬をいだき、古典の世界にあるべき理想をもとめる知的潮流、すなわち「人文主義」を、林は共感をもって描きだす。人文主義者たちは「第一に人間の精神的教養の内容または目標として人間的なるものを重要視し、次にこの人間性を豊かにし浄化するものが古代の知識と古代の模倣であると確信」していた(1:150)。古典研究を介して、偉大な過去に「精神的教養」をもとめる姿勢としての人文主義と、人文主義的読書から得られた理想を現実世界において追究し、みずからの「本源的生」の刷新をめざす運動としてのルネサンスとは、不即不離にちがいがなかった。同時代のある文献学者にたいする共感あふれる以下の一文は、そのまま、ルネサンス期の知識人にもあてはまる。

我々を形成し、我々をして我々たらしめたものが過去であることを知る者は、過去を軽蔑しない。また我々の思想と感情とがその養いを過去の事物

に有することを知る者は、過去を敬重しこれに感謝することを忘れない。
〔中略〕そうして過去が現在にその形と価を与えたのみならず、更に進んでは未来にもその形を与えつつあることを洞察し得る者にとっては、ますます過去は尊重されるのである。過去は未来の夢を養い、その夢の実現へ人を駆る力を育てる豊かな土壌でさえある。かくて過去を勇敢に軽蔑することは、自己と自己を圍繞する現実の社会との史的境位を全然知らざるものと言わなければならない。（「書籍の周囲」（一九二五年））（6:17）

堅実な古典研究によって、「本源的生」の恢復をめざす文献学者こそ、もっとも生産的な過去との向き合い方と思われた（cf. 3:322-3）。それは同時に、膨大な教養主義的読書による人格的完成をもとめた青年の自画像であったのかもしれない。

（2）マルクス主義体験

だが、ブルクハルトに範をもとめた青年はまもなく、マルクス主義者に転身することとなる。例によって、その直接的契機についてはよくわからない。それでも、「ソヴェート友の会」や「唯物論研究会」への参加がマルクス主義の受容をうながしたことは確かであろう。もとより、マルクス主義への献身とはいっても、そこにはおのずから程度の差がある。高度な理論闘争や激しい革命運動を辞さない運動家から、教養主義の代用品、いわば知的嗜みとしてマルクス主義に感化される学生までさまざまだったからだ⁽¹³⁾。後年の回想によれば、林はマルクス主義運動には深入りしなかったという（SD:274ff.）。しかし、『東京朝日新聞』の連載コラム「オベリスク」（一九三〇年）や、並行して執筆された一九二〇年代末から三五年頃までの論文は、教条的ともいえるマルクス主義的言辞にみちている。

一例として、評論「プロレタリア芸術運動」（一九三三年）を挙げよう。戦間

期の欧州では、十九世紀的秩序と価値の崩壊、さまざまな新潮流がひしめく混沌とした状況のなか、現代の「精神的危機」をうったえる文藝や思想が流行した。そして、そのおおくは、従来の「機械的文明」の限界を指摘し、それと同時に秩序を剥ぎとられて「不安」と対峙する実存主義的個人の意義を強調することとなった。こうした「不安の文学」に対する、林の判断はきびしい。つまり、これらの作品は所詮「ブルジョワ文学」の域を出ていない、そこで描かれる「不安」も、行き詰まりをみせる資本主義体制の自己痙攣、いわば末期的症状にすぎない、したがって、こうした病的「不安」とは無縁なプロレタリア文学が凱歌をかなでる時もまちかいだろう、というのである⁽¹⁴⁾。「かくて今や時代の秘密を芸術において真向から暴露し、臆せずして真実を表示し得る唯一の地位を占める芸術はプロレタリア芸術である。ブルジョワ芸術がその階級的制限のゆえに今日の資本主義社会に内在する本質的矛盾の真相を自らの作品のうちに示すことができないとき、それを敢えてなし得るのはプロレタリア芸術のみである」(5:65)。また、個々の作品への分析なども一切みられず、「ブルジョワ文学」とひとくくりに批判されてしまう。こうした論法は、この時期の林の著述に共通していた⁽¹⁵⁾。

とりわけ、林は宗教を執拗に攻撃した⁽¹⁶⁾。自称「戦闘的無神論者」(3:289, 301, 325)による宗教批判の論理じたいは、マルクス主義の基本線——宗教をおしなべてブルジョワ社会、あるいは資本主義体制のイデオロギーとみなす——に忠実なものであり、そこになんら目新しさはない(「プロレタリア反宗教運動」)。興味ぶかいのは、この時期の林が、カトリック教会の全盛期というべき中世史を集中的に研究した点である。その成果は、「社会史的思想史：中世」(一九三二年)や「文芸の社会的基礎」(一九三四年)といった長編論文にうかがえる。林にとっての中世とは、まさしく、カトリック教会の覇権を意味した。そして、その支配の秘密は、教会が単に最強の封建領主・大土地所有者であったという以上に、キリスト教をつうじたイデオロギー支配を貫徹した点にある。しかも、

教会と修道院という二種類の機関の連繋が、支配を一層強固なものにした。つまり、教会が官僚制的な位階秩序をよりどころに、教皇から司教をつうじ、末端の教区教会にいたるまで命令を徹底させ、人心を統制・管理することに腐心したのに対して、教皇の「突撃隊」たる修道院は一方では神学研究に専念し、教会の支配イデオロギーを理論的に弁証するのである。

この大土地所有者としての法王の俗界的勢力の掌握こそが、法王をして西ヨーロッパにおける万人の服従すべき宗教上の最高権力者たらしめた秘密なのである。従ってローマ法王がヨーロッパの政治的支配者たらんとしてあらゆる政治的事象に深甚なる注意を払い、これに積極的に関与し、そしてヨーロッパの秩序復興の事業を自らの事業として引き受けるに至ったことに何の不思議もないであろう。〔中略〕ここにおいて法王が、既に一言した如く修道院的教団にその手を差し延べて、この事業におけるその「突撃隊」たらんことを要請したことは当然の処置と言わねばならない。

ある歴史家は、この法王庁と修道院とのブロック結成の理由をこの事業のイニシアティヴをとったグレゴリウス法王が修道院出身であったことに求めている。また他の歴史家、例えばギニューベールは、修道院的教団の巨大なる発展が、修道院をして、地方地方の教会管区を越えてより広汎なるカトリック的統一のうちにその独立性を求めしめ、かくておのずから、教会を一つの中央集権的機関に固めようとした決意せしめたことにその理由を見出している。〔社会史的思想史・中世〕(3:183-4)

教会が権力装置そのものだとなれば、修道院と修道士たちは、神の国実現のために自己犠牲をいとわない純粋な運動家といってよい。実際、林は、教会の権力欲や腐敗を仮借ない批判にさらす一方、「イデオロギー的社会層」たる修道院に対してはその信仰の純粋性や学問研究をある程度評価しさえする(3:158-

71)。教会支配とその社会的構成を「力学的」(3:197)に把握しようとする姿勢を、ここにみることができるかもしれない。

とはいえ、ここでも林の方法はマルクス主義によって規定された。とりわけ、中世史を徹底的に「ヨーロッパ封建制」の生産関係のうえでとらえようとする姿勢である(3:92ff, 106ff)。たとえば、教会と修道院のあらゆる活動の究極的な動因は、大土地所有という「物質的基礎」(「物質的理由」)に還元されている(3:126ff, 140ff, 184-5)⁽¹⁷⁾。「あらゆることが教会の搾取に役立っていた」(3:131)。あるいは、『ローランの歌』などの中世文学についても内在的な分析を一切欠いたまま、教会の「階級的目的」に奉仕するイデオロギー装置と切って捨てられる(3:208ff, 219ff, 228-9)。たしかに林は、中世文学を封建制の基礎としての大土地所有、いわば生産関係の直接的反映とみなす文藝史家フリーチェの議論の浅薄を批判する(3:196ff)。だが、かれじしん、みずからの批判をどれだけ免れていたか、どうか。より複雑な経路を想定しているとはいえ、結局、あらゆる現象を「物質的基礎」に還元する傾向があることは否定できないからだ。

おそらく、このままであれば、林達夫は昭和期に典型的な教条的マルクス主義者のひとりとして終わっていたであろう。だが、そうはならなかった。かれの柔軟な「アマチュア」的精神——ブルクハルトに「素質的な親和」(1:258)を感じる——は、マルクス主義のような体系とはもともと親和的ではなかった(4:69ff, 80f.)。「私〔林〕はどんな学問的流派、どんな思想的陣営だろうが、そこに出来上がっている正統的意見とか常套的やり方というものに対しては、人一倍警戒する念が強い」(4:39)。これは、マルクス主義から脱退したあとに書かれた一文だが、マルクス主義時代にすでにこうした意識があったかどうかは、やや怪しい。むしろ、みずからのマルクス主義時代をふりかえったうえでの、反省の弁とさえ読める(cf. 5:6)。ブルクハルトをはじめとする教養主義的読書から出発し、いちどはマルクス主義の洗礼をうけながらも、それに満足できな

い自我を、かれはある時期に発見したのではないか。その転機の位相をみきわめることが、次の課題となる。

二：フォークロアへ

(1) 「二重性」へのめざめ

一九三五年ごろを境に、林達夫は唯物論研究会からの脱退にみられるように、マルクス主義から急速に離反してゆく。また、かれの文章にも、それまでに顕著だったマルクス主義的語彙がほとんどみられなくなるのである。しばしば運動家たちの不毛な理論闘争や「予想癖」が揶揄される(4:162f.)。

この点で最も教訓的なのは「マルクス主義」文芸批評家の場合だ。科学的と号し法王のように無謬性を誇るその理論そのものの刻々の自己訂正は言わずとも、この十年間、月毎に『見通し』と称して彼らが予想したことと実際に起こったこととを比較してみるならば、それは正に予想精神の連続的全敗の黒星記録にはかならない。もっとも予想癖は説明癖と背中であつた両頭両身の畸形児だから、既に起こったことは今度は説明癖がうまく辻褃の合うように「必然」の枠へはめ込んで百年も前から予想して承知していたような顔をするのが常である。ところが過去の説明がうまくつく故に、未来もそこから帰結出来ると考えるところに、予想癖の宿命的誤謬があるのだ。(「予想癖の敗北」(一九三五年)) (4:319-20)

こうした傾向を、単に思想弾圧を恐れたがゆえの隠れ蓑とみなすことはむずかしい。実際、戦後にいたっても、林がマルクス主義に回帰することはなかったのである。

また、文章の主題も変わってくる。マルクス主義時代の文藝批評は、マルクス主義的な図式によって思想や文学を裁断した。しかし、いまや、より内在的な分析がみられるようになる。しかも、この時期の林は、文藝における「天才」や「大思想家」の役割を力説している(4:107, 134)。「社会は複雑多岐だし、それにここでは歴史を作る動力因として天才を数えないわけに行かぬからである。歴史における個性の役割が一番多く物を言うのは文学だ。それに天才ならずとも、作家のこの創作的実践は最初の予想的計画をびっくりするほど超えて進むものなのだ」(4:327)。このようにしてみると、一九三五年以降の林達夫が、文藝批評に熱中したのも、文藝の読解をつうじて「歴史における個性の役割」のでごたえをつかもうとしていたのかもしれない。それは同時に、「必然」をふりまわすマルクス主義への批判的批評でもあろう。

とくに林は、「二重性」をかかえる複雑な対象を好んだ。それは、「モラリスト」的作家といいかえてもよいだろう(4:98ff., SD:35ff.)。たとえば、一見、内面の告白に終始しているがごとくみえるが、実はそれ自体が同時代の政治状況の生々しい批評ともなっている『日記』を著したアミエル、タイプライターで公衆向けのすくない作品を手掛ける一方、膨大な手書き手稿による自己内対話をつづけたヴァレリー、自我を描く小説家たらんと欲し、作品自体にことごとく裏切られつづけた鴉外、そして、デカルト以来の合理主義の伝統に掉さしつづつ、理性をこえた内奥にひそむ「生の意志」に肉薄しようとしたベルクソン⁽¹⁸⁾。とくに、この時期の代表的作品といえるのが、『エミール』を題材にルソーの教育思想を丹念に分析した著作『ルソー』(一九三六年)であろう。ひとりの作家を対象にした林のモノグラフとしては、これが唯一のものである。ここでも、「浪漫主義」が強調されがちな一般のルソー像に対して、その「自然」概念にこめられた合理主義が語られる⁽¹⁹⁾。「二重性」の指摘である。

これらの作品でとりあげられた「天才」(「大思想家」)は、林の言葉を借りるならば、「二重性」をせおった「道化」的存在にほかならない。

かかる「分裂」と「二重」との詩人——それを私はいまある批評家に倣ってピエロに比することを敢えてしたいと思う。

ピエロはアーサー・シモンズの『ピアズリー論』中の言葉を借りて言えば「我々が生くる一つの型」である。それはピエロの担わされた運命の反語的なる側面に着目すれば直ちに肯われる。ピエロは二重性そのものとも言われ得る道化役者である。「単純は彼においてはこの世で最も笑うべきもの」であった。ピエロは複雑である。彼のころには情熱が波立、恋の焰がくすぶり、涙がたたえられている。しかし白粉で白く塗りつぶされた彼の頬はいとも冷たく、無表情なほど硬ばり、そこへは涙は殆ど流れることがゆるされない。そして口元はいつも不自然に笑い、身体はいつもおどけた身振りで趾頭旋回をしていなければならない。この背馳した悲しいうらおもて——それこそピエロの担わされた苦い運命である。（『みやびなる宴』（一九二七年）（1:103-4）

こうした「道化」的存在への関心は、たったいま引用した一文のごとく、初期の文藝批評にまでさかのぼることができる。また、こののちも、「道化」的存在は、かれの関心事でありつづけるだろう。マルクス主義からの離反を機に、ほんらいの関心がよみがえってきたとみるべきである。なにより、林達夫じしんが、みずからの「道化」性について自覚的であった。幼少期のアメリカ滞在で染みついた英語ゆえに、帰国後、周囲の学友たちと打ち解けることができない。やっとのことで周囲の「庶民」ととけこむやいなや、今度は海外から帰国した両親や弟たちとのあいだに、溝ができてしまう。「言葉も完全に福井弁で、庶民の中に完全に埋没し切って当り前の子になったということは、言い換えると、僕〔林〕の家庭とは全く相容れぬ、泥くさい、エチケットも何も弁えぬ、北陸の田舎っ子になっているということでしょう。福井でやっと思立たない子になったと思ったら、家へ連れ戻されると、ひどく気に障る目立つ子になって

いる」。そして、「スマートな洋服姿の妹たちや弟の立居振舞が、皮肉なことに僕には今度は『異人』的に見える。だから、そんな雰囲気の中では、僕は全くの余所者で、余計者で、お互いに異和感だらけで、事ごとにそれが募って睨合いや反目が重なってゆく」というわけである (SD:26-7)。「二重性」の孤独をあげた経験は、かれの根底的な問題関心を規定しつづけた。

それでは、マルクス主義からの離反と、「道化」的存在への回帰をうながしたのは、何であったか。つまずきの石は、宗教問題であった。「戦闘的無神論者」としての宗教批判にもかかわらず、その帰結については、数年後、ふかい挫折感を告白している (3:287-9)。マルクス主義による反宗教闘争、それは、ひとつの「笑劇」にちがいがなかった。「戦闘的無神論者と称する者にしてももしも一種絶望的な敗北主義的気分に捉われたことのない人間がいたならば、正直なところそれはほんとうに宗教と戦ったこともなければ、ほんとうにその幅と深さと重量とやり切れなさにおいて宗教というものに触れたこともない人間であるに違いないといってもよい」。マルクス主義の公理にしたがえば、宗教は支配階級の権力維持のためのイデオロギーにすぎない。したがって、一旦、唯物史観という「真理」を理解しさえすれば、宗教的迷妄からはすぐに脱却できるはずだ。宗教的迷妄を打破することなしに、真の「プロレタリアートの解放」はありえない。だが、そうした目論見はもの見事にはずれてしまう。林には、民衆における宗教意識のねばりづよさを、単純に「封建的遺制」と切って捨てることはどうしてもできなかった。教条的マルクス主義の前提とする、単線的な人間観が破綻した瞬間だった。

(2) 「フォークロア」の地平

マルクス主義からの脱却以後の林は、単純に教養主義に回帰したわけではなかった。今後の文章には、「心理的基底」「メンタリティ」「心理的遺制」「心性」といった、文化人類学の概念が頻出するようになる。これは決定的な転換といっ

てよい。その背景には、一九三五年ごろ、数年間にわたるフランス宗教社会学の集中的な研究があった。とりわけ、『ファーブル昆虫記』の共訳者でもある山田吉彦（きだみのる）と、宗教社会学者・古野清人きよとからおおくを学んだという（SD:61, 65ff., K:64f., Z:150, 216）⁽²⁰⁾。山田はパリ大学留学中に、『贈与論』で知られる人類学者マルセル・モースの薫陶を受けたほか、とくに人類学者レヴィ＝ブリュールに傾倒していたし⁽²¹⁾、古野の場合はフランス宗教社会学の最新の成果をとりいれつつ、日本を対象にした人類学研究をおこなっていた。この時期の林の研究ノートは、戦後、部分的に公刊されている（「マルクス主義と宗教理論」「呪術の世界」（いずれも一九四八年））。あくまで内容は断片的で、覚書にとどまってはいるが、かれの関心が、マルクス主義と宗教との関係から、フレイザーやデュルケーム、さらにはモース、宗教社会学関係の読書をつうじて、人間心性の基底への関心へとうつつてゆくさまはよくわかる。

とりわけ、「融即の法則」や「原始的心性」といった概念をつうじて、林達夫をつよく規定することになるのが、レヴィ＝ブリュールの議論にほかならない⁽²²⁾。その特徴は、「未開社会」を「文明社会」のカテゴリーにあてはめて把握しようとする、モーガンやフレイザーといった英国人類学派に対する批判にあった⁽²³⁾。つまり、「未開社会」はあくまで独自の、「前論理的」かつ「神秘的」な心性、いわゆる「原始的心性」によって支配されているというのである。「文明社会」の思考が「論理」（矛盾律・因果律）を機軸とするとすれば、「原始的心性」の本質は、矛盾律の度外視、すなわち「融即の法則」にあるといわねばならない。レヴィ＝ブリュールによれば、こうした心性、あるいは集団表象こそが、トーテミズムや呪術といった「未開社会」の諸制度をささえているのだ。

この理由から原始人の心性は、神秘的と同格に、前論理的と云えよう。それは判然と別れた二特質と云うよりも同じ根本特性の二面である。この心性は、表象の内容がより特別に考慮されるとき神秘的と呼ばれうるである

うし、その繋ぎ合わせ方を主とするとき前論理的と呼ばれるであろう。前論理的というこの言葉によって、この心性が論理的な思惟の誕生に時間的に先立つ一つの段階を構成していると理解してはならない。集団表象が論理的法則に未だ支配されない人類或は前人類的の集団が存在したかどうか我々は知らない。兎に角もそれは極めて真実らしくないことである。少くとも、他に適切な言葉が無いために、私が前論理的と呼んでいる劣等型社会〔＝未開社会〕の心性は、少しもこの性質を帯びてはいない。それは反論理的でもなければ、無論理的でもない。それを前論理的と呼ぶとき、私は我々の考え方のように何よりも先ず矛盾を避けるように強制されることはないという意味させただけである。それは第一に、融即の法則にしたがう。

(レヴィ＝ブリュール『未開社会の思惟』)⁽²⁴⁾

エンゲルスは『家族・私有財産・国家の起源』(一八八四年)において、モーガンの『古代社会』(一八七七年)に依拠したが、その学説は「未開社会」と「文明社会」を単線的かつ進化論的に序列化するものであった⁽²⁵⁾。これに対して、レヴィ＝ブリュールは、心性分析をつうじて、「未開」を「未開」として理解しようとする。林達夫にとって、それはマルクス主義に特有の発展図式に還元されえない領野へのいざないにちがいがなかった⁽²⁶⁾。「原初的なものこそ大切である。笑い、涙、息詰まり、ほっとした思い、戦慄、恍惚、虫ずばしり、吐気……だのに、私は批評家ほどそれらに対して不感症を装う動物を知らない」(4:16)。

しかし、林達夫がレヴィ＝ブリュールと異なるのは、「原始的心性」概念をもって、もっぱら「文明社会」を分析してゆく点である。つまり、レヴィ＝ブリュールの「原始的心性」が現代社会においても息づいているとみるのだ⁽²⁷⁾。とくに、次章において詳述するように言語論をつうじて、林は「文明社会」の人間のうちには、論理的思考と「原始的心性」が奇妙に混淆している事実をくり

かえし強調するようになる。「恐らく過去にない全く新しい道を歩む、ユングの言う『現代人』というものも絶無なれば、過去の因習と伝統との『生の無意識』の中に完全にとどまっている人間というものも、少なくとも文明世界では、今日、まず存在しますまい。「過去と現代、伝統と新奇——人はすべてそれらを複雑きわまりない形で担っているのであり、だからすべては相対的な話なのであります」(5:331)。言い換えるならば、「文明社会」の心性のうちに、林は「二重性」を発見するのである⁽²⁸⁾。もはや、マルクス主義的還元論に安住することはできない。「社会の大変動期や大事件や大異変に際会すれば、文明人とても原始人や未開人と一向に変わりのない心性を特に示して来ることは打ち消されない」がゆえに、「文明人における原始的心性の究明」こそが問題となるのである(3:298)。

そして、この「二重性」のまなざしを通じた権力分析こそが、林の云う、方法としての「フォークロア」にほかならない。それは「指導者の立場からの知見ではなくして、政治される側の一般民衆の受身的立場からの知見」(5:340)といってもよいだろう。戦後の論説において、林達夫は、みずからの方法的関心を以下のように語っている。

人類の生活史を永年研究していると、必ず月並みの歴史の漁撈法では手に余る、その網を以てしては掬いきれない膨大な「庶民」のうごめく世界が取りのこされてしまいます。この世界に目を据えると、こんどは、しかしその生活史はダイナミックないわゆる歴史よりも、むしろスタティックな広義の人類学やフォークロアに似通っていく傾向があるようです。あなた〔きだみのる〕の『気違い部落』シリーズが、現代史の一齣でありながら、それが太古につながるフォークロアである所以も、究極の理由はそれが「庶民」の現代的連関を考えさせられるよりも、その民族誌的連関を考えさせられます。そしてその部落で現在行われている「進化」が妙なことに「退

化」に見えてきます。ちょうど宗教の歴史における「進化」が宗教の本質から見直すと概して「退化」にほかならぬように。私の歴史への関心が次第にフォークロア的なものになってきたことには、この「庶民」の在り方からの反作用が大いに物を言っているに相違ありません。（「無人境のコモポリタン」）（5:231-2）

表面的な権力作用のとどかない、その水面下にひそむ、「太古」へとつながってゆくような「庶民」の世界。それは、「民衆の中であって、掴みどころのない、『思想』にはならないが、底流として」ある何かと、言い換えてもよい（SD:83）。権力の側からの視点を逆転させることによって、政治を問い直そうとする姿勢がここにはある⁽²⁹⁾。権力闘争の政治史に集中した歴史家ランケを嫌い、ブルクハルトの文化史に「素質的な親和」をおぼえ、本来ならば人類に救済をもたらすはずの宗教の権力化をマルクス主義の立場からはげしく攻撃しつつも、みずからの方法に確信をもてなかった林達夫は、「原始的心性」との出会いをつうじて、ついに、はるかな「フォークロア」の宇宙にいきついたのである。きだみのるのように「原始的心性」の世界へと直接とびこむのでも、古野清人のように堅実な学術研究をつみかさねるのでもなく、政治権力を「原始的心性」との対抗のもとに把握する、「文明社会」にひそむ「原始的心性」という「二重性」の位相をみきわめる、「民衆」の、「裏街の忍びやかな唄声」に耳をかたむける。これこそ、林達夫のたどりついた方法であった。そして、この方法から、「エビキュリアン」がその相貌をあらわしてくることとなろう。

三：エピキュリアンと、「政治」の運命

(1) 林達夫の戦争

林達夫が、みずから「エピキュリアン」を名のったのは、戦後まもなくのことである。「私は一箇の貧しきエピキュリアンにすぎない」(4:44)。以後、晩年にいたるまで、ヘレニズム期の哲学者エピクロスは、かれにとって思想の守護聖人となった。だが、ここまでの叙述からもあきらかなように、林達夫は「エピキュリアン」として思想形成したわけではなかった。これより以前には、エピクロスに関する直接的な言及をほとんどみいだすことはできないのである⁽³⁰⁾。エピクロスに関心をもつにいたった経緯について、林は、戦後の論説「無人境のコスモポリタン」(一九五〇年)で以下のように語っている。

私は私の生き方を他に名づけようがないのでエピキュリアンと呼んでみたことがあります。これは甚だ語弊の多い言葉で、あるいは避けた方がよかつたかも知れませんが、私がエピクロス流の一種古風な「庭園学徒」=生活者であることには間違いなようです。ただ言っておきたいのは、私はこうした生き方をエピクロスその人から学んだわけでは決してなく、いつとはなしにわが身につけた生き方がエピクロス風だと見出したまでのことだという点です。生活というものの受取り方、世に処する方法、^{アトラキシア}心の平静の敵としての宗教と「迷信」とに対する闘争、そして賢者を気取るわけでは毛頭ないが、「賢者は政治をしない」という形での政治への介入……それらにおける親和感が改めてエピクロスを見直さしめ、この穏やかな、徳高き、片隅の生活者である唯物論者をわが師と仰がしめたのです。

この説明ではほかされているが、それ以前にエピクロスに関する言及がほとんどみられないことから、林が「改めてエピクロスを見直」した決定的な時期は、大東亜戦争前後とみてよいように思われる。一九三五年ごろを境に、林はすでにマルクス主義を脱し、「フォークロア」へと旋回しつつあった。そこに戦争という外的要因がくわわることによって、自己の内なる「エピキュリアン」が自覚化されたのであろう。

とするならば、林は、戦争という外的要因を具体的にどのように受けとめたのか。「哲学者の仮面をつけた山師や曲芸師」、あるいは「反動的な政治的順応主義を信奉するにすぎぬ一種の思想的テロリスト」たることを肯んぜぬ知識人にとって、このされた途は三つあったという。「隠退するか、討死するか、でなければ何らかの形のコンフォルミズムの道に歩み入るか」(5:10, 13)。かれが選んだ途は、マルクス主義者のごとき「討死」でも、西田幾多郎、三木清、あるいは京都学派のように、「戦争に対して単純に『否』と叫ぶことではなく、その戦争の頭脳を、軍国主義の神経中枢をじっと冷厳に見つめ」る途でもなかった(5:15)⁽³¹⁾。かれ自身の分類にしたがうならば、それは、「隠退」と「何らかのかたちのコンフォルミズム」の間ともいべき途にちがいがなかった。海外向けのプロパガンダ雑誌の編集にたずさわって、糊口をしのぐ一方で、みずからは戦争中、口をつぐんで沈黙したのである⁽³²⁾。「この『戦中』の文筆家的空白は、断っておくが、多くの文筆家が戦後語ったような、他から強制された口封じの如きものではなく、我から進んで自らに課した一種の reticence (黙秘)であった」(4:52)。「沈黙」をつうじた抵抗ともいえるだろう。

それは「反語家」の途であった(5:16-7)。「いつの場合にも私にとっては¹⁰⁻反語が私の思想と行動との法則であり、同時に生態だったということです。反語はいうまでもなく一種の自己表明の方法であります。それはいわば自己を伝達することなしに、自己を伝達する」。「敵対者の演技を演ずること、一つのことを欲しながら、それと正反対のことをなしうるほど自由なことはない」。

しかし、これは孤独で、しかも危険な途でもある。なぜなら、「彼の仮面が第二の性質」となってしまう恐れがあるからである。林達夫は、「反語家」の孤独をくりかえし語っている(5:146, 150, 153ff.)。「私はますます犬儒的になり、つむじが曲がってゆくのをどうすることもできない」。「人々と私とでは精神的風土がまるで違うのだ」。「私は欺かれたくない。また欺きたくもない。韜晦してみたところで、心を同じうする友のすがたさえもはや見別けがつかない今となっては、どうしようもない。選良も信じなければ、多数者も信じない」。英国国民家風の自宅にこもって、「園芸」に熱中しはじめたのも、この時期からである。それはまさしく、かれじしんの精神の「自由」の物理的表現にほかならない。庭園こそ、林にのこされた唯一の城塞だった。「絶壁の上の死の舞踏ダンス・マカーブルに参加するひまがあったら、私ならばエピクロスエピクロスの小さな庭をせせと耕すことに努めるだろう」。それは「現実逃避ではなくして生活権確保の行動第一歩」(5:151)であった。

興味ぶかいのは、近衛新体制運動にはじまり、大政翼賛会の成立、開戦、終戦、そして戦後にいたっても、林の「反語家」ぶりと孤独感が弱まるどころか、かえって亢進していることである。この点、戦時中に沈黙を強いられたほかの知識人たちとは対照的といつてよい。つまり、林の意識下では、戦前・戦中・戦後は連続していたのだ。戦後の林は、ある種の精神的スランプについて語っている。「こんなに考える力も物を書く力も立ちなおっていないとは、実は想ってもいませんでした。いうまでもなく戦争のせいです」。「私を蝕む戦争のこの分解的影響は、何か生理とか病気とかに類する、底気味の悪い、ひどく直接的でいて、そのくせへんに把握し難い」(5:8f.)。「戦後民主主義」という解放の歌のかわりに、かれの口から洩れたのは、「エピキュリアン」としての自己告白であった。

(2) 「エピキュリアン」と「政治」

なぜ、エピクロスなのか。林達夫の内なるエピクロスを問うまえに、まず、エピクロス自身の立場が問われねばならない。

エピクロスの思想全体を特徴づけるのは、徹底的な脱ポリス的性格である⁽³³⁾。市民としての政治参加と献身を重視する、古代ギリシアの伝統的な「ポリス的人間」観とはことなり、エピクロスは人間の行動の基礎を「快樂」ήδονήにもとめた(ELM:127ff)。「苦痛」を避け、「快樂」をもとめることによつてのみ、ひとは「幸福」μακαριότηςにたどりつけるのだ。むろん、この場合の快樂主義は、快樂の無限蓄積と耽溺を意味しない。「幸福」とは、苦痛と、その予期たる「恐怖」の除去をつうじた、「心の平静」ἀταραξίαにほかならない。したがって、賢者の道とは、じぶんにとって必要最小限の「欲望」ἐπιθυμίαを吟味し、充足することを意味する。エピクロスはこうした欲望の選択的充足を「賢慮」φρόνησιςとなづける。

これらあらゆるものの根源であり、かつ最大の善が、賢慮にほかならない。それゆえまた、賢慮は哲学以上に尊ぶべきものなのであり、そこから、そのほかのあらゆる卓越性が生じてきたのだ。この賢慮は以下のことを教えてくれる。つまり、賢慮をそなえ、うつくしく、正義にかなった生き方をすることなしには、快樂をともなって生きることはありえないということ。また逆に、快樂をともなって生きることなくして、賢慮をそなえ、うつくしく、正義にかなって生きることなどありえないということ。諸々の卓越性は、快樂をともなって生きることから生じてくる。また、快樂をともなって生きることは、これら諸々の卓越性から切り離すことができない。(エピクロス「メノイケウス宛書簡」)

τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

「賢慮」を状況に応じた適切な政策決定能力とみたアリストテレスからの距離はとおい。

とりわけ、エピクロスの「正義」δικαιοσύνηに対する見方は、その脱ポリ斯的性格をよくあらわしている(EM:31-8)。そもそも、「正義」とは、「それ自体で存在するものではない」。「正義」を魂の調和とするプラトンや、国法をつらぬくべき原則とみるアリストテレスの見解を退けたうえで、エピクロス、「正義」を「害さず、害されない」μη βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαιという「一種の取りきめ」συνθήκη τιςにまで圧縮するのである。共同体の構成員相互の安全という共通の「利益」το συμφέρονに合致しさえすれば、いかなる国のいかなる法規・慣習であろうと、それは「正義」にかなっている。エピクロスにとって、法秩序の実効性と「正義」とのあいだには何の関係もない。自己保存さえ保証されるならば、ポリスであろうと、王政であろうと、政治体の質は問われない。主人の奴隷に対する、あるいは家長の家にたいする一方的な支配とは質的にことなる、「支配し、支配される」ことをつうじた「自由人」特有の「政治的支配」の影を、ここにみることはできない。

つまり、エピクロスの世界には「中心」τό μέσονが存在しないのだ。言葉の本来の意味における「政治」が、市民団にとって共通の関心事というべき「ポリスに関する事柄」への参与を意味するとすれば、「政治」がおこなわれる場所は、広場という都市の「中心」以外には考えられない⁽³⁴⁾。ところが、すでにみたようにエピクロスの社会像においては、自己保存を追求する無数の個人し

か見いだすことができないのである。かれの宇宙論もまた、こうした社会像のアナロジーとみてよい。デモクリトス以来の原子論を受容したエピクロスは、世界を無数の原子と、原始の動く場所である「空虚」に解体する。万物は原子の組み合わせにすぎず、また宇宙じたいも「無限」*ἄπειρον*の広さを有するがゆえに、「世界」の数もひとつではなく、無限である。こうして宇宙は、「中心」を欠いた、無限に拡散する原子の運動に還元されてしまう。

エピクロスによれば、生の目的としての「心の平静」にとって、最大の障害は「恐怖」にほかならない。そして、その「恐怖」*φόβος*の原因の最たるものが、宗教と政治なのである。エピクロスは「神」*θεός*の存在を否定しないが⁽³⁵⁾、それはあくまで高度な知的存在として位置づけられる(ELM:123f.)。逆に、神々が自然現象の原因となり、人間の禍福を左右すると教える「神話」は、生の不安をかきたてる元凶にほかならない。それゆえ、人間を「神話」*μῦθος*という迷信から解き放つ自然学が研究されねばならないとされる(EM:11-3)。また、政治に参加して「名誉」を追求するありかた——アリストテレス的な「実践的生」——は、身の安全どころか、恐怖と危険をもたらす可能性のほうが高く(ESV:81)。ゆえに避けるべきである。「日常の瑣事や政治の牢獄から、身を引きはなすべきである」(ESV:58)。

このように宗教と政治をアナロジーでとらえる点で、林はエピクロスに共感できた。林にとって、宗教と政治はいずれも人間の「種の自己保存の本能」にねざした営為であり、また、おなじ論理で動くものだったからである(3:315, 5:191, 196, 297f.)。

林達夫において、宗教と政治を媒介する役割をはたすのが、言語論である。論説「討議について」(一九三五年)や「現代社会の表情」(一九四〇年)において、宗教と政治を理解する前提として、独特の言語論が展開されている。林によれば、人間の言語は、質的にことなるふたつの面をもつ。「叙述の言語」と「命令の言語」である(5:10, 82-4, 194-6)。前者が、「物を分割し、不動化し、量化し、

また比較し、計量する」役割をになう言語の「理性」的側面（「言語の静学的側面」）だとすれば、後者は、「人間の行動を組織し、統制し、特に誘起」し、「人間の肉体的性」をにない、「行動を敏活に喚起する力」をそなえた、「原始的」な側面である（「言語における力学的側面」）。いうまでもなく以上の区別は、すでに述べた人間のふたつの側面、すなわち「理性」と「原始的心性」に対応している⁽³⁶⁾。「文明社会」では一見したところ、「叙述の言語」が優越しているように見える。だが、人間にとってもっとも本質的な側面、すなわち「行動」においては、つねに「命令の言語」が優越する。とりわけ、「人間を操縦する術」（5:198）たる「政治」においてはそうである。

足をひとたびアゴラの議政壇上に移して見給え。なるほど、そこでも理性の言葉が語られ、二二が四の説得的算術が行われているかのように見える。しかしよく眺めてみると、それは粉飾的外装にすぎなくて、真にそこで語られているのは命令の言葉であることがわかる。アゴラの討論において著しく目につくのは、原始言語の遺物たる身振りと呼びである。人はそれを随伴的附加物と考えるかも知れない。しかし私の考えではこれこそそこにおける本質的言語なのである。理性に訴える手段ばかりでなく、否、むしろそれ以上に情緒や運動神経に訴える手段、即ち人間のより肉体的な方面に訴えて行動を誘致する手段が講ぜられていることもそのことを示している。事物の叙述や説明は端折られることがあっても、身振りや呼びによって情熱を喚起することは決して忘れられることがない。（「討議について」）
(5:86)

これは、「理性」による「説得」を強調する政治学的伝統——さしずめ現代政治学でいえば、「熟議民主主義」論であろうか——に対する強烈な批判である。林にしてみれば、一見、「理性」にもとづいた「説得」も、じつは「世論の誘

導と統一、イデオロギーや行動綱領の宣伝等」を考慮に入れたうえでの「ソフィステイク」であり、純粋な理性的対話たる「ディアレクティーク」とは種を異にしている(5:85-7, 89f.)。そう、「政治」はつねに「動物臭い」のだ。

この「命令の言語」が支配するところでは、人間の関係は、つねに「命令者」(「権威」「制度」と、服従者に分裂せざるをえない(5:87f., 113ff, 193ff., 250ff.)。宗教でも政治でも、これは変わらない。天皇制であろうと、スターリニズムであろうと、教皇制であろうと、それらはすべて「命令者」なのである⁽³⁷⁾。対して、服従者たる「民衆」(「庶民」「大衆」)の習性は、服従することにある。「私は人間の圧倒的多数は由来その政治的態度としてコンフォルミズムをとるもので、従ってある意味ではそれはポリティークの中心課題だとさえ思っている」(5:269)。林達夫は、けっして「民衆」の「コンフォルミズム」を責めない(5:193ff., 251f., 257f., 276f., 297ff.)。なぜなら、政治も宗教も「種族的自己保存の本能」にねざしている以上、「命令者」への服従が「自己保存」を保証してくれる場合には、服従そのものが「民衆の知恵」にほかならないからだ。「大衆は政治においては概してコンフォルミストであり、特に彼らの解放と救済と地位向上とを主要目標にかかげ、その約束を少しでも実現してくれた政権には随喜の涙を流して、これを熱心に支持する」だろう。「民衆」はそもそも、デモクラシーに関心をもたない。

たしかに、戦前・戦中の超国家主義、スターリン政権、カトリックの教皇至上主義は極端な例かもしれない。だが、林によれば、「命令者」と服従者への分裂は、それが政治と宗教であるかぎり、執拗につきまとうものなのだ。それはアメリカのようなデモクラシーにおいても、例外ではない。

この言葉〔エピクロス言葉〕を、たとえばアメリカの偉大な政治家ハミルトンがずばりと言ってのけた、政治の秘密を明るみに出した次の言葉に較べてみると面白いと存じます。

The People, your People, Sir, is a great Beast.

ジェファソン（やまた後にリンカーン）が民衆に呼びかけた、民衆についてのあの神々しい数々の言葉の如きは、こういう直截な現実政治家にかかっては、それは恐らく白々しいレトリックか甘いセンチメンタリズム以外の何物でもなかったのでありましょう。そして正直なところ、赤裸々な政治の実体というものは、どんなに進んだデモクラシー、人民政治でも、一つの例外もなしに、心の底では民衆というものをこのハミルトン式にかんがえ、あしらっているのです。（あるいはそういう羽目になってしまうのです。）これは遺憾ながら——民衆の悲願や夢に反して——永い将来にわたってますますそうなることを、私は敢えて断言します。政治権力というものの性格とそのオートマティズムが、どんな人民代表をも必ず人変わりさせてしまうからです。（はじめから羊の皮を被って打って出た狼連中のことは論外として。）いつの世にもだまされて憂き目をみるのは、かの不仕合せな great Beast であります。（〔無人境のコスモポリタン〕）(5:250-1)

こうしてみると、政治や宗教といった営為そのものに対する、ふかい絶望がうかがわれよう。「私の日々の仕事は、この救いようのない、また救われない great Beast を、せめて学問的に供養してやっているようなものであります」(5:252)。個々の政治指導者の恣意といった問題ではなく、「権力と特権というものががりと人を変える」のであり、その意味では「権力の自動性」こそが問題とされなければならない(5:300)。

(3) 「祖国」の喪失

林によれば、戦後世界において成立した冷戦構造は、以上のような「命令者」と服従者への二極化を決定的におしすすめた。かれが戦前と戦後を連続的にと

らえた理由は、ここにある。戦前の近衛新体制運動や超国家主義などとは比べものにならないほどに、全世界規模で権力の組織化と階層化が進行してゆく。つまり、自由主義陣営と共産主義陣営のいずれかに属するあらゆる国々が、それぞれアメリカとソ連を頂点とする、巨大な権力機構に再編されるというわけなのである(5:266ff, 271f., 276f., 278ff., 339)。各陣営に属する諸国の自律性はうばわれ、あらゆる政治的決定が、アメリカとソ連という超大国のごく少数の「命令者」の決定へと収斂してゆく。「我々は好むと好まざるとに拘わらず、ワシントンとモスクワ、並びにその相剋から来る波紋に——自国政治と体制を越えて——揺り動かされているのです。だから、その政治的指導者の意志が今日の我々にとっての『摂理』であり、その行動命令が『運命』であるといっても言い過ぎではないはずです」(5:272)。「世界の大多数の人々は、現代の世界政治のメカニズムのもとでは多少なりとも〔コンフォルミズムの象徴たる〕モリッツであり、カンディードである運命を免れ得ない」のだ(5:276)。戦後日本も例外ではない(5:262ff.)。もはや、だれも「自由」ではいられない。この地獄絵図の前では、デモクラシーと共産主義のちがいは無にひとしい。「私は化けの皮をかぶっていない政治というものには、未だかつてお目にかかったことがない。その限りだけでは『ウォール・ストリート』だって、クレムリンの政治だってさして変わりはない」(5:260)。

そうはいても、林の眼からすれば、こうした弊害がより顕著なのは共産主義陣営のほうであった。論説「共産主義的人間」(一九五一年)で詳細にえがきだされるように、共産主義陣営のあらゆる政治的決定権はクレムリンの政治局に吸収され、ソ連の「ウルトラ・ナショナリズム」が服属国に押しつけられ、一方で従属国のナショナリズムは抑圧され、新興国は搾取され、そして、西側諸国の文化からの全面的遮断、すなわち「文化的孤立主義」が帰結する(5:282f., 285f., 289f., 303ff., 309ff.)。政治局は、「抽象的な人民への愛」を旗印に「民衆」の世界を窒息させる「政治ボス型」(「政治タイプ」)の政治家の巣窟となり、芯

から共産主義の理念に賛同し、身も心もイデオロギーにささげた「純粋型」（「純血タイプ」）の共産主義者ひきいる秘密警察が目を光らせる（5:300-2, 312ff.）。

ここでも、林は政治における「権力の自動性」を、宗教との類比でとらえている。つまり、宗教のうちには、教会制度という「制度的宗教」（「制度としての宗教」）と、「民衆」の願望や生活にねざした「救済と解放の運動」たる「宗派」（「運動としての宗教」）という、ふたつのこととなった要素が共存しているという（3:292-5, 304f., 315f.）。「制度的宗教」の頂点が教皇であるとすれば、「宗派」を象徴するのが、清貧をつらぬく有徳の修道士アッシジのフランチェスコにはかならない。「制度的宗教」が「命令者」の機構だとするならば、「宗派」は「民衆」にねざした、いわば「フォークロア」的世界を背後にもつものといえよう。旧制高校以来、フランチェスコをこころから敬慕してきた林達夫の共感がどちら側にあるかは、自明である（3:320f., SD:186f., 192ff., ）。しかし、林は単純に「制度的宗教」の欠陥をあげつらい、「宗派」の純粋性を称揚するようなことはしない。「宗派」はたしかに「制度的宗教」に飽きたらない信仰者たちによって構成される「分離派」であり、強固な団結力と信仰心を特徴とする。だが、「宗派」もまた自己の存在権を主張する過程において、教義や行事を組織せざるをえないのだが、そうすることによって、「宗派」じしんが今度は「制度的宗教」へと変質していつてしまうのだ。フランチェスコの死後、かれの創設した修道会が、当初の理念と宗教的純粋さを失い、カトリック的位階制と妥協し、「制度的宗教」にとりこまれていったのは、その好例である（SD:196ff.）。

したがって、ローマ・カトリックになぞらえるならば、さしずめ、クレムリンの政治局は教皇、秘密警察は熱烈な修道士（あるいは異端審問官）ということになろう（5:226, 271, 300）。おのれが愛してやまないアッシジのフランチェスコのごとき人物たちが、こぞって、共産主義体制下では秘密警察となっている。そこにこそ、「権力の自動性」の恐ろしさがある。そして、どれほど抑圧的な体制であろうと、「民衆」はうごかない。「自己保存」に満足しているからである。

こうした事態をまねいた最大の要因は、きたるべき共産主義社会の実現のため、革命貫徹のために、極度に権力を集中させたことにある。しかし、そもそも、「政治」という営みそのものが、「命令者」と服従者への必然的分裂をともなうものではなかったか。とするならば、共産主義国の運命は、「政治」の運命ということにもなる。 「人間の望ましい純血タイプではなしに望ましくない政治タイプが政治をしなければ、社会が立ち行かず立ちどころに崩壊するという人類の久しきにわたって克服できなかった憾みは、二十世紀の共産主義政治においても脈々と続いているのだ」(5:302)。

戦後の林達夫が、くりかえし、エピクロスの生きたヘレニズム時代と現代とを比較した理由も、ここにある(5:235, 247, 277)⁽³⁸⁾。林によれば、ヘレニズム期の特徴は、「祖国」の喪失にこそ、もとめられねばならない。つまり、アレクサンドロス大王の東征と帝国建設、その継承者たちの諸王朝への分裂の結果、伝統的な狭域のポリス社会は崩壊したというのである。それまでは独立していた諸ポリスは、それまでとは比べものにならないほど広大な領土を支配するオリエンタ的王朝、すなわち領域国家の勢力圏にからめとられ、政治的自律性を失ってゆく(5:237-43)。そして、古代世界の最終的な勝利者であるローマ帝国にいたって、その過程は頂点に達する。

プリニウスはローマ帝国の「世界統一」を代弁して、その目的は世界のあらゆる民に一つの祖国を供給することにあると言っていますが、ヘレニステイク＝ローマ時代の人々は、支配者たちを除けば、いな祖国を失った根こぎにされた人々だったのです。彼らはもはや自国の政治的社会的生活がその関心の中心であるような、またその伝統や世論のうちに彼らの日常生活をひたむきに進展させるような事態には在り得ず、政治はどこか遠い見知らぬ場所から出る得態の知れぬ指令で運営され、ただそれに黙従する以外に手はなく、自らの政治的社会的要求を政治に直接に反映させるなどは

思いも及ばぬことになってしまっていたのです。こうして、土着的な旧来の公共的精神は失われ、ただ個人個人の利福の追及が生活の目標となってきました。伝統的環境をくつがえされ、またはそれから切り離され、浮き上がらされた人間の行きつく先は、いつも同じです。その場合、人は生活において己れを支え、己れを指導すべき道徳力を自己自身のうちの外には求め得られないこととなります。コスモポリタニズムが、実は個人主義と一身同体のシャムの双生児である所以は、そこにあるのです。（「無人境のコスモポリタン」）（5:243-4）

政治権力から決定的に疎外され、砂のように孤立してゆく個人。エピクロス哲学が生まれたのは、こうした時代であった。そして、林達夫はエピクロスを発見した。エピクロスの思想がヘレニズム期の権力構造に規定されていたことが指摘される（5:243）⁽³⁹⁾。この点でエピクロスの哲学——苦痛の欠如による「心の平静」——は、「最大を欲して最小に甘んずる知恵」にほかならない。

ここで注意すべきは、林達夫がエピクロスの諦念を、それ自体として積極的に追求されるべき価値とはみていない点である。「政治嫌い」の公言にもかかわらず、林は「祖国」日本にこだわっている。林にとって、国家の政治的自律はかけがえのないものであった。かれのエピクロスの諦念は、冷戦構造という「祖国」の喪失状況における苦渋の決断にほかならない。終戦時にながした涙も、「民主主義」のうわべにばかり目をうばわれて、軍事占領という冷厳な事実を直視しない戦後の風潮への辛辣な批評も、この点をふまえなければ理解できない。戦前にもまして、戦後の林の言説に漂う「次第に昂まる苦悩に充ちた一種のベシミズム」（5:243）も、この点をふまえなければ理解できない。「私は己が身のほどに適った最小限の自由、すなわち怪物と狂行とから身を隔離する自由、そして幾坪かの畑に蔬菜を作ると共に、庭前の一本の木にせめて少しばかりの花を咲かせたい自由を確保しようとする以外に、何の希望も抱かなかつ

た」(4:44)。

それでも、ときおり、林は「真のデモクラシー」について語る(5:260, 279)。それは真の意味の「人民支配」であり、「大衆に対して実相を示し、冷静に理性的判断によって態度決定と行動化に自主的に赴かせる」政治といってもよい。政治が、「命令者」と服従者への分裂を前提する以上、あるべき政治のありかたもそれに沿ったものとなる。記述は断片的ではあるが、おおよその輪郭をなぞることはできる。

まず、「命令者」、すなわち、統治者はすべからく「表情の政治学」(「外観の注解学」)をみにつけるべきとされる。人間社会はいわば「舞台」のごときのものであり、人びとはみずからの社会的役割を「演技」しながら生きている。「俳優」とおなじである。「人間の心理というものは、多くの場合、役割の心理、俳優の心理に外ならず、従って社会における人間は、結局一種の役者」なのである。こうしたなかにあつて、統治者は、表面的な役割の「演技」だけを見るのではなく、その内面に立ち入って理解する能力をそなえねばならない。

ところで、わが国における現代の政治にいちばん欠けているものは何かと言えば、それはこのような表情の粉飾性に対する当然払われてよい配慮ではないであろうか。〔中略〕

表情を読みとる術も知らなければ、表情を自分でつける術も心得ていないという心細さである。

一体、政治家というものは衆人環視の中で、いわば大芝居を打っているわけだから、彼は大衆のハンドリング〔行動〕を操縦する優れた舞台監督でなければならぬと共に、また自らも万人を感動させる名優でなければならぬ。〔中略〕

人間心理の機微を掴むということは、政治家的資格の不可欠の条件の一つだと思うが、それはつまり見せかけの外観の裏を搔くことであり、民心

の内密な心理的ジグザグを見抜いて、それに先廻りしながら常に待伏せすることである。そしてある効果を覘う行動というものは、一般的に言って殆ど不可避的に逆効果を伴うものであるから、かかる予期し得る心理の反作用を未然に防ぐだけの逆手を用意するという事は、多少とも責任ある政治をなすものの心の中に書かれてある服務規程の最も初歩的な心得であろう。（「現代社会の表情」）（5:198-9, 200）

一方的な命令をくりかえすのではなく、「フォークロア」をつうじて、「民衆」の息吹を感じとることを、懐のふかい、やさしいまなざしを、林はもとめる。かれ自身が、学生服を着た少年職工の涙ぐましい意地を感じとり、植物園の運営状態に権力作用をみてとり、養鶏事情から日本文化の宿命を読みといたように（4:86f., 368ff., 5:179, 181, 188, 202f.）⁽⁴⁰⁾。それは、「いちいちの生き身をもった普通の人間のかげがえのなさ」と重要さを真に尊重し、人間性の実相に深く徹し、無限の忍耐といたわりを以て、それらの人々の遲疑、逡巡、無気力等一切の欠点を長い眼で少しでも克服するように導いて彼らの幸福と安泰とを具体的にはかる」ことにちがいない（5:315-6）。

では、「民衆」の側はどうか。すでにみたように、林は、「民衆」の本質的な習性を「コンフォルミズム」にみている。それゆえ、積極的な政治参加をよびかけることはしない。だが、ここでは林達夫が、終生、レトリックの伝統に関心をもちつづけたことを指摘しておきたい（K:203ff., SD:421-49）。しかも、文章技術としてのレトリックではなく、「アゴラ」における「討議」の術としてのレトリックである。積極的な政治参加とは言わないまでも、「政治」の論理そのものを理解し、「命令者」の暴走を絶えず監視すること。「真のデモクラシー」の核心は、まさしく「政治のメカニズムから来る必然悪に対する人民の警戒と抑制」にこそある（5:260）⁽⁴¹⁾。このためにこそ林達夫は、「争論の術」たるソフィステイクと、理性的対話たるディアレクティークを調和させた「レトリック・

イン・アクション」を探求しつづけたのだと、推測できるかもしれない。そして、その原像となったのは、「一つのアゴラ的な弁論の場」ともなった、一高弁論部だったろう (SD:416ff.)。

だが、こうした「真のデモクラシー」がかりに可能であったとしても、やはり、それは遙かな理想といわざるをえない。大多数の「民衆」は順応主義に安住し、権力をもった「命令者」は「政治ボス型」のような政治家になってしまう。なにより林を追いつめたのは、自分の語る言葉が周囲につうじないという苛立ちであった。「何か呼びかけても応答がないという、それはやっぱり僕がますますものを書かなくなった理由の一つだろうな。「一番同感してくれると思った人々、欲しかった人々、それらがみんな知らん顔している」(SD:247f.)。そして、この「沈黙の壁」のより深い根には、各国の政治的自律が奪われ、ヘレニズム化してゆく現代政治への諦念があったのではないか (5:276f.)。そうした趨勢を悟らずに、「見せかけの政治ごっこ」たる「戦後民主主義」を謳歌する思潮に、かれは耐えられなかったのではないか。「いわば猿廻しに率いられる猿芝居も同然、仲間入りはもちろん真平だし、見ていると気が滅入りそうなたぐいの景観だった」(5; 261, 317-21)⁽⁴²⁾。

「祖国」の喪失状況に置かれた林にとって、のこされた途は、戦時中と同様の「反語家」、あるいは「エビキュリアン」でありつづけるしかなかった。だが、それは戦時中以上に、「絶望の戦術」(5:14) たらざるをえまい。たしかに林達夫は「フォークロア」、そして「民衆」の世界に共感の念を惜しまなかった。だが、同時にかれは、自分が「民衆」とはことなる存在であるとも意識していた (5:252, 263, 269)。虐げられる「民衆」を「学問的に供養」する自分じしんは、「民衆」ではないのだ。また、そうした自己を表現できる場もなかった。かれは純粋な「アカデミズム」にも、「ジャーナリズム」にも、居心地のわるさを感じていた (4:19, 40, 6:163, 165-83, 199ff.)。膨大な読書量にもかかわらず、そのほとんどが二次文献であり、原史料に沈潜した議論を組みたてることは、つい

にできなかった。そうした自分を、かれはエピクロスになぞらえながら、語る。「『私は決して俗衆の気に入ろうと思ったことはない。けだし俗衆の気に入ったことは私は知らぬのだし、私の知っていることは、俗衆の理解を遙かに超えているから。』——このエピクロスの言葉は、精神的貴族主義の単なる傲慢の表白にすぎぬでありましょうか。私はそこに、ほんとうは民衆をこの上なく愛した一箇の謙虚な人間の知恵の悲しみの如きものの逆説的告白が感じられてならないのです」(5:250-1)。林は、みずからの「二重性」にしばられつづけた。

もっとも、エピクロスは、社会関係からの全面的孤立を説いたわけではない。「友愛」φιλίαは、「知恵」σοφίαとならんで、人間にゆるされた最大の幸福のひとつであった(EM:27, 28, 39, 40)。「知恵が全人生の幸福のために配慮すべき事柄のうち、最大のものは友愛の獲得にほかならない」(EM:27)。「あらゆる友愛はそれ自体でのぞましいものだ」(EM:23)。政治から離れ、「神話」におびえることもなく、安全を保証してくれる法律のもと、みずからの庭園で気おけない友人たちと愉快に語り、粗食をおいしく味わい、そして、ほがらかに笑え。これこそが、エピクロスのいう「賢者」にふさわしい生き方にちがいがなかった。「自足の最大の果実、それは自由である」Τῆς αὐταρκειᾶς καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία(ESV:77)。

戦後の林達夫もまた、この途を歩んでいったようにみえる(K:57f, Z:200-4)。公の発言を最小限にとどめ、みずからは園芸に精を出し、膨大な書物を読みながら、生涯の特技である編集技術を活かした企画をうちだし、学問的友人たちと語りあう。晩年にむかうにつれて、林は「笑い」にますます関心をもつようになった(Z:93ff.)。しかも、バルクソンが『笑い』で解説したごとき知的笑いにはではない。「笑いを実際に大衆に供給することを役目とする人々が、先ず真剣に取っ組みあねばならぬ笑いは、よかれあしかれこの下積みの、教養高い上品派おえら方からヒンシュクされている、さまざまなる形をとってあらわれる『下品な』笑いであり、そのなかにはセックスに関する笑いも這入っているという

こと、そして本来の最も健康な——もし笑いに果して健康なものがあるとするなら——笑いは、文字通り無作法な、従って下品な笑いである」(6:235)。林達夫が惹かれていったのは、いわば、「民衆」の、すべてを笑いとばす「絶対的笑い」とでもいうべきものであった。はてしなくヘレニズム化してゆく現代政治も、みずからの「二重性」も、「ペシミズム」も、なにもかも笑いとばしてしまえばよい。そして、それが同時に「時代に対する静かなレジスタンス」(SD:439)にもなっている。いかにも、「エピキュリアン」らしい生き方ではあった。

史料の引用に際しては、すべて現代仮名遣いにあらためた。

林達夫の作品からの引用は、『林達夫著作集』(全六巻、平凡社、一九七一年)からおこない、第一巻二〇頁ならば、(1:20)と略号で表記する。また、頻繁に引用する文献についても、以下の略号によって表記する。

ELM: Epicure, Lettre a Ménécée. in : M. Conche (ed.), Epicure, Lettres et Maximes. Paris 1987.

EM: Epicure, Maximes capitales. in : ibid.

ESV : Epicure, Sentences vaticanes. in : ibid.

K: 久野収編『回想の林達夫』日本エディタースクール出版部、一九九二年。

SD : 林達夫、久野収『思想のドラマトゥルギー』平凡社ライブラリー、一九九三年。

Z: 山口昌男編『林達夫座談集：世界は舞台』岩波書店、一九八六年。

注

- (1) 添谷育志「政治／政治学とは何か」(明治学院大学法学部政治学科編『初めての政治学〔改訂版〕：ポリティカル・リテラシーを育てる』風行社、二〇一五年所収)。
- (2) B. Crick, *In Defence of Politics*. 6th ed. London 2005, pp. 1-17.
- (3) とりわけ、オークショットについては、添谷育志「ナチズム・戦時動員体制・企業国家：マイケル・オークショットの思想形成と戦争体験」(宮田光雄・柳父園近編『ナチ・ドイツの政治思想』創文社、二〇〇二年所収)が優れている。
- (4) 添谷育志「政治における根源悪：政治思想史的考察」『明治学院大学・法律科学研究年報』第三一号(二〇一五年)所収、六～七頁。なお、同論文は、添谷先

生がみずからの思想的出発点を語っている点で貴重であるのみならず、先生の業績一覧を付録としており、有用である。

- (5) 林達夫についての先行研究はまだまだ乏しい。

そのなかでも、渡邊一民『林達夫とその時代』（岩波書店、一九八八年）は、林達夫の知的生涯を、同時代状況、あるいは羽仁五郎や三木清といった同時代人との比較によってたどった、丁寧な評伝である。林の個々の著作の執筆背景などの点で、教えられることが多かった。

研究論文は、前掲『著作集』所収の解説、高橋英夫『わが林達夫』（小沢書店、一九九八年）、山口昌男「精神史のフォークロア：林達夫論」（同『知の祝祭：文化における中心と周縁』河出書房新社、一九八八年所収）、中川久定「林達夫の立っている場所」（『歴史の暮方・共産主義的人間』中公クラシックス、二〇〇五年所収）、王前「洋学派林達夫における思想と政治」（『思想史研究』第七巻、二〇〇七年）などがある。高橋の研究は文藝批評的な回想であり、山口の論文は、学際的な「精神史」的アプローチの先達として林達夫をとりあげ、中川の論文は仏文学者の視点からの林達夫論である。王の論文は作品の要約程度にとどまっており、先行研究分析の点でも、史料分析の点でも、まったくの低水準といわざるをえない。

- (6) 明治の「修養」から、大正以降の、古典読解による「個性」と「人格」陶冶のための「教養」への移行という図式は、いうまでもなく、唐木順三『新版・現代史の試み』筑摩書房、一九七三年、一七～三七頁、以来の図式である。「教養主義」の社会学的諸相については、竹山洋『教養主義の没落』中公新書、二〇〇三年、筒井清忠『日本型「教養」の運命：歴史社会学的考察』岩波現代文庫、二〇〇九年を参考にした。よりひろい思想史的文脈については、荻部直『移りゆく「教養」』NTT出版、二〇〇七年、第二・三章を参照。

- (7) 三木清「読書遍歴」（同『読書と人生』新潮文庫、一九七四年所収）四四頁。

- (8) 和辻哲郎の『ゼエレン・キェルケゴール』は、キェルケゴールを「人格主義」の観点から分析した作品であり、前年に出版された『ニイチェ研究』（一九一四年）とともに、教養主義的読書の定番であった。以上もふくめた和辻の政治思想については、荻部直『光の領国：和辻哲郎』岩波現代文庫、二〇一〇年、があますところがない。

- (9) 京都学派の世界については、竹田篤司『物語「京都学派」』中公文庫、二〇一二年が見事である。

- (10) 渡邊、前掲『林達夫とその時代』三八、四〇、四六～七頁。また、アナトール・フランスへの傾倒については、(1:259)を参照せよ。

- (11) 土肥恒之『西洋史学の先駆者たち』中公叢書、二〇一二年、第三章、沼田弘之「ブ

ルクハルトと日本：その受容の歴史」東北大学教育学部研究年報，第四六巻，一九九八年を参照。

- (12) 谷川徹三『自伝抄』中公文庫，一九九二年，四九頁。また，(SD:152-3)も参照せよ。
- (13) 安田常雄「マルクス主義と知識人」(『岩波講座：日本通史』第一八巻，岩波書店，一九九四年所収)を参照せよ。
- (14) この点，同時代の「不安の文学」や実存主義に関心を寄せた三木清とは対照的である。三木と林の比較については，渡邊，前掲『林達夫とその時代』五八～六二頁を参照せよ。
- (15) たとえば，「プロレタリア反宗教運動」(一九三二年)，「イタリア・ファシズムの教育政策」(一九三二年)，「芸術政策論」(一九三三年)，「古典主義と合理主義」(一九三四年)などが挙げられる。
- (16) この論文全体でも述べるように，林達夫は宗教問題について，終生関心をもちつけた。しかしながら，その動機やきっかけについては，例の如く，よくわからない。宗教への関心は，後述する少年期に悩んだ自己の「二重性」と関連があることだけはたしかである。あるいは，鶴沼における関東大震災の被災体験も関係しているのかもしれない(SD:192ff.)。
- (17) こうした「物質的基礎」の観点からキリスト教のイデオロギー批判をおこなった作品として，ほかには「吉利支丹運動の物質的基礎」(一九三六年)がある。
- (18) それぞれ，「アミエルと革命」(一九三五年)，「社会主義者アミエル」(一九三六年)，「主知主義概論」(一九三八年)，「鷗外観」「自己を語らなかった鷗外」「鷗外における小説の問題」(いずれも一九三六年)，「ベルグソンの苦行」(一九四一年)などである。
- (19) 「思想の文学的形態」(一九三六年)では，ややマルクス主義的用語で，この著作の意図が語られているが(4:103)，作品自体は内在的分析にはほぼ終始している。
なお，『ルソー』についての詳しい分析は，渡邊『林達夫とその時代』九七～一〇七頁にみられる。
- (20) 山田吉彦と林の関係については，(Z:143ff.)がくわしい。
- (21) 山田は戦後，レヴィ＝ブリュールの代表作『未開社会における心的機能』(Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910)を翻訳している(邦題：『未開社会の思惟』全二巻，岩波文庫，一九五三年)。
- (22) レヴィ＝ブリュールの人と業績については，古野清人「レヴィ＝ブリュールの生涯と著作」(古野訳，レヴィ＝ブリュール『原始神話学』弘文堂，一九七〇年所収)，関一敏「レヴィ＝ブリュール：未開と文明」(綾部恒雄編『文化人類学群像：外国篇①』アカデミア出版会，一九八五年所収)が有用である。

- (23) 山田訳, レヴィ=ブリュール, 前掲『未開社会の思惟』上巻, 一九~三九頁。
- (24) 同書, 上巻, 九六~七頁。
- (25) 笠原政治「モーガン:科学的社会進化論」(前掲『文化人類学群像:外国篇①』所収)。
- (26) 実際, バートランド・ラッセル『西洋哲学史』におけるギリシア篇の記述を批判するさい, レヴィ=ブリュールを引用しつつ, 古代ギリシアにおける「原始的心性」の変容を研究する必要を力説している(2:241-3)。また, 戦後の林達夫は, ルイ・ジェルネにはじまり, ジャン=ピエール・ヴェルナンへとつづく, パリ学派の構造主義的ギリシア史論に関心をもった(Z:60ff)。
- (27) レヴィ=ブリュールもまた, 「文明社会」において「原始的心性」が完全に消滅することはなく, 論理的思考と併存する点を強調している(レヴィ=ブリュール, 前掲『未開社会の思惟』下巻, 一九〇~九頁)。
- (28) 実際に林は, デュルケームやフレイザーの「呪術から宗教へ」という進化論的図式を批判している(2:261)。むしろ, 「呪術」こそ, 人間にとって根源的な「原始的心性」の発露たる「カトリック的信仰」だというのである(3:298)。
- (29) すでに, 卒業論文「ギリシア悲劇の起源」(一九二二年)において, 林の「フォークロア」的世界への萌芽的関心をうかがうこともできよう。むろん, 議論の内容じたいは, ここでもヴィラモーヴィッツなどの先行研究に大幅に依拠したものはある。しかし, ギリシア悲劇作品自体の分析ではなく, その「起源」の問題, とりわけ, 祝祭的伝統に着目する視点は, 後年の「フォークロア」的なまなざしにつながるものがあるといえよう。古代ギリシアにおける, 「非合理的」伝統については, 波多野精一から多くを学んだという(SD:57f)。
- (30) 唯一の箇所は, 「文芸復興」において, ルネサンス期の知識人口レンツォ・ヴァッラの議論を紹介するくだりである(1:184-5)。しかし, ここでは, 積極的な快樂主義者としてとらえられており, 後年のような「禁欲主義」的理解とはことなっている。
- (31) 戦時下における, 西田幾多郎や京都学派の苦闘については, 古田光の諸論攷がするどい。とくに, 古田光「第二次大戦下の思想状況」(『近代日本思想史』第三巻, 青木書店, 一九五六年所収), 同「十五年戦争下の思想と哲学:西田哲学を中心として」(古田光, 作田啓一, 生松敬三編『近代日本社会思想史』第二巻, 有斐閣, 一九七一年所収), 同「歴史と実存の省察:西田幾多郎と田辺元」(古田光・鈴木正編『近代日本の哲学』北樹出版, 一九八三年所収)が参考になる。
- (32) この雑誌編集をおこなった東方社と林達夫との関係については, (K:209ff, Z:206ff), 渡邊, 前掲『林達夫とその時代』一七四~一八四頁が詳しい。
- (33) エピクロス哲学にかんする現代の標準的な概説としては, A. A. Long, *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2nd ed. London 1986 (邦訳あり)がある。

しかし、内在的な分析に傾斜しており、同時代の潮流との連関についての指摘はとぼしい。

- (34) M. Detienne, *En Grèce archaïque : géométrie, politique et société*. in : *Annales*. t. 20 (1965)
- (35) この点、エピクロスを「無神論」とする、林の理解は誤っている (3:16, 18)。
- (36) また、「言語の問題」(一九三四年)、「文章について」(一九三六年)においては話し言葉と書き言葉の区別が論じられ、戦後の「新聞について」(一九五三年)では言語の「呪術」性があらためて指摘されている (4:194ff.)。
- (37) 権力の極度の集中と機能化がみられる共産主義とローマ・カトリックに対して、天皇制はむしろ、「原始的な心理的遺制」に過度に依拠した支配であるというのが林の理解であった (5:18-23, SD:83ff.)。
- (38) すでに戦前の法政大学教員時代から、林はヘレニズム期と現代との比較を構想していた。当時の学生へのレポート課題は、「ヘレニスティック時代と現代」だったという (K:15f.)。
- (39) エピクロスと比較した場合、林はプラトンに対しては批判的である。たしかにプラトンもポリス社会の混乱期に思索をおこなってはいるが、『国家』でえがかれる政治秩序には「抹殺できない貴族的偏向」がみられるという (5:131ff.)。
- (40) こうした観点から、随筆「植物園」(一九三九年)についての周到な分析が、山口、前掲「林達夫論」一九二頁以下にみられる。
- (41) 晩年の林は、マキアヴェッリ的な政治的レトリックの重要性を指摘している (SD:263ff.)。
- (42) あれほどに文献を渉猟した林達夫が、丸山眞男についてまったく言及していないというのが、興味ぶかい。