

林達夫のイタリア——ルネサンス論をめぐって

熊谷英人

Ma di Firenze in prima si dividono infra loro i nobili,
dipoi i nobili e il popolo e in ultimo il popolo e la plebe…
una di queste parti rimasa superiore, si divide in due.

イタリアは驚異と魅惑にみちている。まばゆい光をはなつ太陽、堆積した歴史の薫りただよう大気、風景をひきしめる傘松とあざやかな花々の世界を、だれが愛さずにいられようか。「文明」の実地調査という国家的使命をになった岩倉使節団の人びとも、かの国は魅了する。イタリアは「美」の国であった。春爛漫の「^{フィレンツェ}仏羅稜」を訪れた久米邦武は記している。「都府ノ美麗ニシテ、風景ニ富メルコトハ、^{ミラノ}米蘭府ニモ超越スルヘシ」（『米欧回覧実記』）。その二か月前には、幕末維新期の粹人、成島柳北もまた、かの地を訪っている。

客程南入弗稜蘭	客程、南のかた ^{フィレンツェ} 弗稜蘭に入る。
恍覚風光肖故山	恍として覚ゆ、風光の故山に肖たるを。
曖々烟霞春十里	曖々たる烟霞、春十里。
桃紅点綴菜黄間	桃紅点綴す、菜黄の間。

（成島柳北『航西日乗』）

しかしながら、イタリア体験が、思想の深部にまでいたる決定的影響を、近代日本の知識人にあたえたという事例はすくない⁽¹⁾。とくに政治学の分野では、このことがあてはまる。西洋の知識人とは対照的である。西洋知識人にとって、

イタリアが象徴する古代ローマ世界、さらにはそのはるか延長線上に位置するギリシアの古典文明は、みずからの属する精神文化の起源、いうなれば「魂の故郷」(ヘーゲル)にほかならなかつたことを鑑みるならば、それも当然といえは当然ではある。明治末期から大正・昭和、さらには現代にいたるまで、おびただしい数のイタリア旅行記が日本で出版された。だが、その内容のほとんどは典型的である。名所旧跡めぐり、美術館・博物館での「藝術」観賞、旅館や食事などなど。話題も記述もおさだまりである⁽²⁾。

そうしたなか、林達夫(一八九六～一九八四)は、イタリアにたいする知的関心を終生いだきつづけた。例外的存在といってよい。晩年の回想録『思想のドラマトウルギー』(一九九三年)も、イタリア文化にかんする豊富な記述をふくむ。とりわけ、かれを惹きつけたのは、ルネサンス史論だった。青年期の「文芸復興」(一九二八年)から晩年の「精神史」(一九六九年)にいたるまで、ルネサンスへの関心は持続している。しかも、それらの史論は、そのときどきの林達夫の問題意識を如実に反映した。いわば、ルネサンス史論は、林の思想的立ち位置をうつしだす鏡なのである。

本稿の目的は、林達夫のルネサンス史論の分析である。その意味で、著者が以前にてがけた林達夫論の補遺ということになる⁽³⁾。さらにここでは、「精神史」論文ではなく、これまでほとんど注目されることのなかつた中期の論攷、「ルネサンスの母胎」(一九五〇年)と「ルネサンスの偉大と頽廢」(一九五一年)に焦点を当てたい。以下ではまず、(一)「文芸復興」に代表される初期の史論を紹介し、そのあとで(二)中期の論攷を分析する。

一：教養主義者のルネサンス

林達夫をイタリアへといざなつた案内人は、^{チチエローネ}バーゼルの歴史家ヤーコブ・ブルクハルトだった。いうまでもなく、ルネサンス論の古典中の古典『イタリア・

ルネサンスの文化』(一八六〇年、以下『文化』)の著者である。三木清とともに教養主義者として出発した若き日を、林は回想する⁽⁴⁾。

今度久しぶりにこれ〔『文芸復興』〕を読み返してみても、私は自分の修業時代にヤーコプ・ブルクハルトが私に与えた影響の意外に深いものがあったのに驚いた。彼の不朽の労作『イタリアにおけるルネサンス文化』及び『チチェローネ』Ciceroneは、学生の時私を歴史的学問に目をひらかしめた、いわば啓示の書であり、その後ずっと私の愛読の書であった。そしてこの偏愛と過重がちょうど青年時代のブルクハルトにおけると同じ理由からランケのようなタイプの歴史家に対する甚だしい嫌悪と蔑視とともに存していたことは興味がある。たしかに私の場合、それはブルクハルトとの素質的な親和にもとづく感化だったのだろう。(「角川書店版『文芸復興』あとがき」(1:258))

白樺派のイタリア趣味にみられるように、「個性」と「人格」を尊ぶ大正教養主義者がルネサンスに関心をもつことじたいは珍しくない。ただし、美術のみならず、歴史的・文化的文脈をひろくとらえたブルクハルトに傾倒したという事実は、林じしんの問題関心を示唆している。つまり、大正期に一般的であった美術的関心以上に、精神的背景への関心によって規定されたというわけである。徹夜で『文化』の英訳を読み耽る林は、早熟な青年であった。

しかも強調されねばならないのは、林がブルクハルトに心酔した時期、すなわち戦間期の西洋では、激しいブルクハルト批判がくりひろげられていたということである⁽⁵⁾。周知のように、ブルクハルトは「個人主義」Individualismusを基調とするルネサンスを「近代」の出発点として理解し、身分制と宗教に呪縛された「中世」的世界から載然と区別した。だが、個人意識の覚醒や、「再生」rinovatioの理念、「名誉」観はすでに中世にもみられた現象ではなかったか、

あるいは、ルネサンス人の思考は宗教的価値観や「魔術」によって拘束されてはいなかったか、中世とルネサンスを断絶的に理解することはできないのではないか。かく論じられたのである。林達夫じしんも、こうした新動向に無知だったわけではない⁶⁾。

にもかかわらず、初期作品「文芸復興」および「発明と発見の時代」（一九二七年）のルネサンス観は、ブルクハルトに忠実だった。むしろ、強調しさえした。林達夫のルネサンスとは、「個人主義」と「名誉」の観念、そして「世俗的精神」誕生の時代にちがいがなかった（1：145-89）。ルネサンス人の特徴は、「キリスト教的価値の欠如」、すなわち「現世の尊重、自己のための努力、自己の力への絶対の信頼、高い自我感情、名誉欲」にこそまとめられねばならない。また、ルネサンス精神の起源をイタリア中世の都市生活、すなわちイタリアの「国民精神」にみいだす点でも、林はブルクハルトの基本線を忠実になぞる（1：146-8）。ルネサンスとは「文化の殆ど全領域にわたる国民的・イタリア的な更新」、すなわち、「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である」。とりわけ、人文主義者たちによる古典研究が、いわば新時代の「精神的教養」が、旧時代の価値観をあざやかに駆逐してゆくさまは、「古典派乃至教養派」（三木清）の林達夫を満足させた（1：149-53, 190-208）。「人文主義の誕生はイタリア人の国民的意識の覚醒と時を同じうする」。そして、その「源泉」は、「人間の理想的原形への憧憬であった」。

興味ぶかいのは、林がブルクハルト的諸論点を、「生」（「生命」「本源的生」）の概念によって強調した点である。「ルネサンス思潮を取り扱う場合特に肝要なことは、そこに見出される諸々の思想の単なる外面的形態の観察と記述とにとどまることなく、却ってその思想を直接なる生の感情にもとづけて理解することであろう」。林達夫によれば、ブルクハルトの批判者たちは個別論点に気をとられるあまり、「本源的生の更新」という本質から目をそらした（1：153ff.）。「生命」の観点からルネサンス精神の特徴をきわだたせる手法は、い

かにも大正期における「生命」概念の大流行をおもわせる。ベルクソン、阿部次郎、そして倉田百三の愛読者・林達夫のおもかげが、ここにはある⁽⁷⁾。

こうしたルネサンス像は、当時のアカデミズム史学とも歩調をあわせていた。無論、林達夫じしんが史学界隈と直接の交流をもったわけではない。ただ、日本における西洋史学史のながれからすると、日露戦後から大正期はまさしく、社会経済史・文化史学が流行した時代にあたる。「国家」同士の角逐を歴史発展の動因とみる「新ランケ学派」に属した歴史家ルートヴィヒ・リースや箕作元八にたいして、後継世代の歴史家たちは「国家」を相対化する途を模索してゆくのである。リースの愛弟子の歴史家、坂口昂^{たかし}は、国家をも包摂する統一体（「文明」「時代思潮」）を主題とする歴史叙述を「文化史」と定義した。さらに、東北帝国大学の西洋史家、大類伸^{のぶる}になると、この傾向はより顕著となる⁽⁸⁾。大類の問題関心は一層、本来の意味での文化史・思想史へと傾斜していった。そして、大類および大類門下が模範とした歴史家こそ、ブルクハルトにほかならない。こうみてくると、アカデミズム史学の圏外にあった林達夫もまた、大正史学史の全体的傾向に沿っていたことがわかる⁽⁹⁾。

とはいえ、林の歴史叙述をきわだたせる特徴がひとつある。「政治」の不在である。戦後の西洋史家・堀米庸三から「文化史的観照」への耽溺を批判された大類一門とくらべてもなお、林達夫は権力現象にたいして無関心だった。林のブルクハルト熱を鑑みれば、奇妙とさえいえる。ブルクハルトは歴史の動因としての「国家」と「権力」の問題に、だれよりも敏感な歴史家だったからだ。「権力は人間の資質が不同であることにより自ずから生ずるものである」（『世界史的考察』）。実際に『文化』第一章は、ルネサンス期の権力構造、すなわち「人工品としての国家」Staat als Kunstwerk の分析にあてられている。林は国家論について、ほとんど語らない（cf. 1：167）。

一方で林達夫が強調するのは、ルネサンスにおける「美」的価値の創造である。個々の藝術作品への批評は問題にならない。ここでも「生」への態度こそ

が問題なのだ。つまり、キリスト教によって社会意識が規律されていた中世的世界、あるいは清貧と天への愛を最重要視する「聖者」的理想（1：159ff.）にたいして、ルネサンス期には「美」が世界を征服する（1：209-28）。

ルネサンスの美的特徴はまた宗教の領域にもあらわれる。ルネサンス的宗教は——総じてかかるものが存していた限りにおいては——いわば一種の美学であり、神的なものの啓示としての美の崇拜であった。レオン・バッティスタ・アルベルティにとっては、フィレンツェの本寺は「歓喜の巢」*nido delle delizie* であり、そして神への奉仕は言うに言われぬ甘美の感情の泉であった。彼は人間の精神の中から迸り出てくるすべてのものを神的と考えた。尊敬すべき風貌をもち、力と健康とに満ちたひとりの老人を、彼は飽かずに眺めた、彼はこの老人のうちに自然の歓喜を尊敬するのだと言っている。恐らくこの時代の芸術家の大多数は彼と同じように感じていたのであろう。（「文芸復興」）（1：223-4）

道徳も宗教も、いまや「美」を欠いては存在することができない。きらめくばかりの才能をそなえた思想家あるいは藝術家たちが、「美」の神殿にあって、栄光と「名誉」を競い合う。それが、林達夫のルネサンスだった。「美」を信奉したフィレンツェ共和国の僭主ロレンツォ豪華王（大ロレンツォ）と教皇レオ十世を、林は「政治的権勢と精神的美的教養の見事なる結合」として高く評価する（1：171）。「政治」さえも「美」に傳くのだ。

それでも、林のルネサンス讃歌に注意ぶかく耳をかたむけていると、わずかばかりの不協和音がそこに混じっていることに、気づくはずだ。林によれば、「聖者」的理想を奉ずる中世にたいして、ルネサンスはたしかに「美」的価値を解放し、「世俗的精神」（「合理的精神」）をめざめさせた。しかし、「美」の自己目的的追求はそれじたいとして、危うくはないだろうか。土台たる「民衆」

の世界から離れるおそれはないだろうか。当初、古典的調和をたもったルネサンス藝術はしだいに硬直化し、様式化し、「貴族化」していった(1:219-23)。「民衆的なもの」を失っていった。林はそのように指摘する。さらに、宗教の美学化は、無道德化と虚無主義への種子をはらんではいなかったろうか(1:226, 228)。「徳行に対するこの昂揚あるにも拘わらず、そこには道德上の大いなる欠陥や不堅固が存し得るのである」。関東大震災で被災したさい、修道僧アッシジのフランチェスコの清廉と愛に胸うたれた林達夫は、新プラトン主義的な宗教の美学化にたいして、釈然としない思いを懐いた(cf. SD:186-99)⁽¹⁰⁾。無論、教養主義者としての林は、ルネサンスが象徴する「教養」と「美」の価値を疑うことはない。不協和音はかすかなものにすぎない。だが、荒々しい時代精神が渦を巻き、「美」と「教養」への信頼を押し流してゆくとき、林はまさしく、その不協和音のなかに救いの響きをもとめてゆくこととなる。

二：「フォークロア」のルネサンス

(1) 「権力と精神の同盟」

林達夫がふたたびルネサンス論の筆を執ったのは、終戦から数年を経てのこと。すでに初期の「文芸復興」の発表からは二十年以上が経過していた。そのあいだに、かれの思想はおおしく変わった。マルクス主義への転向と離脱を経由し、総動員体制と戦争体験を触媒として、林は「エピキュリアン」としての自我にたどりつく。戦後のルネサンス論「ルネサンスの母胎」(一九五〇年)と「ルネサンスの偉大と頹廢」(一九五一年)は、林の「エピキュリアン」としての信条告白でもあった。

この二編の基底をなしたのは、林達夫のあらたな「政治」観にちがいがなかった。大東亜戦争を「反語家」として生きぬくなか、林は文化人類学の知見も撰

取したうえで、独自の「フォークロア」の地平をきりひらいてゆく⁽¹¹⁾。それは、「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」へのまなざしといかえてもよいだろう。林はこうして、政治権力を「原始的心性」との対抗のもとに把握しようとする。「文明社会」にひそむ「原始的心性」という「二重性」にせまってゆく。

林によれば、「政治」の本質は、「命令者」（権力）と服従者（「民衆」「庶民」）への分裂にある。組織化の程度こそ異なれども、これはあらゆる政治体制——共産主義体制、天皇制、教皇庁、そしてデモクラシー——にあてはまる。そして、「命令者」はつねに、理性ではなく「原始的心性」にうったえかける「命令の言語」によって統治する。一方、服従者の習性はまさしく権力への服従にある。そこでは「種族的自己保存」こそが唯一の動機となる。「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け、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」のだ。「権力の自動性」をみつめる林のまなざしは冷徹だった。そこに救いはない。

こうした「政治」観にたどりついた林達夫にとって、ブルクハルトの史観はもはや満足のゆくものではなかった。ブルクハルトの叙述に忠実だった青年期とは対照的な姿勢が、戦後には顕著となる。無論、林は晩年までブルクハルトを敬愛した(SD: 177ff)。だが、戦後まもなくの一九四七年、以下のようにも語っている。「今日の私なら」、「ブルクハルトをもある程度批判しなければならぬであろう」。「また私のその後の一連の歴史的研究はその間接の批判とも言えるであろう」(1: 259)。

初期と戦後のルネサンス論の決定的な相違は、権力現象への着眼にある。いまや林達夫は、マキアヴェッリの『君主論』をもちいて、「イタリア・ルネサンスの政治的産物たる僭主政治」の分析に足をふみいれる(1: 282-3)。僭主はいわば「成上りの新人」であり、ヴィルトゥ、すなわち「個人的力量」だけが

頼りである。そこには道徳も宗教もない。ただ、純粋な「個性」と「エネルギー」の発露あるのみなのである。「それは自己の生存そのものの法則以外にかなる法則も認めない」。「それは成年期に達する直前の個人主義の有頂天になったすがたともいえるであろう」。かつて口を極めて称讃された大ロレンツォなどはいまや、「商人の子から成り上がったばかりの自称貴族」と切って捨てられる(1:289)。

そして、この「僭主政治」に特有の権力の組織化(「最も得意なる表現形態」)こそ、「学芸保護」にほかならない(1:283-5)。「政治的企業者」としての僭主はみずからの権威を確立・維持するために、「知識的企業者」としての文人・藝術家をとりこんでゆく。そこに永続的忠誠と信頼などは存在しない。「このルネサンス的主従関係」は「極めて不安定」で「緊密さを欠い」ていた。

いずれの上層階級も「取巻き」を必要とするが、僭主ほど自らが上に立っていることを明らかに見えるようにし、名声をその一身に集めるために、それにふさわしい「取巻き」を周囲にもっていなければならぬ人種はない。新しい都市上層階級の「取巻き」が、新しい都市的文化、教養、技芸の代表者である芸術家、詩人、人文学者たちであったことは、事の勢い上当然であった。僭主は彼等に栄達と名誉とを約束し、彼らはその返礼に何らかの形で彼の主人の名を不朽にする作品を以てこれに報いた。彼らにとって、この保護は、経済的理由からも、またその社会的勢力の扶植からも極めて歓迎されたわけで、一方またこの自らの才能にのみ頼って指導的地位につくという点で、両者の道は一致していたわけである。市民的・都市的雰囲気の中では、生まれも身分ももはや決定的なものではなく、そこでは精神的優越もまた立身出世のための道となることができ、社会的に重きをなすことができたのである。芸術家や学者は、いまや自分の学問や芸術を自由に処理する権利をもった、自由な人格として立ち現れる。自分の得難い技

能という商品をひっさげて顧客の前に、時としては自家広告をも敢えてして立ち、最もいい値をつける僭主に身売りをする。（「ルネサンスの偉大と頹廢」）（1：284-5）

この醒めた叙述に、「美」を奉ずる教養主義者のおもかげはない。林達夫はこの「学芸保護」という権力現象、「権力と精神の同盟」にたいして、まったく冷淡なのである（1：288）。「この芸術保護は全く自己本位のもので、一家の勢威の誇示と個人的名誉心に出ずる豪華な宮廷ぶり以外の何物でもない」。ルネサンスはもはやかがやける「美」の饗宴ではなかった。それはただ、「芸術がいわば町人貴族とその上に立つ僭主たちの私物化し、見せびらかし物となり、奢侈の一つの形態、威厳の一つの表現となっていく」、「露骨な個人的精神」の時代だったのである。

林達夫はこうした「権力と精神の同盟」において不可避免的に生ずる藝術の「民衆」からの遊離を執拗に批判する（1：285ff., 289ff.）。「この権力と精神の同盟は、芸術がその生い立ちの民衆的地盤から離れて、貴族化し孤高化することを意味する」。「民衆的地盤」を喪失した藝術はもはや権力操作の具へと墮したぬけがらにすぎぬ。「こうして美術工芸を仕事とする人々の間にも、ブルジョア＝芸術家と、庶民＝職人との分化が起こり、ごく少数の天才的例外を別とすれば、一般的には「芸術」は民衆的環境から断ち切られて、貧血症にかかり、萎縮し、洗練された特権的教養社会の冷ややかさ、わざとらしさ、銜学癖を自らも受け取ることになり、一方メチエの方は貶められ、軽蔑され、俗悪と悪趣味との餌食となって単調な常套的紋切型に墮してしまうのである」。かつてあれほど讚美された、レオナルド・ダ・ヴィンチもラファエロもいまや、権力の走狗にすぎなくなる（cf. SD：175ff.）。「建築家や画家はいまや君主や町人貴族の「友人」としてパラッツォ（宮殿）や別荘に続々とつめかけ、貴族風を吹かしはじめる」。

さらに激烈な非難にさらされるのが、ルネサンス期支配層の宗教意識である

(1: 289-95)。たとえば、初期史論ではルネサンス的「美」意識の体現者とされた教皇レオ十世にたいして、林は容赦ない筆誅をくわえてゆく。この「俗界的僭主」の「個人的功名心や名誉心」に発する「豪華ぶりと奢侈ぶり」、そして「気狂い沙汰の出費」が曝される。アッシジのフランチェスコに象徴される「宗派」の精神にますます共感をふかめた林にとって、宗教の美学化はもはや許さるべきものではなかった⁽¹²⁾。「イタリアで最も厳肅端正であらねばならぬ宮廷が、最も非宗教的なないしは異教的な饗宴と祝祭との歓楽場と化していたのである」。贖宥状の販売という「この厚顔無恥な商売の乱痴気さわぎ」などからは、「ローマ宮廷が沈んでいた無宗教状態の深さを推測するに足りよう」。こうして、かつてはルネサンス的「美」の精神と「政治」との結合の実例として称揚された、大ロレンツォとレオ十世は腐敗した権力の象徴として断罪されることとなる。

林達夫のルネサンス像は、ブルクハルトに規定された初期からおおきく転回した。表面的には正反対にさえみえる変化である。だが、ルネサンスを「世俗的精神」の勝利とする見方が全否定されたわけではない。戦後の林もまた、世界史上の画期としてのルネサンス評価を前提としている(1: 263-9)。ルネサンスは依然として、「イタリア都市を先頭とする近世市民社会の成立過程における市民階級の自覚と解放運動と権力意志との屈折多き発端的な発現形態」であった。「僭主政治」や「学芸保護」もまた、ルネサンスに現れた「個人主義」と「名誉心」による現象として評価できよう。ただ、評価の方向性が逆転し、くわえて、林はかつてよりはるかに時代の「権力意志」に敏感になっていた。かくて、初期史論におけるかすかな不協和音——藝術の「貴族化」および宗教の無道徳化への懸念——は、いまやはるかに強調されたかたちで展開されることとなったのである。かすかな不協和音のうちに、ルネサンス精神内部にひそむ緊張関係を聴きわける耳を、林は二十数年のうちに手に入れた。それは、地響きたてて突きすすむ「文明社会」の轟音から、「庶民」の、「裏街の忍びやかな唄声」を聴きわける耳と、いいかえてもよいのかもしれない。

(2) 「民衆的底流」

「学芸保護」から帰結する藝術の「貴族化」を、林達夫は「民衆的環境」（「民衆的地盤」）からの乖離といいかえた。この箇所にかぎらず、戦後のルネサンス史論には「民衆」（「庶民」）の概念がくりかえし登場する。初期の史論が人文主義者を筆頭とする「教養ある人士」（「洗練された教養の士」）を主題としていたことを鑑みれば、大きな変化だった（cf. 1：225）。

すでにみたように、林の「民衆」概念は独特の陰翳をおびている。「民衆」、あるいは「庶民」とは、権力機構たる「命令者」の対抗勢力・対抗文化ともいふべき服従者を意味するのであり、その本性は「自己保存」にもとづく服従（「コンフォルミズム」）にはかならない。つまり、「民衆」はけっして政治的主体たりえないのだ。支配の方向性はつねに一方的なのである。そして、この「命令者」と「民衆」への分裂は、あらゆる政治社会で発生すると指摘された。

林によれば、イタリア中世都市の代表格、フィレンツェ共和国においても、この分裂が生じたという（1：269-74）。十三・四世紀にかけての急速な経済発展にともない、一体的であった「市民階級」もまた二極化してゆくこととなる。

だが、この金の登場から金の支配への道は決して坦々たる道ではなかった。市民階級がその最も有力な同業組合を先頭として支配階級の座に就く際、彼らが政権とそこから出てくる一切の利得を掌握する際、そのような場合にどこにでも起こることがフィレンツェでも起こったのである。〔中略〕組合を代表して市政の枢機に参じたのは常に大組合の有力にして富裕なる大市民であって、徒弟や職人や手代ではむろんなく、また中小商工業者の小組合の連中は概して権力からは遠ざけられていた。しかも旧貴族と聖職者上層との闘争において、郡部の農民と共に絶大の支援と協力を惜しまなかったこれらの下層民（ポポロ・ミスト）を、この勝利に驕る「脂ぎっ

た市民」(ポポロ・グラッソ)は、いまやその零細な従属的地位にどこまでも釘づけにしておこうと決意したのである。無形の戦利品としてその分け前を期していた、地位の向上を阻止されたポポロ・ミストがそれに甘んじようはずはない。かくて一三七八年の有名なチオンピ Ciompi の「反乱」において最高潮に達する富裕市民と庶民層とのあいだの公然陰然たるはげしい対立と抗争とがここにはじまったのである。(「ルネサンスの母胎」(1: 273-4))

経済的繁栄に乗じて都市共和国の政治権力を掌握した富裕市民(「脂ぎった市民」と、政治的・経済的に抑圧される下層市民と。いずれが「命令者」で、いずれが「民衆」に属するか、いうまでもない。そして、少数の富裕層への「大資本の集中」と「政治的制覇」の傾向が顕著になるにつれて、両陣営の対立は激化の一途をたどることとなる。「そしてその対立の爆発点に達したのが一三七八年のかのチオンピの「反乱」だったのである」。

こうした都市国家観、および「民衆」観は一見すると、林達夫の知己・羽仁五郎の議論をおもわせる。とくに初期に比して、林が経済的要素を重視するようになっただけになおさらである。マルクス主義史家として出発した羽仁もまた、イタリアにたいして「いいしれぬ敬愛のこころ」をいだいていた⁽¹³⁾。唯物史観を基礎とする羽仁によれば、中世とはなによりも「封建専制」と「農奴」支配の時代を意味した⁽¹⁴⁾。一方で、フィレンツェなどの「自由都市共和制」(「近代自由都市」)は、「封建的抑圧」にたいする抵抗の主体、「農民解放」の主体として位置づけられる。とりわけ、羽仁は都市下層民(「勤労民衆」)に期待をよせた。かれらこそ、「農民大衆」との真の提携者にして、「近代社会の最も重要な構成要素としての工業労働者の先駆であり、一の新しい階級であったばかりでなく、全国民大衆の未来を担当する方向を示していた⁽¹⁵⁾」。したがって、チオンピの乱を羽仁は激賞する。かれはそこに階級闘争と未完のプロレタリア革

命を幻視するのである。「チオンピは都市のルネサンスであった⁽¹⁶⁾」, と。

だが、類似は表面上のものにすぎない。羽仁にとってチオンピの乱は失敗におわったとはいえ、未来の「人民」の勝利を予告するものであった。一方、林にとって、将来における「民衆」の勝利など、かんがえられるはずもなかった。チオンピの乱、いわば「民衆」による「革命」と「人民政府」のころみは瞬時に挫折し、むしろ「命令者」と「民衆」とのあいだの亀裂はふかまり、より苛烈な支配と不平等をもたらしたというのである(1:278-9)。「結果的には、都市市民生活における二つの主要分野において、不平等の勝利を確固たるものにしたということである。すなわち政治的分野における寡頭政治と、経済的分野における金権支配と」。

さらに林は、「天才的な政治的手腕」をふるい、乱後の社会不安に乗じて権力奪取をはかったメディチ家の存在を強調する(1:279-81)。かの一家こそ、「この「賤民」のエネルギーを枯渇させることなく、しかも巧みにこれを平和裡に生産と業務とに誘導することによって、しかも同時に自家の勢力をひそかに扶植するという遠大なる一石二鳥をねらった」のである。結局、「民衆」による乾坤一擲の反抗は、「僭主政治」という最強の「命令者」をもたらすだけに終わった。それどころか、「民衆」は、自分たちに好意的な視線をおくるメディチ家を拍手喝采しながらむかえたのである。かくて、チオンピの乱で解放された「革命的潜勢力」は、「背後から目立たぬようにそっと政治を操る老巧な覆面の政治家」ジョヴァンニ・デ・メディチの「大衆的人気」へと回収されてゆく。この「コミュンから君主政治へ」の経過は、「必至の道」であった。「民衆」はつねに敗北する運命にある。将来の勝利は約束されない。フィレンツェ政治のこの一幕さえも、「命令者」と服従者への分裂という「どこにでも起こること」が、くりかえされただけなのだ。

こうした統治者と被治者への分裂、および一方的支配を強調する見方は、現代政治学の「エリート理論」における「統治層」ceto dirigente 概念をめぐる

議論を連想させる。とりわけフィレンツェ史にかんしていうならば、林達夫の見解は、戦間期に活躍した歴史家ニコラ・オットカールのものにちかい⁽¹⁷⁾。オットカールは、政治権力の構成のうちに社会経済的・階級的利害の反映をみる「経済法制史学派」を徹底的に批判した人物として知られている。オットカールによれば、十三世紀後半のフィレンツェ政治の構図は、封建支配に拠る「豪族」と、同業者組合と貨幣経済を基盤とする「平民」との対立などではなく、同質的な政治的経済的エリート（「統治層」）による、非エリートへの一方的な「寡頭制」*oligarchia* にちがいがなかった。「一二八二～九二年のフィレンツェ統治は疑いなく、相当程度引き締められた寡頭制を形成した。歴史家たちからは無視されてきたが、この時期のフィレンツェに関する通念、すなわち「非属人的民主政」という通念を動揺させるにちがいない事実が存在しているのだ⁽¹⁸⁾」。林達夫は、オットカールの周到な読者であった⁽¹⁹⁾。

だが、林達夫は政治的主体としての資格を剥奪する一方で、「民衆的底流」にたいする無限の共感をかくさない。フィレンツェ史についていうならば、メディチ家独裁以前の、「人民のたましいを体現した公共的モニュメントの大造営」にあらわれた「公共的・共和的精神」を、林は讚美する（1：285-8）。ここにこそ、「沸騰する共和的民衆生活」が、「みなが住み、みなが他よりも美しくしたいと願う自由都市への祖国愛」が、「宗教的信仰と市民的諸徳」があるのだという。「専制主義」の登場以前、フィレンツェの藝術活動がいかにも「民主主義的に」、「全市民の熱烈な支持と組合の共和的使命感によって」運転されていたことか。「民衆」の「偉大な共和的精神」は、「学芸保護」に耽る僭主の「露骨な個人的精神」に対置されねばならない。

さらに、このつかのまの「共和的精神」の発露のうちに、林は「熱烈な信心の要求」をみる。林はここにいたって、「民衆」の宗教心を、ベストの惨禍にあってもなおしめされた「市民的連帯感とキリスト教的慈愛心」を、ルネサンス精神の「底流」としてとりこんでゆくのである（1：274-7）。

百年前、ウンブリアの高原に清らかに響き渡ったアシジの聖フランチェスコの教えに帰依するその後裔が、このとき二つの派に分かれ、一つは清貧と純血と従順とを念とする一種の禁欲的共産主義を唱え、他は平和と協力と完全なる自由の支配するユートピアを志して、同じころヨーロッパの各地に猖獗した無数の「異端」運動と相呼応する恰好になったのも、根を洗えば、それが「脂ぎった市民」の支配に対する庶民層の不服従と反対との一つの表明だったからにはほかならない。宗教的扮装をとった社会的正義は抗議だったのだ。封建的教権とスコラの僧侶主義との埒外に花咲いた、この個人的信仰、自由な「心の宗教」、みずみずしいミスティシズムは動脈硬化せるこれも「脂ぎった」制度的宗教の悪血を抜いて、民衆のこころに「宗教熱」を保ち、蘇らせ、また昂めさえるのに少なからぬ貢献をしたが、それはまたルネサンス期の全体を通じて脈々と波打って流れている生きた民衆的底流であることをも見落としてはならない。それは一部の人びとが軽々しく考えるように封建的過去への反動と逆転ではなくして、民衆のいわば後れた層のやはり近代への進展のすがたなのである。（「ルネサンスの母胎」）（1：274-5）

初期のルネサンス史論が、統治者や人文主義者といった「教養ある人士」、すなわち「都市的雰囲気醸し出した世俗的精神」に着目したものとすれば、ここではむしろ、「命令者」の権力に虐げられながらも生きつづける、「民衆的底流」の「簡素なミスティシズム」、いわば「フォークロア」の世界が強調されている。政治世界が「命令者」と「民衆」から成るように、ルネサンス精神もまた、「世俗的精神」と「ミスティシズム」という「最も大事な二本の太糸」から理解されねばなるまい（cf. SD：177-80）。ルネサンスとは、「この世俗的精神とこのミスティシズムとの交流か相剋か合体か対立かの壮大なドラマ」にちがないからだ。戦後のルネサンス史論は、林達夫が到達した「フォークロア」

的世界観の反映としてえがかれるのである。

無論、林達夫のこうした「民衆」観のうちに救いはない。「民衆」がどれほどのかがやきをみせようとも、最終的には敗れざる運命にあるからだ。「命令者」の権力だけが、そこには残る。かりにチオンピによる「革命」と「人民政府」が成功していたとしても、それがどれだけ「民衆」の自己統治たりえたかは、怪しいものだ。共産主義体制における「権力の自動性」に心底絶望していた林達夫が、羽仁五郎のごとく「人民」の勝利に酩酊したとは、とてもおもえない。それでも林は、共和国時代のフィレンツェに一瞬だけきらめいた「共和的精神」のうちに、理想の、そしてけっして実現することのない、未完の「デモクラシー」のすがたをみていたのかもしれない⁽²⁰⁾。

林達夫の思想的立ち位置をかんがえるうえで、有効な補助線となりうるのが、マキアヴェッリの存在である。「政治嫌い」を公言する文人と、権力の力学に魅せられたフィレンツェ共和国書記官との距離は、一見遠い。だが、実は林は晩年にいたるまで、マキアヴェッリが体現した「政治的レトリック」に関心をいだきつづけていた (SD: 263ff.)。

そして、史論の領域でも、マキアヴェッリの影は色濃い。林の「僭主政治」観が『君主論』に負うことはいうまでもない。むしろ注目すべきは、マキアヴェッリ晩年の作『フィレンツェ史』のほうだ。同書は、林の歴史叙述の基礎史料のひとつであった (1: 277-8)。マキアヴェッリによれば、フィレンツェ政治史を一貫するのは、「分裂」dividere の現象である。つまり、政治的統一体としての市民団は、統治への不満や外敵の接近を契機に、豪族と平民、富裕市民と下層民、支配者と被支配者といったさまざまな党派へと「分裂」をくりかえし、抗争を激化させていった。そして、下層民を籠絡し、支持を巧みにとりつけたメディチ家が、富裕市民による寡頭支配を打破し、みずからの僭主権力を確立する。これがマキアヴェッリのえがいた見取り図である。すでにみたように、林達夫の戦後ルネサンス史論は、この図式を踏襲している。しかも、林は、マキ

アヴェッリのうちに精巧な権力分析だけをみるにとどまらない。林はチオンピの乱の叙述に際して、ある「人民代表」の演説を『フィレンツェ史』からそのまま、達意の翻訳によって引用している（1：278-9）。マキアヴェッリは政治権力を緻密に分析しただけではない、歴史に抑圧された「民衆」の怒りを、想いを、「忍びやかな唄声」を率直に表現できる思想家なのだ。そのように、林は言わんとするがごとくである。

なによりも、マキアヴェッリは「二重性」の人であった。この「二重性」こそ、林達夫が少年時代から自我の内部にかかえたものであり、そうであるがゆえに、無限の愛着を感じる特性なのである⁽²¹⁾。マキアヴェッリは、政治的实践と隠遁という「二重性」に引き裂かれた。そして、林はかれの「二重性」に惹かれた。晩年のイタリア旅行のさい、林達夫はマキアヴェッリの山荘をたずねている（KI：134-40）。一九七一年当時、マキアヴェッリの旧居は記念館になっていたとはいえ、まだ観光名所といえるほどではなかった。案内役の田之倉総も、正確な場所を知らなかったほどだ。それでも、林達夫たつての願いで、訪問は実現した。そのときの様子を、田之倉は以下のように回想する。

バルコニーがあった。外へ出て見ると、眼下に広々としたブドウ畑がつづいていた。その後方には農民の家かと思われる四角い館が見えた。林さんはしばしこのバルコニーにたたずんで、遠くを眺めていた。口を開くでもなく、もの思いにふけている様子だった。〔中略〕想像するにあのとき、林先生は、人里離れた住居に隠棲し、思索にふけり、時に応じてはひたすら書くことに時間を費やしていたマキアヴェッリに自らの存在の形式をなぞらえていたのではないか。わずかながらこのフィレンツェの文人というか、政治家というか、一なかなか定義のしにくい文章家であるが、歴史家とさえいいたいと思う—そんな人間に自分をアイデンティファイさせていたところがあった。「隠れて住むというのは理想ですネ」というよ

うな意味の言葉をふともらしていた。(『林達夫・回想のイタリア旅行』(KI: 137-8))

林達夫は結局、マキアヴェッリ論を書くことはなかった。この書かれざるマキアヴェッリ論の内容を推測しても、いまはむなしい。だが、ひとつだけたしかなことがある。それは、トスカーナの豊饒な自然と乾いた空気につつまれながら、このときの林が、マキアヴェッリという自分の影をみつめていたことである。かれは終生、イタリアに関心をいだきつづけた。林達夫は、マキアヴェッリに、フィレンツェの歴史に、イタリアの地に、自分自身をかさねあわせた。そして、イタリアを愛した。

注

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。

KI: 田之倉稔『林達夫・回想のイタリア旅行』イタリア書房、二〇〇八年。

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。

- (1) ローマ体験を自身の文学に結晶化させた有島生馬のような知識人は例外に属する(河島英昭『ローマ散策』岩波新書、二〇〇〇年、一七〇～五頁)。
- (2) 近代日本で出版されたイタリア旅行記については、末永航『イタリア、旅する心: 大正教養世代がみた都市と芸術』青弓社、二〇〇五年、真銅正宏『近代旅行記の中のイタリア: 西洋文化移入のもう一つのかたち』学術出版会、二〇一一年を参照。
- (3) 拙論「笑うエピキュリアン: 林達夫における「政治」」『明治学院大学法学研究』第一〇〇号(二〇一六年)。また、林達夫に関する先行研究については、同論文の註(5)を参照せよ。
- (4) 教養主義時代については、前掲、拙論「笑うエピキュリアン」三七〇～四頁。
- (5) 「ルネサンス」概念の学説史に関する古典的名著として、W. K. Ferguson, *The*

Renaissance in historical thought. Boston 1948 がある。

- (6) やや時期的に遅れるが、後述する西洋史家・大類伸は論文「ルネサンスの概念」(一九三七年)において、こうした最新の動向を紹介している。また、ブルクハルト批判の急先鋒ブルダッハの議論についても、林は把握していた(1:145)。
- (7) 大正期の「生命主義」については、田中保隆「解説」(同編『近代評論集II』角川書店、一九七二年所収)を参照した。倉田百三読者としての林達夫については、河野密「一高時代の林君」(「林達夫著作集付録・研究ノート」)一七頁。なお、この点については、山口道弘氏(千葉大学)のご教示を得た。ここに深謝したい。
- (8) 当時の西洋史学界隈については、土肥恒之『西洋史学の先駆者たち』中公叢書、二〇一二年を参照。
- (9) 「文芸復興」において、林は大類の業績を参照している(1:218)。また、大正期「文化史学」の位置づけについては、山口輝臣「大正時代の「新しい歴史学」：日本文化史という企て、和辻哲郎と竹岡勝也を中心に」『季刊日本思想史』六七号(二〇〇五年)を参照。
- (10) 戦前の日本におけるフランチェスコ人気については、前掲、末永『イタリア、旅する心』三七頁以下、(SD:186ff.)。また、晩年の林は、憧憬の地アッシジ滞在を満喫した(KI:142-50)。
- (11) 「フォークロア」の世界観については、前掲、拙論「笑うエピキュリアン」三八一～五、三九一～四頁。
- (12) 「制度的宗教」と「宗派」との対抗関係については、前掲、拙論「笑うエピキュリアン」三九六頁。
- (13) 羽仁五郎『イタリア社会史』岩波書店、一九五二年、四頁。
- (14) 羽仁のイタリア中世史解釈は、羽仁五郎『ミケルアンジェロ』岩波新書、一九三九年、二三～七九頁、前掲、同『イタリア社会史』三九～七六頁。
- (15) 同書、六七頁。
- (16) 前掲、羽仁『ミケルアンジェロ』四九頁。
- (17) モスカヤパレートの「エリート理論」のイタリア中世都市史論への同時代的影響については、M. Vallerani, *La città e le sue istituzioni: Ceti dirigenti, oligarchia e politica nella medievistica italiana del Novecento*. in: *Annali dell' Istituto Storico Italo-germanico in Trento*. 20 (1994) があるが、内容はやや概説的であり、分析の鋭さを欠く。また、オットカールに関する本格的研究は管見の限りでは、まだ存在しない。ただし、人と著作についての優れた概観としては、E. Sestan, *Introduzione*. in: N. Ottokar, *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*. 2. ed. Torino 1962, 清水廣一郎「訳者あとがき」(N・オットカール『中世の都市コムーネ』創文社、一九七二年)がある。

- (18) N. Ottokar, *Il comune di Firenze*, p. 86.
- (19) 林達夫文庫（明治大学図書館所蔵、目録は明治大学図書館編『明治大学図書館所蔵林達夫文庫目録』一九九一年）には、オットカールのフィレンツェ史論の要旨ともいべき講演「フィレンツェのコムーネ」（“Il Comune di Firenze”）を取めた論文集『コムーネおよびフィレンツェ研究』（“Studi comunali e fiorentini”）の初版（一九四八年）が所蔵されている。また、著者が確認したところ、十三世紀フィレンツェ政府の寡頭制的性格が論じられた箇所には、強調の傍線がひかれていた。また、おなじくオットカールの作品である、*Firenze: cenni di storia e di cultura fiorentine*. 1940, *Venice: sketches of Venetian history and culture*. 1947 も所蔵を確認した。したがって、本稿であつた戦後の二論文の執筆に際して、林がオットカールの議論を参照した可能性は高い。
- くわえて、大類門下の西洋史家・塩見高年は、論文「中世イタリア・コムーネ研究の動向」（一九四〇年）において、オットカールの議論を紹介している。さらに後年の林達夫は、オットカールの図式を発展させた概説書 *D. Waley, The Italian City-Republics*. London 1969 の翻訳を、同書の訳者・森田鉄郎に推薦したという（D・ウェーラー『イタリアの都市国家』平凡社、一九七一年、三〇〇頁）。
- (20) 理念としての「デモクラシー」については、前掲、拙論「笑うエピキュリアン」三九九～四〇一頁。
- (21) 「二重性」の問題については、前掲、拙論「笑うエピキュリアン」三七八～八一頁。