

フランス啓蒙史觀の系譜及び特質

高橋安光

目次

第一章 先駆者たち

メズレー
サン・テールモン
マビヨン神父
リシャール・シモン
ボッシュエ
(マンブール)
フルーリ師
(ヴァルモン)
(ダニエル神父)

第二章 推進者たち

ビエール・ペール
ヴェルト師
サン・ビエール師
ブランヴィリエ伯
デュ・ボス師
モンテスキュー
ミロ師
フォントネル
(ロラン)
(デュフレノワ)

第三章 確立者たち

エノー院長
ヴォルテール
デュクロ
マブリー師
レーナル師
ランゲ
バルテルミー師
チュルゴー
コンドルセ
ヴォルネー

フランス啓蒙史觀の系譜及び特質

注記、以上はなるべく簡単な呼び名を用いた。括弧内は参考までに論じた非啓蒙史家。

はじめに

十八世紀フランスにおける一応前向きな歴史意識あるいは歴史思想は一般に進歩史観もしくは啓蒙史学と称せられてきた。ここであえて啓蒙史観と名づける所以は、それらを史学と呼ぶには体系的に欠けるところがあるし、進歩と冠するならば対象を不当にせばめることになるし、より総括的且つ特徴的に表現するためには啓蒙史観という折衷的名称が妥当と思われたからに他ならない。

啓蒙思想あるいは啓蒙哲学といえば常識的には十八世紀にかぎられるが、本質的には十七世紀のデカルトからふくむべきである。なぜならば啓蒙哲学は、一般に考えられているように大革命への導火線の役割よりも、旧体制への批判的性格をつよく有していたからだ。さらに言えば、旧体制の批判者かならずしも新体制の擁護者たりえなかったところに啓蒙思潮の一つの特質さえ見出しうるのである。以上のことはほぼそのまま啓蒙史観についても当てはまるのだ。拙論が十八世紀だけにとどめないで十七世紀中葉にまでさかのぼったのはそうした見地からである。つまり絶対王制の成立に噛み合わせようというわけだ。

周知のように十八世紀研究者の多くが啓蒙思潮に加えた主要な非難は歴史への無関心ということであった。もしこの批判が全面的に正しいとすれば、拙論の意義は無にひとしいのだ。したがってこの汚名挽回の可能性についてまず弁じておかねばならない。すでにそれを試みた論作として有名なのはカッシー著『啓蒙主義の哲学』(一九三二)及びマイネッケ著『歴史主義の成立』(一九三六)であろう。カッシーはフランス啓蒙史学の合理性を評価し直すと共

にその超烈者としてのヘルダーの歴史哲学の賞揚に力をそそいでいるのだ。ヘルダーによる「生成」概念の確立というカッシラーの指摘はとりもなおさずフランス啓蒙史観の最大の弱点を衝いたことになるのである。そこでカッシラーの意に反してフランス啓蒙史観の限界が一層強調される結果となったのだ。マイネッケの立場も基本的にはカッシラーと異なるものではないが、歴史主義成立への寄与という尺度にもとづいてのみ追究し評価する方法に徹しているのだ。フランス大革命よりもドイツ浪漫主義をはるかに謳歌するマイネッケの牢固たる先入主には閉口だが、ヴォルテールとモンテスキューについての熱情的な二章はフランス啓蒙史観再評価への有力な手がかりを提供してくれたのである。彼らの論作に少しく先行するクローチエ著『歴史の理論と歴史』（一九二〇）の中で取り上げられた十八世紀フランスの歴史思想にしても同じような判断が下されるであろう。歴史記述の芸術性を重視したクローチエがヴォルテールの史作に格別関心をよせているのは当然かも知れぬが、ヴォルテールに焦点をしばりすぎ他の歴史家にほとんど眼を向けてないのである。そのクローチエも十八世紀フランスの歴史観の最大の短所は「発展」概念の欠如にあると見ているのだ。カッシラーもマイネッケもクローチエも生成・発展という歴史理念からフランス啓蒙史観を批判したわけだが、それらが網羅的であるにすぎないか或いは通り一遍の紹介に他ならないトムソン著『歴史記述の歴史』（一九四二）やゲーチ著『近代史学史』（一九五二）よりもすぐれた再評価の役割をはたしていることはたしかである。またいささか立場は異なるが、レーヴィト著『世界史と救済史』（一九四九）の奇抜な着想と独得な洞察は注目に値する。たとえばコンドルセ、チュルゴー、ヴォルテール、ボシユエと逆に時代をさかのぼって行く論述の仕方にして、「歴史は過去への予言である」という逆説的真理を地で示すかのように興味ぶかいものである。その強烈な宗教

的傾向が一般に妥当性を主張しえないとしても彼がトインビーやアロンよりも示唆に富んだ歴史哲学者であったことは疑う余地がない。

「歴史家の第一の義務は偏見、憤怒、先入主、情熱をもたずに研究に著手することである。歴史家は現代のあらゆる意見から超越しなければならぬ」。

これは近代フランス史学の大御所ジュリアンの言葉である。こんな人間ばなれのした歴史学者にとっては十八世紀の歴史家たちは存在しなかったも同然であろう。実際、一八〇〇年代にはヴェリ師の『フランス史』のごとき通俗物が読まれていただけだ、と大革命期の歴史家私底を云々しているのが、このジュリアンである。こうした低俗な実証主義を粉砕しないことにはフランス啓蒙史家たちの正当な復権はのぞめそうにないのだ。

『歴史のための闘い』（一九五三）の著者リュシアン・フェーヴルは「問題を提起すること、それこそまさにすべての歴史の始めであり終りである。問題なくして歴史は有りえない」と述べているが、要は問題の内容にあるのだ。その点で拙論にもっとも有力な手がかりを与えてくれたのがフェーヴルの親友マルク・ブロックの遺著『歴史のための弁明』（一九四二）である。ピレンヌの画期的業績にもかかわらず第一次世界大戦後からヨーロッパの知識階層に生じた歴史学への不信任はシュベングラール流のベシスムと相俟って増大して行くばかりであった。かのヴァレリーが「歴史は知性の化学によって錬出されたもっとも危険な産物である」と毒づいたのは一九三〇年代の終わり頃である。すでに緊迫した国際状況を身辺に感じつつも、否、感じたればこそ、ブロックはこうした歴史への不信を打破しようと思ひ立ったのだ。そこでまず「パパ、歴史で何の役に立つの」とたずねる少年の素朴な疑問つまり素朴なるが故に

思い切り急所を突いてくる質問にあえて答えようとしたブロックの心境は、第一次世界大戦を眼前にひかえながら唯物史観のすぐれた観念性を訴えなければならなかったジョレスのそれに似ていたはずである。いずれも一歩誤まれば元も子も失なう冒険であった。モーラスやパンヴィルやプレハーノフはクーランジェやピレンヌが疑う所で断定する、性急な判断を下しつづけると人は説明の嗜好まで失なう、と軽信を戒めるブロックであるが、時代の懷疑主義の流れを喰い止めるために、歴史学の異論の余地なき進歩の跡を確認しておかねばならなかったのだ。なかでも十七世紀フランスの学僧マビヨンの業績の位置づけは彼がもっとも強調した個所の一つであろう。

『古文書論』の刊行年であり、人間精神史における真に画期的な一六八一年という年にこそ、古文書記録の批判の基礎が最終的にきずかれたのである。」

ブロックによれば、デカルトの『方法論序説』(一六三二)出現前後に生まれ合わせたパープレク、マビヨン、スピノーザ、シモン等によって歴史における批判的方法が決定的に確立されたのである。こうした指摘や評価が拙論のいわゆる系譜の作成に少なからず役立っているのだ。だがベルグソンの表現を援用した第四章の結語こそブロックの歴史認識の核心を示すものではなからうか。すなわち歴史とは「現実の輪郭そのもの」に適應することを期待しうる人間の時間の測定であるというのが彼の目指した歴史学の理想的な在り方であったのだ。

ブロックやルフェーヴルが述べているように、歴史の探究は最初から一つの方向を予想するものであり、観念やイデオロギーをとみなわぬ歴史研究は研究の名に値しないのだ。歴史家による観念化あるいは一般化なきところに歴史は有りえないと述べたカーの主張もほぼ同じ事を意味しているのである。これらがさきにふれた歴史家の客観主義

や超越主義にたいする断乎たる挑戦であることは言うまでもなからう。そこでこれから取り上げるフランス啓蒙史家たちの諸作に現われた若干の基本的な觀念にあらかじめ考察を加えておくことは、拙論の立場と方法を明らかにするために不可欠な作業であるはずだ。さしあたって彼らの多くが頻繁に用いた三つの觀念すなわち自由と正義と平等について私なりの解釈を行なってみよう。

歴史認識における自由とは何であるか。もちろんそれは必然にたいする自由とは違った意味合いから問われねばならない。たんなる無拘束や無関心としての自由ではなく、歴史認識の成立条件としての自由である。「自由なくして歴史なく、歴史なくして自由なし」と述べたテイリッヒの理解にちかひ自由である。したがってそれは「何々からの自由」ではなく、「何々のための自由」であり、なんらかの目的意志でなければならぬのだ。これが歴史認識における自由についての一般的定義である。こうした自由がきわめて政治的傾向をもたざるをえなかったところに初期の啓蒙史家たちの特色が見られるのだ。つまり彼らによる歴史が原初的な意味での政治史であったということである。ところで封建制から絶対王制への過渡期に活躍した自由の歴史家とはいかなる人びとであったか。この設問はたとえばフロンドの乱にたいする歴史家たちの反応をどう評価するかという問題と密接にかかわりをもってくるはずである。拙論の出発がほぼその時点におかれているのも以上の見地からであった。もちろん歴史家の自由は時代を経るにしたいがい或いは個々の立場によって色彩を異にする。それらは政治的、宗教的、道徳的、法律的、経済的、文藝的、哲学的といった傾向に分類されよう。その中から各時期に特徴的な自由の在り方をつきとめねばならない。

今日ではまともに正義を云々することに或る空虚さを感じざるをえないのが我々の偽らざる心情であらう。もちろん

ん言葉にはそれ本来の使い方があつたわけだし、また形而上的な意味づけも可能であるが、それが空ろな響きしか与えないというのは歴史的現実的な規定を欠くからである。前述したように十九世紀以降の実証主義や歴史主義の擡頭が価値意識の後退あるいは麻痺を促がしたことは否定できない。こうした傾向は一つの社会的価値観の現われである正義という言葉に大きく関連してくるはずである。極言するならば、教会法や自然法を剋服した社会法や歴史法の時代に入つてかえつて正義の理念や情念がうすれるという事態が生じてきたのだ。この成り行きを危惧した歴史哲学者も少なくないが、かなりの説得力を示しているのは『歴史とは何か』の著者が用いた比喩であろう。カーによれば、自由や平等や正義といった範疇は小切手の印刷された部分にあたり、小切手が我々の書きこみによつて有効となるように、それらの範疇は歴史の介入によつてはじめて価値となるのである。とすれば、残されるのは「そこに何を書きこむか」という問題なのだ。この問題に挑戦する歴史哲学者の数は少なくないが、一向に感銘する論作が現われないのは不思議である。マルクス主義及び実存哲学を好意的に批判するスターンにしてもそうだ。「健康こそ人間の疑うべからざる価値である」という命題を価値体系の原理に据えてみたところでどうなるものでもあるまい。また実存主義者ゴルスは『歴史の道徳』でマルクスのいわゆる決定論主義を斥けて主体性の確立を強調するが、マルクス主義を超えたる価値規範をなら発見できない自己不満をペンシスムの中に解消せざるをえないのだ。これら現代の才氣走つた価値論に近代初期の素朴な価値観であつた正義の観念を対置してみることにしよう。

平等は自由や正義とちがつてその歴史的意味相互間に際立つた差異をもたない、つまり解釈の可能性が限られた概念なのである。それはあたかも数学上の術語のように適確なイメージをあたえてくれる。この平等の観念が生まれる

にあたってキリスト教がはたした役割は大きい。神の御前ではすべての人間が平等であるという命題はすぐれた形而上的真理である。だが神の存在を認めない人びとにとっての平等はどのように理由づけられていたのか。人間は人間なるが故に人間として平等であるというのが彼らの論理であったのだ。問題は人間とは何かに残されているが、それだけでも決して屁理窟ではなかった。何人かの啓蒙史家たちがこうしたキリスト教的あるいはヒューマンisticの平等観に立脚していたのである。彼らの方法はさまざまであった。平等を追求する者は原始時代や初期キリスト教時代を回想し、不平等を暴露する者は封建制や旧体制を批判した。また未来に平等社会を想定するユートピア主義もフランス啓蒙史観の一部に現われた特質と言えるであろう。

以上の外に摂理と因果、進歩と変革、習俗と文明といった観念も取り上げられねばならないが、詳細は個々の史作を論じる場合にまかせるとして、最後に拙論の結構について一言しておきたい。本論は三つの時代に大別され、第一章は十七世紀後半、第二章は十七世紀末より十八世紀初頭、第三章は十八世紀中葉にあてられ、各時期に活躍した歴史家たちの主要作を論じることとした。「系譜及び特質」と題してもいわず血統書や特徴表を作ることが目的ではない。ここで言う「系譜」とは啓蒙史家と称しうる人びとの作品を通じて指摘しうる類似や反撥に他ならないのである。「特質」という場合も個性的独創的というよりは時代的普遍的な傾向を意味しているのだ。したがっていずれも図式的な結論を目指すものではない。また個々の歴史家の特色についても理念と方法と叙述の三領域で考察されるべきであろうが、「史学以前」とも言うべき時代にあつては或る限られた領域での考察にとどめざるをえない場合が多かった。だが歴史記述の領域に限ってみても吾人の興味を惹く問題や資料がかなり提供されているのである。「歴史

においては、大きな輪郭と重要な細目とが問題なのである。歴史が避けなければならぬものは、重要でない些細なことを物語るという、死の泥沼である」(リッター著『現代歴史叙述の問題性について』岸田訳、創文社刊、第四頁)というネーミアの見解が決して新しいものではなく、すでに二世紀以上も検討されてきた問題であることを、知りうるであらう。

最後に弁解めくが、今回は骨組みだけが精一杯といったところで、その肉づけは将来の課題なのである。もちろん肉づけには色々あるが、その一つは各歴史家の人間像を、その一端でよいから、自分なりの体験の中でながめてみたいことだ。三年ほど前の或る春の夕方、友人とつれだつてバリのリュクサンブール公園園わきをサン・シュルピス寺院の方へ向つて歩いていた時、チュルゴの研究家でもある彼がふと立ちどまって或るアパートの一角を指さし、「あの部屋あたりにコンドルセが隠れていて粗描ユスキスを書いていたのだそうです」と教えてくれた時の静かな昂奮を、いまだに忘れることはできないのである。そうした体験はどれほど他愛なさそうにみえても人間の生き甲斐に通じるものと信じているのだ。

第一章 先駆者たち

一般的にいえば自由という観念があらゆる思想家の認識領域に多少とも介入せずにはおかなかったところに近代の基本的性格の一つが示されている。とりわけ歴史思想家たちはこのほとんど同義にちかい近代と自由の同時的占取をせまられて悩みつづけてきた。なぜならば歴史家にとっての近代的自由とは歴史認識における事実と価値の主體的な

把握の仕方にかかわってくるからである。事実には走るか、価値に籠るか、その間の選択をめぐる「自由」の振幅が近代の歴史思想に様々な傾向を許してきたのだ。だがこれはあくまで現代的視点に立った見方に他ならない。歴史的舞台つまり問題の発端にちかい時点において考察するならば当然これとはちがった「自由」の在り様が指摘されるであろう。というのも近代初期に属する歴史家たちの目標はまず彼らなりの事実認識の確立にあったからだ。もちろん彼らとて対象の選択や解釈という作業においてなんらかの価値観の前提を拒ばみうるはずはなかった。だが彼らの関心は価値よりも事実すなわち主体的自由よりも客体的自由に向けられていたのだ。言うまでもなく聖史あるいは俗史にとりくむ歴史家たちの姿勢は一樣ではないが、すくなくとも近代的とみなされうる歴史家たちの自由とは歴史事実の発見と発表をさまたげない社会的条件を獲得するための闘かいであった。こうした見地からすれば、彼らの多くがもっぱら政治史を手がけたという事情も、保守反動のそれは別として、たんにその視野の狭さや方法の幼稚さを責めるだけではすまされない問題を暗示しているようである。以上のような観点に立つてまず十七世紀中葉から末期にかけて活躍したフランスの歴史家たちの動きをできるかぎり原典に即して検討してみよう。そこからおのずと彼らの問題意識の特色や彼らの史学史上の位置が浮かび出てくることを期待しようというのが拙論の狙いでもあるのだ。

いわゆる啓蒙思想の先駆をもとめる場合はサン・テールモンやベールやフォントネルを挙げるのが通例のようだが、デカルトやマルブランシュをはぶく理由はなからう。啓蒙史観の先蹤をたずねる場合も同様であり、メズレーやマピヨンやサン・ピエールを論じてボッシュエやダニエルをのぞくわけにはいくまい。十八世紀の雄弁な説教師であるグリフェ神父はダニエルの『フランス史』の新版(一七五五)に寄せた序文の中でこんなことを述べている。

「自由は、歴史家が自己の考えを卒直に述べることを証するとしても、歴史家が当然考えるべき事柄をかならず述べることを証してはいない。歴史家の第一の或いはむしろ唯一の義務は、言うなれば、あるがままの事実を読者の眼前に置くことである。」⁽¹⁾

グリフェにとって歴史家の自由とは独断の発表を保証するものに他ならなかったのだ。しかもこの自由批判はたんなる一般論ではなく、前世紀のメズレーにむけられたものである。このように後世まで対立をつづけた歴史家はメズレーとダニエルにかぎらぬが、この対立の検討こそ啓蒙史観の本質をつかみうる契機となるのだ。なぜならば啓蒙運動はたんに教化開明と称すべきものではなく闘争そのものであったからだ。そこでまず世代的にみてメズレーあたりから始めることにしよう。ヴォルテールは『ルイ十四世の世紀に現われた多くのフランスの文筆家たちの一覽表』⁽²⁾に
つぎのような記述を載せている。

「フランソワ・メズレー、一六一〇年ノルマンディーのアルジャンタンに生れる。彼の『フランス史』はよく知られているが、他の作品はそれほど有名ではない。彼は自分で真実だと思った事を述べたために年金を失なった。また正確といわんよりも大胆であり、その文体は乱脈である。彼の家名はユードといった。ひろく普及したが有名にはならなかったユードイスト教団の設立者ユード神父は彼の弟である。一六八三年に死す。」⁽²⁾

村医者の子に生まれ、軍人生活を経て文筆家となったメズレーは、諷刺文書を手はじめに政治活動をつづけ、やがて史作の世界に入っていた。フロンドの乱ではマザランに反抗し、租税史を書いてはコルベールの不興をまねいた。グリフェ神父によれば、ベールも「メズレーは宮廷に反抗する人々をもっともはげしく煽動した歴史家の一人だ」と

評しているそうである。⁽³⁾『*メズレー*』の成立途上にあつてそれに立ち向かつたメズレーの思想がいかなるものであつたにせよ、ベールやヴォルテールといったすぐれた啓蒙史家が彼の生き方に少なからず共鳴を感じていたことだけは確かである。だが今日どれだけの評価がこの歴史家にあたえられているであろうか。『歴史叙述の歴史』(一九四二)の著者トムソンはつぎのようにまとめている。

「メズレーは当時もつとも知られたフランスの歴史家であつた。彼の『フランス史』第一巻は一六四三年に現われ、まもなく二度(一六四六、一六五一)出された。全体は三巻の大冊本で完成し、その第二版は一六八五年に刊行された。その人気は実に旧体制から大革命を経てナポレオン時代までつづき、一八三〇年の後年まで再版されている。メズレーの仕事の真価は——それは学問的でないとしても、その一部は真面目なものと言いうるならば——彼がフランス語で書かれた資料を利用しうる一三〇〇年以後になるまでは発揮されないのだ。というのは彼はラテン語学者としては無関心の方であつたからだ。彼はデュ・カンジュにむかつて、私は修道院の年代記などついぞ眼を通したことがありません、と言いつ放つているのである。彼は文こそ作者をつくるものだといふ古い格言を信じていたのだ。⁽⁴⁾」

概してトムソンの記述は出版目録と挿話紹介だけで終つてゐるが、この場合もメズレーの人氣が何故そんなにつづいたかは一向に説明されていないのだ。こんなお粗末な解説をよむよりはメズレーの作品に直接ふれる方がはるかに有益であろう。彼の主要作といへば『フランス史』および『フランス史の年代記的要約』(一六八八)である。だが筆者の手許にある原典は『メズレーのフランス史から抜萃された演説集』(一六六七)と『フランス史の様々な問題点ならびに若干の他の興味ぶかい主題にかんする歴史的批判的覚書』(一七五三)だけである。言訳にちがいないが、メズ

レーの二つの主要作はその全貌をはかりえないまでも片鱗を知るには充分なほどペールの『歴史的批判的辞典』の中に引用されているのだ。そのうちから恣意的な選び方だが「アンリ四世」の項に引かれたメズレーの言葉に注目してみよう。そこで問題となっているのはアンリの女性関係である。ペールはアンリが最初の女性との密通でアペラール同様の刑罰を受けていたならば彼にとって全ヨーロッパの征服も容易であったろうと主張するのだ。アンリから女性を取り上げてしまったら彼の力量は減殺されたであろうというのが一般の考えであった。それにたいしてペールは性的不能者アンリこそさらに偉大な業績を残したであろうと言うのだ。ペールにとって名譽な問題提起とも思われないうが、その裏づけとして脚註に引用されているのがメズレーの『年代記的要約』の一節である。

「このクトラの会戦で味方の利点を生かすナヴァール王の行動よりもはるかに目立ったのが彼の雄々しさである。というのはアンリはコンデ公が望んだように敵軍に立ち向わず、自分に部隊をあたえてくれればソミュールへの路を確保しに行く」と約束し、ドイツ騎兵の方へ進軍するため十一月二十日アングモワとペリゴールの国境近くへ集まるように將軍たちに誓わせただけで、せっかく勝ちに乘じた軍隊を分散させてしまったのだ。そして彼はスワソン伯と一緒にわずか五百騎を率いてガスコーニュに突入していった。そこへ遮二無二彼を駆りたてたものは美しいギーシュ伯夫人にたいする彼の烈しい恋心であった。」⁽⁵⁾

アンリが有名な愛妾ガブリエルをアミアン攻囲戦の陣中につれこんだ件についても『年代記的要約』が引用されている。

「だがまもなくアンリはこの醜態を兵士たちの眼から遠ざけざるをえなくなった、それは彼の耳にまで達した兵士

たちの不平の声によるばかりでなく、ピロン元帥の非難によるものでもあった。⁽⁶⁾

フランス史上最高の名君と讃えられ、時の大王ルイ十四世の祖父にあたるアンリ四世の不行跡を卒直に描いただけでも、その見識の大胆さを認めねばならないが、英雄色を好むという俗説に真向から反撥するベールとは別にメズレーの歴史叙述における人間性の魅力を知ることがであろう。また以上と異なった問題にたいする彼の考え方ももう一つの主要作である『フランス史』の一端にふれるという意味あいから同辞典の「オピタル」の項をとり上げよう。ことわるまでもなく十六世紀の偉大なユマニスト、寛容と正義の大法官ド・ロピタルのことである。ベールによれば彼の本心はプロテスタントスムにあつたというのだ。その引き合いに出されているのが『フランス史』におけるドゥ・ロピタル評である。

「彼の廉直な人格、物事の処置にたいする経験と英智は世のすべての人びとから認められた。それと同様に、国家の幸福や法律の維持や民衆の慰撫にたいする彼の廉潔な熱情、権力の不正にたえず抵抗をつづけた彼の勇氣は、誠実な人びとからつよく賞讃された。」⁽⁷⁾

こうした道義的認識は抹香臭さを感じさせない。宗教と道徳の分離はベールの主要な論拠であるが、メズレーも同じ立場にあつたと言えよう。だが彼の歴史叙述の特徴的な性格は彼が登場人物に行なわせる演説の中に現われている。それらを集めたのがさきにふれた『演説集』である。これは彼の生前の出版であるだけにメズレーの真意を一層反映しているとみなすべきであろう。

「諸卿よ、シルデリックによって加えられた凌辱から諸卿がいただいた憤懣だけでもこの集まりの主題を知るに充分

である。もし余が諸卿および全フランス人が天にむかってなした訴えを聞かなかつたならば、余はこの集まりであえて苦情を述べなかつたであろう。なぜならば、この訴えを聞くべき人がまさにこの不満を生み出した張本人であるからには、一体われわれはこの不平を誰にむけることができようか。⁽⁸⁾」

演説者の名は明らかでないが、それを知る必要があるだろうか。ペールもこのたぐいの演説を引きながら事実のほどは関知しないと述べている。それらがほとんどメズレーの創作にちかひことは明白であるからだ。

「たとえわれわれがシルデリックの父の思い出や君主の權威に依存するところ大であろうとも、われわれは名譽や自由まで彼らに負っているのではない。これらはわれわれから奪いえないものである。なぜならば君主が王權を受けるのはわれわれからなのだ。」

これが本書に集録された六十三篇の演説の基調をなすものである。それは歴史的洞察であるよりも現代的批判であり、まさしくフロンド派にふさわしい発言である。そこでは王權の神授も世襲も認められてないのだ。それが封建下の自由と正義と名譽にたいする後向きな憧憬であるならば、メズレーの地位もレッツ卿やサン・シモン公のそれ以上に出ないであろうが、この点についての判断は第二の『覚書』を検討した後で下されるであろう。

アルファベット順に配列された『覚書』の各項は宗教・法律・財政・習俗にわたって人物と事象を扱っている。最初の項目を見ただけでも、僧院長、^{アブエンリオン} 讓渡、^{アブナージュ} 親王采地、^{スル・ユ・ダビユ} 違法の訴え、^{オベ} 外人財産没収、^{アグカ} 弁護士、等いづれも旧体制下を通じて論議の的となった問題であることを知りうるのだ。もっともこの『覚書』は十八世紀半ばに他人の手で出版されたものであるが、編者が言うように著者自身の原稿によったことが事実ならば、その卓越せる問題意識を讀えなげ

ればならぬし、かりに偽作であるとしても、メズレーにたいして十八世紀人がいだいていたイメージを知ることができよう。こころみに中世以来の大きな問題であった自由地の項をとり上げてみよう。

「自由地は親族（レトリニヤジエ）による取戻しはされるが、封建的取戻し（レトレフエヤジエ）はされない。自由地は封地より一割高に評価される。それはそれが置かれてある地域の裁判権を認め、登記その他の義務を受け入れるが、聖職者が所有する場合は別の財産法に従う。慣習法の多くは自由地が取戻し可能であると記しているが、自由地を財産一般の処分のうちにくくめる慣習法もある」⁽¹⁰⁾。

およそ打切坊（ぶきらぼう）な定義につづいてメズレーが追究するのは自由地の発生や取戻しの意義よりも取戻し開始の時期をめぐる問題である。物事の本質を避けて末端を論ずるといふ印象を否定できないであろう。しかしモンテスキューが『法の精神』の末尾で「血族の古い権利に立脚する相続財産買戻権はわが古代フランス法制の一つの謎となつてゐる」と述べたほどの難問である以上、メズレーの『覚書』ていどに多くを期待する方が土台おかしいのである。それよりはいかなる問題を論じても彼独得の批判をもちこまずにはおかなかつた点を見逃すべきではあるまい。同じ「自由地」の中にはこんな挿話が入れているのだ。

「国王たちが獲得・没収その他の方法で土地を手に入れた場合、彼らは個人同様に代訴人を通じて持主の領主たちに臣従の誓いを立てた。こうした証明形式は今日ではすたれてしまった。聖ジュリアンはマーコンの古代美術館でつぎのように指弾した、大法官デュ・ブラは、貴族たちから彼らがある封地の諸権利を守り先王たちにならなつて義務を免除するよう国王フランソワに上奏を要請された時、聖アントワーヌの言を引き、各人は王の臣下であり、王は何

人の臣下でもない、と断言したが、この拒絶によって貴族たちは正当性への希望をすべて失ってしまった、と。」⁽¹¹⁾
メズレーが敵視したのは宮廷人ばかりではない、聖職者にたいする批判もかなり痛烈である。

「フランスの聖職者たちは主権者を認め、^{アモルチス}不可差押えを正当に許されなにかぎり、国王に絶対服従の土地については、国王に分割および売却の税金を納める。だが彼らは不可差押えによって国法では彼らにも所有資格がないほどの土地を持ちえたばかりか、彼らの世襲財産は神に捧げられたものとして国王になんの義務も負っていないのだ。」⁽¹²⁾

以上から推測されるのはメズレーの攻撃対象がたんに国王や聖職者といった個人ではなく宮廷中心の絶対主義とローマン・カトリックの特権意識にあったことである。彼はこうした批判をまじえつつさらに自由地の保護に論及する。彼の見解では、自由地はローマ法・自然法・法律学・慣習法・特許権の五つの立場から擁護されてきた、というのだ。そこでは比較法制史の素朴な手法が用いられている。このことは「大胆だが不正確」という評言とは別のメズレーを想像させるであろう。実際、彼は偏狭な独断家ではなかった。やはり「自由地」の一節で封地の起源を論じる彼は「封建の制度は、若干の人びとによれば、ローマ人の頃からはじまった、と**言われている**」⁽¹³⁾と述べている。そこで彼が参照しているのはラテンの歴史家ランブリディウスである。メズレーの控え目な提言はデュ・ボス師のラチニスムに較べるまでもなく穏当であろうし、ランブリディウスの権威が後世クーランジュによって疑われたといってもメズレーの学識を決して低めることにはなるまい。したがって彼は不正確であるよりも**空想的**^{ロマネスク}であったと言う方が妥当ではなからうか。ともかく政治史家としての彼の立場を見定めることがメズレー研究の眼目となるべきである。その意味では「バリ高等法院」が恰好な項目であろう。なぜならばメズレーが属したフロンド派はバリ高等法院の法官たち

を有力なメンバーとしていたからだ。そこにはバリ高等法院について述べた十六世紀の二人の大法官の言辭が紹介されている。

「騒動を望む者はみな公然ではなく個人的に戦争と和平を考える貴族や王侯や大臣や判官を高等法院に敵対するよう仕向けた。だが和戦の問題は法官たちの見解をたずねずに解決されるものではなかった、なぜならば彼らは起った事件の最高審判者であるから。」⁽¹⁴⁾

「高等法院の權威は永年にわたって一切の事柄がそこで諮問され認可されてきたほど大きかった。教会も司教が死ぬと高等法院で国王に後任司教を選ぶ許可を求めていた。さまざまな係争がそこで解決されていたのだ。」⁽¹⁵⁾

前者はドゥ・ロピタルであり後者はオリヴィエである。いずれもバリ高等法院とは何らかの事件で対立したこともある人物だけにメズレーの引用は芸の細かい配慮と言えるであろう。彼が言わんとするところは反対派といえどもバリ高等法院の偉大な伝統と權威を認めざるをえなかったということである。彼によればフランスの国王ばかりでなく外国の王侯貴族までがバリ高等法院に係争をもちこんでその裁決を仰いだというのだ。ヴォルテールの『バリ高等法院の歴史』にも見られるように絶対王制に反対する論客たちは多かれ少かれ高等法院の權威に期待しようとしたのである。だからといってアンリ・パタンが言うように「メズレーは当時の意味における共和主義の情熱をもっていた」とまで言い切れるであろうか。おそらく当時の人びとが理解していた共和主義なるものはきわめて貴族的な性格を帯びていたにちがいないのだ。マザランやコルベールに反対したとはいえリシュリューの崇拜者でもあったメズレーがいだきえた現実的理想は制限君主制を超えるものではなかったはずである。かのジャン・ボダンの場合を想起す

ればこの推定の正当性は容易に首肯されるであろう。さもなければ史料編纂官や翰林院終身書記といった地位がメズレーにあたえられたことは理解に苦しむところである。だが彼が政治史と称せらるべき領域で示した着眼と姿勢は啓蒙史家の先駆の役割をはたしたと結論することだけはできよう。

フロンドの乱では王党派に組みしたサン・テールモン（一六一三—一七〇三）がピレネー条約をめぐるマザランとドン・ルイの馳引きを諷して追放の半生をイギリスで送ったのは歴史の皮肉でもなんでもない。あえて皮肉と言うならば彼が王党派に加担したことであろう。なぜならば毒舌家とは本来孤独の道を歩むべき者であるからだ。この機智に富んだエビキュリアンの孤独をささえていたものは人間の弱さにたいする確かな認識である。

「人間は生まれつき欠点だらけで虚栄心が強いものだ。なかでも国家の創立者や立法者や征服者は、彼ら自身その弱点と欠陥を知っている人間という身分に安心できず、しばしばそれ以外のところに彼らの功績の淵源をもとめた。古代人が一般になんらかの神にたよったのはそのためである。⁽¹⁶⁾」

『共和国の異なった時代におけるローマ人の様々な精神についての考察』と題した作品はいわゆる歴史論ではなくサン・テールモン独自の史的人間観である。彼の関心は個々人の行動の詳細ではなく或る特定の時における人間精神の在り方に向けられていたのだ。それは今日よく用いられる表現を借りるならば「エトス」と言いうるものである。そこには人間の本性は時代と共に変化を許容するものであるという彼の基本的認識が見られるのだ。こうした考え方は「古今論争」と称せられた文学史上の古代派と近代派の対立に通じるものである。近代派かならずしも現状の肯定ではなく古代派かならずしも現状の否定ではなかったところに論争の複雑な性格があったが、サン・テールモンが

近代派の立場にあったことは否定できない。

「自分たちの時代に不平をいだけく人びとは古代を大いに礼讃したが、彼らは古代についてなんら悩む必要がなかったからである。⁽¹⁷⁾」

当時これほど歴史にたいして人間的な洞察力を示した言葉はまれではあるまいか。たしかに彼は歴史をして歴史を語らしめるという方法はとらなかつた。アウグスチヌスの統治および彼の精神を論じた章でコルネイユの詩句を引く「コルネイユはローマ人についてローマ人自身が語る以上にローマ人を語らせている」と述べているのは一般の歴史家として失格であつたことを証するものであろう。彼は歴史家であるにはあまりにも文学者であつたとも言えよう。後世の批評家が彼を文学史家の先駆とみなす根拠もそこにあつたのだ。だが彼には当時の歴史家に見られた現代的意識の欠落にたいする反撥があつたのである。なぜならば『フランスの歴史家について』という論説にはつぎのような見解が述べられているからだ。

「わが国の歴史家たちの多くが凡庸な才能しかもたず、自分の国に起こつた出来事を知りたいという人びとの当然の欲求をもたないことは、認めねばなるまい。古代の歴史について立派な見識をもつ人間がわれわれの歴史からあたえられる苦しみをどのように悩もうと決意しうるのか、私には分らない。それはかくも注目すべき戦争と大きな事件が起こっている王国にあつてはおそらく奇妙なことであらう。⁽¹⁸⁾」

歴史といえは往昔の事件の物語と解せられていた時代にあつて現代に関心をもてという発言は画期的であつた。しかもここで言う関心とはたんなる傍観者の興味ではなく、生きた時代への積極的参加を意味する。それが政治家とし

てではなく歴史家としての参加であるとすれば、現実にたいする働きかけではなく現実への直視と反省が要請されねばならない。だがこうした姿勢の区別をサン・テールモン時代の期待することは困難であろう、なぜならば当時の歴史家のもっともすぐれた特色はこの区別のあいまいさにあったからだ。また彼らの現実参加の仕方もとり上げる対象によってつよく規定されていたのが実情である。ところでサン・テールモン(18)の現代史的对象はさき(19)にふれたように戦争や政争にかぎられていたのであるうか。

「しばしばベーコンが不平を唱えていたことであるが、歴史家は好んで外国の事情には手をのばすが、国の平和を支える法規についての論議はうさん臭さそうに避けているようだし、戦争がもたらす不幸の話題になると喜々として乗っていくが、市民社会の幸福をきずく良き法律にはいやいやながら言及するにすぎないのだ。」(19)

「シーザーはその回想録の中でローマ人の風俗・習慣・宗教について語る機会を決して逃がさない。(20)おそらくタキトゥスは告訴・抗弁・法律・判決で頭が一杯であったにちがいない。」

「議会における諸々の事件も知らず、またこの王国の様々な宗教にも通じずに、イギリスの歴史を書くこととすることは、笑止千万であろう。」(21)

これは歴史といえは戦争のそれでしかなかった当時の趨勢にたいする反撥であり、史観の近代化あるいは総合化を目指す彼なりの抱負である。このように認識や対象の領域で時代に先じた彼も方法や叙述において時代を超えることはできなかった。グロテウスにたいする批判にそうした限界を見出しうるのだ。サン・テールモンによれば、グロテウスは「戦争のもっとも深い原因を洞察したが」、「軍隊の動きを語り、攻囲の描写や戦闘の叙述になると、

人びとの心の中に彼がひきおこした感服の情を維持することができなかつた。」戦争を真に描くためには「たまたまその戦争にまきこまれていたか、或いはそれを指揮した偉大な人物の信頼と親交の中で生活していなければならぬ⁽²²⁾」
 と言うのだ。グロテュウスの戦争描写の可否は別として、このサン・テールモンの見解には二つの欠陥が現われている。一つはクレキ公に従って戦争に参加した彼の手前味噌であり、一つは体験がなければ真実の描写は不可能だという近視眼的な考えである。マルク・ブロックの言葉を引用するまでもなく戦争に加わつたからといって戦争の真実を描きうるわけではない。兵卒は大局を、將軍は小局を見そこなうばかりか、いずれも主観の制約を脱しえないからである。こうしたところに後世の批評家は彼の俗物性を見出していたのだ。彼の思想と表現から少からぬ影響をうけたはずのヴォルテールも彼の中に放縦^{リベラリタツ}な宮廷諷刺家以上の才能を認めまいとしているのである。その間のいきさつを言い得て妙なのはバルベイ・ドルヴィリの評言であろう。

「彼はフランスが有するもつとも不滅不死の分野でそれを昂揚させたもつとも美しい文章家であつた。それらの文章はいまだでは忘れられている。なんとという浅ましき、栄光への恩知らずであろう。彼の天才の死骸からは彼を喰ひあらした二匹の巨大な虫が這い出してきたのだ。それがヴォルテールとモンテスキューである。⁽²³⁾」

この評言がたんにサン・テールモンの文体にのみ向けられたものであれば、それは無意味な誇張でしかあるまい。そこに或る真理を見出しうると思えるのはサン・テールモンが鬼子たちの血肉に伝えた歴史的人間像によるのである。それは歴史上に現われた人間の脆弱さにたいする痛烈な認識である。

「われわれを支配する権力者のうちにわれわれ同様の弱さを見出すことはわれわれにとって慰めであり、すぐれた

能力者のうちにわれわれ同様快樂に生まれついでいる姿を見出すことは大きな樂しみである。」⁽²⁴⁾

「歴史家たちは事件を正確に語るだけでわれわれを教化するに充分であると信じ、物事が政治によってみちびかれる以上にしばしば情念シヤンにひきずられる人間たちによってなされたことを考察しなかつた。」⁽²⁵⁾

歴史におけるヒューマニティの認識は近代史観の定跡の一つである。だが人間の弱さや樂しみを強調しながらも、その動機や背景にたいする考察におよばなかつたところにモラリスト的限界があつたのだ。しかもそれは啓蒙史家の多くが超えられなかつた限界であるだけにサン・テールモンの発言も決して黙殺することはできない。歴史を事件のそれだけでなく人間の魂のそれとみなすことはいわば文学的歴史観である。どれほど歴史学が経済的社会的に分化發展しようとも、この文学的歴史観は生命を失わないし、また失うべきではない。それが單純な政治史の裏づけだけに終つているところにサン・テールモンの時代的制約があつたのだ。

プロテスタントによる聖書翻訳や聖典考証に端した文献学の進歩は理念と対象を異にする聖史と俗史に認識方法の共通性をうながした。もっぱら俗史にとりくむ歴史家たちが聖職者たちと対立しつつも彼らが獲得した武器に学ばねばならなかつたのは事實である。したがって近代史学の發生を論じるには聖職者たちのすぐれた文献学的功績を無視することができない。『歴史のための弁明』の著者はそのいきさつを決定的な言い方で要約している。

『古文書論』の刊行の年であり、人間精神の歴史における画期的な年である一六八一年という年こそ、古文書記録の批判の基礎が最後のにぎずかれたのである。」(マルク・ブロック著『歴史のための弁明』、讀井訳、岩波書店版、第六一

(頁)

『古文書論』の著者とは他ならぬマビヨン(一六三二—一七〇七)である。彼の人となりについての直接的資料は愛弟子のリュイナル(一六五七—一七〇九)が書き残した『マビヨン伝』(一七〇九)によらねばなるまい。それはいわゆる伝記ではなく恩師にたいする讃仰と世評にたいする弁明である。ドイツやイタリアへの学問の旅を別とすれば終生ベネディクト派の学僧としてサン・モールとサン・ジュルマン・デ・ブレの僧院で勉強に没頭していたマビヨンのためにいかなる弁明が必要であったのか。彼が弁護しようとしたのはマビヨンの超党派の姿勢である。リュイナルによれば、マビオンは学問上の論争者であったオラトワール派のルコワント神父やエスイタ派のポランディストからも敬愛されたし、プロテスタント陣営からもその寛容をたたえられていた。こう述べただけでは弁護の必要が何処にあったのかと反問されよう、だが事実はいま少しくきびしいものであったのだ。つまり旧教徒にとってはマビヨンの合理的実証的な研究方法がカトリックの信仰を動揺させるものと映じたのである。リュイナルもマビオンが新教に改宗したという噂が一時イギリスにひろまったことを認めている。こうした噂が生じたのは新教徒を旧教に改宗させるためにマビオンが示した熱心さが逆な意味で取沙汰されたからだというのがリュイナルの弁明である。彼はその一例として一六九六年アルサスでおこなわれたマビオンと或る新教徒の会見をあげている。事の真相はともかくとしてリュイナルの執拗な弁明そのものがマビヨンのラジカルな姿勢を裏書きしているようにみえる。ラ・トラップ僧院長とのやりとりも噂の種の一つであったにちがいない。それは一六九一年に出された『僧院における勉学について』をめぐる論争である。ラ・トラップはそこにマビヨンの世俗性を見出したと信じたのである。というのはマビヨ

ンが修道僧も世俗の文学や哲学や言語を学ぶべきであると主張したからだ。このラ・トラップの見解にたいしてマビオンはつぎのように応えているというのだ。

「私は聖職者たちにふさわしい智識のすべてに言及せざるをえなかったのです。しかし私がこの教科案のすべてを各修道僧に要請していると思われた何人かの方々に驚きをあたえたであろうことを私は疑がってはいません。それはまったく私の意図するところではなかっただけ⁽²⁶⁾です。」

リュイナルによって伝えられるこのマビオン自身の言訳が聖職者の本分を越えた彼の識見の大胆なひろがり⁽²⁷⁾を証明しているであろう。伝記物としてみればおおよそ平凡な出来ばえであることがかえって真実さを感じさせるばかりか、そこには当時の聖職界に擡頭しつつあった合理主義精神の苦悩と希望を示すエピソードが数多く紹介されているのだ。マビオンが手がけた主要な仕事といえば『聖ベネディクトゥス教団世紀別聖者列伝』九卷(一六六八—一七〇二)および『聖ブノワ教団年代史』四卷(一七〇一—一七〇七)である。それら協同作品に『古文書論』等の個人的著作が若干加えられよう。資料の都合上ここで問題にしたのは『無名聖者崇拜』についてのユゼーブからテオフィル宛ての手紙(一六九八)である。だが結果からすれば、この作品によってマビオンの認識と方法の確かな一端にふれることができた、と言っているのである。

まず本書の解題からはじめるならば、ユゼーブはローマ人でありテオフィルはフランス人であり、いずれも架空の人物である。リュイナルによれば、マビオンはすでに『テオフィルからユゼーブへ』という作品を発表しているのだ。それは教皇庁で禁書問題になったほどの内容だったようである。してみれば『ユゼーブからテオフィル

へ』はそれと対をなす作品と言えよう。たしかに後書から推定するならば両書とも当時の正統派にとつては物議をかもすにふさわしいテーマをとり上げていると受取れたであろう。架空の体裁をあたえられているが論じられているのはきわめて事実的な問題である。つまりブザンソンとアミアンで発見された二つの碑文および遺骸がはたしてキリスト教徒か或いは異教徒のそれか、またそれらにローマで発見された殉教者の遺骸にたいすると同様の崇拜をささげるべきかどうか、という問題なのだ。この設問の背後には当時むやみに古代の死骸を掘り出しては然るべき証拠もないのに殉教者扱いをしたという風潮が容易に想像されるはずである。この狂信的な動きにたいしてマビヨンの良心は沈黙をまもることができなかったのだ。すでにローマのカタコンブを实地に検証しているマビオンは資料にこと欠く不安はいだかなかつた。そこで彼は実証という作業をそのもっとも充実した形で示しえたのである。

墓碑銘の研究はそこに刻まれた文字や記号や図象を対象とする。マビオンによれば、新約および旧約に関連する文字はすべてのキリスト教徒の墓碑に見出されるものであり、それだけでは殉教者たるの証拠にはなりえないし、鳩や羊や葡萄や橄欖といった図表も同様である。 ω という記号はプロ・クリスト（キリストのために）と読解されているが、異教徒の墓碑にも見出される記号であり、したがってキリスト教徒はもちろん殉教者であることの「しるし」^{シール}になりえないし、 $\alpha\epsilon\omega$ （アルファ・エト・オメガ、始めと終り、生と死）という記号についても同断である。しからば殉教者と断定するために必要な決定的証拠とは何であったか。マビオンはそれを死骸のわきに置かれている「血ぬられた壺」に見出しているのだ。それは殉教者の近親や関係者によって死体からしぼり取られた血が乾き壺の内面にこびりついたままなのである。その壺には多くの場合オリヴの葉がそえられている。「たとえ棕櫚の葉がそ

えられてなくとも殉教者としてのきわめて確実なしるしとみなすべきであることを私は疑わない⁽²⁷⁾」とマビオンは断言しているのだ。この確信が今日どのような評価をあたえられているかは知らないが、興味ぶかいのはライブニッツもこの事実を認めているというマビオンの言葉である⁽²⁸⁾。この一言からもライブニッツが歴史の実証方法の領域で占める重みを測りうるし、マビオンの思想史上の位置も突きとめられよう。だがこれだけではマビオンの思想の本質的性格を知るまでにいたってない、なぜならばそれはあくまで即物的な実証方法の適用に他ならないからである。問題はそれをささえる原理的立場の如何にかかわってくるはずである。

「だが私が貴方に彼らは殉教者であったと認めるにせよ、さらに彼らの殉教の動機を知らなければなるまい⁽²⁹⁾。」
「殉教の動機」という表現にふくまれている意趣こそ彼の思想の本質を示すものである。

「たとえ真実のそれであろうとも奇蹟だけでは人物の聖徳を証するに充分ではない、その聖徳がすぐれて充実した生活あるいは確かに承認された殉教を以て知られないかぎりは。なぜならば偽わりの聖骨でもそれを本物と思ひこむ人々の信仰と敬虔によって真実の奇蹟がおこりうるからである⁽³⁰⁾。」

これが彼なりの理性と信仰、実証と敬虔の結合である。あえて彼なり⁽³¹⁾、と言うのは、その厳格な合理主義をささえる彼の熱烈な信仰を無視しえないからである。

「私をして語らせたものが宗教にたいする真の崇拜の熱情でありカトリック教会への愛情に他ならないことを日頃の御好意を以て了承いただき⁽³¹⁾たい。」

「私の望みは宗教の侵かすべからざる完全性と聖者にたいする正当な崇拜をできるかぎり擁護する以外にありません。」

ん。さらにここで私は手紙のはじめでおこなった言明をくりかえします、それはこの手紙にふくまれている一切のこ
とを教皇の判断と審査におまかせするということ(32)です。」

すでに禁書さわぎを惹きおこした前の手紙のつぎとしての配慮が歴然である。だが注目すべきは宗教そのものへの崇拜という言葉が教会や教皇への服従という表現よりつねに一歩さきに置かれていることである。彼の熱烈な信仰なるものがいかに譲りえざる境地を目指していたかを知りうるであろう。そこにはたしかにデカルト思想にみられる折衷的性格があったとはいえ、実証主義的方法に決定的寄与がなされたことだけは認めなければならない。

ここで言われる実証とはもっぱら言語認識にもとづく文献学的方法をさすものである。それがいかにしてスコラ的
文法家の手をはなれてきたかが近代的文献学の発生の在り方を説明してくれるのだ。この分野でマビヨンに劣らぬ地
位をあたえらるべき人物がオラトワール派の学僧リシャル・シモン(一六三八—一七二二)である。ふたたびマル
ク・ブロックの評言を引用してみよう。

「その時まで趣味の判断をさすにすぎなかった批判という言葉そのものが、真実の検証というまったく新しい意味
に変わった。人びとはこの言葉を最初は弁解しながら思いきって用いたにすぎない。なぜならば、この言葉はまったく
醇風美俗に属するというわけではないから、という意味は、それがまだ技術的風味をもっているからである。だがそ
れはますます進歩した。ボシユエは慎重にこの言葉をさけている。彼がわれわれの批判的作家のことを語る時、肩を
そびやかすのが見られる。けれどもリシャル・シモンは彼のほとんどすべての著書の標題の中に批判という語を記
入した。」(前掲書、第六二頁)

『旧約批判史』(一六七八)と『新約原典批判史』(一六八九)がシモンの主要作であり、その他に『近東諸国民の信仰と習慣の批判史』(一六八四)や『聖職者の収入の起源および増大の歴史』(一六八四)等がある。ここでは『新約原典批判史』にかぎって彼の認識方法の特質をさぐってみたい。問題の「批判」という概念は本書の序文の中でつぎのように定義づけられている。

「書物にたいする正確な智識と写本にたいする広汎な探究を必要とする仕事⁽³³⁾が批判と名づけられる、なぜならば原典のうちに保存すべきすぐれた教訓について判断がなされるからである。」

彼が言う批判はたんに検証のみならず評価をもふくめているのだ。つまりそれは考証のための考証という事実主義にとどまらず、むしろ内容の選択を目的とする価値主義であった。それが当時どれほど大胆であり危険であったかは彼自身が充分に承知の上であったのだ。

「世間一般から認められている書物について批判する者は多くの人びとの憎悪をまねかずにはやれなかつた⁽³⁴⁾。」
ここでいささか興味ぶかいは、その真意ははかりがたいが、批判の歴史において女性たちがはたした役割に言及していることである。

「わが神学者たちがそこで出会う困難のために等閑視している批判という技術が聖ジェロームの時代には何人かの貴婦人たちの仕事となっていた。彼女らにはありふれた版で聖書をよむことに満足しなかつたのだ⁽³⁵⁾。」

女性は丹念な仕事に向いているといった俗論の主張でないことだけは明瞭である。それにしてもたんなる歴史的事実の指摘というには唐突すぎる印象を否定できまい。それだけになにか殊更の意図を感じ取らざるをえないのだ。も

とより批判という言葉は十七世紀フランス古典劇の世界でひんばんに用いられていたし、したがって上流社会の貴婦人たちにも耳なれた言葉であった。おそらくシモンは彼独自の批判という概念の冒險的性格を当世の風雅にことよせて幾分でも和らげよう或いは有効に訴えようと意図したのではなからうか。その逆説と異端の罪を問われてオラトワール派から追放されたシモンの生涯のうちに上述の発言を裏づけるような事情があったと臆測することは卑俗な思いすぎにすぎないであらうか。

ところで彼が「序文」の中でくりかえす批判レヴィグランド・ドラ・クリチクの規則とか批判コワド・ドラ・クリチクの法則という表現の内容は具体的あるいは個条的に提示されていないが、その意図するところはきわめて明白に言い表わされているのだ。

「私がスコラ神学者の方法に従わなかったのは、それを不確かなものと考えたからである。私は正しい記録にもとづかない事はすべて主張しないようにできるかぎりつとめた、だがスコラ神学はもっとも確実な事をも疑わせることがあるのだ。宗教は主として事実から成り立っているが、古代について正確な知識をもたない神学者たちの煩瑣な議論はそれらの事実の確かさをわれわれに示すことはできない。」⁽⁸⁶⁾

本書の中で批判される人びとはオラトワール派のモランからユマニストのエラスムスをふくめカルヴァン派のベーズにおよぶ多彩な顔ぶれだが、シモンが目指した真の敵はスコラ神学者たちである。既成の權威にいどみ、いかなる党派にもくみせず、というのが彼の信条であり、それが「私は自分が眼を通さなかったものはなんら引用しなかつた」という「序文」の自負となっているのだ。ボッシュエがマビヨンを認めてもシモンを認めなかつたのはけだし当然であらう。

「イエスは物を書くよう弟子たちに命じてはいない、地上のすべての民族に彼の福音を説くよう命じただけだ。」

この『新約原典批判史』の本文のはじまりはシモンの意志いかんにかかわらず二つの方向づけを予想させるものである。一つは權威や伝統を排して実相を追求する動きであり、他は精神や本質という名分を楯として虚相にすすむドグマチクな歩みである。これらは單純に前者をプラス後者をマイナスと決めつけるにはあまりにも切りはなしがたい車の両輪のように価値論の本質にひそみつづけた矛盾である。シモンの場合この矛盾はどこまで解決されえたであろうか。この設問に答えてくれそうなのが第一章におけるソキニウスへの批判的弁護である。ソキニウスは新約聖書の權威を証明するものは教父たちによるトラディツィオン傳統であると主張したが、カルヴァン派から攻撃されたようにそれがローマ教会の傳統にすり代えられることを警戒し、聖書と傳統のあいだに一つの中間項ミリアムを設定し、それは聖書や傳統と別個の証言や推論から成り立つものと規定した。この中間項はいわば書かれた歴史イストリー・ニ・エクリットであるというのがシモンの解釈である。問題は「書かれた歴史」の実体であろう。シモンによれば、ソキニウスは中間項としてテルチュリアヌス等の正統派聖職者の証言を引用するにとどめたために所詮無意味な媒介項を設けただけにおわった、というのだ。この批判は決して中間項そのものの否定を意味しない、なぜならばシモンは全古代人メソクニエ・ジュ・ラ・シエチの証言こそ聖書の權威を証する資料だと主張するからである。この全古代人とはローマ教会以外の教会に属する聖職者のみならず世俗者をふくみうるがために到底ローマン・カトリックの許容しうるものではなかった。ここにシモンの虚相にあらざる歴史觀の近代性をうかがうことができよう。こうした見地をささえるのが宗派を超えた姿勢すなわち寛容精神であったことは当然である。

「新教徒とローマ教会の関係はエビオン派と正統派のそれにひとしい。ローマ教会は彼らをいづれも異端者の列に

加えている。だからといって新教徒が用いている新約聖書を正当でないと言いうるであろうか。そんなことは良識あるカトリックならば決して言わないであろう。⁽³⁸⁾

彼の寛容精神は異端者や異教徒への同情のたぐいではなく、キリスト教徒いや正統派にたいする批判をふくむ戦闘的なものであった。

「新約聖書の古代写本における改変の責任はキリスト教徒さらには正統派以外の人びとに負わすべきではない。」⁽³⁹⁾
 この合理主義的寛容精神の支柱をなすのが彼なりの実証方法であった。ルカ伝福音書の信憑性をめぐる論考もその一つの現われである。シモンによれば、聖ルカはイエス・キリストの眞の使徒ではなく、使徒たちの弟子にすぎず、したがってルカ伝はあくまで伝聞に他ならない。そのかぎりにおいてルカ伝は尊重されねばならないのだ。ここで彼が言わんとしているのは「自分の眼でたしかめた事柄を報告する」のが「歴史家に不可欠の資質である」ということである。そこには歴史家の使命と目撃者のそれを同一視する素朴経験主義の危険も感じられるが、あまりにも事実から遊離した従来の歴史家にたいする反撥をまず諒とすべきであろう。

以上が彼の思想的立場の大まかな指摘であるが、その論法の具体的性格を知るために彼が論じた特殊な問題を取り上げてみよう。もちろん彼の論じ方には長所もあれば短所もあるが、それら長短よりも注目さるべきは彼の論法の特質性である。そうした意味あいから第十三章「聖ヨハネ福音書について」は恰好な素材を提供してくれそうなのだ。シモンによれば、古代においてヨハネ伝福音書を認めたのはアレキサンドリヤのクレメンス、聖イレネウス、聖エピファニウス、聖アタナシウス、聖ヒエロニムス、等であり、認めなかったのはアロゴス、グノーシス派、ビザンツの

テオドトウス、ケルスス、ポルフィリウス、背教者ユリアヌス帝、等であった。もっともケルススは作者は認められた作品つまり内容を認めなかったとのことである。一体その認めがたい理由はなんであったか。文献学的見地に立つシモンがあげているのはつぎの二点である。第一点は第七章第五三節から第八章第十一節までの十二^{ドウス、ツエルセ}二節すなわち有名な姦婦にかんするくだりの有無についてであり、第二点は「ヨハネ伝」が第二十章第三十節で終るべきであったかどうかをめぐってである。第一点を論じるにあたってシモンはエスイタ派の碩学マルドナの考証を詳細に紹介している。彼はマルドナの結論つまり問題の十二章の存在は正当であるという見解には同意しているのだ。だがマルドナの証明の仕方には具体性が欠けているというのがシモンの批判である。

「このイエズス会士は引用する手稿文献について大雑把にしか語らず、それらがふくむ内容を個別的に述べてない。そこで私は私にできえたかぎりの正確さで手稿についておこなった探究にもとづいて彼の欠陥をおぎなってみることにしよう。⁽⁴⁰⁾」

では彼自身の証明はどうであったか。彼の調査の結果は以下のとおりである。王室^{ヒョウエテクトリ、デ、ロワ}図書館所蔵のギリシア語手稿本二八六（整理番号）によれば姦淫の女にかんする箇所が十二行分だけ白紙になっているし、同手稿本一八八三によれば後註として記載されている。オラトワール派の図書館の手稿本でも後註となっている。ということは内容に問題はあっても言い伝えの事実は認めなければならないという結論になろう。こうした文献渉獵はサン・ジェルマンのベネディクト派修道院をはじめコルベールの文庫からケンブリッジ図書館にもおよんでいるのだ。さらに注目すべきは、イエスがたった一人で寺院の中に姦婦と残ることは有りえなかったという新教派ベーズの見解をもち出し、ベーズよ

りはむしろカルヴァンの註釈の方が穩当モデレであり合理的レイショナルであると述べていることである。文献のみならず解釈についても宗派を超えた見地に立つシモンの面目をうかがいうるであろう。

第二の点についてシモンがとり上げたのはグロチウスの見解である。グロチウスはヨハネ伝は第二十章第三十節で終ろうとしたように思われると推定しているのだ。ここでもシモンはグロチウスの見解をほぼ認めながらも彼の論じ方は堅実プルヴェンツリッヒな証明でないと言うのである。シモンによれば、附加アゼオンと継続コンチニユアソンは区別さるべきであり、ヨハネ伝第二章は継続ではない、といって附加と断ずるにはヨハネ伝はあまりにも無秩序である、というのだ。しかも無秩序は決して事柄の真实性を疑わしめるものではないとされているのである。一体シモンの真意はどこにあるのかと戸迷うばかりの論法である。非合理の世界にとりくむ合理主義者の苦悩と解すべきか、あるいは徹底した逆説論者の韜晦ミステイクアンオンと見るべきか。その解答は批判クリティークという表現で示されているシモンの大前提によってのみあたえられるはずである。これを認めまいとする人びとが逆説家の名において彼を葬り去ろうとしたのだ。このことは懷疑主義者と称せられるピエール・ベールの歴史思想についても言いうるであろう。「オラトワール派に属する卓越した批判者であり、彼の『聖職者の収入の起源及び増大の歴史』や『旧約批判史』はすべての学者に読まれている」とはヴォルテールのシモン評である。

ボシユエ（一六二七一—一七〇四）の晩年に少なからぬ焦立ちをひきおこしたのがシモンの『新約原典批判史』であった。シモンとの確執はこれをはじめではない。すでに十年前『旧約批判史』が出された時にはげしい対立があった

のだ。その当時のボシュエはまだかなり有利な立場にあったと言えよう。チーユモン、ドゥ・サシ、マビヨン、プレヴィルなどの博学者と交渉もあったし、晩年に見られる頑固さも少なかったから、シモンにたいする非難は大方の支持を得ることができた。だが『新約原典批判史』の頃は事情が大分ちがっている。それはボシュエの精神におこった動脈硬化のためばかりではない。むしろこの十年間におけるフランスの宗教・経済・政治・外交上の変動とつよく関連をもつのである。すなわちナント勅令の廃止（一六八五）によって思想弾圧は強化され、国内産業は多くの人的資源を失ない、アウグスブルク同盟の結成（一六八六）や英蘭連合の海上制覇によって対外的威力は低下し、ルイ十四世の宮廷政治への批難攻撃はようやく活潑となってきたのだ。こうした情勢の只中で老いの一徹に生きようとするボシュエが往年の権威を保ちうるはずはなかった。『新約原典批判史』にたいする反駁とみなされるべき『新約の翻訳に関する教示』（一七〇二）の出版をめぐる大法官との衝突はまさしく老醜とより外に言いようがあるまい。激怒したボシュエは国王へ直訴におよんだのである。

「私は自分の作品が審査されるという最初の侮辱については知らぬふりをしてきました。これはセギエ氏はじめ歴代五人の大法官の思いもよらぬことです。……だがいまや審査証書を巻頭に附させようという新たな侮辱が加えられようとしています。陛下、これは断じて私には同意できないことです、なぜならばそれはすべての司教にとつてもっとも重大な点つまり信仰という本質的使命において彼らを束縛しようとする侮辱であるからです。」⁽⁴¹⁾

法皇至上権主義とフランス教会独立説との板ばさみから枢機卿の地位を逸した老司教のみじめな訴えは結局聞き入れられるが、時代の推移からとり残された老国師の哀れな足どりはかくすべくもなかった。それを伝え聞いたシモン

が「死なせてやるがいいさ、どうせ永いことはないんだから」と言ったそうだが、真偽のほどは別として、さんざん毒づかれた彼にすれば当然すぎる皮肉であろう。こうしたいきさつにもかかわらずボッシュエの『世界史論』(一六八二)が近代史学の胎動期においてはたした役割はきわめて大きいのだ。ヘーゲルがその『歴史哲学緒論』の中でボッシュエの名はあげてもヴォルテールに一言もふれなかったのは偏見や悪意からばかりとは言えないのである。なぜならばボッシュエは「歴史哲学」の名付親と称せられるヴォルテールよりも切実に「歴史の意味」という問題にとりくんでいたからである。前近代的次元からにせよ歴史における対立と統一のテーマを当時これほど明快な叙述を以て抉り出した歴史はまれであった。むしろ明快すぎるところにこそ彼の限界があったのだ。その対立とは「すべての子において正當に罰せられる最初の人間と神に呪われた人類、あがないの最初の約束と人間たちを墮落させた悪魔にたいする彼らの未来の勝利」であり、アベルとカインの悲劇的行動アッペロン、トラジックであり、聖界と俗界の分裂である。この聖界と俗界という「二つの事柄」インシヨウスがつねに関連しあいつつ同じ道程をたどると見るところに歴史にたいするボッシュエの統一的把握の仕方があるのだ。

「この要約があらゆる歴史を結ぶ連関を示すために絶対必要であっても、その真の意図は時代の順序を説明することではありません。殿下、さきに申したように、私の主な目的は神の民の運命と諸大国のそれを時代順に御考察いただきたいことです。これら二つの事柄は諸世紀の大きな動きの中で回転してまわります。それらはいわば同じ道をすすむのです。でもそれらをよく理解するためには、時々それらをひきはなし、それぞれにふさわしい一切のことを考察する必要があります。」(43)

ルイ十四世の皇太子への進講をまとめた『世界史論』は序文と本論から成り、右の引用は第一部「諸々の画期的時代」の終わりの言葉である。この年代記的要約は宇宙創造の年からはじめられている。ボッシュエはそれをキリスト生誕前約四〇〇〇年としたり四〇〇四年としているのだ。レーヴィトは「ボッシュエはこの日付のうちどれが正しいかに確信がもてなかったからである」と述べているが、確信がもてなかったのが当り前であり、良識ある態度と言うべきであろう。むしろ問題とすべきは、アダムからシャルルマーニュにいたる人類の歴史を十二の時期に分けた、その「エポーク」の概念内容であろう。ボッシュエは「序文」でつぎのように規定している。

「諸世紀の順序には他のすべての事件がそれに結びつけられる大事件によって注目されるべき若干の時代が必要です。それは停止する、という意味のギリシア語から出たエポークと名づけられます。なぜならば、そこにとどまって前後におこった一切の事を憩いの場からながめ、その方法によって時代錯誤を回避しうるからです。」

おそらく「エポーク」を年代学上の術語として最初に用いたのはボッシュエであろう。だが「エポーク」の語源であるギリシア語の *στρέω* あるいは *στρέω* は「抑制する、阻止する、停止する、注意する、待機する」等を意味し、かならずしもボッシュエが言うように「憩いの場からながめる」といった静止的事態を指すわけではない。むしろそこには判断留保をせまられる価値意識の転機あるいは危機の意味がこめられているのである。だが今日における「エポーク」の使い方がボッシュエのそれよりだけ進歩しているであろうか。なぜならばわれわれが「エポーク」と称する場合なんらかの価値判断を前提しているように思われるからである。つまりクリシスの意識が稀薄である点ではボッシュエの場合と同断である。こうした意味あいからボッシュエにもどって「エポーク」の概念規定を再考することは現

代人にとって決して無意味ではないはずである。

ポシユエの古代についての智識はごくかぎられたものであり、彼の世界史はキリスト教世界のそれにすぎない、というのが通説であろう。これに関連してブレイヤード版『世界史』の監修者レオナルは「ポシユエがわずかな頁でバビロニアやアッシリアの歴史について示している描写には大きな欠落はあるが誤謬はまったくない」と述べている。またジャック・トリュシエの見解によれば、ポシユエの『世界史論』は実際の世界史よりも大きく且つ小さい、小さいのは地中海世界にかぎられているためであり、大きいのは日付や事実の歴史にとどまらず思想史あるいは文明史の域に達しているためである。いずれも「あばたもえくぼ」の苦しい弁護である。当時の考古学および地誌学の発展段階からみればポシユエの限界は当然であり、また彼の世界がキリスト教のそれにかぎられていたことも事実である、と言うだけで充分であろう。つまり従来の批判をそのまま認めて差支えないはずだ。古代史についてのポシユエの智識をめぐる本質的問題提起は以上のような次元からなさるべきではない。要は古代にたいする彼の史観がいかなる性格のものであったかという点にあるのだ。さきにふれたようにポシユエは世界史の展開の基盤として聖界および俗界という「二つの事柄」の併存を認めるが、とりわけ古代については自ポワト・ド・ナチュール然ロワニエクリト法ロワニエクリト・成文法ロワニエクリト・福音ロワニエクリト・音ロワニエクリト法ロワニエクリトという三つの異なった法なり掟の下に生きた人びとの時代を区別する。これら「二つの事柄」と「三つの時代」が彼の古代史のたて糸とよこ糸を成す。こうした結構を彩どるものが彼なりの護教的立場であり政治的感覚である。『世界史論』における政治的特徴は名誉や正義や利害をめぐる人間たちの葛藤を最後の審判に通じる人類の世界史的運命とみなすことにあるのだ。そこから護教的立場を除いて法制史的地を加えるならばモンテスキューの『ローマ人盛衰の諸原因

についての考察」が生まれてくる可能性は充分に存在した。旧約『創世記』の人間創造にかんするボシユエの解釈に見られる人間尊重ヒューニズムの考えはその可能性を一層裏書きするものであろう。「神は、光あれ、と言われた。すると光があった。」創世の第五日までの神はすべて三人称の命令法を用いているが、第六日の人間創造にいたって神は「われわれのかたち、われわれに似せて人をつくろう」と一人称の命令法を用いるのだ。モーゼが神に語らせた言葉は宇宙創造と人間創造の場合では明らかに違っているというのがボシユエの解釈である。

「人をつくろう。神はこうみずからに語る。彼は自分と同じ誰かに、人がその被造であり形象である誰かに語る。彼は別の彼自身に語る。彼は一切をつくった者に、福音の中で、父がなさることをすべて子もそのとおりにする、と言った者に語りかける。その子に或いはその子と語りつつ、神はそのいずれにも比肩し共に永遠全能の聖霊と語りあう。」

神以外の者がみずから複数で、つくろう、と語ったのは、聖書のすべての言葉の中で未曾有のことである。聖書における神ですらこういう語り方をするのは二・三度である。この異例な言葉は人をつくろうとする時に現われはじめるのだ。⁽⁴⁴⁾

この神の特別な配慮は人間が万物の霊長であることの証拠であるというのがボシユエの史観の一つの基調をなしている。ヴォルテールの『習俗試論』は『世界史論』にたいする反撥だと言われるが、彼はボシユエの真価を認めぬほど反抗的ではなかった。

「この偉大な人物はその神学とは別個に哲学的見解をもっていた、それは法にしたがって判断しつつも天与の力に

よってひそかに法を超えることがある博學な司法官のごとき人物である、と言われてきた。⁽⁴⁶⁾

この神学とは別個の哲學的見解の根柢をなしていたのが人間尊重の精神であろう。たとえそれが正統派キリスト教神學の傾向を帯びていようとその本質に変わりはないはずである。またボシュエが反對派にどれほど高圧的であつたとしても彼のヒューマニズムが偽物であつたということにはならない。なぜならばヒューマニズムは人間感覺の在り方であつて思想体系^{イデオロギイ}以前の問題であるからだ。所謂ヒューマニズムの無思想あるいは不毛性が責められるのはそのためである。こうした留保条件を課せられるにせよボシュエの人間の表現^{ヒューマン}は後世のフィロゾフたちの基本的感覺に訴えずにおかなかつたはずである。

ボシュエの文体の特色はほとんど抵抗を感じさせない明快さにある。だが『世界史論』をよむ時ただ一つ言いようのないもどかしさを感じさせる言葉があることに人びとは気づいていたであらうか。それは「シュイト」という単語である。当節流行の統計趣味に乗ずれば、この単語は全部で一二九個である。そのうちから「その次に」とか「その結果」といった常識的意味に使われた場合を除けば一〇四個となる。数量的には大したことではないが、その意味するところは実に多種多様である。それらを列挙するならば、撰^{プロワイグス}理、秩序、連^{オルドル}統、繼^{コンチニイテ}起、連^{シムラセオ}鎖、推^{アシムエ}移、伝^{トランスミツ}統、統一^{ユニテ}、根幹^{チイジユ}、等におよぶのである。「シュイト」という単語に出会うたび毎に以上のいづれを意味するかを考慮しつつ読まねばならぬところに焦燥を感じざるをえないのだ。これは外国人の研究者にとって不可避的な語感の相違とばかり片づけてすませられる問題ではないようだ。なぜならば、ボシュエ研究家がまともに取り上げなかつたといえ、リトレの仏々辞典には以上の意味に用いられた文例のほとんどすべてがボシュエから引用されているからであ

る。しかし問題はこの単語が『世界史論』の中でいかなる役割をはたしているかを考慮すべきかである。言いかえれば「シュエイト」を本書の鍵言葉とみなしうるかどうかの問題である。その言葉自体の意味がこう掴まえ所がなくてはいくともあるまいと反駁されよう。だが単一にして万能であるマスター・キーのような言葉がキー・ワードであるとは言えないのだ。たしかに著者が彼の主要な観念に適確な表現をあたえてくれることは望ましいが、明瞭な概念がつねに彼の真意を伝えうるとはかぎらないのである。概念の明確化はかえってその内容をせばめる傾向をもつのだ。能弁家の本心は彼が言いよどむところに現われるものである。まして歴史哲学上の重要なテーマに関連しうる「シュエイト」という概念にたいする近代的定義をボッシュエから期待することは不可能なはずだ。彼が言わんとした「シュエイト」の意味はスコラ的自然学における統一や連続のそれを超えることはできなかったからである。そこから帰結されるものは撰理的歴史観に他ならないのだ。だが注目さるべきはボッシュエが撰理プロヴィダンスという言葉をごく控え目にしか使っていないことであろう。はたしてそれが意識的であつたかどうかは臆測のかぎりではないが、すでに神学的歴史観にたいする批判が打ち出されてきた時代の動きと無関係ではなさそうである。またボッシュエの「シュエイト」は撰理プロヴィダンス等置しうるものではなく、シヤンシオン ダリアンシオン レヴォリニオン レヴォリニオンの観念をふくむ広義の概念であつた。もちろん彼が言う「レヴォリニオン」は革命の意味ではない。したがって「シュエイト」は所謂「プロヴィダンス」よりは拡がりをもつたが、その深みを増したわけではない。そこにふくまれるべき問題をさらに掘り下げるためには進歩理念プログレスの創始者とみなされるパスカルの思索にふれなければならぬであろう。だが十八世紀のフィロゾフの多くも連続の現象を従来の自然哲学以上に発展させるすべを見出しえなかつたのだ。進歩史観の提唱者であつたチュルギーもボッシュエが使つたま

まで「シュニイト」を用いているのである。したがってボッシュエの歴史思想の中核的表現と思われる「シュニイト」概念は啓蒙史家たちによって深められぬままに十八世紀を生きつづけたのだ。ルソーやマブリーによって問題の本質を追究される頃からようやくその言葉は事物の連続あるいは継起を意味する常識概念として定着するのである。その曖昧さがボッシュエおよびフィロゾフたちの特質と限界を暗示していたと言いうるのではなからうか。

ボッシュエの歴史叙述の卓越性は同世代に属するエスイタ派の歴史家マンブール（一六二〇—一六八六）などに較べれば一層明らかである。マンブールという名前が今日まで残っているのは彼の『カルヴィニスムの歴史』にたいするべールの反駁によるところが大きい。『歴史的批判的辞典』に見られるマンブールからの膨大な引用は彼が良かれ悪しかれ無視できない存在であったことを示している。だがプロテスタントにたいする偏見と憎悪が彼の博識をひどく歪めているのだ。認識の歪みは叙述のそれを決定づけるのである。

「陛下がとられたすばらしい行動は、先王たちのあらゆる努力にもかかわらず百七十年来つづいた異端を、かくもわずかな間で、騒擾も暴力も出血もなしに、きわめて敬虔な王国から根絶したことであります。」⁽⁴⁶⁾

これは『大聖レオン教皇在位史』（一六八七年版）の冒頭にかかげられた「国王への献辞」の一節である。ルイ十四世への追従とプロテスタントへの憎悪がむき出しである。こうした歴史家に冷静な叙述をのぞむこと自体が土台無理な期待であろう。「歴史を書くかわりにお伽話を持ってくるな」とか「みずから目撃した事を書いた著者たちの証言に反するような作り事をまき散らすな」と一応もつともらしい心がまえを述べているが、馬脚はおのずから現われずにいなかった。

「私はこの二つの歴史に同じような非難がむけられることを恐れてはいない。私は聖グレゴワールおよび聖レオンの書簡にもとづいてのみ書いたからだ。それこそ偉大な二教皇の在位史を書くために入手しうる最上の記録にちがいないのだ。」⁽⁴⁷⁾

書簡を最上の史料とみなすことも幼稚きわまる態度であり、書簡そのものの信憑性を検討することなどは思いもよらぬ次元にあった。ボッシュエは同じ方法を用いてもこんな大見栄を切ってはいない。その際立った文才もたんに雄弁家のそれとみなしえないであろう。説教家として彼に劣らぬ名声を博したフレシエ（一六三二—一七二〇）の史作を引き合いに出すがよい。『テオドシウス大帝の歴史』はクーザンによる仏訳『ローマ史』（一六七八）の刊行を機として書かれ、やはり皇太子に捧げられた歴史書であるが、フレシエは「前書」の中でこう言っている。

「私が述べる事實は古代の作家たちの証言にもとづいた真実であり、私が自分で考え出した理想の観念ではない。」⁽⁴⁸⁾
ところが内容は護教一点ばりの御粗末な演説集に他ならないのだ。たしかにボッシュエの『世界史論』に出てくる様々な考えは彼の説教中にほとんど見られるものだが、だからといって彼の史作と説教を同一視することはできない。ボッシュエには彼なりの歴史哲学的認識があるのだ。しかも彼の認識方法をデカルトのそれと無関係に論じることが許されないはずである。なぜならば『世 界 史 論』^{ドイツ・ケルン・ラ・イニド}という題名がデカルトの『方 法 論』^{ドイツ・ケルン・ラ・イニド}のそれに類似しているばかりでなく、合理性の次元のちがいを当然とすれば、いづれも演繹的方法を用いているからである。このいわば唯理主義的帰納論法がボッシュエの文体に統一性と明証性をあたえているのだ。もちろんボッシュエには史作はあったが史論はなかった。だが書かれなかっただけのことだとも言いうるのである。おそらくこの先輩の歴史

思念を体系的に代弁したつもりがヴァルモンの『歴史の諸要素』(一六九〇)であろう。神学者であると同時に自然科学者でもあったヴァルモン(一六四九—一七二二)の基本的立場は「年代学と地理学は歴史の二つの眼である」というヴォシウス神父の見解への共鳴に示されているが、所詮彼はボシユエの史観の祖述者の地位に甘んじていたようである。こんな言い方が許されるならば、彼はボシユエ以上にボシユエ的であったのだ。というのはボシユエの理性的側面よりも情念的側面がつよく打ち出されているからである。つまりヴァルモンはボシユエが「二つの事柄」と表現するところで「一つの事柄」すなわち「聖史」のみを強調するのだ。

「まさしく一つの歴史しかありえないであろうと指摘することを私は忘れなかった。それは諸国民の歴史における様々な事件が本筋から外された挿話としてそこへ入ってくるところの教会の歴史である。なぜならば、聖アウグスチヌスが言うように、世界のすべての出来事は教会との連関においてのみ生起するからである。」⁽⁴⁸⁾

歴史のいかなる偶然も神の摂理によるものだというのが自然学者ヴァルモンの信条であった。ボシユエによって画かれた聖史と俗史の接線は無残にも消し去られているのである。ヴァルモンがはたした役割を認めるとするならば、その執拗なばかりの分析性と法則性にあるであろう。彼はボシユエが唱えた十二のエポークに聖ルイ王とルイ十四世の時代を加えて十四エポークとした。そのたて糸に年代学、よこ糸に地理学が採用されているのだ。まず問題とされているのは年代学上の確実性である。ヴァルモンはその確実性の根拠として四つの原初的史料の存在を認める。第一は作家の証言、第二は天文上の観察、第三は画期的事件、第四は古代の賞牌^{メダユ}および碑銘^{エンスクリンケン}である。さらに作家の証言を検討するために四つの規則が設けられる、第一は事件が起こった時代に書かれ、同時代人に否定されないこと、

第二は事件の後の時代に書かれても、その時代にもっとも近い人によって書かれていること、第三は理性に反し古代の伝統に背むいた無名作家のものは認めぬこと、第四は現代の史家が述べた事でもたがい一致しないものは疑うべきこと、である。今日からみれば変哲もない規則であるが、デカルトから半世紀しかへだたぬ当時では大まじめな方法論であったはずだ。地理学の適用についても同様である。時ツルによって二十四氣候クワリマと日ジュールによって六氣候クワリマに別けられた地表も北半球キョウシトリアオンに限定され、地球上の全世界は旧、新、未知に分けられたが、日本などは未知の世界にも入っていない。それはヴァルモンのヨーロッパ中心主義からは当然の帰結であらう。

「ヨーロッパはうたがいのなくわれわれがもっとも知らねばならない地域である。それはそこに住む人びとの安息や動揺をひんばんにひきおこす無数の事件の舞台である。⁽⁵⁰⁾」

「ヨーロッパは世界中でもっとも美しい開けた地域である。その真実の証拠は古代人の記述のうちに見られる。彼らはアフリカを馬、アジアを羊で表わしたが、ヨーロッパは女性の象形文字で表わした。このことはヨーロッパがアジアとアフリカを表わすために用いられた動物より人間の方がすぐれているだけ他にまさっていることを示している。⁽⁵¹⁾」

彼の先輩もこんな愚劣な言い方は避けている。こうした同僚や後輩にかつがれたボッシュエの姿はみじめである。だがボッシュエを正しく復活させた者が彼と原理的に対立したはずの啓蒙史家の中から出てくるのは注目すべき成り行きであらう。それは決して歴史の気まぐれでも皮肉でもない。ボッシュエの方法と叙述のうちにそれだけの萌芽がふくまれているのである。

すでにマビヨンやシモンにおいてそうであったように合理主義哲学の影響は聖職者の歴史研究に侵透しはじめていた。それはまず方法を通じて現われ、やがて理念の中に示されていった。フルーリ師（一六四〇—一七二三）の業績はそのもっとも尖鋭な現われの一つであろう。彼の主要作『聖職者の歴史』（二〇巻）の刊行が終ったのは大革命の只中（一七九一）であるが、それは生前に出版された部分が禁書の烙印を押されたためであろう。本書の序文である「歴史論」の一節をトムソンの『歴史叙述の歴史』から引用してみよう。

「或る事実はたがい⁽⁸²⁾に写しあつてきた多数の新たな作者たちのうちに見られるからといって一向に確実でもないし真実らしくもないのだ。」

しからば彼における真実とは何であつたか。トムソンの解説は例によつて納得のいく答えをあたえてくれない。そこでフルーリの二つの重要な作品である『キリスト教徒の習俗』と『イスラエル人の習俗』によつて以上の問題を掘り下げてみることにする。前書でまず論じられているイエスの愛の在り方はフルーリがいだいていた人間観ならびに歴史観の特質を充分に示してくれるものである。

「イエス・キリストはすべての人間はわれわれがわれわれ自身のように愛すべき隣人であることをわれわれに教えた。実際、彼はすべての人間のためにその生命を捧げた。だが彼が特に愛したのは弟子たちであり、他にまして使徒たちであり、なかならず聖ペテロとゼベダイの二人の兄弟、とりわけ聖ヨハネであつた。

私はイエスが聖ペテロと聖ヨハネに示した特別の好意と様々な愛情の証^{あかし}について知りうる根拠を検討しようというのではない。要はイエスがその手本によつて人間のあいだに生まれる自然の愛情と個々の友愛のきずなをすべての人

にたいする慈愛をそこなうことなく許し認めたことを知れば充分である。」⁽⁵³⁾

これだけでもイエスの普遍的愛を信じるカトリックにとっては不都合な考えであつたらう。だがフルーリの真意はもう一歩進んだ所にあつたのだ。彼は聖母マリアにたいするイエスの愛にふれて「イエスは肉も血も愛においてなんの役割ももたないことを示そうと望んだ」と言明しているのである。一方では個人の愛が強調され、他方では肉親の愛が否定される。もはやそれは観念的な人類愛や利己的な家族愛ではなく、明らかに社会的愛の確認である。個我に甘えた人間臭をまきちらすだけが取り得の主張ではない。きびしい現実社会への洞察をふまえた人間観の確立である。彼が古代キリスト教徒の習俗の研究を思い立った動機もこの現実認識からである。

「イエス・キリストが昨日と同じように今日も在り、あらゆる世紀にわたり変わらないであろう、というのは真実である。以前から邪悪なキリスト教徒は古代や聖者の手本に人びとがいだきつづけてきた尊敬を台なしにしようとする益な努力を払っている。彼らは、キリスト教初期の時代の人間たちはわれわれと別人であり、断食その他の苦行に耐えうる頑丈な肉体と従順な精神をもち、あらゆる美德を身につけやすかつたのだ、と想像している。」⁽⁵⁴⁾

「彼らは古代を敬まうふりをしながら実際は軽んじているのだ。彼らは古代を奇蹟的時代とみなし、模倣を諦め、研究せず、知ろうともしない。なぜならば、そうした知識はわれわれの乱脈な生き方にたいする非難となるからである。われわれは自分たちに実行しえない事は不可能のだと思ひこもうとして⁽⁵⁵⁾いるのだ。」

マビオンも修道僧たちに同じような警告を発しているが、この場合はたんに道義上の批判にとどまらず古代史研究へのキリスト教徒の義務を意味するのである。『イスラエル人の習俗』もまったく同一の意図から書かれた作品であ

る。フルーリはまず「習俗」という概念が指向する対象の規定から出発する。

「神が福音の教布にいたるまで真の宗教をたもつために選んだ民族は自然にもっとも合致した人間生活のすぐれた手本である。われわれは彼らの習俗のうちに生存と労働と社会生活のもっとも合理的な仕方を見出す。われわれがそこから学ぶうるものは道徳のみならず経済や政治でもある。」⁽⁶⁶⁾

「習俗」についての彼なりの定義がフランス啓蒙史観の流れの中でどれほど重要な意義をもちうるかは本論の第三章でやや立ち入ってふれるとして、ここではデュクロの『今世紀の習俗についての諸考察』やヴォルテールの『習俗試論』における習俗がフルーリのそれにかい文明史上の理念であったことを指摘するだけにとどめよう。フルーリがイスラエル人の習俗を取り上げた真意の一つは、前述したように、古代にたいする無智から生まれた近代人の諦めや怠け心を正すことであつたが、そうした矯正への期待の底には人間の本性は不変であるという信念が存在したはずである。もし歴史にたいする彼の関心がこの次元にのみとどまるとするならば、フルーリは超歴史的なモラリストにすぎなくなるう、なぜならば不変という理念は歴史の本質的性格と相容れないからである。しかれば彼は歴史における変化や変革をどう考えていたのであろうか。

「時代と場所のへただりが習俗にもたらす大きな相違を無視するためには歴史にたいしてまったく無智であらねばならない。」⁽⁶⁷⁾

「しかしこれらの変化が規則正しく常に平等の進歩をとげると思いこんではならない。」⁽⁶⁸⁾
 このようにフルーリは習俗の時代的变化をはっきり認めているのだ。そればかりではない。当時一般には進軍や行

列の意味に用いられていた進歩プログレスという概念も導入されているのだ。したがって人類の本質的不変性と習俗的可変性はフルーリの歴史認識を基礎づける二つの強力な方向となっているが、この異なった方向が彼の歴史体系の中でどのような交わりをもちえたであろうか。

「諸々の民族は人間と同じような割合でそれぞれの年令をもっているのだ。ギリシア人のもっとも華やかな状態はアレキサンダーの治下であり、ローマ人のそれはアウグスチヌスの治下であり、イスラエル人のそれはソロモンの治下であった。したがって各民族のうちにそれぞれ始めと盛りと衰えを区別しなければならぬのだ。」⁽⁵⁹⁾

民族の発展を幼年、壮年、老年の三期に分ける段階的見方は自然に立脚した古典的歴史観の一つである。人類の本質的不変性の主張もまた自然への傾斜を現わすものだ。してみればフルーリにおける歴史的变化の理念は大きな自然の不変性のうちに包含されるべきものとなる。今日からみれば、それは歴史の独自性の否定に通じるのである。だがこうした自然的歴史観の歴史的意義を過少評価することは許されないはずだ。なぜならば、それが反映する自然そのものにはたいする智識の時代的制約を不問に付したまままでの評価はおよそ無意味であるからだ。十九世紀における有機的發展の歴史思想も生物進化の発見によって生まれた一つの自然的歴史観に他ならなかったのである。ヴォルテールが『ルイ十四世の世紀』で提唱した有名な「四世紀の理論」もフルーリと同じ見方の上に立つものである。

またこのヴォルテールが述べているように、フルーリには哲学はあるが歴史はない、とも言っているのである。たしかに彼は歴史家である以上に思想家であった。だがその領域における彼の発言には瞠目すべきものが少なくないのだ。イスラエルでは部族の首長より最下層の者にいたるまですべて農民か牧人であり、したがってそこには職業的階層の

差別は存在しなかった、という彼の見解もその一つであろう。

「このことは古代を知らず吾人の習俗だけを良しとする人びとにもっとも衝撃をあたえるであろう。農民や牧人についての話を聞かせられる彼らは、貧困と侮蔑のうちに悲惨な生活を送る、心情も知性も教育もない、粗野な百姓たち、を想像するのだ。彼らは、百姓たちが一般にみじめなのは、彼らが自分たちの生きるためばかりでなく、身分が高いとみなされる人びとすべてに必要な物を供するために働くからだ、いわば他のすべての者の下僕であるからだ、ということを知らない。なぜならばブルジョワたちすなわち裁判官、財務官、貴族、聖職者を養っているのは百姓たちであるからだ。」⁽⁶⁰⁾

まるでルソーやマブリーを連想させるような文章である。こうした筆致で結婚の自由や一夫多妻制まで紹介されているのである。この論拠は容易に推察がつくであろう。フルーリ自身が洩らしているように旧約とプラトンの「共和国」の二重写しに他ならないのだ。たとえユートピア主義であろうともフルーリがもっとも戦闘的な啓蒙史家の系列に加えられるべきことは以上によってほぼ確かめられたであろう。それにしても一見奇異な印象を受けるのは『キリスト教徒の習俗』と『イスラエル人の習俗』の両著のそれぞれの冒頭にモーの司教ポッシュエの推挙の辞がかかげられていることだ。作品解釈という作業も決して無意味でないことを痛感させられる。

はじめにメズレーを論じるにあたってダニエルとの対立にふれたが、両者の年令のひらきは二十才以上もあり、その意味では噛み合わざる一方的対立とも言うべきであったから、メズレーのところではダニエル神父（一六四九—一七

二八)について格別論及しなかったのだ。ここで彼の代表作『フランス史、ゴールにおけるフランス王国建設以来』(一七二三)をとり上げることによって前言の責めをふさがねばなるまい。

ヴォルテールはダニエルを戦争ばかり描いた歴史家と評しているが、当時の歴史家の多くは政争か然らずんば戦争を対象とするのが普通であったから、この点ではダニエルだけを非難するわけにはいかない。おそらくヴォルテールが『習俗試論』の中で執拗にダニエルを追究した真実の動機はダニエルがエスイタ派に属する神父であったということと無関係ではなさそうである。「恥知らずを粉碎せよ」で知れるようにエスイタ派にたいするヴォルテールの憎悪は烈しかったのだ。実際、ダニエルが『フランス史』の冒頭にかかげたルイ十四世への献呈文は自己の宗派的利害と国王への追従を示すとともに彼がいわゆる自由思想家たちの敵であることを証するものであった。

「私が陛下に献上の光栄を有する作品の主題はそれ自体で陛下の庇護を賜わるに値いするものであり、陛下の尊い御名の下に私があえて公刊することを許すものであります。それはフランスの歴史すなわち現に陛下がついておられる玉座を幾世紀にわたり連綿と守ってこられた陛下の御先祖の歴史であります。……」

二十年ちかい私の仕事を陛下の御許に捧げるより強い第二の動機は、わが教団が陛下にたいしていただきわめて恭謙な忠誠を機会あるごとにひろく表明したいという願望であります。……

美德は存在しない所でもそう見えることが時折りあるという理由からしばしば美德を認めまいとする邪まな自由思想も陛下の御信仰にかんしては勝手に振舞ったことがないので、それは国王にたいする尊敬からではありません、彼らの傲慢さは限りないものですから、そうではなくて、陛下を永年のあいだ拝察してまいりまして、彼らにほん

の少しでも乗じるすきを与えるようなことが陛下にはなんら現われなかったからであります、……」⁽⁶²⁾

この献呈文から判断するならば、どれほど割引いてもダニエルを啓蒙史家の系列に入れるわけにはいくまい。なぜならば啓蒙史家たるの基本的性格の一つは旧体制への批判者つまり御用歴史家ではないということにあるからだ。にもかかわらず彼の作品をとり上げるのは、ボシユエがそうであったように、非啓蒙史家といえども個々の発言では啓蒙史観の流れに没交渉とはかりは言えないからである。まず『フランス史』の序文に見られるダニエルの歴史研究の方法について考察してみよう。

「歴史家に要求される第一の資質は誠実と真実である。それが歴史家のもっとも本質的な義務である。それゆえに歴史は真実の事柄の塊集であり連続であらねばならない。」⁽⁶³⁾

塊集や連続はボシユエが好んで用いた表現である。ところで、この心構えは至極当然のことを述べているようだが、実は容易ならぬ問題をふくんでいるのである。つまり歴史はいかにあるべきかより先に歴史家の資質なり義務が論じられていることだ。そこに言われる誠実や真実の内容が明らかにされないかぎりうかつに認めるわけにはいかないう論理の運び方である。なぜならばその誠実や真実とは往々にして歴史家の先入主と同義であるからだ。もっとも、自己の空想に耽り読者を楽しませるためにロマネスクな挿話を持ちこむことや、事件にたいする興味本位から歴史の魂を見落すようなガゼット趣味にはしることは、くり返し戒められている。にもかかわらずダニエルのつぎの言葉は上述の危険性を充分に裏書きしているようだ。

「誠実であることをやめなければ、真実を述べることができる、たとえそれが真実かどうか分らない時でも。」⁽⁶⁴⁾

やはり問題は誠実や真実の具体的な在り方いかんにかかわってくる。そのことは歴史家が従うべき規則レールについてのダニエルの提言によって若干のヒントをあたえられよう。

「これらの主要な規則の一つは同時代の作家たちの一致した或いはほぼ一致した証言である。通常この一致は或る種の知られた公事、おこなわれた戦闘、獲得された勝利、或る町の占領、一地方の征服、君主の死について見られることである。」⁽⁶⁵⁾

多くの人びとが知り認めた事柄を真実とする考え方は正しいし、それを公けの事象にかざることも間違っていない。だが何故そこに文芸や科学や風習がふくまれてこないのか。ここにダニエルが強調する真実なるものの狭隘さがあるのだ。こうした限界を認めた上で彼の歴史記述にかんする説論をながめるならば、そこにはいくつかの掬すべき意見が述べられているのだ。たとえば歴史と絵画の類似、博識の不毛性、対象選択の必要などの指摘がそれである。たしかにこうした発言を通じて知るかぎりのダニエルは啓蒙史家の系統と決して無縁ではないのだ。ここではとくに当時の歴史家たちが傾向のいかんを問わず好んで用いた演説フランクという表現形式についての彼の見解をただしてみよう。

「演説についてこう考えるのは私が始めてではないが、演説というものは歴史の中にどれほどうまく位置づけられてもうますぎることはないのだ。私が言うのは国事をめぐる討議における或いは軍隊の先頭に立つ將軍による演説という形式である。……しかし私は演説の使用を認める気にはなれない。私の理由は、それが歴史の本質的性格つまり真実に反する、ということである。なぜならばおよそ演説の多くは偽わりであり、歴史家の精神によるまったくの作り事であるからだ。」⁽⁶⁶⁾

こうした角度からながめられたダニエルは具眼の史家と映ずるであろうし、メズレーを非難しサン・テーヴルモンを評価していることは彼の眼識の文学性を示すようだが、実際はグリフェも評したようにメズレーの方がすぐれた表現力をもっていたのだ。その他に歴史研究者としてのダニエルの長所を云々するとすれば、つぎの二点においてであろう、すなわち用語の定義と資料の検討である。習俗（A.1.ル）についての概念規定は彼の名譽となりうるものだ。

「歴史家の学識は彼がその歴史を描く国民の習俗（ジュネチ）にかんする叙述の中にちりばめる考察から知られるものだ。この習俗（A.1.ル）という言葉が意味するものは国民の精神（ジュネチ）ばかりでなく風習、慣例、法律、裁判、民事ならびに軍事の統治様式、その他つぎつぎの時代に起った同様の事柄をもふくめるのである。⁽⁶⁷⁾」

さらに用語の歴史的定義の必要にふれてつぎのように述べている。

「歴史家が筆をとっている時代の用法や読者の通念に合わせるために、そうする方が時には適切なのだが、上述の規則をはなれるのが妥当と考えられても、すくなくとも昔の用法がどうであったかを何らかの機会に指摘しなければならぬ。たとえば国務大臣（スクレケール・デタ）という称号が今日それを有するたぐいの役人に与えられるようになったのはアンリ二世の治下となつてからである。⁽⁶⁸⁾」

こうした姿勢は次章でふれるブランヴィリエやモンテスキューによって一層確実な性格を帯び、いわゆる歴史的方法の根幹となるのだ。第二点の資料検討におけるダニエルの姿勢をみるならば、彼は資料の蒐集者と批判者を区別し、デュ・シエーヌ、バスキエ、マビヨン、ダシエリは前者とみなし、「われわれは博識正確な編集者であると同時にすぐれた批判者でなければならない」と述べる。マビヨン等をたんなる資料蒐集（コンピタール）家とみなすことはダニエルの思い

がりと言うべきだが、彼の提言自体は正しいのである。ちなみに彼が利用した文献の所在は彼自身の言によれば以下のごとくである、王立図書館、パリ会計院、院長ラモワニオン、参議フーコー、僧院長デストレ、枢機卿ロアン、僧院長バリニエズ等の書庫、なかんずくラモワニオン所有の文献資料は高い利用価値をもっていたとされている。

これだけの道具立てから生まれた『フランス王国史』の出来栄えはどうであるか。ダニエルが本書で追究した最大の目的は、フランス王国の創設者がクローヴィスであったこと、および、第一王朝以来フランス王統の基本的特色は王権の世襲にあること、の証明であった。つまり本書はフランス王国の歴史ではなくフランス王朝の歴史である。ダニエルの意図はあまりにも露骨である、すなわちキリスト教徒クローヴィスを王国の創設者とみなすことはローマン・カトリックの権威を示すことであり、王権の世襲を実証することはルイ十四世の権力を固めることであった。序文の中で「フランス人として、教会の子として、歴史家として」という三重の資格を以て歴史に取組む苦衷を述べたダニエルはその三重の使命をこうした立場で果そうとしたのである。まさしく有能な御用史家と言うべきであろう。以上によって彼が強調した歴史家の誠実さの中味がほぼ明らかとなったが、そこから出てくる歴史の真実とは何であったか、またそれはいかなるやり方で把握されたか。一・二の例によってその実体を明らかにしてみよう。まずクローヴィスの父シルデリックがフランス王国の創設者であったという説に対するダニエルの弁明である。

「トゥルナーで発見されたシルデリックの墓はその頃からフランス人がその地方を所有していた証拠である、と人は私に反駁することができよう。

だがこの反駁は無力である。それはただつぎのことを証明するだけで、シルデリックがゴールにやって来たこと、

それは私も否定しない、またシルデリックが彼および彼の先祖たちがラインの向う側から時々おこなっていた遠征の最中に死んだこと、だ。シルデリックはベルギー辺のゴールで急死し、彼の部下たちはトゥルネーに通じる大道に彼を埋葬した。それは大アラリックがローマの町を略奪した後に退いて彼の軍隊が駐屯した場所で葬られたことと同じである。これは蛮族の普通のやり方であった。⁽⁶⁹⁾

ダニエルにとってはキリスト教徒クローヴィス以外の蛮人がフランス王国の創設者であっては困るのだ、たとえクローヴィスの父親であろうともキリスト教徒でないかぎり初代のフランス国王とは認めがたかったのだ。シルデリックの豪華な墳墓の発見もダニエルが言う誠実すなわち真実の前では無力でしかないのである。

もう一つの例は、フランス人がパノニアからライン河を渡ってチュレンジュに來たとするグレゴワール・ドゥ・トゥールの『フランク史』第二卷第三章の一節をめぐる論議である。一説によれば、グレゴワールの手稿ではツリンギウムであるが、別の写本ではツンギウムとあるし、ツンギウムの方がライン河を渡って來なければならぬ地点にあるから、フランス人がやってきたのはチュレンジュではなくタンジュとすべきである、というのだ。この説にたいしてダニエルは、グレゴワールが人びとの言い伝えを地理も調べずに書きこんだということも有りうるし、また『フランク史』の他のいかなる個所にもツンギウムという地名は見出されないから、やはり手稿どおりツリンギウムすなわちチュレンジュとする方が正しい、と反駁する⁽⁷⁰⁾。この議論は前例に較べれば文献学的性格を有するし、ダニエルの反面のメリットを示すものであろうが、彼の護教尊王の立論を正当化するためにグレゴワールを強引に擁護したものであることは否定できない。

このようにダニエル神父の歴史觀をながながと紹介した。理由はいわゆる啓蒙史家の行く手をはばむ敵対者の武器が
いかなるものであるかを知っておく必要があるからだ。さもなければ啓蒙史觀の流れは水清くして魚住まざる觀念図
繪にとどまるのみであろう。

第二章 推進者たち

懷疑主義とか懷疑論哲学といった言葉ほど空々しいひびきをもった表現も少ないであろう。懷疑とか逆説は表現上
の技術あるいは方便ではあっても認識上の実質的方法ではない。デカルトが「われ疑う、故にわれ在り」と言わな
ったことに近代哲学はどれほど感謝しても足りないであろう。プロテスタントの懷疑主義哲学者として有名なビー
ル・ベール（一六四七—一七〇六）についても同じことが言える。彼は『歴史的批判的辞典』の中で「私は自分が虚偽
であると確信した時はそれを真実としてもち出すことはしない」と述べた。これを裏返せば、自分が真実であると
確信した時はそれを真実としてもち出す、ということになる。問題はその確信ベルヌアソンのいだし方にある。だがベールは
そこになんの説明も加えていない。ということは単純に自分が真実であると思ひこむことを意味するし、それは決し
て懷疑主義的方法とは言えない。また『歴史的批判的辞典』のあの歴大な記述がいずれも懷疑的方法なるものによ
て検討された結果であろうか。ベール自身の釈明はつぎのとおりである。

「私はまずこの辞典の性質に留意されるよう望みたい。これは専門家でない方々にとってはごくつまらない面倒な
数多くの詳細な批判を否応なしにつめこんだ歴大な集録ユンピランソンである。したがって私はこのあらゆる種類の素材の山の中

で歴史家と註釈家という二役を演じなければならなかったのだ⁽¹⁾

この辞典は事実彼が言うように多数の批判の寄せ集めである。彼の卒直な前書きを知らない読者は無数の引用の谷間に迷いこんで著者の真意をはかりかね、そこに逆説や懐疑のみを見出すのだ。ペールが期待していたのはむしろ読者自身による選択であり判断である。たしかに彼はビルロニアンを気取ってみせた。だがそれは独善を排し不偏不党を標榜するための隠れ蓑^みにすぎなかったのである。絶対的寛容などという代物がこの世ではありえないことは彼自身^が知りぬいていたはずだ。さもなければ彼が言う批判^{クリティシズム}の役割は無にひとしいものとなるであろう。寛容とは認識の問題ではなく、ごく儀礼的なモラルにすぎない。それは悪用しようと思えば論理をぬきにして相手を妥協させる手段ともなりうるのである。おそらく今日想像する以上に進歩的役割をはたしたにちがいない懷疑や寛容という表現に通俗的な姿勢でこだわりすぎることはかえってそれらの奥に秘められた真実の思想を遠写しにしてしまう恐れは充分にあるであろう。

ここで断わっておかねばならないのは何故ペールを以て本章をはじめたかということである。彼が生まれあわせた世代から考えれば前章で取り扱われて然るべきはずである。また彼を歴史家とみなしうるかどうかも多分に疑問があらう。だが彼の思想のパターンからすればモンテスキューやヴォルテールの直接の先駆であるし、歴史家とは言いえないまでも彼には歴史にたいする彼独得の思想があったのだ。その意味で十七世紀から十八世紀にかけて過渡的な獨創性を発揮した歴史家たちの中に入れる方が妥当と考えられたのである。

ペールの『歴史的批判的辞典』の本文はあくまで通り一遍の記述であって脚註がむしろ本命であると言われてきた

が、両者の重みをそれほど差別することは不当ではあるまいか。脚註を本命とみなす主要な根拠は本文では自立して言いにくい事柄を脚註で述べているという見方にあるが、それはかならずしも事実に合致した見方とは言いがたく、結構本文でも大胆な論述に出会うのである。だがベールが古今の歴史家の証言を紹介しているのはもっぱら脚註においてであることも事実である。ところで彼とほぼ同世代の歴史家としてはメズレーとマンブールからの引用が目立っているが、彼がもっとも尊敬した歴史家は十六世紀のドゥ・トゥーであったようだ。ここで『歴史的批判的辞典』の特色の一つを指摘するならば、歴史そのものの洞察以上に歴史家の姿勢にたいする追究に重点がおかれていたということである。それは「歴史家は祖国も兄弟も持たない」と言い切った彼なりの見識をさぐるために不可決の素材を提供してくれるであろう。もちろんその背後にはベールがナント勅令の廃止によってオランダへ亡命をよぎなくされた事態や戦闘的プロテスタントのジュリユーとのきびしい対立がつよくからんでいることを見逃すわけにはいかない。民族の歴史の描き方が真に近代的な意味で把握されるまでにはこうしたコスモポリタニスムの洗礼を幾度か受けなければならなかったのである。啓蒙史家の系譜中にベールを位置づけるとすればこのような役割の意義を認めた上でのことに他ならないのだ。

実際の歴史叙述におけるベールは羅列的方法を用いて読者の関心と批判をさそおうと試みた。だが叙述をはなれ認識や方法を論じる時の彼はいわゆる懐疑的方法を唱えていることも事実である。最近この方法をとり上げたメースン氏はかなり斬新な解釈を下している。氏の表現によれば、ベールの方法是一種の減点法（ドイツで用いられる）であった。つまり一つの事象があらゆる党派から否定されない時は万点の真実とみなされるのである。たしかに現代風の面白い解釈で

はあろう。だが氏もふくめてベール研究家の多くはベールの理論と実践のズレに気づかぬか或いは気づかぬふりをしているのだ。それならばむしろベールを歴史家と認めなかったヴォルテールの見解の方がはるかに卒直であつたと言
いうるであらう。

「驚くべきことだが、詩と歴史のあいだの親近性を強調する人びとはキケロやクインティリアヌスの信念にとづき、歴史は詩法にしたがわぬ詩である、とか、ルキアヌスの証言を引いて、歴史という船は詩の風に帆をはらませぬかぎり重く動きがなかるう、と断じ、歴史家となるには詩人でなければならぬ、と言うのだ。」⁽³⁾

もちろんベールが言わんとしたことは歴史叙述から奇蹟やお伽話を排除すべきだという合理主義である。この合理的すぎる歴史叙述はヴォルテールのような文人歴史家にとっておよそ味気ないものと映じたにちがいない。だが良識の原理にもとづいた歴史観の確立をのぞいてはベールの功績を云々することができないのだ。

「多くの不幸をとまわらない彗星の出現はありえなかつたことが真実であるとしても、それは無数の変化を許容するこの世の事物の条件からのみ生じることであり、国王の結婚や皇太子の誕生といった任意の事象にも同様の影響力をたしかに帰しうるであらう、なぜならば国王が結婚したり誕生したりすれば地上の何処かで大きな不幸がおこってきたからである。」⁽⁴⁾

彗星が現われるとかならず不幸がおこるといふ言い伝えをとり上げて当時の社会を批判した『彗星論』(一六八三)の一節である。彗星が現われようと現われまいと物事は本来おこるべきようにしかおこらないのだ。たとえ窓から通りを見下していた町人の眼が通行人にどんな影響をもちえたであらうか。ここでベールが狙上にのぼせているのは

「その後だからそれが原因だ」という命題である。似而非因果律にたいする反撥と言えよう。では彼がいだいていた

因果律はいかなるものであったか。それは結論的には自然的摂理である。自然的というのは、絶対者の介入を原初的には認めても事象の経過においては奇蹟や不可思議を否定するという意味である。彼はこの自然的摂理の在り方について彼が共鳴する歴史家の一人メズレーの見解を批判した所でこう述べている。

「或る思慮ぶかい歴史家が、アンリ四世の死ぬ前におこった多くの不可思議を述べた後でつぎのような考察を加えている、神がアンリ四世に与えた忠告のすべては彼を危険から救うためでもなく、未来を知るがゆえに未来を御しうる至高力の存在を人びとに告げ知らせるためでもなかったようだ、と。だがこういう考え方は私がさきにもち出した理由から他の考え同様やはり反駁されるものである。なぜならば、アンリ大王が殺された当時、未来を御する至高力がこの世に存在することに疑いをもっていた者がフランスにいたであろうか。祈り或いは誓い、犠牲を捧げ、神託や卜者や占星家に諮り、易者の予言や妄言を信じる者はすべて、未来を服従せしめるなんらかの力がこの世に在ることを彼らが信じていたこと、を証明してはいまいか。もし神が異教徒もいだかなかったような不信仰からわれわれを癒すためにきわめて敬虔な王国でなお奇蹟をおこなう必要があるとすれば、一体われわれはどうなっているのだらうか。」

この駁論がメズレー個人にこと寄せた一般論であることは明瞭である。信仰を是認し尊重することによって逆に教理の矛盾を衝く論法にひめられた真意が自然法則にもとづく合理的因果律への信頼であることは疑う余地もあるまい。それが人類の歴史の在り様に適用された場合いかなる事象に関連づけられるかがベールの歴史哲学の実体をなすわけ

である。

「歴史は人類の罪惡と不運の収録に他ならないとは適切な表現である。だがこれら二つの精神的肉体的惡だけが歴史のすべてや個々人の經驗を占めていてのではないことに注目しよう。精神的善と肉体的善、美徳の手本と幸福の手本はいたる所に見出される。これが難点となっているのだ。というのは、もし惡人と不幸者しか存在しないとすれば、二つの原理という仮説にたよる必要はないであろうから。幸福および美徳と不幸および惡徳の混合こそこの仮説を必要とするものである。」

二つの原理とはマニ教における善惡二元論を指すのだ。まさしく異教の原理である。だがそれはあくまでベールの道具立ての一つにすぎない。必要とあればマニ教だけでなくゾロアスター教やソツツイーニ派の教説も利用されるのだ。したがって彼が言う善惡の二原理は神学や道徳のそれではなく、歴史事象の分析にかんする仮説である。彼が人類の歴史の展開のうちでもっとも重視する人間の本能アンスタクンについても同じことが言える。人類の自己保存を目的とする本能は理性の力ではどうしようもない一つの感情センチマンであり、盲目的ともみなされようが、それは吾人の理性に照した場合だけそう見えるのであり、より高次の見地からすれば決して盲目ではない、というのだ。これは人間の本能が理性および感情を支配する或る法則に従っていることを認めるものである。そこにベールの言う至高力による自然的摂理が許容されるのだ。この見地に立てば本能も理性に劣らぬ地位を保証されることになる。善惡二元論もこうした見地からとり上げられているはずだ。もちろん仮説と断わるベールはマニ教の原理をそのまま受け入れているわけではない。

『田舎人の質問にたいする返答』⁽⁷⁾の中で述べているように彼が言う悪つまり無智や誤謬は人間の不完全アンペルフェクシヴさから生ま

れるものではなく、^{レジェンダール}被造者としての人間の必然的屬性であったのだ。したがって本能が理性と対等の地位をあたえられるように悪も善と同等の地歩を占めることになる。だがこの論法は歴史的事実の分類には好都合であっても解明には役立ちそうにない。というのは善玉も悪玉もともに許容される味噌糞一掃の自然主義に墮する恐れがあるからだ。

たしかにベールはキリスト教的独善や合理主義万能にたいする突破口を切り拓いてくれたが、それを固め拔げるすべを見出すにはいたらなかった。彼の歴史哲学は近代的な心構えの段階を超えることはできなかったのだ。その博識がいかに偉大であったとはいえ、「フランスの歴史家たちへの忠告」という『彗星論』の一章が示すように、ベールの関心は歴史そのものにはたいする以上に歴史家の在り方に向けられていたのである。それも個性的な在り方ではなくごく一般的なそれへの期待となっている。したがって歴史的事実の個性的な描写を目指したヴォルテールにとってベールは不毛な歴史家としか映らなかったのだ。だがその普遍的な歴史家意識の強調を軽視することはできないし、とりわけ歴史的文献の枚挙あるいは検討による認識方法の実践が近代史学の胎動の一環であったことも評価すべきであろう。したがってベールを宗教上の逆説家としながらもモンテスキューが彼に少なからず共感を示しているのは当然のことである。

レゾリヤン

革命という概念が階級的な意味をもちうるようになるのはフランス革命以後であるが、それ以前における革命という言葉はどのような意味をもっていたか、また大革命以後のそれといかなる関連をもちうるのか。この問いはフランス革命以前には真の歴史意識は存在しなかったという考えと密接にむすびついている。たしかに大革命以前には

階級意識を生み出すべき社会的生産関係の矛盾は一般化されてなかつた。存在したのは主として身分上の格差意識である。なんらかの機会を利用して身分的に上昇したいというのが下位身分に属する個々人の願ひであつた。ということは上位身分の保存を認め望むことであり、対立や抵抗の意識とは無縁であつたのだ。かりに彼らが革命という言葉に自分たちに好都合な意味を見出しえたとするならば、それは政治権力の交代や変貌によつて彼らの願ひが実現しそうな機会にめぐまれるということに他ならなかつたのであろう。したがつて旧体制下の野心家たちにとつての革命は別な言葉でいへばせいぜい政変（ポリティカル・チェンジ）といつたところである。ここで注目されるのは革命という言葉が後世のそれほど人びとに恐怖のひびきを与えなかつたという事実である。これは当然のことかも知れない。なぜならば彼らが言う革命とはほとんど社会体制の変革をもたらさなかつたからだ。こうした革命概念の安全性を証拠だてるものにヴェルト師（一六五五—一七三五）の一連の革命史物がある。

ヴェルトが「革命の歴史家」という異名をあたえられたのは『ポルトガルの革命の歴史』（一六八九）『スエーデンの革命の歴史』（一六九六）『ローマ共和国の革命の歴史』（一七一九）のように彼の作品の多くが「革命の歴史」と銘打たれていたのである。ボシユエの推挙を得たといわれる彼は信用ある聖職者であつたらうし、フレレが王権を批判したかどでバスチーユに投ぜられた時の反フレレの立役者であつた彼はブルボン王朝の忠実な僕であつた。こうしたヴェルトからどれほどの革命史家を期待することができようか。ところがここに彼をまったく黙殺するわけにはいかない証言があるのだ。それは十八世紀におけるもつとも戦闘的な啓蒙思想家の一人マブリーのそれである。

「ギュスターヴ・ヴァサの革命の歴史の中でヴェルト師はのぞみうるかぎりの簡潔さを以て叙述し、しかも事件の

理解に必要な事柄はなにひとつ欠かさない。したがって彼の叙述は驚歎すべき迅さで進行するのだ。」⁽⁸⁾

ギュスターヴ・ヴァサは十六世紀にデンマークの桎梏からスエーデンを解放した英雄である。つまりマブリーがとり上げているのはヴェルトの『スエーデンの革命の歴史』である。もちろんこの場合マブリーの評価は歴史記述の在り方という領域にかざられたものであり、それがただちにヴェルトの歴史認識や歴史理念の評価にむすびつくことはできないが、さりとてヴェルトの文体だけを賞讃したものとは言えないのである。なぜならばマブリーは同じ個所ではありスエーデンの悲劇の国王をあつかったヴォルテルの『シャルル十二世の歴史』を論じ「歴史家が無智である時だけ勝手に書き加える無用な事柄のなんと多いことか」と批難しているからだ。マブリーによればヴォルテルの歴史家としての智識はヴェルトのそれにはるかに劣ることとなるのだ。この比較はいささか問題であるが、マブリーがヴェルトの文才のみならず学識にも敬意をはらっていたことはたしかであろう。ところでこうした評価を裏づける具体的証拠をヴェルトの史作のどこに見出しうるのであろうか。

『ローマ共和国の革命の歴史』は詳しくは『ローマ共和国の統治における革命の歴史』と題されている。この「統治における革命」という表現そのものがヴェルトの用いる「革命」概念の次元を限定しているようだ。なぜならば近代的な意味での「革命」は体制の根本的変革であって運営上の規制や変化ではないからである。したがって彼がローマ共和国における諸々の革命のうちセルヴィウスによる人口調査および行政改革すなわち貴族的支配を目指す六階級一九三百人組^{サンチモリ}の設置を入れてもなら不思議ではなかったのだ。たしかにヴェルトは平民階級^{プロレタリア}に好意的立場をとっているように見える。だが貴族と平民の違いをもっぱら負債^{デット}の有無にもとめているところに彼の浅薄さがうかがわれ

よう。それではまったくの同義語反復に他ならないからだ。彼の政治理念にしても同様きわめて常識的である。ローマ共和国の統治に必要なのはヌマの和におとらざトウルスの力であるというのがヴェルトの大前提になっているのだ。おそらく彼がローマ共和国におけるもっとも大きな革命の一つとみなしたのはコロオラン事件であろう。なぜならば彼はコロオランの追放によってローマ共和国の政体が決定的に変ったと考えているからである。

「ローマの大敵を打ち破った後でもこれほどの喜びを民衆が示したことはかつてなかった、彼らは元老院と貴族団に勝った喜びを爆発させたのだ。統治形態はコロオランの処罰と追放によってまったく変ってしまった。

実際、支配権は元老院から民会に移った、さらに言えば、個人の利益を守るという口実で為政者の地位にあった護民官の手にわたったのだ。」

ヴェルトの革命概念がそのもっとも尖鋭な意味で理解されるのがこの場合である。なぜならば民衆の奪権闘争といえは立派に革命と称しうるからだ。だがその革命の実体は貴族制の存続という一事によっても真の革命にほど遠いことが明白であろう。それはやはり観念的正義であったのだ。ヴェルトの大きな魅力はその正義を物語りの巧みにむすびつけたところにある。日本流に極論するならば政治講談の魅力である。したがって数多い弁舌の挿入はヴェルトの文章の際立った特色となっている。そんなものは歴史書ではないと言いうるのは感情移入を極度に恐れる乾からびた実証主義を超克しえた歴史家だけであろう。

ヴェルトにたいするマブリーの評価とならんで注目されるのはランゲのそれである。ランゲは彼の『ローマ帝国の革命の歴史』(二七六六)の中でつぎのように述べているのだ。

「この危険な通路の歩みを確保するために私はヴェルト師の後に従った、あだかも子供が怖い物を見て父親の背後にかくれるように。『ローマ共和国の革命の歴史』は疑いもなく傑作である。それはわが国語の栄光をもっともひろめた作品の一つである。だが惜しまれるのは作者がいれば中途で筆を止めてしまったことである。彼の書物が共和国の消滅するところで終わり纂奪者への讃辞を以て結んでいることが残念なのだ。」⁽¹⁰⁾

マブリーもほぼ同様であったが、ランゲはヴェルトの功績を彼の表現力のうちにしか認めなかった。毒舌家できこえたランゲの口調はヴェルトを纂奪の讃美者と決めつけているようだ。はたして革命の歴史家ヴェルトはたんなる名作家にすぎなかったであろうか。読み方次第では『ポルトガル人の革命の歴史』の或る部分などは「義士外伝」とでも名づけられそうなエピソードでつづられている。というのは反イスパニア隠密闘争の苦心談は赤穂浪士のそれを想わせ、ヴァスコンセロンの最期の場面は上野介のそれに似かよっているからだ。だがそれを勧善懲悪の歴史講談とみなすことができない理由はつぎのとおりである。まず反イスパニア闘争がポルトガル人の広汎な協力から生まれた独立運動と考えられていることだ。すなわち「それぞれ異なる利害から多くが立ち上がった僧侶、町人、貴族たちによって構成された一大集団」の抵抗とみなされているのである。またその結束を固めた抵抗派内部の個々人の不安や動揺がヒューマンな筆致で描き出されていることだ。つまり一枚岩の抵抗運動とか団結精神といった皮相な妄想は拒否されているのである。しかも著者は本書のはじめでポルトガル王ドン・セバスチアンの狂信的な戦争熱を諷し、王の教育係であったエスイタ派のカマラ神父の責任を暗に問い、さらには異端審問の破廉恥な権力的性格をあばき出しているのだ。こうしたヴェルトの啓蒙的思想傾向を一層よく示しているのが『ローマ教皇庁の権勢とフランスにおける

司教および修道院長の任命の起源』である。ヴェルトによれば、ローマ教皇の独立は教皇がペバンに援助を求めた時にはじまる、つまりペバンは王位世襲権を教皇は独立を確保するという相互の利益が約束されたのだ。ここで彼が言わんとしたのは、ローマ教皇の権威は天上から与えられたのではなくフランス王の助力によって確立されたのであり、教皇は神聖な存在者ではなく世俗的な政略家に他ならない、ということであった。

「すべての人びとがこの提案に拍手を送った、教皇は諸々の政治的計画をあだかも天の啓示であるかのように信じこませたのだ、だがそれらは世俗の君主たちの支配を脱するという野心からのみ出ていたのである。」⁽¹¹⁾

また教皇エチエンヌ三世にたいする批判はヴェルトの宗教的立場と時代的感覚のかなり卒直な表現であろう。

「彼は自己の目論見にしたがって聖書の意味をねじまげ、外国との同盟はすべて神の掟によって禁じられている、と述べた。それはユダヤ民族や神を信じない偶像崇拜の国民を相手とした古代の掟の下における真実であって、キリスト教徒の君主たちにはまったくあてはめることができない、彼らの同盟はむしろ平和の維持に役立つのである。」⁽¹²⁾

ヴェルトがゴリカニスム教会主義の立場にあったことは言うまでもなからう。レンスの大司教エンクマールを不真面目であり宗規に無智であると攻撃しているのも大司教が教皇派に属していたからである。したがってヴェルトがメズレーにたいして好意的であったとしてもなら不思議はあるまい。地震や洪水や疫病の発生を以て歴史の進行を区切ったり、史実の考証にはおよそ無頓着であり、ボッシュエほどではないが時おり摂理をもち出したヴェルトはすぐれた歴史学者とは言いがたいが、その流麗な叙述と反骨の精神によって古典主義的な啓蒙史家としての地位をあたえらるべきであろう。

『恒久平和計画案』で有名なサン・ピエール師（一六五八—一七四三）の作品に『政治的年代記』がある。この作品を通じてサン・ピエールの歴史家としての性格と位置を考察してみることが可能なのだ。この『政治的年代記』をひもといてまず目に入るのは一六五八年すなわち著者が生まれた年から記述がはじまっていることである。自分が生まれた年から書きはじめることは一見風変わりな思いつきだが所詮は自尊心の現われ以外の何物でもあるまい。その評価を別とすれば、サン・ピエールはかなり強烈な自我もしくは個性の持主とみなして差支えなからう。ところで本年代記の目的はその「序文」によるとつぎのようなものであった。

「この年代記の中で私が目指した主要な目的は道徳の面から人間の美德や缺陷を示すことではなく政治における賢明な或いは愚劣な企てを示すことである。⁽¹³⁾」

年代記という以上それは史作の一つの体裁であり、歴史にたいする観念や抱負を前提とするはずだ。サン・ピエールは歴史というものをどう考えていたのであろうか。

「歴史は国王たちに彼らと同じ支配者たちの誤謬や不幸を見せることによって彼らの缺陷や義務を教えるほぼ唯一の手段である。⁽¹⁴⁾」

歴史の大きな役割を君主教育とみることはボシユエによって代表される御用史家はもちろん啓蒙史家の一部すなわち啓蒙君主政治に期待をよせた歴史家たちに共通する特色であるが、本年代記の中で徹頭徹尾ルイ十四世を攻撃するサン・ピエールの場合はいささか異なった傾向が見られるはずである。「歴史は君主を教化する唯一の手段である」といっても「それが歴史の唯一の目的である」ということにはならないのだ。

「歴史家の目的は読者を楽しませることだけではなく、同胞をより幸福にさせ国家により役立たせるために、楽しみつつ判断力をみがき、才能と資質を正しく評価するすべを学ばせることではなければならない。」⁽¹⁵⁾

サン・ピエールによれば、歴史家とは道德哲学者か政治家であることが必要であった。前者は偉人たちの生涯を描き、後者は国民全体の歴史を書くのである。彼みずから目指した歴史家は後者であったのだ。

「ここで私が人間の性格の詳細よりも法規や制度のそれにこだわるのは、名士たちの物語を書くのではなく、わが国の統治の歴史を書くからである。なぜならば、人間の幸福の増大は法規や制度に加えられた改良の方にはるかに多く依存し、道德は政治の一部にすぎない、と私は信じるからである。」⁽¹⁶⁾

聖職に進んだとはいえ地方長官の息子に生まれ貴族の家庭に出入の多かったサン・ピエールが政治や法律に関心をもったのは偶然ではなからうが、彼を現実の政治に否応なく結びつけたのは十年以上にわたったスペイン王位継承戦争である。彼はポリニャク枢機卿の随員としてユトレヒトの平和会議（一七二二）に参加したのだ。彼の『恒久平和覚書』および『恒久平和計画案』第一、二巻が出版されたのはその平和会議および平和条約締結と同年である。彼は決して現実を超越したユトピストではなかった。そのことは僧侶や貴族にたいする具体的な批判の中にも示されている。

「約四万の司祭と他に六万の聖職者がいるし、修道僧と修道尼はそれぞれ十万人であるが、修道僧の約半分と修道尼の四分の三はよけいである。」⁽¹⁷⁾

もちろんこれはフランス聖職界の非生産的人口にたいするサン・ピエールらしい単刀直入の批判である。だがメズ

レーやヴェルト同様にゴール教会主義者であった彼の批判の鋒先は教皇主義にむけられていたのだ。貴族階層にたいする批判もやはりきびしかった。サン・ピエールによれば、当時のフランスにおける貴族数は約五万家族、一家を五人とすれば、二十五万人にのぼり、総人口の百分の一にあたった。彼の貴族批判はもっぱらその世襲制にむけられている。

「わが国には国家にとってきわめて有害な習慣がある。それは大貴族たちの中で公爵という地位が世襲であるということだ。才能も美德も功績もない人間に大きな勲功のあった將軍にたいする以上の待遇を与えることは、明らかに愚劣な所業であり、良き統治に反する大きな誤まちである。」⁽¹⁸⁾

こうしたサン・ピエールが夢想家と称せられねばならない理由を検討することは歴史家としての彼の思想や位置を認識することでもある。たしかに彼が提案した「ヨーロッパ議會」による恒久平和の実現は不可能とみえたはずであり、そうした意味あいでは彼は夢想家であったと言えよう。だがそれはきわめて皮相な見方である。『政治的年代記』は一七三九年を以て終わり、その末尾はルイ十四世とアンリ四世の比較でしめくくられているが、サン・ピエールはつねにアンリ四世という過去の名君に託して未来の夢を語っているのだ。『恒久平和計画案』にしてからがアンリの発案とされているのである。このことは彼の夢想なるものがたんなる思いつきからではなく彼なりの歴史の見通しから成り立っていることを示すものであろう。その見通しの良し悪しは別として彼が考えていた歴史の歩みとはいかなるものであったか。

「わが国の風俗や習慣および主要な制度や法規について私になにかと述べるのは、幾世期か後の読者たちがわれわれ

れから彼らの時代までに普遍的理性が至福を目指してわが国でなしとげた諸々の進歩を一層よく知りうるようにするためである。⁽¹⁹⁾

普遍的理性が至福を目指してなしとげる進歩という考え方のうちにサン・ピエールの歴史観の基本的性格が述べられているようだ。だが普遍的理性とはいかなるものであるか。それはまず「至福を目指す」という表現から一つの崇高な目的意志と考えられるし、他の個所における彼の提言からすれば、それは「われわれの法律によって權威づけられるもの」であった。また彼が言う進歩とは普遍的理性が法律によって權威づけられる段階を意味したのである。しばしば彼が用いた摂理プロヴィデンスという概念も奇蹟ミラクルをまったく排除しているのだ。したがってサン・ピエールが唱える「普遍的理性の進歩」とか「摂理の通常の進行」とは観念的合理主義に立脚した自然法的歴史理念であるが、フランス啓蒙史観の本質的性格を形作るものであった。

つぎに『政治的年代記』における著者の記述の対象および方法をとり上げてみよう。彼が「政治的」と称する場合の具体的内容は何であったか。ここで注目すべきは本年代記の「序ディスケール・プレリミナール 説」で特に論じられている国民の習俗ムール・テヌ・ナンオンという問題であろう。彼によれば、国民の習俗の変化は幾多の原因すなわち個人および国家の富、生活の便宜、交易、世論、戦争の結果、制度、法規、体力の相違、社交、競争、その他の欲望、等に起因する、というのだ。したがって彼が言う「政治」とは以上の諸因子を至福を目指して方向づける技術に他ならないであろう。そこには二つの点で従来の政治観からの進歩が見られる、第一は政治と宗教の分離であり、第二は政治の意味の社会的拡大である。だが習俗という概念にのみ注目するならば、サン・ピエールの習俗とヴォルテールのそれとの間には一つの大きな相違が存

在するのである。なぜならば前者は文学や芸術にたいして無關心であつたばかりでなく、「それらは社会にとつて無用の物である」と輕蔑すらいだいていたからだ。そのかぎりではあえて『政治的年代記』と名づけた理由も明らかである。ここに両者の世代の違いなり人間觀や社会觀の違いを充分に指摘しうるであらう。

「序文」で彼は有名人について語るつもりはないと述べているが、リシュリュウ、マザラン、コルベール、ルーヴオーワ、レッス、ラモワニオン等にたいする毀譽褒貶は烈しく、とりわけルイ十四世への非難攻撃は凄まじい。極論するならば『政治的年代記』はルイ十四世にたいする不信の書である。彼の叙述の特色はそうした人物批評における對比的方法のうちにも示されている。アンリとルイ、リシュリュウとマザラン、コルベールとルーヴオーワといった組み合わせである。それは彼の叙述一般にも当てはめることができよう。なぜならば彼はたえず対立語を好んで用い、誤謬ヴェリタと眞実アコンスス、交コンスタン動と不オビテ動アイトルテ、頑フェルムテ迷と堅実オンム、凡デユニマン人と偉人グランド、悪モヴェい決意バルテと良き決意メイユールのごとき言葉バルテをひんばんに並記するからである。これはいかにも割り切りすぎた表現形式であり、彼の思想の單純さを証明するものである。こうした面からすれば『政治的年代記』は勇壯な割合に魅力に乏しい作品と言わなければなるまい。

啓蒙史家であるためには啓蒙思想家であることを前提とする。もちろんその逆はかならずしも成立しない。サン・ピエールを啓蒙史家と名づけることは彼が絶対王制への批判者であつたというだけでも可能であらうが、さらに彼の思想的立場を明らかにすることによって一層の妥当性をもつであらう。

「唯一の党は沈黙シランの党である。……決断デシズは迫害者、被害者、異端者、叛逆者を生み出すだけだ。……決断の党に反して沈黙の党に組みすべき相当な意見さえあるのだ、それは誤まちは許されるべきであるということだ、なぜならば

誤まちは自発的なものではないからである。」⁽²⁰⁾

党と言う以上は一定の姿勢なり立場を有するはずであるから、沈黙の党とは決して不決断や無関心を意味するものではない。それはペールの「誤謬の権利」と同様の一つの積極的な役割すなわち狂信に反対する批判的合理的精神の結集を主張するものであったのだ。ここに啓蒙思想家としてのサン・ピエールの真骨頂をうかがうことができよう。

最後に一言ふれておきたいのはヴォルテールへの影響関係である。例の『一覽表』^{カテゴリー}の中でもっとも大きいスペースを与えられているのが他ならぬサン・ピエールなのだ。もちろんそのことがヴォルテールに最大の影響を与えたことにはならない。ここでは『ルイ十四世の世紀』の着想が『政治的年代記』から得られたものだという世間の噂にたいする反駁が長々とおこなわれているのである。ヴォルテールによれば、『ルイ十四世の世紀』が出版されたのは一七五二年、『政治的年代記』は著者の死後一七五八年に陽の目を見たのだから、両者は無関係だというのだ。ヴォルテールが指摘する事柄そのものに反論はできないが、そうした世評が立つほど両書の傾向は似かよった面をもっていたとも言ううるし、『政治的年代記』はともかくそれと密接なつながりをもつ『恒久平和計画案』の方から影響を受けていたはずである。ヴォルテールは自分とサン・ピエールの相違とりわけルイ十四世にたいする評価の差異を強調し、文芸を理解しえなかった政治的毒舌家ときめつけている。『政治的年代記』の最後の文句は「慈善家に天国を」となっているが、ヴォルテールはそれをもじって「毒舌家に天国を」^{パラス・オ・メジサン}とまで言わなかったサン・ピエールと皮肉っているのだ。毒舌と皮肉はそれぞれ違ったニュアンスを有するが、毒舌家サン・ピエールと皮肉屋ヴォルテールのあいだに

はかなりの共通性が見出されるはずである。えてして類似した資質の二人はたがいに容認しえないのかも知れないが、批判し弁明するヴォルテールの言葉そのものの長さが暗に両者のきずなの強さを証明しているようである。

モンテスキューの『法の精神』第三十篇第十章にはつぎのような文章が見出される。

「ドゥ・ブランヴィリエ伯とデュ・ボス師はそれぞれ一つの学説を立てた。その一方は第三身分にたいする陰謀であり、他方は貴族にたいする陰謀であるように思われる。太陽がその子ファエトンに戦車を与えて操縦させた時、こゝう教えた、あまり高く昇ると、天界を焼き、あまり低く降りると、下界を灰にする、右に行きすぎるな、蛇座に落ちるから、左に行きすぎるな、祭壇座に入るから、その中間を行け、と。」

これだけでは二人の歴史家の行きすぎを平等に難じた比喩に他ならないが、モンテスキューの批判の鋒先は主としてデュ・ボスにむけられているのだ、というのも彼にとってドゥ・ブランヴィリエは時代ばなれた無邪気な貴族主義者なるがゆえに無害な存在としかみえなかったが、デュ・ボスは斬新な識見を以て世評に高くのぼっていただけに烈しい闘志をかき立てられたのだ。したがってデュ・ボスにたいする批判は詳細かつ執拗に展開されている。

「広汎な博識のなかにさ迷う人たちにとってもっとも難しい仕事は、証拠を問題と関係ない場所にもとめること、天文学者流に言えば、太陽の位置を見つけ出すことである。

デュ・ボス師は勅令や蛮民の歴史や法を濫用する。フランク人が租税を納めたと言おうとするのに農奴についてのみ了解しうる事柄を自由人に適用する。彼らの兵役について語ろうとするのに自由人にしか関係しえない事柄を農奴

にも適用するのだ。」〔法の精神〕第三十篇第十二章）

「この篇を終える前に、デュ・ボス師の著作を少しく検討することは有意義であろう。なぜならば私の考えは彼のそれと永久に対立するものであり、もし彼が眞理を発見したのであれば、私はそれを発見しなかったことになるからである。」（同上第二十三章）

モンテスキューが大変な剣幕で噛みついたデュ・ボスの著作とは『ゴールにおけるフランク王国建設の批判的歴史』（二七三四）である。モンテスキューも指摘しているが、このデュ・ボス自身大いに反撥を感じたのが他ならぬドゥ・ブランヴィリエの遺著『フランス貴族論』であったのだ。こうしたいきさつから以上の二作をとり上げることがフランス啓蒙史観の発展をたどるために不可欠の作業と言えるのである。

ここで用いる『フランス貴族論』のテキストは一七三二年刊行のアムステルダム版であることを断っておきたい、なぜならばドゥ・ブランヴィリエの著作はほとんど死後出版であり、版本によってかなり相異があるとされているからである。本書の目的はドゥ・ブランヴィリエ伯爵家の歴史を子供たちに伝えることであると著者の眞意は別のところにあった、すなわち、貴族は政治的権力あるいは道義的権威からみて有名無実の特権階級に他ならないという時代の声に反抗して貴族にはそれ固有の権威と権利があると主張することにあつたのだ。

「今日では十三世紀にわたる証言に耳をかたむけず貴族を国王の絶対権力に従属させようと考える人びとがいるのは驚くべきことである。この十三世紀のあいだに古き貴族の血と働きと出費によってはじめて王国が建設されたのは周知のことであらう。」⁽²¹⁾

これはまさしく封建時代に慣れる貴族の繰り言であり、所謂フロンド党の立場のむし返しにすぎないし、こうした意図からのみ見るならば本書を殊更紹介すべき理由は存在しないはずである。だがそうした後向き姿勢の中にも見逃しえない時代の新たな動きが反映されているのだ。たとえばそれは貴族の本分や衰退に坎する著者の考え方のうちに散見される、「高貴な生まれは美德を賞揚せしめる手段である」⁽²²⁾、「この世はたえざる転変の具である。どうして貴族の特典や財産がこの一般法則の外にあるだろうか。」ドゥ・ブランヴィリエが頑迷固陋な貴族主義者でなかったことは古きフランスにおける庶民の政治的権限についての見解にも示されているのだ。

「どんな卑しい身分の者でも国民集会において投票の権利をもっていた。この集会をもたずに国王は重要な事柄をなんら決定しなかったのだ。」⁽²³⁾

同じようなことが彼の所謂ゲルマン主義についても言えよう、というのも一般にデュ・ボスのラチニスムにドゥ・ブランヴィリエのゲルマニスムが対置されているからである。ドゥ・ブランヴィリエは頑固な貴族主義者でなかったと同程度に単純なゲルマニストではなかった。

「このことについてはフランス人はローマの官職の名称と權威を廃止した他の蛮族の例に倣わなかった。」⁽²⁴⁾

ここで特に問題となっているのは伯爵^{コンテ}という職名である。それはラテン語の「従^{フム}て行く^{エホ}」という言葉から生まれ、国王から派遣される地方都督を意味し、フランス人はこの使いなれた職名を用いてゴール人の民心をつかんだというのだ。もっともそれに任命されたのは征服者としてのフランス人だけであるとドゥ・ブランヴィリエは附言する。もし彼が極端なアンチ・ラチニストであったならば、たとえ形式の面からでも以上のような指摘は行なわれなかったで

あろう。

しからば歴史家としてのドゥ・ブランヴィリエにいかなる特質をみるべきであろうか。もちろんここで言う特質とは多かれ少かれフランス啓蒙史観の発展に寄与した意味でのそれである。第一に彼は明白な利害を以て歴史にのぞんでいることだ。もちろんそれは科学的方法をそなえた現代の傾向性あるいは党派性の歴史家のそれとは異なり、単純な上流階層の利害に他ならない。だが聖俗を問わず公平無私とか普遍性や客観性を標榜する歴史家たちの多くが物事を実質的に把握しえないばかりか独断的に歪曲してきたことは周知の事実である。かえってドゥ・ブランヴィリエの卒直な立場の表明が物事の或る本質をつかむことに役立ったとも言いうるのだ。立場を異にするとはいえ、啓蒙史家たちのそれは主としてブルジョワジーの利害を代表するものであったから、ドゥ・ブランヴィリエの姿勢が彼らに衣服の清涼剂的刺戟をあたえたことは否定できない。彼の封建統治への懐古を批判しつつもヴォルテールが「彼の著作は、慎重に読むべきだが、深みもあり有益である」と述べているのは、以上のことを裏書きするものであろう。

第二は反坊主主義という特質である。というのはつぎのような思いきった発言が見出されるからだ。

「フランス人のうちで世俗の裁判をして人間の生命を奪わせた最初の人びとが聖職者たちであったなどと言いうるのであろうか。ところがそれが真実なのである。こうもつけ加えるべきである、死をごく些細なものとみた彼らは拷問という慣習を、考案したといえないまでも、復活したのだ、と。」⁽²⁶⁾

右に引用した文章にかんする編者の脚註で指摘されているようにドゥ・ブランヴィリエの思想的血縁をメズレーやフルーリにもとめているのは当然であろう。ヴォルテールの哲学的会話集の一つに『ドゥ・ブランヴィリエ伯の晩餐

会』という物語をかもした作品があるが、そこでは当の伯爵夫妻が反坊主主義のフィロゾーフといった役廻りで登場してくるのだ。したがってドゥ・ブランヴィリエが所謂啓蒙思想家の先達の一人とみなされていたことは動かしがたいようである。

第三の特質は叙述の仕方にある。子供たちのために書くという前置きを素直に受けとるならば、それだけでも本書がもつ啓蒙的性格を予想しうるが、実際にも文章が理解しやすいのは子供たちのために書かれたからよりは筆者の叙述の目的と方法がきわめて明快であったからだ。というのは本書が一般の史書とちがって戦争や政争や諸他の人間関係の葛藤をほとんど排除し、官職や制度や習俗を主要な対象とするだけに、様々な名称や事象の解説を必要とし、決して通俗的な読み物ではないからである。また出典あるいは語源の信憑性についてはかなりの問題があるはずだ。にもかかわらず理解しやすいのは、叙述の目的が明確に示され、その方法が整然と取られているためであろう。一例として古代フランスにおける国家的權威の在り方について論じた個所を紹介しておこう。

「軍団の長は最高位者ル・プリム・ゼランすなわちマジールと呼ばれ、訛ってメイエあるいはメール・デュ・パレと呼ばれた。それは国家の中でもっとも高い地位であり、ついには国王以上に重きをなすにいたった。軍隊における他の将官たちも数は少なかつたが、きわめて權威があつたのだ。それ故にこそ彼らの階級が重んじられ、国王の姻戚とならんで伯爵の地位を得たのである。⁽²⁶⁾」

こうした伝統貴族の手前勝手な解釈だけではすでにメズレーを経た時代の関心を惹きよせるはずはなかつた。ドゥ・ブランヴィリエが目指した未来の真実の貴族とはほとんど精神的權威に他ならなかつたのである。というのは彼

が旧貴族も新貴族ともに没落するであろうと予言し、国王はそうした新旧貴族の混血に依存するのだと断言しているからだ。したがってこの『フランス貴族論』は王権と特権にたいする挽歌の役割を果たしたことになるのである。

デュ・ボス師（一六七〇—一七四二）の『ゴールにおけるフランク王国建設の批判的歴史』（一七三四）を論じる前にふれておく必要があるのが彼の『詩及び絵画についての批判的考察』（一七一九）である。これはヴォルテールの『ルイ十四世の世紀』の執筆に大きな刺戟をあたえたことによって有名であるが、デュ・ボス自身の歴史観を知るためにきわめて重要な作品なのである。まずヴォルテールにあたえた影響の面から考えるならば、主としてつぎの二点が指摘されるであろう。第一は歴史記述にかんする問題である。もちろんデュ・ボスが本書で論じたのは詩及び絵画についてであるが、彼がそれらの主題を歴史的事件にもとめるべきだと主張しているところに特色があるのだ。つまり叙事詩及び歴史画のすすめである。『ラ・アンリアード』や『オルレアンの処女』の作者はこの主張を文学の立場から認めると同時にそれを歴史記述の上に適用したのだ。ということとはデュ・ボスの主張を裏返して歴史を絵画的に描こうと意図したことである。デュ・ボスは「歴史が真実を魂とするように、真実らしさが詩の魂である」と述べているが、他方ヴォルテールが歴史記述の中で「それは真実である」とか「真実ではない」という断定を避けてもっぱら「真実らしく見える」とか「真実とは思われない」といった表現を用いているのは彼の懐疑の合理精神を示すとともに史的眞実そのものを超えた歴史の芸術性にたいする信頼を証するものであり、芸術と歴史のいわば背中合わせの理解を通じてデュ・ボスとヴォルテールの共通点を見出させるものである。第二は歴史対象にかんする問題である。デュ・ボスによれば、人類の歴史には芸術が当時の世界に並びなき完成を誇った世紀が四つあった、それは「アレク

サンドル大王の父君フィリップの治世に先き立つこと十年前にはじまる世紀、ジュール・セザールとオーギュストの世紀、ジュール二世とレオン十世の世紀、そして最後にわが国王ルイ十四世の世紀」である。⁽²⁷⁾ 厳密な意味では百年を指す「世紀」という言葉がここでは六・七十年の意味に用いられているとデュ・ボスはあらかじめ断っているのだ。以上の見解がほとんどそのままヴォルテールに受けつがれて『ルイ十四世の世紀』の「序言」で展開された所謂「四世紀の理論」となるのである。おそらくそれは理論と称するよりは着眼とか着想と名づけるべきものであろうが、ヴォルテールの言葉を借りるならば、「ただ一個の人間の業績ではなく、もつとも開けた世紀の人びとの精神を後世に描き伝える」という作業のための一つの理由づけに他ならないのである。

ヴォルテールとの関係をはなれても本書の内容は検討に値いする、なぜならばデュ・ボスの思想的特徴はかの『批判的歴史』における以上に本書のうちに現われているからだ。デュ・ボスによれば、文芸の進歩は精神的原因に帰することができない、精神的原因が文芸をささえる時こそ文芸の没落は始まる、したがって文芸のみならず民族の精神や傾向や習俗の多様さを決定づけるのは精神的ではなく自然的な要因であり、それが風土^{クリマ}の多様性である。ここで主張されている風土説の中核をなすものは大気^{エア}であった。

「私が述べてきたすべての事柄にしたがうならば、各民族に固有な精神が彼らの呼吸する大気に依存することは真実らしき以上である。⁽²⁸⁾」

彼が自説を裏づけるために引用したのは、フランス人がゲルマン人の出でありながらゴール人と同じ性向をもち、古今のローマ人の気質が異なるのは古今のローマの気温の違いによる、といった例である。後年マブリーによって批

難された交易トマスにたいするデュ・ボスの軽視もまたこの大氣説に関係づけられる、つまり彼が言う交易とは大氣を異なつた地方へ運搬することに他ならなかったのだ。それを象徴と受取るにはあまりにも単純な発想ではあるまいか。さらに大氣の多様性を地表の岩石や土壌のそれから詳説するにいたってはビュフォン顔負けである。デュ・ボス自身が述べているように大氣説の近代的創始者はシャルダンであった。この『ペルシア旅行』の著者が『ペルシア人の手紙』および『法の精神』の著者にあたえた影響も大きい。してみればデュ・ボスとモンテスキューの思想的立場にはかなりの共通性があったはずである。にもかかわらずあのように烈しく行なわれた非難の正当性をどこまで認めるべきであろうか。そうした問題もふまえつつ『ゴールにおけるフランク王国建設の批判的歴史』をとり上げてみよう。

「打破すべき既成の体系と確立すべき斬新な体系とを同時にふくめた作品に似つかわしい形式として批判的歴史、以上のものはないと私は信じた。実際、今日かなり信用を得ているこの種の叙述は、私がやらねばならない一切のことをやらせてくれるのだ。それは諸々の事実の可能性やそれらを証拠立てる人びとの權威を調べるためにしばしば物語りを中断することも許してくれる。……つまり推理によって既知から未知にすすむこの評判の方法にしたがうならば、やらなければならぬことは何でもできるのである」⁽²⁹⁾。

「批判的歴史」といえば聖書原典にかんするリシャル・シモンの一連の論作が思い出されよう。おそらくデュ・ボスはマビヨンやシモンによって創められた批判的方法に倣つたつもりであろう。なぜならば彼は史料の公開と利用が確立したのは、一六七〇年頃であると述べているからだ。⁽³⁰⁾ マビヨンらによる『聖ベネディクト教団聖者世紀別列伝』の第一巻が刊行されたのは一六六八年である。だがはたしてデュ・ボスはマビヨンの精確さやシモンの厳密さを受け

ついでいるであろうか。以上の「序ディスクール・プレリミナー言」からも推察できるように彼が理解した「批判的」とは何でも言いたい事を好きな時に述べる自由を保証してくれるものに他ならなかったのである。実際、彼の叙述には不要と思われる御談議が多すぎるのだ。それらは決して不真面目ではないが、読者の興味を削ぐことはたしかである。モンテスキューがこの欠点について「もしデュ・ボス師の体系がすぐれた基盤をもっていたとするならば、それを証明するために死ぬほど意屈な三巻を書くことをよぎなくされはしなかったであろう」と難じているのもあながち毒舌とは言えないのである。たとえばやはり「序言」でふれている印刷術発明の意義にしても間違っていないが、突込み方が浅いばかりか、あらずもがなの敷衍が行なわれているのだ。

「印刷術の発明は哲学者たちや読書より思索や創意を必要とする諸他の学問にたずさわる人びとよりも歴史を専攻する学者たちにとって一層有益であったということも真実である。」⁽³¹⁾

こうした見解から推してもヴォルテールがデュ・ボスの『カンブレイ同盟史』(一七〇九)について「深遠にして政治的であり興味ぶかい」と評した言葉をこの『批判史』にそのままあてはめることはできない。つまり深遠な洞察が示されているとは見えないのだ。もしヴォルテールの評言をあてはめるとすれば「政治的である」という部分だけであろう。というのは本書の最大の特徴はその反封建領主的立場にあると見られるからである。デュ・ボスについてよく言われてきたラチニスムすなわち反ゲルマニスムにしながら彼の反封建思想の結果に他ならないのだ。

「わが国の公法について述べた著者たちが陥った封地の起源および性格にかんする誤謬の源泉、領土なき土地は存在せずという格率を王国に導入したフランソワ一世治下の妄想の源泉とみなすべきは、わが国の君主制が征服によっ

て樹立されたという信念である。⁽³²⁾

フランク人がローマ人やゴール人との平和的交渉によって王国を建設したというデュ・ボスの主張は以上の見地から生まれてきたのである。したがってデュ・ボスとモンテスキューの根本的対立はラチニストとゲルマニストの相違よりも封建制にたいする評価の相違とみるべきであろう。デュ・ボスのラチニスムにしても彼自身の時代にたいする政治的批判の道具に他ならなかったのである。たとえばローマ共和国の徴税制度をたたえるにしてもかならずつぎのような現代批判がひとくさり述べられるのである。

「国家が臣民たちの予期しない献納金を気まぐれに要求する時こそ彼らに最大の悪をなすことになる、そうした献納金はすみやかに払いもどすべきである。⁽³³⁾」

『フランス史』の著者ダニエル神父を「この好ましき歴史家は党派的立場から多くの議論を省略した」と批判するデュ・ボス自身も「党派的立場から多くの議論を附加した」と批判されるであろう。ただしここに言われる「党派的立場」とは特定の政治結社のそれではなく、時代の統治や信仰の一般的在り方にたいする順応の度合いを意味するだけである。ともかくデュ・ボスの歴史観をつらぬく基本的路線は封建領主の特権を排する絶対王政への支持であった。だがそれだけではさしたる獨創性も認めがたいし歴史観の特色づけとしても不十分である。それを充たしうるかどうか疑問であるが、『批判史』に現われた若干の問題点を指摘しておこう。第一は歴史認識にかんする方法論的意識である。「その同時代もしくは同時代にちかい著述家の権威にもとづかぬ事実はなんら確かなものとして持ち出さない」とか「理性の働きによって既知から未知へすすむかの素晴らしい方法にしたがう⁽³⁶⁾」と述べるデュ・ボスは実証的合理主

義者であった。ウィリアム・ベティが提唱した「政治算術」のきわめて原理的適用が行なわれているのも以上の合理精神の現われである。第二は歴史と地理を結びつけようとの意図である。それは『ローマ帝国公道史』(一六二二)のベルジェヤ『世界地理入門』(一六二九)のクリュヴィエにたいするデュ・ボスの絶讃のうちにはつきり示されている。さきに言及した「風土理論」がこれと密接する主張であることは言うまでもあるまい。またこの『批判史』のはじめに挿入されているヨーロッパの地図は当時の歴史書の体裁からみてもかなり斬新な試みであつたはずだ。第三は民族の同化という現象をめぐる解釈である。デュ・ボスによれば、すでに五世紀頃のゴール人は自分たちの言語を忘れるほどにローマ人化してしまつた。この同化現象は教育や結婚によるのみならずゴール人自身の内的傾向インテリナチオによるものであり、ブルゴニー人などの蕃族には決して起こりえなかつたといふのである。したがつてデュ・ボスはすべてをラテン的に一元化して説明しようと信じてはいなかつたのだ。たしかに彼はローマ人の法律や制度をたたえ、蕃族への輕蔑を示しているが、蕃族がたやすくゴールに進駐しえた大きな原因はゴールにおける税金の取り立て方であつたと指摘しているのである。こんな論じ方の背後には明らかに当代政治批判の意図が秘められているのだ。実際、デュ・ボスの発想は現代的だったのである。「フランク王国における社会の構成は今日のイギリスにおけるそれと同じであつた。」⁽³⁷⁾したがつてアングロマニアもラチニスムとならんで彼の有力な立場を構成していたのである。第四は自然法にもとづく平等主義の主張である。それはブランヴィリエ伯にたいする批難の中にもっともよく現われている。「幸いにも或る家門に生まれ合わせた人びとに他の家に生まれた人びとにとっては不利な特権や名譽をあたえるという自然法にもとる行動をとつてきた國民があると何の証拠もなしに想定すべきではない。」⁽³⁸⁾彼が言う平等主義なり自然法が当時

の擡頭ブルジョワジーの権利を意味し、絶対王制の擁護を意味することは、言うまでもなからう。

十八世紀フランスの歴史思想を系譜的にたどる場合、モンテスキューとヴォルテールのいずれを先に論ずべきかということが従来一つの争点とされてきたのである。年令の差それ自体は本質的な問題にはなりえないが、著作活動の時期からみても明らかにヴォルテールに先行するモンテスキューをあえて後で論じるという主張の根拠は何であるか。その立場を代表するマイネッケによれば、それはせまい意味での年代的な観点からではなく、理念的にみてモンテスキューはヴォルテールの後につづくからである。もちろんこれはモンテスキューがヴォルテールの後塵を拝することを意味するものではない。それはマイネッケによる両者の比較をみれば明瞭である。

「ヴォルテールの問題にはたしかに変化に富み、自由奔放なものがあるとはいえ、たいしては彼自身によって明快な解答があたえられ、しかもその解答は今日のわれわれにはたんに歴史的興味をいだかせるものにはすぎないのである。だがモンテスキューの問題はくり返しとり上げられ論議の的となってきた。そして彼の多くのすぐれた言葉は、歴史的連関の探究者にとって今なお、或る見のしがたい意味をもっているのである。」(菊盛・麻生訳『歴史主義の成立』、筑摩叢書版、上巻、第一一五頁)

この主張を端的に表現するならば、複雑な問題を単純な問題の後で論じるということであろう。さらに言えば、それは歴史主義成立のプロセスを読者に一層容易に理解させ或いは印象づけるための便宜的手段に他ならないのである。モンテスキューの卓見の後でヴォルテールの常識を論じて一向に差支えはないはずだし、むしろそうした時代の特殊

性を認めることこそ歴史主義本来の方法ではなかったのか。たしかに両者にたいするマイネッケの洞察には見るべきものが少なくないが、歴史主義者としての使命感がいささか目立ちすぎていると言えよう。

モンテスキューの『ローマ人盛衰原因論』がアムステルダム、デボルド書店から刊行されたのはデュ・ボス師の『ゴールにおけるフランク王国建設の批判的歴史』と同じ一七三四年である。この史作によって著者が意図したところはつぎの言葉によって明瞭であろう。

「諸々の歴史家が語っているのを聞けば、それはローマを滅亡させた分裂についてのみである。だが、ローマではこの分裂が必然的であったし、それらがたえず存在し、またたえず存在しなければならなかったこと、を人びとは理解していない。」(『ローマ人盛衰原因論』第九章)

つねに存在したローマ滅亡の原因はとりもなおさずローマ興隆の原因でもあったはずである。彼が言うローマ興亡の必然的原因とは何であったか。

「自由な国において戦時には勇敢で平時には臆病な人間をもとめることは不可能事をのぞむようなものである。一般的法則として、共和国と称する国においてすべての人びとが平静な時はかならずやその国に自由がなくなっていると信じてよい。」(同上)

ローマ人における自由の在り方、これがモンテスキューが本書で追究しようとした中心テーマであり、彼がローマ興亡の最大の因子と考えたものである。よく言われるように「ローマの版図の拡大が同時にその崩壊の原因ともなった」という見解はモンテスキューの場合むしろ以上の考えを事象的に言い換えたにすぎないのだ。したがってモンテ

スキューの史作は本質的に精神史とみなされうるのである。年代をまったく無視した彼の叙述方法もそうした見地に由来するものであろう。さらに今日ではとかわが国^{オランダ}ではといった表現が本書のいたる所で用いられていることにも注目すべきである。それは彼の視点がつねに現代的立場におかれていたことを示すものである。こうした本書の特色はかならずしも歴史科学の進歩に大きく寄与したとは言いがたいが、内面性や現代性を見失なつた実証史学の跛行的進歩への素朴な警告となりえたはずである。もちろんモンテスキューは今日で言う現代的問題意識という自覚をもつていたわけではなく、むしろ伝統的な自然法にちかい人間性の不変を信じていたとみるべきであらう。

「現代の歴史も当時ローマで起こつたような事例をわれわれに提供してくれる、これはきわめて注目すべきことである、というのは、人間はあらゆる時代において同一の熱情^{インテンス}をいだく者であり、大きな変化を生み出す動機^{オカシヤン}は違つていても原因^{コーズ}はつねに同じだからである。」(同上、第一章)

私がモンテスキューの人間観を自然法のそれにちかいとあえて曖昧な表現を用いたのは、彼が強調した熱情が自然法における理性的人間像を少しく逸脱するものであったことを示すためである。モンテスキューとヴォルテールの思想的相異もこの出発点の違いに由来するものであった。だがモンテスキューはこの熱情を直ちに原因^{コーズ}という概念に置き換えてしまふ。しかもそれは超歴史的性格をもつ原因である。こうして抽象化されれば感性も理性と同様に自然法の枠内に逆もどりせざるをえなくなる。したがって彼が言う歴史上の原因とはつぎのようなものとなつたのだ。

「偶然に一つの戦闘すなわち特殊な原因が或る国家を滅亡させたとしても、その国家がただ一つの戦闘で亡びなければならぬ一般的原因が存在していたのである。要するに、主要な動きとともにあらゆる個々の出来事が生じてく

るのだ。」(同上、第十八章)

モンテスキューは歴史事象における偶然アザールの役割を決して否定はしなかったが、歴史理論におけるその比重をごく軽くしか認めなかったのだ。つまり歴史の流れを支配するのは一般的因果律であると主張したのである。しかし人間性が万古不易であり歴史に一般法則があるとすれば必然的に「歴史はくり返す」という結論が生まれてくる。実際、彼はそう信じていたようである。

「かつて北方からやって来た蛮族の群れは今日ではもう姿を現わさない。ローマ人の暴力が彼らを南方から北方へ退かせたのだ。ローマをささえる力がつづいている間、蛮族は北方にとどまり、その力が弱まると、四方へひろがって行った。同じような事が数世紀後にも起こったのである。シャルルマーニュの征服と圧政がふたたび彼らを南方から北方へ追いやったのだ。この支配が衰えるや彼らは北方から南方へ移動した。もし今日或る君主がヨーロッパで同じような猛威をふるうならば、北方に追いやられた諸民族はそこにしっかり踏みとどまり、三たびヨーロッパへ侵入し征服する日を待つであらう。」(同上、第十六章)

もし歴史がくり返しにすぎないならば、歴史における進歩や発展はありえないことになる。結論的に言えば、モンテスキューはこの限界をついに超えることができなかつたようである。しかし彼が歴史上の或る変化や変革を語る場合にしばしば用いた徐々フイーア・ブイーにか目立たないアンサンブルという形容や不プログレッシブ断コンチニユエルの進エスプリ・ジネラル抄エスプリ・ジネラルといった表現からは或る種の発展思想への芽ばえをうかがうこともできよう。また彼が『法の精神』の中で提唱した一般精神にしても決して個別性を無視した形而上的観念ではなかつたのである。

「多くの事物が人間を支配している。風土、宗教、法律、統治の原則、過去の事例、習俗、生活様式、以上の結果として一般精神が形成されるのだ。」(『法の精神』第三部、第十九篇、第四章)

してみれば「一般精神」の追究はすぐれて個別的な歴史認識の姿勢であったと言えよう。だがモンテスキューはそれと同時にきわめて一般的な範疇を用いていたのだ。すなわち彼の政体論を構成する共和制、君主制、専制の三つの類型的範疇である。したがって彼の歴史観の中には個別性と一般性が体系化されぬままに並存しつづけたことになるのだ。マイネッケをはじめとしてモンテスキューのこの矛盾にとりくんだ多くの研究家たちが執拗に「だがしかし」をくり返しつづねねばならなかったのは、彼らが歴史家モンテスキューに時代ばなれのした理想像を求めすぎたためではなからうか。

ところで『ローマ人盛衰原因論』が以上のような理論的限界を有しながらも際立った迫力と魅力を示しているのは何故であろうか。たしかにルロワが指摘するようにモンテスキューは歴史家としてもまず詩人であったのだ。⁽³⁹⁾もちろん彼は散文家であって韻文家ではない。思弁的であるよりも直覚的であるという意味における詩人であったのだ。もし彼が単純な合理主義者あるいは頑固な本質主義者にすぎなかったならば、つぎのような発言は見られなかったはずである。

「良識は事物の陰影を知ることにより大きく依存する。」(『法の精神の弁護』第二部)

こうした認識の柔軟さといわゆるガスコン貴族の硬骨さが結びつきえたところにモンテスキューの表現力の特質が生み出されたのである。それがタキトゥスの『ゲルマニア』を想起させる簡潔なリズムとテンポを『ローマ人盛衰

原因論』にあたえることとなったのだ。しかもそこにはサント・ブーヴが『ベルシア人の手紙』の中に認めたラ・ブリュイエールばりの人物描写や諷刺作家クレビヨン・フィスの辛辣な筆致も見出されるはずである。⁽⁴⁾こんなところに本書のまづ作品としての魅力が存在するのだ。

また徹底した年代無視の姿勢も明らかに意図的なものにちがいはなかったのである。『ベルシア人の手紙』では書簡毎に何年何月何日とまことしやかに架空の日付を書きこんだほどの彼が歴史記述では年代を考慮しなかったのは何故であろうか。そこにモンテスキューの史的考証の粗雑さを指摘すべきであるよりも、不確かな年表的記述にたいする彼なりの反撥を見出すべきである。この自負は彼がローマ史のどこに本質的関心をいだいていたかという問題をふくんでいるのだ。

「ローマの統治が見事であったのは、その誕生以来、民衆の精神や元老院の力あるいは若干の役人の權威によってすべての権力の濫用が是正されるような制度があったという点である。」(『ローマ人盛衰原因論』第八章)

「一言でいえば、自由な統治すなわちたえず揺れうごく統治は、それ固有の法律によって矯正されなければ、維持しえないであろう。」(同上)

モンテスキューがローマ史上の主要なテーマとしたのは統治の問題であり、なかんずく統治と自由の問題であった。彼によれば、自由な国家がそうでない国家ほど存続したいのは、そうした国家における不幸や成功がいずれも自由を奪う結果となることがほとんどであるからだし、ローマがその自由を失なうにいったのも自分の事業をあまりにも早く仕上げてしまったからである。しからば彼が言う自由とはいかなるものであったか。

「民主制では民衆が欲することをなしているように見えるのはたしかである。しかし政治的自由は欲することをなすところに成り立つのではない。国家すなわち法律のある社会における自由は、人が欲すべきことをなしようところに、また人が欲すべからざることをなすよう強制されないとところにのみ成り立ちうるのである。」(『法の精神』第十一篇、第三章)

「民主制も貴族制もそれらの本性からして自由な国家のものではない。政治的自由は制限された統治にしか見られないものである。だがそれは制限国家につねに存在するとはかぎらない。それは人が権力を濫用しない時だけ存在するからである。しかし権力をもつ人間がすべてそれを濫用するようになるのは永遠の事実である。」(同上、第四章)

モンテスキューがこの制限された統治のもっともすぐれた現実的在り方を英国の立憲君主政体すなわち三権分立制に見出していたことは周知のとおりである。これをそのままローマ人の政治に期待したというのではなく、そのブリミティブな在り方を追究するという視点から『ローマ人盛衰原因論』が展開されていることはたしかであり、それが本書に一貫した近代的な迫力をあたえていることも疑えないのである。

彼の自負をうかがいうるもう一つの特長は教権と俗権にたいする彼の態度にあるのだ。ヴォルテールはひたすら教権の否定につとめたが、モンテスキューはつねに両権の区別をこころみた。その点ではモンテスキューの方がより歴史的事であったと言える。

「ギリシア人のあらゆる不幸のもっとも有毒な源は、彼らが教権と俗権の性質や限界を知らなかったことだ。それこそ両陣営をたえざる混迷におとしこんだ所以である。」

民衆の平和の基礎であるところの、この大きな両者の違いは、宗教のみならず理性と自然にもとづくものであり、理性と自然は、実際に分離され、また分離されてしか存続しえない事柄が決して混同されないこと、をのぞんでいるのだ。

古代ローマ人のあいだでは、聖職者は分離した団体をつくってはいなかったが、そうした区別はわれわれのあいだにおけると同様に知られていたのである。」(『ローマ人盛衰原因論』第二十二章)

もちろんヴォルテールとモンテスキューの立場が根本的に対立していたわけではなく、前者は教権の非を列挙し後者は両権の限界を示すことによってともに啓蒙的役割をはたしているのだ。人間がもつ権力でどこから見ても専制的といえるものはこの世に存在した例はなく、そんなものはこれからも有りうるはずはないし、いかほど強大な権力といえどもなんらかの制約をうけているのだ、というのがモンテスキューの主張の根拠となっているのである。こうした彼の立場を歴史的合理主義と名づけることは許されないであろうか。

以上からの当然の帰結として本書の世俗史的特長の一つが現われてくるのだ。グロチエイゼンもボッシュエの『普遍史論』と比較して指摘したように「ローマ史に登場してきた人物たちは英雄であって聖者ではなかった。」問題(41)はそれから英雄たちのとりあつかい方である。「ロムルスからカエサルにいたるまでローマ人のうちで一人として国家の神々の列に加えられた者はなかった」と述べるモンテスキューがいわゆる英雄史を書くはずはなかったのだ。カエサルはもちろんケケロすらも彼の批判の眼をのがれることはできなかったのである。

「カエサルは誰にでも大まかであった。だが人が大まかに見えても、その人があらゆるものを横領した末の振舞い

であったとすれば、それはさして賞讃する値打ちはなさそうである。」(同上、第十一章)

「キケロはその個人的な敵アントニウスを失脚させるためにオクタウィアヌスを引き立てるといふ悪だくみをした。彼は民衆にカエサルを忘れさせようとつとめるところか、彼らの眼の前にふたたびカエサルを持ち出してきたのである。」(同上、第十二章)

彼が庶民の歴史ではなく英雄の歴史を書くにいたった理由は明らかである、なぜならば彼がローマ史において追究したのは国家権力の在り方であり、それに係わる者は立法家であり実力者であったからである。それはローマ史にかぎらず一般に歴史上の人物にたいする彼の基本的な考え方もあったのだ。

「アウグストゥスはエジプトにいた時アレキサンダーの墓をひらかせた。そこで誰かが、プトレマイオス家の墓もひらきましようか、と言うと、私が会いたいのには王者であって死者ではない、と彼は述べた。このように第二王統の歴史においても、人がもとめるのはペバンとシャルマーニュである。人が会いたがるのは王者であって死者ではない。」(『法の精神』第三十一篇、第二十章)

だが彼の人物観が当時の進歩的思想家たちの人物観と或るへだたりをもっていたこともたしかであろう、なぜならば『法の精神』におけるシャルマーニュ論が示すように、英雄は色を好むといえども凡俗よりも寛さるべきであるという見解が啓蒙思想家たちに容認されるはずはなかったからである。こうした見解は「共和政の末期にローマに入りこんできたエピクロス派がローマ人の心情や精神を墮落させるに大いにあざかったと私は考える」という彼の倫理観と表裏一体をなすものであった。こうした限界にもかかわらず、すべての墓を掘り返すことが歴史家の作業ではな

いという信念がモンテスキューの史作に簡潔さと力強さをあたえていることも否定できないのだ。

モンテスキューの葬儀に参列した当時の文学者としてはデイドロただ一人であったというグリムの記録は、その真実のほどは分らないとしても、或る種の象徴的な真理を伝えているであろう。モンテスキューを真に理解しえたのはデイドロのような傑出した人物だけだったとも考えられるからである。それは天才を知りうるのは天才のみであるという勿体ぶった意味からではなく、人間としての心情の在り方が問題であったからだ。あの被害妄想にさいなまれたルソーが最後まで信頼をよせつづけたのもデイドロその人であったことを想起すべきであろう。だがこうしたエピソードによってモンテスキューが当代の識者から理解されなかったなどと想像することは大きな誤まりである。『法の精神』を『法に関する機智』と皮肉ったデファン夫人に賛成したヴォルテールもモンテスキューの獨創性を認めないわけにはいかなかったのだ。しかしここでモーベルチュイやダランベールの『モンテスキュー頌』をあらためて紹介する必要はあるまい。むしろ「私はモンテスキューに矛盾を見出すことが少なれば少ないほど彼が永いあいだわれわれを迷わせることを恐れる」と述べたエルヴェシウスの敵意にみちた評言こそ注目されるべきであろう、なぜならばそれはモンテスキュー思想の歴史的運命をはしなくも予言しているからである。

ドゥディユが指摘したようにモンテスキューが英国人の血を母方から受け「權利章典」宣布の一六八九年一月に生まれたという事実を殊更に強調するまでもなく、イギリスに旅行してその政治制度を大いに学んだモンテスキューの著作が彼の地の思想家たちから関心をもたれるようになったのは当然である。だがそれは政治思想家としての彼であって歴史思想家としての彼ではなかったのではあるまいか。パークがモンテスキューを尊敬したのはその保守性や愛

国主義への共鳴からであり、ギボンも『自伝』で見るとかぎりモンテスキューの古風な文体に距離を感じていたのである。モンテスキューこそイギリスの憲法がゲルマン人の森に起源をもつという考えを英国人に植えつけた強力な主張者であったとするカートネイ氏の評価も決して当時のイギリスにおける歴史家モンテスキューの地位を証明するものではない。『十八世紀におけるフランスの自由思想』の中でマーチン氏が「モンテスキューの影響の直線はバークからメーヌに走っている」と述べる場合も『法の精神』の著者だけが問題とされているのだ。『十九世紀における歴史学および歴史家たち』の中でグーチ氏によって評価されたモンテスキューは、「ローマの成長と衰退の原因を発見しようという大胆な企てを試みたが、知識は乏しく、材料にふり回わされていた」としか述べられていないのだ。

ところで当時のフランスの歴史家たちはモンテスキューをどのように見ていたのであろうか。マブリーは『歴史の書き方』でこんな評言を残している、「モンテスキューがルイ十一世のことを書きながら、その生涯を抜かしているのは、私には不満である」と。⁽⁴⁵⁾ルイ十一世は高等法院や大学を増設したり各種の手工業を奨励するなど行政家としては有能であったが、反面では権謀術策を弄する横暴な専制君主であった、とされているのだ。モンテスキューがその前者を取り上げて後者を黙殺したことをマブリーは不満としたのである。マブリーにしてみれば、モンテスキューよりはサン・シモンやブランヴィリエの方がすぐれていたと言いたいところであつたらう。しかしここで問題にすべきはマブリーの評言の内容を云々することではない。要は彼が同書でヴォルテールにたいして執拗な攻撃をくり返しながらモンテスキューにたいしては以上の簡単な批判を加えたにすぎなかったという事実が問題なのである。それはとりもなおさずマブリーにとってヴォルテールの方が歴史家としてはるかに大きな存在であったことを裏書きしているの

だ。だが或る知名人の影響力は同時代のやはり著名な人物の言葉によって計りうるとはかぎらない。人間の自尊心は他人の影響を容易に認めようとはしないからである。むしろ影響というものはそれほど有名でない人びとのうちに生きつづけるのだ。そんな二流の人びとへの影響をとり上げて何になるのかと反論する向きもあろう。それが無益であるとするれば、思想は時代をはなれて個人のものとなり、後世におけるその復活は偶然とみなす以外にないであろう。思想史を研究する者にとって二流あるいは無名の思想家の検討が大切なのはそのためである。こうした意味からミロ師（一七二六—一八五）という歴史家をここに紹介しておく必要があるのだ。はじめミロ師はエスイタ派に属し同派の学院で古典学を講じていたが、モンテスキューを賞讃したために先輩たちからにらまれ、エスイタ教団をはなれて文筆生活に入ってしまった。彼の著作は『フランス史提要』や『イギリス史提要』といった入門書がほとんどであり、あえて主要作といえばローマ教皇庁から禁書の烙印を押された『古代一般史提要』（一七七二年、四巻）を挙げるべきであろう。ところで私の手許にある資料は『古代一般史提要』からの僅かな抜萃でしかないのだ。

「民族や帝国の誕生、進歩、没落、没落、熱情や天才の様々な現われ、法律や習慣や習俗や世論の驚くべき多様さ、世界の表面を幾たびか変えた諸々の事件、一言でいえば、歴史が人間の眼前に置く諸々の対象は、人間そのものにとより緊密な連関を有するのである。それを知らなければ、人は祖国にあって外国人のようになり、人類を知ることもないであろう。」⁽⁴⁶⁾

この一文によってもモンテスキューからの影響は歴然たるものであろう。この『古代一般史提要』における完全な年代無視も『ローマ人盛衰原因論』のそれを充分に意識しての態度であったにちがいない。こうした彼の歴史観や歴史

叙述が十八世紀的意味において「哲学的」と呼ばれたのは当然であり、そこに禁書とされた理由も認められるのである。つぎに引用するローマ創建についての叙述は歴史家ミロの真骨頂を示すものではあるまいか。

「こうした愚劣な作り話の中に現われてくるロムルスは、盗賊の首領であり、弟レムスを殺害し、彼が出たアルベの町に属する土地に小屋を建て、約三千の人とともに、どんな大きな王国も併呑する国家を創ったのだ。彼は自分に服従する者ならば他国人の悪者や逃亡者にもすべて隠れ家をあたえ臣下をふやした。サピナ人が人口増殖のための婦女を差し出すのを拒絶するや、ロムルスは彼らを競技にさそって武力で娘たちを奪い、戦士たちの妻とした。このように多くの帝国の淵源にまでさかのぼるならば、同じように暴力と掠奪しか見出されないのである。」⁽⁴⁷⁾

ここには際立ってすぐれた洞察や豊かな描写があるというわけではない。それはきわめて啓蒙的な認識であり煽動的な叙述である。こうした独創性は少ないが合理性と人間性に富んだ歴史教育家のうちに生きつづけたモンテスキューがはたしてその真価をどれほど保ちえたであろうか。熱烈な支持者かならずしも優秀な理解者ではないからである。そういう意味からは『法の精神』への終生にわたる批判の中で自己の体系をきずき上げていったチュルゴーこそモンテスキュー思想のもっともすぐれた継承者であったと言うべきかも知れない。こうしたやや逆説めいた評価の内容については第三章のチュルゴーの項であらためてふれるつもりである。

ブランヴィリエ伯、デュ・ボス師、モンテスキューと論じてきた後でフォントウネル(一六五七—一七五七)やラン(一六六一—一七四一)やデュフレノワ(一六七四—一七五五)をとり上げておかねばならない。しかし後の三

者の取り上げ方は前の三者のそれとは大分ちがってくる、というのは、前三者には或る種の問題の共通性があつたが、後三者には目立った連関性が認められないからである。したがっていきおい落穂拾いのたぐいとならざるをえないであらう。

フォントゥネルの作品といへば『神託の歴史』（一六八六）と『寓話の起源』（一七二四）が有名である。とりわけ『寓話の起源』は小品ながら重要な意味をもっているのだ。まず『神託の歴史』がファン・ダーレの翻案であつたのにたいし『寓話の起源』はフォントゥネルの創作であつた。また『寓話の起源』がはじめて公刊されたのは一七二四年版の『フォントゥネル氏著作集』（バリ、ブリュネ書店、十二折版、三巻）の第一巻、第五六七―五八八頁であるが、それが実際に書かれたのは一六八〇年以前であること、つまり『神託の歴史』よりも前であることが、カルレによつて証明されているのだ。さらに私にとつて興味ぶかいのは、この『寓話の起源』が『歴史について』というフォントゥネル自身の論文からの抜萃であつたらしいということである。『歴史について』が公刊されたのもフォントゥネルの死の翌年すなわち一七五八年版の『フォントゥネル氏作品集』（バリ、ブリュネ書店、十二折版、十巻）の第九巻、第三三七―三六五頁である。簡単に言つてしまへば、それはフォントゥネルの歴史哲学緒論みたいなものである。彼によれば、古代から近代への進歩は寓話から歴史への脱却すなわち人類の無智の漸減に他ならなかつたのだ。

「無智がだんだんに減少してきて、したがって奇蹟が見られなくなり、偽わりの教説が行なわれなくなり、歴史は寓話的でなくなつた、というのも、それらすべてがたがいに関わり合つてゐるからである。⁽⁴⁾」

「人間の精神は、自分がどれほど又いかなる仕方で誤まちを犯かすかを知るや、それだけ誤まちを犯さなくなる、

だから自分の迷蒙の歴史をどれほど研究してもやりすぎることはないのだ。

フェニキア人やギリシア人の突飛な行動をすべて頭の中につめこむことが学問なのではなく、どうしてフェニキア人やギリシア人がそんな突飛な行動をしたかを知ることが学問なのである。その愚行がわれわれを怯えさせない民族は存在しないほど人間はすべてよく似ているのだ。⁽⁴⁹⁾

この『歴史について』或いは『寓話の起源』が一六八〇年以前に書かれたものであるとすれば、それらはベールの問題の処女作『慧星論雑考』(一六八一)に先行することとなり、近代思想上におけるフォントゥネルの先駆性を一層裏づけるものとなる。だがこれらの論作がフランス啓蒙史観の発展に果たした役割をどれほどに評価すべきであろうか。たしかに寓話から歴史を解放するという主張は大胆であり明快であったが、それだけでは合理主義の単純な適用でしかなく、歴史認識を正すことはできても深めることはできなかった。しかもフォントゥネルがこれらの論文を書いた意図は一部は古代人近代人優劣論争に加わっていたのだ。それはこんな表現の中に示されている。

「ギリシア人はいかに才智があったとはいえ、まだ新たな民族の頃は、アメリカの野番人同様にしか思考できなかったことが、分るのである。⁽⁵⁰⁾」

ペローと共に近代人の優越性を主張したフォントゥネルの立場がむき出しにされているのだ。合理主義と進歩思想を標榜した近代派の理論の方がすぐれていたなどと単純に信じこむ現代人もあるまいが、極端な言い方をすれば、近代人の優越性の根拠はルイ十四世への追従とすりかえられうる性格をもっていたのである。ペローの発言の中には明らかにその傾向が見られるのだ。もちろんフォントゥネルの目指す所はちがっていたはずである。しかし彼の歴史に

かんする覚書の中からは歴史の合理化という御題目以上のものを引き出しえないことも事実である。

パリの左岸のブキニストから買った古本の中にロランの『ローマ史』第一巻があるが、彼の主要作である『古代史』(一七三〇—三八年、全十三巻)の揃いには手を出さずに帰ってきた。それまでに私がふれたロラン関係の文献といえば、『ロラン、ボッシュユ、フェヌロン、バルテルミー傑作集』(キリスト教道德文庫、リモージュ、バルブー兄弟書店刊)に収録されている彼の『古代史』からの若干の抜萃だけであった。その僅かな資料で出来上った私なりのロラン像を描き変える動機はいまだにあたえられてないのだ。彼の歴史叙述が面白いことはたしかである。マルケルスによるシラクサ攻囲におけるアルキメデスについて語っている個所などはロランの面目躍如と言いうるであろう。

「幾何学の或る図形を考えることに没頭していたアルキメデスには、走り廻るローマ兵の喧騒も、町の占領につづいて起った騒ぎも、聞こえなかった。突然、一人の兵士が彼の前に現われ、マルケルスと話すために彼に同行を命じた。アルキメデスは問題が解けるまでしばらく待ってくれと頼んだが、その兵士はそれが待ちきれずに剣を抜いて彼を殺してしまった。」⁽⁵¹⁾

ソクラテスの死を描いた文章などもなかなか感動的な読み物である。またソロンの法律について述べた個所などは実にヒューマンであり、その啓蒙的役割を軽視することはできない。

「ソロンは瀆聖や親殺しにたいする法律を作らなかった。その理由は、彼が言うところによれば、それらの第一の罪は今までアテナイに見られなかったものであり、第二の罪は自然のつよく怖れるものであり、したがって自然がそれにふみ切るとは信じられないからである、と。」⁽⁵²⁾

ここでロランが用いている自然とはもちろん「人間の本性」を意味しているのだ。だが彼が剽窃家コンピレータールという不名誉な仇名を頂戴しているのは歴史家として独創的な見解をもたなかったからであろう。「この地上は神のものであり、諸王は神の意志によってのみ統治するのだ」と簡単に割り切ってしまうロランに深遠な歴史観などのぞめそうにないのだ。

最後にふれておきたいのがラングレ・デュフレノワ師の『歴史研究の方法』⁽⁵³⁾(二七一三)である。彼がこの作品を手がけようと思いついた動機を推測するならば、その一つは十七世紀の歴史家サン・レアル師(一六三九―九二)にたいする尊敬の念であったと言うことができよう。というのは、本書でとり上げられている多くの歴史家の中でも特にサン・レアル師の『歴史の用途について』⁽⁵⁴⁾という文章だけが巻末に収録され、ラングレ自身の序詞まで附されているからである。歴史は道德的であっても説教的であってはならない、歴史は人間をつくるもので鸚鵡をつくるのではない、歴史を知るとは人間を知ることである、といったサン・レアル師の見解がラングレ師の殊更の共感をまねいたようである。しかし「これは外国人の作品であるが、私たちは手を貸すべきだと思わなかったし、かくも有能な筆から生まれるものにはたいする尊敬のあまり何によらず加筆などとは思ってもよらぬことであつた」と序詞で述べているラングレ師の真意は、一般に歴史物語の作者とみなされてきたサヴォワ生生まれのサン・レアル師の真骨頂を世の人びとに示そうということであつたのかも知れない。もちろんこの『歴史研究の方法』はサン・レアル師を讃えるだけを目的としたものではなく、歴史を学ぶための知識及び理論を近代にかぎって批判的に整理したものである。まず注目に値するのは歴史研究における宗教的立場にかんする彼の見解であろう。

「ラ・ペイルは衰れた年代学者だと述べるならば、私は彼が奉じていたカトリック教をけなしたと思われるだろうか。プトー神父が博識と皮肉をこめて批難したラ・ペイルの叙述の仕方と不正確さを私はけなすだけなのに。なぜならば理由は五分々々であるからだ。プロテスタントを賞讃できないのは彼らが誤まった教説を信じるためであるとすれば、カトリックを非難できないのは彼らが真実の教説を信じるためとなるであろう。だから私が旧教徒ベズロン神父の年代記より新教徒ウセリウスの年代記を好んだとしても悪く思わないでもらいたい。私はベズロンが奉じた真の宗教を断乎として守りつづける者である。」⁽⁵⁵⁾

おそらくこれ以上に巧妙で大胆な発言を本書の中に見出すことは不可能であろう。ということはそのラングレの言葉として出来すぎているといった感じなのである。結論的に言つて彼は正統的であり常識的であつたのだ。そのことはチーユモンよりポシユエを、シモンよりマビオンを、ペールよりフルーリを好むといつた彼の姿勢のうちに示されているのである。たとえば「奇蹟」の扱い方にしてからが、何もかも疑うよりも一切を疑わぬ方が良いとし、奇蹟が起つた特殊状況と証言を検討すべきであるとしながら、聖者が述べる奇蹟は聖者なるがゆえに疑うべきでないとしているのだ。⁽⁵⁶⁾ またこんな個所もある。ジャンヌ・ダルク伝説が奇蹟でも何でもない作り事だつたと主張する十六世紀の歴史家デュ・エランの意見を紹介して先人の言葉や記録を鵜呑みにすべきではないと戒めているのだ。⁽⁵⁷⁾ もちろんそれなりに結構な忠告である。だがそれを解釈の問題としてより実証の問題として提起していく姿勢が見られないのだ。歴史家たちの性格を論じては彼らを三種類に区別したボダンの有名な方式を踏襲するに止まっている。こうした限界にもかかわらず、はじめに引いた彼の言葉で分るように、ラングレの啓蒙史家としての資格は充分であるが、つぎの

文章も彼の一応前向き姿勢を証するものではあるまいか。

「或る有能な歴史家がいみじくも述べた事だが、誰知らぬ者もないように、人が祖国に味方し、敵にたいして憎悪を、友にたいして情愛をもつことは正当であるが、歴史を書かねばならぬ時は、それらの義務を忘れなければならぬ、歴史家は敵についても然るべき時は賞讃せねばならぬこともしばしばである。……しかし歴史の性質によっては、そうした無差別を實行するならば作家は読者にたいして責任ある眞実を冒すことになる。われわれは自然と宗教のために党派を組まざるをえない場合があるのだ。」⁽⁵³⁾

ここに言う「或る有能な歴史家」とは誰であろうか、その発言内容からすればベールと考えられるし、ベールと名指した場合のラングレの態度は批判的であるだけに一層そう思われるのだが、それが誰であったにせよ、無差別主義か党派的精神か、コスモポリタニスムかナショナリズムか、そのいずれにも正当性を認めているところにラングレの大きな取柄を見出すべきであろう。いくたびか筆禍事件によってバスチーユに投ぜられたという彼の経歴を合わせ考えるならば、その博識と寛容のかけに時たま現われる唐突な言辞も決して不思議ではなくなるのだ。独創性も批判力もないと言われてきたラングレの作品にも時代の思想の動きは歴然とうかがいうるのである。

第三章 確立者たち

一つの思想運動が生まれるためには思想家たちの協力を前提とする。たとえば『聖者列伝』のポランディストや『百科全書』のアンシクロペディストの運動などがその典型である。たまたま何人かの思想家たちに共通性が見出さ

れるだけでは運動ではなく傾向とでも言うべきであろう。なぜならば運動は意識的であるが傾向は無意識的であるからだ。もちろんここで言う意識とは連帯の意識を指している。こうした観点からすればフランス啓蒙史観が傾向の部に類に属するであろうことは否定できまい。だが第三期に入りエノー、ヴォルテール、チュルゴー、コンドルセ等の名を連ねると、そこにはかなり密接な人間関係が見出されるばかりでなく、そのことが彼らの作品中にも反映されてくるのである。そういう意味では半ば意識された傾向という段階に到達したわけだ。だがそれ以上に発展しなかったところに啓蒙史観の特質と限界を認めなければならない。

『フランス史の年代記的要約』（一七四四）の著者エノー（一六八六一一七七〇）はパリ高等法院の審理部長をつとめ、若い頃から詩や悲劇を作り、宮廷社交界の中心的存在であった。その『年代記的要約』が出版された一七四四年にはヴォルテールとシャトレ公爵夫人が部長エノーをシレーの館に招待しているが、ヴォルテールとエノーのあいだにはすでにつぎのエピソードが伝えるような親交があったのである。かつてヴォルテールはアンリ四世の寛容政策を讃える『ラ・アンリアード』という叙事詩を書いたが、人びとに酷評されたため原稿を火中に投じた時、居合わせたエノーが衣服の袖を焦がしながらそれを救い出したというのだ。実際ヴォルテールがエノーに⁽¹⁾いっていた敬愛の情はきわめて深いものであった。『ルイ十四世の世紀』の付録の「フランス作家目録」でも、歴史におけるエノーは哲学におけるフォントウネルのごとくである、と述べられているのだ。つまりエノーは歴史学の近代化に大きく貢献したというわけである。しかもこの目録に記載されているのはルイ十四世時代に活躍した第一級の思想家や文学者たちであり、フォントウネルとエノー以外はすべて故人であることを考え合わせるならば、二人にたいするヴォルテールの

並々ならぬ敬意を汲みとることができよう。ところでヴォルテールの『ルイ十四世の世紀』にたいするエノーの評言があるので紹介しておこう。それは一七五一年十二月三十一日付でダルジャンソン伯に送られた手紙の一部である。

「ヴォルテールが彼の本を送ってよこし、批評つまり讃辭を求めてきました。私は返事を書くことを随分躊躇しました。と申すのは、私は彼を反駁するようになるのが心配ですし、反面では、彼の著作がこの国に容れられるようなものであってほしいし、それによって彼が国へもどれるように切望するからです。それはフランスに名譽をもたらす今世紀最高の才人ですが、フランスに住めなくなれば才能を失なってしまうでしょう。それは嫉妬によってこの国を追われた狂人なのです。」⁽²⁾

かなり皮肉をまじえているが、ヴォルテールの才能と性格を見事に言いあてている。この人物の四十年に及ぶ研鑽の成果が『フランス史の年代記的要約』であったのだ。この作品を通じて、まず彼がいかなる世界観や人間観をもっていたか、また彼が歴史家としていかなる立場をとっていたか、を考察してみよう。

「自然の秩序は順次に生み出され発展する変様の恒久的連鎖に他ならない。この発展の要因こそ運動の唯一の法則であり、その運動が天界のあらゆる秩序と調和を、肥沃な大地を、無限に変化する宇宙の構造をつくり出しているのだ。」⁽³⁾

一切の自然現象を恒常的且つ継起的な発展とみなすエノーの発展説は、生長、成熟、凋落を意味する生物学的発展観にもとづくものであった。こうした自然観は彼の人間観にも反映している。

「人間の知性と心情は順次に生まれてくる無数の観念や感情の合成に他ならない。」⁽⁴⁾

さきに述べた発展説を信ずればこそ合成コンポゼと言い切れるのである。つまり樂天主義的な捭理觀がエノーの思想の基本的性格をなしていたのだ。だが知性ミテフレイに心情クヴァールを對置しているように彼はたんなる理性主義者ではなかった。そのことは情念パッションについての見解のうちにはっきりと示されている。

「情念はわれわれを迷わせるだけに役立つと主張する人びとは彼らの考えを充分に説明してはくれない。理性と情念は人間を活発にするとともに啓発するためにのみ人間に与えられたのである。だが情念の悪用は悪徳を生むのだ。」⁽⁵⁾
古典主義時代における情念は悪徳の根源とみられがちであったが、啓蒙主義時代における情念はむしろ美德の原動力とみられるようになったのだ。こういう面での部長エノーは新しい時代の人間にちがいはなかった。だが宮廷人として羽振りが良かったということからも彼の政治的立場はかなり保守的であったと推測されよう。そうした政治的信条の告白は『年代記的要約』の中でも所々に見出されるのである。

「この際、私は言わねばならない、われわれは国王以外の主権者を認めないのだから、法をつくるのも国王の権限である、と。王が然か欲せば、法も然か欲す。したがって王国の三部会は建言と請願の権利しかもたない。国王は彼の思慮と正義の掟に従って彼らの不平と懇願に応じるのだ。なぜならば、わが国のもっとも有名な著述家の一人が述べているように、国王が彼らの要求をすべて許さざるをえないとすれば、彼は彼らの王ではなくなるであろうからだ。」⁽⁶⁾

まさに専制君主の容認である。けだし彼がルイ十四世をアウグストゥス帝になぞらえて賞讃しているのも当然である。⁽⁷⁾もしそれだけの人物にすぎなかったならば、いままさら問題視するには及ばないであろう。だが問題は少しく複雑

なのである。まず当時の専制君主政治は今日のそれと違った意味をもちえたのだ、つまり反面では封建貴族の抑制という役割を果しえたのである。エノーが貴族主義者ブランヴィリエと真向から対立したのは当然であった。⁽⁸⁾また専制君主は絶対の主権者であるからローマ教皇の支配権も認めない、すなわち政治は必然的に宗教から独立することになる。実際エノーはゴール教会主義者であった。さらに言えば、決闘の残酷さに反対し、夫の持参金制度を実証するエノーは、人間性への温かい洞察力をそなえたヒューマニストであったのだ。彼をたんなる専制主義者とみなしえないのは以上のような理由からである。ところで歴史家エノーの自負と資質をかなりよく知りうるのが、フランス王国の起源にかんして四人の先輩歴史家（メズレー、ダニエル、ブランヴィリエ、デュ・ボス）の意見を批判した以下の文章である。

「われわれの考えはブランヴィリエ氏に反対である。フランク人は真実の王をもっていたのだ。クロヴィスは王であって、氏が主張したように、命知らずどもの親分ではなかった。フランク人がゴールに到来して住民たちを従えたのは野蠻人が急襲するような仕方ではなかった。したがってわれわれはこの著述家の意見をなんら採用しないように気をくばっているのだ。

われわれはクロヴィスがゴールを征服したとするダニエル神父の考えには賛成であるが、神父と反対の考えももっているのだ、フランク人がゴールに住みついたのはクロヴィスよりはるか以前であり、ローマ人との関係が彼らの征服を容易にするのに貢献した、と。

メズレーからはなんの結論もえられないであろう。なぜならば、彼はすべてに雑然と眼を通し、あらゆる説に採り

を入れるが、どの説も信じず、それらの説がいかなる相違をもっているか、歴史家たちを分裂させた基本点が何であるか、を充分に示さなかったからである。

われわれはデュ・ボス師と同様に考える。クロヴィスはローマ帝国内に官職をもち、その権威をローマ人自身にたいても利用し、司教や宗教が彼の成功を大いに助けた、と。だがつぎのことは信じない、ゴール人は、アルモリスク人を除き、クロヴィスの掟を受け入れ、自分らを統治するために彼を呼んだのだ、と。われわれの考えでは、クロヴィスは時の情勢や人心の動向や彼が果していた職務や暴君にたいする民衆の憎悪や暴君が近隣の君主たちにもつていた恐怖を利用し、あらゆる手段を講じて彼らを服従させ或いは一たび服従させた彼らを彼の権威の下につなぎとめた、したがってゴールの土地で彼が征服しなかったり武力で支配しなかった地方はないのだ、と。あえて一言で私の考えを述べるならば、私はクロヴィスを政治家よりは征服者と信じるが、デュ・ボス師は彼を征服者よりも政治家としてゐるのだ。⁽⁹⁾」

メズレーとブランヴィリエにたいする切捨御免といった批判のやり方はかなり露骨に政治的である。二人とも反王権的貴族主義者であったから専制主義者の気に入るはずはなかったのだ。エノーはダニエルの立場を支持しようとしたが、その粗雑な裏づけを弁護するわけにいかなかったし、デュ・ボスの方法を認めつつも、そのラチニスムにはついて行けなかったのだ。あとの二人にかんするかぎりエノーの批判は公平且つ適切であろう。このように彼の歴史観は原理的頑固さと方法論的柔軟さの奇妙な組み合わせの上に成り立っていたのである。そのことは具体的な史論の中にもはっきりと示されている。

「封地の時代まではフランスに存在しなかった貴族がこの新しい荘園とともに誕生した。つまり土地の所有が貴族をつくり出したのだ。なぜならば、土地の所有が従士と呼ばれる臣下のたぐいを貴族にあたえたからである。また従士たちは封転されて貴族に献身した。こうした領主権によれば、従士たちは場合によると貴族に従って国王との戦いにも出かけねばならなかったのだ。」⁽¹⁰⁾

エノーはブランヴィリエやモンテスキューといった貴族主義者のように封地以前すなわちゲルマン時代から貴族が存在したと考えることはできなかったのだ。彼によれば、王権の衰退に乗じて封地が生まれ貴族が現われたというのである。彼が譲りえないのは王権の絶対的優越性であった。これさえ守るならば他は自由に論じて差支えなかったようである。むしろ歴史を面白くよませることが彼の大きな関心であったのだ。ルイ十三世が読書ぎらいになったのは最初にフォシエの『フランス史』を与えたからだというゴンベルヴィルの痛烈な言葉が引用されているが、⁽¹¹⁾フォシエは史料編纂官をつとめた歴史家であっただけに、このエピソードは二重の意味で皮肉であろう。と同時に歴史記述におけるエノーの並々ならぬ自信もうかがいうるのだ。実際、「エノー氏は六十年以上をフランス史に打ち込み、散文、韻文、対話等あらゆる形式で書き直しつづけた。これほど僅かな言葉でこんな大きな問題についてかくも多くのものを残してくれた作家はいない」と述べたセリエイスの言葉が決して誇張とは思えないのである。⁽¹²⁾もしエノーがフランス学史の中で評価されうるとすれば、その最大の功績は歴史記述の要領にあったと言いうるのではなからうか。その点についてヴォルテールと対比しつつ若干の考察を加えておこう。つぎにかかけるのはいずれも西暦九八七年のユーク・カペー登位のいきさつをめぐるエノーの『年代記的要約』とヴォルテールの『帝国年代記』の文章である。

「九八七年、海外王ルイの息子で、フランス最後の国王ルイ五世の叔父にあたるバス・ロレーヌ公シャルルたゞひとりが血統による王位の権利を有していた。だが彼は若干の事情によって退けられた。それを利用したのがユীগ・カペーである。彼はほぼ四十五歳で王位につき、フランス第三王統の筆頭となった。」⁽¹³⁾

「九八七年、カール大帝以来の最後のフランス国王ルイ五世が治世一年後に没し、彼の叔父で血統上の相続人ロレーヌ公シャルルがフランスの王位を主張したが、はたさなかった。選挙という方式が当時生きていたことをユীগ・カペーが術策と実力によって証明したのである。」⁽¹⁴⁾

これほど類似しながらも明確な相異を示した文章も少ないであろう。類似というのは、ユীগ・カペーの男ざかりを一方が「ほぼ四十五歳」と示しているのにたいし他方が「術策と実力によって」と表現していることもふくめていゝる。相異点というのは、エノーがあえてふれようとしなかった国王選挙制についてヴォルテルがはつきり述べていることである。こうした類似と相異によって両書のあいだの影響関係は明白であろう。そのことは『帝国年代記』にかぎったものではなく、ヴォルテルの史作の多くが『年代記的要約』を参照しながら書かれたと推定される材料は沢山あるのだ。

「フランスは独自のアグリッパやメケナスをもち、ティトゥス・リヴィウスやオヴィディウスやホラティウスをもった。この奇蹟に富んだ時代に芽ばえた驚くべき才能や知識の数々のリストを作ろうとのぞんでも際限がないであろう。」⁽¹⁵⁾

もちろんこれはルイ十四世の時代をさすのである。このエノーの言葉をよむ人はかならずや『ルイ十四世の世紀』

の巻末の有名な『カタローグ』を思いおこすであろう。またエノーはダルジャンソン宛の手紙の中でヴォルテールの『カタローグ』が不充分だったと指摘しているのだ。ヴォルテール自身の手紙⁽¹⁷⁾で明らかのように『ルイ十四世の世紀』はデュ・ポス師の『詩歌・絵画・音楽についての諸考察』に負うところが大きいが、以上のような側面からの影響があったことも否定できないであろう。最後に新しい史実にかんする所で両者の文章を比較しておこう。

「ロシア皇帝ピョートルがフランスにいた時、ソルボンヌに案内されてリシュリュウ卿の有名な霊廟を見せられた。彼が誰の像かと尋ねたので、リシュリュウ卿だと答えると、たちまち彼はすべて偉大なものに感じるあの熱情にとりつかれ、飛び出して行って像に抱きつき、叫んだ、ああ、どうして貴方は生きていないんだ、私は帝国の半分を貴方に与えて残りの半分を治めたいくらいだ、と。」⁽¹⁸⁾

「彼がリシュリュウ卿の墓を見てどんな狂熱にとらえられたかをここで読者の眼前に再現しないわけにはいかない。彼はこの彫刻の傑作美に感動したのではなく、ヨーロッパを揺さぶったことよって有名になり、アンリ四世の死後失なわれていた栄光をフランスに取りもどした宰相の姿だけに感動したのである。周知のように彼はその像を抱いて叫んだ、偉大なる人よ、私は国家の半分を貴方に与えても残りの半分の治め方を貴方から学びたかった、と。」⁽¹⁹⁾

簡潔な文章の中にリシュリュウにたいする鋭い批判や像の芸術的評価を折りこんだヴォルテールの方がエノーよりも数段高い視点に立っていることは明らかだが、両者のあいだの類似も見逃すことはできないであろう。くびすを接して登場したこの二人の歴史家によってフランスの歴史記述が飛躍的な発展をとげたことを認めなければならない。

ヴォルテールは一七六五年三月四日付でダミラヴィル宛にこんな手紙を出している。

「歴史哲学」と題された故バザン師の原稿についての噂を聞きました、その中で著者はエジプト人とりわけユダヤ人がきわめて新しい民族であることを証明しているそうです。この作品には非常に面白い探究があるという話です。現在オランダで印刷を終わった頃と思いますから、まもなく私の手許に何部か入るでしょう。」

ここで故バザン師の著作と述べられているのがヴォルテールの『諸国民の習俗及び精神についての試論』(一七五六)の一七六九年版以降の「序言」^{フントゼエロンガ}として載せられている「歴史哲学」である。以上で分るとおり、実際に書かれたのは六五年であり、「歴史哲学」という命名の最初とされているのだ。『歴史哲学緒論』の著者ヘーゲルはヴォルテールの「歴史哲学」を完全に黙殺したが、はたしてそれはいかなる内容のものであろうか。

「歴史哲学」は全体が五十三章に分れ、各章ごとに表題がつけられている。たとえば第一章「地球上の変化」、第二章「人間の様々な種族について」、第三章「国民の古さについて」、第四章「魂の認識について」、第五章「原初の人間の宗教について」等々。そこで目立つのは、第三八章から第四九章までの十二章がユダヤ教徒にあてられているように、全五十三章の中で宗教関係が圧倒的に多いということである。ヴォルテールは神学と矛盾するものが歴史であることを充分に理解していた、とランソンが評しているが、⁽²⁰⁾ヴォルテールの「歴史哲学」の本質をとらえた評言であらう。またマイネッケはヘーゲルの無視をつぐなうかのようにヴォルテールの「歴史哲学」を賞揚している。

「彼は哲学者として歴史を読み、『歴史の哲学』を物にしようとしたのであった。この言葉を作り出したのは彼であり、前掲書(『諸国民の習俗及び精神についての試論』)に後に付加した序文をこの表題で一七六五年にはじめて世に出

したのである。このようにみごとに表現された新造語こそ、ヴォルテール自身さえもまだ考えつかなかった新らしい精神像の胚細胞となり、彼には決して理解できなかった内容をもって、この言葉をみたそうとする気運を後に促すことになったのである。』（『歴史主義の成立』菊盛・麻生訳、筑摩書房版、上巻、第七六頁）

ヴォルテールの「歴史哲学」の意義についてポモー氏はつぎのような解釈を下している。⁽²¹⁾ここで用いられている「哲学」とは歴史にたいする「自由」を意味する、つまり従来の神学的歴史や年代記的叙述にこだわらず自由な立場で史実に取り組むことを示した、というのだ。ポモー氏の解釈はさらに先へと進んで行く。『諸国民の習俗及び精神についての試論』の本文は第一章「支那、その古さ、力、法律、習慣、学問について」で始まるが、一般史が「支那」から出発するのはまずかったから、その前置きに「歴史哲学」をもってこざるをえなかった、また歴史は非歴史から始まる、したがって「歴史哲学」の対象は非歴史^{ノン・ヒストリアル}つまり歴史以前である、というのだ。たしかにポモー氏の解釈には才気が感じられる。だが注意ぶかい読者は氏の「自由」論に実存主義的な傾向を感じとるであろう。それは氏自身の「歴史哲学」にちかいのであってヴォルテールのそれとはみなしがたい。そのことはヴォルテールの『歴史についての断片』の第十項「歴史哲学について」をみれば明らかである。

「われわれが『歴史哲学』と題した序言の中で努力したのは、諸々の社会を結合させ、また分裂させ、たがいに闘争させた主要意見がどうして生まれてきたのかを解きほぐすことであつた。……われわれは自然にたがねながら古代の暗黒の混沌になんらかのささやかな光明をもたらそうとしたのである。⁽²²⁾」

これは決してすぐれた見解ではない。歴史の中に社会的意見を追求することは思想史の領域にかぎられるし、歴史

を自然に照らして評価することは非歴史的方法である。だがヴォルテールが自由よりは自然に立脚して歴史をながめていたことは否定できないのだ。自然は自由よりも不自由なはずである。以上のような見地からポモー氏の「自由」論議はヴォルテールの「歴史哲学」の実質には縁遠い解釈なのだ。「歴史哲学」は非歴史ノン・ヒストリカルを対象とするという評言にいたっては駄洒落と受けとる以外に仕方がなからう。ポモー氏が非歴史とみなした所に「原理よりも起源にさかのぼる傾向」を見出したランソンの方がはるかに慧眼であったと言えよう。

「歴史哲学」の主要な特徴はすでに多くの研究者によって指摘されてきた。歴史家ヴォルテールにおけるビルロニスム、コスモリチスム、ユチリタリスム、ナチュラリスム、プログレシスム等々はほとんど証明済みである。たしかにヴォルテールはビルロニスムについて一見否定的な発言を行なっている。「歴史のビルロニスムを押し進めてモーゼの存在までも疑ぐった碩学の人士もあつたのだ。」⁽²³⁾これは第一章でとり上げた学僧リシャール・シモンを指す言葉であろう。だがヴォルテールが本質的にビルロニスムの味方であつたことを言外にくみとることは容易なはずである。ただ方法的に極度のビルロニスムを警戒したにすぎなかつたのだ。他のイスムについても附言するならば、ユチリタリスムとは歴史が人間の教化に役立つべきであるという見地を示し、ナチュラリスムとは「自然は到る所で同一である」⁽²⁴⁾とか「自然のうちに存在しないものは真実ではない」といった認識にもとづくものであり、プログレシスムといつても「人間精神の遅々たる進歩」⁽²⁵⁾への莫然たる信仰にすぎなかつたのである。だがそれらはいずれもフランス啓蒙史観の特質を成すものであつたのだ。

『歴史哲学』についての諸研究が大して重視しなかつたか或いは看過してきた問題点を気づいたままに列挙してお

こう。第一はあくまで現代的視点を保っていることである。それはひんばんに用いられた今日ではオジユルチイという単語が示すように現在との比較で過去を視るといふ基本的姿勢がうかがわれるからである。そのことはヴォルテールの史作が『シャルル十二世の歴史』(一七三二)、『一七四一年戦役史』(一七五五)、『ルイ十四世の世紀』(一七五六)、『ピョートル大帝治下のロシア史』(一七五九)、『ルイ十五世の世紀』(一七六九)等の現代史に集中されている事実と無関係ではなさそうだ。だが同じような特徴が古代史や中世史に関心をもったモンテスキューの場合に現われていることにも注目すべきであろう。第二は人間を社会的存在として把握しようとしたことである。「すべての人間は社会のうちに生きている。昔はそうでなかったと推論できようか。そんなことを言えば、牛は今日では角をもっているが、つねに角をもっていたわけではない、と結論するようなものだ」、「社会の基礎はたえず存在したのだから、つねになんらかの社会があったことになる」⁽²⁷⁾。問題は「なんらかの社会」の中味であるが、ヴォルテールにそれ以上を期待することはむずかしい。むしろ彼が言う社会は自然と同義であった、なぜならば「われわれは群棲する動物たちの筆頭にいるのだ」⁽²⁸⁾と彼が述べているからである。こうした素朴な理解の下でも人間を社会的存在と規定していることは前向きの姿勢と言わなければならない。第三は楽天主義的な人間観を設定していることである。「自然だけがわれわれのあらゆる反省に先行する有用な観念をわれわれにあたえたことは証明された。道徳においても同じである。われわれはすべて同情と正義という社会の基礎である二つの感情をもっているのだ」、「神はわれわれに普遍的理性という原理をあたえてくれた。……これによっていかに粗野な民族も彼らを支配する法律が同情と正義という原理に合致するか背馳するかを知りうるのだ」⁽²⁹⁾。これでは戦争なども起こるはずがない。小説『カンディード』(一七五九)であれほどライ

ブニッツ流の樂天主義的世界觀や人生觀を攻撃したヴォルテールがここでは立派なオプチミストぶりを發揮しているのだ。もっとも『カンディード』の場合も彼のペシミズムを証明しているわけではない。ただ従来言われてきたように歴史研究がヴォルテールをペシミズムに追いやったという考えに同意することはできないのである。むしろ彼は本來オプチミストであったと言うべきであらう、さもないければ彼のナチュラリズムもプログレシズムも生まれなかつたはずだ。つまりヴォルテールの樂天主義の骨子をなすものは自然法思想だったのである。第四はごく些細な問題かも知れないがヨーロッパ人という言葉が登場してくることである。第二章「人間の様々な種族について」の中で用いられているのだ。使っている場所柄から意味は「ヨーロッパ人種」にちかような印象をあたえられる。同じような使い方はレーナル師の『西印度におけるヨーロッパ人の植民と交易の哲學的政治的歴史』（二七七〇）にも見られるのだ。またルソーの『ポーランド統治論』（二七八二）で用いられているヨーロッパ人は明らかに民族主義あるいは國家主義にたいする抵抗を示している。ところで一般にはヨーロッパ人という概念が成立したのは十九世紀に入ってからと考えられているようである。嚴密な意味ではそうであるとしても、以上のような事實を無視することはできない。第五はヴォルテールその人の発言ではなく、「歴史哲學」をふくめる『諸國民の習俗及び精神についての試論』に研究家の多くが貼りつけてきた「文明史」というレッテルへの疑問である。なるほどヴォルテールは戦争や政略だけでなく法律や習慣や技術や文芸を語り、英雄や國王の逸話だけでなく庶民の生活も描いてくれた。だが彼は文明シヴィライゼーションという言葉を知らなかつたのだ。もちろん知らなくても内実が一致しておれば差支えはないわけだが、なんの注釈もなしに用いることは無神経すぎはしまいか。こうした意味でトレヴァー・ローパー氏による以下の指摘は貴重であつた。す

なわちモンテスキューがジャンノーネの傑作『ナポリ王国の市民史』(一七二三、仏訳一七四二)にならって『フランスの市民史』を書こうとしたというのである。氏の解釈では、この市民史とは批判と哲理によって社会の變化を説明するものであった。⁽⁹⁰⁾「市民史」という訳語そのものに問題はあるが、むやみと「文明史」をふりまわす前にこんな言葉に注目してみる必要がある。

ヴォルテールは『哲学辞典』の「序文」の中で「いかに有益な書物でも半分は読者自身によってつくられるものだ」と述べている。彼にとつては史作も例外ではなかった。

「読者がそれぞれ私の判断を訂正しつつ自己の判断を一層よく確立できるのだ。たとえば、ルイ十一世が、英国にかなりの困難をひかえていたはずのエドワード四世からカレーを奪い返そうとしないで、彼から平和を買い取り、その朝貢者となった時、その行為は私には不名誉と映じたのだ。だがブルゴーニュ公が国王エドワードに味方してフランスに刃向かったかも知れぬと考える人にとつてはきわめて政略的と見えるだろう。別の人は英国の女王マリアの夫フィリップ二世がブルゴーニュ公よりはるかに怖るべき力をもっていた時代に偉大なフランソワ・ドゥ・ギーズはマリアからカレーを奪ったことを思いうかべるであろう。また別の人はルイ十一世の性格そのものうちに彼の行為の動機を探すだろう。歴史はこんな風に役立ちうるものである。」⁽⁹¹⁾

独断を避けようというのは結構なことだ。ヴォルテールが自作にたえず訂正加筆をつづけたのもそのためであろう。だが読者に半分を任せるといふのは裏返せば大変な自信の表明である。ここで問題となるのは歴史家としての才能についてヴォルテールはどう考えていたかということだ。この点に関連して『ヴォルテールの審美眼』の著者レーモ

ン・ナーヴは『ルイ十四世の世紀』の冒頭の言葉を引用している。

「だが物を考える人なら誰でも、またこの方がさらに少ないが、審美眼をもつ人ならば誰でも、世界史のうちに四つの世紀しか認めない。」⁽³²⁾

有名な「四世紀の理論」の所である。ナーヴは「審美眼」と歴史の関係は明白にされてはいないがと「脚註」⁽³³⁾で断りながら、ヴォルテールにとっての真の歴史家は「審美眼をもつ人」だと述べている。この遠慮がちな主張を強力に裏づける有名な同時代人の証言があるのだ。それはデイドロの評言である。

「古代の偉大な彫像家が胸像を作るように、また現代の巧みな画家が肖像を描くように、ヴォルテールは歴史を書くのだ。彼は形を拡大し、誇張し、修正する。彼のやり方は正当だろうか、それとも間違だろうか。学者先生からみれば間違だろうか、具眼オジュムドゥグの士からみれば正当なのである。いずれにしても彼の描いた像は未来の人びとの記憶のうちに残るであろう。」⁽³⁴⁾

たしかにヴォルテールは「歴史を描く」と言い、「歴史は悲劇と同じ技法を必要とする」とも言った。したがって彼が歴史記述のみならず歴史自体に或る芸術的要素を認めていたことは否定できない。だが「歴史を描く」という表現はヴォルテールの独創ではなく、当時の多くの歴史家が用いていたのだ。その表現を過大評価することは避けよう。デイドロの評言にしてもアナロジー以上のものと受けとるべきではない。たとえば、ポモー氏が指摘するように、ヴォルテールの史作に見られる時代錯誤や非時代性は彼の絵画的手法に起因するのだろうか。⁽³⁵⁾つまり絵画は空間の芸術であるから時間を表現しえないとでも言うのか。これはとんだ思いすごしである。それはヴォルテールの時代感覚の

問題であつて「歴史を描く」ことの罪ではない。審美眼^{シヤウミガン}という訳語は適切とは言いがたいが、以上のような枠内で用いるならば、ヴォルテールの歴史認識の一つの特色と考えられよう。

マブリーはヴォルテールの歴史認識についてこんな風に批判しているのだ。

「真実は時には真実らしくないこともある、だが哲学者とうぬぼれる歴史家が、人間の精神の歪み、われわれの情念とか運命の気まぐれをあまり研究せずに、自分に異常とみえる一切の事件を誤謬として斥けるためには、真実らしさ以上は必要なかったのだ。それがヴォルテールのやり方である。⁽³⁰⁾」

「自然の中にあるものだけが真実である」と信じていたヴォルテールは自然^{ナチュレル}らしさ、真実^{ヴェランブラブル}らしさを歴史的真実とみなした。この古典主義的とも言うべき認識論にたいするマブリーの攻撃は、個人感情をむき出しにしたものであり、なんら発展的要素をもたない反駁に終わっている。「真実らしさ」にケチをつけただけではどうにもなりはしないのだ。それに代りうる真理基準を提供してこそ批判は成り立つのである。マブリーにして然りとすれば、ヴォルテールの「真実らしさ」にたいする批判をフランス啓蒙史家のうちから期待することは困難であろう。

マイネッケはヴォルテールの歴史認識の三つの主要な動機として機械論、道徳主義、文明への幸福感をあげた。前の二つはよく分るが、「文明への幸福感」というのは分らない。それ自体の意味は理性の開明された時代に生きる喜び、さらに言えば、ヴォルテール自身が味わっていたロココ風のブルジョワ的享樂生活を指すようである。分らないのは何故それがヴォルテールの歴史認識の一つの動機とされているかということである。マイネッケの理由はこうなのだ、「恥^{エクトラージュ}知らずを粉砕せよ」という閨^{ニクソフアーム}の声をあげつつ狂信にむかつて闘うことが年とともに昂揚していった彼の生

活内容であり、また彼の歴史叙述の目的でもあった、だが彼が過去の人類の野蛮、困窮、不幸を暴露するのにこれほどの努力をほらつたのを、この目的だけで説明しても理解できないであろう、つまり、彼が歴史的生の暗黒面に沈滞できたのは、彼には独自の洗練された楽しみ、自分こそはるかにすぐれた世界に属するのだという幸福感があったからである、と。(前掲訳書、第七六―七七頁、参照) マイネッケの主張をまとめれば、歴史家が人類の不幸に関心をもちつづけられるのは彼自身が幸福であるからだということになる。これはあまりにも皮相な見解と言わなければならぬ。むしろ、幸福そうに見えながら実は不幸だったがために不幸に関心をもちざるをえなかったのだと推量する方がまだしもであろう。この点にかんしてヴォルテールの本心を探ってみよう。

「私は恥知らずの虚をつく最上の方法は彼を攻撃するという素振りを見せないことだと思ひます。そのためには、古代の混乱をすこしく整理し、なんらかの興味をあたえるようにつとめ、古代史になんらかの楽しみをまき散らし、いかにわれわれが何もかも騙されてきたかを示し、古いと思うものがいかに新しいか、尊いと思わされてきたものがいかに愚劣かを見せ、読者自身にそれらの結論を引き出させることです。」⁽³⁷⁾

これは「歴史哲学」を執筆していた頃ダミラヴィルに宛てた手紙である。恥知らずを粉砕するために彼の歴史が用いられていたことは明白であろう。それと抱き合せて「文明への幸福感」などを持ち出す必要はないのだ。そういう意味ではヴォルテールの歴史はプロバガンダのそれであり、当世風の言い方をすれば参加の歴史^{イストワール・ブダージュ}であろう。

ヴォルテールの最初の史作『シャルル十二世の歴史』は歴史としての評価は低いのだ。『歴史の芸術』(一九二六)の著者ブラックはつぎのように評している。

「ヴォルテールの将来の史作という見地からみれば、シャルル十二世は本質的に過渡的作品とみなされなければならぬ。それは古くさい配剤論とは決定的に絶縁しているが、のちにヴォルテールの歴史の主な特徴となる習俗及び人間精神の進歩という問題については何も無いのだ。それは政治的伝記と呼ばれるのが正当であろう。」

この作品とバロック芸術の関係を論じた Gosman 氏も「これは芸術であって歴史ではない」と言いきっている。こうした見方は今に始まったことではない、「人びとはこの作品を小説にすぎないと非難した、それが小説としての面白さをすべて具えていたからだ」とコンドルセが述べているように、当時から『シャルル十二世の歴史』は歴史家の間では不評であったのだ。はたしてそれは八幕の散文英雄劇にすぎなかったであろうか。「序説」における「信頼しうる目撃者にたずねないでは何一つ述べなかつた」というヴォルテールの姿勢は歴史家のそれである。また「動機に入りこもうとせず、事実を素直に語り、知らないことは臆断せず、知っていることを正確に述べるだけにとどめるのが、歴史家がなすべきすべてである」という発言は、本文中だけに自戒めいてきこえるし、内容も月並みだが、著者がそのつもりであったことを示している。だが人物は国王、内容は政治とりわけ軍事に限られては視野のせまさを否定できない。しかも文章が旨すぎるのだ。Gosman 氏のごときは、この第六巻はヴォルテールの他のいかなる文学作品をも凌駕する、とまで惚れこんでいる。それはペンダーにおけるトルコ軍との戦闘の場面である。第六巻だけではない、第七巻だつて見事である。戦火で眉毛も焼け落ちて捕われの身となったシャルル十二世にファブリスが「陛下は二十名の近衛兵を殺られたそうですな」と言えば王は「人はつねに物事を半分だけ増大させるものだね」と応えたという条は真偽のほどは別として読者を魅了せずにはおくまい。こんな旨さが仇になったとも言えよう。だが実証を

尊重するという歴史家ヴォルテールの基本的立場はすでに出来上っていたことを認めなければならぬ。

この『シャルル十二世の歴史』(一七三二)を約三十年後に発表される『ピョートル大帝治下のロシア帝国の歴史』(第一部一七六〇年、第二部一七六三年)と比較してみれば興味ぶかい結果が出てくるであろう。第一はこれら二つの作品の關係について著者がどう考えていたかということである。

「『ピョートル大帝治下のロシア帝国の歴史』を公刊する著者は、三十年前に『シャルル十二世の歴史』をこの君主の側近で永年生活した何名かの廷人の覚書にもとづいて書いた著者と同一人である。今回の歴史は前回のその確認であり追補である。」⁽⁴⁴⁾

三十年前の作品にこれほどの自信と責任をもちうるのは立派である。この三十年の間隔がさして問題にならないのは自作をたえず訂正せすにはいられなかったヴォルテールの特異な性癖も考え合せなければならぬ。また両書は題名こそ違っても同一のテーマをあつかっているのだという認識に注目しよう。それはおそらく前書におけるシャルル十二世とピョートル大帝の敵對關係、後書におけるピョートル大帝とシャルル十二世の新旧二重奏、は本質的に同一の主題であったということである。第二は著者がこれら二人の国王を対象にえらんだ共通の理由は何であるかということである。

「シャルル十二世のそれと同様にピョートル大帝の生活、旅行、業績はあまりに女性化したようなわれわれの習俗からすべてかけはなれているように思われる、それ故にこれら二人の有名ながわれわれの好奇心をかくもそそのめるのである。」⁽⁴⁵⁾

第三は両書にみられる視野のひろがりの相違についてである。『ロシア帝国の歴史』は政治、軍事のみならず財政、人口、農業、商業、風俗、宗教にも眼をむけているのだ。それはこの三十年間に『ルイ十四世の世紀』（一七五二）と『諸国民の習俗及び精神についての試論』（一七五六）の初版が出ていることを考えれば当然であろう。一般に言われ「文明史」の觀念がこの間に形成されたとみるべきである。第四は歴史認識にかんする問題である。『ピョートル大帝治下のロシア帝国の歴史』の「歴史批判的序文」にはこんな言葉がある。

「ノルベールによって書かれた『シャルル十二世の歴史』にはまだ予言が若干見出される。だが今世紀に筆を執ったわが国の良識ある歴史家たちにはそんなものはない。卜占、奇蹟、幽霊は寓話の方に追いやられた。歴史は哲学によって開明される必要があったのだ。⁽⁴⁶⁾」

ノルベール（一六七七—一七四四）はシャルル十二世付司祭で国王の伝記（一七四〇年、仏訳版一七四二年）を書いたが、彼に宛てたヴォルテールの手紙⁽⁴⁷⁾によれば、その伝記は虚偽と中傷にみちた作品だったようである。したがってヴォルテールは『シャルル十二世の歴史』（一七三二）から『ピョートル大帝治下のロシア帝国の歴史』（一七六三）にいたるまで寓話からの歴史の独立を目指してきたのだ。これから二年後に有名な『歴史哲学』（一七六五）が書かれていることを想起しよう。第五はこれら二つの外国の歴史を書き終えた著者の総括的な反省である。

「ピョートル大帝の創建、法律、戦争、企業あらゆる細部にたち入ることは国史家たちの仕事である。彼らがこの君主の軍事的、政治的事業を助けた人びとを顕彰して同胞を励ますのだ。才能の公平な愛好者である外国人にとっては、シャルル十二世から彼の破り方を学び、国を一層よく治めるために二度も出国し、国民に範を示すためにみず

からほとんどあらゆる必要技術を手がけ、帝国を基礎づけ、その父となった偉大な人物とはどんな方であったか、を示そうと試みただけで充分である。⁽⁴³⁾

一 国の歴史に最高の責任をもつべきはその国の歴史家たちであるというのだ。これだけではなんの変哲もない結論のようだが、他方で「歴史家は祖国をもたない」といったベール流のコスモポリチズムを表明しているヴォルテールの発言だけに興味ぶかいのである。実際、彼は他国のみならず古代の歴史を論じるには自分の問題をもちすぎていたのだ。『ロシア帝国の歴史』の第二部第十章「皇太子アレクセイ・ペトロヴィチの断罪」がその顕著な例である。ピ

ョートル大帝の長子に生れながら父と相容れず獄中で非業の死を遂げたアレクセイの周辺を探るヴォルテールの熱意は異常である。異常というのは、同じような事件であるフェリッペ二世の息子ドン・カルロスの死をめぐる黒い噂については『諸国民の習俗及び精神についての試論』(一七五六)の中でたった二頁しか割かれていないのに、アレクセイ⁽⁴⁸⁾の方には二十三頁も当てられているからだ。同じような事件に何故これほど熱の入れ方が違ってくるのであろうか。答は簡単である、当時ヴォルテールは有名なプロテスタント迫害のカラス事件(一七六一)の弁護に奔走中であつたからだ。眼前に起きている不正裁判への怒りが速いロシアの暗黒事件に投げつけられた形である。これはヴォルテールの短所ではなく長所かも知れないが、やはり彼は歴史家である以上にデマゴグであつたとみるべきであらう。

彼の史作を逐一検討するわけにはいかないが、最後にとり上げておきたいのが『パリ高等法院の歴史』(一七六九)である。これはずいぶん永い間あたゝめられていたテーマではなかつたらうか。というのは、アンリ四世を謳歌した『ラ・アンリアード』(一七二八)という叙事詩の中でバリ高等法院の役割が大きくあつかわれていたからだ。この

『ラ・アンリアード』はそこに付せられたヴォルテール自身の詳細な脚註によっても注目すべき作品である。その脚註は彼が歴史にたいして示した強い関心の現われとして貴重なのである。こうした古くからのテーマの一つであるパリ高等法院の歴史が出来上ったのは『ルイ十四世の世紀』（一七五一）や『ルイ十五世の世紀の概略』（一七六八）の後であった。『キリスト教成立史』（死後出版）を除けばヴォルテール生前の最後の歴史作品が『パリ高等法院の歴史』であると言えよう。彼がこゝで描こうとしたのは、『ラ・アンリアード』においてそうであったように、昔のパリ高等法院が王権にどれほど抵抗してきたか、ということであり、それによって間接的に彼は現実のパリ高等法院の反省を求めようとしたのである。だが煽てに乗って改心するような手合いではなかったのだ。その点ではデイドロの批判が正しい。彼によれば、ヴォルテールの論告は甘すぎる。パリ高等法院の実質はそんな清潔なものではない、弱い王の下では威張り、強い王の下では屈従し、無智なくせに文芸や学問に干渉し、刃向う者にはその子々孫々にまで復讐する貴族の集団である、というのだ。⁽⁵¹⁾ デイドロ自身は歴史を手がけなかったから、批判のやり放しといった感もなくはないが、マブリーなどの批判にくらべてはるかに本質を衝いていると言えよう。ヴォルテールの歴史認識の或る皮相性をこれほどはっきりとえぐり出した文章もまれである。にもかかわらず啓蒙史家ヴォルテールの残した足跡はきわめて大きいのだ。英国の歴史家ロバートソンがその著『チャールズ五世の治世の歴史』（一七六九）の「証明^{プルランティナス}と例証^{トシロウ}」でヴォルテールについて述べている言葉は彼自身の評価だけでなく当時の一般のそれを示してくれて有難い。

「結局、彼が宗教にふれなかったならば、彼の作品はためになり、楽しいのだ。だが彼は現代の歴史家たちのよう

に資料を引き出してきた作者の名を引用することはめつたにやらなかったから、私はなにか疑わしい或いは未知の事柄を確認する際にまさしく彼の権威に訴えることができなかった。にもかかわらず私はこれらの探究においてしばしば彼を案内者としてきた。彼は究明すべき事実ばかりでなく、そこから引き出すべき結論をも指摘してくれた。も同時に彼がそれらの事柄を伝える文献に言及してしてくれたならば、私の努力の大半は不要であつたらうし、現在彼を面白くて活気のある作家としかみなさない読者たちも彼が学者で博識の歴史家であることを見出すであらうに。」⁽⁵²⁾

いかなる作品であれ、それを真に利用しうる者だけが、それを批判しうるのである。ロバートソンにはヴォルテールを充分に利用しうる力はなかった。ヴォルテールに宗教を論じさせないのは、番犬に吠えさせないようなものである。また学者や博識も彼にとっては大した名譽ではなかったのだ。むしろ「面白くて活気のある」作家と言われる方がはるかに彼の喜びであつたらう。ヴォルテールの史作における第一義的なものは思想と文体であり、体系と註釈は第二義的なものであつたからだ。

一七四五年四月の或る日、デュクロ（一七〇四—一七七二）はこんな手紙を受け取つた。

「例の御本を百五十頁よみました。でも夕食に出かけねばなりません。私はつぎのような言葉の所で止めました。『トルコ人の恐怖と仇名された勇敢なフニャディはハンガリーの擁護者であつたが、ラーズローはその国王でしかなかったのだ。』がんばって下さい。歴史を書くことは哲学者にしかできないのです。私にとってきわめて貴重な贈物、たとえ貴方が私に親しくなくなつても、やはり私にとって貴重であらう贈物にたいして心から感謝いたします。私は

御宅の戸口へ行って、いかに私が貴方を愛し、いかに尊敬し、どれほど感謝しているか、を申し上げたいのです。しかしお会いできないと困るので、この手紙をしたためた次第です。

おやすみなさい、サルスティウスよ。⁽⁵⁸⁾

サルスティウスは派手な人生を送った絢爛たる文章家であった。社交界の花形デュクロの仇名としては打ってつけであろう。こんな手紙が書けるのはヴォルテール以外にない。「例の御本」とはデュクロの『ルイ十一世の歴史』(一七四五)を指すのだ。この作品の評判によって彼は史料編纂官に任ぜられたが、ヴォルテールがボンパドゥル夫人の推挙でそれに任ぜられたのも同じ頃である。たしかに『ルイ十一世の歴史』はヴォルテール好みの諷刺がよく利き、明快な表現で筋立てもうまいが、政争の叙述が多すぎて視野のせまさを感じさせる。ヴォルテールの作品にたとえるならば『シャルル十二世の歴史』にちかいが、文学的にみてもデュクロの方が大分劣っている。したがって作品そのものについて改めて述べる必要はないが、それに付せられた「序文」が本文の出来栄とは一応別個に論ぜらるべき問題を若干ふくんでいるのだ。

「歴史の知識は予想された経験である。⁽⁵⁹⁾」

「予想された経験」とは、物事がくり返される可能性を前提とするはずである。つまり歴史はくり返すとデュクロは考えていたのだ。彼が「歴史の有用性」という言葉を用いているのもそのためである。

「残酷で、しばしば不正な戦争、荒廃した地方、圧迫された民衆、誓い破られる条約、これが歴史なのだ。⁽⁶⁰⁾」
たしかに彼の主要な関心は政治と戦争にむけられている。だが彼はそれらに劣らず習俗を描くことにも心がけたと

述べているのだ。⁽⁵⁶⁾ここで彼が言う習俗ムルスとはいかなるものを指していたのであろうか。歴史家である以上にモラリストであったデュクロは『ルイ十一世の歴史』から数年後に『今世紀の習俗についての諸考察』(一七五一)を発表した。その中で彼はつぎのように習俗一般の定義を下している。

「習俗は、個人および個人的生活について言えば、この言葉を良く使うか悪く使うかで、道徳的善行あるいは放縱な行為を意味するにすぎない。だが国民との関連においては、この言葉は国民の慣習や風習の意味に用いられる。その風習とは、それ自体では意味もなく身勝手な好みといったものではなく、思考や感覚や行動の仕方に影響をあたえ、またそれらに依存するものである。⁽⁵⁷⁾」

こうした習俗を歴史研究の対象とするデュクロの言い分は「序文」ではこうなのだ。

「習俗は一般に諸々の変革レゾサユンクの根源ラランであり、結果シュイトである。⁽⁵⁸⁾」

彼が言う習俗は古い表現を借りれば国俗クニゾといったところであり、変革とむすびつけられるからには一つの時代精神でもあった。デュクロはこの習俗すなわち変革の根源を担なう者が国王である場合はまれだと言いきっている点でまぎれもなく啓蒙史家だったのである。

「国王の行動や個人的計画と、より広汎な原因をもつ諸々の変革とは区別しなければならぬ。国王たちの治世がそれらの変革期そのものであることはしばしばである。だが彼らは時に変革の契機となっても原動力となることはまれである。⁽⁵⁹⁾」

同じような見地に立ったつぎの一句などはヴォルテールの『ルイ十四世の世紀』の有名な書き出しを連想させ、デ

ユクロの方が数年先行するだけに興味ぶかいものである。

「私はルイ十一世の性格を一層よく示すために彼の世紀の精神スピリットを紹介しようとしてみた。⁽⁶⁰⁾」

ヴォルテールとの比較で言えば、資料の典拠を示さないということも同じであった。

「私は証拠の文献を提示しない、なぜならば、そんなことをやっていたら、もっとも重要なものだけを選んで、歴大な巻数にのぼるであろうからだ。それらの文献を参照したい方は王立図書館で見ることができ⁽⁶¹⁾る。」

この「序文」でとりわけ注目に値するのは歴史認識の方法にかんする見解である。

「歴史をもっともよく書きうるのは同時代の歴史家ではない。彼らは後世の史家が利用できるような覚書をのこすだけである。また彼らはしばしば対立している。この不一致の中からこそわれわれは真理を引き出してくるのである。⁽⁶²⁾」

意見の不一致そのものから真理を導き出すという方法は斬新であった。要はその真理の性格である。そのことと関連して彼はつぎのように述べている。

「また彼らは自分たちが報告する事実の隠された原因を知らないのだ。だが内閣のどんな秘密文書でも永年たつて重要でなくなれば公開されるから、われわれは先祖たちには入れなかつた聖所サンクトゥアに入ることができるのだ。⁽⁶³⁾」

したがって彼が言う真理とは政治的事件の真相つまり宮廷政治のからくりを意味するようである。しかしもう一つの問題が出てきた。それはなんの焦立ちも覚えずに現代史の可能性を諦めていることである。もちろんそれは今日でも容易ではない。だがその困難さにとりくむことを現代の歴史家が諦めることは許されないのだ。まがりなりにも

オルテールはそれを試みているのである。こんなところにも両者の違いが認められよう。

「デュクロがルイ十一世の歴史の執筆準備にあたってメズレーもダニエルも読まなかったことは賭けてもよいほどだ。彼はわが国でかくも進歩したあの哲学に毒され、気がいじみたま自負と底知れぬ無知を合せもち、学者たちに歴史の書き方を教えるといきまいていたのだ。だが不幸にして彼はもはや読まれない無名の歴史家の群れの中に消えてしまった。」⁽⁶⁴⁾

良くも悪くも毒舌はマブリーの特徴であった。彼の主著『フランス史諸考察』（一七六五）の冒頭でもデニボス師のラチニスムが槍玉にあげられる。

「デニボス師はゼノンやアナスタシウスのような実力をもっていたクロヴィスをたんにローマ帝国の士官もしくは民兵隊長とした。彼はアルモリカ共和国や諸々の連合や同盟や条約を想像したのだ。だが彼の臆測は彼が語る時代の慣習や風俗とまったく似てないし、わが国の歴史のもっとも確かな遺物によってやはり否定されているのだ。……約言すれば、大胆きわまる臆測と曖昧で歪曲された若干の文章にのみもとづくこの小説^{ノヴェル}は、騙しても無駄な連中にだけ権威をもつのである。」⁽⁶⁵⁾

この毒舌家は他人の無学や空想を難^がずるだけに文献の引用には気を使っている。『フランス史諸考察』の「註記及び証拠」の中ではヒンクマルルやポーマノワールをはじめデュカンジュやバリューズやドン・ブーケが丹念に参照されているのだ。だが博学は決して彼の求めるところではなかった。そこで彼の歴史家としての姿勢を概括的に示してくれるのは古代フランスにおける貴族の起源を論じたブランヴィリエ、デニボス、モンテスキューの三史家をとり上

げている個所であらう。⁽⁶⁸⁾

ブランヴィリエの考えでは、ゴール征服前のフランス人は自由平等であったが、ゴール征服後、フランス人の君主国家が出現すると、すべてのフランス人は貴族になり、すべてのゴール人は平民となった。これにたいするマブリーの反論の根拠は、自由フランス人殺害の賠償金を二百スーとし国王の陪食者であるゴール人殺害の場合は三百スーとして、つまりすべての特権は一代限りで世襲ではなかった。またデュボスの考えでは、古代フランスには貴族という階層も家門も存在しなかった、つまりすべての特権は一代限りで世襲ではなかった。マブリーはデュボスの見解を思想家としては認めるが、歴史家としては認めることができなかった。というのは、彼はゴール征服前からフランス人の中には従士や旗本といった特権階層があったとするモンテスキューの主張を斥けることができなかったからだ。つまりモンテスキューの言う封地^{フィエフ}なき封臣^{ヴァッセル}である。そこで彼は身分による特権ではなく職分による特権を認めることによってデュボスとモンテスキューを妥協させようと考えた。したがってマブリーの結論は以下のようなものであった。

「私は院長モンテスキュー氏が民族は始めから貴族を有したと信じているとは思わない。最初は平等があらゆる社会の市民を結びつけていたはずであり、貴族や平民という区別はいくつかの事件や変革の結果でしかありえない。それを何人かの市民たちが虚栄心から個人的特権を獲ちとるために利用して別個の階層をつくったのだ。わが国の貴族たちがクロテール二世以降の貴族であることに満足できなければ、彼らを満足させることはきわめて困難であるにちがいない⁽⁶⁹⁾。」

これによってマブリーが平等^{エガリテ}を彼の思想の中心に据えていることも分ろう。この平等を彼の歴史体系のタテ糸とす

れば、そのヨコ糸をなすのが習俗（ハルズ）であった。彼が言う習俗とはいかなるものであろうか。

「だが若干の礼法の改良などを立派な統治の傑作とみなすべきではなかった。言うまでもなく国民の良俗こそその繁栄の第一原因であるが、良俗（ボズ・ムルズ）とは正義と節制と公平と労働と名譽を重んじることにあるのだ。」⁽⁶⁸⁾

マブリーは所謂フィロゾーフとちがい、むしろ異端者ルソーにちかく、原始共產主義的主張が目立つが、反面ではまだ多分に保守性をもっていた。彼が用いるレヴォリユシオンとかプログレといった觀念もたんに変革や進歩を意味するにすぎなかった。また『世界史論』の著者への傾倒は彼の保守性の端的な現われとみなすべきであろう。マブリーがボッシュエのうちに賞揚したのはその統一性と道義性であったのだ。それがそのままボッシュエの批判者であるヴォルテールへの攻撃となってくる。

「このように異なった対象の群れから、貴方がわれわれに述べたあの必要な統一性を、この歴史家はどのようにして見出すことができたのだろうか。かくも分割された興味は私を引きとめるほどの強さで訴えてはこない。私が或る民族を追究している最中に、この歴史家はその民族を放り出して別の民族の方に私をつれていってしまう、そのたびごとに私は不快にさせられるのだ。」⁽⁶⁹⁾

これは『歴史の書き方について』の中で行なわれたヴォルテールの『諸国民の習俗及び精神についての試論』にたいする批判である。この『歴史の書き方について』でもっとも多く槍玉にあげられているのがヴォルテールなのだ。たとえば『シャルル十二世の歴史』については「不幸にしてヴォルテールは自分が言わんとすることを理解する前に作品を書き終えている」⁽⁷⁰⁾とか、『ピョートル大帝治下のロシア』については「主人公は理由も分らぬままに動きまわ

り、歴史家は狂人にしたがう狂人のようにすすんで行く⁽⁷¹⁾と述べられている。それらの批評には根拠がないとは言えないが、やはり底意を感じないわけにはいかない。それはヴォルテルの反キリスト教的舌鋒にたいする憎悪であろうが、歴史にたいするマブリーの考え方自体によるものでもある。

「歴史は道徳と政治の学校でなければならぬ⁽⁷²⁾。」

「小説しか読まないような若干の読者を別とすれば、他の読者たちは不毛な快樂で満足はしない。彼らは教示を求めているのだ、というのは教示こそ善良な精神の糧であるからだ。したがって歴史家は彼が語る事件の中で道徳的あるいは政治的真理を提示しなければならない⁽⁷³⁾。」

彼が言う道徳や政治が習俗^{ムルス}にもとづくことは前に述べたとおりである。問題はその習俗の内容いかんによって道徳や政治の意味合いが規定されてくることにあるのだ。たとえばオランダ独立戦争についてマブリーはこう述べているのである。

「オランダ人が怖れたのがフェリップ二世の厳酷な政治だけであり、また彼らの大胆さと政治的特権だけが攻撃されたのであれば、彼らはイスパニアの支配を揺さぶろうとしなかったであろう。不平をつぶやくか、文句をつけるのが関の山で、せいぜい若干の反乱が無謀に始められて不首尾に終るぐらいであったろう。……だが異端審問で脅やかされ、永遠の救いが危険だと信じた時は、不平分子たちを押さえることはいかなる人間的配慮からも不可能であった。彼らがまじめに共和国の創建を考えるようになったのは、彼らの新しい教義を守り、彼らが迷信とかローマ教会の専制と呼んでいたものから永久に解放されるためにはその方法しか残されてないと確信してからであった⁽⁷⁴⁾。」

マブリーにとつての習俗ムルスの中核をなすのは宗教的生活であつた。それもローマン・カトリックとは明白に袂を分つた真に道徳的なキリスト者の生活であつた。そこから生まれてくる使命感が彼の歴史体系のタテ糸（平等）とヨコ糸（習俗）を張りめぐらす力となっているのだ。たしかにブリザール師も指摘するようにマブリーの『歴史の研究』は「歴史の道徳」と題名を変えうるほどに道徳的でありすぎる。ヴォルテールなどには照れくさくて言えない科白ばかりである。そういう意味ではマブリーは所謂啓蒙史家の中では異端の部類に属すると言わなければならぬ。とりわけマブリーを啓蒙史家たちから引き離していたものは合理主義だけでは真に歴史を把握しえないという認識であつた。「真実は時々真実らしくないこともある。哲学者と自負する歴史家が、人間精神の歪みやわれわれの情念と運命の気まぐれをあまり研究もしないで、自分に異常と見える事件はすべて誤謬として捨て去るためには、真実らしさだけで充分なのだ。」⁽⁷⁶⁾

こうした合理主義万能への反撥は第一章でふれたフルーリ師の思想を想起させずにはおかない。師は初期キリスト教時代の教父たちの行為を自分らの感覚で理解しがたいとする近代人の怠惰をきびしく非難したのである。実際マブリーの師にたいする讃辞は最高級のそれであつた。

「ともかく、この作者が天才の一人であり、わが国民に最大の名誉をもたらしたことを忘れないようにしよう。われわれは彼のおかげでたえず感嘆しつゝ読めるような聖職史論を有するし、それは作者が自身のうちに歴史家の魂であるべき誠実、英智、智識の豊かな源泉を蔵することを証しているのだ。」⁽⁷⁷⁾

最後にマブリーによって指摘された歴史記述上の若干の問題について考察してみよう。その一つは演説アランという表現

形式である。まずモンテスキューやヴォルテールの史作にはこの形式がほとんど用いられてないという事実を知っておく必要がある。演説が多くの場合に架空の創作とならざるをえなかった以上、実証性を重んじる歴史家にはそれをを用いることができなかつたはずである。ところがマブリーは積極的に演説を推奨しているのだ。ツキユディースから演説をとりぞくならば残るは魂の失せた歴史だけであるというのがマブリーの見解であつた。⁽⁷⁸⁾ もちろん彼は演説をむやみに用いることを戒め、そこには厳格な規則があると説いている。だが演説が創作であるかぎりは歴史科学には無縁である。あえて啓蒙史家たちの常識に反して演説の重要性を強調したまでは良いとしてもマブリーの説明では実証主義派を承服させることはできない。ツキユディースの場合にせよ、彼が或る種の演劇的效果を狙つたことは認めても、彼がアテナイで直接聞いたであろう演説やスバルタから人伝てに入手したのであろう演説要旨にどれほど忠実であつたかを一応問題にすべきであつた。それをたんに記述上の問題に還元してしまつたマブリーはせっかく啓蒙史家たちの不毛性の一因を衝きながら中途半端な御談議に終わつてゐるのだ。

もう一つは細部の問題である。一般に細部にこだわつて大局を見失なうという意味から細部は軽視されてきたが、マブリーはあえて細部にこだわつてみせた。

「読者を教化し楽しませようとのぞむ歴史家は、あらゆる細部の中から、真理を際立たせ快的なものにするにもっともふさわしい細部を選ばなければならぬ。」⁽⁷⁹⁾

マブリーによれば、細部描写は一般史ならびに特殊史において不可欠なものであり、一般史では或る国民の統治、法律、習俗、精神がいかにように形成され或いは変質したかを対象とし、特殊史では話題にのぼる事件の上首尾あるい

は不首尾の原因追究を対象とする、つまり彼が言う細部描写とは歴史のもっとも根源的な動きに向けられていたのだ。それ以外のものは細部とならないばかりか、「容赦なく切り捨てられねばならなかった。」こうした取捨選択をマブリーは節度と呼んでいる。⁽⁸⁰⁾それは平たく言えば「簡潔さ」ということである。この節度が演説や細部の引き立て役をつとめる。これがマブリーの歴史記述の理想であったのだ。十六世紀イギリスの歴史家ジョージ・ビュカナンはマブリーの理想にもっともちかい一人であった。

「ビュカナンによるスコットランド史はいましたが私がふれた史作などと混同されてはならない。そこには古代の偉大な歴史家たちの学舎でできたえ上げられた、はるかにすぐれた天才作家が見出されるであろう。彼の叙述は鋭く活気に満ち、善悪の評価は正しい。彼の考察は短かいが、大きな意味をふくみ、読者を考えこませる。習俗や情念は力強く且つ真実に描かれている。彼の歴史は短簡である、というのは、それは後世の人びとを教化するために書かれたものであるから、われわれの好奇心を楽しませるような些事をつけ加える必要はなかったからである。」⁽⁸¹⁾

「やっと両印度史を読みおわったところです。著者の軽快な筆致と際立った精力には感心しましたが、正直のところ、あの夥しい脱線と支離滅裂な逆説には少々参りました。」⁽⁸²⁾

チュルゴーがコンドルセに宛てた一七七二年七月十四日付の手紙の一部分である。両印度史とはレーナル師（一七一三—一七九六）の『両印度におけるヨーロッパ人の植民と交易についての哲学的政治的歴史』（一七七〇）を指している。有名な人民の抵抗権が主張されているのはこの作品の中である。もちろんそれだけではない、寛容と啓蒙の強

調、交易の重視、一般意志の尊重、六時間労働制の主張、経済的独占の排除、軍備拡張や植民政策への批判、等々の大胆な意見が開陳されていて、歴史書というよりは政治文書といった内容である。だが「哲学的政治的歴史」と題した十巻にのぼる評判作をそのまま見過ごすわけにはいきまい。何故チュルゴーがこの作品を「支離滅裂」と評したかを考えるだけでも興味ぶかい問題であろう。もともとチュルゴーの「支離滅裂」は厳密には「逆説」にかかるともあって文脈が支離滅裂というわけではないし、チュルゴーにとっての「逆説」がはたして逆説にすぎなかったかどうか問題である。また「夥しい脱線」とあるが、脱線は支離滅裂と異なる。だが総じて文章に矛盾がなかったとは言いきれないのだ。というのは、この作品はデイドロ等の協力によって出来上ったとつたえられているからだ。ドルバツクの『自然の体系』の場合と同じである。とすれば、レーナルとデイドロ等のあいだの思想や表現のくいちがいが見われてきても不思議はなからう。

しかしここで特に問題にしたいのは『両印度史』に現われてくる歴史観あるいは歴史思想である。まず注目されるのは著者の根本的視点が商業の重視に置かれていることである。著者は或る個所でこんな風に述べているのだ。

「諸国民の年代記は、かつて弁舌さわやかな歴史家によって書かれたように、これらは哲学的教養をもった商人によって書かれることを要求するであろう。」⁽⁸³⁾

商業と習俗、商業と文明、商業と宗教、商業と財政、商業と軍事、等々、著者の関心は脱線と言われるほどに拡がって行くが、その最大の関心は商業の発展が自由に依存するかという問題にあった。そこにはモンテスキューの商業論からの影響が歴然としているが、モンテスキューの場合は商業の精神が法の精神の一部にとどまっていたの

にたいし、レーナルの場合は商業の精神が思想世界のみならず政治体の組織や存在をも支配するものとなりつつあった。レーナルにとっては商業の歴史こそ世界人類の歴史であり、自由の歴史に他ならなかったのである。ところが焦点をしばりすぎると距離感がうすれるように自由という問題につきこみすぎて肝腎の歴史感覚をそこへ埋没させてしまったのだ。ヴォルテール流の「四世紀の理論」を述べるにしても、こう切り出さずにいられなかったのである。

「要するに文学を産んだのは効用であり、芸術を産んだのは快楽である。」⁽⁶⁴⁾

これでは文芸の歴史も功利主義思想か感覺論哲学に解消されてしまう。実際、著者の歴史にたいする認識はつぎの言葉のうちに率直に示されているのではなからうか。

「自然法則と政治法則のあいだのこうした奇妙な対立はどこから生じてくるのか。それは自然や様々な統治について正しい観念をもたずには確定的に返答できかねる問題である。歴史はこの大問題についてほとんどわれわれの助けにはならないのだ。」⁽⁶⁵⁾

歴史はみずからの無力を証するためのみ存在するかのようだ。これでは「哲学的政治的歴史」と題する意味もなくなるであろう。ところが別の個所ではこんな発言がなされているのである。

「いまや博物史にたいする趣味は衰退しつつある。われわれはすべて統治、立法、道徳、政治、商業の問題に入っているのだ。もし予言を試みる事が許されるならば、私は告げたい、ただちに人びとの心は哲学がまだ足を踏み入れたことのない広大な道である歴史の方に向かうであろう、と。」⁽⁶⁶⁾

これら二つの矛盾した発言をどう解すべきであろうか。こんなところに著者と協力者の考えの違いを指摘すること

も可能だが、同一人物の発言と受け取ることも決して不可能ではないのだ。というのは歴史に無関心であったはずの啓蒙哲学者たちを否応なしに歴史に駆り立てる条件が生まれつつあったと解しうるからである。その条件とはさし迫った大革命の導火線をなすものに他ならなかったのだ。ミシュレはこの『両印度史』を「二つの世界の聖書」と呼んだそうであるが、天才的な空想社会主義者フリーエの批判はまさにミシュレが誉めたところを貶なす形となっている。フリーエはその名著『四運動の理論』(一八〇八)の中でもモンテスキューやヴォルテールにも一言ふれているが、啓蒙哲学者の代表としてレーナルの名を挙げ、『両印度史』をつぎのようにやっつけているのだ。

「哲学はわれわれを家長的道德観にみちびこうとする。哲学者レーナルは両印度にかんする著作の中で徹底的に支那人を誉め上げ、家長的道德観念を維持したという理由で支那人をもっとも完全な民族であるとしている。彼らの所謂完全なるものを分析してみよう。華麗な文化を誇る支那は実際にはきわめて貧乏であり、民衆はその衣服にたかっただけで、寄生虫を手でつかんで食べる有様なのだ。支那は詐欺が天下御免の名誉とされてる唯一の国である。商人たちはみな目方をごまかして売り、未開人のあいだでさえ罰せられる諸他の詐欺を行なう権利をもっている。……以上が哲学が賞揚し、レーナルがわれわれの手本とする家長的なものである。支那があらゆる社会悪の巢窟であること、それが世界の道德および政治の下水であること、もちろんレーナルは百も承知であった。だが彼は、支那人の道德観念が哲学者の精神につながり、哲学者がひろめようとしていた家庭生活と産業上の孤立とにかんする詭弁につながるといふ理由から、支那人の道德観念をたたええたのである。」(『四運動の理論』副田訳、日本評論社、古典文庫、上巻、第一三九—一四一頁、参照)

思想にも顔が必要である。レーナル個人の作品であるか否かは別として、彼が今日ほとんど読まれないのは、革新的であっても個性的でなかったからだ。『十八世紀フランスの自由思想』(一九二九)の著者マーチンはレーナルには一言もふれてないのに、ランゲ(一七三六―九四)には大変な熱の入れようである。「異常だが論理的」、「マルクス主義の先駆者」というのがマーチンのランゲ評であった。⁽⁸⁸⁾最近の邦訳でランゲの『バスチーユ回想』(安斉訳、現代思潮社)が出され、訳者による懇切な解説が加えられているが、訳者も認めるように、思想上におけるランゲの位置づけはかなりむづかしい。むづかしい理由には主として二つのことが考えられるのだ。一つは彼の極端な逆説的表現であり、もう一つはフィロゾーフたちへの反撥である。いづれもランゲの言い分からすれば一応筋が通っているだけに厄介なのだ。逆説についての弁明などは堂々たるものである。

「私は自分が真実とみなすことを述べてきた。私の見解の或るものは一寸見には逆説とみえるであろう。だがそれらこそもっとも思考に値いする見解であろう。私は充分に考慮した上で出したことなのだ。私が才気を弄そうとしたのではないことは、私の論じる口調でよく分るはずである。私は自分を誤ることはあっても、他人を騙そうとしたことはない。」⁽⁸⁹⁾

著者の真意がどうであろうと、問題は逆説がうまく成功しているかどうかにあるのだ。下手をすれば全体のぶち壊しになる。『高等法院の教理問答』^(カテンスム⁹⁰)(一七八九)と題する諷刺文などはその失敗作に入れられよう。君主と貴族と僧侶と軍人と民衆を籠絡懐柔しようとかくらむ高等法院のエゴイズムを突いたものだが、諷刺と逆説だけが目立ちすぎた。作者の意図が皆目つかめず、ハッ当たりとしか解しえないのである。それに較べると、『小麦とパンにつ

いての論考』(一七七九)における逆説は、小麦のパンを世界最上の主食と思いこんでいるヨーロッパ人の独善性を根柢からくつがえすという芸当をやつてのける。この作品はそのように一般的にヨーロッパ文明の限界をあげきだすだけでなく、「人口はつねに穀物の再生産に比例する」と主張していた重農主義者たちの楽天主義にたいする批難をふくんでいたのだ。こうした姿勢がランゲとフィロゾーフたちとのミゾを深めたわけだが、或る意味ではランゲの方が時代に先んじていたとも言いうるのである。『市民法の理論』におけるつぎの言葉などは彼の思想の先駆的性格を端的に示してくれるものだ。

「したがって市民法を改正することが時々必要であることは明らかだ。この市民法は、さきに述べたように、相互の関係以外を対象としないようにみえる。にもかかわらず、それが他のあらゆる種類の法をふくむことを認めるのは容易である。すべてのものは所有に由来するのだ。この世の中で所有に関係ないものはなにもない。これはおそらく君主や大臣たちも充分に考えてない真理であらう。」

この世のすべては所有に還元されるという考えも大胆であるが、それに劣らず大胆なのは法は改変できると改変すべきものだという考えである。もはや自然法に閉じこもっていられる時代は過ぎ去りつつあったのだ。この炯眼な毒舌家が歴史に手をのばしていると知っては、興味をそそられずにはいられない。というのは、現実認識の度合いこそ過去の再生を左右するものであるからだ。

「私が今日印刷に付する作品は私が仲違いした愛人の方に戻るものではない、むしろそれは訣別の保証であり、その愛人を思い出させる何物も私が保持したくないという証拠である。」

『ローマ帝国変革史』(一七六六)の序文である。ここでランゲが愛人マイレックスと称しているのは実は文学のことなのだ。歴史は文学ほど楽しいものではないが、その働きは文学より有益であり、世間の偏見では文学より上品な仕事とされている、というのが、文学を棄てて歴史に走ったランゲの言い分である。世間の常識と言うべきところを世間の偏見と言わずにいられないところに逆説家ランゲをうかがいうるが、要は歴史家ランゲの在り方である。まず『ローマ帝国変革史』という表題から連想されるのはヴェルト師の『ローマ共和国変革史』(一七一九)であろう。事実、ランゲはヴェルトの衣鉢をつぐために筆を執ったことを認めているのだ。

「私はこの危険な通路を安全に歩くためにヴェルト師の後に従った、あたかも子供が怖い物を見て父の後にかくれるように。『ローマ共和国変革史』は文句なしに傑作である。それはわれわれの言語の所産の中でその栄光をもっともひろめた作品である。ただ惜しまれるのは作者がいわば中途で止めてしまったことだ。」⁽⁹⁴⁾

ヴェルト師への傾倒ぶりはこんな皮肉屋に似つかわしくないが、それはそれとして、歴史にたいするランゲの抱負を一・二紹介しておこう。まず歴史叙述について。従来の史作の多くは不確かな或いは互いに無関係な諸々の行為を一樣に並べ立てただけだが、自分が描く各世紀はそれぞれ別々の民族が登場してくるかと思えるほど場面の變化に富んでいる、というのだ。つまり叙述に多様性を織りこむことである。永年の愛人であった文学と訣別したというが、はたしてそうであろうか。叙述の目新らしさを殊更ねらっているところにかえて月並みな不安さえ感じられる。つぎは歴史対象の選択及び認識について。たとえば、ローマの伝記作家スエトニウスは逸話の寄せ集めにのみ腐心して批判も年代学も用いなかった、というのだ。年代学を云々するからには、スカンジエヤブトーはともかくとして、当

代の学僧ドン・クレマンやらベネディクト派の年代学上の業績にはふれてほしかったが、ただイエスの生死年月日の不明を率直に指摘するだけでは年代学をふりまわすには不充分である。また彼が言う批判とはいかなるものであろうか。結論的に言えば、理性と良識にしたがうことが彼の批判の原理であった。それが批判一般の原理となりえても歴史の批判のそれとはなりえないことに気づかなかつたのは、ランゲ一人の罪ではないかも知れない。不明な点が多いだけに名声も高いと彼が評したモンテスキューの『ローマ人盛衰原因論』と『法の精神』がしばしば引き合いに出されるが、実証性を欠いた彼の批判には例の迫力が見出されないのだ。

『ローマ帝国変革史』そのものの出来ばえもヴェルト師のそれに酷似している、というのは演説ツラシメの引用が多く、全体が物語的体裁をもっているからだ。ヴェルト師の方はこだわりなく読めるが、ランゲの方は批判めいているだけにもたついた印象さえ受ける。

「ローマ帝国は、多くの不幸によって購われ、かつ汚された栄光の思い出と、あらゆる世紀の国家にとって怖るべき教訓とのみを地上に残した。国家がどれほどの栄光に達しようとも、ローマのようにしばらく輝いた後、やがて同様に消えて行かねばならぬことを、帝国の手本は教えるはずである。」⁽⁹⁵⁾

盛者必衰の理、これがランゲの史観の到達点であったのだ。鬼才にしてはあっけない幕切れと言えよう。

またランゲのように派手ではないが、考古学者バルテルミー師（一七七一―一七九五）の存在も無視することはできない。ヴォルテールとも親交のあったショワズール公お抱えの司書となつてからは公の転変する政治生活の中を終始公と共に生きた碩学である。三十年の歳月をかけたと言われる師の最高傑作『若きアナカリスのギリシア旅行』（一七八

八)は師自身のイタリア旅行経験にもとづく歴史小説(全八巻)であるが、とりわけ第一巻を占める「序説」は歴史家としてのみならず思想家としてのバルテルミー師の才能をもっともよく示している。

アントロヂェニコフ

序

説は二部から成り、第一部はホメロスのいわゆる神話時代にあてられ、第二部は主人公アナカリスが故郷スキチアを出奔する頃までのギリシアの歴史が三つの時期すなわちソロン⁽⁹⁶⁾の世紀、テミストクレスとアリスチデスの世紀、ペリクレスの世紀に別けて取り上げられる。「人間と神々は共通の起源を有する」という師の考えから出てくるのはきわめて人間的な神話史であった。また全市民が参加して国家の重要事を決するソロンの共和制への共感も師がたんなる書斎の学僧でなかったことの証左であろう。たとえばテミストクレスやアリスチデスの世紀に入って戦争について語らねばならない所ではつぎのように述べているのだ。

「私はやっこの思いで戦闘を描写する決心がついた。戦争が君主たちの野望ではじまり、民衆の不幸で終ることを知れば充分なはずだが、或る国民が隸属より死を選んだ例は黙過するにはあまりにも偉大であり、教訓的であるからだ。」⁽⁹⁷⁾

戦争物語を中心とする歴史叙述はもはやダニエル神父の時代のものにすぎない。産業や交易や芸術や習俗におよぶ文化史こそ啓蒙史家の目指すところであった。バルテルミー師の古代史において特に注目に値するのは、そうした視野の広さばかりでなく、その時代の矛盾や動因への認識の深さである。ギリシアのペリクレスの世紀といえば、デユボスやヴォルテールがいわゆる「四世紀の理論」で第一に挙げている時代だが、師はその時代を戦乱とペストと背徳の世紀とみなしつつも、このもつとも腐敗した世紀がやがてもつとも開明^{エクレシ}されたそれとなることを認めるのだ。こ

それはあたかもルイ十四世の世紀につづく啓蒙時代の擡頭に符合しうる現象である。こうした歴史の見方はバルテルミ師の思想の中でいかなる意味をもっていたのであろうか。ギリシア文化の興隆に哲学が果たした役割をつぎのように指摘する師に、十八世紀の哲学者たちとの血縁関係を認めぬ方がむしろ不当であろう。

「こうしたギリシアの優越性の一部は、ペルシアにたいする戦勝の後から有名になった哲学の影響に負うものであった。ツェノンが現れてアテナイ人はエレア派の緻密さを修得した。彼らにターレスの智識をもたらしたのはアナクサゴラスである。若干の人びとは、蝕や怪物や様々な自然の異変を奇蹟のうちに挙げるべきではない、と考えたが、そんなことは互いにこっそりと喋らなければならなかったのだ。なぜならば、或る種の現象を神の御告とみなすならわしの民衆は、彼らの手から迷信という枝をもぎとろうとする哲学者たちに圧迫を加えたからである。迫害され追放されて哲学者たちが学んだのは、真理が人びとに受け容れられるためには、素顔で現われては駄目で、誤謬の後からこっそりすべり込まなければならぬ、ということであった。」⁽⁹⁸⁾

啓蒙史観は一般に進歩史観とも呼ばれてきた。その点では、「進歩は進歩をまねく」と述べたチュルゴー(一七二七—一七八一)はフランス啓蒙史家の典型と言えるかも知れない。そこでまず彼が言う進歩とは何を指すかを検討してみよう。

「真理の進歩に反対するのは誤謬ではない、また統治の進歩を遅らせるのは戦争や革命ではない、それらの原因は怠惰、心酔、保守の精神であり、無為に通じるすべてである。」⁽¹⁰⁰⁾

これは一七四八年スワツソンのアカデミーの懸賞論文に応募するために書き残した断片「^{フアラクアン}学問と技芸の進歩と衰退についての研究、あるいは人間精神進歩の歴史についての考察」の一節である。彼が言わんとする進歩は、たんに技術上のそれではなく、むしろ精神上のそれを意味するのだ。その端的な例を挙げるならば、同じ断片の中で彼はこう述べているのだ。

「ゴチック建築以上に悪趣味な建築はないが、またそれ以上に大胆で、技巧を必要とした建築もない。」⁽¹⁰¹⁾

技術と芸術を同一視はできない。技術は存続することによって進歩もできるが、芸術の場合はそうは行かないのだ。そこでチュルゴーは学問や芸術の進歩をもたらすものとして天才^{ジニイ}の登場を認める。天才は偶然とも名づけられた。だが彼は天才をすべて偶然とみなしてはいない。

「天才が発展しうるためには、絶対に必要な特殊な原因以外に一般的な原因が必要である。」⁽¹⁰²⁾

その一般的原因としてチュルゴーが挙げているのが、印刷や交易とともに個人の自由を保証する反専制主義的統治体制であった。このように彼が言う進歩は、たんに技術的、個人的でなく芸術的、社会的な次元からながめられているが、彼はこの言葉をいささか濫用したきらいがあるのだ。たとえば「キリスト教は人間に真理の進歩にたいする熱情を吹きこんだ」とか「宗教にとって重要且つ適切な善行すなわち美德の進歩⁽¹⁰³⁾」といった具合である。つぎの文章は一七五〇年十二月十一日ソルボンヌで行なわれた「人間精神の継続的進歩の哲学的描写」という講演の一節である。

「人間の継続^{コンティニウイテ}は世紀から世紀へとつねに変化^{ヴァリエ}する光景を呈している、……あらゆる時代が原因と結果の連鎖^{コンジュンク}によってたがいに結びつけられている、……その始源からながめられた人類は、哲学者の眼には、それ自身ひとりの個人

のように幼年期や成長をもつ巨大な一つの全体として映るのだ。」⁽¹⁰⁴⁾

ここで成長を意味するプログレの概念内容は、継続、変化、因果、連鎖、全体といった前後の表現も示すように、必然的、有機的であり、したがって整合的、画一的でさえあるのだ。「人間精神の進歩にかんする第二講演草案」(一七五年頃)における「進歩が速いか遅いかは環境と才能しだいである」⁽¹⁰⁵⁾という見解も、チュルギーにおける進歩そのものの単一性、等質性を裏書きするものではあるまいか。

以上で見たように、チュルギーの進歩観は偶然性と必然性の二つの契機を有し、それらを統合するにはいたらなかったが、それらが果した歴史的役割は決して小さくないのだ。なぜならば、フランス語のプログレはパスカルによって進歩の意味に用いられたとはいえ、実際には十八世紀中葉でも「時代の進展」とか「物事の進捗」といった程度を意味するにすぎなかったからである。ヴォルテールの場合ですら軍隊の進撃という用い方がほとんどであったことを考え合わせるならば、チュルギーの表現の斬新さを認めないわけにはいくまい。

このプログレと並んでチュルギーの歴史観の中で重要なのがポリテスという概念である。

「世界の現状は地上に散在する未開と開明のあらゆる相違を同時にわれわれに提供してくれる。」⁽¹⁰⁶⁾

「人類は今なおアメリカ人の間に残存する未開からもっとも開けたヨーロッパ諸国民の開明まで通過してきた。」⁽¹⁰⁷⁾

ポリテスを開明と訳したのは、それがシヴィリザシオンに先き立つ文明概念であったからだ。ちなみにチュルギーはシヴィリザシオンという言葉を全然使っていない。ところで開明という概念は彼の歴史観の中でいかなる役割を果たしていたのであろうか。さきの引用でも分るように、チュルギーの世界史は開明と未開が共存することを認めている。

その両者の交流こそ彼の植民政策を支えるものであった。だが開明は野蕃から未開を経て人類が到達した歴史的段階でもある。チュルギーはモンテスキューと同様に人間の発展を狩猟、牧畜、農耕の三段階に分け、ポリテスを農耕の段階に位置づけているのだ。つまり開明は彼の植民地論と発展史論の頂点を占める理念であったのだ。問題は開明の内容である。それはさまざまな角度から、つまり言語、風俗、宗教、技術、教育、文芸、経済、政治、法律、等にかんするチュルギーの考えから、ながめられよう。

「習俗^{ハルス}の王座はすべての人びとの精神のうちにある。習俗に反抗することは、すべての人間と自己自身に反抗することである。習俗が冒されるのは、幾人かの個人や幾つかの党派によってしか有りえない。つまり習俗は人間にとってもっとも強力な制約であり、国王にとってはほとんど唯一のそれであろう。ところで、キリスト教だけが他のあらゆる宗教よりすぐれているのは、それが導入した習俗によって到る所で専制政治を弱めたからである。」⁽¹⁰⁸⁾

ここでチュルギーが習俗と呼んでいるものに注目しよう。彼はこうも述べているのだ、「法律は強制し、命じるが、習俗のやり方はもっと上手で、説得し、誓わせ、命令を無用にする。」⁽¹⁰⁹⁾ こうした力をそなえた唯一の宗教がキリスト教であり、それが専制政治への最大の歯止めとなっている。このようにチュルギーの習俗には宗教的道德的傾向が強い。こうした点で彼はいわゆる啓蒙思想家と見解を異にしているのだ、というのは、彼らの多くは理神論者か無神論者であったからだ。しかもなおチュルギーが啓蒙思想家たちにおとらず時代を代表しうるのは、彼が伝統を現実にあてはめようと努力したからである。保守・反動とは現実を伝統にひきもどそうと画策することである。彼がたんなる宗教家や道学者でなかったことはつぎの文章でも明らかであろう。

「貴方の息子に、有徳であれ、と言つてはならない。有徳であることに楽しみを見出すように仕向けなさい。彼の心の中に自然が植えつけた感情の芽生えを展ばしなさい。自然にたいするよりは教育にたいする防柵の方がしばしば必要なのです。」⁽¹¹⁰⁾

グラフィニー夫人作の有名な啓蒙小説『ペルー人女性の手紙』(一七四六)について同夫人に宛てたチュルゴの書簡体のエッセー(一七五二)である。あたかもルソーの『エミール』(一七六二)を読む思いではなからうか。だが彼の思想がもっともわれわれの心をつかむのは、そうした感覚論的、自然主義的な大胆さではなく、伝統と現実のギャップにたいする深い洞察によってである。

「自由よ、私はため息をつきながら言うのだ、人間はおそらく君にふさわしくないであろう、と。平等よ、人間は君をのぞむだろうが、君に到達することはできないのだ。」⁽¹¹¹⁾

樂天的な多くの啓蒙思想家たちの中であつてチュルゴがユニークな存在だったのは、その苦悩を秘めた現実主義によるものであつたのだ。

彼の現実主義はその歴史観において一層よく示されている。まず彼は『世界史論』の著者ボシユエから決定的影響を受けているのだ。

「シナイ山からカルヴァリオの丘にいたるまでのキリスト教の成り行きすべてを一瞥してみよう。時はわれわれの眼前に神の計画をくりひろげてくれる。」⁽¹¹²⁾

シュエイト、プロヴィダンス、デッサン等はボシユエ好みの用語である。もしこれだけのものではあればチュルゴ

はボッシュエの亜流として無視されてしまったはずだ。歴史思想家としての彼の名を今日に伝えているのは、「世界史の断面図」としての「政治地理」学の提唱であった。つまり世界史の空間的次元へのアプローチである。それを推進させたチュルギー個人の思想や立場が問題なのだ。

第一に、彼はイデオロギイ仮説に積極的な意義を認めている。「仮説は有害ではない。誤まった仮説はすべてそれ自身で滅びて行くからである。」⁽¹¹³⁾まさしく実験精神に通じる果敢な認識意欲である。

第二に、デュ・ボス師やモンテスキューの風土理論にたいする批判が地理への彼の関心を深めていった。批判とは共通の地盤の上に立つてはじめて可能なはずだからである。

第三に、旧体制下におけるフランスの国家的並びに国際的要求すなわち植民・貿易政策を彼なりに体系化せずにはいられたのだ。

以上のような主體的且つ客体的要因から構想された「政治地理」学がボッシュエの歴史観に新たな世界性を付与したのである。これもまた啓蒙史観の特徴的な在り方であろう、というのは、後世の歴史主義者たちから攻撃された、その実践的傾向が、啓蒙史観の特質の一つであったからだ。

ところで出口勇蔵氏の『経済学と歴史意識』（昭和十八年、弘文堂書房）の中に収録されているチュルギーの歴史観にかんする一連の論文は、戦時中という悪条件の中では出色の労作であり、今日も一読に値いする研究である。氏はつぎのような言葉によってチュルギー論をしめくくっている。

「テュルゴの悲劇は、彼が第二流の歴史哲学者であったためではなく、進歩主義的歴史観を懐きつつも——之はブ

ルジョワジーの手でのみ有効に実践と結びつくものであった——尚ほアンシアン・レヂームの支持者として終生とどまったという点にこそ求められるべきである。」(上掲書、第二四三頁、原文のまま)

悲劇的時代の所産である出口氏の論文がまさしくチュルゴアの悲劇を描いたとするならば、拙論はチュルゴアの何を描いたことになるのか。氏は経済という枠組の中でチュルゴアを研究したが、なんの枠組もない拙論では悲劇といった筋立ては所詮不可能だったのである。せいぜい名づければ「チュルゴアの憂鬱」といったところであろう。

出口氏は同書でチュルゴアを論じつつ、コンドルセにも言及しているが、前者を高く評価するあまり、後者を低く見ずぎてはいないだろうか。

「いま二人の思想を比較すると、次のことが指摘できるであろう。歴史理論としてはテュルゴは批判的で深く、コンドルセは独断的、盲信的であり、学術的であるよりはむしろ通俗的である。例へば前者は今日に至つて思ひをひそむべき、歴史的に於ける空間の意味をば、教示的に注目してゐるが——これは今日の「地政学」よりも遙かに豊富な内容をそなへてゐる——後者にはそれがない。また二人の間に大革命の試練が横はつてゐて、前者の旧制度の官僚としての実践的立場と後者の勝ち誇つたブルジョワ的なそれとは種々の点で理論に相違を与へてゐる。」(上掲書、第一五九—一六〇頁)

^{フコク}進歩についてみても、それはコンドルセにとつて、チュルゴアが認識せねばならなかったほどには疑問の余地のない、自明のことであり、したがって理論的にコンドルセはチュルゴアのエピゴアネンであった、と出口氏は言うのだ。氏の言葉を曲解するつもりはないが、「独断、盲信、通俗、エピゴアネン」といった表現には反撥を感じざるをえな

い。そこから想像されるのは浅薄で頑迷な俗物という人間像であろう。それは「雪に掩われた火山」⁽¹¹⁴⁾とコンドルセを評したダランベールの言葉とあまりにもちがいきすぎるのだ。以下に示すように、出口氏のコンドルセ論もまたすぐれているだけに、そうした表現が惜しまれるのである。

「平等とその実現をはばむ偏見の闘争として歴史を観るところに、コンドルセの歴史観の特色がある。そしてこの歴史観から生じる実践的なスローガンはブルジョワジーにとつては、自由競争であり、プロレタリアートにとつては、階級闘争であつたのである。二つのスローガンが共にこの歴史観から導き出されたのであることを、我々は注意しなくてはならぬ。」(上掲書、第二四八頁)

戦時中にこれだけ大胆にイデオロギーを論じた学者はまれである。むしろ大胆すぎて、唐突な印象を受けるほどだ。だが実際、コンドルセの発言には現代の思想として充分に通用しうるものが少なくないのである。

「ヨーロッパ民族の叡智^{サニス}あるいは愚劣な分裂^{ディヴィジョン}が、彼らの植民地の緩慢ながら確実な発展の効果を助けつゝ、やがて新世界の独立を生み出すのを、疑うことができようか。」⁽¹¹⁵⁾

有名な『人間精神進歩の歴史的展望粗描』(一七九五)中の最後のエポックをなす第十期「人間精神の未来の進歩について」の一節である。現代流に言えば、民族解放のスローガンであろう。だがそうした未来像はつぎのような歴史像の上に成り立っていることを見のがすことはできない。

「アフリカやアジアにおける、われわれの侵略^{アンソルプリエ}と植民^{ユダリスマン}の歴史をながめたまえ。そこに見られるのは、交易^{コメツ}の独占^{モノポール}、裏切り、皮膚の色や信仰を異にする人間にたいする血腥い侮蔑、坊主どもの異常な改宗熱^{コンバージョン}や陰謀である。」⁽¹¹⁶⁾

こうした歴史認識がどのような仕方であらうか。コンドルセによれば、個人の歴史は事実を蒐集するだけで充分だが、人間集団の歴史は観察にのみ依存しうるものであり、それらの観察を選択し、それらの本質的特徴を把握するためには、あらかじめ知識が必要であり、その知識をうまく使えるだけの哲学も必要である、⁽¹¹⁷⁾というのだ。個人の歴史には事実、集団の歴史には観察という区別は納得できないが、歴史認識における主体性の要請は注目に値しよう。だが彼の言う知識なканずく哲学とはいかなるものを指しているのか。コンドルセによれば、アルファベット文字がギリシアで知られるようになってからの歴史は事実と観察の不断の連鎖によって十八世紀にまで結びつけられ、したがって人間精神の進歩と進行の展望は真に歴史的なものとなり、もはや哲学が推測すべきものはなにもなく、ただ有用な真理を集め整えるだけで充分となった。⁽¹¹⁸⁾想像や推理が不要になったのであって、哲学が無用になったわけではないが、いわゆる実証精神にちかいかいことは否定できない。その場合に知識はいきおい展望そのものを指すことになる。だがここで見落すことができないのは、それらの知識や哲学があくまで相対的価値しかもたないということだ。コンドルセの世紀すなわち人間精神進歩の第九期は発展の途上にあり、その最後の段階を待たずしては人間の能力と業績について結論を下すことができないからである。

「その限界に達する時、人間は栄光への彼らの真の資格を認め、彼らの理性の進歩を確かな喜びを以て享受できるのだ。その時はじめて人びとは人類の真の完成⁽¹¹⁹⁾について判定しうるのである。」

経験と観察と計算によって過去を整理し未来を予見する方法はコントの実証精神にもコンドルセの哲学にも共通するが、前者はやがて実証宗教となるように絶対的性格を有し、後者は未来の完成を目指して歩みつづける相対的価値

体であった。その相對主義がはたすべき時代的役割は歴史の比重にたいする彼の考えの中にはっきりと示されている。「もちろん哲学は、行為の規範を過去の世紀の歴史の中だけに、また真理を古代の意見の研究の中だけに見出しうると考えた迷信を追放しなければならなかった。だが哲学は經驗の教えを傲慢に斥けた偏見をもひとしく追放すべきではあるまいか。」⁽¹²⁰⁾

だがコンドルセは周知のように人類の絶対的完成を信じる楽天主義者であった。もちろん楽天主義は絶対主義とちがって排他的ではないが、独断の危険を充分にはらんでいる。この危険を極力避けようという配慮が相對主義となつて現れてくるのだ。そうした見地から、コンドルセの史觀においてもっとも中心的なイデーである無限の進歩をとり上げてみよう。この問題について出口氏はかなり詳細な解説と批判を行なっているのだが、その批判はともかくとして解説において些細ながら原典の誤読に陥っていることを、指摘しなければならない。

「たしかに人間は不死になることはできない。けれども、医学の進歩や社会の合理化は人間の平均寿命を延長せしめずにはおかぬであらう。そこに無限と云ふ字を用ひえないであらうか。ここに無限とは二つの意義があるであらう。一つは平均寿命が将来それに到達できないが無制限な拡がり、に近づくことと云ふことであり、他は同じ寿命が、幾世紀もの内には、人間に対して限度として定められたいかなる分量よりも大きな範圍のものを獲得できると云ふ意味である。言ひ換へれば前者は外延的に無限であり後者は内包的に無限である、と云ふことができるであらう。しかるにコンドルセは之以上の分析を行はうとはしないで、次のやうに云ふ。前者は絶対的な意味で真に無限であり、後者は我々に對して無限であるのだが、無限と云ふ字のこの二つの意味のどちらかが適用さるべきかを我々は知らない、と。」(上)

ここで出口氏が前者（絶対的な意味で真に無限）及び後者（我々に対して無限）としているのは原典では逆になっているのだ。つまりコンドルセはまず後者を「絶対的な意味で真に無限」、つぎに前者を「我々との関連において無限」と定義づけているのである。その少し前で出口氏は「言い換へれば前者は外延的に無限であり後者は内包的に無限である」と解釈しているが、その解釈が先入主となって誤読をまねいてしまったのだ。それは一見したところ辻褄が合っているように見えるが、実はコンドルセが以下のように理由を明示している以上、やはり恣意的見解と言わなければなるまい。すなわち彼が後者を「絶対的な意味で真に無限」とみたのは、「寿命の延長がそれ以上は停止すべき限界が実在しない」という客観的立場からであり、前者を「我々との関連において無限」とみたのは、「寿命の延長が決して達しえない限界をわれわれは確定できない」という主観的立場からである。

そこで出口氏は「無限という字の二つの意味のどちらが適用されるべきかを我々は知らない」というコンドルセの言葉をとらえ、これは主観的な瞑想への逃避であるときめつける。はたしてそうであろうか。コンドルセはその言葉につづけて「かくのごときがまさしく人類の完全性についてのわれわれの現在の知識の限界であり、われわれがそれを無限と呼びうる意味でもある」と述べているのだ。これは決して現実からの逃避を意味するものではなく、むしろ現実にたいする相対主義的な認識に他ならなかったのである。とりわけ最後の言葉に注目しなければならない。そこで用いられている無限という概念は、前後の文脈から考えるならば、明らかに漠然という意味である。したがってコンドルセの無限の進歩は同時に漠然たる進歩でもあるのだ。以上と関連してデカルトの考えを参照しておくこ

とも無意味ではあるまい。彼によれば、無限アンデライニと無限アンフワイニのあいだには相違がある、真アフワイニに無限と名づけるのは神だけであり、たとえば数ナンブのようにたんに終極を見出せない事物は無アンフワイニ限と呼ぶのだそうである。おそらくコンドルセはこの區別を充分知っていたであろう、とすれば、漠然マクランの意味さえこめられた無アンフワイニ限に代るべき訳語を探さなければなるまい。

以上の無アンデライニ限論議から結論しうるのは、コンドルセの表現を通俗的とか楽天的といった先入主を以て理解すること避けなければならないことである。実際、コンドルセの文章中にはいわゆる啓蒙思想家たちもまだ使いこなせなかった新しい表現が数多く見出されるのだ。たとえばチュルギーの著作では開明ホリアスとしか言いようのなかったものがコンドルセでは文ン明ンという近代的概念の中にまとめ上げられているのである。このことはたんに表現上の問題ではなく、思想上の問題と深くかかわりあってくるはずである。

その頃すなわち十八世紀末のフランスでもっとも読まれていた一般的史書にはどんなものがあつたらうか。チュルギーのは覺書的小説だし、コンドルセのは哲學的小説だったから、一般的とは言えなかった。その辺の事情についてジュリアンはこう述べている。

「一八〇〇年頃フランスにおいては歴史家払底し、人びとは歴史にたいして少しの趣味ももたなかった。歴史研究には研學のための余暇と、永い間の思索とを要するものである。しかるにフランスはこの十二年以来、急激な革命の動揺の中にあつて、その日暮しをつづけていたのである。

人びとは相変らず、この頃出版されたうちで最新のフランス史すなわちヴェリ師の『フランス史』を読んでいた。この書は十八世紀の半ばに非常な好評を博し、十九世紀の初期にもこの人気を維持していた。かかる事実は新時代の文学的諸傾向の名譽にはならない。この書は種々の研鑽の結果になる著述ではなく、その中に雅致もなければ、真実さにおいても、批判においても欠けるところがある。」(カミーユ・ジュリアン著、讚井鉄男訳『近世仏蘭西史学概観』、白水社刊、昭和十六年、第十六頁参照)

ここに挙げられているヴェリ師著『フランス史』(三十卷、一七六七—八六年)⁽¹²³⁾は、厳密に言えば、ヴェリによって創められ(第一—七卷)、ヴィラレによって受けつがれ(第八—十六卷)、ガルニエによって仕上げられ(第十七—三十卷)、また後の版ではファンタン(三十六卷、一八〇八—一〇年)やデュフォー(十五卷、一八一九—二一年)によってまとめられている。この一連の『フランス史』は第一章でふれたダニエル神父の『フランス史』の焼き直しにすぎなかったのだ。とりわけヴェリ師が担当した最初の六卷は駄作の評判が高い。それでも版を重ねることができたのは、他に作品がなかったためであろうが、それなりの長所があったからではなからうか。まったくダニエル神父の祖述にすぎなかったならば、それほどにも読まれなかったであろう。それなりの長所とは歴史にたいする新しい見方が同書の中に入りこんでいるということである。

「わが国でもっともすぐれた作家の一人が、ルイ十一世の治下における民衆はガリー船の徒刑囚がそうであるように従順であった、と述べているのは、理由のないことではない。」⁽¹²⁴⁾

ここに引用されているのは、ヴォルテールの『諸国民の習俗及び精神』についての試論⁽¹²⁴⁾第二卷、第九十四章の言葉

である。ヴォルテールだけではない、サン・ピエールやデュクロなども参照されているのだ。このように啓蒙史家たちの業績はまったく別の系統の歴史家たちにも影響をあたえずにはおかなかつたのである。

最後に、啓蒙史観と十九世紀フランス史学との橋わたしを真につとめた歴史家としてヴォルネー（一七五七—一八二〇）をあげなければならぬ。彼は自分がいかなる系列に属するかを明確に意識していたのだ、なぜならば、彼は英国のブリストリー博士に宛てた反駁(125)の中で、ヒューム、ギボン、ヴォルテール、ヴォルネーを一括して批判したブリストリーの言葉を、ともに受けて反駁しているからだ。彼の著作の中で最高の傑作といえばやはり『廢墟リニエヌもしくは諸々の帝国の変革についての省察ムディタイン』（一七九二）であろう。その序文とも言うべき『祈願アンゲオカンオン』の言葉に耳をかたむけてみよう。

「人影なき廢墟よ、神聖なる墳墓よ、沈黙せる石垣よ、私は諸君に敬意を表する。私は諸君に訴え、私の祈りを捧げる。然り、諸君の外見はひそかな恐怖を以て凡俗の眼差を斥けるが、私の心は諸君のうちに深い感情と高い思考の魅力を見出すのだ。諸君は諸君に尋ねることを知る人にどれほど多くの有益な教訓や感動的あるいは強力な反省を提供しないであろうか。全地上が奴隸と化して暴君たちの前に口をつぐんでいた時、彼らが憎む真理をすでに宣言してくれたのが諸君である、すなわち、王者たちの遺骸を最下層の奴隸のそれと混ぜ合わせて平等という神聖な教義を証明してくれたのである。諸君にかこまれた中でこそ、自由の孤独な愛好者である私は、自由の精霊が私の前に現われてくるのを見たのだ、それは愚かな凡俗が思い描くような松明と剣をもったものでなく、永遠の入口で人間の行為を量る神聖な秤を手にした嚴肅な正義の姿をしているのだ。(126)」

ヴォルネーは空想家でもなければ冒険家でもなかった。彼はシリア及びエジプトを旅行するにあたってまずレバノン山中の或る回教修道院に八ヶ月も逗留して言語や風俗を研究しているのだ。彼の言語論及び地誌論はそうした実証性を有していたから、後年、アレキサンドリアに上陸してカイロに進撃したナポレオンは、同じコースを通ったヴォルネーの記述を大いに利用しようである。

「アレキサンドリアがエジプトと結びつくのは運河によってのみである。なぜならば、デルタを外れた位置や土壌の性質からみてアレキサンドリアはアフリカの砂漠に属するからである。その周辺は、木も家もない、平坦な、不毛の砂漠である。そこには、おかひじきを産する植物と、運河カリスによってナイル河の流れに沿う棕櫚の列しか見出されないのだ。」⁽¹²⁷⁾

マルク・ブロックもヴォルネーの名を引用しながらつぎのように述べている。

「ヴォルネーが言ったように、懷疑が吟味者となった日、言いかえれば、客観的法則が徐々に立てられて、虚偽と真理の間に選択を加えることができるようになった日、真の進歩が到来したのである。」(『歴史のための弁明』譚井訳、岩波書店刊、第六十一頁)

だが実証的というだけでヴォルネーの名が十九世紀のローマン派の史学にむすびつきうるのではない。さきにふれた『祈願アンチオキオン』でも見られるようにヴォルネーには何かしら憂愁に似た世界観があるのだ。それは事実の歴史的本質に迫ろうとする知性に宿命的な様相である。いわゆる啓蒙史家に欠如していたのが、こうした知性の奥深い陰影であったのだ。

第二輯 卷四

- (一) *Histoire de France, depuis l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, par le Pere G. Daniel de la Compagnie de Jesus, nouvelle édition, à Paris, chez les libraires associés, MDCCLV. t. 1, p. IV-V. Avertissement.
- (二) *Oeuvres historiques de Voltaire*, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau, Bibliothèque de Pléiade, p. 1186.
- (三) Op. cit., p. 5, Avertissement.
- (四) *A History of historical writing*, by James Westfall Thompson, The Macmillan Company, New-York, 1950, vol. 2, p. 34.
- (五) *Dictionnaire historique et critique*, par M. Pierre Bayle, à Amsterdam, par la Compagnie des libraires, 1734, t. 3, p. 303.
- (六) Ibid., p. 303.
- (七) Ibid., p. 402.
- (八) *Harangues tirées de l'Histoire de France de Mezeray*, à Lyon, chez Barthelémy, MDCLXVII, p. 1.
- (九) Ibid., p. 2.
- (九) *Memoires historiques et critiques sur divers points de l'histoire de France, et plusieurs autres sujets curieux*, par François Eudes de Mezeray, à Amsterdam, chez Jean Frederic Bernard, MDCCCLIII, p. 181.
- (十) Ibid., p. 182-183.

- (12) Ibid., p. 187.
- (13) Ibid., p. 185.
- (14) Ibid., p. 117.
- (15) Ibid., p. 118.
- (16) Ibid., p. 117-118.
- (17) *Oeuvres de Saint-Evremond*, mise en ordre et publiées avec une introduction et des notes, par René de Plagnol, Paris, à la cité des livres, 1923, t. 2, p. 5.
- (18) Ibid., p. 15.
- (19) *Oeuvres meslées de M. de Saint-Evremond*, à Paris, chez Claude Barbin, 1689, p. 127.
- (20) Ibid., p. 130.
- (21) Ibid., p. 131.
- (22) Ibid., p. 127.
- (23) *Saint-Evremond, the honest homme as critic*, by Quantin M. Hope, Indiana University Press, Bloomington, 1962.
- (24) Op. cit., p. 149.
- (25) Ibid., p. 145.
- (26) *Mabilon*, par Dom Thierry Ruinard de la Congrégation de Saint-Maur, nouvelle édition par un moine de l'abbaye de Maredsous, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, Collection "Pax", vol. 15, p. 95.

- (27) *Dissertation sur le culte des Saints inconnus*, par le R. P. Dom Jean Mabillon, Benedictin de la Congregation de S. Maur. Traduite en français sur la nouvelle édition latine de 1705, qui a pour titre, *Lettre d'Eusebe à Théophile*, par Monsieur L. P., à Paris, chez Claude Cellier, 1705, p. 29.
- (28) *Ibid.*, p. 22.
- (29) *Ibid.*, p. 83.
- (30) *Ibid.*, p. 92-93.
- (31) *Ibid.*, p. 133.
- (32) *Ibid.*, p. 147.
- (33) *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée*, par Richard Simon prêtre, seconde édition revuë et corrigée par l'auteur, à Rotterdam, chez Reinier Leers, 1689, *Préface*.
- (34) *Ibid.*
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*, p. 1.
- (38) *Ibid.*, p. 53.
- (39) *Ibid.*, p. 260.
- (40) *Ibid.*, p. 101.

- (14) *Lettre au Roi*, le 10 Nov. 1702, Corresp. t. 13, p. 426-429.
- (15) *Le gallicanisme de Bossuet*, par André-Georges Martinot, Les Editions du Cerf, 1953, p. 697.
- (16) *Discours sur l'histoire universelle*, Préface.
- (17) *Ibid.*, éd. Garnier, p. 147.
- (18) *Op. cit.*, p. 1141.
- (19) *Histoire du pontificat de Saint Leon le Grand*, par Monsieur Mainbourg, à Lyon, chez Thomas Amaury, 1687, Epistre au Roy.
- (20) *Ibid.*, Avertissement.
- (21) *Histoire de Théodose le Grand*, pour Monseigneur le Dauphin, par Fléchier abbé de Saint-Severin, aumônier ordinaire de Madame la Dauphine, nouvelle édition, à Paris, chez F. Denn, 1825, Avant-Propos, XXI.
- (22) *Les Elémens de l'histoire*, par Mr. l'abbé de Vallemont, troisième édition, à Lyon et se vend à Paris, Rigaud Directeur de l'Imprimerie Royale, 1708, t. I, p. 2.
- (23) *Ibid.*, p. 182.
- (24) *Ibid.*, p. 183.
- (25) *Op. cit.*, vol. 2, p. 68.
- (26) *Les moeurs des chrétiens*, par M. Fleury, deuxième édition, Corrigée et augmentée, à Bruxelles, 1761, p. 16-17.
- (27) *Ibid.*, p. 337.

- (52) Ibid., p. 338.
- (53) *Les mœurs des Israélites*, dernière édition, à Bruxelles et se vend à Liège, chez J. F. Broncart, 1741, p. 1.
- (54) Ibid., p. 5.
- (55) Ibid., p. 6.
- (56) Ibid., p. 7.
- (57) Ibid., p. 29-30.
- (58) *Histoire de France, depuis l'établissement de la Monarchie Française dans les Gaules*, par le Pere G. Daniel, de la compagnie de Jesus, nouvelle édition, à Paris, chez les Libraires Associés, 1755, 3 vols.
- (59) Ibid., p. 35, 36, 41.
- (60) Ibid., p. 54.
- (61) Ibid., p. 55.
- (62) Ibid., p. 54.
- (63) Ibid., p. 116.
- (64) Ibid., p. 136.
- (65) Ibid., p. 137.
- (66) Ibid., p. 152.
- (67) Ibid., p. 155.

第二章 後註

フランス啓蒙史觀の系譜及び特質

- (1) *Dictionnaire historique et critique*, par M. Pierre Bayle, Amsterdam, la Compagnie des Libraires, 1734, Préface.
- (2) *Pierre Bayle and Voltaire*, by H. T. Mason, Oxford University Press, 1963, p. 130.
- (3) *Pierre Bayle, Pensées diverses sur la comète*, édition critique par A. Prat, Paris, Librairie E. Droz, 1939, t. 1, p. 32.
- (4) *Ibid.*, 82.
- (5) *Ibid.*, 265.
- (6) *Pierre Bayle*, choix de textes et introduction, par Marcel Raymond, Paris, Egloff, 1948, p. 278-279.
- (7) *Réponse aux questions d'un provincial*, 5 vol., de 1704 à 1707 [Oeuvres diverses de P. Bayle, réimp., Adler, U. S. A., t. 2].
- (8) *De l'étude de l'histoire et de la manière d'écrire l'histoire* [Collection complète des œuvres de l'abbé Mably, t. 12], Paris, De l'Imprimerie de Ch. Desbrière, 1794 à 1795, p. 501.
- (9) *Histoire des révolutions dans le gouvernement de la République romaine*, par l'abbé Vertot, huitième édition, 1786, Paris, chez les libraires associés, p. 177.
- (10) *Histoire des révolutions de l'Empire romain, pour servir de suite à celle des révolutions de la République*, par M. Linguet, Liège chez D. de Boubiers, 1777, Avertissement, p. 10.
- (11) *Origine de la grandeur de la Cour de Rome et de la nomination aux évêchés et aux abbâtes de France*, par M. l'abbé de Vertot, La Haye, chez Jean Neaulme, 1737, p. 34-35.

- (12) Ibid., p. 64.
- (13) *Annales politiques de feu M. Charles Irenée Castel, abbé de Saint-Pierre*, Londres, 1757, 2 vols, p. 75.
- (14) Ibid., p. 69.
- (15) Ibid., p. 9.
- (16) Ibid., p. 13-14.
- (17) Ibid., p. 19.
- (18) Ibid., p. 26.
- (19) Ibid., p. 15.
- (20) Ibid., p. 166-167.
- (21) *Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et abaissement*, par feu M. le C. de Boulainvilliers, Amsterdam, 1732, p. 11.
- (22) Ibid., p. 228.
- (23) Ibid., p. 27.
- (24) Ibid., p. 25.
- (25) Ibid., p. 162.
- (26) Ibid., p. 50-51.
- (27) *Reflexions critiques sur la poésie et la peinture*, nouvelle édition revue, corrigée et considérablement augmentée, Paris, chez Pierre-Jean Maricotte, 1733, p. 135.

- (28) Ibid., p. 283.
- (29) *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, par l'abbé Du Bos, Paris, chez Osmont, Huart l'aîné, David, etc., 1734, t. 1, p. 55.
- (30) Ibid., p. 21.
- (31) Ibid., p. 42.
- (32) Ibid., p. 52.
- (33) Ibid., p. 127.
- (34) Ibid., p. 53.
- (35) Ibid., p. 54.
- (36) Ibid., p. 134.
- (37) *The french race, theories of its origins and their social and political implications prior to the Revolution*, by Jacques Barzun, Kennikat Press, N. Y., 1966, p. 175.
- (38) Idem.
- (39) *Histoire des idées sociales en France, de Montesquieu à Robespierre*, par Maxime Leroy, Paris, Gallimard, 1946, p. 93.
- (40) *Causeries du lundi*, par C. -A. Sainte-Beuve, Paris, Garnier frères, 3e édition, t. 7, p. 57.
- (41) *Philosophie de la Révolution française, précédé de Montesquieu*, par Bernard Groethuysen, Paris, Gallimard, 6e édition, p. 19.

- (42) *Ibid.*, [Causeries du lundi] p. 82.
- (43) *Montesquieu and Burke*, by C. P. Courtney, ed. Basil Blackwell, Oxford, 1963, p. 21.
- (44) *French liberal thought in the eighteenth century*, by Kingsley Martin, edited by J. P. Mayer, Phoenix House, London, 1962, p. 166.
- (45) *Ibid.*, p. 477.
- (46) *Chefs-d'oeuvre de Rollin*, Bossuet, Fénelon, etc., Limoges, Barbou frères, Bibliothèque Chrétienne et morale, p. 7.
- (47) *Ibid.*, p. 64-65.
- (48) *Fonellenle, De l'origine des Fables*, édition critique par J.-R. Carré, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932, p. 37.
- (49) *Ibid.*, p. 39-40.
- (50) *Ibid.*, p. 31.
- (51) *Op. cit.*, p. 51. [Chefs-d'oeuvre de Rollin, etc.]
- (52) *Ibid.*, p. 23.
- (53) *Méthode pour étudier l'histoire*, par M. Lenglet, Paris, chez Antoine Urbain Coustelier, 1733, t. 1, 463 p. (+ 35 p.) t. 2, 344 p. (+ 6 p.)
- (54) *De l'usage de l'histoire*, par M. l'abbé de Saint-Réal.
- (55) *Ibid.*, p. 16-17.
- (56) *Ibid.*, p. 418.

(57) Ibid., p. 431-435.

(58) Ibid., p. 401.

第三章 發註

(1) Gustave Desnoiresterres, *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, 1^{re} série, la jeunesse de Voltaire, 1871, éd. Didier, p. 190.

(2) Ibid., 4^e série, Voltaire et Frédéric, p. 208.

(3) *Précis de l'Abrégé chronologique de l'Histoire de France*, du Président Hénault, par A. Sérreys, 1805, éd. Demoraine, p. 186.

(4) Ibid., p. 187.

(5) Ibid., p. 188.

(6) *Abrégé chronologique de l'Histoire de France*, du Président Hénault, par Michaud, 1840, p. 229.

(7) Op. cit., p. 195.

(8) Ibid., p. 29.

(9) Ibid., p. 29-30.

(10) Ibid., p. 52.

(11) Op. cit., p. 249.

(12) Op. cit., Préface

(13) Ibid., p. 63.

- (4) *Oeuvres complètes de Voltaire*, par Emile de la Bédollière et Georges Avenel, 1867, éd. Bureaux du siècle, t. 5, p. 164.
- (5) Op. cit., p. 195.
- (9) Op. cit., p. 208 (le 31 décembre 1751).
- (17) *Lettre à M. l'abbé Dubos*, le 30 décembre 1738, cf. "Ouvrages historiques de Voltaire" éd. Pléiade p. 605-607.
- (8) Op. cit., p. 248.
- (19) *La Russie sous Pierre le Grand*, par Voltaire, éd. Pléiade, p. 536.
- (20) Gustave Lanson: *Voltaire*, éd. Hachette, 1910.
- (21) Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, noté par R. Pomeau, éd. Garnier frères, 1963, t. 1, p. XVII-XVIII.
- (22) Voltaire, *Fragments sur l'histoire*, éd. Avenel, t. 5, p. 419.
- (23) Op. cit., éd. R. Pomeau, t. 1, p. 141 (De Moïse).
- (24) Ibid., p. 18 (Des usages et des sentiments communs).
- (25) Ibid., p. 42 (Des Babyroniens).
- (26) Ibid., p. 34 (Des Chaldéens).
- (27) Ibid., p. 25 (Des sauvages).
- (28) Ibid., p. 24.
- (29) Ibid., p. 27.

- (92) *The historical Philosophie of the Enlightenment*, by Hugh Trevor-Roper, "Studies on Voltaire and the eighteenth century" ed. by Theodore Besterman, 1963, vol. XXVII, p. 1675.
- (93) Essaisur les moeurs, "Préface", éd. Avenel, t. 2, p. 5.
- (94) Ed. Pléiade, p. 616.
- (95) Raymond Naves, *Le goût de Voltaire*, Slatkine Reprints, Genève, 1967, p. 309.
- (96) *Oeuvres esthétiques de Diderot*, par Paul Vernière, éd. Garnier frères, p. 508.
- (97) Op. cit., p. 10.
- (98) *De l'étude de l'histoire et de la manière d'écrire l'histoire*, collection complète des oeuvres de l'abbé Mably, t. 12, p. 539.
- (99) Lettre à Damilaville, éd. Besterman, 11140.
- (100) *The art of history*, by J. B. Black, New York, ed. Russel, 1965, p. 65.
- (101) *Voltaire's Charles XII*, by Gossman, "Studies on Voltaire and the eighteenth century" t. 25, p. 717.
- (102) *Vie de Voltaire*, par Condorcet, éd. Avenel, t. 1, p. 8.
- (103) Op. cit., p. 55.
- (104) Ibid., p. 230.
- (105) Op. cit., p. 695.
- (106) Op. cit., p. 340-341.
- (107) Ibid., p. 528.

- (4) Ibid., p. 349.
- (7) Ibid., p. 305-310.
- (8) Ibid., p. 598.
- (9) Op. cit., t. 2, p. 463-464.
- (5) Op. cit., p. 540-563.
- (15) *Oeuvres complètes de Voltaire*, éd. Avenel, t. 2, p. 637-638.
- (32) *History of the reign of Charles the fifth*, by William Robertson, London, George Routledge, 1857, p. 660.
- (33) Op. cit., éd. Avenel, t. 7, p. 656.
- (57) *Histoire de Louis XI*, par Monsieur Duclos, La Haye, Jean Neaulme, 1745 t. 1, préface iv.
- (58) Ibid., iv.
- (59) Ibid., xix.
- (75) *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, par Duclos, 1751, p. 10.
- (88) Op. cit., p. xix.
- (6) Ibid., p. vi.
- (9) Ibid., p. xxi.
- (19) Ibid., p. xxii.
- (38) Ibid., p. xiv..
- (39) Ibid., p. xiv-xv.

- (64) Op. cit., p. 478.
- (65) *Observations sur l'histoire de France, Oeuvres complètes de l'abbé Mably, chez Bossange, Masson et Besson*
t. 1, p. 103-104.
- (66) Ibid., p. 271-272.
- (67) Ibid., p. 275.
- (68) Ibid., p. 188.
- (69) Op. cit., p. 445.
- (70) Ibid., p. 503.
- (71) Ibid.
- (72) Ibid., Introduction.
- (73) Ibid., p. 475-476.
- (74) Ibid., p. 111.
- (75) *Éloge historique de l'abbé Mably, par M. l'abbé Brizard, 1797, p. 30.*
- (76) Op. cit., p. 539.
- (77) Ibid., p. 426.
- (78) Ibid., p. 454.
- (79) Ibid., p. 425-426.
- (80) Ibid., p. 476.

- (82) Ibid., p. 432.
- (83) *Oeuvres de Turgot*, par Gustave Schelle, Paris, Félix Alcan, 1913, t. 3, p. 576.
- (84) *Espirit et Génie de M. l'abbé Raynal*, Genève, 1782, p. 283.
- (85) *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, par Guillaume-Thomas Raynal, Genève, Jean-Léonard Pellet, 1781, t. 10, p. 361.
- (86) Op. cit., p. 39.
- (87) Op. cit., p. 199.
- (88) *Vie de Diderot*, par André Billy, éd. Flammarion, p. 204.
- (89) *French liberal thought in the eighteenth century*, by Kingsley Martin, edited by J. P. Mayer, Phoenix House, London, p. 253.
- (90) *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*, Londres, 1767, p. 8-9.
- (91) *Catéchisme des parlemens*, par M. Linguet, 1789.
- (92) *Dissertation sur le bled et le pain*, par M. Linguet, Neuchatel, 1779.
- (93) Op. cit., p. 58.
- (94) *Histoire des Révolutions de l'empire romain, pour servir à celle des Révolutions de la République*, par M. Linguet, Liège, D. de Boubiers, 1777, t. 1, p. ix.
- (95) Ibid., p. xi.
- (96) Ibid., t. 2, p. 416.

- (96) *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, par l'abbé Barthélémy, Paris, Dalibon, 1830, t. 1, p. 92.
- (97) *Ibid.*, p. 135.
- (98) *Ibid.*, p. 280—281.
- (99) *Oeuvres de Turgot et documents le concernant avec biographies et notes*, par Gustave Schelle, Paris, Félix Alcan, 1913, t. 1, p. 216.
- (100) *Ibid.*, p. 215.
- (101) *Ibid.*, p. 119.
- (102) *Ibid.*, p. 119.
- (103) *Ibid.*, p. 200.
- (104) *Ibid.*, p. 215.
- (105) *Ibid.*, p. 302.
- (106) *Ibid.*, p. 217.
- (107) *Ibid.*, p. 304.
- (108) *Ibid.*, p. 212.
- (109) *Ibid.*, p. 212.
- (110) *Ibid.*, p. 244.
- (111) *Ibid.*, p. 243.
- (112) *Ibid.*, p. 195.

- (113) Ibid., p. 315.
- (114) *Oeuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor, et M. F. Arago, Paris, Firmin Didot, 1847-1849, t. 1, p. clxij.
- (115) *Oeuvres de Condorcet*, t. 6, p. 239.
- (116) Ibid., p. 239.
- (117) Ibid., p. 233.
- (118) Ibid., p. 20.
- (119) Ibid., p. 235.
- (120) Ibid., p. 22.
- (121) Ibid., p. 274.
- (122) Ibid., p. 274.
- (123) *Histoire de France depuis l'établissement de la monarchie jusqu'au règne de Louis XIV*, par M. l'abbé Velly [continuée par M. Villaret et achevée par M. Garnier], Paris, Desant et Sallant, 1767-1786.
- (124) Ibid., t. 8, p. 449.
- (125) *Oeuvres complètes de C.-F. Volney*, Paris, Bossange Frères, 1821, t. 1, "Réponse de Volney au Docteur Priestley", p. 371.
- (126) Ibid., p. 1.
- (127) Ibid., t. 2, "Voyage en Egypte et en Syrie", p. 7.

