

## 初期啓蒙の歴史研究

### ——ニコラ・フレレにおける歴史研究の方法と宗教の問題——

高橋 駿仁

#### はじめに

本稿の目的は、初期啓蒙（17世紀末から18世紀前半の時期を本稿ではこのように称する）における知識人たちによる歴史研究の潮流の中で、ニコラ・フレレ（Nicolas Fréret, 1688-1749）という人物が果たした役割を思想史的に検討することである。フレレはパリに生まれ、幼少期より哲学書や歴史書を読み漁り、1714年に碑文・文芸アカデミーの見習い会員に選出されると、それ以後は同アカデミーでの研究に人生を捧げ、晩年には終身書記の役職にも就いている。フレレは現在でこそあまり知られていない存在となっているが、18世紀当時は名の知れた知識人だったと言ってよい。多分にフィクションを含むという評価を免れていないブーガンヴィルの書いた『フレレ氏のエロージュ』を参照せずとも<sup>(1)</sup>、例えば『百科全書』の項目「年代学」において、ドランベールは歴史家としてのフレレの業績に称賛を惜しむことなく、「哲学的精神を最も広大な博識に結びつけ、この二つの松明を彼の重厚な古代研究に持ち込んだ」<sup>(2)</sup>と評価する。哲学と博識の接続という評価は現在でもなされており、カルロ・ボルゲーロは「彼〔フレレ〕は哲学的精神と歴史的で豊かな知識との、18世紀前半における最良の総合を成し遂げた」<sup>(3)</sup>と述べる。

これがフレレの功績としてなぜ強調されるのか。それは、彼がこの接続という作業によって蓋然たる歴史を擁護しようとし、歴史研究の変革を目指したからである。フレレは彼以前の歴史研究に批判的であり、彼自身の歴史研究の方法を提示することで、それを乗り越えようとしたのであった。さらにその方法を用いた彼の歴史分析には、当時の護教論的歴史研究への批判が込められており、それが強烈な宗教批判へとつながっていくさまが確認できる。数少ないフレレの先行研究のうち、彼の歴史研究の方法を扱ったものとしては、上述のボルゲーロとシャンタル・グレルの論文<sup>(4)</sup>が挙げられるが、両者ともフレレの歴史研究と宗教の関係についての記述が手薄である。しかしながら、フレレの方法を思想史的に眺め、彼のいくつかの作品を読解して浮き彫りになってくる重要な問題の一つが宗教である。したがって本稿ではまずフレレ以前に〈歴史〉が知識人たちの間でどのように考えられていたのかを検討し、その文脈の中でフレレが行なった歴史研究における哲学と博識の接続について、彼の歴史研究の方法を通じて考える。その後、彼が発表したいくつかの論文における、歴史と宗教の関係について検討していく。ここに我々は知られざるフィロゾーフ（啓蒙思想家）の先駆的闘争を見るだろう。

#### 第一節 フレレ以前の歴史研究における二つの傾向

本節では、予備的考察として、フレレが批判的だった彼以前の歴史研究をとりあげていく。17世紀フランスにおいて、歴史研究はキリスト教とともに発展していったと言える。そしてそのキ

リスト教内部で広がっていった歴史研究は、デカルトやデカルト主義者への反発から生じていった。そこでまずはデカルトの歴史に対する態度を確認していくことにする。

### 1-1 デカルトと懐疑主義

『方法序説』冒頭で、デカルトは自らの幼少時代について語る。彼は大量の本を読み、あらゆる学問を学んだが、それらの伝統的な学問は、彼にとって真理へと導くものではなく、むしろ我々を混乱させるものだった。彼は伝統的な学問を捨てようとし、そこには歴史も含まれていた。

歴史はその最も忠実なものでさえ、たとえそれらが読みがいを増すために事物の価値を変えたり増したりはしないとしても、少なくとも、最も些細な、あまり映えないできごとはほとんど常に省略されてしまう。そこで残りの部分は、そのあるがままの形では示されていないことになり、歴史から得た模範によって自分の素行を律する人々は、我々の物語にでてくる騎士のようなとっぴなふるまいにおちいたり、自分の力をこえたもくろみを心にいただくようになったりしかねないのである。<sup>(5)</sup>

デカルトにとって歴史は信用ならないものだった。それは、歴史が必ずしも真実を語っているとはかぎらないからであり、またしばしば細かい部分は省略されてしまうからである。デカルトは蓋然的な知識では満足せず、真理への到達を目指している。彼の想定する真理は、彼の第一の格率によって決定されるものである<sup>(6)</sup>。これはつまり、判断において間違いを犯さないためには、明証性の境界を踏み越えてはならないということであり、推論の過程を経ることなく直観的に把握できるほどの真実性でなければならないということである。歴史は人間によって作り上げられるものであり、しばしば主観的に事実が歪められて語られる。そのためデカルトにおいては、歴史は真理のカテゴリーには入らない。

最も著名なデカルト主義者の一人であるマルブランシュは、デカルトよりさらに厳しく歴史研究を攻撃する。『真理の探究』においてマルブランシュは次のように言う。

最も珍しく最も古い歴史こそが、彼ら〔知識人になろうとしている者〕が知るのを誇っているものだ。彼らは現在君臨している君主の系図も知らず、4000年も前に死んだ人間のそれを注意深く研究している。彼らは自分たちの時代の最も一般的な歴史を知ることを怠り、詩人たちが語る神話やフィクションを正確に知ろうとするのだ。<sup>(7)</sup>

マルブランシュはこのように、歴史研究をする人々を皮肉な調子で批判する。彼にとって歴史はフィクションでしかないのだ。

当時の歴史の問題を扱うとき、リベルタン（自由思想家）を無視することはできない。ポール・アザールによれば、「最も容赦のなかったのはリベルタンだった」。

彼らは歴史を目のかたきにしてきたからだ。この連中は口ぐせのように言っていた。歴史は不確かで嘘っぱちだ。いつでも強者にへつらう下劣な学問だ。皿の料理のように歴史はいつでも味付けをされ、おんなじ肉が国によってそれぞれ違ったシチューにされる。歴史を読む

べきだとしても、それは事実を知るためではなくて、もっぱら各人、各党派、各国民がそれにあたる解釈を見るためである。要するに歴史はおしなべて永遠のピロニスムにすぎない。<sup>(8)</sup>

リベルタンたちが激しく歴史を攻撃したのは疑いない。とくにラ・モット・ル・ヴァイエは当時の歴史の最大の批判者の一人と考えられる。彼によれば愛国心こそが歴史的真理の障害となっていた。「ギリシア人とローマ人は、彼らの行為を最大限美しい色どりで飾り立ててくれる著述家が無数にいたという点で、大いに幸福である。これは他の国民にはなかったものだ。それどころか、他の国民は不幸にも、彼らに栄光をもたらすものが抹消されてしまうのを目撃する。敗者にありがちな不幸である」<sup>(9)</sup>。歴史家は、祖国に対しては正義と名誉を、敵対国に対しては不正義と不名誉を与えてしまう。歴史家は常に祖国の利益になるように書こうとするのだ。さらには、他者の誤った証言をそのまま受容してしまうこともあったり、自身の体験に基づいて書こうとしても、人間は諸々の情念に縛られるために誠実に書くことを忘れてしまったりするために、やはり歴史は信用ならないものとみなされる。

他人に教えると公言していることをうまく保証できる歴史家を見つけるのは、不可能ではないにせよかなり難しい。報告に基づいて、他人を信用して書く場合、人間の悪意や無知のせいで真実として通用してしまう無数の誤った報告によってまちがいに陥ってしまうことがなかったらどうか。自分の目で見て、そこに当事者として関わり大きな役割を果たしたと主張できることしか述べない場合、愛や憎しみ、利益や恐れ、その他だれも免れているなどと言えない多くの情念が、ときに気づかぬうちに、誠実さや判断力を損なうことがなかったと誰が保証できようか。<sup>(10)</sup>

## 1-2 『ポール・ロワイヤル論理学』における歴史研究の方法

17世紀においては、以上のような歴史に対する攻撃的な言説と同時に、歴史を研究するための方法論を確立しようとする動きも見られた。ここではアントワーヌ・アルノーとピエール・ニコルらによる、いわゆる『ポール・ロワイヤル論理学』における方法について検討していく。『ポール・ロワイヤル論理学』第四部は「方法について」と題されており、そこで人間がつくる歴史に関する方法論も述べられている。

第四部冒頭で、著者たちは自らの認識論について述べる。著者たちは知識を、自明であるものと、納得するのに別の理由が必要なものの二種類に分ける。二つ目の知識は、権威によって、あるいは論拠によって示される。権威によって示されるならばそれは「信念」と呼ばれ、論拠によって示されそれが十分に納得させるものであれば、それは「学知」と呼ばれる。反対にその論拠がいくらかの疑念を残すものであれば、それは「臆見」と呼ばれる。著者たちはここで二種類の哲学者を敵として想定している。一方は「真実らしさは認めながら確実性を否定することで満足する」新アカデミア学派である。もう一方はピュロン主義者たちで、彼らは「この真実らしささえも否定し、すべてのものは等しく不明瞭で不確実だと主張した」。つまり、著者たちは確実性も、デカルトが否定した真実らしさも認めていることになる<sup>(11)</sup>。

ところで著者たちは三つの基準によって知識の対象を分類している。第一に明晰判明に知るこ

とができるもの、第二に明確にはわからないが知ることができると望めるもの、第三に確実に知ることができないもの。第一のものは、論証や知性によって知られるものすべてを含む。第二のものは、哲学者の研究対象で、人間精神に理解可能なものでなければ無意味とされる。そのため第三のものは、人間精神には理解の及ばないものということになる<sup>(12)</sup>。歴史は二つ目に分類されると思われる。

第十二章において、著者たちは11の公理を示す。そのうち最後の三つが我々にとって重要なものである。

公理9、無限なるものを理解できないのは、有限な精神の本性である。

公理10、無限に力強く、無限に賢明で、無限に善く、無限に真である存在の証言は、最も説得力のある論拠よりも我々の精神を納得させる力をまちがいなくもっている。

公理11、感覚が容易に判断できる事実が、さまざまな時代、国家、関心をもつ多くの人々によって証明されていて、その人々が自分自身で知った事実を語り、共謀して嘘を支持したという疑いをかけられなければ、自分の目でみた場合と同程度に確固とした疑いのないものであるとみなさなければならない。<sup>(13)</sup>

著者たちは神学的な議論を展開しており、最初の二つは神に由来する確実性を述べたものであるが、最後の公理は我々が歴史的事実をどのように判断すべきかという問題に関わっており、先に挙げた二種類の哲学者のように歴史を否定するような態度をとるべきではないという著者たちの態度がうかがえる。

第12章以降でこの公理に関する議論が発展させられる。著者たちは信じるに値する人の権威に基づく知識について語る。信念と呼ばれる類の知識である。権威が神か人間に由来するのと同様に、信念も神への信頼か人間への信頼に由来する。神への信頼とはちがい、人間への信頼は誤謬に陥りやすい。しかし著者たちは人間への信頼も評価し、「人間への信頼によってしか知ることのできないものもあり、それらは数学的証明と同じくらい確実で疑いないものとみなさなければならない」<sup>(14)</sup>と述べる。これは人間の報告に基づく事実のことを指しており<sup>(15)</sup>、著者たちは事実の真理を、数学的真理と同程度に確実性を有しうるものとみなしている。

人間のできごと、とりわけ過去のできごとを考えるとときに問題となるのは、善悪ではなく真偽である。著者たちは真理を二種類に分ける。一方は、「その実存とは無関係に、ただものごとの本性や不変の本質に関わる真理。もう一方は、実在するものごと、とりわけ人間的、偶然的なできごとに関する真理」<sup>(16)</sup>である。ものごとの本質についての真理を人間のできごとに応用することはできない。前者の真理は必然的なものに対して、後者の真理は偶然的だからである。

したがって、人間のできごとについての判断に関しては、それを信じるに足る十分な理由が必要となる。著者たちによれば、人間のできごとの内的状況と外的状況の両方に気を配らなければならないという。幾何学の定理とはちがい、歴史はそれ自体によってのみ理解されるような単純な事実ではない。必ず媒介者、つまり証人が存在する。歴史それ自体に内在する状況のみならず、証人の存在によって生じる外的状況をも配慮したうえで、そこに何の疑いも見いだせなければ、そのできごとは真実として認められるが、その知識は蓋然的なものでしかないの、それは幾何学の真理とは別の種類の真理である<sup>(17)</sup>。

以上のように、著者たちは歴史的真理と数学的真理をわけ、懐疑主義から歴史を守ろうとした。この意味で、著者たちは歴史研究の発展に貢献したと言いうるが、その目的が護教論的であったということを忘れてはならない。塩川徹也も指摘しているように、『ポール・ロワイヤル論理学』第四部は、歴史研究一般の方法を提示したが、人間への信頼を論じている箇所では挙げられている事例はすべて聖史と教会史に関係することなのである。著者たちはカトリックの立場から、リベランやプロテスタントに対抗しうる事例をわざわざ選択している<sup>(18)</sup>。また、奇跡の真実性を問題にする第十四章でも著者たちの宗教的立場が前面に出てくる。著者たちは、奇跡をすべて信じるのもすべて疑うのも極端に陥っているとし、状況に応じて吟味することを提案しているため、一見すると中立性を保っているように見える。ただ、著者たちはアウグスティヌスが報告している奇跡の事例をいくつか挙げ、それらをすべて真として受け入れるのである。理由として二つ挙げられる。まず、公のことがら（挙げられた事例はすべて公共の場でのできごとである）に関して嘘を言おうなどと、この正義の人（アウグスティヌス）は思ったはずがないということ。そして、彼ほど宗教のことがらについての嘘を敵視していた人はいないということである。こうして理性的な人であれば、そこに「神の指」を認めるはずだとされる<sup>(19)</sup>。しかし、塩川の言葉を借りれば、「自然の通常的能力を越えるように見える異常な現象を確認することと、そこに神意の現れを読みとることの間には、信仰を前提としない限り、乗り越えがたい深淵が横たわっている」<sup>(20)</sup>。我々の理解の及ばないできごとが目の前で起こることはありうるだろうが、そこに神のしるしを見て宗教的奇跡と断定するにはやはり信仰心が必要となるであろう。著者たちは見事な歴史研究の方法を示したものの、やはりキリスト教的な立場から離れることはできなかったのだ<sup>(21)</sup>。

## 第二節 フレレの方法——蓋然知を探求するための哲学的精神

17世紀において、「歴史」は二重の意味で批判 critique<sup>(22)</sup>の対象だった。あるものは歴史を空虚な物語として学問から排除しようとし、またあるものは歴史の学問的な方法を確立することで歴史研究を擁護しようと努めた。しかし、後者の努力はいまだ護教論の枠内で行なわれていたのであり、学問として自律していたかどうかはきわめて疑わしい。このような状況下で、ニコラ・フレレは歴史の価値を貶めようとする人々から歴史を守るため奮闘していた。ここではまず、フレレ自身が考える歴史研究の方法を見ていく。

### 2-1 「体系の精神」から「哲学的精神」へ

1722年12月、パリに置かれた王立碑文・文芸アカデミーの例会において、会員のルイ＝ジャン・レヴェック・ド・プイイ(Louis-Jean Lévesque de Pouilly, 1691-1751)がある論文を発表した。『ローマ初期四世紀の歴史の不確実性についての論考』と名づけられたその論文は、アカデミー内で大きな論争を呼ぶこととなった。プイイによれば、遠い昔の歴史を書く大部分の人々はそれをフィクションで満たした。それは彼らが不正確な伝承に従っていたり、真実の単純さよりも不可思議なことの楽しみを好んだりしたからである。プイイはこのような歴史に「厳格な批評の明かり」を照らすことは有用だと考え、手始めに最も有名な世俗の歴史であるローマ史をとりあげ、その初期の歴史がいかに不確実であるかを示そうとした<sup>(23)</sup>。

ローマの初期の伝承は確実なデータを欠いているとして批判を加えたこの論文が問題となったのは、アカデミーの性質を考慮すれば当然のことであった。同アカデミーは1717年に「碑文・文芸アカデミー」と名称を変えるまでは、主にルイ14世を称賛する言説を生み出す機関として機能していたが<sup>(24)</sup>、ルイ14世の死後はその役割がなくなり、純粹に歴史研究を推進する機関として生まれ変わった<sup>(25)</sup>。古代を主たる研究対象とする以上、その対象が疑わしいものでしかないと一蹴されてしまうような事態は避けなければならないだろう。幾人かの会員たちが、プイイの言説への反論を試みたが、最も激しい攻撃を加え、その言説を根底から否定しようと試みたのはフレレであった。

この論争を契機としてフレレが書いた論文は、単にプイイを批判するためのものとしてとらえられてはならない。それはフレレが方法を提示することによって、歴史研究を擁護するために書いたものと考えられうる。さらに、『古代史研究およびその証拠の確実性の度合いについての考察』（以下、『確実性』）と題されたこの論文は、『フレレ氏のエロージュ』の著者が、「この論考は彼が太古について書いたあらゆるものの序文のようなものである」<sup>(26)</sup>と紹介しているように、フレレの研究には欠かすことのできないテキストである。

フレレは、16、17世紀の著名な歴史家たちにやや不満をもっていたようだ。『確実性』冒頭でスカリゲルらの名を挙げ、彼らが古代史の闇を一掃する光をもたらしたことは認めるものの、彼らの不十分さを婉曲的に批判する。

キュロスそしてペルシアの君主制以後の時代に関して、彼らの発見に何か重要なことを付け加えるのが難しいのは確かである。しかし、それが古代の時代についても同様であるかどうか、そしてアッシリア人、エジプト人、バビロニア人の歴史やギリシアの英雄時代あるいは神話時代の歴史は、年代学者たちの発見になお広大な領野を与えないのかどうか、私にはわからない。<sup>(27)</sup>

当時は、古代ローマのヴァロ（Marcus Terentius Varro, 116 av. J.-C. – 27 av. J.-C.）の時代区分にならって、一部の歴史家たちは歴史を〈神話的時代〉、〈混淆の時代〉、〈真の時代〉という三つに分けていた。神話的時代は我々には知ることのできない時代であり、混淆の時代は真実と虚偽が入り混じった時代、そして真の時代はとりわけ第一回目のオリンピックが開催された紀元前776年以降の、歴史研究が可能な時代のことである<sup>(28)</sup>。フレレは「博識の深さや天賦の才の広がりによって尊敬される人々」が議論してきたものをもう一度たどり、その結果見えてきたものは、「方法の欠如」であった<sup>(29)</sup>。「方法なき博識」<sup>(30)</sup>の状態を脱して古代史を再構成することこそが、フレレの目的となった。

では、フレレが求める方法とはいかなるものだったのかを検討していく。我々がもつ古代史の知識は、古代の書物などに見られるさまざまな引用に基づいており、それらの断片をつなぎ、「真の歴史の特徴たる連続とつながり」を見いだすことにより歴史は形成される。その歴史の確実性は、引用をした書き手の権威の度合いに依存している。しかし、断片は空白を残していたり互いに対立していたりするので、書き手の権威の度合いを決定するだけでは不十分であり、そこに推測や仮説を加えて補う必要がある。このことを過去の歴史家たちは怠っていたとフレレは主張する。研究において我々を真実へと導いてくれる方法は、ある特定の点において確実な知識を集め

ることから始めることだが、それまでの歴史家たちは歴史に同意することから始め、「現に存在する知識へと到達するためではなく、彼らが存在するはずだと想像したものの証拠を探すために研究していたようだ」<sup>(31)</sup>。

このような演繹的な推論によって歴史を構成していくような研究態度は、「体系への過度の愛着の結果」であるとされる。フレレによれば、体系とは「確実な事実、実証された真実、明白な命題の集積で、その各々が自然で必然的な関係によって結びつけられ、単一の同じ総体を形成し、そのすべての部分が互いに支え合い互いの力と光を与え合う」とされている。しかしこの体系は、その一部分でも矛盾していたりすると全体が崩れ去ってしまうような不安定なものでもある。フレレは人間精神の限界に言及しつつ、体系を確立することの困難さを主張する。

この観念ほど美しいものはこの世界にない。しかし自然が我々の精神に割り当てた限界はとて狭いので、何らかのことがらに関する全般的かつ完全な体系を形成するために必要なすべての知識を、我々がいつか集めることができると期待すべきなのかどうか私にはわからない。<sup>(32)</sup>

このような人間観を抱くフレレは、人間が体系を構築できるなどとは考えない。そのため、歴史を書く際に体系的な、いわば〈きれいな物語〉を描けると信じることは人間の傲慢でしかないのである<sup>(33)</sup>。

さて、フレレが体系批判をする際に念頭に置いていたのはデカルトであった。フレレはデカルトを称賛しながらも、その体系の「欠点」に言及しつつ批判を加える。

実のところ我々は、我々が歩く暗い道から我々を引き抜いてくれたために、そして彼の方法によって真理の小道を開いてくれたために、我々がこの偉人に対してもっている恩義がくまなく広がっているのを感じる。しかし同時に、我々はその真理自体のために彼が我々に与えてくれた体系を思い切って捨て去ろう。我々はいつもこの体系を人間精神の傑作とみなすが、デカルト自身の諸原理によって啓蒙された我々は、彼の体系への盲目的な信頼を真の哲学における我々の進歩の障害とみなすのだ。<sup>(34)</sup>

17世紀的合理主義から18世紀的経験主義へという思想の流れは広く知られるところとなっている<sup>(35)</sup>。その過渡期にあたる初期啓蒙の時代において、フレレは「偉人」たるデカルトが『方法序説』で示した真理探究の方法に対しては称賛を惜しまないが、その方法を用いてデカルト自身の体系を検討するとそこには欠点が見つかるのである。ここでフレレがデカルトの「体系」と呼んでいるものは、おそらく『方法序説』第四部のデカルト哲学の第一原理（「私は考える、ゆえに私はある」）から神の存在証明までの一連の議論を指しているであろう。神の生得観念への批判はすでに17世紀から多くある。経験していない観念を人間が生まれながらにもっているということの不合理性に、フレレも納得できなかったのであろう<sup>(36)</sup>。

このような「体系の精神 *l'esprit de système*」に、フレレは「哲学的精神 *l'esprit philosophique*」を対置する。哲学的精神とは、「それぞれの命題に確実性の真の度合い、そしてそれがもつはずの蓋然性の真の度合いを割り当てるために、すべてを議論し、すべてを検討し、

すべてを比較し、自然な結果のみを引き出し、それぞれの証拠の力を子細に吟味するよう我々を導く」ものとされている<sup>(37)</sup>。そして、フレレによれば、事実に関する議論にこの哲学的精神が適用されることで、真の批評が顔を出す。ここでフレレが「批評」という言葉を持ち出すとき、意識しているのは『確実性』冒頭で列挙された人々をはじめとする前世紀の歴史家たちであろう。フレレは彼らの歴史研究が不十分で、多くの著作で「批評」という言葉が用いられているにもかかわらず、「真の批評」に至っていないと判断している<sup>(38)</sup>。そこへと至るためには哲学的精神も同時に必要であり、哲学と批評をどちらも駆使することによって人間は歴史の真理に近づくことができるかとフレレは考える。批評は哲学者たちの精神の広がりを増大させ、哲学は批評に疑うことと判断を中断することを教える。歴史研究は単なる批評であってはならず、そこに哲学を加えたものでなければならないのである。

## 2-2 歴史独自の蓋然性

フレレはこの哲学的精神を用いて、さまざまな歴史を検討していくことになるが、考察の対象となる歴史的証拠は、同時代の証言と伝承の証言との二つに分類される。前者は当該のできごとの起こった時代の記録やそのできごとを目撃した歴史家たちの作品であり、後者は民間に伝わる説で、確信以外のいかなる証拠もないにもかかわらず全国民がそのできごとの真実性を確信しているものである。フレレは同時代の著述家たちが十分な権威をもつために守られなければならない規則として、誠実さや公正さに関するものなどを挙げ、同時代の証言でさえ権威を確立するのが困難であることをうかがわせる<sup>(39)</sup>。そうであるならば、作者のいない伝承の証言は歴史的証言としてまったく価値のないものとみなされることになりかねないが、フレレは伝承の価値を低く見ることなく、「同時代の歴史の確実性は伝承の歴史の確実性と別種のものであるのかどうか、同時代の歴史の確実性は我々が他者の証言に対してもつ信頼に由来するのではないのかどうか、そしてただ伝承が歴史の確実性を確立するのに不十分だからという理由で、歴史が報告するできごとを拒絶してもよいものかどうか、私は問う」と述べる。そして伝承に関して次のように言う。

私は伝承というものがときに驚異的な、そしてこう言ってよければ不合理な状況が付け加わり変化してしまうということをなんなく認めるだろう。しかし同時に、このような理由で伝承を完全に拒絶してもよいものかと問いたい。このような特殊から一般へと結論することを可能にする論法でもってすれば、人はすぐさま同時代の証言に基づく歴史も拒絶する権利をもつであろう。というのも、ついにはその歴史も批判を免れないからである。しばしばその歴史にあふれている驚異や神話は、それが含む真実らしいものを信じることを妨げるであろうか。その歴史と同等に歴史的伝承を扱おう。伝承が含む驚異的なもの、信じられないもの、不合理なものは拒絶しよう。我々がそこに合理的なものを認めるものしか受け入れないようにしよう。しかし、用心することなしに伝承の証言を受け入れてはならないという理由で、我々がそれを完全に拒絶するならば、同じ理由から我々は歴史の証言も完全に拒絶しなければならないということを考慮しよう。〔中略〕セミラミス、テセウス、ロムルス、キュロス、アレクサンドロス、スキピオ、マホメット、チンギス・ハン、ティムール、コルテス、そしてその偉業が有名なほとんどすべての偉人たちの歴史に混ぜられた神話を等しく拒絶しよう。しかし、歴史の残りの部分は否定しないようにしよう。<sup>(40)</sup>

歴史的証言は必ずしもすべて真実で構成されているとはかぎらない。そこには完全なる虚偽もあれば「真実らしいもの le vraisemblable」も含まれている。歴史に含まれる神話的要素を取り除き、真実らしさの度合いを高めていくことが、歴史の真理へと近づくための方法なのである。このような伝承理解は、論敵であったプイイとは異なる。プイイによれば、伝承は「出所の知られていない民間のうわさ、それはあるできごとの報告であり人づてで我々まで伝えられたものだが、その最初の話了我々は知らない。それは一つの鎖であり、我々はその一方の端をつかんでいるがもう一方の端は過去の深淵の中に失われてしまっている」<sup>(41)</sup>。プイイはこの深淵の中を突き進むとはしない。これに対しフレレは、伝承に入り込んだ虚偽を常に警戒しながらも、伝承の中に含まれる真実を取り出そうと努めるのである。さらに注目すべきは、これらの証言の確実性の判定は理性に照らすことによって行なわれるということである。理性に照らして歴史の真実性を確かめる場合、そこに神話的な物語が含まれていたり、証言に不確実な要素が多いなら、すぐさま虚偽と判定し、それを歴史として認めないという態度も十分に考えられる。プイイの場合がまさにこれであり、彼はローマの初期の証言の不確かさを理由にその歴史としての価値を認めない。しかしフレレは、歴史に不合理な部分があることは認めながらも、それを完全なる虚偽と断定するのではなく、厳密な検討を加えたくて真実を取り出そうとしている。ここにフレレの歴史研究擁護の最大の特徴があると言えるであろう。

『確実性』末尾では、「我々の時代にかくも流行している歴史ピロニスム」<sup>(42)</sup>の原因についての考察が行なわれる。この部分は歴史研究に数学的な確実性を求めたプイイへの批判となっている<sup>(43)</sup>。幾何学は完全な確実性しか認めないため、幾何学の手法に慣れ親しんだ人々は、「その確実性が絶対でも完全でもないものはすべて誤り、あるいは少なくともかなり不確実だとみなすようになってしまう」<sup>(44)</sup>。このような判断の下では、「文人たちが専念する対象である別の学問」はすべて誤りとなりかねない。このことに関して、フレレは次のように述べる。

しかしながら、人間にとって最も重要な諸学問、倫理学、政治学、経済学、医学、批評、法解釈学は、幾何学の論証と同じ確実性をもちえない。ライプニッツ氏も指摘するように、この諸学問はそれぞれ別個の論法をもっており、その論証は最大限の蓋然性までしか行かない。しかし、その蓋然性はその対象とすることがらにおいては、理性的な精神が従うことをけつして拒絶できないような力をもっているのだ。<sup>(45)</sup>

フレレは幾何学の有用性を認めないわけではないが、本来幾何学独自のものであるはずの手法を他の学問に適用することに反対している。本稿第一節で見た、『ポール・ロワイヤル論理学』での議論が、ここでは踏襲されていると言える。フレレが学問的方法の混淆の例として挙げているのが、プイイが彼の作品で参照したイギリスの幾何学者ジョン・クレイグ (John Craig, 1663-1731) である。クレイグは『キリスト教神学の数学的原理』(1699)において、無神論者や理神論者たちの攻撃に対抗してキリスト教を擁護するために、歴史の蓋然性一般を問題とし、キリストの物語の蓋然性を確立しようとした。その際に、クレイグは幾何学の法則が神学においても有用であると信じ、幾何学を応用する形で論を進めていった<sup>(46)</sup>。フレレは幾何学が対象とする点や線や図形などは「想像の外にはまったく存在しない」ので、歴史研究に適用するには不適切だとした<sup>(47)</sup>。

本稿冒頭で示したフレレへの評価、すなわち哲学と博識の接続ということの意味がこれまでの議論から明らかになってくる。フレレが主に批判していたのは、17世紀の歴史家たちであった。フレレによれば、彼らはたしかに博識を有していたが、それが哲学的精神によって導かれていないがために、歴史研究としては中途半端な状態にとどまっていた。ただ博識を披露し並べ立てるにとどまらず、哲学的精神による精緻な分析によってそれを濾過し、可能な限り最高度の蓋然性に到達することこそ、フレレが歴史研究に必須と考えるものであったのだ。そして、ピロニスムもフレレの批判の対象となる。フレレは『確実性』の中で、古代史を全面的に拒絶してはならないという旨の主張を何度も繰り返している。たしかに古代史には確実性の乏しいものがあるかもしれない。しかし、それらは蓋然性あるいは真実らしさを含んでいる。それさえあれば、確実なデータを集め、資料を事細かに検討することによって歴史の真理に到達することができるのである。さらに、フレレは虚偽性の度合いがきわめて高いと考えられていた神話にまでも視野を広げ、神話の中に含まれる真実を抽出することを提案する。最後に、たとえ見事な方法を提示されていたとしても、歴史研究が他の学問から自律していない状態をフレレは嘆いていた。例えば『ポール・ロワイヤル論理学』のように、歴史研究が神学の議論の中に組み込まれているにすぎない場合や、プイイのように幾何学的手法を歴史研究に取り入れてしまう場合がそうである。歴史や神話は数学的真理をもたず、その対象が蓋然的なものである以上、歴史研究はそれ独自の方法をもつ必要がある。こうしてフレレは歴史研究の自律を主張したのである。

### 第三節 フレレのアカデミー論文における歴史と宗教

フレレが歴史研究の方法論を確立しようとしたのは、自身が述べていたように、なによりもまず彼以前の歴史家たちの不十分さに満足していなかったからであった。彼らは方法を欠いた状態で歴史を記述していたため、確実性どころか真実らしささえもそこには欠いていたのである。さらに、フレレは歴史が他の学問の補助学問のような位置づけをされていることに納得できなかった。他の学問の方法論を歴史研究にもちこむこと、また他の学問を支えるものとしてのみ歴史研究が機能していることに違和感を覚えていた。フレレはとりわけ宗教が歴史研究の発展を妨げると考えていた節がある。以下では、フレレがアカデミーにおいて発表した歴史に関する論考における歴史と宗教の関係について見ていくことで、歴史家としてのフレレの宗教に対する態度を明確化していく。

#### 3-1 神異の真実性

まずは、神異 prodige と歴史の関係についてのフレレの考え方を、1717年に発表された『古代人のもとで報告された神異についての考察』（以下、『神異考』）を通して検討する。

『神異考』において、フレレは神異を二種類にわけている。一つ目が、「異教の奇跡」で、超自然的な原因の助けを借りずには説明のできないものである。フレレはこの種の神異をまったく信じるに値しないとし、古代に報告されているこの種の神異に関わるできごとは、墮落した聖職者によってでっちあげられ、無知で迷信的な下層民によって受容された作り話であるとする<sup>(48)</sup>。二つ目が、「純粹なる自然の結果だが、あまり頻繁に起こらず自然の普通の運行とは相反するよう見えるため、その未知の対象を見て恐れをなした人間の迷信によって超自然的な原因に帰さ

れる」<sup>(49)</sup>ものである。フレレはほとんどすべての神異をこの第二のものに分類する。そして古代人によって報告されている驚異的なできごとの大部分がしばしば一般的でさえある自然の結果でしかないと主張し、神異の分析を進めていく。

フレレは二種類の神異について詳細に述べているが、ここでは「光の現象」についてのフレレの考察を見ていこう。フレレは光の現象を三つにわけ、一つ目は、幻日や幻月と呼ばれる現象、つまり昼間に複数の太陽が見えたり、夜間に複数の月が見えたりする現象である。この種の現象は古代人にも近代人にもよく知られたものなので、フレレは詳細に立ち入らない。

二つ目は、夜間に空を照らす光る物体の出現である。これにはさまざまな名称がついていてフレレは指摘する。例えばアリストテレスは「この光る物体が飛び回るように不規則な運動をしていたらヤギと呼ばれ、燃える物質が規則的な運動をする細長い物体の形をしていたらビームと呼ばれると言っている」<sup>(50)</sup>。多様な名称をもっているということ自体が、この現象が頻繁に見られ、古代人にとってよく知られたものだったということを示している。近代の哲学者たちもこの種の現象を報告している。例えばガッサンディは、1637年エクスで燃える「ビーム」について語っている。さらに、1676年イタリアでカッシーニや他の知識人らによって光る物体が目撃されている。この光る物体について、フレレは詳細に説明している。

三つ目は、地平線全体を照らす、物体をともしない光の出現である。ときにはこの現象は、古代人によって、銃火器をもった軍隊が空中で行なう戦闘とみなされた。セネカはこの輝きを二種類に区別している。「一つは、あまりに地平線から高く上がり離れているため、星々のただなかにあるように見える。〔中略〕もう一つは、地平線からはなれておらず、遠い平原の輝きによって作りだされたように見える」<sup>(51)</sup>。フレレはこの現象に関しても、古代人と近代人の観察を比較し、その一致を確かめようとしている。

古代人と近代人の観察の比較を通して、フレレは何を証明しようとしていたのか。まず、神異は政治的なできごとと、いかなる自然的関係ももたない。神異からつくられた物語はしばしば国を統治するために利用される。これは人民の軽信性の悪用でしかない。そしてフレレは、「これらの神異について、その真実性のみならず、歴史的なできごととの関係にも納得しているかのように報告している」古代の歴史家たちへ向けられる批判に応答している。彼は二点強調する。

第一に、これらすべての歴史家がこのような方法で神異を見ていたということが真実だとしても、その批判が十分根拠のあるものかどうか私にはわからない。神異や憶測に基づく占いへの信仰は、古代人においては宗教の一部を成していた。そして、歴史家はその社会の宗教的伝統を自らの著作で批判しなかったという理由で、非難されるべきではない。彼はその社会のただなかにおり、その社会のために書いていたのだから。それに加えて、このことが、彼がその宗教的伝統に納得していたという証拠に必ずしもなるわけではない。例えばキケロは、あまり軽信家として通ったことなどなかったが、カティリナ弾劾の第3演説第18章で、国家を脅かす危険を神々が知らせるためのあらゆる神異を報告している。その口ぶりはこの世で最も信心深いものだった。しかしながら、その同じキケロが、友人とともに神異を嘲笑し、それを自然的で必然的な原因によって生み出された結果としかみなさなかったのである。<sup>(52)</sup>

とりわけ重要なのは、第一点目である。この種の神異を信じることは宗教の範疇である。したがってこの批判は宗教自体に向けられた批判ということになる。しかし宗教はそれぞれに固有のドグマをもっており、それは他者から見ればしばしば奇異なものである。たしかに他の宗教を理解することは難しいが、その奇妙さを理由にその宗教を否定する権利を人はもっていない。さらに、フレレは古代の歴史家たちが、戦時中に驚異的なできごとがあったときしか、神異を報告していないということを強調する。これは「これらの著述家が後世に伝えようとしているのはすべての神異の知識ではなく、ただ人々の精神に強烈な印象を与え、これらのできごとの予兆とみなされるものの知識のみだから」であり、「この同じ人々が、平和なときに見る神異には何の注意も払わないのに、戦時には、人々を脅かす不幸への恐れが、彼らの精神を信仰へと向かわせ、現れるすべての神異に驚かされる」<sup>(53)</sup>からである。したがってフレレは、いくつかの神異の観察と重大なできごとを結びつけるのは自然であると結論する。すなわち、古代の歴史家たちが神異と歴史的なできごとを関係づけていたのは、その社会的・宗教的条件から考えて自然なことである。そして、神異とされる現象には、人々に対して強烈な印象を与えたできごとが反映されている可能性が高い。

さらに興味深いのは、フレレが近代の哲学者たちに向けた批判である。

近代の哲学は、人々を啓蒙し改善したとはいえ、同時に彼らをとくにあまりに独断的で、あまりに独善的にしてしまった。明証的でないという口実のもと、彼らは理解しがたいものすべての存在を否定できると信じており、起こりえないということが明瞭に実証されたできごと、すなわち矛盾を孕むできごとしか否定すべきではないということを考えもしなかった。それに、異なる度合いの確実性や蓋然性だけでなく、異なる種類の明証性もあるのだ。道徳、歴史、批評、そして自然学は、形而上学や数学と同様に独自の明証性をもっており、これらの学問の一つに、それとは異なった種類の明証性を要求するのはまちがいであろう。<sup>(54)</sup>

フレレは、近代の哲学者は他の伝統を十分に配慮しておらず、自分の常識を他者にも適用できると信じていると考えている。そしてすでに見たように、フレレは異なる度合いの確実性と蓋然性があることを主張している。彼はここに、異なる種類の明証性を追加する。明瞭なものは伝統や宗教などによって異なる。すなわちある国にとって明瞭なものは、必ずしも他の国においてはそうではない。フレレにとって、近代の哲学者は他者の明証性を蔑ろにしている。彼は神異の物語を無益なものとして捨て去るのではなく、歴史をよく理解するための重要な資料として扱うことを要求する。なぜならこれらの物語は、しばしばその奇妙さの背後に歴史の真理を隠しているのだから。フレレは一人の歴史家として、近代の哲学者から歴史を守るために、神異の物語の重要性を説明したのだ。

### 3-2 託宣の実践

1749年にフレレが発表した『死者の魂によって与えられる託宣についての論考』（以下、『託宣考』）においても、歴史と宗教の関係についてのフレレの考えをうかがい知ることができる。フレレはこの論文で、ギリシアの神託・託宣を問題とするが、アポロンの神託ではなく、死者によって与えられる託宣について語る。彼によれば近代の批評家たちはこの主題をおろそかにしている

が、これは古代ギリシアの宗教を知るのに重要だという。

論文冒頭でフレレは、ギリシア人においては魂の不死性の教義が一般的であったと述べる。そのような観念から、魂は生前の記憶を残していて、魂に問いかけて助けてもらうことができるという考えが生まれてくる。フレレはヘロドトスが語るペリアンドロスの話を紹介している。コリントスの暴君であるペリアンドロスは誤って妻のメリッサを殺してしまう。彼は国庫の管理を妻に任せていたが、死後そのありかを知るものはだれもいなかった。ペリアンドロスは託宣によって直接妻に聞こうと決心した。妻の霊はいくつかの要求をしてきて、それに答えた後、妻の霊は国庫の場所を教えてくれた。フレレはこの物語に関して次のように述べている。

この物語における真実や、メリッサの霊を顕現させるため、あるいはペリアンドロスの問いに答えられる状態にするために祭司がいかなる方法を用いたのか、ということを検討することが問題となるのではない。ヘロドトスの語りや、託宣とそれに助言を求める慣習の存在を前提としているというだけで私には十分なのである。<sup>(55)</sup>

フレレはこの物語の詳細には興味がない。問題となるのはヘロドトスの語り方である。フレレはただ、初期の時代のギリシア人のもとには、たしかにこのような託宣の慣習があったということを示したかったのだ。

フレレはさらにプルタルコスの語る死者の魂への相談の四つの事例を紹介する。そして次のように結論する。

ここから私は結論したいことは、プルタルコスがこの死者たちの古代の寺院の存在を疑っていなかったということにつける。彼が死者たちの顕現の現実性についてもちえた見解など我々にはしごくどうでもよく、我々の信仰を彼の信仰に合わせる必要などないのだ。<sup>(56)</sup>

ここでも再び、託宣の現実性は問題とならない。フレレはただ、当時この種の崇拝、この種の託宣の実践があったかどうかを問うているのだ。そして彼はこの実践の起源の問題へと移っていく。フレレはこれがギリシアの初期の住人によって想像されたものではなく、オリエントの集団から伝えられたものだと考える。なぜなら、「カドモスとダナオスの集団の時代に、フェニキアそしておそらくエジプトにもこれが確立されていたのを見る」<sup>(57)</sup>からである。この事実は聖書のいくつかの巻で確認できる。例えば、『申命記』、『レビ記』、『イザヤ書』はたしかにこのような実践があったということを教えてくれる<sup>(58)</sup>。そしてとても興味深いのはこの論文の最後に展開されるフレレの批判である。

サウルの物語とイザヤの一節は、私が思うに、モーセがヘブライ人に課した死者に助言を求めることの禁止に与える最良の注釈であり、その言葉は文字通り霊の召喚ととられるべきであるということを理解させてくれる。注釈者たちが申命記の一節にいかなる注意も向けなかったり、それをここではまったく問題となっていない偶像崇拝禁止として寓意的に説明したりしているのを見て、私はいつも驚かされる。ここで問題となっているのはただ、神の単一性および霊性への信仰と共存しうる迷信的な実践なのだ。私をさらに驚かせるもの、それ

は大多数の注釈者たちが、ユダヤ人がモーセの時代に魂の不死性を信じていたというはっきりとした証拠が聖書のどこにも見られないと不平を言っているのを見ることである。ユダヤ人には禁止されカナン人にはあたりまえだった実践が、死によって身体から離れる魂の存在が当時は一般的で人口に膾炙した見解であったということを前提としていることを、いったいどうして彼らはわからないのか。というのも、存在しないと信じるものに人は問いかけていたと考えるのは、不合理であろうから。<sup>(59)</sup>

フレレにとってはこの実践の存在は疑いようのないものであった。しかし、彼は注釈者たちが不都合を、すなわち迷信的な実践と神の単一性および霊性への信仰との共存という事態を避けたがっていると考えている。フレレが常に目標としているのは歴史の正確な知識とその再構成である。そのため、キリスト教の都合のためであっても、歴史の歪曲を彼はひどく嫌う。

以上のように、この論文において、フレレはギリシア人における託宣の実践の存在と起源について考えているが、霊が実際に現れたのかどうか、それは祭司の悪だくみではなかったのかどうか、託宣の方法はいかなるものだったのかなどは問題ではない。ただその実践が存在し、外から持ち込まれたものだという事実だけで十分だったのだ。だからこそフレレは護教論的な注釈者たちを批判する。託宣の実践さえも、フレレにとっては一種の歴史的事実にほかならず、明らかな証言があるにもかかわらずこれを否定するということは、やはり宗教による歴史の改変にちがいない。この論文で重要なのは、卓越した分析でも正確な推論でもなく、フレレの観点である。託宣の不合理性を批判するのではなく、彼はそれを古代宗教の一部と考え、歴史を歪める者への批判のために利用したのだ。

### 3-3 ノアの洪水の普遍性

フレレは古代の文献に見られるさまざまなできごとや現象を歴史的に検証していくが、彼の考察の対象には聖書も含まれていた。王立の機関である碑文・文芸アカデミーにおいて、聖書に描かれたできごとを検討することはやや危険をとまなう。もし聖書の記述に誤りがあるということを証明する論考を発表したなら、たちまち批判にさらされるであろうし、自身の立場も危うくしかねないであろう。フレレは直接的な聖書批判はしていないものの、『オギュゴスとデウカリオンの二つの大洪水あるいは洪水についての考察』<sup>(60)</sup>（以下、『オギュゴスとデウカリオン』）という論文において、ギリシアに伝えられている洪水神話を主題としながら、ノアの洪水についての考察も加えている。

フレレがこの論文において掲げる目的は、ギリシアの歴史において語られるこの二つの洪水がいくらかの現実性をもっているかどうか、そしてこれらがノアの洪水の歪曲された模倣以外の何物でもないのかを検討することである。ギリシアの洪水はノアの洪水の物語にたしかにかなり類似している<sup>(61)</sup>。人間に対する神の怒りによる洪水、方舟の建造、数日間海上を漂った後の山上への漂着。細かな点では異なるものの、ギリシアの洪水とノアの洪水で使用されているモチーフは同じものだと言える。聖書のオリジナリティあるいは唯一性を確保するために、ギリシアの洪水をノアの洪水の変種にすぎないと断定する聖書学者や護教論者は多くいたようだ。例えばフレレが挙げているのが、サルマシウス (Claudius Salmasius [Claude Saumaise], 1588-1653)、プリドー (Humphrey Prideaux, 1648-1724)、ビアンキーニ (Francesco Bianchini, 1662-1729) の三人である。

サルマシウスはデウカリオンとオギュゴスの洪水がまったく同じものであり、それはノアの洪水をモデルとしてギリシア人が想像したものだとし、プリドーはサルマシウスの説を採用した。ビアンキーニはオギュゴスの洪水の年代を遡らせ、ノアの洪水と同じ年代である紀元前2376年に置いた<sup>(62)</sup>。フレレはこのような三つの洪水を同定するような見解に不満をもっていた。

そのような例が大量にないのかどうか、そしてそのような例がまだ毎日繰り返されていないかどうかということ、ユダヤ民族の古代史とギリシア人、エジプト人、インド人、中国人、さらにはアメリカ人の神話との間に、強引な推測や不合理な仮説しかよりどころとすることのできない類似をうちたてるために、ここ二世紀多くの才気と博識をもつ人々がなしてきた努力がいかなるものか、これらのことを想像するのは難しい。彼らは、真実が支持されるためには虚構の助けが必要だと考えていたのだろうか。<sup>(63)</sup>

大航海時代以降の世界の多様な宗教の〈発見〉にともない、キリスト教はその普遍性を主張しながら自らがあらゆる宗教の原型であることを証明する必要に駆られていた。しかし、その主張はしばしば「強引な推測」や「不合理な仮説」に依っており、厳密な歴史的検討を目指すフレレにとっては許容できるものではなかった。ただし、フレレ自身、聖書批評の合理性に関わるこの種の問題にはできるだけ触れたくないので、「これは私が解決を試みようとしたくない問題であり、私はここに示すだけで満足する」<sup>(64)</sup>と述べ、深く議論することを避けている。

フレレは、ノアの洪水とギリシアの二つの洪水が別物であると示すために、まずギリシア人たちがユダヤ人の書物で報告されているものについての知識をもちえたかということを考える。ユダヤ人たちは海から遠い場所に住んでおり海上交易も行なっていなかった。さらにギリシア人がオリエントへと旅に出始めたころはバビロン捕囚の時期と重なり、ユダヤ人たちは囚われの身であったため、ギリシア人たちがユダヤ人のもつ知識を得ることは困難であったことを指摘する<sup>(65)</sup>。また、ギリシアの洪水の年代特定を行なったローマ人たちの文献をいくつか引いてきて、「あらゆるギリシアの伝承をひっくり返すことなしには」それがノアの洪水まで時代がさかのぼることは不可能だと主張した<sup>(66)</sup>。

フレレは最後に、ギリシアの洪水神話が現実の記憶に基づいた物語であることを証明しようとする。例えばオギュゴスの洪水に関しては、オギュゴスの住んでいた場所がボイオーティアであったことから、その地方を地理学的に考察し、実際に洪水が起こったことを確かめていく。ボイオーティアは盆地で、山からの水により川や湖が形成されていたため、洪水が発生する条件は十分に整っていた。しかし、運河がいくつも作られ海への排水が問題なく行なわれていたという。ボイオーティアに住んでいたオルコメノス人たちが、侵入してきたテーバイ人に従属するようになってから、運河の整備がなおざりにされ、徐々に洪水が起こるようになっていった。このことから、運河が機能しなければ洪水が容易に起こってしまうということがわかる。フレレはこの状況から判断して、運河が作られる以前の時代においては、洪水が頻発し、そのことがあらゆる平野を水で覆ってしまうような大洪水を想像させ、オギュゴスの洪水物語ができあがったのだと考えた<sup>(67)</sup>。

フレレは『オギュゴスとデウカリオン』の結論として、「ギリシア人は、オギュゴスとデウカリオンの大洪水を想像する機会を与えてくれる洪水を求めて、自らの国を出る必要はなかったと

ということ」、そして「これら局地的な大洪水の物語がノアの世界規模の大洪水の歪曲された模倣だと想定することは合理的にできなかったということ」を挙げる<sup>(68)</sup>。このような結論はきわめて危険なものだったと言わざるをえない。フレレは最後に「ノアの世界規模の大洪水」という言葉を用い、ギリシアの「局地的な大洪水」と対置させることで、ノアの洪水の規模の大きさをわざとらしく強調しているが、護教論者たちがノアの洪水とギリシアの洪水を同定しようとしたのは、聖書の唯一性の確保と同時に、ノアの洪水の普遍性を主張するためであったはずであり、それと反対のことをしているフレレは逆にノアの洪水の局地性を宣言していることになる。ギリシア人たちがノアの洪水の知識をもたずに自分たちの洪水神話を作り出したのなら、彼らはノアの洪水を経験していないということになるのだから。

以上のように、フレレは洪水神話をとりあげ、それが現実に起こったできごとをもとに作られた物語であることを証明しようとし、さらに聖書にかかわる問題にまで入り込んでいった。洪水の問題に関して言えば、例えばヴォルテールが『哲学辞典』の項目『洪水』で述べているように、それが奇跡の領域のものであり、理性には考察不可能だと判断し、立ち入らないことも可能だったはずである<sup>(69)</sup>。しかしフレレはこのような問題にも何らかの歴史的な地盤があるはずだと考え、歴史家として古代の深淵の中を進むことを選んだのだ。

## フレレは無神論者か——結びにかえて

本稿ではまず、フレレ以前の歴史研究の状況を整理し、歴史に対して懐疑的な立場と歴史研究の方法を確立しようとする立場を確認した（第一節）。フレレにとって歴史の真実性を徹底的に疑う前者は当然認められるものではないが、後者もまた護教論的立場を捨て切れておらず、歴史研究として自律していないという点で不徹底であった。フレレは歴史研究をめぐるこのような状況を変えようと努めた。そこで次に本稿が検討したのはフレレ自身の歴史研究の方法であった（第二節）。単なる博識から脱却し、哲学的精神を用いて「真の批評」へと昇華させ、そして歴史研究を他の学問から自律させる。これらを目指して、彼はそれまでの歴史家たちを批判したのだった。最後に本稿は、三つの論文においてフレレが宗教的できごとをどのように論じているかを検討した（第三節）。彼は歴史が宗教によって都合よく利用され、歪曲されてしまっていることを厳しく批判したが、同時に宗教的できごとの実在性は尊重しようとする態度を見せた。本稿の最後に問題にしたいのは、フレレの宗教との距離感である。

フレレは無神論者とみなされることがある。それは主に彼の著作とされる『トラシュブロスからレウキッペへの手紙』という地下文書が原因であろう。キリスト教をはじめとする宗教を痛烈に批判したこの書は、まぎれもなく無神論的テキストであり<sup>(70)</sup>、その著者とされるフレレ自身に無神論者の烙印が押されることも必然のように思われる。しかしながら、その無神論者としてのフレレ像をアカデミシアンとしてのフレレにそのまま投影することは、彼の思想を見誤ることにつながりかねない。なぜならフレレはアカデミー論文を歴史家として書いているのであり、その目的はあくまで歴史の真理の探究で、宗教批判は二の次だからである。たしかにフレレは、宗教を歴史研究の障害と考えている節はある。フレレがキリスト教による歴史の歪曲を非難した例は、本稿で挙げたもの以外にも見られる。しかし、『神異考』において見たように、宗教それ自体や宗教的实践はまちがいなく歴史上存在していたのであり、歴史を検討するうえで貴重な資料

となる。だからこそフレレは、宗教が歴史を歪曲することは非難すれども、宗教が残したテキストの重要性を認識し、宗教自体もまた歴史的事実であるという意味で、宗教の歴史的価値を否定しない。晩年には、『聖書の一般年代法についての試論』という論考を発表し<sup>(71)</sup>、聖書に記されるできごとのより正確な年代特定のための方法を提示している。これは彼がしばしば批判するキリスト教がよりどころとする聖書をも、歴史を知るための一つの証言として認めていることの証となろう。

このような立場をとるフレレは宗教と非常に絶妙な距離をとっていると言える。彼にとっての歴史は、ボシュエが『世界史論』で示したような聖書の歴史そのものではありえない。ボシュエが示す世界史／普遍史は「普遍 universelle」と謳っているが、中国の年代記への配慮がなされておらず、かなり狭隘な視野で描かれていると言わざるをえない。また、そのボシュエの歴史に対抗する形で、ヴォルテールは『習俗試論』において世界史を書いたが、その始まりが中国、次いでインドという順番で書かれていることからわかるように、歴史の書物としての聖書を破壊するという意図が見られる。フレレはここまでの破壊的な意図をもたない。聖書が示す歴史は「世界史」とは言い難いものの、少なくともローカルな歴史は伝えている。そしてそれがたとえ奇跡や神異のようなもので覆われていようと、そのヴェールを剥ぎとった先にある真理を見つけ出すことこそ、フレレにとっての歴史家の仕事なのであった<sup>(72)</sup>。聖書に寄り添いすぎることなく、聖書破壊的になることもなく、それを批判的に検討していくフレレの態度に、彼が無神論者であるかどうかは関係がない。仮にフレレが無神論者だとしても、彼は歴史家としての自らの仕事において無神論的見解に引きずられることなく、宗教と適度な距離を保ちつづけていたと言えよう。

注

- (1) Catherine Volpilhac-Augier, « Nicolas Fréret : histoire d'une image », in *Nicolas Fréret, légende et vérité : colloque des 18 et 19 octobre 1991, Clermont-Ferrand*, textes réunis et présentés par Chantall Grell et Catherine Volpilhac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, pp. 5-6.
- (2) Denis Diderot et J. Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 3, art. « chronologie », Paris, 1753, p. 392.
- (3) Carlo Borghero, « Méthode historique et philosophie chez Fréret », in *Corpus*, n° 29, Paris, Association pour le Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1995, p. 19.
- (4) Chantal Grell, « Nicolas Fréret, la critique et l'histoire ancienne », in *Nicolas Fréret, légende et vérité*, pp. 51-71.
- (5) René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, VI, Paris, J. Vrin, 1996, p. 7: ルネ・デカルト『方法序説』野田又夫訳、中公クラシックス、2001年、p. 9。
- (6) 「第一は、私が明証的に真であると認めたくてはいかなるものをも真として受け入れないこと。つまり、注意深く速断と偏見とを避けること。そして、あまりに明晰かつ判明に私の精神に現れるために、私がそれを疑う隙もないようなもの以外の何ものをも私の判断のうちにとり入れないこと。」(*Ibid.*, p. 18 [p. 22].)
- (7) Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres complètes de Malebranche*, t-2, Paris, J. Vrin, 1963, p. 62.

- (8) ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機：1680-1715』野沢協訳、法政大学出版局、1973年、p. 47 :  
Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 42.
- (9) La Mothe Le Vayer, *Du peu de certitude qu'il y a dans l'Histoire*, in *Traité sur l'histoire (1638-1677)*, sous la direction de Gérard Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 238.
- (10) *Ibid.*, p. 241.
- (11) Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 273-274.
- (12) *Ibid.*, p. 277.
- (13) *Ibid.*, pp. 303-304.
- (14) *Ibid.*, p. 316.
- (15) 直後の文章からこのように判断できる。著者たちは、多くの人々が一致して報告していることに関して、その人々が共謀して真実でないことを真実であるかのように報告しているとは考えにくいと判断している。
- (16) Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, pp. 318-319.
- (17) *Ibid.*, pp. 319-320.
- (18) 塩川徹也『虹と秘蹟：バスカル「見えないもの」の認識』岩波書店、1993年、pp. 177-180。
- (19) Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, pp. 322-326.
- (20) 塩川、前掲書、p. 182。
- (21) 『ポール・ロワイヤル論理学』の著者たちのこのような態度と、本稿第三節で論じる神異の問題に対するフレレの態度とを比較すれば、フレレの特徴が一層際立つ。フレレが言及する奇跡的なできごとは、すべて自然現象として理解される。『ポール・ロワイヤル論理学』で扱われているような類の奇跡など、フレレははなから相手にしていないのである。
- (22) 野沢協が指摘するように、初期啓蒙の出版物の題にはこの言葉が頻繁に使われた（野沢協「解説」、ピエール・ベール『歴史批評辞典』1、野沢協訳、法政大学出版局、1982年、pp. 1165-1166）。この言葉は単に攻撃的な意味のみならず、「建設的検討」を意味する場合も多かった。例えばリシャール・シモンは『旧約聖書の批判的歴史』（1678年）を書いたが、その目的は聖書における誤りを指摘し、より信頼できるテキストをつくりあげることであり、彼はそれがカトリックのためになると本気で信じていた（しかし、出版直前に同書の目次がボシュエの目にとまることとなり、すぐさま発禁処分を受けた）。シモンについては、伊藤玄吾「リシャール・シモンとボシュエ（1）『旧約聖書の批判的歴史』の発禁処分に至るまで」、『言語文化』14-4、同志社大学言語文化学会、2012年、を参照。
- (23) Louis-Jean Lévesque de Pouilly, *Dissertation sur l'incertitude de l'histoire des quatre premiers siècles de Rome*, in *Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres* (désormais, *MAIB*), t. 6, Paris, Imprimerie Royale, 1729, p. 14.
- (24) 碑文・文芸アカデミーは、1663年にコルベールにより創設された「小アカデミー」と呼ばれる小規模の委員会を起源にもつ。1696年に「碑文アカデミー」と名称を変えてから、『メダルによる歴史』の出版のための作業に集中するようになった。この時期はルイ14世の治世に起こった出来事を描いた大量のメダルが制作され、メダルにより一つの歴史を書こうという試みがなされたのだ。1701年には「碑文・メダルアカデミー」と改称され、その翌年には実際に『メダルによる歴史』が完成している。碑文・文芸アカデミーの歴史については、ピーター・バーク『ルイ14世：作られる太陽王』石井三記訳、名古屋大学出版会、2004年、pp. 277-279、及び、François Fossier, *L'Académie des inscriptions et belles-lettres sous l'Ancien Régime: De l'apologétique à l'histoire*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 2018, を参照。

- (25) 『碑文・文芸アカデミー年誌』第一巻に掲載されている序文は、同アカデミーの対象がもはや碑文やメダルのみに限定されず、広く歴史研究を推進する機関であることを示している。*Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, t. 1, 1717, pp. ii-iv. なお、この序文には頁数が付されていないため、序文の最初の頁を一頁目とし、そこから番号を数えている。
- (26) Jean-Pierre de Bougainville, *Éloge de M. Fréret*, in *Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* (désormais, *HAIB*) t. 23, Paris, Imprimerie Royale, 1756, p. 323.
- (27) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves*, in *Mémoires académiques*, texte revu par Catherine Volpilhac-Augier, Paris, Fayard, 1996, p. 75.
- (28) Julie Boch, *Les dieux désenchantés : la fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 195.
- (29) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, pp. 75-76.
- (30) Carlo Borghero, *op. cit.*, p. 20.
- (31) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, pp. 76-78.
- (32) *Ibid.*, p. 79.
- (33) このような、体系へのある種の嫌悪は後のフィロゾーフたちも共有するものであった。例えばコンディヤックは『体系論』(1749)において、無知の状態にある人間が作り出す体系について言及しつつ、哲学者の体系を批判している (Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des systèmes*, texte revu par Francine Markovits et Michel Authier, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1991, pp. 5-6)。
- (34) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, p. 81.
- (35) 本稿では立ち入らないが、このような単純な図式を疑問視する研究も近年出てきている。田口卓臣『怪物的思考：近代思想の転覆者デイドロ』講談社選書メチエ、2016年；淵田仁「事実の思想史——デイドロ執筆『百科全書』項目「事実」の分析——」、『城西現代政策研究』、14(2)、2021年、pp. 55-70。
- (36) デカルト的方法をデカルトの哲学に適用することで、その誤りが見えてくるという見解は、フレレの同時代人たるフォントネルも共有している。「デカルト氏以前は、人はより気楽に推論していた。過去の世紀は彼のような人をもたずとても幸運であった。私が思うに、彼こそがこの新たな推論法をもたらした。そしてそれは、彼が我々に教えてくれた適切な規則に従えば、その大部分が誤りかきわめて不確かである彼の哲学自体よりも優れたものなのだ。」(Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, in *Digression sur les anciens et les modernes et autres textes philosophiques*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2015, p. 91)
- (37) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, pp. 81-82.
- (38) 「批評」という言葉が書名に頻繁に用いられたことについては、注22ですでに触れた。また、ここでのフレレの批判の対象にはピエール・ベールも入っていると考えてよいであろう。フレレは『確実性』の注釈で一度だけベールの名を挙げているが (*Ibid.*, p. 85)、ここではベールが代表的なピュロン主義者として扱われている。このような評価は現在では誤りであろうが、歴史上の誤謬を大量に列挙した『歴史批評辞典』の著者たるベールも、フレレの目から見れば「真の批評」を行なっていなかったということだろう。
- (39) *Ibid.*, p. 86.
- (40) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, pp. 87-88.
- (41) Pouilly, *Nouveaux essais de critique sur la fidélité de l'histoire*, *MAIB*, t. 6, p. 80-81.
- (42) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, p. 120.
- (43) 印刷されたブイイの論考の中では、実際に彼が数学や幾何学を歴史研究に応用したことは確認できないも

の、アカデミーの議事録の中にそのことを示す記述がある。フレレとプイイの論争を議事録から検討した研究として、Jean-Pierre Schandeler, « La violence sous le verbe académique : Un débat sur les traditions historiques à l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres au xviii<sup>e</sup> siècle », in *Revue d'histoire des sciences*, Tome 66, 2013, pp. 299-323. を参照。

- (44) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, p. 121.
- (45) *Ibid.*, p. 121.
- (46) John Craig, *Principes mathématiques de théologie chrétienne*, trad. Jean-Yves Guillaumin, ed. Thierry Martin, in *Journ@l Electronique d'Histoire des Probabilités et de la Statistique*, vol. 7, n°1, juin 2011 (www.jehps.net), p. 5.
- (47) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires...*, p. 125.
- (48) Fréret, *Réflexions sur les prodiges rapportés dans les anciens*, in *Mémoires académiques*, pp. 9-10.
- (49) *Ibid.*, p. 10.
- (50) *Ibid.*, p. 24. 傍点は原文イタリック。
- (51) *Ibid.*, p. 28.
- (52) *Ibid.*, pp. 35-36.
- (53) *Ibid.*, p. 36.
- (54) *Ibid.*, p. 37.
- (55) *Ibid.*, pp. 345-346.
- (56) *Ibid.*, pp. 350-351.
- (57) *Ibid.*, p. 355.
- (58) 例えば、『申命記』18:11、『レビ記』20:27、『イザヤ書』19:3。
- (59) Fréret, *Réflexions sur les prodiges rapportés dans les anciens*, pp. 356-357.
- (60) 『碑文・文芸アカデミー論文集』によれば、アカデミーにおいてこの論文が発表されたのは1749年7月4日である。フレレは同年3月に亡くなっているため、残された原稿をだれかが代わりに読み上げたと考えられる。
- (61) アポロドーロス『ギリシア神話』高津春繁訳、岩波文庫、1953年、p. 41。
- (62) Fréret, *Observations sur les deux déluges ou inondations d'Ogygès et de Deucalion*, in *HAIB*, t. 23, 1756, p. 137.
- (63) *Ibid.*, p. 129.
- (64) *Ibid.*, p. 129.
- (65) *Ibid.*, p. 138.
- (66) *Ibid.*, p. 141.
- (67) *Ibid.*, pp. 141-145.
- (68) *Ibid.*, p. 148.
- (69) 「信仰とは理性が信じないものを信じることである。〔中略〕このように、世界規模の洪水の物語は、バベルの塔、バラムのロバ、ラッパの音によるエリコの陥落、血に変わる水、紅海の横断、そしてその選民のために神がなしたあらゆる神異、これらの物語のようなものである。これは人間精神が考えの及ばない深みなのだ。」(Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, II, sous la direction de Christiane Mervaud, éditon critique par Andrew Brown, *The Complete Works of Voltaire*, 36, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, pp. 232-233.)
- (70) この作品は、無神論的テキストを複数収めた『神なきフィロゾーフ』という近年の論集にも収録されており、このことが『手紙』が無神論的テキストとして認知されている状況を示している (*Philosophes sans dieu*

: *textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, réunis par Alain Mothu et Gianluca Mori, Paris, Honoré Champion, 2010)。

(71) *HAIB*, t. 23, pp. 65-84.

(72) ヴォルテールは歴史と神話を厳密に区別しようとする傾向があり、この点でもフレレとは相いれないであろう。「それ〔歴史〕は真実とみなされるできごとについての物語である。それとは反対に、神話は虚偽とみなされるできごとについての物語である。」(*Encyclopédie*, t. 8, art. « histoire », p. 220)

本研究は JSPS 科研費 JP21J12311 の助成を受けたものです。

[査読を含む審査を経て、2022年3月22日掲載決定]

(一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員)