

# ブルクハルト史学におけるヨーロッパ的なもの

—歴史学教育の観点から—

Jacob Burckhardt und die Bildung Alteuropas

森 田 猛

Takeshi MORITA

## はじめに

1870年の暮れ、ブルクハルトは友人宛書簡の末尾に、つぎのように書き記している。

「『なんじの家を整えよ Bestelle Dein Haus』云々。それは、わたしたちが中欧でなしえる一切のなかでもっとも賢明なことです<sup>1</sup>」。

この書簡が書かれたのは、普仏戦争のさなかである。同年7月に開戦し、9月のセダンの戦いをへて、戦局はドイツ側に大きく傾きつつあった。独仏両国と国境を接するスイス、バーゼル市にあったブルクハルトは、その戦火を目の当たりにしていた。ヨーロッパ大陸の二大国民の衝突は、彼にとってたんなる軍事的な一事件を意味していない。「1870年7月以前に人を喜ばせ、関心を引いたもの、その非常に多くの部分が、1871年にはもはや感銘を与えないでしょう<sup>2</sup>」。彼はそこにヨーロッパ文化の根本的変質を洞察し、これまでとはまったく異なる時代の到来を確信した。70年末の書簡は、そのようなヨーロッパの未来に対する見通しと、来たるべき時代に対するブルクハルト自身の立場を表明したものとして、第一級の価値をもつ。その末尾に記された警句は、その要諦を集約したものであるといえるであろう。この文言は何を意味しているのだろうか。

これまでケーギをはじめとする研究者がこの言葉に注目し、この時期におけるブルクハルトの心境をあらわすものとして引用してきた。だが、この文言は、ある能動的な営為への決意をも示唆しており、後期ブルクハルトの知的営為全体を意味づけるものとみなすことができる。それは、ブル

クハルト史学固有の社会実践的特徴を解明することにつながるものである。本稿はこのような見地から、この言葉の解釈を手がかりに、ブルクハルト史学の目的とその内実を具体的に解明することを目指したい。

## 1. 「遺言」としてのヨーロッパ的なもの

「なんじの家を整えよ」—引用されたこの警句は、旧約聖書のなかで、預言者イザヤが病床のユダ王ヒゼキヤに伝えた神の言葉である。臨終が近いので、家族に遺言をのこし、旅立つ準備をせよという意味である。ヒゼキヤに対する呼びかけであった「なんじ」は、1870年においては誰に向けて発せられているであろうか。書簡でそのすぐあとに「わたしたち」を主語とする語句が続くところから、これはブルクハルト個人のみならず、書簡の受取人フリードリヒ・フォン・プレーン、さらには彼らと特定の信条、価値観を共有する人間集団を指していると思われる。ケーギは、聖句に付された「云々 Etcetera」に着目し、引用箇所のみならず、その前後の聖書的な関連全体がブルクハルトの念頭にあったと解釈している<sup>3</sup>。その立場を敷衍すると、この人間集団は、意味的にヒゼキヤと共通する状況にあったと考えることができよう。イザヤ書によれば、ヒゼキヤの治世はすでに14年を数え、宮中には金・銀、香料、上質の油を備蓄した宝物庫、武器庫や倉庫があり、国王は豊かな資産を有していた。だが、アッシリアの強力な軍事力の前に王国はしだいに圧迫されつつあり、ヒゼキヤ自身もいまや死の病におかされ、遺

言をのこすことを求められているのである。

多くの価値をそなえた王国がいまや失われようとしている。それが、1870年末日にブルクハルトが下した時代判断である。だが、聖書を引用した彼の胸中には、没落していく世界だけではなく、そのような旧世界からの遺言を受け取るべき名宛人が存在していたはずである。それは、1871年以降の世界を担うべき新しい世代であり、普仏戦争勃発以前の諸価値を感得できぬようになる人々である。彼らをそのように変化させるものは、ここではアッシリアとして予示されていると思われる。ひとつの社会は他界する者と新たに誕生する者によって、その成員はたえず新陳代謝を繰り返している。社会のなかで一定の価値が存在し続けるためには、新しい世代がその価値を受容する必要があるであろう。だが、いまやそれが危機にさらされており、社会は異なる価値を担う新旧二つの文化に分離しようとしていた。引用聖句は、これら旧世界と新世界をつなげることをさしており、それがとる命令法は、その行為を責務として語っているのである。

1858年の正教授就任以来、ブルクハルトはバーゼル大学における歴史学教育（大学における歴史教育）に専心してきた。それは歴史を専門学科として教授するのではなく、普遍的な歴史的思考を促し、その後の学修の基盤となるような基礎教育的な歴史の手引きとしてあった。ブルクハルトが構想した文化史学は、そのような教育に援用される歴史認識方法である。70年末の書簡では、歴史教育における出来事一般の価値喪失を語り、今後の授業では文化史的なものを強調するとの方針が述べられている<sup>4</sup>。くだんの聖句は、その少しあとの箇所が登場する。このことから「遺言」をのこすという行為は、ブルクハルトのライフワーク、文化史的な歴史学教育として具現すべきものであったと考えられよう。

ブルクハルトの歴史学教育は、58年以来、4学期を1サイクルとして複数の講義を規則的に繰り返す講義サイクルによって構成されていた。それにしたがって1870/71年冬学期は「1450年以降の近世史」、1871年夏学期「17・18世紀の歴史」、1871/72年冬学期「革命時代史」、1872年夏学期「ギリシア文化史」を講義し、次の4学期もまた

これらを順に繰り返した<sup>5</sup>。中世後期から現代にいたるヨーロッパ普遍史、ヨーロッパの精神史的源流としての古代ギリシアの文化史が教育内容である。これらを通して伝えられようとしているのは、通常の出来事の歴史から、いっそう高次の文化史的次元へと止揚されたヨーロッパ的なものである。それは「古いヨーロッパの教養<sup>6</sup>」を自身のより所とし、その修得に生涯を捧げてきたブルクハルトが、教育という社会的実践のなかに昇華したものであるといえよう。それこそが、彼が「遺言」としてつぎの世代にのこそうとしたものである。

ブルクハルトの時代判断によれば、ヨーロッパ世界に生きる人々たちにとって、ヨーロッパ的なものは、もはや自明のものではない。それは教育を通して、意識的に伝授されるべきものとなりつつある。それでは、そのヨーロッパ的なものとはいかなる内容をもつものであったであろうか。その場合、ブルクハルト自身がどのようなヨーロッパ像を抱いていたかではなく、彼が歴史教育者としてどのようなヨーロッパ像をつぎの世代に伝えようとしていたのかが、明らかにされなければならない。なぜなら、それは特定の受け手をもつ教育的相互関係のなかに成立するものであったからである。さらにいえば高等教育としての講義は、特定の構造をもった内面に対する働きかけという側面をもっている。教育の受け手としての聴講者たちは、白紙の内面をもっていたのではなく、特定の歴史観や世界観をすでに身につけていたからである。そのため、ブルクハルトの講義内容を分析する前に、聴講者層の歴史意識をまず検討することが必要であろう。

## 2. 革命時代の聴講者たち

ブルクハルトが目の前にした受講者たちは、どのような人びとであったであろうか。彼が教育実践の場として選択したバーゼル大学は、スイス連邦最古の大学(1460年創立)であり、その学籍登録者の大半がスイス国内のドイツ系住民であった<sup>7</sup>。19世紀、諸学の専門化が進行し、専門教育（専門研究と職業教育）が求められるようになったとき、潤沢な予算が計上されるドイツ帝国内の大学に専

門教育を委ね、バーゼル大学はそれ以前の予備教育的な機関として存在理由を求めるようになった<sup>8</sup>。ブルクハルトが所属した哲学部は、ドイツ諸邦ではギムナジウム高学年にあたる大学予科<sup>ベダゴギウム</sup>の授業をも所管し、とりわけ基礎教育的傾向を色濃くしていた。さらにこの大学は、バーゼル市民に対する成人教育を重要な役割と認識し、19世紀前半から定期的な公開講演事業に取り組んできた。ブルクハルトが歴史教育を施したのは、基礎・教養教育を求めるバーゼルの教養ある市民層であったといえるだろう。

これらの人びとの歴史意識に影響力をもったと考えられる要因は、つぎの3点に分類することができる。第1に、彼らが生きた時代の精神であり、ブルクハルトがいう「革命時代」特有のものの見方である。第2に、宗派にかかわるものであり、これは19世紀スイスにおいては国家分裂の危機をもたらすほど大きな問題であった。第3に、国境を接しているドイツにおけるナショナリズム運動であり、それはドイツ系スイス人の歴史的アイデンティティを揺さぶるものであった。これら諸点について、ブルクハルトの時代判断とあわせて瞥見していきたい。

第1点について、ブルクハルトにとって同時代を特徴づける革命時代は、フランス革命を契機にはじまる。革命は、制度疲労を起していた旧制度を打破しただけでなく、既存の制度を改変することができるという実例を示した点において画期的であった。これ以降、伝統は神秘的な権威を失い、多数者の意見によって随時変更可能なものとみなされることになった。合理的根拠が不明瞭なのはすべてその対象となり、「永遠の改訂<sup>9</sup>」が時代の特徴となっていくのである。そのような改訂を求める心性は、それ以前の啓蒙主義の時代から、徐々に準備されてきたものであった。ブルクハルトが啓蒙思想の根底にみたものは、人間の善性に立って物事を判断する性善説である<sup>10</sup>。それは人間の欲望を肯定し、その発露を妨げる制度一切を悪とする。それらを改訂することによって、よりよき社会建設に向かうことができるのであり、時間の経過にしたがい人間社会はより進歩していくであろう。このような性善説を基底におく進歩史観こそが、革命時代特有のものの見方を規定する

ものであった。そこにおいては、迷妄と不合理な制度・風習が人間を束縛している過去に対して、より開明的で、合理的かつ平等な社会制度の下で本来善である人間性を解放した現在が対置される。ここから過去を蔑視し、フランス革命を画期的な出来事とするような歴史観が生じてくるのである。

第2点について、チューリヒのツヴィングリ、ジュネーヴのカルヴァンを擁すスイス連邦は、宗教改革運動の一中心地であった。カントンの自律性が高いスイスでは、改革の進行は、地域格差が大きく、カトリック州、プロテスタント州、両宗派併存州が並立し、そのためしばしば激しい宗派対立を惹起しており、スイス人という国民意識を複雑なものとしてきた。その問題は19世紀にいたっても未解決であった。1840年代に一時期保守系新聞の記者を務めたブルクハルトが直面したのは、そのような宗派対立の再燃である<sup>11</sup>。やがてこれは、ルツェルンを中心としたカトリック諸州の同盟結成、1847年の分離同盟戦争を招いた<sup>12</sup>。バーゼルは司教座がおかれた伝統的な宗教都市であったが、宗教改革を機にプロテスタントに転じ、司教支配から脱することに成功した。新教地域における教育は、プロテスタントの宗派的見解と無関係ではなかった。それは、宗教改革を歴史上もっとも重要な事件として聖別し、それ以前の歴史を軽視するような歴史観を醸成したのである。さらにまた対立宗派であるカトリックに対する偏見を自然に植えつける性格を多少なりとも有していた<sup>13</sup>。そのような環境下においては、宗教が関係する事象を客観的な立場から論じることさえ、しばしば困難をともなったのである<sup>14</sup>。

第3点について、ドイツ系住民が国民の多数派をしめるスイス連邦にとって、ドイツの政治・社会的動向は、つねに影響力をもっていた。そのドイツにおける19世紀最大の問題は、国民国家の不在状況であり、ドイツ統一に向けてのナショナリズム運動が、文化の各領域にまで波及した。ドイツにおける近代歴史学の興隆は、この運動と不可分である。歴史学が創出するドイツ国民の物語<sup>ナショナル・ストーリー</sup>は国民統合の内的支柱と目され、ドイツ諸邦は国民教育の要として歴史教育に多大な国家予算を投下した。それらは、中等学校における歴史科教員の拡充、大学における歴史学の講座化を急速に促進

した<sup>15</sup>が、そのことは、統一方法をめぐる政論的論争が、歴史学内部に持ち込まれることをも意味した。ブルクハルトによれば、その論争は、大ドイツ主義と小ドイツ主義にかかわって、ハプスブルク家とホーエンツォレルン家の対立、新旧宗派対立をも組み込み、ドイツ近現代史研究を政争の場としたのである<sup>16</sup>。それはドイツ国民史像をめぐるイニシアティブ争いである。やがてそれは、ビスマルクによる統一の達成にともない、神聖ローマ帝国からホーエンツォレルン家のドイツ帝国への発展へと続く小ドイツ主義的な正史像を確立したのである。

このようなドイツの歴史学、歴史教育の動向は、スイス連邦のドイツ系住民にとって看過しえぬものであった。彼らは国籍においてはスイス人でありながら、ドイツの文化的土壌にも精神的故郷を見出し、その国民意識は二重性を帯びていた<sup>17</sup>。独仏間に紛争が勃発するとき、連邦内におけるフランス系住民に敵意を抱き、ドイツ国民国家に自己同一化するような親独派が登場するなど、その矛盾に満ちた帰属意識は容易に表面化した<sup>18</sup>。とくに専門教育をドイツ帝国内の大学に依存していた知識層にとって、ドイツの学問的傾向は、強い影響力をもつものであったといわざるをえない<sup>19</sup>。

以上のように概観したとき、ブルクハルトが目の前にしたバーゼルの学生、市民にとって、中欧の政治・社会的状況を反映した独特の進歩史観が、典型的な歴史観として存在したと考えられる。それによれば、宗教改革からフランス革命へと人間の自由が実現していく過程において、カトリックに代表されるような圧政的旧制度はつぎつぎに打破され、より合理的な社会が建設されていくことが歴史の流れとなる。やがて新生ドイツ帝国のように、中央集権化された大規模な法治国家が、これまでの進歩過程を集約するものとして光明の形姿をもって現われるであろう。そのような近代国民国家の登場をもって完結する新時代のヨーロッパ史像が、ブルクハルトの前に立ちのぼっていたのである。

### 3. 脱神格化と相対化

ブルクハルトの講義サイクルは、革命時代に生きるバーゼル大学学生の内面に対する働きかけを主眼として、全体の構成が調整されている。「遺書」としてのヨーロッパ的なものの特徴をとらえるためには、そのような特定の構造をもった内面との関係が重要である。その観点から、個々の講義内容のみならず、それらが全体として目指している教育の効果が明らかにされなければならない。講義サイクルを分析すると、とりわけ近世から現代にいたる講義群においては、進歩史観的なヨーロッパ史像とは異なる歴史像が展開されていることに気づく。宗教改革時代を扱った「1450年以降の近世史」、絶対主義時代を対象とした「17・18世紀の歴史」、そしてフランス革命以降の現代史「革命時代史」は、いずれも独自の歴史像を打ち出していたのである。講義の内容に立ち入って検討してみよう。

「1450年以降の近世史」は、中世後期の歴史的・社会的状況から説き起こし、1598年までを範囲としており、宗教改革の諸相、対抗宗教改革、ヨーロッパ各国における展開にいたるまで宗教改革時代全体を包括するものである。その第1講は、「近代史の主要創造物は大国家である<sup>20</sup>」という文言ではじまっている。この大国家の形成・発展は、「革命時代史」にいたるまで近現代史講義群のライトモチーフとしてあり、ブルクハルトが近代世界を見る際の主要観点であった。中間権力の没落、法的平等化、官僚精神、国家の全能の追求といった近代国家の歴史的特徴を網羅し、その精神的社会的影響にいたるまでが視野に収められている。そのような観点から論じられる宗教改革は、義認論や予定説といった宗教思想的な側面ではなく、その社会的脈絡、とりわけ近代国家との関係が主軸となっている。すなわち国家に保護され、これに依存する宗教である。

ルターの宗教改革は、カトリックが有していた伝統と権威に対する断絶を意味した。これまであった聖職者の独身制、禁欲、喜捨などの宗教的義務は、国家権力とは区別される宗教権力の独自性を保障するものであった。ブルクハルトの3つ<sup>ポテンツ</sup>の諸力説によれば、宗教は国家とは別種の権威に

依拠することで、世俗権力に対抗してきた。「精神的自由」を求めた宗教改革は、戒律に基づく宗教的儀礼の一切を放棄することによって、それを危機にさらしたのである。信徒が改革運動に期待したのは、精神的宗教的なものではなく、物欲的なものであった。それは宗教的戒律を放棄し、束縛してきた伝来の権威ある制度の一切を否定することであり、その最たるものは、教会財産や修道院財産に対する略奪行為である。ブルクハルトの描写は、そのような宗教改革の暗黒面を前面に出す。それを象徴するものは、もはや国家権力の後ろ盾なしには、無規律化した信徒を教導しえない新教牧師の姿であった<sup>21</sup>。世俗化した聖職者は、侮蔑の対象であり、国家権力に保護され、公務員化することによって、ようやく信徒に対する権威を示しえたのである。宗教改革がもつ宗教性は、後景に退かざるをえないだろう。改革が結果した領邦教会は、国家全能への最大の一步であった<sup>22</sup>。ここにおいて、カトリック的抑圧に対する人間の解放という輝かしい形姿はまったく否定されている。

「17・18世紀の歴史」は、近世と革命時代との間の幕間劇的な位置におかれている<sup>23</sup>。進歩史観においては、この時代は旧制度の時期として低い評価がなされていた。だが、ブルクハルトは、ヨーロッパ的なものが最後の残照をみせた時代として重視している。たとえばルイ14世の膨張政策に対して、ウィリアム3世が粘り強く抵抗するなど、ヨーロッパ世界特有の多様性原理がいまだ明瞭であった<sup>24</sup>。学術研究もガリレオの例にもかかわらず比較的自由であり、文学・芸術も自身に立脚した伸びやかな創造を達成していた<sup>25</sup>。とはいえ、この絶対主義時代を通して、国家権力は増強を続け、営利という新時代の領野を巧みに取り込みながら、外に対する拡張、内に対する権力集中を推し進めたことは否定できない。ブルクハルトの視線は、この絶対主義国家と革命時代の「民主的」国家の連続性に向けられている。中央集権化され、政治領域外にまでその権力を行使しようとする強大化した革命時代の国家は、絶対主義国家の成長の延長線上にあるのである。それは、フランス革命を画期的なものとしてとらえ、旧制度との断絶を強調する進歩史観の歴史像を正面から否定する

ものであった。

ブルクハルトの講義のなかでもっとも受講生が多く、もっとも感動的であったとされる<sup>26</sup>「革命時代史」は、近現代史講義群の流れを受け、革命を旧制度の打破ではなく、絶対主義時代のスルタンの専制を「相続」し、それを新しい理念のもとにいつそう大胆に「実行」したものとしてとらえている<sup>27</sup>。その際、新しく構築された国家概念がその権力行使の範囲を前代未聞のものへと改変した。旧制度の国家を支えていたものは、神権思想であり、太古以来の目に見えない基礎のうえに現存秩序が成立しているという信念であった。国家権力は権威あるものであると同時に、その大きさには自ずと不文律が存在した。フランス革命の新しさは、そのような伝統的枠組みを破砕した点にある。講義冒頭にあらわれる「新しい国家概念」は、国民のあらゆる権利を保護し願望を実現するために、従来範囲をはるかに超える国家権力の集中・強化を要求するものである。対外戦争における国民生活の防衛、国内における権利の平等化、福祉に国家が責任を負い、その実現のために必要な国家権力の強大化を国民的必要の名の下に合法化した<sup>28</sup>。そのため革命政府と軍国主義の亢進とはけっして矛盾しないのである。

革命が招来した制度の「永遠の改訂」は、社会が担ってきた役割を国家の側に引き渡す機能を果たした。国家は、私生活の隅々にまで干渉するようになる。それは「上」からの願望であるだけでなく、「下」からの要求でもある。革命はあらゆる理想と願望、ついで一切の情熱と我欲とを解放した<sup>29</sup>。国民は社会においては実現できないようなことを望み、その実現を国家権力の強制力に期待したのである。彼らは「安全と利得」を保証してくれる国家であれば、いかなる政体であっても支持した。そのように個人権利の擁護を国家にゆだねることによって、国家への盲目的な依存が生まれる。異常に強大化した国家と小人化した個人。ブルクハルトは、ここにヨーロッパの歴史的伝統との完全な断絶をみるのである。

このように瞥見してきた講義サイクルには、どのような教育効果が期待できるであろうか。それは、当時流布していた進歩史観的な歴史像の脱構築にあると思われる。進歩史観にとって画期的な

事象として称揚の対象であった宗教改革とフランス革命は、ことごとく脱神格化されている。それらが寄与したものが、人間の自由と平等ではなく、国家権力の増強であったとすれば、やがてそれは人間の精神的自由を奪うことにもつながるであろう。講義は、宗教改革とフランス革命の暗黒面を細部にわたるまで叙述していた。だがそのことをもって、ブルクハルトの意図が、流布している歴史像を仮想敵として否定し、自分が構成した新しい歴史像を受講生に教え込むことにあったとただちに結論づけてはならない。なぜなら歴史教育者として彼は、歴史像というものが個々人の歴史的考察によって自力で獲得すべき個性的な形成物であると考えており、ドグマ的注入は教育から慎重に遠ざけていたからである<sup>30</sup>。したがって、そのような主体的な学びの過程に、彼の講義サイクルがいかに作用したのかが問題とされなければならない。

ここで考慮すべき点は、進歩史観的な見方や歴史像が、受講生にとって熟考の成果ではなく、特定の環境のなかで生活することによって無意識のうちに受容してきたものであることである。その歴史像は、異なるものを突きつけられることによって、はじめて意識の俎上にのぼってくる。進歩史観とは異なるヨーロッパ史像は、受講生の内側に伏在した革命時代特有の見方をまず彼らに意識化させるという機能をもつ。それにより進歩史観は、無意識裡に支配する絶対的な基準であることをやめ、比較・対照されるもののひとつとして相対化されるであろう。そのようにして時代が規定する特有の見方からわずかも自由になることは、過去との主体的な関係を築き、歴史像を構成していくために必要な条件である。だが、それだけでは十分ではない。その関係が適正なものとなるためには、部分的な過去ではなく、その全体と認識者は向き合わなければならない。進歩史観が阻んできたのは、まさにそれである。特定の見方は、特定の解釈をすでにその視線に含んでおり、あらかじめ過去を取捨選択してしまっている。主体的な歴史学教育のためには、そのような偏った見方によって放逐されてきた諸価値を再評価し、過去の全体性を回復することが必要である。

#### 4. 放逐されたものの救済

ブルクハルトは近代進歩史観の特徴として、「一面的で不十分な<sup>31</sup>」人間理解と、判断における「性急さ<sup>32</sup>」をあげている。宗教改革からフランス革命へと引き継がれる合理化の流れ、迷妄からの人間の解放という単純な啓蒙主義の原理を重視し、それに合致しないものを視界から容赦なく放逐するあり方がみられる。たとえば、17世紀は、16世紀の宗教改革からすれば、旧制度へのゆり戻しの復古期としてある。宗教改革から遅滞することなくフランス革命へと接続していくことを願う「性急な」進歩史観論者は、17世紀を軽視し、正當に扱わない<sup>33</sup>。そのようにして構成されたヨーロッパ史像は、歪んだものとなるであろう。

ブルクハルトが「1450年以降の近世史」において、対抗宗教改革をもとりあげ、そのすぐれた価値を評価している<sup>34</sup>のは、放逐されたものを救済する役割を負っていたといえるだろう。そのような救済的な探究は、とりわけカトリックや南欧的なものに対して行われている。カトリックが示した感覚的なものへの寛容性、文芸に対する保護と影響、南欧における生に対する歓びと享受は、プロテスタントの不寛容さ、生真面目さと勤勉さを尊び、所有と支配に還元される市民的現実主義的な価値観とは対照的な人間の豊かさを開示するものであった<sup>35</sup>。そこでは明澄なものだけではなく、近代合理主義によってとはとらえきれない象徴的なもの、神秘的で予感的なものが息づいていた。また、さまざまなものを許容し育むに十分な閑暇が生活のなかに存在したのである。それらはプロテスタント的なものに狭隘化する視界から欠落していく古いヨーロッパの価値であった。

失われた価値救済がもっとも顕著であるのは、宗教改革以前の世界、なかでもキリスト教以前の異教的古代にかんしてである。1872年夏学期に講義サイクルに新たに組み込まれた「ギリシア文化史」は、文化史家としてのブルクハルトの到達地点とされているが、これは講義サイクルを完成させるものであると同時に、彼の歴史学教育の枢要部でもあった。そこには近代進歩史観が見失ったものの一切が、ひとつの文化史的世界として開花しているのである。だが、それは講義序論で明言

されているように、古代ギリシア人をいたずらに美化するものではない。ギリシア人の不幸、暗黒面を凝視しながら、そこから浮かび上がるこの天才民族の偉大な生と苦悩の歴史を描いているのである。彼らの苦闘のなかに、ブルクハルトはヨーロッパ的なものの源流を洞察する。それは「権力や偶像、金銭だけでなく、精神をも愛すること<sup>36)</sup>」と表現されているものである。

権力・偶像・金銭への愛である権力欲、虚栄心、営利心は、すべて地上的な価値にかかわるものであり、支配と所有関係に収斂するものであろう。一方、精神に対する愛は、超地上的な価値にかかわっている。ヨーロッパ世界は、地上的価値に対して超地上的価値が拮抗することによって、創造的な均衡状態を創出してきたのである。地上的なものに対する執着が激しいとき、それに抗する超地上的なものへの憧憬もいっそう力強いものでなければならない。ギリシア的生には、そのような超地上的価値、不可視なるものの実現に対する強い意欲がみられた。すなわち「偉大で、力強く、卓越したものであろう<sup>37)</sup>」とする欲求であり、それらはカロカガティアやアゴーンといった反俗業的<sup>パロディ</sup>で非功利的なギリシア特有の諸価値を生みだしたのである<sup>38)</sup>。

普興・普仏戦争という大国家の暴走を目の当たりにしながら、「ギリシア文化史」講義の準備を進めていたブルクハルトにとって、古代ギリシア精神は、自分たちの精神的始祖でありながら、もはや自分たちとはかけ離れた存在になろうとしているように思われた。それは大帝國を形成したオリエントとは対照的な小国家的な世界であり、聖俗権力に依存しない文化の威厳ある姿を現出したものである。ギリシアの学問が与える印象は、つねに「若々しさと新鮮さ<sup>39)</sup>」である。それは、彼らの知的営為が、徹頭徹尾、自由意志によるものであり、自らの手で獲得する喜びに満ちあふれたものだったからである。ギリシアの学問が、エジプトやバビロニア、アッシリアにおけるような神官階級あるいは特権的な知識階級によってなされたのではなく、自由な個人の私的探究によって達成されたことにそれは起因する。およそ権力によって保護された公的な知識保管所、官吏登用への道となる試験制度・学校制度は、古代ギリシアには

無縁であった。ポリスは規模においては小さな存在であったが、成員の内面に対しては、そのような「学校を通しての専制政治<sup>40)</sup>」を行う必要がないほど強力な神権を有していたからである。ここにおいて国家、宗教、文化は、それぞれのポテンツ固有の力を十分にそなえていた。ギリシア人学者は、多大な犠牲を払って独力で知識を収集しなければならなかったが、自由な立場で考察するという何ものにも代えがたい強みをもっていた。それゆえ彼らは、組織的かつ体系的に膨大な量の知識をストックしていたオリエントの知識階級の内的限界を超え、総合的な判断において比類なき業績をのこしたのである<sup>41)</sup>。

しかしながら、ブルクハルトの視線が向けられているのは、ギリシア人によって到達された「客観的真理」の程度に対してではない。それを達するギリシア人の内的な力であり、さらにまた学的営為を通して独特な発展をとげた彼らの自由な人格そのものである<sup>42)</sup>。たとえばギリシアの哲学者は、自由な個性を最高度に発揮していたが、それは彼らが自らの才能だけを頼りとし、独白の学説をもっていたるところから登場してきたことに関係する。国籍、身分、性別は問題とされず、また権力・利権と結び付いた正統教理も存在しないことから、さまざまな意見がたえず競争しつつ共存することになった。そのようなアゴーン<sup>競争</sup>の状況のなかで独白の存在たらんとした哲学者たちは、専制的ポリスのただなかにおいて、何ものにも依存しない自由な人間階級を形成していた。ソクラテスにはじまり、ディオゲネスらのキュニコス派、ストア学派、エピクロスにいたるギリシア後期の哲学者たちは、国家における名誉も国家による保護も求めず、むしろ国家からの自由を共通して説いているのである。大いなる諦念に立つキュニコス派の禁欲も、地上の運命に左右されない自由への意志によって貫かれていた<sup>43)</sup>。

このような独立不羈の自由な個人たちは、「安全と利得」を求め、大国家に自ら進んで寄りかかる革命時代の大衆的個人とは対照的な存在であろう。彼らの魔力的ともいえる人格の力は、それ自体として、進歩史観的な見方に対する反証である。ブルクハルトは類型的な歴史認識方法を用いて、彼らの精神の発現としての全体的形姿を伝えようと

した。それは当時の学問的教育的状況に対立するものである。古代学の専門分化傾向は、ギリシア文化の全体像形成を困難にし、古典語の教育資格化は、中等学校卒業後の古典語離れをかえって促進した<sup>44</sup>。だが、ブルクハルトによれば、「ギリシア人の目でものを見、ギリシア人の表現で語っている<sup>45</sup>」ヨーロッパの人びとにとって、それは承継すべき伝来の遺産であり、自分たちの存在基底にかかわる必須要素であった。それとの精神的断絶は、看過できない危機的事態である。

## 5. 個と普遍 ― 多様性のヨーロッパ

「ギリシア文化史」においては、数多くの力強い個人が、普遍的な事柄の第一級の証人として登場する。それは歴史的諸力の全領域にわたっており、彼らの個性的な言動のひとつひとつが、より大きな全体を映し出す形象をあらわしているのである。ブルクハルトは、そのような古代を理解することが、現今のいわゆる「知識人」にとって困難なものであることを指摘する<sup>46</sup>。彼らの理解を妨げているものは、個と全体の関係における両者の本質的相違である。現今の知識人の生を規定するものは、個人的人間のエゴイズムであり、それは全体との関係を切断するものであった。彼らはただ私人として生きることを望み、自分の生存と財産の保全のためにだけ、普遍的なものとの関係を欲する。官吏となることは望むが、納税には嫌悪感をもつのである。

ブルクハルトは、古代の人びとが類型を生きていたとみる<sup>47</sup>。古代ギリシアにおける偉大な個人は、最高度に自己を発展させながらも、英雄、そして立法者といった類型的なものと深くかわりながら生きていた。なるほど彼らの人格は高度に個性的であり、その言動は属性ではなく、つねに個人名をもって語られる。だが彼らの意志は、より共同的なものに対して開かれたものであり、類型的なものから離れてしまうことはなかった。その意味において、個人の発展とその時代の普遍的、類型的なものの生きた証人となることの間には、矛盾が生じなかった。アルキビアデスはその奔放な言動でアテナイそのものを体現した<sup>48</sup>が、このような個人のあり方は、革命時代においては失わ

れつつあったのである。

講義「歴史の研究について」は、『世界史的考察』（1905年編集刊行）としてブルクハルト史学論の体系的叙述と評価されているが、19世紀当時においては講義サイクルと並行して行われた副講義であり、歴史教育的観点から考察されるべき側面をもっている。この講義の最終章「個人と普遍」は、ギリシアに見られたような個人と普遍の関係、世界の動きが個人に集中した現象の詳論に当てられている<sup>49</sup>。史学論的講義がそのような考察で締めくくられていることには意味がある。そこにブルクハルト的な歴史に対する見方の集約があるだけでなく、講義サイクルで示されるヨーロッパ的なものの要が表現されているのである。すなわちそれは、歴史的諸力を自らのうちに体現した偉大な個人であり、そのような人物たちによって構成される歴史的世界の豊かな多様性である<sup>50</sup>。

オリエントの世界帝国における均質化した社会とは対照的に、ヨーロッパにおいては、多様な諸力がそれぞれ自由に発展・競合することによって社会が構成されていた。その競争は、すぐれて質的な差異を競うものであって、そのために互いの本質を開示させるものである。またこれは一方が他方を完全に圧倒することではなく、相互に作用しあうたえざる抗争である。そこから真に新しいものが発展してくる。ヨーロッパにおける生はつねに闘いである<sup>51</sup>。そのような不調和が生き生きとした調和ある世界を形成する点に、ヨーロッパ世界のもっとも本質的特徴がある。それではそのような「調和ある不調和<sup>52</sup>」を可能にしているものは、何であろうか。そこには、何かしらの共同的な基盤、あるいは個々の形成物をつなぎあわせる見えざる紐帯のようなものが介在していることが考えられるであろう。

ブルクハルトはヨーロッパの「記念物、図像、言葉、制度と党派、さらに個人<sup>53</sup>」（傍点引用者）に諸力の表れをみたが、それはあらゆる方向に働き、一切に自らの存在を刻印しようとする人間精神の力である。その精神は地上において働きながら、超地上的な要求を内包しているがゆえに、地上の支配力とは異なる欲求につながる。くわえてそれは高次の共同性に根拠をもつものであり、個人を通して示現するときも、個人の恣意によって



規定されうるものではない。そのような力が介在するとき、個人が自己を最高に発展させることと全体に対して最高の貢献をすることとは、対立しない。古代ギリシアに典型的にみられたあの類型を生きる個人のあり方は、そのような場合に可能となるであろう。ギリシアの偉大な個人を動かしたのは、外的な強制ではなく、内的な意欲であった<sup>54</sup>。そのような自由意志による個人的な意欲が、神、民族、時代といった超個人的な全体意志<sup>55</sup>に重なるようにみえるのである。

レーヴィットが指摘するように、ブルクハルトは人間の行動における自由と必然という哲学的問題に多大な関心を払ってきた<sup>56</sup>。この課題の解決にそれほど貢献しなかったギリシア哲学に、不満をいだくほどであった<sup>57</sup>。自由があくまで個人的な利害や私的な領域に限定された個我的自己実現を目指すものである限り、それは必然の対立概念であり続けるであろう。だが、実現される自己がいっそう大きな沃野を獲得していた場合は、どうであろうか。ブルクハルトは、政治的偉人における個人のエゴイズムと公益や全体の名誉と呼ぶものとの「神秘的な一致<sup>58</sup>」の存在を示唆している。さらにスペイン王フェリッペ2世に対峙したオランダ建国の父オランジェ・タキトゥルス（ウィレム1世）らの偉大さは、高次の意志実現を自分の個人的な安泰よりも優先させた点にある。敵と和解し、身の安全を確保することが可能であったにもかかわらず、地上的なものはるかに超える意志のために、彼らはあえてそうしなかった<sup>59</sup>。そのような自己犠牲によって、偉大な個人たちは、意識的ないしは無意識的に、全体意志が指し示すものを達成していった<sup>60</sup>。そのようにして私的領域を超えたより大いなる「自己」を実現したのである。彼らの闘いは、現実世界において出会う敵に対してだけ行われるものではない。安楽を求める自身のエゴイズムに対しても、彼らは闘争しなければならなかった。

高次の意志遂行のための闘いは、文化的偉人においていっそう鮮明である。それは、彼らの内面に語りかける声に聞き従うことにおいて生じる<sup>61</sup>。その声は、創造する個人の内面に存していながら、けっしてその個人に由来するものではない。それが要求する課題は、そのときどきの利己的な欲求

とむしろ対立する。声の要請に全面的に従おうとするとき、自己を制御しその課題に適応するための強い「意志の集中<sup>62</sup>」が要求されるであろう。課題への潜心は、作品を完成に近づけるだけでなく、制作者の内面をその課題にふさわしい段階へと成熟させる。ブルクハルトは巨匠の晩年に達する高い段階に、たんなる天賦の才による自己拡張ではなく、つぎつぎに自らに課した新たな課題との力闘をみてとる。そのような精神的闘いは、個人の自由意志によって選択され、個人の内面を場としながら、すぐれて普遍的な性格を帯びるものであった<sup>63</sup>。それゆえその成果は、いっそう共同的なものとなることができたのであろう。ここに、内的必然性に従うというもうひとつの自由が存在する。それは必然に対立するのではなく、また必然に従属するのでもなく、自ら選んだ闘争を通じて必然へとつながるいっそう高次の自由である<sup>64</sup>。ブルクハルトが考えるヨーロッパ的なものの中心には、そのような昇華された自由がおかれていた。それが個々人の闘争を通して実現するものである以上、価値と価値、原理と原理とが対立しあう多様な世界を構成せざるをえないであろう。自由を緊張ある多様性へとつなぎ合わせる偉大なる個人。それはヨーロッパ的なものを成り立たせる必須要素なのである。

## 6. 認識としてのペシミズム

ヨーロッパを特徴づける高次の自由は、この地上において、稀少なものにとどまるであろう。それを行使する偉人の条件としてあげられた魂の強さや魂の大きさ<sup>65</sup>は、つねに稀な存在であった。目的のために自身の危険を顧みないことや、倫理のために利益を自ら断念することは、その実現がきわめて困難なものである。そのような稀少なもの、偉大さを歴史像の中心におき、それを歴史学教育に構成したものが、ブルクハルト史学である。その類型的な歴史に対する見方は、無名の人びとの社会生活、多数者の心性を重視する社会史的な見方とは、質的に異なる。彼はなぜそのような性質のものを歴史の基底においたのであろうか。ここで、ブルクハルト的な歴史に対する見方、その見方を支えた世界観の基調が問題となってくる。

それを見極めようとするとき、彼が「自伝」において表明した地上的なるものに対する不信感を看過することはできない。すなわち母の早世を契機としてすでに早くから芽生えていた「あらゆる地上的なものが非常にはかなく不確かなものであるとの印象<sup>66</sup>」である。これは「亡き母から受け継いだと思われる快活な性質」と対比されており、やがて古代ギリシアのペシミズムへの共感に結びついていく根源感情である<sup>67</sup>。この場合、ペシミズムとは地上において悪と苦が善と快よりも支配的であるという地上観と、そのような地上世界に多くの期待をかけないという厭世的な心的態度から成り立つと考えられよう。それが、どのようにあるいはどの程度、彼個人の生活態度を規定したものであったかについては、ここでは立ち入らない。いま問題とすべきは、そのペシミズムが彼の歴史に対する見方、歴史的判断に対して果たした役割がいかなるものであったかである。

その観点からブルクハルトの歴史思想を精査した場合、ペシミズムは地上的なるものに対する査定において、彼の歴史認識に強い影響力をもったと考えられる。すなわち、ブルクハルトの歴史叙述に散見できる、この地上世界が永続的価値を生み出すあらゆるよきものにとって元来ふさわしい場所ではない、という見方である。人間は「善と悪の混合物<sup>68</sup>」であるが、地上を支配するものは悪の側であり、とくに「本来それ自体悪である<sup>69</sup>」ところの権力である。それは力の不平等な分配に起因した弱者に対する強者の権利である。とはいえ、強者はつねに優秀なものとは限らない。それはしばしば卑俗であつかましいものであった<sup>70</sup>。それゆえ地上において不滅なものは、俗悪なものにはかならない<sup>71</sup>。そのような場においては、必然的に高貴なものは、はかなく不確かなものとならざるをえない。マルティン Alfred v. Martin が指摘するように、美の創造、善の実現、真の認識は、ブルクハルトにとっていっそう高次の「彼岸世界」を意味していたといえるだろう<sup>72</sup>。

たとえばブルクハルトは、宗教の創立を、本質的に特定の個人による創造であり、しかも決定的瞬間に一挙に成し遂げられたものであると判断している<sup>73</sup>。それは形而上学的要求を受け取るのにふさわしい内的外的条件がこの地上で整うという

ことは、きわめて稀であるというペシミスティックな世界観に基づいているのである。啓示の全体性を損ねることなく受容できるのは、並はずれた天性をもった人物であろう。だが、そのような天性をもってしても、ある特定の好条件に恵まれた瞬間にしか、それを実現することはできない。個人に訪れる決定的瞬間は、あらゆる神々しい創造において指摘されるものであった。啓示の機会を得ずに中道に廃した偉大なる才能は数限りない。そのような事柄が、過去・現在・未来において、つねに稀少なものであることを、ブルクハルトは強調する<sup>74</sup>。

ここに、偉大な少数者に焦点を当てる貴族主義的な歴史判断の根拠が存在する。ブルクハルトが考える偉大さとは、唯一のもの、他のものによって代替することができないものであった<sup>75</sup>。偉人の決定的瞬間における努力の成果は、普通程度の頭脳と心情をすべて合算したとしても、その代わりになることはできないものであるという<sup>76</sup>。そのことは歴史的諸力すべての分野に妥当する。ブルクハルトは諸国民や諸国家の運命、全文明の方向が、尋常ならざる人物がある時期にもちこたえることができるかいなかにかかっていることもあるとしている。その典型例は、七年戦争後半におけるフリードリヒ大王の苦闘である。逆境における彼の粘り強い奮闘が、その後の中欧の全歴史を規定していたのである<sup>77</sup>。

幸せの永続化のために多大な代価が要求されるというギリシア・ペシミズムの思想も、同様の地上観に立っているといえるだろう。ポリス繁栄のための犠牲、テレスマの風習、そして、プロメテウス神話は、つねにブルクハルトの関心をひいた。ヘラクレス、オデュッセウス、オイディプスといった英雄、卓越した人間の過酷な運命も同様である<sup>78</sup>。さらに早世の賛美は、神に愛されるものにはふさわしくない地上世界というものをもっとも直截的に表現したものであろう。ペシミズムに立つ認識者は、天才民族の力強い創造の背後に存在した行動原理としてのペシミズムをも感知する。それは「賢者にとって地上世界はそもそも異郷にはかならない<sup>79</sup>」という言葉に結晶化されている。

本来いるべき場所ではない異郷において味わう情感は、原義通りの「<sup>ネーレント</sup>惨めさ<sup>80</sup>」である。そこに

において人は保護されることなく、寄る辺ない不安定さに身をおくことになる。だが、その惨めさは、精神的なものが立ち上がる基盤でもあった。異郷において保護されない異邦人は、別の場所に支えを求める。地上的なものの一切が異郷であったとすれば、彼を救済するものは、地上的なものを超えた場所に存在するほかないであろう。惨めさを避けることなくつきつめていくとき、それは高みへの強烈な憧憬を生み出す。ギリシア人の造形力に満ちた文化や、キリスト教徒の禁欲的な精神文化はすべて、そのような惨めさの地平の上に成立した。そのことは、政治人においてさえ適用される。ブルクハルトが注視するのは、テミストクレスである。彼はつねにアテナイと格闘し、異邦人のような心的態度でこのポリスに接した。しかし、ペルシア戦争という最大の危機において、アテナイを救うことができたものは、彼をおいてほかに存在しなかったのである<sup>81</sup>。

このような個人の偉業において、この世ならざるものの崇高さと、それにふさわしくない俗悪な地上世界とが対極的なものとして対峙している。この両者を隔てる距離こそが、精神の力を示すものである。それは人間存在のもっとも高貴なる本質であり、ブルクハルトが伝えたかったものの極点である。地上的なものを乗り越えていこうとする精神が多様かつ多方面に開花した場が、ヨーロッパであった。ペシズムが歴史認識にかかわるとき、認識者の視界には、地上の暗部が色濃く広がるであろう。だが、それだけいっそう地上世界から離陸しようとする精神の働きが鮮明に映るはずである。そのとき、地上的なものの重圧に耐え、努力し、行動した人間の形姿が、輝きをもって浮かび上がる。認識としてのペシズムと行動原理としてのペシズムは邂逅し、精神的なものの反射鏡となるのである。そのような精神史<sup>82</sup>の頂点を「ギリシア文化史」における深い陰影にみちた「永遠のギリシア人」像にみることができるであろう。

## 7. オプティミズムの時代に

「社会契約論はおそらく七年戦争よりも大きな『事件』であった<sup>83</sup>」とブルクハルトは判断する。

それを契機に広がった性善説は、ヨーロッパ文化の土壌を根本から変質させたのである。性善説は、ペシズムとは逆のオプティミズムを生んだ<sup>84</sup>。それは人間の善性に対する期待であり、また地上におけるその実現への希望でもある。オプティミズムの蔓延は、地上的世界への関心を高めると同時に、地上的なるものを克服しようとする惨めさの地平を隠蔽した。精神は高みを目指すのではなく、「前方」に向かって駆り立てられるようになる<sup>85</sup>。理想的なるものは、未来の地上世界に存在するからである。このように行動原理化したオプティミズムは、イギリスを模範とした営利的な経済活動として、大量の資源を効率的に利用し、物質的財へと転化した<sup>86</sup>。また国家の理念的プログラムを文化自らが起草し、国家権力の適用範囲を改訂し、国民の権利を保障しながら、営利活動の拡大を容易化した。善なる人間性を拘束した遺制の撤廃、法的平等、とくに旧権威の論理的対極に位置する普通選挙権の実現<sup>87</sup>、それらの集約点としての法治主義的国民国家の建設が、理想的な社会を約束するはずであった。

だが、前に向けての改革は、地上世界の諸条件を順次改訂しながら、人間存在の一切を地上的なものへと牽引するものであった。とりわけ顕著なものは、ものの見方の平板化、均質化である。自己認識は可視的地上的な個我にのみ収斂し、地上的な私有物の保存と拡大に志向は矮小化される。彼らが行う競争は、もはやヨーロッパ的な質的闘争ではない。それは単一尺度の下で速さや達成度を競う量的な競争<sup>88</sup>であり、その多くは強者の弱者に対する搾取という収奪原理に堕していくのである。人間存在と地上世界との間に存在した距離は失われ、個と個の間の質的差異は喪失する。豊穡な多様性に代わって均質性が社会を特徴づけるようになる。新聞という媒体の成功、思想的伝染の速さと広範さは、その証左であるといえる<sup>89</sup>。過度な競争による閑暇の喪失は、その傾向をさらに強める。そこにおいては、ひとつの主義や傾向が抵抗を受けることなく、瞬時に全体を支配することもありうるだろう。このような近代文化の趨勢に、ブルクハルトはかつてない危機を洞察した。

これまで普遍的なものは、偉大な個人に集約されてきた。国家、宗教、文化という永続的な諸力

のみならず、加速度的な動き、すなわち危機も特定の個人に頂点を見出す<sup>90</sup>。ヨーロッパ史における危機の時代には、そのような個人が必ず登場した<sup>91</sup>。彼らを通じて危機は、ヨーロッパの精神の健在さを証明してきたともいえる。ところが革命時代はそのような個人の登場を阻むような性格をもっている。この時代の個人は、あくまで私的存在として生きることを望み、その願望は物質的「幸福」という地上的個我的安寧に向けて収縮していた<sup>92</sup>。彼らの計算高い行為と思惟は、物質的利害関係に還元しうるものへと平板化される。そこでは普遍的な意志を実現する余地は皆無であるといわざるをえない。「打算が終わるところに偉大さがはじまる<sup>93</sup>」とブルクハルトが述べるとき、偉大さから遠く隔てられた同時代が裏写しにされているのである。

偉大さの存立要件が消失するとき、ヨーロッパ的なものもまた消失する。それは精神的なものが足場を失い、物質的・地上的なものの一元支配が優勢となることを意味している。そのありかたは、単一の力、精神、調子が社会を制したオリエントの強力な帝国<sup>94</sup>を表象させるものであろう。その代表的存在がかつてユダ王国を攻囲したアッシリア帝国である。ブルクハルトが1870年末目に予見した人心の変化は、アッシリアのように強大化した地上的物質力によって引き起こされるものと考えてさしつかえあるまい。やがて人びとは、自分たちが築き上げてきた独自の文化よりも、安楽を保証する「直通の夜行列車<sup>95</sup>」を望むようになる。業務化した生活のなかで、彼らは現在の物質的豊かさを誇り、過去の多様性を侮蔑するようになるであろう。だがそれは、人間存在が高貴なる本質を失い、いやされることのない物欲の支配に呑み込まれていくことを意味しているのである<sup>96</sup>。

そのような野蛮化の時代に、ブルクハルトはヨーロッパ的なものを集約する過去の偉大さについて観想することを勧めた。彼によれば、精神は二つの感受機能を有している。ひとつは対象を考察し比較し分解する機能であり、いまひとつは対象の偉大さに共感し、その巨大な像を受容するものである<sup>97</sup>。「前方に向かって駆りたてる要素<sup>98</sup>」である革命時代の営利心は、もっぱら前者の機能に人間を特化し、これを時代の起動力とした。一

方、ブルクハルトは伏流化していた後者の機能と呼び覚ますことによって、精神の全体性を回復させつつ、ヨーロッパ的なものを社会の片隅にのこそうとした。それはいつの時代においても人間の内面に豊かさを与えることができる尽きせぬ泉であり<sup>99</sup>、ヒゼキヤが所有した宝物庫のような存在であった。これを次世代に伝えることは、地上的なものの支配力に抗して、精神的なものを擁護していくための歴史家としての責務であると考えられたのである。革命時代の精神が、オプティミスティックな進歩史観を醸成するとき、彼はペシミスティックな精神史として、ヨーロッパ的なものについて語ることになるであろう。

大学講義が継続的な教育計画に即したものであったのに対して、公開講演は、そのときどきの時代状況に即応したものである。講演内容の多くは、講義の一部を抜粋・加筆したものであったが、講演者が時宜にあったテーマ選定を行い、その内容を調整している。そのような意味で、講演は講義における時代的な重要箇所を特筆したものであると考えることもできるであろう。とりわけ「遺言」をのこすことを決意した普仏戦争期の講演内容は、注目に値する。この時期の公開講演のテーマとしてとりあげられたものは、まさにヨーロッパ史における偉大さにかんするものであった。すなわち1870年には「歴史的偉大さについて」、「アレクサンドロス」、「シャルル豪胆公」が相次いで講じられ、1871年の「世界史における幸福と不幸」をへて1872年の「枢機卿リシュリユー」へといたる<sup>100</sup>。

講義「歴史の研究について」最終章から抜粋された連続講演「歴史的偉大さについて」（1870年11月8日、15日、22日）は、ヨーロッパ的なものを失いつつあるこの時期の市民に向けて、偉人に対する見方を網羅的に論じたものであり、まさに「遺言」の注釈といっても過言ではないだろう。それに対して「17・18世紀の歴史」から抜粋した「枢機卿リシュリユー」（1872年11月21日）は、その具体像を提示するものである。だがそれは、バーゼル市民にとって刺激的な試みであったといわねばならない。なぜならドイツ系のプロテスタント住民にとって、リシュリユーほど、仇敵の名にふさわしい者はいないからである。彼はカト

リックの高位聖職者であり、フランス・ブルボン王朝の絶対王政強化のために敏腕をふるった宰相である。大貴族の勢力をたくみにそぐ一方、ユグノーの拠点ラ・ロッシュェルを攻め落とし、ナントの勅令で認められていた政治的特権を奪い去って、国内のプロテスタント勢力を一掃した。それでいて三十年戦争においては、ハプスブルク家に対抗する必要から、公然とプロテスタント側に立って参戦した。ブルクハルトは、このような政治家の高貴で不死身な姿、つまり偉大さについて語ったのである<sup>101</sup>。

リシュリユーはたしかにアンリ4世のような明朗な性格をもたず、権力者に徹する「憎まれた宰相」であった。だが、スペインの世界帝国に抗し、国家の内外に生じた複雑な危機的状況に対処するには、彼のような人間が必要であった。それは暗殺のたえざる危険にさらされながらも、決して譲歩することがない「国家理念の受託者」である。自身の安全や快適さよりも国家理念をつねに優先させた点において、彼は偉大と呼ぶにふさわしい<sup>102</sup>。彼は国王ではなかったが、「国王以上<sup>103</sup>」の存在であったと評価することができるだろう。そのように語ることで、ブルクハルトは、聴衆の内面に忍び寄る革命時代特有の精神を揺さぶった。新時代の歴史観においては仇敵と目される人物の形姿に、忘却されつつあるヨーロッパ的なものの精髓が、見事に具現化されていたからである。すなわち、高次の意志実現のために地上における個人性を忘却し、普遍的なものにまで高められた偉大な個人である。

## おわりに

「偉大とはわたしたちがそれではないところのものである<sup>104</sup>」とブルクハルトは述べる。同時代の皮相化、物質的な生活向上願望への執着を目の当たりにして、彼はそこから偉大な個人が登場してくることはまず不可能だと断言する。高次の自由を享受した偉大な事績の数々は、過去形で語られることになるであろう。とすれば、ヨーロッパはもはや死の床にあるのであろうか。ブルクハルトがのこそうとしたヨーロッパ的なものは、いまはなき栄光の記憶にすぎないのであろうか。

先述したようにケーギは、1870年末日の書簡における引用聖句だけではなく、その前後の関連全体がブルクハルトの脳裏にあったと解釈していた。旧約聖書のそのあとの記述によれば、「なんじの家を整えよ」と預言を告げられた病床のヒゼキヤは、涙ながらに神に懇願している。「主よ、わたしがまことを尽くし、ひたむきな心をもって御前を歩み、御目にかなう善いことを行ってきたことを思い出してください」と。その祈りは聞き入れられた。ヒゼキヤの寿命は15年間延長され、アッシリア王の手から彼とその都を救うとの決定が下されたのである。ケーギは、そのような慈悲深い予定変更への希望が、聖句に付された「云々」にこめられていたと推測している<sup>105</sup>。ブルクハルトが洞察した非ヨーロッパ化現象、営利心と権力欲にあらわれたオプティミズムという名の危機は、その後の大衆社会の到来によっていっそう顕著になった。そして、彼が書簡のなかでもらした悲観的な未来予想的確性は、20世紀の再評価につながったのである。だが、彼の下した冷厳な洞察がさらにそれ以降の世界に及んでいると考えるならば、悲観的言辞に付された控えめな言葉と、彼が時代判断の下になおも行おうとした営為の意味は、再考に値するといえるであろう。

ブルクハルトは、物質的なものが一切を制する野蛮時代の到来を不可避であるとしている。だが、考え方の一大変化があった場合は、そこから除外しているのである<sup>106</sup>。その先例としてあげられているのは、3、4世紀に起きた変化である<sup>107</sup>。それは、文化史的処女作『コンスタンティヌス大帝の時代』のなかで活写している古代末期のオプティミズムからペシミズムへの心性の転換であった。そこでは禁欲によって現実世界から距離をとった隠修士が、つぎの新しい社会への文化的橋渡し役となり<sup>108</sup>、ヨーロッパ世界はゲルマン民族という新しい担い手のもとで、ふたたびよみがえったのである。そのような変化の兆候は、ショーペンハウアーら現今のペシミズム哲学にみることができるという<sup>109</sup>。

ブルクハルトのライフワークであった歴史学教育は、ペシミズムの復権とでもいうべき精神で語られたヨーロッパ的なものの全体的叙述であった。それは地上的繁栄よりも価値あるものを精神が達

成しえたことを示す記念碑的図像録である。人間精神は変転することがあっても、消滅することはないということ<sup>10</sup>、それは彼のゆらぐことのない確信であった。それゆえ、ブルクハルトは「遺言」をのこすことに精励したのである。それらを考え合わせたとき、講義「革命時代史」序論にせられたつぎの言葉は、たしかに希望の表明として受け取れるのではないだろうか。

「人類はまだ没落するとは定められていない。そして、自然はいつものように慈悲深くはたらくのである<sup>11</sup>」。

## 註

- 1 Jacob Burckhardt, *Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe* (Br.), Bd. V, Basel 1963, S. 120, an Friedrich von Preen vom Sylvester 1870.
- 2 *Ebd.*, S. 119, an Friedrich von Preen vom Sylvester 1870.
- 3 Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie* (JB.), Bd. V, Basel 1973, S. 482; 坂井直芳訳『小国家の理念』中央公論社、1979年、425頁。
- 4 *Br.*, Bd. V, S. 119 f., an Friedrich von Preen vom Sylvester 1870.
- 5 Vgl. Ernst Ziegler, *Jacob Burckhardts Vorlesung über die Geschichte des Revolutionszeitalters*, Basel 1974, S. 565 f. 週5時間講じた「革命時代史」以外は、すべて週4時間であったので、講義サイクルをなす主要講義のほかに週1時間の副講義が並行して行われた。
- 6 *Br.*, Bd. II, Basel 1952, S. 210, an Hermann Schauenburg vom 5. März. 1846.
- 7 1856/57年の学籍登録者78名のなかで、バーゼル出身者16名、その他のカントン出身スイス人44名、外国（ドイツ、オーストリア出身が大半）からは18名 (Edgar Bonjour, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Basel 1971, S. 494) であり、約8割がスイス国内からの学生であった。この比率はその後大きくは変わらない。ブルクハルトが「遺言」を決意した1870/71年冬学期の学籍登録者129名のうち、バーゼル人27名、その他のスイス人84名、外国人18名 (Albert Teichmann, *Die Universität Basel in den fünfzig Jahren seit ihrer Reorganisation im Jahre 1835*, Basel 1885, S. 63) であり、ブルクハルトが文化史講義を最後に行った1886年夏学期の学籍登録者350名中、バーゼル人100名、その他のスイス人187名、外国人63名 (Albert Teichmann, *Die Universität Basel in ihrer Entwicklung in den Jahren 1885 - 1895*, Basel 1896, S. 65) であった。
- 8 Vgl. Andreas Miller, *Struktur und soziale Funktion der Universität Basel* (Diss.), Winterthur 1955, S. 16-23.
- 9 Jacob Burckhardt, *Historische Fragmente* (HF.), Stuttgart 1957, S. 276.
- 10 *Ebd.*, S. 292.
- 11 Emil Dürr, *Jacob Burckhardt als politischer Publizist. Mit seinem Zeitungsberichten aus den Jahren 1844/45*, Zürich 1937, S. 14 ff.
- 12 U. イム・ホーフ著、森田安一監訳『スイスの歴史』刀水書房、1997年、169—171頁。
- 13 ブルクハルトもその例外ではなかったといえるかもしれない。彼が青年期の新聞記者時代に書いたイエズス会にかんする論評 (vgl. Dürr, *a.a.O.*, S. 50) は、そのような宗派的見方の影響を免れていなかったのである。
- 14 Vgl. *Br.*, Bd. II, S. 193 f., an Eduard Schauenburg vom 24. Jan. 1846.
- 15 拙稿「ブルクハルトの歴史教育活動とバーゼル大学」(望田幸男、橋本伸也編『ネーションとナショナリズムの教育社会史』昭和堂、2004年所収) 333—335頁を参照のこと。
- 16 そのため、ブルクハルトは若い歴史家たちに宗教改革以前の時代の普遍的な研究テーマを選ぶことを助言していた (*Br.*, Bd. V, S. 78, an Bernhard Kugler vom 11. April 1870)。
- 17 ブルクハルトも青年期にそのようなドイツ文化への帰属意識をいだいていた (*Br.*, Bd. I, Basel 1949, S. 183 f., an Gottfried Kinkel vom 30. Dec. 1841)。
- 18 第一次大戦時に現れたフランス語圏住民とドイツ語圏住民を隔てる「塹壕」はその象徴であろう (イム・ホーフ前掲書、208—209頁)。また、スイス人のドイツ帝国への自己同一化の例として、ケーギは、ブルクハルトの同時代人でドイツ大学教授への道を歩んだヨハン・カスパー・ブルンチリをあげている (*JB.*, Bd. V, S. 484 f.; 坂井訳427—428頁)。
- 19 ブルクハルト自身がベルリン大学で学位を得ているように、19世紀のドイツ系スイス人はドイツの大学で専門教育を受けている場合が多い。歴史学についてはとくにそのことが指摘できる。拙稿「ブルクハルトと19世紀のスイス史学界」(森田安一編『スイスの歴史と文化』刀水書房、1999年所収) 265—266頁を参照のこと。
- 20 *HF.*, S. 77.
- 21 *Ebd.*, S. 134.
- 22 *Ebd.*, S. 137.
- 23 *Ebd.*, S. 200.
- 24 *Ebd.*, S. 194, Anm. 6.
- 25 *Ebd.*, S. 209 f.
- 26 Ziegler, *a.a.O.*, S. 5.
- 27 *HF.*, S. 263. このような革命時代のとらえ方は、ブルクハルト自身が注釈に書き記しているように、トクヴィルに依拠している (*Ebd.*, S. 294, Anm. 1)。
- 28 *Ebd.*, S. 264.
- 29 *Ebd.*, S. 263.
- 30 Vgl. *Br.*, Bd. V, S. 223, an Friedrich Nietzsche vom 25. Feb. 1874.
- 31 Vgl. *HF.*, S. 28.

- 32 *Ebd.*, S. 200 ; vgl. Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte. Der Text der Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (SG.), München 1982, S. 233 f.
- 33 *HF.*, S. 201 f.
- 34 *Ebd.*, S. 164 ff.
- 35 *Ebd.*, S. 243.
- 36 *Ebd.*, S. 193.
- 37 *SG.*, S. 398.
- 38 Jacob Burckhardt, *Gesammelte Werke* (GW.), Bd. V, Basel 1978, S. 102 ; *GW.*, Bd. VIII, S. 84 ff. ; 仲手川良雄『ブルクハルト史学と現代』創文社、1977年、239-252頁。
- 39 *GW.*, Bd. VII, S. 421.
- 40 *Ebd.*, S. 339.
- 41 *Ebd.*, S. 382.
- 42 *Ebd.*, S. 348.
- 43 *Ebd.*, S. 359.
- 44 *GW.*, Bd. V, S. 11.
- 45 *Ebd.*, S. 12.
- 46 *HF.*, S. 7.
- 47 *Ebd.*
- 48 *SG.*, S. 399.
- 49 『世界史的考察』は、1871年の公開講演となった「世界史における幸福と不幸」を最終章においたが、講義「歴史の研究について」は本来「個人と普遍」を最終章としていた。岸田達也「ブルクハルトの『歴史の研究について』—「新稿」の「序論」の構成を中心として—」『史叢』第48号、1992年を参照のこと。
- 50 文化史学とは、厳密には、類型をあらわす偉大な個人が存在する時代と地域に対してのみ適用される歴史考察方法である。
- 51 *HF.*, S. 201.
- 52 *Ebd.*, S. 193.
- 53 *Ebd.*, S. 192.
- 54 Jacob Burckhardt, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (JBW.), Bd. 13, München/Basel 2003, S. 358.
- 55 *SG.*, S. 401.
- 56 Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 7, Stuttgart 1984, S. 342 - 345. レーヴィットの考察は、主として巨大な普遍的必然に対して人間の自由一般を救済する方向に向けられており、自由はあくまで必然に対立するものと考えられている。たしかに必然の力が強大化した革命時代における個人の自由を考えると、彼の主張は十分な妥当性をもっている (vgl. *HF.*, S. 280)。だが、ブルクハルトは、偉大な個人が登場しえた革命以前の時代と革命時代との間におけるヨーロッパ世界の質的変化を強く意識していた。レーヴィットの論考は、革命時代特有の自由と必然の関係を、歴史全体に適用しようものとして一般化している点に問題があるように思われる。本稿は偉人の行動における自由と必然にブルクハルトの関心があった点を重視し、自由の内実を再検討することから、この問題について考察を進めるものである。
- 57 *GW.*, Bd. VII, S. 348.
- 58 *SG.*, S. 401.
- 59 *Ebd.*, S. 396.
- 60 *Ebd.*, S. 401. 全体意志の大いなる目的が、それを遂行する個人にすら完全には理解できない場合があることも、ブルクハルトは想定している。「イグナティウス自身は自分の団体の意味をどの程度まで明確にしていたであろうか」(*HF.*, S. 168)。Vgl. *SG.*, S. 302, Anm. 52.
- 61 *SG.*, S. 380, Anm. 10.
- 62 *Ebd.*, S. 385.
- 63 *Ebd.*, S. 390, Anm. 41.
- 64 これは、レーヴィットが論じたヘーゲル（世界精神の代理人）とキルケゴール（単独者）の中間に位置するブルクハルトの人間論的立場 (Löwith, *a.a.O.*, S. 123 ff.) を、偉大な個人が享受した自由の解釈に適用したものといえるかもしれない。
- 65 *SG.*, S. 395 f.
- 66 Jacob Burckhardt, *Gesamtausgabe*, Bd. I, Stuttgart, Berlin und Leipzig 1930, S. VII.
- 67 ブルクハルトにおけるギリシア・ペシミズム思想が果たした役割を重視する立場は、レーヴィットの主張 (Löwith, *a.a.O.*, S. 338) 以来、多くの研究者が賛同してきたところである。ただし、「伝記」に記された地上的なものに対する根源的な感情を、どの程度このペシミズムに関係づけるかは、論者によって意見の分かれるところである。根源感情を低く評価し、ギリシア研究の成果を重視する場合、「実生活のオプティミズムが理論のペシミズムに対して健全な均衡を構成していた」とするマルティンの定式化 (Alfred von Martin, *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken*, München 1942, S. 54) を支持するものと思われる。一方、「伝記」等が伝える根源感情を重視する場合には、「実生活におけるペシミズム、理論におけるオプティミズム」というブルクハルトのディオゲネス評をブルクハルト自身に適用したレーヴィットの見方 (Löwith, *a.a.O.*, S. 347) に賛意を表する傾向があるのではないだろうか。とまれ本稿では、実生活へのペシミズムの関わりを不問に付し、理論的領域におけるペシミズムの役割について考察を進めた。
- 68 *HF.*, S. 277.
- 69 *SG.*, S. 260, 302, 328.
- 70 *Ebd.*, S. 240, Anm. 18.
- 71 *Ebd.*, S. 359.
- 72 Martin, *a.a.O.*, S. 54.
- 73 *SG.*, S. 264 f.
- 74 *Ebd.*, S. 380.
- 75 *Ebd.*, S. 378.
- 76 *Ebd.*, S. 395.
- 77 *Ebd.*
- 78 *GW.*, Bd. VI, S. 352 ff.
- 79 *GW.*, Bd. VII, S. 345.
- 80 *GW.*, Bd. VI, S. 367 ; *HF.*, S. 269 ; 仲手川前掲書73-130頁。
- 81 *SG.*, S. 399, Anm. 71.
- 82 「主要な課題は、世界の歴史を力の限り精神の歴史に近づけることにある」と1871年5月4日に講義「17・18世

紀の歴史」序論で述べている (*HF.*, S. 200)。当時、ブルクハルトは翌年にひかえた講義「ギリシア文化史」の最終準備を進めていた。

- 83 *SG.*, S. 322, Anm. 22.
- 84 *HF.*, S. 277.
- 85 *SG.*, S. 284.
- 86 *HF.*, S. 267.
- 87 *Ebd.*, S. 276.
- 88 *Ebd.*, S. 268.
- 89 *Ebd.*, S. 267.
- 90 *SG.*, S. 392.
- 91 *HF.*, S. 195.
- 92 *Ebd.*, S. 277.
- 93 *Ebd.*, S. 40.
- 94 *Ebd.*, S. 193.
- 95 *Br.*, Bd. V, S. 105, an Friedrich von Preen vom 20. July 1870.
- 96 *HF.*, S. 277.
- 97 *SG.*, S. 263.
- 98 *Ebd.*, S. 284.
- 99 *Ebd.*, S. 252. 講義「歴史の研究について」は、つぎの一文をもって締めくくられている。「過ぎ去った世界史のすべてを前にして、いかなる偉大さに対しても精神が開かれていることが、高次の精神的幸福を確かなものとする数少ない条件のひとつである (*Ebd.*, S. 405)」。
- 100 Jacob Burckhardt, *Vorträge 1844–1887*, Basel 1918, S. 480.
- 101 *JBW.*, Bd. 13, S. 4.
- 102 Vgl. *SG.*, S. 396.
- 103 *JBW.*, Bd. 13, S. 4.
- 104 *SG.*, S. 377.
- 105 *JB.*, Bd. V, S. 482 ; 坂井訳426頁。
- 106 *SG.*, S. 405.
- 107 *Ebd.*, S. 376 ; *HF.*, S. 278.
- 108 *GW.*, Bd. I, S. 302 ff.
- 109 *HF.*, S. 278 ; *SG.*, S. 376, Anm. 120.
- 110 *SG.*, S. 228.
- 111 *HF.*, S. 269.