

## エルヴェシウス対デイドロ

——人間観をめぐる二つの理論の構造的対立——

はじめに

本稿は、エルヴェシウスの『人間論』(一七七三年)とデイドロの『エルヴェシウス著『人間論』の逐次的反駁』(一七七三—四年、執筆)(以下、『反駁』)とに現われた両者の理論的対立を構造的に明らかにすることを課題とする。

これまで何人かの研究者が両者の論争を扱った論文を書いているが、両者の理論構造全体に立ち入ったものはない。多くの場合、『反駁』の論点だけに依拠してエルヴェシウスの思想を断片的に取り出し、デイドロの批判点に対置するやり方が取られてきた。例えば、D・G・

寺田元一

クライトンは、両者の相違を認識論、道徳、知性、学習能力などの側面で明らかにしているが、これらの論点が『反駁』から取られているので、対置の仕方が断片的になり両者の理論構造の相違は説明されない<sup>(1)</sup>。また、E・フラウエンゲラスはエルヴェシウスの思想を体系的に紹介してはいるが、エルヴェシウスとデイドロとの対立の主眼は結局、心理学、社会学対医学、生理学といった科学的観点の対立に還元される<sup>(2)</sup>。J・ロスタンの教育主義対遺伝主義、C・カーナンの物理科学対生物科学という対立構図も同断である<sup>(3)</sup>。

しかし、このようなアプローチだけでは両者の概念構成の体系的対立は明らかにならない。理論が構造的であ

る以上、その中から恣意的に命題を選択して評価を下すだけではなく、探求を構造そのものに向けねばならない。これがわれわれの問題意識である。

一では、社会と自然、公と私をめぐる二律背反の問題を中心に『人間論』の理論構造を考察する。二では、エルヴェシウスの逆説的見解に対するデイドロの批判内容を探る中で『反駁』の理論構造を階層性、連続性、「相互作用」の關係として説明する。

一

初めに、『人間論』の人間観・社会観を検討する。人間は次の二側面から取り扱われている。(一)自然的人間として。論理的には、社会性の捨象によって捉えられた生物的人間であり、歴史的には、社会契約を結ぶ以前の自然人、あるいは、教育によって社会内化される以前の生まればかりの赤子である。(二)社会的人間として。論理的には、生物性を前提としながらもそれとは区別された社会性であり、歴史的には社会成立以後の文明人(「公民」)、あるいは、教育を受けて社会の一員となった公民である。ただし、ここでの論理と歴史との区別はあまり

重要ではない。なぜなら、自然と社会との論理的区別を歴史化するという虚構のために、一般に社会契約は機能しているからである。したがって、重要なのは論理的区別である。

自然的人間は動物一般と同じレベルまで抽象化される。つまり、肉体的感性 *sensibilité physique* と端的に規定される<sup>(4)</sup>。それこそが「われわれの行為、思惟、情念、社会性の唯一の原因」(I, 102; VII, 205; 英語、79頁)である。この肉体的感性から自己愛 *amour de soi* が出てくる。自己愛に従って人間は快楽を求め苦痛を避ける。それは利欲 *intérêt*<sup>(5)</sup>、性欲、食欲、力能愛 *amour du pouvoir* と言いかえられる。したがって、自然状態は自然人同志の力と力を競う関係(戦争状態)だと考えられている<sup>(6)</sup>。

肉体的感性は感覺能力・感官でもある。その場合、肉体的感性は受動的認識機能として外界からの印象を受容し記憶に保存する。感覺は外界を模写したものとして万人においてほぼ同一である。感覺の比較判断には注意が必要であるが、エルヴェシウスによれば、それは利欲の産物なのである<sup>(8)</sup>。したがって、肉体的感性があれば、

いかなる動物も判断を行なうことになる。

つまり、エルヴェシウスの自然的人間は、五感を通じて外界からの情報を得、それらを利欲に従って秩序付けることで、欲求の追求・充足にむけて外界に働きかけていく動物といえる。そこには理性も良心もない。

次に社会的人間の方に考察を移そう。

人々が社会を形成する、あるいは、社会の一員となる段階でいかなる質的变化が起きるか。それをエルヴェシウスは公益 *intérêt public* という概念で表わしている。

自然的人間が単に肉体的感性に従っていたのに対し、公民は公益の実現を同時に果さねばならない。「民衆の幸福が最高の法であれ」が立法ならびに道徳の唯一の第一原理とされる所以である。社会は「私益と公益との一致」(II, 398 et passim) を実現する制度に他ならない。こうして、法的、道徳的、教育的に社会は捉えられ、経済はこの場合の社会性に関わる理論的对象ではなくなる。エルヴェシウスにとって社会はまずもって道徳社会であり、経済の問題はそこで扱われない。

さて、この社会の中心に法やきまりがある。政体 *gouvernement* とは「同じ国の市民間で作られた法とき

まりの集合」(II, 262; XI, 173) である。法体系としての政体が社会制度の中核に位置しているのである。しかし、政体と政治とは区別されなければならない。いわゆる政治はエルヴェシウスの理論的对象ではない。というのも、エルヴェシウスの理論が主権論と政治制度論を欠いているからである。

近代自然法思想の伝統を継承して、自然状態↓社会契約↓国家社会の成立を数カ所で論じているエルヴェシウスにとって、理論上論及が不可欠なはずの主権論が看過されるのはなぜか。それに答えることは本稿の課題を越えるが、はっきりしているのは、公益実現の制度的保証がエルヴェシウスの目的だという点である。つまり、賞罰制度(Ⅱ法)と情念を指導する教育制度があればよいのである。自分たちの利害を公益として実現する政治を国民主権によって樹立する意志はエルヴェシウスにはない。公論 *opinion publique* を興し、それを主権にまで高めること——民主主義革命——は彼の理論的对象とならない。公益Ⅱ法的・道徳的理念はあっても公権力はエルヴェシウスの理論の埒外である。したがって、制度改革の期待は、公的領域外にある現実の権力者(専制君主

など)に寄せられることになる。<sup>(13)</sup> もちろん、理念が制度として一旦確立してしまえば、権力者は有害無益となるが。

したがって、エルヴェシウスにとって社会は法的、道徳的の制度であり、その意味で公的領域である。だから、公的領域が何よりも優先する社会がエルヴェシウスの理想社会ということになる。それはスパルタに求められる。そこでは家族や団体の一員(≡私人)であることよりも公民であることが優先する。家族を犠牲にしても祖国愛、同朋愛が貫かれねばならない。<sup>(14)</sup>

次に、教育論の方に考察を移そう。

ここでも、「私益と公益との一致」のために公民を作る道徳社会教育が、エルヴェシウスの目ざす教育である。「教育の掟は、それらをただ一つの目的に結びつけないかぎり、不確実な、曖昧なものであろう。この目的とはなにでありうるか。公衆の最大利益、すなわち、市民の最大多数の最大快楽、最大幸福である」(I, 39; VII, 75; 邦訳, 43頁)とされる所以である。だから、教育は公教育でなければならない。宗教や家庭という私的団体による教育は、私人は作るが公民は作らない。<sup>(15)</sup>

さて、こうした制度的保証によって徳、正義、名誉への愛などの情念が公民のうちで燃えたぎる。<sup>(16)</sup> そして、これらの情念こそ天才人を生み出す注意力を精神に備えさせることになる。<sup>(17)</sup> こうして、法制度と結合した公教育制度によって情念を指導することで、万人を天才にする可能性がエルヴェシウスの理論内で開けるのである。<sup>(18)</sup> 知性教育は道徳社会教育の系として位置付けられているといえる。

それでは、法と教育とはどちらが優位に立つのか。この問題の解答は、『人間論』第十部第十章の表題「教育の道徳部門におけるあらゆる改革は法および統治形態における改革を前提する」(II, 367; XII, 133; 邦訳, 178頁)が与えてくれている。法によって「私益と公益との一致」が制度的に保証されていなければ、道徳社会教育が意味をなさない以上、これも当然である。教育万能論はエルヴェシウスのキャッチフレーズであるが、法との関係ではそれも成り立たない。いずれにせよ、法と教育が一体となった制度としての社会が自然の人間に対し万能なのである。

それゆえ、ルソーが立法者について論じた『社会契約

論』の次の一節にエルヴェシウスの社会の意味を汲み取ることが出来る。「一つの人民を教育しよう」とあえて企てるほどの人は次のことができると確信していなければならない。いわば人間的自然を変えること、一つの完全で孤立した全体をそれ自身で成している各個人を、この個人にある意味で生命と存在を与えるいっそう大きな全体の一部に変えること、人間の性向を強化するためにこれを変質させること、われわれが自然からすべて受け取った肉体的、独立的な存在を、部分的、道德社会的な存在に置きかえること」<sup>(19)</sup>。

ここでエルヴェシウスとルソーとの理論的近さをわれわれは発見する。両者の関係を詳述する余裕はないが、エルヴェシウスは功利主義者と簡単にみなすことのできないことを、エルヴェシウスの思想の核心において確認できた。また同時に、倫理的価値の肉欲への平板化、感覚論のパロディとしてしかエルヴェシウスを見ないカッシーラーの評価の一面性も指摘できよう<sup>(20)</sup>。

一旦肉体的感性を人間的天然として承認した上で、公益という社会性の実現を単に説教によるのではなく、制度化に展望した点にエルヴェシウスの理論の特筆すべき

点がある。しかし、われわれは次のような理論的間隙の存在を指摘できる。公益が公論や主権と切り離されているので、その制度的実現の主体が権力者にしか見出されない点、改革さるべき社会制度が法・教育としてしか対象化されず、経済を中心とする私的領域が社会制度としてはエルヴェシウスの理論の埒外にある点、社会は制度としてのみ把握され、人々に動機を与え実践に駆り立てる社会的意識が不問に付される点。

しかし、これまで述べてきたことはエルヴェシウスの社会観の主要な一面をなすに過ぎない。この一面は、ブレハーノフが『史的一元論』で指摘した周知の二律背反——テーゼ「環境が意見を支配する」、アンチテーゼ「意見が世界を支配する」——のテーゼに関わる<sup>(21)</sup>。エルヴェシウスの社会理論の根底に即してわれわれの言葉で表現し直せば、「社会が肉体的感性(＝自然)を規定する」となる。この側面だけでなく別の側面も考察しなければならぬ。いわく、「肉体的感性が社会を規定する」。

この側面では、社会的人間が私人として理論の対象になる。公民としての行為が問題であっても、その動機は私的と説明される。具体的にいえば、英雄的行為が性欲、

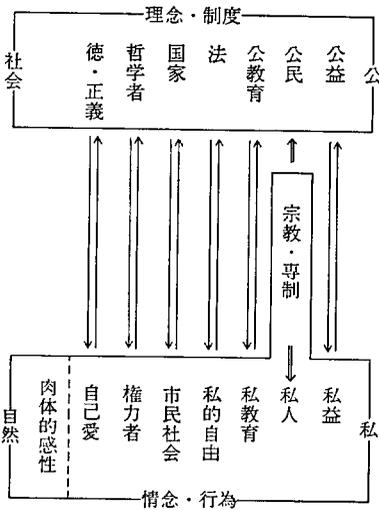
食欲の満足のためとして、学問的営為が予想の快樂によつて解説される。<sup>(23)</sup>先に見た時には社会は公益実現の制度であり、各人はいわばその因子だったのだが、各人の動機、情念から見れば、社会によつて作られたいかなる人為的情念 *passions tactics* といえども結局は力能愛(II自然)に還元されるのである。<sup>(24)</sup>公益が理念ならびに制度としてしか理論の対象とならないことから、行為の動機の説明においては公益が捨象され、社会的人間が自然化されることになる。だから、私人は自然的人間と同レベルに置かれているといえよう。

社会そのものもこの側面から問題となる。エルヴェシウスの理論では社会性が公益に代表されることを先に見たが、実はそれと同時に、社会は私人同志が「自分の財産、生命、自由の所有権」(I, 48; VII, 94; 漢語, 50頁)を保証し合う制度でもあった。エルヴェシウスはこのことを「所有権の維持が国家の道徳社会神」(II, 352; XII, 106; 邦訳, 167頁)、「正義とはそれぞれの人にかれに属するものを返すことに存する」(ibidem)とまで表現している。『フランス人権宣言』にあるように、「自由とは、他人を損わないことならば、何でもなすこ

とができるところにある」という私人としての自由の主張がここでのエルヴェシウスの眼目である。これは近代に特徴的な「分離せしめる権利」の主張である。<sup>(25)</sup>われわれはエルヴェシウスの思想の自由主義的性格を認めることになる。

所有権が保証されて、私人は利欲に従い自由に経済活動を営むことになる。農耕、技芸の発展、その結果としての人口増と土地不足によつて土地を持たない者が生まれる。マニユファクチャーが興りかれらがそこに吸収され都市ができる。都市では大部分が無資産者であるため、労働力の需給のアンバランスが生じ労賃が下落して貧困がますます広がる。犯罪が増加し市民の隸属化が進む。社会は、私人でありながら公権力を篡奪する住民代表と買収されてその配下にある無資産者からなる統治部分と、数少ない有資産者即ち公民からなる被統治部分とに分裂する。そこから社会は専制に移行し、最終的に崩壊して自然状態に還る。<sup>(26)</sup>以上が大まかに見た場合のエルヴェシウスの歴史観である。この点についての検討は他日に期すとして、今ここで指摘しておきたいのは、歴史が、先に見た公益実現の制度としての社会とは全く独立に展

図1



開する点である。ここには、万人が力能愛に従って行為する欲望社会だけがあり、道徳社会は消えている。つまり、「肉体的感性が社会を規定する」のである。

私人にとって最も恐ろしいことは財産、生命、自由——思想信条の自由を含む——の所有権の侵害である。それは、私人あるいは私的団体が強力な権力を獲得する時に生じる。その時侵害されるのは私人だけではない。公益もまた奪奪されるのである。その最大、最悪の私人ならびに団体としてエルヴェシウスは専制君主と宗教、とりわけ、カトリックを考える。

それまで公益を代表する神聖な機関として扱われてきた教会が、その聖性をはがされ、世俗的宗派的利益を追求するだけの団体にされてしまう<sup>(27)</sup>。そして、宗派的私欲から不寛容という情念が出てくる。これは私的団体の権力による他の団体、個人の権力侵害だと考えられている<sup>(28)</sup>。また、不寛容は公益まで踏みこむ。なぜなら、宗教は民衆と君主、つまり、社会全体をも支配せんとする野望を持つからである<sup>(29)</sup>。エルヴェシウスにとって俗権と教権との対立は公私の対立でしかないのである。それゆえ、教育面でも宗教団体による教育は公益に反し、不寛容を生むとして拒否される<sup>(30)</sup>。

専制の場合、そこでは公益のかわりに専制君主の利益が追求され、廷臣たちは君主の寵と貨幣だけを望んで君主に媚びる。臣民は貧困と隷属の極にある<sup>(31)</sup>。もはや社会は解体しており、民衆が反乱を起こすのは当然だと考えられている<sup>(32)</sup>。専制ということでイスラム世界が具体的に例示、表象されているが、実際には、フランスの専制化の恐れこそエルヴェシウスの切実な関心事である<sup>(33)</sup>。いずれにせよ、ここで強調しておきたいことは、専制君主が宗教同様、公益を奪奪し私的自由を侵害する私益の追求

者（私人）と考えられている点である。宗教にも専制君主にもはや後光は射さない。

このように見てくると、エルヴェシウスの所有権の保証の主張が、自由な経済活動による剰余価値の取得といったブルジョワの欲求と結び付くだけでなく、旧体制からの自由という権利要求と結び付くことがわかる。当時のフランスでは宗教や王権の力が強く、資本の力が弱いので、後者の性格がそれだけ強いといえる。したがってエルヴェシウスの私人ブルジョワなのではない。私人は、宗教と専制からの法的自由という枠組から主として対象とされるのである。そのエートスをとってみても、資本主義の精神である打算性、合理性に欠ける。エルヴェシウスの私人の世界はそのままでは市民社会たりえないのである。

以上で、「肉体的感性が社会を規定する」という側面からの考察を終わる。

次に、二律背反の検討に移ろう。そのために、図式化のきらいはあるが、エルヴェシウスの理論構造を图示することにしたい（図1）。矢印の上から下——例、公益が私益を規定する——がテーゼの方向で、下から上——

私的自由が法を規定する——がアンチテーゼの方向である。正反両命題について論述したことで上層と下層の内容も説明されたと思うので、その点でこれ以上の説明は控えたい。最後に、この二律背反の論理的性格についてだけ若干の検討を加えたい。

簡単に理解できることは、感覚論の二律背反がそのまま拡大再生産されていることである。感覚論の二律背反ということとわれわれは「感覚が注意力を規定する」と「注意力が感覚を規定する」とのそれを考えている。視点は視覚抜きに考えられず、視覚も視点抜きに考えられない。視点は注意力、あるいは、関心を前提する。このように、注意力と感覚との関係は相互依存的である。この相互依存が二律背反として問題になっているわけである。エルヴェシウスの体系においては注意力が肉体的感性へと還元され、感覚が環境、社会へと拡張されるのであるが、二律背反は高次化されて残るのである。

思うに、二律背反という論理レベルは、運動・発展の見地や関係性・構造の把握の欠如という論理的性格を伴うように思われる。公と私、社会と自然という、人間を論ずるにあたって基本的な区別を立てながら、両者の相

互作用や矛盾ではなく、前者から後者へ、後者から前者への規定が、平行的に交錯し合うことなく問題とされるだけなのである。エルヴェシウスの考え方が還元主義とされるのもっともである。

エルヴェシウスの社会観の総括。公と私、社会と自然の層をはっきりと分け、平行的に規定し合うことを示すことによって、一方で法・道徳・教育の公的領域を社会的制度として理論化し、他方で私的領域を私人の自由な活動の場として理論化する。両場面は次の格律によって統一される、「各人が私人として自由に行為しながら（自由放任）、同時に公民として公益を実現する（制度的保証）」。そのためには、何にもまして、公私双方の侵害者である宗教と専制とが廃されねばならず、同時に、公的制度の改革によって賞罰にもとづく道徳社会が樹立されなければならない。自由主義と、いわば、「道徳社会」主義——一方でスペルタに他方で十九世紀の社会主義思想に列なる——との平行にエルヴェシウスの思想の独自性があるのではないだろうか。

## 二

本章では、デイドロの『エルヴェシウス著『人間論』の逐次的反駁』に現われた理論構造を検討する。

まず、簡単にこの著作の性格を説明しよう。<sup>(34)</sup> 『人間論』の体系的反駁ではなく、読書ノート<sup>(35)</sup>の逐次的集成である点。多くの場合、エルヴェシウスの文章が引用され、それにデイドロが論評を加える形式を取る。しかも、論評のほとんどは批判的なものであり、それに気を取られると、『人間論』についてのデイドロの全体的評価を見失う危険がある。(二) 論評の分布にかなりの不均衡がある点。それは環境決定論を論じた『人間論』の前半に集中しており(第一—四部、とりわけ第二部)、『人間論』全体の半分弱のスペースに『反駁』の四分の三が当てられている。<sup>(36)</sup> このことは、デイドロが深い関心を注いでいる環境決定論の問題と『人間論』の主題とのズレを物語っているといえる。

したがって、『反駁』を読むだけではエルヴェシウスの体系に対するデイドロの体系の位置はわからない。また、デイドロの思想自体がかなり流動的なため、エルヴェシウスの体系に匹敵するようなものをデイドロについても考えるのは難しい。こうした困難はあるが、あまり

図式的にならない程度に、『反駁』に現われたデイドロの理論構造を『人間論』の批判として説明していくことにしたい。

デイドロのエルヴェシウス批判の基本趣旨は、エルヴェシウスの『精神論』(一七五八年)の書評として『文芸通信』に掲載された『精神論』の考察(一七五八年)中にはっきり示されている。デイドロはエルヴェシウスに四つの逆説があるという。(一)あらゆる知的機能を感性に還元する点、(二)正不正ではなく公益が精神を評価する尺度であるとする点、(三)精神を自然の産物としてではなく教育の結果とする点、(四)肉体的快楽を情念の目的とする点、以上四点である。(二)と(四)とは快苦や利益に思想や行為の源泉、尺度を求める点で基本的に同じ内容を持つ——両逆説は(二)社会的行為や精神を快苦や利益によって説明する、に集約できる。誤謬ではなく逆説と表現することで、そこに一定の真理性と論理の飛躍との存在をデイドロは見出している。

さて、『反駁』は逐次的批判のスタイルを取っており、テーマ別にまとめられてはいない。しかし、一見乱雑に見える批判もデイドロの意図に即したまとまりを持つは

ずである。三逆説はその最高の導きの糸といえよう。そこで、以下、三逆説に即して『反駁』を検討することにしようが、三逆説の指摘は導きの糸に過ぎず、それを越えたところにデイドロの思想の統一性があることに予め注意を促しておきたい。

まず、逆説(一)に対するデイドロの批判を検討する。

批判は認識論的性格を有するが、脳の現象と結びつけて生理学的に認識論を説明しようとするデイドロの方向性から、身体の捉え方そのものが最初に問題となる。エルヴェシウスが身体を肉体的感性に還元し、感覚の比較・結合も利欲によるとしたのに対し、デイドロはこれを拒否し、肉体的感性に還元できない人間的自然として少なくとも二つの器官を上げている。それは脳と横隔膜である。脳において諸感覚が「記録され、結合され、比較され、対照される」(II, 336; 邦訳, II, 322画)。脳は五感の仲介者(＝共通感覚)であり、また、五感からの証言を比較考量し判断する裁判官である。<sup>(38)</sup>脳を欠くエルヴェシウスの人間は「きわめて不完全な五匹の動物の集合」(II, 335; 邦訳, II, 321画)だとされる。次に、「人々を同情的か、道徳的にする」(II, 338; 邦訳, II, 323

四) 情念の器官として横隔膜が問題となる。脳は当然としても、「なぜ横隔膜が」と疑問に思うのは当然であるが、これに対する解答は当時の生理学を知らずして与えられない。それは現在の筆者の力量を越える課題である。ただし、第二の感性を位置付けたいとする理由は『反駁』の文脈中に明らかである。それは、素質や気質のありかを五感とは別に、肉体内に確保したい点にある。知性だけでなく感情の面でも社会的人間はその源泉を、人間的自然のうちを持つというわけである。<sup>(39)</sup> 天才・文体・適性などはこれによって決まっている。<sup>(40)</sup>

このように、人間的・自然的複雑さをエルヴェシウスのその単純さに対置して展開するデイドロにとって、当然、自然そのものの複雑さが問題となる。デイドロは少くとも四つの階層を自然界のうちに見ている。物質一般、有機体、動物、人間がそれである。<sup>(41)</sup> 各階層ごとにそれぞれ原動力と運動法則が異なり、上の階層は下の階層を条件として前提すると考えられている。例えば、人間は物質、有機体、動物であることがその存立の条件である。<sup>(42)</sup> しかし、条件は原因、動機ではない。人間の行為の動機は人間の階層のうちにある。<sup>(43)</sup> ここでのデイドロの意図は

自然の連続性と諸階層の質的区別との統一的把握にある。原因と条件との区別はそうした重層的・自然観と関わる。固有な階層における対象の運動法則を論じる際に、原因概念が使われ、下の階層の運動法則との関係が問題になる時、条件概念は使われるのである。

この自然の重層性の認識によって、エルヴェシウスの逆説「あらゆる知的機能は感性に還元される」は、命題の構造を変える。それは次のように表現できる、あらゆる知的機能は感性を条件とするが、その原因は人間に固有である、と。この人間固有の原因が脳にあることは既に述べた。そこで、少し立ち入って脳の活動||理性を考察することにしよう。

「判断は二つの観念の比較を前提する」(II, 300, 書評, II, 305 四)とされる。そこで「同時に二つの観念をどうして思いうかべるのか」(ibidem: 邦訳, 四三)が判断機能を巡る問題の急所であることがわかる。この問いに対する直接的解答は『反駁』にはない。<sup>(44)</sup> ただ、認識の原因を観念、感覚の受容(=条件)ではなく、観念の連結(=命題の形成)に見出していることが特筆される。この点で「判断することは感覚すること」とするエルヴ

エシウスとデイドロは対立するのである。知的機能は觀念の連結のダイナミズムにある。この説明がデイドロの課題である。デイドロは理性が「動物の本能のあらゆる多様性に対応する道具」(II, 312; 英訳, II, 310 頁)であり、各人には理性の働きの固有の素質があることを人間の自然として前提する。これに生活の必要や職業の影響が加わって個性的な觀念の連結を人々は形成することになるのである。<sup>(45)</sup> こうして出来上がった觀念の連鎖は、現代的な表現を使えば、イデオロギーやパラダイムのように各人の行為や思想のあり方を規定する、

したがって、同じ推論を両方がひとしく決定的と見ることはいえないのである。

この推論は、論争の一方の当事者の觀念の連鎖と結びついているから、その人には論証的に見えるだろう。しかし、相手の觀念の連鎖と結びつかないか、それに抵触するものでさえあるから……相手は当然それを誤りだと思ふようになるだろう (II, 343; 英訳, II, 329—330 頁)

といえる。また、実験が「なんらかの仮定、類推、体系的觀念に先立たれる」(II, 349; 英訳, II, 333 頁)と語るように、実験・経験についても觀念の連鎖との関係を常にデイドロが問題にしていることがわかる。<sup>(46)</sup> だから、知的機能は感覚に還元できないのである。

先ほど觀念の連鎖をイデオロギーやパラダイムに喩えたが、ここで両者の論理的性格の違いを説明したい。前者(觀念の連鎖)では人間の自然と生活経験、境遇との絡み合いが人間の階層内において人間の諸実践の原因として問題になっている。後者では人間の自然は問題にならない。觀念の連鎖は個人の精神のレベルでの自然と社会との「相互作用」<sup>(47)</sup>を表わすカテゴリーである。

このように、デイドロは精神の原因を人間の自然と社会との「相互作用」のうちに見るが、両者の働きは平等ではない。前者が主因で、後者が従因、偶因といえる。その関係についてデイドロは比喩的に語る、爆薬と火花、鉱山とつるはしという具合に。<sup>(48)</sup> だから、「天才人を準備するのは純粹に自然的原因であり、それを開花させるのは社会的 moral 原因である」(II, 369; 英訳, II, 347 頁)。ここで、「相互作用」は主因と偶因の関係と考えら

れている。しかし、天才人という特異な人間の原因を論じるにあたっては、教育、生活経験の軽視、素質の絶対化の方向が強くなる。例えば、秀逸から愚鈍までの才能の階梯中に各人の占める位置は生まれつきほとんど確定しているという考えや、<sup>(49)</sup>教育と並の素質でも「美」や「崇高」は実現できるが、「天才」はひたすら素質による<sup>(50)</sup>という考えにそれは現われている。

そして、教育の捉え方そのものもエルヴェシウスとは全く異なってくる。エルヴェシウスの教育は肉体的感性一般に働きかけて公益を実現する制度であるが、ディドロの教育は個性、英才の開花を目的とするからである。

逆説(一)への批判を追ううち、既に(二)や(三)と関わる論点にまで入り込んでしまい、『反駁』の全体像も浮かび上がってきたが、その検討は後にして、以下では、(二)と(三)の批判で論じ残された点を究明していきたい。

既に触れたように、社会的行為の源泉は単なる肉体的感性ではなく、人間固有の自然にあるとされた。また、生活経験、職業、教育の影響も指摘された。だから、逆説(二)に対するディドロの批判も(一)の場合と同様にまとめられる、すなわち、社会的行為や精神は快苦や利益を条

件とするが、それには人間固有の原因がある、その原因とは人間の自然と社会との「相互作用」であり、観念の連鎖である。

ディドロでは道徳面でも人間の自然が重要な役割を果たす。正不正の観念は、同一の肉体構造や要求を基礎とするので、人間であれば社会形成以前の未開人でも有しており、それが道徳や法に発展するとされる。<sup>(51)</sup> シャフツベリーの道徳感覚の生得性の主張を批判し、道徳を社会形成以後のものと考えるエルヴェシウスとは、この点で対極にある。<sup>(52)</sup> しかし、知性の場合と比べると素質は重要ではない、「生まれつき意地悪な人が経験と反省によって意地悪さの不都合を感じた。すると、彼は意地悪なままで善行をなすことになる」とディドロ<sup>(53)</sup>はいうが、愚かさの場合は治しようがないのである。つまり、道徳においては、素質の欠如を生活経験や教育が埋めるのである。したがって、道徳においては自然が従因で社会が主因となるといえよう。

このことは熱誠 *enthousiasme* を論じる議論において鮮明である。熱誠は、祖国のために毒杯を仰いで死んだソクラテスに象徴される行為であり、道徳の領域で知的

領域の天才に相当する意味をデイドロの体系中に持つ。熱誠の原因は社会生活、とりわけ、歴史意識と関わる。

例えば、偏見への憤慨、謬見の嘆き、後世の榮譽である。熱誠がとりわけ「後世」という理念と関わることは中川

久定氏が原著、『デイドロの『セネカ論』』で詳細に検討されている。氏の分析によると、後世概念は、歴史の連続性の意識、歴史に内在する法、感情の真理といった意味を有する<sup>(55)</sup>。後世概念を核心とする道德観は後期デイドロを貫くものと考えてよい。以上からも、『反駁』の道德観の概念構造中で、同じ人間の階層において「相互作用」し合いながらも、社会、歴史の方が人間的自然より優位に立つといえよう。

次に、逆説(三)の批判の検討に移ろう。

既に見たように、教育は知性面でも道德面でも人間的自然との「相互作用」にあると考えられている。「精神は教育の結果」ではなくて、「精神は素質と教育との『相互作用』の産物なのである」。

だから、「解培学者、自然誌家、生理学者、医者でなくはよい形而上学、よい道德を作ることとはひどく困難である」(II, 322)。『生理学要綱』の主題はここにあっ

た。『反駁』の中でも、脳と五感、両者の「相互作用」を中心に論及がされていることは既に考察したとおりである。したがって、肉体構造についてはここではこれ以上触れない。

以下、重複しない範囲でデイドロの教育論について検討していくことにしたい。

エルヴェシウスが教育を国民規模で語り、素質、個性を理論的対象としないのに対し、デイドロが素質の開花という観点から教育を捉え、エルヴェシウスの教育観を批判する——以上が両者の対立の構図だった。それでは、デイドロは国民規模の教育をどう考えているのか、この点を少し考察してみたい。

デイドロは語る、「法律、ならわし *mœurs*、政体が諸国民の多様性の基本的原因であり、こうした公的制度は、個人個人を等しくするには不十分であっても、大量の人々同志なら平準化する」(II, 316; 邦訳, II, 314 Ⅱ; 強調は原著者)と。公教育はこの公的制度の中に入る。そのようなものとしてなら、デイドロは公教育を高く評価している。しかし、その構想は『反駁』の中に示されていない。デイドロの教育思想を包括的に解明した

J・G・ドールによると、デイドロにとって公教育は「国家の本務」であり、その目的は「市民に法と、各職業上必要な知識とを授けさせ」、「市民を名譽と徳あるようにする」ことだとされる。<sup>(56)</sup>つまり、デイドロにとってもエルヴェシウス同様、公教育は公民を作る道徳社会教育である。この点でデイドロとエルヴェシウスとは同じである。ところが、実際のコレージュ教育について家庭教育との比較でデイドロはかなり厳しい評価を下している。その評価を簡条書き風に記せば、(一)エリート教育になり落ちこぼれを多く生む、(二)古典語教育の無益さ、(三)教育方法の混乱、(四)学則の不適切、ということになる。<sup>(57)</sup>そこで、「一から十まで公教育の方法を変え」(II, 451)なければならぬが、それでもなお、「金持ちなら子供を家庭で育てること」(ibidem)がデイドロの教育信条である。それだけ知性面では素質重視がデイドロの念頭にあるといえる。

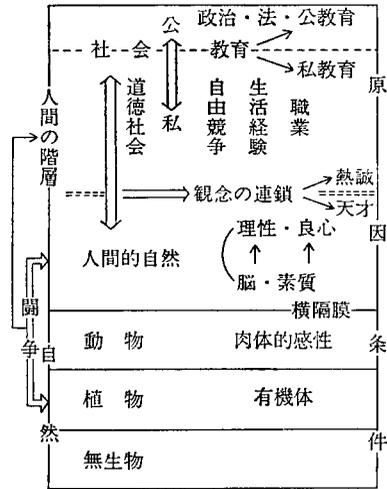
以上から、次のように結論できる。道徳面は公教育で、知性面は家庭教育で、<sup>(58)</sup>この見解は、教育が道徳では主因に、知性では従因になるという見解と軌を一にしている。

以上で三逆説に関わる批判内容の検討を終え、次に、『人間論』の社会理論に対する批判の理論構造を粗述していききたい。

第一に、自然と社会の区別と連関に関わる問題について。エルヴェシウスにとって、両者は対極にあり不連続だと考えられたが、デイドロにとっては、既に検討したように、人間的自然が社会性の源泉として位置付けられていた。社会の発生を人間と自然との闘争によって説明する点も考慮すれば、<sup>(59)</sup>人間的自然は他の自然との闘争を通じてその内包せる社会性を外化する、デイドロにおける自然―社会問題の解答を表現できるかもしれない。いずれにせよ、人間的自然と社会とは連続している。人間的な自然へのこのような信仰があるから、社会に関わりなく、徳は称えられ、英雄は生まれ、多くの人々は「人の善さと悪さとの混合」(II, 393)しか示さない、とデイドロは考える。エルヴェシウスと比べると、社会制度の意義はかなり軽視されるといえる。

自然と社会を捉えるのと同じ論理が私公の関係を論じる際にも貫かれている。デイドロにとっても所有権の保証がまず基本とされるが、この権利は動労 industrie

図2



(Ⅱ自然との闘争)に基づく<sup>(60)</sup>。勤労の差による財産の差は当然である。勤労、勉学の機会均等による自由競争の中で商業は発展し、同時に、道德社会が維持される<sup>(62)</sup>。デイドロにとっては経済活動に励む私的領域で同時に道德性は發揮される。したがって、学芸の進歩、精神の改善の原動力だと貨幣は考えられる<sup>(63)</sup>。もちろん、貨幣が真価の代価として機能することを期待するデイドロのことだから、<sup>(64)</sup>経済と道德との分裂を自覚してはいないわけではない。それでも、私的領域の道德性への信頼はデイドロの思想の中核にある。そして、公的領域は私的領域の道

徳性のいわば延長にある。だから、私的領域の道德性に反する国家の介入は斥けられねばならない。そのことは、女性は英雄を愛せというエルヴェシウスの主張に対する、それは女性の自然な欲求に反するという批判<sup>(65)</sup>や、所有の平準化のため、家族成員の数の変化に応じて小家族から大家族へ財産を再配分せよというエルヴェシウスの主張に対する、それは家族愛に基づく勤労を否定するという批判<sup>(66)</sup>に明確に現われている。

最後に、『反駁』に現われたデイドロの理論構造をまとめることしよう。それは図2のように図示される。簡単に解説すれば、エルヴェシウスでは肉体的感性に還元された自然がここでは重層化されて把握されている。人間と動物との区別と同一とは、原因と条件のカテゴリによって理論化される。社会は人間と自然との闘争の産物だが、闘争の内実(Ⅱ生産、労働)の把握は弱い。人間の自然の中に既に社会性は萌芽的に含まれ、それが社会と「相互作用」し合うことによって観念の連鎖が形成され、精神や徳が実現される。社会は主として私的領域として捉えられ、その中で道德性も実現される。公的領域は私的領域の延長であり、前者は国民規模の徳や才

能の開発に不可欠である。

以上のように、エルヴェシウスの理論構造が社会と自然、公と私の二律背反と還元主義によって特徴付けられるのに対し、デイドロの理論構造は社会と自然、公と私の階層性、連続性、「相互作用」によって規定できる。エルヴェシウスと比べてみると連続性の強調が顕著である、「宇宙の中でも人間の知性の中でも、すべては互いに結び付いている」(II, 372; 邦訳, II, 350 頁)ので、「石をひとつ動かしたらかならず無数の余波が生じ、その結果を全体的にも個別的にも算定しなければならなくなる」(II, 352; 邦訳, II, 335 頁)。この観点に階層的分節化の観点が結びつき、階層間の関係が、原因と結果、あるいは、「相互作用」として問題になる。しかし、後の方の概念は欠けている。だから、デイドロは没概念的に叫ぶ、

彼〔エルヴェシウス〕は、いう。教育がすべてを作る、と。教育が多くのものである、と。いいたまえ。

彼は、いう。肉体構造は何もなさない、と。肉体構造は考えられるほど多くはなさない、と。いいたまえ

(II, 356; 邦訳, II, 335 頁; 強調は原著者)。

ところで、エルヴェシウスの二律背反はデイドロにとってどうなってしまったのか。逆説(一)と(三)がテーゼに、(二)がアンチテーゼに関わることは一目瞭然である。逆説はデイドロの理論構造に従って改鑄され、同時に、二律背反は解消する。平行し合う両命題がデイドロでは完全に交錯する。そこにはもはや一方向的規定はない。自然と人間的自然、人間的自然と社会、公と私の「相互作用」へと問題の構図は転換されている。つまり、デイドロにとって、二律背反はそれとしては問題化されず、「相互作用」へと形態を変えて取り扱われているといえる。

結びにかえて

本稿では、エルヴェシウスの『人間論』とデイドロの『反駁』という二つのテキストに即して両者の理論構造の対立を明らかにした。今後の研究を展望する意味もこめて、以下、残された課題を列挙していくことにしよう。

第一に、当時の実践に関わる局面との関係で論争を位置付ける必要がある。その局面を簡単に規定することは

筆者の力を越えるが、教育制度に留まらず社会制度全体の改革が、新しい社会を担う主体の養成と絡んで問題とされ、貴族、僧侶、ブルジョワ、農民、無産者などが互いに対立し合っていたことは間違いない。エルヴェシウスとデイドロの論争はその局面とどう関係し、いかなる立場から局面打開に参画したか。これが問われるべき課題である。

次に、理論に関わる局面の中に論争を定位する必要がある。様々な世界観上の対立——例、宗教、理神論、無神論——を内包しながら、生成期の科学である生理学、人類学、歴史学、経済学の諸理論が、自然と人間的、自然と社会、公と私などの問題をめぐって対立し合う局面をわれわれは想定できる。両唯物論者の対立はいかなる形で構成的に理論局面に関わるか、その説明が残されている。

最後に、概念構成の歴史的転換・革新——便宜上、種差を無視して流行の表現を使えば、パラダイムチェンジ——との関係でエルヴェシウスとデイドロの対立し合う理論構造の位置を探る必要がある。例えば、十七世紀の自然法思想やモラリストの人間観、社会観や、十九世紀

の社会主義や自由主義のそれとの概念構成の相違。「相互作用」の内容はこうした作業を通じてその理論的性格を明らかにする。<sup>(6)</sup> いずれにせよ、エルヴェシウスやデイドロを安易に後の思想の先駆者に祭り上げることだけは避けなければならない。

\* 『人間論』からの引用頁数は、D・W・スマイス(D. W. Smith: "A Preliminary Bibliographical List of Editions of Helvétius's works," *Australian Journal of French Studies*, Melbourne, 1970, vol. VII, pp. 299—347) によってと付番された。一橋大学社会科学古典資料センター所蔵の一七七三年版のものを筆頭に、普及版であるルフェーブル・ラ・ロッシュ版全集のものを次に、邦訳(エルヴェシウス、『人間論』、根岸国孝訳、明治図書、一九六六年)のものを最後に、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で、順次(I, 123; II, 456; 邦訳, 789頁)などと略記する。七三年版の該当箇所がラ・ロッシュ版全集あるいは抄訳である邦訳に欠けている場合は、七三年版を筆頭にし、以下の場合に応じて省く。『反駁』からの引用頁数は、普及版であるアセザリトタルヌー版全集のものを初めに、『デイドロ著作集』、第二巻、法政大学出版局、一九八〇年、所収の抄訳のものを次に、『人間論』の場合と同様に略記する。AT版全集の該当箇所が邦訳に欠けている場合も同様である。なお、読解に際しては、R・デスネ(R. Desné:

“Les Leçons inédites de la réfutation de l'Homme d'après le manuscrit autographe de Diderot”, *Diderot Studies*, Genève, 1968, vol. X, pp. 35—46) に於て A I 版全集の訂正に従ったことは当然である。また、邦訳の訳文には必ずしも従ってゐるなら。

(1) D. G. Creighton: “Man and Mind in Diderot and Helvétius”, *Publications of the modern language association of America*, 1956, vol. LXXI, pp. 705—724.

(2) E. Fraenckel: “Diderot et Helvétius”, *Revue des cours et conférences*, 1936—37, vol. XXXVIII, pp. 485—499.

(3) J. Rostand: “La conception de l'homme selon Helvétius, et selon Diderot”, *L'Encyclopédie et les progrès des sciences et des techniques*, 1952, pp. 10—19.

C. Kiernan: “Helvétius and a science of ethics”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1968, vol. LX, pp. 229—243.

(4) 「肉体的感性は人間そのものである」(II, 398)。

(5) intérêt を「関心」と訳しては、それが性欲・食欲などと同列に置かれる欲望・情念としての性格が失われる。対象的に見られた場合「利益」と訳されることも考慮して、生硬だが、「利欲」という訳語を並べた次第である。識者の御教示を仰ぎたい。

(6) Cf. I, 249 et suiv.; VIII, 253 et suiv.

(7) Cf. I, 145 et suiv.; VIII, 47 et suiv.

(8) Cf. I, 98 suiv.; VII, 196 et suiv.

(9) 「公民」ということで筆者は、公益実現の主体として捉えられた社会的人間のことを指している。「公民」に對立するのは「私人」であり、後者は、公益性を捨棄して捉えられた社会的人間、結局、自己愛にのみ基づいて行動する自然の人間を意味する。このような二種の人間をエルヴェシウスは理論的対象として持つが、それに citoyen と homme という呼称を与え區別しているわけではなから。

『人間論』中に現われる citoyen と homme には「公民」と「私人」に相當する區別は特になら。したがって両者の訳語には、「市民」と「人(間)」を充てている。「公民」と「私人」はエルヴェシウスの理論構造に即して、通常の私人・公民觀——私人||ブルジョワ、公民||抽象的政治的人格——を改竄したわれわれの分析枠組といえる。もちろん、この概念枠を使うに際し、われわれは、ルソーの『社会契約論』やマルクスの初期著作での私人・公民觀を踏まえてはらるが。

なお、M・ギョシエもまたエルヴェシウスにとっての立法の意図を「私益と公益との一致」「私人を公民に変えること」に見出しでらる。Cf. M. Duchet: *Anthropologies et Histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971, p. 388 et suiv.

(10) Cf. II, 370; XII, 138; 邦訳, 179 頁

- (11) 「道德社会」ということで、われわれは、フランス語の *mœurs* という単語の含意を表現しようとした。*mœurs* は普通「習俗」などと訳されるが、それでは原語の有する規範的、道德的ニュアンスが失われる。*mœurs* ということで、十八世紀のフィロソフは、社会を規範的に捉えている。この概念には、十九世紀以降の市民社会型の社会把握との理論的対立が伏在しているのではなか。以上の点を考慮し、*mœurs* の訳語としてより理論の性格を示すものとして「道德社会」という表現は使われよう。
- (12) 第二部第八章、第六部第六章以下、第九部第二章、第十部第七章など。
- (13) Cf., II, 293 et suiv.; XII, 10 et suiv.
- (14) Cf., II, 237 et suiv.; XI, 124 et suiv.
- (15) Cf., II, 339 et suiv.; XII, 84 et suiv.; 邦訳, 157頁以下。
- (16) Cf., II, 349 et suiv.; XII, 100 et suiv.; 邦訳, 164頁以下。
- (17) Cf., I, 300 et suiv.; IX, 67 et suiv.
- (18) しかし、実際のところ、ヘルヴェシウスは自身の教育万能論を信じ切っていない。何カ所かで、万人を天才人にはできないが、その数をまやし、残りの人々を良識と精神ある人々にできると妥協的に語っている (Cf., I, 305, note (a); IX, 78, note (a); etc.)。
- (19) J.-J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*, vol. III, Bibli-orthèque de la Pleiade, 1964, p. 381.
- (20) E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubingen, 1932, S. 33 ff.; 邦訳「E・カッシーラー」『啓蒙主義の哲学』、中野好之訳、紀伊國屋書店、一九六二年、三〇頁以下、参照。
- (21) G・V・フーコー、『史的一元論』、上、岩波文庫、一九六三年、第一章、参照。
- (22) Cf., I, 239 et suiv.; VIII, 233 et suiv.
- (23) Cf., I, 120 et suiv.; VIII, 1 et suiv.; 邦訳, 88頁以下。
- (24) 『人間論』、第四部全体、とりわけ、四、二一、二二、二三章、参照。この点についてルソーの概念を使って語れば、ヘルヴェシウスの理論内では、*amour de soi* と *amour propre* とは一応区別されるが、動機としては同一化されることとなる。
- (25) 佐藤幸治、「法における新しい人間像——憲法学の領域からの管見」、『岩波講座 基本法学 1—人』、岩波書店、一九八三年、所収、三八三頁以下、参照。
- (26) 『人間論』、第六部第六章から第八章まで参照。なお、ヘルヴェシウスの歴史観については、M. Duchet: *op. cit.*, p. 391 et suiv., ならびに Kh. N. Momdzhian: *La philosophie d'Helvétius*, Berlin, 1959, p. 266 et suiv. など詳しい分析を行っており、大いに参考にされた。
- (27) Cf., I, 45 et suiv.; VII, 88 et suiv.; 邦訳, 48頁以下。

F; passim.

(28) Cf., I, 282 et suiv.; IX, 39 et suiv.

(29) Cf., II, 298 et suiv.; XII, 19 et suiv.

(30) Cf., I, 39 et suiv.; VII, 73 et suiv.; 邦訳, 43 頁以下; passim.

(31) Cf., II, 88 et suiv.; X, 64 et suiv.

(32) Cf., II, 264 et suiv.; XI, 177 et suiv.

(33) 『人間論』の序の部分、参照。ここにはフランスに對する絶望とロシアとプロシアへの期待が露骨に示されてあり、エルヴェシウスの啓蒙君主待望論としてよく引き合ふに出られる。

(34) この著作への解題は「J.-A. Naigeon: *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, Paris, 1821, p. 316 et suiv.; D. W. Smith: *Helvetius, A Study in Persecution*, Oxford, 1965, p. 185 ff.; 永治日出雄「エルヴェシウスに對するルソーおよびディドロの哲学・教育論争について(その四)」、『愛知教育大学研究報告』31(教育科学)一九八二年、一九頁以下、に詳しい。本稿では紙数の関係上、エルヴェシウスとディドロ両人の交流や両者の出版事情には何ら言及することができなかつたので、これらを参照していただきたい。なお、ディドロが利用した『人間論』の版は「スミスによつて1と付番された七三年版であり、われわれの利用した3と内容は同一である。七三年版とラ・ロッシュ版は相違が

激し。

(35) 永治氏が前掲論文の(その五)『愛知教育大学研究報告』32(教育科学)一九八三年(二七—三九頁)で指摘される「デュロによるエルヴェシウスからの引用の正確な箇所やA T版の章別分類の誤りを、氏の指摘箇所以外にも発見できたが、紙数の関係上その表示は別の機会にゆずらう。

(36) 同上書、二九頁の表を参照。

(37) Cf., II, pp. 267—272.

(38) Cf., II, 318 et passim.

(39) Cf., II, 356 et 367.

(40) Cf., II, 337 et suiv.; 邦訳, II, 322 頁以下。

(41) Cf., II, 300 et suiv.; 邦訳, II, 305 頁以下。

(42) Cf., II, 302; 邦訳, II, 307 頁。

(43) Cf., *ibidem*.

(44) 周知のように、『タランベールの夢』では「この同じ問題に對し、振動弦の自ら振動する性質と他の弦を共鳴させる性質というメタファーによつて答えている。その直後に「第二のメタファーである哲學者IIクラヴサンが続く(Cf., Diderot: *Œuvres philosophiques*, éd. par Paul Vernière, Paris, 1964, p. 271 et suiv.)」。

(45) Cf., II, 311 et suiv.; 邦訳, II, 311 頁。

(46) 認識論的場面での觀念の連鎖の客観性をめぐる問題に ついては、以下の拙稿を参照していただきたい。「ディド

- ロの科学方法論——『自然の解釈断想』を中心に」、『一橋研究』第7巻、第4号、一九八三年一月、八一—九七頁。
- (47) 「相互作用」と本稿では一応統一的に呼びならわすことにしたが、問題のカテゴリーは、実は、ティドロに欠如している。後に見るように、この欠如を彼は比喩(メタファー)によって補い、また、往々にして「相互作用」を因果のカテゴリーに變則的に置き換えている。したがって、「相互作用」と呼ぶことにした当のカテゴリーは、同一性を保ちつつも區別される二者の關係を表わすような、未確定で、かつ、含意の広いカテゴリーである。後の時代になれば、相互作用(ガッコなし)、構造、弁証法などとして概念化され、確定されるであろうが。いずれにせよ、因果性によっては汲み尽くされない事態が科学の生成発展とともに理論的問題となっており、「相互作用」(カッコ付き)という表現の背後には概念化に向けて格闘する理論家の姿があると見える。
- (48) Cf., II, 286 et 291.
- (49) Cf., II, 278.
- (50) Cf. II, 330 et suiv.
- (51) Cf., II, 355, 387 et 397.
- (52) 『人間論』第五部、第二—三章、参照。周知のように、ティドロは初期の頃シャフツペリーの影響を強く受けており、その痕跡は後期著作にも残っている。
- (53) Cf., II, 296 et suiv.
- (54) Cf., II, 314 et suiv.; 邦訳、II, 312 頁以下。

- (55) 中川久定『ティドロの『セネカ論』』岩波書店、一九八〇年、五二〇頁以下、参照。
- (56) J.-G. Dolle: *Politique et Pédagogie, Diderot et les problèmes de l'éducation*, Paris, 1973, p. 86.
- (57) Cf., II, 450 et suiv.
- (58) なぎ、J.-G. Dolle, *op. cit.*, p. 69 et suiv. にあると、『エカテリーナ二世のための覚書』などでは、公教育全面肯定に立場が変わっているとのことである。
- (59) Cf., II, 431.
- (60) Cf., II, 396, 442 et suiv.
- (61) Cf., II, 417.
- (62) Cf., *ibidem*.
- (63) Cf., II, 419.
- (64) Cf., II, 420.
- (65) Cf., II, 291.
- (66) Cf., II, 441.
- (67) 「相互作用」に弁証法を見て現代科学との關係でヘルマン・ヤンヌス・ト・ヤン・ロ論争を捉える Guy Besse: "Observations sur la *Réfutation d'Helvétius* par Diderot," *Diderot Studies*, VI, 1964, pp. 29—45 は、その点で参考になった。

(一橋大学大学院博士課程)