

1943, pp. 17—19, *Theory of Economic Dynamics*, 1954, p.18
 (91) シュンメーレンには L. J. Zimmermann: Die Bedeutung der Nachfrage- und Angebotselastizität für die Marktformen, *Zeitschrift für Ökonometrie*, Bd. 1, 1950 など論文があるが、筆者は未見である。

アンリ・ルフェーヴル著『デイドロ』

Henri Lefebvre: Diderot. Les Éditions Réunis, Paris, 1949, 307 pp.

古賀英三郎

一

ここに紹介する『デイドロ』の著者アンリ・ルフェーヴルについては、辯證法的唯物論の立場にたつ思想史研究者としてその業績は既に度々わが國にも紹介されてきた。『デカルト』(一九四七年)や『バスキアル』(一九四九年、但し第一部のみ)の研究に適用されて、すぐれた成果をあげたその方法は、この『デイドロ』研究にもやはり貫かれているわけであるから、『デカルト』の「序論」に依據して豫め彼の方法論をまとめておく。

書 評

ルフェーヴルによれば、一般的にいつて、思想史研究における「純粹に内在的な態度」は、必然的に循環論に陥るのである。つまり、このような態度は、ある思想家の思想を主観的にとり、各々の解釋者の方向づけに従ってその思想を主観的に整序することになる。その結果ある一人の思想家に、相反する諸々の解釋が強制される。この袋小路から抜け出る唯一の道は、客観的な基準を見つけたことである。哲學史ならば、これを文化や思想や一般史の一章として把握、これを社會史の基礎のうえにおくことである。思想の形式においても、あらゆる表現や意識の形式におけると同様に、客観的な歴史的諸内容が発見されるであろう。また逆に、これらの諸内容を発見することによって、それらの内容のイデオロギー的形式の生成のあとを辿ることができよう。純粹な「内」に停滯してしまわずに、内から外へ、外から内へ、たえまなく往來することによって、思维のうちに歴史の現實の動きや諸要素の相互作用を再生産するのである。従って思想史は、「思想の社會史」となり、「イデオロギーの科學」となる。

ところでこの「思想の社會史」としての思想史研究におけるルフェーヴルの一つの方法的假説は、哲學に内在する「矛盾」という考え方である。「……あらゆる哲學は矛盾を含んだものであり、そしてそのことこそ、哲學としての哲學を構成する内的性格である」(92)。この「哲學の矛盾」は、まず思想發展の段階に占める「哲學」の位置にその根據がある。すなわちルフェー

ガルによると思想の歴史は次の三段階を辿る。まず、本質的にはまだ認識や思惟の水平面になく、従って論理的な或は辨證法的な規範に依存しない非合理的・呪術的な神學ないし宇宙創成説の段階。この第一段階について、神學の世俗化と主として自然科学に基く合理的科學の思惟様式の導入とによる哲學の段階があらわれる。しかしこの第二段階においては、哲學者は哲學者としては科學者ではない。科學の不完全で部分的な諸成果を思辨によって完結しようとするのが、哲學の哲學たる所以だからである。生れつゝある自然科学のうえに、特に人間と歴史と思惟と認識とを説明する爲に一連の「形而上學」がおかれるのである。こゝに哲學の矛盾が生れ、矛盾の意識は哲學に固有なものとなる。この矛盾の意識から、哲學者は一方では科學者として、思惟の新しい諸形式、つまり論理學や認識論や一般的方法論を案出し、そうすることによつて神學的な不合理を排除しながら矛盾を解決しようとする。しかし他方では、哲學者は形而上學者として、この矛盾を絶對的な知識で假構的に解こうとする。矛盾は偽裝され、哲學者は自足して、恰も決定的な絶對的眞理を握っているかのように振舞う。このように、哲學は神學の世俗化と合理化とによつて規定されると同時に、理論的・形式的な面における矛盾によつて、すなわち豫感された諸矛盾を新しい現實的な知識で解き、或は偽りの絶對的知識で假構的に解こうとする努力によつて規定される。以上の第二段階は、矛盾を思辨によつて解こうとする態度を脱却し、「諸矛盾

を、實踐的行動と認識の進歩とによつて有効に解決する爲の方法的努力と同様に、それらの諸矛盾が充分に意識されるようになる段階」——つまり辨證法的唯物論の段階によつて克服されるものとルフェーヴルは考える。

しかし第二段階における哲學の矛盾、更に廣く思想一般の矛盾は、その客觀的基盤を社會のうちに根ざしている。「合理的思惟と理性との水準に段々高まってゆく意識の客觀的諸條件の生成は、あらゆる種類の矛盾——といっても、まず何よりも階級の矛盾である——が強く現われる社會（市民社會——引用者）の生成に結びついてゐる。そしてそれこそ、あらゆる哲學の矛盾の性格を根本的に説明するものである」。「哲學」を思想發展の一段階と解し究極的な世界觀である辨證法的唯物論によつて止揚されるべきものと考えらるべき思想發展の段階理論は、哲學の、さらには思想一般の批判的考察の基準を提供するのであるが、かくてこの批判的基準は、同時に社會的客觀的な基盤を與えられることになる。従つて「思想の社會史」は同時に「思想の社會的批判」を、意味することになる。⁽⁴⁾

以上の方法的假説に基いて、ルフェーヴルのデイドロ研究は、「第一章」において十八世紀における思想の社會史の素描を與え、デイドロの哲學および科學思想（第二章）からその文學作品と美學（第三章）に及び、最後に道德と政治（第四章）を考察している。その全體のあらましについては、既に野田又夫氏⁽⁵⁾が紹介されているから、こゝでは觀點をデイドロの「矛盾」

の問題に集中して考察をすゝめたい。

従来のデイドロ研究においても、すでにベッカーやモルネがデイドロのディレンマ、デイドロにおける《Homo Duplex》を示すことができたが、しかしその場合も多くは不徹底な考察に終った。寧ろ例えばモーリの場合のように、啓蒙思想を擁護するという観点からは、デイドロのディレンマを和けて、これを整合的な統一體とみなそうとした。ところがルフェーヴルは、デイドロの矛盾をアリアーネの絲となし、それを正面から意識的にとりあげることによって、逆にデイドロの思想に奥深くつきすゝむことができたと言つてよい。だがデイドロの業績と思想が變化に富み錯綜したものであるのと同様に、デイドロの矛盾もその現われ方は多様であり複雑である。本書は、こうしたデイドロにみられる幾多の矛盾を、デイドロの哲學、文學、道徳といった各領域で夫々のテーマに對應しながら克明に追究しているのであるが、しかしそれを全體として把握、その歴史的本質と社會的意味内容を總括的に評價しようとする、ルフェーヴルの研究は必ずしも明確ではないのである。以下私は、ルフェーヴルによって各章各領域で別々に論じられたデイドロの諸矛盾を總括し、その意味内容を問うてみたいと思う。

- (1) H. Lefevre: Descartes, p. 17.
- (2) *ibid.*, p. 20.
- (3) *ibid.*, pp. 21—22.
- (4) 野田又夫氏は、このルフェーヴルの方法的假説を『デ

書 評

カルトおよび『パスカル』について検討し、哲學史の可能性という観点から問題を提起されている。思想、一九五三年三月號所收、「史的唯物論から見た哲學史」

- (5) 京都大學人文科學研究所紀要、第七號、「十八世紀フランス」所收。

- (6) C. Becker: Everyman his own historian, 1935.

- (7) D. Mornet: Diderot, l'homme et l'œuvre, 1939.

- (8) J. Morley: Diderot and the Encyclopedists, 2 vols, 1878.

二

神に對する信仰なくしては徳はなく、徳なくしては幸福はないという有神論、このシャーフツベリの有神論を出發點としたデイドロは、まず『哲學的思索』(一七四六年)においては、自然をメカニスムとして把握することによって、宇宙創成説的にデミウルグを求め、理神論の立場に立つ。そして他方道徳の面では無神論者となる。しかし『懷疑論者の散步』(一七四七年)以降、この關係が顛倒する。つまりデイドロは自然をメカニスムとしてではなくオルガニスムとして把握、そうすることによって、自然全體における物質や生命の内部につきすゝんでゆく。他方では、自然的道徳としての自然宗教が道徳の基礎を提供する。『盲人書簡』(一七四九年)と『自然に關する思索』(一七五三—四四年)においては、認識問題を抽象的に提起せず、觀察・

假説構成・實驗的檢證に基く「實驗的方法」の理論によつて形而上學的な自然哲學をのりこえ、自然は、これを固定的な概念で定義することなく、諸科學によつて絶えず豊富に規定されてゆくべきものとなる。デイドロは、新しい自然諸科學の諸成果から、その單なる摘要ではなく、物質的自然の存在とその生成の法則を、また獨創的な方法や理論をひきだす。ロック流の經驗論や感覺論は、經驗科學と實踐に立脚する唯物論によつて克服される。デイドロは、ライブニッツの連續の觀念をひきつぎ、それを多くの事實に立脚させることによつて自然における生成と發展の觀念を仕上げ、こうしてラ・メトリー流の粗野な機械論と目的論的形而上學を克服し、そのデカルト的二元論の枠を打破る。デイドロの思想は、矛盾をのりこえそれを解きほぐしながら、無意識的に辨證法的になつてゆく。「それは、現代唯物論の仕上げを開始する。すなはち辨證法的唯物論の方向に進む。だがそこまではいかない……」デイドロは、その時代の科學よりも先にすゝむことはできないであらう。彼はその時代の科學が提供する素材を仕上げることにできないであらう。ある場合には彼の思想は立ちどまり、屈服し、機械論と形而上學的目的論へ後退するであらう……⁽¹⁾彼は、自然の生成發展における質的飛躍を、質と量の相互規定的關係を理解することができない。

十八世紀の哲學者達は、《自然》という言葉で、單なる現實であると同時に好ましい現實を意味させ、これを發見しその定義

のうゑに堅固な學説を築こうした。ところでデイドロは、外的自然（自然科學における自然）に關しては、科學主義の立場でその哲學的考察を押し進め、新しい科學的諸發見の函數として唯物論を深化することができた。しかし人間における自然（人間本性）に就て、自然の實驗的な觀念に基いて道德や美學を築こうとするとき、彼は動搖する。十八世紀の哲學者達は、人間の自然に關しては、生成發展の觀念を排除し、抽象的で普遍的で沒個性的な、従つて歴史の外にある理性に訴える。觀念論が唯物論と矛盾しながら、道德に法に文學に導入される。デイドロはある程度までこの情況を意識した。

この情況から「人間本性 la nature humaine」の問題に關連して、「デイドローエルヴェシウス論争」がもちあがる。デイドロは《自然》の觀念を人間に適用しようとするとき、この《自然》觀念の不確定と内的矛盾に直面する。《自然》を限定された確な意味で、すなわち生理學的な自然として把えるなら、人間には《自然》なるものは何もないようにみえる。一切のものは獲得されたものであり、歴史的であり社會的であり、従つてある意味で「人爲的」なものにみえるからである。しかしこの《自然》を廣い意味で把えるなら一切が自然であるようにみえる。こゝで二つの命題が衝突する——人間にかゝわるもので、自然なるものは何もない、そして人間にかゝわるものは一切自然である。デイドロは、エルヴェシウス——人間を社會的存在として、換言すれば人間の自然はすべてに平等に固有で且つ可

書評

塑的であり、教育と外的環境がこの自然を發展させ、人間の間に差異を作ると見做したエルヴェシウス——に對決することによって結論を見出そうとした。エルヴェシウスの立場に立てば、人間は受動的な機械であり、教育が外から人間の型を作ることになる。デイドロは、人間の多様性とその豊富さの名においてエルヴェシウスに反對する。だがそうすることによって逆にデイドロは人間の豊さを失う。すなわちデイドロは、人間の多様性を人間の生理學的組織のうちに求めたのである。デイドロにとってはエルヴェシウスが考えたように人間は總ての個體に同等な、そのうえに感覺が受動的に記入されるようなタブラ・ラサではなく、夫々違つた個性的な組織をもつた生理學的存在なのである。「……自然は人間のうちに、すなわち生物學的組織のうちに與えられている」人間における一切のもの、獲得された性格や社會的なものさえ本能的で自然的にみえる。ルフェーヴルによれば、この「デイドロ＝エルヴェシウス論争」は、十八世紀唯物論が自己の内的限界につき當り分解し、自己自身との矛盾に陥つたことを示している。エルヴェシウスにおける人間に對する社會的なものゝ作用は、抽象的であり機械的である。デイドロはこれを意識し、社會的なものに對する人間の作用を強調しようとする。しかしそれも亦抽象的な機械論に陥る。いずれにおいてもそれらに缺けているものは、社會の運動における主體と客體との相互作用の辨證法概念である。

この矛盾からデイドロは、一方では、『生理學原理』（一七七四—八〇年）で、科學主義の立場から、生理學的な自然としての人間の定義にすんでゆく、しかし他方では、人間にかゝわる諸他の問題に對する解決を文學創作のうちに見出す。哲學者デイドロは、哲學を避けて文學に逃れ、そこで彼の天才が開花する。

周知のようにデイドロは、フランスにおいて市民社會の現實の描寫を自覺的に行つた最初の人間である。ルフェーヴルによれば、當時の社會は、一七五〇年以來大きな變動を蒙り始める。古い社會領域は分解し瓦解したが、しかし市民社會の新しい形態はまだ確立されていない。「この過渡的社會は、まだいわずにその否定的な人間類型しかうみださなかつた」市民社會が確立した時代に、バルザックとスタンダールが、市民生活に固有な獨自な分泌物を、野心的で征服的な人間類型をえがくであろう。しかしデイドロ時代には、たゞ享樂の權利、氣まぐれの自由、自國內で異邦人のように生きる權利を掲げ、現存の社會にシニカルに對立する、この否定的な人間類型、——作家デイドロのなかに求むべきはこれである。「この解體、この解放、この自由な人間の誕生、そしてそれに伴う新し疎外、デイドロはその最大の證人であつたし、今もそうである」。

デイドロは特に『ラモーの甥』において、當時の市民社會の「否定性」をえがいた。豊富のうちにある自我は、おのれを物としておのれの外に見る。自我つまり教養ある人間は、食事に

こと缺くときおのれの外に豊富をみる。純粹自我はその確實性をもつとも空虚なものうちに、すなわち貨幣のうちに見出す。ラモーの甥は、おのれの價値の、おのれの才能の、おのれの教養の内的確信の高みから、深刻な卑劣感へ、反逆へ陥ちこむ。

その純粹自我は分裂している。純粹自我と同様社會も解體している。無爲徒食の卑劣さ(ラモーの甥)に、富者の傲慢が對應する。富者は人間的存在を、純粹自我を、食事を施すことによつてかちとらうと考え、貧しい惡魔の卑劣と分裂とを通しての内的反抗とその完全な解放とを忘却する。この底知れぬ奈落に直面しながら、この深遠の境のうちに、富者の傲慢はたゞおのれの氣紛れの玩具とおのれの恣意の慰み物のみをみる。ボヘミアン・ラモーの甥に對する哲學者の「誠實なる」意識は、戯れの外にあつて一切のものゝ解體を助ける振りをする。それは安定した道德的哲學的原理を認識しているが故に、おのれを安定したものに見做している。しかしそれは寧ろ偽善的な幻想にすぎない。哲學者が大きな言辭を用いるとき、それはシニカルな精神が既に述べたことを陳腐に壓縮しているだけである。ラモーの甥こそ時代の眞理を示している。デイドロはラモーの甥を通して、「この教養の世界の全體を完全に表現する言葉であり、またこの世界を眞に實在させる精神」である「分裂の言辭」を語つたのである。ところが「このような分裂の状態においては、連續性と普遍性とを具えるところの如何なるものも、法則とか善とか正義とか呼ばれる如何なるものも、また寸斷せられ

没落している。」

だからデイドロのえがいた現實は、空虚のうちに自己を肯定し、すべてを語るが故にすべてを否定し、しかも積極的なものは何もかも創造しない個人の限らない自由である。「普遍はたゞ否定的にのみ、すなわち存在する一切のものゝ、しかも存在すべきものゝ、また時代の理想と同様に現實の、その惡徳と同様に美徳の完全なる否定においてのみ達せられる」。こうして文學作品は哲學に接續する。デイドロは、時間と場所を通して具體的な普遍——すなわち相次いで自己自身を肯定し、たえず自然の外に現出しようとする歴史的人間を把握しようとした。哲學者デイドロは失敗して人間の歴史性を放棄し、その生理學的觀念にひきさがつた。ところでこの生理學的意味での自然は、デイドロにあつては、普遍的人間にとつて一つの特殊の條件にすぎない。それは特殊による普遍の否定に等しい。この情況が文學作品のなかに延長され強化されて見出される。そこでも個體が破壊的な自由を以て現われ普遍は否定される。個體の個別と特殊がそれ自體の爲に主張され、個體は何物によつても普遍に委ねられない。「それは、革命時代に生きるインテリゲンチヤ——デイドロ——の自然發生的な無政府主義に對應している。彼は破壊的に思惟し、新しい社會の爲に働くことなく現在の社會から自由になる。彼は屢々新しい社會を豫見するが、しかし抽象のうちにおいてである。かくして時には彼はその時代を越え、そして時には屢々後退する」

デイドロは、小説におけるレアリスム以上に、演劇においてより社會的現實的な内容を與えようとした。しかし個體(あれこれの人間)と諸條件(社會的なもの)とが分裂し、兩者を統一的にとらえることができず、現實の諸關係を放棄して道德的抽象に陥る。

デイドロはモラリストたろうとした。美德、「美しい魂」を唱えるとき彼は雄辯になる。しかしその場合彼の思想は寧ろ空虚である。ところが彼がシニカルであり聰明であるときには、いかなる徳も惡徳も歴史の相對的であり、形而上學的な絶對的惡なるものは存在しない。しかしデイドロは一切が必然的であり且つ「社會的政治的に」説明されるが故に、善と同様に必然的な惡をも辯護するに至る。彼は必然性の名において道德的スピリザ主義に陥る。道德は瓦解し、人間の徳は、快樂の追求、情熱、殘酷な自然主義のうちに埋没する。「デイドロの歴史の相對論は自然主義のなかに埋没した。批判や諷刺を操るためには——つまり破壊するためには——デイドロは辯證法的理論家であつたが、自分が暴露するものも矛盾の歴史的行き過ぎを理解するためには、必ずしも辯證法的理論家では」なかつた。「したがって自然は人間を吸収し呑みこんだ。彼の破壊的批判は自然人への復讐、すなわちタヒチ人の自由な生活……への復讐という譬喩的なユートピアで終る。……」

解決できない矛盾にとりつかれ、人間の概念を道德的にも反道德的にも規定することができず、それを自然發生的な生の大

洋に沈めながら、デイドロの思考は突進する。言葉！ また言葉！ 言葉はせきを切つて流れ、内容に乏しいだけ、それだけ一そう彼の熱意を煽る……」(9)。デイドロの道德批評は無力な告白に終る。

デイドロは人間の歴史性を否定することによって、人間關係を理解し彼自身の道德批評を客觀的に基礎づけることが不可能になる。彼は晩年の『セネカ論』で、人間のものを道德にひきもとし、そして道德を融通のきくストアシズムにひきもとす。ルフエーヴルによれば、このことがもっともよく人間に關するデイドロの失敗を物語っている。

(1) H. Lefebvre: Diderot, pp. 96—97.

(2) *ibid.*, p. 168.

(3) *ibid.*, p. 208.

(4) *ibid.*, p. 32.

(5) G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von G. Lasson u. J. Hoffmeister, vierte Auflage, 1937, S. 370.

(6) *ibid.*, S. 368.

(7) H. Lefebvre: *Op. cit.*, p. 213.

(8) *ibid.*, p. 214.

(9) *ibid.*, pp. 282—283.

以上はルフェーヴルによって考察されたデイドロの矛盾、そしてこの矛盾に直面したデイドロの「失敗」を纏めてみたものである。ところでこの矛盾を一言で要約するところなるであろうか。ルフェーヴルは、本書の「結論」で、變化に富み錯綜したデイドロの思想をくみつき、その全體を判斷する爲に、彼が注目したデイドロの主要な矛盾を定式化している。それは、動的唯物論と機械的靜的自然主義との矛盾、シニスム・否定的精神・破壊的批判と道德主義・「美しい魂」・理想主義との矛盾、從つて自然諸科學の發展から結果し自然諸科學に適用された唯物論と人間および歴史にかゝわる一切のものにおける觀念論との矛盾、無意識的に革命的な思想とあらゆる妥協をうけられるデイドロ個人の意識との矛盾、をあげている。しかしルフェーヴルが定式化したこれらの矛盾は、結論的なものであり、形式的にすぎないように思われる。そうではなく、デイドロが現實との對決を試みる過程で、何故自然科學の領域では唯物論の立場にたちえたのに、人間と歴史に關しては觀念論に陥らざるをえなかったのかという、いわば過程にある矛盾こそ問題であるように思われる。ルフェーヴルは、本書でこのようなデイドロの矛盾を取扱つていながら、總括的な評價を下していない。

ところでルフェーヴルと同様マルクス主義の立場に立つヴェルナンは、本書『デイドロ』の書評で、ルフェーヴルによって明かにされたデイドロのこのような矛盾を、「自然と社會の矛盾」であると總括している。その意味はこうである。デイドロ

は人間のうちに自然のみをみて社會をみない。社會は人間にとつて外的で、反自然的なものにみえる。デイドロにあっては、自然の概念は、物質的な歴史的な生きた豊かな内容をもって、全人間を吸込んでゐる。それは積極的に仕上げられてゐる。これに對して社會は最早否定的にしか定義されない。それは反歴史的・反自然的・反人間的であり、從つてまた抽象的で人爲的なものである。自然と社會とを切離す溝が深められ、ブルジョアジーの闘争は、社會狀態に對する「人間」の闘いに、自然と社會の闘いに觀念化される。こうしてデイドロは歴史的社會を把握することができない。これがルフェーヴルによって分析されたデイドロの矛盾を、ヴェルナンが總括したものである。

この總括に基いてヴェルナンは、ルフェーヴルを批判している。つまりルフェーヴルによればデイドロは歴史的社會を把握することができなかったことになるが、そうではなくデイドロは市民社會をよく見通しえたし、しかも市民社會の否定面をも洞察した。デイドロが「自然」を社會に對立させたのは、ルフェーヴルの評價するように否定的なものでなく、積極的な社會批判を意味している、ヴェルナンはこうルフェーヴルを批判するのである。

それはともかくとして、デイドロの矛盾とそれに由來する所謂「デイドロの失敗」の社會的意味内容を問おうとする場合、ルフェーヴルの敘述は益々不明確であるように思われる。ルフェーヴルによれば、一七五〇年を轉期とする社會的・政治的・

イデオロギー的轉換と共に、デイドロは、革新的な貴族や土地所有者のイデオロギーを反映するフィジオクライトと、「共同体」の立場にたつルソーや社會主義者たちとの間に位する産業ブルジョアジの立場にたちながら、しかもこれら反封建諸勢力全體の利益を代表して、「……國民のために、フランスのために、フランスを越えてヨーロッパの爲に書く」ことができたのである。⁽⁸⁾しかし一七七〇年以降は、「……あえて唯自分自身と幾人かの友人の爲にのみ書く」境遇にたちいたるのである。⁽⁹⁾すなわちデイドロは、もはや反封建諸勢力、いやその前衛である商業および産業ブルジョアジに對してさえ完全な連帯を感じることができなくなる。この事實は、ルフエーヴルによれば、デイドロの思想が退化したことを必ずしも意味しない。すなわちデイドロが孤獨になった理由はまず第一に、ブルジョアジのイデオロギー的要求が、一七七〇年以降、原理的理論的なものから日常的政治的なものに移り變り、その爲ブルジョアジが哲學者を孤獨のうちに放擲するに至ったことのうちにある。それはかりでなく、デイドロの孤獨、社會の埒外にあるというそのボヘミアンの心情は、ルフエーヴルによれば寧ろデイドロが時代を越えていたことのうちにある。つまり、十八世紀のブルジョア・イデオロギーが、「……益々人間的な自由を商業の自由と混同することによって、決定的に偽瞞的」になってゆく一方、デイドロは、「限界があるとはいえず、文字通りより人間的なその『普遍』に向って歩みながら、その認識を深め續け」

たことにある。⁽¹⁰⁾デイドロのレアリスムと唯物論は、「十八世紀の神話」を比較的免かれ、また『ラモアの甥』や『運命論者ジャック』によって、時代と階級をのりこえたにも拘らずルフエーヴルは言う。「デイドロのうちに重大な偽瞞（ブルジョア・イデオロギーの偽瞞―引用者）の最初の徴候を見出すべきである。人間のうちに自然が遠ざかる（資本主義的疎外があらわれる―引用者）とき、自然が『流行』になる。道徳が消滅するか、さもなければ資本主義に仕えようとするとき、勸善懲惡的な説教が盛んになり『流行』する。――誰によって。そして何んにおいて。特にデイドロによって、そして彼の著作において」⁽¹¹⁾。ルフエーヴルはデイドロの限界をこのように把える。すなわちデイドロは、具體的な普遍（歴史的社會）を把えることに失敗し、抽象的で「偽瞞的な」普遍――「自然」――に埋没することになったとルフエーヴルはみるのである。そしてこのことを、ルフエーヴルは、古い封建的關係が解體し、まだ新たに市民社會が確立していない過渡期の、否定的人間類型をデイドロ自身が分ち持っていたことを示すものと、把えているようである。

以上、デイドロの矛盾とそれに由來するデイドロの失敗を中心に考察してきたが、いささかデイドロの消極面を強調しすぎた嫌いがある。勿論ルフエーヴルは、革新的な貴族を含む反封建諸勢力のイデオログとしてのデイドロの業績を見事に浮彫りにしているのである。にも拘らずデイドロのこの積極的な

とそれと同時にその消極面とを統一的にとらえ、それを「思想の社會史」として説明する點では、尙説得的でないように思われる。

- (1) H. Lefebvre: Diderot, p. 303.
- (2) “La Pensée” N° 29 (mars-avril, 1950) 所收の Jean-Pierre Vernant の書評。尙、その他に Jean Plat が “La Nouvelle Critique” N° 12 (janvier, 1950) に書評を書いている。筆者は、Centre du Livre Français の大島辰雄氏の御好意によって拜借することができたが、こゝで考察した問題については特にふれていないので取上げなかった。この機會に大島氏の御好意に感謝したい。
- (3) H. Lefebvre: Op. cit., p. 46.
- (4) ibid., p. 43.
- (5) ibid., p. 61.

(6) ルフェーブルが「十八世紀の神話」とか十八世紀ブルジョア・イデオロギーの「偽瞞」とか言うのは、具體的には、特に「自然」の觀念、すなわち、ブルジョアの權利が「自然權」と呼ばれ、自由や理性や個人のブルジョアの觀念が自然で、普遍的で、永遠で、決定的なものと見做されることをさす、この偽瞞は、ブルジョアジーが、他の諸階層を自分の活動にひき入れるために、自分が普遍を握っているように見せかけるところから生れるとルフェーブルはいう。しかし、この偽瞞的な形式のもとに生きた現實的な内容が含まれていることも、ルフェーブルは指摘している。ibid., pp. 57—63.

- (7) ibid., p. 30.
- (8) ibid., p. 28.