

ディドロにおける唯物論への道程

——著作分析を通じて (1745—1757)——

大 賀 正 喜

大切なことはバセリと毒人参を取り違えないことであって、神を信じるか
信じないかということではないのです。(1)

(1749年6月11日付ヴォルテール宛の手紙から)

『万事につけてわれわれのほんとうの意見というものは、われわれが決し
て動揺しなかった意見ではなく、しょっちゅう立返っていった意見なのだ…
…』(2)

(『ダランペールとディドロとの対談』(1769))

第一章 功績と美徳に関する試論 (1745)

1745年、ディドロはシャフツベリー (Shaftesbury) の『功績と美徳に関する試論』を
訳した。これにつけられた序文および〈兄上に〉と題する一文、そして脚註はディドロ
自身の見解を示すものである。また本文も序文によれば原書を反覆熟読したのちほとん
ど本を伏せてかなり思いきって意訳したようであるし、全篇を貫く道徳観も後年のディ
ドロの諸著作から推測して、全面的に訳者自身のものになりきっていたと見てよい。こ
うした意味で、この翻訳はこれよりさきに彼が成しとげた翻訳——スタニヤンの『ギリ
シャ史』——とは質的に異なるものであって、広い意味でディドロの最初の著作とされ
ている。

1) 宗教と道徳との分離

〈兄上に〉のなかでディドロは、「宗教なくして美徳はなく、美徳なくして幸福はあ
りません。」(3) といっている。

美徳の基礎に宗教があり、幸福の基礎に美徳がある、というふうに解釈できるこの対

句には実は仕掛けがかくされており、後半の句に力点がおかれていることは、序文および本文を注意ぶかく読んでゆけばすぐわかることである。訳者は序文でこう言っている。

「美德はほとんど分ちがたく神の徳と結びついており、人間のこの世の幸福は美德と分離することはできない。」⁽⁴⁾ (下線筆者) 下線を附した句を味うべきである。美德と宗教とを分離し、問題をこの世のことに限定しようとする意図が注意ぶかくそこにかくされているのが感じられるだろう。ついでディドロはこの試論で取扱われるのは「聖者たちでさえ異教徒の哲人たちに認めた、道徳的美徳だけである。」⁽⁵⁾ と述べている。宗教と道徳を分離しようとする意図はここに至っていっそうはっきりしてくる。美德を語るときディドロは巧みにこれを道徳的という形容詞で限定する。「美德 (いかなるところでも道徳的美徳と解していただきたい)」⁽⁶⁾ (la vertu, entendez partout vertu morale) という断り書きは、彼が宗教的美徳と本来の道徳的美徳とを区別し、後者だけを考察の対象にしようとしていることを示している。そして全篇にわたって美德という語に道徳的という形容詞をつとめて伴わせようとする配慮が払われている⁽⁷⁾ ことは読者の注意を惹かずにはおかぬ。

では宗教的美徳と道徳的美徳とはどのように区別されるか？ 宗教的美徳の尺度はそれぞれの宗教が定める教義と戒律にある。たとえば玉葱・わに・猫を崇拜の対象としているエジプト人の宗教では、この信仰を守るためにたとえ父親を殺しても、盗みを働いても構わないことになる。⁽⁸⁾ さらにロックの『人間悟性論』で引きあいに出されているトピナンフ族は、残酷な復讐と食人とを天行きの最善の道と信じていたし、⁽⁹⁾ また好色なユピテールを崇める国民は好しをもって、徳とせねばならなくなる。⁽¹⁰⁾ つまり「自然の法則のひどい違反に導く」⁽¹¹⁾ 教義であっても、その教義に従うことがその宗教では美德とされるのである。ところでエジプト人の迷信を引きあいに出したあとでディドロはすぐに「こう考えただけでもキリスト教が他のすべての宗教にくらべてどんなにすぐれているかがわかるだろう。イエス・キリストの生涯に比肩しうる道徳があらうか！」⁽¹²⁾ と述べている。他の箇所でも、ユダヤ教、回教、エジプト人の宗教などさまざまな宗教における来世思想を比較した際、キリスト教が来世において妥当な報いを想定する唯一の宗教であると述べている。⁽¹³⁾ しかしここにひとつのトリックがかくされている。このように他の宗教の非をあばき立てながらキリスト教の優位を認めるやり方はひとつの隠れみのである。なぜなら、血を血で洗うキリスト教の歴史を思えば、キリスト、

教ももはや特権的な地位を保ち得ないからである。〈兄上に〉のなかでディドロはつぎのように述べている。「わが国の内乱の歴史を思いだしてごらんなさい。国民の半数が、信仰から他の半数の血を流し、神の義を守るために、人間性の取も基本的な感情さえも侵す有様をごらんになるでしょう。まるで宗教的であることを示すためには人間であることをやめなければならないかのように！」⁽¹⁴⁾

さてここで百歩譲って、狂信の実害を一応考慮からはずし、キリスト教の道徳があらゆる宗教のうちで最も完全なものであるという線まで退いてみる。それでもなお、来世での報酬への希望や刑罰への恐怖といった「下劣な、いやしい動機」⁽¹⁵⁾から善を行い悪を思い止まるのは美德ではないと著者（＝訳者）は考えるのである。⁽¹⁶⁾

このようにしてキリスト教を含む宗教の美德は、まずその実践面での非人間性、つぎにその打算的動機において、道徳的（＝人間的）美德に反することになる。

ここで注目すべきことは、ディドロが脚註でときどきキリスト教を道徳的考察から除外する旨断っていることである。宗教の害毒を叙述する際も注意ぶかくそれがなされており、たんに悪徳を非難するさいも、その悪徳がたとえば隠遁生活という反自然的行為のようにキリスト教の悪弊を指しているかのように受けとられる場合にも然りである。その際ディドロはある個所でこう断っている。「この試論で問題にしているのは自然の状態における人間であって、恩恵の掟のもとにある人間ではない」^(16')と。これはのちディドロがどんなふうは無神論＝唯物論に移行したかを考えるさいに重要な示唆を与えてくれる言葉である。ディドロはまず道徳的考察からいとも丁寧にキリスト教を締め出したのである。この態度はすでに述べたトリックとしてのキリスト教祭り上げと相まって、いっぽうではディドロの用心深さを示すと同時に、他方ではキリスト教にはふれまいとする配慮、はっきり言えばキリスト教を相手としない意図を示しているように思われる。そしてこのことはディドロの宗教性を考えるさいにはっきりさせておかなければならないことである。

あとで述べるようにディドロは別の神を信じていたのである。自分の道徳的・哲学的欲求にかなう別の神を信じていたのである。

著者は本来の道徳に対する宗教の悪影響を列挙する際、無神論が道徳に「真向から対立する影響は何ら及ぼさぬ」⁽¹⁷⁾ことを認めているが、ディドロも脚註で、無神論者ホブズが有徳の士であったことを指摘し、「驚かなければならないのは、有徳な無神論者

のことでなく悪徳のキリスト教徒のことである。」⁽¹⁸⁾と述べている。有徳な無神論者という観念そのものが宗教と道德との分離を端的にあらわしていると言えよう。

さらに著者は宗教から独立した道德の優位性を強調する。われわれが或る人間と交際するとき第一に知りたいことは彼が信心家であるかどうかということよりも彼が誠実であるかどうかということである。「あなたが私に、彼が誠実の士であることを最初に知らせてくれていたら、私は彼が信心家であるかどうかを決して自問する気にならなかっただろう。それほど道德的諸原則の權威はわれわれの精神に対して強い力を持つのである。」⁽¹⁹⁾ (下線筆者) そしてだいいち、正しい・善良な・真なる神という言葉そのものが、神とは独立に、正義・不義、善・悪、真・偽という観念が存在することを示している。⁽²⁰⁾ しかも「是非善悪の区別が、神についての明晰判明な観念を受けるよりもはるかに以前から人間にとって親しみ深いものであったことは、ほとんど疑うことのできないことである。」⁽²¹⁾

それでは既成の宗教から離れて著者がうち樹てようとした道德は何を基礎とするものであろうか。

2) 道德的美徳の構造

著者の道德観の出発点は統一的宇宙観である。同種の個体が集合して種 (espèce) をつくり、さまざまな種が互に関係し合ってより高次の系 (système) をつくる。動物系はさらに、植物系等と結びついて地球を構成し、地球は他の惑星とともに太陽系をつくり、そして究極的には宇宙全体がひとつの全体 (grand tout) を形成している。⁽²²⁾

さて人間についていえば、各個人はそれぞれ自然的情念 (affections naturelles) を持って生きている。生への執着・怨恨・性欲その他官能の快樂への愛着・安楽への傾向・競争心・名誉心・怠惰……⁽²³⁾ 等、ひっくるめていえば利益追求心と自己愛がその内容である。そしてこれらが個人的利益 (intérêt privé) を構成する。

著書によれば有徳な人間の定義はこうである。有徳な人間＝個人的利害すなわち自然的情念の経済 (économie des affections) がその個人の属する系 (= 社会) の全体の利益 (bien général) に一致している人間。この定義は数度にわたって繰返されている。⁽²⁴⁾ したがって悪徳は自然的情念の経済と全体の利益との不一致にほかならない。

ここで極めて重要なことは、キリスト教ではこの世の欲として卑しめられている前述

のような自然的情念がその名誉を回復していることである。いやむしろこうした情念こそ「社会の基礎」⁽²⁵⁾であるとみなされる。たとえば自己の利益を追求することはそれ自体として悪ではなく、全体の利益と矛盾しないばかりでなく、むしろこうした欲求を殺して自己保存をないがしろにすることはかえって社会にとって害を及ぼすことになる。また性欲も悪ではなく、禁欲主義こそ種の保存に反するものである。⁽²⁶⁾こうした情念は、過度になって或いは個人的利益に或は全体の利益に害を及ぼすようになるとき、はじめて悪に転化する、というわけである。「母性愛も度を過ぎれば愛の結果を無にしてしまう。」⁽²⁷⁾生まれつき全体の利益と釣り合う度合の自然的情念を持つ者は問題ないが、性米ある種の情念が強すぎるような場合、全体の利益をよくわきまえて、努力によってこうした情念を抑制するならば、その功績 (mérite) はひとときわ輝きを増す。⁽²⁸⁾好色に生まれついた賢者ソクラテスがそのよい例であるというわけだ。

3) 有神論 (théisme)

一方で宗教と道徳とを分離させながら、他方著者が有神論という宗教を採っているのは奇妙な現象に見えるかもしれない。しかし有神論は理神論 (déisme) のように、既成宗教とは無関係に哲学者が思索によって編みだした信仰であって、著者自身言っているように、「哲学的推論にもとづく至高存在——たとえそれがわが国の宗教と矛盾しても仕方がない——への信仰」⁽²⁹⁾である。したがって既成宗教とちがって、それは著者自身の世界観のなかで合理的に秩序づけられている。

理神論者が啓示を否定するのに対して有神論者は啓示を認めるに近い立場をとる、⁽³⁰⁾と説明される。また有神論者は必ずしもキリスト教徒ではないけれども、キリスト教徒になるためにはまず有神論者でなければならないとされる。「有神論はあらゆる宗教の基礎である。」⁽³¹⁾そしてその定義は、「本質的に善なる唯一の知性によって万物が創造され、秩序づけられ、最良の状態に治められていると信ずること……」⁽³²⁾ (下線筆者) である。下線を附した部分に有神論の特徴がよくあらわれている。

それは何よりもまずオプチミズムである。そしてさきに述べた著者の道徳観の出発点としての統一的・全体的宇宙観と結びついているのである。つまり、全体が最良の状態に (pour le mieux) あるという観点から部分の悪・不幸が正当化されるわけで、たとえば種属Aが種属Bの餌食になっている場合、種属Aの不幸は全体の利益にとっては善

となり、また歯が生える際の痛みは成長のための必然的過程とみなされる。⁽³³⁾

ではこの信仰は道徳的美徳にとってどのような役割を果たすのだろうか？ 有神論者は「宇宙を支配する秩序がいかなる結果を生みだそうとも、それは善でしかありえない」⁽³⁴⁾と悟り切っているから、いかなる災難にあってもこれに耐えることができるばかりでなく、社会の利益のために自己をえかりみず貢献するという最高的美徳を発揮する能力がある。いっぽう神を善なるものと信じている有神論者は「どんなひそかな隠遁の場所においても、どんなに深い孤独のなかにあっても、神様に見られている」と信じているから、「どんなに威厳ある人々の集りよりも千倍も尊敬すべき存在の眼前で行動している」⁽³⁵⁾ことになり、それだけに美徳を行つたときの満足感が大きく、世間からのどんな迫害にも耐えしのぶことができるわけである。

このように有神論は道徳的美徳に理論的基礎と満足感を与えることによって、これをいわば強化し完成するものである、と考えられる。さて著者が道徳的満足感(=幸福感)について抱いている考え方は、後年のディドロの道徳思想において重要な役割を果たすことになるので、すこし触れておく必要がある。

4) 幸福観

著者は人間の諸情念の名誉を回復させたが、そうした情念のあいだに、人間の幸福をつくる役割において優劣の段階をつけている。快楽を肉体的快楽と精神的快楽にわけ、後者に優位を与えているのである。これはさきに述べた道徳観の積極的側面といえる。たとえば新しい原理を発見した際の科学者の喜びは官能の喜びよりもはるかにまさる。⁽³⁶⁾男女の肉体的快楽が愛情によつていかに増すことか！⁽³⁷⁾逆に肉体的快楽はほんのすこしの心の悩みによつてもかき消されてしまう。どんなに墮落した売春婦も快楽が男女に共有されることを望む、というわけである。⁽³⁸⁾こうした肉体に対する精神の優位の思想は、後年ディドロが『エルヴェシウス著『人間論』にたいする一貫した反駁』

(1773～5)において、機械論的唯物論者エルヴェシウスの「快感と苦痛は、つねに人間行動の唯一の根源である」、という断定に反駁して、「けっして富や名誉や官能的快楽の必要からではなく」⁽³⁹⁾真理のために、あらゆる迫害に屈せず人間を行動へと馳り立てる「気高い熱意」⁽⁴⁰⁾が存在することを主張していることでもわかるように、ディドロの道徳的思想を一貫して流れていたといえよう。

5) 無神論 (athéisme) 批判

この最初の著作においてディドロが無神論に与えた評価は、もっぱら道徳において彼が無神論に対し後年までずっと持ちつづけた不信任感をすでにあらわして興味ぶかい。美徳である可能性が認められているとは言え、無神論者は全篇にわたってむしろ有神論の立場からの批判を浴びている。では無神論はどのように理解されていたのだろうか？

この宇宙は「原子の偶然的運動」⁽⁴¹⁾ (le mouvement fortuit des atomes) からのみ成っていて、すべての現象は必然的であり、したがって人間の自由意思などというものは幻想にすぎず、善悪という価値評価は成立しない、というのが著者の理解する無神論である。(この無神論はディドロが『百科全書』の項目〈エレア学派〉⁽⁴²⁾ に紹介したデモクリトスの原子論とほぼ同じである。)

さて、無神論者はどんな災難が降りかかってきても、己れの理論にしたがって泰然自若としてしているはずである。しかし現実はどうか？ 「困った場合、つらい時、不運な時に、無神論者がふきげんにならなかったり、こんな忌むべき悪しき〔原子の〕配列に対して腹を立てない、などということはまずない。」⁽⁴³⁾ ところがそんな場合でも有神論者はさきに述べたような楽観論的信仰からすぐれた徳性を示すのである。わらうべき虚栄心から無神論を鼻にかける手合いも死に直面すれば顔色を変える。モンテーニュも、そのような者は短刀を胸につきつけられれば神に救いを求めるにちがいないといっている。

また、これもすでに述べたように有神論者には絶えず善なる神に見守られているという意識があり、これが徳行へのすぐれた原動力となっているが、「無神論は、こうした偉大な助力を欠き、この点で欠陥がある」⁽⁴⁴⁾とされる。

このように無神論者は有神論者に対してその欠陥を二重に暴露される。

さて、ディドロは脚註において無神論についてひとつの面白い論法を試みている。神および善悪を否定してはばからぬ無神論者は、彼自身の個人的利益のためにも自説を口外しないほうがよからう、というものである。なぜなら、宗教的掟にせよ人間的掟にせよ、これに背いても危険がないなどという考えを一たん誰かに口外しようものなら、そんな危険な知恵を援けられた者がその恩を忘れて、教えてくれた無神論者に危害を加えても無神論者にはこれを非とする論拠がない筈だからである。無神論者たるものはよろ

しく自説を秘めておくべきである、⁽⁴⁵⁾というわけである。この論法は第三章 6) で述べのように『懐疑論者の散歩』においても用いられている。

6) 人間と意見

しかし無神論者ばかりが自己矛盾に陥っているわけではない。「ある人間の意見とは何か？ それは彼に習慣的な意見である。それは彼がたえずそこに立ちかえってゆく仮説であり、彼が一度もそこから外に出たことのない仮説ではない。」⁽⁴⁶⁾『ダランベールとディドロとの対談』(1769)にも同じ考え方が述べられている⁽⁴⁷⁾。つまり、四六時中神の観念と全面的に闘っていなければ完全な無神論者といえず、絶えず偶然と悪霊の観念から遠ざかっていなければ完全な有神論者とはいえない。しかし現実そんな人間は存在しない。人間というものはさまざまな矛盾しあう観念を抱きつつ絶えず動揺しているのがありのままの姿であって、無神論者、有神論者……等々と呼ばれる者は、こうした動揺のなかでも習慣的にひとつの傾向を示すというだけにすぎない、というのである。この考え方はディドロのその後の思想の変遷をたどる際に肝に銘じておく必要がある。

7) 統一的宇宙観

この著作ではまだディドロの本格的科学思想はうかがい得ないが、後年の彼の唯物論の中核となった思想の萌芽がすでにあらわれていることを見逃すわけにはゆかない。それは宇宙全体を統一的に把握しようとする考え方であり、すでに述べた有神論的宇宙観と結びついている。彼は自分の考え方としてはっきりと脚註にこう述べている。「宇宙では万物が統一されている。この真理こそ哲学の第一歩であったし、これこそ巨歩を印すものであった。」⁽⁴⁸⁾ただし多分に有神論的宇宙観における目的論 (finalisme) の考え方がそこに含まれていることは同じ脚註の他の部分を注意ぶかく検討すればすぐわかることである。有神論では個の不幸も全体の利益の観点から正当化される。たとえば羽虫は魚や鳥に食べられるために、魚や鳥は他の種属の餌食になるために存在する、というわけである。またこのようにして形成された体系 (système) は「機械的法則」 (lois mécaniques) に従っており、この法則によって、この体系に入るものはすべて計算される (est calculé)。これはまったく機械論的な考え方であり、ディドロはこの後もなかなかそこから脱却できなかった。

第二章 『哲学断想』(1746)

1) 情念の名誉回復

冒頭のいくつかの断想は、今まで宗教の名において、あるいは中庸を説くモラリストたちによって不当に卑しめられ圧し殺されてきた人間につきものの情念 (passions) の名誉を回復し、これを礼讃することにあてられている。しかし情念礼讃は決してディドロの独創ではない。『功績と美德に関する試論』ですでに自然的情念は「社会の基礎」として認められていた。デカルトは『情念論』において、「情念はその本性からすべて良きものである。われわれが避くべきはその悪用のみである。」となえ、情念の強い人間は「この世において最大の喜びを味わうことができる。」ことを認めていた。⁽⁴⁹⁾ この思想は18世紀はじめエピクロス派のレモン兄弟に受けつがれた。モラリストのなかでもラ・ロシュフーコーは情念を「魂の高貴さのしるし」として称讃し、ヴォヴナルグも情念を卑しめて「人間をけなす流行」に反対している。⁽⁵⁰⁾

ディドロの功績は、多くの研究家も認めるように、生気澆刺とした視覚的表現によってこうした思想に強烈な形象を与えた点にある。本論文では彼の著作の文学的価値を取扱うのが目的ではないので詳述を避け、その一例を示すにとどめる。

「情念が弱まれば非凡な人間も墮落する。束縛は自然の偉大さと活力とを滅却する。あの樹木を見たまえ。枝がおびただしく繁っているからこそ、その蔭が涼しく広いのだ。冬がきて葉が散り果てるまで君はそうした木蔭を楽しむだろう。小心翼翼とすることが老衰と同じ作用を気質に及ぼしたあかつきには、詩にも絵画にも音楽にも、もはやすぐれたものはなくなるだろう。」⁽⁵¹⁾

2) 宗教批判

前著において展開された、自然的情念を圧殺する宗教の非人間性への攻撃はこの作品においても、よりいっそうの激しさをめこて繰返される。⁽⁵²⁾さらにキリスト教における復讐の神の恐ろしさが説かれ、つぎに理性の立場から、啓示、奇蹟の不条理が暴露され、⁽⁵³⁾原典批判によって聖書の神性が否定される。⁽⁵⁴⁾こうした宗教批判は18世紀前半の哲学者たちの一般風潮であつて、その限りでディドロの独創は情念讃美における以上に

認められない。そこではベール、スピノザ、シャフツベリーの影響が明らかであり、また18世紀中葉にひそかに回覧されていたかすかすの反キリスト教文書の影響も見られる。ただ、修道院生活の非人間性の描写にとりわけ熱がこもっているのは、⁽⁵⁵⁾ディドロ自身の体験から説明できよう。彼はバリーで知り合った下着類商の娘との結婚を両親に承諾させようと1742年に帰郷した際、父と衝突して或る修道院に短期間監禁されたことがあり、その際非道な待遇を受けた。また彼の妹のひとりも修道院に入り、そこでの苛酷な生活のため、1746～48年頃に発狂して悲惨な最期をとげた。ディドロはのちに小説『修道女』(1761)を書いたが、鬼気身にせまるその迫真性もこうした体験の裏づけから半分は説明できるだろう。

ところで、断想58でディドロはカトリック的信仰告白をしているが、これは『功績と美德に関する試論』ですで見られたような形の上だけでの譲歩にすぎない。それにすぐつづく次のような但し書きが、名を与えて実を取る巧みな戦術をよく表わしている。「私は、誰であれ、神とどんな直接的交渉もかってもったことがなく、また、どんな奇蹟の目撃者にもかってなったことのない者が立派なものだと信じるのが可能なかぎり、この宗教を立派なものだと信じている。これが私の信仰告白だ。これ以上立派な信仰告白ができるような者は彼ら〔篤信家〕の中に恐らく誰ひとりいないにもかかわらず、私は彼らがこの信仰告白に不満であることはほぼ確かだと思う。」⁽⁵⁶⁾

前著において彼が有神論者の立場をとり、理神論者とのちがいを奇蹟を認めるか否かの差としたことは既に述べたが、実際上はその奇蹟の問題はどこにも論じられていないので、(二箇所には有神論者の定義が見られる⁽⁵⁷⁾)がそのひとつは奇蹟のことには全然ふれていない)そうした区別は正統的信仰への譲歩としての意味しか持たないものと考えてよいだろう。そして『哲学断想』ではディドロは一步前進してはっきりと奇蹟への不信を表明し、理神論者として立表われるのである。

3) 懐疑論 (scepticisme)

この著作でディドロは自然認識において理神論を標榜しているけれども、哲学者のとるべき基本的態度として懐疑論をうち出している。これは彼の思想体系が変遷してゆくのに対して、その奥底にあって一生変らずに彼の思考法を支配したものである。懐疑論者とは「自分の理性と感官との正当な行使が真実であると証明してくれたことだけを信

ずる哲学者」⁽⁵⁸⁾と定義される。そして「懷疑論こそ真理への第一歩である。」ディドロの娘によれば、彼が死の床で最後に語った句も「哲学への等一步、それはものを疑ってかかることである。」⁽⁵⁹⁾であった。

この自由検討の精神がまず宗教に向けられたことはすでに述べた通りであるが、更にそれは教条主義にも向けられる。「さまざまな理由を考慮することがそれほど難しく、また賛否両論をもたないような問題はなく、その両方がほとんど常に釣合っているとすればなぜわれわれはそれほど急いで物事を割切るのか？ それほど決然とした口調はどこからでてくるのか？」⁽⁶⁰⁾つづいてディドロは『エッセー』を引用しており、モンテーニュの弟子たることを示している。これは『功徳と美徳に関する試論』にすでに表わすダランベールとディドロとの対談』において繰返され、ディドロの一貫した考え方と見られる。「人間の真の意見とは何か？」についての考え方に通じるものであり、『盲人に関する書簡』(1749)でソnderソンに唯物論を語らせたのちモンテーニュの「我何を知る？」⁽⁶¹⁾の思想を結びとして述べる時ディドロが真意を吐露している和我が判断する根拠である。断想16で彼はこう述べている。「ある日、誰かある人がほんとうの無神論者がいるものかどうかとたずねられた。「あなたはほんとうのキリスト教徒がいると思いますか？」とその人は答えた。」⁽⁶²⁾この考え方はのちの『或哲学』と×××元帥夫人との対談』(1774)の中でも述べられている。⁽⁶³⁾

4) 理神論 (déisme)

『哲学断想』は、理神論と無神論との対決によって、自然哲学におけるディドロの最初の歩みを明らかにした。

理神論者は自然の造化の妙のうちにその創造者たる最高の知性(=神)を見る。18世紀になってめざましい飛躍をとげた自然科学、とりわけ生物学は自然の驚異を示して人びとの眼を魅了した。そしてこれをいち早く利用したのは護教論者であった。オランダの科学者ニューウェンティト(Nieuwentyt)の『自然の驚異により証明された神の存在』(1725年仏訳)およびアベ・プリュージュ(abbé Pluche)の『自然の景観』(1732)は自然の神学的解釈の代表的なものである。ディドロは「理神論者だけが無神論者と太刀打ちでき」⁽⁶⁴⁾、形而上学者にはそれだけの力がないと考えた。「唯物論を揺り動かすには、マールブランシュとデカルトの崇高な瞑想よりマルビーギの一つの観察のほうが

適していた。この危険な仮説（＝唯物論）が今日ぐらついているとすれば、その榮譽はまさに実験科学に帰せらるべきである。」⁽⁶⁵⁾ 「干乾びて形而上学的な、ああした観念の綾織」よりも「蝶の羽、蛆虫の眼」⁽⁶⁶⁾こそ神の存在の最良の証明である、というのである。

この時期においてディドロの理神論を支えていた大きな決め手は胚種の発見である。腐敗だけから生物が発生するといういわゆる自然発生説は最初エピクロスら古代唯物論者の唱えたもので、彼らはこれによって生物発生における神の介入を否定したが、17世紀初頭の科学者ファン・エルモン（Van Helmont）もこの説を採った。ところで「胚種の発見だけで無神論側からの最も有力な反論の一つが霧散してしまったのである……。腐敗だけでは有機物を何一つつくりだせないことをあらゆる観察が一致して私に証明している。」⁽⁶⁷⁾ とディドロはいう。さて、胚種の発見が無神論を論駁するものであるわけは、それが当時先在胚種（*germes préexistants*）を信ずる先行形成説に導いたからである。生物はあらかじめ形成されたまま胚種のなかに入っているという考え方で、これによれば発生現象はあらかじめ出来上っている胎児の発育展開にすぎず、受胎といわれる現象は胚種の活潑化に過ぎない。この先行形成説に、胎児が雌の卵の中にあるとする卵生論者（*ovistes*）と雄の精虫の中にあるとする小動物論者（*animalculistes*）の二通りの考え方があった。ともに胚種の嵌込みという仮説をとり、胎児を内包する胚種はそれ自体他の胎児に内包され、これが無限につづくとする。従って、卵生論者によればイヴの卵巣に、小動物論者によればアダムの上臍に、未来の人類全体がおさめられていたということになり、この説はキリスト教の創造説にとって恰好な論拠となった。17世紀に卵の研究によって胚種前成説を信じたマルピーギ（*malpighi*）やスワンメルダム（*Swammerdam*）、1745年アブラムンにおける単為生殖を発見したシャルル・ボネ（*Charles Bonnet*）、1758年に、黄味の膜と胚種状態における腸の膜との一致を認め、そこから、「鶏は受胎以前に卵の中に存在している」と唱えたハルラー（*Haller*）などは卵生論者に属し、17世紀に精虫を発見したレーヴェンヘック（*Leeuwenhoek*）や、ハルツェーカー（*Hartzoeker*）、ジョッフロワ（*Geoffroy*）、ニコラ・アンドリー（*Nicolas Andry*）らは小動物論者であった。ディドロはこの『哲学断想』を書いた頃は、こうした先行形成説をそのまま受け取っていたのであるがこの説に対してはすでにモーペルチュイ（*Mau-pertuis*）が『物理的ヴィーナス』（1745）で、両親からの遺伝、隔世遺伝、雑種形成、

などの現象に立脚して反対し、大博物学者ビュッフォンもこの『博物史』のうちの『動物史』(1749)のなかで、先行形成説は物質の無限分割という抽象的観念を前提とするもので、そんなものは「事物の本性のなかには存在しない」と唱えるだろう。このように先行形成説に対して、胎児が親の胎内ではじめてつくられると考える一派をエビゲネシス(後成説)派という。さて1748年にニーダム(Needham)が煮た肉汁をガラスびんに密封して放置したら数日後に微生物が発生していることが顕微鏡によって認められ、自然発生説に有力な根拠を提供した。この実験は理神論者ヴォルテールの嘲笑を受けたが、事実ガラスびんの栓による密封が不完全だったため栓の気孔を通して微生物が侵入したものであることは今日から見れば明らかである。しかしビュッフォンはこれによって先行形成に反対し、ディドロものちに後成説に転じ、『ダランベールとディドロの対談』(1769、このときはすでに唯物論を確信していた)のなかで先在胚種説を批判してこう述べている。「そんなものは経験にも理性にも反しているよ。経験からいえば、そうした胚種を卵やある年令以前の大部分の動物のなかに求めたところでむだだろうし、物質の分割は悟性のなかでは無限だけれども、自然においては限界があることを理性はわれわれに教えている。それに、一つの原子のなかに完成された一匹の象がおり、この原子のなかに完成された象がもう一匹いる、そんなことが果しなく続く、なんて考えることを理性は嫌うからね。」⁽⁶⁸⁾そして感性をおびた分子の継続的付加により、つまり全く物質的な要因から、発生現象を説明した。ディドロにおける先行形成説→後成説の移行が唯物論へ踏みきる大きな契機であったことはたしかである。(唯物論への踏みきりの契機としてもうひとつ考えなければならないのは物質への運動の内在の確信である。)のちに彼自身の唯物論の重要な要素となった物質と運動との関係についてディドロは『哲学断想』においてどう考えていたか? 理神論者として胚種の発見を称賛したすぐあとで彼は次のような注目すべき意見をのべている。「運動が物質にとって本質的なものであれ偶有的なものであれ、運動の作用が及ぶのは〔胚種の〕发育・成長〔だけ〕に限られることを今や私は確信している。」⁽⁶⁹⁾これは先行形成説における、発生は胎児の发育展開にすぎないとする考え方に結びつくものであり、胎児そのものの形成は運動のない神秘の彼方での神の業になってしまう。唯物論への道いまだ遠しの感がある。

5) 唯物論(=無神論)の位置

デイドロはこの作品で無神論者をところどころに登場させ語らせている。

自然における秩序が理神論者の驚異的となるのはうらはらに、道德界の無秩序は無神論者の絶好の攻撃の対象となる。「物象界に輝く不思議のかずかず何らかの智能が潜んでいるとしても、精神界に右臨する無秩序は一切の損理を否定するものだ。……万物が神の仕業であるとすれば、万物は能うかぎり好ましい状態にあるはずだ。」⁽⁷⁰⁾ そして「悪が善の源である」としてこの道德界の無秩序を正当化する論法を無神論者は詭弁として嘲笑するのである。これは明らかに『功績と美德に関する試論』で展開された有神論的オプティミスムへの挑戦である。そしてこの挑戦に対して宗教家はまともな返答ができない。ここでまず無神論者は勝ち星をあげる。

しかし庄巻は、運動が物質に本質的なものであることを是認するとしても、原子の偶然的振擲の結果この見事な世界が生まれる確率はホメロスの『イーリアス』が活字の偶然的投擲によって生まれる確率に劣らず恒少であるという反論をば、無神論者がその確率論を逆手に持って圧倒する個所である。⁽⁷¹⁾

無神論者によれば「たとい、十万個のさいころで一度に六の目を十万出すと賭けても、勝てるだけの投げる回数というものがある。」したがって活字の投擲回数が無限になれば『イーリアス』を偶然につくりだす確率は無限にさえるだろう。さて、「世界には限界がないこと、原子の量は無限であること、」そして「運動が物質に本質的なものであること、」さえ認められれば、理神論がとなえるように自然界の秩序がきわめて見事でありしたがってこのような秩序を偶然につくりだす確率は非常に小さいと仮定しても、分は無神論のほうにあるわけである。

「次のような結論しか出ませんね。[すなわち]、偶然に宇宙を生み出す可能性はごく小さいけれども、投擲の量は無限であること、つまり、出来事の起りにくさを投擲回数の多いことが償って余りあることです。してみれば、何が理性に逆らうといって、次のような想定ほど理性に逆らうものはありませんまい。それは、物質は永遠の昔から運動を続け、その間、おそらく無数の可能な組合せのうちに無数のすばらしい配列がおこなわれたのに、物質がつぎつぎと呈示してきた無数の配列のうちにこうしたすばらしい配列が一つも現われなかった、そういうふうな想定ですよ。だから精神は、宇宙の現実の誕生よりも、混沌が持続したと仮定される期間のほうに驚かなければならないのです。」(下線筆者)

下線を附した部分は、ディドロの自然観に早くも「過程」の観念が現われたことを示している。この観念はやがて『盲人に関する凸筒』において生物の進化に適用されることとなる。弁証法的唯物論の萌芽をここに見ることができよう。

さて確率論を楯にとって唯物論に反対する 命法は、生物が完成された姿で神の御案によって忽然と出現したととなえる創造論者 (créationnistes) にとってよい武器となっており、これに対して唯物論者 (=ディドロの分身) は宇宙が無限であるとの想定から反駁を試みているわけであるが、創造論者は20世紀の今日にも存在しており、一世紀に一冊の名著との鳴物入りで発表されたアメリカの科学者ルコント・デュ・ヌイ (Le-compte du Noüy) の『人間とその運命』(1949年頃?) は、生命に必要な蛋白質の分子の自然発生の数学的確率を計算した結果、それが不可能といってよい程僅少であると結論し、科学の立場から唯物論に挑戦している。これに対してガストン・カザノヴァ (Gaston Casanova) は《ラ・パンセ》⁽⁷²⁾ 誌で反論を試み、こう言っている。「ルコント・デュ・ヌイの一派には次の質問に答えてもらいたいものだ。すなわち、弁証法的唯物論者が主張するように、もし宇宙が無限であるならばどうか? 著者の論拠はいっぺんで崩れてしまうだろう。」

理神論者ヴォルテールは『哲学断想』のこの個所につぎのような書き込みをしている。「いつ、どんな瞬間に君がこの問題と取組んでも、宇宙がひとりでみずからを創造しない確率は常に無限大である。」「……6揃いが出るはずであることは明瞭なことだ。しかし、問題はそれだけの骰子があるかどうかだ。知性〔神〕の存在がなければ、骰子も配列も秩序もないのだ。」「物質に本質的な運動は一つの想定にすぎない。それについてどんな証明もひとがもちえないような仮説の上に一つの学説をうち立てることは許されない。」

この断想21は、唯物論者の圧倒的義理で結ばれていて、理神論者からの反駁は見られない。ただ唯物論者に発言させるまえに、ディドロ自身が確率論を引き合いに出してきた創造論者をたしなめて、「私は無神論者に向ってこんな議論をすることを差支えるだろう。こんなたとえ話では彼の思うつぼにはまるかもしれないからだ。」と一歩退いて審判者の立場をとっていることが目につくだけである。こうした態度は、のちに盲人ソルダースンをして大胆な唯物論を語らせ、『自然の解釈について』においてバウマン博士ことモーベルチェイの理論を唯物論にまでおしすすめ、これに反駁するポーズをとり、

『ダランベールの夢』において夢の中でうわ言をいう者の口をかりて唯物論を述べる、といったやり方につながるものであるが、これを検閲に対するカムフラージュからとのみ解するのは誤りであろう。それは「私の思想、それが私の娼婦だ」と語ったディドロが、自分の頭の中でふくれ上がり止まるところを知らぬさまざまの思想に自由な飛躍を与えるための方便であろう。ディドロがさまざまな思想のいずれかひとつを性急に選んで教条主義者となるよりも、それぞれの可能性をたがいに闘わせる道をとったことはこの『哲学断想』においてしばしば対話の形式がとられている事実によく表われている。すでに述べたディドロの懐疑的なものの考え方からそのことは説明できるだろう。ディドロは1769年9月11日付ソフィ・ヴォランにあてた手紙で『ダランベールの夢』の形式について述べている次の言葉は、「私は真実らしい事柄でも、絶対に誤りが無いものとして目前に据えられると、そうした事柄を憎みたくなるのだ」⁽⁷³⁾（これは断想24にディドロによって引用されている）といったモンテーニュの精神を彼がそのまま受けついでいることを示している。

「英知が人びとに受けいれられるためには、しばしばこれに狂気の仮装をほどこななければなりません。私は「さあ私のいうことをよく聞け。賢明なことを教えてやる」というよりも、ひとから「ふむ、思ったほど不条理なことでもないわい」といわれるほうを好みます。」⁽⁷⁴⁾

さて自然観に関するかぎり唯物論は『哲学断想』において否定されない。しかし、前著において展開された無神論者の自己矛盾への擲論がここでも繰返されている。自分自身の存在を否定するピュロン主義者にその非を悟らせるには棒でぶんなぐればわかる。「カルトゥーシュ〔有名な盗賊〕もピストルを手にしてホップズ〔唯物論者〕を同じような憂目にあわせることができただろう。「財布をよこすか命をよこすか。おれたちのはか誰もいないし、俺のほうが強いときている。俺たちの間で正義は通用しないぞ。」^(74')

第三章 懐疑論者の散歩 (1747)

これは宗教界を茨の道、快樂界を花の小道、哲学界をマロニエの小道であらわした寓意的な著作である。茨の道の人びとは眼隠し（＝迷蒙）をし白衣（＝道德）を着ている。眼隠しは頑固に外さず、そのくせ白衣は汚れ放題である。花の小道ではすべてが輕兆浮

薄で無常であり、時々行ってもよいが長居すべき場所ではない。マロニエの道ではデュロン主義者、理神論者、懐疑論者、無神論者、パークレー主義者、スピノザ主義者らが互いに議論をたたかわせる。

1) 古い哲学者・新しい哲学者

〈序文〉にクレオビュルという哲学者が紹介される。これは「私」の親友であり、性来厭世家で田舎の質素な庵にすまい、何よりも美德を愛している。自然の美に親しみ、人間の知性の弱さを説き、自然科学の諸体系の脆さと形而上学的諸哲理のはかなさ、そして情念の無常をあわれむ、といった型の哲人である。

このクレオビュルと「私」すなわち新しい型の哲学者とが対決するわけである。

彼は「私」に、世人を啓蒙するのはよいが、「宗教と政治だけは、手を触れてはならぬ神聖なテーマである⁽⁷⁵⁾。」なぜならこの二つを司る者達の報復は極めて恐るべきものだから、と忠告する。こうした消極的な態度に対する「私」の返答は、積極的な自由検討の精神をいかに表わしている。キリスト教の教義のありたけに通曉したからといって、それだけより良い市民であり、より誠実な人間であると云えるか？（これは宗教と道徳の分離の再確認である。）「打算が僧侶を生み、僧侶が偏見を生み、偏見が戦争を生んだのだ⁽⁷⁶⁾。」「宗教と政治に関して口を閉じよといわれれば、もう何も言うことはなくなってしまう⁽⁷⁷⁾。」ディドロはこうした発言がどんな意味を持つものであるかを十分に承知していた。すでに前年『哲学断想』は「危険なものであり、宗教と良俗に反するものとして」告発され、パリ高等法院によつて形式だけではあるが焼却処分された。そして本著作が書かれた1747年には、当時ディドロが住んでいた地区のサン＝メダール教会の司祭からの注進で、ペロー奉行から督視総監ペリエに対して出された意見書ではディドロは「危険人物であり、我国の宗教の聖秘蹟を侮辱し、良俗を腐敗させる者である……⁽⁷⁸⁾」として要注意人物にされている。

「私」のこの決意披瀝のあとでアルシフロンなる第三者が登場して「私」に、弾圧の危険をさけるため哲人君主の国に逃げることをすすめている。この哲人君主がプロイセンのフリードリヒ王を指すことはいうまでもない。ヴェントゥーリ (Venturi) も指摘しているように、ディドロ自身しばしば友人から亡命して著作活動を続けるようにとの忠告を受けたが、そのことへのこれは最初の言及である。

2) 哲学者陣営の結束。

この著作では意見を異にするさまざまな哲学者が議論するけれども、その社会には全き寛容の精神が支配し、狂信者に反対する点では一致している。

「私はそこではピュロン主義者が懷疑論者を抱擁し、懷疑論者が無神論者の成功を喜び、無神論者が理神論者に対して財布の紐をゆるめ、理神論者がスピノザ主義者に奉仕するのを見た。ひと口でいえば、すべての流派の哲学者たちが友情のきずなで結ばれていた。……その社会には、迷信家も、篤信家も、神学博士も、僧侶も、坊主もまだ一度も足を踏み入れたことがなかった⁽⁷⁹⁾。」

「意見のちがいはそこでは友情の交流をすこしも妨げないし、美徳の実践をすこしも弱めない⁽⁸⁰⁾。」

こうした描写はディドロ自身が加わっていた当時の哲学者仲間の社会を反映しているものと見てよい。それはまた、やがて百科全書派の陣営となったドルバック男爵 (Le baron d'Holbach) のサロンにも当てはまるだろう。アベ・モレレ (abbé Morellet) がドルバック男爵邸の社会を評して、「議論百出だが、喧嘩は決して起らない。ざっくばらんだが決して粗野に陥ることがない。陽気だが馬鹿笑いはしない。つまり真に魅力ある社会だ。⁽⁸¹⁾」と言っていることがそれを裏づけている。

3) 無神論と理神論の対決

この著作では無神論者が、前作におけるように道德界の無秩序を論拠とするばかりでなく、理神論という自然界の秩序にまでも疑惑の目を向けている点に新味がある。美しい星空を仰いで相変らず創造主を引き合いに出す理神論者に対して、無神論者は、それは宇宙を以て別な熱狂的な眼鏡で眺めるからそう見えるまでで、宇宙の中に無秩序を見るという見方も成り立つのだ、無知な人々が歯車の一片をとらえてその創造主を言々するのはおかしい、理神論者は好んで宇宙を精巧な機構をもつ時計にたとえるが、単純な時計と複雑な宇宙を比較することがそもそものまちがいで、宇宙の原初も現在も終末もまだ分ってはいないと反駁する。「君がここで賞讃する例の秩序とやらが、どこでも狂っていないなどと誰が言った？ 空間の一点から無限の空間についての結論を出すこ

とか「許されるだろうか?」(82)」そして例によって昆虫の見事なメカニズムを示す理神論者に対して無神論者は、その現象からは「物質が有機的組織を持つ」(la matière est organisée)という議論しかでてこないと頑張る(83)。(理神論者)「宇宙においては何物も意図(dessein)なしにはつくられないし置かれもしない。」(無神論者)「やれやれ、相変らず意図か!」(84)」

このふたりの議論はこうして平行線をたどり交ることがない。このようなときに今まで著作に登場しなかったスピノザ主義者がでてきて両者の意見を折衷して結論を下すのである。

4) スピノザ主義的結論

スピノザ主義者オリバーズによれば、宇宙全体が神そのものである。世界は変化するという無神論者の意見もいれて、「明日にも彼(=神即自然)は衣を変えるだろう。そして彼の大きな目は不気嫌になるだろう。今日はこんなに輝かしい彼の衣も汚く不潔になるだろう。……君は彼の一部分である。彼は君たちのなかにあり、君たちは彼のなかにあるのだ。彼の実体(substance)はただひとつであり、宏大で、普遍的である。そしてこの実体のみが存在する。あとはそのさまざまな様式(modes)にすぎない。」(85)」と唱える。

これに対して理神論者はばかげた思想だとせせら笑うが無神論者からの反論が見られないことに注目したい。スピノザ主義者がむしろ無神論者の側に近づいて理神論者を攻撃目標にしていることは、次の一句でもわかる。「フィロクセヌ[理神論者]の言うことから、物質が有機的組織を持つ、という結論しかでてこない、と無神論者は言った。しかし彼[無神論者]は更に次のようにつけ加えてもよかったのに。「物質と恐らくはその配列作用までも永遠であることが証明できたら、フィロクセヌの大言壮語はどうなるだろう?」と。」(86)」

スピノザ主義者はさらに、物質と思维との関係について理神論者の説を揶揄しつつ、それと自説との折衷を試みているが、その際の持ってまわった巧みな論法は、スピノザ主義者をして語らせるデイドロの意図が奈辺にあるかを示している。下線を附した個所を味うべきであろう。

「もし物質的存在(êtres matériels)しか存在しなかったとすれば、知的存在(êtres

intelligents) は決して存在しなかったであろう。なぜなら、それでは (A) 知性的存在は自分でみずからに存在を与えたか、でなければ (B) 物質的存在から存在を与えられたかのどちらかであろうから。さて、もし知性的存在が物質から存在を与えられたとしたら、それは物質の所産であり、したがって様式 (modes) の特質になってしまい、それではフィロクセヌ (理神論者) が承知すまい。〔筆者註: (A) の仮定は無意味であり、(B) の仮定は理神論者が反対するだけであるから、この反対を無視して (B) の仮定をとるとすれば、冒頭の命題は成立たなくなり、物質的存在しか存在しなくても、知性的存在はありうることになる!〕

もし知性的存在しか存在しなかったとすれば、物質的存在は決して存在しなかったであろう。なぜならば精神のすべての特質は思惟することと欲することに限られるからである。さて、思惟と意志とが創造物に作用するなどということは絶対に考えられないから、少くともフィロクセヌがその逆を証明してくれるまではそんなこと〔思惟が物質に作用すること〕はないと想定することができる。〔筆者註: この命題のほうは理神論者の反論がないかぎり成立することになる!〕

彼〔理神論者〕によれば、知性的存在は決して物質的存在の一様式ではない。私の意見では、物質的存在が知性的存在の所産であると信ずるいかなる理由もない。したがって彼の意見表明と私の推論から帰結することは、知性的存在も物質的存在も永遠であること、このふたつの実体が宇宙を構成すること、そして宇宙が神であるということ、である⁽⁸⁷⁾。〔下線および (A) (B) の符号筆者〕

最後の、ふたつの実体を認めるという結論は理神論者への譲歩にすぎないことは物質と思惟に関する論法によって明らかである。何よりもそれはスピノザ主義者自身の「実体はただひとつである」という発言と矛盾するではないか? ただひとつの実体が物質であることは明らかである。そして、物質を神格化 (diviniser) するとの理神論者の非難に反論して、「私は何物も神格化しはしない。……君がすこしでも私の言わんとすることを理解するならば、逆に、私が世界から推測と虚偽と神々を追放しよう」と努めていることがわかるだろう。」⁽⁸⁸⁾〔下線筆者〕とスピノザ主義者がいうとき、ディドロの意図が最もよく表われていると思われる。ディドロが自然認識から神を追放する意志を明らかにした『自然の解釈について』(1753. 4)の冒頭の一句「自然は神でない」は一見

スピノザ主義の自然即神の思想に反するものであり、上述のスピノザ主義者の議論が『盲人に関する書簡』（1749）の直後にディドロがヴォルテールに書いた手紙の中に繰返されていることから、1749年と1753.4年の間にディドロの思想において大きな転換が行われたとの感を与えるが、むしろ、スピノザ主義（もちろんディドロが理解するかぎりでの）をディドロが登場せしめたのは、自然から神を追放するための伏線であったとも考えられよう。なぜならディドロ流に解釈された《自然即神》の思想においては《即神》の部分には、情緒的な要素を除外すれば、理論的には大した意味がないからである。ということは、《即神》を除外しても字句として残された《自然》の内容には何の影響もないことを意味する。ペールはすでにこう言っている。「ほとんど宗教を持たず、またそのことを大して隠し立てもしないすべての人びとがスピノザ主義者と呼ばれる。」⁽⁸⁹⁾

5) 物の實在への確信

『哲学断想』においてピュロン主義者が嘲笑されたことは既に述べたが、この著作においてもわかりきった物の實在をことさらに疑うピュロン主義者ゾノクレスが皆のもの笑いの的になっている⁽⁹⁰⁾。彼は川と岩山を見ても川は水晶かもしれず岩山は霧かもしれないと主張して川に入ってゆき溺れかかるのである。ディドロは懐疑主義とピュロン主義をはっきりと分け、物の實在という自明の真理までも疑う思想を斥けた。

この著作で初めて登場したパークレー主義者も同様に揶揄的となっている。「世界に存在するのは自分ひとりである」ととなえるこの一派にとっては、「彼らは父親であると同時に息子でもあり花壇であると同時に花壇を踏みしだく者である。」⁽⁹¹⁾パークレー主義者によれば「恐らく僕は君自身であって、君は無いだろう。……僕は決して僕自身の内から外に出ないし、僕が認識するものは絶対に私自身の思想以外のものではありえない。」⁽⁹²⁾ということになる。このようなからかい半分の紹介の仕方はディドロが物の實在を認めないこうした思想をまともに相手にしていない証拠である。

こうした傾向は、のちに感覚論の立場をとつた際に、正しく物の實在を認める方角にディドロを導いたものであり、自然認識において彼が健全なカンを持っていたことを示している。（物の實在をのちに彼は推論からでなく本能から信じたから、彼の場合カンと名づけたほうがよいだろう。）

6) 無神論批判

ここでもまた前のふたつの著作に見られたような道德実践面における無神論者の自己矛盾がさらけ出されている。帰宅した無神論者は、妻がさらわれ、子供が惨殺され、家の中が掠奪されているのを発見する。加害者はかつて無神論者が、「危険なしに良心の声と社会の掟を超えることができるならば、そうしたものを軽蔑してもよいことを教えた⁽⁹³⁾。」当の相手であるらしい。しかしこの加害者は目撃者がいないので無罪が確定であることを確かめた上で犯行に出たものらしい。そこで著者は結びとしていう、「この哀れなアテオス〔無神論者〕にとってこの事件の最も遺憾な点は、彼が公然と不平を述べる自由すら持っていなかったことだ。なぜなら、結局盲人〔＝加害者〕は首尾一貫していたからである。」

道德面における無神論への不信の念はこの後の作品にもしばしば表明されるだろう。

第四章 1749～1757年頃

『盲人に関する書簡』 (1749)

『ヴォルテール宛の手紙』 (1749)

『アベ・ド・プラード氏の弁明の続き』 (1752)

『自然の解釈について』 (1753. 4)

『百科全書』初7巻 (1751—7)

1) 感覚論 (sensualisme)

『盲人に関する書簡』でディドロははじめて啓蒙思想の重要な要素のひとつである感覚論を正面から取りあげた。「マズ感覚ノウチニ存在セザリシモノハ悟性ノウチニ存在セズ」(nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu)と唱えたアリストテレスの思想を受けついだロック(Locke)が、プラトン、聖アウグスチヌス、デカルトの、観念が感覚に先行するとの思想に反対して、認識は感覚からはじまるという感覚論を打ち立てたことは周知の事実だが、フランスではまずコンディヤック(Condillac)が『人間知識の起源に関する試論』(1746)でこの理論を継承していた。

ディドロも「この盲人は触覚によってしか対象の認識を持ちません⁽⁹⁴⁾」とはっきり

盲人という極端な例によって感覚論の正しさを説くいっぽう、この感覚論からかってパークレーの唯我主義という畸形が生まれたことを忘れない。前著においてパークレー主義者が揶揄されたことはすでに述べた通りであるが、その際パークレー主義者が用いた表現「われわれが雲の中まで昇ろうと、深淵の底まで降りてゆこうと、僕は決して僕自身から外に出ないし、僕が認識するものは絶対に私自身の思想以外のものではありません(95)」はこの著作でコンディヤックの前掲書¹⁾の思想として引用されている(96)とほとんど同じであり、ディドロが前著を書いた年にすでにコンディヤックの言葉を讀んでいてこれをパークレー主義者に語らせたものと解してよい。この著書でもそれにすぐつづいて「ところが、これこそパークレーの最初の対話の結核であり、彼の全体系の基礎なのです。お互いの武器がこんなにもよく似ているふたりの敵同志が格闘するさまを御覧になりたいでしょう(97)。」と述べていることは、コンディヤックの感覚論がパークレー流の解釈にも道をひらくものであることを示している。そしてパークレーの概念論を、「盲人にしか生まれ得なかったと思われる荒唐無稽な体系ですが、人間精神と哲学にとってお恥かしいことですが最も馬鹿げた体系でありながら最も論駁しにくいものなのです。(98)」と評している。

感覚印象の原因としての事物の存在を証明することはなぜそうに困難なのであろうか？　そこでわれわれの注意を惹くことは、この著作および『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』においてディドロがしばしば感覚印象とこれを惹起する外界の事物との間には何の関係もないという意見を述べていることである。すなわち、この著作では、開眼手術をうけてはじめて眼を使う盲人について、彼は最初には多くの混乱した感覚印象を受けるにすぎないが、そうしたものは時間とともに習慣的反省によって弁別されるようになる、「感覚印象を、それを惹起するものと比較することをわれわれに教えるのは経験だけであり、感覚印象は事物に本質的に類似するような何物も持っていないので、単なる約束にもとづく (de pure institution) ように思われる類似について教えてくれるのも経験です。(99)」(下線部は)と述べており、『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』では、「われわれが感覚印象のなかに観察するこうした多くのニュアンス、そして感覚印象がわれわれに知らず知らずに抱かせるこうしたさまざまな感情、こうしたすべてのものがわれわれの中に、われわれが感覚印象をそこに結びつける……事物の存在を確認する抗しがたい傾向 (un penchant insurmontable) を形成する。……各感覚印象と、そ

れを惹起する事物とのあいだには何の関係もない。したがって、推論によっては一方から他方への移行を発見することができるとは思われない。また、われわれがこうした大きな溝をとり越すことを強いるのは、われわれの理性を超えた一種の本能にすぎない⁽¹⁰⁰⁾。」(下線筆者)といっている。ここで傾向とか本能を語るところにディドロの限界があるが、しかし経験を引き合いに出したところでは正しい方向を指し示しているように思われる。

こうした客観的感覺論は『百科全書』第一巻(1751)にディドロが書いた<関係づけ(connexion)と関係(connexité)>の項にもはっきりと表われている。

前者[connexion]はわれわれの省察の対象物相互間に知性が与えた関係の名称であり、connexitéは、事物の中に存在する諸特質が、われわれの考察から独立してこうした事物相互間において形成するところの関係をあらわす。……そして connexité を形成する諸関係こそ connexion の基礎である。そうでなければわれわれの悟性は事物のなかに、そこに実在しないものを投入することになり、それは正しい推論法(bonne dialectique)に反する悪癖であるからだ。⁽¹⁰¹⁾ (下線筆者)

コンディヤックやモーペルチュイは感覺論において<現象>にとどまったようであるが⁽¹⁰²⁾、ディドロはダランベールやドルバックとともに事物の客観的実在をみとめた。

しかし事物の客観的実在の容認は唯物論の不可欠の要素ではあつてもその決め手にならないことはいうまでもない。ダランベールは他方では神の存在を信じていた。ディドロも『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』で、事物の実在を認める本能を語つたあとで、この考え方が唯物論に導くものではないことを示すために觀念論者マールブランシュ(Malebranche)流の機会原因論(causes occasionnelles)との折衷を試みている。もっとも、この著作は反正統的論文を書いたアベ・ド・ブラード氏の弁護のために書かれたものであって、こうした特殊な事情のため神学者の耳にも届くような論法が用いられており、例の、名を与えて実をとる戦術でディドロが少くとも理神論者の立場まで後退したポーズをとっている点は考慮に入れる必要があろう。しかし機会原因論のほうも一応事物の実在は認めているのであって、ただ事物がわれわれに感覺印象を与えるためには神の介入が必要であり、この神の介入が唯一の有効の原因であって、事物はわれわれの感覺印象をおこす機会をつくる機会原因にすぎないとするのである。ディドロ(=ア

ベ・ド・ブラード)は事物と感覚印象との間には何の関係もなく、その移行が理論的に説明不可能であって高級な本能のみがこれを把握するという考え方に、もうひとつ、その本能が「恐らく神によって刻印されたもので」⁽¹⁰³⁾ であるという考え方をつけ加えて機会原因論に譲歩するわけである。これは当時の客観的感覚論が事物の実在についての十分な証明を持たなかったために、バークレー主義を完全に論駁できなかったと同様、機会原因論とも折衷できる弱みを残していたことを示すものではあるまいか？

2) 理神論 (= 目的論) 批判

『盲人に関する書簡』においてディドロははじめて確信をもって理神論を否定した。盲目の哲学者ソンダーソンは牧師が引き合いに出す自然の驚異に対して、そんなものは眼の見える者にとつてしか説得力はなく、「私が神を信じることをお望みでしたら、あなたは私をして神に触れさせてくれなければなりません。」⁽¹⁰⁴⁾ 自然の見事な構造を承認するとしてもそれをすぐ神業とするのはわれわれの「虚栄心」であるとして、あとで述べるような進化論的唯物論を展開してニュートンやライブニッツの説く見事な秩序が太古の宇宙には当てはまらないことを示唆する。そして「秩序はそんなに完全なものでありませんよ」といって言いた自分の眼を指さすのである。

『盲人に関する書簡』が無神論を含んでいることに抗議の手紙を書き送ってきた理神論者ヴォルテールに対する返信(1749)の中で、ディドロはふたたび盲人ソンダーソンの口をかりて、自然の秩序を讃美する人間は、偶然に放り出された土くれの中に恰好な住居を見出してこれを讃美するミミズか蟻のようなものだ、と皮肉っている。⁽¹⁰⁵⁾

『自然の解釈について』においては、科学の進歩の思想から目的原因(causes finales)が批判される。自然に意図を認めることは「人間の臆測を神の業にとって代らせる」⁽¹⁰⁶⁾ 傲慢な態度で「自然神学においてさえまちがっている。」われわれの恥毛のことを「解剖学者たちが大まじめで自然の羞恥心のせいにするのを耳にするのは何とこっけいなことだろう。」⁽¹⁰⁷⁾ 試みに古代から現代に至るまでの生理学の主著をひもといて見るならば、現代の第一人者ハルラー(Haller)の生理学も「こんご数世紀の間に進歩する生理学の成果」⁽¹⁰⁸⁾ (下線筆者)と比較すればそれが絶対的なものでないことがわかるだろう。

『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』第14章でのディドロは「蝶の羽一枚のほうが

形而上学の一冊よりも私を神に近づける。』⁽¹⁰⁹⁾と『哲学断想』の線まで後退しているが、それはすでに述べたような戦術上の理由からであって、あとで述べるように同じ著作の他の個所では明らかに宗教と自然認識とを分離しているから、ディドロの真意がそこにあるとは考えられない。

『百科全書』の項目においてもディドロが理神論の線まで譲歩していることは、たとえば動物(animal) (1751) の項で、精巧な時計にも比すべき宇宙の創造者への讃美を語っていることでわかる。⁽¹¹⁰⁾

3) 哲学と宗教との分離

この時期にディドロが印した巨歩は、哲学の対象としての自然から丁重に神を締め出したことである。すなわち、神学の領域と哲学の領域との間にはっきりとした境界線を引いたのである。このことは、あとで詳述するようにディドロの自然認識が「的」にも質的にも豊かになり方法的にも磨きがかけられてくるにつれて、彼の自然観が神の助けをかりなくてもすむようになったことを示している。そして神学との境界線さえはっきりしていれば、あちらはあちら、こちらはこちら、で、ディドロは実害のない限り進んで神を否定しようとはしないばかりか、適当に神を祭り上げて、自分の自然認識が神の存在と矛盾しないという巧みな論法さえ思いついたのである。

『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』ではその性質上この論法が最も多く用いられている。

まず感覚論が神学と何ら矛盾しないことが強調される。「観念が感覚から生まれても、感覚によってのみ発展しようと、宗教には何の関係もないことだ。」⁽¹¹¹⁾そのような思想を抱いたからといって「私はそれだけ良いキリスト教徒でなくなるわけではないだろう。」そして感覚論が神による人間の創造に矛盾するという非難に答えて、「否、私は決してアダムのことを語ったのではない」⁽¹¹²⁾とはっきり境界線を引いた。すでに『功績と美德に関する試論』において、道德と宗教を分離する際もディドロは同様の対象限定を行なった(本論文第一章 1))。

「自然の状態は決して墮落前のアダムの状態ではない、そのような一時的な状態はわれわれの信仰の対象であっても、われわれの推論の対象ではない。」⁽¹¹³⁾ ここにおいて信仰と理性との分離はよりいっそう明らかとなる、

この論法は目的原因の位置づけにおいて最も徹底される。「絶えず目的原因を心に留めよう。しかし〔科学〕アカデミーをその研究においてそうした不毛な道に縛りつけてはならない。ひとたびわれわれが〔神学〕学校において物理学者の真似をしたり、哲学者がその会合で神学者の真似をしはじめたりしようものなら、神学も哲学もともに破滅してしまうだろう。」⁽¹¹⁴⁾ だから、「物理学者は、自分の研究においては、神の存在を完全に除外して、良き無神論者として仕事を遂行すべきである。」つまり、宇宙からあらゆる「知性的原因」を追放して「機械的原因」(causes mécaniques、これは当時の唯物論の機械論的性格を物語っている)だけを追究すればよい、というのである。

『百科全書』の〈動物〉の項でもディドロは、ビュッフォンとともに魂の非物質性および神の摂理の存在を認めつつ、他方、肉体が精神に影響を及ぼすことを説いているが、その際も、「われわれの魂がその容器から解放されたあとのことはいざ知らず」⁽¹¹⁵⁾ 少なくとも魂がこの「堅蔑すべき殻」の中にあるしばしの間は、この殻が魂に決定的な作用を及ぼすことはたしかである、という巧みな言い方をしている。

『自然の解釈について』の冒頭において「自然は神でないこと」がはっきりとされる。これはすでに述べたように(第三章 4)『懷疑論者の散歩』のスピノザ主義的結論と一見矛盾するかの如くでありながら、実はその延長である。

目的原因批判の箇所では『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』に見られた物理学者と神学者との役割上の区別が再確認される。「物理学者の職業は知職を授けることであり、教化することではないから、何ゆえに (pourquoi) をすてて、ただいかに (comment) だけに専念すべきであろう。」⁽¹¹⁶⁾ そして目的原因を唱えることによって「人間は自分のちっぽけな思想を神に於てはめてこれを讃美するが、天の高御座からこれを聞き、人間の意図を知る神は、人間の愚かな讃美を受けいれ、人間の虚栄心に苦笑するだろう。」⁽¹¹⁷⁾

Pourquoi を放棄したディドロは宗教に対してさらに寛容(!)になる。「なぜこれこれのものが存在しているか……これに答えうるものとしては啓示しかない。」⁽¹¹⁸⁾

こうした余裕はディドロの自然哲学における唯物論が深められ強固なものとなったところから生まれたものであろう。

4) 唯物論の深化

(a) 進化論の萌芽

すでに『哲学断想』では無神論者が宇宙の無限性の想定において分子と運動のみから偶然的宇宙形成の可能性を説明したが、『盲人に関する言簡』でも同様の思想が語られる。そしてより具体的に動物界にこれが適用される。さまざまな欠陥を持った動物畸形が生滅をくりかえしているうちに、「物質のあらゆる不完全な組み合わせは消滅して、その機構がひどい矛盾をひとつも含まず 自力で生存し、永続しうるものだけが残ったのです。」⁽¹¹⁹⁾ こうした唯物論的仮説は理神論者の説く宇宙の見事な秩序に真向から対立するものである。

『自然の解釈について』にも動物の発生についてつぎのような蛋白質の発生を思わせる臆測が述べられている。

動物全体は永遠の昔から固有の要素をいくつか持っており、それが物質の総体のうちに分散しまぎれこんでいた。そこへこれらの要素が集合するという事態が起った。なぜならそれはありうることだったからである。これらの要素からできた胚種は無数の組合わせと発展とを経過した。……⁽¹²⁰⁾

進化の要因についてディドロは、自然淘汰を考えたダーウィンと少し異なる考え方をしていた。ダーウィンは自然淘汰は弱者の滅亡・強者の繁殖による種の完成を目的とするものと考えたが、ディドロは生存能力のない畸形の自動的滅亡だけを考え、滅亡に至るほどの内部矛盾のないものは生存すると考えたわけである。彼はのちに『ダランペールの夢』(1769)では一つの目標に向う種の姿を想定し、⁽¹²¹⁾『生理学要綱』ではさらに徹底して、畸形だけでなく、健全な個体、そして種全体がみずからの構造そのものの中におそかれ早かれ到来する滅亡の原因を含んでいると考えた。

さて、揺籃期の進化論にとって〈原型〉(prototype)の概念は重要な要素のひとつであった。ディドロは当時出はじめていたビュッフォンの大著『博物史』(1749年に『博物史方法論』『地球生成論』『人間論』を含む初3巻が出、1753年から67年にかけて『四足獣』12巻が出た。)を熱読し、これから大きな影響を受けた。『自然の解釈について』を書いた時その第4巻目を読了していたことは、彼自身の註で明らかである。彼はこの第4巻およびモーペルチュイの著作『自然ノ普遍的体系ニ関スル形而上学的博士論

文』から〈原型〉の概念をとった。「動物界を考察して、四足獣の中に、他の種類の四足獣と完全に似ている機能と部分……をもたないようなものは一匹もないことに気づくとき、すべての動物の原型としての最初の動物〔単数〕しかかつては存在しなかったのだと考えたくならないだろうか?」⁽¹²²⁾ ビュッフォンは第4巻の〈ろば〉の章で、ろばは馬の退化したものにすぎないのではないか、あるいは両者とも同じ源流から出たものではないかと自問し、さらに考察をひろげてすべての有機的存在を比較し、それらの上に「一つの原始的一般的な企図」を想定し、「……すべての動物はただ一匹の動物から生まれたものである」といっている。もっとも仮はその後で宗教的名義のもとに（種の枠を破壊することは上帝に反するから）この仮説をしりぞけているが、少なくとも種の枠内での原型を確信していたことは確かで、〈馬〉の章では「自然においては各種ごとに一つの一般的原型が存在し」これが環境の影響をうけてさまざまに変化したのだと述べている。この点モーベルチェイは徹底した考えを抱き、「ただ二つの体系から最も多様な種の繁殖が生じ得たことを主張する。ロビネ（Robinet）もほぼこれと同じ考え方をしていた。動物の種ごとに原型を認めるか、動物全体に共通の原型を認めるかは、種の枠を絶対的なものとみなすか否かにかかっており、当時としては雑種形成を認めるか否かが決め手であった。ディドロとしては『物理的ヴィーナス』いらい雑種形成を認めるモーベルチェイのいっそう徹底した見解を選んだわけである。ろばの雄と牝馬を掛け合わせてできるらばの不毛性にかんがみビュッフォンは雑種形成にたいして否定的だったが⁽¹²³⁾ その後、アダンソン（Adanson）が実験によってその可能性を訂正し、ビュッフォン自身も後で雑種の不毛説を訂正した。ディドロはアダンソンの立証を待たずに動物全体の原型を想定したわけであり、三部作『ダランベールの夢』のうちの『対談の続き』では雑種形成を極端化して人間と山羊の掛け合わせを夢想する¹⁴ 面もある。⁽¹²⁴⁾ こうしたことは仮説を論理的に徹底させるディドロの思考法をよくあらわしている。

(b) 物質から思惟へ

すでに述べたように（第三章 4）、『懷疑者の散歩』のスピノザ主義的結論においてディドロはたぐみな論法で物質から思惟が生まれうることを示唆した。

『盲人に関する書簡』でも盲人を評して、「彼らはわれわれよりも遙かに抽象的な仕方では物質を見ているのですから、物質が考えると信ずることからはそれほど遠くはない

わけです」⁽¹²⁵⁾と、その可能性を指摘している。

同年に書かれた前述のヴォルテールあての手紙では、『懷疑論者の散歩』におけるスピノザ主義的結論をソンダーソンの口をかりてほとんどそのまま繰返させ、そのあとにこうつけ加えている。「あなた〔ヴォルテール〕がロックとともに抱いている意見、すなわち思惟は物質の変形なのかもしれない、という意見はこうした推論に何と力を与えることでしょう。」⁽¹²⁶⁾

さて、ここまではあくまでも漠然とした可能性のままで形を持たなかったこの重大な思惟は、『自然の解釈について』においてはじめて仮定的基礎づけがなされるのである。そしてここにもビュッフォンとモーペルチュイの影響がある。ディドロはモーペルチュイの仮説を紹介しつつ、それを一般化することによって恐ろしい結論にまでおしすすめてこれを非難するという姿勢をとる。

今まで物質に認められてきた「引力、慣性、可動性、不可入性、運動あるいは延長では植物や動物の形成を説明することができないので」⁽¹²⁷⁾モーペルチュイは「欲望、嫌悪、知性」⁽¹²⁸⁾を「物質のどんなに小さな粒子の中にも最も大きな動物におけると同じく認めるのである。」こうして発生の神秘は解明される。精子が「自分の最初の位置についていくらかの記憶」⁽¹²⁹⁾をもっていると考えれば「そこから種族の保存、親子の類似が説明でき、その他あらゆる変態的な生殖現象も要素の記憶のあり方から説明される。さて動物を形成するさい「集合し結合しあった要素のおのおのの知覚から、⁽¹³⁰⁾」全体の一つの知覚が発生し、各要素は自己の知覚を失って、動物の魂が生まれる、というのである。ディドロがつかまえたのはまさにこの点である。この論法をもってすれば、「宇宙、すなわち感覚と思考力をもつすべての分子の総体が一つの全体」⁽¹³¹⁾をつくり、「世界は一匹の巨大な動物のように一つの魂をもつ」ことになり、「世界そのものが神でありうる」ことになる。こうしたディドロの結論は、ベールの『歴史的・批判的辞典』に解説された限りでのスピノザ哲学である⁽¹³²⁾。のちにモーペルチュイはディドロの一般化に反駁して、このような方法は「どこでも好きなところでやめるこのできる一種の類推である」⁽¹³³⁾」また『『自然の解釈』の著者の宗教をそれほど信用しない人なら、彼の意図はこの仮説を打倒するよりもむしろそこから彼が恐ろしいと呼ぶ結論を引き出すことにあるのではないかと疑ぐりかねないだろう」⁽¹³⁴⁾』といているが、事実ディドロの意図はそこにあったのである。

彼は「欲望・嫌惡・思索などを有機的分子 (molécules organiques) の働き」⁽¹³⁵⁾とするモーペルチュイの仮説に飛躍を感じて「せいぜい有機的分子には、全能の神が生命のない物質に最も近い動物に与えた感受性より千倍も弱い感受性を規定するだけで満足」する。そしてこの「在的感受性 (sensibilité sourde) から動物一般を「物質一般を創造した者によって与えられた、鈍い潜在的な触覚にも似た一種の感覚の衝動によって、おのおのがその形状とその休息に最も適した所にゆきあたるまでに互いに組合わせをくりかえしてきたさまざまな有機的分子の一つの体系」⁽¹³⁶⁾」と定義してみるのである。

砂粒にまで思惟を与えたモーペルチュイの仮説に対して、これは一步も二歩も後退している。第一に、同じ「動物界にだけ限定したため、そこでは物質から思惟への道行きは閉ざされている。生物界と無生物界の間に一線を画しているからである。この境界はディドロに大きな影響を与えたビュッフォンの境界を反映している。ビュッフォンは生物の構成要素として有機的分子を考えたが、「植物界から動物界への移行は非連続的である」⁽¹³⁷⁾とした。この間隙が埋められなければあとで述べるように万物の連鎖は成立しない。

しかしここでディドロが潜在的感受性という概念を出してきたことは重要なことで、やがて『ダランベールの夢』において物質の普遍的特性としての感受性という天才的仮説を提起し、無生物にも潜在的感受性を想定する前触れといえよう。そしてこの仮説によってはじめて無生物→生物→思惟の道行きが説明されるのである。

(c) 万物の連鎖 (chaîne des êtres)

『博物史』第一巻の冒頭に掲げた『博物史方法論』⁽¹³⁸⁾においてビュッフォンは、宇宙を構成する動・植・鉱の三界の区分は絶対的なものでなく、万物は無限のニュアンスをへて互につながり合っていると唱え、自然に恣意的な無数の境界を設けた古今の分類学者を非難した。

ディドロもこの思想に同調し、『百科全書』の『動物』の項で、ビュッフォンの動物論を紹介しつつ、これに多少の批判を加えている。その際、ディドロは、ビュッフォンが自然界にみとめたニュアンスよりももっときめのこまかいニュアンスをみとめようとしている。

ビュッフォンは海のカキや1740年に発見された淡水ヒドラ (=ポリープ) のように動

植物いずれに属するとも判断しかねる生物の存在をもって動・植物界の区別が「自然の中には存在せず」⁽¹³⁹⁾と考えた。そして感ずる(*sentir*)機能を二種類に分けて考えた。しかし動・植物界と鉱物界のあいだには非連続があると考えたことは前述の通りである。しかしディドロは感ずる機能を三種類に段階づけ、これを鉱物にもみとめようとした。そして、外界との関係の多様性においてビュッフォンが「猿よりもカキ、カキよりもポリープはより単純である」⁽¹⁴⁰⁾と、動→植の段階をつけ、また「何の生命もなく、動きもない」鉱物よりも植物はその点でより高級であると考えたのに対して、鉱物のもつ関係にもまた多様性があり、「鉱物の中にも、他の鉱物ほどには死んでいないものがある」⁽¹⁴¹⁾と色をつけた。これは万物の連鎖が無生物と生物の間で断ち切られていることに対するディドロの側からの反撥であると見ることができよう。

『自然の解釈について』においてディドロはビュッフォンにならって分類学者(*méthodistes*) 批判をおこなっているが⁽¹⁴²⁾、生物と無生物との間の移行については遂に解決を見出すことができなかつたらしく、この著作の末尾につけられた<いくつかの疑問>は生きた物質と死んだ物質との関係に集中して向けられている⁽¹⁴³⁾。これの解答は『ランペールの夢』において与えられるだろう。

5) 科学方法論

(a) 数学への不信

『盲人に関する書簡』の末尾にディドロは述べている。「誠実な数学者にたずねてごらんなさい。彼らはこう告白するでしょう。自分たちの命題はすべて同一のものだ。例えば円について書かれた万卷の占も手を替え品を替えして、円は中心から周辺に引かれた線がすべて等しいところの図形である、と繰返しているにすぎない、と」⁽¹⁴⁴⁾つまり数学的演繹法は何ら新しい発見を導き出さない、と考えたのである。

『百科全書』の<技術>(art)の項⁽¹⁴⁵⁾でも、現場の職人にとっては、物体の諸特質、弾性、固さ、空気の影響等のもろもろの状況を抽象した数理は誤差だらけで大して役にたたないことが指摘されている。

さらに『アベ・ド・プラード氏の弁明の続き』においては、「数学が想定するような点、線、平面といったものは自然の中には存在しない」として、こうした抽象物は「それを

つくった者の精神の中にしか存在せず、その外側には、それがいくらかでも正確に適用されるようなものは何もない⁽¹⁴⁶⁾」というビュッフォンの考え方を支持している。

『博物史』第一巻の〈博物史方法論〉においてビュッフォンは「事物にのみ立脚する」物理的事実と「定義の正確な繰り返しにすぎず」「何の現実性もない」数学的真理を区別している⁽¹⁴⁷⁾。

『自然の解釈について』においてもディドロは「数学者の領域というものは知性の世界であって、そこでは厳密な真理とみなされていることも、現実の世界にもってくると、絶対的にこの長所を失うものである⁽¹⁴⁸⁾」と述べている。

こうしたビュッフォンやディドロの考え方はふたりの実証主義的精神をあらわしているとはいえ、それ以後現代に至る自然科学と数学との関係は、こうした数学と物理学との対立のさせ方が間違っていたことを示している。

(b) 理論と実践との統一

事実の尊重ということは18世紀の科学者の共通の基盤であった。ディドロが『自然の解釈について』において「事実というものは、たとえばどんな性質を帯びていても、哲学者にとって真の富である⁽¹⁴⁹⁾」と書いても、そこには何の目新しさもない。すでにデランド (Deslandes) は『実験をおこなう最良の方法について』(1736)で、また英国人ヘールズ (Hales) の『植物の静力学』の仏訳(1736)につけた序文でビュッフォンも、事実の重要性を説き、一方コンディヤック、モーペルチュエイらもこの方向にそって純理哲学の「体系」(systèmes)に反対した。すでに述べたビュッフォンとディドロの分類学者批判はこの精神にそうたものである。しかし事実の尊重は一方では18世紀の多くの生物学者(シャルル・ボネら)が陥ったような、自然の驚異の神学的解釈・目的論に導き、他方、理論を過小評価する経験主義に導き、コンディヤックのように、「想像力を働かせる必要がないほどに十分な観察の集積を提供してくれるであろう時に生まれてくる者は幸いである。」という極端論を唱える者も出てくる⁽¹⁵⁰⁾。ディドロの長所は、仮説の重要性を強調し理論と実践との間の正しい弁証法的関係を示したところにある。

ビュッフォンは〈博物史方法論〉において「天才の雄大な視野」と、ひとつひとつの事物を綿密に観察する「細心さ」とを博物学者に要求されるふたつの資質とした⁽¹⁵¹⁾。どちらが欠けてもいけない。方法を乱用する学者も、方法を持たぬ素人の蒐集家もともに

落第である⁽¹⁵²⁾。しかしこの両者をいかに建設的に結びつけるかについての道をはっきり示していない。

ディドロも『百科全書』の〈技術〉の項⁽¹⁵³⁾では「悟性的数学」と「実験数学」を対立させ、「悟性的数学しか持たない者はふつう無器用な人間であり、実験的数学しか持たない職人は極めて視野のせまい作業員である」と述べ「アカデミーの中から誰かが外へ出て、仕事場の中まで降りてゆき、技術の諸現象を集め、一冊の本を書いて、職人がもっと勉強し、哲学者がもっと役に立つことを考えるようにし向けるべきである。」と唱えている。これはいわば理論と実践の矛盾の社会的解決であり『百科全書』編集長としてディドロは身をもってこれを実践した。『自然の解釈について』においても彼は理論家と作業員との協力を呼びかけている⁽¹⁵⁴⁾。しかしディドロはこうした矛盾の哲学的解決においてより偉大であった。

『自然の解釈について』で彼は、実験哲学の重要性を繰り返し強調したのち、「未知のものからさらに未知なものへと進む術⁽¹⁵⁵⁾」すなわち「臆測」(conjectures)の役割を正しく指摘したのである。

「実験をするという偉大な習慣は、どんな粗野な作業要員にも一種の予感を与え⁽¹⁵⁶⁾」るもので「自然がたどる道筋を彼らはかなりの正確さで推察することができるのである。」そしてこうしたカンを養成することが知識の集積よりも大切である。それは「容易に対立点あるいは類似点を想定するか、認知する能力⁽¹⁵⁷⁾」である。そしてディドロはみずから、生殖現象、電磁気現象、振動、弾性体、製鋼術等々の諸問題について臆測の実例を示す⁽¹⁵⁸⁾。ひとつの仮説を抱いたら、それをかたくなに固執することも、また実験によって試みないうちに放棄することも、ともに正しくない⁽¹⁵⁹⁾。どんな妄想でも^{ねんかんほう} 戻換法 (inversion) によってその逆を試みないうちに放棄するのはまちがいである。⁽¹⁶⁰⁾ 実験はただやみくもに行いさえすればよいというものではない。「法則をある新しい事例にまで広げないような実験、あるいは何らかの例外によって法則を制限しないような実験には何の意味もない。」⁽¹⁶¹⁾ このようにして仮説の位置が正しく規定されたのである。

しかしディドロは観察をひとつひとつ積み重ねつついわば「自然の中にある類似しか見つけない」冷静な理性よりもっと自由奔放な精神を夢見ていた。『百科全書』の〈天才〉(génie)⁽¹⁶²⁾はそうした慎重な推論に対して、強烈な想像力と活発な魂の働き＝天才の歩みを讃美している。天才は観察を重んじないわけではないが、「自然に広

い視線を投じ、その深淵を見透す」のである。冷静な推論を追うというよりも「観念の奔流にもあそばれる。」しばしば大きな錯誤に導くことはあるが、「天才は最も有効なそして最も思いがけない発見によって哲学の進歩を早める。」こうした精神の飛躍こそディドロ自身のそれであった。未熟な当時の自然科学の諸与件、一步誤れば観念論に導いたり、狭い実証主義に陥らせたそうした与件のなかから最も進んだ唯物論的仮説を引きだすためには、実証精神にもましてこうした天才が必要だったのである。

6) 無神論批判

1749年、ヴォルテールに書いた手紙の中で、『盲人に関する書簡』におけるソンダーソンの唯物論にたいするヴォルテールの非難に答えてディドロは「ソンダーソンの意見はあなたの意見でなくように私の意見でもないのです。」⁽¹⁶³⁾と述べている。これは彼がその意見の中で動揺しなかったわけではない、という意味において彼の本音であると解すべきである。人間の意見というものについて彼が終生持ちつづけたすでに述べたようなぐえ方から、そう言える。同じ手紙の中で彼は無神論者の自己矛盾をからかっている。無神論者は「その主義とはうらはらに」自然の美をほめ、善行に感動し、悪い行いを嫌う。自分を侮辱する人間も屋根から落ちてきて頭に当る瓦も、ともに必然性にしたがっているにすぎないのに、前者に向っては腹を立て、後者に向っては腹を立てない。「この矛盾は私を安心させてくれます。」⁽¹⁶⁴⁾

ディドロは後年ソフィー・ヴォラン (Sophie Volland) にあてた手紙のなかで、「頭では是認せざるを得ず、心情では否定せざるを得ない、そんな哲学にからみつかれてるのは腹立しいかぎりです。」⁽¹⁶⁵⁾と告白しているが、これは彼が遂に全人格的には無神論者になり切れなかったことを示している。

第五章 結 語

以上私はディドロがその唯物論を完成させる時期(1769年以後)の前までの彼の主要な著作を通して、彼がどのような過程をへて唯物論に到達しようとしていたかを明らかにしようと試みた。

彼はまずシャフツベリーとともに宗教と道徳を分離し純粋に人間的な道徳を打ち樹てようとして、有徳の無神論者の存在を認めたが無神論者のあり方に矛盾をみとめ、有神

論の立場に立った。『哲学断想』においては、理性と人間的情念に反するキリスト教への批判をおこなう一方、胚種の発見をきめ手として、宇宙の秩序を讃美する理神論に傾いたが、唯物論も登場し、まず道徳面から有神論的オプティミズムをつき崩し、物質と運動のみによる宇宙創造をとえ、すでに進化論の萌芽を示した。『懐疑論者の散歩』においては政治と宗教に対して容赦しない新しい哲学者のタイプが示され、唯物論者は理神論者のいう現在の宇宙の秩序にまで疑惑を抱く程に生長する。最後にスピノザ主義者が結論を下して、唯物論に実を与え、物質が思惟することを示唆する。ピュロン主義者、パークレー主義者批判を通じて物の実在についての確信があらわれる。1749年を境として理神論（＝目的論）は全く否定される。感覚論においては本能から物の実在が確信される。進化論の萌芽はますます明確な輪廓をおび、〈原型〉の仮定においては種の枠を打破した。ビュッフォンの〈万物の連鎖〉を受けついで、これにより細かいニュアンスをつけ、生物 \leftrightarrow 無生物間の非連続に反撥してこれを埋めようと努力したが、その手がかりがつかめず解決を1769年まで持ち越した。物質に思惟をみとめるモーペルチュイの仮説を発展させ、宇宙の魂を想定した。これは暫定的な解決として、やがて『ダランベールの夢』におけるより合理的な解決への前ぶれとなる。ディドロの実証的精神は数学の抽象性に反撥したが、理論と実践との関係の正しい把握に根ざす首尾一貫した科学方法論が打ち立てられた。

こうした進化論的唯物論の成長による理神論（＝目的論）の否定、物の実在の確信、思惟の物質性の想定、万物連鎖の認識、はいづれも唯物論の基礎を固めるもので、これによって自信を得たディドロは哲学と宗教とを分離した。まともに神を否定することなしに、神を祭り上げ、丁重に哲学の分野から締め出したのである。

しかしなお未解決の重要問題として無生物から生物への移行が取り残されていた。

さて、このようにして自然認識における唯物論への確信が深まっていったことは否めないが、ディドロが終始、道徳的立場から無神論に矛盾を感じていたことも繰返し指摘した通りである。ディドロは全人格的には遂に確固たる唯物論者になり得なかったのはあるまいか？ またそこに当時の唯物論の限界があったのであろう。この問題は重要で別の機会に論じるつもりであるが、このように考えてくれば、彼がいつ唯物論に移行したかという問題の立て方にはあまり意味がないように思われるのである。

附記 本論文の校正中に待望の小場瀬卓三先生の労作『ディドロ研究(上)』が出た。同学のひとりとして喜びにたえない。さっそく同書を一読し、ひるがえって本論文の校正刷りを再読しつつ、ディドロ研究の道のけわしさを今更のように思い知ったものである。これは同学の者のみの知る感慨であり、それだけにこの大著の前にただ頭がさがるのである。いまこの大著を前にして本論文の存在価値がかなり薄らいだことを認めなければならない。しかし二、三の点で小場瀬先生のディドロ解釈と私のディドロ解釈とのあいだには微妙なズレがある。ディドロが唯物論者であるかないかをどうして見きわめたらよいのだろうか？ そもそも唯物論者とは何か？ 私はこの点でいささか懐疑的にならざるを得ない。それは入門を全人格的にとらえようとするときどうしても直面せざるを得ないという大問題である。「ほんとうの唯物論者がいるのだろうか？」とディドロ自身、いうかもしれない。あえて私のディドロ解釈をひとつの異論として提示し批判を仰ぐゆえんである。

第一章 『功績と美德に関する試論』(1745) 6) 無神論批判

- 1) 宗教と道徳との分離
- 2) 道徳的美徳の構造
- 3) 有神論 (théisme)
- 4) 幸福観
- 5) 無神論 (athéisme) 批判
- 6) 人間と意見
- 7) 統一的宇宙観

第二章 『哲学断想』(1746)

- 1) 情念の名誉回復
- 2) 宗教批判
- 3) 懐疑論 (scepticisme)
- 4) 理神論 (déisme)
- 5) 唯物論 (= 無神論) の位置

第三章 『懐疑論者の散歩』(1747)

- 1) 古い哲学者・新しい哲学者
- 2) 哲学者陣営の結束
- 3) 無神論と理神論の対決
- 4) スピノザ主義的結論
- 5) 物の実在への確信

第四章 1749～1757年頃

『盲人に関する書簡』(1749)

『ヴォルテール宛の手紙』(1749)

『アベ・ド・ブラード氏の弁明の続き』(1752)

『自然の解釈について』(1753・4)

『百科全書』初7巻(1751～7)

- 1) 感覚論 (sensualisme)
- 2) 理神論 (= 目的論) 批判
- 3) 哲学と宗教との分離
- 4) 唯物論の深化
 - a) 進化論の萌芽
 - b) 物質から思惟へ
 - c) 万物の連鎖 (chaîne des êtres)
- 5) 科学方法論
 - a) 数学への不信
 - b) 理論と実践との統一
- 6) 無神論批判

第五章 結 語

参 考 文 献

- ※ *Oeuvres complètes de Diderot*, édition par J. Assézat et M. Tourneux. 略記号
Garnier frères, tome I, 1875A
- ※ Diderot; *Oeuvres philosophiques*, édition par Paul Vernière, Classiques
Garnier, 1956PV
- ※ *Encyclopédie* ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des mé-
tiers.....tomes I-VII, 1751-57.....E
- ※ Diderot; *Correspondance I* (1713-57), édition par Georges Roth, Edition
de Minuit, 1955R
- ※ Diderot; *Textes choisis*, par Jean Varloot, (Les Classiques du Peuple).
Éditions Sociales, tome I, 1952.....JVI
tome II, 1953JVII
- ※ *Oeuvres complètes de Buffon*, édition par M. Flourens, Garnier frères,
tome I, 1856.....B
- ※ Jean Mayer; *Diderot, homme de science*, Imprimerie Bretonne, Rennes,
1959.
- ※ 《La Pensée》No. 24.
- ※ Diderot; *Lettres à Sophie Volland*, édition par André Babelon, Galli-
mard, II, 1938.....SVII

引 用 に 用 いた 邦 訳

- ※ 新村猛訳『ダランベールの夢』他四篇(岩波文庫)昭和33年, 岩波書店.....い
- ※ 新村猛・大賀正喜訳『哲学断想』他二篇(岩波文庫)昭和36年, 岩波書店.....ろ
- ※ 小場瀬卓三・平岡昇・大賀正喜訳『ディドロ著作集』(世界大思想全集・
社会宗教科学思想篇6)昭和34年河出書房.....は

参 考 個 所

- | | | |
|-------------------------|------------------------|------------------------|
| (1) R, p 76. い, p 29. | (6) A, p 13. | (11) A, p 39 note. |
| (2) PV, p 283. | (7) A, pp13, 18, 24. | (12) A, p 45. |
| (3) A, p 10. | (8) A, p 39. note | (13) A, p 56-7 note. |
| (4) A, p 12. | (9) A, p 45. | (14) A, p 10. |
| (5) A, p 12. | (10) A, p 46. | (15) A, p 13. |

- (16) A, pp13, 51, 52, 53.
 (16') A, p 100.
 (17) A, p 45.
 (18) A, p 59.
 (19) A, p 18.
 (20) A, p 48.
 (21) A, p 49.
 (22) A, pp23-26.
 (23) A, p 101.
 (24) A, pp13, 38, 64.
 (25) A, p 38.
 (26) A, p 29.
 (27) A, p 31.
 (28) A, pp31, 41.
 (29) A, p 14.
 (30) A, p 13.
 (31) A, p 14.
 (32) A, p 21.
 (33) A, p 27.
 (34) A, p 62.
 (35) A, p 52.
 (36) A, p 81.
 (37) A, p 81.
 (38) A, p 78.
 (39) PV, p 572.は, p 214.
 (40) PV, p 573.は, p 215.
 (41) A, p 61.
 (42) EV, p 449.
 (43) A, p 61.
 (44) A, p 52.
 (45) A, p 33.
 (46) A, p 22.
 (47) PV, p 283.い, p 29.
 (48) A, p 26.
 (49) PV, p 9 note.
 (50) PV, p 10 note.
 (51) PV, p 10.ろ, p 11.
 (52) PV, pp11-12.
 (53) PV, pp31, 36-44.
 (54) PV, p 47.
 (55) PV, p 12.
 (56) PV, p 46.ろ, p 49.
 (57) A, pp13, 21.
 (58) PV, p 28.ろ, p 29.
 (59) A, pLVII.
 (60) A, p 24.ろ, p 25.
 (61) PV, p 146.
 (62) PV, p 17.ろ, p 18.
 (63) PV, p 535.
 (64) PV, p 14.ろ, p 15.
 (65) PV, p 17.ろ, p 18.
 (66) PV, p 21.ろ, p 22.
 (67) PV, p 18.ろ, p 19.
 (68) PV, p 267.い, p 15.
 (69) PV, p 18.ろ, p 19.
 (70) PV, p 16.ろ, p 17.
 (71) PV, p 22.ろ, p 23.
 (72) 《La Pensée》No. 24
 pp75-77
 (73) PV, p 24.ろ, p 25.
 (74) SVII, p 226.
 (74') PV, p 17.ろ, p 18.
 (75) A, p 181.
 (76) A, p 183.
 (77) A, p 184.
 (78) R, 53.
 (79) A, p 179.
 (80) A, 216.
 (81) JVI, p 8.
 (82) A, p 229.
 (83) A, p 233.
 (84) A, p 233.
 (85) A, p 230.
 (86) A, p 234.
 (87) A, p 234.
 (88) A, p 234.
 (89) JVI, p 14
 (90) A, pp231-2.
 (91) A, p 218.
 (92) A, p 219.
 (93) A, p 235.
 (94) PV, p 85.
 (95) A, p 219.
 (96) PV, p 114.
 (97) PV, p 115.
 (98) PV, p 114.
 (99) PV, p 135.
 (100) A, p 459.
 (101) EIII, p 889.
 (102) JVII, p 10.
 (103) A, p 460.
 (104) PV, p 118.
 (105) R, p 77.
 (106) PV, p 235.ろ, p 138.
 (107) PV, p 236.ろ, p 139.
 (108) PV, p 238.ろ, p 140.
 (109) A, p 477.
 (110) E, p 469.
 (111) A, p 449.
 (112) A, p 449.
 (113) A, p 454.
 (114) A, p 458.
 (115) EI, p 469.
 (116) PV, p 236.ろ, p 139.
 (117) PV, p 237.ろ, p 140.
 (118) PV, p 242.ろ, p 145.
 (119) PV, p 121.
 (120) PV, p 241.ろ, p 144.
 (121) PV, p 268.
 (122) PV, p 187.ろ, p 86.
 (123) EI, p 472.
 (124) PV, p 383.
 (125) PV, p 94.
 (126) R, p 77.
 (127) PV, p 225.ろ, p 127.
 (128) PV, p 226.ろ, p 128.
 (129) PV, p 227.ろ, p 129.
 (130) PV, p 228.ろ, p 130.
 (131) PV, p 229.ろ, p 131.
 (132) PV, p 229 note.
 (133) PV, p 229 note.
 (134) JVII, p 90
 note.
 (135) PV, p 230.ろ, p 133.
 (136) PV, p 231.ろ, p 133.
 (137) EI, 468.

- | | | |
|----------------------|----------------------------|----------------------------|
| (138) B, pp1-32. | (148) PV, p 178. ろ, p 78. | (158) PV, pp198-214. |
| (139) EI, p 468. | (149) PV, p 191. ろ, p 91. | (159) PV, p 218. |
| (140) EI, p 469. | (150) JVII, p 23. | (160) PV, p 218. |
| (141) EI, p 469. | (151) B, p 1. | (161) PV, p 220. ろ, p 122. |
| (142) PV, pp222-223. | (152) B, p 11. | (162) EVII, p 582. |
| (143) PV, pp239-244. | (153) EI, p 713. | (163) R, p 75. |
| (144) PV, p 146. | (154) PV, p 178. | (164) R, p 78. |
| (145) EI, p 713. | (155) PV, p 199. ろ, p 100. | (165) SVII, p 274. |
| (146) A, p 456. | (156) PV, p 146. ろ, p 97. | |
| (147) B, p 28. | (157) PV, p 197. ろ, p 98. | |