

は無秩序的に波立ち、運動し、反轉する、それは探究する。方法的な心は、凡てのものが既に發見されてゐると考へて、凡てのものを秩序の中に配列しまた整頓させる……ここにこの作品の主要な缺陷がある。若し著者によつて書かれた凡てのことが渾沌たる無秩序の中に集積されてゐるならば、若し單に著者の心の中にのみ隠れた秩序が存在するならば、彼の書物は限りもなくもつと面白く、またその深底に於ては限りもなくもつと危険であらうに』(註一三〇)と……これらの行は、永遠に波立ち、反轉しまた探究するところのデイドロー自身の人格を的確に特色づけてゐることによつて、興味深いものである。

(註一三〇)前掲書一一頁。

エルヴェシウスの『人間』に對抗して向けられた『論駁』は、デイドローがそこに於てエルヴェシウスの謂はば足跡を追つて、エルヴェシウスによつて提起されてゐる殆ど各々の命題に批判を加へてゐるところの、一聯の評論である。或る著作家たちは『論駁』の中に著者によるエルヴェシウスの著書の決定的な斷罪を、またそれと同時に唯物論的世界觀の根本的な諸問題に關する、十八世紀の唯物論者たち自身の間における謂ふところの深刻な原則的不一致を、觀取する傾きがあつた。が實際に於てはかかるものはなかつた。兩著作家が同様に唯物論的見地に立つてゐること、及び『不一致』は特殊問題に觸れるにすぎないこと、を領得するためには、デイドローの反駁を熟慮すれば充分である。

デイドローは、エルヴェシウスの著書が、その凡ての缺陷にも拘らず、大體に於ては注目すべきものであることを認めてゐる。そして彼はそれを立法家にも、教育者や親たちにも勸めてゐる。

デイドローの凡ての反駁は、エルヴェシウスの議論を正しくするためにその中に持込まねばならぬところの、修正の性質を帯びてゐるにすぎない。『彼の議論を満足なものと認めることは困難である。——とデイドローは言つてゐる、——だが彼の結論を修正して、通常ただ餘り大きな一般性の罪を犯してゐるところの彼の誤つた推理を正しい推理によつて代へることは、容易である。必要なことはただ彼を制限することである』(註一三一)と。

(註一三一)前掲書一〇〇頁。

デイドローがエルヴェシウスに對するその批判に於て、著しい程度に正當であることを認むべきである。デイドローはエルヴェシウスよりもつと深刻に、また私に云はせれば、もつと辯證法的に、思考してゐる。一聯の凡ゆる例によつてこれを領得することが出来る。物質と感受性との、又更に、感受性と思维との、關聯に關する問題を取つてみよう。デイドローは、思维の根底に感受性が横はること、感受することが思维することを意味すること、凡ての思维活動が物理的的感受性の發展の結果であること、の原理に於てはエルヴェシウスと一致してゐる。だがデイドローはこれらの一般的考察に満足しないで、エルヴェシウスが物理的的感受性なる一つの現象から出發して、それからして凡ての智的作業を明確に導き出すことを要求した。デイドローは不可能なことを要求したと言ふことが出来る、蓋し彼の自身の認める所によれば、『物質、組織、運動、熱、組織された物質、感受性及び生命、に關する我々の表象は未だ極めて不完全だ』からである。

デイドローは更に、感受性が物質の一般的性質、又はその組織性の結果、であるといふことについてエルヴェンウスと一致してゐる。だが彼は、エルヴェンウスが又は誰かが経験と観察との助によつてこの命題を論證することを要求した。『だが私は——と彼は言つてゐる、——経験と観察との助によつて、物理的的感受性が不可入性と同様に本質上物質にとつて本來的なものであることを論證するか、又は難點のない様にそれを一定の組織の存在から導き出す者を、一層多く尊敬するであらう。』

『私は凡ての物理學者と凡ての化學者と共に、動物的な、感受的な、また生ける實體が何であるかを研究することに從事することを勧める。』

『卵の發展や若干の他の自然現象を観察するに、私は、外見上惰性的な、だが組織された物質が、純物理的な動因によつて、惰性的の状態から感受性及び生命の状態に推移するのを明白に見る。だがこの推移の凡ての連環の必然的關聯は、私から逸し去る。』(註一三二)と。

(註一三二)前掲書四〇頁、傍點筆者。

惰性的物質から感受的物質への、更に又思惟する物質への、推移は、無論、科學の最も重要な課題の一つである。就中、『この推移の凡ての連環の關聯』が未だに我々から逸し去るのは、我々がここで新しい質の發生の結果、漸變性の斷絶、飛躍を問題にする故であると、考ふべきである。従つて、デイドローが、惰性的物質と感受的物質との間に存在する關聯と絶離との開披を科學の任務として目印しづけるのは、全然正當である、だが彼がエルヴェンウスに、

この關聯を経験と觀察とによつて論證することを要求したのは奇妙なことであつた。我々の時代の科學も未だこの任務を解決してゐないではないか。

エルヴェンウスは、感受性が凡ゆる動物的組織の根底に横はると見るところの、その一般の見解に忠實に固執して、感受することと思考することは、また感受することと行動することは——同一のことであると主張した。この主張に對してデイドローは正當にも反駁して、いつもの様に、もつと正しい方法論的原理を提起してゐる。デイドローの思想は次のことに歸着する、即ち、思考はその原始的な根源として感受性を持つにも拘らず、判斷を感受に直接に約元させたり又はそれと同一視することは出来ない、と。同じことは人間の活動にも妥當する。我々の活動が我々の物理的感情に關聯してゐて、それから發生した、といふ事情からは、未だ、感情、即ち物理的な苦痛及び快樂が人間の活動の只一の動機であるといふことは歸結されない。デイドローは、人間の物理的感情と活動との間を媒介する環の全系列を認めることに傾いてゐる、従つて物理的感情は、活動の必要條件であつても、その恒常の、また最近の動機ではない。『疑もなく、行動するためには我々と同様に組織されてゐること、及び感受することが必要である。だが私は——とデイドローは言つてゐる、——これは本質的な、一次的な條件であり、與へられた Sine qua non (必要條件)であるが、我々の欲望や反應の直接的な、最近の動機は或る他のものを現はしてゐると思はれる』と。『若し私が、感受するためには生存することが必要であり、動物又は人間であるためには感受することが必要であり、吝嗇であり、名譽心がありまた嫉妬深くあるためには動物又は人間であることが必要である、と言ふとすれば、——従つて、組織、感受性、生存が嫉妬、名譽心、及び吝嗇の原理であることになる……若し私がかう言ふとすれば、諸君は哄笑を抑へ

ることが出来るだらうか？ だがそれは何故か？ それは、私が一般に動物的な凡ゆる行動の条件をば、人間と稱する特殊な動物の種族の個體の行動の動機だと見るからである。

「無論、私が行ふ所の凡てのことをば、私は愉快な様に感受しようとの欲望から、又は不快な様に感受することの怖れから、行ふのだし感じ受るといふ言葉は單に一つの意義を持つにすぎぬだらうか？」（註一三二）

（註一三三）前掲書四一頁。

何らかの觀念の名によつて自己の生命を犠牲にする人間は、自己の死の中に何らかの物理的享樂を見出すことを期待するだらうか？——とデイドローは質ねてゐる。——物理的結果に對しては何らの關係を持たないところの、純社會的な快樂及び苦痛がないだらうか？ と。

だから凡てを物理的感受到に還元させようとする衝動はデイドローには不當なものと考へられる。方法論的にはデイドローの反駁を次の如き意味に公式づけることが出来る、即ち抽象的同一性は一定の具體的現象を説明する可能性を與へない、と。また同一性と並んで、單純に抽象的同一性に還元されないところの差別性も存在する、と。生存、組織及び感受性は同様に凡てのものに内屬してゐる、また正にそれ故にこそ、それらのものは我々の活動及び思惟の一般的條件である。だが人間は——動物の特殊な種族である。彼の行爲や行動は、全動物世界に内屬する、一般的性質によつては單純に説明され得るものでなく、人間に、しかも一定の環境、身分等々の人間に、固有な、特殊な條件、特殊な原因及び動機から「導き出され」ねばならない。感受性は我々の勞作や思考の一般的條件である、だが只一の原因

ではない。「我々の勞作、我々の犠牲、我々の努力、我々の快樂、我々の惡徳、我々の徳、我々の情欲、我々の趣味、名譽と社會的尊敬との渴望、の目的が時には、感性的享樂であると言ふならば、誰も貴下に反對しないであらう」。（註一三四）

（註一三四）前掲書五六頁。

かくして、デイドローはエルヴェシウスの結論を制限しようとして努めてゐる。彼は、結局に於ては物理的感受到性が我々の衝動の根源であることを承認してゐる。だが感受性そのものは變形され、様式づけられ、また別の形態を取る。物理的感受到性の上に智的、精神的及び社會的な動機や利害が生長する、がこれらのものを直接に物理的感受到性に還元することは出来なう。

エルヴェシウスは人間と動物との差別の原因を彼等の組織の差別の中に見る。またデイドローはこれが正しいことを見出してゐる。だが彼は、エルヴェシウスが人々の差別の原因を教育の中に見る時、自らに矛盾してゐると考へてゐる。人間の形成に於ける教育の役割に關するエルヴェシウスの命題を制限することに向けられてゐるところの、デイドローの反駁に賛同することが出来る。

「教育の効用は、——と正當にもデイドローは言つてゐる、——生來的傾向がよきものであればそれを完成させ、それが悪きものであればそれを阻止すべき、可能性を與へることにある、だが教育は決して缺けてゐる能力を代償するこ

とは出来ない』(註一三五)と。無論、最良の立法、最も完全な社會組織も、よき生來的な能力の代りになることは出来ないし、人間的組織の代りになることは出来ない。だが個人の生來的な能力の發現及び發展の可能性は、その又はこの社會組織に懸つてゐる。にも拘らずエルヴェシウスは歴史的には正當であつた、また、社會的教育の役割を、人間の形成に對する社會組織の影響を、厳しく強調した彼の進出は、革命的意義を持つてゐた、けだしそれは社會組織の變革を、人格の發展にとつてもつと適宜な社會組織の設置を、要求したからである。エルヴェシウスとても、我々の見る所によれば、組織が何ものでもなく教育が凡てであると主張しようとは思はなかつた。凡ての正規的に組織された人間は同様の智的能力を所持するといふエルヴェシウスの主張は、かくの如き絶對的な形態に於ては不當であるとは云へ、それにも拘らず時代の民主主義的衝動を表現してゐた。また他面では、それは或る意味に於ては尙も正當である。エルヴェシウスはその嚴しい公式によつて、優れた人々が自己の地位を何より先づ境遇に負ふてゐること、卓越した人々を大衆から分つ距離は、通常考へられるやうに大きくはない等々のことを強調しようとした。他面ではエルヴェシウスの學說からは、人民の間に於ける多くの才能ある人々が、生活條件と惡立法とのために、自らを發展させまた發揮すべき可能性を持たずに死滅するといふ結論も歸結せられた。デイドロー自身も一再ならず、教育の助によつて自然の天賦を改良出来ることを強調してゐる。我々には、この問題に於ける兩思想家の不一致はもはやそれ程大きくはないと思はれる。またデイドローは、『組織や、有機體の液體的及び固體的要素や、氣候や、食物やの差異は、能力に對して、普通に考へられるよりも小さな影響を持つ』といふことに同意してゐる。

(註一三五)前掲書一五頁。

今度は個々の人々から全國民の差異に移つてみよう。「法律、風習、政府は——とデイドローはエルヴェシウスに向つて言つてゐる、——諸國民が示す差異の主要な原因であること、及び個々の個人の水平化のためにはこの社會的教育では不充分であること、を語るにしても、尙もこの教育は人々の大きな諸集團を互ひに水平にする。また我々は、既にギリシヤに於ては復活しないデモステネスが、何れかの時に、或は凍土帯の國の中か、或は熱帯の灼熱する空の下に、現れ得ることを證明するところの、幾世紀かの經驗の前に頭を下げよう」(註一三六)と。

(註一三六)前掲書五六頁。

我々には、この議論に於てデイドローはエルヴェシウスに著しい讓歩をしてゐる様に思はれる、蓋し人々の大きな集團は個々の個人から成立するし、またそれ故に社會的教育が大きな諸集團を「水平にする」ことが出来るとすれば、それはそのことによつて個々の人々をも「水平にする」ではないか。とは云へ、能力及び才能の平等について云へば、社會的教育はこれを實現し得ないし、またこれに努めてはならない。問題になり得るのはただ、凡ての個人がその下に置かれねばならぬところの條件の水平化だけである。従つて、能力や才能の平等を全く假定しない物質的平等を實現せねばならない。エルヴェシウスもデイドローもこの問題に近づいた。エルヴェシウスは書いた、彼は、『神聖な財産法を遵守する』ならば、如何にして贅澤の原因の一つを成すところの相續權と闘ひ得るかを知らない、と。デイドロー及びエルヴェシウスは同様に單に「贅澤」に對して、即ち「自己の富の無分別な使用」に對して闘つたにすぎない。當時には「社會は二つの階級に、即ち富める市民の極めて少數な階級と、貧困な市民の極めて多數な階級に、分化して

ある』——とデイドローは言つてゐる。デイドローがここで階級の構成に關して極めて素朴な見解を表白してゐることは、理解するに困難ではない。彼は單に二つの階級への社會の分化の事實そのものを多少なりとも正しく確認するにすぎない。だがこれらの階級の構成の原因を彼は理解しない。本當を云へば、デイドローは、彼が贅澤と名付けてゐる所のものに對して反駁もしてゐない。蓋し彼は次の様に書いてゐるからである。「富者が自分の趣味、情欲、多欲を充たすのに、彼の富が彼に命ずるところの合理的な限界を越えないならば、富者の贅澤を云々することは出来ない」と。従つて、彼は單に富の法外な濫用に對して反駁するにすぎない。この濫用の除去が社會の状態を本質的に改良し得ないことは明瞭である。

デイドローは、エルヴェシウスと同様に、第三身分の代表者である。かかる代表者として彼等は、社會的人間の「幸福」に關する獨自的な表象を持つてゐる。「エルヴェシウスは社會的人間の幸福を中間的狀態の中に見出してゐる——とデイドローは書いてゐる。——私はこれから類推して、人間の一般の幸福にもつと照應するところの、また普通に想像される程野蠻狀態から遠くはないところの、或る文明段階が存在すると考へる。だがそれから遠ざかつた時には如何にしてそれに復歸すべきか、またその中に在る時には如何にしてそこに止まるべきか？ 私はこれを知らない」と。(註一三七)かくして、デイドローはエルヴェシウスと共に、人間の本性に照應する或る正規的な又は理想的な中間的な社會的狀態が存在すると考へてゐる。凡ての惡は、人々が單純な生活様式に満足しないこと、彼等が永遠により大きな幸福、より良き生活條件を希求すること、にある。これらの労働者は、彼等に對して如何なる勞賃が定められようとも、自己の正當な不服を止めることはなし。

(註一七三)前掲書一八一頁。

「貴下は嘗て——とデイドローは言つてゐる、——鑛道内に於ける労働、白粉の製造、筏流し、下水の掘上げ、のためにどれだけの不幸な者が恐るべき不具になり、また死滅するかを思慮したことがあるのか？」

「ハルツの鑛道の測り知れぬ深底には、日光を殆ど知らないところの、また殆んど三十才に達しないところの、何千もの人々が隠れてゐる。ここでは十二人づつの亭主を持つた女たちを見ることが出来る。

「若し貴下がこれらの老大な墓場を閉鎖するならば、貴下は國家を亡ぼして、全ザクセン人を或は餓死か、或は移住の運命におくことになる。

「だがフランスそのものの中にも、これより多人數でないとは云へ、しかし殆どこれと同じ位害毒された職人が、どれ程あることか？」(註一三八)

(註一三八)前掲書一七九—一八〇頁。

デイドローは、我々の見る如く、既に労働者の困難な状態について思慮した。だがこの状態からの出口を彼は見なかつた。労働者の状態の改善に關する如何なる提言をも彼は爲さない。彼が到達する結論は次のことに歸着する。「或は金屬なしに済みますか、それとも鑛道が致死的であるといふことと妥協せよ」と。デイドロー自身は、或は、彼が宮殿の代りに茅屋と妥協しようと構えてゐたのと同様に、金屬を拒まうと構へてゐたであらう。「人々は、自己の恒常な敵

——自然——との闘争に於てより多く成功の機會を持つために、社會に結合された、だが彼等は自然に對する勝利に満足しないで、彼等は凱旋を欲した。彼等は、洞窟よりも茅屋の方がより多くの便宜を示すことを見出した、そこで彼等は茅屋に轉住した。だが尙茅屋から宮殿までの距離はどれ程大きなものだらうか？ 茅屋に住むより宮殿に住む方がよいだらうか？ 私は之を疑ふものである。』

かくしてデイドローとルーソーとの相異は、後者が森林に歸りまた再び洞窟に轉住することを我々に勧めるのに、前者が洞窟と宮殿との『中間的』状態を理想化して茅屋を讚美することにある。デイドローは既に我々の文明の『老人的』衰退について云爲した。彼は、人間の本性一般に照應する或る規範的な中間的な幸福状態について云爲する時、全く十八世紀の啓蒙家の精神に於て考察してゐる。この中間的状态は野蠻人の小兒期と近代文明との中間に横はつてゐる。だから彼は、若しルーソーが『森林への復歸に關する説教の代りに半文明的なまた半野蠻的な社會の圖案の作成に従事したならば』もつと有益な事をしたであらうと考へてゐる。

『理想的』社會の圖案の作成に従事するのは全く無益である。また、本當を云へば、デイドロー自身も、社會がそれに内屬する或る法則によつて發展すること、従つてその發展を阻止することも、歴史の車輪を逆轉させることも出來ないこと、の理解にまで時々到達してゐる。にも拘らず彼は、人間の幸福のためにはプロメトイスの子孫の進歩を阻止することが必要なることを語つてゐる。この點に於てデイドローは、エルヴェニス及びルーソーと同様に、古き良き時代への復歸を夢想せる當時のフランスの小ブルジョアの、職人的及びまた労働者の層の利益の表現者である。けれど彼等は未だ、進歩はそれがもたらす所の貧窮及び苦痛にも拘らず、同時にこれらのものの克服にも導くこと、

及び過去への復歸はないこと、を理解しなかつたからである。だが、他面では、現代社會に關する、『黄金時代』に關する、また野蠻と現代文明との中間状態に關する、これらの觀念は、その大體に於て反動的な性質にも拘らず、革命的醗酵の、また同様に進歩的發展の、刺衝として役立ち得たし、また屢々實際に役立つた。このことはフランス大革命に於て特に鮮明に現れた。

かくして、デイドローは、彼が言ふ所によれば『我々の全構成を單純化する』ことの必要性の見地に立つてゐた。このスローガンが『中間階級の衝動と待望とを表現することによつて、その先端を何より先づ當時の支配階級に向けてゐたことは、全く理解出来ることである。構成の『單純化』の必要性はデイドローの頭の中では、『財産の均等的分配』の觀念と結びついてゐた。『財産が不均等であればあるだけ、貧困を隠蔽するところの贅澤が普及される』——とデイドローは屢々くり返した。だがデイドローが財産の分割に向つて呼びかけてゐるものと考へるのは不當であらう。この結論は彼に代つて他の者が爲してゐる。蓋しデイドローは、人々が『人々の内面的尊嚴をより多く尊重し始める』時に、初めて、『貪欲が減少しました教育の意義がよりよく理解されるのに平行して、富の分配に於ける不平等も減少する』と考へたからである。

されば、社會に於ける富の分配も社會的な道德及び教育に依屬する。結局に於てはデイドローは、財産の分配が各々の市民の勤勉と努力とに比例するといふことを以つて妥協してゐる。がこの地盤の上に發生する不平等は、單に有害な作用を持たぬばかりでなく、却つて、貨幣の意義が減少しさえすれば社會的福祉の根底になる、がそのことは凡ての官職を競争によつて與へることによつて達成される(註一三九)……デイドローのこれらの考察は極度に皮相であ

りまた素朴である。それは、デイドローが社會的發展の內面的な本質を理解せず、従つて財産の不均等な分配、社會的不平等々々を産出する原因をも條件をも、理解しなかつたことを證明してゐる。この點に於てはルーソーはデイドローよりもはるかに深刻であつた。またデイドローがルーソーをば、森林や洞窟への人間の復歸を説教したことについて非難するのは、謂はれなきことである。ルーソーは、原始的狀態に復歸することが不可能なのを立派に理解してゐた。ルーソーは、デイドローや自己のその他の同時代人たちと異つて、人類の發展過程の推進力、即ち要求充足の一定の仕方の意義を、また人工的道具、分業及びこれらのものに關聯した財産や、更に階級や、また最後に國家の、發生過程の意義を、正しくさぐり當てた。

(註一三九)前掲書一六六頁。

W・I・ザスリツチは、我々の意見によれば、ルーソーの見解を次の數行の中に正しく定式化してゐる――

「ルーソーは――と彼女は書いてゐる、――人々が『自然からその贈り物をもぎ取るために武装し』始まるより前に、生活した時の状態を、自然的と呼んでゐる。最初の發見及び發明より以來、人間自身によつて作られた最初の道具より以來、『自然的状態』から、人類自身によつて彼の發展過程に於て作られたところの人工的状态への、初めは緩慢な、後には益々加速的な、漸次的變化が開始される。この際人間は、單に技術及び智識を獲得したばかりでなく、單に自己の物質的及び道德的環境――事物及び施設――を作つたばかりでなく、自分自身、自分の要求、感情、他人に對する自分の關係をも、『謂はば人間的靈魂と欲情との本性そのもの』をも作り直した(註一四〇)と。

(註一四〇)W・ザスリツチ『ジャン・ジャク・ルーソー』一九二三年六七頁。

動物と人間との間には兩者の凡ゆる類似にも拘らず、溝渠が、不可逆的な飛躍が横はつてゐる。だが野蠻状態と文明状態との間にもまた、溝渠が横はつてゐる、蓋し生活の凡ての物質的根底が、生活關係が、更に施設や人間の『本性』そのものが、根本的に變化したからである。だから原始的状态への復歸は不可能である。

上に展開されたデイドローの見解と緊密に關聯して、一七九六年に初めて印刷されたところの、だが一七七二年に書かれたところの『ブヘンツルの旅行への追加』に於て彼が述べたところの觀念がある。ブヘンツルは一七七一年に、その世界一周旅行とタイチ島に於ける滞在との記録を出版した。この記録はデイドローに巨大な印象をもたらして、彼の頭の中に結婚、家族、財産、宗教、道德等に關して極度に珍らしい思想を喚び起した。タイチ島に於ては私有財産はない。タイチ人は共產主義の條件の中に生活してゐる。彼等の許には、文明人の許に於けるとは別な家族形態が存在する。彼等の許には如何なる宗教もない。彼等は單純な『自然的な』生活様式を營み、また自らを幸福に感じてゐる。だがそこへ突然に暴力家ロヨロツパ人が侵入して、島民のこの平和にして幸福な生活の中に解體の端初を持ち込んで、野蠻人に自己の文明を押しつけ、また彼等を自己の權力に服従させようと試みてゐる。

『我々は――とタイチ人の代表者はブヘンツルに言つてゐる、――自然の純粹な本能に服従する、だのに汝はこれを我

々の魂から腐り去らせようと試みてゐる。ここでは凡てのものは凡ての者に所屬する、だのに汝は我々に、汝のもの、私のものとの或るわけの分らぬ差別を説教する。我々の娘や我々の女は我々の凡てに所屬する。汝はこの特權を我々と共に分有した、だが汝がやつて来て彼等の中にわけの分らぬ熱情を燃やさせた」(註一四一)と。凡ての人々は皆一様に自然の子であるから、彼等は兄弟である、然るに汝は我々を奴隸化しようとして欲してゐる。我々は汝の中なる我々の像を尊敬した。我々の風習をそのままにして置いてくれ。それは汝のよりもより賢明なまたより有徳的なものだ。我々は、汝が我々の矇昧と呼ぶところのものを、汝の無用な智識と交換しようとは欲しない。我々は我々にとつて必要なまた有用な凡てのものを所持してゐる。我々は、過剰な要求を作り出し得ない故に輕蔑を受くべきだらうか？我々が飢えてゐる時には、我々の許には食ふものがある。我々にとつて寒い時には、我々の許には着るものがある。汝は我々の茅屋の中に居た。汝の意見によれば、そこには何が足りないものがあつたか？ 汝が生活上の便益と呼ぶところのものを好きなだけ追求せよ、だが賢明な人々が、自分の勞苦の繼續によつて單に偽りの財物を獲得し得るに過ぎないことに氣付く時、彼等が停止するのを許容せよ」(註一四二)と。

(註一四一)デイドロー選集第一卷二一八頁。

(註一四二)同書二一九頁。

ブヘンギルの『旅行記』に關聯してデイドローが發展させた觀念が、その目的として何より先づヨーロッパに存在する財産組織、結婚制度、宗教等々の批判を持つてゐるのは、自明のことである。デイドローの同情はタイチ人の單純な「自然的な」生活様式の側にある。彼は同情を以つてタイチ人の世界觀を叙述してゐる、だがそれと同時に、ヨーロッパはその發展又はその「頽廢」に於て、餘りに遠く行きすぎたから、原始的共產主義への復歸が不可能なことを理解してゐる。とは云へ、デイドローの結論には我々は後に歸つてくるであらう。

かくして、タイチ島に於ては共產主義的組織が支配してゐる。私有財産は存在しない。如何なる結婚形態もそれにとつては全然無縁である。ブヘンギルと共にタイチ島に在留した一祭司はタイチ人の代表者オルーに向つて、文明國民の許に於ては神が生活の一定の法律や、神に對する禮拜の仕方や、また結婚の形式を制定したことを説明してゐる。オルーは凡ての文明の形而上學を理解することを斷念してゐる。結婚制度をも、それに關聯した命令をも含んだ、凡ゆる法律は、タイチ人の意見によれば、自然と理性とに矛盾する。「それは自然に矛盾する、けだしそれは、思惟的な、感受的な、また自由な存有が、彼と同様の他の存有の所有であり得ることを認容するからである。かくの如き權利は何に基くことが出来るのか？——とオルーは質ねてゐる。——汝は、汝の國に於ては、感受性をも、思考をも、欲望をも、意志をも所持しないところの、また自ら苦しみまた愁訴することなしに棄てられ、取られ、保存され、交換されるところの事物が、交換されることも出來ず獲得されることも出來ないところの、また自由、意志、欲望を所持するところの、また一時的又は永久的に降伏したり又は降伏を承認しないで居られるところの、また愁訴し且つ苦しみ得るところの、また本性とそれの諸性質とに對する暴力なしには交易の對象になり得ないところの、事物とが混合されてゐることを、理解しないのか？」と。(註一四三)

(註一四三)前掲書二二七—二二八頁。

ヨーロッパ的な結婚形態は人間から不可能なことを、即ち全生涯に亘つての恒常性、不変性、忠實性を要求する。然るに全自然は不斷の變化の過程を蒙つてゐる。『諸享樂の中の最も氣まぐれなものを同じ一つの個人によつて制限しようとする忠實さよりも、また一瞬たりとも同一のものでないところの天空の下や、破壊を以つて脅かす洞窟の圓天井の下や、微塵に飛びちる岩石の踏臺の上や、又は古びてひびの入つた木の上や、ぐらつく様になつた石の上で、一つの身體的存有が不變を誓ふことよりも、より馬鹿げたことがあるだらうか。私に言はしむれば、貴下は人間の狀態を動物の狀態よりも悪いものにした。』(註一四四)

(註一四四)前掲書二二八頁。

我々はタイチ人の生活組織、彼等の習慣及び風習、に關して詳細に立ち入らぬであらう。ここで我々にとつて重要なのは、一祭司が、また彼と共にデイドローが、到達するところの一般的結論である。『タイチに於ては、——と祭司は言つてゐる、——ヨ論や法律は、その本性上悪いもののみを悪いと認めた。勞働や收穫はそこでは共同に行はれた。所有なる言葉はそこでは極めて制限された意味を持つてゐた。物理的欲望に約元されたところの愛欲は、そこでは、我々の所でそれが惹起させるところの悲惨の中の一つをも喚起しなかつた。全島は恰も一つの多人數な家族を、また諸茅屋は恰も我々の一つの大きな家の種々なる部屋を、表はしてゐた』と。

祭司は、彼には自分の餘生を野蠻なタイチ人の間で送らうといふ誘惑があつたことを確言してゐる。デイドローに關して云へば、彼は凡ての上述のことに基いて次の如き見地に到達してゐる、即ち人々は一般に三つの立法に、即ち

自然の立法、市民的立法、及び宗教的立法、に服従してゐると。宗教的立法は、タイチ人の生活がこれを證明する如く、餘計なものである。市民的立法は單に自然の法律の表現でのみあらねばならない。自然の法律が支配してゐるところのタイチの住民は、その全構成が暴力と人間の本性に關する至んだ表象とに基いてゐるところの、文明國民よりは、より良き、またより自由な條件の中に生活してゐる。文明國民の凡ての政治的、市民的及び宗教的施設を注意深く研究せよ、——とデイドローは言つてゐる、——さすれば貴下は、人類の全歴史は、自己の個人的利益のためにかかる組織を設置したところの一塊の少數者による人類の抑壓の歴史であることを領得するであらうと。

かくして、デイドローにとつては、タイチ人が地上に於ける最も幸福な、自由なまた有徳な國民であることについては、何らの疑もない。だがまたも、野蠻狀態への復歸は可能であらうか？ デイドローは、當然にも、これを疑つてゐる。我々にとつては何を爲すことが残されるのか？——と彼は質ねてゐる。そして答へてゐる、『我々は、馬鹿げた法律が改造されない間はそれに反對するであらう、だがこれを期待して我々はそれに服従するであらう』と。『一人で賢人であるよりは、愚人たちと共に愚人である方がすつとよい』——とデイドローは叫んでゐる。

我々は既に先に、デイドローが結局に於ては、政治的並びに經濟的性質の非本質的改革——私有財産に依倚する社會組織の根底に觸れない改革——のみに満足すべく餘儀なくされたことを見た。かかるものに觸れるためには、成る程、未だその時が到達しなかつた。彼の世界觀に於ては合理的及び啓蒙的要素が有力である。彼は抽象的な人間と彼の抽象的本性とを問題にし、それと同時に、總じて凡ての時代の凡ての人々にとつて適合する或る正規的な社會的狀態が存在すると考へてゐる。だがこの理想的狀態は、それこれの原因のために、實在的狀態になり得ない。かくし

て理想的な社會狀態への途は文明人にとつては禁じられてゐる。デイドローは、文明社會の後來の發展が發展でまた、『個々人の福祉を一般的福祉と緊密に結びつかせる』ところの共產主義的組織の實現に導き得ることを、豫見し得なかつた。

一八六九年四月十五日付の手紙に於て、マルクスはエンゲルスに向つて書いてゐる。『今日偶然に家で『ラモアの甥』を二冊見出した。その一つを君に送る。この比類ない作品は君にそれをも一度享樂する可能性を與へるであらう』と。更にマルクスは『精神の現象學』から『ラモアの甥』に對するヘーゲルの解説を引用し、そして次の如き議論を以つてその手紙を結んでゐる。『ヘーゲルの解説よりもジュール・ジャンソンの解説の方がおかしなものであるが、その拔萃を君は卷末に見出すであらう。この海のカルチナルは、デイドローの『ラモア』の中に道德の基礎を見出さないで、これを修正するために、ラモアの凡ての倒錯は、彼が貴族的出身でなくまたこれをひどく苦にすることに起源するといふ發見を爲してゐる……デイドローからジュール・ジャンソンの甥まで。これは正に、生理學者が退歩的變態と呼ぶところのものである。フランス革命前のフランス精神とルイ・フィリップ當時のそれとである』(註一四五)と。

(註一四五) F・エンゲルス及びK・マルクス間の文通 A・ペーベル及びE・ベルンシュタイン版。第四卷一六〇—一六一頁。(A・ア
ドラツキイ露譯のK・マルクス及びF・エンゲルス著『手紙』第二版、一九二三年、二一四頁參照)

かくの如きがマルクスの判斷である。所で『ラモアの甥』に向つてみやう。この天才的な作品は哲學者によつて一七六二年に書かれ、そして草稿として嚴重極まる秘密の下に彼の許に保存された。デイドローの死後、『ラモアの甥』をも含んだ彼の文筆的遺産がペテルブルグに送られた。一八〇四年に『ラモアの甥』の寫本がシルラーの手に入つた、彼はそれをゲーテに渡して、彼がこの作品をドイツ語に譯す様に提言した。『ラモア』はこのドイツの偉大な詩人に巨大な印象をもたらしたので、彼は直ちに仕事に取りかかつて、一八〇五年にそれをライプツヒに於て出版した。一八二一年にパリに於てゲーテ版のフランス譯が現れた。次の年にデイドローの著作集の編輯者出版者なるブリエールによつてフランスの原本が公刊された。デイドローの娘、ヴァンデイル夫人がその寫本を彼に渡したのである。かうしたのが、デイドローのこの有名な作品の外面的歴史である。

所で今度は、『ラモアの甥』の内容を傳へる様に試みよう。對話への『序説』としてデイドローは簡単に、彼がラモアと知り合つた時の事情を物語り、そしてそこで豫め彼に關する簡單な特色付けを與へてゐる。

ラモアは『尊大と下劣、常識と無分別、の或る混淆である。この人間の頭の中では——とデイドローは言つてゐる、——名譽なものと不名譽なものが奇妙に混淆されてゐると考ふべきである、蓋し彼は自然によつて彼に與へられてゐる良い性質をば自慢なしに發揮し、また悪い性質をば憶面なしに發揮するからである』と。彼の外觀は屢々、彼が自分自身に似ない程に變化した。時には彼は恰も末期の肺病病みの様に瘦せて弱々しくあり、次の月には彼は脂切つて肥満してゐる。或は彼は汚いシャツ、ボロ、のツボンを着けて、靴もはかない。かと思へば彼は化粧し、靴をはき、髪をちぢらせ、立派に衣裝を着けて、頭を上げて歩行する。『彼はその日暮しに生活し、境遇によつて或は快活であり

或は憂鬱である。朝は、彼が起床するや否や、彼の第一の心勞は、誰の所で晝食をしようかといふことであり、晝食の後には、彼は、誰の所で晚餐をしようかと考へる。『ラモーの凡ての生活上の智見は次のことに歸着する。即ち『良い葡萄酒を飲み、うまい馳走を喰ひ、小奇麗な女に係りあひ、軟かい寢床に休息することがこれである。これを除けば凡ての殘餘のことは些事である。』現代社會に於ては、人間の『幸福』を形造るところのこれら凡ての『財物』は、富によつてかち得られる。『ラモーは——と彼は自分自身について言つてゐる——、彼が現にある通りに、富める盜賊であらねばならない、が徳の喇叭吹きであつてはならないし、また一人で、また他の貧民たちの社會に於て、腐つたパンの皮を食ふところの有徳な人間でさへもあつてはならない。手短かに云へば、私にとつては、貴下の幸福も、貴下の如き徳の幸福も、相應しくない』と彼はデイドローに向つて言つてゐる。

富は快樂を享受する可能性を持つために必要である。快樂はラモーにとつても、ここではラモーをその『思想家』とするところの富んだ、有閑な等々の社會層にとつても、粗雑な、單に感性的な享樂や凡ゆる可能な氣晴らしに於て成立する。ラモー自身、彼が社會及び宮廷さへもの最も重要な部分を人格化してゐることを強調してゐる。實際、彼の『觀念』、彼の見解は彼等の見解でもある。だがその地位から云へば彼は彼等から嚴密に異つてゐる、蓋し彼は貧乏人だからである。如何なる手段や道程によつて、彼は、支配階級の、所謂上流社會の、『生活の哲學』を形成する所のもののかち取り得るだらうか？ 彼に残されてゐることは『良き社會』の道化者、幫間の、また同時に寄生蟲の、役割を演じることである。これがためには、ラモーが完全に所持してゐるところの、特別な性質が必要である。『私には無限に多様な嘉納されるしかめ面がある、——と彼は言つてゐる、——鼻も、口も、額も、眼もこれに参加する。私は驚く

べき腰の屈伸性を所持し、背骨を屈げ、肩を上げ又は下げ、指をひろげ、頭をかしげ、眼を閉ぢて失神し、俗も私から下つてくる天使又は神の聲を聞くかの様にする、特異な動作を所持してゐる。まさにこのことが皆を喜ばせるのだ』と。

貧乏人ラモーが、彼自身理解する如く、彼の同國人の風習に照應するところの、また彼の保護者の趣好に合ひ、また徳よりもより多く彼等の小さな必要に適合するところの、惡徳によつてのみ、『幸福』を購ひ得るのは自然のことである。『若し徳が富に導くならば、私は或は有徳であるか、それとも、他の者と同様に、有徳だと考へられたであらう。だが人は、私が滑稽なものであることを欲した、そこで私はさうしたものになつた。私が惡徳であることに關して云へば、これは單に天性のおかげである。とは云へ、私が惡徳であると云ふ時、私は貴下の言ひ方を用ひてゐる。だが我々が自分を明かにしようと欲すれば、恐らく、貴下は私が有徳と呼ぶものを惡徳と呼び、私が惡徳と呼ぶものを有徳と呼んでゐることが判つてくるであらう』と。

風習は、ラモーの云ふところによれば、極度に可變的である。その中は、計算が命じる所のものであるべきところの規則より以外には、無條件的に正確な又は誤つた何ものもない。ラモーの意見によれば、小供をもこれらの規則によつて教育せねばならない。彼には息子があつた、そこで彼は正にかかる教育を彼に與へることを必要と考へた。だが最も主要な、同時にまた困難な任務は、——とラモーは言つてゐる、——小兒の中に、彼を富まし得るが如き惡徳を發展させることにはなく、彼が相當な手だてをも知り、羞恥や法律を避け得ることにある。『これは、社會的調和に於ける不調和であるが、これをばうまく處置し、準備しまた成功的に遂行することが出来ねばならない。完全な和

音の系列程俗悪なものもない。何ものかがスペクトルを刺激し、切り開いてその多彩的な光りを四方へ發散させることが必要である。』

本質に於ては、多くの者が生活に於てラモアの道德、彼の生活上の智見、によつて指導される、——とデイドローは強調してゐる、——だが誰もこれを公然に表白しないと。ラモアと他のものとの相異は、『彼が、彼にあるところの、また他のものにもあるところの、惡徳を自認した』ことにある。『彼は粉飾しなかつた。彼は彼等よりもより多く忌むべきものでもなく、またより少なく忌むべきものでもなかつた。彼は單に自分の道德的墮落に於てより露骨であり、またより徹底的であり、時には思慮深くさへあるにすぎない。』

『ラモアの甥』は、既に語つた如く、最初一八〇五年にドイツ語で世に現れた。ヘーゲルの『精神の現象學』はこの年に完結して、一八〇七年に印刷されて現れた。『ラモアの甥』はゲーテと同様にヘーゲルに巨大な印象をもたらした。自己の作品に於て意識形態の歴史を全世界史の運動に關聯させて描くことを、目的として立てたところの偉大な辯證論者は、正しくもデイドローの勞作の中に、前革命的時代に於けるフランス社會の或る部分の智者たちの状態を反映する一定の『イデオロギー』又は意識形態を觀取して、これを直ちに利用した。ヘーゲルは、ジャン・ラモアが代表するところの意識形態を離裂した(Zerrissene)意識として特色づけてゐる。デイドローはヘーゲルの見る所によれば誠實な(ehrliche)また平靜な意識の代表者である。革命の前夜にはこの二つの意識形態の間に闘争が進行した。

我々はここで『離裂した意識』を下準備する豫備的段階、所謂高貴な意識と下賤な意識に、立入る可能性を持つてゐない、即ち支配階級と、『支配權力の中に桎梏と抑壓とを』見、主人を憎惡し、『單に怨恨を以つて服従するにすぎず

また常に反逆への跳躍を構えてゐる』ところの服従階級との闘争に、立ち入る 可能性を持つてゐない。

貴族たち、即ち貴族團は、ヘーゲルの意見によれば、主に、初めは『一般』の利益のために自己の利益を犠牲にする。高貴な意識は『奉仕の英雄主義』の中に表現される。だが無言な奉仕の英雄主義は『阿諛の英雄主義』になる。君主制的意識はこの二つの契機から形成される。君主の自己意識は『貴族』と臣民との君主制的意識に基いてゐる。單一的個人即ち君主は、自らを一般的權力として知るが、それは『貴族』たちが、單に國家權力への奉仕のために用意してゐるものとしてばかりでなく、また裝飾物として玉座の周りに立つてゐる』からであり、また『彼等が常に、そこに坐る者に向つて、彼が何であるかを告げる』からである。

意識形態の運動の、ヘーゲルの描寫が單に幾分か正しいにすぎないことは自明である、蓋し意識形態は彼によつて抽象的な形に於て、實在的な階級的利益からの分離に於て、取られてゐるからである。君主の自己意識は貴族と臣民との意識によつて養はれる。だが『奉仕』と『阿諛』の中に表現される貴族の意識は、貴族と平民との間の、また貴族と王權との間の、一定の物質的關係及び關聯の反映である。貴族が王權に奉仕した阿諛するのは、王權が王權でまた貴族に奉仕した阿諛する限りに於てである。かくして、高貴な意識の『自己犠牲』は、即ち『一般的權力』の利益に於てのその個人の利益の『拒否』は、貴族の、即ち一定の身分又は階級の、利益に於ての、『一般的權力』の自己犠牲及び拒否に外ならぬ。

とは云へ、ヘーゲルは奉仕と阿諛とが一定の利益に依倚すること、及び歴史的過程の辯證法は現實とこれに結びついた意識形態との解體に導くこと、を理解してゐる。『奉仕の英雄主義』は時の經過と共に、個人的利益——致富及び

享樂——の純利己主義的追求に轉化し、『阿諛の英雄主義』は粉飾と虚偽との假面に轉化する。高貴な意識は下賤なまた下劣な意識に轉化する。下賤な意識は高貴な意識に、『自由意識の發展した自由の高貴性』に轉化する。『饗宴によつて他人の我そのものを獲得し、またこれによつて彼の最も内面的な本質からの服従を勝ち得たと、考へるところのこの自負の中に、富は他人の内面的反抗を觀過する。それは凡ての桎梏の完全な放棄を看過する即ち、對自の存在の自己同等性を直ちに不平等にすることによつて、凡ての同等なもの、凡ての安定、を引き裂くところの、また従つて大低恩人の意見や見解を引き裂くところの、純粹な離裂を、看過する。それは、凡ての停止物や實體を消滅させてゐるところの、この最も内奥な深淵、この底なしの深底の前に直接に立つてゐる。そしてそれはこの深底の中に、あり來りの事物、自己のむら氣の遊戯、恣意の偶發、以外の何もものを見ない。彼の精神は、精神を棄てた皮相であらうとする全く非本質的な意見である。』(註一四六)

(註一四六)ヘーゲル『精神の現象學』ギョーランド版、ライデン、一九〇七年四六一―四六二頁

かくして、ヘーゲルの意見によれば、王權と貴族團は退化し、自分自らを否定する。第三身分は自由及び平等の意識にまで昂揚する。意識の墮落、解體、『離裂』の状態は、その滅亡の前夜にあるところの支配階級を把へる。が無權利なまた抑壓された階級の意識は、今やヘーゲルによつて、『ラモーの甥』に基いて、誠實なまた平靜なものとして特色づけられてゐる。『ラモーの甥』の口をかりて時代の離裂した意識が語つてゐる。『已れ自らに就いての精神の言説の内容は、——とヘーゲルは言つてゐる、——かくして凡ての概念と實在との轉倒であり、彼自身及び他人に對する

一般的欺瞞である。そしてこの欺瞞を語らうとする厚顔さは、まさにそれ故に最大の眞理である、この言説は、『イタリアの、フランスの、悲劇的な、喜劇的な、凡ゆる種類の性質の三十の曲を聚合させ、また混合させた』ところの音楽家の痴行である。『時には彼は深いバスを以つて地獄にまで昂り、時には彼は喉をふり絞り、そして彼は交互に、狂暴に、靜穩に、命令的にまた愚弄的に、假聲を以つて空中の高所を突ん裂かせる。』善と眞との旋律を誠實に調子の同等性に、即ち一つの音符に、入れ置くところの平靜な意識にとつては、この言説は『智慧と狂氣との空談として、器用さと低級さとの、正しい觀念と誤つた觀念との混合物として、感覺の全くの倒錯、完全な恥辱と、全然の公明さ及び眞理との混合物として、見える』と。

ここではヘーゲルによつて、觀念論的な言葉によつて、次の如き思想が表白されてゐる、即ち貴族團は、民族的國家が生成される時の一定の歴史の時代に於ては、進歩的因子である、と。貴族團の利益はその又はこの程度に於て、社會、又はもつと正しく云へば國家、の發展の利益と、即ち『一般』と合致する。この意味に於て個々の個人は一般の利益のために自己の個人的利益を犠牲にする。』だが後來の發展は貴族團とその『高貴な意識』との解體に到らしめる。君主がその人格化物だといふところの『一般』と、特殊又は個別との間の絶離が成熟する。貴族團は單に個人的利益のみを追求し始め、そして彼等は『一般的權力』を單に個人的な致富と享樂との目的のために利用する。同じことは王權にも起つてくる。その時には現實並びに意識の絶離の状態が到來する。その『ラモーの甥』に於てデイドローは醜惡と放恣、道德的解體と腐敗、のこの世界を巨匠的に描いてゐる。ラモーがその議論や觀念によつて一般的秩序を覆すといふデイドローの指摘に對して、ラモーは解體せる支配階級の代表者として、次のやうに答へてゐる、即ち

重要なことは私が生存することであつて、ここでは草も生えなくてもかまはなう、と。この答辯は有名な *Après nous le déluge* (朕が後には洪水あらん)といふのと同一である。

ラモー自身はこの上流階級に屬さない。彼は他の種族の、即ち支配階級の解體の腐敗物によつて養はれる寄食者の種族の代表者である。彼は解體された死滅する階級の『世界觀』と『人生觀』とを完全に體得した。ラモーは孤獨ではない。著作家、ジャーナリスト、コケツテ、ダンサー等々の全軍隊がこの種族に所屬する。彼等凡ては一つのこと、即ち『上流』社會の粗野な趣好と動物的要求との充足に、専念してゐる。この寄食者の軍隊が追求する所の目的は、しかし、富者の側からの贈り物によつてのみ達成され得るものである。ラモーは『貴族』の心理、『主人』の心理を完全に研究した。彼は阿諛や身振りの名人であり、その猥褻な逸話や雑談によつて『上流』社會の怠け者や寄食者の内面的空虚を充たしてやる。それは彼の職業が要求する所なのだ。かくの如きが革命前のフランスの一方の極である。これと反對の極に於ては、他の社會階級が別な心理や別な世界觀と共に成熟する。デイドロー自身はこの階級の代表者である。ヘーゲルは、我々の見た如く、デイドローによつて代表される意識形態を誠實なまた平靜なものと呼んでゐる。『下賤な』意識は歴史的辯證法の力によつてその對立物に、高貴な意識に轉化した、それは嘗ての高貴な意識が下賤なまた俗悪な意識に轉化したのと同様である。第三身分は今や全體としての社會の利益を代表する。この階級の個々の個人の利益は全體の利益と合流する。だからこの先進階級の意識は全然別な性質を擔つてゐる。彼の腫は未來に向けられてゐる。現實は先進階級の新しい生活條件や新しい世界觀に照應して改造されねばならない。大革命が戸口をノックしてゐる！

革命前夜に於けるフランス社會の智識の状態に關する。ここに『ラモー』に關聯して展開された見解は、一層大きな程度に於て現代に適用される。我々はブルジョアの太陽の没落の際に居合はせてゐる。現代の階級的社會の没落は、『ラモーの甥』に於て描かれてゐるが如きフランス社會の状態に類似した多くの特兆を、我々の前に顯現させてゐる。ヘーゲルの用語法を使へば、我々は、ブルジョアジーの『高貴な意識』が下賤な意識に轉化した、と言ふことが出来る。『高貴な意識』の擔ひ手は今やプロレタリアートである、けだし彼等の利益は全體としての全社會の利益、人類の歴史的発展の利益、と合致するからである。

マルクスの指示に關聯して我々は上に、『ラモーの甥』に對するヘーゲルの解説の意味を闡明することに努力した。この解説の全くの抽象性にも拘らず、それは種々なる意識形態の鬭争と更替との過程に對するその辯證法的分析によつて興味深いものである。だがヘーゲルの見地からみれば意識形態の運動が社會形態の變革を産出する。然るに現實に於ては事は反對に行はれる。如何なる物質的變革の故に舊い意識形態の解體と新しいその出生が起るかを説明せねばならない。これを爲し得るのは單にマルクス主義だけである。にも拘らずヘーゲルの辯證法的分析は革命的性質を擔つてゐる。

デイドローは大體に於て唯物論的見地に立つてゐる。唯物論こそ新しい先進的階級の世界觀であつた。だがこの唯物論は、社會現象への適用に於ては、抽象的唯物論の性質を取り、またそれによつて合理主義に轉化した。ブルジョアジーの思想家たちは、彼等が完全な、理性的な、理想的な社會組織のために闘つてゐること、彼等の觀念が絕對的眞理、不變的理性、の表現であること、を確信してゐた。ヘーゲルが眞理、善等々に對するかくの如き見解の故で

イドローを斷罪してゐるのは、注目すべきことである。善心な誠實な意識は——と彼は言つてゐる、——凡てのものを不變の本質だと考へ、またそれによつて自己の制限性や、また無意味性をすら、顯現せしめる、蓋しかく振舞ふことは——やはり不正當に振舞ふことを意味するからである、と。

エンゲルスへのマルクスのかの手紙に於て、ジュール・ジャンンについて語られてゐる。このために我々にとつてはここで彼について數言語ることが必要である。ジュール・ジャンンは一八六一年に『世界の終末とラモアの甥』(一八六一年)なる名稱の下に書物を出版した。マルクスが云々してゐるのは正にこの書物からの拔萃である。ジュール・ジャンンはフランスに於ては現代の隨筆の創始者だと考へられてゐる。二十七年の間彼の隨筆が『ジュルナル・デ・デバート』の紙上にかかげられた、そこでは彼は、自分の顧客を面白がらせるために、根本的には何ごとをも知らないながらも、この世の凡てのことについて、例の軽い文體を以つて書いた。ローゼンクランツが、ジャンンは隨筆的文體の先觸れとしての『ラモア』に對して同情を懷いたと云つてゐるのは(註一四七)、理由のないことではない。ジャンンの書物は『ラモアの甥』の模倣及び繼續に類した或るものである。

(註一四七)K・ローゼンクランツ『新研究』第二卷四四〇頁

ジャンンの書物の敘述を與へることは我々の任務に這入らない。ただ一つ次のことを言ふことが出来る。即ち、ジャンンは、ルイ・フィリップ時代のブルジョアジエが十八世紀後半の革命的な且つ唯物論的な調子のブルジョアジエから異ると同じ位に、イドローから異つてゐる、と。ここでジャンンとイドローを對照するに當つて、我々は

彼等の才能の對照ではなく、——イドローは天才であり、ジャンンは精々隨筆家である、——その相異つた生存時代に於けるフランス・ブルジョアジエの世界觀の對照を、念頭に置いてゐる。マルクスが『退化的變態』を云々してゐるのは、この意味に於てである。ジャンンは、『ラモアの凡ての倒錯は彼が貴族的出身でないことに起源するといふ發見を爲してゐる。』だが肝甚なことは、我々が先にこれを明かにしようと努力した如く、ラモアが正に貴族團の解體過程の產物であること、彼が『上流』社會の『道德的倒錯の反映にすぎないことにある。ジャンンはラモアの倒錯に對する凡ての責任をイドローと唯物論的哲學とに負はせようと試みてゐる。これは勿論、全くカトリック教徒ジャンンの精神に於てである。だが我々はヘーゲルの如き觀念論者すらも、イドローの『意識』を誠實な、平靜な、純粹なものとして特色付け、またそれに完全な歴史的存在理由を與へる様に餘儀なくされたことを見た。

ジャンンは如何なる目的を追求するのか？ 彼にとつては、背神的な唯物論的哲學に對するキリスト教、カトリック教の優越を示すことが必要であつた。物語全部はこの精神に於て書かれてゐる。ラモアは信心深いキリスト教徒になり、しかる後に、背神家イドローに對する優勝を獲得する、で後者はラモアの言説に影響されて動搖しまた自己の正當さを疑ひ始めると。ジャンンの凡ての構成は技巧的でありまた虚構的である。ただしそれは歴史的事實に矛盾するからである、だがこの構成ほどにルイ・フィリップ當時のフランス・ブルジョアジエの『精神』をよく特色付けるものはない。

昭和六年四月十日印 刷
昭和六年四月十五日普及版發行

唯物論史

定價一圓五拾錢

印	檢

譯者

永田廣志

發行者

東京市神田區美土代町二の
一中村徳二郎

印刷者

東京市外下落合一五七七
溝口榮

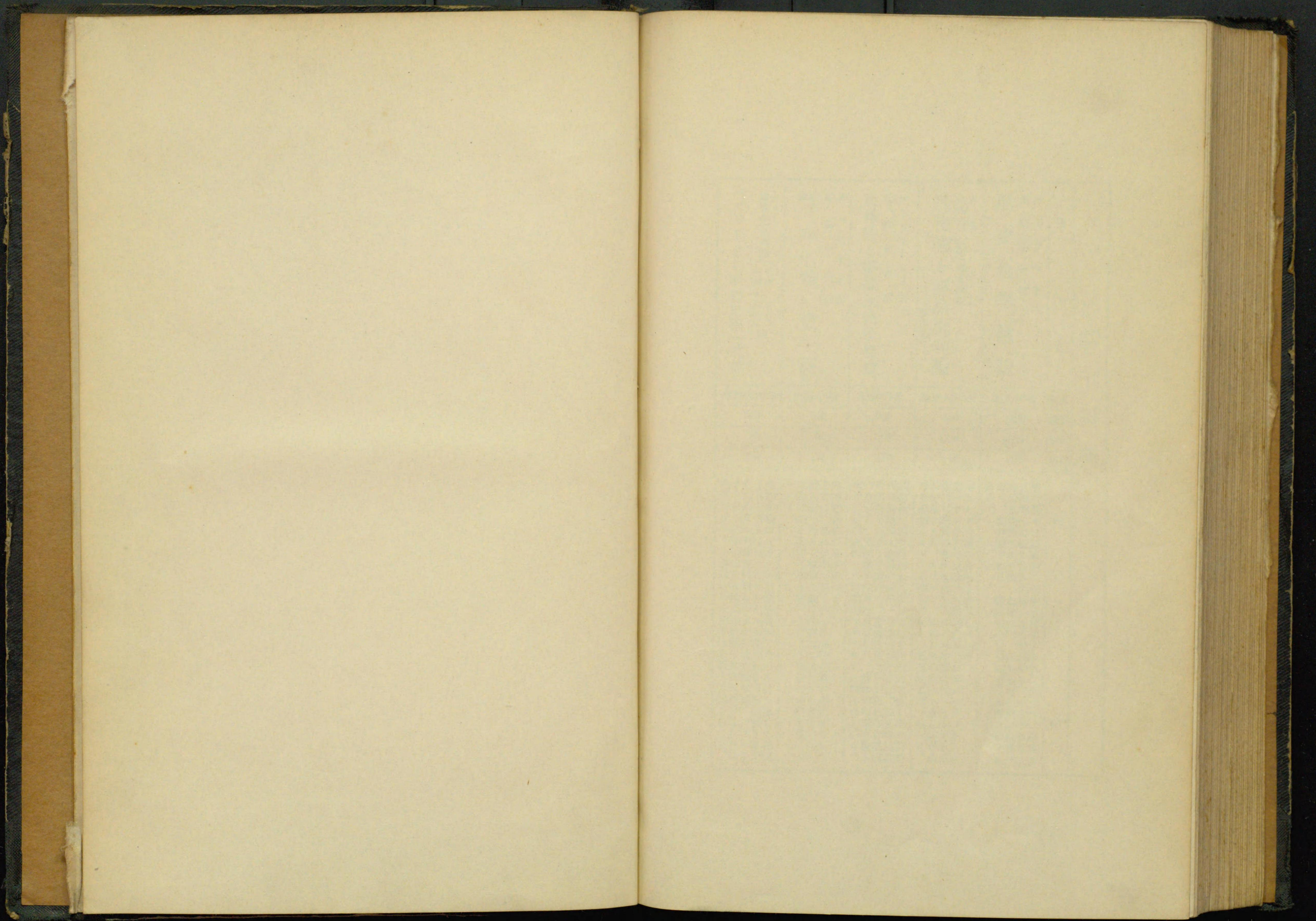
發行所

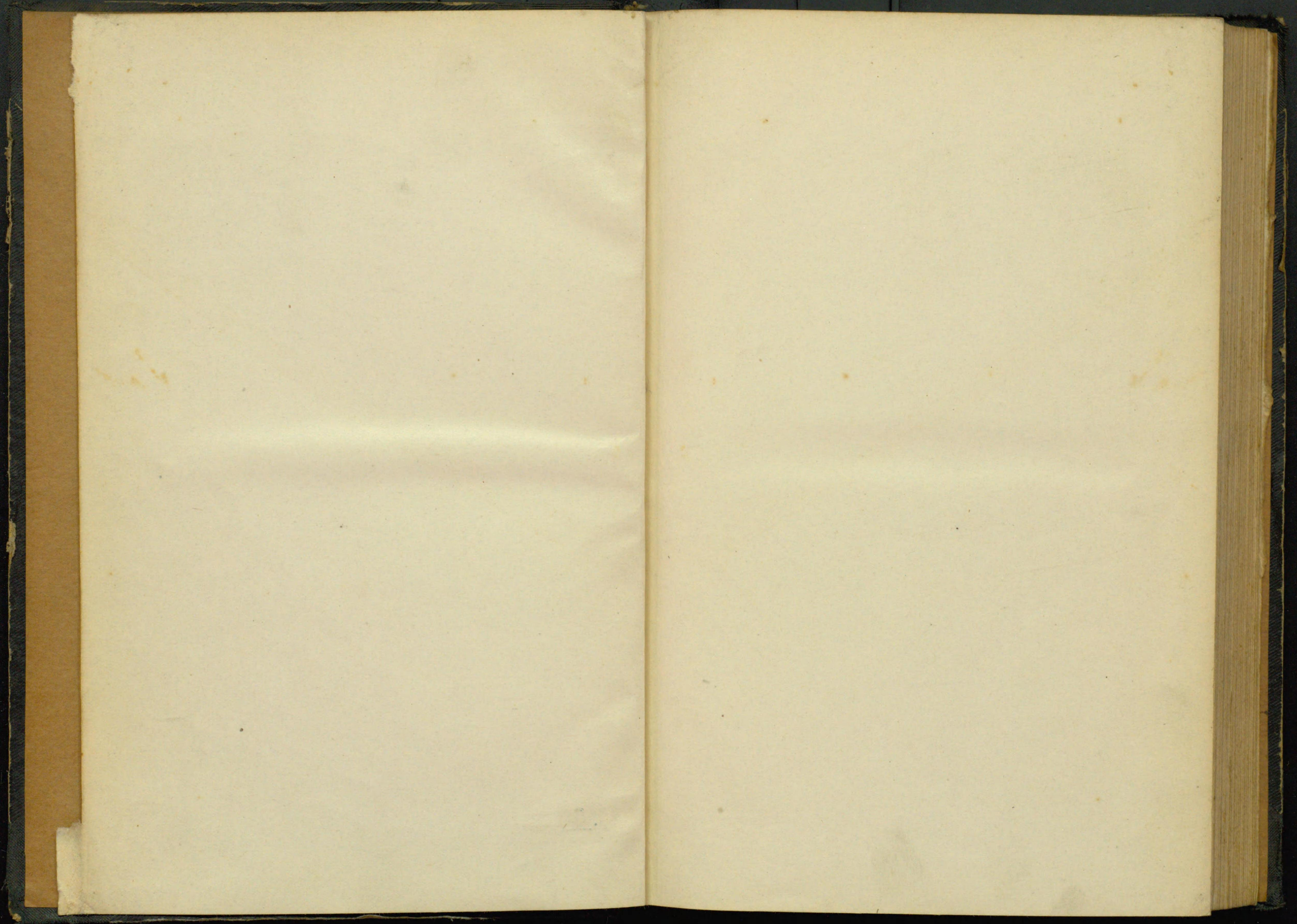
東京市神田區美土代町二の
一振替東京二五四〇〇番

白揚社

電話神田(25)二二八五番

(行印所刷印口溝)





¥1.50

591
1934

