

ころの恐るべき誤謬である。諸君が力を分子の中に観ようとも、又は集團の中に観ようとも、物體は、それ自體として、それに内屬する性質の本性上、作用と力とに満ちてゐる。(註七二)自らに内屬する性質を天賦された分子は、それ自體能動的な力である。」と。デイドローは外部の力と、内面的の力とを區別する。外部の力は凋滅する、それは——謂はば一つの物體から他の物體に移るところの力である。内面的な力は凋滅しない、それは常に物體に内屬してゐる。(註七二)デイドロー『選集』第一卷、一三〇頁。

運動に關するこれらの根本觀念は、トールランドによつて初めて發展され、然る後に、これの上に自己の唯物論的世界觀を立てたところのフランスの思想家たちによつて受容せられた。當時の自然科学を支配してゐた運動觀に比較すれば、我が哲學者——唯物論者たちは巨大なる前進を行つた。このことは、彼等が當時の「物理學者」を批判した時、彼等が明白に意識した所である。だが十八世紀の唯物論者たちも、運動に關する新しい概念からの凡ての結論を爲さなかつた。任務を果たしたものはただ、機械論的世界觀を克服し得たところの辯證法的唯物論だけであつた。フランスの唯物論者たちの見解は内的矛盾に悩んでゐた、即ち一方では、彼等は運動を物質の存在形態、その永遠的屬性、その内面的性質だと考へ、他方では、彼等は、運動を單に位置の變換として、空間的移動として理解した。漸くエンゲルスなる人物に於ける辯證法的唯物論がこの問題に完全な明白さを持ち入れた。そして漸く現代自然科学はこの問題の辯證法的唯物論の精神に於ける解決のま近かに接近した。

だがトールランドの最大の功績は、彼が近代に於て初めて運動の問題をその全幅に於て立てたことにある。この科學的業跡は哲學的及び科學的思想の歴史に於ける尊敬すべき地位を彼に保證する。

## 六 ジャン・メリエ

この論文は當初ロシア版、メリエ『遺著』の序文として印刷さる。

1

村の牧師ジャン・メリエの謎のやうな姿は、未だにその研究者を待つてゐる。彼が死んで以來凡そ二百年経つてゐるに拘らず、著述家たちが彼の思想を、即ち彼の唯一の作品——『遺著』——の傳へ話しを興へてゐるところの二、三の論文を除けば、我々は彼について一つの詳細な著作をも持つてゐない。謙遜な村の牧師、メリエは一つの人格としても一種の唯一的な作品の著者としても特別な注意に價するものである。

十八世紀のフランスの唯物論と無神論は、その觀念的内容に於て全くメリエに一致してゐることを指摘すれば充分である。彼は十八世紀に於て他に先んじて唯物論と無神論との説教を以つて進出した、だからこの點に於ける彼の功績は巨大である。彼をば眞實に十八世紀の唯物論と無神論の「父」と呼ぶことが出来る。

だがメリエの姿は彼の社會的見解と連關して、革命的共產主義と連關して、一層大きな意義を獲得する。この十八世紀に於ける共產主義の最初の宣傳者はまたしても我が村牧師なのだ。彼はこの點に於て、同世紀の終りに共產主義の名に於て、反亂の旗を掲げたフランソア・パプーフの先達である。

唯物論、無神論及び革命的共產主義は、メリエを我々の時代に接近させ、また偉大な空想派——社會主義者中の他の



誰よりも彼をば我々の時代に接近させる。メリエは嚴肅な思想家であつた、彼にとつては革命前のフランスの社會思想家たちの空想主義は縁なきものであつた。然しながらメリエの世界觀には、彼を空想派に社會主義者と結縁させる一つの本質的な點がある——それは彼の道徳主義である。だがこの道徳主義は彼を反革命的性質の結論に導きはしない。かへつて、この道徳主義は或る程度まで彼の革命主義を培つたのである。

メリエの個人的悲劇は次の點にあつた。即ち凡ゆる宗教を野蠻な迷信及び欺瞞だと考へた無神論者であり、唯物論者でありながら、彼自身は己れの全生涯を通じてこの欺瞞と迷信を人民に説教すべく餘儀なくされ、また人民の苦痛を實に鋭く彼が體驗し且つ意識してゐたことにある。だから「ジャン・メリエ」なる題目の戯曲を書いた劇作家アルツール・フィットゲルが我が主人公の人格と體驗とにいたく感動したのは驚くに足りない。

フィットゲルの戯曲に於ては、メリエは自殺によつて、その悲劇的地位よりの出口を見出してゐる。彼は毒を仰いでその「遺著」をヴォルテールに手渡してゐる。

アルツール・フィットゲルはかくしてヴォルテールをメリエの精神的相續人にしてゐる。然し歴史はヴォルテールを先づ第一にメリエの觀念の普及者とするによつて、哀れなメリエを實際皮肉にも嘲笑したのである。が、我が唯物論者即ち共產主義者の眞實の相續人は、ヴォルテールとは全く異つた氣合と傾向との人々であつた。これに關しては次の如く云はねばならぬ、即ち、ヴォルテールはメリエの正しい觀念的遺産を普及化せるよりも、寧ろ偽造して、メリエをば無神論者より、ヴォルテール自身がさうであつたところの理神論者に轉化させ、「遺著」の説明から、メリエの共產主義的觀念や、一般に當時のフランスの社會的及び政治的組織の凡ての批評を抜き取つたと。

メリエは彼の全生涯を通じて、迫害を恐れる餘り、その眞實の見解を粉飾し、隠蔽せねばならなかつた。彼は性格的に、その思想のために受難して、必要があれば眞理と人民の福祉のために死なうとする英雄ではなかつた。だが彼はこの開かれた傷を胸に持ちながら、果してそれ程惱まなかつたらうか？ その激情的な懺悔に於て彼自ら自己の苦惱について我々に語つてゐる。「然し私が全精神を以て憎んだところの敬神的な虚偽を、諸君に説教せねばならなかつた時——と彼は人民に向つて言つてゐる、——如何に私は内心苦んだことか！……諸君の信頼は如何に多くの悔恨を私に呼び起したか！ 何回となく私は公けに懺悔しようとした、が私の力に打ち勝つところの恐怖が、直ちに私を抑えつけて私の死に到るまで私に沈黙を強ひたのだ」と。

勿論二百年も経つてから、この驚くべくも亦一種の天才的な人の生活の詳細について判断することは我々にとつて困難である。彼の革命的な胸の中には、凡ゆる壓制者、暴君、搾取者に對する憎みが沸き立つてゐた。彼の頭の中には天才的な思想が醗酵してゐた、然し同時に、彼はその個人生活に於て何等かの歩みに向つて決心すべく、意志と性格の強さを完く缺いてゐたやうに思はれる、だが彼はその個人生活を少くとも牧師職を辭めることによつて變へることが出来たらうと思はれる。メリエ自身、彼の信念は彼の職業と何等の共通を持たなかつたことを示して居り、またその死前の「遺著」に於ては、青年時代に兩親によつて強ひられた職業と、彼が生活上の經驗や思索を根據として非常な困難を以つて到達したところの彼の個人的信念とを、區別して欲しいと言つてゐる。だが我々にとつては思想家メリエと牧師メリエとの間のこの間隙こそは依然として大きな謎として残つてゐる。

劇作家フィットゲルはメリエを自殺によつて終らしめ、またその思想の宣傳の仕事はヴォルテールの手に渡させて



ゐる。フィットゲルは戯曲「メリエ」の終局をば、我が主人公の最後に關する極めて眞實らしい物語りに基かせたと考へねばならない。メリエが「死の前の病氣の時、凡ゆる食餌を、小量の葡萄酒をすらも拒んだこと、周囲の人々は彼が生を厭ふ餘り、飢餓によつて自殺したのだと信じてゐた」ことが物語られてゐる。

實際、メリエはその悲劇的に虚偽な地位に居つて、また彼の薄弱にして無意志な性格を以つてして、何を爲すことが出来たであらうか？ これについて、メリエは十八世紀の前々半の彼を取り巻く環境の中に、同情と理解とを受け、ることを殆ど期待することが出来なかつたことに注意すべきである。「恐怖が彼の力に打勝つた」から、彼は性格的に戦士ではなかつた。他方では凡ゆる自由な言論は専制政府によつて苛酷に弾壓されてゐた。かくてメリエはその生涯を通じて、彼の両親によつて彼のために造られた自己の社會的地位の奴隷であり、當時のフランスの社會的・政治的組織の犠牲であつた。

その出身よりしても——メリエは織匠の子であつた——その村牧師といふ職業よりしても、人民殊に農奴的農民と結びついてゐた彼は、農奴的農業「プロレタリアート」の思想家であつて、現存する組織に對する彼等の憎惡を自分の學說に反映させ、且つ壓制と偏見とによつて抑壓されたこの社會階級の無力を體現した。だが個々の人物はそれこれの個人的特異性のために自殺に走るとしても、抑壓と搾取よりの自己の解放を希求する社會階級は、たゞ一つの途——自己の抑壓者との革命的闘争——を持つに過ぎない。また實際、メリエの死後六十年を経て、ブルジョアジーの指導下に於ける「人民」の革命的闘争の結果、舊い秩序は顛覆されたのであつた。

ジャン・メリエは、人民に向つて抑壓者と假借なく闘争することを遺言することにより、また宗教的偏見に對するその破壊的な批判を以つて人民の意識の啓蒙と開發とを助成することによつて、人民の「解放」の仕事に貢献した。メリエは存命中に語ることが出来なかつたにしても、そのかはりにその注目すべき「遺著」を人民に遺すことによつて、死後に語り始めた。「私は人々の罪惡と、過失と貧困と、無智と、怨恨とを見もし経験もした。私は彼等を輕蔑しまた憎惡した。私は生存中これ等のことを語る決心がつかかなかつた。だが私は少くとも死後これを語るであらう。これらのことを知らせるために、私はこの手記（即ち「遺著」——A.デボーリン）を編み上げ、書き綴り、以つてこれを——これが御氣に召して見たり讀んだりする凡ての人にとつて眞理の證明として役立たせたい」と。かくメリエによつて彼の教區民のために作られた「遺著」なる書物の解題文は言明してゐる。

同じ思想は本文の中にも繰り返されてゐるが、それは次のやうな感動的な言葉を以つて始まつてゐる。「我が親愛なる友よ！ 私が人々の統治や支配について、彼等の宗教や彼等の權利について考へたことを、私は生前諸君に話すことは出来なかつたし、またそれは私にとつて餘りに危険であつた、そこで私は少くとも私の死後には、多くの誤謬に對する豫防手段を諸君に残して置かうと決心した。これは私が諸君に與へ得る最も貴い贈物である。諸君もこれを諒として貰ひ度い」と。

彼は、人民の物質的及び精神的搾取に利益を持つてゐる凡ての僧侶や權力ある世界が、彼の記念を極力讒謗するであらうことを豫見してゐる。だがそれは、今や彼が生涯の最終的決算をする時になつては、最早や彼を動かさない。彼は最早暴君の苛酷さの前に恐れを感じる理由を持たない。いま彼を捉へてゐるものは、たゞ一つの、最後の思想である。即ち人生を去るに當つて、彼がその全生涯中に何度も考へ、何度も感じたことについて、その凡ての眞理を人



民に語るといふことである。今や既に何も彼を阻止することは出来ない。「真理、正義及び社會的福祉に對する欲求と、私が宗教の凡ゆる欺瞞を見て感じた憎悪と反抗とは、他の凡ての個人的な思惑を凌駕する。」

勿論人生を去らうとしてゐる人にとつては、その隠してゐる思想を公然と表白するために特別な英雄主義を必要としない。だが問題は英雄主義にあるのではなく、メリエの心臓を滿してゐた被抑壓人民に對する熱烈な忠誠にあり、深刻なそして透徹した思想にある、この思想は靜かに流れ出る言葉の中に稻妻のやうに閃いて、革命的な雷雨を豫報しつゝ、歴史的地平線を明るく照してゐるのである。

メリエの頭の中には支配階級にとつて實際に危険な思想が渦まいてゐた。生けるメリエは何人にも危険ではなかつたが、死せるメリエは僧侶や支配階級にとつて極度に危険なものになつた。故に彼はまた僧侶と暴君とに次のやうな激情的な言葉を以つて向つてゐる、「祭司、神學者及びその他のものをして私の死後思ふ存分に怒らしめよ、若し彼等が望むならば、私を不信者、瀆神者、背教者及び無神論者として罵らしめよ、私に凌辱を加へしめよ、私の死體に對して彼等の良しと思ふことを皆行はしめよ、それをみじん寸断せしめよ、若しくはそれを煮るなり焼くなりして好きなソースをかけて食ひつくさしめよ——そうしたことは私を少しも不安にしない、何故ならば私は全く手の屈かぬ所に居つて、何も私を脅すことは出来ぬだらうから」と。

かくしてメリエは、自己の恐怖を死によつて克服し、且つ墓石の下に横はつて凡ゆる眞實を人民に語らうと決心した。かくの如きが我が哀れな村牧師——無神論者と共產主義者——の悲劇である。

メリエには、死の前に、少くとも彼の教區民を集めて、個人的に彼の考へてゐるところを彼等に告げやうとする意

圖があつたらしい。「私は死の前に諸君と語り度い、——と彼はその『遺著』に於て書いてゐる、——が私の最後の瞬間に私にはその時間と精神の確實さがあるだらうかどうかを私は知らない、だから私は私の言ひたいことを手紙の形で述べることにした、」と。

メリエは世界を支配してゐる惡と不正とに對する指摘と、「智慧あり分別ある人々、學識あり雄辯な人々——正義と眞理との事のために進出すべきところの——」に對する呼びかけとを以つてその『遺著』を結んでゐる。「彼等は私とは比較にならぬ程これを善く行ふであらう。正義と眞理とに對する愛、社會的福祉と呻めきつゝある人民の一般的解放とに對する愛は、彼等をこれに向つて動かすにちがひない。そして彼等は私が語つた凡ゆる嫌ふべき誤謬、凡ゆる嫌ふべき欺瞞、凡ゆる嫌ふべき暴政をすつかり汚辱しまた絶滅するまでは、これらのものを非議し、斷罪し、追求し、また打倒して止まぬであらう」。

このメリエの最後の遺言は幾分は後に履行された。彼の死後數十年を経て、フランスに於て、少くとも當時の知識階級の間に、廣汎な唯物論的及び無神論的な運動が發展し、それは幾分は大衆の中へも浸透した。「智慧あり分別あり」「學識あり雄辯な」人々の世代が憤起し、宗教的偏見及び暴政に對して、僧侶團及び貴族團の支配に對して組織的な闘争を實際に行つた。この闘争はフランス大革命を以つて終結したのである。

併し乍らメリエの意向は實現されただらうか？ 少しも實現されなかつた。蓋しメリエはその究極理想を共產主義的、社會改造の中に見たからである。私有財産の存在するところに「公正」な社會組織はあり得ない。メリエが共產主義的觀念を展開させてゐる『遺著』の部分は、完全に黙殺された。ヴォルテールはその『拔萃』の中でこれについて述べる



ことを必要とさへ考へなかつた。勿論これは「時機に合はない」思想であつた。けれど十八世紀に於てはフランスには共産主義實現のための如何なる物質的前提もなかつたからである。メリエが提出した偉大な理想は、ブルジョアジーが自己の権力の確立に向つて準備してゐた國に於ては、地盤のない空想と見做されねばならなかつた。

メリエがかくも熱烈に反對して闘つたところの宗教の「嫌ふべき欺瞞」について言へば、フランス唯物論者の側よりの無神論の説教にも拘らず、それは大地の面から消え去るべく運命づけられてゐなかつた。蓋しブルジョアジーは、権力を握るや、人民を誑かしたまた服従させる手段としての宗教に自ら復歸したからである。

唯物論、無神論及び共産主義は現代プロレタリアートの世界觀の内容を形成してゐる。無神論の完全な實現は、たゞ共産主義社會に於てのみ可能である。だから現代の辯證法的唯物論又はマルクス主義が、如何にメリエの世界觀から隔つてゐようと、天才的な村牧師はその唯物論、無神論及び共産主義の諸觀念の結合によつて、或る程度まで、マルクス主義の旗の下に共産主義實現のために闘ひつつある現代プロレタリアートに一致する。

## 2

メリエの生涯については我々は極く僅かしか知らない。彼の生誕の年も死亡の年も正確に定められてゐない。彼は一六六四年乃至一六七八年に、シャンパーニュの村落マゼーリの織匠の家に生れた。メリエは神學校で教育を受けたが、そこで彼は可成り熱心にデカルトを研究したらしい。また彼はオランダのアンリ・ドロアと同じく、デカルトの學說より獨立的に唯物論的結論を導き出したと考ふべきである。「遺著」に於てはデカルトの見解の批評に非常に多くの

場所が當てがはれてゐる。ラテンの古典家の中では、メリエは唯物論者ルクレチウスを特別の尊敬を以つて見てゐる。

メリエに大きな影響を與へたものは最も聰明なまた最もデリケートな懷疑論者ミシエル・モンテーニュであつた。彼が神學校に於て神學的文献を最もよく研究したことは全く尤もなことである。

彼は神學校を卒へると、彼の故郷シャンパーニュのエトレビーニュで牧師になつた。彼は死の前に彼の死骸を彼の庭園に葬ることを請ひ、「遺著」の三組の寫本を残して、五十五才で一生を終つた。

しばらくして「遺著」の筆寫本が流布され始めたが、これらのものは、ヴォルテールかダミラヴィユに書いてゐるところによると、八ルドルで賣買されたのである。ヴォルテール自身はこの注目すべき記録の存在を一七三五年にチエリオより聞き知つた。

一七六二年にヴォルテールはメリエのことを回想して、「遺著」の第一部より「拔萃」を版行する時期であると考へた。だがやうやく一八六四年に「遺著」はR・シャルルによつて完全に刊行された。彼はオランダの古本屋で偶然にも、「遺著」の完本を發見したのである。

ヴォルテールの拔萃は「宗教」に關する部分に於ては「遺著」の觀念を歪めて叙述してゐるが、同時代人に巨大な印象をもたらし、またヴォルテール自身はメリエを御座敷的理論者に轉化させたとは云へ、キリスト教及び宗教一般の批判と無神論的觀念の宣傳との事に於て大きな貢獻をした。メリエが十八世紀後半の最も徹底的な無神論者たり唯物論者たるドルバックに大きな影響を及ぼしたことは疑はれないが、彼もまたメリエの觀念の説明を與へてゐる。

「拔萃」が現れた時の條件やそれによつて惹起された印象を明らかにするには、メリエの問題に關するヴォルテール



と種々なる人々との文通が充分に資料を興へてゐる。この文通は、それが革命以前のフランスに於ける出版の状態にも明るい光を投げかけることによつて、尙極度に面白いものである。ヴォルテールの『拔萃』はオランダで印刷された。『拔萃』の著者は用心深くもこの仕事に對する彼の關與を隠してゐる。彼はたゞフランス語の拙いスキス人が編纂したといふところの『拔萃』の普及のみに焦慮してゐる。

ヴォルテールは『拔萃』が『全く一語一語原本から寫し取られた』ことを確言してゐる。これは全く實際に照應してゐない。その理由はかうである。我々はヴォルテールが如何なる『原本』を利用したかを知らない。ヴォルテールの印刷した『拔萃』の出現以前にフランスに流布されてゐた筆寫本は如何なる場合にも正確なものと思ふことは出来ない。反對に、『マルクス、エンゲルス研究所』に保存されてある『遺著』の筆寫本と、ルドルフ・シャルルによつて出版された完全な原文との比較によつて、我々は、こうした場合によくある様に、寫字者が多くの『入れ科白』を持ち込んだり、或は不注意のためか意識的に、原文を曲げてゐることを知つてゐる。かくしてこれ等の筆寫本には多くの誤りが這入つてゐる。他面では、寫字者は自分の見解や嗜好に依つて、メリエには全く縁のない觀念を屢々彼に負はせてゐる。例へば筆寫本に於て我々が、ユダヤ人は人間の犠牲を供へるといふメリエの主張を見出す事實を、指摘するだけで充分である。この際聖書の援用がなされてゐる。だがメリエの完全な原文の中にはかくの如き何ものもない。更にヴォルテールがメリエの見解を歪めたことを了解するには、メリエの『拔萃』と、『メリエに關して』ドルバツクが書いた『常識』と、シャルルが公けにした原文とを比較して見れば充分である。『遺著』の獨立的な完成を示してもゐる所の『常識』の根本觀念は、ドルバツクによつて客觀的に傳へられてゐる。『拔萃』に於ては我々はたゞヴォル

テールによつて歪められた宗教批判を持つにすぎない。メリエの一般哲學的見解、唯物論及び共產主義に關して云へば、ヴォルテールは、全く分りきつた原因によつてそれを完全に黙過した。

ヴォルテールの手許には『遺著』の『原本』又は總じて完全な原文があつたであらうか？ 我々は正直のところこれを疑ふものである。彼は既に言つた如く、正確を期し難い多くの寫本の中の一つを利用したかに思はれる。

一七六二年二月附のダランベールへの手紙に於てヴォルテールは書いてゐる。『私は彼(メリエ)——、デポリーン)を讀んだ時、恐ろしさの餘り戰慄した。死に臨み、自身がキリスト教を教へたことについて、神の赦しを乞うてゐる牧師の證明は不信者に對して大きな貢獻をすることが出来る』と。ヴォルテールはこゝでメリエを誹つて、あだかも彼は死の前に、彼が決定的にその存在を否認してゐるところの『神の赦しを乞うた』かの様に云つてゐる。メリエは死に臨んで神の赦しを乞うたのではなく、彼がキリスト教を教へることによつて彼等を欺いたことについて、人民の、即ち彼の教區民の赦しを乞うてゐるのだ。

ヴォルテールは、同じダランベールに宛てた他の書簡に於て言つてゐるところによれば、メリエが全世界を自分の宗教に改宗させるに違ひないと考へてゐる、實際、自分が最大の無稽、虚偽及び欺瞞だと考へてゐることを、それ以上人々に説教することが出来なくて、自ら進んで、その生を斷つたと思はれるところの、また人民の赦しを乞ふたところの人なるメリエの『遺著』より受ける印象は、人を動かすものがある。そして正に死の前に、自分の罪惡を人民に告白するといふ事情こそは、讀者に對して非常に強く働きかけるに違ひない。メリエはその生涯の最後に當つて、たゞ害毒のみを齎して不公正な社會組織を支持するに過ぎない宗教的偏見を拒否せねばならぬことを、人々に説得しやうと努めた。



ヴォルテールはダミラヴィユに宛てた手紙の中で、メリエの著作を餘りに冗長な、餘りに退屈な、また「餘りに煽動的でさへある」ものとして特色付けてゐる。だから彼は原本に於て讀むに値するものを凡て含んでゐるところの『拔萃』を提供する。『遺著』に對するヴォルテールのこの特色付けに同意することは出来ない。メリエの作品が文學的關係に於て多くの缺陷に悩んでゐることは疑ひを容れない。それにも拘らずメリエの作品は、排他的な興味のある人間記録として觀察されねばならぬ以上に、尙ほ巨大な歴史的意義を持つてゐる。ヴォルテールがメリエの作品を「餘りに煽動的でさへある」ものと見る事實は、村牧師にとつて有利なことを語るものであつて、彼に反對のことを語るものではない。ヴォルテールはその手紙の中でわざと、彼がメリエと連帯してゐる疑ひを官權より受けない様な言ひ方をしてゐる。ここからして、この本を讀む際「恐ろしさの餘り戰慄した」等々の如き言ひ方が出て來るのだ。偉大な啓蒙家なるヴォルテールが、メリエの著作から、原本に於て讀む價值ありと彼が見做したのだけを『拔萃した』のは自然のことである。かくの如くにして我が偉大な啓蒙家は、メリエの著作のうち最も興味ある部分、即ち無神論の唯物論的基礎づけと、フランスの社會關係に對する的確な、時には非常に深刻な批判——著者を共產主義に導くところの——とを讀者から隠匿した。

『遺著』は單純な、無技巧な、直接的な言語で書かれてゐる、だが正にこの文章形式こそヴォルテール自身も認めてゐる通り、印象を引き起すのだ。『正直な人々は皆そのポケットにメリエの『遺著』を携帯するにちがひない』——とヴォルテールは一七六四年のダランベールへの手紙に於て叫んでゐる。『メリエは萬人の掌中に見出されるにちがひない』——と彼は他の手紙に於て附け加へてゐる。

メリエの『遺著』が十八世紀の人々に巨大な影響を及ぼし、知識ある人々の間に於ける無神論的及び唯物論的觀念の普及を著しく助成したことを、——これは凡ゆる方面から確證されてゐる。この助によつてヴォルテールはフランスより誤謬と迷信とを追ひ出し、「この惡黨を絞め殺し——彼のいふところによると——我が哀れたフランス人に理性を還す」ことを期待した。公平に云へばヴォルテールは自ら進んで自分の『拔萃』の普及を熱心に心懸けて、これによつて彼が理性の仕事に役立つのだと深く信じてゐたと云はねばならぬ。『一地方に配布されたメリエの三百部は——とヴォルテールは物語つてゐる——多くの改宗者を出した。あゝ若し私に助け手があれば！』と彼は叫んでゐる……

メリエの普及に關するヴォルテールの友人や同思想者たちの充分熱心でない勞作は、彼等に對する彼の非難を喚起してゐる、蓋し彼はこの作品が大きな啓蒙的意義を持たねばならぬことを、全く理由正しくも期待したからである。ダランベールはこれ等の非難に答へてヴォルテールに書いてゐる。「貴君は我々を萎縮の故で叱責する、だが既に私は貴君に話したことと思ふが、——火刑の怖れ（即ち官權の迫害、A.デポリーン）が非常に寒心させるのだ。貴君は我々がジャン・メリエの『遺著』を印刷して、その四千又は五千部を配布することを望んで居られる。だがこれによつて野卑な狂信——蓋し疑ひもなく野卑性があるのだから——は何ものをも失はないか又は極く僅かしか失ふところがない、が我々が我々の信念の方へ傾かせ得るかもしれない人々さへも我々を狂人と罵るであらう」と。ダランベールは周知の通り、特殊な英雄主義や特に強い性格を持つてゐなかつた。かてて加へて彼は合法的な文献の印刷や普及に着手するには餘りに懷疑的な性質であつた。ダランベールは『九十九の小羊と一人のシャンパーニュ人は百の馬鹿を成さぬ』こと、換言すれば、賢人メリエは馬鹿の百人組よりも價值あることを知つてゐるとは言へ、「過多な光は人々を不治



の盲目にするであらう』と考へた。かくダランベールは憶病を口にしまいためにその無活動を理論的に基礎づけてゐる。

文献に於ては早くよりメリエの存在そのものについて疑問が表白されてゐた。最近無神論の歴史家フリッツ・マウトナーが、この意見に有利な一聯の證據を以つて進出した。『私は既に早くより——彼は物語つてゐる——ジャン・メリエが嘗て生きてゐなかつたこと、無神論者、牧師の假面の下に、ヴォルテールか或は彼の友人の誰かと隠れて居たことを論證するのを自分の任務として立ててゐた』と。ヴォルテールがこのトリックを考へ出したのは、たゞ彼が友人との親しい文通や、又は他の多くの彼の匿名の作品に於てさへ敢て表白しなかつたところの彼ヴォルテールの思想を、一牧師をして表白せしめんがためであつた。ヴォルテールは心の奥底に於ては無神論者であつたが、彼には公然とそれを表白する勇氣がなかつたと。

マウトナーは眞面目な研究者である、だから彼の考察には詳細な吟味を加へねばならない。少し先きへ走り抜けて、我々の意見によればマウトナーの假説は根據がなく、また批判に堪えないことを卒直に言ふ必要があると考へる。彼がメリエの問題を最も詳細に研究する目的を以つて豫定してをいたフランス旅行を實現することが出来なかつたのは非常に遺憾である。彼が何處かのアルヒーフでメリエの眞正の『遺著』を發見して、それによつて、科學に大きな寄與を示しただらうことは極めてあり得べきことである。

かくして、マウトナーはメリエの存在を信じないで、ヴォルテールがカトリックの牧師を『虚構して』、彼をして死の前にその無神論的信念を説教せしめたのだと考へた。

これに關しては、何より先づ次のことを言はねばならぬ。即ちヴォルテールが一七三五年に初めてメリエの存在と彼の『遺著』についてチェリオから聞き知つたといふことに、マウトナーは全然注意を向けなかつた。ヴォルテールは一七三五年十一月三十日附の返信に於てチェリオに訊ねてゐる。『君が私に書いて寄したこの村牧師は誰であるか？』と。そして彼はチェリオに草稿を送るやうに頼んでゐるが、それを彼は完全に保存したまゝ返却しようと言つてゐる。この文通以前の數年間（一七二九年から一七三三年）にメリエが死んだとしたら、誰でもエトレビーニユにこのやうな牧師が實際に住んで居たかどうかを確めるべき可能性を持つたことは明瞭ではないか——これが第一。第二には我々が既に語つた如く、またこれについてヴォルテール自身が物語る如く、『遺著』の筆寫本は、フランスに於て四十年代に既に流布されてゐた。然るにヴォルテールが初めてメリエに興味を感じたのは一七六一年——一七六二年であつて、その時彼はオランダに於て自分の『抜萃』を印刷する時期であると考へた。

ヴォルテールが心の奥底に於ては無神論者であつて、全生涯に亘つて粉飾してゐたといふことは、極めてあり得べきことである。だが、これを信じるのは困難である。だがこの點はマウトナーに譲歩しよう。然し乍らメリエの遺著は神の否定を以つて盡きるものではない。それは極めて本質的な哲學的部分を含んでゐるが、そこでは肯定的形式に於ても、否定的形式に於ても、唯物論的世界觀の基礎づけが與へられてゐる。がヴォルテールはその全生涯に亘つて本質に於てはデカルトの意味の二元論者としてとどまつてゐた。



然し『遺著』の中に展開されてゐるがヴォルテールには絶対に無縁であつたところの共產主義的觀念を、ヴォルテールに負はせることは既に全く空想的である。ヴォルテールを知つてゐる人は、マウトナーの假定が實際に空想によつて與へられてゐることを理解してゐる。だから我々は、マウトナーがその中に自分の正しさの證據を見てゐるところの、ヴォルテールとダランベール、殊にダミラヴィユとの文通にこの上立入らないであらう。これは、章の末尾に於て、特別な脚註に於て、マウトナー自身がヴォルテールが著者であるといふ自分の最初の假説を棄て去つて、『遺著』の著者はダルジャン・ド・チラク侯であつたといふ新しい、だが極めてあやふやな假説を提出してゐるのだから、尙更のことである。彼はダルジャン侯に有利な如何なる論證をも齎さない。彼自身は自分の假定を憶測と見做してゐるが、憶測は確固たる證據によつて確められねばならない。

かくの如き場合に於て、尙残るところは、言はゞ彼の否定的論證を、即ち、マウトナーがよつて以て牧師メリエは『遺著』の著者であり得なかつた、と考へたところの彼の考察を、検討することである。

『遺著』の文體は、その著者が経験ある文學者であり、この問題に關係する凡ゆる文献をよく知つてゐる人であつたことを證明してゐる、——とマウトナーは言つてゐる、——然るにメリエは、現在の資料によると、殆ど如何なる書物をも持つてゐなかつたし、またたゞ拙劣な傳道を後世に残したに過ぎないと。

ここに引用した考察は、マウトナーが爲してゐるやうな結論を爲さねばならぬ程重要なものではないと、我々には考へられる。第一に『遺著』は文學的關係に於ては、我々が既に指示した通り、非常な缺陷に悩んでゐる。この作品の著者はかへつて無經驗な文學者である。『遺著』が當時に於ける他のフランス若しくはイギリスの著作家程才能のない人

によつて書かれてゐることをマウトナー自身が他の箇所で語つてゐる。更に彼は、『遺著』の著者はその時代の他の著作家より、學識の少ない人であつたらしいことを強調してゐる。マウトナー自身のこれ等の指摘は、彼の述べた考察を著しく薄弱ならしめる。正に『遺著』の文體、文學的形式こそ、その著者が経験ある文學者でなく、世間的な學者でなく、寧ろ神學校的な教養と教育とを受けた村牧師であつたことを立證してゐることを、公平な讀者は誰でも認めるに違ひない。

メリエに書物がなかつたことの問題について言へば、この主張は合點の行かぬものである。我々はメリエの人物については僅かしか知つて居ないから、彼が持つてゐた書物について判斷すべき何らの可能性もない。これがためには我々には何等の與件もない。他方では、メリエの引用する殆ど凡ての著作家は、彼が哲學、古典文學、神學等々を學んだ神學校に於て既に善く彼に知られて居たに違ひないことを、彼の『遺著』は立證してゐる。メリエの引用した書物の中第一の地位を占めるものは聖書である。

ルクレチウス、デカルト、マールブランシュ、モンテーニュ、教父、及び若干の當代の政治的著作家——これ等は彼が聖書と共に引用してゐるところの、また時代の條件から見ると農村に於て持つことの出來たところの著作家である。

マウトナーの『心理的』考察も同様に殆ど合點の行かぬものである。四十年間に亘つて急進的な無神論者でありながら、自己の教會上の義務を毎日遂行したかの様な村牧師は、十八世紀の初めの三分の一にとつては心理的な謎を意味してゐる——とマウトナーは言つてゐる。



然し乍らこの考察は、死の床に於てその不信を告白したかの様な無神論者、牧師の存在の可能性そのものに少しも反対して語るものではない。僧侶團の間に、殊にカトリックのその間に、多くの無神論者が存在したし、また存在してゐること——これはマウトナーにもよく知れてゐる事實である。だがこれ等の職業的虚言家は、死に臨んでその不信を告白するものでないと彼は言つてゐる。この指摘は非常に薄弱なものと思ふべきである。職業的虚言家や欺瞞者は、人民大衆の暗黒と無智を利用する。かうした紳士諸君は凡ゆる時代に於て充分澤山あつた、だから彼等について語る必要はない。がメリエは疑もなく、非常に正直な人であつた。かうした人が一生涯自己をも、またその苦痛に對して彼がかくも同情して居たところの人民をも欺き通すといふことが、どうしてあり得やうか？ 『遺著』そのものが盡く材料ではないにしても、尙ほ充分な材料をこの問題の闡明のために與へてゐると我々には思はれる。我々は既にメリエの性格の弱さと、その臆病とを指示したが、これは世間的及び宗教的權力の苛酷な迫害によつて説明されるものであつた。メリエの死後三十年を経つても尙ほダランベールの如き人が、『火刑』を恐れたとすれば、メリエの『恐怖』は全く當然なものと思ふべきである。我々は今、メリエの見解が如何なる時代にかけて最終的に出来上つたかを定めるべき可能性を缺いてゐる。故に彼が四十年間かかる恐るべき粉飾的な生活を送つたと言ふ根據はない。また彼が自らを飢餓によつて殺したことが本當であるならば、彼がその眞實に悲劇的な状態よりの唯一の可能的な『救済』を、自殺の中に見出したことは明かである。

また最後に、マウトナーの最後の論證は次のにとにある、即ちドルバックはメリエをして一七三八年に出たイギリスの思想家ヒュームの著書を引用せしめてゐるが、然るにメリエは何れにしても一七三三年以前に死んだのだと。マウトナーはなぜかドルバックとメリエとを同一視してゐる。メリエその人にはヒュームよりの如何なる引證も見出されない。ドルバックに關して云へば、彼の著作は全く獨立的なものとして觀察されねばならない。何れにしてもヒュームよりの引證をメリエに負はせることは出来ない。かくして我々は次の如き強固な確信のもとにとよまる、即ち『遺著』の著者はエトレビーニユの牧師ジャン・メリエその人に外ならぬと。



## 七 ジュリアン・オツフレ・ラメトリー

1

その死に先立つ數週間前に世に出した一つの論争的な作品に於て、ラメトリーは自分自身を、未だ「順調な期節」に會つたことのない人間として書き記してゐる。「私は常に——彼は書いた、——群衆の偏見に對して素面を以つて闘ふ果敢な作家を尊敬したから、諸君は、私が自分のために皮肉の言葉を選び、それが私の凡ての書き物を一貫してゐることに驚かれるであらう。しかしかうしたことは既に——海を管で打つて、それによつて向ふ岸へより安全に渡らうとする私の態度であつた。若し私が假面の下にかくも止めどもなく哄笑し、かくも忙しくあちらこちらと走つたり、またはかくの如き廻り途を行つたりして、最後に、再び私が出發した點に到るとすれば、それはただ、私が未だ順調な季節に會はなかつた水夫の状態に在る、といふことに起因してゐる。好天氣は、知らるる如く、いつもこれとは反對な目的を追ふ者にとつて好都合であつた。自分の船を理性と眞理との港へ向けようと敢てする人は、始どいつも逆風に打ち克たねばならない……殆ど何處でも全く安全には二歩と進むことが出来ない、だから逆風を切り抜けねばならない、即ち技巧を用ひなければならぬ、さうしなければ船は、暴風に打ち壊されぬにしても、未だ衆愚が尊敬してゐるところの神聖なる海賊共のマントの中の分取品となるだらう」と。

この數行の中でラメトリーは、時代並びに自分自身の性格の輝かしい特色付けを與へてゐる。周囲の環境はラメトリーにとつては暗黒な王國を表はしてゐて、そこでは野蠻な偏見が支配し、そしてそこでは大膽な思想を持つた人は一步毎に自分の生命を賭してゐる。ラメトリーは、彼がその作品(註七二)に於て言ふところによれば、自分が「幸運な星の下には生れなかつた」ことをよく理解してゐた、何故といふに彼は生涯「流に抗して」進み、新しい途を切り開き、惡氣候や逆風と闘はうとしたから……

(註七二)この作品の表題は「長い尾を持つてゐる小人」と云ひ、一七五一年に世に現れた。

彼が「素面を以つて」進出し得なかつたこと、彼が自己の作品を變名もしくは全く名無しで、匿名で出さねばならなかつたのは自然のことである。彼は、宗教的並びに哲學的偏見の中に停滞してゐたこれら凡ての最も學識ある、最も有名な術學者たちを嘲笑するために、餘儀なくも辛辣な諷刺やデリケートな皮肉に訴へねばならなかつた。彼は、よき語義に於ける戰鬪的、唯物論者であつた。そして彼が時々武骨な誇張やパドックスに訴へたとすれば——特に倫理の領域に於て——それは著しい程度に、一方では彼の鬪争的な、激し易い氣質の所爲に歸せられ、他方では彼がそれに對してかくの如き輝けるまた眞に英雄的な鬪争を行つたところの、暗黒な、敵對的な環境の所爲に歸せらるべきである。

ラメトリーは、素質的に妥協が出来なくて、恰も鬪争のために生れたかのやうな不屈な、我慢強い、純潔な天性に屬してゐた。この點に於て、ラメトリーは、十八世紀末にジャコバン派に於てその革命的強硬さを發揮したところの若いフランス・ブルジョアジーを思想及び觀念の領域に於て代表した鮮明な代表であつた。ラメトリーは哲學に於



ける「ジャコバン派」であつた。唯物論的學說の眞實性を深く信じた彼は唯物論の說教と宗教及び唯心論との闘争とを、自己生涯の目的に立てて、如何なる個人的犠牲をも躊躇しなかつた。彼自ら、彼は「如何なる瞬間にも哀むべき偽善者たちの狂信の犠牲として亡びる覺悟がなければならぬ」と云つてゐる。これらの哀むべき偽善者に屬したものは單に職業上の狂信者、即ち法衣を着けた盜賊ばかりではなく、十八世紀の前半に於て學問の「華」と「誇り」とを成せる人々も屬してゐた。

一人よく萬人に抗しつゝも、ラメトリーは武器を取り下げることなく、自己の全生涯にわたつて暗黒と蒙昧との王國に手痛い打撃を加へ、それによつて封建的統治の根底を損傷させ、そして、この古い封建世界を殆ど根底まで破壊したところの新しい闘士たちのために地盤を下準備した。

## 2

ジュリアン・オツフレ・ド・ラメトリーは一七〇九年十二月二十五日に、海岸の町サン・マロで富有な商人の家に生れた。兩親の希望によつて彼はクタンスのコレヂに入り、そこで神學を研究した。暫くすると彼はこゝからカエン(Caen)のヤンゼン教徒のところへ、修辭學研究のために出發して行く。(註七三)修辭學の課程を終へると、彼は巴里へ行つてそこで論理學を研究した。こゝでブレンソ・コレヂに於て彼はヤンゼン教徒なる修道院長コルデイエの講義に心酔し、そして自ら、生年十五歳にして、ヤンゼン主義に就いて一書をもしたが、それはこれらのサークルの中で高く評價せられた。かやうに、少くともフリードリッヒ二世はその『叢辭』に於て傳へてゐる。けれども、既に一年後には彼は

神學を放棄してゐる。それは探求好きな青年を満足させ得なかつたのだ。そして彼はハルクラのコレヂに於て物理學の研究に向つてゐる。その優れた能力のおかげで、ラメトリーは短時間の中にこの領域に於て輝しい成功を収めてゐる。自己の同郷人なる醫師ギューノに影響されて、彼は醫學に身を捧げようと決心する。そして既に一七二八年には彼はレイムス市に於て醫師職を得てゐる。次の五年間彼は自分の故郷に於て開業醫の生活を送り、醫師ギューノとの不斷な生き／＼した交際の中にある。しかしフランスの醫學は極めて低い水準に立つてゐた——少くとも他國に比較すれば——から、ラメトリーは自分の醫學的教養を充たす目的で、有名な醫師兼學者のポール・ハーヴが住んでゐたライデンへ移住して行く。

(註七三)ネン・ケバト『ラメトリーに關する論考』巴里、一八七三年八月。

ラメトリーは熱心にポール・ハーヴの作品を研究し、それをフランス語に反譯して、古びた治療方法により科學的な方法を對置しようと努めてゐる。ラメトリーは彼が譯したポール・ハーヴの勞作の一つに自分の『花柳病論』(註七四)をつけ加へたが、それは當時の學者間で極めて受けがよかつた。だが巴里の醫科の一員ジャン・アストリユクは一七三六年のその著作『花柳病について』に於てこれに嚴しく反對した。

(註七四) Traite des maladies vénériennes, 1735

ラメトリーはライデンからサン・マロに歸つて、そこに一七四二年まで住んでゐる。即ち若い友人に規定的な影響を



及ぼしただらうと思はれるところの學識ある醫師ギューノの死するまで住んでゐる。サン・マロに於て彼は、この比較的短い時間の間に、ポール・ハーヴの四つの著作、即ち「病氣の診察及び治療に關するポール・ハーヴ氏の格言」(一七三九年)、「醫學材料論」(一七三九年)、「醫療施設」(二卷、一七四〇年)及び「化學理論概要」(一七四一年)を反譯した。同時にラメトリーは醫學的性質を持つた彼自身の研究にも従事してゐる。一七四〇年に彼は二つの勞作、即ち「痘瘡論」と「精神及び美的精神に關する論考」を世に出してゐる。一七四三年に彼は、ポール・ハーヴの生理學に對する自分の大きな註釋を「實際醫學の觀察」なる題名で刊行してゐる。アムステルダムに於て印刷されたその勞作「精神及び美的精神に關する論考」に於て、ラメトリーは、彼特有の皮肉を以つて、ヴォルテールやフォンテネルをも含めた當時の一聯の名士たちを辛辣に嘲罵してゐる。彼が既にこの最初の進出によつてこれらの名士たちの間に多くの敵を作つたのは當然であるが、彼等はやがて彼に復讐した。

ギューノなる人物を失ふことによつて、彼はサン・マロに於ける友人を失ひ、先生を失つた。故都は彼にとつて今や凡ゆる興味を失つた、そこで彼は巴里へ移住して行く。外科醫モーランとシドブルの紹介によつて、彼はグラモン公爵の親衛隊に於て聯隊醫の地位を取得してゐる。軍醫として彼はデツチンゲンの戦ひや、フライブルグの包圍や、グラモン公爵の戦死したフォンテーヌの戦ひに参加した。

ラメトリーはフライブルグの陣營に於て熱病に罹つた、そして自分の病氣の進行を觀察することによつて、彼は、人間の凡ての精神能力は身體組織の物理的性質の結果を成すものにすぎない、といふ結論に到達してゐる。一七四五年に「靈魂の博物學」といふ題名で世に出た彼の最初の哲學的作品はこの主要思想の上に建てられてゐる。

徹底した唯物論の精神に於て書かれたこの作品は、ラメトリーが用ひたスコラの用語法——これは唯物論的丸藥を鍍金する目的だらうと思はれる——にも拘らず、特に僧侶團の間に憤激の爆發を呼び起した、そして彼は醫師としても人としても非常に尊敬されてゐたとは云へ、餘儀なくも自分の聯隊を去らねばならなかつた。ラメトリーが醫師としてまた人間としてどの程度まで或るサークルの中で大なる人氣を享受してゐたかは、彼に新たな役目——フランスの衛戍病院に於ける首席醫師——を提供すべくリル、ゲント、ブラツセル、アントワープ及びウォルムスに於て奔走した友人や庇護者があつたといふ事實がこれを示してゐる。(註七五)しかし倦むことなきラメトリーは醫學的實踐やよき俸給に満足することは出来なかつた。彼は醫學の領域に於ても一般世界觀の領域に於ても、新しい觀念の叙述と普及とのために勞作した淡泊な勞作者であつた。短時間の中にラメトリーは非常に人氣のある、またそのために危険な人となつた。彼は偽善に對し、フランスに於ける醫學のとり後れに對し、宗教及び唯心論に對して反對した。そして當時の凡ての大家に對する彼の的確な辛辣な批判は彼に多數の個人的仇敵を作らねばならなかつた。

(註七五)ネーレ・ケバト、「論考」一八頁及びボリツキ、「ラメトリー」二四—一五頁。

ポール・ハーヴの「生理學」に對する彼の膨大な註釋はアルブレヒト・ハーラーの怒りを喚起し、彼はこの人と一生戦つた。學識ある術學者ハーラーは、ラメトリーがハーラーの或る勞作を、その著者を指示せず利用したといふので、彼を許すことが出来なかつた。ハーラーはラメトリーに對する、「剽竊」、「惡意」等々の非難を以て「ゲツチンゲン學者新聞」に現れた。實際に於ては、ドイツの教授ベルグマンの云ふ如く(註七六)「註釋」の根本的、指導的觀念はラメ



トリーのものである。ハーラーの勞作からの借用に關して云へば、ラメトリーは自分の著作の序言に於いてハーラーの勞作を自己の典據の一つとして指示してゐる。我々の見る所では、如何なる剽竊も問題になり得ない。「靈魂の博物學」が世に出るに及んでハーラーはまたも、文書に於て極めて厳しくラメトリーに反對して、再び彼を剽竊の故を以つて非難した。彼、ラメトリーはハーラーの意見や觀念を、自分自身のものとしたのだと。そういふわけで、ラメトリーは自分の勞作「人間即機械」をハーラーに「献す」べき充分の理由を持つてゐた。「靈魂の博物學」に關するハーラーの批評は一七四七年六月に印刷され、「人間即機械」は同年八月に世に出てゐる。かくしてハーラーに多くの悲しみを與へた有名な「献辭」は、ハーラーの非難や攻撃に對するラメトリーの直接の應答である。(註七七)

(註七六) エルンスト・ベルグマン『人間即機械の諷刺』、一九一三年。

(註七七) 同書一四頁。

ラメトリーは同時に巴里の醫科をその輝ける諷刺によつて荒らし續けたが、これらの諷刺に於て巴里の名醫たちは惡しざまに嘲弄せられた。一七四六年に彼はアムステルダムに於て、諷刺「マキアヴェリの醫學策」(註七八)を刊行した。それは、一七四七年の三幕の喜劇「懲罰科」と共に、全醫科の動搖を喚起した。自分の尊嚴をいたく侮蔑された醫科の學者たちは、當時普通とする鬭争手段に訴へた。即ちラメトリーの著作を燒却に附することが言ひ渡されたのだ。

(註七八) この諷刺の本當の名稱は、「マキアヴェリの醫學策」、または醫學の進むべき途「フム・ホー・ハム」著アムステルダム、一七四

六年。

これ以上フランスに止つてゐることはラメトリーにとつて危険であつた。追捕が彼を威嚇した、そして彼は友人の勸告によつてダントへ逃れる決心をした、けれどもこゝからも彼はスパイの嫌疑によつて放逐されてしまつた。彼はダントからライデンへ出發する。だが再び、永くライデンに止まることは彼の運命ではなかつた。一七四七年の終りに彼は出版業者リュザクの所に於て己れの作品「人間即機械」を世に出してゐるが、これは「自由」なオランダにとつても餘りに大膽な、そして危険なものに思はれた。この著作は既にオランダに於てさへ、また特に僧侶團の間に憤激の嵐を喚起した、彼等は著者の死刑を要求した。ラメトリーは餘儀なくも逃亡によつて難を避けねばならなかつた。彼は一友人の助によつて、非常な困難を以つて、暗夜に、何の用意もなく、ライデンから逃れ終はせた。一七四八年二月、哲學に愛着を懷いた國王フリードリッヒ二世は、モーベルチユイからラメトリーの運命を聞き知つて、この放逐されまた迫害されつつある唯物論者を自分の宮廷へ招待した。「ラメトリーは——神學者や馬鹿者たちの生贄である。ここでは彼は全く自由に書くことが出来る。私は迫害される哲學者たちに特別の同情を抱くものである。」一七四八年二月の始めにラメトリーはポッツダムに到着して、國王附侍講の役目を與へられた。同年七月ラメトリーはベルリン學士院の會員に任命された。一七四八年十月十八日付のモーベルチユイへの手紙に於て、フリードリッヒはラメトリーの簡潔な、しかし的確な特色付けを與へてゐる。彼は彼の樂天性と巨大な智慧とを強調してゐる。「彼は凡ての醫師の敵である。しかし自らはよき醫師である。彼は唯物論者である、しかし自らは少しも唯物論的でない」と。



ラメトリーは自分にとつて最も危険な瞬間に於ても、精神の勇氣、愉快さ及び樂天性を失はなかつた。だが他面では、外面的成功は彼を酔はせはしなかつた。國王フリードリッヒ二世の宮廷に來てから、彼は倍加された精力を以つて自己の信念のための鬭争を繼續した。また次のことは注目すべき事柄である。即ちラメトリーは、彼に避難所を與へ、自分の『恩顧』を彼に着せ、またか程の名譽を彼にまとはせてくれたところのフリードリッヒに對する自分の尊敬にも拘らず、宮廷に於て自分を幸福だとは感じなかつた。彼はフランスへ逃走しようとして、ヴォルテールの言葉よれば、徒歩で故國へ出發しようと準備してゐた。

けれども彼はもはや國王の『捕虜』から遁走すべき運命を持つてゐなかつた。フランス使節の所に於ける饗宴に於てラメトリーは、腐敗した脂肪で作られた松露饅頭に中毒した。ラメトリーは三日間病んで一七五一年十一月十一日に逝去した。

ラメトリーの死もまた彼の全生涯と同様に『異常』であつたと云はねばならない。肉の中毒そのものは——極くありふれた現象である。また若しラメトリーが吐瀉劑を取ることに同意したならば、彼が回復しただらうことは疑はれない。だがラメトリーは、排血によつて『中毒』を治療し得べきことを證明しようとして、頑張つた。(註七九)もちろんラメトリーは誤つてゐた。けれどもこの驚嘆すべき人間にとつて特色的なことは、彼が、彼にとつて生命に價したところのこの實驗を自分自身によつて試みようとして欲したことである。かくしてラメトリーの死について、松露饅頭に關連させて、それを彼が大食したかの如くに書いてゐるのは何れも、彼の敵や、唯物論の反對者たちの虚偽や悪口に他ならない。

(註七九)これについてはフリードリッヒ二世が證明してゐる。またダルジャン著オケルス・ルカヌス、二四八頁(ベルグマンが『諷刺』に於て引用するところ)をも参照せよ。

ラメトリーは生きてゐたと同じ様に死んで行つた。即ち不可避な死を從容として迎へたところの信念ある唯物論者として死んで行つた。モーベルチユイがラメトリーに祭司を呼ぼうと提言した時、彼は斷言的に拒絶した。最後の瞬間まで彼は樂天性と聰明とを保持してゐた。彼は、彼の生前の意志に従つて、故土に休息するために、フランス大使館の建物に附屬した庭に葬られた。

ラメトリーの生涯や活動に關係した凡ての材料をよく研究したベルグマン教授は書いてゐる、「亡くなつた反對者を自分の驢馬の蹄で蹴るために、如何に虚偽と厚顔とが——これらの迷信の不可避な道伴れが——聯合したかを見るならば、誰の面上にも慚愧の色が現れるにちがひない」と。ラメトリーの死の眞の事情を知らざるを得なかつた人々——例へばハーラーの傳記作家チンメルマンの如き——が、危険な唯物論者の臨終について最も煽動的な虚偽を書いて憚らなかつた。當時の殆ど凡ての新聞や『學報』には、この優れた人の名と記憶とを汚さうとする目的で、散文や詩の下司張つた『碑文』が印刷せられた。そして何より先づこれら凡ての敬神的な虚言家や偽善家たちは、自分の輕信的なまけた愚昧な讀者に市民に次の如くに信じさせようと努力した。即ちラメトリーは死に臨んで落膽し、そして地獄の恐怖に對する怖れの餘り、彼が存命中神に對して行つた罪惡を後悔したと、等々。また肝甚なことに、ラメトリー——彼等自ら彼を呼ぶところによると、この力強き精神——は自分の作品の棄却を要求したと。これが最も肝甚なことなの



だ。有名な唯物論者の作品は、これらの世俗的及び精神的ベテン師にとつては、著者そのものよりも危険であつた。彼等凡ては、神、靈魂不滅、及びその他の反動的な世界觀の根底、に反對して立つた危険な反對者の死を知つて、安堵したのであつた。騒々しい蛇どものこの合唱團の間にあつて、ひとりフリードリッヒ二世のみは、身は國王でありながらも、客觀性を保持して、哲學者及び人としてのラメトリーに價するものを報ひたと云はねばならない。彼はラメトリーを、雄辯な演說家として稱揚してゐる。彼は彼の心情の純潔さを強調してゐる。「僧侶たちの誹謗に欺かれない者は、ラメトリーなる人物を失ふことによつて潔白な人間と、學識ある醫師とを失つたことを悲しむであらう」とフリードリッヒ二世は、一七五二年一月十九日の伯林學士院の公けな會合に於て讀まれた「讚辭」を結んでゐる。

3

ラメトリーは何より先づ優れた學識ある醫師であつた。彼は醫學を通して哲學に到達した。彼は大なる文學的才能を特色とした。諷刺家としては、彼はラブレト及びスチフトと並べて立てられてゐる。彼は當時の最も教養ある人々の一人であつた。

ベルグマンの報する所によれば、ドレスデンの圖書館には、ラメトリーの藏書の目錄を附してある王室書籍商の書庫のカタログが保存されてゐる。この目錄は二千卷の、主に十六—十八世紀の自然科学的及び哲學的著作から成立つてゐる。

ラメトリーの哲學的作品は巨大な自然科学的材料に基づいてゐる。彼の唯物論は、彼の時代の科學的與件の全體の

上に立てられた世界觀である。

醫師としてはラメトリーは、醫學を諸學の女王だと考へたポールハーヴの直接の門弟であり後繼者であつた。ポールハーヴは靈魂と身體との相異に關するテーマについて學位論文を書いた。この勞作に於てポールハーヴはエビクル、ホツプス及びスピノーザの學說の叙述を與へてゐる。ラメトリーはポールハーヴの學位論文によつて、初めてこれらの偉大な唯物論者の學說を知つたのだと考ふべき理由がある。ギューノとポールハーヴは醫學を「生活の指導者」だと認める意味に於て、同様にラメトリーに影響した。ポールハーヴは抽象的理論化を愚弄を以て見、唯一の正しい認識方法として經驗と觀察、精密な研究と實驗とを提起した。ラメトリーはこの方法を哲學へ移入した。そして彼は自分の凡ての研究に於て經驗と觀察から出發するが、そこでは哲學的見解の基礎付けのためには、既に指摘した如く、解剖學、生理學及び病理學の與件が用ひられてゐる。(註八〇)

(註八〇)ポットキ、『ラメトリー』五〇頁。

ラメトリーの醫學的勞作、特にポールハーヴの勞作のフランス譯——譯者の夥しい註釋を與へられたところの——は就中、文化的啓蒙的目的を追究した。彼は舊い偏見の中に停滯して他國に於ける醫學の成功や新しい治療方法について何事をも知らうと欲しないフランスの醫師たちの、擬學と闘はねばならぬと考へた。ラメトリーは二つの方向に於て闘つた。即ち醫學に關するよき勞作をフランス語で出版し、また當時の醫師の擬學ととり後れとを管打つたとてゐるの自分の諷刺を世に出した。一七四八年に彼がオランダに於てアルテイウス・デメトリウスなる變名で公刊した「ペ



ネロイプの著作、または醫學に於けるマキアヴェリ』といふ表題の二幕物は、ラメトリーの最良の諷刺だと考へられてゐる。この諷刺に於てラメトリーはラブレリーのユーモアとスキフトの皮肉を結合させてゐるとポリツキーは言つてゐる。この名高い唯物論者は、同時代者に巨大な印象を起させたところの彼の天才的なパンフレットに於て、朦朧と擬學とを答打ち、そしてそれによつて大きな文化的啓蒙的勞務を遂行した。當時の巴里の醫師たちの先頭にはアストリユクが立つてゐた。全巴里は彼をば悪黨で欺瞞師だと考へたが、だが彼は同時に醫科の頭目であり、また大體極めて重要な人物であつた。ラメトリーが彼の凡ての憤りを先づアストリユクに浴せかけたのは當然である。だが醫科が後者の味方に立つた時には、彼は餘儀なくもこの凡ての組合、全醫科との闘争に入らねばならなかつた。

ラメトリーはフランスの醫師を次の如き言葉に於て特色付けてゐる。「我が醫師諸君は——彼は言つてゐる——極めて愛すべき男であり、よき市民である。だが彼等は解剖學、植物學、化學及び物理學を不要なものと考へてゐる。その代りに、醫師は口達者な利發者であり、文學者や叙情詩人であり、修辭家や不得要領家であり、畫家、音楽家や提琴家であり、そして何より先づ愛すべき騎士であらねばならぬことは無論である。書物の山から何の効用が出て來ようぞ？　そこから得られるものは蒼白い面色やソクラテスの容貌であつて、これは我が淑女君のお好みには少しも合はないのだ！　學識を追究するのは馬鹿げてゐる。うんざりする程讀みそして學んだこの醫師を御覽。彼は我々よりよき實踐を持つたらうか？」と。(註八一)

(註八一)ポリツキー、『ラメトリー』、八一—八二頁及びネーレ・ケバト、『論考』一〇二頁。

當時のフランスの醫師は、少數の例外を除けば、ただ利得のみを心懸けてゐた、その代りに彼等は唯物論者ではなかつた、神かけて！　反對に、彼等は教會との和平に生き、唯心論者であり……そして欺瞞者であつた。

だが唯物論者たり背神家たるラメトリーは、醫師が、『愛すべき騎士』であり善良なキリスト教徒たるよりは、むしろ自分の仕事の達人であることを要求した。このためにはフランスの境外に於ける醫學の成功を追跡することが必要であり、また公衆を欺瞞する山師でなく單に正直な人間たることが必要であつた。

己れの輝ける諷刺に於てラメトリーは銜學や、空虚な美句や、阿呆な尊大や朦朧に絶滅的な批判を加へた。巴里の醫科は、我々の既に知つた如く、彼の著作を公然燒却することを申し渡すことによつて、教養ある醫師に復讐したのであつた。これらの面を脹らした官等高き名士たちの使喚によつて、官權は神と巴里の醫師たちとに反對した騒々しき新人を、バスチーユへ投げ込むことを決定した。だがラメトリーはうまく逃げ終はせた。

ラメトリーの本來哲學的な文學的活動はただ六ヶ年續いたにすぎない。そしてこの短かい時間の中に彼は唯物論的見解の宣傳の事に於て、無限に多くを爲すことに成功した。彼が己れに對して凡ての舊世界を起たしめ得たことを語れば充分である。だがこれは即ち彼の行つた事業の莊大さを論證するものである。一ラメトリーなる人物に於て新しい世界は古い封建組織の凡ての偏見や根底に對抗して立つた。

ラメトリーはフランス革命の先觸れであつた。彼の著作に於ては既に來るべき革命の氣息が感じられた。彼は單に



哲學者、文筆家ではなかつた、彼は非妥協的な革命家として、また齒まで武装した戰士として出現した。だが彼の只一の眞實な武器は彼のペンと唯物論的世界觀とであつた。彼の仇敵たちは正當にも唯物論の中に現存秩序にとつての巨大な危険性を看取した。天上の神に對する反起は同時に地上の支配階級、教會、貴族團、僧侶團及び國王に對する反起を意味してゐた。フリードリッヒ二世は、時々唯物論よりむしろ唯物論者と慣れ合ふ贅澤を自分に許してゐるが、それはプロシヤに於ける歴史的條件が尙革命的改造のためには成熟してゐなかつたからである。然るにフランスに於ては事態は異つてゐた。ここでは革命は既に成熟した。何は兎もあれ、ラメトリーの出現は客觀的には舊世界に對する、また第一に、そのイデオロギーに對する戦争の布告を意味するものであつた。如何なる程度まで唯物論の説教が封建的イデオロギーの凡ての味方にとつて怖るべきまた危険なものに見えたかは、單にフランスのみならず一聯の凡ての國々の僧侶、醫師、學者及び凡ての權力が合同した戦線を以つてひとり、ラメトリーに反對して出た、といふ事情によつて證明される。ラメトリーは啓蒙家や唯物論者の間にも、支持を見出さなかつた。だが彼は彼等の同情と理解とを期待すべき権利を持つてゐたのだ。凡ての者は一様に彼に無作法な罵言を浴せかけた。

敵や反對者は、自分の理論的立場の弱さを感じし、彼に對して、彼が欲したやうに「素面を以つて」「純粹に觀念上の立場に於て闘ふことが出来なくて、彼に向つて、彼の存命のみならず、死後にも低級な虚偽や誹謗の毒矢を雨と放つた。けれども歴史はラメトリーを「正當化した」。彼の死後には唯物論の宣傳は特にフランスに於て廣汎な規模を取つて、ここでは革命的ブルジョアジーは唯物論の旗の下に「舊治世」に對する闘ひに進んだ。かくして、ラメトリーは自己の階級の利益のために異常な精力を以つて唯物論の鋭き武器を研ぎ始めた、最初の者の一人であつた。

ラメトリーの最初の哲學的作品——『靈魂の博物學』——は一七四五年にハーグで、チャープ（ラメトリーの變名）の英語の書物からの翻譯だと伴つて上梓された。この作品の根本觀念の叙述と評價に移る前に、手短かに『豫備的考察』に立入らねばならない。これは著者が一七五一年に伯林で出した彼の最初の哲學的著作集の冒頭に置いたものである。『豫備的考察』は、著者の他の多くの作品にも具備されてゐるところの、また彼が彼の個人的な大膽さにも拘らず、より強く偏見の「海を管で打つ」ために屢々用ひなければならなかつたところの、そのデリケートな皮肉によつて貫かれてゐる。初心な讀者には、或ひは、著者が信仰や宗教の擁護者として進出してゐるやうに、時には考へられるであらうが、實際には彼はこれらのものや、寺院と教壇とに於ける凡ての「朗讀者」を、巧に嘲弄してゐるにすぎない。彼は哲學は道德や宗教を強固にし得るにすぎないといふ指示を以て、己れの序言を始めてゐる。けれどもこれらの言葉の中には哲學は宗教や傳統的道德にとつて快適なものだと考へる人々や、自然を研究することは——「一番近道をとつて自然の尊敬すべき創造者の認識」に到達し、また啓示によつて我々に與へられた眞理の理解に到達するために——必要なのだと考へる人々に對する、侮蔑的皮肉が隠されてゐるにすぎない。然るに自然科學や哲學は正にその反對のことを論證する。だから科學や哲學を神學への奉仕に置くことは——無意味である。神を持たうと欲する者は科學や哲學に依倚することは出来ない、でただ無意味な信仰に向はねばならぬ。著者の皮肉は各々の辭句に隠されてゐる。例へば彼が「それらのもの（即ち神の存在、不滅の靈魂を論證する凡ての書物や、物理學に基いた神學的著作等々——デボーリン）を何等の準備なしに讀むならば、諸君は、哲學それ自體は宗教や道德にとつて好都合なものであることを了得するであらう」と書く時、かくの如きが正にラメトリーの意見だといふ印象が得られるかもしれない。



然るにこの辭句に於ける力點は何等の準備なしにといふ語の上に置かねばならない。他面からすれば、『哲學それ自體』は、もとより、神學的結論を斥けるものではない、けだし哲學にはさまざまのものがあつて、ただ唯物的哲學のみが宗教に對して敵對的であり、また神學やキリスト教道德に對抗する支柱となり得るからである。

他の箇所を引用しよう。『二歩一歩と近づいて人間を——その生涯の種々なる年齢に於て検討し、彼の苦痛や病氣を検討し、彼の構造を——動物の構造と比較して検討すれば、諸君は、ただ信仰のみが我々を最高存有の承認に到達させ得ることを了得する』と。この奇妙な言ひまはしによつて我が著者は何を云はうと欲するのか？ 人間は他の動物と同じに組織されてゐて、ただ彼等から知的發展のより高い程度を以つて區別されるにすぎないで、同一の法則に従ふものであるから、靈魂不滅や最高の精神的存有や存在に好都合な一つの理性的論證をもたらすことは出来ない。故にまたしても自然科学や哲學ではなく、ただ馬鹿げた痴愚な信仰のみが宗教の源泉となり得ると。

科學的認識と自然科学とは、第一に、信仰が教へる所とは全く反對のことを論證する。即ち人間はただ永遠的な物質と、止むことなく變化した揚棄されるその諸形態によつてのみ圍繞されてゐること、完全な揚棄は凡ての靈魂ある物體を待ち受けてゐることを論證する。かやうな自然及び人間觀に當面しては『榮えある不滅』を云々することは——單に無意味である。だから神學と理性、宗教と哲學の妥協の凡ての試みは、ラメトリの言ふところによれば『俗惡なまた無力』なものと思へばならない。

哲學は宗教及び道德(勿論、神學的な)に對立してゐて、これらのものの如何なる妥協も問題になり得ない、蓋しこれらのものは異つた源泉から流出して、異つた客體を自己の對象としてゐるからである。哲學、自然及び理性は同意味概念である。哲學は自然に基づき、自然現象を自己の只一の源泉として持つてゐる。それ故に哲學は全く自然に對する依屬の中に在つて、自然にとつて無縁な、他の如何なる認識の源泉又は對象をも認めない。理性は『自然の聲』である。

宗教は自然ではなく、天國を自己の源泉として持つてゐる。その對象は現實的に存在する自然の客觀ではなく、人々の想像内にのみ存在する空想的な、虚構的な天上の事物である。

道德は——政治の勝手な產物であると、ラメトリは言つてゐる。それは社會内に發生したものであつて、人民大衆鎮壓のための政治的手段である。國民の指導者たちは彼等が定めた法律や行爲規則を神聖化するために、宗教の無制約的な權威を利用した。『道德及び宗教の二つの拘束に加へるに、後には賢明にも懲罰の拘束を以てした』と我が哲學者は云つてゐる。宗教及び宗教に基いた道德を否認しつつ、ラメトリは同時に、自然にはその道德、所謂自然的道德があることを強調する。宗教的道德は我々に『己れ自らに打ち克ち』己れの中に於て凡ての人間的情慾と性向とを壓伏することを命令する。自然の道德は、反對に、我々に我々の性向に追隨すべきことを教へる。『かくして、自然もしくは哲學の道德は、自然が人工から異なるのと同様に、宗教の道德、宗教、及びこの兩者を産出する政治から異つてゐる。それらのものが互ひに背中合はせになる程正反對に對立してゐるとすれば、これからはただ、哲學は道德、宗教及び政治とは絶対に協出出来ないといふ結論を爲し得るにすぎない』(註八二)

(註八二)ド・ラメトリ、哲學的著作(一七五一年)七頁。



かくして、唯物論的哲學は道德、宗教及び政治に敵對してゐる。哲學は——自然の「産物」である。それは客觀的過程を反映する。道德、宗教及び政治は社會の産物である。従つて、自然と社會との間には間隙が存在する。ここからして、社會は自然の要求に一致して建設されねばならぬ、といふ結論がおのづから要求される。この不可避的な結論は、ドルバツクを先頭とする後のフランス唯物論者たちが爲したところである。

哲學を見るべき規準と、社會を見るべき規準は、全く異つたものである。哲學は眞理の概念から出發する。立法は効用の原理を頂點に置く。「道德は正義に導き、哲學は眞理に導く」と。社會は自己獨特の法則に服従する。それは自然に一致して形成されたものではない。だが自然は社會の要求に一致して組織されたものではない。だから哲學者は宗教やその道德に拘泥してはならない。現代社會の主要な根底を成すものは、偏見と誤謬、即ち宗教、道德及び政治である。

人々は普通、自分自身の欲望を信仰する。云ひ換へれば、後にフオイエルバツハが公式化したやうに、欲望は宗教の源泉である。人々は、有機的物質の塊りは不滅であり得ると信じたが、それは彼等が不滅でありたいからである。自然即ち自然科学はこの小兒的物語りを否認する。社會が依倚するところの凡ての偏見及び誤謬、即ち約束は、哲學によつて決定的に否認される。

眞なるものと効用あるものもしくは公正なるもの、即ち科學と道德（及び宗教）は、自然と社會の如くに互ひに對立してゐる。だがそれらのものは互ひに侵されもせず、互ひに揚棄もしない、蓋しそれらは現實の二つの異つた圖面を成すからである。ラメトリーのこの主張はカントの學說を想はせる。だが、唯物論的哲學は傳統的な道德や宗教に

とつて危険でない、彼が更に保證してゐるにも拘らず、讀者がラメトリーのこの考を眞に受けるならば、それは誤つてゐる。彼は時代の條件のために所々で「紛飾し」、「偽る」ことを餘儀なくされてゐる。しかし彼の眞の意見は全く明白であり、規定的である。「唯物論者たちは、人間が——機械にすぎないことを、いくらでも論證することが出来る、だが人民は決してそれを信じない」——彼等は有産者の權力を安んぜしめてゐる。だが何故に民衆はこれを信ぜず、靈魂不滅を信するだらうか？ それは、これがためには「彼等は充分に痴愚であり、朦昧だ」からである。だが彼等が唯物論者を信じるにしても、強權と法律の嚴格さとに依倚する社會は、これらのスピノーザ主義者が祭壇を破壊するのを怖れるには及ばないであらう。その上我々の書き物は——とラメトリーは云つてゐる——賤民——この表現は人民大衆に對する殆ど凡ての啓蒙家たちの侮蔑的態度によるものとせねばならない、——にとつては物語りであり下劣な議論であつて、従つて危険ではないのだと。こゝには、言葉はどうあらうとも、苦い皮肉がある。

人民は理性にまで生長しなかつた、そしてそれだけ彼等は或は宗教を必要とするであらう——と、だがラメトリーは考へてゐる。フランス啓蒙家たちは、大衆に向はなかつたし、彼等を少しも信じなかつた、啓蒙は——彼等は考へた——ただ選ばれたインテリゲンチヤの小なるサークルにとつてのみ到達出来る。啓蒙された人々にとつては唯物論もしくは一般に任意の理論は危険ではあり得ない。従つて、哲學に於ては問題はインテリゲンチヤの選ばれたサークルのために眞理を設定することであると——これがラメトリーの思想の歸着する所である。

だが理論は決して實踐を嚇かさない。それは「啓蒙された」人々の身上を成すものであつて、現實の改造を自己の目的として立てるものではない。この不當な意見がこの哲學者の衷心からの信念であつたと認むべきである。哲學的理



論は「醫學の理論が實踐に對する」如くに、現實に對するのではない。「後の場合には、理論は實踐に對して直接的なま  
た絶對的な影響を及ぼすから、何れかの山師によつて誤つた途へ向けられた病人は悲しむべきものである。前の場合  
にはその著者と同様に潔白な哲學的思索は、社會の實際生活を害毒したり、中毒させたりすることは出来ない。」

ラメトリーのこの叙述が何らの批判にも堪えぬことを、論證する必要があるだらうか？ もとより、ラメトリーが  
全く正當に言つてゐる如く、人々は、單なる讀書によつて自分の「習慣」即ち信念や見解を、また肝甚なことだが、自  
分の生活の仕組や社會組織を、變革するものではない。然し正しい理論そのものは實踐から出て來るものであつて、  
社會的條件そのものが或る變革のために熟してゐるならば、それはそれでまた實踐的生活に對して大きな影響を持つ。  
ラメトリーの唯物論はフランスの社會的條件に於ける變革の表現であり、従つて彼は、また、彼をその思想家とした  
所の先進階級の知慧を革命することが出來た。十八世紀後半のフランス唯物論の凡ての根本的及び指導的觀念は、既  
にラメトリーによつて、目印づけられてゐた。

「賤民」に對するブルジョアジの尊大や、「無教育な」大衆に對するブルジョア思想家たちの怖れは、ブルジョアジ  
ーと人民との間の階級的敵對の意識的、または無意識的表現である。或ひは——とラメトリーは云つてゐる——「來世  
の架空的絞刑吏は、我が現世の絞刑吏が少ししか仕事を持たぬことの原因となること、及び人民の中の多くの人々は  
ただ地獄の苦難が怖いばかりに、絞首臺を避けてゐることは、首肯出來ることであらう。けれども、人民にとつて  
はこれら凡ての法律、道德、宗教、絞首臺が必要だとすれば、啓蒙された人々にとつては眞理は危險なものでない、  
と。

ラメトリーは「人民に科學を仕込んで彼等を自然の秘密に立ち入らせる」ために、凡ゆることを爲さねばならぬもの  
とは考へない。「私は——と彼は云つてゐる、——龜は走り得ないし、爬蟲類は飛翔し得ないし、同様に盲人は見得ない  
ことを餘りによく知つてゐる。私の欲する凡てのことは、これ——統治の舵を取る人々が少しく哲學者たることであ  
る。私は、かれ等が餘りに大なる程度に於て哲學者たり得るとは考へない」と。ラメトリーは、従つて、人民に對し  
て深い不信を懷いて、自分の希望を統治者に置き、それによつて啓蒙的絶對主義の立場に立つてゐる。

通常、神に對する信仰なくば社會は存在し得ぬと主張される。だがこれは不當である、蓋し神に對する信仰もしく  
はその否定と、市民的徳との間には何等の關聯もないからである。正に信仰家こそ戰爭を起した動亂を蒔いたこと  
が論證されないのか？ 無神論者は——人間であり、我々の徳は我々の身體的及び精神的組織によつて規定される。

「無神論的傾向の哲學者から」成る社會は「偽善者たちの社會よりより」有徳であり「よりまさつてゐるであらう。」  
哲學と道德との相互關係に關して云へば、前者は後者を損傷することは出來ない。ただ、絶對に正しいものまたは  
不正なものは存在しないこと、正義は「社會的利益の秤によつて計量される」ことを認めねばならぬ。しかる時には、  
宗教が道德の基礎付のために必要でないことが明白にならう。かくして、哲學が絶對に眞なるものを我々に教へ、そ  
して相對的に正しいものを論駁せぬならば、哲學は「人々の相互關係の安全」を損傷することは出來ない。

哲學者即ち啓蒙された人間の義務は——愚者が信する様に、信じないで、科學を發展させ、自己の著述や行爲に於て  
自由であることである。君主は——くり返して云ふがラメトリーは君主に關しては尙偏見から解放されなかつた、——  
哲學と科學との自由な發展のための、必要條件を創造せねばならない。蓋し「哲學は凡ての點に於て、その眞理によ



つてと同様に、その誤謬によつてさへ、社會的福祉に影響を及ぼすが、この影響は、大抵その哲學の眞實性には比例しないけれども、著しいものなので、哲學は自然及び科學の認識に對する鍵であり、智慧の譽れであると同時に、理性、法律及び人道の光りであると云へる位だ』からである。

唯物論は——ラメトリーの云ふところによれば、憎人症から救済するところの人道の哲學である。社會に存在する法律は、人間的本性の要求と矛盾してゐる。人々は法律によつて罰せられるところの暴力の助によつて、自己を救ふことを怖れる。しかし、ラメトリーは人民を暴力に向つて呼びかけはしない。彼は、人民を信じないで、彼等をば迷信と偏見との奴隷だと考へてゐる。思想が世界を支配するから、哲學者の職分は新しい眞理、新しい觀念の發見によつて社會を革新することである。自己の手中に權力を握つてゐる人々に向つて、彼は、法律の嚴重さを和らげて、不幸にある己が隣人に對するに人道的謙虛を以つてせよと呼びかけてゐる。人々の『要求の相互的充足』に向つて進まねばならぬ——これが、ラメトリーが自己の手中に權力を握つてゐる人々に提示するところの、漠然とした要求である。

5

ラメトリーの哲學的活動は一つの本質的な關係に於て、フオイエルバツハの哲學の性質と對比され得るものである。兩思想家は自己の思索の中心に人間を置いたが、それは全世界觀の建造のための出發點とならねばならない。だからフオイエルバツハがよつて以つて自己の哲學に洗禮を施したところの、『人類學』なる用語は、同様の程度に於てラメトリーの世界觀にも適用出来る。だが更に進むと人間主義は『自然主義』にまで擴張される、蓋し、フオイエルバツハの云ふ如く、腦髓を形成する物質が何であるかを我々が知るならば、我々は凡ゆる他の物質に關して正しい見解に到達するだらうから。

その『靈魂の博物學』又は換言すれば、この作品が後の版に於て表題されたところによれば、『靈魂論』に於て、ラメトリーは主に、腦髓物質または人間の『靈魂』は何であるかといふ問題に従事してゐる。著者は、靈魂の本質は、物質と同様に、我々には未知であるといふことから始めてゐる。だがこゝでラメトリーは何を解して『本質』だとしてゐるのか？ この問題を闡明せねばならぬ、といふのは、或る著作家たちはラメトリーに形而上學の見解を負はせる傾きがあるが、それによれば、彼はカントの如く不可知な『本質』を認めたといふからである。我々はかゝる見解を不當だと認めざるをえない。實際、彼は靈魂の本質を解して『抽象の助によつて身體から解放された靈魂』とし、物質の本質を解して彼は、何らの形相をもたぬ物質としてゐる。だが靈魂や物質の本質の不可知性のこの偽りの主張の中には、これを實際に認める人々との議論が隠されてゐる。ラメトリーは一舉にして——後にフオイエルバツハもこれを爲した如く、——靈魂や物質の本質は、現實的には存在しない死んだ抽象にほかならぬといふ見地に立つてゐる。これによつて彼は、靈魂と物質との本質を云々する者は實際には生なき抽象を説法するといふことを強調しようとしたのだ。蓋し形態なき物質がないのと同様、身體なき精神はないからである。『靈魂と身體は同時に、言葉通りに筆の一撫でを以つて創造せられた。』靈魂は身體の能動的原理である。物質は有機的並びに非有機的物體の本質を形成する。物體の性質の認識はたゞ我々の感官の助によつてのみ可能である。感官のみが、ラメトリーの言ふ所によれば、我々の理性を啓蒙することが出来る。



物質それ自體は受動的である、そこで、若し身體の中には心臓をして打たしめ、神経をして感ぜしめまた脳髓をして思考せしめる運動的原理があるとすれば、この原理こそ靈魂と稱せられる。

更に物體を成立させる物質の諸性質の分析に移つて、彼は、延長性、がその第一屬性を成すものと定めてゐる。受動的物質は、物質に運動力を賦與する種々なる形相から、己れの規定性と運動とを與へられる。形相は、ラメトリイに從へば、物質の不可分の性質である。アリストテレスやデカルトとは反對に、ラメトリイは、運動力は外部から傳達されるのでなく、物質そのものに内屬して物質の第二屬性を成すものと考へてゐる。哲學者たちによつて劃された物質と實體との區別は不當である、そしてラメトリイは舊い用語法を固持しつゝ、實體もまた現實に於ては、たゞ我々の知慧に於てのみ存在する抽象にすぎないことを示さうと努めてゐる。具體的物質は決して運動及び形相なしには存在しないから、それは實體と稱せられるものと合一する。(註八三)かくして、ラメトリイが出發點とするところの物質の受動性、が、抽象、即ち運動及び形相の捨象、にすぎないことが判明する。デカルトの神の如き或る特別な外部的力に、もしくは實體と稱せられる物質の形而上學的本質に、負はされた運動と形相は——具體的物質と不可分に結合してゐる。だからこの具體的物質と並んで尙特別な實體の存在を受容すべき、何らの理由もない。

(註八三)ポリツキ、ラメトリイ、一〇〇頁参照。

ラメトリイは、感ぜしめたは感受する能力を、第三屬性と考へてゐる。

動物は感受性を具備するか、といふ疑問が起つて来る。デカルトは周知の如く、動物は單なる機械であると考へた。

ラメトリイは生物學者及び解剖學者として、動物と人間との間には感覺機官の完全な類似が存在すること、「感官の言語」は同様に動物にも内屬することを強調してゐる。故に動物を感受性なき單なる機械として觀察するデカルトと一致することは出来ない。しかし、恐らく、我々が動物や人間に於て觀察する感官は、或る精神的實體に所屬するものではなからうか？ ラメトリイは、我々は感受する能力をたゞ身體に於てのみ觀察し、また我々は身體に於てたゞ物質のみを見るといふ理由で、かゝる見地を決定的に否認してゐる。感受性は直接的に凡ゆる物質それ自體に内屬してゐるか、それとも間接的に、——一定に組織された物質に内屬してゐるか、これを我々は知らない——とラメトリイは云つてゐる。

我々が吟味してゐる作品に於てはラメトリイは、未だ屢々スコラ的用語法を用ひてゐる、だが彼はこれらの古い概念へ唯物論的内容を差し込んでゐる。かくて、彼は實體的及び偶性的形相の間に差別を劃してゐる。この見解は形相が事物そのものを生産すると見るアリストテレスに一致してゐる。後の勞作に於てはラメトリイはこの用語法をも拒んでゐる。同じことはそのアリストテレスによつて立てられた、三つの生命原理、即ち植物的、感覺的及び理性的原理にも妥當する。だがラメトリイは、この問題に關する彼の凡ての考察からして判明する如く、三つの獨立的な原理もしくは靈魂の現存を否認してゐる。彼はまたもやこれらの用語をたゞ、これら凡ての靈魂が只一的物質の能力なることを論證するために使用するにすぎない。

感ぜなくば靈魂はない。靈魂の眞の「坐所」は脳髓である。またはもつと正しく云へば、靈魂も脳髓そのものに他ならない、けだし正にこゝにこそ凡ての神経が集中されてゐるから。靈魂はスコラ學徒の云ふ如くに、獨立的實體、も



しくは身體から分たれた存有でなく、或る實體的形相でもない——と著者自ら強調してゐる。通常靈魂の實體性の論證のために、多くの形而上學的論證が引用される。「だがそれは何のためだろうか？」とラメトリーは質問する。

——若し凡てのものが、解剖學及び生理學が腦髓組織の中に於て我々に啓示する所のものによつて、説明され得るならば、私は何のために尙何等かの理想的存有を打ち立てるのか？」と。若し私が靈魂と身體機官とを同一視するとすれば、それはたゞ、凡ての現象が私をさうさせるからなのだ。

腦髓の状態は不斷に變化するが、それは、『動物精神』(『精神』なる言葉にも拘らず、ラメトリー自らもこれを斷つてゐる如く、このものを解して、神經に沿つて流れる微細な質料だとすべきである)が凡ての新しい刻印を腦髓に持ち込み、この刻印が不可避的に、凡ての新しい表象を與へ、そして靈魂の中で種々なる過程の更替を産むからである。

感覺は靈魂の根本要素である。感覺の外には、靈魂は、本來を云へば、何ものをも認識しない。理性的靈魂さへも、ラメトリーの云ふ所によれば、感受的靈魂と同様に作用する、蓋しそれは只感覺と感性的知覺のみを問題とするからである。古代人は人間靈魂を、動物の感受的靈魂に對するその優越の結果、理性的靈魂と稱した。併し乍ら兩者の差別を規定するのは人間の身體と動物の身體との差別であつて、所謂理性的靈魂の特殊な本性ではない。人智の完全性は人間の物理的組織の特殊な性質から歸結されてくる。或る思想家たちは、靈魂が精神的であり非物質的であるといふことから出發した。この精神性が形而上學と宗教との源泉を形成する。だが知的諸能力の經驗的觀察は我々を必然に、それらのものが感覺しまた知覺する能力に在るといふ信念に到らしめる。

しかし乍ら生れながらにして感受する能力を所持するのでは充分でない。智慧の獲得のためには他人との交際が必要である。蓋し「人々に於ける表象の基本的な集團は彼等の相互交際に根ざしてゐる」からだ、とラメトリーは云つてゐる。この交際を外にしては人間には神の表象も道德的表象もあり得ない。これによつてラメトリーは神の觀念や道德的表象が教育及だ人間的交際をその源泉として持つことを強調しようとしてゐる。若し靈魂が實際に不滅な、獨立な精神的實體だとすれば、それは宗教的、形而上學的及び道德的觀念に到達するために教育や得習を必要としなないであらう。従つて、印象や感覺なくんば如何なる觀念もない。だが教育と人々の相互交際がなくてもまた如何なる觀念もなく。

『哲學體系の略説』は一七四七年に、著者自身の言葉によれば、『靈魂論』の理解を容易にする目的で書かれてゐる。

この小さな勞作に於てラメトリーは、彼に對してそれこれの、肯定的乃至否定的影響を及ぼした根本的な哲學體系の敘述及び批判を與へてゐる。ラメトリーの世界觀に於て我々は實際デカルト、スピノーザ、ライブニッツ、ロツク及びボールハーヴの學說からの種々なる要素の唯物論的綜合を持つのである。

デカルトの功績をラメトリーは何よりも先づ、彼が「論理的に、明白にまた方法的に推理する技術の典型を與へた」——この哲學者自身は自分自身の方法にいつも従つたわけではないとは云へ——ことの中に見てゐる。デカルトの方法を採用しまた稱揚しつつも、ラメトリーは彼の體系を否認する。ラメトリーは考へる、デカルトにあつては『精神的な、道德的な、不滅な靈魂はたゞソルボンヌのアルゴスたちを眠らせるための空虚なる音聲にすぎない』と。十七



世紀の唯物論者たる醫師ラミと共に、彼はデカルトを確定的な唯物論でないかと疑はうとしてゐる。何れにしても、我々の表象の神からの直接の起源に關するデカルトの學說や、靈魂の非物質性等々に關する學說は深い誤謬である。だが再びデカルトは、ラメトリーの意見によれば、教會の怒りを買はぬために、かやうに語ることを餘儀なくされてゐた、蓋し彼は、彼の『功績が彼の成功を助成するよりもむしろ損傷した』やうな時代に生活したからである。かくして、デカルトの功績は、主に彼の方法に歸着する。

マールブランシュに就いて云へば、著者は彼の學說に苛酷な、だが全く公正なまたそれに相當すべき批判を加へてゐる。彼は、彼の全體系が一つの連続的な狂信であるか、もしくは抽象的思索に熱せられた腦髓の果實であることを論證してゐる。

凡ての哲學體系に於て、ラメトリーは何より先づ認識と研究との方法を批判する。彼は正しくも、凡ての惡は思想家たちが生なき抽象や抽象原理を問題とすることに在るのを發見する。これは同様の程度にライブニッツにもマールブランシュにも、ウォルフにも妥當する。しかし乍ら彼はライブニッツから、物質に内屬する運動力並びに感受する能力に關する思想を借用した様に思はれる。

スピノーザの體系に於ては、ラメトリーは彼の合理論に批判を加へてゐる。彼は、無神論者スピノーザが新しい表象を古い言葉に結び付けたことを觀取した。ラメトリーは、スピノーザに對する彼の關係に付いて極端に斷片的な摘記を根據として判斷し得る限りでは、延長性と思考が只一的實體の態様または顯現方法を成すといふことに同意してゐる。更に、ラメトリーは卒直に、彼の『人間即機械』は、人間は不變的自然法則に従ふ機械である、といふスピノー

ザの思想の擁護であると宣言してゐる。かくして、ラメトリー自ら、己れの世界觀に對するスピノーザの直接の影響を確認してゐる。しかしラメトリーがスピノーザとの自己の不一致の點をも同時に強調して、自分の唯物論的感覚論をスピノーザの合理論に對置するのは全く當然のことである。かくて、思考は、ラメトリーの意見によれば、『感受する原理』の或る態様を現はすものである、然るにスピノーザは感官を宇宙の思惟する部分の運動だと定義してゐる。

併しラメトリーはロック及びポールハーヴを自己の直接の師匠だと考へてゐる。また實際、彼等はこの有名な唯物論者に對して最も深刻な影響を及ぼした。ロックの功績は、彼が推論式の無効果性とデカルトの本有觀念説の不成立とを論證したことに在る。『ロックは形而上學の混濁を消散させた最初の人であつた』。感性的直觀のみがひとり健全なる智識の信頼に値するものと考へて、彼はそれを自己の議論の根底に定立した。彼は常に確實性の羅針盤又は經驗の炬火によつて導かれた。』

ポールハーヴに關して云へば、我々は周知の如く偉大なライデンの學者の見解を歪曲したことの故でラメトリーを不當にも非難したところの、アルブレヒト・ハーラーと聯關して、數言語らねばならない。

7

唯物論の歴史に深刻な足跡を残し、極めて同時代者たちを驚愕させた、ラメトリーの最も著名な作品は、『人間即機械』である。有名な唯物論者のこの勞作は、匿名で一七四七年末にライデンに於て世に現れた。この書物の出版者であり、同時にまた法律と哲學との領域に於ては已れ自身の勞作によつて有名なエリ・リニザクは、個人的にはラメトリー



一の見解と不一致であつたが、自分の序言を書物に供給して、その中で彼は著者から自分を區別してゐる。とは云へ、この序言もラメトリー自身によつて書かれたといふ意見が文献の中に存在してゐる。

出版者の序言の次にはハーラーへの献辭が出てゐるが、それは文筆道の没落や著者の不道德性等々について、多くの非議や純粹に小市民的な嘆息を喚起した。我々は、第一に、それは全くハーラーの受くべきものであつたこと、第二に、そこには何等不道德なものはないこと、及び第三に、それはその才氣煥發的な機智に於ても、その皮肉に於ても、一種の技巧の一覽表であることを示すために、この献辭に若干詳しく立入らねばならない。學識ある術學者たり敬神的フイリスチンたるハーラーはユーモアの感情を絶対に缺いてゐた。彼はかくして献辭を理解しないで、この鞭打的な諷刺を眞面目に取つた。今や既に、『献辭』はハーラーがラメトリーの出した書物——ポールハーヴの反譯や『靈魂論』——に對する評論に於て爲した所の攻撃に對する、ラメトリーの答辯であることは文献的に論證されてゐる。

ハーラーはラメトリーを斷えず剽竊の故で非難した。ラメトリーには独自の思想はなく、凡てのものは彼がポールハーヴや、また勿論のこと、ハーラーから借用したものであるかの如き印象が與へられた。然るに實際には一つの溝渠がラメトリーをハーラーから分つてゐた、蓋し前者は己れの作品に於て唯物論的觀念を展開させたが、後者は唯心論と宗教との立場に立つてゐたからである。ラメトリーがハーラーに負ふ所のあること、彼がその實自己の『恐るべき』作品に於てゲツチンゲンの學者に所屬する思想や觀念をくり返してゐること、を示すやうな献辭を、自己の小著『人間即機械』に於てハーラーに向つて供給しようといふ考へがラメトリーに起つたのは、當然である。その際は彼が献辭そのものに於てハーラーの詩を利用して、それによつて、再び彼は全く『剽竊』したことを『確言』しようとした。ハ

ーラーはこの笑談をその聖なる單純さのために全然理解しなかつた。

ポリツキーは我々が既に再三引用したその小著に於て、ラメトリーの『剽竊』に關して全く正當な考察を表白した。

ラメトリーとハーラーは、——とポリツキーは言つてゐる。——二人ともポールハーヴの弟子であつた。二人の弟子が同一の源泉から汲み取られた類似した思想を屢々表白するのは自然のことである。この意味に於てハーラーはラメトリーと同じ『剽竊家』であると。

更に、ハーラーはラメトリーに對しては全く紳士的でなかつたため、この上もなく烈しい表現を用ひてゐる。『靈魂の博物學』は既に語つた如くチャープなる名の下に世に現れた。ハーラーは公然とラメトリーを書物の著者だと稱すること——かゝる『發表』は告訴と同じ効果を持つたにも拘らず——を憚らなかつた。その評論に於てハーラーは、ラメトリーをば、彼が『靈魂の博物學』に於て靈魂の物質性と可死性とを論證してゐるといふことで非難してゐる。その際——とハーラーは強調する、——ラメトリーはポールハーヴ及び彼ハーラーの勞作を利用し乍ら、典據を指示しなかつたと。敬神的なハーラーはポールハーヴを唯物論者及び無神論者に『爲さ』うとするラメトリーの欲求を、彼の最大の罪惡だと考へてゐる。ポールハーヴは、靈魂の感覺が感官の印象の必然的結果でなく、我々と神との自由な談話であることを論證することによつて、千回もスピノーザの學說を論駁したのだと。ハーラーは自分の領域に於ては大學者であつたにも拘らず、哲學の領域に於ては彼はラメトリーに比すれば、眞に素朴な小兒であつた。一面ではラメトリーはたゞポールハーヴ及びハーラーから凡てを寫し取ることを爲したにすぎない。他面では、ラメトリーは『我々と神との自由な談話』を論駁して、洗鍊された唯物論的理論を與へた。ラメトリーは、唯物論的散文によつて語つて



ある人々が、このことを意識してゐないことを示すために、彼の時代の生理學や解剖學の結果を實際に利用したのだと云ふべきである。若しラメトリーが、ポールハーヴやハーラー自身の研究から唯物論的結論を爲さねばならぬことを論證するために、彼等からたと寫し取つただけだとしても、この場合にも彼の功蹟は巨大であらう。だが我々は既に之はちがふこと、剽竊は問題にならぬことを知つてゐる。

素朴なハーラーは、ラメトリーがポールハーヴ(及び勿論、彼自身)を唯物論者にしたことを極度に悲嘆した。だがこゝでも彼はラメトリーを拙劣に理解した、けだしラメトリー自らは、例へばポールハーヴについては、彼をばスピノーザ主義者だとは殆ど呼べないと言つてゐるからである。それは「彼は、自分の考によつて——我々の身體上の最も微細な毛に到るまでの凡てのものを創造したところの神の見えざる手を、凡てのものに於て認める」からである。このことはハーラーに於けるよりも、より力強く語られてゐる。然るにラメトリーの思想は次の點に歸着する、即ち「神の見えざる手」はポールハーヴその人にあつても現象の説明の事に於て役割を演じなかつたといふこと、彼が學者として一定の現象の原因を求めた時にはいつも彼は唯物論的見地に立つことを餘儀なくされたといふことに歸着する。

かくして機智的なラメトリーはハーラーに對して、彼の攻撃と無根據な非難とに對して美事な猷辭を以て應酬した。こゝでラメトリーは何より先づ故意の剽竊を行つて、ハーラーの詩「學問の喜び」を利用した。そしてハーラーがこの惡智慧を理解せず「剽竊」に對する新しい非難を以つて進出したのは注目すべきことである。

またハーラーの詩が利用されぬはづはなかつた！ 實際、この人は科學によつて給與される享樂を狂喜的な表現によつて稱へながらも、同時に最も深い偏見の奴隸として止まつてゐる。ラメトリーの巧妙な皮肉はハーラーに向けた次の言葉の中に響いてゐる。「知的な仕事に興味を持つ人は幸福です！ これらのものゝ助によつて自分の智慧を迷妄から、心情を自惚れから、解放し得る人はより幸福です。これは——あなたが既に若年の時に叡智の助によりて達成された望ましき目的なのです、然るに多くの街學者たちは半世紀の眠りなき夜と勞苦との後に、時の重みよりはむしろ偏見の重みの下に屈ませられて、どんなことでも皆學んだが只思惟することだけは學ばなかつたかに見えるのです。この思惟する科學は、凡ての他の科學の果實たらねばならぬとは云へ、それは眞實、學者の間にありて極めて稀に見受けられるにすぎぬのです」と。

この斷片に於ては、猷辭全體に於けると同様に、ハーラーは自己の智慧を迷妄と偏見とから、心情を——自惚れから、解放しなかつた人として、著者によつて皮肉に稱へられてゐる。半世紀の眠りなき夜と勞苦との後に——ラメトリーは言はうと欲する、——ハーラーは思惟することを學ばなかつた。彼は學識ある街學者として、また偏見の奴隸として止まつてゐた。一口に云へば、猷辭は皮肉な性質を帯びてゐる。しかしこの皮肉をハーラーは解し得なかつた。彼は、彼が、ラメトリーの「教師」でなかつたこと、彼が「背信的」な小著の内容を是認しないことを眞面目に斷言した、そして精神的享樂と感性的享樂との對比に關する彼の上述の詩の故意な借用は、街學的で自惚れ深いハーラーに對するラメトリーの嘲笑を倍加的に強むべきものであつたといふ單純な事情をさへ理解せず、またもラメトリーを「剽竊」の故で非難し始めた。

「人間即機械」はその觀念的内容上直接に「靈魂の博物學」に一致してゐる。だがこの作品は後者と異つて、鮮明に表



現された鬭争的、戰鬪的性質を帯びてゐる。ラメトリーはこの勞作に於て人間的「靈魂」の研究を自己の目的に立てゝゐる。これによつて我々は、彼を關心させるものは宇宙論的もしくは自然哲學的問題ではなくて、主に人類學的問題であることを語りたい。フォイエルバツハと同様に、彼は、靈魂の物質が哲學の根本問題を形成すると考へてゐる。

凡ての哲學體系は、彼によつて、この見地からして唯物論と唯心論に分たれる。唯物論は常に、物質が思惟能力を所持すること、もしくは所持し得ることを主張する。唯心論者たちの假説は常に物質の精神化に歸着した。デカルトや彼の追隨者たちは二つの實體の理論を提起した。また最後に、彼が皮肉に云ふ所によれば、「最も賢明な」思想家たちは、簡単に信仰に轉向して、この問題を神學の助によつて解決する。

しかしながら凡ての科學的問題の解決のためには經驗と觀察とを用ひねばならぬ。啓示そのもの即ち宗教に關しても、決定的な言葉は經驗に所屬する。神學者たちは靈魂の本性に就いて何ごとをも語ることは出来ない。何故なれば彼等はこの問題について何事をも知らぬからである。こゝで發言權を有する只一の學者は、これ——醫師である。ひとり醫學のみが身體と共に、精神及び風習を變化せしめることが出来る。もとより、この斷定は正しくない。ラメトリーは、他のフランス唯物論者たちと同様に、こゝで自然科學的唯物論を社會現象——人々の精神及び風習——の説明へ移入する。だがこの問題は今我々の關心する所ではない。

人間有機體の研究は、それが複雑な機械であることを我々に納得させる。純粹に思辯的なまた先天的な性質の凡ての研究は、人間に關する如何なる表象をも與へない。だが觀察、經驗及び動物有機體との比較によつて「身體機官の内部の如きに靈魂を見出さうと試み」ることによつてのみ、この領域に於て或る結果を達成することが出来る。

食物、氣候及び教育は人間に對して巨大な影響を持つ。だがこれらの因子と並んでラメトリーは既に「小供の智慧及び身體に對する父親の種の影響」を認容する。換言すれば、こゝでは一定の形態に於て遺傳の影響が強調されてゐる。

人間と動物との比較解剖學は疑ひなしに、「靈魂の種々なる状態は常に之に應じた身體の状態に照應する」ことを論證する。四足獸と人間とに於ける腦髓の形態や構造は大體同一である。兩者の差別はただ人間にあつては腦髓は動物の腦髓よりも容積上より大であつて、より多くの屈折を特徴とすることに於ける。だがラメトリーは、こゝで有名な解剖學者ウイリアスに依倚しつゝも、しかも、盲目的に彼に追隨するのではない。彼は科學的材料を批判的に仕上げ直してゐる。「動物の智能に就いて判斷するためには——とこの問題についてラメトリーは言つてゐる、——彼等の腦髓の容積を知るだけで充分だと考へべきではない。」「なほ、質が量に照應すること、及び固體的及び液體的部分が健康の必要條件たる或る平衡の中にあること、が必要である」と。人間と動物との間には絶對な溝渠はない。彼等を互ひに分つ境界は相對的であり可動的である。「眞の哲學者たちは——ラメトリーは云ふ——動物から人間への推移は、非常に、嚴格なものではないといふことで私と一致する」と。言語、科學及び藝術の發明前には人間は動物であつた。他面では動物は話し且つ思考することを學ぶことが出来る。言葉、言語、法律、科學及び藝術は一度に出現したのでなく、漸次に發展した。「動物を訓練する如くに、人間を訓練した。」しかし自然は人工に先行する。生れながらにして人間は或る感官や本能を與へられてゐて、これらのものを彼は習練によつて智性の發達のために利用し、そしてこの智性をば——智識の獲得のために利用した。人間は動物に對して二つの優越を、即ち、組織(Organization)と教育と



を所持してゐる。しかし乍ら、これらの優越にも拘らず、人間は或る年齢までは動物よりもより多く動物である、けだし彼は幼児期に於ては動物よりもより無援だからである。だがそのことによつて自然は我々に向つて、教育が動物を人間に轉化させること、人間の動物に對する主なる優越が教育に在ることを論證してくれる。

「靈魂はたゞ脳髓の運動原理または感受的物質部分にすぎないが、この物質部分をば、間違ふ怖れなしに、我々の全機構の主要々素と見做すことが出来る。この要素は、凡ての殘餘のものに歴然たる影響を及ぼすもので、また他のものより先に構成された様にさへ思はれる。」これによつて、ラメトリーが人間の物質的統一と稱するところのものが、論證されまた確立されてゐる。有機物質を無機物質から區別する只一のものは、これ——運動の原理である。運動が一つもしくは數個の纖維の中に存在する間は、刺衝によつて既に消滅した運動を再び復活させ、挑發することが出来る。運動と感官は全的な身體に於てのみならず、打ち碎かれた身體に於ても、互ひに刺激し合ふものである。運動と感官との關聯は或る植物に於てさへ顯現してゐる。思考はたゞ感受する能力にすぎない。感官が消滅すれば、それと共に思考も消失する。

「たゞ私と共に、有機物質は運動の原理を與へられておつて、この原理のみがひとりそれを無機物質から區別するものであること(この論議すべからざる觀察を論駁出来るだらうか?)、及び諸動物の凡ての差別は、私がこれを既に充分論證した如く、彼等の組織が別々であるのに依屬すること、を承認するがよい——さすれば實體及び人間の問題の解決のためにはそれで充分である。明かに、宇宙の中にはたゞ一つの實體のみが存在してゐて、人間はその最も完全な發現である。」(註八四)

(註)ド・ラ・メトリー、哲學的著作一七五一年、六八頁。

かくして我々は實際に「人間の物質的統一」に到達する。だが人體の哲學はラメトリーの言ふ所によれば、當然に唯物論の肯定と人間有機體の限界外とへ、即ち一般世界觀の限界へまでのその擴張とへ導いてゆく。所で唯物論的世界觀からは、必然に無神論が歸結されて来る。「人類は——とラメトリーは彼がわざと「恐るべき人」と稱する自分の假想的對話者の言葉を以つて云つてゐる、——人類は、彼等が無神論的にならぬ間は幸福にならぬであらう」と。「若し——彼は云ふ、——無神論が普遍的普及を得るならば、然る時には凡ての種類の宗教は絶滅されて根本まで斷ち切られるであらう。宗教戦争は止み、恐るべき宗教軍は存在することを止めるであらう。今や宗教的毒害に染まつてゐる自然は再び己れの權利と己れの純粋性とを回復するであらう。他の凡ゆる聲には耳を借さぬ平和な人間たちはたゞ自己の人格の自由な命令のみに追隨するであらう——この命令をば罰せられずには悔蔑することは出来ないし、またひとりこの命令のみが、徳の愉快な徑路をとつて、我々を幸福へ導くことが出来る」と。

これらの言葉の中には、人類にとつての無神論の解放的意味が強調される限り、疑もなく眞理の部分はある。だがそれと並んでこゝには十八世紀のフランス唯物論にとつて一般に特色的な自然主義と個人主義とが、嚴しい形態に於て發現してゐる。

これに關聯して、ラメトリーは抽象的眞理を實踐的眞理に常に對置してゐることを強調せねばならない。例へば最高存有の存在に關する問題については、彼は、最高存有の承認は實踐への何等の適用を持たない抽象的眞理であると



云つてゐる。果して然らば、それは全く無用なものである、——といふのが彼の言葉の意味である。尤もラメトリーは、彼に固有な技巧に従つて、自己の思想を隠して、最高存有の存在は彼にとつて「最高程度に本當らしい」ことだと説明してゐる。

8

「人間即機械」は全文筆界を呼び起した。誰よりも先にアルブレヒト・ハーラーが應答したが、彼は既に一七四七年十二月にこの小著に對して評論を興へてゐる。「造物主、宗教及び眞理に對する崇敬は——とこの學識ある男は書いた、——自分の父たり創成者たるものに敢て反抗する所の人間を、恐怖と戦慄なしに見ることを私に許さない」と。しかし献辭そのものに對してはハーラーは、ラメトリーの皮肉を理解しないで、たゞそれが彼に特別な満足を給與し得ないことを指示したゞけで、極めて平穩に對應した。ハーラーが「献辭」に對する抗議を以て進出したのは漸く一七四九年で「人間即機械」に對する闘争が巨大な規模を取つてオランダからフランス、スイス及びドイツへ飛び移つた時であつた。その著者が全力を以つて宗教の根底を振動させてゐるところの書物に、如何にして自分の善き名を結び付け得たかといふ質問状を、ハーラーは受取り始めた。そこで敬神的なハーラーは急いで「Bibliothèque raisonnée」（理性文庫）へ抗議を送つた、しかし編輯部はそれを印刷することを拒絶した。彼はこの抗議をレオミュールへの手紙の形に於て、漸く一七四九年五月に巴里の「Journal des Savants」（學術雜誌）に於て印刷することに成功した。ハーラーはこの手紙に於て、彼が書物の著者を知らないこと、嘗て彼と文通したことさへなく、また、もとより、彼の見解や

信念を分有してゐないことを、恰もそれは論證を要するかの如くに自分の讀者に向つて確言してゐる。

だがレオミュールへの手紙を以てするハーラーの二度目の進出以前に、彼のゲツチンゲンの機關誌に於ては、彼の使喚によるらしく、彼の大學の同僚サムエル・ホルマン教授の「人間即機械」に反對して向けた手紙が印刷された。ホルマンは自分の手紙の初めに於て、再びラメトリーに對する剽竊の非難を以つて進出してゐる。彼の「人間即機械」は一七一三年に世に出た「靈魂の本質に關する二人の友の親しき文通」の反譯に他ならぬと、宗教の破壊者に對抗してその根底を固守したこれら凡ての敬神家たちがどの程度まで良心と單純な素直さを缺いてゐたかは、「人間即機械」と「親しき文通」との間には、何の共通もないといふ事實が論證するところである。ウオルフの形而上學的スコラ學に陥没した人間なるホルマンの反駁は極めて淺薄であり、彼の洒落は彼の思想と同様に極度に淺薄である。實に、ラメトリーは——とホルマンは云つてゐる、——自ら自分の「機械の理論」を論駁すると。ラメトリーは——機械である、しかもなほ彼は書く。だが、有機物質即ち機械は如何にして思想を産出し得るだらうか？ とは云へ、——とこの「不滅の靈魂を持てる賢人」は言つてゐる、——機械が思考するのと同様にしか思考し得ない、人間は機械が存在してゐる。この人間、またはもつと正しく云へば機械は——「人間即機械」の著者である。即ち靈魂がより高い起源を持つことを理解し得ないラメトリーである。ラメトリーは動物が機械だと斷定したデカルトに一致するとは云へ——と思想深遠なウオルフ學徒は續けてゐる——デカルトは「人間即機械」の著者を「小哲學者」の部列に加へたであらうと。ホルマンがラメトリーをスピノザ主義者だと考へること、及び、その名は既に以前から忘れられてゐて、若し想ひ出されるとすればこれら凡ての一寸法師より十倍も高く立つてゐるラメトリーに對するその愚かな攻撃に關聯して想ひ出されるとこ



ろのこの無恥な著者が、自分の優越を全く意識して結論に於て次の如く言明することは全く當然のことである。「スピノーザ主義者は私の見る所では——憐むに堪えたる不幸なそして惑ひ切つた人間である。また若し彼を助け得るものならば、實體は何であるかを、理性に關する學說からの若干の指摘によつて彼に指示せねばならぬ」と。この愚かな饒舌は學者の機關紙に印刷されて、唯物論者たり無神論者たるラメトリーを恥しめるためにフランス語に譯された。

(註八五)

(註八五)單行本として出たこの手紙の表題は「人間即機械なる表題の書物に對する批判もしくは論駁に勤むる無名氏の手紙」(一七四六年)

無論のこと當時の凡ての反動家たちの間に歡喜と稱揚とを呼び起したところのこの粗野なまた矇昧な落首に對して、ラメトリーは「私の精神に對する書簡、又は皮肉な匿名家」(一七四九年)なる表題のパンフレットを以つて答辯した。このパンフレットは一七七四年に刊行されたラメトリーの死後の著作集へ這入つてゐる。

この注目すべきパンフレットはラメトリー自身の獨白である。彼は次の言葉を以つて自分の精神に向つてゐる「我が精神よ、お前がこれ程の缺陷を持つてゐるのは悲しいことだ……如何なるアカデミックな街學者の論理もお前を滅ぼすことが出来る。お前は實體に關する如何なる概念をも持つてゐない。何たる矇昧ぞや！ お前が神學者たちと相談することを承知しなへすれば、お前は實體に關する明白な表象を得るだらうに。お前が論破出来ない眞理だと思つてゐる多くの誤謬からお前は解放されるだらうに。然るものをお前は眞理の自由研究のために自分の知慧を利用しよう

と欲してゐる。それは驕慢だ！ 何たることだ！ お前は僧侶たちがおしやべりしてゐる所のことを信じないのか？ お前がスピノーザの追隨者であるならば、お前は、勿論、憐憫と同情とに價する。だが、宗教の假面の下に自分の役割を巧みに演じるところの、また粗野な利己主義がその神であるところの、粉飾は、いつか曝露されぬだらうか！ 我が精神よ、お前をば、早期な、だが成熟しない果實を生ずるところの土地と比較することが出来る。我が精神よ、私はお前を愛す！ 私は神學者から稱讚を受けるよりは、お前と一緒にバスチーユへ行つた方がいゝ。お前は——夢想家だ。お前は考へたことを直ぐに書き並べる。お前は輕卒だ。お前が改良されて、お前がお前の反對者たちの惡習になづむことが必要だ。それはお前に福利をもたらさう。僧侶たちが語るところのことを信じるやうに學ぶがよい。何時かは不滅な靈魂に關する美しくもまた高揚された勞作によつて我々を喜ばせてくれ」と。

かくの如きが、ラメトリーが自分に向けてゐる説話の意味である。この小なる勞作はその著者を優れた諷刺家として特色付ける注目すべき文書である。だがこのパンフレットは同時に時代と、ラメトリーが本意乍ら問題にしなればならなかつたところのその指導者たち——こんな風に云へるならば——の文化的水準との、輝かしき特色付けを與へてゐる。

この關係に於てはなほ、上述のパンフレットと緊密に關連したラメトリーの二つのパンフレットに就いて述べぬばならない。それは——一七四九年の「A.C.P.嬢への書翰、または土を盛る機械」と、同じく一七四九年に世に出た「土を盛る機械の著者の回答」である。己れ自身に反對するラメトリーのこれらのパンフレットは反對者たちを誤謬に陥れることをその目的に持つたやうに思はれる。だが餘白がないから我々は餘儀なくもその内容やそれによつて惹起



された事情の叙述を拒まねばならない。

『人間即機械』に反對して向けられた他の落書の中から、プレスラウの醫師バルタザール・トラレスの小著を指示せねばならぬ。それは一七四九年にラテン語で“De machina et anima humana”（機械及び人間の靈魂について）なる題目の下に出され、やはりハーラーに捧げられた。醫師トラレスは哲學的よりむしろ『醫學的』考察によつてラメトリーを論駁しようとしてゐる。彼はラメトリーにウォルフの『合理心理學』を紹介する。宗教は、この『批評家』の意見によれば、人類の福祉にとつて必要である。だがトラレスの主なる考察は、靈魂が何等の變化を蒙らぬといふ斷定にある。死後にはそれは彼岸の世界に於て新しい生へ復活する。だからそれは物質體の一部もしくは性質ではなくて、獨立的實體を成すものであると。

第三の批評家、アダム・フランツェンはそのラメトリーの唯物論の『論駁』に於て單に聖書からの引證をもつて來て、自分はこれによつて徹底的に『人間即機械』の著者をやつゝけてゐるのだと考へてゐる。

ラメトリーに反對して向けられた他の勞作にこの上立入らないでおかう。それはもう充分だ、またそれら凡てのは本質に於ては古い神學的概念の環の中を廻轉してゐた。こゝではたゞ、かゝる暗黒な時代に徹底した唯物論者として進出するためには、また凡ての迫害、攻撃及び嘲笑にも拘らず、やがてあでやかな花を開いて科學と哲學的思想との發展に刺衝を與へたところの新しい觀念を固守するためには、異常な勇氣が必要であつたことを強調せねばならない。

ラメトリーの唯物論的世界觀の爾後の發展を我々は『人間即機械』に次いで來る彼の極めて興味ある二つの勞作に於て發見する。即ちそれは——『人間即植物』と『エピクルの體系』である。『人間即植物』は一七四七年にポツツダムで出、『エピクルの體系』は一七五〇年に伯林で印刷された。ラメトリーはこれらの勞作に於て大なる前進を爲した、と我々には考へられる。通常、十八世紀のフランス唯物論には發展の觀念は全く無縁であると習慣的に考へられてゐる。だが決してこれに同意することは出来ない。發展の觀念はフランスの思想家たちに於て二次的役割を演じた、だがラメトリーまたはデイドローの如き人々は世界を或る不變的なまた凝固したものとは考へなかつたと云ふことが出来る。十八世紀の唯物論者の中ドルバツクは誰よりも多く、世界に關する形而上學的表象の故で非議されてゐる。だが肝要なことは、フランス唯物論を或る同質的な全一體として觀てはならぬといふことにある。より正しく云へばそれを一方ではラメトリー、デイドロー及びエルヴェンヌス、他方ではドルバツク及びその味方の二つの流派に分つべきであらう。彼等凡てを統一するものは全體としての唯物論的世界觀である。だがこれらの思想家たちの間には問題の全系列について見解の種々なる陰影が存在してゐる。そして何より先づ我々の觸れた發展に關する問題については、我々はデイドローに於て、周知の如く、辯證法の要素をさへ持つことを指摘せねばならない。發展の觀念はラメトリーに於て完く明白且つ規定的に表式化されてゐる。だからダーキンの先達としてのラメトリーに關するポリツキーの歡喜した批評を完く正しいものと認めねばならない。



我々と同時代の勝れた植物學者フェルチナント・コーンの植物に關する勞作をラメトリーの勞作と對比しつゝ、ポリツキーは次の結論に到達する、即ち、コーンが展開する根本觀念は既に一七四八年にラメトリーによつて表白されてゐると。また多くの歡呼的稱讚を博してゐるゲーテの『形態學』は、有名な學者ハーラーをも含めたその同時代者たちが勿論理解し得なかつたところのこの天才的唯物論者の、量的には小なる勞作よりも遙かに劣つてゐると。『若しコーンが——とポリツキーは云つてゐる、——ラメトリーの「人間即植物」を知つてゐたならば、彼は、一元論的見解（植物界及び動物界に關する——デボーリン）が最近の研究の結果であるとは主張しなかつたであらう。彼は喜びを以つてラメトリーが既に一七四八年にそれを極めて大なる規定性を以つて表白せることを認めたであらう』と。

更に、そのポリツキーはその秀れた書物に於て、ラメトリーが一面ではエビクル及びルクレチウスに一致し、他面では彼の時代の科學の結果から出發して、——自己の原植物(Urplant)を下等植物形態の群の中にでなく高等に發展した單葉及び複葉植物の環境中に求めたゲーテとは反對に——下等な植物形態からの高等なそれへの發展の觀念に到達した最初の者なることを指示してゐる。『若しフェルチナント・コーンが——とポリツキーは上に引證したその著作に於て續けてゐる、——ゲーテが下等植物の領域からの最新の與件を注意に入れ得なかつたのは、植物組織の法則が長年月を経ることによつてのみ科學の財産となつたからであると指示するならば、若しコーンが、更に、原植物——この象徴的に直觀される、だが經驗によつては確められない觀念——に關するゲーテの自然科學的豫想が誤つてゐたことを認め、しかもなほ「ダーキンより七十年も前に單獨に且つ自己の時代との矛盾の中に……進化や種の變化や全植物界の一植物からの分出やの偉大なる觀念を……敢て表白した人の「天才」に驚嘆し得ることを見出すならば、——

我々はより大なる權利を以つてこの驚嘆をラメトリーに與へるの餘儀なきことを感じる。彼は、尙も、ダーキンより、百年も前に正しい道を見付け、また彼は同様に「單獨に且つ自己の時代との矛盾の中に」立ち、そしてその上、一層自己の凡ての同時代者に嘲笑され、我々の時代によつても知られずに誹謗されてゐる』と。(註八六)この歡喜した證辭は全くラメトリーに値するものであつた。

(註八六)ポリツキー、ラメトリー、二三四——二三五頁。

ポリツキーは、『細胞』に關する現代的表象をラメトリーに負はせる程、つき進んで行く。そして彼はこの主張に於ても正しいと云はねばならない。蓋しラメトリーは、我々がこれを既に指示した如く、當時の最も教養ある人々の一人だつたからである。植物細胞は既に十七世紀にフックが発見してそれを Cell と名付けた。ラメトリーが一再ならず採用するマルピギーはそれを細囊と名付けた。それはともあれ、細胞の觀念は既に世に現はれてゐた。そしてラメトリーはそれを攝取して、更に發展させ、それからして適應的な一般的結論を行つた。かくして彼は多様な植物的及び動物の形態を實體の統一性に歸着さすべき、可能性を持つてゐた。「人間即植物」及び「エビクルの體系」に於て陳述される根本觀念は次のことに歸着する、即ち外部條件の影響の下に、有機的萌芽から多様な生命形態が發生する、と。ラメトリーは一面では自然の統一性もしくは一様性を、また他面ではこの統一性の母胎から發展する植物的及び動物的形態の多様性を論證してゐる。連續的進化の觀念から出發して、彼は植蟲(Zoophyte)の存在を豫測した。「人間即植物」の第一篇に於て彼は植物界と動物界との類縁に立入つて、植物と人間との機智的な類推を陳べてゐる。



勞作の第二篇に於ては兩自然界の差別が彼の考察の對象となつてゐる。彼の考察はこゝで完く辯證法的性質を帯びてゐる。と誇張なしに云ふことが出来る。かくて、植物は彼によりて智性と感官とを缺いた無運動的動物として觀察されてゐる。が動物は運動し、感受しまた思考する植物として觀察出来るものである。『動物は運動能力を所持する植物であるとは云へ、それを全く別な性質の存有と見做すことが出来る、蓋しそれは單に移動——このためには少しの力しか費されないもので、移動はその依屬する機官の回復を助成する位である——の能力を所持するばかりでなく、その上に、それは感受し、思考しまた自己に内屬する多くの要求を充足することが出来るからである。』

『何等かの有機體に於て要求が多ければ多い程、自然は彼にその充足のためにより多くの手段を與へる。これらの手段は動物にあつては本能、及び人間にあつては靈魂なる名稱の下に知られるところの明敏さの種々なる程度の中にある。有機體に於て要求が少なれば少い程、彼を養ひまた育てることが容易であればある程、彼の中には知的能力はより弱く發展してゐる。』

要求を缺いた存有は同時に知性をも缺いてゐる、この最後の法則は前の二つの法則から歸結される。』

かくして衝動と要求は自然に於ける、またむしろ社會に於ける發展を制約するところの内的推進力である。植物と人間とはこの連續的な發展の鎖に於て二つの端極を成すものであつて、兩者の間には種々なる動物、鳥類や虫類が、即ち多くの中間段階が配列される。人間と植物との大なる類縁にも拘らず、それは尙も互ひに似るよりはるかに多く互ひに異つてゐる。『實際——ラメトリーは云つてゐる——今迄知られた凡ての存有中間は最大の程度に靈魂を所持して居り、——これは物の當然である、——植物は礦物を除いた凡ての存有中それを最小の程度に所持してゐるし、ま

た所持せねばならない』と。ラメトリーがこゝで、異つた程度に於てであるとは云へ、自然の普遍的「生氣性」に関するスピノーザの觀念を陳べるのを讀者は見るであらう。しかし異つた程度といふものは、即ち量的差別は、事物の質を規定するから、ラメトリーは、こゝで全く合理的にも、最少程度に靈魂を所持することは——即ち全くそれを所持せぬことだ、といふことを指示してゐる。『實際、何ごとにも従事せず、何等の欲望、何等の情欲、惡徳、徳及び特に要求をも持たないで、自分の體への食物の供給に關する心勞をさへ自ら取らぬ靈魂は結構なものだ!』

若し我々が自然の階段に沿うて下降して植物から礦物へ移るならば、後者は既に全く靈魂を所持せぬこと、それは——ラメトリーの言ふ所によれば、靈魂なき存有であることが判つてくる。だが礦物界と植物界の間にも、ラメトリーの見地からみれば、また溝渠は存在しない。連續性の法則に従つて、自然に於ては植物、動物が存在せねばならない。このことは後に實際に發見せられた所である。上述のことを確めるため彼自身の言葉を引用しよう。『植物及び礦物——靈魂なき存有——の後には靈魂の端初を持つた存有が来る、これは——水蟄及び凡ての植物、動物であつて、これらのものは未だ知られてゐないが、時と共に新しい幸福なクエーカー教徒達はそれを發見し得るであらう……私が云々するところの物體がより多く植物界に所屬すればする程、それらのものには本能はより少いだらうし、その行動はより少なく意識性を前提とするであらう……手短かに云へば、これらの中間的もしくは混合的存有——それらのものは二つの王國の所産であるから、私はかう名付ける——は、彼等が自己の生計獲得のために運動を爲すべくより多く強制されればされる程、より多く知性を持つて、あらう』と。(註八七)

(註八七) 傍點デボリン。



かくして、外部條件、生存競争、要求——これが、自然に於て有機體の發展を規定する因子である。食と牝との探求のために動物がより多くの努力もしくは運動を費せば費す程、より多く彼の中に本能と知性とが發展する。「彼等にありては、運動は彼等が經驗する困難に照應して複雑化する、蓋し彼の要求に照應する知性なくば、一つの動物は首を延ばし、第二のは——匍匐し、第三のは——頭を垂れたりまたは上げたり、飛翔したり、游泳したり、歩行したりすることは出来ないから、即ち食物の探求に必要な運動を生ぜしめ得ないから。「動物の種の變化は、我々の見る如く、後にダーキンによつて詳しく展開された研究されたのと、同じ條件や因子のために起つてをる。ラメトリーは眞實に進化論の偉大な先達である。彼は單に進化に關する一般觀念を表白したのみでなく、學者としてこの觀念を基礎づけようと努めた。そして實際に彼は一般的輪廓に於て、進化の實在的因子を目印しづけることに成功した。だからくり返して云ふが、凡てのフランス唯物論者には發展の觀念は無縁だとする意見には、どうしても同意出来ない。ラメトリーの凡ての勞作は自然に於ける發展を論證した基礎づけることを目的に持つてゐる。

『人間即植物』の第三のそして最終の篇に於てラメトリーは、謂はば、自然の一様性と多様性との觀念の綜合を與へて、植物及び動物の兩世界の根底に横はつてゐるところの、だが多様の形態を取つてゐるところの、唯一的な物質的實體の母胎からの、兩世界の化成の素晴らしい畫面を展開させてゐる。我々はこの領域に於ける彼の研究の總決算を彼自身の言葉によつて行ふことの満足を感じ得ない。「人間と植物とは、これ——白と黒である。四足獸、鳥、魚、虫、兩棲類はこの二つの色の嚴しい對照を和げる中間的蔭影である、若し私が解して種々なる動物の生命の發現だとするところの、これらの中間的蔭影が存せねならば、人間は——他のものと同じく塵埃から創造されたこの偉大な動物は——

——自分を地上の神だと自惚れて、ただ自分自身のみを禮拜し始めるであらう」と。

『人間は植物でないのみならず——今やラメトリーは結論に到達する、——彼は凡ての他の動物とさへ異つてゐる。彼は、自然が順次に次から次と通過するところの、無限数の段階を持つたこの自然の段階の高頂を成すものである』と。だが人間は創造者のみならず、また自然の手からさへも既成のものとして現れたのではない。彼は自然の發展過程の産物を成すものである。自己の起源上彼は他の動物から何ら區別されるところがないのみならず、彼に於ては凡ての動物のみならず、また植物との共通なる根元がある。しかし乍ら發展過程は、彼から、彼が凡ての動物より高く立つ、といふことを作り出した。そして何より先づ根本的因子としてこゝでは、要求と生存競争が役割を演じた。要求の生長及び發展に比例して知性も、即ち人間及び動物の凡ての精神的能力も發展する。「だが人が何と云はうとも、動物に關して如何なる奇蹟が物語られようとも、これら凡てのことは我々の靈魂の優越を減少させるものではない。もとより——と、ラメトリーは云つてゐる——それは動物の靈魂と同一の練粉から同様にして製造されてゐる。だがそれは尙も動物の靈魂とは決して同じ質のものではない。人間靈魂のこの質的優越の故に、明かに人間の構造より出て來る認識の過多の故に、彼は動物の間にあつて皇帝であつて、彼のみひとり社會生活を爲すことが出来るが、この生活のために彼の勤勉は言語を、彼の智性は——法律及び風習を發明した」と。かくして動物と人間（並びに植物）は同一の「練粉」から作られてゐる、即ち實體、物質は唯一的である。併し乍らそれらのものの質は異つてゐる。同一の實體——云はば有機細胞——は永續的發展過程に於て互ひに推移する種々なる質的形態を自身より産出する。だが精神的實體と物質的實體との間にも——なほラメトリーが『靈魂の博物學』に於て書いた如くに、——同一實體の種々なる存在様



式の間に考へられる相異以上の相異はない。故にラメトリーは、物質的なものは目に見えぬ様に精神的なものへ推移し、得るし、また現實に推移してゐる、と更に言明する権利を持つてゐる。同一實體の量的變化が質的諸形態の多様性を産出する。

『エビクルの體系』は一七五〇年に書かれた。この作品に於てラメトリーは、エビクルとルクレチウスの學說に依倚しながら、一般的には動物界の發展、及び特定の動物と人間との起源、の畫面をスケッチしようとして試みてゐる。ラメトリーがこゝで凡ての存在物が従ふところの根本法則を次の言葉を以つて公式化してゐるのは注目すべきことである。即ち『凡ては流れ、凡ては消える、そして何物も亡びない』。『物體的形態は流行唄の如くに常なきものである』と。

ラメトリーに對してはベヌア・ド・マイユ (Maillet) の自然科学的勞作が影響を及ぼした。それは彼の友人が彼の名をテリアメドなる變名の下に隠して刊行したものである。(註八八) マイユは、嘗ては海洋が全地表を蔽つてゐたといふ思想から出發する。海から最初動物は出て來たが、これらの動物は後には地上に於ける生活の新しい條件に適應せねばならなかつた。周知の如く、古代の思想家たちにとつても無縁でなかつたところのこの觀念に、ラメトリーも一致してゐる。故にラメトリーは、人間や動物が土地の産物であつたことを疑つてゐる。『恐らくは——彼は云つてゐる——最初我等の惑星の表面を蔽つてゐたであらうところの海洋は、凡ての存有の浮游的な搖籃であつて、これらの存

有は却初からこの海洋の母胎の中に含まれてゐた、と假定するのはより正しくはなからうか?』この理論は——とラメトリーは強調する、——ルクレチウスの理論と極めて類似してゐると。だが同時にラメトリーは第二の、即ち、動物や植物の性質を持つてゐる種子や萌芽は空中にある、といふ假説をも認容してゐる。そして人間が無限に永い發展の産物であるといふ根本主旨はこの眞理を同時代人たちの頭につめ込むために、幾度も著者によつてくり返されてゐる。『若し人々が、彼等を今我々が見る通りの形に於て、常に存在したのでないとすれば(だが彼等が父や母の如くに自分に似たものを全く再生産し得る大人として世に現れたものと信じられるだらうか?)、地球は人間にとつて母親となつたこと、及びそれは、人間の種子——或る法則を守ることによつて自分の中からこの尊大な動物を發展せしむべく既に作られてゐたところの——に向つてその懷を開いたといふことを認容せねばならない。』併し乍らラメトリーは自分のこれらの觀念を絶対眞理だとは思はない。彼はこれをただ假定の形に於て表白するにすぎない。更に進んで彼は、自然は動物や人間を創造する先に有ゆる可能な『實驗』を行つたといふことから出發して、有機體の形成に關してルクレチウスの見解を發展させてゐる。『生命ある存有の最初の世代は極めて不完全であつたに違ひない。或るものには食道がなく、他のものには胃がなかつた……増殖のために必要な凡ての機官が有つた動物、即ち一言で云へば如何なる本質的なものをも缺かなかつた動物のみが生き延び、保存されそして増殖し得たことは明瞭である。また反對に、諸動物の中何等かの絶対に必要な部分を缺いたものは、彼等が世に現れるや極めて迅速に死するか、それとも何れにしても、子孫を生産せず死なねばならなかつた。完全は——とラメトリーは結論する、——自然の領域に於ても人工の領域に於ても全く同様に、一日の事ではない』と。



(註八八)マイユの書物の名稱、『テリアメド、又は海洋の縮少、地球の形成、人間の起源に對する一印度哲學者とフランス布教師の對話』一七四八年。

ラメトリーは右引用の斷章に於て、我々の見る如く、動物の發展は、最も生活に適應したものの生き延び、保存及び増殖によつて進行したといふ思想を陳述してゐる。だがこの適應過程は、既に知られた如く、一般に有機體に於ける要求の發展に關連してゐる。が要求は要求で、智性の發展を制約する。

動物は、より完全でない存有として、最初に世に現れた。人間は著しく後に出現した、けだし彼はより完全だからである。人間は、ラメトリーの意見によれば動物に起源せねばならなかつた。『また我々が——彼は云つてゐる、——屢々賢明な人間の生活が馬鹿者の多欲や一定の行動の御蔭であるのを見るならば、動物からの人間の起源に關する思想は少しも無意味にまた奇妙に見えない』と。

生命の起源の問題からラメトリーは死の問題へ移つて行く。生と死の原理の間には、謂はば生そのものが配置されるが、これは幸福と享樂に充ちたものでなければならぬ。自然に於ては絶對的限度はない。諸極端は互ひに侵し、互ひに推移する。『何が生を死から區別するのか？ たゞ一つの點である。』生と死の區別は前者から後者への推移より以上に嚴しいものではない。兩者を區別する所のものは一つの點以上のものではない、けだし脆い生命は各瞬間に無數の原因によつて倒壊され得るし、また存有の更替は無限だからである。この點のためにこそ人間は絶えず動搖しまた苦難する、だから、理性は人間から痴人を作り出したと云ふことが全く出来る。』

ラメトリーは死に對する平安なまた賢明な態度を人々に感得させ、彼等の中の亡靈に對する恐怖を根絶させようとなつてゐる。『死の接近に當面して戰慄することは——化物や幽靈を怖れる子供に似ることである。』死は形態のこの無限な更替に於て自然的であり、また必然である。無病な正規的な死は存在から非存在への目立たない推移である。人間はこの不可避性と協合して、死が近づく時には平安にそれに臨まねばならない。

人間的幸福の問題に對して、ラメトリーは一七四八年に『幸福に關する考察』(註八九)なる名稱の下に出た特殊な勞作を捧げた。我々は既に生と死の起源に關するラメトリーの見解を叙述した。今や、何が生活の内容を形成すべきかといふ問題が起つてくる。著者は何より先づ、情欲、人體の要求に對する蔑視を説教して、徳を眞理の認識等々の中に見たところの、ストア學徒に反對してゐる。ラメトリーが、キリスト教的禁欲主義と結合した古いイデオロギーの克服に努める新社會階級の代表者として、決定的に人體の權利の擁護のために進出するのは當然のことである。唯物論者ラメトリーは、地上的歡樂や感性的享樂を拒否する純精神的な存有に轉化することを人間に要求するやうな、世界觀や人生觀と協合することが出来ない。ストア的及び禁欲的キリスト教的道徳に對するこの抗議は歴史的には全く正當であつた。若しラメトリーが進みすぎて許すべからざる極端に墮し、俗惡な犬儒主義や色情文學にさへ墮するにしても、(註九〇)この事情は新社會關係の總體によつて歴史的に條件づけられたブルジョア道徳の健全な傾向を、我々から隠し去る筈のものではない。



(註八九)この小著の本當の表題は次の如きものである、『セネカ派と反セネカ派の幸福な生に關する論說』、または『幸福論』二版はアムステルダムに於て一七五一年に『反セネカ派』、または『最高善』なる名稱の下に出た。

(註九〇)こゝで我々は『幸福論』に一致する勞作、即ち『快樂』(一七四五年)またはこれの『處世術』(伯林、一七五一年)なる名稱の下での新版、を指してゐる。

ラメトリーの道徳は彼の凡ての世界觀から論理的に出て來たものであつた。彼は一般に生の悦びや幸福を説教した、しかしこれを理由として彼にただ感性的享樂の説教のみを負はせるのは不當であり不公平である。『我々は、我々がより多く人間であればある程、より多く自分を幸福なものと感じるであらう、または、我々がより多く自然、人類及び凡ての社會的徳を感ずれば感ずる程、より多く自分を生存に價するものと感じるであらう。』この命題は、我々の見る所では、單に感性的享樂のみならず、狭小に解された利己主義の限界外へ遠く我々を導き出す。ブルジョア道徳は、自由競争によつて——假定された所によれば——『利益の調和』を到すべきところの、實在生活の、反映であつた。個人的利益の實現に努めつつ、ブルジョア社會の各々の市民はそのことによつて社會的全體の福祉のために勞役する、と。道學者たちは利己主義から出發して、また利益の『連帶』を實現することをも可能と考へた。利己主義の根據には利己主義が置かれねばならぬ。ラメトリーの根本觀念は、特殊なことから離れて見るならば、天上生活に依倚して何等かの形で宗教と關連した抽象的、絶對的な徳の否定に歸着した。彼は正しくも、社會的徳や地上生活の外には他の何もものも存在せぬことを主張した。故に、彼の言ふ所によれば、幸福の機構の説明のためには、ただ自然及び理性の發

助を求むべきである。もとより、ラメトリーはただ幾分正しいにすぎない、蓋し彼は根本的なことを、即ち道徳が社會關係によつて規定されることを理解しないからである。また社會關係によつて道徳の相對性や可變性は説明されるのだ。人間の組織、自然及び理性なくば社會や道徳はないとは云へ、道徳を人間の組織の本質に、もしくは自然や抽象的理性の要求に歸着させるのは——その眞の性質を理解しないことを意味してゐる。

しかし、我々は歴史的、見地からラメトリーに近づくべきである、そしてその時には我々にとつては、彼が、その凡ての錯誤や誤謬にも拘らず自己の階級を前進せしめたことが明白になつてくる。

ラメトリーは自然科学的及び人類學的唯物論の諸根底を社會現象の領域へ移入する。また彼の見地から見れば、彼は徹底的である。人間の個人的、物理的組織は道徳の説明に際して出發點とならねばならない。人間有機體に就いて我々は、感官が彼に於て主要なまた根本的なものを形成することを知つてゐる。だから道徳は人間の感官から導來されねばならぬ。『我々の機官は或る感官に對し、もしくは我々にとつて快適であつて我々の生活を愉快にするところの或る態様に對し、感受的なものである。若しこの感官からの印象が短かければ、我々は快樂を経験し、若しそれが繼續的であれば、——享樂を、若しそれが恒存的であれば——幸福を経験する。』抽象觀念は——とラメトリーは言つてゐる——我々の感官に對し、また従つて自己感情に對し、何等の作用をも及ぼすことが出來ない。幸福は感官によつて汲み盡される。だがこれは——ラメトリーは云つてゐる、——全く理性を信用すべきでないことを意味するのではないだらうか？ 決してさうではない。『若し理性が我々を欺くとすれば、それはただ、それが我々を、しかもその偏見の助によつて、指導しようと欲する時だけである。だがそれが自然によつて指導される時には、それは確實な指導者で



ある。』のみならず、思辯が他の感覺の系列中に自己の場所を占有する時、それが自然によつて指導される時には、感官は思辯によつて刺激され、幸福はより力強く經驗されるのである。

ラメトリーが精神的享樂を否定してゐる、と斷定するのは馬鹿げたことであらう。彼はただ感性的享樂を、その普遍性の結果、第一位に置くにすぎない。精神的享樂に關して云へば、それがその強度の故に感性的のそれに轉化する時には、それは力強く且つ本質的なものである。精神的享樂は感性的享樂の特殊な場合なるかに見えるが、それは理性が變形された感官たるに過ぎぬのと同様である。人間的幸福の敵は理性でなく、それと結合した偏見である。人類を偏見から解放して、彼等の幸福のために全く充分な社會的徳のみを彼等に賦與せねばならない。また更にラメトリーは、人間は單に自己のためのみならず、自己の故國のため人類のためにより多く生活すればする程、より多く自分を幸福だと感じることを論證してゐる。『社會に幸福をもたらすことによつて、同時に君は自分自身の幸福をも創造する。凡ての徳は、社會の感謝に價するといふことに歸着する。』かくして、徳は社會に効用ある凡てのものに在る。ラメトリーは徳の構成及び發展の事に於ては、人間的組織と並んで、教育の巨大な役割を強調してゐる。ルソーと異つて、だがホッブスと一致して、人々は悪きものとして生れるが、ただ教育のみが彼等から有徳な人々を作り出すと彼は考へてゐる。彼の言ふ所によれば、教育は人々を人々によつて便宜なまた効用あるものに改造した。徳の源泉は社會的福祉である。無制約的な徳はない、だが相對的な、社會及びその利益と關連した徳が存在する。各々の時代は——正しくもラメトリーは云つてゐる——その風習、その徳を持つと。

教育は我々の本能や我々の感受する能力に於てさへ、或る變化を生ぜしめる。『悪人と善人との間の凡ての差別は、前者にありては私的關心が一般的のそれに優勝するに拘らず、後者は他人乃至は社會のために自分自身の福祉を犠牲にするといふことにある』と云へよう。また——彼は他の場所で云つてゐる——、單に己れ自身のみのために生きないで生活の重荷や運命の變動に堪ゆる男らしさを持つのは最も立派なことであると。我々はかくして、ラメトリーが社會的徳に到達するのを見る。彼は生活の重荷からの解放として死やもしくは自殺を説教する人々に當り散らしてゐる。『自殺にとつて有利に語られた凡てのことは、誤れる詭辯か、または小心さの詩的辯明以上のものではない。』彼は萬人が幸福ならんこと、犯罪者に對しては謙虛に臨まんこと、を望んでゐる、それはもちろん彼が犯罪を辯明したからでなく、人道の感情からしてのことである。ただ唯物論のみが人々の缺點や犯罪に對してさへも人道的態度の源泉である。

『私は——彼は云つてゐる、——人々が互ひに害し合ふのを妨害する可能性を持ち度い。私は、謂はば、彼等をよき練粉の如くにつき混ぜ、また彼等の行動を祖國の安全、効用及び福祉に向けてやりたい。私は彼等が上品で、柔和で、溫良で、無私で、寛大で、同情的であつて、嫉妬が無いこと、有用であらうとする衝動以外に何等の衝動を持たず、そして凡てのこと——自分自身の敵の幸福や成功をも含めた、——に満足すること、を望みたい。だがこの敵なるものは私が夢想する社會に於てはあり得ないものである。その社會は恰も一つの家族の如きものを形成すべきであつて、そこに於ては各人は平安な且つ有徳な歡びの中に小川の如くに汚れない、明るい日を送るだらうが、この小川の清澄にして透明な波は孔の多い石を通過しそれによつて一層美麗なものとなつて牧場に注がれて、そこで非常に自然的な流れと輕快な勾配を構成するので、それは満足を以つて牧場を灌溉してゐるかに思はれる程である』と。



先の幾頁かに於て我々はラメトリーの最重大な凡ての勞作の手短かな特色付けを與へようと試みた。完璧を期するためには、我々が何等かの事情によつて我々の視野へ入れなかつたところの、或る他の勞作をも尙擧げねばならない。これらの作品に屬するものは、何より先づ、嚴しく表現された論争的性質を帯びてゐて、その結果、しばしばラメトリーが擁護した觀念の意味を曖昧にし得るが如きものである。それらのものは主要な且つ根本的な勞作に對して、何等の新しいものをも附け足してゐない。ラメトリーは、屢々自分の反對者を欺くために、己れ自身と論争するのが通常であつた。この種の或る著作に就いては我々は既に語つた。こゝでなほ「動物は機械以上のもの」(註九二)や「人間は機械以上のもの」(註九二)の如き勞作を指示せねばならない。第一の小冊は「人間即機械」や「人間即植物」に比べて何等の新しい見地を提出してゐない。背皮にはラメトリーの出版者——エリ・リュザクの名を附けてあり、しかもラメトリー自身のペンに屬するところの第二の勞作は、唯心論の立場に立つて靈魂の非物質性を擁護する著作家の見地から、「人間即機械」の根本觀念に反對する著者の論争である。

(註九一) *Les animaux plus que machines*, Berlin 1748

(註九二) *L'homme plus que machine*, London 1748

ラメトリーの小著「自由に就いて」(註九三)は著しい興味を現はしてゐるかに思はれる。しかしそれは著者の著作のどの全集にも道入らなかつた、そして圖書目録上極めて稀なものを現はしてゐて、我々には入手しがたいかに思はれる。我々はその内容の手短かな叙述をポリツキの小著に於て見出す。ラメトリーはその勞作に於て政治的及び市民的自由、並びに良心と思想との自由の砲手として出現する。かくの如くラメトリーの唯物論はその完成を或る政治的要求に於て獲得する。

(註九三) *Essai sur la liberte* 1749

ラメトリーの生涯や學説を知悉したから我々は今や或る總括を爲すべき可能を持つてゐる。彼の敵たちが十八世紀に彼を名付けたところによると、「命名ある」ラメトリーは、自己の人物に於て最大の學者と優れた思想家とを結合せしめた。今や既に、ラメトリーが新しい諸觀念によつて心理學、生物學、解剖學、生理學のみならず、精神病學をさへ富ましたことは、確定的なことと見做されてゐる。哲學の領域に於ては彼は驚嘆すべき徹底さと革命的非妥協性とを以つて、唯物論的世界觀に固執したが、この世界觀は彼の死後數十年を経てフランスに於て、封建組織に對する革命的ブルジョアジの闘争道具となつたのであつた。ラメトリーの興味は主に生物學の問題に集中されたにも拘らず、彼は尙も自然及び社會に對する機械論的見解の捕虜として止まつてゐた。機械論及び形而上學的唯物論は疾くにマルクス及びエンゲルスの辯證法的唯物論によつて克服されてゐる。だがラメトリーは唯物論的世界觀の宣傳とその爾後の發展との事に於て、巨大な歴史的役割を演じた。彼は十八世紀の唯物論の最大の代表者である。彼をばトールランドと並んで、スピノーザの最も近い後繼者と見做すことが出来る。G・ブレハーフが、彼はスピノーザ主義とラメトリー



の唯物論との間に本質的な相異を見ないことを強調するのは故なきことではない。

歴史はこの偉大な思想家を極めて慘酷にあしらつた。存命中には彼は八方から殆どただ嘲笑のみに出會した。彼は追はれ、迫害されそして悪罵された。彼に對して凡ゆる可能な虚偽な非難が持ち上げられた。今や既に、人間ラメトリも彼の敵たちが描いたやうな、放逸なまた不道德な利己主義者には少しも似てゐないことは、確定的なことと見做されてゐる。

彼の擁護する觀念を不信用にする目的で凡ての宗派の反動家や僧侶たちは何より先づ人間としての彼を汚さうと努めた。だが彼の同思想者たちも憎みと輕蔑とを以て彼を見た、だが彼等の側からは、彼に對する同情が保證さるべき筈であつたと思はれる。我々の考へてゐるのはデイドロー、エルヴェシウス及びドルバックであるが、彼等は、疑もなく、彼から多くのことを學び、また自分の勞作に於て彼の觀念を更に發展させ続けたのである。

最近の文學及び哲學の歴史家に關して云へば、彼等は全然「傳統」の影響下にある。だが、他面からすれば、彼等は獨立的に啓蒙、科學及び哲學の歴史に於けるラメトリの役割や意味を判斷する可能性を持つために、自ら彼の勞作を研究するの勞を取らなかつた。その上、これら凡ての學者諸君は自ら非常の程度にフィリスチン主義や、小供らしい偏見や支配階級のイデオロギイに貫徹されてゐたから、彼等からラメトリの如き人に對する依怙なき態度を期待するのは素朴なことであらう。こゝでは例解のために、有名な文學史家ヘットナーをでも挙げれば充分であるが、しかも彼は青年時代にもかくもフォイエルバッツへの學派を経て來たのだ。しかしヘットナーにしてかゝるものだとすれば、他の人たちから何を期待し得ようぞ！

ラメトリの「復讐」をばマルクスが始めてゐる。「神聖家族」に於て彼は手短かに、しかし納得の行くやうに、醫師ラメトリは十八世紀の機械論的フランス唯物論の中心點、即ち中心像であると言明した。F・A・ランゲはその「唯物論史」に於て大體に於て彼の見解の客觀的敘述を與へようと試みた。彼はラメトリの良心に於ては何等の「罪惡」もなかつたことを論證してゐるが、しかも尙、ラメトリは何よりも多く自分の死によつて自分の學説を損傷した、といふ唐突な言明によつて、九じんの功を一きに缺いてしまつた。既にこの奇妙な言明からして、ランゲが松露饅頭の傳統から全くは脱却しなかつたことが判明する。だが我々には、靈魂の不滅を説教するものは自分の死によつて比ぶべくもなく手痛い害毒を自分の學説に與へるのだと思はれる。だがこれは餘談である。

十九世紀の後半からフランスに於てもまた若干、より多くラメトリに關心し始した。一八六五年には「人間即機械」がアスセズの序文と註釋付きで翻刻された。一八七三年には淺薄ではあるがこの思想家の人格と學説との評價の意味に於ては客觀的に書かれてゐる、ケパト(Quépat)の小著が現れた。

ドイツの勞作の中では伯林學士院に於けるデヌボア・レイモンの講演と、特にポリツキーの書物を挙げねばならないが、後者は一九〇〇年に伯林に於て出たもので、凡ての關係に於てラメトリに關する最良の勞作を表はしてゐる。



## 八 ドル バ ッ ク

## 論文一

1

一九二三年十二月を以つて十八世紀の最も秀れた「啓蒙家」の一人であり、有名な無神論者であり唯物論者であるドルバツクの生誕以來二百年が経過した。現代フランスのブルジョアジーはその發展と闘争との歴史に於けるこの極めて重大な目付を何等特記する所がないと確信を以つて言ふことが出来る。

ドルバツクは——十八世紀のブルジョアジーの最も偉大な思想家や指導者の一人であるが、今は彼等によつて忘却されて呪はれてゐる。この二百年間に彼等は單に權力を勝ち取り、ドルバツクや彼の同思想者たちが提出したプログラムを自分のために實現させ、存分に生を享樂したへたばかりでなく、また青年の情熱を忘却して、老衰し果て、そして自己の没落へと近づき了せた。青年にとつては健康があり老年にとつては死がある。青年に固有なものは情熱である。そして、ブルジョアジーが歴史的舞臺に登場した時には、彼等が力強い熱情に興奮し、また先進的な諸觀念によつて靈感されてゐたのは當然のことである。老年になると世界は全然別な、暗黒な光に於て彼等に表象される。現今のブルジョアジーは老衰病に罹つてゐる。彼等は前途に自分の終末、自分の没落、自分の墓場を見る。そしてその時、いつの瞬間に於いても自己の歴史的使命の遂行のために自分の力を行使しようとする構へてゐる力強い「墓場人」が彼等の眼前で生長し、そして強固になつて行く。

世界プロレタリアートはいま、十八世紀末にフランス・ブルジョアジーが在つたと同じ状態にある。封建的組織の倒壊とブルジョア組織によるその交替とは、全世界史的事件の意味を持つてゐた。フランス革命はより後れた國々に向つてその將來の發展を豫告した。それは將來の諸變革の全系列にとつての原型となつた。凡てのヨーロッパ諸國に於ける次の世代は、フランスの革命的思想及び實踐の觀念的武器庫から、闘争の道具を汲み取つた。そしてイギリス・ブルジョアジーの革命的闘争の産出物及び道具としてのイギリスの「啓蒙」がフランス・ブルジョアジーのために支持點として役立つたのと同様に、より徹底的な且つ急進的なものとしてのフランスの啓蒙哲學は、十九世紀四十年代の「嵐と焦燥」との時代に生成されるプロレタリア的世界觀にとつての出發點である。

Ecrasez l'infamie (汚辱を絶やせ)といふスローガンを以つて出現したブルジョアジーは敬神家となつた。キリスト教や、教會や、また最後に、かゝるものとしての宗教を破壊することを自己の目的として立てたブルジョアジーは、やがて、正統的カトリック教の懷へ復歸した。哲學を神學に對置したブルジョアジーは自己の哲學を或る種の神學に轉化せしめた。唯物論的哲學の旗の下に封建主義と闘つた無信心な、無神論的なブルジョアジーは、この旗がプロレタリアートに戦ひ取られた時には、それを人類の「恥辱」だと宣明した。自己の階級の茫漠たる衝動と要求とに唯物論的哲學の肉と血を着せ、取り代へ難き武器——よつて以て階級的仇敵に對する勝利を得たところの——を鍛へたよりよき智者たち、——全ヨーロッパが如何様にかしてその聲を傾聴したところのこの觀念的前衛は、裏切的に忘却と呪咀とに引渡されてゐる。ブルジョアジーはプロレタリアートとの闘争に於て、自分の過去を忘れ、實證科學の凡ての



巨大な成功を無視しつゝ、中世的世界觀に復歸すべく餘儀なくされた。かゝる條件のもとに於てプロレタリアートはこの顯著な『哲學的世紀』から殘されたところの觀念的富の唯一の適法的相續者として現れた。ブルジョアジーはこの相續を拒絶した。プロレタリアートはこれを取上げて、その際ブルジョアジーに對する自分の憎惡にも拘らず、これらの不敵な思想の英雄たちに對する感謝すべき記念を保存した。かくの如きが歴史の辨證法である。そして今やブルジョアジーが自己の革命的な過去を悔蔑を以つて見るべき理由を持つとすれば、プロレタリアートは常に深い尊敬を以つて大革命の活動家たちを見た。

ドルバツクは、自己の觀念の宣傳によつて革命を下準備したところの、また革命の世界觀を創造したところの十八世紀の思想家たちに屬してゐる。

## 2

ドルバツクは一七二三年十二月にバウリアのハイデルスハイムに生れた。父は彼に莫大な遺産を残した。ドルバツクは巴里へ移り、フランス婦人と結婚して、彼にとつて第二の故國となつたところのこの國に終生止まつてゐた。彼はサロンを開いたが、それは唯物論的思想の中心になつた。こゝへ日曜と木曜にはエルヴェンウス、デイドロー、ルーソー、グリム、ダランベール、ネジヨン等が集まつて、大抵は政治上、哲學上及び文學上のテーマに關する談話に時を過した。

サロンは當時、組織された政黨の缺除のために——それが政黨にとり代つて組織された中心となつて、その周りに同様な見解や意向を持つた人々が集まつた限り——甚大な意味を持つてゐた。それは、併し乍ら、狭い語義に於ける本來の政治的な活動には従事しなかつた、といふ特質を持つた獨自的な性質の一種の『黨派的』細胞であつた。凡ての活動は勝れて文學的性質を帯びてゐた。しかし、教會、君主、僧侶團などの果敢な管打ちと罪狀暴露とに歸結された文學的活動が、匿名でフランスの國境外に於て出版されたところの、但しそのフランスに於て廣く普及されたところの、特殊的な諸勞作に於て、政治的性質を獲得して、凡ての反對的氣分の分子の見解の定式化や集結を助成したのは自明のことである。

ドルバツクは『哲學黨』の頭目であつた。彼は、モレレの表現によれば哲學館の主人(Maitre d'hotel de la philosophie)であつた。多方面に教養ある人であつた彼は凡ての領域に於ける自己の該博な智識を以て同志たちを應援した。『百科全書』のために彼は自然科学と政治とに關する論文や註解を供給した。彼はまた多くトーランド、コリンズ其他の勞作を英語から、並びに化學に關する勞作をドイツ語から翻譯することにも従事して、それによつてフランスの科學的文献を豊富にした。哲學、宗教及び道德の問題に關するドルバツクの獨立的な文學的進出は、漸く一七六七年から、即ち彼の生涯の四十四才を以て、始められてゐるやうに思はれる。ドルバツクは謙虚な、善良な人であり、當時のフランスの貴族社會の一般的な淫蕩と放縱との間にあつて、道德的關係に於て難點のない人であつた。父から受繼いだ莫大な財産をば彼はふしだらな淫蕩な生活にでなく、ひとへに知的要求の充足のためのみに消費した。彼は博大な仁愛を持つてゐた。特に多く自分の友人や同思想者たちを援助した。ドルバツクは決して第一の地位を占めて第一の役割を演じようとは努めなかつた。彼自身はたゞ常に親切な、善良な、靜かな、しかし凡てのことに關心しそして凡て



のことに對して反響するところの、客好きな家の主人たるの役割を願つたにすぎない。ドルバックのサロンに於ては凡ての文學上のニュースが考究された。こゝで若い天才たちが見付け出され、認められ、また靈感を汲み取つた。知識に於て變革を生ぜしめたところの凡ての革命的作品はこゝから出で來たつた。ドルバックのサロンは古いフランスとの第三身分の觀念的闘争に於て眞にその參謀本部であつた。

革命は、かくして、十八世紀に於てはサロンに於て、しかも第一番にドルバックのサロンに於て發生する。指導者たちは暫らくの間たゞ觀念的闘争のみを眼中に置く、しかし觀念は、周知の如く、それが大衆を把握する時には、物質的力となる。この眞理を十八世紀の啓蒙家たちは美事に理解してゐる。彼等は法外に、もしくは排他的にさへ理性の力を信じるが故に、より一層これを理解してゐる。それ故に彼等は單にインテリゲンチヤと第三身分との上層のサークルのための『非法的な』革命的文献の出版に満足しないで、『人民のため』即ち大衆のため、住民の廣汎なサークルのための通俗文献の出版の領域に於て活氣ある活動を發揮してゐる。そしてこゝで我々はまたもや第一の地位にそのドルバックを見る。我々は少しも啓蒙家たちが意識的に革命に向つて努めたと云はうとは思はない。我々にとつて肝腎なのは彼等の活動の客觀的意味である、尤も彼等の中の多くのもの——及び特定のドルバック——が革命に對する人民の權利を主張したといふ事情をも忘るべきではない。それはどうあらうとも、ドルバック派が革命的な根本的スローガンの下拵へと公式化とのために多くのことを爲しとげたといふ一事は疑はれない。

一七六七年からドルバックはフランスそのものゝ内や(勿論、非法的に)また國外で續々と書物を印刷し始めてゐる。これらの作品の印刷は、時々ドルバックの最も親しい友人たちがその著者を知らなかつたり、もしくは偶然に知つた程の、秘密さ(密約が守られたのだ)を以て仕組まれた。かゝる場合には手記はネジヨンに渡され、後者は書籍商として既にそれをナンシカアムステルダムかまたはその他の場所の何處かで組立てたのであつた。ドルバック自身も時々自分の書物が世に出たことに就いて、既に新書の内容を知悉することの出來た友人中の誰かから聞き知つても、未だ自分の勞作の印刷されたものを一冊も見ないことがあつた。制限して理解さるべきかゝる個人的創作——何故かなればサロンに於ては思想家たちの研究した諸問題は集團的考究を加へられたから——の外に、狭い語義に於ける集團的創作もまた行はれた。かくして例へば『百科全書』はその時代の凡ての勝れた學者や文學者の勞力と傾倒との結果である。ドルバックの有名な『自然の體系』もまた集團的勞作である。これについては、無論のこと、『百科全書』の魂、その眞の組織者及び指導者がデイドロワであつた如くに、『自然の體系』の眞實の著者は——或る章はデイドロワもしくはラグランジュが書いたに拘らず、——やはりドルバックであることを記憶すべきである。『百科全書派』の間にあつてドルバックは誰にもまして自己の智識の多面性と、傾向の堅實さと洗練性とを所持してゐた、だから彼は或は、一人で自己の見解を完結的體系へ持來すことが出來たであらう。誰もキリスト教の曝露と宗教一般の批判のためにドルバック程のことを爲なかつた。彼の勞作の中の多くのものは、著者の見地が古びてゐること、彼がこれ等凡ての現象に合理的見地から近づいてゐることに拘らず、宗教的偏見との闘争に於ては、今でも大なる効用をもたらし得るであらう。彼の若干の勞作は全世界の無神論的文献に於て一種の唯一的なものである。私の指してゐるのは彼の『曝露されたキリスト教』、『迷信の自然史』、『常識』、『僧侶の欺瞞』などである。勿論、ドルバックは若干の先達を持つてゐた。メリエを名ざすだけで充分である。しかし何人も彼の如き不屈さ、不變さ、確信さ、を以



つて宗教に對して闘つたものはない、と卒直に云はねばならない。特殊な種類の闘争的な無神論的文献を創造したのは彼である、これらのものは、残念乍ら我等の時代に於ても未だに必要である。

十八世紀の唯物論的哲學は完結的な、また體系的な表現を彼の『自然の體系』に於て獲得した、その中では自然、人間、社會、道德、政治などに對する著者の見解が述べられてゐる。それはまた世界文學に於ける一種の唯一的な作品である。我々はドルバツク以前にはかやうな唯物論的な哲學體系を持たなかつたと卒直に云ふべきであるが、この體系は、一方では直接的な實踐的任務を立て、政治的及び社會的問題と緊密に結合し——蓋し『體系』の各々の行は政治に向けられ、そして革命に向つて（時には著者自身にとつても無意識であるにはせよ）呼びかけてゐるから、——他方では、新内容を舊形式によつて隠したり、生き終へた階級の衣を其にまとはせずに、それに新形式を、勃興階級の新しい衣をまとはせて、革命的な社會階級の世界觀を表式化した。ブルジョアジーはドルバツクなる人物に於て聲一杯に、露骨に、當時の自分の平民的言語を以て語つてゐる。イギリス人と異つて、フランスのブルジョアジーは、原則的な護歩に歩み寄りもせず、妥協を知らうとも欲しない。彼等は用語法、の事に於てすら妥協を許さないで、凡ての古いゴミ屑を、何等かの仕方で階級的仇敵から出て來る凡てのものを、容赦なく放擲する。フランスの前革命的文學——また特定的には『自然の體系』——は、この點に於て、その政治的表現を妥協なき革命に於て獲得するところの法外に尖鋭化した階級闘争の、興味ある前兆であり兆候である。政治闘争に於けるギロチンは觀念闘争に於ける『曝露されたキリスト教』と『自然體系』に照應する。

唯物論的思想の爾後の發展に對するドルバツクの影響は巨大なものであつた。L・フォイエルバツハはその宗教批判

に於ても、一般世界觀の問題に於ても、無論のことドルバツク及びエルヴェンシュスに直接に一致してゐる。マルクス及びエンゲルスもまたフランスの唯物論に一致してゐる。フォイエルバツハに依倚しつゝ、彼等は唯物論的世界觀を更に發展させ、深化させてゐる。若しここで『フリーエは直接にフランス唯物論者の學說から出發すること、バブーフ主義者は唯物論者なりしこと、』發展した共產主義はその起源を直接にフランス唯物論に持つ（マルクスの言葉）こと、『唯物論の學說は共產主義の論理的根底を形成する』（マルクス）ことをつけ足すならば、讀者にとつてはドルバツクの歴史の意味は全く明白になるであらう。フランス唯物論は構成部分としてマルクス・エンゲルスの科學的社會主義の世界觀に入り込んでゐる。その故にこそ、その『貴き』生れと、その見解や信念の上でのブルジョアジーへの所屬とも拘らず、ドルバツクは無神論と唯物論とのための熱烈な闘士の資格に於て、また現代プロレタリアートにも『所屬する』。

ドルバツクの活動は巨大な文化的・歴史の意味を持つてゐた。解放的スローガンは哲學的教壇の頂からは稀にしか響いて來なかつた。大學や學士院に於てはいつも御用哲學が教授され、公的世界觀、即ち支配階級の哲學と世界觀とが説教された。だから、先進的、進歩的な革命的な諸觀念が特に新興先進階級の母胎に於て、従つて、公的な『智識培養所』の壁の外で、支配的な諸學說に反對して生れたのは當然のことである。ドルバツクのみならずヴォルテールをも、十八世紀の王制的フランスの大學に於て教授する教授の役割の中に表象することは困難である。



歴史家たちが主に哲學教授たちを讚美するだけに止らないで、哲學の講師や「常任」教授たちが自己の限局性と「月並さ」の故に眼下に見下してゐるところの、思想革命家たちにも向つて見るならば、哲學史は全然別な性質を獲得したであらう。ドルバツクはかゝる思想革命家の一人である。十八世紀に於て宗教的、形而上學的及び觀念論的偏見の破壊のために、また大衆教化のために、誰がこれ程多くのことを爲したものがあらうか？ 彼は直接に人民に向はなかつたにしても、彼の革命的觀念は尙も大衆の中へ貫徹して、彼等の啓蒙と彼等の解放とを助成した。

ドルバツクは意識的に新しい諸根據の上に新しい文化を建設して、イデオロギー的には神學に依倚してゐた舊世界を破壊しようと努めた。科學と理性——自己満足的な因子としての理性でなく、經驗と聯合した理性、が新文化の土臺とならねばならなかつた。唯物論と無神論とが觀念論と神學との場所を、人間が——神の場所を占有せねばならなかつた。ブルジョアジーはこの素晴らしい理想を實現し得るものとしては現れなかつた。人類は今に到るまで尙も宗教的及び唯心論的偏見の中にためらつてゐる。ブルジョアジーはプロレタリアートに對する恐怖のために、既に以前に——大革命の直後に、敬神家になつてしまつた。そして——新しい世界と新しい世界觀とを建設するといふ名譽ある役割は、たゞプロレタリアートの役前の上のみ振りかゝつて來た。勿論、プロレタリアートの世界觀はフランスの啓蒙の極端な代表者たちさへもの世界觀から本質的に異つてゐる、しかし次の事情をも否定するわけには行かない、即ちドルバツクの如き人たちは無神論的及び唯物論的文化的、即ち野蠻な偏見でなく、科學の上に建設された文化の、要求を提起することによつて、新しい建物の土臺に若干の強固な敷石を定置したといふことを。

十八世紀の思想家たちは、次のことを理解しなかつた、即ち新文化のイデオロギー的根據としての新世界觀がたゞ

共產主義的乃至社會主義的原理の上に建設された新社會組織、新世界の表現でのみあり得ること、宗教的偏見や形而上學的虚構が著しい程度に於て私的所有や「人民」の搾取や隷屬やの支配によつて養育されることを理解しなかつた。

ドルバツクは宗教的迷妄が人類の誤謬と僧侶たちの欺瞞との結果を、並びにまた人民の政治的奪略手段を成すものであると考へた。彼は、唯物論や無神論の勝利が、封建的統治の破壊とブルジョアの秩序の勝利とに直接に結びついてゐると考へたかに思はれる。有名な唯物論者は誤つてゐた。ブルジョアジーは自己の永遠的な仇敵との闘争の火焰の中で、この鋭い武器を實際に運用した、だが革命の時代にさへ彼等はそれを極めて用心深く使用した。

革命の時代には——序に云へばドルバツクはそれまで生きてゐなかつた。(彼は一七八九年一月二十一日に逝去した)。——しかも短期の間、周知の如くルーソーの追隨者であつたロベスピエールの理論的見解が勝利してゐた。無神論は國民集會に於てはエベール主義者によつて代表されてゐたが、彼等の中の或るもの(例へばクロイツ)は、當時百科全書派のサークルに屬してゐた。エベール主義者ドルバツク派は敗北を味はつた。ロベスピエールはそのデマゴギーに於て遠く行き過ぎて、エベール、シヨメト及びクロイツは實際には小ブルジョアジー左翼の代表者であつたに拘らず、エベール主義者の無神論を貴族主義的「イデオロギー」——今日我々の謂ふところの——だと宣明した。一七九四年三月二十四日にエベール主義者たちは處刑せられた。かくの如くにジャコピンの右翼は左翼を、理論論の擁護者は——無神論の思想家を矯正した。



人間及び自然に對するドルバックの見解の叙述に移つてみよう新しいブルジョア人は中世人から峻嚴に區別される。中世人は神によつて創造されたものであつて、無身體的にして不滅な靈魂を所持して居り、また地上世界をその反映及び蔭影とするところの彼岸の世界に眞の生命を見る。人間は——神の創成物である。かくの如くに舊世界の代表者たちは觀察した。人間は——自然の創造物である。——かくの如きが新しい眞理である。彼は自然の他の現象や存有と同様の一般法則に服従する。「人間は、その總和が自然であるところの、諸存有の集團の間に於て一定の場所を占有する。自己の本質の御蔭で、即ち彼を特質づける生存様式の御蔭で、彼は行動または運動——その中或るものは簡單であり可見的であつて、他のものは複雑であり陰伏的である、——の種々なる方法を用ひ得ることが判明する。」彼の生命は、必然なまた相互に關聯した運動の只一的な連鎖を現はすものにすぎない、がこの運動は自己の原理として或は血液、神經などの如く彼の内部に陰伏した原因を持つか、さもなければ外部的原因を、即ち彼の感官に作用して彼の内に間斷なき變化を生ぜしむる彼の周囲の對象を持つてゐる。人間は、一言で云へば、自然的存有である。凡ての自然の存有と同じく彼も、自己保存に向つて衝動する。彼は自己の破壊に抵抗して、彼の生活にとつて不都合な凡てのものを回避する。他面では彼は、彼を幸福にするところの凡てのものに向つて衝動する。「彼の凡ての行動様式、彼の凡ての感情、觀念、情欲、欲望及び行爲は彼自身の諸性質と、彼に影響する存有の諸性質との必然的結果である。」人間は、自己の欲望から獨立に、そして我れ知らずに、一定の體系に入り込んで、彼の行動を規定するところの諸原因によつて間斷なく變化させられる。彼は有機的全體である。——人間の本質を成すところの彼の諸性質を規定する種々なる質料の獨立的結合である。自然は理性を所持しない、しかしそれは諸物質の結合からして睿智的と呼ばれ

るところの獨特な活動または能力を發展させることによつて、自己の母胎から理性的存有を産出することが出来る。人間的有機體は感覺能力を所持し、思惟し且つ行動するところの獨立的な機械である。人々の凡ての誤謬は、彼等が人間は自然法則から獨立であつて彼の身體の内には非物質的存有——靈魂が存在するかの如くに想像したことに起因する。人間は身體と精神から成立するのだと、「人間は、彼の内には彼自身から異つてゐて、秘密な力を天賦されてゐる或る實體があるものと想像した。その實體に彼は、彼の機官に作用する可見的原因の性質からも、これらの機官そのもの、性質からも全く異つた諸性質を賦與した。」だが精神とは何ぞ？ それは純粹な否定である。如何にしてこの否定、この非物質的存有をば身體に對し、物質に對し作用するものと思惟し得るだらうか？ 我々がこゝで單なる幻想を、虚構を問題にしてゐることは明瞭である。實際靈魂は只或る能力に關して觀察されるその身體そのものに他ならない。それは身體と同じ變化を蒙るものであり、たゞ抽象に於てのみそれを身體から區別し得るにすぎない。實際には凡ての所謂靈的能力は腦髓に集中されてゐるから、腦髓が本來人間の靈魂を形成すると云ふことが出来る。また靈魂を云爲するに當つて我々は、單に腦髓又は腦髓活動を腦髓そのものから、従つてまた身體から、抽象するにすぎない。哲學者たちはこの抽象物を獨立的實體に高める。かくの如くにして、「野蠻國民は、彼等が何に歸せしむべきかを知らないところの、もしくは彼等にとつて不可思議に見えるところの現象を説明するために、精神の存在を認容する。」だが精神を以つて自然を充たさうとする我々は野蠻人よりよく、もしくはより別様に、振舞つてゐるだらうか？ 勿論、我々は野蠻人から遠く離れはしなかつた。

我々の凡ての知的能力はたゞ、我々の身體組織から出て來る生存と活動との方法を形成するものにすぎない。それ



ら凡てはたゞ物理的受感性の、即ち感受する能力の諸態様にすぎない。凡ての心的活動はこの根本能力に歸着する。眞の「感覺の坐所」は脳髓である。物質的對象によつて機官に傳達される運動もしくは振動が、感覺と名付けられるのだ。

知覺(Perception)と名付けられるものは脳髓まで廣がつた振動である。感覺と知覺との出發であり歸結であるところの對象の形像を、知覺が表はす限り、知覺は觀念と名付けられる。我々の感官が對象の如何なる影響をも經驗せぬならば、我々は感覺をも、知覺をも、觀念をも持ち得ない。客觀が我々の中に生ぜしむるこれらの一次的作用から、想像、判斷、思辯、活動の如き他の智的機能が發生しまた發展する。だがそれら凡ての根底には感覺が横はつてゐる。意識は我々が我々の感官に作用する對象から受取るところの印象や觀念の相互區別の能力である。しかしこれら凡ての變化は、たゞ脳髓が機能する間だけ起るものにすぎない。凡ての心的生活は脳髓内で行はれる。がそれは我々の活動の原理でもある。知的能力の差別は身體組織の差別に懸つてゐるが、このことによつてかくも「多様な精神世界の風景」は説明されるのだ。「この多様は氣質や人相の相異と同様に大きなものである。精神世界の生活を構成する不斷の相互作用はこの多様から歸結される。人類を保存する調和はこの多様から得られる。」

調和は不調和に於て成立し、一致は不一致に依倚する、といふこのヘラクリートの命題は最もよく第三身分の觀念を表現した。「個々の個人の差別は——とドルバックは續けてゐる——彼等の間に社會の支柱たる不平等を産出する」と。勿論、誰も人々の氣質、人相及び能力の多様を否定しないだらうし、誰もまたこの多様が人間社會に獨自的な色彩をも調和をも賦與するといふことに反對して論争しないであらう。だが肝腎なことは、ドルバックがこれらの物理的

(及び精神的)差別から出發して、社會學的及び道德的性質の結論に到達することに在る。自然的または物理的差別は不平等の根源であり、不平等は社會及び道德の根據である。「物理的及び知的能力の差別や不平等は人間にとつて必要なものと爲し、彼を社父的(social)なものに爲し、そして論駁しがたい様に彼に道德の必要性を論證する。」ドルバックは階級的差別をさへ、能力と氣質との差別に歸着せしめる。ドルバックの社會學や倫理學が何等の批判にも堪えないことを、論證する必要があるだらうか? 若し——と更にドルバックは議論する——凡ては終局に於て氣質に懸つてゐるならば、「我々が何れかの人間、もしくは何れかの國民の大多數の個人、の氣質の根底に横はる諸要素を知るならば、我々は彼にとつて必要なものを知り、彼に必要な法律、彼にとつて有用な制度を知るであらう」とは明瞭である。これらの判斷の下らなさは明瞭である。しかし乍らドルバックは更に前進する。我々は氣質を變化させ、また作ることさへ出来る、即ち燃素と稱する可燃質料を規制することによつて本性を匡正することが出来る。我々の知的能力及び性質は可燃質料の大小の量に懸つてゐる。食物、氣候、空氣は我々の有機體の固體的及び液體的要素に影響して、我々の性向を規定する。君主、貴族、富豪たちは感受性を缺いてゐる、とドルバックは云つてゐる。だが食物、氣候及び空氣は富豪たちに於ける感受性の缺除に對して原因となるだらうか? 成る程、ドルバックは「氣質」をより廣く解してそこへ教育や生活様式を包括させてゐる。しかしそのために事態は依然變化するものでない、けだし根底にはこの「可燃質料」が横はり、「我々の有機體の固體的及び液體的要素」が横はるからである。若し「氣質」によつて制度や法律の性質が規定されるとすれば、制度は制度でまた或る程度までは人間の氣質即ち性格を規定する。氣質は、我々の既に知る如く、また生活様式と教育とに懸つてゐる。こゝからして、社會制度が著しき程度に於て人



間を「創造」することは明白である。

しかし乍ら我々は氣質に服従すべきではない、それは通常人間を誤謬に陥れるものである。たゞ経験と思慮のみが我々を正しい途に向はせて、幸福に導くことが出来る。だが理性を所持する人は極く少数である。「理性は節度ある氣質、健全な智性、秩序立つた想像と、確實な経験に基づいた眞理の智識と、明智と先見を前提とする。」これら凡ての能力が一人の人間の中にかやうに幸福に結合することが、稀な現象を成すものであることは明瞭である。理性は経験を爲し、回想し、將來を豫見し、そして人間の幸福にとつて必要な手段を選択する、能力である。経験と理性とは他人を尊重することを人間に教へる、蓋し彼は、彼が社會に於て共に生活するところの人々が彼にとつて必要なことを領得するからである。経験と理性との御蔭で人間は善と惡、徳と不徳との間に差別を劃すことを覺える。個人的幸福の達成のために我々は他人の援助を必要とする。だから我々自身の利益のためには他人にとつて有用であるべきである。こゝにこそ徳は成立する。「道德的義務とは——我々と共に生活する者を幸福にし得る諸手段に訴へて、それによつて彼等を驅つて我々自身を幸福に爲さしむべく強ふるための必要物である。」

幸福は人間の本性に適合した持続的な、または一時的な状態であつて、この状態は人間と、自然によつて彼が置き込まれたところの環境との、一致から歸結されてくる。徳は、古い禁欲道德が説教する如くに情欲の禁壓に在るのではない。情欲はそれ自らの中にその辯明を持つてゐる。それは教育が我々に感得させる習慣や性向によつて制約される。社會は人々の幸福のために創造されてゐる。道學者も政治家もこの根本目的を念頭に置かねばならない。

政治は、人々の本質にその原理を置きつゝ、彼等の情欲を規制しなければならぬ。換言すれば、それは社會の本質及び目的に適合しなければならぬ。政府及び政府の設ける法律は國民の大多數にとつての利益——そのために彼等が社會契約を結んだところの——の保證を常に念頭に置かねばならない。これらの利益とは——自由、所有及び安全である。法律は社會の全成員を均等にせねばならない、即ち自然的な不平等を弱めなければならぬ。「福祉なくんば祖國はない」とドルバックは叫んでゐる。「奴隷は市民ではあり得ない」と第三身分の代表者は續ける。「たゞ自由、所有及び安全のみが祖國を貴きものにする」と。「所有なくんば祖國はない」とブルジョアジエはドルバックの口を借りて言明する。政府は巨大な力である。それは社會を教育し、風習を形成せしめ、人々の情欲をさへ規定する等々。我々はたゞ自己保存の要求と幸福の衝動だけを神的世界に運び込む。社會制度はこれ等の要求から出發せねばならない。しかし人間の本性に矛盾する拙惡な政治や教育、醜惡な制度や有害な觀念は、彼の情欲を歪曲して彼にたゞ不幸を持ち來すにすぎない。これら凡てのものを社會の福祉へと變化せしめねばならない。このためには、社會が己れの運命を己れ自らの手中に收め、社會が新權力を組織して、普遍的福祉を政府の活動原理とすることが必要である。

ドルバックの觀念の批判は我々の任務には這入らない。それは餘りに容易な、また忘恩的な任務である。實に、現代はドルバックから百五十年の時間の間隔を隔てゝゐる。科學の巨大な成功や、この時間の間にヨーロッパが爲しとげた歴史的經驗や、ドルバックの理論的構造を著しい部分に於て覆した。人間が何より先づ社會的（及び階級的でさへある）存有であること、人々の法律や制度が氣質や空想上の燃素に懸つてはゐないこと、社會は暗黙的になりと



も契約によつて發生したのでなく漸次的發展によつて發生したること、道德、即ち善及び惡の概念が、永遠的なまた不變的な相關物でないこと、は今や何れの學生でも知つてゐる。

凡ゆるマルクス主義者は、フランス啓蒙家たちの根本誤謬が彼等の自然主義、合理主義などに在つたことを知つてゐる。ドルバツクを辯護するために、彼は彼の時代の科學の狀態から出發したこと、及び彼は歴史的に成熟した社會發展の諸要求の表現者であつたことを語らねばならぬ。ドルバツクは、全的な新世界觀を建設して古いイデオロギイを破壊することを目的に立てたことを忘るべきではない。こゝで、それこれの結論や特殊物ではなく、彼の世界觀の原則的根柢は殆ど古びなかつたことを指摘せねばならない。それらのものが古びなかつたのは、歴史がそれを克服せず、餘計なものとなさなかつたからである。我々の指してゐるのは彼の世界觀の根本的な無神論的契機である。勿論ドルバツク以前にも唯物論者や無神論者は少なくなかつた。しかし彼は、直接に全社會、全世俗、全生活、全文化を變革してそれらのものゝ下に無神論的及び唯物論的土臺を据えようと努めた人々の、一人である。これは人類の先進階級が忘れてはならぬところの巨大な歴史的功業である。勿論のこと、ドルバツクが基礎付けようとしたのは自由、所有及び安全が保證され、調和、即ち社會の統一が不調和によつて、即ち不平等と相互競争とによつて支持される様なブルジョア社會であつた。だがこの目的のために彼は唯物論的世界觀を建設すべく餘儀なくされた。彼は人間、社會及び世界の新しい理解を提起するのを必要と考へた。

人間は地上的、感性的、物質的存有として彼に表象される。神學は人間に神的靈魂を負擔させ、彼を不滅の存有なりと宣明し、彼を天上の後光を以つて圍繞せしめた、だがそれはたゞ彼をこの地上生活に於て奴隸の段階にまで墮下せんがためである。ドルバツクは物理的存有の段階までの人間の「低下」を、彼からの凡ての神的屬性の除去を要求する、だがそれはたゞ彼の權威と意味とをより一層高め、彼のために幸福に對する權利を肯定し、そしてこれに適應して「普遍的福祉」を指導的な政治的原理とする社會をも建設せんがためである。

ドルバツクの根本思想は次のことに在る、即ち世界、社會、道德及び政治から、人類に數へ切れぬ程の悲慘をもたらしした超自然的存有や全能的精神並びに形而上學的亡靈が放逐されねばならない、蓋しそれらのものは僧侶團や支配階級の手中に於て人民掠奪の道具となつたからであると。それらのものは經驗及び理性との大なる矛盾に在る。それらのものは人類の無智、迷信及び誤謬の結果を成すものである。宗教的ドグマと唯心論的亡靈との中には如何なる科學的内容も絶對にない。それらのものは單に、人民の統御と搾取との手段たるすぎない。

人間、世界及び社會に關する學說も、道德や政治に關する學說も唯物論の上に、即ち科學的土臺の上に建設されねばならない。人間と社會——即ち彼を圍繞する事情や條件——の間には必ずや一致が存在せねばならない。支配的な情欲、意見及び觀念の根源なる立法または政府は、この目的のために、教育を、即ち理性と自然との要求に照應した、人間的性格の變革と彼の見解の形成とを、目的に立てねばならない。ドルバツクは私的所有と形式的自由とに基づいたブルジョア社會こそ彼のこれらの要求を實現するものと考へた。彼はこの點に於て誤つてゐたことが判明した。だがその代りに、その凡ての限局性、矛盾性にも拘らず、フランス唯物論からして後來の思想家たちが既に社會主義的結論を爲し得たことを強調せねばならない。ドルバツクは人間を自然の存有と觀て、自分の社會學說の根據に、個人とその不變的本性とを置いたのであつた。歴史的見地も社會的見地も彼には無縁であつた。自然主義、個人主義、合



理主義及び反歴史主義——これがドルバツクの唯物論の根本輪廓である。にも拘らずこの唯物論は（フオイエルバツクを通じて）唯物論的世界觀の爾後の發展のための出發點となつて、その完成をマルクス主義に於て受取ることが出来たが、この後者は歴史的過程の説明の根底に唯物論的原理を置き、世界、人間及び社會の研究の根據に向は、歴史、的見地をも置いたのであつた。

## 論文二

1

十六世紀及び十七世紀に於て無神論と唯物論とはフランスに於て既にその勝れた代表者を持つてゐた。十六世紀に於ては無神論的觀念は特に詩人によつて説教されてゐた。かくて例へば、ラブレ、マロ、ドレ及びデペリエは何れも十六世紀に於て自由な見解を告白しそれを自己の作品の中で述べた人々の一人であつた。有名なラブレは僧侶等を嘲笑し、絶對專制の恣意を答打つた。そしてソルボンヌ神學校や審判所は彼を斷罪したが、彼は尙も無事に殘された。

マロもまた勝れた詩人であつた。彼はカトリック教のみならずキリスト教一般をも否定的に見た。ペイルはマロを頗る尊敬してゐる。

ドレは無神論的見解を告白したやうに思はれる。マウトナーはその「無神論史」に於て、ドレもマロも無神論者であつたが、然し公然と無神論を説教することは無論極端に危険であつたから新教によつて逃避したといふ見解を表白してゐる。ドレは背神の罪を負はされて一五四六年に巴里で焼き殺された、懷疑論者——または無神論者と云つてもよい——このグループにはデペリエをも歸屬さすべきである。彼は一五三七年に出たところの、また疑もなく背神の刻印を負つてゐるところの小著「*Cymbalum mundi*」の著者である。著者自ら序文に於て自らを無信仰のトマスと呼んでゐる。ボナヴェンツィラ・デペリエは詩人であり學者であつて、上に擧げた自由思想家たちと同様に宮廷に仕へてゐた。彼はマロやドレと同じ文學的學派に屬してゐた。マウトナーの言葉によれば「*Cymbalum mundi*」の第一版のたゞ一冊だけの保存されてゐる本には次の如き解題文がある、「この思むべき小著からして明かなる如く、著者は悪人であり、無神論者であつた。彼の生涯はまた彼の終末と同じものであつたが、それは人間の名に價しないこのヤクザ者の死によつて證明された所である」と。然るにボナヴェンツィラ・デペリエは當時の有名なヒュマニストであり啓蒙家であつた。若し初期の作品に於て彼が宗教改革の立場に立つてゐたとすれば、右の小著に於ては、彼は凡ゆる宗教の敵對者として出現してゐる。かゝる條件の下に於てはこの思想家に對する彼の同時代者たちの敵對的態度は了解出来ることである。カトリック教徒もカルバン主義者も一樣に彼に對して憎惡を抱いてゐた。凡ての人に、特に自分の以前のパトロンなるナブールのマルガリーター——彼女は自由思想家たちと交遊し、また恐らく心から彼等と見解を共にしてゐたが、自分の嘗ての秘書とも絶交すべく餘儀なくされたのだ——に、捨てられたデペリエは極端にみじめな状態になつて、自殺を以つて終り果てた。「*Cymbalum mundi*」はやがて一再ならず重版されたのであつた。（註九四）

（註九四）デペリエの著作集はパリで一八五六—一八五七年に出てゐる。



デベリエは疑もなく——この時代の最大の肖像の一つである。彼は凡ての既成宗教を一樣に否定的に見てゐる、また完成的な無神論者でありエビクールの後継者である。

啓蒙の世紀を下準備し、そして主に宗教とスコラの知慧とに依倚してゐた傳統的世界觀を咬み破つたところの思想家たちの系列中に於て、偉大な懷疑家ミシエル・モンテーヌは獨特な地位を占有してゐる。モステーヌに決定的な影響を及ぼしたのは、既に十六世紀に於て絶對主義の反對者であつた急進論者ステファン・ラボエシであつた。モンテーヌもラボエシも有名な宰相ロピタルの影響下に在つたが、後者をばやがて十八世紀の思想家たちは大なる尊敬を以つて追想した。

ミシエル・ド・ロピタルは第三身分から出で、十六世紀に於て自分の國家的活動に於て、自由主義的な且つ啓蒙された人間として自らを顯揚した。彼は良心の自由を擁護し、また宗教上の紛議を絶滅させようと努める一聯の布告の發布に成功した。彼は監禁された凡ての新教徒の釋放に成功した。彼は三部會の召集を要求し、凡ての市民的及び政治的權利をカルピン教徒に與へることを要求した。その政治的活動に於てはロピタルは特別な注意を商業と工業との發達にふり向けた。ペイルは彼を十六世紀最大の智者と見做してゐる。モンテーヌ及びその友ラボエシは信教の自由に對するロピタルの見解を分有してゐた。しかしモンテーヌは政治家でも闘士でもなかつた。その上彼は、一般的に云へば、自分の友ラボエシと異つて保守家であつた。だが思想家——偉大な懷疑家——として、彼はフランスの思想に巨大な影響を及ぼした。

モンテーヌは懷疑家でありエビクリアンであつた。生の只一の目的は、これ快樂である。智識の領域に於ては何等確實なものはない。或る點に於て、モンテーヌはペイル、ヴォルテール及びルソーの先達である。宗教はモンテーヌにとつては一定の國民的慣習か、もしくは市民が外面上服従すべき格律(偏見)に他ならない。だが思想家の見地から彼は神、靈魂不滅に對する信仰を厳しく批判する。彼は理神論に反對し、自然宗教に反對し、一般に凡ゆる權威に反對して語つてゐる。自然の上に立てる存有はない。自然は自己の一部を形成する人間を創造した。それは人間をも彼の宗教をも産出した。凡てのものは條件的でありまた相對的である。我々の道德的見解もまた相對的であつて、たゞ習慣及び慣行の一種を成すものにすぎない。大體、モンテーヌの見地は貴族主義的唯我論として特色付けられるものである。彼は個人主義者である。彼は己れ自らの中に閉ぢ籠つてゐて、當時フランスに於て彼の周りに起つてゐる血腥い闘争も彼を殆ど關心せしめない。彼は凡てを個人的安寧の見地から評價する。彼は保守家であつて、國家生活に於ける凡ゆる革新を憎惡を以つて見てゐる。けだし彼は革命を怖れ凡ての變革を怖れるからである。市民は既成の宗教的並びに政治的制度と格律とに服従せねばならない。しかしこのことは彼自身が宗教の中に一種の格律化した迷信や擬人化説を見るのを妨げない。

モンテーヌは一五九二年に死んだ。その年にはピエール・ガッサンヂ——既に確實に唯物論の途上に歩み込んだところの思想家、が生れた。前世紀の懷疑家や自由思想家たちは、懷疑的否定のみにとゞまらないうで科學的與件を根據として新世界觀を形成しようとして試みるころの、新しい人々の出現のための足場を準備した。彼等の間にあつて第一の場所を占めるものは一面ではガッサンヂであり、他面ではデカルトである。

ガッサンヂはデベリエの如くに既に孤獨な思想家ではなかつた。彼は學校を造つて、自分の門弟の中に現代化學の



創立者ロバート・ボイル、偉大な作家モリエール、シラノ・ド・ベルジュラク、ベルニエ、シャペルなどの如き人々を持つてゐた。彼が原子論を復活させて、それによつて凡ての現代自然科学を只一の正しい科學的な途に向けたといふ事情は、ガッサンヂの最大の歴史的功業として永久に残るであらう。祭司職であつたにも拘らず、ガッサンヂは確と唯物論の途に立つてゐた。成る程彼は神の存在を世界の第一原因として承認した。しかし彼は一般に唯物論的世界觀を説教したから、彼の個人的不徹底さは彼の門弟たちが彼の學說から無神論的結論を爲すことを妨げ得なかつた。ガッサンヂの門弟中特に擧げるに足るものは詩人たり哲學者たるシラノ・ド・ベルジュラク(一六一九—一六五五年)である。モリエールと共に彼はガッサンヂの許で哲學を聴講した。やがて後に彼は親しくカンパネラを訪問したが、後者もまた彼に力強い影響を及ぼした。ベルジュラクはカンパネラの影響の下に若干の社會小説即ち『月の國』と『太陽の國』を書いた。その小説に於ても、哲學的斷篇に於ても、ベルジュラクは無神論と唯物論との見地に立つてゐる。ここではまた發展の概念も彼にとつて疎遠ではない。物質的質料はその發展に於て一聯の段階を通過する。人間は自然の一部でありまた物質的質料の發展の産物である。

ベルジュラクは理性を人間の只一の確實な指導者だと考へてゐる。彼は自分の無神論的見解をその戯曲に於ても陳述した。劇場で彼の劇曲『アグリピナ』が上演された時、群衆はそれを『悪者』『無神論者』などの叫び聲を以つて迎へることによつて、作者を侮蔑した。(註九五)

(註九五) F・マウトナー。『無神論及び西歐に於けるその歴史』第三卷十頁參照。

ベルジュラクの盟友ジャン・パチスト・モリエールは單なる教師職の息子であつた。ベルニエ、シャペル、ベルジュラク及びモリエール——彼等は皆自然科学に基いた新哲學を説教したガッサンヂの聴講者であつた、——は緊密なサークルを成して居た、それは自由思想と、彼等ととり巻く環境の偏見や傳統に對する鬭争の意氣とに貫かれてゐた。モリエールはこのサークルの中に於て、またガッサンヂの指導の下に完結的な世界觀を仕上げたが、それは彼の凡ての創作を貫いてゐる。エピクリアンであつたモリエールはルクレチウスの詩“De rerum natura”を佛譯した。

その喜劇に於てこの天才詩人は惡徳、僞善及び宗教的偏見を答打つた。反動家たち、特に僧侶團は、この背神家に對して、死刑に到るまでの諸々の嚴罰の適用を要求した。モリエールは僧侶團の意を入れて自己の天才的劇曲を軟らげまた畸形化することを餘儀なくされた(例へば『タルチュフ』)にも拘らず、彼の影響は巨大であつた。彼やベルジュラクの活動は疑もなく、社會の基礎に對するその『批判』によつて第三身分の間に反對派的氣分を準備した。

ピエール・ペイルは十七世紀の偉大な懷疑家や最も影響的な思想家たちの數に屬してゐる。彼はヴォルテールをも含めた十八世紀の思想家たちに大なる影響を及ぼした。上に擧げた凡ての思想家たちは啓蒙時代の下準備のために極めて多くのことを行つた。けれども、彼等の間にあつてペイルは疑もなく最大の役割を演じてゐる。ペイル自身はモンテスキューの繼承者であるかに見える。しかし彼は後者よりも眞面目でありまたより強固である。ペイルはモンテスキューの外にデカルトをも研究した。彼は巨大な學識を特徴とした。しかし彼の凡ての活動は、宗教的信條の領域に於ても、積極的な世界觀の建設にでなく、凡ゆる獨斷論の破壊と批判とに歸着した。一六九六年の彼の『歴史的及び批判的辭典』は十八世紀のフランス啓蒙の直接な出發點である。著者は凡ゆる迷信の反對者として進出して、宗教的信念から



の道德の獨立性を主張してゐる。彼は良心と思惟との自由の熱烈な擁護者であつた、だが自身がそれに對してかやうな分析の深さを以つて理性の批判を對置してゐるところの、宗教的原理を自身の中で終局的に征服し得なかつた。

ペイルは無神論者の擁護に進出する最初の者の一人である。無神論は彼にとつては宗教的迷信よりはより忍容出来るものゝやうである。狂信は無神論より悪い。十六世紀にとつてはかうした言説は勿論、極めて革命的であつた。凡ゆる信仰は狂信に他ならない。若しペイルがかゝる思想を公然表白しないとすも、それが彼の考察の中に含まれてゐることは疑はれない。

凡てのものを理性の前で考究しまた辯明しようとする衝動は、凡ての啓蒙家に内屬される共通な特徴を形成する。國土の經濟的生活の凡ゆる發達によつて授與されたところのこの合理論的原理は、特別の力を以てデカルトによつて提起されたと云ふことが出来る。デカルトの哲學はペイルの思惟に變革を惹起せしめた。ペイルはデカルト説とカルバン主義とを協合せせようと努めるところの勞作から開始した。しかるに既にその次の、彗星を取扱つた作品に於てはペイルは正統的カトリック教徒の假面の下に、人類社會にとつては迷信は無神論よりも危険であるといふ見解を陳述してゐる。彼の先達たち——無神論的信念の故に自分の頭を斷頭臺に乗せたヴァニニの如き、懷疑家や無神論者たち——をペイルが擁護したのは特別の興味に價することである。彼は宰相ロピタルを擁護して、ヴァニニもロピタルも正直なまた道德的に何ものにも汚されなかつた人々であつたことを論證してゐる。實を云へばこれらの章は、イソツプ的な言ひ方や餘儀なき粉飾にも拘らず、著者による無神論の擁護として誰にでも理解せられた、即ち無神論は、本質上——自己の道德的行爲に對する報酬をあの世に期待する宗教的迷信よりは、道德的により健全な傾向である。

ペイルは思想史に於ける極端にオリヂナルな現象である。宗教的ドグマの擁護の形の下に、彼は宗教に對する破壊的な議論を陳述して卒直に無神論とその代表者たちとを擁護した。マウトナーがペイルに於て無神論者と唯物論者を見ようとするのは理由のないことではない。かくして、彼は云ふ。「ペイルは無條件的に懷疑論者であつた、だが彼が何等かの獨斷論的形而上學に傾くとすれば、それは原子論即ち唯物論であつた」と。(註九六)

(註九六)マウトナー、無神論云々第二卷三〇四頁。

以上圖式的に描かれたフランスに於ける自由思想と無神論との歴史は、十五、十六及び十七世紀の延長上に於て所謂新教とカトリック教との間に起つた闘争の表現であつた。しかしこの闘争そのものは、國土の經濟的發展の御蔭で成熟したところの社會的矛盾の表現であつた。彼岸の世界、靈魂不滅、及び世界の上に立てる全能神、に對する信仰はもはや、感性的世界に轉向してその中に生活の端初と終末とを見たところの人間を満足させなかつた。宗教的闘争と宗教戦争との神秘化された形態の下には、既に封建世界とブルジョア世界との矛盾が隠されてゐた。新しい觀念の豫言者は、我々の見た如く、特に第三身分の環境から、もしくは下層階級からさへ出て來た思想家たちであつた。

十八世紀に於ては、革命的諸觀念の生長は、イデオロギーの領域に於ても、その頂點に達して、最大の革命の一つへと送り出でゐるが、この革命は、全世界史的意味を獲得し、また或る意味に於ては全ヨーロッパの爾後の發展を豫め規定した。先行せる諸世紀の凡ての潮流は今や、凡ての舊社會、並びにその贅肉や上層建築、を破壊するところの力強い流れに合流する。以前にペイル、デペリエ、ドレ等が蒙つた、凡ての迫害にも拘らず、フランスの社會に於て



は戰闘的な唯物論と無神論との擷取のための地盤が充分に下準備されてゐた。それは、舊統治が急速にその終末に近づいたので一層さうであつた。

フランスの百科全書派は、かくして、『啓蒙』のために多くのことを勞作したところの、また彼等の教師であつたところの、讃むべき先達を持つてゐた。彼等の中の或るものは、我々の見た如く、自己の信念の故に殉教的な死によつて死亡した。十八世紀の思想家たちもまた尙ほ困難な條件の下に勞作し、また闘争しなければならなかつた。權力や僧侶團の側からの迫害は未だ止まなかつた。だがやはり状況は根本的に變つてゐた。以前に於ては異端者たちを焼滅させたが、今や著者そのものでなく彼等の作品を焼滅に附してゐる。また、著者たちの書物に對するこの詮議は屢々その部數には反映しなかつたことを云つておく必要がある。

所謂啓蒙を生成させた諸要素は、先行せる諸發展によつて下準備されてゐた。無神論的觀念は我々の見た如く、充分長い前史を持つてゐた。ペールは既に卒直にも、無神論者たちの國家の可能性に關する問題を立て、この問題に對して肯定的形式に於て答辯した。唯物論もまた特にガツサンデと、やはり部分的唯物論者であつたデカルトとの時代から始めて、フランスの土地で繁榮した。十八世紀の思想家たちはモンテーヌ、シャロン、ベイル、デカルト、ガツサンデ及びイギリスの哲學者たちの作品によつて、同様にまたスピノーザの觀念によつて、育まれた。

これに關連してメリエの外に尙二人の自由思想家——無神論者及び唯物論者、を挙げねばならないが、彼等は十八世紀の前半から、ドルバツクを頭目とする戰闘的唯物論者たちの輝ける群星が活動した後半への、橋渡しのときものとなつてゐる。我々の考へてゐるのはフレレ(Ferret)とデニマルセ(Dumarsais)である。ドルバツクは彼等に於て自

己の同思想者を見出したらしく、時々彼等の名の下に隠れた。ニコライ・フレレ(一六八八—一七四九年)は勝れた歴史家であつた。彼は學士院の一員であつて、晩年にはその書記であつた。彼は一七一四年に攝政オルレアン公フィリップに反對した演説を爲し、そのために七ヶ月をバステューで送つた。フレレは歴史家であつたのみならず、また哲學者でもあつた。彼の哲學的勞作は彼の死後四卷になつて刊行された。古代哲學の概観は彼のものである。彼は通常ドルバツクのものだとされてゐるところの一七五八年に初めて出た『トランプルよりロイキツボスへの手紙』なる表題の勞作の著者のやうに思はれる。初めてこの手紙を出版したネジョンが、手紙の著者はフレレであると斷定する時、この點に於て彼は充分の信頼に價するものと我々には思はれる。若しこの作品がドルバツクのものだとすれば、ネジョンはそれに就いて通知を受けたであらう、蓋し彼はドルバツクと出版者との仲介者だつたからである。若しネジョンが知つてゐたのにドルバツクと共に密約を守つたことに見ても、ネジョンがこの手紙を自己の『方法的百科全書』の第二卷に於て再版した一七九二年には、既にドルバツクの犯罪——この『犯罪』が彼によつて實際に行はれたにしても——の痕跡を隠すべき何等の理由も既になかつたことは明白である。

他面では、我々は他の歴史家たちからして、フレレが哲學問題に從事し、勝れた自由思想家の一人であり、またスピノーザの追隨者であつたらしい——これは、やはり歴史家でありスピノーザ主義者なる彼の門弟ブランギル(一七二二—一七六三年)が間接に證明する所である——ことを知るのである。

著者は右の手紙に於て、地上的感性的世界の外には神と見做される如き何等の存有もないといふ見解を陳述してゐる。凡ゆる宗教は誤謬、虚偽及び暴政の制度であるが、これは無智者に對する支配の目的を以つて欺瞞者、僧侶たち



によつて發明され、そして人民の無智を玉座と權力とのよりよき支柱であると考へる國王たちによつて支持される。神は宇宙に外ならず、我々自らはこの宇宙の一部分を成してゐる、蓋し我々は我々の周囲の世界に對して作用し、また世界は我々に對して作用するからである。神は、かくして、アゼンスの共和國がそれを形成する諸市民から區別されぬのと同様に、宇宙から區別されぬのである。

マウトナーはフレレを不可知論者に、だが同時に最も規定的な、また無條件的な無神論者に加へてゐる。我々はマウトナーが不可知論に關する問題に於てどれだけ正しいかを、判斷するの可能を持つてゐない。『手紙』の著者自らは自分をストア學徒に加へてゐる。マウトナーの引用した引證や考察は承服出来ぬものであつて、彼と反對のことをすら語つてゐる。倫理學に於てはフレレは、成る程、エピクル主義の立場に立つてゐる、——と彼は云つてゐる、——しかしエピクルの原子論、または機械論の問題に關しては、フレレは若干懷疑的な態度を取つてゐると。何故原子論はフレレを満足させないのか？ 彼の考察はかうである、即ち最も悪賢い原子論者たちも、非物體的又は非物質的物體の承認に歸着するところの誤謬を逃れ得なかつた。で彼等の多くはこの誤謬に陥つて、主觀的表象を實在的存在と混同してゐると。

我々はこの斷定の中に於ては未だ唯物論からの回避を見ない。世界の不可認識性に關する問題に就いて云へば、懷疑論的調子は、明瞭に表現された唯物論者たちをも含めた、この時代の多くの思想家に内屬されてゐた。

負しい學校教師のデユマルセ（一六七六——一七五六年）は十八世紀前半の勝れた思想家の一人であつた。デユマルセは『百科全書』に共働し、論理學と語學との問題に關して執筆した。けれども、彼の最も注目すべき作品は、一七四

三年に出た『思想の新しい自由』である。ラメトリーの文學的活動は漸く一七四五年に始まるから、若しメリエ——彼の『遺著』は一七二九年に書かれたものと思はれるが（他の著者たちはメリエが一七三三年に死んだと考へてゐる）漸く一七六二年にヴォルテールによつて『抜萃』に於て印刷された、——を除くならば、デユマルセの小著は十八世紀に於ける最も初期の勞作のひとつであつて、その中で著者は公然と自己の無神論的及び唯物論的見解を表白してゐる。

『哲學者とは——デユマルセは言明する——已れ自身の運動を思惟する能力を天賦された人間機械であり、——已れ自らのねちを捲く時計である』と。凡ての啓蒙家と同様にロックの追隨者であつたデユマルセは、思想家が自己の智識を已れ自身から、思惟からでなく、感官から汲み取ることを強調してゐる。思惟は凡ゆる他の感官と同様な、視官や聽官と同様な感官である。外部對象の作用がなければ人間は見たり聞いたりせぬのと同様に、外部原因のなき判斷はなし。

靈魂不滅と最高存有とに對する信仰に關して云へば、それは僧侶や政治家たちの發明物である。非物質的實體としての精神や靈魂はない。人間の靈魂は動物の靈魂と何等本質的に異なる所がない。『思惟は——デユマルセは言つてゐる——延長性と全く一致してゐる。物質の外には何等の實體もなし』と。

イギリスの啓蒙の端緒は遠く中世紀の深みにまで行つてゐる。だがこれに關連して我々の關心するのはたゞ、十八世紀のフランス思想家に直接の影響を示した限りに於ける、イギリスの理神論と唯物論とである。



今や我々は、社會的意識の根幹は遠く社會關係まで、所謂社會の經濟的構造まで行くことをいみじくも知つてゐる。これらの法則と並んで、今一つの——社會形態の、従つてまた社會的イデオロギーの、反復性の法則もマルクスによつて立てられてゐる。生物學に於て比較解剖學なる特殊學科が存在するのと同様に、社會科學に於ても我々は市民的社會の比較解剖學を云爲することが出来る。同一なる定型の種々なる社會組織は大體に於て同一の法則に服従してゐる、がそれはこれらの組織の或る獨自性を排除するのではない。ドイツ、イギリス、フランスなどの經濟的構造は、與へられた具體的環境内に於ける一般法則の個性的屈折——これが一定の獨自性を創造する、——にも拘らず、本質に於ては同一である。これら凡ての社會組織は資本家的構造の法則、並びに資本家的動學の法則に服従する。だが例へば資本家的社會の構造が一樣なものだとすれば、それらのもの、機能作用の仕方も同一法則によつて規定されるのは自然のことである。政治的民主主義は凡ゆる發展した資本家的社會の國家的形態である。私的所有權は到る所に於て同様に所謂民法の根本原理である。統一はこゝで具體的諸形態の多樣を排撃せず、反對に、それと辯證法的に聯絡してゐる。

イデオロギーは無論、この關係に於て例外を成すものではない。また比較解剖學または比較法學の存在する如くにイデオロギーに關する比較學も存在せねばならぬであらう。イデオロギー上の關係に於ける種々なる國家の相互の受容乃至は影響の程度、規模及び可能性に關する問題も、イデオロギーの比較的歴史的照明に於て正しい解決を得るであらう。一般的形式に於ては次の如くに云へるであらう、即ち二つの國の相互影響の程度はこれらの國に於ける生産力發展の程度により、もしくは兩者の經濟的構造と、それから出て來る階級上の相互關係との類似の程度により、

規定せられると。無論、この際研究は抽象的でなく、具體的な性質を帯びねばならない、けだし時には這入つて來る諸因子の逆流的作用の結果、受容を不可能にする條件にも注意せねばならぬからである。この點においてはヨーロッパに於ける理神論、唯物論及び無神論の歴史は、——オランダに於けるブルジョア革命の時代以後のものにしても——極めて教訓的である。

オランダは政治的及び精神的自由の原理が勝利したところの最初のヨーロッパの國であつた。こゝでは商業と工業は最大の繁榮に達したから、ブルジョアジーは未だ十六世紀に政權を勝ち取つた。オランダ人はスペインから離れ、後者は直ちに弱り始めた。がオランダは繁榮し續けた。革命後數十年を経てこの地盤の上に、新しい生活條件に照應した新しい觀念によつて貫かれたスピノーザの體系の如き、素晴らしい哲學體系が生長し得たのは當然のことである。スピノーザはこの國に於て懷疑的及び無神論的氣分の人々の仲間に這入る可能性を有つてゐた。一樣に非寛容的であり一樣に苛酷であつたところの、種々なる宗教的分派の間に行はれた執拗な闘争は、既に後方に横はつてゐた。オランダはこの時代に自己の諸々のヴォルテールを輩出させたが、彼等はそれこれの信教への自己の所屬にお構ひなく、僧侶團との執拗な闘争を行つた。若きスピノーザが交際した所謂コレギアントは凡ゆる僧侶團を否定した。こゝでスピノーザはワン・エンデンと知り合つた。彼は無神論者として聞えてゐて、スピノーザに或る影響を及ぼした。とは云へ、或る人々が推測する如くに、スピノーザがワン・エンデンを無神論者にしたといふことは、有り得べきことである。我々にとつて大事なことは、懷疑的な、理神論的な、また無神論的でさへある觀念、従つてまた自然主義的な觀念が、大氣の中に動いてゐたことを強調することである。スピノーザはこれら凡ての潮流や、多分少し、か自覺され



てゐなかつたところの體驗を學的體系に高めたのだ。

十七世紀に於けるイギリスは十六世紀に於けるオランダと同じ發展段階を體驗した。類似した經濟的及び社會的諸條件は、一般に類似したイデオロギー的形態を産出する。

イデオロギーの高みに於ては鬭争は神秘化された宗教的外被の中で行はれるが、この外被の下には、地上的經濟的内容が隠されてゐる。以前にはオランダ、及び以後にはフランスに於けると同様に、こゝでも法王と僧侶團との權力からの、封建的抑壓からの國家の解放の問題が日程に上つてゐる。だから人間的思考はキリスト教の根底の批判に向けられてゐる。だがこの批判は同じ程度に絶対主義の根底にも觸れてゐる。獨自的な發展條件に依つて、イギリスに於ては、他國に於てさうであつた様に、下層階級またはブルジョアジの代表者たちでなく、上流身分の代表者たちが鬭争の射撃兵として進出する。

理神論以上に進まなかつたイギリスの『啓蒙』の穩健と中途半端とはこの事情によつて説明される。下層階級はこれらの貴族團からの『改革家たち』の響のまゝに行進する。後者は巨大な幾世紀もの政治的及びイデオロギー的經驗を所持して居つて、それは、我々の時代に於ても、凡ての危險の間をうまく切り抜けたり、自己の地位、自己の富及び自己の勢力を著しく保持したりする可能性を彼等に與へてゐる。フランスの貴族團は既に革命時代にかけて自己の完全な政治的無力を曝露した。彼等は自分を脅威する危險を適宜な時に理解し、先見し、そして豫め避け得ないものとして現れた。彼等は只無關心に悅樂して自己の國王に仕へ得たにすぎなかつた。即ち無慈悲に人民を收奪して彼等を支配し得たにすぎなかつた。だから貴族團のよき代表者たちは、自分の階級の地位の見込なきことを理解するに到つた

時には、ブルジョアジの陣營に移行した。イギリスに於てはさうでなく、そこでは貴族團は今に到るまで他の階級から或る閉鎖性と特殊性とを保持し、同時に他階級に對して己れの勢力を及ぼしてゐる。

十七世紀に於ては無論のこと、貴族團はイデオロギー的領域に於ても無制限に支配してゐた。彼等は、新時代の成熟した諸要求を表式化することを職分とする思想家たちを、自分の環境から輩出せしめた。大體に於て、比較的『イデオロギー』の内容の根本傾向を取つて見るに、それらのものはオランダ及びフランスの『啓蒙』の一般的河床を進んでゐる。思想家たちは政治に於ても宗教に於ても『民治』の原理を表式化してゐる。權威に對する盲目的信仰などとは反對に、經驗と理性との絶對的意味が掲げ出されてゐる。併しそれと共に、地方的條件の獨自性によつて説明されるところの大なる相異も目立つてゐる。フランスに於ては運動は嚴密に表現された無神論的及び革命的性質を帯びてゐた。既にデカルトの友人メルサヌスは十七世紀の始めに於て、無神論がフランスに於て六萬人までの歸依者を數へ、その中ぱりだけに五萬人住んでゐることを慨嘆した。無論、この『統計』には大なる戒心を以て向はねばならぬ。當時は少しでも正統を外れた者を凡て無神論者と稱したからである。だが、既に意識的無神論者も少なくなかつたこと、宗教戦争や、カトリック教徒と新教徒の鬭争や、それに關聯した懷疑家及び孤獨家無神論者たちの活動やが無駄に終らなかつたことは疑はれない。イギリスに於ては無神論は決して廣く普及された現象ではなかつた。イギリスの理神論者たちは本質に於ては善良なキリスト教徒であるか、又は何れの場合にしても信仰家であつた。之に反しフランスの理神論者たちは本質上無神論者であつた。その明瞭な例となり得るものはヴォルテールである。

イギリス理神論の頭目はハーバート・チアーベリであつた。一六五六年の自著『眞理に就いて』に於て、ハーバートは



一種の認識の理論及び批判を與へてゐる。眞理の四つの部類、即ち對象の眞理、現象の眞理、理解の眞理 (veritas conceptus) 及び悟性の眞理が存在する。純粹思惟即ち veritas intellectus は最高種類の認識を形成する。叡智は外部對象を必要としない。それは一般概念 (notiae communes) を對象として持つてゐる。これらの一般概念は經驗によりて生ずるものでなく、觀察の結果でもなく、自らが經驗の可能性を制約する。ハーバートが彼の先天的形式または概念に關する學說に於て、こゝでカントに先驅してゐることを(註九七)我々は見る。宗教も、道德も——とハーバートは續ける——凡ゆる叡智に内屬してゐて經驗から獨立な己れの一般概念を持つてゐる。凡ゆる宗教の本質を構成するものは五つの眞理であつて、その中神の存在は第一のそして最高の眞理であると。正當にもレッツヒラーが指摘する如く、ハーバートの五つの眞理をば、カントの有名な三つの公準、神、自由及び不滅に歸せしめることが出来る。カントの體系は、理、神論の特殊な種別を成してゐる、けれども、この理神論はプロシヤの土地に生長したものである。

(註九七)ゴットハルド・フイクトル・レッツヒラー、英國理神論史(一八四一年)三九頁参照。

かくしてハーバートは信仰を理性と協合せようと努めて、恰も後者の中に人間に本有的な一種の一般概念——神の如き——を發見するものゝ如くである。従つて、宗教は理性に「本有的」であるか、それとも理性そのものゝ中に見出される「一般概念」の總和を成すかであることが結論される。凡てのものが理性の前で辯明を得なければならぬとすれば——新運動の内的意味はこゝにある——理性そのものは、それが本質に於てはその本性上宗教の一機關であるかのやうに、「折り合はされる。」かくの如きが時代の「詭辯」である。ハーバートは信仰よりも高くに理性を置いてゐる、

だが信仰そのものが、即ち信仰に於て眞なる且つ不變なるものが、理性の本性を形成する。ハーバートは古い正統的な意味に於ける啓示を否定する、だが理性の或る啓示を肯定する。純粹思惟は己れの中に神と靈魂不滅との純粹概念を含有する。眞理の發見のために外部的感性的對象を必要としない純粹思惟の存在が承認されるからには、各人がこの純粹思惟に自分勝手な内容を差し込み得るのは當然のことである。

トマス・ホップスは——無神論に到達した只一の思想家である。ハーバートもホップスもフランスに結び付いてゐた。だがハーバートは主にモンテーヌや信仰的な懷疑家シャロンに教育されたが、然るにホップスはガッサンチと近付きになつてゐて、後者は彼に或る影響を及ぼしたかに思はれる。

ホップスは凡ゆる思惟を對象の感性的認識から導き出してゐる。感官中に與へられたもの以外には思惟の内容はない。理性又は悟性は感性的知覺の地盤上に發生する反省能力である。この感覺論的傾向は唯物論へ導いて、純粹な、即ち先天的な、または本有的な、もしくは——同じことであるが——氣儘な思惟に關する觀念論的結論を豫防する。然るときには良心即ち道德的並びに宗教的觀念も本有的または一次的な或るものでなく、相對的な、經驗から汲み來られた或るものである。宗教は人間の經驗の産物であり、また超自然力に對する信仰である。

ロツクは、遺憾にも、理性と信仰との相互關係を若干曖昧に表式化した。彼はそれ故に、こゝで經驗と感覺論との立場に立つたかゝる大なる知者から期待される様に、理神論の限界を出なかつた。

しかしそのロツクはフランス唯物論の根底に横はつたところの彼の感覺論を以つて、フランスの「啓蒙」に巨大な影響を及ぼした。尚ニエートンを擧ぐべきであるが、彼の見解は、「啓蒙家」たちの一般的世界觀の仕上げに對して影響



を及ぼした。しかしフランス唯物論にとつてのロックとニュートンの意味は文献に於て既に充分の程度に闡明されてゐるから、我々はこれに立入らないであらう。

ジョン・トールランドはイギリス理神論の最大の肖像の一つである。彼は確實性の只一の根底なる理性の概念から出發する。一六九六年の自著『キリスト教非神秘論』に於てトールランドは全く理神論の見地に立つてゐる。凡ての理神論者と同様にトールランドはキリスト教の合理性を論證しようと努めてゐる。キリスト教の眞理は理性に全く照應する。著書の第三篇に於て彼は神的啓示の合理性を主張しつつ、無神論者と論争してゐる。彼は宗教の眞理が凡ゆる人間的理性の理解にとつて近づき易くあらねばならぬといふ思想から出發して、僧侶團や權威の原理やとの執拗な闘争を行つてゐる。著者の見解の穩健さにも拘らず、彼の書物は喧騒の爆發を喚起した。トールランドはハーバートの如くに貴族ではなかつた。彼は平民的なアイルランドの家族に屬してゐた。その爾後の發展に於て彼が遠く前進して、ジョルダン・プルーノとスピノーザとの影響の下に、唯物論的世界觀と、明白に表現された無神論とに到達したのは當然のことである。

一七〇四年の彼の『セレナへの手紙』に於て、彼は自然科学の諸成果の見地からスピノーザ主義の批判を與へてゐる。トールランドはスピノーザ主義の立場に立つて、それを更に發展させようと努めてゐる。彼は、運動が延長性と同一程度に物質に内屬してゐるものと定めてゐる。物質は永遠な運動の状態に在つて、受動的な死せる質料としては觀察され得ない。運動は物質の本質的性質を現はすもので、偶然的性質を現はすものではない、これが、トールランドの側からのスピノーザ主義の批判が歸着する所であつた。この批判は極めて本質的な意味を持つてゐる、蓋しトールランド

はスピノーザの學説をその神學的蔽ひから解放しようと努めてゐるからである。彼は全く精密なまた科學的な物質概念を以つてスピノーザ的實體に代へた最初の者の一人であると云ふことが出来る。本質的屬性として運動を與へられてゐる物質は、最初の動かし手が必要としない。これによつて理神論に致命的打撃が加へられたのであつた。物質の内面的活動性をトールランドはそのエネルギーと呼んでゐるが——これはドルバックに於て屢々見受けるところの用語である。他の作品に於てトールランドは厳しく僧侶團に反對して、彼等を人類の腫物だと考へてゐる。かくして一六九一年の小さな勞作『レギの種族』に於て彼は人類の凡ての悲惨は僧侶より起るといふ、後にフランスの思想家たちにより、また特にドルバックにより屢々反復されたところの、思想を發展させてゐる。凡ゆる既成宗教は欺瞞にすぎず、祭司たちは——人民が饑餓で一杯になる時に、自己の快樂のみに生きる欺瞞者である。

我々がイギリスに於て理神論なる名稱の下に知られた運動の短かい歴史をなりとも、こゝで與へようとする目的に従ふならば、我々は餘りに遠くへ外れてしまふであらう。これに該當した發展段階を體驗した他の諸國に於けると同様に、運動の意味はイデオロギー的には權威に對する理性の優位の肯定に歸着した。凡ての『自由思想家』(Free thinker) ハーバート、トールランド、コリンズ、ブラウン、ブラウント、チエツプ、シェフツベリ、テイナル等は理性の權利を、即ち思惟と良心との自由を主張した。無論のこと、これらの自由思想家は、トールランドのみを除けば、思想の領域に於てさへ大なる革命家ではなかつた、彼等の中の或るものは、理性の自由な使用は正に宗教の利益に於て必要であるとして云つてゐる。彼等は宗教を合理化しようとなつたが、それを破壊しようとは努めなかつた。理神論者たちは本質に於ては尙も宗教の中に或る眞理を見るところの信仰家としてとゞまつてゐた。併し彼等はこれらの眞理を理



性の助によつて解釋しまた辯明するの權利を要求した。理性によつて辯明され得るものは自然法則と合一し、そして自然的乃至理性的宗教を形成する。これらの思想家や彼等が代表したブルジョアジイは、宗教と理性とのかゝる腐敗した妥協に満足した。イギリスに於て勝利したブルジョアの秩序はその本質的なイデオロギー的形態の一つとして——宗教を持つてゐたし、また今に到るまで持つてゐる。宗教の領域に於ては、イギリスのブルジョアジイは決してフランスの急進主義にまで上昇しなかつた。漸く十九世紀の初めにロバート・オーエンが既にフランス無神論の影響の下に社會主義者即ち労働階級の思想家の資格に於て、宗教の中に誤謬と人間的悲慘の源泉の一つを見て、その完全な否定にまで昂揚した。

最も一般的な輪廓に於て以上我々が特色付けた解放的觀念の歴史は十六世紀に始まつて、その完成を十八世紀に於てドルバツクの『自然の體系』に於て獲得する。一方ではブルジョアジイと、他方では——貴族團及び僧侶團との間の矛盾が尖鋭化すればする程、永い紛議の革命的大團圓がより近くに押しよせればよせる程、舊世界との闘争に於て無二の武器となつたところの新社會階級の綱領、そのイデオロギーを公式化すべき職分を持つたその階級の思想家たちは、ますます果敢になつた。革命的思想家たちは今や思想の支配者となる。彼等は第三身分の廣汎な大衆の中に生き／＼した反響を見出してゐる。ドルバツクは文學的天才に於てはさうでないとしても、彼の巨大な學識や思想の異常な果敢さや不敵な徹底さに於ては、最も優れた思想家である。凡ての啓蒙家と同様にドルバツクは偉大な懷疑家たちに

より、また特にベイルにより、イギリスの自由思想家たち——その中でも彼はトーランドを特別の尊敬を以て見た——によつて教育された。彼はプラトンから始めてスピノーザ及びホッブスを以て終るところの凡ての哲學的文獻をいみじくも知つてゐた。かくしてドルバツクは宗教的及び哲學的思想の領域に於ける凡ての先行せる運動に決算を與へるべく職分づけられてゐた。

この全勞作の結果が『自然の體系』(一七七〇年)であつて、それはこの偉大な歴史的時代の最も著しい記念碑として残つてゐる。それは二篇に分たれてゐる。第一篇に於ては唯物論的世界觀の積極的根底が叙述されてゐる。第二篇に於てドルバツクはその凡ての陰影に於ける宗教的世界觀に、即ち正統的キリスト教や中途半端な憶病な理論に破壊的な批判を加へてゐる。

彼の體系は自然主義的唯物論もしくは唯物論的自然主義として特色付けられ得るものである。自然は偉大なる全體である。または多様な質料の結合から、それらのものゝ種々なる統一及び運動から得らるゝ全體である。より狹義に解されるところの——とドルバツクは云つてゐる。——もしくは各個々の存有に於て觀察されるところの自然は、これ——本質から、即ちこの存有を他の存有から區別するところの性質、結合、運動もしくは運動様式から、出て來る全體である。かくの如くに、人間は特殊な性質を天賦された或る質量の聯結から出て來るところの或る全體である。己れの結合に於て有機組織と稱せられ、そしてその本質は感受し、思惟し、行動するに在るところの全體である……諸存有の種々なる體系は、又は云ひかへればそれらのものゝ特異な本性(狹義の自然をその意味上本性と譯すことにする——譯者)は、偉大な全體の、凡てを包括する自然の、一般體系に懸つてゐて、それらのものはこの一般體系の一部



分を形成し、また凡ての存在物はこの一般體系と不可避的に關聯してゐる。

三〇〇

かくして、人間は偉大な全體を、宇宙を、構成する自然の一部分である。幸福ならんがためには、人間は周圍の自然と己れ自身の組織との法則を知らねばならない。この智識は理性によつて指導されるところの經驗によつて獲得される。だが自然とそれを統制する法則とを知ることは——小さなことである。それから出發して人間生活を建設せねばならない、自然と理性とに一致して、生活せねばならない。人間は、自然の一部分として、その法則に服従してゐて、彼はそれから解放されることは出来ない。然るに彼は自然のみにとまらないうで、その限界外に出て、君主の如くに宇宙の上に立ちそしてそれを統制するが如き存有を見出さうと努める。彼の思想が誤つた方向を取りまた可見的世界を否認したことによつて、人間は經驗と理性とを閉却して無肉な亡靈の奴隸になつた。かくして自己の運命を想像的な存有の手に渡すことによつて、彼は地上に於ける幸福な生活の可能性を失つた。

この意味に於て全歴史は、ドルバックにとつては、後の空想論者、社會主義者にとつてと同様に、同時に人間的悲慘の源泉でもあるところの誤謬の連鎖として表象されてゐる。眞實の哲學即ち唯物論の任務は、人々の眼からこの目隠しをもぎ取つて、彼等を自然に歸らせることに在る。眞理は決して人間にとつて有害なものではなく、それは幸福な生活のために必要なものである。眞理は、周圍の世界をそれが自體として存する通りに認識して、その外に何物をも求めぬことに於て成立する。教育や傳統によつて結縛された偏見や、偽つた世界表象を拒否せねばならない、それらのものは單に人間に不幸をもたらし得るにすぎない。第一のまた最も危険な誤謬は自然の外に特別な存有かまたは自然を運動に導いたところの力が存在するといふことに在る。然るに萬有の構成のためには物質及び運動以外の何物

も要求されない。物質は永遠的なものである。人智は如何にして非存在より存在が構成されたかを理解し得ない。天地開闢は——神學者たちの虚構である。自然の端緒に關する前提は無意味であつて、解決出來ぬ矛盾に導く。他面からすれば、自然は能動的原理であることを認めねばならぬ。運動は物質から不可分の性質である。物質が不壞なまた滅却されぬものだとすれば——これは何人も認むるところだ——こゝからして、それは時間の中に端緒を持たないこと、即ちそれは常に存在したことが歸結されて來る。

かくして自然の内容を構成するものは、永遠な運動の状態にあるところの物質である。延長性と並んで運動は物質の除去すべからざる性質を、または云ひかへれば屬性を形成する。性質なき物質は——ドルバックは正しくも云つてゐる——純粹の無である。「存在は存在する事物に於ける性質の顯在を前提とする。事物が性質を有する以上、その作用する様式は、必ずやその存在様式から出て來なければならぬ。」事物の存在様式によつてその作用様式は規定される。自然に於ては凡てのものは相互關聯にあり、また運動及び變化の状態にある。「たゞ運動のみが變化、結合、形態——一言で云へば物質の凡ての態様、の根源なることを領得するためには、若干なりとも自然の途へ眼を向けなければ充分である、諸存有をその種々なる状態に於て追求すれば充分である。變化の御蔭で凡ての存在物は發生し、變化し、生長し、そして廢滅する。」「運動とそれによつて惹起される變化との御蔭で——ドルバックは云つてゐる——自然は不死鳥の如くに、自らの屍灰の中から不斷に再生する」と。

自然は永遠の輪廻を構成する。凡ての存在物は物質と運動との御蔭で端緒を得る。宇宙の一部分は他の部分によつて破壊されたりまたはその助けによつて保存されたりする。だが存在の總和は常に同一である。自然の過程、その永



遠な輪廻は、物質に内屬する運動が凡ゆる現象に端緒を與へ、その中に變化を惹起せしめ、また最後にそれを破壊する、ことに於て成立する。「自然は——ドルバツクは云つてゐる——自己の結合の助けによつて、自己の體系の中央に立つところの諸太陽を産出する。それは、それ自身の本質のためにこれらの太陽の周りに牽引されまた廻轉するところの惑星を生産する。少しづつ、運動はこの何れをも變化させて行く。何時かは運動は、恐らく、運動がよつて以つてこれらの驚くべき集團を形成させたところの、また運動がその變轉なき存在に於てたゞ通り序でに描き出して行くにすぎぬところの諸部分を散逸させるであらう」と。我々の叙述したドルバツクの思想がこの部分に於て殆ど文字通りに、一七五五年に出た『天體の一般史と理論』に於けるカントの思想行程と合一することは、指摘するに難くない。凡ての存有と同様に人間は自己保存に向つて衝動する。彼は、ドルバツクの言ふ所によれば、エネルギーの力を經驗する、即ち自己の破壊に抵抗し、自己に似た客體によつて牽引されまた自己に對立する客體によつて反撥される。牽引と反撥とは人間にも内屬する普遍的法則を形成するものであつて、人間は、自然の凡ての存有に内屬する法則に服従するところの獨自的な機械である。人間の凡ゆる行動は牽引と反撥との力の結果である。彼は自分の活動に於て、自分の行為に於て、自分を自由なものだと想像する。だが凡てのものが關聯してゐて、凡てのものが互ひに結接されてゐる世界に於ては、獨立的なまたは自立的な力はありません。「永遠に活動的な自然は、人間が書き記すべき線分の各々の點を彼に向つて標示してくれる。」

人間は、宇宙の一部を形成し、またそれと不可分離に關聯してゐて、外部的影響を加へられてゐる。唯心論者たちは人間のために自由を保持するために、彼に特殊な實體を賦與した。彼等は彼を精神的存有に轉化せしめた。だが自由なるためには彼は自然の外に立たねばならぬ、然るに彼は必然に、彼を圍繞し彼の行動を規定するところの諸對象の影響を經驗する。殘餘の自然に於て作用する力學的な力や法則は、人間に於ても作用する。人間は大體、不斷に自己の形態を變へるところの物質の一定の結合である、彼は——彼の組織のみに固有な變化を感受し、思惟し、また經驗し得るやうに組織された物質的存有である。即ち、ドルバツクは、一般法則の外に、各々の個別的存有に於ける事物の特別な結合に固有な、特殊法則の存在を假定してゐる。

人間の起源に關して云へば、ドルバツクは種々なる假説の可能性を指示してゐる、しかし自らは繼起的諸段階の系列を通しての人類の漸次的發展を認める假説を、選んでゐる様に思はれる。物質は永遠的である。だがその形態は過渡的である。次の一事はドルバツクにとつて疑はれないことである。——即ち、人間は植物や動物と同様に、全宇宙との關聯にあり、また自己保存のために全體と、即ち宇宙の秩序と關聯するやうに餘儀なくされてゐて、後者の變化に依屬して變化することがこれである。「如何なる假説に立ち止まらうとも、植物、動物、人間をば、現今の地位及び狀勢に於ける地球に特に固有な造物物と見做すことが出来る。若し地球が何等かの破局のためにその地位を變へるならば、これらの造物物は變化せねばならぬであらう。この假説を確實化するものは、地球上に於てすらその上にある凡ての存有も氣候の差別に依屬して變化するといふ事實である。」こゝからしてドルバツクは次の如き結論に到達してゐる。即ち人間は凡ての存在物と同じく間斷なき變化過程にあると。また「有機體の諸種屬は間斷なく變化し、我々はかくてそれらのものが何に成るかを知り、またそれらのものが何であつたかを知ることが出来る」といふ假定の中には、彼が用心深く言ふ所によれば、「矛盾はない」のだと。凡てのものは變化するとすれば、自然に於ては如何なる恒



存的な凝固的な形態もないとすれば、人類もまたこの普遍的法則からの除外例を成すものではない。自然は破壊と創造、結合と解體、の無限の交替である。かくの如きが、ドルバツクの到達する革命的な結論である。

唯心論者たちは、人間が物質的な身體と非物質的な靈魂とから成立すると主張してゐる。哲學者たちはこゝで神學者たちの轡のまゝに行進してゐると。これによつてドルバツクは、凡ゆる觀念論は不可避的に神學との類縁にあり、神學は思辯哲學の秘密を形成するといふフオイエルバツクの思想を豫想させてゐる。デカルトは、思惟するものは物質から異つたものであらねばならぬ、と定めた最初の人である。唯心論者や神學者たちは人間の精神に型取つて次に普遍的な精神を創造した。『だが本質上靈魂を身體から區別する者は、單に身體にある腦髓を身體そのものから區別するにすぎない。』この主旨もまた後にフオイエルバツクが反復する所である。その意味は彼の身體から或る人間の能力または機能を抽象化することによつて、次に人々はそれを自己満足的な存有に轉化させるといふことに在る。靈魂は身體から區別され得ない。それは身體と共に生れ且つ發達し、そして、それと共に消滅する。靈魂は身體の機能または能力の中の或るものに關係して觀察されるところのその同じ身體である。それは——感覺し、感受し、思惟し、また行動する原理または能力である。今迄人々は自己の非物質的本質に就いて念慮した。彼等の眞の生を彼岸の世界に見た、これに就ては特に神學者たちが念慮した。だがドルバツクは、人間が自己の存有の物理的方面の充足に向て衝動することを要求してゐる。蓋し彼の言ふところによると、物理的幸福と共に精神的幸福はひとりてに達成されるからである。社會の利益のためには神學者たちの虚構した迷想を否認せねばならぬ。精神に關する學説は進歩を抑止する、蓋しそれは人間が現象の眞の原因を探索するのを妨害して、人間的思想の怠惰を助長させるからである。だがこの「怠惰」は僥倖たちにとつては有用であるとは云へ、社會にとつては有害である。

生命は全身體の運動の總和である。感覺及び思想は特殊な種類の運動を形成する。デカルトが特に主張したところの本有觀念は存在するものでない。觀念は感覺、知覺、教育及び習慣の結果である。我々がその起源を忘却したところの觀念を、我々は本有觀念だと考へる。我々の凡ての智識は經驗から起源する。人々の凡ての觀念、概念は彼等が獲得したものであつて、本有的なものではない。人間は彼が感覺するところの事物のみを知るにすぎない。抽象的觀念に關して云へば、それらのものは己れに對應する何等の物質的對象をも持つてゐない。『我々の感官中の一つに對しても作用しないところの對象を考へることは、これ即ち言葉を考へること、聲音を夢想することであり、それらの言葉を結び付け得べき對象を自己の想像内に求めることである。これらの對象そのものに性質を賦與することは——即ち一層大なる妄狂に耽溺することである。』「神」なる言葉は私にとつては、私の機官の一つにも作用し得ぬ様な對象を、即ち、またその存有と性質とを私が定め得ぬ様な對象を現はすものでなければならぬ。『神』なる言葉に對應する實在的對象の缺除のため、人間の想像は幽靈を創造した。各人はだから自己に型取つて神を創造する、とドルバツクは言明する。

若し神が存在するならば、彼を人間の上に降りかゝる凡ての惡と不幸との原因者だと見做すのは當然のことである。然るに神學者たちはむしろ責任を神から取り去つて、それを自由意志を所持するが如き人間の上に移置することを選んでゐる。意志のこの虚りの自由は、我々の活動の眞實な原因に對する無識に基づいてゐる。自由であることは——即ち必然な動機に従つて行動することである。『人間に於ける自由は——ドルバツクは言明する——彼自らの内部に含



まれる必然に外ならない」と。人間は彼に作用する外部原因に全く依属する。故に政治家や立法家たちは、若し彼等が眞實に人々の福祉に就いて念慮するならば、人々の動機を變化させ、彼等を適應的な外部的條件の中に指定すべく努めねばならない。社會は、その諸成員が幸福を享受する様に組織されてあらねばならない。だがこれはたゞ、社會がその全成員に彼等の物質的要求の充足を供給する時にのみ可能である。罪惡的行動は大衆に對しては苛酷でありながら、小なる一塊りの寄食者共のためには汲々としてゐるところの罪惡的な、即ち不公正に組織された、社會の結果である。人間が悪いのは彼が悪く生れたからでなく、社會制度が彼を悪くするからである。故に人間に對して恩寵的に作用して、彼を公正なまた善良な社會成員ならしむる様な、制度を作らねばならない。かくの如き本質上健全な判斷を表白しつつも、ドルバックは同時に、人類の運命が任意の瞬間に於て何れかの君主の不良な消化や、または何れかの婦人のむら氣に懸つてゐて、これらのものは時には都市を滅ぼしたり人民を貧困に沈淪させたりする荒廢的な戰爭の原因であると主張してゐる。かくして、時には人類史の行程は一つの狂的な原子に懸り得るものである。

原子または分子のかゝる禮拜にも拘らず、ドルバックは、市民の幸福を社會的條件に依属させて立てる時、やはり大體に於ては問題の正しい理解に近接してゐる。勿論、問題は「立法家」にはない、彼は自體としては無力である。だが疑もなく「社會制度」が人間を形付けたり創造したりするといふその主張に於てはドルバックは正當であるが、こゝでは社會制度をば社會關係の全體として理解せねばならない。「我々の思想様式は——ドルバックは云つてゐる——必然に我々の存在様式によつて規定される」と。遺憾にも、たゞ一面的な、形而上學的な自然主義は、彼が社會的存在にまで行き、社會現象の獨自性を理解することを妨げてゐる。ドルバックの理解に於ける存在は純粹物理的または自

然的存在である。ドルバックは自然的なもの、相異を理解しない。彼にとつてはそれは——同一部分の現象である。人間は彼にとりては自然的存有、自然の存有である。立法、道徳、科學などの問題に於ては、自然とその法則とによつて指導されねばならない。凡ての害惡をそれ故にドルバックは自然に對する無識によつて説明する。自然に對する無識の御蔭で人間は神々と稱する亡靈の王國を創造した。彼は、己れ自身の自然を知らずして精神的な自己満足的な原理を自らに賦與する。

人間は、ドルバックの學說によれば、自然的必然性の受動的な道具である。そして若し人民が時に自己の抑壓者に對して暴動または革命を起すとすれば、それは凡ての物理現象と同程度に必然的なものである。「人民の不幸は革命を招來する。悲惨によつて荒んだ人々の間に醜態が始まり、そしてこの不可避的結果は國家的破局である。かやうに物理的世界と精神世界は互ひに緊密に關聯してゐる。又はもつと正しく云へば、それらは同一の事物である。」革命に向つて準備したブルジョアジーの思想家が、革命の必然性の理論的基礎付けを與へようと努めるのは當然のことである。文献に於てはドルバックの穩健さが指示されてゐる。C.W.ブレハーフはドルバックの立場の矛盾を剔抉してゐる。「自然の體系」の著者に矛盾の有ることは、これは疑はれない。ドルバックは貴族團や絶對主義が妥協に歩み寄つたならば、彼等に對する暴力的行動を喜んで拒んだであらう。だが同時にドルバックは、支配階級が成熟した衝突の平和的解決に同意しない時にどの被抑壓階級にも殘されてあるところの、只一の出口を自己の階級に向つて教へてゐる。「若し人民が絶望にまで到達してゐて、全く不幸であるならば、彼等には最後の手段——武器がある。そして滅亡を踏して彼等は自己の苦痛に終末をつけようと試みる事が出来る。」ドルバックは、絶望にまで到達した人民に



とつての最後の救済手段としての武装、反亂を云々する時、勿論のこと、彼の時代のフランスと第三身分とを念頭に置いたのであつて、この身分をば彼はかくして、舊秩序の暴力的轉覆に向つて呼び召いた。如何なる光に於て當時の社會は彼に描かれたか、またドルバツクは何を「政府」から要求したか？ この疑問に對して我々は次の極めて力強い數行の中に答辯を發見する——

「人は我々に向つて云ふがよい、政府はその凡ての臣民を幸福に爲し得ぬと。勿論、政府は、自分の退屈を散ずるために何を工夫すべきやを知らないところの閑散な市民共の充たされぬ多慾を充たすことは出来ぬ。だがそれは多數市民の眞實な要求を充たすべく努め得るし、また努めねばならぬ。その市民の多數が衣、食、住を持つならば、——一言で云へば、法外な勞働なしに自己の必要な要求を充たし得るならば、社會はその及び得る幸福を享受するであらう。この多數者は、如何なる力も彼等の勞働の結果を奪ひ得ぬことを信じる時に満足する。人類の或る無智のために、全人民は一塊りの無分別なまた無用な人々——この人々は幸福にはなり得ない、けだし彼等の放逸な空想は何等の限界を知らぬから、——の贅澤、多慾、淫蕩な生活を充足させるために勞苦し、汗を流し、涙を以て土地を潤ほすことを餘儀なくされてゐる。かやうにして宗教的及び政治的誤謬は世界を涙の溪間に轉化せしめた」と。かくの如き明瞭な色彩を以つて、ドルバツクは、彼の時代の社會に於ける人民の状態を描寫してゐる。しかし乍ら事物のかゝる悲しむべき状態の原因を、彼は殆ど凡ての「啓蒙家」と同様に、經驗と理性との閉却の結果なる宗教的及び政治的誤謬の中に見てゐる。こゝからしてドルバツクは、自然研究に基づいた眞實な觀念が、人間的悲慘との闘争に於ける只一の眞實な手段であるといふ結論をしてゐる。これは既に最も純粹な觀念論である。

「自然の體系」の第二篇は神學と理神論との批判に捧げられてゐる。ドルバツクは何より先づ神の觀念の起源に關する問題を立てゝゐる。「人間の曖昧と弱さは彼を迷信的にする」とドルバツクは云つてゐる。宗教的な觀念及び表象はそれを經驗と科學的智識との見地から分析するならば、何等の意味も内容もなき空語である。だが自己の發展の最初の段階に於ては人間は極端に無援であつて、曖昧の結果恐怖の感情に服従する。人間は種々なる要求を經驗する。「要求なくば我々は植物に類した單なる無感官的機械であつたらう、後者の如くに、自己を保存しまた自己の生存のための方法を取ることの出来ない機械であつたらう。」人間は惡氣候、凶作、病氣のために——一言で云へば凡ゆる可能な悲慘のために苦しまねばならぬ。

原始人は自然法則を知らなかつた。その結果凡ての自然現象は彼には不安と恐怖とを喚起するところの秘密なまた不可解な或るものとして表象された。神に關する人間の表象の根源は悲慘と曖昧とであつた。「諸國民の神々が——ドルバツクは言つてゐる——不安の中に發端したものとすれば、それと同様に各々の個人は苦痛の中にあつて未知な力を創造したが、それは彼自身のために創造したものである。何等かの不幸または不快な感覺を經驗する人間は、自然的原因とその作用様式とを知らない御蔭で、それを説明することが出来ない。

彼の内部に於いて彼に反して起る運動、病氣、苦痛、情慾、不安や、彼の有機體が經驗しても、その原因を彼が知らぬところの病的變化や、最後に、その姿は生に執着した存有にとつてかくも恐怖的であるところの死や、——これら凡てのものは彼に超自然的現象として表象される、蓋しそれらは彼の自然に矛盾するからである。故にそれらのものをば、彼は、彼の凡ての努力に拘らず彼を意のままに處理するところの或る強力な原因の所爲にする。彼の想像は



不可避的に見ゆる悲惨に絶望して、やがて彼のために或る亡靈を創造する、で彼は己れ自身の弱さを意識してその前に戦慄して止まない。その時に、恐怖に閉された彼は自己の苦痛に就いて悲しく思索し始めて、それらのものを除去し、彼を迫害する亡靈の怒りを解くべき手段を戦慄しつゝも探求する。かくの如く不幸な人間は悲しみの工場に於て亡靈を創造し、後者からして彼は神を作つた」と。

これら凡ての觀念は後にフオイエルバツクによつて詳細にそして遙かに深刻に發展されてゐる。だが彼にとつての出発點はドルバツクの觀念である。神の觀念の構成に於ける想像の役割は、フオイエルバツクによつてかくも巨大な意味を賦與されてゐるのであるが、既にドルバツクによつて特に強調されてゐる。フオイエルバツクと同じに、フランスの思想家は、最初の神は自然もくはその種々なる部分であつたことを論證してゐる。やがて後に形而上學者や神學者たちは、自然からそれに内屬する力を抽象した、即ちドルバツクの言ふ所によれば、自然を自然そのものから分離せしめた。この自然の力もしくは作用様式から、獨立的存在を作つた。「力は單に様相であるにすぎず、またそれ故それを彼等は目に見ることが出来なかつたから、彼等はそれを精神、理性、無身體的存在だと宣明した、即ち我々が知る凡てのものから全く異つた實體だと宣明した。」神話こそは當初、自然現象を空想によつて説明しようとする、原始人の試みに他ならなかつた。

だが人間が自然の上に定立させた神とは何者だらうか？ この精神は——とドルバツクは既にフオイエルバツクに先驅しつゝ云つてゐる——人間の存有そのものに他ならない、生きた現實的な人間から離れて獨立的な形而上學的本質に轉化させられた、彼の或る質または性質、または能力に他ならない。神が人間を創造したのでなく、人間が神を創造した。神學者たちは——これ人間の中に自己の神の唯一のモデルを見るところの擬人論者である。「實に、人間は常に自分の神の中にとゞ人間の姿を見た、また常に見るであらう。彼が如何に詭辯を弄しよう、彼が如何に神の威力を増大させ、如何に神の完全さを増さうと、彼は神からしてたゞ巨人的な人間を作り得るにすぎないが、このものは、自己の中に於ける對立的性質の混在の故に、空想的性質を取る。神は常に信じられぬ程に巨大な規模の或る人間として、それ故にまた全く會得の出来ぬ存在として現れる。」凡ゆる個人は神を己れ自身の思想様式と感受様式とに従つて表象する。」かやうに、彼が神に理性、叡知、善、正義を負はせるのは、これらの性質が人間に内屬してゐるからである。

フランス唯物論者たち、特にドルバツクは、宗教の中にたゞ僧侶の虚構または發明のみを見てゐると通常には考へられてゐる。これは「啓蒙家」たちが屢々彼等の見解のかゝる解釋に理由を與へてゐるとは云へ、讀者の見らるゝ如く現實に照應しない。然るに我々には、僧侶身分の側からの發明と意識的欺瞞とのこの契機を彼等が煽動的、目的のために、強調したのだと思はれる。ドルバツクに關して云へば、彼は宗教の起源を、我々の見る如く、現象の眞の原因に關する人間の無識から説明し、また人間が全くそれに對する依屬に在るところの、また彼の凡ての悲惨の原因者であるところの、彼にとつて不可解な自然力に對する恐怖から説明してゐる。かくの如きが宗教の起源である。だが、一度び構成されるや、宗教は、僧侶身分と權力の所有者とによつて彼等自らの利益のために支持され、そして養成されたのである。宗教的觀念、又はもつと正しく云へば、偏見は、人類に巨大な害毒をもたらした。だから宗教の廢絶のために働らく凡ゆる者はドルバツクの指摘する所によれば、人類の友である。凡ての宗教的體系は必要のために野蠻人に



よつて發明せられた、だが不幸なことは、人類がこれらの亡靈を信じ續けてゐることに在る、そしてドルバックが觀念論的哲學體系を意味して云ふ所の、凡ての『形而上學的小説』は、野蠻人の宗教的體系との近き類縁にある。

更に進んでドルバックは、著しい單純さ、明白さ及び深刻さを以つて、神の概念に内屬する凡ての矛盾を剔抉してゐる。彼は通常神學者たちや哲學者の觀念論者たち（デカルト、クラーク等々）が神の存在にとつて有利に陳述するところの凡ての論證を論駁してゐる。宗教的觀念は『改善』乃至改革するべきものではない。宗教改革は——醜惡な欺瞞である、けだし虚偽は單に否認するべきで『改革』するべきではないからである。だから所謂自然宗教もまた否認されねばならぬ、蓋しそれは神學から何等異なる所がないからである。神學並びに觀念論的形而上學が、よつて以つて神の存在を基礎づけようと努めるところの、凡ての論證は、物質がそれ自體としては存在しないこと、物質はその本性上運動することが出来ないで、我々が自然の中に觀察するところの現象を生ぜしめ得ないこと、の前提に基いてゐると、ドルバックは強調してゐる。かくしてたゞ唯物論のみが無神論、健全な道德及び政治、の根據となり得るものである。人間的悲慘の原因であり、專制主義と有害な道德との根源であるところの宗教及び觀念論から、人々が徹底的に離れる時にのみ彼等は幸福になるであらう。

ドルバックの見解は多くの點に於て古びたにも拘らず、『自然の體系』は尙も今に到るまで唯物論的哲學の優れた作品の一つとして残つてゐる。觀念論との闘争に於てそれは見事な役を勤めることが出来る、けだし何人も彼以前には

ドルバックのやうな致命的な打撃を宗教と觀念論とに與へなかつたからである。『自然の體系』の著者はさまざまに誹謗された、併し有神論者や觀念論者中の何人も彼が陳述した論證を論破しなかつた。蓋し觀念論の見地からは、一般に唯物論的世界觀が論破されぬと同様にドルバックは論駁されないからである。故に『自然の體系』は現今にとつても、その根本的な唯物論的傾向に於て、叙述の單純さと明白さに於て、觀念論に反對する論證の不可論駁性に於て、唯物論の基礎的な作品の一つである。だが唯物論が原理に於て論駁されぬとしても、こゝからしては、勿論それが發展や變化を蒙らないといふことは結論されない。この意味に於てドルバックの體系の個々の部分は、無論、古びてしまつた、だがそれは唯辯證法的唯物論に比較してのことである。後者は、かくして唯物論一般の歴史に於て極度に重大な歴史的段階なるドルバックの唯物論の更に進める發展である。

我々は本論評に於てドルバックの見解の詳細な批判を與へるべき可能を持つてゐない、蓋しこのためにはマルクス主義の哲學を叙述することが必要だらうが、さうすれば我々は餘りに遠くへ外れてしまふだらうからである。その上この任務は幾分は既にG・W・プレハーフによつて彼の立派な『唯物論史概説』に於て果たされてゐる。だが尙こゝで或る點に立入ることを必要と思ふ。

ドルバックの唯物論が純自然主義的性質を帯びてゐることは、既に上に語つたところである。『人間は自然の存有である』とドルバックは云つてゐる。古い觀念論や神學に對する反動として、このテーゼは當時に於ては巨大な意味を持つてゐた。ドルバックは何より先づ、物理的及び精神的存有へ、身體及び精神へ、人間を二分することは深く誤つてゐること、及び精神もまた身體であることを強調しようと欲した。これによつて彼は一元論を主張した。またこれ



はむろん全く正當である。だが、我々の見た如く、ドルバックは種屬などの可變性に味方して言表することは云へ、彼には辯證法と發展一般の觀念とは無縁であつた。人間はドルバックによつて物理的自然の中へ溶解されるが、そこでは只機械的な力のみが作用する。だが人間は自然の存有なるのみならず、彼はまた社會的及び歴史的存有である。問題のこの方向へドルバックは殆ど何等の注意を向けない。人間は——自然の存有であり同時にまた、能動的に自然に働きかけてそれを變化させる所の社會的存在として、自然に對立してゐる。彼のこの創造的活動の御蔭で、彼は發展を爲し得、彼は或る程度まで、ドルバックが不斷に主張するところの自然的、純物理的必然性から「解放される」。社會に於ては我々は別種の必然性を問題とするが、それをドルバックは氣付かなかつた。だから、牽引及び反撥の法則——これは彼によつて人間及び社會生活へも移入される、——の如き純機械的な力が到る所に作用する、といふ我が思想家の爾後の斷定は誤つてゐる。彼はこの故に社會生活を純物理的現象として個人的性向から説明すべく餘儀なくされてゐる。人間及び社會生活のかゝる機械的な自然主義的な理解のもとに於ては、進歩と發展との餘地はない。我々のこの指摘は同様の程度に於て他の諸問題にも、まに第一に道徳にも、妥當するが、このものをば、ドルバックは亦も社會的見地でなく好んで物理的見地から觀察してゐる。ドルバックは凡ての問題に自然科学者として臨んでゐる。彼は凡てのものを人間的組織の本性から説明し且つ導き出さうと努めてゐる。然るに社會生活とその發展、個人の物理的組織を以つて説明することは出来ない。ドルバックは、徳と人間の利益との關聯に關する問題を見事に闡明してゐる。人間は有徳であることに「利益」を持たねばならぬ。人間が社會にとつて有用であり、彼が有徳なるためには、彼の云ふ所によれば、社會關係そのものが人間的であらねばならぬ。たゞ「有徳」な社會に於てのみ有徳な人々があり

得るのだと。これはみな無論正しい。だが、ドルバックが個人や、彼の性質、彼の性向、情欲を統治形態に依屬させる時、彼は既に深く誤つてゐる、蓋し統治形態そのものは社會の經濟的構造とそこに於ける階級の相互關係によつて規定されるからである。

ドルバックは現存秩序に對するその情熱的な抗議に於て既にブルジョアジーの利益の見地からみれば充分危険な見解を表白するに到つてゐる。社會契約の本性からして、ドルバックの意見によれば、社會及び國家が個人の利益を念慮せねばならぬことが歸結されてくる。こゝでドルバックは、社會から市民の物質的保證を要求するとさへ言つてゐる。

『自然の體系』のドイツ譯の編輯者がこれを根據として、ドルバックを共產主義だと疑つたのは面白いことである。特別な註に於て(註九八)彼は、かゝる傾向は有害であること、國家は「保險施設」ではないこと、共產主義は國家や凡ての社會秩序の廢滅に到らねばならぬこと、個人は自己の所有の自由處分權を持つこと、を論證してゐる。貧民(パウル)に關して云へば、有産者は彼等に對して何等の義務を持たない、だが前者は自由勞働以外に何等の權利を持たない……と。十九世紀のドイツ・ブルジョアジーは我々の見る所によれば、十八世紀のフランスのそれよりも既にはるかに「正氣」であつた。

(註九八)ミラボー『自然の體系』、二八〇—二八一頁の註。

絶對主義に對するその厳しい批判にも拘らず、ドルバックは尙も君主の職分と、彼の可能的な活動とに關して幻想



を抱いてゐる。この點に於てドルバックは空想的見地に立つてゐて、王朝的及び身分的利益の上上昇して國土と國民とを幸福な未來へ導くだらうところの、理想的君主に對する希望を抱いてゐるやうに思はれる。この空想に批判を加へることは不必要だと考へられる。

我々はドルバックの體系に於て、特に彼の道德學說に於て、觀念論的要素の全系列を指示し得るであらう、だがそれは我々を餘りに遠くへ外らすであらう。

5

「自然の體系」は一七七〇年に國外で、アムステルダムに於て出、そして間もなく巴里に着いて斷罪せられた。巴里の審判所は既にその年の八月十八日の會合に於て書物に關して裁判を爲し、書物を「曝露されたキリスト教」や、著者のその他の作品と並んで焼却することに判決した。檢事は有名な演説をしたが、それをドルバックは後世のために保存することを必要と考へて、それを自分の短かな「反答辯」と共に「自然の體系」のその後の版につけ加へた。我々はこゝで檢事の演説から最も特徴ある場所を引用しようと思ふ。

自由思想家たちの新分派が——彼は云つた——起つた。彼等の聲は世の端から端まで鳴り響いてゐる。彼等は一方の手を以つて玉座を覆へし、他方の手を以て、祭壇を破壊しようとなつてゐる。最も天分ある人々がこの反亂の指導者である。これら凡ての現代のニセの哲學者共は——宗教の公然の敵である。彼等に反對することは危険である。しかし國家の奉仕者はこの徒黨に對抗して僧侶團と同盟を結ばねばならぬ。高い價格にも拘らず、彼等の書物は萬人によ

つて讀まれてゐる、……自由觀念の普及はひとり巴里にとどまるものでない。凡ての地方は彼等の權力の中にある。人民は貧しい——と求刑人は續けてゐる——だが彼に於ては一つの慰安が残されてゐた。が今や、彼は勞苦に疲蔽して疑惑に動搖してゐる。以前には彼は來世に於けるよりよき生活を希望したが、が今や彼は自らを苦痛によつて極度に押しひしがれたものと感じてゐる……背神は國際的現象となつて國家的區別を破壊してゐる。檢事が知りもせずまた知らうと欲しもせぬところの——彼自ら云ふ所によれば、——「自然の體系」の著者は教會を攻撃して權威を否定してゐる。彼の學說によれば、人民と主權との間には條件的契約が存在し、そして國王がそれを破るときは、人民は彼から權力を奪つて新政府を構成する權利を持つてゐると。著者は宗教、國家、道德及び觀念論の根底に嚙りついてゐる。彼は已れの否定に於ては、過ぎし諸世紀の凡ての無神論者を——エピクルスやスピノーザをさへ凌駕してゐた。後者はたゞ最高存有の存在に對する疑惑を表白せるのみなるに、然るに「自然の體系」の著者は言ひまぎらはすことなく、全くの決定性を以つて如何なる神もないし、あり得ぬと言明してゐる……背神は社會を無政府の深淵に落し入れる。故に現存秩序の保持は政府の義務の上に横はつてゐる。破壊の精神は萬人を把へた。これらの人々は——と檢事は豫言者的に豫言する——立法權力が群衆の手中に移らぬ間は、彼等が、必要なる身分の不平等を破壊せず、王權を分割して、それを衆愚のむら氣に従屬させぬ間は安心しないであらう。自由の濫用はイギリスに於て、多くの分派や黨派を、獨立の精神や呪ふべき革命を喚起して、無数の悲慘を持ち來した。フランスに於ては、——求刑人はその豫言を續けてゐる、——この運動は尙一層恐るべき結果を、より恐るべき革命を喚起するであらうと……

檢事は嚴罰を要求した。著者の名は知られなかつた、そしてたゞ書物のみが禁止を受けた、とは云へそのことは少



しもその廣汎な普及を妨げなかつた。ドルバックの「答辯」から只二つの箇所を引用しよう。一つは文字通りにかく言明してゐる。„Je souhaiterais que tous les trans fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres et des parlementaires, acolytes du despotisme (註九八)と。第二の箇所は検事が觸れたところの擡頭しつゝある革命に關する問題に關してゐる。ドルバックはこの問題に於て檢事と一致してゐる。だが、無論、求刑人とは異つてヴォルテールにならつて、„Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses”(註九九)をくり返しつゝ革命に呼びかけてゐる。ドルバック自身はよき日まで生き得なかつた。彼は一七八九年に、大革命の戸口で、逝去した。だが革命の下準備のためには、彼は、恐らく他の誰よりも多くのことを爲しとげた。ブルジョアジーは自己の仇敵を——貴族團、僧侶團及び彼等の國王を粉碎した。けれどもブルジョアジーは唯物論的世界觀をたゞ己れの仇敵との闘争に於て利用したにすぎない。然るに彼等が權力の側に現れるや否や、彼等は唯物論や無神論を放擲して、人民抑壓の目的で自ら教會との同盟を締結した。現時に於てはフランス・ブルジョアジーは世界的反動の城塞である。唯物論及び無神論の旗の如き革命的傳統は今やプロレタリアートに移つてゐる。そしてプロレタリアートの物質的解放が階級社會の完全な揚棄を意味する如く、同様に彼等の精神的解放は宗教的及び觀念論的偏見の完全な清算に關聯してゐる。

(註九八)私は欲する、凡ての暴君が専制主義の從僕なる祭司や裁判官の腸で絞殺され、またくゝられんことを。  
(註九九)若い世代は極めて幸福だ——彼は偉大な出來事の目撃者となるであらう。

被抑壓社會階級の解放闘争は、常に教會及び宗教に對する闘争と不可分に關聯してゐた。この命題の無條件的な正當さを領得するためには、最近三百年間でもヨーロッパの歴史に向つて見れば充分である。十七世紀に於けるイギリスのブルジョアジーは舊組織に對するその闘争に於て、啓示の宗教に對立して理論の體系を自己の思想家たちによつて作り上げた。二三の思想家は無神論にも近づいた、しかし彼等は自己の階級の環境内に反響を見出さなかつた。理論論は凡ゆる既成宗教の拒絶を要求した。それは、よつて以つてブルジョアジーが貴族團と並んで當時の支配階級に屬した僧侶團に手痛き打撃を與へようと望んだところの、武器であつた。ブルジョアジーは人民大衆の目前で僧侶團から彼の後光と、社會に於て彼が占有する排他的地位とを剝奪せねばならぬことをよく理解してゐた。だが僧侶團は地上に於て特別な特權に依倚してゐて、それをば彼等は天國の、即ち人民が信奉する既成宗教の、代表者の資格に於て使用した。僧侶團が國王や土地所有者の貴族團と共に分有してゐたところの權力を、彼の手からもぎとることはキリスト教そのもの、その學説及びドグマを不信化し、侮辱するといふ條件の下に可能であつた。

我々はこゝで小ブルジョアジーが大なる革命的役割を演じたところの十七世紀四十年代に於て、イギリスに起つた劇的闘争に立入るわけには行かない。運動は當時は直ちに一定の宗教的見解の旗の下で經過した。種々なる階級的利益を代表した政治的集團は、宗教的黨派の線を進行した。政治關係に於て最も極端な分子、——下層階級の利益を擁護したレヴェラー即ち平等派さへも、信仰ある人々であつた。彼等はたゞ國家からの教會の分離を、良心の自由を、また何等かの教會の庇護の廢止を要求したにすぎない。かくして、一般に云へば信仰ある人間であつた彼等は、下層階級の利益のための急進的な政治的及び社會的改革と並んで、教會の領域に於て、當時に於ける重大な改革の一系列



を記し付けた。彼等は市民的結婚の施行や、教會的十分の一税の廢止や、俗人による祭司の選舉や、また大事なこと  
に良心の自由を要求した。彼等は、聖書のテキストや神の言葉の解釋は神來の事柄であるから、各人は祭司であり得  
ると考へて、教會の問題に於ては祭司たちの權威と壓制とに對して闘つた。彼等は儀式をも否定した。だがそれと同  
時に聖書特に舊約書の熱烈な心服者であつた。僧侶團と教會とに對する闘争はかくの如き形態を取つたのである。

しかし宗教は、本來上、批判の觸れる所ではなかつた。のみならず、町人層は尙一層この時代には宗教的燃焼を發  
展せしめた。一言で云へば、闘争は宗教的壓制と迫害とに對して向けられてゐた。そして「人民」は、既に語つた如く  
良心の自由を要求した。

若し最初の革命に於て中間及び下層階級が決定的役割を演じたとすれば、一六八八年の第二の、所謂「名譽革命」に  
於ては、上流階級が指導的役割を演じた。だが都市ブルジョアジーや、彼等と連帶した貴族團の層やの代表者たちも  
第二の革命の時代には理論以上に進まなかつた。理論は凡ゆる既成宗教の、また本質に於ては、凡ゆる禮拜、凡ゆる  
儀式の否定と、世界の第一原因としての理性的な最高存有のみの承認とを意味した。こゝで、思想家たちがかゝる  
結論に到達したにしても彼等は個人的及び社會的生活に於て、稀にしか自己の見解を實踐的に貫徹せなかつたこと  
を、指摘せねばならぬ。彼等は神に關して異端の見解を抱懐し得るものと考へたが同時に「約束上の嘘」の名に於て  
實踐的には教會とキリスト教とを支持せねばならぬとさへ考へた。イギリスのブルジョアジーもその小ブルジョアジ  
ーも、歴史の最も革命的な瞬間に於てすら、無神論に到達しなかつたといふ事情は、イギリスの社會的及び政治的進  
化の獨自性によつて説明されることである。イギリス社會の上流階級に於ては「名譽革命」の後には特に、ブレハート

フが次の如く云つてゐるところの、哲學的粉飾が發展した、「社會的發展の過渡期に於て——或る階級が彼の上に立て  
る階級に對して、不充分乍らも漸く勝利を得た時、及び闘争によつて惹き起された思想の動搖が、この社會内に於て  
全く安定せぬ時——社會的發展のかゝる過渡期に於ては、哲學的粉飾は、「秩序ある社會」に對する思想家の義務であ  
ると見做され始める」と。

教會に對する闘争が、新階級の要求を表現した自由思想の代表者たちによつて行はれた間は、彼等は自由思想の無  
制限な支配を要求し、自己の異端的學說を以つて社會生活に公然進出した。

權力が勝ち取られて、教會の力が碎かれた時には、その時にはこの階級は自己の思想家たちによつて公然と、「自由  
思想はたゞ支配階級の權利たるにすぎない」と公言した。全く正當にもウインデルバンドはかゝる思想家の一人の見  
解を次の如く特色付けてゐる、「客間に於ては——と彼は考へる——既成宗教の表象の偏狹と不合理とを嘲笑すべきで  
ある。が社會生活に於ては——宗教は必要な力であつて、國家の基礎——大衆の服従を、打ち破ることなしには、それ  
を揺り動かすことは出来ない」と。正にその通りだ！支配階級は宗教の中に何より先づ人民大衆掠奪の道具を見た。  
殘念にも、支配階級の最もシニツクた代表者たちが公然と公言するを憚らなかつたところのこの眞理を、人民大衆は  
未だ殆ど意識してゐない。

事態の本質上、理論は少しく「有神論」から異つてゐる。後者は、罪を罰し、また善行に報ひ、生活の凡ての瑣事  
に干渉して、專制的に世界を統治するところの人格神に對する信仰である。神はこの學說によれば、自らの存在を啓  
示によりて顯現した。僧侶團や國王はこの專制者の地上に於ける副主であり、人民に對しては、たゞ彼に對して



のみ責任ある彼の大臣である。かく地上的關心は、天上的神の關心と緊密に關聯してゐる。彼は人民の服従に、即ち國王、皇帝、僧侶及び凡ゆる主君に對する、彼等の奴隸的服従に極度に關心してゐる。

理神論とは何であつたか？ 理神論は有神論に對して、恰も共和國もしくは立憲王制が絶對王制に對するが如くに對向する。理神論は即ちイギリスに於て十七世紀と十八世紀前半に廣汎な普及を得て全的な體系に發展した。理神論もまた神、最高存有の存在を假定する、だがそれは既に、イギリス王の如くに、直接には世界の統治に干渉するものではない。神は、これ——肉と血を缺いた抽象的存有である。彼は世界がそれに内屬する内的法則に従つて生きることを認容する。神はたゞ、世界機械を運行させ始めた、最初の、動かし手なる創造者の役割と、人々をその死後に懲罰したり報酬したりする權利とを、保有するにすぎない。理神論は本來上、我々の見る所では、同じ神學である、但し合理的な神學である。

フランス革命の成熟時代に於て、我々はまたもや、政治的施設としての僧侶團と教會とに對する闘争に關聯するところの、既成宗教に對する同じ闘争に際會する。同じことは十九世紀四十年代に於て、ドイツに於てくり返される。ブルジョアジエが政治的競技場に登場する時には、その毎に、彼等は支配階級の宗教的見解に破壊的批判を加へる。だが權利を獲得するや、「大衆の服従」を——彼等の支配のこの根據を、動搖させぬために、彼等は教會の抱擁の中に身を投じる。だから、大衆の服従を必要とし、また自己の福祉を人民の隸屬と搾取との上に打建てる、ところの凡ゆる階級の宗教批判が、本來からしても不決定的な、限局的なものであるのは明白である。こゝからして、私的所有と人民の搾取とに基づいた社會に於ては、無神論は公認的世界觀にはなり得ない、といふ一般的結論をなすことが出来る。

無神論は、階級分化のための物質的根據がないだらうところの共產主義社會に於てのみ、勝利し得る様に思はれる。

無神論は労働階級の勝利と共に、たゞ漸次に大衆を勝ち取つて、宗教は漸次に凋滅するであらう。がブルジョア社會に於ては、宗教は隸屬と搾取との制度によつて養はれる。けれども支配階級は、即ち現代社會に於てはブルジョアジエは、大衆の服従に利益を持つてゐる。何故に、被抑壓階級が、即ち自分等に對する主人たちのこの抑壓と權力との覆滅に利益を持つところの労働者及び農民が——何故に彼等が、しかも正に彼等こそが——蓋し支配階級の大部分は自ら信仰家を、宗教を嘲つてゐるから——この精神的鎖を己れから投げ捨てぬのか？といふ疑が起つてくる。この所以は何より先づ、ブルジョア社會に於ては、人民大衆は矇昧を運命付けられて居るが、「服従」は著しい程度に於て矇昧の上に打ち建てられるからである。宗教的偏見はもとより教育、傳統及び矇昧によつて養はれる。矇昧は服従的狀態の結果である。けれども、この上に尙ほ次のことを云はねばならぬ、——またこれは大事なことである、——即ち宗教は、被抑壓大衆をして、彼等の權力外にあつて彼等の上に立てる力に對する自己の不斷の依屬を感じさせるところの、現代社會の條件そのもの、中にも、その根を持つといふことを、だがこのテーマは我々を餘りに遠くへ外らせるであらう。こゝではたゞ、盲目力が支配する社會は、不合理なもの、即ち説明出来ぬもの、理解に従はぬもの、のために多くの餘地を残す、といふことだけを強調すれば充分である。人間の上に立つて彼等を支配するところの説明出来ぬ力は、超自然的な力に轉化する。共產主義的原理の上に立てられるだらうところの、また人間が事物に對する主人となるだらうところの、社會——かかる社會は宗教的偏見のための餘地を残さぬであらう、これは、大衆教化もその時には巨大な前進をするだらうから、尙更である。



その大なる穩健さと内的矛盾性にも拘らず、理論は人間的思考と科學的研究との自由の主張の事に於て、大なる功績を持つてゐる。科學的世界觀のための闘争は、これを抱懐し、また自己の作品に於て普及させたところの人々にとつては、嘗ては大なる危険と結び付いてゐたと言はねばならない。「戰鬪的教會」は有害な學說の口先だけの「論駁」にとどまりはしなかつた。それはもつと現實的な方法に訴へた。即ち敢て宗教學說に批判を加へた人々の舌の切斷や薪の上での火あぶりに訴へた。ジョルダン・ブルーノやもしくはプーニの殉教的な死を回想すれば充分である。教會は闘争することが出来る。それは物質的力を所持してゐて、無神論者は勿論のこと、異教徒や自由思想家をも甘く見はしなかつた。かゝる條件のもとに於ては、闘争が公平でなかつたこと、及び自由思想家の大部分が自己の眞の見解を隠さねばならなかつたことは當然である。

宗教的信條の領域に於ける凡ゆる自由思想は、容赦なく迫害されまた壓迫された。だが十七世紀に於ては、商業、工業及び都市生活の發展を以つて著しかつたところの國々に於ては、例へばオランダ及びイギリスに於ては、宗教學說の科學的批判は何處よりも早くに發展を獲得した。オランダは既に十七世紀に於て政治的及び宗教的移民の避難所になつてゐた。この國は政治的及び宗教的自由を、出版及び良心の自由を享受した。正にこゝでこそ王制に反對する凡ゆる政治的パンフレットや、教會と宗教とに反對して向けられた種々なる「背教的」な著作が出版されたのだ。オランダ及びイギリスに於ては、祭司たちの手は既に十七世紀に著しく短かくされてゐた。彼等は既に無信仰家を刑場に送るの可能性を持たなかつた。そしてこれら凡てのこと、關連して、自由な批評精神は廣汎な普及を獲得してゐる。教會とその奉仕者との威勢の没落を助成した社會的條件の外に、なほ次のことを注意に入れねばならぬ。即ち、より自由な見解の普及を助成したものは、生産力の發展によつて喚起されたところの凡ての智識領域（星學、物理學、生理學）に於ける、科學的發見——自然的原因の承認と、超自然的その否定とを要求したところの——であつたといふことを。奇蹟に對する、また一般に凡ての宗教的ドグマに對する、從前の素朴な信仰が否認されねばならなかつたのは理解出来ることである。理神論は、しかし乍ら、信仰を科學と一致させ、人間的理性を信仰の不合理性と協同させようとした。運動は二つの側から、即ち宗派人の側と俗的思想家や著作家の側から、進行した。前者は「内的」啓示を成文の啓示に對置し、かくして信仰の領域に於ける合理論に近接した。彼等は理性に大なる場所を當てがつた。だがこの理性は獨自的な歪められたものであつた。併し乍ら宗派主義は教會の自己解體を意味してゐた。

俗的思想家や著作家は、別の途を進んで、科學の成功と社會運動との影響の下に、信仰と、理性即ち科學との間に曝露された矛盾を剔抉した。理神論こそ理性の要求を宗教的啓示に對置しようとするこの衝動の表現であつた。だが彼等は宗教及び信仰の完くの否定に到達しなかつたばかりでなく、凡ての宗教に於て、その凡てに内屬する通有な内容を剔抉しようとした。理神論は理性、宗教もしくは自然宗教に轉化した。その追隨者たちは、人々の原始的な信仰が自然及び理性との一致の中にあつたといふ見解を抱懐してゐた。が祭司たちが、人民に對する權力を得んと衝動しつゝ自己の利益のために原始的宗教を歪曲したと。自然的または理性的宗教は、既成宗教を貫いた迷信や偏見からは自由である。自然宗教の内容は人間に本有的な概念である。これらの概念は萬人に内屬してゐると。またそれ故に人間からたゞ徳のみを要求する最高存有が世界にあると教へるところの一つの宗教が存在するにすぎない。理神論者たちは、少くとも多數者は、また死後の生活即ち靈魂をも信じてゐた。これらの命題は、彼等の意見によれば理性によつ



て辯明される自然宗教の内容を形成する。だから既成宗教に於てこのブルジョアの理性に矛盾する凡てのものは、即ち凡てのドグマは、否認されねばならない。イギリスに於ける第二革命の時代には、これらの觀念は廣汎な普及を得た。

こゝからして理神論の見解はフランスに浸透した。イギリスは先進國と見做され、そこへは、十八世紀の二十年代頃から始めて、教養あるフランス人たちがイギリスの社會的、政治的及び智的生活の直接の研究の目的を以つて旅行し始めた。ヴォルテール、モンテスキュー及びその他のフランスの教養ある社會の代表者たちはイギリスを訪問した。この時代にフランスに於ては商業及び工業の發展の御蔭で大なる好景氣が襲つて來た。ブルジョア階級は既に威嚇的な力に成長した、彼等は己れの環境からインテリゲンチヤの影響力ある層——著作家、醫者、畫家及び學者を輩出させた。これらの人民群が極度に困難な條件の中にあつた農民階級と共に、貴族團、僧侶團及び王室に對する敵對的氣分が成熟してゐたところの環境を代表したことは、當然のことである。イギリスの『觀念』はフランスに於てもつて來いの足場を見出してゐる。第三身分の思想家たちは初めの間はイギリスの政治的及び科學的見解のフランスに於ける通俗化を、自己の任務として立てゝゐる。民治の觀念と並んで、理神論もフランスの地盤に移入されるのは當然のことである。最も勝れたこの種の凡ての作品はフランス語に譯されてゐた。擡頭しまた強固になりつゝあるブルジョア階級は自己の思想家に指導者たちに於て科學的世界觀の仕上げの必要性を感じてゐる。だが初めの間は、この思想家たちは自分がイギリス人から取つて來た見解を自己流に發展させてゐた。彼等は教會や僧侶團によつて仕込まれたところの迷信、宗教的偏見、との鬭争を、自己の任務として立てた。

フランス理神論の最も天才的な代表者はヴォルテールであつた。彼はカトリック教會、キリスト教及び僧侶團に對して執拗な鬭争を行つた。だが尙も信仰家として止まつてゐた。イギリスの理神論者たちの如くに、彼は善行に報ひて悪行を罰する最高存有の存在を信仰した。これについて、ヴォルテールがその眞の信念を隠匿したかも知れないことを強調せねばならない。けだし彼の凡ゆる果敢さにも拘らず、彼は尙いつも或る細心さを保つてゐたからである。恐らくはヴォルテールは魂の奥底に於ては無神論者であつたかも知れない、これを我々は知らない。恐らくは宗教はヴォルテールにとつて個人的に必要だつたのでなく、彼が公然これに就いて云ふ如くに、人民にとつて、人民が自分の主人に對する服従から去らぬために、必要であつたであらう。人民はかゝる言明をしかと記憶して、それからそれに相當な結論を爲すべきであつたらう。即ち主人たちは宗教は自分には不要であるが人民には必要である、——蓋しさもなくば人民は主人に對して反亂し始めるから——と考へてゐると。僧侶をば、人民に迷信的及び野蠻的見解を仕込むところの欺瞞者だと見たヴォルテールは、『神が存せぬならば彼を虚構すべきであらう』と論證した時、自らこれらの僧侶たちの見地に立つたのであつた。ヴォルテールは無神論と狂信、即ち教會的宗教との對比を陳述してゐる。彼は言ふ、『無神論と狂信とは、社會を呑み込んだり引裂いたりし得るところの二つの怪物である、だが無神論者は——とヴォルテールはつけ加へる——己れの誤謬の中に彼の爪を切り取るところの理性を保持してゐるが、狂信家を捉へるものは彼の爪を鋭くするところの永續的な狂氣である』と。優越は、我々の見る如く、無神論の側にある。だがこの有名な評論家は無神論と妥協することは出来ない。彼は『賤民』の反亂を豫防するところの、罰し且つ報酬するところの神に對する信仰の効用性を主張してゐる、蓋し『賤民が思考し始むる時には、凡てのものは亡びる』からである。



自然宗教が既成宗教と同様に科學、經驗及び理性と並立し得ないことは、凡ゆる思想する人々にとつては明瞭なことである。科學は一般に超自然的な存有や力に對する信仰に餘地を残さない、——これは一面である。他面では、ブルジョアジーが啓示の宗教に反對して提起した理性、宗教もまた、その最大の代表者たちによつて、人民にとつての辯として、但し若干工夫された辯として觀察されたことを我々は見た。こゝでは、その代表者たちの大多数が彼等の理性神を心から信仰したことを指摘すべきである、けれどもそのブルジョアジーは、自己の環境の中から無神論の代表者たちを輩出せしめた。理論論は、その發展の内面的論理の故に無神論へ移行せねばならなかつた。また實際に、我々は有名なジョン・トールランド——理論論最大の代表者の一人が、晩年に無神論と唯物論との見地に立つたことを知つてゐる。

『常識』の著者ポール・アンリ・テリ・ドルバック(原本にはドイツ讀みでポール・デイトリッヒ・ホルバツハとなつてゐる——譯者)なる人物に於て我々は徹底した唯物論者と無神論者を持つ、彼は既成宗教や神學と闘ふばかりでなく、所謂自然宗教の中にキリスト教神學に於けると同じ矛盾と同じ迷信を見て、これともまた闘つてゐる。フランスのブルジョアジーと、自己の手中に巨大な富を蓄積した貴族團及び僧侶團との、尖鋭化した階級闘争はこゝでは、少くともブルジョアジーの左翼またはその諸集團中の一つに於ては、凡ゆる宗教の全的否定に迸り出た。この階級的矛盾と關連して革命的ブルジョアジーの二三のフラクションは、科學的世界觀を以つて宗教に替へ得るし、また替へねばならぬことを見出してゐる。彼等にあつては問題は既に理性と信仰、宗教と科學との一致の締結ではなく、凡ゆる宗教の全くの絶滅であつて、この宗教の中に、彼等は、多くの惡の根源と如何なる寛容極まる批判にも堪えない様な

矛盾の塊りを見た。ドルバックは戰闘的、無神論の立場に立つてゐる。彼は自らを辯護しないで他を告發し、自らを防禦しないで他を攻撃する。祭司は絞刑人と同盟して、教會は國家(政府)と同盟して、餘りに永く國民を暗黒の中に、物質的及び精神的隸屬の中に抑留した。真理の光が人民を照らして、仇敵を育にすべき時が來た。

常識の見地からドルバックは宗教的信條の凡ゆる不合理を論證してゐる。凡ゆる宗教は彼にとつては迷信に他ならず、體系に導かれた偏見の集合に他ならない。宗教的表象は凡ゆる意味を缺いた言葉と、曖昧や病的想像をその根源とする幻影とから成立してゐる。『己れの研究對象として——正しくもドルバックは云つてゐる——たゞ不可解なる事物のみを持つところの學がある。凡ての學とは反對にそれは、理解のとゞかぬものゝみに從事する。ホップスはそれを暗黒の王國と稱してゐる。この領域に於ては、凡てのものは人々が彼等の住む世界に於て獲得し得るところのものとは反對な法則に服従する。この物語りの王國に於ては暗黒が光りだと思はれ、明瞭性は疑はしきまたは虚偽なものになり、不可能なものが——有り得べきものになり、理性が——不確實な指導者になり、常識は無意味な謔語に轉化する。この學は神學と呼ばれ、そしてそれは人間理性の止むことなき蹂躪である』と。

宗教は最も平凡な現象の原因を知らなかつたところの野蠻人によつて發明された。野蠻人は自己の蒙昧と、彼に不可解な現象に對する恐怖とのために、宗教を發明したが、併し乍らこの宗教は、現代の文化國民に對しても決定的影響を示して、彼等の世界觀、道德及び行爲様式を、一口で云へば彼等の全生活を規定してゐる。序ながらドルバックは、凡ての觀念論的哲學體系が事實上神學に依倚してゐて、こゝからそれが自己の『靈感』を汲み取ることを示してゐる。後にリードヰツヒ・フォイエルバツハ——ドルバックと同じく唯物論者たり無神論者なる——はこのテーマをより



詳細に發展させてゐる。

神學は痴愚の體系に外ならない。蒙昧な人々にとつては「彼等の想像に對して不斷に働らきかけるところの、暗黒、秘密、恐怖、物語、奇蹟、不可能物が必要である。作り事や小兒つばい話や幽霊や、魔法使に關する無駄話は、現實的な出來事に關する物語よりもはるかに多く、蒙昧な智慧を誘引する」。未發達な人々の蒙昧と、不可解なものに對する恐怖とは、凡ゆる限りの山師や欺瞞者たちにより、所謂宗教の創始者により、また後には立法家によつて利用されてゐる。蓋し「凡ゆる宗教は支配の衝動によつて生れる」からである。僧侶や立法家たちは、人民に對する支配の目的を立て、彼が彼の注意を地上的關係に向けることの怖れから、彼をして彼の眼を天上に向はしめた。彼等は、恰も小兒を寝入らせたり、または黙らせたりするために唄や嚇しに手頼る子守の如くに、物語によつて人民を慰めた。かくして人々は理性——この只一の信すべき指導者を拒んで、痴愚と欺瞞者との犠牲となつた。

もとより、僧侶と暴君、即ち支配階級が人民の蒙昧を利用したこと、彼等を支配しまた奴隸にするの可能性を持たんがために、故意に人民を暗黒の中に抑留したこと、の主張に於ては、ドルバックは正當である。だがドルバックは宗教が意識的欺瞞の産物であり、また人民搾取の目的のための宗教創始者の發明物である、と考へるとき不當である。意識的欺瞞や、宗教の意識的發明は問題であり得ない。

他面よりすれば、宗教的概念が人間に本有的だといふ見地(理神論)もまた、全く批判に堪えるものではない。今や我々は、宗教的見解は一定の社會關係によつて生ずる社會的「反映」であることを知つてゐる。そして宗教の起源の科學的批判の領域に於ては、未だ爲すべき多くのことが残つてゐるとは云へ、根本的なことは既に闡明されてゐる。だ

が、我々はこゝでそれに立入るわけには行かない。だが宗教の起源が如何なるものであらうと、こゝで宗教を産出する如何なる具體的條件が別決されようと、次の一事は疑はれない、即ち宗教の世界に於ては「人間的腦髓の産物は、自らの生命を賦與されてゐて、相互とのまた人間との、一定の關係に立つところの獨立的存在だと考へられる」(マルクス)といふことがこれである。

宗教の批判と研究にはその歴史的創生の見地から近づき得るし、また近づかねばならぬ。しかしまた宗教學說のドグマ、そのもの、内容——それが現代の智識と一致しもしくは矛盾する限り——の研究の見地からも近づくことが出来る。もとより、宗教的迷信の發生の歴史的條件はその内容、そのドグマ、の認識的價值をも照明する。そしてこれは曝露のよき方法である。

他面からすれば、宗教が發生する原因や條件の智識は、宗教的偏見との決定的鬭争のために鍵を與へる。この智識は原因の除去に歸着するものであつて、原因によつて生じたところの現象の消滅がこれに次いで起つてくる。けれども、宗教的迷信の歴史的根元が如何なるものであらうと、その歴史的發生の説明が如何なるものであらうと、「暗闇の王國」は、即ち宗教は、たゞ人間的理性と科學との裁判に附されただけで、空中樓廓の如くに倒壊する。だから我々は云ふことが出来る、ドルバックは、凡ての「啓蒙家」と同じに、宗教の起源に關する問題について多くの素朴な事を語つた。だがそれは、彼が宗教と大いに矛盾してゐるところの科學的世界觀の見地から、宗教の破壊と曝露とに關する批判的勞作を、輕かしくも果たすことを妨げなかつた。

ドルバックが科學的世界觀としての唯物論の見地から宗教を批判し、そして神學の凡ての痴愚を別決してゐること







肉に對する憎惡にある。この道德は、無肉の存有を世界の頭に立てるところの、また精神を人間の眞の本質だと考へるところの學說との全くの一致にある。だがかゝる道德は、人間の眞の本性と完全な矛盾にある。人間は感性的、物質的、存有である。情欲は人間の本質を形成する。だから、凡ての惡は人間的情欲の汚穢さに起因すると主張される時、そのことによつて、彼等の虚りの學說が人間の本性に矛盾することが主張される。だが人間の本性に矛盾する道德は何處にも使ひ途がない。凡ゆる道德の根底は感性である。

肉、感性、情欲を辯明しようとするこの志向の中には、死後の永遠的な且つ祝福された生活の名に於て肉の抑制と凡ての地上的福祉の拒否とを人民に説教した禁欲的キリスト教道德に對する、ブルジョアジの抗議が鮮明に顯現してゐる。ドルバックによつて道德問題は不正當に解決されてゐるが、それは彼が、人間的「本性」が不變的であると考へたからであり、また道德の眞實性が人間の本性との適合に在る故、或る永遠的にして不變な道德法則が存在すると結論されたからである。けれどもドルバックは、唯物論的足場の上に道德を立てようとするその志向に於ては正當である。だが彼にとつては歴史の見地が無縁であつたため、彼はこの任務をも拙く果した。彼は道德法則は不可侵でありまた凡ての時代と國民とにとつて一樣であると考へたが、これは本質に於てこの領域に於ける觀念論への復歸を意味するものであつた。だがドルバックは、宗教が道德に基礎付けを與へぬばかりでなく、それ自らが不道德の根源であるといふその主張に於ては千倍も正當である。道德は、ドルバックの言ふ所によれば、たゞ唯物論の上のみ基礎づけられるものである。だが彼の唯物論はこのためには不充分である。

キリスト教は人道的であり、それは貧者に對する慈悲を要求するなど、主張されてゐる。これに對してドルバックは合理的に答へてゐる。「人道の精神」とつては、「貧乏に對する豫防方法」を講ずることがより相應しいであらうにと。もとよりドルバックはこの命題を發展させることが出来なかつた。だが彼の答辯は極めて特徴的である。キリスト教がそれを要求する如く、貧者に對する慈悲を示す代りに、貧乏を根絶する方がより正しくはないだらうか？と。「貧乏の根絶」への途は、後に、「人間の精神」の中にでなく、社會そのもの、發展の中に、また社會主義社會による——現代ブルジョア組織の更替をその目的に立てゝゐるプロレタリアートの階級闘争の中に、見出された。ドルバックは、キリスト教的慈悲が人間による人間搾取に基づいた組織の表現を成すものにすぎぬことを見なかつた。然りまたその本質上見得なかつたのだ。ドルバック自らはブルジョアジの代表者であつた、そして若し彼が貧乏に對する豫防方法を云爲出来ることを見出すとすれば、第一に、それは我々が今この問題を理解するとは別様に理解されるべきであり、また第二に、ブルジョアジは未だ十八世紀に於ては少くとも、形式上封建的社會階級を貧乏に對する責任者だとする可能性を持つてゐた。

「人民をより強固に桎梏の下に保持すべく豫め任命された道具」として、宗教を利用する國王たちに對する、ドルバックの厳しい反對にも拘らず、彼は全く突然に、人民を桎梏から解放し、そしてかくも効用ある道具を拒んで、人民を啓蒙しまた彼等を眞の途に就かせるであらうところの、啓蒙された君主の出現の可能に對する希望を表白してゐる。これは、もとより、最も純粹な、しかし十八世紀の啓蒙家や思想家たちにとつて極めて特色的な、空想である。彼等は不信を以つて人民を見た。ドルバックさへ「單純な人民にとつては無神論の議論は理解出来ぬ」と斷定してゐる。ブルジョアジの觀念的指導者としての啓蒙家たちは、人民をばその「蒙昧、輕信、鈍間及び痴愚」の結果、僱侶たち



の作り話を好んで聞きそして彼等を歓迎するところの「賤民」として、さまざまに冷眼視してゐる。人民へのかゝる態度の下では、ドルバックには、或ひは自己の希望を啓蒙された君主に集中するより以外の何ごとも残されなかつたであらう。しかしこの可能性をもまたドルバックは、よく信じなかつたやうに思はれる。

人民は理性を否認して盲目的に権力に服従する。「蒙昧と隷屬は人々を悪く且つ不幸なものにする。たゞ科學、理性、自由のみが彼等を匡正して彼等をより幸福にすることが出来る。然るに凡てのものは彼等を盲目にし、また彼等を彼等の誤謬の中に堅めることを助成する。彼等をより強固に隷従させるために、祭司は彼等を欺き、暴君は彼等を墮落せしめる。暴政は風俗の廢退や人民の日常の悲惨の眞の根源であつたし、また常にさうであらう。」人民は、自己の眼を自己の苦痛の自然的なまた明瞭な原因に向ける代りに、「自己の短所を自己の生れつきの不完全性に負はせ、自己の不幸を神に負はせる。」人民は自己の不幸を罪惡的制度に、虚偽の學說に負ひ、また大事なこと——教養や智識の缺除に負ふてゐる。「人々が不幸なのはたゞ蒙昧だからである。彼等が蒙昧なのはたゞ凡ての周圍のものが彼等の教化されるのを妨げるからである。彼等がかくも悪いのはたゞ彼等の理性が未だ充分發達しないからである。」だが眞實が曝露されさへすれば、人々は自己の切實な利益や自己の苦痛の眞實な原因を理解するであらう。

事物をかやうに理解するに當つては、人民に對するドルバックの態度が不信と懷疑論とに貫徹されねばならぬことは、當然である。人民は一時に教養あるものにはなり得ない。彼の偏見や迷信との闘争は容易でない。ドルバックは、人民には宗教は尙も必要であると考へたところの多くの自由思想家たちの見地には立つてゐない。虚偽は常に有害である、これに對してドルバックは答へてゐる。故に彼は他のものたちとは異つて、眞理を人民から隠さうとは欲し

ない。だが彼の精神的鎖——宗教的迷信——からの人民のこの解放過程は、繼續的時間を、彼の偏見との倦まざる闘争を、必要とする。人民に於ける理性の支配は迅速に到來しない。だが人民を啓蒙せねばならぬ。かくして、人民の教育の仕事は彼等の啓蒙に歸着する。

ドルバックは人民を新しい途に就かせるだらうところの「啓蒙された君主」を實際には信じなかつたと我々には考へられる。これは彼にとつては理論的可能性の中の一つである。故にたゞ一つの途が、第三身分への轉向のみが、残されてゐた。第三身分は理性の支配を實現せねばならなかつた。だがドルバックは二重に誤つてゐた。即ち、ブルジョアジーは成る程、革命時代には幾分は唯物論や無神論に誘引されたけれども、革命の後なる「次の日」には、宗教の必要性を「自覺して」、「自己の近頃までの心醉から絶縁した。第二に、凡ての問題が啓蒙に在ると考へた時ドルバックは誤つてゐた。啓蒙は、もとより偉大な力である。だが啓蒙そのものは社會關係の發展程度によつて規定される。それは獨立的な意味を持たぬし、またそれだけその意味も制限されてゐる。けれども最も肝甚なことは、宗教が世界觀の一定の形態であつて、凡ゆるイデオロギーと同様に、宗教的氣分や見解を惹起させまた養育するところの諸條件の總體と共にのみ消滅し得る或る實在——幻影的であるにせよ——を形成する、といふことがこれである。故に我々は云ふ、啓蒙は結構な事である、だが人々の見解が變革されるためには、——個々の個人でなく全的な階級が問題となる限り——社會的現實そのもの、變革が必要である、と。この現實の變革と共に人々の表象、見解もまた觀念も變化する。にも拘らず啓蒙は巨大な力である、だが正に現實のこの變革に關連してのことである。それは現實が客觀的に變革への「衝動」を顯現する時には、この現實そのもの、變革に對して影響を示す事が出来る。



ブルジョアジーは只革命的熱中の時代のみ、唯物論と無神論とに魅惑されることが出来たが、然し彼等は、彼等の本質そのものによつて、宗教を拒否することは出来ない。故に、彼等が自己を支配階級として感ずるや否や、宗教に轉向して、その中に、自己の先達たちと同様に、『人民』の隷従のために適した道具を見たのは當然のことである。之に反して現代プロレタリアートの解放的關心は、彼等が自己の隷従化の手段としてのこの道具を破毀することを、彼等より要求する。理神論は、我々の示した如く、ブルジョアジーの眞實の宗教である。無神論は凡ゆる宗教の否定を意味する。プロレタリアートはブルジョアジーと異つて、階級一般の揚棄を意圖するのと同様に、また宗教の領域に於ても、彼等は凡ゆる宗教の否定を自己の任務として立てねばならない。唯物論、無神論及び共産主義は相互に不可分に關聯してゐる。このことを自覺せねばならぬ。今迄プロレタリア黨は餘りに『寛大に』、また謙遜に宗教的偏見を見た。たゞ共産黨のみが新しき途に立つた。宗教は各人の『私事』であると假定されてゐた。人民大衆の間に於ける無神論の宣傳に關して云へば、侮辱してはならぬかの如き宗教的感情に對する尊敬が餘りに濫用されてゐた。迷信、曖昧及び偏見は尊敬に價しない、と卒直に云はねばならぬ。之に反し、かゝる『尊敬』は君が實際に尊敬してゐる人々にとつては、甚だしく侮辱的なものである。無神論の宣傳は我々の現代の條件に於ては切迫した必要である。『尊敬』及び『侮辱』に關する凡ての云ひわけや指示は、たゞこれを言ひ表す人自身が、未だ宗教的逆上から徹底的に解放されて居らぬことを證明するものにすぎない。この宣傳を果敢に爲さねばならぬといふことは別事である。精神的隷屬は物質的それと關聯してゐる。そしてその双方に對して一樣に闘争を行はねばならぬ。

無神論はプロレタリアートの解放闘争の極めて重要な要素の一つである。だが我々が無神論の立場に立つにしてもそれは、無神論が我々にとつては或る獨立的な、また自己満足的な、或る特別な世界觀であるかのやうに理解さるべきではない。宗教的偏見との闘争は、プロレタリアートの階級闘争に從屬せねばならない。たゞかゝる關聯に於てのみこの闘争は積極的成果を與へることが出来る。無神論は辯證法的唯物論から、科學的世界觀なる現代のマルクス主義から、不可避的に歸結されてくる。科學は信仰に對して敵對的であり、對立的である。この兩者は互ひに排撃する。宗教的迷信の全部的なまた完全な揚棄は、疑もなく、科學的智識の後來の發展に向つて巨大な刺戟を與へねばならぬ。蓋し宗教的信條は科學及び哲學に對して直接または間接の影響を及ぼすからである。フランス啓蒙家たちの舊い唯物論と無神論とは、當時にとつては科學的であつた。科學と生活との發展は多くの新しいものを持ち込んだ。だが十八世紀のフランス無神論者たちの宗教の原則的批判は、多くの點に於て、古びることなく、その凡ての意味を我々の時代に對しても保有してゐる。我々は、舊い無神論的文献が古びてゐて、非科學的であり、素朴であるといふ指摘に對して、次の如き應答を與へてゐるところのレーニンと全く一致してゐる。即ち『或は哲學を、或はマルクス主義に對する全然の無理解を庇護するところの、かやうな博學振つた詭辯より悪いものはない。』かうした『誇大された』考察によつて、我々は『我々の沈滞、無活動及び優柔不斷』を辯明する。『人民大衆は純粹マルクス主義的な啓蒙の直線に沿つてのみ、蒙昧から抜け出すことは出来ぬ』といふことを記憶せねばならぬ。十八世紀の舊い無神論者たちの勇敢な、生き／＼した、天才的な、機智的に又公然に支配的僧侶主義を攻撃するところの、評論は、人々を宗教的な眠りから呼び醒ますためには、我々の文献に於て支配してゐるところの、また屢々マルクス主義を歪曲してゐる（罪を隠すには及ばない）ところの、退屈な、乾からびた、集められた事實によつて殆ど例解されてゐない、マルクス主



義の受け売りよりは、千倍も適當したものに思はれる』(レーニン)と。

## 九 デニー・デイドロ

1

十八世紀のフランスの哲學者たちの間に於ける最大の肖像は、疑もなくデニー・デイドロであつたが、彼については公平に言へば、次の如く言ふことが出来る、即ち正に彼こそ時代の不平を、その革命的醗酵を、また科學的方法に基いた全體的な唯物論的世界觀の創造のための緊張した努力を、自己の獨自的な人格の中に具現させた、と。彼は大きな組織者の才能と、魅力ある雄辯と、性格の社交性と、深い清廉さと、觀念の豊富さと、認識の廣汎さと、尖鋭な批判的智識と、直接的な實踐的行動の意氣を以つて特兆とした。ドルバックと異つてデイドロは完結的な唯物論的『自然の體系』を後世に残さなかつた。彼はこのことのために努めなかつたし、またかかる任務を立てなかつた。彼にとつては科學的研究方法を究明することの方が重要に思はれた。だから彼の殆ど凡ての哲學的勞作は方法論的性質を擔つてゐる。この見地からみれば、ジョン・モーレイが次の如く云ふのは正當である、即ちひとりデイドロにあつてのみ『科學的方法に關する觀念が心のうちにあつた』と。またただ彼にあつてのみ『理論の重要性、廣汎な有機的及び指導的觀念の重要性、に對する理解が觀取される』と。

『自然説明に關する思考』(註一〇〇)なる名稱の下に一七五四年にこの思想家によつて印刷された勞作は、自然の研究又は解釋の方法に關する著者の思想の叙述と發展とを、その根本的任務として持つてゐる。



(註一〇〇)この勞作はバリに於て印刷され、そして匿名で出た。包紙にはロンドンが出版の場所として表示されてゐる。

一七七〇年に印刷された『物質及び運動の哲學的原理』は『自然説明に關する思考』に直接に一致してゐる。この兩勞作は、デイドローの見地からみれば自然研究の根底、自然科学の根底に置かれねばならぬところの、指導的な觀念の豊富さによつて、巨大な興味を現はしてゐる。デイドローのこれらの勞作に於て、同様にまた他の勞作に於て、我々は多くの點に於て彼を自然科学の領域に於ける現代の最も先進的な潮流と類縁させるところの、多くの最も効果多い、また極めて深刻な觀念を見出すといふことを、誇張なしに言ふことが出来る。辯證法的唯物論とのデイドローの關聯が極めて緊密であつて、彼がその最も才能ある、また深刻な先達の一人だと觀られねばならぬのは自明のことである。

辯證法的唯物論は、周知の如く、運動を物質の偶然的又は外面的性質と考へずに、その本質的な屬性と考へる。運動のない物質がないとすれば、また反對に、物質のない運動はない。デイドローは、運動が物質の存在形態であることをよく理解してゐる。『私は——と彼は言つてゐる、——物質が運動と静止とに對して無關係であるといふ、哲學者たちの假定に、如何なる意味を賦與すべきかを知らない。』『哲學者たちのこの假定は、恐らく、大さのない點、幅や深さのない線、密度のない平面、の存在を認容するところの幾何學者たちの假定に類したものであらう。それとも、恐らく、彼等は相對的静止について、他の質量に對する一つの質量の静止について、語るであらう。暴風に惱まされる船の上に於て、凡てのものは相對的静止の中にある。そこでは何ものも絕對的静止の中にはない、船の構成分子や船

に含まれる諸物體すらも、絕對的静止の中にはない』と。(註一〇一)

(註一〇一)デイドロー 全集一八七五年第二卷六五頁。

或る哲學者たちは、物體それ自身は作用をも力をも天賦されてゐないと考へてゐる、とデイドローは言つてゐる。だから彼等は運動の原因を物體の外に求め、またかくして、物體に作用してそれを運動に導くところの外部的な力のみを認める様に餘儀なくされてゐる。彼等は宇宙の中にただ單に引力の作用のみを見る、だがこれは——深刻な誤謬である、蓋し物體は、我々がその分子を觀察しようと、又は集團を觀察しようと、それに内屬する性質の本性上、それ自身に於て力と作用とに充たされてゐる、とデイドローは言つてゐる。『凡ゆる分子をば三種の作用によつて、即ち重力又は引力の作用と、分子の本性に固有なその内密な力の作用と、この分子に對する凡ての他の分子の作用とによつて、生氣づけられたものとして觀察せねばならない。分子に内屬する力は、それに作用する外部的な力と異つて、決して中絶しないから、『物質には作用に對する現實的反作用がある』と云ふのは馬鹿げてゐる。『原子は世界を運動させる、この命題より確かな何ものもない。これは、原子が世界によつて運動させられるといふのと、同様に確かである。原子に固有な力がある限り、この力は作用なしに止まることは出来ない』とデイドローは言つてゐる。

かくして、絕對的静止とは——自然に於て何らの實在的なものもそれに照應しないところの抽象であり、抽象概念である。物質の諸性質を捨象することによつて、我々は存立、存在、の空虚な概念を、またそれと同時に静止の概念を獲得する。が運動は物質の實在的な性質であり、また長さ、幅及び深さと同様に物質から不可分である。『諸君は幾



何學や形而上學によつて任意の凡てのことを爲すことが出来る——と、デイドローは叫んでゐる、——だが、物體をば、それが私の頭腦の中でなく自然の中に於て存在する通りに取るところの、物理學者たり又化學者なる私は、それらのものを宇宙に於ても、實驗室に於ても——そこは火花は、硝石、炭及び硫黃の三つの聯結された分子に結びつくと、必然に爆發を喚起する、——その凡ての多様性に於て生活活動をする、また性質、作用能力を天賦された、また動的なものと見る」と。(註一〇二)

(註一〇二)前掲書六六頁。

『自然説明に關する思考』は個々の斷篇から編成されてゐて、その任務に於ては、ベーコンの『新オルガノン』に一致してゐる。が自然科学の方法論的根底の敘述のための直接の刺戟となつたのは、一七五一年にパウマンなる變名の下に、また『普遍的自然體系について』なる名稱の下に、出たところの、モーベルチユイの勞作である。

デイドローは第一の斷篇に於て科學的認識に於ける經驗論と合理論との相關々係に關する問題を提起してゐる。哲學者たちは、この點に於て二つのグループに分れる、と彼は言つてゐる。『私の意見によれば、彼等の中の或るものは、道具が多くて觀念が少なく、他のものには、觀念が多くて道具が全くない。眞理の關心は、思索する者が遂に行動する者と聯合することに同意すること、推理的な哲學者が運動に専心すること、實驗家が自分の前途に自分の無限

な運動の目的を見ること、我々の凡ての力を聯合させ、また同時にそれを不従順な自然に對抗して向けること、及びこの謂はゞ哲學者聯盟に於て各自が自らの役割を果たすこと、を要求する。』

かくして、デイドローの努力は、經驗と思惟、實驗的哲學と合理的哲學、事實とそれを説明する理論、の聯合を設け置することに向けられてゐる。事實の單なる蓄積——事實を説明する理論の高みにまで上昇し得ないところの限局的な經驗論——も、事實的材料を閉却して空中樓閣を打建てることを急ぐところの抽象的思惟も、同様の程度に於て我が思想家を満足せしめない。我々が支配し得るものは單に緩漫な經驗に基き、經驗、事實は、思惟、理論によつて照明されねばならない。思索は經驗によつて制限されねばならない、經驗は思惟の助によつて擴張されねばならない。事物が思惟に於て與へられてゐる限り、我々は概念を問題にする、そしてそれは我々の意見にすぎない。概念は外部的對象との關聯に於てのみ安定的なものになる。『自然の中に何らの支柱を持たない概念をば、根のない木のある北方の森林に比較することが出来る。かくの如き森林全體を覆すためには、風の輕微な發動だけで充分である、表象の森林全體を覆すためには、些細な事實だけで充分である』。(註一〇三)

(註一〇三)デイドロー全集 一八七五年 第二卷一四頁。A. デボリン監修譯本『選集』第一卷八九頁。

認識過程は感官から思索への、また思索から感官への、移行にある。具體的現實から出發し、間斷なく自らの中に沈潜し——この思想家の言ふところによれば、——また再び現實に復歸せねばならない。

『我々の支配し得るものは——とデイドローは言つてゐる、——三つの主要な研究様式、即ち自然の觀察、思索及び實



験である。観察は事實を拾集し、思索はそれを聯結させ、實驗は聯結の結果を検證する。自然の觀察のためには勤勉が、思索のためには深さが、また實驗のためには正確さが必要である。これら凡ての三つの能力は稀にしか一緒には見出されない。また天才創造者は屢々現れるものではない」と。(註一〇四)

(註一〇四)前掲書一八頁、露譯本八四頁。

「哲學することの眞の態度は、理性を以つて理性を助け、理性と實驗とを以つて感官を助け、感官を自然に適應させ、器具の發明のために自然を利用し、國民に與へらるべき生産業の研究と完成とのために器具を利用すること、國民に哲學を尊敬するやうに教へること、にあるし、また恐らく、あるであらう」(註一〇五)

(註一〇五)前掲書一九頁、露譯本八五頁。

かくして理論と實踐的生活との關聯が實現される。哲學——デイドローは哲學を解して科學一般としてゐる、——は實踐から分離されてはならない。これとは反對に、それは生活に、また第一に「生産業」の發展に、即ち我々が今日言ふところの生産力の發展に、役立たねばならない。科學又は哲學の實踐的成功はその有用性——直接的有用性の意味に於てではなく、狭小な功利的及び實用主義的の意味に於てではなく、我々の理論と生ける現實との深い關聯の意味に於ての、——の規準である。

デイドローは具體的智識を要求した。彼にとつては純抽象的、形式的見地は無縁であつた。ベーコンと共に彼は事物の、具體的現實の、智識の立場に立つてゐた。故に彼は抽象的科學に對して反駁した、がこの點に於ては屢々餘りに遠くへ行き過ぎた。「抽象的科學は——と彼は言つてゐる、——餘りにも永い間、また餘りにも無効果的に、よき智者たちを把へてゐた。人々は或は知るべき重要なことを研究しなかつたか、或は一定の見地をも、計畫をも、方法をも持たないで非體系的に研究した。際限もなく言葉を積み立てた、が事物の智識は虐待されてゐた」と。

形而上學と並んで數學をも彼は抽象的科學に入れてゐる。デイドローは數學に對するその態度に於て、法外な嚴しさを現はしてゐるとは云へ、それにも拘らず數學の見地への一面的心酔に對する彼の抗議は、全く健全な傾向の表現である。我々はデイドローに於て數學的及び力學的、自然觀の克服の試みに逢着する。彼は數學的力學的、自然科學に抗して物理學、化學、生物學の擁護のために進出する。

數學の領域は——と彼は言つてゐる、——睿智の世界である、だからその規定を直接に物理的、世界的に移入することは出来ない、と。デイドローは、無論、數學一般を否認しなかつたし、物理學に對するその意義を否定しなかつた。だが數學は物體からその個別的性質を奪ふところの純抽象的科學であることを、記憶すべきである。「この領域に於て嚴密な眞理として受容される所のは、我々の大地に下降する時には、自らのこの優越を全然喪失する。ここからして、實驗的哲學の仕事は幾何學の構成に修正を持たむことであるといふ結論が行はれた、そしてこの結論は幾何學



者自身によつて認められてゐた。だが何のために経験の助によつて幾何學的構成を修正するか？経験の結果に満足する方が簡単ではないか？數學的科學、特に高等のそれが、経験なしには正確な結論を與へないこと、それは物體からその個別的な性質を奪ふところの、一般形而上學に類した或るものであること、及び恐らくは、單に「幾何學に於ける經驗の適用」とか、又は「測定の誤差論」とかいふ名稱の下に勞作を書くことのみが残されるだらうこと、は明白である。」

デイドローは、百年とは経過しない中にヨーロッパに於て、偉大な幾何學者を三人と數へられなくなることに、十八世紀の偉大な數學者たちは幾何學の『ヘルクレスの柱を立て』、人類はそれより先には進まないだらうこと、を想像した。デイドローは不正當なことが判明した。十九世紀に於て數學は巨大な成功を收めた。他面では、數學的物理学も巨大な成功を達成した。だから數學に關するデイドローの豫言や、數學的科學が「一般形而上學」に類した或るものであること、及び數學的構成が經驗的檢證を必要とするからには、經驗の結果だけに満足する方がより正しいこと、に關する彼の議論、——これら凡ての豫言や議論は、無論、撞着したものとして現れた。だが他面では、抽象的及び條件的現象を問題とする數學者が、屢々これらの現象の中に現實そのものを見る傾きがあること、自らの構成に於て事物の實在的性質を捨象することによつて、彼等がこれらの抽象的構成と實在世界との同一視に傾くこと、に關するデイドローの指示は正當である。

抽象的科學は、その根源として言葉の記號を持つてゐる、とデイドローは考へてゐる。「初め人は言つた、一人の人間、一匹の馬、二匹の動物と。が後にはかう言ふ様になつた、即ち一つ、二つ、三つ、と。ここからして數に關する凡ての科學が生れた。抽象に於て表現される所のものの表象を、人々は持つてゐない。凡ての物體に於て三つの單位、

即ち縦、横、高さ、が觀取された。人はそれらのものの中の各々に従事した、——ここからして凡ての數學的科學が生れた。凡ゆる抽象は表象の空虚な記號に外ならない。人は記號を物理的對象から分離せしめて、表象を排除した。そこで表象の認識はただ、物理的對象へ記號を約元するといふ條件によつてのみ可能になる。ここからして談話や文筆的勞作に於て屢々例證に訴へるべき必要が生れた」と。(註一〇六)

(註一〇六)デイドロー全集 一八七五年 第二卷一八〇頁、露譯本第一卷一二三頁。

この斷片に於て述べられてゐるところの、抽象的科學の、また第一に數學の、構成に對するデイドローの見解は、大體に於て正當である。何れにしても、抽象的象徴と物理的對象との差異を闡明しようとするデイドローの志向と、更に、これらの象徴又は記號を實在的對象へ約元さすべき必要性に對する指示とは、彼の思惟の健全な唯物論的傾向を證明してゐる。その外に、尙、十八世紀に於ては幾何學は現實に全然特殊な役割を演じたといふ事情を強調せねばならない。人は幾何學の中に科學一般の最高の表現を見た。フランスに於ては、凡ての人智をユークリッドの數學的定義と定理とに溶かし込まうといふ、十七世紀——特に數學と力學との世紀——から傳承された志向が保存されてゐた。だから、凡ての他の具體的科學にとつて、また特に社會科學にとつて、手本となるべきところの或る普遍的科學としての幾何學に對するデイドローの反駁は、正當なまた根據あるものと認めらるべきである。



スタルロはその名著、『近代物理学の概念及び理論』に於て(ポツヘンドルフの『アナーレン』に於けるベルトルド博士の論文を採用しながら)、デイドローが既に驚嘆すべき正確さを以つて『力の等質性』を公式づけたこと、及び彼のこの発見が百年の間全然氣付かれずゐたこと、を指示してゐる。ここに云爲されてゐるのはデイドローが彼の『自然説明に關する思考』の第四十五節に於て展開させた思想である。デイドローはここで、自然の諸力の統一性と、この力の相互轉化とに關する極度に重要なそして深刻な觀念を陳述してゐる、これによつて彼はエネルギーの保存と轉化とに關する學說に先驅した。彼のこれらの考察は方法的方面よりみれば、合理的辯證法の見事な手本を示してゐる。『數學に於て——と彼は言つてゐる、——曲線の諸性質を観察すると、それらのものが本質に於ては、種々なる形に於て表象されたところの同じ一つの性質であることを領得するのと同様に、自然に於ても、實驗物理学がもつと大きな成功を収める時には、凡ての現象——重力、彈性、引力、磁氣、電氣、——が同じ一つの性質の種々なる發現に外ならないことを認めねばならぬであらう』と。我が哲學者は、これら凡ての現象は、今の所孤立的なものとして殘されてゐるにも拘らず、その本質上同一であると考へてゐる。これら凡てのものを一つの全體に統一するところの『中心現象』が存在することを考ふべきである。かくして、種々なる力又は性質は、いつかは統一に、一つの本質に、『普遍的聯合の中心』に約元されるであらう。實驗物理学の凡ての後來の発見は——とデイドローは言つてゐる、——これらのものの接近を助力するにすぎぬであらう、と。かくの如きが、物理学を指導すべきところの研究方法である。

自然に於ては凡ての現象は互ひに關聯してゐる。孤立的なまた互ひに獨立な現象はない。我々が獨立的な、且つ絶對的に分散してゐる現象の存在を認容するならば、我々はそれと同時に、單一な鎖が個々の獨立的な環に解體されるのを認めねばならぬであらう。だがこのことは、『たゞ一つの奇蹟しかない所に多くの奇蹟が存在』することを假定することを意味するであらう。我々は全體に關する表象から出發せねばならない。全體に關する表象がなければ哲學はなく、科學はない。が全體に關する表象は凡ての現象の內面的關聯を前提とする。従つて、一つの事實でも抽象的獨立性は、全體に關する表象と兩立出來ないし、また科學的認識一般に矛盾する。

自然の統一性の觀念から、全體の觀念から、出發して、デイドローは、同じ一つの機構が無限にまた多様に變化するものと考へてゐる。有機的世界に適用すればこの統一性は凡ての動物の或る原型の變態の中に表現される。この假説は——とデイドローは強調してゐる、——生物の組織に關聯した現象の説明のためには極度に重要であると。従つてここで我々はまたも、實驗物理学——通常にはデイドローは物理学を解して自然科学一般としてゐる、——と合理的哲學との進歩にとつて決定的意義を持つところの、一定的方法論的指導的觀念を問題にする。『自然は、それが一つの組織された存有から奪つた所のものを、他のその中に現出させることなしには、部分に於けるか程の類似を保持しまた形態に於けるか程の多様性を設けることは出來なかつた。』

『原型——それが如何なるものであらうと、——の外彼の繼起的な諸變態が觀取しがたい推移によつて一つの王國を他のそれと接近させること、この諸變態が二つの王國の間(若し、實際には何らの區分もない所に於ける境界を言ひ表すために、中間なる用語を使用することが私に許されるならば)を疑問的な、大部分に於て不規定的な、且つ一つの王國の形態、性質及び機能を缺いた、また他の王國の形態、性質及び機能を賦與された、諸存有によつて充たすこと、を見るならば、これら凡てのを見るならば、嘗てはただ一つの最初の存有のみが、即ち凡ての生物の原型のみが



あつたといふことを信じようとする傾向を、誰が自分の中に感じないものがあらうか？」(註一〇七)

(註一〇七)前掲書十五頁。

従つて、デイドローは既に一七五四年に有機的形態の進化の見地を全く明白に公式化した。この際彼は有機體の構成と機能との統一性から出發してゐる。彼は、變異によつて動物的形態の凡ての富を産出したところの『最初の動物』を動物界の根底に置いてゐる。ここで無意識的辯證法的見地に立つて、デイドローは、自然に於ては絶對的な對立物はなく、凡ての生物は多數の中間的な形態又は環によつて互ひに關聯してゐる、といふ極めて效果多い觀念を提起してゐる。デイドローが、彼の凡ての進化的概念に矛盾するところの、種の不變性に關する學說を否認するのは自明のことである。植物及び動物の世界に於ける個々の個體が生れ、生長し、破壊されまた滅亡するのと同様に、——彼は言つてゐる——種全體も發生し、發展しまた滅亡する、と。

L.ベルグ教授はデイドローのこの思想の中に、個體發生による系統發生のくり返し、即ち個體の發展による彼の祖先の發展過程のくり返し、の法則の先驅をすら見てゐる。(註一〇八)何れにしても我々にとつては、デイドローが一般的には進化の、また特定のには種の可變性の、見地に立つたといふ事實は、疑はれないことである。『若し信仰が我々に、動物が我々の見る通りのものとして造物主の手から出て來たことを教へなかつたならば、——とデイドローは言つてゐる、——若し動物の端初と終末とに關して些小な疑問をでも持つことが許されたならば、自身の臆測を許された哲學者は、凡ての生きものが初めから特殊的な、別々な、そして物質の一集團の中に混合された、諸要素を持つてゐる

ること、これら凡ての要素が偶然的に結合された——かかる結合が可能になつた時に——こと、これらの要素から形成された胚種が發展と組織との無限の段階を通過したこと……を假定出來なかつたであらうか……』と。(註一〇九)

(註一〇八)L.S.ベルグ教授『進化論』四六一—四七頁。

(註一〇九)デイドロー選集(A.デボーリン監修)第一卷一二四頁。

だが宗教は——とデイドローは皮肉につけ足してゐる、——我々を大きな勞務や多くの誤謬から救出する、と。我々がデイドローの著作に於て夥しく豊富に見受けるところの、宗教の援用は、眞面目に受け入れらるべきものではない。それは彼にあつては、通常、デリケートな皮肉の性質を帯びてゐるか、又は、當時のフランスの僧侶團と國王の裁判官との鋭い眼を、この思想家によつて發展された『虚妄』な觀念から外らすことに役立つてゐる。

かくして、信仰は我々に、動物が既成的なものとして造物主の手から出て來たことを教へる、だが理性は我々に全く別のことを、即ち、宇宙が漸次的なまた連続的な變化の状態にあること、凡ての生物が一つの原始的な原基的な形態から起源したこと、生ける物質の最初の小塊——萌芽、胚種——が發展と組織との段階、形態、の無限系列を通過したことを、語つてゐる。『若し諸存有が認知しがたい諸變化段階を通過するとすれば、——とデイドローは言つてゐる、——停止しない時間は、結局に於て、以前に過ぎ去つた時代に於て存在した形態と、今存在する形態と、將來の世紀に於て存在するだらうところの形態との間に、巨大な相異を設けるにちがひない』(註一一〇)と。

(註一一〇)前掲書一二二頁。



萌芽又は胚種が通過したところの繼起的發展段階は、デイドローによつて次の如き形に於て描かれてゐる。即ち運動、感覺、表象、思考、推理、感情、記號、身振り、聲音、有節聲音、言語、法律、科學、及び技術、の諸能力がこれである。諸存有や凡ゆる可能な形態の鎖は、『分子から人間まで』引きづられてゐて、ここでは動物の形態の長い系列全部は一つの唯一的な最初の動物—萌芽の轉化の種々なる段階及び形態たるにすぎない。

デイドローはその注目すべき進化理論に於て、單に動物世界のみには止まらない。動物は乗り越えがたい溝渠によつて植物世界から分たれてゐるのではない。これと反對に、デイドローの學說によれば、植物界は動物世界の根源であつて、それは、植物界そのものが礦物界から、また後者が普遍的な異質的物質から起源したのと同様である。(註一一二)

(註一一一)デイドロー選集(A・テポリン監修)第二卷二二二頁。

デイドローは進化の觀念を無機的世界にまでも擴張してゐる、これは漸やく我々の時代に於て輝かしくも確證された所である。金屬さへも、我々がそれを知つてゐる通りのもではなかつたし、またいつもさうではないであらう。彼の一般的な世界發展の概念からして、この結論は論理的必然性を以つて歸結されてくる。

5

同じ『自然説明に關する思考』に於てデイドローは、先に述べた觀念と關聯して、一聯の原則的な問題を立ててゐるが、それに對しては、科學は、千年も経なければ満足な答辯を與へないだらうと、彼には思はれた。時期に關しては

デイドローは拙い豫言者として見えもしよう、だが彼によつて立てられた諸問題が現時に到るも未だに満足なまた最終的な科學的解決を與へられてゐないこと、——これは確かである。これらの問題の中には、世界進化の問題、——我々の時代に於て凡ての智識部門に於て全面的に究明されてゐる問題——の外に、一聯の他の極度に重要な問題が屬してゐる。デイドローは、後來の科學的研究のプログラムの形に於けるかの様に、十五の根本問題を目印しづけてゐる。我々はそれをここで考究しようとも、吟味しようとも思はない、だがこれらの點の中の若干のものに一瞥的になりとも立入るべきである。

第一の問題に向つてみよう。デイドローは、ここで自然が連続的な變化と轉化との状態にあるといふ、全然正當な思想から出發してゐる。若しさうだとすれば、全體としての自然に關する智識の完結的な體系として解された哲學は、一般に可能だらうか、との疑問が起つてくる。『現象間の相互關聯が存在しないならば、——と彼は言つてゐる、——哲學にとつての場所はない。他面では、これらの現象の各々のもの状態が、それらのもの關聯の現存の際にも、過渡的なものであり得ることを認容することが出来る。だが諸存有の状態が間斷なき動搖を受けてゐるとすれば、自然が未だに働いてゐるとすれば、諸現象を結ぶ鎖にはお構ひなく、哲學にとつての場所はない。その時には我々の凡ての自然の智識も、言葉と同様に過渡的なものになる。我々が自然の歴史として受け入れる所のは、一瞬間の極めて不十分な歴史以上のものではなからう。(註一一三)

(註一一二)デイドロー選集第一卷一二三—一二四頁。



かくして、デイドローは、哲學がその對象として全體を持つものと考へてゐる、この全體に於ては、凡ての現象の間に相互的關聯が存在する。けれども凡ての現象の間に於ける關聯の存在は、これらの現象中の各々のものの状態が可變的でありまた過渡的であることを排除しないと。これは全然正當である。だがデイドローがここからして、「自然が未だに働いてゐる」からには、諸現象を結ぶ鎖にもお構ひなく、哲學にとつての場所はないといふ結論を行ふ時、デイドローは正當でもあり不當でもある。自然の不斷の變化過程に際しては、絶對的哲學にとつての、窮極的に完結した智識體系にとつての場所がない限り、彼は正當である。「自然が未だに働いてゐる」と言ふことによつて、デイドローは、自然の勞作の停止、變化過程の停止、の可能性を認容してゐるかに思はれる、がこれは無論不正當である。他面、この哲學者はこゝで絶對的智識を相對的なそれと混同してゐる。絶對的智識は決して達成され得ない、また従つて我々の智識は常に「過渡的」である。だがこの事情は、相對的智識が絶對的なものの智識であること、又は換言すれば、我々が絶對的なものを相對的なものによつて認識すること、を少しも排除しない。認識そのものは相對的、過渡的契機から形成される過程として觀察されるべきである。かくして、哲學を解して凝固した、不變的なまた局限された自然を前提とする絶對的體系とせず、不斷に變化しまた決して汲み盡されない世界を、自らの概念の中に反映させる相對的「體系」にすぎないとするならば、哲學は可能である。他の場所に於てデイドローはこの思想を一層規定的に發展させてゐる。自然に於ては凡てものは相互的關聯にあるから——とそこで言はれてゐる、——人間が絶對的に知り得る様な何ものもない、けだしこれがためには凡てのものに關する智識が要求されるからだ、と。自然は岸をも底をも持たない。だが、他面では、——とデイドローは言つてゐる、——物理的世界の存在、論理學の規則、及び感官と理

性との證明を、否認する者に服従すべきではない、と。かくして、絶對的智識と相對的それとの間の相關々係の問題は、デイドローに於て既に全く正當に目印しづけられてゐる。

デイドローが提起する第二の問題は、物質の構成の問題に版着する。物質を如何に思考すべきか、即ち同質的なものとしてか、それとも異質的なものとしてか？ と。デイドローはこの問題を第二の意味に於て解決する。彼の意見によれば、物質がその根本的要素に於て質的に異種であることを假定せねばならない。周知の如く、F. エンゲルスもかかる見解を抱懷した。「物質の諸要素の中には——とデイドローは言つてゐる、——本質的な差異がなければならぬ。」「私には、自然の凡ての創造物が全然同質的な物質から生産されたといふことは、それら凡てを同一の色彩のものとして表象することが不可能なのと同様に不可能だと思はれる」と。エンゲルスは、ヘーゲルと一致して、物質が質的には劫初より同等であつて單に量的にのみ規定されるとみるところの「一面的な數學的見地」に對して反駁した。ヘーゲルはこの見地を十八世紀の凡てのフランスの唯物論に負はせた。デイドローは、我々の見る如く、全く規定的に物質的の質的同種性に反對を表明した。

現代自然科学に於ては、物質を質的に同種的なものと認める方面への一定の傾向が存在してゐる。だが、この傾向は未だ實驗的證據を受けない假説に依倚してゐることを言つておく必要がある。科學は疑もなく、物質の一層大きな統一性、又は同種性、の承認の方面へ動いてゐる、だが物質の完全な質的同一性の確立までは、前途尙極めて遠慮で



ある。

かくして、物質の最初の諸要素は、デイドローの意見によれば、質的に異種的な質料であつて、これらのものによつてこそ自然現象の凡ての多様性が説明される。デイドローが最初の要素の量に關する問題をも、諸要素の質的差異の本性に關する問題をも立てたのは自明のことである。だがデイドローは當時の自然科学のとり後れの結果、これらの問題に對して答辯を與へ得なかつた。その時から科學は遠く前進した、だがデイドローによつて立てられた問題に對しては現代科學も最終的答辯を與へてゐない。

第一物質の本性に關する問題に關聯して、生命の問題、死せる物質と生けるそれとの相互關係の問題、も立つてゐる。我々は通常死せる物質と生けるそれとを區別する。だが兩者の間には如何なる關聯があるのか？との疑問が起つてくる。二つの種類の物質、即ち死せるものと生けるもの、の存在を假定すべきか、それともこれらの種類の中の一つのものの存在と一つの種類の物質の他のそれへの轉化又は推移とを、假定すべきか？また更に、一つの種類の物質と他のそれとの間の質的相異は總じて如何なるものであらうか？これら凡ての問題はここで漸く立てられてゐる。これらのものの解決の試みを、デイドローは、一七六九年に彼が書いたところの、また漸く一八三〇年に初めて印刷されたところの、二つの注目すべき作品に於て與へてゐる。我々が考へてゐるのは談話、即ち「デイドローとのダランベールの談話」及び「ダランベールの夢」である。

これらの作品の中には、「ロビネ(註一一三)の觀念に類似した思想がある、だが、ここでデイドローによつて發展させられてゐる根本的觀念は、既に大體に於て「自然説明に關する思考」に於て目印しづけられてゐることを言つておく必要がある。我々は、ライブニッツがそのモナードに關する學説を以つて如何なる程度に於てデイドローに影響したかといふ問題の検討に、立ち入るべき可能性を持つてゐない。その代りにデイドローがスピノーザの物質の生氣性に關する學説に依屬してゐることは、既に何らの疑問をも蒙らなく。

(註一一三)「自然についで」(一七六一—一七六六年)なる名稱の彼の四卷の著作を見よ。

かくして、右の二つの作品に於てデイドローは彼が「思考」に於て立てた諸問題に復讐して、それに對して殆ど凡てを盡した答辯を與へてゐる。物質には、延長性と運動との外に、尙感受性が内屬してゐる。それは物質の一般的な本質的な性質である、又はもつと正しく云へば屬性である。以前に物質の要素と名付けられたものが、今や分子の概念に具體化される。感受性は運動に類似してゐる。それは、生ける、及び死せる、力と同様に、活動的な形態に於ても、惰性的な形態に於ても顯現する。「一つの場所から他の場所への物體の移動は、その運動ではなく、單に作用にすぎない、——とデイドローは言つてゐる。——運動は運動する物體の中にも、動かない物體の中にもある」と。感受性についても事態はこれと同様である。「生ける力が移動の際に、また死せる力が壓迫の際に、發現するのと同様に、活動的な感受性は動物に於て、また恐らく植物に於て、それこれの觀取される作用によつて特色づけられ、また惰性的な感受性の存在は活動的な感受性の状態へのその推移の際に認證されることが出来る。」(註一一四)

(註一一四)全集第二卷一〇頁。



かくして、惰性的な感受性は潜在的な力に、また活動的な感受性は生ける力に、類似してゐる。だが總じて感受性を何と解すべきだらうか？ この問題に對してデイドローはその『生理學原理』に於て全く明白な答辯を與へてゐる。感受性は——とそこでデイドローは言つてゐる、——動物の物質の運動、その必要な補足物、に外ならないと。運動の停止する所に於て感受性は停止する。それは凡ゆる物質に、即ち凡ての最初の物質的要素に、内屬してゐる。「動物を取つてみて、——とデイドローは言つてゐる、——それを分析し、その凡ての性質を順次に奪つてみよ、さすれば諸君はそれを、縦、横、深さ及び感受性を所持する分子に約元させるであらう。感受性を廢棄せよ、さすれば諸君の許には單に惰性的な分子のみが残るであらう。だが若し諸君が三つの單位の排除から始めるならば、感受性も消滅する。いつかは感受性又は觸覺が、凡ての存有に固有な感官であることを論證出来るであらう。即ち既に、これに有利なことを語るところの一聯の現象が存在してゐる。この場合には物質に於て一般に五つ又は六つの本質的な性質が現れる。死せる又は生ける力、縦、横、深さ、不可入性、及び感受性がこれである」(註一一五)と。

(註一一五)デイドロー選集(A・デボリン監修)第二卷二二五頁。

分子はデイドローの時代に於ては物質の可分性の限界だと考へられてゐた。だから彼は分子から出發する。我々にとつては、デイドローによつて分子の根本的な本質的な諸性質が盡くされたかどうかは、本質的なことではない。何れにしても、これらの性質を一つに約元させるならば、デイドローによれば、延長性、運動及び感受性がこれらの本質的な質として現れる。生命は刺戟を感受し、經驗する能力を特色とする。生命の三つの段階を、即ち一動物全體の

生命、蓄機官の生命、及び分子の生命を區別することが出来る。動物の生命や、個々の機官のそれは停止する、だが分子の生命は決して停止しない。分子は不滅である。

既にデイドローは蘇生の現象に注意を向けてゐる。「私は諸君に向つて多くの冷たい、凝結した、乾燥した昆虫の例を引用することが出来るが、これらのものにあつては、熱、運動及び感受性は全然消滅してゐる、またこれらのものをば、刺戟的手段の助によつて、熱と濕潤との助によつて、生氣づかすことが出来る。

だが充分顯著な時間にわたつて凡ゆる運動を停止させた——こゝでは絶對的な死はなかつたとは云へ、——人々の例さへも知られてゐる、人々は絶對的な死から生に移行せずに、生から過渡的な死に、またその逆に、移行する。」

ここからしてデイドローは、自然に於ては死の二つの形態、即ち絶對的な死と過渡的、相對的な死、とが存在するといふ結論を行つてゐる。

序ながらにデイドローは、各々の高等な形態が自らの中に下等な諸形態を統合するといふ興味深い、また深刻な思想を表白してゐる。若し人間を取つてみるならば、我々は彼の中に、惰性、感受性、植物的生命、水蟻の生命、動物的生命、及び人間の生命を見出すであらう。彼は凡ての存在形態の有機的統一を形成する。このことは、各々の存有は、物質がその歴史的行路に於て通過したところの、凡ての先行段階を、自らの中に混合させてゐることを意味してゐる。

我々は既に、デイドローが進化的見地に立つて、ラマルクとダーキンを下準備してゐるのを見た。デイドローの進化主義は屢々、自然過程の辯證法的解釋にまで生長してゐる。「凡てのものは變化し、凡てのものは消滅する、たゞ



全體のみが残される。——と彼は書いてある。——世界は間断なく生まれまた死滅する、各々の瞬間に於てそれは出産と死との状態にある……」「測り知れぬ物質の太洋の中には、他の分子に似た一つの分子もなく、各々の次の瞬間に於て己れ自身に似た一つの分子もない……」と。

永遠な變化と轉化、一つのものより他のものへの推移、の過程は、時間の巨大な周期のおかげで、凡ゆる可能な變態を可能にする。凡てのものは普遍的な「渦巻」の中にあるから、最も對立的なまた矛盾した諸現象の間にも、總じて絶對的な境界はない。「凡ての質料は相互に交錯する、従つてその凡ての種別も……凡てのものも間断なき變化の状態にある。凡ゆる動物は大なり小なり人間である。凡ゆる礦物は大きなり小なり植物である。凡ゆる植物は大なり小なり動物である。自然に於ては規定的なる何ものもない」。

自然に於ては、一つの何らかの特殊な存有の本質に所屬するが如き何ものもない、同様に任意の存有に關與せぬが如き性質はない、蓋し凡てのものは相互的關聯にあり、凡てのものは凡てのものによつて透入されてゐるからである。この高められた辯證法的哲學は形而上學とは何らの共通を持たない。それは更に進んで、偉大なる全體の肯定に到達してゐるこのものの中に於ては、凡ての部分は可變的でありまた過渡的であり、また嚴密に云へば、個々の獨立的な個體はなく、過渡的な諸形態の永遠の更替が存在する。「諸君の個體を放棄して私に次のことについて答辯せよ、即ち自然に於ては絶對的に他のものに似た一つの原子でも存在するかどうか？。否……諸君は、自然に於ける凡てのものが相互に制約されてゐること、及び事物の連鎖に於て一つの環が足りないといふことを認容出来ないこと、を承認しないのか？。諸君は自分の個體によつて何を語らうと欲するか？。個體なるものはない、それは記憶の中にもない

……あるものは單に一つの偉大な個體——全體のみ。機械としての、何らかの動物としての、この全體の中に、一つの何らかの部分があつて、それを諸君は何れかの様式で名付ける、だが全體のこの一部分を個體と名付けることによつて、諸君は、諸君が鳥の翼や翼の羽毛に個體の名稱を與へる場合と同様に、不正當に行爲することになる……」(註

一一六)

(註一一六)デイドロー選集第一卷一六六頁。

かくして、個體はデイドローにとつては、それが凡ての他のものと不可分に關聯してゐて、全體の一部分を形成するといふ意味に於ても、個體又は種が連續的な變化と轉化との状態にあるといふ意味に於ても、相對的な概念である。「存有とは何ぞや？——とデイドローはダランベールの口をかりて質ねてゐる。——或る諸傾向の總和である……私は何らかの他のものであり得るだらうか？。否。私は一定の限界に行き當る。だが種は？……種は單に、それに固有な一般的な限界を持つた傾向に外ならない……だが生命は？。生命は作用と反作用との繼起的系列である……私が生きてゐる間は、私は質量の形態に於て作用し又反作用する……従つて、私は全く死なないのか？。疑もなく、死なないのだ。この意味に於て私は少しも死なない、——私も、どんなものでも死なない……生れ、生き、消えることは、形態を變へることを意味してゐる」(註一一七)と。

(註一一七)デイドロー選集第一卷一六六頁。



これに關聯して、シャルル・ボンネがその『自然考』(一七六四年)に於て特に固守したところの、萌芽の開展理論に對するデイドローの態度について、尙數言語らねばならない。デイドローはここでも、正しい科學的見解を固守したところの深刻なまた先進的な思想家として我々の前に出現する。『萌芽と名付けられる所のもものが動物に類似すべき必要はない。萌芽は、發展によつて一定の動物を生産するところの一定の組成を持つた點である。』(註一一八)原子の中に全く形成された象が、またこの象の原子の中に他の象が、——等々無限に到るまで——含まれると假定するのは馬鹿げてゐる。開展理論が發生し得たのは、發展の觀念が科學にとつて全然無縁であつた時代、人が、既成的な且つ完結的な形態に於て窮極的に與へられた不變的な動物の種屬に關する表象から出發した時代、に於てのことであつた。開展理論なしには動物の最初の世代の出現を説明出來ないといふダランベールの指摘に對して、デイドローは次の如き答辯を與へてゐる。『牝鶏に對する卵の、または卵に對する牝鶏の、先在性に關する問題が貴下を困惑させるとすれば、このことは、貴下が、動物は最初から、我々が今見てゐる通りのものであつたと、假定することに起因する』と。だがこれは馬鹿げてゐるし、また無意味である。

(註一一八)前掲書第二卷二二三頁。

生命の發生に關する問題に就つてみるに、いま一度デイドローの根本思想を強調せねばならない。彼は物質的及び

精神的實體の二元論の克服と、實體の統一性の確立とに向つて努めてゐる。感受性を自らの根本的性質として包括するところの物質的實體の統一性は、死せる自然をも生けるそれをも一つの全體に統一すべき可能性を與へる。物質が感受する物質に轉化するためには、それは潛勢的に、又はヘーゲルの言語を以つて表現すれば『即自的に』感受するものであらねばならない。物質の發展過程に於て、物質の中に潛勢的な形態に於て與へられてゐる所のもものが發現する。だから所謂死せる物質に於ける感受性をば或る凝固した、不變的な存在として假定すべきでなく、生成するところの、變革の状態にあるところの、存在として假定すべきである。問題に對するデイドローのかくの如き見解に關聯して、異質的諸要素から成立するものとしての物質に對する彼の見解も理解出來るものになる。絶對的同種性が存在する所に於ては、對立と矛盾とにとつての場所はない。相互作用にとつての場所はない、發展にとつての場所はない。(註一九)デイドローが、唯一的な物質の内面的發展の道程による一つの形態の他のそれからの發生を説明しようとする時、彼は正しい方法論的見地に立つてゐる。だが物質のこの統一性はその内面的異種性を排除しないで、或る意味に於てはこれを假定する。我々は、この異種性が如何なる限界まで到達し得るかを知らない。對立物の統一性の原理が普遍的法則であるとすれば、物質の統一性をば形而上學的形態に於て、即ち凡ゆる質的差別を排除する形態に於て、思考してはならぬかに思はれる。

(註一九)K、ローゼンクランツ『デイドローの生涯及び勞作』一八六六年第二卷二四二—二四三頁。

かくして、唯一的實體を受容する際には、發展過程は、必然的に、生命がこの唯一的な物質から内在的な道程によ



つて發生することを要求する。然りとすれば、或る條件のもとに於て現實的なものになり、活動の中に發現するところの、潜勢的な感覺又は感受性の能力を、この物質に賦與せねばならない。「例へば卵を取つてみられよ、——とデイドローはグランベールに言つてゐる。——それは凡ての神學校と地上の凡ての寺院とを轉覆せしめる。だが卵とは何か？ 精子がそこへ導き入れられない間は無感受的な集塊である。だが精子がそこへ導き入れられてゐる時には、それは何であるのか？ またもや無感受的な集塊である。蓋し精子それ自體は惰性的なまた單純な液體にすぎないからである。何がこの集塊に他の組織を、感受性、生命を傳達し得るのか？ 熱である。何が熱を作るのか？ 運動である。運動の繼起的な結果は如何なるものであるか？ それは初めは——動搖する點であり、次には——伸張され着色されるところの絲である。然る後には、——嘴と翼の先端と、眼と、足と、展開されまた内臟を生産する卵黄と、が現れてゐるところの形成されつつある物體である。最後に、それは動物である……」と。

何がここから歸結されるのか？ 他の惰性的な物質や熱や運動によつて營養された一つの惰性的な物質は、感受性を獲得し、——また動物と人間との間に於ては相異は單に組織にあるにすぎないから、——意識、記憶及び思考をも獲得するといふ結論、がここから歸結されてくる。が感受性の源泉は何處にあるのか？ それは卵の惰性的な集塊の中に「隠れた要素」としてあるのか、それともそれは外部から卵殻を通してそこへ透入してくるのか？ デイドローはこの問題に對して次の如き意味に於て答へてゐる、即ち生命の發生の説明のためには、感受性が物質の一般的性質であるといふ前提から出發せねばならない、と。物質的原子又は分子をば感受性を天賦された萌芽として思考せねばならない、と。

或る著作家たちはこの理由によつて、デイドローの唯物論を汚辱して彼を觀念論者及び活力論者に轉化させようを試みた。だがこれは——不適當な手段を以てする努力である。デイドロー自身は上述の概念をば、神學にとつての場所を残さないところの、また凡ゆる種類の觀念論を轉覆するところの、徹底的に唯物論的なものと觀た。問題の本質に關して云へば、感受性はデイドローによつて物質の一性質として、發生しまた生成する性質として觀られてゐることを指摘すべきである。感受性そのものはデイドローによつて全く唯物論的に思考されてゐる。デイドローを活力論の故で非難するのにもまた全然馬鹿げてゐる、蓋し彼は非生命からの生命の發生の、唯一的な物質的實體に内屬する内在的過程から出發して、この過程への、外部的な精神的力や、外部から這入つてくる特殊な質料や力の、干渉を認容しないからである。

ブレハーノフ及びレーニンがデイドローの見地に一致してゐる、然るに觀念論者や活力論者は、或はデイドローの概念を辯駁するか、或はそれを豫め觀念論的な且つ活力論的な調子に曲解してゐる。そこで、「物質の生氣性」に關する問題についてブレハーノフ及びレーニンが何と言つてゐるかを聞いてみよう。「現代自然科学に於ては——とG.W.ブレハーノフは言つてゐる、——所謂物質の生氣性に關する、即ち一般に物質が、また特に凡ゆる組織された物質が或る程度の感受性を所持するといふことに關する、學説が、かなり急速に、特に新ラマルク派の間に於て、普及されてゐる。或る者によつて唯物論に對する眞つすぐな對立物だと觀られてゐる（例へばR.フランセ『ダーキンの問題の今日の狀態』ライプチヒ、一九〇七年、を参照せよ）この學説は、實際に於ては、正しく理解されれば、存在と思惟、客觀と主觀、の統一性に關するフォイエエルバッハの唯物論的學説の、最近の自然科学の言語への、翻譯たるにすぎないからである。」



50。(註一二〇)マルクス及びエンゲルスが、この學説を領得したとすれば、自然科学に於ける右の、成る程今の所では、まだ極めてまづ、究明されてゐるところの、傾向に、最も生き／＼した關心を以つて向つたであらうことを、確信を以つて主張することが出来る』(註一二二)と。G・ブレハーフは正當にもデイドローの唯物論を『スピノーザ主義の一種』だと考へた。

(註一二〇)とは云々、——とブレハーフはつけ足してゐる、——十八世紀の多くのフランスの唯物論者が『物質の生氣性』に関する學説に傾いてゐたことを忘れてはならない。スピノーザについては我々は既に言はないでおかう』と。

(註一二一)G・W・ブレハーフ『マルクス主義の根本問題』D・リヤザノフ編輯、K・マルクス及びF・エンゲルス研究所版、一九二六年三四—三五頁。著作集第十一卷に於ける彼の論文『ベルンシュタインと唯物論』その他をも参照せよ。

レーニンもまたこの問題に於てはデイドローに一致してゐる。『唯物論は自然科学と完全に一致して、——と彼は言つてゐる、——物質を第一の所與として取り、意識、思维、感覺を二次的なものと考へる、蓋し感覺は、明白に表現された形態に於ては、たゞ物質の高等な形態(有機物質)のみと結びついてゐるし、また『物質の建築そのものの土臺の中には』感覺に類した能力の存在をば單に假定することのみが可能だからである。かくの如きが、例へば、上に引用したデイドローの臆測については云ふまでもなく、有名なドイツの自然科学者エルンスト・ヘッケル、イギリスの生物學者ロイド・モルガン等の假定である』(註一二二)と。が次の頁に於てレーニンは書いてゐる、『ここでもマツハが、卒直にまた明白に『敵』を名指さないで自己の見解をそれに對置してゐるところの、唯物論に關して云へば、我々は既にデイドローの例によつて唯物論者たちの眞正の見解を見た。これらの見解は、感覺を物質の運動から導き出すか、又は物質の運動に還元させることにあるのではなく、感覺が運動する物質の性質の一つとして認められることにある。エンゲルスはこの問題に於てデイドローの見地に立つてゐた』(註一二三)と。

(註一二二)N・レーニン著作集 一九二三年 第十卷(『唯物論と經驗批判論』)三〇頁。

(註一二三)同書三一—三二頁。

P・レンシンスキーはその回想記に於て次のことを物語つてゐる、即ち『石を成立させる物質と、人間をその様相とする物質との間には質的差別がある』こと、物質 にも色々あること、人間は思考するが石は思考しないこと、いつての彼の指摘に對して——G・W・ブレハーフは靜かに『石も思考する』と答へた、(註一二四)と。G・W・ブレハーフのこの答辯は、同じ疑問を次の如き形態に於て提出したところのグランベールに對する、デイドローの答辯と文字通り合致する。即ち『貴下が物質に負擔させるところの感受性が、物質の一般的なまた本質的な性質であるならば、石も感受するものと假定せねばならぬのか?』と。これに對してデイドローは答へてゐる『何故さうしないことがあるのか?』と。

(註一二四)P・レンシンスキー『轉換に臨んで』一九二二年、一五九—一六〇頁。

物質は唯一的である。二つの實體的に異つた種類の物質はない。然りとすれば、唯一的な物質がそれ自身からして



現象の凡ての多様を、従つてまた生命、意識、思考を、發展させるといふことを認容せねばならない。でないとな生命的な又心理的な現象の説明のために、特殊な原理を、或る精神的實體を、受容せねばならぬであらう、がそれは唯物論や一元論の見解一般と兩立しがたいことである。

G・W・ブレハーフは次のことを指示したところのスピノーザ主義者シュテルンと一致してゐる、即ち無機的物體に最小限の程度に於てなりとも感受性があることを否定する者は、如何様にして動物細胞の中に、ピストルを發射する様に突然に感覺が現れるかといふことを、全然説明出来ないものと認めねばならない。「ピストルの發射」をば飛躍による新しい質の發生と混同すべきではない。「ピストルの發射」に關してシュテルンと一致しつつブレハーフはここで、少しも漸變性の斷絶を、即ち飛躍を、排除しないところの、自然に於ける因果的關聯を、連續性の原理を、強調してゐる。だが若し我々が新しいものの絶對的發生を認容するとすれば、それは無原因的發生を、無からの新しい質の發生を、意味するであらう。「ピストルの發射」の否定はここでは無原因性の否定と連續性の法則の承認とを意味してゐる。これは勿論正當である。にも拘らずブレハーフは、無機的物質から有機的なそれへの推移を單に量的變化にすぎないと觀する時、極端に陥つてゐる。否、ここでは質的變化が、飛躍が起るのだ。だから我々は石が「思考する」といふデイドロー及びブレハーフの主張を、不正確なまた不當なものと考へる。

ラメトリーを解説しつつG・W・ブレハーフは次の如き表現を以つて自己の思想を展開してゐる、即ち「讀者は今や、ラメトリーにとつては生氣性の程度が、決定的意義を持つ、のを見るであらう。彼にとつては、その感覺能力が或る最小限を越えないところの存有が、生氣なき存有であつた。また彼が「思考」は組織の果實であると言明するとすればこれによつて彼は、單に有機的「個體」に於てのみ比較的高等な「生氣性」の形態が見受けられることを語らうと欲するのだ」(註一二五)と。そこでブレハーフはラメトリーと一致して、植物や礦物の「靈魂」が全然端初的な或るものであることを強調してゐる。礦物や、また植物についてすらも事態がかやうであるとすれば、石の「靈魂」又は「心意」については、事態はもつと「悪く」なつてゐる。總じて石の「心意」を云々するわけには行かないのだ。

(註一二五)G・W・ブレハーフ著作集(D・リヤザノフ編輯)第二版、第十一卷十五頁。

普遍的生氣性の理論は、質的に異つた事物をば、單にたゞ量的變化のみを認める抽象的統一へと合流させるところの、形而上學的同一性の承認に導いてゆく、然るに意識は、唯一的な物質的實體の一定の發展段階に於て發生することゝ、新しい質である。「程度」に關して云へば、この新しい質が既に存在する所に於てのみ、それを云爲することが出来る。だから我々にとつては、無機的物質に於ける感受性は與へられた或るものではなく、顯在的な存在ではなく、生成し發生する性質であるところの、辯證法的公式の方が、より正しいものに思はれる。死せる物體に關して我々は、その中には生氣性の質、そのものが存在すると言つておかう。絶對的に死せる物質は生命を産出することが出来ない、生ける物質に轉化することが出来ない。だから生ける物質に轉化する潛勢的能力を、死せる物質の中に假定せねばならない。この意味に於て死せる物質は單に相對的に死せるものにすぎない。だが「相對性」の程度は決定的意義を持つてゐる。相對的に死せるものは絶對的に死せるものの限界にある、だがそれと合致しないし、絶對的に死せるものと同じではない。



物質の一つの形態から他のそれへの推移、轉化、に關する問題、——死せる物質より生けるそれへの、生ける物質より思惟するそれへの、更に、一つの有機的形態より他の高等な形態への、推移に關する問題——も、これとの關聯にある。これら凡ての推移は、我々の既に語つた如く、その凡ての漸變性と連続性とに拘らず、斷絶により、飛躍によつて行はれる。これらの推移こそデイドローの特殊な關心と注意との對象であつた。だが、デイドローは、現實の種々なる段階の關聯に關する問題の、彼の一般的な立て方の正しさにも拘らず、辯證法を完全な程度に擅有しなかつたから、問題の凡てを盡くす解決を與へ得なかつたのは、自明のことである。進化理論に於ける最も重要な契機の一つは、新しい質の發生の問題と、これに關聯した、飛躍に關する、即ち連続性の斷絶に關する問題とである。新しい質、存有そのものの變化、他の存有へのその轉化、は、殆どいつも飛躍によつて行はれる。可逆的飛躍と非可逆的飛躍とを區別すべきである。(註一二六)形態及び質の可逆性及び非可逆性の問題には、下等な質又は形態への、質及び形態の直接的可約元性及び非可約元性の問題もまた結びついてゐる。

(註一二六)キーズナー「發展に於ける飛躍に關する思想」『ドイツ評論』一九一四年二月参照。

集合體的性質の凡ての變化は直線的な方向に於ても、逆な方向に於ても行はれる。ここで起るところの飛躍は可逆的である。水が飛躍によつて氷に轉化するのと同様に、氷は、逆に、水に轉化する。有機的世界に於ては、飛躍の、非可逆性の例となり得るものは系統發生的過程、新しい種の構成等々である。(註一二七)かくして、非可逆的飛躍は、また社會生活に於ては革命は、進歩的發展の條件である。だが、この興味深いテーマには、我々は他の場所に於て歸つて

來ようと思つてゐる。ここでは、飛躍型の問題が、既に語つた如く、デイドローの前に立ち得なかつたことを強調すれば充分である。

(註一二七)キーズナー前掲書。及び彼の著書「創造、發生、發展」一九一六年をも参照せよ。

だがデイドローが機械論的唯物論の克服の試みを行つたといふ事情は、注目に價することである。デイドローがひとえに量の範疇のみと結びついた抽象的物質の概念に批判を加へてゐる事實は、このことによつて説明される。力學に於て思考されるが如き抽象的物質は、外部からのみ動かされるところの、即ち單に外部的刺戟のみを経験するところの、惰性的な質量を構成する同質的な、即ち同種的な粒子から成立せねばならない。デイドローはかかる物質觀を否認して、異質的なまた活動的な、即ち物質そのものの内面的「エネルギー」としての運動と不可分に結びついた、物質を、同質的物質に對置してゐる。物質がひとえに量のみに歸着されると見る數學的力學的見地は、デイドローにとつては不十分なまた一面的なものに思はれた。だからこそ彼は、數學的力學的見解が物理學者及び化學者の見地によつて補はねばならぬと考へて、質の範疇を提起した。

デイドローにとつては既に、機械論的唯物論が他の點に於ても不十分であることが明白であつた。即ちそれは、その凡ゆる變化が位置又は地位の變換のみに歸着するところの、不變的な原子又は要素から出發する。だから原子は互ひに對する關係に於て外部的であつて、互ひに透入されない。デイドローの分子は、それ自らが變化し、また互ひに單に外部的様式のみによらないで作用し合ふことによつて、力學的に思考される原子から異つてゐる。諸分子は



合流した互ひに透入して、内面的統一を構成する。(註二二八) デイドローはグランベールの口をかりて次の様に議論してゐる。「水銀の一つの滴が水銀の他の滴と混合されると同様に、一つの感受的にして生ける分子は他の感受的にして生ける分子と混合される……初めには二つの滴があり、接觸の後にはたゞ一つになつた……同化の前には二つの分子があり、同化の後にはたゞ一つの分子になつた……感受性は全集塊に於て共通的なものになる……思想的に私は動物の繊維の中に氣ままなる量の部分を表象することが出来る、だが繊維は連続的な、唯一的なものとして残される……」と。

(註二二八) K・ローゼンクランツ『デイドローの生涯及び勞作』第二卷二五〇頁。

自然に於ては單に一つの奇蹟のみがある、とデイドローは言つてゐる。それは——生命、感受性であり、惰性の状態から感受性の状態への推移である。「私が——と彼はつけ足してゐる、——如何にして物質が惰性の状態から感受性の状態に推移するかを観察した後には、私はこの上何ものにも驚いてはならない」と。生命と意識との發生の自然的説明は凡ての神學的及び觀念論的偏見を轉覆させる。かくして、死せるものは單に相對的に死せるものであり、生けるものも單に相對的に生けるものであるから、即ち同時に死せるものでもあるから、生けるものは死せるものから發生する。けれども生けるものと死せるものとの統一性は、生けるものが死せるものに對立してゐて、一定の様式によつて組織された物質、即ち物質の高等な形態、のみに結びついた特殊な質を形成することを、排除するのではない。

これに關聯してデイドローとエルヴェシウスの相互關係を闡明することが必要に思はれる。その『思索』に於て、エルヴェシウスの著書『心について』に關してデイドローは、一七五八年に現れてフランスの社會に『普遍的不満』を喚起したところの、エルヴェシウスのこの有名な作品の一般的な、簡潔な特色付けを與へてゐる。「愚か者や、猜忌家や、偽善家は——とデイドローは言つてゐる、——無論彼の原理を非難しないではゐられなかつた、だがかかる人々は少くはなかつた」と。『この作品に對する普遍的な憤懣は——とデイドローは他の箇所にて言つてゐる、——恐らく、徳による粉飾が如何に多くあるかを示すものであらう』と。デイドロー自身はこの書物の中に多くの缺陷を見出している。その中には多くの誤つた一般原理がある、だがその代りに多量の特殊の眞理がある。大體に於てデイドローは、『心について』なる書物が優れた人の作品であることを認めてゐる、それは多くの偏見に致命的打撃を與へてゐる。またそれは才氣を以つて拔んでゐないとは云へ、それにも拘らずそれは時の經つにつれてこの時代の偉大な書物に數へられるであらうと。デイドローの豫言は成功した。書物に對する彼の一般的評價は正しいものとして現れた。單に『徳による粉飾』のみによつて、エルヴェシウスの書物に對するフランスの社會の廣汎なサークルの憤懣を説明することは困難であつたから、デイドローにとつてはこの事實は不可解な且つ謎的なものとして、説明を要求する迷理として、表象されてゐる。「分らないことは、特に全國民のために書かれたこの書物——蓋しそれは何處に於ても明白で、面白く、興味深いから、またその中では何處に於ても女性が著者の禮拜の對象であるから、——が、不可解なことは、



本來的には上流のものに抗しての下層のもの辯護であるところの、また凡ての被抑壓身分が充分聲高く自分の不平を現はす時代、嘗てのいづれよりも憤懣の精神が流行してゐて政府が法外に愛されもせず餘りに尊敬されもせぬ時代に現れたところの、この書物が、——驚くべきことは、この書物が、それにも拘らず、自らに對して殆ど凡てのものを憤慨させたことである」と。

かくして、自身が被抑壓者の思想家に屬してゐたところのデイドローは、この書物をこの時代の偉大な作品だと考へて、それを擁護してゐる。書物に對するこの一般的评价は、デイドローがそれの中にある一聯の弱點、不當な考察及び迷理的な命題を指摘することを妨げない。デイドローは、この作品の根底にはエルヴェシウスによつて四つの迷理が置かれてゐると考へてゐる。第一の迷理は、感受性が物質の一般的性質であるといふエルヴェシウスの主張である。だが我々は既に、前述のことによつてデイドローがこの同じ意見を抱懐したことを知つてゐる。併し乍らこの對象に對する、我々が上で述べたデイドローの見解は、六十年代の終りと七十年代の初めとに屬してゐる、然るにエルヴェシウスの著書に關する『思索』は一七五八年に書かれてゐる。で残るところは、デイドローが未だ五十年代には確とこの見地に立たなかつたと假定することである。

デイドローがエルヴェシウスの第二の迷理と考へてゐるのは、一般的利益を徳の尺度と認めることである。更にそれに續いて、人間の凡ての衝動を物理的快樂に約元することと、また最後に、人々の差別を組織によらずして教育によつて説明することが来る。

最後の『迷理』に關聯してデイドローは、恰もついでを以つてしてゐるかの様に、ソルボンヌ神學校の當時の博士たちに對する機智的な攻撃を與へて、彼等をば無神論者を追跡する探偵犬になぞらへてゐる。「人間と動物との差異は彼(即ちエルヴェシウス、——デボーリン)にあつては單に組織の差異のみに歸着する。かくて例へば、人間の顔を伸ばし、彼の鼻、眼、齒及び耳が犬のそれと同様であると想像し、彼に毛を供給し彼を四つの足の上に立てるならば——かかる轉化の後にはこの人間は、彼がソルボンヌ神學校の博士であらうとも、犬の凡ての機能を遂行し始めるであらう。彼は議論する代りに吠えるであらう。彼は詭辯の解決に従事する代りに骨を嚙るであらう。彼の凡ての活動は嚙ぐことに集中されるであらう。彼の靈魂の殆ど全ては鼻に含まれるであらう。そして彼は無神論者又は異端者を追跡する代りに、家兎や又は野兎の足跡を追ふであらう……他面では、犬を取つてみて、彼を後足の上に立たせ、彼の頭を圓め、鼻先を短かくし、彼から毛と尻尾とを奪ふならば——諸君は彼から、宿命と恩寵との秘密に關する深刻な思索に従事する學識ある博士を作り出すであらう。」(註二二九)

(註二二九)デイドロー選集第二卷六頁。

エルヴェシウスに對する、ここに摘記された反駁の後來の發展を、我々は『人間について』に對するデイドローの評論の中に見る。これに關聯して尙「心について」なる書物に對するデイドローの一般的評論を指示せねばならない。彼は、この書物が「餘りに方法的に」書かれてゐると考へてゐる。この反駁はデイドロー自身を特色づけるものであつてエルヴェシウスを打ち倒すものではない。デイドローの殆ど凡ての作品は「渾沌たる無秩序」の刻印を負ふてゐる。「方法性は——と彼は言つてゐる、——餘りに靜かな、餘りに自分自らを擅有する心を特色づけるものである。發明的な心