

# ケア倫理の可能性の条件としての唯物論

## 18世紀フランス唯物論とその倫理の可能性

沢崎 壮宏

ケアが生理学的知識を背景とする看護実践であるならば、ケアの倫理は、唯物論の倫理に対するコミットメントの可能性をこそ、その最大の哲学的争点とするはずであろう。ところが、多くの看護研究において、そのような可能性は前提されるばかりで、まったく疑われないように見える。なるほど、ケアの実践が問題であるならば、そのような哲学的な問いかけが場違いなものだと言いたくなるのは当然かもしれない。だが、それはケアの哲学が要らないということではないだろうし、それどころか、現場において深刻なジレンマが生じているならば、やはり必要なものなのである。そして、その哲学は、まず何よりも、唯物論の孕むことのできる倫理について吟味することからスタートしなければならない。だが、そもそも、唯物論が倫理に対してどのようなコミットメントをもつことができるのか。しかし、だからといって、生理学的知識を利用するがぎり、ケアの専門家が唯物論的立場を採用しないわけにもいかないだろう。ケアは、しかしながら、純粋な治療ではないので、ましてや、生理学研究でもないのだから、徹底的な唯物論を支持する必要もないのかもしれない。要するに、医療活動全体におけるケアのステイタスを最初にはっきりさせることが肝心なのだが、正しくそのためにこそ、唯物論が何かしら倫理について論ずる可能性を残しているかどうか、先ずは問うてみるのが重要なのである。何の可能性も残されていないならば、ケアの占めるステイタスそのものがないということであり、ケアの現場で生じているという倫理的ジレンマも、実のところ、擬似問題でしかないということになるであろう。

さて、健康についての問題は異なる階級を統合する潜在的な可能性をもつはずであり、それは、だからこそ、社会改革の提唱者たちの多くが最も好んで取り組んできた話題の

一つであり、例えば、一見したところ統合どころか分割を招くように見える公衆衛生運動<sup>1</sup>、結局のところ、差別主義者たちを黙らせることになったのであった。同じように、近代医療制度の成立史を権力闘争の歴史として暴き立てることは社会学者たちあるいは人類学者たちの最も好む話題の一つであり、それは、実のところ、階級闘争とも、性闘争とも描かれてきた<sup>2</sup>。

医療制度が 19 世紀初頭のパリ病院(Hôtel Dieu)においてわれわれに馴染みのある形を取り始めたとき、医学と生理学とは、実際、親密な関係を結んでいたものであり、生理学の備える科学であるという権威こそが知的専門職としての医療、知的エリートとしての医師の正当性を裏付けたのであった。しかしながら、生理学が細胞説を獲得するのは漸く 1830 年代のことであり<sup>3</sup>、そうすると、医療制度が確立することと生理学が学問として市民権を得ることとは、実のところ、同時進行する二つの出来事だったわけである。

19 世紀のフランスでは、医療の現場こそが唯物論(matérialisme)の最後の砦であり、その最大の牙城でもあった。カント主義がフランスをも席卷し、大学のポストを占めるエリート哲学者の大部分[クザン派]を観念論(idéalisme)に染め上げてしまったにしても、解剖に従事して諸器官の微妙な配置を実際に目の当たりにする医者が採用しうる哲学と言えば、やはり唯物論だけだったのであり、事実、イデオログたち(idéologues)ほど、その名に反して、確信的な唯物論者もいないであろう<sup>4</sup>。19 世紀の生理学の挙げた成果の華々しさは、実際のところ、疑いようがなく、とりわけ脳機能の局所的性格が徐々に暴かれるにつれ、生物学的な決定論が社会全体を支配するようになっていった(「通俗的な唯物論(matérialisme vulgaire)」)<sup>5</sup>。

そのようなショッキングなあるいはスキャンダラスな帰結を導くように見える以上、唯物論の伝統が、そもそも、大学の外で生まれなければならなかったとしても驚くには当たらない。イデオログにそのバトンを渡す 18 世紀フランスの唯物論は、正しく、地下運動にほかならなかった。「唯物論」というレッテルは、そこでは、無神論と同義語であり、当局の監視の眼が光っている間は、唯物論者が自分から唯物論者を名乗ることは許されず、だからこそ、今から振り返ってその伝統を堅固に組織された一枚岩の運動として同定することは難しいし、実際、オーソドックスな哲学史研究の伝統はそのような試みに着手することを拒んできたように見える。

18 世紀フランスを彩る唯物論哲学の動向は、しかしながら、複数の基本的命題についてのコンセンサスの下に一括りにできるし、われわれは、そのような観点から、今こそ

その動向にスポットライトを当て、その生物学的転回を掘り起こしてみたい。数学が17世紀の唯物論者にインスピレーションを与え、原子論をモチーフとした機械論[粒子仮説]を成立させたとするならば、18世紀の唯物論にインスピレーションを与えたもの、それは物理学に遅れて科学革命期を迎えた化学あるいは生物学[有機化学あるいは生化学]であり、それらをモチーフとして成立したダイナミックな機械論は、もはや単純な還元主義と呼んでいいようなものではない。いずれにせよ、18世紀フランスの唯物論哲学において、生物学は学問全体の動向に強い指針を与えうるようなモデルにまで昇格するのであり、それ以降、生身の人間の全体が科学的[=物質的]に理解されるようになる。霊魂も精神も、もはや大脳のある特定部位の機能そのものあるいはその結果でしかない。

さて、分子生物学あるいは情報科学の登場以来、「人間機械論」が復活してきたように見える時流にあって、18世紀の人間学に多くの哲学者の注目が集まり始めたことは不思議ではない。だが、だからと言って、モンペリエ学派の生氣論(vitalisme)にばかりスポットライトが当てられることは公平ではないし、それは歴史的な事実をある特定の方向に矮小化してしまう誤りを犯すことでもあるだろう。われわれは、パリで同時進行していた哲学的動向にこそ注目したい。自然史(histoire naturelle)の成果に基づくその自然主義あるいは唯物論こそは来る世紀の生物学の主要動向(発生学)に大きな影響を与えるし、それは、しかも、進化論のアイデアを先取りしているのだから興味深くないはずがない。さらに、分子生物学が「生命」を問題にしなくなった今、その最もホットな話題が発生[分化]に集中していることを考慮に入れるならば、18世紀のフランス唯物論思想は、今こそ、顧みられる価値がある。そこでは、要するに、物質でも考えることができることを正当化することの証明が哲学者に要請されている。

ところで、フランス唯物論と言っても、共通して認められる創始者がいるわけでも、特定の一つの学派によって代表されるわけでもなく、その決定版とも言うべきシステムがあるわけでもない。それは、実のところ、相互に対立してさえいる様々なアイデアを掻き集めたものに与えられてきたレッテルであり、その一々の支持者たちは、実際、相互に論陣を張り合うことさえあった。先陣を切って登場するラ・メトリーはその後に続く唯物論者たちによって激しく非難されたのであり、その渦中、彼の機械論はやがて化学生命主義(chimio-vitalisme)へと変質していくであろう。機械論は、そこで、言わばダイナミックな装いを施され、ニュートン主義はそのようにして漸く生命現象にまでその領土を拡大することができるのであった。

ダイナミズムへと変質するにしても、機械論[粒子説]の台頭が生体を形成する基本サブユニットの追跡を強く促したことは疑いなく(iatro-mécanisme)<sup>6</sup>、だからこそ、顕微鏡の機械的なあるいは光学的な洗練が急がれたのであり、その結果、1830年代に至って一般細胞説が完成する、というわけである。植物について早々に広く認められていた細胞説が動物にまで一般化されるためには、ブルキニエ、ヴァレンティンあるいはシュヴァン(『顕微鏡検査』1839)を待たなければならず<sup>7</sup>、それ以前は、動物について言うならば、レーウエンフック、スメルダム、マルピーギらが、その赤血球あるいは脂肪小球の観察から小球を、ハラーが刺激感応性(irritabilité)をもった[筋肉]繊維を<sup>8</sup>、フォンタナがねじれた円柱を生体の基本サブユニットとそれぞれ考え、それらの部品を複雑に組み立てることによって生命現象を説明しようとしていた。

化学主義は、しかしながら、肝心のフランス人生物学者に対しては強く働き過ぎたのかもしれない。彼らはその基本サブユニットの化学的性質の解明にこそ力点を置き、その解剖学的な形態の決定に関しては余り熱心ではなかった<sup>9</sup>。だから、細胞学誕生の歴史はドイツ人の独壇場であるけれども、そこでは揶揄的でしかないラスパイユ(Raspail, 1794-1878)こそ、実のところ、細胞説の最も注目すべき先駆者なのである。ラスパイユの周囲には、しかも、ミルン・エドワースやデュトロシェらが出ていたような業績を挙げていたのであり、要するに、生物学を唯物論に基礎づけようとする運動は、啓蒙の世紀を最もよく代表する時代精神の一つだったのである。啓蒙主義が唯物論者を宗教権力に反対して奮い立たせるとき、彼らは生命現象をすら純粹に物質的なタームだけで説明しようとしてきたのであり、そのような挑戦を引き受けてこそ、生物学は漸く実証主義の段階に到達することができた、というわけである。いずれにせよ、18世紀のフランス唯物論が来るべき世紀の生物学の主要な動向に対して強い影響を与えたことは事実である。

唯物論がこうして生物学の生みの親、少なくともその一人であるならば、生命思想における倫理の問題を唯物論における倫理の問題と読み替えることも許されるであろう。唯物論を批判しつづけてきた哲学史あるいは精神史は、実際、その倫理にこそその最大の困難あるいは不満を見出してきたのであり、そこでは、「唯物論」というレッテルは論敵の思想を中傷するための蔑称であり続けてきたし、「唯物論者」と名指されることは邪悪な思想家の烙印を押されることにほかならなかった。

徹底的な唯物論者の登場は、実際、18世紀の後半を待たなければならなかったのであり、その頃にして漸くデカルトのラディカリズム、あらゆる種類の偏見に果敢にも戦いを挑もうとする精神が開花したようにも見える(cf., d'Alembert, *Discours préliminaire*)。あからさまに唯物論者あるいは無神論者を名乗る者はさすがにいなかったにせよ、そのようなアイデアが蔓延し、哲学者たちに広く浸透し始めたのである。だが、そう言うものの、台頭する唯物論はそれまで以上の告発を招くことにもなった<sup>10</sup>。

唯物論に反対する者たちの意見ももっともなものであることは認めなければならないであろう。と言うのも、機械でしかない人間が倫理的であることはどのようにして可能なのだろうか。そもそも機械が倫理的であるということの意味が分からないし、倫理が人間だけのものでなくなってしまうように見えるし、そうなると、倫理を擁護することに何のありがたみもないように見えてきてしまう。倫理の可能性すら破壊してしまうように見える唯物論が精神性の擁護者の眼に危険に映ることは、したがって、当然であり、そうであるからこそ、唯物論者が何はさておき宗教を批判することもまた自然なことであった。

さて、唯物論がその倫理に関して大きな困難を孕むならば、そこから生まれてきた生物学もまたその倫理に関して大きな困難に衝突すること、これは当然のことであるように思われる。したがって、生命科学にその倫理を問うことは、先ずは、その哲学的なソースあるいはベースである唯物論にその倫理を、その可能性を問うことから始めなければならない。

## 1. 18世紀フランス唯物論における発生の問題 「自然発生」と進化

1830年代以降、細胞説が大部分の生物学者にとっての了解事項になったとは言っても、その形成プロセスの解明に関しては満場一致どころではなかった。デュモルティエが細胞の二分分裂を報告(1832)しても、だからと言って、自然発生説を直ぐに駆逐するには至らなかった。シュヴァンの細胞説を導いたはずのシュライデン、そもそも彼こそが誤った細胞形成説(*free cell-formation*)を師ミュラーの権威の下に流布させたのであり<sup>11</sup>、19世紀の生理学はその影響を抜け出するために無駄に多くの時間を費やすことを余儀なくされた。フィルヒョウが「*omnis cellula e cellula*」と最終判決を下すのは漸く1855年のことであり、それに加えて、パストゥールの実験の才能が必要だったのである。

さて、このように、発生の問題が誕生したばかりの生物学にとっての最大の関心事だったことからして、われわれは、先ず、18世紀のフランス唯物論における発生の問題について追跡してみたい。それは、実のところ、種の変遷説(transformalisme)を登場させる文脈でもある。唯物論が台頭することは、言い換えれば、精神実体を無しで済ませようとすることであり、そのためには、最も高度な精神的現象[= 思惟]ですら生命現象として捉え、そして、その生命の働きを物質の働きだけで説明できるのでなければならない。そのための最大のハードルこそ、生命の起源とその多様性の秘密を解明することなのである。

発生の問題は、18世紀において、「自然発生(génération spontanée)」の問題として現れる<sup>12</sup>。自然発生説と言うと前生物学的なスキャンダルでしかないと考えられがちであるけれども、そのような先入見を抱く前に、先ずは「自然発生」の二義性について理解しなければならない。それは、先ず、生命の歴史的起源についての主張であるかもしれず、その場合、それは神による奇跡(creatio ex nihilo)を否定して、要素的な物質[無機物]から生命体[有機物]を自然発生させようとする立場であるだろう。それは、あるいは、生命[= 情報]の伝達についての主張であるかもしれず、今度は生殖の必要を否定して、卵なしに胚を、親なしに子を発生させようとする立場であるだろう<sup>13</sup>。科学史上に有名なフラスコ論争(Spallanzani / Needham)において争われる自然発生説は第二の意味で理解されるし、現代の分子生物学者の試みは最初の意味での自然発生説を概念化することである。

ところで、デカルトが生命現象の起源に言及するとき、その徹底的に機械論的な発生論こそは、18世紀フランスの唯物論者にとって、最近のそして最大のソースであり、その発生論によれば、物質が生命を発生させるためには機械的な刺激[熱と振動]だけで足りてしまう。というわけで、われわれは、先ず、顕微鏡を利用しなかった最後の世代の生理学者、デカルトの発生論について見ることから始めよう<sup>14</sup>。

### 1.1. デカルトの発生論 人体の唯物論

デカルトの『人間論』は失敗作であるように見える。それは、実のところ、出版されなかったし、そもそも完成されることもなかった。と言うのも、人体の複雑さの前では、その機械的なカラクリを確信していたはずのデカルトですらアプリアリな順序を諦めざるをえなかったからである。

「私は、身体を、神が意図してわれわれにできる限り似るように形作った土の像あるいは機械にほかならないと想定する。したがって、神は、その外側にわれわれのすべての肢体の色と形を与えるばかりでなく、その内部には、それが歩いたり、食べたり、呼吸したりするのに必要な、つまりわれわれ人間の機能のうちで物質に由来し、器官の配置にのみ依存すると考えられる全ての機能を模倣するに必要な、全ての部分を据え付けるのである」(*L'Homme*, AT XI, 120, 4-14)。

デカルトは、だからこそ、解剖学の教えるアポステリオリな情報を必要としたのであり、彼の解剖学に対する心酔はよく知られている<sup>15</sup>。

しかしながら、身体が機械であることを暴くはずの解剖学こそ、実のところ、デカルトの夢見る機械論的な宇宙論の完成を約束してくれるはずのものなのである。デカルトの解剖学への強い関心は、そうであってこそ納得されるものであり、解剖への関心と形而上学への関心とは、実際、その始まり(オランダ移住直後)とそのピーク(『省察』執筆時)との両方において合致している<sup>16</sup>。あらゆる観念が機械的なプロセスの結果であるためには、その因果関係はデジタルなプロセスであることが必要であり、デカルトは、だからこそ、記号的な認識論を先ずは打ち立てなければならなかった(*Le Monde*, I)。

医学が機械学と並んで自然学という幹から結実するためには、新しい医学は幾何学的見地から見直された解剖学に基づくのでなければならず、そこでは、諸器官の配置は最少の自然法則から最大の多様な組合せを生み出すことのできるようなものであるに違いない。

「神経、静脈、骨、その他の動物の部分が多数ありかつ秩序立っていることは、自然がそれらを作るのに不十分であることを決して示すものではない。自然全体が機械学の正確な法則に従って動いており、その法則を自然に課したのは神であると想定しさえすればよいのである。実際、私は単にヴェサリウスや他の人たちが解剖学について書いたものだけでなく、それよりももっと特殊な多くの事柄をも考察し、それを私自身で色々な動物を解剖して確認した。それは私が 11 年来しばしば没頭してきた営みであり、私ほど細かくは観察した医者は殆どいなかったと思います。にもかかわらず、その生成を自然法則によって、一粒の塩や雪の結晶の生成を『気象学』において私が説明したのと全く同じ仕方で説明できない

と思われるものは一つもありませんでした」(*A Mersenne*, le 20 février 1639, AT II 525, 6-23)。

生命現象の機械的なカラクリを解明しようとするデカルトは、だからこそ、何か隠れた力を予想させるハーヴィーのテーゼ[心臓ポンプ説]に満足せず、心臓の拍動を熱機関による自動運動の過程と考えようとした。そして、その心臓の熱、光のない熱こそが、デカルトの生命原理にほかならない。

「これらの機能[人体の生理的機能]がすべて、この機械[=人間]においては、器官の配置だけから自然に結果するということを考えてみていただきたい。これは、時計やその他の自動機械の運動が、錘や歯車の配置の結果であるのと全く同様である。したがって、これらの機能のために、機械の中に、その心臓で絶え間なく燃えている火　これは無生物体の中にある火と異なるものではない　の熱によって運動させられている血液と精気以外には、植物的靈魂も動物の靈魂も、またその他の運動と生命のいかなる原理も想定してはならない」(*L'Homme*, AT XI 202, 14-25)。

デカルト機械論の侵攻は発生という最大のミステリーの前でも止まることを知らない。

「両親の種子の混合において生じ、そのあらゆる粒に似ていることを止めさせる最初のことは、そこで熱が発生し、発酵するときの新しいワイン、あるいは、乾燥する前に取り込まれた干草の場合と同じようにその熱が作用して、その幾つかの粒子にそれらが含まれる空間のある場所に集合させ、そこで膨張させ、それらを取り囲む他の粒子を押しやらせ、そうすることによって心臓が形成され始める、ということである。[...]。心臓に入る物質を膨張させる熱の激しい振動はその幾つかの粒子を互いに遠ざけ離れ離れにさせるのみならず、別の粒子を集合させて互いに押し合いをさせて熱を奪い合わせ、極めて小さな多くの枝に分割させるが、その枝はお互いとても接近しているので、その間に残される隙間には微細物質(『原理』において私が第一粒子と呼んだもの)しかない」(*La description du corps humain*, AT XI 253, 29-255, 6)。



心室を膨張させる火、生命原理であるはずの火は、だから、微粒子の運動にほかならず、こうして心臓から押し出される血液の力学が四肢を動かすとき、人間身体は今度は水力機関にも等しい<sup>17</sup>。水力機関である身体は、もはや、宇宙全体を漏れなく支配するはずの自然法則に厳密に従う物質でしかなく、デカルトの人間論は、こうして、人体の唯物論へと帰着するのである。

身体が機械であることを主張するデカルトは、それでも、人間全体を機械的なプロセスに還元してしまおうとはしない。自動機械である身体には、それにもかかわらず、エンジニアが必要であり、理性的精神は、言わば「噴水技師(fontenier)」(*L'Homme*, AT XI 131, 29)として、脳から全身の水の流れをいつも管理しているのである。理性的な人間は、だからこそ、そうでない動物から厳しく区別されなければならない。

## 1.2. ラ・メトリー：有機組織化(organisation) [創発(émergence)]の発生学 徹底的な唯物論

靈魂の実体性そのものを否定して、精神を脳の働きと同定しようとさえするラ・メトリーは<sup>18</sup>、反対に、人間と動物との差を最小に見積もろうとし、そこに程度の差しかないことを強調する。動物と人間との間に質的な差はなく、ラ・メトリーは、実際、有意味な言語活動の可能性を躊躇なくサルにも認めるだろう。

「人間は他のものより上等な土で捏ね上げられているわけではない。自然はただ一つの同じ捏粉を使い、ただパン種を変えてみたに過ぎないのである」(*L'Homme-machine, Les matérialistes au XVIII siècle*, Paris, Payot, 1996, p. 80)。

動物とは「ただ発酵の度がちょっと不足しただけ」(80)の人間であり、どちらも同じ物質から構成されている。しかも、その発酵すら物質に質的差異をもたらさないとすると、人間は動物どころか、植物からも、さらには鉱物[無生物]からも区別されないということになる。生物と鉱物との間に見出される少なくとも現象上の差異は、しかしながら、いかに解剖学的な知見が積重ねられようとも否定しようのないものである。ラ・メトリーは、だから、無生物から生命現象が発生する可能性を確かに請合い、その機械的なプロセスを解明するのだからなければならない。

「全宇宙には様々に変容する一つの実体しかない」(88)と言い放つラ・メトリーは唯物論的な一元論を宣言し、精神的な実体の存在を堂々と否定しているわけであるが、医者として人間の振舞いに精通していながら、それでも精神を無しで済ませることができると思うならば(プールハーフェの弟子としては当然であるけれども)、それは、ラ・メトリーにとって物質概念が柔軟化あるいは力動化しているからこそであり、物質はもはやただの広がりではなく、自分から運動する力なのである。その力は物質の「有機組織化(organisation)」を契機として発現する。

「組織化された物質は運動の原理を備えており、その原理によってのみ組織化されていない物質から区別される(最も明白な観察の何を拒むことができるだろうか)。動物における全てのことはその組織化の多様性次第である」(85)。

物質の組織化が自分で運動する力を発現させるとき、その運動は組織的であるから、働きかけは働き返されるのでなければならず、働き返すためには働きかけを先ずは感じ取るのではなければならない。運動することは、したがって、感覺することを含意する。しかも、「思惟が感覺する能力でしかない」(84)ことは経験論者のもはや常套句であるから、結局のところ、物質は考える、というわけであり、その秘密は物質一般に認められる感覺性(sensibilité)にこそある。

物質がその有機組織化を契機として自分で運動し始めるとき、そのとき、生命は物質から誕生する。ラ・メトリーは、しかしながら、その肝心の組織化の機械的プロセスについて説明することを躊躇してしまうのであり<sup>19</sup>、ビュフォンは、だからこそ、機械論を論駁したくてたまらない。と言うのも、物質から突然に生命を発現させる組織化の作用を認めながら、しかもその機械的なはずのプロセスをミステリーと見なすならば、それは自然発生の奇跡を認めることに等しい。ビュフォンはなるほどニーダムと共同戦線を張って自然発生説を擁護したけれども、彼の擁護する自然発生は無から存在者を創造する奇跡のことでは断じてなかった。

ラ・メトリーの有機組織化のテーゼはモンペリエ学派に継承され、その創発(émergence)を認める機械論はやがて生氣論のレッテルを貼られることになるであろう。

「私は思惟が組織化された物質と両立不可能だとは思わない。それどころか、思惟

は物質の特性であり、電気、運動力、不可透入性、延長、等々のようなものである、と思われるほどである」(86)。

考えること、あるいは、感覚することが物質に帰属する一つの特性であるとして、それはどのような特質であるのか。運動力が組織化によって突如生じる特性であるように、感覚も組織化の或る段階で突如発現する[創発する]特性なのであろうか。生命とは、その場合、物質的な要素から構成されるものの、その化学的な組成に還元されることの決してない、不可逆的な固有の現象を指示するのであり、実体に関しては一元論であるはずの唯物論は、しかしながら、現象に関しては不連続な二つの領域[化学 / 生理学]に分割されることになる。モンペリエの生気論者たちは正しくそのように考えるのであり(バルテスの「生命原理(principe vital)」もビシャの「生命特性(propriété vitale)」もその化学的要素には還元不可能である<sup>20</sup>)、だからこそ、生命を創発させるその最初の組織化を突き止めることに血眼になるであろう。それは生命の基本サブユニットを同定しようとする競争であり、細胞説をやがて登場させることになる<sup>21</sup>。

パリの唯物論者たち[フィロゾーフ = 百科全書派]は、しかしながら、ビュフオンのパルチザンであり、どのように組織化されるにしても、物質から生命が突如発現するなどという奇跡を彼らの合理主義が受け入れることは決してない。それでも唯物論者であり、しかも生命現象の熱心な観察者でもある彼らはやがて連続性[生きた粒子]の哲学([モーペルチュイ経由で]ライブニッツ)に解決を求め、感覚することの可能性(sensibilité)を物質一般の特性と見なすようになるであろう。一般的な特性である感覚性は組織化に先立ってあらゆる物質に潜在しており、それが組織化を契機に活性化する、というわけである。組織化は契機でしかなく、決して奇跡ではない。そこで初めて現象として発現する生命の可能性は、実のところ、最初から物質の中に隠されていたのである(「有機分子」)。したがって、自然発生といっても、それは無からの創造[創発]ではなくそれまで不活性だった特質の活性化であって、ビュフオンもディドロも、だからこそ、自然発生説の合理的な支持者を名乗ることができる。生命現象は、ここで、化学変化の延長線上に置かれ、機械論とともに出発した唯物論(iatro-mécanisme)はこうして化学的な見地とともに徹底されるのである(iatro-chimisme, chimio-vitalisme)。

### 1.3. ディドロ：感覚性の唯物論 プロトタイプ説

感覚性を物質の一般的特性と見なすデイドロは、あらゆる物質に生命活動を営むことの可能性を、そして思惟することの可能性すらも認める。と言うのも、生死の別は、必ず備わっているはずの感覚性が活性化しているかどうかだけの違いでしかない。だが、その活性化のメカニズムこそが解明されなければならないのあり、そうでなければ、その解明を留保したラ・メトリーあるいはビュフォンに比べて何も前進していないと言わざるをえないであろう<sup>22</sup>。不活性な感覚性はいつ、どのようにして活性化するのか。その問いに返答するデイドロは、しかしながら、哲学者というよりは詩人である。

自然の理性を信じるラ・メトリーにとって、物質の有機組織化による生命の誕生[創発]は自然法[=自然法則]に支配される合理的な決定であった。生命現象は断じて恩寵の賜物、神から与えられる宿命のようなものではないけれども、それは、だからと言って、偶然の産物であるにしては上手く出来過ぎているのであり、自然そのものがその合理性を発揮しているとは考えられない、というわけである。感覚性を与えられた物質は、今や、超個人的な理性、宇宙の全体を包括するはずの理性すら備えるようになり、そうなると、一切の偶然は宇宙から駆逐されてしまう。

ラ・メトリーは、言わば、デザインに基づいて神の存在を導く代わりに、デザインに基づいて合理的な自然を導いたのであり、神に自然という名を与えて、余分な存在者を増やしているだけのようにも見える。そこで、オッカムの剃刀を振るうデイドロにとっては、自然こそが偶然そのものとなる。デイドロは空間と時間とを無限に拡大して偶然の効果を最大に見積もろうとし、その働きに無限の可能性すら信じようとするだろう(*Pensées philosophiques* 21)。デイドロは、実際、自然そのものの有為転変[相次ぐ革命]からあらゆる種類のコスモスを引き出そうとするのであり、だからこそ、生命の物質からの自然発生をも支持するのでなければならない。

そのような自然発生は、そう言うものの、最も稀にしか起こらない偶然である。デイドロは、したがって、あらゆる種類の生物が自然発生を任意に繰り返すと考えるよりは、あらゆる生物種のプロトタイプ[原生物]を想定することへと傾いていく(*Lettres sur les aveugles*)。そして、ビュフォンと共同戦線を張って「方法論者(méthodiste)」リンネの分類学を批判するのであり、種の固定説(fixisme)はこうして徐々にその土台を揺るがされていく。宗教的な教義と強く結びついた古来の信念が思弁だけで払拭されるはずはないけれども、啓蒙哲学者たちが来るべき古生物学からの貢献を準備したとは言えるだろうし、進化論のアイデアは、実のところ、そのようにしてフランスで熟成されていくので

ある( ラマルク)。

さて、唯物論といっても、決して一枚岩のグループによって代表されていたわけでも、擁護されていたわけでもないことはすでに指摘したけれども、実際、主要な唯物論者たちの足並みは一度も揃うことがなかったようにすら見える。われわれはここまで、彼らを互いに分け隔てる自然哲学上の相違について見てきたわけであるが、彼らが互いを批判するとき、その最も大きな不満は、実のところ、その倫理への言及に集中するのが常であった。

それにしても、唯物論が擁護することのできる倫理とは何なのだろうか。あらゆる超越者を否定する唯物論が、だからこそ、身近な感覚経験から出発してあらゆる認識を説明しようとするとき、そのような感覚一元論に許される倫理、完全な世俗化の後にそれでも残る倫理とは結果主義[功利主義]の倫理であった。そこでは、個々人の感覚的快樂の追求が一般的な利益、共同体全体の利益へと巻き込まれることができるのでなければならず、専らその可能性に基づいてのみ、快樂を追求する各人の振舞いは正当化されることになる。生命を物質から発生させるためにその有機組織化に訴えた唯物論者たちは、今度は、個々人の社会形成能力(sociabilité)に訴えて、その倫理の可能性を救おうとするであろう。

## 2. 18世紀フランス唯物論とその倫理の可能性

さて、唯物論者とは、普通、与えられた任意の道德に対して対決姿勢を取るか(immoralisme)、あるいは無視する(amoralisme)ものだと思われるかもしれない。その言動はだからこそ革命的なものになりがちで、実際、当局からはいつも厳しく取り締まられ、多くの場合、社会全体によっても抑圧され続けてきたと見えるかもしれない。だが、そのような不穏な傾向についてはともかく、唯物論が道德不要説と親しくなるのは実は最近のことなのであり、漸く19世紀になって生命現象を捉える科学的な枠組みが固まって、どんどん多様化していく科学が人間的な振舞いの一つを支配するよう見え始めてからのことである。

生命科学の誕生以前、それまでの唯物論者は、むしろ、道德にこそ強い関心を寄せ、そうすることで何よりも幸福の追求に貢献しようとしてきた。「有徳な無神論者」の存在

はその証拠であり<sup>23</sup>、彼らと「神を信じる極悪人」とのコントラストは弁神論(théodicée)の歴史において繰返し現れるモチーフである。さらに言うならば、彼らは無神論者ですらなかった。かつて道徳と親しかった唯物論はそれなりの仕方でも宗教とも親しかったのであり、エピクロス主義者にしろ、ストア主義者にしろ、彼らが神の存在を否定するはずはなく、ただ、その神が物質的だっただけの話である。

そもそも、唯物論的な一元論を主張するほどラディカルな唯物論者を古い時代に見出すことはできず、そこまで鋭く論理的な一貫性を要求してオッカムの剃刀を振り下ろそうとするならば、それはもはや古代の哲学者ではない<sup>24</sup>。靈魂の純粋な非物質性あるいは不死は、古代世界の終焉以降、キリスト教の支配に合わせて徐々に準備されてきたテーマであり、そうだとすれば、来世への信仰に基づく道徳もやはり、神学的あるいは宗教的な伝統の動向に合わせて少しずつ醸成されてきたもののはずである。唯物論は、だから、道徳的文脈にコミットする権利をアプリアリに剥奪されていたわけではない。「哲学の木」を育てて道徳を突らせようとする唯物論者は、だからこそ、精神性を擁護する伝統、精神を実体化して神にまで昇華させる宗教的伝統が弱体化するチャンスを虎視眈々と狙っていたのである。

そのチャンスは科学革命の波に乗って到来する。機械論(mécanisme)[粒子仮説]を立てる 17 世紀がエピクロス主義[原子論(atomisme)]の復権[数学・物理学]を見たならば、力動論(dynamisme)を採る 18 世紀はストア主義[生命論(vitalisme)]の復権[化学・生理学]を見たのである。18 世紀の唯物論者は、しかしながら、最初から行き過ぎてしまった。その創始者であるはずのラ・メトリー(1709-51)こそは、道徳なしで幸福の追求に貢献しようとした最初の唯物論者である。だが、彼に続く唯物論者たち[エルベティウス(1715-71)、ディドロ(1713-84)、ドルバック(1723-89)]は、だからこそ、彼を許すことができなかった。

そうは言っても、コンディヤックの感覚主義(sensualisme)から出発するかぎり<sup>25</sup>、18 世紀フランスの唯物論が幸福の探求において快樂説(hédonisme)を採用することは自然なことであり、感覚的快樂(plaisir)を安心して追求できるために、最大の心配事である死を無に帰してしまおうとすることも当然の作戦であるように思われる。死がすべてを無に帰してしまうならば、来世を信じることはもはやできず、その代わり、来世によって、ましてや終末によって思い煩わされことももはやありえない。そもそも、無について思い悩むことはできないはずだから、唯物論者が死を恐れる理由は何もないわけで、アタラクシアがそのようにして獲得されるならば、後は自然の欲求に従いさえすればよい。18

世紀フランスの唯物論者たちは、幸福の追求に関するかぎり、エピクロス主義の戦略の大筋を基本的に踏襲している。

快樂を享受できるためには生きていなければならない[感覚しなければならない]から、快樂説を支持する唯物論者はこの世の生をこそ肯定するのであり、ここでも、その当時のオーソドックスな哲学、哲学を「死の練習」と見なす厭世主義の伝統の対処点に身を置くことになる。唯物論はそのような練習をする余裕のない一般大衆にまで幸福の可能性を拡大してくれるだろう。実際、生命が物質的な諸粒子のデタラメ(?)な組合せ[有機組織化(organisation)]の結果として偶々許されただけの出来事であるならば、その組合せが解体するまでのほんの束の間のプロセスでしかないならば、さらに、デタラメな組合せの結果であるから再現不可能な出来事であるとしたら、この現実存在は一回限りのものであり、代替することも、譲渡することもできないものであって、どのような種類の本質規定にも徹底して抵抗するはずの出来事なのである。現実存在しているこの瞬間こそが何よりも尊重されるのでなければならない。

幸福を追求することが快樂を享受することであるならば、幸福は感覚経験に基づいて獲得されるのであり、そうであるならば、幸福の問題は感覚器官の生来の配置に依存するのだから、それは、要するに、自然学[解剖学・生理学・医学]の問題である。善悪の区別[道徳]を論ずることは、しかしながら、自然学の問題ではありえない。自然は善悪の区別を知らない。では、誰が[何が]知っているのか。そもそも、自然[=物質]しか知らないはずの唯物論者はどのようにして善悪の区別について論ずることができるのだろうか。

われわれは、以下、18世紀フランスの唯物論を例にとり、唯物論における倫理の可能性の条件について考察してみたい。

## 2.1. 唯物論的道徳の不可能性？ ラ・メトリーの快樂説あるいは道徳不要説

ラ・メトリーの支持する幸福についての快樂説(*L'Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur*, 1748, 1751)は甚だ評判が悪いことで有名であり、早速ディドロには「放埒で破廉恥だ(dissolu, impudent)」と罵られ、だからこそサドには気に入られたけれども、いまだに「スキャンダラスな幸福(scandaleux bonheur)」<sup>26</sup>と非難されることが多い。

だが、幸福の探求における快樂主義が感覚主義から帰結することは自然なことである。感覚データがあらゆる認識の源泉であるからには、幸福もまたその複数のデータの組合せから構成されるのでなければならない。感覚器官において刻一刻と変化する運動は、

しかしながら、不安定であり、そのデータの一つはしかも互いに独立である。そのような個々別々のデータを相互に比較し、実際にはない結びつきによって結び合わせる知的な働き、そのような構成的な働きこそが想像(imagination)と呼ばれるならば、幸福とは、結局のところ、想像力の産物であり、実は幻想にほかならない。幻想に基づく快樂そのものは、しかしながら、リアルである。

自然を窒息させる幻想、宗教教育の生み出す先入見を厄介払いすることに生涯を捧げたラ・メトリーは、しかしながら、自然の欲求を安定させ、強化する幻想については、その全面的な味方であり続けたのであり、彼の晩年の関心は、だからこそ、官能的快樂(volupté)を享受する術(l'art de jouir)の探求に集中している。官能的快樂をこそ告発してきた禁欲主義(ascétisme chrétien)の伝統に真向から挑戦するラ・メトリーは情念の復権者[デカルトの後継者]であり、人間は、以降、理性的な動物ではなく、情念的な動物、情念の奴隷である[デカルトの敵対者]。

情念は感覚器官における物質的な運動の結果として生ずるところの、脳における同じく物質的な運動、感覚する物質の脳における変様である。情念は、したがって、自然の必要に応じて発生するものであり、その必要についての情報を言わば増幅して記録しようとする想像力の働きは、だから、自然を完成しようとする働きでもある。こうして、想像力を駆使して幸福を追求しようとすることは、結局のところ、完成されるべき自然を讃美することに帰着するのであり、ラ・メトリーは、だからこそ、取決め(convention)に基づく道德の不自然さを告発し続けたのであった。

個々の身体に基づいて個々に幸福を測ろうとする快樂説が個人主義(individualisme)であることは当然であり、だからこそ、自然を享受するあらゆる者が幸福を約束されるのであって、それがこのテーゼの最大の魅力でもある。個々の幸福を個々に追求する諸個人は、しかしながら、衝突しないのだろうか。充足した実体でない人間が完全に孤立した個人生活を送ることはできないし、しかも、感覚器官を備える存在者が人間に限られるわけでもない[人間=動物=植物]。そのような存在者の全体に自由な幸福の追求を許すほど、自然はそれほど豊かなのだろうか。その点については、都合よく神に訴えて予定調和を信じるのでもなければ、悲観的であらざるをえない(『ラモーの甥』が正しく描くように)。哲学者=医者として、個々人の自然な欲求を解放してあげたいところだけでも、そうすると、社会は壊れてしまうし、社会が壊れてしまえば、個人が安心して快樂を追及する場が失われてしまう。それでは、自然は抑圧されなければならないのだら



うか。

道徳の規約性を告発するラ・メトリーでさえ、それでも、倫理的なジレンマ[個人か？社会か？]に陥ってしまっているわけである。共同体の生を無視できないからこそ、快樂主義者であるはずのラ・メトリーはペシミストであらざるをえない。だが、そもそも、あらゆる出来事を諸粒子の[偶然的]振舞いに還元しようとするラ・メトリーが共同体の存在に言及できることこそが驚きであるかもしれない。実のところ、感覚器官を備えるあらゆる存在者[要するに全存在者]を連続的に捉えようとするラ・メトリーは、それでも、人間に特別な身分を認めており、社会を形成する能力(sociabilité)こそがその秘密である。『人間機械論』は確かに人間の生来の弱さを強調して、その生存本能の希薄さを嘲笑っているけれども、裏を返せば、社会を形成することの必要とその効果の大きさが強調されているとも言えるのであり、ラ・メトリーが教育に寄せる期待の大きさはその証拠であるだろう。

社会秩序の維持に貢献することこそが、結局のところ、最も合理的な生き方であるならば、自分の身体の要求だけを満足させようとする個人主義は、生理学的決定論の見地からして、なるほど自然な生き方ではあるけれども、まだ合理的な生き方ではない。社会の形成こそが人間らしい生をもたらすのであり、そのような生は教育とともに始まる。社会秩序の維持に役立つ振舞いは善として、それを損なう振舞いは悪として、善悪の観念がそれぞれ刷り込まれるのでなければならない。教育は個々人に社会を形成して集団防衛体制を築かせることを狙っており、そこで教え込まれる道徳とはそのような集団安全保障体制を維持するための戦略なのである。だから、自然でない道徳は、それでも、人間の生存にとって必要不可欠なのであり、生存にとって必要であるならば、身体から出発する哲学者が社会の存在について黙っているわけにはいかない、というわけである。

自然あるいは個人の社会的取決めに対する譲歩の可能性は、したがって、教育の効果にかかっている。その結果として損なわれる快樂が少なく、その結果として得られる快樂が大きければ、あるいは、後者が前者を上回るならば、その場合、自然は社会に譲歩しなければならないのかもしれない。だが、ラ・メトリーの見立てによれば、[当時の]実際の教育効果は絶望的であり、その診断は、しかも、晩年に至るほど悲観的になっていった。医学[解剖学]ではなく、宗教が教育一般の現場を取仕切っていたからであり、医学教育の現場でさえ、最も重視されるべき解剖学[外科]は締め出されていた<sup>27</sup>。

宗教は、最も根強い自然の衝動である官能的快樂について、そこから自然に結果する

はずの喜びではなく、作りものの良心による「呵責(remords)」をこそ教え込もうとする。幸福の基礎であるはずの快感が、そこでは不幸の種なのである。だが、生来の身体メカニズムの機械的結果である快楽の発生を止めることはできない話で、だから、快楽について後悔してみても無駄なだけなのである。そのことに後ろめたさを覚えるよう条件づけられるならば、人間は必然的な不幸に陥ってしまうであろう。自然に対して良心の呵責を教えるような教育に、自然を賛美する哲学者が賛成できるはずはない。

宗教に基づく教育に絶望したラ・メトリーは、『幸福論』において、道徳の規約性を告発するだけでは足りず、さらに、その不要までも主張する。そもそも、生理学的決定論者であるラ・メトリーが快楽説を捨てるわけにはいかないのだから、「個人を取るか、社会を取るか」というジレンマは、結局のところ、個人主義の採用で決着することになる。幸福は感覚する物質の有機的変様の結果であって、ラ・メトリーは、その変様の多様性の大きさを特に強調する。その途方もない多様性さえ考慮するならば、徹底的な個人主義が肯定され、その衝突の可能性について深刻に心配する必要もなくなる、とりたいのであろう。オーガニックな幸福を享受する者は、したがって、功利計算すらしない。

それにしても、個人と社会との調停をいとも簡単に諦めてしまうラ・メトリーを見てみると、彼の社会に対する言及がそもそも政治的なポーズであったと解釈したくなってくるし<sup>28</sup>、あるいは、そこにエリート主義を嗅ぎつけることもできるであろう。社会秩序の維持に貢献することの合理性を見抜くことは、結局のところ、どこまでも利己的な一般大衆には到達することのできない哲学的な認識だ、というわけである。「哲学者(bien constitués)に向けて書いたのだから」というのが、自分の快楽説が巻き起こしたスキャンダルに対するラ・メトリーの言い訳の常套句であった。

社会全体を見渡す視野の広さは、身体機構の出来に偶々恵まれたエリートにだけ許される特権であって、社会を形成しようとする傾向は決して人類一般に生得的に与えられているような気前のいいものではない。唯物論哲学とその帰結である幸福に関する快楽説は、だからこそ、それを現実の社会運営に応用してはならないのであって、そのような仕事は、マキャベリ的な政治家の手腕に任せておけばよい<sup>29</sup>。

このようなエリート主義こそが、ラ・メトリーに続く唯物論者たちの大きな不興を買った。大衆の啓蒙を任務とする百科全書派の哲学者たちは、そのためにこそ当局と激しく戦っていたのである。しかも、道徳の基礎づけを巡って教会権力とも鋭く対決していたのであり、そのための応用が利かないような哲学であれば、どれほど見事に自然現象

を説明してくれても、そんなものに用はない。啓蒙哲学者たちは自分たちの信奉する唯物論哲学をそんな役立たずにだけはしたくなかった。

道徳を世俗化するどころか、その可能性を全面的に否定してしまうラ・メトリーは、論理的には一貫していたとしても、それでも[だからこそ]行き過ぎてしまった。世俗化された道徳は自然の上に基礎づけられることから、そのあらゆる力を汲み取っている。だが、ラ・メトリーにとって、自然とは生理学の解明する諸事実のことであり、それ以外の自然などありえない。そのような狭い自然の上に規範を受け入れる余地はなく、足場のない道徳ならばもはや見向きもされない、というわけである(道徳不要説)。世俗化された道徳の秘密は、だから、生理学的事実の他にも自然があることを認めることであり、そのような生理学的ではない自然は「人間的な自然(nature humaine)」(「社交可能性(sociabilité)」、「同情(pitié)」、...)とでも言われるべきものであるだろう。ラ・メトリーは、しかしながら、それが実は自然ではないこと、そんな自然など実はないこと、を暴露してしまっているのである。神ではなく自然にこそ基礎づけられるはずの道徳が啓蒙哲学者たちのアンシャン・レジームにおける闘争を支える最大の武器であるならば、その武器の一番の急所を敵側にリークしてしまうラ・メトリーは、先駆者でありながら、むしろ裏切り者である。ラ・メトリーは忘れられなければならなかった。

## 2.2. 唯物論的道徳の基礎づけ

決定論者である唯物論者は、幸福について論じることはできるけれども、道徳について論じることはできない。感覚器官の生来の組成で人間の振舞いを決定しようとするラ・メトリーは、それでも、教育の効果の可能性は認めていたのであり、要するに、緩やかな決定論者であった。だが、ドルバックの唯物論はもっとラディカルである<sup>30</sup>。ドルバックは自由意志の働きをきっぱりと否定して、その自由な行使に基づく道徳哲学を幻想であると告発し、有害であると強く断罪する。だが、人間のあらゆる振舞いが物質的なプロセスの必然的な結果であるならば、その振舞いの引き起こす結果の責任は誰に追求すればよいのだろうか。徹底的な唯物論者であるドルバックは、それでも、楽観的である。

「実際、人は私たちに言う、もし人間の行動がすべて必然であるならば、人は悪事を犯す者を罰する権利がなく、彼らに腹を立てることさえできず、彼らに何ら責

任を負わずともできず、また法律が彼らに罰を科すならば、その法律は不当ということになる。一言でいえば、この場合、人間は賞罰を受けられない、と。私は答えよう、ある行動を誰かの責任とすることは、その行動を彼に帰し、彼をその作為者と認めることである、と。したがって、その行動が必然性という原動の結果と考えても、その責任を問うことはできる。ある行動に帰せられる功德や罪障は、その行動に影響される人々に生じる好ましいか忌まわしい結果に基づく観念である。たとえ原動者を必然と仮定しても、その行動は影響を感じるすべての人にとって善か悪かであり、尊重すべきか軽蔑すべきかであり、つまり、その人々の敬愛か憤激を惹き起こすに相応しいことは、やはり確かである(*Systeme de la nature*, ch. XII)。

ドルバックは、ここで、結果主義(consequentialism)に訴えており、振舞いの動機ではなく結果にこそ注目して、決定論と道德の可能性を両立させようと目論んでいる。自由に振舞おうが、決定されて振舞おうが、われわれは、その結果にだけ基づいて一々の振舞いの道德的価値を見積もることができるのであり、その場合、その見積りの基準は共同体の秩序維持に対する貢献である。その度合いの大きさによって善行の大きさが測られ、貢献を阻害したと見なされるならば悪と判定される。結果主義を採用することの是非についてはともかく、われわれは、ドルバックほどの徹底した唯物論者が、それでも善悪を区別する基準として、やはり社会を引き合いに持ち出してくることにこそ注目したい。まるで、唯物論者にとって、社会に言及できることこそが倫理について言及できることであるかのようなのである。そして、社会に言及できるためには、まず他者に言及できるのでなければならない。

われわれは、ここで、18世紀前半のフランスが人間学的二元論(dualisme anthropologique)の時代であることを思い出そう。人間的な振舞いの事実として、自己愛と他者愛[共感(sympathie)、同情(pitié)]という二つの原理が同時に承認されていたのであり、他者に対して共感[同情]できるという事実こそが道德の可能性を救っていた。ヴォルテールのみならず<sup>31</sup>、徹底的な唯物論者であるはずのディドロまでもがそのような二元論のパルチザンであったことが知られている(cf., *Lettre dédicatoire à la princesse de Nassau-Sarrebruck in Père de famille*)。だが、人間に関する二元論は、結局のところ、実体に関する二元論にまで行き着いてしまうのであり(他者愛は精神的実体による霊的結合

である)、そうであるならば、唯物論者デイドロがそのパルチザンであっていいはずはない。実際、デイドロは直ぐに立場を翻し(*Salon de 1767*)、スコットランドの道德哲学者たち[ハチソン、スミス]を厳しく批判するであろう<sup>32</sup>。「道德感情(moral sense / sentiment)」の事実、その重要性は認めるにしても、そのステイタスに自立性[第六感覚]を与えることには断固として反対するのであり、「道德感情」もまた、物質一般の属性である「感覺性(sensibilité)」の変様に過ぎない、というわけである。

だが、宇宙に偶然の結果しか見ないはずのデイドロでさえ、共感[同情]という道德感情の事実[現象]とその重要性については認めざるをえない。というのも、この事実を通じてのみ、個人的利害から社会的利害を導くことができるのであり、他者に同情を覚えてしまうという事実は、やはりデイドロにおいても、唯物論者が倫理に言及する可能性の条件なのである。だが、その事実は、唯物論者にとって、始原的(primitif)なものであってはならず、物質的なタームで言い換えられなければならないようなものである。倫理への言及を無しで済ますことのできないデイドロの基本的問題は、だから、人間が他者に同情するという事実を感覺器官の働きだけから導くことができるか、ということである。そして、同じ問題意識はエルベティウスにも共有されており、彼もまた、感覺という唯一の出発点から人間的行動の二重性を説明しようとした。

さて、他者に同情することは功利計算することなのだろうか。そうだとすると、他者に同情するという美しく見える行動も、実のところ、自分だけの利益を最大化しようとする打算の結果でしかない、ということなのだろうか。躊躇なくそうだと言い切ってしまうエルベティウス(*De l'esprit, 1758 et De l'homme, 1772*)が徹底した個人主義を肯定して大きなスキャンダルを招いたことは有名だが、その最大の批判者こそ、実は、同じく唯物論者であるはずのデイドロであった(*Réfutation de l'Homme d'Hévétius, 1773*)、というのもまた有名な話である。

### 2.2.1. エルベティウスの功利主義(utilitarisme)

徹底的な感覺主義から出発するならば、最終的な拠り所はいつも個々の身体[感覺器官]であり、結局のところ、個人の快苦だけが善悪の判断の根拠であって、そのような個人主義あるいは相対主義は、とどのつまり、ラ・メトリーの道德不要説とあまり違わないように見える。違うと言えるためには、私的利害から公共の利害へと関心の的を移行させることができなければならないけれども、どのようにして可能なのだろうか。エルベ

ティウスは「名誉(gloire)」の情念に訴える。その情念の正体は、実のところ、「予見の快樂」によって強化され、観念連合によって本末転倒(手段の目的化)するにまで至った身体的快樂であり、名誉に値する行為も、実は、他者からの称賛を快く感じたいという欲求に根ざす感覚的快樂の追求の結果なのである。

実は、ラ・メトリーも「名誉」のこのような私的な正体を知っていたし、その政治的有用性に気づいてもいたのであって、だからこそ、名誉を利用する統治を政治家に薦めてもいたのであった。名誉は、しかしながら、あくまでも政治的な発明品であり、実体のない報酬でしかなく、そのおかげで何かしら身体的卓越性が獲得されるというようなものではない。自己犠牲にまで至る英雄的な振舞いは、だから、最悪の本末転倒である。ラ・メトリーの個人主義の支配する社会は、名誉心を煽って大衆を扇動する利己的政治家の支配する社会である。

同じく個人主義を採用するエルベティウスは、しかしながら、名誉に取り憑かれることを道徳的向上の契機と見なすのであり、名誉を決して空しい報酬とは考えない。と言うのも、エルベティウスにとって、公的な利害に貢献することは、結局のところ、自己利害に貢献することなのである。それどころか、公的な利害が最大になるとき、私的な利害も最大になるであろう。名誉を重んじる社会、恥を嫌悪する社会の住人であってこそ、私的な利害を最大化することができるのであり、そこには心配すべき自己犠牲など欠片もない。そのことに気づかせることこそが真の啓蒙である。

ラ・メトリーの目に自己犠牲と映った事態が、エルベティウスにはそうは映らない。その差は、名誉を政治的な発明品と見るラ・メトリーとそれを大衆の側からの判断結果と見るエルベティウスとの差である。何が名誉で、何が恥か、エルベティウスにとって、それを決定するのは大衆自身なのであって、名誉はもはや政治家から大衆に推しつけられるようなものではない<sup>33</sup>。それは統治のための恣意的な取決めではなく、真の自己利益に気づいた大衆の健全な判断の結果として生まれてくるものなのである。問題は、だから、大衆に本当の自己利害が何かを見通させることであり、名誉を重んじる社会を形成することが最大の自己利益であることを納得させることである。エルベティウスは、だからこそ、教育について黙っているわけにはいかなかったし、実際、その効果を期待できるほどの緩やかな決定論しか承認していない。

有機組織化の度合いに関するかぎり、その個人差は、普通、無視しうるほどに微々たるものでしかなく、個々人の振舞いの差を説明することは、だから、自然学に割り当て

られる仕事ではない。自然な原因ではなく、道徳的原因(causes morales)こそが個々の振舞いを決定し、その差を産み出している。それは生後の個体を取巻く環境の差、とりわけ教育の効果の差であり、だから、善悪の区別を取決めるべき教育こそが最大の政治的課題となる。個々様々な振舞いの調和を図る政治は、そもそも、その個々の教育段階において調和の可能性を準備しなければならないわけだが、その最も簡単な方法は、共同体のメンバー全員に同一の教育を施すこと(éducation publique)であるだろう。そこでは、一般の利益に貢献することが結局は個人の利益でもあると教えられ、公益に資する振舞いのもたらす快樂[=名誉]は、しかも、身体的感覚によって最も効果的に補強されることが出来るから、政治家は生理学に精通していることが望ましい。

その生理学は、われわれのあらゆる種類の知的、道徳的、あるいは美的機能がとどのつまりは感覚することに帰着することを教え、高尚に見える働きがすべて実は情念[退屈(ennui)という苦痛を嫌悪し、驚き(surprise)という快樂を追求しようとする生来の傾き]に動機づけられており、したがって、情念の激しさこそが優秀な人物を育て上げる、ということを暴いてくれる。強烈な情念は、だから、人間精神の完成可能性(perfectibilité)の条件なのであり、われわれは一刻も早くストア主義者のメランコリーから脱しなければならない。情念だけがわれわれの注意力の弱さ、その疲れやすさを補って助けてくれるだろう。自然科学においてストア主義から靈感を得ているはずの唯物論者たちは、道徳論に関するかぎり、情念の復権者として反ストア主義の共同戦線を張っている。

基本的な情念は生存の必要を満足するための生来の傾向であり、生存を助けるものに快樂を感じ、生存を脅かすものに苦痛を感じることに存する。社会生活において人為的なものへと発展した情念についても、その取決めに合わせて感じる快樂あるいは苦痛はやはり身体における感覚にほかならず、どの情念にしても、結局のところ、感覚することに由来するわけである。だから、強烈な情念が最も人間的な振舞いにまで成長するかもしれない「生産的な萌芽(le germe productif de l'esprit)」であるならば、それは、正常な感覚器官を備える誰もが同程度に共有するはずの普遍的な可能性なのである。そして、その可能性の現実化の度合いは教育にこそ依存し<sup>34</sup>、教育は環境要因の組合せに依存する。したがって、その組合せにおけるある程度の自由は承認されなければならない。

エルベティウスは、だから、名誉という徳の行使が要求する程度には自由を認ようとする。ところで、ルソーによれば、自由は平等に依存するが、だからと言って、完全な自由は国民全員が貧しい国家においてしか実現されえないものであって、平等を実現し

てはいても脆弱な国家では存続の見込みがない。ヒュームは、だから、緩やかな不平等を容認して商業の発展を促そうとした<sup>35</sup>。このヒュームのアイデアがエルベティウスの心を打つわけだが、彼の眼には、ルイ 15 世統治下のフランスが、正しく、不平等を拡大する仕方でも商業社会化しつつあるように見えていたのである。『人間論』は、だから、貧しく有徳な国家という伝統的な理念を振り払おうとするであろう<sup>36</sup>。その成否は国民的奢侈[国民全員の富裕]の実現可能性に依存している。そこで、エルベティウスは富の平等な再分配の必要を強調して、土地の再配分を計画し、終には遺産相続権の事実上の撤廃すら提案するに至る<sup>37</sup>。

だが、遺産相続権を「市民から合法的に奪うことが不可能な所有権」そのものと見るのがデイドロであり、その相続権を放棄することは、彼にとって、所有権そのものの放棄に等しい。

「私の勤労の成果をこうした強制的な譲渡によって自由に処分しようとするのは、所有権の侵害である。こうした手段は勤勉さを失わせるだろう。父親たちになぜ働いているのか聞いてみたまえ。子供たちの幸せのためだと答えるだろう」  
(*Réfutation de l'Homme*, p. 614)。

財産権の廃止がデイドロを恐れさせるのは、それによって勤勉さが失われるからであり、というのも、子供たちの幸福に貢献しなければならないという義務感こそが勤労意欲の源だからである。デイドロにしてみれば、自分の功績を称えてくれるかもしれない将来の世代に賭けることはかなり歩のいいギャンブルなのであって、しかも、後世(postérité)に期待することほど名誉心をくすぐることはない。だから、もっともらしい予見ほど大きな快樂をもたらすとするならば、将来の世代に貸しを作ることほど、そして、その見返りを予想して味わう快感ほど、大きな自己満足はないのであり、それこそが功利主義者の経験しうる最大の幸福であるはずなのである。「後世の眼差し」に対する期待は、だからこそ、良き市民として振舞う動機を与え、人々を現に勤勉にする。

将来の世代からの称賛に期待を賭ける者は、言わば、先行投資をするのであり、後の社会の利害にあらかじめ貢献しておいて、その見返りを後から得よう、というわけである。だが、後で見返りを得られる保証はあるのだろうか。



### 2.2.2. 「後世の眼差し」に賭けるディドロ

ディドロは功利主義者ではない。同情することは、ディドロにとって、功利計算することではなく、もっと純粹に美しいものである。その美しさを守るためにこそ、唯物論者であり、無神論者でさえあるディドロは、それでも、ラ・メトリーの道徳不要説に同意することはできないし、功利主義に賛成することもできないし、だからと言って、道徳感情を第六感として認めることもできない。だが、共感の可能性だけは認めなければならない。そして、唯物論者の認めることのできる同情、功利計算の結果ではない同情、は感覚器官の変様から出発して説明されなければならない。

『ラモーの甥』は、なるほど、同時代人に対する同情の可能性を否定しているように見える。ディドロは、しかしながら[だからこそ]、同時代人からではなく、後世の人々からこそ同情を期待するのである。自分の現に生きている共同体ではなく、来るべき共同体の利害にこそ貢献して名誉を期待すべきだ、というわけである。名誉心の機能を言わば時間的に拡大するわけだが、この拡大は、ディドロにとって、同時代人から同情を期待するよりも歩のいい賭けであり、したがって、名誉心をより大きくくすぐるものである。というのも、ディドロが期待を寄せる後世とは彼自身の子孫のことであり、だからこそ、近くの他人[同時代人]によりも一層大きな親近感を感じるし、共通の祖先[=自分]の名の下に共同体全体が結束しやすい、と見込むこともできる。自分の子孫であればこそ、後世を信用して先行投資しようという気にもなるし、後世の幸福がそのまま自分の幸福ともなるのである。そして、自分自身の子孫である後世との関係は、なるほど、身体的なものに間違いない。

だが、それにしても、後世からの称賛を名誉として受け取ることは、どのようにして可能なのだろうか。それがどれほど見込みのある先行投資であっても、その見返りを受け取る頃には、普通、われわれはもう死んでしまっている。ディドロの見込みがうまく働いて、道徳が後世に対して築かれるためには、われわれは死ぬことを回避できなければならない。身体の死を否定できるのでなければ、魂の不死を認めるほかないわけだが、唯物論者であるディドロにそのような態度が許されるとは思えない。

ところが、唯物論者であり、しかも無神論者ですらあるディドロは、それでも、魂の不死を信じることができたのである。というのも、ディドロにとっては、後世に名を残すことそのものが魂の不死なのであって<sup>38</sup>、そのためには、物質から実在的に区別される霊的な実体の存在を要請することはまったく必要ではない。

「不死とは、人々の記憶の中で獲得される種類の生について考えられるものである。時としてもっとも偉大な行為へとわれわれを駆り立てるこの感覚は、同胞に対する尊敬に与えられる値のもっとも大きな印なのである」(*Encyclopédie*, « Immortalité, Immortel »)。

現在の愛を未来の快樂に結びつけることは、実のところ、スコラ哲学の常識であり<sup>39</sup>、ただし、神に媒介されることがその必須の条件であった。神を愛する者だけが将来における快樂を約束される、というわけである。無神論者デイドロはこのアイデアを世俗化して、神の媒介を不要としてしまう。というのも、不遇の芸術家がそれでも死後の稱賛を期待して、創作活動に励むことはよくある話で、その場合、芸術家の頭の中で予想される幸福は、その予想が当たるにせよ、外れるにせよ、間違いなく感じられるのであり、感覚において見出されるならば、間違いなくリアルなのである。

不死であることは、デイドロにとって、後世に名を残すことに等しく<sup>40</sup>、そのためには血統が途絶えないことが肝心であり、そのための物質的あるいは生理学的な条件が生殖である。このようにして、デイドロの唯物論は無神論でありながら、社会の利益に貢献することの必要を導くこと、すなわち、道徳を論ずることに成功している。その社会とは、ただし、将来において来るべき社会、自分自身の子孫によって築かれるはずの共同体である。将来、自分がひょっとしてアダムになるかもしれない、と信じていることができれば、確かに心地よいかもわからない。

## 結論

身体を自動機械と見なすデカルトは、それでも、その身体に密接に結びつく精神的実体の存在を信じていたし、意志の自由な行使に訴えて人間の倫理性に言及することが許されてもいた<sup>41</sup>。それでは、精神の実体性がもはや認められず、意志の自由も否定されてしまうとき、倫理に言及できるチャンスはそれでもまだ残っているのだろうか。その可能性を救うため、18世紀フランスの唯物論者たちはみな社会に言及し、そもそも社会を形成できること(*sociabilité*)の中に道徳の基礎を探そうとした。道徳は、今後、形成された社会の秩序を維持してゆくための戦略あるいは統治術である。無神論者である唯物

論者がそれでも倫理に言及できるためには、道徳は世俗化されて、神学の問題から政治の問題とならねばならなかった。

社会を形成できるためには、しかしながら、他者に共感して、その中に自分自身に匹敵する価値を認めることができるのでなければならない。だが、なぜ、いつ裏切るかもしれないような他者を信用して共同体を形成できるのだろうか。というのも、人間はみな、結局のところ、諸粒子の寄集めでしかないのである。ラモーの投げかける問いは深刻であって、ディドロ自身は、だからこそ、後世の眼差しに賭けよう、と答えるのが精一杯であった。自分の生殖の結果である後世とならば、進んで共同体を形成したくなるし、その後世の人々にしても、祖先[=自分]を共有して共同体を形成しやすくなるだろう、と見込んだわけである。

唯物論者にとっての倫理の可能性は社会を形成できることにかかっている。ただし、そこで形成される社会は自分がそのスタートとなる新しい社会であり、そのような来るべき社会の可能性は、今度は、生殖の可能性にかかっている。そして、18世紀の唯物論者は夢想しただけだったけれども、生殖のプロセスは、今や、その全体が現に物質的なタームで記述されようとしている。唯物論者にとって、生命誕生のプロセスが物質のプロセスに還元されることには何の問題もない。誕生後の生命がどのような社会で、どのように条件づけられるか[教育されるか]だけが問題である。同情に溢れた社会で、他者に共感することを覚えるならば、社会全体の善に貢献しつつ同時に幸福を享受することもできるであろう。そのような社会はますます同情に溢れていく。

だが、生命が人の手で創られるとき、ディドロがそこに不死を信じようとしたところの生殖における魂のリレーは失われてしまわないのだろうか。生殖が物質のプロセスであることを主張する唯物論者たちは、18世紀において、なるほど生理学の最大の推進者となったわけだけでも、その場合、彼らが同時に最大の自然讃美者でもあったことを忘れてはなるまい<sup>42</sup>。讃美される自然はもはや神ではないけれども、永遠に変動を繰り返す自然そのもの[造形する自然(plastic nature)]は、人間の理解可能性あるいは操作可能性に全面的に従属するようなものではなかったはずである。われわれ人間はその変動の偶々のしかも一時的な結果でしかない。そのような自然に対する信仰[物活論(hylozoïsme)]こそが、結局のところ、われわれの唯物論者たちに倫理への言及を諦めさせなかった真の秘密なのかもしれない。

さて、われわれは 18 世紀フランスにおける唯物論的・道徳的可能性を探って、社会を形成できることの重要さに出会い、そのような可能性が結局のところ生殖にかかっていることを発見した。そして、その生殖が今や物質的なプロセスに還元されようとしているとき、われわれは、現代のケアへと立ち戻ってくる。看護実践とはいえ、生理学の知識と権威とをバックボーンとするケアが唯物論にコミットしないわけにはいかない。そして、そのベースが唯物論であるからこそ、ケアの専門家たちは倫理的なジレンマに陥らざるをえないのではないだろうか。われわれは、唯物論そのものに倫理へのコミットメントは含まれず、共同体をともに構成する他者への言及こそが、そのようなコミットメントの可能性を請合う、と論じてきた。ケア倫理の最初の仕事は、だから、生理学的背景から他者への共感の可能性を導き、正当化することである、と結論しよう。患者への共感、あるいは共通理解が安易に前提されてはならないだろうし、ナース同士の共通体験と思われているものも、実のところ、疑われるべきなのかもしれない。

---

1 病原菌理論の普及が引き起こした社会現象であり、その理論を輸入したアメリカ合衆国においては 19 世紀末に盛上がりを見せた。

2 「医学は生物学と社会政策との中間、「神秘的な」実験室の世界と日常生活との中間にある。医学は生物学理論に公的解釈を下す。医学は科学の発展による医学的成果を分け与える。生物学がホルモンを発見すると、医師は、「ホルモンのアンバランス」のために女性が公的な仕事に不向きかどうか、公的判断を下す。より一般的に言えば、生物学者は病気の原因を突き止め、医師は誰が病気で誰が健康かという判断を下す」(B. Ehrenreich & D. English, *Complaints and Disorders*, 1973 ; 「女のやまい 性の政治学と病気」、長瀬久子(訳)、『魔女・産婆・看護婦 女性医療家の歴史』所収、p. 69-71)。「医療制度は単なるサーヴィス産業ではない。それは社会管理の強力な道具であり、性差別的イデオロギーと性役割の強制者の主要供給源として、組織的宗教の後を継いだのである。確かに、医療制度のみが我々の社会における、制度内の性差別の温床というわけではない。教育制度も同様に、あるいはより重要かもしれない。しかし医療制度は、誰が病気で、誰が健康、誰が適者で、誰が不適者と判定する独特の権威を有している。医療には科学的根拠があるという思い込みが判定を真実らしく見せたのだが、我々が見たように、その判定自体、生態学に首尾一貫した基礎を置いているわけではない。ある時には、ある階級の女性は一様に病気で、別の階級の女性は他人に対して潜在的に病原菌ではあるが、一様に健康だと判定されたのである。今日では全女性が健康、少なくとも働ける程度に健康である。我々の病気は「単に精神的」なものになった。我々の身に備わった生理ではなく、我々の社会的役割が健康を決定するのだが、医学は今日ではわれわれの社会的役割を發明はしない。社会的役割を生理的宿命であると我々に解釈してくれるだけである」(ibid., p. 180)。

3 そもそも、動植物の差を無視して生命一般を問題にしようとする態度は意外と新しく、biologie という語の發明をわれわれはラマルクに負っている。

4 「モラルはある特別な観点から考察された物理学 [= 生理学] でしかない」(Cabanis, *Rapports du physique*

*et du moral de l'homme*, 1802)。

5 比較解剖学の成果は Gall(1758-1828)の骨相学(phrénologie)として世間を騒がせ、輸入された社会ダーウィン主義(social darwinism)と協力してブルジョワジーの優位を「科学的に」証明しようとした。

6 とりわけ影響力が大きかったのはプールハーフェ(*Institutiones medicae*, 1708)であり、その高名な弟子ハラーによれば、彼は心身の相互作用は認めるものの、その作用についての探求を医学から排除し、人間を「形而上学的な実体としてではなく、精神としてでもなく、生きており生命を得ている機械」と考えようとした。生命とは、そこでは、「人体の各部分の構造から導かれる全作用の総和、あるいは集合」である。

7 「当時きわめて広く読まれた教本を検討してみると、1838年以前の科学界は、細胞は生命体のどこにでもあることにまったく気づいていなかったことがわかる。植物が主に細胞でできていることには全体の合意があったし、実際にいくつかの動物組織で細胞が観察されたこともある。だが植物と動物の細胞は均質だと著作物で示唆した者はいない。それに細胞の発生方法について一致した意見もなかった。二分裂の記述はあるが、それが起こることに気づいたときでも、一定の二等動物に限られた例外的細胞増殖方法と考えられた。動物細胞では二分裂らしきものはまだ観察されたことはなかった。プルキニエやシュヴァンの貢献が与えた衝撃に対する説明を求めるときには、こうした問題に関する同時代の知識は混乱状態にあったことに留意しなければならない」(Henry Harris, *The Birth of the Cell*, London, Yale University Press, 1999; 『細胞の誕生』、荒木文枝(訳)、東京、Newton Press、2000、p. 69)。

8 有名なピシャの組織学はハラーの繊維学を一般化したものである。

9 Cf., Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, § 39

10 1770年、唯物論の有罪を堂々と宣言して求刑するセギエ大法官(パリ高等法院)の口調の激しさは有名で、ドルバック『自然の体系』(1770)がその焚書リストに挙がっていることは言うまでもない。

11 「シュライデンが提示した理論体系には、正しいことが証明された部分はないといつかまわらないであろう。[...]。シュライデンの歴史上有名な論文[「植物発生学への貢献」(1838)]は、全体として見当違いの推測に基づく、あるいはよくいっても、細胞器官の構造から機能を推定するという無駄な試みに基づくという事実が変わりはなく、この場合綿密に観察されたとはいうにはほど遠い」(『細胞の誕生』、p. 124)。シュヴァンはシュライデンの誤った細胞内[内生]細胞形成説を動物細胞にまで一般化してしまった：「この論文の目的は、動物と植物の基本サブユニットの発達を支配する原則の正体を実証することによって、有機的世界の二界の間の密接な関係を立証することにある。結晶の形は様々でもその形成を支配するのは同一の法則であるように、あらゆる生物の基本サブユニットの発達に通底する共通法則があるというのが、主な研究結果である」(『顕微鏡検査』、1839、前書き)。

12 前成説(préformalisme)については論じないことにしよう。実のところ、ボネですら、文字通りサイズダウンしただけの完全な形の人間が雌の胚種中に閉じ込められている(emboîtement)と考えていたわけではなく、発生のパターンがユニークに決定されている、と考えていただけである。

13 分子生物学の可能性を切り拓いたシュレーディンガーは、今後解明されるべき生命体の物理的な特性を二つの秩序によって表現したけれども、「秩序からの秩序」は遺伝情報の伝達保持のためのプロセスとして、「無秩序からの秩序」は要素的な物質の集合からの生命の誕生プロセスとして、それぞれ理解されるだろう(What is life?, 1944)。

14 「ギリシア思想が、「靈魂としての生命(psychê)」の観念を持たない別種の捉え方によってどのように置き換えられてきたか、[...]。この移行にあたって、デカルトは中心的な役割を果たした」(T. S. Hall, *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physiology, 600 B.C.-A.D. 1900*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1969; 『生命と物質』、長野敬(訳)、平凡社、1990、上巻、p. 21)。

15 「エフモントにデカルトを訪ねた紳士が、「あなたが最も評価し且つ愛読している自然学の書は何ですか」と質問した。デカルトは「お見せしますのでこちらへどうぞ」と言って家の裏庭へと案内して子ウシを見せ、「これを明日解剖することになっています」と言った」(『様々な珍しい主題についてのソルビエール氏の書簡と談話』III 353)。

16 山田弘明、「デカルトと医学」、『名古屋大学文学部研究論集(哲学)』2003所収、p. 1-39。

17 「水が泉から出ようとして動く力だけで、様々な機械を運動させ、なおその上、水を導く管の様々な配置に従って、その機械に幾つかの楽器を演奏させたり、幾つかの言葉を発音させたりするのに十分な

のである」(*L'Homme*, AT XI 130, 24-29)。

18 「魂の諸能力が脳の組織そのものにほかならないことは明らかである」(*L'Homme-machine, Les matérialistes au XVIII siècle*, Paris, Payot, 1996, p. 82)。

19 「この進化発展の問題については、そのカラクリを探求するために時間をつぶすことは狂愚の沙汰である。運動の本質は物質の本質と等しくわれわれには知れていない。いかにして運動が発生するかを発見する手段は、『*靈魂論*』の著者[ラ・メトリー自身]とともに、古くて訳の分からない実体形相の説を復活させるよりほかに道はない。だから私としては、いかにして物質が、生命のない単純なものから、活力のあるものとなり器官から出来上がったものとなったかを知らないことは、赤色ガラスを用いなくては太陽を眺めることができないこととまったく同じく、諦めのつく問題なのである」(『*人間機械論*』、杉捷夫(訳)、岩波文庫、1932、p. 107)。

20 実際には、バルテスにしろ、ピシャにしろ、不可知論者[現象主義者]を決め込んでおり、ニュートンが重力の原因について論じようとしなかったように、生命力の原因については論じようとしな

21 ホールは「組織構造の創発的な結果としての生命(創発主義)を「組織構造としての生命(内在主義)から区別し、「創発」については、「高次の生命形態で組織構造がますます複雑になると、そのことが、組織構造の低い段階では不可能だった新しい生命の形態あるいは行動の出現を許す」という意味だ、と定義している(『*生命と物質*』、上巻、p. 25)。ホールがここで創発主義者として名を挙げるラマルクは、実際、シュヴァンを差し置いて、一般性細胞説の創始者と評価されることもある。

22 熱力学[の第2法則]をまだ知らないピュフォンは、自然が「できるかぎり物質を組織構造化しようと努めているように見える」という信念の持ち主であった。

23 「この人[エピクロス]の精練な生き方はいくら誉めても誉め足りない」；「スピノザが死を前に行った以上のことを、いったい誰がやれるでしょうか」(*Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique*, 1696, « Epicure » ; *Pensées diverses sur la comète*, 1682, § 181)。

24 観念論との間に排他的な選択を迫る唯物論は、実のところ、近代以降に固有の傾向である。ブロックは唯物論のそのような論理的徹底化の出現を 1660 年代に同定しようとしており、その里程標を Henry More, *Divine Dialogue*, 1668 に見出そうとしている(Olivier Bloch, *Le Matérialisme*, Paris, Que sais-je ?, 1985)。ブロックは明言していないけれども、デカルトの徹底的な二元論がそのような可能性の開拓に大きく貢献したであろうことは想像に難くない。

25 ラ・メトリーだけは例外で、実は、彼の唯物論(*L'histoire naturelle de l'âme*, 1745)の方がコンディヤックの感覚主義(*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746)よりも早い。このことはもっと強調されなければならないであろう。

26 R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, 1960, p.249-253.

27 ラ・メトリーのパリ大学医学部との熾烈な論争は、外科医の地位向上こそがその主要な争点であった。

28 Ann Thomson, “Le bonheur matérialiste selon La Mettrie,” in *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Puf, 1999, p. 299-313.

29 「司法官たち、大臣たち、立法者たち、あなた方があらゆる手段を用いて人間を駆り立て、あなた方が恐らくは何とも思っていない善行へよりも、社会の利益に協力させようとするのは正しい。社会の利益こそは、あなた方の確信がそこに存するのだから、あなた方にとって最も肝心なものなのである」(*Discours préliminaire*, 1751, *Les Matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1996, p. 68)。

30 「人間は自然の作品であり、自然の中に存在し、自然の法則に服し、そこから脱することもできず、思考によってもそこから出ることはできない」(*Système de la nature*, ch. I)。

31 Cf., *Traité de métaphysique*, VIII.

32 Gianluigi Goggi, “L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot” in *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Puf, 1999, p. 117-133.

33 森村敏己『*名誉と快楽 エルヴェシウスの功利主義*』、東京、法政大学出版局、1993。

34 理論と実践とのギャップを埋め合わせるはずの教育は道徳を形成する現場にほかならず、教育は、だからこそ、社会全体の利益にとって肝心要の役割を担っているわけである。教育学者の練り上げる計画は、しかしながら、現実の権力に支えられるのでなければ、実際に採用され、現に運営されることはないであろう。共同体メンバー全員の一般の利益を追求するならば、したがって、まずは権力奪取が必

要であり、そのためには政治家を教育して哲学者に育て上げなければならないのである。だが、そもそも、その教育のためにこそ権力が必要なことから、議論は結局のところ循環してしまい、理論と実践とのギャップはやはり完全には埋らない。エルベティウスは、だからこそ、蓋然主義(probabilisme)の支持者である。

35 「しかし、歴史家なら、いや常識さえあれば、いかにももっともらしく見えようと、こうした完全な平等など実際には実現不可能だということが分かるだろう。そればかりか、完全な平等は人類全体にとってきわめて有害である。いくら所有を平等にしても、人々の手腕、配慮、勤勉の違いがすぐにこうした平等を破壊してしまう。だからといって、こうした能力を制御すれば、社会は最低の貧困に陥るだろう。少数のものを欠乏と赤貧から救おうとして、社会全体をそこに追い込んでしまうことになる。それに、どんな不平等の兆しを見逃さないように警戒を続けるためには、きわめて厳格な審査が必要だし、それを処罰し、平等を回復するには厳しい裁判権が要求される、こうした大きすぎる抑圧に利用され、公正さを欠くものとなってしまおう。それに、以上のような状況で、一体誰がこうした権威をもつのか。所有の完全な平等はすべての従属関係を破壊し、行政官の権威を極端に弱め、あらゆる権威を、財産と同じく、最低の水準にまで下げてしまうに違いない」(*Enquiry concerning the Principles of Morales*, p. 304)。

36 「富と徳とは対立する」という古代以来の命題がモンテスキューヤルソーによって再確認される一方で、ヒュームはその命題を否定し、富と徳との両立可能性、それどころか、補完性を証明してみせるだろう(いわゆる「奢侈論争」)。問題は富そのものではなく、その分配における不平等であるという点で、エルベティウスはヒュームに賛成する。

37 「遺言する権利は社会にとって有益かそれとも有害か。この問題は決着がついていない。これを市民から合法的に奪うことが不可能な所有権と見るものもある。他方、人は皆、生前中は自己の所有物を任意に処分する権利をもつが、死ねばもはや所有者ではないので、財産を任意の相手に移転する権利は単に法が与えたに過ぎないとする者もある。この権利が無数の訴訟、混乱を生み、すべてを勘案した上で社会にとって有益である以上に有害であるなら、社会は当然この有害な法を変更する権利をもつ」(*De l'homme*, X, note 5, p. 409-410)。

38 H. Nakagawa, “Spiritualité et matière chez Diderot l'encyclopédie” in *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, Klincksieck, 1998, p. 23-30 ; “Genèse d'une idée diderotienne : la sensibilité comme propriété générale de la matière” in *Être matérialiste dans l'âge des Lumières*, Paris, Puf, 1999, p. 199-218.

39 あるいは、もっと古い常識であると言うべきかもしれない。「やがて今後展開する歴史も、人間性の導くところ再びかつてのごとき、つまりそれと似た過程をたどるであろうから、人々が出来事の真相を見極めようとするとき、私の歴史の価値を認めてくれればそれで十分である。この記述は、今日の読者に媚びて賞を得るためのではなく、世々の遺産たるべく綴られた」(トゥキディデス『歴史』122)。

40 後世の眼差しに対するディドロの特別な期待は、実際、そのスタイルにも現れており、『ダランペールの夢』は眼前の恋人ソフィー・ヴォランにではなく、遙か未来の読者に向けて話し掛けるだろう。そのスタイルは「エロチシズム(érotisme)」とも呼ばれる(A. M. Wilson, *Diderot, Sa vie et son œuvre*, Paris, Laffont, 1985)。

41 「同情とは、不当と評価される何らかの悪に苦しんでいると見られる他者に対する、愛あるいは一種の善意(bonne volonté)と混ざった悲しみである」(*Les Passions de l'âme*, §185)。

42 「おお、万物の主権者たる自然よ。そしてその愛すべき娘である徳、理性、真理よ。あなただけが永久に私たちの神々であれ。あなた方にこそ地上の称賛と敬意は払われるべきなのだ。それゆえ自然よ、あなたは人間に幸福を望ませるが、それを獲得するには何をすべきか示してほしい。徳よ、あなたはその慈悲深い火で人間に温もりを与えてほしい。理性よ、人生の途をゆく人間のおぼつけない足取りを導いてほしい。真理よ、あなたの炬火で人間を照らしてほしい。おお、救いの神々よ、あなた方は人間の心を服従させるべく力を合わせてほしい。私たちの精神から誤謬と悪意と混乱とを締め出してほしい。それらに代えて、知恵と善良さと平静さとを確立してほしい。欺瞞は恥じ入って、金輪際姿を現さないでほしい」(d'Holbach, *Système de la nature*, ch. XIV)。

---

## 文献

Bloch, Olivier, *Le matérialisme*, Paris, Puf, 1985.

Bourdin, Jean-Claude (éd.), *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1996.

Coppola, Sylviane Albertan et Chouillet, Anne-Marie (éd.), *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, Kloncksieck, 1998.

Ehrenreich / Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses*, eadem, *Complaints and Disorders*, The Feminist Press, 1973 ; 『魔女・産婆・看護婦 女性医療家の歴史』、長瀬久子(訳)、法政大学出版社、1996.

Fink, Béatrice et Stenger, Gerhardt, *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Puf, 1999.

Hall, T. S., *Ideas of Life and Matter : Studies in the History of General Physiology, 600 B.C.-A.D.1900*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1969 ; 『生命と物質 生命学思想の歴史』(上・下)、長野敬(訳)、平凡社、1990.

Harris, Henry, *The Birth of the Cell*, London, Yale University Press, 1999 ; 『細胞の誕生 生命の「基」発見と展開』、荒木文枝(訳)、東京、Newton Press、2000.

Idem, *Things Come to Life : Spontaneous Generation revised*, Oxford University Press, 2002 ; 『物質から生命へ 自然発生説論争』、長野敬 + 大田英彦(訳)、2003.

Murphy, Michael P. & O'Neill, Luke A. J. (ed.), *What is Life ? The next Fifty Years – Speculation on the future of biology*, Cambridge University Press, 1955 ; 『生命とは何か それからの50年 未来の生命科学への指針』、堀裕和・吉岡亨(共訳)、東京、培風館、2001.

Morilhat, Claude, *La Mettrie Un matérialisme radical*, Paris, Puf, 1997.

Schrödinger, Ervin, *What is Life ? The Physical Aspect of the Living Cell*, 1944 ; 『生命とは何か 生物的にみた生細胞』、岡小天・鎮目恭夫(訳)、岩波文庫、1951.

Wellman, Kathleen, *La Mettrie Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Duke University Press, 1992.

森岡泰邦『深層のフランス啓蒙哲学 ケネー デイドロ ドルバック ラ・メトリー コンドルセ』、京都、晃洋書房、2002、増補版、2003.

森村敏己『名誉と快楽 エルヴェシウスの功利主義』、東京、法政大学出版社、1993.

山田弘明、「デカルトと医学」、『名古屋大学文学部研究論集(哲学)』2003 所収、p. 1-39.

(京都市立看護短期大学非常勤講師)