

エルヴェシウスの「人間学」の構造

西 川 長 夫

(I)

エルヴェシウスはロックの後継者であると自から認めており、またエルヴェシウスの後継者として名乗をあげたのがベントムであるから、哲学史的にはイギリス経験論あるいは功利主義の系列に位置づけられることになる。しかし一方エルヴェシウスの文体と思想はすぐれてフランス・モラリスト的なのである。このことはもう少し強調されるべきだろう。というのはエルヴェシウス研究がフランスにおいても我国においてもきわめてないがしろにされているのは、イデオロギー的政治的理由は別として、一つにはエルヴェシウスにおけるフランス・モラリストの伝統を軽視して、功利主義あるいは感覚論といった哲学史の一コマに組入れてしまう習慣がわざわざいっているのではないかと思われるからである。その結果エルヴェシウスの思想は、二、三の命題としてあまりにも単純化されてしまふのだ。

エルヴェシウスがロックを取り入れながらも、フランス・モラリストの伝統の中で思想を発展させていることは、エルヴェシウス自身の意識の中では何の疑もないごく当然なことであつたし、また彼がラ・ロシュフコーの「自己愛」が我々のあらゆる行為の原理であるという説と、パスカルの「習慣は第二の天性である」という言葉を自己の理論のよりどころにしていることから明かである。理論の面に限らず、エルヴェシウスは文体においてもまたモラリストの特色を備えていること、これは一読すれば明かであろう。十八世紀の哲学者のなかで、おそらくエルヴェシウスに対して最も強い関心と手厳しいがゆきとどいた理解を示したデイドロは、エルヴェシウスをモンテーニュに比較して次のように記している。

「エルヴェシウスの書物が、モンテーニュの時代にモンテーニュの言葉で書かれていたら、何とすばらしい書物となっていたことか。それはモンテーニュの随想録がそれ以後に現われたあらゆるモ

ラリストに優っていると同じ程度に随想録に優っていたであろう。

エルヴェシウスがモンテーニユをどのように高く評価したか、またモンテーニユがはたしてエルヴェシウスの愛読書であったのかどうかは知らない。しかし二人の物の見方や云いあらわし方には多くの共通点がある。モンテーニユはシニクであった。エルヴェシウスも同じである。彼等はどちらもおそろしく博学 (pédants) である。風俗学 (science des mœurs) が二人にとつては優れて学 (science) なのだ。彼等は多くを状況 (circonstances) と偶然 (hasards) に帰している。彼等は想像力にめぐまれ、文体における多くの類似、表現における大胆と奇抜、さらに彼等にふさわしいメタファーをもっている。エルヴェシウスがモンテーニユの時代に書いたらモンテーニユに近い文体をもったであろうし、モンテーニユはエルヴェシウスの時代であればエルヴェシウスのように書いたであろう。すなわち表現の力強さは減少するがより正確になり、獨創性は少くなるがより秩序だった方法をもつであろう。」(Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme p. 290 As-sézat)

ディドロが指摘するエルヴェシウスとモンテーニユの類似点は、フランス・モラリストの伝統のありかを示しているが、同時にそれはエルヴェシウスがモラリスト文学の伝統からわかれていく部分でもある。ディドロの指摘する第一の類似点についていえば、たしかにエルヴェシウスの文章にはモンテーニユのシニスムを思わせるものがある。それはモンテーニユの読書によって直接に伝えられた部分もあれば、間接におそらくラ・ブルイエル、ラ・ロシュフコ

し、モンテスキュー等を通して伝えられた部分も多いであろう。しかし同じく人間の弱点や矛盾をとりだして見せるにしても、エルヴェシウスには世をすね、あるいは世を捨てた人間の禁欲主義やあきらめといったものはない。嫌惡すべき「自我」も、恥すべき「自己愛」も、エルヴェシウスにおいては価値転換が行われて、人類の幸福追求の原動力としての積極的な役割が与えられている。人間觀察の方法と表現に一見シニクなものが認められるとしても、それはもはやシニクという言葉を与えるのにふさわしくないまでに変質しているのだ。

ディドロの云うようにエルヴェシウスとモンテーニユはともに博識であり、古今東西の人情と風俗に通じそれを語り、人間の置かれた状況と、運命を左右する偶然の力に大きな意味を与えている。だがこの共通点は実はエルヴェシウスがモンテーニユを批判する部分でもあったのだ。エルヴェシウスは「精神論」(第二部十三章)において、これまでモラリストの間に支配的であった否定されるべき道德説の代表として、プラトンとモンテーニユをあげている。すなわち一方で、時代と政治形態から独立したプラトンの絶対觀念を否定し他方で、国と時代によって利害が異り、徳性と習俗の基準が異なるという事実認識から出発して、モンテーニユのように美徳の觀念の完全な恣意性を結論することをいましめているのだ。モンテーニユの博識と風俗学は、たしかにプラトンのイデアリスムとは対極にある相對主義のレアリスムに導くが、歴史法則に対する考察が欠如しているので結局は誤謬におちいると、エルヴェシウスは主張するのである。モンテーニユの博識は懷疑主義の側面であるが、エル

ヴェンシウスの博識は法則と体系を導く手段であり、そこでは「偶然」はやがて認識の対象となるべき単なる未知の要素として神秘性を失っている。文体の類似が指摘され、一見同じような印象を与える博引旁証の文章が、実はかなり異った意図を蔵しているのだ。

デイドロの指摘にもあるように、この二人のモラリストは明らかに時代の刻印を身につけている。モンテーニュの博識と懷疑は宗教戦争のおとした影である。ドグマチズムが否定される必要があったのだ。エルヴェンシウスの博識の背後には、ヨーロッパ世界の膨張とブルジョワ階級の成長、それに近代科学の成立がある。あえていえば新しいドグマが求められていた。同じ一つの伝統に属する文学として、また同じく価値体系の混乱期にあったという事情がよくにた相貌を与えるにしても、その背景のちがいは明確にその内容のちがいとして現われているのである。

エルヴェンシウスの思想の主要な特色の一つは体系を求める態度にあるように思われる。十八世紀は宗教的、観念的世界に対立して唯物的な新しい世界像が形成されはじめる時代であるが、エルヴェンシウスの体系志向ともいべき性格も、この新しい世界像形成の時代の特色をそなえている。天空の星の運行が物理学の法則に従っているように、地球をおおう人間の行動も何らかの法則に基づいていることをエルヴェンシウスは確信していた。だから人間社会の物理学であるべきエルヴェンシウスの原理は、全世界の人間の行動によって実証されなければならない。これが博引旁証の、モンテーニュとは異なる理由である。実際、一つの命題をめぐる、ヨーロッパとともに中国、インド、日本、アフリカ、南北アメリカ等々の風俗と政治に

関する引用がくどいほどに続くのである。出典はモンテーニュの場合と同じく古典に類するものが多いのであるが、エルヴェンシウスの場合にはさらに同時代の旅行者の記録が数多く加えられる。世界各地の風俗と道徳の相対性を指摘し、しかもその多様性の中に共通する一貫した法則を見出す作業は、現実の世界にたいするよほど明確なイメージを必要としたにちがいない。エルヴェンシウスの体系と体系志向性は、地理上の発見にはじまる世界史の可能性にうらづけられ、ヨーロッパ世界の膨張と、膨張の意欲を映している。

エルヴェンシウスは普遍的な法則と体系を強く求める点でフランス・モラリストの伝統を超えることになるが、必ずしも自己の法則と体系が絶対不変の真理であることを主張しない。彼は人間社会の究明が、仮説と実証（経験と歴史）による自然科学の方法で行われるべきこと、また証明不能の問題にたいしては真実らしき（*véritablement semblance*）の多少に従って立場を決定し、一時的な仮の判断、あるいは確率（*probabilité*）にしたがうべきことを説いて、哲学の独断と不可知論の無気力からの脱出を意図している。思想家が自然科学の方法と体系をモデルにとるのは近代の著しい傾向である。エルヴェンシウスがモデルとしたのはニュートン力学であった。しかしエルヴェンシウスの試みたのは自然科学の単なる導入ではない。自然界と精神世界のアナロジーから出発して、自然を貫徹するのが「運動の法則（*lois du mouvement*）」であるとすれば、人間精神の世界を支配するのは「利害の法則 *lois de l'intérêt*」であると考え、自然（科）学に対する人間学（*science de l'homme*）の体系を構築しようとしたのであった。

モラリストの断片的な考察が体系化されて人間学の形をとるところにモラリスト文学の新しい段階とエルヴェシウスの独自の位置が認められる。だがエルヴェシウスの体系をあまりに完成されたものと考えすることは正しくないであろう。それは我々が体系という言葉から予想するものとはかなり異っている。中途半端とも新しい統一とも云いようなものである。

エルヴェシウスをモラリスト文学として読んだディドロは、エルヴェシウスの体系を目指す努力を全面的に否定した。「この書物は非常に体系的 (*très-méthodique*) だ。これはこの書物の主要な欠点の一つである」(*Réflexion sur la livre de l'Esprit*, p. 272)。体系を求める結果、証明するというむき出しの態度が表にあらわれてかえって説得力を弱めているが、こういうパラドクサルな書物はモンテーニュにならって、さり気なく読者の魂に入りこむような方法をとるべきだ、と主張し、さらに「『精神論』には多くの誤った一般的原則がある。しかしその代りに、無数の細部の真実がある。」(*Ibid.*, p. 274) と結論している。

ディドロの説の当否はエルヴェシウスの作品の具体的な検討によって確かめられねばならない。ただぜひとも指摘しておきたいのは、ここで問題が体系的思考と非体系的モラリストの思考の矛盾としてあらわれていることである。これはエルヴェシウスが身をもって体験し提出した重要な問題ではなかっただろうか。

註—体系的思考と非体系的思考を区別することによってフラン
ス・モラリストの役割を明確に示した人にトルストイがあ

る。トルストイは前者の代表として「アリストテレスからスピノザ・ヘーゲルに至るまで哲学理論の構成者」、後者の最高段階として十六・七世紀のフランス・モラリスト達をあげ、この二つの型の思想家の特色を次のように述べている。

「第一類の思想家の長所はその学説の連絡と充実と調和である。その短所は構成の技巧、部分部分の連絡の工夫、およびその学説全体の調和を保とうとして屢々目に余るほど真理から離れ、その結果屢々説明が不明瞬昧になること等である。

第二類の長所は何物にも煩わされない思想の直截、誠意、新奇、果敢及至は奔放、及び表現の力である。その短所は断片的なこと、時々外面的な矛盾があること、但しこの矛盾は大部分内面的なように見えるが実はそうでない。

ところで、この第二類の主要な優越性はどこにあるかという点で、第一類の著作即ち哲学体系は屢々そのベダンチックな点で読者の心に反感を起させ、反感を起させないまでも読者を盲従させ、独立を奪って、その心を薄弱にするが、之に反して第二類の著作は常にその表現の誠意と優美と簡明とによって読者の心をひきつけるところにある。殊に肝腎なのは、頭の独立な働きを抑圧しないのみならず、却って読者に読んだことから一層進んだ結論を抜き出させたり、時には全く著者の意見と合わない場合でも著者と論争することによって新しい思いもかけない結論に到達

させたりする。」（『文学論集（岩波文庫）河野与一訳八二（三頁）』）

体系的な思考と、体系によらず具体的な生活と人間に密接し、微妙な細部の観察を特色とする思考は、その外見どおり、ほんらい対立し矛盾するものであろうか。それとも両者は統一されるべきものであろうか。どのような関係を保つことになるのか。この問題は二十世紀にまで続いているように思われる。モリスの断片的な考察の体系化を試みたエルヴェシウスは近代人としてはじめて明確な形でこの問題に直面したのではなかったか。フランス・モリスの伝統は、エルヴェシウスにおいて、はじめて大きな革命的とも云える展開を経験したのである。

以下エルヴェシウス研究の序論として、エルヴェシウスの「人間学」の骨格を把握しておきたい。これはいわゆるエルヴェシウスの体系に属するものであるが、この構造を一応理解しておけば、次の作業としてモリスの考察の文章と体系との関係を明らかにし、エルヴェシウスの道徳論、教育論、政治論そしてエルヴェシウスのきわめて独創的な文学論などの全体的な理解に進むことが容易になると考えたからである。「人間学」の用語はここではエルヴェシウスの考えた意味で使われる。標題に構造という文字を用いたのは特別な意味があるのではなく、ただこの小論においては体系的な側面が扱われ、モリスの文章の分析的な考察が欠けていることを示すにすぎない。Esprit は知力、知性、機智などと訳したほうがよい場合もあるが、ここでは「精神」に統一した。

（Ⅱ）

エルヴェシウスの「人間学」の原型を彼の詩作品「幸福」の中に認めることができる。この作品は四篇にわかれ、アレクサンドラン形式で約一六〇〇行におよぶ寓意詩である。四篇のうちはじめから三篇は一七四一―五一年に執筆され、第四篇は一七七一年すなわち死の年に書かれたと推定されている。出版は「人間論」とおなじ死後の一七七二年。一七四一年以前にこれもヴォルテールの指導の下に書かれたいくつかの哲学的書簡詩が「幸福」の習作とみられること、一七五一年から七一年のあいだ、すなわち幸福の第三篇と第四篇の間にはさまれた時期に執筆された「精神論」と「人間論」が、理論的には「幸福」第三篇の展開であることなどを考えれば、長詩「幸福」を書きあげることはエルヴェシウスの生涯を通じての関心事であり執着であったことがわかる。

「幸福」には一人の男の幸福追求の旅が描かれる。倦怠に悩んでいた私がある日、人間は永遠にのろわれた不幸な存在であろうかと問を発するところから始まるこの詩は、第三篇までは幸福追求者の問と賢者の答を軸として展開する。第一篇の主題は快樂と權勢、すなわち恋愛と野心。第二篇の主題は富であるが、ここで古代から現代（ロック）に至る哲学史の要約が百二十行ほど挿入される。逸樂と野心と富に幸福を求めつきよくは得られなかった男が、ロックの哲学によって幸福への道を見出す過程が一、二篇で描かれるわけである。ロックのたどりはじめた道をさらに進むことが若きエルヴェシウスの課題であった。

「……」

ロックは我々に人間理性の用い方を教える。

ロックを師とおごう。我々の青春時代に、

我々のふるえ定まらぬ歩みをロックが真実にまで導くのだ。

ロックは道の終りまでは行かなかったが

思慮深い手で障礙物をとりのけてくれた。

人間をよりよく知るために、揺籃の中からはじめ、

人間を、幼年期から墓場の門に至るまでたどっていく、

人間の精神を觀察し、思考が我々のあらゆる感覚を通じて、

魂の中にいかに跡づけられるか、さらに、

いかに多くの学者が偽の独断をもたらし、

言葉の乱用がいかに多くの誤謬をうみだすかを見る。

ロックは一方の手でプラトニズムの傲慢をくだき、

他方の手でピロニズムの領域を限り、

ついには我々のために人跡未踏の道と、

真理の光り輝く殿堂を発見した。

ロックと共に聖なる穹窿をくぐりぬけよう。」

第三篇の主題は学問・芸術である。ロックを継承してうちたてられるはずの学問の構想が示され、経験論の立場と世界を支配する法則にたいする信頼が強調される。法則の認識は幸福にいたる技術的な方法の獲得を意味するが、同時に認識のための行為、研究生活そのものに幸福を見出す賢者の生活が理想として描きだされる。賢者の生活においては感覚的な快楽は芸術として形象化されより高度の

幸福を約束する。次の数行は「精神論」の予告となるであろう。

「……いかなる永遠の力といかなる共通の動因が、

すべての人間を動かしているかを知ること、

時代の深い暗を照らし、世界のはじめの時代において自己愛を

觀察し、

自己愛が我々の心のうちに情熱を呼びおこし、

人類を開明し、国家を形成するのを見ること、

……

風俗をそれが形成される状態において検討し、

その国家の盛衰を予見すること……」(P. 607)

「幸福」第三篇が書かれる一、二年前(四九年)にルソーの「学問芸術論」が発表されている。全く同じ世代(一つちがい)に属する二人の思想家は、この時から深い親近性を示しつつもすでに対極的な立場にあった。以後エルヴェシウスの著作はルソーの反指定として書かれ、ルソーもまたエルヴェシウスを意識することになる。十八世紀の思想家をエルヴェシウスとルソーの間に位置づけることが可能である。(野田又夫「近代精神素描」所収、「エルヴェシウスとその周囲」参照)「幸福」第三篇を書きあげると、その年にエルヴェシウスは徴税請負人の職を辞し、ド・ソンニヴィル嬢(後に革命期のイデオログが集ったエルヴェシウス邸のサロンを開く)と結婚しヴォレの領地にむかう。賢者の生活の実践である。

「幸福」第四篇は年代的にも、内容の面でも先の三篇とはかなりへだたっている。幸福追求者と賢者との対話という軸は、ここではゾロアスター教にかりたアーリマンとアフラマツダ、すなわち「闇」

と「光明」の闘争という雄大な構図にかわっている。この宇宙的な規模の闘争のもとでおそれおのく幸福追求者はすでにか弱い卑小な存在である。視点は個人から歴史と社会に移っている。第三篇までが、「精神論」を書くにいたるまでの個人的な体験と思想の歩みをしめしているとするれば、第四篇は「精神論」を発表して政治と宗教権力の迫害をうけ、火刑の危険にさらされ、外国亡命の寸前にまで追いこまれながら、立ちなおってさらに「人間論」を書いて抵抗するエルヴェシウスの闘志と暗い現実認識が基調をなしている。宗教と専制政治にむけられた攻撃は厳しい。だが、それにもかかわらず、最後は「光明」の勝利にたいする渾とした期待と、啓蒙専制君主にたいする呼びかけに終っている。これは人間は権力に近づくほど悪くなり、「権力者は常に不正で復讐心が強い」（「精神論」三部、十八章）と書くエルヴェシウスにとっては矛盾であった。死の一年前に突如エルヴェシウスを襲ったペシミズムの原因の一つをここに求めることができると思う。幸福論は十八世紀の流行であり、フランス・モラリストの伝統的な主題でもある。エルヴェシウスが

「幸福」を書くにいたったのは時代の影響が大きいためであらう。しかしエルヴェシウスにおいては幸福は関心というよりは一つの執着であり固定観念であった。これほど自己の学問の目標を明確に意識し、生涯を通じて変らなかつた思想家はまれである。この執着はエルヴェシウスの幸福論の第一の特徴であり、エルヴェシウスの「人間学」を考える場合に忘れてはならない事実である。第二の特徴はその積極性にある。モラリストの関心は、モンテーニュを見てもあるいはラ・ロシュフコーや十八世紀の幸福論の中でも有名なフォン

トネルの幸福論を見てもわかるように、どちらかといえば不幸をどのように耐えるかということに傾いていた。エルヴェシウスの意図したのは、不幸に耐えて地上の快楽を捨て彼岸の幸福を求めることではなく、世界を技術的に支配して現世に幸福を創造すること。現世における生の享楽のために社会を変革することであった。これはエルヴェシウスの「人間学」を貫く基本テーマとなる。次の章で「人間学」の理論的な構造を概観しよう。

(III)

「人間学」をその全範囲において考えれば膨大なものであり、その研究は長期間を要し、かつ困難である。人間はいろいろ異なる芸術家の視野にさらされたモデルである。芸術家はおの、人間の或る面を考察するが、その全面を見巡った者は一人もない。(…)

哲学者が人間についてなす研究の対象は、その幸福である。幸福は人間がその下に生活している法律にも、また彼等が受ける教育にも依存している。これらの法律や教育の完成が前提とするものは人間の心情と精神エモフィおよびそれらの多様な作用についての、また最後には道德、政治、教育についての学問の進歩に反する諸障害についての予備知識である。この知識なしでどんな方法が人間をより良く幸福にするであろうか。それゆえ哲学者は人間の知的諸能力および情熱の、単純で生産的な原理にまで到達しなければならない。その原理のみが、彼に法律や教育が達しうる完成の程度を啓示し、また人間にたいする教育の力がどんなものかを知らしめうる。(…)

人間学は統治学(science du gouvernement)の一部である。

大臣はそれに事務の学 (science des affaires) をつけくわえねばならない。その時にこそ、彼は良い法律を定めうるのだ。」(De l'Homme, Introduction p 2~3)

エルヴェシウスの「人間学」の構想が人間学 (science de l'homme) という言葉をもちてはじめて明確に述べられたのは、右に引用した「人間論」の緒論においてである。すなわち人間学という言葉は、一つの体系を確立しおわったエルヴェシウスが生涯の最後の時期にあらためて自己の体系にあたえたものであるが、結果から見れば、エルヴェシウスは生涯を通じて一直線の無駄も迷いもない道をたどってここに至ったと云えよう。

「人間の知的能力とその教育について」という副題をもった「人間論」は、「精神論」にむけられた批評にこたえ、さらに自説を展開するために書かれたのであるから、基本原理は一貫してかわらないが、いくつか新しく提示された問題があり、文体にも問題に接近する態度にもちがいはみられる。思考の一般的な態度に注目すれば、「精神論」は「幸福」第三篇の延長としての性格がつよく、「人間論」は「幸福」第四篇とおなじく当時の宗教と政治にたいする闘争的であろうしやのない厳しい態度があらわれている。また二つの標題が示しているように「精神論」は論理的あるいは美的認識の問題を精神自体の構造と機能の分析からはじめて倫理の問題にいたるといふ形式をとり、視点は精神(個)の側にあつて社会をみるのにたいし、「人間論」は教育論であつて人間を形成する社会の側からの視角が勝っている。前者が体系志向的であるとすれば、後者は問題解決的である。この章では「精神論」を中心にエルヴェシウス

の理論体系の粗描をこころみ、「人間論」からいくつかの補足をくわえようと思う。

A 自然的感性

エルヴェシウスは徹底した感覚論から出発する。

エルヴェシウスはまず精神とよばれるものを二つの側面から考察する。一つは思考する能力の結果として。他は思考する能力それ自体として。前者の場合、精神とは一人の人間の思考の集合体となる。後者の場合、精神とは何かを知るためには、何が我々の観念を生み出す原因であるかを知らなければならない。我々のうちには二つの受動的な力が認められる。第一は外界の事物が我々にもたらす様々な印象を受けとる能力、すなわち自然的感性 (Sensibilité physique) であり、第二は受けとった印象を保持する能力、すなわち記憶 (mémoire) である。この二つの能力が我々の全観念をうみだすことになる。

ところで現在の感覚と、過去の感覚の結果である記憶との間にはどのようなちがひがあるか。エルヴェシウスは記憶とは継続させられ弱められた感覚にすぎないと考える。例えば我々が一本の樫の木 of イメージを思い浮かべたとする。その時我々の内部器官はかつて我々が樫の木を見た時とはほ同じ状態にあるはずだと考えるのである。すなわち思い出すこと (se ressouvenir) は感じることに (sentir) であり、記憶は自然的感性の一部となる。

エルヴェシウスは「様々な事物が相互に有する相似と相違、適合と不適合を知覚する我々の「能力」のうちに精神の働きを認める。

すなわち精神の主要な機能を「関係の把握」に認めまたそれに限るのである。この事実は自然の考察によっても言語の分析によっても証明される。「我々の感覚と観念の比較」あるいは「感覚と観念が相互に有する相似と相違、適合と不適合を知ること」と云つても同じである。しかもエルヴェシウスはこうした認識そのもの、あるいは認識の表明を「判断」(Judgement)に他ならないと考えるから、精神のすべての作用は結局は判断することに帰する。

次にエルヴェシウスは我々の判断のいくつかの例をあげて、これらが結局は想起作用と感覚に還元できることから、ここでも判断すること(Judgment)は感ずること(sentire)に他ならないと結論する。

しかしそれでは感覚は誤らないが判断はしばしば誤ることをどう説明するか。エルヴェシウスは誤謬の原因として三つの原因を考える。第一は情念である。これは我々の知識の源泉であり我々を行動に導く原動力であるが、同時に我々の注意を事物の一面だけにとどめ全体的な考察をはばみ、ときには実際に存在しないものまでも見えるようにする。誤謬の第二の原因は無知であり、第三の原因は言葉の乱用である。(言葉の乱用は最も偉大な天才でさえしばしば入りこんだ迷路であつた。そこでエルヴェシウスは「精神論」においては実験物理学に範をとり、想像力に頼らずに観察と共に進む経験的科学の方法を提唱し、「人間論」においては、定義の重要性和正確な辞書の編纂を呼びかける。)これらの誤謬の原因の考察もたらず結論は、「誤つた判断とは偶然的な原因の結果」であり、「すべての人間が本質的に正しく判断する精神をもっている」という人間の知的能力にたいする信頼であり、人間の知的能力の絶対的平等

にたいする確信である。

ここでエルヴェシウスの「自己愛」について少し触れておくと、エルヴェシウスは「この感情は自然的感性の直接の結果であつて、すべての人間に共通であり、人間からひき離すことができない」(第一部四章、第二部二四章)と考える。またそれは「種族保存と結びついた感情」でもある。すなわち自然的感性は外界の印象をとり入れる能力であるが、同時に「快樂に対する愛と苦痛に対する嫌惡とをうみだし」その結果、快樂と苦痛が人間の内部に沈澱して自己愛を形成する(第二部十四章)。そしてこの自己愛が様々な形に現れたものがほかならぬ我々が情念とよんでいるところのものであるとエルヴェシウスは考える。したがって自己愛は人間の幸福追求の根本的な形態ともいえよう。(「人間論」第四部四章)このようにして認識作用においても情念においても「人間においてはすべては感ずることに帰する」というエルヴェシウスの感覚論の大前提が成立する。この感覚論はロックの認識の基本命題をとり入れると同時に、すべてを自然的感性に一元的に帰することによって唯物論の方向に徹底させたのである。

B 利害の関心

精神を社会との関係において考察する時、利害の関心(intérêt)と有用性(utile)という功利主義的概念が導入される。エルヴェシウスは関心の語をかなり広義に、「我々に快樂をもたらす苦痛からまぬがれさせるものすべて」の意味で用いており厳密な定義を与えていないが、自己愛の社会的な形態と考えることができる。個

人的に事物を判断する場合には、彼がその事物から受けた印象の快・不快にもとずくが、個人の集まりである社会の場合はその事物の有用性にもとずいて判断をくだす。従って有用性あるいは利害にたいする関心が我々の判断を支配する。この有用性と利害の関心をエルヴェシウスは精神を考察すべき唯一の観点だと考えるのである。社会における人間の行動と観念も、「無関心」の状態は継続すれば有害であるから結局は「有益」と「有害」に分類される。

次に主体の側を個人から小社会、国家、世界と拡大していった時、そこにおける精神と行動はいかなるものであるか。

個人に関して云えば、個人的な利害の関心 (intérêt personnel) が人間の行為と精神の唯一普遍的評価基準となる。従って個人における徳性 (probité) とはその個人にとって有用な (快く教育的な) 行為の習慣である。個人における精神とはその個人にとって有用な観念の習慣であり、この個人にとって関心をひく観念の集合である。ここで最初の精神の二つの側面からの考察が生きてくるわけであるが、個人的な利害に関する命題からさらに、各人は自己を最も高く評価し、他人のうちに自己のイメージと自己との類似しか尊重しないというルソーを激しく反撥させた (Notes en Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé : De l'Esprit) 命題が導かれる。「精神は一致においてのみ鳴り響く弦である。」(第二部五章) 我々自身の観念といかなる類似ももたない観念は我々には理解できないかあるいは滑稽なものになる。「同一化」(identification) は現在では主としてフロイトの理論から借りて文学論にも取り入れられているが、エルヴェシウスは同じ言葉を功利主義の立場から用

いてやはりエルヴェシウスの文学理論の基礎づけに用いられるのである。(利害の一致と精神の類似が人間を結びつける二つの原理となる。家族・党派・社交といった小社会に関して云えば、小社会の利害とそれに対する関心 (intérêt particulier, utilité particulière) が、その社会の精神と行動の判定者である。同じ類推の論法で国家にかんしては国家の利害が、世界にかんしては世界の利害がそれぞれ人間の行為と精神の判定者となるべきであらう。

ところでこれらの主体の利害が相互に対立した場合にはどうなるか。エルヴェシウスは絶対的基準を行為(徳性)にかんしては国家に、精神にかんしては世界におく。認識は普遍であるが、利害行為、したがって道徳は国家単位になるというのは、国家利害が対立して争っている世界の現実認識にもとずいているからである。諸国家が統一されて世界国家が成立するまでは、世界的な利害の関心 (intérêt universel) は成立しない。ゆえに世界との関係における徳性は存在しない。(理論的な帰結はそうであるが、ここでエルヴェシウスのナショナリズムについて、彼が祖国と祖国愛について語る時の理論をこえた熱狂的な調子を指摘しておかなければならぬだろう。個人主義とナショナリズムの結合は大革命において明確な形をとるが、同時に国民経済学の理論構造とも照応する。)

小社会における徳性、すなわち特殊な社会にたいしてのみ有用な行為の習慣はエルヴェシウスによって極力否定される。国家が小社会に分裂し対立することによって祖国愛が失われるからである。「悪徳をなくす唯一の方法は国民が数多くの家族や小社会に分裂することを妨げることである(第二部五章)」とエルヴェシウスは書い

ている。そして眞の徳性とは、公衆との関係において決定され「公衆 (public) に対する有用な行為の習慣」と定義される。公益 (intérêt public) が道徳の基準となるのだ。ここで云う公衆とは国民とはほぼ同義で用いられており「国家を形成する市民の集合体」(第二第八章)であり「同一形式の政府の下にいる最大多数の人間」(第二部十七章)である。最大多数の最大幸福の理念はここから出てくる。

では国家的利害と私的利害の関係はどう処理されるか。両者が明白に対立関係にある時は、あらゆる人間的な感情を犠牲にしても公益の側に立たなければならぬとされる。しかし一方では公益に反しない限りでの個人に有用な行為もまた眞の徳性として承認されている。そして私的な利益と公益の「幸福な遭遇」が我々の判断と行為の正しさをもたらすと考えられ、また人間はすべて自己の幸福のみを目ざすものであるからこの傾向をおおえることはできず、個人的利益と一般的利益の一致にのみ美徳が認められる(二部十五章)とも主張する。人間的本性と社会的規範の矛盾対立としてエルヴェシウスの体系のほころびとも、あるいは倫理学永遠の問題とも多様な解釈が許されるであろうが、この理論上の矛盾は実は近代市民社会のリアルな認識の結果であるという見方でもできるのである。ここでは事実を記すにとどめておこう。

個人から国家にまで拡大された利害の主体は、次に様々な時代様々な地方との関係において考察される。その結果、同一の行為も時代と国が変われば有用であったものが有害に、あるいは有害が有用に変化して絶対的な徳行、絶対的な正義は存在しないことが証明さ

れる。しかし常に変らないのは公益が道徳的判断の基準であったという事実である。したがって祖国愛はその内容のいかんをとわず、つねに最高の美徳として評価され、それが失われると国家は衰退した。

精神に関しては二種類の精神が想定される。一つは道徳と同じく国民の利害の多様性に応じて変化する「流行の精神」(esprit de mode)。これは一時的な有用にしたがい人間の本性に反する精神である。第二はエルヴェシウスが「眞の精神」と呼ぶその有用性は不変で政治や風俗に左右されない人間の本性にもとづく精神。芸術作品は常にこの二種の精神の結合である。美に限って云えば、永遠の美と時代的美とがあり、この二つの美の働きによって古典あるいは流行といった現象が説明される。(後にボードレーが美の相対性と絶対性を説明する論法と同じである。「近代生活の画家」参照)

世界との関係における精神とはこの第二の精神に外ならない。それは「あらゆる国民にとって関心をひく(教育的で快い)觀念の習慣」(第二部十六章)と定義されるが、同時に「あらゆる人間にとって有用で新しく、関心をそそる觀念の集合体」でもある。この觀念は民族的な財産として蓄積することができ、これは最もものごましい、具体的に学問・芸術として表われる精神である。

C 社会的環境

様々な歴史的地理的環境において利害の主体である精神の多様な表われかたを考察する方法は、精神は自然の賜ではなく、教育の結果であるという結論をみちびく。しかし精神の優劣は教育にゆらい

する」という命題は、すべてを自然的感性に帰する感覺論の命題と一見、矛盾してみえる。自然的感性にゆらいずるのならば、精神の不平等は身体組織の不平等の結果であると考えるのが自然であろう。この点をエルヴェシウスは「精神論」における証明を不充分と考へて改めて「人間論」において展開するのである。そこであらためて出された結論は「普通の人体構造をもつ人間はすべて精神にたいして等しい素質をもっている」ということ。この命題は様々な事實の觀察にもとづいて経験論的に帰納されたのであるが、一方、理論的に最初に提示された精神の機能にかんする命題からもみちびかれる。つまり精神の機能が関係の把握であるならば、感性の強弱や精密さとはほとんど無関係であるはずだ。そして精神にたいする身体組織の平等が確立された以上、精神の不平等を説明するのは教育がいかにないことになる。エルヴェシウスは推論するのである。

エルヴェシウスは教育という語をきわめて広義に用いて、政治形態、友人、周囲の人間、読書、偶然等々、要するに「人間形成に役立つすべて」を教育(education)と呼ぶ。その中でも基本的な要素として重視されるのは政治形態である。またその中に偶然を数えて、特にその役割を重視しているは興味深い。というのはエルヴェシウスの教育論は環境決定論であるが、決定論における偶然とは何であるのか。この問題はレアリズムにおける偶然の処理という近代の作家がかならず直面する問題におきかえることができる。エルヴェシウスは偶然を、「我々の無知がその連鎖と原因を認めることを許さない無数の出来事」(第三部一章)と定義している。偶然の領域は人間の知力の進歩とともにせめられはするが、常に残された未

知の領域であり、偶然の馴化は教育の重要な役割である。エルヴェシウスは生れつきの天才を認めないが、偶然が良き教育と結合して天才をうみだすことは容認する。

エルヴェシウスの環境決定論はパスカルとモンテスキューの明らかな影響を残している。しかしパスカルの習慣にかんする考察は無神論的に、モンテスキューの風土理論は社会的環境理論として否定的に展開されたのであった。

D 情 念

エルヴェシウスの環境理論において、社会的環境は情念を通じて精神に働きかける。例えば我々の精神が高い段階に達するためには強烈な注意力を必要とするが、この注意力は情念の力に比例する。注意は一種の苦痛であつて、それを維持するためには苦痛を快楽に転ずるだけの情念の力を必要とするからである。

エルヴェシウスの情念論は、我々の魂に働きかける「慣性力(force d'inertie)」と「行動力(forces actives)」という二つの方向のこととなる力の抗争としてダイナミックな構造をもっている。前者は「怠惰」と「惰性」を内容とし、我々を休息に誘ひ、後者は「強い情念」と「倦怠にたいする嫌悪」を内容とし、我々を行動に誘う力である。「倦怠にたいする嫌悪」を、人間を行動に追ひやる強力で普遍的な原動力と考えるのは、エルヴェシウスの情念論の一つの特徴であらう。人間の基本的な欲求である「幸福の欲求」が快楽の不在を一種の悪とみなさせ、印象の不在が魂の不安をよびおこして働きたい欲求に転じるのである。この原理によって人間が

絶えず変化と進歩を求め、新しさと驚きを喜ぶ傾向を説明することができる。倦怠が行動の原理として最も大きな役割をはたすのは、風俗と政治が偉大な情熱の働きを抑圧する時代であるとエルヴェスは考へる。やがて「危険な関係」に描かれるような世界を念頭においているのである。(第二部二〇章、第三部四章参照)

情念は前述のように自然的感性にもとずき、自己愛の変形として理解されるが、大別すれば自然的情念と社会的情念になる。前者は食欲とか性欲に類する直接に自然から与えられた、自然的感性に直接した情念。後者は社会制度にのみ帰因する情念。野心、吝嗇、友情……その中で最も重要な位置を与えられているのは光荣(gloire)に対する愛である。これらは教育、したがって政治形態によって左右される。

E 教育

エルヴェシウスの体系は現実の社会と人間の変革を目的としている。したがってそれはエルヴェシウスの意味での教育学で閉じるべき性質のものであり、実際、「精神論」の最後の章は「教育について」と題されている。教育学とは何か。それは(1)強健な身体、(2)知識と経験に富んだ聡明な精神(esprit éclairé)、(3)有徳な魂、を形成するに適した方法の認識にはかならない。そして人間形成はあらゆる国においてその国の政治形態と密接に結びついているから、政治の変革が教育の大前提である。ところでエルヴェシウスにおいて政治を規定するのは立法である。したがって「人間学」の究極の目標はよき立法にある。エルヴェシウスの意味でのモラリストは

立法者でなければならない。つまり「人間学」による人間認識は教育、すなわち社会と人間を変革するための具体的な方法を提供するはずであるが、この変革は立法による政治形態の変革に行きついてやっと完結するのである。

エルヴェシウスはよき教育は大帝国におけるよりは小共和国において行われると考えた。スパルタのようなギリシャの都市国家が彼のユートピアであった。当時、ヨーロッパの大半を占める君主国には半ばの希望はつないでいたが、専制主義に近づくのをおそれていた。専制主義は精神と情念の自由な働きを抑圧するものとして極力否定し、嫌悪していた。専制政治の下では教育は存在しないと書いている。専制政治のモデルとして出て来るのは主として支那やトルコ、日本などにみられるいわゆるアジア的専制国家である。しかし政体に関するエルヴェシウスの議論は具体性を欠き、モンテスキューに比しても観念的であるように思われる。

むしろエンヴェシウスの直接の攻撃目標は宗教であり宗教と結びついた封建制であった。僧侶の利害は人民の利害とたんに対立するばかりでない、僧侶は人民の悲惨と不幸を食いものにして肥っているのである。エルヴェシウスの僧侶攻撃は具体的に綿密である。教会と国民教育の分離、僧院の国有化、十分の一税の廃止等々エルヴェシウスの提案のうち大革命によって実施されたものは実に多い。これはエルヴェシウスの思想の現実的歴史的基盤をもの語るものである。(エルヴェシウスの教育理論を論ずる場合は、「人間論」と「エミール」の比較研究がぜひとも必要であるがここでは省略せざるをえない)

(IV)

前の章で我々はいくつかの側面からエルヴエシウスの理論に照明をあててみた。これらはいずれもエルヴエシウスの理論の主要な部分であり、分ちがたく結びついて体系の骨格をなしている。実際はこれらの単純化された命題の周囲に、モラリスト的な観察の文章がとりまき、あるいは入りこんで体系の肉づけをなしているのであるが、そのことについては別の機会にゆずろう。残された頁をエルヴエシウスの体系の特色とその体系のもつ意味についての考察にあてたい。

エルヴエシウスの体系の欠点を数えあげるとはやさしい。用語法のあいまいさ、推理と証明の不足、理論的整合性の部分的な欠如。その前提と結論は現代の科学によって否定されるものも少くない。しかしそれにもかかわらずエルヴエシウスの体系はいまだに豊かさや輝きを失っていないように思われる。何故なら第一にこれは「人間学」としてともかく人間のあらゆる思考と行動の原理を解きあかし説明するだけの体系を整えている、少くともそのような意欲に貫かれた理論である。この体系の中から教育理論なり道徳論なりをとりだしてみれば、それは十八世紀の水準をこえた、現代においても興味深いものがえられるのだ。それが興味深いのはまず何よりも全体的な体系の中に位置づけられているからであらう。文学論を例にとれば、文学がかってこれほど多方面から照明をあてられたことはなかった。エルヴエシウスの文学論は、アリストテレスからポワロに至る詩学の規範的な性格を打破し、文学は人間性の表現とし

て社会的歴史的に世界史の中で位置づけられる。それはコルネイユからラシーヌへの趣味の変遷を社会学的に説明する一方では、中国の絵画が何故抽象的であるかを説明するような構造をもった美学である。

エルヴエシウスの人間学は規模の大きさを誇りはしないが、一応の完結した体系をもつ世界観であり一つの小宇宙を構成している。この体系に問えば人間の心理的社会的な側面に関することならなんと答を出しうるように仕組まれたダイナミックな体系である。しかも人間の声が帰ってくる。複雑な社会機構の片隅に孤立して、失われた世界と人間についての統一的なイメージを求めている二十世紀の人間にとって、これは感動と感傷をさそう事実ではないだろうか（幸福な十八世紀よ）。エルヴエシウスの唯物論から直接に社会主義と共産主義が導かれるのを見抜くには何の鋭い洞察力も必要としない、と指摘したあとでマルクスは続けて「フランス人はイギリスの唯物論に、精神を、血と肉を、能弁をあたえた。」（『聖家族』）と書いている。ここで我々は再び体系的思考とモラリスト的非体系的思考のテーマにもどることができる。このモラリストは体系の中に生きた人間の生命のリズムをもちこもうとするのだ。

しかし不遜な試みではある。このモラリストは宗教に反対して神を捨てたばかりでなく、自己を神としたのである。エルヴエシウスは長詩「幸福」の中で歌った。

「……もはや奇蹟は存在しない。

神々に似て彼等（賢者）は……」

我々の宇宙を曲げ、自然を一定不変の法則に従わせた……」（第三

篇)

奇蹟が否定され神は虚偽としてあばかれる。ここで云う賢者とは最高の認識者である。自然は賢者のたてた法則に従う。ところでエルヴェシウの理論はすべての人間の知的能力の絶対的な平等を前提とする以上、すべての人間に最高の認識者、神となる可能性を許しているのだ。天国は地上にとりかえされる。楽園は地上に建設されねばならない。そこでエルヴェシウスは世界のあらゆる宗教を否定した後で技術者を聖人とする世神宗教について考えてみる。半ば戯れに書かれたかもしれないこの文章は実はエルヴェシウスの思想を見事に要約しているのである。

「世界的宗教は、永遠にして不変の諸原理、すなわち幾何学の命題の如く、最も厳密な証明に耐え、人間ならびに事物の本性から汲みとられた諸原理の上にのみ打立てられ得る。かかる原理はあるであらうか、またこれらの原理が知られたとしても、それは、あらゆる国民に等しく適合しうるであらうか。しかし、もちろんそうである。だがこれらの諸原理が変化するとすれば、それは偶然にも種々の民族が置かれる異なる地方に対する諸原理の若干の応用においてにすぎない。

しかしあらゆる社会に適した原理、あるいは法の中、いずれが第一にして、最も神聖なものであるか。各人に自己の財産、生命、および自由の所有を約束するものである。

人が自己の土地に対して不確実な所有者であれば、自分の島を決して耕さないし、果樹園を作らない。国民は間もなく飢餓により荒廃せしめられ、破壊される。人が自己の生命および自由に対し不確

実な所有者であれば、たえず慄いており、勇氣もなく、勤勉でもない。すなわち専ら自己の中に閉じこもり己の目を決して外に向けず、公共の利益にはほとんど関心をもちたない。また人間学を少しも研究しないし、人間の欲求も情熱も観察しない。ところがこの予備知識からのみ公共利益に最も適する法の予備知識を汲みとりうるのである。(……)

神は人間にいった。吾は汝を創り、汝は五感を与えた。汝に記憶を、したがって理性を授けた。汝の理性が、まず欲望により鋭くされ、次に経験により明らかにされて、汝に日々の糧をえさせ、土地を肥し、農耕の道具と最後に緊急必要なあらゆる学問を改善することを汝に教えることをわれは望んだ。この同じ理性を涵養して、汝がわが道徳的意図、すなわち社会に対する汝の義務、秩序維持の手段についての知識、最後に最善の立法に到達せんことをわれは欲した。

以上が、私が人間に到達してもらいたいと思う唯一の信仰であり、世界的となりうる唯一の、神の名にそむかぬ、神および、真理の印霊が押される信仰である。他のどんな信仰でも、人間の、瞞着の、嘘の刻印を帯びている。正しく、良い神の意志とは、地上の息子たちが幸福であり、公共利益と両立するあらゆる快楽を享受するということである。

これが真の信仰であり、哲学が諸国民に啓示すべき信仰である。この宗教には、人類の恩人、リカルガス、ソロン、シドニー等、何らかの技術、何らかの新しくしかも一般利益にかなった快楽の発明者以外に、他の聖者はいない。(……)

……諸国家においては大部分の宗教の破壊の上にしか、もはや健全な道德の基礎を打立てることはできない。(……)

真の原理の上にうちたてられた道德が唯一の真の宗教である。

(……)」

神は人間に云った、とエルヴェシウスは云う。ここでエルヴェシウスは一見、理神論に立っているように見える。しかし彼は経験的科学的に証明されることのない神については信じもしなければ興味すらもない。ここで比喩的に用いられた神とは認識者としてのエルヴェシウスに他ならない。賢者・エルヴェシウスが語っているのである。

エルヴェシウスの体系は宗教(キリスト教)的体系の全否定として、宗教的体系にとって代るべきものとしてうちたてられたのであった。宗教権力の迫害がエルヴェシウスを火刑の寸前にまで追いこむほどに激しかった理由がここにある。これがエルヴェシウスの理論が体系であることを必要としたによりの理由である。

一方、我々はエルヴェシウスの「世界宗教」の中に、エルヴェシウスの未来社会のイメージを認めることができる。そこで神となるべき人間は唯物論によって描きだされるが、その傍に科学と資本主義の神が姿を現わさんとしていることも事実である。「世界宗教」の神聖な法として述べられたものは、やがて「人権宣言」の原理として歴史に登場し、資本主義の倫理となるであろう。エルヴェシウスの未来社会のイメージがどれほど強力な力で十九世紀前半の思想家たちをとらえたかは、革命期のイデオログとその後継者、空想社会主義と初期共産主義の理論を見れば明らかである。(Keim :

Helvétius, sa vie et son oeuvre, Chapitre XXII. Kh. Mondrian : La Philosophie d'Helvétius, VII-VIII 参照)

エルヴェシウスの攻撃してやまなかった宗教が、彼岸の幸福を中心に構築された体系であるとすれば、エルヴェシウスの人間学は現世の幸福を中心に構築された体系である。エルヴェシウスが「哲学者が人間についてなす研究の対象はその幸福にある」と書くのはこの意味である。エルヴェシウスは「人間の欲求の共通の目標は人間の幸福である」(「精神論」第四部十三章)と考えた。幸福追求の諸形態が人間の行為として多様な表われかたをするのである。快樂に満足にあたえること、すなわち欲求の充足が、同時に人間の能力を解放し高めることであり、人間性の全的な発展が人間の幸福を約束するという。人間の可能性にたいする無限の信頼にもとづく人間主義がエルヴェシウスの理論の前提であり帰結であった。性善説と性悪説をとともに否定し、人間は社会関係の総和であるという命題をさいしよに明確にうちたてたエルヴェシウスがともすれば性善説の信奉者という印象を与えるのは、彼の人間性にたいするオプティミズムのせいである。エルヴェシウスの偉大さと限界は結局エルヴェシウスの人間主義に立戻って論じられるであろう。いずれにせよ、我々の近代がここから始まることは否定できない。N・N・64・9

・ 31 10・15

註

エルヴェシウスのエディションは一七八一年ロンドンから出ている全集版(二巻)による。反訳は「人間論」のはじめの13くらいが根岸国孝訳(日本評論社・昭和二十一年)に出たきりである。この部分の引用は訳文をおかりした。