

ディドロとその同時代人たち

—「啓蒙専制君主」批判の展開—

い や な ぎ み き
井 柳 美 紀

目 次

| | |
|--------------------------------|----|
| 序説 | 68 |
| 第1章 エカテリーナ二世との対話にみる「啓蒙専制君主」批判 | 68 |
| 第1節 『百科全書』時代の政治学 | 69 |
| 第2節 「啓蒙専制君主」をめぐる二つの歴史的文脈 | 70 |
| (1) 絶対君主政とパルルマン | 70 |
| (2) フィロゾーフとエカテリーナ二世 | 72 |
| 第3節 ロシアにおけるエカテリーナ二世との対話 | 73 |
| 第2章 エルヴェシウスの『人間論』と「啓蒙専制君主」批判 | 74 |
| 第1節 エルヴェシウスの『人間論』 | 75 |
| (1) 功利主義に基づく道德論 | 75 |
| (2) 奢侈と道德と平等 | 76 |
| (3) 共和政と君主政 | 77 |
| 第2節 エルヴェシウスに対する批判的考察 | 78 |
| (1) 受動的感覚論と主体的な判断能力 | 79 |
| (2) 利己的人間観と道德意識 | 79 |
| (3) 環境決定論と人間の個性と多様性 | 79 |
| 第3章 フィジオクラットの統治論と「啓蒙専制君主」批判 | 81 |
| 第1節 フィジオクラットの統治論 | 81 |
| (1) フィジオクラットとル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエール | 81 |
| (2) 自然的秩序の思想と「合法的専制君主」 | 82 |
| 第2節 フィジオクラットに対する批判的考察 | 84 |
| (1) 君主の対抗力 | 84 |
| (2) 幾何学と統治論 | 85 |
| (3) 社会の自然的・本質的秩序 | 85 |
| 結び | 88 |

序説

今日なお広く流布した解釈によれば、フランス啓蒙の思想家、なかんずくフィロゾーフたちは程度の差はあれ、啓蒙専制君主⁽¹⁾の統治を支持していた点において一致していた⁽²⁾。そして、フィロゾーフとは従来の形而上学の枠組みを越えて、社会における実践的な改革者であろうとした一団の集団であり、その思想的特徴とは宗教道徳からの人間性の解放を目指し、また未開で野蛮な社会に対置された文明社会を称賛したこととされている⁽³⁾。しかしながら、従来一面的に扱われてきた彼らの政治思想は、近年ヴォルテールの啓蒙専制君主への接近を彼の相対主義や実践的現実主義の結果にすぎないとする解釈⁽⁴⁾や、エルヴェシウスを単なる啓蒙専制君主の支持者ではない国民の政治参加を重視した共和政の支持者でもあるとする解釈⁽⁵⁾が現れるに至るなど、より多彩な側面に焦点が当てられるようになってきた⁽⁶⁾。本稿で取り上げるフィロゾーフを代表する一人であるドゥニ・ディドロ⁽⁷⁾も、近年の新たな政治的著作の発見などによって彼の後期政治思想が飛躍的に見直されつつあり、従来の単一的な啓蒙の政治思想家像を刷新する可能性を大いに秘めた思想家であると言えるだろう⁽⁸⁾。

啓蒙専制君主とは優れた君主が絶対的な権力を用いて人々を導いてゆく君主とされるが、この啓蒙専制君主をめぐる問題を論ずる上でディドロの政治思想が注目し値するのは、まず彼が晩年にロシアを訪れエカテリーナ二世と謁見することで、彼女を「啓蒙専制君主」⁽⁹⁾として捉えて批判するなど、数多くの「啓蒙専制君主」批判を広範な著作の中で明確に記していることである⁽¹⁰⁾。さらに、彼の議論が興味深いのは、今まで着目されずにきた以下の点にもあることを指摘したい。すなわち、彼が「最も望ましい統治は、公正かつ啓蒙された専制君主のそれである、という人々がいる

(On a dit quelquefois que le gouvernement le plus heureux serait celui d'un despote juste et éclairé)が、これは甚だ無謀な主張である」(FP：

74) (下線は引用者による)と述べているように、彼が自らの同時代人の中に「啓蒙専制君主」を擁護するような潮流があったことを自覚的に認識した上で彼らを批判している点である。この彼の認識は、彼がロシアからの帰途に「啓蒙専制君主」について考察を深める過程で、より具体的にエルヴェシウスやフィジオクラットを「啓蒙専制君主」の支持者とみなし、彼らに対する批判として展開されてゆくことになる。

本稿では、ディドロの視角を通して十八世紀における「啓蒙専制君主」を支持する思想潮流がいかなるものであったのか、また彼はどのようにして自らの思想と近接した思想家たちの間にそのような問題を発見し批判するに至ったのかを明らかにすることを目的とする⁽¹¹⁾。

以下では、ディドロの「啓蒙専制君主」に関する考察を彼の同時代人の思想に対する批判を中心に考察してゆきたい。すなわち、第一章において、ディドロがエカテリーナ二世を「啓蒙専制君主」として批判するに至るまでの過程を検討し、次にディドロが「啓蒙専制君主」の支持者であると思定した思想家について、第二章ではエルヴェシウス、また第三章ではフィジオクラット、の各々の思想内容とそれらに対するディドロの各々の批判とを検討してゆきたい。

第1章 エカテリーナ二世との対話にみる「啓蒙専制君主」批判

ディドロは1773年から1774年にかけて五ヶ月間ロシアに滞在して、約二、三日おきに午後二、三時間という大量の時間を、エカテリーナ二世を相手に政治・経済・教育・宗教・演劇などの講義と対談とに費やした⁽¹²⁾。この講義内容をディドロ自身が記した自筆原稿は、彼自身によってエカテリーナ二世に献呈され、その後長らくペテルスブルグの彼女の蔵書に納められていたが、1966年にヴェルニエールによって『エカテリーナ二世のための覚え書き』(以下『覚え書き』と略する)として公刊され⁽¹³⁾、今日ではその全容が明らかにされるに至っている。そして、この『覚え書き』の中

には、ディドロが、エカテリーナ二世を「啓蒙専制君主」、すなわち優れた個人的資質をもった君主が強力な権力をもって「人々の行為を最大の善へと向けて導いてゆく」⁽¹⁴⁾君主、とみなして批判した箇所が含まれている。本章では、この『覚え書き』を題材として、ディドロがエカテリーナ二世を「啓蒙専制君主」として批判するに至るまでの過程とその批判の意味とを明らかにしてゆきたい⁽¹⁵⁾。

第1節 『百科全書』時代の政治学

ディドロは「啓蒙専制君主」批判を始める1770年代に先立つ『百科全書』時代の政治学において君主政に関していかなる見解を示していたのであろうか、ここでは『百科全書』第一巻「政治的権威 (Autorité politique)」(1751年)と同第五巻「自然法 (Droit naturel)」(1755年)とを手がかりとして検討を加えてゆく。

ディドロは「自然法」において、我々の生きる社会の中に「人類にとって本質的な」(DN:33)一つの普遍的秩序が存在することを想定する。人間はこの秩序の下においてのみ人類の幸福を享受し、公共善に適った生活を送ることが出来る。しかも、人間はみな生まれながらに社会的かつ理性的であるため、万人の幸福を保証するこの秩序の下に生きることを自ずと望む存在でもある。

ディドロが普遍的秩序の存在を想定した背景にはシャフツベリーの影響下で構築された道徳哲学があった⁽¹⁶⁾。ディドロは他のフィロゾーフと同様に宗教道徳からの個人の自由な感情の解放を目指したが、他方で解放された利己的な個人に対して道徳の実行力を保持させることに強い関心を示した。シャフツベリーが論じた人間の生来的な社会性に基づく普遍的道徳の議論は、ディドロにとってまさに利己の人間観を否定することなく、人間が普遍的道徳の下で有徳に暮らすことを可能にするものと思われたのであった。

ディドロの政治論はこのような道徳哲学の現れであり、それゆえ政治にとっての最大の目的は普遍的秩序の実現にこそあった。このような普遍的

秩序は「一般意志 (la volonté générale)」(DN:33)によって発見され、導かれるものであるとされる。「一般意志」とは人類の名において「正義、不正義の性質を決定」(DN:32)するものであり、「常に善良であり」「過去において誤ったことがなく、将来においても誤ることのない」(DN:33)、いわば万人の欲する共同体全員の意志である。さらに、彼によれば、このような「一般意志」は人類にとって本質的なものであるため、「善良でも邪悪でも」ある「個別意志 (les volontés particulières)」とは明瞭に区別されなければならないのである (DN:32)。

ディドロの論ずる人間は、生来的に社会的かつ理性的であるため、本来的にはみなこの「一般意志」を理解することの出来る存在であった。しかし、未だ十分に啓蒙されていない社会においては、大多数の人間は往々にして「一般意志」に反して「個別意志にしか耳を傾けない」(DN:34)存在である。「一般意志は、各人における悟性 (l'entendement) の純粋な行為である。この悟性とは、個人が全体に要求しうることについて、また全体が個人に要求する権利があることについて、情念の沈黙した状態において推論されるのである」

(DN:34)。すなわち、「一般意志」は理性を十分働かすことの出来ない人間によって推論されることはなく、あくまで情念を抑えることの出来る優れた理性の持ち主によってのみ推論されうるものであった。

このようなディドロの論ずる社会は、「一般意志」を推論できる理性的な人間とそれを推論できない非理性的な人間とに究極的には二分されるものとなる。しかも、そのような社会観を前提とするとき、彼の政治論は理性的な人間が非理性的な人間を「一般意志」に基づき普遍的道徳へと向けて導いてゆく、という主張へと接近することになる。事実、ディドロは、以下のように述べている。「一般意志への服従は、あらゆる社会の絆であり、そのことは犯罪によって形成された集団でさえ例外ではない。[中略]一般意志と個別意志との二つの意志のうち、決して誤ることがないのは一般意志

であるため、人類の幸福のために立法権がこのいずれに属すべきかを理解するのは困難なことではないし、また個別意志が一般意志の権威と無謬性を兼ね備えた崇高な人々にどれ程の尊敬を払うべきかを理解するのも困難なことではない」(DN:34)。すなわち、ディドロの政治論は各人の「一般意志」への服従を絶対的なことと考え、「一般意志の権威と無謬性を兼ね備えた崇高な人々」、すなわち「一般意志」を推論できる人々に「立法権」を委ねることで普遍的秩序の実現を図ろうとするものであった。

さらに、「政治的権威」においては、このような統治が強力な権力を持った君主の統治として論じられている。まず、ディドロは「政治的権威」の冒頭において、君主と人民の服従契約に関する議論から出発する。彼によれば、「いかなる人間でも、他人に対する支配権を自然から受けたわけではない。自由は天の贈り物であり、人類の各人が理性 (la raison) を持つようになると、ただちに自由を享受する権利を持つことになる」(AP:9)。このように人間は生来的に「自由を享受する権利」を持つため、父権を例外として自らの支配権を無条件に他人に譲渡してはならない。ところで、彼はあらゆる権威の起源が「暴力により確立された権威」(AP:10)と「人民の同意 (consentement) により確立された権威」(AP:11)とのいずれかに分類されると考える。このうち正統な権威は後者であるが、それは人間が「自由を享受する権利」を持つためであると同時に、神が人間たちの間に「服従の秩序を確立し、彼らのうちの一人に服従する」(AP:11)ことを許したためであるとされる。ここに「人民の同意」に基づく君主と臣民の服従契約が正統化される。そして、この服従契約によって、君主は「理性をもって」「公共の福祉と社会の維持のため」に奉仕すべきことを義務づけられるのである (AP:11)。

しかし、他方で、この服従契約は君主に対する抵抗権を人民の間に認めるものではなく、君主の権力は絶対的なものとされる。すなわち、「抵抗 (résister) してもよいと思われるあらゆる動機に

ついて十分に検討を加えてみると、それはすべて巧みに取り繕われた多くの不誠実の口実にすぎないのである。また抵抗をしたとしても、君主の誤りを決して改めることも、課税を廃止することもできないのである。それゆえ抵抗は、既に嘆いている不幸に、新しい悲惨の度合いを付け加えるだけであることになる。ここに人民と彼らの支配者が相互の幸福を確立しうる基礎がある」(AP:20)。要するに、ディドロの政治論は、人民の理性的な判断能力に対する悲観的な見方から、あくまで「崇高な」君主によって一あるいは公平無私な哲学者が君主に助言することによって一全人類の幸福を保証する社会の実現をもくろむものであったと言える⁽¹⁷⁾。

したがって、『百科全書』時代におけるディドロの政治論は、優れた君主が強力な権力によって人々を普遍的な善へと向けて導いてゆく、という「啓蒙専制君主」の統治の論理に近接したものであり、フィロゾフたちが啓蒙専制君主の支持者であるとする後世の通説的な啓蒙研究の政治思想解釈の域を越えるものではなかったのである⁽¹⁸⁾。

第2節 「啓蒙専制君主」をめぐる二つの歴史的 文脈

(1) 絶対君主政とパルルマン

ディドロがロシアを訪れエカテリーナ二世と謁見する直前の1770年代初頭のフランスにおいて専ら関心を示した政治的事件は、大法官モプーのパルルマン(高等法院)に対する一連の諸改革であった⁽¹⁹⁾。このモプーの改革は18世紀後半における王権とパルルマンの一連の抗争という歴史的な文脈の中に位置づけられるものである。この王権とパルルマンの対立は、パルルマンがオルレアン公の時代に、ルイ14世の治世下で剝奪されていた建言の権限を回復したに遡る。その後、パルルマンはこの権限を手段として宗教問題や二十分の一税問題をめぐり、王権に大胆に対抗してゆくことになる。大法官モプーの一連の措置は、当時のパルルマンの優勢な状況を背景として、王権の側からの反撃という意味合いを持っていた。

まず、モプーは1770年11月に勅令を定めて、王に対するパルルマンの抵抗手段を実質的に排除することで一連の抗争に決着をつけようとした。モプーは勅令の前文において、諸パルルマンの存在と権限とが国王から由来するという主張を掲げている。前文に続けて、個別事項としては、第一に各パルルマンが君主権力に由来すること、第二にパルルマンの職務範囲は法令の適用に限定されること、第三にパルルマンの建言する権限が王に対する助言の範囲に限定され、その助言を採用するか否かは王の裁量事項に属すること、が述べられている。

パリのパルルマンは、このようなモプーの勅令に反対して国王に抗議したが、聞き入れられることはなく、結局、裁判業務を停止しストライキを起こすという最終的な対抗手段に訴えた。モプーは、翌1771年1月4日、パルルマンに対して業務再開を命ずるがパルルマン側は応ずることなく、ついに1月19日、ストライキを続けるパルルマンの評定官すべての官職の没収と追放とを告げるという強硬な態度に出ることになる。

こうして、モプーは同年2月23日に新たに勅令を定め、より大規模な司法制度の改革へと乗り出すことになる。すなわち、モプーは、まず各パルルマンの管区の分割を行うことで各パルルマンの権限の縮小を図り、次に官職の売官制度を廃止し新たに俸給制による官職の任用制度を導入することで、パルルマンの官職の任用を国王の直接的任命へと一元化したのであった。他方で、従来高額だと批判されてきた裁判手数料の廃止を行うことで、司法制度の近代化に対する貢献をも行っていた。

ところで、ディドロはパルルマンについて、モプーの改革が行われる以前はヴォルテールのパルルマ批判の著作『パリのパルルマンの歴史』を称賛するなど、批判的な見解に言及していた⁽²⁰⁾。ディドロはパルルマンの法官の地位が世襲的で特権的な身分あるいは売官制を通して獲得されているに過ぎず、個人の生来的能力が何ら考慮されていない点について批判的であった。しかも、ディ

ドロにとって、パルルマンの性質それ自体が宗教的な迷信や狂信的精神に支配された非寛容なものである点について、フィロゾーフに敵対する時代遅れな組織にしか思われなかったのである。

しかし、ディドロはモプーの改革によるパルルマンの解体に直面すると、パルルマンの擁護の側に立って、従来の態度とは異なる対蹠的な立場を選択することになった。モプーの改革の最中に書かれたディドロからエカテリーナ二世の側近ダージュコフ公妃あての書簡は、彼のパルルマンに対する新たな評価を表明したのものとして読むことができる。「われわれは危機の中にあります。それは隷従となって終わるのか、自由となって終わるのかのいずれかでしょう。もし、それが隷従状態となるべきものであれば、モロッコやコンスタンチノーブルに存在している隷従状態に類似したものとなるでしょう。もし、全てのパルルマンが解体されて、フランスが良心も権威も持たない司法官たち、そして主権者の指図さえあれば、即座に解職される司法官たちからなる小さな裁判所であふれるようなことがあれば、君主政がデスポティズムへと墮落するのを予防している矯正的原理 (un principe correctif) を形作るさまざまな身分の全ての特権は完全に過去のものとなってしまおうでしょう」(Corr XI : 20)。ディドロはパルルマンを王権に対する「矯正的原理を形作るさまざま身分の全ての特権」として、その存在意義を再評価している。かつてのパルルマンに対する根強い蔑視的な見解にもかかわらず、ディドロはモプーの改革に直面したことでフランス君主政におけるパルルマンの本質的な存在意義を説く、といういわばモンテスキューの政治論⁽²¹⁾に類似した議論を確信をもって論ずるに至っていたのである⁽²²⁾。

それゆえに、ディドロにとってモプーの改革は、君主に「無制約で絶対的な権力 (la puissance illimitée et absolue)」(Mémoires : 29) を与え、フランスを「君主政の国から最も完全な専制国家に」(Mémoires : 32) 導く政治の転換点に位置する事件として総括されることになる。ディドロの『百科全書』時代の初期政治思想は、統治が臣民

の福祉に奉仕するものであるとされていたが、他方で君主政の専制化を防ぐ中間権力としての制度論に着目する視点に欠いていた。しかし、ディドロはフランス政治の専制への転落という現実と直面することで、君主の絶対的権力に対する制度的な対抗力の必要性を自覚するに至ったのである。まさに、この自覚こそが、絶対的権力を保持する者としての「啓蒙専制君主」に対する批判の根本的な根拠の一つを準備するものへと繋がるのである。

(2) フィロゾーフとエカテリーナ二世

ディドロがロシアの女帝エカテリーナ二世と親交を交えたことは、当時から今日まで広く知られた事実である。例えば、ディドロは娘マリ・アンジェリクの結婚持参金のために金銭的に苦慮したとき、エカテリーナ二世からの寛大な財政的援助を受けるなど、生涯にわたり親密な交流を持っていた。十八世紀において両者の交流はひとときわ有名であったが、エカテリーナ二世と親交を持ったのはひとりディドロのみならず、フィロゾーフの大半に共通したことでもあった⁽²³⁾。例えば、エルヴェシウスは彼の代表作『人間論』の序文において、フリードリッヒ二世とともにエカテリーナ二世を称賛し⁽²⁴⁾、加えてエカテリーナ二世に対する献辞を添えていた。また、ヴォルテールはエカテリーナ二世の『訓令』を古代リュクルゴスやソロンに優ると称賛するなど、ヨーロッパにおけるエカテリーナ二世の宣伝に努めていた。

エカテリーナ二世⁽²⁵⁾はプロイセンのアルハト・フェルプスト公の娘として誕生し、十六歳でロシアの皇太子ピョートルのもとに嫁ぎ、1762年には彼女自身の関与も囁かれた近衛連隊の夫ピョートル三世暗殺⁽²⁶⁾によって女帝に即位する。彼女はフィロゾーフの思想への純粋な共感のためか、自らの開明さを誇示するためか、いずれにせよ彼らに積極的な働きかけを行うことになる。例えば、エカテリーナ二世は後継者のパーヴェルの家庭教師としてディドロと並ぶ『百科全書』の編集者ダランベールの招聘を計画していた。また『百科全

書』が二度目の発禁処分になり、ディドロやダランベールらが困窮していた際には、その続刊を自領内のリガで出版することを提案してもいる。

さらに、彼女は文明化の政策に関心を寄せ、例えば1764年のモスクワ養育院やスモーリヌイ女子寄宿学校の設立など教育改革に取り組み、また1765年には帝国自由経済協会を設立して農業技術や農業経営のための新しい知識と技術を普及させている。しかし、特筆すべきが1767年におけるコミッション（正式名称は「新法典の編纂のための委員会」）の召集であることは論を待たない。彼女の公式的な政治理念を表明した『訓令』⁽²⁷⁾の中には、コミッションの設立によってロシアが法の支配に基づく君主政国家になることが表明されている。事実、コミッションはロシア全域の各階層の代表者から構成され、国政上の諸問題について討議を重ね、その実質はさながら議会政治に近似したものであった。

これら一連の改革は、彼女の文通相手のダランベールやヴォルテールを通して、ディドロらフィロゾーフらに広く知れ渡るところとなっていた。同時に、エカテリーナ二世の『訓令』は、1769年にフランス語訳が出版されるなど、複数のヨーロッパ言語に翻訳され、約四年間にわたり三十版を重ね⁽²⁸⁾、一いかなる理由によるのか、ディドロはそれをロシア訪問以前には読んでいなかったが一フィロゾーフたちの中で広範に読まれ概して好評を博していた。

しかし、コミッションは現実には諸身分間の利害対立から収集がつかず、実質的な成果を得ないままトルコ戦争のために解散されてしまっていたのである。しかも、現代ロシア史研究家が指摘するところによれば、彼女がコミッションを作った真の意図とは、帝国君主としての絶対的権力の基盤を強化するためであり、それゆえコミッションの唯一の成果もエカテリーナ二世に対して「エカテリーナ女帝、偉大なる、志賢なる祖国の母」の称号を送ることを決議し彼女の地位を安泰にしただけでしかなかった⁽²⁹⁾。さらに、彼女の『訓令』それ自体がロシアにおいて一般向けに出版されな

かった事実は、彼女の一連の諸改革がヨーロッパ向けの宣伝に過ぎなかったことを意味しよう。

フィロゾーフたちはエカテリーナ二世と友好的な関係を築いていたが、その背景にはロルトラリが「十八世紀のフランスにおけるロシアの幻影」と述べたように、フィロゾーフたちの間にロシアに関する情報不足に由来するエカテリーナ二世に対するある種の憧憬の観念が抱かれていた点のあることは否めない⁽³⁰⁾⁽³¹⁾。そのような中においてディドロは1773年に約百四十日という長い行程をかけて、日頃の恩恵に報いる意味からも、エカテリーナ二世と謁見するためロシアへと旅だった。そして、ディドロは主要なフィロゾーフの中で彼女と謁見した一人となり、その経験は彼にエカテリーナ二世、すなわち「啓蒙専制君主」の実体を垣間みる絶好の機会を提供するものとなった。

第3節 ロシアにおけるエカテリーナ二世との対話

ディドロの『覚え書き』におけるロシアのための政治論は「起源から現在の（パルルマンの）消滅に至るまでのフランスの政治秩序の歴史的試論」（Mémoires：1-36）（括弧内は引用者による）と題されたフランス国制史解釈に関する一章から出発する。ディドロはモプーの改革によってフランス政治が「最も完全な専制国家」へと陥った原因が、フランスの建国から現代のモプーの改革に至る長期的な変遷のうちにあると分析している。すなわち、クロヴィスが王位についた建国時代を、君主が国民とともに法によって拘束され、まさしく法による統治が行われた輝かしい時代であったと考える。「フランス民族は、ローマ人の支配から脱し、一人の英雄が王位につき、サリカ法典が三度の会議で起草され、君主が法と同時に設けられました。法がなければ何も画定されなかったでしょう。権力がなければ法も実施されなかったでしょう」（Mémoires：1）。この建国時代の君主政下において、立法は君主によってのみ行われることはなく「国民の中の有力者たちの同意（le suffrage des principaux de la nation）」（Mémoir-

es：1）によって行われるものであった。しかし、国民が「公権力（la puissance publique）の一切を国王の手に預けた」（Mémoires：1）ことで、君主の権力は絶対的なものとなり、フランス政治の墮落を招くことになった。クロヴィス朝が衰退すると法律は消滅し、後にシャルルマーニュはそれを復活させたが、さらに後のシャルル七世は王国各地の慣習法を成文化することで全国的な法典の作成を困難にさせた。たとえシャルルマーニュのような優れた君主が存在しえたとしても、その善政は次の世代にまで継承されることはなく、絶対君主政のデスポティズムへの転落は不可避なものであった。すなわち、公権力が一人の人間に委ねられている限り、君主政は君主の「情念（passions）や気まぐれ（caprices）」（Mémoires：124）によって自ずとデスポティズムへと転落し、しかも君主が公権力の単なる委託者に過ぎないという観念を国民に忘却させてゆくことで国王の権力のよりいっそうの濫用を招くため、君主政の専制化は不可避な流れであることになる。

したがって、エカテリーナ二世の持つ権力を法の支配の及ばない「絶対的な（absolu）」（Mémoires：29）のものであると規定するディドロは、そのような彼女の絶対的権力が制度的保障に服すべきことを説いてゆく。すなわち、ディドロはロシアに関する政治論において、国民の代表者から構成されたコミッション—まさにエカテリーナ二世自身が法の支配を掲げて構想した制度それ自体—を常設化することで、エカテリーナ二世の持つ絶対的権力を制限すべきことを繰り返して主張したのであった。このようなディドロの議論は統治論として見るならば、きわめて簡略的かつ単線的であることを否めないが、それは「啓蒙専制君主」に関する考察にとっては新たな見地を切り開く看過すべからざる認識であった。すなわち、君主の絶対的権力は制限されねばならないのであり、その認識はいかに絶対的権力によって優れた統治を行う君主としての「啓蒙専制君主」であるとしても例外なく妥当することであった。さらに、統治は「国民自体が長年にわたり、立法を維持してゆく」

(Mémoires : 2) 必要があるとの観点からは、善政ゆえに国民に対して自ら統治に関わってゆこうとする自発的な感情を喪失させる「啓蒙専制君主」の統治は、絶対君主のそれ以上に危険な存在であることになるのであり、ここに以下のように「啓蒙専制君主」批判が展開されることになる。「恣意的な統治はみな悪いものです。善良で、堅固な意志を持ち、公正で、啓蒙された支配者の恣意的な統治 (le gouvernement arbitraire d'un maître bon, ferme, juste et éclairé) も例外ではありません。そのような支配者は、どのような支配者をも尊敬し愛する習慣をつけさせてしまいます。国民から討議する権利、欲したり欲しなかったりする権利、反対する権利、善いものにすら反対する権利 (le droit de délibérer, de vouloir ou de ne pas vouloir, de s'opposer, de s'opposer même au bien) を奪ってしまいます。反対する権利は、人間社会においては譲渡しえない神聖な自然権であると思います。専制君主はたとえ最良の人間でも、好き勝手に統治することで大罪を犯しているのです。それは臣民を動物なみにしてしまう善良な牧者です。一度失ったら非常に回復しにくい自由の感覚を忘れさせ、二千年にわたる悲慘によって支払われる十年間の幸福を得させるのです」(Mémoires : 117-118)。

このように述べる時、デイドロは「啓蒙専制君主」を支持する思想の域を越えない彼自身の『百科全書』時代の政治学からは異なる地平に立っていたと言える。特に注目し値するのは、デイドロが「啓蒙専制君主」を批判する文脈の中で、「善いものにすら反対する権利」(下線は引用者による)を「人間社会においては譲渡しえない神聖な自然権」であると述べている点である。つまり、そのことは彼が統治における普遍的な「善」の普及を目的とする「啓蒙専制君主」の統治に対して批判的な立場に立っていることを意味している。しかも、デュラックが述べるように、デイドロは『百科全書』時代の政治論において定式化した、人類の幸福を保証する普遍的な「善」へと人々を導く意志としての「一般意志」に基づく君主の統治を

さえ放棄していたと思われるのである⁽³²⁾。それを顕著に示すのは、デイドロが国民の意志を媒介する制度として提言したコミッションについて、「この組織を導入することで [中略] 多数者の意志 (volontés générales) が協力しあって個別意志 (volontés particulières) を阻みます」(Mémoires : 121) と述べた一節である。すなわち、ここでの“volontés générales”は、『百科全書』時代の政治論における唯一絶対的な意志としての単数形の「一般意志 (la volonté générale)」とは異なり、多数の個人の総体的意志としての複数形の意志として用いられている。また、この多数者の意志が拒む「個別意志 (volontés particulières)」は、コミッションの最大の目的が君主による権力の濫用を防ぐことにあることから明らかなように、放置しておくならばその「情念と狂気」によって必然的に暴走する君主の意志を意味しているのである。さらに、この新しい“volontés générales”の概念は1778年の『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と貿易の哲学的・政治的歴史』において「la volonté généraleに相談することなく、すなわち公の世論における多数者の同意 (la pluralité des suffrages dans l'opinion publique) を獲得することなく、行動することは、たとえ善であり誠実であったとしても、心と精神を疎外させ、全の信用を失うことである」(PD : 105)として、一ここでは単数形の用法であるが一より直截的に「多数者の同意」そのものとして明言されている。すなわち、デイドロにとって統治の本質的要素とは、君主が「一般意志 (la volonté générale)」に基づき普遍的な「善」を導くことではなく、むしろ国民の「討議する権利、欲したり欲しなかったりする権利、反対する権利」が保障され、たとえ誤謬であったとしても「多数者の同意」に基づいている統治、として考えられるに至ったのである⁽³³⁾⁽³⁴⁾。

第2章 エルヴェシウスの『人間論』と「啓蒙専制君主」批判

デイドロはエカテリーナ二世と謁見し「啓蒙専

制君主」に関する問題を熟慮したまさにその時期、入手したばかりのフィロゾーフの一人エルヴェシウス⁽³⁵⁾の遺稿『人間論—人間の知的能力とその教育について』(1773年)(以下『人間論』と略する)を三度も読んでいた⁽³⁶⁾。ここから生まれた『エルヴェシウス著「人間論」に対する逐次的反駁』(以下『エルヴェシウス反駁』と略する)という作品の中には、ディドロがエルヴェシウスを「啓蒙専制君主」の支持者とみなす以下のような批判が含まれていた。「エルヴェシウス、あなたまでもが、このような压制者の箴言を称賛するのですか。公正かつ啓蒙された君主(un prince juste et éclairé)の専制政治は例外なく悪いものです」(Réfutation : 574)⁽³⁷⁾。以下、本章では、ディドロがエルヴェシウスをいかなる意味で「啓蒙専制君主」を擁護する思想家とみなし批判したのかについて検討を加えてゆきたい⁽³⁸⁾。

第1節 エルヴェシウスの『人間論』

まず、ディドロがエカテリーナ二世を「啓蒙専制君主」の擁護者とみなす根拠となったエルヴェシウスの遺作『人間論』に焦点をあて、エルヴェシウスの思想における君主政の位置づけを明らかにする⁽³⁹⁾。

エルヴェシウスの『人間論』は、「人間をより優れ、より幸福にする」(De l'Homme I : 2)ための学としての人間学(la science de l'homme)を課題とするものであった。彼は既に前著『精神論』において、唯物論的で功利主義的な観点から、人間のあり方が彼らを取り巻く環境—とりわけ教育と法—に依存していることを述べていた。彼の『人間論』はこの諸原理をさらに掘り下げ発展させたものである。ところで、エルヴェシウスは人間を幸福にする諸原理を必ず導くことができると確信していた。彼は人間学を構成する道徳、政治学、形而上学を、幾何学とのアナロジーにおいて把握し、幾何学に真理があるのと同じように、道徳、政治学等にも真理があるとみなしていた。現在の道徳、政治学等において意見の相違が生じるのは、それらを論ずる上で用いている語句が不明確で漠

然としているために他ならない。それらの諸学は研究対象を正確に把握すると同時に厳格な語義を持つべきであり、そのことによって誰にでも納得することのできる真理が導かれると考えられた。したがって、エルヴェシウスは『人間論』において「人間の知的能力と情念とを生み出す単純な原理、すなわち人間の法と教育とがもたらしうる完成の度合いを提示し教育の力が人間に何をなそうるかを発見する唯一の原理(ce principe seul)に到達する」(De l'Homme I : 2—3)(下線は引用者による)ことを自らの命題としたのである。

(1) 功利主義に基づく道徳論

まず、エルヴェシウスは道徳論において、人間が行動する上での動機が何かを分析し、それを前提にして人間を変革するための手段を導いてゆく。このような人間行動の分析に際して、彼はロックの認識論とコンデヤックの感覚論を利用して⁽⁴⁰⁾、人間の全ての精神を感覚に還元させる。人間は自己愛⁽⁴¹⁾に従って快楽を求め苦痛を避ける存在であり、その意味において感覚する存在であるとみなされる。全ての精神—後悔、友情、尊敬、栄光、情念、社交性等—は、この快楽と苦痛という感覚から生じたものとされる。換言すれば、人間は感覚器官を通して対象から印象(=快楽あるいは苦痛)を受け取り、その印象を注意深く観察し「感じたことをそのまま述べること」(De l'Homme I : 134)で精神を作用させる。判断という人間の最も能動的な行為についても「判断するとは感じることである」(De l'Homme I : 135)とされ、全ての精神が純然たる感覚に還元されることになる。

ところで、エルヴェシウスによれば、全ての人間は人並みに健康である限り生来的には平等な身体組織を持っており、それゆえ「普通の身体組織を持つ人間はみな精神に対する等しい素質を持っている」(De l'Homme I : 111)はずであった。にもかかわらず、実際には人々の間に著しい精神の不平等が存在しているのは、以下の理由によっている。一つには、各人を取り巻く対象、すなわ

ち各人を取り巻く環境が異なることで、各人が異なる精神を持つようになるためであると考えられる。ここでの各人を取り巻く環境の中には、各人を取り囲む事物、両親の性格、地位、財産、とりわけ教育と法とが含まれていた。いま一つは、各人が対象を観察する際の注意力の差異が、各人が対象から受ける印象を異なるものにし、その印象から導かれる精神をも異なるものにするためであるとされている。このような前提から、エルヴェシウスは、優れた教育環境と注意力とを喚起させる制度を与えるならば人間はいかなる存在にも一善良な市民や天才にさえも一変革されるのであり、精神の不平等も解消されると考えた。

したがって、エルヴェシウスの道徳論は、人々の間の精神的不平等を取り除くための教育と制度の構想の問題として論じられる。まず、彼が教育の唯一の目的であるべきだと考えたのは「公衆の最大利益、すなわち市民の最大多数の最大快樂、最大幸福」(De l'Homme I : 50)である。したがって、彼は優れた教育制度を整えることで、古代スパルタやローマを模範としながら、自己の欲求にのみ従う利己的人間が、徳を備え公的問題に献身する存在に変革されるべきであると考えたのである。さらには、利己的人間を宗教的道德からの解放として肯定したエルヴェシウスにとって、人間の利己心はあくまで犠牲にされてはならず、彼は利己的人間が同時に有徳な人間でありうるような賞罰制度をも模索したのである。彼によれば、「人は常に自らの利益と思っているところに従う。したがって、立法者が罰則を罪惡と結びつけ、報奨を徳と結びつけば、あらゆる個人にとって有徳である利益が見出されることになる」(De l'Homme III : 366)。この報奨の中には、例えば人々からの栄光、名誉、多数者からの称賛などといった多数者自身から与えられるものが含まれるため、人々はこの報奨を得るために自発的に多数者に対する貢献を行うことになるのである。

以上のように、エルヴェシウスは、道徳論において、単に利己的人間観を承認するだけではなく、そのような人間の利己心を公的関心へと変革させ

る教育と賞罰制度を示すことで、利己心と公共心の一致した人間からなる社会の実現を目指したのである。

(2) 奢侈と道徳と平等

人間の利己心の現れである奢侈をめぐる論議について、エルヴェシウスは当時の一連の奢侈論争において、基本的には奢侈擁護の立場に立っていた。この奢侈擁護の立場とは、教会が営利活動や消費を道徳的に批判するのに対抗して、国富の増大の側面から、また現実的快樂主義の側面から奢侈の効用を称賛するものであった。エルヴェシウスは、快樂苦痛の原理に立脚した自らの道徳論の中に、それらの議論を位置づけ直してゆく。まず彼にとって社会は最大多数の最大幸福を実現すべきであり、この幸福とは各人が自らの欲求に従い行為することに他ならない。しかし、生来怠惰な人間が自らの欲求に従い行為するためには強力な動機が必要となる。それゆえ、奢侈の増大は、金銭、報奨、快樂や生活の便宜等というかたちで、人間に行為の動機を与えるものとして積極的に肯定されることになる。

他方で、エルヴェシウスは同時代の奢侈に反対する論者を論駁することから、奢侈の効用を再確認している。なかでも反奢侈の急先鋒に立つルソーは、文明の発展に伴う奢侈の増大が、第一に人間の実践的能力である徳とその根拠たる習俗の腐敗をもたらしたこと、第二に著しい物質的・社会的不平等をもたらした人間を隷従化したことを指摘していた。

まず、エルヴェシウスは第一の点について、快樂苦痛の原理すなわち功利主義に基づく道徳論の観点から、奢侈の増大は人間の欲求を刺激するが、そのような欲求は教育と制度との如何で単なる私的利益ではない「有徳である利益」に変革されるという観点から奢侈を擁護する。それゆえ、奢侈それ自体の増大が、即座に国民の徳を墮落させるという論理は導かれない。しかし、確かに現実の都市における絢爛さ、富の著しい蓄積など無駄な奢侈とそれに伴う徳の腐敗も存在していること

も否定されてはいない。エルヴェシウスは国民の徳の腐敗という道德問題の眞の所在が、ルソーが主張する奢侈それ自体にあるのではなく、むしろ専制政治による富の過度に不均等な配分と、その結果生じた市民間の利害の分裂にあるとみる。こうして、エルヴェシウスは、奢侈と平等に関するルソーの第二の問いへと導かれる。

エルヴェシウスは専制政治による「富の不平等な配分に基づく」部分的奢侈に対して「公共の富の平等な配分に基づく国民的奢侈 (un luxe national)」の概念を提示し、後者の「国民的奢侈」に基づく社会こそが全ての人々が平等に富裕であり得るところだとする (De l'Homme II : 103)。とはいえ、奢侈は貨幣の流通を伴うため必然的に富の不平等を招くことになる。したがって、少数者の手に富が極端に集中しないための方策が提示される。彼はとりわけ全国民を国富の相続人とすべきこと、つまり相続権の実質的な廃止による富の再分配—例えば一人の富豪の財産は、彼の死後多数の人々に配分される—を提言する。ただし、エルヴェシウスは実質的に相続権を廃止したものの、個人の私的所有権それ自体を否定するわけではない。彼にとって個人の所有物は、個人の欲求の産物にほかならず、これを欠いた社会では欲求も情念も公共の福祉に対する関心までもが失われる。彼にとって相続によって富裕な退屈者となった者は、仕事のない貧者と同様に自らの欲求を満たす手段をもたない不幸な人間なのである。つまり、重要なのは自己の労働によって暮らすことであり、そこからのみ自分自身の幸福、ひいては「国民的奢侈」、すなわち最大多数の最大幸福を実現する道が切り開かれるのである。

以上のように、エルヴェシウスは奢侈を現世的快樂を追求する手段として肯定的に捉えた上で、一般的には奢侈とは対立するとみられる道德、平等が実際には奢侈と両立しうることを提示したのであった。

(3) 共和政と君主政

では、このように私的利益を公的利益に一致さ

せ、奢侈と平等、奢侈と道德とを両立させる社会を理想としたとき、そのような社会に適した統治はいかなる形態として論じられるのであろうか。

まず、エルヴェシウスは統治形態について古典的な政体論に沿って各々の政体を比較検討する。そもそも利己的な人間は、自己愛に従って「権力愛」(De l'Homme I : 375) を欲する存在である。そして、この「権力愛」こそが全ての種類の政体を動かす原理であるとされる。しかし、「権力愛」は各政体において異なる帰結を導くものでもある。一人の者の専制的統治において、「権力愛」は統治者一人の私的利益の追求のみを生み、複数者の統治においては、「権力愛」は少数者の私的利益の追求のみを生む。しかし、共和政においては、全ての身分の市民が至高の権力を平等に有しているため、各市民の「権力愛」は自ずと徳を獲得する方向へゆく。なぜなら、「至上の権力が全ての市民階層に分配されている国家」(De l'Homme I : 379) においては、各人が国民の最大多数者の幸福への奉仕という徳の実践を通して初めて国民の好意を獲得し、権力を掌握することができるからである。それゆえ、共和政こそが徳に基礎づけられた社会にとっての最も優れた政体として称賛されることになる。

ところが、エルヴェシウスは三政体を比較し共和政を評価した一方で、「政体には良いものと悪いものの二つの政体があるだけである」と述べ、統治は「全体の利益 (l'intérêt général)」に合致する限り形態の如何を問わないとの立場をも表明していた (De l'Homme III : 378)。ここでの悪い統治とは恣意的君主の統治であり、優れた統治とは「啓蒙された君主 (un souverain éclairé)」(De l'Homme III : 380) の統治である。では、「啓蒙された君主」とは、いかなる君主であるとされたのか。彼によれば本来君主の利益は国民の利益に一致するが、「啓蒙された君主」とはこのことを認識している君主に他ならない。それゆえ、この君主にとって、臣民が有徳で幸福な社会で暮らせるように統治することは、自らの利益のためでもある。具体的には、まず君主は人間を可能な限り幸福にする

法—全ての快樂を公的福祉に一致させる法—を発見し、全市民がそれに関する観念を正しく把握できるように、複雑な観念を幾何学にならって単純化し、それを全市民の間に普及しなければならない。次に、君主は人々を幸福にする法を実際に社会に適應するために、そこに暮らす人々の法や慣習を考慮に入れ、漸次的に社会の状態を変えるための手段を見出さなければならないとされる。

このようにエルヴェシウスの統治論は、一方では共和政を最も優れた政体と述べ、他方では「啓蒙された君主」を称揚するものの、二つの異なる統治形態のいずれが優るのか、あるいは一方が理想で他方は実践的な提言なのか、両者の関係が不明なままの曖昧な議論と言わざるを得ない。とはいえ、彼の統治論が曖昧な結果に陥ったのには、彼の思想体系そのものに由来する理由がある。そもそも彼の共和政賛美の議論は、公的関心、徳、平等を基調とする彼の道徳論や奢侈論を含む思想体系から、自ずと導かれた必然的帰結として説明されるものである。しかし同時に彼の思想体系は、利己的人間観の全面的な承認から出発したため、そのような人間を公的関心を持つ者に変革させるための教育と立法の役割が重視されることになり、そこに優れた教育者であり立法者であるところの「啓蒙された君主」の登場が積極的に容認される余地が入り込むのである。その意味では「啓蒙された君主」もまた、感覚論と功利主義を根拠として人間変革における教育の役割を重視した彼の思想体系から導かれた必然的帰結でもあったのである。したがって、エルヴェシウスの統治論は単純に後世の通説的な啓蒙専制君主を支持する議論であるとして位置づけられるものではない。しかしディドロはエルヴェシウスの統治論の二つの側面のうちの「啓蒙専制君主」の支持者としての一方の側面を問題視し批判の矛先を向けたのであった。

ところで、エルヴェシウスはディドロが同時代の政治的問題の悪の根源とみなした絶対主義については、いかなる見解を示していたのであろうか。エルヴェシウス自身は絶対主義について直接的見解を示していなかったが、彼の論ずる「啓蒙され

た君主」の議論は一専制政治を強く排除するものであったが—もし「啓蒙された君主」であれば絶対君主政を受け入れる余地を残していたと言えるものであった。しかも、エルヴェシウスは中間権力に基づく制限君主制の構想を拒否する主旨の発言さえしていたのである。つまり、彼は市民の最大多数の利益を重視する観点から、代議制においては一部の代表者だけが公益と称して法を提言するにすぎず、ここでは支配する者と支配される者との間に利益の分裂が生じ私的利益が優先されざるをえなくなると考えたのであった。私的利益と公的利益の完全なる一致を求めたエルヴェシウスの思想からは、絶対主義に対抗する中間権力という発想がそもそも理論的に導かれ得ないものであったと言える。

ディドロが絶対主義に対する対抗力として中間権力の必要性を自覚するに至ったのは、パルルマンの解体に強い衝撃を受けたためであった。実のところ、エルヴェシウスもまたパルルマンの解体をフランス政治のデスポティズムへの転落として強い衝撃をもって受けとめていた。しかし、ディドロがその時点で、かつての「啓蒙専制君主」を擁護する傾向のある政治思想から離れて、中間権力に基づく制限君主制の支持へと転換したのに対して、エルヴェシウスはパルルマンの解体した1771年に執筆したと思われる『人間論』の序文の中で⁽⁴²⁾、「啓蒙された君主」を論じた自らの統治論の重要性を再度力説することに終始したのであった。

第2節 エルヴェシウスに対する批判的考察

このようなエルヴェシウスの統治論について、ディドロはエルヴェシウスが共和政を称賛した側面を決して見逃したわけではなかった⁽⁴³⁾が、にもかかわらずエルヴェシウスを「啓蒙専制君主」の支持者としみなし批判することになる。エルヴェシウスは自らの著作においてフリードリッヒ二世やエカテリーナ二世を称賛しており、ディドロのエルヴェシウス批判はこれら一連のエルヴェシウスの啓蒙専制君主に対する称賛の態度に向けられ

ている。しかし同時に、ディドロのエルヴェシウス批判の意味は「啓蒙専制君主」を擁護する要素を有していたエルヴェシウスの思想それ自体との関連性から明らかにされなければならないであろう⁽⁴⁴⁾。なぜなら、エルヴェシウスの統治論は、前節で見たように、「啓蒙された君主」が市民の幸福を保証する普遍的真理を発見し、そのような社会へ向けて人々を導いてゆく、との議論を含んでいるからに他ならない。

以下では、ディドロの『エルヴェシウス反駁』を通してディドロのエルヴェシウスに対する個別的な批判を検証し、そのことからディドロによる「啓蒙専制君主」批判の意味を明らかにしてゆきたい。

(1) 受動的感覚論と主体的な判断能力

まず、ディドロのエルヴェシウス批判は、全ての精神を感覚に還元させる受動的感覚論に対して向けられる。ディドロは「感じることは判断することである」(Réfutation : 490)というエルヴェシウスの一文を引用して、快楽と苦痛という二つの肉体的感覚に還元される受動的人間から、対象を比較し判断する人間の能動的行為が導かれなると反駁する。ディドロは「肉体的な苦痛と快楽とは、たぶん動物の唯一の行動原理であろうが、人間の唯一の行動原理でもあることは果たして真実なのか」(Réfutation : 492)と疑問を呈し、「私はそれ以外の快楽や苦痛を感じたことがある」(Réfutation : 500)とする。ディドロはエルヴェシウスの受動的感覚論における人間の感覚する能力を否定しないが、そのような能力のみを持つ存在は動物と同等にすぎず、人間にはそれとは異なる人間に固有で本質的な能力が認められるべき点を強調する。人間は「感じる存在に属するもの」でありながら、同時に「省察する存在に属するもの」としての固有の能力を付与される (Réfutation : 493)。さらに、ディドロはそのような人間の能力を生理学的な根拠からも論証し、人間がエルヴェシウスの述べるように五感を備えただけの存在ではなく「脳」(Réfutation : 508)を持つのであり、

それゆえ理性的に思考し主体的な判断を下す存在なのであるとした。

(2) 利己的人間観と道德意識

さらに、ディドロは、徳や正義の感情などの道德意識の問題を取り上げる。エルヴェシウスは、道德について、宗教道德からの解放を意識して、自己愛に従う利己的人間を承認した上で、利己的人間に報奨や制裁を与えることで公益に献身する有徳な人間に変革することを試みた。ディドロは、人間が利己的存在であることそれ自体を批判の対象としない。しかし、正義・不正義に関する制裁と報奨によってのみ成立する道德が、真の意味での道德であるとは考えない。道德はあくまで利己的感情からは全く独立したものでなければならないのである。しかもエルヴェシウスの論ずる人間は、全面的に利己的人間観から出発しており、ここでは人間の生来的な道德心が完全に否定されていることになる。しかし、ディドロは人間の道德意識が人間の生来的で本質的な特質に他ならないと考える。「人は必ずしも栄光や富や名誉を、感覚的な快楽をあがなう貨幣として愛しているわけではない」(Réfutation : 502)。彼はそのような人間の道德本性が生理学的観点から見ても「横隔膜」(Réfutation : 528)に基礎づけられているとし、五感に基づくエルヴェシウスの利己的人間像に反論した。

(3) 環境決定論と人間の個性と多様性

ディドロのエルヴェシウス批判は細部にわたり徹底したものだったが、同時に彼は『人間論』には優れた省察が含まれていると考えていた。「私はこの本を読むことを同胞たち、特に国の指導者たちにすすめたい。なぜなら良い立法がどれほど国の繁栄と幸福に影響を及ぼすのか、公教育の改善がいかに必要であるかを、一度は理解して欲しいと思うからである」(Réfutation : 550)⁽⁴⁵⁾。にもかかわらず、ディドロが『エルヴェシウス反駁』においてエルヴェシウスを最も批判した論点は、このような教育による人間の変革可能性の議論それ

自体に対してであった。すなわち、ディドロはエルヴェシウスが「教育が全てを作ると言うのではなく、教育が多くのもを作ると言うべきではないのか」(Réfutation : 547)として繰り返し批判したのであった。

ディドロにとって人間は、決して画一的ではありえず個性と多様性のある存在であるべきだった。とりわけ、彼をそのような見解へと至らせたのは、人間が身体組織において生来平等であるならば、なぜ世の中には人並み外れた「天才的人間」(Réfutation : 529)や「独創的人間」(Réfutation : 521)が存在するのか、またそもそも教育は果たしてそのような人間を作り出すことができるのか、という問題意識である⁽⁴⁶⁾。ディドロにとって独創的人間とは、惜しめない称賛の対象であり、そのような人々は「そもそも性格的に、特異な見方、感じ方、表し方をするように生まれついている、そういう変わった人間」(Réfutation : 521)なのである。ディドロにとって個々人の価値は何にも代え難い固有の価値であり、優れた教育環境によっては形成されないと考え、人間の多様性や個性を無視したエルヴェシウスの画一的な人間観の誤謬について、先に批判した人間の主体的な判断力と道徳意識という二つの点を根拠として批判する。

つまり、ディドロは人間の身体組織が生来的に主体的判断能力と道徳意識を有していると考え、そのような「生まれつきの素質」(Réfutation : 531)が個々人の多様性と個性の根拠をなすものであると考えたのである。ディドロはエルヴェシウスの議論が「生まれつき強い活発な」「脳」を持つ人と「非常に動きやすい横隔膜を持つ人」の「体の作りには全く相違がない」と述べているとして批判をしている(Réfutation : 529)。ディドロは五感による動物的な行動原理のみを念頭に置くことで画一的な人間像へと陥ったエルヴェシウスの生理学の誤謬に対して、「脳と横隔膜という人体機械の二つの主要なばね」(Réfutation : 553)を考慮することによって多様性ある人間像を描写することを試みた。それゆえディドロにとって、教育が何らかの絶対的基準を持ち出して、各人の多様性

を犠牲にすることは、すなわち人間固有の生来的な領域に介入するものとみなされたのであった。

ところで、ディドロの『人間論』批判の基本的な要素は、既に1758年に『文芸通信』上に掲載された短い書評『エルヴェシウス著「精神論」に関する考察』⁽⁴⁷⁾の中に出そろっていた。同書評の執筆時期は、第一章で考察したディドロの初期思想の時代、すなわち彼が普遍的道徳を人間社会に実現させるべきであるとの観点から、政治においては「啓蒙専制君主」を擁護する論理に近接した議論を展開した時代であった。この書評におけるディドロのエルヴェシウスに対する批判は、具体的には(1)人間のあらゆる判断能力を感覚に還元させる点、(2)利己的人間観を唯一の行動原理とする点、(3)身体組織は人間の精神的差異の原因ではないとする点、(4)肉体的快樂がすべての情念の目的であるとする点、の四点に要約されるものであった。これらを考慮すれば、『人間論』批判は『精神論』批判の延長線上に位置するものである。しかし「啓蒙専制君主」批判の観点から見ると、『人間論』批判は『精神論』批判とは決定的に異なる論理が前提にされている。すなわち、ディドロは『精神論』批判の時代においても、人間の身体組織における生来的差異があることを認めていたが、そのような差異は不完全な組織を持つ人間と完全な組織を持つ人間の差異であり、不完全な人間は人間の修正可能性に従ってより完全な人間へと変革されなければならぬ、とされる論理に基づくものであった⁽⁴⁸⁾。しかし、ディドロは『人間論』批判に至って、人間の生来的な身体組織の差異をすべての人間の個性と多様性との根拠をなすものとして認めるようになっていた。すなわち、彼は「いかなる身体組織であれ、全く才能を持たないものはない」(Réfutation : 552)と考え、あらゆる人間に対して人間の生来的多様性と個性の価値を認めるに至ったのである。それゆえ、エルヴェシウスの教育論に対するディドロの危機感は、特定の人間に限定されず人間一般に妥当する問題として「教育がすべてを作る」こと、そのようなことが個々の人間の生来的な個性と多様性といった領

域に立ち入ることを拒否することへと向けられていた。そして、この新たな見地から、多様性と個性ある全ての人間に絶対的な善を押しつけることは許容されえない、という「啓蒙専制君主」批判の論理が導かれるのである。

第3章 フィジオクラットの統治論と「啓蒙専制君主」批判

ディドロはロシアからの帰国後の1775年にフィジオクラット（重農主義者）の一人であるル・トゥローヌの著作を偶然に読んだことを契機として、『訓令に関する考察』⁽⁴⁹⁾の中にフィジオクラット批判を書き加えることになった。この『訓令に関する考察』におけるディドロのフィジオクラット批判は、フィジオクラットの統治論における君主の位置づけを問題にしている。しかも「あなた方は、二、三人の公正で、善良で、啓蒙され、とりわけ堅固な意志を持つ君主 (souverains justes, bons et éclairés, et surtout fermes) を頼みにしている」(Observations : 365) という一節に見られるように、ディドロはフィジオクラットの統治論を「啓蒙専制君主」を擁護する思想の一つとみなし批判していたのであった⁽⁵⁰⁾。

以下では、まずフィジオクラットの統治論における君主の位置づけを検討し、その後にフィジオクラットに対するディドロの「啓蒙専制君主」批判の意味を明らかにしてゆきたい。

第1節 フィジオクラットの統治論

(1) フィジオクラットとル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエール

フィジオクラット学派は本来フィジオクラシー（自然physioによる統治cratie）と呼ばれていたことに象徴的なように、全ての秩序が自然の定めた法則に従うことを基本として理論的体系を打ち出していた⁽⁵¹⁾。この中には、創始者のケネー、ミラボー、デュポン、ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエール、ル・トゥローヌなどの理論家があり、重商主義的統制政策を自然の法則に反した失政とみなし、それに対して耕作の自由、農業取引の自由、

農産物輸出の自由、商業の完全な自由等を提言していた。このフィジオクラット学派については、概して経済学派のイメージが先行しているが、実際には経済学だけではなく統治論をもその重要な内容としていた。フィジオクラシーの語を彼らの公式名称として広く世に知らしめたデュポンが、1767年にケネーの論文を編集して『フィジオクラシー、または人類に最も有利な統治の自然的構成』（下線は引用者による）という表題をつけたときも、その書は統治を対象とするものであった。しかもフィジオクラシーの語が誕生したこの年は、同時にフィジオクラットの関心が経済理論から統治理論へと重点が変容してゆく時期でもあった。例えば、ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールが『政治社会の自然的・本質的秩序』を出版したほか、ケネーが自らの政治理論として最も重要な論文「シナの専制主義」等を発表し、また数年遅れてル・トゥローヌも『社会秩序論』を出版するなど、政治理論書が矢継ぎ早に公刊されていた。

しかし、フィジオクラットは農業重視と経済的自由主義の政策において共同路線を歩みながらも、むしろその思想は一枚岩ではない。ただし、ディドロが『訓令に関する考察』において「フィジオクラット」(Observations : 411) との総称の下でとりわけ念頭においたのは、唯一固有名詞で「ラ・リヴィエール」(Observations : 365) と引用された、ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールの思想であったことを留意しておきたい。ディドロがフィジオクラット批判を『訓令に関する考察』の中に書き加えるのは、ロシアからの帰国後の1775年にル・トゥローヌの未公開著作『訓令の精神』を読む機会を持つことで、フィジオクラットの政治論を熟考させられることになったためである。このル・トゥローヌは、彼の『社会秩序論』を執筆した際に、ラ・リヴィエールの『政治社会の自然的・本質的秩序』の思想を多く受容しており⁽⁵²⁾、また『訓令の精神』の中でもラ・リヴィエールのこの著作から多くの引用を引き出していた。したがって、ディドロの『訓令に関する考察』におけるフィジオクラット批判は、直接的にはル・

トゥローヌに対するものであったが、同時にラ・リヴィエールを中心としたフィジオクラット一般に対する批判であったと言える。

以下では、ル・トゥローヌの『訓令の精神』が未公開であり参照できなかつたため、ラ・リヴィエールの著作—とりわけ彼の思想の理論的中心をなす著作『政治社会の自然的・本質的秩序』—を通して、デイドロが批判したところのフィジオクラットの統治論の内容を検討してゆくことにしたい⁽⁵³⁾⁽⁵⁴⁾。

(2) 自然的秩序の思想と「合法的専制君主」

ラ・リヴィエールの統治論は、自然的秩序の思想を基礎として展開される⁽⁵⁵⁾。彼によれば、人間社会の中には自然の法則が支配する「自然的・本質的秩序」が存在する。この秩序の下ではすべては善(bien)であり、それゆえ、人類の最大の幸福とはこの秩序の下に暮らすことである。この秩序を我々が認識し発見するのは「明証性(évidence)」によってである。「明証性」はこの秩序の權威をなす「それ自体で明白な真理(vérité)」(ONE: 59)であり、人々の不合理な偏見や先入観を取り除き、そのことで彼らを自然的秩序の実現へと導いてゆくものである。人間はみな本来的には「明証性」を認識する能力を持っているが、そのことは必ずしも現時点において全ての人々が「明証性」を認識していることを意味しない。すなわち、未だ無知の状態に甘んじている大多数の人々は「明証性」を理解できずにいる。したがって、統治における最大の目的は、人間世界の中に「明証性」を普及し、万人の幸福の保証された自然的・本質的秩序を実現することにこそあった。

では、自然的・本質的秩序とは具体的にはどのようなものか。彼によれば、この秩序は人間の幸福の増大、ひいては生産物の増大を目的とする。ところで、「人間は自然によって社会において生きるよう運命づけられて」(ONE: 3)おり、この秩序の下に暮らすことを望む存在である。このような人間の行動の動機とは、「快楽(plaisirs)を欲すること」と「苦痛(douleur)を回避すること」

(ONE: 6)の二つであるとみなされる⁽⁵⁶⁾。したがって、人間は「享受欲(le désir de jouir)」

(ONE: 33)を刺激されることで行動する存在であることになる。それゆえ、人間は享受欲を行使する自由を保障されている限り、享受を欲して行動を起こす存在であると言える。彼によれば、このような人間の享受欲は、自ずと生産の増大の原動力となり、人間の幸福の増大をもたらすことになる。すなわち、各人が常に自分の可能な限りの最大の利益のために行動することで、その結果各人の利益の総和・結合が社会全体の一般利益と呼ばれるものの最大限の増加に協力することになるのである。したがって、人間社会における自然的・本質的秩序とは、各人が自らの享受欲を最大限に発揮することで、社会全体の富の増大が図られる秩序のことに他ならない⁽⁵⁷⁾。

次に、この秩序の下における、個々の社会の形成過程が考察される。そもそも人間は享受欲を持つ存在であり、その享受の対象とは何にもまして自らの生命を維持するためのものであった。それらは、ごく少数の人間だけが暮らす時代においては採集生活によってまかなわれていたが、人口が増大した時代においては必然的にその不足が生じるようになってしまう。したがって、人間はそれらを得るため耕作を始め、その結果土地は多様な生産物を生みだし、社会全体の富は増大し、さらには人々の享受物を増加させるために人々が利用する全てのものまでもが進歩することになる。しかし、各人が享受欲に導かれて土地の耕作に励むためには、土地から自分の「収穫を享受するという道徳上の確かさ(certitude morale)」(ONE: 9)が保障されていることが不可欠である。その確かさは、具体的には人身所有権(propriété personnelle)、動産所有権(propriété mobilière)、土地所有権(propriété foncière)という三種類の所有権に基礎づけられるとされる(ONE: 11, 18)。人身所有権とは自分の身体を自由に用いるための権利であり、動産所有権とは自分の身体を自由に用いる前提として生活に必要なものを所有するための権利である。そして土地所有権とは、

生活に必要なものを得る前提として耕作する土地を所有するための権利であり、それゆえ前者二つの権利から必然的に導かれるべき権利であることになる。したがって人間における社会形成の契機は、まさに所有権、とりわけ土地の耕作を基礎づける所有権の保障の問題として生じることになる。すなわち、人間は所有権の確保を目的として、協約を結ぶことで社会へと結合するのである。したがって、社会の自然的・本質的秩序の維持には、その下に暮らす人々の所有権の保障が絶対の条件とされる。

以上のような自然的秩序の思想を前提としたとき、統治はいかなる形態として論じられるのであろうか。既に見たように、人間社会の中に自然的・本質的秩序が実現するのは、享受欲に基づく各人の自由な行為の意図せざる結果であった。しかし、そのことは自由放任状態における秩序の自発的発生を意味するのではない。人々は往々にして「一瞬の利害 (l'intérêt du moment)」や「享受欲の混乱 (l'appétit des jouissances)」に惑わされ「明証性」を理解し得ない存在である (ONE:102)。したがって、ラ・リヴィエールの統治論は、人々に「明証性」を理解させ自然的秩序に沿うよう導いてゆく手段としての人間の強制的な公権力 (la force publique et coercitive) の必要性を含意していた。彼はこの公権力の保持者を「合法的専制君主 (despote légal)」⁽⁵⁸⁾に求め、逆に自然の秩序に反した統治を行う君主を単なる専制君主として非難する。そして、この「合法的専制君主」の権力は、必然的に、立法権と執行権を合わせ持ち、人々の多数決をも否定すべきような、絶対的なものとして特徴づけられる。ここで立法権と執行権とが不可分であるべきなのは「明証性は、唯一であって、全ての精神、全ての意見を統合する」 (ONE:104) ため、明証性の表現に他ならない法を命じる権力は決して分離できないためである。さらに多数決が否定されるのは、単なる利己心に惑わされている個々人の判断を排除するためである。つまり、利己的個人の判断は、利害対立を生み出しこそすれ、真理を導き出すことはないので

ある。最善の政治的決定とは「明証性」を認知できる者からのみ引き出されるのであり、それゆえ「合法的専制君主」の決定は多数者の意志をも排除して絶対的な権力を担うべき必然性があると考えられた。

他方で、「合法的専制君主」が「明証性」に従い、決して専制へと向かわないための制度的配慮としての司法権が設置される。司法権を担う司法官は自然的秩序へ人々を導くための「明証性」に関する知識を持つ有識者から構成されることになる。彼らの役割は、一方で「明証性」を理解しえない君主に対してそれを助言し、他方で法が「明証的」であるか否かを検証することである。ところで、司法官が君主に助言する「明証性」とは君主にとって必然的に抗しがたい力 (la force irrésistible) である。つまり、自然的秩序は君主と人民を共通の利害関係において相互に結びつけるため、君主は「明証性」を一旦理解するならば、自ずと君主自身のために全国民の最大の幸福を導く自然的秩序の実現へと向かうのである。このようにして君主は、自らの判断か司法官の助言に促されることで、必然的に「明証性」に依拠した善政を敷くことになるとされた。つまり、ラ・リヴィエールの統治論において、君主の絶対的権力の専制化は、君主自身にとっての最良の状態が、この秩序の中にしかありえないことを教える「明証性」の力によって抑止されるのであった。

君主に対する対抗力を「明証性」のうちに見出すこのような議論は、君主を土地の共有者とみなす租税論の中により顕著なたちで示されている。彼によれば、土地の耕作を保障する君主は、土地の共有者であるとみなされ、その資格において国内の土地から収穫される純生産物を公収入として徴収する権利を有している。同時に君主は土地から収入を得ている以上、土地に対する個人的利害をも有していることになる。したがって、君主は土地の生産物に打撃を与えるような重税を行うことなく、常に生産物の収穫に応じた比例割合における徴収のみを行うことで、結果的に土地の生産物を最大限にする自然的秩序を目指すことになる。

自然的秩序は君主自らの利益にも合致するため、君主による不当な租税とは両立しえない、との論理がこのように成立する。

こうした租税論からも理解できるように、「明証性」に基礎を置く彼の統治論は、絶対的権力を持つ君主を専制化させないための対抗力を担保するための議論であった。こうして、ラ・リヴィエールの統治論は、「合法的専制君主」が「明証性」の抗しがたい力に従って専制へと転落することなく自ずと自然的・本質的秩序の実現を目指す統治とされた。

第二節 フィジオクラットに対する批判的考察

ディドロは1775年に『訓令に関する考察』においてフィジオクラットの議論を批判することになるが、実はラ・リヴィエールの著作が出版された1767年には即座にそれを読み熱烈な支持を示していた。ストラグネルやデュラックが述べように、おそらくフィジオクラットの政治論は、ディドロにとって自らの『百科全書』時代の政治論をより体系的なかたちで再現したものに思われたのであろう⁽⁵⁹⁾。ディドロの『百科全書』時代の政治論においては、優れた君主が「一般意志」によって、人々の無知や偏見を取り除き、彼らを普遍的秩序へと導くことが論じられていたが、その議論はまさにフィジオクラットが「明証性」によって試みようとしたところのことと近似したものに他ならなかった。

しかしディドロのフィジオクラットに対する支持は長くは続かなかった。ディドロは1770年代前後の一連の小麦論争の中で、『ガリアーニ師讃』を執筆するなど、ガリアーニ師の経験主義的思想の側に傾いてゆく⁽⁶⁰⁾。彼は、フィジオクラットの経済的自由主義が、小麦取引の自由を強調することに固執するあまり、貧困層への共感に欠いた抽象的理論にすぎないのではないかと疑念を抱き始めたのである。

さらに、ディドロはロシア体験を経て帰国した1775年に、ル・トゥローヌの『訓令の精神』を読むことで、フィジオクラットの政治論を真剣に熟

考する機会を持ち、フィジオクラットに対する徹底的な批判を展開することになったのであった。

(1) 君主の対抗力

ディドロがフィジオクラットの君主政理解を批判したのは、彼らが君主の専制化に対する対抗力を「明証性」の力に求めていたためである。ディドロは「この対抗力 (contre-force) の堅固さに対して疑問」(Observations : 358) を呈して批判を試みる。ディドロにとって、「明証性」に基礎を置くフィジオクラットの議論は脆弱な基盤に立つ「ユートピア」(Observations : 365) 的な議論にすぎなかった⁽⁶¹⁾。すなわち、ディドロによれば、「明証性」の議論は理性を働かすことのできる君主の存在を前提としていた。しかし、ディドロにすれば、人間は「狂気、情念、利己心、偏見 (la folie et les passions, l'intérêt et les préjugés)」(Observations : 365) を備えた、情念によって特徴づけられる動物にほかならず、君主もまた例外なくそれらの情念を免れ得ないのである。それゆえ、「明証性」は君主の専制化を抑止する手段としては有効ではない⁽⁶²⁾。

しかも、フィジオクラットは「明証性」が唯一絶対的であるゆえに、それを担う君主の権力も唯一絶対的であるべきだと考えていた。しかし、ディドロにすれば君主が情念を持つ存在である限り、「君主は自らか、あるいは大臣の手によって専制化するのであり、またそうならざるをえないであろう」(Observations : 359)。情念に対抗できる全能な君主は稀であり、「君主政を監視する」ための対抗力は、たぐいまれな個人的資質を要請する「明証性」ではなく、むしろ「政治体 (corps politique) としての物理的対抗力」に求められるべきであった (Observations : 359)。つまり、対抗力の問題は、制度の側面—王権に対する手強い対抗力として機能しているイギリス代議制⁽⁶³⁾のようなもの (Observations : 359) —から解決されるべきであると言っているのである。

ディドロは人間社会における悪の所在を明らかにする「明証性の良き効果を否定することはない」

(Observations : 358)が、人間の情念を考慮に入れないフィジokratの君主政論が「悪の所在を示しても処方箋に欠け」「処方箋を示したとしても適応する方法がない」「ユートピア」的な議論にすぎないと結論づけたのであった (Observations : 366)。

(2) 幾何学と統治論

フィジokratの統治論がこのようにユートピア的な議論に陥らざるをえない原因を、デイドロは数学・幾何学を統治論の世界に適用する彼らの学問上の方法論と思考様式それ自体の中に見出している⁽⁶⁴⁾。すなわち、フィジokratは統治論の世界を数学・幾何学の世界のとのアナロジーにおいて把握していた。そもそも彼らの統治論は人間社会の中に自然の法則が支配する自然的・本質的秩序があることを前提としていたが、結局のところ、そのことが含意していたのは人間社会の中に幾何学の世界における「真理」と同様の「真理」があるということであった⁽⁶⁵⁾。そして幾何学における「真理」が唯一絶対的な要素を持つように、人間社会における「真理」としての自然の法則もまた誰もが拒否することのできない絶対的なものと考えられたのである。デイドロが、彼らの政治的著作を「数学の手から出発した時計のような著作」(Observations : 365)と揶揄したのは、まさにその点に関してであったと言えよう。しかしながら、デイドロは統治における「真理」は容易に把握できるものではなく、統治論の領域は数学・幾何学の領域と区別されるべきこと、つまり「統治論 (économie politique) の問題を解決するのは容易ではなく、これは計算の問題とは決して異なるものである」(Observations : 437)ことを述べていた⁽⁶⁶⁾。フィジokratにおける統治は、人間世界の中に「真理」としての「明証性」を普及することを目的としていたが、デイドロにおける統治は「多数の人間の意志」(Observations : 343)や「人民の選択 (le choix populaire)」(Observations : 351)に属するものであり、それゆえ「世論や偏見や慣習を考慮しなければならな

い」(Réfutation : 543)ため「長い討議を要する」(Observations : 439)ものと考えられた。デイドロのこの統治観は、ラ・リヴィエールにおける「真理」に基づく統治観とは鮮やかな対象をなすものである。ラ・リヴィエールにすれば「真理」は絶対的でありそれ自身のうちに強制的要素を持つが、他方デイドロにすれば「真理」を人々に強要することは「選択」や「討議」を本質とする統治とはそもそも相容れないものなのである。したがって、デイドロはフィジokratの論ずる君主がいかにも優れた君主でありえたとしても、そのような「真理」を強要する君主の統治の性格が、「選択」や「討議」を本質とする人間社会における統治を無視するものとして批判の対象としたのであったと言える。

(3) 社会の自然的・本質的秩序

このような観点からフィジokratを批判したデイドロが、さらに彼らの論ずる人間社会における自然的・本質的秩序それ自体の批判へと向ったことは自然なことであった。つまり、人間社会の中に唯一の正しい「真理」を適用すべきではないとのデイドロの立場に立つとき、人間社会の中に唯一の自然的・本質的秩序を実現することを統治の一義的な目的としたフィジokratの統治論にはそれ自体のうちに既に誤謬が含まれていることになるからである。

(a) 社会の起源と人間本性

フィジokratの自然的・本質的秩序に対するデイドロの第一の批判は、彼らがその秩序を論証するために持ち出したてきた社会の起源をめぐる議論に対する批判から出発する。デイドロによれば、フィジokratは社会の唯一の自然的基礎を人間本性の中に見出していた。すなわち、ラ・リヴィエールによれば「人間は自然によって社会において生きるよう運命づけられて」おり、しかも自然はこの人間を「快楽を欲」し「苦痛を回避する」存在として作り出していた。彼らによれば、かくなる人間は自ずと「享受欲」を刺激されて自己の生命を維持するためのものを求めて土地の耕

作に励むのであり、しかも土地は無限に生産物を提供してくれるため、人々の耕作は自ずと社会全体の富の増大、ひいては秩序全体の幸福へと繋がることになる。

ディドロは、このようなフィジオクラットの議論の中に社会を形成する契機が欠如していると考えた。「もし土地が、それ自身で全ての人間の欲求を満たすことができるのであれば、社会は何ら必要のない」(Observations: 402) ことになるはずである。すなわち、フィジオクラットの述べるように、土地が人間の「享受欲」を無限に満たしうるのであれば、人々は幸福を目的として結集する社会をそもそも形成する必要がないのである。したがって、ディドロはフィジオクラットが指定した人間本性の中に、彼らが考えるような社会の唯一の基礎があることを認めない。ディドロは彼らの議論に対して「私は社会の起源について他の考えを持っている」とし、「人間が結集したのは常に存在する共通の敵である自然に対して闘う (lutter contre l'ennemi commun) 必要性があるためである。人間はばらばらな力よりも、結集した力の方が有利に闘うことができると知っているからである。[中略]そして、そこから、たくさんの人為的欲求 (besoins artificiels) が生じた」と述べている (Observations: 402)⁽⁶⁷⁾。彼は「自然に対する闘争」という目的において、人間が「人為的欲求」によって他の人間と結合してゆくことが、社会という共同体的絆の基礎であると考えたのであった。ここにおいて人間は、次第に人間らしい諸条件を整えて、いっそうの幸福を享受してゆくことになるのである。

さらに、ディドロがここで社会の起源であると思なした「自然に対する闘争」の見解は、フィジオクラットとは対照的な人間本性をも前提としていた。フィジオクラットは社会の起源を「快樂」と「苦痛」を備えた人間本性の中に見出していた。しかし、ディドロは『エルヴェシウス反駁』において、あらゆる人間の行動原理を「快樂」と「苦痛」とに還元させたエルヴェシウスに反駁して、「快樂」と「苦痛」の原理は動物一般には適合す

るが、人間の唯一の原理ではないと考え「省察する存在に属するもの」を「感じる存在に属するもの」から峻別した。このような観点に立つとき、フィジオクラットの人間本性である「快樂」と「苦痛」の原理からは、単なる「欲求」の享受者としての受動的人間だけが説明されこそすれ、社会を形成する人間の能動的な能力は導き出されない。それに対して、ディドロの論ずる社会は「自然に対する闘争」を行う人間の「人為的欲求」の産物であり、自然に働きかける存在としての人間の能動的行為の産物であることになる。すなわち、社会を形成する人間の能動的な能力に欠くフィジオクラットの社会観に対して、ディドロは自らの幸福を求める「欲求」を「人為的に」形成してゆく人間の能動的営みとしての社会観を前提としていることになる。

しかし、ここで留意しなければならないのは、ディドロが社会を「人為的欲求」の産物であると思なしたことが彼の自然的社会性の放棄であり、またルソー的社会契約論への接近を意味してはいない、ということである。確かに、ディドロはこの時代、『百科全書』時代に展開した自然的社会性の概念を放棄していた。その自然的社会性とは、生来的に社会性を備えた人間は、万人の幸福を実現する普遍的秩序へと包摂されるという考えであり、ルソーの批判を招いた⁽⁶⁸⁾ものである。しかし、ゴッジが述べるように、ディドロは『1772年の政治に関する断章』以来、この『百科全書』時代の自然的社会性の概念を放棄し、かわりに「自然に対する闘争」という「新しい社会性」の概念を提起するに至っていたのである⁽⁶⁹⁾。そして、ゴッジが「新しい社会性」と呼ぶこの「自然に対する闘争」の概念は、社会の形成可能性を提示するものであれ、社会性に基礎を置く議論の枠内にあるとの意味においてルソー的社会契約論とは区別されるべきものであった。すなわち、ルソー的社会契約論はいったん人間を孤立独立的な存在に還元して、そのことで逆に事物に依存しない自律的個々人からなる社会契約の原理を導くものである。しかし、ディドロにおいては人間が幸福であ

るのは社会においてのみであり、したがって人間はいかなる歴史的な発展段階のうちにも孤立独立的な存在として認められることはない。ディドロの「自然に対する闘争」は、社会性の概念の枠内における議論という意味においてルソーの契約論とは異なるが、しかしフィジオクラットや彼自身の『百科全書』時代の政治論におけるように、普遍的秩序の下に人間を包摂することによって結果として社会を形成する人間の営みを否定した原理とは異なって、あくまで社会を人間自らの意志的行為として作り出してゆくものとして捉える原理を提示するものであった。

(b) 社会における幸福の観念

社会の自然的・本質的秩序に対する次なるディドロのフィジオクラット批判は「幸福の観念」をめぐって展開される。ディドロとフィジオクラットとは、人間が社会においてのみ幸福になれる点について、また人間の「享受欲」の発揮が個人の幸福である点について共通理解に達していた。しかし、ディドロはフィジオクラットの議論における人間の「享受欲」の対象が土地のみに限定されていることに対して問題を提起していた。すなわち、ディドロはフィジオクラットの議論における「幸福」が土地の生産物を媒介としてのみ実現される点に批判を向けたのだった。「もし人間が働いて、収穫をして、食べて、そして売るだけのために作られているのであれば、すべてはそれでも構わない」(Observations: 404)。しかし、人間は「彼らの趣向・趣味 (goût) を満たすために、自らの享受の対象の数を増やしてゆく」(Observations: 404) 存在でもある。「感性ある生き物は、全ての思想によっても幸福であるよう作られている」(Observations: 404) のであり、それゆえ人間の「享受欲」の対象は、土地のみから由来するものに限定されず、思想を持つ「人間における精神の多様性」(Réfutation: 552) に応じて多様でなければならないことになる。

さらに、フィジオクラットの「幸福」の観念に対するディドロの批判は、彼らの論ずる「幸福」が社会全体の「幸福」を優先して「個人の幸福」

を考慮に入れていない点に対して向けられる。すなわち、フィジオクラットにおける個人の「幸福」は、社会の富の絶対量の増大が、各人の享受物の絶対量を増大させることで保証されるものであった。しかし、ディドロが述べるには「私は社会が幸福であるべきことを願うけれども、同時に私は個人が幸福であることも願わずにはいられない。そして個人が幸福であるようなあり方は、個人の数だけあるのもある」(Observations: 404)。ディドロにとって「個人」を考慮に入れないフィジオクラットの議論は、「常に社会の善 (le bien) のために、個人の趣向・趣味と幸福とを犠牲にすることを強要する統治」(Observations: 404) にすぎないのであった。ディドロの考えるところ、フィジオクラットの見解は「人間をして愚鈍さや至福と享受の凡庸さの中に押し留めてしまったと思うが、それは完全に自然が定めた幸福とは異なる質のものであると思われる」(Observations: 404)。自然が定めた人間本性とは「精神の多様性」にほかならず、したがって「人間本性に反する考え方は全く不条理である」(Observations: 404) とされた。

(c) 主権の起源

フィジオクラットの自然的・本質的秩序に対するディドロの最後の批判は、「主権の起源」をめぐって展開されることになる。フィジオクラットにおける「主権の起源」は、人々が土地の耕作物を確実に享受するために所有権を保障することを目的として協約を結んだことにあった。しかし、ディドロによればフィジオクラットの論ずる主権から生まれたのは、結局のところ単に「役人や哲学者の意見によって啓発された全ての人々の要求の中に [中略] ただデスポティズムがあらゆる領域にわたって広がってしまっている」(Observations: 405) ことにすぎなかった。むしろ、フィジオクラットの統治論の本意は、ディドロが述べるようなデスポティズムに覆われた秩序の肯定ではなく、逆に単なるデスポティズムを排して自然的秩序に沿った統治を目指すことにこそあった。

ディドロはフィジオクラットが「主権の起源」

を人々が結んだ「黙示的協約」の中に見出したことに対して、この「黙示的協約」は「社会の最初の設立に比べれば、相対的に新しいものである」ことを根拠として、彼らの議論の誤謬を批判する(Observations: 405)。デイドロの考えるところ、この協約は「圧迫された人間の要求であり、権威の濫用によって経験した長い一連の悪の産物である」(Observations: 405)。つまり、彼はフィジオクラットが「主権の起源」を社会の起源と同時に結ばれた「黙示的協約」の中に見出したのに対して、この協約が実際には社会の経過の中で「圧迫された」人々の諸「要求」の結果であったことを指摘したのである。デイドロの観点に立つとき、人々の所有権は諸々の「圧迫」の生じる度毎に、諸々の「要求」を提示し続けることでのみ守られるものになるのである。これに対して、フィジオクラットの議論においては、君主の権力は人々の所有権を守るために設立したものでありながら、権力によって人々が「圧迫」され所有権が制限される自体が生じたとき、人々が権力から自らの権利を擁護するための回路を導きださねないことになる。デイドロにおいて統治とは、「人間の選択」や「多数の人間の意志」に属する事柄であり、それゆえ社会の日々の営みにおける人々の「要求」、「選択」、「意志」を認めないフィジオクラットの秩序観は、結局のところ、デスポティズムの温床をなすものとして否定されなければならなかったのである。

結び

以上ではデイドロが「啓蒙専制君主」を擁護するとみなした思想潮流とそれに対する彼の批判とを検討してきたが、最後にそれらの議論の中から読みとることのできる彼の一貫した思想内容を抽出しておきたい。なぜなら、まさにデイドロの政治論の独創性は、大局的な観点に立って同時代の個々の異なる諸思想のうちに「啓蒙専制君主」を支持する一つの思想的潮流を発見し、そこに共通する問題点を指摘した、その着眼点にこそあったと思われるからである。

まず、デイドロが「啓蒙専制君主」の支持者とみなしたエルヴェシウスとフィジオクラットとの思想の間に顕著な類似性が認められることを指摘したい⁽⁷⁰⁾。その第一の類似性は、彼らが十八世紀後半の政治思想において自然法に代わり影響力を増した功利主義の下で、快楽を欲し苦痛を回避する利己的な人間観に立脚した点である。エルヴェシウスが利己的な人間観に依拠したのはキリスト教的禁欲主義の束縛から個人を解放するためであり、フィジオクラットにおいては各人の享受欲を刺激することで生産物の増大をもたらすことを期待したためであった。

第二の類似性は、彼らがこのような個人の私的利益の追求を犠牲にすることなく、国民全体の幸福という普遍的な目的を達成しようとした点である。すなわち、エルヴェシウスは公的利益の実現のために、各人の私的利益を自ずと公的利益に一致させるための教育と賞罰制度の構想を考案していた。フィジオクラットも利己的な人間本性に基づく享受欲の自由な発揮によって、自ずと人類の幸福を保障する自然的・本質的秩序の実現をはかった。

第三の類似性は、政治における普遍的な真理—すなわち公的利益や自然的秩序—を、幾何学における真理とのアナロジーにおいて把握する思考様式である。このような見地に立つとき、人間社会における真理は幾何学における真理が唯一絶対的な要素を持つと同様に、誰もが拒否することのできない絶対的なものであるとされる。したがって、エルヴェシウスは支配する者と支配される者との間に利益の分裂が生じうる代議制を否定しており、他方のフィジオクラットは真理を導く主権者の権力が立法権と執行権を合わせ持ち、人々の多数決をも否定する絶対的なものだと考えていた。

これらがデイドロによって「啓蒙専制君主」を支持する思想とされたものであったが、さらに両者の思想の類似性を『百科全書』時代のデイドロの初期政治思想と比較するとき、彼ら三者の思想の間にも著しい共通点が見出されることになる。

まず、ディドロは人間観について必ずしも彼らと同様に功利主義的人間観を直接的に打ち出してはいなかったが、宗教道徳から解放された快樂を追求する利己的な個人を肯定する点ではエルヴェシウスと同様の見地に立っていた。さらに、ディドロは利己的の人間に対して道徳の実行力を保持させることに関心を寄せ、フィジオクラットの議論に類似した人間の生来的な社会性に基づく普遍的な秩序の存在を想定することになる。すなわち、ディドロは生来的に社会的である人間は自ずと人類の幸福に合致した普遍的な秩序の実現を望むとすることで、利己心を否定することなく人間が普遍的な道徳の下に暮らしようることを論じた。

そして、エルヴェシウス、フィジオクラット、初期ディドロらのこのような議論は、自己愛に従って生きる利己的の人間を、彼らの利益に一致する普遍的な真理へと導いてゆく存在としての君主を要請することになる。しかも、このような君主は人々を真理へと導いてゆくがゆえに、真理を理解しえない多数者の意志をも排する絶対的な権力さえも付与されることを許されるのである。これら一連の政治論こそ、当人たちの真意に関わらず、まさにフランス啓蒙の思想家たちを啓蒙専制君主を支持する思想家とみなす後世の通説的解釈に根拠を与えるものであったとすることができるのである。

しかしながらディドロは晩年モプーの改革によるパルルマンの解体、及びロシアにおけるエカテリーナ二世との対話を主要な契機として、エカテリーナ二世、エルヴェシウス、フィジオクラットとに対する一連の「啓蒙専制君主」批判へと向かい、啓蒙専制君主を支持する傾向にある思想枠組みから抜け出すことになる。

まず、ディドロの「啓蒙専制君主」批判は、君主の資質の問題として考察される。すなわち、情念、利己心、偏見、狂気を備えた人間本性は君主においても例外なく妥当すると考え、真理を理解しえる全能な君主に統治を委ねる「啓蒙専制君主」の論理をユートピアな議論とみなした。絶対君主政に対する対抗力の問題は、優れた個人の資質を

必要とするのではなく、あくまで物理的な対抗力によってこそ解決されると考えられるのである。

さらに、ディドロは人民の側から、たとえ真理を理解しうる優れた君主が存在しえたとしても、真理に基づく統治はそもそも統治のあるべき姿に矛盾するものにすぎないとした。まず、ディドロはあらゆる個人が生来的な多様性と個性を持つと考え、真理に向けて人々を導く統治が人間の生来的な領域を犯すものであるとして批判した。つまり、彼はエルヴェシウスやフィジオクラットらの純粋に利己的な存在に還元させた人間観に対し、人間には他にも生来的な道徳意識や主体的な判断能力が備わっていると、そのような生来的な意識や能力に応じた人間の個性と多様性との存在を認めたのである。確かに、エルヴェシウスやフィジオクラットたちは宗教的な規範などの伝統的な価値観から人間性を解放するため人間の利己心を承認したが、逆に統治においては真理によって個人の個性や多様性としての人間性を抑圧するという逆説に陥ったと言いうるであろう。これに対して、ディドロにおいては人間の多様性を全ての個人に等しく認めることで、宗教や経済の領域のみならず、統治の領域においても人間性を解放し、真理を前提とする「啓蒙専制君主」の統治を批判するに至ったのである。

さらに、人間の多様性を認めるディドロの観点からは、統治は多様性ある人間が自らの多様な要求や欲求を社会において自ら実現してゆく能動的な営みが前提とされることにもなる。真理に基づく統治は、真理に従う人間の受動性以上のものを必要とはしない。すなわち、エルヴェシウスやフィジオクラットの論ずる人間は、そもそも快樂と苦痛を感じる単なる受動的な存在であり、それゆえ統治は端的に優れた資質を持つ君主が人々を普遍的な幸福へと向けて導いてゆくことであり、逆にそのことによって個人が自らの幸福を自ら実現させてゆく営み捨象してしまうことになる。しかし、ディドロは人間が単なる真理の受け手ではなく、主体的な判断能力を持ち、そのような能力によって自らの要求や欲求の実現をはかりうることに気

づくに至った。したがって、真理の名の下に人民を封じ込め彼らの能動的な統治行為を前提としない「啓蒙専制君主」の統治は、あるべき統治の姿とは相容れないものとして批判されなければならなかったのである。

ただし、本稿で取り上げたディドロの政治論は、あくまでエカテリーナ二世やエルヴェシウスやフィジオクラットといった君主政を論じた者に向けて、君主政論として提示されたものであり、人民に対して向けられたものではない。しかし、他方で『覚え書き』の中には、ディドロが現状の王権の変革に対して、人民の「反対する権利」の行使を認めることを人民に対して語りかける以下のようなくだりが認められる。「哲学者は、五十番目に現れる善良な国王が自分の仕事を役立ててくれるのを待ち望みます。それまではさしあたり、譲渡しがたい権利について人々に啓蒙します。宗教的な狂信を緩和します。[中略]不幸が極まれば必ず起こる革命のために、流された血をつぐなうような結果を準備してやります」(Mémoires: 235)。ここでの「譲渡しがたい権利」とは「反対する権利は人間社会においては譲渡しがたい神聖な自然権だと思います」とされたように「反対する権利」のことを指している。ディドロは「反対する権利」を不幸な状態に追いやられている人々に啓蒙してゆき、彼らの判断に政治的変革を委ねることを述べているのである。このような人民⁽⁷¹⁾の権利の行使の問題は、さらに彼が最晩年にアメリカ独立戦争の政治的動向と直面することで、「宗教的な狂信」に捕らわれた人民が果たして権利を行使するに相応しい主体であるのか、という問いとして新たな局面を迎えることになる⁽⁷²⁾。こうして、ディドロにおける政治論は、君主の問題から人民の問題へと舞台を移し、政治の舞台に引きずり込まれた人民の権力の実践的な行使の問題において試されることになる。

注記

本来ならば今後のディドロ研究の基本テキストとなるであろう現在刊行中のディークマン、ブルース

ト、ヴァルローらの編集によるディドロ全集(*Euvres complètes*, éd. Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot, Paris, Hermann, 1975—.)を使用すべきところであるが、本稿の中心となるロシア・オランダ関連著作のテキストは未公刊のため旧来の全集を用いた。テキストの引用に際して、邦訳のあるものについては適宜参照したが、必ずしも原文通りではない。参照した邦訳は、古場瀬卓三、平岡昇監修『ディドロ著作集』全4巻(法政大学出版局, 1976年—)である。なお、本稿では以下の文献からの引用については、出典のページ数を本文中に以下の記号を用いて略記した。

Denis Diderot

- Lewinter : *Euvres complètes*, éd. Roger Lewinter, Paris, Club Français du Livre, 1969-1973, 15 vol.
- POL : *Euvres politiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1963.
- AP : Autorité politique, POL (井上幸治訳「政治的権威」『著作集第3巻』).
- DN : Droit naturel, POL (井上幸治訳「自然法」『著作集第3巻』).
- FP : Pensées détachées ou Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe, Lewinter XI.
- Mémoires : *Mémoires pour Cathrine II*, éd. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1966. (野沢協訳「エカテリーナとの対談(抜粋)」『著作集第3巻』).
- Observations : *Observations sur le Nakaz*, POL.
- PD : *Pensées détachées: Contribu-*

tions à l'Histoire des deux Indes, éd. Gianluigi Goggi, Siena, 1976.

Réfutation : *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé, l'Homme*, Lewinter XI (野沢協訳「エルヴェシウス『人間論』の反駁(抜粋)」『著作集第2巻』小井戸光彦訳「エルヴェシウス反駁(抜粋)」『著作集第3巻』).

Corr : *Correspondance*, éd. G. Roth et J. Varloot, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995-70, 16 vol.

Claude Adrien Helvétius

De l'Homme : *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, 1776, 3 vol.

Le Mercier de la Rivière

ONE : *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, éd. Edgard Depitre, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1910.

(1) 啓蒙専制主義(啓蒙専制君主)という用語は十九世紀の歴史家の発見であり十八世紀の用語には属さないと指摘されてきたが、実際には以下で見るようにディドロやグリムなどによって用いられている。しかし確かに今日我々が啓蒙専制君主として呼称し用いているのは、十八世紀の用法に忠実であるよりも、むしろ十九世紀に作られた用法に多大な影響を被っていることは事実であろう。スコットによれば、啓蒙専制主義という用語を今日に定着させた背景には十九世紀におけるドイツの歴史家 Wilhelm Roscher や ICHS (International Commission of Historical Sciences) らがフィロゾーフらと国外の君主たちの関係を論じた歴史解釈において用いた

ことがある。それに関する詳述は, Ed. H.M. Scott, *Enlightened Absolutism*, London, Macmillan, 1990, pp. 1-35を参照。

(2) Peter Gay, *The Party of Humanity*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, pp. 274-277.

(3) John Hope Mason, *The Irresistible Diderot*, London, Quartet Books, 1982, pp. 3-11.

(4) 例えば, Peter Gay, *Voltaire's Politics*, New Haven and London, Yale University Press, 1988 (originally published in Princeton, 1959).

(5) 例えば, 森村敏巳『名誉と快樂 エルヴェシウスの功利主義』(法政大学出版, 1993年)。

(6) フランス啓蒙の政治思想がこれまで十分論じられてこなかった要因については, Arthur M. Wilson, "Why did the political theory of the encyclopedists not prevail? A suggestion," *French Historical Studies*, 1, 1958-60, pp. 283-294.

(7) ディドロは1713年にフランスの片田舎ラングルにおいて、刃物職人の息子として誕生した。後にパリに出て著述家として成功し、なかでも『百科全書』の編集者として後世に名を残した人物である。その著作活動は、『百科全書』派と呼ばれるに相応しく、きわめて広範な領域に及び、例えば、文学、美学、科学、政治、経済を対象としている。

(8) ディドロの政治思想は、従来ルソーの批判を招いたことで有名な『百科全書』時代の政治論に専ら関心が向けられてきた。ディドロ研究の第一人者・ジャック・ブルーストの『ディドロと百科全書』(Jacques Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1962) も、その時代を対象にした研究である。しかし、ブルースト自身が述べるように、ディドロの政治論が興味深くなるのは彼が一連の政治問題に遭遇する1765年以降のことである。さらには、レイナル師の『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と貿易の哲学的・政治的歴史』第三版の中にディドロが執筆した膨大な執筆協力部分が同定されるなど、テキスト発見及び研究が著しく進展することで彼の後期政治思想が重大な再評価を迫られるに至っている。近年では、このような事情を受けて、ディドロの『百科全書』時代以降の政

治論の変遷がフランス啓蒙の政治思想における重要なテーマとなるに至っている。その代表的な研究としては、Arthur M. Wilson, “The development and scope of Diderot’s political thought,” *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 27, 1963, pp. 1871-1900, Anthony Strugnell, *Diderot’s Politics*, Hague, Martinus Nijhoff, 1973, Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l’Encyclopédie*, Paris, Universitas, 1994が挙げられる。

ディドロの政治思想に関する邦語研究はとしては、小場瀬卓三『ディドロ研究』上下巻（白水社、1961年）、市川慎一『百科全書派の世界』（世界書院、1995年）が代表的なものとして挙げられよう。

ディドロの政治思想の変遷という近年の研究動向を視野に入れた邦語の政治思想一般の概説書として佐々木毅他『西洋政治思想史』（北樹出版、1995年）、119—120頁がある。

なお、ディドロ研究の現状については、ジャック・シュイエ（市川慎一、森章訳）「ディドロ研究の現状」『思想』第724号（岩波書店、1984年）、282—305頁を参照。

- (9) 厳密には「啓蒙専制君主」という一つの名称ではなく、「公正かつ啓蒙された専制君主 (un despote juste et éclairé)」(FP: 74), 「公正かつ啓蒙された専制主義 (un despotisme juste et éclairé)」(Mémoires: 118), 「公正で、善良で、啓蒙され、とりわけ堅固な意志を持つ君主 (souverains justes, bons et éclairés, et surtout fermes)」(Observations: 365), 「公正かつ啓蒙された君主 (un prince juste et éclairé)」(Réfutation: 574) という言葉が用いられている。ただし、これらはみな同等の意味において使用されており、したがって本稿では煩雑さを避けるため基本的にはこれらの語を「啓蒙専制君主」として総称する。
- (10) ディドロの「啓蒙専制君主」批判が展開されている主なテキストとしては、『1772年の政治に関する断章』、『エカテリーナ二世のための覚え書き』、『立法委員会あてのロシア女帝の訓令に関する考察』（以下『訓令に関する考察』と略する）、『エルヴェ

シウス著「人間論」に対する逐次的反駁』、『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と貿易の哲学的・政治的歴史』が挙げられる。

なお、『セネカ論』（『哲学者セネカの生涯と著作、およびクラウディウスとネロの治世に関する試論』、及び、それを改訂増補した第二版『クラウディウスとネロの治世、およびセネカの生き方と著作に関する試論—この哲学者の読書案内』）における「啓蒙専制君主」批判については、中川久定『ディドロの「セネカ論」』（岩波書店、1980年）、122—131頁を参照。

- (11) これまでディドロと啓蒙専制君主に関する問題を直接取り上げた論文に、Paul Vernière, “Diderot et le despotisme éclairé,” *Lewinter* XI, pp. III-XVIがある。
- (12) ディドロの伝記は、Arthur M. Wilson, *Diderot*, New York, Oxford University Press, 1972, Pierre Lepape, *Diderot*, Paris, Flammarion, 1991を使用した。
- (13) ただし、その一部は1899年にトゥルヌーが『ディドロとエカテリーナ二世』との題名において公刊している。
- (14) OPL, p. 354 (n1). なお、この引用はエカテリーナ二世の『訓令』からの一文であり、ディドロの『訓令に関する考察』における「啓蒙専制君主」批判を招いた一文である。この『訓令』の内容は「第13条 絶対的統治の目的は何か。それは [中略] 人々の行為を最大の善へと向けて導いてゆくことである」（下線は引用者による）というものである。
- (15) ディドロのロシア体験に関する代表的な論文に、Jacques Proust, “Diderot et l’expérience russe: un exemple de pratique théorique au XVIII^e siècle,” *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 154, 1976, pp. 1777-1800がある。
- また、邦語論文としては、市川慎一「ディドロとエカテリーナ二世—十八世紀フランスにおける一つのロシア体験」『思想』第724号（岩波書店、1984年）、87-108頁、浜田泰佑「ディドロとエカテリーナ女帝」『近代』56（神戸大学発行会、1981年）、169-181頁、村井隆之『エカテリーナ女帝とロシアの現実・

- 文学』『近代』56(神戸大学発行会, 1981年), 149-167頁が挙げられる。
- (16) R. Loyalty Cru, *Diderot and English Thought*, New York, AMS Press, 1966, pp. 118-173, 安藤隆穂『フランス啓蒙思想の展開』(名古屋大学出版界, 1989年), 48-62頁。
- (17) 同様の解釈に, Proust, *op. cit.*がある。
- (18) ただし, ディドロが初めて「啓蒙専制君主」という言葉を用いかつ批判するのは, ロシアを訪れる以前の『1772年の政治に関する断章』(1772年)という簡単なメモ書きにおいてであり, 『百科全書』時代には「啓蒙専制君主」という言葉は用いられていない。
- (19) パルルマンの史実については, 木崎喜代治「18世紀におけるパルルマンと王権—モプーの改革をめぐる—(I) —(III・完)」『経済論叢 京都大学経済学会』(1984年第134巻—1985年第136巻), 宮崎揚弘『フランスの法服貴族—十八世紀トゥルーズの社会史』(同文館, 1994年), 柴田三千雄・樺山紘一・福井憲彦・二宮宏之他『フランス史2 16世紀—19世紀なかば』(山川出版, 1996年)を参照した。
- (20) 例えば, 「ヴォルテールは, 我々の今日のパルルマンが我々のかつてのパルルマンや三部会と共通性を持っておらず, またそれが単なる有給の法廷にすぎず, その特権と言われているものが, 偶然の時として取るに足らぬ事情から発生した, 単なる一種の篡奪にすぎないものであることをきわめて明確に証明している」(CorrIX: 64)とされている。
- (21) ただし, フィロゾフたちのモンテスキューの著作に対する評価は理論的側面からも実践的側面からも概して低かったと言われる。Sergio Cotta, “L’illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II,” *Revue internationale d’histoire politique et constitutionnelle*, 1954, pp. 273-278.
- (22) 他に同様の見解として, 「私たちは名実ともに君主政的な統治の下で暮らしていました。少なくともそう思っていました。なんでもできる国王が人民の上におり, この全能な国王と人民の間には, 王の意志の実行を停止させる権限を帯びた中間の団体がありました。国王が欲するだけでは何もならず, その意志が中間の団体に吟味されなければ, つまり全体の幸せに合致すると宣言されなければ, 自らの意志に従うことはありませんでした」(Mémoires: 27-28)。
- (23) Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII^e siècle: De Montesquieu a Lessing*, Paris, Fayard, 1963, pp. 320-329, ポール・アザール(小笠原弘親・小野紀明・川合清隆・山本周次・米原謙訳)『十八世紀ヨーロッパ思想 モンテスキューからレッシングへ』(行人社, 1946年), 327-337頁。
- (24) すなわち, エルヴェシウスは『人間論』の序文において「フリードリッヒ二世とエカテリーナ二世」の名をあげた上で「世の中を啓蒙するのは, これらの君主であることが望ましい」(De l’Homme: xv)と述べている。
- (25) エカテリーナ二世の人物と政策については, 田中陽児・倉持俊一・和田春樹・土肥恒之『世界歴史体系 ロシア史2 18~19世紀』(山川出版, 1994年) 57-106頁。鳥山成人「エカテリーナ2世の地方改革—その動機と背景に関する問題と諸見解」『スラブ研究 北海道大学』20(1975年), 25-47頁。佐々木弘明『帝政ロシア教育史研究』(亜紀書房, 1995年) 193-223頁, Scott, *op. cit.*, pp. 288-311を参照した。
- (26) この風評は, 当時ペテルスブルグに在住していたリュリエールの『1762年のロシア政変逸話集』の朗読会によってディドロやフィロゾフたちの間に知れ渡っていた。
- (27) エカテリーナ二世の『訓令』は, モンテスキューやベッカーリアなどの思想を多く受け入れ記されたものである。
- (28) Diderot, *Political writings*, eds. John Hope Mason and Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 78.
- (29) 鳥山, 前掲論文, 28頁, 佐々木弘明, 前掲書, 199頁。
- (30) Albert Lortholary, *Le Mirage Russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951. なお, 本書は, 18世紀のフランスの啓蒙思想家におけるロシア

観を総括的に取り上げたものである。他に同様の研究としては、Dimitri S. von Mohrenschildt, *Russia in the intellectual life of eighteenth-century France*, New York, Octagon Books, 1972 (originally published in 1936)が挙げられる。また、フィロゾフたちがロシアに対して十七世紀以来支配的な観念であった野蛮人が住む世界の果てに埋没した後進的なイメージを共有していたことを取り上げた文献に以下のものがある。ここでは『百科全書』のロシア関連項目において、ロシアについて笞刑という野蛮な習慣のあることが記されているだけであることが紹介されている。Michel Mervaud, “Le knout et l’honneur des Russes (à propos de deux articles de l’*Encyclopédie*),” *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 14, Avril, 1993, pp. 111-124.

- (31) フィロゾフが概してロシアに好意的な発言をする中で、当時ルソーだけは徹底してロシアに対する批判的な見解を述べていた。例えば、彼の『社会契約論』の中には「ロシア人はいつまでたっても本当に啓蒙されることはないであろう。それは彼らがあまりに早く啓蒙されたからである。ピョートル大帝は模倣の才をもっていたが、真の天才を創造し無から作り出す天才を持ってはいなかった」とある。J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, tom. III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 386, ルソー (桑原武夫・前川貞次郎訳) 『社会契約論』(岩波書店, 1992年), 69頁。
- (32) デュラックによれば、ロシアを訪れた七十年代のディドロの政治論は、王権への対抗力を政治体に求めるようになり「五十年代において定式化された一般意志の純粋に合理的で抽象的な概念の放棄」へと導かれていた。Georges Dulac, “Les Modes d’intervention en politique,” éd. Peter France et Anthony Strugnell, *Diderot; Les Dernières Années*, Édinburgh, Édinburgh University Press, 1985, p. 127.
- (33) なお、ブルーストもディドロのロシア滞在時の政治思想の特徴として、彼の『百科全書』時代の「一

般意志」の概念が変遷した事実を重要視している。つまり、ブルーストはディドロの『百科全書』時代の政治思想を哲学者が君主に「一般意志」を助言するものと位置づけた上で、ロシア体験を通してディドロが哲学者が君主に対して助言することの無力さを思い知り、その結果『百科全書』時代の政治論を放棄するに至ったと論じている。Proust, *op. cit.*

- (34) ただし「一般意志」に基づく統治の放棄は、「一般意志」そのものの放棄を意味してはいないと言える。例えば『エルヴェシウス反駁』の中には、「特殊意志」を正当化するエルヴェシウスに対して、個人が従うものとしての「一般意志」の重要性が記されている (Réfutation: 639)。
- (35) エルヴェシウスはパリで王妃の侍医の息子として誕生し23歳で徴税請負人の役職に就くなど王権の庇護下で裕福な生活を送った。しかし、彼の最初の大著である『精神論』は、反宗教的色彩が強いとしてパルマンによる焚書の決定を下され、さらにはルソーやディドロらフィロゾフ内部からの批判をも引き起こすなど、その生涯は必ずしも平穏なものではなかった。
- (36) CorrXIII: 37.
- (37) このディドロの批判を招いたエルヴェシウスの一文は「プロイセン国王は、ベルリン・アカデミーで行った講話の中で、次のように語った。公正で、情け深く、かつ有徳な君主のもとに行われる専制政治 (le gouvernement arbitraire sous des princes justes, humains et vertueux) にまさるものはない」 (Réfutation: 574) というものであった。
- (38) ディドロの『エルヴェシウス反駁』に関する研究としては、Gerhardt Stenger, “Diderot lecteur de l’*Homme*: une nouvelle approche de la *Réfutation d’Helvétius*,” *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 254, 1988, pp. 267-291, 永治日出雄「エルヴェシウスに対するルソーおよびディドロの哲学・教育論争について—フランス啓蒙思想における認識・道徳・能力の諸問題—『その1』—『その12』」『愛知教育大学研究報告』(1976年第25巻—1991年第40巻)が挙げられる。

- (39) エルヴェシウスに関する代表的な研究としては、例えば、D.W. Smith, *Helvétius: A Study in Persecution*, Oxford, Clarendon Press, 1965, Irving Louis Horowitz, *Claude Helvetius: philosopher of democracy and enlightenment*, New York, Paine-Whitman Publishers, 1954, 森村, 前掲書を参照。
- (40) 森村, 前掲書, 17-40頁。
- (41) フランス啓蒙思想における自己・自我の観念については、Jean A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genève, Librairie Droz, 1969.
- (42) エルヴェシウスの『人間論』の執筆自体は、ほぼパルルマンの解体以前の60年代をかけて執筆されていたとされる。
- (43) 「共和政に関する前述の部分は、私にも真実だと思われる。しかし民主政は民衆の意志の一致を前提とし、意志の一致は民衆がかなり狭い場所に集まることを前提にしているから、私には小さい共和国というものしか存在しえぬように思われる。であるとするならば、たとえこういう社会だけが幸福な社会であるとしても、その社会の安全は常に心もとないものとなるのではないだろうか」(Réfutation: 584)。
- (44) 同様の解釈に、Peter Gay, *The Enlightenment: An interpretation, The Science of Freedom*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1969, pp. 515-516, ピーター・ゲイ(中川久定, 鷲見洋一, 中川洋子, 永見文雄, 玉井通和訳)『自由の科学—ヨーロッパ啓蒙思想の社会史』第I・II巻(ミネルヴァ書房, 1982年), 第II巻421頁。
- (45) デイドロもロシア全土の全国民に対する義務教育制度を構想した『ロシア政府のための大学プラン』を執筆するなど大胆な教育論を論じる点でエルヴェシウスと同様の問題関心を抱いていた。デイドロの教育論については、Jean-Marie Dolle, *Diderot; politique et éducation*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1973, R. Niklaus, “Diderot and education,” eds. Alfred J. Bingham and Virgil W. Topazio, *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, pp. 205-219.
- (46) メイソンによれば、このデイドロの天才や独創的人間に対する関心は、彼の芸術に対する称賛の念に由来する。Mason, *op. cit.*, pp. 264-281.
- (47) *Réflexions sur le livre De l'Esprit par M. Helvétius*, Lewinter III.
- (48) Strugnell, *op. cit.*, pp. 17-30.
- (49) 『訓令に関する考察』についての最新の書誌学的事情については以下の文献を参照。これまで本書はオランダ滞在期に執筆された著作であると考えられてきたが、近年新たなテキストが発見されたことでオランダ滞在時のみならず、それ以降も加筆され続けていたことが分かっている。また本書は従来エカテリーナ二世の『訓令』に対する批判と見られてきたが、実際には他にフィジオクラットのル・トゥローヌの未公刊著作『訓令の精神』に対する批判が含まれていることが明らかになっている。なお、ル・トゥローヌの『訓令の精神』は、エカテリーナ二世に献呈することを目的として、彼がエカテリーナ二世の『訓令』に対する注釈とフィジオクラットの議論をまとめた部分とから構成されたものである。デイドロは、これを1775年にフランスを訪れた、エカテリーナ二世の側近オルロフ公を通して読む機会をもったと想定される。以下に挙げるデュラックの研究は、デイドロのル・トゥローヌに対する批判をめぐる研究であり、そこにはル・トゥローヌの著作の内容の一部も紹介されている。Georges Dulac, “Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* (à partir des réflexions de 1775 sur la physiocratie),” *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 254, 1988, pp. 467-514, Jean-Christophe Rebejkow, “Recherches nouvelles sur les textes des *Observations sur le Nakaz*,” *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 8, Avril, 1990, pp. 21-28, Georges Benrekassa, “Le texte introuvable: les manuscrits 24938 et 32939 n.a.fr. des *Observations sur le Nakaz*,” eds. Béatrice Didier et Jacques Neefs, *Diderot; Autographes, copies, éditions*, Saint-Denis, Pres-

ses Universitaires de Vincennes, 1987.

- (50) なお、フィジオクラットの中には「合法専制君主」という用語を用いるものはいるが、「啓蒙専制君主」という語を用いるものはいない。この時代にディドロと同様にフィジオクラットの論ずる君主を「啓蒙（専制）君主」として呼称した思想家にディドロと親交のあったフィロゾーフの一人であるグリムがいた。すなわちグリムは、1767年10月1日の書簡において、フィジオクラットの議論を取り上げ「啓蒙され、活動的で、思慮深く、賢明で、堅固な意志を持つ専制君主の統治は、最も好ましく完全な種類の統治である」ことを述べ「私はそのような専制君主を熱愛する」としている。Diderot, *Political writings*, eds. John Hope Mason and Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 207-208 (n. 6).
- (51) フィジオクラット学派については、J.A.W. Gunn, *Queen of the world: opinion in the public life of France from the Renaissance to the Revolution*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1995, pp. 246-281, ヘンリー・ヒッグス(住谷一彦訳)『重農学派』(未来社, 1957年), 木崎喜代治『フランス政治経済学の生成』(未来社, 1976年)を参照した。
- (52) Le Trosne, *De l'ordre social*, München, Kraus Reprint, 1980. ル・トゥーヌは本書でル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールに影響を受けて同じく社会秩序をテーマとして取り上げている。その論理の展開は異なるものの結論においてはほぼ同様の見解に至っているとされる。
- (53) ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールの統治論をまとめるにあたり、木崎喜代治「ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールにおける国家と租税」『専修経済学論集』第7巻第1号(1972年), 1-41頁を参考にした。
- (54) なお、ル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールはロシアを訪れエカテリーナ二世と謁見したことがあるが、彼自身の尊大な態度によって即座にロシアから帰国させられ、その対談は成功したとは言いがたいものがあった。Wilson, *op. cit.*, pp. 518-519.
- (55) このような見解はケネーの影響によるところが大きい。
- (56) なお、ル・トゥーヌは、人間本性を「恐怖」と「欲求」とする。
- (57) この議論はアダム・スミスのいわゆる「神の見えざる手」を想起させるが、実際スミスはル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールをフィジオクラットにおける最も体系的な議論であると評していた。
- (58) ただし、「合法的専制君主」の概念がフィジオクラット全体の議論の中にどのように位置づけられるかについては現在なお論争中である。
- (59) Strugnell, *op. cit.*, pp. 99-114, Georges Dulac, "Le discours politique de Pétersbourg," *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 86, Oct., 1986, p. 40.
- (60) *Apologie de l'abbé Galiani*, POL(平田清明訳「ガリアニ師讃」『著作集第3巻』)。
- (61) フランス啓蒙思想はディドロも含めて全体にユートピアな性格の議論をしていたという通説を打破することを目指した研究として、Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958.
- (62) ディドロと同様の情念論の立場から「明証性」を批判した者として、フィロゾーフの一人であるマブリの『政治社会の自然的・本質的秩序に関する経済学者たちへの疑問』(1768年)やルソーのミラボーへの手紙における議論があった。森村, 前掲書, 141-143頁。
- (63) 他方で、ディドロのイギリス議会観は、代議士の金銭腐敗によっても特徴づけられる。Strugnell, *op. cit.*, p. 163.
- (64) 18世紀の社会科学が数学を含めて自然科学の発展と不可分であった点については、フランクリン・L・バウマー(鳥越輝照訳)『現代ヨーロッパの思想—その全体』(大修館書店, 1992年), 216-217頁を参照。
- (65) Ellen Marie Strenski, "Diderot, for and against the physiocrats," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 254, 1988, pp. 1438-1440.
- (66) 同様の見解は『エルヴェシウス反駁』においても

「遠く隔たった真理をひとつの単純な事実に戻元することは、誰にでもできることではないのである」(Réfutation: 542-543) とある。

- (67) 同様の見解は『エカテリーナ二世のための覚え書き』においても「人間は生まれつき敵がいるとしたら恐ろしい敵がいるとしたら、またその敵が精力絶倫で、人間が絶えずそれに追いまわされ、多少とも優位に立つには力を合わせるほかないとしたら、人間はごく早くからそのように力を合わせる方向へ向かったはずです。その敵とは自然です。自然に対する闘争こそが社会の第一の原理なのです。自然は人間に与えた必要と人間をさらした危険によって、人間を攻めたてます。人間は気候や不順や食料不足や病気や動物と闘わなければなりません」(Mémoires: 174) として示されている。

- (68) ルソーの『社会契約論』の草稿にあたる『ジュネーヴ草稿』における批判である。一般意志をめぐるディドロとルソーの議論については、小林淑憲『『ジュネーヴ草稿』から『社会契約論』へ(I)』『東京都立大学法学会雑誌』第35巻第2号(1994年7月), 281-315頁を参照。

- (69) Gianluigi Goggi, “Les *Fragments politique* de 1772,” *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 254, 1988, pp. 449-451. なお、本論文は、ディドロの政治思想の変遷における「1772年の政治に関する断章」の占める重要性について指摘している。

- (70) ただし、エルヴェシウス自身は『人間論』において「おそらく、M.ド・ラ・リヴィエールは明証性に期待しすぎた。彼が国民の将来の幸福を基礎づけるのはその力であるが、この基礎は彼が思うほどに堅固なものではない」(De l'HommeIII: 416) としてル・メルシエ・ド・ラ・リヴィエールを批判していた。

- (71) ディドロにおける「人民」という語の複雑な用法については、Roland Mortier, “Diderot et la notion de 《peuple》,” *Europe*, Janvier-Février, 1963を参照。

- (72) 例えば、この問題を取り上げた研究として、Peter Jimack, “Obéissance à la loi et révolution dans

les dernières œuvres de Diderot,” eds. Peter France et Anthony Strugnell, *Diderot; Les Dernières Années*, Édinburgh, Édinburgh University Press, 1985, pp. 153-168.