

プリーストリのコモン・センス学派批判（2・完）

Priestley's critique of the Common Sense School(2)

永井義雄

NAGAI Yoshio

前稿ではプリーストリのビーティ批判を取り上げた。それはプリーストリの次の書物の第二論説であった。

Joseph Priestley, *An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Dr. Beattie's Essay on the nature and immortality of truth, and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion*, London 1774. (当センター所蔵)

そこで完結編とならねばならない本稿は第一、三論説を取り上げる。

(1) リード批判

第一論説はトマス・リード(1710-1796)を扱う。第一論説の「序論」でプリーストリは、バクリと懐疑論のヒュームとを批判するためにリードが「普遍的懐疑論(universal scepticism)」を導入したとここでの批判の要点を述べている。普遍的懐疑論というのは、これまでの諸現象、諸力の関連を否定するもので、「恣意的原理」の意味である。リードは「共有感覚(Common sense)」を構成する「本能諸要素(instinctive principles)」を、例えば「ある対象が現存するという確信をもたらす現在の知覚(sensations)」、「嗅覚、味覚、聴覚および視神経の一定の情動(affections)」とか「類似の原因から類似の結果を類推する推論能力」など十数個のものを数えるが、これらのものはばらばらに考えられている上に、これらのものは観念連合理論の旧知の要素に過ぎず、リードはこのことを知って悔しくないかとプリーストリは批判する。(第一節)

次いでプリーストリはリードの誤りを六つ列挙する。リードは、1. 対象と観念との類似を認め得ないから観念は対象から生じ得ないと結論する。2. 知覚と対象との必然的結び付きを認め得ないから恣意的本能に頼る。3. 観念はわれわれが自覚する時以外は存在しないことを自明とする。4. 知覚の能力と知覚の観念とを混同している。5. 運動のメカニズムは分からないから運動は本能的要素により行われると結論している。6. 一定の決意あるいは情感は経験に先立つから本能的と根拠なく結論する。(第二節)従って、第三節以下はこれらの誤りの検討を主題とする。

知覚は物体(bodies)と何の類似も持たないというのが、リードの上記第一論点の論拠であった。「広さ、形、固さ、粗さなどは物体の形象(image)を持たない。」それ故、精神は感覚器官(senses)により外から物体の形象を受け取るという理論にリードは反対する。しかし、プリーストリは、その理論の意味するところがある種の印象(impressions)が感覚器官により精神に伝えられ印象と知覚との間には真実かつ必然的な結合があるということに過ぎないと反論する。プリーストリにとって、リードの主張は例えば音と楽器との類似がないからという理

由で楽器の音がプレクトラムで作られることを否定するようなものである。リードも全く否定するわけではないが、単なる可能性（確率 probability）をしか認めない。見るという行為にとって、視神経も網膜と同様に必要かも知れないという言い方で全てを可能性の問題にしてしまう。だからプリーストリは、もしそうなら脚は歩行の可能的な道具だと皮肉る。ここでの可能性の概念は推測を含み、確定的な断言を避けている。プリーストリがリードの懐疑論と言うのはこの意味である。⁽¹⁾（第三節）

およそ以上で、リードとプリーストリとの対立点は明かであろう。リードはおよそ常識（common sense）的ではない。リードはイングランドの経験論哲学に挑戦を試みているが、その基礎として「本能的要素（原理）」を採用する限り、合理的論証から遠ざかることとならざるを得ない。これは合理主義に対する非合理主義の挑戦とならざるを得ない。この非合理主義をプリーストリは「懐疑論」と捉える。それ故、リードは、ヒュームの懐疑論を批判しようとしてむしろより大きい懐疑に捕らわれるのである。もっとも、リードはもっと後になって社会形成原理を考察の対象にするようになると、例えば『能動的力能論』（*Active powers of man*, 1788）においては、ここでプリーストリが批判の対象とする本能的諸要素は「機械的諸要素（mechanical principles）」と「動物的諸要素（animal principles）」とに整理されこの上に「理性的諸要素（rational principles）」が加わる。この意味では、プリーストリのこの時期のリード批判をもってリードの全体的、最終的評価とすることは出来ない。⁽²⁾

第四節はロックが観念を知覚と思索とに分けたことに対するリードの批判を反批判する。

第五節は、リードの先の命題すなわち知覚は外的事物の現存在の確信を意味するという命題の批判とリードのバークリ論の検討である。プリーストリは先の命題については、結局リードが言おうとすることは外的対象の存在の信念を味覚、触覚、視覚などの知覚から分離できないということに帰着すると言う。この知覚に関しては、リードに多くの「偏見と誤謬に基礎を置く見解、それに立脚する無根拠な信念と期待」があるとプリーストリは言う。ここではリードは俗の常識人として現れる。プリーストリによれば、リードは地球が丸くどこも頂上ではないのを知りながら自分のところが頂上と思い反対側の人は頭を下にしてぶら下がっていると考えようなものだと言う。リードにこのような立論があるのは確かである。

紙幅の関係で先を急ぐ。第七節はリードが採用したバークリ理論の中のヒュームの懐疑論という甚だ興味深い主題を扱う。リードは懐疑論を恐れる余りヒュームに誤り導かれていると、プリーストリは言う。プリーストリが理解するヒュームの懐疑論は、煎じ詰めれば、われわれの思考や知覚は実体を持つ（第一原理）が、しかしそれ以外のことは理性により明らかにされねばならないというところにある。ここから懐疑論が出て来るのである。なぜなら、観念は思考の対象に過ぎず、意識する時しか存在しないから持続的に存在する思考対象はないことになる。肉体も精神も、因果も時空も独立の存在でなくなる。リードはこのヒュームの立論を異論なきものと捉えるが、同時にリードのコモン・センス（共有感覚）によれば肉体も精神も、因果も時空もどうしても存在を主張しなくてはならない。そこで、プリーストリは、こうしたものの实在だけでリードが満足できるのならばリードにとってはロックなどの古い理論で充分であったはずだと皮肉る。観念の实在（identity）を信ずるプリーストリは、観念さえ意識された時しか存在しないとリードが言うのに驚きを隠さない。

(2) オズワルド批判

第三論説は *Remarks of Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in behalf of religion.* と題されている。この「序文」でプリーストリは「リード博士の新しい共有感覚の原理、あるいはもっと曖昧でなくその役割にもっと適当な名称で言えば真理感覚」は「ロック氏の基本原理との間に明瞭な矛盾がある」にもかかわらず人目に付かずまかり通って行こうとしていると、この書物全体の問題の所在を開示する。そしてこの問題は三人に共通なのだけれども、オズワルド（? - 1793）はその中でも最も粗野な論客である。プリーストリはそれを「かれの原理がまるであらゆる時代のあらゆる人類の確立された信念であり、実際にはそうなのだが昨日のものではないかのような、非常な頑迷かつ威圧的な…オズワルド博士」と表現している。それだけに「かれの著作の甚だしい前後撞着と著しく杜撰かつ演説的叙述」にはかえって答えにくいとプリーストリは言う。

プリーストリのオズワルド批判の要点はリード批判のそれとほぼ軌を一にする。すなわち、オズワルドのロック批判がリードによるそれと同じであることの紹介から叙述は始まる。感覚の印象あるいはその内省による以外に観念はないとするロックはコモン・センスという非常に重大な認識機能を見落としている。コモン・センスについてオズワルドは言う、「理性的精神に特徴的なこの力はその速さ、明瞭さ、疑問の余地のない確実さの故に感覚 (sense) と呼ばれ、またなんらかの程度において理性的なすべての人に所有されているために共有感覚と呼ばれる。」プリーストリはここで、オズワルドのこの規定が、「人類の大多数」に共有されていると言ったビーティーと違うと言うが、これはあまり有益な指摘ではないであろう。それよりも、外的感覚の改善は訓練によりある程度可能だが内的感覚の改善には限りがないと言うオズワルドは、プリーストリが指摘するようにビーティーの逆である。オズワルドによれば理性はコモン・センスよりもわれわれの統御しやすいものであり、改善可能なものである。コモン・センスはわれわれが育成しなくても成熟に達する。これはオズワルドの「杜撰さ」の一つの例であろうか。オズワルドにとってコモン・センスは「天の賜物」であるが、これを十分に使いこなすにはかなりの注意力と思考力を必要とする。だが杜撰でもであろうが、オズワルドの議論は現実的でもある。というより、神の認識に直結するリードのコモン・センス論よりは「常識」的であろう。

しかし、プリーストリとても、これまでの考察から理解されるように、ロック＝ハートリによりかかって、たいして深くはない。この第三論説の「第六節 理性の領域に対するコモン・センスの侵入」もまた、そのことを示している。「オズワルド博士は多くの場合に理性、証明、例証という用語に単にけちをつけるだけで、それらの言葉を嘲笑し否定するために間違った使い方をしていることはわたくしには極めて明かであるし、わたくしの読者全員にもどうしてもそう考えられるとわたくしは思う。」こう書いてプリーストリは、神の観念を得るのに「理性」が必要なことを強調する。プリーストリによれば、神の観念は神の作品を単に見つめるだけでは得られず、その作品の傾向を観察しなくてはならず、神の「偉大にして賢明かつ有難い計画」に入り込まなくてはならない。それなのに「それを理性の作用 (reasoning) とは呼ばないで違う名称で呼ぶものがあることは少なからずわたくしを驚かせる。」

人々が神を崇め他人を正当に扱い情念を正当適切に規制する「器官 (a medium)」(結局のところ理性を意味するであろう) を多くの聖職者が発見しようと努めてきたことにオズワルドは、驚き怒る。「コモン・センスと同じ力を持つ感情表示はない。…したがってかほどに明白

かつ重要な問題についてコモン・センスの単純な決定に従うことが聖職者と哲学者の仕事であった。」理性でなくコモン・センスで足りるとというのがオズワルドの趣旨である。これまたプリーストリにとっては理性の領域をコモン・センスが犯す例であった。

(3) 結 び

アレヴィは『哲学的急進主義の成立』のほとんど冒頭でプリーストリのコモン・センス学派批判に触れている。「ロック、ゲイおよびハートリの弟子であったプリーストリは、1774年にリード博士の『〔コモン・センスの原理に基づく〕人間精神の研究』〔1764年〕を読んで、自分の師父たちの、人間の精神諸現象の実証科学を建設する試みが挫折する危険にあるのを知って苦悩し、すべてをリード、オズワルドおよびビーティへの反論にあてた書物を書き、そしてハートリの子息の許諾を得て『人間についての考察』を再刊する意向であることを公表する。』⁹³プリーストリがロックおよびハートリの弟子であることを公言し、われわれが検討してきた書物においてゲイの言葉をエピグラフとして引用していたことは確かである。そしてわれわれが見てきたように、プリーストリがコモン・センス学派批判において、一貫してロック、ハートリの擁護を主眼としてきたことは明かである。もっとも、プリーストリはアレヴィが言うように「自分の師父たちの、人間の精神諸現象の実証科学を建設する試みが挫折する危険にあるのを知って苦悩し」たかもしれないけれども、かれ自身は「人間の精神諸現象の実証科学を建設する試み」にまでは乗り出さなかった。この仕事は多分、ジェイムズ・ミルに委ねられる。その意味ではプリーストリのここでの仕事は、「ロック、ゲイおよびハートリ」の人間論＝認識論を18世紀後半において継承し、19世紀のジェイムズ・ミルに伝達することであったように思われる。

しかしそれは外見的なことである。内容的にはどうか。

アレヴィは上掲の引用文の少し後で、次のようにも書く。「ヒュームの哲学は懐疑論というよりはむしろ自然主義である。彼の名が常に純理論家の一派に抱かせる不信の念は、そこから生まれるのである。疑いもなくベンサムは、かれを自分の師父の一人と見なしている。けれども、プリーストリが1774年にコモン・センスの哲学に反論するために投じた論説のなかで力説した見解は、ヒュームが懐疑論好きのためにロックおよびハートリの健全な理論の信用を失墜させたというものである。』⁹⁴アレヴィはこれを観念連合理論の展開の歴史のなかで書いている。アレヴィによれば、観念連合理論は合理主義と自然主義との二つの要素から出来ている。ハートリがその創設者であるから、プリーストリはいわばその嫡出子ということになる。だから「ヒュームの哲学は懐疑論というよりはむしろ自然主義である」ということならば、もちろんプリーストリとヒュームとは共通するものを持っている。しかし、プリーストリはヒュームの懐疑論に危険を読むのである。そしてこの危機意識は、コモン・センス学派のヒュームに対する危機意識と当然ながら共通するものを持つが、プリーストリにとってはヒュームとコモン・センス学派とはともに観念連合理論を掘崩すものでしかなかった。

そうだとすればプリーストリによるコモン・センス学派批判の意味は何であったろうか。両者はヒュームの懐疑論を否定する点では共通する。プリーストリはそれをロック＝ハートリの延長上で行う。つまり経験論の唯物論化によって行う。コモン・センス学派はこれに対して、別の第六感覚によって行う。この第六感覚としてのコモン・センス（共有感覚）は実在せず、

論理的に説明が困難である。この困難をプリーストリは突いた。それはヒューム批判においてコモン・センス学派がもう一つの懐疑論を生産したのを黙過出来なかったからである。プリーストリは唯物論的であっただけ、つまり認識論において虚構に依拠しなかつただけそれだけ彼は社会に開かれていた。神は社会においても自己を表すのである。それに対して信仰とそれに結び付いた狭い意味での道徳とにのみ開かれたコモン・センス学派からは社会理論はほんの僅かしか生じなかつた。コモン・センス学派はこうしてモラル・センス学派を自らとともに葬ることとなった。

重ねてアレヴィを引く。最初の引用文につけたアレヴィの注は少し長いがここに引用しておかなければならない。アレヴィはプリーストリの書物のフル・タイトルを記した後、こう書く。

「銘句はゲイからの引用である。『ある人たちが生得の観念というものを想像したのはどのようにしてそれらの観念が自分たちのところにやってきたのかを忘れたからであるように、別の人たちもまたそのようにして、獲得した行動原理とほとんど同じ数だけ、それぞれ別個の本能を定立した。』――序でプリーストリは、自らロックとハートリの弟子だと言い、『人間についての考察』(Observations on man)の再版が印刷中であると予告している。(pp. X VIII-XIX)『一般の読者はどうしてもそうだと思うが非常に綿密に考えることを好まない人たち、それにある著作家たちは、わたくしがハートリ博士の理論のような人間精神の理論をもっと多くの人の目に紹介しようと努めることに対して、快く思わないであろう。かれの書物は、二晩か三晩で読み終わられる本ではなく、たまたま友人がそこにどんなことが書いてあるかを尋ね、短い文章での回答を期待しているのに対して、そうした友人の誰にも満足出来る説明を与えられるようになる本ではない。事実それは、新しい最も広範な科学を包含しており、その研究に踏み込んで幾らかでも成功する見込みがあるためにはぼう大な予備知識の蓄えを必要とする。』プリーストリは、新しい心理学に対する反動がスコットランドにあるのを確認しながらそれをいかに説明すべきかを知らない。ロックの諸発見は、コペルニクス、ガリレオおよびニュートンのそれらと同じく、権勢を振るう偏見の側からの頑強な抵抗に出会うのは疑いもなく当然である。『ハートリ博士については、かれの審判の日はまだ来ていない。そしてこの刊行物、およびわたくしが計画して来た他の幾つかの刊行物におけるわたくしの見解の一つは、その日を訪れさせることである。それが、試練に耐えて、こうした精密な検討を受けた後にはもっとよく知られ、もっと強固に確立されるであろうということだけは、疑いが無い。』」⁽⁵⁾

アレヴィの指摘は鋭い。「プリーストリは、新しい心理学に対する反動がスコットランドにあるのを確認しながらそれをいかに説明すべきかを知らない。」このことはコモン・センス学派だけではない。プリーストリは、社会を分業社会と捉え、ほとんど無限進歩を信じながら、スミスの道徳哲学に触れることがない。これがこの時のイングランド道徳哲学(啓蒙というにはもうイングランドは十分に開明的であったと言うべきであろうか)の限界であった。最後にもう一つだけ、アレヴィを引用しよう。

「プリーストリ自身はヒュームの懐疑論に対する反動として唯物論にまで行き着く。そうしてこのことが、ジェイムズ・ミルの目には(かれのデュゴールド・スチュアート論『ブリティッシュ・リヴュー』(The British Review, 1815.を見よ)、ヒュームの懐疑論に対する新しい不満の種である。すなわち、ヒュームは、因果連関の規則性を信じようとする観念連合理論家たちをこの無益な主張に導いたという不満である。)」⁽⁶⁾

だが、プリーストリの唯物論は精緻なものではない。ハートリの書物の再版を作るようにかれ自身の理論の展開はないのである。プリーストリは、いわばイングランド経験論を唯物論化することで常識化する。しかし、この唯物論＝常識（もちろんコモン・センス学派のコモン・センスではない）は後の思想の展開の上で重要な装置であった。プリーストリはロック＝ヒュームと共通する「公共的利益」の観念をベンサムに遺贈しつつ、ロック＝ブラックストーンと共通する「自然権」理論を辛うじて経済学においてホジスキんに、政治（理論）においてはフランシス・バーデットに遺贈して自らの歴史的使命を終える。ベンサムが「公共的利益」の観念を批判的に継承しつつ、ブラックストーンの「自然権」理論を痛撃したことを考え併せると、プリーストリの過渡的性格は明瞭である。プリーストリの社会哲学は分裂の過程に入りつつあったのである。

ベンサムは神を持たないことでヒュームを徹底させてコモン・センス学派とロック的イングランド急進主義者との共通の懐疑論批判の問題を葬り⁷⁾、自然権理論を否定することでヒュームを継承しつつロック的イングランド急進主義者を葬った。しかし、信仰の問題をベンサムに突きつけるのはスコットランド出身のカーライルのロマン主義であり、そのイングランドの友人たちである。スコットランド啓蒙（コモン・センス学派）とイングランド急進主義（プリーストリ）との論争はこの意味では19世紀において形を変えて続くのである。

- (1) リードにおける「論証的推論 (demonstrative reasoning)」と「蓋然的推論 (probable reasoning)」については、篠原久「トマス・リードと「ユートピア制度」——スコットランド啓蒙末期のひとつま——」(関西学院大学『経済学論究』46の2) 57ページを参照。
- (2) 篠原、同上論文、61ページ参照。
- (3) Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris 1901-4, t. 1, pp. 6-7. 英訳はあろうことか、ハートリをヒュームと誤記している。cf., E. Halevy, *The growth of philosophic radicalism*, translated by Mary Morris, London 1928, p. 8.

ここで言われるゲイは『乞食オペラ』(*The beggar's opera*, 1728, 海保真夫訳, 法政大出版局1993)の作者ジョン・ゲイ(John Gay, 1685-1732)である。アレヴィのゲイ評価はこうである。

「この道徳的ニュートン主義においては、万有引力の原理の位置を占めているのは二つの原理である。それは、観念連合の原理と功利の原理である。ところで、ロックは新しい精神の先駆者と広く認められてはいるけれども、それにもかかわらず、われわれはかれにおいて、功利の道徳理論の整然とした展開にも、〔観念〕連合の原理の広範な適用にも出会うことがない。だが、一七三〇年に、哲学上の著作の刊行の先頭を切って、『徳の原理と基準および情念の起源に関する論説』(*A disseertation concerning the principle and criterion of virtue and the origin of the passions*)が現れる。その著者ゲイは、ロックの弟子を自称しているけれども、新しい哲学、すなわち功利の道徳理論および〔観念〕連合の心理学を本当に建設した人と考えることが出来る。確かにゲイの思想はまだ神学的要素を含んでいる。ゲイは、道徳理論においては永劫の頭彰および刑罰の観念に従っている。しかしもし、理論の精神と無縁な、そしていわば自らを消滅させようとしているこの要素を度外視すれば、ゲイの哲学は次のように要約することが出来る。人間はすべて、快楽を求め苦痛を避ける。快楽の追求は、人間のすべての行為の必然にして同時に正常な法則であり、義務的行為とは幸福に導く行為である。ところで、追求する目的についてすべての人間が意見の一致をみることはたやすく出来るとしても、この必然的な目的を達成するために採用する手段については、明ら

かにかれらの意見は一致しなくなる。このことが、すべての個人において幸福の観念が同一の観念に結びつくとは限らない理由であり、換言すれば、観念の連合は個人によって相違する理由なのである。そうしてこの個人的多様性は、もし道徳理論家が人びとを幸福に導こうとするならば知っていなければならない法則に従っているのである。〔観念〕連合の心理学の上に功利の道徳理論を建設しようとするこの試験的行動ほど、一見すると、理解するのに明瞭で単純なものはないように思われる。しかしながら、その真の曖昧さと複雑さを明らかにするためには、二つの新しい原理がゲイの論説に現れてからベンサムがそれら原理の上に自分の社会理論を建設する時までの、二つの原理の発展を跡づけることで十分であろう。〕(Halévy, *ibid.*, pp. 4-5. Eng. transl., pp. 6-7.)

なお、ゲイはプレヒトとの関係でわが国では多少注目されてきただけで、イギリス文学史においてもマイナーな存在であるから、上記のゲイの書物はゲイの名を掲げることなくウィリアム・キングの『悪の起源』(*An essay on the origin of evil...*, by Dr. William King, late Archbishop of Dublin. Translated from the Latin, with notes [by Edmund Law, Bishop of Carlisle] ; tending to... vindicate...the Author's principles against the objections of Bayle, Leibnits, the author of A philosophical enquiry concerning human liberty, and others. To which is prefix'd A dissertation concerning the fundamental principle...of virtue...the obligation to, and approbation of it [by John Gay]. With *Some account of the origin of the passions and affection*, 1731.) 翌年の第二版には Edmund Law, M. A. Fellow of Christ College in Cambridge の Postscript が付く。アレヴィが掲げる書名はやや乱れている。cf., Halevy, *ibid.*, p. 278. n. 9. DNB, qv. Edmund Law もロックの徒である。cf. E. Law, *A defence of Mr. Locke's opinion concerning personal identity, etc.*, 1769.

(4) Halévy, *ibid.*, p. 12. Eng. transl., p.11.

(5) Halévy, *ibid.*, p. 280-1, note (16). アレヴィがここで触れた「序」については、わたくしの「ブリストリのコモン・センス学派批判序説」(本年報第13号, 1993)を参照されたい。なお、この注は英訳では書物のタイトルのみであとは省略されている。cf., Eng. transl., p. 8, f. n. 4.

なお、アレヴィがブリストリについて下した総体的評価については次の文章を引用しておく。

「ブリストリは、一七六八年に出版された論説『統治の第一原理と政治的、市民的、および宗教的自由の性質とについて』において、政治上の全問題を一気に解決する「偉大な基準」として、「成員の利益と幸福、すなわち一国の成員の多数の利益と幸福」を採用することを提唱する。その観念がこれまで極めて多くの著作家に見逃されたことにかれは驚いている。「なぜなら、この一つの一般的観念は、適切に遵守徹底すれば、政治学と道徳理論との全体系に可能な最大の光を投ずるのだからである。」かれは「神学」をそれに付け加えさえる。というのは、神がかれの被造物の幸福以外の関心事に心を動かされるとは考えられないからである。だが、この奇妙な思想家、この正真正銘の異端者、決定論者、唯物論者、イエスの神性の否定者、そしてそれにもかかわらずキリスト教の聖職者、更には多作な歴史家、政治的煽動家、偉大な化学者、ある人の呼ぶところでは「変幻自在のブリストリ」は自分の発見した、あるいは発見したと考える原理の体系的適用を孤独と瞑想とのうちで企てるのに必要な辛抱強い精神を欠いている。ベンサムが「最大多数の最大幸福」という定式を借りたのは、本当にかれからであろうか。ベンサムはそれをあるところでは肯定しているが、別のところではベッカリアにそれを見いだしたと主張している。エルヴェシウスのうちに見いだすことも出来たであろう。流布している思想がいたるところから同じ定式で表現される傾向のあるのは、自然である。」(Halévy, *ibid.*, pp. 31-2, Eng. transl., p. 22.)

- (6) Halévy, *ibid.*, p. 282, note (31). 英訳には最初の一文だけが採用されている。cf., Eng. transl., p. 11, f. n. 1.
- (7) 奇妙にアレヴィは道徳哲学者としてのプライスに一顧だに与えていない。プライスの次の書物はわたくしの次の課題となるであろう。

Richard Price, *A review of the principal questions and difficulties in morals. Particularly those respecting the origin of our ideas of virtue, its nature, relation to the Deity, obligation, subject-matter, and sanctions*, London 1758.

イングランドのカント (cf., D. O. Raphael, Editor's Introduction, p. ix) と呼ばれるプライスのこの書物は、ハチスン批判を意図している。そうして、ブリーストリと違ってプライスは、リードの影響を受容するのである。プライスのこの書物がスミスの『道徳感情論』の前年の刊行であることは見られる通りであるが、第二版(1769年)は、リード『人間精神研究』(Reid, *Enquiry into the Human mind*, 1764). を受けて書かれた。リード『人間の知的力能論』(Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, 1785.) はプライスの第三版(1787. 上の書名中, and difficultiesはこの第三版で追加された。)を生む。この第三版のノートDでプライスはリードの『人間の行動力能論』(Reid, *Essays on the active powers of man*)の刊行に対する期待を表明している。この期待に答えるかのようにリードのこの書物は翌1788年に出た。

これだけからでも、プライスとブリーストリとの違いはおおよそ推測されるであろう。プライスはロック経験論をブリーストリのように丸のみにしない。プライスはロック批判からスタートするのである。道徳哲学におけるプライスとブリーストリとの距離は政治論における両者の距離と異なり、著しく大きい。1750年代後半における両者の距離が道徳哲学において縮まらないまま1770年代に政治論において両者はロック自然権論を共有するのである。このことが持つ意味、あるいはイングランド急進主義におけるこの道徳哲学の分裂が持つ意味が問われなければならないであろう。これは、ヒューム批判も更にはニュートン批判をも伴ったハチスン批判の書物においてプライスがこれからわれわれに語り始めようとしている主題である。

(わたくしはかつて『イギリス急進主義の研究』(1962)のなかでプライスのこの書物に触れたことがあるけれども、問題意識はとてここまで来ていなかった。)

アレヴィはおそらく、「ロックとニュートン」の時代とその影響の大きさに目を奪われ、この時代に弓を引くドン・キホーテに気がつかなかったか、無視したのである。アレヴィがプライスを知らないわけではないから、無視したのである。しかしわれわれは今や、18世紀イングランドを「ロックとニュートン」の一色で描く時代には住んでいない。

(社会科学古典資料センター教授)