

のように子どもの諸力が成長し、発達するか、どのように子どもの人格が開花するかを見る」ことにあることが、トルストイの教育実践記録（「誰が誰のもとで書くことを学ぶのか、農民の子がわれわれにか、あるいはわれわれが農民の子にか」）から摂取されている。自らの教育実践によってクループスカヤは、「教育者を魅了するのは子どもの人格の全面的な開花である」ことを実感し、かれの言説の正しさを確認するが、この実感は、「子どもたちに平等に接し、子どもたちが何を語り、何を欲しているかに注意深く耳を傾ける」というトルストイの教育方法によって得られたものであった。自己目的としての、生徒における諸力の成長と発達という教育観もまた、トルストイから学んだものであった。

子どもに人間を見ることを原点とし、人格の発達を自己目的とするトルストイの教育観を実践で確認し、摂取したクループスカヤであるが、農民のまなざしで社会現実を直視する勇気もかれから学びながらも、トルストイの示す労働と自己完成の道を歩むことを途中で断念する。自己の活動の結果としての、社会そのものも変わるといふ過程が見えてこなかったことにあきたらず、彼女は、やがて、マルクス主義者への道を歩むこととなる。クループスカヤは、よりよき生を保障されることのないはみでた人々としての労働人民の自立をもとめる戦いを、教育活動によって援助しようとするようになっていく。

スヴァーリン文庫には、トルストイやトロツキーの手になるものをはじめ、ロシア・ソヴェト史の興味深い資料や貴重な初版本が含まれている。これらの文献は、全集などを読むのとはことなる感慨を覚えさせてくれる。それらは、当時の雰囲気伝えてくれているかのようだ。これらの文献や資料にふれ、生きられた思想を吟味する機会を是非ともふやしたいものだ、と思う。

（一橋大学社会学部教授）

## プリーストリのコモン・センス学派批判(1) — ビーティー批判 — Priestley's critique on the Common Sense School (1)

永井義雄

NAGAI Yoshio

### (1)

プリーストリのコモン・センス学派批判の順序を替えて、ビーティー批判から検討する。

最初に「序文」に戻ると、プリーストリアは匿名のビーティー批判に触れて、この匿名批判にかなり同意すると述べている。この匿名書がどれであるかははっきりしない。だからプリーストリアの批判の前年に出た次の匿名書を最初に紹介するが、プリーストリアの言う匿名書と推定してのことであって、そうと断定しているわけではない。まずこのことをお断りしておく。推定の根拠は二つある。第一は、プリーストリア以前の（以後もだが）ビーティー批判はこれしか今のところ見当たらないことである。第二は、もしもマーガレット・フォーブズの言うところが正しくて、ビーティーの以下の書物に対しては二つの批判が現れただけであり、一つはロー博士のもの、もう一つはプリーストリアのものということであれば、この匿名書はそのうちの一つでしかもロー博士のものということになるということである。(cf. Margeret Forbes, *Beattie*

and his friends, Altrincham 1990, first published in 1940, pp.111 and 122.)

*The essay on the nature and immutability of truth, in opposition to sophistry and scepticism, by James Beattie, L.L.D. & c. Shewn to be sophistical, and promotive of scepticism and infidelity. With some remarks on priestcraft, subscriptions, and establishments. In a letter to a friend. By a Professor of Moral Philosophy in the College of Common-Sense. London MDCCLXXIII. (センターはこれを所蔵しない)*

「わたくしの所見では・・・かれ〔ビーティー〕の見解は自分が推進しようとする理論に対しても確立しようとする原理に対しても破壊的である。」(p.3.)

ここにこの匿名著者 (probably Dr.Law) の結論が最初に示されている。そうして、これはまたプリーストリの見解でもあった。ビーティーを含むコモン・センス学派も匿名著者も、そしてまたプリーストリも懐疑論者と無神論者を論破し、かれらからキリスト教信仰を擁護することを眼目とする点では一致していた。しかしビーティーの見解はむしろ信仰の擁護にとって有害と思われたから、匿名著者もプリーストリもビーティーを放置出来なかったのである。

匿名著者もプリーストリも批判の対象としたのはビーティーの次の書物である。

James Beattie, *An essay on the nature and immutability of truth; in opposition to sophistry and scepticism*, Edinburgh MDCCLXX.

匿名著者はまず、パークリとロックとにいくらか欠陥があることを認めつつかれらを継いで、精神作用と認識作用とにとって「感覚器官」に対する物質的作用を唯一の原因とする。これが、ビーティーの「共通感覚(コモン・センス)」論批判の根拠となる。「共通感覚」が信仰の基礎であるならばビーティーと信仰と所見とを異にするものは、「共通感覚」に欠陥があるか欠如しているかでなければならない。そうだとすれば「自然的欠陥」の故に、非難することも出来ないし、かれらを教化することも出来ないであろう (pp.13-6.)。そうしてまた、ビーティー理論からすると、キリスト教の「証し」は万人に信仰を吹き込まないことになる。そう出来ない体質のものがあるからである (pp.34-5.)。けれども、本稿で目下検討中のプリーストリの書物(前稿「序説」参照)と匿名著者のこの作品とが論旨をともにするのはほぼ、ここまでである。このあと匿名著者は宗教的自由の主張を展開する。つまり公権力による宗教に対する干渉を問題としその排除を主張する。プリーストリがこの主張自体に同意したことは疑いない。しかしそれはここで検討しているプリーストリの著作の課題ではない。

匿名著者は「アリウス主義者、ソシウス主義者、反立法主義者、イスラム教徒、ユダヤ教徒その他の宗派の人」でもビーティーの言う究極のもの、すなわち「良心の申し立てとしての健全な論拠」を提出することは出来ると主張する (pp.33-4.)。ここから後の匿名著者の以下の論議を瞥見するだけでビーティーを含む「コモン・センス学派」の視野は広くないことに気づく。かれらにとって要は敬虔なキリスト信仰を持つことだけが重要であった。匿名著者もプリーストリもそれを軽視するわけではない。しかし匿名著者にとって、国により気候、風土以上に観念、習慣、風俗は違ふし、時代により道徳も変化している (pp.18-25, 45.)。それにキリスト教が「迫害」を初めとして諸悪を伴ったことは確かだと匿名著者は言う (p.40.)。

キリスト教をこのように相対化した上で匿名著者はビーティーに対して次のように言う。「あなたはこう言っているようにわたくしには聞こえる。何だって！公然たる無神論者、懐疑論者、および神を冒瀆するものが忌まわしい理論を公表することを許されるべきであろうか。」匿名著者はビーティーに答える。「もしかれらが理論だけの無神論者、懐疑論者、および神を

冒瀆するものであれば、市民社会に対してどんな害を与えるであろうか。・・・健全な基礎を持つキリスト教が現世的な言論や世俗的権力 (*carnal words and power of the civil magistrate*) に守られる必要があるだろうか。」もつとも、「実践的な無神論者、懐疑論者、および神を冒瀆するもの」は別である。匿名著者は何故かかれらを詐欺師か公安妨害者と同一視してこのようなものとして「かれの信仰が正統であれ異端であれ」信仰と関わりなく処罰されるべきことを述べる。この論議のうちには神学論正統論から世俗的犯罪論への論点の移動があるが、匿名著者の言わんとするところは世俗権力の及び得る範囲である。「信仰あるいは信仰の欠如についてはかれは天上の神の裁きの庭を持つべきである。しかしかれの道徳的行為あるいは市民社会における行動については、人類の身体、財産および生命を守るために作られた原初の社会形成あるいは社会契約に従い下界なる人の法廷において裁かれるべきである。」そうして匿名著書はヒューム、ホップズ、ヴォルテールにあまり賛成しないけれどもかれらが市民権を奪われていいとは決して考えないと付け加える (pp. 55-57.)。こうしてこの書物は、「最初の社会形成 (*the first association*) の動機」(p. 65.) から、つまりロック的社会形成論から「受洗せず、聖餐を受けず、宣誓をしないもの」は公職に就けず、「税関の役人 (*a clerk in the custom house*)」にさえなれず、いい加減に宣誓するものがそうした職に就いていると、宣誓法および自治体法を批判する (pp. 65-68.)。

この間に聖職者と教会とに対する批判があるが、これは国教会批判である (pp. 61-65.)。そうして再び聖職者批判を繰り返して (p. 71.)、最後にビーティーは「ヒューム、ホップズ、ロック、マルブランシュ、マンドゥヴィル」以上に危険な命題をいくつか提出したと思うけれども、しかし「哲学者、市民、真理愛好者」の名に値する多くのことをも述べたと、結んだ。

## (2)

プリーストリは上の匿名著者が批判したのと同じビーティーの著作を対象とする。プリーストリは「序文」で書いたように(わたくしはこの点に前稿で触れた)、ビーティーの「善意」を認めつつ、匿名著者と同じくビーティーが主張しようとする宗教の大義を自ら裏切っていると指摘する。しかもヒュームの詭弁に誘惑されそうな人を救ったし、ビーティーのヒューム批判はいくつかの点で正しいとさえ認める。それでもプリーストリがビーティー批判をするのは、ビーティーの誤りに気が付いた人がビーティーの議論をすべて否定しかねないので、こういう人に、宗教はそれ自体で宗教の敵に対抗し得ることを示す必要があると考えるからである。

匿名著者もプリーストリも触れていないけれども、ここで指摘しておくべきことはビーティーがロックとパークリとを讃えることで叙述を始めていることである。「市民的宗教的自由のすべての擁護者、人類愛に富むすべての人、誠実さと簡素な生活様式とを讃える全ての人、優れた美德を黙想しては胸を熱くするすべての人は、ロック氏をこの国民が生んだ最も立派な最も模範的な人の一人と考えるに違いない。」パークリについては、ロックほどではなく、「真理と美德との擁護者」として私的には立派だがその公的生活には賛成しかねることを表明している (Beattie, pp. 8-11.)。リードとビーティー (およびオズワルド) とは基本の認識において共通するところが多いから「コモン・センス学派」として一括されるのであるが、すくなからぬ点で違ってもあり、この点でも微妙に違う。

もちろんビーティーはロック理論を基本的に承認しているわけではない。(ビーティーのロック批判は、Beattie, pp. 244-8. ロックが懐疑論を促した指摘がある。) かれはリードと同様に

真理知覚能力を「コモン・センス」という一種の本能に基礎づける。ビーティーによればコモン・センスとは「真理を知覚しあるいは信念 (belief) を支配する精神の力」であるが、この精神の力の作用は「論議の積み重ねによるのではなく、瞬時の本能的な不可抗力の衝動によるのであって、この衝動は教育や習慣から得られるのではなく自然から得られる。その対象が現れるとわれわれの意志とは独立に既存の法則に従って作用するから、それは感覚 (Sense) と呼ばれるにふさわしい。そしてそれは、人類の全てに対して、少なくとも大多数のものに対して同じように作用するから、共通感覚 (Common Sense) と呼ばれていい。」(Beattie, pp. 38-41.) このようにしてコモン・センスは自明の真理を認める能力として証明を伴う真理の認識能力としての理性 (reason) から区別される。

従ってあらゆる推論は直観的に確実であるか可能なコモン・センスの原理に基づかなければならない。「それ故あらゆる真理はコモン・センスに合致しなければならない。このことが真理の不変不動の基準である。」(Beattie, p. 140.)

プリーストリはここから批判する。プリーストリによれば「感覚」は感ずる能力であって、物事の性質を語らない。それなのにビーティーとオズワルドとは真理を外感的感覚による知覚のように相対的なものとし、特定事物、特定人物にかかわるものとする。プリーストリにとって真理は絶対であった (Priestley, 123-6.)。たしかにビーティーは、真理は永久でなく変化しやすいことを明言する (Beattie, p. 239.)。そうだとするとコモン・センスの程度は様々で教育によっては矯正出来ないことになる。そうするとまた、論理的には宗教の意味、従って神の存在理由が失われる (Priestley, pp. 132-3.)。それにもかかわらず、プリーストリが言うように、ビーティーはリードよりも確信を持って感覚について語る。しかし感覚は何を証明するであろうか。天動説ではないか (Priestley, pp. 139-45.)。

ビーティーはまた「義務感を感じるという以上に理由はない。人が良心の命ずるところを知るのには神がそのように作ったからである」(Beattie, p. 74.) と言い、コモン・センスを道徳的義務の基準とする。それだけでなくビーティーは将来の希望も期待もコモン・センスに基礎づけようとする。「希望が裏切られないことを敬虔な人は知っている。」(Beattie, p. 113.) これはプリーストリにとってあまりに無原則であった。希望が裏切られないという全幅の信頼は神の存在と完全とを前提とするのに、コモン・センスはそれにはあまりに不完全だとプリーストリは鋭く斬り込む。(コモン・センスの説明という点ではオズワルドの方がずっと詳しく、ビーティーはオズワルドを引用することで済ませているとプリーストリは非難する。)(Priestley, pp. 158-65.) プリーストリの議論が明らかにするのは、ビーティーが道徳的義務の源泉と宗教の基本原則とをコモン・センスに置く際の論理に何の適切な証拠も推論も示さないということであった。

プリーストリが扱う次のテーマは必然論であった。必然論に立つプリーストリは、ビーティーの哲学的自由論を看過し得ない。しかもビーティーは必然論を全く否定しているわけではない。ここでの論点は、当然にハートリ評価がまず来るし、論点も容易に推察されるようにビーティーはハートリに批判的であるが、ビーティーはその曖昧な立場を反映してハートリを「荒唐無稽な著者」とも「才能あり価値ある著者」とも呼ぶ。しかしビーティーの基本的な考えは必然論は自然宗教の第一原理および徳性と矛盾するというものであった。プリーストリにしてみれば、「神の全知 (divine prescience)」あるいは「神の予知 (fore-knowledge)」を否定する意志自由論者は「無神論者」と同じであった (Priestley, pp. 173-5.)。前稿で言及したジョナサン・エ

ドワーズが論及されるのはこの文脈においてである (Priestley, pp. 182-5.)。

結論としてプリーストリが指摘する第一のことは、ビーティーの論敵に対する甚だしい誤解と攻撃の激しさである。「時としてそれは迫害の精神に近い。」(Priestley, pp. 187-90. cf. Beattie, p. 49.) ビーティーはおそらくヒュームに対して言った迫害に近いことをもしかれが自分の著書を読めば言うであろうと、プリーストリは推定する。ビーティーはヒュームについてこう言っていた。「ヒューム氏の諸著作はその曖昧さにもかわからず、甚だしい害悪を撒き散らしたのですべての生真面目な人はそれら著作が無くなってほしいと願わずにおれない。」(Beattie, p. 472.) プリーストリは、前述のようにヒュームに批判的であったけれども、プライス (Price, *op. cit.*) 程に批判的ではなかった。プリーストリは言う、「わたくしとしてはヒューム氏の諸著作のような出版物を心から歓迎する。このような諸著作が自然宗教と啓示宗教とに非常に有用であることを知るのにたいした知識も精神力も必要としないと、わたくしは思う。」(Priestley, pp. 192-3.)。プリーストリにとって信仰の欠如はコモン・センスの欠落などによるのではなかった。「不信仰はキリスト教の腐敗の当然かつ必然の所産であったようにわたくしには思われる。」しかしこの弊害は是正可能である。「われわれの宗教から内包するあらゆる不合理をなくせば、われわれの宗教はあらゆる反論に打ち勝つことが出来る。」しかも事態は好転しつつある。「やがてはわれわれの宗教の優越性と神の権威とは広く認められるであろう。」(Priestley, pp. 192-4.)。

### (3)

キリスト教信仰の擁護という点では一致しておりながら、プリーストリのビーティー批判の要点は、プリーストリの哲学的必然論に対してビーティーの意志自由論とが対立したということ、プリーストリからすればビーティーの論議は論証と論理とにおいて短絡的であり厳密性を欠くということになるであろう。プリーストリの論議にも短絡的なところが見られなくはないけれども、コモン・センス学派の基本的な性格はこの論争においてほぼ明らかになっているようにわたくしには思われる。

リードたちの言うコモン・センスは道徳的義務と信仰との基礎であるという意味でのモラル・センスであった。しかしながら、誰にも共通にあることを強調したコモン・センスという名称は、道徳と宗教との基礎でありながら、ヒュームやスミスと違って社会的交通 (コミュニケーション) の中でそれが道徳的判断を形成する積極的機能を担っているとは考えられず、既存の道徳と宗教とを受容する本能的原理であった。コモン・センスが本能であると言う場合、このコモン・センスの機能と構造を説明しなければならない。それなしには、道徳原理として不十分であることは確かである。ビーティーがその説明においてリードおよび特にオズワルドに依存していたことはビーティーの理論的弱点を物語るが、プリーストリはそれを明らかにしながらも、同時にその弱点はまたコモン・センス学派の持つ強い独断的論調をビーティーが分有する点での弱さでもあったことをも明らかにしたように思われる。

以上、モラル・センスとしてのコモン・センス理論を1774年のプリーストリの批判を通して見た結果、第一に言えることは、ヒュームやスミスのモラル・センス理論が社会哲学の性格を持っていたのに対してコモン・センス理論は本能に基礎づけることによって社会への展開の道を閉ざし、社会科学から断絶した神学的道徳体系となったということである。この点ではプリーストリの体系は社会科学と神学的道徳体系とを合わせ持っていた。けれども、両者は必ずしも

内的に結び付いてはいなかったと、わたしは思う。しかしそうであっても、社会科学を併存させるだけ十分に合理的な神学であったプリーストリ神学とそれを併存させることのないコモン・センス神学とが争ったのは、大きくはイングランド合理主義とスコットランド啓蒙との性質の相違を示しているであろう。スコットランドの大学と教会とを背景としたスコットランド啓蒙思想が世俗化と合理化との過程を更に進行させることへの危機感がコモン・センス学派の通奏低音ではなかったかと、わたしは思う。プライスもプリーストリもこの通奏低音には共鳴してはいたはずである。プリーストリとコモン・センス学派との対立はこれの高音部における対立なのであった。

第二に、もしスコットランドのモラル・センス理論を社会哲学と捉えるならば、コモン・センス理論はこれを大きく突き崩すものであったと言えるであろう。そうしてモラル・センス理論が一種の啓蒙哲学であるならば、コモン・センス学派はその解体過程を進行していたと言っ  
て良いであろう。社会科学への接点を持たない神学的道德体系を形成することによって、かえって社会科学体系はそれからはっきりと分離出来たことになるであろう。

第三に言えることは、プリーストリのコモン・センス学派批判はヒューム懐疑論批判の意図も持っていたことを考慮すると、両者の論争はヒューム批判のあり方をめぐるものでもあって、ヒューム批判がこの時期に必要とされたのは、それぞれに事情があったように思われる。コモン・センス学派はスコットランド教会の力の衰えに対する憂慮があったであろうし、プリーストリにとっては懐疑論の出現はキリスト教の腐敗の結果であり、その象徴としての国教会へ矛先を向けることが出来るのであった。匿名の著者（おそらくロー博士）は明示的にこのことをしたのであった。

最後に二つのことを付け加えておく。

[Anon.,] *The fall of scepticism and infidelity predicted; an epistle to Dr. Beattie, occasioned by his essay on the nature and immutability of truth. To which are subjoined, by way of notes, dissertations on several metaphysical and religious subjects.* London MDCCLXXXV.

このPostscript I and II (pp. 112-159.) はプリーストリ批判である。

またマーガレット・フォーブズの前掲書によれば、ビーティーはプリーストリに対する反批判を書いたけれども、プリーストリの読者数が少なく、しかもプライスがプリーストリのビーティー批判に対して批判的であることと、友人達が反批判に働かないと諫めたことの二つの理由で、それを公刊しなかった (*Op.cit.*, p.122)。ちなみにプライスはリードに好意的であった (cf. Richard Price, *A review of the principal questions and difficulties in morals*, London 1758, especially Notes in its third edition.)。

(一橋大学社会科学古典資料センター教授)