

博士論文

エドモンド・バークの政治思想——『自然社会の擁護』および『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を中心に——

末富 浩

目次

＜はじめに＞	1
第1章 二つのバーク解釈	4
第1節 レズリー・スティーブンのバーク解釈について	4
（1） スタンリスのバーク解釈	4
（2） レズリー・スティーブンのバーク解釈について	8
（i） 適用への焦点	8
（ii） 時効	9
（iii） 抽象的権利と便宜	11
（3） バークと政治的判断力	14
第2節 ポーコックにおけるバーク	17
（1） バーク政治思想解釈史について	19
（2） ポーコックのバークへの関心	21
（i） 初期からの関心	21
（ii） バークとウィッグ史学	23
（3） ポーコックのバーク解釈	26
（i） 古来の国制論とバーク	26
（ii） 歴史と言説	30
（iii） 政治経済論争とバーク	31
第2章 西洋政治思想史におけるバーク	38
第1節 バークに政治思想はあるか	38
第2節 西洋政治思想史的文脈	45
第3章 『自然社会の擁護』をめぐって	55
第1節 奇妙な処女作	55

第2節	理神論／自然宗教論	59
第3節	ロック	68
第4節	どこまでが演技なのか？	73
第5節	同時代人たちの反応／フランクリンの混乱	86
第6節	バークの弁明（『自然社会の擁護』第二版序文について）	92
第4章	『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』をめぐって	103
はじめに		103
第1節	なぜ「美」なのか？	105
第2節	美的なるものの復権	110
第3節	道徳感覚説	116
第4節	シャフツベリ	119
第5節	ハチスンの後退	128
第6節	バークの動機	136
第7節	『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の概要	141
第8節	同時代人たちの反応	144
第9節	「趣味について」	147
終章		155
第1節	欠落の意味論	155
第2節	再び自然権をめぐって	160
〔付論〕	ケインズとバーク——ケインズ『エドマンド・バークの政治学説』について	168
はじめに		168
第1節	概要	169
第2節	ムーアとバーク	170
第3節	二つの原理	172

第4節	ムーアの慣習とバークの慣習	173
第5節	思想の一貫性	175
おわりに		177
文献一覧		179
謝辞		188

<はじめに>

「バークに政治思想はあるか？」という問いは古くて新しい問いである。バークはその生前においてはもとより、死後200年余を経た今日においてもなお、しばしばこの問いを投げかけられる、あるいは、その一貫した政治思想の存在を疑われるような政治思想家である。だがだからこそ、今日なお一層、語られるべき政治思想家である。そこにあるのはおそらく、政治思想と言うよりも、政治的思考とでも呼んでおいた方がよさそうなものである。だがこのことは、それが何かまだ未熟で不徹底な思考であることを意味しない。そうではなく、それが人間的生の、根源的に政治的な条件への洞察を孕んだ思考であるからこそ、それはしばしば、政治思想と呼ばれるに似つかわしい、体系化を拒むのである。言い換えれば彼の人間本性観、彼の人間社会の本性観、すなわち彼の哲学は、既に十分に政治的である。とするなら、彼の政治思想の何たるかを問うこと、あるいは彼の政治思想の一貫性の問題を問うことと、彼の哲学の政治性を問うこととは、表裏一体の問題である。

このように我々の課題を展望するとき、二つの注目すべきテキストが存在する。ひとつは『自然社会の擁護』(1756)、いまひとつは『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』(1757)、いずれも、36歳で職業政治家となる彼が、まだ職業政治家になろうという明確な意思も展望も持っていなかった時期に書いたテキストである。今日一般に彼の主著であると思なされている『フランス革命についての省察』をはじめ、職業政治家としての彼の残したテキストの全てが、特定の時局的状況を強く念頭におきつつ、特定の政治的立場から、特定の対象に向かって発せられた発言であるのとは対照的に、この二つのテキストは、彼が一定の落ち着きをもって成したテキストであり、他のテキスト群とは異なり、体系的解読に耐えるという特徴を持っている。そして我々の考えでは、この解読は、豊富な政治哲学的叡知を含んでいるように見えながらも、同時にどこか雑然としており、したがってしばしばその一貫性に対する嫌疑を誘発してきた彼の政治的思考の何たるかを理解するために不可欠な、決定的な洞察を我々にもたらす。我々は、この二つのテキストに注目しつつ、バーク哲学の根源的政治性を、そして常にその一貫性の問題を問われ続けてきたバーク政治思想の何たるかを、解明してみたい。

ところで、研究史を振り返ってみると、バーク政治思想の一貫性の問題を、最も明示的に取り上げたのは、P. J. スタンリスの『エドモンド・バークと自然法』(1958)で

ある。スタンリスは、H. T. バックル、J. モーリー、L. スティーブソン、W. レッキ、C. E. ヴォーン、J. マクーン、H. ラスキ、G. セイバイン、J. C. ハーンショーといった人々によって示されてきたそれまでのバーク解釈を、功利主義的バーク解釈と呼び、それに対し自らのバーク解釈を自然法思想解釈として対置した。スタンリスによれば、自然権思想に典型的に示されるような、抽象的で形而上学的で普遍的な理念や原理を、実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する強い懐疑や警戒を保持し続けたバークの残したテキストの中にしかし、時折、そのような理念や原理への言及が見られることに、上に示した解釈者たちもまったく注意を向けなかったわけではない。ただ彼らは、自然法思想の中に含まれる二つの系列の区別の問題、すなわちアリストテレスやキケロやセネカといった古代の思想家たちにその淵源を持ち、ローマ法の形成に与った法学者たちや、アウグスティヌス、グレゴリウスといったキリスト教初期教父たちと中世スコラ学の大成者としてのトマス・アクィナス、そして教会法の問題と伝統を継承した、大陸においてはグロチウスやプーフENDORFといった法学者、英国においてはブラックトンやクックといったコモン・ロイヤーたちによって受け継がれた古典的自然法思想の伝統と、ホブズによって世俗的、主意主義的に変型され、ロックによって受け継がれた近代的自然法思想の伝統の区別の問題に十分な注意を向けなかったために、バークの中に時折見られる、抽象的で形而上学的で普遍的な理念や原理への言及の、その意味するところを的確に捉えることができなかった。その結果彼らは総じて基本的に、経験的事象の背後にあってそれを規定する抽象的、形而上学的理念や原理の重視ではなく、実際の便宜や便益や効用の重視、あるいは観念的、形而上学的思考によってもたらされる知ではなく、経験によってもたらされる知やその蓄積としての慣習や伝統の重視こそが、バーク政治思想の核心であるとする理解にとどまり続けることになった。バークがしばしば激しい敵意をむき出しにさえしながら攻撃したのは、近代的な意味での自然法思想であり、彼は古典的な意味での自然法思想を否定してはいない。否定していないどころか、この古典的自然法思想こそ、バーク政治哲学の核心に存在する¹。

このように論じたスタンリスの議論は、バーク研究者の間に大きな反響を呼び、彼によって提示された、自然法思想解釈対功利主義解釈という枠組みは、しばらくの間、バーク解釈における基本的な解釈枠となって、それに触発された多くのバーク研究も産み出された²。ただ、こうした議論には、冷戦初期の共産主義の伸張に危機感を抱き、

¹ [Stanlis 1958 : esp. ix, 8-13, 29-84]

² 例えば [Canavan 1960] [Bredvold 1961] [Hoffman 1964] [Cone 1964] [Mansfield

バークの思想をそれに対する対抗思想として蘇らせんとする、アメリカの新保守主義的なイデオロギーが濃厚に反映していることが感知されたこともあって³、スタンリスによって提起された問題は、その後急速に研究者たちの関心から、はずれていった。だが我々の考えでは、今日なお、バークについて語ることは、その政治的思考のあり方について語ることであり、そしてこのことは、その政治思想の一貫性の問題や、また、自然権思想のような抽象的で超越的で形而上学的な理念や原理を、実際政治の現実の具体的考慮をめぐる場面に持ち込むことに対して、常に強い懐疑と警戒を保持し続けたバークが、しかし一面において、こうした理念や原理の持つ意味と意義を認めているということを、どのように理解すべきかという問題と密接につながっている。スタンリスのバーク解釈は、このバーク思想研究者が向き合わなければならない問題の性格を、はっきりと示したという意味では、価値あるバーク研究であった。ただしこのことは、我々がスタンリスによって示されたバーク政治思想解釈に、十分に納得しているということではない。このことの意味を明確にするために、我々はまず第1章で、二つのバーク解釈を検討することから始めてみたい。一つは、スタンリスによって、バーク政治思想の功利主義的解釈から抜け出す契機を発見しながらも、しかしその点を十分に掘り下げることができておらず、そのため、全体としてはなお、功利主義的解釈の枠組みにとどまり続けることになったと評されたL. スティーブンのバーク解釈である。いま一つは、現代における代表的なバーク研究者のひとりであるJ. G. A. ポーコックのバーク解釈である。

Jr. 1965] [Wilkins 1965] [Kirk 1967] などが代表的な論考である。

³ Cf. [Kramnick 1977 : 46] [O' Brien 1992 : lxi]

第1章 二つのバーク解釈

第1節 レズリー・スティーブンのバーク解釈について

「我々の自然権の保持と確かな享受が市民社会の究極の目的であり、したがってあらゆる形態の政府はその目的に仕える限りにおいて善きものであるということにすべての人が満足する⁴。」（バーク『カトリック刑罰法論』）

『フランス革命についての省察』によってフランス革命批判を展開し、抽象的で普遍的な原理や理念を、実際政治の具体的考慮をめぐる場面に持ち込むことを厳しく批判したことで知られるエドマンド・バークのテキスト中に、しかし実際には抽象的な原理や理念への訴えが散見されることは、バーク政治思想解釈史においてしばしば問題とされてきた。解釈史上、この点を最も明示的に問題にしたのはP. J. スタンリスである⁵。スタンリスは、バークが批判した意味での近代的自然法思想と肯定した意味での古典的自然法思想とを区別した上で、バーク政治思想における自然法思想の重要性を指摘し、バーク政治思想研究史に大きな転換点を作った⁶。それまでのバーク解釈の多くを功利主義的解釈と呼び、それに対し、自らの自然法思想解釈を対置したスタンリスの研究は、それに続く一連のバーク研究を誘発し、冷戦初期のアメリカを中心に、バークリヴァイバルと呼ばれるほどの関心の高まりを形成したが⁷、彼の示した解釈に

⁴ [Burke 1765 : 463]

⁵ [Stanlis 1958] スタンリスは [Stanlis 1991] で、バークの名誉革命観により比重をおいた議論を展開しているが、基本的な論旨は前著と変えていない。

⁶ 例えばコンニフが指摘しているように ([Conniff 1994 : 275])、スタンリスのバーク解釈の思想的源流には、レオ・シュトラウスが『自然権と歴史』で示した古典的自然権と近代的自然権の区別と定式化がある。スタンリス自身もシュトラウスに多くを負っていることを認めている ([Stanlis 1958 : xi])。

⁷ 次節でポーコックのバーク解釈について述べる際に詳しく見るが、スタンリスらのバーク研究が「バークリヴァイバル」と称される所以には、20世紀前半の英国で、歴史学における実証主義的方法の重要性を強調し、ウィッグ史学批判を展開したネーミア学派によって、「日和見主義者」としての厳しいバーク批判が起こったという事実がある。スタンリスが、スティーブンを含む19世紀のバーク解釈者の多くを功利主義的解釈者として批判した背景には、そうした解釈が評価の方向性こそ対照的ながら、ネ

対しバーク解釈の問題として、建設的な批判を展開しているものは意外に少ない。ディンウィディの「バーク思想における効用と自然法」はそうした数少ない研究の一つである⁸。ただし、ここでディンウィディの議論の重点はスタンリスのバーク解釈そのものにあるというよりも、スタンリスによる功利主義思想と自然法思想の規定の仕方の方にある。功利主義思想史に関する該博な知識を有するディンウィディが指摘する問題点は、スタンリスが同一の地平で自然法思想と功利主義思想を対立するものとして前提しているという点である。ディンウィディは自然法思想と功利主義思想の間での、イズムとしての非対称性を示し、この非対称性のゆえに、功利主義思想は、場合によっては自然法思想と対立するが、場合によっては共存もしうるとしている⁹。ディンウィディが指摘するのは功利主義思想が孕む規範理論としての曖昧さであるが、彼の議論はその曖昧さを積極的に捉え返そうとするものである。

バーク思想解釈を課題とする我々にとって、このディンウィディの指摘は示唆に富むものである。この指摘をまって過去のバーク解釈史を振り返る時、豊かな可能性を蔵する一つのバーク解釈が浮かび上がる。スタンリスによって、功利主義的解釈から脱する契機を示してはいるものの、なお未成熟な曖昧さを残すバーク解釈とされたL. スティーブンのバーク解釈がそれである。そこで我々は、このディンウィディの指摘を念頭におきつつ、スタンリスのバーク解釈との対比において、スティーブンのバーク解釈の再評価を行なってみよう。

次の順序で議論を進める。まず、スタンリスのバーク解釈を検討し、その意義と問題点を確認する。続いてスタンリスとの比較を念頭におきながら、スティーブンのバ

ーミアらのバーク批判に道を開いてしまったという思いがあつたのではないかと推察される。スタンリスは19世紀のバーク解釈者たちをしばしば、功利主義的、実証主義的研究者と呼んでいる（例えば [Stanlis 1958 : ix, 29, 34] ）。また彼がその影響下にあつたレオ・シュトラウスが、自然権思想の復興を論じる前提として展開したのも、歴史実証主義批判であつた（ [Strauss 1953 : 9-80, 邦訳 : 13-90] ）。

⁸ [Dinwiddy 1992]

⁹ [Dinwiddy 1992 : 231-4] また、1980年代以降わが国で精力的なバーク研究を展開してきた岸本広司も、『バーク政治思想の形成』において、バーク政治思想の内に古典的自然法思想と功利主義思想の両方の要素が含まれていることを指摘している（ [岸本 1989 : 303-308] ）。岸本は続く『バーク政治思想の展開』においては、古典的自然法思想をより重視した解釈に傾斜している（ [岸本 2000 : 505-6] ）。

ーク解釈を検討し、スタンリスが捉え損ねたバーク思想の重要な側面の理解において、ステューブンは深い洞察を示していることを明らかにする。最後に、現代政治哲学における「政治的判断力」という主題の観点から、我々がここで見たステューブンのバーク解釈が有する意義について、若干の考察を加える。

(1) スタンリスのバーク解釈

スタンリスは次のように論じる。バークにとって、英国の国制はコモンロー思想を媒介として、古典的な意味での自然法思想に基づいていた。古典的自然法思想において人間は本性的に社会的な存在であり、そこで「自然」とは道德規範を意味した。しかし、スタンリスによれば、この自然法思想は自然科学の方法を誤って倫理の領域に持ち込んだホッブズによって混乱を被ることになる。古典的自然法思想が持っていた人間本性の観念を換骨奪胎したホッブズは、古典的自然法思想家にとっては馬鹿げた虚構にすぎなかった人間が社会状態に入る以前の「自然状態」なる観念に「自然」の意味を変換してしまった。このホッブズによる強引な転換は、そのことによって古典的自然法思想の反発と復活を促すという作用も持ったが、表面的にはホッブズと対立しながら、本質的にはこの転換に寄与したロックによって、近代的な自然法思想はより広範にそしてより巧妙に広まることになった¹⁰。

そして、スタンリスによれば、この巧妙さゆえに19世紀以降のバーク解釈者たちも自然法思想に含まれる二つの系列を区別し損ね、その結果、バークのテキストにしばしば見られる、形而上学的思惟を政治の領域に持ち込むことに対する批判の意味するところを捉え損なった。バークが批判したのは近代的な意味での自然法思想であり、バークは古典的な意味での自然法思想を否定していないどころか、それこそがバーク思想の基底にあると見るべきである¹¹。さらにスタンリスによれば、中庸(middle)、思慮(prudence)、便宜(expediency)、時効(prescription)、効用(utility)などといった概念をバークが重視したことも、人間世界の構成に関わる人間の側の意志や理性のはたらきと役割に過度の信頼をおくことを戒め、人間世界の構成に関する主意主義的で極端な主張を許さない古典的自然法思想に基づくものであり、バークが形而上学的規範の一切を政治の領域において認めなかったことを意味するものではない¹²。

¹⁰ 以上 [Stanlis 1958 : 5-27, 34-40]

¹¹ [Stanlis 1958 : 27-34]

¹² [Stanlis 1958 : 29-83, 233-246]

スタンリスの検討は詳細で、その検討対象は公になったバークのテキストは勿論のこと、私信やノート、さらには蔵書記録にまで及んでいる。また、整合的であるという意味でその議論は説得的である。古典的自然法思想と近代的自然法思想の峻別。それを前提としつつ、広範なテキストの検討に基づくバーク思想の解釈。形式的にはひとまず、我々はスタンリスのバーク思想解釈に異を唱えるべき理由を持たない。スタンリスが言う意味での古典的自然法思想のごときものを、バークが実際の政治行動においてある参照点のようなものにしたことは十分に考えられることではある。だが、長く実際の職業政治家として生きたバークにとって、そもそも重要な関心事は、あるいは政治的なものをめぐる問題の本質は、日々様々な相貌で立ち現れる現実の政治的問題をどのように捉えるのかという問題そのもの、あるいはそれをどのように参照点と照らし合わせるべきか、というその仕方そのものでもあったはずである。こうした問題の重要性に比して、参照点の内実如何の問題——つまりスタンリス的に言えば、古典的自然法思想か、それとも近代的自然法思想化かという問題——が常に重要であったとは言えないのではないだろうか？これはディンウィディが指摘していることだが、実際の個別具体的政治問題に関して、道徳規範としての古典的自然法思想によって、ある立場と全く逆の立場を同様に正当化できる、といったことも起こりうる¹³。したがって、バークが、スタンリスが言うところの古典的自然法思想のごときものを、何らかの意味で拠りどころのようなものにしたかどうかということ仮に認めるとしても、それだけでは、バーク政治思想の理解としてはある重要な部分が欠けている。自らを「行動の場の哲学者 the philosopher in action¹⁴」と呼んだバークにとっては、政治に関する一般的原理と、個々の政治的事実との間の関係をそもそもどのように捉えるべきか、という問いもまた、「政治」の領域内での問いであったはずである。

この問いを言い換えれば、政治理論の地位についての問いであり、政治における一般的原理の適用(application)の在り方そのものに関する問いである。後に述べるようにこの問いは、ロナルド・ベイナーによって「政治的判断力(political judgment)」の問題としてとり上げられた、現代の政治哲学にとってもポレミックな課題に通じているのだが、スタンリスによって、バーク政治思想の功利主義的解釈のひとつと見なされたL. スティーブンのバーク解釈は、既にこの問いに対するひとつの洞察を示している。

¹³ [Dinwiddy 1992 : 241]

¹⁴ [Burke 1770 : 317, 邦訳 : 81]

(2) レズリー・スティーブンのバーク解釈について

(i) 適用への焦点

スティーブンは、バークを同時代の他の思想家や政治家と分かち彼の精神の最も際立った特徴は「普遍化能力と具体的事実への顧慮との驚嘆すべき結合¹⁵⁾」であったとし、「原理は常に具体的事実に体化しているという強い習慣を彼（バーク）は有していた¹⁶⁾」と述べる。これは、形式的にはスタンリスのバーク評価と違いはない。神の理性の発露たる古典的自然法は、コモンローを経て、英国国制という具体的事実へと体化しているとされたからである。しかし、スティーブンの焦点は、自然法に由来する道德規範を理解するような思慮ある政治家は極端な政策を避けて中道を進むべきである、というところにあるのではない。バークに限らずともおよそ実際の政治家にとっては「革命と守旧の間の中道を歩むという抱負を公言することは容易である¹⁷⁾」ともスティーブンは述べるからである。スティーブンは、抽象的、一般的原理を政治の領域に持ち込むことに対するバークの非難について、「彼の理論上の論議の中を一貫して流れるものは、抽象的推論に対する彼の嫌悪である。彼はこの自説を説いて倦むところを知らない¹⁸⁾」と述べる。バークのテキストにしばしば現れる、自然法や神の法に対する訴えかけも、「被治者一般の幸福こそが為政者の正当な目的である」という「すべての形而上学的体系の基礎にもすべての功利主義的体系の基礎にも必然的に存在せねばならぬ公理を述べたものにすぎない¹⁹⁾。」スタンリスはこの箇所を、スティーブンの自然法理解の不十分さを示すものとして引用しているが²⁰⁾、スティーブンの関心はこの先にあると言うべきである。なぜならスティーブンは、社会が自然法を介して神に由来するということを認め、したがって現実の規範や政策は、他者への義務を第一の顧慮とする道德法に基づいたものでなくてはならないということを認めるとしても、現実の政治家にとっては、「しからばこの一般的な原理から日常の個々の中間的な命題へどのようにして下りて行くべきか」言い換えれば、「社会秩序一般は

¹⁵⁾ [Stephen 1876 : 220, 邦訳 : 97]

¹⁶⁾ [Stephen 1876 : 221, 邦訳 : 98]

¹⁷⁾ [Stephen 1876 : 231, 邦訳 : 108]

¹⁸⁾ [Stephen 1876 : 225, 邦訳 : 101]

¹⁹⁾ [Stephen 1876 : 226, 邦訳 : 102]

²⁰⁾ [Stanlis 1958 : 31]

神聖であるというこの原理からどのようにして我々は現実の具体的秩序を合理づけて神の法にもとづく正しさと人間性にもとづく腐敗とを見分けることが可能なのか²¹」という問いが生じることが必然であることを指摘するからである。では、この問いにバークはいかに答えたか？ 実はこの問いに対する明確な解答はバークにも用意できてはいない、とスティーブンは述べる。

「観察によって得られる諸々の事実はあまりにも複雑であってとうてい明確な法則の形に還元されえないというのならば、そしてさらに神学がある種の秩序は神聖なものだというだけで現実にとどの秩序が神聖なのかを我々に教えてくれないというのならば、いったい我々はどちらを向いて自らの指針を見出したらよいであろうか？ ありていにいうならばこのような問いに対する明確な論理的回答は、バークの時代はおろか実は今日においてすらなお用意されていないというのが正直な実情である²²。」

しかし、明確な論理的解答は与え得ていないが、バークは身を以てこの課題に取り組み、これに正しく答えるための道筋を示したのだとスティーブンは考える。スティーブンはバークの思想に見出す卓越した叡知はここに由来している。彼は次のように述べる。

「しかしながら若干の原理なるものは姿を現すものであり、したがって我々はバークが述べ立てる政治秩序に関する考え方を、たとえそれがまだ確実に定式化された結論に到達していないとしてもきわめて巨大な価値を有するものとして認めうるわけである。彼は最終的結果を生み出さなかったかもしれないが、彼が指し示した方法は疑いもなく正しい²³。」

スティーブンが言うところの「彼（バーク）が指し示した方法」をもう少し具体的に見てみよう。まず、時効の概念をめぐるバークの思想について、次に抽象的権利と便宜との関係をめぐるバークの思想について、スティーブンがどのように解釈しているかを検討してみたい。

（ii） 時効

バークが、時の効果という意味での時効という概念——すなわち、社会における権利や権威の正当性は、それが何らかの超歴史的で抽象的な原理に正しく基づいている

²¹ [Stephen 1876 : 227, 邦訳 : 103-104]

²² [Stephen 1876 : 227, 邦訳 : 104]

²³ [Stephen 1876 : 227, 邦訳 : 104]

という事実の内に求められるのではなく、そのような権利や権威が実際に長く行使され続け、そのことが人々に受け入れられ続けてきたという経験的、歴史的事実そのものに求められるという考え方——を強調したことはよく知られており、スティーブンもまたこの概念について論じている。社会の秩序は、幾多の世代の多様な経験の無意識の蓄積の結果として生成したものであり、諸個人の自覚的選択の結果ではない。したがって、たとえ抽象的にどれほど多くの真理を含もうとも、一般的原理に基づいた自覚的な社会の改変は極めて危険なものである。スティーブンはバークのテキストにこうした言説が多く認められることを指摘し、それが軽率な社会の改変に対する防波堤の役割を果たすことを論じている²⁴。ここまでは、古典的自然法思想にもとづくバーク思想理解と大きく異なる点はない。だが、スティーブンの議論はここで終わらない。彼は、時効という概念には二つのまったく異なった解釈の余地があることを指摘する。この時効という教説は一方では、「すべての退嬰的政治家連中の教説²⁵」すなわち、「『すべて世にあるものはあるがままによし』という標語²⁶」と酷似している。つまり、抽象的原理と具体的経験とを二分し、個々の経験とその無意識の蓄積の結果としての秩序を優先するというだけであれば、それは「退嬰的政治家連中の教説」と変わらないものともなりうる。問題は、抽象的原理と分かたれた「経験」やその生成の結果としての「秩序」が、いつも自明なものとして抽象的思惟から独立して存在するわけではない、ということにある。英国の国制にしても、バークが『フランス革命についての省察』の冒頭でその解釈を延々と展開しているという事実そのものが、生成の産物としての秩序や国制の解釈が多岐にわたることの証左でもある。したがって、時の効果による社会的権利や社会的権威の正当性の発生や、あるいは、長い時間の経過の中で、必ずしも人々の意識の上にのぼることなく生成した秩序の尊重という教説を認めるとしても、それだけでは不十分である。

「立憲主義者流の方法も抽象的理論家連中の方法もいずれも彼（バーク）にとっては取るにたらぬものであり、この〈時効〉という用語は一不運な曖昧さを帯びてはいるが—これらの連中によって等しく見落とされた要素をバークが認識していたことを物語るものである²⁷」と、スティーブンは続ける。

多くの解釈者たちと同様にスティーブンもまたバークを実践的(practical)な思想

²⁴ [Stephen 1876 : 228, 邦訳 : 104-5]

²⁵ [Stephen 1876 : 229, 邦訳 : 106]

²⁶ [Stephen 1876 : 229, 邦訳 : 106]

²⁷ [Stephen 1876 : 230, 邦訳 : 107]

次にバークにおける、抽象的権利と便宜との関係についてのスティーブンの解釈を見てみよう。便宜という概念もバーク思想においてしばしば注目されてきたものである。バックル、モーリー、レッキといった19世紀のバーク解釈者たちは、バークに見られる抽象的権利への訴えかけは単なるレトリックに過ぎないとし、いわば便宜の中に抽象的権利への訴えを吸収する解釈を示した。一方、スタンリスの示した解釈は、古典的自然法思想という形而上学的規範の内に、抽象的権利への訴えかけも、便宜の重視も吸収する解釈であったと言ってよい。これに対し、スティーブンのバーク解釈の場合には、どのように整合的に解釈するかという点によりも、具体的な政治的論争の渦中で、バークによって抽象的権利の地位がどのように位置づけられたかという点に焦点がある。

先に見たようにスティーブンは、「彼（バーク）の理論上の論議の中を一貫して流れるものは、抽象的推論に対する彼の嫌悪である」と述べていた。グレンヴィル内閣の失政によって混乱を極めたアメリカ課税をめぐる論争の中でもバークは、イギリスがアメリカを統治し、課税する不可譲の権利を持つと主張する者たちや、あるいはアメリカ国民がイギリス議会に代表を持つべき不可譲の権利を有すると主張する者たちを同様に批判し、そうした権利の有無の問題に深入りすることなく、かつて存在しえた信頼関係を取り戻し、互いの利益や便益を確保することこそが重要であると主張し、こうした事柄の考慮において便宜を重視すべきことを説いた、とスティーブンは述べる³⁰。しかしこのことは、抽象的権利の主張の意義をまったく否定し去ることを意味するわけではない。便宜の考慮は一方で抽象的権利の主張と対立するが、一方ではそれを構成し、それを促す。バークが批判したのは絶対的自然権のようなものを、状況への考慮無しに上意下達式に上方からあてはめようとする抽象的推論の仕方であって、抽象的権利の主張そのものを否定しているわけではない。問題はそれが構成される手順であり、それが占めるべき位置である。抽象的権利とはある意味で虚構に過ぎない。しかし、それは必然性を持つ虚構なのでもある。アメリカ人の権利の主張について、スティーブンは次のように述べる。

「そもそも抽象的権利という欺瞞的虚構を取り除いたたんなる抑圧政策は、白痴ならぬ人間ならば誰も真面目に支持しようとはしないだろう³¹。」

抽象的権利とは一面では虚構である。しかし様々の具体的政治課題との関連において、その存在が必然的に要請され、そうして構成されたものとしては政治の領域内に

³⁰ [Stephen 1876 : 239, 邦訳 : 115-116]

³¹ [Stephen 1876 : 239, 邦訳 : 116]

確かに位置を占めるものでもある。それを全くの虚構として排除することは、政治的なものの有する政治的な条件そのものを否定し去ることを意味し、状況追随という意味での日和見主義（それは抽象的権利を全面的に虚構と見なす）や、その反動としての教条主義（それは抽象的権利の持つ虚構性を忘却する）に道を開くものである。

スティーブンはこうした問題をさらに、アメリカ独立紛争における、宣言条例の意味と意義に関わるバークの見解の解釈を通じて考察していく。宣言条例とは、アメリカ植民地側の反抗によって印紙条例などの内国課税条例のいくつかを撤廃することを余儀なくされたイギリス議会が、だがにもかかわらず、イギリス本国はアメリカ植民地を統一的に支配し課税する一般的権利をあくまでも保有することを内外に宣言したものである。こうした抽象的一般的権利の主張は、政治の領域に抽象的原理を持ち込むことを嫌うバークにとっては認めがたいものであるように思える。しかし、バークはこの条例を支持する。このことをスティーブンは次のように解釈する。この原理自体は法学の第一原理である主権者の全能性を表現したものにはすぎない。非難すべきは、こうした原理を状況への考慮なしに、個々の事態に短絡的にあてはめようとする姿勢あるいは態度である。しかし、こうした原理の存在自体は否定されるべきではなく、それを具体的論争の埒外に担保することによって、便宜という、それ自体では内容の乏しい概念に意味が付与され、個々の事態を便宜への顧慮に基づいて解決することに道が開かれうるのである。スティーブンはバークの言葉を引きつつ次のように述べる。

「権力は廃絶されるのではなく留保されるべきである。（バークは言う）『権力の休止はその存在の持続を意味し、しかしてその存在はいざこれを行使する場合には憲法を救う手段となる。』（中略）このようなバークの考えでは、宣言条例は抽象的権利の問題を討論（discussion）の分野からまったく除去することによって、いっさいの争点をただ便宜にもとづいて解決すべき状況を作り出そうとするものであった³²。」

抽象的権利の問題は討論の分野から排除されるが、政治の領域から廃絶されるわけではない。このバランスをいかに保つべきかということについて、それを一般的に政治理論として示すことは難しいかもしれない。否、おそらく不可能であろう。しかしスティーブンの焦点は、こうした課題を考え抜くためのいわば練習課題として、バークの思想と行動を探究するところにある。そしてそうした探究の結果としてスティーブンは、バークによって宣言条例という法令の解釈のうちに示された、見事な政治感覚としての政治的叡知を見出していく。さらに言えば、こうした歴史的過去としてのバークの政治思想に向き合うスティーブンの姿勢そのもの一つまり思想史もその一部

³² [Stephen 1876 : 240, 邦訳 : 117] 括弧内は末富による補足。

であるところの歴史学の方法そのもの一が、バークから学ばれたものであると言うこともできる。スティーブンはバーク自身の歴史学方法論について次のように述べている。

「私は最後にバークの方法をいみじくも表現する重要な一文を引いておこう。歴史について論じながら彼はいう、『この源泉から多くの政治的叡知が学ばれるだろう、つまり教訓としてでなくて習性として、換言すれば法律家のための判例や先例の蓄えとしてでなく精神を強めるための練習課題として学ばれるだろう』と³³。」

ある意味で、スティーブンのバーク解釈そのものが、この方法を自家薬籠中のものとした一人の歴史家の仕事であったと言ってもよいだろう。

(3) バークと政治的判断力

以上我々は、スティーブンのバーク解釈の焦点が「適用」の在り方の問題にあることを指摘し、この課題への取り組みとして彼が、バーク政治思想における時効の概念の問題や、抽象的権利と便宜との関係の問題を考察していることを見てきた。スティーブンにとっては、この課題こそが重要な課題であった。もし彼がスタンリスによる古典的自然法思想の規定を知っていたとしてもこの課題は残ったに違いない。スタンリスの古典的自然法思想は規範理論である。それは「適用」の前提や、結果については教えるが、適用の在り方如何の問題については何も教えない。我々はこうした問題に焦点を当てていたスティーブンのバーク解釈が、スタンリスによっては等閑視されているバーク政治思想の重要な側面を明らかにしていることを認める。バーク自身、例えば次のように述べている。

「〈神ハ汝ヲイカナル者ト命ジタルカ?〉という問いに対する回答は、もう一つ別の問い〈事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ〉を解くことで求められるはずである³⁴。」

これはフランス革命の状況分析をめぐるウィッグ党员との議論の過程で発せられたバークの言葉だが、そうした場面でバークが、「神ハ汝ヲイカナル者ト命ジタルカ?」という問いを重視したという事実から、彼の古典的自然法思想への傾倒を論じることとはまったく誤りなわけではない。しかし、より重要なのは、バークは「事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ」という問題を、「神ハ汝ヲイカナル者ト命ジタルカ」

³³ [Stephen 1876 : 220, 邦訳 : 97]

³⁴ [Burke 1791 : 167, 邦訳 : 657]

という問いを解くことを通じて、そこを参照点にして、演繹的に考察してはいないということである。むしろ逆である。神の意志の発露としての自然法のごときものを想定し、求めざるを得ない条件が政治的動物たる人間の条件としてあることをバークは認めるのだが、それは常に〈事物ノイカナル人間的ナル場面ニ汝ハアルカ〉という問いに取り組むことを通じて「求められる」ものとしてある。規範理論が現実の政治問題において占めるべき位置についての、言い換えれば、規範理論の適用の在り方如何に関わる問題についての、慎重な洞察がバークにはある。スタンリスによっては等閑視されたこうした課題もまた、というよりもこうした課題こそが、政治学の課題とならなければならないことを洞察していたスティーブンは、バークを論じるに先だって、「政治学の不在(Non-existence of a political science)」と題された一節で次のように述べている。

「もしも哲学者たちの抱負が正しいものであるならば、将来何時の日か科学としての社会学が実現するであろう。(中略)その時になってはじめて我々は、政治学なるものを諸教説の首尾一貫した体系として、つまり普遍的妥当性を持ったある特定の公理から導出されるけれども人間社会の可變的条件に応じてさまざまな結論に到達する学問として、提示しうようになるであろう。(中略)我々は自分たちの思弁のための堅固な基礎と、その適用に際して考えうる最大限の弾力性を同時に持つことができるであろう。(中略)我々は科学としての政治学といいうるものを所有するまでにはまだ程遠い状態にある³⁵。」

しかし、スティーブンの期待にもかかわらず、我々は、こうした意味での政治学は「今日においてすらなお用意されていないというのが正直な実情である³⁶」と認めなくてはならないだろう。だが、政治学はこうした課題についての考察を全く怠ってきたわけではない。例えば「政治」の概念そのものの再定義を経てハンナ・アーレントによって行われたカント政治哲学の再解釈、そしてそれを土台として、ロナルド・ベイナーを中心に進められている「政治的判断力」の問題の探求がその一つである。ベイナーによると、一般規則の助けを借りずに個々の事柄を判断し、しかも私的主観の範囲を越えて妥当性を確保することのできる人間の能力であるところの政治的判断力の問題についての考察は、政治哲学の歴史においてより一般的研究の内部に差し挟まれて副次的に存在するのみで、それ自身が包括的に取り扱われることはなかった。しかしこうした課題は今日ますます重要性を増している。なぜなら民主主義の拡大に伴

³⁵ [Stephen 1876 : 130, 邦訳 : 3]

³⁶ スティーブンは彼の同時代の政治学について述べた言葉 (Cf. 註 22)。

って公的領域に関わるべき主権者の数が増加していく一方で、官僚制の発展により合理性はもっぱら規則支配的な行動と同一視されるようになり、政治的知性は専門家、行政官、政治的技術者に引き渡され独占されるという傾向が生じ、その結果民主主義の形式的な拡大にもかかわらず、公的領域が縮小していくという事態を招いているからである³⁷。

スティーブンが職業政治家であったバークの政治思想の解釈を通じて探求した「適用」の在り方如何をめぐる問題は、この政治的判断力の問題に通じている。そしてベイナーが述べている通り³⁸、この問題についての認識の深まりは近代の政治的ニヒリズムに対する有効な処方箋と成りうる。アレントは次のように述べている。

「政治的判断力と同様に、美学的判断力においても、ある決定がなされる。この決定を下すのは、常にある主体であるが、それは、各人が自分自身の立場をもち、その立場から自分で世界を見渡し、その上で判断する、という単純な事実に基づいている。とはいえ、決定はまた、世界それ自身が客観的与件、すなわちその住人すべてに共通のものである、という事実からも由来している³⁹。」

自らを「行動の場の哲学者」と呼んだバークは、まさに生涯にわたって「自分自身の立場をもち、その立場から自分で世界を見渡し、その上で判断する」ことを続けた政治思想家だった。従来から彼に対して「日和見主義者」という批判が、あるいはその政治思想の一貫性に関わる疑念が、絶えることがないのはそのことに由来している。しかし、またそれにもかかわらず、彼の残したテキストに含まれる政治的思惟が単なる所属する党派のプロパガンダにとどまらない「世界それ自身が客観的与件、すなわちその住人すべてに共通のものである、という事実からも由来している」と思わせる魅力によって、多くの思想史家たちを魅了してきたことも事実である。スタンリスは、スティーブンのバーク解釈には、同時代のバークの功利主義的解釈からの逸脱が見られるが、まだバーク思想における自然法思想の重要性を十分には認識できていないとして次のように述べている。

「（レッキのような功利主義的解釈者と比べ）より鋭敏な著者であった実証主義者スティーブンは、（中略）バークに想定されている功利主義とバークが反対した形而上学的権利への言及の間に、密接で一般的な関係があることに気づいている。」しかし結局、「スティーブンはバークの＜自然権＞への＜一時的な逸脱＞の中にも、バー

³⁷ [Beiner 1983 : 1-10, 邦訳 : 1-13]

³⁸ [Beiner 1983 : xiv-xvi, 邦訳 : xii-xiv]

³⁹ [Beiner 1983 : 17, 邦訳 : 23]

クに想定されている功利主義の中に生来的に付属している付着物の中にも、何ものも見い出すことがなかった⁴⁰。」

スタンリスにとってスティーブンのバーク解釈は、功利主義的解釈にも自然法思想解釈にも入りきれない、曖昧さを含むものであった。ある意味でこの指摘は正当である。実際、これまでスティーブンのバーク解釈が研究者の間で十分に注目されてこなかった理由の一つには、彼のバーク解釈がどこか文学的で、曖昧な印象を与えるものであることがあったのだと言ってよい。しかし、政治学が探求していくべき課題としての政治的判断力の問題を知る我々にとって、この曖昧さは積極的な意味あいをも有するものとなる。政治的判断力の問題が、これまで正面から取り組まれてこなかったとを述べた箇所の註で、ベイナーは次のように付け加えている。

「哲学的伝統は、政治に直ちに適用しうる道徳的判断力の諸理論—たとえば、自然法、功利主義、そしてカントの定言命法—を提供する、といえ、それは反駁を受けるかもしれない。しかしこれらは、判断能力それ自身に関する理論であるよりも、妥当な判断力の基礎ないしは基盤に関する理論である。それらは、いかなる判断が実際に存在するかを探求したり、また実際の判断過程を支配する諸条件を探るよりは、むしろ判断を行う正しい基準は何かを明確に述べる。なおさらに、それらは、あらゆる判断を規定する普遍的規則ないしは原理を提供すると主張する限りで、政治を規定的判断力の領域内に位置づけ、反省的判断力の次元を捕え損なう⁴¹。」

このベイナーの議論に即して言うなら、スティーブンのバーク解釈が曖昧に見えたのは、彼がバークの政治思想が有する反省的判断力の次元における可能性に焦点を当てていたからである。つまり、スティーブンのバーク解釈は、バーク政治思想の有する今日的意義と可能性を掘り下げていくためのひとつの道しるべたりうる可能性を持っている。したがって我々は、スティーブンがバークを評した先の言葉を、スティーブンのバーク解釈そのものにあてはめてもよいだろう。スティーブンのバーク解釈は「まだ確実に定式化された結論に到達していないとしてもきわめて巨大な価値をも有するものとして認めうる」「彼は最終的結果を生み出さなかったかもしれないが、彼が指し示した方法は疑いもなく正しい⁴²」と。

第2節 ポーコックにおけるバーク

⁴⁰ [Stanlis 1958 : 31] 括弧内は末富による補足。

⁴¹ [Beiner 1983 : 169, 邦訳 : 249-250]

⁴² Cf. 註 23

現在我が国で精力的なバーク研究を展開している岸本広司は、バーク思想に対する世界的な関心の高まりを「第2のバークリヴァイバル」と述べている⁴³。こうした関心の高まりを促している要因の一つにJ. G. A. ポーコックによるバークへの関心と高い評価があると言えるだろう⁴⁴。いわゆる、シヴィック・ヒューマニズム思想の英米における系譜をたどった野心的な著作である『マキャベリアンモーメント』によって政治思想史の枠を越えて隣接する諸学問にまで広範な影響力を及ぼし、田中秀夫によって「現代の英米の政治思想史家のなかでひとときわ光彩を放つ鬼才⁴⁵」と呼ばれているポーコックが、バークの思想に強い関心を示しているという事実が、バーク思想に対する関心の高まりに大きく貢献していることは間違いない。しかし、トマス・クーンのパラダイム論に多くを学んだと言われている独自の方法を駆使して思想史に接近し、様々な分野の研究者を触発し続けているポーコックのバーク解釈を、他のバーク研究との関連で位置づけるというバーク思想研究者の側からの仕事は十分になされていない。そのためポーコックのバーク評価がバークへの関心を促してはいるものの、一方で研究状況の混沌化の一因となっているようにも見える⁴⁶。

ポーコックのバーク解釈の特徴は、バークのテキストをある二つの文脈において読むとすることである。一つは、英国国制の正当性をめぐるコモンロー思想と古来の国制論の文脈であり、もう一つは、18世紀英国の経済体制をめぐる政治経済（ポリティカル・エコノミー）論争の文脈である。研究史上、バーク思想におけるコモンロー思想の重要性が取り上げられてこなかったわけではない⁴⁷、バーク思想をその経済観に注目して分析せんとする研究もいくつか存在している⁴⁸。ただ、それらのバーク研究においては、その意図においても、成果においても、他のバーク研究との関連が明確なのに比べ⁴⁹、ポーコックのバーク論の場合はそうした点が必ずしも明確ではな

⁴³ [岸本 2000 : 3]

⁴⁴ Cf. [犬塚 1997 : 102]

⁴⁵ [田中 1998 : 96]

⁴⁶ バーク研究状況の混沌化の指摘については、[岸本 2000 : 12] および [半沢 1965 : 205] を参照のこと。

⁴⁷ 例えば [Stanlis 1958 : 8-13, 34-40]

⁴⁸ 例えば [Canavan 1995] および [Macpherson 1980]

⁴⁹ 例えば、スタンリスには彼以前の功利主義的なバーク解釈に対する反論という意図が明確であり、キャナバンにはスタンリス説の補強、マクファーソンにはそうした対立軸の乗り越え、という意図が明確である。

い。このことが彼のバーク論に対するバーク研究者の側からの視角を定めにくくしている。そこで我々は、ポーコックのバーク思想に対する関心の所以と背景を探り、その上で、彼のバーク論の検討を行い、そこに他のバーク研究との関連や、とりわけP. J. スタンリスによって示されたバーク政治思想の自然法思想解釈に対する内在的批判という意味合いが読み取れることを示したい。次の順序で議論を進める。まずバーク思想の受容史を簡単に整理し（1節）、ポーコックのバーク思想への関心の背景を、ウィッグ史学との関わりを視野に入れながら検討する（2節）。その上でポーコックのバーク論を検討し、そこに既存のバーク研究との関連、とりわけスタンリスによって示されたバーク政治思想の自然法思想解釈に対する内在的批判という意味合いが読み取れることを示したい。

（1） バーク政治思想解釈史について

その詳細なバーク伝によって知られる F. P. ロックは、バークの『フランス革命についての省察』について次のように述べている。

「『フランス革命についての省察』は政治的な発言であるので、それについての批評のほとんどは、評者自身の政治的見解や、彼が生きた時代の政治的思潮や雰囲気の影響されている⁵⁰。」

これはロックが、『フランス革命についての省察』の受容史について述べている文脈の中での発言だが、ここで言われていることは、バーク政治思想そのものの受容史についてもあてはまる。もちろん、ある政治思想家の受容が、時代の政治的思潮に強く影響されることは特にバークに限ったことではないが、長く実際の職業政治家として活動し、現実目の前で展開しつつある生々しい諸問題に対する具体的応答として、それもまた、近代世界の黎明期に、その後の世界に陰に陽に大きな影響を及ぼすことになる様々な事件に直面しながら、それに対する具体的応答として、多くのテキストを産出したバークにおいて、この傾向は特に顕著である。以下に、バーク政治思想受容史の主要な流れを素描してみよう。

まず、19世紀から20世紀の初頭にかけて、英国を中心に展開されたバーク解釈である。この時期には、フランス革命をめぐるバークの思想と行動と同様に、それ以前の、国王ジョージ3世の親政復活の動きに対抗しながら、議会改革運動や、アメリカ独立問題などに深くコミットしたバークの思想と行動が注目され、重要な政治課題に

⁵⁰ [Lock 1985 : 166]

対処しながら、それに埋もれることなく、英国の自由という大義を、政治の世界に前進させることに貢献した人物としてバークは捉えられる傾向が強かった⁵¹。こうした解釈の背景には、名誉革命以降の政治過程を、漸進的な議会制民主主義の発展の歴史として描き出そうとする、ウィッグ史学の歴史観があり、さらに言えばその背景には、大英帝国の発展と、それに裏打ちされたヴィクトリア朝期の自由主義的な雰囲気があった⁵²。18世紀後半のウィッグの政治家であり、そのスポークスマンの役割を担っていたバークは、19世紀における自由主義的な議会制民主主義の発展を予言し、それに貢献した先達として高く評価されたのである。

だが第一次世界大戦を経て、大英帝国の凋落が明らかになり始めたころ、こうした歴史観に対する痛烈な批判が生まれる。1929年、ルイス・ネーミアの『ジョージ3世即位時の政治構造』の出版と共に、後に、〈ネーミア革命〉とも称されることになる、18世紀英国議会史の大胆な見直しが始まる。ウィッグ史学が、歴史における、理念や原理の果たす役割を過大評価していることを批判し、政治過程を基本的に、権力の獲得、行使、維持をめぐる支配者たちの間での闘争と見る、ネーミア学派によって、近代的な政党政治の確立にあずかって、大きな役割を果たしたと見られていたバークの思想と行動は、寡頭制的な貴族政治の中での党派的な利害に基づいた、単なる日和見主義者の思想と行動に過ぎないものであった、として酷評された。さらに、アカデミズムにおけるマルクス主義の隆盛という事情も重なり、バークの思想は、一度は、歴史の遺物として忘却された観があった⁵³。

しかし、第二次世界大戦後のアメリカで再び、バークの思想に対する関心が高まる。この時期まで未刊であった、バークの大量の書簡やノートブックが公になったこともあり、バーク研究の水準は飛躍的に高まることになった。この関心の高まりは〈バークリヴァイバル〉とも呼ばれるが、この動きにおいて、中心的な役割を担ったのがP. J. スタンリスである。スタンリスは、19世紀以来のバーク解釈の多くを、功利主義的解釈として一括し、それに対し、自らの解釈を自然法解釈として提示した。バークが、実際政治の具体的考慮をめぐる場面に、抽象的で形而上学的な思惟や議論を持ち込むことを強く非難したことはよく知られており、したがって、バークの政治思想は自然

⁵¹ 例えば [Macknight 1858-1860] [Lecky 1878-1890] [Morley 1888] らのバーク理解がそれにあたる。また、前章で検討した L. スティーブンのバーク解釈もこうした潮流に属すると言ってよい。

⁵² Cf. [F. P. Lock 1985 : 176-8]

⁵³ Cf. [Kramnick 1977 : 43-44]

法思想とは相容れないものであるというのが、それまでの一般的な理解であった。これに対し、スタンリスは、ホッブズを嚆矢とし、ロック、プリーストリ、トマス・ペインといった人々へと継承されていった近代的自然法思想とは区別されるべき古典的自然法思想の存在、すなわち、アリストテレスやキケロやセネカといった古代の思想家たちにその淵源を持ち、ローマ法の形成に与った法学者たちや、アウグスティヌス、グレゴリウスといったキリスト教初期教父たちと中世スコラ学の大成者としてのトマス・アクィナス、そして教会法の問題と伝統を継承したグロチウス、プーフENDORF、ブラックトン、クックといった人々へと継承された古典的自然法思想の存在を主張し、この意味での形而上学をバークは否定していないとして、バーク思想理解における、自然法思想の重要性を主張した⁵⁴。この自然法思想解釈対功利主義解釈という枠組みは、しばらくの間、バーク解釈における基本的な解釈枠となり、優れたバーク研究も多く産み出されたが、一方で、こうした問題設定には、冷戦初期の共産主義の伸張に危機感を抱き、バークの思想をそれに対する対抗思想として蘇らせんとする、アメリカの新保守主義的なイデオロギーが濃厚に反映していることも当初から指摘されていた⁵⁵。そして、この側面に対する批判が強まったこともあって、次第にこうした地平での解釈を嫌い、第三の、あるいは、独自のバーク解釈を提示するという傾向が強まっていく。ポーコックのバーク解釈もひとまずは、こうした第三のバーク解釈群の一つに数えられる。ただ、精神分析の手法を用いてバーク思想を解釈してみせたクラムニックや、バークの経済観に焦点を当てたバーク思想解釈を示したマクファーンソンのバーク解釈に、既存の解釈枠を「乗り越え」て、第三のバーク解釈を示そうとする意図が明確なのに比べて、ポーコックのバーク解釈においては、一見したところ、そうした企図は必ずしも明確ではない。しかし我々の考えでは、このポーコックのバーク解釈には、スタンリスによって示されたバーク政治思想の自然法思想解釈に対する内在的批判という意味合いが含まれている。

(2) ポーコックのバークへの関心

(i) 初期からの関心

ポーコックは 1924 年にロンドンで生まれ、青少年期をニュージーランドで過ごし、

⁵⁴ [Stanlis 1958]

⁵⁵ 例えば [Kramnick 1977 : 46]

ニュージーランドのカンタベリー大学で修士まで終えた後、1948年にイギリスに渡り、ハーバート・バターフィールドの指導の下、ケンブリッジ大学で博士号を取得している。1958年までイギリスで研究を続けた後、ニュージーランドに戻り、59年から65年まではカンタベリー大学で上級講師を勤める。翌年アメリカに渡り、ワシントン大学を経て、74年には、ジョンズ・ホプキンス大学の歴史学教授に着任している。1985年に出版されたポーコックの論文集『徳・商業・歴史』に「ジョサイア・タッカーのバーク、ロック、プライス論」という論文が含まれている。ポーコックはその冒頭で、最初のカンタベリー大学在学時代における同僚ネヴィル・フィリップスについて語りながら次のように述べている。

「1946年の初頭に、歴史学専攻の一人の助講師（ポーコックのこと）と一人の講師（ネヴィル・フィリップスのこと）が、ヴィクトリア朝様式の、大理石と繊維板で仕切られた研究室—今ならそう呼ばれるだろう—を共同で使用していた。（中略）今の運勢がどうであろうと、その時の助講師は自分にとってつねに大きな意味をもっていたある主題、ある人物に関する論説をその講師に捧げることにする⁵⁶。」

ここでポーコックが述べている「自分にとってつねに大きな意味をもっていたある人物」がバークである。ポーコックのバーク思想に対する関心が研究生生活の初期から一貫して続いているものであることがわかる。さらに上の引用は次のように続く。

「ネヴィル・フィリップスの著作と講演が集められることになれば、それらがエドマンド・バークの言語と精神で色濃く染められていることがわかるであろう。（中略）18世紀に関するかれの著作では、政治家としてのバークの当惑した、またしばしばひとを当惑させる態度が見られるかもしれない⁵⁷。」

かつての同僚の人物描写に託しながらではあるが、ここにはポーコック自身のバークに対する見方がよく表れている。バークは、自らの思想を体系的に示そうとすることに強い意欲と欲求を有する政治思想家である以前に、眼前の政治的現実の、その中で自らのおかれた立場からする把捉を第一の任務とする職業政治家であり続けた。しかしまた彼が、目前の時局的政治状況に迫られて、特定の政治的立場から、特定の政治的目的のために、特定の聴衆に向かって発し続けたステートメントの数々には、断片的な発言の集積以上のものが含まれると思わせる力によって、バークは歴史家や思想史家たちを魅惑すると同時に当惑させてもきたのである。この問題はポーコックにとって、ウィッグ史学および、それに対する批判の問題と絡み合っている。

⁵⁶ [Pocock 1985 : 157, 邦訳 : 299-300] 括弧内は末富による補足。

⁵⁷ [Pocock 1985 : 157-158, 邦訳 : 300]

(ii) バークとウィッグ史学

1948年にイギリスに渡ったポーコックは、バターフィールドの指導の下、「庶民院の起源論争」という学位論文を仕上げている。これは後に『古来の国制と封建法』として出版されることになる処女作のもとになった論文である。バターフィールドはネーミアとともに、ウィッグ史学の批判者として知られており、1931年に『ウィッグ史観批判』を書いて名声を博していた。先に述べたように、19世紀から20世紀前半にかけてのバーク政治思想の受容史は、このウィッグ史学の盛衰の歴史と密接に関わっている。ウィッグ史学の論者達は、総じて、マグナカルタ以来の英国の歴史を、カトリックの不寛容に対して宗教的自由を求めたプロテスタントの戦い、そして、国王の専制に対して政治的自由を求めた議会の戦いの歴史として描こうという傾向を持っていた⁵⁸。したがって1760年に即位し、国王の親政を積極的に復活させようとしたジョージ3世の治世は、こうした傾向に対する反動の時期であり、それに対してロッキンガム派ウィッグのスポークスマンとして抵抗し続け、晩年にはフランス革命の理念の英国への流入の阻止のために奮闘したバークは、一方で国王の専制から、一方でジャコバン流の専制から混合政体として確立されるべき英国の自由を守るために闘い続け、来たるべき19世紀における英国の議会制民主主義の発展に大きく貢献した人物として評価されたのである⁵⁹。

バターフィールドやネーミアは、こうしたウィッグ史学の方法論そのものと激しく対立した。ウィッグ史学は19世紀現在の価値観を過去に投影し、そこから歴史の過程を現在価値あるものとされているものに向かって進歩してくる発展の過程として描こうとするものである。マコーリーやG. M. トレヴェリアンといった著名なウィッグ史家たちの描く歴史は一つの文学作品としての趣をもった。実際彼らは歴史の叙述は文学的な素養をもった専門家による仕事であると考えたのである⁶⁰。これに対し、バターフィールドやネーミアは、歴史学を文学から科学の領域へ近づけることを目指したと言ってよい。芸術作品のように構成され文学的素養を有する者だけによって鑑賞される歴史ではなく、分析や実証に耐える学問としての歴史学の成立が促されなければならないという意識が彼らにはあった。ポーコックがカンタベリーから渡ってきたころ

⁵⁸ 例えば [Macaulay 1913-15]

⁵⁹ 例えば [Buckle 1876 : 319-333]

⁶⁰ Cf. [Kenyon 1983 : 68-84, 邦訳 : 81-99] [草光 1991]

のケンブリッジにおいては、こうした空気はすでに一般的であり、ウィッグ史学の超克という課題は自明の前提とされていたと見てよい。ポーコック自身もその処女作『古来の国制と封建法』において、批判的歴史学の成立という課題に大きな関心を寄せている⁶¹。しかし我々が注目してみたいのはこの著書の結論の章に見える次のような論述である。

「ダンカン・フォーブス氏 とバターフィールド教授は『古きゲルマンの伝統の強力な残存』ということを我々に思い出させてくれた。（中略）とりわけフォーブス氏はこの分野における‘ウィッグ解釈’の危険を我々に警告した。彼はできあがったドイツのロマン主義的な歴史概念の先行者を単に探し求めることをすべきではないと示唆した⁶²。」

ここで言われている「この分野における‘ウィッグ解釈’」とは歴史叙述史におけるウィッグ解釈という意味であって、ネーミアやバターフィールドの意味ではない。ここでポーコックの言っていることを我々の関心に即して敷衍してみると、次のように言える。ネーミアやバターフィールドが批判したように、ウィッグ史学は現在の価値観を過去の事実に投影させ、歴史を物語として描こうとした。批判的歴史学の、あるいは学問としての歴史学の成立と発展を目ざすならば、これは当然批判的に乗り越えられなければならない方法的態度である。しかし、歴史における原理や理念のはたらきを極小に評価し、過去と現在を切り離して、できる限り実証的に検証しうる事実だけを歴史学の対象としようとする態度への変更を「発展」であるかのごとく考えるのは、別の次元での、すなわち歴史叙述の歴史における単線的な進歩史観とも言うべきものではないのか？なぜなら、そこでは、次のような重要で困難な問題がまだ十分に咀嚼されずに素通りされているからである。叙述者自身が歴史の流れの内側に、すなわち、後にポーコックが多用することになる概念を使えば、あるパラダイムの内に属することを自覚しつつ、歴史の内に生じた出来事を叙述したり、歴史の内なる人物の言説を理解することはどのように可能なのか、という問題である。

19世紀ドイツにおける歴史学派の成立を以て学問としての歴史学の成立のメルクマールとみなし、18世紀をそれに素材を提供した先行の世紀とする史学史の一般的な常識からすれば、歴史哲学上はほとんど顧みられることのなかった17世紀に注目し、そこで、同時代の社会を認識するための枠組みを与える法の理解が、その社会の過去を理解することと密接かつ複雑に結びついていたことを示して見せた『古来の国制と封

⁶¹ [Pocock 1957 : 245-251]

⁶² [Pocock 1957 : 250]

建法』の背後には、ポーコックのこうした問題意識が存在していたと見る事ができるし、その後、様々な方向に展開していく彼の研究にも、この問題意識は陰に陽に随伴しているだろう。もっとも、ポーコックの多様で膨大な業績を仔細に検討することがここでの我々の目的ではない。我々の課題は、こうした観点から彼のバーク思想解釈を検討し、その持つバーク思想解釈としての意味と意義を明らかにすることである。

そこで、述べるべきは次のことである。ウィッグ史学の解体とともに、そこで歴史の発展を見通した予言者のごとくにさえ高く評価されていたバーク思想の評価は一旦、地に落ちることになる。このことにあずかって大きな役割を果たしたのはネーミアだが、彼の推進した実証主義的な18世紀議会史、とりわけジョージ3世治世の政治史の再検討を通じて、ロッキンガム派ウィッグの基本的な行動原理は、政党の成立を基盤にした、立憲君主制のもとにおける議会制民主主義の確立などという理念とは何の関係もなく（ネーミアは近代的な意味での政党が成立したのは19世紀に入ってからだとした）、単に、利益集団としての利害に基づくものに過ぎなかったとされた。したがって、そのスポークスマンとしてのバークの言説は単なる政治的なプロパガンダ以外の何物でもなく、彼は状況の変化に敏な日和見主義者に過ぎなかったとされたわけである。これに対し、第二次世界大戦後のアメリカで、バーク思想の復権を促す動きが現れたことは先に述べた通りである。このいわゆるバークリヴァイバルの思想的淵源には、当時歴史学においてと同様、政治学の領域においても急速に進んでいた実証的、経験的手法の重視を伴う政治学の科学主義化（いわゆる政治学の行動科学革命）に抗して、規範理論としての政治学の復権という意味での政治哲学の復権を唱えたレオ・シュトラウスによる古典的自然法と近代的自然法の区別と、前者に対する高い評価があったのだが、このシュトラウスの薫陶を受けてP. J. スタンリスは『エドモンド・バークと自然法』を書き、バーク政治思想研究史にひとつの転換点を画した。スタンリスは、バークはしばしば形而上学的思考を政治の領域に持ち込むことを厳しく批判したが、しかし彼が批判した形而上学はホッブズに淵源を持つ近代的自然法思想であり、これとは区別される意味での古典的自然法思想をバークは否定しておらず、むしろバーク政治思想の根底には一貫して、古典的自然法思想という原理があったとする解釈を示した。つまりこの解釈は、ネーミア学派によるバーク批判、すなわち日和見主義者バークというバーク批判から、バークを救出せんとする意味合いを含んでいた。既に述べたように、スタンリスやその後継者たちによって示されたバーク政治思想の自然法思想解釈は、そこに冷戦初期の共産主義の伸張に抗してバークの政治思想を蘇

えらせんとするアメリカの新保守主義的イデオロギーが感知されたこともあって、次第に顧みられなくなっていく。

ポーコックもまた、こうした古典的自然法思想に基づくバーク政治思想解釈という「救済」の仕方に賛成しないはずである。しかしそれは、そこに反共産主義のイデオロギーが反映しているからではない。彼は 1987 年に自ら編集したバーク『フランス革命についての省察』のイントロダクションで次のように述べている。

「ラッセル・カークとピーター・スタンリスに率いられたこの学派（バーク思想の自然法思想解釈）は約 30 年前に盛んであった。彼らは、バークは自然法の理論家であったとし、こうした議論をヒットラーやスターリンの野蛮性に対する普遍的な人間社会の擁護のための議論の一部とした。今日ではこうしたバーク解釈は時代遅れであり、また、その冷戦との関わりを非難されてもいる。しかしより本質的な批判は次のような疑問を呈することにあるだろう。すなわち、アメリカの文化はそんなにも多くを自然に依拠し、そんなにも少なくしか歴史に依拠しない哲学によって擁護されうるのか？、という疑問である⁶³。」

つまり、ポーコックにとって重要なのは、バークの思想と行動の基底に一貫した原理が存在したかどうか、という問いであるよりも、歴史的思考において原理が果たす役割をめぐる問いであり、歴史的思考において言説の持つ意味とはたらきをめぐる問いである。そしてこのことはまた、バーク政治思想そのものの理解と密接に結びついてもいる。言い換えればポーコックにおいて、バーク政治思想の内容をめぐる問いは、それに向き合うべき方法の問題をめぐる問いでもある。

（3） ポーコックのバーク解釈

（i） 古来の国制論とバーク

「思想史における一つの問題」という副題の付された「バークと古来の国制」という論文で、ポーコックはバーク政治思想の特徴の一つを伝統主義(traditionalism)と呼び、その考え方は次のようなものであるとする。

ある国家の諸制度はその国家の経験の産物である。それは状況に迫られた何千もの調整の結果としてゆっくりと形を整えてきたものであり、また、その諸制度そのものがこうした調整の記録でもある。こうした諸調整の一つ一つは、同様の必要に対して

⁶³ [Pocock 1987 : xlviii] 括弧内は末富による補足。

繰り返し実行され、それが有効であることがわかると、慣例や確立したルールの中に保存された。ここから次のことが言えることになる。ある個人の知識、あるいは一つの世代の諸個人の知識はそれが基づいている経験の量によって制約されているから、生きている人間の理性は、その短所をはっきりと見抜くことはできても、存在している、古来からの諸制度の長所を完全に見抜くことはできないかもしれない。なぜならこれらの諸制度の中には、生きている諸個人にとって利用可能な経験の総量—すなわち、世界についての自身の経験と、伝達された経験の総量—よりも、より多くの経験の果実が含まれているであろうからである⁶⁴。

ポーコックはバーク政治思想のこのような側面が、自然権や自然の理性の存在と働きに絶大な信頼を寄せ、それらに基づき、それらに適って構成された統治を良きものとする啓蒙の政治的合理主義に対する反応として生まれたとする通説的見解に疑念を呈し、これをコモン・ロイヤーたちの思考様式、およびそれと関わりの深い古来の国制論の文脈に関連づけながら、読みといていく。

「古来の国制の教義はその古典的定式化を、（中略）1600年ごろに受け取った。それはコモン・ロイヤーたちの作品であり、英国のコモンローに関わる想定によって形成されてきたものであった。」

この想定とは次の3点である。まず第一に、「英国におけるすべての法規をコモンローと呼ぶことは適切である」。第二に、「コモンローとは共通の慣習 (common custom) であり、人々の慣例の中に起源を持ち、法廷において宣明され、解釈され、適用されてきたものである」。そして第三に、「定義上、すべての慣習は記憶を越えている (immemorial)。すなわちそれは記憶を越えた過去 (time out of mind) からの慣例であり、規則である。したがって判例であろうと、（中略）法規であろうと、それらは、その内容が記憶を越えた時 (time immemorial) 以来の慣例であったことの宣明なのである」⁶⁵。こうしてコモン・ロイヤーたちによって解釈される英国における法の歴史は、「法は記憶を越えているという、一連の宣明の連続」となる。

ポーコックは、このコモンロー思想および古来の国制論と、バーク思想との複雑な関わり方を描き出していく。ポーコックが描くバークテキストのコモンロー思想との関わり方は決して一様ではなく、ポーコックはバークがコモンロー思想によく精通していたが、それらに全面的に依拠していたわけではないことも詳細に論じている。コモンロー思想やそれと結びついた古来の国制論は、法や制度がもともとそれに基づい

⁶⁴ 以上 [Pocock 1989 : 202-203]

⁶⁵ 以上 [Pocock 1989 : 209]

て創設され、それに基づいて機能してきたはずの、超歴史的で普遍的な第一原理を、人間の自然理性にとって自明なものと想定する政治的合理主義に対する有力な批判を提供する。その意味で、バーク思想における伝統主義とコモンロー思想は多くの共通点を持つことをポーコックは論じている⁶⁶。しかし、興味深いのは、ポーコックは、こうした第一原理論に対するバークの態度には微妙なところがあり、バークは超歴史的な第一原理を自明のもとする議論には批判的だが、それを「求める」議論には一定の理解を示すことも明らかにしていることである。それを求める志向がなければ、歴史的思考は十分に機能しえないからである。ポーコックはこうした事情を17世紀の代表的なコモン・ロイヤーであり、ホッブズとの間に論争を展開した、マッシュュー・ヘイルとバークとの関係を論じることで明るみに出している。その議論を追ってみよう。

「ヘイルは法律家であると同時に哲学者でもあった。（中略）そして彼は認識論的な考察を伴いながら、ホッブズに対する応答に着手した。ヘイルによると、理性とはものごとの必然的な関係を見分ける能力である⁶⁷。」

ヘイルのホッブズに対する反論は次のようなものであった。

「（ヘイルによると）法とはそれらの間の必然的な関係を理性によって知りうるような、第一原理とその論理的な帰結によって構成されるものではない。法は一連の特定の決定から構成されるのであり、それらの諸決定のおのおのはもはや知ることのできない諸状況の中で型作られ、また、やはり今となっては忘れ去られてしまった諸状況において経験によってテストされてきたのである。法について知る必要があるすべてのこと—そしてそれはたいていの場合、知ることが可能なすべてのことでもあるのだが—はそれが、数え切れないほどの数のそうしたテストを生き延びてきたという事実であり、そしてこの事実は法は我々の知性よりも有効であるという推察に十分な根拠を与えるのである。これがヘイルがトマス・ホッブズの合理主義に対して与えた回答である。この回答は明らかにコモンローの社会哲学に表現を与えるものであり、法とその働きについてのコモンロー的な推定が、本質的に発展したものである⁶⁸。」

ポーコックはこのヘイルの思想とバークの思想の共通性を論じるが、同時にその違いについても論じている。

「しかしヘイルとバークの違いはより深いところに存在する。バークはここ（『イギリス史覚書』中のヘイルを論じた部分）でヘイルが実質的に否定したことを主張して

⁶⁶ 以上 [Pocock 1989 : 210-215]

⁶⁷ [Pocock 1989 : 216-217]

⁶⁸ [Pocock 1989 : 220] 括弧内は末富による補足。

いる。つまり、法の変遷の過程は、法と、法の外側にありそれ自体を法とは独立に知ることができる諸要因のはたらきに関連づけることによって、歴史的に説明することが可能である、ということである。ヘイルにとって、法に関わる決定はある一過性の状況に対する反応であり、その状況に関しては、それが引き起こした決定を除いて、どんな記録も残っておらず、したがって、それらを歴史的に再構成することのできる見込みはきわめて乏しい。バークは明らかに、法の歴史に関しては、法そのものが提供するものよりもより多くの証拠が存在しているという意見を持っている。ここにバークとコモンロー学派との間の重要な違いが存在している⁶⁹。」

さらにポーコックは、こうしたバークとコモンロー学派との間に存する違いの理由の一つを、バークが18世紀の啓蒙思想を一定程度認めていたことに求める。バークはヘイルの歴史的態度を批判する行論の過程で、ヘイルの方法によっては法学が不名誉な地位に貶められてしまい、そうした法学は「法の精神(the spirit of law)」を「原初の正義(original justice)」から引き出すのではなく「そうしたものとは関係のない、まったく気まぐれな根拠」から引き出すことになってしまうと論じているが⁷⁰、こうした箇所に見られる「法の精神」といった言葉使いについて、ポーコックは次のように述べる。

「この点を主張する際、我々は彼が区別されうる二つの声で話していることに注目すべきである。(中略)バークが『法の精神』といった言葉を使っていることが一定程度強調されなくてはならない。(中略)ここには完全に18世紀的な言語がある。国民や彼らの制度がその『精神』や歴史的特質を持つという考えである⁷¹。」

コモンロー思想やそれと関係の深い古来の国制論の社会哲学は、歴史的思考の重要性を正当に認めない政治的合理主義の過信を抑制する思惟形式を提供するが、同時にそこには、政治的合理主義の主張する第一原理論を全面的に否定するあまり、「記憶を越えた過去」を金科玉条にしてしまい、法の起源やその変遷に関わる知見を得るためのあらゆる歴史的思考を一様に無意味にしてしまう傾向が胚胎していた。ポーコックはヘイルにはまだ潜在的に胚胎していただけたこうした傾向が、やがて、「ネオーハリントニアン」の「カントリーイデオロギー」の中で顕在化し、ヘイルのそれともまったく異質で教条的な古来の国制論に変質したことを指摘し、議会改革をめぐる論争の過程で、こうした形であらわれた古来の国制論に直面したバークが、先鋭的な自

⁶⁹ [Pocock 1989 : 224] 括弧内は末富による補足。

⁷⁰ [Pocock 1989 : 223]

⁷¹ [Pocock 1989 : 224-225]

然権思想にもとづく改革案の問題点と同時に、このような古来の国制論にもとづく改革案の問題点も的確に指摘し得たことを示している⁷²。このようにポーコックは、非歴史的な方向に先鋭化しがちな合理主義の持つ問題点と同時に、それに対して過去を対峙し、過去の尊重に訴えることで応じようとする、伝統主義的な思考がもつ危うさも同時に的確に認識し得た人物としてバークを描き出す。では、なぜバークは、こうしたことを能くなしえたのだとポーコックは見るのだろうか？

(ii) 歴史と言説

ポーコックは、バークの『フランス革命についての省察』の冒頭の、名誉革命解釈に関する有名な一節が、コモンロー思想と関わる文脈で読めることを論じているが、その一節に次のような部分がある。

「我が国の法規の偉大な神託たるサー・エドワード・クックに始まり、彼に続いてブラックストンまで連綿と列なるすべての偉大な人々は、我々の自由の系譜の立証に心を砕いている。彼らは実際に、(中略)立証に腐心している。これらの論者の主張は、史実に関する限り、もとより全部正確ではないにせよ、大筋では正しいと確信される。だが、法律家たちが一、二の細部で間違っていたにせよ、(中略)私の主張をそれだけ一層強固に裏付けると言える⁷³。」

ここでバークは、抽象的な理性や形而上学的な原理にもとづく権利の正当化ではなく、権利の継承の再確認の繰り返しにその正当性根拠を求める議論を検討し、それを基本的に正しいもののだとしているのだが、その過程で一定の留保を加えている。この留保に注目して、ポーコックは次のように述べる。

「バークはこの歴史的言明を検討する。彼はそれを大筋において正確であると考え。しかし次のことを加える。こうした言明が常になされてきたということの方が、その言明の内容そのものの正確さよりも重要なのである⁷⁴。」

さらに続けて、

「バークは歴史について語っている。すなわち彼は英国の歴史の伝統的な解釈と、そうした解釈そのものが英国の歴史を型づくる上で果たした役割との両方について論

⁷² [Pocock 1989 : 228-230]

⁷³ [Burke 1790 : 81-82, 邦訳(上) : 62]

⁷⁴ [Pocock 1989 : 207]

じているのである⁷⁵⁾

とポーコックは言う。

ここに示されているのは、歴史について語る言説そのものが歴史内在的なものであるという歴史観、あるいは歴史言説観であると言ってよい。これはおそらくポーコック自身の歴史言説観の反映でもあるのだが、彼はそれをバークのテキストの中に読みとっている。歴史について語る言説そのものが、歴史に内在する。歴史的言説の歴史内在性とは、言い換えれば、歴史的言説の文脈規定性ということでもある。バークはある立場にたって、ある立場を批判する時、自らの議論はある文脈に規定されたものであることの自覚を強く保持しており、また自らを批判する相手の立場を規定する文脈がどのようなものであるのかについても、時にはおそらく当の相手以上に敏感であった。この言説の歴史内在性あるいは文脈規定性への自覚が、超歴史的で教条的な思考（先鋭化しドグマ化した政治的合理主義であろうと、墮落した古来の国制論であろうと）から自由で、柔軟な態度を可能にしたのである。ポーコックがバークに対して向けているこのような視線は、政治経済論争との関連でなされるバーク解釈からも見てとることができる。

(iii) 政治経済論争とバーク

ポーコックは、バークのテキストの重要な部分は、コモンロー思想と古来の国制論の文脈で読まれうると同時に、政治経済学（ポリティカルエコノミー）と呼ばれる全く別の思想的伝統にも位置づけうるが、この二つの文脈が共存するために起こりうるバーク思想の一貫性の有無を問うことはあまり重要ではなく、それよりも、バークのテキストが二つの文脈で読めることを示すことの方が重要であるとし⁷⁶⁾、政治経済学という文脈の中で、バークのテキストを読み解いている。ポーコックはバークが積極的に擁護しようとした18世紀イギリスの政治経済秩序を「ウィッグ貴族制」と呼び、その秩序は次のような性質を持っていたとする。

「彼ら（ウィッグ貴族）が利用した恩顧授与権(patronage)は、中世後期以来成長し続けており、貿易と商業の成長により、国家がその活動を多様化することが可能になりはじめて以来、急激に発展し始めていた国家構造に関わるものだった。ウィッグのブリテンは自覚的に封建以降のものであった。その重要な信念は地主の富と商業の富

⁷⁵⁾ [Pocock 1989 : 207]

⁷⁶⁾ [Pocock 1985 : 193-196, 邦訳 : 371-373]

の間の自然な調和の中にあった⁷⁷。」

このウィッグ貴族制に対する批判とそれに対する反批判が政治経済論争の文脈を構成することになる。

「地主貴族が商業社会を運営するこの体制には批判があった。（中略）カントリーのイデオロギーは、恩顧授与権の支配的使用によって、統治の特定の部門が他の部門に比して力を持ちすぎることに対する恐れを表明した⁷⁸。」

さらにこうした批判は、社会の道徳的な健全性が損なわれることを懸念する共和主義者の批判と結びついた。商業の発展により自足した市民は国家に対して、貨幣による納税の見返りとして専門的軍事組織による保護を求めるようになる。このような社会においては、人々をして、公共的な善に奉仕するために軍事や政治に参加させることを促すヴァーチャーが失われていく。さらに貨幣を媒介にした社会的分業と専門化の進展もこの傾向にますます拍車をかけていくことになる⁷⁹。こうした批判に対し、イングランドの政治経済秩序を擁護しようとした論者たち—ポーコックは、代表的論者としてヒューム、アダム・スミスといったスコットランド啓蒙の思想家たち、それにフランスにおけるモンテスキューやその継承者たちを挙げる—は次のように反論した。共和主義者が評価する古来の有徳な人間は、公共の問題に参加するための余暇を得るために、奴隷の労働に依存せざるを得なかった。彼らの社会には市場が欠けていたからである。このため彼らのヴァーチャーには、とげとげしく野蛮な性格が随伴していた。さらに彼らが財の交換を通じて、多くの人々と接触する機会を持たなかったこともまた、彼らの道徳的人格を未だ不完全なものにとどめた。これに対し、市場が歴史的に発展し始めると、彼らは互いに多くの人々と様々な仕方で接触する機会を持つようになり、このことを通じて、精巧な行為規範としてのマナーズを形成することになった。そして、それを土台として、最終的に古来のそれよりもはるかに豊かなものとなった文化を造り上げたのである。

「堅苦しく脆弱な古代人の徳は、はるかに柔軟性をもつマナーズによってとって代わられた⁸⁰。」

ここには商業の発展を肯定的に捉える歴史観がある。そしてポーコックはバークのテキストの多くが、こうした「商業ヒューマニズム」の文脈で読めることを示してい

⁷⁷ [Pocock 1987 : xix-xx]

⁷⁸ [Pocock 1987 : xx]

⁷⁹ [Pocock 1987 : xx]

⁸⁰ [Pocock 1987 : xxi]

る。しかし彼は、商業の発展を歴史の展開の原動力と見る歴史観に対するバークの立場は微妙であることにも注意を促す。ポーコックは一方で、バークのテキストは、スコットランドの政治経済学者たちと同じ文脈で読めることを示しながらも⁸¹、一方でこうした歴史観にバークが加えた修正にも注目する。ポーコックはこのことをバークと同時代の政治経済学者ジョサイア・タッカーと比較することで論じている。

「ヒューム、スミス、ミラー、あるいはタッカーにとって、商業は作法の成長と社会の進歩の背後に存在する原動力だった。商業がますます複雑な社会諸関係を創出するにつれて、情念は洗練され、共感が発達し、人間はますます文化の建造物を支え、統治の必要を満たすことができるようになる。商業は「技芸の進歩」と作法の洗練の前提条件なのである。（中略）しかしバークは、フランスの革命家たちの行動の経過を見たとき、そこに作法を体系的に破壊し、それをまったく反自然的な社会的行動の規範に置き換える計画を、即座に見て取った。（中略）かくして彼は、洗練された作法と財のより適切な循環に向う早い時期の運動として騎士道と教会法の発達を描いた、ロバートソンと他の歴史家の示唆を拾い上げ、それを利用して、教会と貴族の存在が作法の成長に不可欠であり、作法は商業自体の発達の前提条件をなすと論じたのである。バークは、スコットランド的な歴史の連続説の彼なりの改訂版を明らかにした⁸²。」

共和主義者からの挑戦に対して、スコットランドの政治経済学者たちは、商業の発展は技芸の進歩と作法の洗練をもたらすものであり、共和主義者たちが論じたようにヴァーチャーの衰退を必然的にもたらすものではない、と応じた。英国の政治経済体制をめぐる議論においては基本的にそれと同じ方向の議論を展開したバークは、しかし、その時同時に、それはある文脈のもとでのみ可能な議論なのであり、そうした言説事態が歴史内在的な言説であることに敏感であった。そしてフランス革命の進展の過程で、商業の発展の中に本来胚胎していた危険な要素が浮かび上がるのを見た。それは、公債の発行の増大にもとづく、経済の投機化と不安定化である。特にバークは、フランスにおいては、従来、修道院制度と結びつくことで自らの足場を有していた文筆家たちが、その結びつきを切り離され、その主張を先鋭化させた時、自然権理論を危険な方向に教条化し、教会からの土地の暴力的な没収に理論的根拠を与え、その没収した土地を担保に公債を増発しようとする貨幣的利害(monied interest)と結託したことを見てとった。さらにバークは、これを批判するにあたって、本来彼の敵対者たちが、ウィッグ商業主義を批判するために使っていた議論を部分的に利用したことも、

⁸¹ [Pocock 1987 : xxii]

⁸² [Pocock 1985 : 188-189, 邦訳 : 349-350]

ポーコックは明らかにしている⁸³。商業の発展は作法の発展の一つの基礎である。しかし一つの基礎でしかない。さらに逆のことも言えるのであって、作法の発展が商業の発展を支えるという側面もある。歴史は複雑な要因の相互の絡み合いのうちに展開するのであって、その究極的な基礎を見定めようとする志向はしばしば重要な側面を見落とす。それは見出される究極の基礎が、商業の発展であろうと、共和主義であろうと、古典的自然法であろうと同様であるだろう。歴史に関する言説自体が歴史の内にとらわれていることの自覚を強めた者は、自らが問題にする状況を構成する文脈が複数存在しうることに注意を払いながら、状況を分析することになる。ポーコックが描き出すのはこうした行為を遂行する主体としてのバークである。

ポーコックは、バークの議論とスコットランドの政治経済学者の議論とを対比しながら、バークの議論の強みの一つを、彼が実際の議会内政治家であったという事実の内に求めているのだが⁸⁴、しかし彼のバーク論を、実践の政治思想家バークという安易なバーク解釈に落ち着かせるわけにはいかない。というのも、実践という言葉はあまりにも曖昧だからである。実際の政治家であったという理由だけでは、「現実」を構成する文脈を自覚しながら、その現実の相対的長所と相対的短所を洞察した上で、その現実の溶解を防ぐためにそれに対するコミットを続けることは可能にはならない。バークは実際の政治家であるとともに理論家でもあった。さらに重要なことは次の点にある。バークは理論家であり、その理論の生成にあずかった（その理論が依拠したではない）歴史的な文脈に対する強い自覚を保持しており、したがってさらに、理論的言説の歴史内在性を自覚した上で、その理論を通じて現実を見ていた。商業主義であろうと、共和主義であろうと、あるいは自然法思想であろうと、超歴史的という意味で一般性を主張できる政治理論というものはない。しかしそのことは、理論の価値を少しも貶めるものではない。理論とそれを生み出した文脈から離れて、政治的問題を把握することはできないからである。こうしてバークは、状況の変化に応じて、かつて自らを攻撃した者たちが依拠していた文脈を部分的に借用することもできた。彼はそれぞれの時点で自らが立っている文脈と、それと対立するものたちが依拠している文脈への強い自覚を保持していたからである。したがって、しばしばそう見えることがあるとしても、バークはネーミアの意味での日和見主義者であったわけではない。日和見主義者とは理論やその生成にあずかる歴史的な文脈には無頓着に、状況の変化に受動的に追随するもののことである。彼にとって〈現実〉とは主体的に構成されるも

⁸³ [Pocock 1987 : xxix]

⁸⁴ [Pocock 1987 : xxii]

のではなく、与えられ、受動的に追従されるものである。したがって彼はしばしば〈現実〉を金科玉条にするリアリズムを標榜することができるし、また、個別の現象の相対的善悪の差異を一様に無視することによって、現実一般を軽蔑し、超歴史的な理念に固執する教条主義者へと変貌することもできる。彼にとって、歴史内在的な理論は、あるいは理論の歴史内在性は、少しも重要ではないからである。パークはこのような意味での日和見主義者ではなかったことをポーコックは示している。しかしまた日和見主義者パークという批判から彼を救出するために、スタンリスが示してみせたような応答の仕方、すなわち、古典的自然法思想のような、パークの政治的言説の基底に一貫して存在したとされる原理を探り出し、それを提示してみせようとするような応答の仕方、スタンリス自身の言い方を借りて言えば、「アメリカでアイルランドでインドでそして国内で彼（パーク）が直面した、あるいは、経済上の諸原理をめぐって彼が直面した、あるいは、フランス革命という甚大な危機において彼が直面した、あらゆる重要な政治的問題において」パークが「一貫して頼りとし、…そしてそれを彼の政治哲学の基礎においた⁸⁵」基底原理を探り出し、それを提示してみせようとするような応答の仕方、また有効ではないことを、ポーコックは事実上同時に示していると言ってよい。

以上見てきたように、L. スティーブンのパーク解釈とポーコックのパーク解釈は、スタンリスのパーク解釈に対する内在的批判として読むことができる。時系列的にスタンリスのそれより以前に示されたスティーブンのパーク解釈を、スタンリスのパーク解釈に対する内在的批判という言い方をするのは、少し奇妙な言い方ではあるが、しかし事実上そのように見ることができることを我々は示した。

スタンリスが強くこだわったように、パークの中には、抽象的で超越的で形而上学的な理念や原理を実際政治の具体的考慮をめぐる場面に持ち込むことに対する強い懐疑や警戒が存在する一方で、彼の中には、政治的なものをめぐる思考との関連において、普遍的で超越的で抽象的な理念や原理の持つ意義や重要性を高く評価しているように見えるところが確かにある。このことをどのように理解すべきかという問題は、パークの持っていた政治的思考のあり方を読み解く上での鍵であり、今日なお重要性を失わない、否、今日ますます重要性を増しつつある問いである。スタンリスはこの問題に対し、パークが批判したのは、個人の意志や、科学的、物理的、機械的合理性を理解する能力としての理性（スタンリスはそれをしばしば個人的理性personal

⁸⁵ [Stanlis 1958 : ix]

reasonと呼んでいる⁸⁶⁾の、政治的なものをめぐる領域における重要性を重視したホッブズによって、ねじ曲げられた自然法思想（近代的自然法思想）であり、人間理性の限界を越えた神的なるものの尊重に裏づけられた道徳的理性の重視に基づき、したがって恣意的で強権的な統治に対する防波堤ともなって、西洋文明の発展に寄与し続けてきた伝統的な意味での自然法思想（古典的自然法思想）をバークは批判しておらず、この伝統的な意味での古典的自然法思想こそが、バーク政治哲学の基底に存在する、という解答を示してみせた。だが、それを古典的と呼ぶにしろ、近代的と呼ぶにしろ、自然法思想は自然法思想である。自然法思想である以上、それは普遍的で超越的な理念でなければならない。スタンリスは、自然科学の方法を誤って政治的なものをめぐる思考の領域に導き入れたホッブズによって、自然法思想は、本来持っていた神学的、形而上学的含意を喪失するとともに世俗化され、したがって近代的自然法思想の中核にある思惟様式は、自覚的にはそれに対する敵対者であったベンサムによってさえ受け継がれているとするのだが⁸⁷⁾、もしそうなら、もはやそれを自然法思想と呼ぶべきではないだろう。用語の混乱の責は、ホッブズやロックの側にこそあるとスタンリスは考えるのだろうが、我々の考えでは、もし古典的、近代的という区別の仕方をするのだとしても——そのような区別の仕方の妥当性の問題はひとまずおくとして——、自然法思想は自然法思想として、どちらにしても、超越的で普遍的な理念である。そのことを認めなければ、我々の問題は曖昧となり、輪郭を失い、融解する。そのことを認め、そしてバークもまた、そうしたことをよく理解していたはずだと想定した上で、彼の政治的思考のあり方を読み解くのでなければ、彼のその、独特の政治的思考のあり方、すなわち一方で超越的で普遍的な理念を政治的なものをめぐる思考の領域に持ち込むことに強い懐疑と警戒を示しながらも、一方でそうした理念の意義や重要性を認めているように見えるその独特の政治的思考のあり方を、読み解くことにはならない。

スタンリスが述べるように、ホッブズは確かに重要な転換を行なったのだが、この転換は、西洋精神史における「自然」という観念の意味の変容の問題と結びついており、そしてそれは中世キリスト教的世界観の凋落にともなって生じた、近代政治社会の構造的危機の問題と結びついていた。したがって鍵は自然法というよりも、自然という観念そのものの意味の変容の問題であると言え、そしてホッブズやロックを経てバークの生きた英国18世紀にも引き継がれた、万物の霊長であると同時に特殊社会

⁸⁶⁾ 例えば [Stanlis 1958 : 23, 24]

⁸⁷⁾ [Stanlis 1958 : 15-16, 25-27]

的な動物でもあるはずの人間の、その人間本性(human nature)をめぐる問いであり、神なき世界としての近代世界において、なお人間社会の人間的構成が可能であるとするならば、それはどのようにしてか、という問題をめぐる問いであった。これが我々が、『自然社会の擁護』および『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という二つのテキストの解説が、すなわち、36歳という当時としてはかなり遅い年齢で職業政治家となったバークが、まだ職業政治家になろうという明確な意思も希望も有していなかった時期に著した二つのテキストの解説が、バーク政治思想解釈に対して決定的に重要な洞察を我々にもたらすと考える理由である。というのも、この二つのテキストはまさに、「自然」という観念、あるいは「人間的自然」という観念を主題としているからである。

第2章 西洋政治思想史におけるバーク

第1節 バークに政治思想はあるか

かくてエドモンド・バークについて語ることは、彼が持っていた政治的思考のあり方について語ることである。ここで政治的思考というのは、平たく言えば政治的なものの見方とでも言うべきもので、広い意味で政治思想と呼んでよいものだが、今日我々が政治思想という言葉で意味するものとはいくらか様子が違っている。今日我々は、政治思想という言葉を主に支配、権力、統治、国家といったものの正当性、あるいはその正当性の基底根拠をめぐる思考の意味で用いている。だがバークには、この意味での政治思想的テーマについて論じたり、考察したりすることを、意図的に避けようとしているところがある。例えば彼は次のように述べている。

「政府への従属がそれに基づいているところの諸基盤はいつもいつも、議論の対象とされているべきではありません。私たちが今ここに在るという事実が、議論はすでになされたこと、論争は解決済みであることを想定しています。我々は、何らかの耐え難い苦しみがあって、それが、我々を代表しているものがその目的に応じておらず、また、改良や抑制に応じるつもりもないらしいということを、我々に知らせるまでは、次のことを仮定すべきです。すなわち、公衆を代表して諸個人を支配し、個人の行動や意志を自らの意志に従わせるものがそうする権利を持っているということです⁸⁸。」

バークは長く実際の職業政治家として生きたから、机上の抽象的な議論や理論を実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する、こうした強い懷疑や警戒が、彼の残したテキストの中に多く見られるのは当然と言えば当然なのだが、彼の政治的思考を特徴づけるこのような傾向は、彼の政治思想の一貫性に対する疑念、もっと言えば、彼の中にはそもそも政治思想の名に値するようなものが存在するのか、という疑念を惹起する原因となってきた。

バークの同時代を生きた人々が、この疑念を特に強く感じたのは、フランス革命の勃発に際して彼がこの革命の動向を痛烈に批判し、英国における反フランス革命イデオログの中心人物となるに至った時である。それまでのバークの言説と行動をよく知っていた同時代人たち、すなわちウィッグ党ロッキンガム派のスポークスマンとして、英国議会における国王親政復活の動きに激しく抵抗し、カトリック教徒やプロテスタント非国教徒に対する宗教的寛容政策拡張運動を牽引し、英国とアメリカ植民地

⁸⁸ [Burke 1792 :49, 邦訳 : 794]

との間に沸き起こった紛争をめぐっては基本的にアメリカ側の言い分に理があるとして植民地弁護の論陣を張り、英国東インド会社によるインド統治の苛烈さを弾劾する運動を展開したバークの言説と行動をよく知っていた同時代人たちの少なからぬ人々は、フランス革命に対するバークの反応を見て驚き、ここに至って彼は、従来の政治信条を放棄したか、あるいは少なくともそれを大きく転換したのではないかという疑念を抱いた。

中でもこの革命の推移の内に、人類普遍の自由の諸原理の実現過程を見て、この革命の原理を即刻英国にも輸入すべきであると感じ始めていた英国内の急進主義者たちは、この問題に敏感に反応し、バークの「変節」を糾弾し始めた。よく知られているのはアメリカ革命の動向に大きな影響力を及ぼした『コモン・センス』の著者として知られていたトマス・ペインがバークに対して投げかけた批判である。バークとは旧知の間柄にあり、革命前夜のフランスに滞在してその動向をバークにつぶさに知らせていたペインは、バークが、おそらくは自分の提供した情報もいくらかは利用しながら『フランス革命についての省察』を書いて革命批判に乗り出したとき、これに激しく憤慨した。ペインにとってこのバークの行動は、自分に対する、そして自分が代弁し続けていると彼が自負していた人類普遍の自由の諸原理に対する、許しがたき裏切りだった。怒り心頭に発したペインはすぐに『人間の権利』を出版し、バークに対する反撃を開始する。

「バーク氏がアメリカ革命のために演じた役割から言って、わたしが氏を人類の友と考えたのも当然のことであつた。そして、わたしたち二人の交わりは、そのように考えたことが動機となって始まったのであるから、同じことなら、この考えを、変えるのではなくて、いつまでも持ちつづけて然るべき理由を与えてもらった方が、わたしとしては嬉しく思ったことだろう。（中略）やがて出版になったバーク氏のパンフレットを手にしてみて、そこに甚だしい誤述がいくつも記されていること、また、そのパンフレットが、フランス革命および自由の諸原理に対して加えられた言語道断な侮辱である一方、フランス以外の全世界の人びとを欺くものであることを知って、なおのこと、わたしは反駁の必要を痛感した⁸⁹。」

ペインはアメリカ革命時にバークが果たした役割から考えて、当然バークは今回の革命においても、それを支持するだろうと期待していた。だが期待は見事に裏切られた。ペインによるバーク批判の最大の論点は、その政治思想の非一貫性という点にある。ペインによって口火を切られたこのバーク政治思想の一貫性に対する嫌疑の問題

⁸⁹ [Paine 1996 : 5, 邦訳 : 11]

は、ことがアメリカ革命とフランス革命という二つの大革命に対する評価の問題と密接に結びついていたために、さらに後世においては、フランス革命を前史と捉えつつその内在的超克を目指した社会主義革命に対する評価と展望の問題とも絡み合うことになったために、彼らの死後も多くの政治思想史研究者たちの関心をひきつけるテーマとなってきた。ある者はバークの政治思想の本質は、抽象的な原理よりも実際の利益や便宜を優先する穏健な功利主義であるが、ただフランス革命論以降には、革命支持者たちの原理主義に対抗しようとし過ぎるあまり、かえって彼自身がこの原則からいくらか逸脱してしまった、と論じた⁹⁰。ある者は、バークの中にはホッブズ以降の個人の権利を重視する近代的自然法思想とは区別される意味での、共同体の規範に対する義務を重視する古典的自然法思想があり、この根本思想においてバークは一貫していると論じた⁹¹。ある者はバークは18世紀の中葉に英国で成長しつつあった商業資本主義の利害の代弁者だったのであり、バークの中にある功利主義的言説と自然法思想的言説はこの観点を導入することによって統一的に理解されうると論じた⁹²。ある者は、ポストモダンの観点からバークの政治思想を読み直し、そこには主客二分のモダニティ的思惟の影響を強く被った政治的思惟様式をディコンストラクトせんとする政治的思考の萌芽が読み取れるとした⁹³。

F.P. ロックという研究者は、バークの『フランス革命についての省察』を論じて、「『フランス革命についての省察』は政治的な発言であるので、それについての批評のほとんどは、評者自身の政治的見解や、彼が生きた時代の政治的思潮や雰囲気に影響されている。」したがって「広く解釈すれば、『フランス革命についての省察』の評価の歴史は、実質的に、1790年以来の政治思想の歴史ともなりうる⁹⁴」と述べている。この評言は、バーク政治思想そのものの評価の歴史についてもあてはまると言ってよい。ただし、ロックがこのように述べたのは、1985年という時点だったことに注意する必要がある。その後生じた冷戦の終焉とそれに伴うマルクス主義の権威失墜という事態の変化は、バーク政治思想に向き合う研究者たちの問題意識に大きな変容をもたらした。かつては、その問いに対する応答を機軸に展開してきた、バーク政治思想の一貫性に対する嫌疑の問題は、政治思想史研究者たちの強い関心をひきつけるテ

⁹⁰ [Morley 1888]

⁹¹ [Stanlis 1958]

⁹² [Macpherson 1980]

⁹³ [White 1994]

⁹⁴ [Lock 1985 : 166]

ーマではなくなっていった。論争に決着が着いたというのではない。冷戦の崩壊を境に、近代世界の諸価値を原理的、内在的に問おうとした社会主義革命の評価と展望の問題に対する人々の関心も遠くかすみ始め、そうした問題と対立や葛藤の契機をはらみながらも密接に結びついていたバーク政治思想の一貫性の問題もまた、それ自体としては問われるべき意味と意義を散逸させていった、ということである。皮肉な言い方をするなら、革命の敗北は同時に反革命の意味喪失を、さらには反革命の敗北を意味することになったと言うべきだろうか？だが、これはあまり健全とは言えないシニシズムである。このようなシニシズムが、歴史的存在としての我々の、その歴史的帰結であるはずがない。

バークについて語ることは彼が持っていた政治的思考のあり方について語ることである。この政治的思考には、支配や権力や統治や国家の正当性や、あるいはその正当性の基底根拠をめぐる思考に焦点を合わせてきた伝統的な政治思想史研究の枠組みにおいては、うまく捉えきれない部分が存することを、これまで様々な人々が感知してきた。様々な人々が様々な文脈において感知してきたが、このことはとりわけ、専門の政治思想史研究からは少し外れた場所にいた人々や、あるいはバークとは明らかにそのイデオロギー的立場を異にするように思える人々によって、強く感知されてきたと言ってよい。

例えば、19世紀初頭の文人ハツリットは、ゴドウィンやルソーといったバークとは対極的立場にあると見なされてきた政治理論家たちに魅了された進歩的自由主義者だったが、彼はバークについて「誰であれ反対党に属している人がバークを偉大な人間と認めるか否かは、私にとってはつねにその人の分別と率直さの試金石となる」と述べ、バークは「一つの誤りにいたることで百の真理を発見した」のかもしれないと述べた⁹⁵。また、20世紀の初頭に18世紀英国議会史の大胆な書き換えを提起し、その過程でバークの政治的言説の持つ党派性を厳しく指弾したネーミア学派の中心人物であったブルックは、バークの機会主義的態度を批判し尽くした後で、しかし最後に「すべてのバークの政治的著作には、そのプロパガンダ的目的にもかかわらず、人間の行動に関する永続的価値を有する一般理論が含まれている⁹⁶」と述べた。また、20世紀前半の英国労働党の政策に大きな影響を与えた政治学者ハロルド・ラスキは、当時まったくその政治的立場を異にすると見られていたバークについて論じ、「政治思想の

⁹⁵ [Hazlitt 1902 : 329, 332]

⁹⁶ [Namier and Brooke : 148]

上でホッブスやロックのような持続的靈感を与えることが彼にはできなかった。又、イギリス政治の中で、彼よりも偉大な直接的影響を及ぼした人がないではない。しかし、現実と思索とのかの間領域では、彼の卓越さに近づきうるものはいない⁹⁷」と述べた。また、20世紀を代表する経済学者であり、バークと同様その後半生を実際政治の現実に深くまみれながら生きたジョン・メイナード・ケインズはバークについて論じ、「バークはその著作が全般的に直接には時局的、同時代的な事柄に関わりながら、一貫した無矛盾の政治理論の源として接近することのできるただ一人の政治著作家である⁹⁸」と述べた。この最後のケインズの言葉は、彼がまだケンブリッジの学生だった頃を書いた「エドモンド・バークの政治学説」という論考の中に含まれている。これはまだ若書きの荒削りな論考だが、荒削りな分、問題の核心に武骨に突進しようとする勢いをもった論考でもある。そこには次のようにもある。

「バークは政治的考慮によって彼にとっての究極的な善を確立することを目指そうとはしなかった。彼はそれを別の領域に求めた。彼にとって政治学は手段の科学であった。つまり共同体の個々のメンバーがそれぞれの善を獲得するのを容易にすることを目指す装置の理論的な部分だった。彼は〈形而上学的な思索〉や〈抽象的な思考〉や〈哲学者たちの宇宙〉といったものを攻撃したが、彼にそうさせたのは政治の世界の内に普遍的かつ生来的に望ましいなんらかの目的があると主張するものたちに対する敵意であった。しかし彼が同様な敵意を示さなかった別の種類の一般的原理がある。一般的な幸福という目的を除いて政治の世界に普遍的な目的はない。しかし、それを確立することが政治学の仕事であるところの、広く妥当する多くの一般的原理や準則が存在する。ある種の行動はある種の結果を生み出しがちである。ある種の派生的な目的は、概して、ただ一つの究極的な目的につながりうる。そうした統一性こそバークが常に確立することを目指したものである。そしてこの意味での統治の原理を彼が常に非難した意味での政治的原理と区別することは重要である⁹⁹。」

確かに重要である。若きケインズは、大胆かつ率直に、バーク政治思想の核心のありかを喝破している。だがこの二つの原理の区別の問題は、ケインズがこのように述べたときに想定していたであろうよりも、はるかに微妙な問題を孕むだろう。なぜなら、バークが「常に非難した意味での政治的原理」と彼が「常に確立することを目指した」意味での「統治の原理」は、それぞれ独立に存在するというよりも、互いに作

⁹⁷ [Laski 1920 : 174, 邦訳 : 129]

⁹⁸ [Keynes 1904 : 1]

⁹⁹ [Keynes 1904 : 6]

用を及ぼし合い、互いに関係を切り結びながら、しかし区別されるべき二つの原理として存在するはずだからである。自己の実践的問題関心からする世界把握のための理論的武器を模索する中で、バークに遭遇したこの頃のケインズにとって、こうした点はあまり問題とならなかったに違いない。同様のことは多かれ少なかれ上述の、ハツリットやブルックやラスキのバーク読解についても言える。ただいずれにしろ、バークの残したテキストがこのように、様々な文脈で、様々な立場の、様々な人々の思考を刺激し続けたことは、それが古典の名に値することの一つの証左であるし、また逆に、バークのテキストからそのような靈感を受け取った人々の直観が、バーク政治思想の核心のありかを照らし出していることもまた確かである。

バークはしばしば「〈形而上学的な思索〉や〈抽象的な思考〉や〈哲学者たちの宇宙〉といったものを攻撃した」とケインズは言う。バークには確かに、机上の抽象的な議論や理論を実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する、強い懐疑や警戒がある。ところでこのように言うとき、その抽象的な議論や理論として想起されるべきは、社会契約説と自然権思想である。社会契約説、すなわち我々の社会はもともと、そこに住まうすべての諸個人の同意に基づく相互契約によって作り出された人為的構成物であるとする理論と、この理論を裏面から補完する思想としての自然権思想、すなわち、我々は契約を結んで社会状態に入る以前の自然状態においては、自らの自己保存に関わることがらに関して自ら判断を下す、排他的で絶対的な原初的権利を有していたとする思想ほど、バークの生きた時代の政治的思考に、肯定的にしろ否定的にしろ、広汎な影響力を持った政治的教説はなかった。この自然権思想を念頭におきながら、バークは次のように述べている。

「ある種の人為的実体的な制約を容認した上で、各人が自らを統治する全能な権利から何かを除外する瞬間から、統治の組織全体は、便宜の調整の問題となる。一国家の国制とその権限の適正な配分を、最も微妙かつ複雑な技術の事柄にする事情がこれである。この配分は、人間の本性や人間の諸々の必要への深い知識と、社会制度の仕組みによって追求さるべき各種の目的遂行を、容易もしくは困難ならしめる物事の知識を前提する。国家は、その国力を補充してその病気を救治する算段を持たねばならない。食料や薬餌への人間の抽象的な権利の論議に、一体何の意味があると言うのか？肝腎な事柄は、これらを実際に入手し分与する方法である。この点の考察に際して私は常に、形而上学の教授ではなく農業者や医師の知恵を仰ぐよう助言することだろう

100。」

これは『フランス革命についての省察』の中で、この革命の進行を弁証する文脈で主張された自然権思想としての人権理論を、バークが批判的に取り上げている箇所である。この議論の基本的なトーンが、自然権思想のような、政治や統治をめぐる高度に抽象的な議論を、実際政治の具体的考慮の場面に直に持ち込むことに対する批判にあることは、見まがいようのない事実である。ただしそのことを踏まえた上でここで我々が注目したいのは、そうは言いつつも、このような文脈においてさえバークは、自然権思想のような高度に抽象的な政治理論を、まったく荒唐無稽な机上の空論として、政治的なるものをめぐる考慮の領域から、完全に排除しようとしているわけではない、ということである。このことは「各人が自らを統治する全能な権利から……」という言い方の内に示されているが、さらに一つ前のパラグラフには、次のようにある。

「統治機関は元来、それからはまったく独立して、格段に明晰に、抽象的には遥かに高度に完全に存在する自然権のおかげで作られるのではない。そもそも、この種の抽象的な完全さは、その実際的な欠陥となる。彼らは万物への権利を有することで万物を喪失する。統治は、人間の諸々の必要を実現するための、人間的叡知の考案である。人間は、この種の必要がこの叡知によって実現されることへの権利を有する¹⁰¹。」

自然権は統治機関そのものよりも「格段に明晰に、抽象的には遥かに高度に完全に」存在する。なるほど「この種の抽象的な完全さは、その実際的な欠陥」である。だがまた、だからといってただちに、自然権思想のような高度に抽象的な理念は、政治的なるものの領域でまったく意味をもたない、ということにはならない。ここでバークが批判的に俎上にのせているのは、我々は自然状態において本来「各人が自らを統治する全能な権利」としての自然権を有しているという、抽象的にはきわめて「高度に完全な」政治的真理から、政治や統治をめぐる実際の諸問題に対応するための処方が、あるいは、政治や統治の実際のあり様を正しく認識し評価する為の座標が、ただちに演繹されてくるし、演繹されてくるべきだとする想定である。バークはしかし、自然権思想のような抽象的な権利論は政治的なるものの領域においては無用の長物であり、そこで考慮されるべきことのすべては、実際的な便宜や効用の問題だけ、あるいは比喩的な言い方をするなら、「食料や薬餌」を「実際に入手し分与する方法」だけだと考えているわけではない。

¹⁰⁰ [Burke 1790 : 111, 邦訳(上) : 112-113]

¹⁰¹ [Burke 1790 : 110, 邦訳(上) : 111-112]

もしそれだけのことなら、そのように論じた後で再度、「人間は、この種の必要がこの叡知によって実現されることへの権利を有する」（傍点末富）と、権利の術語で語る必要はないのである。この権利は、自然権そのものではないが、それと無縁なわけでもない。形而上学的権利としての自然権はいわば、人間社会の現実という「濃密な媒体」の中を通過する「光線」のように、様々な「屈折や反射」を繰り返しながらメタモルフォーゼ（変態）を遂げつつ、市民社会の内部に痕跡を残す¹⁰²。この「光線」と「媒体」の比喩は、バーク自身が用いたレトリックだが、こうしたレトリックやあるいはそれを用いてバークが語ろうとしていることの意味を、現代の我々が十全に理解することにはある特殊な困難が伴う。その最大の理由は、「自然権」にしろ「社会契約」にしろ、あるいはさらに遡って「自然権」という考え方を構成している「自然」という観念そのものにしろ、特殊西洋政治思想史的な文脈を持つ観念であり、バークは自らがそこに属していたこの歴史的な文脈をよく認識し、理解した上で、あくまでその内部にとどまり、自覚的にその内部から語ろうとしているからである。実際政治の動向に無頓着に観念的に、権利の術語を振り回す人々の政治感覚、あるいは歴史感覚の欠如を痛烈に批判した後で、今度は彼自身が、自らの主張を権利の術語をもって語るといったような議論の展開が生じたのも、このことと関係がある。つまりここには単なるレトリック以上のものがある。

ではバークが自覚的にそこに属し、そこにとどまろうとし続けた西洋政治思想史の文脈とはどのようなものだったのだろうか？バークも彼の論敵たちもみな共通に、自然について語り、人間の本性(human nature)あるいは人間的自然(human nature)について語り、人間固有の本来的権利としての自然の権利について語った。（バークを罵倒したトマス・ペインの著書のタイトルが『人間の権利』だったことを想起されたい。）これら特殊西洋精神史的な痕跡を有し、特殊西洋政治思想史的な文脈を持つ政治的術語は、なぜ、どのような経緯を経て、バークや彼の同時代人たちに、その政治的思考の枠組みを提供することになったのだろうか？

第2節 西洋政治思想史的文脈

人間の存在するところに人間の社会が存在する。人間の社会の存在するところに社会的価値が存在する。社会的価値の存在するところにその獲得をめぐる競争が存在する。社会的価値の獲得をめぐる競争の存在するところに紛争が存在する。権力とは制

¹⁰² [Burke 1790 : 112, 邦訳（上） : 114]

裁力を背景に紛争を解決する能力のことである、と定義できる¹⁰³。

これは権力という言葉のもっとも広い定義の仕方だが、この意味での権力は、社会という織物の様々な局面に、様々なあり方で重層的に存在している。これら権力の最終審級を、誰かまたはどこかが一手に引き受けることを正当化するための論理には、すなわち国家の存在を正当化するための論理には、必ずどこかにインチキが伴う。インチキという言い方が過ぎるならフィクションが伴う。バークの生きた西洋世界において、このフィクションを提供する役割は長くキリスト教によって担われた。宗教は本性的に、世俗の論理を超えた奇跡に関わる。宗教の本質は信じることであり、信じるとはフィクションをフィクションのままに受け入れることだから、宗教は本来、この役割を果たす能力に長けている。地上の世俗世界の首長たちは、天上の権威の代弁者たる教会の世俗的基盤や世俗的権益を承認、あるいは保護することと引き換えに、教会から、その統治権力の正当性を保障する論理としての神話を受け取るというギヴアンドテイクが成立した。この取引が長期にわたって比較的安定的におこなわれた中世世界において、人々は、彼らが受け入れ、従っている統治権力の本質や起源がインチキであることを知りながらそれに従った。信じるとはそういうことである。西洋世界においてそれを可能にしたのは、正統派教会の権威、およびそれと相補的に結びついた中世キリスト教哲学だった。

やがて人知の発展、とりわけルネッサンスと科学の発展、そして宗教改革に具現化された人知の発展が、この神話の通用力を弱め始めた。この神話が通用力を失ったとき、ありえた方法の一つは、人間の持つ生の力、すなわち社会的動物としての人間の社会構合力としての生の力、社会を構成し社会的価値を求めながら生きようとする生の力を無媒介に肯定し、自由と法、あるいは自由と秩序を不断に構成しながら生長＝成長し続ける政治社会の可能性を探ることだった。この力をヴィルトゥと呼び、超越的なものの媒介を徹底的に排した政治社会のあり方を模索したマキアベリの政治思想のうちに充満していたこの可能性はしかし、ひとまず頓挫する。西洋史において16, 7世紀は、宗教戦争や農民戦争などの社会的動乱や内乱が続発した時代である。その原因については様々に論じられえようが、政治思想史的観点から見た場合この危機は、マキアベリ的政治の追求に社会が耐え切れなかったことから生じた危機である¹⁰⁴。

¹⁰³ ここで制裁力とは必ずしも物理的強制力を伴うものだけを意味しない。例えば名誉の剥奪や除名なども制裁力として機能する。Cf. [丸山 1995]

¹⁰⁴ 例えばそれぞれに主題を異にする以下のテキスト群はしかし、西洋政治思想史にお

この危機は反動を生み、中央集権的な絶対王政が出現し始める。かつて世俗の首長たちに対して、その統治権力を正当化するための神話を提供していた教皇権と、それを背後で支えた中世キリスト教哲学が、宗教改革の進展とともに次第にその権威を失墜させていったことは、世俗の首長たちにとっても一種の危機の到来を意味した。だが危機は好機ともなりうる。世俗の首長たちは、かつて正統派（カトリック）教会の長たる教皇権が独占していた天上の権威の代表権を自らの手元に運び込むという方法を採用することによって、この危機を好機に転じようとした。キリスト教の国教化である。世俗界の長たちは、自らの有する統治権力を正当化するための神話を提供する役割そのものを自ら担うことによって、すなわち、地上の王であるとともに天上の神の代理権も有するような絶対的な王となることによって、宗教改革が政治社会にもたらした衝撃を迎え撃とうとした。

この頃、科学技術の発展がもたらした、火器の改良をはじめとする戦争技術の進歩によって、戦闘における歩兵の役割が増大し、相対的に封建的騎士の役割が低下したことや、商品経済の発展に伴い貨幣経済が浸透して租税の金納化が進み、国王の官吏を使った中央集権的な統治の構成が容易になりつつあったことが追い風となり、この世俗の国王たちの試みは一定程度の成功を見る¹⁰⁵。だが宗教改革が政治社会の構成にもたらした衝撃の波は、宗教的権威たる教皇権からの世俗の首長たちの解放という側面をはるかに越えて広がり、この広がりの中には、これら技術的な要因によってもたらされた変化も一時的な防波堤としかかなりえなかったために、国王たちの成功は極めて危ういものとならざるをえなかった。

神と神の意志と神の御言葉（聖書）に関わる解釈権の、正統派教会による独占に対する対抗運動であった宗教改革はしたがって、信者の内面の問題を重視し、内面の問題としての信仰の自由を重視し、イエスの死後、歴史的時間の経過の中で、種々の社会や慣習に適応しながら変容し蓄積されてきた教会の教義や、それを担保してきた正統派教会の権威に批判的、懐疑的なまなざしを向けようとする運動でもあった。キリスト教信仰にとって重要なことのすべては神と神の御言葉（聖書）のみである。それ以外の事後的、歴史的に蓄積されてきた種々の事柄は、基本的には付随的、派生的な事柄に過ぎない。だが、父なる神の存在を信じ、父なる神の御言葉としての聖書を受

けるマキュアベリという特異点の持つ意味と意義を、強く意識しているという点では共通している。[Meinecke 1929] [アルチュセール 2001] [Pocock 1975] [Negri and Hardt 2000]

¹⁰⁵ Cf. [Engels 1950 : 30, 邦訳 : 45-46]

け入れることだけがキリスト教徒たるために必要なことのすべてだとしても、やはりこの地上においては、土地土地の慣行や慣習や文化や気質に影響を受けながら、その御言葉をそれぞれのやり方で解釈しようとする信者の共同体が生成してくる。加えてそもそもそれ以前に、どの文書までを神の御言葉（聖書）として受け入れるかという問題（正典—外典の境界設定の問題）についても、諸集団のあいだで意見のズレが生じてくる。正統派教会やそれに属する神父たちに、天上の神と地上の人との媒介関係における特別な地位を認めず、万人が司祭であると言うにしても、しかし実際には、この地上には複数の信者の共同体が生まれてくる。そして地上における人間集団の常として、そこには内部的権力関係が生まれ、外部集団との間には緊張関係が生まれてくる。かつて多くの手垢にまみれていたとはいえ、ともかくも信者たちの地域的共同体の外に立って、普遍性を担保していた正統派（＝カトリック；それは「普遍的」という意味でもある）教会の権威が一旦失墜してしまうと、新教というものは無数に生成してくることが可能になる。そして実際にそうなった。こういう状態において、世俗の領域的君主がどれか特定の宗派を選び、自らがその首長となって、自らの世俗的権力の正当性を担保する役割を担わせようとするとうどうなるか？

彼の権力とそれを担保する宗派の権威の混合物が、彼が統治を行わんとする領域において、十分勢力を持ちえている間はよい。だがこの混合物が一旦その勢力を弱めてしまうと、彼の権力も、その正当性を担保する宗派も、たまたま選び取られたものに過ぎないことはたちまち明らかとなる。ならば他の宗派によって権威を付与された他の領域的君主がその地位を奪い取ることを妨げる理由は何もない。やっかいなのは、こういう状態においては、世俗界における領域的紛争は容易に聖なる宗教戦争へと転化してしまい、聖俗混濁した闘争は凄惨を極めてしまうことである。

これを抜け出せる道がありえるだろうか？この段階でもしそれがありえるとしたら、それは事実上、次の二つの道のどちらかに絞られつつあった。一つは、天上の超越的なものの媒介者としてその唯一の普遍性をこの地上において担保する正統派教会をそのまま形で、あるいは形は変わらざるをえないとしても少なくともその精神を復興すること。もう一つは、地上世界における主権的権力を、天上の超越的なものの媒介を経ずに、それ自体として基礎づける方策を探り出すこと。どちらの道の前途にも大きな困難があったが、その追及を駆動せしめる必要はそれ以上に大きかった。そして歴史の大勢は後者の可能性の追求を選択する。

この可能性の追求を典型的に表現するのはジャン・ボダンの政治思想である。近世フランスにおける内乱の様相をつぶさに目撃しなければならなかったボダン、かつ

てまがりなりにも「普遍」を担保していた正統派教会の權威が失墜した世界において、唯一の普遍の脆弱化の後に信仰の自由をかかげる多くの新興キリスト教諸派が誕生し、そのことが結果として、この地上に、神がそれを望むはずのない不和と無秩序と行為の不自由をもたらしているという段階において、宗教的寛容を可能にするような世俗的領域国家は存在しえないのか、存在しえるとすればどのようにしてか、を問うた。ボダンはこの認識の下、地上の統治権力を取り巻いている状況とその意味を、根本的に問い直してみることの必要を痛感し、この必要の中で、世俗の国家権力というものを原理的に規定しなおすという方向に探求の途を定めた。ボダンは、神による裁可も、神の意志と理性の発露としての自然法による裁可も、臣民からの信託も、一切の外部的認証を必要とせず、臣民に法を与えうる絶対的能力として主権を定義し、この主権を排他的に占有する社団として国家を定義するという方向へ決定的な一歩を進めた。西洋政治思想の歴史において、言葉の厳密に近代的な意味での主権という概念はボダンと共に始まる。

だがボダンは、このような主権がどのようにして形成されうるのかという点の説明までは行っていない。ボダンにおいて主権はその上位概念を持たない、至上のものである。ボダンにおいて主権は至上の絶対的なものとしてあらねばならないものであるが、それがどのようにして形成されうるのかについての説明はボダンにはない。実際のところ、かつて世俗世界の権力者たちに対して、普遍の論理や超越性の論理を提供しえた正統派教会の權威が失墜した後の世界において、こうした説明を与えることは事実上不可能となっていたとも言えるが、ただこのことと関連して、次のような混乱が生じた。ボダンが主権の至高性を定義しようとしたのは、正統派教会の權威が失墜した後の世界において、地上の政治社会における秩序と安全を最終的に担保する方策を探り出そうとしたからである。そしてボダンにとって政治社会によって保障されるべき最重要な価値は、私的所有権であった。ただしボダンにおいて私的所有権は近代的な意味での個人にではなく、一種の封建的氏族集団としての家族に帰属している。したがって私的所有権という価値の最大限の尊重とはそのまま、一種の封建的氏族集団としての家族という価値の最大限の尊重でもある。ボダンにとって私的所有権の不可侵性を主張すること、すなわち家族という至上の価値を主張することと、主権の至高性を主張することとはほとんど切れ目なく連続している。つまりボダンの政治思想の中には、一種の封建的氏族集団としての家族という価値と主権という価値の、絶対的な二つの価値があり、この二つの価値の尊重はほとんど一つの事柄として意識されている。したがって、この二つの価値のあいだで齟齬が生じるような場合についての

想定はない。だが実際にはたとえば、主権者がそれを有する家族の同意なしに私的所有権を侵害するような命令を発することは十分にありえる。こうした場合、その命を受けた行政官はそれに従うべきなのだろうか？もし従うべきである、あるいはないとした場合、その理由は何なのだろうか？こうした問いをめぐる思考はボダンの体系の中で、十分な場所を与えられていない。ただ傾向として言えば、ボダン主権が制約を受ける場合が稀にはあるがありうることを認めていたようである。したがって上のような命令には行政官は従うべきではないということになる¹⁰⁶。この主権を制約するものはやはり、自然法的なものであり、しかも中世スコラの刻印を色濃くとどめた自然法である。ボダンにおいて、主権の至高性と、稀とはいえそれを制約することのある自然法との関係をどう説明するのか、という問題は棚上げにされている。これは彼が西洋政治思想の歴史上はじめて明確に定義してみせた至高なる、絶対的なものとしての主権について、しかしそれがどのようにして形成されうるのかについての説明にまでは踏み込まなかったことと関連して生じた混乱である。セイバインに言わせればボダンの主権理論の卓越は、定義の仕方のそれであり、説明の仕方のそれではない¹⁰⁷。

だがすでに述べたように、正統派教会の権威が失墜した後の世界において、こうしたことがらについて説明を与えることは事実上不可能になっていたとも言える。宗教改革の進展やそれと密接に関連しながら成長した人文主義的思考の展開とともに、人々は次第に次の確信を強めつつあった。すなわち、超越的なものや絶対的なものは、もはやどのようなやり方によっても、表象したり、代表したりすることはできない、ということである。人文主義的立場からすれば、超越的なものとは表象できないからこそ超越的なのである¹⁰⁸。どのようなやり方によっても表象できないものの存在について、とりわけそれがどのようにして構成されうるのかについて、説明を加えることはほとんど不可能なのではないだろうか？したがって、ボダンの主権理論が蓋をしたままにしていたが、それを明示的に論じることは不可能と思われた問題を、しかし論じてみせたのがホッブズである。ホッブズは、ボダンが定義を与えたが、それがどのようにして構成されうるのかについての説明は棚上げにしていた近代的な意味での主権が、どのように構成されうるのかについての説明を与えた。今日、我々の目

¹⁰⁶ Cf. [Sabine 1961 : 407-411]

¹⁰⁷ [Sabine 1961 : 413-414]

¹⁰⁸ Cf. [Negri and Hardt 2000 : Part.2 Sec.1, esp. p. 84, 邦訳 : 第2部第1節, 特に p. 119]

にはしばしばそう見えないことがあるとしても、ホッブズが行ったこの作業はほとんどアクロバットと言ってよい離れ業である。

アクロバティックであるというのは、その技量の高さを意味すると同時に、そこにヒネリがきいているということを意味する。ホッブズは天上なるものの媒介による地上の権力の正当化がもはや不可能になりつつあることを知りながら、いわば地下からの媒介による地上の権力の正当化という方途を探り出した。人間の地平を基準にして上方に神々の世界、下方に野獣たちの世界があるとしたら、ホッブズは上からの媒介にヒネリを加え、下からの媒介による地上の権力の正当化という方法によって、ボダンがやり残していた課題を遂行した。ホッブズは契約（神と統治者とのあいだにおける契約であり、統治者と被統治集団とのあいだにおける契約でもあるような契約）による統治の構成や、神の意志と理性の発露としての自然法によるその裁可という、中世キリスト教哲学的世界においてすでによく知られていた統治理論を転釈し、自然状態における原子的諸個人のあいだで交わされる契約に基づいて絶対的主権者が構成される過程を自然の法にのっとった過程として描き出した。

ホッブズによるこのアクロバティックな転釈作業が、一方で広く不敬のそしりを招きながら、一方でしかし広汎な影響力を持ったことは周知の通りである。このことは、彼が「科学革命」と称されるほどに目覚ましい自然科学の発展を見た同時代における自然観の変化や、そこに充満し始めた批判的で懐疑的で合理主義的な精神を深く我がものとしていたばかりでなく、同時に旧時代の哲学にもよく通曉していたことが関係している¹⁰⁹。旧時代の哲学に通曉することによってホッブズは、そこにおける「自然」の観念の内に含まれる二重の意味をよく理解した。

中世キリスト教哲学が人々の世界観を支配していた時代、この世界を明るく照らし出す光は、ひとり神のみに発していた。Enlightenment（啓蒙＝教化）の光源は神であった。これに対し、中世キリスト教哲学的世界観においては、自然の状態とは第一義的には暗黒の状態を意味した。すなわちそれは、神の恩寵の光の下にある状態とは区別される状態のことであった。厳密な意味で自然状態にある人間、すなわち生まれながらの本性humanitasのみを有する人間は、アダムとイヴが禁断の木の実を口にするという原罪を犯して以来、墮落の状態にある。パウロによれば、自然状態にある人間は「肉のひと」であり、動物的存在である¹¹⁰。このひとは救い主たるキリストの助けを

¹⁰⁹ Cf. [Strauss 1936]

¹¹⁰ Cf. [Ullmann 1966 : 7-8, 邦訳 : 27]

かりて洗礼を受け、神の恩寵の光の下に入ることによって生まれ変わることができる。あるいはもう一度生まれる。この瞬間にはじめて、すべての被造物の中で唯一、神の似姿として創造され、神の理性の分有を許された霊的＝理性的存在としての人間（キリスト教徒）が生まれる。神のみがひとに光を与え、神のみがひとを暗黒の自然状態から救い出すことができた。ただし——ここがポイントだが——、この救いをまっぴらから始めてひとは自らの本性(nature)を獲得するということもできるから、この意味で自然という言葉を用いることもできた。というより、中世キリスト教哲学的世界においては、自然という言葉は普通はこの意味で用いられた。それはつまり、神の恩寵の光の下にあるという意味での自然法の下にあるということである。言い換えれば彼らにとって、神の恩寵の光の下にない状態などというのは、その意味での自然の状態などというのは、ほとんど語るに足るような内容を持っていなかったのである¹¹¹。

ホッブズは、自然という観念が、中世キリスト教哲学においてもともと有していたこの重層性を巧みに保存している。人間とは畢竟機械であり、すべての人間の行動は物理的運動に起因する因果の系列として説明できると主張するホッブズが『リヴァイアサン』で描き出す自然状態において、人間は万人が万人に対して狼であるような状態にある。そしてこの状態においては、自らの本源的欲求である自己保存の欲求が満たされえないことを理解した人間たちは、この欲求の声にしたがってこの状態を脱する為に、相互に自然権（＝自らの自己保存のためには何が必要かを自ら判断し決定する原初的権利、あるいはバークの言い方を借りれば「各人が自らを統治する全能な権利¹¹²」）放棄の契約を結び、主権者を構成する。この過程は自然の法にかなったプロセスなのだとホッブズは論じる。つまりホッブズは、旧時代の哲学における自然の観念が持っていた二重の意味を、転写しつつもその重層性は意図的に残しながら、近代的主権の構成理論のうちに持ちこんだ。ホッブズの描く自然状態における人間は、半ば理性を持たない動物的存在でありながら（だから彼らは闘争状態にある）、半ば理性を持つ人間的な存在である（だから彼らは契約を結ぼうとする）。ホッブズの自然状態における人間の二重性はしかし、旧時代の哲学における自然の観念がもともと持っていた二重性と、方向性をまったく異にしながらも釣り合いを保っている。そして旧時代の哲学においてこの二重性を架橋するのが、天上から恩寵の光が差し込むという

¹¹¹ 「古代あるいは中世の自然法論者たちは、原初的人間の前社会状態としての＜自然状態＞という観念を、ほとんどいつも仮想の馬鹿げた虚構として扱った」（[Stanlis 1958 : 18]）

¹¹² Cf. 註 100

プロセスであったのに対し、ホッブズにおいてこの二重性を架橋するのは、自然状態における原子的諸個人のあいだで相互にかつ一斉に締結される社会契約である。

ホッブズは、神が存在する場合に地上の政治社会の構成に関して起こると考えられていたプロセスが、あたかも神が存在しないかのように仮定してみても、同じように起こりえる可能性を提示して見せることによって、神なき世界において世俗的主権の絶対性を担保するという、事実上不可能であったはずの理論作業を巧みに遂行してみせた。ホッブズは近代の神話をもって古代の神話を取り替えようとした。一方で、国家を、すなわちかつては、遠い昔に犯した原初の罪の為に墮落した存在となった人間たちに対して超越的存在によって課された罰として、したがって山や海や大地と同様に、人間の手によって作られたものではなく、客観的な実在として存在していた国家を、人間が人間的必要を満たすために自らの意志と判断に基づいて作り出した、人間的作為の産物として表象した点において新しき神話であるという側面と、他方で、新しき装いを持っているにもかかわらずその建築構造においては古き神話と類似の構造を有しているという側面の、二つの側面を巧みに融合してみせたこのキマイラのごときホッブズの政治学はある意味で、近代の政治社会が宿命的に抱え込まざるをえなかった構造的危機の性格を的確に表現していた。

ホッブズの生きた英国の17世紀、すなわち英国内外における世俗上の紛争が、英国内外における信仰上の紛争と複雑に結びつき、英国史上まれに見る動乱の世紀となって、国王の不在をさえ経験した17世紀は実際に、この近代政治社会の構成にまつわる構造的危機が、現実の政治現象として鮮烈に噴出した世紀だった。この「危機の世紀」としての17世紀をしかし、英国的妥協精神の粋を結集した事件とも言うべき名誉革命という巧みな妥協と、それに続いた宗教寛容令の公布によってともかくも切り抜けた英国は、18世紀に入ると一転、「安定の世紀」と呼ばれた時代を迎える。18世紀初頭のアン女王の治世期頃までは、前世紀来の震動未だ収まらず、前世紀に英国を深刻な分裂に導いた政治的＝宗教的紛争の累積的拡大の再来が、なお現実の問題として予感されていたと言ってもよいが、女王の死去に伴いハノーヴァー朝が開幕し、議会におけるウィッグの主導的地位が確立し始めた頃から、英国の社会は次第に安定の度を増していく。この頃、名誉革命を経て英国の議会は、議会制定法によって王位継承者を指名することができるという権限を手にするにいたっていたが、統治に関わる権限の多くがなお国王の手元に残されていたことに変わりはない。ただ、アン女王の死去に伴いドイツのハノーヴァーから迎えられたハノーヴァー朝初期の国王たちは、英語を解

さなかったと言われており、生まれ故郷との関係を除けば英国の統治そのものにあまり関心を示さなかった。そうした状況の下、議会で主導権を握ったウィッグ系の大物政治家たちは、強いリーダーシップを発揮して内閣を構成し、国王の信任と議会の支持を得ながら、実質的に統治に関わる権限の多くを行使するようになっていく。

今日の議会制民主主義の背骨となっている、行政権を担う内閣が、立法権を担う議会に対して連帯して責任を負うという意味での責任内閣制が形を整え始めるのはこの頃であり、また、形式的にはなお統治大権の最終的な保持者であった国王の臣下である大臣たちの中の首位者を prime minister（首相）と呼ぶ慣行が始まるのもこの頃である。史上最初の首相と言われるウォルポールや、彼を襲ったペラムといったウィッグ系の大物政治家たちは、議会における諸党派、諸派閥、諸勢力間での利害の調整を図りながら、建前上の統治権者たる国王の権威や影響力に強く依存することなく政治を進め、原理の力によってというよりも慣行の力によって、次第に王権を議会のうちに取り込んでいき、「議会の内なる王」と呼ばれた、議会を中心にした統治の慣行を築き始めた。この頃、名誉革命以降本格化する重商主義政策の展開の過程で、行政機構が拡大し、官職などの行政ポストやそれに伴う利権も増大するという状況が生まれていた。このような官職の叙任権やあるいは年金の給付権は、恩顧授与権（パトロネージ）と呼ばれ、伝統的に国王の専権事項とされていたが、ウィッグ系の大物政治家たちはこの権限の実質的な行使権を握り、これを巧みに利用して議会を操作し、重商主義政策展開の過程で中産商業階級を生み出し、多様化と流動化の様相を深めていきつつあった社会情勢の下で、そこにおける社会的諸利害の調整を図りながら、ともかくも一定の安定した統治を実現した。

ホッブズを震撼させた近代政治社会の構成にまつわる構造的危機が、原理的に解消されたわけではなかった。ただ現象面においては、聖俗の紛争が複雑に絡み合っ革命と動乱を繰り返した前世紀からは一変した、安定した政治社会情勢が、しかも神の代理人としての立場を排他的に占有する専制的君主を必要とすることなく出現しつつあった。原理における危機の継承と現象におけるその沈静化、しかも社会的動物としての人間の、その社会構成力をめぐる、新たな可能性の展開を予感させながらの沈静化という、この錯綜した問題状況は、ある意味で、この錯綜を先駆的に身をもって生きたジョン・ロックの思想、ホッブズの名をほぼ完全に無視しながら、ホッブズ的なものを密かに輸入することとしたジョン・ロックの思想と渾然一体となりながら、バークの生きた、西洋18世紀思想の通奏低音を奏でていく¹¹³。

¹¹³ ロックによるホッブズ的なものの秘かな継承という論点については、レオ・シュ

第3章 『自然社会の擁護』をめぐる

第1節 奇妙な処女作

エドモンド・バークは1729年にアイルランドのダブリンで、法律家で英国国教に改宗した父とカトリック教徒の母との間に生まれた。兄弟姉妹は多かったと言われているが、成人まで達したのは兄、姉、弟とバークの4人であった。バーク自身も幼いころは肺を患っていたため、当時、下水の汚さと河川の氾濫で悪名高かったダブリンを一時離れ、母の実家があったアイルランド南部のコーク州バリタフというところで過ごしている。6歳から11歳にかけてのことである。12歳から15歳までをダブリン近郊のバリトア寄宿学校、15歳から21歳までをダブリンのトリニティカレッジで過ごしたバークは、21歳でロンドンに出てミドルテンブル法学院に入学した。この法学院への進学は自身法律家であった父の、法律家になってほしいという希望にそうものであり、また当時のアイルランドの中流階級に生まれた青年が、英国社会において一定の地位を得ようとした場合に目ざされる典型的な進路でもあった¹¹⁴。しかしバークは、法律家への自らの適性に展望を持つことができず、次第に文芸の道へと傾斜していく。

時あたかも18世紀前半、初期ハノーヴァー朝の比較的安定した社会情勢の下、文芸ジャーナリズムをはじめとする様々な定期刊行物が出現して広く読まれ始め、クラブやコーヒーハウスなどのサロンが勃興して広がり、そこでの市民たちの活発な談論が見られ始めた時期である。ハバーマスが「文芸的公共性」と呼んで分析してみせたこの近代市民社会の揺籃期に、その揺籃の地ロンドンでバークは、父との確執を経ながらも、27歳で『自然社会の擁護』、28歳で『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』という著作を発表する。これらの作品によってロンドンの文壇でその名を知られるようになったバークは、出版社と契約し年鑑の編集や記事の執筆に伴う定期的収入を得られるようになるが、この頃結婚したこともあり、生活は楽ではなかった。元々アイルランドからぼっと出の、大した血統も財産も持たない一青年に過ぎなかったバークは、文筆業だけでは生活を安定させることができず、様々な方面に求職活動を行っている。文学クラブの創設者として知られるサミュエル・ジョンソン、シェイクスピア劇の俳優で著名な脚本家でもあったギャリック、それにアダム・スミスやデイヴィッド・ヒュームといった人々とも交流を重ねながら文筆業と副業との二束のわらじ

トラウスの議論が参考になる。Cf. [Strauss 1953 : Ch. V]

¹¹⁴ Cf. [青木 1997 : 155]

的生活を続けていたバークにとって転機となったのは、1765年、36歳の時に、当時ウィッグ党の領袖の一人であったロッキンガム侯の私設秘書となる機会を得たことである。この出会いをきっかけに同年、バッキンガムシャーのウェンドーヴァーという選挙区から下院議員に選出され、英国における近代議会政治の揺籃期に、約30年にわたり下院に席を占めることになる。

バークをはじめてロンドンの文壇に登場させたという意味で、通常彼の処女作とされる『自然社会の擁護』は、いささか奇妙な著作である。当時としてさほど珍しいことではなかったが、この著作は最初匿名で出版された。匿名ではあったが、それがあたかもある物故した著名な人物の遺作であるかのように匂わせるタイトルが付されていた。この著作の正式なタイトルは次のとおり、『自然社会の擁護、すなわち、あらゆる種類の人為社会が人類にもたらす悲惨と害悪についての見解。亡き貴族である著者から※※※※卿への手紙。』である。つまりこの著作は、今は亡きある貴族が生前に書いた手紙という体裁をとっている。この貴族が誰なのかは当初明らかにされていなかったが、ただ手紙の冒頭に編集者による「宣伝文」なる一文がおかれ、それが次のような説明を与えていた。

「次の手紙は、1748 年ころに書かれたものと思われ、宛名の人物を指摘する必要はない。これを書いた貴族である著者は、これがかりにも公開されることを、意図しなかったであろうから、そのために彼は手紙の写しを保存しておかなかった。したがって、彼の著作集（原文イタリック）の中にはこれが含まれていないのである。どんな方法でこれが編集者の手にはいったかは、公衆にとってはまったく重要性を持たないのであって、それは、このような説明が、手紙が本物であることを立証するのに役立つ可能性がないのと同様である。そして、本物であるかどうかに関しては、手紙自体の内的証拠を信頼してまちがいないであろうと、私は考えたのである¹¹⁵。」

この「宣伝文」自体がバークによるでっち上げである。ここでバークは、この著作は最近亡くなったある貴族が、出版されることを意図せずに書いた手紙である、彼には著作集があるが、この手紙はそこに含まれていないのでここに出版することにする、と偽装しているわけである。今日の常識から考えれば信じられないひどい話だが、一般向けの出版物の勃興期であった当時の英国では、こうした点についてはまだおおかだった。

バークがこの作品の著者として仮託した亡き貴族というのは、ボリングブルックと

¹¹⁵ [Burke 1756 : 132-133, 邦訳 : 201]

いう人物である。ボリングブルックはもともと、名誉革命直後の党派抗争の時代に、議会におけるトーリーの指導者として頭角を現し、18世紀初頭のアン女王の時代には女王の信任を得て国務大臣まで務めた人物である。だがその後、女王の死とともにハノーヴァー朝が成立して、議会でウィッグが勢力を回復していくにつれて政治的影響力を削がれ、起死回生を狙って加担したジャコバイトの反乱——名誉革命によって英国を追われたジェイムズ家の復活を企てた反乱——で破れたことで、議会内政治家として完全に失墜している。その後はもっぱら文筆活動に力を注ぎ、亡命を余儀なくされたフランスにおいてはヴォルテール、帰国を許された英国ではポープやスウィフトといった文人たちとの交流も重ねながら、初期ハノーヴァー朝の、とりわけ彼を決定的に失墜せしめたウォルポール体制に対する批判者として活躍した。ボリングブルックは1751年に亡くなったが、1754年に遺言執行人によって著作集が出版されている。『自然社会の擁護』の「宣伝文」にある「彼の著作集の中にはこれが含まれていない」というくだりは、ここから漏れたという意味合いを示唆していた。ボリングブルックに仮託したパークはこの著書で、古今のあらゆる政治社会が歴史上人類に及ぼしてきた功罪を検討し、その罪がその功よりもはるかに大きいことを論証しようとする。たとえば、

「我々が人類に関して持っている最初の説明は、彼らの虐殺についてのそれだけの数の説明に過ぎない。すべての帝国は、血の中で固められてきた。そして人類がはじめて党派や結社を作り出したその初期の時代において、結合の最初の結果は、またそれを目ざしそれを十分に計算に入れて結合がなされたと思われる目的は、まさに彼らの相互的破壊であった¹¹⁶」という具合である。

人類が自然状態を脱して社会状態に入っていく過程と、そのようにして始まった政治社会の歴史が極めてネガティブな視線で描き出される。

ボリングブルックが政論家として活躍した時期、すなわちハノーヴァー朝初期の英国の統治体制はしばしばウィッグ寡頭制と呼ばれる。この時期は英国の歴史上はじめて、議会——それは元々中世世界において、統治権者たる国王に対する封建諸侯の異議申し立て機関として発展してきた制度である——が統治機構における中心機関としての地位を築き始め、近代議会政治の骨格をなしているいくつかの制度が形を整え始めた時期でもある。通常、史上最初の prime minister（首相）と言われるウォルポールやその後を継いだペラムといったウィッグ系の大物政治家たちは、それまで国王の専権事項とされてきた、官職の叙任権や年金の給付権などの恩顧授与権（パトロネー

¹¹⁶ [Burke 1756 : 142, 邦訳 : 216]

ジ) と呼ばれる特権の実質的な行使権を握り、これを巧みに利用して議会を操作することによって、名誉革命以降ますます流動性を増しつつあった社会情勢の下、議会における諸党派、諸勢力間での利害の調整を図りながら、建前上の統治権者たる国王の権威や影響力に強く依存することなく政治を進め、王権を議会の内に取り込んで議会を中心にした統治の慣行を形成していった。英国の統治における、この緩やかだが重要な変化の背景には、名誉革命以降本格化する重商主義政策の展開の過程で、行政機構が拡大し、官職などの行政ポストやそれに伴う利権が増大するという状況が生まれ、議会操作の手段としての恩顧授与権のパイそのものが増加傾向にあって、そのことがウィッグの指導者たちにとって有利な条件として働いた、という事情があった。だが——あるいは「したがって」と言うべきかもしれないが——こうした政治手法は一面において、政府や議会の中に、党派的な利害を優先する利権政治や、議員およびその行動規範の腐敗といった現象を蔓延させることにもなった。この頃議会の外では、新聞や雑誌の創刊が相次ぎ、様々な出版物が広く社会全体に行き渡るようになり、また、クラブやコーヒーハウスなどの市民的社交や談論の場が増加しつつあった。名誉革命以降本格化する重商主義政策展開の中から出現してきた中産商業階級が、これらに媒介されてハバーマスのいわゆる文芸的公共性としての政治の圏域を形成していったとき、ハノーヴァー朝成立以来のウィッグ主導の統治体制に根深く随伴してきた利権政治や腐敗の問題は、公共的事柄に対して関心を高めつつあった市民たちの格好の批判の的となった。例えば、ジョナサン・スウィフトの『ガリバー旅行記』の中でカリカチュア化されている、同時代の強欲で利己的な政治家たちのことを想起してみればよい。こうした時代状況を背景に、そのスウィフトとも親しく交わったボリングブルックは、自ら創設した「クラフツマン」という雑誌を活用しながら、反ウィッグ、反ウォルポールの立場から、時の統治体制に批判的な政論家の代表格として活躍した。彼は、本来国王の専権事項であるべき統治大権を侵犯している「君側の奸」としての政党政治家たちを議会から追放し、国王中心の統治体制を築くべきだとする「愛国的君主の理念 The idea of a Patriot King」として知られる一種の啓蒙専制君主論を主張したり、あるいは、目先の狭隘な利害や利益ではなく、真の国家全体の、したがって国王の真の利益を理解し尊重できる人々によって構成される党派のみが、ブリテンの議会内に認められるべき唯一の党派であるとする政党論を展開したりしながら、舌鋒するどく時の統治体制を批判し、ハノーヴァー朝成立以来のウィッグ主導の統治体制に蔓延する利権政治や腐敗に飽き飽きしていた同時代の人々の心を捉えた。

こうしたボリングブルックの言説には、ロック以来の流れを汲む一種の自然主義的

な傾向がある。つまり人間や人間社会の本来あるべき自然の姿という観点から、あるいは人為的迷妄を啓かれブリテン全体の真の利益の何たるかを理解するにいたった自然の理性という観点から、利権政治や腐敗の蔓延する実際政治のあり様を批判するという傾向がある。ボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」をして、自然状態からの人類の離脱と、それ以降の政治社会の歴史を、極めてネガティブな視線で描き出さしめるバークは、ボリングブルックの言説が持っていたこうした傾向を念頭においていると言ってよい。もっとも、雑誌クラフツマンを主要舞台に反ウィッグ、反ウォルポールの政論家として活躍したボリングブルックの言説が、いかに一種の自然主義的な傾向を帯びているとは言っても、それは時の政局批判という上述の文脈内での話である。またボリングブルックは、ウォルポールを中心とする勢力に敗れて議会議会を去り、政論家に転進した後も、——それは時の政局において不遇をかこつ英国の政治家たちにしばしば見られた行動様式なのだが——将来の国王の代替わりの時期における政局の刷新を期待して皇太子に接近している。彼の主張した「愛国的君主の理念」も、この皇太子（のちのジョージ3世）を念頭におきつつ展開された議論である。したがって心ならずも英国議会のメインストリームから追われ、政論家に転じた後も、時の政局に対するコミットメントの意欲に満ち満ちていたことが明らかなボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」をして、政治社会の存在意義そのものを根底から否定するような議論を展開せしめる『自然社会の擁護』のバークの議論は、たとえ一種のサタイアなのだとしても、いささか度を越えたサタイアである。あるいは一種のパロディーなのだとしても、あまり気の利いたパロディーではない。しかし実は我々はまだ、ボリングブルックにおける一種の自然主義的な傾向に関わる問題の、半分しか——しかも重要でない方の半分しか——見ていない。

第2節 理神論／自然宗教論

1754年に、ボリングブルックの遺言執行人によって『故ボリングブルック卿の哲学著作集』が出版されたとき、当時の英国の人々は、いくらかの驚きと、いくらかの苛立ちをもって、これを受け取った。いくらかの驚きというのは、この『著作集』には、生前よく知られていたボリングブルックの言説、すなわち、雑誌「クラフツマン」を主要舞台に活躍した反ウィッグ、反ウォルポールの政論家としての彼の言説はほとんど含まれておらず、その大部分を、生前彼がごく親しい知人たちのあいだでの回覧のみにとどめていた雑多で私的な文書類、そのほとんどが書簡という形をとった文書類

が占めていたからである。いくらかの苛立ちというのは、その内容に起因していた。すなわち、雑多な主題と内容を含むこれらの文書がしかし、強く共通に帯びていた一つの思惟傾向が問題だった。それは理神論的、あるいは自然宗教論的と呼ばれるべき傾向である。現在刊行中のクラレンドン版バーク全集第1巻の編者であるマコーリンとボルトンは、バークが『自然社会の擁護』を出版した当時（ということはつまり『故ボリングブルック卿の哲学著作集』が出版された当時でもある）の英国の人々の、理神論的あるいは自然宗教論的言説に対する反応の様子を次のように説明している。

「『自然社会の擁護』は主に英国国教会、理神論者、自由思想家たちの間での長い論争が最終段階に到達しつつあった時に出版された。啓示と理性の役割、旧約聖書の歴史性、歴史と創造における神の役割、といったような神学上の主要な論点をめぐる論争は、1750年代の前半には、コリンズ（1676-1729）やクラーク（1675-1729）やトーランド（1670-1722）の時代に持っていた熱気を失っていた。『コノッサー』誌のあるライターが1754年の前半に書いた次の文章がうんざりしたムードをよく反映している。〈自由思想家たちの諸著作で主張された馬鹿げた諸観念は、ほとんど真面目に反論する値打ちさえない。〉

しかし、ボリングブルックはなお神学者たちを挑発し、苛立たせ続けた。バークの著作のタイトルに含まれる「擁護」という言葉は、1750年代の前半にボリングブルックに抗して出版された諸著作のタイトルを想起させるものである。1754年にボリングブルックの遺言執行人であるデイヴィッド・マレットによって『故ボリングブルック卿の哲学著作集』全5巻が刊行された際、論争が再燃した。自然宗教で十分なのかどうかという議論が再び盛んになり、そうした議論は多くの人々によってキリスト教社会の道徳に対する脅威であると見なされた。ロンドンの主教であるエドマンド・ギブソンは、そうした議論のうちに英国国教会の神学的基礎に対する脅威を見い出した。ウィリアム・ウォーバートンは1754年に『ボリングブルック卿の哲学に関する見解』という敵意をあらわにした著作を刊行し、『自然社会の擁護』が出版される頃にはそれを3巻本にまで拡張していた¹¹⁷。」

バークもまたボリングブルック流の自然宗教論を「キリスト教社会の道徳に対する脅威」と見なしたのだと言ってよい。ただ、このとき彼がボリングブルック的なるものに対して向けた視線には、当時の大方のボリングブルック批判——その典型は、エドマンド・ギブソンのそれに代表されるような、人為＝啓示宗教としての英国国教会

¹¹⁷ Editor's Introduction to *A Vindication of Natural Society* in [Burke 1756 : 129-130]

擁護の立場からする自然宗教論批判だった——とは異質な、独特の視角が含まれていた。

理神論、自然宗教論、あるいは合理主義神学とも呼ばれる思潮は、17、8 世紀に英国を中心に展開された一種の哲学＝宗教思想である。それは宗教的寛容の問題と強く深い関わりを持つ。宗教改革とそれに続いたキリスト教の分裂、さらにそのことに起因した凄惨な宗教紛争の過程を通じて、神がそれを望むはずのない不和を、実際にはキリスト教信仰そのものが、この世界にもたらしているらしいことが誰の目にも明らかになっていったとき、超越的な神と地上の人々とのあいだでの媒介関係において特権的な地位を占めていたカトリック教会の諸組織と諸教義に対して向けられた批判的視線は、今度は次第に、啓示宗教としてのキリスト教の教義そのものに対しても向けられることになった。啓示宗教としてのキリスト教信仰の核、すなわちこれまでカトリック教会はもちろんのこと、どのようなプロテスタント諸派も決して疑うことのなかった、信仰上の最高の権威としての聖書と、救世主としてのイエスの地位もまた絶対的なものとは言えないのかもしれない。聖書が地上の人間界における世俗的時間軸において、ある特定の日付を有する一文書であり、またナザレのイエスも歴史上の一人物であるとするなら、それらやそれらに対して与えられている特別な意味と特権的な地位もまた、神による世界創造の後に人為的に付け加えられたものであり、キリスト教信仰の本質と矛盾するものではないにしても、キリスト教信仰の本質そのものではないのかもしれない。だとすれば、現在様々な形に分裂し、様々な様相で人々の目の前に提示されているキリスト教の信仰箇条から、事後的、人為的に付け加えられてきた部分を取り除き、その公約数的部分を濾過抽出するなら、キリスト教は、すべての人間が本来持っている自然の理性に適う宗教として、その真の姿を取り戻すだろう。宗派上の争いが世俗上の争いと複雑に結びついて、英国史上かつてなかったほどの動乱の世紀となった17世紀の中ごろから次第に高まりを見せた、キリスト教の理性的基礎づけをめぐるこのような関心とそれをめぐる論争はしかし、名誉革命と宗教寛容令の公布を経て政治的、宗教的、社会的安定を取り戻した18世紀の英国においては、次第に沈静化していく。

英国国教会による宗教的寛容政策の漸進的拡張（いわゆる広教会主義の伸張）が、理神論や自然宗教論をめぐる思索や論争を駆動していた、宗教的不寛容とそれに起因する紛争や衝突という問題状況そのものを、——決して完全にではなかったが、しかし方向性としては——次第に沈静化させていったからである。こうして英国において

は、18世紀の前半頃から次第に退潮していった、この理神論や自然宗教論と呼ばれた思惟傾向は、その後、大陸、とりわけフランスにおいて後継者を見出し、やがてフランス革命を弁証することになる哲学イデオロギー（その主唱者たちは「フィロソフ」と呼ばれた）の下地を形成していくことになる。したがって18世紀思想のこのような地政学的配置の中で見ると、ボリングブルックは英国における「遅れてきた理神論者」とでも言うべき人物だった。しかし17、18世紀の英国で理神論や自然宗教論をめぐる議論が盛んになり、たとえ一時的にせよ、少なからぬ共感を集めたことの背景には、宗教的寛容の問題に対する関心の高まりという上述の歴史的背景に加え、もう一つ、人々の世界観の変化に関わる認識論的問題状況が存在した。中世キリスト教哲学的世界観の凋落とともに進んだ、「自然」の観念の意味の変容がそれである。

中世キリスト教哲学が人々の世界観を支配していた頃、この世界を明るく照らし出す光はひとり神のみに発していた。Enlightenment（啓蒙＝教化）の光源はただ神であった。中世キリスト教哲学において、神とは超越的なものであり、永遠的なものである。一方人類は、アダムとイヴが禁断の木の実を口にするという罪を犯して樂園を追放されて以来、その原初の罪の烙印を刻まれた肉体にとらわれて、不確かではかないつかの間の生を生きることを宿命づけられている。地上において「肉のひと」（パウロ）として、半ば動物的な存在として生きることを宿命づけられた人間は、天上からの靈感を受けて書かれた神の御言葉である聖書と、神の使いである救世主イエスを信じ、キリスト者として生きることによってはじめて、神の恩寵の光の下に入り、すべての被造物の中で唯一、神の理性の分有を許された霊的＝理性的存在となる可能性を手にする。ただし手にするのはあくまで可能性であり、地の国はまだ神の国ではない。地上において原罪の刻印を刻まれた肉体にとらわれて地上的生を生きる人間は、神の恩寵の光が差し込んだ後にもなお、精神と肉体に引き裂かれている。だからこそ人々は、この地上において神の教えを請いつつ、具体的にはその神の教えを媒介していることになっている正統派カトリック教会の教えを請いつつ、最後に救いと永遠の生を得て神の国に入るための準備を続けなければならない。こういう世界観の下では必然的に、尊いものとはどこまでも抽象的なものであり、普遍的なものであり、永遠的なものである。対照的に、具体的なものや、特殊なものや、一時的なものには極めて低い価値しか認められえない。原罪の刻印をとどめた肉体にとらわれている地上での生は、はかなく不確かなものだから、その一時的で不確かな生のみを与えられている肉体の感覚を通じて把捉される外的世界という意味での自然、すな

わち経験的知覚の対象としての自然には、極めて低い価値と少ない意義しか認められない。例えば芸術史家のケネス・クラークは、西洋中世の芸術世界において、人々の経験的知覚の対象としての自然のありのままの姿を描く行為という意味での風景画というジャンルが、一芸術ジャンルとして確立することがなかった理由を論じて、次のように述べている。

「どんな芸術も多かれ少なかれ象徴的なものである。そしてさまざまな形象をシンボルと認めるには、人々が長期にわたって受け入れてきたシンボル理解の方式と合致するか否かがその前提をなす。初期の中世美術はシンボルを媒介として自然の事物の存在をみとめたが、そのシンボルは自然物の実際の外観と相似ることまことに僅かであった。だがそれらは中世人の心を満足させたのである。シンボルの発生には、中世キリスト教哲学がある程度までその原因となっていた。我々の地上における生活がしばしの惨めな間奏曲にすぎないものであるならば、事物の外観は能うかぎり象徴的に表現されなければならない、人間が感覚を通して知覚する自然は、理の当然として罪深き存在となる¹¹⁸。」

「罪深き存在」というのは誇張ではない。例えばファウスト伝説などの民間伝承によく示されているように、神の恩寵の光——それが何であるかは聖書と、その解釈者としての正統派（＝カトリック）教会の教義が教える——によって正しく照明され、聖化されているのではない自然、すなわち人々の直接的な経験的知覚の対象としての自然のありのままの姿を探求しようとすることは、悪魔的な所業とさえ考えられていた。このような自然観はしかし次第に、宗教改革の進展に伴い正統派カトリック教会の権威が弱体化し、さらにその権威と相補的に支えあっていた中世キリスト教哲学がその通用力を低下させていくにつれて、変容していく。言うまでもなく、この過程で重要な役割を果たしたのは、科学の動向である。コペルニクス、ガリレオ、ケプラー、デカルト、ボイル、ベーコン、そしてニュートンによる総合を通じて科学が、もっぱら神学的権威から伝達される命題を通じて外的世界を捉えるのではなく、身体的知覚に発する経験的観察と、その観察に基づく推論を通じて外的世界を捉えようとしていったとき、西洋世界の人々は、かつては人間の原初の墮落を反映し、悪魔化した異教の神々の巢食う罪深き領域とされていた自然界に、多くの法則が、つまり悪魔的なもののしるしとしての無秩序ではなく、理性的なるもののしるしとしての秩序が見出されうること気づき始めた。さらに一層重要なことにこの発見は、かつてのようにもっぱら啓示を通じてではなく、すなわち洗礼という地上的儀式を通じてキリスト教世

¹¹⁸ [Clark 1956 : 18, 邦訳 : 14]

界に入ることを選択した人々にのみ与えられうる啓示を通じてではなく、すべての人間が生来自然平等に有しているはずの身体的知覚に発する経験的観察を通じて達成されつつある。つまり、外なる自然と同時に内なる自然(human nature)が発見され、そして自然的なるものは理性的なるものの別名へと限りなく接近した。17、8世紀の英国で理神論や自然宗教論をめぐる議論が盛んになったことの背景には、宗教的寛容の問題に対する同時代的関心の高まりという問題状況とは別に、より長いスパンで生じつつあったこのような世界観の変化、すなわち、中世キリスト教哲学的世界観の凋落とともに進行した「自然」の観念の意味の変容という歴史的变化があった。ただしここからただちに、自然の理性の再興と再発見に伴う、人為的、歴史的、社会的産物としての啓示の克服という問題意識が、理神論、あるいは自然宗教論一般に共通する特徴だったと言うことはできない。少なくとも初期の理神論者たち——あるいはここに彼らと同様の問題意識を有していた、いわゆるケンブリッジ・プラトニストと呼ばれた宗教＝哲学思想家たちを含めてよい——にとって重要だったことは、理性の立場からする啓示の克服ではなかった。むしろ、大きくその意味を転換しつつある自然と自然の理性の立場から啓示を蘇生し、啓示宗教としてのキリスト教を再生せしめることだった。例えば、英国の18世紀を「自然の世紀」と呼んだバジル・ウィリーは、この間の事情を次のように説明している。

「ベーコンが（そして彼以前にトマス・モア卿が）言っていたように、科学は神の御業の研究であり、これは当然神の言葉の研究と、まったく同じとはいかないまでもほとんど同じくらい敬虔な仕事であるはずであった。生かじりの学問は危険なものかもしれないが、哲学に深く浸れば真面目な信仰に立ち返ることになろう、とされた。

（中略）中世の科学は、主として黒魔術であった。〈自然〉は悪魔となり変わった異教の神々で満ちていて、〈自然〉に手出しをすることは墮獄の危険を冒すことであった。修道士ベーコンは魔術師として投獄されたし、ファウスト伝説は、16世紀にいたってもなお民衆が科学的知識に対して感じていた魅惑と恐怖の念とを例示するものである。しかし、いまやより幸運なフランシス・ベーコンは、科学は禁じられた知識ではないこと、また神は啓示の道を単に一つではなく二つ与えたもうていたことを、つまりその一つはもちろん聖書であるが、さらに〈自然〉をも、与えたもうていたことを、確信と権威とをもって断言することができたのである。（中略）ベーコンの追隨者トマス・ブラウン卿は、その読者たちに次のことを保証した。すなわち、〈これらの神秘を深くさぐるのは危険なことではない〉こと、また神は呆然と口を開けて〈自然〉を見つめたり、あらぬ所に勝手に前兆を見出して恐れ戦くような〈無知蒙昧〉さよりも、神の御業につ

いての〈敬虔で学識に裏づけられた賛美〉のほうを好みたまうこと、を¹¹⁹。」

神は啓示の道の一つではなく二つ与えたもうている。一つは言うまでもなく聖書であるが、もう一つは自然である。したがって自然の理を探求し、自然を導きの糸とすることは、啓示への道であり、中世キリスト教哲学的世界観がその通用力を喪失した後の世界においてなお、特殊社会的なる動物であるはずの人間が、社会的存在であり続けていくための一つの有望な方策でもある。

聖書と自然、啓示と理性、人為的なものと自然的なもの、歴史的なものと自然的なもの、社会的なものと自然的なものとのあいだで達成されうると信じられた、この均衡の可能性をどう評価すべきかは難しい問題である。ただひとつ言えることは、この時点において可能だと信じられたこの均衡が、少なくともその一端において、自然と自然の理性による啓示のまったく超克という方向にも触れていたことである。そこにはおそらく、「危機の世紀」たる 17 世紀を脱して「安定の世紀」たる 18 世紀を享受しつつあった英国人たちの自信が反映していたのだが、人為＝啓示宗教としてのキリスト教、とりわけ中世キリスト教哲学的世界観によって生み出された暗黒の帷から解放され、今や逆に、啓蒙の光の源泉となりつつあるように思える自然の姿のまばゆさに魅了された精神は、上述のウィリーが描写している段階の理神論的思考から、次のような含意を引き出そうとした。自然と自然の理性があれば、もうそれで十分なのではないか？霊魂や来世や聖霊や啓示などという、しばしば人々を惑わし、しばしば無用な熱狂に駆り立ててきた古く厄介な情念の工場は、なしで済ませられるのならそれにこしたことはないのではないか？人為的迷妄の錆に根深く侵食された情念の工場たる諸啓示宗教はいったん解体し、その跡地に、万人の自然の理性に適う自然の宗教を建立すべきではないのか？といった含意である。17、8 世紀に、理神論、自然宗教論、あるいは合理主義神学とも呼ばれた思潮に関与した論者たちのあいだでの、その中心主題である理性と啓示との関係についての見解には様々な揺れや迷いがある。だがこの揺れや迷いは英国における最後の理神論者と呼ばれる人物においては、ほぼ完全に解消される。彼、すなわちボリングブルックは、自然と自然の理性を旗印に次のようなところまで進むことこそを、真に哲学的な態度であるとした。

「自然の宗教、すなわち自然の神の宗教は、単純で明快である。それは我々の理性に矛盾するようなことはもちろん、我々の理性が理解できないようなことは何も告げない。自然宗教と自然理性は常に同意する。それらは常に同じであり、人間に対する神の配剤の機構全体は等質である。しかしながら諸宗教は、つまり偽啓示に基礎を置

¹¹⁹ [Willey 1953 : 4-5, 邦訳 : 4-5]

く諸宗教のことを言っているのだが、それらは複雑になり、神秘的になり、知識に対抗して信仰を対置させる。そして、理性の検証に耐えられなくなると、理性を超えるのだと想定して理性から逃走する。世界にはそのような多くの宗教が現れてきた。我々キリスト教徒はすべての啓示宗教を拒絶する。その理由はそれらには極めて明白なペテンの印が付いているからであるばかりでなく、真の啓示はたった一つしかありえないからでもある。そしてそれが疑いもなく我々が承認する啓示である。この啓示を選択し他の一切の啓示を拒絶することに関して、我々はどのような理由を述べる必要もないのだと、そして、啓示の真理とは理性の対象であり、ただ理性によって試されるのだと、告解する¹²⁰。」

ここで、人為的、社会的、歴史的産物としての啓示的なものは、前人為的、前社会的、前歴史的なるものとしての自然的なるものから二律背反的に分離、対置され、その上で、啓示は自然の理性によって乗り越えられ、自然の理性の内に解体されている。ボリングブルックにとって、唯一の承認されるべき「真の啓示」とは、常に既に単純明快な自然の神の教えを、忠実に映し出す鏡としての「自然の理性」そのものである。中世キリスト教哲学的世界観の動揺を背景に18世紀の英国で、すなわち「危機の世紀」を脱して「安定の世紀」を実現し「啓蒙の世紀」とも呼ばれた18世紀の英国で、時代の嚮導観念となった自然の観念の内に、このボリングブルック流の自然宗教論を生み出すような余地が、すなわち常に既に単純明快な自然の理（ことわり）を映し出す鏡としての自然の理性に基づく自然の神への信仰といった考え方を生み出す余地が含まれていたことは確かである。だが、あらゆる超越性や神秘性を剥ぎ取られた自然の理（ことわり）をただ忠実に映し出す鏡としての自然の理性という考え方は実は、啓示の解体であると同時に理性の解体でもある。なぜなら自然の内に人間理性の限界を越えた神秘を認めず、自然の崇高さへの驚きを失った精神はもはやそれを理解しようとはしないはずだからである。理性は理性として機能するために、すなわち理性は理性たるために自らの限界を越えたものを必要としている。あるいは自然は自然たりうるために、自らの自然本性に安住することができず、自然に対峙し、自然の内に謎を発見し、自然に驚き、自然を畏れ、自然の内に理を求める、非自然的作為の主体としての、すなわち世界に働きかけ、世界を構成しようとする主体としての人間を必要としている。だがまた、人間にとって自らの限界を越えたものへの驚きや崇敬の念は、自然の理は究極的には人間にとって理解可能なはずだという実践的信念——すなわち人間は神の似姿として創造されているはずだという信念——を予定しているか

¹²⁰ [Bolingbroke 1841 : 381]

ら、この信念の背後に立ち上がる理念を「自然」や「自然の理性」という名辞によって形容することを誤りとは言えない。人間は自らと自らの自然本性から疎外されつつある存在、あるいは自らの内に二物を抱え込んだ存在、あるいはその自然本性において常に二元的で複数的な存在である。だがだからこそ、常に既に社会を構成しようとする特殊社会的な存在でもある。

神とは世俗の論理を超えた、多様で複雑で不確かな形而下の論理を超えた超越性である。一方宗教とは、この超越的で普遍的で絶対的なものに対する、人間の側の態度のとり方を様式化した人為的、社会的制度である。形而上の普遍的で絶対的なものに対する人間の側の態度のとり方が、しかし実際には多様に存在しうることを受け入れる立場としての宗教的寛容の立場はしたがって、社会的なるものの存在を前提としている。世俗の論理によっては同化不可能な（ただし「通約不可能な」ではない）諸啓示宗教（＝社会的なるもの）が、衝突や紛争の契機と可能性を孕みながらも、共存しうること認める立場が宗教的寛容の立場であってみれば、自然と自然の理性の観念を梃子に、宗教的寛容の論理の徹底化と、キリスト教の哲学的救済という装いの下で、人為＝啓示宗教の存在意義の完全否認というところまで進むボリングブルック流の自然宗教論はもはや、宗教的寛容の何たるかを完全に見失ってしまっている。だとするなら、一種の知的遊戯に過ぎないとも言えるボリングブルック流の自然宗教論、あるいはボリングブルック流の哲学、あるいはそれに類する言説が、18世紀前半の英国で一定の支持と共感を集めたという事実はしかし、とるに足らない出来事ではない。

このことの背景には、「危機の世紀」たる17世紀を脱し、名誉革命を経て「安定の世紀」たる18世紀を迎えた英国における、宗教的寛容の問題に対する関心の高まりという政治社会論的問題状況と、中世キリスト教哲学的世界観の凋落に伴う自然の観念の意味の変容という認識論的問題状況が存在していたことについては既に述べた。ここではこのことに、こうした問題状況の思想史上の表現者を捜すとしたら、それはやはり誰よりも、ジョン・ロックであることを付け加えたい。聖俗の紛争が複雑に絡み合い、英国の歴史上まれに見る動乱の時代となった「危機の世紀」たる17世紀に終止符を打った名誉革命の政治思想家であり、同時に、内観的方法、あるいは感覚心理学的手法を大胆に導入しながら知識論の新たな地平を切り開き、中世キリスト教哲学的世界観の凋落に伴い生じた経験的知覚の対象としての自然の観念の復権を認識論的に基礎づけようとした経験論哲学の哲学者であり、同時に、名誉革命直後に公布された宗教寛容令を弁証する宗教的寛容論の理論家でもあったジョン・ロックの思想は

ど、英国 18 世紀の知的風土に、すなわち、自然と自然の理性を時代の嚮導観念とし、「啓蒙の世紀」とも呼ばれ、そしてボリングブルック流の自然宗教論を生み出すこととした英国 18 世紀の知的風土に、大きな影響を及ぼした思想はない。実際ボリングブルックもまた、ロックの認識論、あるいはロック経験論哲学の継承を自負しながら¹²¹、ロック流の自然主義とロック流の宗教的寛容論の論理の徹底化という装いの下、しかしロック自身は決して認めなかった、人為的なものとしての諸啓示宗教の存在意義の否定と、それらの、自然の理性に基づく自然の神の宗教の下への一元化というところまで進んでみせた。

第3節 ロック

ロックがその哲学的主著である『人間知性論』で試みたことは、心の生得観念説の否定である。生得観念とは、中世キリスト教哲学以来、万物の霊長たる人間を人間たらしめるべく、創造主によって人間の心の内にあらかじめ植え付けられていると想定されていたものである。それは、この地上において地上的肉体を有して生きる人間が、その地上的肉体を通じて得る感覚や知覚や経験が、不確かで多様なものであるにもかかわらず、万物の霊長でもあるはずの人間が、万物の霊長であるが故に獲得できる、確実に普遍的で絶対的な真理が存在することを保証するべく、多様で不確かなこの感覚世界を超越した英知的な存在者たる創造主によって、人間の心の内にあらかじめ吹き込まれている真知の種子として想定されていた。生得観念はいわば、この世の被造物の中で、特殊な地位と魂を与えられている特殊な被造物＝人間の目印であり、人間は生来的に生得観念を有するものとして創造されているからこそ、創造主によって本性的に秩序と法則を有する善きものとして作られているこの世界の実相を正しく把握できる知的能力を有し、したがって人間だけが、他の被造物には不可能な、普遍的で確実な真理や善の認識ができ、高度で複雑で豊かな精神世界や文化や社会を形成することのできる、理性的で道徳的な存在でありうるのだと考えられていた。ロックはこのような考え方に異議を唱え、人間知性の、そして人間精神の原材料たる諸観念の起源は、創造主によって人間の心のうちにあらかじめ吹き込まれている生得観念にあるのではなく、この世界の内部における我々の経験にあると想定した。我々の心は生来的には、白紙（タブラ・ラサ）のようなものであり、我々はこの世界に生み落とされた後、様々な経験を積み重ねていく過程で、我々の感覚器官を通じて様々な観念を心

¹²¹ Cf. [浜林正夫 1983 : 101-107] , [James 1949 : Ch. 4]

の中に蓄積していき、それらの諸観念を元手に思考活動を行いながら、精神世界を形成していく。このようなロックの考え方は、中世キリスト教哲学的世界観の権威喪失と、そしてその原因でもあり結果でもあった科学の発展とともに生じた、経験的知覚の対象としての自然の観念の復権の認識論的基礎づけという意味合いを持った。だがこのような考えに従うなら、我々人間を、他の動物たちから分かつあの目印はどうなるのだろうか？その自然物理的組成という側面に関する限りは、動物たちの感覚器官と我々人間の感覚器官との間に本質的、決定的な違いはないだろう。だとするなら、万物の霊長であり、この世の被造物の中で特殊な地位と魂を与えられているはずの人間（このことをロックは微塵も疑わなかった）が、他の被造物たちと同じ次元で自然の諸法則に従うだけでなく、低次の自然必然性を超えた崇高な自由を行使できる理性的、道徳的主体でもありうるその根拠はいったいどこにあることになるのだろうか？これはロックに、その全知的生涯にわたって圧力を加え続けた問いであり、またロックとしても、その全知的生涯をかけてこの圧力を受け止め続けたと言ってよいのだが、結局のところ、この問いに対する彼の解答をひとことで言うとしたら、「それはよくわからない」というものだった。ロックは、理性的、道徳的被造物として創造されているはずの人間が、自らに与えられている自然の諸能力を正しく活用すれば、表面的には、というのはつまり感性的事実としては、多様で複雑で無秩序で取り付く島もないように見えるこの世界の深部でしかし、本来、秩序あるよきものとして創造されているはずのこの世界を統べている、理性的で道徳的な諸原理や諸法則を認識できるはずだし、できるに違いないと論じたが、同時にこのことは、神による世界創造の秘密のすべてが、人間知性の前に明らかになるということではない、ということを強調した。というよりもむしろロックにおいては、神による世界創造の秘密のすべてが、人間知性の前に明らかになるわけではないからこそ、したがってまた人間だけが理性的で道徳的な主体でありうるその根拠はついに人間知性の前には明かされないからこそ、人間は理性的で道徳的な主体でありうる。そのロック研究で知られるジョン・ダンの言葉を借りて言えば、「ロックの思想の中核には、いかなる場合にも、懐疑論と信仰との巧みなバランスが横たわっている¹²²」。この巧みなバランスはしかしまた、危ういバランスでもある。そしてこの危うさに起因する振動は増幅しながら、心のタブラ・ラサ説にまでおよぶ。ロックにとって、人間の心は生来的には白紙のようなものだと思なした方がよいという考え方としての心のタブラ・ラサ説は、人間だけがあらゆる被造物の中で、格段に理性的で道徳的な存在であること、したがってまた人間だけが、

¹²² [Dunn 1984 : 65, 邦訳 : 112]

動物的自然必然性の限界を越えた社会性を獲得できる社会的存在であることを、しかしアприオリに保証する理論的根拠は存在しないことを説明するための、一種の作業仮説としてあった。それは、理論的根拠の不在を説得的に説明するための理論的武器としての作業仮説だった。コバンという研究者は、ロックの思想の中核には18世紀的なものへの反逆と呼ぶにふさわしいものがあると論じているが、そう論じた著書の中で彼は、ロックが心の生得観念説を否定したのは、彼がそれを正しくない哲学理論と見なしたということの意味するということよりもむしろ、「哲学的な」形で構成され、提出されたそのような問題を厄介な問題だに見なして、そこに立ち入ることを回避したということの意味すると論じている¹²³。この解釈の含意はすなわち、ロックは生得観念を否定したということよりも、生得観念「説」を否定したということである。生得観念「のようなもの」が存在すること、すなわち人間を他の被造物たちから決定的に分ち、人間だけを社会的で道徳的で理性的な存在たらしめる何か決定的な根拠が存在すること、あるいはすなわち、本来万物の霊長であるはずの人間を人間たらしめる決定的な自然の諸機能が、人間には備わっていることをロックは否定していない。ただ彼の議論の強調点はそこではなく、それが何であるかを知るのは人間知性の能力の限界を超えた問題であるということと、そしてその限界についての認識を正しく得ることが極めて重要であるという点にあった。

ではロックは、人間知性の限界についての認識を正しく得ること、あるいは、人間知性の限界と可能性についての認識を正しく得ることを通じて可能となるはずだと彼が展望した企て、すなわち、神なき世界としての近代世界において、人間がなお理性的で道徳的で社会的な存在でありうる所以を示すという企てに、成功したのだろうか？前出のダンによれば、ロックは明らかにこの企てに失敗している。ただしダンが言うには、「ある思想家の偉大さは、必ずしも、彼が与えた知的解決の確かさと明晰性によってもっともよく測られるわけでは」なく、「時には、その偉大さが、思想家の失敗がもたらす反響によって、同じように劇的に示されることもありうる¹²⁴」。ロックは彼の企てとその企てにおける失敗がもたらす反響によって、啓発的であり続けたし、今なおそうあり続けているとダンと言う。なぜなら彼の企てとそこにおける失敗は、彼が、「近代的な理性概念に潜む深い矛盾のいくつかを時代に先駆けて理解し、従ってまた、我々がぼんやりとしか気づいていない我々自身の生のある悲劇を明確に

¹²³ [Cobban 1978 : 21]

¹²⁴ [Dunn 1984 : vii, 邦訳 : x x]

了解していた¹²⁵」ことを示すからである。

こうして我々には、少なくとも次のことが明らかである。すなわち、中世キリスト教哲学的世界観の権威喪失を背景に進んだ、経験的知覚の対象としての自然の観念の復権の認識論的基礎づけの試みとして、近代認識論の新たな地平を切り開こうとしたロックの哲学に含まれていた心のタブラ・ラサ説、すなわち我々の心は元々、その自然状態においてはそこに何も書き込まれていない白紙のようなものであるという考え方は、神なき世界としての近代世界において、人間がなお動物的自然必然性の域を越えた、自由で道徳的で社会的な存在でありうる所以を明らかにしようとした知的格闘の過程で、ロックが獲得した重要な——ある意味で彼の認識論の要石となる——作業仮説だったが、しかしその重要性はあくまで作業仮説としての重要性であり、彼の経験論哲学の帰結にとっての重要性ではまったくなかったということである。我々の心は元々、その自然状態においては白紙のようなものであるという考え方としての心のタブラ・ラサ説は、それ自体としては、何ら積極的なことを語ってはいない。だが名誉革命とそれに続いた宗教寛容令を重要な契機として、聖俗の紛争が複雑に絡み合い、英国の歴史上まれに見る動乱の世紀となった「危機の世紀」としての17世紀をとにかくも切り抜け、「自然」と「理性」を時代の嚮導観念としながら市民社会を成長させていき、「啓蒙の世紀」とも呼ばれた英国の18世紀において、あるいはすなわち、旧き神の退場と入れ替わりに生じた自然の観念の復権の目ざましさに、すなわち、科学の発展とニュートンによるその総合を通じて、今や誰の目にも明らかとなりつつあった経験的知覚の対象としての自然の観念の復権の目ざましさに人々が心を奪われていった英国の18世紀において、間違いなくこの時代の知的風土にもっとも大きな影響力を持ったロックの思想の内に含まれていたこの仮説を、まるで彼の認識論哲学の結論であるかのごとくに扱い、その上で、その上に新時代の哲学——したがってそれは当然「無垢の自然」としての人間本性に対する全幅の信頼に基盤を置く哲学となる——を構築していけると展望した人々が現れたことは、歴史の必然とまでは言えないにしても、おそらく思想史のありえるひとつの展開ではあった。我々はもちろんここで、ボリングブルックの哲学を念頭においているのである。例えば彼は次のように述べている。

「奇妙に聞こえるとしても、多くの場合次のように言うことは正しい。人が学ぶことが少なければ、知識への道はより短く、より易いであろう。無知から知識への道は誤りから知識への道よりも確かに短いのである。後から来た者が良き目的のために何

¹²⁵ [Dunn 1984 : vii, 邦訳 : x x i – x x ii]

かを学べるためには、まず彼はそれまでに学んだことを忘れなければならない。この二重の作業の前半部文は、いくつかの点においてたやすくはない。そのためそれはめったに行われないのである。この場合、我々がそう呼ばれてしかるべきものであるところの世俗者(the vulgar)たちは、ほとんど全員がアダムの子であるが、世俗の意見に導かれることに満足している。彼らは知るところ少なく、信じるところは多い。彼らは生活上の平凡なことであれば、いつもというわけではないにしても、時には自分自身で調べ、自分自身で判断する。しかし人間の心の最も偉大で最も高貴な対象が、彼ら自身の対象である時間は、あるにしても極めて短い。こうした事柄すべてに関して、彼らは彼らの世界において勢力を持っている権威に委ねてしまう。彼らのうちのある部分は、より多くを自ら行うための手段を欠いており、彼らのすべてはそうするための意志を欠いている。そして思索の上では馬鹿げているように思えるかもしれないが、人間や統治の本性を考慮するなら、それをありのままにしておくのがおそらく一般的に最も良いのである¹²⁶。」

「無知から知識への道は誤りから知識への道よりも確かに短い」と言われるときの、「誤り」というのが生得観念の、そして「無知」というのが心のタブラ・ラサ説の、ボリングブルック的アレンジである。ボリングブルックによれば、我々は「生活上の平凡なことであれば、いつもというわけではないにしても、時には自分自身で調べ、自分自身で判断する」。しかし「人間の心の最も偉大で最も高貴な対象」、すなわち神に関することがらについてこれを行うのは一般にとっても不得手であり、したがって世俗の「世界において勢力を持っている権威」に、これをめぐる思考や態度決定を委ねてしまう。このことが「人間の心の最も偉大で最も高貴な対象」をめぐる思考に関して、我々の中に様々な人為的、世俗的迷信が植えつけられ、我々のあいだに、宗派の相違に起因する無意味で人為的な紛争や迫害がもたらされてきた理由である。したがって、「人間の心の最も偉大で最も高貴な対象」＝神の問題に関して、我々の心からいっさいの人為的夾雑物を取り除き、「それをありのままにしておく」ことが重要である。この「ありのまま」がすなわちボリングブルックにとっての自然の理性であり、この自然の理性によって万人共通に承認される神こそが、世俗のあらゆる宗教、宗派を越えて、というより、世俗のあらゆる宗教＝啓示宗教の存在意義を無効化して、すべての人々が例外なく認めるはずの自然の神である。先に一度示したが、このことをボリングブルックが明示的に語っている部分をもう一度以下に示す。我々は今、その意味合いをよりよく理解できるはずである。

¹²⁶ [Bolingbroke 1841 : 374]

「自然の宗教、すなわち自然の神の宗教は、単純で明快である。それは我々の理性に矛盾するようなことはもちろん、我々の理性が理解できないようなことは何も告げない。自然宗教と自然理性は常に同意する。それらは常に同じであり、人間に対する神の配剤の機構全体は等質である。しかしながら諸宗教は、つまり偽啓示に基礎を置く諸宗教のことを言っているのだが、それらは複雑になり、神秘的になり、知識に対抗して信仰を対置させる。そして、理性の検証に耐えられなくなると、理性を超えるのだと想定して理性から逃走する。世界にはそのような多くの宗教が現れてきた。我々キリスト教徒はすべての啓示宗教を拒絶する。その理由はそれらには極めて明白なペテンの印が付いているからであるばかりでなく、真の啓示はたった一つしかありえないからでもある。そしてそれが疑いもなく我々が承認する啓示である。この啓示を選択し他の一切の啓示を拒絶することに関して、我々はどのような理由を述べる必要もないのだと、そして、啓示の真理とは理性の対象であり、ただ理性によって試されるのだと、告解する¹²⁷。」

ロック経験論哲学の継承を自任したボリングブルックは、ロックの認識論から、いっさいの人為的、外在的、社会的圧力を排した無垢状態としての心の自然状態の尊重という意味での一種の自然主義を引き出し、この自然主義を今度は神的なるものをめぐる思考に応用して、ロック流の宗教的寛容論の論理の徹底化という装いの下、ロック自身はしかし決して認めなかった諸啓示宗教一般の存在意義の否定と、それらの、自然の理性に基づく自然の神の宗教の下への一元化というところまで進んでみせた。

第4節 どこまでが演技なのか？

かつてホッブズを震撼させた近代政治社会の構成にまつわる構造的危機の、原理における連続と現象における沈静化、あるいはその市民社会内部への浸透に伴う、神なき世界としての近代世界における政治社会の構成にまつわる危機と可能性の深化という錯綜した問題状況を、先駆的に身をもって生きたロックの思想に比べれば、その継承を自任しながらその先鋭的展開を図ったボリングブルックの哲学は、一種の知的遊戯に過ぎなかったとも言える。だがホッブズを震撼させた近代政治社会の構成にまつわる構造的危機が、実際の政治現象として鮮烈に噴出した「危機の世紀」としての17世紀における、宗教的不寛容に起因する悲劇や惨劇の数々の記憶がまだ生々しく人々の記憶に残っていた18世紀中葉の英国において、このボリングブルック流の哲

¹²⁷ [Bolingbroke 1841 : 381]

学がそれ自身内包し、また触発することとした野放図に楽天的で観念的な思考の内に、より多くの問題性よりも、より多くの希望を見て取ろうとする傾向が存在していたことも事実である。

パークは、ボリングブルック的なものからまるこうした問題状況の中で、ボリングブルックの文体を忠実に再現しながら『自然社会の擁護』という作品を書き、ボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」をして、ボリングブルック自身は語らなかったこと、すなわち自然の名による政治社会の完全なる揚棄と、自然社会への回帰、そしてそこにおける完全なる自由の回復を主張せしめた。『自然社会の擁護』は、パロディーと呼ばれてしかるべき作品である。ただこのように言うとき、そのパロディーであるということの意味は、ただ真理の立場からする虚偽の告発ということだけではない。『自然社会の擁護』は、長く、おそらくは政界における諸経験を含む、多くの世事にまみれてきた年老いた貴族が、すなわちボリングブルックに擬せられた今は亡き貴族が、俗世から離れ、自らの死期が遠くないのを感じつつある晩年に、今まさに世に出て行こうとしている、ある若者に宛てて書いた手紙という体裁をとっている。この作品を出版した時期のパークが、ちょうどそのような若者と似通った状況にあったことも付言しておくべきだろう¹²⁸。この老人と若者は、人間の社会とはどのようなものか、あるいはそのあるべき姿はどのようなものか、といった主題をめぐって、多くのことを語り合っただろう。その際明らかとなった見解の相違を念頭におきつつ、「亡き貴族」はあらためて若者の説得に乗り出さんとして、手紙を書き始める、という体裁である。

「閣下、我々の最近の会話において、あなたが、自分の判断についての確信からというよりも、あなたの善良な性質にもとづく感情によって、あなたの立場をとる気持ちになったと、私は言ってしまっていていいだろうか。我々は、社会の基礎を暴露した。そしてあなたは、この探求の好奇心が、建物全体を荒廃に陥らせるかもしれないことを恐れた。あなたは、私の原則を認める気持ちは十分にあっただろうが、その帰結を恐れた。ひとたびこのような推論に入りこむと、我々は、はじめに想像も希望もしえなかったほど遠いところに、知らず知らず否応なしに運ばれるかもしれないと、あな

¹²⁸ この頃のパークは、故郷アイルランドを離れ、大都会ロンドンになじめなかったことによる孤独感、法学への自らの適性に展望を見出せなかったこと、そのことに起因する父との確執などから、かなり鬱屈した日々を過ごしていたらしいことが知られているのだが、パガーノは、この若者にはパーク自身の分身という側面もあるのではないかという解釈を示している（[Pagano 1982]）。

たは考えた。けれども私としては、あのとき次のように考えていたし、今でも同じ意見を持っている。すなわち、どんな種類であれ真理がではなく誤謬が、危険なのであること、間違った結論は虚偽の前提からのみ生まれること、そしてある命題の真偽を知るために、それから見通しうる緒帰結によってそれを検討するのは、転倒した方法だということである¹²⁹。」

このように述べて、たぶんにボリングブルックのそれを、しかしいくぶんかはロックのそれを想起させる真理観、あるいは人間知性観を示したあと、すなわち、「どんな種類であれ真理がではなく誤謬が、危険なのであり」、「間違った結論は虚偽の前提からのみ生まれる」のであるから、たとえこの原則を守って推論を進めるうちに、「はじめに想像も希望もしえなかったほど遠いところに、知らず知らず否応なしに運ばれ」「社会の基礎を暴露」して、社会という「建物全体を荒廃に陥らせる」おそれがあるとしても、あくまで最初の原則に忠実であるべきだとする真理観、あるいは人間知性観を示したあと、「亡き貴族」は、今度はこの議論を、自然的なるものと人為的なるものの関係をめぐる議論と交錯させる。

「我々はこれらの制度（自然社会にあらざる人為社会としての政治社会を指す）を考察するにあたって、一般に認められている意見を調べる場合にしなければならない謙虚さのすべてをもって、しかし、また真理に対して持つ自由と率直さのすべてをもって、するであろう。その自由と率直さとは、真理を我々がどこで発見しようと、それが我々自身の見解にどれほど矛盾しようと、我々自身の利益にどれほど対立しようと、我々が真理に対してもつべき自由と率直さなのである。一つのたいへん背理厚顔な推理法が、若干の偏狭熱狂の徒によって公言され、彼らより賢明で善良な若干の人々によって、恐怖にもとづく同意を与えられている。それはこうである。彼らは、人気のある先入観についての公正な討論に反対する。彼らが言うところによれば、たとえそれらの先入観がなにも合理的な支柱を持たないことがわかって、そういうことの発見は最も危険な帰結を生むかもしれないからなのである。なんという背理冒瀆的な見解だろう。まるですべての幸福が徳の実践と結びついていなかったかのようである。その徳の実践は、真理の認識に、すなわちそれぞれのものが他のそれぞれのものに対して持つべきだと神の摂理が定めた、変更不能な関係についての認識に、必然的にかかっている。これらの関係は、真理それ自体であり、徳の基礎であり、したがって幸福の唯一の手段であって、同様に、我々が自分の推理を方向づける唯一の手段でなければならない。我々はこれらの関係に全く真剣に順応すべきである。そして、我々

¹²⁹ [Burke 1756 : 136-137, 邦訳 : 208-209]

の高慢と愚行にしたがって、自然と自然の体系の全秩序とを強制して、我々の人為的規則へ順応させようと思っはならない。我々が知っているわずかな真理の発見と、我々が享受しているわずかな自由と道理にかなった幸福とは、この方法への順応のおかげなのである¹³⁰。」

我々は、バークがこの処女作を出版してから30数年後にフランス革命が起こり、その頃、英国議会における長老的立場の下院議員となっていたバークが、この革命の動向を、その正当性を弁証せんとした政治理論と共に激しく批判し、『フランス革命についての省察』を書いたことを知っている。そしてこのフランス革命批判の文脈においてはバークは、『自然社会の擁護』の中で「亡き貴族」が「転倒した方法」として批判している方法を用いながら、つまり、「ある命題の真偽を知るために、それから見通しうる緒帰結によってそれを検討する」という方法を用いながら、あるいは「亡き貴族」が「背理厚顔な推理法」として指弾している論法を駆使しながら、すなわち、ある種の人為的「先入観」(prejudice「偏見」とも訳される)は、たとえそれがなんら「合理的な支柱を持たない」ことがわかったとしても、「そういうことの発見は最も危険な帰結を生むかもしれない」から、それはいつもいつも議論や討論の対象とされているべきではない、という論法を駆使しながら、フランス革命を弁証し、また駆動しつつある、ある種の政治的合理主義に基づく政治理論、典型的には自然権思想として表現された人権理論を批判し、その英国への移入とそれに基づく英国国制の根本的改変を求め始めた人々と激しく対立したことも——バークがもっとも恐れ、したがって彼に『フランス革命についての省察』を書かせる最大の動機となったのは、フランス革命思想の英国への波及だったことと共に——西欧政治思想史上の常識に属する事実である。若きバークは、その処女作『自然社会の擁護』をパロディーとして構成しているのだから、そこで「亡き貴族」の口を通して語られる主張と正面から対立すると思える主張を、『フランス革命についての省察』のバークが展開していることは、彼の思想の一貫性の証左であるとも言えよう。だが、このことよりもはるかに重要な問題は、この『自然社会の擁護』という作品の行間に垣間見える、若きバークのいわば「自己内対話」の痕跡である。

今見たように「亡き貴族」は、「どんな種類であれ真理がではなく誤謬が、危険なのであり」、「間違った結論は虚偽の前提からのみ生まれる」のであるから、たとえこの原則を守って推論を進めるうちに、「社会の基礎を暴露」して、社会という「建物全体を荒廃に陥らせる」おそれがあるとしても、あくまで最初の原則に忠実である

¹³⁰ [Burke 1756 : 139-140, 邦訳 : 211-212] 括弧内は末富による補足。

べきだとする真理観、あるいは人間知性観を示した後、今度はこの議論を、自然的なるものの人為的なものに対する優位を示唆しつつ、両者の関係をめぐる議論へと展開していたが、そのロジックは次のようであった。

「徳の実践は、真理の認識に、すなわちそれぞれのものが他のそれぞれのものに対して持つべきだと神の摂理が定めた、変更不能な関係についての認識に、必然的にかかっている。これらの関係は、真理それ自体であり、徳の基礎であり、したがって幸福の唯一の手段であって、同様にして、我々が自分の推理を方向づける唯一の手段でなければならない。我々はこれらの関係に全く真剣に順応すべきである。そして、我々の高慢と愚行にしたがって、自然と自然の体系の全秩序とを強制して、我々の人為的規則へ順応させようと思っ

てはならない。我々が知っているわずかな真理の発見と、我々が享受しているわずかな自由と道理にかなった幸福とは、この方法への順応のおかげなのである。」

この「亡き貴族」によって展開される議論、真理の問題と、徳の問題と、幸福の問題とを「自然と自然の体系の全秩序」に則しながら、切れ目なく連続した一連の問題として論じる議論が、バークの演技であることは間違いないのだが、これが演技であるということの意味を、我々はどのように理解すべきだろうか？ 試しに、議論を丸ごと引っくり返してみよう。「徳の実践は、真理の認識に、すなわちそれぞれのものが他のそれぞれのものに対して持つべきだと神の摂理が定めた、変更不能な関係についての認識に、必然的にかかっている」とはいない。「これらの関係は、真理それ自体」ではなく、「徳の基礎」でもなく、「幸福の唯一の手段」でもなく、「我々が自分の推理を方向づける唯一の手段」でもない。「我々はこれらの関係に全く真剣に順応」する必要はない。「そして、我々の高慢と愚行にしたがって、自然と自然の体系の全秩序とを強制して、我々の人為的規則へ順応させようと思っ

てもよい。我々が知っているわずかな真理の発見と、我々が享受しているわずかな自由と道理にかなった幸福とは、この方法への順応のおかげ」ではない。これでは、何のことだかわからない。

元に戻って、「亡き貴族」によって展開されている議論を見ると、この議論そのものはそれ自体、それなりに首尾一貫しており、説得的であり、迫力もある。実際、このためこの作品は、同時代の読者たちによってばかりでなく、バークが自ら、この作品は一種のパロディーとして構成された作品であることを明らかにした（それは『自然社会の擁護』第二版に加えられた序文によって示された）ことを知っていた後世の読者たちによっても、しばしば、いくらかの戸惑いをもって受け止められてきた。よく知られている興味深い例は、ウィリアム・ゴドウィンのそれである。バークの『フラ

『フランス革命についての省察』が引き金となって始まった、英国におけるフランス革命をめぐる論争の余燼の中で、しかしバークのそれというよりもむしろモンテスキューの政治思想に対する対抗の意識を持って『政治的正義』を書いたゴドウィンは¹³¹、風土や環境の影響を免れた、普遍的理性に基づく政治秩序建設の可能性を論じたこの書の中で、バークの『自然社会の擁護』に言及し、次のように述べている。

「上述の（自分が述べた）議論はバークの『自然社会の擁護』の中でより詳細に述べられている。この論考の中では、実際に存在してきた諸政治制度に含まれていた諸悪が、見事な推論と雄弁によって描き出されている。もっとも、この論考の著者の意図は、こうした諸悪は些細なものと見なされるべきであるということを示すことにあるらしいのだが¹³²。」

つまりゴドウィンは、『自然社会の擁護』が一種のパロディーとして書かれていることを承知の上で、しかしあえてその内容を真に受け、この書の中で展開されている、古今の政治社会が歴史上人類に及ぼしてきた戦争や政争にまつわる悲劇や惨劇の数々についての記述の見事さを称賛しているのである。この時代における自然の観念、およびその裏面にある人為的なものとしての政治の観念をめぐる認識の錯綜をよく示していると言ってよい¹³³。

こうしたことを踏まえた上で、さてしかし、ゴドウィンの戸惑いにもかかわらず、やはり『自然社会の擁護』はひとつのパロディーである。そこで「亡き貴族」の口を借りて展開されている議論は、バークの演技である。我々は、この演技の意味するところをよく把握しなければならない。

先に見たように「亡き貴族」は、「どんな種類であれ真理がではなく誤謬が、危険なのであり」、「間違った結論は虚偽の前提からのみ生まれる」のであるから、たとえこの原則を守って推論を進めるうちに、「社会の基礎を暴露」して、社会という「建物全体を荒廃に陥らせる」おそれがあるとしても、あくまで最初の原則に忠実であるべきだとする真理観、あるいは人間知性観を示した上で、この議論を（前者の後に

¹³¹ [Priestley 1946 : 4]

¹³² [Godwin 1946 : 7] 括弧内は末富による補足。

¹³³ ゴドウィンのそれも含め、今日に至るまでの『自然社会の擁護』の受容の歴史については、[Pagano 1985 : 447] に詳しい。また[中澤 1996] も『自然社会の擁護』と『フランス革命についての省察』を単線的な連続性で捉える通説的解釈に反対し、『自然社会の擁護』で展開されている「亡き貴族」の議論の内には、一部バーク自身の真意も含まれているのではないかという解釈を示している。

対する優位を示唆しつつ) 自然的なるものと人為的なるものの関係をめぐる議論へと展開していたが、その議論は一方では(やはり前者の後者に対する優位を示唆しつつ) 肉体と精神の関係をめぐる議論へと展開されている。そしてそこでは、動揺止むことなき精神の過度のはたらきを、「下位の自然」たる肉体の必要に従わせることの必要と意義が強調される。

「諸政治社会、それらの起原、それらの構造、およびそれらの結果を考察すると、私は、創造者がほんとうに人間を幸福な状態におこうと思っていたのかどうか、時々単なる疑惑を越えたものをいただくのであった。創造者は彼のコップにたくさんの自然的害悪(ストア哲学の自慢にもかかわらずそれらは害悪である)を混ぜたのであって、それらの害悪を緩和しあるいは治癒するために、人類の技巧と政策が世界の起原から現在にいたるまでやってきたあらゆる努力は、新しい弊害を持ち込むか、古い弊害を強化しかつあおりたての役に立つに過ぎなかった。その上、人間の精神自体が、真の静止点に落ち着くには、あまりにも活動的で不安定な原理なのである。精神は、実際にはほんのわずかなものしか欲しない肉体の中に、毎日ある熱烈な欲望を発見する。放っておいたなら、最善で最も確実な指導者となるあの自然を指導するために、精神は毎日何か新しい人為的規則を発明する。それは、想像上の法律を定める想像上の存在を見つけ出し、それから、その存在への信仰と法律への服従を支える想像上の恐怖をかきたてる。我々が、肉体を悟性の統治に従属させておかなければならないということについては、多くが語られてきたし、そしてそれは確かに非常に見事に語られてきたのだが、我々の肉体的必要が、精神の過度の崇高性と常軌を逸した動揺性に対して課すべき拘束については、十分には語られてこなかった。肉体、すなわち、ある人が好んで呼ぶところの我々の下位の自然は、それ自身の平明なやり方においては明敏さを誇る精神よりも賢明であり、それ自身の仕事に精神よりも直接に配慮する¹³⁴。」

かつて中世キリスト教哲学的世界観の下においては、原初の墮落の刻印を刻まれた肉体の感覚を通じて捉えられるものとして、低い価値と少ない意義しか与えられなかった経験的知覚の対象としての自然の観念の復権に、認識論的基礎づけを与えようとしたロックの名を「賢人」と呼んで称賛した18世紀中葉の英国において、そのロック経験論哲学の継承を自任したボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」の口を通して語られるこのような議論が、一定の共感を呼んだであろうことは想像に難くない。バーク自身もまた、ここで述べられていることの大部分を、自らの見解として語っている。すなわち、我々の創造者は「彼のコップにたくさんの自然的害悪を混ぜた」の

¹³⁴ [Burke 1756 : 137-138, 邦訳 : 209-210]

だということ、そして「それらの害悪を緩和しあるいは治癒するために」、人類は多くの人為的「技巧と政策」を以って対応しようと努力してきたが、そうした努力は、時に極めて不十分であり、「新しい弊害を持ち込むか、古い弊害を強化しかつあおりたてる」ことさえしばしばであったこと、そして「人間の精神自体が、真の静止点に落ち着くには、あまりにも活動的で不安定な原理」であること。こうした見方はバーク自身のものでもあると言ってよいのだが、ただこのような議論の行間に隠れる彼の思考のプロセスをよくつかまえないければ、こうした議論の延長上に展開される彼の演技——それは「精神は……想像上の法律を定める想像上の存在を見つけ出し、それから、その存在への信仰と法律への服従を支える想像上の恐怖をかきたてる」という言い方で示唆されている通り、人為的なものとしての啓示宗教と人為的なものとしての政治社会の、自然の名による超克の正当化という演技である——の演技性をうまく理解できない。

バークの考えでは、我々人間はその自然本性において、自らの自然本性から疎外されつつある存在である。つまり、我々の創造者は「彼のコップにたくさんの自然的害悪を混ぜた」。我々の創造者が「彼のコップにたくさんの自然的害悪を混ぜた」こと、我々は自らの自然本性のうちに分裂を抱え込んだ存在であること、我々は精神と肉体に引き裂かれた二元的存在であり、「その上、人間の精神自体が、真の静止点に落ち着くには、あまりにも活動的で不安定な原理」であり、そのため我々は、自然と自然の秩序の内に素直に、安定的に落ち着くことができず、ある意味で常に自然に逆らい、自然と抗争しながら、そこに人為的な「技巧と政策」を持ち込み、人為的な法、人為的な制度、人為的な秩序、人為的な社会、人為的な世界、人為的な現実を構成しようとする存在であること。バークの考えでは、こうしたことはすべて一系列の事実である。こうした事情は、人類の歴史上、人間の社会が生み出してきた諸々の問題や紛争といったものの淵源であると同時に、人間の社会が生み出してきた諸々の価値の理由でもある。人間や人間の社会は、自らの内に不自然な分裂を抱え込んだ、問題性と可能性を宿命づけられた徹頭徹尾二元的な存在であるという考え方は、後に職業政治家となるバークの、統治や権力や国家、あるいは国家と社会との関係をめぐる思考を、その核において規定したと言ってよい——この点を我々は終章でもう一度詳しく見るだろう——のだが、人間や人間の社会が、現実にはどこまでも二元的な存在であるということは、その二つのもの、例えば精神と肉体とのあいだには、この世界においては、あるいは人間の意志や知性や力によっては、どうあっても完全には埋めることのできない間隙が存在するということである。このいわば絶対的空虚としての間隙は、

かつてそこに何かがあったことを知らせる。この「何か」、現象界には決して存在しえない何かはしたがって、叡智界において、理念として、あるいはカントの意味での統制的理念として存在するしかない。この統制的理念への希求がなければ、現象界における絶対的空虚としての間隙も、したがって二元性も存在しないことになるが、この統制的理念への希求はすなわち、現象界において絶対的空虚としての間隙を何とかして埋めんとする欲求でもあり、したがってこの統制的理念とそれへの希求、および現象界において絶対的空虚としての間隙を埋めんとする欲求は再び、自然の述語で形容されうる。人間的自然の内に巢喰う原初の亀裂、そしてそのことに淵源する自然の観念をめぐる重層的錯綜は、しかしまた人間が理性的存在でありうる理由でもある。

後年バークは、フランス革命批判の文脈において、この革命の進行を弁証する目的で主張された自然権思想としての人権理論を念頭におきつつ次のように述べている。

「そもそも人間は本性上理性的であるゆえに、人間は理性が最高度に開発されて支配的役柄を果たしうる場所に置かれた時にこそ、最も完全な意味での自然状態にある。技芸こそは人間の自然であり、それゆえに未熟で無力な嬰兒の時期に少しも劣らず、我々は成年になっても自然状態にある¹³⁵。」

「技芸(art)こそは人間の自然である」とは逆説的な表現だが、人間的自然の内に巢喰う原初の亀裂に触発されて、反転し、重層化し、再活性化し、いわば立体的に再構成されて、それ自体二元化する自然の観念は、したがってまたある種の逆説を孕みながらも、この逆説を生み出している当のその同じ不均衡に触発されて、万物の霊長であると同時に特殊社会的なる動物でもあるはずの人間の、その理性と社会性を駆動する。バークはボリングブルック流の自然宗教論を、この逆説を弄ぶ虚栄心の産物と見なしたと言ってよいのだが、ただ、その虚栄の虚栄たる所以を語ることは簡単なことではなかった¹³⁶。『自然社会の擁護』という作品の持つ一見奇妙な性格は、この困難

¹³⁵ [Burke 1791 : 176, 邦訳 : 663]

¹³⁶ バークが、その処女作である『自然社会の擁護』において、ボリングブルック的なものに対して向けた視線は、生涯揺るがなかったと言ってよい。彼は、その人生の晩年に展開したフランス革命論の文脈においても、ボリングブルックに言及しているが、そこでも彼は、ボリングブルックは、「押しが強い」が「浅薄な文士」であり、「総じて彼の著作は、私の心に何の永続的印象も与えなかった」と述べている（[Burke 1790 : 175, 邦訳（上） : 228]）。ただ彼がボリングブルック的なものに対して向けていた視線の内実の何たるかをよく示すテキストを、フランス革命論の中に探すとしたら、それは、こうしたボリングブルックに直接言及している箇所よりもむしろ、この革命の正当性を弁証する目的でルソーの思想を呼び出そうとした人々を批判して

の反映であると言えるし、したがってまた逆に言えば、この困難の何たるかをよく知ることが、この作品でバークが演じた演技の、その演技性をよく理解する鍵である。

バークが、ボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」の仮面をかぶって演じる演技の基本的な筋は、人類が自然状態を脱して政治社会状態に入ってから以降、古今の政治

いる次のような箇所である。ここで彼が、革命の進展に伴い、急に歴史の表舞台に登場してきた「ルソーの弟子」たちに対してむけた視線は、彼が30数年前に出版したその処女作において、ボリングブルック的なものに対して向けていた視線を彷彿とさせる。

「かつて、ヒューム氏は、彼がルソー自身から文章構成の原理の秘訣を得た、と私に語りました。すなわち、エキセントリックなところがあつたとはいえ、鋭い観察者であつたルソーは、次のことを感知していたのです。——一般民衆に感銘を与えて関心を抱かせるようにするには驚くべき事柄が作り出されなければならないということ、異教徒の神話の奇異な事柄はすでにずっと以前にその効果を失っていること、そのあとを受けついで伝奇物語の巨人や魔術師や仙女や英雄などには昔のように容易に人々を信じさせる力が全くななくなっているということ、作り出される方法は異なっている、昔と同じように偉大な効果を有しているあの種類の奇異な事柄、つまり、政治と道徳の面において新しい意外な素晴らしい結果を生み出してくれる生活と風習と性格と異常な事態のなかに見られる奇異な事柄が、現在の作家に残されている唯一のものであるということ。もし、ルソーが生きていて、その平静期にあるとしたら、彼は、彼に追隨している者たちが示しているほとんど熱狂と言ってもよい様子にショックを受けることでしょう。追隨者たちは、パラドクスを弄する点においては卑屈な模倣者でありながら、さらに不信仰そのものの内に盲目的な信仰を発見しているのです。」

（〔Burke 1790：219，邦訳（下）：70〕）

「異教徒の神話の奇異な事柄はすでにずっと以前にその効果を失って」おり、「そのあとを受けついで伝奇物語の巨人や魔術師や仙女や英雄などには昔のように容易に人々を信じさせる力が全くななくなっている」というのは、我々の言葉で言えば旧き神の退場である。旧き神の退場は、一面において、新しき世界の到来を知らせるが、だが一面において、旧き神を生み出していた人間と人間的生の条件は基本的には変わらずに残る。ルソーはこのことを理解した上で、新しき世界における人間と人間社会のまったく新しいあり方を模索しようとして、期せずして、「パラドクスの絶壁を滑落した」（これはルソーを評したバークの言葉である。Cf.〔Burke 1776：242〕）だが今やルソーへの追隨者たちは、「パラドクスを弄する点においては卑屈な模倣者でありながら」、「不信仰そのものの内に盲目的な信仰を発見している」とバークは言うのである。

社会が政治社会であったことによって、人類にもたらしてきた功罪を検討するというものだが、「亡き貴族」はこの検討に入る前に、前口上として、次のようなセリフを述べる。

「政府は教会から力を借り、人為的な法律は人為的な啓示から聖化を受けている。宗教と政府の観念は密接に結びついている。そして我々は政府を我々の福祉にとって必要なもの、あるいは有用なものだとさえ思って受け入れている限り、好ましくはないが必然的帰結として、何らかの種類の人為的宗教を知らず知らずのうちに引き入れてしまう。人為的宗教に対しては、大衆はいつも自発的な奴隷となるだろうし、もっと高級な悟性を持つ人々でさえ、ときどき無意識のうちにその影響をこうむるだろう。」¹³⁷

したがって古今の政治社会が、歴史上人類にもたらしてきた功罪を検討してみる必要があるのだと、「亡き貴族」は続ける。

「したがって、この点について我々が正しい立場に置かれることが、そして熱烈な想像力の持ち主たちが約束するように、政府が自然的害悪から我々を防衛するものかどうか、自然の恵みをはぐくみ育てるものであるかどうかについて十分に納得することが、我々の最も深い関心事なのである¹³⁸。」

「亡き貴族」はこのように、政治的なものと宗教的なものとを不可分のものとし、両者をめぐる思考を一元化しようとする。そしてそのことを根拠に、古今の政治社会が歴史上人類に及ぼしてきた功罪を検討してみなければならないとし、その検討を開始するのだが、そこで実際に示される事例はすべて、戦争や政争に伴う悲惨な事例ばかりである。例えば、

「シチリアの統治形態が共和派と専制派とで争われ、その所有をめぐる争いが、原住民、ギリシア人、カルタゴ人、ローマ人のあいだで戦われたあいだ、そこがどんなアケルダマであったか、すなわち古代における流血の血であったか、閣下は容易に想起されるであろう。あなたは、三十万の軍隊という集団が、全滅したのを思い出すだろう。すべての国民の歴史は同じような材料から成っているとはいえ、あなたは、その国の歴史のどのページも、血で染められ、騒動、反乱、大虐殺、暗殺、追放によって、そして、おそらく世界のどの国の歴史にもないような一連の恐怖によって汚されているのを見いだすだろう¹³⁹。」

¹³⁷ [Burke 1756 : 140, 邦訳 : 213-214]

¹³⁸ [Burke 1756 : 140, 邦訳 : 213-214]

¹³⁹ [Burke 1756 : 146, 邦訳 : 221-222]

あるいは、

「ローマの力が大ギリシアで優勢になるまえに、イタリアのその部分を荒廃させた戦争とその結果については、無視して進もう。それはおそらく誇張されているから、私は、〔死者の数を〕百万人と評価するにとどめよう。ローマ帝国を建設し、古代劇の大破局となるあの大場面の開幕をいそごう。この帝国は、揺籃期にあるうちから、ほとんど信じられないほどの人間の流血によってはじまった。近隣の諸小国が、新たな破壊をうけるために満ちみちていた。サビア人、サムニウム人、アエキ人、ヴォルスキ人、エトルリア人は、数百年にわたる間段ない一連の虐殺によって、うちやぶられた。それは、あらゆる方面で二百万以上のあわれな民衆を消滅させた虐殺であった。このころ、ガリア人がイタリアに突入して、古い住民の破滅のうえに自分自身の軍隊の全滅をつけくわえた。要するに、つづいておきたポエニ戦争がそれをはるかにこえる光景を提供しなかったなら、それは、これ以上おそろしい血だらけの光景を想像しえないほどのものであった¹⁴⁰。」

こうした事例を無数に示した後、「亡き貴族」は、我々は政治社会にとどまることを拒否し、自然社会において享受していた完全な自由を取り戻すべきだ、という方向に論を進めて行く。そしてここでも「亡き貴族」は、人為的なものとしての啓示宗教をめぐる問題と、人為的なものとしての政治社会をめぐる問題とを、ひとつの問題として論じる。

「我々のすべての不幸は、摂理が我々の状態にとって十分だと考えた指針、すなわち我々の自然理性を我々が信頼しなかったことにある。我々はこの理性を、人間のことと神のことの両方において拒否したため、自分の首を政治的神学的奴隷のくびきに結びつけることになったのである。我々は、人間の特権を放棄したのであり、したがって我々が動物のように扱われるのは不思議ではない。だが、我々が理性の合法的支配を拒否したことによって犯した罪は、動物たちが犯しうるどれよりも大きいことから、我々の不幸は動物たちのそれよりはるかに大きい¹⁴¹。」

「政治的神学的奴隷のくびき」という表現が端的である。ここにいたって「亡き貴族」は、人為的なものとしての啓示宗教をめぐる思考（「神のこと」）と、人為的なものとしての政治社会をめぐる思考（「人間のこと」）とを完全に一元化する。そして人為的迷妄の錆に侵食され、人々からその自然本来の理性と自由を奪って、人々を神学的奴隷のくびきに結びつけてきた啓示宗教は揚棄されるべきであるということ

¹⁴⁰ [Burke 1756 : 146-147, 邦訳 : 222]

¹⁴¹ [Burke 1756 : 183, 邦訳 : 276-277]

を理由に、人々を政治的奴隷のくびきに結びつけてきた政治社会もまた揚棄されるべきであるとする。

「こうはいつでも、もし、あなたがこれらすべてを認めながら、政治制度は、現在そうあるように弱体で邪悪だとしても、やはり必要だと抗弁するならば、私は、同程度の、おそらくそれ以上の強さで、人為的宗教の必要について論じることができるだろう。そして、あなたが議論をすすめるたびに、私の主張に力を与えることになる。したがって、もし我々が理性と自由を人為的篡奪にまかせようと決心するなら、我々は黙々との篡奪に関係している通俗的（ヴァルガー）諸観念に、できるだけすみやかにしたが、通俗政治学と同時にその神学を採用する他はない。けれども、もし我々がこの必要は現実的であるよりも想像上のものだと考えるなら、我々は社会についての彼らの夢を、宗教についての彼らの幻想とともに放棄し、我々の完全な自由を擁護すべきである¹⁴²。」

我々が本来持っているはずの自然の理性と自然の自由の人為的篡奪をもたらしてきた、人為的なものとしての諸啓示宗教（通俗神学）に対する必要が幻想に過ぎないことが認められるべきであるならば、同様の機能を果たしてきた通俗政治学に対する必要もまた夢に過ぎないことが認められるべきである。したがって我々は「社会についての彼らの夢を、宗教についての彼らの幻想とともに放棄し」、政治社会から脱出して、自然社会における完全なる自由を回復すべきである。これがバークの演技、ボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」の仮面をかぶって演じられる演技の、その終幕におけるセリフである。（ただしこの終幕の最後に、エピローグがある。それについては後に述べる。）

ボリングブルックは、中世キリスト教哲学的世界観の凋落および、その原因でもあり結果でもあった科学の発展と歩調を合わせながら進んだ、経験的知覚の対象としての自然の観念の復権という歴史的問題状況の中で、こうした変化に認識論的基礎づけを与えようとしたジョン・ロックの哲学の継承者たることを自任しながら、自然と自然の理性の観念を拠り所としつつ、——ロック自身は決して認めなかった——社会的なものであるものとしての啓示宗教一般の存在意義の否定と、自然と自然の理性の名によるその超克という議論を展開してみせた。だが彼が、政治社会一般の存在意義の否定と、自然と自然の理性の名によるその超克を論じたことは一度も——みずからを政界からの引退に追い込んだ、ウォルポールを中心とするウィッグ主導の統治体制を批判し続けた政論家としての彼が、この統治体制に随伴し続けた利益誘導政治や腐敗の問題を、

¹⁴² [Burke 1756 : 183, 邦訳 : 276-277]

舌鋒するどく批判したことは何度もあるが、政治社会一般の存在意義を根本から否定したことは一度も——ない。また、すでに述べたようにボリングブルックは、ウォルポールを中心とするウィッグの勢力に敗れて議会を去り、政論家に転進した後も、将来の国王の代替わりの時期における政局の刷新を期待して皇太子に接近している。政論家としての彼が主張した「愛国的君主の理念」として知られる一種の啓蒙専制君主論や、自党や自派閥の狭隘な利害に基づいて行動し、君主の大権を侵犯し続けている「君側の奸」としての政党政治家たちをブリテンの議会から追放し、あらゆる政党、派閥を愛国的君主の下に一元化すべきであると論じた彼の政党論も、この皇太子（のちのジョージ3世）を念頭におきつつ展開された議論である。したがってこうした事実を勘案するなら、政論家に転じて以降も、実際政治の動向に対するコミットメントの意欲を満々と有し続けていたことが明らかなボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」をして、あらゆる政治社会一般の、自然と自然の理性の名による超克を主張させるのは、明らかにやり過ぎである。

バークがこのような大げさな演技を演じて見せたことのその意図は、もし、ボリングブルックが行ったような、自然と自然の理性の名による、人為的なものとしての啓示宗教一般の超克という議論が正当化されうるのであれば——バークやボリングブルックの生きた18世紀中葉の英国には、こうした議論が受け入れられがちな歴史的状況が存在したことは既に繰り返し述べた通りなのだが——、それと類似の論法を用いて、自然と自然の理性の名による、政治社会一般の超克もまた正当化されてしまうことを示すこと、そしてそのことを通じて、一見、ロック流の宗教的寛容論の論理のラディカルな徹底化の産物であるように見えるボリングブルック流の自然宗教論が、しかし実際にはたぶん、当時時代の嚮導観念となりつつあった自然の観念に関わる重層的錯綜を弄ぶ、一種の知的遊戯——少なくともバークの眼にはそう映った——の所産であることを示さんとするににあった。

第5節 同時代人たちの反応／フランクリンの混乱

だが『自然社会の擁護』という作品の性格と、それが蔵していたこの意図は、同時代の読者たちの間に必ずしも正確には伝わらなかった。この作品の出版は、ロンドンの文壇にちょっとしたセンセーションを巻き起こし、すぐにいくつかの書評が現れた。このうち例えば、当時ロンドンでリーディングジャーナル的立場にあった「ジェント

ルマンス・マガジン」誌に載った書評は¹⁴³、冒頭でまず、この作品がボリングブルックの手になるものか、彼以外の人物の手になるものかということ自体は重要な問題ではない、と断った上で——この断り書きは、当時、この作品が本当にボリングブルック自身の手になるものなのかどうかということが、少なからぬ人々のあいだで論議的となっていたこと、つまりパークによるボリングブルックの文体の模倣が、同時代の人々の目から見ても、見分けのつきにくいレヴェルに達していたことを我々に知らせているわけだが——人為＝政治社会が人為＝政治社会であることによって、そこに随伴し続けてきた様々な不都合や害悪を、歴史的に検証してみせる『自然社会の擁護』における「亡き貴族」の議論を要約し、そしてそれに次のような論評を加えている。

「彼（『自然社会の擁護』の著者）は、実際、社会の害悪を極めて正確に数え上げている。しかし次のこと以外、何ら代替案については語っていない。すなわち、自然状態においては、人々は、通常の労働によって満たすことのできないような不足を何ら感じることはなかった；奴隷もいなかったし、誰も自分ひとりで贅沢品を供給することなどできなかったから、贅沢ということが存在しなかった；人生はシンプルであり、したがって幸福であった。

しかしながら、この偉大な哲学者にはしかるべき敬意が払われるべきだとしても、彼が想定しているような自然状態というものは存続し続けることはできない、というのが真理である。（中略）社会から生じる諸害悪は受忍可能だということは、諸社会の存続という事実の内に示されている。自然状態からは受忍限度を越えた諸害悪が生じるということは、そこを脱出することについての人類の普遍的な同意の内に示されている。というのも、この作品の著者が勧めるような自然状態というものは、現在どこにも存在していないからである¹⁴⁴。」

つまりこの評者は、『自然社会の擁護』は、必ずしもボリングブルック自身の手になるものではなかろうということは、正しく感知しながらも、そこでボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」によって演じられる演技の演技性は、まったく認識しておらず、「亡き貴族」の見解として語られる議論を、（その正体が誰であるにせよ）書き手自身のダイレクトな見解と見なして、これを論評している。

この「ジェントルマンス・マガジン」誌の書評が現れたのは、『自然社会の擁護』

¹⁴³ この書評は匿名で掲載されたが、評者はおそらく、この雑誌の編者でもあったエドワード・ケイヴ (Edward Cave) という人物であろうと推定されている。Cf. [Cressman 1956 : 254]

¹⁴⁴ *Gentleman's Magazine*, XXVI, 1756. 5, p. 254 括弧内は末富による補足。

出版の直後と言ってよい1756年の5月だが、それから約一月後に「クリティカル・レビュー」という雑誌に掲載された書評では、もう少し理解が進んでいる。「ジェントルマンズ・マガジン」誌の書評と同じく、この「クリティカル・レビュー」誌の書評も匿名で書かれているが、今日では、この評者は、当時ケンブリッジ大学のギリシャ語教授という職にあったトマス・フランクリン(Thomas Francklin 1721-1784)という人物であることがわかっている¹⁴⁵。フランクリンは、ここ数週間のあいだ、多く人々の話題にのぼってきたこの著作においては、「ボリングブルック卿の文章の持つ雰囲気や装飾や文体が非常に見事に模倣されて」おり、したがって、ボリングブルック卿の著作に「よくなじんでいた人々、あるいはなじんでいるふりをしていた人々」が、「これは卿の手になるものに違いないと断言したとしても、恥をかくことにはならないだろう」と述べ、しかし一方には、「同じくらいの自信をもって、この作品は、ボリングブルックの見解に敵対する者の手になる作品である、と断言する人々もいる」と述べている。フランクリンによれば、この後者の見解を持つ人々は、この作品の書き手は意図的に、ボリングブルック卿がその「『哲学著作集』でやってみせたと考えられている、彼が言うところの人為宗教に対抗して自然宗教を擁護するという議論」とちょうど同じようなやり方で、「人為社会に対して自然社会を擁護するという」稚拙な議論を展開してみせることによって、ボリングブルック卿の、「洗練されているが、誤っている」議論の何たるかを明らかにせんとして、「わざとこのような体裁でこの作品を出版した」と考えている。

フランクリンはこの見解を自らのものとして語っているわけではないが、『自然社会の擁護』の理解として、これは正確な理解である。このあとしかしフランクリンは、こうした問題にここで決着をつける必要はなかろうとし、ただいづれにせよこの作品は、「多くの点で非常によく書けており、そして現在では、それがボリングブルック自身の手になるものではなく、テンプル法学院に在籍する、ある有能な学生の手になるものであることが広く知られている」と述べる。これも正確な情報である。フランクリンは、この作品がボリングブルック自身の手になるものではなく、「テンプル法学院に在籍する、ある有能な学生」（つまりパーク）の手になるものであるという正確な情報を手にしているし、またしたがって、この作品に一種の演技性が付随していることも正しく認識している。だが彼は、この演技の鑑賞という点において、混乱を見せる。

フランクリンは『自然社会の擁護』から多くの引用を示しつつ、その議論を要約し、

¹⁴⁵ [Roper 1959 : 38-44]

そして最後に『自然社会の擁護』の最末尾にあるエピローグを示す。それは次のようなものである。

「閣下、あなたはちょうどいま世の中に出てきたばかりである。私はそこから去ろうとしている。私は、ドラマにまったくあきあきするほど長く演技をしてきた。私が、そこで自分の役をうまくやったか下手にやったかは、後世が、私や現代が、今の情熱をもってなしうるとは、とうてい思えないほどの率直さでもって、判断するであろう。私としては、ため息をつくことなくここから離れ、不平も言わずに至高の命令に服従する。我々が生涯のゴールに近づけば近づくほど、我々の生存の真の価値と我々の意見の本当の重みを、よく理解し始めるようになる。我々は、両者を大いに愛し始める。だが、我々は、前に進むにしたがって、多くのものを後に捨てていく。我々は、最初に乳母たちの話す物語を、そのおしゃべりと一緒に投げ捨てる。牧師のそれはもう少し長く保持され、教師たちのそれは最も長く保持される。けれども、これらの意見を支えている情熱は次々にひいていき、理性の冷たい光は、生命の日没の時になって、もっと希望に満ちた季節には、どんなに虚飾がこれらのものの上にゆらめいていたかを示すのである。閣下、もし私の経験と私の誤謬からさえもあなたが学んで、あなたの生活に自由と安楽とを与えるであろうような事物の評価に、早く達するようになれば、あなたは幸福であろう。私は、このような評価が、死にあたって私になぐさめを約束するので、幸福なのだ¹⁴⁶。」

くどいようだがもう一度確認すれば、この作品は、当時まだアイルランドからぼつと出の、まったく無名の一青年に過ぎなかったバークの手になる作品であり、数年前に亡くなっていた、元大物政治家にして著名な著述家でもあったボリングブルックに擬せられた「亡き貴族」が、自らの死がそう遠くないことを感じつつある晩年に、これから世に出ていこうとしている一青年に宛てて書いた手紙、という体裁をとっている。上に示したこの手紙のエピローグで、「亡き貴族」は、自らの人生の全体をひとつの演技であったと語る。そして人生の終点が近づくにつれて、かつて人生という舞台の上で自らが抱いた様々な考えや意見を、その背後で支えていた「情熱は次々にひいていき、理性の冷たい光は、生命の日没の時になって、もっと希望に満ちた季節には、どんなに虚飾がこれらのものの上にゆらめいていたかを示すのである」と述べる。つまり人生の終点に近づきつつある自分の目の前では今、情熱の虚飾という帷はますます晴れ上がっていき、より純化され、より精度を増していく理性の光はその力を存分に発揮して、人間社会のあるべき姿如何といった問題に関しても、よりの確な判断

¹⁴⁶ [Burke 1756 : 184, 邦訳 : 277]

を示すことができるようになりつつある。だから、「もし私の経験と私の誤謬からさえもあなたが学んで、あなたの生活に自由と安楽とを与えるであろうような事物の評価に、早く達するようになれば、あなたは幸福であろう。私は、このような評価が、死にあたって私になぐさめを約束するので、幸福なのだ」と。このエピローグがフランクリンを混乱させた。フランクリンは、書評の最後で、このエピローグを引用し、続けて次のように述べる。

「この最後の引用、および他の多くの箇所から、読者は、著者がかなり骨を折って（そしてかなり成功裏に）、ボリングブルック卿のスタイルと様式を正確に模倣していることを知られるだろう。著者の議論に関して言うなら（もしそこに議論と呼べるものがあればの話だが）、我々はそれを説得力に欠けるものだと言わざるをえない。なぜなら、あらゆる社会や政府に、多くの害悪や不都合や濫用が附随しているとしても、そのことからただちに、だから完全なるアナキーや混乱が——それが彼が言うところの自然社会の必然的な帰結となるだろう——望ましいということには決してならないからである。

著者がひどく嘆いている苦痛や不完全さは、人が人である限り続くに違いない。もっとも、彼が裏に隠れている友人を説得して、ユートピア的な愛国的君主を呼び出してもらい、我々の統治者になつてもらうか、我々の行動を規制するために彼の第一哲学よりももう少しましなルールを与えてもらうかできれば、話は別だが。著者はしたがって、死すべき運命の者たちの悲惨を嘆いている間に、彼の友人たる卿をして、そのお気に入りの詩人とともに、叫ばせるべきだった。＜なぜ、人は神ではないのか？なぜこの世は天国ではないのか？＞と¹⁴⁷。」

ここで「裏に隠れている友人」というのはボリングブルックのことであり、「愛国的君主」や「第一哲学」というのも、ボリングブルックが用いた術語である。「お気に入りの詩人」というのは、ボリングブルックと親交の深かった詩人ポーブを指している。先に見たように、フランクリンは、『自然社会の擁護』が、ボリングブルックに批判的な立場から書かれたサタイアである可能性を十分に理解していたのだが、ここでは、その可能性を棄却していることに注意したい。つまり、そうではなくこの作品は、ボリングブルックの友人であり、基本的にボリングブルックの哲学に賛同している人物（＝「テンプル法学院に在籍する、ある有能な学生」）が、ボリングブルックの文体を模倣し、あたかも彼の遺稿であるかのごとく偽装しながら、自らの見解を展開したものだとならんとフランクリンは理解している。その上でその議論における論理の飛

¹⁴⁷ *The Critical Review : or, Annals of Literature*, vol. 1, June 1756, p. 426

躍を——ちょうど「ジェントルマンズ・マガジン」誌の評者がそうしたのと同じように——指摘し、批判しているのである。そして最後に次のように述べる。

「しかし、才能豊かなこの小作品の著者は、哲学者として、自らの判断力と原理を示すことによりも、著述家として、自らの役割と能力を示すことに、より多く意を用いているのだと、我々は理解する。彼の有する優れた演者としての美点を否定するなら、我々は公正さを欠くだろう。彼は彼の役割を上手に演じている。そしてその役割は、彼が演じているキャラクターと似ていなくもないのである¹⁴⁸。」

「彼が演じているキャラクター」というのは、言うまでもなく、そのエピローグで、末期の眼を以って、人生はひとつの演技であったと語っていた「亡き貴族」、すなわち、人生の終点に近づくにつれ、情熱の虚飾というくびきからますます自由になり、精度を増していく理性の光によって、人間社会の何たるか、その履歴と実相とあるべき姿を、よりよく観照することができるようになってきたと語っていた「亡き貴族」である。このエピローグの側から『自然社会の擁護』における「亡き貴族」の議論を遡及的に振り返ってみれば、そこで彼が展開していた議論、すなわち、「啓蒙の世紀」と呼ばれた英国の18世紀に、時代の嚮導観念となりつつあった、自然と自然の理性の立場から、諸啓示宗教の作為性と虚飾性、および諸政治社会の作為性と虚飾性を批判し、その超克を目ざすべきだと論じていた議論は、ある意味で、この末期の眼の貫徹だったと言える。フランクリンは、古今の諸政治社会に、宿痼ともいえるべき悲劇的な多くの欠陥が見つかるとしても、だからといって、自然社会におけるアナーキーと混乱が正当化されるわけではまったくないと述べて、そのような議論の性急さ、稚拙さを批判していたが、ただこの議論は、これを演技として見るならば、その著者である「テンプル法学院に在籍する、ある有能な学生」は、「彼が演じているキャラクター」、すなわち、末期の眼を以って、人生はひとつの演技であったと語り、情熱の虚飾から免れ、精度を増した理性を獲得しつつあると語る「亡き貴族」と似ていなくもない「役割を上手に演じている」のであり、「その美点」を否定することはできないとも述べていた。フランクリンが見ているパークの議論の「美点」とは、末期の眼を以って現実の政治社会に付随してきた、付随している、これからも付随し続けるであろう悲惨や墮落や欠陥を、批判的に観察してみせる演技は、そのような観察眼の鍛錬に資するという意味では、優れた演技である、という意味での「美点」である。だが彼はそのような末期の眼の、——使用、あるいは使用の仕方ではなく——所有そのもの（つまり先に示したエピローグそのもの）に、パークの演技という側面があること

¹⁴⁸ *The Critical Review : or, Annals of Literature*, vol. 1, June 1756, p. 426

を見ていない。そのためにバークの演技の内に含まれるボリングブルック批判としてのサタイア性を捉え損なっている。

第6節 バークの弁明（『自然社会の擁護』第二版序文について）

『自然社会の擁護』という作品の持つ演技性を理解しなかった「ジェントルマンズ・マガジン」誌の書評や、その演技性は理解したが、その演技の内に含まれる、ボリングブルック批判としてのサタイア性を捉え損なった「クリティカル・レビュー」誌の書評に代表される反応が、この作品に対する反応のすべてであったわけではない。だが、これらの書評に典型的に示されている誤読や当惑や混乱が、『自然社会の擁護』に対する当時の人々の反応の内に少なからず見られたことは確かである。バークにとって、こうした反応が予想外のものであったのか、それともある程度、予想されたものであったのかはよくわからない。いずれにしろバークは、こうした反応に答える形で、『自然社会の擁護』第二版を出版し、初版にあった「宣伝文」を削除した上で新たな「序文」を書き加え、そこで、ボリングブルック的なものに対する自らの見解、『自然社会の擁護』という作品の性格、この作品をこのような形で構成し、出版した自らの意図などについて、直に説明することを試みる。バークの言うことを聞いてみよう。そこにはまず、次のようにある。

「ボリングブルック卿の哲学著作集が現れるまで、偉大なものごとは、次のような人の余暇から生まれるものと思われていた。その人とは、才能によって花々しい人物になることができたきらびやかな舞台から引退し、それらの才能を真理の探究に用いようとする人である。哲学は、実務の世界からのこのような転向者を歓迎し始め、このような指導者のもとに、その力を伸ばしたいと思った。これらの喜ばしい期待のまっただ中に、あの著作集が、非常な壮麗さをもって、現れた。その中に自然の神秘に関する新発見を求めた人々、精神の作用を説明または支配する何かを期待した人々、道徳が例証されたり強要されたりするのを見たいと思った人々、社会と統治に対する新しい援助を求めた人々、人類の性格と情念が描き出されるのを見たいと願った人々、要するに、このような事柄を哲学と考え、どの哲学的著作の中にも、少なくともそれらのいくつかを要求するすべての人々、これらすべての人々は、確かに失望させられた。彼らは、科学の諸道標を、まさしくそれらが以前あった場所に見出した。そして彼らは、宗教のあらゆる様式が活発なやり方で攻撃され、あらゆる徳とすべての統治の基礎が、すぐれた技術と非常な巧妙さによって掘り崩されるのを見て、この失望

に対するほんの貧弱な補償を受け取ったと考えた。どんな利益を我々はこのような著作から引き出すのだろうか。最も高尚な目的のために有益に使われることができた能力を一種の陰鬱な労働に使用することに、人はどんな喜びを、見出しうるのだろうか。もしこの著者がこの労働に成功しえたとすれば、人類にとって彼の成功以上に致命的なものはありえないことを、人は認めざるをえないのだ¹⁴⁹。」

長い引用になってしまったが、この引用の前半部分には、バークが「哲学」というものをどのように考えようとしているかがよく表れている。バークの考えでは、いやしくも「哲学」の名に値するものは、「自然の神秘に関する新発見」や、「精神の作用を説明または支配する何か」や、「道徳」の「例証」や「強要」や、「社会と統治に対する新しい援助」や、「人類の性格と情念」の描写などといったものに関係していなくてはならない。要するに、決して狭い意味ではないが、広い意味で人類の福祉に関係していなくてはならない。哲学とその役割についてのこのような考え方の背後には、かつてこのような役割をもっぱら引き受けていた神学の権威失墜と、そこからの哲学の自立という認識があったと言ってよい。そうして今や哲学は、ボリングブルックのような「実務の世界からの」「転向者を歓迎し始め、このような指導者のもとに、その力を伸ばしたいと思った。」

既に述べたようにボリングブルックは、名誉革命を経て、近代議会政治の揺籃期に入った18世紀初頭の英国議会において、トーリーの指導者として頭角を現し、アン女王の治世期には、女王の信頼を得て、政府における実質的指導者である国務大臣まで務めた。だがその後、ウォルポールを中心とするウィッグとの党派抗争に破れ、議会被追われる。多くの文人たちとも交わり、文才に秀でていたと言われる彼は、アン女王の死去に伴い成立したハノーヴァー朝において確立していった、ウィッグ主導の議会に随伴し続けた、利権政治や議員の行動規範の墮落といった問題を舌鋒鋭く批判しながら、その後はもっぱら政論家として活躍した。そして彼の死後、その遺言執行人によって『故ボリングブルック卿の哲学著作集』が出版されたが、そこには、生前にはごく親しい友人たちとのあいだでの回覧のみにとどめられていた、多くの文書が含まれており、それらは顕著に、自然と自然の理性の名による、諸啓示宗教一般の超克を主張する自然宗教論的傾向を帯びていた。

「哲学」という言葉の意味を上述のように理解し、この「実務の世界からの」偉大な「転向者」である人物の『哲学著作集』を「喜ばしい期待」とともに受け取った人々は、ひどく失望させられることになったとバークは言う。なぜならそこで展開されて

¹⁴⁹ [Burke 1756 : 133, 邦訳 : 202-203]

いたのは、「宗教のあらゆる様式が活発なやり方で攻撃され、あらゆる徳とすべての統治の基礎が、すぐれた技術と非常な巧妙さによって掘り崩される」光景だったからである。といってももちろん、ボリングブルックが自覚的にそうした主張をしたわけではない。彼の自覚としてはむしろ、自然と自然の理性の名による、諸啓示宗教一般の超克という議論は、ロック流の宗教的寛容論の論理の徹底化という文脈で展開された議論だった。だが、とバークは続ける。

「私は、この種の著述家たちが、もくろんでいると称する意図を、彼らの用いる手段で、どうやって達成しようとしているのか、考えることができない。彼らは、人間に対して、彼が獣以上のものでないことを立証して、人間の精神を賞賛しようというのだろうか。彼らは、悪徳と徳とが、現世における幸運と不運、または来世における幸福と不幸とによって区別されるのを否定することによって、徳の実践を強要しようと考えているのだろうか。彼らは、神の摂理を論破し、神は正義でも善でもない主張することによって、我々の敬神と神への信頼とを増大させようと思っているのだろうか。ボリングブルック卿の諸著作の全体にわたって、あるときは隠され、あるときは公然かつ完全に承認されて支配しているのが見られる学説は、このようなものなのである。そして、この高貴な著述家と他の数人の著述家が、哲学の名前で威厳をつけたいと思っている議論は、このようなものなのである¹⁵⁰。」

神とは、一時的で、はかなく、不確かで、頼りないこの地上の現実、光と秩序をもたらす超越性である。超越的で、普遍的で、絶対的なものに対する、地上の人間たちの側の態度のとり方がしかし、実際には多様に存在すること、したがって、超越的で、普遍的で、絶対的なものに対する、地上の人間たちの態度のとり方を様式化した社会的制度としての啓示宗教が、多様に存在することを認める立場が宗教的寛容の立場であってみれば、宗教的寛容の立場は「社会的なるもの」の存在を前提とする。「社会的なるもの」としての諸啓示宗教のあいだには、常に対立や紛争や衝突の契機と可能性が潜在しているとしても、個々の紛争や衝突への具体的対応という文脈から離れて、ただそれらが人為的産物であるということだけを理由に、それら相互の差異と、人為的、歴史的、社会的産物としてのそれらの存在意義を完全に無意味なものだとみなし、自然と自然の理性という旗印の下に、それらの一元化を図るべきだとするボリングブルック流の自然宗教論は、バークの目には、「人間に対して、彼が獣以上のものでないことを立証して、人間の精神を賞賛しよう」とする仕儀と映った。

なぜか？

¹⁵⁰ [Burke 1756 : 134, 邦訳 : 203-204]

バークにとって、万物の霊長であると同時に、あるいは逆説的ながら万物の霊長であるからこそ、いわば取り扱い注意の被造物でもある人間の、その人間的生の条件の反映としての「社会的なるもの」の軽視ないし否定は、人間性の軽視ないし否定と同義だったからである。だがこのことは、我々にとって必ずしもわかりやすい考え方ではない。否我々にとってばかりでなく、バークの同時代人たちにとっても、必ずしもわかりやすい考え方ではなかった。このわかりにくさの度合いは、続く一節において一層強まる。

「彼らは、悪徳と徳とが、現世における幸運と不運、または来世における幸福と不幸とによって区別されるのを否定することによって、徳の実践を強要しようと考えているのだろうか。」

これは反語である。だからその言わんとするところは、

「悪徳と徳とが、現世における幸運と不運、または来世における幸福と不幸とによって区別されるのを否定すること」が、「徳の実践」につながるなどというのはナンセンスだ、ということになる。

だがそうだろうか？

何が良き行いであり、何が悪しき行いであるかの規矩が、「現世における幸運と不運」やあるいは「来世における幸福と不幸」などといった、曖昧模糊としたものへの顧慮などとは無関係に、我々の理性の前に明瞭であるならば、我々は安心して良き行いをなすことができるのではないのか？そのような状況——あるいはそれは一種の理想状態なのかもしれないが——こそが、我々をして「徳の実践」を促すのではなかろうか？そのような考え方の方が、我々には自然でわかりやすい考え方であるだろう。だがこのような考え方は確かに、バークのものでなかった。バークの人間観、社会観、世界観の核には、人間にとってのこの世界の不透明性に関する絶対的確信とでもいうべきものがある。

「我々がこの世に生まれ落ちる道筋は暗くて極め難く、この自然造化の神秘的過程を生み出す本能も我々が作り出したものではない。だが我々には知られぬ、否、知られない物理的原因に由来する道德上の諸義務は、我々にも完全に理解できるものゆえに不可避免的に履行されるべきである¹⁵¹。」

これはフランス革命論の文脈に属する、晩年のテキストの中に見つかる一節だが、ここに示されているバークの見方は、『自然社会の擁護』を書いた時点において既に形成されていたと言ってよい。世界の不透明性に対する確信というものは、人間の知

¹⁵¹ [Burke 1791 : 166, 邦訳 : 655-656]

的能力に対する絶対的懷疑や、よりよき人間社会の構成に関わる人間の道徳的能力の可能性に対するニヒリスティックな態度と紙一重であろう。だがここに示されているようにバークにおいては、この確信は、人間的、道徳的真理の認識に関わる主体的態度へと転位する。

バークの中にあるキリスト教は、例えばロックにおけるそれと同様、既に十分に世俗化されたキリスト教だが、同時にそこには、原始キリスト教的思考——すなわち十分にキリスト教化される以前のキリスト教——の名残のように見えるものが含まれている。例えばキリスト教は「汝の隣人を汝自身のごとく愛せ」と教える。キリスト教がこのように教えるのは、この隣人とあの隣人、あるいはまだ見ぬ別の隣人とを、正しく比較考慮し、誰がまず救われるべきであるのかを、常に正しく判定することはできない、と考えるからである。ならば、たまたまそこにいる隣人をとりあえず救え。これがキリスト教の立場である。これは国家の立場——とりわけ我々になじみの深い近代国家の立場——ではない。たまたまそこにいる隣人をとりあえず救え、は国家の立場ではない。国家は、なぜこの隣人がまず救われ、あの隣人は救われないのかを説明できなければならない。国家には公平性が要求される。国家には理性による統治が要求される。この国家の立場と対比される意味での宗教の立場を我々は「社会的なるもの」の立場と呼んでよい。この意味で、先の反語に示されていたバークの立場は、「社会的なるもの」の立場である。この「社会的なるもの」の立場は、国家の立場に対する対抗であり、また国家の立場は、この「社会的なるもの」の立場に対する対抗だが、前者は后者の、あるいは后者は前者の、単純な否定ではない。一方しかしこの「社会的なるもの」の立場は、ボリングブルック流の自然宗教論的立場、すなわち、何が良き行いであり、何が悪しき行いであるかの規矩は、人為的迷妄の鏽を免れた自然の理性の前には常に完全に明瞭であるという立場とは真っ向から対立する。

「社会的なるもの」の立場は、特殊社会的なる動物としての人間における徳の実践には、一か八かの賭けとでも言わざるをえないような部分が含まれることを認める。徳の実践のこの局面において、より多く主導権を握るのは、理性による合理的判断よりもむしろ、情念による直観のごときものである。「悪徳と徳とが、現世における幸運と不運、または来世における幸福と不幸とによって区別される」という言い方でバークが表現しようとしているのは、そのような情念の、そのもたらす結果に対してではないにしても、その機能に対する一定の信頼である。バークにとって、人間の認識とは、理性と情念との、対抗や衝突の契機を含む相互批判を通じて、動的に発展して

いくプロセスである。このプロセスは、人間の知的能力の限界を規定する上述の条件、すなわち世界の本源的不透明性をよく認めればこそ、活発に機能し、そのときこそ、人間は理性を活発に働かせ、理性によって情念を陶冶し、情念によって理性を駆動しながら、その主体性を発揮する。バークの考えでは、徳と悪徳とを分かち道徳的規矩の根拠が、すべての人間の自然の理性の前に完全に明確であるとき、徳の実践はますます促されるだろうというのは、ありそうでありえない話であり、したがって逆説的ながら、人間の主体性と人間理性の可能性への究極の信頼を表明しているように見えるボリングブルック流の自然宗教論は、「人間に対して、彼が獣以上のものでないことを立証して、人間の精神を賞賛しよう」とする一種のまやかしだった。

だが人間精神の、あるいは理性と情念とのこの弁証法は、ちょうど自然という観念が、その内に重層的で、錯綜的な意味合いを含まざるを得ないのと同じように、その内に非合理的飛躍や宿命的な錯綜を孕まざるを得ない。もしただ批判のためだけの批判を目的として、常により上位の段階への過程にある——というのはつまり常に何らかの意味で不完全な状態にある——人間の精神や、人間的自然や、その産物としての「社会的なるもの」に対して攻撃をしかけようとするなら、その弱点や欠点を剔抉するのはさほど困難なことではない。「啓蒙の世紀」と呼ばれた18世紀の英国で、時代の嚮導観念となっていた自然の観念を駆使しながら、ボリングブルックが、「社会的なるもの」としての啓示宗教一般に対して向けた批判を、バークはそのような種類の攻撃と見た。そのような種類の攻撃はしかし、ある種の精神にとっては、鋭く深い観察眼と、斬新で高邁な理念に裏打ちされた魅力的な議論と映るだろう。バーク自身、ボリングブルック流の哲学が「もし体裁のいいやり方で、非凡な文体で述べられるなら、弟子に期待しうるような従順さをもつ多数の賞賛者に、事欠かないだろう¹⁵²」と認める。この種の哲学——なおそれを哲学と呼ぶとして——、すなわち、人間精神と人間的自然の振舞いが宿命的に孕まざるをえない逆説を弄び、閉ざされた論理空間の中で観念の刃の切れ味を誇示してみせるタイプの哲学に対する反批判はしかし、それ自体厄介な仕儀に追い込まれざるをえない。そこでありえたひとつの戦略は、パロディー、すなわちボリングブルック的なものを、ただどこまでも露骨に真剣に演じ、そのことを通じて、その本性と問題性の何たるかを明るみに出さんとする戦略だった。

「（『自然社会の擁護』を書いた）その意図を隠蔽する理由はもはや存在しないと、この小冊子の编者（バーク自身のこと）は、これらの人びとに対して述べた。その意図とは、宗教の破壊に使われたその装置が、それほど大きな力を行使しなくても、政

¹⁵² [Burke 1756 : 134, 邦訳 : 204]

府の転覆に使われてもひとしく成功しうることを、そして、他のすべてを疑う人でさえ疑問をさしはさむ余地のないようなことがらについても、そのもっともらしい反対論を使用しうることを示すことであった¹⁵³。」

だが、既に見たように、このバークの演技は、同時代の読者たちのあいだに少なからぬ戸惑いと混乱を惹起することとなり、彼の演技の含意する、ボリングブルック批判としてのサタイア性は、同時代の人々の間に、必ずしも正確には伝わらなかった。なぜだろうか？なぜ十分正確には伝わらなかったのだろうか？それはやはり、バークの眼には一種のまやかし、あるいは一種の知的遊戯としか映らなかったボリングブルック流の自然宗教論が、同時代の少なからぬ人々の眼には、必ずしもまったく荒唐無稽とはいえない、それなりの真理を内包する議論と映っていたからだろう。『自然社会の擁護』初版に対する反応を見て、バークはこの点について、自らの認識をいくらかは改めただろうが、ただ、彼自身のボリングブルック的なものに対する見方は少しも揺るがなかった。なぜ、結局のところ、一種の知的遊戯でしかないはずのボリングブルック流の議論に、しばしば少なからぬ人々が魅了される、といった事態が続くのか？第二版序文におけるバークの議論は、この点の分析に向かう。

「イソクラテスがソフィストたちに反対する演説のひとつで述べたことだと私は思うのであるが、間違った主張を譲らず、逆説的意見を支持して一般聴衆を満足させるほうが、確実に決定的な論拠をもって疑わしい真理を打ち立てるより、はるかに容易だと、彼は述べたのである。人々は提出されたその時にはまったく弁護の余地がないと思った事柄について、何か有利なことが述べられるのに出会うと、自分の推論に疑いを持つようになる。彼らは一種の喜ばしい驚愕に投げ込まれる。彼らはすべてが不毛で見込みがないと思われたところに、推理のこのように豊かな収穫を見出して魅惑され、心を奪われて、語り手と一緒に走っていく。ここは哲学のおとぎの国である¹⁵⁴。」

中世キリスト教哲学的世界観の変容に伴い、神学の僕たる地位から解放され、独力で、真理の探究と人類の福祉の増進という課題に向き合い始めた哲学はしかし一方で、人々を「哲学のおとぎの国」に迷い込ませる魅力と魔力を獲得していった。

解放はおそらく、心浮き立つことであったし、解放の事実それ自体によって、それまで人間社会に宿痾のごとく取りついてきた病も、一挙に快方に向かわせることができるのではないかという想像は、なお楽しきことであった。この解放にあずかって大き

¹⁵³ [Burke 1756 : 134, 邦訳 : 204] 括弧内は末富による補足。

¹⁵⁴ [Burke 1756 : 134-135, 邦訳 : 204]

な役割を果たした、ロック哲学の継承を自負しながら、ロック流の宗教的寛容論をラディカルに徹底化し、自然と自然の理性の名による「社会的なるもの」としての啓示宗教一般の超克を論じたボリングブルック流の自然宗教論は、そのような想像力を確かに刺激したのであって、それは、そのような想像に魅了された精神にとっては、万物の霊長であると同時に、またあるからこそ、特殊社会的なる動物でもあるはずの人間の、その人間社会の構成のあり方をめぐる、斬新かつ高邁な理念を照らし出す啓蒙の光とさえなった。だがバークにとっては、それは過度に明るすぎて、人々からその方向感覚を奪ってしまう光でしかなかった。つまりバークにとっては、ボリングブルック流の哲学は哲学の名に値する議論ではなかった。実際に歩いてみようとする経験が、やがて人々にそのことを知らせるだろう。だが、

「想像力に対するこれらの楽しい印象は、それが実体のない性質のものだと悟性によって確信させられたあとでさえ、存続し効果を生むということが、非常にしばしば起きる。精巧な虚偽にもとづく一種の虚飾があつて、想像力を幻惑するが、真理のまじめな側には属さないし、そうなることもない¹⁵⁵。」

バークの見るところ、一見、ロック流の宗教的寛容の論理のラディカルな徹底化であり、特殊社会的なる動物としての人間と、その人間社会の構成のあり方をめぐる、究極の理念を志向し、指し示しているように見えるボリングブルック流の自然宗教論が内包する真理は、特殊社会的なる動物としての人間の、その可能的本性の開花に資する創造力を湛えた真理ではない。だから、この種の議論は、「真理のまじめな側には属さない」。むしろそれはより積極的に虚偽と呼ばれるにふさわしい。虚偽と呼ばれるにふさわしいのだが、ただ厄介なことにこの虚偽は、しばしば真理よりも真理らしく見える。特殊社会的なる動物としての人間的生の条件に対応し、人間的真理は常に脆弱だからである。

「私は、クック卿の判決録の中で、彼がどこからとったか知らないが、私を大変喜ばせた次の引用文にぶつかった。＜虚偽はときどき潤色され、（と彼は言った）多くの人に好んで受け入れられ、しばしばもっともらしさにおいて、なまの真実に打ち勝つ＞。（中略）編者の確信するところでは、精神が、自分自身の弱さの意識、創造における従属的地位の意識、ある主題について想像力を放任することが極度に危険だという意識から、何の拘束も受けないとき、それは、最もすぐれた最も尊敬すべきすべてのものを、きわめてもっともらしく攻撃するであろうし、創造それ自体を批判する

¹⁵⁵ [Burke 1756 : 135, 邦訳 : 204-205]

のも困難ではないであろう¹⁵⁶。」

バークの考えでは、万物の霊長であると同時に特殊社会的なる動物でもある人間は、その自然本性において理性的な存在だが、同時に人間は、その自然本性の内に分裂と不均衡を抱え込んでおり、自らの自然本性に落ち着き続けることのできない存在でもあり、したがって我々の理性はより高次のそれへの発展を予定されている理性である。我々の有する、理性の立場から見れば非合理的な情念や想像力は、理性や精神のより高次の段階への転位の過程で重要な役割を果たすが、だがもし「精神が、自分自身の弱さの意識、創造における従属的地位の意識、ある主題について想像力を放任することが極度に危険だという意識から、何の拘束も受けないとき」には、想像力は暴走しがちである。そして暴走する想像力には暴走する理性が随伴する。バークの考えでは、人間精神がしばしばとらわれるこのような振る舞いは、何か格別に神秘的な思考に起因するわけではない。むしろそれはより多く、ありふれた日常的思考に起因する。

「もし我々が、理性と適合性について我々の諸観念によって神の建造物を検査すべきであり、ある人々が啓示宗教を攻撃したのと同じ攻撃方法を用いるべきであるなら、我々は、同じようなもっともらしさと成功とをもって、創造における神の知恵と力を、愚行以上の何ものでもないように多くの人々に示しえただろう。日常的経験の踏みならされた領域から取り出された低俗な推論と見解にともなう、もっともらしい態度が存在するのであって、それは、ある人々の狭隘な才能、また別の人々の怠惰さに見事に適しているのである¹⁵⁷。」

「日常的経験の踏みならされた領域から取り出された低俗な推論と見解」に導かれながら、いわば「哲学のおとぎの国」の中で純粹培養された理性や想像力の働きによっては、うまく対応できない領域が、人間の社会には、あるいは人間と人間の関係の内には必ず存在する。「日常的経験の踏みならされた領域から取り出された」理性は、自らの限界と盲目性を不断に意識せずともすむ「日常的経験の踏みならされた領域」においては、ある種の強みを発揮するだろう。つまり慣習の持つ力である。そのことはバークも認める。「しかし」と彼は続ける、

「しかし、この強みは、次のような場合には大部分失われる。すなわち、非常に多面的な考察を必要とする、非常に複雑な問題についての、骨の折れる包括的な観察をしなければならない場合、我々が、深遠な主題の中に、議論だけではなく議論の新しい材料、その測定および整理方法を求めなければならない場合、我々が通常の観念

¹⁵⁶ [Burke 1756 : 135, 邦訳 : 205]

¹⁵⁷ [Burke 1756 : 135, 邦訳 : 205-206]

の領域から出なければならない場合、また、我々が自分自身の盲目性を意識せずには確実に歩けないような場合である。そして、我々は、自分自身のものでない推論の結果を調べるときはいつも、こうしたことをしなければならないのであり、そうでなければ我々は何もしないことになる¹⁵⁸。」

人間が特殊社会的なる存在であるが故に、人間社会の内に必ず存在する領域、すなわち、「非常に多面的な考察を必要とする、非常に複雑な問題についての、骨の折れる包括的な観察をしなければならない場合」、あるいは、「深遠な主題の中に、議論だけではなく議論の新しい材料、その測定および整理方法を求めなければならない場合」、あるいは、「我々が通常の観念の領域から出なければならない場合」というのは、典型的には、政治的なものの領域である。このような領域の、常変わらざる存在は、ある種の精神にとっては不面目かもしれない。実際、啓蒙の世紀と呼ばれた18世紀が、自然と自然の理性を時代の嚮導観念としていったとき、ボリングブルックに代表されるような精神は、このような領域の超克こそが、啓蒙された精神の目指すべき社会のあり方だと考えた。そのような考え方を念頭におきつつしかし、バークは次のように疑問を呈する。

「いわば我々のちょうど手の届く範囲にある問題においてさえ、すべての道徳的義務の実践と社会の基礎の根拠が、あらゆる人々に対して明らかにされ証明されなければならないとするならば、世界はいったいどのようになるであろうか¹⁵⁹。」

この疑問こそが、バークをしてボリングブルック的なものの受容をあくまでも拒ましめた、その最奥の理由だった。バークの考えでは、ボリングブルックや彼に代表されるような精神が展望してみせた世界、すなわち、「我々のちょうど手の届く範囲にある問題においてさえ、すべての道徳的義務の実践と社会の基礎の根拠が、あらゆる人々に対して明らかにされ証明され」うるような世界は、その実現可能性がとぼしいからではなく、その本性それ自体において、人間にふさわしい世界ではなかった。言い換えれば、バークにとっては、人間は常に本性的に政治的な存在であり、だからこそ理性的な存在でもある。ところがボリングブルックが展望してみせる世界には、政治的なものの領域が存在しなかったのである。

『自然社会の擁護』は、まだアイルランドからぼっと出の、職業政治家になろうという意思や希望など、まったく持っていなかった時期の、青年バークの手になる作品

¹⁵⁸ [Burke 1756 : 135-136, 邦訳 : 206]

¹⁵⁹ [Burke 1756 : 136, 邦訳 : 206]

だが、このように見てくるなら我々は、この作品を書いた時、彼の倫理学はすでに十分に政治的な倫理学であったと言ってみたくなる。おそらくそのように言うことは、的外れではないだろう。ただそのように言えるとしても、その意味するところについては、もう少しよく考えてみなければならない。そこで次に注目したいのが、バークが『自然社会の擁護』の翌年に出版した『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という作品である。そのタイトルに示されているとおり、この作品は、美的なるものを主題とした美学の書なのだが、同時に倫理的なるものをめぐる書でもある。若きバークの倫理学がすでに強く帯びていたと思われる、その政治的な性格の何たるかという観点から、この作品を考察してみたい。

第4章 『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』をめぐって

はじめに

パークの生きた英国の18世紀は、中世キリスト教哲学的世界観の通用力低下という歴史的状況状況を背景に、自然と理性を時代の嚮導観念としながら、人間と人間社会の新たな可能性を模索し続けた世紀だった。その処女作『自然社会の擁護』を、ボリングブルック流の自然宗教論に対するサタイアとして構成してみせたパークは、そこに典型的に表現されていたタイプの自然主義に対して一種のアンビバレントな視線を投げかけつつも、その受容をあくまでも拒絶したが、彼をして、ボリングブルック流の自然宗教論に典型的に表現されていたタイプの自然主義の孕む問題性を的確に認識せしめたのは、彼自身の自然主義だったということもできる。つまり、彼は彼なりの自然主義を我が物としつつあったからこそ、ボリングブルック流の自然宗教論の孕む問題性を的確に把握することができたということである。自然宗教論といい、理論論といい、合理主義神学といい、あるいは、自然哲学といい、自然神学といい、こうした多様な呼称の存在が既に示唆しているとおり、その思想（あるいは教義）の内容や外延は極めて曖昧である。だがにもかかわらず、これら思想（あるいは教義）の核を形成していた自然という観念が、その内に多様で重層的な意味あいを孕みながらも、18世紀人たちを魅了してやまなかったこともまた、まぎれのない事実である。この意味において、パークもまた一人の18世紀人だった。したがって我々は、パーク自身の自然主義、あるいはその呼称の意味合いのあいまいさを逆手にとってあえて言うなら、——彼自身はそうに呼ばれることを決して認めなかったとしても——パーク自身の自然宗教について語りうる。ただしもしそのように言うとしたら、その場合その自然の観念の重心は、——これもまた、もし便宜上そのような区別が許されるなら、ということになるわけだが——人間を含まない人間以外の物理的環境としての自然であるよりもむしろ、人間あるいは人間社会を含むものとしての自然である。もっとも、前者の意味での自然観は後者の意味での自然観に必然的に影響を及ぼすから、この区別はあくまでも便宜上である。ただ前者の意味での自然観におけるある種の問題性が、後者の意味での自然観における問題性として表現されるとき、それはより深刻なものとなる、ということと言えるかもしれない。なぜなら、前者の意味での自然観における問題性は、まだ机上の、あるいは思弁の上での問題性という性格を強く持っており、したがってそれ自体としてはまだ、試行錯誤の許容されうる過ちでもある

だろうが、それが後者の意味での自然観における問題性として流出すると、事態はより深刻なものとなる、と考えられるからである。バークは『崇高と美の観念の起源について哲学的探究』の中で、ニュートンの達成を可能にしたその「平素の慎重な哲学的態度」に言及しているが、同時に彼でさえ、時々この哲学的態度から逸脱することもあったと述べている。

「ニュートンが最初に引力の属性を発見してその法則を確定した時に、彼はこの原理が自然界の最も顕著な現象の幾つかを説明する上で極めて有益であることを見て取ったけれども、万有の全体的組成に関して見るならば、彼にとって引力は単なる一つの結果であるに過ぎず、その原因を究明しようとは当時彼として考えなかったのである。しかし後になってニュートンがこれを微細な流動的エーテルによって説明し始めると共に、この偉大な人物も（もしもこのような大人物の欠点を曝くことが不敬にならぬならば）彼の平素の慎重な哲学的態度を踏み外したかのように思われる¹⁶⁰。」

引力の実質をエーテルによって説明しようとしたときにニュートンが犯したとバークが考えている過ち、すなわちバークの言葉を借用して言えば、事物の「動力因」を究明することとその「究極的原因」に到達することとを混同するという過ち¹⁶¹、あるいはまた言い換えれば、神の手になるものを神の手になるものであるが故に続けている法則を、人間の知性によって理解し、認識することと、人間自身が神と同等の位置に立つこととのあいだに存する、ときに微細に見えることがあるが、しかし深遠な懸隔を看過するという過ちが、我々の言葉で言えば、「前者の意味での自然観」における典型的な問題性である。ニュートンでさえこの過ちから完全に免れてはいなかったこと、時としてこの過ちにつまずかざるをえなかったことを、バークがよく認めていることは、この時代における自然の観念をめぐる可能性と問題性の錯綜にまつわる機微を、彼がよく感知していたことの証左であると言ってよい。ただし彼の持っていたこの感覚——それを我々は政治感覚と呼んでよいと考えるのだが——は、「後者の意味での自然観」の孕む可能性と問題性をめぐる思考において、より多くその強みを発揮するだろう。すなわち、人間あるいは人間社会を含むものとしての自然観の孕む可能性と問題性をめぐる思考において、あるいは再びバークの言葉を用いて言えば、我々がより多く「非常に多面的な考察を必要とする、非常に複雑な問題についての、骨の折れる包括的な観察をしなければならない」ような場合において、また我々がより多く「深遠な主題の中に、議論だけではなく議論の新しい材料、その測定および整理

¹⁶⁰ [Burke 1757 : 283, 邦訳 : 139-140]

¹⁶¹ [Burke 1757 : 283, 邦訳 : 139]

方法を求めなければならない」ような場合において、また我々がより多く「通常の観念の領域から出なければならない」ような場合において¹⁶²、その強みを発揮するだろう。

第1節 なぜ「美」なのか？

バークが『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』を出版したのは、1757年、28歳の時だが、その初版に付された序文によると、彼は約4年前にこの探求の基本的な部分を書き終えており、その後、いわば寝かせる形で、親しい知人たちの意見を求めてきた。その上で、基本的な部分における変更は必要ないと判断したので、ここに、ただし反論の余地のない確実な議論としてではなく、ありうるひとつの推論として、自らの見解を世に問うことにする、と述べている¹⁶³。4年前の時点でどの程度出来上がっていたのかはともかくとして、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』の研究で知られるボールトンによると、バークは遅くとも、この書を出版する10年前の1747年には、この著書の計画に言及している¹⁶⁴。またそこで論じられている主題への言及ということと言うなら、例えば1744年に、彼がある友人に宛てて書いた手紙の中に見える次の一節が、後にこの書で論じられることになる主題に対する関心の萌芽を示している、とボールトンは指摘する¹⁶⁵。

「美は、多様性と統一性の中に存在する。それは天上の者たちの動きと姿の中には、あまり見出されない。」

バークがこの著書の前年に出版した『自然社会の擁護』の場合には、その構想や計画に関わるこうした痕跡は見られないし、むしろその文体から言っても、短期間に一気に書き上げられたテキストという印象を与える。また、職業政治家となって以降の彼の諸著作となると、こうした傾向はなお一層顕著であって、ある意味でそれらはすべて、特定の時局的状況との関わりの中で、特定の立場から、特定の読者に向かって、一気呵成に書き上げられた政治的プロパガンダという性格を濃厚に有している。したがって、バークの残したテキスト群に色濃く見られるこうした特徴を勘案するなら、この『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』というテキストは、彼の手にな

¹⁶² [Burke 1756 : 135-136, 邦訳 : 206]

¹⁶³ [Burke 1757 : 188-189]

¹⁶⁴ [Boulton 1958 : x viii]

¹⁶⁵ [Boulton 1958 : x vi]

るものとしては極めて異色のテキストである。

いや、ただ異色であるだけではない。

例えば、バークと同様、その後半生を実際政治の現実深くまみれながら生きた経済学者のケインズは、また、その生涯を通じてバークに強く惹かれていたことが知られているケインズは、バークを評して、「ほとんどの傑出した政治家たちとは異なり、彼は36歳になるまでは政治の世界に入らなかった」が、「他の多くの鋭敏な知性の持ち主たちと同様、30歳になる以前に主要な哲学的結論に到達していた」と述べ、バークは「若き日の思索が彼にもたらした信念と結論の実践的例証を行いながら後の人生を生きた」と続けている¹⁶⁶。しばしばレトリカルな誇張した表現を好んだケインズの、しかも若書きの論考の中に見られるこのバーク評は、いくらか割り引いて受け止められなければならないかもしれないが、ただこのように述べた時、ケインズの念頭にあったバークのテキストは、何よりも『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』であったはずである。というのも、ケインズは上のように述べる直前に、老年のバークが、ローレンスという人物に対して、現在の自分は、大学在学中やその直後の時期に比べ、抽象的な思索を続けるのに適した状態にはないが、その当時は確かに、長く深くそうした思索を続けたのだと語ったというエピソードを紹介しているが、この発言は、バークが、ローレンスから『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の改訂版を出すことを勧められた際に、これを断る文脈でなされた発言なのである¹⁶⁷。つまり、バークは「30歳になる以前に主要な哲学的結論に到達」しており、「若き日の思索が彼にもたらした信念と結論の実践的例証を行いながら後の人生を生きた」と語るケインズは同時に、バーク政治思想の何たるかを読み解く上で、あるいは、政治思想と呼ぶにはあまりに強く時局的制約を受け過ぎており、あまりに強く政治的プロパガンダとしての性格を有しているように見えるその政治的思考のあり方を読み解く上で、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という作品の持つ、決定的に重要な役割について語っていることになる。あるいは別の言い方をすれば、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という作品と、その中で作用しているバークの思惟の、深く潜在的ではあるが、しかし強く政治的な性格について語っていることになる。

だが、それにしてもこの作品、なぜ美なのだろうか？そして崇高なのだろうか？

バークにとってこの作品が、美的なるものをめぐる思考となった、あるいはならな

¹⁶⁶ [Keynes 1904 : 79-80]

¹⁶⁷ [Prior 1826 : 58]

ければならなかった歴史的文脈というものが存在するはずであって、したがって我々は、バークがそこに属した西洋精神史の文脈に注意を向けながら、とりわけ西洋18世紀精神史の文脈に注意を向けながら、この問いを問うていくことができる。だがその前に、一旦そうした文脈のことは考慮からはずして、ごくおおづかみに、そもそも美的なるものをめぐる思考とは何か、あるいはその特徴とは何か、というところから考えてみたい。その上で、バークがそこに属していた、特殊西洋精神史的な、あるいは特殊西洋18世紀精神史的な文脈に注意を向ける方が、我々の問題視角から『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』という作品にアプローチする上で、というのはつまり、バークは「30歳になる以前に主要な哲学的結論に到達」しており、「若き日の思索が彼にもたらした信念と結論の実践的例証を行いながら後の人生を生きた」と語るケインズの指摘に示唆されている問題視角から『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』という作品にアプローチする上で、関連性の強い、顧慮すべき文脈の輪郭を、より明確にすることができると思われるからである。

我々はこの世界に対峙するとき、この世界に対して様々なやり方で対峙する。まずひとつにはこの世界の、その本当の姿を知ろうとする。つまり我々はこの世界で、この世界に関する真理を求める。あるいはこの世界は我々に、真理の問題を喚起する。我々に真理の問題を喚起してくるこの世界は、仮に我々人間が存在しなかったとしても、存在するだろうと考えられる。つまり、仮に我々人間が存在しなかったとしても、天界の星々は、変わらず一定の原理と法則にしたがって運動を続けるだろうし、仮に我々人間が存在しなかったとしても、この世界に存する諸エネルギーは、変わらず一定の原理と法則にしたがって変転を続けるだろう、と考えられる。そこでもし仮に、この世界の外側に無限の叡智を有する絶対者が存在するとしたら、つまり我々人間がそうであるように、形而下の時間や空間の制約を受け続けることなく、この世界の成り立ちに関わる全真実を俯瞰することのできる天上の存在者が存在するとしたら、彼の有する、真理の認識に関わる力能は、我々人間との比較を絶した、絶大なものであるだろう。

次に——といっても、論理的順序として、あるいは歴史的時間軸における順序として「次に」ということではなく、単に叙述の便宜上「次に」ということに過ぎないのだが——、我々はこの世界において善を求める。つまりこの世界は我々に、この世界に関わる真偽の問題を喚起するだけでなく、この世界における我々の生き方、ふるまい方、行動の仕方に関わる善悪の問題を喚起する。このような言い方のうちにすでに

含意されていることになるわけだが、善悪の問題は真偽の問題に比べ、人間的な出来事である。善悪は人間のふるまいに関わることだから、仮に人間が存在しなければ、善悪はそもそも問題とならない、したがって善というものも存在しない、と言ってよい。仮に我々人間が存在しなかったとしても、この世界を、あるいは、この物理的世界を統べる原理と法則は変わらず存在し、世界に真理は存在すると言いうるのと同じように、彼に我々人間が存在しなかったとしても、この世界に善は存在する、と言うことはできない。善は真に比べ、きわめて人間的な出来事である。ただし善が問題となるのは、そもそも人間存在が多様だからである、という点に注意したい。人間存在は多様だが、多様性そのままに、わたしにはわたしの善（あるいは善悪の基準）があり、あなたにはあなたの善（あるいは善悪の基準）があり、彼には彼の、彼女には彼女の善（あるいは善悪の基準）がある、と言うのでは、善（あるいは善悪の基準）は存在しない、と言うのと同じである。つまり、善の問題というのは、その始原においてすでに、人間存在の多様性を超克した、ある意味で、取りつく島もない、形而下における人間存在の多様性を超克した、普遍的で超越的な善（あるいは善悪の基準）への志向を内包している。したがってもし仮に、この世界の外部に無限の叡智を有する絶対者が存在するとしたら、つまり我々人間がそうであるように、形而下の時間や空間の制約を受け続けることなく、この世界の成り立ちと全貌を超越的な場所から俯瞰することのできる天上の存在者が存在するとしたら、彼の有する、善（あるいは善悪の基準）の認識に関わる力能はやはり、我々人間との比較を絶した、絶大なものであるだろう。善は真とは異なり、もっぱら人間的な、つまり形而下的な出来事ではあるが、しかし上のように言えるという意味においては、善、あるいは善の認識の問題は、真理、あるいは真理の認識の問題と似ている。

次に——と言え、大方の読者は予想されるだろうが、そしてここでも「次に」という言い方に、論理的な、あるいは歴史的な順序の意味合いはなく、単に叙述の便宜上の「次に」に過ぎないのだが——我々はこの世界において美を求める。我々はこの世界において、真理を求め、善を求めるだけでなく、美を求める。あるいはこの世界は我々に、真理の問題を喚起し、善の問題を喚起するだけでなく、美の問題を喚起する。この美の問題も善の問題と同様に、もっぱら人間的な出来事である。もしこの世界に人間というものが存在しなかったならば、そこには善というものも存在しなかったであろうと言えるのと同じように、そこには美というものも存在しなかっただろう。この点、美の問題は善の問題に似ている。美は、善と同様、人間および人間社会を含むものとしてのこの世界においてのみ、生じる出来事である。ただし、もしそのよう

な言い方が可能だとしたら、美は善よりもさらにより一層、人間的な出来事である。というのも、善がその問題の始原において、超越的で、普遍的な善への志向を内包していると言えるのと同じ意味において、美がその問題の始原において、超越的で、普遍的な美への志向を内包しているとは言えないからである。言い換えれば、わたしにはわたしなりの美が、あなたにはあなたなりの美が、彼には彼なりの美が、彼女には彼女なりの美が存在する、と言うことは、わたしにはわたしなりの善が、あなたにはあなたなりの善が、彼には彼なりの善が、彼女には彼女なりの善が存在する、と言うのと同じ意味で、ナンセンスではない。後者のように言うことはナンセンスだが、前者のように言うことはそれと同じ意味で、ナンセンスではない。そこで再びもし仮に、この世界の外側に無限の叡智を有する絶対者が存在するとしたら、つまり我々人間がそうであるように、形而下の時間や空間の制約を受け続けることなく、この世界の成り立ちと全貌を超越的な場所から俯瞰することのできる天上の存在者が存在するとしたら、しかし彼は美というものを、うまく認識することも、理解することもないだろう。なぜなら、常に既に揺るぎなく、かつ普遍的に正しい彼の認識は、あるいは言い換えれば、我々人間の認識がそうであるように、この世界に分裂と多様性を持ち込む形而下の時間と空間の制約を受け続けることのない彼の認識は、したがって多様性と一様性の分裂の問題を知らず、またしたがって、両者の統一の問題を知らず、またしたがって、両者の統一の問題としての美という出来事をおそらくは知らないだろうからである。この意味において、美は善よりもさらになお一層、人間および人間社会を内包する世界にこそ、ふさわしい出来事である。美は善よりもさらになお一層、時間と空間の制約を受け続け、その内に亀裂や分裂や疎外を抱え込みながら、しかしまただからこそ、多様性と統一の問題の、問題としての意味を理解する人間および人間社会を内包する世界にこそ、ふさわしい出来事である。パークは、

「美は、多様性と統一性の中に存在する。それは天上の者たちの動きと姿の中には、あまり見出されない」

と述べていた。それもそのはず、天上の者たちはそもそも、美という出来事にあまり関心を持たないだろうからである。

大した家系も財産も持たない、まだまったく無名の一青年に過ぎなかった若きパークの私信を丹念に調べあげ、このパークの言葉を発見したボルトンは、先に見たようにここに、のちに『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』という作品へと練磨されていくことになる、若きパークの問題関心の芽生えを見て取っている。ただ

この一節を示した後で、ボールトンはすぐに、

「この考えはありふれたものだった。とりわけ、1725 年のハチスンの著作『美と徳の観念の起源についての探求』の後には」

とも付け加えている¹⁶⁸。

つまり我々はまだ、バークを含む 18 世紀人たちの、美的なるものに対する関心に、ごく大まかに追いついたに過ぎないわけである。そこでここからは、バークがそこに属した西洋精神史の文脈、とりわけ西洋 18 世紀精神史の文脈を顧慮しつつ、そこにおける美的なるものに対する関心の様相に注意を払いながら、バーク美学の何たるかという問題を追求していく必要がある。バークがそこに属した西洋精神史の文脈、とりわけ西洋 18 世紀精神史の文脈の中で、美的なるものは、あるいは美的なるものについて語ることは、どのような意味を持ったのか？その中でバークはなぜ、崇高と美について語ったのか？崇高と美についてどのように語ったのか？その語り口は、バークは「30 歳になる以前に主要な哲学的結論に到達」しており、「若き日の思索が彼にもたらした信念と結論の実践的例証を行いながら後の人生を生きた」と語るケインズの指摘を想起しつつこれを観察するとき、何を意味するのか？

第 2 節 美的なるものの復権

美は人間的な出来事である。美は、真と異なり、そして善と同様に、人間が存在しないところでは、それもまた存在しないと言えるという意味において、人間的な出来事である。だが美は、その善と比べてもよりいっそう人間的な、人間臭い出来事である。なぜなら、美という出来事は、その問題の始原において、人間存在の多様性という人間的生の条件に深く貫かれており、どこまでいってもなおいくぶんかは、主観的で、感情的な出来事であり続けるからである。美という出来事の持つ、この特異に人間的な性格は、西洋精神史の文脈においても、古くからよく認識されていた。古くからよく認識されていたのだが、ただその際、美という出来事の持つ、その人間臭さをよく認めつつも、あるいはよく認めればこそ、これをより高次の超越的なものと関連づけることに、超人間的で——必ずしも「非人間的で」ということではない——普遍的な理念と結びつけることに、多くの注意が払われることになった。このことの古典的な表現は、プラトンの『国家』の中に見つかる。

「(グラウコン)「……何しろ彼らは、哲学的な議論やそれに類する議論には、

¹⁶⁸ [Boulton 1958 : x vi]

けっして自分からすすんで赴こうとはしないのに、合唱隊の歌を聞くことになる、まるで自分の耳を賃貸して、ありとあらゆる合唱隊を聞くことを契約してあるかのよう、ディオニュシア祭のときなど、あちこちと駆けずりまわって、町で催される公演も村で催される公演も、一つ残らず聞きのがさないようにするのですからね。——我々は、こういう連中や、これに類する事柄の勉強家たちや、さらにはまた、こまごまとした技芸の愛好家たちなどをすべて、哲学者であるということになるでしょうか？」

「いや、けっしてそういうことにはならない」とぼく（ソクラテス）は答えた、「哲学者に似ている者であるとは言うけれどもね」

（中略）

「一方の人たちは」とぼくは言った、「つまり、いろいろのものを聞いたり見たりすることの好きな人たちは、美しい声とか、美しい色とか、またすべてこの種のものによって形づくられた作品に愛着を寄せるけれども、〈美〉そのものの本性を見きわめてこれに愛着を寄せるということは、彼らの精神にはできないのだ」

「確かにそのとおりです」と彼は言った。

「他方、〈美〉そのものにまで到達して、これをそれ自体として観察することのできる者は、まれにしかいないのではないか？」

「確かに」

「では、いろいろの美しい事物は認めるけれども、〈美〉それ自体は認めもせず、その認識にまで導いてくれる人がいても、ついて行くことのできないような者は、夢を見ながら生きていると思うかね、目を覚まして生きていると思うかね？（中略）」

「わたしとしては」と彼は言った、「いまあなたが言われたような人間は、夢を見ている状態にあると言うでしょう」¹⁶⁹」

古今を問わず、洋の東西を問わず、この世には美しいものが存在する。人間の手になるものであろうと、自然の手になるものであろうと、美しいものが存在する。プラトンの考えでは、この世界における、これら個々の事物が美しいのは、それらが超越界における普遍的イデアとしての「〈美〉それ自体」、すなわち美のイデアを分有しているからである。この世界における美しいものたちは、それぞれに固有の身体を持つ、半ば動物的存在としての、我々ひとりひとりの感官を楽しませる。この世界における美しいものたちは、理屈抜きに、というのはつまり、我々の理知に介入する間を与えずに、我々ひとりひとりの感官に直接に働きかけ、我々の情念を直に揺さぶる。だが

¹⁶⁹ [プラトン 1979 : 410-413]

プラトンの考えでは、この世界における個々の事物が美しくありえるのは、それらが超越界における普遍的美のアイデアを分有しているからである。また人間の手になる個々の作品、例えば、詩や絵画や音楽といった諸作品が美しくありえるのは、それらが、普遍的美のアイデアを分有しているこの世界の諸事物を模写することで、結果として、美のアイデアの分有に間接的にあずかるからである。感官の快の対象としての美しいものを、ただ楽しむだけにとどまるものたち、感官の快の対象としての美しいものを、ただ楽しむだけで、普遍的なる美のアイデア、あるいは「<美>それ自体」の認識にまで高まって行かないものたち、言い換えれば、「美しい声とか、美しい色とか、またすべてこの種のものによって形づくられた作品に愛着を寄せるけれども、<美>そのものの本性を見きわめてこれに愛着を寄せる」という段階にまで進んで行こうとしない者たちは、プラトンの考えではまだ、「夢を見ている状態にある」。

プラトンによるこのような美の捉え方は、すべての被造物の中で特殊な地位にあるはずの人間と人間精神の尊厳を重視する立場から、すなわち、半ば動物的存在でありながらも、しかし、決定的に他の動物たちとは異質な存在であるはずの人間と人間精神の尊厳を重視する立場から、どこかあいまいであやういところのある感官の快の対象としての美的なるものや美的感覚を、確実に一般的で普遍的なるものの認識に長けた特殊人間的な能力としての人間理性の統治下に置こうとする希望と志向、またそうすることで、人間的快楽としての美的なるものに、それに相ふさわしい地位と意義を確保しようとする希望と志向を反映していると言ってよい。プラトンや、あるいは彼よりも少し遡るピュタゴラス学派、すなわちこの世界の根本原理は「数」であると考え、美しいものが美しいのも、それが均斉や調和といった、数的法則を含んでいるからであると考えたピュタゴラス学派に淵源を持つ美の捉え方は、西洋美学思想における古典主義として知られ、西洋世界における美的なるものをめぐる思考に、長く強い影響を与え続けた。古典主義美学の考えでは、美しいものが美しいのは、それが理にかなって造形されているからである。美には秩序と法則があり、それはこの世界における秩序と法則の反映である。したがって理知による真理の認識と、感官を通じた美の認識とは究極的にはひとつのものである。

例えばエルンスト・カッシーラは、「古典主義美学に脈々と流れている基本的確信」について、次のように述べている。

「瞬間ごとの一時的な思いつきや気まぐれではない、永遠で堅固な法則に根ざすものは、すべて自然から発し自然に帰属するものに他ならない。我々が<美>と名づけ<真>と名づけるものは、同じ一つの基礎に根ざす。我々が法則一般の形成のこの究

極的基礎にさかのぼれば、美の特殊例外的な地位という仮象は残らず消滅する。法則の否定としての＜例外＞は、真実でないばかりか美でもない。＜真なるもの以外に美しいものはないRien n'est beau que le vrai＞。真理と美、理性と自然は同じ一つのものの異なった表現であり、存在の同じ一つの不滅の秩序がさまざまな側面に応じて自然科学や芸術作品となって現れるにすぎない¹⁷⁰。」

むろん、西洋美学思想におけるこのいわゆる古典主義が、西洋世界において、無抵抗に受け入れられ続けたわけではない。だが少なくとも近代の初頭までは、この古典主義と称される傾向が、西洋世界における美的なるものをめぐる思考を、強く規定し続けたのは確かである。逆に言えば、この古典主義と呼ばれる傾向は、近代の初頭に、とりわけバークの生きた18世紀に、深く痛烈な抵抗に出会う。このことを象徴的に示すのが、感性の学としての美学(aesthetics)という学の、18世紀における、自覚的かつ自律的な成立であり、また、そのようにして成立した美学(aesthetics)という学の、倫理学(ethics)との対等かつ密接な結びつきである。それまで、西洋世界において、哲学や神学や倫理学や形而上学に比べ、一段低い地位にとどめおかれてきた、感官の快の対象としての美的なるものをめぐる思考が、このときはじめて明確に、自律した輪郭を持つ一個の人間的思考の体系として、つまり、音楽や絵画や詩や建築などといった個別芸術をめぐる思考の単なる総和にとどまらない、感性の学としての美学として、そしてまた倫理的なるものへの道行きを手助けする、その手段をめぐる思考としてではなく、倫理的なるものをめぐる思考と同位相にある思考として、西洋世界における精神史の内に、確かな地位を築き始めた。そして、西洋近代の初頭に起こった、このような、感性の学としての美学の自律化という現象の背景には、前述した、中世キリスト教哲学的世界観の通用力低下に伴って生じた、自然の観念の意味の変容という事態があった。この点をもう一度確認しておきたい。

既に述べたように、中世キリスト教哲学が人々の世界観を支配していた頃、この世界を明るく照らし出す光はひとり神のみに発していた。Enlightenment(啓蒙=教化)の光源はただ神であった。中世キリスト教哲学において、神とは超越的なものであり、永遠的なものである。一方人類は、アダムとイヴが禁断の木の実を口にするとする罪を犯して楽園を追放されて以来、その原初の罪の烙印を刻まれた肉体にとらわれて、不確かではかないつかの間の生を生きることを宿命づけられている。地上において「肉のひと」(パウロ)として、半ば動物的な存在として生きることを宿命づけ

¹⁷⁰ [Cassirer 1951 : 281, 邦訳 : 139]

られた人間は、神の使いであるイエス・キリストを信じ、神の恩寵の光の下に入り、キリストを通じて伝えられた神の御言葉としての聖書の教えを正しく理解し、正しく生きることによってはじめて、すべての被造物の中で唯一、神の理性の分有を許された霊的＝理性的存在となる可能性を手にする。ただし手にするのはあくまで可能性であり、地の国はまだ神の国ではない。地上において原罪の刻印を刻まれた肉体にとらわれて地上的生を生きる人間は、神の恩寵の光が差し込んだ後にもなお、精神と肉体に引き裂かれている。だからこそ人々は、この地上において神の教えを請いつつ、具体的にはその神の教えの解釈権を独占している正統派教会の教えを請いつつ、最後に救いと永遠の生を得て神の国に入るための準備を続けなければならない。こういう世界観の下においては必然的に、尊いものとは抽象的なものであり、普遍的なるものであり、永遠的なものである。対照的に、具体的なものや、特殊なものや、一時的なものには低い価値しか認められえない。これを人間の持つ属性と能力に引き写して言えば、尊いものとは、超越的で絶対的な存在である神の御言葉を理解する抽象的能力としての理性、永遠の真理を告げる神の御言葉を理解する抽象的能力としての理性であり、対照的に、はかなく不確かな、この地上での肉体的生命と結びついた感官の快には、そしてまた、原罪の刻印をとどめた肉体の感覚と結びついた感官の快には、低い価値しか認められえない。したがって、いまだ、信仰を通じて、万物の創造主としての神の栄光を称賛するための手段へと昇華されるに到っていない、感官の快のありのままの対象としての美的なるものや、それをめぐる思考にも、低い価値と少ない意義しか認められえない。こうして、西洋世界の精神史において、感官の快の対象としての美的なるものや、それをめぐる思考の価値と意義を低く保ち続けることに寄与したという点に関する限り、言い換えれば、美的なるものや美的なるものをめぐる思考を、神学や形而上学の対象やそれらをめぐる思考に比べ、より低い地位にとどめおき続けることに寄与したという点に関する限り、中世キリスト教哲学の伝統は、プラトンやピュタゴラスによる美の捉え方に淵源を持つ、いわゆる古典主義の伝統と共闘関係にあった。

このことがしかし、一方におけるその影響力の低下が、他方に対する内在的批判として伝播するという展開を生むことにもなる。伝播を媒介したのは自然の観念の意味の変容である。宗教改革の進展が、中世キリスト教哲学によって担保され、また逆にそれを担保してもいた正統派教会の権威を次第に相対化していき、科学の発展が、神学的権威にとらわれない目で世俗世界を眺め、経験と観察に基づいて人はその実像を明らかにすることができるのだという可能性を明らかにしていったとき、すなわち西

洋世界の人々が信仰を媒介にして、中世キリスト教哲学の教える命題から下降することによって外的世界を捉えるのではなく、経験的観察とその観察に基づく推論を通じて外的世界を捉えようとしていったとき、今や人々は、かつては人間の原初の墮落を反映し、悪魔化した異教の神々の巢食う罪深き領域とされていた、感官の対象としての、あるいは経験的知覚の対象としての自然界に、芸術史家ケネス・クラークの言葉を借りれば、中世世界においては「理の当然として罪深き存在」であった「人間が感覚を通して知覚する」¹⁷¹領域としての自然界に、ますます多くの法則を、すなわち、悪魔的なものとしての無秩序ではなく、理性的なものとしての秩序を見出し始めた。とするならば、世界の創造主としての神の啓示や、もっぱらその超自然的啓示の意味を把握する能力と理解された意味での理性の働きに媒介されることなく、我々の身体の器官によって直接知覚され、観察される外的世界としての自然も、したがってまた、感官の快の対象としての美的なものも、プラトンの言えば、いまだ美のイデアの認識にまで高まらず、したがって「夢を見ている」のと同様の状態にある人々の情念的部分に働きかけて、あるいは中世キリスト教哲学的に言えば、アダムとイヴが禁断の木の実を口にするという原罪を犯して樂園を追放されて以来、その原初の墮落の刻印を刻まれることになった肉体の感覚に由来する情念的部分に働きかけて、人間たちを惑わし、彼らを墮落せしめる罪深き領域と見なされなければならない謂れはないだろう。

経験的知覚の対象としての自然界が、プラトンの想定した、超自然的イデアを把握する能力としての理性を有する存在としての人間や、あるいはキリスト教哲学の想定した、超自然的な神の啓示を把握する能力としての理性を有する存在としての人間以前の、感覚能力を有する地上的存在としての人間によって把握可能な、多くの法則や秩序を湛えているのであれば、そうした地上的、感覚的存在としての人間の、その自然本性の解明や分析は、あるいはそれらをめぐる思考は、これまで、特殊社会的なる動物としての人間の、その人間社会の成立を可能ならしめる不可欠のよすがと考えられてきた、もっぱら抽象的で形而上学的な理念や原理の虚構性や脆弱性を白日のもとに晒すことになるかもしれないが、同時にしかし、依然として特殊社会的なる動物たる人間の、その人間社会の構成に関わる、新たな可能性を切り開くのではないだろうか？こうした発想、あるいは発想の転換が人々の心を捉えていくにつれ、かつては、倫理的なるものへの道行きを手助けする補助的手段として、倫理学や、あるいは倫理学のあり方を規定した神学や形而上学に比べ、一段低い地位と意味づけしか与えられ

¹⁷¹ [Clark 1956 : 18, 邦訳 : 14]

てこなかった感官の快の対象としての美的なるものをめぐる思考に対する、あるいは感性の学としての美学に対する関心が高まり始めた。

第3節 道德感覚説

したがって、バークの生きた18世紀に進行しつつあった、こうした感官の快の対象としての美的なるものへの関心の高まりという思潮に大きな影響力を及ぼした人物を挙げるとすれば、それはやはり、経験的知覚の対象としての自然の観念の復権に認識論的基礎づけを与えることを、最初に、本格的に試みた経験論哲学者としてのジョン・ロックということになるが、バーク美学の解明という、ここでの我々の課題との関係においては、このロック経験論哲学の影響下で、その有する自然主義的な含意を、倫理学の地平へと直線的に押し広げ、いわば——もしそのような言い方ができるとすれば——経験主義的な倫理学とでも言うべきもの、あるいはつまり、神的なるものであれ、形而上学的なるものであれ、超自然的なるものからの規定をまぬがれた、純粋に感性的な地平における倫理学とでも言うべきものを展開しようとした人々の考え方が重要となってくる。彼らの考え方は、今日一般に「道德感覚説」として知られているのだが、ロックの政治的庇護者であった初代シャフツベリ卿の孫にあたり、シャフツベリ家住み込みの侍医かつ教育担当掛でもあったロックの影響を強く受けながら育ったと言われる第三代シャフツベリ卿と共に、このシャフツベリ倫理学の有する強く利他主義的な傾向に対して向けられたマンデヴィルらからの批判に対する反批判を意図しつつ、シャフツベリ倫理学の彫琢を試みたフランシス・ハチスンが、すなわちバーク美学の研究で知られるボールトンによって、バークの『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の同時代的コンテクストを形成するテキストとして言及されていた『美と徳の観念の起源についての探求』の著書であるフランシス・ハチスンが、この倫理学的思潮を代表する人物である。

もっとも、バークの『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』の中には、シャフツベリやハチスンの名は一度も出てこないし、道德感覚 (moral sense) という術語も、そのままの形では一度も出てこない。ただバークは、初版の序文の中で、自らをこの著書で論じた主題の探求に向かわせた理由について、次のように語っている。

「著者は以下の探求に彼を向かわせた動機について何事かを述べても、僭越ではないだろうと希望する。この書の主題を構成する諸問題は、長く彼の注意を引いてきた。しかし彼はしばしば以下のような状況を発見しひどく途方にくれてしまった。すなわ

ち彼は、我々の持つ諸感情についての何か理論と言いうるようなものを有することや、あるいはそうした諸感情の真の源泉についての知識を有することからはるかに隔たっていること。また彼はこうした問題についての自分の考えを、しっかりした一貫した諸原理にまとめることができないこと。そして他の者たちも、この同じ困難の下にあること。

彼は崇高と美の観念がしばしば混同され、どちらの観念もきわめて異なるものに無差別に適用されていることを認めた。時には全く正反対の性質を持つものに対してさえも適用されていた。この著書の主題のある部分については類まれな議論を展開しているロンギノスでさえ、同じ崇高という一つの観念の名のもとに互いに全く性質の異なる諸事物を理解しているのである。美という言葉の濫用については一層ひどかった。そして一層悪い結果をもたらしていた。両観念に関するこうした混乱は、きっとこの種の主題についての我々のあらゆる推論を、きわめて不正確で、不明瞭なものとするだろう。もしこうした事態がいくらかでも改善されうるとしたら、それはただ次のような手法によってのみ可能であろうと私は想像した。すなわち、我々の胸中に浮かび上がる諸感情を注意深く検討すること。そして我々が我々の経験から、そうした諸感情に影響を与えることを見出す事物の諸性質を注意深く調べること。そしてそうした諸性質が我々の身体に作用し、我々の諸感情をひき起こす際の自然の諸法則を冷静に注意深く調べること。もしこのことがなされうるなら、そうした探求から引き出される諸法則は、諸模倣芸術や、あるいはそれら諸法則の関係する他のあらゆることからも、多くの困難なく適用されうるだろう¹⁷²。」

ここに言及されているロンギノスというのは、紀元3世紀ごろギリシャで書かれた『崇高について』という著書の著者と考えられていた人物であり、このテキストを1674年にフランス人ボワローが仏語に翻訳し、西洋世界で広く読まれたことが、西洋近代における美的なるものに対する関心の高まりという思潮の中で、崇高という一種の美的観念——ロンギノスのものとされていたこのテキストにおいては、もっぱら修辞学上の術語として、華麗な隠喩や文彩の使用によって気高い対象を叙述する文体を指して用いられていた崇高という観念を、より広く、一種の美的範疇を表す観念として捉え直そうとしたことが西洋近代の発明だったと言えるわけだが——に注目が集まるひとつの重要な機縁となった。したがってバークの生きた時代、崇高論の古典と位置づけられていたこのテキストにおいてしかし、多くの混乱が見られることを彼は指摘しているが、この序文の調子からわかるように、彼の関心と問題意識の焦点は明らかに、

¹⁷² [Burke 1757 : 188]

同時代における人間の感情をめぐる議論や美や崇高といった美的なるものをめぐる議論、そしてそれらが深く関わることになる、倫理的なるものや、人間社会の人間的な構成可能性をめぐる議論にある。そして同時代における、こうした主題をめぐる議論や論争の中心に存在したのが、シャフツベリからハチスンへと連なる倫理学的思潮、今日では一般に道德感覚説として知られている美学的＝倫理学的思潮であったことを考えれば、この序文でバークが、いくらか遠まわしにはあるが表明しているのは、彼らの考え方に対する強い違和感である。しかも、我々の美的感情と道德感情とをパラレルに捉え、我々の内に、美しいものを美しいと感じ、認め、是認しようとする、あるいは、有徳なるものを有徳なるものとして感じ、認め、是認しようとする普遍的、先天的感覚としての道德感覚というものが存在するはずだと主張しながら、もっぱら形而上学的で抽象的なものに重心のある倫理学ではなく、人間的で具体的なもの（つまり人間の感情）に焦点を合わせた倫理学の構成を図った彼らの議論の大きな特徴が、ある種の明晰性、ある意味で有無を言わさぬ明晰性にあることを鑑みるなら、同時代における「美という言葉の濫用」にははなはだしいものがあり、自分も同時代人たちもみな等しく、「我々の持つ諸感情についての何か理論と言いうるようなものを有することや、あるいはそうした諸感情の真の源泉についての知識を有することからはるかに隔たって」しまっているという「状況を発見し」、自分は「ひどく途方にくれてしまった」というバークの言い方は、同時代にこの種の主題をめぐる議論に強い影響力を有していた、シャフツベリからハチスンへと連なる美学的＝倫理学的思潮に対する、かなり辛辣で挑戦的な態度である。

ただし同時に我々は、序文の冒頭におかれた、「この書の主題を構成する諸問題は、長く彼の注意を引いてきた」という一節を単なる枕詞として看過してはならないのであって、「この書の主題を構成する諸問題」、すなわち第一義的には、我々の美的感情の問題、間接的にはしかし、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成可能性の問題をめぐる同時代的議論の中心に存在したのが、シャフツベリからハチスンへと連なる美学的＝倫理学的思潮、今日一般に「道德感覚説」と呼ばれている思潮であったことをふまえるなら、この冒頭の一節は、そうしたいわば道德感覚説の問題圏とでも言うべきものに対する、バークの自覚的参与の意思の表明でもある。

バークの『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』のコンテクストを構成するテキストとして、ハチスンの『美と徳の観念の起源についての探求』を挙げているボールトンの指摘はしたがって、確かに的確であって、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』は、いくらかの、あるいは強烈な、内在的批判、内在的抵抗の意

図を秘めつつも、しかし広い意味では、道德感覺説的問題圏の中で書かれたテキストである。

第4節 シャフツベリ

近代政治社会の構成にまつわる構造的危機が、実際の政治現象として激烈に噴出した17世紀、ホッブズを震撼させた「危機の世紀」としての17世紀を、名誉革命という巧みな妥協とそれに続いた宗教寛容令によってともかくも切り抜けた英国の社会は、18世紀に入ると、安定化の様相を強めていく。世紀初頭のアン女王の治世期頃までは、前世紀の粉塵いまだおさまらず、聖俗の対立が複雑に絡み合う政治的＝宗教的紛争の累積的拡大の懸念がいまだ強く残存していたが、女王の死去に伴いハノーヴァー朝が開幕すると、議会で主導権を握ったウィッグの領袖たちは、名誉革命を経たのちもなお国王の手元に残されていた「影響力」と呼ばれる権限、すなわち官職の任免権や年金の給付権などの権限の実質的な行使権を握り始め——ドイツのハノーヴァーから迎えられて英語を解せず、生まれ故郷との関係を除いては英国の統治にあまり関心を示さなかったと言われる初期ハノーヴァー朝の国王たちの態度が、このような慣行の形成を促したという側面があった。また、この時期に本格化する重商主義政策の進展に伴い行政機構が肥大化し始め、「影響力」のパイそのものが増加傾向にあったことも、結果としてこうした動きを促す方向に作用した。——これを利用して、多様化と流動化の様相を強めつつある英国社会の現実を反映した議会における諸利害を巧みに調整しながら、なおかつ、「議会の内なる王」と呼ばれる議会制民主主義の発展にとって重要な意味を持つことになる近代的慣行を形成しながら、18世紀中葉の英国に比較的安定した、前世紀に比べれば遥かに安定した、政治社会情勢をもたらすことに成功した。この頃議会の外では、名誉革命以降本格化する重商主義政策の展開の中から中産商業階級が成長し、安定した政治社会情勢を背景に、新聞や年鑑などの一般向け出版物や、クラブやコーヒーハウスなどの市民的交流の場も拡大して、多様で流動的な広範囲の人々が、分業と商品交換を通じて切り結び合う近代市民社会が形成されつつあった。この勃興しつつある近代市民社会の可能性と秩序を、いかに弁証し、いかに基礎づけることができるかという問題意識が、シャフツベリの議論を、そしてハチスンへと連なる道德感覺学派の議論を強く規定している。そうした問題意識を有しながら、シャフツベリが構築し、展開しようとした倫理学には、ひとつの注目すべき特徴があった。すでに触れたところだがあらためて繰り返せば、中世キリス

ト教哲學的世界觀の凋落と自然科学の發展という文脈の中で生じた、經驗的知覺の対象としての自然の觀念の復権という歴史的問題狀況を背景に、人間の有する、非感性的で超身体的な能力としての理性、それこそが普遍的で超越的なものに強く関わるはずであり、またしたがってそれこそが特殊社会的なる動物としての人間を人間たらしめる決定的な能力であるはずだと考えられがちであった理性とは區別される意味での、従来はどちらかといえば、半ばは万物の靈長でありながらもしかし半ばはいまだ動物的な存在でもあるらしい人間の、その獸性の刻印である身体的感覺に根ざす能力であると見なされがちであった感情、したがって曖昧で不安定で問題の多い能力と見なされがちであった感情そのものの内にこそ、特殊社会的なる動物としての人間の、その人間社会を人間社会たらしめうる根拠となる原理を、あるいは言い換えれば、神なき世界としての近代世界における人間社会を人間社会たらしめうる根拠となる原理を、探り出そうとする姿勢である。

この点についてたとえばヒュームは、シャフツベリは、徳の根拠を理性に求める理論とそれを感情に求める理論という、二つの理論を區別することの重要性にはじめて明確な注意を向けた人物であると述べて、彼が切り開こうとした倫理学の新たな地平の意義と画期性を高く評価している¹⁷³。またシジヴィックは、シャフツベリは「何らかの程度においては自然的自愛の感情と衝突しがちな抽象的理性として、社会的義務の原理を提出するのではなく、人間の持っている自然な社会的感情を提示してみせることによって、これら社会的感情と自己への省察的配慮とのあいだでの正常な調和を示すことができるかもしれない¹⁷⁴」という可能性を追求した人物であり、この視角の新しさにおいて彼の倫理学は、「英国倫理思想史に一つのターニングポイントを画した¹⁷⁵」と述べている。こうしたヒュームやシジヴィックによるシャフツベリに対する高い評価はよく知られているところだが、我々として注目したいのは、ヒュームは上のように述べた後ですぐに、シャフツベリは概して徳の根拠を感情に求めたが、「その彼自身もまた、この同じ混同（つまり徳の根拠を理性に求める理論と、徳の根拠を感情に求める理論のあいだでの混同）から完全に免れていたわけではない¹⁷⁶」と付け加えていることである。このヒュームの付言はいくらか謎めいていて、その理解は、ヒューム倫理学の核心の理解と連動している。ただここ能说えることは、ヒュームは

¹⁷³ [Hume 1998 : 4]

¹⁷⁴ [Sidgwick 1931 : 184]

¹⁷⁵ [Sidgwick 1931 : 190]

¹⁷⁶ [Hume 1998 : 4] 括弧内は末富による補足。

このように述べたときおそらく、シャフツベリは慧眼にも、徳の根拠を理性に求める理論とそれを感情に求める理論という、二つの理論を区別することの重要性に注意に向けたが、だが彼の倫理学においてはまだ、理性と感情の分離が中途半端にとどまっている、といったようなことを言っているのではない、ということである。そうではなくおそらくヒュームは、道徳理論における理性と感情の分離という問題は、シャフツベリが見抜いたとおり、神なき世界としての近代世界における、道徳理論の命運にとって、重要な意味と意義を持つ問題だが、だがこの分離の問題はある種のパラドクスを孕んでおり、シャフツベリはこのパラドクスにいくらか無頓着なままに、この分離を性急に完遂してしまったために、あるいは完遂できると思い込んでしまったために、かえって混乱に陥ってしまった、といったようなことを言っている。いずれにしろ、シャフツベリからハチスンへと連なる同時代の美学的＝倫理的思潮と基本的にその問題意識を共有しながらも、それに対する内在的抵抗、あるいは内在的批判を試みた議論としてバークの美学を解釈しようとしている我々にとって、このヒュームのコメントは、示唆に富み啓発的である¹⁷⁷。

¹⁷⁷ ヒュームとバークは、おそらくサムエル・ジョンソンの文学クラブを通じて出会ったことが最初のきっかけだったと思われるが、生涯にわたり交流を持っている。ヒュームは1759年に、アダム・スミス——すなわちフランシス・ハチスンの直接の弟子であり、ハチスンの後を継いでグラスゴー大学道徳哲学教授となっていたアダム・スミス——から『道徳感情論』を送られたことに対する感謝と、この本に関する感想を述べた手紙をスミス宛に送っているが、この手紙の中で、自分は、この優れた著作の価値を世間に正しく伝えることができると考える数人の人物に、この本の写しを送ったと述べ、そのうちの一人としてバークに言及し、この人物は「最近、崇高に関する大変立派な論文を書いたアイルランド出身の紳士です」と述べている。(Hume to Adam Smith, 12 April 1759, in [Hume 1954 : 51])

『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』の成功によってロンドンの文壇でその名を知られるようになったバークはこの頃、『アニュアル・レジスター』という年鑑の執筆および編集の仕事にありついていたのだが、この雑誌の書評で『道徳感情論』をとりあげ、「我々の道徳的義務や道徳感覚(our moral duties and our moral sensations)について近年多くのことが語られ、この問題はもうすでに語られ尽くした観さえあったが、この著者(アダム・スミス)は、この主題の思索に関する、ひとつの新しい、それでいて同時にまったく自然な道を見つけ出している」(*Annual Register, or A View of the History, Politics, and Literature, for the Year 1759*, p. 485)と述べて、スミスの議論を絶賛している。また同じ頃バークは、直接スミス宛に、ヒュームを介して著書を送られたことの感謝を伝える手紙を書いており、その中では、

シャフツベリが、徳の根拠を理性に求める倫理学から、徳の根拠を感情に求める倫理学への転換を図ったという場合、そのことはひとつには、キリスト教的な人間観に裏打ちされた倫理学に対する批判、つまり、地上的、身体的、感覚的、感情的存在としての人間を、本質的に危険で不安定な、地上的論理によっては御し難いよるべなき存在であると見なし、したがって、来世における賞罰への期待と恐れを、あるいはそうした神学的論理を理解できる能力としての理性を、現世における徳を可能とする根本原理と見なそうとした倫理学に対する批判を含意したが、しかしより直接的にはそれは、ホッブズの提示してみせた人間および人間社会の本性観に対する批判を意味した。人間の本源的欲求とは自己保存への欲求であり、人間の第一の配慮は自己利害への配慮である。人間はもともと自然状態においては、万人の万人に対する闘争と呼ぶ

自分は旧来の道徳理論に何か萎縮した狭苦しいものを感じていたが、この本によって初めて道徳理論を人間本性の全体(the whole of Human Nature)に基礎づけようとする試みを見た、と述べている。(Burke to Adam Smith, 10 September 1759, in [Burke 1958-1978 : vol. I, 129-130])

一方、スミスもバークの『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を読んでおり、この本の著者をグラスゴー大学に迎えることができれば、それは幸運な掘り出し物だと語ったと言われている。([Prior 1826 : 45]) また、バークは『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』の初版に対して寄せられた批判、すなわちこの書は、豊富な事例に満ちており、読み物としては面白いが、しかし何らかの美学上の原理の構築に貢献しているわけではなく、その意味では失敗している、という趣旨の批判に応じる形で、第二版に「趣味について」という序論を書き加えるのだが、これとほぼ同時期にヒュームも「趣味の基準について Of the Standard of the Taste」という論考を発表しており、そしてこのふたつの趣味論は、その構え、すなわち、趣味とは何か、趣味の基準とは何か、趣味について論じるというのはどういうことなのか、というその問題構成の構えにおいて、注目すべき同型性を示している。

ヒューム、アダム・スミス、バーク、これら三者の互いに対する評言には、いくらかの社交辞令も混入していたかもしれないが、しかし我々の考えでは、これら三者、とりわけ『人間本性論』第三編および「趣味の基準について」のヒューム、『道徳感情論』のアダム・スミス、そして『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』のバークは、みな共通にかつ自覚的に、シャフツベリからハチスンへと連なる道徳感覚説的問題圏の中にあっただけであり、そしてその上で、それを内在的に批判、超克しなければならない必要性を感じていた。この視座において、互いに共鳴し合ったのだと考えられる。

べき状態にあるが、そのような状態においては自己利害が貫徹できないことを教える理性の声に導かれて、主権国家（リヴァイアサン）を作り出す。このように論じたホッブズの議論はある意味で、人間の本性（human nature）という観念に二重の意味、すなわち原初の罪に囚われた自然本性という意味と、神の恩寵の光の下に入る能力を有する自然本性という意味の二重の意味を保持していたキリスト教哲学の論理の、アクロバティックな転釈だったわけだが、そうであったからこそ、ホッブズの倫理学においてもまた、人間社会における道徳を可能とするのは、そして特殊社会的なる動物としての人間の、その人間社会の構成を可能とするのは、強く身体的起源を有すると考えられる感情や情念ではなく、抽象的論理を理解する能力としての理性、ただしこの場合、神の啓示としての抽象的真理を理解する能力としての理性ではなく、利己的情念の奴隷である感情に、真の自己利害とは何であるかを啓蒙する合理的計算能力としての理性、いわば自己利害を根本的に啓発する精神的能力としての理性だった。

とくに熱心なキリスト教徒ではなくとも、ホッブズの示した人間および人間社会の本性観には、どこか人を陰鬱にさせるところがある。まして、ホッブズを震撼させた危機の世紀としての17世紀、聖俗の紛争が複雑に絡み合い、革命と戦乱に明け暮れた17世紀を脱し、安定した政治社会情勢を達成しつつあった18世紀のヨーロッパ世界で、したがって万物の霊長であると同時に特殊社会的なる存在であるはずの人間の、その社交的本性に対する自信を取り戻し始めた18世紀のヨーロッパ世界で、ホッブズの提示してみせた人間および人間社会の本性観を、旧時代の遺物として、すなわち、未だ十分に啓蒙されざる時代における専制政治のイデオロギーとして葬り去らんと願う機運が高まったであろうことは容易に想像できる。シャフツベリの思想には、同時代のこのような知的雰囲気をも的確に反映しているという側面がある。例えばバジル・ウィーリーは、シャフツベリの著作が18世紀のヨーロッパ世界で絶大な人気を博した理由を論じて、次のように述べている。

「しかしなぜあれほど多くの人々が、彼の説を喜んで聴こうとしたのだろうか。

シャフツベリーには三つのおもなお化けがあって、それらは当時の独特の存在であり——彼と同時代の人々はたいてい、厄介払いしたがっていたものであった。これらはシャフツベリーには、ホッブズが代表しているように思われた“無神論”、主としてローマ・カトリック教会が代表していた“迷信”、当時フランスからの亡命者の＜預言者たち＞が、どぎつい色彩で象徴していたが、より広い意味ではピューリタンの非国教徒を一般に指す“狂信”の三つのことをいうのである。彼はとくに二つの目標を心にいだいていたが、それらは切り離して別々に達成することはできなかった。彼

は不合理な、それゆえ洗練された学識ある時代には受け入れがたいものすべてを、宗教から一掃したいと望んでいたし、生き方によりよい趣味を、人間性に対するより大きな信頼を強く説きたいと思っていた。今やホッブズと正統的キリスト教とが、反対方向からではあったが彼の行手をとともに遮っていた。ホッブズの方は、その＜自然人＞が利己的個人主義者で、シャフツベリーのホイッグ的本能にきわめて厭わしい専制政治に人為的に誘われていたし、正統的キリスト教も人間の生得の墮落を教え、それもこのばあいは、超自然的存在の救いの計画の必要、恩恵の手段としての“教会”の必要、来世の報いと罰の状態の必要などを主張していたためであった¹⁷⁸。」

ウィーリーの言う通りシャフツベリは、啓蒙され「洗練された学識ある時代」となった（と彼の見なした）18世紀のヨーロッパ世界から、そのような世界にふさわしくないものを一掃し、「人間性に対するより大きな信頼」を涵養する道徳理論を構築することを企図した。なるほどホッブズの言う通り、自己保存あるいは自己利害への配慮は、我々の本性に根深い傾向である。そのことは、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成という観点からも、ある意味で積極的に認められなければならない。だが我々の内には利己的傾向と同時に利他的傾向も存在する。そしてより重要なことは、我々は自己への配慮と他者への配慮とのあいだに調和や均斉を見出し、社会秩序を構成し、人間的社會を作り出すことに、我々の心身の構成に基づきほとんど自然本性的に——というのはシャフツベリにおいてはつまり、理知の介在を俟つまでもなく、ということになるわけだが——、快を覚え、それを愛し、それを喜ぶ。そのことはちょうど、我々が理知の介在を俟つまでもなくほとんど本能的に、美しいものを美しいと感じ、この世界に美しいものを見出すことに快を感じ、それを愛し、それを喜ぶのと同様である。我々の心身がこのように構成されており、我々の自然本性が本来このような機能を有しているのであれば、このような機能の活動に対する桎梏——おそらくはたぶん、未だ啓蒙されざる時代の、旧き迷信や旧き宗教によって、人為的に加えられてきたと考えられる桎梏——を取り除き、その本来の機能を活性化させていくことによって、神なき世界としての近代世界における、人間社会の人間構成も、そして人為的迷妄の錆のこびりついた啓示宗教の権威に依存することのない、自律的な道徳の構成も可能となるだろう、とシャフツベリは考えた。

「どのような種類のものであれ、秩序や調和や均斉に対する賞賛と愛情は、自然に気質を改良し、社会感情に対して有利に働き、そして大いに徳を助ける。そして徳と

¹⁷⁸ [Willey 1964 : 222, 邦訳 : 254-255]

はまた、社会における秩序と美に対する愛に他ならない¹⁷⁹。」

と彼は述べている。

こうした議論、こうした考え方の強みは、人間社会の人間的構成、あるいはそのような構成を可能とする道德の根拠を、日常の論理を超えた超越的原理——例えば来世における報いへの期待と罰への恐怖（キリスト教）、あるいは、原初の自然状態において交わされたと考えられる主権の構成をめぐる契約の遵守（ホッブズ）——に求めるのではなく、日常世界における論理に、すなわち、程度の差こそあれ、しかし基本的にはあらゆる人々が認めるであろう、美しいものを美しいと感じ、それを愛し、それを喜び、それを理屈抜きに是認しようとする傾向に基礎づけようとしたこと、またしたがって、そのようなあり方での道德原理の存在可能性を説明するだけでなく、そのようなあり方でありえるはずの道德を実践しようとする、常識的でわかりやすい単純明快な動機も同時に説明しえた点にある。

一方しかし、こうした議論、こうした考え方の弱み、あるいは難点と言った方が正確だろうがそれは、徳の問題と美の問題とを、近接させ過ぎたことに伴って生じる。美とは我々を喜ばせるものであり、我々に快を与えるものである。そして美的快は、その始原においてばかりでなく、その終点においてもなおいくばくかは、主観的である。美の問題というのは、その始原においてばかりでなく、その終点においてもなおいくばくかは、人間存在と人間社会の、多元性と多様性の契機を前提としている。

「美は、多様性と統一性の中に存在する。それは天上の者たちの動きと姿の中には、あまり見出されない。」

とバークは述べていた。

では、徳の問題についてはどうか？徳の問題についても同じことが同じように言えるだろうか？徳の問題についても、美の問題についてと同様に、その始原においては、人間存在と人間社会の多元性と多様性の契機が、重要な意味を持つ。そうでなければそもそも、善や悪あるいは善悪の基準といった問題そのものが問題とならないからである。だが徳の問題は美の問題とは異なり、その終点においては人間存在や人間社会の多元性や多様性の契機を越えて、一元的なるものや普遍的なるもの、あるいは超越的なものといった契機に触れていなければならない。私には私なりの美が、あなたにはあなたなりの美が、彼には彼なりの美が、彼女には彼女なりの美が存在すると言うのは、必ずしもナンセンスではないが、私には私なりの善、あるいは善悪の基準が、

¹⁷⁹ Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, [Shaftesbury 1995 (vol. I) : 279]

あなたにはあなたなりの善、あるいは善悪の基準が、彼には彼なりの善、あるいは善悪の基準が、彼女には彼女なりの善、あるいは善悪の基準が存在すると言うのは、単に道德問題の放棄を意味することにしかない。この美的なるものと道德的なるものとのあいだに存する、問題としての性格の相違を無視できるのかどうか、あるいは少なくとも、それを極小に見積もることができるのかどうかという点に、シャフツベリの議論の妥当性と説得力はかかってくる。

シャフツベリはホッブズと同様に、あるいはシャフツベリ倫理学の批判者として知られるマンデヴィルのような人物と同様に、人間本性の深部に、自愛の感情の存在することを認める。単にその存在を認めるだけでなく、人間社会の人間的構成のために、それは活発に働かされるべきであるとも言う。ただ、シャフツベリはホッブズやマンデヴィルとは異なり、人間本性の深部に、他者や社会全体の利益を尊重しようとする博愛の感情も同時に存在するとし、そして、自愛の感情と博愛の感情との調和は可能であると考え。シャフツベリの見るところ、我々の有する自愛の感情は、人間社会の人間的構成にとって決して不要なものではなく、むしろそれを活発に働かせることが必要なのだが、ただ、その活動が社会全体の利益を著しく損なうという帰結を生むようなところまで、すなわち自愛の感情と博愛の感情とが致命的に衝突するという帰結の生じるところまで進むことは避けられなければならない。

ただこの回避を実現する為に、何ら、我々の自然本性や自然の感情を外在的に規制し、統治する超越的原理をもってくる必要はないとシャフツベリは考えるのであって、なぜなら、我々が本来、自然本性的に有している社会的感情——無論、それがいまだ十分に啓発、陶冶されていないということはある、そして、そのような未啓発、未陶冶の状態を長引かせてしまった理由としては、既存の諸啓示宗教の責任が大きいとシャフツベリは考えているのだが——の内には、このような回避を実現することに、つまり言い換えれば、自愛の感情と博愛の感情とのあいだに調和や均斉を作り出すことに快を感じ、それを愛し、それを喜ぶような傾向が存在しているからである。つまりシャフツベリの考えでは、自愛の感情の活動と博愛の感情の活動との間には、調和あるいは均衡が生まれ、成立するような水準があり、我々は、そのような調和や均衡の構成を自然本性的に求め、それを愛し、それを喜ぶ。それはちょうど我々が美しいものを美しいと感じ、世界や社会のそのような構成を自然本性的に求め、それを愛し、それを喜ぶのと同様である。

ウィーリーが述べていたように、同時代の多くの人々を魅了し、そして、ホッブズ

を震撼させた「危機の世紀」としての17世紀とは対照的な「啓蒙の世紀」とも「安定の世紀」とも呼ばれる英国の18世紀を支配した知的雰囲気がある意味で極めてよく表現しているこのシャフツベリの美学的＝倫理的議論に対してしかし、ここで次の疑問を提起する必要がある。私が私自身の自己保存や自己利益を慮る自愛の感情と、社会全体の利益を慮る博愛の感情との間に見出す均衡や調和としての美的感情と、彼または彼女が、彼または彼女自身の自己保存や自己利益を慮る自愛の感情と、社会全体の利益を慮る博愛の感情との間に見出す均衡や調和としての美的感情とが、両立不可能となる可能性はないのか、という疑問である。ことがただ、美の問題であるのなら、このような疑問を提起することは不当であり、このような疑問の提起は大きな意味や意義を持たない。なぜならもともと美の問題にはどこまでも、主観性の契機が付随しているのだから、ある美的感情と別の美的感情との対立や、両者の両立可能性／不可能性の問題などというのは、問題としてナンセンスであるか、あるいは少なくとも、大きな意味や意義を持たないからである。だが、敢えて美の問題と徳の問題とを密接に結びつけようとするシャフツベリの美学的＝倫理的議論に対しては、こうした疑問が提起されてよいし、提起されなければならない。

例えばここで少しばかり、我々の日常世界における、あるいは人類の歴史的過去における、対立や紛争のことを、とりわけ一時的なそれではなく、長期にわたる、また程度の激しい対立や紛争のことを想起してみよう。そうすれば、次のことに思い当たるはずである。人間社会における対立や紛争において、ある個人と別の個人との純粋な自己利害が、生のまま真っ向からぶつかり合うことで紛争が生じるというのは、実はありそうで実際にはあまりない話で、実際には、ある個人が、自己あるいは自己に近い集団に対する配慮と、より広い意味での社会全体に対する配慮とのあいだでの葛藤に対する対処、対応として探り出す、その人なりの社会的価値観と、別の個人が、自己あるいは自己に近い集団に対する配慮と、より広い意味での社会全体に対する配慮とのあいだでの葛藤に対する対処、対応として探り出す、その人なりの社会的価値観とがぶつかり合う、つまり言い換えれば、シャフツベリの意味での、美的感情同士がぶつかり合うというのが、人間社会においてはむしろ、頻繁に見られる紛争や対立の構図である、ということである。だからこそ、というのはつまり、一度の調和を経た、美的なるもの同士の争いであるからこそ、人間社会における対立や紛争はしばしば、個と類とのあいだに高度で複雑な諸社会関係を形成することの少ない自然界の動物たちのあいだでは考えられないほどの、双方譲ることのできない、激しい対立や紛争となることがありうるのだということも言える。美あるいは美的感情の問題と、道

徳原理の問題とを、敢えて限りなく近接させようとすることによって、一面浮かび上がることになるこの難題に、シャフツベリはどのように応じようとするだろうか？

この点についてのシャフツベリの対応には、たぶんに曖昧なところがあるのだが、基本的には彼は、特殊社会的なる動物である人間の、その人間本性の内に存在するはずだと彼が信じた利他的傾向や、社会的傾向に対する信頼に基づいて、あるいは再び言い換えるなら、人間が、世界や他者との関係の内に均斉や調和としての美を求めようとするその本性的傾向に対する信頼に基づいて、この難所も乗り越えることができると想定しているように見える。例えばシャフツベリ倫理学の批判者として知られるマンデヴィルは、シャフツベリが有していた、この曖昧な想定を覆っている楽天性、マンデヴィルの眼には、人間社会の実際を知らない温室育ちの貴族の、浮世離れした、観念的な人間および人間社会観の反映と映った楽天性を批判し、現実の社会においてはむしろ、私的利潤の飽くなき追求こそが、結果として図らずも、高度で複雑で多様な人間社会の人間的秩序を作り出しているという側面の方がはるかに大きいのだと論じた（『蜂の寓話』）。「寓話」という形で提起されたこのマンデヴィルの批判は、イロニーとしてではあるが、シャフツベリの美学的＝倫理的議論が孕まざるをえなかった難点のありかを的確に指し示してはいる。ただし、シャフツベリ自身もまた、自らの美学的＝倫理的議論の急所に、小骨のように突き刺さったこの難点の存在に、まったく無自覚であったわけではおそくない。

第5節 ハチスンの後退

美は、「天上の者たち」との縁が薄く、もっぱら地上的な出来事であり、美的なるものには常に既に主観性の契機が付随し、また付随しなければならないが故に、道徳的なものを美的なるものに引きつけて考察しようとするシャフツベリの議論には、美的＝道徳的なものの、多様な主観への散逸という問題を、どのように乗り越えることができるのかという難問が立ちはだかる。志向や嗜好や価値観の多様性や多元性を特徴とする地上の論理を超えた、超越的で普遍的な原理の認識に長けた人間的能力としての理性を、ここで呼び出そうとすることはもちろん許されない。キリスト教哲学的なそれであれ、あるいはその近代的転写としてのホッブズ的なそれであれ、地上的、形而下的、身体的存在としての人間の感情や情念を、外在的に規定してくるものとしての理性にではなく、そうした感情や情念そのものの内に、神なき世界としての近代世界における、人間社会の人間的構成を可能とする道徳原理の根拠を求めんとす

ることが、シャフツベリ的問題の出発点だったからである。ところでしかし、美的なるもの、あるいは我々の有する美的感情というものは、秩序や調和や均斉への志向や傾向を、その最大の特徴とするのみだろうか？美的なるものの内には、あるいは我々の有する美的感情の内には、美的なるものをその内部から揺さぶり、一旦成立したかのように思われた秩序や調和や均斉を動揺、あるいは転覆せしめ、美的なるものの、私的感情の内への安息あるいは安住を妨げ、防ぐと共に、まだ見ぬ、より大なる秩序や調和の存在の予感を引き起こす、ある意味で不気味な力が、また言い換えるなら、一種の反美的な美的観念とでもいうべき因子が、常に既に伏在しているということも言えるのではないだろうか？人間や人間社会にとって美というものが、そのようなあり方で存在しているのだとしたら、このことは先の難問を内在的に突破するための手がかりとなりうるかもしれない。

経験的知覚の対象としての自然の観念の復権という西洋精神史的文脈を背景に、美の問題と道德の問題とを限りなく近接させて考えてみることで、神なき世界としての近代世界における倫理学の新たな地平を切り拓こうこととしたシャフツベリの美学的＝倫理学的議論の内には、美的＝道德的なるものをめぐる二つの視座、二つの視角が存在、あるいは混在しているように見える。一つは、シャフツベリが人間本性の内に認めた利己的傾向と利他的傾向との対峙、対決、交渉の過程、そしてそれらを通じて均斉や調和や秩序が作り出されたり、作り出されなかったりする過程に美醜あるいは善悪を見る視座である。経験的に知られる他者の利害や意向を考慮しつつ、異質なものの対峙、対決、交渉の過程を通じて、結果として作り出されていく秩序や調和に価値を、あるいは無秩序や不調和に負の価値を置き、そこに美醜あるいは善悪を見出すこの視座にはしたがって、帰結主義的な側面がある。それは、ある感情や行為そのものというよりも、結果としてそれらがもたらす帰結に対する考慮を加えたものの全体に美醜あるいは善悪を見る視座であり、いわば美醜や善悪の判断をめぐるアポステリオリを重視する視座であり、功利主義的な道德観に接近する。

シャフツベリ的美学的＝倫理学的議論に含まれるもう一つの視座は、人間精神の内には、美醜や善悪を識別し判断する先天的な能力と傾向を見る視座、すなわち、人間の感情や行為の価値、美醜、善悪を、結果としてそれらがもたらす帰結に対する考慮という観点から判断するのではなく、そうした考慮に先立って、あるいはそうした考慮とは無関係に、直覚する先天的な能力と傾向を見る視座である。例えば彼は次のように述べている。

「精神は、すなわち他の精神の観客であり聴衆でもある精神は、それ自身の目と耳

を持ち、自らの前に現れる均斉や音を識別し、感情や思考を調べる。それはそれらを判断停止のまま見過ごすことをしない。それは感情の中に、温和なものにとげとげしいものを感じ、快いものと不快なものを感じる。そして不正と公正とを、あるいは調和と不調和とを発見する。精神が、他の精神の内なる様々な諸感情に対してそのような判断を下すことが事実であり真実であるのは、それが様々な音に対して、あるいは可感的事物の様々な外形や描写に対して、そのような判断を下すのが事実であり真実であるのと同様である。またそれはどちらの場合においても同様に、賞賛や歓喜を、あるいは嫌悪や軽蔑といった感情を、持たずにはいられない。だから、事物における崇高と美の一般的で自然な感覚を否定するとしたら、そのことは、事態を正しく考察するあらゆる人にとって、単なる気取りと見えるだけだろう¹⁸⁰。」

ちょうど我々の目が、見るという能力にしたがって外的世界を捉え、捉えると同時に、そこに「温和なものにとげとげしいものとを」、あるいは「快いものと不快なもの」とを」、あるいは「不正と公正とを」、あるいは「調和と不調和とを」発見する先天的能力を有しているように、あるいは我々の耳が、聞くという能力にしたがって外的世界を捉え、捉えると同時にそこに「温和なものにとげとげしいものとを」、あるいは「快いものと不快なもの」とを」、あるいは「不正と公正とを」、あるいは「調和と不調和とを」発見する先天的能力を有しているように、我々の精神もまた「それ自身の目と耳を持ち」、自らの前に現れる他の精神の内に、「温和なものにとげとげしいものとを」、あるいは「快いものと不快なもの」とを」、あるいは「不正と公正とを」、あるいは「調和と不調和とを」発見する先天的能力を有している、とシャフツベリは言う。このような精神の能力の行使は、外的世界における事物や精神を、それらが結果としてもたらすであろう帰結に対する考慮に先立って、あるいはそのような考慮とは無関係に、いわば直覚的に捉え、判断する先天的な能力の行使である。だから、こうした先天的能力の存在とそれを行使しようとする傾向を人間精神の内に見る視座は、先に見たような、道徳的判断に関わるアポステリオリを重視する、帰結主義的で功利主義的な視座とは異質である。この視座が人間精神の内に見出す直覚は、人間精神の自覚的な意識や視界やあるいはその主体性を超越した、大いなるものの存在とそのはたらきを予感させるから、この視座は、道徳的なものを美的なるものに敢えて限りなく引きつけて考察することで、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間の構成を可能とする新たな倫理学の地平を切り拓こうとしたシャフツベリの美学的

¹⁸⁰ Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, [Shaftesbury 1995 (vol. I) : 251-252]

＝倫理的議論が、またそれ故に直面せざるをえなかった先の難点、すなわち美的＝道徳的なものの多様な主観への散逸という難点を、内在的に克服するための手がかりとなりうる。先に見たように、バジル・ウィーリーは、18世紀のヨーロッパ世界において、

「なぜあれほど多くの人々が、彼（シャフツベリ）の説を喜んで聴こうとしたのだろうか」

と問い、それは、当時の人々が「厄介払いしがついていた」「三つのおもなお化け」、すなわちたぶんに墮落した形態の新旧キリスト教信仰——ウィーリーはそれらをそれぞれ「狂信」と「迷信」と呼んでいた——と、ホブズ的無神論を克服するための道筋をシャフツベリの教説が指し示しているように見えたからである、と論じていた。これは我々にとって説得力のある説明だったわけだが、シャフツベリの議論の内実に即してさらにここで付け加えるなら、シャフツベリの議論の内には、今見てきたような角度の異なる二つの視座が存在あるいは混在しており、このことが彼の議論に厚みと魅力を持たせ、その影響力を増大せしめたのだと言ってよい。

だが、美的＝道徳的なものをめぐる思考との関連において浮かび上がるこの二つの視座が——すなわちそのひとつは、この世界における事物や精神における諸関係を俯瞰的に観察し、そこに秩序や調和や均斉を求め、それを発見し、それを愛し、それを称賛しようとする心の働きを人間精神の内に認め、これを美的感情と見る視座であり、いまひとつは、卑小な人間精神の器によっては到底捉えきれない、あるいは人間精神の意識や視界を超越した大いなるものの存在とそのはたらきを予感的に直覚し、前者の視座によって捉えられたはずの秩序や調和や均斉をその内部から揺さぶり、場合によっては覆さんとする力に対してさえ魅了されがちな人間精神の傾向を、しかしこれもまた広い意味で一種の美的感情と見る視座である——二つながら存在するということはいったいどのようなことなのだろうか？実はこれこそが、崇高という観念をめぐる問題、あるいは崇高と美という問題である。上に示した引用の最後の部分で、シャフツベリは、「だから、事物における崇高と美の一般的で自然な感覚を否定するとしたら、そのことは、事態を正しく考察するあらゆる人にとって、単なる気取りと見えるだけだろう」（傍点末富）と述べていた。上述の二つの視座の同時並存に関わるシャフツベリの考えはここに示唆されていて、彼は崇高の持つ反美的な側面に気づきながらも、最終的には崇高を美の究極態、あるいは完成態と捉えようとしている。そしてこの美の究極としての崇高においては、美的なるものに関わる難点、すなわち

その多様な主観への散逸という難点は克服されることになるはずだから、人間がこのような感情を有することができるということは、人間精神の内に、この世界における美醜や善悪を正しく認識し判断する普遍的感觉が存在しているはずだということの、ひとつの根拠となる。シャフツベリ自身はその術語を必ずしも多く用いてはいないのだが（事実、上の引用箇所でもその術語の使用を避けて「崇高と美の一般的で自然な感覚」と表現しているわけである）、一部で「道德感覚 moral sense」という術語をこの普遍的な感覚の意味合いで用いている¹⁸¹。注意すべきは、この意味での道德感覚の成立する世界においては、美的なるものと道德的なるものとは、もはや過不足なく完全に一致あるいは同化するものであり、美的秩序をその内部から、時に否定的に揺さぶり、しかしまた美的なるものの頹落、あるいはその排他的閉塞を防いで、それを持ち上げ、それにある種のダイナミズムを与えもする、美の内なる反美的な美的要素という意味での崇高という観念は、もはやその居場所を喪失することになるということである。

美の内なる反美的な要素としての崇高なるものの、美的なるもの自身にとっての意味と意義に自覚的であったシャフツベリが、道德感覚という観念を前面に押し出して、それを機軸に自らの美学的＝倫理的議論を展開しなかったこと、そのような慎重さを保持したことは、そのこと自身彼の美德であったと言えそうだが——というのも、そのようにして展開された美学的＝倫理学的議論は、いわば「四つめのお化け」に、とりわけ彼がその内在的克服を目ざした「狂信」に、事実上よく似たものとなるだろうから——、シャフツベリの倫理学に深く傾倒し、その発展的継承の役割を担うことを自任したフランシス・ハチスンは、シャフツベリの倫理学に対して向けられた批判、すなわち、どこか優雅で詩的でレトリカルで曖昧で楽天的で、あるいは美学的で、また貴族主義的なところもある彼の議論は、目前の即物的利害に対する動機によってこそ、もっとも強く動かされている現実の人間や、そうした人間たちの諸活動を通じて

¹⁸¹ シャフツベリが「道德感覚 moral sense」という術語を、本文中で用いているのは「徳あるいは価値についての探求 *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*」の中の一箇所だけだが（[Shaftesbury 1995 (vol. I) : 262]）、同論考で、主に善悪の感覚について論じている箇所の小見出し(marginal heading)の中にしばしば「道德感覚」という術語が現れる（[Shaftesbury 1978 (vol. II) : 42, 44, 45, 46, 53, 54]）。（なおこの小見出しは、同論考を含む『人間、作法、意見、時代、その他の諸特徴 *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*』の1711年版を基にしている[Shaftesbury 1978]には存在するが、1698年版を基にしている[Shaftesbury 1995]には存在しない。）

こそ作り出されていきつつある、神なき世界としての近代世界における人間社会の秩序を説明する議論としてはまったく不十分であるとする批判——典型的には『蜂の寓話』のマンデヴィルによって展開された批判——に対する反批判を展開しようとしたとき、シャフツベリの議論の内に含まれていたこの、人間本性の内なる、美醜や善悪の判断に関わる普遍的感覚としての「道德感覚」という観念に着目し、これを前面に押し出しつつ、シャフツベリの倫理学を、体系的に再構築することでこれに応じようとした。このようにして生まれたのがハチスンの著書『美と徳の観念の起源についての探求』、すなわち、バーク美学の研究で知られるボールトンが、バーク『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の、直近のコンテキストを形成するものとして言及していたテキストである¹⁸²。

¹⁸² シャフツベリに崇高という観念を正面から論じたテキストはないが、ニコルソンやグリーンといった研究者が論じている通り（[Nicolson 1959 : Ch. 7, Sec. 3], [Greene 1967 : Ch. 2]）、彼の熱狂論（「熱狂に関する書簡」）は崇高論として読むことができる。ニコルソンによると「シャフツベリにとって真の〈崇高〉とは、修辞学上の原理ではなかった。その源は文体でなく神であり、その宇宙的、地上的作品の豊富さと多様性に見る神の力の現われであった。当時の人々に催眠的呪縛をかけつつあった一語（すなわち〈崇高〉のこと——末富）に反逆して、シャフツベリはデニスと同様にわざと〈熱狂〉（enthusiasm）、〈熱狂的〉（enthusiastic）という、より危険度の高い言葉を選んだのである。」（[Nicolson 1959 : 295, 邦訳 : 351]）

シャフツベリは、真の熱狂と偽の熱狂（すなわち我々の文脈に変換すれば真の崇高と偽の崇高）との区別について論じ、真の熱狂＝崇高を美の究極態のごときものとして捉えようとする。

「シャフツベリが美と崇高とを区別した限りにおいては、崇高はより高く、より荘厳な美であった。それは〈自然に心を把え、荘厳で神聖な何ものかについての所見または概念にまで、想像力を高める〉力であった。〈それを思う時我々は法悦の境に入らずにいられない。それは何か並はずれたものを心に吹き込み、己れを超えた高みにまで我々を導いてくれる〉。美はすべて賛美の念を呼ぶが、より高い美はさらに深い感情を喚起した。」（[Nicolson 1959 : 300, 邦訳 : 357]）

一方しかしシャフツベリは、例えば次の引用に見えたとおり（ただしここでは真の熱狂が「靈感（inspiration）」と呼ばれ、偽の熱狂は単に「熱狂」と表現されていることに注意——この点については [Greene 1967 : 25-26]）、真の崇高と偽の崇高、あるいは真の熱狂と偽の熱狂との区別の問題は、人間の精神にとっては、しばしば手に余るほどの困難な問題となりうるという認識も保持している。

「神の靈感も、外面的しるしによっては、すぐにそれと見分けることはできません。

靈感とは神の訪れの真の感覚であり、熱狂は誤った感覚であるからです。しかしそれらの起こす情熱は大そう似通っています。心がヴィジョンに把われ、何か真の対象であれ、あるいは単なる神の幻影であれ、あるものをじっと見つめる時——何か驚異的で超人間的なものを見、あるいはただ見ていると思うだけの時でも——その恐怖、歓喜、混乱、畏怖、讃美など、それに属する何らかの感情、またはその場合第一に心に浮かぶ感情は、何か広漠として巨大なものを持ち、(画家たちの言を借りれば) 生を超越したものであるからです。」(Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*,

[Shaftesbury 1995 (vol. I) : 37-38] 傍点はシャフツベリによる強調。この一節は[Nicolson 1959 : 297, 邦訳 : 353-354]に引用されており、訳文はその邦訳書の小黒和子訳にしたがっている。)

真の崇高と偽の崇高、あるいは真の熱狂と偽の熱狂がしばしば「大そう似通って」おり、その的確かつ正確な区別がしばしば人間の手に余る困難な仕事である所以はひとつには、どちらもそれなりに我々の「生を超越した」「何か広漠として巨大なもの」に関わるからであると言えようが、グリーンはこの問題について、シャフツベリに即しながら次のようにも考察している。

「彼(シャフツベリ)は真の靈感あるいは真の熱狂は神性の実際的理解(actual apprehension of the Divine)に基づいており、一方偽の熱狂は神の存在についての誤った感覚(a mistaken sense of the Deity's presence)によって生み出されると言おうとしている。ヘンリー・モアと同様にシャフツベリは、偽の熱狂とは拘束を解かれた想像力の産物であると考えている。これに対し真の熱狂は、理性によってコントロールされた想像力の力を、真理のより高度で直観的な把握のために用いる。」([Grean 1967 : 26])

つまりグリーンによれば、シャフツベリにおける真の熱狂(あるいは真の崇高)と偽の熱狂(あるいは偽の崇高)との違いは、アプリアリで質的な違いであるというよりもむしろ、理性と想像力というような人間精神の内なる二元性と、それらの相互作用が生み出す人間精神の実際的活動の、その活動量の多寡によって生じてくる違いである(それを「質的な違い」と言うこともできようが)。そのような二元性と、それによって駆動された人間精神の実際的活動が存在している間だけ、いわばカントの統制的理念のような意味合いで、真の熱狂(=真の崇高)というものがありうるのだが、だがこのような人間的、実際的活動が沈滞しても、その崇高なるものの記憶は、人間精神の内にはいわば残響のように残り、真(あるいは神)なるものへの主体的接近としての実際的活動、あるいはグリーンの表現を借りれば「神性の実際的理解」に倦怠した精神をしばしば魅了し、人間精神の内に「神の存在についての誤った感覚」を残すだろう。シャフツベリには確かに、真の崇高と偽の崇高とを区別し、そして真の崇高において、崇高なるものを美の究極態と捉えようとしているところがあるのだが、そ

ハチスンもまたシャフツベリと同様に、道徳的なものを敢えて美的なるものに引きつけて考察しようとしている。だがハチスンには、シャフツベリにはあった、美的なるものをその内部から揺さぶる反美的な因子、すなわち崇高的なるものに対する視線は希薄である。シャフツベリは人間本性の内に、自己の利害を慮る利己心と、他者の利害を慮る利他心の、両方が根深く存在すると想定し、それらがしばしば対立関係に陥ることを認めながら、同時にまた両者の対立、対決、交渉、調停の過程で生み出されることのある秩序や調和を愛し、是認しようとする傾向（すなわち美的なるものを求める傾向）もまた、人間本性の内に存在すると論じていた。これに対しハチスンの倫理学においては、利己心と利他心の対立や相克、そしてその結果として成立することのある秩序や調和としての美的なるものを求め、愛し、是認しようとする人間本性の内なる傾向という見方ではなく、人間本性の内にはもともとアブリオリに、利害——己のそれであれ、他者のそれであれ——に対する関心に先立って、自己への配慮と公共への配慮とをひとつのものとして捉え、こうした自己と公共との間での秩序や調和として存在する美的＝道徳的なものを求め、それを愛し、それを是認しようとする傾向——このような心のはたらきをハチスンは仁愛benevolenceと呼ぶ——が本性的に備わっている、という見方をする¹⁸³。そしてこの仁愛のはたらきと妥当性を担

の「究極態」ということの意味に関わる、決して浅くはない思考と洞察に基づくのだと考えられる、ある留保や曖昧さ、すなわち人間の精神が、真の崇高と偽の崇高とを常に的確に区別できるだけの力量を確実に有していると言えるのかという問題に対する留保や、崇高や美の観念の意味合いをめぐるある種の曖昧さをも彼は保持している。

我々はこの留保の保持に積極的な意味を認めるのだが、そのような留保が保持されているということはまた言い換えれば、崇高という観念の有する、美の究極態としての側面だけではなく、その有する美の内なる反美的な因子としての側面に対する視座が保持されているということである（なぜなら崇高を完全に美の究極態と捉えきるのであれば、崇高と美は究極においては調和するのだから、崇高という観念の有する反美的な側面も止揚されることになるが、そのことに対する留保が保持されていることは、崇高という観念の有する反美的な側面への視座が、依然として保持されているということになるから）。シャフツベリの美的＝道徳的なものをめぐる思考の内には存在していたこの留保は、彼のテキストの内に、しかし多分に断片的に含まれていた「道徳感覚」という観念に着目して、これを取り上げ、これを機軸にして美的＝道徳的なものをめぐる議論を体系的に展開することによって、シャフツベリ倫理学の発展的継承が行えると考えたフランシス・ハチスンの美学＝倫理学においては、劇的に希薄化する。

¹⁸³ Cf. [Hutcheson 1971 : 107-149, 邦訳 : 108-149]

保するのが道德感覚である。このような意味での仁愛や道德感覚という考え方を機軸に据えて展開されるハチスンの倫理学は、ある意味で極めて体系的で明確である。それがハチスンが企図したように、シャフツベリ倫理学の発展的継承であると言えるかどうかは問題だが、ハチスンがシャフツベリ倫理学の内に含まれていたある側面を継承していることは確かである。

第6節 バークの動機

バークが『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を発表したとき、このタイトルがハチスンの『美と徳の観念の起源についての探求』を想起させるものであることは、同時代人たちによって少なからず認識されていた。またすでに触れたボールトンの他にも、F. P. ロックや、S. K. ホワイトといった現代の研究者たちも、このバークのテキストのコンテクストを形成した人物としてハチスンに着目している¹⁸⁴。また近年では、この関連におけるシャフツベリの議論の重要性を詳細に分析した研究も現われている¹⁸⁵。だが、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の中には、シャフツベリやハチスンの名は一度も出てこない。彼らに対する直接の言及が無いばかりでなく、彼らの議論をそのコンテクストとして見るとき、バークの議論はどのような位置にあるのかということも、一見まったく明確ではない。ただ一箇所だけ、バークが明らかに上述の意味での道德感覚という考え方を念頭におきつつ論じている部分がある。それは次の箇所である。

「私はこの主題と訣別するに際して、最後に多くの人々が抱いている一つの見解について一言触れざるを得ない。この見解に従えば趣味は判断力や想像力と区別される心の一つの独自の機能であり、この一種本能的衝動によって我々は予め推論することなしに自然に一目見て作品の長所や欠陥を直覚すると考えられている。（中略）趣味はその本性が何であるかに関係なく我々が自らの判断力を改善するのと全く同じ方法によって、即ち我々の知識を拡大し対象に絶えざる注意を集めつつ繰り返し習練を積むことによって改善されることは広く知られている。（中略）一つ一つの異なった現象に関して原理をそれだけ際限なく追加することは、無意味であるばかりか極度に非哲学的な手続きと言わざるを得ない¹⁸⁶。」

¹⁸⁴ Cf. [Lock 1998 : 99-100] , [White 1994 : 25]

¹⁸⁵ Cf. [Bullard 2005]

¹⁸⁶ [Burke 1757 : 208-209, 邦訳 : 32-33]

これは『崇高と美の觀念の起源についての哲学的探求』の第二版に追加された「趣味について On Taste」という序論の、その最末尾に現われる一節である。「趣味」というのは、美的なるものの認識と判断に関わる精神の能力のことであるが、その内実はどのようなものなのか、という問題がここで主題化されている。この問題は、果たして我々は、美的なるものに関わる判断の善し悪しについて語りうるのか、つまり、趣味に基準は存在するのか、という問題と連動する。

Tasteとは言うまでもなく、もともと「味覚」を意味する言葉だが、この味覚という感覚は、視覚や聴覚といった感覚に比べた場合、感覚対象との距離が無く、対象と物理的に直接接すると同時に快／不快を味わい、またそれと同時に対象の何たるかを識別しようとする、という特徴がある。また、肉体的存在としての我々の生命の維持に直接関わる感覚であるという意味でも特徴的である。これを別の角度から言うなら、既に述べたとおり、西洋世界においては、とりわけキリスト教哲学的世界観が広くその通用力を維持した西洋中世世界においては、具体的なるものや、原初の墮落の刻印を刻まれている人間の肉体に由来する感覚能力が、抽象的なるものや、抽象的真理を理解する能力としての理性能力に比べ、長く低い地位に留めおかれたが、このこととの関連において、味覚という感覚は、いかにも感覚らしい感覚である、ということである。そして、この味覚を意味するTasteという言葉は、中世キリスト教哲学的世界観がその通用力を弱め始めるのと軌を一にして、芸術作品を味わい、味わうと同時にその良し悪しを識別する能力の意味に拡張して用いられるようになり、批評家たちの注目を集める主題となった¹⁸⁷。また既に見たように、この頃、美的なるものと道徳的なものとを連続的に捉えることで、神なき世界としての近代世界における、人間社会の人間的構成を可能とする道徳原理の可能性を探ろうとする発想が広まりつつあったことも想起すれば、この趣味という主題をめぐる射程は、今日我々がこの単語から得るであろう印象の範囲を遥かに越えて広がっていたと言ってよい。カントが人間理性の能力の吟味を試みたいいわゆる三批判書の最後の書である『判断力批判』を、元々『趣味批判』として構想していたことも想起されてよい。こうした射程の広がりの中で、趣味という主題は道徳感覚という主題とも接することになる。だがバークは上に示したとおり、趣味を、道徳感覚的なもの、つまり美的＝道徳的なものの認識および識別や、あるいは美的＝道徳的秩序の認識および識別に与る独自の能力として、人間本性の内に生来的に備わっている「心の一つの独自の機能」として捉える見方に反対

¹⁸⁷ この点についてはガダマーが詳しく論じている。Cf. [Gadamer 1960 : 31-32, 邦訳 : 49-50]

している。

バーク『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の、第二版に追加された序論の、しかもその最末尾で、まるでことのついでのように述べられたこの道徳感覚説批判は、しかしある意味で、バークに『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を書かせた、その秘められた最深の動機を語っている。ただ、その批判が内在的であればあるほど、また徹底的であればあるほど、この動機を明示的に表明した上で、これを前面に押し出して議論を展開する必要も、また批判の対象となる考え方を直接俎上に載せる必要も、おそらくバークは感じなかったのであり、その意味では、この動機が意図的に隠されたということでは必ずしもない¹⁸⁸。

バークが『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』で論じた主題に自らを向かわせた動機について、明示的に語っている部分を我々は既に見ている。それは初版の序文の中にあった。この序文は、その動機についてだけでなく、その内容に関しても重要なことを語っている。今我々は、その含意をよりよく理解できるはずなので、繰り返しになるが、ここでもう一度それを見ていきたい。

「著者は以下の探求に彼を向かわせた動機について何事かを述べても、僭越ではないだろうと希望する。この書の主題を構成する諸問題は、長く彼の注意を引いてきた。しかし彼はしばしば以下のような状況を発見しひどく途方にくれてしまった。すなわち彼は、我々の持つ諸感情についての何か理論と言いうるようなものを有することや、あるいはそうした諸感情の真の源泉についての知識を有することからはるかに隔たっていること。また彼はこうした問題についての自分の考えを、しっかりした一貫した

¹⁸⁸ P. バラードは、バークがハチスン派よりも、むしろマンデヴィル派の側にたって、シャフツベリ批判を行なうという立場から『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を書き始めたが、このことを、美的なるものめぐる議論の内部において行なおうとしたために、奇妙なジレンマにはまり込むこととなり、その結果、強く意識されているにもかかわらず、シャフツベリの名は一度も表面に現われてこないと推定している（[Bullard 2005]）。バラードによる、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』と、そのコンテクストとしてのシャフツベリやハチスンの議論との関連の分析は詳細で、非常に参考になるが、ただバークは意図的に美的なるものをめぐる議論の内部から、シャフツベリに部分的に存在し、ハチスンによって全面的に展開された道徳感覚説的議論の内在的批判を行なおうとしたのであり、また、十分に内在的であったが故に、もはや彼らの議論を直接反駁する必要が生じなかった、と考える点において、我々はバラードと見解を異にする。

諸原理にまとめることができないこと。そして他の者たちも、この同じ困難の下にあること。

彼は崇高と美の観念がしばしば混同され、どちらの観念もきわめて異なるものに無差別に適用されていることを認めた。時には全く正反対の性質を持つものに対してさえも適用されていた。この著書の主題のある部分については類まれな議論を展開しているロンギノスでさえ、同じ崇高という一つの観念の名のもとに互いに全く性質の異なる諸事物を理解しているのである。美という言葉の濫用については一層ひどかった。そして一層悪い結果をもたらしていた。

両観念に関するこうした混乱は、きっとこの種の主題についての我々のあらゆる推論を、きわめて不正確で、不明瞭なものとするだろう。もしこうした事態がいくらかでも改善されうるとしたら、それはただ次のような手法によってのみ可能であろうと私は想像した。すなわち、我々の胸中に浮かび上がる諸感情を注意深く検討すること。そして我々が我々の経験から、そうした諸感情に影響を与えることを見出す事物の諸性質を注意深く調べること。そしてそうした諸性質が我々の身体に作用し、我々の諸感情をひき起こす際の自然の諸法則を冷静に注意深く調べること。もしこのことがなされうると、そうした探求から引き出される諸法則は、諸模倣芸術や、あるいはそれら諸法則の関係する他のあらゆることがらにも、多くの困難なく適用されうだろう¹⁸⁹。」

先に見たように、ヒュームは、シャフツベリを評して、彼は、徳の根拠を理性に求める理論とそれを感情に求める理論という、二つの理論を区別することの重要性にはじめて明確な注意を向けた人物であると述べていたが、そのように述べたときヒュームの念頭にあったのは明らかに、徳の根拠としての感情の問題に注意を向けることの重要性だった。パークもまたここで、「我々の持つ諸感情についての何か理論と云いようなものを有すること」や、「そうした諸感情の真の源泉についての知識を有すること」の重要性について語っている。しかし彼も、また彼の同時代人たちも、「我々の持つ諸感情についての何か理論と云いようなものを有することや、あるいはそうした諸感情の真の源泉についての知識を有することからはるかに隔たって」しまっており、こうした問題についての考えを、「一貫した諸原理にまとめる」ことはまったくできていない、とする。そしてこの感情の理論をめぐる混乱は、崇高の観念と美の観念をめぐる混乱と並行している、というのがパークの見立てである。だから崇高と美の観念をめぐる考察が試みられなければならない、この考察を通して、少しでも事

¹⁸⁹ [Burke 1757 : 188]

態が改善されるなら、そのことは、「この種の主題」についての我々の推論をいくらかでも正確かつ明瞭なものにすることに貢献することになるだろう。

「この種の主題」というのは、感情の理論に関わる諸問題であり、また引用文の最後の部分では、「諸模倣芸術や、あるいはそれら諸法則の関係する他のあらゆることがら」とも言い換えられているが、その意味を広くとればこれは、シャフツベリやハチスンが主題化していたこと、すなわち、道徳的なものをめぐる問題を美的なるものをめぐる問題に引きつけて考えてみることで、神なき世界としての近代世界における人間社会の人的構成を可能とする道徳原理の可能性を探ろうとする問題のことであると言ってよい。崇高の観念と美の観念をめぐる探究を行なうことで、バークは、「この種の主題」をめぐる同時代の知的格闘に加わろうとするわけだが、その際、次のような手法を用いることを表明する。すなわち、

「もしこうした事態がいくらかでも改善されうるとしたら、それはただ次のような手法によってのみ可能であろうと私は想像した。すなわち、我々の胸中に浮かび上がる諸感情を注意深く検討すること。そして我々が我々の経験から、そうした諸感情に影響を与えることを見出す事物の諸性質を注意深く調べること。そしてそうした諸性質が我々の身体に作用し、我々の諸感情をひき起こす際の自然の諸法則を冷静に注意深く調べること。もしこのことがなされうるなら、そうした探求から引き出される諸法則は、諸模倣芸術や、あるいはそれら諸法則の関係する他のあらゆることがらにも、多くの困難なく適用されうるだろう。」

バークが『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』で主張したことを端的に言えば、それは、崇高と美は区別されるべき、どこまでも区別されるべき別々の観念である、ということに尽きる。そしてこの主張を展開する上で彼は、崇高や美を、人間の精神とは独立に、あるいは人間の精神に先立って、世界に存する何かあるもの、あるいは世界に存する事物の性格と想定するのではなく、つまり崇高なるものや美的なるものが、人間の精神と無関係にこの世界に存在していると想定するのではなく、したがってまた崇高なるものとは何か、あるいは美的なるものとは何かという問題を、直接その本体を目ざして問うのではなく、崇高という観念や、美という観念を、我々の心の内に引き起こしがちな外的事物の性格——つまりそれ自体がそれ自体として、崇高であるわけでも美であるわけでもないところの外的事物の性格——というものがあり、これら外的事物、あるいはその性格に触発されて、崇高という感情や美という感情が我々の内に引き起こされるのだという想定に立って、その触発の過程や関係性に関わる理論的考察を、日常の様々な経験的事象や、古今の様々な文献を広範に引証

しながら、行なおうとする。つまりその手法を一言で言えば、感覚心理学的な手法だと言ってよい。以上を踏まえ、もう少しその内容を見ておこう。

第7節 『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の概要

バークによれば、我々の心に浮かぶ様々な情念passionは、おおよそ自己保存に関するものと、社交に関するものとに分類できる¹⁹⁰。

「単純な快または苦であれそれともこれらの変形であれ、心に強力な印象を及ぼしうる観念の大部分はおそらく自己保存(self-preservation)と社交(society)という二つの項目にほとんど還元されると言えるであろう¹⁹¹。」

自己保存に関係する情念は、苦(pain)と危険にもとづき、社交に関係する情念は快(pleasure)にもとづく。そしてより強力な情念は前者の部類に属するものである。

「個人の保存に関係する情念は主として苦と危険にもとづくものであり、そしてこれらはあらゆる情念の中で最も強力なものなのである¹⁹²。」

なぜか？

「私が敢えて最も強力な感情(emotion)と言うのは、苦の観念は快の部類に入る観念よりも格段に強力であると私が確信しているからである¹⁹³。」

苦は快よりもより強力である。

なぜそう言えるのか？バークの説明は経験的で、例えば次のような具合である。

「我々が自分の身に蒙る拷問はその心身に対する効果において、およそ最も博識な快樂主義者が教示し、最も発刺とした想像力や最も強健で最も感受性の強い身体が感じうる如何なる快に比しても、さらに一段と強力なものであることは全く疑問の余地がない。現に最近フランスで不幸な国王殺害者が司直の手で数時間の拷問を受けた事例があるが、そもそも私は果たして自己の生命が最後にはこの種の拷問によって終るという代価と引換で、この世の最も完全な快樂に満ちた生涯を送ろうとする人間が本

¹⁹⁰ バークは情念(passion)という単語と感情(emotion)という単語をほぼ同じ意味で使っている。情念の方が触発され形成されたばかりのもので、感情の方が少し落ち着いたあとのものというニュアンスの違いはあるが、ほぼ同義であると考えてよい。

¹⁹¹ [Burke 1757 : 216, 邦訳 : 43] 傍点はバークによる強調

¹⁹² [Burke 1757 : 216, 邦訳 : 43] 傍点はバークによる強調

¹⁹³ [Burke 1757 : 216, 邦訳 : 43]

当に見出されるかどうか甚だ疑問に思う¹⁹⁴。」

こうしてともかく、苦は快よりも強力である。ただそうは言ってももちろん、苦痛を味わうことがそのまま何らかの美的経験となるわけではない。

「危険や苦が余りにも身近に迫って来る場合にはそこに何らかの喜悦(delight)が生まれる余地は有りえない故、それは端的に恐ろしく感ぜられるであろう。しかし或る程度の距離を置き或る程度の変形が加えられる場合には、それが喜悦をもたらす可能性があることを現に我々は日常的に経験している¹⁹⁵。」

ここで喜悦(delight)という言葉の説明する必要がある。バークによれば、快(pleasure)と苦(pain)は、定義不可能な単純観念であるが、しばしば快の減少あるいは消滅は苦であり、また苦の減少あるいは消滅は快である、というように、両者はしばしば相関的に見られる場合がある。バークはこうした見方に反対し、快と苦はあくまでも、これ以上分析したり、あるいは他の観念と関連づけたりすることのできない最も単純な観念であるとする。確かに苦の減少あるいは消滅は快に似た感情を我々の内に引き起こすことがあって、だから、快と苦を相関関係の下で捉える見方が存在するのも、理解できる部分はある。だが、我々の経験をよく観察してみれば、苦の減少あるいは消滅と、積極的な快の享受とは区別されるべきものであることがわかるはずだ、とバークは言う。

「大いなる苦の除去が積極的な快には似ないという命題は、一見したところそれほど自明ではないことを私としても認める。しかし切迫した危険から逃れたりある甚だしい苦痛の辛さから解放された時に我々の心が一体どんな状態にあったかを思い起こしてみよう。もしも私が甚だしく勘違いをしていないとすれば、我々はこのような時期における我々の心の状態が、積極的な快の実際の享受に伴う状態とは極めてかけ離れたものであることを発見するように思われる。我々は自分の心が畏敬の念をたたえた極めて厳粛な状態、恐怖の影がさした一種の落ち着いた状態にあるのを発見した¹⁹⁶。」

このようにバークは苦の緩和や除去に伴う感情を快と区別し、前者の感情を積極的な快の享受と区別するために、これを喜悦(delight)と呼ぶことにする、とする。苦や危険から一定の距離をとり、苦の緩和や減少を経験するとき、我々のうちには、「多くの点で極めて快適ではあるがすべての点で積極的な快(pleasure)とは極めて異なる

¹⁹⁴ [Burke 1757 : 216-217, 邦訳 : 43-44]

¹⁹⁵ [Burke 1757 : 217, 邦訳 : 44]

¹⁹⁶ [Burke 1757 : 212-213, 邦訳 : 37-38]

感情¹⁹⁷」が惹起される。これをバークは喜びと呼び、我々はこうした種類の感情を持ちうるが故に、我々のうちに積極的な快の感情を惹起するようなものばかりでなく、一見それらとは対照的で、我々に恐ろしいという感情を抱かせるようなものもまた、ある種の美的経験の対象となりうるのだとする。ここに崇高という観念が成立する余地が生まれる。

「如何なる仕方によってであれこの種の苦と危険の観念を生み出すのに適したもの、換言すれば何らかの意味において恐ろしい感じを与えるか、恐るべき対象物とかかわり合って恐怖に類似した仕方で作用するものは、何によらず崇高(the sublime)の源泉であり、それ故に心が感じる最も強力な感情を生み出すものに他ならない¹⁹⁸。」

また次のようにも述べている。

「自己保存に属する情念は苦と危険にもとづくものである。その原因が直接我々を刺激する場合にはこの情念は単純に苦であるが、我々が苦と危険の観念を持っても実際にはそのような状況に置かれていないときにはそれは喜びとなる。(中略)この喜びを惹き起すものを私は何事によらず崇高と名づける¹⁹⁹。」

このように快、苦、喜びを区別し、さらに自己保存と社交という概念を媒介させることを通じて、バークは美(beauty)の観念とは区別されなければならないが、ある種の美的経験(aesthetic experience)の範疇には入るものとして崇高という観念を定立させる。一方、美(beauty)の観念は、社交という目的に関わる愛の感情と関係が深く、それは快に発するものであるとされる。

「その目的原因(final cause)との関係で情念が分類される第二の項目は社交である。社交にはまた、二つの種類がある。第一は両性間の交渉という社交である。これに属する感情は愛と呼ばれ、それは性欲の要素を含みその対象は女性の美である。第二の種類は人間及び他の各種の動物との間の大規模な社交である。このために役立つ感情もまた同様に愛と呼ばれるがそれには些かの性欲も混入せず、そしてその対象は美である。私はこの美という名称を、我々の心に愛情と親切の感情またはこの種の感情と最もよく似た様々な感情を生み出すような事物の性質すべてに適用するつもりである。愛という感情は積極的な快に発する²⁰⁰。」

このように議論の原理的な枠組みを設定した上で、バークはさらに、自己保存に関

¹⁹⁷ [Burke 1757 : 214, 邦訳 : 39]

¹⁹⁸ [Burke 1757 : 216, 邦訳 : 43]

¹⁹⁹ [Burke 1757 : 226, 邦訳 : 57]

²⁰⁰ [Burke 1757 : 226, 邦訳 : 57]

わる様々な情念や、あるいは社交に関わる様々な情念を検討し、また、崇高という感情を我々の内に生み出しがちな事物の性格や、美という感情を我々の内に生み出しがちな事物の性格を、日常の経験からや、あるいは古今の様々な文献を渉猟して豊富な事例を示しつつ、様々な観点から分析し、検討している。例えば、崇高な感情を生み出す対象の性質として検討されているのは、曖昧さ、力能、欠如、広大さ、無限などの性質であり、美という感情を生み出す対象の性質として検討されているのは、滑らかさ、漸進的変化、繊細さ、優美などの性質である。

第8節 同時代人たちの反応

1757年に『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の初版が出版されたとき、この著作はロンドンの文壇で大きな注目を集めた。おそらくこの書の有する、シャフツベリからハチスンへと連なる道德感覺説的問題圏に対する内在的批判としての意義と含意を的確に理解することのできたヒュームやアダム・スミスの高い評価については既に触れたが、サミュエル・ジョンソンもこの書を評して、「哲学的批評の模範」と語ったと言われている²⁰¹。また少し時を下るが、大陸ではカントが『判断力批判』の中でこの書に言及し、「心理学的な所見としては私たちの心の諸現象のこうした分析はきわめて見事であり、経験的人間学の最も人気のある諸探求のための豊富な素材をあたえてくれる²⁰²」と述べている。ただ同時代における反応の多くは、ヒュームやスミスやサミュエル・ジョンソンのそれとはかなり調子が異なり、この著作は、全体としては読むべき価値のある優れた作品だが、同時に重大な欠陥や問題を抱えてもいる、という論調がむしろ支配的だった。

問題として指摘されたのは次のようなことである。この著作はこれまでも多くの論者によって論じられてきた重要な主題を、まったく新しいやり方で探求しており、我々の感情の分析に関わる個々の事例については、随所に鋭く興味深い洞察を示しているが、ただ彼のシステムが、全体としてどのような貢献を果たしているのかは明瞭でない。彼は目新しさを追及しすぎて、真理から遠ざかってしまっているように見える。あるいは彼には書き手として読者を楽しませる才能はあるが、読者を正しく導いたり、教えを与えたりすることはできていない。例えばアーサー・マーフィーという人物は、Literary Magazine誌に掲載された『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の

²⁰¹ [Murray 1931 : 69]

²⁰² [Kant 1990 : 126, 邦訳 : 174]

書評の中で、次のように述べている²⁰³。

「彼はこの研究において旺盛な探究心を発揮し、探求の主題に関して緻密で深い思考を行なっている。しかし議論の全体を通じて彼を最も強く促しているのは、新奇さへの愛であるようだ。彼より前に言われたことのなかったことを推し進めようと奮闘するうちに、結局、彼以降誰も採用しないようなことを言っていることになるのではないか、ということをお我々は心配する。この紳士がその探求全体を通じて、自らの歩いている道をはっきりと見ていたようには思えない。彼はとても創意工夫に富んでいるが、間違いを犯しており、我々がそれを使って崇高と美の源泉を発見できるかもしれない新しい光をお我々に与えることはできていない²⁰⁴。」

また、

「全体として見れば、この作品の著者は基本的な原理とそれに基づく推論において間違いを犯していると思われる。しかしそれでもなお我々はこの著書を読んで楽しむのである。確かに彼は深く思索している。多くの独創的で洗練された言及がある。それらは彼の第一原理を補強したり、証明したりするものではないけれども、彼の体系から切り離して考えてみると新鮮かつ正当なものである。我々はこの著書を熟読することを読者に勧めずにはいられない。崇高と美に関する議論の展開の中で彼らが会おうであろう、著者の多くの感情や、明快で洗練され調和のとれたスタイルによって彼らが報われるであろうと考えるからである²⁰⁵。」

とも述べている。

次に Monthly Review 誌に載ったゴールドスミスの書評を見てみよう。彼もまた『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』で論じられた主題の面白さや論述のスタイルの斬新さ、それにバークの観察眼の鋭さや才能を称賛しながらも、同時に次のように述べる。

「非常に抽象的な思索においては、著者の判断力ではなく才能が現われるだろう。

²⁰³ この書評は匿名で書かれているが、現在ではアーサー・マーフィー (Arthur Murphy) によるものであることが検証されている。 Cf. [Lock 1998 : 109]

²⁰⁴ *Literary Magazine*, vol. 2, 1757, p. 183 この雑誌は、*The Literary Magazine*, edited with introductory notes by Donald D. Eddy, Samuel Johnson & periodical literature, 5, Garland, 1978 という形で復刊されている。

²⁰⁵ *Literary Magazine*, vol. 2, 1757, p. 189

ボルトンは、この部分が、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』に対して向けられた同時代的反応を要約的によく示しているとする。 Cf. [Boulton 1958 : x x iii]

彼は読者を楽しませることには貢献するかもしれないが、読者に教え(instruction)を与えることはほとんどない。彼の例証は人々を困惑させるかもしれないが、人々を啓蒙することはしないだろう。ちょうど顕微鏡を使って対象を拡大すればする程、曖昧さが増すのと同じである。(中略)最も優れた哲学者たちでさえ、真実ではなく新奇さを自らの案内人とすることが時々ある。そうすると先達たちの仮説を破壊しておきながら、自らのそれを樹立することはできない。(中略)彼(バーク)は従来のあらゆるシステムを拒絶し、自分のフィーリングの上に自分の哲学を樹立しようとしている²⁰⁶。」

要するに、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』には理論がない、あるいはバークの美学にはシステムがない、というのが彼らの批判の眼目である。理論のように見えるものはある。例えば先の引用でアーサー・マーフィーが批判的に「第一原理」と呼んでいたものがそれで、これはおそらく、バークが経験的、感覚心理学的手法に基づく自らの探求を進める上で前提として想定した、苦、快、喜悦という観念に関わる仮説や、あるいは我々の心に浮かぶ様々な情念が、その目的との関連で分類されるべき項目としての、自己保存と社交という分類、またそれらに基づいて主張された、崇高という観念と美という観念とは、どこまでも区別されるべき別々の観念であるといった主張のことを指している。また経験的、感覚心理学的手法に基づいて探求されている、外的事物の諸性格とそれらによって触発されて心の中に生じる諸感情との関係をめぐる考察も一種の理論であることを彼らは認めるだろう。だが彼らの考えでは、それらは美的なるものをめぐる探究を通じて、その構築が目ざされるべき種類の理論やシステムではない。なぜならそれらは人々に「教え(instruction)」を与え、人々を「啓蒙」することができるような美学の理論やシステムではないし、またそれによって「崇高と美の源泉を発見できるかもしれない新しい光」(アーサー・マーフィー)を人々に与えることができるような美学の理論やシステムではない、と彼らは見るからである。

彼らには、「先達たちの仮説」の具体的なイメージがある。言うまでもなくそれは、シャフツベリからハチスンへと連なる美学的＝倫理的議論である。彼らの議論にもいろいろな欠陥や問題はあったかもしれない。しかし少なくとも彼らは、感性的、感覚的存在としての人間の感情や、あるいは美的なるものの考察を通じて、神なき世界

²⁰⁶ 書評は *Monthly Review*, vol. 16, May, 1757, pp. 473-480 この書評の全文は、*Collected Works of Oliver Goldsmith*, vol. 1, Oxford University Press, 1966, pp. 27-35 に収録されており、それを参照した。引用文はその pp. 27-8 にあたる。

としての近代世界における人間社会の人間的構成を可能とするような道德原理を探り出し、それを人々の前に提示しようとする志向と問題意識を持っていた。彼らの美学には理論があり、システムがあった。例えば道德感覚という考え方がよくそれを示している。だがバークの美学には、そのような意味での理論への志向が見当たらない。彼はどうやら片足をこうした伝統に突っ込んでいるようだが、しかし彼自身はどのような美学＝倫理学の構築にも貢献しようとはしていないように見える。我々には自己保存に関する情念と、社交に関する情念との両方がある。崇高という観念と美という観念とはどこまでも別々の観念として区別されるべきである。そうした想定に基づいて、なるほど我々の有する諸感情について、様々な興味深い分析ができるかもしれないが、だがそれだけでは、理知的存在であると同時に、あるいはそれ以上に、感性的、感情的存在であることもますます認められなければならないようになってきた近代世界における住人としての人間たちによって作り出されうる人間社会の人間的構成を可能とする道德原理を模索していることにはならないだろう。自己保存に関する情念によって社会が切り裂かれてしまうことを防ぎ、自己保存に関する情念を乗り越えて人間社会の人間的構成を可能とするような美学的＝倫理学的原理の発見と提示が、あるいはアーサー・マーフィーの表現を用いれば、「崇高と美の源泉」——彼はこのように言うとき明らかに道德感覚説的なものを念頭においている——の発見と提示が目ざされなければならない。だが崇高と美の二元的並存の主張を第一原理として展開されるバークの探求と議論には、そのような志向が見当たらない。だから彼は結局のところ、一体何を目ざしているのかがよくわからない。たぶん彼自身もよくわかっていないのだろう²⁰⁷。これが評者たちの不満の理由である。

第9節 「趣味について」

²⁰⁷ アーサー・マーフィーは次のようにも述べている。

「この著作のタイトルは好奇心を大いに刺激する。というのも、この主題は全般的に、趣味の問題に何らかの関心のある、あらゆる読者を喜ばせるだろうから。しかし、抽象的な観念を扱う場合にはしばしば、著者は怪物のような諸概念の迷宮にはまり込んでしまい、自分自身が当惑してしまうという危険がある。この危険は、彼がシステム・メーカーたらんとする場合に、ますます増大する。この業績の著者には、何かこのようなことが起こったのではないかと我々は懸念する。」（*Literary Magazine*, vol. 2, 1757, pp. 182-3）

「システム・メーカー」たらんとするというのはもちろん、マーフィーの想定する意味での美学のシステムの、破壊者となるという意味である。

バークは『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の第二版に付された序文で、自分は初版の出版以降に公けにされた批判的論説に限なく目を通したとし、続けて次のように述べている。

「私は自分の理論の中で重大な訂正をせねばならぬと考えるほどに十分な（少なくとも私にとってそう思われる）理由を見出せなかったけれども、それを多くの点で説明し例示し確証する必要があることを私は痛感した。私はこの版では趣味に関する序論を付け加えた。趣味はそれ自体で興味深い主題であるとともに、おのずとこの書物の研究主題へと導くものである」²⁰⁸。」

バークは、アーサー・マーフィーやゴールドスミスの書評に典型的に表現されていたタイプの批判に接しても、「私は自分の理論の中で重大な訂正をせねばならぬと考えるほどに十分な（少なくとも私にとってそう思われる）理由を見出せなかった」と言う。つまりバークの考えでは、自分もまた、シャフツベリからハチスンへと連なる美学的＝倫理的議論に、すなわち、快や感情の問題である美的なるものと、道徳的なるものとを敢えて近接させて考察することで、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成を可能とする道徳原理の可能性を探り出さんとして展開されてきた議論や思潮や問題意識に、自覚的に参与しているのであり、たとえハチスンの議論に濃厚に見られたようなタイプの道徳感覚説的考え方に対する強い内在的批判の含意を込めているとしても、否、込めているからこそ、自分の議論は十分に理論的であり、また破壊的であるよりも構築的である。そこで、とバークは言う、「趣味」についての序論を加えよう。この序論は「それ自体で興味深い主題であるとともに、おのずとこの書物の研究主題へと導くもの」となるだろう、と。我々は、このことの意味を的確に理解しなければならない。

「趣味について」の冒頭、バークは次のように述べる。

「皮相な見方をすれば我々は自分で推論する場合に、そしてそれ以上に快を味わう場合には個々人が極めて異なった結論を持つというように見えるかも知れない。しかしこの差異は私には真実ではなく単なる表面的のものと思われ、従って理性と趣味の双方の基準があらゆる人間において同一であるという想定は十分に考えられうる。つまりもしも全人類に共通な判断ならびに感情の何らかの原理が存在しないというのなら、人生日常の交流を維持するに十分な手がかり(hold sufficient to maintain the

²⁰⁸ [Burke 1757 : 189, 邦訳 : 6] 下線は末富による。

ordinary correspondence of life)は、彼らの理性にも彼らの情念にも見出されぬこととなろう²⁰⁹。」

バークによれば、

「事柄が真か偽かという点に関しては、ある種の確定した基準が存在する事実は普く認められているようである。現に人々は論争に際しては、普く世間で承認されており我々の共通の本性にもとづいて確立されていると想像されるある種の検証ないし基準に絶えず訴えかけている事実を我々は知っている²¹⁰。」

しかし

「趣味に関する何らかの斉一的で確実な原理があるか否かについての同様に自明な意見の一致は存在していない²¹¹。」

だが、趣味に関する確実な原理は、理性に関するそれと同様に存在する。そして次のように続ける。

「実際我々がこれから取りかかるような研究に際しては、冒頭でこの点を可能な限り明確にすることが絶対に重要である。というのはもしも趣味が何らの確定的な原理も有しないならば、もしも想像力が一定不変の確実な法則によって触発されないならば、我々がこの課題に向ける骨折はほとんど無意味なものとなるからである。つまり気紛れに関する法則を定立したり移り気と浮気のための立法者を以て自ら任ずることは、馬鹿馬鹿しい企図とは敢えて言わぬまでも少なくとも無益な企図と判断されても仕方がないのである²¹²。」

繰り返すが、これは『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』の第二版に追加された「趣味について」という序論の冒頭部分にある一節である。だから、ここでバークが「我々がこれから取りかかるような研究」と言っているのは、狭くとれば「趣味について」というこの序論のことだが、だが広くとれば、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』全体を指すと言える。つまり「趣味について」という序論を加えていなかった初版においても、バークにとって、「人生日常の交流を維持すること to maintain the ordinary correspondence of life」を可能とするものとしての趣味の原理が、あるいは言い換えれば、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成を可能とするものとしての趣味の原理が、理性の原理と共に存在する

²⁰⁹ [Burke 1757 : 196, 邦訳 : 15]

²¹⁰ [Burke 1757 : 196, 邦訳 : 15]

²¹¹ [Burke 1757 : 196, 邦訳 : 15]

²¹² [Burke 1757 : 196-197, 邦訳 : 16]

ことは当然の前提だったのだと言ってよい。問題はそのことの意味である。バークにとってそのことの意味は、人間本性の内に、美的なるものや道徳的なるものを認識し識別するための先天的で普遍的な能力が存在する、ちょうど視覚や聴覚といった感覚が人間本性の内に具体的かつ普遍的に存在しているのと同じように、そのような美的＝道徳的なるものに関わる能力、すなわちハチスンの意味での道德感覚的な能力が具体的かつ普遍的に存在している、ということではなかった。ではどのようなことなのか？バークによれば趣味とは我々の心の有する三つの基本的な機能、すなわち、感覚、想像力、判断力（あるいは理性とも言い換えられる）の複合物である。

「全体として言えばいわゆる趣味なるものは、その最も普通に解される場合には単なる一つの単純観念ではなくて、一部分は感覚という一次的な快とそして想像力という二次的な快の知覚から、さらにそれにこれらの快の様々な関係および人間の情念、風俗および行動に関して推論器官が下す結論から成り立つ複合観念であると私には思われる²¹³。」

感覚も想像力も判断力も、それぞれに我々の心の有する基本的な能力であり、それ自体として、美的秩序や道徳的秩序、あるいは美醜や善悪を認識し判断するために、特別に準備されている能力であるというわけではない。だがそれらの相互作用を通じて、我々の心は、そして美的＝道徳的なるものの認識と判断に関わる能力としての趣味は、陶冶されうる。感覚や感情は理性や判断力にとって他者であり、理性や判断力は感覚や感情にとって他者である。感情は理性を触発し、理性は感情を統治しようとする。だが決定的に、感情が理性の統治下におかれることも、理性が感情の奴隷となりきることもない。感覚と判断力、感情と理性、身体的なるものと精神的なるもの、これらはどこまでも二元的に存在し、二元的に存在することによって趣味の陶冶は可能となる。

「善い趣味と言ってもよいこの芸術的判断の正しさは、大部分が感受性（sensitivity）に依存する。というのはもしも心がある作品が引き起こす想像力の快に何の関心も示さないならば、心がこの種の作品に十分な注意を払ってそれにかんする完全な知識を獲得しようと思ったりするはずはないからである。しかし確かにある程度の感受性はよき判断の形成の上で必要であるとはいいながら、よき判断は必ずしも快についての鋭敏な感受性から生起するのではない。極めて貧弱な判断力の持ち主が、単に感受性が込み入ってしまっているために最良の目利きが最善の作品から受ける以上の強い刺激を極めて貧弱な作品から受けることが往々にして生じうる。そもそ

²¹³ [Burke 1757 : 206, 邦訳 : 29]

もこの種の貧弱な判断力の持ち主はおよそ新しい異常で壮大なあるいは激情的な物事であれば、そこから強い刺激を受けるに反して、その持つ欠陥はいっこうに彼の気に止まらぬ故に、彼がそこから感じる快は究めて純粹無雜となり、しかもそれは単に想像力の快である故に、判断の方正さから引き出されるいかなる快よりも遥かに強力である。本来判断力なるものはたいていの場合想像力の活動を邪魔だてするために、つまり想像力が陶醉する光景をかき消して我々を不愉快な理性のくびきに繋ぎつけるために、使用されるものである。そもそも我々人間が自分は他人よりも正しい判断を下すことから得るほとんど唯一の快は、正しく考えることから生まれる一種の自負と優越の意識なのであるが、しかしこれはその限りにおいて間接的な、したがって観想の対象から直接的には結果しない快である。我々の人生の朝明けの折りにその感覚が鋭敏かつ新鮮であり我々の全身が隅々まで躍動し我々をとりまくすべての下界が斬新な光輝を発散する時期にあつては、我々の感覚がいかに虚偽で不正確であることか！ 今の私の目には世にも下らぬ低俗なものとしか感じられぬ作品から当時の私が得た快と同程度のものを、私はもはや最も世に優れた天才の作品からさえ感じとることができないと絶望している²¹⁴。」

理性は感情や想像力にとって不愉快なくびきである。だが、そもそも想像力の快が我々の理性を触発することがなかったら、我々は理性を働かせようとはしなかっただろうとバークは言う。理性は感情と対峙、対決し、感情を統治しようとする。感情は理性と対峙、対決し、時に理性を魅了し、惑わし、時に理性に統治されると同時に、時にまたそのくびきを喰い破ろうとする。理性にとって厄介なこの感情の振る舞いがしかしまた、理性の活動を引き出す駆動力でもある。感情と理性、感覚と判断力、身体的なるものと精神的なるものとの二元的な相克の中から生まれるダイナミズムの全体が、趣味の陶冶であり、そのような陶冶が存在するということが、趣味の原理が存在するということのバーク的な意味である。

何かと何かが存在するということ、何かと何かが二元的に存在するということ、何かと何か、例えば感情と理性が、あるいは感覚と判断力が、あるいは身体的なるものと精神的なるものとが、どちらかがどちらかの決定的な統治下に入ることなく、どちらかがどちらかに対する決定的な優位を確立することなく、どこまでも二元的に存在するということは、言い換えれば、両者の間には、人間的論理によっては決して完全には乗り越えることのできない、あるいは決して完全には埋め尽くすことのできない、間隙が存在するということである。ハチスンの道德感覚は、この間隙を埋めようとす

²¹⁴ [Burke 1757 : 207-208, 邦訳 : 30-31]

る。実際それは、身体的なるものなのか、精神的なるものなのか、よくわからない。おそらくどちらでもあり、どちらでもない。身体と精神、あるいは感情と理性といった二元性を、不要とするような、有無を言わせぬ何かである²¹⁵。不要とするということは、バーク的な趣味、あるいは趣味の原理の理解に立てば、趣味の原理の存在可能性を否定するということでもある。

バークはハチスンの道徳感覚説を念頭において、「一つ一つの異なった現象に関して原理をそれだけ際限なく追加することは、無意味であるばかりか極度に非哲学的な手続きと言わざるを得ない²¹⁶」と述べていたが、このとき彼は「非科学的な手続きと言わざるを得ない」と言ってもよかったはずである。なぜなら、ハチスンの意味での道徳感覚は、バークがニュートンに言及していた際の、エーテルによく似ているからである。バークはこう述べていた。

「ニュートンが最初に引力の属性を発見してその法則を確定した時に、彼はこの原理が自然界の最も顕著な現象の幾つかを説明する上で極めて有益であることを見て取

²¹⁵ 道徳感覚という考え方を、おそらくたぶんに積極的に再評価しようとしている次のテリー・イーグルトンの解説は、しかし同時に、その得体の知れなさを表現している。

「合理主義が政治的に弱みがあるとすれば、それは、経験的なことがらを消し去るような、空虚な全体化を目ざすという危険を冒しているからだ。経験主義が政治的に問題を孕んでいるとすれば、それは、特殊性の複雑な絡み合いに巻きこまれすぎていて、全体化を行なうことが困難をきわめているからだ。（中略）合理主義が、美的なものの論理によって自らを補う必要を感じるとすれば、経験主義のほうは、それ自体の美点にもかかわらず、一貫して美的でありすぎたように思われることだろう。すでに徹底して感覚化されている思考はいかにして、それに影響を及ぼしている肉体の支配を打破して、感覚のぞっとするような包囲から自らを解き放ち、概念的にいま少し威厳ある地位を得ることができるのか。

答えはおそらく、そんな必要はないということになろう。我々は、感覚それ自体にとどまりながら、そこに、全体に及ぶ合理的意匠と我々との深甚きわまる関係を見出すことができるのではあるまいか。そうした摂理にも似た秩序の痕跡が肉体に現われているのを発見できるとしたら、しかもそれが、自発的で、前 - 反射的な本能と化しているとしたらどうだろう。おそらく我々の直接的経験の内部のどこかには、道徳的秩序を我々に開示してくれる決して誤ることない美的趣味の直観をともなった、ある感覚が存在しているのだ。それが、18世紀イギリスの道徳主義者たちが説いた、有名な＜道徳感覚＞の意味である。」（[Eagleton 1990 : 33-34, 邦訳 : 52-53]）

²¹⁶ [Burke 1757 : 209, 邦訳 : 33]

ったけれども、万有の全体的組成に関して見るならば、彼にとって引力は単なる一つの結果であるに過ぎず、その原因を究明しようとは当時彼として考えなかったのである。しかし後になってニュートンがこれを微細な流動的エーテルによって説明し始めると共に、この偉大な人物も（もしもこのような大人物の欠点を曝くことが不敬にならぬならば）彼の平素の慎重な哲学的態度を踏み外したかのように思われる²¹⁷。」

万有の全体的組成の究極的原因というものは存在する。ただしそれはどこまでも理念として、超越的な理念として存在する。超越的なものとして存在するということは、超越的ならざるものたちにとっては、一元化不可能なものとして存在するということである。だから理念としての超越的なものは、形而下の世界に投影されるとき、形而下の法則や秩序、すなわち美的なるものを揺さぶる、不気味さ、不安、曖昧さ、恐れ、すなわち崇高なるものとして投影されるだろう。しかしただだからこそ、秩序や科学法則の探求が要請され、また可能となるのであり、また、美的＝道徳的なものをめぐる人間の認識能力の陶冶の可能性も、すなわち趣味の原理の存在可能性も開かれる。

このように見てくるなら、我々はなぜバークが、崇高と美をどこまでも区別されるべき別々の観念であると主張することにこだわったのか、また、「趣味について」という序論が、「おのずとこの（『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という）書物の研究主題へと導くもの」となるのかがよく理解できるはずである。またバークがこの著書において、崇高や美の、その本体そのものを問うのではなく、すなわちアーサー・マーフィー的に言うなら、「我々がそれを使って崇高と美の源泉を発見できるかもしれない新しい光」を与えることに貢献するような美学理論の構築を目ざそうとするのではなく、崇高という観念や美という観念を我々の内に引き起こしがちな外的事物の諸性格——つまりそれ自体がそれ自体として崇高なわけでも、美しいわけでもないところの、人間の精神にとっては他者であるところの、可感的外的事物の諸性格、それ自体としてはただよそよそしくニュートラルな物理的諸性格——というものがあるのだと想定し、それらとそれらによって引き起こされがちな我々の諸感情との関係を問うという、経験的、感覚心理学的手法を用いたのかもよく理解できる。

ボルトンは、『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』を評して、「ニュートンの実験的方法の美学の領域への優れた適用例(a prize example of Newtonian experimental methods applied to aesthetics)²¹⁸」と述べているのだが、我々とし

²¹⁷ [Burke 1757 : 283, 邦訳 : 139-140]

²¹⁸ [Boulton 1958 : x xviii]

てこれに付け加えるなら、このことがまた、崇高なるものをめぐるバークの理解の反映でもあった。主題の探求と、主題を探求する方法とが、有機的に結びつきながら循環していたのである。

話を道德感覺説に戻せば、崇高と美の觀念をめぐるバークの探究は、それ自体において、シャフツベリからハチスンへと連なる、とりわけ『美と徳の觀念の起源についての探求』のハチスンにおいて濃厚となった、道德感覺説的な考え方、すなわち道德感覺的なものを、超越的な理念として想定するのではなく、人間的論理の内部に引き入れて、視覚や聴覚と同じような、具体的かつ普遍的な感覚と捉える考え方に対する内在的な批判であった。それは十分に内在的な批判だったと言ってよいのであって、だからこそ彼はもはや、シャフツベリやハチスンの名を、あるいは道德感覺という術語を、ことさら前面に押し出して、自らの美学＝倫理学を展開する必要を感じなかったのである。

終章

第1節 欠落の意味論

バークの生きた英国の18世紀は、中世キリスト教哲学的世界観の通用力低下という時代状況を背景に、自然と理性を時代の嚮導観念としながら、人間と人間社会の新たな可能性を模索し続けた世紀だった。自然科学の発展と、その原因でもあり結果でもあった経験的知覚の対象としての自然の観念の復権という歴史的問題状況の中から示された、道徳感覚説という考え方、すなわち身体的存在としての人間的な自然そのもののうちに、特殊社会的な動物であるはずの人間を特殊社会的な動物たらしめる根拠が、一種の本源的感觉（美的＝道徳的感觉）として存在しているとする考え方に対し、バークは『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』を書いて、内在的批判を試みた。ではバーク自身は、人間が、神なき世界としての近代世界においても、なお自然本性的に社会的な存在でありうることを否定しようとしたのだろうか？無論そうではない。

バークにおいても、人間は自然本性的に社会的な存在である。ただこのことは、人間は社会——ここで我々は一種の理想社会、すなわち啓蒙の光によって人々がその自然の理性や自然の感覚を十分に啓蒙された社会を想定してもよい——のうちに自然に安住し続ける、あるいは安住し続けられる存在であるということではない。バークの考えでは、人間はその自然本性のうちにある欠落を抱え込んでおり、この欠落が人間に、動物的自然の秩序と自然の法則を卓越する稀有の活動力を与えると同時に、人間を、単なる自然の規制によっては御しがたい危険な社会的存在とし、自らの自然本性を自ら裏切っていこうとする、しかしまたそうすることで、より高度に多様で重層的な、そしてより高度に自由で精神的な、社会的存在としてのその生を実現していこうとする存在にしている。例えば彼は次のように述べている。

「事物の根本的な成り立ちにより、人間の手になるものすべてには根本的な欠陥があります。政治システムの完全性そのものにもそうした弱点がともなうので、そこに含まれる欠点——理論の欠点を補い、理論を制御し、和らげ、調整するような何かであるところの欠点——が理論的な完全性を目ざそうとすると随伴してしまう悪徳に対する矯正装置となるのです²¹⁹。」

ここで欠陥（infirmity）あるいは弱点（weakness）あるいは欠点（defect）といっ

²¹⁹ Burke to C. J. F. Depont, November 1789 in [Burke 1958-1978 : vol. VI, 48]

た言い方で表現されているものは、単なる欠陥や弱点や欠点ではない。それらは「理論の欠点を補い、理論を制御し、和らげ、調整する」ような役割を果たしえる、つまりそのものがある意味で、現実の理論的認識という人間の主体的実践を駆動し、またその理論を補完しさえするような何かである。あるいは彼は次のようにも述べている。

「人間の知力と愛情を神に結びつける合理的で自然的な絆を補助している、あらゆる種類の道徳的、世俗的、政治的制度は、人間というあの不思議な構造物——大部分自ら、自らを創造できるという特権を有していて、正しく創造されれば、創造の秩序において、重要な地位を保持するべく運命づけられている構造物——を構築するために、不必要というわけではないのです。」²²⁰

これはフランス革命勃発時における、革命政府による修道院領の強制的没収に典型的に示されたような、既成宗教に対する敵意と蔑視をバークが批判的に考察している箇所である。バークの考えでは、我々人間は、自らの自然本性にただ本能的に従うことだけによって、社会的存在でありうるような被造物ではなく、「大部分自ら、自らを創造できるという特権」を有しており、この特権の主体的行使を通じてはじめて社会的存在でありうるような被造物である。つまり我々は、自然の秩序を常に主体的に乗り越え、自分という秩序の構成に、あるいは自分と自分を取り巻く世界との関係としての秩序の構成に、参与しようとする自由の可能性に満ちた、しかしまたしたがって、ある意味では危険な「不思議な構造物」である。ある意味で危険な、というのは、我々は「大部分自ら、自らを創造できるという特権」を有しており、そして「正しく創造されれば、創造の秩序において、重要な地位」（傍点末富）を占めることのできる、特異な被造物だが、だがそのような特権が常に正しく行使され、そのような創造が常に正しく行なわれるとは限らないからである。この可能性と不可能性のダイナミクスの中に「あらゆる種類の道徳的、世俗的、政治的制度」の存在意義が示される。ただ、高度に多様で重層的な社会関係を構築することのできる、高度に自由で精神的な社会的存在たりうる人間の特権は、動物的自然の秩序と自然の法則を卓越する稀有の活動力に由来するものであるが故に、この特権の誤った行使は、自然界の動物においては考えられない規模の悲惨を招いてしまう。このことにかかわるバークの理解を我々は、『自然社会の擁護』の解説を通じて見た。

バークの考えでは、我々人間は自然本性的に社会的な存在であるが、それは動物たちの世界にもそれなりに社会があり、それなりの秩序がある、というのと同じ意味、あるいはそれと連続する意味においてそうなのではない。我々は自然本性的に社会的

²²⁰ [Burke 1790 : 143, 邦訳（上） : 170]

な存在であり、この世界における秩序や調和の構成を美しいと感じ、それらを自然本性的に求める。だが我々人間にとって美とは、常に既にその内に美そのものと対立し美を攪乱する、と同時にしかし、美を駆動し美の構成にあずかりもする、不可思議な反美的因子を抱え込んだ美である。これを崇高という観念と美という観念の起源の問題と捉えたパークは、究極的には崇高という観念を美という観念の内に統合しようと見る考え方に反対し、崇高と美とはどこまでも区別されるべき別々の観念であると論じたのであった。

つまりパークの考えでは、我々は自然本性的に社会的な存在であるが、多元化と多様化の過程を通じた不断の発展の可能性と、しかし同時に紛争への危険性を併せ持つ、この特異な社会性は、我々がその自然本性の内にある欠落を抱え込んでいるという我々の生の条件に規定されており、そしてこの欠落は、ついに人間的論理によっては埋め尽くし、架橋し尽くすことができない。パークが、彼が『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』を書いた18世紀中葉の英国で、美的＝道徳的なものをめぐる思考に強い影響力を保持していたシャフツベリからハチスンへと至る、いわゆる道徳感覚説的思考が有していた傾向、つまり、美の内なる反美的因子としての崇高を、究極的には美の内に統合されうるものと見なし、そしてそのように見ることで、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成を可能とする美的＝倫理的基礎が措定されうると見る見方に反対し、崇高と美はどこまでも区別されるべき別々の観念であると論じたことの最深の意味はそこにあった。あるいは言い方を変えるなら、パークにおける「人間本性論」の位置を占める『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』は、この欠落の意味をめぐる、すなわち、我々がその自然本性の内に抱え込んでおり、我々人間のその特異な社会性を生み出すその遠因となっており、そして人間的論理によっては決して埋め尽くし、架橋し尽くすことのできない欠落が存在するというこの意味をめぐるパークの思考の痕跡である。欠落の絶対性、絶対的架橋不可能性を強調して、崇高と美はどこまでも区別されるべき別々の観念であると論じられた『崇高と美の観念の起源についての哲学的探究』におけるパークの議論は、それ自体、同時代において、神なき世界としての近代世界における人間社会の人間的構成をめぐる問題を問い続けていた道徳感覚説的問題圏の内部から自覚的に発せられた議論であったが、このことの意味と意義は、ヒュームやアダム・スミスといった一部の例外を除き、必ずしも的確に感知されなかったことも既に述べたとおりである。

とすれば、問題は欠落の意味論である。欠落が存在するということは、欠落を挟んで、あるいは欠落に阻まれて二つのものが対峙するということである。二つのものは

——たとえば身体と精神のように、たとえば理性と情念のように——最初から対峙し、対抗する二項として、あるいは、弁証法的運動を予定する二項として、二元的に存在する。

1957年に、それまで未公表であった青年期バークの手になるいくつかの詩や評論が、H. V. F. サマセットという研究者によって『エドモンド・バークのノートブック』(A Notebook of Edmund Burke)としてまとめられ、公表された。この中に「国家のエンジンと見なされた場合の効果なき宗教」(Religion of no Efficacy considered as a State Engine)というタイトルの一文がある。そこでバークは次のように述べている。

「我々が宗教の目的をこの世のことがらに限定していくにつれ、我々は当然その機能を無効化する。それはまったく別のことの考慮に依っているに違いないのだから。人は自然を強いてみずからの政治に適合させようとしても何も得るものはない。私は、聖職者たちが、熱狂の誹りを恥じ、そして恐れて、宗教を、熱狂に対する何らかの対抗となるであろう理性の盾の下に置こうとしているのを知っている。しかし神は、人間に、理性の不足を満たすために、熱狂を与えることを喜ばれてきたのである。実際、熱狂は、その作用の仕方においてではないにしろ、その効果において、限定された、狭い、普通の、したがってありがちな主題に関わる通常の理性がそうできるよりも、より近く、偉大で包括的な理性に近づくことができる。(中略)熱狂がしばしば我々を誤らせるのは本当である。しかしそれは理性も同じである。我々の本性はそのようなものであり、そして我々はそれを避けることはできない。しかし私は信じるのだが、我々は、我々の心の有するあらゆる力能を用いて活動するとき、最も多く活動する。すなわち例えば、熱狂をして理性を高め、拡張せしめ、そして、理性をして熱狂の流転を抑制せしめるときに。神はあらゆる被造物を活動的に創造された。とりわけ人間をそのように創造された²²¹。」

我々の自然本性の内にはある欠落が存在し、我々の自然本性の内には根源的な二元性が存在する。この欠落を人間的論理によって完全に埋め尽くすことはできないこと、例えば宗教を完全に「理性の盾の下」に置き、宗教をもっぱら現世における我々の幸福と安寧のみを目的として機能する装置たらしめることができないことは、ある人々にとっては、我々の不面目かもしれない。だがバークは、そのような欠落と二元性が生み出す稀有の活動力のうちにこそ、例えば「熱狂をして理性を高め、拡張せしめ、そして、理性をして熱狂の流転を抑制せしめ」ようとする活動力のうちにこそ、人間

²²¹ [Burke 1957 : 68-69]

存在の面目を見出している。

上の引用でバークは、しばしば人間社会の人間の構成にとって非生産的に機能すると考えられがちな熱狂が、しかし「偉大で包括的な理性」に接近する上で有用な役割を果たしえることを主張しているが、この「偉大で包括的な理性」は、接近することはできても、完全にそこに到達することはできないものである。「偉大で包括的な理性」がまったき姿で存在する超越界と、形而下の世界との間には決定的な断絶がある。

バークの考えでは「限定された、狭い、普通の、したがってありがちな主題に関する通常の理性」は、この断絶の前に、単独では無力であることが多いが、「しばしば我々を誤らせ」ることがある熱狂の方はかえってある種の力を発揮することがある。つまり後者は、「その作用の仕方においてではないにしろ、その効果において」「偉大で包括的な理性に近づくことができる」ことがある。すなわち断絶を乗り越えることができるわけではないにしても——断絶を乗り越えることができたと思いなしてしまうことが我々を誤らせる熱狂の危険、すなわち狂信への危険でもあるわけだが——断絶によって隔てられた不透明な世界の渦中で、しかしそれ故にこそ、活発に活動しえる知的活動力を通じた、超越的で普遍的なるものへの、想像的で創造的な接近という意味では大きな力を発揮することがありうる。

逆方向から言うなら、超越界においてのみまったき姿で存在する「偉大で包括的な理性」は、形而下の世界にそのままの姿を現すことはないが、しかしある種の影を落とす。我々が「欠落」という言い方で表現しようとしているものは、言い換えれば、この超越的なものの影のことだと言ってよい。超越界には存するはずの普遍的で一なるものへの志向があるからこそ、超越界と決定的な断絶によって隔てられた経験的世界にはその影が差し、世界の不透明性や、人間社会の多元性や、他者の他者性といったものを生み出すことになる。言い換えれば、もし、超越界に存するはずの普遍的で一なるものへの志向、あるいは理念としての普遍的なるものがなかったなら、我々は我々の住まうこの世界の不透明性や人間社会の多元性や他者の他者性といったものを見出すことがなかったはずである。

単なるカオスは不透明性ではないし、単に多くの社会が存在するということが人間社会が多元的であるということではないし、単に自分以外の人間が存在するということが他者が存在するということではない。ここでしかし、おそらく逆もまた真である。我々が、すなわち自然本性的に社会的な存在であるが、しかし自らの自然本性の内に自然に安住し続けられる種類の社会的な存在であるわけではない我々が、我々の住まうこの世界において、世界の不透明性や人間社会の多元性や他者の他者性といったも

のを見出すからこそ、普遍が存在しうる。言い換えれば、人間的一元的論理による同一化を拒む不透明な他者が存在するからこそ、普遍が存在する²²²。

普遍的、超越的なものの影としての欠落、この欠落によって穿たれた人間的自然の内なる根源的二元性、および、この欠落がもたらす他者の他者性と人間社会の不透明性と多元性、しかしまたそれらが駆動し、躍動せしめもする特殊社会的なる動物としての人間の、その特異な社会性という見方が、バーク特有の思考の型とでもいうべきものを形成している。この思考の型は当然、彼の持っていた政治的なものの見方、あるいは政治的思考のあり方に反映する。

第2節 再び自然権をめぐる

我々は第2章で、ケインズがそのバーク論において、バークが「常に非難した意味での政治的原理」と彼が「常に確立することを目ざした」意味での「統治の原理」が存在するとし、両者を区別することの重要性を指摘していることを見た。ケインズはこう述べていた。

「バークは政治的考慮によって彼にとっての究極的な善を確立することを目ざそうとはしなかった。彼はそれを別の領域に求めた。彼にとって政治学は手段の科学であった。つまり共同体の個々のメンバーがそれぞれの善を獲得するのを容易にすることを目ざす装置の理論的な部分だった。彼は〈形而上学的な思索〉や〈抽象的な思考〉や〈哲学者たちの宇宙〉といったものを攻撃したが、彼にそうさせたのは政治の世界の内に普遍的かつ生来的に望ましいなんらかの目的があると主張するものたちに対す

²²² 真理とは普遍的なものである。だがバークにとってそれは同時に不透明なものでもある。というのも、バークにおいて、不透明性は普遍性の相関物であるからである。シェルドン・ウォーリンはデカルトの真理観とモンテスキューのそれとを比較的に論じて、前者において明証性が真理の条件であったのに対し、後者においては真理とはむしろ不透明なものであったという主旨の議論を展開している（Cf. [Wolin 1989 : 100-119, 邦訳 : 132-155]）。そしてアメリカ憲法の樹立に関わったフェデラリストたちが、デカルト的理性を範とし、モンテスキュー的理性を退けたことが、アメリカ憲法から、その始原において政治的多元主義を排することになったと論じるのだが、このウォーリンの議論に即して言えば、バークの真理観はデカルトーフェデラリストのそれよりもモンテスキューのそれに近い。ちなみにバークは、そのフランス革命論の文脈において『法的精神』においてモンテスキューが展開した混合政体論としての英国国制論を絶賛している（Cf. [Burke 1791 : 211-212, 邦訳 : 690]）。

る敵意であった。しかし彼が同様な敵意を示さなかった別の種類の一般的原理がある。一般的な幸福という目的を除いて政治の世界に普遍的な目的はない。しかし、それを確立することが政治学の仕事であるところの、広く妥当する多くの一般的原理や準則が存在する。ある種の行動はある種の結果を生み出しがちである。ある種の派生的な目的は、概して、ただ一つの究極的な目的につながりうる。そうした統一性こそバークが常に確立することを目ざしたものである。そしてこの意味での統治の原理を彼が常に非難した意味での政治的原理と区別することは重要である²²³。」

我々は、このケインズの指摘は的確であり、また、この二つの原理の区別の問題は、バーク政治哲学解釈上の核心に触れるものであると予想した。ただ、同時にこの問題は、ケインズがこのように述べたときに想定していたであろうよりも（ケインズはこの問題について、これ以上の議論を展開してはいない）はるかに微妙な問題を孕むだろうと予測し、この見通しの下、バークがそこに属した西洋政治思想史上の文脈を、特に「自然」という観念に注意を払いながら考察し、その上で『自然社会の擁護』および『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』という二つのテキストの解読を試みた。

第2章で、バークが「常に非難した意味での政治的原理」と彼が「常に確立することを目ざした」意味での「統治の原理」が存在すると述べたケインズの指摘の的確さと、しかしおそらくケインズはまだ十分に見通せてはいない、この区別の問題の含意について述べた際、我々はバークにおける自然権思想の問題に言及した。そして、机上の抽象的な観念や理念や理論や原理を、実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する強い懷疑と警戒を保持し続けたと言われるバークの、自然権思想やあるいはそれに裏打ちされた人権理論に対する批判的、懐疑的な視線が、なるほど確かに彼の残したテキストを貫く基本的なトーンではあるのだが、しかし同時に彼の残したテキストの中には、抽象的、観念的、形而上学的理念としての自然権や、あるいは自然権思想の持つ意味と意義を積極的に認め、評価しようとする視線も混入していることを見た。第2章で見たのは、机上の抽象的な観念や原理や理念を、実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する批判的なまなざしが特に強く目立つ、フランス革命批判論の文脈に属するバークの言説だったが、この文脈を離れると、例えば次のような言い方も見つかる。

「我々の自然権の保持と確かな享受が市民社会の究極の目的であり、したがってあらゆる形態の政府はその目的に仕える限りにおいて善きものであるということにすべ

²²³ [Keynes 1904 : 6]

ての人が満足する²²⁴。」

あるいは、

「人間の権利一すなわち、人類の自然権一はまことに神聖なものである。そしてもし、なんらかの公的措置が故意にこの権利を損なおうとしていることが証明されるならば、この措置に対する異論はきわめて重要なものとなる²²⁵。」

前者は、バークの故郷でもあるアイルランドにおいて、カトリック教徒たちが置かれていた差別的抑圧状態を論じている文脈における一節であり、後者は、英国東インド会社によるインド統治の苛烈さを批判している文脈中の一節である。また、プロテスタント非国教徒に対する宗教的寛容の問題を論じている文脈においては、

「実際にどんな社会でも一旦危機に際会すれば、全体の保存のために彼らが必要と信じる方策を必ず採用することは、個人の場合に自己保存が自然界の最初の法則であるのと全く同様であり、社会は権利があろうとなかろうとこれをその善悪に頓着せず他のすべてに優先する目的と考えるであろう²²⁶。」

とも述べている。ここでは自然権という術語が使われているわけではないが、これもまた自然権思想の基本的な承認であることは明らかである。このようなニュアンスのバークの言説は、彼の残したテキストの中に時折見つかる。ただそれらが、彼の残したテキストを貫く基本的な調子であるというわけではない。基本的な調子ということと言うなら、古くから多くの論者によって指摘されてきたとおり、普遍的で超越的で抽象的な理論や理念や原理を、実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する懐疑や批判や警戒の方が、彼の残したテキストを貫く基本的な調子である。例えば、

「何事であれ人間的行動や人間的事象に関わりのある事柄について、その対象を、あたかもすべての関係性をはぎ取られたかのように、まったく裸のまま形而上学的抽象の中に孤立させて単純に考え、断定的に毀誉褒貶するなど、私にはできない相談です。実に状況こそ（一部の紳士諸君はそれを何事でもないとやり過ごしますが）、あらゆる政治原理にそれぞれ固有の色彩を与え、それぞれ固有の効果をあらしめるものなのです²²⁷。」

あるいは、

「一般に人類が、統治なり自由なりの思弁的原理をそれが論証もしくは論理的推定

²²⁴ [Burke 1765 : 463]

²²⁵ [Burke 1783 : 383, 邦訳 : 461]

²²⁶ [Burke 1792 : 44, 邦訳 : 790]

²²⁷ [Burke 1790 : 58, 邦訳（上） : 20-21]

の可能なところまで實際上押し進めていくと想像すること自体、極めて重大な考え違いである²²⁸。」

あるいは、

「そもそも道徳的もしくは政治的主題については、理屈の上でいかなる普遍的命題も成立しない。純粋な形而上学的抽象はこれらの分野に属さない。道徳の線は数学における理念上の線とは別であり、それは長さばかりでなく幅と深みを有する。それは例外を許容し、補正を要求する。これらの例外や補正は、論理学の手続きばかりでなく思慮(prudence)の規則によって行われる²²⁹。」

といった具合である。もし、後半に示した三つの引用に顕著に示されているようなバークの考え方、すなわち、抽象的で普遍的で形而上学的な理論や理念や原理を、実際政治の具体的考慮の場面に持ち込むことに対する批判や警戒が、バークの政治哲学、あるいは彼の持っていた政治的思考のあり方を規定する特徴のすべてであるなら、前半三つの引用文に示されているようなバークの考え方は、一時的な気まぐれか逸脱、あるいはレトリックの産物に過ぎないということになる。だが、『自然社会の擁護』や『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』といったテキストの解説を通じて、バーク特有の思考の型とでも言うべきものを見出すにいたった我々は、こうした見方を首肯するわけにはいかない。

最後の引用文の中でバークは、「思慮(prudence)」という観念に言及している。この観念はバーク政治思想の特徴をよく示すものとして、研究者たちによってしばしば注目されてきた²³⁰。上の引用はこの「思慮」という観念に、バークが最も明確に言及している箇所の一部だが、この引用はさらに次のように続く。

「思慮こそは、単に政治的道徳的な諸特性の階梯の最高に位置するのみならず、これらの徳性すべてを調整し誘導する物差しに他ならない。形而上学は定義なしには存立できないが、思慮は定義を下すのに慎重である。それゆえに平常我々の法廷は法律上の論点の判断の解明に際して、架空の非現実的な事柄を引き合いに出すことを極度に自戒しなければならない。それと同様に思慮深い道徳家も、良心の問題に関して、極端で危険な架空の非常事態を想定することを好まない²³¹。」

²²⁸ [Burke 1775 : 156-157, 邦訳 : 223]

²²⁹ [Burke 1791 : 80-81, 邦訳 : 593]

²³⁰ 例えば以下の論考がある。[Canavan 1960 : 24-27], [Frohen 1993 : 76-80], [岸本 1995], [Browne 2003]

²³¹ [Burke 1791 : 81, 邦訳 : 593-594]

形而上学は普遍的で超越的、あるいは超経験的な真理の探究に関わる。それは定義から出発し、普遍的で超越的な真理や理念や原理の内容を理論的に説明し、その存在を理論的に証明しようとする。これに対し思慮は「定義を下すのに慎重である」。しかしこのように言うときバークは、「政治的・道徳的な諸特性の階梯の最高に位置するのみならず、これらの徳性すべてを調整し誘導する物差しに他ならない」思慮は、普遍的で超越的な真理や理念や原理の存在や存在意義を認めない、あるいはそれらとは何ら関わりを持たず、ただもっぱら経験的なことがらのみに関わる、ということ述べているのではない。思慮はただ「定義を下すのに慎重」なだけである。つまり思慮は、普遍的で超越的な真理や理念や原理の内容を理論的に説明したり、あるいはその存在を理論的に証明することによって、それらに接近しようと試みる道行きを断念する。だがそのような道行きでの普遍的理念への接近の断念は、普遍的理念の存在を否定することではない。むしろ逆である。つまり、思慮にこのような断念が可能なのは、思慮は、そうした普遍的理念や原理の存在を——その内容の正確に何たるかは形而上学的営為による漸進的解明を俟たなければならないのだとしても、しかしそれらが存在するということ自体は——既に知っている、あるいは信じているからこそである。ただ思慮は、自らがその存在と存在意義を信じる、普遍的で超越的な真理や理念や原理それ自体に対する、理論的究明や証明を通じた接近によりも、そうした超越的なものが、いわばその影として、形而下の経験的世界、すなわち身体的存在としての人間たちの住まうこの世界に、ある種の欠落をもたらし、人間存在の根源的二元性や、人間社会における他者の他者性や、人間社会の不透明性や多元性といったものをもたらしているという事態の方に注意を向ける。

そして、普遍的で超越的な真理（例えば「我々の自然権の保持と確かな享受が市民社会の究極の目的であり、したがってあらゆる形態の政府はその目的に仕える限りにおいて善きものである」という政治的真理）の、その統制的理念としての存在と存在意義を認めつつ、同時に、その裏面の事実として、形而下の経験的世界における人間と人間社会を規定する条件、すなわち、人間存在の根源的二元性や、人間社会における他者の他者性や、人間社会の根源的不透明性や多元性といった条件を認め思慮は、そうした不透明性や多元性に一定の人為的、主体的架橋を施し、そうした不透明性や多元性の只中から、より多くの人間的秩序とより多くの人間的自由を創り出して、「共同体の個々のメンバーがそれぞれの善を獲得するのを容易にすることを旨とする」²³²（ケインズ）。無論、架橋は暫定的なものであり、確定的なものではない。そのことを知

²³² [Keynes 1904 : 6]

らせてくるのもまた、人間社会における他者の他者性であり、人間社会の根源的不透明性である。

このようなやり方で思慮は、自ら自らの自然本性を乗り越え、自ら自らの自然本性の構成に参加することができるという特殊社会的なる動物である人間たちによって構成される世界に、あるいは言い換えれば、他の自然界の動物たちを卓越した稀有の活動力を備えた、しかしそれゆえに危険に満ちた存在でもある人間たちによって構成される世界に、より多くの人間的秩序と人間的自由をもたらすことを目指す。その不透明性と多元性、そしてそれに裏打ちされた活動力と危険性を根本的特徴とする身体的存在としての人間たちが集うこの経験的世界を、もっぱらその活動の場とする思慮はしたがって確かに、普遍的で超越的な真理や原理の理論的探求を職務とする形而上学とは異なり「定義を下すのに慎重である」。だがこのことはまったく、思慮が普遍的で超経験的な理念や原理の存在や存在意義を否定しているということではない。

「私は抽象的な諸理念を完全に問題外であるとは思わない；なぜならこのように言うことはあらゆる原理を廃棄することにつながるし、もし仮に健全で、よく理解された原理の導きがなかったなら、すなわち理論的実践的結論を引き出すためのどんな手段も持ち得なかったなら、他の領域におけると同様に政治におけるあらゆる推論も個別の事実のごちゃまぜに過ぎないものになってしまうだろうということを私はよくわかっているからである²³³」

とバークは述べている。

バークは抽象的理念としての自然権思想の存在意義を否定していない。その存在意義とは、統治とはそもそも、自らの自然本性の内にある決定的な欠落を抱え込んだ根源的に二元的な存在である人間たちが、したがってまた、自らの自然本性を自ら乗り越え、自らの自然本性の構成に自ら参加することができるという自然界の他の動物たちを卓越した稀有の活動力と自由への可能性と危うさを併せ持った、いわば常に既に社会化しつつある動物としての人間たちが、原初の自然状態において有していたはずの、自らの自己保存に関わることがらについて自ら判断を下すという排他的絶対的権利（自然権）を放棄するという条件のもとで契約（社会契約）を結び、自らの意志と行動に対する一定の外的制約を受け入れることで、より多くの人間的秩序とより多くの人間的自由を享受することを目指した、恩恵の制度である、ということである。

したがって、もし政治社会における統治や権力の、その正当性の起源を問うとすれ

²³³ [Burke 1792 : 41, 邦訳 : 788]

ば、それは人民自身の意志と選択以外にはない。それはそうなのだが、しかしこのことは、権力の行使のその実際において、その行使が、人民一般の意志——そもそも「人民一般の意志」と言えるようなものが、統制的理念としてではなく、あるいは同時代のアイルランドにおけるカトリック教徒一般に対する制度的圧政や、英国東インド会社によるベンガル人民への恒常的、組織的圧政をめぐって、バークが見出していたような「極端で危険な架空の非常事態」が生じているような場合を除いて、言い換えれば、統治とは本来人民に対する恩恵の制度であり、恩恵の制度でなければならないということが、根本的に疑われるような状況が生じているような場合を除いて、常に触知可能な具体的政治的観念として存在しているということをバークは認めないのだが——に常に従属しなければならない、ということではない。バークのような人間および人間社会の本性観——すなわちその根源的二元性および、その根源的不透明性と多元性を特徴とする人間および人間社会の本性観——を持っている者にとって事情はむしろ逆であり、権力は人民に由来するからこそ、その行使の実際においては、人民の意志に従属するものではない。

「社会は、諸個人の情欲が服従させられることを求めるだけでなく、諸個人におけるごとく民衆や団体においても人々の性向がしばしば阻止され、彼らの意志が統制され、彼らの情念が服従の状態におかれることを求める。このことは、彼ら自身から生まれた権力によってのみ成されうるものであり、それが拘束し抑制することを職務とする意志や情念に、その機能の実施において従属するものではない²³⁴。」

だがこのように述べると今度は、人間社会における統治や権力の正当性が、人間や人間社会の本性をめぐる考察から抽出された、何らかの普遍的原理から演繹的に引き出されてくるということを述べているように理解されるかもしれないが、そうではない。バークはすぐに次のように続ける。

「この意味で、人々に対する諸抑制は、彼らの自由と同じく、彼らの権利の中に数えられるべきである。しかし、自由と抑制は、時と場合によって変化し、無限の調整が可能なのだから、それらは、何らかの抽象的原則によって固定されることはできないし、それらをそういう原理に基づいて論じることほど、馬鹿げたことはないのである²³⁵。」

これこそ、バークにおける思慮の思想的的確な表現である。思慮は一方で、普遍的超越的理念としての自然権思想の、実際政治の現実をめぐる具体的考慮の場面への直

²³⁴ [Burke 1790 : 111, 邦訳(上) : 112] 傍点はバークによる強調。

²³⁵ [Burke 1790 : 111, 邦訳(上) : 112]

接的侵入を拒否するが、同時に、人間や人間社会の本性をめぐる考察から引き出された、人間社会における統治や権力の正当性根拠に関わる一般的原則を、実際政治の現実をめぐる具体的考慮の場面に直接に持ち込むことも拒否する。なぜなら、「自由と抑制は、時と場合によって変化し、無限の調整が可能なことから、それらは、何らかの抽象的原則によって固定されることはできない」からである。そして同時によく理解されなければならないのは、実際の政治的判断が求められる具体的政治的考慮の領域において、こうした「自由と抑制は、時と場合によって変化し、無限の調整が可能」であるといったような政治的現実が見出されうるのは、統制的理念として、例えば、「我々の自然権の保持と確かな享受が市民社会の究極の目的であり、したがってあらゆる形態の政府はその目的に仕える限りにおいて善きものである²³⁶」とする一種の政治的理想が保持されているからこそである、ということである。

もしそのような統制的理念が存在しなければ、あるいはその存在が信じられていなければ、「政治におけるあらゆる推論」は「個別の事実のごちゃまぜに過ぎないもの」になってしまうだろう。自然権思想のような、統制的理念としての政治的理想の一切を失ったとき、政治的現実融解する。それでもなお、政治的言説や、ある種の政治理論は残るだろう。否、ますます繁栄さえするだろう。だが、「健全で、よく理解された原理の導き」を見失ったとき、「すなわち理論的実践的結論を引き出すための・・・手段」を失ったとき、そこに帰結する政治的態度は、無限の調整可能性の只中での主体的判断の可能性を放棄した状況追従の日和見主義か、あるいはその裏返しとしての、政治的教条主義でしかない。我々は先にケインズが、「バークが常に確立することを目ざした・・・統治の原理」が存在すると述べながら、同時に、バークには「政治の世界の内に普遍的かつ生来的に望ましいなんらかの目的があると主張するものたちに対する敵意」があった、とも述べていたことを見た。このことの意味が、今十分に理解されたと信じる。

以上

²³⁶ [Burke 1765 : 463]

はじめに

エドモンド・バーク (1729-1797) の名を聞いて多くの人が思い浮かべるのはその主著『フランス革命の省察』においてフランス革命の原理を痛烈に批判し、理性に過度の信を置いた社会の変革を戒め、非合理的な要因を含もうとも慣習や伝統を重視すべきことを説いた保守主義者のイメージであろう。一方ジョン・メイナード・ケインズ (1883-1946) の名が喚起するのは、既製の慣習の抑圧的な非合理性を嫌い、知性による社会の改善の可能性を強く信じ、『一般理論』によって経済理論ばかりでなく現実の経済政策にも大きな変革をもたらした改革者のイメージである。保守主義者と改革者。理性批判の非合理主義者と理性重視の合理主義者。その名が喚起する社会哲学は対照的な二人だが、ケインズはかなり若い時期から生涯にわたってバークに強い関心を持ち続けたようである。例えばハロッドはケインズがイートン校在学中に政友フォックスを褒め称えたバークのスピーチを校の公式行事の場で暗唱して見せたことを伝えているし²³⁷、C. R. フェイはケインズがケンブリッジ大学入学後にバークの全集を買い込んでいたことを伝えている²³⁸。実際、ケインズの後年の著作にはバークの名がしばしば登場している。スキデルスキーは

「彼（ケインズ）はバークを、古今を通じて最も偉大な政治思想家であると考えていた。ムーアがケインズにとっての倫理学面での英雄であるとするならば、バークは彼の政治学面での英雄であると強く主張する資格を持っているといえるだろう。ケインズがこれほどその存在を尊重した人物は、明らかに彼だけだった²³⁹」

とまで述べている。一体バークの何がケインズをそれほどまでに惹きつけたのだろうか？ケインズが最も本格的にバークについて論じたのは21才（1904年）の時に、ケンブリッジ大学キングスカレッジの会員賞を受賞した「エドモンド・バークの政治学説 (The Political Doctrines of Edmund Burke)」という論文である。この論文を読み解きながら、ケインズがバークの何に共鳴したのかを探ってみたい²⁴⁰。

²³⁷ [Harrod 1951 : 51, 邦訳 : 61]

²³⁸ [Fay 1975 : 37, 邦訳 : 58]

²³⁹ [Skidelsky 1983 : 154, 邦訳 : 252-253]

²⁴⁰ この論文はケンブリッジ大学キングス・カレッジのモダン・アーカイブス・センタ

第1節 概要

論文に章立てではなく 10 の節から成っている。全体の目次は次の通りである。

1 節 序論：バークの一貫性について

2 節 バークが非難したタイプの一般的原理とバークが承認した一般的原理との違い：バークの倫理学：こうした考察から引き出される三つの重要な結論：バークの戦争に対する一般的結論もこの関連で考察される。

3 節 自由放任主義と個人主義に対するバークの態度：財産および時効によりもたらされる権利に対するバークの考え

4 節 バークの経済学

5 節 バークにおける中庸：抽象的権利と便宜：バークの便宜についての教義がおおよそ収斂していく三つの主要な領域

(1) 支配されるものたちの本性についての配慮 (2) 慈悲 (3) 改革の中の保守主義：このことから、彼の国制に対する態度、腐敗と闘わんとする改革に対する支持、政党制度への信頼が生じてくる。

6 節 自治の要求に対するバークの応答 (1) 抽象的な権利としての自治の要求に対して (2) 一般的便宜としての自治の要求に対して：民主主義に対する彼の態度

7 節 市民的自由に関するバークの考え：バークが帝国に対して認めた目的と原理

8 節 宗教についてのバークの意見：英国国教会に対するバークの信仰

9 節 フランス革命

10 節 要約および結論

1 節でフランス革命を境にしてバークの思想に転向が見られるのではないかというバーク思想の一貫性の問題を扱い、以下バーク思想の倫理的側面 (2 節)、経済学的側面 (3、4 節)、政治学的側面 (5、6、7 節)、宗教学的側面 (8 節) を論じ、9 節でバークのフランス革命論に触れて、10 節が要約、結論である。懸賞論文という性格もあるのだろうが、「エドモンド・バークの政治学説」と銘うたれながら、政治学的側面にとどまらず、広範囲にわたって網羅的にバークの見解を論じている。それぞれのテー

ーに所蔵されており、マイクロフィルム版 Keynes Papers に UA/20 という分類のもとで収録されている 86 ページからなるタイプ原稿である。本論においては京都大学経済学部所蔵のマイクロフィルムを利用した。

マにおけるバーク評価は両義的であってさほど高い評価を下しているわけではない。例えばバークの自由放任主義についての見解を検討している3節では「バークによるこの問題の扱いは極めて不適切であり、彼は彼以外の誰も納得させえないような言説でもって彼自身を納得させているように思える²⁴¹」と述べている。ケインズがバークに惹かれた所以を各テーマにおけるバーク評価に求めても明らかになってこない。ケインズはバークの何に惹かれているのだろうか？この論文の表紙にはモットーとして次のようなバークの言葉が掲げられている。

「形而上学は定義なしには存在し得ない。思慮はいかに定義すべきかについて慎重を期す。」

このモットーを手がかりにしてみよう。

第2節 ムーアとバーク

先のスキデルスキーの言葉にも見られるように、若きケインズを語る時、形而上学と聞いて想起されるのはバークよりもむしろムーア (G. E. Moore) である。ケインズより10才年長のケンブリッジの哲学者であった彼はケインズがこのバーク論を書いた前年の1903年に『倫理学原理』(Principia Ethica) という著書を著している。この著書でムーアはそれまでの倫理学説を精緻な言語分析によって検討し、とりわけ当時のイギリス思想界においていまだ支配的であったJ. S. ミル、ベンサム流の功利主義を俎上にのせた。社会の構成員の快の総量が最大になること(最大多数の最大幸福)に貢献するような行為が善き行為であると説く功利主義は善を快によって定義しているが、これは非自然的属性である善を自然的属性である快によって定義するという誤りである(自然主義的誤謬)。善は分析したり他のより単純な観念によって定義できるような複合的な実体ではない。善とはそれ以上分析できない単純な観念である。例えば黄色を見たことのない者に対してそれを分析や定義によって示すことはできない。善も又それ自体として知るしかないようなある単純な心の状態である。このように説いた『倫理学原理』はケインズをはじめブルームズベリーに集った若者たちに熱狂的に受け入れられた。それは彼らが不満を感じていたヴィクトリア朝の古い道德律を忌避する根拠を与え、それらとは無関係に自己の内的世界への没入によって善への到達が可能だと教えたからである。だが、ムーアの体系において行為の規範はどのように導かれるのだろうか？正しい行為とは善い結果を生み出すような行為である。しかし

²⁴¹ [Keynes 1904 : 25-26]

ある行為の及ぼす影響は複雑かつ永遠の未来に及び、我々は行為を行う前にAという行為とBという行為の生み出すであろう善の総量を知り、それらを比較してどちらかを選択するということはできない。こうした因果的連鎖に関する我々の知識は決定的に不足しているからである。ではどうするか？結局のところなすべき行為に関して倫理学の担える役割は極めて小さく、現実には一般的に受け入れられている規範＝慣習に従うしかないというのがムーアの与えた控えめな解答であった。ケインズはこの答えに不満であった。後に彼は当時の自分たちを回顧して、ムーアの宗教（自己自身および絶対者に対する人間の態度）を受け入れ、彼の道徳（外部の世界、および自己と外部の間の媒介物に対する人間の態度）を捨てたのだと語っている²⁴²。

ところで行為の規範やその帰結をめぐる人間の認識能力についての懐疑はバークにも共通している。ケインズはバークが到達した倫理学上の主要な結論であり彼の政治学に重要な意義をもつものとして次の三つを挙げている。

- ① 真理よりも平和を望むこと。
- ② 未来の便益を目的として現在に悪を持ち込むことに対しての極端な臆病さ。
- ③ 人がそう行動することが正しいと判断したという理由で、人が正しく行動するということについての不信²⁴³。

これらの原則の背景には行為の影響や帰結を計算する人間の能力に対する不信があり、それはムーアとバークに共通している。そして両者とも慣習を重視した。ケインズの目には両者は同じ志向を有するようには見えただろうか？おそらくそうではない。上に述べた三つの特徴を挙げるに際して、ケインズは次のように留保している。

「それらの際だつ性質は原理そのものにあるのではなく、もっぱらバークがそれを保持した異常な長さにあるのである²⁴⁴。」

これは単なる但し書きではない。ムーアの説く通り我々が我々の為す行為の帰結に関して有する知識は決定的に不足している。しかしだからといって、慣習に受動的に従ってよしとするのは、懐疑を十分保持し続けたことにはならないのではないのか？例えば常に重大な判断を迫られる政治の世界に身を置き、しかもこうした懐疑を保持し続ける時、どのようなことが起こるのだろうか？実はこのことこそバークが示してみせたことだったのである。さらに少し先回りして言えば、同じく慣習の重視と言ってもムーアの場合とバークのそれとの間には違いがあるのである。

²⁴² [Keynes 1972 : 436, 邦訳 : 113]

²⁴³ [Keynes 1904 : 10]

²⁴⁴ [Keynes 1904 : 10]

第3節 二つの原理

ケインズはバークが非難したタイプの一般的原理と承認したタイプの一般的原理があるという。

「彼（バーク）は政治的考慮によって彼にとっての究極的な善を確立することを目ざそうとはしなかった；彼はそれを別の領域に求めた；彼にとって政治学は手段の科学であった、つまり共同体の個々のメンバーがそれぞれの善を獲得するのを容易にすることを目ざす装置の理論的な部分であったのである。彼は〈形而上学的な思索〉や〈抽象的な思考〉や〈哲学者たちの宇宙〉といったものを攻撃したが、彼にそうさせたのは政治の世界の内に普遍的かつ生来的に望ましいなんらかの目的があると主張するものたちに対する敵意であった。しかし彼が同様な敵意を示さなかった別の種類の一般的原理がある。；一般的な幸福という目的を除いて政治の世界に普遍的な目的はない。しかし、それを確立することが政治学の仕事であるところの、広く妥当する多くの一般的原理や準則が存在する。ある種の行動はある種の結果を生み出しがちである。ある種の派生的な目的は、概して、ただ一つの究極的な目的につながりうる。そうした統一性こそバークが常に確立することを目ざしたものである。そしてこの意味での統治の原理を彼が常に非難した意味での政治的原理と区別することは重要である²⁴⁵。」

ここで述べられているバークが承認したタイプの統治の原理が、判断能力に対する不信を保持し続けながら政治の世界にとどまりつづけることによって獲得されたものであると見てよいだろう。しかしこれがどのような原理であるのかについてケインズは十分明確に論じきれているわけではない。その意味では論文としての深みには欠けると言わざるをえないが、この問題はある意味で、バーク思想の自然法的解釈と功利主義的解釈との間の対立として現在でもバーク研究者の間で決着のつかない問題に通じており、弱冠 21 才のケインズに説得力のある論の展開を期待するのは無理があるかもしれない。それはともかく、バーク論として評価するというよりも、ケインズのバークに対する関心の所以を探るという視角から、ケインズの議論を敷衍してみたい。バークが必ずしも抽象的原理一般を軽視したわけではないとするケインズの主張の続きを聞いてみよう。

「〈道徳的あるいは政治的主題においては普遍的なものは何ら認めることはできない。〉

²⁴⁵ [Keynes 1904 : 6]

というようなバークの言説に出会うことは稀ではない。そしてそれらは好んで引用される言説でもある。しかしそれらの意味を文字通りにとることはミスリーディングである……バークは道徳における普遍性を確かに信じていた。政治に関して言うならこうした言説が妥当するのは我々が述べたような区別を踏まえた上で、また次のようなバークの言説と並列される時のみである。

〈慎重にそうした状況を考慮するとき、私は政治における一般的原理や準則を軽視することは決してない。〉

〈私は抽象的な理念を完全に問題外であるとは思わない；なぜならこのように言うことはあらゆる原理を廃棄することにつながるし、もし仮に健全で、よく理解された原理の導きがなかったなら、すなわち理論的実践的結論を引き出すためのどんな手段も持ち得なかったなら、他の領域におけると同様に政治におけるあらゆる推論も個別の事実のごちゃまぜに過ぎないものになってしまうだろうということを私はよくわかっているからである。〉²⁴⁶

政治の問題とは当事者にとっては政治的判断の問題である。ある具体的な問題状況において下すべきある具体的な判断の善し悪しに関する問題である。例えば A という物体と B という物体の重い方を選ぶべしという判断においては「重さ」という判断の目的=基準が判断に先立って客観的に自明である。したがって適性ははかりによって適性に測定すべしという手段の問題は単なる技術的な問題となり、目的と手段は明瞭に分かたれる。これに対し、政治的判断においては A という判断と B という判断の善し悪しが問題になるわけだが、「善し悪し」という基準は「重さ」という基準ほど自明ではない。しかしここでも少なくとも A と B はその「善さ」の度合いにおいて区別され比較されている。ということは、「善さ」という基準についてのある程度のコンセンサスは成立しているはずである。政治という領域においては問題の発生と、それに判断を下すための目的=基準の創造とが入り交じり並行して進行していると言ってもよい。もしあらゆる基準があり得ないなら、政治における推論は「個別の事実のごちゃまぜに過ぎないもの」になってしまい、そもそも政治的問題が問題として成立しないはずだからである。

第4節 ムーアの慣習とバークの慣習

「彼（バーク）にとって政治学は手段の科学であった」とケインズは述べていた。

²⁴⁶ [Keynes 1904 : 7]

抽象的、論理的には手段が手段たりえるためには目的が定義され、明快になっていなくてはならない（‘形而上学は定義なしには存在し得ない’）。そしてその目的の達成にどれだけ資するかということが手段の善し悪しの基準ということになる。ムーアはこの点において厳格であった。しかしすぐれた政治家の条件としての思慮とは、究極的な目的を定義することには慎重を期しながら（‘思慮はいかに定義すべきかについて慎重を期す’）、その都度、手段（政治的判断）の善し悪しを判断する能力なのである。確かにバークにとって政治学は手段の科学であった。しかしそれは政治学が単なる技術の問題に過ぎなかったということではない。政治という領域では目的と手段が相互に規定し合い、影響しあうのである。そしてその影響関係について我々は全く無知なままにとどまるわけではない。「ある種の行動はある種の結果を生み出しがちである。ある種の派生的な目的は、概して、ただ一つの究極的な目的につながりうる。」こうした「統一性こそバークが常に確立することを目ざしたものである。」行為や判断の基準は蓋然的なものにとどまり、我々はそれを厳密に知ることはできない。バークは行為のルールに関して、

「特定の事例が例外的なケースであるのかどうかを非常に厳密に探求するのは間違っていると非常に強く主張している²⁴⁷。」

しかし又、このように我々の能力が不足していることを知っているからこそ、我々はそうした判断において慎重を期し、その影響の徴候を発見することに敏感になり、想像力を働かせ徴候の意味を構成することを通じて次なる行為の基準の創造に参与するのである。このように見てくる時、ムーアの慣習重視とバークのそれとの違いも見えてくる。ムーアにおいて慣習は人間の知性に関する諦念の帰結として渋々持ち出されたものであり、渋々持ち出されたものでありながら（あるいはそうであるからこそ）厳然とそこにあるものであり、個々人は受動的にそれに従うしかないものとしてイメージされている。バークにおいても慣習は重要な基準の一つである。人間の知性は行為のたびごとに、ゼロから基準を作りなおせる程豊かではないからである。しかしムーアの場合のように慣習は厳然とそこにあるのではない。現在の具体的問題なり、行為なりがまずあって、その‘在り方’として慣習が意識され、呼び出され、解釈される。つまり慣習も又、個別の状況において主体的に解釈され創造されるという側面を持つのである。

確かに我々が為す行為の影響は無限の未来に及ぶだろう。しかし、我々はその間ただ手をこまねいて俯瞰的に眺めているわけではない。絶対的な目的や基準を発見する

²⁴⁷ [Keynes 1904 : 10]

能力に関しての不信を保持すればこそ、活発に働かせられる別の種類の能力が人間にはある。バークはこうした能力において卓越していた。保守と改革というイメージの違いにもかかわらずケインズがバークに惹かれた所以はここらあたりにあったのではないだろうか。バークの卓越性についてケインズは次のように述べている。

「彼の成熟期にアメリカ植民地の問題についてなされた演説に見られる並ぶものなき政治的叡知と高貴な雄弁は彼の能力に関する十分な証拠となる。それらがなかったとしても彼が18世紀における最も重要な人物の一人であったと主張することはできる。しかしそうした能力を考慮に入れる時、彼は彼の同時代人たちを越え出て、歴史上最も偉大な人物たちの一人に数えられるのである²⁴⁸。」

第5節 思想の一貫性

冒頭に述べた通り、ケインズには理性重視の合理主義者、改革者というイメージが、一方バークには理性批判の非合理主義者、保守主義者というイメージが附着している。では、ケインズがバークに見て取った卓越性は理性的なものなのだろうか、それとも非理性的なものと言うべきなのだろうか？この問いはある意味で理性的という言葉の意味をどの程度の広さでとるかという定義の問題でもあり、あまり厳密に問うても生産的ではないが、この点に関連して一つ興味深い事実がある。それはケインズによる philosophy という言葉の使い方である。ケインズは論文の中の前半部では philosophy という言葉の使用に消極的で、そう呼んでもよさそうな箇所でも、doctrine とか、principle という言い方を多用している。それが「二つの原理」についての説明を終えた中盤以降、次第に philosophy という言葉も使われ始め、特に最終節においては頻繁に使われている。ケインズのこのこだわりは、おそらくバーク思想の一貫性の問題に対する強い関心とつながっている。ケインズはこの論文をバーク思想の一貫性について論じることから始め、そして最終節でも再びその点に還って論じているのである。

バークの演説に見られる「並ぶものなき政治的叡知と高貴な雄弁」はバークを「歴史上最も偉大な人物たちの一人に数えられる」ものにするほどのものだと言ったケインズは述べていた。しかしバークの演説は常にある党派（ロッキンガム派ウィッグ）の利益を代弁するものであったのであり、そこに見られる「政治的叡知」はプロパガンダの技術と似通ったものであり、「高貴な雄弁」は党派的な詭弁と紙一重でもあった。ケインズはこの論文の冒頭で、

²⁴⁸ [Keynes 1904 : 36]

「バークはその著作が全般的に直接には時局的、同時代的な事柄に関わりながら、一貫した無矛盾の政治理論の源として接近することのできるただ一人の政治思想家である²⁴⁹。」

と述べている。しかしまた、バークには思想の一貫性についての嫌疑を促すような傾向が存したことについてもしばしば言及している。

「形の上で、あるいは言葉の上で非一貫性があることは事実である。そしてそれは前期と後期の間に限られたことではない。しかし、変節は無かった²⁵⁰。」

「わたしはここまでかなり多くの真理という要素を含まないような理論を彼は決して提唱しなかったということを示そうと努めてきた。しかしまた彼には物事をあまりに遠くまで運ぼうとしすぎるきらいがあり、大げさな表明の仕方のために彼の教説を損ないがちであったということもあわせて示してきたつもりである²⁵¹。」

バークの思想の基本的な原理については変節というべきものは無かった。しかし、言葉の上ではしばしば読み手を惑わすような誇張があるというのがケインズの見解である。そのように理解された人物の思想を言葉でもって論じるのはたやすいことではない。論じる内容についてばかりでなく、それをいかに論じるかについても、心を砕かねばならないだろう。最終節でケインズはバークを論じるにあたって自らが用いた方法について次のように述べている。

「本論文におけるバーク政治哲学についての議論はきわめて抽象的な性格のものである。(中略) 私がここで追求した方法にも深刻な問題点が存在する。長い期間にわたって産み出されたパンフレットや演説からの引用を利用することは、たとえどれほど注意深くそのコンテキストを考慮したとしても、過剰な証明を行いがちであろう。このことが正当化されうるとしたらそれは次のような強い信念によつてのみである。すなわち考察の対象となっている著者が心の底に常にある政治哲学のスキームを有しており、あらゆる実践的な問題への取り組みにおいて彼はそのスキームを参照し続けたはずであるという信念である。このスキームは常に文章化して明示化できるほどははっきりしたものではなかった。しかし彼の政治理論に継続性と無矛盾性を与えうる程度には十分に一貫したものであった。こうしたスキームこそ特殊バーク的な特徴であると私は信じる²⁵²。」

²⁴⁹ [Keynes 1904 : 1]

²⁵⁰ [Keynes 1904 : 5]

²⁵¹ [Keynes 1904 : 35]

²⁵² [Keynes 1904 : 79]

バークは心の底にある政治哲学のスキームを有していたはずだとケインズは言う。このスキームはケインズがバークに見いだした政治的叡知としての卓越性に通じている。しかし文章化して明示化することができず、具体的な状況に強いられる形で産み出された演説やパンフレットから反照されて浮かび上がるだけのものを、厳密な意味で哲学と呼びうるかどうかは問題である。ケインズが philosophy という述語の使用にこだわった理由はこのあたりにあったのだろう。

おわりに

ムーアは自己と自己自身あるいは自己と絶対者との関係から始めた。自己と他者との関係はそれに続いた。バークにとって重要だったのは常に他者との関係だった。ムーアにとって重要なのが〈真〉であったとすればバークにとって重要なのは〈真らしいもの〉であった。それは他者の説得に関わり、雄弁術としての弁論に関わり、演技にすら関わった。ただし〈真らしいもの〉は必ずしも〈真〉と無縁でもなければ矛盾するものでもない。したがって若きケインズが両者に同時期に惹かれたことも必ずしも奇異なことではない。ケインズはこの論文を書いた後、次第にブルームズベリーグループとは疎遠になり実践の世界へ接近していくことになる。それにともない、究極的な善の認識よりも蓋然的な善の創出の世界で活動する機会の増えたケインズもまた、他者の説得や弁論や演技に深く関わりながら生きるようになった。そうした人物が様々な評価を受けることになるのは避けられないだろう。ハイエクはケインズの死後、ハロッドの『ケインズ伝』に触れて次のように述べている。

「ハロッドは非一貫性の非難からケインズを守るために骨を折っている。この点においては彼はあまり成功していないように思える。継続的な発展や究極的な目的の持続が存在したことは疑いない。しかしまたケインズには同時代人たちにショックを与えていたずらっぽく喜んだり、一般的見解に対する不同意を大げさに表明してみせたり、彼自身のそれとは両立しないより革命的な態度についての寛大な理解を強調したがる場所があった²⁵³。」

このハイエクのケインズ評価はケインズのバーク評価を彷彿とさせる。ハイエクがケインズの内にあったと見ている「継続的な発展や究極的な目的の持続」とはケインズがバークについて述べたところの、「常に文章化して明示化できるほどはっきりしたものではありません」が「あらゆる実践的な問題への取り組みにおいて参照し続けた」

²⁵³ [Hayek 1952 : 197]

はずの「ある政治哲学のスキーム」と似通ったものだったであろう。そして周囲の人間たちから見ると、両者とも「大げさな表明の仕方」を好み、「物事をあまりに遠くまで運ぼうとしすぎるくらい」があった。21 才のケインズはおそらくまだ未発展だったとはいえ十分に多面的であった。そうして未発展であったからこそ、ムーア倫理学の洗礼を受けながらもそれを踏まえた上で現実世界への扉を開くための鍵を直観的にバークの思想の中に嗅ぎ取ったのかもしれない。

文献一覧

※引用に関する注記

バークの *Reflections on the Revolution in France* (1790) には、鍋島能正訳『フランス革命論』（理想社, 1967 年），半沢孝麿訳『フランス革命の省察』（みすず書房, 1997 年），中野好之訳『フランス革命についての省察（上）（下）』（岩波文庫, 2000 年），水田洋訳『フランス革命についての省察』（中公クラシックス, 2003 年）の四つの翻訳があり、いずれも参照したが、もっとも多く参照した中野好之訳のページ数のみを記す。また、その他の文献の翻訳も含め、引用者の責任により訳文を改めた箇所がある。

青木康(1997)『議員が選挙区を選ぶ』山川出版, 1997 年.

アルチュセール, L. (2001) 『マキャヴェリの孤独』福井和美訳, 藤原書店, 2001 年.

Beiner, R. (1983) *Political Judgment*, The University of Chicago Press, 1983 [浜田義文監訳『政治的判断力』法政大学出版局 1988 年] .

Bolingbroke, H. S. J. (1841) *Letter or Essays Addressed to Alexander Pope, Esq* , in *The Works of Lord Bolingbroke*, 4vols, vol. III, Carey and Hart, 1841.

Boulton, J. T. (1958) Editor's Introduction to *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Routledge and Kegan Paul, 1958.

Bredvold, L. I. (1961) *The Brave New World of the Enlightenment*, The University of Michigan Press, 1961.

Browne, S.H. (2003) Edmund Burke's Letter to the Sheriffs of Bristol and the Texture of Prudence, in R. Hariman ed. *Prudence :Classical Virtue, Postmodern Practice*, The Pennsylvania State University, 2003.

Buckle, H. T. (1876) *History of Civilization in England*, vol. I , New York : D. Appleton and Company, 1876.

Bullard, P. (2005) The Meaning of The ‘ Sublime and Beautiful ’ ; Shaftesburian

- Contexts and Rhetorical Issues in Edmund Burke' s Philosophical Enquiry, *The Review of English Studies*, vol.56, no. 224, Apr. 2005.
- Burke, E. (1756) A Vindication of Natural Society, 1756, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1997 [水田珠枝訳『自然社会の擁護』中央公論社, 中公クラシックス W26, 2003 年].
- (1757) A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, 1757, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1997 [中野好之訳『崇高と美の観念の起原』みすず書房, 1999 年].
- (1765) Tracts relating to Popery Laws, 1765, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. IX, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- (1770) Thoughts on the Present Discontents, 1770, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1981 [中野好之訳「現代の不満の原因を論ず」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局 2000 年所収].
- (1775) Speech on Conciliation with America, 1775, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. III, Clarendon Press, Oxford, 1996 [中野好之訳「植民地との和解決議の提案についての演説」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局 2000 年所収].
- (1776) On Education, 1776, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. III, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- (1783) Speech on Fox' s India Bill, 1783, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. V, Clarendon Press, Oxford, 1981 [中野好之訳「フォックスのインド法案についての演説」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局 2000 年所収].
- (1790) Reflections on the Revolution in France, 1790, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. VIII, 1989 [中野好之訳『フランス革命についての省察 (上) (下)』岩波文庫, 白 25-1, 2000 年].
- (1791) Appeal from the New to the Old Whigs, 1791, in *Works of The Right Honourable Edmund Burke*, vol. IV, London : Nimmo, 1899 [中野好之訳「新

- ウィッグから旧ウィッグへの上訴」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局 2000 年所収〕。
- (1792) *Speech on the Unitarians Petition*, 1792, in *Works of The Right Honourable Edmund Burke*, vol. VII, London : Nimmo, 1899 [中野好之訳「ユニテリアン協会の陳情についての演説」中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局 2000 年所収〕。
- (1957) *A Notebook of Edmund Burke*, ed. by H. V. F. Somerset, Cambridge : At the University Press, 1957.
- (1958-1978) *Correspondence of Edmund Burke*, 10vols, ed. by Thomas W. Copeland, University of Chicago Press, 1958-1978.
- Canavan, F. P. (1960) *The Political Reason of Edmund Burke*, Durham : Duke University Press, 1960.
- (1995) *The Political Economy of Edmund Burke*, Fordham University Press, 1995.
- Cassirer, E. (1951) *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, 1951 [中野好之訳『啓蒙主義の哲学（下）』ちくま学芸文庫, 2003 年〕。
- Clark, K. (1956) *Landscape into Art*, Harmondsworth, Middlesex : Penguin Books, 1956 [佐々木英也訳『風景画論』岩崎芸術社, 1998 年〕。
- Cobban, A. (1978) *Edmund Burke : Revolt against Eighteenth Century*, AMS Press, 1978.
- Cone, C. B. (1964) *Burke and the Nature of Politics : The Age of the French Revolution*, Lexington : University of Kentucky Press, 1964.
- Conniff, J. (1994) *The Useful Cobbler*, State University of New York Press, 1994.
- Cressman, J. B. (1956) *Burke's Satire on Bolingbroke in A Vindication of Natural Society*, PhD Dissertation, University of Michigan, 1956.
- Dinwiddy, J. R. (1992) *Utility and Natural Law in Burke's Thought*, in *Radicalism and Reform in Britain 1780-1860*, Hambledon Press, 1992.
- Dunn, J. (1984) *Locke*, New York : Oxford University Press, 1984 [加藤節訳『ジョン・ロック——信仰・哲学・政治——』岩波書店, 1987 年〕。

- Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, 1990 [鈴木聡他訳『美のイデオロギー』紀伊國屋書店, 1996 年] .
- Engels, F. (1955) *Der Deutsche Bauernkrieg*, Berlin : Dietz Verlag, 1955 [『ドイツ農民戦争』大内力訳, 岩波文庫, 白 128-4, 1950 年] .
- Fay, C. R. (1975) *The Undergraduate* , in Milo Keynes ed., *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge University Press, 1975 [佐伯彰一・早坂忠訳『ケインズ 人・学問・活動』東洋経済新報社, 1978 年] .
- Frohen, B. (1993) *Virtue and the Promise of Conservatism : The Legacy of Burke and Tocqueville*, University Press of Kansas, 1993.
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr Tübingen, 1960 [響田収他訳『真理と方法 I』法政大学出版局, 1986 年] .
- Godwin, W. (1946) *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 3vols, ed. by F. E. L. Priestley, vol. I, University of Toronto Press, 1946.
- Grean, S. (1967) *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics : A Study in Enthusiasm*, Ohio University Press, 1967.
- 浜林正夫(1983)「ボリングブルックの社会思想」『一橋大学研究年報 経済学研究』24 号, 1983 年.
- 半沢孝磨(1965)「思想家としてのエドマンド・バーク」日本政治学会編『日本政治学会年報』1965 年.
- Harrod, R. F. (1951) *The Life of John Maynard Keynes*, London : Macmillan, 1951 [塩野谷九十九訳『ケインズ伝 (上) (改訳版)』東洋経済新報社, 1967 年] .
- Hayek, F. A. (1952) Review of R. F. Harrod's *The Life of John Maynard Keynes*, in *The Journal of Modern History*, vol. 24, no. 2, June 1952.
- Hazlitt W. (1902) *Political Essays*, in *The Collected Works of William Hazlitt*, vol. III, London : J. M. Dent & Co. McClure, 1902.
- Hoffman, R. J. S. (1964) Burke as a Practical Politician, in Peter J. Stanlis ed., *The Relevance of Edmund Burke*, New York : P. J. Kenedy, 1964.

- Hutcheson, F. (1971) *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Collected Works of Francis Hutcheson*, vol. I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1971 [山田英彦訳『美と徳の觀念の起原』玉川大学出版部, 1983年] .
- Hume, D. (1998) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, 1998.
- (1954) *New Letters of David Hume*, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner, Oxford : Clarendon Press, 1954.
- 犬塚元(1997)「エドマンド・バーク : 習俗(マナーズ)と政治権力」『国家学会雑誌』110巻7・8号, 1997年.
- James, D. G. (1949) *The life of reason : Hobbes, Locke, Bolingbroke*, Longmans, Green, 1949.
- Kant, I. (1990) *Kritik der Urteilkraft*, Philosophische Bibliothek Band 39a, Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1990 [原佑訳『判断力批判』カント全集第8巻, 理想社, 1965年] .
- Kenyon, J. (1983) *The History Men : The Historical Profession in England since the Renaissance*, Weidenfeld and Nicolson, 1983 [今井宏・大久保桂子訳『近代イギリスの歴史家たち:ルネサンスから現代へ』ミネルヴァ書房1988年] .
- Keynes, J. M. (1904) *The Political Doctrines of Edmund Burke*, in *The Keynes Papers*, Reel 114, UA/20, 1904.
- (1972) *My Early Beliefs*, in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. X (Essays in Biography), Macmillan St. Martin's Press, 1972 [宮崎義一訳「若き日の信条」『世界の名著69 ケインズ・ハロッド』中央公論社, 1980年] .
- Kirk, R. (1967) *Edmund Burke : A Genius Reconsidered*, Arlington House, 1967.
- 岸本広司(1989)『バーク政治思想の形成』御茶の水書房, 1989年.
- (1995)「バーク—思慮の政治」藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史Ⅰ』新評論, 1995年.
- (2000)『バーク政治思想の展開』御茶の水書房, 2000年.
- Kramnick, I. (1977) *The Rage of Edmund Burke : Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York : Basic Books, 1977.
- 草光俊雄(1991)「歴史は文学か科学か —G. M. トレヴェリアン再評価—」『英国をみる』

- リプロボート, 1991 年.
- Laski, H. (1920) *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Home University Library of Modern Knowledge, 1920 [堀豊彦・飯坂良明訳『イギリス政治思想史 II—ロックからベンサムまで』岩波書店, 1958 年.
- Lecky, W. (1878-1890) *A History of England in the Eighteenth Century*, London : Longmans, 1878-1890.
- Lock, F.P. (1985) *Burke's Reflections on the Revolution in France*, George Allen & Unwin, 1985.
- (1998) *Edmund Burke*, vol. I, Oxford : Clarendon Press, 1998.
- Macaulay, T.B. (1913-1915) *History of England from the Accession of James the Scotland*, London : Macmillan, 1913-1915.
- Macknight, T. (1858-1860) *History of the Life and Times of Edmund Burke*, London : Chapman and Hall, 1858-1860.
- Macpherson, C.B. (1980) *Burke*, Oxford University Press, 1980 [谷川昌幸訳『バーク : 資本主義と保守主義』御茶の水書房, 1988 年] .
- Meinecke, F. (1929) *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin : R. Oldenbourg, 1929 [菊盛英夫・生松敬三訳『近代史における国家理性の理念』みすず書房, 1960 年] .
- Mansfield J.H.C. (1965) *Statesmanship and Party Government : A Study of Burke and Bolingbroke*, University of Chicago Press, 1965.
- 丸山真男 (1995) 「政治の世界」『丸山真男集 5 巻』岩波書店, 1995 年.
- Morley, J. (1888) *Burke*, London : Macmillan, 1888.
- Murray, R.H. (1931) *Edmund Burke*, Oxford University Press, 1931.
- 中澤信彦 (1996) 「バーク『自然社会の擁護』再考」『経済学雑誌』大阪市立大学経済学会, 97 巻 1 号, 1996 年.
- Namier, L. and Brooke, J. (1964) *House of Commons 1754-1790*, vol. II, London : Published for the History of Parliament Trust, 1964.
- Negri, A. and Hardt, M. (2000) *Empire*, Harvard University Press, 2000 [水島一憲ほか訳『帝国 : グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』以文社, 2003 年] .
- Nicolson, M.H. (1959) *Mountain Gloom and Mountain Glory : The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Cornell University Press, 1959 [小黒和子訳『暗い山と栄光の山 : 無限性の美学の展開』国書刊行会, クラテール

- 叢書 13, 1989 年] .
- O' Brien, C.C. (1992) *The Great Melody : A Thematic Biography of Edmund Burke*, University of Chicago Press, 1992.
- Pagano, F.N. (1982) Introduction to Burke' s *A Vindication of Natural Society*, Liberty Classics, 1982.
- (1985) Burke' s View of the Evils of Political Theory : or, A Vindication of Natural Society, *Polity : The Journal of the Northeastern Political Science Association*, vol.17 no. (3), 1985.
- Paine, T. (1996) *Rights of Man*, Wordsworth Classics of World Literature, 1996
[西川正身訳『人間の権利』岩波文庫, 白 106-2, 1999 年] .
- プラトン(1979)『国家(上)』藤沢令夫訳, 岩波文庫, 青 601-7, 1979 年.
- Pocock, J.G.A. (1957) *The Ancient Constitution and The Feudal Law*, Cambridge University Press, 1957.
- (1975) *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 [田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳『マキアヴェリアン・モーメント : フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会, 2008 年] .
- (1985) *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, 1985
[田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房, 1993 年] .
- (1987) Introduction to Burke' s Reflections on the Revolution in France, in J.G.A.Pocock ed. *Reflections on the Revolution in France*, Hackett Publishing Company, 1987.
- (1989) Burke and the Ancient Constitution : A Problem in the History of Ideas, in *Politics, Language, and Time*, University of Chicago Press, 1989.
- Priestley, F. E. L. (1946) Critical Introduction to William Godwin' s *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 3vols, ed. by F. E. L. Priestley, vol. III, University of Toronto Press, 1946.

- Prior, J. (1826) *Memoir of the Life and Character of the Right Honourable Edmond Burke*, vol. I, London, Printed for Baldwin, Cradock, and Joy, 1826.
- Roper, D. (1959) Smollet's "Four Gentleman" : The First Contributors to the Critical Review, *Review of English Studies*, no.10, 1959.
- Sabine, G.H. (1961) *A History of Political Theory*, third ed., New York : Holt, Rinehart, and Winston, 1961.
- Shaftesbury, A. (1978) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*, 3vols, Hildesheim・New York : Georg Olms Verlag, 1978.
- (1995) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*, 2vols, ed. by J. M. Robertson, Thoemmes Press, 1995.
- Sidgwick, H. (1931) *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, London : Macmillan, 1931.
- Skidelsky, R. (1983) John Maynard Keynes, vol. I : Hopes Betrayed 1883-1920, London : Macmillan, 1983 [宮崎義一監訳・古屋隆訳『ジョン・メイナード・ケインズ I : 裏切られた期待 1883-1920』東洋経済新報社 1987 年] .
- Stanlis, P.J. (1958) *Edmund Burke and the Natural Law*, The University of Michigan Press, 1958.
- (1991) *Edmund Burke : The Enlightenment and Revolution*, New Brunswick, 1991.
- Stephen, L. (1876) *Hisrory of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. II, New York, G.P.Putnam's Sons, 1876 [中野好之訳『18世紀イギリス思想史 (下)』筑摩書房, 1985 年] .
- Strauss, L. (1936) *The political philosophy of Hobbes : its basis and its genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1936 [添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳『ホッブズの政治学』みすず書房, 1990 年] .
- (1953) *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953 [塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』昭和堂, 1988 年] .
- 田中秀夫 (1998) 『共和主義と啓蒙』ミネルヴァ書房, 1998 年.
- Ullmann, W. (1966) *The Individual and Society in the Middle Ages*, Johns Hopkins Press, 1966 [鈴木利章訳『中世における個人と社会』ミネルヴァ書房, 1970 年] .

- White, S. K. (1994) *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*, Sage Publication, 1994.
- Willey, B. (1953) *The Eighteenth Century Background : Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, London : Chatto and Windus, 1953 [三田博雄・松本啓・森松健介訳『十八世紀の自然思想』, みすず書房, 1982年] .
- (1964) *The English Moralists*, London : Chatto and Windus, 1964 [樋口欣三・佐藤全弘訳『イギリス精神の源流』創元社, 1980年] .
- Wilkins, B. T. (1965) *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 1965.
- Wolin, S. S. (1989) *The Presence of the Past : Essays on the State and the Constitution*, Johns Hopkins University Press, 1989 [千葉真他訳『アメリカ憲法の呪縛』みすず書房, 2006年] .

謝辞

本論文は京都大学大学院人間・環境学研究科の間宮陽介先生の指導の下で作成された。

私がエドモンド・バークの政治思想を研究対象としたのは、同研究科における修士課程論文のテーマとして、バークの政治思想を取り上げたことがきっかけである。バークのテキストを渉猟する中で感じた、曰く言いがたい問題意識を、時間に追われ、いわば力技で構成した修士論文に対し、間宮先生は、荒削りではあるが、長い目で見れば、その着眼点には価値ある研究を生み出すことのできる胚珠も含まれているとして、論文の潜在的価値を評価してくださった。

このとき先生にいただいた評価と、その後の長きにわたる粘り強い研究指導、および、公私にわたる叱咤激励が無かったならば、この博士論文を完成させることはできなかった。学恩の大きさを思えば、出来上がった論文の出来はあまりにも拙いが、この論文を契機として、今後、少しでも価値ある研究を生み出していきたい。そのことで、先生にいただいた多大なる学恩に、いささかでも報いることができればと考えている。

博士論文の公聴会においては、京都大学大学院人間・環境学研究科の西村稔先生、大川勇先生、佐野亘先生から、貴重な御意見と御批判をいただいた。いただいた御批判は、それぞれ異なる角度からのものだったが、いずれもある意味で、わたしの論文の根幹に存在する問題点に関わるものだと考えている。これらの御批判をよく咀嚼し、今後の研究の展開を図りたい。

最後に、お一人ずつお名前を挙げることはできないが、Universityと呼ぶにふさわしい、自由で多様で学際的な、京都大学大学院人間・環境学研究科の知的風土の中で、授業や演習や研究会などを通じて、あるいは日常の様々な場面において、直接、間接に御指導を賜った諸先生方や、知的刺激を与え続けてくれた院生の方々に感謝したい。おそらく、社会科学の論文としてはあまりに人文科学的すぎ、人文科学の論文としてはあまりに社会科学的すぎるこの論文に、多少なりとも専門研究者の批判に耐えうる美点が含まれているとしたら、それは、これらの人々との出会いと交流の中で育まれたものである。