

〈論 説〉

フランス革命に関する バークの最初期の思索（中）

— 革命勃発直後の諸書簡から
「軍事予算演説」に至るまで —

土 井 美 徳

目 次

はじめに

1 革命の「自由の精神」への懐疑

- (1) チャールモンテ伯への書簡
- (2) ウィンダムへの書簡
- (3) フィッツウィリアムへの書簡

2 反革命思想の定式化

- (1) 「自然的中庸」に根ざした社会的自由
- (2) 戦争の正当事由と統治形態の問題
- (3) 政治的創意工夫と未完の実践的完全性

以上、第50巻第2号

3 フランス革命の伝染性とブリテン国制

- (1) トマス・ペインとバーク
- (2) 「国王と国民との国内的な同盟関係」
- (3) 民主主義のイデオロギー的「感染力」
- (4) リチャード・ブライスとバーク
- (5) 二つの「愛着」 — 祖国愛と普遍的仁愛¹⁾
- (6) 「自由な国家」と「最善の統治形態」

以上、本号

4 『軍事予算に関する演説』

むすび

1) 紙幅上の調整のため、「(6)『自由な国家』と『最善の統治形態』」については、本稿（下）で第4章と併せて掲載する。

前稿（上）においては、1789年7月14日のバスチーユ襲撃事件以降にバークがフランス革命の性格をめぐって重ねてきた思索の跡を彼の一連の書簡を通して考察してきた。そして、11月のデュポンへの返信書簡の段階では、1790年代のバークの反革命思想の原型が形成されていたことを確認した。本稿（中）では、デュポンへの返信書簡の後に、バークが年を越えた1790年の初頭に「軍事予算に関する演説」で反革命論を展開するにいたる、そのあいだの経緯を、トマス・ペインとリチャード・プライスとの関係に焦点を当てて検討することにした²⁾。

3 フランス革命の伝染性とブリテン国制

フランス革命に対する基本的な認識を固めたバークが、それを公式の場で初めて表明したのが、翌年1790年2月9日の軍事予算をめぐる議会演説においてであった。下院の議事録によれば、彼は審議の冒頭部分で、以下のような同時代認識を示している。「いまやヨーロッパ全土に野蛮なる嵐が吹き荒れて」おり、「世界史におけるあらゆる時代のなかでヨーロッパ全体にとって最も危機的な瞬間」にある。「現在はヨーロッパ史でこれまで起こったなかで最も重大な時期であり、騒動と混乱を回避したいと願うすべての者に最大限の注意が要求される」³⁾と。このように、バークがフランス革命に対する自身の態度を議会の場ではっきりと示すことによって、革命の影響がヨーロッパ全体の未曾有の脅威になると言明した背景には、その直前の1789年末から1790年初頭における二つの事柄が関係しているものと思われる。一つはトマス・ペインからの手紙であり、もう一つは非国教徒派牧師のリチャード・プライスの説教である。バークにとっ

2) バークの一次資料については以下を用いた。*The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford et al., 9 vols., Oxford, 1981-2015. 引用の際はWSの略号で記す。*The Correspondence of Edmund Burke*, ed. Thomas W. Copeland et al., 10 vols, Cambridge, 1958-78. 以下、Corr.と略記する。邦訳については以下を参照した。半澤孝磨訳『フランス革命の省察』みすず書房、1989年。中野好之編訳『バーク政治経済論集』法政大学出版局、2000年。

3) *The Parliamentary Register; or History of the Proceedings and Debates of the House of Commons*, vol. XXVII, London, 1790, 65.

てこれら二つの事柄は、ブリテン国制にとっての脅威、すなわちブリテンとフランスとの将来的関係を友好的に捉え、フランスの革命をブリテンも含めた全ヨーロッパ諸国が模倣すべきだと考える熱狂的な意見がイギリス国内に浸透する危険性を目の当たりにしたことを意味している。

まず、ペインもプライスも、フランス革命の福音的な伝播を期待している点では共通しているが、ペインの場合には、革命の対外的インパクトについて、とくにヨーロッパの国際関係スキームの観点から同盟形式の歴史的転換として語られ、プライスの場合には、フランス革命を名誉革命の体制原理との連続性という観点から擁護し、もってブリテン国制の改革推進を主張するという特徴を持っている。両者が提起した論点はそれぞれ、パークの反革命思想において重要なモーメントを構成しているといつてよい。

(1) トマス・ペインとパーク

本節では、『コモン・センス』以降のペインの思想形成、とりわけヨーロッパにおける革命のスキームの考え方とその変化に着目し、それを補助線として活用しながら、パークがペイン書簡から何を読み取り、どのように反革命戦争の論理を構築しようとしたのかを明らかにする。

まず、1790年1月17日付のペインのパーク宛書簡から考察しておこう。反革命の論陣を張ったパークの『フランス革命の省察』の刊行とそれに反論したペインの『人間の権利』（第一部）、さらにはパークの『フランスの国情についての考察』をはさんで、ペインの『人間の権利』（第二部）へと続く、いわゆるパーク対ペイン論争において両者は真つ向から対立したが⁴⁾、その最初の発端になったと考えられるのが、上記の書簡である。両者の最初の直接の出会い、イギ

4) ペインの一次資料については以下を用いた。Philip S. Foner (ed.), *The Complete Writings of Thomas Paine*, 2 vols, New York, 1945. 引用の際には、CWと略記する。邦訳として、小松春雄訳『コモン・センス 他三篇』岩波文庫、1976年も参照。なお、ペインの思想と行動については、主に以下の文献を参照した。Foner, *op. cit.*, I, Introduction, ix-xlviのほか、David Powell, *Tom Paine: The Greatest Exile*, London, 1985; Mark Philip, *Paine*, Oxford, 1989 (田中浩ほか訳『トマス・ペイン — 国際派知識人の生涯』未来社、2007年)；小松春雄『評伝トマス・ペイン』中央大学出版部、1986年。

リスに戻ったペインをバークが歓迎した1788年の夏である。それ以前にペインは、『現代の不满の原因を論ず』（1770年）を閲読して、「民衆は無秩序のなかに利益を持たない。彼らが誤った行動をとった時、それは彼らの過失なのか、彼らの罪なのか」というバークの見解を称賛していたし、バークが「アメリカ人の性格において自由への愛は卓越した特徴である」と植民地側に共感を示していたことも知っていた。バークもまた、アメリカ問題を論じた『ブリストルの執行官への手紙』（1777年）で、ペインのことを「民衆の心に独立を覚悟させた著名なパンフレットの著者」と記し、「民衆に対する統治者側の敵対的精神が政府変更の正当な大義名分」になりえることを「不可抗的」に論証したと一定の評価を示していた（WS, III, 305-6 = 『論集』 258-9）。

もとより、アメリカ革命の段階でもバークとペインやプライスとは「自由」の考え方をめぐってすでに原理的な相違があったといえる。上記の『ブリストルの執行官への手紙』においてバークは、次のように言明しているからである（おそらくはプライスの『市民的自由についての見解』（1776年）をとくに意識しながら）。すなわち、「市民的自由 (civic freedom) とは、多くの連中が吹聴するような、深遠な学理の奥底に隠された観念などでは決してない。それは祝福と便益 (benefit) なのであって、抽象的思弁ではない」。「中庸 (medium) をまったく許容せず、その範囲全体にわたって真か偽かを決定せねばならない幾何学や形而上学の命題とは根本的に異なって、社会的市民的自由 (social and civil freedom) は…それぞれの共同体の気質と状況に応じて無限に多様な形に作り上げられる」。したがって、「自由の極み (extreme)」は、「抽象的には完全性があるが、実際的には欠陥となる」。「両極端 (extremes) は、…われわれの義務に関する面でも生活上の欲求充足に関する面でも、必ずや徳と幸福の両方を破壊する。自由もまた享受するためには制限が必要なのである」、と（WS, III, 318 = 『論集』 273）。

5) Powell, *op. cit.*, 157-8.

6) 同様な見解は、『植民地との和解決議の提案についての演説』（1775年）でも確認される。「一般に人類が、統治なり自由なりの思弁の原理を論証もしくは論理的推定の可能な限度まで實際上推し進めていくと想像すること自体、極めて重大な心得違いである」と指摘し、「道徳的議論における幾何学的な厳密さ」の欺瞞性を批判している（WS, III,

以上のような、アメリカ独立革命の段階で示されたバークの自由をめぐる観念、すなわち、(1) 所与の共同体のなかでの社会的抑制が自由を確証する要件であること、(2) 抽象的原理に立脚した極端さは人間の徳を破壊するという論点、(3) 抽象的な完全性は実践においては欠陥になるとの見解は、われわれが前稿（上）において考察したフランス革命後のバークの一連の書簡における彼の言説と完全に重なり合う。アメリカ独立革命の際のバークの言説とフランス革命後の言説とのあいだには明確に原理的な同一性があるといってよい。異なっている点があるとすれば、それは中庸が求められるべき自由を擁護する際のベクトルの方向性である。アメリカ独立革命においては、「すべての賢明な為政者の恒久的目標は、慎重な実験と理性的で冷静な努力によって、共同体が、この種の抑制をどこまで多くかではなく、どこまで少なくして成り立つかの限界を見極めることでなければならない」と述べられているように、圧制に対して民衆の自由を擁護する点に議論の焦点が向けられていた（WS, III, 318 = 『論集』273）。

さて、ペインから送られた前述の1790年1月17日付の書簡がバークに対して与えた衝撃を検討するには、まずペイン自身にとってこの書簡の内容がもつ意義、すなわちバスチーユ襲撃事件以降にペインのなかで起きた思想的变化を確認しておく必要があるだろう。

(2) 「国王と国民との国内的な同盟関係」

ペインは1787年5月にアメリカからフランスへと渡り、高齢の母親を見舞うため8月にイギリスに帰った。その際に、ペインは当時のヨーロッパの国際関係の動向に注目した『ルビコン川における展望 (*Prospect on the Rubicon*)』⁷⁾ (1787. 10) を著している。彼はこのなかで、国家を国王と民衆の国内的な同盟

156-7 = 『論集』223-4)。

7) 当時フランスはオランダの共和派と同盟し、他方でプロイセンはこれに対抗してオランダ総督を支援すべく介入していた。ピット内閣は、プロイセン国王とのあいだでフランスとの開戦に際して援助するという密約を結び、有事に備えて多額の軍事予算を議会に提出しようとしていた。このパンフレットの目的は、ピット内閣の外交安全保障上のスキームを反駁し、英仏間の戦争を回避し、両国の友好関係を促すことにあった。Cf. CW,

関係において捉え、両者の利益が調和的に一致するという議論を展開している。「君主の威厳 (the majesty of the sovereign)」と「国民の威厳 (the majesty of the nation)」とが「同盟を結ぶことによって国力が倍加する幸運な機会」が得られる、と。彼によれば、あらゆる同盟は、共通の「利益」にもとづいて形成され、「外的な敵 (external enemies)」との対抗関係において作動するとき、「最も強力かつ安全」なものとなる。「国家の臣民が政府に愛着を感じるのには、このような原理にもとづいてである」。「臣民における自由 (freedom) とは、政府の権力を減少させるものではなく、増進させるものである」(CW, II, 634)。この見解は、貴族を排除して国王と国民とが直接同盟を結ぶことによって国家の栄光がもたらされるという「善良なる王 (bon roi)⁸⁾」の政治理念を、ヨーロッパ諸国に関する限りペインも共有していたことを示している。

1787年10月の段階でのフランスの国情に関するペインの認識は、混沌のなかから新たな変化の機運、すなわち国王と国民との利益が調和的に一致した国内的な同盟関係が生まれつつあるというものであった。彼はいう。「政府が国民 (people) に自由を賦与しようとしても、あるいはその目的に対する熱望を示したとしても、そのような申し出はまず間違いなく拒絶されるであろう。自由を賦与せんとする目的に疑いを持つやもしれない。それゆえ、自由の欲求は、国民大衆 (the mass of the people) に源を発して生ずるものでなければならない。そのような気持ちがあまねく広がった時こそ、…国力と国威を高揚させる最も効果的な連結 (consolidation) が生まれうる重要な時機となる」。そして、「このような変化が起き始めるときは、国家 (nation) においてある種のカオスが現れる」。それゆえ、「現在のフランスにおける混乱の現われが意味するものは、フランス国民がその繁栄の極致を手にするための、状況の大いなる連鎖の環 (the links in the great chain of circumstances) の一つにほかならない」。実際に、「フランスですでに始まった地方議会では、すでにイングランドの議会と同程度に、あるいはそれ以上に国民 (people) の代表性がある」(CW, II, 634)。このように1787年10月の段階でのペインのスキームは、当時

II, 621, Editor's Commentary.

8) 小松、前掲書、135。

のフランスにおいて共有されていた「善良なる王」の政治理念に立って、国王と国民との国内的な同盟関係による自由の拡大と国家の繁栄を描こうとするものであり、王制を悪しきものとして否定し、純粋に共和国の実現を求めたアメリカ独立戦争の場合とは異なった発展のスキームを考えていたといえる。⁹⁾ また、〈国王と国民との国内的同盟〉による変革という点からいえば、イギリス議会は貴族の利益を擁護するための統治制度にほかならないがゆえに、フランスの現状はすでに国民の自由の実現においてイギリスよりも進展しているというペインの認識にもつながっている。¹⁰⁾

そして以上のような〈国王と国民との国内的な同盟関係〉による変革のスキームは、1789年2月の段階においても維持されている。トマス・ジェファーソン宛の書簡（1789. 2. 26付）においてペインは、フランスにおける国王と民衆との「国内的同盟（an internal alliance）」に言及し、次のように述べている。「国民を豊かにするとは、それを構成する諸個人を豊かにすることである。…臣民が豊かになればなるほど、歳入も豊かになる。税が課せられる消費は、民衆の消費力と比例する。それゆえ、国の歳入と地代を増大させる最も効果的な方法は、民衆の置かれた条件を向上させることである」。このようにペインが、王制を否定して共和主義の実現を求めたアメリカの場合とは違って、フランスにおいては〈国王と国民との国内的同盟〉によって民衆の自由と国家の繁栄を推進する変革のスキームを想定していたという事実は、ペインが、バスチーユ襲撃事件の以前においては政治原理の適用過程を普遍的一義的に考えるのではなく、それぞれの国家のコンテクストに応じて考えていたことを示している。共和制の実現を革命の目標として考えることのできたアメリカの条件と君主制のもとにあるヨーロッパ諸国の条件とでは、前述したように、自由を求める民衆の側の成熟度という点で明らかに異なるものとペインは考えていたのである。ジェファーソン宛書簡のなかで彼はこう記している。「統治が自己変革すること

9) 『コモン・センス』ではペインは、「われわれは君主制の害悪の上に、世襲制の弊害を重ねてきた」と、君主制を世襲制原理に絡めて批判し（CW, I, 13-6 = 邦訳33-40）、アメリカのような「自由国家においては法が国王であるべき」だと共和制を強く主張している（CW, I, 29 = 邦訳65）。

10) Philp, *op. cit.* 70 = 邦訳116.

のできる、あるいは統治のある部分が他の部分を供給することのできる国においては固定された統治原理というものは存在しない」と (CW, II, 1282-3)¹¹⁾。

他方で、フランスに対しては〈国王と国民との国内的同盟〉によって民衆の自由と国家の繁栄を推進するという変革のスキームを想定した背景には、彼の文明史論的な認識が働いているものと推察される。1782年の『レナル師への手紙 (*Letter to the Abbé Raynal*)』においてペインは、「諸個人」が「相互的欲求 (mutual wants)」を原因として「国民的社会 (national society)」へと移行したのと同様に、自然状態にあった「諸国民」が「商業」の導入による相互依存によって「野蛮状態 (a state of barbarism)」から脱却して、「諸国民の文明化を相互に拡張し完成させ」て、「人類」全体に普遍的な文明化が進んだという、国家を超えた人類史的、国際関係史的な歴史観を提起している (CW, II, 240-2)¹²⁾。このように『レナル師への手紙』において提示された、ヨーロッパ全

11) 『コモン・センス』における君主制批判および共和制擁護と、『ルピコン川における展望』に見られる国王と国民との国内的同盟との不一致について、小松は後者を「ルイ十六世個人に対する親愛の情」にもとづくもの、あるいは「ラファイエットの立憲王政の理念に同調」したものと理解している (小松、前掲書、135)。たしかに『コモン・センス』においてペインは、「人類は本来天地創造の秩序においては平等であった」とし、「人間を国王と臣民とに差別すること」には自然の理由も宗教上の理由も存在しないと記している (CW, I, 9 = 邦訳27)。ペインの平等の言説の重点が世襲制原理の批判にある限り、王制と貴族制は否定される。しかし他方でイングランドにおいても「善良なる君主 (good monarchs)」が存在したことを認めている。ペインは、王制の起源として天命・選挙・強奪の三つを挙げており、天命と選挙による王の定立は「公的な名誉」を持ち得るが、しかしそれは世襲によって受け継ぐことはできないがゆえに、「ライオンに代わりにロバを与える」がごとく、「愚者や悪党、不徳漢に門戸を開き、圧制の本質を持っている」。このように、善良な性格を持った国王に「一個の人間としての」公的な名誉が「便宜として (as a convenience)」存在しえることを『コモン・センス』においても想定している (CW, I, 12-5 = 邦訳32-8)。他方で、「一つの政府を作って自ら国民形成する時」は、「ただ一度しか現れない特別の時」だと言明しているように (CW, I, 36 = 邦訳80)、バスチーユ襲撃事件以前には、当時のアメリカの条件のもとでのみ可能になるものと考えていたともいえる。

12) なお、ペインの思想形成におけるこのパンフレットの意義については以下を参照した。Darrel Abel, 'The Significance of the Letter to the Abbé Raynal in the Progress of Thomas Paine's Thought', in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol.66, No.2, 1942, 176-190.

体が普遍的文明に向かって進展しているとの認識は、ヨーロッパの諸国民が革命の担い手となれるだけの成熟性を備えつつあるという、『ルビコン川における展望』で言及された〈国王と国民との国内的同盟〉にもとづく変革の前提をなしていたと考えられる。

また、『ルビコン川における展望』で興味深いのは、ペインが、国内において国王と国民との同盟関係を想定する一方で、対外的な国際関係においては、伝統的な勢力均衡のユトレヒト体制にもとづく同盟観を想定していたことである。彼はいう。「ルイ14世の強大さはヨーロッパをして彼の敵となさしめた。そして、同様な事由は、他のすべてのヨーロッパの列強に対しても同じ帰結をもたらすであろう」。それゆえ、ヨーロッパの諸国家にとって唯一の賢明な方途は、「防衛の手段に甘んじる」ことであり、「ヨーロッパのシステムが許容する以上の力を追い求めることによって不必要な敵を生み出さない」ことである、と（CW, II, 625）。このように、バスチーユ襲撃事件以前のペインのヨーロッパにおける革命観と国際関係観は、一方で各国家においては、国王と国民との「国内的同盟」によって自由のための変革を推進するとともに、他方でヨーロッパ全体の国際秩序としては、パークと同様に、勢力均衡を維持する同盟システムによって平和の維持を図るというものであった。したがって、ステイツ・システムの枠組みに立脚したペインのこの考え方のなかには、後述するようなトランス・ナショナルに対立の前線を生み出す発想はまったく存在していない。ペインに革命スキームと国際関係システムの考え方を転換させたのは、イデオロギー（彼の言葉でいえば「教説」）のもつ感染力に対する彼の新たな認識であった。

(3) 民主主義のイデオロギー的「感染力」

ヨーロッパにおいては、商業の発展によって野蛮から普遍的文明へと進化しつつあるという歴史認識と、勢力均衡にもとづいて平和の維持を図るべきだという国際関係論に立脚しながら、〈国王と国民との国内的同盟〉という方式で各国の変革を推進しようとするペインの態度に決定的な変化をもたらしたのが、バスチーユ襲撃事件とその後の革命の急進化であった。ペインはワシントン宛の書簡（1790. 5. 1付）のなかでバスチーユ襲撃事件についてこう説明している。その成果は「アメリカの原則をヨーロッパに移植して獲得した最初の熟し

た果実」であり、「アメリカの諸原則がバスチーユを開いたことは疑いえません」と (CW, II, 1303)。よって、バスチーユ襲撃後の段階で初めて、ペインはアメリカの諸原則を範例としたヨーロッパ全体の〈普遍的革命〉を考えはじめるにいたったといえよう。¹³⁾

このヨーロッパ全体の〈普遍的革命〉について最初に言及したのが、前述のバーク宛書簡にほかならない。パリからバークに送られたペインの書簡にはこう記されている。「フランスにおける革命は間違いなくヨーロッパの諸革命にとって先駆をなすものです」。ペインが示した見解のなかには、バークがフランス革命に対して感じていた、過去のいかなる事例とも異なる得体のしれない脅威の性格が明確に定式化されていたといつてよい。ペインによれば、フランス革命は、諸国とのあいだに「新たな様式の同盟形成」をもたらす。その同盟形成は、各国の「宮廷」とは敵対し、「教説 (doctrines) を拡散させる効果」によってフランス革命の理念に「感染」した「軍隊および臣民」と連携する。それは、軍事力の均衡ではなく、「知識が一定の効果をもつ」同盟である、と。¹⁴⁾

ポスト・フランス革命時代の国際関係における同盟形式についてのペインの以上のような見立てのなかには、国家間の対外的脅威の判断が他国の軍事力との均衡を考慮する点にあったユトレヒト体制の伝統的な同盟観とは明らかに異なる対立図式が成立している。すなわち、人間の権利や民主主義といった革命の理念が拡散することによって、ヨーロッパ各国で政府への抵抗運動を生み出し、それぞれの国家の内部に宮廷 (君主・貴族) と民衆とのあいだに對立の前線をつくりあげる構図である。しかも、ペインが示した對立の構図は、単に統治形態をめぐる国内の闘争という問題に収まることなく、国際関係のあり方を

13) たしかに『コモン・センス』(1776年)においても、アメリカ独立革命の人類史的な意義は意識されてはいる。「アメリカの大義はほとんど全人類の大義である」。アメリカで起きている出来事は「地方的なものではなく、普遍的なものである」(CW, I, 3 = 邦訳 14)。ただし、その人類史的な「世界的事業」を実現する方途は、本稿で前述したように、いまだ普遍的モデルで考えられていたわけでない。

14) Thomas Paine to Edmund Burke — 17 January 1790, in *Corr.*, VI, 71. ペインはここで、「人権宣言」(1789. 8. 26) を含むフランスの作品に対する列強諸国の批判が、その存在すら知らなかった地域にその教説を周知する効果を持っている点を鋭く指摘している。

も根本的に変容させる。民主主義の精神と革命の論理が各国の民衆に感染することによって、結果的に各国の国内政治においてイデオロギーにもとづく対立の frontline が生まれるとともに、国境を超えてイデオロギー上の連帯が成立する。こうして国家間の関係は、イデオロギーにもとづく友敵関係¹⁵⁾によってトランス・ナショナルに交錯しあつた対立の構図となるのである。そして、本稿（下）で後述するように、ペインの「教説を拡散させる効果」による「感染」という論点に対して、パークは、その直後の1790年2月9日の「軍事予算に関する演説」において、「感情の類似性 (a similarity of sentiment)」にもとづく「範型」効果による「感染 (infection)」というロジックで応答したものと考えられる (WS, IV, 285)。さらに、パークは1791年の『フランスの国情についての考察』において、「普遍的な政治的派閥の精神 (spirit of general political faction)」がヨーロッパ諸国に浸透し、「国内的かつ国外的な分断と連携の原理 (principles of internal as well as external division and coalition)」というイデオロギーにもとづくトランス・ナショナルな国際関係の対立図式を語っており (WS, VIII, 342-3 = 『論集』 698)、これが彼の90年代の反革命戦争の論理の骨格をなしている。

パーク宛書簡に見られた、民主主義革命の伝播によって生み出されるトランス・ナショナルなイデオロギー上の対立図式というペインの予測は、その後の

15) ただし、ルイ16世が革命において果たす役割について、ペインはバスチーユ襲撃事件以降の革命の進展のなかでもなお肯定的に評価している。1790年5月1日付のワシントン宛書簡にはこう記されている。「フランスの国王と王妃が…、また国民議会が、ヨーロッパに幸福な範例」を示しており、「同封した国王の演説によって、彼が革命の先頭に立つことに自ら誇りを感じていることがお分かりいただけるでしょう」(CW, II, 1303)。国民と連携した「善良なる王」の理念をペインが完全に放棄するのは、国王一家のヴァレンヌ逃亡事件 (1791. 6. 20) を目の当たりしてからである。この後、ペインはコンドルセらとともに「共和制協会」を結成し、共和制の実現を革命の目標として公然と主張することになる。『共和制宣言 (A Republican Manifesto)』(1791. 7. 1) で彼はこう言明する。「国王の逃亡は退位に相当する。というのも、彼は王位を放棄することで自身の官職 (office) を放棄したのである」。「国王とわれわれ国民とのあいだに存在していた相互的義務は解消」されたがゆえに、「彼はもはや権威を備えていないし、われわれに忠誠を要求することもできない」(CW, II, 517-9)。このように、国王と国民との国内的同盟という枠組みは、「善良なる国王」の理念に則って便宜の問題としては存在したが、あくまで国民との契約にもとづく官職として便宜的に許容されていたのだと考えられる。

バークの反革命戦争の論理と見事に符合している。また、ペインの手紙には、実際にそうした動きが、ボヘミア、ローマ、スペインなどで広がっているとの報告が記されていた。¹⁶⁾このように、〈軍事力〉とは異なる〈イデオロギーの伝染力〉という新たな脅威に対する認識が、フランス革命に対するバークの警戒心を決定的にした契機の一つであると考えられる。

(4) リチャード・プライスとバーク

しかしながら、周知のように、『省察』のなかでバークが革命批判の最初の口火としたのは、プライスの言説であった。それは、ペインのフランス革命に関する言説が、前述のワシントン宛の書簡にも示唆されているように、アメリカ独立革命の原理を起点として展開されていたのに対して、プライスのフランス革命を擁護する言語は、イギリスの伝統的な国制の原理にもとづいて、名誉革命の延長線上で展開されていたからである。名誉革命体制のもとで自由主義的な改革を提唱してきたバークにとって、フランス革命に対する批判の言説は、名誉革命とフランス革命との原理的な差異あるいは対照性を明確にすることから始める必要があったのだといえる。¹⁷⁾名誉革命とフランス革命を原理的に同一視し、もってフランス革命を自由のさらなる実現として捉えるこうした図式に対するバークの懸念は、彼の次の言葉にも示唆されている。「一部の連中は、二重の詐欺を使って、われわれの国産ではまったくないその賈の商品をイギリス産原料と銘打って非合法船舶で輸出し、それを今度は改良済みの自由とかという最新のパリの流行に従って加工し、再びわが国に密輸しようとしているのです」と (WS, VIII, 76 = 『省察』 34)。そして後述するように、こうした革命の理解は、フォックスらウィッグ派の改革主義者にも共有されており、このことが2月9日の軍事予算演説におけるバークの痛烈なフォックス批判の原因になっていたのである。それゆえバークにとっては、イギリス国内の急進主義者への影響という喫緊の課題に関する限り、プライスはペイン以上に危険だと思

16) Burke, *The Correspondence*, VI, 71-2.

17) Alfred Cobban (ed.), *The Debate on the French Revolution*, Second Edition, London, 1960, 5-6.

われたのである。¹⁸⁾

さて、ペインからの書簡とほぼ同時期に、パークは、プライス牧師の演説と革命協会によるフランス国民議会宛ての書簡を目にすることになる。彼がこれらの文書を最初に読んだのは、1月21日に召集される議会のためにロンドンに戻った1月中旬のことである。彼はすぐにこれに対して公的に反論するための準備に取りかかり、その著述が最終的に『フランス革命の省察』となって刊行されることになる（Corr., VI, 81）。『省察』ではこう述懐されている。「去る11月4日午前、旧ユダヤ人通りの非国教徒の集会所で、リチャード・プライス博士なる高名な非国教派牧師が自分のクラブか協会かに向かって説教をしました。…革命協会から国民議会に伝えられた呼びかけは、この説教の諸原理から発してそれを発展させたものであると私は睨んでいます。それを発議したのはその講話の説教師でした」と（WS, VIII, 61 = 『省察』16）。この説教が、『祖国愛についての講話』²⁰⁾である。

以下のところでは、プライスの言説のどのような要素に対してパークが強い懸念を感じたのかをより具体的に同定するために、上記の作品も含めたプライスの一連の著述について考察しておきたい。²¹⁾

18) パークは『省察』のなかで、プライスの教説は「わが憲法の最重要部分に関わる」がゆえに、「放っておいても無邪気無害」という訳にはいかないと指摘している（WS, VIII, 64 = 『省察』19）。

19) 『フランス革命の省察』のなかで、「ロンドンに上京して直ちに彼らの行動の趣意書求めさせましたが、…その刊行物全体がわれわれに国民議会の行為を模倣させ、もってフランスでの出来事をイングランドでのそれと結びつけようと明らかに企んでおり、私に相当な不安を覚えさせるものでした」と（WS, VIII, 59 = 『省察』14）。

20) Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Great Britain* (1789).

21) プライスの一次資料としては以下を用いた。D. O. Thomas (ed.), *Political Writings*, Cambridge, 1991. 以下、PWと略記。邦訳として、永井義雄訳『市民的自由』（未来社、1963年）、永井義雄訳『祖国愛について』（未来社、1966年）も参照。また、プライスの思想と行動の全般については、以下を参照した。Paul Frame, *Liberty's Apostle: Richard Price, his Life and Times*, Cardiff, 2015; D. O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price*, Oxford, 1977; C. B. Cone, *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century*

(5) 二つの「愛着」—— 祖国愛と普遍的仁愛

普遍的仁愛の系譜

プライスの『祖国愛についての講話』の目的は、「われわれが祖国に対して負っている義務」と、「われわれが涵養すべき祖国愛の性質、基礎、適正な表現」を説明することにある。この作品は内容的には、祖国愛と「普遍的仁愛 (universal benevolence)」との関係を説いた前半部分と、名誉革命の原理的な意義づけとフランス革命との関連づけを論じた後半部分とに分けることができる。バークにとって、ペインの急進的な言説よりも、プライスのより穏健な言説のほうがはるかに危険だと思われた理由を、彼の作品の前半部分と後半部分のそれぞれに即して検討してみることにしたい。本節では、前半部分の論点を通して、プライスとバークの思想的関係性の一端を明らかにする。

周知のように、他者に善を施す感情を意味する「仁愛 (benevolence)」の観念は、シャフツベリを起点とし、フランシス・ハチスン、ジョセフ・バトラーを経て、そしてデヴィッド・ヒューム、アダム・スミス等にいたる18世紀のイギリス道徳哲学の論争のなかで展開されてきた概念である。〈祖国愛と普遍的仁愛の関係〉はその際の重要なテーマの一つであり、プライスの『祖国愛についての講話』もそうした思想的コンテクストのなかで展開されていると考えられる。そうした意味では、フランス革命期のプロパガンダ的な『講話』で展開されたプライスの言説の意味を正確に同定するためには、彼自身の道徳哲学との、すなわち彼の処女作である『道徳の主要問題に関する評論』²³⁾との思想的な関連

Thought, Lexington, 1952; 永井義雄『イギリス急進主義の研究』御茶の水書房, 1962年, 第二章第二節。

22) とくに以下を参照。Rémy Duthille, 'Richard Price on Patriotism and Universal Benevolence', in *Enlightenment and Dissent*, No.28, 2012, 24-41; Evan Radcliffe, 'Revolutionary Writing, Moral Philosophy, and Universal Benevolence in the Eighteenth Century', in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, No. 2, 1993, 221-40; William E. Alderman, 'Shaftesbury and the Doctrine of Benevolence in the Eighteenth Century', in *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts, and Letters*, Vol.26, 1931, 137-59.

23) 本稿では以下の版を用いた。Richard Price, *A Review on the Principal Questions in Morals*, edited by D. D. Raphael, Oxford, 1974. 以下、引用に当たってはRev.と略記する。

性ないし連続性を確認しておく必要がある。

道徳的判断の根拠——感覚と理性

プライスは『評論』において、当時の道徳哲学における主意主義と経験主義を批判して、善悪の道徳的判断における客観的な合理性を擁護し、真理と理性に依拠した普遍的な道徳体系を構築することをめざした。その際にとりわけ批判の対象として意識されていたのは、ハチスン、ヒュームらのモラルセンス学派における、人間に生来の感覚に依拠した経験主義的な道徳哲学であり、公共善に照らして効用を判断する功利主義的な観念であった。²⁴⁾

プライスによれば、道徳的判断とは、「真理」の認識に属するものであって、人間の「意志」に、さらには「神の意志 (the will of God)」にさえもとづくものでもなければ、人間に生まれながらにそなわった「感覚」による発現でもない。彼において真理とは、客観的かつ必然的な「事物の本性 (the nature of things)」を意味し、同時にそれは「神の本性 (Deity)」にほかならない (Rev., 11)²⁵⁾。このようにプライスは、神の意志と神の性質とを区別し、道徳を神の意志ではなく神の性質に求める。「神の意志によって命令されたり、禁じられたりする行為」が道徳なのではない (Rev., 16)。神がもつ「全能とは事象の本性を変更したり、必然的な真理を破壊したりすることに存するものではない」からである (Rev., 50)。そして、真理としての神の本性が「永遠かつ不変」である限り (Rev., 88-9)、道徳もまたアプリオリに存在する「永遠かつ不変」のものである

24) プライスは道徳的判断の問題に関する限り、プラトン、カドワース、サミュエル・クラーク、ジョセフ・パトラーに多くを負っている。プライスの道徳哲学については以下を参照した。Raphael (ed.), *op. cit.*, Editor's Introduction, xiv-1ii; Thomas, *The Honest Mind.*, viii-ix, 19-20; H. T. Dickinson, 'Richard Price on Reason and Revolution', in William Gibson and Robert G. Ingram (ed.), *Religious Identities in Britain, 1660-1832*, Aldershot, 2005, 231-54; 永井, 前掲書, 87-90。

25) 彼によれば、「神が知的であるのは、真理の把握によってではなく、存在それ自体が真理」だからである (Rev., 290)。18世紀における個人の尊厳や自由を説いた言説は、「功利主義的な、それゆえ相対的な」傾向を帯びており、神も修辭的な意味合いが強かったが、プライスの神は、C.B. コーンの言葉を借りれば、「宇宙を直接的かつ積極的に支配する生きた力ある支配者」を意味した (Cone, *op. cit.*, 26)。

(Rev.,50)。

以上のように、道徳を不変的な永遠の真理として捉えるプライスに見方にしたがえば、「善悪」の道徳的判断は、当然に「正邪」(right or wrong) の判断となる。こうしてプライスは、道徳の問題を客観的かつ必然的な真理の体系に属するものとし、道徳的観念は、感覚による快樂の問題ではなく、真理そのものの認識²⁶⁾に関わる問題だと定義する。

こうした「正邪の区別を了解するわれわれの内なる能力」を、プライスは「悟性 (understanding)」と名づける (Rev.,17)。それは「必然的な真理と実在に精通することのできる力」である (Rev.,19)。真理の体系を把握する人間の内なる力としての悟性は、理性 (reason) あるいは知性 (intelligence) による「省察 (reflection)」を通して作用するものとされ、その結果として把握された事象の本性についての認識である「知識 (knowledge)」と合わせて一連のコロラリーを構成している。プライスは、このコロラリーを「感覚 (sense)」と対峙させる。

プライスは、「われわれの道徳的観念は悟性に由来するのか、それとも感覚に由来するのか」という問いを立てたうえで、「感覚と理性」、あるいは「感覚的な印象」と「知識」とがまったく異なる性質のものであることを説明しようとする。「たとえば視覚は音階を、聴覚は色彩を判断できない」ように、「ある感覚は他の感覚の対象を判別することができない」がゆえに、「感覚は心に特定の形象 (*particular forms*) を提供しはするが、いかなる一般的観念 (*general ideas*) にも到達することはできない」。感覚によって得られた「現前の個々の形象を検証し比較する」ことによって、それらを「普遍的かつ抽象的な観念」へと昇華させるものこそ「知性」にほかならない。「感覚によって得られた対象の特質がもつ本性 (*nature*) を発見し、それらの原因を究明する能力」は、悟性という「感覚に優越するわれわれの内なる能力」でなければならない。

26) 『道徳の主要問題に関する評論』でとくに批判的に言及されているのは、ハチスンとヒュームである。とりわけ、同時代のヒュームの懐疑論や功利の原理とは一貫して対峙している。たとえば、「われわれのあらゆる観念は印象 (*impressions*) あるいは印象の投影 (*copies of impressions*) であるとするヒュームの説明から生じる帰結を、私はまったく配慮しない」(Rev.,42)。

悟性の能力こそが、「一般的真理を発見することができる」のである、と (Rev., 18-20)²⁷⁾。

さらに、プライスにとって「徳 (virtue)」とは、悟性の働きを通して把握された真理を実践することであり、彼はこれを「廉正 (rectitude)」とも呼ぶ。すなわち、プライスの道徳哲学のなかでは、徳としてなすべき「行為の義務」は、その「行為の正しさ」によって成立しており、両者は「明らかに同一であり、一致する」からである (Rev., 110, 165)。

以上のようなプライスの道徳哲学は、シャフツベリやハチスンらの「仁愛」の観念を彼が共有した際に、後述するように、彼らとは異なる「普遍的仁愛」と「祖国愛」の解釈様式を生み出すことになる。そこで、次に『祖国愛についての講話』におけるプライスの説明を確認しておこう。

偏愛と普遍的仁愛

プライスによれば、「祖国愛」とは「高貴な情念 (passion)」である。しかしそこにはしばしば「誤謬と偏見 (prejudices)」がつきまとう。それゆえ、彼は「誤った虚偽の」祖国愛と「正しく合理的な」真の祖国愛とを区別する。そもそも彼の祖国愛は、「愛着 (attachment)」という人間の自然的な情念に根ざしているが、愛着の情念には自己に対する「偏愛 (partial affections)」がつきまとうがゆえに、往々にして「私的利益の欲求」が「公共的愛情 (public affection)」に打ち勝つ。したがって、プライスによれば、祖国とは、公共的愛情にもとづく市民的紐帯によって形成される政治共同体でなければならなかった。すなわち、祖国とは「われわれがたまたま生まれた地上の土壌や地点」ではなく、「われわれがその成員である共同体」を意味し、それは「同じ統治機構の下でわれわれと連携し、同じ法によって保護され、同じ市民的政体 (civil polity) によってともに結合した仲間や友人や縁者の集合体」²⁸⁾を意味する。

27) プライスによれば、「感覚は事象の外観 (outside) だけを見ている」のに対し、「理性は事象の本性 (natures) に精通する」。「知覚 (sensation) は精神のなかで感情 (feeling) が作用しているだけの状態にすぎないが、知識には精神の力強い活動的なエネルギーがともなう」 (Rev., 20)。

28) プライスの「祖国」の定義は、シャフツベリの議論と符合する。シャフツベリによれ

さらに、自己に対する偏愛の情念は、個人相互間だけでなく、国家相互間においても働くがゆえに、祖国愛はしばしば諸国民のあいだの「競争心や野心」と化してしまう。プライスにとって祖国に対する真の愛着とは、人類全体の「普遍的仁愛 (Universal Benevolence)」に根ざすべきものでなければならなかった。このようにプライスは、愛着の情念が「偏向 (partiality)」に陥る点に問題性を見て取っている。「われわれの愛着 (attachment) は、できる限り正しい意見 (opinions) をともなうべきである」と主張している通り、プライスの狙いは、祖国への「愛着」の情念が「盲目的」にならないよう、それを「是正、純化し」、「正しく合理的な行為の原理」とすることにあつた (PW,178-9 = 『講和』17-21)。それゆえ、プライスは、「知識」の普及によって祖国を「啓蒙する」ことの重要性を強調する (PW,181-2 = 『講和』26-8)。

『祖国愛についての講話』におけるプライスの普遍的仁愛と真の祖国愛に関する以上のような議論は、上述の『道徳の主要問題に関する評論』における彼の道徳哲学の延長線上において展開されているといつてよい。彼は、『評論』の第8章²⁹⁾において、「仁愛 (Benevolence)」は「徳の原理 (a virtuous principle)」となりえるのか、という問いを立てたうえで、仁愛を二つの種類に区別する。すなわち、仁愛には理性にもとづくものと、本能にもとづくものがあり、プライスはそれぞれを「理性的な仁愛 (Rational benevolence)」と「本能的な仁愛 (instinctive benevolence)」と呼ぶ。彼によれば、「理性的な仁愛は、

ば、「あらゆる人間の感情 (affection) のうち、最も高貴で相応しい人間本性とは、われわれの祖国を愛するという感情である」。「同胞市民 (fellow-citizens)」として「われわれの祖国あるいは国民を愛する」という感情は、「単なる土や埃との関係」にもとづくものではなく、「なんらかの道徳的かつ社会的なもの」を必要とする。祖国愛という「祖国との関係性」は、「ある特定の土地や地域との特別の関係」だけでなく、「人類が自然にもつ市民的かつ政治的状態」を前提としている。Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited by Lawrence E. Klein, Cambridge, 1999, 399-401.

29) この章全体のテーマは、客観的かつ必然的な真理の遂行としての徳が実践に移される場合の本質的な性格についてであり、彼はここで「抽象的ないし絶対的な徳」と「実践的ないし相対的な徳」の区分をしている。この区分は、次節で検討するように、理念としての「自由な国家」とそれを実践に適用した際の「最善の統治形態」とを区別する『市民的自由についての見解』の議論と関係している。

廉正 (rectitude) と、…廉正への顧慮から生じる行為と完全に一致する」。他方で、「本能的な仁愛は、また本能的な仁愛から起こっただけのいかなる行為も、徳の原理 (principle of virtue) にはなりえない」(Rev.,190-1)。プライスにとって、道徳的判断の基準は客観的かつ必然的な「真理」にあり、その正しき真理を行動に移すことが「徳」であり、「廉正」であった。したがって、正邪を判断する「理性の影響」のもとで発現した「仁愛」こそが、徳あるいは廉正の原理となりえるのである。

したがって、プライスによれば、「両親の子に対する優しさ、自身の子どもを救うために身を挺する母の情愛」など、近い関係で自然に起こる「愛着 (attachment)」は、低い「道徳的価値」しか持たない。それらの愛着が、もっぱら「自然の本能」から生じたものであり、「合理性と適合性 (reasonableness and fitness) に即した省察」を欠いているからである。これに対して、「普遍的で静穏な、情念に突き動かされない仁愛」は、「その本性がわれわれと特定の関係を持った人びとに向けられる、等しくあるいはより大きな善の契機を生み出す行為よりも、有徳で親愛なるものと考えられる」と。それゆえ、「普遍的仁愛」にもとづく行為を促すためには、「われわれの強力な本能に抗う」べく、「冷静で偏見のない理性」の使用が、すなわち「合理的な省察 (rational reflexion)」が必要となる。「仁愛の本質は、生まれつきそなわった原理 (implanted principle) や本能 (instinct) ではなく、知性 (intelligence) にこそある」(Rev.,191-3)。ここには、道徳の源泉を生来の感覚に求めるハチスンらモラルセンス学派への批判が読み取れる。³⁰⁾

30) ここで指摘しておくべき点は、仁愛の解釈の仕方におけるハチスンとの差異である。たしかにプライスは、仁愛を「徳の主要かつ先導的な分枝」(Rev.,164) の一つとして重視している限度においては、ハチスンの議論に同意しているといえるが、しかし彼の場合には、仁愛はそれ自体では道徳の源泉とはなりえない。仁愛は理性の省察を通して善悪の基準たる真理 (= 神の性質) に合致する必要がある、その意味で「正義への顧慮 (regard to right)」と「徳と義務への愛着 (attachment)」が重要だとされる (Rev.,208-9)。このことは、徳 (あるいは廉正) の分枝として、プライスが仁愛だけでなく他に五つの項目を挙げている点とも関係する。すなわち、神への義務、自己自身に対する義務、感謝の義務、真実を語ること (veracity) の義務、正義を遂行する義務である (Rev.,138-64)。それゆえ、「仁愛が道徳の全体である」という、ハチスンの『美と徳

以上のような『道徳の主要問題に関する評論』の第8章におけるプライスの「仁愛」についての二重の定義は、たしかにこの段階では祖国愛との明確な関連づけはいまだないものの、後のフランス革命期における『祖国愛についての講話』での「普遍的仁愛」と「祖国愛」の議論の基礎になっているといつてよい。『祖国愛についての講話』で述べられた、祖国への「愛着」の情念が「盲目的」にならないよう、それを「是正、純化し」、「正しく合理的な行為の原理」にするというのは、『道徳の主要問題に関する評論』における「本能的な仁愛」から「理性的な仁愛」への昇華に相当しているといえよう。「誤った虚偽の」祖国愛とは「本能的な仁愛」によって生まれた偏愛の愛着であり、「正しく合理的な」真の祖国愛とは、「理性的な仁愛」の発現にもとづく普遍的仁愛としての愛着である。プライスにおいては、本能に根ざした仁愛には自己および自己と近いものへの「偏愛」の性向がつきまとう。本能や情念につきまとう「誤謬と偏見」を矯正して、「祖国愛」が「高貴な情念」となるのは、『評論』で説明されていた理性による「合理的な省察」を通してであり、もって祖国愛は「偏愛」から脱却して、人類全体への「普遍的仁愛」と両立可能な祖国愛となるのである。この点で、プライスが『祖国愛についての講話』において「知識」の普及による祖国の「啓蒙」という教育的機能を強調していたのは当然の帰結であるといえよう。

祖国愛か人類愛か

しかしながら、プライスは『祖国愛についての講話』で、愛着の自然的感情が人類の同胞すべての者に対して等しく向けられるべきことを主張しているわけではない。「創造主の英知と善意」にしたがって、「われわれの愛情は、人類のうちのある者に、われわれの親近性の程度と、彼らにとってわれわれが有用であることのできる力とに応じて、他の者よりも惹きつけられるように、われわれの資質は生まれついている」からである。彼はいう。「われわれの顧慮は、自然の秩序にしたがえば、われわれ自身にはじまる。すべての人間は、第一に

の観念の起源の探究』の第二論文「道徳的善悪に関する探究」における命題をプライスは批判する (Rev.,208-9)。

自分自身についての配慮を課せられている。その次に、われわれの家族、そして恩人、そして友人、それらの後にわれわれの祖国がくる。われわれは人類全体の利益のためにはわずかのことしかなしえない。しかしながら、人類全体の「この利益に、他のすべての利益は従属している」。それゆえ、「われわれの本性における最も高貴なる原理」は、「一般的正義への顧慮」であり、「全世界を包含する善意」である、と。ここで指摘しておくべきは、プライスが自己自身、家族、友人、隣人、そして祖国へと至る「本能」に根ざした「偏愛 (partial affection)」を否定するのではなく、理性の省察を通じた愛着の階層的な連鎖のうえに立って「祖国愛についての正しい合理的な性質と意味」を説きながら、「普遍的仁愛」に根ざす「世界市民 (citizens of the world)」を概念化している点である。

仁愛の定義という点では批判的見解を提起していたプライスも、〈愛着の連鎖〉という議論の枠組みは、シャフツベリ、ハチスンらの見解を踏襲していたといえる。たとえば、シャフツベリは、「正邪の自然的な感覚 (the natural sense of right and wrong)」を論じる際、「神の摂理と恵み」がすべてのものに拡張され、「全体への一定不変の善なる愛情 (affection)」として働くとし、神のなかの「あらゆるものの善への関心、仁愛の感情 (an affection of benevolence)、全体への愛」が、人間に生得のモラルセンスを通じて、「社交的情念 (social passion)」ないし「自然的愛情 (natural affection)」として現れ、家族愛から友情、祖国愛、そして人類愛へといたる「公共的愛情 (public affections)」を導き、人類全体の福利と繁栄に貢献すると説いている³¹⁾。また、ハチスンは、自己愛の対立概念としての「仁愛」を神が人間の本性に賦与した「本能」として捉え、シャフツベリの場合と同様、モラルセンスを介して家族間の「自然的愛情 (natural affection)」から、友人、隣人、仲間の絆にもとづく「感謝」へと段階的に拡張し、人類全体へと向かうことによって、神の「普遍的仁愛 (universal Benevolence)」に適っていくと主張する³²⁾。もとより、前述

31) Shaftesbury, *op. cit.*, 169-230, 432.

32) Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, edited by W. Leidhold, rev. ed., 2008, 148-51 (山田英彦訳『美と徳の観念の起源』玉川大学出版部, 1983年, 187-90).

したように、仁愛が徳となる根拠について、シャフツベリ、ハチスンとプライスとは異なっている。しかも両者のその違いが、後述するように、なぜ仁愛が家族、友人、隣人、祖国、人類へと普遍的に拡張することができるのか、の理由についての説明の仕方の違いともなっている点が重要である。

他方で、プライスを真っ向から批判したバークもまた、家族から国家、そして人類へといたる普遍的仁愛にもとづく愛着の連鎖に関する説明を『省察』のなかで記している。すなわち、「社会のなかで自分が属している一面に愛着を持つこと、その小さな一団を愛することは、公共的愛情 (public affection) の第一の動機 (言うなれば萌芽) である。それこそ、われわれを導いて、祖国愛からひいては人類愛へと進めさせる長い連鎖の最初の輪なのである」、と (WS, VIII, 97-8 = 『省察』 60)。このように、シャフツベリやハチスン、さらにはプライスの上述した普遍的仁愛の言説をバークもまた共有していたのである³³⁾。

しかしながら、プライスとの比較でいえば、まず第一に、プライスの場合にはあくまで「諸個人 (the individuals)」という道徳的・政治的な行為主体を起点として、人類への「普遍的仁愛」において神との関係における各人の義務の履行が想定されているのに対して (その意味で「世界市民」としてのアイデンティティが語られる)、バークの場合には「公共的愛情」を、「他者と共有している尊厳」は「あらゆる人間同士のあらゆる慈愛 (charities)」を包含した「われわれの祖国という名の関係性に拘束される」と述べているように、「団体 (corporation)³⁴⁾」としての国家の「社会的・市民的な関係 (a social, civil

33) バークの思想的背景を構成した主たる要素として、「古来の国制」論とともに、シャフツベリ、ハチスン、ヒュームらのスコットランド啓蒙の系譜が存在するという点については、さしあたって以下を参照されたい。土井美德「バーク — モダニティとしての古来の国制」犬塚元編『岩波講座 政治哲学2 啓蒙・改革・革命』岩波書店、2014年、175-98。とくに初期の諸作品に確認されるバークの「仁愛」への言及については、土井美德「初期バークにおける政治的保守主義の形成 (上) — 自然的感情、古来の慣習、神の摂理 —」『創価法学』第43巻第2号、2013年、113-29を参照。

34) バークはしばしば、国家 (state)、社会 (society)、国民 (nation) を、partnership あるいは corporation に譬えている。たとえば、「社会」という「組合 (partnership) のなかでは…」(WS, VIII, 110 = 『省察』 76)。「国民 (nations) 自体そうした団体 (corporation) である」(WS, VIII, 189 = 『省察』 176)。

relation)」において神に対する各人の義務の履行が求められている（WS, IV, 443 = 『論集』656）。

第二に、パークとプライスとでは、祖国愛をめぐる「本能」や「情念」の捉え方においても対照的である。プライスの場合には、家族や隣人に対する本能や情念にもとづく「仁愛」から始まって、人類という世界市民的な次元において理性的な原理として確立された普遍的な「仁愛」へと昇華されるという点で、〈情念や本能にもとづく仁愛〉と〈理性によって基礎づけられた仁愛〉は対立する概念として把握されている。一方で、パークの場合には、家族とのアナロジーで国家への公共的愛情が想定されており³⁵⁾、情念や本能は人間の限界づけられた理性を補うために神が賦与した本性として積極的に評価されている³⁶⁾。

さらに、この問題は、「仁愛」が人間の行為の動機づけとしてどこまで有効かという問題とも関わってくる。仁愛の実効性を主として祖国や国民の限界内において考えるのか、あるいは人類全体に十分に拡張しうるものとして捉えるのか、普遍的仁愛をめぐるそれぞれの論者の力点の違いである。この点についてパークとプライスの類似性と対立点を効果的に浮き上がらせるために、ここではアダム・スミスを補助線として活用しながら考察してみたい。スミスもまた『道徳感情論』（1759年）のなかで、ハチスンの仁愛の概念について批判的に考察しているからである³⁷⁾。

スミスは『道徳感情論』において、普遍的仁愛の実効性について次のように説明している。彼によれば、「普遍的仁愛」という善意は、その可能性としては、「どのような境界によっても限定されるものではなく、宇宙の無限性を包括しう

35) パークは、神から賦与された「自然の神秘的過程を生み出す本能」という観点から、家族の「血縁関係」とのアナロジーでコモンウェルスを説明している（WS, IV, 443 = 『論集』656）。

36) たとえば、「誤りや弱いか弱いわれわれの理性（reason）による考案物を補強すべく、自然の不謬強力な本能（instincts）の援けを求めることによって…」（WS, VIII, 84 = 『省察』45）。

37) スミスにおけるハチスンの批判的継承については以下も参照した。Maria A. Carrasco, 'Hutcheson, Smith, and Utilitarianism', in *The Review of Metaphysics*, Vol. 64, No. 3, 2011, 515-53. 宇田尚人「アダム・スミスの道徳理論 — フランシス・ハチスンとの関係を軸にして —」『学習院大学人文科学論集』XX, 2011, 47-76。

る」。しかしながら、普遍的仁愛にもとづく「われわれの効果的で良き奉仕が、われわれ自身の祖国よりも広いなんらかの社会にまで拡張されうるのは極めて稀なことである」と述べ、行為の動機づけという点において普遍的仁愛だけでは限界があることを指摘する。というのも、「宇宙という偉大な体系の管理は…、すなわちすべての理性的で感受性ある存在にあまねく幸福を享受させるとの配慮は、神の業務であって人間のそれではない」からである。人間に割り当てられているのは、「彼の能力の弱さと理解の狭さにずっと適合的な、はるかにつましい部門」である。すなわち、「彼自身の幸福、彼の家族、彼の友人たち、彼の祖国の幸福についての配慮」である。そしてスミスが強調するのは、「観想的な哲学者の最も崇高な思弁 (speculation) が、最も卑小な活動の義務を顧みないことの理由にはなりえない」という点である。スミスにおいて普遍的仁愛の道徳感情が人間の良き行為の動機として有効となりえるのは、「共感 (sympathy)」という人間相互の関係性にもとづく能力によって補完されることを前提としており、それゆえ普遍的仁愛は、個人や家族の幸福を起点にしつつ、祖国というナショナルな共同体内においてより実効的なものになるといえよう。³⁸⁾

バークにおいてもまた、祖国愛という公共的愛情が人類愛よりも重視されている。たしかに道徳的行為は、プライスと同様、神に対する義務であったが、しかしその義務は、何よりも「国家」という道徳的・政治的空間のなかで果たされるべきものであった。「自らの徳によって完成されるべきものとしてわれわれの本性を与え給うた神は、またその完成に必要な手段をもお与えになりました。すなわち、神は国家を欲し給い、またその国家があらゆる完全性の源泉た

38) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Liberty Fund, 1976, 223 [VI. ii. 3. 1], 227 [VI. ii. 3. 6]. 水田洋訳『道徳感情論 (下)』岩波文庫, 2003年, 146-7, 151. バークは、スミスの『道徳感情論』が刊行されたとき、それをヒュームから贈呈され、その内容に大いに感銘を受けたことを、スミス宛の書簡 (1759. 9. 10付) で記している。とりわけ「習俗や情念」の説明に感嘆し、「精神の自然的情動 (natural movements of the mind)」を説明したスミスの作品をもって、「われわれの本性に関連する科学」が始まったと評価している (Corr., I, 129-30)。また、彼が編集者を務めた『年鑑』において『道徳感情論』の書評を執筆しているが、そこではとくに「彼の理論の基礎」となっている第一部の「共感」について論評している (*Annual Register*, Vol.2, 1759, 484-9)。

り、大原型たるものと結合することを欲し給うたのです」と(WS, VIII, 148 = 『省察』125)。と同時に、その国家とは、「時効」により聖別された「古来の国制」であり、古来の習俗や意見が蓄積された「偏見」が、「裸では打ち震えるわれわれの本性 (nature) の欠陥を補うために必要なもの」(WS, VIII, 128 = 『省察』98) として考えられている。パークにとって、「理性をともなった偏見は、その理性を行動に赴かせる動機や、それに永続性を与える愛情 (affection) を含んでいる」(WS, VIII, 138 = 『省察』111) からであった。このように、パークは理性の限界性を、一方では情念や本能によって、他方では時効や偏見によって補完しようとしている。

これに対して、プライスの場合には、偽の祖国愛を超克し、真の祖国愛を実現するために、人類への普遍的仁愛に根ざした世界市民的な位置を獲得することが重視されている限りにおいて、人間の道徳的行為を促す仁愛がナショナルな限界性を超えてコスモポリタニズム的に拡張されることに対して楽観的である。その意味で、プライスの普遍的仁愛は、「人類には仁愛への普遍的規定があり、その最も縁遠い人びとにまでも向かうものである³⁹⁾と捉えたハチスンと、人類愛への拡張に対する楽観的な確信という点では近いといえる。ただし、自己愛と比べた際の普遍的仁愛の動機づけの弱さにもかかわらず、「仁愛の原理を最大限に陶冶する」(Rev.,152) ことによって人類全体への普遍的な拡張を可能にしている働きは、プライスにおいては感覚に優位する理性のモーメントであった。「理性のみが」われわれの仁愛の「不足と弱さ」を解決する、と (Rev.,76)。

ハチスンやプライスと対照的に、人間の道徳的行為の動機づけとして「普遍的仁愛」あるいは「人類愛」が果たす効果に限界性を見て取るスミスやパークの場合には⁴⁰⁾、普遍的仁愛には、「共感」という人間相互の実際的な関係性にもとづく社交的能力であったり、あるいは「偏見」のなかに蓄積された理性であっ

39) Hutcheson, *op. cit.*,150. 邦訳190。

40) 「類似性と隣接性の関係」にもとづく「共感」を重視するヒュームの場合には、普遍的仁愛の感情そのものが否定される。「個々人の資質や有用性、自己自身との関係とはかわりなくそれ自体として存在する人類愛 (the love of mankind) のような情念は、人間の心のなかには存在しない」。David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Dover Edition, New York, 2003, 225-31 (Bk.2, Pt.1, Set.11), 342 (Bk.3, Pt.2, Sec.1).

たり、何らか強力な補完的要素が必要だと考えられている限りにおいて、祖国ないし国民というナショナルな共同体のもつ意義がクローズアップされる。ただし、バークの場合には、実質的に神の概念から離れていったスミスとは異なり、仁愛あるいは公共的愛情は積極的に神の摂理との関係で捉えられており、この点で神の存在が重要な前提となっていたシャフツペリやハチスンと、またプライスとも共通性がある。しかし、バークをして、彼らのように普遍的仁愛を人類のあるいは世界市民的な地平において神と関連づけるのではなく、国家という「ナショナルな調和」(WS, IV, 449 = 『論集』663)のなかで仁愛と神の摂理とを関係づけ、「公共的愛情の地域性 (the locality of public affection)」(WS, IV, 344 = 『論集』699)を重視させたのは、古来の国制論という思想的系譜であったと考えられる。

以上の考察で指摘しておくべきは、バークとプライスが同じ系譜のコンヴェンショナルな言語を共有しており、そこから導出される帰結という点では、たしかに両者は、「仁愛 (benevolence)」や、自然的感情にもとづく「愛着 (attachment)」の位置づけ方において異なる見解をとっているものの、ペインのような急進主義者の場合とは違って、両者の言語行為は類似性が高かったという点である。プライスとバークの関係をめぐる〈似て非なる構図〉は、統治形態をめぐる両者の言説においてもさらに確認されうる。そこで次号では、プライスの「自由な国家」と「最善の統治形態」との区別に着目しながら、バークとプライスとのあいだの対立点と類似性を検討する。

【付記】

※本稿は、2020年度科学研究費「基盤研究C」の研究成果の一部である。