

〈論 説〉

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 —

土 井 美 徳

目 次

はじめに

- 1 「ノートブック」にみる学窓時代の思索
 - (1) 時と慣習と意見
 - (2) 宗教と自然的感情
 - (3) 仁愛の知的系譜
- 2 自然宗教と啓示宗教、自然社会と政治社会
 - (1) 宗教と政治の相関性
 - (2) 人為と自然と摂理
- 3 情念論と「社交の大いなる連鎖」
 - (1) 存在の連鎖と「美」としての一般的社交
 - (2) 文明化のモーメント — 共感・模倣・大望
 - (3) 美と崇高の政治思想的射程

小むすびとして

(以上、本号)

- 4 文明化の歴史叙述と習俗（マナーズ）
- 5 「古来の慣習」と歴史の漸進的發展
- 6 文明化のメタ・ヒストリーとしての摂理史観

むすび

はじめに

本稿では、バークの初期の思想形成について、その軌跡を時系列的にたどっていく。対象となる時期は、アイルランドのトリニティカレッジの学生時代と¹⁾ロンドンにおけるミドルテンプレの法曹学院時代、および文壇に登場した直後

の執筆期である。資料としては²⁾、この時期に執筆された『改革者』と「ノートブック」におけるバークの言説のほか、1756年に法曹学院での法学研究をリタイヤした直後から立て続けに発刊された初期の一連の作品を扱う。『自然社会の擁護 (*A Vindication of Natural Society*)』が刊行されたのは、ミドルテンブルを去った1756年であるし、『崇高と美の観念の起源に関する哲学的探究 (*A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*)』は翌1757年の刊行³⁾、さらに『イングランド史略 (*An Essay toward an abridgement of the English History*)』も1757年頃からの執筆である。これら一連の作品は、カレッジと法曹学院の時代に思索が重ねられてきたものを文壇において表現したものであるといえる。また、バークが政治家に転向する前に書かれた主要な作品としては、『カトリック刑罰法論 (*Tract on relating to Popery Laws*)』が挙げられる。この作品の構想は、1764年ないし65年頃のもの⁴⁾と推測され、その意味で先の作品群とは、10年近い隔たりがある。そのため、本稿では、初期バークの思想形成についての考察を、ミドルテンブル期までの学窓時代の思索から56年の文壇登場直後の諸作品でいったん括りだしてお

-
- 1) 本稿で初期バークの政治言説を考察するにあたってとくに参照した文献は以下の通りである。岸本広司『バーク政治思想の形成』(1980年、御茶の水書房)。Arthur P. Samuels, *The Early Life, Correspondence and Writings of the Rt. Hon. Edmund Burke*, Cambridge, 1923; David Dwan and Christopher J. Insole (eds.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, 2012; James Coniff, *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*, New York, 1994; F. P. Lock, *Edmund Burke*, Vol. I: 1730-1784, Oxford, 1998.
- 2) 本稿ではバークの一次資料として、最新の編纂となる以下のものを用いた。 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, edited by Paul Langford and the others, 8 vols, Oxford, 1981~ <2000>. 引用については本文中に、WSの略号で記す。ただし、上記の編纂が未完のため、未収録のものについては、他の編纂の作品集 (Works) を参照した。バークの作品集は、*The Works of the Right Honorable Edmund Burke* としていくつかの版が重ねられているが、本稿ではこのうち12巻本の版のもので、以下のタイトルの下に刊行されたものを用いた。 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Beaconsfield Edition, 12 vols, Boston, 1901. 引用については、Worksの略号で記す。ミドルテンブル期のバークの思索については以下を参照した。 *A Note-Book of Edmund Burke: Poems, Characters, Essays and other Sketches in the Hands of Edmund and William Burke*, edited by Henry V. F. Somerset, with a

きたいと考える。『カトリック刑罰法論』については、政治家に転向する直前の初期バークの政治思想として、とくに自然法の観点から改めて考察を加えることにしたい。

他方、本稿の研究関心は、バークの初期の政治的思考を探るという研究対象の時期の問題を超えて、近代的理性に対する懐疑論的思考、形而上学や抽象的概念に対する批判的態度といったバークの反啓蒙主義的で保守主義的な政治言説ないしは政治的思考様式が、どの時期にどのようにして形成されたのかを探ることにある。バークの政治的保守主義の特徴を生み出している契機は、言うまでもなく彼の懐疑論的思考にある。それゆえ、バークの保守主義的な政治的思考の形成をたどるという狙いは、言い換えれば、彼の懐疑論が矛先を向けた対象領域と、懐疑を通して彼が達成しようとした目的がはたして何であったのか、さらに彼の懐疑論が拠って立つ根拠はどこにあったのかを明らかにする作業でもある。

周知のように、バークの保守主義的な政治言説は、フランス革命の勃発という歴史的大事件に対する実践的応答として刊行された『フランス革命の省察』に代表される後期の作品において明確に定式化されたといえる。しかしながら、保守主義と称される彼の政治的思考は、フランス革命へのアンチテーゼとして

Foreword by Sir Ernst Barker, Cambridge, 1957. 引用については、Nの略号で記す。また、バークの書簡集として以下のものを用いた。The Correspondence of Edmund Burke, edited by Thomas W. Copeland and others, 10 vols., Cambridge, 1958-78. 引用については、Cの略号で記す。なお、邦訳についてはそれぞれ以下を参照した。水田珠枝訳『自然社会の擁護』（『世界の名著34 バーク、マルサス』中央公論社、1969年所収）。中野好之訳『崇高と美の觀念の起源』みすず書房、1999年。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。なお、訳出にあたっては解釈上の必要に応じて自己訳を試みている。

- 3) コニフは、トリニティカレッジ時代のバークの書簡や彼が設立した文芸協会の記録をもとに、この作品がカレッジ在学最終年度の1747年にその大半が書き上げられたと推測している。Coniff, *op.cit.*, pp.25-6. したがって、バークの最初に刊行された作品は『自然社会の擁護』であるが、最初に執筆されたのは『崇高と美の觀念の起源』である。その意味で同書は、カレッジ在学中のバークの思索を最もよく表現しているともいえる。
- 4) Worksの編者解説では、この作品が構想されたのは1765年と推測されている [Works: VI, 300]。他方、WSの編者の解説では、これよりも早く1764年頃の可能性も指摘されている [WS: IX, 388]。

のみ理解してよいものでは決してない。たしかにパークは、理性の無謬性を想定して理性に過度の信頼を置く「啓蒙主義」に厳しく対置したが⁵⁾、しかしこのことは、彼が人間と社会の改良という意味での進歩を否定したわけでももちろんない。啓蒙主義は多様な展開を示したが、それらの言説の典型となるものが理性に対する信頼、理性による人類の進歩という信念にあるとすれば、パークの狙いは、啓蒙主義が理性の名の下に迷信として退けた偏見や宗教を、逆に理性を矯正するより包括的な叡智という知の様式において擁護しようとするところにあった。すなわち、啓蒙主義のプロセスをあえて逆進させることによって、あるべき進歩をめざしたのだと捉えることが可能である。その意味で、パークの哲学は、近代政治哲学におけるもう一つのモダニティの表現形式として読まれるべき地平を持っている。

なるほど、パークは理性の絶対的确实性を根拠とした文明の進歩には懐疑を向けた。しかしだからと言ってそれは、人間や社会の進歩と文明化そのものを否定し去ったことを意味するわけではない。彼が批判の矛先を向けたのは、進歩と文明化を生み出すとされた近代の抽象的理性という形而上学的な根拠に対してであり、懐疑論の先に彼が実現しようとしていた目的とは、別の根拠に立つ

5) A. コバンによれば、パークは「大いなる理性の時代における非理性的な哲学者」とされる。ここでいう理性とは近代的な推論として、偏見を矯正するものと考えられていた。Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, Second Edition, London, 1960, p.75.

6) カントによれば、「啓蒙 (Aufklärung)」とは、「人間がみずから招いた未成年の状態から抜け出ること」を意味し、「他人の指示を仰がなければ自分の理性 (Verstand) を使うことができない」状態を未成年状態とした。「未成年状態のくびき」とされるのが「偏見」であり、なかんずく「宗教における未成年状態こそ最も有害かつ恥ずべきもの」だとされている。そして、「人間の理性の公的な利用はつねに自由でなければならない。理性の公的な使用だけが、人間に啓蒙をもたらすことができる」と。Immanuel Kant, 'Was ist Aufklärung?.' in *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bd., VIII (1923), S.30-42. 中山元訳『啓蒙とは何か』光文社古典新訳文庫, 2006年, 10-26頁。なお、啓蒙主義一般については、以下を参照した。Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making Modernity*, Oxford, 2001, 'Introduction,' pp.3-22.

た別様の進歩・文明化にはかならなかった。その意味で、バークの哲学を啓蒙のヴァリエーションとしてみることはあながち的外れなことではない。古来のものを保守するバークの姿勢は、一般的な啓蒙主義の思考形式とは異なる、また対立する型の文明化あるいは社会の進歩を志向するものであった。この点を論証することが本稿の課題である。

本稿では、バークの文明化の思考様式を、一方における自然的感情や情念の観念と、他方における慣習や偏見のなかに、さらにいえば両者が有機的に結合したバーク特有の観念のなかに求めようとするものである。こうした思考様式が初期のバークの思想のなかに確認されるとすれば、そしてそれが後期の彼の政治的思考と同定可能であるとすれば、われわれは、フランス革命という歴史的出来事への個別的応答を超えて、バークの政治的思考を通底していたものが、保守主義的な文明化のマインドと思考様式であったと考えることができるであろう。

さて、筆者はかつて、『フランス革命の省察』を中心とした後期の政治言説を通して、彼の政治的思考様式の特徴を検討した。その際、彼の政治的保守主義を生み出す思想的母型として、古典的コモン・ロー理論あるいは古来の国制論を取り上げ、その政治的・法的な思考様式との連続性について、両者の差異にも注意を払いながら考察を進めた。バークがイギリスの「*古来の国制 (ancient constitution)*」[WS, VIII, 81; 半澤訳41]の卓越性を擁護する際に用いた論拠の一つは、「相統／世襲 (inheritance)」の原理であった。この原理は、人間にとって生得の「情念 (passions)」や「自然的感情 (natural feelings)」に基づいたものであり、それは神が人間に賦与した「本能 (instinct)」として作用するものにかならなかった。他方で、バークは、共通感覚としての「一般的偏見 (general prejudice)」[WS, VIII, 138; 半澤訳111]のなかに政治的な理性あるいは叡智を見て取るとともに、その卓越した合理性を「時 (time)」の検証によって得られた「時効 (prescription)」の産物と見なしていた。幾多の時代にわたって継続してきた慣習ないし偏見は、「時効が完成するまでの時 (time of prescription)」[WS, VIII, 213; 半澤訳208-9]という契機で聖別されることによって、自然あるいは神の摂理とつながるのであった。このように「情念」「自然的感情」と「時」「時効」という二つの道筋において、古来の国制

は「自然」と結びつき、さらには「神の摂理」とつながるものとされていたのである。バークの政治的保守主義の思考は、このようにして人為的なもの (the artificial) が、自然的なもの (the natural)、さらには神的なもの (the divine) とつながり、協働するところに成立していると考えられる。さらに、バークにとって古来の国制とは、イギリスのみならず、ヨーロッパ共通の「古来の習俗 (ancient manners)」 [WS, VIII,130; 半澤訳100] に根差した「ヨーロッパの古きコモン・ロー (the old common law of Europe) にあった古来の原理と範型 (the ancient principles and models)」 [WS, VIII,87; 半澤訳48] に基づくものと考えられており、それこそがすなわちヨーロッパの文明化の源泉であることを意味していたのである。⁷⁾

本稿では、以上のようなバークの政治的保守主義の思考枠組が、はたして彼の初期の時代の言説のなかでどこまで同定することができるのかを確認するとともに、保守主義と称されるバークの政治言説がめざしていたものが何であったのかを探り出していくことにしたい。

1 「ノートブック」にみる学窓時代の思索

バークは、ダブリンのトリニティカレッジを卒業後、法律家である父の勧めに従って、ロンドンの法曹学院ミドルテンブルに入学し、法曹の道をめざすこととなる。法曹学院に入学し、そして文筆家へと転向する1750年から56年までの6年間は、バーク思想の「空白期」と呼ばれてきた。⁸⁾ 彼がこの時期に自らの

7) 土井美徳「エドモンド・バークの政治的保守主義 — 神の摂理としての自然と「古来の国制」 —」『創価法学』第40巻第1号, 2010年, 91-129頁; 同「時効の政治学としての「古来の国制」論 — バークの保守主義とイギリス立憲主義 —」『創価法学』第40巻第2号, 2010年, 25-62頁。コモン・ローの影響を指摘した研究としては他にも以下の論文がある。J. G. A. Pocock, 'Burke and the Ancient Constitution — A Problem in the History of Ideas,' in *Historical Journal*, vo.3, 1960, pp.125-43. ポーコックはとくに17世紀のサー・マシュー・ヘイルとの親和性に注目している。Paul Lucas, 'On Edmund Burke's Doctrine of Prescription,' in *Historical Journal*, vol.11, 1968, pp.35-63.

8) Lock, *op. cit.*, p.6; S. P. Donlan, 'Burke on Law and Legal Theory,' in

思索を書き留めた草稿が、『エドモンド・バークのノートブック』として刊行されている。ここに収められた草稿は、論壇に登場する以前の21歳から27歳にかけての初期のバークの思想形成を解明する手がかりとなるものであり、ひいてはバーク思想全体の理解に「新たな光を投げかける」ものである⁹⁾。

この時期のバークの思索のなかには、彼が晩年に執筆した『フランス革命の省察』の政治的思考に特徴的な思想的エレメントが明らかに確認されうる。それは、「推論 (reasoning)」としての理性の可謬性とそれゆえの理性に対する懐疑であり、「形而上学的・物理学的思弁」に対する厳しい批判である。それはまた、理性を正しく補うべきものとしての「一般的慣習 (general custom)」の合理性と効用性を強調するとともに、「道徳の基礎」「宗教の基礎」として「本能 (instinct)」や「自然的感情 (natural feeling, sentiment)」（仁愛 benevolence・共感 sympathy等）を重視する態度とつながる。後述するように、バークの懐疑主義が依拠していた「一般的慣習・偏見」と「本能・感情」という二つのモーメントが、すでにこの時期にバーク思想の核となっているのである。以下のところでは、「ノートブック」の考察を通じて、文壇に登場する以前の学窓時代のバークのマインドと思考様式をまずは浮き彫りにしておこう。そこには、トリニティカレッジ時代におけるスコットランド啓蒙思想の影響と、法曹学院時代におけるコモン・ローおよび古来の国制論の影響とがともに混在しているからである。

「ノートブック」に収められたバークの諸論考は、その多くが思索の覚書のような類のものであり、十分に練り上げられた作品とは言い難い。しかしその断片的な思索を書き留めたノートのなかから浮かび上がってくる、この時期のバークのマインドは、社会や人間にとっての「道徳」の問題にあるといえる。道徳の涵養という問題は、ノートブックのなかで、ある時には学問や文芸を通

Dwan and Insole (eds.), *op.cit.*, p.67.

9) Barker, Forward, in *A Note-Book of Edmund Burke*, p.ix.

10) 「ノートブック」所収の論考は、バーク自身が執筆したものと、彼のいとこと言われていたウィリアム・バークのものからなっている。署名等によって執筆者が明確なもの以外の執筆者の特定は、編者であるサマセットの理解に基づいている。Somerset, 'Introduction', in *A Note-Book of Edmund Burke*, pp.3-9.

して、またある時には宗教という次元から、さらには慣習の効用や人間の自然的感情・本能という観点から語られている。そしてそれらは一様に、近代的な自我における推論としての理性に対する懐疑へとつながっている。そもそもパークにとって、「学問 (learning) の目的とは、知識ではなく、徳である」[N: 82]。その意味で、人間の徳の涵養に焦点を当てるべき学問は、「思弁 (speculation)」や「科学 (Science)」とは目的を異にしている。「科学の格率 (maxims of a Science)」の根拠については、人間は、「推論 (reasoning)」を通して「その主題について考えたり、書かれたり、経験してきたすべてのこと」に精通しているかもしれない。しかしそれらは道徳的問題を考える際には「浅薄な知識」にすぎない [N: 45]。

パークによれば、推論としての理性は、人間の道徳や実践を考えるうえでも、また自然の摂理を探求するうえでも可謬性と限界性に満ちている。パークは、「事物の本性 (Nature of any being)」と「事実の問題 (Matter of fact)」という二つのカテゴリーを立て、前者においては「真理」の了解として、後者においては「蓋然性」の獲得として説明している。すなわち、「自然の真実 (natural truth)」という「事物の本性」に関する議論を展開することが可能となるのは、「適宜性 (Properties)」についての考証と事物相互間の「類比 (Analogy)」によつてのみである。他方、「事実の問題」の信用性が得られるのは、第一に「一般的経験 (General Experience)」に関連づけてその「蓋然性」を考慮することによつてであり、第二に「時や場所、習俗 (manners)、慣習 (Customs)」といった「個別具体的な状況 (the particular circumstances)」に合致させることによつてである [N: 45]。パークは、自然の真実を探求するうえでも、人間の実践的領域を判断するうえでも、推論としての理性は二重に限界性を負っているものと考えている。

(1) 時と慣習と意見

パークは、人間の実践における「知性 (understanding)」の限界性について、「長期の時 (a long time)」の経過のなかで生じる「効果 (Effect)」の逆説的な変化という観点から、次のように説明している。「もし人が、人生のいくつかの時期に抱いていた物事に関する意見 (opinions) を真剣に考慮してみるなら

ば、ある時期には不可能だと思われていたことが容易になっていることに気づいたり、不合理だと考えられていたことがいまや高度の合理性を持つことが分かったりするであろう。ここでパークが重視しているのは、長い時の経過のなかでの経験に基づいた「効果」の検証である。すなわち、「彼の経験がかつての考えをいかに逆転させるか」、そのことが「かつては拒絶していたものを採用させ、かつて愛好していたものを拒否させる」のだと。こうした時の経験にもとづく考慮は、人間の知性を謙虚にし、慎重なものとする。「有頂天になっていたわれわれの以前の考えがいまや些細なものに見える」のは、「現在の成長 (present Growth)」にもとづいてである。「かつては確実なものと考えていたことが、いまや間違っていることに気づく」。こうしてわれわれは、「まったく逆の針路をとることになる」のである、と [N: 89]。

このように、パークが時による効果の検証という観点から「成長」という概念を論じている点は重要である。すなわちそれは、単に先例に倣うという意味での過去の重視にとどまらず、時の効用に支えられながら、現在が絶えざる成長の過程において把握されていることを意味するからである。彼のこうした見方は、本稿（下）のなかでパークの文明史としての歴史叙述を検討する際に詳述するように、彼がイギリス国制の卓越性を、過去の特定の時代における理想の実現において把握するのではなく、歴史のなかでの生成発展の過程として捉えていた点とも重なり合う。

さらに指摘しておくべきは、こうした「成長」を人びとの「意見」という領野でパークが考えている点である。それは逆の言い方をすれば、パークの「意見」という観念が、たんなる共時的概念ではなく、長期の時による効果の検証という通時的な様式において理解されていたことを意味している。「意見」という観念は、この時代の政治言説において「理性」や「情念」とともに鍵となる観念の一つであり、「名声」の問題として議論されることもある。すでにロックは『人間知性論』 (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1704) のなかで、人びとの行動を判定する法として、「罪か義務か (Sins, or Duties)」に関わるところの「神の法 (the Divine Law)」や、「有罪か無罪か (Criminal, or Innocent)」を規定するところの「市民法 (the Civil Law)」とならんで、「徳か悪徳か (Vertues or Vices)」が問われる「意見ないし世評の法 (the Law

of Opinion or Reputation)」を挙げ、人びとの社交を通じて獲得される道徳的行為の規準を論じていた。¹¹⁾さらに、シャフツベリは、ロックの『人間知性論』を考察しながら、「意見」について次のように説明している。「すべては意見 (opinion) である。美を創り出すのも創り出さないのも意見である。事物のうち優美なるものとそうでないもの、礼儀作法とその反対、温和さと非温和さ、悪徳と美德、名誉と恥など、これらすべては意見のみにもとづいている」。それゆえ、「意見とは法であり、規準である」¹²⁾と。さらに、シャフツベリは、この「意見」という観念を「共通感覚 (common sense)」と関連づけながら、「人類」という地平に議論を拡張させている。「『感覚』という言葉によって、われわれが意見や判断 (opinion and judgment) という意味を理解すべきだとしたら、『共通の』という言葉によって、人類の一般性 (generality) ないしは相当の部分を意味するものと理解すべきである」とし、¹³⁾「人類の一般的意見 (the general opinion of mankind)」なるものを構想する。¹⁴⁾

シャフツベリの知的系譜に位置するスコットランド啓蒙でも、たとえばヒュームは、『人間本性論』第2巻第1部第11節「名声への愛 (the love of fame) について」のなかで、「意見と感情」というパラレルな組み合わせを用いながら、それらを「共感」と結びつけて説明している。「われわれが他人の意見や感情 (opinions and affections) に気づくとき、いつでもそれに深く入り込むようになるのは、この共感 (sympathy) という仕方から従ってなのである」¹⁵⁾。こうし

11) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1704), abridged with an Introduction and Notes by Pauline Phemister, Oxford, 2008, pp.219-26, especially at p.221. 大槻春彦訳『人間知性論』岩波文庫, 1972年, 第2巻, 341頁。

12) Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), edited by Lawrence E. Klein, Cambridge, 1999, p.328. シャフツベリがバークに与えた影響、あるいは両者の比較については、稿を改めて論じたい。自然的感情、習俗、意見のほか、崇高と美という論点においても検討に値するものと思われる。たとえば、バークの美学との関係でシャフツベリに言及したものとして、Paddy Bullard, 'Burke's Aesthetic Psychology,' in Dwan and Insole (eds.), *op.cit.*, pp.61-3.

13) Shaftesbury, *op.cit.*, p.37.

14) *Ibid.*, p.332-6.

た共感は、ヒュームにとって「コミュニケーション」の原理¹⁶⁾を意味し、これによって意見と感情は相互に共有化され、一般化されることにより、人びとのあいだに社交的世界が形成されていくのである。さらに、ヒュームは、共感を通じて社交的に共有化された意見を、統治の基礎をなす公論として議論している。すなわち、「統治の第一原理について」のなかで、彼は「意見 (opinion)」を「利益 (interest) に関する意見」と「権利 (right) に関する意見」とに分け、さらに後者の権利を「権力 (power) に対する権利」と「財産 (property) に対する権利」とに分けることで「意見」を三つに類型化する。ヒュームは、「公的な利益に関する意見」、「権力に対する権利に関する意見」、「財産に対する権利に関する意見」というこれら三つの意見にこそ、「すべての統治と少数者が多数者¹⁸⁾に対してもつあらゆる権威が基礎づけられている」のだと主張している。

バークの「意見」の概念は、後にそのつど指摘するように、情念や感情、共感、社交、習俗、文明社会などの観念と同様、スコットランド啓蒙思想の影響を受けていることは明らかである。ただし、バークの「意見」の観念に特徴的なのは、共感という社交のためのコミュニケーション原理を超えて、過去からの時の検証による「古来の意見」のなかに道徳的・政治的判断の規準を求めようとしている点である。バークによれば「正義」とは、第一に「神の法 (Law

15) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), Dover Edition, New York, 2003, p.227. 石川徹ほか訳『人間本性論』法政大学出版局, 2011年, 第2巻, 54頁。ヒュームによれば、意見や感情を共有化させる共感の働きを促進するのは「類似性と隣接性の関係」であり、その意味で共感は、自己と他者とのあいだの「関係性」に依存している。*Ibid.*, pp.227-31. 邦訳, 55-60頁。

16) *Ibid.*, p. 303. 邦訳, 175頁。

17) たとえば、ヒュームは人びとの精神を「互いに対する鏡」にたとえ、「情念 (passions) や心情 (sentiments) や意見 (opinions) の光線が何度も反射」されて、富に対する快と敬意を引き起こして、社交的世界が形成されていくメカニズムを説明している。*Ibid.*, pp.259-60. 邦訳, 106-7頁。

18) David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary* (1741-2), edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, Revised Edition, Indianapolis, 1985, pp.33-4. 田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集』名古屋大学出版会, 2011年, 25-6頁。なお、ヒュームの「意見」の観念については、犬塚元『デイヴィッド・ヒュームの政治学』東京大学出版会, 2004年, 35, 163, 195-7, 229頁も参照されたい。

of God)」と、第二に「徳の一般的観念」と、第三に「国土の法 (the laws of the land)」と、そして第四に「意見の法 (the law of opinion)」と一致しなければならない [N: 46]¹⁹⁾。バークは、法の問題を論じる際にしばしば「意見」に言及しているが、その際、この観念を、同時代的な「公論 (public opinion)」という意味にとどまらず、長期の時を経た「慣習」という共通感覚のなかに根差した通時的概念として議論している。後に『フランス革命の省察』のなかで現代の意見と対比する形で「古来の意見 (ancient opinions)」を称揚し、現代のヨーロッパの繁栄を「われわれの古き習俗と意見の精神 (the spirit of our old manners and opinions)」に負うものと捉えている点はその好個の例である [WS, VIII,129; 半澤訳100]。バークにおいて、「古来の意見」とはヨーロッパの「古来の習俗 (ancient manners)」 [WS, VIII,130; 半澤訳100] に根差したものにほかならなかった²⁰⁾。また、『省察』のこのくだりで興味深いのは、「意見と心情が織りなす体系 (mixed system of opinion and sentiment)」という、ヒューム流の「意見と感情」の組み合わせが、「古来の習俗」との関係で考えられており、バークが古来の習俗のなかで意見と自然的感情の調和を見ようとしている点である [WS, VIII,127; 半澤訳97]。それゆえ、バークはフランス革命の重大性を、単なる政治体制の革命としてではなく、「心情や習俗、道徳的な意見 (sentiments, manners, and moral opinions) における革命」として論じたのである [WS, VIII,131; 半澤訳102]。このようにバークは、古来の習俗および古来の意見が自然的感情や情念と結びついた地点で、道徳や政治の問題を考えていたのだといえよう²¹⁾。

19) ここには上述したロックの「神法」「市民法」「意見ないし世評の法」の影響や、また「徳の一般的観念」としては、アリストテレスやキケロなどの古典的哲学、18世紀のスコットランド啓蒙の徳をめぐる言説などの影響を見て取ることができるかもしれない。

20) 「古来の意見」と「古来の習俗」との意味連関を考えるうえで、『フランス革命の省察』のこの文脈に出てくる「生活における古来の意見と規則 (ancient opinions and rules of life)」 [WS: VIII,129; 半澤訳99] という表現が示唆的である。

21) このことは、後述するように、バークが、道徳的問題を考えるための英知を引き出す「教訓」を、「歴史」の効用と「自然的感情」の双方に求めていることにも表れている。「歴史のなかには、われわれにとって教訓 (instruction) となる大部の巻物が、人類の過去の過ちと弱点とから将来の叡智 (future wisdom) の素材を引き出すべく開かれてい

ともあれ、人間の実践的領域における知性の限界性は、時の検証にさらされるなかであらわになると、バークは考えていた。高度の合理性とは、共時的な理性の推論によって得られるものではなく、通時的な経験にもとづく効果の検証を経た「意見の法」によって獲得されるものだと考えられていたのである。この点でバークは、科学や思弁哲学などの議論と、道徳や政治などの実践に関わる議論とを、方法論的に区別しているといってもよい。たとえば、彼は、「思弁 (speculation)」に関する事柄と「市民的生活 (Civil Life)」に属する事柄とを分け、後者の問題については「熟議 (the Deliberative)」を通して解決されるべきだという。その際、ある事柄をなすべきか否かの判断は、一方における「正義の原理」、他方における「便宜 (convenience) の原理」に基づいてなされる。後者の「便宜」を説明する彼のメモのなかで一連の意味連関を構成する術語として確認されるのは、「必要性 (the Necessity)」、「帰結 (Consequence)」、「時 (time)」、「習俗 (manner)」、「意見 (opinion)」、「均衡 (balance)」、「状況 (circumstances)」などである [N: 47-8]。

以上のような覚書を踏まえたとき、倫理や政治などの実践的領域において「理性」の可謬性を矯正し、妥当性と合理性を導き出すうえで、必然的に「慣習」の持つ効能へと光が当てられていくことになる。それは、「長期の時」による効果の検証という上述の議論とも重なり合う。「自己の本性を正しく考える人ならば、どのような推論 (reasoning) にも確信を持ってないであろう。推論は自己を人生の常道から逸脱させるからである」と、推論としての理性に対する懐疑を示しながら、その可謬性を補うためにバークが提示したのは、「慣習 (Custom)」である。「慣習は、とりわけそれが一般的慣習 (an universal Custom) である場合には、大いに尊重されるべきである²²⁾」。というのも、「慣習を生成するう

る」と [WS: VIII,189; 半澤訳177]。「こうした自然的感情 (natural feelings) のなかに、われわれは偉大な教訓 (lessons) を読み取る」。「これらの諸事件においてはわれわれの情念 (passions) が理性を導く」 [WS, VIII,131; 半澤訳102]。

22) ここで用いられている「一般的慣習」——『フランス革命の省察』のなかでは「一般的偏見 (general prejudice)」という語が当てられている——という術語が古来の国制論のなかで持つ意味については以下を参照。土井美德『イギリス立憲政治の源流——前期ステュアート時代の統治と「古来の国制」論——』木鐸社、2006年、第3章。またバー

えで作用している一般の原理が存在している」が、この原理は「われわれの理論よりもいっそう確かな指導原理 (guide) である」。人びとが慣習に従うのは、そこに「合理的 (reasonable)」かつ「有用な (useful)」ものが存在するからであり、「一定の重大な業務」や「注目すべき生の変化」において用いられている「方式や作法 (forms and ceremonies)」においては、推論はむしろ「有害な活動」となりかねない。こうした慣習のなかで生成されてきた方式や作法は、「あらゆる国民のなかに」、「あらゆる時代において」見出されるものであるがゆえに、「われわれ人間の本性に適合的」なのである。パークはいう。「たしかにわれわれよりは粗野で教育されていなかったが、少なくとも道を誤ることのなかったわれわれの父祖たちは、慣習的な方式や作法を実践してきたのである」と [N: 90]。またここで注目しておきたいのは、上述の慣習の生成において作用している「一般の原理」、さらにはそれにもとづく「一般的実践」を、パークは「自然の叡智」あるいは「神の摂理の叡智」に適ったものとして捉えている点である [N: 90]。すでにこの時期のパークの思索のなかで一般的慣習と自然および神の摂理がパラレルに展開されているのを確認することができる。

以上のように、実践的領域におけるパークの理性に対する懐疑論は、意見や感情といったスコットランド啓蒙の言語が古来の慣習の議論と結びつきながら展開されていることがうかがわれる。

(2) 宗教と自然的感情

自然の摂理や事物の本性についても、同様に推論としての理性は、限界性と可謬性をもっている。パークはいう。「たいていの事物の根底は多分に理解不可能である。最も信頼できる推論でさえ、われわれがある地点までくると、それは不明瞭なばかりか矛盾のなかに巻き込まれてしまう」 [N: 93]。このように理性にとっての実在の不可知性を指摘するパークにとって、「自然の叡智 (the wisdom of Nature)」とは、「厳密に模倣されるべき」ものであり、それはあらゆる事柄を、「さまざまな欲求を満足させる最も高度なわれわれの自己保存」

クにおけるこの言葉の語用については、土井「時効の政治学としての「古来の国制」論」, 29-33頁を参照されたい。

に必要不可欠なものとさせる。「乾いた規範」や「推論」はこの点ではほとんど役に立たない。パークにとって自然の叡智とは、人間に植え込まれた「情念」によって模倣可能なものであり、人間の推論能力としての知性によって了解可能なものではない [N: 96]。ここでいう自己保存のための情念が神の摂理によって賦与されたものであるがゆえに、自然の摂理や事物の本性という問題は、宗教の問題としても論じられることになる。

そこで、「ノートブック」所収の「宗教について」の論考のなかから、自然と人間にかかわるパークの宗教観を探り出しながら、理性に対する彼の懐疑論の特徴を確認することにしたい。彼によれば、「宗教の原理とは、神がわれわれの行為に注意を払い、それらの行為に報いたり、罰を下したりすることである。この原理は独立した作用を持っており、政治社会（civil society）の利益（benefit）のためにわれわれの行為に大きな影響を与える」 [N: 67]。ここでパークは、神と人間との関係を義務論的に捉えることにより、人間をして神との義務を履行させるところに宗教の原理を見て取り、もって政治社会に恩恵をもたらすものと理解している。後述するように、パークは、人為的社会としての政治社会の問題を人為的宗教としての啓示宗教との関係性において議論するが、パークにとって重要なのは、一方で宗教が社会を直接的に規律するわけでないこと、他方で宗教の目的は世俗社会における効用という観点に収斂しないことであった。「ノートブック」のなかで彼はこう説明している。宗教が与える「政治社会（civil society）への影響は間接的なものにすぎない。直接的な影響は市民法（civil law）それ自体であり、それ自身の原理と制裁である」。しかしこのことは、宗教の目的を「人間社会への効用（Utility）」という観点からのみ捉えようとするものではない。すなわち、宗教を「法を補完する一種」にすぎないものとするならば、「現世を超えた目的」に本来かかわる「作用の原理」を、「政治的な機関（Political Engine）」という「別種の、より劣った種類の考慮」へと変えてしまい、結果的にそれは「効果なき装置」と化してしまうからである [N: 67]。

ここでパークが言わんとしているのは、宗教が政治社会に与える効用に焦点を当てつつも、しかし宗教を社会的効用の観点からのみ論じることは、理性による宗教の把握を帰結してしまうという点であった。「理性の鎧装（Shield of

Reason)」の下で宗教の目的を限定しようとするならば、宗教の「作用 (Operation)」そのものが完全に消滅してしまう、と [N: 68]。ここにはバークの「理神論 (deism)」批判の態度がはっきりと現れている。事物の本性を神が創造した摂理のなかで考え、さらに宗教と道徳の問題を人間の理性では不可知の神の叡智に基づいて考えようとするバークの見解は、後述するように、理神論的な自然宗教を否定し、啓示宗教を擁護することへとつながるのである。

他方で、バークによれば、こうした神との義務論的な関係を、人間が履行することができるのは、理性によってではなく、神によって賦与された情念や自然的感情を通してである。神は限界づけられた人間の理性を補うべきものとして「本能」を与えた。すなわち、「神は、理性 (reason) の不足分を補うために熱狂 (Enthusiasm) を人類に与え給うた。じつに熱狂は、作用の仕方こそ異なるけれども、その効果という点からいえば、共通の理性 (common reason) よりも、偉大かつ包括的な理性に近似している」。人類共通の推論としての理性は、「売買したり、文法を教えたりするような共通の事柄」には十分に適しているが、「政治や神学、哲学」に携わるうえでは適合的ではない。バークにとって、熱狂とは、神が人間に賦与した「本能の一種」であり、あらゆる本能と同様、推論という「劣った種類の理性 (a mean Species of Reason)」よりも、効果という点では優れているのである。²³⁾

もとより、本能としての熱狂も、推論としての理性と同様、誤謬を犯すことがあり、その意味でバークは両者を相補的な関係で理解しているといえよう。すなわち、熱狂が「推論を向上させ拡張する」のに対し、推論は「熱狂がさまようのを抑制する」のである [N: 68-9]。バークは、トリニティカレッジ時代に発行していた『改革者』の第11号でも、熱狂の可謬性を指摘している。「道徳的生活に対する宗教のすぐれた力」があらゆる哲学体系を凌ぐものであると主張したうえで、その際に、彼が「宗教の二つの最大の敵」として挙げたのが、

23) シャフツベリも、人間の本能としての「熱狂」を神の摂理との関係でしばしば語っている。たとえば、「われわれの創造主が事物の本性のなかに想定した高次の規準によって正しく方向づけられ、規制された高貴な熱狂 (a noble enthusiasm)」ほど、徳となるものはない」。Shaftesbury, *op.cit.*, p.353.

「無神論者 (*Infidelity*)」と「盲目の熱狂 (*Blind Zeal*)」である [WS: I, 116]。後述するように、バークは神との関係において道德の涵養を考えているが、神の「偉大かつ包括的な理性」に適うために、推論としての人間の理性の限界性を指摘し、情念としての「熱狂」や、あるいはまた「想像力」のもつ機能を重視しつつも、これらの働きをバークが両義的に評価していた点は指摘しておくべきである。バークにとっては、道德生活に与える宗教の効用を可能ならしめるのが熱狂や想像力という本能であると同時に、その情念が反対に宗教の機能を妨げる障害ともなりかねないのであった。第2章で『自然社会の擁護』を考察する際にも指摘するように、熱狂や想像力といった本能が誤った働きに陥るのは、推論としての理性がもつ抽象性と結びついた時だと、バークは見ている²⁴⁾。それゆえ、彼は近代の推論がもつ形而上学的抽象性を繰り返し批判しているが、しかし自然法思想にみられるような伝統的な理性概念そのものを否定し去っているわけではない²⁵⁾。その限りにおいて理性と情念の相補性は意識されており、彼を「非理性的な哲学者」と称するのは正鵠を得た評価とはいえない。

以上のように、バークにおいては、事物の本性も啓示宗教によって開示されるべき神の摂理との関係において把握されており、神の摂理としての事物の本性を人間の理性が把握できないと同様、神の摂理に適った神との義務論的な関係にもとづいて成立する道德や宗教の問題もやはり理性によって完遂されるものではないのである。上述したように、神が賦与した「本能」こそが、神の「偉大かつ包括的な理性」に近づくことができるのである。このような本能としての自然的感情は、バークにあつては、神と人間との関係において「宗教の基礎」となり、また人間相互の関係において「道德の基礎」となる。

まず、神と人間との関係について確認しておこう。「われわれが考えるような

24) バークは理性の持つ幻惑性をこう指摘している。「人は精緻さ (refinement) を追い求めすぎる時ほど、全面的な誤謬に陥る危険にさらされることはない。推論が最も綿密かつ正確で確実だと思われる時ほど、私は自らの推論に不信と疑念の念を抱くことはない」。すなわち、推論の持つ、すぐれて微細で精緻な働きは、逆に「あたかも頭脳を混乱させる蒸留酒のごときものである」、と [N: 90]。

25) バークにおける伝統的な自然法思想の影響については本稿の脚注 (44) を、またコン・ローの技巧的理性との関係については本稿の第2章を参照されたい。

神がいるとすれば、彼はわれわれの創造主であるにちがいない。神が創造主であるとすれば、われわれのあいだにはある関係が存在している。われわれのあいだに関係が存在するならば、その関係から生じる一定の義務というものが存在する」[N: 69]。バークによれば、人間がこの義務を果たすことができるのは、「心の感情 (sentiment of his mind)」によつてのみである。すなわち、「善 (good) を享受した際に、神を称えるのは自然である。善を願う時に、神に祈るのは自然である。悪 (Evil) を恐れるならば、それに異議を唱えるのは自然である」。バークにとって「宗教の基礎」となるのは、こうした自然的感情にほかならなかつた [N: 70]。このような宗教観に立つ限り、後述する『自然社会の擁護』において彼が理神論や自然宗教の批判へと向かつたことは必然的な展開であつたといえよう。

さらに、神によつて創造された人間は、人間相互の関係も背負っている。「われわれは他の人びとに対してもある関係を持つている。われわれは多くのことを欲するが、それらは他者の存在の助けによつてのみ成し遂げることができる。彼らもまたさまざまのことを欲するが、それらはわれわれの助けがあつてこそ成し遂げられる。われわれは彼らを愛し、彼らと共感 (Sympathy) をする。もし互いに助けを必要とするならば、助け合うことが道理に適っている。もしわれわれが愛し合つているのであれば、わが愛する人びとに善を施すことは自然である。われら同胞の被造物に対するわれらが義務の一枝が働く。すなわち、仁愛 (benevolence) である」[N: 70]。バークにとって、神の創造の下で人類が同胞として「相互扶助 (mutual assistant)」[N: 74] の義務を果たすための「仁愛」という自然的感情のなかにこそ、「道徳の基礎」が存在するのであつた [N: 70]。ここには初期のバークにおける道徳観が鮮やかに表現されているといえよう。すなわち、一方において神の摂理を与件としたうえで、他方で経験主義的に把握される人間の自然的感情や情念にもとづいて、道徳の原理を考える態度がそれである。この特徴は、第3章で『崇高と美の観念の起源』を考察する際にいっそう明らかにならう。

(3) 仁愛の知的系譜

さて、このようなバークの道徳論の展開は、明らかにシャフツペリを祖とす

るスコットランド啓蒙の思想的影響によるものと考えられる。彼の「仁愛」にもとづく上記の道德論を糸口に、バーク思想とスコットランド啓蒙との親和性を確認しておきたい。そもそも「仁愛 (benevolence)」の概念は、慈愛 (charity)、博愛 (philanthropy)、慈悲 (pity, compassion)、善意 (good will) といった概念とも密接な関わりを持つ包括的な徳性であり、イギリス道德哲学の主題の一つであった。「仁愛」という言葉はもともと「成功・幸運を祈る」というラテン語に由来し、「慈愛」よりも世俗的なニュアンスがある。²⁷⁾ ホッブズも仁愛 (benevolence)、善意 (good will)、慈愛 (charity) を総括して「善なる本性 (good nature)」とし、「他者に対する善なる欲求 (desire of good to another)」と定義したが、²⁸⁾ 周知のように人間を支配する本能的欲求としては「自己保存 (self-preservation)」を中心に据え、これを各人の「自然権」とした。一方、カンバーランドは、ホッブズの『リヴァイアサン』に異論を唱え、「自然法 (Leges Naturae)」の根源を「仁愛 (Benevolentia)」に置き、それが「普遍的人道性 (Humanitas universa)」としてすべての人びとに及ぶことをもって、「政治社会 (Societatis Civilis)」の基礎とした。²⁹⁾ また、シャフツベリは、人間における「善悪の自然的な感覚 (the natural sense of right and wrong)」を議論する際に、「神の摂理と恵み (divine providence and bounty)」がすべてのものに拡張され、それが「全体への一定不変の善なる愛情 (affection)」として具現化されることを説く。神のなかに現れた「善性と卓越性への高次かつ傑出した配慮」、すなわち「あらゆるものの善への関心、仁愛の情 (an affection of benevolence)、全体への愛」が、人間に生得的な道德感覚 (moral sense) を通じて、「感謝、親切心、慈悲」などといった「社交的情念 (social passion)」ないし「自然的愛情 (natural affection)」として現

26) バークが最初に「仁愛」の術語を用いているのは、カレッジ在学中に発行した『改革者』の第2号の論説においてである [W: I, 77]。

27) 日本イギリス哲学会編『イギリス哲学辞典』研究社、2007年、290-2頁参照。

28) Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), edited by Richard Tuck, Cambridge, 1991, p.41. 水田洋訳『リヴァイアサン』岩波文庫、1992年、104頁。

29) Richard Cumberland, *De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, in Qua Earum Forma, Summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio è rerum Natura instigantur*, Londini, 1672, A3-a2.

れ、この種の情念が家族愛から友情、祖国愛、ひいては人類愛へと至る「公共への愛情 (public affections)」を導き、「個々人が生まれながらに参画する全体ないし人類の福利と繁栄に貢献する」と。³⁰⁾

仁愛はスコットランド啓蒙においてもさらに議論され、ハチスン『美と徳の観念の起源に関する探究 (*An Enquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725)』³¹⁾のなかで、シャフツベリの思想に依拠しながら、³²⁾自己愛の対立概念としての仁愛を神によって人間の本性に植え込まれた本能として捉え、シャフツベリの場合と同様、道徳感覚を介して、家族間の「自然的愛情 (natural Affection)」から、友情・知己・隣人・仲間の絆のなかに認められる「感謝 (Gratitude)」へと段階的に拡がっていき、人類のすべての人へと向かうことによって、神の「普遍的仁愛 (universal Benevolence)」に適うものと主張している。³³⁾ハチスンは、「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」という人類の「普遍的仁愛」について、重力の原理になぞらえて説明している。「すべての人へと向かうこの普遍的仁愛を、われわれは重力の原理にたとえることができる。重力はおそら

30) Shaftesbury, *op. cit.*, pp.182-4, 193, 432.

31) Francis Hutcheson, *An Enquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), Indianapolis, 2008. 山田英彦訳『美と徳の観念の起源』玉川大学出版部、1983年。「美の感覚の普遍性」をテーマにしたハチスンは、「人間は美のさまざまな好みをもつことができるけれども、それにもかかわらず均一性が、何であれ美しいとされる形式に対する私たちの是認の普遍的基礎である」とし、「多様性のなかの均一性 (Uniformity amidst Variety) に由来する美の感覚における人類の普遍的一致」を説いている。*Ibid.*, pp.65-6, 63. 邦訳82, 78頁。後述するバークの『崇高と美の観念の起源』は、美を事物の均斉 (proportion) や調和 (harmony)、完全性 (perfection) に求める古典主義美学を反駁して、感覚主義の観点から美学上の問題を考察する際、道徳感覚論に立つシャフツベリやハチスンの美学から一定の影響を受けていると思われる。実際、1744年の書簡のなかで、すでにバークは「多様性と均一性」というハチスンの美の定義に言及している [C: I, 18]。しかし両者の題名の違いからわかるように、バークは美学の問題を徳に適用することを限定し [Cf. WS: I, 255-72; 中野1999訳99-123]、「趣味の論理学 (the logic of taste)」[WS: I, 196; 中野1999訳16] をめざしたという点で、『崇高と美の観念の起源』を執筆した段階ではハチスンと見解を異にしている。ただし本稿で確認したように、バークは、ハチスンの「仁愛」という利他的情念にもとづく社交と公共への愛情という観念は継承している。他方で、シャフツベリには、「崇高と美 (a

くこの宇宙のなかのあらゆる物体に及ぶものであるが、仁愛の愛 (the love of Benevolence) と同様に、距離が小さくなるにつれて大きくなり、物体が互いに触れ合うようになる³⁴⁾とき最大になる」と。このようにシャフツベリやハチスンの仁愛の観念は、神の摂理としての宇宙的な調和と神の普遍的な仁愛を前提としながら、道德感覚を通して人間が社会的な自然的愛情を働かせるというものであった。

パークは『自然社会の擁護』においては、「慈悲 (Pity)、仁愛 (Benevolence)、友情 (Friendship)」といった情念を「人道的でやさしい徳 (humane and gentle Virtue)」と定義しており [W: I,179; 水田訳399]、また「慈悲深い自然 (a benevolent Nature) がわれわれのなかに打ち立てたあらゆる原理、すなわちすべての誠実さ、すべての公平な正義、自然社会の絆である自然的感情 (the natural Affection)」とも表現している [W: I,170; 水田訳389]。後述するようにこの記述を風刺として読むか否かにもよるが、パークの仁愛の語用は、上記のシャフツベリやハチスンのそれに近いものと思われる。他方、ヒュームやアダム・スミスは、人間の社会的徳性を神の摂理としての「普遍的仁愛」の共有化として考えようとはもはやしない。道德の問題はこうした「仁愛」よりもむしろ、人間相互の道德判断の共有化としての「共感」に求められていくのである。スコットランド啓蒙のなかでは、道德の問題は宇宙論的な地平ではなく、もっぱら人間相互の関係性のなかの問題として考察されていく。³⁵⁾「ノート

sublime and beautiful)」のカテゴリー区分で「一般的かつ自然的感覚」に言及している箇所がある (Shaftesbury, *op.cit.*, p.173)。しかしそれは、美的カテゴリーとして積極的に主題化されたものではない。その意味でパークの作品は、「近代的な美的範疇としての「崇高」の展開にとって、まさに一大画期であった」(イギリス哲学学会編『イギリス哲学思想辞典』研究社、2007年、311頁)といえよう。

32) 『美と崇高の観念の起源』の初版のタイトル・ページには、「本書ではシャフツベリ卿の諸原理が解説され、『蜜蜂の寓話』(Fable of the Bees)の著者に対して擁護される」と記されており、ホップズ流に自愛心の情念を強調したマンデヴィルのシャフツベリ批判に対して、シャフツベリの議論を擁護する立場を明言している。原書初版のタイトル・ページについては、邦訳版の巻頭に付された写真を参照。

33) Hutcheson, *op. cit.*, pp.148-51. 邦訳187-190頁。

34) *Ibid.*, p.150; 邦訳190頁。

35) ヒュームとスミスにおける道德判断と「共感」の観念については以下を参照。矢島直

ブック」の上述の記述では、パークは仁愛と共感をパラレルに用いており、とくに区別しているようには見えない。また、仁愛を神の摂理とのつながりにおいて説明している限りにおいて、彼の仁愛の理解は、むしろハチスンの神の普遍的仁愛の観念に近いといえよう。

トリニティカレッジ時代の『改革者』第2号のなかでも、やはり「仁愛」という言葉は、「神の摂理 (Providence)」との関係で意識されている。「神の摂理がわれわれに能力と公共心 (Public Countenance) を与え給うた限りにおいて、悪徳と愚行一般を非難するために、そして仁愛の精神 (a Spirit of Benevolence) と善の感覚と宗教とを確立するために、われわれは力の限りにおいて善行をなし続ける」[W: I, 77]。このように仁愛は、神の摂理の下での公共心や善の感覚との関係で用いられており、シャフツベリやハチスンの道徳感覚論と重なり合うように思われる。『改革者』第5号において彼は、改革者であることに栄光を見出したのは、「個別の諸人格に対する憎悪ではなく、公共への愛 (a Love of the Public)」によるものだとしたうえで、「人類への愛 (the Love of Mankind)」こそが、人びとへの「厚情 (Hospitality)」と「公共精神 (Public-Spirit)」の源泉であると主張している [W: I, 84]。初期のパークのマインドの中心にあるのは、神の摂理の下での公共への愛、人類への愛であり、その道徳的な進歩であった。

こうしたパークの自然的感情論は、後期においても『フランス革命の省察』のなかで維持されている。たとえば、パークがフランス革命の「機械論的哲学」を「野蛮の哲学」と批判したのは、人びとの内面に公共への「愛や尊敬、賛美、愛着」を創り出すことを阻害するからであった。彼にとって、「習俗 (manners) と結合した公共への愛情 (public affections)」こそは、「法に対して時にはその補完として、時にはその矯正として、そしてつねにその援助者として必要とされる」ものであった [WS: VIII, 128-9; 半澤訳98-9]。パークが「啓蒙と理性 (light and reason)」[WS: VIII, 128; 半澤訳98] に対する批判の根拠と

規『ヒュームの一般的観点 — 人間に固有の自然と道徳』勁草書房、2012年。高田純『カント実践哲学とイギリス道徳哲学 — カント・ヒューム・スミス』梓出版社、2012年、第Ⅱ部、第Ⅲ部。

して挙げた「習俗と結合した公共への愛情」は、シャフツベリの観念を想起させる。また、古来の国制を擁護する際にバークは、「自然の無謬かつ強力な本能の援け」による「相続／世襲 (inheritance)」の原理に立脚して議論を進めている。すなわち、相続／世襲の原理という、「最も親密な家族の絆」を生み出す「家族的愛情 (family affections)」という人間の自然的感情にもとづいた原理から出発して、バークは国制の生成を議論しているのである [WS: VIII, 83-5; 半澤訳43-5]。この点でもシャフツベリやハチスンの先述の説明との親和性を指摘することができるであろう。こうしたバークの言説のなかにわれわれは、古来の国制論の系譜がスコットランド啓蒙の道德感覚論の系譜と切り結ばれているのを確認することができるであろう。

ここまで初期のバークの思索を、「ノートブック」に編纂された諸論考を中心にたどってきたが、そこには『フランス革命の省察』に代表される後期の思想の基本的なエレメントがすでに出そろっているのを確認できる。理性に対する強い懐疑主義の態度と、形而上学的・物理学的な抽象的思弁の拒否、そして推論としての近代的安全性の誤謬性を矯正するものとして提示された「情念」や「自然的感情」、「慣習」や「習俗」、「意見」、「状況」、「時」の検証、さらには「神の摂理」と啓示宗教など、バーク哲学を理解するうえで鍵となる一連の観念が、1756年以前の彼の思索のなかに、断片的ながらもすでに確認することができる。「ノートブック」に見られたバークの理性に対する懐疑主義的な態度は、一方において神の摂理に支えられた共感・仁愛などの自然的感情や本能にもとづいており、他方においては時、状況、便宜の観念に支えられた慣習や習俗、意見にもとづいているといえよう。近代の推論としての理性を相対化し、その限界性と可謬性を指摘しながら、人間や社会、政治における道徳的向上と文明化を導くオルタナティブとして、一方における自然的感情や情念と、他方における長期の時と慣習を想定するバークの基本的な観念が、すでに最初期の思索のなかに成立しているのを、われわれは確認することができるであろう。こうした思考枠組みは、1756年以降に刊行されたバークの一連の初期の著作においてより明確な形で表現されていく。

2 自然宗教と啓示宗教、自然社会と政治社会

バークは、後年においても、法学の持つ重要性は高く評価していた。たとえば、『アメリカへの課税についての演説』（1774年）のなかでは、法学を「人文諸科学のなかで第一級の最も高貴な学問」[WS: II, 432; 中野2000訳116]と称えていたし、『フランス革命の省察』（1790年）においても「人間知性の誇りなる法学」[WS: VIII, 145; 半澤訳121]と語っている。しかしながら、自らがコモン・ローヤーとして法律実務に従事する道は放棄することとなる。彼の処女作である『自然社会の擁護』の1756年における刊行は、法律家をめざしていたバークの文筆家への転向を意味するものであった。この作品が刊行される2年前の1754年には、ルソーの『不平等起源論』と『ボリングブルック著作集』³⁶⁾が出版されている。『自然社会の擁護』再版の序文においてバーク自らが記しているように [WS: I, 133-6; 水田訳350-3]、それは、自然宗教を擁護するボリングブルックの理神論を批判するために、彼の論理を逆手にとって展開された風刺的性格を持つ作品である。

36) バークは1651年の段階ですでに法曹学院での法学研究について、友人のシャクルトン (Shackleton) に宛てた書簡のなかでこう述べている。「二流の詩人には耐えられないけれども、二流の法律家ならばそれなりに存在する意味もあると慰めています」と (C. I: 111)。16世紀、17世紀のようにオックスフォードやケンブリッジの大学教育に匹敵するほどの意欲的な教育制度を誇った時代とは異なり、バークの時代の法曹学院の法学教育は「形式において構造化されておらず、目的において著しく実務的であった」。法学教育の実態とこの時期のバークの葛藤および文芸家への転向については以下を参照。Lock, *op. cit.*, pp.69-77.

37) バークが批判の俎上に載せたボリングブルックの著作は以下のものである。Henry St. John Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History*, 2 vols., London, 1752. ボリングブルックの作品が刊行された翌年、ヴォルテールはこの作品を、信仰の問題を「純粋理性の法廷」の前で審らかにする試みとして擁護している。Voltaire, *A Defense of the Late Lord Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History*, London, 1753 [ESTC: T148169], p.7. バークの『自然社会の擁護』は、神学や倫理学、法学を迷信に満ちた偏見に由来するものとして批判したボリングブルックの理神論的な合理主義とそれを擁護したヴォルテールの主張を論駁しようとしたものである。

(1) 宗教と政治の相関性

『自然社会の擁護』を通底している論理は、対概念として設定された「自然」と「人為」である。すなわち、人為宗教としての「啓示宗教 (revealed religion)」と理性に適合的な「自然宗教 (natural religion)」、自然の欲求や本能に基づく「自然社会 (natural society)」と人為的な法律によって結びついた「政治社会 (political society)」であり、人為的なものものの害悪を批判し、自然的なものものの善性を擁護しようとするところにこの作品の論調がある。まずパークは、人為宗教と人為社会との密接な関係を指摘する。「政治的統治 (civil government) は教会統治 (ecclesiastical government) から力を借り、人為的な法律 (artificial Laws) は人為的な啓示 (artificial Revelations) によって聖化されている。宗教と統治の観念は密接に結びついている」。しかしながら、人為宗教は「迷信からなる建造物 (the fabric of superstition)」であり、合理的支柱をもたない「偏見 (Prejudices)」である。したがって、「われわれが統治を必要なものだと、あるいはわれわれの福利にとって有用なものだとさえ思って受け入れている限りは、好ましくはない必然的な帰結として、何らかの種類の人為的宗教 (artificial Religion) を知らず知らずのうちに引き入れてしまう」。「宗教の名の下」にあるこのような迷信や偏見を排することが可能となるのは、「理性と自然のみから思考し行動する」ことによってである [WS: I,139-40; 水田訳356-7]。

同様な人為性批判は、政治社会に対しても向けられている。パークは、「自然状態 (the State of Nature)」論を踏襲しながら、「何らかの人為的な設立」ではなく、家族という「自然の欲望と本能 (Instincts)」にもとづく最初の社会として「自然社会 (*Natural Society*)」を設定し、「政治社会 (Political Society)」と区別する。政治社会への移行をもたらしたのは人為的な法であり、この政治社会状態のなかから「国家 (States)」、「文明社会 (civil Societies)」、「統治 (Governments)」が発生し、「人類は、規模の大小こそあれ、次第にそうした形態に入っていった」 [WS: I,138-9; 水田訳355-6]。しかしながら、政治社会は成立して以来もっぱら「敵対的關係」にあり、人類の歴史は悲惨な闘争に満ちている [WS: I,140-54; 水田訳358-72]。人類のこうした不幸は、「政治的諸規則 (political Regulations)」 [WS: I,152; 水田訳370] という人間の自然に

反した人為性によってもたらされたものであり、「技巧の迷路 (the Labyrinth of Art)」[WS: I,172； 水田訳392] に入り込んだ結果なのであった。

このように人間を理性と自然から逸脱させるものとして人為性を告発し、「人為的法律 (Artificial Law)」に対する厳しい批判が展開されていく。人為的法律は、人為的宗教と同様、「人間の理性を混乱させる」ものにほかならない [WS: I,173； 水田訳 393]。人為的法律に対する批判は、「自然的理性 (natural reason)」とは別の「もう一つの理性」、すなわち「技巧的理性 (artificial Reason)³⁸⁾」に対する批判へとつながる。法律家たちの理性は、「もっとも明白な問題を形而上学的用語で混乱させ」、「全人類をもっともみじめで奴隷的な従属に陥れた」のであった [WS: I,176, 178； 水田訳 396, 398]。

こうして『自然社会の擁護』は、啓示宗教に対しては自然宗教を、政治社会に対しては自然社会を擁護し、自然宗教と自然社会に共通するものとして自然的理性を主張する。自然社会とは「神が統治する自然状態」であるがゆえに自然宗教と重なり、自然的理性と合致する。これに対して、政治社会とは啓示宗教によって聖別された、人為的理性による「背理的な篡奪」の状態である [WS: I, 176； 水田訳 395]。もとより、パークの真意は、「宗教と社会のそれぞれの人為的な様式」[WS: I, 155； 水田訳 373] を擁護しようとする点にある。前述したとおり、自然的理性に適合的な自然宗教を擁護するボリングブルックの理神論を批判するために、彼の論理を逆手にとった風刺的性格であるがゆえに、パー

38) ここでは artificial reason を技巧的理性と訳した。これは、コモン・ローヤーが自然的理性 (natural reason) に対置させた法的解釈能力としての理性のことを指している。土井美徳『イギリス立憲政治の源流 — 「古来の国制」論と前期ステュアート時代の統治』木鐸社、2006年、第3章参照。

39) 理神論や自然社会論に対するパークの批判は彼の生涯を通して一貫したものであった。たとえば『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』(1791年)でも次のように主張されている。「政治社会の状態こそが…自然状態にほかならず、一あの野蛮で個々ばらばらな生活様態よりも格段にそうなのである。そもそも人間は本性上、理性的であるがゆえに、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ときにこそ、最も完全な意味での自然状態にある。技巧 (art)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、われわれは成年になっても自然状態にある」[Works: IV, 175-6； 中野2000訳663]。

40) 『自然社会の擁護』の説明が風刺的表現とはいえ、そのすべてを反転させて読解

クの意図は、「技巧 (art)」、「技巧的理性 (artificial reason)」、「人為的社会 (artificial society)」としての政治社会、「人為的宗教 (artificial religion)」としての啓示宗教を擁護する点にあったといえよう。とりわけパークが強調しているのは、啓示宗教と政治社会との密接な関係性である。第2版で付した序文のなかで彼は、「宗教のあらゆる様式」が攻撃されると、「あらゆる徳の基礎とすべての統治の基礎」が掘り崩されてしまうことになると指摘する [WS: I, 133; 水田訳350]。啓示宗教の迷信や偏見が近代的な「理性と適合性の観念」 [WS: I, 135; 水田訳352] によって破壊されたことは、同じく人為的な所産である政治社会そのものの転覆へとつながりかねないのであった。彼はいう。「宗教の破壊に使われたその装置が政府の転覆に使われても等しく成功しうる」と [WS: I, 134; 水田訳351]⁴¹⁾。

以上のように、『自然社会の擁護』においてパークが一貫して主張していたのは、推論としての理性の持つ限界性の指摘であり、「すべての道徳的義務の実践」と「社会の基礎」となっている人為的なものの重要性であった [WS: I, 133; 水田訳353]。彼は、推論としての理性の限界をこう指摘する。「日常的経験の踏

してよいとはいえない。こうした視点で再読を試みたものとして、中澤信彦「パーク『自然社会の擁護』再考」『経済学雑誌』第97巻第1号、同「真の文明社会と偽の「文明社会」——初期パークの思考法——」『経済学雑誌』第98巻第1号。実際、本書の記述のなかには、パーク自身の思考と重なり合う部分も含まれていると考えられる。とくに、自然社会における人間の情念に関する説明などは、パーク自身の見解と同一である。理性に対するパークの懐疑論に照らしていえば、慣習や偏見など人為的な様式の批判については風刺として反転させて読解できるが、自然的感情や情念に関する本書の議論はそれ自体がパークの懐疑論の根拠を構成しているゆえに、反転させた意味で理解することはできない。

- 41) パークは後に、啓示宗教が政治社会に与える社会的利益という観点を、ヨーロッパのキリスト教文明を超えて、特定の啓示宗教が特定の社会においてそれぞれ与えている恩恵としても議論している。たとえば、ヘイスティングズ弾劾のなかでパークは、「人類のあらゆる制度」を視野に入れたうえで、「民衆を幸福にし、統治を榮えさせる、統治や政策と結びついた宗教制度の形式」について論じている。たとえば、「どこであれ、ヒンドゥー教が確立したところでは、その国は繁栄している」 [WS: VI, 305]。また、「イスラームの統治を語ることは、法による統治を語ることである。それは、ヨーロッパの統治者を拘束しうるいかなる法よりも強力な拘束力によって施行されている法である。…その法は神によって与えられている。神は、法と宗教という二重の拘束力をそなえているのである」 [WS: VI, 353]。I・ハリスによれば、啓示宗教と政治社会の関係性は、パークに

みならされた領域から取り出された粗野な推論と概念 (vulgar Reasonings and Notions)」が通用しないのは、「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、われわれが深遠な主題のなかに、単に議論だけでなく、議論の新しい素材やその測定、その整理方法まで求めなければならない場合、われわれが通常の観念の領域から出なければならない場合、またわれわれ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 [WS: I,135-6; 水田訳352-3]。言い換えれば、それは、道徳と統治に関わる問題を考察しなければならない場合だといえる。これらの問題を的確に判断していく能力こそが人間社会を歩ませ、文明化をもたらすのであって、その意味でバークにとって、推論とは「粗野な (vulgar)」なものであることを意味していたのである。こうした推論に基づく形而上学的な哲学をバークはこう批判する。「推論 (Reasoning) の豊かな収穫を見出して魅了され、心を奪われて、語り手と一緒に走っていく」ような世界は、「哲学のおとぎの国」にすぎない、と [WS: I,134-5; 水田訳351]。

バークはこの点に関連して、「理性の乱用」による「想像力 (Imagination)」

においては、啓示宗教の社会機能についての議論と宗教的真理についての議論とを区別することによって、キリスト教を相対化させることなしに、いわば「種」から「類」への「拡張」が可能であったと指摘する。Ian Harris, 'Burke and Religion,' in Dwan and Insole (eds.), *op.cit.*, p.99.

42) シャフツベリも、啓示宗教を擁護している。彼は、エピクロス学派に言及しながら、「実際の神学が啓示宗教の助けなしに哲学のみから提示可能かどうか」という懐疑的問いに対して、「啓示宗教それ自体が…神的事実の承認にもとづいている」がゆえに、啓示宗教がなければ「神学は何らの基礎も持たない」と指摘している。Shaftesbury, *op. cit.*, p.267. 近代国家の理性主義的な構築が新ストア主義の知的潮流に立っていたとすれば、シャフツベリの議論はこれに対する懐疑を示したものと見える。バークの言説もこうしたコンテクストで理解することが可能だと思われる。新ストア主義については以下を参照。山内進『新ストア主義の国家哲学 — ユステウス・リブシウスと初期近代ヨーロッパ —』千倉書房、1985年。

43) バークの懐疑的保守主義の宗教的コンテクストについては以下を参照。Ian Hampshire-Monk, 'Burke and the Religious Sources of Skeptical Conservatism,' in J. van der Zande and R. H. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800*, Dordrecht, 1998, pp.235-59. また、歴史的保守性とキリスト教の宗教的根源性というバーク思想の両義性を考察したものとして、Roger Scruton, 'Man's Second

の幻惑性を指摘している。推論による「精巧な虚偽のうえには一種の虚飾があって、それは想像力を幻惑するが、真理の冷静な局面には属さないし、それになることもない」。また理性の乱用と想像力の幻惑は、「熱狂（Fire）」と結びついて、宗教や社会、政治の基礎が切り崩されると [WS: I,135-6; 水田訳352-3]。しかし後述するように、バークは『崇高と美の観念の起源』においては、神の摂理を観想させる機能として「想像力」を評価している。「熱狂」についても同様に、「ノートブック」では神の摂理に適ううえで理性のオルタナティブになる情念として高く評価していた。バークが想像力と熱狂を両義的に評価している点は注目し得る。「ノートブック」についての考察のところでも指摘したように、「想像力」と「熱狂」は、神の摂理に適う本能として評価される一方で、推論としての自然的理性と結びついた時には、人間を幻惑させる危険を秘めていると考えられていたのである。

(2) 人為と自然と摂理

以上のような「人為的」－「自然的」というバークの対概念は、彼の政治的思考を読み解くうえで非常に重要な鍵となる。バークは後に『フランス革命の省察』のなかでイギリスの古来の国制の卓越性について、一方で「われわれの人為的な (artificial) 諸制度において自然 (nature) との一致」が図られると同時に、「われわれの理性 (reason) の誤り易くか弱い考案物を補強すべく、無謬かつ強力な自然の本能 (instincts) の援助」を求めることによって存立していると説明している [WS: VIII, 84; 半澤訳45]。バークが考えるこれら二つの道筋はまさに「人為的」と「自然的」という上述の対比と重なる。彼は、推論としての理性による自然主義的な政治社会の考案には反対したけれども、しかし彼がいう「人為的なもの」とは本来、「自然的なもの」の対概念では決していない。これまでの考察でも確認してきたように、「時」の検証によって「人為的なもの」が高度の合理性を獲得することによって、それは「自然的なもの

Disobedience: A Vindication of Burke', in Ceri Corsley and Ian Small (eds.), *The French Revolution and British Culture*, Oxford, 1989, pp.187-222も参照。

の」と一致していくと考えられていたのである。その際、情念や自然的感情は、人間を実践的領域において合理的な行為へと向かわしめる援けとなる。後期の作品である『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』においてバークはこう述べている。「多数の群衆 (multitudes) がこの自然の規律の下に調和的に行動するときに、私はこれを国民 (people) と認める。私はここに慣習の至高の権威 (the sovereignty of convention) に匹敵し、またそれをつねに導く何らかの原理を認める」と。ここでは、自然の規律と慣習の規律とがパラレルに論じられていることに気づくであろう。それゆえ、バークは、「真理と自然からなる、また同様に慣習と偏見からなるこの美しい秩序あるいは配列」と表現できたのである [WS: IV, 176; 中野2000訳663]。

至高の権威をもつ慣習や偏見のなかには、啓蒙主義の推論としての理性とは異なる、自然の規律とともに働くもう一つの「協働的な理性 (concurrent reason)」 [WS: IX, 467] が存在したのである。このように、バークにおいて「人為的なもの」は「自然的なもの」と同じ目的のために協働するものであり、前者は後者を個別具体的な状況のなかで導き出す働きをもっているのだといえよう。そして、この人為と自然は、神の摂理に適ったものであるという意味で、artificial — natural — divine という術語は、バークの語用のなかでは一つのコロラリーを形成していたのである。⁴⁴⁾ 他方、前述の「無謬かつ強力な自然

44) このようなバークの思想的布置は、当然のことながら彼における中世自然法思想の影響を指摘する研究が注目する点でもある。P・スタンリスは、バークにおける国家と教会の問題を論じるなかで、バークの国家観がdivine、natural、artificialという一連の類義語によって説明されていると指摘している。Peter J. Stanlis, *Edmund Burke & the Natural Law*, with A New Introduction by V. Bradley Lewis, New Brunswick, 2003 (originally published in 1958), pp.204-6. なお、バーク哲学の本質を自然法に求める、いわゆるバーク・リバイバルをもたらした研究としては、他に以下のものが挙げられる。Leo Straus, *Natural Right and History*, Chicago, 1953; Russell Kirk, *The Conservative Mind : from Burke to Eliot*, 7th rev. ed., Chicago, 1986 (originally published in 1953); Francis P. Canavan, S.J., *The Political Reason of Edmund Burke*, Durham, 1960. たしかに、バークの言説には伝統的な自然法思想の影響が確認されるけれども、それを過度に強調してバーク哲学の種差として同定することには留保がともなう。バークが実際に自然法思想について初めて言及したのは、1864-5年頃の『カトリック刑罰法論』においてであって、本稿が対象と

の本能 (instincts) の援助」という道筋の解釈は、神の摂理との関係、慣習の生成との関係において、次章で『崇高と美の観念の起源』を考察するなかで明らかにしていく。

最後に、再版の序文で注目しておくべきは、サー・エドワード・クックの『判例集 (*The Reports*)』からの引証が見られる点である [WS: I,135; 水田訳352]。なるほど、バークは当時のコモン・ローの形式主義的な実務教育の実態には否定的な見解を示していたし、彼がコモン・ローヤーとして法廷に立つこともなかった。しかし、ミドルテンプレの法曹学院時代の法学研究を通して17世紀のコモン・ローヤーたちの言説とその思考様式を共有し、彼の政治哲学を形成する本質的な契機としていたことは明らかである。それは、後年、『フランス革命の省察』において、クックのほか、同時代のウィリアム・ブラックストンを高く評価している点にも現れている⁴⁵⁾。コモン・ローの法的思考様式は、『自然社会の擁護』のなかで「技巧／人為」の観点に立って実践的領域における理性の限界性を説いたバークの観念に一定の影響を及ぼしていることは間違いない。リチャード・ボークはこの点を次のように指摘している。「バークが1950年代初期

する初期の作品では自然法について積極的に展開している箇所は見当たらない。さらに、バークの自然法に関する積極的な言及は、上記のアイランド問題のほか、ヘイスティングズ弾劾など、一定の局面に限定されている。Cf. *Speech on Opening of Impeachment*, 1788 [WS: VI, 264-460]. 他方で、バークの自然法の用い方は、かなりの部分が、古来の国制論における自然法思想との関係で読解することが可能である。初期バークの言説を見る限り、バークの二つの思想的な柱を構成しているのは、スコットランド啓蒙思想と古来の国制論の影響である。他方、自然法思想でバーク哲学を理解する一連の研究を真っ向から批判したものとして、Coniff, *op.cit.*, pp.37-48.

45) 法曹学院を辞めた後に彼は、法学教育を「狹隘で名誉に値しない研究」[WS, I: 323] であるとも記している。

46) 「かの偉大なわが国法の告知者サー・エドワード・クック、およびブラックストンに至るまで、クックに従う実にすべての偉大な人びとが、孜々としてわれわれの自由の系譜の証明に務めている」[WS: VIII, 81-2; 半澤訳41]。また、コモン・ローについては、「幾世代にもわたって集積された理性であり、根源的正義の原理を古くから論破されている誤謬の堆積たる無限に多様な人間的諸問題と結合する」法学と語っている。他方で、「あらゆる欠点や行き過ぎ、誤謬にもかかわらず」と述べているように、コモン・ロー法曹の法学に批判的な視点を持っていることにも注意する必要がある [WS: VIII, 144-5; 半澤訳121]。バークとコモン・ローヤーとの差異については、本稿（下）を参照されたい。

にコモン・ローの研究から学んだように、われわれは不確実な証拠を前にして蓋然的に推論する⁴⁷⁾ことができるにすぎないのである。バークの古来の国制論は、本稿（下）で考察するように、17世紀のコモン・ローヤーの観念とも、同時代のコモン・ローヤーの一般的理解とも内容的には同じものではない。しかし、バークの理性に対する懐疑主義的態度は、一般的原理を個別具体的な状況のなかで判断し、蓋然性を論証する法学特有の思考と重なり合うし、コモン・ローの古来の慣習という観念が、スコットランド啓蒙の自然的感情や情念とともに、彼の懐疑論の根拠となっていると考えられる。上述した artificial — natural — divine というモーメントが、「時」ないし「古来性」によって媒介されることによって同じ目的のために協働する一連のコロラリーをなしているというバーク思想の特徴は、まさしく古典的コモン・ロー理論のそれと重なるものであった。

3 情念論と「社交の大いなる連鎖」

『自然社会の擁護』が発刊された翌1857年、バークは、『崇高と美の観念の起源に関する哲学的探究』を世に出した。この作品の大半は、ダブリンのトリニティカレッジ時代にすでに書きあげられており、ロンドンの法曹学院で法学研究に従事していたあいだも推敲を重ねてきた美学の論考である。バークの唯一の理論的著作ともいえる『崇高と美の観念の起源』は、古典主義美学の客観的な審美基準を反駁し、感覚主義の手法を採用して日常的経験をもとにした心理学的アプローチを試みたものであった⁴⁸⁾。その意味で、この作品はバークの著作

47) Richard Bourke, 'Burke: Enlightenment and Romanticism,' in Dwan and Insole (eds.) *op.cit.*, p.30.

48) 周知のように、バークの美学的考察は、カントの美学的判断力ないし趣味的判断力にも影響を与えている。カントは『判断力批判』のなかでバークについて「この種の論究における最も主要な著者と目されて然るべき人」と称賛し、バークの「崇高」と「美」に関する心理学的所見を「経験の人間学 (empirische Anthropologie)」として高く評価している。Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Kant's *Gesammelte Schriften*, Bd., V, S. 277. 篠田英雄訳『判断力批判』岩波文庫、1964年、202-3頁。

のなかでの例外的作品であり、文芸家を志した青年期の未完の作品と目され、バーク思想の展開の軌跡のなかに位置づけられるよりは、美学史の発展の文脈で論じられてきた。⁴⁹⁾しかし後述するように、この作品は、道徳を「感情」や「情念」に依拠して涵養しようとするところに狙いが置かれており、同時に「推論」としての近代的な理性概念に対する批判的視座を伴っている点で、感受性 (sensitivity) に基礎をおく型の文明化の言説として読むことが可能である。

(1) 存在の連鎖と「美」としての一般的社交

バークは、「快 (pleasure)」と「苦 (pain)」という対概念にもとづきながら、従来、混同されてきた「崇高 (sublime)」と「美 (beauty)」の観念を区別し、分類する。バークの理解によれば、快と苦はそれぞれ独立した本性をもち、ロックの『人間知性論』のように相互依存的な関係にはない。すなわち、快が「苦の停止または減少」から、苦が「快の除去」から必然的に生じるわけではなく、それぞれがある積極的な本性をそなえているものと考えられている [WS: I,211-3; 中野1999訳35-9]。そして快であれ苦であれ、心に強力な印象を及ぼしうる観念の大部分は、「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いう。彼は、さまざまな情念を自己保存と社交という項目に沿って分類をする [WS: I,216; 中野1999訳43]。

まず、「崇高」の源泉とは、バークにとって、苦と恐怖に関わる「自己保存」を目的とした利己的情念のなかに見出されるものであり [WS: I,216, 230-1; 中野1999訳43, 62-3]、他方で「美」の原因となるのは、「愛」という感情を生み出して人間を「社交」へと導く社会的情念だとされる。バークの政治哲学の特徴を、人類の社交ないしコミュニケーションを通じた文明化という観点から理解しようとする場合には、「社交的特質 (*social quality*)」をもつ「美」の観念が、より重要な役割を果たすものと考えられる [WS: I,217-9; 邦訳44-7]。他方で、

49) Christopher Reid, *Edmund Burke and the Practice of Political Writings*, New York, 1985, p.34. リードは第3章「趣味の政治学」で、バークの「崇高」の観念を、とくに後期のフランス革命や革命戦争の時代のバークの「恐怖」についての言及と関連づけながら、バークの美学を政治の問題へと適用しようと試みている。Ibid., p.34-50.

後述するように、人類の文明化を神の摂理との関係で考える場合には、人間の有限性と人間理性の限界性によって神の権能に慄く恐怖の情念が前景に現れるがゆえに、「崇高」の観念が重視されているといえよう。

社交は、種の繁殖という目的に応じた「両性間の交渉ないし社交」と、人間相互の結びつき、さらには自然との結びつきをもたらす「一般的な社交」とに分類される [WS: I,217; 中野1999訳44]。前者に属する情念は「愛」と呼ばれ、性欲の要素を含み、その対象となるのは女性の「美」である。後者の人間や動物、自然とのあいだの大規模な社交のために役立つ情念もまた「愛」と呼ばれるが、そこには性欲は含まれない。その対象は「美」であるが、それは人びとの心に「愛情と親切の感情またはこの種の感情と最もよく似たさまざまな情念を生み出すような事物の性質」のすべてに適用される [WS: I,219, 226; 中野1999訳47, 57]。バークは、この「一般的な社交の快」を「絶対的孤独の苦」と対比する。すなわち、人間にとって「一切の社交からの全面的・永久的な隔離は、考えられる最大級の積極的な苦」であり、それは人間の存在目的と背馳するものであり、死そのものすら到底これ以上の恐怖を与える観念とはいえない [WS: I,220; 中野1999訳48]。

バークにとって人間の存在条件とは、愛情や憐憫などの自然的感情によって人間相互間のつながりが得られているという点にあり、それは人間社会の秩序が、ひいては自然界の存在の秩序そのものが、ある種の「連鎖」をなしていることを前提にしている。バークにおいて「社交」の観念は「存在の連鎖 (the great chain of being)」という秩序観と結びついているのである。プラトン以来の哲学史の主要な秩序観とされる「存在の連鎖」がバーク思想のなかでも独特の形で受容されているのを確認することができる。⁵⁰⁾ すなわち、バークによ

50) 周知のように、「存在の連鎖」を哲学史における主要な秩序観として提示したのが、ラブジョイである。Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, 1936. 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』筑摩書房, 2013年。バークにおける「存在の連鎖」の受容を指摘したものとしては、Issac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of An Ambivalent Conservative*, New York, 1977; 中澤信彦「バークとマルサスにおける階層秩序と経済循環——「存在の連鎖」受容の一断面——」『経済論集』第56巻第3号, 2006年を参照した。

れば、「一般的社交」に属する情念はその種類において複雑であり、それぞれが「社交の大いなる連鎖 (the great chain of society)」のなかで果たすべき多彩な目的に応じて、多種多様な形式に分岐している [WS: I,220; 中野1999訳49]。

バークの存在の連鎖の観念で注目したいのは、一方において社会的コミュニケーションの原理によって形成されるヒューム流の社交の観念と結びつけられている点である。本稿で考察するように、バークは共感や社交といった観念をスコットランド啓蒙思想から受容した。しかし彼の場合には、ヒュームのように人間相互の関係に限定されるのではなく、存在の連鎖という有機体的な宇宙論的地平において展開されている。また他方で、バークの存在の連鎖の観念は、政治社会ないし国家の言説として展開されたときに、過去・現在・未来の時間的連続性のなかで意識されている点が重要である。社交の連鎖からなる存在の秩序は、政治社会という文脈では「協働 (partnership)」という概念と結びつく。バークは「協働」について、「それはすべての学問についての協働、すべての技芸についての協働であり、すべての徳とすべての完全さについての協働なのである。そうした協働の目的は多くの世代を重ねてもなお達成不可能な以上、国家は、現に生存している者のあいだの協働たるにとどまらず、現存する者、すでに逝った者、はたまた将来に生を享くべき者のあいだの協働となる」 [WS: III,147; 中野1999訳123]⁵¹⁾。このように、バークの存在の秩序観は、「社交の大いなる連鎖」という観念によって支えられているとともに、政治社会の秩序観として見た場合には、過去と現在と未来との通時的な「協働」という時の視点がそこに働いているといえよう。

51) この協働の概念を用いた説明は、バークが個別的国家の個別契約を「永遠の社会における大原初契約 (the great primaevial contract of eternal society)」に関連づけて語った個所である。バークは、国家の原始契約 (original contract) としての社会契約の観念を、私人間における契約の場合とは異なり、国家のロジックとして貫徹させることには否定的で、それを「大原初契約」という存在の秩序あるいは神の摂理のコンテクストに引き寄せて議論しようとしたと推察される。なお、こうした一般的理解のなかで、バーク思想において「社会契約」という契機が持ち得た積極的意義を考察しようとした興味深い研究として、高橋和則「エドモンド・バークの「社会契約」論」イギリス哲学会編『イギリス哲学研究』第35号、2012年、37-51頁。

(2) 文明化のモーメント — 共感・模倣・大望

さて、こうした社交の大いなる連鎖のなかの「三つの主要なる環」とされるのが、「共感 (sympathy)」、「模倣 (imitation)」、「大望 (ambition)」である。まず共感とは、バークによれば、「一種の身代わり行為」だとされる。「われわれはこれによって自分を他人の位置に置き、多くの点で彼が感ずる通りに自分も感ずるようになる」からである [WS: I,220-1; 中野1999訳49]。その効果は、「慈悲 (pity)」の情念によって、「悲劇」すなわち「他人の苦難」に対する共感として働く。「慈悲はそれが愛 (love) および社会的感情 (social affection) に発するゆえに必ず快を伴う情念にほかならない。われわれが自然に促されて何らかの積極的意図を目指そうとする時には、その主題が何であれ、われわれをそれへ駆り立てる情念は喜悅もしくはある種の快を必ず伴うものである」 [WS: I,222; 中野1999訳51]⁵²⁾。バークは、一般的社交を導く個別の情念としては、「最も広大な領域」 [WS: I,226; 中野1999訳58] をもつ共感という感情をとくに重視している。それは、各人が社交の連鎖のなかで人間社会を相互行為的に形成していく最も基本的な原理と考えられているからである。

ここで重要なのは、こうした共感を通じた人間の絆が、神の摂理のなかで働くものとして考えられている点である。「われらの創造主はわれわれ人間が共感の絆で結びつけられるように予め配慮し給うたがゆえに、神はこの絆がそれに相応した喜悅 (delight) によって強化されるように、とりわけ他人の苦難というわれわれの共感が最も必要とされる場面とくにそれが強化されるように取り計らわれた」 [WS: I,222; 中野1999訳51]。このように人間の存在様式が相互に連鎖した状態にあり、各人が自然的感情や情念によって必然的に結びついていくのは、神が創造した摂理にもとづくものであった。同様のことは、「模倣」と「大望」についてもいえる。

共感が人間に対して他人が感ずる気持のすべてに関心を向けさせるのと同様

52) バークにおいて、「快 (pleasure)」と「喜悅 (delight)」は、概念上、区別されている。快と苦はそれぞれ積極的で独立した本性を持つものとされ、快は単に苦の停止もしくは減少とは異なる性格のものである。したがって、「苦または危険の除去に伴う感情」を表現するために、「相対的な快」を意味する「喜悅」という言葉を用い、「積極的な快」と区別している [WS: I,213-4; 邦訳40-1]。

に、模倣は、「われわれが他人の行うことをなぞるよう促すもの」である。こうした自然的感情に突き動かされた行為において「推論能力の介入」は必要なく、「ひたすら単に摂理の神が（われわれの生存の目的に適うものには何によらず、その対象の本性に応じてそこに快もしくは喜びが結びつくよう）つくり給うたわれわれの自然的体質のみにもとづいて、この模倣という行為ならびに模倣に属する事柄を、それが模倣なるがゆえに快と感ずるのである」[W: I,224; 中野1999訳54]。この「模倣」という情念は、神の摂理によって人間を突き動かす自然的感情として捉えられていると同時に、それは、「慣習」や「習俗」、「意見」を形成させる働きを持つという点で、パークの古来の国制論や文明社会論を構成する重要なモーメントの一つともなっている。パークの一般的社交をめぐる情念論のなかに慣習や習俗の形成につながる側面を確認することができる点は、指摘しておくに値する。

パークの「模倣」の説明のなかには、人間社会の紐帯を慣習的に形成する働きが語られており、「社交の大いなる連鎖」という神の摂理のなかで自然的感情と慣習とが切り結ばれる可能性を示している。すなわち、「われわれが万事を習得する過程も、実は訓戒によるよりもはるかにこの模倣にもとづいている。しかもわれわれがこのようにして習得する事柄は、単にいつそう効果的のみならずいつそう快適に身につけられるのである。われわれの習俗 (manners)、われわれの意見 (opinions)、われわれの生活を形成するものは実はこれなのである。それは社会の最も強靱な紐帯の一つである。それはめいめいの個人が、自分自身にとって強制されることなく、しかもすべての人に対して大いに快く感じさせつつ、互いに認め合う、一種の相互的遵守 (mutual compliance) というべきものである」[WS: I,224; 中野1999訳54-5]。ここには、人間社会の「習俗」、「意見」、「生活様式」の形成が、一般的社交の一つである「模倣」という情念によって説明されている。「ノートブック」の思索を検討した際に、パークの思想を理解する鍵概念として「習俗」や「意見」を挙げて検討したが、これらは一方で慣習や偏見といった歴史的生成のなかで考えられていたと同時に、他方では神によって賦与された「模倣」という情念の働きによっても把握されていたのである。そして、「歴史」と「情念」という二つの道筋は、それぞれ説明様式は異なるものの、どちらも神の摂理によって支えられるべきものとして理解さ

れている。

他方、「大望」とは、バークよれば、「われわれの本性を完全の域にもたらしめるために摂理 (providence) によって使用される偉大な道具の一つ」にほかならない。模倣が「ひたすら他人の例に倣うという永遠な堂々巡り」に陥ることを予防し、人間に対して卓越性をめざす向上の感情を生み出すために神が人間のなかに賦与したのが、「大望という感覚」である。すなわち、「卓越の観念を人の心に惹き起こすものを極めて快適と観ぜしめるものは、まさしくこの情念にほかならない」[WS: I,225; 中野1999訳56]。「大望」についてのバークの「卓越の観念」の説明は、人間と社会における「進歩」をバークが目的としていたことを示唆している。それは、「理性」にもとづく型の進歩ではなく、「感覚」にもとづく型の進歩であり、神の配剤によって人間に賦与された自然的感情を通して人間と社会が完成されていく型の進歩であった。「模倣」と同様、「大望」は、神の摂理に適った道徳の涵養という意味での「進歩」を生み出すモーメントであり、バークの思想が文明社会論の言説であったことを示すものでありといえよう。

(3) 美と崇高の政治思想的射程

以上のように、快と苦にもとづいて人間を社交へと導く、共感、模倣、大望という自然的感情ないし情念の一つ一つの分岐は、生物学的あるいは心理学的な観察にもとづいて考察されている一方で、それらは神の摂理ないし智慧に適ったものとして把握されている。⁵³⁾バークはいう。「われわれが人間の心をいっそう念入りに立ち入って調べれば調べるほど、われわれは至るところでこれをつくり給うた造化の神の叡智 (wisdom) についての、いっそう疑いえぬ証拠を見出すのである」と。彼にとって「心の器官 (organs) である情念」は、「全能の神の作品」にほかならない。神の「無限の智慧がつくり出した作品の観想

53) F.P. ロックは、バークのこの美学作品が「根本的には神学的な作品」だと指摘している。彼によれば、この作品におけるバークの目的は、「心 (mind) の動きを統御する法」を発見することであったとし、反対に彼が恐れたのは、ハチスンやヒュームのような人間という主体の感覚に基礎づけられた道徳理論が「道徳的相対主義へとつながり、結果的に宗教の基礎が崩れてしまうこと」であった。Lock, *op. cit.*, p.98.

(contemplation)」によって、人間は「神の配剤のうちに参入する」のであって、そうして「はじめて理性的な心 (a rational mind) を味わう」ことができ、「心を高貴ならしめること」が可能となるのである [WS: I,227; 中野1999 訳58-9]。

このようにパークの関心は、人間の「心 (mind)」のありよう、すなわち道徳の問題に注がれていたといえる。人間の心が真に理性的なものとなるのは、知性あるいは推論としての理性によってではなく、神の摂理の「観想」によってであり、この点においてパークは「想像力」の働きを積極的に認める。前述したように『自然社会の擁護』のなかでは、想像力は理性の精巧な虚偽によって、真理の感得において人間を幻惑させる危険性が指摘されていたが、神の摂理が人間の「心奥」に働きかけ、人びとの観想を惹起するという点において、想像力の働きにまったく逆の評価がなされるのである⁵⁴⁾。パークは「想像力と情念 (the imagination and passions)」という組み合わせで神との関係についてこう語っている。「われわれが神を観想する場合、神のさまざまな属性やそれらの働きが一体となって立ち現れることによって、一種の可感的なイメージが形成され、そのようにして想像力は作用を受けることができるのである」。「神の正しい観念においては、神の属性のどれか一つがとくに顕著になるということはおそらくないけれども、われわれの想像力には、神の力能 (power) が何にも増して際立っている。神の叡智や正義、善性をわれわれが確信するためには、一定の省察や比較対照が必要となるが、神の力能に心打たれるには、われわれは自らの眼を開いておくだけで事足りる」 [WS: I,239; 中野1999 訳75]。パークにおいては、人類の真の啓蒙ないし進歩とは、神の摂理の下での人間と社会の道徳の改良という意味で理解されている。そして、人間社会のより良き

54) すでにパークは、トリニティカレッジの学生時代に彼が所属した文芸協会の議論のなかでも、「想像力 (imagination)」と「知性 (understanding)」について、人間の心に訴えかける働きという観点から次のように述べている。「哲学はその目的を達成するために知性に訴えかけ、詩歌は想像力に訴える。詩歌は、想像力を楽しませることによって心の奥深くにいつそう近づく。しかし哲学の冷たさは、この想像力に害を与える」。Samuels, *op. cit.*, p.249. なお、文芸協会におけるパークの活動については以下を参照。Lock, *op. cit.*, pp.48-52. 岸本、前掲書、65-72頁。

進歩とは、理性ではなく情念によって導かれるが、この点において「想像力」が積極的な役割を認められているのである。本稿でも繰り返し触れてきた論点であるが、想像力と熱狂に対する両義的評価と理性との関係性は、バークの文明化の政治言説を考えるうえで一つの鍵になるものと考えられる⁵⁵⁾。

ともあれ、これまでの考察で確認してきたように、人間社会の紐帯を形成するうえで、バークは一般的社交としての「美」の観念を重視していた。しかし他方で、こうした人間相互の関係性を超えて、神との関係性においては、とりわけ神の啓示という点においては、バークは恐怖に由来する「崇高」の観念を重視していたと考えられる。神との関係において「われわれは歓喜しつつも、同時に戦慄を感じる。われわれは神から恵みを受ける間ですら、このような途方もない大きな恵みをわれわれに与える力能の前に慄きを感じないわけにはいかない」[WS: I,239; 中野1999訳75-6]。「この主題の荘厳さに応答できる観念を与えることが可能なのは、ひとり聖書あるのみである。聖書において神が姿を現わしたり、人間に語りかけたりするものとして描き出される場合には、この神の出現に対する畏怖と荘厳さを高めるために、自然のありとあらゆる恐ろしき事柄が呼び出される」[WS: I,240; 中野1999訳76-7]。ここには、人びとの神の力能への恐怖に根差した「崇高」の情念に支えられて、啓示宗教としてのキリスト教が人間と社会に道徳を涵養する側面が示されている。

またこの崇高という問題を、旧約聖書に見られたような啓示宗教が社会形成において果たす役割という観点で考えてみるならば、自然社会というごく初期のほとんど啓発されていない粗野な人間の状態における社会形成の可能性とそのあり方を示したものと解釈することも可能かもしれない。このように理解した場合、文明化されていない自然状態における社会の形成は、神への恐怖を背景にしながら人間の崇高の情念の働きによって促されるとバークが考えていたともいえる。「崇高」の観念が自然状態における初期の社会形成に適合的であるのに対し、「美」の観念は、政治社会や啓示宗教という人為的な発達に適合的な情念だと理解することもできよう。

55) なお、バークにおける理性と想像力をめぐっては、以下も参照。Bourke, *op.cit.*, pp.28-31.

いずれにせよ、バークの社会形成ないし文明化の説明は、一方で人間相互の水平関係において神の摂理に適うための道筋として、社会的特質としての「美」の観念が重要な役割を果たしていると同時に、他方で神と人間との垂直関係においては、恐怖にもとづく「崇高」の観念によって補完されているといえよう。このように、バークにとって美学の問題とは、人間の道徳の問題であり、一般的社交の情念が重視されているように、それは社会全体の道徳に関わる問題であったといえる。このことは、第二版の序論としてつけられた「趣味について」の考察にも現れている。バークの趣味的判断力についてはここでは深く立ち入らないが、バークの趣味論は、「感覚」をすべての観念の土台とし、すべての快の原型として捉えることにより、「趣味の土台全体が万人に共通のもの」であって、趣味的判断の原理が完全に「斉一的」であることを論証しようとしたものである。その狙いとするところは、「道徳および人生の学問に関して獲得される確実性」という点にある。「示差的に区分されて趣味と呼ばれているものは、実際のところいっそう洗練された判断力にほかならないが、そうしたものが本来存在しているのはたいてい、習俗(manners)のなかにあるわれわれの技能(skill)においてであり、時と場所を遵守し、また礼儀作法(decency)一般を遵守するところにおいてである」[WS: I,206; 中野1999訳28-9]。ここでは、趣味的判断力が「習俗(マナーズ)」と関係づけられることによって、道徳的判断力の問題として論じられている。時と場所という「状況」との関連性、また「礼儀作法」との関係性の説明は、彼の美学論そのものが文明化の政治言説として転用可能であることを示している⁵⁶⁾と考えられる。

56) 趣味とマナーズを洗練さ(politeness)との関係で議論するこうしたバークの理解のなかに、シャフツベリの影響を見て取ることもできよう。シャフツベリは、「趣味とマナーズの改良」を「洗練された(polite)」という観点から議論している(Shaftesbury, *op.cit.*, p.112)。あるいは「生活とマナーズにおける正しい趣味」(*ibid.*,151)。他方で、シャフツベリは、「ヨーロッパのいくつかの民族のマナーズと慣習」(*ibid.*,405)のように、慣習とそのなかの生活様式という観点でしばしば言及している。シャフツベリのマナーズの言説の狙いは、「真に社会的な生活のマナーズと行為」(*ibid.*,353)を導き出し、「洗練された世界(polite world)」(*ibid.*,446)としての文明化にあったと考えられる。本稿のなかでそのつど指摘してきたように、「自然的愛情」「意見」「マナーズ」「神の摂理」「趣味」「洗練さ」をコロラリーとして展開しているのみならず、その意味内容という点でも、シャ

もとより、バークの美学の問題を道徳や政治の問題へと関連づける作業は容易ではない。それは、彼自身が自らの美学を「趣味の論理学(the logic of taste)」[WS: I, 196; 中野1999訳16]として構築しようとしていたように、日常経験の心理的観察にもとづいて、万人に共通で確実な基礎を有する趣味に固有の原理を探求していたからである。とはいえ、彼の感覚主義的な美学論が提示したものが人間の行為と判断を規定する「感受性」のメカニズムである限りにおいて、そこで提示された根拠を道徳的、社会的、政治的次元における人間の行動ないし実践へと原理的に適用することは論理的には可能であるといえよう。本稿の考察ではこうした諸次元に通底するものとして、「文明化」の争点を考えてきた。

「崇高」と「美」の観念が原理的にもつところのこうした政治的、社会的、経済的な意義については稿を改めて論じたいと考えているが、本稿の考察をもとに要点だけ指摘しておくならば、まず「美」の観念についていえば、上述したように、「美」に属する一般的社交の一つである「共感」は、「慈悲」の情念にもとづいて他者との相互扶助を促すことによって社会の「絆」を築くものであったし、大望は、卓越性をめざす向上の感情を生み出すことによって社会の改良・進歩につながり得るものであった。他方、「模倣」は、後述するように、「自然的感情」に促されて「習俗」や「意見」を人びとに形成させるものであった。このように「美」の観念は、社会を形成する協働的な人為性と関係性があり、とりわけ社会の安定性や発達、繁栄と親和性があるものといえよう。反対に、「崇高」の観念は、本質的に従属的な規律化の特性を帯びており、革命や戦争などの「恐怖」で語られる極限状態や、人間の社交性と人為性が未発達で不安定な自然状態にむしろ適合的であり、水平的な協働よりは垂直的な権威や権力と親和性があるように思われる。こうした趣味的判断の原理が、バークのその後の政治言説においてどのように反映しているかという点は、稿を改めて検証することにしたい。

以上のように、自然的感情や情念といったバークの経験主義的な考察は、人間相互間の紐帯を形成すると同時に、神の叡智や摂理とのつながりをもった存

フツベリの *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* の議論は、バーク思想を理解するうえで重要な手がかりになるものと思われる。

在論的な連鎖のなかで、人間と社会の道徳を涵養する文明化の言説であったと考えることができる。そしてその文明化の観念は、近代の推論としての理性による進歩・文明化とは原理的に真っ向から対立するものであり、それゆえ理性への懐疑論と表裏の関係にある。「われわれの情念を生み出すうえでの理性の影響力は、通例、信じられているほど広範囲なものでは決してない」と彼は指摘する [WS: I,221; 中野1999訳50]。

最後に、こうした理性への懐疑を、本稿（下）で考察するパークの歴史観との関係で指摘し、次稿につなげたい。パークにおいて理性に対する懐疑は、神が創造した存在の連鎖のなかで生起する歴史の因果の不可知性としても語られているからである。「相互に他と結びついて、神の御座にまで至るあの原因の大いなる連鎖 (great chain of causes) は、われわれのいかなる努力によっても決して解明できるものではない。事物の直接的に知覚し得る性質から一步でも踏み出すならば、われわれの理解は及ばなくなる。その後われわれがなす一切のことは、われわれに属さない要素のなかに自らが位置していること示すだけの弱々しいあがきでしかない」 [WS: I,283; 中野1999訳140]。

このように、パークの存在の連鎖の観念は、神の摂理としての「社交の大いなる連鎖」を意味していたが、それはまた「原因の大いなる連鎖」でもあった。それゆえ、パークの摂理の観念は、彼の歴史の観念とも必然的に関係してくることになる。「摂理」は、「何らかの偉大な目的を眼中において設け給うたということとは十分に考えられる。ただわれわれとしては、明確にこの目的が何であるのかを知りえないというにすぎない。何となれば神の叡智はわれわれの英知とは別であり、われわれの流儀は神の流儀ではないからである」 [WS: I,219-20; 邦訳48]。パークの歴史観が神の摂理と密接に関係しているものだとすれば、理性の限界性の指摘は、「原因の連鎖」としての歴史の過程においてもそのまま妥当することとなろう。そして歴史のなかで人間が「神の叡智」に接近する道筋は、やはり本稿で考察してきたように、神によって植え込まれた自然的感情や情念の道筋と、時や古来の慣習という道筋だということになろう。

小むすびとして

本稿ではここまで、空白期とされてきたミドルテンブル期の「ノートブック」の論考、そして文壇登場後に最初に刊行された『自然社会の擁護』、執筆の大半がトリニティカレッジの学生時代のもたとされる『崇高と美の観念の起源』を通して、初期バークの政治思想について検討を加えてきた。そこに一貫して確認されたのは、一方において自然的感情や情念、意見といったスコットランド啓蒙の思想的系譜に属する要素であり、他方において時や慣習といった古来の国制論の知的系譜で同定すべき要素であった。それぞれにおけるバークの説明様式は異なるものの、どちらも神の摂理によって支えられるべきものとして理解されている。

次稿（下）では、同じくこの時期に執筆された『イングランド史略』を通して、バークの歴史論について検討を加えていくことにしよう。この歴史論のなかにおいては、本稿で考察したところの「社交を通じた文明化」が、過去のイングランドの歴史叙述として語られていると同時に、先ほどの二つの知的系譜が絡まりあっているのを確認することができるであろう。